



神學

方法論

陳俊偉 編

“該如何研究聖經（與神學）？……我們常有這共同經驗：讀書與研究如同進入迷宮，各家各派的說法，不同教派的神學觀點，是亂源，還是豐富的寶藏呢？……方法論就是探討這些議題，不論對於神學生或一般信徒，都極有益處。”——陳俊偉

香港九龍新蒲崗雙喜街9號匯達商業中心22樓

22/F, Win Plaza, 9 Sheung Hei Street, San Po Kong, Kowloon, H.K.

Tel: 852-2362 3903 Email: servant@tiendao.org.hk

Fax: 852-2499 8103 Web: <http://www.tiendao.org.hk>

Tien Dao Christian Media Association Inc.

12175-A Saratoga Sunnyvale Road, Saratoga, CA 95070, U.S.A.

Tel:1-408-446-1668 Email:info@tdcma.com

Fax:1-408-446-2838 Web:<http://www.USTienDao.net>

紀念

吳涵秋姊妹

因著她與夫婿游瑞斌長老的努力、奉獻與領導

創欣神學院

才得以順利轉型並茁壯

她的故事成為創欣的故事

創欣的故事也成為她的故事

在神國裡永遠蒙紀念

目錄

[首頁](#)

[版權頁](#)

[紀念](#)

[目錄](#)

[詹序](#)

[許序](#)

[編序](#)

[第一部 導言](#)

[神學思考與神學方法論](#)

[一、神學思考的重要](#)

[二、影響神學思考與神學研究的因素](#)

[三、神學思考與神學研究的特色和任務](#)

[四、結論](#)

[參考書目](#)

[神學研究的學術性挑戰—探討特雷西神學思想方法1](#)

[一、從公共論述出發](#)

[二、思想歷程](#)

[三、兩極的張力](#)

[四、聖道與聖禮](#)

[五、神學研究的學術性挑戰](#)

六、結語—從方法到內涵

參考書目

科學、哲學、信仰的範疇和方法論之比較

一、科學與科學主義的分別

二、哲學的定義與旨趣

三、宗教與信仰的分別

四、信仰、科學與哲學的核心價值

五、科學方法論

六、信仰與神學建構

七、哲學方法與價值問題

參考書目

「真理與確知」在神學方法論的應用1

一、前言

二、不確定的真理

三、布特曼論「真理」與「確知」

四、布特曼vs.維根斯坦

五、結論

參考書目

第二部 歷史、神學與詮釋學

第二部 歷史、神學與詮釋學

一、序論

二、研究基督教歷史的理由、必要性與目的

三、構成歷史的因素：事實、資料、解釋

四、界定基督教歷史

五、結語：基督教歷史的研究何時了？

參考書目（以史論圖書為主）

基督教歷史研究的方法與步驟

一、序論

二、尋找興趣，發現主題：歷史研究的出發

三、探索主題，進入主題：篩選主題與縮小範圍

四、搜索資料，整理資料：按研究主題來搜索與整理資料

五、撰寫前的設定：史觀、論證與架構

六、開始撰寫：序論、本論與結論的撰寫

七、註釋與參考文獻：如何寫註釋與羅列參考文獻？

八、修稿與定稿：最後的切磋琢磨

九、結語

參考書目（以史學方法論圖書為主）

教父學研究與方法

一、為何研究教父學？

二、教父學研究的文獻資源

三、教父學研究的基本方法

四、回應社會文化研究新路向的建議

五、中國情景與教父學研究的契機

參考書目

系統神學研究方法論 I

一、神學資源

二、三種傳統的神學典範

三、當代神學家與神學方法

四、結論

系統神學研究方法論 II

一、後現代的挑戰與神學方法論的發展

二、敘事神學

三、戲劇神學

四、上帝國的框架與進路

五、結論

參考書目

附錄《論證—以信求知》

Proslogion (An Address) – Faith Seeking Understanding

詮釋學在神學方法論的應用

一、甚麼是詮釋學

二、詮釋學的轉向

三、詮釋學與人文學科方法論的關係

四、神學方法論與人文學科方法論的關係

五、詮釋學在神學方法論上的應用

參考書目

第三部 聖經研究

舊約神學解經的歷史挑戰和應對—以敘事文體解經為例

一、舊約五經與歷史書的性質

二、五經及歷史書的作者

三、影響聖經評鑑的幾個重要因素

四、近代的聖經評鑑假說

五、二十世紀的五經評鑑

六、考古學對舊約研究的影響

七、正典評鑑

八、底本假說的危機

九、新文學評鑑

十、結論

參考書目 (舊約敘事解經)

舊約文學研究方法概述

一、引言

二、歷史評鑑

三、形式評鑑

四、新文學評鑑

五、結構主義

六、解構主義

六、讀者反應法

七、對話主義

八、意識形態評鑑

十、敘事倫理

十一、詩歌倫理

十二、總結

參考書目

新約研究方法論探討 I：概論

一、新約聖經的特性

[二、研讀新約的困難](#)

[三、研讀新約的進路](#)

[四、研讀新約的方法](#)

[五、結語](#)

[參考書目](#)

[新約研究方法論探討 II：一般釋經要點與敘事文體釋經法
\(上\)](#)

[一、聖經詮釋的基本認知](#)

[二、新約釋經的基本原則](#)

[新約研究方法論探討 III：一般釋經要點與敘事文體釋經法
\(下\)](#)

[三、新約敘事文體的釋經法](#)

[四、進深研究方向](#)

[參考書目](#)

[第四部 實踐神學研究](#)

[實踐神學研究方法論淺介](#)

[一、實踐神學與實踐神學研究的重要](#)

[二、歷史沿革](#)

[三、實踐神學研究的相關議題](#)

[四、實踐神學研究方法簡介](#)

[五、實踐神學研究設計](#)

[六、結論](#)

[參考書目](#)

[實證社會科學研究方法淺介](#)

一、量性研究摘要

二、質性研究的核心要素

三、質性研究常用的方法簡介

四、結論

參考書目

建議書目

量性研究的統計分析簡介

一、前言

二、資料的描述方法

三、統計意義

參考書目

詹序

這本神學研究方法論的出版，切合華文神學研究的需要。

任何學術研究，如有正確的方法論作為入門，可收事半功倍之效。本人從事神學教育數十年，年年為找尋中文神學研究方法論的教科書苦惱。英文方面，不但每個科系都有專門的入門方法論，芝加哥大學 Turabian 的 *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*，不但在論文格式上提供近乎典範的標準，更提供一般性的學術研究方法論，並且不斷更新。中文神學研究方面，除了新加坡神學院出版過一本《專文與論文寫作手冊》以外，幾乎找不到第二本。

本書的一大特色是老將、新秀聯手。作者群中，有五位擔任過華人神學院院長，有多年從事神學教育經驗的老將，他們都深知如何引導學生進入神學研究的浩瀚大海。例如：林鴻信院長的神學研究的學術性挑戰，陳俊偉院長的系統神學，賴建國院長的古約研究，陳濟民院長的新約研究，李錦綸院長的哲學與信仰，他們的大作都可以堅固學生的根基，引導學生走正路，不偏左右。另外，作者群中也有年輕新秀，特別值得一提的是，新舊約分別有新秀提供新近興起的敘述文體解經的資料，對初入門學生具有啟發作用。然而，也許是限於篇幅，一些新近的議題，例如：聖經研究中，考古學的聖經極大化派（Biblical Maximalism）和聖經極小化派（Biblical Minimalism）之爭的淵源，社會學的古約研究入手方法等，卻未有提及，亟盼下次更新版時可邀學者專家加入。

本書的另一個特色，是結合歐美神學研究成為一體系。作者群中，兼有北美教育系統出身的學者，年輕新秀中有多人自英國或其他歐洲國家神學教育畢業者。雖說，今日傳播媒介發達，歐系、美系的

溝通交流無礙，但歐洲更正教體系的傳統根深蒂固，學子浸潤其中多年，必能在學術之上增添歷史的色彩，豐富其學術質地。而美系的開創力、調合力、尊重學術自由的特色，則可鼓勵學者毫無拘束地暢游於無限的學術研究領域中。細心的讀者，必可從本書作者在神學教育上的不同背景，讀出其微妙差異。本書把兩者合而為一，結成一體，假以時日，華文神學研究或可結成令人羨慕的奇葩。

第四部有關實踐神學和統計學，是本書的一個特別貢獻。神學研究，不管是哪個部門，都是為了信徒在生活中「實踐」信仰。特別是社會科學的方法論，很可以作為評鑑神學研究成果的工具。統計學的設計與分析，不只可用於醫學方面，運用得宜，對神學研究的選題和研究成果的評估，更可提供相當幫助。

本書出版是華文神學教育的創舉，祝福創欣神學院繼續不斷創新，為華文神學研究作出更大貢獻。

詹正義牧師

資深神學教育工作者

現任正道福音神學院哲學博士科籌備主任

許序

神學涵蓋的層面非常廣泛，包括：個人的信仰與言行、敬拜的儀式與實際、事奉的原則與方式，家庭的生活與見證、團契的連結與關顧、基督福音的真諦與傳揚、教會事工的搭配與發展，以及對社會群體的正面影響、國家的治理與政策推行等等。歷史一再指出，基督教的信仰內涵與教會的發展過程，都需要一套完整的神學思想體系當作指導原則。聖經的啟示超越時代、環境、文化的阻隔，隨著時代的演進，教會必須對當代流傳的神學思想加以反思與更新，提出至理性、超越性、時代性、實用性的神學思想體系，好對個人、家庭、教會、社會與國家產生正面又深遠的影響。但是如何做神學，這可不是一件容易的事情，必須兼顧聖經啟示的學理性與實用性。

主後第一世紀，神透過使徒在耶路撒冷建立教會後，使徒行傳記載基督福音在聖靈的主導與大能運行下，突破了傳統、地域、文化的限制，開始在本地與世界各地建立教會，同時神興起那時代的工人使教會不斷蓬勃發展。在這發展過程中，出現了許多神學議題，包括基督信仰面對猶太傳統、其他宗教、文化、處境的嚴峻挑戰。對於教會在外邦社會中發展的難題，神藉著使徒保羅闡明基督教的真理，化解了許多爭議性議題，提供基督教神學思想作為信徒與教會的行事準則，闡明神的作為與救贖計劃。

及後，聖靈持續在人類歷史中作工，西方宣教士攀山涉水到中國境內傳福音並建立教會。那時，基督教會在中國地區與海外華人群體中的發展，也遭遇文化與處境的嚴肅挑戰。華人教會在建造與成長過程中，面對本土化（indigenization）的衝擊與挑戰。十九世紀時，美國宣教學家安德生（Rufus Anderson）及英國宣教學家范恩（Henry Venn），為因應教會在當地本土化的需要，提出三自（3 Selves）的觀

念與主張：自立（self-supporting）、自傳（self-propagating）、自養自治（self-governing）。過去一、二百年，海內外華人教會的發展模式，因循著上述三自的觀念在逐步發展。二十世紀後，台灣神學家黃彰輝（Shoki Coe）在普世教協會議提出，以處境化

（contextualization）取代本土化的主張，獲得與會各國代表的正面回應。之後，美國知名的宣教學家希伯（Paul G. Hiebert）提出批判性處境化模式（critical contextualization），針對基督信仰與當地原有文化的關連，排除全面接收與全面排斥的錯誤觀念，並以嚴謹的態度，深入了解聖經神學與當地文化的關連，以忠於聖經福音真理的原則，選擇性地參酌當地適用的文化與思想，作正確又有效的融合，幫助福音的真理與基督的信仰在當地生根茁壯。

二十世紀，當教會的發展趨勢從北轉向南，在南美洲、亞洲與非洲地區的教會發現，西方神學思想無法完全適用於當地教會的發展。希伯與范榮根（Charles E. Van Engen）兩位宣教神學家，也提出教會若要在本土生根建造，絕不能忽視4th self，即self-theologizing（自建神學）。他們認為，宣教士的職責不是傳福音領人歸主、拓植教會而已，除幫助當地教會有前述三自方面的成長外，進一步也要從旁促使當地教會領袖（而不是主導式），結合本土神學教育家與資深神職人員，忠實地按照聖經啟示的真理，針對當地的傳統習俗給予客觀的評鑑，考量其文化與神學的適用性，嘗試建構自己的神學思想，促使教會在當地正常發展，才算完成宣教的神聖使命。

2008年，約根森（Knud Jørgensen）在《洛桑世界脈搏》

（Lausanne World Pulse）發表主題文章，同樣強調自建神學的重要。他指出，現代神學要跳脫過去基督福音被西方化的監牢

（escaping the prison of westernized gospel），才能在二十一世紀的今日跨越不同的國境與文化，大放異彩。

基督教神學的範圍很廣泛，涉及個人信仰與靈性生活、家庭生活與人際關係、基督福音與文化關連、教會肢體建造與訓練、教會成長與社會關懷、國家與國家的關係等。以專業的角度來說，教會如何建

構正確的神學思想與價值體系，比如聖經神學、系統神學、教牧神學、成聖神學、歷史神學、處境神學等；如何進行神學研究，進而運用在神學教育、教牧關顧輔導、教會的成長與建造、教會領袖人才培育、本地宣教與普世宣教等聖工上，這些神學研究項目，對現今華人教會與神學教育家，都是重要的挑戰，也是教會與福音機構責無旁貸的使命。

雖然過去數十年，神已在海內外興旺華人基督教會，基督徒的比例不斷提高，也興起許多基督徒學者與神學教育家，在神學院事奉訓練神國的工人。在中國大陸，許多社會科學研究學者也廣泛又深入地研究基督教的思想與精神，這是可喜的事。針對未來的展望，新世紀華人基督教會必須加強自建神學，建立更全面的神學思想。華人的神學思想不能假手於西方學者或宣教士，二十一世紀的華人基督徒與學者應該多花心力投入神學的研究與應用，華人基督徒有責任告知同胞有關基督教信仰與實踐的神學精髓，澤被炎黃子孫，進而造福世界各地人民。

如何作有深度又扎實的神學研究？不可諱言，神學研究需要合適的研究方法，中外坊間一直缺乏一本整全探討神學研究方法論的專書。個人有機會先翻閱本書，發覺本書集合了神學研究上素有專長的基督徒學者與神學教育家，提供不同神學領域的研究方法，既符合學術性研究，兼具實用性價值，實為一本難得的工具書，對神學研究生、社會科學研究學者、宗教研究學者、聖經研究學者、教牧學者、宣教學者必發揮實質的助益，特作序推薦。

許震毅牧師 / 博士

聖光神學院學術副院長與教務長

編序

以前，當人們想到基督教時，便想到歐洲與北美，歐美等於基督教，基督教等於歐美，並且是白人的、富裕的。因此，有些人強烈反對基督教，並將基督教視為西方帝國主義意識形態的延伸。然而，根據「全球基督教研究中心」的研究，二十世紀初（1900年），全世界有5億5千8百萬人信仰基督教，這個數據包括羅馬天主教、更正教與東正教，其中4億6千萬，亦即82%是在歐洲與北美。到二十一世紀初（2010年），全世界約有23億人口信仰基督教，其中歐洲與北美有8億7千4百萬，約佔世界基督教人口的38%。在這一百年之間，非洲信仰基督教的人數從1千萬增加到將近5億，亦即從世界基督教總人數的1.8%上升到21.5%；亞洲信仰基督教人數則從2千2百萬增加到3億5千2百萬，即從世界基督教人數比率的0.04%上升到15.4%；拉丁美洲則從6千萬增加到5億4千4百萬，即從世界基督教人數比率的11%增加到23%。「西方基督教」的時代逐漸成為過去，興起的是南方與東方的基督教，¹我們甚至可以以「退潮的呻吟」與「漲潮的澎湃」來對比這種巨大的改變，²人們不能再以呆板的「西方」來認識、來反對基督教。

若基督教是「西方的」，當西方日漸世俗化時，基督教必然式微，並被其他宗教如伊斯蘭教所取代。然而，學者們已經注意到，1900年到2000年之間，基督教已經產生決定性的轉向，離開了西方而向南、向東發展，基督教主要是全球南方（Global South）的一個宗教，在非洲、拉丁美洲與亞洲，都迅速進展。³基督教的中心不再是羅馬、雅典、巴黎、日內瓦、倫敦、紐約，而是非洲剛果的首都金沙薩（Kinshasa）、依索披亞的首都阿迪斯阿貝巴（Addis Ababa）、南美阿根廷的首都布宜諾斯艾利斯（Buenos Aires）、亞洲菲律賓的首都馬尼拉，以及亞洲的其他地方。有人甚至說，當人們

想到當代基督徒時，腦海裡出現的可能不是歐美的白人，而是非洲奈及利亞村莊的一個黑人婦女。

這些在拉丁美洲、非洲、亞洲新興的基督教，不但在人數與人數的比率上增加，形態上也與歐美的有顯著不同。他們面對的不但是本土化與處境化的問題，還有殖民時代所遺留下來的包袱，以及民族主義所帶來的挑戰。這些問題都不是西方基督教所面對的，也因此必然會產生另類的、著重點不同的神學思想。當人們想到，「基督徒 / 基督教信甚麼」、「是甚麼在影響基督教（與其傳揚）」，以及「基督教的長相、改變」之類的問題時，已經不能單單從西方的歐美尋找答案。概括來說，南方與東方新興的本土基督教信徒比歐美的更傳統，也更強調正統，他們將信仰建立在聖經的權威之上，相信神蹟與超自然的現象，並有神祕主義的傾向，接受靈恩，強調異夢、想像、先知預言、信心醫治、趕鬼，並且具有強烈的末世觀，也因此比歐美的基督教更為多元、更充滿活力與生命力，形成了單單屬於自己的特殊形態的傳統。因著本土化，基督教在當地的文化中生根並急速發展。然而，在本土化過程中，不但融入豐富的文化遺產，也同時帶有文化包袱，包括鄉土習俗、其他宗教的摻雜，成為稀奇古怪的神學與教會習俗的根源。有些學者更擔心，南方和東方的新興基督教與中世紀的基督教是否有太多相似之處。⁴ 因此，當我們在建構本土的基督教思想與信仰時，既不能將西方的神學全然搬到南半球與東方，也不能忽略兩千年來西方所產生的神學資源。這也是本書所秉持的理念。

X X X

宗教，帶給人精神慰藉，是社會道德倫理的支柱與命脈，警惕世人為善，不為一時之利而喪失良知。然而，近來引起媒體注意的卻是各種宗教的基要主義（或稱「原教旨主義」），其信徒瘋狂到一個地步，無理性地反文化、反文明、反科學，並攻擊與其意識形態不同的

派別。基督教「基要主義」（非「基要真理」），代表著反對任何形式的改變與開放，以及神學研究與宗教對話，所引起的問題也不容忽視，與自由主義旗鼓相當。基要主義是對威脅其存在或核心價值的任何事物的反動，不加思索地反對現代化，並試圖恢復久遠之前的理想與行為模式，所追求的是保守、正統，及恢復過去。因著捍衛的精神、抗拒與隔離的作風，基要主義在社會之外自成一個天地，並因著強烈的內聚力而堅韌地存留下去。「基要主義」的興起原是為了對抗世俗化；然而，因著對基要主義的厭惡，世俗與自由主義更加昌盛。

鑑於基要主義自絕於社會之外，無法走入公共領域，取得社會大眾的認同，其反智並過度宣揚彼岸的神學觀，使基督教與整個社會、文化脫節，因而產生了「福音主義」（evangelicalism）。這後繼的思想在堅持正統的基督教信仰的同時，亦以扎實的神學研究為其基礎，接觸和參與社會、文化、科學、哲學等領域，並與之對話，使福音信息保持活潑的時代性。福音派神學家麥格夫（Alister McGrath）有如此的觀察：「所以，福音主義應當被看作是一場復興主義的、保守的基督教運動，它避免了其基要派對應物的社會孤立主義」。⁵福音主義的特徵是以基督為中心（Christocentric），相信聖經是上帝的啟示，是基督徒信仰與生活的最高權威；堅持個人皈依（重生）的必要性；看重普世宣教的任務與使命，並積極參與社會、文化，將福音的特質表達出來。因此，福音主義是跨宗派的現象與運動。⁶本書的神學取向也是福音主義的。

X X X

為何需要一本研究方法論的書呢？不論遇到問題，需要尋求答案，或是著手研究議題，都需要問：從何開始、如何繼續進行下去、如何分析、如何得出結果等問題，這些都是方法論所要討論的。方法是工具，使人能有系統、有次序地分析問題、解決問題；方法可以重

複使用，以提升效率，並向讀者清楚顯示，作者是如何從這邊到達那邊，從一個論點達致另一個論點或結論，以及論證的合理性。因此，方法就是分析、探索、開闊視野與解說；方法形成習慣，教導人如何觀察、研究、修正。但是方法無法取代嘗試、勞動、努力與創新，所以，方法並不提供使人消極怠惰、免去思考的麻煩之捷徑，反而更促使研究的人去反省與思考。

可以說，方法論像工具說明書，指導人如何使用工具，提醒人應使用的步驟與程式。方法論是研究者對自己與自己的研究的提問，是了解並說明前提預設、出發點、目的與立場，使潛意識的、隱藏的、被忽略的，提到意識的、顯明的、公開的層面來討論，使人不能忽略、逃避。這樣，不單只研究者本身，連讀者也可以清楚知道，該篇論文是如何研究的，其結論是如何得著的。這是負責任的研究態度。統言之，方法論涉及的內容包括：問題是甚麼？為何需要處理？從何開始？如何處理？前人如何處理？如何進行並取得答案？是否有預設的立場影響資料的取得、分析與結論的獲得？是否有預期的結論？方法論必須經得起懷疑、批評，並不斷修正、更新。本書即是探索研究基督教神學的方法。

X X X

神學是在處境之下對信仰的反思，是在上帝面前的聆聽、靜默、想像與禱告，是在對上帝的讚美、敬拜、信靠、愛、順服、服事與尊榮中進行的。持著冷漠、分離與超然的態度無法做健全的神學研究，因為對上帝的認識是全人的，包括理性、感性、意志與關係等各方面。健全的神學幫助信徒對聖經有深入的了解，滋養對上帝的愛，激發對生命的熱情，喚起對事工的委身以及對社會的關懷。健全的神學提供願景與視野，開闊心胸，並引導、激發那些渴望認識上帝的人。健全的神學是健康、負責任、真實、腳踏實地的基督徒屬靈觀與人生

觀的基礎，神學方法論就是建立健全的神學觀的入門與導引。這也是本書眾位作者寫作的主旨。期待讀者從本書獲益，建立良好的神學思考與研究的習慣，以及健康的神學觀，進而建構全方位的基督徒人生觀。

本書的集成是為提供神學院學生研究參考之用，作為學生從事研究的基本入門材料。感謝本書眾位作者的努力，共同促成此事。期盼華人神學界有更多此類書籍出版，共同為著基督教神學在華人文化的土壤中生根、結實而努力。

陳俊偉

主編序於洛杉磯

- 1 引自Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 2011), 1-3. World Christian Database, <http://www.worldchristiandatabase.org/wcd>.
- 2 麥格夫著，董江陽譯：《基督教的未來》（香港：道風書社，2005），頁155～156；原著：Alister E. McGrath, *The Future of Christianity* (Malden, MA: Blackwell, 2002), 118-119.
- 3 Alister McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty First* (New York: HarperCollins, 2007), 439-441.
- 4 Jenkins, *The Next Christendom*, 9-10；中譯：菲立浦·詹金斯著，梁永安譯：《下一個基督王國—基督宗教全球化的來臨》（台北：立緒，2003），頁12～13。
- 5 麥格夫：《基督教的未來》，頁105；原著：McGrath, *The Future of Christianity*, 78.
- 6 John G. Stackhouse, Jr., "Evangelical Theology Should Be Evangelical," in *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*, ed. John G. Stackhouse, Jr. (Grand Rapids: Baker, 2000), 39-58.

神學思考與神學方法論

陳俊偉

要探討神學方法論，首先要知道甚麼是神學，有甚麼特質使一本書與其他學科不同，而被稱之為「神學」。簡單來說，任何議題的研究與言說，只要具有基督教觀點，或是從基督教信仰獲取亮光，以探討隱含的或更深層的意義，都具有「神學性」，都是「神學研究」。即是說，神學不只論到「終極關懷」，也論到所有「終極前」(penultimate, 潘霍華〔Dietrich Bonhoeffer〕)的關懷，並由「終極前」的，包含任何初步的與初級的，推向末了的與終極的；或是由末了的與終極的，光照、引導終極前的與當下的。這樣的論點是有意義的，因為上帝是萬有的創造者，一切可見的與不可見的都由祂創造。因此，神學不但關乎上帝，也關乎與上帝有關的一切，包括祂所創造的整個萬有。這也是「神學」(theology; *theos-logos*)這個字的涵義，是談論上帝以及與上帝有關的事。¹

從這個觀點來看，任何被冠上「神學」這個詞的，其前提必然是上帝，這也界定了神學研究的範疇。對研究神學的人來說，問題不是哪些議題具有神學性，而是如何從終極前的推向終極的，從被造界推向創造者，從短暫有限的推向永恆與無限的，使一切言說帶著終極性與末世性的意義和深度。其中所涉及的不但是人向著上帝的活動，也包括了人對上帝向著人的活動的理解，也因此是人的反思與活動，受到人的語言、邏輯與文化的限制。

這樣看來，神學不是真理，而是基督徒對基督教信仰有意識的、有系統的、有方法的反思、理解與詮釋。而所有基督徒，不論是否讀

過神學，都有自己的神學觀，並且受到文化與傳統的影響。排斥神學的，有的在談論其觀點時，堅持的程度令人吃驚。未經研究、分析與系統化的神學觀，經常是其他宗教、哲學的翻版，或老舊、陳腐、狹窄、激烈、唯我獨尊而封閉，並且與時代、處境脫節。因此，無論是否勝任、恰當、接受過充分的訓練，是慎思明辨或糊裡糊塗，若說「每個基督徒都是神學家」，這句話說的並不過分。問題是：甚麼在影響、引導並塑造基督徒的思想、人生觀與人生態度呢？²

文 (Charles R. Darwin) 的生物演化，政治與社會運動的解放等觀念做對話、整合，並探討貧窮、性別、種族與生態等議題。如此，基督教信仰就不是抽象、空洞、無關緊要，而是與人生息息相關了。⁵

2. 思想影響視野與態度，沒有人可以逃避面對自己、他人、社會與生態環境。每個基督徒都必須尋求信仰對他們的意義，必須面對終極性的問題，如存在的目的是甚麼，為何邪惡充斥，為甚麼會有苦難，上帝在哪裡，信仰上帝與日常生活有何關係等；他們必須面對生態的問題，以負責任的態度來面對各種的污染與破壞，成為負責任的一代，使下一代有良好的生活環境；他們也必須面對生存的問題，培養處理信仰危機的能力，如遇到生老病死、悲歡離合、遭到不平的待遇時，會懷疑上帝的護理與公義（神義論）；必須面對其他宗教及哲學的挑戰，並因而產生的疑惑，例如懷疑基督教是否唯一的道路，以及進入大學接觸進化論後，懷疑創造論的觀點；另外，也須面對個人成長中的身分與認同危機等。這些都顯示只有深思熟慮的神學思考，才足以面對人生種種的挑戰。

思想的形成是不停止、無終點的過程。若不檢視自己的思想，養成神學思考的習慣，使信仰與生活，以及周遭環境產生緊密的結合，就無法在面對各種問題、議題、掙扎與苦難時不迷惘、不混亂。基督徒必須習慣神學思考，追求更深入明白信仰，並接觸不同的神學觀點。缺乏思考與理解的神學觀，在遇到人生苦難、選擇、掙扎時，必然是不夠用的。當神學思考成為習慣，任何議題與經驗就都自然而然進入神學化 (theologizing) 的過程，結果就會產生並顯出基督教信仰的智慧，那是深思熟慮、慎思明辨與成熟的生命。這也是神學訓練，以及神學院存在的最基本的目的。

問題是：如何做神學思考？牽涉到哪些議題？有甚麼因素影響神學思考？它有甚麼特色？亦即，有甚麼因素影響神學化的過程，神學化有甚麼特色？這就是本文所要討論的內容。本文的觀點是：神學思考不但是學理的，是神學研究者必須具備的訓練，同時也是每個基督徒應當養成的習慣，因為它與人生、事工息息相關，而神學化就是基

二、影響神學思考與神學研究的因素

在探討影響神學思考的因素之前，我們先要了解思想以及基督教思想是如何形成的，並且如何影響個人與人類整體。從人的成長來

看，人先經驗世界，產生世界的觀念，之後才逐漸建構形而上的、超驗的概念（如神明），並由後者定義、限制前者的解釋。人首先經驗物質、物體和一切與感官有直接關係的事物，藉以分辨真實與幻覺，並建構自身之外的外在世界。在詩詞、歌詠、藝術、建築與美善的吸引下，逐漸形成比喻、神話與形而上的概念。自然、宇宙、能力、能量、心思、意志、意念等機械與有機的，以及有限與無限的、光明與黑暗的對比，逐漸形成物理、道德、宗教及形而上的經驗，並由現實進入推測與臆測的境界，探索知覺與理性之外的奧秘世界，而物質世界的渺小、無知，而產生敬畏與敬拜之心。對超然、奧秘、神明、上帝之類的意識與興趣自然而生，上帝、神明之類的话语不再是無稽之談，並使人的局限與人生經驗，如害怕、焦慮、罪惡感、羞恥感、失敗、成功、失望、盼望、有限、生死等，產生了可見事物之外的另一個向度的意義。

從基督教觀點來看，超驗的概念因著特殊啟示而完備。上帝不但

是終極實體、因果關係的第一因、不動的終極推動者，也是亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝。祂不但向以色列列祖啟示，也藉著先知、祭司、君王與智慧人，以及祂在以色列歷史中的行動來作啟示。末了，更藉著耶穌基督及眾使徒啟示祂自己，現今則藉著聖靈向相信祂的人說話，使他們知道如何生活行事。特殊啟示顯示，上帝是一切光明、真理、美善、慈愛、憐憫、生命與權能的終極源頭，祂永遠長存、信實可靠，是人生與人類的終極依歸。因此，不論是倫理道德、理性、美善、社群或終極命運，上帝都是意義、人性、人性化與人性實現的理想與目標。因著上帝的存在與概念，人性得以提升，潛能得以開

發，向著各個方向延伸，道德、理性、創造、科學、文明與各種可能性於是向人打開，使人不斷超越自己，歷史因而不斷向前推進。⁶即是說，在批判、界限人的價值觀、理想、活動、目的、文化與傳統的同時，上帝的概念吸引人向著無限、完善、完美、創造與進步而開放自己，向上提升。在上帝的前提下，人的傲慢與罪惡被暴露、被局限，然而上帝拯救的應許卻使人存著盼望，向著未來與美善邁進。

（一）文化、處境與傳統

聖經是上帝的啟示與啟示的保存，是在歷史情境中發生的。因此，要了解啟示，就必須了解其時代背景與文化；而無論是希伯來、亞蘭、波斯、希臘與羅馬文化，對一般人來說，都是陌生的。亦即，神學思考與研究的基礎是啟示，然而，啟示是在文化中發生的，以文化中的語言與表達方式來傳達，受到文化的局限，因此對文化處境的了解，就成為了解啟示不可或缺的要素。例如，不同時空之下的人，對「上帝」這類字詞會有不同的理解，希伯來人對“*elohim*”，希臘人對“*theos*”，英語世界對“*God*”，以及五千年來中國人對「上帝」、「神」的了解，都有著相當的差距。這種差異不但是個人性的，也是縱向、跨時空的，以及橫向、跨文化與跨族裔的。當一個人向另一個人說到「上帝」時，他們的了解，以及腦海裡出現的圖像與情景，可能完全不同。因此，神學思考與研究的前提與假設必須被探討，一些看來理所當然、大家都同意的名詞，都必須被重新檢視。這不是否認啟示的存在，將上帝的啟示放在人的理智之下來檢視，好像上帝的啟示需要人的驗證；而是說，神學思考與研究總是在處境之下進行，不同處境之下的人，對不同的詞語會有不同的理解。神學術語，包括前提與假設如「啟示」、「上帝」、「靈魂」等，都必須被澄清。

這也是說，神學思考與神學研究雖然是信仰性、教會性的活動，然而教會並不獨立在文化與社會之外，人首先是社會人，其後才是基督人。人們認知的成長與對概念的建構是在社會文化中，首先是接受的，並經由建構、反思、解構、塑造，日積月累的積澱而形成。基督

徒對基督教信仰裡的許多概念如靈魂等，並不都來自聖經的研究以及他們對基督教信仰的經驗。相反，許多是受到歸信之前的經驗與思想的影響。神學概念與語言，並非神學研究者或教會的專利，而是文化的公共產物。神學思考與研究以這些共同的概念和語言為基礎，在其上建構、解構、批判、解釋、重解、精煉、更新並轉化。

除了社會大環境之外，個人成長的家庭與信仰團體的背景、傳統，也都深深影響基督徒對信仰的理解。亦即，對信仰的理解首先是給予、接受和習慣的，是家庭與信仰團體如教會、團契、小組等，藉著傳講、分享、詩歌、禱告、禮儀，以及生活在一起，而傳給信徒的；信徒因而學得包括故事、比喻、意象等不同形式的信仰語言，理解作為基督徒的意義，包括習俗、禮儀、舉止與言談等。這些有形與無形、顯明與隱藏的觀念、習俗，經耳濡目染，深埋在人心裡，漸漸潛移默化，塑造人的意識，規範其行為，並養成甚麼是好的基督徒的形象與意識。這些觀念的形成是這樣自然，以致人們不習慣並排斥與之不同的。⁷

（二）信仰、委身與客觀性

由神學與文化的關連可以看出，神學不能被限制在狹隘、私下與邊緣的角落，成為某個信仰圈子的特有產物；神學必須可以公開供人探討、研究。然而，要進入神學語言、神學概念與神學思考的情境，必須找到相對等的基督教信仰經驗。而基督教信仰的經驗，不論是平安、喜樂、愉悅、亮光、開啟、超越、倚靠、權能、從罪與焦慮中得釋放，以及信望愛等，都可成為神學思考與研究所判斷的對象，判斷其存在的價值，是否提升人性，加深對人生的理解，激勵人嚮往更高境界的存在。因此，神學是基督教信仰經驗的解釋，是教會和基督徒的活動，⁸ 並且是積極和更新的；其起點不一定是權威的、教義的與啟示的，然而其終結必然引致與權威、教義及啟示不可分割的歷史與傳統。

非委身信仰的神學研究，雖可無顧忌和嚴格地提出問題和批判，

促使基督教團體反思，然而基督教信仰的特質是敬拜、禱告、宣揚，以及信徒之間的團契相交，若不進入情境，便無法體會基督教的真實性。何況，任何學術研究都有其前提與假設，並非完全中立、客觀。信、不信與懷疑，都是價值判斷，也都是委身，帶著各自的前提與假設。所以，關鍵不在於是否有前提與假設，而是研究者是否誠實的解說並顯示自己的前提與假設。對信仰的委身，並不降低研究的價值與水平。所以，神學研究是藉著對主觀的與委身的意識，產生相對的客觀性。

信仰是主觀的經驗，是意志的委身。神學思考與研究的前提是信仰，顯示神學研究不只是學術的操練，而是帶著目的，有其前提與假設，是「以信求知」(faith seeking understanding)，並且是無終止及過程性的。神學思考與研究的起點，是對上帝的意識、興趣、愛與渴慕，與對上帝在生命與生活中的重要性的關注，但同時意識到對上帝認識、表達與傳達的不足，以及所產生的不滿足感，因而追求更深的理解。如安瑟倫(Anselm of Canterbury)的禱告：「主阿……教導我如何尋求你……讓我在渴慕中尋求你，讓我在尋求中渴慕你。讓我因愛你而尋求你……我只盼望對你的真理有些許了解，因那是我心所信與所愛。我並非為了相信而尋求理解。因為我相信，『除非我相信，我便無法理解』」。⁹亦即，人對信仰的委身與激情，不但不應攔阻，更應促進神學思考與「神學化」的過程。

反之，無理性、反理性、瘋狂式的沉迷，會攔阻神學思考與神學化的過程，使人活在偏狹的狀態裡。兩千年來的基督教歷史顯示了這樣的危險：異端裁判所、十字軍、宗教戰爭，以及摧殘人性的宗教狂熱等，都是以上帝之名而興戰。所以一方面來說，基督徒委身信仰，因著上帝的概念，使人、世界與事物相對化，同時又促使人性化，且將相對化與人性化兩個似乎是衝突的概念緊密連結一起；另一方面，信徒也必須認識到上帝概念的危險性與衝擊力—人帶著自己所建構的對上帝的認識，以捍衛上帝之名而興起戰爭與紛爭，充斥著宗教界與基督教會。這也難怪世俗主義、無神論與人道主義者，會對基督教懷

有敵意，甚至予以嘲笑與攻擊。

（三）神學語言

既然神學思考與研究涉及語言，而語言涉及文法，就表示語言的使用會影響神學思考與研究，包括：恰當與不恰當的，足夠與累贅的，清晰準確與混淆模糊的，鬆散、不合邏輯與緊密、連貫一致的，粗俗與優雅的。神學詞彙如上帝、創造、拯救、罪、原罪、信心、三位一體、聖禮等，是建構人、世界與上帝等概念，以及世界觀的基本材料。

以上帝的概念為例來說，「上帝」(God) 是西方文化的共同語言，不但是基督教(包括天主教、東正教與更正教)，也是猶太教與伊斯蘭教的中心概念。然而就著基督教神學方法論來說，我們所關心的是基督教的觀點，是從基督教來建構上帝觀，亦即不但相信獨一上帝的存在，更是從基督來認識上帝，因為祂是上帝的獨生子，是太初就與上帝同在的道，也是上帝本體的真像，上帝藉著祂創造世界，並向世界說話(約一1~2；西一15；來一2~3)，如今藉著聖靈使人認識並接受上帝藉著祂所完成的救恩。即是說，神學之所以稱為是基督教的，必定有它的特徵，使之有別於猶太教與伊斯蘭教的，這個特徵就是三一神觀。¹⁰ 從救恩歷史的角度來看，這包括了上帝與世界、人類的關係，並以神學語言與概念，如創造、罪惡、拯救、恩典、揀選、信心、聖約、聖禮、攝理、神蹟、啟示、先知、基督、聖靈等來表達。

神學表達，不論是語言的或語言所展現出來的概念，都直接、間接地影響到我們對上帝、萬有、人生、過去現在與未來、此地與彼岸，以及信望愛的認知、委身與堅持。然而，當代的神學起源於西方，接受西方文化的薰陶，與西方文化的各種思潮、哲學、事件等對話、互動而彼此磨塑。西方文化與語言，不論是希臘文、拉丁文、法文、德文或英文，因而成為承載神學思想的媒介與工具。脫離西方語言，許多神學概念都難以表達；脫離西方歷史情境，許多神學概念會

被扭曲。

因著歷史情境使然，歐洲一向在神學研究上站著主導的位子，拉丁文、德文、法文成為神學研究的首要語言，許多歐洲神學家的著作也被翻譯為英文。然而，歐洲對整個基督教研究的影響正在衰退，英文的神學研究已有逐漸取代歐洲的優勢。¹¹ 當前全球化帶著強烈的西方色彩，並因著商業、科技、通訊、學術，以及美國在全球多方面的支配地位，加上英美福音派在全球的發展與影響，使英語不但成為世界語言，也成為國際間基督教群體的共同語言。然而，正如我們在序言所說，基督教正逐漸脫離「西方」的色彩，也因此必然要逐漸產生非西方文化的承載工具—本土語言。

時空區隔了文化，拉開了作者與讀者之間的距離，不同的預設與關注使我們不能忽略文化與啟示，以及文化與神學之間的關連性。近來雖然中西文化不斷交流，全球化與地球村的現象顯示無人能故步自封，然而帶著強烈西方色彩的神學，在中國本土還是引起了震動與分裂。神學要能融入中華文化，淡化西方色彩，就必須以中國文化與社會為對話對象，發展以中華語言文字和文化為承載神學的媒介與工具。¹²

三、神學思考與神學研究的特色和任務

（一）解構性的與建構性的

一般來說，思考與研究有主體與客體之分，思考者與研究者是主體，其研究、探討、分析的對像是客體。然而，上帝不像一般的物品或經驗，是在「那裡」，可以「拿來」比較或對照。上帝是相對於人的主體，人與上帝的關係不是靜止的，而是互動的。若是這樣，人從哪裡得到有關上帝的概念呢？上帝的概念是如何形成在人們的思想與心裡？有關上帝與神明的觀念是否與生俱來的？認識論、詮釋學、心理學、社會學、人類學與歷史學等的研究顯示，有關神明、世界等概

念的發展與形成，不但是個人的，更是文化的，是每個文化日積月累、代代相傳，不斷塑造、再塑造、積澱、再積澱而形成的，用以解釋存在、實體與人生經驗，並賦予意義和秩序，以此組織、連結、凝聚其他的概念與經驗。

這與基督教對啟示的了解是相符的。上帝經由以色列史，啟示了祂自己。以色列史中的事件與人物，無論是對亞伯拉罕的呼召、出埃及與曠野漂流、立約與頒布律法、進入應許之地、士師時代，或是王國與王國分裂、亡國被擄與歸回，直到新約時代，以色列史都成為上帝啟示，人認識上帝，以及上帝概念形成的承載工具與媒介。¹³ 無論是口傳、歷史事蹟、故事或史詩，超越的上帝的概念都經由有限的人的經驗與認識來表達，上帝不再是抽象、客觀地獨立於人以外的、超然的他者，上帝進入了人的生活中與腦海裡，影響著他們的思想與行為，因為人所回應的是他們所能想像的上帝。

這不是說，上帝概念的建構是從無生有，而是在文化既有的概念上，以基督教經典、傳統與信仰團體為依據來想像、修正、整合，並概念化。這是否會導致主觀而隨意的神學，將上帝與上帝啟示的客觀性抹殺呢？答案是否定的，因為雖然上帝的存在不受人思想的影響，然而人對上帝的認識是建構的，人要建構對上帝的認知與意識。在此，真正的疑慮是要在想像建構與啟示的實際之間做選擇，以想像取代上帝的真實性。然而，事實是，基督教信仰的內涵超越了自然與歷史，因此不可避免地要使用符號、直喻 / 明喻 (simile)、隱喻、類比、符號、神話、故事等，來促進表達與想像，使神祕、奧祕與複雜的，能為人所理解，並代代相傳。¹⁴

思想與概念的形不成不是線性的關係，也非絕然分別，而是彼此交叉，互相影響，因著人們成長的環境而不同，並且不斷重複出現、整合。這是人自然的成長，過程中必然受到文化與傳統的影響，並且主要是暗示的、潛在的與非意識的。神學思考與研究則在意識之下進行，是有意的、主動的、明確的探討與研究，以負責任的態度去分析、批判，並重建完整一致而緊密相連的概念。這也是神學方法論所

關切的。形而上、超越現世及具意義的深層思想結構，都經過建構的過程，並因而影響經驗、生活、目標、目的與意義。¹⁵

這種情形在中華文化特別明顯，佛教、道教與民間宗教的神明概念，在社會根深蒂固，深深影響著中國人的價值觀、世界觀與人生態度。由此看來，神學的首要任務，不在於描述、解釋教義與信仰經驗，不是描述性與解釋性的；而在於反思與建構—反思既有的神學觀點，以分析、批判、解釋，並建構個人與團體的思維和信仰體系，包括上帝、世界、審判、拯救、基督等主導性的概念，使其清晰、連貫、一致，並在建構的前提下，描述上帝、世界、人，以及他們彼此之間的相互關係。這不但是在西方文化傳統下進行，更是在中華文化的特殊處境之下，以其邏輯思想與語言來探討、表達。可以說，神學思考與研究的首要目的，是認識上帝、人與世界，建構健康的 world view 與靈性觀；其次，才是描述性與解釋性的。

（二）方向的、視野的與心胸的

神學思考與研究的首要任務是建構性的，其中最重要的是建構對上帝與基督的概念，一切的實存、經驗、觀念與視野，都在這個前提之下來探討、整合，並在上帝創造與拯救的概念之下，調整世界觀與人生觀。上帝與基督的概念成為組織整體概念的架構與基本元素，就好像圖表、模型與藍圖是整體性、前瞻性與引導性的。這是因為世界雖為一整體，然而世界並非絕對、自足而獨立存在；世界從上帝而出，並倚靠上帝。因此，世界的意義與解釋，須倚靠上帝與上帝的概念。缺乏「上帝」的語言與概念，人對世界的認識就是自然主義、無神的進化論，以及唯科學主義，人對「世界」存在的意義、經驗與解釋就會絕然不同。

因此，神學思考與研究不是純學術、純理論的可有可無的選擇，而是必須的，且與人生息息相關。其所建構的思想解釋了人生中發生的事件、經驗與意義，提供方向、秩序，使人可以辨別人生種種的重要性，在面對危機與災難時不致迷失，而能恰當地解釋、回應、行

動。即是說，上帝、基督與拯救等觀念是中心性、控制性與主導性的，整合所有的人生經驗。也因此，神學思考與研究是實用的、視野的、靈性的，是全人性的經驗，並且是前瞻、向前的運動與操練。從日常生活來說，行動背後隱藏的是未被顯明的神學觀，神學思考首先是將之提到意識層面，進而檢視其優缺點與局限，以進一步探討、建議更合適的行動。因此，神學不應被局限在神學院，而是屬於所有的上帝子民。

當人意識到概念的建構性時，便會察覺自己的主觀意識，發現自己建構的條件與標準。這種自我的知覺與認識，是走向客觀性的第一步。缺乏這種知覺與認識，神學會成為封閉的枷鎖，使人因主觀立場而走向盲目、意識形態與搖旗吶喊的死胡同。當人察覺到概念的建構性，便會了解神學方法論的主要議題是分析、評估、試驗、制訂並形成明確的、評斷建構的條件與標準。這種了解使人明白，神學的前提與要務並非問：我們的概念是否合乎所要描述的客體？而是：這樣的建構是否合理，是否有其他形式的建構？為何是這樣而非那樣的建構？在多元文化與宗教的情境裡，不同形式的神學、宗教與意識形態時刻相遇，彼此競爭、批判，而後現代（postmodern）對相對性的執著，使任何宣稱與主張都受到質疑，不被信納。相似、不同的、衝突的主張，帶著對絕對與唯一的擁有，宣稱能滿足人們心靈的需要，並提供人生方向與目的，解說宇宙生命的緣由，向社會大眾兜售自己。因此，神學的思考、探索、分析與論述顯得十分重要，這也是神學研究的基本任務。¹⁶

在這樣的認知下，神學思考與研究的任務是探索不同宗派與神學的觀點，並探索其與其他學術領域如人類學、哲學、考古學、天文學、社會學，以及其他宗教觀點的相互關係，不論這些觀點是如何的與之不同、敵對。缺乏這種視野與敞開性，神學就會變得封閉而邊緣化，甚至成為攻擊的武器與壓迫的工具，結果造成分裂與不合一。

（三）尋問的、會話的與對話的

我們已經說過，神學思考與研究的起點是「以信求知」，而「以信求知」必然帶著「以信求問」的態度與精神，因為「信」不是不清楚，模稜兩可。「信」帶著確據，不斷地詢問、探索；「信」帶著好奇與冒險的精神，追尋更深入的了解、更美好的表達，並期待驚喜的發現與遭遇。「信」是動力，「以信」的態度如同《天路歷程》的天路客，深知尚未完全得著而繼續不斷地前進。這樣的態度是積極、客觀而開放的，向著新的發現、亮光與觀點持開放的態度，持續不斷地回應時代並與處境對話。這是個人性與團體性的行為，是人與人、人與信仰團體、人與社群，以及信仰團體與社群之間的會話

(conversation)、對話(dialogue)與互動，¹⁷其過程有聽、有問、有答、有沉思、有默想、有表述、有辯論、有辯護、有立場表達，也有謙卑受教，因為人都是有限並有誤的。「求知」與「求問」的精神，將不同經驗與觀點的基督徒拉在一起，其過程是團契相交，彼此的尊重、欣賞、負責與提升，並且容許張力與差異，視之為健康、正常。「求知」與「求問」是基督徒成長的旅程。

神學是認知，也是視野。經由會話與對話，人的視野被開闊，認識到真理的尺度、多樣性、多重性與多面性，不同學說與教派的合理性，以及上帝國度的寬廣。失去這個視野，神學會成為意識形態、專橫的武器與攻擊的工具，從探索研究中墮落了；會話、對話與互動落入尖酸刻薄、狹隘短淺的鬥爭，結果是繁瑣無益與分裂。許多基督徒一生所聽到的只有自己、自己團體與教派傳統的聲音，他們的耳朵與心思是封閉的，他們聽不到其他不同但正當合法、合理與「正統」的聲音。神學的思考與研究，離不開「聽」與「問」。「聽」是認識自己、時代與處境，是獲得正確的信息與材料的途徑，是真誠的分析、尋找事實，並等待聖靈的光照。「問」是離開驕傲、自滿、沉溺過去的心態與情緒的起點，是積極尋求新的亮光、觀點與視野，促使生命不斷更新、提升，使信仰得以回應時代的需要。

神學帶著盼望，追求更新、公義與慈愛；神學與活潑、健康的生命，以及與基督徒的見證不可分割。然而，這一切都必須在不斷詢

問、會話與對話的情況下，促使信徒深入反思「我是誰」，「我作為基督徒的意義是甚麼」（What does it mean to be a Christian?），「我們是誰」，「我們應當如何行，才與我們的身分相稱」，「我們生活與行事的標準與界限是甚麼」等身分認知的問題，會產生謙卑與開放的態度，才不致落入唯我獨尊、自我標榜的陷阱。

（四）處境的與過程的

神學思考與研究在處境之下進行，連結聖經與文化，反思福音的真義。因此，任何人生的經驗與處境的議題，不論多麼具有爭議性，都不應當逃避，而應視為思考、分析與回應的機會。然而，不同的處境、文化與經驗，會提供、界定，並局限了思考與研究，例如罪咎與羞恥、壓迫者與被壓迫者、主人與奴隸、男性與女性、北半球與南半球、東方與西方等。以華人來說，西方基督教研究的重點是罪咎與良心，而華人文化的主軸卻是羞恥與面子，以致彼此對基督教信仰的了解與實踐有著顯著的差異。

神學思考與研究在處境之下進行，因而是具體的、實踐的。改教家馬丁路德批判只有理解、研讀與推測的神學，他認為真正的神學家是過生活的、行動的，不只是追求更好的生活，更是勇敢地面對死亡，甚至被譴責、被定罪。¹⁸第二次世界大戰時的德國神學家潘霍華，也批判只有言語而無行動的神學與信仰。他的「無宗教的基督教」（religionless Christianity）提醒我們，要正視當基督教淪落為宗教，基督徒被宗教的外衣與術語包裹而無行動的危險。解放神學家，不論是拉丁美洲的、黑人的，還是婦女的，都提醒我們，神學的目的是為了人，為了針對並改變人的處境。解放神學家對傳統的男性主宰的西方神學提出嚴厲批判，他們批評白人神學家養尊處優，不須為肚腹憂慮，而爭辯歷史的耶穌與信仰的基督之間的關係，卻不深入探討耶穌餵養窮人的教導；白人神學家無法體會不公義的社會、經濟與政治結構所產生的壓迫與壓榨，他們所關心的是形而上的爭辯；男性神學家不能體會女性被壓抑、被捆綁的痛苦。顯然地，對著白人與黑

人、北美與拉丁美洲、男性與女性，信仰的表達、反思與傳揚是不同的。他們對救恩的解釋，如得救、醫治（從過去的傷害）、釋放（從毒品、政治壓迫）等，也都因著處境別異而有不同的理解。

這些神學家提醒我們，基督徒肩負著門徒的使命，委身、付代價、跟隨基督。他們是基督徒社群與社會整體的一分子：既是上帝的子民，也是社會的公民。他們關注個人、基督徒社群，及社會整體，所以他們的神學與生活、處境緊密連結。他們關注商業、文學、哲學、藝術、法律、傳媒，並與之對話，當中不只是探討性、詮釋性、整合性的，也是倫理性與先知性的，以至能結出智慧的果子，豐富人生，促進社會公義。

當代基督徒面對許多挑戰，有文化的、宗教的、經濟的、科學的、政治的等，使得神學思考與研究的任務越發複雜。他們如何解釋這些挑戰，就決定了他們如何了解神學任務。例如，面對世俗化、道德低落、缺乏意義與方向的社會，神學任務是挑起福音熱誠、尋回價值、找到方向、重塑失落的道德標準；面對社會、政治、經濟或種族的壓迫，神學任務是挑戰壓迫與團體性的罪惡；面對疏離與不真實（inauthenticity），神學任務是克服疏離，活出真實。然而，無論是在何種處境之下，神學是思考、研究上帝，以及與上帝有關的一切，因而帶來順服上帝，渴慕上帝以及上帝所代表的一切，包括愛與公義、光明與美善，進而影響社會，促進公義與和平。可以說，神學是「以信求善」、「以信求義」，這也是靈修神學與解放神學帶給我們的提醒。

神學思考與研究是處境的，是過程的。然而，不論何種處境與過程，神學都是培育性、告知性與促進性的。神學誘導、塑造、撫育、培育信徒，建立並維持信仰團體；神學是溝通性的，是信徒與信仰團體向周遭環境分享、見證，並傳達福音與基督教信仰的意義。神學反思福音與文化、社會的關係，以及在不同的處境下，「基督的身體」、「上帝的子民」、「聖靈的團契」等描述具有的特殊意義。¹⁹由此看來，神學思考與研究是在信心的處境之下，言說信心的對象，

以及信仰在實際生活與情境的意義，這是個人性的，也是社群性的；是動態的活動，也是追尋的過程，有成長，也有掙扎；但前提都是「以信」，目的則是「為信」，因為神學不但是教會的問題，神學也是教會的事情。神學家不但出自信仰團體，神學家也向信仰團體負責，代表她，並為她說話，這才是負責任的神學。²⁰

（五）學術的、藝術的與靈性的

神學思考與研究不但是信仰的，也是學術與科學的，因為它有條理、合邏輯，有系統地陳述基督教信仰。它與其他學科的學術研究具有相同的特性與目標，都是追求觀念的嚴謹性，系統的一致性，解釋的清晰性，與歷史的準確性。所用的方法與人文科學研究一樣，從選定研究主題開始，以至考證與結論，整個過程都是有紀律的訓練，具有科學的嚴謹性。在研究過程中，研究者在自己的文化處境裡，以聖經為主要資源，以當代的語言與表達來表述，研究和思考人生、社會與文化等各種議題，因而與心理學、哲學、社會學、人類學、歷史學等具有共同的研究主題，神學也使用這些學科研究的資料與成果。例如，俄利根（Origen of Alexandria）和奧古斯丁（St. Augustine）就結合了神學與哲學；士來馬赫（Friedrich Schleiermacher）則指出，神學在大學具有合理的地位。在二十一世紀的今天，神學若只是認信性的訓練，或只訴諸外在的權威，必被排擠在大學與公共領域之外。²¹

然而，神學又不只是科學研究，因為神學是信仰的表達，既是表達，就是藝術，包括創造力與想像力的使用。這樣，神學就不是枯燥無味的研究。神學是豐富的、色彩的、有趣的、激情的、動態的，它是生命的創作，充滿生命活力，並且是生命活力的彰顯，綻放出生命的光芒。神學又如音樂、美術、戲劇、建築，是美的、吸引人的，是在美善的境界裡，將人提升到上帝面前，產生智慧與倫理的人生。神學家如奧古斯丁、阿奎那（Thomas Aquinas）等，都是滿懷熱情的信仰者。對他們來說，神學並非純理性的探求，而是關係性的，結合

了身心靈，包括思維、想像、情感與意志；神學不只是認知性的，而是具體地在生活中展現出智慧與洞見，並影響意志的選擇。正如丹麥哲學家祈克果（Søren Aabye Kierkegaard）說，認識真理就是被真理認識，當人投入真理的尋索時，他必然被真理所改變。若神學是純理性、命題性的，神學將落入啟蒙的黑洞，永遠是爭辯與分裂的來源，百害而無一益。有學者更直言，「學術神學」是西方神學，雖是歷史使然，可並不能加諸東方與全球南方的基督教信仰群體。²²

四、結論

1. 所有基督徒，不但有分於上帝國度的福分與盼望，蒙召作上帝國的使者、見證人與僕人，肩負著福音的使命，也同時有分於基督的苦難。問題是：在不同的處境之下，這意味著甚麼？兩千年來，基督徒—無論是個人還是信仰團體—都在掙扎如何才是做光、做鹽，才是活出福音的信息與真義，才是負責任的基督徒。亦即，基督徒被呼召做甚麼？甚麼是身為基督徒無可推諉的天職與使命？他們的信仰促使他們產生甚麼行動，得以被稱為是基督徒？有甚麼理由使他們這樣做而不那樣做？為何某種行動是最恰當？他們對社會的情況，無論是法律、政治、文化、倫理、藝術方面，或社會現象如貧窮、歧視、不公義等，有何反應？神學思考與研究，要求基督徒經常反省他們是誰，他們被呼召做甚麼，背後的理由是甚麼，是否有基督徒的理由，理由是否充足等。²³

因此，神學思考與研究，不只是思想與學術的訓練，只尋求超然、與人無關的抽象理論，而是人在現狀中，從黑暗移向光明的活動。神學不應當尋求被應用，神學本身就是應用性、指引性、前導性的，神學關注存在、處境與文化。因為耶穌基督不只是真理，也是生命與道路；祂指引人如何在各種處境中，經驗上帝的國，以及上帝國的恩典、權能與拯救。

2. 無論是人生還是事工，是個人還是團體，神學思考與研究都是

成長與更新、轉型與突破不可或缺的要素，其特色是與聖經的、歷史的、經驗的、處境的研究緊密連接，並從廣泛的學術領域如哲學、社會學、人類學、心理學、美學等獲取資源，以加深學養，開闊視野，使思考嚴謹，具有想像力與創造力。缺乏神學思考與研究，任何靈命塑造、事工與學術訓練，最多只是知識與技能的傳達，而無法進入神學化的過程，產生個人性與團體性的智慧。神學教育的目的，是要培養學生思考的能力，讓他們經由理解、分析與反思的過程，養成做神學的習慣，以塑造靈命與品格，並提升服事的效率。

神學思考與研究並非神學院的特權，終止於畢業典禮，而是無止境的活動、操練與過程。它要在上帝子民的生活、服事中，不斷產生催化與麵酵的功能，開闊視野，加深理解與辨別的能力，提升生活與服事的品質，讓人在這個充滿另類選擇的時代，持守並活出活潑的信仰。然而，神學思考不只是個人性的，也是群體性的。信仰團體要在整個基督教信仰為內涵的前提下，反思它與社會整體的關係；所關注的不但是其見證與燈塔的功能，也是社會公義與社會改造，積極活出上帝的國臨到對社會所產生的影響。²⁴ 關於神學思考與研究的方法、途徑與資源，在本書「系統神學方法論」專文中會繼續討論。

參考書目

- Fairwrather, Eugene R., ed. *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*. Philadelphia: Westminster, [n.d.].
- Graham, Elaine, Heather Walton, and Frances Ward. *Theological Reflection: Methods*. London: SCM Press, 2005.
- Kaufman, Gordon. *An Essay on Theological Method*. 3rd ed. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 4th ed. Malden, MA: Blackwell, 2007.

McGrath, Alister E. *The Future of Christianity*. Malden, MA: Blackwell, 2002.

Stackhouse, Jr., John G., ed. *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Grand Rapids: Baker, 2000.

Stone, Howard W., and James O. Duke, *How to Think Theologically*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Erickson, Millard J. 著。郭俊豪、李清義譯。《基督教神學》，卷1。台北：華神，2000。

麥格夫著。董江陽譯。《基督教的未來》。香港：道風書社，2005。

麥葛福著。劉良淑、王瑞琦譯。《基督教神學手冊》。台北：校園，1998。

[1](#) 神學，*theos-logos*直譯就是「上帝的話」，可指上帝自己說的話，或是有關上帝的話。在文法上，前者是主格的所有格 (subjective genitive)，後者是賓格的所有格 (objective genitive)。在基督教歷史上，這兩種用法都有人用，前者是上帝自己說話，指聖經；後者是人論上帝的話。現在「神學」主要的用法是指後者。

[2](#) Howard W. Stone and James O. Duke, *How to Think Theologically*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 2.

[3](#) 艾利克森 (M. Erickson) 認為，神學是必要的，主要原因有三：正確的教義是信徒與上帝的關係之間不可或缺的元素；真理與經驗是相關連的；另類的選擇與挑戰。參考Millard J. Erickson著，郭俊豪、李清義譯：《基督教神學》，卷1 (台北：華神，2000)，頁21 ~ 24。

[4](#) Stone and Duke, *How to Think Theologically*, 27-40.

[5](#) Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 3rd ed. (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995), 74-75.

[6](#) 這不是說神論是人論的延伸，上帝是理想人性的延伸；而是說，在言說上帝時，必然會使用擬人化的 (anthropomorphic) 描述，因為人所關心的首先是

自己，上帝也是人終極的參考點，擬人化因此對人來說具有深遠的意義。然而，過度擬人化的危險是產生以人為中心的思想。參Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 66-68.

7 Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 55-56, 77-78, 91.

8 士來馬赫、巴特、田立克等神學家都相信，神學的起始點是教會，是教會的工作，也是為著教會。參Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T & T Clark, 1850), Introduction and Part I; Karl Barth, *Church Dogmatics*, I, 1 (Edinburgh: T & T Clark, 1936), §§1-3; Paul Tillich, *Systematic Theology I* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 1-18, 28-40. 摘自Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 23.

9 「以信求知」是中世紀坎培拉大主教安瑟倫的名言。摘自*Proslogion (An Address): Faith Seeking Understanding*，參Eugene R. Fairweather, ed., *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham* (Philadelphia: Westminster, [n.d.]), 72-73.

10 Stanley J. Grenz, "Articulating the Christian Belief-Mosaic: Theological Method after the Demise of Foundationalism," in *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*, ed. John G. Stackhouse, Jr. (Grand Rapids: Baker, 2000), 124-129. 格倫斯 (S. Grenz) 認為，神學之所以得稱為是基督教的有以下三個特徵：三一神觀、社群的及終末的。參Grenz, "Articulating the Christian Belief-Mosaic," 129-136.

11 歐洲最後三位有作品被翻譯為英文的德語神學家是莫特曼 (Jürgen Moltmann)、潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg) 與雲格爾 (Eberhart Jüngel)。已經沒有任何跡象顯示，會有其他的德語或法語神學家產生類似的影響。參麥格夫著，董江陽譯：《基督教的未來》(香港：道風書社，2005)，頁149；原著：Alister E. McGrath, *The Future of Christianity* (Malden, MA: Blackwell, 2002), 113-114.

12 北美福音派之所以發展迅速，原因之一是其神學根植於文化，關注常人的生活，並以常人能理解的語言、思想來表達神學理念。這是基督教在中國發展可以借鏡之處。參Alister E. McGrath, "Evangelical Theological Method: The State of the Art," in *Evangelical Futures*, 18.

13 啟示是客觀、外來和超驗的，然而上帝給人的啟示，在某種意義上也可以說是建構的，因為啟示經由歷史的進程與文化的積澱而逐漸彰顯、累積，歷史與

文化成為啟示的承載、工具與媒介。這也是漸進啟示的概念。

- [14](#) Paul Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology* (London: Routledge, 1999), 7; 摘自 Trevor Hart, "Imagining Evangelical Theology," in *Evangelical Futures*, 197. 直喻如「潔白如雪」、「牙齒如珍珠」；隱喻如「玫瑰是愛的象徵」、「市場是投票機」。
- [15](#) 將上帝的存在等同於人對上帝概念的建構，無異於說，人（的思想）創造了上帝，並因而導致無神論的結論。康德（Immanuel Kant）、費爾巴哈（Ludwig A. Feuerbach）、尼采（Friedrich W. Nietzsche）、佛洛伊德、杜威（John Dewey）等，都沿著人建構上帝概念的思路發展他們的思想。參 Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 32-33.
- [16](#) Kaufman, *An Essay on Theological Method*, 45.
- [17](#) 巴刻認為基督教神學的三大特徵是：（1）真理的柱石和根基（提前三15），幫助人在基督裡長大成熟（西一28）；（2）以負責任的態度，熟悉神學各個領域；（3）與傳統、社會對話，並提供生活的另類選擇。參 J. I. Packer, "Maintaining Evangelical Theology," in *Evangelical Futures*, 184-186.
- [18](#) 參 Luther, *Operationes in Psalmos* (1519-21) WA 5, 163. 摘自 Stephen Williams, "The Theological Task and Theological Method: Penitence, Parasitism, and Prophecy," in *Evangelical Futures*, 160.
- [19](#) Elaine Graham, Heather Walton, and Frances Ward, *Theological Reflection: Methods* (London: SCM Press, 2005), 10-11.
- [20](#) 神學家必須向信仰團體—教會—負責任，這是巴特給我們的提醒。讓基督教神學成為上帝子民在耶路撒冷吟唱的「錫安的歌」！參麥格夫：《基督教的未來》，頁200～201。
- [21](#) 有關神學發展為一種學術訓練的歷史過程，參麥葛福著，劉良淑、王瑞琦譯：《基督教神學手冊》（台北：校園，1998），頁155～158；原著：Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 4th ed. (Malden, MA: Blackwell, 2007), 103-105.
- [22](#) 麥格夫：《基督教的未來》，頁183～188；原著：McGrath, *The Future of Christianity*, 140-144.
- [23](#) Stone and Duke, *How to Think Theologically*, 103.

[24](#) Graham, et al., *Theological Reflection*, 2-7.

神學研究的學術性挑戰—探討特雷西神學思想方法¹

林鴻信

神學研究一方面預設了信仰者的出發點，另一方面卻有學術規範與客觀公正的期許，在這兩者的張力之間如何達到平衡，堪稱為神學研究的學術性挑戰，實在是神學研究者必須深思的問題。本文認為在芝加哥大學任教多年的天主教神學家特雷西（David Tracy）的神學思想發展，可以作為一個重要個案來反思神學研究的學術性挑戰。

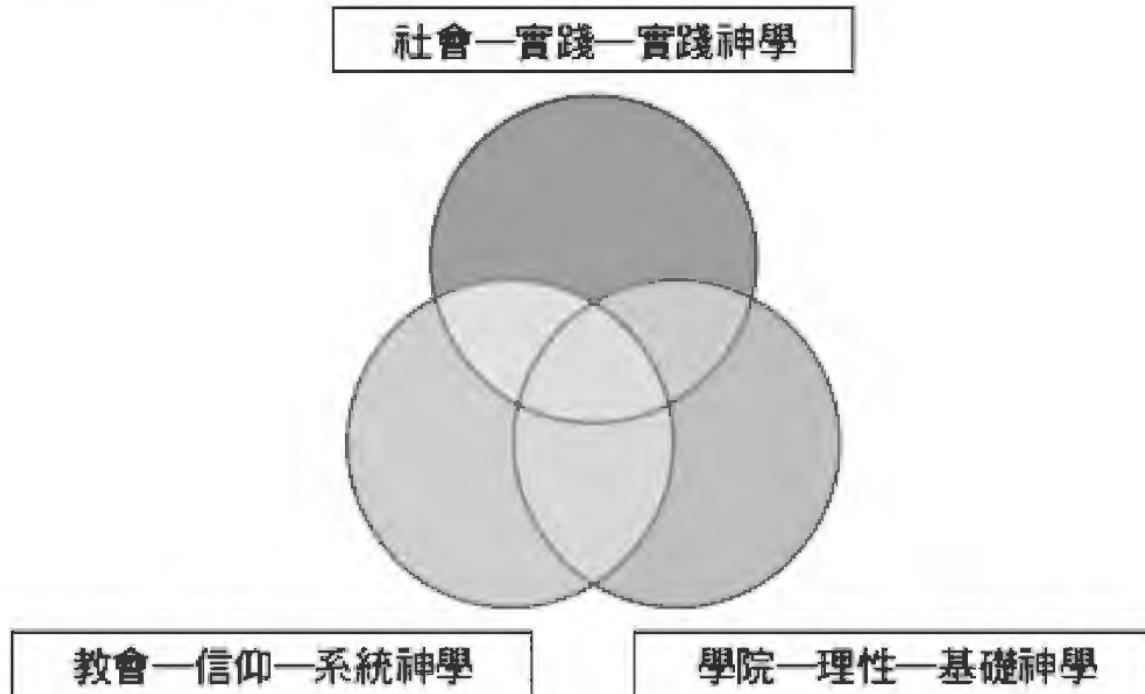
特雷西身為一流的學者與大學教授，勇於探討新思潮，思想相當前衛而開放。他同時是一位謹守天主教會傳統的神父，以神職人員身分，長期在學術嚴謹聞名的芝加哥大學擔任教職，面對神學研究的學術性挑戰。長久以來，特雷西的神學思想不為華人神學界與教會界熟悉，近年來他的高徒—芝加哥大學博士陳佐人教授—為文翻譯並推介其神學思想，貢獻甚大，這也是特雷西神學最佳的中文詮釋者。²

本文從特雷西所主張的「神學是公共論述」出發，討論他所提出的神學與三種公共空間的關係；而後探討在他神學思想裡兩極之間的張力，並以聖禮與聖道兩種教會傳統類型，觀察其教會背景如何影響其神學論述；最後從特雷西神學的啟發，提出回應神學研究的學術性挑戰之建議。

一、從公共論述出發

特雷西神學的一個重要貢獻，在於指出神學研究處於公共處境而為一種公共論述。他早期的名著《類比的想像》（*The Analogical Imagination*），便清晰指出有三種神學處境，亦即神學應當面對的三種公共空間—學院、教會與社會—令人印象深刻。³ 針對這三種公共空

間，特雷西更分別以理性、信仰與實踐為出發點，提出與之對應的三種神學—基礎神學、系統神學與實踐神學。⁴這意味著，以理性為出發點的基礎神學對應於學院，以信仰為出發點的系統神學對應於教會，以實踐為出發點的實踐神學則對應於社會：



特雷西非常反對現代社會把宗教信仰視為私人事務的傾向，因為不論就信仰者個人或者信仰團體而言，宗教信仰都發揮了某種程度的公共影響力，絕非自限於個人隱私層面。這樣的立場，根源於他那「神學是公共論述」的主張。⁵特雷西認為，論述宗教信仰的神學，自然會引發公共效應，並發揮其公共影響力；而且，既然是公共論述，神學就不只是信仰團體裡的公共論述，也是學院與社會裡—總共三種公共空間的公共論述。

由於這三種公共空間是互相關連而彼此交集的，三種與其對應的神學—三種神學的公共論述—也應當是互相關連而彼此交集的。因此，對於重視教會的神學家，特雷西會挑戰其神學之學術關連，以及社會實踐的意涵；對於重視學院的神學家，他提醒其神學對基督教傳統的意義，以及社會實踐的意涵；而對於重視社會的神學家，他提醒其關注神學的學術基礎，以及對基督教傳統的意義；「事實上，每一位神

學家都潛在地針對三個公共空間發言」。⁶

二、思想歷程

特雷西的著作以龐雜晦澀聞名，這是出於他的絕頂博學與廣闊關懷，以至行文中經常天馬行空，讓人在閱讀時有以上的印象。事實上，早期特雷西的著作多呈現思考精密的系統性，後來的發展才轉向多元與含混。

（一）早期三部曲

1974年，特雷西寫成《秩序的神聖憤怒》（*Blessed Rage for Order*），當中檢驗了五種西方神學模式，之後又提出修正神學模式，為其神學論述建立方法與基礎。此書以理性為出發點，對應於學院公共空間的基礎神學，帶有極力追求精確的風格，堪稱為現代性精神的代表作。⁷而1981年的《類比的想像》，則結構工整地建構其以信仰為出發點，對應於教會公共空間的系統神學，以「經典」（The Classic）概念貫穿全書，廣泛地應用於文本、事件、影像、人物、儀式與象徵，以揭露意義與真理的永遠可能性。⁸這樣的經典概念，勢必是公共而帶有普遍性的，可從聖經擴充到歷史，甚至超越有形信仰體制教會公共空間的限制，如其言：「如果宗教經典既是經典又是宗教，它們就應該是所有人都能夠理解的」。⁹

其實，當力求精確的特雷西以經典概念來面對不同公共空間的需要時，已開始對當代文化那種相容並蓄乃至含混多元的後現代趨勢有所體會。他以「神祕難解」（uncanny）來描述經典所傳達的真理給讀者帶來震撼、驚懼的衝擊，¹⁰藉此把讀者從偏狹單調的自我中心釋放出來，轉而傾聽那開放豐富的深層聲音。如此的真理觀，已開始帶有一些多元與含混的色彩了。

整體而言，相對於經典概念的就是詮釋概念，當我們要追求開放而豐富的真理時，所需要的正是寬廣開闊的詮釋視野，如特雷西所

言：「成為一個人即意味著成為一個技藝嫻熟的解釋者」。¹¹這些發展都逐漸地指向其思想的下一階段，不過就整體而言，特雷西神學始終非常重視詮釋學，陳佐人稱之為一種「詮釋神學」，實在一點也不為過。¹²

在特雷西完成其系統神學《類比的想像》後，眾人都預期他會繼續寫作以實踐為出發點，對應於社會公共空間的實踐神學，以完成其三部曲的出版計畫，然而這個預期並未實現。後來特雷西說：

我或許永遠不會準備好去嘗試完成計畫中的神學三部曲的第三冊；我知道我尚未預備好。我作此不甚愉快的聲明，不單因我尚未清晰地與有系統地了解關乎實用神學的四大主要論題：當代社會理論、倫理學，教會論與靈修神學史。而且事實上更為基本的，是因為我的神學思想已轉移了焦點。¹³

特雷西自稱尚未預備好，一方面是坦承自己專業修養不足，但另一方面，更主要的原因是其豐富的創造力令他關注的焦點不斷地四處遊走。

（二）轉向多元與含混

1987年的《多元性與含混性》（*Plurality and Ambiguity*），對特雷西而言是一個重要轉折，¹⁴書中「後現代」一語正式浮上桌面。或可這樣說，他先前寫作《類比的想像》時的動機，已與感受到後現代趨勢有關；而《多元性與含混性》則更直接面對從絕對主義擺向相對主義的潮流。此書處理西方文化中現代性與後現代性的論爭，嘗試要在多元性中尋找真理的豐富性，在含混性中尋找真理的包容性。

儘管書名叫做「多元性與含混性」，行文也帶有他一貫的龐雜晦澀風格，事實上其內容與組織卻還是清晰而有條理的。特雷西所主張的「多元主義」，事實上是「多元的態度」，是對「宗教多元性」的事實的態度。¹⁵這是一種「宗教闡釋性上的多元性」，而不僅僅是

「宗教本身的多元性」。¹⁶ 這種態度意味著積極、開放與負責地去面對宗教多元的現實，因此這種態度本身就是開放的態度，而非堅持某種立場的封閉態度。多元論者並不會狹隘到不願意向非多元論者開放，「如果你的多元論態度是真誠的，你就會願意聽取和受惠於任何人的意見—包括一元論宗教闡釋者的意見」。¹⁷

儘管多元性與含混性是真實生活裡的現實，這現實仍然需要宗教的提升。對特雷西而言，宗教覺悟意味著一種直接面對終極性力量的理解，「藉由宗教性的理解，我們可以感受到多元、含混的自我本質，同時是有限、疏離的，且需要靠那不是出於自己的力量而得以解放」。¹⁸ 意思是：人的自我原本是多元、含混的，在宗教的視野裡，同時是有限、疏離的，唯有靠那不是出於自己力量者才能得到解放。

其實，有關多元性與含混性的主張，可追溯至《類比的想像》。在這本六年前出版的書裡，特雷西就已經大力鼓吹類比想像的神學方法，要在相異處中尋找相似處，追求和諧共存，以開放的態度面對許多不同的中心，不失自己的確信卻又能開放接受改變。後來，特雷西認為：「『類比想像』這一短語可以提醒對話者：差異性和它性一旦被解釋成『不同的』和『另外的』，它們也就被承認為在某種方式上是可能的，並因而在最終是類似的」。¹⁹ 當面對多元含混的當代處境時，特雷西還是努力追求一種類比想像的整合：「類比」著重在相異處中找出相似性；「想像」則著重發揮創意，並強調開創性而非封閉性的整合。

在《多元性與含混性》出版三年後，特雷西再出版《與他者對話》（*Dialogue with the Other*），把焦點轉向宗教對話。²⁰ 這是他面對現代 / 後現代社會之多元性與含混性挑戰的一個努力，中譯本增加了下篇《現代、後現代與公共領域中的神學》，其中涵蓋兩篇討論後現代挑戰的文章：〈為現代命名〉與〈西方神學與後現代性的多元面譜〉。在《與他者對話》出版四年後，他又出版一篇文章結集《為現代命名—上帝、詮釋學與教會》（*On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*），²¹ 從書名可見特雷西對於後現代挑戰

的高度重視。然而，在此之後多年，特雷西再無專著，可能是當他陷入對後現代多元性與含混性的苦思時，確實需要一段比較長的時間以釐清自己的立場。

（三）後期三部曲

後來，特雷西又計畫從宗教對話的角度，論述上帝論、基督論與聖靈論，以完成另一個三部曲。2000年，他獲邀擔任蘇格蘭吉福德講座（Gifford Lectures）講員，總題為「上帝之側面」（This Side of God）。這次的演講內容，是他準備此出版計畫裡的第一部曲；然而迄今（2012年）此計畫尚未落實，加上他的健康因素，令人擔心計畫是否能夠完成。

2007年2月8日，筆者前往芝加哥大學拜訪特雷西教授，在談話當中，他提到一些後來思想上的轉變特質：從偏好系統性與方法，轉而看見片斷與內涵的重要；從追求神聖的清晰，到尊重神聖的隱密；從重視神學理論，轉向藝術與文學；在神學方向上，則開始強調終末論，關注道成肉身—從起源直到終末，且重視智慧傳統而傾向否定神學，從先知傳統轉向天啟傳統。

從這些言談中所提及的轉變，可以推想其系統性神學著作延遲難產的可能原因：由於看重片斷過於系統，可見系統性的神學著作方式，本身就與其價值判斷背道而馳；而且，轉向貼近真實處境的藝術與文學，也使他逐漸遠離抽象的神學理論。對於要完成其系統性的神學著作，這些內在因素造成的困難，甚至比外在的障礙還大。有如後現代大師德里達（Jacques Derrida）那樣，他前期論述「解構」的作品尚有理路可循，來到中後期應用「解構」的作品時，由於必須力行「解構」，就只能走向晦澀難解乃至文字遊戲，因為任何過於有理可循的寫作方式都好像是在「建構」—彷彿重建了那被解構者，這是後現代思想家難以跳脫的宿命。

當特雷西一再迎向後現代挑戰時，自然也開始運用後現代的語言

與思想方式；亦即在面對多元性與含混性的挑戰時，也傾向使用多元性與含混性的語言與思想方式回應。後現代思潮的一個重點，是主張沒有任何中心。特雷西在吉福德講座裡，就提出了「碎片」的概念，主張宗教傳統在分化與分裂的過程中，不必然還是一面鏡子；「但若在意外中鏡子被打破，那我們只能收拾碎片，但結果卻更意外地發現鏡子之碎片一樣可以反映影像，而且更加具有多元性」。²²

因此，對特雷西而言，單一的「後現代」（postmodernity）並不存在，而只有許多各自有其獨特性的「後現代群」

（postmodernities），²³「碎片」的概念就是用來描述眾多獨特個體的多元特質。不過，德里達卻批判特雷西的「碎片」概念已經預設了「整體」概念，因「碎片」就是破碎了的「整體」，其中甚至隱含了重建整體的目的論（teleology）意圖。針對這樣的批判，特雷西則以他所主張的是終末論（eschatology）來回應，因所有碎片的終極方向是神祕、不可理解、不可名狀、不可言喻的上帝，而非任何有跡可尋的目的。²⁴

至此，主張「碎片」概念的特雷西開始轉向神祕主義，不只上帝神祕難解，連任何追尋認識上帝的嘗試，也不過是無法組成整體的碎片。當特雷西的神學思想已經不再尋求聚焦，而更像是在玩賞滿地破碎的鏡片所反映出的影像時，不只其早期三部曲成書已遙遙無期，連後期三部曲亦難以期待。因為這「三部曲」的概念更像是他所漸行漸遠的整面「鏡子」，而非他日益心儀的許多「碎片」。

三、兩極的張力

由於特雷西視野寬廣，常有積極意願努力涵蓋對立的觀點，因此在其神學思想中常常可見兩極之張力。不過，他還是努力處理這些張力以涵蓋對立觀點，其中包括包容與排他、絕對與相對、現今與終末、會遇交融與若即若離。

（一）包容與排他

一般以為，主張真理的絕對性者往往傾向唯一與清晰，而主張真理的相對性者則傾向多元與含混；主張真理的絕對性者具有排他性，而主張真理的相對性者則具有包容性。然而，這種過度簡化的二分法，並未反映出細膩精緻的真實情況。因為一方面，既然認定真理，就不可避免地排除了非真理，在此意義下必定具有排他性；但另一方面，既然承認真理，就同時接受了真理的寬廣，在此意義下又必定具有包容性。特雷西就是想要從更加完整的角度來看，想要追求多元與含混而具有包容性。不過，這樣卻留下一個疑問：當他主張多元與含混而排除一元與清晰時，是否有違追求豐富多元而具有包容性的目標呢？

（二）絕對與相對

特雷西的神學，反映了在絕對與相對傾向之間，要走出一條中間路線的困難。他想要追求「態度上的豐富包容」，但這實在與「立場上的多元含混」難以區分，以致追求豐富包容的態度可能使他迷失在多元含混當中，亦即在無止盡的宗教對話、文化對話、區域對話中周遊不息，而未必能夠形成任何定論。這些困難可能是其三部曲終究難以落筆定案的原因，因為若要形成定論，就不可避免要與所主張的多元含混衝突。畢竟尊重多元與向含混開放，就會形成一種「離散」的離心力，而作出定論卻是一種「收聚」的向心力。

（三）現今與終末

前述特雷西重視終末論的觀點，其實可以追溯到《多元性與含混性》的最後一章：〈抵抗與盼望—宗教問題〉。在這一章裡，他處理了權力的問題，主張抵抗各種複雜權力的力量，源頭在於宗教盼望。當面對多元宗教的現實生活時，特雷西嘗試從「宗教本身的多元性」區分出「宗教闡釋上的多元性」，而將「宗教的多元性」轉化成「詮

釋的豐富性」。因此，他強調必須對「傾聽」抱持開放的態度，尤其應當優先傾聽被壓迫者的聲音。「然而，傾聽這些聲音同時也意味著在必要時對之予以抵抗，意味著它們自己對衝突的強調可以成為我們的另一課；任何對話，如果它值得被稱之為對話的話，就不會迴避必要的衝突」。²⁵ 這種現實與理想的衝突，是面對多元環境以及強調對話所難以迴避的。特雷西在面對這張力時，把焦點從現今轉向終末的盼望。據此，他提出信仰告白說：「我真的相信信仰；我相信那對終極真實的信仰能給抵抗、盼望和行動的生活帶來重大的影響。我相信上帝。我衷心告白，正是這信仰給了我盼望」。²⁶

（四）會遇交融與若即若離

一方面，關於詮釋上如何達到古代與現今、文本與讀者的會遇交融，在《秩序的神聖憤怒》裡，特雷西主張以「充分適切的範疇」（criteria of adequacy）衡量當今的經驗，而以「挪用交融的範疇」（criteria of appropriateness）檢視過去的傳統。²⁷ 「充分適切」（adequacy）的概念出自歐登（Schubert M. Ogden），原本涵蓋了兩個特質：其一是相應於信仰見證的主要象徵內涵之「挪用交融」（appropriateness）；其二是符合根據普遍生活經驗建立的意義與真理條件之「可理解性」（understandability）。²⁸ 特雷西把歐登放在「充分適切」概念裡的「挪用交融」概念分別出來，另外形成一個範疇，這是受到他的同事—哲學家利科（Paul Ricoeur）—的影響。

利科使用「挪用交融」概念來詮釋加達瑪（Hans-Georg Gadamer）的「視域交融」（fusion of horizons），描述讀者如何藉著投入理解活動，而挪用文本內涵，且與文本世界交融。特雷西為了更周全妥善地處理當今多元處境下的經驗，追求讓古今經驗得以充分會遇，並使得主體（讀者）與客體（文本）可以充分交融，在「充分適切的範疇」之外，另外提出了「挪用交融的範疇」。簡而言之，「充分適切的範疇」強調理解活動的客觀保障，而「挪用交融的範疇」則凸顯出理解者主動投入的必要。

特雷西認為這兩個範疇是修正神學的貢獻，在所提出的修正模式裡，就採用了這二者。他又引述士來馬赫的名言：「信仰的論題應當成為神學家的前提」（The theses of faith must become the hypotheses of the theologian），認為「信仰的論題」屬於「挪用交融的範疇」，而「神學家的前提」則屬於「充分適切的範疇」。²⁹ 前者的特質是呈現信仰者如何藉著親身投入信仰活動，與信仰的世界交融；後者的特質則指向神學應當客觀地符合根據信仰經驗建立的意義與真理條件。

另一方面，為了達到會遇交融，有時候卻需要採用若即若離的策略。比如在《類比的想像》裡，特雷西一方面主張以「增強化」（intensification）來形容理解經驗的生成，這是主體投入「了解」（understanding）活動當中而深化理解；另一方面則以「距離化」（distanciation）來形容「解釋」（explanation）功能如何因抽離主體經驗而建構客觀批判的必要。³⁰ 前者是在詮釋活動中主體必要的投入，必須跨越時空距離融入其中，才能經歷到與文本的視域交融；後者則在作品形成過程中經常可見，藉由時空距離拉長而增加理解深度。

顯然特雷西受到利科的影響很大，因為指出在主體投入的「了解」與客觀分析的「解釋」二者之間的辯證關係，正是利科詮釋學的重要主張，也是他批判加達瑪詮釋學一面倒地追求「了解」，而失之過於主觀的依據。加達瑪全面地批判「客觀方法」無法掌握真理；而大體上贊同加達瑪的利科，卻主張「客觀方法」仍有其必要性，比如「距離」是不可否認的客觀事實，而「保持距離」就是一種方法論的態度。³¹ 因此，利科主張在理解活動裡，運用方法的「解釋」與反對運用方法的「了解」，二者相反卻互相需要。³²

特雷西認同利科的看法，主張客觀分析的「解釋」與主觀投入的「了解」可以互補，以保持對社會現實的批判能力，而不致迷失在語言文字當中。由於特雷西主張神學應當面對三種公共空間：學院、教會與社會，故此自然不願意看到詮釋活動成為學院裡的專業遊戲，以

致喪失對於社會現實的分析與批判能力。因此，他一方面主張「增強化」—主體投入「了解」活動，另一方面亦主張「距離化」—抽離主體經驗而客觀「解釋」。前者的「即」可跨越時空距離而達到視域交融；後者的「離」則保持時空距離以加深理解。綜合此二者，恰為一種具有「若即若離」辯證關係的詮釋學。

四、聖道與聖禮

特雷西受到利科的影響，還可見諸他以「彰顯與宣揚」(manifestation and proclamation) 來表達兩種宗教形態：彰顯式宗教強調神祕、祭司、形上與美學的特質 (a mystical-priestly-metaphysical-aesthetical emphasis) ；宣揚式宗教則強調先知、倫理與歷史的特質 (a prophetic-ethical-historical emphasis) 。³³ 這兩種宗教形態大抵上呼應《與他者對話》裡的「神祕式」與「先知式」宗教傳統；而特雷西就是想整合這兩者而呼籲一種「以多元中心為本的『神祕—先知式』神學」。³⁴

在彰顯與宣揚兩種宗教形態當中，前者以圖像與強調視覺的祭司傳統為中心，後者則以言說與重視聽覺的先知傳統為中心；前者恰與重視聖禮奧祕的天主教對應，後者則與強調宣揚聖道的基督教對應。出身於法國改革宗傳統的利科，就描述了以色列宗教如何從彰顯式宗教轉型成為宣揚式宗教，從神祕式的神祕體驗轉成禁戒圖像而高舉上帝名字的宣道教導；亦即從現象學式轉成詮釋學式，關注焦點從儀式象徵轉成拯救歷史，而自然的神聖性逐漸地從上帝的話、倫理因素與歷史因素消退撤出，終於形成以言說（道）為中心的宗教信仰，從舊約到新約—從妥拉（律法）到先知、智慧諸傳統乃至耶穌的比喻與教導。³⁵ 儘管利科尋求彰顯式宗教與宣揚式宗教的調和，主張當言說成為焦點之後，象徵並未消失，而只是根據宣道而重新解釋；不過，焦點還是從神聖的領域轉向了宣道的領域，比如宗教儀式的重點從宇宙起源的神祕經驗，轉向宣揚拯救歷史的開啟與領悟。³⁶

雖然利科把基督宗教歷史總結為宣道與聖禮二者的辯證發展，不過他的論述還是比較著重「宣揚—詮釋學式」。儘管他強調「彰顯—現象學式」同樣重要，以及二者存著辯證的發展，畢竟還是以宣揚—詮釋學式為主軸。然而，引述利科論說的特雷西卻轉移了利科主張的重點，他極力為天主教重視聖禮的做法辯護，反駁新正統神學家對天主教異教成分的批判。他強烈主張彰顯優先於宣揚，聖禮優先於宣道，唯有彰顯才是宗教的終極根源，一切宣揚應當以彰顯為其前提，而不得違背此根源。³⁷

在語言之前的〔彰顯〕始終都先於語言且包裹著語言，即使是它被宣揚的語言力量所轉化。宣道終究還是參與了神聖的道（*logos*），而道（Word）成「聖禮」，於是「彰顯」包裹了所有的言說，從起首到末了，即使它容許被宣揚的言說之震撼性範式轉移力量所轉化。³⁸

簡而言之，對利科而言，聖禮是承載有待宣揚的真理之容器，必須藉由宣揚才能充分呈現聖禮所要彰顯的真理內涵；不過對特雷西而言，聖禮則是宣道的基礎，而宣道不過是由聖禮所彰顯的真理之延伸而已，即使宣道轉化了聖禮的力量，聖禮仍是宣道不可動搖的基礎。

特雷西這些論述，讓人看到他在大學教授外貌之下，仍然是一位天主教傳統色彩濃烈的神父。當從事神學研究時，自我標榜「完全遵照聖經真理」或「絕對客觀」恐怕只是空談，任何人從事神學論述時都不可能做到「完全」與「客觀」，因為我們都只是有限而生活在時空之下，總是從某一個先前立場出發，而那先前立場必定與某神學傳統有所接軌，差別僅僅在於有人對於自己所接軌的傳統一無所知，而另一些人卻明白自己所接軌的傳統究竟為何。

儘管在一個趨向多元的時代，一個神學論述的背後已很難界定有

何單一傳統，大部分的情況下都是「混搭」比較多，然而其主要傳統取向還是依稀可辨的。在兩千年來基督思想史的發展下，一些主要傳統的區隔已經成為清楚的標誌，諸如：天主教會、東正教會，以及基督教會如路德宗、改革宗與重洗派等，加上作風獨特的教會傳統如召會、真耶穌教會、安息日會等，還有一些旗幟鮮明的神學路線如解放神學、社會福音、女性神學、自由神學、福音派、基要派與靈恩派等，已經再難有獨創一格的情況出現。事實上，立場最「接近客觀」且「邁向完全」的神學家，往往是自知「自己在哪些地方最主觀且不完全」的神學家。

正面而言，呈現其神學傳統取向正是神學研究者的使命之一，就是藉由神學論述，把形塑自己思想的神學傳統發揚光大。承接傳統，就好比我們站在他人肩膀上觀看；而詮釋傳統，則好像我們自己也逐漸地形成別人可接續使用的肩膀。特雷西的神學思想龐博過人，表面看似自由出入各家論述，甚至有混搭極致而令人驚豔之處，然而卻可辨認其核心為承襲天主教會長久以來的傳統。這樣一位敬虔的天主教神職人員，其神學思想胸襟眼界如此宏大開闊，對於基督教神學的理解又如此深入透徹，正是其神學思想令人欽佩之處。

五、神學研究的學術性挑戰

當神學研究面對學術挑戰時，在主觀投入信仰的前提與客觀抽離進行學術研究的要求之間，在強調信仰體驗的獻身熱忱與重視學術形式的規範檢驗之間，究竟該如何因應呢？當面對不同的公共空間而形成神學公共論述的期待時，三種公共空間當中的學院，及與其對應的理性需求，該如何和教會及與其對應的信仰需求，以及社會及與其對應的實踐需求，達到互相調和而平衡發展呢？

（一）互相交集

就三種公共空間原本有互相交集而言，神學研究的學科性質應當

具有跨越偏狹的專業科別限制的視野，才有能力對應三種不同公共空間的需要。首先，從學院的角度來看，神學研究必須達到學術規範的要求，恪守學院團體成員的身分，藉由學術語言與其他成員溝通。由於學術團體有其自律特質，必須遵照大家公認的標準規格追求榮譽的表現，任何神學研究在學術上若未能達到這些基本要求，則無法取信於其他學術成員，更遑論具有說服力。

其二，從教會的角度來看，神學研究必須顧及信仰團體的肢體身分，即使所屬學校或機構並非隸屬於教會，也必須以兼顧同為信仰者的立場來從事學術研究。任何參與神學學術研究者，總是藉由參與具體有形的教會而歸屬於無形的大公教會，並且藉由大公教會成員的身分，參與對上帝國度的期盼。因此，所有神學學術研究者應當有一種覺醒，就是不論所從事的研究為何種學科專題，所使用方法為何種研究方法，以至所使用語言為何種言語表述，都應當以耶穌基督身體的肢體之角度而投入其中。

其三，從社會的角度來看，神學研究必須放眼社會，而非始終注目天上，有如主禱文的三個祈願：「我們在天上的父，願人都尊禱的名為聖，願禱的國降臨，願禱的旨意行在地上，如同行在天上」。祈願中的「人」為社會裡的人群，包括現今信者與未信者；而上帝國降臨與上帝旨意施行的「地上」，則為人們所處的社會。即使神學研究使用教會常用的語言，也應當力求具有社會性視野的胸襟，不是把信仰團體視為與世隔絕的封閉團體，而是有如芥菜種與麵酵，終將長成巨樹而使得整塊麵團都發起來。

身為教會人與社會人的神學研究者，應當顧及四方面的需求：首先，神學研究作為學術體制的一部分，必須經得起學術檢驗，亦即在學術群體當中以學術成果而被接納，這尤其在表達形式上必須達至學術要求水平，也因此必須使用學術語言。

其次，神學研究作為教會體制的一部分，必須對信仰群體有所貢獻。由於學術價值並不見得就等同於對信仰群體有價值，那種象牙塔內的學術研究很可能與信仰群體全然脫節，而造成研究信仰卻與信仰

實況全無關連的矛盾，所以神學研究的內涵應當對於基督教信仰的價值觀有所發揮或建樹。

再其次，神學研究作為社會體制的一部分，必須能夠呈現社會群體可以理解的貢獻。無論在理論或實踐上提出深刻見解或具體建議，實為神學研究應當有的承擔。

最後，當論及神學研究時，所關懷的群體已經不只是信仰團體，而是由信仰群體向外延伸到學術群體與社會群體。在此意義下，神學研究應當尊重學術自由，但這並不意味著脫離信仰群體，反而意味著以上帝國開闊的視野，兼顧同樣由上帝創造的學術群體與社會群體。

（二）落實實踐

在特雷西的神學思想架構中，他特別強調「實踐」(praxis) 的重要，認為實踐不僅僅是理論的應用，更是產生理論的源頭與修正理論的基礎，因為所有理論都是根據從理論家的價值認定與理性認知而來的親身實踐經驗。³⁹ 從此角度來看，以實踐為出發點的實踐神學，並不只是一種對應於社會公共空間的神學而已，乃是期待各種神學都應落實於實踐。⁴⁰

然而，令人驚訝的是，特雷西並未完成他早期所寫三部曲的實踐神學部分，直接原因正如他所述的一「尚未預備好」；而更令人驚訝的是，他所說尚未準備好的研究竟然是：當代社會理論、倫理學、教會論與靈修神學史—這些「理論十足」的學科。他又自稱，更加基本的原因是其神學思想已轉移焦點，如此對於他是否仍然重視實踐，便留下了相當模糊的空間。

所有的神學研究，即使是非常注重實踐的神學研究，不論如何精彩，也總不應過於理論化而與實踐脫節；否則，只能算是「一種有關實踐的研究」，或者只能宣稱是「一種重視實踐的研究」，而無法成為「一種落實於實踐的神學」。固然強調研究本身，往往會導致與進入實踐保持了距離；但這個特質應當是所有神學研究者都引以為鑑

的，且要時常實踐自我檢驗，以免成為遠離實踐的空談者。

(三) 神學的公共性

「神學是公共論述」的呼籲，更是提醒我們不應把宗教信仰視為私人事務，而連帶地把神學學術研究視為個人意識的發揚與伸展。值得注意的是，神學作為公共論述，並對公共空間發揮影響力，這其實意味著，公共空間同時對神學的形塑發揮影響力。由於現實生活中最大的公共空間是社會，神學的公共性表現在一條可能的路線是：其影響力藉由學院、教會而至社會；這即是說，神學研究在神學院或大學裡形成，繼而發揮對教會的影響，並藉由教會影響社會。反言之，社會會影響教會的思維方式與價值判斷，亦可藉由教會對神學院或大學的影響而形塑神學。

另一條可能的路線是：神學的公共性表現在其影響力藉由教會、學院而至社會，亦即神學研究藉由影響教會而反過來影響神學院或大學以至社會；反過來說，社會藉由影響神學院或大學的發展方向與關心的問題，以至影響教會而對神學研究造成影響。

神學→公共空間 公共空間→神學

神學→社會 社會→神學

神學→學院→教會→社會 社會→教會→學院→神學

神學→教會→學院→社會 社會→學院→教會→神學

當論及神學的公共性時，不只要強調神學對於公共空間的影響，也不可忽略公共空間對於神學形塑的影響。簡言之，神學影響著教會與社會，而教會與社會也影響著神學，這個相互影響的過程反映了價值觀之間的激烈競爭。

(四) 學術表達

當神學學術研究與真實生活全然脫節時，就學院裡的學術要求而言，神學研究便可能單單追求細膩精緻的學術表現，發展成細膩精緻多元含混的學術風氣，結果可能訓練出寫作並解讀各種學術密語的專家，有如中世紀經院哲學的繁瑣化。如果寫作研究只為了滿足專業要求，將使內容偏於旁枝細節，甚至遠離真實生活。有人認為水清無魚，必得濁水才有大魚，這導致了學術語言愈來愈繁瑣難解。

近年來，施特勞斯（Leo Strauss）影響所及而帶來的隱晦學風，⁴¹可能造成一些神哲學研究追求的是為了讓人迷惑，而不是讓人理解。文字的形式原本應當與思想的內涵相稱，比如以黑格爾（G. F. W. Hegel）的思想如此精深，令人難以質疑其文字晦澀；而施特勞斯的思想廣博深刻，其文字的隱晦風格與其思想的深度精彩也互相輝映。然而，這並非唯一的選擇，比如後期維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的文字非常簡單，卻無損其思想的深刻難解。若是單單刻意營造文字隱晦而思想膚淺的話，就只是一場文字遊戲罷了。

其實，神哲學研究的重點在於思想內涵，淺白的語言可能蘊含著淺顯的思想，但也可能蘊含著深度的思想。難解的文字既有可能蘊含深刻的思想，也有可能只是一團理路紊亂、糾葛不清的文字，反而自暴其短。有些初學者由於要隱藏自己的膚淺無知與推理漏洞，經常採用難解的文字作擋箭牌。其實，做神學研究，應當隨著思想內涵的需要，自然地採用淺白或隱晦的文字來表達；任何過於做作或勉強的選擇，都會帶來不恰當的後果。

六、結語—從方法到內涵

由於特雷西的神學基本上是在大學處境下形成，因此他對於與真實生活直接相關的教會與社會保持一定距離，是可以理解的。這可能使他的神學經常徘徊於方法論，而未能更直接進入實質內涵；而且，大學體制下的學術規範，又往往追求形式多於內涵，這也可能是其寫作風格龐雜晦澀的原因之一。神學若要落實於具體生活處境的話，就

必須在真實生活的多元含混中，去尋找豐富包容的特質。然而，特雷西卻非常關注抽象的神學方法，⁴² 其著作經常以長篇大論論及方法，帶給人一種缺乏在各生活實況中逐一落實的印象。特雷西自己也坦承：「正如許多身處我們這神學混亂時代的人，我亦耗用了許多（可能是太多）時間在神學方法的問題上」。⁴³

其實，追求方法正確並不應排除失敗的可能，甚至不應排除可能有意料之外的驚喜。審慎的定論可以是在錯誤與嘗試當中逐漸形成，如莫特曼所說：「我寫作的動力是好奇，神學創作對我而言，乃是和上帝一起進行冒險之旅」。⁴⁴ 過分強調方法的結果，將減低創意與冒險的勇氣。

參考書目

- Ogden, Schubert M. "What Is Theology?" In *Readings in Christian Theology*, ed. Peter C. Hodgson and Robert H. King. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ricoeur, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Augsburg, 1995.
- Sanks, T. Howland. "David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications." *Theological Studies* 54:4 (1993): 698-727.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination*. London: SCM, 1981.

- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. London: SCM, 1987.
- Tracy, David. *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Louvain: Peeters, 1990.
- Tracy, David. "God, Dialogue and Solidarity: A Theologian's Refrain." In *How My Mind Has Changed*, ed. James M. Wall & David Tracy. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Tracy, David. *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll: Orbis, 1994.
- Tracy, David. "Fragments: The Spiritual Situation of Our times." In *God the Gift and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.
- 林鴻信。〈神學作為一種生活方式〉。《道風—基督教文化評論》第29期（2008年7月）。
- 莫特曼著。曾念粵譯。《當代的基督》。台北：雅歌，1998。
- 陳佐人。〈中譯本導言〉。特雷西著。馮川譯。《詮釋學、宗教、希望—多元性與含混性》。香港：漢語基督教文化研究所，1995，頁xi ~ xxvii。
- 陳佐人。〈特雷西—呈現與宣告〉。曾慶豹主編。《詮釋學與漢語神學》。香港：道風書社，2007，頁181 ~ 214。
- 特雷西著。馮川譯。《詮釋學、宗教、希望—多元性與含混性》。香港：漢語基督教文化研究所，1995。
- 特雷西著。陳佐人譯。《與他者對話—宗教之間的對話》。香港：道風書社，2009。
- 張國棟。〈宗教經驗與詮釋—大衛·特雷西 (David Tracy) 的神

學》。關啟文、張國棟編。《後現代文化與基督教》。香港：學生福音團契出版社，2002，頁307~322。

-
- 1 本文部分取材自：林鴻信：〈神學作為一種生活方式〉，《道風—基督教文化評論》第29期（2008年7月），頁103~122。
 - 2 迄今介紹特雷西神學的文章當中，最為清晰深入者為：陳佐人：〈特雷西—呈現與宣告〉，曾慶豹主編：《詮釋學與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁181~214。
 - 3 David Tracy, *The Analogical Imagination* (London: SCM, 1981), 3-46.
 - 4 Tracy, *The Analogical Imagination*, 47-98. 參陳佐人：〈中譯本導言〉，特雷西著，馮川譯：《詮釋學、宗教、希望—多元性與含混性》（香港：漢語基督教文化研究所，1995），頁xi~xxvii。
 - 5 Tracy, *The Analogical Imagination*, 28-31.
 - 6 Tracy, *The Analogical Imagination*, 29.
 - 7 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: The Seabury Press, 1975).
 - 8 Tracy, *The Analogical Imagination*, 68.
 - 9 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁173。
 - 10 Tracy, *The Analogical Imagination*, 358-362, 371-375.
 - 11 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁19。
 - 12 陳佐人：〈特雷西〉，頁188。
 - 13 David Tracy, "God, Dialogue and Solidarity: A Theologian's Refrain," in *How My Mind Has Changed*, ed. James M. Wall and David Tracy (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 91. 摘自陳佐人：〈特雷西〉，頁201。
 - 14 David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (London: SCM, 1987). 中譯本把主標題副標題互換：特雷西：《詮釋學、宗教、希望—多元性與含混性》。
 - 15 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁153。

- [16](#) 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁155。
- [17](#) 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁155。
- [18](#) Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 89 (自譯)；中譯：特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁152。
- [19](#) 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁157。
- [20](#) David Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue* (Louvain: Peeters, 1990)；中譯：特雷西著，陳佐人譯：《與他者對話—宗教之間的對話》(香港：道風書社，2009)。
- [21](#) David Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (Maryknoll: Orbis, 1994).
- [22](#) 陳佐人：〈特雷西〉，頁208。
- [23](#) David Tracy, "Fragments: The Spiritual Situation of Our Times," in *God the Gift and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999), 170.
- [24](#) Tracy, "Fragments," 181-184.
- [25](#) 特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁177 ~ 178。
- [26](#) Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 110. 中譯：特雷西：《詮釋學、宗教、希望》，頁183。
- [27](#) Tracy, *Blessed Rage for Order*, 29.
- [28](#) Schubert M. Ogden, "What Is Theology?" in *Readings in Christian Theology*, ed. Peter C. Hodgson and Robert H. King (Philadelphia: Fortress, 1985), 18-19.
- [29](#) Tracy, *Blessed Rage for Order*, 45.
- [30](#) Tracy, *The Analogical Imagination*, 126-127.
- [31](#) Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 74.
- [32](#) 參Paul Ricoeur, "What Is a Text? Explanation and Understanding," in *Hermeneutics and the Human Science*, 145-164.
- [33](#) Tracy, *The Analogical Imagination*, 203. 參Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred*:

Religion, Narrative, and Imagination (Minneapolis: Augsburg, 1995), 48-67.

- [34](#) 特雷西：《與他者對話》，頁171 ~ 172。
- [35](#) Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, 55-61.
- [36](#) Ricoeur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, 65-67.
- [37](#) Tracy, *The Analogical Imagination*, 217.
- [38](#) Tracy, *The Analogical Imagination*, 215.
- [39](#) Tracy, *The Analogical Imagination*, 69.
- [40](#) 張國棟把「實踐」列為與「彰顯」「宣揚」並列的第三種基督教形態，這恐非特雷西的本意。對他而言，實踐應當是所有基督教形態不可缺少的特質。參張國棟：〈宗教經驗與詮釋—大衛·特雷西 (David Tracy) 的神學〉，關啟文、張國棟編：《後現代文化與基督教》(香港：學生福音團契，2002)，頁307 ~ 332。
- [41](#) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).
- [42](#) T. Howland Sanks, "David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications," *Theological Studies* 54:4 (1993): 698-727. 桑奇士 (T. Sanks) 認為特雷西從博士論文研究郎尼根 (Bernard J. F. Lonergan) 開始，就一直特別關注方法論。
- [43](#) Tracy, "God, Dialogue and Solidarity," 89. 摘自：陳佐人：〈特雷西〉，頁188。
- [44](#) 莫特曼著，曾念粵譯：《當代的基督》(台北：雅歌，1998)，頁157。

科學、哲學、信仰的範疇和方法論之比較

李錦綸

一、科學與科學主義的分別

科學、哲學、信仰，是三個相關又有基礎性分別的題目，相關之處在於所關切的範圍可能重疊，分別卻是由於分屬不同層次，可能各有傳統的預設。首先，科學一般可分為「自然科學」及「社會科學」兩大類。科學的英語 science 一詞來自拉丁文的 *scientia*，意指真知；而自然科學顧名思義，旨在探討有關自然界的運作原則，其中最為基礎的是物理學，其次是化學、微生物學、生物學等。各學科彼此不是同層級的橫向關聯，而是不同基礎級別的縱向關聯：物理學是化學的基礎，化學（特別是有機化學）則是微生物學的基礎，微生物學又是生物學的基礎。這些不同層級的科學反映著不同層級的各自實際，從基礎層次一級一級地往上一層冒創產生（realized by emergence），¹ 上面一層的實際則是基於下一層所提供的作為元素，並加以整合成為具有意義的內容；換言之，實際之為實際離不開「意義」。

至於社會科學，則是探討與人類社會相關的議題，例如歷史學、社會學、政治學、人類學、法律學、經濟學、哲學、宗教學等。它們之間有某些範圍重疊，有時候不容易把彼此關係的界線清楚劃分；但可以確定的是，每個學科有其特別關注的角度，比如政治學與經濟學雖然彼此依附，但是經濟學明顯關注社會的資源分配與調動問題，而政治學則是統合地對社會治理方法及策略的研究。² 歷史學和社會學雖然都可能關心某群族的狀況，不過前者會從發展的角度（diachronic）來理解問題，後者則在意分析整體社會橫切面（synchronic）的狀態。人類學也許比較靠近自然科學，但又跟社會學緊密關連。宗教學有時候從文化人類學的角度研究，或從哲學切入教義內容，而這已經牽涉神學領域，理應與一般宗教研究加以區分。至於哲學到底應否放在社會科學範圍其實值得商榷，因為哲學所關注的問題十分廣泛，超出一般社會科學研究的範圍。我們也許可以理解，要把哲學歸入社會科學實在有唯物主義意識形態的前設，意圖將一切問題歸類為「科學」之內；而所謂科學又不一定指實在的科學研究，而是崇拜科學為萬能的「科學主義」（scientism）。

二、哲學的定義與旨趣

至於哲學的範疇，並不容易限定。如果按照其希臘文原義（解釋為「愛慕智慧」〔φιλο-σοφία〕）來看，哲學就是尋求一切智慧的學問，但是跟著的問題是：當如何定義智慧？在多元主義社會中，不同的人對於智慧都有不同的觀念，不過對於古代人而言，智慧明顯是跟人類生活相關的，即便是推敲的內容（speculation），最終也離不開對實際生活的觀照。無疑，哲學問題有理論，也有實踐；有現世生活關懷，也有對於不是直接以感官接觸得到的世界的推理。不過，這都離不開對深度問題的提問，或者應該以哲學為提出深度問題的學問。然而，哲學並未保證對於所有提出的問題都能給予答案，而且不同的人面對同一個問題常常會有不同看法，這裡就涉及不同觀點的「前設」或「預設」（presupposition）。於是預設在某一哲學系統中，其實主導了整個價值及思想發展方向。所謂「預設」，就是起步的立場，雖然我們可以討論不同預設的合理性，但是在該系統之內，所採納的預設立場基本上不會再被質疑。從現代哲學探討的大範圍而言，主要不離本體論（ontology）、知識論（epistemology）、邏輯學（logic）、道德論（morals）、美學（aesthetics）與宗教哲學（religious philosophy）；另外，與現代科學產生密切關係的還有宇宙論（cosmology）及宇宙起源論（cosmogony）。本體論處理甚麼是實際的探討。知識論問如何確定所得知的為真。邏輯學研究推理方法。道德論又通常包括個人與社會兩個不同層面，因為個人層次的道德不一定能夠代表社會整體的要求，比如個人對他人的饒恕是美德，但不是社會生活中普遍對公共行為所須履行公義的訴求。美學關乎創作性並審美的價值判斷；宗教哲學則是有關超自然界的問題探討，跟信仰有直接關係。

如果要談超自然的領域，那就須回到古典哲學的基礎論題：形而上學（metaphysics）。《易經·繫辭上》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，這正好解釋了希臘語μετα-φυσικς的原意。形而上學探討感官可及的自然世界背後的終極實際，從哲學推理方式嘗試探討宗教哲學同樣關心的至高存在或終極因的問題。當然，形而上學的「至高存在」雖然可以指具位格的至高者，但也可能是柏拉圖（Plato）哲學中的「存有」（Being），或從反面思考也可得出佛學所談的「空無」（Nothingness）的結論。³以追溯終極實際的向度而言，古典哲學的形而上學與現代哲學的本體論實有共同旨趣；所不同的是，現代哲學注重以「人本的自主性」（human autonomy）⁴為探究程式的基點，⁵而古典哲學則沒有刻意這樣做，在堅持人本立場的問題上持較開放的態度，可以允許宗教哲學議題的探討。

三、宗教與信仰的分別

一般人習慣把宗教與信仰混為一談，或籠統稱之為宗教信仰。的確，「宗教」(religion)與「信仰」(faith)在表面上似乎表達了同樣的意思，泛指人類對於「絕對者」的心靈活動，透過經書典籍界定其核心內容。從社會學的角度看，「宗教」一詞更能代表這種活動的社會性，特別指向在社會中因共同信仰內容而組成的派別群體；它在民族、國家，甚至世界歷史中，也有相當程度的傳承與發展。在中國的情境，宗教的社會意義特別重要，遠超過其信仰內容的實質。中國的「五大宗教」之中，伊斯蘭教、佛教與道教固然是不同的宗教，有各自的歷史淵源；但是天主教和基督教分成為兩大宗教，很明顯是因為基督教教會並不隸屬梵蒂岡，兩者的信仰雖然原出一轍，但由於有不同的教會組織，所以被定位為兩個不同的宗教。

當然，我們不能否認從外在角度理解的宗教的社會性，但也無法忽略內在於信仰的內容實質。所謂「信仰」，是指人作為心靈主體，面對所信奉的對象而產生的委身與投入，真誠的經歷(authenticity)是信仰的定義性特質。因此，信仰除了要有清楚的條文內涵外，其真實性必須是可以用生命去經歷的。所謂生命的經歷，就是自我作為一個有理性、感情與意志的主體，因著面向信仰的對象，把內心世界敞開的心靈互動。其實，信仰經歷的真實性預設了信仰對象的真實性，在基督信仰中仰望上帝者的經歷，成為了自我啟示的上帝實際和人互動與相交的「見證」(testimony)。這種「雙向的」心靈互動經歷的真實性，顯然排除了費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)所提出的投影論的說法，⁶因為凡只是從自我主體往外投射，而沒有能以自主性回應的對象的，結果都必然是單向的。

四、信仰、科學與哲學的核心價值


信仰與科學、哲學並不必然對立，但如果產生對立，那就應關乎核心價值的問題，核心價值決定了甚麼才是最重要的事情。在此，我們並不談別的，只著眼於基督信仰作為信靠至高上帝的信仰，那麼其價值觀便顯得十分清楚，就是一切以至高者為依歸。所以從這個預設為基礎立場，我們可以探討科學與哲學，也可以辯論不同哲學前設的合理性。信仰與神學有密切關係，但是兩者也需要做區分：神學作為探討信仰真理的學問，會牽涉理論建構過程；跟其他理論性學科不同的是，所探討的卻以至高上帝並與祂相關之事為對象，但因牽涉到理論的建構，所以我們曉得但凡理論都會有不足之處而有待發展，甚至有被

修正的可能。故此，神學是在其有限之中，而趨向真理、往前邁進的。

有時候所謂信仰與科學的衝突，問題並不出於科學本身，而在於有人鼓吹信仰科學為萬能的「科學主義」，並且作為一種意識形態價值來推廣，這便會導致與基督信仰的價值衝突。因為在「科學主義」的信仰中，科學已經變成上帝。不過有時候，問題也可能出自持某一種神學觀點的人，因未能完全了解聖經中更深層的內容，卻簡單地套用了某一解釋立場，並認定此為真理。本人認為科學所尋求的是科學層次的真理，神學則尋求信仰內容的真理；兩者作為不同層次的真理，並不必然產生衝突，反而在兩個層次的交接點上，可以產生有意義的互動，最終理應得出對真理內容本身共同答案，雖然不能排除可能有視角的差異。

如上所述，哲學與信仰不一定產生衝突，但是哲學作為人類的思想有其局限性，所以不能期待對於所提出的終極問題，能夠提供完全正確的答案，然而在推理中也可以在其有限性中發現不少洞見。基督信仰的對象既然是至高者上帝，因此其真理內容便來自上帝的話語，上帝的自我啟示成為可言說的真理內容的基本依據。雖然基督信仰也認為人憑著與生俱來的有限智慧，也可能明白某些真理，但全人類處於墮落狀態中，卻會產生自我蒙蔽，結果在有意無意中，就對於本來顯明的真理視而不見。最明顯也是最嚴重的問題，就是對於至高者莫名的拒絕。其實，這個神本與人本的立場是一切問題的核心所在，人要以自我為中心，便跟以至高者為中心的價值產生直接矛盾。這不會因為有宗教生活而得到解決，因為宗教也可以是以人的自我為中心的，問題關鍵是基本生存態度的問題，就是能否接受自我不是也不能取代至高的上帝。換言之，一個能夠有如此態度的人，就會曉得需要以信靠上帝而存活的道理。

五、科學方法論



先談自然科學的方法論。要從自然界現象尋找內中的道理，基本上是透過「循環歸納演繹」過程（retroduction），是結合了歸納（induction）與演繹（deduction）兩個方法原則，應用於理論的建構上。所謂歸納，就是根據觀察自然現象所得的數據，嘗試以抽象方式提煉出可以解釋這些數據的共同原則；演繹則是歸納的反向行動，就是先假設一個不證自明的公理，然後以此為出發點往下推演，將這公理應用於不同處境中。自然科學的研究，是希望可以通過觀察而歸納，得出能夠對應於自然實際的理論，於是這裡便牽涉到「理論建構」與「實驗測試」兩個密切相關的部分：從初步歸納得出暫時的理論假設，再以這假設為基礎進行實驗，嘗試證明此假設在某特定範圍內，具有解釋相關自然現象的有效性。在此，任何階段性的理論便扮演著「暫時性的公理」的角色，直等到該理論在新的處境中被發現有不足之處，那便是理論需要被修正的時候。由於理論並非真正「不證自明」的公理，所以可被修改的「開放性」便是任何自然科學理論的特徵。這也說明了科學理論內涵不完整性或偏差的可能，所以理論在最理想的狀況下，也只是朝向自然界的真理不斷靠近而已。⁷

在基礎自然科學的理論建構中，數學扮演了不可或缺的角色。尤其在物理學研究上，只有數學公式才能有足夠的精確度，用以有效描述物理世界的實際。因此，數學與基礎自然科學之間，就不應是偶然性的關係，而是於物理宇宙更深層的實際中彼此關聯。換言之，我們必須問：為甚麼數學作為人內在思維的內容，卻可以用來解決外在宇宙的物理學問題？這個稱之為「可明晰性提問」（intelligibility issue）本身並不簡單，可以說已經超出了自然科學領域的議題。⁸ 因此，愛因斯坦也驚訝說：「這個宇宙最令人費解的問題，就是這個宇宙可以被（用數學）理解」。除物理學之外，只有化學仍然有相當多地方需要借助數學的處理，因為化學其實是物理學的延伸；但到了生物學的層次，分析性的數學應用便不再那麼明顯，雖然在研究生物的集體活動時，仍然可以建立一些有意義的分析性的數學模型，但是統計學對於集體活動的研究卻顯得

更為重要。不過，生物的集體活動本身，卻更像社會科學中的社會學議題了。

社會科學的方法論跟自然科學表面上可以有相當的差異，但是基本的循環歸納演繹的原則仍然適用。雖然要獲得數據不必通過實驗（如實驗心理學等除外），但也離不開觀察、採樣等收集過程，社會行為研究所用的問卷調查就是常見的一種方式，統計學便經常作為分析研究的工具。在此情況下，社會科學雖仍會建立理論模型，但以統計學建立的模型只是對於相關現象的概括描述，不能與分析數學在物理方程的精準度相比。不過，在這方面似乎也有例外，分析數學在經濟學上的確大派用場，而某些微觀經濟方程甚至可借用物理學的公式來分析市場動態，所以眾所周知在美國華爾街工作的人，其中不乏出身自物理學背景的。把經濟數學化似乎是大家已接受的現實，不過背後始終有某一些假設我們必須考慮其真確性，那就是在人的理性行為前提下，假設了人類集體行為都可以用數學方式來預測其機械式的規律性；在市場經濟體系裡，每個人基本上都以自利為動機；而在供求的原則下，當社會大眾都在尋求自利而彼此競爭時，可望因此達到某種平衡。到底人是否完全理性？人的自主行為會否構成數學公式無法預測的現象？近年世界金融體系的問題，是否說明了人的非理性（貪得無厭）的表現？社會科學其實主要面對的是人，所以又可稱為人文科學，雖然在經濟領域中，數學對市場的分析有一定的意義，但是經濟學所關切的仍然是人的行為與價值。因此，數學分析只能夠作參考用，在政府制定政策時，也需要考慮人作為位格主體在經濟行為中的自主性與價值判斷；換言之，人不能光以數字化來處理。

一如物理學在自然科學中的基礎性地位，歷史學也在社會科學中佔有特殊的位置。因為歷史是人類在時空中共同經歷的內容，不同的社會科學領域固然有本身的歷史，以及對過去已發生之相關歷史事件的探討，但同時歷史意識在各社會科學領域中，也具有一種指導性的意義；就是說社會科學之為社會科學，不能脫離對於所關切的事情的歷史視角，歷史視角於是提供了透視能力與價值判斷的向度，屬於對人類在歷史時空中動態取向的掌握。這樣的掌握在政治學中尤其重要，因為作為領導並管理社會生活的「科學」，政治學的方法論已經不是談到如何設計或進行實驗來證明某個理論是否正確，而是如何在不同的處境中能夠做出最為恰當的判斷與抉擇。也許有人還是會從廣義上來討論社會實驗，但是若以「實驗品」來看待需要被照顧的民眾，恐怕不只是不切實際，更可怕的是會導致將有血有肉的人「物化」的危機，其所帶來的災難，在二十世紀的人類歷史中已是有目共睹。

六、信仰與神學建構

信仰是人與上帝之間的生命交往，我們不一定能夠談方法（正如兩位好友的交往，並不那麼是方法的問題一樣）。不過，從信仰為始點，又的確可以談神學建構的方法論。神學方法的目的，是要建立對於上帝作為信仰對象的正確認識，所以從廣義上來說是科學（science），因為所尋求的是對真理的認識（*scientia*）。因此，神學既以尋求真理為目標，在方法論上也可以與自然科學相比較。⁹ 首先，一如任何科學有既定的研究內容，神學不例外也有既定的研究對象，即主要關於自我啟示的上帝，以及與祂相關的事情，尤其是救贖與創造的議題。於救贖而論，這是對於人類而言一切宗教必然涉及的核心價值，就是如何得以脫離「惡」；而作為眾善之源的上帝，理應是唯一能夠提供答案的一位。創造則是要交代宇宙起源的問題。在此，基督信仰承認宇宙不可能偶然出現，理由是如果宇宙真的有「存在的價值」，就不可能是偶然出現，因為偶然不能賦予價值。另外，宇宙也不會是自然而然的，因為果真有自有的宇宙，這便會要求內在於宇宙有永恆的超越，但自然界本身卻並非超越的。創造是宇宙起源最合理的解釋，是出於至高者高超智慧的行動。這樣，自然界便因創造主而有了存在的意義與目的，自然科學的內在理性也得著基礎，呈現了造物主的智慧；而按照創造者的特質而被創造的人類，也因此被創造主賦予了明白宇宙規律的理性。

第二，神學有客觀的內容，而不是主觀的感受。雖然人與上帝之間的互動關係必然有情感的一面，然而信仰本身有真理的客觀性，所以神學也必然是處理客觀的內容，這內容就是上帝與人互動的實際。基本上，這離不開上帝自己向人類的啟示，而且人在生活中與上帝的互動，也能夠驗證這些啟示內容的真實性。上帝的啟示內容，以文字方式載於聖經，所以聖經本身可以稱為上帝的啟示，但是聖經的啟示卻建立在一個基礎上，就是上帝透過道成肉身的方式親臨人間的事件中，讓這啟示不光是言語的內容，更是上帝的永恆與人類的歷史產生「位格性的交集」。這個交集非常重要，雖然聖經作為言語的啟示本身也是從位格的上帝而來，也是關乎上帝與人類在歷史中互動的事實與經歷，但是如果上帝沒有親臨人間與人同行，祂與人類始終保持著一道不能逾越的關係鴻溝，無法進入更深入的共同生命關聯，這所指的是人類得以進入上帝的生命中的關聯。

第三，神學命題的對錯可以被驗證。可被驗證的意思不是說上帝可以被證明存在與否的問題，乃是表明神學作為真理的「論述」本身是可能有偏差的，

以致未能正確表達真理的實際。因此，偏差的神學論述內容就不可能被人真正經驗，而偏差的原因不少時候是出於對聖經解讀缺乏正確性，因為聖經內容作為上帝自我啟示的真理的載體，必然與真實經歷可以達至一致。這個可以被驗證的可能性，說明了神學作為建構的理論，有著可以被修改的特性，這是任何理論所共有的；換言之，雖然愈好的理論應該愈是靠近真理的內容，但是理論始終出於人為，故此其具有不足與有限性，是不言而喻的，須等待不斷地進一步修正。所以，即便是神學也應當保持一種開放態度，要分辨出神學作為人對於真理的理論建構，與上帝作為真理本體的差別。

第四，神學內容的不同部分有內在的一致性。神學作為理論的論述有豐富內容，自然會有不同的部分。神學內容不同部分之間能夠產生一致性，說明神學內容構成一個體系，在其內各部彼此關聯，互相豐富，達到彼此解釋的效用。然而，神學內容的一致性並非表示此為邏輯推理的產物，因為邏輯乃屬於線性推理關係，而神學卻屬於有機性的統一（organic unity）內容，有如歷史事件的一致性。此兩種情況的分別在於前者是抽象思維的，後者則是可以用具體經歷去體驗的實際。雖然邏輯推理在神學建構上有一定的價值，不過神學內容始終離不開可體會的生命互動。

第五，神學有既定的研究方法。神學研究的資料收集，主要來自對聖經的正確解釋，這是理所當然的。因為聖經既是上帝的自我啟示又載於文字，可讓研究有了穩定的經典作為文本內容。如上所述，這不是說經典是唯一的啟示內容，但它卻是穩固而又客觀的內容，而這內容同時必須得到生活經歷的驗證，以確保啟示與體驗的一致。因此，這裡說神學研究是以正確解釋聖經為開始，然後收集並整理各部題目的相關內容，以建構一盡量整全對於真理的體系性論述，再以此付諸生活行動中，以體驗論述是否正確。這樣，聖經解讀與經歷的體驗便構成了歸納與演繹兩個步驟，而且神學的內容不斷在兩者間的循環過程中得著修正，這也是一般科學所通用的理論建構程式。不過，歷代聖徒的個別與集體經歷，卻又加添了特別重要的參考價值，因為信仰並非只存在於人與上帝的個別關係，也「承傳於」普世教會的經歷中。於是教會歷史便保存著聖經文本啟示內容以外的信息，也是教會作為活的信仰的共同載體對於上帝體驗的集體見證；實際上，即便是現今的經歷，也可以說是這見證的繼續傳承。如此，教會歷史便有著重要意義：一方面是銜接著聖經的信仰經歷，另一方面又把當今的經歷融入其中。如果啟示是自上而下上帝真理的縱向傳遞，那麼（教會）歷史便是從前至後人類對真理體驗的橫向傳承。¹⁰

也許有人要問，難道這些真理體驗都只有信徒可以經歷麼？我想這裡有一

個關鍵議題，就是真理的特性與真理的追尋有著密不可分的關係。這個關鍵就是尋求真理者的開放性的問題。一如對自然科學的探討，研究者必須對於未知的結果抱持一種開放態度，願意準備接受與自己想法不必一致的答案。不過，這還是從消極方面而論；從積極方面說，研究者還得對於追尋的答案有所期待，這個期待其實是研究者作為位格主體對於研究對象的主動投入。比如在自然科學中要以實驗來驗證某一暫行理論的真偽，其實是要求研究者對該暫行理論的正確性投以信心，希望透過此相關實驗能夠得出結果。所以，科學研究實在是一個研究者與研究對象互動的過程，而研究者作為主體，其開放性至為重要；此開放態度甚至積極表達，就是對需要證明的內容的「信心」。¹¹ 雖然信心要求主體的投入，但是信心並非隨意性的主觀想像，乃是基於一定的理性判斷，對於需要測試內容的真理性給予某種程度的信任。這個信任還不是絕對的肯定，而是可以稱之為「信任感」(certitude)。反過來說，假若研究者從一開始，就拒絕接受所要測試的理論可能為真，他將會在拒絕的態度中「看不見」一些在實驗裡呈現的指向性提示。這個「看不見」並非屬於物理層次接收信息的障礙，乃是心靈對於相關內容的遲鈍所引發的自我蒙蔽。這個問題也同樣是尋求信仰真理所面對的選擇，就是心靈開放的重要性，也是聖經所言虛心的態度。¹²

不過在神學真理的尋求中，還有一個人性上的障礙，是別的科目研究所沒有的。因為在認識上帝為上帝的同時，會要求個人生命主權的轉移，也必須面對真我的黑暗，在人性扭曲的狀況下，就很自然會產生拒絕的態度；換言之，當人要面對自我存在的實際狀態時，不一定真的希望尋求真理，因為真理的照明作用迫使人必須抉擇，或是依然故我保持一貫的生活，或是悔改回轉以上帝為他的上帝。這個存在性抉擇沒有迴避空間，因此也是基督信仰獨特之處，耶穌基督稱自己成為人的「絆腳石」(scandalon)所指意義便在於此。當然，這裡實在涉及研究對象的不同層次的自主性問題，在物理學中所研究的是物理現象，當中沒有自主性的議題；如果是生物學中的動物學，則愈是高等的動物，其自主性愈強，所以有時候需要該動物作某種程度的配合，才能達到研究的目的；至於心理學則更關乎人作為被研究的對象，配合的要求不言而喻。神學的研究對象既然是至高者，那就不是要求祂配合的問題，乃是祂是否願意把自己顯明讓我們認識，這是上帝自我啟示的用意。不但如此，認識至高者也必須按照祂所要求的方式去認識，那便是真誠謙虛的態度。¹³

七、哲學方法與價值問題

要討論哲學方法並不容易，因為基本上不同的哲學體系會有各自認為合適的方法，但最重要的可能是核心價值問題，就是甚麼才是最重要的，或者問甚麼才是真理。這個問題好像又把我們帶回去信仰的領域，因為信仰所關心的便是真理本身。從這個角度看，哲學實在於某個意義上跟信仰有關。然而，哲學一般並不承認其「信仰性」，但這卻是追求「終極意義」的哲學本質，只不過因為哲學從人本思想作為出發點，自然傾向排除任何與至高者建立密切關係的可能聯想。某某「主義」是哲學中的常用詞，但是，可以合理被稱為主義的思想體系，都已經假設其背後的核心價值是絕對的，不能夠被質疑的。以下就以「唯物主義」、「自由主義」和「後現代主義」來討論。

「唯物主義」認為物質是一切實際的基礎，於是從這樣的角度看人，也會認為人的物質身體才是人的最基本定義；而所謂靈魂只不過是一種意識活動的代用詞，意識本身不是存在物，乃是精神現象。¹⁴ 這樣看來，人的存在價值便是物質性的，即便人類意識理應超越萬物，然而在物質的本體層次而論其實並非如此。所以，問題是：到底人有沒有超越的價值？如果有的話，又是如何在唯物的基礎上得以確立？如果沒有，那麼人的存在價值便備受質疑，不但應否繼續存在成為個人的判斷，更嚴重的可能是從唯物論所引申的社會價值問題—到底別人的存在與否，是否可以用經濟利益來衡量？如果採用這樣的判斷原則來制定社會政策，將有甚麼後果？萬一有一天我產生的社會經濟利益達不到設定目標，是否可以決定我再沒有繼續生存下去的權利，免得佔用社會資源？這些好像是理論性的問題，但背後的暗示都有深遠意義，甚至可以隱約從已經發生的歷史事件中找到佐證。

「自由主義」又如何？自由主義並沒有一套嚴謹的體系，主要是以西方資本主義社會對於個人價值的肯定為前提所拼湊而成的思想。¹⁵ 所以，這裡所說的自由主要關乎個人自由，卻不追問在個人自由中所追尋的更高價值目標。西方社會的文化傳統，過往普遍受著基督教影響，但到了二十一世紀的今天，西方已落入世俗潮流及多元思想之中，漸脫離基督信仰的核心價值。從這個角度看自由主義，似乎可以說是基督教在西方社會的殘留價值被世俗化後的結果。沒有更高價值目標所追求的個人自由，所產生的便是個人主義的興起，以及與此同步的多元主義。因為如果每一個人都可以「定義」自己的最高價值，那麼實際上在社會裡就沒有一致的價值認同，極端多元主義最大的危機是社會解體。

我們今天所看見的「後現代主義」，其實便是多元主義的延伸發展。¹⁶ 後現代主義所針對的是現代主義所帶來的問題，而現代主義又是工業革命後，以

科技掛帥的社會思想，旨在鼓吹通過科技的運用帶來人類生活的進步。現代主義強調的是理性與規律，因為藉著對自然規律的掌握，人類便可以有效控制環境與大自然。不過，現代主義的問題也就在於它成功的一面，因為當人發現可以用自己的方法有效控制自然界的時候，也想到利用同樣的方法來操控在社會裡生活的人。在高舉管理效率的社會中，人變成一個數字，一個失去獨立人格的個體，是社會生產線上的一口螺絲釘。有見及此，後現代主義希望修正現代主義把個人物化的問題，提倡給予個人的生活自由空間，排除規律化的生活方式，從建築到各樣藝術都極重視個人創意，避免落入共同價值的框架裡。誠然，個人創意與生活空間是重要的，不過在缺乏共同價值的情況下，一個社會能否繼續正常運作？如果每一個人都可以定義甚麼是家庭，那麼一夫一妻及婚生子女組成的家庭，或兩個同性戀者共同領養別的孩童所組成的家庭，或者一夫多妻或一妻多夫的家庭，各式各樣的組合可能，原則上在後現代主義社會中都可以同時存在了。所以，在這樣的社會中，最高的共同價值，就是不要堅持任何價值。因為個人價值的堅持，將會侵犯持不同價值的人的生活領域，「容忍」（toleration）別人與自己的分別，就成了後現代主義的最高理想。這些都不是虛構的社會狀況，而是在歐美愈來愈普遍的社會現實。

從本文的討論可知，科學、哲學與基督信仰並沒有必然的衝突，反而在肯定了各自領域的定位後，彼此之間就能夠產生有意義的互動。然而，我們也必須承認基礎價值是個核心議題，就是以甚麼作為終極參照？因為這將會決定價值判斷的立場。基督信仰以至高者上帝為一切終極價值的依歸，這不是個人所採取的主觀態度，而是確信這對於我們所處的實際，所能夠給予最合理的解釋。以基督信仰價值作為基礎的解釋框架，將可能對哲學所探討的深度問題，提出意想不到的探索路向，又對於新的科學發現嘗試提供宏觀的整合性解釋。這些都是基督信仰的神學可以進行研究的課題，在互動過程中，不同領域的神學內容也得以不斷充實。筆者相信在我們所處的現存世界中的探索只不過是個起點，並期待在永恆裡將有更多令人歎為觀止的新發現。

參考書目

Bruce, F. F., and E. G. Rupp, eds. *Holy Book and Holy Tradition*.

International Colloquium held in the Faculty of Theology, University of Manchester. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

- 5 如果我們同意以康德為現代哲學的代表，則不難看見所謂現象界與本體界的割裂，是基於以人的自主性作為唯一可靠的知識來源的預設。於此，康德無疑繼承了笛卡兒 (René Descartes) 與休謨 (David Hume) 的觀念，尤其前者的「我思故我在」的影響更是不言而喻。
- 6 費爾巴哈著，榮震華譯：《基督教的本質》 (北京：商務，1984)。
- 7 李錦綸：《永活上帝生命主—獻給中國的教會神學》 (台北：中福，2004)，頁10~11。
- 8 數學與物理學之間的對應關係，參Kam-lun Edwin Lee, "The Correspondence between Human Intelligibility and Physical Intelligibility: The View of Jean Ladrière," *Zygon* 32:1 (March 1997): 65-81.
- 9 參李錦綸：《永活上帝生命主》，頁38~40。關於神學方法論的不同層次探討，見 Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Toronto: University of Toronto Press, 1990)。另參Millard J. Erickson, *Christian Theology, one-volume edition* (Grand Rapids: Baker, 1995), 66-79。
- 10 傳統對於神學建構的意義，參李錦綸：《永活上帝生命主》，頁25~26。另外，天主教會對傳統的看法，參Ellen Flesseman-van Leer, "Present-day Frontiers in the Discussion about Tradition," in *Holy Book and Holy Tradition*, International Colloquium held in the Faculty of Theology, University of Manchester, ed. F. F. Bruce and E. G. Rupp (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 157-160。
- 11 這個稱為「信心主義」 (fideism) 的認知進路與「理性主義」 (rationalism) 彼此對立。最早是奧古斯丁在解釋以賽亞書七章9節時提出這個觀念，後被安瑟倫承傳，並以「我信以致我明白」 (*credo ut intelligam*) 一句名言流傳後世。當代哲學家波蘭尼 (Michael Polanyi) 再加以發展，強調主體於參與認知過程的重要性，參邁克爾·波蘭尼著，許澤民譯：《個人知識—邁向後批判哲學》 (台北：商周，2004)；原著：Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago, 1962)。
- 12 參馬太福音十三章10至15節。
- 13 參約翰福音四章23節。
- 14 G. Kursanov, ed., *Fundamentals of Dialectical Materialism* (Moscow: Progress Publishers, 1967), 87ff.
- 15 參約翰·格雷著，曹海軍、劉訓練譯：《自由主義》 (長春：吉林人民，2005)。
- 16 參大衛·萊昂著，郭為桂譯：《後現代性》，第2版 (長春：吉林人民，2005)。

「真理與確知」在神學方法論的應用¹

李麗娟

一、前言

在華人的神學研究中，由於語言以及神學傳統的限制，對德國的神學家往往無法藉由第一手資料，即從原文著作及該作者的時代背景作深入的探究，而是大都根據英美學者的第二或第三手資料繼續建造。因此，對於德國神學家的研究，有些既定的觀點及評論不能十分中肯，而且也無法掌握他們的神學方法論。神學的理解及研究進路深受作者的時代背景影響，這是近代詮釋學興起之後，帶給各學科極重要的反思。但是有許多神學研究方法是可以超越時代的，例如關於信仰與理解或神學與生命（經驗）等的關聯。因此，身為一個神學工作者應該培養卓越的分析、判斷能力，對於一份神學著作可以進行評鑑以及有所取捨。德國神學傳統在十九世紀進入以宗教歷史學派和自由神學為主導的時期，影響歐陸及英美的神學思潮，也帶給基督信仰相當大的打擊或衝擊。1919年，巴特出版的《羅馬書註釋》宛如突然敲響的教堂鐘聲，震醒了沉睡的村莊，在德國興起了「辯證神學」及「道的神學」。除巴特之外，布特曼（Rudolf Bultmann）、戈加登（Friedrich Gogarten）、卜仁納（Emil Brunner）等，紛紛發表神學著述，成為二十世紀對抗自由神學思想的中流砥柱，改變了歐陸的神學思想，重新奠立聖經作為神的話的權威。然而，這股神學思潮也使人更注重聖經在新世代的詮釋，以成為當代人可以理解而回應的信息。

雖然神學界因布特曼的「祛神話法」（*Entmythologisierung*, *Demythology*）而認定他是自由神學派學者，然而布特曼對神學研究是有貢獻的。自由派學者如哈納克（Adolf von Harnack）所要做的，是把新約聖經中關於耶穌的神性或神蹟記載「去掉」，留下道德教訓，

主張要「去掉神話」。布特曼反對哈納克這種做法。他肯定聖經是神的話，縱使有些描述是因當時的世界觀而寫下，以致現代人不能理解，但是也應該藉著詮釋，把神要傳達的信息彰顯出來。這就是祛神話法之意—直接的表達就是「詮釋」，從詮釋學的進路來理解神的話與人的存在的直接關聯；並且，這必須在人對神以及祂的話信靠、順服之後，才得到真正理解。布特曼曾以一篇〈真理與確知〉的論述，反駁科學主義和實證主義高舉唯有外在、客觀可以證實的知識才是真理的論點。筆者認為他在此篇以學理方式所提出的論述，對於從事神學的方法論有相當大的貢獻，為「信」作為神學的必要基礎立下理據，是華人神學界極少探觸的範疇。因此，筆者在下文將藉著對他的論述的分析，以及維根斯坦從哲學觀點對「確知」的反思，探討「真理與確知」與神學方法論的關係。

在探究布特曼關於「真理與確知」的論述之前，本文先略述西方傳統哲學中對「真理」的幾個主要觀點，尤其是關乎宗教哲學的進路。一方面，藉此可以更清楚，布特曼在他的理論中所對話的對象之背景觀念；另一方面，也藉以思想和明白，把握真理的問題實與其所持的方法論直接相關，由此繼續思考布特曼的觀點，以至可以有較持平的判斷。

二、不確定的真理

古希臘哲學開宗明義即在探究真理，ἀλήθεια (*Wahrheit, truth*) 一字所表達的是將隱藏的、遺忘的揭開之義。巴門尼德斯 (Parmenides) 在論述真理之路時，提出「一」的觀念。「一」是 τα ὄντα，在巴門尼德斯作為「存在著的」(*Seiendes*) 總體的表達，具不可分有性。το ἕόν 並非 τα ὄντα (各個存在的總體) 的單數，而是「存在著的之所以是」。² 尋求真理即是明白各種「存在著的」其背後隱藏的「存在 / 是」(*Sein*)。巴門尼德斯「一」的觀念影響其後希臘哲學的發展，尤其是柏拉圖主義 (Platonism)。柏拉圖

客觀之真理，只是各基於不同的理論予以保證。十八世紀由孔德（Auguste Comte）興起的實證主義（*Positivismus*），以及二十世紀開始的邏輯實證主義、分析哲學，更宣稱真理必是客觀真理，而唯獨經驗、科學方法才能予以保證。

海德格的存在本體論則在二十世紀形成不同於實證主義、分析哲學所持客觀知識的論點。海德格從對「存在」的探究而提出：知識相對於理解的獲得，在於主體對世界提問的同時，也對自己的存在提問。亦即，知識的形式不再是非關乎己地具「客觀」性；而是：知識總是在於主體理解著世界的同時，也理解著自己的此在。¹⁹亦即，主體理解的世界是關乎此在的世界，主、客體不可分。海德格宣稱，人的生存（*Existenz, existence*）的特性，就是一個不斷進行著理解的此在。²⁰在理解中，此在也被世界解蔽（*erschließen, disclosure*），海德格宣稱這個此在具有的開顯性（*Erschlossenheit, disclosureness*）為原初的真理（*ursprüngliche Wahrheit, initial truth*），與判斷無關，而是人的存在的結構。真理是在此在的開顯 / 理解中獲得。²¹因而真理具有時間性和主體性，並非是無時間的客觀性。

三、布特曼論「真理」與「確知」

（一）主體導向的真理

布特曼在認識論上同意海德格的觀點，認為認識是主體詮釋 / 理解外界，也同時是詮釋 / 理解著自己；是此在的活動，也是人生存的特性。但是對於真理的看法，布特曼卻顯然與海德格大不相同。

布特曼認為「真理」與「確知」是相關的。他在論述中首先談到，古希臘哲學以宇宙法則Logos為理解的前提，認為真理即是我們所說出的意義，意義則因建基於宇宙法則所以是系統（*σύστημα*）。主體的此在，就在觀察、認識宇宙的次序之時得到了理解、說出意

義，此在正是處於整個宇宙系統中的一環。布特曼認為，希臘哲學如同近代的實證主義，都是在客觀的觀察中理解著世界，而宣稱這即是主體的此在。²² 這樣的觀點著重在觀察、整理無時間性、永恆的客觀法則，以作為真理的準則；或者說，是在此世的現象中，尋求其背後永恆的宇宙法則。但是布特曼指出，這樣的理解卻把此在的時間性（*Zeitlichkeit*）以及意義歷史性（*Geschichtlichkeit*）抹滅了。布特曼強調：「在時間中，每一個瞬間（*Augenblick*）都是新的，並且有屬於它自己的、新的、難以理喻之謎」。²³ 瞬間是此在於當下（*hier und jetzt, here and now*）的抉擇，表達的是處於時間、空間中的此在的特定活動。²⁴ 布特曼接著將此在與瞬間的相關闡明：「如果此在是時間的一意義歷史的，而且在本質上是每刻都是新的，那麼，探究真理的詢問，就只有作為向著瞬間的真理的詢問才有意義，這瞬間是我的每一個瞬間」。²⁵ 布特曼從此提出不同於延續希臘哲學而來的西方哲學傳統之真理觀點，是如祈克果所揭示的，主體導向（*Subjektivierung*）的真理。²⁶

布特曼以「瞬間」的概念為出發點來討論「真理」的概念，以此反思客觀與主觀真理的理據。若從主體導向與客體導向這兩種模式來思想基督信仰的真理問題，則可以分為兩類：一類是談信仰所說的內容為真，所論述的是客觀的所有；另一類則是從信仰者本身所談出的實在性，所從事的是主觀的所有。前者即是站在觀察的立場，要為基督信仰與世界、與歷史，甚至是與科學尋求一致性，以至基督信仰可以顯為真；後者則是要問對我的存在為真實、為實在的真理，在此，真理的議題便關涉「確知」的概念。

布特曼論到，傳統的觀念總認為所謂的「真理」應帶著大眾公認的正當性（*Allgemeingültig*），有著為眾人所認可的特性，但是當我們將真理與信仰的確知一起思考時，就不得不談主體性。因為我到底有沒有信，信了之後帶給我甚麼，只有我自己知道。就像我是快樂的或是悲傷的，這是主體的我所確知的。而不同於人的主體感受的是，信仰的確知還關涉一個重要因素，甚至是決定因素，就是信仰的對

象。信仰的確知並非只是感覺，而是在我知道所信的為真之時，才能帶給我確知。因此，信仰的對象必須向我開啟，以至我可以看到祂的實在性，如祂所是。信仰的確知與信仰的真理二者因而是不可分的。²⁷

在此，布特曼提出，信仰的真理也具有普遍認可的正當性。所指的是，同一個信仰對象，對每一個與之相遇的人來說，所見應該相同，所說出關於祂的實在性、祂的所是也應相同。由此布特曼宣稱，信仰真理的正當性，並非立於客觀的認證，如同實證主義所標示的；而在於由個人主觀經歷所出的共同性。雖然，不可否認的，人可以從不同方面去經歷 / 看見信仰的對象，而予以描述 / 說出，但是在決定性的、本質上的觀點，應是所見相同。但是，並不因此說，信仰的真理由信仰群體的共同經歷決定。因為信仰的真理究竟並非由信仰主體決定，並非以他的感覺為標準，「而是經由他的信仰對象來決定」。²⁸

（二）信仰真理與神學的建構

由上述可見，若與自然學科的看見以及知識相比，則神學的看見以及知識顯得是以「信」（Glauben）和「主體」為特性。如此，若神學要建立成一個學科，是否就必須宣稱有所謂的主、客觀「雙重真理」？亦即，當神學要成為學科來表達時，便無法走「信」、「主體」的路線？或不應該和信仰的主張相關連，才稱得上是「學科」（*Wissenschaft, science*）？如同康德主張的那樣。²⁹但是，布特曼卻提出，正是信仰的主張、語句，說出了信者與所信的對象：神的關係。如果信仰的真理是由信仰的對象來決定，從事神學就不得不走「信」、「主體」的進路。問題的關鍵就在於：「若非是同意『信』為對上帝的唯一關係，那種以不能論及信仰的對象—神—來從事神學的，神學的真理也就不在它的範圍內；不然就是認為在『信』之外，還有他類的向著神的關係，還有其他方式得以看見祂，以致此種看見能夠成為神學學科從事的對象」。³⁰

關於如何從事神學，布特曼的討論值得我們借鏡。他指出，不論及信仰對象—神—和祂的真理而從事神學，其中所表達的「信」，並非對神與人之間的關係的理解，而是視之為一種世界觀，一種態度或一種意見，呈現的是人的敬虔性，是人類的精神、精神歷史或世界的一種現象。如果說神學應該植根於信仰生活，這是一般都會贊同的，但問題在於該如何從事。如果將宗教當作神學的對象，而將「信」視為宗教生活的一環，這樣的神學則會令「信」以及信仰對象永遠失落了。這樣的神學並非論及真理，因為它所談的只是信仰主體本身，以及將信仰當作人的態度來理解。³¹

布特曼在此論述的，正是神學方法論的基本原則。神學恰恰是「神的教義」，它必須論及信仰的對象—神。要論及神—基督信仰中有位格、自我啟示的神—神學必須肯定「信」是看見神的特定方式，也必須認定信仰語句的知識價值。「真理」此字的希臘文既然意為揭示隱藏性，而如上所述，此字的概念形成了西方哲學的主體，則神學作為一個學科，所要談論的真理即在於神的實在性的揭示。而此揭示，只能出於神的主動。

（三）神學真理的有效性

布特曼反以康德的理論作為支援「信」為神學方法的正當性之論據。在三大批判中，康德提出，理論的、實踐的以及美學（判斷力）的語句，皆先驗地建基於理性，而且同等並列為真，即便它們對於同一對象有不同甚或相牴觸的敘述。因康德肯定「物自身」（*Ding an sich*）無法被認識，人只能對認識對象從理性予以說出，從事知識性地建構。因此，對於同一現象，從理論、從道德、從美感予以敘述，雖各持不同概念、不同語句系統，但是它們均為有效的知識。

布特曼進一步提出，在論及信仰真理時，與一般知識真理有所不同。依據康德，一般知識是出於先驗的理性；而布特曼指出，信仰知識卻非經由人類所具的任何先驗條件衍生，單單是從信仰的對象—神—所決定。從事神學的人，並非由自己得以建構信仰對象，而必

須是由神向他揭開、啟示。信仰的實在性就是神，而此實在性不是人藉由感官知覺以及理性所能領受的，而是由神向人揭示的。在這種前提下，人要知道的是，他在「信」中所看到的實在性是否為真實或者只是幻象。在此，藉由其他途徑所描述的信仰對象對他來說，就無所幫助了。³²

到底甚麼是實在性？甚麼是真理？真理在於知識與它的對象符合 / 同意嗎？或說是思想與事物符合之處嗎？回到康德的三大批判，當一個人看到田野的景色、感受到美而發出讚歎時，自然學科對這塊田野所作的分析雖具有確實的數據，符合觀察之物，但對此時升起的美感以及所伴隨的意義卻無幫助，而此美感對這人是十分實在、真實的。或者關於愛的主題，對愛的感受，經由心理學家與生物學家的分析，可以提供許多實驗理論，但對於經歷愛的人並不需要這些理論，因為他確確實實地知道甚麼是愛。在人類生存的許多層面，其實在性並不在於客觀地判斷，而更是產生於主體對外界與對自身的理解融合之處。

是不是因此可以說，自然學科是客觀的真理，而神學是主觀的真理？對此布特曼不表贊同。他宣稱，各個學科都與「信」相關，「信」最終仍是建基在「確知」，不僅是宗教信仰，就是思想方面的信，其根基也是立於無可磨滅的感覺，即一般人稱之為確信的感覺 (*Überzeugungsfühl*)。但是在自然學科卻從不談這種感覺，從不將與信相伴的確知視為有效的論據。³³ 一般肯定，自然學科在方法論上重視觀察以取得觀點，並非經由信。但無可否認，人所決定採取的觀察原則，從一開始就影響著他整個觀察了。亦即，那個對某些理論、觀點、研究方式的確信的感覺，事實上一直是從事自然科學者的前提，科學理論也離不開「信」與「確知」的議題。³⁴

布特曼提出，神學與其他學科不同以及之所以有其特色之處，在於它肯定「信」在從事學科建構的有效性，並且清楚地將「信」與每一種世界觀劃清界限。事實上，沒有一個學科或一種世界觀或一個理論，可以把人和世界作為整體而解釋清楚。每一個觀察方式都是單一

的解釋方法，都在嘗試揭開如謎般的觀察對象，取得對之的解釋。各種詮釋方法與結果，是有可能並列同存的。因為在學科中，人只能描述現象，無法描述物自身。因此，要嚴格地將自然學科與歷史 / 人文學科劃界是沒有必要的。如前所述，自古希臘哲學至近代的哲學觀點，提出了無數的知識論，我們確實無法知道何者才是理解對象的先驗方式。³⁵

(四) 「信」與理解

布特曼堅稱，談神學的方法論不能避而不談「信」，「信」必須是每一個信仰語句有效的根基。而且更是：「每一個信仰語句同時是一個被相信的語句」。³⁶「懷疑」在學科上可能作為如蘇格拉底式的詢問的起頭，據以建構知識；也可能作為如休謨式的知識論的基礎，否定真理之可能。而只有「信」可以超越懷疑，獲得知識。「信」是一個主體意識的決定。³⁷論到信與抉擇，布特曼指出，人實際上是在信中表達抉擇，而非抉擇相信。信本身就已經是個抉擇。信與神學的關係可進一步由理解的問題來闡明。

到底甚麼是理解？一個從事理解的主體，如果決定採取由周遭世界來了解自己的存在，由此進路去反思，就會顯得他的存在確實是可以如此客觀地被解釋。但是，布特曼指出，人的此在，是一個與過去相連，並且望向未來的「具有能力的存在」(*Seinkönnen*)，他的此在「能夠」抉擇，以把握、理解自己的真實的存在，而並非將自己當作可以處理的對象(*Vorhandenes*)，由周遭世界來解釋、定位他的存在。³⁸海德格本體論的此在分析，詳解了這個觀點。但是布特曼也強調，神學仍是不同於哲學。如前已論述，神學關涉的是主體的「信」以及信仰對象—神，布特曼認為，恰恰在此神學必須與哲學斷然分界。³⁹

布特曼宣稱，基督信仰所談的「信」，「不是別的，乃是人對神的話的宣講作出回答，而神的話開啟了他對自己的一個特定的理解」。⁴⁰此即意謂：「他從他的過去、身為罪人來到神的面前，因神

的判決而成為死的；但是恰恰正在神赦罪的宣講當中，因為神赦罪的恩典向他彰顯，透過神的赦免而成為新人。他因而從此來看他的生活，以此與他的鄰舍在愛中相繫」。41 這正是一個抉擇，人要決定是否由此來理解自己的存在：面對神、回應神的話而獲得新的存在，並由此建構他的周遭世界；或者他要由學科的，或道德的或美學的詮釋作為動機來發展他的人生。

（五）「信」與「確知」

布特曼提出，這個對「信」的理解方式，即是神學建構的重點。神學應清楚論述關於人的此在經由「信」神的話、回應神而獲得對自己真實的理解，同時帶來「確知」：他深知所信的是誰，所信的為真理。神學作為宣講的基礎，因而應要能呼召人面對其真實的存在的抉擇。信仰的真實就在於所宣講的信仰語句能帶來真的結果，亦即人對於自己的存在能經由信而有真實的理解。在信中所見到的實在性（*Wirklichkeit, reality*）是神的實在性，由此，世界以及人自己的實在性也同時揭開了。42

布特曼對「信」與「確知」與「真理」的關係作出如此的比喻，如同人對於「信賴」以及「愛」的概念，面對對方所給出的信賴及愛，只有當他實際去信賴對方、去愛對方之時，何為「信賴」、何為「愛」對他才成為看得見的；上帝的實在性也必須在人對祂相信、順服之時，才得以看見。因此，我對神的理解，不在於我看見了超自然的存在，而在於我經由信祂，而對自己有新的理解之時。這新的理解是透過信和順服神的話和宣講的道而得。43 而我之所以能確知我已成為新人，能確知我此時理解了神的實在性，能確知我所信的為真理，在於我經歷從過去罪人的地位，因信得著神的赦免，成為被稱為義且有能力愛人的新人。44

「簡而言之，在信中所見的真理是瞬間的真理（*die Wahrheit des Augenblicks*）：現在，就在聆聽宣講的道當中，我因信看到了『現在』如它之所是。它是我的現在，但這並不意謂，信的看見是主

觀的，而是這個現在，正因為它是客觀的，只有如此它才是我的」。⁴⁵ 布特曼所說的客觀，是指這一理解的時刻並非人自己的了悟，而是神透過祂的話、祂的宣講所賦予的。信者經歷了那非出於自己的改變，而領受到屬於自己的此刻。布特曼沿用祈克果的思想，將這個此刻標示為「瞬間」，⁴⁶ 是一個有別於歷史性時間的連續狀態之時刻，是一個抉擇的時刻。在此時刻，「現在」不是與我的過去綿延不斷，而是我領受到處於從未來向著我而來的「現在」，這個現在呼召我，要求我抉擇、回應、順服。瞬間經由神的話語而被賦予特性，是有限的罪人立在永恆的神面前作出抉擇的時刻。布特曼由此宣稱，信仰的真理不在於提出普遍可接受的真理，而單單在於神的真理，在於此瞬間的真理。它卻可以是普遍有效的真理，因為每一個把握這瞬間，以信回應神、順服神的主體，都可以經歷那由罪人成為被稱為義的，視他人為鄰舍、視世界為神的創造的新人。⁴⁷

希臘哲學所尋求的真理，在於個人理性和觀念與宇宙理型的同一，所以他們不問主、客觀雙重真理的存在，而是尋求宇宙真理的一致性。但他們問的卻是無時間性的現在，試圖尋求的是永恆的真理。這個思想也影響著中世紀的哲學，企圖從現在逃離，在思索中建立永恆的知識。布特曼指出，這樣的途徑無法開顯人自己的存在。如果我們承認，詢問真理的主體的此在是在時間之內的，他對「現在」的理解就不應該只是彼世、永恆的，而應是關連他對此世存在的理解。由「瞬間」的概念標示出，我的存在只有在創造我的神面前才得以開顯，而此瞬間也正是永恆介入時間中的現在的時刻。⁴⁸ 這裡正是布特曼不同於海德格的真理觀。

（六）「真理」與「確知」為神學方法論的基礎

布特曼論述真理與確知在神學方法論上的關聯，主要是針對在當代德國神學研究中佔據主流已久的宗教歷史學派及相關的自由神學，提出根本的批判。布特曼強調，「信」關涉的並非宗教敬虔性（*Religiosität*），非世界觀，也非人的靈性的功能，而是罪人與恩典

的神之間的關係，以及經由「信」所帶來的結果：是神的實在性、我的此在的實在性，以及世界的實在性同時揭開。這也就是「瞬間」、「確知」與「真理」三個概念緊緊相關、相扣之理。⁴⁹這正是從事神學的基礎。如同各個學科是由其認識的對象來決定它的真理，神學也應該由其對象—神—來決定。

布特曼所論的真理與確知的關係，表顯出神學研究的主體性，以及從事神學者與神的關係的重要性。反觀基督教漢語神學界的研究，這個觀點通常是放在靈修神學或者教牧神學中談論，而極少在其他的的神學方法中作為方法論。如同布特曼論自然學科的研究方法，只討論從事研究的步驟，以及對所得結果的解釋，漢語神學的研究，或神學院所教導的學科如系統神學、歷史神學及聖經神學等，顯得是採用較類似自然學科的研究方式，或說，仍然是實證主義及分析哲學的氛圍十足。值得思考的是，在邏輯實證論與分析哲學的陣營中，曾是大將的維根斯坦在其後期著作中，思想有相當大的轉變。除了《哲學探究》（*Philosophische Untersuchungen*）為此期的代表著作之外，維根斯坦在去世之前一、兩年，便常常思想關於「確知」這個主題。伴隨他的「語言遊戲」（language game）的觀念，對於確知的一些片斷想法，反映了維根斯坦對邏輯實證論和分析哲學派的客觀主義，有許多強烈的批判。

三、維根斯坦的「真理」與「確知」

首先，維根斯坦之所以對「確知」這個主題有興趣，是因他在1949年探訪馬爾科姆（Norman Malcolm）時，對方激起了他對穆爾（G. E. Moore）〈為常識辯護〉（*Defence of Common Sense*）一文的回應。穆爾為「人的常識可視為真理」辯護，並且以人類共有世界觀的常識（common sense view of the world）為基礎，論述人的確知。穆爾認為，人類共同的經驗，以及相同的感官知覺的數據（sense-datum），可以作為常識的有效性的理據。⁵⁰他承認，至今仍無哲學家可以提出理論來說明如何分析「我所感知的這些」和「對

我是事實」之間的關連性；但是他也認為，從他可以提出許多他自己確定是真的自明之理（*truism*），和別人也有其確定為真的、相當多的自明之理，以及他能知道別人的自明之理，即足以構成常識的基本論點。⁵¹ 直到1951年4月去世之前，維根斯坦在他的小筆記本，記下了許多對穆爾的辯護的回應，以及由此議題所引發的對確知的反思。這些回應後由其好友安斯康姆（G. E. M. Anscombe）與賴特（G. H. von Wright）出版成《關於確知》（*Über Gewissheit*）一書。

我認為，維根斯坦後期的理論，與海德格在《存在與時間》中所論述的此在的理解活動，有許多異曲同工之妙。如維根斯坦曾提出：「到底甚麼是意識的『世界』？關於此我想說：『所發生在我心智中的，現在我所看見、聽見……發生在它之中。』我們卻不能簡化地說：『我現在所看見的』」。另又提到：「到底甚麼是『意識的世界』？—在我的意識中的是：我現在所看見、聽見、感覺……而例如，我現在看到甚麼？對此我不能用一個周全的身體動作而如此回答：『現在，所有的就是這樣』」。⁵² 維根斯坦所說的，相似於海德格論述的世界，就是此在理解的世界，而非物理的世界。也因此，對於真理的概念，兩者有其相似之處。

維根斯坦反駁穆爾認為常識是「知道就是真理」甚至「是客觀真理」的論據。維根斯坦指出：「如同一般也不會注意，使用『我知道』（*ich weiß*）是如何地專門化」。「因為『我知道……』表示的是一個將已知當作事實來保證的結果的描述。而我們總是忘記這樣表達：『我相信我知道它』」。⁵³ 維根斯坦從語言遊戲的概念描述，指出人在敘述他所知道的內容時，常常是在一個生活、經驗、語言相關聯的系統中運作；而當語言遊戲改變時，所使用的字詞的意義、所引述的概念也會跟著改變。因而，A向B敘述他所知道的，必須是B也熟悉、參與在A的語言遊戲之中，才會跟著作出同意或反對的判斷。因此，與其說「我知道」，毋寧更是表達一個潛在的前提：「我相信」。

維根斯坦因而認為，穆爾的觀點是把「知道」的概念與「相

信」、「假設」、「懷疑」、「信服」等概念類比，因為，對於不知道對方的語言遊戲的人，縱使對方向他提出許多保證，保證所說的是可信的，卻無助於他的信服。在此，對方的知道對他來說就不是真理。⁵⁴ 因此，維根斯坦宣稱，人的確知的經驗語句之所以被斷定為真理，並不在於它邏輯上的真，而在於它在我們的關係系統中，是被認定為真的。⁵⁵ 而在主體的認知中，我所確信的就形成一個系統，固定在我提問題以及思考問題和給出答案的底層，它們並非可以意識得到。⁵⁶

在此，維根斯坦所認為的「知道」，也如同海德格分析此在時所提出的：理解總是帶著前 - 結構 (*Vor-Struktur*) — 前有 (*Vorhabe*)、前見 (*Vorsicht*)、前概念 (*Vorgriff*) — 進行著，以此「前 - 結構」將理解的對象在他存在的世界的「當作甚麼的結構」 (*Als-Struktur*) 中被解釋。⁵⁷ 維根斯坦則提出：「我們應用了評價的意見 (*Urteile*) 作為判斷 (*Urteilen*) 的原則」。⁵⁸

而維根斯坦也指出：「困難在於去查看我們的相信所具有的沒有理由之性質」。⁵⁹ 因此，當人判斷為真之時，往往不是知識與事物相符應，維根斯坦把人潛在所相信的，卻可能是無理由、非邏輯性的可能性提出來，而這是影響我們判斷的一部分。⁶⁰ 因此，他批判穆爾以「知道」作為真理的基礎之謬。維根斯坦舉了一個例子：「如果穆爾說，『我知道這是酒而不是血』，則天主教徒會反對他」。⁶¹ 維根斯坦認為我們所稱為「確知」的概念，是與我們的語言遊戲相關，真理若呈現在言語的使用中，則它是某一個系統中的一部分，「我所堅持的觀點並不是一個語句，而是一個由許多語句所組成的巢」。⁶²

確知 (*Gewissheit*, certainty) 和確信的 (*gewiss*, certain) 對維根斯坦來說，就不像穆爾所辯稱的，根基在於普遍共有的常識，是客觀的。維根斯坦宣稱：「因為關於是否某事物是確信的，是有爭議的；即當人敘述某事物是具有客觀地確信的。(實際上是)存在許多無以數計的、普遍的經驗語句，我們將它們當作是確信的」。⁶³ 經驗不一定是客觀的，但是當有一群人、一個社會有如此共同經驗，甚至是約

定俗成，它們就構成確知 / 確信；而確知 / 確信所構成的系統在我們的潛意識中運作，成為我們處理周遭事物、判斷真偽的依據。⁶⁴

所以，「真理」對後期維根斯坦來說，並非在於說出 / 描述的語句與對象相符。他指出，一如長久以來各方在認識論上的爭議，「相符」的定義到底是甚麼，我們無法界定。對維根斯坦來說，「我知道 = 這對於我是確信地熟悉 / 知道」。⁶⁵ 因此，「知道」並非如實證論和分析哲學派所宣稱的，相關於客觀知識，才是真理；而是，它隱含著「相信」的前提，而且是在一個特定群體中運作，在一個社群的語言遊戲中被接受的。⁶⁶

維根斯坦甚至也論到，「知道」（至此我們已可以將之與個人的確知 / 確信直接關聯）與「決定」相關。他舉的例子是：有可能我相信我所知的是出於上帝的啟示、上帝的教導，「知道」的前提因而在於我決定採取哪一個觀點，繼而建構我的知識的視域，我也會在此典範中繼續詮釋 / 判斷我從外界或他人所得到的知識。⁶⁷ 因而維根斯坦有這樣一個判斷：「知最終是以認可（*Anerkennung*）為基礎」。⁶⁸ 穆爾所論證的，人若「知道」甚麼，他所說的因而一定是真理；維根斯坦則予以反對，而宣稱，要稱他所說的為真理，只有在這人的語言遊戲中，他所說的是不動搖的狀況之下成立。⁶⁹ 以「相信」為基礎的「知道」，⁷⁰ 已在我們的運作中形成一個龐大的背景系統，我們依此判斷一個知識的真偽和價值。⁷¹

維根斯坦也指出，「知道」關聯於「確知 / 確信」在我們的語言遊戲中有不同的用法。例如因經驗或實驗證據累積成許多物理知識，我們可以「知道」一個行動之後會有的反應。這是多數人知道、共用的經驗。而我「知道」今天早上我吃過早餐，則不是出於經驗的教導；亦即，別人無法由他的經驗知道你此時所知道的，但卻不能因此抹滅你「知道」你吃過早餐的「知識 / 真理」。或者有時你會說：「我知道他很痛。」別人也可以同意，或判斷這句話為真，但是客觀的明證在哪裡？這些「知道」在不同的語言遊戲中被使用，而我們都認為它們所帶出的內容是確定的。⁷² 維根斯坦認為，語言遊戲並非以

邏輯或理智為根基，而是：「它就在那裡，像我們的生活一樣」。73

四、布特曼vs.維根斯坦

維根斯坦後期語言遊戲的概念，一方面將「真理」與「確知」的議題更極端地指向經驗範疇，但另一方面也顛覆了過去經驗主義所持的一真理、確知具客觀性的理論。維根斯坦指出，一般認為「知道」是客觀的，「相信」是主觀的，但是「知道」卻是隱含著「相信」；如同布特曼也指出，不論是自然學科、人文學科或是神學，「信」是從事「知」的前提。從維根斯坦後期的理論，布特曼以信為進路的神學方法論可以得到正當性。

但是，維根斯坦所談的「真理」與「確知」的關聯，是在人所參與的語言遊戲中定義的，所以關涉的不只是個人的決定—決定要參與哪一個模式，而且也是在約定俗成中心領神會。亦即，生活在一個社群中，其中的語言遊戲的規則是看不見，也無法具體提出的。語言遊戲是這一群人的生活形式，在共同生活、運作、使用中，規則不斷形成、改變。因而，真理與確知的定義在維根斯坦來說，是在群體中游動的。布特曼則提出，從事神學不同於一般學科，因為，「相信」在神學的方法論中必須作為必要因素，是一切神學知識的基點。因為從「信」的對象—神—而來的揭示，才能使人明白信仰真理，得著確知，以至於所寫下的神學內容是從存在的對遇和理解中談論神（*reden von Gott, speak of God*），而不是將神當作手前研究的對象，論及神（*reden über Gott, speak about God*）。74 因此，神學描述的信仰真理與確知相關聯，而這確知是在個人對信仰的神、對神的話、對神的宣講，作出順服的抉擇之後才經歷得到的。

當然，運用維根斯坦的語言遊戲的觀念也可以說，神的實在性對每一個在存在中經歷祂的人是一樣的，所以信仰群體中的信徒或神學工作者所表述對神的理解，形成了特定的語言遊戲，必須參與其中的人、亦即在其存在中經歷神的實在性的人，才會同意是真理。如上述

布特曼所宣稱的，信仰真理的正當性並非立於客觀的認證，如實證主義所標榜的真理，而在於由個人主觀經歷所出的共同性。

五、結論

本文用意並非在否定信仰具客觀真理的性質，而是欲藉由觀看哲學傳統中真理定義的變遷，反思基督信仰的神學方法論的問題。無可否認，神學必須以文字、語言為媒介表述，而且所表達的是思想內容，並且是向公眾傳播，期盼得到理解。因而哲學上所論述關於語言、知識論以及理解等議題，均值得從事神學的人探究，作為思想方法上的參考以及反省方法論的依據。但是，哲學與神學之間有一道鴻溝，必須清楚劃分。布特曼在〈真理與確知〉一文中，一方面與哲學上論真理的理論對話，另一方面十分明確地把兩者之間的鴻溝表出，並且提出理據，使得神學作為一門學科不須尋求客觀表述，而是可以從主體導向、主體存在的經歷為方法，如神學的依據：聖經一貫表述的，是創造的神向與祂對遇的兒女所說的話，必須以「信」的經歷以及「信仰語句」作為基本，是關乎信者與向他揭示真理的神之間的事。

維根斯坦的「確知」則提供我們另一個哲學理論，在實證主義和分析哲學的影響下所堅持的客觀真理典範，並不是唯一的準則，而是眾多語言遊戲中的一個。基督信仰的神學方法和內容不須繼續與之起舞、共舞，而可以尋求更能表彰信仰本質的模式。

參考書目

Baldwin, Tom. "George Edward Moore." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published: Mar 26, 2004), <http://plato.stanford.edu/entries/moore/>; accessed 8 January, 2013.

Bultmann, Rudolf. "Das Problem der Hermeneutik." *Glauben und Verstehen II*, 211-235. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1965.

Bultmann, Rudolf. "Wahrheit und Gewissheit." *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. v. Eberhard Jüngel, 181-212. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1984.

Bultmann, Rudolf. "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" *Glauben und Verstehen I*, 26-37. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1933.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Kant, Immanuel. "Vorrede zur ersten Auflage." *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 3-16. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH, 2007.

Kierkegaard, Søren. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*. Bd. I und II. Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1962.

Rahner, Karl. *Geist in Welt*. Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1996.

Rahner, Karl. *Hörer des Wortes*. Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1997.

Röd, Wolfgang. "VI. 4. Der Neuplatonismus." *Der Weg der Philosophie*. Bd. 1, 237-264. München: Verlag C. H. Beck, 2000.

Schüßler, Ingeborg. "Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch." ♦
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. Gerhard Müller. Bd.
35, 347-363. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 2003.

Scolnicov, Samuel. "Introduction." *Plato's Parmenides*. Berkeley:
University of California Press, 2003.

Westerkamp, Dirk. *Via negativa: Sprache und Methode der
negativen Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006.

Wittgenstein, Ludwig. *Bemerkungen über die Farben. Über
Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt a. Main:
Suhrkamp Verlag, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus / Tagbücher
1914-1916 / Philosophische Untersuchung*. Frankfurt/M.:
Suhrkamp Verlag, 1984.

李麗娟。〈布爾特曼神學中的「悖論」和「辯證」思想〉。《中國神
學研究院期刊》第48期（2010年1月），頁125～148。

李麗娟。〈析克果的存在哲學—生活是向前的，理解卻是回顧的〉。
《台灣神學論刊》第29期（2008年4月），頁111～133。

李麗娟。〈《聖言的傾聽者》中的基督論〉。《中國神學研究院期
刊》第43期（2007年7月），頁155～178。

¹ 本篇論文曾刊載於《輔仁宗教研究》第21期（2010年秋），頁157～180，以
〈布特曼的「真理與確知」在神學方法論的應用〉的篇名發表。前言則為配
合本書的主旨而補述。

² 參Dirk Westerkamp, *Via negativa: Sprache und Methode der negativen
Theologie* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2006), 13; 另參Samuel
Scolnicov, "Introduction," *Plato's Parmenides* (Berkeley: University of
California Press, 2003), 4.

- [17](#) Schüßler, "Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch," 356-357.
- [18](#) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), B75, A51.
- [19](#) 海德格論述，此在是向著外界提問，也同時向著對自己的理解提問的一個存有（*ein Seiendes*）。它是「問者」（*das Fragende*），也同時是「被問者」（*das Gefragte*）；而問題也總是帶著被詢問的方向（*das Befragte*）。參 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001), 5.
- [20](#) Heidegger, *Sein und Zeit*, 12f.
- [21](#) Heidegger, *Sein und Zeit*, 297.
- [22](#) Rudolf Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. v. Eberhard Jüngel (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1984), 184.
- [23](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 185.
- [24](#) 「瞬間」是祈克果的存在哲學中最重要的概念之一，布特曼的詮釋神學理論基本上延續祈克果「瞬間」的概念，特別是在關於人的意義歷史性的問題。參李麗娟：〈布爾特曼神學中的「悖論」和「辯證」思想〉，《中國神學研究院期刊》第48期（2010年1月），頁125～148。
- [25](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 185.
- [26](#) 參Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Bd. I und II (Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003).
- [27](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 186.
- [28](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 186.
- [29](#) 參Immanuel Kant, "Vorrede zur ersten Auflage," *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH, 2007), 3-16.
- [30](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 188.
- [31](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 190.
- [32](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 195.
- [33](#) Bultmann, "Wahrheit und Gewissheit," 197.

74 參 Rudolf Bultmann, "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" *Glauben und Verstehen I* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1933), 26-37.

點：第一，彌補歷史（filling the historical gap）；第二，修訂歷史（revising history）；第三，重構歷史（reconstructing history）。

彌補歷史是指補充歷史研究中的缺失（gap）。藉史料或考古資料的新發現，並對舊史料的新評估，甚至運用不同觀點、史觀與新的研究方法來進行新的解讀，讓歷史的迷思，或過去歷史研究中無從得解與有待說明之處，以及一些缺口斷層，有機會得到彌補與驗證。例如，在傳說中，耶穌的門徒多馬與巴多羅買往東方地區傳道，甚至來到印度與中國。但到目前為止，因一手記錄與考古資料不足，不能證實此傳說。他們的事蹟，仍然屬信史的範疇，有待發掘研究。³ 另外，孫中山是基督徒，多人相信基督信仰對他的影響很大，但到底有怎樣的影響呢？唐崇榮認為「包括孫中山之所以能夠推翻中國幾千年來的帝制，建立民國，乃是因為他受了改革宗神學的影響，受了基督教傳統精神的感染」。但是，他沒有具體說明孫中山在哪些方面受了改革宗神學或基督教傳統精神的影響。⁴ 對1883年7月孫中山帶著聖經從夏威夷回中國的事，梁壽華卻說在孫中山的心目中，「這本聖經是改造中國的依據」。⁵ 究竟聖經如何成為改造中國的依據，他也未盡詳述。既然《三民主義》無疑是孫中山的最重要著作與思想結晶，聖經有沒有影響他撰寫《三民主義》？若聖經與基督教的信仰對《三民主義》沒有太多的影響，那麼應如何看待孫中山的基督信仰呢？雖然，歷史的研究歷久日長，其成果也累積無數，但今天仍然有太多事件的因果、事情的細節與人物的闡述，有待進深分解與陸續澄清。這就是研究歷史的原因、必要性與目的。

明朝天啟五年（1625年），在西安發現〈大秦景教流行中國碑〉之前，中國史冊，例如《唐會要》、《舊唐書》、《新唐書》與《資治通鑑》等所記載的「景教」或「大秦教」到底與基督教之間的關係是怎樣，或景教在唐朝的沉浮究竟如何等問題，始終是不得其解之事。⁶ 景教碑出土之後，當時的外籍天主教士與天主教徒李之藻等人判讀了碑文的內容，便斷定景教乃基督教的一支派，從此便開啟了研究景教碑的長流。⁷ 從景教碑的內容可以了解，景教宗教信仰的內容

與基督教的主要信仰吻合，例如三一神信仰，神的創造，人的墮落，基督救贖等。⁸ 另外，從碑文所述的「法流十道」、「寺滿百城」可知，景教在唐朝是有一定程度的發展。⁹ 景教碑的出土，讓八百多年來的歷史懸謎得到圓解，彌補了景教與基督宗教本源與在唐朝時期發展等認識上的空缺。

之後，1908年，在敦煌藏經洞裡發現了大量的景教文獻，例如《序聽迷詩所經》、《一神論》、《至玄安樂經》與《大秦景教宣元至本經》等。過去只能從景教碑窺見的部分景教的信仰與神學思想，藉新文獻的發現，更進深地描繪其輪廓。2006年，在河南洛陽另一版本的《大秦景教宣元至本經》出土之後，學者把敦煌版本與洛陽版本進行合校，獲取了更完整的《大秦景教宣元至本經》。¹⁰ 這些文獻資料的發現，使過去對景教的片斷理解，特別是神學思想與詩歌禮拜等，得到更多的補充。¹¹

修訂歷史是以新發掘的或即有史料為依據，並藉由新視角的史觀或新的研史方法，對某些歷史研究中的普遍觀點、共識與結論，提出異議與論辯，並進行論證，讓歷史的事件與人物等重新得到評估，使既有的歷史理解與定論有所修訂。一直以來，歷史學家的多方研究確實得出眾多歷史的成果、結論，甚至一些共識。但並不表示這些成果與結論是天經地義或不可改動的事；反而，仍可以被其他歷史研究者質疑、反駁，甚至推翻其說。歷史是可以質疑與批判的，但必須依據史料，因為歷史是有據之學。另外，從歷史有可能被修訂可知，歷史學是一門不斷要進行批判而實證的學問，基督教歷史也不例外。例如，保羅無疑是基督教歷史上最具有影響力的人物之一，¹² 研史者仍可以質疑他在基督教兩千年歷史中，是否始終持續地發揮著影響力。特別在早期基督教的形成中，他的地位與影響力是否無可比擬，其他耶穌使徒的地位又是否微不足道呢？在更正教的傳統中，是否因馬丁路德對保羅的推舉，無形之中讓保羅在整個基督教歷史的地位被誇大？對這些質疑與批判，研究者必須從史料方面提供有力的依據與例證。若研究者藉歷史神學的角度，重新對早期的使徒、護教者、西方教

父，甚至是東方教父等著作進行文獻比較（即一手文獻比較），發現其他人如使徒約翰在神學思想的影響上可以與保羅爭豔媲美，而且，有十足的依據與明顯的例證時，保羅那至尊無上的影響地位，就有可能被修正了。雖然保羅在早期基督教發展中的影響力仍不能低估，至少對約翰也可以給予某一程度的地位。¹³ 修訂歷史讓歷史的研究牽引到更富挑戰與多彩多姿的境地，並使歷史研究成為開放的學問。其實，對修訂歷史的可能性與開放性，就是歷史研究的原因、必要性與目的。

雖然，在十六世紀，亨利八世才開啟英國國教會（Church of England）的傳統，但自坎特伯雷奧古斯丁（Augustine of Canterbury）在六世紀末應根德王易瑟博（Ethelbert of Kent）的邀請並奉教皇之命來英國開始，英國一直就是基督宗教的國家。¹⁴ 到了十七世紀，隨著啟蒙主義思潮在英國的衝擊與擴散，不少歷史學家認為英國的基督教在十七世紀末就開始面臨理性化與世俗化的危機；並在十八世紀，這種危機漸漸擴大。到了十九世紀中期，英國已經陷入世俗化中，基督教淪落為微弱不堪的宗教。對於此種見解，學者提出了以下有力的證據。首先，十九世紀歷史學家史提芬（Leslie Stephen）認為，在十七世紀末，英國國教會中具影響力的廣教會主義者（Latitudinarians）是理性主義者。另外，二十世紀的學者克萊格（Gerald Cragg）指出廣教會派領導人提羅森大主教（Archbishop John Tillotson）的神學思想充滿了理性主義，特別是在他的神觀裡更加顯著。¹⁵ 第二，希爾（Christopher Hill）強調，十八世紀的英國教會已經走向弱勢，因為國教會有了分裂，而且非國教會的長老會人士開始佔據國會的議席。¹⁶ 第三，葛立奮（Martin Griffin, Jr.）與舒慈（Gregory Scholtz）觀察到十七世紀末開始，英國的基督教已經變成只講道德的宗教，特別指出廣教會派人士的神學就是一種道德神學。¹⁷ 從十九世紀至1985年之前，藉以上權威學者的研究，這種觀點普遍為歷史學家接受，並成為歷史的共識。

但是，1985年，J. 克拉克（J. C. D. Clark）在他的著作《英國

社會》(*English Society*) 裡，全面而有系統地反擊此說。他主張英國自十七世紀末期到十九世紀初期不是在世俗化的進程裡，而是在一個穩定的「古代統治」(*ancient regime*) 時期。因為，當時的英國正是一個國教會、君主與貴族所主導的國家。¹⁸ 另外，他強烈地批判先前學者的觀點，認為這是由不正確的輝格黨(或稱「維新黨」)歷史觀(*Whiggish view of history*) 所致。他指出此史觀有歷史預設的任務，就是為十九世紀後期的世俗化現象尋找歷史起因。¹⁹ J. 克拉克進一步強調，這一時期英國的穩定性來自國教會的力量，而此時的整個英國教會是保守而正統性的，並非弱勢，更不是由非國教派所主導。²⁰ 除了 J. 克拉克外，格林(*Donald Greene*) 在反駁舒慈的國教主義(*Anglicanism*) 道德重視論時，主張強調道德不是基督教的降級現象，反而是信仰強化的表現，因為好行為是信心的結果。²¹ 史匹門(*W. M. Spellman*) 認為廣教會派人士是「持續地支援中世紀的遺產」(*continued to champion a medieval inheritance*)，而且他們不僅持有堅強的道德觀，他們的神學與信仰更是正統，並非世俗化。²² J. 克拉克、舒慈、史匹門等的研究，有力地反擊先前歷史學家的觀點與共識，讓十八世紀的英國教會從軟弱、分裂及理性化的形象，修正為穩定、堅強與正統性的相貌。至目前為止，J. 克拉克等人的主張已經成為新的共識。藉學者的質疑、反駁與論證，特別是從十八世紀英國教會的面貌爭論可知，歷史研究者可以藉著對歷史觀的批判(對輝格黨歷史觀)，並對重要人物群體的重新評估(對廣教會派人士的道德重視傾向)，不但可以修訂先前的歷史定論，更可讓歷史的景觀顯出不同的相貌。

重構歷史仍然是以舊史料或新發現史料為基礎，藉由新的史觀與方法(特別是新的史觀)來重新構思歷史的脈絡與鋪張新的圖景，讓舊歷史像具備新的面貌。歷史的面貌展現，正如一個廚師的烹飪與擺設(*cooking and plating*)。烹飪的材料可以相同，但隨著廚師所採取的烹飪方法的不同與擺設方式的新穎，呈現出的菜餚就會顯得新異。例如，基督教的歷史若從女性的視度來看和重構，會不會有不同的圖景呢？若是從社會史的角度來闡述基督教的歷史流程，社會形象

中的基督教史又會是怎樣呢？或若以本地教會與中國信徒為主，並完全用中文文獻來論述近代中國的基督教史時，基督教的史像會如何呢？再若從改革宗的立場查看西方中世紀的基督教歷史，是否發現許多不合改革宗的標準而「信仰出軌」的範例，而可以低估中世紀的基督教發展呢？最近有些學者便試圖從教會合一的觀點（ecumenical perspectives）來重構全球的基督教歷史，這是否一種最佳而整全的模式呢？²³ 歷史研究的可能性與多元性，在於歷史研究者如何藉新的方法與視角來重構歷史。這種重構歷史的嘗試，就是促使研究者從事歷史研究的原因、必要性與目的。

十九世紀基督教史學大師夏普（Philip Schaff）視基督教歷史為「為了神的榮耀與世界的救贖，神的國度在地上的興起與進步」。²⁴ 有鑑於此，他在著述《基督教會史》（*History of the Christian Church*）洋洋九冊時，便非常關注歷史中神的救贖工作。但是，當二十世紀初的賴德烈（Kenneth S. Latourette）在撰寫七巨冊《基督教擴張史》（*A History of the Expansion of Christianity*），或二冊《基督教歷史》（*A History of Christianity*）時，卻用「擴張」（expansion）—特別是「地理上的傳遍」（geographic spread）的觀點來重新闡述兩千年的基督教史。²⁵ 在他所重構的基督教歷史裡，豐富地記載了基督教在歷史擴張之中，對環境特別是社會、政治、制度、習俗與文化等的影響。²⁶ 夏普關注「救贖」，賴德烈放眼「擴張」，二人所重構出來的基督教歷史的圖景各有千秋。

另外，與夏普和賴德烈對比，梁家麟與諾爾（Mark Noll）在著述基督教歷史的時候，同時注意到在基督教歷史的長廊裡出現的特別的人與事。他們二人都按照歷史中特別的人與事來重構兩千多年的基督教歷史。梁家麟關注「改變教會的十人十事」，並嘗試尋找基督教歷史中「具代表性的十個人和事」，「以小喻大」，來鋪排不同時期的基督教歷史的進展與主要脈絡。²⁷ 諾爾看重「決定性的瞬間」（decisive moments），他認為若想抓住基督教歷史的主要意義，必須察知歷史中「關鍵性的轉捩點」（critical turning points），這就是

基督教歷史的重要瞬間，而且也藉此「瞬間」再切入到更複雜的歷史主題裡。²⁸與梁家麟十人十事相比，諾爾共列出十二大基督教的轉捩點，以研探基督教歷史中的轉捩點帶來的影響。²⁹雖然，梁家麟與諾爾簡化了基督教歷史，但是他們分別都掌握到歷史的重點，與眾不同地重構了基督教繁瑣浩瀚的歷史。

歷史研究者在研究歷史時，必須提醒自身的研究不是只在羅列史料群，或重複論述既定的歷史共識與結論，或毫無新視野地整理他人的研究成果，更不是為了尋獲歷史的教訓或發現歷史的規律性。研史者必須要讓自己的歷史研究有助於彌補歷史，修訂歷史，並重構歷史。如此的研究不僅充滿挑戰，更是具備價值。

三、構成歷史的因素：事實、資料、解釋

基督教歷史或一般歷史的勾畫與成立有其構成的因素，即事實、資料與解釋。如果這些歷史的因素若有缺一，歷史的圖像就難以完全，歷史的面貌只能殘缺。歷史研究者的研究工作，就是要檢驗識辨歷史的事實，並蒐集、考證與選擇歷史的資料，以及對事實與資料提出新釋。這是歷史研究的過程，更是研史者的嚴肅任務。

（一）事實：過去發生的事件與存有的人物

事實是指歷史的事實（historical facts）。與神話的形成、小說的寫作相比，歷史的最大不同點是歷史需要歷史的事實，因為歷史研究是從過去發生的歷史事實出發的。神話與小說中的事件可以沒發生，人物可以不實存，但歷史學不能對沒發生過的事或不實存的人物進行研究與探索。那麼，甚麼是歷史的事實？基督教的歷史事實又是甚麼？

歷史的事實乃指在過去的時空裡，確實而真實地發生的事件與存有的人物。「事實」所指的就是這些過去的事件是「確實地發生」，而且，過去的人物是「真實地存在」的。正如十九世紀史學大師蘭克

*image
not
available*

行評鑑與判明。像只有流言的傳說與尚未證實的信史，必須經過對歷史事實的探究之後，才能成為實史，並規畫在有歷史事實的歷史範疇。正進行探討或未得歷史事實的驗證之前的所有歷史論述與記錄，仍不是實史。把傳說與信史推定為實史，是不妥之事。因為傳說與信史仍是歷史的傳言與假設，不能一廂情願地視之為歷史，這是研究者對歷史負責的態度。

或有人認為探究歷史的事實，應當是探求所謂的歷史的「事實」，即所謂的解釋出歷史的「真像與真貌」。事實上，這個探討是屬乎歷史解釋的範疇。在歷史事實的探討裡，並不涉及追討所謂的歷史的「真像與真貌」。若必須探討歷史的「真像與真貌」，其內容只是去辨別事情的發生與人物的存在與否。另外，歷史的事實是否真有「真像與真貌」呢？正如卡爾（E. H. Carr）所說，「歷史的事實不會是『純真』（pure）的，因為歷史的事實不會也不可能以純潔的形式存在」。³³ 他更進一步說歷史的事實「總是藉著記錄者的心意被折射」。³⁴ 事實上，歷史的論述，包括史料的記錄，都反映著記錄者的特定觀點與對事實的選擇性，甚至是好惡感。因此，要追究最純真而最真實的事實，或尋獲歷史事實的「真像與真貌」，是遙不可及之事。

（二）資料：史料與研究資料

歷史不是玄學或小說，不可能只靠想像力來建立或虛構。歷史是有據之學，歷史的建構必須有根有據。歷史的最高依據是史料；並且，歷史的闡述與論證，必須依照史料與研究資料來進行。一般而言（包括基督教歷史），歷史研究的資料可分為兩種：第一種稱之為史料或原始資料（primary sources）；第二種是研究資料或二手資料（secondary sources）。³⁵ 史料是研究的對象親自撰寫的手稿、記錄與著作，以及研究事件的參與者留下的記錄、文獻與遺物等。研究資料是指那些按照史料進行研究之後所得出的研究成果，基本上絕大部分的研究資料是後代的資料。若所發現的研究資料是與研究對象屬

同一時代時，仍可視為研究資料，而不歸類為史料。

舉例說，所設定的研究主題是「牛頓 (Isaac Newton) 的三一神論」，那麼牛頓的所有著作、手稿與書信都是史料，後人按照牛頓的史料所進行的牛頓三一神論的研究成果都是研究資料。與牛頓同時代的人，例如洛克、S . 克拉克 (Samuel Clarke)、萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 等對牛頓三一神觀的意見與批判等資料，也歸屬於研究資料。若研究主題是「十七世紀末至十八世紀初牛頓三一神論的爭論」，則不僅是牛頓的資料，甚至洛克、S . 克拉克、萊布尼茲，以及所有參與爭論的人的著作、手稿與書信，都歸入史料之列。

另外，從研史者對史料的處理與態度，可以發現史料對勾畫歷史具有極大的影響。因為不同的研究者對史料的不同選擇、取捨、考證及信任程度，會讓研究得出不同的結論。例如，2003年梁家麟的著作《倪柝聲的榮辱升黜》，在香港與海外的華人基督教會裡造成極大的反響與風波。³⁶ 因為梁家麟對倪柝聲從經濟上、政治上與個人道德上所進行的「控罪的考證」的結果，對傳統以來賦予倪柝聲的正面評價提出了嚴重的異議。³⁷ 無論是梁家麟的研究依據或論辯者對梁家麟的批判，最大的爭議處在於作者對史料的選擇、考證與信任態度。

一直以來，基督教界對倪柝聲的評價是正面而肯定的。除了少數研究著作之外，³⁸ 大多數記述倪柝聲的文章或書籍，不是由倪柝聲的親友或親密同工撰寫，便是由作者整理親友與親密同工的口述而成書的。³⁹ 在他們眼中，倪柝聲不外乎是「巨人」(賴恩融)，「蒙神大大的使用，有相當的成就」的人 (陳終道)，「二十世紀中唯一能影響全球兒女的中國人」(史伯誠)，「帶給教會許多祝福」(陳則信) 與「屬靈偉人」(陳福中) 等。另外，當他們在評估1950年代倪柝聲的被捕、被控告、受審、判刑與服刑等事件時，都覺得這是「一樁冤假錯案」、「極大的試煉」或「為主受苦」等。⁴⁰ 對於控告倪柝聲的中國官方的罪狀報道資料，都認為是不值一信，肆意抹黑，並評之為「被人拼貼合成的證據」，或「扭曲、編造、誇大」。⁴¹ 特別是

陳終道與陳福中更提出1986年上海市公安局對倪柝聲妻子張品蕙的判罪給予平反一事，來力證不僅張品蕙是無罪，連倪柝聲也是清白而無罪的。⁴²

但是，梁家麟也嚴正聲明他對研究倪柝聲控罪的考證的正當性。他的倪柝聲研究緣起於「國內一位有聚會處背景的教會領袖」，「最少五、六位在信仰與道德方面都極可信賴的人」，以及一位「令人尊敬的歷史學者」所做的有關倪柝聲在政治與道德上「嚴重缺失」的證言。⁴³他對這些人的口述證言採取極可信的態度，並肯定證言的真確性。⁴⁴另外，梁家麟從所獲取的王明道日記原稿中的記錄，「確定倪柝聲的道德犯罪」。⁴⁵王明道日記給他的研究打了強心針。但是，他研究的主要依據資料，是政府發布的起訴書與報章的社論。他評價官方的司法審理資料，「大致還是較為慎重的，摻虛造假的成分較少，可信程度較高」，更覺得報章的社論「較為嚴謹」。⁴⁶雖然梁家麟對政府指控倪柝聲問題的嚴重程度也覺得可有質疑，但他認為「要說一切罪名罪證都是由政府安插捏造的，恐怕難以令人置信」。⁴⁷

從倪柝聲控罪的爭論來看，研究者對歷史資料，特別是對口述資料與政府官方資料所採取不同的考證過程、選擇與信任度，充分可以得出不同的研究內容，甚至是相反的結論。有鑑於此，研史者對資料（特別是對史料）的嚴謹考證態度是必要的。

（三）解釋：史觀、方法論、對話

歷史研究的多彩多姿、豐富性與開放性，取決於對歷史的解釋。追根究底，歷史的關鍵在於解釋，而歷史的研究就是解釋歷史。如同柯林伍德（R. G. Collingwood）所說，「歷史的進程或方法，基本上是由證據的解釋（interpreting evidence）組成」。⁴⁸歷史研究者因各自持有的史觀與運用方法的不同，更因與學者對話中所提出的異議與論證的不同，呈現出多種而異樣的歷史解釋。在尚未開始探討如何解釋歷史之前，首先要釐清歷史是解釋甚麼？是否能解釋出所謂的歷史之「真像與真貌」？

歷史的解釋，首先是指對過去發生的事件與存有的人物，闡明到底發生了甚麼事，其人乃何人。其次，要解釋為甚麼其人其事是重要的，有甚麼意義與影響，為甚麼過去沒有重視而現今卻認為重要。然後，再探究過去一些家喻戶曉的人與事，若用不同的視角重新看待時，可否尋索出不被曉知的意義。也就是說，歷史的解釋，就是試圖解讀這些過去的人與事；以及從這些人與事，發掘出重要性、意義與影響力。

事實上，過去所發生的眾多事件與人物，不一定都成為歷史；當中不被曉知的事件與人物，其數無窮。歷史學家的任務與使命，就是發掘並解釋為甚麼過去發生某些事及其影響，或某人的存在與作為是那麼重要而富有意義。研究歷史，就是藉著意義與重要性的解讀過程，讓過去的人與事，活現過來，不僅在過去的場景，更在現今的處境具備歷史的價值。例如，與馬丁路德相比，威克理夫（John Wyclif）與胡司（John Huss）是當時宗教改革的失敗者，為甚麼他們在當時是不容忽視的人物，而且對後世的基督教仍然有意義呢？1906年，在美國加州的雅俗撒城（City of Azusa）的雅俗撒街312號小房屋裡，鮮為人知的少數黑人與年老白人聚會，為甚麼重要呢？何以說這一小撮人扭轉了乾坤呢？

歷史研究者的解釋，是否能讓歷史恢復其所謂的「真像與真貌」呢？這個問題需要在這裡回答。從歷史研究的過程來說，歷史研究者對過去的人與事，以史料為根基與依據，並藉各種觀點的照明與方法的運用來嘗試說明歷史的「真像與真貌」。事實上，是藉著歷史的研究，走向與接近「真像與真貌」而已。任何人都不能保證自己手中的史料是完備不漏的，更不能十足地主張自己所持的觀點與方法是無誤蓋全的。研史者雖說已搜盡了所有的史料，但可能仍有一些尚未發現的。不僅如此，研究者設法想用不同的史觀與新穎的方法來尋覓歷史的「真像與真貌」，但史觀仍不免有其主觀性與偏見性；而且，研史方法總有它的選擇性與特殊管徑性。因此，歷史學家自己所查究的「真像與真貌」，本身就具備一定程度的局限性。另外，或有人認為

藉歷史學家聯手共同研究，便有可能發現歷史的「真像與真貌」。但研史者與研究同僚的研究，都是帶著各自的有限性，藉著彼此的相互切磋，相互論證，相輔相成，來面向更清晰的「真像與真貌」而已。聯手的研究仍然有集體的主觀性與局限性，不可能天衣無縫。總結來說，歷史學家只能存謙卑小心的心，建議自身帶有局限的歷史的「真像與真貌」，絕不能大誇其口。

接下來就要處理如何解釋歷史的問題。筆者提出三點要素：史觀、方法論與對話。第一，研史者的史觀是解釋歷史的窺鏡，歷史學家都會照自己的史觀來解讀歷史。簡言之，史觀是以系統的觀點來解讀歷史的全程，是探索歷史的瞭望台、方位與管鏡。每一個研史者都在有意或無意中選擇自己認為「最好」或「全備」的史觀來窺探歷史。無可否認，史觀是選擇性、主觀、局部性、偏見性，甚至是偏袒性的。史觀的種類不勝枚舉，例如：王朝史觀（或稱帝王或政治史觀），道德史觀，循環史觀，馬克思主義史觀，救贖史觀，宣教史觀，本土教會史觀，教義史觀等。這些史觀都反映出研史者的愛好、選擇與主觀性。有人認為當用政治史觀來看初期西方或當代中國的基督教歷史，更有人從道德史觀來解釋西方中世紀的歷史等。而這些史觀無疑是從研史者的選擇而來，都具有偏向性。

從史觀的選擇性就可以知道史觀的有限性，因此，自己選擇的史觀不可能是完備而絕對的史觀。在史觀面前，研史者對歷史研究要有謙卑的態度。因為在史觀的選擇中，必定會產生顧此失彼的現象與結果。例如，王朝史觀看重歷史中的帝王浮沉，改朝換代，政治動態，而且，相信帝王與政治絕對影響歷史的變化與推動，並以個別王朝為歷史分期的基準，正如傳統中國的正史史觀與歷史分期。因此，王朝史觀在注重政治的同時，會低估經濟現象與社會階層變化所帶來的社會與歷史的變革。這是王朝史觀的特性，也是它所具有的有限性。另外，基督教的宣教史觀會側重宣教士、宣教活動、宣教方法、宣教結果與影響等。這種史觀所拼湊出來的基督教，往往會關注福音的傳播者，並以傳播者為主角來看各地基督教的擴散與狀況。因此，宣教史

觀容易忽視當地教會本身的形成、自行發展，或本土傳道人與信徒的崛起。宣教史觀讓研史者在撰寫基督教歷史時多選擇利用宣教資料，相對來說，本地教會與信徒的資料就容易輕視。尼爾（Stephen Neill）的《基督教宣教史》（*A History of Christian Missions*），就是以宣教活動為主來縱觀整個基督教的歷史。賴德烈的《基督教在華宣教史》（*A History of Christian Missions in China*），也是以宣教士與宣教活動為主來編寫中國的基督教歷史，重點是更正教在中國的傳播史；他所用的絕大多數史料是外籍宣教士的資料。⁴⁹ 另外，當邢福增著述《文化適應與中國基督徒——一八六〇至一九一一》的時候，他選取以宏觀模式來探討清末基督教，而並非完全以宣教史觀與宣教進路來刻畫晚清的基督教，反而兼顧當地華人基督徒的自我體認與文化調適來述說基督教的景況。資料方面，他不僅利用宣教士的資料，更大量查究中國史冊、家譜、反洋教書文揭帖，以及中國基督徒的文獻。邢福增的研究，擺脫了僅僅以宣教史觀與宣教資料所建構的晚清基督教歷史肖像。⁵⁰

眾所周知，歷史學家之間因所持的史觀相異，歷史的解釋也會南轅北轍。例如，馬克思主義史觀與基督教貢獻論史觀，對基督教與宣教在中國近代史中的整體評述是相對立的。至1990年之前，馬克思主義者依據列寧的帝國主義理論，基本上視西方基督教的對華宣教為帝國主義的「文化侵略」，宣教士乃帝國主義的「侵略工具」，其代表學者有李時嶽與顧長聲。李時嶽所寫的《李提摩太》，大量揭發了英國宣教士李提摩太（Timothy Richard）的侵略言論與活動；顧長聲則在《傳教士與近代中國》與《從馬禮遜到司徒雷登》中，全面而有系統地披露西方宣教士在近代與現代中國的種種侵略行跡。⁵¹ 但是，台灣的林治平非但對馬克思主義史觀的著作，甚至對一般史書對基督教在中國傳播的大多論述，都評估為「多一語帶過或語焉不詳甚或充滿誤會偏見」，並且感嘆這是「一件十分令人遺憾的事」。⁵² 林治平所以感到「遺憾」，乃基於他對基督教宣教與宣教士持有不同觀點，即窺望近代中國基督教宣教的史觀的差異。他認為這些宣教士，特別是首位來華的宣教士馬禮遜（Robert Morrison），不僅是「不顧一切險

阻毅然決然的來到中國」，更是「平民階級中的英雄」。⁵³另外，林治平對基督教的罪惡控告，例如：基督教違反儒家道統，基督教是一種文化侵略，基督教違反中國固有的社會習俗，基督教妨礙中國科學的進步等，認為是「成見」，並強調基督教在中國現代化運動，改良社會習俗，促進中西文化交流，以及孫中山的革命運動等，均曾作出不勝枚舉的貢獻。⁵⁴

第二，除了史觀之外，歷史研究者在研究時所運用的方法，也會直接影響歷史的解釋。歷史方法就像道具或工具，每個研究者運用自選的方法，對資料進行閱讀、選擇、取捨、整理、拼排、歸納、比較、對比、調查並統計等，來解讀過去發生的人與事。方法用得合適與恰當，歷史解讀的門就可以打開，反則反之。例如，若想拾起地上散開的米粒，用鏟雪機來執米粒是不合適的。若沒有藉鏟雪機拾到米粒，就宣布地上沒有米粒，此乃錯誤的結論。若需要剷除路上的積雪，用小鉗夾也是不恰當的。當然，更不能因為用了小鉗夾而徒勞無功，便斷定鏟雪工作是不可能的事。

研究歷史的最基本方法與前提，是研史者當設定假設，並在此假設中進行求證。歷史學雖然不是科學，也不像科學研究方法一樣，必須用數理邏輯來求證，而且要用實驗來驗證，並發現研究的對象或歸結出一種規律性或法則性。歷史不一定用數學來求證，也不可能為歷史作實驗，但需要科學的精神，即假設與求證的精神。正如胡適所說「大膽的假設，小心的求證」，這句話也適用於歷史研究。歷史研究是一個設定假設與求證的過程。研究者在鑽研史料與研究資料時，可以發現很多有興趣的問題或疑惑不解之事。而且，研究者在批判性的思考中，可以質疑與假設一些事。然後，再回到史料與研究資料中檢驗自己的假設是否有足夠的證據與說服力。若沒有，就要修訂假設。若有，則繼續發展自己的假設，並進行進一步的求證。

例如，在近代中國裡，基督教宣教士是否西方列強侵略中國的工具呢？若肯定此假設，研究者可以從馬禮遜與其子馬儒翰（John Robert Morrison）、德國人郭實臘（Charles Gutzlaff）與美國人伯駕

(Peter Parker) 等人在東印度公司的活動，鴉片戰爭中的參與，或在締結南京條約與望廈條約中所扮演的角色，肯定這個假設的合理性；或至少不能全然否定王立新的激烈評論：「傳教士的目的是趁火打劫，即利用這場戰爭謀求傳教方面的特權」。⁵⁵ 如果站在否定這個假設的立場來作探討，研究者更可以在大量史料中，不難發現到伯駕對醫治中國人的鴉片癮所做的努力，以及一些英國宣教士在中國或向英國國會與社會中，積極反對鴉片貿易的言論與活動，並抨擊西方列強對中國的態度與行為。⁵⁶ 那麼，這個肯定的假設就變為牽強，或可評之為以一概全的偏見。當然，也不能因某些宣教士的貢獻與善舉，便說所有宣教士的活動都是聖人之行，這是美化歷史的工作。歷史研究者必須謹慎地面對自己的假設，若發現假設僅能涵蓋部分，便應當表白自己研究的部分性與有限性，並且誠實地言明研究者對歷史的解釋與結論，也是從這些有限性研究而來。如同胡適所說：「有一分證據，說一分話」。

另外，在歷史研究的方法上，特別是在二十世紀以後所掀起的學際研究 (Interdisciplinary Studies) 的氛圍裡，歷史研究也大量引進社會科學研究與調查統計等方法，使歷史的研究進入新的境地，特別是法國年鑑學派 (*Annales*) 的新史學。⁵⁷ 社會科學的研究，讓歷史研究中不易解明的繁瑣問題，像那些牽涉到族群、階層與性別等問題，得到妥善而有力的解釋。⁵⁸ 基督教歷史也不例外，研史者可以借助這些方法來解釋一些族群的基督教歷史，或對某一階層或地區的基督徒進行狀況分析。例如，近代閩東地區的天主教守貞女群體，近現代滇黔川邊少數民族地區的基督教傳播，當代山東泰安地區基督宗教的發展，以及當代北京的基督教與基督徒的研究等，都可以運用社會科學的研究方法。⁵⁹ 另外，利用調查統計的方法 (人口統計與城鄉居住統計等)，更有效地說明過去社會的某一時期基督教何以產生急速變動與擴展。例如，基督教在羅馬帝國的擴展現象，不僅因國教化政策所致，更可以從信徒人口增加的統計來驗證。⁶⁰ 學際研究不僅讓基督教歷史研究大膽而有效地衝出過去的窄小範疇，更讓基督教歷史研究中的「邊區」得到開荒，使彌補歷史的工作更加具備可能性。⁶¹

毋庸辯論，不同的歷史研究法可以導結出不同的歷史解讀與相異的研究結果。因此，善用各種方法與有效地更改陳舊的方法，是重新解釋歷史的利器與新門戶。例如，在研究洛克的思想，特別是其政治思想對十八世紀初期英國的影響之問題裡，1960年代之後的新一批學者，諸如賴斯烈（Peter Laslett）、凱念（J. P. Kenyon）、柏克（J. G. A. Pocock）與 J. 克拉克等主張過去認為洛克具有影響的論點，是建立在不正確的歷史假設與進步史觀上，並論辯在十八世紀初的政治討論或主導英國的輝格黨的政治理念裡，找不到洛克的影響。⁶²另外，賽爾（Allan Sell）在試圖尋索洛克的影響時，在研究方法上，卻專注於到底有哪些人在自己的著作裡直接引用了洛克的名字。⁶³最後，他只能在部分而非具影響力的英國國教會主義者（Anglicans）、一些非國教派人士（Dissenters），以及激進的理神論者（Deists）才能找到。因此，賽爾得出的結論是：洛克的影響雖然可以肯定，但也是非主流而局部性的。

其實，以上主張洛克無影響或只有非主流的影響之歷史學家研究裡，可以發現一些研究方法上的失誤。首先，這些研究者僅在當時的政治討論或輝格黨的政治理念裡，尋找洛克的影響。按照他們的方法與觀點來說，洛克的影響力或許是找不到或非常微弱；但是，若我們嘗試在宗教討論或神學爭論的領域進行探索，情景就不一樣，洛克的影響力就容易浮現在眼前。例如，在1717至1720年的邊格爭論（The Bangorian Controversy）裡，邊格地區的主教華德理（Benjamin Hoadly）與對手在宗教寬容問題的爭辯中，不僅公開地引介洛克的思想，更大量而聲嘶力竭地援用洛克的言論來反擊對手。⁶⁴其實，在十七與十八世紀的英國，政治與宗教是緊密地相扣相連並糾纏不清的，正如霍爾（Robert Hole）與易哈萊念（Pasi Ihalainen）所說，政治與宗教是「一個雨傘式的概念」（an umbrella concept）。⁶⁵在那個時代，宗教的問題常見於政治討論裡，政治的議題也反映在宗教論辯裡，二者不能分割，邊格爭論就是其中的例證。因此，不能說在政治討論中找不到洛克，就宣布洛克沒有影響力，這是急速而草率的結論。

第二，賽爾查驗洛克之名被引用的方法，是一個方法論的失誤。其實，尋找名字的方法是探知影響力的有力例證，但這個方法在當時英國的實際國情來看是不恰當的，是不合處境的方法論的失誤。在十七世紀末至十八世紀初的英國，洛克的思想仍然被視為激進的思想。除了輝格黨的激進人士、非國教派與理神論者之外，大多數人在自己的著作裡，都忌諱直接引用洛克的名字；因此，不能因十八世紀的英國主流人物沒有直接引用洛克之名，就可以斷定洛克有或沒有影響。例如，歷任約克（York）大主教，倫敦與格洛斯特（Gloucester）的主教兼神學家沃布頓（William Warburton）歌頌洛克是「我們的偉大哲學家」及「現今時代的榮譽，未來時代的導師」。⁶⁶雖然在他的著作裡，洛克的名字並沒有太多出現，但他既如此尊崇洛克，就不可能沒有受洛克的影響了。另外，保守派托利黨（Tory Party）的領導人與高教會派（High Church）的健將施拉克（Thomas Sherlock）主教在他的著作裡，只提過一次洛克的名字，但他知道洛克曾是他父親筆戰的對手；並且，他本人非常熟悉洛克的哲學的用詞與概念，以及其政治理念。他也不會對洛克輕以待之。⁶⁷若對這些背景有清楚的認知，並以此為端倪，運用比較方法（comparative method）來檢視沃布頓與施拉克的文獻與思想，洛克的影響就浮現出來了。⁶⁸總的來說，若是在方法論上作出調整與更換，我們可以發現洛克並沒有在十八世紀失去蹤影，反而在主流人物的側面或背後，仍然大顯神通。所以，方法的不同與變更，對歷史的解釋會產生差之千里的結果。

第三，解釋歷史的最後一個環節就是對話。當歷史研究者在解釋歷史時，所要面對與處理的就是史料與研究資料。實際上，解釋歷史的過程，是不斷地讓史料與研究資料進行對話。正如卡爾強調歷史就是史學家與事實之間，並且是過去的事件與漸進浮上的未來之終結之間的對話一樣，⁶⁹歷史是在對話中進行解釋，而歷史的解釋也就在對話中形成。那麼，歷史的對話包括了哪些？對話有三：（1）與史料對話；（2）與研究資料對話；（3）讓史料與研究資料對話。若研史者讓三者之間進行有效的對話，所解釋的歷史必定富有獨創性、生動性、開放性及多元性。

與史料對話是指甚麼？在浩如煙海般的史料堆裡如何進行對話呢？當研史者按照研究主題在翻閱史料時，首當要問：「史料向研究的主題說甚麼？」「史料對我提出的質疑如何回應呢？」「史料對研究假設說了甚麼？」「史料對我的史觀、論證與主張等指點了甚麼？」這些疑問充分反映出研究歷史的基礎、依據與準則就是史料。所以說研史者是按照史料說話，更準確地說是按史料所說的來言說。研史者當聆聽史料所發出的聲音，並讓這些史料的聲音開導著研史的進路、方向與終結點。

研史者與史料對話，不僅是聆聽史料，更要回應史料，因為，真正的對話是雙向性的、互動的對話。只讓史料說話而沒有研史者的回應，就變成獨白。只讓史料獨白是沒有意義的，史料的獨白不是歷史，而只是史料集。回應史料乃指回答史料所發的聲音，並向史料再提出有關研究的諸問題。也就是說，研史者聽取史料對研史者所探討的主題的說話後，必須回答史料的言說。此時，研史者回答的聲音，是調整後的聲音，檢驗後的聲音，修正的聲音，及確定的聲音。按馬克思主義史觀來研究近代中國與西方宣教士關係的顧長聲，在他年逾八十的晚年翻譯《馬禮遜回憶錄》這份史料文獻時，經歷了前所未有的「跟著他（馬禮遜）的感情一起上上下下波動」，最後對馬禮遜作出與過去不同的評價。⁷⁰此時，在他心目中，馬禮遜不再是帝國主義的工具與先鋒，反而是「對中國的貢獻遠遠超過第一位到中國的天主教傳教士利瑪竇及其後繼者」，並且是「對推動中國走出中世紀起了巨大的作用」的人。⁷¹顧長聲的不同評估，不僅表達了他個人史觀的變化，更是他與史料對話中向史料作出調整與修正回應的結果。

與史料對話，不僅是研史者與史料之間的對話，研史者更需要讓史料之間進行對話。史料與史料之間的對話，不僅是指史料間的互相印證與相互補充，更指對史料進行考證。研史者在閱讀史料時，會發現對同一人物與事件的記錄是零碎、分散而部分的；此時，就要以互印互補的對話來整全史料。對那些不同的內容，甚至完全相反、捏造或竄改的記錄等，研史者就當進行史料之間的考證對話，來評鑑、取

捨史料。⁷² 無論是整全史料或評鑑史料，都要藉比較、對照與分析等方法，對事件的年代、人物、情節、結局等進行多方多元的對話，讓史料在全方位的評鑑過程之後，有利於研究者進行歷史解讀，為歷史解讀效勞。

第二種對話是與研究資料對話。除了嶄新的與特別的主題之外，歷史研究者所研究的主題，多半已由先前的學者研究過，而且，現今仍有不少同僚在專研同樣的主題。因此，研究者在開始研究時，必須掌握好同一主題的研究成果，並與這些研究成果進行對話，這是極其重要而不可輕視的事。也因此，從事文獻史的研究是所有研究的先行研究。與研究資料對話中，研究者務必要發現學術研究上的空隙、不足、爭議與問題等。對話中，自己當明確認清下列的問題，例如：研究主題的研究狀況究竟是如何？研究主題的研究可能性在哪裡？我能做出怎樣的學術貢獻？可以認同哪些學者？哪些學者是爭論的對象？所以，與研究資料進行對話，會讓研究的內容具備生動性的同時，研究的創意性也會凸顯出來。有生動性和創意的歷史研究，才能讓歷史的解釋更走上一層。

最後一個對話，是史料與研究資料之間的對話。歷史的研究就是讓過去的史料與當今的研究爭議之間進行對話；而且，這個對話是在研究的始與終不斷地要反復進行的。史料與研究之間的對話是雙向性的。首先，把研究資料帶到史料裡。研史者在細查眾說紛紜的研究資料時，必須把研究資料放在史料裡，讓史料來檢驗研究資料的各言諸說，斷定是非，以獲得史料的認證。第二，把史料遷入研究資料裡。研史者須把史料帶進研究資料裡，不僅讓研究資料得著彌補與依據，更讓史料來開導進一步的研究領域，讓史料指點研究的內容及路向。歷史的解釋在如此的雙向對話中，就更具完整性與前瞻性了。

四、界定基督教歷史

（一）定義：對「教會歷史」名稱的商榷

在定義基督教歷史之前，對「基督教歷史」或「教會歷史」的名稱之界定是不可避免的。傳統以來，基督教歷史通稱為「教會歷史」，不僅書名如此，⁷³甚至神學院在命名有關基督教歷史的科目時，也冠以「教會歷史」、「亞洲教會史」與「中國教會史」等名稱。雖然「教會歷史」之名，慣常地稱之用之，但亦有不少學者在使用「基督教歷史」，⁷⁴其中賴德烈對「基督教歷史」的名稱使用與對「教會歷史」名稱的質疑，是值得注意的。賴德烈不滿意基督教的歷史只關注「可視的教會」（the visible Church）本身。他認為基督教歷史必須包括卓越教會領袖的特徵、生平與工作，基督徒共同體的分派，基督教思想的發展，基督徒的信仰與生活對他人的鼓舞，以及基督教對周圍環境的影響等。⁷⁵因此，賴德烈願意使用較具廣義的「基督教歷史」（A History of Christianity）來稱之。諾爾也認同「基督教歷史」（the History of Christianity）名稱的妥當性。他認為「教會歷史比基督教歷史更讓人對特定信仰的表達，作出必要的強烈委身」。⁷⁶也就是說，教會歷史的名稱，會有偏重特定信仰群體的傾向。筆者認同賴德烈對基督教的歷史不能拘禁在「教會」的觀點，並贊同使用具廣泛意義的「基督教歷史」之名稱。對諾爾的界定更表示首肯，因為基督教的歷史不應當是以特定信仰為主，或為特定信仰辯護的歷史，不然，基督教歷史就容易淪落為教派或宗派教會史。筆者相信基督教歷史應當多方闡述歷世歷代中基督信仰的豐富性與多元性，不應限制在特定的教會或信仰群體。

那麼，如何定義基督教歷史呢？首要注目的是何謂「基督教歷史」？與其他歷史相比，最大的分別在於「基督教」或「基督信仰」。因為基督教歷史是那些與基督信仰有關的人物與事件的歷史；若不然，就成為其他歷史或其他宗教的歷史了。若有人在界定基督教歷史時看重「教會」或「特定宗派信仰」，那麼，筆者所關注的是「基督信仰」，即基督信仰的人物與事件。接下來，筆者試著從基督教史構成的三因素，即事實、記錄與解釋的層面來定義。基督教的事

實都是環繞著「基督信仰」所發生的人物與事件；記錄是指因基督信仰而發生的事件與存有人物的所有記錄；解釋的範圍也是指那些對基督信仰的事件與人物的記錄所作的解釋。簡言之，基督教歷史乃基督信仰的歷史，是對過去那些與基督信仰有關的事件與人物的記錄所作的解釋。

（二）基督教歷史的內容範疇

基督教歷史的內容究竟包括哪些？正如定義的內容，基督教歷史首先涵蓋一切與基督信仰有直接關係或重要意義的人物與事件。因此，基督教歷史的內容不應該只限於「教會」或「特定宗派信仰」範疇內的人與事，而應該擴延到整個基督信仰。故此，因基督信仰所生發的基督宗教，例如羅馬天主教會、東方正統教會與更正教會等，都應該納入基督教歷史的內容範疇，不應對其一有偏愛或側重，都當均衡闡述。天主教歷史家對宗教改革之後的更正教發展，不予肯定的歷史闡述；東方正統教會的史學者，對天主教與更正教視之為脫離「正統」而低估的述史態度；以及更正教史家在記述宗教改革後的基督教歷史時，讓天主教與東正教的發展失去蹤影或縮小篇幅，而以更正教為主的論史，無疑都是偏頗而失衡的歷史寫作。

第二，除了基督宗教的各教會之外，基督教歷史的內容應該積極地包涵所有與基督信仰有直接關係的人物、事件、教義與影響等。基督教歷史的重要人物是首先探討的內容。事實上，基督教歷史是由過去那些回應上帝的召喚與使命的人所譜下的歷史腳蹤。在述說這些人物的時候，必須留意這些人是如何藉他們的生平、工作與思想來回應上帝；並且，他們所造成的影響又是如何成全了上帝在那時代所賦予的特別使命。重要人物不僅在西方歐洲，更在俄羅斯、非洲、南北美洲、亞洲、澳洲，甚至中東地區。另外，基督教歷史當然要包羅各種重要的信仰事件，例如：羅馬帝國的《米蘭敕令》，七次教會的公議會，涅斯多留派（Nestorians）阿羅本（Alopen）等人在唐朝的活動，東西方教會的分裂，十字軍運動的影響，修院制度與修會的成

立，馬丁路德的改教運動，俄羅斯沙皇支持下俄羅斯牧首區的建立，美國的大覺醒運動，1910年愛丁堡宣教會議，1922年中華基督教全國會議，南美解放神學家的活動等。毋庸置疑，讓基督信仰得以闡釋與發展的教義、神學與靈修思想，無疑也是基督教史的重要內容。但是，所探討的不僅是西方早期的後使徒、護教家、教父，以及中世紀以來的神學家與靈修家，更當包括東方正統教會與非洲、亞洲、南北美洲等基督教的重要人物的神學與靈修思想。但是，基督教歷史不能像哈納克與塞伯克（Reinhold Seeberg）所主張的一樣，因認為教義是教會的精華，而只重視教義的發展。²⁷事實上，教義雖重要，但仍屬基督教歷史的一部分，不能以教義來取代整個基督教歷史，這是教義史掛帥的表現。最後，基督教的歷史要涉及基督信仰在人類社會裡所造成的影響。這不僅是對社會的貢獻與正面影響，甚至所造成的罪惡與負面影響也該論述。基督教歷史應當報喜也報憂，褒貶交加，不能一邊倒，這才符合歷史的事實。例如，十字軍東征帶來的東西方文化交流要論述，但更當指出基督宗教與回教之間仇恨衝突的起因、發展與所種下的惡種。基督教歷史不僅要表揚西方宣教士對中國現代化的貢獻，也當批點宣教士在參與近代中國的外交與政治活動中，因偏袒自己國家或為爭取母國的利益所作出的言論與活動。

第三，基督教歷史的內容，還要包括與基督信仰有間接關係的，或非信仰，甚至反信仰的人物與事件。雖然，間接的、非信仰與反信仰的人物與事件，不屬基督教歷史的內容範疇，但若是這些人物與事件曾對基督信仰產生影響，就應當納入基督教歷史的探討之中。值得注意的是，研究者應當專注這些人物與事件對基督信仰的正面與反面的意義與影響，而且，必須規範在與基督信仰有關係的人與事之內。例如，在探討早期基督教歷史時，涉及第二至第三世紀的靈知主義（或稱諾斯底主義）是不可或缺的，但是在述說時，要留意靈知主義對基督教的正反意義與影響，而非專論靈知主義自身。另外，在基督教歷史裡，無論是探討五世紀日爾曼族的入侵、文藝復興、1453年奧士曼帝國攻佔君士坦丁堡、鴉片戰爭、北京條約、太平天國運動等，都要關注這些事件對基督信仰所造成的影響、轉變與浮沉等問題。另

外，對待非信仰的人物，如唐朝太宗、清朝雍正皇帝、民國時期的蔡元培與朱執信等的論述也是同理。

終結來說，基督教歷史的核心內容，是闡述歷史時空下的基督信仰。因此，基督教歷史的內容應當包括任何涉及基督信仰的直接或間接的人物與事件。基督教歷史在如此廣闊的內容範疇之下，才能呈現出歷世歷代中多元豐富、錯綜複雜，以及歷久彌新的基督信仰。藉基督教歷史可知基督信仰不僅走過從前，正步入現今，更邁向未來。

五、結語：基督教歷史的研究何時了？

歷史的研究有盡頭嗎？權威歷史學家或授權歷史研究機構對歷史事件與問題的總結，或對人物，有了所謂的「蓋棺論定」之後，歷史的研究是否就可以結束呢？是否同一主題的歷史研究從此就不需要呢？正如在歷史研究的原因、必要性與目的那部分所探討的，歷史研究因著新史料的發現、新史觀的窺探，或新方法的嘗試，不僅可以質疑所謂的「歷史定論」，更能反駁先前權威學者的「結論」，甚至可以論證主張完全相異的「共識」。單從這一點來說，歷史研究是永無止盡的，也沒有辦法「止於此」，基督教的歷史研究也不例外。

如同卡爾說歷史是「現今與過去之間的無止息的對話」。⁷⁸事實上，基督教歷史的研究是沒完沒了的對話。歷史的對話，諸如，資料裡的無盡對話，史觀中的相對對話，方法中的嘗試對話，學者間的商榷對話，過去與現今的對照對話等，是無盡而無數的。也就因此，基督教歷史的研究是充滿挑戰與創意的，更是向未來開放的。

參考書目（以史論圖書為主）

Bauman, Michael, and Martin Klauber, eds. *Historians of the Christian Tradition: Their Methodology and Influence on Western Thought*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman

Publishers, 1995.

Bloch, Marc. *The Historian's Craft*. New York: Vintage Books, 1953.

Bradley, James E., and Richard A. Muller. *Church History: Introduction to Research, Reference Works, and Methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Burrow, John. *A History of Histories*. New York: Alfred A. Knopf, 2008.

Butterfield, Hebert. *Christianity and History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1949.

Carr, Edward H. *What Is History*. New York: Vintage Books, 1961.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: The Clarendon Press, 1946.

Gaddis, John L. *The Landscape of History: How Historians Map the Past*. New York: Oxford University Press, 2002.

Han, Taidong. *Methodology of History*. Seoul: Yonsei University Press, 2003.

Keillor, Steven. *God's Judgments: Interpreting History and the Christian Faith*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2007.

Munslow, Alun. *The New History*. Harlow, England: Pearson Education Limited. 2003.

Niebuhr, Reinhold. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*. London: Nisbet & Co., Ltd., 1949.

Shenk, Wilbert R. *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002.

Tosh, John. *The Pursuit of History*. 3rd ed. Harlow, England:

Pearson Education Limited. 2000.

Wells, Ronald, ed. *History and the Christian Historian*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Wengert, Timothy J., and Charles W. Brockwell, Jr., eds. *Telling the Churches' Stories: Ecumenical Perspectives on Writing Christian History*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

王晴佳、古偉瀛。《後現代與歷史學—中西比較》。台北：巨流圖書公司，2000。

王爾敏。《20世紀非主流史學與史家》。桂林：廣西師範大學出版社，2007。

卡爾·洛維特著。李秋零、田薇譯。《世界歷史與救贖歷史—歷史哲學的神學前提》。上海：上海人民出版社，2006。

卡爾著。陳恒譯。《歷史是甚麼？》。北京：商務印書館，2008。

格奧爾格·伊格爾斯等著。楊豫譯。《全球史學史》。北京：北京大學出版社，2011。

西達·斯考切波主編。封積文等譯。《歷史社會學的視野與方法》。上海：上海人民出版社，2008。

李家琪編著。《歷史敘述的方法》。台北：台灣商務印書館，1970。

李隆國。《史學概論》。北京：北京大學出版社，2009。

李劍鳴。《歷史學家的修養與技藝》。上海：上海三聯書店，2007。

杜維運。《史學方法論》。北京：北京大學出版社，2006。

杜維運。《與西方史家論中國史學》。台北：中國學術著作獎助委員會，1966。

貝奈戴托·克羅齊著。傅任敢譯。《歷史學的理論和實際》。北京：商務印書館，1997。

- 彼得·伯克著。姚朋、周玉鵬、胡秋紅譯。《歷史學與社會理論》。上海：上海人民出版社，2010。
- 林家有。《史學方法論》。廣州：中山大學出版社，2002。
- 柯文著。林同奇譯。《在中國發現歷史—中國中心觀在美國的興起》。北京：中華書局，1989。
- 柯林伍德著。張文傑譯。《歷史的概念》。北京：商務印書館，1998。
- 約翰·托什著。吳英譯。《歷史導論—現代歷史學的目標、方法與新方向》。北京：北京大學出版社，2007。
- 馬克·布洛赫著。張和聲、程郁譯。《為歷史學辯護》。北京：中國人民大學出版社，2006。
- 張先清。《史料與視界—中文文獻與中國基督教史研究》。上海：上海人民出版社，2007。
- 梁啟超。《中國歷史研究法》。上海：商務印書館，1933。
- 梁啟超。《中國歷史研究法補編》。上海：商務印書館，1933。
- 許冠三。《新史學九十年》。上下冊。香港：香港中文大學出版社，1986。
- 陳新。《歷史認識—從現代到後現代》。北京：北京大學出版社，2010。
- 傑弗里·巴勒克拉夫著。楊豫譯。《當代史學主要趨勢》。北京：北京大學出版社，2006。
- 葛兆光。《思想史研究課堂講錄》。北京：三聯書店，2005。
- 羅光。《歷史哲學》。台北：台灣商務印書館，1973。

- 1 孔子與司馬光可歸類於道德史學家。孔子作魯史《春秋》，使「亂臣賊子懼」。司馬光撰《資治通鑑》記錄自周朝威烈王至五代後周世宗長達一千三百多年的歷史時，筆墨著重政事與軍事，並從這些史事獲取歷史教訓來幫助統治者執政。
- 2 1517年10月馬丁路德 (Martin Luther) 就按照大學裡的一般做法與常規，把他對贖罪券與教皇的批判用九十五條命題草擬之後，揭帖在維騰堡的教堂大門上。但是，誰都沒有預料到這種一般慣常的揭帖與揭示做法，意外地成為轟動基督教一千五百年以來，最重要的事件之一。另外，英國亨利八世 (Henry VIII) 擺脫教皇的控制與支配，與教廷決裂，並開創了英國國教會 (Church of England) ，其導火線是他娶了一位宮女安妮·博林 (Anne Boleyn) 為妻。似乎看來，國王棄王妃凱瑟琳 (Catherine of Aragon) 娶宮女，並斷絕與教皇的關係，是非理性而過於感情與情緒的事。但是，牽強而非理性的娶妻行為，對英國的政治、外交、社會與宗教等的影響是極大的。參布魯斯雪萊著，劉平譯：《基督教會史》，第2版 (北京：北京大學出版社，2004) ，頁268 ~ 269、296 ~ 303。
- 3 王治心：《中國基督教史綱》 (香港：基督教文藝出版社，1955) ，頁25。楊森富：《中國基督教史》 (台北：台灣商務印書館，1968) ，頁1 ~ 3。
- 4 唐崇榮：《神的預定與人的自由》 (台北：中福出版有限公司，2005) ，頁264。
- 5 梁壽華：《革命先驅—基督徒與晚清中國革命的起源》 (香港：宣道出版社，2007) ，頁75。
- 6 中國史冊中有關景教的記錄有：《唐會要》，卷49；《舊唐書》，卷18、80、95；《新唐書》，卷52；《唐書·食貨志》；《資治通鑑》，卷248等。
- 7 馮承鈞：《景教碑考》 (上海：商務印書館，1931) ，頁3 ~ 14；楊森富：《中國基督教史》，頁19 ~ 23；朱謙之：《中國景教》 (北京：東方出版社，1993) ，頁73 ~ 97。
- 8 陽馬諾：《唐景教碑頌正詮》，第3版 (上海：上海土山慈母堂，1927) ，頁5 ~ 6。
- 9 陽馬諾：《唐景教碑頌正詮》，頁8。
- 10 聶志軍：《唐代景教文獻詞語研究》 (長沙：湖南人民出版社，2010) ，頁7 ~ 45；葛承雍主編：《景教遺珍—洛陽新出土唐代景教經幢研究》 (北京：文

物出版社，2009）。

- [11](#) 有關景教文獻的研究，可參考以下書籍：林悟殊：《唐代景教再研究》（北京：中國社會科學出版社，2003）；翁紹軍：《唐代景教文獻詮釋》（北京：三聯書店，1996）；聶志軍：《唐代景教文獻詞語研究》。
- [12](#) 例如，梁家麟說「今天基督教所傳講的，主要是保羅版本的基督教」。參梁家麟：《基督教會史略—改變教會的十人十事》，第2版（香港：更新資源有限公司，1999），頁55。另外，1987年，在美國的南衛理大學（Southern Methodist University）所召開的「保羅與保羅的影響力（Paul and Legacies of Paul）」的研討會中，來自德國、意大利、以色列、英國、美國等地的學者，力辯保羅在早期拉丁與希臘語系的基督教裡的影響力。參William S. Babcock, *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas, TX: Southern Methodist University Press, 1990).
- [13](#) 使徒約翰的影響不僅在東方教父與東方教會可探知，在他的著名子弟中亦可查探到線索。早期基督教史家猶瑟夫（Eusebius）在他的《教會史》（*The History of the Church*）裡，引用早期基督教著名神學家愛任紐（Irenaeus）的《駁異端》（*Against Heresies*），來記述使徒教父普利卡（Polycarp）作為使徒約翰的學生，如何傳播使徒的教訓，而教父愛任紐本身是普利卡的再傳弟子。參Eusebius, *The History of the Church*, revised version (London: Penguin Books, 1989), 116-123; 奧爾森著，吳瑞城、徐成德譯：《基督教神學思想史》（北京：北京大學出版社，2008），頁59。
- [14](#) 基督教在英國的歷史，有史可證的可追溯至第三世紀初。但是，坎特伯雷奧古斯丁在六世紀末時，便開啟了基督宗教在英國的主導地位，並讓英國邁向為基督宗教的國家。參John R. H. Moorman, *A History of the Church in England*, 2nd ed. (New York: Morehouse-Barlow Company, 1967), 3-16.
- [15](#) Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 1 (New York and Burlingame: Harcourt, Brace and World, Inc., 1962), 76; R. G. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 20.
- [16](#) Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1961), 249-252.
- [17](#) Martin Griffin, Jr., *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England* (Leiden, New York, and Koln: E. J. Brill, 1992), 134-135; Gregory

Sholtz, "Anglicanism in the Age of Johnson: The Doctrine of Conditional Salvation," *Eighteenth-Century Study* 22 (Winter 1988-1989): 182-190.

[18](#) J. C. D. Clark, *English Society, 1688-1832* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 77, 87, 92.

[19](#) Clark, *English Society, 1688-1832*, 3.

[20](#) Clark, *English Society, 1688-1832*, x, 77, 87.

[21](#) Donald Greene, "How Degraded Was Eighteenth-Century Anglicanism?" *Eighteenth-Century Studies* 24 (Fall 1990): 102-107.

[22](#) W. M. Spellman, *The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1770* (Athens and London: The University of Georgia Press, 1993), 5-7.

[23](#) Timothy J. Wengert and Charles W. Brockwell, Jr., eds., *Telling the Churches' Stories: Ecumenical Perspectives on Writing Christian History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

[24](#) Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 3.

[25](#) Kenneth S. Latourette, *A History of Christianity*, vol. 1 (New York: Harper One, 1975), xiv; Kenneth S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, vol. 1 (London: Eyre & Spottiswoode, 1938), x-xv.

[26](#) Latourette, *A History of Christianity*, vol. 1, xiv-xvi.

[27](#) 梁家麟所選擇的「具代表性的十個人和事」如下：保羅與初期教會的奠立，君士坦丁與帝國教會的形成，奧古斯丁與正統教義的建構，方濟各與中世紀修道主義的變革，馬丁路德與宗教改革，加爾文與更正教神學思想，衛斯理約翰與福音主義，李文斯頓與海外宣教，穆德與普世合一運動，司徒德與福音派教會的發展。梁家麟：《基督教會史略》，頁10~23。

[28](#) Mark Noll, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 12-13.

[29](#) 諾爾所列的十二大基督教歷史的轉捩點如下：耶路撒冷城的破滅，尼西亞公議會，卡爾西頓 (Chalcedon) 公議會，本篤規條 (Benedict's Rule)，查理曼 (Charlemagne) 大帝的加冕，東西方教會的分裂，沃爾姆斯國會 (The Diet of Worms)，英國的首長令 (The English Act of Supremacy)，耶穌會 (The Jesuit) 的創立，衛斯理的悔改，法國大革命，愛丁堡宣教會議。參

Noll, *Turning Points*, 7.

[30](#) Dan Brown, *The Da Vinci Code* (New York: Anchor Books, 2006), 40-262.

[31](#) Brown, *The Da Vinci Code*, 1.

[32](#) 對《達文西密碼》的反駁與批判，可參以下書籍：Darrell Bock, *Breaking the Da Vinci Code: Answers to the Questions Everyone's Asking* (Nashville, TN.: Thomas Nelson, 2006); Bart Ehrman, *Truth and Fiction in the Da Vinci Code: A Historian Reveals What Really Know About Jesus, Mary Magdalene, and Constantine* (New York: Oxford University Press, 2006); Carl Olson, and Sandra Miesel, *The Da Vinci Hoax: Exposing the Errors in the Da Vinci Code* (San Francisco: Ignatius Books, 2004); Amy Welborn, *De-coding Da Vinci* (Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 2004).

[33](#) Edward H. Carr, *What Is History* (New York: Vintage Books, 1961), 24.

[34](#) Carr, *What Is History*, 24.

[35](#) 吳國傑把歷史的資料分為三種：一手資料 (primary sources) ；二手資料 (secondary sources) ；三手資料 (tertiary sources) ，與筆者的分類法不同的是，他從二手資料又細分了「三手資料」。吳國傑認為三手資料是那些從現有的研究資料編輯而成的通論式著作，是一種「傳抄資料」，例如概論書或導論書。這些書是讓初學者作「入門參考」、「基礎了解」，或對自己的研究主題的背景「有整體性的掌握」的。吳國傑：《真貌重尋—教會歷史研究導引》（香港：基道出版社，2006），頁33。

[36](#) 對梁家麟著作提出嚴重批判與抗議的有于中旻、倪徐恩秀、陳終道、吳主光、周子堅等。他們的批判與抗議文匯集為下列書籍：于中旻等著：《對再批鬥倪柝聲的評議》（香港：金燈台，2004）。另外，梁家麟對批判者的回應，可參下列文章：梁家麟：〈就倪柝聲的道德問題敬達諸批評—再版代跋〉，梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，增修版（香港：巧欣有限公司，2004），頁278 ~ 323。

[37](#) 梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，頁2 ~ 96。

[38](#) 林榮洪：《屬靈神學—倪柝聲思想的研究》（香港：中國神學研究院，1985）；廖文威、呂沛淵等著：《屬靈實際的追尋—從聖經、歷史、神學看倪柝聲的思想》（台北：中華福音神學院，2003）；吳秀良：《破殼飛騰—倪柝聲的被困與蛻變》（波士頓：比遜河出版社，2004）。

- 39 賴恩融著，張林湖鎡等譯：《中國教會三巨人》（台北：橄欖文化基金會，1984）；金彌爾著，陳建敏譯：《中流砥柱—倪柝聲傳》，新譯增訂版（台北：中國主日學協會，2004）；史伯誠：《倪柝聲殉道史》（卡博城〔Culver City〕、加州〔California〕：美國見證出版社，1995）；陳終道：《我的舅父倪柝聲》，新增訂版（香港：金燈台出版社，1999）；陳則信：《倪柝聲弟兄簡史》，增訂版（香港：基督徒出版社，1997）；陳福中編著：《倪柝聲傳》（香港：基督徒出版社，2004）。
- 40 陳福中編著：《倪柝聲傳》，頁137；陳則信：《倪柝聲弟兄簡史》，頁85～87。
- 41 金彌爾：《中流砥柱—倪柝聲傳》，頁238～240；史伯誠：《倪柝聲殉道史》，頁54～63；倪徐修恩：〈對倪柝聲的榮辱升黜一書的質疑〉，于中旻等著：《對再批鬥倪柝聲的評議》，頁26～27、32～33。
- 42 陳終道：〈倪柝聲、張品蕙為信基督而死〉，于中旻等著：《對再批鬥倪柝聲的評議》，頁76～77；陳福中編著：《倪柝聲傳》，頁218～219。
- 43 梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，頁5。
- 44 梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，頁5、290～293。
- 45 梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，頁5。
- 46 梁家麟雖然比較肯定政府的起訴書，但也不認為是「全然可信」。他說「必須注意：筆者在此並非主張〈起訴書〉的內容全然可信，而是說個別見證更不可信；亦非認為〈起訴書〉的內容全然為真，個別見證則全然為假，而是主張它們的真假程度有相對性而非絕對性的區別」。參梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，頁31。
- 47 梁家麟：《倪柝聲的榮辱升黜》，頁93。
- 48 R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: The Clarendon Press, 1946), 10.
- 49 Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (London: Penguin Books, 1999); Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929).
- 50 邢福增：《文化適應與中國基督徒——一八六〇至一九一一》（香港：建道神學院，1985）。
- 51 李時嶽：《李提摩太》（北京：中華書局，1964）；顧長聲：《傳教士與近代

中國》(上海：上海人民出版社，1981)；顧長聲：《從馬禮遜到司徒雷登》(上海：上海人民出版社，1985)。

52 林治平：《基督教與中國近代化論集》(台北：台灣商務印書館，1970)，頁2。

53 林治平：《基督教與中國近代化論集》，頁4、51~74。

54 林治平：《基督教與中國近代化論集》，頁8~23。除在個人著述提及外，林治平更在台灣倡導中國基督教歷史的研究與出版的時候，多側重基督教對近代中國的貢獻。參林治平主編的《基督教入華百七十年紀念集》(1977年)、基督教與近代中國歷史文化系列(從1981年開始)，以及共七十冊的「馬禮遜入華宣教二百年紀念文集」(2006年)。

55 王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》，修訂版(天津：天津人民出版社，2008)，頁36。

56 下列的宣教刊物裡，可以看到清季西洋宣教士各種反對鴉片運動與斥責西方列強對中國的獲利行為：*Anti-Opium News*, *China's Millions*, *Chinese Recorder*, *Christian Almanac*, *Friend of China*, *National Righteousness*及《萬國公報》。

57 有關年鑑學派的史學，參Marc Bloch, *The Historian's Craft* (New York: Vintage Books, 1953); John Burrow, *A History of Histories* (New York: Alfred A. Knopf, 2008), 217-243, 448-455; John Tosh, *The Pursuit of History*, 3rd ed. (Harlow, England: Pearson Education Limited, 2000), 79-90.

58 早在二十世紀初，中國學者李璜專研歷史與社會科學，陶希聖則從社會史的角度重新解讀中國歷史，特別對中國社會中士大夫作身分分析。參李璜：《歷史學與社會科學》(香港：友聯出版社，1961)；陶希聖：《中國社會之史的分析》(上海：新生命書局，1929)。

59 張先清用數量分析與家庭成分分析的方法，有效地解讀了近代閩東地區天主教守貞女群體。參張先清：〈貞節故事—近代閩東的天主教守貞女群體與地域文化〉，劉家峰編：《離異與融會—中國基督徒與本色教會的興起》(上海：上海人民出版社，2005)，頁351~370。東人達結合歷史學與民族學、人類學、政治經濟學，來探究近現代滇黔川邊少數民族地區基督教的傳播與影響。參東人達：《滇黔川邊基督教傳播研究(1840-1949)》(北京：人民出版社，2004)。吳梓明等人援用宗教社會學的理性選擇理論(Rational Choice Theory)，來研究山東泰安地區的基督教會與天主教會的發展。參吳

梓明等著：《聖山腳下的十字架—宗教與社會互動個案研究》（香港：道風書社，2005）。高師寧運用宗教社會學的方法來探討當代北京的基督教與基督徒，參高師寧：《當代北京的基督教與基督徒》（香港：漢語基督教文化研究所，2005）。

[60](#) 吳國傑：《奠基立柱—初期教會縱橫談》（香港：基道出版社，2006），頁76~84。

[61](#) 對基督教歷史的「邊區」研究，參陶亞飛：《邊緣的歷史—基督教與近代中國》（上海：上海古籍出版社，2005）。另參劉家峰編：《離異與融會》；陶亞飛編：《性別與歷史—近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006）。

[62](#) Peter Laslett, "Two Treatises of Government and the Revolution of 1688," in John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, student edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 47; J. P. Kenyon, "The Revolution of 1688: Resistance and Contract," in *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society in Honour of J. H. Plumb*, ed. Neil McKendrick (London: Europa Publications, 1974), 62; J. P. Kenyon, *Revolution Principles: The Politics of Party, 1689-1720* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1-2; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 424; J. G. A. Pocock, "Review of Revolution Principle," *Journal of Modern History* 50:3 (September 1978): 510; J. C. D. Clark, *English Society, 1660-1832*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 133; Clark, *English Society, 1688-1832*, 133.

[63](#) Alan P. F. Sell, *John Locke and the Eighteenth-Century Divine* (Cardiff: University of Wales Press, 1997), 10.

[64](#) Benjamin Hoadly, *The Original and Institution of Civil Government* (London, 1709). 學者R. 布朗寧 (Reed Browning)、沃德 (Frederic Ward)、季森 (William Gibson) 等人極力主張華德理受了洛克的影響。參Reed Browning, *Political and Constitutional Ideas of the Court Whig* (Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1982), 83; Frederic Ward, "The Early Influence of John Locke's Political Thought in England, 1689-1720," (Ph.D. diss., University of California, Riverside, 1995), 2-3, 31-33, 90.

William Gibson, *Enlightenment Prelate: Benjamin Hoadly, 1676-1761* (Cambridge: James Clark & Co., 2004), 102.

- [65](#) Robert Hole, *Pulpits, Politics and Public Order in England, 1760-1832* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3; Pasi Ihalainen, *The Discourse on Political Pluralism in Early Eighteenth-Century England: A Conceptual Study with Special Reference to Terminology of Religious Origin* (Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1999), 13.
- [66](#) William Warburton, *The Divine Legation of Moses*, part 1, 4th ed. (London, 1755), xxiv, xxvi-xxvii, 208.
- [67](#) 在施拉克的眾多著作中，洛克的名字僅在下列文章裡出現：Thomas Sherlock, *A Vindication of the Corporation and Test Acts in Answer to the Bishop of Bangor's Reasons for the Repeal of Them* (London, 1718), 91. 另外，施拉克對洛克的哲學思想與用詞，政治理念，個人的主權性與宗教寬容思想等的熟悉度，至少可從以下文章不言而知：Thomas Sherlock, *Remarks upon the Lord Bishop of Bangor's Treatment of the Clergy and Convocation* (London, 1717); Thomas Sherlock, *Some Considerations Occasioned by a Postscript from the Right Reverend the Lord Bishop of Bangor to the Dean of Chichester, Offered to His Lordship* (London, 1717); Sherlock, *A Vindication of the Corporation and Test Acts in Answer to the Bishop of Bangor's Reasons for the Repeal of Them*.
- [68](#) 沃布頓與施拉克不僅接受洛克的政治思想，更在各種講道、演講、論辯與專文裡，大量接受並引用洛克的廣義之寬容思想。參Syh Yueh Wang, "The Influence of John Locke's Idea of Toleration in Early Eighteenth-Century England," (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 2010), 132-238.
- [69](#) Carr, *What Is History*, 69, 164-173.
- [70](#) 顧長聲：《傳教士東來傳救恩論文集錦》（台北：基督教宇宙光全人關懷機構，2006），頁8。
- [71](#) 顧長聲：《傳教士東來傳救恩論文集錦》，頁18～19。
- [72](#) 梁啟超對史料評鑑所提出的寶貴看法，也可以適用於基督教史料的考證。參梁啟超：《中國歷史研究法》（上海：商務印書館，1933），頁97～150。
- [73](#) 以下作者的書名用「教會歷史」：Lars P. Qualben, *A History of the Christian Church*; Philip Schaff, *History of the Christian Church*; Bruce Shelley,

Church History in Plain Language; Williston Walker, *History of the Christian Church*.

[74](#) 以下作者的書名用「基督教歷史」：Roland Bainton, *Christendom: A Short History of Christianity and Its Impact on Western Civilization*; Owen Chadwich, *A History of Christianity*; Justo Gonzalez, *The Story of Christianity*; Adrian Hasting, *A World History of Christianity*; K. S. Latourette, *A History of Christianity*; Mark Noll, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*.

[75](#) Latourette, *A History of Christianity*, vol. 1, xiv-xv.

[76](#) Noll, *Turning Points*, 20.

[77](#) Adolph Harnack, *Christianity and History* (London: Adam & Charles Black, 1896), 23-27; Adolph Harnack, *History of Dogma*, vol.1 (London: Williams & Norgate, 1905), 1-40; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines* (Grand Rapids: Baker, 1952), 19-27.

[78](#) Carr, *What Is History*, 35.

基督教歷史研究的方法與步驟

王嗣岳

一、序論

基督教歷史的研究不僅要有明確的史論，對實際的研史方法與步驟，更要熟練與掌握。事實上，研史的過程就是操作研史方法與步驟的過程。方法恰當而有效，歷史的研究自會有成果，而不會事倍功半，雜亂徘徊。基督教歷史作為歷史的一分野，其研究方法與步驟，與一般史學大致相同，實屬一門。

本文的主旨在探討基督教歷史研究的方法與實際步驟，內容包括以下細節。首先是如何去發現研究主題，並怎樣藉篩選與縮小範圍的過程來決定最終的主題。接著，介紹如何尋索資料與整理資料的方法，特別在眾多無盡的概論書與工具書，研究資料與史料裡，有效地處理資料。第三，在正式投入撰寫前，當設定史觀、論證內容與架構的事。因為，史觀、論證與架構，是論文的精神與精華，更是撰寫論文的必須配備。第四，論文的序論、本論與結論是如何寫，要具備甚麼內容？第五，註釋與參考文獻的寫作，以及論文的修訂與定稿的諸問題。

二、尋找興趣，發現主題：歷史研究的出發

基督教歷史研究是如何開始的，當怎樣出發呢？若繁瑣無涯的歷史研究不能從研究者自己的興趣出發，研究者會在史料的尋索與整理中迷失方向，在研究資料的探索與質疑中深感枯燥無味，歷史研究也會是痛苦至極的桎梏與枷鎖。另一個現實的問題是：在無數的研究主題中，哪一個主題是應當研究的呢？如何尋索自己的研究主題呢？還是要發自於自身的興趣。有了興趣，便有探索的動力，興趣的動力才

能讓歷史的探索不斷地燃起，並且讓研史者持續而有耐心地進行。探索的過程雖可間斷，但不會中止，因為歷史研究是長期的抗戰。

為了發掘對歷史研究的興趣，可以先閱讀概論書、通史書、字典，或查閱圖書館與互聯網的搜索信息，來進行初步的探索。若是對基督教的歷史人物有興趣，可以查詢東西方古代到當代的著名人物，或在其周圍不起眼但很重要的人物。例如，不僅是約翰衛斯理，連他的弟弟查理衛斯理（Charles Wesley）也查詢；非但馬禮遜，其助手米憐（William Milne）也一併關注；不止李提摩太與林樂知（Young Allen），甚至他們的華人助手蔡爾康等都可以是教人產生興趣的歷史人物。若是對基督教的組織有興趣，除耶穌會（The Jesuit）、英國的浸信會宣教會（Baptist Missionary Society）外，也可以查尋近代中國至民國時期的基督教大學、社會服務機構、言論報刊機構，以及全國性的教會組織等。這些中國組織的種種成因與發展不僅會令人興趣勃勃，更是有待開拓發展的學術研究主題。若是對基督教的爭論有興趣，仍可探討環繞涅斯多留（Nestorius）的基督論爭論，或奧古斯丁與伯拉糾（Pelagius）的爭論；並從這些爭論中，試圖去尋索有興趣但被人忽略的重要研究課題。還有十八世紀英國的三位一體爭論、理神論爭論（The Deist Controversy），以及在晚清的三次宣教士大會中由西方宣教士開展的有關祭祖問題的激烈討論等。

另外，也可以直接從史料進行探險。無論是西方或中國基督教歷史的領域，最近多種網上資料庫的建立，以及一些檔案史料的整理出版，都可讓研究者從整理出來的史料中，發現有興趣的主題。¹ 例如，在十八世紀英語文獻目錄（Eighteenth Century Short Title Catalog），早期英語文獻（Early English Book Online），與十八世紀文獻集（Eighteenth Century Collection Online）等網上資料庫裡，按自己有興趣的主題與人物來尋索文獻，並列出關鍵字（key words），就能進入近代英國基督教的歷史世界，進行主題探索。例如，在鍵盤上，打出約翰衛斯理的英語名字時，會出現許多衛斯理的個人著作，並在這些著作裡藉關鍵字搜索的方式，可繼續探討有興趣

的主題。

在中國基督教史界，最近十年來，陸續出版了一些檔案資料。這些新的檔案資料不僅打開了更廣闊的研究領域，也大大刺激了研究者的研究興趣。在中國第一歷史檔案館整理出版的《清中前期西洋天主教在華活動檔案資料》裡，有大量清朝從順治帝至道光帝之間，皇帝與地方巡撫總督的種種有關天主教的諭摺。² 在翻閱這些文獻時，便可理解清朝皇帝是如何看待天主教，地方官吏是從甚麼立場來報告天主教在華的活動等。更有法國國家圖書館、耶穌會羅馬檔案館、徐家匯藏書樓等整理出明清天主教的文獻，吳梓明與梁元生主編的《中國教會大學文獻目錄》，以及張先清與趙蕊娟編輯的《中國地方志基督教史料輯要》等。³ 藉著這些資料，就足夠對明清天主教、民國時期的基督教大學、清季至民國時期各地方志中基督宗教在各地的活動等，進行興趣探索與尋索主題之旅。

若是在進行主題探索之旅時，對正在探索的主題興趣不大，或不願繼續投入精力作研究，那可以先暫時擱置一方，然後再去尋找其他可能發生興趣的主題，直到發現興趣十足的主題為止。有時在進行主題搜索時，起初不一定有興趣，但在查閱史料時，有可能發現興趣。或有時在閱讀研究資料時，在學者的爭論中感到興趣，自己也想加入討論的行列。因此，當研究者進行主題探索時，需要持定耐心，更要投資時間。總的來說，歷史研究的出發或起步，關鍵在興趣，並從興趣中發現研究主題是要緊之事。因為學術研究是一種由興趣與好奇心所激發出來的探索，基督教歷史的研究也不例外。

三、 探索主題，進入主題：篩選主題與縮小範圍

一旦尋找到感興趣的研究主題，這並不表示馬上要進行正式的研究。在作出最終決定之前，猶豫與懷疑之心仍然會隨伴著研究者，也有可能同時出現許多有興趣的主題。此時，研究者須進行兩項工作：其一是篩選主題（selecting topic），另一是把題目範圍縮小

(narrowing down topic) 。

當如何篩選主題呢？篩選的原則又是甚麼？在檢驗有興趣的眾多主題時，最關鍵的問題是：「哪個主題是有研究的可能性？」研究的可能性必須先考慮自己的能力、時間與資源。接著，要查究文獻與資料的可尋性，研究主題是否有爭議點 (arguments) 與研究空檔 (scholarly gap)，而且，也當問自己可否能作出學術貢獻等。因此，在進行篩選時，務必要對以上的問題進行嚴肅的問與答。也因此，研究者通常在篩選主題上需要花一段時間。花時間不是浪費時間，乃是必經的過程；有了此過程，研究者才能對自己的研究有信心與把握。這種把握是研史者該持有的。如同興趣，把握是研究的另一動力。

另外，在尋找有興趣的主題時，研究者可能主要翻查過多種的概論書、通史書、字典或互聯網的資訊，但是在進行篩選工作時，研究者必須要深入研讀研究資料與史料。從此刻開始，研究者就盤旋在研究資料與史料裡；而研究者的任務與工作，就是讓二者產生互動與對話，在此互動與對話中，必須回答上述所論及的「研究的可能性」的種種問題。研究的把握是從這種對話中產生的。因此，直到在研究者的心中確定把握之前，對話要持續進行。

若是對晚清的西方宣教士與宣教機構的活動有興趣，下一步要做的就是 在眾多宣教士與宣教機構中，選擇自己當研究的主題，即要展開篩選工作。當然，從首位宣教士馬禮遜與其宣教機構倫敦傳道會 (London Missionary Society) 開始，一路查究直到1950年代宣教士與宣教機構從中國撤離。研究者或許對超宗派的宣教士與宣教組織發現研究的可能性，也可能在宗派的宣教士或宣教組織，或在中國產生的一些脫離原先組織而合一聯合的宣教組織中，看到研究的可行性。

經過篩選過程而決定好研究主題之後，當查驗自己所選擇的主題是否太大。「太大」的意思，包括研究的時段太長，研究對象的人物與思想太龐大，研究的事件太複雜，研究的群體太多元等。此時，研究者必須縮小題目範圍；簡言之，就是在不更改核心主題的範疇之

內，縮小或限制研究的範圍。例如，縮短研究的年限（二十五年、十年或五年），限制於集中探討一個或兩個重要主題（消亡的原因、爭論、改革活動或貢獻等），僅探討研究對象的晚年時期或任職某機關的時期，亦可專研一種思想（啟示觀或政教思想），或縮小研究的對象（從八個人到三個人，或只一個人）等。

若研究者選擇的主題是「戴德生（James Hudson Taylor）的內地會（China Inland Mission）研究」，從主題可知，研究者一定對戴德生的內地會有莫大興趣，也經過篩選主題的過程，發現戴德生的內地會有研究的可能性。但是從題目來看，這個研究主題仍然太大，因為內地會無論從歷史、組織、成員、工作、影響等來說，都是龐大的組織，所以，縮小題目範圍是必須的。這可以從多方面進行。首先，「戴德生的內地會」，這個名稱不能更改，因這是最核心的主題。縮減範圍先從限制年限開始，例如從創會到義和團事件後的辛丑條約為止，即1865至1901年；或從辛丑條約之後到解放後從中國離去，即1901至1953年。另外，也可以集中探討一項重要工作，例如宣教工作、教會學校事工，或醫療事業等。更可以專注於重要事件或在重要事件中所反映的一些重要主題，例如：探討在1868年揚州教案中所反映出的內地會之政教態度，或在義和團事件中中國與英國進行的種種外交與政治活動，或在1950年前後，內地會在中國的撤離過程等。窄小化還可以從專研一種思想進行，例如，內地會的宣教觀，內地會對中國傳統的認識（特別是對祭祖的認識與態度），或內地會對「社會福音」的認識與批判等。

在進行篩選與縮小題目範圍時，研究者不僅要關注主題的選定，更要深入查閱史料與研究資料，讓最終選擇的主題從史料與研究資料裡得著認可。此時，研究者要讓研究主題、史料與研究資料三者之間，進行嚴肅而頻繁的對話。在三者對話中，研究者可能面臨如下的困惑與沉思：或許研究者經思考下選定了主題，但在查閱史料時發現資料與內容不多，不能期待研究能有所成果；又或選好的主題已有許多學者曾經研究，而自己發現不到研究的空檔或爭議點。當遇上這些

困境時，研究者可能要放棄選好的主題，並另謀新題。篩選與縮減範圍的過程，除可幫助研究者選定主題，最終還是要讓他對研究的可能性有充足的把握。有了這種進深的把握，才能進一步開展研究，並期待成果，作出貢獻。若沒有把握，篩選與縮減範圍的工作便還得持續，而且研究主題、史料與研究資料之間的三者對話，也要不停地進行。

四、搜索資料，整理資料：按研究主題來搜索與整理資料

資料是遍在而無盡的，也是隱藏而不露的。當如何搜索呢？⁴筆者建議可依循以下的原則與步驟。首先的原則就是，除參考性的閱讀外，所搜尋的資料必定要與研究主題有關。也就是說，研究者在資料的汪洋裡，投下搜尋的網羅時，必須是「主題網羅」，並且，所收納的獲物要與主題有關。若有其他與主題無關的，當棄之於大海。第二，先瀏覽一些與研究主題有關的概論書、通史書、辭典、百科全書。這些都是參考類的圖書，可稱為第一資料群。雖然，第一資料群的資料通常是一般而概論性的資訊與內容，但從這種內容中，可以查知有關研究主題的通論與共識。第三，在這第一資料群裡，無論是在本文、註釋或參考圖書裡，必會揭示或羅列出一些圖書，當中有史料，也有研究資料，這是第二資料群。在第二資料群裡，會看到在第一資料群裡已經出現或反覆出現的資料。這些資料通常是有關主題的基要而基本的資料，研究者需要細讀與主題相關的內容。第四，從這些第二資料群裡，又會看到更多與第一資料群不同的資料，這些是屬於第三資料群。研究者在翻查第三資料群時（也包括第二資料群），在列出的史料中，特別要注意哪些是不可或缺的最基本史料。因為，研究者必會專研這些同樣的基本史料。在研究資料裡，必須分辨出哪些是屬乎古典的著作，哪些是權威學者的寫作，哪些是具有新說的最新研究成果。因為古典的，權威學者的，以及最新的著作，才是頂級的研究資料。這些頂級的研究資料不僅要細讀，更要掌握其中的特別

處、主張點及爭論內容等。研究者在研究或寫作論文時，無論是進行主題的質疑與論證，或提出自己的新主張或新解釋，都是與這些頂級的研究資料進行對話與切磋。與頂級的研究資料進行切磋時，自己的研究有可能也進入頂級的行列。

整理資料方面，正如按著研究主題來搜索資料一樣，也當按照主題把那些與主題有密切而直接相關的重點與細節內容整理出來，與主題無關的當然就不需要整理了。在整理重點與細節內容時，另一方面要建立研究主題內所需要的架構，即小主題與小章節。有鑑於此，在整理資料之前，研究者要再三認清自己的主題，並在整理資料的時候，同時構思主題的細節內容。⁵ 以下再細說在整理各種資料時切記之事。

第一，整理資料可以先從概論書、通史書、辭典、百科全書等書切入，並在整理時，注意要籠統地勾畫出研究主題的輪廓與主要架構。一面閱讀這些第一資料群的圖書，一面試圖描畫出大致的論文輪廓，即嘗試把所發現的研究的緣起、重要性、目的、質疑、爭論與主張點等，清楚記錄。然後再按照輪廓，草議論文裡所需的架構章節，即論文本論當有的小主題與必須涵蓋的細節內容。這些輪廓與架構的設定不是不能變的，特別是在進一步整理第二與第三資料群時，必然有刪增修改的可能。但勾畫輪廓與架構如同美術的最初素描工作一樣，是基要而不可輕視的。

第二，藉第一資料群大致整理好論文的輪廓與架構後，再從第二與第三資料群的圖書，進一步整理有關研究主題的研究史與最新研究概況。此時，研究史的整理是非常重要的，因為研究者可以掌握眾說紛紜的研究成果與最近的研究動向。歷史的研究工作，不可能像閉門造車，只專研史料就可得出成果，必須與學者對話切磋。整理與掌握研究史不但可以避免自己的研究與其他學者重複，更能讓自己的研究進入他人的研究裡，即參與學術討論。這種參與不僅讓自己可尋找到研究的空檔與爭議點，更可確知與確信因自己的研究，有可能彌補歷史，修訂歷史與重構歷史。再者，在整理研究史與最新研究中，務必

把研究資料中的古典著作、權威學者的寫作，以及最新的研究成果等，反映在論文裡，使論文的輪廓與架構有修正的機會，更以這些研究成果為基礎，在論文內進行質疑、爭論與提出主張。

第三，整理史料。研究者所處理的史料，必須是與研究主題有直接而密切關係的一手或原始資料。整理史料也是按照研究主題來進行，與主題無關的史料就擱置一旁，或至多作參考閱讀用。在整理史料時必須關注以下幾點。首先，當聆聽史料對研究主題說甚麼話。也就是說，史料對所設定的論文的輪廓、構思與架構，提出了怎樣的補充與修訂要求。第二，史料對研究資料是如何評價。這是指檢驗學者的見解與主張是否合乎史料，學者有沒有依據史料來提出他們的論點；也更當查究學者的史料解讀是否正確，有沒有發現到哪些部分是誤解或錯解。第三，史料對研究者的質疑、爭論點與主張，提供怎樣的線索、答案、解說與證據。歷史研究者的一切質疑與主張，其最高準則與至上依據就是史料。因此，歷史學家無論是彌補歷史、修訂歷史或重構歷史，皆以史料為基為準。從這個觀點來看，整理史料的另一重要目的，就是為自己的研究尋索基礎與依據。

五、撰寫前的設定：史觀、論證與架構

在探索主題、整理資料到正式撰寫論文之前，研究者對研究主題要樹立自己的史觀，提出論證（質疑、爭論點與主張等），並設定論文的架構，因為這些部分是論文的靈魂與核心。一篇研究論文若沒有研究者的史觀、論點與架構，很容易變為無精打采的論述或資料群的整理。另外，這些史觀、論證與架構的設定不是不變的，反而是需要更改修訂，直到論文定稿。因此，撰寫論文的過程，是一個不斷地重思史觀、反復論證與破立架構的延續。

首先要樹立自己的史觀。所謂的史觀可分為兩類：第一種是宏觀而有系統的對歷史的觀點，例如：馬克思主義史觀、政治史觀、經濟史觀、救贖史觀、挑戰與回應史觀、傳統與現代史觀、女性主義史觀

等；另一種是針對事件與人物，持有特有的視角與著眼點的。或許有人質疑，這只不過是觀點或著眼點而已。但是，研史者若是用某種觀點來探討歷史，這種觀點就成為自己的史觀。例如，有研究者可能從現代化進程的觀點來探討事件與人物，或有人著眼於啟蒙的精神，或擴張與進步的風潮、改革的意識、革命的執著、權柄的籠罩、保守與傳統的固守、道德主義的轄制、「傳回耶路撒冷」的號召等。從這些種種史觀可知，研史者不可能持有涵蓋全面的史觀；而且，史觀是由研史者自己選擇的，並具有強烈的主觀性、偏見性與有限性。這是每一個史觀所具有的特徵。從史觀的特徵來說，研究者要認知自己的研究已經持有史觀的有限性，並且，在歷史面前當具有謙卑的態度，絕不能豪言自己的史觀或歷史著眼點是完備的。

另外，史觀有時從現今生發，更可以從過去發現。從現今生發的史觀，常會是從現今的觀點來照明過去。例如，現代化史觀就是看歷史的某一段是現代化的進程，而往往現今或較近的當代是現代化的頂峰或中心，並以所設定的現代化的頂峰時刻，來追溯照明過去現代化的起點、波折、現象、主導人物與關鍵事件等。從過去發現的史觀，則是從過去的觀點來影射現今或發現當今中的歷史之果。這種史觀常敦促人從過去來尋索現今的影射對象與因緣之結果。例如，1970年代中國的影射史學，就是借助過去的人物來審視批判現今的人物，其目的是作歷史性的審批。從史觀的生發可知，無論哪一類的史觀，都有一種連續地看望歷史發展的目的，與對照古與今的作用，即在歷史的連續線上讓過去與現今之間產生對照。研史者也是在運用史觀的對照過程，尋索更清晰的歷史圖景。

第二，論文當提出研究者的論證。沒有論證，論文的立論就薄弱，論文便難以成立。布斯（Wayne C. Booth）等人認為，論證就像「與讀者對話」（a conversation with readers），一起與讀者探索一個非常重要卻有待解決的主題，更主張這種對話不是要調停，乃是要發現最好的答案。⁶ 在論證裡，研究者必須對研究主題的種種問題、見解、共識等提出質疑，並清楚指出學術上的缺點、爭論點、反駁

處，而且合理地揭示自己的主張與證據。⁷雖然布斯主張論證是研究者與讀者之間的對話，但筆者認為論證不僅涉及研究者與讀者，更是讓學者參與的三者間的對話。當然，研究者需要與學者進行對話，不僅向那些爭論的學者提出質疑與反駁，也需要尋找出能支援自己觀點的學者群。另外，要從讀者的角度評估學者的主張是否有說服力，是否能得到廣泛讀者的認同，這是讀者與學者的對話。再後，也從不同讀者的立場來檢驗研究者的論證與主張，是否具有合理性與正當性。學術論證不應該是研究者與學者的獨攬物，讀者的意見也非常重要。因此，論證是研究者、學者與讀者之間的三者對話，是研究論文的高峰與最精彩的部分。若要評估一個歷史研究者的研究技巧與能力，最佳的著眼點與衡量處就在論證部分。

以探討十七至十八世紀英國的啟蒙主義 (English Enlightenment) 為例。首先可能提出的質疑是：英國的啟蒙主義與法國或德國的有甚麼不同？是否有放諸四海皆準的「啟蒙主義」呢？若是以法國大革命形式出現的法國啟蒙主義，或以康德「敢於思想」 (*Seperere aude*) 的啟蒙 (*Aufklärung*) 概念為主的德國啟蒙主義為基準，英國的啟蒙主義可以算為啟蒙主義嗎？若答案是否定的，那英國到底有沒有發生啟蒙主義的思潮呢？另外，若主張英國也有啟蒙主義的存在，其根據是甚麼？

若肯定英國的啟蒙主義而去論證英國啟蒙主義的問題時，必須先界定甚麼是「啟蒙主義」。若接受蓋爾 (Peter Gay) 的定義，說啟蒙主義是「現代異教主義的興起」，⁸法國式的啟蒙主義就是典範，而英國的十七十八世紀就不存在如此的啟蒙主義。若是把啟蒙主義界定為對理性與自然的重視，並認為是推舉理性權威性的思潮，那麼，不僅在十八世紀的法國與德國，早在十七世紀的英國就已存在；而且在十八世紀的英國，此種思潮還在蓬勃發展。首先是學者的認同。事實上，提出此論點的學者大有人在，例如：J. 克拉克、柏克、白瑟 (Frederick Beiser)、柏德理、克萊格、儒普 (Gordon Rupp) 等。另外，此種主張從史料的檢驗中，也能獲得證實。例如，翻閱那些康

橋柏拉圖主義者 (The Cambridge Platonists)、廣教會主義者、英國國教會主義者、衛斯理主義者 (Wesleyans)、理神論者、非國教派人士的文獻時，發現強調理性與自然的重要性，並推崇理性權威的言論與主張比比皆是。⁹ 這些絕大部分英國啟蒙主義思潮所表現出來的，不是法國式的革命性質的，也不是德國式的純思維與文藝性的，乃是維護體制、傳統與基督信仰為主的。¹⁰ 因此，藉論證的過程，不難得結出英國的啟蒙主義雖然高舉理性與自然的權威性，但是以保守而基督教為主的形式存在，絕不能以法國式或德國式的來衡量或嗤之以鼻。

第三，架構的建立。論文的架構是研史者在撰寫論文時，為了達到論文的目標，清晰地表達自己的史觀，並有力而有系統地提出論證，而在論文的本論裡所築建的論證要題。實質上，論文架構就是指論文本論部分中的各章與小節。所以，論文本文中的各章與小節必須為論文的目標、史觀、論證內容與主張服務；同時，論文的目標、史觀與論證，也要有效而有力地表現在各章與小節。架構與研究主題要相輔相成與相互效應。研究者在進行研究中，特別在進行史料與研究資料的對話與磋商時，會經歷無數的架構建立與破除的過程。與論文的目標、史觀與論證無關的架構要廢除，有密切關係的要加添。這是正常而必經的過程，這種破立的過程會在定稿時才能畫下句號。

若論文的主題是「晚清李提摩太的改革中國論：以教育改革與體制改革為中心」，從主題可知，論文的目的是探討李提摩太對晚清的教育與體制的改革。若研究者持有「宣教士貢獻論」的觀點，論文會側重查考李提摩太對教育與體制改革的貢獻；若秉持「宣教士侵略論」的觀點，則會專注李提摩太如何在教育與體制改革的層面上侵害中國。當然，研究者會按照史觀來尋找並提出不同的論證內容，來達到研究的目標。以此為基礎，在論文的本論部分建立架構或列出章節時，首先要有李提摩太的改革思想的背景，接著是教育改革論、活動與影響，再後是制度改革論、活動與影響，最末再評估李提摩太的教育與體制改革論。如此的架構與章節，可以充分表達出李提摩太的改

革論，並為論文的目標與主題服務。

六、開始撰寫：序論、本論與結論的撰寫

研究論文是甚麼時候才能動筆呢？如果研究者已花了充足時間進行主題探討與資料整理，並已掌握好資料與研究概括，及設定好史觀、論證與架構，撰寫工作就可以開始。但開始撰寫不代表以後就不需要回頭翻查史料或研究資料，更不表示所設定的史觀、論證與架構，是沒有更改的餘地，也不是說從此就不需要研究。其實，在正式撰寫論文時，不僅要再三地翻查資料，更有可能需要去發掘新的資料，而且不時地要更正既定的史觀、論點與架構，甚至要暫時擱筆去進行更深入的研究。因此，撰寫論文的歷程，其實就是在資料、史觀、論證、架構與進深研究裡不斷地盤旋。

另外，撰寫歷史論文時是否要按照序論、本論、結論的次序來寫呢？有人主張先寫結論，再寫本論，最後才寫序論。也有人覺得先寫結論與序論，再寫本論。更有人認為是無次序的，可以隨意寫或同時寫。若我們了解到論文的序論、本論與結論裡所必須具備的內容時，寫作的程序便不言而喻了。

序論到底要寫甚麼？序論是整篇論文的開場白，是告示，是地基與柱架。序論的內容當包括以下數點，而且，研究者必須以向讀者交代清楚的態度來撰寫：首先，要表明為甚麼要寫這篇論文，為甚麼這篇論文的主題與探討是如此重要，以至於需要研究與寫作。第二，要說出這篇論文的主題是怎樣被學者研究的，研究者要批判地論述研究史，指出之前學者研究的特點與問題在哪裡，有甚麼研究的空隙、爭論點與未解之處。第三，要道明研究的目的，研究者會做出怎樣的結果與結論，以及在學術上有甚麼貢獻。也就是說，要說清楚藉這個研究到底如何彌補、修正與重構歷史。第四，研究者要介紹研究的範圍、史觀、方法與限制。這是極重要的部分，因為在闡述這些內容時不僅揭示研究的獨特性，更是在聲明研究的範圍與限制，不僅為自己

的研究築立圍牆，更可防止他人妄自評論。第五，要介紹所使用的史料與研究資料，並簡述論文的主要內容等。

如此寫下的序論是否有修改的可能？事實上，在撰寫本論時，研究者撰寫的內容與結論，可能與原來的序論構思有出入，此時，就必須修改原先在序論中所述的質疑、爭論與主張。所以說論文的序論有更改的可能，但這應該是局部性的修改。另外，序論有可能更改，不代表跳過序論而先寫本論。若是如此，論文的基礎與框架就會漂泊不定。在撰寫本論時，若發現要處處修訂序論，這表示，撰寫前的預備與研究工作尚未足夠。若真是遇到此種情況，倒不如暫停寫作，再作好預備與進深研究。

論文的本論當具備怎樣的內容呢？本論是按照序論所述與所建立的架構來論述的，是整篇論文的精華與本體。首先，在本論裡必須討論一切在序論裡所論及的主題、提出的質疑與爭論點，以及研究者的主張與主張的依據。本論的論述絕不能只作單調的說明與論述，必須具備與各種學者（特別是權威學者）進行商榷與爭論的內容，並按照史料有根有據地提出研究者的見解與新釋。當本論的內容充滿著商榷、爭論、論證與主張時，論文不僅具有活潑生動力，引發閱讀者的興趣，更能作出學術上的貢獻。

結論要怎樣寫呢？按一般學術論文與學位論文的撰寫方式來說，可分兩個部分。¹¹ 第一，把論文的目的是、主旨、主張等內容，以扼要而總結的方式闡述。在述說時，要強調自己的論證與貢獻處，讓讀者知道研究者的論文是有價值與有意義的。第二，進一步指出論文的主題仍有一些未來可以探討的課題、空隙與方向。其目的是為未來的研究作提示與導引之外，更告示論文的主題有研究的開放性與可能性。歷史研究者必須認知在結論裡禁忌撰寫以下的內容，例如隨想式的心得與感言，論述「歷史教訓」，或提出「現實應用」或「未來意義」。因為，歷史研究論文不是在寫散文、隨想錄或靈修心得，也不是為道德教訓作出反思，更不是為現實與未來服務。

七、註釋與參考文獻：如何寫註釋與羅列參考文獻？

研究論文裡的註釋是不可或缺的部分。一篇論文若沒有註釋，讀者便懷疑此論文的來源與可信度。正如藥物與食品需要成分說明，研史者必須揭示自己的研究是依據哪些資料而寫成，因為歷史的研究必須有根有據。另外，歷史論文不僅是沉思之學，更是實證之學。不能只靠想像力或隨筆而任寫，必須是引經據典，依據立論，而論文的註釋就擔負起此任務。

基本上，註釋的目的有二。其一是註明自己的論述、主張、討論、反駁與批判等是有根據與來源的。有了註釋，研究者的質疑、反駁、論證與主張，才能有說服力與依據，以至於可贏得學者的首肯與支持。撰寫註釋的第二目的是為了補述。研究者在撰寫論文的過程中，有必要說明一些人物、用詞、概念、事件與背景，甚至進一步的參考文獻、研究概況，或枝節性的討論，但又不方便在本文裡佔據較大篇幅來論述時，可以在註釋裡補充細述。撰寫補述性的註釋時，最好是精簡扼要，不宜過長而佔據整頁篇幅。註釋可以補述，但不能為了補述，把本文驅趕在篇幅之外，此乃喧賓奪主之舉。

論文末了所列出的參考文獻，不是為了誇示自己所蒐集的書籍，乃是誠實地揭示在研究中所引用與參考的文獻資料。讀者可以從參考文獻窺知研究者在研究時，處理過哪些史料，與哪些學者進行切磋討論，研究的史料是否已包羅一切古典的、權威的、最新的文獻，以及跟研究者對話與切磋的學者是否權威學者。這一切都可以藉參考文獻了解，因此，參考文獻是衡量研究質量的重要基準。

在參考文獻裡要列出怎樣的文獻呢？首先，所有在本文中引用的文獻資料，即在註釋裡出現的所有圖書資料都當列出。第二，若有文獻沒有在註釋裡引用，但在研究或撰寫的階段裡，成為研究者的重要參閱資料，並對自己的研究起了重要而關鍵的作用時，也可列在參考文獻裡。這表示研究者在研究時已經翻查並了解這些文獻。羅列參考圖書有一極重要的原則，就是任何與論文的研究與撰寫無關或從未曾

閱讀的資料，絕不可以擅自羅列，因為這是嚴重的學術欺騙。

參考文獻也不能按自己喜歡或隨意無序地羅列。最簡單的布列可分兩個領域：其一是史料；其二是研究資料。另外，在歷史學術界裡，基本上會按照以下的領域來安排資料的次序。第一領域是互聯網資料庫（online databases）、檔案資料、論摺、方志、考古資料、未出版手寫稿、報紙、期刊與雜誌、口述歷史記錄等。第二領域是字典、年鑑、百科全書、手冊等工具書與參考圖書。第三是史料。第四是研究資料。最後可列出未出版的碩士或博士論文。

若論文是用中文書寫，在每一個領域裡，先列出中文，再列出外語資料。外語中，英語、德語、法語、拉丁語與西班牙語等資料可以安排在一起，但日語、俄羅斯語、阿拉伯語等需要單獨個別列出。中文的次序必須先按作者名（或編者名）的筆畫為序，若是同一作者，再按資料名的筆畫為序。再若是同一作者，同一資料名的文獻，則按資料的出版年代為序，早期的先排列，愈晚愈後。外語資料通常是按字母次序為序。

最後是有關寫作註釋與參考文獻的格式問題。在英語人文社會的學術寫作世界裡，大致以杜雷比安（Kate Turabian）的第七修訂版《研究論文撰寫者手冊》（*A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*）為基準。¹²但是在中文的寫作領域，尚未出現統一的格式規範。因此，研究者只能按照論文提交的對象（例如指導老師或審閱人）、機關或出版社的格式要求來撰寫。

八、修稿與定稿：最後的切磋琢磨

當研究的論文寫完序論、本論與結論時，不代表論文已經完成而可以交稿，這只不過是完成了草稿（draft），任何草稿都務必進行修稿（revising draft），正似一輛剛製作好但沒有試車的汽車，不能出售販賣一樣。沒有經過修稿的論文是潛伏錯誤的未完稿，絕不能宣佈完成而交稿。毋庸置疑，草稿必須經過嚴謹的修稿過程，才算是完

稿。

修稿是甚麼？要修改些甚麼？簡言之，修稿是嚴謹地檢驗撰寫好的草稿。¹³ 修稿的檢驗可分為兩部分。第一部分，首先要檢驗論文的論述，是否按自己提出的史觀與論證，以及築建的柱架，充分地達到了研究的目的。因此，要先檢驗自己的史觀是否具備一貫性與清晰性，而且要查看自己的論證，包括質疑、爭論點、主張、主張的理由與依據等，是否具備合理性與說服力。其次，當反問自己所立的柱架是否必須具關鍵性，以至於讓論文在結構上穩固，為論文的目的是服務。第三，當查驗論文的序論、本論與結論的內容是否寫得正確。例如，要檢查序論是否齊備了必須告示的內容，特別嚴禁莫須有的開場白；本論中的論述與論證內容是否具備一致性與連貫性，在序論中所提出的內容是否在本論裡得到忠實的探討，特別是使用的研究方法是否一致，又有否出現一些與主題論證無關的內容等；結論的內容是否具備前述的兩大內容，是否出現了隨想式的感受與道德教訓等。

修稿的第二部分是檢驗書寫的語詞與邏輯。細心地勘誤錯字、不恰當的語詞與標點符號，並謹慎地修正重複的詞彙，與具有矛盾而不合邏輯的語句。另外，還要檢查論文的註釋與參考文獻，看看是否具備所要求的格式。更需要查看自己的文體是口語體還是散文體，更要嚴防通俗或難澀的表達。論文的文章不一定要用美麗的詞句，但至少文筆流暢。

最後一個問題是甚麼時候可以定稿而交稿呢？若按以上修稿方法作了多次修正，研究者認為可以滿足上述的修稿要求，草稿就可以成為定稿。但在修稿時，特別是篇幅較長的論文，不能一氣呵成或速戰速決，必須要有間斷稍息的時刻。因為不停地連續修稿，容易產生失誤與疏忽，修稿的質量不免受影響，論文的品質就會下降。筆者建議，在寫完草稿後，務必讓自己離開論文，進入休息，至少三天至一週。在修稿時，若論文屬中長篇幅，必須分章按段地修改，間中要休息。修畢整篇論文之後，也需要間斷片刻，然後再作第二次修稿。若是短篇論文，在修改完整篇論文之後，可有間隙，然後作第二次修

改。

間息的長短因人而異，若是對論文仍感到困倦而乏力，而缺乏修稿的動力時，仍需要休息。困乏的心，讓修稿事倍功半，顧此失彼。另外，修稿的工作，特別是作第二部分有關文句的修改時，可以請他人來校閱（proof reading）。他人的校閱，有時可以化解當局者迷的限制。但注意，他人的校閱是對論文的建議與文句的修改，論文的所有責任，仍屬撰寫者自己。

或有人會提問：當修稿多少次呢？筆者只能說，直到能滿足修稿的一切要求為止。筆者建議至少五至十次。因此，研究者在研究與寫作時，必須留出一段足夠的修稿時間。修稿是論文寫作的一部分，更是整個研究寫作的重要部分。一旦草稿成為定稿，離開研究者手中而被他人評審或交付出版時，這份研究論文就會成為眾人議論或批判的對象，定稿的論文便不在研究者的掌控之內了。因此，定稿前的修稿是緊要之事，絕不能懈怠或草草了事。

九、結語

基督教歷史的研究與寫作，是長期而艱辛的琢磨工程。從開始定意要探討那些環繞信仰事件的人物與事件，選擇研究主題，一直到整理龐雜而零散的資料與撰寫論文等，歷史研究工作都要求研史者付上無盡的勞苦代價，也絕不容許絲毫的輕率與怠慢。但是，因著研史者有效地掌握與運用歷史研究方法，讓有缺失而富爭論性的歷史問題，得到合理而有根據的答案，甚至揭開了歷史的困惑時，豈也不亦樂乎？進一步，若因自己的辛苦耕耘可以彌補歷史、修訂歷史與重構歷史，那種成就感與貢獻是難以測度的。

參考書目（以史學方法論圖書為主）

Booth, Wayne C., Gregory G. Colomb, and Joseph M. William. *The*

Craft of Research, 3rd ed. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2008.

Bradley, James E., and Richard A. Muller. *Church History: An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Brundage, Anthony. *Going to the Sources: A Guide to Historical Research and Writing*, 3rd ed. Whelling, IL: Harland Davidson, 2002.

Feldner, Heiko. *Writing History: Theory and Practice*, 2nd ed. London: Bloomsbury, 2010.

Frick, Elizabeth. *History: Illustrated Search Strategy and Sources*, 2nd ed. Ann Arbor, MI: Pierian Press, 1995.

Furay, Conal. *The Methods and Skills of History: A Practical Guide*, 3rd ed. Whelling, IL: Harland Davidson, 2010.

Galgano, Michael, J. Chris Arndt, and Raymond Hyser. *Doing History: Research and Writing in the Digital Age*. Boston: Thomson Wadsworth, 2008.

Gunn, Simon. *Research Methods for History*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Marius, Richard, and Melvin E. Page. *A Short Guide to Writing about History*, 5th ed. New York: Pearson Longman, 2005.

Storey, William K. *Writing History: A Guide for Students*, 2nd ed. New York & Oxford: Oxford University Press, 2004.

Turabian, Kate L. *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 7th ed. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007.

- 王爾敏。《史學方法》。桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- 安東尼·韋斯頓著。卿松竹譯。《論證是一門學問—如何讓你的觀點有說服力》。北京：新華出版社，2011。
- 西達·斯考切波主編。封積文等譯：《歷史社會學的視野與方法》。上海：上海人民出版社，2008。
- 吳國傑。《真貌重尋—教會歷史研究導引》。香港：基道出版社，2006。
- 李家琪編著。《歷史敘述的方法》。台北：台灣商務印書館，1970。
- 李劍鳴著。《歷史學家的修養與技藝》。上海：上海三聯書店，2007。
- 杜維運。《史學方法論》。北京：北京大學出版社，2006。
- 貝奈戴托·克羅齊著，傅任敢譯。《歷史學的理論和實際》。北京：商務印書館，1997。
- 林家有。《史學方法論》。廣州：中山大學出版社，2002。
- 韋恩·布斯著。徐華卿等譯。《研究是一門藝術》。北京：新華出版社，2009。
- 張先清編。《史料與視界—中文文獻與中國基督教史研究》。上海：上海人民出版社，2007。
- 梁啟超。《中國歷史研究法》。上海：商務印書館，1933。
- 梁啟超。《中國歷史研究法補編》。上海：商務印書館，1933。
- 謝宇。《社會學方法與定量研究》。北京：社會科學文獻出版社，2006。

¹ 有關網上資料庫的資料，可參James E. Bradley and Richard A. Muller, *Church History: An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*

(Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 215-231; 吳國傑：《真貌重尋—教會歷史研究導引》（香港：基道出版社，2006），頁209～276。

- 2 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案資料》，全4冊（北京：中華書局，2003）。
- 3 鍾鳴旦、杜鼎克、蒙曦編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，全26冊（台北：台北利氏學社，2009）；鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，全12冊（台北：台北利氏學社，2009）；鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝一平編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（全五冊）（台北：輔仁大學神學院，1996）；吳梓明、梁元生主編：《中國教會大學文獻目錄》（香港：香港中文大學崇基學院，1998）；張先清、趙蕊娟編：《中國地方志基督教史料輯要》（上海：東方出版社，2010）。
- 4 在柏德理（James E. Bradley）與穆勒（Richard A. Muller）的*Church History*，以及吳國傑的《真貌重尋》裡，作者都費盡努力列出許多豐富而有用的基督教歷史資料。不僅是工具書，還包括大量的網上資料、通史書、辭典與期刊、手冊、學位論文、史料，以及重要研究圖書等。參Bradley and Muller, *Church History*, 167-231; 吳國傑：《真貌重尋》，頁81～276。
- 5 Wayne C. Booth, Gregory G. Colomb, and Joseph M. William, *The Craft of Research*, 3rd ed. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2008), 84-100.
- 6 Booth, Colomb, and William, *The Craft of Research*, 105-109.
- 7 有關論證的進一步說明，可參以下圖書：安東尼·韋斯頓著，卿松竹譯：《論證是一門學問—如何讓你的觀點有說服力》（北京：新華出版社，2011）；Booth, Colomb, and William, *The Craft of Research*, 108-170.
- 8 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1966), 3.
- 9 例如，英國國教會內的溫和折中派沃布頓主教與保守派施拉克主教對理性的高舉與重視，可參下列文獻：William Warburton, *The Alliance Between Church and State, or the Necessity and Equity of an Established Religion and a Test-Law Demonstrated* (London, 1736), 8, 34, 90-92, 95, 105, 117, 126; William Warburton, *The Principles of Natural and Revealed Religion Occasionally Opened and Explained in a Course of Sermons Preached Before the Honourable Society of Lincoln's Inn*, vol. 2 (London, 1754), 15,

194; William Warburton, *The Divine Legation of Moses*, part II, 4th ed. (London, 1755), 3, 47, 243-244, 254; Thomas Sherlock, *An Answer to a Letter Sent to the Reverend Dr. Sherlock, & c.: Relating to His Sermon Preach'd Before the Lord-Mayor, November the 5th, 1712* (London, 1717), 5; Thomas Sherlock, *The Works of Bishop Sherlock with Some Account of His Life, Summary of Each Discourse, Notes, & c.*, vol. 2 (London: A. J. Valpy, 1830), 2, 21-25, 60, 282-284; Sherlock, *The Works of Bishop Sherlock with Some Account of His Life, Summary of Each Discourse, Notes, & c.*, vol. 3, 60.

- [10](#) 當然理神論者與非國教派人士所呈現出的啟蒙主義思潮，有時是激進而體制批判性的，也有時是充滿激進而同具有敬虔基督信仰的，特別是那些非國教派人士。但他們的思想形態，不是法國式的激進而顛覆體制與宗教性的。另外，這些人的影響在十七與十八世紀的英國，仍屬非主導性或非主流性的。參James E. Bradley, *Popular Politics and the American Revolution in England: Petitions, the Crown, and Public Opinion* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986), 12-14, 59-89; Kund Haakonssen, "Enlightened Dissent: An Introduction," in *Enlightenment and Religion*, ed. Kund Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5.
- [11](#) 布斯等人建議三點內容：第一，說明論文的主旨與結論；第二，強調研究的重要意義與成果；第三，藉研究者的研究引介另外的研究課題，有待繼續探究。參Booth, Colomb, and William, *The Craft of Research*, 244-245.
- [12](#) Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 7th ed. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007).
- [13](#) 布斯等人對修稿的建議，雖然都以英語論文為例，但不少內容仍是值得參考，參Booth, Colomb, and William, *The Craft of Research*, 249-267.

教父學研究與方法

李錦綸

一、為何研究教父學？

教父學 (Patristics) 與教父神學 (Patrology) 都與「教父」(希臘語 πατήρ 是父親之意) 有關。教父所指為初期教會在教導上有特別建樹的人物，他們多是牧者與學者集於一身的教會領袖，或者說是初期教會的神學家。教父學較廣義地探討他們的思想及教導、所處的相關歷史環境、文學研究等；而教父神學則專注研究他們的神學，所以教父時期被視為歷史神學的一個重要奠基階段。本文以教父學為統稱，但主要關懷是神學議題。從年代定義，教父時期始於使徒去世後的第二世紀 (100AD)，西方拉丁教會結束於第五世紀的迦克敦會議 (451AD)，東方希臘教會則延至第八世紀的第二次尼西亞會議 (787AD)。教父學以第一次尼西亞會議為分水嶺 (325AD)，這是第一次真正的大公會 (Ecumenical Council)，出席者代表著東方及西方教會。這次會議面對亞流主義 (Arianism) 對基督神性的挑戰，最終定下了基督信仰正統的範圍。雖然會議以基督神性為前提，但也牽涉到三位一體的核心內容，並引申到後續的康斯坦丁堡會議 (381AD)—第二次大公會—中明確聖靈的位格。所以，教父學就分為前尼西亞與後尼西亞兩個時期。

從神學研究的文獻數量看，基督新教對於教父學，比不上對宗教改革家如馬丁路德與加爾文等的重視。這個偏向是可以理解的，因為我們認定宗教改革的意義在於修正中世紀天主教會的偏差，所以有意跨越中世紀，直接回歸初期教會的純正，最重要是對聖經的認識，教父的著作也多只關注於改教家常引述的作者，其中奧古斯丁就佔有特殊的地位。所以在西方教會而言，一直以來天主教因著其強烈的歷史傳承意識，反而成為了教父學研究的發揚者。在後宗教改革時代，捍

衛天主教地位的博迪 (J. B. Bossuet) 甚至認為，天主教會因著歷史傳承的一致性而成為唯一的正統。¹ 而東正教會也因其對保存 (東方) 教父教導的承擔，延續了東方教父學的傳統。可喜的是，當代基督新教的學者，也愈來愈多參與教父學的研究。這可能是對於歷史神學的重視所致，但也有些是從系統神學關懷的角度去探討的，研究對象除奧古斯丁外，也開始注意東方教父的貢獻，亞他拿修 (Athanasius) 與加帕多家教父 (Cappadocian Fathers) 自然成為東方神學討論的重點。

雖然我們可以認定除了聖經以外，教父學是神學建構的根基性環節，因為基督信仰的重要課題，如三位一體、基督神人二性、聖靈位格、原罪與恩典、教會的屬靈實際、人類靈魂來源等問題，在這時代已有討論，而且奠定了往後發展的基礎；² 但我們並非說，教父已經在所有重要議題上提供了完整的答案。事實上，神學不斷發展，然而教父時期對於問題的深度探討卻不容忽視，並不因時代的隔閡而廢止。反而，正因教父距離新約年代較近，又進入了教會發展階段，致使他們要面對極具挑戰的處境，為使信仰能扎根於已存的社會文化，而作出初步的嘗試。這個時期的諸多爭辯中，常常隱含著屬靈的智慧與判斷，讓後世能從別人的錯誤中汲取教訓，得以避免重蹈覆轍；而也是在這些爭辯中，正統的規模得到建立。

從事教父學研究必須排除心理障礙，這個障礙來自文化與時代差距帶來的陌生感，讓我們感覺格格不入。如果曾讀過一些教父著作，定會發現所討論的議題不一定是平常接觸到的，當然我們也可能以為這是不必太關心的了。就拿奧古斯丁為例，我們最熟識的可能是他中晚期的神學論述，如原罪論、預定論，也會讀過他的《懺悔錄》或《上帝之城》等名著。但是，對於他早期的反摩尼教的爭辯卻會感覺遙遠，因為摩尼教作為信仰團體現已不復存在，我們對於這個異教的教義也大概不會感興趣，也不會認為奧古斯丁的反摩尼教爭辯，對今天會帶來多大意義。然而，明白摩尼教是打開奧古斯丁思想的一把鑰匙，因為他曾經在這個圈子生活了九至十年，甚至有一段時間認為摩

尼教（而非基督教）可能提供了他人人生追尋的答案。即便在皈依基督信仰後，他對這異教的反駁，也沒有脫離摩尼教以善為美的論述框架。他甚至刻意地利用摩尼教的觀念來對付摩尼教，這樣的觀念卻成為他成熟期思想的組成元素。³所以，有奧古斯丁學者甚至認為，不了解摩尼教就無法真正明白奧古斯丁，所以研究奧古斯丁需要付出了解摩尼教的代價。

另外，教父學的深度研究，所要求具備的外文能力也是需要跨越的困難。基本上，英文閱讀能力是必須的，閱讀西方教父原著更要求懂拉丁語，而閱讀東方教父著作則需要學習教父學的希臘語（詞彙比新約希臘語更為廣泛）。除了拉丁與希臘語原文，法語也是研究教父學的重要現代語言，德語次之，其他意大利語和西班牙語也有一定數量的研究著述。但是對教父學耐心的探討，將會得出三方面的益處：第一是學習從不同文化的視角看問題，這將開闊個人思想領域，並在比對中看見自我不察覺的盲點；第二是了解在神學發展的軌跡裡，外在於聖經的思想如何涉入主流神學的形成過程，好為我們對於已被廣為接受的傳統提供再思的空間；第三是從東方與西方教父的神學中，可以得到對於相同題目的兩個不同角度，⁴讓我們能學習培養一種立體性視域（stereoscopic view），盼望最終能進行整合，以獲得更豐富並具深度的神學建構內容。

二、教父學研究的文獻資源

論及教父學研究的資源，我們首先歸功於原文文獻的編輯與整理。進行這項浩瀚工程的首先有畢納（M. de la Bigne），他在1575年出版了八冊的《教父文集》（*Library of the Fathers*）。⁵但最重要的成果要算是米涅（J. P. Migne）在1844至1855年出版的《拉丁教父作品集》（*Patrologia Latina*，縮寫PL），共221卷，及1857至1866年出版的《希臘教父作品集》（*Patrologia Graeca*，縮寫PG），共161卷。⁶另一套重要的教父學文獻集是《基督信仰之源》（*Sources chrétiennes*），⁷當中除有希臘及拉丁原文內容外，也有

法文翻譯並列作為對照，方便懂法語的讀者很快掌握內容，但又可以進行原文研究。與此相仿的英語世界出版是《洛布古典叢書》（*The Loeb Classical Library*），⁸所收集的是古典希臘、羅馬時代的經典，故不限於教父著作。然而，這些作品集都不是校勘版，所以只能夠提供初步研究之用。較早流傳的拉丁教父文獻的校勘版系列是：1866年開始出版的《拉丁教會文獻集》（*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*，縮寫CSEL），⁹至今出版了95卷，只佔全部計畫要出版的拉丁文獻數量的三分之一，後因進展緩慢而漸漸被新的校勘版系列取代。較近期開始的新系列是《基督教文獻集》（*Corpus Christianorum*，縮寫CC），¹⁰其中包羅了希臘與拉丁教父的著作；至2010年2月，希臘教父系列已出版69卷，拉丁教父系列有194卷。

英語翻譯的教父學文集中，最普及的是薛甫（Philip Schaff）等編輯的《前尼西亞教父文獻集》（*The Ante-Nicene Fathers*）¹¹及《尼西亞與後尼西亞教父文獻集》的第一和第二系列（*The Nicene and Post-Nicene Fathers, series I & II*），¹²三個系列合共38冊，涵蓋教父學的主要文獻。雖然這些十九世紀末的翻譯顯得老舊，讀起來有點生硬，但仍可作一般閱讀之用。另一個較普及的系列是《基督教經典叢書》（*The Library of Christian Classics*），前8卷為教父著作。¹³比較好的英語翻譯是薛珀（L. Schopp）編輯，1947年開始出版的《教會教父集》（*The Fathers of the Church*），¹⁴至2011年已出版了122卷以上。除教父名著外，這系列也翻譯了一些不容易找到的作品，如奧古斯丁最早期的對話錄。

華人世界的教父學研究仍處於起步階段，在香港的基督教文藝出版社或基督教輔僑出版社出版的《基督教歷代名著集成》中，可以找到《奧古斯丁選集》、¹⁵《亞歷山太學派選集》、¹⁶《尼西亞前期教父選集》、¹⁷《拉丁教會文集》、¹⁸《東方教父選集》、¹⁹《教父及中世紀證道集》、²⁰《基督教早期文獻選集》、²¹《歷代基督教信條》。²²最近，中國大陸也開始了教父著作的中文翻譯工程，「基督

教經典譯叢」已出版了9冊教父著作，包括：奧古斯丁（3冊）、²³ 安波羅修、²⁴ 阿塔那修、²⁵ 巴西爾、²⁶ 尼撒的格列高利、²⁷ 納西盎的格列高利、²⁸ 優西比烏。²⁹ 其他也有個別譯著，如奧古斯丁的《上帝之城》³⁰ 和《懺悔錄》³¹ 就有數個譯本。奧氏的另一重要作品《論三位元一體》³² 及較少人注意的《駁朱利安》³³ 也有中文翻譯。可見，在中國對教父學的研究領域中，奧古斯丁具特別吸引力，³⁴ 而中國教會亦對東方教父保持一定的興趣。³⁵

三、教父學研究的基本方法

（一）文本研究的基礎

教父學研究離不開教父著作的文本，所以跟聖經研究有類似情況，例如歷史—文法評鑑學（historical-grammatical criticism）在聖經研究所發揮的功能，同樣可在教父學研究中派上用場。換言之，在處理教父學的問題時，我們務求能夠掌握教父著作原本的意思，這樣便要求有扎實的原著校勘工作為基礎。如上所述，現時CSEL與CC校勘版的各分冊已陸續面世，教父學的校勘本身就是一個十分專門的領域，³⁶ 相對於聖經抄本而言，教父著作抄本的數量有限，這是技術性的限制。而且校勘工夫一般比較枯燥，所處理的問題未必有宏觀意義，這是在研究目的上必須考慮的問題。再者，筆者判斷，在中國現存的研究環境與資源下，這個層次的研究並不容易進行。³⁷

從文本研究的角度考慮，對於某教父的某著作的解釋（exegesis），可以是很有意義的，就像聖經研究中的釋經工作。這裡的研究目的是對於原著作的了解，包括寫作年份、寫作環境及動機，然後是確定文本內容的詳細意思，並且跟作者的其他著作的關聯，以及在其整體思想中所佔的位置。我們會發現寫作年份與寫作環境有密切關係，因為作者在不同的人生階段中面對不同的問題；既然如此，這也必決定了寫作動機。除了重構寫作背景外，研究者還須進

入文本意義的探討，這就離不開對拉丁或希臘原文的文法與詞彙的掌握。雖然我們有可能找到文本的翻譯，但起碼也必須能夠判斷翻譯的意思是否正確，這是確定文義的第一步。跟著，也需要把這些意思放回到作者寫作年代的同期思想裡作有意義的比對，從中應可以發現有機的一體性；而且，從作者前後期的著作比對，也可以看見前後發展一致的連續性。前者是屬於橫向的（synchronic）比對，後者則是縱向的（diachronic）比對；有了這樣的檢驗，便能做比較客觀的判斷，而且可讓研究者形成宏觀的視野。在這樣宏觀與微觀的互動中，我們就可以盡量對於文本內容有個正確的解釋。

不過，正確的解釋並非完全來自研究者跟原作者保持距離的客觀判斷，這牽涉作為主體的研究者如何跟原作者相遇而達致融合的問題，研究者是否能夠「分受」（take part in）原作者所經歷的實際以至於產生共鳴。這便不是單純的文義分析所能夠做到的，乃是假設了研究者與原作者有相似經歷的實際，而產生感同身受的「同感」。因此，這裡便可能有不同層次的同感，要視乎雙方是否在同一個深度。這個問題在關乎靈修內容方面特別顯著，恐怕沒有基督信仰經歷的研究者只能停留於理性意義的分解，而難以進入原作者的心靈默契中，因為後者屬於生命經歷的交流。

另外，教父釋經研究與文本研究有密切關係，跨越了教父學與聖經研究兩個領域。因此，這裡也有兩個相關的角度。一方面，我們可從研究某教父思想為出發點，了解他如何解釋某經卷，這應該屬於文本研究範圍，只不過相關的文本是聖經註釋，因此也可以同樣應用上述的原則做研究。另一方面，由於是聖經註釋的著作，這又反過來讓我們可以從某教父的眼光來讀聖經，其主要意義便成了一項特定於教父學範圍內的聖經研究。首先，教父對於聖經的引用，有助於經文校勘的研究。³⁸ 以舊約而論，由於教父中只有俄利根與耶柔米懂得希伯來文，故此現代校勘版的《斯圖特加希伯來文聖經》（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*）主要使用他們二人的文本資料；至於《七十士譯本》則是一般教父所採用的舊約翻譯，所以教父引文對理解此

譯本的流傳有一定的重要性。新約方面，教父對新約聖經的引用比舊約多得多，有學者認為即便沒有其他的新約抄本而只有教父的引文資料，都足以重構整本新約。教父的新約引文在經文校勘上有一個特別意義，就是能夠反映出不同教父所處地區所用的流行版本。雖然教父的聖經引文量豐富，然而要真正從引文中完全確定聖經抄本的原文還不容易，因為教父在列出引文時，是一字不改地按照原文引用，還是有意無意間作了某些字句的調整，就很難知道了。況且，在教父著作的抄寫過程中，抄寫員有沒有做進一步的修改，這又是另一問題。無論如何，經過當代學者的共同努力，按聖經經文章節編輯的教父釋經引文業已出版，³⁹ 可提供給相關研究者一套更方便的工具。

（二）教父靈修學的心靈訴求

上文提及在研究教父學時，須分受教父的心靈經歷，這方面的靈修內容，其實頗豐富，在教父不同內容的作品中都可以找到，奧古斯丁的《詩篇講章》便是其中一例。不過，另有些以人物或傳記為題材的教父著作，則是刻意針對內省性的靈修生活而寫的，比如東方教父亞他拿修的《聖安東尼傳》⁴⁰ 就是一個典型例子；此外，女撒的貴格利的《摩西生平》，⁴¹ 奧古斯丁的《懺悔錄》，則是西方教父靈修學中的經典之作。他們以不同方式闡述了基督徒與上帝之間應有的生命相交關係。

亞他拿修以他所認識的聖安東尼的一生為模範，引導基督徒明瞭如何拒絕魔鬼而進行屬靈爭戰，並見證如何積極輔助他人脫離世俗生活；換言之，亞他拿修希望以安東尼的人生建立一種屬靈生活典範，讓後人效法而內化這生命於各人生活之中。女撒的貴格利則是以摩西的生平作為表達平台，除重述摩西一生的歷史性經歷（*historia*）外，更重要的是表達了對這個歷史的屬靈性寓意解釋（*theoria*），讓讀者了解字義的歷史陳述背後蘊含了更深入的真理，目的是引導我們進入更完全的生活。對貴格利而言，這個「完全」並無止境，因為若有止境便成為不完全了；換言之，完全是一種無限的實際，其核心意義不

是遵守某些誠律，乃在於建立關係—與上帝建立朋友的關係。至於奧古斯丁的《懺悔錄》又是另一種靈修著作。他不是利用當時代屬靈偉人的生活典範或聖經人物作為表達平台，而是以自己心靈世界的內省作為素材。雖然《懺悔錄》的內容不少是奧古斯丁自己的生平經歷，然而這並不是簡單的生平述事的自傳，而是富有神學性反省意味的心靈剖析。因此，他的重點倒不在於他個人的經歷本身，而是預設了自己作為全人類心靈經歷的代表，在剖析自己的同時，表明了全人類的實際心靈狀況。書中的主旨不是鼓吹效法某人的生活典範，而是讓讀者共同進入奧古斯丁的心路歷程，以至能從自己的罪惡困局中獲上帝救拔，最終進入上帝所預備的永恆安息裡。

要做這類靈修學的研究，歷史—文法評鑑學頂多只能幫助我們確立教父著作文本的意義，但要對作者有更深入的內省，就必須嘗試與他的心靈「同步」，才能產生共鳴。換言之，研究者不是以所謂客觀的抽象方式把作品內容概念化，而是需要以自己作為內省經歷的主體，投入作者在其著作中所走過的「歷程」。因此，反覆的思想、開放的態度、救恩的經歷，都是不可少的。不斷重複是讓意義內容內化的途徑，人作為位格主體的心靈，在某程度上是可以被塑造的。就思想而言，當我們重複接納某個新信息的時候，便會慢慢被這個信息的內容影響、感染、薰陶，最後甚至認為是理所當然的，這是塑造過程對於參與的主體帶來的改變。然而，思想是行為的先導因素，所以這個塑造的改變並不會止於思想；從思想化為行動的過程中，行為好像以刻畫的方式，強化了思想在主體心靈內所留下的痕跡。這個塑造過程預設了研究者的開放性，就是對於所研究的內容，願意以自己作為經歷的主體投入嘗試。其實，開放的態度不只在靈修學研究中至為關鍵，即便在自然科學研究上，也必須假設研究者對於所要進行的實驗懷有信心，希望實驗的結果能夠支援所要證實的理論，這個信心就是對於研究內容的開放性。⁴²不過，開放性並不一定保證有結果，尤其在靈修學的領域，當中牽涉了一個屬靈的實際，就是屬靈經歷只是對屬靈的人開放。所謂屬靈的人，不一定指品行高超的偉人，乃是屬於基督的人，在基督救恩之內，有聖靈內住的實際，或者稱為有基督生

命者。因為沒有得著基督生命的人，如何可能「體會」關乎基督生命的事呢？這是靈修學不言而喻的要旨。所以，靈修學的研究不只是學術研究，更應該是信靠基督者所追求的生命狀態或生活方式（a way of life）。

（三）教會歷史傳承的研究

不論那個層面，教父學研究脫離不了歷史，甚至可以說教父學就是初期教會歷史的核心內容。不過，構成初期教會歷史的，除了宏觀的重要事件所構成的運動外，也有較微觀的個別教父生平的研究。這類研究的目的，主要在更多明白某教父本身的經歷，一方面提供對該教父其他相關研究的一個基礎，另一方面也給予對於其他個別教父研究的參考，或更廣泛的教會發展的歷史意義。以奧古斯丁為例，布朗（Peter Brown）所寫的《奧古斯丁傳》⁴³是對奧氏一生整體闡述的經典之作；特瑟爾（Eugene TeSelle）的《神學家奧古斯丁》⁴⁴則以其神學發展為主軸，追蹤他一生境遇所構成的歷史背景；梅爾（F. van der Meer）的《主教奧古斯丁》⁴⁵就專注於已經身為主教的奧古斯丁在當時社會環境所面對的教牧挑戰；又有些人以特定主題探討奧古斯丁在不同人生階段的經歷，帕雷（Othmar Perler）就以其旅程為主題做了這樣的研究。⁴⁶

要進行這方面的研究，必須掌握該教父的著述內容、生活環境、當代思潮、與不同對象互動的詳情，從而建立對其個人人格特質的了解，這應該是傳記研究的基本要素。另外，研究對象的個人年表準確的排序也十分重要，這將會構成傳記內容的基本框架。一般而言，不同著作的內容及所關注的題目，都可能為這個排序提供了線索；另外，往來書信也是建立當事人與不同人物互動的重要素材。如果研究對象有個人札記，這更是明瞭其內在心靈狀況與自我反省內容的關鍵。有了對於所研究的教父的基本認識，便能進一步觀察他如何面對及回應所處的環境。我們可以比對同時期人物對於類似課題的反應的差異，從而凸顯在其處事過程中的個人特質。對研究對象心靈狀況的

了解，以及對於外在環境的觀察，這兩個步驟有時難以切割。而且，它們更像是研究方法的辨證過程中的兩端，在動態中往前邁進，最終是希望能得出研究對象的一幅清晰圖像。

教義發展研究，是教父學的重要課題。如本文開篇時提及，基督信仰中的重要教義，基本上在教父時代都有討論，雖不一定已討論完畢，但起碼建立了往後發展的規模。到了二十一世紀的今天，對於初期教會討論如三位一體、基督神人二性、聖靈位格、原罪與恩典、教會的屬靈實際、人類靈魂來源等問題的歷史研究已經相當豐富，各專題研究多得不可勝數。比較狹窄的研究範圍，可以是圍繞某位教父的觀點做主題式研究，這樣便需要深入了解其思想發展階段，以及每個階段之間的分別與產生分別的原因，並且要對有關該主題的相關文獻有深度掌握。至於較廣泛的研究，則涉及教義歷史的發展，要知道於不同階段中不同人物的貢獻，彼此之間的影響關係，在不同立場的爭辯中產生了甚麼結論，以及這些結論在某教義的整體發展中佔了甚麼地位等，這些都是必須處理的問題。關於教義發展史的專著也早已面世，凱利 (J. N. D. Kelly) 於1958年出版的《早期基督教教義》至今已第五版。⁴⁷ 漢語著作則有林榮洪的《基督教神學發展史》第一卷，當中論述了初期教會的教義發展。⁴⁸

雖不敢說在高度密集的教父教義研究已沒有突破空間，不過經過多年來國際上眾多學者的努力，今天的確不容易找到被遺漏尚未處理過的重要歷史課題了。未來更大的發展，將是如何在這些已有的研究基礎上，進一步開拓仍未開發的神學領域。有一些在教父時代還未完全解決的教義問題，今天可能還有再思的空間，例如：三一論中，東、西方教會對三位與一體有不同側重點的張力，是否有更恰當的化解方案？又或教父時代已經提供的基本理念，但仍未深入探討的課題，以一千五百多年後的今天的不同思考模式（如物理學與數學等的貢獻），能否打開舊有局面，尋找到意想不到的新視角來看問題？又如永恆與時間的實際，會否跟三一論有著基礎的關聯？若有，又當如何闡述？個人認為，初期教會（尤其東方教父）所提出「位格」議題

的討論，可能為我們提供了一把打開不同探索門徑的鑰匙。當然，嚴格說來，這應算為教父學的教義研究對於系統神學可能給予的指向了。

四、回應社會文化研究新路向的建議

也許是上述教父學教義歷史研究的困局，促使近年有學者嘗試開拓其他研究的新方向。他們關注的不再是基督教教義的傳承，而是西方文化的發展問題，並且看教父時期為西方社會從希臘、羅馬的古典文化，進到中世紀歐洲文化的過渡。其實，在傳統的教父學研究中，也要求對當時地中海地區文化有廣泛認識，這有助於重構教父生平的歷史，或正確解釋他們的著作內容。這樣的社會文化研究在教父學而言，應該是輔助性，而非主導性的。但如坎嫩吉塞爾（Charles Kannengiesser）新近提出的研究進路，則屬於改弦換轍在基本價值方向上的改變，把教父學從信仰領域遷移到世俗領域，同時以後現代多元文化的前提作為批判基準。他預設了基督信仰只有相對性的文化價值，而沒有信仰內在生命的必然價值。⁴⁹促使這樣改變的另一可能原因，是教父同時期的一般性非教父著作的大量發現。按照坎嫩吉塞爾所說，他的老師理查德（Marcel Richard）曾經把約兩萬份從前不為人知的手稿整理出來。當中很實際的問題便是如何讓這些文獻提供研究價值。既然這些不是教父的著作，當然不能成為研究傳統教父學的核心素材；而如果必須讓這些一般文獻產生核心研究意義，便得改換研究方向。所以，從基督教教義傳承轉移到文化研究，就是最方便而有效的辦法；因為在文化研究的前提下，所注重的將不再是教義的正統問題，而是文化特質的表達，然而在文化表達中，卻不必要求有真理對錯的絕對性。

在此，我們無須排斥教父學的社會學涵義，但必須避免在這過程中把教父學的內容「相對化」，以致忽略這學科的核心特質，也因此失去其對人類知識最有價值的貢獻。教父學的研究，顧名思義是針對初期教會神學家在基督信仰上的探究與在教會中的教導，這些內容都

有既定的信仰群體為前提。教父學對人類知識最精彩的貢獻，莫過於對探求真理的執著，在此設定了真理的存在及其獨一性。教父學中的論述，雖然運用了希臘與羅馬哲學的觀念，卻是從基督信仰的內核產生了基礎性的突破。東、西方教會兩個主流都有其發展的高峰，東方教會加帕多家教父的三一論，至今仍然產生重要貢獻，茲茲烏拉斯（John D. Zizioulas）便是當代發揚這傳統的表表者；⁵⁰另外，西方教會的奧古斯丁對於罪從深刻體驗中作反省，都是值得我們繼續研究發展的內容。

真理的獨一性，也同時隱含著普及性，必能放諸四海而皆準，在不同的表達方式背後，其內涵必然一致而不變。筆者認為教父學的重點課題是神學性的，在於探研從基督信仰所顯明的真理核心，特別是三位一體的上帝，以及祂與人在實存狀況下的救贖關係；同時，從這核心又發展出對位格、永恆、原罪、歷史的討論。三一論不但將基督信仰和其他宗教分別開來，更成為明白整體存在實際的鑰匙，因為上帝三一的本質性團夥關係（essential communal relation），一方面重現於人際關係的核心中，另一方面又提供了理解宇宙存在的建構邏輯。前者關乎上帝與人的位格議題，⁵¹後者牽涉永恆與時空的關係，⁵²分別跟社會科學與自然科學的基礎研究相關。另外，人的存在是依存性的，這不但從人的被造性而言，更是因為人活於墮落中的實存狀態—人與上帝關係破壞，同時帶來人際關係的破壞—這是「原罪」觀念的主旨。在原罪對於人類社會的全面支配下如何看待歷史發展，並要求有超然的視域與解釋的角度，這是奧古斯丁《上帝之城》所作的嘗試。

五、中國情景與教父學研究的契機

教父的著作環境雖然以地中海周圍地區為主，但是既然他們所處理的是真理的議題，教父學發展便不可能只限制於傳承地中海文化的西方。隨著基督福音傳到中國，教父學也必能在中國情景產生影響和貢獻。教父學在今日中國可以提出甚麼值得探討的課題呢？首先，我

們須認定雙方所關切的共同議題，並找出教父學提供的洞見在中國情景的適切應。這裡並不嘗試提供一個整全的成熟答案，只提出未來發展的兩個可能路向。其一，中國形上哲學以天道觀念為主軸，但是其內容有待進一步開發，這到底能否跟教父學的三一論產生交集？其二，道德生命一直是儒家傳統所關心的問題，教父學開展的位格義是否可以解釋品格養成的過程，以及當中可能遇見的阻礙？比如罪（或「原罪」）會否構成決定性的影響因素？高尚道德理想如何才能真正落實？事實上，倫理的實踐既關切儒家的中庸思想，同時又直接涉及教父學的靈修神學，彼此實在有可以交集溝通的地方。

（一）形上天道觀與三一上帝

要探討中國文化與教父學的可能交集，我們得正視中國文化的核心議題—形上的「天道」觀。雖然「道」常與「天」兩者結合為一，但「天」原本是周文化所指有位格的至高上帝，而「道」則是道家思想裡支配著萬物背後不能言說的動態形上原則。中國道家思想中的道是超越萬有，但卻是模糊的。老子談論何為「道」時說：「有物混成，先天地生。寂矣寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰『道』。強為之名曰『大』。大曰逝，逝曰遠，遠曰反」（《老子》，二十五章）。⁵³ 從這短短的論述，可以得知「道」就是支配著宇宙萬物及其運動背後寂寥無聲的大原則，也是宇宙得以形成的因。而且，道本身是動態的，使所產生的萬物也存在於動態中。所謂「大、逝、遠、反」都是對萬物周而復始現象的觀察所做出的歸納。相對於西方柏拉圖哲學中巴門尼德斯的「存有」（Being）觀，中國「道」的思想顯得更為活潑。巴門尼德以圓融的「球體」比喻存有的實際，⁵⁴ 這顯然是將（非圓融的）具體事物抽象化，結果把存有變成一種靜態的理念。反過來，「道」來自對自然界生生不息的生命活力的歸納，雖然道的運行是人無法掌握的，但正是生命力發源之所在，老子以「精」稱之（《老子》，二十一章）。⁵⁵ 以神學觀點來看，生命比物更加反映出這個自然世界的深度，或者說

生命更能夠代表創造宇宙萬物的創造主的本身，因為上帝是永活的上帝，又是賜予生命的主宰。

如果我們同意生命在宇宙萬物中的基礎性，那麼從形上學的角度看，就有必要追問到底：究竟在「道」作為生命本源的觀念中，隱含了甚麼內容？老子就指出這「道」異常高超，但對於道的內涵，能夠進一步顯明的卻非常有限：「道可道，非常道。名可名，非常名。

『無』，名天地之始。『有』，名萬物之母」（《老子》，第一章）。⁵⁶

當然，「道」本身作為萬物之母，理應超越世界上一切有形體的東西；但從人的思想繼續往深處推論，就只能夠得出一個籠統的假設，就是萬有的「有」之對立面，即是人無法掌握的「無」。雖然這應該是理解萬物運作背後的竅門，但可惜從人類有限的領悟和推理中，只能夠籠統地意會其玄妙的超越。在此，我們必須釐清問題的所在，就是老子並非認為「道」本身沒有本體的實際內涵，⁵⁷ 反而這內涵應該是無限的，不過只因人類作為宇宙世界的一分子，其與生俱來的領悟及推理能力都必然有限，這是人在認知層次上的限制。

就從本體的角度看生命，我們發現生命是在生命體所呈現有限的「具體的有」當中，指向生命本質的「實際無限」。因為不論是從生產或生長的角度看，生命特質就是從無成為有，而又只有在其生命源頭是無限的情況下，才可能無中生有。⁵⁸ 這個世界上的所有生命，都不可能是自然而然的，我們必須追溯各樣生生不息的生命的共同終極源頭，這便是從活潑的「道」轉進以聖父為本的三一上帝的可能門徑。東方教父在討論三一論時，已經為父、子、聖靈之間的關係作了基本的釐清，讓我們可以理解活潑的道是「可作用的聖道」（*Performative Logos*），通過作為子的聖道建構和維持被造世界的秩序，生命的活力與傳承則是聖靈通過聖道的工作，動態的道有聖靈的活力在當中，共同彰顯聖父作為真理的生命本源。⁵⁹ 中國的「天道」觀隱含了向三一論發展的可能方向，因為「天」既然為至高上帝，便與聖父的位分相關，而「道」作為支撐著萬物基礎秩序的大原則，⁶⁰ 則與

聖子在萬有中的中保角色相連，而天道的動態特質又跟聖靈的活力銜接。

（二）中庸倫理與基督生命

至於倫理實踐，我們可以理解為外在的倫理生活呈現了人的內在生命世界。生命是活潑的，但必須在既定原則範圍內，才能適切地顯明其真實的活力，這是生命得以內聚成為一個成熟生命主體的關鍵。在中庸的思想裡，排除了「過」與「不及」兩個極端，顯明內持中遊刃有餘的力量，這正切合新約保羅所提的「合乎中道」的意思。⁶¹然而，保羅所指的，卻是以信心領受的生活方式，向上帝開放的結果，從基督的生命給予合適的量度，而且有聖靈落實的內持能力，表現在節制中的熱誠，是生命結合於真理的表現。人如何突破自我限制，而能夠維持合適量度的生活？這牽涉心靈的條理與秩序，必須克服內心無名的衝動與不由自主的紊亂（inordinateness）。對於這個問題，西方教父奧古斯丁有深刻的體驗和討論。⁶²

儒家思想裡，中庸是倫理生活追求的理想，人的生命需要培養才能達到這目標。原則上，我們認同培養生命素質的必要，但理想與實踐往往有很大的落差。孔子希望把一切的善寄託在人的仁心上，所以認為「仁者安仁」，⁶³即「仁」所能夠安位的地方就是「仁」本身。在孔子看來，「天」也只是一種道德原則，不是更終極的動力根源；但是，道德力量的源頭實際來自聖潔的上帝，所以比較合乎現實狀況的應該是「仁者安信」，⁶⁴因為信靠上帝的心，才是得以在任何環境活出合乎中道生命的力量。品格得以養成的前提是生命本質的改變，通過回歸基督而得著的生命才有突破自我局限的能力。人不但是「陷溺」於罪惡的環境中，人本身的生命因脫離上帝生命的支撐便「塌陷」而扭曲。⁶⁵人雖然可以按照自己誠懇的動機而生活，但擺脫不了「人為」引起的自然相對性（這相對性是「偽」的本意），⁶⁶所希望達到的道德理想仍然只能留於一個理想。儒家的理想如何落實有待商榷，教父學在此可以提供一個重要的參照。

除了傳統的教父學研究外，上文提過教父學未來更廣大的意義，也許在於提供神學的發展方向，而中國文化又是神學在中國得以孕育的環境。教父學與中國文化之間誠然存在著很大的互動與發展空間，相信當基督信仰在中國土壤越能產生積極力量時，教父學作為探究基督信仰真理的一個重點環節，也必將佔有一席之地。當追溯教父學的研究動機時，我們需要正視其內容的真理前設，才能從中汲取精華而不致捨本逐末，由是除了能夠成為中國神學建設的後盾外，也期盼在跟中國文化主題的交流中得以參與其發展。

參考書目

(一) 教父原著翻譯系列

原文與英譯對照

Page, T. E., W. H. D. Rouse, and E. Capps, eds. *The Loeb Classical Library*. London: William Heinemann Ltd. / Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912-.

十九世紀末英譯

Roberts, A., and J. Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers*. American Reprint of the Edinburgh Edition. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

Schaff, P., and H. Wace, eds. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 14 vols. Grand Rapids: Eerdmans, [n.d.].

Schaff, P., and H. Wace, eds. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second series. 14 vols. Grand Rapids: Eerdmans, [n.d.].

當代英譯

Baillie, John, John T. McNeill, and Henry P. Van Dusen, eds. *The Library of Christian Classics*. London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1953-.

Schopp, L., ed. *The Fathers of the Church*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1947-.

聖經註釋英譯

Oden, Thomas C., et al., eds. *Ancient Christian Commentary on Scripture*. Old Testament series. 15 vols. Downers Grove: IVP, 2001-2010.

Oden, Thomas C., et al., eds. *Ancient Christian Commentary on Scripture*. New Testament series. 12 vols. Downers Grove: IVP, 1998-2007.

經典中譯

何光滬總編。《基督教經典譯叢》。北京：三聯，2009-。

東南亞神學教育基金會編。《基督教歷代名著集成》。香港：基督教文藝 / 基督教輔僑，1957-。

聖經註釋中譯

奧登、黃錫木等編。《古代基督信仰聖經註釋叢書—舊約篇》。台北：校園，2005-。

奧登、黃錫木等編。《古代基督信仰聖經註釋叢書—新約篇》。台北：校園，2005-。

(二) 書刊與專著選目

王曉朝策劃。期刊主題：「教父學與中國學術」。《道風—基督教文

化評論》第28期 (2008年春) 。

石敏敏。《古代晚期西方哲學的人論》。北京：中國社會科學，2007。

李錦綸著。石敏敏譯。《奧古斯丁論善惡與命定》。北京：中國社會科學，2012。

林榮洪。《基督教神學發展史》，卷1。《初期教會》。香港：中神，1990。

周偉馳。《記憶與光照》。北京：中國社會科學，2012。

周偉馳。《奧古斯丁的基督教思想》。北京：中國社會科學，2005。

夏洞奇。《塵世的權威—奧古斯丁的社會政治思想》。上海：上海三聯，2007。

凱利著。康來昌譯。《早期基督教教義》。台北：華神，1984。

Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber & Faber, 1967.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th ed. London: Continuum, 2000.

Lee, Kam-lun Edwin. *Augustine, Manichaeism, and the Good*. Patristic series 2. New York: Peter Lang, 1999.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: Chicago University Press, 1971.

Quasten, Johannes, et al. *Patrology*. 4 vols. Westminster: Christian Classics, 1992.

Studer, Basil. *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Collegeville: The Liturgical Press, 1993.

Zizioulas, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.

Zizioulas, John D. *Communion and Otherness*. London & New York: T&T Clark, 2006.

(三) 教父學研究辭典

Lampe, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Lewis, C. T., and C. Short. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

(四) 奧古斯丁研究書目

Institut des Études Augustiniennes. *Fichier Augustinien (Augustine Bibliography)*. 2 vols (4 parts). Boston: G. K. Hall, 1972.

Miethe, Terry L. *Augustinian Bibliography, 1970-1980: With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Westport: Greenwood Press, 1982.

Revue des études augustiniennes. Turnhout: Brepols, 1955-2003.

Van Bavel, T. *Répertoire bibliographique de saint Augustin: 1950-1960*. Instrumenta Patristica 3. Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

[1](#) 麥葛福著，劉良淑、王瑞琦譯：《基督教神學手冊》（台北：校園，1998），頁90～91。

[2](#) 對初涉教父學的讀者，以下概覽有助入門：Johannes Quasten, et al., *Patrology*, 4 vols. (Westminster: Christian Classics, 1992).

[3](#) 參Kam-lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, Patristic series

2 (New York: Peter Lang, 1999).

4 比如三位一體的議題，西方教會注重其一體性，但東方則重視三位之間的位格互動。

5 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁90。

6 J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina* (Paris Migne, 1844-55; reprint, Brussels: Brepols); J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca* (Paris Migne, 1857-66; reprint, Brussels: Brepols, 1960).

7 H. De Lubac and J. Daniélou, eds., *Sources chrétiennes* (Paris: Editions du Cerf, 1941-).

8 T. E. Page, W. H. D. Rouse, and E. Capps, eds., *The Loeb Classical Library* (London: William Heinemann Ltd. / Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912-).

9 Academy of Vienna, ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna: Austrian Academy of Sciences, 1866-).

10 *Corpus Christianorum, series graeca* (Brussels: Brepols, 1977-); *Corpus Christianorum, series latina* (Brussels: Brepols, 1953-).

11 A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, American Reprint of the Edinburgh Edition, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1951).

12 P. Schaff and H. Wace, eds., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, [n.d.]); P. Schaff and H. Wace, eds., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, second series, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, [n.d.]).

13 Cyril C. Richardson, ed., *Early Christian Fathers*, The Library of Christian Classics, vol. 1 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1953); John E. L. Oulton, ed., *Alexandrian Christianity*, The Library of Christian Classics, vol. 2 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1954); Edward R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers*, The Library of Christian Classics, vol. 3 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1954); William Telfer, ed., *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, The Library of Christian Classics, vol. 4 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1955); Stanley

L. Greenslade, ed., *Early Latin Theology*, The Library of Christian Classics, vol. 5 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1956); John H. S. Burleigh, ed., *Augustine: Earlier Writings*, The Library of Christian Classics, vol. 6 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1953); Albert C. Outler, ed., *Confessions and Enchiridion/ by St. Augustine*, The Library of Christian Classics, vol. 7 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1955); John Burnaby, ed., *Augustine: Later Works*, The Library of Christian Classics, vol. 8 (London: SCM / Philadelphia: Westminster, 1955).

[14](#) L. Schopp, ed., *The Fathers of the Church* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1947-).

[15](#) 奧古斯丁著，湯清譯：《奧古斯丁選集》（香港：基督教文藝，1972）。

[16](#) 湯清編，朱信等譯：《亞歷山太學派選集》（香港：基督教輔僑，1962）。

[17](#) 謝秉德等譯：《尼西亞前期教父選集》（香港：基督教文藝，1990）。

[18](#) 章文新、哈第等編，馬葆、向高等譯：《拉丁教會文集》（香港：基督教輔僑，1959）。

[19](#) 費多鐸編，沈鮮維楨等譯：《東方教父選集》（香港：基督教輔僑，1964）。

[20](#) 章文新編著：《教父及中世紀證道集》（香港：基督教文藝，1991）。

[21](#) 謝扶雅譯：《基督教早期文獻選集》（香港：基督教文藝，1976）。

[22](#) 湯清編譯：《歷代基督教信條》（香港：基督教輔僑，1957）。

[23](#) 奧古斯丁著，石敏敏譯：《道德論集》（北京：三聯書店，2009）；奧古斯丁著，許一新譯：《論信望愛》（北京：三聯書店，2009）；奧古斯丁著，許一新譯：《論四福音的和諧》（北京：三聯書店，2010）。

[24](#) 安波羅修著，楊凌峰譯：《論基督教信仰》（北京：三聯書店，2010）。

[25](#) 阿塔那修著，石敏敏譯：《論道成肉身》（北京：三聯書店，2009）。

[26](#) 巴西爾著，石敏敏譯：《創世六日》（北京：三聯書店，2010）。

[27](#) 尼撒的格列高利著〔本書譯作「女撒的貴格利」〕，石敏敏譯：《摩西的生平》（北京：三聯書店，2010）。

[28](#) 納西盎的格列高利著，石敏敏譯：《神學講演錄》（北京：三聯書店，2009）。

[29](#) 優西比烏著，翟旭彤譯：《教會史》（北京：三聯書店，2009）。

- [30](#) 奧古斯丁著，王曉朝譯：《上帝之城》，3冊（香港：道風書社，2003-04）；聖奧斯定著，吳宗文譯：《天主之城》（台北：商務，1971）；奧古斯丁著，吳飛譯：《上帝之城—駁異教徒》，3冊（上海：上海三聯，2007-09）。
- [31](#) 奧古斯丁著，周士良譯：《懺悔錄》（北京：商務，1963）；聖奧古斯丁著，徐玉芹譯：《奧古斯丁懺悔錄》（台北：志文，1985）；奧古斯丁著，任曉晉、王愛菊、潘玉莎譯：《懺悔錄》（北京：北京出版社，2004）；奧古斯丁著，徐蕾譯：《懺悔錄》（北京：中國社會科學，2007）；聖奧斯定著，應楓譯：《懺悔錄》（台中：光啟，1961）。
- [32](#) 奧古斯丁著，周偉馳譯：《論三位一體》（上海：上海世紀出版集團，2005）。
- [33](#) 奧古斯丁著，石敏敏譯：《駁朱利安》（北京：中國社會科學，2010）。
- [34](#) 參周偉馳：《記憶與光照》（北京：中國社會科學，2012）；周偉馳：《奧古斯丁的基督教思想》（北京：中國社會科學，2005）；夏洞奇：《塵世的權威—奧古斯丁的社會政治思想》（上海：上海三聯，2007）；李錦綸著，石敏敏譯：《奧古斯丁論善惡與命定》（北京：中國社會科學，2012）。
- [35](#) 論東方教父的人觀的有：石敏敏：《古代晚期西方哲學的人論》（北京：中國社會科學，2007）。
- [36](#) 以奧古斯丁著作為例，在1950至1960十年之間曾發表的校勘研究書目，可參T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin: 1950-1960*, *Instrumenta Patristica* 3 (Hague: Martinus Nijhoff, 1963), 221-234.
- [37](#) 中國學界現階段的教父學出版，仍然多屬介紹性質，或是某一專題的研究，甚少涉及校勘問題的討論。
- [38](#) 黃錫木：〈教父學與《聖經》研究〉，《道風—基督教文化評論》第28期（2008年春），頁131～148。
- [39](#) Thomas C. Oden, et al., eds., *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament*, 15 vols. (Downers Grove: IVP, 2001-2010); Thomas C. Oden, et al., eds., *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, 12 vols. (Downers Grove: IVP, 1998-2007). 中譯本：奧登、黃錫木等編：《古代基督信仰聖經註釋叢書—舊約篇》（台北：校園，2005-）；奧登、黃錫木等編：《古代基督信仰聖經註釋叢書—新約篇》（台北：校園，

2005-)。

- [40](#) 亞他拿修著，陳劍光譯：《聖安東尼傳》（香港：恩奇，1990）。
- [41](#) 尼撒的格列高利：《摩西的生平》；另參Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, trans. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (New York: Paulist, 1978).
- [42](#) 參邁克爾·波蘭尼著，許澤民譯：《個人知識—邁向後批判哲學》（台北：商周，2004）；原著：Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago, 1962).
- [43](#) Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber & Faber, 1967).
- [44](#) Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (London: Burns & Oates, 1970).
- [45](#) F. van der Meer, *Augustine the Bishop: Church and Society at the Dawn of the Middle Ages* (London: Sheed & Ward, 1961).
- [46](#) Othmar Perler, *Les voyages de saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1969).
- [47](#) J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed. (London: Continuum, 2000). 中譯本：凱利著，康來昌譯：《早期基督教教義》（台北：華神，1984）。另參Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: Chicago University Press, 1971). 另外，特別專注於三一論與基督論發展的有：Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church* (Collegeville: The Liturgical Press, 1993).
- [48](#) 林榮洪：《基督教神學發展史》卷1，《初期教會》（香港：中神，1990）。
- [49](#) 坎嫩吉塞爾：〈評注：教父學的未來〉，《道風》第28期（2008年春），頁21～36；原著：Charles Kannengiesser, "Note the Future of Patristics," *Theological Studies* 52 (1991): 128-139. 下文改寫自筆者對坎嫩吉塞爾的回應，原稿為：李錦綸：〈教父學在中國的出路—回應《評注：教父學的未來》〉，《道風》第28期（2008年春），頁47～56。
- [50](#) 其中兩本探討三一論與位格課題的重要著作是：John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993); John D. Zizioulas, *Communion and*

Otherness (London & New York: T & T Clark, 2006).

- 51 以東方教父為基礎而發展出的位格論述，可參李錦綸：《道成肉身救贖源—獻給中國的教會神學》（台北：中福，2006），頁3~25。
- 52 加帕多家教父拿先斯的貴格利及奧古斯丁對於時間與永恆在當代的討論，有十分重要的貢獻，參李錦綸：《永活上帝生命主—獻給中國的教會神學》（台北：中福，2004），頁228~259。
- 53 參陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（台北：台灣商務，1985），頁113。
- 54 G. S. Kirk, et al., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 252-253.
- 55 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》，頁104。
- 56 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》，頁47。
- 57 「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。」陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》，頁57。
- 58 就植物的「生長」狀況而言，雖然我們可以解釋植物新的枝葉的物質，是來自周圍環境所提供的元素，包括炭、水等，然而促成這些新的枝葉的出現背後，卻是能夠使無變為有的「自生原則」（self-generating principle）。它支配著各種元素的整合程序，使之成為該植物的一部分。
- 59 參約翰福音十四章6節。
- 60 在基礎神學稱之為「可明晰性提問」（intelligibility issue），簡單說就是解釋為何人可以利用內在思維產生的數學，解釋外在世界的物理現象；參Kam-lun Edwin Lee, "The Correspondence Between Human Intelligibility and Physical Intelligibility: The View of Jean Ladrière," *Zygon* 32 (1997): 65-81.
- 61 見羅馬書十二章3節；另參腓立比書三章16節。
- 62 奧古斯丁以「習性」（*consuetudo*）與「私慾」（*concupiscentia*）兩個相關主題，解釋人類這失衡的狀態；參Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, 41-59. 另外，奧氏發展「至善」（*summum bonum*）的觀念時，曾經論到上帝是「最合宜的量度」（*summus modus*），可以調整人內在的生命秩序；參Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, 29-40.
- 63 《論語·里仁第二》。

- [64](#) 這裡的「信」，跟孔子提出的「信」有不同的解釋。孔子認為實踐所言為之信，當中沒有信靠上帝的意思。不過，我們可以認定，信靠的觀念也是實踐所言之意的延申。
- [65](#) 「陷溺」為孟子用語，見《孟子·告子上》；而「塌陷」的觀念則是筆者對於奧古斯丁討論罪作為「存有的虧損」的解讀。參李錦綸：《道成肉身救贖源》，頁43~60。
- [66](#) 參陳修武：《人性的批判—荀子》（台北：時報，1998），頁44。

系統神學研究方法論 I

陳俊偉

二十世紀中葉，「信徒皆祭司」的覺醒，加上靈恩運動強調恩賜的使用與操練，喚起一般信徒起來承受事工的責任與呼召。因此，神學也從訓練專職傳道人的模式，轉換為提升上帝子民整體學習、認知與素質的模式。神學思考、神學研究與神學訓練不再是聖品階級的專利，而是向著上帝的子民敞開。因此，雖然本文著重專業領域的研究，但思路仍是延續第一章所討論的神學思考的重要性，進一步探討如何做神學研究。

我們已經說過，所有談論有關上帝以及與上帝有關的一切，包括整個被造萬有，都可稱為「神學」，這是最廣義的解釋。在神學院，「神學」則包括神學院教授的所有學科，大致上可分為五大類：舊約研究、新約研究、教會歷史、系統神學（含哲學神學）與教牧神學（實踐課程，含靈修神學）。本文所討論的「神學」，則指有關基督教信仰與教義的研究，包括涉及基督教研究的任何主題，其所使用的神學資源是多方面的。

學者在論述基督教信仰時，有的是單純地闡述信經，以之來解說基督教信仰，如巴特的《教義學綱要》、楊牧谷的《使徒信經新釋》，¹但更多是以信仰主題的方式來論述，而論述的先後次序則按使徒信經的編排，首先是上帝論，最後是終末論，例如倫巴都（Peter Lombard）於十二世紀編寫的《四部語錄》（*Four Books of the Sentences*），即是系統神學的古典模式；加爾文的《基督教要義》，以及巴特的《教會教義學》，也都沿此路線。然而，隨著方法論的發展，學者對於如何闡述基督教信仰有不同的進路。例如，關注經驗，並以之為預設的士來馬赫，便從人的宗教的自我意識做起點，而後論述創造的教義，並將三一論放置在最後。²

神學之所以稱為「系統」，因為它是在某種預設的方法論的前提之下去組織、編排、論述；所有探討基督教信仰與教義的，都可歸在系統神學的範疇。³ 本文就是探討學者所使用的方法，所涉及的不但有基督教的學者，也包括了天主教的學者，因為以華人的處境來說，這些學者的方法論對建構屬於華人特色的神學是有幫助的。本文是概論，使用了二級的資料，讀者可以從二級資料獲得一級資料的來源，以作進深的研究。本文未涉及東正教的討論，這是筆者的局限。

建構健全的神學思考，是建構完整的思想體系與價值觀念，因而能活出基督教信仰的活力。整全的神學思考必須包括神學研究，神學研究必須建立神學思考的習慣，缺一不可。然而，神學思考與研究並非憑空想像、杜撰，而是涉及某種程度的神學資源的使用。

一、神學資源

研究神學，從何處取材呢？不同的神學思考模式採用不同的方法與途徑，因而使用不同程度與類別的神學資源，其中最重要的是聖經（神聖經典）、歷史（教會教導與傳統）、理性（哲學、科學）與經驗（文化資訊與人類經驗），⁴ 後二者可以合併為一類，即文化形式。⁵ 這些神學資源，為不同情境之下的神學研究提供了程度不同的材料，顯示基督教研究的多元性，以及神學思考的多面性。恰當的使用神學資源是重要的，因為神學資源的使用決定了展現出來的神學的特色。因著起點的不同，便產生了不同的神學方法論，其中主要的張力在於作為研究啟示的神學既是人的活動，那麼所關注的到底是人還是上帝的啟示。⁶

（一）聖經

1. 人是有限的，上帝是無限的，有限的不可能認識無限的，因此上帝必須啟示祂自己，否則人無法認識祂。上帝向人的啟示可分為一般的和特殊的，一般的啟示是上帝在所有的世代向所有的人啟示祂自

己，例如，經由大自然；特殊啟示是上帝在某些時代向某些人啟示祂自己，使人可以達到與祂有救恩的關係，因此，特殊啟示的目的是關係性的。

特殊啟示的特點是，上帝降卑，使用人的語言，用人所能了解的思想行動來啟示祂自己。例如，新約希臘文 (Koine Greek) 是當時通俗的語言，啟示的媒介與所使用的類比是人們日常生活的經驗。啟示是漸進的，上帝向人啟示祂自己，不是一次完成的，而是逐漸的過程，先是藉著眾先知啟示，後來藉著耶穌基督，把啟示完全顯明出來 (來一1~2)。完全的啟示是在新約，因此，基督教神學與倫理學的根基主要是新約聖經。

如果啟示是知識的傳達，是命題的 (propositional)，信心就是同意或是認同真理，神學就是教義；如果啟示是個別的 (personal)，信心就是信靠與委身，神學就是與上帝的關係，是認識、享受、傳揚、榮耀上帝。前者重視「我與它」的關係 (I-it)，後者重視「我與祂」或「我與你」的關係 (I-thou)。前者強調客觀真理，後者強調主觀經驗；前者重視教義的純全，後者重視與上帝的關係，並且研讀上帝的話 (word) 的目的是為了認識上帝的道 (Word)，因為道就是上帝 (約一1)。啟示，雖然包含有關上帝的種種論述，但啟示主要的目的是上帝彰顯祂自己，為了使人認識祂。

2. 「正典」 (canon) 是從希臘文 κανών 翻譯來的，原意是蘆葦，意指直的杆用來作度量尺，因此有標準、模範之意，後來演變為「權威的標準」的代名詞。接受記錄下來的話語是啟示的標準規範，就是寫下來的啟示 (written revelation)。它是信徒的信仰準則，也就是「正典」的意思。被基督教接受的新舊約正典共有六十六卷。

啟示可經由口傳、碑文或傳統習俗而保存，然而付諸筆墨是更安全、有效的方法。基督徒相信，聖經不只具有啟發性 (inspiring)，也是上帝所默示的 (inspired)。雖然上帝可以經由各種管道與事物

向人說話，但始終沒有一本書像聖經，因為它是上帝特殊的啟示，使聖經的作者所說的話可以叫人得救。聖經是上帝所默示的，「默示」是指上帝的靈引導、影響、管理聖經的作者，使他們能正確地記錄上帝給人的啟示，或是寫出上帝給人的啟示，使人得著信心、救恩和生命，並知道如何生活行事（提後三16~17）。聖經是有權威的，因為聖經的來源是上帝，有屬靈的實用價值，是「人被聖靈感動，說出神的話來」（彼後一20~21）。

新約作者接受舊約的權威性，引用了大部分的舊約經卷。新約聖經則是記錄耶穌基督與使徒的故事和教訓，有使徒見證耶穌是基督的特點，因此具有使徒性（apostolicity），而成為教會信仰的規範。也因此，正典的存在保證、維護了教會信仰是使徒的信仰。異端的興起，促使教會明確申述在教會中已經為信徒所公認、接受的經卷。亦即，正典的權威並非來自教會，大公會議只是確定正典的範圍，聖經的權威來自聖經本身。⁷

基督教之所以對聖經的權威如此重視，除了聖經本身的重要性外，也是根植於基督教與天主教長期以來對權柄看法的爭執，是基督教對天主教對權柄的看法的一種反動。天主教認為教皇無誤（infallible pope, 1872）；相對地，基督教則以聖經來解釋權柄。另外，一些狂熱的信徒宣稱得到聖靈的默示，使得神學家強調正典是聖靈特殊的、最後的默示，並發展出口述（dictation）無誤的聖經原稿的默示論，為的是確保聖經的權威。雖然十七、十八世紀的默示論導致後來教會嚴重分裂，但其不可磨滅的貢獻是維持了宗教改革的成果：唯獨聖經是基督徒信仰與生活的依據和準則。⁸

聖經有時代性，也有超時代性，因此需要解釋。解經是在聖經作者和讀者之間搭一座橋梁。時間、語言、地理環境、文化、歷史背景的隔閡，都會使人誤會聖經作者的意思，或是將聖經當作「證明文本」（proof-text），引用經文支援既有的、先入為主的神學思想與立場。要進入聖經的思想與信息，需要聖靈的工作。藉著聖靈，透過聖經，上帝向人說話；聖靈用聖經中的話語，把上帝的信息傳給人，這

就是聖靈的光照。透過主觀的、內在的聖靈的光照，人得以認識上帝，聖靈的光照使客觀的啟示和默示成為主觀的經歷。聖經因而不只是認識、研究基督教所必備的主要資源，也是生命的書，是基督徒生命成長所必需的，所以保羅說：「這道能建立你們，叫你們和一切成聖的人同得基業」（徒二十32）。因此，「當用各樣的智慧，把基督的道理，豐豐富富地存在心裡」（西三16）。聖經，不是要使信徒成為科學家或學者，而是要使他們成為聖徒。

3. 在基督教歷史裡，對神學本質與方法的看法相當多樣，並具有相當的差異，其中穩定、恆常的因素是聖經。聖經是神學思考與研究過程中主要的聲音，具有最高的發言權。聖經不只是研究的客體與對象，而是與研究者相對應的、發言的主體。聖經不但被研究、被詮釋，聖經也說話；不但聖經向人說話，人也藉著聖經向上帝說話，表達感受、思想與情緒，如許多詩篇所顯示的。藉著聖經，人的價值被確定，意義被顯明，視野被開啟。聖經記載的歷史帶來安慰、確據與警戒。聖經又論到對未來的盼望，光照現今，使人向著未來的可能打開，並走向未來。藉著聖經，聖靈向上帝的百姓說話，屬於上帝的團體於是被建立起來。⁹

聖經是基督教團體與傳統的塑造因素，是其身分認知的來源，也是基督教神學探索與研究最重要的資源。在系統神學的研究中，學者對系統神學倚賴聖經研究的程度有不同的看法，然而任何有關基督教信仰的研討，任何形式的神學，都必須回到聖經。十六世紀的宗教改革，可以說是神學回歸聖經的最佳嘗試與努力。沒有聖經研究作基礎的系統神學，實在沒有資格稱為「基督教神學」。

（二）歷史、傳統與社群

神學在時代情境之下形成，因此，神學有其時代性，有一天都會成為歷史與傳統，成為歷史神學的一部分。歷史神學探索神學形成的

歷史情境，例如初期教會認為上帝不能受苦，十六世紀宗教改革的因信稱義，二十世紀六十年代拉丁美洲的解放神學，都有其時代背景，與時代處境不能分割。研究教會歷史與歷史神學，使人得以從歷史學習，汲取教訓。很多時候，我們會對某種神學的評論過於急切，脫離歷史情境的評論是有失公允的。[10](#)

傳統是教會在不同世代、不同情境之下對聖經的反思、解釋與實踐，因此是歷史的、文化的、處境的，可提供現今基督徒在不同情境之下聆聽與詮釋的參考與方向。一個世代以為是對的，另一個世代可能認為是謬誤的、天真的，每個世代的認知因此是暫時的、假定的，需要時間的考驗與證明。研究過去，使人明白現今，前人的遺蹟豐富了後人的認知。願意傾聽歷史與傳統的，將從過去得著智慧，他們會發現一個事實：認為自己的詮釋是完全合乎聖經的，是完全的真理的，事實上都是歷史的，都受到歷史情境的影響，也都是傳統塑造的一環，都是暫時的。歷史的研究顯示，聖經的解釋受到時代文化與哲學的影響，甚至被它們所支配。

「傳統」不只是前人留下來的固定不變的遺傳，前人所遺留的個人與團體的經驗與事蹟，如信息、告白、信條、教義、作品、禮儀、習俗等，神學與屬靈的洞見和認知，以及教會的實踐和禮儀，都會被評估、被欣賞，並傳給下一代，成為傳統的一部分。「傳統」是活的、有生氣的傳遞過程，當中包括了社群的活動。那是持續不斷的過程與對話（conversation），是活潑的、參與的，是對信仰團體的經典、聖禮、儀式與符號，予以不斷探討、發現、重新闡釋意義，並在實踐中反思，從而形成獨特的傳統與身分認知。不同的基督教團體使用不同的方式，如比喻、故事、做法、形象等，來建構他們團體的身分認知；並且，經由獨特的生活形態，如吃喝、工作與禱告等，提供了具有區別功能的象徵，形成獨特的傳統，使信仰團體與社會、文化有所區別，得以繼續不斷地存留下去。

在初期教會，使徒保羅以「基督的身體」的概念，來形容並塑造基督徒團體與團體的生活，以兄弟姐妹、朋友、家庭，而不以社會階

級如種族、性別、經濟等，來界定信徒彼此之間的關係。第六世紀的本篤規章（Benedict's Rule），規定其成員如何一起生活、工作。藉著這共同生活的禱告、飲食與朗讀法規，修道院就為中世紀急變而不穩定的社會，提供了穩定的結構與安寧的生活。亞米斯（Amish）與社會分離、以農業為主的生活形態，第二次世界大戰時潘霍華的團契生活（反納粹的團體身分認知），解放神學從下而上的草根性信仰，以及近來新興教會對「基督的身體」的理解，都產生了新型的信仰團體，其歸屬與認同不再是教會建築物，而是動態的、以關係為連結的組織等，這都是神學反思的結果，而形成了獨特的傳統，並成了當代神學研究的材料，幫助人思考信仰團體是如何形成、存活、回應、行動，並塑造它們的身分認知。¹¹

使用歷史與傳統作為神學資源的，可從權力關係、語言、倫理等不同的角度，來審視其與信仰團體，以及與身分認知形成的關係，其特點是所有的團體，不論大小、主流或邊緣，都有表達他們聲音的機會。這種神學思考與研究的優勢是團體性與過程性的，是團體成員集體反思其存在的意義、目的、異象，以及身分認知，正如解放神學所引起的信仰團體與社會群體集體地更新與提升那樣。

有些信徒則極端重視個人讀經的亮光與心得，認為個人在聖靈引導下對聖經的解釋才是最重要、最正確的，因而拒絕教會傳統。然而，傳統是重要的，從教會歷史就可以看出來。早期教父愛任紐便以使徒傳統（apostolic tradition）為解釋聖經的權威，以駁斥諾斯底異端。他認為，聖經不能被隨意解釋，而必須在歷史傳承中來解釋。教會是活的有機體，藉著教會傳統，教義與禮儀代代相傳，基督教信仰因而得以保存下去。傳統雖非真理，然而傳統是真理傳承的保障，是神學重要的資源。拒絕傳統的，將暴露於異端邪說與基督教主流思想之外，這是對極端重視個人領受的後現代信徒的提醒。神學傳統如三一神觀，以及基督神人兩性觀，都非聖經語言，卻是重要的基督教傳統與信仰告白。

神學研究必須與歷史、傳統對話，特別是那些影響、塑造基督教

的思想家，如亞他拿修、奧古斯丁、安瑟倫、阿奎那、馬丁路德、加爾文等。這些基督教思想家在不同程度上塑造了基督教的三大傳統，然而在天主教、更正教與東正教三大傳統之內，又有不同派別的小傳統，產生了不同神學觀與屬靈觀的信仰團體，這些歷史與傳統都是神學研究的重要資源。¹² 華人，特別是在中國的，對基督教的研究與論述經常使用歷史的資源，這是可喜的現象—但也是情境的局限，是有所不足的。因為聖經是神學研究最基本，也是最重要的資源，所有對基督教信仰的研究與論述，都必須以聖經研究為基礎，這也是現階段中國教會最需要的。

（三）理性與哲學

在談到理性是神學資源之前，我們必須先區分理性與理性主義。一般說來，理性是指人類的一種智能，它能將前提與假設引到邏輯結論，以至產生理解與判斷，並解釋自然界與自然現象。因此，理性包含思考與使用語言等基本能力，使人產生信念（理論的理性）和行動（實踐的理性），並與禽獸區別。理性主義則與西方十七、十八世紀的哲學觀有密切關連，其精神與當時的哲學家如笛卡兒、史賓諾莎、萊布尼茲等，有著密切的關係。¹³ 理性主義最主要的特點是認為理性是先驗的（*a priori*），理性至上，理性是理解與判斷真理的依據，優先於一切。任何通不過理性的，都被否決。從與神學的關係來看，凡是超自然的如神蹟，或是理性無法理解的如三一神觀、基督神人兩性觀等，都被否定。理性主義認為，既然理性的地位在宗教之上，理性就掌握審判宗教的權力；並且既然理性能建立一切有關宗教的知識，啟示就是不必要的。也因此，理性主義反對傳統的基督教信仰，甚至是反宗教的。

在辨別理性與理性主義的不同之後，我們可以看到，理性是神學的重要資源；特別是在啟蒙運動之後，普遍對人性的了解是：人是理性的動物，理性主導了人類的活動。由此角度來看，神學是一種知性的訓練，許多問題，如有沒有上帝的存在，上帝的存在合理嗎，上帝

有甚麼特徵，聖經如何論到上帝等，都是神學家與哲學家討論的共同議題，神學與哲學因而產生了不可避免的交集。基督教歷史中的思想家經常使用哲學作為護教或承載其神學思想的工具，例如教父與古希臘哲學，奧古斯丁與新柏拉圖主義，阿奎那與亞里士多德，史特勞斯（D. F. Strauss）與黑格爾，布特曼、新正統與存在哲學思想等。哲學不但是神學對話的對象，也是神學的資源，神學家常以之建立神學系統。

哲學有幫助澄清信仰觀念的功用，許多神學爭論都是哲學性的，而且都從哲學獲取了亮光。例如，中世紀阿奎那的自然神學；十七、十八世紀的自然神論；¹⁴ 上帝與時間的關係是以上帝的不變性（immutability）、全能性（omnipotence）來表達；哲學家如馬丁布伯（Martin Buber）對「位格」的解釋，促進對「有位格的上帝」（personal God）的理解；當代哲學家如普蘭丁格（Alvin Plantinga）以分析哲學來為基督教信仰辯護等，都是最好的例子。¹⁵

總的來說，我們贊成後現代摒棄理性主義的作法，但也相信理性是不可或缺的神學資源。在神學研究中，無論是對聖經、歷史、傳統、文化或經驗的解釋，以及與各學科、資訊的整合，都與理性脫離不了關係。基督教信仰是理性的，但也超乎理性；雖然神學建基於理性，卻遠超過理性所能了解與描述。神學以啟示為中心，藉著理性來表達，但神學不能被簡化為命題的公式與理性可以證明的觀念。若然，就是落入了理性主義的陷阱。

（四）經驗與文化

經驗，是人的內在生命，是主觀的感覺與情緒的體會，是與記憶、意識結合所產生的結果。經驗，不論是生理的、心理的、情緒的、感官的、知性或靈性的，是時刻如夕陽或事件如生產，是日常生活中的研經、禱告、讚美敬拜、聖靈的感動，或是苦難等，都是與上帝相遇、產生上帝意識與神學反思的機會。亦即，人不但意識到自己的存在，也會對自己的存在發出問題、感嘆與各種的反應。¹⁶ 約翰衛

斯理強調宗教經驗的重要，認為聖經必須被人在信心中誠心的接納，這就是經驗的重要性。當今福音派強調個人重生與讀經的經驗，以及靈恩派強調對聖靈的體驗，都是因為相信基督教信仰不只關乎思想、觀點與理念，也關乎生命的體驗。這種對人類經驗的重視與存在主義一樣，後者就是論人類經驗的哲學，強調人需要認真、真實的面對自己的存在，並經由抉擇彰顯出來。¹⁷

因此，經驗也是神學的資源。神學是對人類共有的經驗的反思，下文討論的士來馬赫、田立克、特雷西、拉納、羅納根（Bernard Lonergan）等，都是循此路線做研究的學者。然而，人類經驗是不足的，是需要被解釋，甚至被修正的，這也是基督教神學的任務。奧古斯丁認為，人有莫名其妙的渴望與不滿足感，因為人是上帝創造的，具有上帝的形象，因此，人必須回到上帝面前，與上帝建立關係，才能得到真正的滿足。所以說，人心得不到安息，除非安息在上帝的裡面。人類存在於不完全的狀態，這就是人類的現況，因此經常有渴慕與希望，這是人類無法得到的滿足，也因此產生沮喪、挫折與失落感。人必須回家，這就是創造神學對人類經驗的解釋。馬丁路德的十架神學也沿此路線發展。他認為，在十字架上，上帝隱藏了，門徒的經驗則是上帝缺席了。復活顯明這種觀感與經驗的不足與錯誤，十架神學正確地指出了上帝的信實可靠。同樣，人類對上帝的經驗，經常以為被上帝遺棄了；然而正確的神學指出，上帝永遠都是可靠的，只是上帝的智慧、主權與自由不能被人類的經驗與理性所局限。¹⁸

文化也是神學重要的資源。從五旬節開始，教會的組成與所面對的不再只是猶太人，而是萬國、萬邦、萬民，猶太文化與傳統不再主導基督教信仰，基督徒以自己的「鄉談，講說神的大作為」（徒二1~12）。因此，鄉土與草根文化是福音表達的工具與對話的對象，甚至可以豐富信仰內涵。這不是將基督教視為文化的一部分，而是從鄉土文化尋找與福音一致的比喻、價值、故事、傳奇與符號，作為神學思考與研究的材料，是從裡，而非從外，做神學研究。以現今華人的處境來說，是從信仰團體所在之處取材，作為「道成肉身」的神學研

究，而非將受到西方文化影響、包裹著西方文明的基督教，移植到華人的處境。

這種思考的進路與教父特土良（Tertullian）「雅典與耶路撒冷何干呢？」的態度迥異，而是採取類似殉道者游斯丁（Justin Martyr）的進路，視理性、以及人類共同的經驗與文化為可資使用的資源。這個方法的挑戰是：必須辨明福音的內涵與在文化中的表達，區分能妥協的與不能妥協的、可捨棄的與不能捨棄的、必須的與無謂的，這是不容易的任務（參徒十9~16，十五1~35；加二11~21）。¹⁹然而，從教父時代，福音就有與文化對話，甚至產生融合與會通的趨勢。從護教者（Apologist）、俄利根、奧古斯丁、阿奎那，到第二次梵諦岡會議（Vatican II, 1962-65）文獻支援鄉土的、草根性的神學，到現今第三世界的、亞洲的、女性的經驗，以至多元文化受尊重的後現代，本色化的神學受到了更多的重視。²⁰中華文化處境之下的基督教雖然面對大挑戰，卻也有著大空間；在謹守核心信仰的同時，也可以藉表述、對話、融合，達到福音本色化並深植中華大地的目標。

二、三種傳統的神學典範

從初期教會歷史開始，神學觀念就明顯顯出了多元化與差異性。在西方，主要有三種不同的解釋與典範：奧古斯丁的、阿奎那的，以及新經院學派的（Neo-Scholasticism）。除此之外，尚有其他大小不同的、多樣的神學傳統，如禁慾的、靈性的、禮儀的、修道的與學術的等。

（一）奧古斯丁：教義 / 神學即智慧

早期教父（如羅馬的革利免〔Clement of Rome〕）的掙扎是基督教與猶太教的關係；護教者（如游斯丁）的是基督教與希羅哲學的關係；俄利根的則是神學與物理、哲學、文學的關係；其後的安提阿與亞歷山大學派等，也都發展出自己的解經與神學思想。俄利根可說

是第一位系統神學家，他有系統地陳述神學。然而，奧古斯丁才是真正影響西方基督教神學發展的重要人物。他對西方神學方法論的貢獻，在於他以神學觀念為智慧的看法、他的釋經原則，以及他對中世紀「總論」(*summa*) 結構的影響。

奧古斯丁對神學的理解的重要性，在於他區別了知識(*scientia*) 與智慧(*sapientia*)，神學與教義即屬於後者。他認為，智慧關乎永恆與不變的實際 / 實體，知識則是理性的洞見，關乎可見的、會變的、暫時的事物。知識有三個來源：經驗、權威與象徵；經由這三個來源，知識可轉化為智慧，並以智慧與幸福(快樂)為目標。經由可見的進入不可見的，外表的進入實體的，就產生了概念與理解的知識，這是從經驗而來的知識；從權威而來的知識，不是根據經驗，而是根據見證。聖經不但見證基督的權威，也提供了根據基督權威而來的知識，激發人對他產生信心。藉著他的生平、宣講、神蹟與事工，他將真理啟示，顯出他中保的職分，他就是上帝的權威。從象徵與符號(*signs*) 而來的知識，使人得以超越直接的經驗，因為象徵與符號指向所代表的，如釣竿指向釣魚與釣魚的人，煙指向火，使人有火的知覺等。同樣，「道」(*Word*) 是上帝給予世人的符號，將人指向超越的、永存的。「道」是知識的來源，使人經由學習聖經的話語而得著超越的知識，解經的任務是解釋聖經超越的向度。奧古斯丁解經的原則與他對知識的理論是一致的。

奧古斯丁具有新柏拉圖思想的背景，這也深深影響了他的詮釋理論。他將可見的、暫時的、世界的、歷史的，與不可見的、永恆的、超越的，以及上帝的救恩計畫，做了區隔與對比，並以後者為優先，以之詮釋前者。他認為，最重要的不是人因對物質世界的理解，以至能解釋永恆；而是對永恆實際的知識，使人能解釋物質世界。這種解經原則可以應用到所有的解釋，不論是類比的、寓意的或字面的。只有認識永恆實際的人，才能認識到聖經的話語就是永恆實際的符號與象徵。然而，要認識永恆的實際，人的靈性必須上提(*ascent*)，並被淨化(潔淨)，這是解經的前提。²¹ 淨化與解釋之間的關係，顯示

解經的最大困難在於解釋者是否能了解、進入超越的境界，並將之指陳出來。藉聖經的知識導致對上帝旨意與永恆真理的發現，也就是得著智慧、蒙福、快樂的人生。

今天，雖然有些學者認為，科學研究必須是客觀而中立的、無主觀假設的研究。然而，詮釋理論強調，前提與假設，以及既有的認知，都是存在的，它們都會在某種程度上影響研究與解釋。人對研究對象的經驗，必然影響認知與解釋。若問：人如何能了解聖經、認識上帝的啟示？對此，沿著存在哲學思想解經（*existential hermeneutics*）路線的神學家，有兩個不同的答案：布特曼強調，對上帝的道的飢渴與追求、信靠與順服，也就是人自身的經驗，是明白聖經的前提；解放神學家則強調，與貧窮、受壓迫的人群站在一起，才是超越與理解聖經的前提。雖然這兩個解經路線不同，但都顯示人生經驗與聖經的關係，與奧古斯丁強調靈性上提與淨化為解經的前提極為類似。

奧古斯丁對信與知兩者關係的看法，以及權威在知識、教會在神學所扮演的角色的觀點，有直接的關聯。他認為，信與知不能分割，信是知的前提。同樣，信經對聖經的解釋也提供了信仰的守則。奧古斯丁的觀點影響了中世紀神學的方法、內涵與排列，如安瑟倫的《以信求知》，以及中世紀的「總論」。除了對中世紀的影響，奧古斯丁對許多神學議題的看法，如三一論、原罪、罪的本質、恩典的角色、聖禮等，也都深深影響了包括馬丁路德與加爾文等後來的西方神學的發展。²²

（二）阿奎那：神學即學術訓練

十二世紀，歐洲各式各樣的學校，如修道院的、教堂的、私人的等，都逐漸發展為大學，神學也在這時期逐漸成熟而成為一種學術專科。神學的學科，因其研讀的文獻是聖經，所以又稱為「神聖教義」（*sacra doctrina*）。

中世紀大學的訓練，最初著重閱讀與講授（*lectio*），後來逐漸發

展為問題的辯論 (*disputatio*)。講授首先是解釋經文，其後是解釋對經文重要性與詮釋的不同的理解與觀點。後來，因著不同觀點與問題的增加，而脫離經文被收集、編輯在一起，成為「總論」。總論與條文論說的形成，使學生有可供研讀與學習的教科書。當教學從講授轉變為辯論時，這即是方法論的轉變。亦即，講授的方法著重解釋，而辯論則是承認不同權威與觀點的存在，並且其起點不是具有權威的文獻，而是針對質疑主題與命題而發的一連串問題。在辯論中，正反與優缺點都被提出來討論，目標不是立即找到答案，而是藉著懷疑，將研究推到極限。亞比拉德 (Peter Abelard) 的《是與否》 (*Yes and No*) 便反映了當時的神學訓練。

阿奎那是中世紀神學的代表與總結。他在中世紀大學的大環境中，視「神聖教義」為一門學術訓練的學科，而與哲學並列。阿奎那引用亞里士多德對科學 (*scientia*) 的概念，認為科學有兩種：一種是從數學與幾何而來的原理，例如，從幾何的原理而產生光學；另一種是從更高級的知識而來的原理。「神聖教義」研究經由啟示而臨到的上帝所擁有的知識，因此是比自然科學更高級的科學。就阿奎那的神學方法來說，這需要個人的信心，因為神學墊基於科學研究之前的信心。經由信心，基督徒神學家參與了探研上帝的知識。

「神聖教義」作為一門學科，不只具有獨特的原理，也有其獨特的對象—上帝。上帝是所有事物的源頭與目標，祂為「神聖教義」提供了統一性與合一性。只有當事物以上帝為源頭與終極目標時，它們才是神學討論的內容。這個原則決定了阿奎那《神學總論》

(*Summa Theologiae*) 的組織架構：以上帝為中心 (theocentric)。

作為一門學科，「神聖教義」如何論述和做判斷？它的權威從何而來？阿奎那區分了因著傾向、喜好，與因著知識而做的判斷，並以後者為學術訓練的特色，經由研讀而獲得。顯然地，「神聖教義」主要是根據聖經，所以它的權威來自聖經。但作為專門的學科，「神聖教義」有它自己的權威，是不同學者對不同議題的論述，也因此「權

威」與「引述」(quotation)是可以互換的概念，而「神學」就成為其代替且通行的概念了。「神聖教義」也使用哲學的概念，但這是次要的、不必然的、有限的。哲學顯示，啟示的真理並不與理性衝突，哲學使用比喻、例子，使真理更加明亮清晰。²³

(三) 新經院學派：神學是演繹的、推論的科學訓練

中世紀經院神學(Scholastic Theology)的盛行，產生了各式各樣的學派與傳統，以及有名的神學家，如聖文德(St. Bonaventure)、蘇格徒(Duns Scotus)、俄坎的威廉(William of Ockham)等，並以阿奎那的「神聖教義」為最傑出的代表與終結。在文藝復興與宗教改革兩股勢力的影響下，對權威與神學資源的強調，發展出新的神學方法，將中世紀的經院哲學帶入了新經院哲學的時代。

阿奎那認為，信條(articles of faith)是理解與表述基督教教義的原則。他的前提是：(自然的)理性與(超自然的)啟示是和諧的，任何的不和諧是哲學的錯誤，這藉著教會權威神學家的教導，就能得到糾正。然而十四、十五世紀的發展，如教皇職位與繼承的爭議、大公會議彼此之間的衝突、以及大學不同的論點，都使人無法天真地訴諸聖經與傳統，以之為基本的權威來源。這些爭議與論點，關乎守護教義的權威，並引發了尋求新的、更複雜的神學方法。這導致十六世紀的神學方法出現這種特色：在許多不同的來源之中，如聖經、傳統、大公會議與教皇的教導等，尋找顯著的原則，以決定真理的依據與權威的所在。其後，在人文主義的影響之下，學者進一步尋求神學的權威性，以理性、哲學與歷史為神學外在的權威來源，並以演繹推論的方法做神學研究。也即是說，當時的神學研究者在信心與理性的前提下，進行演繹推論，以獲得結論，取得神學知識。在這過程中，哲學是神學推論中的環節與工具。這種推論、演繹的方法，賦予神學科學的本質，成為十九世紀中葉發展出來的新經院學派(新多馬主義，Neo-Thomism)的神學觀點與方法。

新經院神學的進路是發展神學手冊，以之為神學教導的工具。神學手冊遵循一套的方法與公式制訂：首先解說天主教對某一議題的立場與觀點；其後從聖經與教會傳統尋找支援，以顯示其立場的真實性與可靠性，並駁斥更正教的觀點；最後是推測性的闡述。這種神學方法論至為特殊，它以教會的教導為起點，以之為信仰最直接的法則（immediate rule of faith），而以聖經和傳統為間接的（remote）法則，因而產生簡潔有力的講道與教導。雖然新經院學派也使用聖經做其神學手冊的權威來源，但聖經的引證主要是用以證明文本，是引述聖經來支援論點；所以，論點與命題（proposition）便決定了經文的選擇與閱讀的內容。在此，我們看到新經院學派與傳統的經院學派的不同之處：傳統的經院學派以問題和辯論為起點，新經院學派則以教會的教導，即以論點與命題做起點。另一個不同是：傳統的經院學派在論述議題與辯論時，大部分的指導都圍繞著聖經，聖經具有優先性；相對於宗教改革訴諸聖經，新經院學派則認為，聖經經常被錯誤解釋、引用，因此教會的教導是信仰更直接的法則。神學手冊的第三步驟是系統性的闡述論點，以加深人對真理的了解。這個步驟牽涉哲學思考的運用，並從自然領域取得類比、比較與例子，而使整個神學論證得到光照。這個步驟使神學與當代的議題發生關聯，為之提供答案。在此，哲學成為了神學的工具，使之更加清晰和深入。

新經院學派在理性主義倡導清晰的思考的處境之下，嘗試賦予啟示與教會教導清晰的思考，以辨明、捍衛天主教獨特的立場、身分與傳統。然而，因著對人類思想的歷史特質的認識，神學論點的歷史性也被嚴肅地探討；而哲學在神學方法上的角色轉變，如下文將討論的超驗的、現象的、存在的、詮釋的哲學的發展，也使哲學不再是神學的輔助與工具，而導致整個新經院學派的危機。

（四）小結

以上三種典範，在不同程度上，都強調聖經與傳統的重要，神學研究的科學特質，以及教會（信仰團體）和經驗所扮演的角色；但同

時，我們也清楚看到這三種神學方法的不同：奧古斯丁強調個人潔淨與正確解經之間的關係；阿奎那強調「神聖教義」是學術訓練，有其權威與法則；新經院學派則強調教會教導是最直接的信仰法則，並以之解釋作為間接信仰法則的聖經與傳統。這三種神學方法與進路都有其背景理論，只有當我們了解這些背景理論時，才能了解當時的人的思想，例如，當他們說到「科學」時是甚麼意思。背景理論與神學思想的發展，是彼此交織而無法分割的，例如：奧古斯丁具有新柏拉圖思想，阿奎那具有亞里士多德思想，新經院學派則是理性主義。²⁴

以上三種典範的前二者發生在宗教改革之前，因此也是基督教的，對基督教神學有相當程度的影響，但阿奎那對天主教神學更為重要。第三種典範雖然是天主教的，但基督教也曾經歷基督教經院哲學的洗禮，同樣視神學為演繹的、推論的神學訓練，因而發展出邏輯緊密的思辨推理的神學論述。除此三種典範外，對基督教神學影響至深的還有中世紀的安瑟倫。安瑟倫最重要的著作有兩個：《論證》

(*Proslogion*) 與《為何上帝成為人》(*Cur Deus Homo*)，前者是本體論證 (ontological argument)，是從「無法想像比之更偉大的存在」(that than which nothing greater can be conceived) 來論上帝的存在與屬性，其論述是理性的、邏輯的，從觀念存在來證明事實存在，並且前提是「以信求知」，亦即「信」是理解的前提。後者則是對基督為何死在十字架上的邏輯解說。安瑟倫認為，人虧缺了上帝的榮耀，因此需要補償，但人無力補償，因為只有上帝有能力補償。耶穌既是上帝又是人，因此他能站在人的地位上代表人補償，因為他是上帝，所以他能代替所有的人補償。這就是基督救贖的緣由 (救贖論)。²⁵

安瑟倫訴諸理性、邏輯辨析，探究觀念的涵義，顯示基督教信仰不但是合理的，也可以經由理性來展現。安瑟倫的進路與方法，開啟了中世紀的經院哲學。安瑟倫的處境是中世紀，是君主邦侯，著重的是「尊榮」的維護，上帝必須滿足他自己道德屬性的要求。安瑟倫的「滿足論」(satisfaction)，亦稱為客觀論，成為宗教改革與其後的

拯救理論 / 救贖論 (theory of atonement) 的發展基礎，特別是加爾文那法庭式的 (forensic) 救贖觀。²⁶

三、當代神學家與神學方法

雖然神學方法論的歷史與基督教一樣古老，然而有關方法論的議題是在宗教改革時才發生激烈的爭辯。從十六世紀開始，爭論的中心是聖經與其他神學資源在建構、解釋、論述基督教信仰時所扮演的角色。馬丁路德的「唯獨聖經」 (*sola scriptura*) 視聖經為主要的神學資源，並以之辯駁羅馬天主教的教會傳統，後者認為教會傳統是聖經之外的真理的另一大支柱。「唯獨聖經」產生的影響十分巨大，不但對宗教改革產生關鍵作用，並由此而奠定宗教改革的其他三個思想支柱：唯獨基督、唯獨恩典、唯獨信心 (*sola christo, sola gracia, sola fide*)。再者，「唯獨聖經」，也在日後基督教信仰爭辯時發揮決定性的影響，因此，我們可以稱之為基督教神學的決定性的典範。

然而，「唯獨聖經」不能被視為是狹隘的唯聖經主義。福音信息在文化中表達，因此在本色化的過程中，必然以文化所能接受的形式出現，文化資源的重要性即在此。這種使用聖經與使用文化的張力是不容忽視的。近來歐美的基督教出版社出版了許多有關神學方法的書籍，顯示神學研究的多元，以及單一神學方法已無法滿足所有神學任務。這些神學方法反映出學者對於上帝的啟示，如何認識上帝，以及上帝在世界彰顯祂自己的形式等，存在著認知上的差異。

(一) 歷史背景

「唯獨聖經」是宗教改革的信念與方法論的原則，改教家們並不信任理性，也不在意與哲學或科學的對話、整合。然而，為了鞏固宗教改革的成果，證明各自思想體系的博大精深與合理性，其後幾個世紀 (十六至十八世紀) 的發展，就將基督教神學帶入了「正統」時期，改教家的思想獲編撰成文，並得到進一步發展陳述。此時期的神

學方法強調邏輯思維的清晰，以及觀念之間的一致性與連貫性；並且採用了亞里士多德的演繹法，由一種論點做起點而演繹推論出相關的觀點與教義，神學研究於是進入了更正教的經院哲學時期。此時，神學家以理性分析，建構僵硬而封閉的神學系統，並關注思辨性的哲理議題，神學被教條化、公式化、標準化，同時也失去了活潑的神學思考的特質。²⁷以改革宗來說，加爾文認為，神學的中心與源頭是耶穌事件，但其後的加爾文主義者卻以抽象的推理原則作為神學方法，主導了神學的一切論述。²⁸

十八世紀的啟蒙運動高舉理性，產生了唯理主義，激發了十九世紀浪漫主義（Romanticism）的浪潮。宗教改革的神學建基於聖經，理性主義與基督教的經院哲學則建基於理性，十九世紀的思想家士來馬赫卻一反前人，將神學建基於宗教經驗。他認為，聖經是古代閃族宗教經驗的記錄，而神學就是分析宗教經驗。「絕對的倚靠」

（absolute dependence）是人類共有的宗教意識，對基督徒來說，就是他們的上帝。士來馬赫被稱為自由神學之父，他開啟了以人類經驗為導向的自由神學。有人批評，士來馬赫將神學與神學的對象（上帝）分割了，神學不再是研究上帝與上帝的啟示，而是研究人對上帝的經驗。²⁹

（二）道的神學 / 基督中心神學

二十世紀初，代表新正統思想的巴特拒絕了士來馬赫與自由神學，不以人的經驗，而以上帝的道為起點，來做神學研究。巴特相信，上帝的啟示，而非人，是一切神學研究的起點。恩典不在人本性之內的領域，恩典超越理性與經驗，對上帝、人與世界的認識必須源於上帝的啟示。上帝自由、自主地啟示祂自己，人只有謙卑地在信心裡接受上帝拯救的恩典，並由此而延申到與生活的關係和意義。

如同上帝是三而一的，上帝的啟示，即上帝的道，也是三而一的：寫下來、宣講及永活的。其中永活的道—耶穌基督—是上帝的道的最主要形式，也是上帝啟示的最高彰顯，因為他就是成了肉身的上帝

(約一1、14)。上帝在基督裡彰顯、啟示了祂自己，人看見基督，就是看見了上帝(約十四9)，上帝經由他走向人。所有關於上帝、創造、世界、人、救恩、教會、榮耀等的論說，以及為人的意義、信望愛，並所有對人類經驗的詮釋，都以耶穌基督為中心來界定。³⁰

教義是教會信仰的內涵，是教會對上帝話語的宣講，所以教義的首要任務是論述真理，即永活的道—耶穌基督；而非與科學、哲學對話，或是任何形式的護教。神學是教義的科學，神學是將教會與教會宣講置於上帝永活的道—耶穌基督—之下作嚴格試驗、詢問的過程。神學所詢問的問題，就是上帝的道向著當下的上帝的百姓所說的話，而非與他們的處境無關。神學，無論與哲學、社會科學或其他研究有多少交集及對話，都必須在自己的主題與標準之下，受到嚴格的訓練。論述教義與做神學是信心的活動，其預設是信仰。也因此，論述教義是教會的活動，只有教會才能產生教義。學者稱巴特的神學方法論為「(上帝的)道的神學」(the theology of the Word of God)或「基督中心神學」(Christocentric theology)。³¹

(三) 關聯法

關聯法(method of correlation)可說是在公共領域談論上帝，也可以說是一種護教的神學。關聯法藉著哲學、文學、科學、藝術、科技等分析處境，從而提出具體的生存問題，而後將這些問題與基督教信息(答案)相關聯，目標是在人的文化與上帝的啟示之間產生對話。關聯法起源於十九世紀，是嘗試在以聖經為起點的傳統神學和以宗教經驗為起點的士來馬赫的神學之間找到中間點的神學運動。它倡導科學與信仰、理性與聖經之間的關聯。這個神學方法因著德美神學家田立克而流行於二十世紀。

田立克認為，哲學分析處境，以顯示生存的問題，神學則顯示基督教信仰與之的關聯性。啟示與存在不能分割，神學將基督教信仰的符號與人類處境關聯起來；哲學提問，神學提供答案。存在的問題是起點，終點是基督教的答案，這顯出神學與生活的關聯性，由是基督

教能進入與世界的對話裡。亦即，基督教社群不能將自己隔離在社會之外，它是社會的一部分，與社會之間有著整體不可分割的關係。因此，神學與文化密不可分，神學與之對話，並幫助信徒辨認自己的信仰。

田立克進一步解說問題與答案、形式與內容的關聯性。他認為藉著分析理性、存在與歷史的問題，便得以發現其與啟示、上帝、基督、聖靈，以及與上帝國之間的關聯性。答案與問題非但不能分割，更是彼此關聯而互為條件，哲學、科學、文學、美學等，都有助於問題與處境的描述、分析與表達，而人類共同的經驗與情緒，如焦慮、恐懼、疏離、混亂、煩躁與死亡等，也是基督教所關注的。在日常生活中，在俗世活動裡，在每一個「當下」，無論愉悅或煩躁、快樂或悲傷、成功或失敗、苦難或平安、生老或病死，都是經驗上帝的機會。每個時空之下的困境、提問，都是基督教回應的機會，因為上帝是萬有與存在的根基（the Ground of Being），是人類終極關懷（ultimate concern）的答案，因此，人必須面向上帝。由此可見，上帝的聖言具有時空的特徵，神學的意義是闡述上帝的聖言，以當代人能理解的方式來表達、詮釋，以向著存在的每個處境說話。神學就是基督教與環境的對話，不但關乎所有信徒，也關乎所有人，因而顯出基督教答案的相關性（relevancy）、深刻性（poignancy）與迫切性（urgency）。也因此，田立克批評巴特的新正統方法為獨白而非對話。³²

在新約時代，使徒保羅在雅典與希羅文化交會，以「未識之神」（徒十七16~34）來論述福音。其後，基督教歷史中，許多神學家都嘗試在文化中找到基督教信仰的切入點。例如，初期教會的護教者游斯丁，中世紀藉著亞里士多德哲學觀來結合理性與啟示的阿奎那，受到海德格哲學影響的田立克、拉納，近來尋求與心理治療、社會理論、女權主義等對話、融合的特雷西等，都在某種程度上使用了關聯法。其他學者也有從傳統與基督徒的經驗（Edward Schillebeeckx），從永活的基督與現今的處境（Hans Küng），從先知批判的原則與傳統如階級、種族、性別歧視（Rosemary Ruether）

等，來論述基督教信仰。

在二十一世紀的今天，科技、人工智慧（AI）、生物複製、基因改造等，是人們家常的話題。富有想像力與創造力的科幻影片，更衝擊「為人」（being human）的意義；而各種「俗世」學問與學術研究，如沉溺酒精、賭博、權勢、色情、電玩等，也都是神學反思不可或缺的課題。在多元文化的社會，不同的思潮彼此衝擊、競爭，更有的挑戰基督教信仰，為基督教信仰提供了表述的機會。在這環境下，基督教可以用世人熟悉的論述形式，將啟示與恩典經由理性可以接受的形式表達出來，並與各種宗教哲學的人生觀、世界觀與價值觀對話。³³

關聯法經常與其他神學方法一起使用，如超驗分析法、詮釋法等，其最大貢獻是指出神學的任务，而缺點則是在指出關聯性時，未能周全考慮到發展、更新與改變，並且缺乏對傳統的批判。³⁴ 由於關聯法影響深遠，並為了進一步研究，我們可以將「超驗方法」（transcendental method）與「經驗方法」（empirical method）從關聯法中細分出來，以分別討論。

（四）「超驗方法」 / 「超驗神學」（transcendental theology）

從十八、十九世紀開始，因著笛卡兒與康德所展開的現代哲學的思辨挑戰，許多基督教學者將神學研究的重點轉向人的主體性，以及它在知識和信仰裡所扮演的角色。德國神學家拉納認為，人類對知識（knowledge）與自由（freedom）的經驗，就是對絕對與無限超然的經驗。人的本質是向著超越開放，也就是向著稱為絕對奧祕的上帝開放。這種開放性與傾向性，使人可以接受上帝在歷史中的顯現與啟示，開展了上帝在世界的救恩歷史。拉納認為，經由知識與自由，人得以超越自己；因為認知的過程（knowing）與意志的行動（willing），具有無限開放的向度與無限的可能性。人是有限的，卻

帶著無限的問題，在人追求經驗之外的意義時，就會面對不可理解的奧祕。

人類心靈需要滿足，因此也提供了機會，讓人去追求認識上帝，人就是人與上帝的相遇之處；透過人性（人類學），人認識上帝與人的關係（神學）。神學的起點是人類整體的經驗，是人類追求精神的體驗與心靈的滿足；人為要尋找「我是誰」的答案，因而開啟了上帝向人說話的空間。也因此，拉納稱自己的神學為「神學人類學」，人類學是有缺陷的基督論，而基督論則是完整的人類學。作為「道」，耶穌是上帝最完美的啟示；作為「人」，他是上帝聖言最忠誠的聆聽者、回應者與順服者。因此，要面向上帝就要面向耶穌，他是完美人性的代表，人性在基督裡被轉化、更新、成全、完善，人在基督裡找到了自己。信仰上帝與上帝所差來的耶穌基督，使人帶著希望向著未來開放，使人愈來愈像基督，愈來愈人性化。當人對人性負責，就會發現上帝走在他們中間，向他們呼召。也因此，上帝比人所想像的更接近他們。可見，此方法論著重人與上帝的關係，所關注的是人是否能遇見上帝的問題。³⁵

拉納以知識和自由來解說人的超越性與超驗性的可能，加拿大神學家羅納根則以理解（understanding）和皈依（conversion）來解說人如何能超越人的境界。羅納根認為，認識論對神學來說是根本性的，例如：知識的本質是甚麼，「認知」（cognition）是如何形成的。亦即，如何知道、知道甚麼，以及如何知道我們已經知道等問題，是一切包括神學在內的研究的關鍵。也因此，得知（知道 / 認識〔knowing〕），是神學的起點。「得知」有四層的結構與過程：經驗資料（data）→了解資料的意義性→評估其價值→決定（decision）。亦即，人類的意識結構是從經驗到理解，再到判斷與決定。也因此，神學第一階段的任務，是將神學與得知的四重結構關聯在一起，藉著研究（收集資料）、解釋（了解資料的意義）、歷史（判斷資料），以及辨析（澄清議題、做決定、採取立場）而達成。這四重步驟是超驗性的，因為是所有人類知識的結構。³⁶ 神學第二階

段的任務涉及神學家的視野，包括基礎的、教義的或系統的神學表述與溝通傳達。此階段的任務也是藉著得知結構來達成，只是它是反向的，經由決定（根基性的神學）到真理的判斷（教義神學），到理解（系統神學），最後到經驗（溝通與傳達，實踐神學）。羅納根認為，這種神學方法是專注的、智慧的、理性的、負責任的，藉著理解，人們尋求意義；因著理解，人們成為真實的人，而神學就是理解的活動。

神學第二階段的任務的關鍵是決定，經由皈依而達成。皈依的觀念顯示，得知與信念（belief）的意向性（intentionality）是重要的。意向性有四個層面：理性的、感性的、道德的與宗教的。理性皈依不只是觀念的形成，它更孕育了自我超越的決定與移動，因為「得知」的過程是反思性的，是對證據、理性、觀點繼續不斷地詢問與探求；感性的皈依是喜好與傾向，包括習慣與生活方式；道德皈依是自我超越的一種形式，是從滿足移向價值；宗教皈依是人生完全的轉向，是人生焦點轉移到終極的意義與價值，是被終極抓住。皈依是重要的，因為得知過程的每一個階段都可能產生障礙，皈依是除去障礙的唯一途徑。³⁷以華人教會的處境來說，有時我們會遇見一種人，他敬虔、嚴謹、愛上帝、關心上帝的國，卻傳講極端的、類似意識形態的思想、主義與「……論」，經常引起教會分裂而不自責。這樣的人在認知上是有缺欠的，需要理性的皈依。只有經過完整過程的認知才是真實的、負責任的，這也說明了一個現象：因為理解、判斷、抉擇不同，相同的經驗產生了不同的反應。

因著羅納根的分析進路，有的學者稱之為分析性的神學方法。與此方法論類似的是神學模式（model）或神學類別（category）的神學方法論。³⁸這方法論是以不同的模式來闡述神學議題，例如以機構、聖禮、僕人、門徒等來描述教會。海德格認為，從希臘哲學到笛卡兒的所有論到本體的類別，都不足以描述人類存在的歷史性與時代性，因此他以不同的類別來分析時空之下的人的存在，特別是關乎生死存亡、關懷與自我解釋。拉納與羅納根的神學受到海德格的影響，而以不同的類別和模式來描述神學，前者使用存在，後者則屬於心理

學，其他還有解放神學等。³⁹

(五) 經驗方法 / 神學詮釋學 (theological hermeneutics)

詮釋學是解釋的理論；可以說，所有的神學都是詮釋學的，因為都包含了對聖經、傳統與歷史、經驗與信經的解釋。詮釋學的方法與超驗的方法有一個基本的不同：對經驗和語言兩者之間的關係，有不同的理解。超驗神學訴諸宗教經驗，以之為信條與教義的基礎，並視語言為表述性的，教義就是宗教經驗的語言表述。詮釋學批評這種對語言的認識，認為語言是構成性的，語言構成宗教經驗，宗教是文化—語言的 (cultural-linguistic) 現象。有的學者則認為，文化語言的現象是超驗哲學的進一步發展。

德國哲學家加達瑪認為，理解 (understanding) 是參與傳統，是傳遞的過程，而非主體的行動。他的詮釋學的中心理論是經典的 (classic) 概念，與啟蒙運動中反對傳統的風格不同。加達瑪認為，傳統是有權威的，經典就是傳統的、權威的代表。經典是人類理解與認知的最好例子，它是「有效應的歷史」 (effective-history)，能影響後人的視野與自我理解；經典經得起歷史的考驗，顯示它的價值與重要性。經由經典、詮釋者與某種權威、主張、看法相遇，在詮釋者不斷向文本提問並返回修正提問的詮釋循環中，產生了「視野的融合」 (fusion of horizon)。當詮釋者的視野與文獻作者的視野融合時，就產生了理解。⁴⁰

法國哲學家利科進一步發展並修改加達瑪的詮釋理論，提出「解說」 (explanation) 作為理解的互補，強調比喻 (metaphor) 和敘事結構的重要性，以及解說與理解兩者之間的關聯性。解說的方法，如歷史評鑑 (historical criticism)、社會評鑑 (social criticism)、文學評鑑 (literary criticism)，以及句子與文本的結構分析等，對恰當的詮釋是重要的。美國芝加哥神學院的特雷西使用加達瑪和利科的詮釋理論來探討基督教經典，認為系統神學的本質與任務是詮釋性的，經

由詮釋而尋回基督教經典對真理與意義的宣稱。

特雷西以經驗做起點來理解人，包括生物的、情感的、心理的、生態的與靈性的，並以這些經驗的相互關係來闡述人生的意義。經驗是當下存在的品質，是人與環境的互動與關係，經由不斷的詮釋而促進關係的成長。經由詮釋，（人生）經驗與基督教文獻連結在一起；經由詮釋，神學澄清並闡述關係的意義與意義性（meaningfulness），理解關係與關係所產生的責任，例如上帝的愛對我的意義，以及對我的人生產生甚麼影響。

特雷西認為，意義是理性的理解，意義性則是生活性的，是方向、目標與特質。例如，拯救不但是合理的概念，是對人有意義的，拯救關乎生活，呼召信徒過與眾不同的、充滿意義的、委身的生活。亦即，單單具有宗教經驗是不夠的，它如何影響人生與生活方式，才是真正的挑戰與關注，這也是神學思考與神學存在的目的。因此，神學是詮釋學，神學方法是詮釋的過程，使意義轉變為意義性，而基督教文獻就是基督教詮釋的標準。在詮釋的過程中，經驗經由形象（images）、習俗與語言象徵（symbolism of language）來溝通、傳達，以產生意義。神學的挑戰是闡述並宣揚上帝的聖言和啟示，並與世界對話，將人的經驗和語言與基督教文獻相連在一起。神學因而與文化緊密關聯，無論是美學的或情感的，豐富的文化符號與象徵，例如禱告、聖禮、敬拜等，都是神學的依據、支援與表述，神學不能忽略宗教的情感向度。⁴¹

（六）解放神學 / 社會現象學方法（socio-phenomenological method）

解放神學研究人所存在的社會，以現象學和社會學的分析做起點來研究社會整體的議題。它著重基督教與文化的關係，特別是基於社會、經濟、政治與意識形態所引起的社會不公平的現象。分析的起點是：在不公義的社會結構之下，貧富懸殊、政治壓迫、經濟倚賴、決策權集中在少數人身上，導致無人性或反人性的壓榨、壓迫、暴力、

飢餓、苦難。對於生活在這種處境之下的人，福音與救恩對他們具有甚麼意義？基督教信仰是否只是死後天堂的盼望，苦難的安慰，精神的鴉片，現狀的維持？

從狹義的角度來說，解放神學是指拉丁美洲拒絕歐美男性的、白人的、中產階級的神學，而以其社會、政治的處境分析，作為神學反思的起點。從廣義的角度來說，批判任何形式的壓迫的神學，並以解放為神學任務的，都可歸在解放神學的範疇之下，例如黑人的、婦女的、亞洲的與少數族裔的解放神學。⁴²

解放神學家相信，上帝在人類歷史中行動，施行拯救；而信徒藉著行動顯示他們是上帝的子民，他們跟隨耶穌的腳蹤，在愛中行動，回應並參與苦難的世界，為追求公義、和平的社會而努力。從耶穌綿羊與山羊的比喻（太二十五31~46）可以看出，行動與慈善和終末的審判之間具有絕對的關係，無視窮人、社會邊緣人、無權無勢者的，必然不能面對上帝。信徒對基督的委身與順服，在面對苦難、有需要的世界時，以行動彰顯憐憫與恩慈。因此，真實的基督教信仰必然在社會改變的過程中扮演重要的角色，並且追求公義、和平，抗拒暴力、不平等與壓榨。救恩涉及人的意義，包括人性在現今的恢復、更新與提升；拯救和上帝國臨到的信息，具有現今的、社會的向度，並且帶著行動性的與委身的挑戰。因此，個人的歸信與社會的改變，都是教會使命的一部分。上帝的救恩包括了物質的與歷史的層面，也包括政治性的解放，使軟弱的剛強，被擄的得釋放，使被剝奪、凌辱、欺壓的獲得自主的權力，得以控制他們自己的命運。福音是向人性被剝奪的人，宣告他們是上帝的兒女，使非人性的（dehumanized, non-person）轉換為人性的、有尊嚴的。

解放神學家指責教會（天主教會）與不公義的政權認同，維護不公義的社會、政治與經濟結構；他們抨擊大國與跨國企業的壓榨，產生非人性的環境，助長邪惡的滋長，使人活在無力感、挫折、絕望與痛苦之中。拯救是從這種不公義的環境中解放出來，如同以色列民出埃及，從法老權勢之下解放出來，從奴隸的身分轉化為自主的、上帝

子民的祭司身分。耶穌就是解放者，將人從黑暗、網綁中解放出來；門徒的意義是跟隨耶穌，與苦難的人民認同，他們的呼聲就是神學反思的起點。解放神學從窮人、受苦、被壓榨的人的掙扎與盼望的角度，來批判、理解基督教（天主教）信仰，並且強調立足文化、忠於福音本質、對自己經驗誠實的草根性信仰。⁴³

解放神學相信，神學家的社會處境決定了他們的神學，因此拒絕中性的、不帶色彩的、純學術的神學，而以現今的生活經驗為神學的主要資源。他們強調，對理解上帝的言說不能獨立於處境之外，行動和實踐是神學反思的起始與終點。對信仰的體認與確信，影響了人們的政治行動；特別是在社會、經濟與政治極端不良的處境之下，信仰團體應根據它們對基督徒的呼召與委身的理解、教會如何在世界活出信仰，以及福音與文化的關係，作出神學反思。這種反思不應是抽象的，而是處境性的。因此，我們可以稱解放神學為「行動中的神學」（theology-in-action），代表神學知識論典範的轉移。

發生於1960年間的拉丁美洲解放神學，產生了國際性的影響。不過，由於它採用了馬克思的觀念，強調結構性而非個人性的罪惡，並將教會等級制度與層次結構，等同於特殊權益階層而被教廷指責，逐漸失去動力。然而，解放神學結合了行動、苦難與反思，並對神學的傳統認知，特別是對奧古斯丁屬靈的智慧，以及阿奎那理性的知識的偏重，提出了批判。它雖然認為這些認知是必要的，但卻是不完全的，因而堅持實踐與行動（praxis）的神學，並以之為神學方法的標準與條件，對神學任務與政治神學產生了不可磨滅的貢獻。⁴⁴

四、結論

以上對神學方法的歸類是因各有其理論特色，然而在實際情況下，理論之間有著不同程度的重疊，神學家也甚少局限於某種神學方法，而是合併使用，並從不同方法獲取亮光。關聯法提醒我們，神學是處境性的，神學不能無視社會而自說自話，福音必須面向社會大

眾。超驗神學是現代神學的轉向，轉向主體，神學的任務因而強調神學內涵與人主體性的關係，其危險是將神學削減為人類學，將上帝的啟示變成人的亮光。經過修改、吸收後，後來的學者將人主體性的角色重新調整、安排，成為他們方法論的一部分。羅納根的神學方法論提醒我們，基督徒的人生，包括神學研究者，必須不斷地更新、轉換、皈依，才能在不同的處境顯出信仰的活力。然而，羅納根分析性的方法有將神學任務局限於個人領域，減弱公共與公開的層面，而落入極端主觀的危險。

十七世紀的貴格會（Quaker）強調，信仰必須以實踐和平、公義與個人的正直為優先；亦即，信念必須被活出，而非被言說。齊克果的基督教存在主義提醒我們：與上帝的相遇是內在的經驗，是如此令人驚嚇、害怕的事件，因而產生倫理的外顯行動，將真實的信仰彰顯於生活。解放神學更進一步指出，知與行、反思與行動、理論與實踐，是一體而不可分割的；神學是委身，是以價值觀為中心的行動。雖然解放神學有將教會政治化的危險，然而因著它是全民的神學，神學不再是少數人的特權，神學民主化了，神學思考成為信仰團體，而非僅僅是個人的事。⁴⁵

神學詮釋學的發展與時代背景的危機有關。首先是意義與傳統的危機，當基督教傳統的意義與權威離人們愈來愈遙遠、模糊而無關時，就愈有需要對之重新解釋，以發現並闡述其意義與重要性。再者，時代在急速變動中，在資訊充斥的時代，因著心理的、社會的、行為的與宗教的眾多理論，使個人經驗與行動的意義不再清晰、顯而易見。因此，基督徒無法再因循前人使用的典範，實踐性與治療性的典範已經不敷使用，解釋是必要的，新的典範是詮釋性的，這種典範的轉移顯出神學思考與研究的重要。然而，當傳統與經驗都受到挑戰時，所需要的不只是詮釋，而是重新建構整個思想與價值體系。

基督教神學是人反思上帝的信息，採取從人的角度做出發點的方法論稱為「由下而上」（from below），從上帝的啟示做出發點的稱為「由上而下」（from above）。以上學者對神學的治學方法和觀點

各不相同，但大都採取一種「由下而上」的方法論，從人的角度，以理性、處境、經驗、文化做起點來作神學反思，從而顯出上帝聖言以及上帝在耶穌基督裡的啟示對時代的恰當性與合理性。這些學者提醒我們要注意：人類共同的經驗與可能性、知識與認知、實踐與皈依的重要性，基督教信仰與世界的關聯性，人類苦難的根除，以及傳統、文化、社會、政治與經濟結構的不可忽略性。基督教神學工作者不能閉門造車，自言自語，無視他人與社會的存在。

這些重視處境與文化的學者，因著對自然（相對於恩典）與內在（相對於超越）的重視，產生了自然神學的傾向。前文已經說過，啟示與文化是不能斷然切割的，文化是啟示的承載與工具，要理解啟示必須理解文化，因此經驗、語言、文化等的研究是必須的。在後現代多元文化與多元宗教的處境下，「由上而下」的方法論在實際應用上受到相當的限制，在基督教非為主流思想的中華文化裡，若被排斥、拒絕也並非不可想像。然而，巴特給我們的提醒是：教會的宣講應當「由上而下」。由此可見，讀者必須靈活應用神學方法論，並且，影響神學方法的關鍵因素是讀者的處境，亦即他們的時代，身在何處，以及所處的社會情境。具體的社會情境，塑造他們詢問的問題，議題釐清的先後次序，以及所產生的獨特的著重點。

1 卡爾·巴特著，胡簪雲譯：《教義學綱要》（香港：基文，1972）；楊牧谷：《使徒信經新釋》（台北：校園，1988）。

2 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacKintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989).

3 麥格夫著，趙崇明譯：《歷史神學》（香港：天道，2002），頁12。

4 有人稱之為「衛斯理的四要點」（Wesleyan quadrilateral）。參Clark Pinnock, *Tracking the Maze* (San Francisco: Harper and Row, 1990); 摘自Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 15.

5 Grenz, *Theology for the Community of God*, 16-20.

- [6](#) Elaine Graham, Heather Walton, and Frances Ward, *Theological Reflection: Methods* (London: SCM Press, 2005), 12-13.
- [7](#) 天主教接受的次經 (Apocrypha)，如《所羅門智慧書》、《巴錄書》，雖然不是希伯來聖經的一部分，但被附於七十士譯本中當作附錄。因為早期說希臘話的外邦人教會，從起初就使用七十士譯本；而西方教會的第一本拉丁文聖經，又是從七十士譯本翻譯過來的，故此，次經很自然就成為初期教會聖經的一部分。舊約偽經 (Pseudepigrapha) 沒有被教會接受為正典，但其中有些也廣為流傳，例如《以諾書》(Enoch) 與《摩西升天記》(Assumption of Moses)，猶大書也曾引用它們 (猶9、14)。
- [8](#) 有關聖經權威的爭論，參A. T. B McGowan, *The Divine Authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical Heritage* (Downers Grove: Inter Varsity, 2007).
- [9](#) Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 5-6.
- [10](#) 艾利克森認為，聖經是神學研究的起點，神學研究的過程是：收集聖經資料、整合聖經資料、分析聖經教訓的意義、查考歷史上處理的方式、參考其他文化裡的觀點、辨認教義的精髓、聖經以外的文獻的啟迪、以現代的方式傳達教義、發展其詮釋的中心主旨、主題的排列等十項。參Millard J. Erickson 著，郭俊豪、李清義譯：《基督教神學》，卷1 (台北：華神，2000)，頁24 ~ 28、32 ~ 34、70 ~ 97。
- [11](#) 麥葛福著，劉良淑、王瑞琦譯：《基督教神學手冊》(台北：校園，1998)，頁158 ~ 162、229 ~ 233；原著：Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 4th ed. (Malden, MA: Blackwell, 2007), 105-111, 136-141.
- [12](#) Graham, et al., *Theological Reflection*, 109-137.
- [13](#) Alister E. McGrath, "Engaging the Great Tradition: Evangelical Theology and the Role of Tradition," in *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*, ed. John G. Stackhouse, Jr. (Grand Rapids: Baker, 2000), 139-158. 歷史提供借鏡，例如，十九世紀到中國宣教的西方宣教士，帶著基督化就是西化、西化就是基督化的思維方式，引來了排洋就是排教、愛國就必須摒棄基督教的思想。
- [14](#) Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*

(Grand Rapids: Baker, 2002), 250-259; Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1999), 771-773. 值得注意的是，笛卡兒、史賓諾莎、萊布尼茲等，都是基督教的信仰者。他們不是反對基督教，而是反對教會的權威，以及教會對知識的壟斷，而致力於啟示與理性的融合。笛卡兒從理性證明上帝的存在，他相信人之所以能思考、能做真理的判斷，是因為理性從上帝而來，理性根植於上帝。史賓諾莎相信上帝是世界存在的原因，上帝掌管世界與人類思想的進程，人須順服上帝才能得到福祉。萊布尼茲則經由神義論，辯護上帝的存在，以及善惡並存的現象。他們從理性的角度，回應了當時的懷疑主義與無神論。

[15](#) 例如約翰·洛克著，王愛菊譯：《基督教的合理性》（武漢：武漢大學出版社，2006）。

[16](#) McGrath, *Christian Theology*, 107-108.

[17](#) Howard W. Stone and James O. Duke, *How to Think Theologically*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 41-58.

[18](#) McGrath, *Christian Theology*, 145-146. 經驗主義是與理性主義相反的認識論，它強調經驗的優先性，認為人類的知識與信念主要是建立在經驗之上，不論是概念（concept）還是信念（belief）都與經驗有關，而經驗則與五種感官（視覺、聽覺、味覺、觸覺、嗅覺）有關，例如頭暈。理性主義則強調知識的來源主要是因為人類心思(mind)做理性反思的結果。參考Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 262-263; Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, 72-74.

[19](#) 麥葛福：《基督教神學手冊》，頁233～241；原著：McGrath, *Christian Theology*, 145-152. 當然，讀者要了解，十架神學所對抗的是中世紀的榮耀神學。在最羞恥的刑罰中，看起來上帝隱藏了。然而，十字架卻是上帝對人的愛的最極致彰顯。亦即，上帝的啟示帶著相對的隱藏性，雖是啟示，卻是悖論，只有在人相信、順服時，隱藏的啟示才成為彰顯的啟示。只有在信裡，人才得以經驗上帝啟示的彰顯。

[20](#) 有關基督教與文化的關係的經典之作，可參H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper and Brothers, 1956).

[21](#) Graham, et al., *Theological Reflection*, 200-229.

[22](#) 奧古斯丁認為有七個步驟可以幫助人達到這個地步：敬畏上帝，以認識上帝的

旨意；謙卑敬虔，來閱讀聖經；慈悲為懷，對上帝、對人有愛；渴望公平的堅毅不拔的精神；經由愛鄰舍而彰顯出來的憐憫之心；心靈純潔，不受世界的牽引誘惑；經由默想而得的智慧。參Augustine, *On Christian Doctrine*, bk 2.7.9-11, 摘自Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 10.

[23](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 9-13.

[24](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 13-20.

[25](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 20-26.

[26](#) 參Eugene R. Fairweather, ed., *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham* (Philadelphia: Westminster, [n.d.]), 69-93, 100-183; 欲進一步理解其邏輯與學者的評論，可參林鴻信：《教理史》下冊（台北：禮記，1995），頁31~43。

[27](#) C. Norman Kraus, *Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective*, rev. ed. (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2004), 154-156; Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, 2nd ed. (Malden, MA: Blackwell, 2012), 114.

[28](#) 如，預定論、加爾文正統派的五要義（TULIP），以及預定發生在墮落之前（墮落前論〔supralapsarianism〕）還是之後（墮落後論〔infralapsarianism〕）的爭辯。有關這方面進一步的探討，參麥格夫：《歷史神學》，頁206~216；林鴻信：《教理史》下冊，頁197~213。

[29](#) 麥格夫：《歷史神學》，頁208。

[30](#) 十九、二十世紀有些保守的神學家認為，神學是客觀的、中性的研究聖經的資料與記載，因此是歸納式的科學，他們的方法論可以稱為「歸納法」（inductive method）。風行一時的串珠聖經與歸納法查經就是此法的沿用。此研究法的主要問題是未能深入考慮歷史與經文的情境，並有斷章取義的嫌疑。學者批評此方法是「早期的現代」（early modern）、「基要主義者的錯誤」等。參George M. Marsden, "Evangelicals, History, and Modernity," in *Evangelicalism and Modern America*, ed. George M. (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 98; Richard Lints, *The Fabric of Theology*, Foundations of Contemporary Interpretation, vol. 7 (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 8. 摘自David K. Clark, *To Know and Love God: Method for Theology*, Foundations of Evangelical Theology, ed. John S. Feinberg (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), 48-51, 427.

- [31](#) Clark, *To Know and Love God*, 42-57.
- [32](#) Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 16-17.
- [33](#) 田立克認為有三種可能的關聯形態：統計的（資料）、邏輯的（整體與局部）、實際的（事物與事件彼此的相互關係）。這三種關聯形態在神學上都有：符號與所象徵的，上帝的與人的概念，上帝與人的關係。循此方法論的神學家如麥奎利（John Macquarrie），把人生經驗與基督教結合，從萬有與眾生（beings）引至其本源—存活與存在（Being），就是上帝。此法稱為「存在—本體論」（existential-ontological method）。參J. J. Mueller, S. J., *What Are They Saying About Theological Method?* (New York: Paulist Press, 1984), 21-34；中譯：繆勒著，王志成譯：《理性之路—當代神學方法淺介》（香港：卓越書樓，1996），頁53～73。
- [34](#) Stanley J. Grenz, "Articulating the Christian Belief-Mosaic: Theological Method after the Demise of Foundationalism," in *Evangelical Futures*, 138-169.
- [35](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 41-47.
- [36](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 26-32；Mueller, *What Are They Saying About Theological Method?*, 5-13；中譯：繆勒：《理性之路》，頁28～39。
- [37](#) 藉著探討神學爭論所牽涉的知識論議題，羅納根將神學與哲學（如主體、客體）連結在一起。
- [38](#) 羅納根後來又加入了感性的（affective）層面。參Mueller, *What Are They Saying About Theological Method?* 16, 76 n10.
- [39](#) 此方法論的代表學者是多利斯（Avery Dulles）。參Avery Dulles, *Models of the Church* (New York: Doubleday, 1974); *A Church to Believe In* (New York: Crossroad, 1982); *Models of Revelation* (New York: Doubleday, 1983). 摘自Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 51-52.
- [40](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 35-41.
- [41](#) 加達瑪認為，當人認真地讀一本書時，他們將進入書中的世界而「失去他們自己」；就在這樣的情境下，他們將產生新的認知與學習，並對事物有新的看法。這種情形可以發生在看小說或讀聖經時。參David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics* (Louisville, London: Westminster John Knox

Press, 2004), 107-108.

- [42](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 32-35。梅蘭 (Bernard Meland) 則經由過程 / 關係的模式，將經驗與基督教傳統結合。參Mueller, *What Are They Saying About Theological Method?*, 35-55 ; 中譯：繆勒：《理性之路》，頁76 ~ 105。
- [43](#) 主要的拉丁美洲神學家有Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, S.J.，其中Gustavo Gutiérrez著有*A Theology of Liberation*, trans. and ed. Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, NY: Orbis, 1973); Juan Luis Segundo著有*The Liberation of Theology*, trans. John Drury (Maryknoll, NY: Orbis, 1976).
- [44](#) Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 47-50; Mueller, *What Are They Saying About Theological Method?* 56-70 ; 中譯：繆勒：《理性之路》，頁108 ~ 128。
- [45](#) 例如：James Cone, *A Black Theology of Liberation*, 2nd ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 1986); Susan Brooks Thistlethwaite and Mary Potter Engel, eds., *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside* (San Francisco: Harper & Row, 1990). 參Migliore, *Faith Seeking Understanding*, 17-19.

系統神學研究方法論 II

陳俊偉

時代在變，當「現代」受到批判時，以現代思維所建立的神學，無可避免地亦受到批判。對現代化的要求與期盼，以及對現代化的批判，兩者之間造成的張力提醒我們：社會必須進步，但現代化的過程也必須被檢視。不同的、複雜的，甚至是彼此衝突的觀念、視野與方向，不但衝擊社會與學界，也衝擊教會與神學，叫我們思考如何在時代的處境與挑戰之下，繼續向前邁進。各式各樣的學說、哲理，如解放神學、後殖民理論（postcolonial theories），以及宗教與文化多元主義，衝擊著「現代」與其所代表的精神與思維。其中，後殖民理論更暴露了「現代」剝削的本質，強調過去傳統中被忽視的聲音與經驗，包括西方之外的與現代西方之內的。

用來解釋或代表這種轉變的，即是「後現代」。「後現代」是流行的，也是模糊的字眼，它代表著一些相當顯著的態度與精神。「後現代」的出現是因著對比「現代」—首先出現在建築，對比現代建築的功能與形式；跟著逐漸延申到批判現代理論的社會與經濟理論。當發展理論在提倡第三世界必須現代化，以跟上西方歐美國家時，後現代理論注意到在現代化過程中，這些國家失去了它們獨特的文化傳統與資源。也因此，批判現代化伴隨著批判現代歐洲的殖民主義。

在神學上，嘗試以後現代思維，或是使用後現代來理解神學方法或建構神學的，產生了多樣，甚至完全不同方向的途徑與方法。在美國，如下文提到的林貝克（George Lindbeck）與傅萊（Hans Frei），倡導「後自由主義」（postliberal），產生了耶魯學派，批判羅納根與拉納超驗神學的普世性。在英國，有的倡導「激進的正統主義」（radical orthodoxy），試圖從新柏拉圖主義與東方教父建立神學。另有學者，除了批判現代之外，還倡導理性與人權等普世價值，

並批判相對主義。¹

一、後現代的挑戰與神學方法論的發展

經過現代的洗禮，人類社會快速進展，人們以為在「現代」時期，對知識、語言，以及實存的終極本質已有充分的理解。然而，「後現代」的出現，說明事實並非如此。如同現代神學受到現代哲學思潮的影響，「後現代」也展開了另一套「遊戲規則」，對神學研究產生了巨大衝擊。²現代的風潮，無論是笛卡兒訴諸意識，康德訴諸主體的認知結構，或士來馬赫對宗教經驗的強調，都是以個人的意識與經驗為起點，產生了現代的特色，即「確定」和「確知」（certitude）的個人性特質，並由此而衍生出「根基」（foundation）的感覺。後現代的特色，例如，強調多元、對話、社群等，對強調個人與從個人來理解真理的現代特色，提出了挑戰。現代哲學的特色，可以笛卡兒的「我思故我在」（*Cogito ego sum*）為典範；後現代則是「我們在對話中存在，我們經由對話而認識真理」，亦即真理的特色是對話的、社群的、多元的。這種典範的轉移，造成神學爭議：神學需不需要適應，或合不合適時代與潮流？若然，又要到甚麼程度？³

（一）一體性與多元性

科技發展、自然生態系統與經濟之間的彼此依賴與影響，以及普遍對人權與民主的理想，顯示了世界的一體性。然而，多元的文化，衝擊到政治、哲學、宗教與生活等各個層面，沒有任何一種觀點，無論是世界觀、價值觀，還是人生觀，無論是哪一種宗教、哲學或神學方法，都不再被認定是「標準的」。在自由世界，無論是哪一種信仰，在大多數情況下，都無法代表整個社會。基督教也同樣具有內在的多元性，任何一個派別或學說都無法完全代表它。

多元化對神學的影響主要有兩個：第一，神學與文化之間的融合

與會通是有限的，並且是多重與多角度的；第二，神學不能單單訴諸某種特定的哲學觀，以之為信心與理性之間的橋梁，相反，神學必須在哲學的歷史性與神學的多元性的知覺下闡述基督教信仰。面對宗教的多元性，基督教神學面臨這樣的挑戰：不再以鴕鳥的心態，無視其他宗教的存在；而要在多元宗教的知覺下論述基督教信仰的獨特性。這也是在多元處境之下的神學任務。

具有後現代意識的西方學者承認，現代西方神學經常帶著一種錯誤的潛意識，認為其思維方式與論述模式具有普世性，因而往往將本質上是外來的、陌生的，移植於本土文化。其實，連一向被視為具普世性的啟蒙運動，最後也證明只不過是時代性的，同樣受到文化的影響，當中包括康德與黑格爾的哲學思想。同樣，今天有些華人神學工作者，過度高舉十六世紀的加爾文思想，而忽略了加爾文所關注的是將聖經與十六世紀的日內瓦關聯起來，他的興趣是古羅馬的哲學與修辭學傳統，而不是擁有悠久歷史的中華文化與華人今日的處境。加爾文思想是當今改革宗神學重要的資源，對華人認識聖經與建立神學傳統，必然是有幫助的。然而，誠如西方學者所提醒：「當他們就擁有一份屬於他們自己的傑出傳承可資利用之時，中國的神學家又有甚麼必要去利用加爾文所借鑑的那一類觀念呢？」⁴

（二）理性與科學

啟蒙運動相信理性、知識與科學，認為科學已經發展出正確的方法，讓人獲取知識，取代迷信與未被檢視的權威，因而能夠消除貧窮、飢餓、無知、疾病，並帶來物質的享受與快樂。啟蒙影響之下的哲學與科學，歡慶人類具有發現、管理與控制的能力；而傳統神學則強調上帝的創造、拯救、保守與護理。不過，人每日的生活是經驗的與存在的，與前兩者好像存在著相當的距離。人在能控制、預測、解釋和介入而欣喜之餘，同時也經歷需要、無助、無奈，以及各種內在與外來的破壞勢力，和各種引誘與試探。人每日所看到、聽到與經歷到的，不只是聖經，更有報紙、電視、網路；在感到喜樂、平安、享

受之時，也看見癌症、心臟病、高血壓、糖尿病、老化與死亡的發生，並且伴隨著掙扎、罪惡、殘暴、戰爭，以及財務和精神的壓力。後現代的人逐漸認識到科學與理性的局限，並體察到科技帶來的危險，結果就衍生了理性的危機。

這種對理性的肯定與拒絕，對神學產生了極大的挑戰。一方面來說，神學思考與研究不能忽略影響人類進展的方法論；對基督教經典的神學分析，不能忽略當代方法論是如何處理古代的文獻，以及許多信仰的觀念是以某種世界觀為前提的。神學若忽略科學與理性，就會退縮到自己建構的象牙塔。但另一方面，神學研究必須強調超越理性的向度，避免科學的實證主義的陷阱，挑戰實證主義與還原論（reductionism）對理性的看法。亦即，神學在肯定啟蒙與理性貢獻的同時，必須拒絕理性主義與科學主義。

（三）權力與壓迫

現代的特色是強調進展（progress），特別是經由科學方法與技術發展所產生的效果。歷史進展觀，顯然受到達爾文進化論的影響，在無形中為既有的政權與政策辯護，忽視了弱勢群體與社會不公義的問題。現代的發展，帶來科技的進步與發明，使人得以控制、主宰自然，創造了豐富的物質生活，但同時也造成資源浪費與生態破壞；結果在財富累積與促進健康的同時，也形成貧窮與飢餓。當大部分人的生活標準提高時，許多住在同一城市、區域、國家的，卻好像生活在另一個世界；當某些地區在取得政治權力、自由與平等時，種族滅絕、性別歧視、國際性的壓迫等仍然存在，這顯示權力不只是正面的控制，也是負面的剝削與壓榨。權力的雙面性，向神學提出挑戰。基督教信仰是追求公義，對權力、財富分配不平均敏感，關注貧窮、邊緣與被遺忘的族群。而且，貧窮的、無勢力的、非主流的聲音，也提供了他們對社會、歷史、神學的觀點，是不能被忽視的。

後現代意識到個人主義的危險，社群的重要性，以及語言對知識與真理認知的影響。權力，不但經由社群中不同的地位、職務、團體

組織等彰顯出來；同時也瀰散在社群之中，並經由話語而彰顯。權力與社群、知識緊密相連，社群中擁有話語權的，自然而然是權力的象徵。從這個角度來看，神學工作者，在享有學術自由時，也應當為教會，謹慎自己的話語權，規避成為另類的「權力菁英」（the power elite）。神學工作者必須意識到話語產生的影響。話語是影響深遠的權力，他們應當為自己所擁有的話語權負責任，避免產生壓迫性與分裂性的神學，而應該具有反思、自我批判的能力，才能服事上帝、基督教團體與廣大的社會。反思性的神學，其表述的話語，以及所彰顯出來的權力，必然不是控制與主宰，而是服事性的、溫柔的、僕人式的，帶著敞開與邀請的特質。⁵

（四）知識論的挑戰及神學方法論的發展

在現代，基督教神學在啟蒙的撫育下，深深受到理性主義思想家的影響，因此不論是對聖經的理解或是神學的建構，都是以理性為根基的「根基神學」。在其影響之下，福音派產生了聖經無誤（inerrancy）的爭辯。⁶ 後現代在知識論上摒棄了根基主義（foundationalism），採用網狀中心理論，強調一致性、連貫性、緊密性（coherency）與實用性（pragmatism），⁷ 並且對理性與知識的確實性（certainty）持懷疑的態度。因著知識論典範的轉移，後現代摒棄了實體客觀性、語言指向性與真理相應性等現代思想的特色，⁸ 這個轉變對神學與神學方法論的影響至為深遠。以聖經論來說，聖經無誤的爭辯是在特定的方法論的前提下產生的，在後現代轉化的方法論的前提之下，無論是以下所討論的敘事神學（narrative theology）或戲劇神學（dramatic theology），它都已經成為無關的議題。讀者必須意識到，關鍵的爭議是方法論的，沒有討論方法論而爭論聖經無誤的議題，是捨本逐末，無法對焦。後現代的現象與特色，成為後現代處境之下的神學思考與研究的挑戰，挑戰基督徒學者如何在其處境之下做神學研究。⁹

現代強調科學的客觀性，因而強調方法，並發展出「歷史—評鑑

法」(historical-critical method)來研究歷史和歷史文獻，包括基督教的經典文獻—聖經。在後現代知識論的衝擊下，神學方法論成為基督教學者關注的重點，有關聖經的權威與啟示、統一性與多元性，以及可靠性等，特別是聖經詮釋的問題，成為當代神學方法論爭議的中心。當代詮釋學理論，無論是如上文提到的加達瑪、利科或特雷西，都直接衝擊到歷史—評鑑法。歷史—評鑑法排除詮釋者的主觀性，而強調詮釋的客觀性；當代詮釋理論則強調文本使用故事、隱喻、神話所產生的豐富意義，並指出詮釋者的預設與社會情境對詮釋的重要，以及僵化的歷史—評鑑法會導致貧瘠的意義。它就聖經詮釋訴諸傳統的經典解釋(classical interpretation)，包括中世紀經文多重意義的解釋，而與辯護歷史—評鑑法之間，產生了相當的張力，成為神學方法的挑戰。¹⁰

在後現代思潮的影響之下，二十世紀末的基督教發展出「後自由主義」神學，¹¹倡導聖經是基督教信仰的敘事表達，是發展神學的規範。其影響至為深遠，令福音派與新興教會(emerging church)，對敘事神學、戲劇神學及想像(imagination)等，都產生了相當的興趣。林貝克是此神學思潮的代表人物，他認為教義的神學理論有三種：(1)命題式—認知性的(propositional-cognitivist)，提供資料以描述客觀實體，是傳統觀點；(2)經驗式—表達型的(experiential-expressivist)，是跟隨士來馬赫的自由神學的路線；(3)文化—語言的，視教義為基督教團體權威法則的規則、態度與行動，而非真理的宣稱。第三種，即文化—語言的解釋，認為教義對信仰群體具有調節、規範的功能，規範信仰群體的思想、言說、生活與行為，就好像文法規範語言一樣。然而，如同文法無法辨認語言所指陳的真偽，只能顯示文法的對錯，教義也是如此—它並非真理的指陳與表述，指向外在、客觀的真理。教義是「真理」，是因為它是信仰團體的言說、生活、思想與行為的規範，而神學則是在信仰團體的經典架構與視野之下來表述實體(reality)，因此是「文本內的神學」(intratextual theology)。¹²因此，各種宗教、哲學與文化傳統，都應受到同樣重視，都被容忍，散發出後現代多元、容忍與重視傳統的

精神。以下筆者將介紹在後現代情境之下的兩個神學方法的發展，以及筆者自己的研究方向。

二、敘事神學

1. 人喜歡說故事、聽故事，並從故事中獲得亮光、力量與激勵；又或會重新詮釋故事，產生新的警惕與覺醒。故事與比喻表達了言語和文字難以傳達的特質，無論是顯而易見的或神祕的，都會被重複使用、解釋，以發現新的意義，將人帶入另一境界，能以嶄新視野看待現實的世界，打開僵局，帶來新的可能性。

聖經說故事，也充滿了故事。從上帝創造世界，呼召亞伯拉罕，列祖、下埃及、出埃及、曠野漂流、進入迦南、王國、被擄、歸回，到耶穌生平、受難、復活升天，再到五旬節、教會產生、保羅宣教等，故事構成聖經的主要部分；可以說，聖經最主要的文學形式（文體）是敘事體。也因此，從敘事的角度，比從理論與分析的角度來詮釋聖經，更忠於聖經。聖經故事顯示上帝的創造、世界的墮落，以及經由耶穌基督所完成的救恩；聖經故事顯示上帝的本質與屬性、人類的叛逆，以及拯救的必要。

耶穌說故事，以故事和比喻來論述上帝的國，並挑戰他的聽眾。本仁約翰的《天路歷程》則使用豐富的想像力，以虛構的故事來傳達信心的旅程，從前進、退後、不確定、冒險、取捨、犧牲等人生經驗，來鼓勵信徒。聖徒的一生也是故事，最動人、鼓舞人的是以他們個人的經歷和內在生命，以及以事蹟為材料所編織的故事，如《宋尚節傳》、奧古斯丁的《懺悔錄》、約翰衛斯理的日記等。信徒對上帝臨在的經驗是個人的、親密的、內在的。內在生命是神學知覺生發與滋養之處，要將內在經驗轉換為神學思考的資源，需要借助個人的靈程雜記、自傳、手稿、口述、筆錄、信件往來等，使生命以文獻的方式呈現出來，使之可以分析、閱讀、參考。這類文獻顯示了作者心靈的故事，包括他們與上帝的相遇，特殊的時刻，內心的交戰、掙扎、

降服，與所產生的身分認知等，顯示他們與上帝的關係如何影響他們與他人的互動，以及所採取的決定與行動。¹³

對基督徒來說，來自其他來源的經驗、亮光、故事，會被編織到以聖經為中心的圖像裡，以轉化、提升他們的身分認知，激發他們在其情境之下，發展自己的生活形式，使他們的故事與聖經故事連結在一起。同時，聖經故事又被轉化而編織到信徒的故事裡，聖經故事成了編織信徒故事的主軸，並以生動、多元的形式展現出來。特別是在不尋常、帶有威脅的社會與政治的情境下，耶穌的故事發出亮光，產生特殊的做法。然而，因著對如何闡述、參與耶穌故事的不同理解，產生了重點不同的派別與傳統，包括受苦與聖餐（強調禮儀）、敬拜、靜默沉思、儉樸與貧窮的生活形態、信息宣揚等。例如，初期教會藉著記念主的晚餐，而有分於耶穌的故事，其敬拜以耶穌的受難為中心；聖法蘭西斯從對被釘十字架的耶穌的虔誠與奉獻，轉化為對被邊緣化的貧窮困苦者的認同；重洗派從耶穌的故事辨認出一種與社會和政府衝突、對立的生活方式，並將背十字架的敬虔，轉化為不抵抗的和平主義者；巴特則是因著對自由神學失望，反對法西斯主義，而轉向以教義來敘述耶穌事件，並啟發當代的敘事神學。這些派別與路線，都是尋求以耶穌的故事為中心，來解釋個人與團體，以及救恩歷史與人類歷史。

延續巴特路線的近期的敘事神學研究強調，耶穌的故事是聖經故事的主軸，也是教會更新的關鍵。當信徒與信仰團體沒有屬於自己的特殊故事時，就無法創造屬於自己的獨特身分認知，也因此失去了專屬於他們的特殊的、時代的、歷史的角色與使命感。在當代多元的文化裡，信徒與信仰團體必須重新發現他們的故事，並因而塑造有效的、具有影響力的信仰團體。¹⁴

2. 敘事神學使用人創造的潛能，將複雜的生命建構為有意義的、具有啟發性的故事，使迷惘的事件、危機與平淡的生活交織而產生目的與意義。故事提供根源，激發生動的想像力、臨場感與參與感，帶

來認同並產生身分的意識。故事避免了一般神學枯燥無味的、抽象的、概念化的論述與描述，將過去、現在與未來連結在一起。在故事裡，人們產生了歷史的意識。敘事的故事，包括個人與社群的、主流與邊緣的，都是神學思考的材料，都可塑造、強化身分的認知，提升委身的程度。¹⁵

敘事神學從文學評鑑與維根斯坦「語言遊戲」的哲學理論，取得了基本的觀念、詞彙與哲學根基。就好像對詞彙的了解必須在語境之中；同樣，對個人生命的了解必須在社群的情境之下。敘事，只能是從內發生的，只有社群才能正確地描述，也因此皈依只能經由傳講，而不能經由理論的辯析來達成。並且，個人的理性不足以正確地描述人的經驗，社群才是，因為社群是生命與生活的環境，個人故事是社群故事的衍生。所以，敘事神學重視基督徒社群的故事（也就是教會傳統），以及塑造基督徒社群的文獻—聖經。敘事神學視基督教的故事是獨特的歷史傳統，基督教神學並不倚賴普世的真理、經驗或理性，而是基督教傳統裡的特定語言。神學即是邀請世人進入教會的故事與思想的世界。由此可見，任何解說與描述必須來自內部，基督教信仰由基督教社群，而非由外來的學者來詮釋。

敘事神學，有人稱之為後自由主義神學，主要是後自由主義學者的關注。¹⁶ 敘事神學不認同啟蒙以來的知識論，即認為外在、無偏見的客觀性是不存在的，真理不是客觀、理性的條文論說，理解與意義也不來自命題式的真理，而是來自故事。換言之，聖經是敘事性的，而非命題性的。耶穌的故事是上帝故事的最高潮，信徒是將自己的故事連結於上帝的故事。當人將自己的故事與聖經的故事相連結時，就會明白自己故事的意義，這就是福音的真義。亦即，福音不是一堆教條與理論，而是與上帝相遇、被上帝改變的故事。由此看來，真理不是客觀、理性的，而是社群的生命與生活，只能從繼續不斷建構的故事來理解。不同的敘事有不同的真理，但這並非將真理相對化；敘事性的權威是故事性的，如同耶穌基督的故事，可評斷所有的故事。

敘事神學拒絕以經驗為導向的神學觀，拒絕所有宗教與人類都具

有共同經驗的觀點，也因此否定多元宗教主義者的觀點——認為上帝擁有多個面孔與稱呼，經由不同宗教傳統來界定。敘事神學肯定上帝與人在歷史中相遇，上帝參與歷史，上帝的拯救與行動發生在歷史之中。敘事神學肯定聖經的權威與正當性，然而由於敘事神學是從本身傳統的角度來評估其文獻的權威，因此無法肯定或否定其他宗教。亦即，敘事神學對基督教信仰是否具有普世性權威，聖經故事是否唯一具有權威的故事，其他宗教信仰的故事是否具有相同或類似的權威性之類的問題，都無法提出具體答案，這也是敘事神學備受爭議之處。敘事神學另一個為人詬病的方面是：它著重文學結構，因此並不對歷史的真確性作出判斷，例如區別小說與歷史。¹⁷ 然而，因著敘事神學對情境的重視，便給予亞洲、非洲與女性神學發展的空間；¹⁸ 其對啟蒙以來過分重視理性與個人的修正，並連結新興教會的敬拜與靈性觀，就為之提供了神學的架構與內涵。

3. 最近幾十年，北美重要的神學發展就是敘事神學的研究，這特別與耶魯神學院有關。敘事神學是對啟蒙運動所產生的理性主義與個人主義的修正，修正過於注重理性與個人所帶來對群體的傷害。受到啟蒙運動強調理性的影響，現代神學家都強調理性的真理，神學被簡化為理性的觀念與命題式的論述，而忽略了歷史與故事。布特曼「祛神話化」就是一個典型的例子，他試圖從耶穌的故事與教訓中，抽出不受時空限制的真義。然而，如巴特所言，聖經是上帝的故事。神學家尼布爾（Richard Niebuhr）則強調上帝在歷史中行事，並藉歷史作出啟示，故事就是顯示上帝如何參與人類歷史，以施行拯救。¹⁹

敘事神學多元而複雜，學者有多種不同的看法與使用，彼此之間有分歧、張力，甚至彼此衝突。除了趕時髦而輕率使用之外，敘事會被用來解釋人的行動與意識結構，描述人與上帝的身分，解釋研讀材料，顯示故事的重要性、傳統的發展、如何在混亂中產生秩序，並提供根基型或其他科學型之外的另類知識論。學者注意到，敘事的貢獻不只是指出故事的重要性，更意識到理性、論證與辯析的方法，以及

歷史解釋等，在某種程度上，甚至其基本形式，都是敘事的。即是說，敘事不只是一種形式（genre）的評鑑（criticism），而是涉及知識論、身分認知、辯析方法，以及基督教信仰內涵的表述。²⁰

在冒著過於簡化的危險之下，我們可以將敘事神學分為兩類。一類認為，敘事神學是一種意識，包含口述等諸多體裁與形式，例如戲劇、情詩、情歌等；另一類認為敘事神學只是一種包括故事與敘事者的文學體裁。前者相信，人是故事的一部分；後者相信，人使用故事。前者相信，故事在經驗之前，並使經驗成為可理解的，因此，基督徒使用聖經與故事來做神學研究而不須借助外來的、哲學的概念。為故事辯護的不是證明，而是活生生的經驗，也因此，敘事神學是一種運動。基督教的故事不需要與其他宗教的故事混和，其他宗教信仰的人因為活在不同的故事裡，不會熟悉基督教的故事，也不能明白基督教。後者相信，生活是混亂的，藉著故事的工具，生活得以秩序化；基督教可與其他敘事的故事建立橋梁的關係，並藉著其他故事，基督徒對自己有更深的認識。在這過程中，某些意義會喪失，但某些意義被創造。前者著重傳統，後者著重創新，並相信敘事神學只是神學的一種方法論。²¹

4. 摒棄根基主義的學者，視基督教神學為以耶穌為中心的基督教團體的活動。經由耶穌與上帝的相遇，是基督教信仰的獨特經驗，由此產生身分認同，以及個人與耶穌之間的故事。源於福音故事的經驗與解說，成為神學的起點，²² 神學於是成為基督教社群的活動，是要分析、勾畫、描述、解釋、澄清、規範並定義基督教群體的信仰。從這個角度來看，神學不但是描述性的（descriptive），也是規範性與指示性的（prescriptive）。神學是論述與解說，由緊密連結在一起的網狀的理念與解說（web of beliefs）所組成，理念與理念之間，解說與解說之間，圍繞著中心信仰與理念而緊緊地扣在一起。²³

三、戲劇神學

啟蒙以來的理性主義與唯實主義強調客觀真理，這種本體的唯實主義（ontological realism）知識論，隨著根基主義被摒棄而受到強烈的質疑。若是這樣，甚麼是真理？何處可尋得真理？真理的標準是甚麼？這些問題特別是福音派學者的掙扎。對大部分福音派學者來說，摒棄現代的、理性的主義，意味著需要以其他方法論來取代。後現代知識論的衝擊引起一些學者的惶恐，懼怕會失去真理，於是神學對真理的尋索、表述與傳達便進入另一個研究階段。除了敘事神學之外，有的學者以末世的、將來的世界作為客觀真理，有的則以戲劇神學來表達。

現代知識論的焦點，無論是宗教經驗、宗教意識，還是超驗經驗，都是以人為中心。後現代則經由美學與現象學，轉向以神學的對象為中心，強調對象的美麗與行動吸引並抓住人。這個觀點認為，神學的對象，亦即上帝，決定並影響人的主觀性與主體性。這也是基督教聖禮的預設，是人有能力讚歎被造世界的美麗與雄偉。德國神學家巴爾塔沙（Hans Urs von Balthasar）倡導美學，試圖尋回因著對俗化的神學的失望而覺醒的世界，轉離以人為中心的神學。²⁴ 相對於美、善、真，巴爾塔沙以美學、戲劇與邏輯為神學的重重結構。他認為，神學美學強調神學的目標是上帝的自我啟示；戲劇則是行動，連結了上帝與人的行動；神學的邏輯並非抽象，而是要經由基督徒的生活，來見證道成肉身以及聖靈的同在，顯示基督教信仰的真實性。²⁵

戲劇神學認為，福音是最偉大的戲劇，三一上帝就是最主要的演員，將創造與拯救兩齣戲緊密連結在一起。上帝的啟示不是單向的、知識的、概念的或教條的。上帝不只以祂的行動和話語向人啟示，還經由祂所揀選的器皿——他們的話語與行動，包括他們所做與所不做的、他們的受苦，以及他們的情懷——與被造界產生了雙向的互動，揭開了祂向人類的啟示。啟示是戲劇的，其中的角色不但有上帝，也有人與其他的受造物。啟示不是上帝的獨白，而是在上帝與人的互動中顯示祂是怎樣的一位上帝，祂的旨意，以及祂與人類、世界的關係。

救恩歷史是上帝與人共演的戲劇，人不是上帝的玩偶，而是具有自由意志、有自己聲音的歷史舞台的共同演出者；上帝是講員，也是演員。上帝與人的互動就好像一齣戲，在戲劇中啟示發生了，在人們回應時，在可能性中，人性被提升。²⁶

就著聖經對人的影響來說，心思與想像都是重要的，但想像力對人的影響要比心思所產生的大。戲劇的特點是溝通、傳達（communication）與想像，藉著聲音、行動與安靜，說話、傾聽與回應而達成。因此，啟示超越了命題的與個人的（personal）形式，是上帝採取主動的溝通行動（communicative action）。激發人盡心、盡性、盡意、盡力愛上帝的，不是命題式的信息或宣告，而是詩歌豐富的想像力，以及將認知、想像與行動結合的智慧與情懷，那是戲劇的果效。

范浩沙（Kevin Vanhoozer）認為戲劇神學的特點是後命題的（postpropositionalist）、多元的、具有實踐智慧的、更正教的與後根基主義的，²⁷ 並且教義就是戲劇。因為：（1）教義源於救恩的戲劇；（2）對話與溝通是戲劇的中心；（3）戲劇挑起想像力與反應；（4）戲劇紓緩緊張與壓力，給予智慧、引導；（5）戲劇神學的架構幫助信徒明白，聖經的權威與神學的研究，亦即經文與解釋之間的關係是行動與實踐。這樣說來，神學與教義的本質是甚麼呢？神學是反思福音戲劇的意義與重要性，以及所產生的實踐的智慧；教義的本質則是方向性與指導性的，是具體的基督徒生活智慧，關乎人如何參與在救恩的戲劇裡，而救恩則是指參與三一上帝生命的過程。戲劇的特點，如專注、自律、使用聲音、物體、觀察、想像、應用、自我批評等，也是神學研究者應當具有的特徵。²⁸

四、上帝國的框架與進路

神學家以不同的主題與方法來建構神學，整合他們的思想，並以之理解其他的神學觀念，賦予意義與價值。舉例來說，舊約學者以聖

約、救恩歷史、應許、上帝等不同的主題，來整合舊約思想，並以之詮釋以色列史。從系統神學的角度來說，阿奎那以上帝的異象為人終極的目標，馬丁路德以因信稱義，加爾文以上帝的榮耀，約翰衛斯理以負責任的恩典（responsible grace），士來馬赫以人的宗教經驗，巴特以啟示的本質與上帝的自我彰顯，北美基要派與福音派以聖經的教義，某些學者以懷海特（Alfred North Whitehead）的「過程」，解放神學家以解放、女性經驗，亞洲神學家以亞洲人的經驗，²⁹ 以及最近備受關注的敘事與戲劇等，都是神學思考與研究的方法。³⁰ 這些方法與主題都是學生可以學習和使用的。

近來華人神學界注意到德國神學家莫特曼及他的貢獻。莫特曼認為，神學源出於對上帝國以及上帝國的公義與公平的激情；在此激情中，神學是上帝國在世界以及世界在上帝國的想像與憧憬。³¹ 莫特曼在上帝國的框架之下發展出盼望神學，他以「盼望的詮釋學」（hermeneutics of hope）探討基督徒的盼望，特別是政治的與三一的面向，其目的是解釋上帝的應許，並解釋如何因著上帝的應許所喚醒的盼望，使人能在歷史的可能性中有創意地活著。其中政治的面向，著重歷史和政治詮釋學；三一的面向則以「聖經的三一詮釋學」（trinitarian hermeneutics of “holy scripture”）為主。³²

神學是從盼望出發的信仰反省。這個盼望帶著超越的力量，使人被提升，這是人靠著自己無法經驗到的，也是人的經驗無法詮釋的，因此盼望不但產生喜悅，更是驚喜。盼望不是逃避或否定現實與今生，而是因著上帝國的臨到而肯定今生的價值，是盼望在今生經歷上帝的國。盼望是終末性的，非來自人間，而是從上頭來的福，使人能突破現狀。然而，盼望的路上充滿了十字架，因為世界並非上帝的國，世界的特質也與上帝國的迥異。但盼望卻具有超越時空，走向永恆與永世的力量。³³

莫特曼從上帝國的神學觀出發，引進了盼望的主題，並以之整合其他的神學主題。我們亦可從上帝國的角度，以詮釋其「已然而未然」的特色，來論述基督徒世界觀、屬靈觀、人生觀與成聖觀。上帝

國的神學觀是重要的，它是具有整合性功能的神學主題。從聖經神學的角度來看，「上帝國」是對觀福音書的主題，是理解耶穌與其事工的關鍵，是舊約所論到、所盼望與等候的，也是保羅論到宇宙萬有的命運，以及與基督的身位、榮耀相關的關鍵概念。從神學資源的角度來說，上帝國的概念與故事使用最多的神學資源是聖經，這也是建構華人處境之下的神學觀最重要的神學資源。從教會的情境來說，華人教會，特別是中國處境之下的華人教會，其屬靈觀與人生觀強調的是他世與彼岸，忽略救恩的現今性，以及上帝的權能、恩典與愛、與上帝的公義在現今的彰顯。上帝國的神學觀，可以修正華人教會不正確的天堂觀，塑造基督徒個人與團體的視野、心胸、身分認知、價值觀、對未來的盼望，以及對今生的態度。³⁴

然而，誠如有些學者注意到的，上帝國的概念，雖然是基督教學者所重視的，許多知名神學家如馬丁路德、加爾文等，都未曾忽略這個重要的神學主題，但因著將上帝視為是絕對一神所帶來的上帝國的神學觀引起了女性神學的反彈。因此，上帝國的神學觀必須整合三一神觀，以及各種神學主題。至今，因著對上帝的統治如何具體地臨到、影響並塑造信仰團體與社會群體，未能提供令人滿意的答案，有的將上帝統治與上帝國臨到的信息局限於個人層面，有的則以上帝國臨到所產生的信仰團體，亦即彰顯上帝國的「終末的團體」

（eschatological community），來作為論述與整合神學的方法與主題。³⁵這也說明了一個現象：上帝國的現今性與未來性之間的張力，以及未來逼向現今的迫切感，使神學研究與方法帶著某種程度的開放性，而研究者的經驗與情境必然塑造這種開放性，這給了華人神學極大的研究空間。

五、結論

1. 神學方法論經常在兩極之間搖擺：（上帝的）啟示與（人的）發現、信心與理性、神學與文化。在啟示、信心、神學這一端的，強調聖經的重要性與基督教對真理的宣稱；在發現、理性、哲學這一端

的，強調文化以及連結基督教信仰和世上各種學問的重要性。前者強調宣講（kerygmatic），如巴特的新正統神學、後自由主義的敘事神學；後者強調情境與存在，如田立克的關聯法、解放神學。前者是傳統的、保守的；後者是改革的、開放的。³⁶ 這些近期方法論所強調的，不論是指出理性是有預設、非中立的，聖經信息是關乎創造、墮落、拯救與末世的戲劇（the drama of creation-fall-redemption-eschaton），抑或詮釋必須從信仰團體的角度、敘事的重要性、語言的遊戲、對真理理解的一致性，都非近期的發明，而是在傳統神學中早已存在的，只是在近期研究中被詳細地分類、敘述，以及系統化研究。對神學生來說，研究這些方法論是有益的，使他們不與時代脫節。

然而，近來神學方法論的研究焦點，集中在聖經本質與解釋的議題上，其中特別涉及詮釋學、傳統與社群。這提醒我們，神學方法論的前提與目標必須明確：在福音主義的信念之下，以聖經為基督教神學的資源寶庫，為基督徒生命滋養的泉源，為他們信仰與生活的最高準則，其權威性、充足性、可靠性、關聯性與適切性是不容置疑的。聖經中有關基督教信仰的認信，如：基督生、死與復活的意義，包括他為罪人的代死與再來；聖經對復活、審判與新天新地的確信與盼望；以及對上帝國價值的肯定與委身等，都是神學思考與研究的前提與目標，都直接影響基督徒的人生觀、屬靈觀與世界觀，衝擊他們的生活。

健全的神學方法論具有甚麼特徵呢？巴刻提出以下五點特徵，可供我們參考：（1）不論是問題還是答案，都必須以提升信心、愛心與盼望，並促進聖潔、公義與悔改為具體的目標；（2）具有完整性，而不是殘片、斷裂，例如系統神學必須系統化，並且與聖經神學、歷史神學、靈修神學、教牧神學及倫理學等，都緊密連結；（3）繼續不間斷地與聖經對話，無論是敘事的、想像的與戲劇的；（4）繼續不間斷地與文化對話；（5）保持與其他基督宗教對話，包括羅馬天主教與東正教。³⁷

在健全的神學方法論的前提下，讀者熟悉不同的方法論之後，可以因應自己的需要來使用，或在初步概念之下逐漸發展、修正自己的方法論。亦即，方法論不但是引導性的，也是開放性、探險性、前瞻性的。方法論不必然是在使用之前就已經成形，在使用過程中，也可以不斷被塑造而成形，因為神學方法與神學內涵是不能分割的。神學方法可從領悟神學思想的內涵而產生，故此有些神學家會在完成神學著作之後，才寫他們的方法論。這對入門的讀者來說是好消息；但若熟悉前人的腳蹤，踏在前人的肩膀上繼續建造，也可以省去走許多無謂的冤枉路。³⁸

2. 神學方法分析、探討信仰與處境，提供信仰綱要，帶著護教的功能，提供文化之外的另類世界觀，並對人生、苦難提供解釋。神學方法是有系統而廣泛的陳述與解釋，並應用教義；神學方法是反思，也是溝通與表達的工具，包括講道、靈修、倫理、教牧協談、對話，以及一切的基督教事工，都需要神學性的思考與研究。³⁹亦即，神學方法是有用的。然而，神學與神學方法是終極前的，有其時代性與暫時性；當人以為達到對聖言與處境的理解時，新的與更複雜的情境又迫使他們尋求更新的探索與理解。⁴⁰因此，不論是神學分析還是建構，都必須不斷地回到福音信息的意義、人的情形，以及基督徒的呼召與責任這三方面來做神學思考與研究，檢視信仰團體與個人所宣講的、所行的，是否合乎福音信息，是否展現出上帝在基督裡豐富的、完整的啟示，是否是負責任的神學，是否影響個人生命和社會。因此，神學是不斷地詢問、對話、交談及彼此學習的過程，這是個人性與群體性的行為。⁴¹本文呈現多種詢問的方法與途徑，都可作為參考。

然而，本文所介紹的神學方法論是西方的，這是筆者的局限，也是當代華人神學研究的困境。⁴²身為華人，我們必須問：華人的思考模式與歐美有多相近，兩者之間的文化差距有多遠？歐美之外的其他地區，是否需要全盤接受歐美的神學？兩千年來的神學與西方文化有著不可分割的關係，其中哲學、世俗主義與自然科學更影響神學的發

展。神學是處境性的，當福音與文化相遇時，東方與西方顯出各自的特質。中華文化的特質，不論是宗教、哲學、美術、音樂、藝術或文學等，都會對神學的框架、形態與內涵起了塑造的作用。這也是我們努力的方向。⁴³

3. 無論人如何使用他們的理性，修養他們的性靈，基督教信仰堅持，人是墮落罪惡的。人受到罪惡的污染，包括心思、意念、情感、理性與意志。因此，所有人的活動，包括神學思考與研究，都必須被審視、被光照。對帶著現代思維的、唯理的、高舉某些神學理論以之為不可妥協的學者，後現代強調真理的相對性與多元性。此外，後現代對唯理主義與唯科學主義的批判，也提醒這些現代神學研究者要謙卑受教，在神學臨時性與短暫性的前提下，謙卑學習，而非以正統自居，以神學壓迫人，分裂教會。然而，在後現代潮流衝擊之下，人只著重經歷、感覺，而輕賤思想、反思與學術研究，也是不足稱道的。

所有神學與神學方法都是不完全的，對不同的情境也並非一樣有效，基督徒必須以開放的心態，不斷地反思、分析、評估、調整，以加深對信仰的理解，開闊心胸與視野，陶冶性情，使神學思考與研究的訓練，成為他們的人生智慧與性格特質，得以面對人生複雜的情境與選擇，活出智慧的人生；並且得以竭力保守合一，期待有一天，在日期滿足的時候，萬有都在基督裡同歸於一（弗一10）。

參考書目

Clark, David K. *To Know and Love God: Method for Theology*.

Foundations of Evangelical Theology Series, ed. John S. Feinberg. Wheaton, IL: Crossway Books, 2003.

Comstock, Gary. "Two Types of Narrative Theology." *Journal of the American Academy of Religion* LV: 4 (Winter 1987) : 687-717.

Erickson, Millard J., Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor, eds. *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical*

Accommodation in Postmodern Times. Wheaton, IL: Crossway, 2004.

Fairweather, Eugene R., ed. *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*. Philadelphia: Westminster, n.d.

Fiorenza, Francis Schüssler, and John P. Galvin, eds. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

Graham, Elaine, Heather Walton, and Frances Ward. *Theological Reflection: Methods*. London: SCM Press, 2005.

Green, Garrett, ed. *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2000.

Grenz, Stanley J. *Theology for the Community of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Hauerwas, Stanley, and L. Gregory Jones, eds. *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Jasper, David. *A Short Introduction to Hermeneutics*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2004.

Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 2011.

Kaufman, Gordon. *An Essay on Theological Method*. 3rd ed. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

Kraus, C. Norman. *Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective*. Rev. ed. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2004.

Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology*

- in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- McGill, Arthur C. *Suffering: A Test of Theological Method*. Foreword by Paul Ramsey and William F. May. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 4th ed. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- McGrath, Alister E. *The Future of Christianity*. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Moltmann, Jürgen. *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*. Trans. Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Moreland, J. P., and William Lane Craig. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.
- Mouw, Richard J. "How Should Evangelicals Do Theology?" *Books and Culture* (May/June 2001) : 21-23.
- Mueller, J. J., S. J. *What Are They Saying About Theological Method?* New York: Paulist Press, 1984.
- Murphy, Nancy. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1996.
- Stackhouse, John G., Jr., ed. *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Stone, Howard W., and James O. Duke. *How to Think*

Theologically? 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Grand Rapids: Baker, 2005.

Millard J. Erickson 著。郭俊豪、李清義譯。《基督教神學》，卷1。
台北：華神，2000。

林鴻信。《教理史》，下冊。台北：禮記，1995。

林鴻信。《莫特曼神學研究》。上海：上海人民出版社，2010。

莫爾特曼著。曾念粵譯。《神學思想的經驗—基督教神學的進路與形式》。香港：道風書社，2004。

麥格夫著。陳家富譯。《追求真理的激情—融貫一致的福音信仰》。
香港：基道，2005。

麥格夫著。董江陽譯。《基督教的未來》。香港：道風書社，2005。

麥格夫著。趙崇明譯。《歷史神學》。香港：天道，2002。

繆勒著。王志成譯。《理性之路—當代神學方法淺介》。香港：卓越
書樓，1996。

附錄 《論證—以信求知》

安瑟倫

主啊，眷顧我們，光照我們，向我們顯現祢自己。

回轉向我們，使我們得平安；沒有祢，我們的生命是如此邪惡。

憐恤我們為尋找祢所付出的勞苦與努力，因為離了祢，我們便軟弱無

Proslogion (An Address) – Faith Seeking

Understanding

Anselm of Canterbury

Look upon us, O Lord, enlighten us, show us thy own self. Restore thyself to us, that it may well with us, whose life is so evil without thee. Take pity on our efforts and strivings toward thee, for we have no strength apart from thee...

I beseech thee, O Lord, let me not despair while I sigh for thee, but let me find relief when I hope for thee...Poor as I am, I have come to the wealthy, miserable to the merciful; let me not go back empty and despised...Let me receive thy light, even from afar, even from the depths.

Teach me to seek thee, and when I seek thee show thyself to me, for I cannot seek thee unless thou teach me, or find thee unless thou show me thyself. Let me seek thee in my desire, let me desire thee in my seeking. Let me find thee by loving thee, let me love thee when I found thee.

I acknowledge, O Lord, with thanksgiving, that thou hast created this thy image in me, so that, remembering thee, I may think of thee, may love thee. But this image is so effaced and worn away by my faults, it is so obscured by the smoke of my sins, that it cannot do what it was made to do, unless thou renew and reform it.

I am not trying, O Lord, to penetrate thy loftiness, for I cannot begin to match my understanding with it, but I desire in some measure to understand thy truth, which my heart believes and loves. For I

do not seek to understand in order to believe, but I believe in order to understand. For this too I believe, that“unless I believe, I shall not understand.” [44](#)

- 1 Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, eds., *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 64-66. 有關「激進的正統主義」，參John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, *Radical Orthodoxy: A New Theology* (New York: Routledge, 1999); 對其評估，參W. J. Hankey and Douglas Hedley, *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth* (Burlington, VT: Ashgate, 2005). 摘自Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 65 n223.
- 2 當代哲學如何影響神學，並導致自由派與保守派之間的鴻溝，參Nancy Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1996), 1-82.
- 3 Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 71-72.
- 4 麥格夫著，董江陽譯：《基督教的未來》（香港：道風書社，2005），頁184～186；原著：Alister E. McGrath, *The Future of Christianity* (Malden, MA: Blackwell, 2002), 141-142.
- 5 米爾斯著，王逸舟譯：《權力菁英》（台北：桂冠，1994），頁1～32。當代對權力理論最具影響力的，莫過於已過世的法國學者福柯（Michel Foucault，另譯：傅科、傅柯）。他從權力的角度看機構與制度，如醫院、監獄、學校、工廠，以及性與金錢，中譯作品有：《生命政治的誕生》（上海人民）、《主體解釋學》（上海人民）、《不正常的人》（上海人民）、《必須保衛社會》（上海人民）、《安全、領土與人口》（上海人民）、《性經驗史—世紀文庫叢書》（增訂版〔上海人民〕）、《福柯讀本》（北大）、《瘋癲與文明》（浙江人民 / 台灣桂冠）、《規訓與懲罰》（三聯）。參史密斯著，陳永財譯：《與後現代大師一同上教會》（香港：基道，2006），頁75～104。
- 6 Stanley J. Grenz, “Articulating the Christian Belief-Mosaic: Theological Method

after the Demise of Foundationalism,” in *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*, ed. John G. Stackhouse, Jr. (Grand Rapids: Baker, 2000), 112.

- 7 潘能伯格的神學研究方法論也類似，強調教義內在的連貫性，以及與外在其他學問之間的一致性。參Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, trans. Geoffrey W. Bromiley, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:21-22; 摘自Grenz, “Articulating the Christian Belief-Mosaic,” 116-119.
- 8 有關真理的理論，以及後現代對真理的看法，參J. P. Moreland and William Lane Craig, “Theories of Truth and Postmodernism,” in *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 130-152.
- 9 有趣的是，有些學者觀察到一個現象：後現代注重知識論，然而知識論依據人論，而人論最終是神學性的。因此，不但知識論影響神學，神學也影響知識論。參Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism*, 109.
- 10 為歷史—評鑑法辯護的，參Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical Critical Method* (New York: Paulist, 2008). 有關當代詮釋理論與經典的解釋之間的比較，參Francis Schüssler Fiorenza, “The Conflict of Hermeneutical Tradition and Christian Theology,” *Journal of Chinese Philosophy* 27 (2000): 3-31. 訴諸聖經的傳統解釋的，參Matthew Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008); Fiorenza and Galvin, *Systematic Theology*, 68.
- 11 1990年代，福音派內部興起了「後保守福音主義」，在對後現代持開放的前提下，修正了神學，並嘗試彌補福音派與非福音派之間的嫌隙。除了新興教會之外，北美學者如Stanley Grenz, Roger Olson等，都屬於此陣營。對此神學發展的回應，可參Justin Taylor, “An Introduction to Postconservative Evangelicalism and the Rest of This Book,” in *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, ed. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 17-32; D. A. Carson, “Domesticating the Gospel: A Review of Grenz’s *Renewing the Center*,” in *Reclaiming the Center*, 33-55.
- 12 George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), 15-19, 69-80, 113-118.

- [13](#) Elaine Graham, Heather Walton, and Frances Ward, *Theological Reflection: Methods* (London: SCM Press, 2005), 18-46.
- [14](#) Graham, et al., *Theological Reflection*, 78-107.
- [15](#) Graham, et al., *Theological Reflection*, 47-77.
- [16](#) 敘事神學家有Paul Ricoeur, George Lindbeck, Hans Frei, David Tracy, Stanley Hauerwas, William Willimon, Julian Hart等。
- [17](#) David K. Clark, *To Know and Love God: Method for Theology*, Foundations of Evangelical Theology Series, ed. John S. Feinberg (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), 47-48.
- [18](#) 例如：C. S. Song, *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis, 1984); C. S. Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999). 筆者並非同意桑 (Song) 的觀點，只是提出神學研究的空間。另參A. Wati Longchar, *An Emerging Asian Theology: Issue, Method and Perspective* (Jorhat, Assam: Tribal Study Centre, Eastern Theological College, 2000).
- [19](#) 敘事神學家將敘事神學的根源追溯到巴特。Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 4th ed. (Malden, MA: Blackwell, 2007), 128-129.
- [20](#) Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, "Introduction: Why Narrative?" in *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 1-4.
- [21](#) 前者 (單純派) 稱為耶魯學派、反根基主義者、文化—語言的，代表學者有Lindbeck, Frei, Hauerwas，他們認為經由對基督教文本、常規、習慣的文法法則與觀念的領悟，最能了解基督教信仰。後者 (修正者、不單純派) 稱為芝加哥學派、根基主義派、經驗式—表達型的，代表學者有Ricoeur, Tracy, Hartt等，他們認為基督教信仰是經驗與感受的表達，其經典的敘事受到歷史、哲學與心理關懷的影響，因此敘事需要詮釋，而不是單純的。參Gary Comstock, "Two Types of Narrative Theology," *Journal of the American Academy of Religion* LV: 4 (Winter 1987): 687-717.
- [22](#) 學者們，特別是福音派的，無法完全認同林貝克的方法論，或是不願意完全放棄「根基」、「基礎」的，也必須在「根基主義」之外，尋求「根基」或「基本」。參Timothy R. Phillips and Dennis L. Ockholm, eds., *The Nature*

of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996); Trevor Hart, *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 81-89, 92-95; Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 14-34. 摘自Grenz, "Articulating the Christian Belief-Mosaic," 119 n56.

[23](#) Grenz, "Articulating the Christian Belief-Mosaic," 119-124.

[24](#) 參Edward T. Oakes and David Moss, eds., *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (New York: Cambridge University Press, 2004); Hans Urs von Balthasar, *Love Alone Is Credible* (San Francisco: Ignatius, 2004). 摘自Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 66 n229-230.

[25](#) 參Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, 7 vols. (San Francisco: Ignatius, 1982-89) ; Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, 5 vols. (San Francisco: Ignatius, 1988-89) ; Hans Urs von Balthasar, *Theo-Logic*, 3 vols. and *Epilogue* (San Francisco: Ignatius, 2004-5). 摘自Fiorenza and Galvin, eds., *Systematic Theology*, 67 n232.

[26](#) Kevin J. Vanhoozer, "The Voice and the Actor: A Dramatic Proposal About the Ministry and Minstrelsy of Theology," in *Evangelical Futures*, 61-106.

[27](#) Vanhoozer, "The Voice and the Actor," 74-90.

[28](#) Vanhoozer, "The Voice and the Actor," 90-94.

[29](#) 具有亞洲神學特色的，如：王憲治編：《上帝與亞洲人民的故事—族群、文化與權力的神學反省》（台灣嘉義：信福，1994）；The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, ed., *Minjung Theology: People as the Subjects of History* (Maryknoll, NY: Orbis, 1983); Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 5th rev. ed. ([n.p.]: [n.p.], 2003).

[30](#) Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 21-22.

[31](#) Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2000), xx; 中譯：莫爾特曼著，曾念粵譯：《神學思想的經驗—基督教神學的進路與形式》（香港：道風書社，2004），頁7。

- [32](#) Moltmann, *Experiences in Theology*, 86-150; 中譯：莫爾特曼：《神學思想的經驗》，頁97 ~ 201。
- [33](#) 林鴻信：《莫特曼神學研究》（上海：上海人民出版社，2010），頁50 ~ 73。
- [34](#) 參陳俊偉的《國度神學》（台北：校園，2010）及《天國與世界》（北京：宗教文化出版社，2010）。
- [35](#) 參Grenz, *Theology for the Community of God*, 23-24.
- [36](#) Clark, *To Know and Love God*, 52.
- [37](#) J. I. Packer, "Maintaining Evangelical Theology," in *Evangelical Futures*, 186-189.
- [38](#) 最好的例子是莫特曼，他以後記取代前言，在完成許多神學著作之後才寫神學的緒論（prolegomena）。參莫爾特曼：《神學思想的經驗》，頁11 ~ 13。
- [39](#) 例如Robert L. Kinast, *Let Ministry Teach: A Guide to Theological Reflection* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996).
- [40](#) Arthur C. McGill, *Suffering: A Test of Theological Method*, foreword by Paul Ramsey and William F. May (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 120-130.
- [41](#) Howard W. Stone and James O. Duke, *How to Think Theologically?* 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 67-112.
- [42](#) 為建構具有華人特色的神學而努力的例子有：李錦綸所著的「獻給中國的教會神學系列」（2004、2006），以及《世紀中國文化莖—中國歷史的神學詮釋》（台北：中福，2010）；Wing-Hung Lam, *Chinese Theology in Construction* (Pasadena, CA: William Carey Library, 1983); Song, *Tell Us Our Names*.
- [43](#) 穆域（Mouw）在回應*Evangelical Futures*時，提醒人們基督教信息的重要，以及北大西洋神學（North Atlantic theologies）的問題與局限。參Richard J. Mouw, "How Should Evangelicals Do Theology?" *Books and Culture* (May/June 2001): 21-23.
- [44](#) Eugene R. Fairweather, ed., *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham* (Philadelphia: Westminster, [n.d.]), 72-73.

詮釋學在神學方法論的應用

李麗娟

一、甚麼是詮釋學

詮釋學 (*Hermeneutik*, *hermeneutic*) 這一個專詞來自希臘文的 ἐρμηνευτική，此字最早出現在柏拉圖的著作中，一般將之翻譯為「解釋的藝術」。它的字源與 ἐρμηνεύς 相關，後者為「傳譯者」之意，如古希臘詩人品達 (Pindar) 被尊為希臘女神繆斯 (Muse) 的先知。古希臘人認為，品達的詩將繆斯的意思以詩句表達出來，它們就不再是神祕的，而是以可以言說的神諭傳通，品達就是繆斯的傳譯者。¹

至於解釋的方法，與初期教會的聖經詮釋相關的有兩個傳統：一個是希臘的斯多亞派所注重發展的，對古代文本—如荷馬及赫希俄德—的寓意 (allegorical) 解釋；另一個是猶太教對舊約聖經的字義 (literal) 解釋。第一世紀初期，亞歷山太的斐羅 (Philo of Alexandria) 是第一位結合這兩個傳統的猶太學者。斐羅提出，舊約除了字義的意思外，還有寓意伴隨其旁。對斐羅來說，須結合這兩方的意義才算達成釋經工作。教父俄利根基本上是系統神學家，他是基督教傳統中第一位對釋經作有系統討論的。² 俄利根認為，聖經釋經就如人的結構具有靈、魂、體三方面那樣，繼而發展出聖經「字義—道德—末世」的三層解釋法；藉此，釋經的人可以領受聖經在字義之下，—或多層的意義。³ 奧古斯丁依據俄利根的看法，把釋經區分為肉體的 (也就是字義的，從歷史 - 文法分析而出)、精神的 (即道德的) 和屬靈的 (即靈意的，是寓意 - 神祕的)。

如果將「詮釋學」稱為解釋聖經的理論，則奧古斯丁的《論基督教的教導》⁴ 一書，堪稱為基督教第一本詮釋學的專書。在本書的一至三卷，奧古斯丁將語言中的字定義為象徵 (sign)，藉由對象徵的

回應學者藉歷史評鑑法對基督信仰作出的挑戰？這些都與聖經詮釋學的議題緊緊相關。

十八世紀晚期，萊辛（G. E. Lessing）已經對信仰文本的真理問題作出回應。按他的觀點，聖經的真理並非由外在的學科（歷史的、教義的）標準來衡量，而是聖經具有其「內在的真理」（*innere Wahrheit*），其驗證在於聖經流傳過程中被認定保留的內容，而非在於它是否學術上的知識。⁸ 萊辛提到，這個理由正如馬丁路德區分聖經具字句與精義一樣，是更正教神學的傳統觀點。但是藉由對歷史來源的解釋或歷史研究方法，卻無法獲得對這種真理的確信（*Gewissheit, certainty*）。聖經作為信仰文本的意義問題，其決定性就不在於經歷史研究證其真偽，聖經的內在真理實則是隸屬於它的權威性。⁹

十九世紀，丹麥神哲學家祈克果在他的《哲學片斷》（*Philosophische Brocken*）及《最後的非學科式的後記》（*Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*）回應了萊辛的觀點。在《哲學片斷》中，化名的克立馬科斯企圖用哲思的進路來說明基督論的問題，一方面回應安瑟倫「上帝何故成為人」的論題，¹⁰ 另一方面要回應他於原著標題頁所提問的：「一個歷史的起點可以提供一個永恆的意識嗎？它如何能有多於作為歷史的興趣？永恆的至福可以建立在歷史的知識上嗎？」藉著對這些悖論問題的回答，祈克果提出聖經詮釋及神學形構的重要概念，在二十世紀大大影響了德國辯證神學家，包括巴特、布特曼、戈加登、卜仁納等的神學方法。他們提出與宗教歷史學派所形成的自由派 / 新派對抗的神學觀點，重重予以批判，使教會能重新回到傳統的信仰思想。

若論「詮釋學」正式給發展成一個學科理論，則是從士來馬赫開始。他將詮釋學稱為「理解的藝術理論」，提出其從事須涉及哲學的方法論。士來馬赫在他的詮釋理論中談到，「言談以及理解的藝術是（相關地）彼此相對，但是言談只是思想的外在表達，所以詮釋和思

詮釋古代文本涉及最大的問題，是時空背景的差異所造成理解上的困難。士氏認為，時代的差距確實會造成理解的不連續，但是，對於生活觀念的描述卻是理解時可以與之連續的理由，「因為生活是一體的」。¹⁹ 而歷代基督徒詮釋聖經之所以可以在當代得到最高理解，是因為縱使我們對於新約作者個別的寫作特性不能完全明瞭，但是由於「我們有共同的生活，即是同在基督的存在 (*Sein*) 和基督的靈 (*Geist*) 裡，所以我們總是能夠更完全地來理解」。²⁰ 士氏在詮釋學上討論生活觀念的關聯成為重要的要素，繼續影響其後詮釋學的發展。

士來馬赫的學生狄爾泰 (W. Dilthey) 晚年重新回到士氏的詮釋學，並依此討論人文學科的方法論，嘗試建立歷史的世界，以作為歷史生活中的普遍哲學，認為由此人文學科可以得到最適當的表達。²¹ 狄爾泰以「生命」 (*Leben* ，或譯作「生活」) 指稱人類生活的整個範圍，包括人類生活的表現、創造和人類的社會組織、文化成就，以及人心靈內的活動與向外的表達等等。狄爾泰並未將他提倡的「生命哲學」 (*Lebensphilosophie*) 稱為詮釋學，他的詮釋理論仍保留了士來馬赫「主 - 客二分」的概念，但強調，「現今，詮釋學必須尋求與建立普遍的認識論之工作有所相關，既要展示知的可能性與歷史性世界的關聯，也要找出可以將它(歷史性世界的關聯)體現的媒介」。²² 狄爾泰沿襲士來馬赫的看法，視詮釋學是一門固定在生活表達的理解的藝術，所有的理解活動與從事的人文學科相關，在其表達的背後都向著靈魂的內在談話。

士來馬赫的詮釋學理論，主要是針對解釋聖經的考慮，但是他的理論在哲學上也標識出詮釋學的新里程，既提出了詮釋概念，也提出了詮釋方法。至如今，實則仍有許多華人教會的解經方式以此為依歸，作為解經的準則，總是一再嘗試重建文本以及作者的原初世界，以得到對經文的理解，雖然大部分從事者不知道理論的來源。士氏也曾提出：「詮釋是藝術，因為所要理解的一個言談、一個文本都是根據一些規則而來，但是，如今我們已經無法恢復它們運用這些原則的

- 客二分的詮釋理論，在海德格論人的生存特性時被銷解了；取而代之的是：此在總是帶著「前 - 結構」(*Vor-Struktur*) 進行著理解；藉此前 - 結構，以對周遭對象經由「當成 - 結構」(*Als-Struktur*) 來了解。²⁷「世界」在海德格而言，不再是先驗的概念，如康德在《純粹理性批判》中所定規的；而是此在於進行理解外界同時理解著自己之時，不斷形成的理解世界。

由此在的分析方法和理論，海德格標識出詮釋學及認識論上的新典範，自此脫離了笛卡兒以來認識論的主 - 客二分法；而後者的觀點在於：正確、客觀的知識或理解是藉由主體所設計的方法，取得對客體的認識。這種主 - 客二分的詮釋模式，以及藉適當的詮釋方法可得客觀、正確的理解的觀念，也是士來馬赫詮釋學的理念。

布特曼在聖經詮釋及神學建構的討論上，發表過與海德格類似的意見。他提出，雖然神學工作者在釋經時應避免帶著獨斷的教義觀念作為釋經的前提，但是不具「前理解」(*Vorverständnis, pre-understanding*) 的釋經是不可能的。除了在處境上所無法避免的背景知識會構成人的消極的前理解外，積極的是，理解總是在主體的提問作為前理解當中完成。與之相關，神學的形構並非只停留在客觀的研究，而是要繼續進入經由主體對於客觀研究的結果提問，與之辯證，願意將之當作神向他說的話來順服，至此才得著神學的理解，認識到經文的實在性 / 意義，並得著自己的實在性 / 意義。²⁸

曾為海德格及布特曼學生的加達瑪在《真理與方法》一書中，正式以對詮釋學的反省為主題，更充分發揮海德格前 - 結構與當成 - 結構的模式，以及布特曼的前理解概念，來探討詮釋活動。在加達瑪的討論中，理解的獲得在於：主體以其所帶有的「前判斷」(*Vorurteil*)，設計出問題投向客體，並且繼續依據客體往返修正他的提問，直至得到對該文本合適的提問，才得展開恰當的理解「視域」(*Horizont, horizon*)—亦即，主、客體兩方在主體提問的辯證過程中融合。在此，理解的過程和結果於是由「讀者取向」及「文本取向」，取代了過去的「作者取向」及「文本取向」。

總括而言，自士來馬赫以來，詮釋學正式成為一門學科，經狄爾泰等至海德格、布特曼、加達瑪而形成詮釋學轉向，不僅在德國影響哲學、社會學、心理學、神學方面的研究方法，並且繼續在法國產生效應，影響利科、羅蘭巴特（R. Barthes）、德里達等人在哲學和文學上的討論，並在德里達等結合文本互涉（intertextuality）的觀念之後，朝向更激進的解構概念。詮釋理論至此則完全由「讀者取向」取代了「作者以及文本取向」。

這些在歐陸發生的詮釋學思潮並非全然是哲學方面的，它們也不斷與基督教神學進行對話。實際上，士來馬赫與加達瑪在討論詮釋理論時，是以釋經的問題為基礎，狄爾泰也時而會談起詮釋聖經的問題。而在海德格的存在分析中，一方面他重新探究「存在」的意義，解構傳統形上學暨本體論的概念和研究方法，另一方面也解構了傳統本體論建立在「超越」、「絕對的存在」之上的基礎。從傳統的形上學不難找到與神學共通之處，這也是為何許多初代教父及中世紀神學家的神學理論與哲學不分，而新時代之後的笛卡兒、黑格爾等哲學家也能在其理論中為神學找到位置之理。但在海德格之後的形上學則是立於虛無之上，存在的超驗範疇在海德格的結構中是「無」，對他來說，「此在的理解」即是超驗的理解。²⁹從此，哲學與神學之間在結構上難有關聯，但是此時哲學在詮釋學、認識論、語言概念的討論，卻深深地牽動神學家在方法論上的思維。對於這些詮釋學思潮的回應，以及在神學研究上的應用，筆者將在下文第五點（「詮釋學在神學方法論上的應用」）論述。

三、詮釋學與人文學科方法論的關係

我們在此要先回顧狄爾泰對建立人文學科方法論的貢獻，以及詮釋學在此背景下的作用。因為神學研究理當屬於人文學科研究的一部分，但是它也有獨立於人文學科之外之理，我們稍後再論。

在柏拉圖哲學的系統中，觀念（*Idee*）與感官經驗相對，是不變

的實在性，是真理。柏拉圖的思想在理性主義 (*Rationalismus*) 及德國理念論 (*deutsche Idealismus*) 裡以不同形式延續；在黑格爾的系統哲學中，雖然實在性是不斷在本性與歷史的辯證中形成，但基本上也是歸屬思想的活動。十九世紀，祈克果及狄爾泰分別對這種形上學的系統思想提出批判，認為它們無法解決人具體生存的問題。祈克果從生存 / 存在的概念，反對黑格爾的系統思想將思想與存在等同的定義；狄爾泰則是從生命 / 生活的概念反省德國理念論，重新思考意識的問題。這兩個方向顯著地展開建立認識論的新向度，也深刻地影響上述詮釋學轉向的形成。³⁰ 而這兩個方向也影響了二十世紀人文學科的方法論。以下會特別提出狄爾泰所討論的一些新要素，幫助我們思考神學方法論所當關聯的面向。

狄爾泰一方面倚重康德純粹理性批判的形式，同時也立於一個與康德的理性概念全然不同的視域。這個不同是由於下面的幾個狀況而來：³¹

(1) 康德將理性視為只是「純粹」、即理論的理性來批判，與實踐理性有別。雖然康德將知識當做行為過程來理解，但是對康德來說，知識的獲得並非立於行為條件之下。與此相對，狄爾泰提問，對一個獨立於行為條件所獲得的知識予以批判，是否實際上能夠與「實在的」³² 經驗相關聯，宛如這個批判能夠以單獨的學科存在般。

(2) 康德的批判是向著經驗學科的先驗知識基礎，而不是向著經由實踐的研究、方法以及知識進展的一些前提；但狄爾泰認為，後者對於這些知識基礎的修訂卻可能是必要的。

(3) 康德詢問的是先驗的、無時間性、無變動性的經驗的能力，使之成為具體的經驗認識論；而狄爾泰詢問的是不具體的、會變動的經驗認識論。

(4) 對康德來說，形上學是經由植根於純粹理性而確定；意即對康德來說，形上學並不會因知識形成的過程而繼續被決定；相反，它就是普遍及必要的原則。狄爾泰則認為，雖然理性是可以由抽象

的、無歷史的系統作為前提來理解或批判，但是理性實則是與整個純粹理性的歷史相關。「理性的歷史」這概念，就是狄爾泰與康德純粹理性批判的差異之處。

進一步而言，康德的認識論是以先驗的直觀、概念及理性為基礎，而狄爾泰則提出「生命中的體驗」(*Erlebnis des Lebens Selbst*) 為知識不可簡化的前提，並且作為人文科學的基礎。³³ 理性的自主性，在狄爾泰而言，並不是經由現象與物自身的區別而論；他認為形上的背後世界會自發地進入現象的世界之中，理性的自主性因此不是絕對的，而是相對地受體驗的影響。所以，對狄爾泰來說，沒有所謂純粹的理性；而是，理性總是在歷史中的、有限的理性，人的理性總是受限於時間及處境，「它的原則和規則會在社會 - 歷史的以及學科的經驗過程中被修正、改進及補充」。³⁴

到底甚麼是「體驗」呢？狄爾泰用 *Erlebnis* 這個字定義，以與感官的 *Erfahrung* 區別；二者在德文都可以表達我們平常所談的經驗。狄爾泰給 *Erlebnis* 的定義是：在意識的內容中，對於 - 我 - 此在 (*Für-Mich-Dasein*) 的原初模態。³⁵ 它並不是指任意的身體經驗或美學經驗，而是超驗的，是建立所有經驗的概念，是作為能夠通向獲得知識的「定點」。³⁶ 由於體驗的活動顯示出：意識並非自我封閉的，而是總在自己之外與一些別的在一起。認識論因此不再是由分別一個主體的意識過程與客體的外在對象而建立，如因果模式的認識論觀點；也不是如康德的模式，是現象與物自身之分；或是如笛卡兒的內在與外在世界之分。³⁷ 狄爾泰的認識論已開始走向打破主 - 客體二分的觀念，也走向以理解為進路的認識論，只是尚未完全。³⁸ 對狄爾泰來說，建立知識的最後條件，並不在於一個超驗的認識主體，而在於生命 / 生活的關聯之中。³⁹ 這個認識論的新觀，帶來人文學科方法論的新指向。狄爾泰提出：「一個學科只有在它所處理的對象對我們來說，是通過行為可及的，行為指在生活、表達以及理解的關聯中的實體化，這樣這學科才屬於人文學科」。⁴⁰

狄爾泰所提出的生命哲學並非個人性的，而是宇宙歷史性的；意

即，是指人類共同歷史所形成的生活世界。里德爾 (M. Riedel) 提出，在狄爾泰的著作中，有三方面的討論超越了傳統哲學的方法：⁴¹ (1) 狄爾泰將人文學科與自然學科的方法論分開； (2) 設置了詮釋學與認識論的關係； (3) 使人文學科與歷史世界有所關聯。

狄爾泰在認識論上使用康德棄而不談的歷史意識，提出人文學科的建立，必須與世界的意識及歷史的意識相關聯，而非純粹在概念上的論述。對於人文學科的認識論之基礎，狄爾泰認為其決定觀點在於：找到個人的生活經驗與歷史的關聯之間的通路。⁴²

狄爾泰也談詮釋循環。他所論的是此在與生命 / 生活之間的循環，而非士來馬赫所論的文本詮釋上的循環。狄爾泰提出，此在與生活之間的循環所進行的是反思運動，是體驗與生活關聯之間的循環。其過程包括由認識、價值判斷及行為 (*Erkennen, Bewerten und Handeln*) 所形成的反思，狄爾泰稱之為「自我反思」

(*Selbstbesinnung*)。⁴³ 詮釋學對狄爾泰來說，是自我反思的工具，體驗和反省的結合就是詮釋學的工作。他認為，認識論首先要處理的就是自我反思及詮釋學的運作模式。⁴⁴ 詮釋學的活動因而即是建立精神世界的過程，狄爾泰提出：「精神世界的關聯是從主體而起，而這是精神的運動，直到確定這個世界的意義的關聯，這個運動與個別的邏輯過程彼此連結。所以一方面這個精神世界是進行詮釋著的主體的創造，另一方面這個精神的運動卻是向著達到在它裡面的一個客觀的認知」。⁴⁵ 里德爾評論：「詮釋學循環所開啟的，不只是在體驗與理解的基本關係上的一個點；它是向著所有人文學科研究的點開放。人文學科的研究，在本質上是精神 - 歷史世界的經驗以及認知的『逐漸啟蒙』過程；而且確切地說，是一個自己改正的、批判的過程」。⁴⁶ 根據狄爾泰，人文學科不再是以過去所從事的，根據學科理論和研究邏輯的方式來建立，而是與精神世界的實在性相關聯。⁴⁷ 這個思想在海德格、布特曼與加達瑪的詮釋理論中，都可以看到其蹤跡。

比狄爾泰稍晚期的胡塞爾 (E. Husserl) 則提出「生活世界」的

加達瑪在《真理與方法》一書中，將狄爾泰、胡塞爾及海德格的詮釋觀念作融合反省，發展詮釋學的理论概念，繼續提供建立人文學科方法論反省的依據。加達瑪在該書的導論中提到：「本書所要發展的詮釋學因而不是關於人文學科的方法論，而是嘗試對此作一個了解，即人文學科在真理上，除了運用它們的方法的自我意識之外還有甚麼，以及真理與我們整個世界經驗的連結是甚麼」。⁵²

狄爾泰曾提及從事人文學科應該考慮歷史世界的效應關聯，因為這個關聯是給出價值以及設定理解目標的，是這個效應關聯開創出理解的價值判斷以及該時期要達到的理解目標。⁵³加達瑪在詮釋學的探討中，提出一個更廣的因素，他稱之為「效應歷史」(Wirkungsgeschichte)。這不僅是當代的，還涵括傳統。加達瑪論到：「當我們嘗試從我們的詮釋處境，對一個與我們之間有很確定的歷史距離之歷史現象進行理解之時，我們總是已經處在效應歷史的效應之中。效應歷史事先決定那向我們顯示為有問題的以及作為研究對象的，而我們幾乎忘記了甚麼是實在的其另一半；更甚者，我們忘記了這個現象的整個真理，如果我們將直接的現象本身當作是整個真理的話」。⁵⁴加達瑪以此概念批判歷史的客觀主義，因後者標榜以批判法為達至客觀真理之路，但這個進路卻掩蓋了效應歷史在文本以及理解主體之間的交織作用。無可否認，歷史意識卻總是立在其中的。加達瑪形容歷史的客觀主義如同統計學，同樣是一個出色的宣傳手段，因為歷史的客觀主義宣稱所探究的是「事實」，強調其客觀性；但是，任何學科的探究事實上都倚賴它的提問，涉及它的處境，無法客觀。⁵⁵

加達瑪探討效應歷史概念在詮釋學上的必要，藉此提醒從事人文學科的人，自己當學習且認可一個更正確的理解—即在所有的理解中，必須考慮效應歷史的要素。⁵⁶因為詮釋者總是立在一個處境之中，而「處境即表達一個站立之處，此處就限制了視見的可能性。處境的概念因此在本質上屬於視域的概念 (*der Begriff des Horizontes*)。視域即是地平線或眼界，它環視、涵蓋從一個立足之

點可以看得到的一切」。⁵⁷從我們的處境、我們的立足點，只能開拓有限的視域。因此進行詮釋時，我們無法立即取得對流傳文本（*Überlieferung*）正確的理解視域；或者更正確的說，無法對它提出正確的提問。⁵⁸過去的視域（或以狄爾泰和胡塞爾的說詞，是指過去的生活世界），以流傳文本的方式存在，總是已經在運動著。詮釋一份流傳文本如同在談話中，我們與某人交談的導向，只以為更認識他為目標，意即，為要估計他的立場以及他的視域。⁵⁹而理解即是進行詮釋者的視域以及流傳文本的視域的融合（*Horizontverschmelzung*）。⁶⁰

效應歷史與詮釋視域的關係就在於：「與流傳物一起的每一個運動，也是帶著歷史意識（*das historische Bewusstsein*）被實現的運動，在其本身經驗到在文本和現今之間的張力關係。詮釋學的工作就在其中，對著這個張力不是以天真的對齊方式予以掩蓋，而是有意識地予以展開。基於這個理由，一個歷史視域的設計必然屬於詮釋學的活動，這個歷史視域是與現今視域有所區別的。歷史的意識是意識到他方，依此，從自己的視域升起流傳物的視域。他方卻是意識的自己，只是如一個流傳物經由一個向前作用的傳統而流傳……由此，歷史意識將從彼此升起的視域，也是它所獲得的視域，立即納在一起，以為要在歷史視域（*der geschichtliche Horizont*）中與自己調和」。⁶¹

由本段論及詮釋學與人文學科方法論的關係，我們可以看到，近一百年來，認識論觀點的轉變。過去強調以分析先驗的結構為認識論的基礎；但逐漸地，歷史意識、生活周遭、文化、語言、行為成為建構認識論的要素，而它們也直接影響從事人文學科的方法論，包括神學的方法論。更重要的一個提醒是：學科知識的形成出於從事者的提問，這是方法論重要的基礎。但是從事者不得不面對，他的提問不可能是客觀的，他的歷史意識、生活背景、興趣和關懷等等，都影響著他提問的路徑，進而影響他詮釋的結果，以及所形成學科知識的內容。因此，從事學科研究的人，包括神學工作者，必須正視這個問

題，接受不可能有所謂客觀的知識的說法。

四、神學方法論與人文學科方法論的關係

柏拉圖曾在《美諾篇》中，對知識或說研究的弔詭性，提出所謂的不可知論的兩難：當我們不知道我們在找甚麼，那就是我們找到了，也不會察覺已經找到的；當我們知道我們所要找的，那麼我們就不必去尋找了。⁶² 柏拉圖所說的，成為詮釋學轉向之後的詮釋理論的重點；意即，知、理解的前提是在於有所提問—正確、合適的提問。在華人基督教的神學研究中，很少注意這個問題，我們理所當然地把神學依照加達瑪所批判的歷史客觀主義的方法處理。神學發展於是就著重不斷對教會歷史中所產生的神學概念作釐清、解釋；而對於聖經的詮釋，就沿襲歷史 - 文法評鑑法，對經文作歷史背景的認識、分析，以及對經文作文法、字義的研究，然後嘗試揣摩作者的心靈，便認為這即是得到神學或經文的理解。

詮釋學理論有助於我們從事神學研究的人反省：到底我們從事的是甚麼？我們的方法基礎在哪裡？合理嗎？達到理解了嗎？所謂的理解又是甚麼？奧古斯丁所寫的《論基督教教導》，雖是一本小書，年代離我們也相當久遠，但其中提出來的一些原則，仍是值得我們參考。他在第一章的開頭即提到，詮釋聖經依賴兩個方法：「第一是，如何發現那些我們必須了解的對象 / 事物的方法；第二則是，如何將我們所理解的繼續傳遞的方法」。⁶³ 第一個可說是關於提問，第二個可說是關於詮釋和表達。在詳細論述這些方法之前，奧古斯丁首先談到釋經和神學的目標。他將人對事物的態度分成兩種：一種是「使用」(*Gebrauchen*)，一種是「享受」(*Genießen*)。享受是指對於心所愛的全然投注、倚賴；而使用則是將之當作過程，以為能夠達到享受的對象。⁶⁴ 奧古斯丁在本書以及《三一論》中都提到，人當使用世界上的各樣事物，為要享受三一神的真理，這也是釋經和神學的目標，而目的在於能愛神愛人。⁶⁵ 但是，奧古斯丁接著也嚴謹地論述詮釋方法。藉著討論與他同代的泰康尼斯 (*Tyconius*) 於《規則之

書》(*Liber regularum*) 中所提出的釋經原則，奧古斯丁發展他的詮釋觀點，並以「雄辯術 / 修辭學」(*Rhetorik*) 的規則，作為繼續傳遞的原則。但奧古斯丁也提出，雄辯術 / 修辭學並非首要的，最重要的是在於傳講的人的禱告，唯有神才是使所傳講獲奏效之主因。⁶⁶

奧古斯丁的論述提醒我們，一方面，從事釋經及神學建構有它特殊的基礎和目標，就是要基於信心並朝向認識神、享受神、愛神以至於也能愛人；但另一方面，它也應該是一個嚴謹的學科，須受各種解釋規則及表達規則的規範。基於這一點，神學應該和一般人文學科的建立有所互動和相關連。因此，詮釋學以及認識論典範的討論，對神學方法論應有直接影響。關於這一點，二十世紀後期的艾伯林(G. Ebeling) 有相當清楚的分析。⁶⁷ 他認為，神學及聖經詮釋應是「神學性的語言學」(*theologische Sprachlehre*)；⁶⁸ 而神學性的語言學與普遍的語言學之間，既有共通之處，也有獨特之處。首先，二者的共通點在於：語言的關聯與生活的關聯是息息相關的。如同前面所論詮釋學的觀點，要了解語言的意義，不能只從其表面的文法形式分析，而是必須同時關注語言內在的、交織的生活過程。因此，如同普遍語言是在生活中聆聽、言說、詮釋合一的過程，神學語言也有它的生活位置 / 情景(*Sitz im Leben*)，因其位置也顯出它與其他語言不同之處。

艾伯林強調，神學的語言學一方面必須保持與普遍語言學所考量的相關，因為，基督徒的生活和經驗也在這個世界的經驗當中有所參與，並且，基督徒也樂意把自己的信仰經驗以周遭能了解的語言表達出來，以獲得他人的理解、認同而帶出信仰的價值；但另一方面，基督徒的信仰又會帶來與世界的觀念、價值觀呈相對的狀態，而神學的內容在於神稱罪人為義，⁶⁹ 因而，神學的語言學從基督徒生活的處境來描述，便帶有不同於普遍語言學的特殊性。這個特殊性艾伯林用「信仰的語言學」標示出來：神學即是「信仰的語言學」。這兩方面若從哲學或學科的層面來思考，即神學有其學科性，有其符合學科性所要求的普遍理解性及普遍價值性的向度；但是它也有其他學科所沒

擊。尤其在德國，一眾神學家深刻地重新反省信仰、神學形構與處境關聯的問題。巴特、布特曼、田立克、莫特曼及潘能伯格，都在神學思想上作出基督信仰對時代反省的回應，給予二十世紀神學碩大豐盛的貢獻。這個時期的議題，若從方法論角度來看，主要涉及的就是詮釋的問題。實際上，詮釋學的轉向，也是在這過程中孕育而出。

二十世紀兩位極具代表性的神學家，一是曾與海德格共同切磋存在問題的更正教神學家布特曼，另一是曾受業於海德格的天主教神學家拉納。二者雖然都採用海德格的此在分析，作為理解聖經暨神學建構的提問路徑，但是他們也都分別批判海德格將理解暨存在的基礎—相關超驗的範疇—歸於「無」的說法。因此，這兩位基督信仰的神學家，在參與形塑並接受詮釋學轉向的影響之時，也分別從他們的處境出發，尋求建立基督教詮釋神學的模式，發展基督信仰的詮釋神學典範。⁷⁵同樣，也採用海德格的存在哲學，以及參與在詮釋學轉向對形塑神學的影響的田立克，則以基督教神學與哲學、文化、社會以及其他宗教等之間的關聯為導向，以問與答的詮釋形式，將存在的焦慮以及處境的問題等，藉由哲學的探討發展成問題，在基督教神學當中尋求解答，形成關聯神學（theology of correlation）的模式。

近代的一些哲學家如南希（J.-L. Nancy）、卡普托（J. D. Caputo）和哈特（K. Hart）等，則回應海德格的虛無而詢問：「在形上學的神之後，來的是誰？」，以進行二十一世紀的雅典探訪耶路撒冷的工作。⁷⁶

在二十世紀，詮釋學轉向的典範對基督教神學研究的衝擊相當巨大，而且累積下來的影響更方興未艾：一是關於聖經詮釋的問題；二是神學、教義建構方法的問題；三是基督教本身在多元世界中自我認同和與外界對話的問題。這三環事實上是緊緊相扣，且是互相影響的過程。加上前面提及的全球化、多元化，以及宗教團體間不得不對話的要求，二十一世紀的基督教神學比過去更多被要求，要與其他學科在理論上互涉，並且尋求合於其本質，內於其文本，且能進入對話的語言架構來表述。這些都是詮釋學在神學工作上的運用範圍。

總的來說，本篇以神學研究方法為導向，藉著對詮釋學觀念演變的探討，期能讓讀者看見，詮釋學以及相關的認識論概念，在神學研究方法上是直接關聯的。正如加達瑪所說，它並不直接提供方法論，但能提醒或幫助我們在從事方法論時有反省和關懷的基礎，並且檢視我們所從事的是否周全、合適。

參考書目

Augustinus, Aurelius. *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*.

Translated by Karla Pollmann. Stuttgart: Reclam, 2002.

Bultmann, Rudolf. *Theologische Enzyklopädie*. Tübingen: Mohr

Siebeck Verlag, 1984.

Caputo, John D., ed. *The Religious*. Oxford: Blackwell, 2002.

Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

Dilthey, Wilhelm. Gesammelte Schriften. Bd. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Ebeling, Gerhard. *Einführung in theologische Sprachlehre*.

Tübingen: Mohr, 1971.

Ebeling, Gerhard. *Theologie und Verkündigung*. Tübingen: Mohr, 1962.

Gadamer, Hans-Georg. Gesammelte Werke. Bd. I, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 2010.

Gadamer, Hans-Georg. *Kleine Schriften I, Philosophie Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1976.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag,

2006.

- Kern, Iso. "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem." In *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, ed. Elisabeth Ströker, 68-78. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
- Kierkegaard, Søren. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*. Bd. I und II. Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophische Brocken*. Translated by Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002.
- Lauster, Jörg. *Prinzip und Methode*. Tübingen: Mohr, 2004.
- Lee, Li-Chuan. *Hermeneutische Theologie in einer pluralistischen Welt*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2007.
- Origens. *Vier Bücher von den Prinzipien*. Buch. IV. Edited and translated by Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- Pollmann, Karla. "Nachwort." In Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*. Translated by Karla Pollmann. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Riedel, Manfred. "Einleitung." In Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Kurz Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*.

Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1993.

Schulthess, Peter. "III. Sprache, Erkennen und Lehren/Lehnen in de Magistro." In Aurelius Augustinus, *Opera · Werke*. Bd. 11, *De Magistro – Der Lehrer*. Paderborn: Schöningh, 2002.

v. Bormann, Claus. "Hermeneutik I." In *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 15, 108-137. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986.

Veraart, Albert, and Reiner Wimmer. "Hermeneutik." In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 2., ed. Jürgen Mittelstrass, 85-90. Stuttgart/Weimer: J. B. Metzler, 1995.

李麗娟。〈從艾伯林的神學方法談「惟獨經驗造就神學者」〉。收氏著。《詮釋神學—與存在相屬的神學》，頁155～178。台北：基文，2010。

都伊瑟著。李麗娟譯：〈布特曼與海德格—友誼以及在馬堡所共有的一儘管所有〉。《台灣神學論刊》第32期（2010年），頁63～78。

¹ C. v. Bormann, "Hermeneutik I," in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15 (Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986), 109.

² 見俄利根的《論第一原理》第四部（Περὶ ἀρχῶν, IV）第一至第三章的論述。參Origens, *Vier Bücher von den Prinzipien*, Buch. IV, ed. and trans. H. Görgemanns/H. Karpp (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011), Kap. 1-3.

³ 參K. Pollmann, "Nachwort," in Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*, trans. K. Pollmann (Stuttgart: Reclam, 2002), 269.

⁴ Augustinus, *Die christliche Bildung*.

⁵ 奧古斯丁稱一個字 / 象徵（*Zeichen*）具有二層意義（*Doppeldeutigkeit*）：一

層是字義的，藉由歷史評鑑的方法可以獲得：另一層是本體論的，與靈性的實際相關，是寓意的意義。參Augustinus, *Die christliche Bildung*, Zweites Buch, X.15.32及Drittes Buch的討論。參Pollmann, “Nachwort,” 284-285; A. Veraart and R. Wimmer, “Hermeneutik,” in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, ed. J. Mittelstrass (Stuttgart/ Weimer: J. B. Metzler, 1995), 86.

[6](#) 參Pollmann, “Nachwort,” 278-279.

[7](#) v. Bormann, “Hermeneutik I,” 120.

[8](#) v. Bormann, “Hermeneutik I,” 117.

[9](#) 參J. Lauster, *Prinzip und Methode* (Tübingen: Mohr, 2004), 26.

[10](#) 參S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, trans. L. Richter (Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002), 封面頁編者的小註。

[11](#) F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), 76.

[12](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 78.

[13](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 79-83.

[14](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 93.

[15](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 94.

[16](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 95.

[17](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 169-170.

[18](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 185.

[19](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 197.

[20](#) Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 236.

[21](#) 參W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

[22](#) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 218.

[23](#) F. D. E. Schleiermacher, *Kurz Darstellung des theologischen Studiums zum*

Behuf einleitender Vorlesungen (Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1993), 53.

- [24](#) 此概念由實用主義兼分析學派的哲學家羅蒂 (Richard Rorty) 提出。羅蒂受歐洲哲學家黑格爾、海德格及維根斯坦影響極深，尤其是後期維根斯坦的語言哲學。正如後期維根斯坦的轉向，羅蒂認為語言的意義是在群體的使用、在生活形式中產生的。
- [25](#) 主要是指海德格及維根斯坦的詮釋思想，引起了德語及英語世界哲學方法論的轉變：一方面，從康德超驗哲學 (*Transzendentalphilosophie*) 的先驗 (*aprioristisch*)、唯我 (*solipsistisch*) 的認知過程，以及另一方面從經驗主義和邏輯科學主義的經驗、科學的取向，更向前一步走往詮釋學導向。循這個導向所從事的哲學，是以人的日常生活世界，在語言、行為等各方面的互動為條件，追溯人的存在原初的活動，在學科上作為從事理解和解說的方法。參Veraart and Wimmer, "Hermeneutik," 88.
- [26](#) 參都伊瑟著，李麗娟譯：〈布特曼與海德格—友誼以及在馬堡所共有的—儘管所有〉，《台灣神學論刊》第32期 (2010年)，頁63~78。
- [27](#) 海德格探討，此在在從事解釋時，本質上是透過理解的前-結構：「前有、前見及前概念」 (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*) 而建立的。參M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 150. 海德格宣稱：「意義的產生是透過前有、前見及前概念所建構的詢問方向 (*Woraufhin*) 的設計，從此設計將某事物當作某事物，而成為了解的。」參Heidegger, *Sein und Zeit*, 151.
- [28](#) R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie* (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1984), 201.
- [29](#) Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.
- [30](#) 參H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I, Philosophie Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1976), 14-17.
- [31](#) Manfred Riedel, "Einleitung," in W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993), 23.
- [32](#) 指超越感官經驗的理性經驗。
- [33](#) Riedel, "Einleitung," 26.
- [34](#) Riedel, "Einleitung," 31.

- [35](#) Riedel, "Einleitung," 34. 狄爾泰論到：「體驗的定理：所有為我們而在此的，都只是作為一個如此在現今給定的。即便當一個體驗成為過去，它對於我們來說，只有在作為一個被給出的現今的體驗的存在，它才是在此的。」參W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993), 284.
- [36](#) Riedel, "Einleitung," 38.
- [37](#) Riedel, "Einleitung," 39.
- [38](#) Riedel, "Einleitung," 48.
- [39](#) Riedel, "Einleitung," 50.
- [40](#) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 99. 關於體驗與人文學科的關係，狄爾泰論到：「出現在人文學科中的所有要素的根基，就是體驗，因為對每一個陌生的體驗的表達之理解，只有在以自己的體驗為基礎中實現，而每一個判斷、每一個概念，只有是從體驗以及理解中產生」。參Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 386.
- [41](#) 參Riedel, "Einleitung," 9f.
- [42](#) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, bd. I, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 2010), 228.
- [43](#) Riedel, "Einleitung," 51.
- [44](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 51f.s
- [45](#) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 235.
- [46](#) Riedel, "Einleitung," 74.
- [47](#) Riedel, "Einleitung," 75.
- [48](#) 參I. Kern, "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem," in *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, ed. E. Ströker (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979), 71.
- [49](#) 參Kern, "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem," 72-73.

- [50](#) 參Kern,“Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits-und Seinsproblem,” 77.
- [51](#) Kern,“Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem,” 78.
- [52](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 3.
- [53](#) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 189.
- [54](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 305f.
- [55](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 306.
- [56](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 306.
- [57](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 307.
- [58](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 308.
- [59](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 309.
- [60](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 311.
- [61](#) Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, 311f.
- [62](#) 摘自P. Schulthess,“III. Sprache, Erkennen und Lehren/Lehrnen in de Magistro,”in Aurelius Augustinus, *Opera · Werke*, bd. 11, *De Magistro – Der Lehrer* (Paderborn: Schöningh, 2002), 36.
- [63](#) Augustinus, *Die christliche Bildung*, Erstes Buch, I.1.1.
- [64](#) Augustinus, *Die christliche Bildung*, Erstes Buch, III.3.7; IV.4.8.
- [65](#) Augustinus, *Die christliche Bildung*, Erstes Buch, X.10.22 及參Erstes Buch的論述。
- [66](#) Augustinus, *Die christliche Bildung*, Viertes Buch.
- [67](#) 關於艾伯林對神學方法論的討論，參李麗娟：〈從艾伯林的神學方法談「惟獨經驗造就神學者」〉，收氏者：《詮釋神學—與存在相屬的神學》（台北：基文，2010），頁155～178。
- [68](#) G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre* (Tübingen: Mohr, 1971), 219.
- [69](#) G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* (Tübingen: Mohr, 1962), 16.

第・三・部

聖經研究

比傳，以及馬加比一書至四書，在中英文聖經及希伯來文聖經中又付諸闕如。中英文聖經按所敘述事件的先後，把以斯拉記、尼希米記及以斯帖記，列在約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀及歷代志之後，使歷史書最後以猶太人在外邦中得救來結束。但在希伯來文聖經中，以斯帖記列在節期的五小卷中，以斯拉記與尼希米記放在希伯來聖經最後一卷的歷代志之前，使希伯來聖經以猶太人歸回故里來結束。

本文以中文聖經的舊約五經及歷史書為範圍，來討論其文體及解經。儘管如此，學者對這十七卷敘事體書卷還是有些不同的分法。傳統上，一般把舊約最前五卷稱作摩西五經（Pentateuch），馮拉德（G. von Rad）則指出五經許多主題一直延續到約書亞記，故應把五經加上約書亞記稱作六經（Hexateuch）。² 但是諾特（Martin Noth）卻強調申命記與前面四卷書有差異，反而與接下來的舊約歷史書卷關係更密切。所以，他把創世記、出埃及記、利未記及民數記這四卷書稱作四經（Tetrateuch），把約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀這四卷書稱作申命記派歷史（Deuteronomistic History，希伯來聖經稱作「前先知書」），而歷代志與以斯拉記和尼希米記就歸類在歷代志派歷史。³ 但為方便計，以下的討論仍以最前面五卷稱作（摩西）五經。

一、舊約五經與歷史書的性質

舊約聖經是神學作品，為要建立人對上帝的信仰。其神學不是經由後來解經者發展出來，而是在其經文中就已存在。因此，不論猶太人還是基督徒，都把舊約當作信仰的寶典，不斷從中擷取靈性滋養的成分。

舊約分為五經、歷史書、詩歌書與先知書。五經中，兩種最主要的文體是敘事與律法。猶太教特別注重五經中的律法，尤其是申命記。它具有強烈的勸勉性質，訴諸人的內心與意志，以神的命令作為

證，作為信仰的基準。這在以下幾個方面顯示出來：

(1) 提出唯獨聖經，主張聖經無誤，尊崇原本。其推崇的權威，非公元第四世紀耶柔米 (Jerome) 所翻譯、獲天主教會一直奉為正典的拉丁文武加大譯本 (Vulgate)，而是要追尋聖經的原本，即希伯來文馬索拉抄本 (MT) 與新約希臘文抄本。但是天主教神父西蒙 (Richard Simon) 以低等評鑑的方法 (lower criticism) 研究聖經的經文校勘或評鑑 (textual criticism)，且聲稱找到許多抄本的謬誤，企圖貶低「唯獨聖經」的權威，想從根本來瓦解宗教改革的力量。⁴ 然而，此舉也重創天主教會自身的權威，因為天主教的主要教義都是根據聖經，結果西蒙被逐出天主教會。

(2) 反傳統及尊崇最高真理權威，主張「以經解經」，過於教會的解釋及權威。馬丁路德及加爾文均主張用經文的平實意義 (plain sense) 或字面意義 (literal meaning)，取代中世紀以來教會慣用的寓意式解經。⁵

(3) 天主教及更正教均從歷史尋根，以證明自己是正統。而更正教更直接從聖經原本來追溯其根源，以探討聖經經文的原意，來改正過去教會曲解聖經的錯誤。

(4) 宗教改革以後數百年的紛爭，逐漸產生的宗教自由，容忍不同的解經亮光，以及神學教義上的分歧，都為後來的聖經評鑑作了鋪路。

另外，當時還有一些反對聖經權威的理由，包括：(1) 史賓諾沙反對用聖經支援政治權威；(2) 道德相對化，有些人研究「有道德」的非基督徒，令聖經似乎不再是唯一的權威；(3) 有些靈恩派宣稱他們直接從上帝所得的啟示，超過聖經權威；(4) 培根的歸納法 (inductive method)，開創出後世自然科學的主要研究方法，成為科學研究的實驗法，這優於過去一千年多年主宰神學體系的演繹法 (deductive method)。

切真理的標準，連聖經所宣稱的真理，都要經由人的理性來加以驗證。他們懷疑聖經中所記載的神蹟、預言及神以大能干涉歷史的事件。

(四) 解經原則的改變

(1) 歷史評鑑的興起。這一派不滿足於古代歷史記載所提供的資料（例如公元前五世紀希臘史家希羅多德〔Herodotus〕的《歷史》），更要從文本以外的歷史資料，來探討文件的資料來源，作者為誰，以及在何時何地寫成。歷史評鑑又稱「高等評鑑」（higher criticism），以有別於專作經文校勘的低等評鑑，亦廣泛用於其他古代的典籍。

(2) 瑟姆勒（Johann Salomo Semler）高舉理性與歷史評鑑，並將此研究方法首度應用於聖經研究，尤其是舊約五經歷史的探討。

(3) 在聖經研究上，從經文至事件，都受到上述典範轉移（paradigm shift）的影響。十八至十九世紀聖經的研究，不再重視經文的信息（meaning as text），反而只追究經文所提到人物事件的真偽（meaning as reference）。典型的歷史評鑑問題，包括質疑列祖故事的真實性，是否真有出埃及，是否真有摩西其人，以色列人是否真的像約書亞記所載，十二支派一起過約旦河、征服迦南等。傅萊（Han W. Frei）指出，這是解經原則的重大改變，從研究經文（text）本身，轉而研究經文所提到的事件（event）。⁷

四、近代的聖經評鑑假說

十八及十九世紀對五經的評鑑，主要有三種假說：（1）底本假說（documentary hypothesis）；（2）增補假說（supplementary hypothesis）；（3）殘簡假說（fragmentary hypothesis）。當中以底本假說為主，且影響最大，到十九世紀末已完成其主要論述，並成為二十世紀五經研究的主流思想。

葉舊約研究的主流。例如艾爾特 (Albrecht Alt) 把五經中的律法區分為誡命法 (apodictic law ， 如十誡) 與案例法 (casuistic law) 。¹¹ 1950年代，孟登豪 (George Mendenhall) 及克萊恩 (M. G. Kline) 等人，詳細比較西奈之約、申命記與赫人之約，發現三者的格式相同，這暗示它們都屬於公元前十五世紀的大君王條約形式。

而馮拉德則根據形式評鑑的研究成果，進一步提出傳統 - 歷史評鑑法 (traditio-historical criticism) ，認為不同的傳統在不同的地區流傳，且反映在不同的經文或 (先知書) 書卷中。諾特與馮拉德又共同推廣形式評鑑，強調五經底本形成前的口頭傳統的重要，並提出五經中五個主要傳統的歷史發展，就是：列祖、出埃及、曠野、西奈及定居迦南。¹²

以上這些評鑑方法研究，均把經文作極細的切割，並研究其來源 (底本) 、口頭傳統 (生活情境) 等，少有注意經文的現有形式及其神學意義。

六、考古學對舊約研究的影響

十八世紀以後，隨著歐洲帝國主義勢力的擴張，學者也有機會實地接觸與舊約相關的古代近東文明。許多古代遺址被有系統地挖掘，大量文物出土。已經失傳的古代語言文字再度公諸於世，流傳，解密，接受學者詳細深入的審視和研究。這對舊約研究，帶來深遠的影響。

(一) 考古學的興起

十八、十九世紀首先展開了兩河流域及埃及的考古研究，二十世紀更有敘利亞的烏加列 (Ugarit) 、馬里 (Mari) 及艾卜拉 (Ebla) 等地文獻出土，約旦河谷的耶利哥城等遺址發掘，以及開羅革尼撒 (Cairo Geniza ， 猶太會堂的儲藏室) 文件及死海附近昆蘭古卷 (Qumran Scrolls) 的發現。¹³

埃及考古發現最關鍵的突破，是羅塞大石碑（Rosetta Stone）的解密。此碑是在公元前196年由埃及的多勒密五世（Ptolemy V）所立，現存於大英博物館。碑文用三種文字書寫，包括：古埃及象形文（ancient Egyptian hieroglyph）、行書體（demotic script）及希臘文（ancient Greek）。1822年，由法國的商博良（Jean-François Champollion）藉此解開古埃及象形文字之謎。¹⁴

烏加列屬於公元前十五世紀的迦南文化，地點在地中海塞浦路斯島東邊對岸，敘利亞海岸岬角的古城遺址。1929年以前，學術界對此一無所知；但所有文件出土之後，就迅速公諸於世，讓學者研究。其王宮圖書館留有大批楔形文字泥版，但這些文字與阿卡得文的楔形文字不同，而是像希伯來文，有二十二個字母，內容包括許多迦南神話（例如巴力與亞拿特）與詩歌。可能是與聖經希伯來文最接近的一種西北閃族語言。¹⁵

開羅革尼撒因猶太會堂在十九世紀末進行翻修而意外被人發現，其中有許多超過千年以上的古代聖經抄本，甚至還有昆蘭社團的一些重要文件抄本，為經文校勘提供了寶貴資料。

1947年發現的昆蘭古卷（又稱「死海古卷」〔Dead Sea Scrolls〕），尤其提供了大量最古老的舊約聖經抄本，對聖經經文的抄傳及希伯來母音記號的發展，提供了珍貴資料。¹⁶

（二）考古學的範圍

考古學研究的範圍，可分為文字及非文字資料兩大類：（1）文字資料包括泥版、碑文、壁畫、蒲紙、皮卷、印章、瓦片等；（2）非文字資料包括雕像、器物、首飾、廢墟、殿址、陵墓等。資料種類包羅萬象，舉凡人類衣食住行育樂、生老病死、精神與物質、鄉村與城市、農牧與貿易、自由與奴役、宣戰與媾和、人類與神明、今生與來世等，都無所不包。

社會階級與制度，各種風俗與價值觀，例如子嗣繼承、土地耕種與借貸、寡婦的財產等風俗習慣，以及姓名學等。

(四) 考古學的派別

考古資料均需要解釋，但是不同學派的學者，可能對於同樣的考古資料，作出截然不同的解釋。就五經及歷史書相關的考古研究而言，可分為兩大學派：

(1) 美國Albright-Bright-Wright學派—大致肯定舊約聖經記載的真實性。他們認為亞伯拉罕出迦勒底的吾珥，以及以色列民因躲避饑荒下埃及，皆屬於公元前三千年代至二千年代早期西亞地區民族大遷徙的潮流。他們也接受以色列人出埃及和入迦南的歷史，主張以色列人征服迦南地的時間，約為公元前十三世紀。這是由考古學來證明以色列早期的歷史。¹⁸

(2) 德國Alt-Noth學派—對舊約記載的真實性持強烈懷疑態度。同樣研究以色列早期歷史，德國學者艾爾特和諾特皆從文學進路來探討，卻得出截然不同的結論。他們主要採取六經（即摩西五經加上約書亞記）的底本假說，完全否定聖經所有關於出埃及和征服迦南的記載。他們主張以色列人根本沒有到過埃及，或頂多只有少數人（利未人）有此經驗。而在迦南地其實不斷有少數半遊牧民族移入（或滲入），並逐漸定居當地。雖然他們不否認有考古證據顯示，迦南地在公元前十三世紀曾經遭受破壞，但是認為考古學證據不足以支援這是由於以色列人造成的。¹⁹

茲舉一個例子，說明不同考古學派對五經及歷史書研究的不同解讀。一個世紀以前，威爾浩生主張出埃及記有關「會幕」的記載，是一個敬虔的偽作，是被擄歸回的猶太人「根據所羅門的聖殿，以及大衛時期就有的約櫃」而寫成的，絕非會幕是後來聖殿的原型。此說根本否認在所羅門之前，曾有所謂「會幕」存在。威爾浩生的講法，主要根據他的宗教進化理論，以及文獻來源評鑑法（source

進路的桑德士 (J. A. Sanders) 則以為，不是信仰團體決定正典形式，而是正典決定了信仰團體。此觀點亦適用於新約正典的形成。²⁴

與蔡爾茲同期在耶魯大學任教的傅萊，在其對十八及十九世紀聖經詮釋的研究中亦正確指出，歷史評鑑學者已偏離經文 (文本) ，反倒以經文為視窗來尋求經文以外的意義。經文的意義在於其所論及的「事件」 (meaning as reference) ，而不在於「文本」 (meaning as text) 。而事件的神學又在於「重建的歷史」，以有別於經文本本身所提供的歷史及其神學信息。他和蔡爾茲一樣，呼籲學者注重經文本本身 (正典、文本) 。

八、底本假說的危機

底本假說在二十世紀上半葉，一直為絕大多數聖經學者所接納及採用，少數異議者未能形成足夠的反對力量 (例如猶太學者賈恕德 (Umberto Cassuto)) 。²⁶ 但是1970年代以後，就不斷有學者對底本假說提出質疑，而且都是由極受尊敬的評鑑學者提出的，令十九世紀末的共識不復存在。當中主要的質疑聚焦在兩方面：如何辨別各底本及個別底本的年代。²⁷ 茲簡要舉例說明如下：

(一) 界限不清

學者對於個別經文應當劃歸哪一個底本，往往意見紛歧：

(1) 有些學者在傳統上屬於耶底本 (J) 及伊底本 (E) 的經文中，找到申底本 (D) 或祭底本 (P) 的要素。例如施密特 (H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, 1976年) 幾乎完全不贊同有所謂耶底本 (J) 。他認為，傳統上以為屬於耶底本 (J) 的經文中，處處顯示申底本 (D) 修編者的思想，因為其中所記載不像是公元前十世紀所羅門盛世時代的榮景，反而像後來國家處於危殆的情況。費凡 (M. Vervenne) 在探討出埃及記十三至十四章以色列民過蘆葦海的故事中，發現許多原以為屬於耶底本 (J) 及伊底本 (E) 的素材，與申底

本 (D) 無法劃分清楚。另一位學者威瑪 (Weimer) 在研究同一段經文時，雖然認同有所謂公元前八世紀的耶底本 (J) 及伊底本 (E)，但也認為它們在神學上與申命記學派有關，而且更是到了被擄歸回後才由申命記派編者來更新。²⁸

(2) 更多學者將以前認為是屬伊底本 (E) 的部分劃歸為耶底本 (J)。例如，創世記十五章按評鑑傳統屬於耶底本 (J) 及伊底本 (E)，但是有些學者如洛芬克 (N. Lohfink) 主張應全屬於耶底本 (J)。²⁹ 魏斯特曼在其三大冊的巨著《創世記註釋》中就主張，在亞伯拉罕敘事中，伊底本 (E) 未曾獨立存在過，即使像傳統上屬於伊底本 (E) 的經文 (創二十1~18，二十一22~34)，其實也是耶底本 (J) 的增補。³⁰ 而早在1930年代，沃爾茲 (P. Volz) 就把原先被視為伊底本 (E) 的創世記二十二至二十三章，劃歸在耶底本 (J) 中。

(3) 其實，即使過去許多學者自認有把握分辨出五經中的祭底本 (P)，但是對於創世記中許多經文，卻一直未能清楚劃分到耶底本 (J) 和伊底本 (E)，因此產生兩種講法。許多學者認為是後來有編者把這兩個底本合併為一份文件，就是JE。另外，有些學者認為根本無法確定耶底本 (J) 與伊底本 (E) 的存在，所以從一開始就應是JE底本。結果，五經的四底本說 (J, E, D, P) 變成了三底本說 (JE, D, P)。例如雷德福 (D. B. Redford) 研究創世記約瑟的故事時，就認為難以區分出獨立的耶底本 (J) 與伊底本 (E)。³¹ 寇茲 (G. W. Coats) 也不贊成對創世記三十七至五十章約瑟的故事作底本來源分析，反倒主張約瑟的故事有其文學上的一致性。³² 1985年，兩位猶太學者 (Yehuda Radday and Haim Shore) 就運用當時最先進的電腦技術，分析創世記中各種底本的用詞與風格，結論說所謂的耶底本 (J) 和伊底本 (E)，其實根本難以分辨。

(4) 許多學者，如柯勞斯 (Frank M. Cross) 及任多福 (Rolf Rendtorff) 都懷疑是否有所謂祭底本 (P)，抑或只是編者的註解。³³

他提出修辭評鑑 (rhetoric criticism)。1968年，他在就任美國最有影響力的聖經文學協會 (Society of Biblical Literature) 會長的就職演說 (“Form Criticism and Beyond”) 中指出，形式評鑑使解經者偏離經文本身，現在應回來看經文的現有形式，特別是作者的遣詞用字，以及編排方式所顯示的高超技巧與藝術，提供給我們甚麼信息。⁴¹ 繆倫堡雖然精通形式評鑑，也肯定形式評鑑的必要，但是更呼籲學者也應當注重構成聖經各經卷美感的文學整體性和修辭技巧。繆倫堡的學生 (像Phyllis Tribble, Jack R. Lundbom等) 繼續推展此方法，叫人注意經文各段落的開始與結束、重複的字詞、故事的布局與人物刻畫，以及經文的首尾呼應與交叉平行結構等寫作技巧。⁴²

(2) 敘事技巧—自1970年代開始，學者便注意到舊約故事的敘事技巧 (narrative technique)。過去許多被認為是來自不同底本的故事 (如：重複的故事)，現在可用敘事的技巧來合理解說。這方面的學者主要包括：麥伊文紐 (S. E. McEvenue)、古德 (E. M. Good)、奧爾特 (R. Alter)、伯林 (A. Berlin)、巴埃弗拉特 (S. Bar-Efrat)、斯騰伯格 (M. Sternberg)、福克爾曼 (J. P. Fokkelman)、費希班 (Michael Fishbane)、米斯考爾 (P. D. Miscall)、馬古列 (D. Marguerat) 等。⁴³ 近年華人學者梁工及吳仲誠亦有不少這方面的著作發表。⁴⁴

(3) 注重經文—克萊斯 (David J. A. Clines) 著重探討整個摩西五經的神學主題，而非各底本的神學主題，或某一傳統的神學。⁴⁵ 同樣，任多福 (R. Rendtorff) 也呼籲學者重視以賽亞書的正典形式及其神學意義。

(4) 語言學研究—近代語言學 (包括Linguistics及文本語言學 [Text-Linguistics]) 均重視所傳達信息的現有形式 (text, 文本)。這給注重經文現有形式的研究提供強而有力的支援。⁴⁶

學者一般把探討文本形成前的歷史 (例如：形式評鑑、底本假說、傳統評鑑) 歸屬於「歷時法」 (diachronic)；注重經文現有形式的方法，則歸類為「同時法」 (synchronic)。然而，不論是探討

文本形成前的歷史，還是文本形成後讀者的反應，都必須回到「文本」本身作為討論的出發點。而近四十年新發展的主要研究方法（例如：正典評鑑、組合評鑑、敘事技巧等），更無不強調以正典的現有形式為所有討論的依據。例如費凡在研究出埃及記的學術專輯中就說：「我愈來愈相信，對於所謂最後形式的語言分析，乃是同時法（文學評鑑）及貫時法（修編評鑑）之文學研究的唯一可靠基礎。因為最終的文本不僅是最能看得到的起點，且是由刻意的寫作所產生的作品」。⁴⁷ 按照近代文本語言學的基本原則，亦即「讓文本自己說明其信息」，注重舊約正典的現有形式，應是研究五經及歷史書的最主要方法。

有關舊約中敘事文體的詮釋技巧，吳仲誠的《舊約詮釋學初介》有全面的討論。另可再注意以下三方面：

（1）巴埃弗拉特的解經四層考慮—猶太學者巴埃弗拉特提出對於敘事文體的解經，應從四個層面來考慮：字詞的層面（verbal level）、敘事順序層面（narration sequence level）、敘事世界層面（level of narrative world），以及觀念（神學）層面（level of the conceptual content）。⁴⁸

（2）文學的平行結構—包括一般的平行對應（parallelism），及首尾呼應交叉平行（extended chiasm or palistrophy）。前者顯示兩段平行對應經文間的某種相互依存關係；後者不但顯示文學的統一性（unity），而且其框架（inclusio）及轉折點（center）常是該段神學重點所在。

（3）經文間的解釋—許多學者早已注意到，舊約經文的解釋不應局限於該段經文或該書卷本身，尋求其「字義 - 文法 - 歷史 - 文學 - 神學」的意義，更要注意該段經文與其他經文之間的關係。尤其當作者引用較早期的經文時，即或使用相同的字詞，類似的文學結構，也會賦予這些被引用的「典故」新的信息、新的生命。猶太學者費希斑把過去將近一個世紀的研究成果集其大成，稱之為「經內的解釋」

(inner biblical interpretation)。49 不過，筆者以為此種稱呼仍嫌過於籠統，建議細分為「段落內的解釋」(in-textual interpretation)、「書卷內的解釋」(inner-textual interpretation)及「書卷間的解釋」(inter-textual interpretation)。

(一) 段落內的解釋

按照敘事的進程(人物、場景、情節等)，把經文分段。而大段落內又可分為小段落，小段落間又因所用字詞、敘事順序等雷同，使讀者容易把兩段經文加以聯想，分析其異同，發掘其敘事世界及觀念(神學)所帶出來的信息。

例如筆者從前的學生劉子華在分析列王紀上八章所羅門王獻殿的禱告時，發現該禱告的文學存著一個交叉平行結構：[50](#)

A 召集會眾：前言布局 (1 ~ 2 節)

B 獻祭：約櫃運入聖殿 (3 ~ 11 節)

C 祝福：大衛、聖殿—歷史的回顧 (12 ~ 21 節)

D 禱告中的敬拜：大衛之約—國位得堅定 (22 ~ 29 節)

D' 禱告中的懇求：西奈之約—未來境遇、詛咒 (30 ~ 53 節)

C' 祝福：摩西律法—願景和祈求 (54 ~ 61 節)

B' 獻祭：聖殿舉行奉獻禮 (62 ~ 65 節)

A' 遣散會眾：結論 (66 節)

其中心(轉捩點)把大衛之約和西奈之約作了巧妙的連結，也呼應了申命記的律法，西奈之約的祝福與詛咒。

(二) 書卷內的解釋

一卷書有許多不同段落，然而各段落不是個別獨立的，反倒應當像一篇好文章，各段落間起承轉合，前後彼此呼應，顯示其思想脈絡與進展。特別是在敘事體中，編排在前面的段落往往預留伏筆，讓後面的段落來發揮。而較後面的段落，則對前面的段落加以補充、澄清、擴展、轉化。這可以在巴埃弗拉特所述的四個層面裡發生。

筆者曾分析創世記二十七至二十八章，以及四十八至五十章，這是以撒和雅各臨終時為子孫的祝福。以撒祝福他的雙生子雅各和以掃，雅各則祝福約瑟的兩個兒子瑪拿西與以法蓮。要注意此兩個祝福在以下四個層面的相似點：(1) 字詞層面（遣詞用字、關鍵字）；(2) 敘述順序層面（對話及其先後次序）；(3) 敘事世界層面（二者都是家長臨終的祝福）；(4) 觀念（神學）層面（主題均是祝福的預言），顯示兩者之間的關聯。如下表所示：

以撒的祝福 (創二十七~二十八章)	雅各的祝福 (創四十八~五十章)
以撒年老，眼睛昏花，不能看見(二十七1)	以色列年紀老邁，眼睛昏花，不能看見(四十八10)
以撒說：我在這裡，我兒，你是誰？(二十七18)	以色列看見約瑟的兩個兒子，就說：這是誰？(四十八8)
以撒對雅各說：我兒，你上前來與我親嘴(二十七26)	以色列說：請你領他們到我跟前，我要給他們祝福(四十八9)
	約瑟領他們到他跟

<p>雅各就上前與父親親嘴 (二十七27)</p>	<p>前，他就和他們親嘴，抱著他們 (四十八10)</p>
<p>以撒就給他祝福，說： (二十七27)</p>	<p>他就給約瑟祝福，說： (四十八15)</p>
<p>願神 (<i>Elohim</i>) 賜你天上的甘露，地上的肥土，並許多五穀新酒 (二十七28)</p>	<p>那全能者 (伊勒沙代，<i>El Shadday</i>) 必將天上所有的福，地裡所藏的福，以及生產乳養的福都賜給你 (四十九25)</p>
<p>願多民事奉你，多國跪拜你 (二十七29)</p>	<p>萬民都必臣服他 (猶大的後裔) (四十九10)</p>
<p>願你作你兄弟的主，你母親的兒子向你跪拜 (二十七29)</p>	<p>你父親的兒子們必向你下拜 (四十九8)</p>
<p>以掃想要得長子祝福卻辦不到 (二十七30 ~ 40)</p>	<p>約瑟想要糾正其父，但為雅各拒絕 (四十八17 ~ 20)</p>
<p>以撒叫了雅各來，給他祝福 (二十八1)</p>	<p>雅各叫了他的兒子們來 (四十九1)，為他們祝福 (四十九28)</p>
<p>以撒囑咐雅各說：往巴旦亞蘭去，在那裡娶拉班的女兒</p>	<p>雅各囑咐他們說：你們要把我葬在.....與我祖我父在一處.....</p>

<p>為妻 (二十八2)</p>	<p>我也在那裡葬了利亞 (四十九29~31)</p>
<p>〔另有一人來保證此祝福〕神說：我是你祖亞伯拉罕的神，也是以撒的神，我要將你現在所躺臥之地賜給你……我必領你歸回這地 (二十八13~15)</p>	<p>〔另有一人來保證此祝福〕約瑟說：神必定看顧你們，領你們從這地上去，到他起誓應許給亞伯拉罕以撒雅各之地 (五十二4)</p>

從上表可見：

- (1) 兩位臨終祝福者 (以撒和雅各) 都眼睛昏花看不見；
- (2) 這兩位父親都問相同的問題 (「你是誰？」)，作同樣的要求 (「你上前來」)，及作同樣的動作 (親嘴)。
- (3) 祝福都分為兩個階段：第一次私下；第二次公開。兩位父親在第一階段，都先 (要) 祝福他所偏愛的一個兒子 (以撒要祝福以掃，雅各要祝福約瑟)。
- (4) 在第一階段，父親的祝福都受到「糾正」，但他們都拒絕了。
- (5) 第一階段的祝福都不完全，因此父親都再召兒子來，作第二階段祝福。
- (6) 第二階段的祝福補足第一階段的祝福，尤其是亞伯拉罕之約的主要祝福內容，均在第二階段說出。以撒給雅各的祝福包括神給亞伯拉罕的祝福、後裔及地的應許。雅各祝福猶大包括得勝仇敵、受弟兄讚美，且有君王從他而出。

(7) 兩位父親祝福完畢之後，另有第三者（神及約瑟）出面保證此祝福。

而二者最大不同之處在於動詞「知道」。以撒說：「我……不知道」（創二十七2），但當約瑟要糾正雅各時，雅各卻說：「我知道，我兒，我知道」（創四十八19）。以撒不知道利百加和雅各欺騙他，不知道神揀選幼子的屬靈原則（其實雙生子出生前神已經指示，是他自己故意不聽從神），不知道自己死期尚遠。相反，雅各雖然也是肉眼昏花，卻是靈眼透亮。他知道自己即將過世，他知道神揀選幼子的法則，他知道末時眾子將有的遭遇。這在在顯示雅各靈性出眾，其祝福亦較出色。

（三）書卷間的解釋

在聖經的解釋傳統中，書卷間的解釋，不但是指不同書卷之間，而且往往指不同的作者或編者。他們寫作的年代不同，風格各異，而且面對的議題分歧，神學關注當然也不相同了。這使此種解釋與前述的兩種模式大異其趣。段落內的解釋與書卷內的解釋，由於出於同一位作者或編者，寫作時可前後參照，前文可為後文預留伏筆，或作背景，後文亦可為前文作闡釋、補充、擴展；而且基本上，其遣詞用字較為一致，很容易發現其段落間的聯貫是「雙向的」。

相反，書卷間的解釋則因作者或編者不同而有異，較早的作品早已定型，是不能修改的「文本」，較晚的作者只能引用較早的作品，這兩個文本之間的聯貫是「單向的」。而且，較晚的作者在引用現成的文本時，可有較大的自由，使書卷間的解釋更呈現多樣性。他可能是一字不改地逐字引用，也可能摘要簡述，闡釋精義，更可能作翻案平反，只用較早作品的詞句、文學架構，但傳遞完全不同的信息。這種情況在舊約其他書卷引用摩西五經，以及新約引用舊約時，屢見不鮮。

舊約中，出埃及記十四章和歷代志下二十章的內容很相近，可作

<p>海水淹沒埃及兵馬，連一個也沒有餘下。以色列人看見埃及人都死在海邊（28～30）</p>	<p>猶大人只見伏屍遍地，沒有一個逃脫的（24）</p>
<p>摩西和以色列人向耶和華唱歌（十五1～18）</p>	<p>猶大人在那裡稱頌耶和華（26）</p>

十、結論

舊約五經及歷史書的詮釋，不論對基督徒還是猶太人都極重要。然而，在過去兩百年來歷經極大的變化，從十九世紀威爾浩生的底本假說，到二十世紀的形式評鑑，已把經文弄得支離破碎，面目全非，更使學術研究與教會教導嚴重脫節。所幸近四十年來，新文學評鑑注重經文的正典形式、敘述技巧等，使讀者更能欣賞經文的文學之美，且從其中得著其神學信息，使教會更從學術研究成果得著豐富的滋潤，這無疑是個十分可喜的現象。盼能藉此心得分享，收拋磚引玉之效，帶出華人聖經研究更豐碩的果實。

參考書目（舊約敘事解經）

Dozeman, Thomas B., and Konrad Schmid, eds. *A Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven

- 5 馬丁路德深受里拉的尼可拉 (Nicholas of Lyra) 影響，注重經文的字面意義。他在講解創世記時，就非常倚重尼可拉的著作；而尼可拉的解經，又可追溯到中世紀猶太教偉大的解經家拉熹 (Rashi, RAbbi SHlomo Itzhaki)，後者用字義解經 (Peshat) 來對抗基督教的寓意式解經。但馬丁路德自己仍常用寓意式解經；在注重字面解經方面，加爾文比較一致。
- 6 Isaac La Peyrère, *Prae-Adamitae* (1655, 拉丁文本); 英譯本: *Men Before Adam* (1656).
- 7 Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven and London: Yale University Press, 1974).
- 8 威爾浩生的假說最後確定，主要是根據「祭底本」(P) 的年代定位，參Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (reprint, Gloucester, MA: Peter Smith, 1983). 有關十八及十九世紀五經評鑑的歷史，可參考任何一本標準的舊約導論，例如：艾基新著，梁潔瓊譯：《舊約概論》(香港：種籽，1985)；狄拉德、朗文著，劉良淑譯：《21世紀舊約導論》(台北：校園，1999)。另可參S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (reprint, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1972); Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trans. P. R. Ackroyd (New York: Harper & Row, 1965).
- 9 Hermann Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901) ;英譯: *Genesis*, trans. Mark Biddle (Macon, GA: Mercer University Press, 1997).
- 10 Hugo Gressmann, *Die Anfänge Israels, Von 2, Moshe bis Richter und Ruth* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922).
- 11 Albrecht Alt, "The Origins of Israelite Law," in *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Basil Blackwell, 1966), 81-132. 艾爾特的學說多以專文發表，但其對學者影響甚大。
- 12 Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, trans. Bernhard W. Anderson, with an introduction (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972).
- 13 有關兩河流域的考古研究，可優先參考Michael Roaf, *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East* (New York, NY: Facts on File, 1996).

- [14](#) 可參E. A. Wallis Budge, *The Rosetta Stone in the British Museum* (London: Religious Tract Society, 1929); Richard B. Parkinson, *Cracking Codes: The Rosetta Stone and Decipherment* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).
- [15](#) 有關烏加列語言與文學，最新的研究可參Mark S. Smith, *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001); Marguerite Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006); Yitshak Avishur, *Comparative Studies in Biblical and Ugaritic Languages and Literatures* (Tel Aviv: Archaeological Center Publication, 2007).
- [16](#) 有關昆蘭古卷最近的研究成果，可參Timothy H. Lim and John J. Collins, eds., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford and New York, NY: Oxford University Press, 2010).
- [17](#) 費毅榮著，馮文莊譯：《希伯來列王的年代》（香港：種籽，1981）；Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).
- [18](#) 此學派有關五經及歷史書的代表作品，可參布賴特著，蕭維元譯：《以色列史》（香港：基督教文藝，1975）。
- [19](#) 此派的代表作品可參Martin Noth, *The History of Israel*.
- [20](#) Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, 45.
- [21](#) 例如Frank M. Cross, "The Priest Tabernacle," *Biblical Archaeological Review* 1 (1961): 217-219.
- [22](#) K. A. Kitchen, *The Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 274-283.
- [23](#) Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1974); James A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).
- [24](#) James A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1984). 蔡爾茲的主張受到學術界熱烈的討論與

批判，有關其影響可參 Mark G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[25](#) Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*.

[26](#) Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961).

[27](#) 參施尤禮：〈底本說的再思—底本說的發展和式微以及五經研究的典範轉移〉，《華神期刊》第3期（2010年），頁120～145。

[28](#) M. Vervenne, "Current Tendencies and Developments," in *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, ed. Marc Vervenne (Leuven: Leuven University Press, 1996), 44.

[29](#) N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid*, SBS 28 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967).

[30](#) Claus Westermann, *Genesis: A Commentary*, 3 vols, trans. John J. Scullion (Minneapolis, MN: Augsburg, 1984-1987).

[31](#) Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph: Genesis 37-50* (Leiden: Brill, 1970).

[32](#) G. W. Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context of the Joseph Story* (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1976); 另參 George W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, FOTL 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); R. N. Whybray, "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism," *Vetus Testamentum* 18 (1968): 522-528.

[33](#) Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), 294; Rolf Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, trans. John J. Scullion, JSOTS 89 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 169.

[34](#) A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, CahRB 20 (Paris: Gabalda, 1982); Jacob Milgrom,

“Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel,” *Jewish Quarterly Review* 69 (1978): 65-81; Jacob Milgrom, s.v. “Priestly (“P”) Source,” in *Anchor Bible Dictionary*, 5:454-461.

[35](#) John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975); John Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1994); John Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); John Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006).

[36](#) Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

[37](#) Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*.

[38](#) B. W. Anderson, “From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11,” *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 23-39, esp. 38; Gordon Wenham, *Genesis 1-15, WBC 1* (Waco, TX: Word, 1987).

[39](#) R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 47.

[40](#) 以下有些部分曾發表在賴建國：〈出埃及記敘事技巧與經文詮釋〉，曾慶豹編：《解—經—聖經經文的釋義與詮釋》，中原大學基督教學術叢書（台北：基督教文藝，2008），頁191~220。

[41](#) James Muilenburg, “Form Criticism and Beyond,” *Journal of Biblical Literature* 88 (1969):1-18; reprint, in *Beyond Form Criticism*, ed. Paul R. House, *Source for Biblical Theological Study* 2 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 49-69.

[42](#) Jack R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975); Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994).

[43](#) S. E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Anchor Bible 50 (Rome: Biblical Institute Press, 1971); Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1980)〔中譯：奧爾特著，黃愈軒、譚晴譯：《聖經敘事文藝術》（香港：天道，2005）〕；Adele Berlin, *Poetics*

論反思，其次才是所提供的操作方法。具體就舊約研究而言，舊約研究方法論是一門交叉學科：因為涉及到關於真理的表述，它必然和哲學發展息息相關；又因為舊約以文字的形式存在，語言學也對舊約研究有直接的影響。也就是說，舊約研究方法論和傳統觀念中的解經方法經驗談有極大的區別—後者缺乏對自身理論前提的反思，也就無法真正地形成一個方法論的體系。從操作層面來說，對舊約研究方法論的認識，要著眼於某種方法的產生前提，以及它的適用性 / 局限性。沒有任何一個方法是可以放諸四海而皆準的，也沒有任何一個方法是完全無用的。學習舊約研究方法論，鍛煉的是針砭和剪裁的能力，這也是深入具體研究舊約各卷經文所必備的理論能力。

從十八世紀興起的歷史評鑑開始，到1980年代盛行的新文學評鑑，舊約研究主要是由歐美學者來操作，因此也深受歐美現當代哲學、詮釋學、語言學和文學評鑑理論的影響。而這些影響通常都是從相關學科到舊約研究的單向流動，這也造成了舊約研究方法通常滯後於一般文學和哲學理論發展的常態。這也是處於非歐美語境聖經學者需要首先注意到的，免得落入知其然而不知其所以然的窠臼，從而剝離某種方法論產生的具體歷史環境和其應用目的，用斷章取義的態度評價某種舊約研究方法論。

舊約研究方法論是一門理論性學科，而一個新理論的產生是為了要解決舊理論不再能充分解釋的現象，故此對舊約研究方法論的介紹也最好是沿著歷史的脈絡，結合各種方法的產生環境來陳述。限於篇幅，並且為了更好地突出舊約文學研究發展的走向，下文只能有選擇性地概述以下聖經文學研究方法：歷史評鑑、形式評鑑、新文學評鑑、結構主義、解構主義、讀者反應法、對話主義、意識形態評鑑，以及倫理主義（敘事倫理和詩歌倫理）。讀者可從本文結尾的書目中選讀相關文獻，以作進一步研究。

二、歷史評鑑

一體裁的使用目的，來解讀屬於這一體裁的所有經文單元的意義。舊約的文學體裁大致可分為散文體和詩歌體兩種：前者主要有敘事文、律法、書信、人口統計、家族史、歷史文檔、寓言等等；後者包括了敘事詩、箴言、先知預示、宗教儀式文本、愛情詩等。而宗教儀式文本之中，又可以細分為哀歌、感恩詩、讚美詩、君王之歌、智慧詩、律法詩、救恩史等分支體裁。當然，這些分支體裁還可以繼續細分，比如哀歌可以分為個人哀歌和團體哀歌，讚美詩則可以分為一般讚美詩、錫安之歌、YHWH升座之歌等。

形式評鑑的研究方法有兩個預設前提。其一是社會文化的線性發展觀。它所前承的舊約成書的歷史觀如下：早期遊牧時期智者的口頭故事和詩歌，經過後期居住在城市中的經學家的蒐集、整理和編輯，形成目前完整的舊約各經卷。其二是歷史性的優先。這在敘事文的研究上尤其明顯，形式評鑑追尋的通常是原初的故事。它認為現存敘事文中的倫理教導部分屬於後來的發展，需要被剝出，以恢復原始故事的樣子。也就是說，經文中更早、更原始的累積層是更好的；反映在經文評鑑上，則是說更短、更難讀的是更原始的文本。

從操作上看，形式評鑑常將舊約敘事文中有矛盾、不一致和模糊性的經文單元，解釋為來自不同的故事傳統，以期解決從西方現代文學角度看在敘事邏輯上有問題的地方。在詩歌領域，形式評鑑通常致力於劃分文學體裁，以及確定相關的生活情境。判斷體裁是要看經文單元是否在以下三方面相同：（1）使用場合；（2）內容、情感和情緒基調；（3）表達方式、常用詞彙和結構。例如，詩篇第三、六、十三篇的具體內容不同，但都有一個相對穩定的運動軌跡：呼求—抱怨—讚美。並且，學者總結出這類詩篇有以下經常出現的組成部分：（1）呼求；（2）申訴 / 抱怨；（3）信心宣告；（4）請求；（5）對神將回應呼求的信任；（6）讚美神。因此，符合這些特點的詩篇就都被歸入「個人哀歌」這種體裁，如詩篇第二十二、六十九、七十七、一三〇篇等。大多數的個人哀歌顯示出它們所產生的情境是危及生命情形而非日常的困擾，如疾病、厄運、敵人的迫害（但因為

詩歌所用語言的程式化特點，讀者也不能局限於表面的意象)。一般形式評鑑的學者認為，個人哀歌起初源於敬拜儀式，後來發展為個人靈修歌曲。具體個人哀歌的解讀也被置放在這個共有的軌跡中：從抱怨個人處境的危機，到因著神的回應而被搭救，或因著相信神將拯救，而改變自己對危機的態度。哀歌的關鍵神學意義也就被定位於信心的轉折，而這一轉折也通常帶來充滿希望和感恩的結尾。

當然，形式評鑑也有它的局限之處。首先，它所強調的歷史並非客觀的歷史，因為學者筆下的歷史都是重建的、推測的，具有不可避免的主觀性。一個文獻體裁的使用場合，也通常是結合內在線索和正典外歷史文獻而推測得來的。所以，在參考形式評鑑的著作時，要注意其論斷的局限性，而不將其當作真理性表述。其次，形式評鑑在確定體裁上有一個循環邏輯的問題：某種體裁有一系列特點，而有這些特點的就是這種體裁。也就是說，前提和結果相互論證。此外，形式評鑑最令人詬病之處，在於它強調同一體裁的共同性，但忽視具體經文單元的內在統一和獨特性。例如，詩篇第八十八篇極其醒目地缺失了哀歌中充滿希望的結尾，它的最後一節結束於黑暗和絕望（類似的結尾也見於耶利米哀歌）。這種刻意跳出某種體裁主流格式的寫作，恰好因為它們的非主流之處，挫傷讀者已有的期待，而能激發出更強烈深刻的情感。儘管形式評鑑有上述的局限，但它在舊約詩歌（尤其是詩篇和先知文學）的研究中，仍然有不可替代的地位。而形式評鑑對舊約文學特點的關注，也為下一階段的修辭評鑑以至新文學評鑑鋪平了道路。

正如1968年聖經學者聯會主席繆倫堡在他的就職演講〈形式評鑑的反思與超越〉中指出，形式評鑑需要被超越而非取代。在1969到1974年間，舊約研究學界響應繆倫堡所號召的「修辭評鑑」思路，出現了一批研究舊約文學修辭特點的著作。這一潮流在專門致力於推廣聖經文學研究的 *Semeia* 學刊創建時達到頂點。在1974至1981年間，舊約文學研究者又引進了結構主義的方法，試圖以更深入系統的方式，從文本的深層結構揭示人類潛在的意識模式。當然，很快地在七

比，不同人物和敘事者視角之間的對比等。

新文學評鑑的最大優勢，是給更正教的「唯獨聖經」信念，提供了具體的操作方法，以舊約文本為平台，來印證不同讀者的解讀結果是否能更好地解釋經文的內在線索。它的主要局限有兩點：其一，新文學評鑑非常依賴解讀者的文學素養和訓練，是一個需要文學審美敏銳度的解經方法。它的倡導者奧爾特本人，就是比較文學教授而非舊約學者。然而，大部分舊約學者都缺少扎實的文學訓練功底，因此在使用新文學評鑑的方法時，會出現易學難精的情形。在新文學評鑑盛行的後期，舊約學者也注意到將某些修辭技巧強加於舊約文本而出現的過度解讀錯誤（over-reading），例如承前啟後雙義（Janus figure）或交叉結構（chiasmus）的濫用。其二，從詮釋理論前提看，新文學評鑑基本忽視了讀者背景差異對文本理解的影響，因而在後現代文化日漸深入社會各方面的當代社會，逐漸失去了它的活力。接下來，我們將以結構主義為敲門磚，預備進入受後現代文化影響的舊約文學研究方法論的探討。

五、結構主義

結構主義，簡而言之，是一門從語言學引申出來的分析文學現象的方法。它認為語言是人們共享的認知活動的表現，語言之所以能傳遞意義，是因為它建立在人們共同接受的規則之上。因此，結構主義致力於尋求文本表層之下的深層結構，來揭示僅從文本表面所難以發覺的含義。

由於結構主義所植根的語言學對大多數舊約學者和學生來說比較陌生，我們需要簡單概述一下它的相關語言學前提：（1）詞語和含義之間的關係是隨機的（比如「太」和「大」在字形、聲音和含義的對應上是隨機的），詞語含義取決於它的使用。（2）決定語義的結構是多重的（語法規則、社會文化、審美趣味等），不了解詞語所牽涉的結構，就不能正確、充分地了解它的含義。（3）詞語的含義通

色的混亂導致了讀者認知的困擾和閱讀期待受挫，失去了自認能掌握這種類型故事走向的信心。而這種逆著民間故事深層結構而行的敘事，體現了以色列宗教信仰前提對一般民間故事結構的影響。以色列的一神論排除任何能抵抗神的角色，因此神 / 天使需要肩負肇始者和攔路虎兩個角色；也就是說，真正的神話無法存在於舊約之中，正統的民間故事需要改變結構才能符合舊約的神學結構。總的說來，從結構主義的角度來看，舊約對古代近東傳統文學體裁和表述模式，既有遵從，也有反對，體現了以色列宗教文化體系的獨特之處。

當然，結構主義也有它的局限之處。它最大的弊病在於術語過多，是一般舊約學者所無法接受和應用的。此外，結構主義對於語言含義的認識保留了西方現代絕對主義（positivism）的影響，而後者深為西方當代哲學所詬病。因著這兩方面原因，結構主義在舊約文學研究歷史上曇花一現，很快就讓位於接踵而來的解構主義等後現代主義方法論。

六、解構主義

對大多數人來說，解構主義就是將好好的東西拆毀的行為，是消極、任性、沒有建設性的，因此也就是一種不值得正視的方法論。然而，解構主義的緣起是非常值得尊重的。在經歷了先後兩次世界大戰之後，歐洲文明開始深刻地反省從啟蒙運動以來的哲學本體論、現代人本主義、理性主義，以及所伴隨的歷史發展觀的局限性。換句話說，如果現代歐洲文明所堅信的理論體系導致的是兩次世界大戰，而非所期待的人類大同世界，那麼這些理論就需要被嚴格審視，糾正偏差，反思歐洲文明的未來走向。這也是解構主義大師德里達的初衷。

解構主義和孕育於語言學理論的結構主義不同，它植根於西方哲學傳統，是西方哲學對自身傳統的反思和批判。因此，它所針對的問題和解決方案，都和西方文化傳統血肉相連，對於來自西方文化傳統之外的中國讀者，就需要首先了解，它所面對的問題不一定是中國文

化傳統的問題，比如二分對立是西方邏輯觀的基礎，但中國哲學的陰陽觀念比單純的二分對立統一更複雜和更具動態。所以，解構主義針對二分法的解構策略，不能完全滿足中國讀者的期待。

限於篇幅，我們只能點出影響解構主義理論的西方哲學、語言學、文學理論的主要因素，具體的分析讀者可以從參考書目中獲取。從哲學傳統來看，解構主義的基本精神，是對人類認知能力的反思和懷疑態度，這可以追溯到康德的理性批判。站在西方理想主義巔峰的黑格爾，則是解構主義的完美敵人：解構主義強調藝術的他性，而非黑格爾所提出的藝術、宗教、哲學是由低到高的表達絕對理念的方式。從德國浪漫主義傳統中，解構主義汲取了語言的不透明性、多義性，以至無法馴服的創造力的看法，質疑理性主義對語言的定義（語言是透明的，語言符號含義明確，形成穩定的系統），並反對概念的統治地位，從而追求文學和理論交織的文體。尼采曾經提倡將對立面連接卻不把它們綜合，因為綜合是帶著任意性氣息的暴力行為。他認為，意義的遊戲應該取代對唯一定義的追求；這些理論也都被解構主義吸收了。當然，解構主義最重要的哲學基石是海德格的存在主義。海德格對西方形而上傳統作出顛覆性批判，摧毀了西方綿延千年的本體論傳統。德里達的解構主義建立在海德格哲學的摧毀工程之上，並進一步揭示和解剖二分法的內在矛盾。從社會語言學的影響看，索緒爾（Ferdinand de Saussure）對語言的定義（語言是關於意義的差別性網絡，而非現實前面的窗戶），喬姆斯基（Avram Noam Chomsky）所提出的「語言勝任力」（linguistic competence）都成為解構主義文學理論的基本經緯。最後，就文學理論來說，羅蘭巴特從結構主義內部反思，提出結構主義是一種開放式的閱讀行為，而非自足自立存在的方法，因為解讀具體文本所涉及的結構永遠都在變遷，總會有更大的結構來為具體的文本提供參考。語言的功能不在於反映世界，而在於塑造世界，即所謂看的方式就是看到的內容。總之，結構主義所描述的結構性功能，被當作一個比喻來包容意義的不可控能量。除了接受後結構主義對結構主義的批判，解構主義還接納了新文學評鑑反對邏輯中心體系的看法，進而擁抱文本發散性自由遊

戲的特質。以上的簡略勾勒，是為了給解構主義做一個比較詳盡的定位，也側面說明解構主義的理論根基深厚，絕非頑童塗鴉的舉動。

解構主義的代表德里達認為，哲學家以前能將自己的思想體系強制性地表達出來，是通過忽視或壓制語言的崩裂性效果。在他對西方經典文獻的解構中，他通過有技巧地分辨哲學文本中的比喻和其他修辭方法，來找出語言自身的裂痕。同時，他也反對將概念當作首要的因素，因為概念其實是通過比喻的力量而非綜合邏輯而實現它的主導地位。換句話說，文學文本不比哲學文本更虛幻，而且因為它們有意識地利用修辭手法而顯得更為誠實。德里達創造了一個並非是詞的詞—*deferance*—來表達他對語言功能的認識。這個詞融合了*defer*（推遲）和*reference*（參照），表明詞語含義需要通過別的詞語作為參照來獲得，然而別的參照卻是無限被推遲，無法被封閉和確定的。解構主義的基本特點，在於它以反思為己任，和它所批判的經典形成反映式共生機制，如同藤之於樹。德里達關於巴別塔的論文（*Des Tours de Babel*），就是解構主義應用於舊約解經的經典代表。在這篇文章裡，德里達借巴別塔故事中語言多元化的引子，論述純粹語言的真理在於語言之語氣的直白性。聖經最好的註釋書，也就是它字裡行間的意味。他指出，意義是可以傳遞但不可翻譯的；翻譯也同時是必須和無法實現的。後期德里達關心的話題包括馬克思主義、死亡和哀悼，以及文獻。這些話題的核心，是他對歐洲的未來和對過去的歷史責任的反思。

就解構主義在舊約解讀中的應用而言，這種方法論有以下幾個前提。首先，文本是充滿矛盾的；這些矛盾來自文本中不同視角的無可調和性。其次，文本並非只有一個核心含義；絕對真理式的斷稱說明，首先便表現了說話人對權利的壟斷。第三，尋找文本意義的關鍵在於發覺其中的痕跡、令人矚目的缺省乃至傷痕。從操作上看，解構主義主要使用以下的技巧來分析舊約文本：（1）持懷疑態度來閱讀。主要是積極地反思舊約文本中所沒有明說的前提，例如女權主義者對舊約敘事文中的傳統性別歧視，作出針對性批評解讀。（2）從

敘事主線中挑剔其中的裂痕和隱含的錯失之處，從倫理問題（如奴隸制、種族屠殺）到文字上的含混都包括在內。找出這些地方後，但不急著抹平它們。（3）注意二分的概念，並反轉傳統的主次地位。通常一對概念中，有一個是被當作正面的而得到高舉，另一個則被靜默壓制。解構主義提升後者的地位，反轉文本中所設的主次正反結構，並進一步指出使用二分法的局限。（4）留意被邊緣化的細節，找到和主流聲音不同之處。

解構主義說到底，是一個「聰明人」的工程。它強調哲學思辨，重視寫作能力，因此在1980至90年代廣受知識分子追捧。然而，因著它致力於指出傳統經典之盲點的歷史定位，解構主義既沒有跳出西方傳統的窠臼，也沒有重新建立一個新的體系。確切的說，它是西方文化發展一個必不可少的過渡和反思，但是任何一門學科或者文化傳統，都無法單純以否定的狀態存在。因此，在二十世紀末期，解構主義文學評鑑方法也逐漸失去了它的影響力。

六、讀者反應法

一本書實現它的意義，涉及了三方面的因素：作者、文本和讀者。從舊約研究的歷史來看，對文本意義的追尋經過了三個階段：從歷史評鑑尋求重建作者意圖，到新文學評鑑分析文本獨立的價值；到1990年代，讀者反應法則開始關注讀者對文本意義的影響。讀者反應法的興起，源自於從作者意圖和文本結構及修辭中獲得確定意義的早期研究方法，已經不能適應迅猛發展的後現代文化思潮的挑戰。同時，舊約學者的逐漸多元化，也使得同一文本的不同詮釋逐漸成為常態，而這一現象也促使學者作出理論上的反思。因此，引進當代西方文藝理論所流行的讀者反應法，也就不是偶然的了。

就文學理論而言，傳統以推測作者意圖為目的的閱讀方法，在經歷後結構主義的批判後，已經暴露了它的局限性。以前，人們在閱讀文學作品時，力圖從作者那裡尋求解釋，想像是作者的聲音在向我們

說悄悄話。然而，事實上，一個作品一旦離開作者之手，就獲得了獨立的生命力。文本不再是單緯度的神學信息，而是容量豐富的空間，允許不同的理解和應用。而這種多元性發生的地方在於讀者的參與。不同的讀者被同一文本的不同細節和痕跡所吸引，並因著重組和分析這些細節而形成對文本的理解，自然對文本的理解也會因人而異。更進一步說，不同讀者在閱讀時，不可避免地將自身的歷史、文化、生理、心理狀態，帶入到對文本的理解之中。這尤其體現在對舊約敘事和詩歌中的「留白」所做的補充。舊約的一個特色是它的凝練簡潔，也就是說除了歷史、地理、文化、宗教的差別之外，舊約的文字之間也常常留下引人遐想的餘地。解讀舊約也就不可避免地包含了讀者從自身參照結構（referential frame）來補充這些留白之處的活動。

從積極意義上看，讀者反應法強調讀者和文本的認真交流，允許讀者從自身處境出發和文本對話，能容納各種聖經研究的結果。不過，它也有非常明顯的局限。這主要體現在作為一個方法論，它不夠系統完整，在研究結果上，早期的讀者反應法有近乎無節制的自由化傾向。而且，因為它來自對小說藝術的研究，舊約學者對它能否勝任對聖經的解讀持懷疑態度。

七、對話主義

對於舊約文本內的矛盾和不一致之處，歷史評鑑的解釋是說它們有不同的來源，或出自不同作者之手；新文學評鑑的解決方法，則是用文學修辭的方式解釋這些不和諧之處，以保持現存文本的有機統一；而對話主義卻是另闢蹊徑，指出這些矛盾體現了文本內部有意識的對話。對話主義得出這樣的推論，是因為對話主義將文學體裁定義為一種揉合了相應的世界觀和其表達方式的社會現象。

那麼甚麼是對話主義呢？顧名思義，對話主義就是說文本的意義產生於對話雙方的交匯處。對話主義的鼻祖是俄國文學評論家巴赫金（M. M. Bakhtin）。他指出傳統的單一邏輯性真理（monological

truth) 在做小說評論時的不足之處。單一邏輯性真理以命題為基礎，以搭建體系為要務，但無論它的構成多麼複雜，都可以通過單一意識活動來掌握。這是一種權威性語態，不允許其他聲音出現。與此相反，巴赫金倡導多元邏輯性真理和多調性 (polyphony)，以陀思妥耶夫斯基 (F. M. Dostoevsky) 的小說為例，其故事中的聲音來自不同的社會階層和團體，需要多元的意識來理解，不能由同一個意識容納，也不能歸入同一個體系。這樣的敘事無法用抽象的方式來總結，因為它是具體的，乃至是個人的，也同時是開放性的，不可結束的。

雖然巴赫金很早就已經提出對話主義的理論，但對話主義在舊約學界的流行是在上世紀末本世紀初，當時愈來愈多舊約學者渴望找到能匹配舊約多元化特色的研究方法，因為舊約不是一個單一意識的產品，不是單一邏輯性的真理表述。這也是舊約學者和傳統系統神學家經常無法達成共識的地方：傳統的系統神學家認為舊約可以用舊約神學 (單數名詞) 來總結，而舊約學者則反對這樣抽象化、單一邏輯性的真理表述，因為無論是多麼偉大的系統神學家，當他試圖將多元的舊約經文整合為一個命題或一個體系時，都無法避免將舊約各經卷的差異性用暴力的方式綜合統一起來。也就是說，對話主義的引入為舊約學者提供了一個理論平台，可以在充分尊重各舊約書卷的個體性基礎上，深入發掘具體經文單元的意義和目的，並且進一步分析不同體裁、不同聲音之間的對話效果。

對話主義在舊約研究中的應用，可以紐森 (Carol Newsom) 針對約伯記兩種體裁之間的對話效果來作的分析為例。紐森指出，約伯記的引言和結尾的敘事部分，因其語言簡單，格式化突出，教人向善的「善有善報」目的性明顯，具有「教化寓言」這種體裁的特點；而中間的「智慧對話」則充滿生僻的字詞和複雜的神學思辨，更沒有明確的總結來解釋所有提及的問題，只是表明約伯和神的根本差異在於他們的視角不同。因此，約伯記的詩歌和敘事部分在文學體裁上形成鮮明的對比。她推論約伯記是以一個流行的民間故事為框架，來映襯智慧對話中所凸顯的不同神學觀念。這樣的多調性構思保留了不同社

會團體對同一個問題的代表性聲音，促使讀者更積極地深入反思，而非急切地給約伯記的神學信息蓋棺定論。

雖然在某些經文的分析上，對話主義可以提供令人耳目一新的解讀，而且它關於多元邏輯真理的表述也迎合了後現代文化環境的需求，但是作為一種舊約研究方法，它在興盛數年之後，呈現後繼乏力的疲態。因為真正適合用對話主義來分析的舊約經文並不多，而勉強使用對話主義來分析某段經文，又常會令人產生頭上安頭、多此一舉的感覺。如今方興未艾的舊約研究方法論，則是從讀者反應法脫胎而來的意識形態評鑑。

八、意識形態評鑑

讀者反應法對新文學評鑑最有力的批評，在於後者假設文本是在真空中被閱讀和鑑賞，脫離了有血有肉的讀者。雖然讀者反應法將讀者納入舊約文本意義的塑造過程中，它的非系統性使得這種方法論難以結出豐碩的果實。不過，讀者反應法的非系統性問題，很快通過意識形態評鑑得到規範和發展。意識形態評鑑的前提，首先是讀者反應法所提倡的讀者參與創造文本意義的理論，其次是解構主義反轉傳統二分價值觀的理念。此外，社會學方法在恢復舊約文本的古代近東社會文化環境上的成效，也促使學者進一步反思：如果我們需要考慮舊約的文化環境對其經文意義的影響，那麼當代讀者不也需要反思自身處境對理解文本的影響嗎？綜合以上因素，意識形態評鑑通過強化原先被排斥或壓制的少數群體的聲音，來恢復聖經解讀群體的多元化面貌，根據讀者群體的種族、性別、階層、地域等差異，而區分出不同意識形態團體的解經途徑。這一潮流主要包括了在過去兩百年的聖經研究中被邊緣化群體的聲音：（1）非白人族裔，包括美國國內聖經學界的少數派（非裔、拉美裔、亞裔、本土印第安人等），和歐美之外的其他族裔，主要是後殖民主義研究（非洲、亞洲、拉丁美洲等）；（2）女性和不同性取向群體（如同性戀）；（3）其他邊緣化群體，如殘疾人士等。當然，這些不同社會處境的群體有時會在具體

的學者身上有所重疊，如穆沙·杜布就重疊了非洲裔、後殖民主義及女性視角。

如上所示，意識形態評鑑也像一把大傘，涵蓋了在圓桌會議上自由交流的不同社會團體。一般而言，不同社會群體有各自代表性的敏感議題，如拉美學界對解放神學、美國非裔群體對奴隸解放問題的關注。這些議題以前提或參考體系的方式，影響相關群體對研究對象的選擇（如美國非裔學者對出埃及記的興趣）和閱讀舊約文本的角度（如從夏甲的外族女奴角度來讀創十六章）。

意識形態評鑑的積極意義，在於它取消了自啟蒙運動以來，聖經學者憑藉對人類理性的信心而產生的將舊約當作客觀研究對象的學者權威意識。它將所有閱讀聖經的人，都恢復為有血有肉、有情緒、有先入為主意識的活人。因此，對於基督徒來說，它首先促使我們要自我謙卑，摒除自以為是、文人相輕的態度，並以開放的態度，尊重他人或其他群體的解讀，從而豐富我們自身對聖經的理解。此外，意識形態評鑑，也有助於我們反思傳統神學教育（深受西方白人男性群體的觀念影響）所遺留給我們的知識、背景和操作手法上的優勢和約束。當然，意識形態評鑑最大的問題在於，在百家爭鳴的圓桌會議上，我們可還有一個絕對的依據來判斷不同詮釋的正誤優劣？

十、敘事倫理

意識形態評鑑從讀者的社會角色入手，來分析讀者處境對舊約解經的影響。這種方法相對側重於讀者對文本意義的塑造，而忽略讀者如何接受文本的影響。在實際閱讀經驗以及解經史的記錄中，讀者的處境的確影響到他們對經文的理解，但同時他們對經文的應用也影響和改變他們的處境。敘事倫理所提供的舊約研究方法論，就著重分析敘事文對塑造讀者倫理觀的積極作用。

讀一篇好的小說或故事，會讓讀者產生身臨其境的感受，將自己代入主人公的危機、矛盾、掙扎和思考之中，從而觸動自己調整在類

似倫理問題上的看法—這並不是一個新鮮的理論。敘事倫理的確可以在這一文學體驗中得到印證；不過，它在1990年代興起時，還是要從亞里士多德的倫理哲學那裡獲得理論上的依據。敘事倫理的主要倡導者之一—努斯鮑姆（Martha Nussbaum），不滿於西方近代以康德的道德律為主的倫理思想對理性的依賴。她認為，感情是人類認知過程中不可或缺的部分，尤其是在倫理觀的形成和調整中。因此，她轉向亞里士多德的倫理思想，特別是亞里士多德所提出的具體環境和個人經驗的重要性有勝於一般原則的看法。她指出，在個人生活中，新的、不曾預見的倫理因素不斷出現，僅僅學習和實踐一般原則是不夠的，我們還需要培養在動態情景中調整倫理觀的能力。努斯鮑姆認為，敘事文學（尤其是現實主義小說）和現實人生之間有延續性，可以相互啟發借鑑，因為兩者都植根於共同的人性。而且，小說可以補充常人生活經驗的局限，擴大人們生活經驗的範圍。最為重要的是，閱讀敘事文有助於人實踐「感性的動態平衡」（perceptive equilibrium）。努斯鮑姆從羅爾斯（John Rawls）的「反思的動態平衡」（reflective equilibrium）觀念中，借鑑了那種通過解決矛盾而獲得新的和諧觀念的模式；不過，跟局限於智性的「反思動態平衡」不同，她將感情也納入這一模式，把塑造人們倫理觀的機能定位為更為綜合的感官性（perception）。由此，通過動態地協調不同的感覺和感觸，人的倫理觀取得新的和諧平衡，這不僅是不同感觸之間的和諧，也是它們和一般原則之間的和諧。⁶

就舊約研究而言，敘事倫理適合應用於閱讀舊約的敘事文，如撒母耳記。這些故事的主旨，不是為了實現某個抽象的目的，或被歸納為某個主題。從這類故事中獲取倫理見解，不是通過歸納提煉某個原則，而是通過讀者感受、經歷和咀嚼這些具體事件而得到的。具體來說，紐森在關於約伯記的研究（*The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*）中使用了敘事倫理，側重於體驗倫理情景，而非抽象歸納倫理原則的手法，因此能更充分地傳達讀者經歷約伯記中複雜尖銳的倫理和神學問題的過程。不過，舊約的倫理觀，基本上還是以律法書的一般原則為主，和努斯鮑姆所採納的亞里士多德倫理思想不

同。這也是在使用敘事倫理的方法來解讀舊約經文時須注意的。此外，就努斯鮑姆的敘事倫理理論而言，也有一些前提上的局限。例如，她之所以能將小說和生活放在一個連線上，是因為她接受現代西方人本主義的普遍人性觀，認為古往今來，人們都有相同的基本人性和類似的基本人生問題。然而，這種人性觀本身是一種抽象的觀念，和她提倡的具體而個人的經驗相衝突。換句話說，不同人所描述的人性都深受其意識形態的影響。這也是在使用敘事倫理的方法論時必須反思的。

十一、詩歌倫理

和敘事倫理類似，詩歌倫理也對西方理性主義（尤其是英美分析流派）在一般文學評鑑領域，以及舊約研究中所佔的主導地位提出挑戰；而後者的理由，因著它所研究的文學體裁—詩歌—而顯得更為充分。因為，雖然舊約敘事文和理論文章相比，更為主動地使用文學修辭手法，並也以具體故事為載體，故此在深受西方近代哲學影響的傳統系統神學看來，需要用命題的方式來提煉，以歸納出適當的神學體系；不過，舊約敘事文還是和論文一樣都是散文體，一般而言，它們也都遵從線性發展的思維模式。從這個角度看，詩歌跳離理論文體更遠。雖然古往今來，人們對詩歌的定義各不相同，詩體的一些基本特色仍然可以從不同詩歌中觀察出來，例如：精雕細琢，注重文字本身對感受力的影響；音韻配合語義的表達；理性構思服從於整體的感性效果；受生活情景啟發，選取其中的細節來突出品味，但大刀闊斧地摒棄無關的枝葉（如社會文化背景、情節人物刻畫等）。

這些使詩歌之所以為詩歌的特點，也使得它們難以被納入理性分析的框架內，因為詩歌所訴諸的是理性反應之先的感性綜合印象。在列維納斯（Emmanuel Lévinas）倫理哲學被學界認識之前，學界對舊約詩歌的研究，多數還是以理性分析的思路為主，注重研究詩歌的體裁、結構、文法、修辭、主題及文化背景等等。這樣的研究，其實永遠只分析了詩歌的某一部分和某方面，而無法真正觸及詩歌的意

義。

在對西方哲學本體論的批判上，列維納斯和海德格、德里達持一致的觀點。然而，他與後兩者又有些不同，就是他的哲學致力於為西方哲學尋找一條言外之意的出路。在解構主義成功地摧毀西方哲學言說體系基礎的廢墟裡，列維納斯指出所說 (the said) 出自所以說 (the saying) ，但前者一進入「所說」的體系，就已經背叛了其「所以說」。所有的文字表述，都有這樣的雙重性和自相矛盾性；而閱讀也可以描述為追求從所說遞減為所以說的過程。這樣的區別，不是哲學家需要耍花槍來顯得他思想成熟，而是為了突出倫理之於文字意義的重要性。倫理，在列維納斯看來，是先於作為人們意識產物的文字而存在的，是那給予意識以動力和理由的、源初之前的 (pre-original) 、使人之為人的關鍵。因為人的意識 (以「我思故我在」為代表的理性主義) 只能看到倫理的背影，無法用受結構限制的語言來反映它，所以列維納斯需要找到一個不從屬於意識，但又能進入語言的場地來勾連倫理和語言。他找到了詩歌。

更為關鍵的是，列維納斯找到用詩歌的語言來折射先於意識和語言的倫理經驗的做法，此外他還需要發展出對「感性」 (sensibility) 的重新理解。和一般人認為感性類似於感情用事的理解不同，列維納斯通過一系列嚴謹的現象學分析，推導出感性是人們意志、理性和感情的先決條件 (the conditioning) ，但同時又被它所承載的具體內容所點染 (the conditioned) ，因而是一個先驗的綜合。這樣所理解的作為倫理經驗發生場所的感性，和詩歌所訴求的感性，就在個人體驗中重疊了。因此，詩歌經驗對列維納斯來說，是倫理經驗的類比，而詩歌也給倫理表述提供了一種微妙的媒介。

更進一步而言，以詩歌的方式研讀詩歌，表達詩歌的意義，也提供了另一種接觸神的話語—言說人關於神的超驗經驗的方法。這一點也是利納費特 (Tod Linafelt) 的論文 (“Lyrical Theology: The Song of Songs and the Advantage of Poetry”) 敦促舊約神學界所需要重視的地方。

With a Reprint of the Article Israel from the Encyclopaedia Britannica. New York: Meridian Books, 1957.

陳貽繹。〈歷史語言學方法在聖經闡釋中的運用〉。《聖經文學研究》第一輯（2007年），頁134～153。

形式評鑑

Gunkel, Hermann. *The Psalms: A Form-Critical Introduction.* Philadelphia: Fortress, 1967.

Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms.* Atlanta: John Knox, 1981.

繆倫堡（J. Muilenbürg）著。張曉梅譯。〈形式批評的反思與超越〉。《聖經文學研究》第二輯（2008年），頁21～47。

新文學評鑑

Alter, Robert. *The Art of Biblical Poetry.* New York: Basic Books, 1985.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press, 1985.

阿爾特（Robert Alter）著。章智源譯。《聖經敘事的藝術》。上海：商務印書館，2010。

奧特（Alter）著。梁工譯。〈古希伯來詩歌的特徵〉。《聖經文學研究》第四輯（2010年），頁1～19。

結構主義

Polzin, Robert. *Moses and the Deuteronomist: Deuteronomy,*

Joshua, Judges. New York: Seabury, 1980.

巴爾特 (R. Barthes) 著。李幼蒸譯。〈「雅各與天使摔跤」(《創世記》32 : 23-33) 的敘事結構分析〉。《聖經文學研究》第六輯 (2012年) , 頁79 ~ 93。

卡勒 (J. Culler) 著。盛寧譯。《結構主義詩學》。20世紀歐美文論叢書。北京：中國社會科學出版社，1991。

普洛普 (V. Propp) 著。賈放譯。《故事形態學》。香港：中華書局，2006。

解構主義

Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. Translated by Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1975.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. New York: Cornell University Press, 1982.

Derrida, J. "Des Tours de Babel." Translated by J. F. Graham. *Semeia* 54 (1991): 3-34.

德里達著。劉平譯。〈給予誰？(知勿知)〉。《聖經文學研究》第三輯 (2009年) , 頁132 ~ 170。

讀者反應法

Barthes, Roland. "The Death of the Author." *Participation* (2006): 41-45.

Clines, David. "Why Is There a *Song of Songs* and What Does It Do to You If You Read It?" *Jian Dao* 1 (1994): 3-27.

Tompkins, Jane P., ed. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: Johns Hopkins

University Press, 1981.

簡政珍。《讀者反應閱讀法》。經典解碼07。台北：行政院文化建設委員會，2010。

對話主義

Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas, 1981.

Green, Barbara. *Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction*. Atlanta: SBL, 2000.

Newsom, Carol A. "Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth." *Journal of Religion* 76 (1996): 290-306.

Newsom, Carol A. "The Book of Job as Polyphonic Text." In *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, 3-31. Oxford: Oxford University Press, 2003.

意識形態評鑑

李熾昌。〈從迦南的詛咒（《創世紀》9：20-27）看現代聖經詮釋方法〉。《聖經文學研究》第一輯（2007年），頁111～133。

穆沙·杜布著。厲盼盼譯。〈後殖民女性主義聖經詮釋〉。《聖經文學研究》第五輯（2011年），頁151～170。

Holter, Knut, and Louis C. Jonker, eds. *Global Hermeneutics? Reflections and Consequences*. Atlanta: SBL, 2010.

敘事倫理

Newsom, Carol A. *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

出現。這方面的經文證據，除了歌羅西書四章16節以外，筆者覺得特別有意思的是啟示錄：「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」（啟一3）。這裡「念」這一個動詞，指的就是一個人將這卷書中的話讀出；因此，跟著就說另有一些人是「聽見」，因為他們不是自己閱讀這書信中的話。當然，自此以後，這也是教會經常做的事。

談到這裡，我們也就需要指出另一個要點。那就是：在印刷術還沒有發明以前，全民教育根本是不可行的。會閱讀的人不多，新約時代的基督徒也不例外，有些人的教育水準相當低，甚至有些可能是文盲。不過，我們同時須要注意：不會寫字與閱讀的人並不等於愚蠢；有些人沒有機會接受教育，但他們卻相當聰明，也有智慧。在新約時代，這些沒有機會接受教育的人，聽到有人將新約書卷讀出時，他們是聽得懂的—包括許多現代基督徒視為天書的啟示錄！也就是說，新約基本上說些甚麼，新約時代裡一般基督徒都可以明白的。

更要緊的一點是：新約書卷不僅是基督徒寫的，也是從基督徒的角度而寫，每卷書都有它特定的信息，要達到特定的目的。即使路加—使徒行傳和約翰福音是為非基督徒而寫，這三卷書仍然是以基督徒的角度為出發點，而且有它們的目的。因為路加—使徒行傳寫作的目的，是要說明基督教的可信度（路一1~4）；而約翰福音的作者則說他寫作的目的，是要讀者成為基督徒（約二十30~31）。因此，新約聖經一方面有它的信息，另一方面又兼具實用性。

簡言之，新約文獻有它的特性。它主要的對象不僅是學者，也是一般的基督徒。最基本的特性就是：它是一部最早的基督教宗教文獻。作為宗教文獻，它自然有思想 / 神學的層面，但同時又有應用的層面。

二、研讀新約的困難

談到這裡，相信有些讀者會問：倘若新約時代的人在閱讀或聆聽

從第10節開始就講到他經歷的苦難，都表示他心目中的「戲」就是人獸鬥。可是，由於我們不熟識這種背景，我們便忽視了經文中提供的線索，講解時也因而沒有觸到經文的重點。

有時，由於我們不熟識經文的文化背景，也會看不到經文中一些微妙的含義。筆者有一次讀使徒行傳第十章哥尼流信主的故事，看到彼得在約帕的異象，根據上下文看出是神要他到哥尼流家傳福音，可是卻不明白整個異象與這件事的關係。而且，由於在華人文化中，我們甚麼都吃，所以也完全無法明白彼得何以斗膽不聽天上來的啟示。後來，從串珠聖經看到彼得拒吃的東西，原來涉及舊約禁吃的不潔之物（參利十一1~47；申十四3~20），又看到經文本身也提到外邦人在猶太人眼中也是不潔淨的（徒十28），⁵才明白彼得到哥尼流家中這件事，與舊約潔淨的條例有密切的關係。

在語言和文化背景這兩個問題上，時間的差距更是增加我們解讀新約的難度。本來，新約聖經所用的語言是通俗的希臘文，而不是古典希臘文。對新約時代的讀者而言，這是他們的日常用語，等於是他們的白話文，並不難懂。可是，對我們而言，它與現代的希臘文又不一樣，等於是另一種古代的希臘文。有時候，新約作者寫作時會假設某些他與讀者都知道的事，因此論述時沒有提供一些細節，但我們現代讀者可說是局外人，難以知道到底是怎麼一回事，因而產生解讀上的困難。例如，保羅書信中常提到有人傳的福音並不正確，可是卻沒有明文提到他們到底所傳的內容，這就引致現代有不同的理論。⁶在文化方面，問題更是有點複雜。第一，文化與語言一樣，都是隨著時代改變；現代的猶太文化並不一定等同新約時代的文化。因此，我們也同樣面對著歷史差距的問題。第二，新約聖經都是用希臘文寫的，可是作者多數是猶太人，讀者有些是猶太人，有些是聖經所說的外邦人。因此，某一卷書反映的到底是哪種文化，又是一個問題。即使是猶太文化，當代的猶太文化也在轉變之中，這又增加了複雜度。

談到語言和文化背景，基本上都是涉及經文中一些比較精細的事。可是，在新約中，我們卻又看到一個更嚴重的問題，那就是耶穌

所說的屬靈眼光的問題（參約九39~41）。這個問題是我們與其他世人共同的問題。在新約中，我們已看到同樣文化背景的猶太人和基督徒，也不一定能聽到聖經在說些甚麼。這現象在約翰福音中特別清楚地呈現。在約翰福音第六章，耶穌宣稱祂自己才是人吃了就不會死的糧食。可是，猶太聽眾只關心物質上的食物，看到的也只是那個在他們眼前有血有肉的耶穌。他們根本不能理解何以耶穌的肉可以吃，血可以喝。因此，不僅是猶太人不信耶穌，好些耶穌的跟隨者也都離開了。在約翰福音第三章，我們也看到一個猶太教聖經專家叫尼哥底母，他與耶穌讀同一本舊約聖經，可是卻有不同的理解。他不能明白耶穌所講的重生是怎麼一回事，以致耶穌對他說：「我對你們說地上的事，你們尚且不信；若說天上的事，如何能信呢？」（約三12）

同樣，華人讀同一本新約聖經，也會有不同的結論。在中國歷史上，一個最顯著的例子就是太平天國的現象。洪秀全以傳統華人文化的關懷讀新約聖經，讀到的是獨一上帝要在世上建立帝國。筆者最近再仔細地讀約翰福音，也發現自己讀新約其實還是有盲點。筆者雖然知道神學思考的重要，但在華人文化的影響下，有時還是會覺得那是抽象思考的事，研經的重點一直是傾向實踐的應用。可是，這次卻深深感受到讀約翰福音就不能避開耶穌神人兩性的問題。

簡言之，現代人讀新約，最主要問題其實是我們需要一種屬靈的眼光。有了屬靈的眼光，要掌握新約聖經的基本信息並不太困難，因為我們手頭有相當好的新約譯本。但是，若要更精細地研讀新約，就需要面對語言、文化和歷史的差距所造成的問題。

三、研讀新約的進路

面對著研讀新約實際的困難，我們如何解決呢？這是否表示我們乾脆就採取後現代的看法，認為條條大路通羅馬，將重點放在讀者個人的感受上呢？

首先，讓我們先回應後現代的問題。在這方面，我們要先了解它

的好處。從歷史的角度看，後現代其實是承接西方對傳統的反動，不滿傳統常呈現的獨斷，不要受它的束縛；它甚至指出，過去反傳統的看法，實際上也有它獨斷之處。這種批判並非全無道理。與這有密切關係的，是後現代認為在閱讀時，無論讀者如何努力站在客觀的立場，都還會受到一些主觀立場的控制；因此，後現代強調讀者在詮釋中的角色。在這一點，我們也不能否認後現代的看法確實有理。但問題是：讀者所讀到的可以成為主導嗎？若是可以，還需要閱讀嗎？說到這裡，下面的一則笑話⁷很有意思：

一位小學老師教數學，在課堂上用了許多時間講解加減的方法後，問學生說：「 $2 + 2$ 等於多少？讓我看有哪位同學回答得最快。」

小雄聽到了，立即舉手，毫無猶豫地回答道：「22。」

老師說：「對！真快，也絕頂聰明！100分！」

當然，這是笑話。但它也讓我們看到有些語言是不能單憑主觀解讀的。解讀新約時也是如此。

我們談到聖經的基本特性時，曾指出新約聖經是基督徒過去二千年來在教會聚會時誦讀的。由於聖經是神的話，一個人讀經時，不僅是在讀一本書，也是在聽神說話。這一點，我們上文也提及。既然我們在敬拜神的時候讀新約，那最基本的立場是要聽神說了些甚麼。也就是說，聖經有它的客觀性，而且我們閱讀時也要有敬畏神的心。即使是非基督徒讀經，起碼的心態也應該是：要聽聽基督教說些甚麼。這也是人間溝通藝術的一個基本起點。

當然，這不是說我們不可以提出問題。隨著時代和處境的變遷，基督徒總會遇到一些新而切身的問題，需要答案。在新約中，我們便看到福音從猶太處境進入希臘羅馬地區的社會以後，有些新的情況出

有靈恩運動的現象，西方的新約學者也許不會在二十世紀，特別是1960年以後，注意到新約中有許多與聖靈有關的經文，而開始研究新約中與聖靈有關的課題。

四、研讀新約的方法

有了正確的心態及依靠聖靈的指引，並不表示我們不需要仔細地聆聽跟從聖經的話，也不表示一切解讀都是主觀的看法。上帝到底是藉著世上的人，用人間的語言向人說話，並將這些話以文字寫下來。這也是說，要明白神說了些甚麼，有一些人間語言的法則仍可依循。

在西方釋經學的傳統中，翻開柏何夫 (Louis Berkhof) 的著作，¹⁰ 我們就會發現研讀經文時，一個最基本的方法就是歷史—文法解經法。在這個方法中，一般都是假定以希臘文聖經為起點。在印刷術發明以前，新約聖經一千多年來都是手抄本，抄錯是難以避免的。雖然抄聖經的人通常非常忠實，但有些好心人也還是會加添或刪改某些部分的。由於保留下來的抄本不少，經過學者精心研究後，目前已有相當高的共識，解經時可以採用Nestle-Aland希臘文新約聖經 (27版) 和聯合聖經公會的版本。不過，若要從事學術研究，還是要注意抄本的差異。¹¹

其次，「文法」非常重要，因為它是希臘和拉丁語系一個基本要素。柏何夫的書中有相當詳細的介紹。上文談到研讀新約的困難時，提到大使命經文中主要動詞和三個分詞之間的關係，就是採用這種解經法時初步必須注意的事。講到歌羅西書一章3至8節時，我們基本上做了粗略的字句結構分析。這也是採用歷史—文法解經法時要做的一個基本工夫。

另一項與「文法」解經有關的基本工夫，就是用詞的研究。在任何語言中，同樣的一個字往往可以有不同的含義，因此，研讀新約時也必須注意一個用詞在某一個話的定義，不然就會誤解了經文的意思。例如，「因信稱義」中有兩個重要的用詞，就是「信心」與「稱

義」。倘若雅各書中的「信心」與保羅書信中的「信心」有同樣的含義，那新約聖經中就有不能調協的矛盾。在過去五十年來，新約研究中一個熱門而重要的研究課題，就是保羅書信中因信稱義的真意，這也是涉及用詞的定義。

在這種廣義的「文法」解經方面，初學者特別要注意兩件事。第一，古典希臘文與通俗希臘文在文法上有些重要的差別。第二，近代語意學對用詞的研究有重要的貢獻。不過，在這兩方面都有工具書可用，學者可以參考。¹²

歷史—文法解經法的另一個要素是「歷史」。上文提過，從我們今天時空的角度來看聖經，它無疑是一部「歷史」文獻，用的是古代語言，講的也是古代的事。由於它講及古代的事，有時甚至會提到一些古代歷史人物，因此歷史的研究及考古學的研究往往可以幫助我們比較深入地明白經文的背景和含義。這一方面，最顯著的例子就是二十世紀有人意外發現的昆蘭 / 死海文獻。這些文獻不僅幫助我們更深地了解第一世紀猶太教的情況，也幫助我們明白新約中的一些用詞（例如：光明與黑暗之爭）。此外，若是我們能知道這些事的細節，也會幫助我們解決一些難題。在這方面，最明顯的例子就是哥林多前書十一章2至16節。目前解讀這段經文時的一個難題，就是我們不能確定當時哥林多婦女的髮式。若能從當代其他文獻或考古學找到證據，我們就可以更明白保羅的教導了。¹³

但是，話說回來。歷史背景的考據雖然有它的重要性和貢獻，但並不完全等同新約研究。新約聖經對我們而言，是一部歷史文獻，本身也記載著一些歷史事蹟，但它的目的和特性並不是為我們提供歷史資訊。在這一點，理性主義以後歐美新約研究的發展值得我們注意。

在理性主義的衝擊下，歐美教會有些學者發現教會本身深受教條主義的束縛而無力回應，於是發展出一套歷史評鑑方法研讀聖經文獻。這種方法基本上有兩個特點：首先，它視新約為歷史文獻，因此，新約的研究是建立在新約導論的基礎上，研讀新約就必須先研究導論內的課題，諸如：作者、寫作日期、寫作背景、目的、經文歷

另一個問題是，當一些新約學者將歷史上的耶穌與信仰中的基督分開的時候，他們也承認這並非福音書中所呈現的耶穌。從方法論而言，這等於說，要懂得耶穌真正的言行，就不能靠福音書字面所寫的，而必須先運用歷史—評鑑法看到字面背後的耶穌。這就引起一個方法論的爭論，那就是：讀經是要讀經文正面的意思，還是要讀到它背後的真相？在這問題上，筆者覺得也許我們可以根據約翰福音第九章耶穌醫好生來就瞎眼的人的記載為例。在這事蹟中，經文讓我們看到這事件引起了耶穌身分的問題，法利賽人調查的焦點是在探詢「這醫治者是誰？」（約九13~34）不過，經文指出不同的人對這問題有不同的答案。從瞎子的角度看這件事，神蹟本身明顯地證明耶穌不是法利賽人眼中的罪人，耶穌起碼是從神而來的先知（約九17）；在約翰福音作者的眼中，耶穌當然是基督（約九35~36），¹⁶這也是瞎子最終的認識。在醫治的事件中，瞎子又根據甚麼獲得這種認識呢？關鍵便在於這事件的特點：「從創世以來，未曾聽見有人把生來是瞎子的眼開了。這人若不是從神來的，甚麼也不能做」（約九32~33）。約翰福音的作者記載這事件時也告訴我們，耶穌看見的正是一個生來就瞎眼的（約九1）。換言之，事蹟本身是有背後的意義，而這意義也在事件中有線索可循。同樣，經文背後的意義必須是在經文的字面有跡可循的。在尋找經文背後真正的耶穌時，史懷哲在二十世紀初早就指出，理性主義者拒絕承認福音書中字面的耶穌，結果找到的耶穌卻是自己時代的理想人物。¹⁷更糟的是，當學者用盡心力鑽研歷史的時候，新約對現代人的意義無意中被忽略了。

談到經文的意義，我們就不能不注意經文的體裁。一般而言，新約經文基本就有兩類：要不是敘事性的福音書和使徒行傳，就是書信。因此，我們可以根據這兩種體裁的特質來發現其中的信息。一般而言，讀敘事性的經文就要注意作者的提示、人物的對話，以及敘述注重的細節；讀書信則要注意作者的思路和重要的用詞。在福音書的研究上，編輯評鑑的一個重點，是考據眼前的福音書的觀點，所以會注意到整本福音書的信息及每段經文的意義，因此相當有幫助。近年，故事評鑑則注意到作者如何藉著敘述故事而表達它的信息，這也

相當有意思。但有時故事評鑑給人的感覺是，講故事的人為著達到效果而不必考慮真實性，這並不符合福音書「見證」的特質。在書信的研究上，修辭評鑑注意到表達意見的方法，這也可以幫助我們掌握書信中的信息。但新約中的書信基本上不是哲學家或政治家的演說，因此不見得會有意地使用修辭學的原則。¹⁸

在運用故事評鑑和修辭評鑑時，牽涉到的一個問題是：我們是否可以從文學的進路來研讀新約？從某個角度看，若是把新約聖經當作文學作品，比起把新約當作歷史資訊有好處。從文學角度出發，就必定要注意眼前的經文在說些甚麼。同時，在新約時代，現代科學根本尚未出現，因此以科學方法看新約，未免是時空倒置。文學著作則沒有這方面的問題。不過，值得注意的是，新約聖經固然有文學的價值，但它的旨趣並不在此。

這也就引進另一個問題，就是：我們可否從社會科學、心理學，甚至政治的角度來研讀新約？這問題的答案，也是與從文學角度來研讀一樣。在西方的新約研究中，有些學者在過去四十多年來，就嘗試從社會學、人類文化學和語言學的角度看新約。¹⁹從聖經的角度看，人的宗教活動本來就有群體的一面，也與文化有密切的互動，許多時候也是以語言來表達。因此，新約中自然會涵蓋著文化、社會、政治……各層面的現象，也會講到一些與這些層面有關的問題，從這些角度看新約當然是有所貢獻的。我們在上文也指出，文化背景的知識，確可以幫助人對經文有更準確的認識。但是，當談到新約的社會和文化時，我們事實上無法從事社會調查或田野調查，而只能依靠文字的記載和考古學的證據，因此，新約本身字面的記載仍然非常重要。²⁰從基督徒的立場而言，我們也需要對神有開放的態度，讓祂指出我們的盲點。以文化、社會、政治……這些角度研讀新約，並不表示我們可以根據這些學科的理論來決定新約的立場。

從歷史的眼光看新約研究的發展，故事評鑑、修辭評鑑看重新約在當代的意義，因為這會影響我們現今的世代。從文化、社會、政治等角度詮釋新約，更是凸顯這種基本關懷。談到意義，也就是談到神

學；但這又帶我們回到歷史評鑑方法背後的一個關懷—如何逃避僵化的神學那種獨裁而武斷的框框？在這方面，筆者認為必須注意福音書呈現的一個現象，就是四本福音書是從四個不同的角度來表達的，彼此間有明顯的差異，但記載的卻是同一位耶穌。²¹此外，另一個基本問題，似乎是在應用的原則上。自改教以來，基督徒應用聖經，很多時候都是根據一個簡單的原則—聖經時代是這樣的，所以我們現今也必須如此。例如，新約時代教會治理的制度是長老制，所以現代的教會必須是長老制；新約時代施洗的方式是浸禮，所以現代的教會也必須採用浸禮。可是，保羅在哥林多前書面對希臘羅馬新環境的挑戰時，無論是在婚姻的問題、吃祭偶像之物的問題，或是傳道人酬俸的問題，都顯出他堅持基本原則，卻又同時非常注意當時的處境，展現出相當大的靈活性。²²這種現象，一方面表示我們研讀新約時，須更加注意新約時代的文化因素，另一方面在現代應用時，要注意當前的文化處境。倘若如此，也許我們可以將歷史文法解經法，修訂為歷史文化解經法。

五、結語

作為一本宗教典籍，新約聖經的研究涉及兩個層次：神與人的關係，以及歷史文化的現象。從新約的角度看，研究新約時必須仔細聆聽上帝有甚麼話說，也不能局限於資訊的收集。不過，由於上帝的話是藉著有血有肉的人寫的，它的文字也是依循人類語言的法則，因此研究新約就不能忽視它的歷史性，也須要注意它字面的意義。另外，由於新約的內容與世人的生活密不可分，我們研讀時是可以採取各種不同的角度（例如歷史、社會、文化、政治等等），作為進路。但是，我們卻仍然需要經文字面的證據，避免將人間的理論讀入經文中。

在實際運作時，研讀新約猶如一個古典音樂家在演奏一首樂曲。一個優秀的音樂家演出時必須根據樂譜，也要懂得樂理並有高度的技巧，同時也需有一份天賦和靈感，並受到自己個性的影響和限制。同

樣，研讀新約時我們也須要注意經文，掌握語言的基本法則；而且，由於新約講的是神與人，我們更需要一份靈性，同時更會發現自己的無知與有限。

參考書目

- Baird, William. *History of New Testament Research*. Minneapolis: Fortress Press, 1992-.
- Blount, Brian K. *Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Bockmuehl, Markus N. A. *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*. Grand Rapids: Baker, 2006.
- Bruce, F. F. *The Book of Acts*. Rev ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Carroll R., M. Daniel, ed. *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from Social Sciences to Biblical Interpretation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Green, Joel B. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Harvey, A. E., ed. *Alternative Approaches to New Testament Study*. London: SPCK, 1985.
- Holmberg, Bengt. *Sociology and the New Testament: An Appraisal*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Kümmel, Werner G. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. Nashville: Abingdon Press, 1972.
- Louw, Johannes P., and Eugene A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2 Vols. New

- York: UBS, 1988.
- Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Rev. ed. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Marshall, Howard, ed. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Exeter: Paternoster Press, 1977.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 1971.
- Neill, Stephen, and N. T. Wright. *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961*. 2nd ed. Oxford: University Press, 1988.
- Rohrbaugh, R., ed. *The Social Science and New Testament Interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1996.
- Schweitzer, Albert. *The Quest of Historical Jesus*. 3rd ed. London: A & C Black, 1954.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Tidball, Derek. *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Wright, N. T. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Zerwick, Max. *Biblical Greek*. Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963.

大衛·阿藍·布雷克著。葉雅蓮、黃龍光譯。《新約經文評鑑學》。
台北：華神，2009。

吳羅瑜。《義僕君王》，下卷。香港：中神，1996。

柏何夫著，蕭維元譯。《釋經學原理》。香港：浸信會，1968。

陳濟民。《認識解經原理》。台北：校園，1988。

陳濟民。《哥林多後書》。香港：天道，2003。

陳濟民。《十架牧養學》。台北：校園，2009。

麥子格著。康來昌譯。《新約經文評鑑學》。台北：華神，1981。

1 參Markus N. A. Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study* (Grand Rapids: Baker, 2006), 27-74.

2 有關西方新約研究的歷史，可參Werner G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon Press, 1972); Stephen Neill and N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961*, 2nd ed. (Oxford: University Press, 1988); William Baird, *History of New Testament Research* (Minneapolis: Fortress Press, 1992-) .

3 參Craig Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 718-719. 吳羅瑜則認為，「去」字是當命令式使用，參吳羅瑜：《義僕君王》下卷（香港：中神，1996），頁438。

4 例如，由於希臘文有相當嚴謹的格位（case）之分，一個在文法上是受格（accusative case）的字，可以放在一句話的開頭，以示強調，這在中文甚少出現的。例如，使徒行傳二章談到耶穌的復活，原文的句子直譯是：「他，上帝復活了」（徒二24、32，十三37也有這樣的語法）。由於「他」字是受格，「上帝」是主格，作者的意思是說上帝使耶穌復活。但作者將「他」這個原是受格的用詞放在一句話的開始，是因為22至24節的主角都是耶穌，而且作者也要人看到耶穌在猶太人手中的遭遇和祂在神手中的遭遇並不一樣。

- 5 參 F. F. Bruce, *The Book of Acts*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 206.
- 6 例如：哥林多後書裡反對保羅的人到底是誰？參陳濟民：《哥林多後書》（香港：天道，2003），頁18～25。
- 7 這是根據筆者偶然看到的一幅漫畫，憑記憶加以誇大改編的。來源已無法考證，謹向原作者致歉。
- 8 布朗特 (Brian K. Blount) 在他的一本著作中，以馬可福音為例，討論詮釋新約的方法，參 *Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism* (Minneapolis: Fortress, 1995)。雖然他似乎覺得學者們從不同立場採用不同的方法詮釋新約是對的，但也認為大家都要與經文有更多的對話。
- 9 參陳濟民：《十架牧養學》（台北：校園，2009），頁155～158。
- 10 柏何夫著，蕭維元譯：《釋經學原理》（香港：浸信會，1968）。英文原著在1950年出版。
- 11 參麥子格著，康來昌譯：《新約經文評鑑學》（台北：華神，1981）；大衛·阿藍·布雷克著，葉雅蓮、黃龍光譯：《新約經文評鑑學》（台北：華神，2009）。聯合聖經公會出版的希臘文新約版本，列出了一些他們認為重要的異文；此外，他們又出版了一本伴讀，提出一些專家的意見，也非常實用：Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1971)。
- 12 在文法方面，可參Max Zerwick, *Biblical Greek* (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963)；在語意學方面，有一套字典可用：Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: UBS, 1988)。
- 13 有關這段經文，Anthony C. Thiselton在他的哥林多前書註釋 (*The First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 800-848)，有相當深入的討論和詳盡的文獻。
- 14 關於這些評鑑的內容，可參馬歇爾 (Howard Marshall) 在1977年出版的書籍中的介紹和評論：Howard Marshall, ed., *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Exeter: Paternoster Press, 1977), 139-195。有關福音書研究的方法論，可參N. T. Wrights, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992)。他同樣採取批判的精神研究福音書，修正了基本原則以後，得到的結論就不一樣了。參N. T.

校園，1988），頁104～107。

的愛並降服於神的信心之旅，也是人與神以及與自己不斷對話的歷程，人因此能更誠實、真實地面對神並面對自己。定志教導旨在傳揚神真理，向當世代的人傳講這生命之道，幫助神子民按著神的心意行，以至成為耶穌基督活著的見證。

在真理中謙卑地與神以及與自己對話，必能叫人更認識神與認識自己，而且認識神與認識自己緊密相連，是個彼此產生效應的循環歷程。⁵ 耶穌說：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒。你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」（約八31~32）。真理在實體論的層面指所有的事實，⁶ 而三一神既是終極的實際（the ultimate Reality），凡住在基督裡的必無虛謊（約壹二21），也必誠實地面對神、人和自己。如此誠實地面對個人生命與生活，必能叫人更深體認並接納自己與他人的有限與不足，進而更深體悟且降服於神的權能與愛。人若能活在三一神真理的光中，則能保守自己成為活祭獻給神，也不會被世界的模式形塑而矇騙了自己，還可心意被更新變化得以明白神的旨意（羅十二1~2）。綜言之，在詮釋與傳揚「生命之道」的歷程中，結合神聖言和人生活的歷程，可幫助人更認識神以至更認識自己；而與神以及與自己在真理中對話的歷程，則可幫助人更多認識自己以至更認識神。有關這認識神與認識自己的「生命之道」釋經，參圖二的說明。

圖二：活的釋經與神學—心志與生命的更新歷程

二、新約釋經的基本原則

人際間溝通的基本要素有傳達者、信息、接收者：信息是客觀的傳達內容，傳達者與接收者則各具其主觀角度來詮釋信息。因此，詮釋信息的角度，有傳達者的角度和接收者的角度。詮釋聖經亦然，各書卷必有其作

1. 緊接上下文 (Immediate Context)

緊接上下文是決定經文要義的重要關鍵。依研究的經文範圍，緊接上下文可指某節經文的前後幾節、某段經文的前後段經文，或某單元經文論述的前後單元。考查經文的緊接上下文，旨在從經文的思想脈絡與發展中，更多了解所研究經文的確實要義；因此，研究緊接上下文須探討經文所屬篇章或書卷的中心思想和思想大綱。中心思想說明作者的論述重點和主要關注；思想大綱則說明作者如何布局並架構其寫作或編作，以傳達他的中心思想。正如研究聖經各書卷必研究其主題和大綱，研究經文的緊接上下文亦須研究該經文所處章節段落的主題和思想大綱。

要掌握經文的思想轉折與發展，必須注意連接詞的使用。連接詞乃連接字與字、片語與片語、子句與子句、句子與句子，或段落與段落的媒介，透過連結這些語文的成分而傳達較全面的思想。根據連接詞的語意與功能，華勒斯 (Daniel B. Wallace) 將連接詞分為三類：

(1) 具邏輯性的連接詞—說明段落間的邏輯關係 (多為對等連接詞)，藉此傳達思想的進行，包括：附加觀點 (如：和、並且、也、甚至)；相對觀點 (如：但、然而、可是)；推論 / 結論 / 摘要 (如：因此、因而、為此、所以)；轉渡用語 (如：此外、然後)。

(2) 具副詞性的連接詞—提供相關的副詞資訊 (多為附屬連接詞)，包括：說明某作為的原因 (如：因、因為)；比較相關的觀點，或透過比較提出更具體的說明 (如：正如、如此、同樣地)；提出得到某結果的條件 (如：假如、如果)；指出某作為的目標或目的 (如：為了、好叫)；指出某作為的結果 (如：所以、以致)；提供具體或抽象的地域背景 (如：那裡；參羅四15)；提供某作為的時間背景 (如：當、直到)。

(3) 具名詞性的連接詞—說明論述的內容 (連接詞子句可為主要句子的主詞或受詞；參林前四2，十五3；此用法在中文的語法中較不易被察覺)，或說明直接或間接引句，或補充說明文中的論述。¹²

有關經文的中心思想，則須細讀一段經文後，再從中決定該段經文的主要論點；作者的關注重點和思想轉折，除了上述的連接詞，還可從文中的重複字詞或觀點，以及用詞特色加以探知。確認了段落經文的中心思想後，可用一句話精簡中的地將這思想重點文字化，如此便能掌握作者的思

想脈絡和發展，以及其論述重點。舉猶大書為例，除一般書信格式的前後問安與祝福頌讚語（1~2、24~25節）外，以「親愛的」來稱呼讀者的段落，指出作者對讀者的勸告與勸勉（3~4、17~23節）。第3節說明勸告的內容（為真道竭力爭辯），第4節的连接詞「因為」說明勸告的原因。從17至23節的論述中，可見勸勉涉及三層關係：讀者與使徒的關係（17~19節）、讀者與讀者自己的關係（20~21節），以及讀者的其他人際關係（22~23節）。再仔細閱讀5至16節，主要內容在論述背離真道者；第8節的「這些人」、「也像」是思想轉折的關鍵；5至7節多用過去式說明在歷史上曾有背道者受神的審判；8至16節多用現在式說明現今假教師的特點。參下列猶大書的思想大綱，從中可見作者的思想發展和主要論述重點：

- A. 問安（猶1~2）
- B. 勸告：竭力辯道（猶3~4）
 - a. 勸告的內容（3）
 - b. 勸告的因由（4）
- C. 鑑戒：背離真道者（猶5~16）
 - a. 背道者在歷史上受神審判的例證（5~7）
 - 1. 出埃及後不信者（5）
 - 2. 不守本位的天使（6）
 - 3. 所多瑪和蛾摩拉的行惡（7）
 - b. 假教師的描述（8~16）
 - 1. 輕慢主治者、毀謗在尊位者（8~10）
 - 2. 全然行在錯誤與背叛中（11）
 - 3. 他們的帶領全然錯謬（12~13）
 - 4. 他們的結局必受審判（14~16）
- D. 勸勉：真道上扎根，愛中成長（猶17~23）

- a. 謹記使徒的教導 (17 ~ 19)
 - b. 在基督裡造就自己 (20 ~ 21)
 - c. 向人顯出慈憐 (22 ~ 23)
- E. 結語：頌讚 (猶24 ~ 25)

若用一句話總結猶大書思想大綱的中心主旨，則可得全卷書的主題思想—竭力為純正信仰辯道。研究猶大書的任何一節或一段，必須考慮該節或該段的緊接章節或段落，也不忘該節或該段在猶大全書的中心思想脈絡中所要傳達的意思。舉例說：若要研究猶大書第9節的經文要義，即或不知其猶太典籍的背景，亦可從緊接上下文推得經文強調天使米迦勒謹慎其口不出謗瀆的話，藉此對比出假教師的話語充滿毀謗 (參猶10的「但」)。從全書的思想大綱考量，猶大書第9節除了凸顯假教師的特質之一乃充滿毀謗的言語 (8 ~ 16節介紹假教師的特點)，也強調其必臨的審判 (5 ~ 7節已引證歷史上的受審案例，14 ~ 15節再次肯定背道者必受審)，並希望讀者以此為鑑戒，且保守自己在基督裡 (17 ~ 23節的勸勉)。因此，在作者中心思想的脈絡中，微觀的緊接上下文，可讓人掌握作者的經文要義；宏觀的緊接上下文 (即全書思想脈絡)，則有助於明白作者的著書宗旨或目的。

2. 以平行經文為上下文 (**Parallels as Context**)

平行經文是指具有相同或類似的字、詞或觀點的不同經文，可區分為：同主題、同一卷書；同主題、同一作者、不同書卷；同主題、不同作者、不同書卷。當查考一主題在同卷書的平行經文，應注意該書卷的中心思想，以及平行經文在全書的思想脈絡發展中所傳達的意涵。當查考一主題在同書卷之外的平行經文，首先應確認這些平行經文在其他書卷的上下文中所要傳達的意涵，從其微觀及宏觀的緊接上下文了解這些平行經文的中心要義。同一主題在作者的其他書卷的論述，有助於讀者了解或澄清對該主題的認知，這些論述或強化或深化作者對該主題的概念。而假如同一主題在不同作者的書卷中也有出現，這或會進一步強化作者的觀點，或提供不同視角來探討該主題，以至能更全面地了解該主題。

就如保羅在加拉太書論及「信心」時，強調因信稱義的救恩乃單單因著信並不加上律法（加三11~12，五2，六11）。「信心」這主題的平行經文也見於羅馬書，保羅立論分明地陳述因信稱義乃神所預備的救贖之道（羅三21~五21），幫助讀者更深入了解耶穌救贖所帶來的除罪與稱義，以及因信稱義排除守律法的行為。此外，「信心」主題也見於雅各書，論到信心沒有行為是死的（雅二17~26）。乍看之下，保羅與雅各的信心論似乎彼此矛盾。但若考察雅各書的緊接上下文，便知道當時讀者缺乏愛心和言語的生活見證（雅二14~16，三1~18），因此雅各鼓勵讀者要活出與得救的信心相稱的行為。若再考察加拉太書和羅馬書的全書思想脈絡，亦可見保羅強調生活見證的重要（加五1~六10；羅十二1~十五13）。當細查平行經文的上下文，就可知保羅強調得救恩的信心，雅各強調擁有救恩的信心生活。若再探究舊約的「信心」主題，更可發現信心與順服遵行神的律例典章是緊密相扣的，信心是不論外在環境如何，只因相信神就順從遵行神所吩咐的（民十四1~13；申一26~33）。綜觀「信心」在不同書卷的意涵，可知人對神的信心顯明於對神心意的順服；再以這概念理解加拉太書的因信稱義，可知這使人稱義的信心本質乃深具動能的信靠，使人產生與所信相稱的行為。總括而論，緊接上下文是從縱面探討一主題，可深化並強化這主題；平行經文是從橫面探討該主題，從不同角度更深更廣地了解該主題的意涵。

3. 以全聖經的整全思想為上下文 (The Whole Bible as Context)

最後，上下文的研究須考量全本聖經所啟示的神學觀。聖經既是神所默示，任何經文的意思都在聖經神學意涵的思想脈絡中。如前述，釋經的基礎在於從微觀至宏觀的上下文研究，而以全本聖經為神一貫的啟示則是最宏觀的上下文。從經文的思想觀點至生活應用除呼應各向度的神學觀點（聖經、系統、歷史和實踐神學）外，也須傳達神在聖典中所要顯明的意旨，神的意旨在其選民的歷史中是漸進地被彰顯的。¹³ 因此，從舊約到新約，既可見神意旨的共同點，也可見其相異處；共同點說明神一貫且不變的心意與旨意（即全本聖經的關注主題），相異處則傳達了有關神心意的新啟示或發展。正如前段舉證說明「信心」是得著神救恩之鑰，新舊約的共同點是舊約因信神的吩咐而得拯救脫離仇敵的手，新約則因信神藉耶穌

子」。較進深的字義探討有兩方向：一為歷史用字的研究；一為經文用字的研究。

歷史用字的研究旨在透過研究某字詞的歷史用法，細究該字在新約的意思。字義會隨著時間、因著文化而改變，²⁰ 因此探究字詞的歷史用法，可更確切掌握該字在新約的用法；這研究法屬較學術的原文字義研究。新約字詞的歷史字義研究，乃探討其在古典希臘文、七十士譯本、普通希臘文、新約書卷及教父著作等的用法。古典希臘文用法主要參考Liddell和Scott的*A Greek-English Lexicon*，²¹ 這是一本涵蓋範圍廣泛的辭典，主要介紹希臘文字詞從希臘古典文學時期（約公元前1,200年）到公元第五至六世紀的用法。七十士譯本用法主要借助於Hatch和Redpath的*A Concordance to the Septuagint*，²² 這本經文彙編（concordances）不但完整，也說明希臘文字詞所翻譯的希伯來文字詞。普通希臘文（Koine Greek）是約為公元前第三世紀到公元第五至六世紀所使用的希臘文，主要參考資料為Moulton和Milligan的*The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*，²³ 可提供希臘文字詞在當時一般生活中的用法（其中的希臘文例證通常未翻譯）。新約用法則透過經文彙編，找出字詞在新約的其他出處與用法，主要參考工具為Moulton和Geden的*A Concordance to the Greek New Testament*。²⁴ 教父用法是指研究早期教父對希臘文字詞的用法，旨在探究他們如何理解新約的字詞，主要參考工具為Lampe的*A Patristic Greek Lexicon*。²⁵ 研究時，要綜觀上列各角度的資料，再整合出新約最可能的意思，或從經文的意思中再思其神學意涵；而有關字詞所涵蓋的神學意涵，則可進一步參考新約神學辭典所提供的資訊。²⁶

經文用字的研究旨在探究某字詞在聖經中的用法，或探究某作者對一些字詞所賦予的意思（參上下文論述的舉證，保羅與雅各使用「信心」一詞時，各有其偏重角度）。這研究法是了解新約字義的基礎，首先須借助經文彙編找出所研究字詞在新約中的出處，²⁷ 其次則歸納整理該字詞在新約各處經文的思想脈絡中所傳達的意義和概念，再從中斟酌所研究字詞在其經文的緊接上下文中最適切的意思。基本上，經文用字的研究層面與範圍，包括：在同一書卷的用法，同作者、不同書卷的用法，不同作者在新舊約對該字詞的用法，最後才考量該字詞在聖經以外的用法。²⁸ 經文用字

的研究與上下文的研究緊密相扣，畢竟，決定一個字詞意思的最後關鍵，乃在於緊接的上下文。²⁹

2. 語句的研究 (Syntax Study)

要懂得分析、了解希臘文語句結構，才可確實掌握作者在每句所要傳達的思想。語句的構成要素有：動詞、名詞、代名詞、冠詞、形容詞、副詞、介詞、連接詞。分析這些語句構成要素在句中的功能，是掌握語句要義的關鍵，諸如：動詞的時態、語態、語氣在句中的功能用法，名詞各格在句中的功能，冠詞在句中的意涵，介詞或介詞片語在句中的意涵，連接詞（或代名詞）在語句中所傳達的語句關係和思想脈絡。有關這些語句構成要素，本文無法一一介紹，可參考相關的希臘文文法書籍。³⁰

在分析了語句構成要素的基本用法後，欲掌握作者思想重點，就必須再分析語句的結構，如語句中片語之間的關係和子句彼此之間的關係（即思想單元之間的脈絡發展），³¹而這些思想單元的詮釋須根據全書的宏觀思想脈絡。以羅馬書一章17節的引句為例，當中片語之間關係的分析是如下的：在「義人必因信得生」句型中，有三組構成要素：義人（δίκαιος）、因信（ἐκ πίστεως）、得生（ζήσεται）。在語句架構上，「因信」這片語可修飾「義人」，也可修飾「得生」；因此，這句可翻譯為「因信的義人必得生」，或「義人必因信得生」。³²中文取後者的翻譯，但若考量保羅在羅馬書中強調人「因信稱義」的觀念，可能「因信的義人必得生」會較貼近保羅這句舊約引用句的意涵。

再舉歌羅西書一章21至23節為例，來看主要句子與其他子句之間的關係及其思想脈絡。首先須找出該段落的主要句子，再細查其他子句與主要句子的關係，就能掌握整段的思路發展。該段的主要句子在一章22節：「〔神〕叫你們〔讀者〕與自己和好」；而保羅申述「與神和好」的議題前，先藉一分詞子句（ἀπηλλοτριωμένους），描述了「你們」過去的特質（西一21），而第21節的時間副詞「從前」（ποτε）與第22節的「但如今」（νυνὶ δέ）形成了強烈對比，說明「你們」過去與現在與神的關係特質；介詞 ἐν（因著、藉著）更傳達了憑藉的概念，說明造成這關係的原因。接著，保羅在第22節透過不定詞子句（παραστήσαι），說明神使人

與祂和好的目的；更在第23節的條件子句中（εἰ），強調持守與神和好關係的條件，並以對等連接詞 καὶ 連結二個分詞「根基穩固」及「不至被引動失去」（τεθεμελιωμένοι、μὴ μετακινούμενοι）和一個形容詞「堅定的」（ἐδραῖοι），以進一步說明這些條件的內容。最後，保羅以關係代名詞（οὗ），說明其論述中提到的福音的特質。根據上述思想脈絡的邏輯，再具體將每段思想單元的要義文字化，就可清晰地掌握歌羅西書一章21至23節的思想脈絡，參下列的段落大綱：

A 你們過去與神的關係（西一21）

a 關係的特質

1. 與神隔絕
2. 與神為敵

b 關係的由來（ἐν）—因著惡行

B 你們現今與神的關係（西一22~23）

a 關係的特質—與神和好（一22a）

b 關係的由來（ἐν）—藉著基督肉身的死（一22b）

c 關係的目的（inf.）—使相信者成為（一22c）

1. 聖潔
2. 沒有瑕疵
3. 無可指責

d 維持關係的條件（εἰ）—在信心上持守（一23）

1. 立穩根基
2. 堅定不移
3. 不被轉離福音的盼望—這福音的特質：

（i）你們所聽過（讀者）

（ii）被傳於普天下（世人）

(iii) 保羅為此成為福音執事 (保羅)

從上列語句結構分析的例證中，可知片語與片語、語句與語句，甚或段落與段落之間的邏輯關係，在語文表達中有多種傳達方式，可藉由連接詞、介詞、副詞、關係代名詞、分詞、不定詞等等來表示。因此，語句間的關係常是複雜的（參西一21~23為一長句），詮釋者必須先了解語句的構成要素在句中的功能用法，如此才能準確地掌握經文的語法結構，進而明白經文的思想脈絡與作者所要傳達的思想重點。

3. 文本的研究 (Text Study)

若說「句」的研究是將點（字詞）連成線（語句），則「文」的研究便是將線連成面。這「線連成面」的研究，一則須考查上下文的思想脈絡，即分析句與句之間的邏輯關係，以確實掌握作者在篇章或全文的思路；二則須分析篇章或全文的思想結構，³³即從作者的寫作技巧或論述架構探究其思想發展（如：重複語詞、平行論述）。上下文思想脈絡的探討，是研究經文篇章或全文的基礎，有助於掌握經文的中心要義；思想結構的分析除了說明思想的發展，也可顯明作者所關注的主題和次主題。上下文的探究已於前論述過，此處將探討思想結構的分析。

考究思想結構，須先將經文熟讀幾遍，並觀察：（1）重複的字詞、論述和觀點；（2）對立的字詞、論述和觀點；（3）重要思想轉折的連接詞；（4）任何重要論述因子的改變（如：主題、地點、人物等）。若考究的思想架構是全書卷，則觀察層面當著眼於較關鍵的思想轉折，才可掌握思想的全圖，而不致落入「見樹不見林」的弊病。當考究較小篇幅的篇章段落時，觀察層面則當注意較細微的變化，才能掌握作者的微觀思緒。正如上下文研究已分述過，在經文思想脈絡中，各段落經文的共同關注說明了主題思想，而各段落經文的不同關注則傳達了該主題思想的發展；故此，觀察作者呈現經文關注的角度，將有助於掌握作者的思想架構與發展。

以約翰福音為例，耶穌是全書卷的主角，全書記載著有關耶穌的事蹟；然而，根據耶穌事蹟的內容（作者呈現全書關注的角度），全書可約

略分為三部分：介紹耶穌（一章）、陳述耶穌的所言所行（二～十七章）、陳述耶穌的受難與復活（十八～二十一章）。若再仔細分析二至十七章的耶穌事工，根據事工的場合（作者呈現段落關注的角度），可再細分為兩段：耶穌的公眾事工（二～十二章）和耶穌的私下事工（十三～十七章）。進而，根據事工的對象和性質（作者呈現小段關注的角度），二至十二章可再分為四小段：面對個人、面對群眾、面對衝突、面對十架；而根據與門徒互動的內容（作者呈現小段關注的角度），十三至十七章可再分為三小段：最後晚餐、末了講論、分離禱告。如此，根據約翰福音作者在全書段落間的關注角度，便可見其記載耶穌所言所行的思想架構，參下列大綱的思想發展：

- A 介紹耶穌（約一章）
- B 耶穌的公眾事工（約二～十二章）
 - a 面對個人的事工（二～四章）
 - b 面對群眾的事工（五～六章）
 - c 面對宗教領袖的衝突（七～十一章）
 - d 面對十架之路（十二章）
- C 耶穌的私下事工（約十三～十七章）
 - a 最後晚餐（十三1～30）
 - b 末了談論（十三31～十六23）
 - c 分離禱告（十七1～26）
- D 耶穌的受難與復活（約十八～二十一章）

再以使徒行傳二章14至36節為例，說明篇章段落的思想結構。首先可觀察到段落中的重複詞有：彼得呼籲聽眾注意的強調詞「猶太人 / 以色列人哪……聽我的話」（14、22節），和彼得總結其論述的推論連接詞「因此、故此」（οὕτως；33、36節）。³⁴基本上，這些重複詞已概略勾畫出該段的思想單元：14至21節、22至32節和33至36節。再分析14至21節和22

至32節的結構，也可見其中的平行架構：彼得先說明聽眾所經歷的，再舉證解明他的論證。14至21節彼得先說明聽眾所看到的五旬節現象—這些人並非醉酒，再引約珥書二章28至32節說明這現象與神應許聖靈和救恩有關。22至32節彼得先說明聽眾所經歷耶穌的死與復活，再引詩篇十六篇8至11節說明耶穌真得復活了。33至36節則總結說明二事：因耶穌復活升天而賜下聖靈（33～35節），並神已立耶穌為主為基督（36節）；這結論呼應了14至21節所論的應許，即「聖靈的澆灌」和「求告主名的就必得救」。35 同樣地，若將這些思想架構文字化，就可更清楚地明白彼得論述的思想發展，參下列思想大綱：

A 五旬節現象發生的原因（徒二14～21）

a 澄清與說明現象—門徒並非醉酒（二14～16）

b 引證說明現象的發生—舊約曾應許（二17～21）

1. 應許聖靈澆灌

2. 應許求告主名的救恩

B 五旬節現象發生的由來（徒二22～32）

a 說明相關事件—耶穌的死與復活（二22～24）

b 引證說明現象的發生—耶穌真得復活了（二25～32）

C 五旬節現象發生的意義（徒二33～36）

a 應驗聖靈澆灌的應許（二33～35）

b 應驗主救恩的應許（二36）

總結語言的研究，在字詞、語句和篇章的釋經歷程中，首先必須決定字的語意範圍，並從上下文決定最適合的字義；其次須分析語句結構，以確實掌握作者在句中所要傳達的思想重點；最後也當分析句與句並段落與段落之間的邏輯關係，以至能明白作者在每段落或全文的思想脈絡和發展。有關語言的分析，雖也可藉由譯本掌握大致的思想方向，但若探究原文的字詞、語句與篇文的用法，則更能準確地詮釋作者的思想。

(三) 歷史文化背景

歷史可指在時間軸上人類所發生的事件（通常指過去的事件），也可指對過去事件的記錄，故此，事件本身或事件的記載都可稱為歷史。神的啟示是透過歷史向人傳達，欲正確地詮釋神在聖經歷史中的啟示，必須從橫面了解聖經人物和其環境的關係（文化角度），以及從縱面探討人與神的關係（信心角度）。文化是歷史的一部分，其要素涵蓋人的生活方式、生活環境、社會形態、文學創作等；這些不但顯示人們如何生活，也彰顯人們的價值觀、人生觀、道德觀等。³⁶

正確的釋經，必須進入聖經文化的處境與思維，才能確切地明白作者在書信或編作中要傳達的要義。基本上，聖經文化背景可從兩方面取得：經外文獻和經內資料。經外文獻乃與聖經歷史相關的考察文獻（在聖經之外的研究），如近代許多考古學的發現和歷史的研究（從人類學、社會學等不同角度的研究）。³⁷ 經內資料乃聖經本身所提供的歷史文化背景，因聖經的記載亦反映了當時的世界，讓人可從同時期不同書卷所提供的資訊，重建當時的世界環境；尤其是新約世界，因新約各書卷的成書期間約前後50年，所以各書卷所提供的歷史背景，可幫助釋經者約略了解第一世紀下半葉的羅馬世界和希羅文化。

一般而言，有關新約歷史文化背景的探究須考量幾個層面：³⁸

(1) 地理背景（客觀環境）—考察經文所涉及的地理環境。土地是人生活的基本環境，須注意其氣候、交通、地形位置（山、海、沙漠的位置關係）。如：耶穌在加利利卻說「上去過節」（約七8），因耶路撒冷雖在南方卻在山上。

(2) 物質生活背景（有形環境）—考察當時的物質環境對讀者或聽眾造成的影響，包括人們賴以為生的事物，如衣食住行的方式與情況。譬如：馬可福音二章1至4節記載，四人拆通屋頂並垂降一癱子至耶穌跟前，根據當時迦百農的房子構造，屋頂是以木頭為樑，並以茅草、棕樹枝和乾泥為覆蓋。這說明屋頂何以容易被拆通，並且房屋結構不致因此無法修復，所以未受屋主責備。³⁹

(3) 政治、社會、宗教背景（無形環境）—考察當時讀者或聽眾所處大環境對他們造成的影響。如：新約書卷在前後50年間寫成，那時教會經

歷了政治上尼祿與多米田的逼迫，基督信仰也從猶太教的保護傘下區別出來，不再受羅馬律法的保護（猶太教為羅馬帝國的合法宗教），基督徒因此面臨信仰的逼迫與考驗。

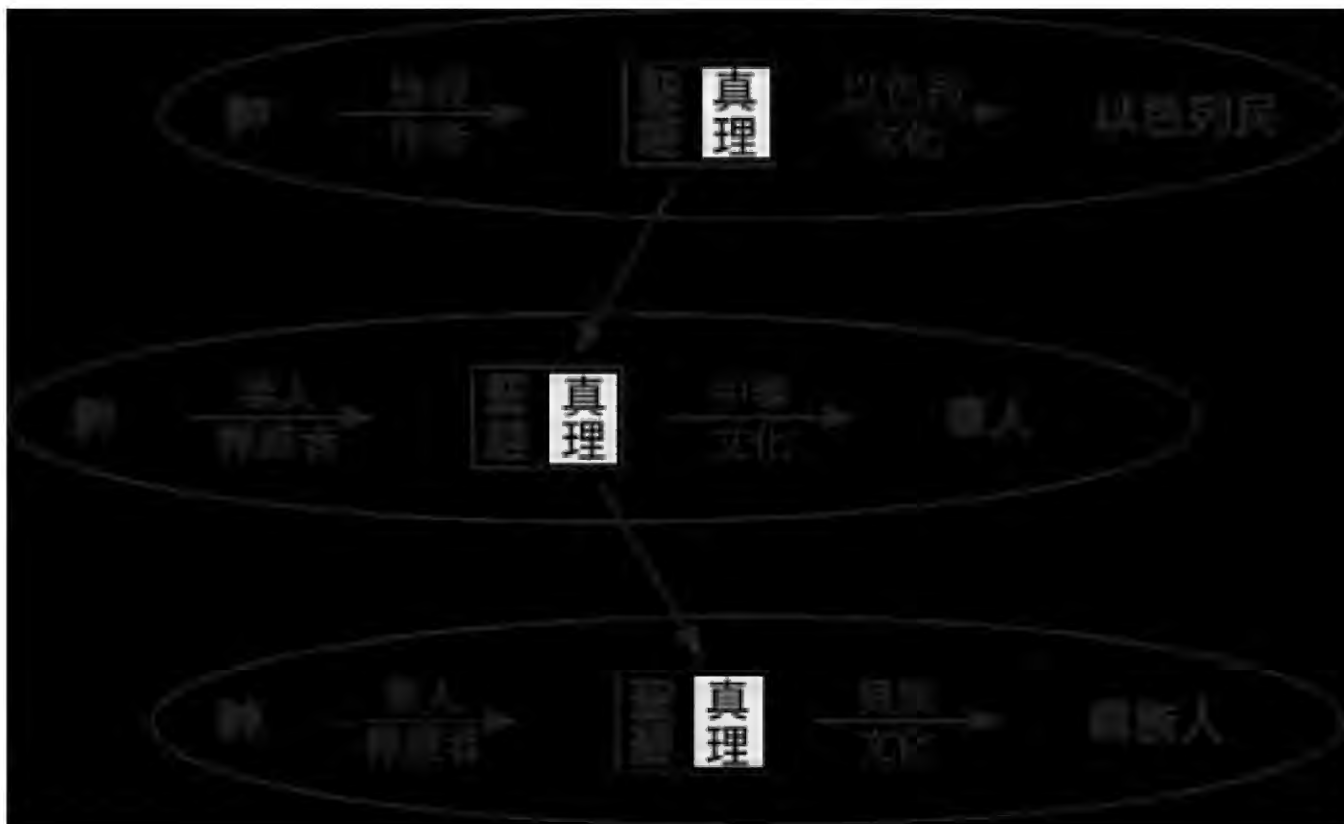
由於時空、地理、文化的差距，釋經者必須盡可能了解聖經的歷史文化背景，才不致將釋經者的當代文化讀進聖經文化，以致無法精準抓住甚或誤解經文要義。完整的背景研究包括兩方面：書卷的著書背景和經文的論述背景。⁴⁰ 書卷的著書背景，必須探討作者、讀者、寫作日期與地點、寫作背景，這些背景資料提供書卷著作時的相關歷史事件與問題，有助於了解作者的寫作目的與主旨，為全書的思想發展提供一個大方向；這方面資料可參考聖經導論、概論、百科全書、註釋書的導論章，或相關書籍。⁴¹ 經文的論述背景，則須探討個別經文所涉及的文化背景（如：羅十二20的「把炭火堆在他的頭上」），釐清作者論述經文的文化背景，有助於更精準地掌握作者的思想脈絡；這方面的資料可參考註釋書或相關專論的書籍或期刊。

以帖撒羅尼迦前書五章26節為例，「與眾弟兄親嘴問安，務要聖潔」，「親嘴」在古代世界有多重意思，可意謂愛、尊重或和好。⁴² 保羅在信末吩咐中提到親嘴，這僅是問候的方式，抑或保羅要讀者彼此尊重、保持和好關係？若考察其平行經文，相同的勸勉還出現在羅馬書十六章16節、哥林多前書十六章20節、哥林多後書十三章12節，而且彼得前書五章14節（「用愛心彼此親嘴問候」）也是類似的勸勉；其他有關親嘴的經文尚有不少（如路七45，十五20，二十二48；創二十七26；撒上二十41）。從上列平行經文的意涵，以及其所提供的背景資料，可推知「親嘴」很可能是猶太文化中家人與朋友間的問安方式。⁴³ 如此，「親嘴問安，務要聖潔」很可能說明保羅視教會為神的大家庭，神的子民則為聖徒（帖前五22；參林前一2），故此當在聖潔中彼此問安。⁴⁴

唯有正確掌握經文的要義，才能明白神透過經文所要傳達的真理或不變原則，而這些真理與原則正是現代釋經者當傳講的重點。基本上，聖經釋經者必須同時了解聖經文化和當代文化，才能正確地詮釋神在聖經歷史中的啟示，進而正確地將神的心意應用至當代教會。⁴⁵ 在詮釋與傳講真理的歷程中，文化的挑戰是不容忽略的，詮釋者須準確地掌握真理，才不致在這詮釋的歷程中，將真理類併入另一文化（syncretism）。茲以下列圖

表，說明在詮釋與傳揚聖經真理的歷程中所面臨的文化挑戰。⁴⁶

圖四：詮釋與傳揚真理的文化挑戰



面對釋經歷程中的文化要素，釋經者必須謹慎考量傳達歷程中不同文化背景可能造成的詮釋偏差。詮釋者須特別注意經文是否帶有文化色彩，在適當地去除文化色彩後，再汲取經文的真理或不變原則，並以另一文化所能明白的方式傳達聖經真理。神在聖經文化中所啟示的真理，或透過當代文化習俗的鼓勵或禁令傳達，或透過對個人具文化性的行為表示認同或責備來傳達。譬如：保羅論婦女蒙頭的問題（林前十一5~6），依當時習俗，婦女在公開場合就當蒙頭，但當時卻有婦女在教會禱告或講道不蒙頭。保羅認為婦女若不蒙頭就像男人，不如把頭髮剃了，而女人若覺得剪短髮是件可恥的事，就當蒙頭。⁴⁷ 去除當時「婦女蒙頭」的文化色彩，經文要義乃婦女在公開場合的聚會，服裝儀容要合宜端莊，合乎民俗。當今很多國家的婦女都不蒙頭了，故傳講這段經文的重點將不在「女人是否要蒙頭」，而在「合宜的服裝儀容」，而不同文化對「合宜」的尺度標準則有不同看法，釋經者須敏銳體察其間的文化差距，才能適切地傳講並應用

Press, 1996), 480-481.

9 Bray, *Biblical Interpretation*, 484-485.

10 參克萊因等：《基道釋經手冊》，頁226 ~ 228。

11 有關上下文的研經，可參克萊因等：《基道釋經手冊》，頁254 ~ 271；奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁34 ~ 54；A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 99-113；陳壽穗：《釋經實用手冊》（新北市：聖經資源中心，2011），頁67 ~ 73；麥卡尼、克萊頓著，駱鴻銘譯：《正意解經》（台北：改革宗出版社，2011），頁221 ~ 229；陸蘇河：《解經有路—從釋經學到生活應用》（台北：更新傳道會，2007），頁57 ~ 70；丁偉佑：《釋經學的理論與實踐》（新竹：中華信義神學院出版，1998），頁178 ~ 189。

12 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 669-678.

13 奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁23 ~ 24；蘭姆：《基督教釋經學》，頁93 ~ 95。

14 有關語言的研究，可參：克萊因等：《基道釋經手冊》，頁284 ~ 325；奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁62 ~ 176；蘭姆：《基督教釋經學》，頁117 ~ 128；Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 114-158；陳壽穗：《釋經實用手冊》，頁96 ~ 128；麥卡尼、克萊頓：《正意解經》，頁179 ~ 215；丁偉佑：《釋經學的理論與實踐》，頁131 ~ 171。

15 Walter Bauer, Frederick William Danker, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., rev. and ed. Frederick William Danker (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 簡稱為BDAG。

16 Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1989), 簡稱為LN或L&N。

17 麥啟新主編：《新約及其早期基督教文獻—希臘文大詞典》（香港：漢語聖經協會，2009）。此中文版詞典譯自BDAG（F. W. Danker的修訂版）。

18 吳羅瑜編譯：《聖經新辭典》上下冊（香港：天道，1993，1996）。該辭典由中國神學研究院譯自J. D. Douglas, F. F. Bruce, J. I. Packer, N. Hillyer, D. Guthrie, A. R. Millard, D. J. Wiseman, eds., *New Bible Dictionary*, 2nd ed. (Leicester: InterVarsity, 1982)。

19 鮑爾著，戴德理譯：《新約希臘文中文辭典》（台中：浸宣出版社，1986）。

20 克萊因等：《基道釋經手冊》，頁289 ~ 291。

- [21](#) George Henry Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, and Roderic McKenzie, *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement* (New York: Oxford University Press, 1996).
- [22](#) Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint: And the Other Greek Versions of the Old Testament* (Including the Apocryphal Books), 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1998).
- [23](#) James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).
- [24](#) W. F. Moulton and A. S. Geden, *A Concordance to the Greek New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1967).
- [25](#) G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: The Clarendon Press, 1976).
- [26](#) 目前常用的新約神學辭典有：Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds., *The Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976), 簡稱為TDNT; Collin Brown, ed., *New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978), 簡稱為NIDNTT; H. Balz and G. Schneider, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993), 簡稱為EDNT; Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, 3 vols. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), 簡稱為TLNT.
- [27](#) 以目前電腦的普及，最簡易的搜尋方式乃透過電腦搜尋，但須確定是以希臘文為主的搜尋，免得因中文翻譯的差異，而搜尋出不相關的字詞或搜尋經文出處未盡完全。中文的希臘文經文彙編參：《原文編號新約經文彙編》（香港：福音證主協會，1989）〔其編號乃根據Strong的原文編號〕；潘秋松編著：《解析式新約經文彙編》（南帕薩迪納：美國麥種傳道會，2002）。
- [28](#) 克萊因等：《基道釋經手冊》，頁305。
- [29](#) 克萊因等：《基道釋經手冊》，頁305；奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁130；Tate, *Biblical Interpretation*, 30.
- [30](#) 有關希臘文文法的工具書，克萊因等提供了基本的參考書目，參《基道釋經手冊》，頁641~642。其中Daniel B. Wallace的*Greek Grammar Beyond the Basics*，是目前使用得相當廣泛的中級希臘文文法教科書，中文也有其譯本：華勒斯著，吳存仁譯：《中級希臘文文法》（台北：華神出版社，2011）。中文譯本中，基礎程度的希臘文文法書有：孟思思著，潘秋松譯：《聖經希臘文基礎》（南帕薩迪納：美國麥種傳道會，2006）。

- 31 Tate, *Biblical Interpretation*, 31.
- 32 有關哈二4的引句，舊約希伯來文聖經的「信」有第三人稱單數為其字尾，即「他的信」（指義人的信心）；七十士譯本則將「他的」改為「我的」（指神的信實）；此二版本「因信」很自然地修飾「得生」。然而，保羅在引用句中捨去了代名詞，也讓語意顯得含糊，但也更有空間可以支持他在全書中的論述（雖然根據羅一17a，學者對於是誰的「信」仍有所爭議）。
- 33 當研究經文段落的思想結構（特別論述文體），有些學者會採用修辭評鑑法的結構與技巧，結構有如：緒論、敘述命題、列點聲明、邏輯立論、駁斥反對、結論。有關修辭評鑑法的介紹，參George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984); C. Clifton Black, "Rhetorical Criticism," in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, 2nd ed., ed. Joel B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 166-188; Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 58-67; 奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁169～176。本文所論探究文學結構的技巧，也見於修辭評鑑法的技巧。
- 34 中文和合本聖經未將徒二33的οὐρανόν譯出。
- 35 Ling Cheng, *The Characterisation of God in Acts: The Indirect Portrayal of an Invisible Character* (Milton Keynes: Paternoster, 2011), 45-54.
- 36 蘭姆：《基督教釋經學》，頁139；奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁177；Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 160. 有關歷史文化背景的延伸閱讀，參：陳壽穗：《釋經實用手冊》，頁74～95；麥卡尼、克萊頓：《正意解經》，頁215～221；丁偉佑：《釋經學的理論與實踐》，頁193～209。
- 37 有關經外文獻參考工具，克萊因等提供了基本的參考書目，參《基道釋經手冊》，頁642～655。
- 38 有關歷史文化背景須考量的層面，可參：克萊因等：《基道釋經手冊》，頁282～284；奧斯邦：《基督教釋經手冊》，頁180～186；蘭姆：《基督教釋經學》，頁139～146；Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 165-169.
- 39 David E. Garland, "Mark," in *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, vol. 1, ed. Clinton E. Arnold (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 218.
- 40 克萊因等：《基道釋經手冊》，頁281～284。
- 41 有關背景資料的參考工具，克萊因等提供了基本的參考書目，參：《基道釋經手冊》，頁668～677。中文的聖經背景譯作有：季納著，劉良淑譯：《新約聖經背景註釋》（台北：校園，2006）；鮑克著，劉良淑、蘇茜譯：《聖經的世界》

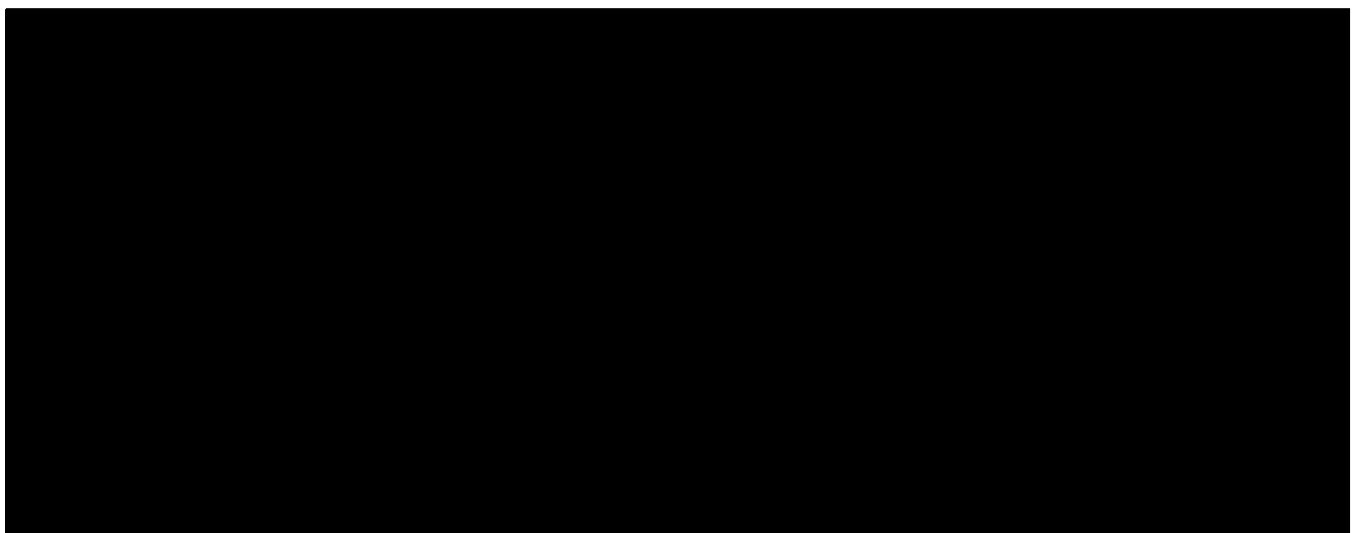
新約研究方法論探討 III：一般釋經要點與敘事文體 釋經法（下）

程玲

三、新約敘事文體的釋經法

不同於歷史—文法的研究進路（專研經文的歷史意涵），敘事文體的釋經進路探討經文中的故事世界所傳達的意涵。「窗戶與鏡子」是最常被引用來說明這兩門釋經進路的不同。¹ 歷史—文法釋經進路，就如經由窗戶觀看窗外的世界，透過經文的記載和相關的歷史文獻探索真實的歷史世界，以期明瞭聖經經文在人類歷史上所要傳達的要義。敘事釋經則如透過鏡子了解鏡子裡所反映的世界，讀者主要從經文的敘述中，嘗試建構其中的故事世界。² 從溝通角度看，歷史—文法釋經關切歷史上的世界，探究歷史上的作者透過經文要向歷史上的讀者傳達甚麼信息；敘事釋經則關注敘事文中的世界，探索敘事經文中的隱含作者向隱含讀者傳達的意涵，包括敘事文中故事人物所傳達的信息。下圖就說明了歷史—文法釋經和敘事釋經所關注的不同文學層面：³

圖五：歷史—文法釋經和敘事釋經的關注層面



具體而言，敘事釋經關注經文本本身，是因為現今的讀者已無法還原歷史的世界（因時空、文化背景、語言的限制），但藉著探索敘事文中的世界，卻仍可進入隱含作者的思維，進而掌握隱含作者要向隱含讀者傳達的信息。由於敘事評鑑法聚焦研究故事世界（不像其他釋經法注重歷史世界），因而此法可從不同角度掌握經文要義。此單元先介紹敘事釋經的基本要素，再提出一些敘事釋經的注意事項，作為釋經者的參考。

（一）敘事文體釋經的要素

從敘事文學的研究進路來詮釋聖經經文，須特別注意敘事文的四要素：隱含作者與敘事者的聲音、故事人物的角色與刻畫、故事的陳述觀點、故事情節的組織與結構。⁴

1. 隱含作者與敘事者（說故事者）的聲音

根據上列圖表，可見敘事文學研究進路強調將「寫作」與「敘述」分開。一份文學作品的產生勢必有位「作者」（歷史上的真實作者）的存在；該作者寫作時也必有預定的寫作對象（歷史上的真實讀者）。然而，即或不知真實作者的身分，單從文學著作的內容與寫作風格，便可推想該文學著作必出自看不見的手（隱含作者）；同樣地，亦可從該著作的字裡行間推想必有文中所預定的寫作對象（隱含讀者）。在敘事文的陳述中，通常可聽見敘事者的聲音（說故事者）；相對地，文中必有聽故事的人。⁵舉例來說：學者或認為稅吏馬太是馬太福音的作者；即或有人反對馬太為歷史上的真實作者，但從馬太福音的寫作內容充滿對舊約經文的引用與詮釋，學者都一致同意馬太福音的作者為猶太人（隱含作者）；再者，福音書中諸如「耶穌上了船……來到……」等語句，更顯示了敘事者（說故事者）存在於故事的陳述中。

基本上，敘事者在文中或為說故事者，或為隱含作者。⁶更具體而言，敘事者、隱含作者、真實作者可為同一人，也可以是不同人。在虛構的故事中，敘事者是作者在故事中創造出的人物（純屬文學修辭技巧），旨在從某特定角度陳述故事；在非虛構的故事中，敘事者則代表隱含作者。⁷如：《西遊記》為一部虛構小說，文中的隱含作者創造了故事中的

虛構人物（歷史上的作者為吳承恩），⁸而小說中陳述故事發展的聲音來自敘事者，此處敘事者乃隱含作者（而隱含作者不必然是吳承恩）。反之，聖經敘事文屬非虛構故事，因此敘事者的陳述傳達了隱含作者及真實作者的看法。約翰福音二十章31節：「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」，乃敘事者的聲音。這聲音不但說明隱含作者的看法，也傳達真實作者的想法（即敘事者 = 隱含作者 = 真實作者）。

敘事者在故事中扮演著無所不知、無所不在的角色，能從不同角度觀看故事情節的發展，並洞察故事人物的心思意念；⁹因此，敘事者的聲音代表可靠的觀點。敘事者可公然地以第一或第三人稱出現在故事中，對故事情節的發展提出解說、評論或摘要。敘事者也可隱晦地在字裡行間，藉著主角人物的談論傳達他的感受與態度。¹⁰約翰福音十二章6節：「他說這話，並不是掛念窮人，乃因他是個賊，又帶著錢囊，常取其中所存的」，說明敘事者對猶大的公開評論，而這評論是可靠的。路加福音二十二章3節：「這時撒但入了那稱為加略人猶大的心」，路加福音的隱含作者雖未對猶大作出正式評論，但其用詞「撒但入了」已間接說明他對猶大的評價—他是屬惡者的。一般而言，敘事者在文中的功能在於客觀公正地陳述事實，¹¹所以他常以客觀方式陳述故事的發展。雖偶爾可見敘事者公然提出個人見解（參約三16~21，七39），但通常敘事者較常在字裡行間微妙地傳達其個人感想；仔細探究敘事者陳述時的用詞用字，將可更多捕捉其觀點。

除了藉著敘事者的聲音溝通，隱含作者的觀感與想法，也微妙地透過編寫技巧伴隨在故事的深層意涵中，故探索隱含作者的文學編作與修辭技巧，將可更明白其思想世界。特別在對觀福音書中，當探討不同作者陳述有關耶穌的相同事件時，若能探究隱含作者的一些獨特記載並其背後的思想脈絡，就能探得隱含作者在書中的主要關注點或世界觀。譬如：相較於馬可福音未記載耶穌的降生，而馬太福音僅陳述神間接啟示耶穌的降生（參太一20，二13：主的使者在「夢中」向約瑟顯現，東方博士因「天上星象」來朝拜耶穌），路加福音的敘事者則強調神直接介入耶穌的降生（路一11~23、28~38，二9~14：天使〔神的代表〕直接造訪撒迦利亞、馬利亞、牧羊人），也特別描述聖靈的工作（路一15、35、67~

79，二25~27，三16、21~22，四1~2、14、18、32、36，五17，十21)。除了強調神與聖靈的工作，路加福音的敘事者還特別陳述撒但和其工作，如：試探耶穌、從天墜落、入了猶大的心、欲使門徒失去信心，以及其黑暗權勢（路四1~13，十19，二十二3、31，二十二53）。由路加福音的獨特記載，我們可探知其隱含作者的世界觀，就是認為人們在地生活會受靈界權勢的影響，且神與撒但的權勢也積極影響耶穌的事工。

綜觀而論，敘事者提供可靠的聲音和信息，幫助讀者建構故事世界；隱含作者則編寫建構了故事世界，以溝通其思想要旨。藉由分析敘事者在文中的聲音所傳達的觀點或評論，或分析其遣詞用字所透露的世界觀或價值觀，就可更深地捕捉隱含作者的觀點和想法。

2. 故事人物的角色與刻畫

故事中的人物，可為個人（如：耶穌、彼得、保羅）和群體人物（如：法利賽人、百姓、門徒），他們在故事情節中都扮演著特定的角色。¹² 從故事人物的所行所言，讀者可推想並賦予這些人物個別的品格、道德、情感與智能等特質。¹³ 故此，故事中對人物的刻畫，傳達了隱含作者對該人物的觀點與評價；而該人物在整個故事發展的布局中所扮演的角色，亦傳達了隱含作者的編寫宗旨與意涵。

有關故事人物的分類，學者間提出多種看法。佛斯特（Edward M. Forster）提出了最概略的分類：具單一特性的「平庸角色」（flat characters；如福音書中的門徒）和具多項特性的「完整角色」（round characters；如福音書中的耶穌）。¹⁴ 後來，伯林將其修訂為三類型人物：（1）全發展角色（the full-fledged character；即完整角色）—故事中對該人物有較整全的刻畫；（2）基型角色（the type；即平庸角色）—故事對該人物的刻畫較簡要單向；（3）作用角色（the agent）—故事未刻意著墨於該人物，而僅在故事情節中扮演著某項功能，如馬太福音八章14至15中彼得的岳母。¹⁵

哈維（W. J. Harvey）則將故事人物區分為三組：（1）主角（protagonists）—是故事的靈魂人物，其相關背景和心思意念在故事中被介紹得最完整；（2）背景人物（background characters）—在故事情節

中的角色正如一部機器中的輪齒，旨在建構人物布景，使主角可以更深入地被了解，就如耶穌故事中的聽眾、群眾，或背後議論耶穌的宗教領袖；（3）居間角色（intermediate figures）—有如襯托物和支援物（像耶穌故事中的法利賽人和門徒），用於製造不同角度，讓主角可多面地被認識，並讓主角的故事得以發展與延申。¹⁶

哈維更將居間角色分為兩類：（1）有趣人物（the card）—是滑稽或諷刺性人物，旨在為故事創造輕鬆有趣的氣氛；（2）小角色（the ficelle）—是促成故事進展的媒介人物，其角色具多功能，可更加彰顯主角特質並使情節順利發展（如耶穌故事中的彼拉多）。¹⁷

另外，霍克曼（Baruch Hochman）以不同角度提出一套詳細複雜的系統，從八刻面定義故事人物的特質，幫助讀者從文學著作角度建構故事人物的形象。這八刻面論及故事人物的文學評量，即在文學作品中人物的刻畫特質介於二極評量之間：形式vs.自然（stylization vs. naturalism）、連貫vs.斷續（coherence vs. incoherence）、整全vs.片面（wholeness vs. fragmentariness）、字義vs.象徵（literalness vs. symbolism）、複雜vs.單一（complexity vs. simplicity）、透明vs.曖昧（transparency vs. opacity）、動態vs.靜態（dynamism vs. staticism）、封閉vs.開放（closure vs. openness）。¹⁸ 霍克曼的八刻面，強調文學著作對人物性質的分析，著重故事人物的個別性和文學性。但是，聖經敘事文旨在透過故事人物的互動傳達神的旨意；因此，霍克曼注重個別性的人物分析，較不切合聖經敘事文的人物分析，因它無法說明故事人物在人際間的互動與關係。

相對地，佛斯特以兩大類別分析複雜的人物布局，則顯得過於簡要。伯林雖較細分故事人物類別，卻主張故事人物的類別間並無明確的分界線；因此，研究故事人物的焦點落於人物不同程度的刻畫，而非人物性質的刻畫。¹⁹ 換言之，同一人物可能在故事的發展過程中，扮演不同類別的角色（如彼得在徒一～五章，十～十一章扮演「全發展角色」，但在徒八章則較屬「基型角色」，因而無法明確區分人物的類別，而只能說明其在此所扮演角色上被刻畫的詳細程度）。由此角度來分析人物，較不易明確分析人物之間的關係發展。反觀，哈維的人物分類，端視故事人物與主角或故事情節的關係（即人物的向心性程度），²⁰ 此角度較切合聖經敘事文的

的實存感，也可從不同層面對故事人物作出不同程度的刻畫。³²表面上，觀點可區分為故事人物、敘事者和讀者的觀點；³³結構上，一些文學技巧的使用，為讀者提供了多重切面的觀點以了解故事。

厄斯潘斯基 (Boris Uspensky) 從敘事者 (或隱含作者) 角度，提出在編寫結構上的四面觀點：(1) 意識形態面 (ideological plane) —指隱含作者所持的觀點，即他如何評論並了解所描述的故事世界，其觀點可透過敘事者、故事人物，或使用談話特點傳達。(2) 措辭面 (phraseological plane) —指隱含作者陳述時所採用的視角，這視角可從談論中的語言特徵探得。(3) 時空面 (spatial-temporal plane) —指敘事者陳述故事的時空位置，通常從某個故事人物的立足點；而人物立足點的轉換，說明呈現事件的不同視角和時間順序。(4) 心理面 (psychological plane) —指隱含作者建構其故事的角度，可透過隱含作者客觀描述事件的發展，或透過運用特定人物的主觀看法呈現。³⁴

綜觀之，意識形態面涉及較深的編寫結構，關乎隱含作者想傳達的要旨 (what ，如相片的內容) ，其理念形塑整部文學著作。措辭面、時空面和心理面則關乎表層陳述事件的角度和觀點—措辭面，正如敘述聲音所採的視角 (who ，如相機的視窗) ；時空面，就如陳述的立足點 (where ，如相機照相時所立的位置) ；心理面，則如建構故事的角度 (how ，就像使用相機的伸縮鏡選取照相鏡頭) 。

查特曼 (Seymour Chatman) 從故事人物的角度，提出與敘述聲音相關的三個觀點：(1) 感知觀點 (perceptual point of view) —說明從誰的視角觀看故事事件；(2) 概念觀點 (conceptual point of view) —呈現某人物的世界觀、態度和思路；(3) 關注觀點 (interest point of view) —關乎某人物的關注與權益 (即說明某人物所關心的各面向) 。³⁵ 感知與概念觀點說明故事人物處於主動狀態 (即故事人物為主事者，其觀點乃陳述故事的角度) ；關注觀點則讓故事人物處於被動狀態 (即故事人物為客體，其關注從故事陳述的觀點中被顯明) 。³⁶ 在感知與概念觀點中，故事人物在場；在關注觀點中，故事人物則不在場。

概略言之，查特曼的感知觀點，呼應了厄斯潘斯基的措辭面、時空面與心理面的觀點，屬編寫結構上的表層面觀點。查特曼的概念觀點，則呼

應了厄斯潘斯基的意識形態面的觀點，屬編寫結構上的深層面觀點。³⁷ 表層面觀點關乎故事微觀情節的發展，可從前述的敘事者的觀點與評論和故事人物與事件的布局與變化探得；深層結構則關乎宏觀故事情節的發展，其間傳達了隱含作者的著書要旨與神學觀。

舉使徒行傳第十章為例，說明上述各種「觀點」。根據厄斯潘斯基的論點，故事發生的歷程，是從哥尼流和彼得的角度交錯陳述的，其中隱含作者：（1）陳述天上異象是從兩位故事人物的視角（即措辭面的觀點；參徒十4~6、11~16—異象中，天上聲音與故事人物的直接對話〔用第二人稱代名詞〕）；（2）陳述故事發生的先後次序，乃交互採用哥尼流和彼得的角度（即時空面的觀點）；（3）說明整起事件的意義，則從彼得的角度（即心理面的觀點；參徒十34~48）。從整體故事的陳述—彼得向外邦人傳福音的態度改變和哥尼流信主—可探知隱含作者支援外邦福音（即意識形態面的觀點）。

另外，根據查特曼的論點，從哥尼流事件可見故事人物的感知觀點—故事從哥尼流和彼得的角度介紹天上的異象；也顯明故事人物的概念觀點—哥尼流相信異象的指示，並認為神必有啟示（徒十33），而彼得卻對所見的異象困惑不解（徒十17）；更可見故事人物的關注觀點—神雖未出現於故事現場，但神的心意（外邦救恩）卻是整起故事的最大關注。

討論聖經敘事文時，關注觀點是有幫助的，因為通常故事所關注的重點，並非陳述故事時所採用的人物觀點。³⁸ 譬如：神在使徒行傳中並未出現在故事世界的舞台上，但祂的救贖心意與計畫卻是故事的主要關注。透過「關注觀點」，故事的舞台人物雖更換（彼得、司提反、腓利、保羅），但故事的關注點仍停留在神的關注（耶穌基督的救贖與宣教）。故此，當探討記載神與人互動的聖經敘事，若能掌握故事中的關注觀點，就能更明白故事所傳達的神學意涵。特別在新約敘事書卷中（福音書和使徒行傳），故事主角的「關注觀點」通常也是神的關注；藉由關注觀點，隱含作者傳達了他的神學觀並故事中的神學意涵。

上列說明顯示「觀點」的多元性與複雜性，觀點可指敘事者與故事人物的視角，或編寫並感知故事事件的角度。這些觀點的結合和相互作用，提供了複雜的人事布局，對故事人物的刻畫和故事情節的發展是重要的。

雖然在故事的各場景中有不同的主導觀點，但從整體故事的觀點看，敘事者或隱含作者的觀點仍凌駕於這些觀點。此外，這些多方觀點並未聚焦於一核心觀點，而是凝聚出一種放散的主題，由幾個軸心組成，藉由這些軸心間的關係締造出附加層面的意涵；其間雖傳達不同層面的意思，卻都朝向某特定的中心主旨。³⁹ 這多重意涵在所閱讀的敘事文中，是編寫結構上表層與深層觀點結合在一起的結果。就如前述使徒行傳第十章之例，彼得的講論不但說明彼得的概念（表層結構觀點—哥尼流事件的意涵），也傳達了神的關注觀點（深層結構觀點—神在耶穌裡的救贖心意與計畫—將使徒行傳的人物與事件串聯成一部「上帝行傳」）。簡言之，在故事的多元觀點中，傳達敘事者和隱含作者中心思想的觀點才是軸心觀點，其他觀點則從不同角度強化或襯托這些軸心觀點。

4. 故事情節的組織與結構

斯格爾斯（Robert Scholes）和凱洛格（Robert Kellogg）指出，故事情節是故事的骨幹：「故事精神的性質（顯於語詞中的刻畫、動機、描述和評論）才是故事的靈魂。故事情節僅是不可或缺的骨架，人物與事件使其長出肉，他們提供了必備的人體，好使生命可被吹入」。⁴⁰ 據此，故事人物與事件就像人身上的肉，而故事情節像骨幹；多元的觀點則為這有骨有肉的軀殼注入動能，使其成為活化的人體；但唯獨注入敘事者 / 隱含作者的思想，這活化的人體才成為有靈性的人。從上述比喻所指各敘事要素間的關係，可知故事情節旨在組織故事人物與事件，以至隱含作者能藉著多元觀點，在故事世界中注入其思想與觀點。因此，故事情節關係著故事的組織與結構。⁴¹

宏觀而論，故事情節乃將故事中的事件組織起來而成為一故事；這些事件由一連串的因果關係緊扣在一起，並按時序寫成。⁴² 微觀而論，故事情節是個動態、連續的要素，涉及故事單元的改變，可對故事人物有新的認識或說明故事人物的作為。⁴³ 此外，故事情節按著主題關注點，將事件與單元組織起來，也引發藝術與情感效應，並決定讀者的情感反應。⁴⁴ 簡言之，故事情節關乎事件（與人物有關）與故事單元（與事件發展有關）的組織與結構。組織關乎事件間的關連性和其發展關係，結構則關乎事件的組織模式。

至於故事情節的組織與發展關係，故事事件有時按著事件間的因果關係被依序記載，有些事件則按著發生的時間順序被記載，有些事件或按著作者心中特定的主題被編寫在一起。以使徒行傳為例：組織一至十二章有關彼得和門徒故事事件的基礎因素是因果關係；組織十三至二十八章有關保羅故事事件的基礎因素則是事件發生的時間順序。基本上，以彼得和保羅為主角的故事單元，其主題和事件間的關連性都明確；但使徒行傳六至十二章同時記載門徒、彼得、保羅的事蹟，而這些事件間並非都有必然的邏輯或時序關連。若再多一些考察便可探得，原來連結這些事件的因子，是作者心中的特定主題—外邦普世宣教的預備。當分析這單元的故事，可見四個故事主題：（1）司提反殉道帶來的影響為門徒分散往各處去傳福音，而有關門徒將福音外傳的記載有二：腓利向撒瑪利亞人和外邦的埃提阿伯太監傳福音（徒八4~40）；以及門徒在安提阿成立了教會（徒十一19~21）。（2）未來向外邦傳福音的使徒保羅歸主（徒九1~30）。（3）彼得四處傳講神的道，並在哥尼流事件中更明白神對外邦救恩的心意（徒九31~十一18）。（4）希律王對教會的逼迫和神的奇妙作為（徒十二1~23）。這些事件的主題雖不同，但確有共同的關注—宣講與逼迫和外邦宣教。第一次的逼迫（司提反殉道），引致第一階段的外邦宣教（撒瑪利亞和安提阿）；第二次的逼迫（使徒雅各殉道），則可預期會帶來第二階段的外邦宣教（接著，保羅於第十三章承接了普世宣教的任務）。綜觀上論，使徒行傳六至十二章是神普世宣教計畫的預備期：預備外邦宣教者—保羅；預備外邦宣教的支持者—彼得；以及預備促使外邦宣教的環境—逼迫。

論到故事情節的結構，巴埃弗拉特指出，結構通常具有對稱模式的特色，其中最主要的是平行模式（類似或對立）、環形模式、交錯模式及集中模式。這些模式因著重複某些結構要素而成，他所列模式如下：[45](#)

A A'（平行模式，parallel pattern）

A X A'（環形模式，ring pattern）

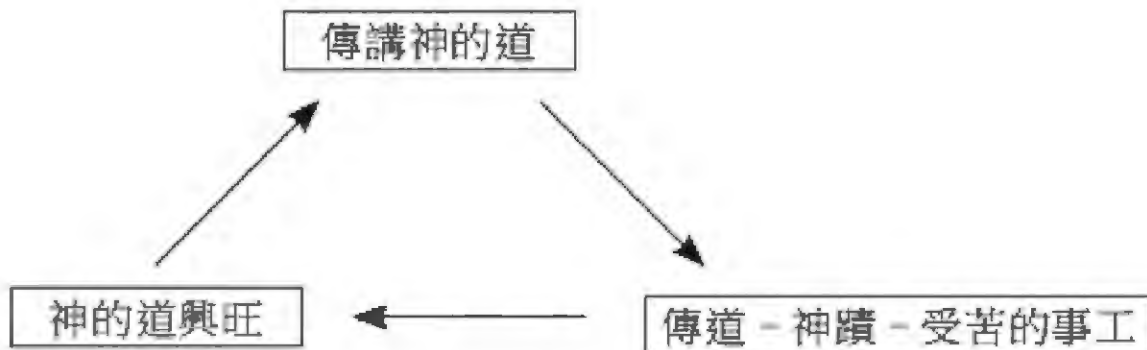
A B B' A'（交錯模式，chiastic pattern）

A B X B' A'（集中模式，concentric pattern）

上列模式是文學結構上常見的模式，可見於微觀或宏觀的故事情節。詮釋者須仔細觀察與考究經文中出現的重複要素（如：重複字詞、觀點、編寫技巧等），才能掌握這些深層結構的模式。再以使徒行傳為例說明：從前述故事事件的組織與關係中，可探知微觀故事情節的結構—「傳道—神蹟—受苦的事工」。傳講神的道，除了有神所賜的神蹟奇事作為確證，也會引致敵對者的逼迫；不論彼得、門徒或保羅，這「傳道—神蹟—受苦」的模式，都可見於他們的傳道事工中（參徒三1~四22，五1~42，六8~七60，十三1~十四28，十六1~十八17，十九8~41）。這傳講的事工模式也意味著福音不斷地外展，因為「傳道」所引致的逼迫不能禁止使徒與門徒的傳講，只能使他們往未聽聞福音之地繼續傳講。當論及隱含作者如何將這些微觀情節的故事單元組織成一個故事時，其中便涉及了宏觀故事情節的結構。

探究使徒行傳中的宏觀結構，可從使徒行傳的關注重點—神的道—著手。「道」在經文中的用法有二：一為受詞（普遍用法—「道」為傳講的內容）；一為主詞（僅出現3次：徒六7，十二24，十九20）。再考究這兩個用法的意義，可發現道的受詞用法說明了神的拯救心意；且故事中的人物與事件，乃因道的傳講而被編織在一起。至於「道」的主詞用法，則是宣告神的無敵大能—按使徒行傳一章8節的地域，隱含作者在耶路撒冷、猶太全地 / 撒馬利亞、地極的三階段宣講事工的結尾，皆由敘事者宣告「神的道興旺」。⁴⁶ 其中，使徒行傳十九章20節僅是保羅海宣事工的尾聲，但保羅的故事並未結束；因其後受逼迫入獄，保羅來到羅馬並繼續傳講神的道，而且沒有人禁止（徒二十八31）。使徒行傳的開放式結尾，讓讀者在故事情節的環形模式效應中，期待繼續傳道的結果，必是神的道興旺。下圖便說明了使徒行傳中宏觀故事情節的結構。

圖七：使徒行傳中宏觀故事情節結構的環形模式



故事情節涉及兩個層面：（1）思想組織的層面—將事件組織在一起的邏輯、時序或特定主題的關係；（2）文學結構層面—將故事單元組織在一起的重複結構模式。如上例，這兩層面的故事情節通常是交織在一起的，詮釋者須仔細研究才能透識隱含作者呈現其思想的架構模式，進而在這些重複模式中準確地捕捉隱含作者的主題思想和思想脈絡，並從中了解編寫的動機與目的。

（二）敘事釋經的層面與注意事項

敘事釋經的價值，在於其分析了故事的人物刻畫、事件布局、陳述觀點、情節發展、主題要旨、修辭技巧與結構模式。敘事釋經與歷史—文法釋經的最大不同在於，敘事釋經區別了經文中的各種聲音與觀點，如敘事者的聲音或故事人物的聲音、敘事者的評論或故事人物的見解。這些區別的價值，在於分辨敘事者（隱含作者）的觀點與想法，以及故事人物的觀點與想法。依據這些區分，可將敘事釋經分為兩個層面：舞台上人物與事件的發展與關注，以及舞台下敘事者與隱含作者的布局與關注。透過這雙重管道，隱含作者重複地向讀者傳達其編著要旨和關注，如此不但凸顯並強化故事的主題思想，也明確地陳明隱含作者的想法和觀點。

1. 舞台上人物與事件的發展與關注

舞台上的人物與事件，是隱含作者傳達其思想的溝通元素，而舞台上的世界是他的溝通平台；透過舞台世界中人物的互動與事件的發展，隱含作者巧妙地傳達了他的觀感、想法、價值觀和世界觀。故此，探討故事的人物與事件在故事情節發展中所要傳達的意涵，是捕捉隱含作者思想的第一步。這層面的探討，屬於故事表層意涵的探討。

生，釋經者必須決定路加福音一、二章為一個故事單元，還是兩個故事單元（即第一章講施洗約翰降生，第二章講耶穌降生）；又如路加福音一章5節至四章13節為一個故事單元，還是二、三或四個故事單元。

（2）分析同一故事單元的事件之間的關連性，以及故事單元的主題思想—同一故事單元的事件關連性，關乎微觀故事情節的思想組織；單元裡的不同事件，是藉由邏輯、時序或特定主題的關係被組織在一起的。例如：若視路加福音一、二章為一個故事單元，施洗約翰和耶穌的降生故事被交互記載，其間的關連性就在於邏輯關係—施洗約翰是為耶穌預備道路（路一17、76）；而故事單元的主題思想，則是他們的降世都是神大能的奇妙作為，為要成就神的救恩（路一68~79，二11、30~32、38）。

（3）分析不同故事單元之間的關連性，以及全故事的主題思想—主要是探討宏觀故事情節的思想組織，各故事單元如何環扣在一起並發展成一個故事。例如：路加福音記載的耶穌故事，除了第一大單元介紹施洗約翰和耶穌外（路一5~四13），按地點可將耶穌的事工分為三大單元：在加利利（路四14~九50）、從加利利到耶路撒冷（路九51~十九27）、在耶路撒冷（路十九28~二十四53）。根據路加福音一章3至4節，耶穌事蹟是依序寫成的，故路加福音旨在記載耶穌的生平事蹟，好叫提阿非羅確知所學的道（即耶穌的救恩之道）都是真實的。

2. 舞台下敘事者與隱含作者的布局與關注

故事中敘事者通常較少表達自己的看法，因此任何敘事者的論述都值得進一步探討，因其中常提供了有關主題思想的線索。隱含作者除了藉著敘事者發言，也透過文學編寫與修辭技巧隱晦地傳達他的終極關注。深入探究敘事者的論述與隱含作者的編寫技巧，可發現舞台下的聲音和舞台後的編輯如何呼應了舞台上故事的主題關注，並且帶來強化與深化故事主題的效應。

研究敘事者（舞台下的聲音）須注意：

（1）分辨經文中的敘事者聲音—有關故事的陳述皆來自敘事者的聲音，但其性質各異，釋經者須分辨敘事者聲音的性質：陳述故事事件的發生情況或背景（參路一8：「撒迦利亞按班次在神面前供祭司的職

分」)；陳述故事人物的言論(參路一19：「天使回答說：『我是站在神面前的加百列』」)；附加說明對故事的陳述(參可十二42：「就是一個大錢」)；評論故事的人物或事件(參路一6：「他們二人在神面前都是義人」)；或對故事發展作摘要說明(參徒六7：「神的道興旺起來」)。釋經者須特別注意敘事者在評論或摘要說明等方面的聲音，因這些聲音傳達了敘事者的個人見解，是探索其主題思想的重要線索。

(2) 分析敘事者聲音所傳達的關注—敘事者傳達其評論、意見、觀點或想法的聲音，通常也說明其在故事中的關注。例如：路加福音和約翰福音的敘事者皆在書中說明其著書目的(路一3~4；約二十31)；使徒行傳的主題關注—「神的道興旺」—也出現於敘事者對每一階段福音外傳的摘要說明中(徒六7，十二24，十九20)。

(3) 確認敘事者的關注呼應了舞台上故事世界的關注—舞台上的世界和敘事者的聲音，是隱含作者表達其主題思想的平台，因此舞台世界的關注議題與敘事者的關注必能互相呼應。例如：約翰福音特別記載耶穌所行神蹟與耶穌的自我彰顯(即耶穌自述是生命的糧、世界的光，並以神蹟「使五千人吃飽、使生來瞎眼者看見」確證祂的自我論述)，與敘事者論述耶穌是神、是神的兒子、唯祂將神表明出來(約一1、14、18，二十31)是互相呼應的。又如：使徒行傳敘事者關注神的道增長的情況(徒六7，十二24，十九20)，舞台上主角彼得與保羅的關注則是忠實地傳講他們所經歷的復活主基督耶穌的故事(即神的道)；如此，舞台上的關注亦呼應了舞台下的關注。

研究隱含作者(舞台後的編輯)須注意：

(1) 注意隱含作者編寫的遣詞用字及其關注—仔細研究隱含作者的修辭技巧，便可更深掌握故事的主題思想與關注。詮釋者須細查文中的重複用字或巧妙用詞，例如：路加福音陳述耶穌的降生與事蹟時，強調的用詞有：救恩(路一69、71、77，二30，三6，十九9)、救主(路一47，二11)、赦罪(路一77，三3，五20~24，七47~48，十一4，二十四47)，且耶穌的救恩是關乎萬民(路二11、31~32，三6，二十四47)。由此可推知，路加福音的隱含作者特別把耶穌刻畫為救主，且關注耶穌的救恩是關乎萬民的。

(2) 探究隱含作者架構故事情節的結構模式及其關注：隱含作者的主題思想有時伴隨在深層故事結構的意涵中，藉著重複的文學結構模式，從不同角度強調故事的主題思想。有關故事深層結構的研究，詮釋者須敏銳地探究文中的重複事件或人物的行為模式，以探得深層結構的重複模式（參上述「故事情節的組織與結構」所舉使徒行傳的例證）。

(3) 確認隱含作者的關注同時呼應了敘事者和舞台上故事世界的關注—舞台上，隱含作者用心編排舞台人物與事件，以傳達他的主題思想；舞台下，隱含作者巧妙地藉敘事者在陳述中的措辭用字，強化了他的主題思想；舞台後，隱含作者透過故事的編寫架構與模式，深化了他的主題思想。因此，從舞台上到舞台後的關注必是相互呼應的。例如：使徒行傳的隱含作者在故事結構模式中的核心關注是「神的道」，在敘事者陳述中的關注是「神的道興旺」，在舞台上人物的關注是「忠實傳講神的道」；其中的關注焦點一致，卻從不同層面與角度不斷強化與深化這主題思想。

(4) 探究故事各層面的意涵所反映出隱含作者的價值觀、世界觀或神學觀—聖經敘事書卷記載神與其百姓的互動歷史，藉此顯明神的心意，也間接反映出隱含作者對神的認知。以敘事評鑑法研讀敘事書卷，最終也當探討隱含作者的神學觀，⁴⁸ 這樣才可更整全地掌握隱含作者在故事中所要傳達的主題思想與要義。例如：路加福音的隱含作者特別強調在故事人物的互動背後，有聖靈的工作及撒但的工作。⁴⁹ 由此可知，隱含作者的思想世界中，有兩層面的對立權勢：舞台上，耶穌與宗教領袖對詮釋神旨意的敵對看法；舞台後，神與撒但對神救恩計畫的敵對權勢。故事中的其他人物—門徒與百姓—則面臨跟隨耶穌或宗教領袖的抉擇，其不同的選擇進一步強化了舞台上的敵對。隱含作者藉此敵對的權勢，不但凸顯耶穌所要成就的救恩，也反映其屬靈對立權勢的神學觀點，參下圖的說明。

圖八：路加福音中隱含作者的世界觀與神學意涵

敘事評鑑法是複雜卻易於理解的釋經理論，詮釋者須掌握其釋經要點，才能貼切地運用。這種方法注重多元與多重的分析，讓故事的主題思想清晰浮現。分析的歷程中，除可欣賞著作的美感（隱含作者的文學編寫技巧），也可更深掌握故事的各方聲音與觀點，以及故事的人事布局與情節發展，並可捕捉隱含作者的思想世界及其神學觀點。

四、進深研究方向

本文說明了釋經是一個生命之道和每日生活的融合歷程，也是一個更多認識神與認識自己的循環歷程。詮釋神在新約中的啟示，必須研究經文的上下文、語言和歷史文化背景。有關語文的研究，本文僅基本介紹字詞、語句和篇文的研究。然而，語文涉及的範圍相當廣泛，還須考量新約經文體裁（如：比喻、象徵、預言、預表）和文學修辭（如：明喻、暗喻、轉喻、提喻、擬人法、誇張法等）。這些都是釋經者進深研究的方向。唯有準確掌握語文所傳達的意涵，釋經者才能確切了解並傳揚經文的要義。另外，本文也介紹了敘事文體的釋經法；但當切記考察經文中的世界僅是一個研究角度，更整全的釋經也當考察經文的歷史世界，以期為經文中的世界提供更豐富的文化背景。最後，研究新約一定會遇到的釋經挑戰，就是如何詮釋舊約的引句。新約作者對舊約經文的引用是多角度的（如：舊約預言的應驗、舉證、說明等）；因此，新約中的舊約用法，也是釋經者須努力鑽研的研究方向。回歸本文開始所論，詮釋神的生命之道最大的幫助，是來自真理的聖靈的引導。故釋經者若能謙卑順服地研究與學習，就必在努力與付代價中經歷悟道的喜悅。

參考書目

- Abrams, M. H. *A Glossary of Literary Terms*. 7th ed. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1999.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin, 1981.
- Bar-Efrat, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. JSOTSup 70. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Bar-Efrat, Shimon. "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative." *Vetus Testamentum* 30:2 (1980) : 154-173.
- Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- Berlin, Adele. "Point of View in Biblical Narrative." In *A Sense of Text: The Art of Language in the Study of Biblical Literature*, 71-113. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.
- Black, C. Clifton. "Rhetorical Criticism." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. Joel B. Green. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Bruce, F. F. *The Book of the Acts*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Cheng, Ling. *The Characterisation of God in Acts: The Indirect Portrayal of an Invisible Character*. Milton Keynes: Paternoster, 2011.
- Clark, Andrew Charles. *Parallel Lives: The Relation of Paul to the Apostles in the Lucan Perspective*. Carlisle: Paternoster, 2001.
- Darr, John A. *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*. Louisville: Westminster/John Knox

- Press, 1992.
- Egan, Kieran. "What Is a Plot?" *New Literary History* 9 (1978): 455-473.
- Fee, Gordon E. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Forster, Edward Morgan. *Aspects of the Novel*. London: Penguin Books, 1990.
- Garland, David E. "Mark." In *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, ed. Clinton E. Arnold. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- Garvey, James. "Characterization in Narrative." *Poetics* 7 (1978): 63-78.
- Geller, Stephen A. "Through Windows and Mirrors into the Bible: History, Literature and Language in the Study of Text." In *A Sense of Text: The Art of Language in the Study of Biblical Literature*, 3-40. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.
- Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Harvey, W. J. *Character and the Novel*. London: Chatto & Windus, 1970.
- Hochman, Baruch. *Character in Literature*. London: Cornell University Press, 1985.
- Karris, Robert J. "Windows and Mirrors: Literary Criticism and Luke's *Sitz im Leben*." *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 16 (1979): 47-58.
- Kennedy, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.
- Lotman, J. M. "Point of View in a Text." *New Literary History* 6 (1975): 339-352.

- Marguerat, Daniel, and Yvan Bourquin. *How to Read Bible Stories*. London: SCM Press, 1999.
- Merenlahti, Petri, and Raimo Hakola. "Reconceiving Narrative Criticism." In *Characterization in the Gospel: Reconceiving Narrative Criticism*, ed. David Rhoads and Kari Syreeni. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Mickelsen, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Petersen, Norman R. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Powell, Mark Allan. *What Are They Saying about Acts?* Mahwah: Paulist Press, 1991.
- Powell, Mark Allan. *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Savran, George. "The Character as Narrator in Biblical Narrative." *Prooftexts* 5 (1985): 1-17.
- Scholes, Robert, and Robert Kellogg. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Stanzel, Franz Karl. *A Theory of Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Tate, W. Randolph. *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*. 3rd ed. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008.
- Uspensky, Boris. *A Poetics of Composition*. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Walsh, Richard. "Who Is the Narrator?" *Poetics Today* 18 (1997): 495-513.

- Walworth, Allen James. *The Narrator of Acts*. Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1984.
- Wanamaker, Charles A. *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- 丁偉佑。《釋經學的理論與實踐》。新竹：中華信義神學院出版，1998。
- 加爾文。《加爾文基督教要義》，上冊。台北：加爾文出版社，2007。
- 克勞德、湯森德著。劉如菁譯。《成長神學》。台北：校園，2004。
- 克萊因、布魯姆伯格、哈伯德合著。尹妙珍等譯。《基道釋經手冊》。香港：基道，2004。
- 林鴻信。《加爾文神學》。2版。台北：校園，2004。
- 陳壽穗。《釋經實用手冊》。新北：聖經資源中心，2011。
- 陸蘇河。《解經有路—從釋經學到生活應用》。台北：更新傳道會，2007。
- 麥卡尼、克萊頓著。駱鴻銘譯。《正意解經》。台北：改革宗出版社，2011。
- 曾思瀚。《新約鑑別學手冊》。香港：天道，2010。
- 奧斯邦著。劉良淑譯。《基督教釋經手冊—釋經學螺旋的原理與應用》。台北：校園，1999。
- 蘭姆著。詹正義譯。《基督教釋經學》。蒙特利公園：美國活泉出版社，1983。

¹ Norman R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 24; Mark Allan Powell, *What Are They Saying about Acts?* (Mahwah: Paulist Press, 1991), 106; Robert J. Karris, "Windows and Mirrors: Literary Criticism and Luke's *Sitz im Leben*," *Society of Biblical Literature Seminar Paper* 16 (1979): 47-58; Stephen A. Geller, "Through Windows and Mirrors into the Bible: History, Literature and Language in the Study of Text," in *A Sense of Text: The Art of Language in the Study of Biblical Literature* (Winona

Lake: Eisenbrauns, 1983), 3-40.

- 2 Powell, *What Are They Saying about Acts?* 106.
- 3 Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 27.
- 4 有關敘事文體釋經要素的探討，主要摘自筆者所著的《使徒行傳對神的刻畫》，參 Cheng, *The Characterisation of God in Acts*, 2-12.
- 5 Daniel Marguerat and Yvan Bourquin, *How to Read Bible Stories* (London: SCM Press, 1999), 15; Petri Merenlahti and Raimo Hakola, "Reconceiving Narrative Criticism," in *Characterization in the Gospel: Reconceiving Narrative Criticism*, ed. David Rhoads and Kari Syreeni (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 22.
- 6 Richard Walsh, "Who Is the Narrator?" *Poetics Today* 18 (1997): 495-513, citing 505.
- 7 Merenlahti and Hakola, "Reconceiving Narrative Criticism," 37.
- 8 雖然《西遊記》的真實作者一直存有爭議，但現今出版的《西遊記》都以吳承恩為作者。
- 9 Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, JSOTSup 70 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 17; Robert Scholes and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative* (New York: Oxford University Press, 1966), 272-273; George Savran, "The Character as Narrator in Biblical Narrative," *Prooftexts* 5 (1985): 1-17, esp. 11.
- 10 Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 23-45.
- 11 Walsh, "Who Is the Narrator?" 499; Franz Karl Stanzel, *A Theory of Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 17.
- 12 Marguerat and Bourquin, *How to Read Bible Stories*, 60; Powell, *What Is Narrative Criticism?* 51.
- 13 M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 7th ed. (Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1999), 32-33.
- 14 Edward Morgan Forster, *Aspects of the Novel* (London: Penguin Books, 1990), 73-81.
- 15 Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 23.
- 16 W. J. Harvey, *Character and the Novel* (London: Chatto & Windus, 1970), 56, 68.

- [34](#) Boris Uspensky, *A Poetics of Composition* (Los Angeles: University of California Press, 1983), 8-100.
- [35](#) Seymour Chatman, *Story and Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), 151-152.
- [36](#) Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 48.
- [37](#) Adele Berlin, "Point of View in Biblical Narrative" in *A Sense of Text*, 71-113, citing 85.
- [38](#) Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 48.
- [39](#) J. M. Lotman, "Point of View in a Text," *New Literary History* 6 (1975): 339-352, citing 340-341.
- [40](#) Scholes and Kellogg, *The Nature of Narrative*, 239; Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 93.
- [41](#) Shimon Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative," *Vetus Testamentum* 30:2 (1980): 154-173, citing 163.
- [42](#) Marguerat and Bourquin, *How to Read Bible Stories*, 41; cf. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 93; Forster, *Aspects of the Novel*, 87.
- [43](#) Scholes and Kellogg, *The Nature of Narrative*, 207; Marguerat and Bourquin, *How to Read Bible Stories*, 56.
- [44](#) Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 224; Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 93; Kieran Egan, "What Is a Plot?" *New Literary History* (1978): 455-473, citing 470.
- [45](#) Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative," 170.
- [46](#) Cheng, *The Characterisation of God in Acts*, 201-204.
- [47](#) F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 275.
- [48](#) 敘事評鑑法被人批評的一個地方，是不注重經文的神學意義（參克萊因等：《基道釋經手冊》，頁78），故考究隱含作者的神學觀可更整全地探討經文的要義。
- [49](#) 聖靈的工作，參路一15、35、67，二25~27，三16、21~22，四1~2、14、18，十21，十一13，十二11~12，二十四48~49。撒但的權勢與工作，參路四1~13，十19，二十二3、31，二十三53。

第·四·部

實踐神學研究

實踐神學研究方法論淺介

余亞弘 董家驊

實踐神學的探討與其應用性，在今天教會中普遍受重視，尤其是受聖經學者與教牧領袖的關注，因為他們愈來愈明白教會這一信徒組成的群體，雖不屬於這世界，卻是活在這世界中。教會是上帝國在這世界中的見證與代表，無法脫離世界，單獨存在（約十五19）。加上，近代教會對耶穌離世前所交付的大使命—「去，使萬民作我的門徒」（太二十八19~20）—有更深入、更清楚的認識，並積極地回應與參與，對與基督信仰實踐有關的各種議題的思考、探索，以及其結果如何應用，就愈來愈受教會關注了。

面對時代與社會的快速改變，當代教會所處的情境非常多元、複雜，教會要能有效地實踐信仰，以單一神學研究作核心的探討結果，在應用上，已不能滿足教會在實際處境中面對的種種需要，因此涵括了運用其他社會科學學術領域研究的實踐神學研究，就有其重要性與必要性。

本文是對實踐神學研究方法的概覽性淺介，包括實踐神學與其研究方法的介紹，和實踐神學研究的設計。

一、實踐神學與實踐神學研究的重要

今天一般神學院的教育訓練體系中，基本包括系統神學、聖經與聖經神學、教會歷史與歷史神學，以及實踐神學四個主要範疇；相對於具有較長歷史發展的前三個項目，實踐神學此一類別的演發只是近二百年的事。¹

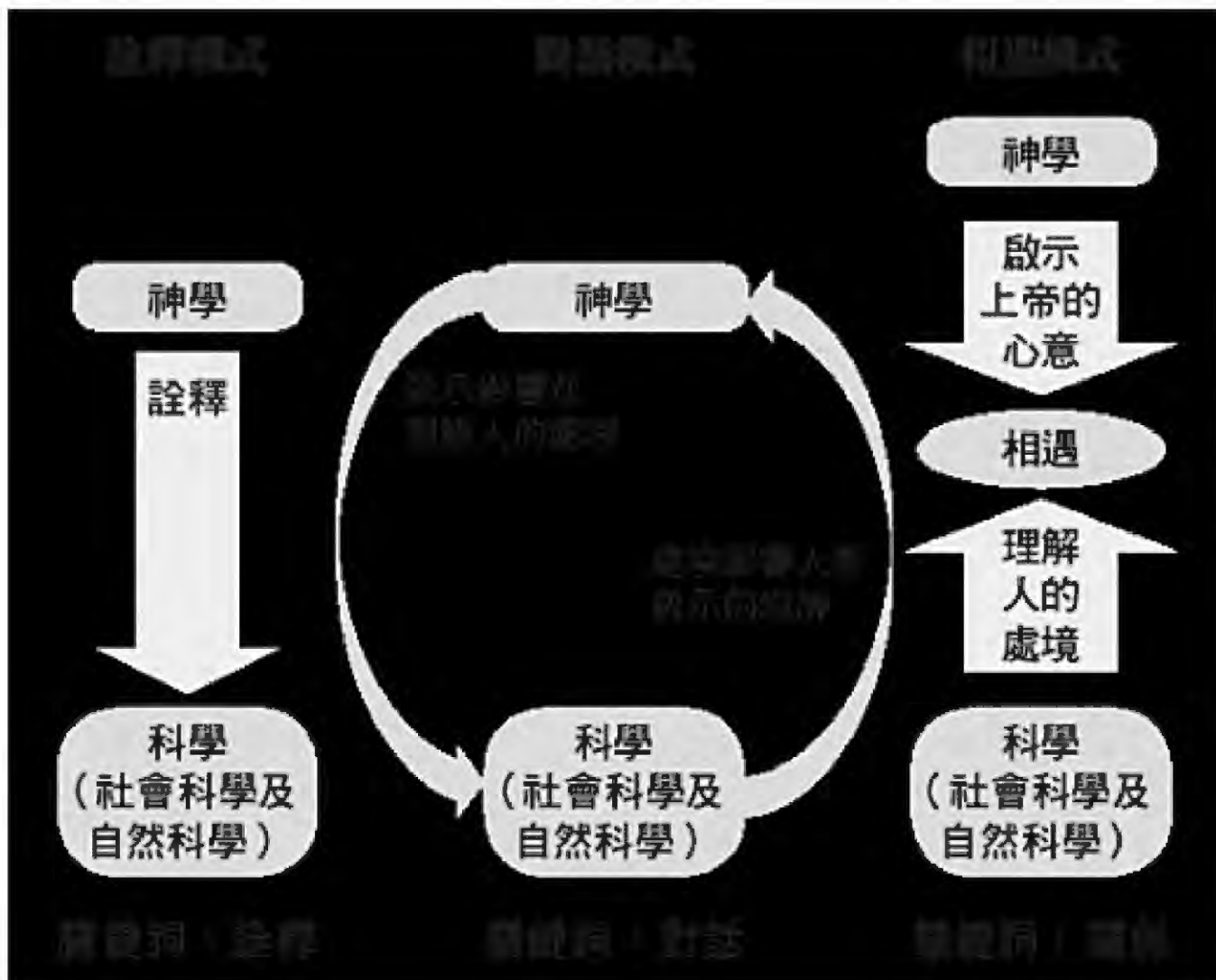
對於實踐神學，不同人會有不一樣的理解與定義，對其研究範圍的看法亦然。但基本可以從這一詞彙的字面，了解它所代表的兩個方面的交錯、互動、融合：一是神學—信徒與教會藉由神學的學習、思考、反省帶出對信仰內涵的認知；另一是實踐—在這世界當下的現實生活中，信徒與教會運用其所認識的信仰，產生實際的經歷、體驗、表達與應用。信仰實

踐是建基於信徒與教會的神學認知；而信徒與教會的神學認知，則是透過信仰實踐來表達和顯明。實踐神學是關於實踐 (praxis) 的。實踐是行動，但這行動本身就蘊含著目的 (telos)，源於目的，指向目的，也關於目的。實踐和目的應緊緊相扣，與目的脫節的做法或行動，便不能稱為實踐。²

因著實踐這一面向，實踐神學具有一個特性，就是它所處理的議題或課題，與信徒及教會所處的當下情境，密不可分。隨著時間與處境的改變，面對不同時代、不同處境中的特性，為了使信徒與教會能夠有效地見證其信仰，將真理展現於生活中，涵括其他社會科學研究的實踐神學研究，便有其重要性，因為研究本身必須對處境中的真實情況，有深入的認識與理解，而且須持續進行，才能為信徒與教會提供實踐信仰的真理依據與實際實踐方針。

對以福音派信仰為基礎的實踐神學研究者而言，其研究核心，基本上可由兩個英文字texts (聖經—上帝啟示的話語) 與contexts (情境 / 處境) 概括。基督信仰從認識到實踐，最基本的依據是上帝的話；而基督信仰從認識到實踐，都與處境密切相關，基督信仰是入世，而非出世的。實踐神學研究的結果，是要讓上帝啟示話語的精義，能在當代處境中顯明與應用、實踐。實踐神學研究是這兩者的交會與融合，對於上帝話語精義在今日的認識與詮釋，需要由歷代神學發展中，對聖經所啟示的上帝話語的不斷認識和理解，以及教會在信仰實踐中，因詮釋對上帝話語認識所形成的傳統 (例如禮儀、教牧工作、信徒與教會的關係、教會與社會的關係等) 來建構；對於當代處境，則須藉由社會科學研究，以達全面、深入的認識與了解，提供詮釋上帝話語時，重要的思考與探索的參考。實踐神學研究建立在神學根基上，不過它總是在人的處境中演發、產生。故此，實踐神學研究包含社會科學的實證性 (empirically oriented)，³ 神學與社會科學的結合，構成了實踐神學研究的基礎。⁴

總言之，實踐神學研究是一個動態過程—是針對教會在此世界的信仰實踐，以及上帝對人類所定計畫的不斷反思與審慎明辨之探索 (critical inquiry) 的過程；聖經與基督信仰傳統，是此反思與探索過程的重要依據，並藉由與其他知識來源審慎明辨地對話來進行。⁵ 作為神學研究中的一個學科，實踐神學研究的最主要目的，是確認教會在此世界公開的信仰



在對話模式中，神學研究和科學研究是處於一個互相關連影響的關係中。一方面，神學影響並塑造人的處境；另一方面，處境又影響人對上帝啟示的理解。從研究的角度來看，這個模式是透過神學來回應由科學研究所提出的問題。¹⁰ 這個模式的關鍵詞是「對話」，對話本身隱含了互動和相互影響。科學研究和神學研究是站在對等的地位，互相影響，彼此對話。田立克提倡的相互關連關係模式 (correlational method)，是此一模式的代表。

第三個模式是相遇模式。在這個模式中，科學研究幫助研究者了解、反省研究對象的處境，以及研究者和他們的關係；而神學研究則幫助研究者在這處境中，分辨基督呼召教會與信徒面對其中議題時，應當如何回應。在這個模式中，重點是「關係」，科學幫助研究者回答兩個問題：(1) 我的鄰舍 (the other, 處境中的相關者) 發生了甚麼事？(2) 我的

鄰舍是誰 (Who is this other) ?¹¹ 而在這個模式中，神學則是在回答「基督如何邀請我們參與祂對鄰舍的回應？」這一問題。此模式的關鍵詞是「關係」，科學研究幫助神學研究者認識處境中的他者，進而與他者拉近距離，建立關係；神學研究則幫助神學研究者分辨該如何回應他者的處境。科學是從下而上，神學是從上而下，直到兩者相遇；而這相遇之處正是我們的中保基督耶穌，一方面祂代表神與人類相遇，另一方面祂代表人與神相遇。¹²

在作實踐神學反省時，研究者可能在過程中，交互使用上面三種模式來處理神學與科學之間的關係與整合。以上三種模式各有特色：神學詮釋科學模式把神學視為解釋科學的基本學科；相互關係模式強調對話的重要；相遇模式則把焦點從「理論」、「理解」，帶回到「關係」。一般華人的教牧神學研究者在處理科學與神學的關係時，直覺的反應是採取神學詮釋科學的路徑；然而本文的立場是：神學詮釋科學只是其中一種路徑，而非唯一的路徑。在進行實踐神學反省時，應該視情況而考慮用對話模式或相遇模式來處理科學的研究。畢竟神學反省本身也是在處境中進行，脫離不了處境，因此相較於科學，不一定會是最客觀或中立的。在某些情況下，科學的探索確可以補足純粹神學反省的不足，或揭露其中盲點。

以上的歷史回顧，著重在以神學研究為主的實踐神學發展；但近代有一新趨勢，起因於教會重視實踐面，以至對「甚麼是實踐神學」的認知，產生了新的發展—將與「教會工作的實踐」有任何一點關係的學習，都概括在實踐神學的研究中。這種對實踐神學定義與範疇的理解，在著重實際應用的氛圍下，雖然普遍為華人教會界接受，卻導致模糊的情況產生。本文要強調的是，實踐神學研究一定要蘊藏或包含神學反省這一元素，因此，不是每個與教會事工有關的探討，都可以歸類為實踐神學研究。例如一些事工若僅在技巧層面探討，而不涉及神學反省，恐怕就不能視為實踐神學研究了。

三、實踐神學研究的相關議題

對以福音派信仰為基礎的實踐神學研究者而言，進行實踐神學研究前，還有一些觀念須要探討或澄清，本文就三方面論述。

（一）實踐神學研究涵蓋範圍

對實踐神學研究的涵蓋範圍，本文採用較廣的用法，包括從過去至今，一直受重視的幾個方面：探索如何實踐聖經中上帝對人的訓令（mandates），如何完成上帝交付人類的使命與託付教會的任務；探討信徒應如何敬拜上帝，以及信仰在信徒個人日常生活中與信徒聚集時，該如何表達與見證；從信仰的角度，認識教會與社會的應有關係是甚麼，以及如何發展那些關係等等。

當今天教會愈來愈關注其發展時，有一群人對實踐神學研究當如何在所處情境下應用，非常關心，他們是教牧與宣教士。當他們面對教會內部建造與對外開展時，便將實踐神學研究的範圍，擴展至包含以事工為焦點的項目上，例如：探索教會在發展各種事工時，所需的事工模式、發展策略；研究在福音傳揚過程中，如何跨越文化作有效的溝通等。這些發展使教牧學 / 教牧神學與宣教學，在目前的實踐神學研究中，成為相當受重視的範疇，這也擴大了參與實踐神學研究的研究群體。今天神學院廣泛開設教牧學博士 / 教牧學碩士科目，就是此趨勢的明證。

（二）實踐神學研究的平衡

在關心實踐神學的人中，不同的參與者、群體，會對實踐神學研究中「神學」或「實踐」這兩方面的研究與關注，有不同的偏重—神學家與聖經學者會較重視前者；教牧與宣教士會對後者較多關注。這並不意味神學家與聖經學者輕視實踐的重要，而牧者與宣教士對神學的重要性不尊重；很明顯的，這是因背景、工作面對的對象與層面、心中負擔與關注議題重點不同而產生的。

偏重神學探討與思考的人，以建構正確神學觀念為研究重心，尋求聖經真理依據，再對現實處境探討與比對之後，融合成為可應用的理論、思維、觀點。此取向的研究者所承襲的，主要是以神學反省為核心，採取系統神學、聖經神學、歷史神學研究的取向與方式。在聖經真理的指引下，探討議題中的「甚麼」、「為甚麼」等，是其中重點。

注重實踐的，以教會事奉者及關心信仰在生活當下應用的人為主，面對的是「怎麼做」，是以研究「實踐」或如何明白、發現實際狀況為重，

兼容並運用社會科學研究，尤其是對應生活各層面的實證研究（empirical research）；至終，是希望透過研究的結果發現（findings），尋求對應方案或解決方法，發展事工進行的有效模式，以及促成信徒在面對每天生活／人生議題時，能有具體可行的原則和引導。「如何做與如何改變」，是研究者期望得到的結果。這方面跟信仰實踐有關的研究，可涉及的範疇相當廣泛，從個人及群體性的行為、他們的思想模式，到整個社群、民族、社會、國家的整體運作，都可包括在內，而且相涉的社會科學學科也頗繁多，最常見的包括社會學、心理學、文化人類學等。

今天教會面對諸多與實踐神學有關的議題，從外在的（如貧窮、同性戀、社會公義等社會議題），到教會內部的（如宣教工作探討、治理牧養、教會崇拜禮儀等等），都有實踐神學研究的空間。對某一須關切的議題進行研究時，可以從神學研究，或現況與實踐研究切入。以貧窮為例，偏向神學研究的人，可能會探討聖經對財富的看法，上帝希望個人與社會如何對待窮人，或聖經中的社會公義觀等議題；對以參與實踐為主要的研究者而言，便可能探討在當代社會中，導致貧窮的因素為何，或教會應如何成為社會公民，協助所在社會縮短貧富差距。

從神學內涵的思考，到實踐方針與方法的尋索，不論著重點偏向哪一方，都必須是整體性的研究。探索研究時，若偏頗、只重視其中一方，缺少平衡與整合，就容易出現下列兩種經常被詬病的情況：一是單單為學術而進行的學術研究，這種研究最終會進入學術的象牙塔，其結果成為與現實脫節的學術理論，對信徒與教會沒有應用價值，這常是關心教會發展的教牧，對神學研究不具具體價值的質疑之處。另一則是因著沒有神學學習與反思，研究時只按著個人的意思，曲解聖經，以致信徒和教會展現不符聖經教導的生活或事工方式，甚至脫離了聖經真理的規範與真義，失去了信徒和教會應有的信仰見證。或更甚者，在既無法辨明聖經真理的情況下，又摻雜其他信仰、社會風俗，導致異端產生、信仰變質。這些沒有扎實理論和神學思考的信仰應用，是今天令許多神學家、聖經學者憂心之處。

因此，不論是從神學還是實踐的一方切入，都不表示僅靠其中一個面向就足夠了。實踐神學需要神學家與實踐家一同探索、反省、整合，讓所探討的議題，不僅有以聖經真理為基礎所產生的應用性價值與原則，也在

探索後，能提供教會實踐的方向與方針。再者，由於實踐神學涉及的範圍極廣，故需要探討實踐神學的學者與牧者共同努力，才能產生涵蓋全面的研究結果。

平衡和優質的實踐神學研究，一方面可透過社會科學研究而產生實際應用性的貢獻，另一方面可藉著神學 / 哲學的思考而帶來觀念上的澄清 (conceptual clarification)。此二者在研究的過程中，不斷交互對話並融合，¹³ 從而帶出神學的實踐性，其結果將促使神學研究者與實踐者，跳離把理論與實際應用區隔和二分所產生的偏頗。優質的理論，總具實踐性。尋求在神學與實踐間平衡的研究，是實踐神學研究者須努力的方向，也是對教會作出的貢獻。

(三) 實踐神學研究對今日教會的重要性

與系統神學、聖經神學、歷史神學研究一樣，實踐神學研究的一個重要目的，就是透過研究，將真理 / 真實顯明。對實踐神學而言，真理的尋索不僅包括了對聖經中所啟示的上帝和祂話語、意旨的認識，也包括將教會所處時代當下情境中的事務真相揭露，將情境的原貌與本質、情境中的現象、事件的發展、個人的行為與態度、社群 / 群體的結構與世界觀等，透過實證研究呈現，並經系統化整理，使複雜事務得以釐清。不過，神學研究者與實踐者必須留意一件事，就是由時代情境中所認知的事務真相，必須接受聖經真理的檢視，從信仰的角度，分辨對錯，這也是實踐神學研究的一個任務。

要認識聖經啟示的真理，一般教會都明白其重要性；但對於要認識與了解其所處時代情境中事務真相的重要性與必要性，則往往被忽略，因為教會傾向重視所謂屬靈的事務，沒有留意信仰實踐不可能脫離處境這一事實。

踏入二十一世紀，時代快速改變，社會的複雜化與多元化，已嚴峻地衝擊教會。教會要在當下情境有效地實踐信仰，就必須借助社會科學研究，了解處境中人事物的真相。這些研究可為神學研究者提供反思的素材與依據，讓神學探索與處境結合，並反映處境，使研究結果能針對處境，對其中相關議題，為教會提供以聖經真理為基礎的詮釋，並演發出在當代

處境的應用。這對實際地面對教會內建與外展事工的牧師、傳道、宣教士、信徒領袖，是非常重要的實踐基礎。例如，今天教會在面對家庭解構及其影響方面的議題時，除了要對聖經的婚姻觀、家庭觀、人觀（男人與女人的身分與地位）、工作觀等有清楚認識外，還須了解現況中家庭組合與運作的情況。對現況有了確切認知後，再加以與神學反思的互動與整合，這樣才能有效地將真理化為可實際遵行或依循的方針。

除此之外，今天教會對聖靈工作愈來愈敏銳，在進行實踐神學的情境現況研究時，對探索和明白聖靈在當下的作為，就非常重要了。當教會能正確地觸摸聖靈工作的脈動時，就能有效回應時代議題與處境中的需要，以配合聖靈拓展上帝國度的工作。這類研究，對實際面對教會事工者，可以有幾方面的功能：

（1）發揮前車之鑑或成為榜樣的功能—許多對教會或個人的現況研究，可以顯出為甚麼、如何等具因果關係的狀況。例如，研究者發現某教會在過去五年，發展出一個相當有效的外展事工；就著研究這一事工為甚麼與如何產生，便可讓其他教會有學習、比對和提醒的機會。

（2）提供作決策的信息—作決策一定要有具體的數據，以及分析之後的信息。依據教會事工的所需與發展，對教會內部與所處大環境的現況進行調查研究，可以呈現出實際狀態，也可以顯出現況與理想之間的差距，成為事工決策時的重要依據。

（3）協助判讀趨勢取向，制訂未來策略—教會要能有效回應所處情境，可藉由從過去到現在狀況的追蹤研究，經分析與整合後，可判讀出一些趨勢取向，作為計畫未來發展的參考。例如新移民、留學生、學者的人數變化，對在移民社會中的華人教會發展，具有關鍵的影響。追蹤其中組成分子的狀況改變與人數的增減趨勢，可以為教會如何面對未來發展，提供參考。

（4）發展事工所需的模式—藉著對其他教會或機構既有事工模式的研究，評量其有效或無效的因素，探討其中的事奉理念與架構，可成為本身事工發展的參考。例如，研究某教會如何拓展外來專才或勞工的福音事工，便可以作為本教會工作的參考。

從以上分析，可見實踐神學研究對今天教會的重要。對華人教會而

言，這是一個重要提醒。實踐神學研究是華人教會裡比較缺乏的，但事工要有效地發展，研究是重要的一環，也是基礎的工作，需要更多重視。

四、實踐神學研究方法簡介

西方有不少實踐神學研究的方法，雖然模式不同，¹⁴但對研究對象所在處境的重視是共通的。實踐神學關切的是研究對象在當下處境中面對的議題，故此實踐無法脫離處境。信徒很少從純粹的神學理論來認識真理，更多是從信仰在處境中實踐的經驗體認，來認識上帝的啟示，然後再帶入其所處情境中去實踐。處境塑造和影響身在其中的人，而也會透過實踐和行動，持續地改變、創造所處的情境，處境與實踐方式都在動態間變化。因此，實踐神學研究也必須是個持續不斷變化的過程，從經驗到反省，反省到研究，研究到新的做法，新的做法帶來新的經驗。¹⁵今天，實踐神學研究採用的方法，其基本結構不是「從理論到實踐」，而是「實踐—理論—實踐」的循環交錯，¹⁶是在相互交替影響中反覆的一個過程。此過程所要達到的目標，不是要建立一個不變的實踐策略與方法，而是使教會能在不同時代、不斷變動的處境中，以忠於元首基督的方法與策略來實踐信仰。

對於以福音派信仰傳統為根基的實踐神學研究者而言，其研究方法論須以上帝為中心、以基督為中心，其關切的核心是「教會與信徒在當下的實踐，是否與三一上帝的旨意與作為一致」，以及「某一實踐做法是否與耶穌正在做的事相符」。

以基督為中心的方法論，「基督的實踐」(Christopraxis)¹⁷是研究時的關鍵與核心，因為教會與信徒的信仰實踐，必須以基督和祂的作為為中心。「基督的實踐」是指復活的基督於當下處境中，正在持續進行的工作 / 作為，是透過聖靈的恩賜、能力及其身體 (教會) 持續進行的。上帝今天仍然繼續祂的計畫，透過基督的實踐 (也就是上帝今天在基督裡仍在進行的作為) 完成，直到上帝國度在這世界終末時的全然降臨。

以基督的實踐為核心的實踐神學研究，指的是當研究者在面對研究處境中的議題和信仰如何實踐時，必須探索基督的實踐在當下的作為及其內涵，並以此為基礎；而且，在過程中，要不斷回歸基督的實踐這一核心，

並用基督的實踐來檢視和校正，因為教會與信徒信仰實踐的關鍵，就是要配合基督在當下處境中所要完成的工作，帶出實踐行動，成就上帝的旨意和計畫。

在研究過程中，有三要素是必須涉及的範疇。首先是探討處境中的議題，以及議題的處境現況，這往往是研究的起點。在探討處境時，可以用外在因素（external factors）和內在因素（internal factors）來分析議題所在的處境。¹⁸所謂外在因素，泛指存在於個人及群體之外而會影響處境的因素；內在因素，則泛指存在於個人和群體之內的因素。這裡的「群體」是指牽涉到實踐和其相關議題的團體。例如要探討一華人教會如何有效進行領導交棒，在此，群體便是整個教會。外在文化對領導的看法、教會以外企業或機構的領導模式等，都是所謂的外在因素；宗派的規定、教會的法規及歷史、治理的組織架構、過往領導模式、成員的背景與互動等，則是內在因素。這一方面的研究，需要借助其他社會科學研究方法（特別是實證方面），來剖析處境與所探討的議題。

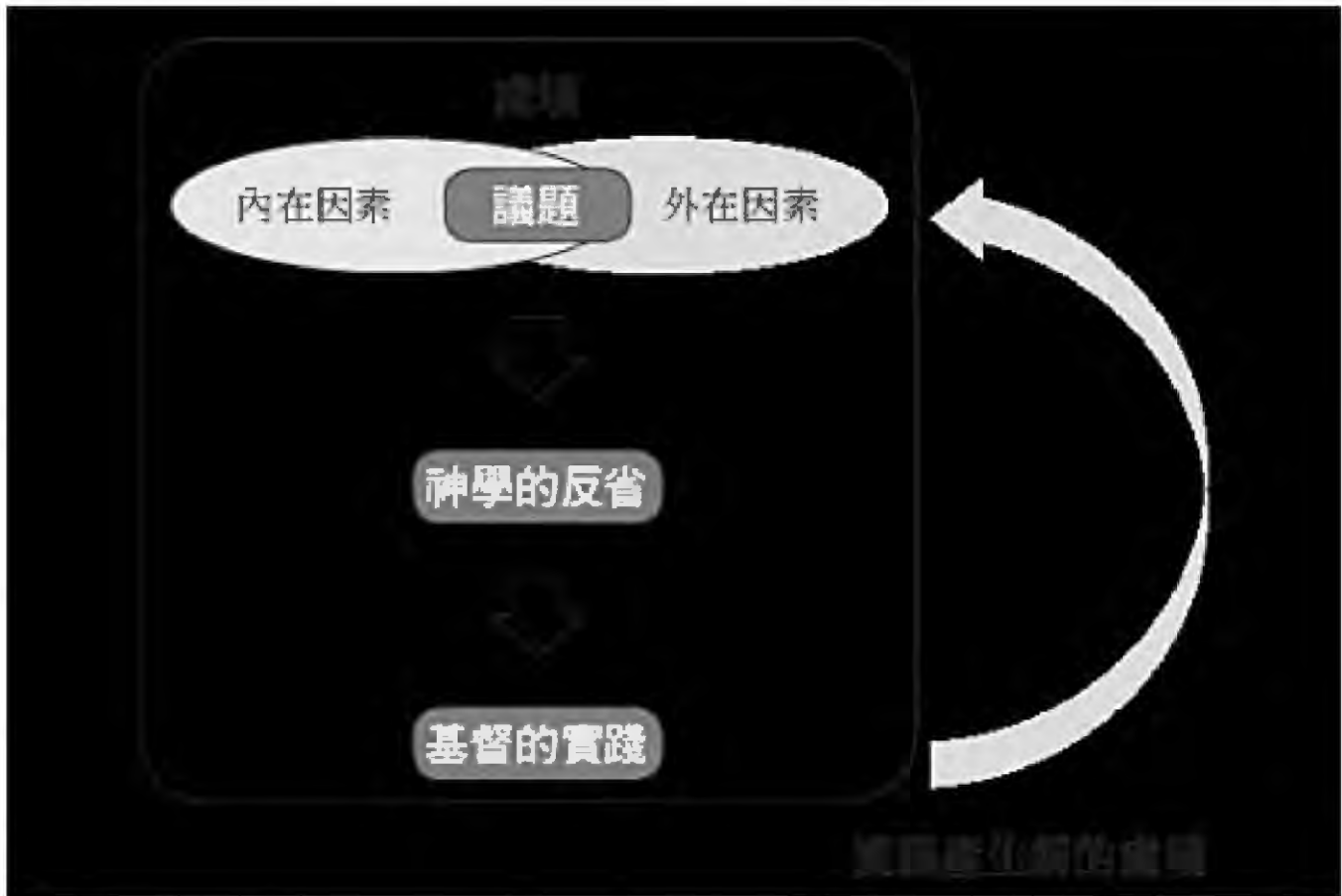
第二方面是神學反省（theological reflections），其目的是要聆聽並明瞭上帝對當下議題與處境所有的意念、旨意，以及祂如何召喚、帶領人來參與復活的基督在當下處境中的工作。聖經、聖經神學、系統神學、神哲學、教會歷史、神學歷史的研究，則是幫助教會和信徒聆聽、明瞭上帝話語的工具。¹⁹研究者必須從聖經神學、系統神學、神哲學等的研究，針對研究議題，探索上帝話語在該議題下所顯明的啟示、價值、規範與導引。而教會歷史和神學歷史的研究，則讓研究者探討、反思教會傳統中對所研究議題曾有的實踐經驗，進而產生告知（inform）當下實踐時應有的導引與原則。這幾方面的研究，彼此之間相互關連，需要在交錯探討中，產生整合的效力。以上文探討教會領導交棒為例，從聖經神學與系統神學研究，研究者可以專注在聖經中的領導價值觀，探索上帝對教會領袖領導的要求與期許，思考上帝如何興起合祂心意的領袖等。從教會歷史，研究者可以藉比對歷代教會對教會領導的認知及實際領導交棒的情況，獲得可供參考與反思的架構，甚至總結出必要的價值理念和原則。

第三方面是經過前兩方面的探討後，決定教會與信徒在實踐信仰時，如何依據基督在當下處境中的工作（基督的實踐），配合並參與其中。透過前兩方面的研究探討，研究者要致力了解當下處境中基督的實踐的真

諦，辨明上帝過去與現在正在進行的作為，同時了解教會與信徒在所處情境中，面對研究議題時的情況，以及其中的挑戰、困難或掙扎。藉著對以上研究資料的分析，研究者可分辨出在該研究議題上，如何與上帝一起同工，並作出關於如何實踐的決定。

上述的第三方面是一個交錯整合與融合的過程，目的是決定教會與信徒要如何實踐信仰，才合乎基督的實踐，也就是要提出具體可行的實踐精神、原則和方向；而這一實踐神學的檢視過程，應在群體中進行，以避免由個人成見所帶來的偏頗。所決定的實踐，必須是對上帝忠心的行動（faithful action），要符合上帝啟示的目的（God's revealed purpose），以及上帝國度的發展方向（kingdom trajectory），並能在聖經與神學傳統中找到前例（antecedents）。²⁰ 上帝國降臨是一切的終極目的，因此忠心的行動必須符合這個終極目的。經過第三方面的整合與決定之後，並不意味研究已到了終結。實踐神學研究，是持續不斷的過程，新的實踐會帶來處境上新的改變。為了避免作出不當的決定，導致偏離上帝的心意，就須常常重新檢視過去的決定和實踐方式。²¹ 儘管任何一個研究，在某個時刻都須要停止，但持續以上三方面不斷探索的必要性，是不容忽視的。

圖二：實踐神學研究的三要素



圖二所顯示的，是本文所列三要素之間的關係——一個具線性發展，卻須持續探索的循環過程。實踐神學研究須先從處境著手，因為若沒有需要探索的議題出現，就沒有研究的必要。從對議題在處境中的探索起始，帶入依據上帝的話語（聖經文本）的反省，了解基督的實踐之真諦，建構教會應有的實踐；而新的實踐又會促成處境的改變，產生處境裡新的狀態和需要面對的議題，再經過進一步的處境探索與神學反省，產生新的實踐依據……整個過程是一個動態的循環。圖中的研究模式從處境探索開始，其實還有另一個原因，就是人對聖經文本的理解，本身就受到處境的影響；對處境有清楚的認知，將令研究者有更廣更深的反思基礎，避免因個人偏見所帶來的研究偏差。

研究者在神學反省的第二階段，以及藉融合處境探索和神學反省生成基督的實踐的第三階段中，有一個必須避免的錯誤，就是在未進行涵蓋全面的神學反省下，以「引經據典」方式抽出一些聖經經文，用來支援研究者已主觀認定的論點、價值，甚至是事工模式。這種做法是先有了結論，再找尋可以增添說服力的聖經依據，而未能讓上帝話語的確切精義，成為

後四個項目的每一項目，會不斷地返回研究的核心議題，使議題更聚焦，也有助於每一項目在研究進行時更聚焦。²³ 這五個部分具有一種前後順序的發展性，但不要將此順序視為一定的邏輯思維發展，因為它們是交錯、相互影響、融合，甚至會相互校正的。不過，這五部分的發展順序，是可以用來作為論文寫作的框架與格式。

如何選定研究範圍適中、具體可行，並具有應用價值的研究題目和議題，是實踐神學研究設計與研究有效進行的關鍵，這也是整個研究的起點。對許多初學研究的人來說，這是非常困難的一部分，常要花許多時間。以下是考慮研究題目時的一些建議：（1）由有興趣、關心或有負擔的議題入門尋索，這是持續進行研究的動力；（2）研究課題的範圍和程度須符合自己的能力；（3）從當下具爭議性的議題中尋索、思考；（4）由文獻、之前的相關研究、近期的論文研究中尋找；（5）謙恭地向學者專家請教。²⁴

當研究題目開始有方向及雛形時，題目選擇要由小處著手，將核心議題範圍盡量縮小，規範愈清楚的題目，就愈容易設計整個研究。在研究進行時，一個議題往往會引發出其他相關議題，若題目過大，研究會很容易失去焦點，導致無法產生具體研究結果的情況。題目小，也較易蒐集資料，觀念架構的運用較易集中，容易深入問題核心，取得研究成果。在選擇研究題目的過程中，還要考量研究議題須具有學理上的依據，並要合乎專業倫理道德。²⁵

選定研究題目之時，還須設定為了能解答核心議題、得到核心議題研究結果的研究問題（research questions）。這些問題的涵蓋度要足夠，要能全面回答核心議題的問題所在；而且，在不同的研究問題之間，必須相互排除（mutually exclusive），沒有重複。一般建議列舉3至5個研究問題。²⁶ 而面對同一研究核心議題時，不同研究者因其具有的觀念架構以及研究期望不同，會發展出不同的研究問題和組合。列出研究問題後，研究者可開始依據如何回答研究問題的提問，來選擇研究方法，例如與經文釋義有關的聖經研究方法，或與處境現況有關的觀察法（observation）等。

文獻回顧對於研究是很關鍵的，因為每一研究者設計的研究調查，是立基於其他人建立的研究基礎上。²⁷ 透過文獻回顧，研究者可以取得與研

究議題相關的信息。這些信息，不僅可提供促成研究發展與進行的方向和線索，幫助研究者建構研究所需的觀念架構（conceptual framework），提供研究方法的選擇，而且在進行研究時，能成為資料蒐集的主要來源（primary sources）或次要來源（secondary sources）。²⁸此外，如上文所述，文獻回顧也能對研究題目的選定提供線索與方向。這些是文獻回顧在研究設計進行時與研究過程中，所提供的重要功能，是整個研究的必要成分，需要持續進行。如何有效地進行文獻回顧，常是研究者研究成敗的關鍵。

在研究設計的過程中，還可以透過五個密切相關且互動的要素之探討、分析，來作整體的評估思考和整合：（1）目標—為甚麼要進行此研究？有價值嗎？研究所要產生的影響為何？這些問題可幫助研究者澄清研究目的，確定方向。（2）觀念架構—研究者不可能憑空進行研究，從設計到研究進行，一定需要某種觀念架構。以下問題，將對研究者有幫助：對於研究核心議題與其中的人事物，研究者的了解與認知是甚麼？程度如何？有何理論、信念？之前的研究成果，能否對研究的設計與進行提供信息或導引？有何文獻、之前的研究、個人經驗，能對了解研究議題有幫助？（3）研究問題—下列問題對思考要列出甚麼樣的研究問題，提供方向：研究者對研究議題具體想知道些甚麼？對於研究的現象，有甚麼是研究者不知，卻又需要知道的？透過研究所要嘗試回答的問題是甚麼？這些問題之間彼此如何關連？（4）研究方法—這是研究進行時的核心要素。研究者具體要做甚麼來進行研究，並回答研究的問題？資料蒐集與分析的方式與技巧為何？（5）研究的有效性（validity）—這是確保研究品質的關鍵要素。研究結果與結論有何可能會出錯？有甚麼其他合理的替代解釋或有效性問題，會對研究結果與結論提出不同甚至反面的看法？研究者蒐集的資料，如何支援研究者對研究議題的看法？其他人為甚麼要相信研究者的研究結果？²⁹

透過回答在這五方面所列的問題，研究者可以較全面地思索如何進行研究的設計，更能在設計過程中不斷審視、評估所設計的研究，一方面避免偏頗、遺漏，另一方面可作釐清、界定、規範，使研究具實質內涵，帶出扎實、有效率、有效果的研究發現。這五項要素不斷地相互影響，相輔相成，在互動之間所產生的功能，不僅有助於研究的設計，事實上，在研究

過程中，也能繼續發揮強化研究品質的功能，這是研究者可以留意並運用的一個重要觀念。

研究設計本身可以相當耗時費神，但研究設計做得好，會產生「好的開始是成功的一半」之效應。如果在投入研究後，在過程中再大幅修訂研究的方向、方法，甚至研究題目，那不只是事倍功半，更可能導致無法產生具體研究結果的結局。

六、結論

實踐神學研究的最主要目的，是確認教會能在各個時代中，將符合上帝心意的信仰宣揚與實踐，顯揚於當代處境，並服事當代的人。因此，實踐神學研究無法脫離處境。面對教會在處境中的議題，實踐神學研究者需要一方面對議題核心有清楚認知，另一方面，透過對上帝話語的認識，明白上帝的心意，並洞察祂透過基督在該當代議題上的實踐做法 / 行動，在經過探索、反思與整合後，提供教會與信徒實踐的價值、原則和方針，使教會和信徒能將信仰實踐於生活。

由於實踐神學研究涉及的學科領域很廣泛，其研究的方法，就非單一，而是一包括不同學科研究方法的交錯與組合。然而，針對研究的議題，所需研究方法的重心仍落在兩方面—有關研究議題的神學反省與處境探索。雖然在歷史中有很長時間，神學反省是實踐神學研究的主體，但今天為了確切地顯明基督信仰在當代的見證與實踐，針對處境的探索，已成為實踐神學研究無法忽略的一部分。因此，要如何運用並整合這兩大部分的研究方法，仍將是實踐神學研究是否能產生實際果效的關鍵。事實上，因著時代處境的急速改變，實踐神學研究的方法勢必繼續衍發，研究方法本身，仍有很大的發展空間。不過，從本文的論述，可以發現目前有關實踐神學的研究方法，基本上，仍以西方的研究方法為主。對華人實踐神學研究者而言，這代表著一個責任，就是需要透過華人實踐神學研究者的努力與合作，發展出具華人本色化的研究方法，以至不僅嘉惠華人教會，更希望有一天，能為普世教會的研究者，提供一些新的研究取向與方法。

參考書目

- Anderson, Ray S. *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- Anderson, Ray S. *The Soul of Ministry: Forming Leaders for God's People*. 1st ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.
- Banks, Robert. *Reenvisioning Theological Education*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Branson, Mark Lau, and Juan F. Martinez. *Churches, Cultures and Leadership: A Practical Theology of Congregations and Ethnicities*. Downers Grove: IVP Academic, 2011.
- Browning, Don S. *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Clark, Chap. "Youth Ministry as Practical Theology." *Journal of Youth Ministry* 7:1 (2008): 9-38.
- Elliston, Edgar J. *Introduction to Missiological Research Design*. Pasadena, CA: William Carey Library, 2011.
- Groome, Thomas H. *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1998.
- Heitink, Gerben. *Practical Theology*. Translated by Reinder Bruinsma. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Martin, Raymond, and John Barresi. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Maxwell, Joseph A. *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2005.
- Root, Andrew, and Kenda Creasy Dean, eds. *The Theological Turn in Youth Ministry*. Downers Grove: IVP Books, 2011.

許震毅。〈質性研究簡介〉。「創新神學院博士班」上課內容PPT簡介，El Monte，2010年9月7日。

- 1 此分類方式起始於十九世紀初德國的大學，參Gerben Heitink, *Practical Theology*, trans. Reinder Bruinsma (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 49. 其中，德國神學家士來馬赫把神學歸類為神哲學、歷史神學和實踐神學三大範疇，參Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 43.
- 2 Ray S. Anderson, *The Soul of Ministry: Forming Leaders for God's People*, 1st ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997), 117; Ray S. Anderson, *The Shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), 48-50.
- 3 參考海庭克 (Gerben Heitink) 對實踐神學的定義。Heitink, *Practical Theology*, 6.
- 4 艾力斯頓 (Edgar J. Elliston) 指出，宣教學研究脫不開與社會科學研究的關係，這也是實踐神學研究所具備的特性。參 Edgar J. Elliston, *Introduction to Missiological Research Design* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2011), xvii.
- 5 本文所用的定義，是依據美國福音派神學家安德森 (Ray S. Anderson) 所採用的定義譯修，參Anderson, *The Shape of Practical Theology*, 22.
- 6 Anderson, *The Shape of Practical Theology*, 22.
- 7 巴洛西 (Barresi) 與馬丁 (Martin) 從基督教的發展史，論證了初期教會如何選擇新柏拉圖主義的世界觀來詮釋基督信仰。Raymond Martin and John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity* (New York: Columbia University Press, 2006), 38.
- 8 當兩者之間有相互關連關係時，是意指兩者同時存在、相關連，又互相影響。
- 9 這裡所指的「科學」，包含社會科學和自然科學。
- 10 路特 (Andrew Root) 探討了「對話模式」和「相遇模式」的優缺點，詳細的比較參Andrew Root, "Youth Ministry as an Integrative Theological Task," in *The Theological Turn in Youth Ministry*, ed. Andrew Root and Kenda Creasy Dean (Downers Grove: IVP Books, 2011), 52.
- 11 問這些問題的目的，是要幫助研究者更認識被研究的對象，進而不再把對方當作被研究的對象，而是研究者的鄰舍。
- 12 Root, "Youth Ministry as an Integrative Theological Task," 56-61.

- [13](#) 參Robert Banks, *Reenvisioning Theological Education* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 48-49.
- [14](#) 近代有幾位西方的實踐神學家，在著作中呈現了他們採用的研究模式，例如：
Browning, *A Fundamental Practical Theology*; Thomas H. Groome, *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1998); Anderson, *The Shape of Practical Theology*. 不同研究方法模式之間最主要的差異，是來自這些神學家在研究時所採取的核心神學或哲學立場，以及他們所關注的處境議題，例如自由派傳統的D. 布朗寧強調以人為本，發展出以「實踐理性」為中心的方法論；而福音派傳統的安德森則關注以三一上帝、以基督為中心的信仰實踐。
- [15](#) Mark Lau Branson and Juan F. Martinez, *Churches, Cultures and Leadership: A Practical Theology of Congregations and Ethnicities* (Downers Grove: IVP Academic, 2011), 28.
- [16](#) Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 9.
- [17](#) Anderson, *The Shape of Practical Theology*, 51-52.
- [18](#) 這是C. 克拉克 (Chap Clark) 採用的分類法。參Chap Clark, "Youth Ministry as Practical Theology," *Journal of Youth Ministry* 7:1 (2008): 26.
- [19](#) Clark, "Youth Ministry as Practical Theology," 29. 本文所採用的神學反省 (theological reflections)，是許多神學研究者的用法，C. 克拉克原本用「biblical exegesis」一詞；後來，為了避免與「經文釋義」混淆，仍用回「theological reflections」。
- [20](#) Clark, "Youth Ministry as Practical Theology," 31-32. 克拉克的方法論，是建立在安德森的實踐神學研究方法論上的；關於安德森所運用的方法，參Anderson, *The Soul of Ministry*, 19.
- [21](#) Clark, "Youth Ministry as Practical Theology," 24-25.
- [22](#) 對教牧博士科學生的論文研究而言，這樣的結果可以被接受；但對於實踐神學博士科 (Ph.D.) 的學生，這樣的結果，是不能被接受的，因為實踐神學博士科學生其研究結果的理論，需要由研究資料產生，而不是由文獻產生。
- [23](#) Elliston, *Introduction to Missiological Research Design*, xxi.
- [24](#) 許震毅：〈質性研究簡介〉（「創新神學院博士班」上課內容PPT簡介，EI Monte, 2010年9月7日）。
- [25](#) 許震毅：〈質性研究簡介〉。
- [26](#) Elliston, *Introduction to Missiological Research Design*, 23-24.

[27](#) Elliston, *Introduction to Missiological Research Design*, 31.

[28](#) 次要來源是指手邊可得、「有關於」研究主體 (subject) 的書面資料，所得的就是次要資料 (secondary data) ；主要來源「是」研究主體的本身，或是目擊者或參與者直接對研究主體的陳述，所得資料為主要資料 (primary data) ，也就是對研究對象的一手資料。歷史學者運用日記、信件或與目擊者的訪談 (對之後的研究者而言，他們如此運用，這是主要來源) ，寫下歷史事件記錄 (對研究者，此為次要來源) 。一神學家除使用路加福音、使徒行傳 (主要來源) 來描述使徒時代聖靈在教會中的工作外，也會運用第二世紀時歷史學家的記錄論述 (次要來源) 來補充其研究。此外，他也可能用其他二十世紀神學家對當時情況的探討、論述 (次要來源) 來作研究。參Elliston, *Introduction to Missiological Research Design*, 31-32.

[29](#) 本段說明，摘自Joseph A. Maxwell, *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*, 2nd ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2005), 4-10.

基礎的量性研究，認為世上事物的真實 / 實際 (reality) 存在於外，就在那裡，是可以觀察、穩定、可以量度的。因此，那時的量性研究，以實驗、實證、統計為研究取向，藉使用量度工具，蒐集與分析資料，採用以客觀性為原則的研究過程，研究的焦點在「多少」，這是為何以「量性」來定義此類研究的原因，其研究結果亦以各類數據顯示。這種研究調查的目標是預測、控制、描述、確認，以及進行假說 (hypothesis) 的測試。其整體研究方法的設計，具有在研究進行前先確定流程，以及研究進行過程結構化的特性，研究的做法不會在過程中改變。量性研究的資料蒐集，會使用調查 (survey)、問卷、測驗、量度、電腦統計運算等由人設定的工具來進行；而其主要分析方式是演繹與統計，研究所得的結果發現，以精準與數字量化呈現。³

至於量性研究用於實踐神學研究範圍時會怎樣呢？當研究者確定了要探索的核心議題，並要回答由核心議題所衍生的研究問題時，量性研究會運用於回答包括由誰 (who)、甚麼 (what)、哪裡 (where)、多少 (how much or how many) 所引發並組成的提問，這些方面可以運用調查的方法來研究。⁴ 另外可透過實驗方法，驗證研究者已有的假設，或回答有關是甚麼促成某種改變 (其中的因果關係)、變化程度的多少這類問題。不過，運用實驗方式的研究，所需時間相對會較長。

以下是一假設的簡單研究例子。一位在洛杉磯華人教會牧會的牧師，因著所牧養的教會近年有許多華人新移民信主加入，教會增長，正面對如何建立更合適的信徒牧養體系的問題。他想知道教會的現況，可以怎樣做呢？在某些方面，他可以運用量性研究中的調查方法來了解，例如：(1) 透過結構性問卷，調查教會目前的信徒組成背景，其中可調查信徒年齡、性別分布、教育程度等；另外也可調查信徒在移民前原居地的背景組合、使用語言等。這些項目最後通常會以百分比來顯示信徒組成的情況，提供整體的鳥瞰。若過去一段時間內，曾做過數次類似的調查；經比對後，就可提供預測信徒組成改變趨勢的數據。(2) 在問卷中，設計具量度 (尺度) 的一系列問題，

了解信徒對不同牧養相關議題所採取的態度，比如：對目前運用團契作為主要牧養體系的滿意度，對教牧同工牧養工作的滿意度等。這些都是問卷調查可列出的問題，並可運用尺度（scale）以1至10評分來表示；經過統計分析後，就可顯示出一些與態度、認知相關的情況。

（3）運用問卷，調查信徒對不同造就性聚會的感受，提供從喜歡、不喜歡到沒意見三向度的選擇，經統計後就可了解信徒對一些特定事物的態度。

上述例子的牧師其實也可運用實驗的方法，來了解哪一種牧養體系比較合適。他從過去經驗中，隱約覺得參加教會小組的信徒，其信仰成熟度比沒有參加的為高。這無疑是一個假設，但他可以設計一個有控制機制的實驗來求證。例如在從未參加小組的信徒中，挑選兩組人，邀請他們參與實驗。一組依照過去做法，只參加主日崇拜；另一組則增加一次週間的小組聚會，由一個有帶領小組經驗的人主領。在未開始實驗前，先就每一位參與者的信仰情況進行評量（如對聖經的認識程度）；經過半年時間後，再進行相同項目的評量。之後，便統計、比對實驗前後的差異，來驗證此牧師原先的假設是否正確，從而得到何種牧養體系更合適之研究的答案。

以上兩種量性研究設計，顯出量性研究的特點，就是研究的結果發現，主要是經統計方法處理後，以比例、百分比、平均值、中間值等等來呈現；研究者從這些量化的數字，再演繹解釋各種數據所代表的意義，或評估實驗的測試結果。結果數字的正確性，是量性研究是否有效、有意義的關鍵。因此，量性研究在研究對象的選擇上，若不能或無法全面涵蓋（如一個國家的人口普查是全面進行的），就必須在抽樣（sampling）方面非常謹慎，例如：所抽樣本，必須具備代表性；抽樣須具任意性（randomness）；調查的母群體

（population），即研究對象的總體，要夠大。以上述例子為例，它是個較小規模的研究，為確保研究的有效性，其調查研究對象應為全會眾；若僅以抽樣方式進行，恐將無法正確顯示信徒的組成背景及其他量度代表的意義。

由於量性研究相當倚重統計學的觀念，故此從研究設計到結果判讀的理念與技巧，都有一套必須依循的法則，這是以量性研究為主要研究方法的人必須掌握的。對於一般實踐神學研究者而言，這方面的訓練往往不足。因此，在進行研究時，一定要諮詢統計學者，或尋求他們的協助，否則很容易導致研究結果欠缺有效性。

二、質性研究的核心要素

如果說量性研究專注於決定因果之間的關係、預測或描述一被研究群體的各種特性分布，那麼質性研究相對於此，就是關注於發掘所在情境中一現象所具有與代表的意義。質性研究者期望了解人們如何解釋他們的經驗、如何建構他們的個人世界、對他們的經驗賦予甚麼樣的意義等。⁵

質性研究方法，是西方近代社會科學研究新興的發展。這些方法緣起於人類學家與社會學家對一群體的文化或社會情境產生興趣及關注，促使他們著手研究。他們親臨研究現場（the field），進入研究對象的世界。不論是南美洲的一個部落，或美國的一個大城市，他們都置身其中，藉觀察人事物、訪談（interview），以及蒐集和分析與研究有關的資料，如具體實物（artifacts）、文獻、典藏記錄、記事、公眾或私人文件等，進行系統性的研究，為達成其研究設定目標而努力。由於他們研究的記錄與分析，多以描述研究內容的「性質」為主，結果成為了今日社會科學質性研究的起源，也廣泛應用於其他社會科學領域，如教育、宗教、法律、社會工作、健康醫療、管理等方面，在實踐神學的領域亦然。基本上，質性研究是一個包含廣泛的研究概稱，在複雜的情境脈絡中，質性研究者在乎的是從研究對象本身的立場來了解其行為，並有興趣於探索這些人對其所處世界及生活經驗認知的意義建構。⁶

質性研究受現象學、符號交互作用論（symbolic interactionism）、建構論（constructionism）等哲學思維影響，認為

世上事物的真實 / 實際是多面向的，與情境密切有關並受其限制。研究者置身研究現場，可採取幾種方法為研究取向，例如自然情境演發（naturalistic）、從研究原始資料扎根建構（grounded），或意義建構。研究的焦點在於被研究之人事物的天性（nature）與本質（essence），包括從對個人思維與感受、生活經驗、人生故事、行為等的個別性研究，到組織運作、社會運動或人際關係等群體性的研究。相異於量性研究以量度設計、變項間的操作與控制為研究工具，在質性研究中，研究者本身就是工具。研究者與處境中的人事物互動，在研究進行中會運用其分析與判斷，必要時更會調整研究設計，但目的不是利用所作的調整與所蒐集的資料，來證實個人已有的主觀假設，而是在沒有成見與私心的情況下，去發掘或了解研究對象（不論是個人或群體）的世界觀與價值判斷的依據。研究設計，富有彈性，會隨研究發展演變、生成。其研究調查的目標是了解、描述、發現、意義與假說的生成；主要分析方式是歸納與持續比對；研究的結果發現，是以全面涵蓋、整體、可擴充，及豐富與深度描述，據實呈現。⁷

三、質性研究常用的方法簡介

關於如何選擇質性研究的研究方法，可以從兩類與研究之設計和資料蒐集有關的方法來考量和作出取決：⁸ 一類是以整體研究設計特性為取向的方法，另一類是著重於研究資料蒐集的方法；這兩種取向所包含的方法，彼此之間可以相互關連，甚至重疊。在尚未進入實際研究前的整體研究設計階段，以這兩個面向來進行研究設計，將有助於選定方法，並有效地進行研究，以至取得具體、有效的研究結果。以下分別從這兩個面向介紹一些常用的研究方法。本節的第（三）部分，將簡介質性研究資料分析方法與相關議題。

（一）以整體研究設計特性為取向的方法

不同學科，按照各自的特性，在做研究時，會探索不同的研究問題，也會演發出不同的策略與程式。策略取向有許多，但研究者對所關注的研究議題，就一定要對研究取向有整體的構思，針對其特性，選擇某一種取向來規畫並進行研究。因應實踐神學研究者的需要，以下介紹幾個較常見的方法。

1. 基本質性研究 (basic qualitative research)⁹

實證社會科學是專注於應用與實踐的研究，在不同的研究方法中，「基本質性研究」是最常見的一種。質性研究的核心特點在於了解人如何在與處境互動中，解釋、建構他們所認知的實際。基本質性研究就是以此為目標，以意義建構論為其研究設計的根本思維，認為人對其世界認知的意義不是發現，而是建構的。當研究者試圖要了解這些意義時，研究對象對現象的詮釋 (interpretation)，便成為研究者做研究的焦點。因此，基本質性研究著重三方面：(1) 人如何解釋他們的經驗；(2) 人如何建構他們的世界；(3) 甚麼是他們賦予這些經驗的意義。整個研究的目的，是為了明白人對其生活與經驗，所體驗出來的意義。

研究所需的資料，則透過訪談、觀察，或文件分析 (document analysis) 等方法蒐集 (參第〔二〕部分介紹)。至於資料內容的蒐集方向，則須依據研究議題與研究問題考量。資料的分析，著重於辨識資料所顯示的反覆出現的趨勢、取向 (patterns)。研究結果的發現，便是這些由資料衍生所支持的趨勢或主題 (themes)。整個經詮釋過程的結果，是研究者針對研究對象，關於研究議題所具有之認識的認識。

基本質性研究方法以「基本」來命名，就是因為這是其他質性研究方法在運用時，須具備的基本概念；也是為達至質性研究的目的，基本須具備的研究內涵。其他質性研究方法，是在此方法的觀念架構上，配合其研究重點與策略的考量，再發展出來的。對實踐神學研究者而言，在著手做與社會研究有關的研究時，基本質性研究方法也可

現象學研究的結果，是將所發現的現象根本特性，以詳盡豐富描述（rich descriptions）的方式呈現，讓讀者在閱讀後，能對實際經驗過該現象者的內在世界，有更多認識。

今天在實踐神學研究的範疇裡，有許多是可以運用現象學來進行研究的。從信徒在教會生活中的經驗與現象，到一般人在社會變遷中的經驗與現象，都有許多可供研究的議題。例如，當要思考在同性戀風潮衝擊下，教會應如何面對相關議題時，對同性戀現象的進行現象學研究，將能為教會提供重要的反思依據。

3. 民族研究學 / 民族社會學 (ethnography) ¹¹

此方法在質性研究中，有較久遠的歷史，可追溯至十九世紀的人類學研究，其焦點在於對人所構成之社會與文化進行研究。由於文化是民族社會學研究的核心，其研究目標是必須藉提供研究對象種種社會活動的研究記事，從中辨別出其文化特徵的模式與取向（cultural patterns）。

雖然文化有許多不同的定義，基本上，它指的是那些組成、規範一特定群體行為模式的信念、價值觀與態度；意即那些信念、價值觀、態度是那一特定群體中大多數人所共有的，他們有共通的行為、類似的外表、相近的思想。這些信念、價值觀、態度具備傳承給新成員的力量，且超越時空。

為了認識一個群體的文化，研究者必須花時間參與在該群體中。民族社會學研究的結果，是具詳盡、厚實描述（thick descriptions）的民族研究誌。這種描述要能產生，研究者必須在研究現場，沉浸在研究情境中，因此民族社會學研究最主要的資料蒐集及方法是參與式觀察（participant observations）。其他如正式與非正式訪談、文件與實物分析、每天研究日誌等，都是輔助的資料蒐集方法。以訪談方法蒐集資料時，研究者常會借助所謂的關鍵信息提供者（key informants）來蒐集資料。這些人不僅能幫助研究者更了解整個情

境，他們也是內線信息的重要提供者。

研究結果所得的研究誌，不僅會包括對整個情境人事物的描述，也會包括對研究對象如何建構其世界觀，以及對被研究群體之文化特質的詮釋。研究者在呈現研究結果發現時，通常會採用已經存在的社會、文化行為類別來分類，例如根據蒐集到的資料，運用所謂 emic (該文化之圈內人視野) 與 etic (研究者 / 外來者視野) 兩個角度來分類，就是一個常用的方式。

雖然此研究方法原本著重於研究不同的民族，但由於具備針對群體文化研究的特性，故又可運用於對社會中某一具有共同特性、特徵的群體的研究。對於實踐神學研究，此方法相當重要。今天教會有許多工作要推展，也面對許多需要回應的時代議題，如能確切了解對象群體的文化，就較能制訂有效的事工策略與方法了。例如80後、90後、蟻族等，就是華人教會現今非常需要探討和了解的一些群體。

4. 扎根理論 (grounded theory) ¹²

扎根理論是一種特別的質性研究方法，特點在於「研究結果」是由研究蒐集的資料衍發 (emerge from) 的「理論」，也就是根植 (grounded) 於資料本身的理論。相對於其他質性研究方法，此方法的焦點在於建立理論，強調建構的過程，透過資料蒐集、發現、辨識、分析，在過程中一步步、系統地建構具實質性的理論。實質性的意思，是指理論與平日世界中一特定情況有關，並藉研究引申出其中緣由，提供實際應用的參考。扎根理論適用於探索以過程為主的那些研究，也就是研究現象、事情或情況如何隨著時間改變或變化，以探究其中變動、轉變的基本原則，其目的不是要詳細地描述該現象。探索基督徒領袖的領導力如何產生，組織如何在發展中調整等，都是些可作為研究議題的例子。

由於扎根理論方法是由原始資料建構理論，研究者在構思研究設計與實際研究過程中，不應對研究情境與資料所蘊含的意義，事先賦

予任何的界定或假設。研究者必須避免先入為主的個人理念、看法或喜好。扎根理論的資料蒐集途徑，包括訪談、觀察，以及廣泛的文件分析等。

運用扎根理論方法的程序如下：（1）資料蒐集由理論取樣（theoretical sampling）導引—研究者同時進行資料的蒐集、編碼、歸類、分析、概念化等工作，並決定下一步所要蒐集的資料為何，然後再作進一步蒐集；即是資料的蒐集隨著理論的發展而修正，以至能衍發出理論。（2）資料藉持續比對方法（constant comparative method）進行分析—基本上，先將不同部分的資料相互比對，辨識其間的異同；之後，將類同的資料集合於幾個相近的單位面向中，結成群組，並暫時予以命名，讓它們在研究過程中，逐漸形成一些特定類別。此持續比對的目的，是要在資料中辨識出趨勢、模式或取向，然後探索這些趨勢、模式或取向之間的關係，從而建立一扎根理論。（3）辨識整個理論中的核心類別（core category）—建立實質性理論是扎根理論研究的目的。實質性理論的建立包含辨識出一核心類別，核心類別是理論中的主要概念性元素，透過它，其他所有類別、假設及性質，都得以連結為一體，以至理論能確實成形。

扎根理論因著其建構實質理論的取向，對實踐神學研究而言，是非常有用的一種研究方法。今天教會很需要有理論基礎的實踐原則與方法，這是扎根理論研究可以提供的。

5. 敘事分析 (narrative analysis) ¹³

故事或敘事，是最古老、最自然的意義表達形式，是人們對其經驗感知意義的陳述，也是相互溝通的方式，也幫助人能認識其所在的世界。在質性研究的發展中，故事或敘事已成為一種普遍受歡迎的研究方法，因為對於要了解人生經驗所代表的意義，敘事是很好的資料來源。

敘事分析研究的關鍵，就是使用故事作為研究資料。這方法所蒐

在今天社會科學研究中，個案研究作為一種研究方法，已廣泛被使用，其特點是可以針對一個有規範的系統（bounded system）進行研究。系統可以是單一（個案 / case）或多重（多重案例 / cases）的。研究者隨時間，透過涵括多重信息來源（multiple sources of information）的資料蒐集（如訪談、觀察、調查、文件分析）進行研究，並以深度描述方式，報告個案以及以個案為依據的主題信息。¹⁴在考量研究設計時，個案（或多重案例）中具有分析單元（unit of analysis）的此一特性，是使個案研究方法有別於上述其他方法的關鍵。分析單元可以是較具體的項目，如個人、組織的結構、教會、機構等，或是較抽象的，如社群（community）、關係、決策、專案等，只要有一定條件界定，即可構成研究的分析單元。¹⁵

個案研究的基本設計，可依據研究需要，來考量要採用單一個案或多重案例的設計。不過，一般傾向選用多重案例設計，以確保研究的成效。選用單一個案的弱點，是當該個案的研究至終未能達至預期研究目的時，研究便會前功盡棄。另外，選擇單一個案也較缺乏說服力，因為缺少比對的機會。不過，以下幾種情況，卻可以考慮選用單一個案設計：（1）當它是一關鍵個案，能測試一相當成形的理論時；（2）當它是一極端或獨特個案時；（3）當它是具代表性或典型個案時；（4）當該個案可將過去研究者無法觸及的狀態顯明時；（5）當它是一長效個案，需很長時間進行研究時。選用多重案例設計的原因，除較具說服力外，最主要是考慮「重複性邏輯」（replication logic），也就是重複驗證。不過，這類設計需要相當資源投入，有時不是一個人能完成的。

無論是單一個案或多重案例的設計，另外還有一個在設計時可考慮的因素，就是在全一（holistic）或內建（embedded）之間作選擇。全一是指將整個個案當作一個分析單位進行研究，例如以一家教會的增長作為分析單位。內建則指在每一個案中，再設計一個或多個特定分析單位，例如在研究教會增長時，再加上以領導群的領導力、外展事工發展、裝備事工等作為分析單位來進行研究。不論是全一設

計與內建設計，都有潛在的研究結果危機：前者可能見林不見樹，抽象，缺乏明確量度；後者則見樹不見林，拼不出全貌。¹⁶

設定基本研究設計後，就可以用以下幾種策略，來分析研究資料：（1）趨勢 / 取向的謀合（pattern matching）；（2）原因解釋的建立（explanation building）；（3）與時間有關的序列分析（time-series analysis）；（4）邏輯模式（logic model）的發展—是由一系列的趨勢間，謀取相同之處，發展出一個模式；（5）跨越案例合成（cross-case synthesis）—此方式基本上用於多重案例設計，以交錯比對來作分析與整合。¹⁷

個案研究旨在針對一規範系統進行研究；此一特性對實踐神學研究，有其重要性與應用性。因為實踐神學研究處理的議題，都與教會或信徒個人有關；議題多半也涉及一定範疇，不論教會、信徒，或是教會與社會之間的互動等，都有機會成為研究案例，讓研究者從中探索實踐的原則與模式。例如為了讓大家學習教會增長，以個案研究方法，探究某一教會事工為何有成效，便可以提供一些可讓其他教會參考的原則與模式。

（二）與研究資料蒐集有關的方法

資料是在環境中所發現的信息（information）的點點滴滴。資料經處理後，具有某種意義時，便成為所謂的信息。有正確、有效、足夠的研究資料蒐集，再經過適當的資料分析，才能產生有效的研究結果。因此，資料蒐集是所有研究成敗的關鍵之一，選擇適當的資料蒐集方法便非常重要。相對於以數字形式表示的量性資料，質性資料是透過文字（說或寫）呈現的資料，需要以一些質性資料蒐集方法來蒐集。以下是常用的幾種與實踐神學研究有關的質性資料蒐集方法淺介。

1. 訪談法¹⁸

的空間，不過，通常都會從所有受訪者取得特定資料。訪問者一般會先提問一系列結構性問題，在取得基本答案後，便運用開放性問題的提問技巧，讓受訪者提供更多與研究議題有關的資料，使研究獲得更多面、更完整的資料。一般運用訪談法的研究者，使用得最普遍的是半結構性訪談，其他兩種方法則根據情境需要來運用。不過，以上三種方式，其實都可以在同一研究設計中，適當地搭配運用，以取得不同層面或範圍的資料。

由於訪談是以提問為主軸，因此問題問得好與壞，便成為能否取得有意義的資料及有效訪談結果的重要因素。不論採用上述三種方法中的哪一種，如何提問，才是取得信息的關鍵考量。基本上，訪談的問題要清晰，使受訪者能正確理解提問內容。再者，由訪談問題所擷取的資料，通常是與受訪者的經驗、行為、意見、價值觀、感覺、知識、人文背景等方面有關，故此為取得這幾方面的正確資料，便需要以不同的問題方式來提問。以上這些特性都顯明一個事實：有效的訪談，包括從訪談問題的設計、與受訪者的互動、臨場的反應，以至如何避免陷入由訪問者藉提問主觀引導受訪者等，都需要經驗與智慧才能達成，這是訪問者 / 研究者所必須努力累積的。熟練具技巧的訪問者，可以帶動更多正面的互動，以至產生更正確的研究結果。

在訪談進行中，訪問者往往無法一方面進行提問並與受訪者互動，另一方面作巨細靡遺的資料記錄。因此，訪問時可透過其他工具協助記錄，錄音是常用的方式，攝像錄影也是另一選擇。不過，在訪談後，有一不可缺少的步驟須完成，就是將影音轉為文字，以便進行資料分析。有時候，當運用這些協助方式進行記錄時，可能令受訪者不自在而有所保留，又或因機械故障，而影響訪談結果。因此，無論如何，訪談期間一定要做重點筆記；而且，最好在訪談結束後，盡快將所能記得的內容記錄下來。

受訪者的挑選，也是訪談是否能產生有效結果的關鍵。研究者在考慮代表性的時候，須考慮設定受訪者應具備的條件，最主要是受訪者要具備能夠表達思想、感覺、意見的能力。對人類學家與社會學家

而言，更希望受訪者是明白所處文化並具備反思能力的人。

至於選擇個別訪談或焦點團體訪談，則須考量兩者之間的差異。相對於個別訪談，焦點團體訪談是召集一小組人，針對某一特定主題，進行集體性訪談。目前最常用的是邀請5至6個人，參與歷時2至3個小時的訪談。這類訪談須留意不能失去焦點，訪談主持者必須留意掌控性。相對於個別訪談可以針對個人作個別與深入探索的特性，焦點團體訪談具社會群體共同建構的特性，即針對一問題作討論時，其中一成員的回應與申論，會開啟其他人原來沒有思考到的層面，以至演發並超越一對一訪談中受訪者所提供的資料範疇。但也因著這種導引性，若成員中有強勢發言者，就有可能使處境的真相，因個人看法的偏頗，而未能呈現。對研究者而言，焦點團體訪談可以省下一些研究時間與精力，例如同樣要訪問五個人，個別與團體訪談所需總時間，自然會大有差異。

2. 觀察法¹⁹

觀察法最主要的特性，是研究者置身在所要研究的情境中，對其中感興趣、要研究的現象，透過在情境中實際地觀察，詳細記述人們的活動、行為、行動。觀察所得資料，代表研究者對所研究現象的第一手接觸，這與訪談法透過受訪者，了解與取得的二手狀態不同。不過，在實際運用觀察法時，無可避免要與情境中的人接觸，那些非正式的訪談與對話，常會被融入觀察法研究時的資料蒐集裡。有一個情況，常令觀察法被人質疑，就是研究者有時會太主觀，因著對個人認知的堅持，而導致觀察上出現偏差。因此，運用觀察法進行研究的時候，要針對研究現象 / 議題，在設定研究設計與研究過程中，必須具有系統性，並要有查核的功能，致使研究能產生值得信任的結果。

進行觀察時，所要觀察的重點，取決於研究的目的；也就是要依據研究背後的理論架構、研究的核心議題，以及針對研究議題所產生的研究提問來決定。就如運用訪談法的情況一樣，研究者要根據這些因素，從非常有系統、結構的設計，到無系統、結構的設計之間，加

以選擇，並進行觀察研究。通常還是以半結構性的設計為佳，因它可容讓在研究中作調適的空間較大。從對研究情境控制的角度來看，觀察法可以分為兩大類：（1）自然觀察法—在自然情境中直接進行觀察；（2）控制觀察法—在預先設置的情境中進行觀察。

在參與者（participant）與觀察者（observer）這兩種角色之間，研究者在觀察進行中，可以選取以下四種身分狀態中的一種，來進行研究：（1）完全的參與者—研究者進入並成為所研究對象群體中的一員，但須隱藏其研究者身分，以至能獲取「圈內人」的信息。此做法的風險是在研究發表後，可能被人認定為間諜或叛徒，另外還要面對是否合乎研究倫理的考驗。（2）觀察式參與者（participant as observer）—研究者以參與者角色為主，而研究對象也知道研究者正進行觀察活動。此種身分會涉及能否獲得確切又深入的信息，也涉及研究者承諾的保密程度。（3）參與式觀察者（observer as participant）—研究對象清楚知道研究者正進行觀察活動，研究者以取得研究資料為主，參與是次要的。在此情況下，資料能否蒐集得全備，將受研究對象願不願意提供、告知與研究議題相關信息的意願影響。（4）完全的觀察者—對研究對象而言，研究者是隱密而不被感知到存在的，研究資料蒐集完全只透過觀察進行。在實際研究情況中，研究者很少能是完全的參與者或是完全的觀察者，而多是參與者與觀察者的某種組合；並且隨著研究的發展，組合情況也常常改變。

在資料蒐集過程中，由於可供觀察的事項極多，研究者無法巨細靡遺地觀察每個項目 / 事物，故此必須設定起點與範圍。大體上，進行觀察研究時的要素包括：（1）實際環境 / 具體情況（physical settings）—例如實際環境的狀態、環境中物件的配置、空間分配等；（2）參與者—例如觀察情境中有哪些人、甚麼樣的人、角色為何、人數、他們為何聚在一起、相互關係等；（3）活動與互動情況（activities and interactions）—例如有何持續進行的活動、活動進行有沒有順序、參與者如何參與活動、參與者如何互動等；（4）對話—例如對話的內容、誰是說話者、誰是聽眾、對話進行中參與者的

研究有相當影響。

3. 文件分析法 (document analysis) ²¹

文件分析是質性研究的另一重要資料蒐集方法。此方法是在與研究情境有關的不同文件來源中，像採礦一樣，尋索與研究議題有關的資料。由於各種文件當初在產生的時候，其目的並不是為著研究者所要進行的研究，因此要如何在繁複的記述中，找到與研究有關的寶藏，就成為運用此研究方法蒐集資料的關鍵。

文件分析法還有幾個特性，例如，因研究者不會親臨研究現場，與研究對象面對面接觸，故此運用此方法，不會干預情境，或給研究情境帶來改變。另外，它也不需要透過人的合作，才能蒐集到好的資料。對於一個具想像力又有豐富資源的研究者而言，只要文件容易得到，文件分析法的運用，相對也就容易。

由於科技進步，一些與以前書面文件類似，但具有記錄功能、具溝通形式的媒體，諸如視訊、錄音等，在本文中也都被視為一種「文件」。不僅如此，一些帶象徵意義的實物 / 具體狀態，也將列入「文件」之中，例如標誌、工具、器具等。這樣的定義方式，可以擴大文件分析法的運用，更可提高研究者蒐集研究資料的可能性。

由此定義，文件分析法的蒐集資料，可以從下列幾個類別考慮：(1) 公眾記錄 (public records) —這是官方關於社會活動進行的持續記錄，諸如人口普查、戶政記錄、政府機關報告和文獻、警局記錄等等；對於研究議題所在的大環境，這是重要的資料來源。(2) 組織 / 機構文件 (organizational documents) —這是非官方組織 / 機構的文件，例如會議記錄、年度報告、工作手冊、備忘錄等。對於以上兩類文件的分析，一些研究者會視其為典藏分析 (archival analysis)。(3) 個人文件 (personal documents) —指任何一種以第一人稱敘述的個人行動、經驗、信念的記錄，例如日記、信件、錄音、錄像、行事曆等等。(4) 流行文化文件 (popular

5. 扎根理論

扎根理論是一種具研究設計特性的研究方法。在研究進行中，資料的蒐集會隨著理論的發展而修正。這種具特性的資料蒐集過程，使它成為上述各種方法之外，另一種受認可的資料蒐集方法，細節參上文介紹。

6. 資料蒐集方法的選擇與注意事項

資料蒐集方法有多種，如何選擇所要運用的方法，取決於要如何回答由研究者設定的核心議題所衍發的研究問題。研究問題基本可用「誰」、「甚麼」、「哪裡」、「如何」及「為甚麼」這五種提問來分類。

如果研究問題主要是「甚麼」一類的問題，會有兩種可能性。第一種是探索性 (explorative) 的提問，例如：「從某教會成功植堂的經驗，可以學到甚麼功課？」這種問題顯出其探索的特質，它們的目標是會帶有一些已經預設的假定，並以這些假定為基礎，透過探索來得到答案。對於這種具探索性的問題，上述的資料蒐集與分析方法，都可以選用，例如探索性的調查或探索性的訪談，皆可以產生有效的結果發現。另一類的「甚麼」提問，事實上是一種關於「多少」的提問。例如：「有甚麼樣的方式，是某教會有效運用來植堂的？」對於這類問題，調查或文件與歷史典藏分析，會是較佳的選擇。

類似第二種「甚麼」提問的是「誰」、「哪裡」一類的提問。這兩類提問常也帶著問「多少」的意味，故應選用調查或資料分析為佳。就如一個宣教機構想要了解在其工作的地方，是誰對福音有回應，以及在哪些地方有較明顯的回應，在進行研究時，就可考慮選用調查或資料分析研究。當然，在回答這類提問時，也可以考慮以量性研究進行。

相對來說，「如何」與「為甚麼」的提問就較傾向解釋性 (explanatory) ，運用訪談、文件分析、實驗、扎根理論會比較理

想。因為這類提問會按照所要研究的項目，針對需要，追蹤研究議題探索之項目間隨時間的連結，而非僅是對單一事件的研究。例如一研究者有興趣探究某家教會為甚麼會沒落，運用調查研究就不是好的選擇。²³

在大多數質性研究中，研究者通常不會只選用單一的資料蒐集方法，而會以其中一種為主，然後考慮幾個輔助方法，甚至包括運用一些量性研究方法，以期借助多重資料來源求證，讓資料所提供的線索匯聚，達至相互交錯檢證的目的。不過，相對於量性研究方法的無法隨機變化，質性研究在進行中，是可以透過對實際研究之有效性評估，在必要時，對資料蒐集方法作出調整或增減。

在資料蒐集過程中，研究者要留意不要將資料蒐集範圍，擴充至與研究議題不太相關的範疇，甚至漫無邊際地發展。因為隨著研究的進展，一些令研究者感興趣的議題會相繼出現。研究者若不限制自己，將會令研究焦點變得模糊，甚至失去焦點，以致無法產生具體、有效的結果，這一點不得不慎。

另外，從研究設計階段到研究進行，研究者須不斷查核所蒐集的資料數量是否足夠，其品質是否達至研究標準，以確認研究方法是否有效與可靠（reliability）。²⁴總言之，研究資料的蒐集，是整個研究成敗的關鍵之一，研究者必須依據核心議題所發展出來的研究問題，選用適當、有效、可靠的方法，才能達到研究目的。

（三）資料分析與研究結果發現

資料分析，是指如何由資料衍發、產生具體意義的過程。由資料衍發、產生的意義，是來自在研究中，人們所說的，以及研究者所見所聞所閱讀的信息，經凝結匯整、去蕪存菁與解釋後的結果。資料分析的過程相當複雜，包括在具體點滴的資料與抽象觀念之間、歸納論理與演繹論理之間，以及描述與詮釋之間這三面向，以及箇中關係間的反覆互動。其間所產生的意義、認知或洞見，便組成了研究結果發

現；而結果發現的形式，可以是一貫穿資料、具組織性的敘述記錄、主題或分類類別，又或是能解釋資料的模式和理論。不同形式的結果發現，將會顯示不同的分析結果，從單純描述的具體情況，到極抽象的理論建構之間，皆有可能，這些都取決於研究題目與研究者的研究取向。²⁵

相對於量性研究，質性研究的研究方法與資料蒐集，經常會隨著研究的進行，不斷發展。因此，對資料的分析，不須等到研究後期才進行；研究者可以在研究初期，就開始進行分析工作，藉著初步的結果發現，一方面可驗證研究方法是否有效，能否具體回答研究問題的提問，另一方面可在整體研究與資料蒐集進行時，獲得讓研究持續發展的方向與線索。

為了有效地分析資料，研究者在釐定研究設計及開始進行研究時，須考量發展一組織與管理資料的方式，包括資料如何記錄和保存，以及資料如何編碼與分類。雖然不同的研究方法有不同的資料組織與管理方式，但清楚的資料組織與管理，將有助研究者從複雜的資料中，辨識各種資料的差異性與重要性，理出分析的頭緒。

最主要用於質性資料分析的方法是歸納 (inductive) 與比對 (comparative)。歸納方面，有兩個常用的技巧。一是內容分析法 (content analysis)，就是對各種資料的內容作深入的系統性分析，在分析中進行歸納，藉觀察人事物出現的情況與頻率，了解其特徵，以研判某些事實與現象之間的關係。另一是交錯檢證，是運用由多重角度相互交錯檢驗的功能，進行資料歸納與分析，當中有四種基本類型：(1) 資料交錯檢證 (data triangulation)—在研究中利用不同來源的資料；(2) 研究者交錯檢證 (investigator triangulation)—使用不同的研究人員或評鑑人員去分析所獲得的資料；(3) 理論交錯檢證 (theory triangulation)—使用多種觀點取向，去詮釋一組資料；(4) 方法論交錯檢證 (methodological triangulation)—以多種方法，研究一個問題或一個方案。²⁶ 交錯檢證也可運用於資料比對的分析方式中。

資料比對方式，基本上，是持續將不同部分的資料相互比較，辨識其間的異同，再將類同的資料群組形成一個個類別，然後在持續比對中辨識出趨勢、模式或取向。扎根理論研究方法的資料分析，就是運用比對的方式進行。

資料分析雖有方法可依循，但研究者的經驗，以及對研究議題的直覺，也是有效分析的關鍵。因此，研究者要經常鍛煉自己對整體研究各方面所須具備的能力。

不論是採用歸納或比對的方法，資料分析的目標都是希望針對研究題目，透過研究，能辨識出其中的主題與趨勢 / 取向，或建立因果解釋，或分析時間有關的序列，或發展一邏輯模式等，以產生有效回答研究問題的結果發現。

結果發現是研究者作研究結論與之後建議的信息基礎。在陳述了結果發現之後，研究者應該能寫出「因此，……」的結論或建議論述。不過，在研究報告或論文寫作中，報告發現結果的章節，不應該有任何的結論或建議，而是單純地將研究發現，直接、清楚、明確、有組織地敘述出來。在報告時，研究者必須將正負兩面的結果，忠實地寫出，不能只報告對研究者心中想法或思考有利的結果發現，也即是要將與研究核心議題有關的所有發現，全面、完整、正確地呈現於報告中。另一方面，隨著研究的進行，研究者經常會發現一些在核心議題與研究問題之外的事實情況。在寫結果發現時，研究者必須把這些與核心議題不直接有關的發現過濾掉，不要把它們列於報告中；結果發現的報告，必須要能針對研究目標所設定的目標。²⁷

四、結論

本文旨在淺探實證社會科學中的量性研究和質性研究。基本上，量性研究以客觀的量度與實驗，作為研究方法的主要方式，來了解其所在的世界；具有在研究進行前先確定流程，以及研究進行過程結構化的特性；其研究結果發現，常以「數字化」來呈現。質性研究則以

較主觀的經驗解釋與意義建構，作為研究取向；其研究設計與研究過程較具彈性，可隨研究發展而作調整與修正；其結果以豐富的文字敘述方式來呈現。研究者須依據研究題目，以及由核心議題衍發的研究問題，選擇合適的研究設計和研究方法。

相對於量性研究的客觀性，質性研究往往須面對因主觀性而產生的偏差。對質性研究者而言，最關鍵的解決方式是，藉著詳細記錄和描述整個研究的理論與背景，以及研究設計與過程，將「主觀性」呈現出來。如此，當其他人對研究結果有不同看法時，他們已非常清楚研究者本身的「主觀」，因而評論的核心就不在研究本身的有效性與可靠性，而在那些主觀論點之上。

量性研究與質性研究的方法，皆可運用於實踐神學研究之中。不論是運用量性或質性研究，對實踐神學研究而言，其目的是針對其研究題目，藉顯明當下處境中某一事物的真相，來進行神學反省與整合，以至能為教會與信徒，提供信仰實踐的原則、方向等。這是實踐神學研究者運用本文介紹之方法的重點所在。

實證社會科學研究方法有很多，應用的層面也很廣闊，本文並未如數盡列。上文所列的各種方法，是配合實踐神學研究的需要，針對研究者所須具備的基本概念來介紹的。研究者若是初涉足這方面的研究，在面對其研究議題時，有必要再查閱其他說明研究方法的專文或書籍，或向該領域的前輩請教和學習，以至整個研究能產生實質的貢獻。

參考書目

Elliston, Edgar J. *Introduction to Missiological Research Design*.

Pasadena, CA: William Carey Library, 2011.

Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

Yin, Robert K. *Case Study Research*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2009.

許震毅。〈質性研究簡介〉。「創新神學院博士班」上課內容PPT簡介，El Monte，2010年9月7日。

建議書目

Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2006.

Cresswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2007.

Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln, eds. *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1998.

Fowler, Floyd J. Jr. *Survey Research Methods*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2008.

Guba, Egon G., and Yvonna S. Lincoln. *Fourth Generation Evaluation*. Newbury Park, CA: SAGE Publications, 1989.

Holstein, James A., and Jaber F. Gubrium. *The Active Interview*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1995.

Maxwell, Joseph A. *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2005.

Riessman, Catherine Kohler. *Narrative Methods for the Human Sciences*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2009.

¹ 參 Edgar J. Elliston, *Introduction to Missiological Research Design*, (Pasadena,

CA: William Carey Library, 2011), xxi. 所謂「行動研究」，可以視為行動中研究，或研究中行動。它有一個目標，是在一特定情境中（例如一家教會、機構，或教會中的一個活動項目），針對此一情境中一個問題，在發展中，隨時間變化，探索問題真相，加以闡述。此種研究經常包括在此研究過程中的參與者（包括被研究的對象），致使行動與研究之間的分別性模糊。此外，行動研究經常為關心現實生活議題的人所採用，希望針對現實問題找到實用解答，促成群體性或社會改變。此一定義可參Sharan B. Merriam, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey-Bass, 2009), 4.

[2](#) Elliston, *Introduction to Missiological Research Design*, xxi.

[3](#) Merriam, *Qualitative Research*, 8, 18.

[4](#) Robert K. Yin, *Case Study Research*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2009), 8.

[5](#) Merriam, *Qualitative Research*, 5.

[6](#) Merriam, *Qualitative Research*, 6-7, 13.

[7](#) Merriam, *Qualitative Research*, 13-18.

[8](#) 質性研究方法的種類與如何分類，不同學者有不同的界定。本文中的分類，是筆者針對實踐神學研究者對質性研究方法所需基本認識而提供的參考性分類，所列方法並不詳盡。

[9](#) 此一類別是由密麗安(Sharon Merriam)提出的。本文對此方法的介紹，主要以*Qualitative Research*一書為依據，並加以摘要、整合而成。參Merriam, *Qualitative Research*, 21-24.

[10](#) 此方法的介紹，參Merriam, *Qualitative Research*, 24-27.

[11](#) 此方法的介紹，參Merriam, *Qualitative Research*, 27-29.

[12](#) 此方法的介紹，參Merriam, *Qualitative Research*, 29-32.

[13](#) 此方法的介紹，參Merriam, *Qualitative Research*, 32-34.

[14](#) 參Merriam, *Qualitative Research*, 39-46.

[15](#) Yin, *Case Study Research*, 33.

[16](#) 以上個案研究設計方法，參Yin, *Case Study Research*, 46-64.

[17](#) Yin, *Case Study Research*, 136-160.

次調查，持續追蹤研究對象變化的追蹤性研究（longitudinal research）。

二、資料的描述方法

用問卷來收集資料時，必須先選用一種合適的尺度（scale）來收集所要的資料，然後再用圖表或統計數字，把結果描述出來。近年來，由於統計軟件的普遍使用，所有的描述值均可由電腦輕易算出。因此，研究者已不須花時間去研究各項統計值的計算方法，而僅須知道其意義便可以了。

（一）尺度

研究時收集到的資料，都必須以合適的尺度來描述。描述資料的尺度，可分為三種：類別尺度（nominal scale）、序位尺度（ordinal scale）和基數尺度（cardinal scale）。有些書籍會將基數尺度再區分為等距尺度（interval scale）和等比尺度（ratio scale）；但在進行統計分析時，一般不須要區別等距尺度和等比尺度，故實際上分成三種即可。

1. 類別尺度

設計問卷時，有些題目作答的格式，可將資料分成幾類，而彼此之間並沒有程度或次序性的關係，作答者的情況又必能歸在這幾種情況之內，沒有無法區分，或是歸在這組或那組也可以的不確定情形，這種尺度就稱為類別尺度。例如將婚姻狀況分成已婚、未婚、離婚及鰥寡四類；性別分成男女兩種。以類別尺度描述的資料，稱為類別資料（nominal data）。類別尺度中，最簡單的一種特殊情況是資料只分成兩類，這稱為雙類尺度（dichotomous scale）。雙類尺度的特性，是資料的情況必為這兩種情況之一，如：正常 / 不正常、有病 / 沒病、滿意 / 不滿意、有效 / 無效等。雙類尺度是資料描述中最簡單

的方法。雙類尺度及類別尺度都屬於定性的描述方法。用類別尺度來描述資料，有時會覺得不夠詳細，例如將靈修狀況分成有穩定靈修或沒有靈修兩種，就無法清楚描述出靈修的狀況；若要同時考慮程度大小時，則要用序位尺度。

2. 序位尺度

序位尺度和類別尺度一樣將資料分為幾類，但彼此之間卻有程度上的差異，例如將滿意程度，分為「非常滿意」「滿意」「普通」「不滿意」和「非常不滿意」五種。序位尺度是一般問卷最常用的描述方法，又稱為Likert scale。序位尺度和類別尺度的資料，由於同樣是被劃分為幾類，故又合稱為分類資料 (categorical data)。

使用序位尺度時，要注意這種尺度只是描述各類別間的次序性而已，各類別之間並不一定有倍數或距離的關係，因此是屬於半定量的測量。例如將病人的滿意程度，分為「非常滿意」「滿意」「普通」「不滿意」和「非常不滿意」五種，答卷者可分別給予1分到5分時，滿意程度達4分的人，其滿意程度並不等於滿意程度達2分者的兩倍；亦即在序位資料中，不宜進行4除以2等於2的數學運算。在研究中，使用序位尺度的資料時，若要作數學運算就須特別注意，例如：描述滿意程度平均進步了1.3，這並不恰當。

3. 基數尺度

基數尺度是儀器測量最常用到的尺度，我們常用來量度身高、體重、血壓的儀器所測得的數據，都屬於基數尺度。有些問卷會讓答卷者自由發揮，由答卷者給個分數來表達滿意程度，這便是基數尺度的例子。這種尺度的特性，是其測量值可以完全表現出程度的大小，屬定量的測量。但是由於是讓答卷者自由發揮，答卷者再次回答同一個問題時，很可能會給予不同的分數，所以問卷的再測信度 (test-retest reliability) 較差，較不可信。因這緣故，使用基數尺度的問卷

眾數就是發生次數最多的數值，也有人稱它為流行值。特性是此數字真正存在，並且出現的機率最高。缺點在於眾數不一定只有一個，許多資料有多個眾數。這會造成描述時的困擾，故眾數的使用率較低。

表一：中央趨勢描述法

描述法	優點	缺點
平均值	適宜作數學運算	易受極值影響
中位數	不易受極值影響	不宜作數學運算
眾數	真正存在的數值	可能有多個

最大值與最小值之間的距離，稱為區間。用區間來描述離散度的好處是容易了解，區間愈大資料愈分散，區間愈小資料愈集中。但它和平均值一樣，易受到極值的影響，而減弱了它的描述性。在前述的年齡例子中，區間為： $60\text{歲} - 18\text{歲} = 42\text{歲}$ ；但其實大多數人的年齡值都在18歲至24歲的範圍內。故此，區間有時不容易反映出資料分布的真正離散情形。

百分率是生長曲線（growth curve）中用來描述離異程度的方法。它可讓媽媽知道孩子發育過程中，和其他同齡孩子相比，在整個分布中的位置為何。常用到的還有四分率（quartile），即由小而大第25%、50%及75%的位置。百分率可用來粗略檢查分布的歪斜情形，它較不易受極值影響，但無法作數學運算，故常需要和圖形配合使用。

標準差是用來描述離散度最常用的方法。它所代表的意義，是各點到平均值的平均距離。標準差因適宜作數學運算，故在研究中最常被使用。一般是僅注意資料的平均值為何，而較少留心離散度的大小。下面介紹一個如何粗略估計標準差的方法。

的一致程度。克隆巴赫係數，是表示一份問卷中，內部各題的一致程度。

評估問卷信度的工具有很多種，要依問卷的特性及重要程度，選用合適的工具。在進行正式研究前，必須先作預測，以評估問卷的信度是否在可接受的範圍內。確認問卷的信度後，才正式著手研究。

（六）問卷的效度

問卷的效度，是指此份問卷能否測量到設計問卷時所要測量的目標。效度的評估牽涉到問卷的性質、目的、內容、功能與用途等方面，因此有許多種評估問卷效度的方法。美國心理學會將問卷的效度分為內容效度（content validity）、效標關聯效度（criterion-related validity）和建構效度（construct validity）三大類。內容效度是指此份問卷的問題是否以適當的比例，涵蓋所要測量目標的每一部分。倘若將影響每日穩定靈修的因素分成身體狀況、靈性狀態和工作形態三部分時，問卷是否有適當比例的問題涵蓋此三部分，就是此份問卷的內容效度。進行研究時所作的文獻探討，和問卷的內容效度有重要的關聯。以前文獻所曾提及內容的每一部分，問卷中都必須以適當的比例涵蓋。由於內容效度是較主觀的判定，因此常要請專家來評定。由專家來評定的內容效度，又稱為專家效度。效標關聯效度是指此份問卷的分數，是否可適當地反映出所要測量目標的程度。倘若以問卷查詢疼痛程度，一般會以生產痛為嚴重的痛覺程度。在這種公認的效標（criterion）下，生產痛的問卷分數是否很高；各種疼痛程度的效標是否可由此份問卷呈現出來，就是此份問卷的效標關聯效度。效標關聯效度又可依時間的因素，看問卷所要測量目標的程度，是答卷當時的效標或是答卷以後的效標，這可分成同時效度（concurrent validity）與預測效度（predictive validity）。建構效度是指問卷所要測量的目標，在某一理論架構下的各相關因素，和由此份問卷所測量出來的結果，各相關因素和測量結果間的各種相關性，是否和理論架構相符。評估問卷的建構效度，因須研究理論架構及各相關因素，故

此是很複雜的工作。

尺度的選用看起來很簡單，卻不是一件容易的事。而且，後續的統計分析方法，都是根據記錄資料所用的尺度而決定，會影響到整個研究成果。進行臨床研究時，對尺度的選用，決不能掉以輕心。

三、統計意義

統計除了描述資料的狀況外，還會以機率論來確認量性研究結果的正確性或把握度。例如，調查發現，弟兄姊妹的靈修狀況，和是否吃早餐的習慣有關。但這樣的相關性，是由於機率的關係，碰巧遇到的結果，還是真正有影響呢？因此，要進一步用各種統計檢定，計算出產生這個資料的機率是多少。若產生的機率小於0.05，一般才會接受這次研究所發現的相關性。

(一) 卡方檢定

1. 簡介

卡方檢定 (χ^2 test, Chi-Square test, χ 為希臘字母的 X, χ 讀音與中文「卡」或「開」相同)，是最常用來檢定兩組類別資料間之相關性的統計方法。卡方檢定的檢定方法，就是將研究結果所計算出來的卡方值，和卡方分布下的卡方值來比較。我們可以用卡方檢定來探討，到底我們手上這份資料，由機率產生的機會有多大。例如，當我們研究飲食豐盛程度與聚會出席與否的相關性時，便可以用卡方檢定來探討，到底我們手上這份資料，由機率產生的機會有多大。

表三：用卡方檢定來檢定兩組類別資料的相關性

果 因	有	無	總和
--------	---	---	----

研究結果：

有否出席 飲食豐盛	無	有	總和
不是	12	88	100
是	6	94	100
總和	18	182	200

預期值：

有否出席 飲食豐盛	無	有	總和
不是	9	91	100
是	9	91	100
總和	18	182	200

$$\chi^2 = (12 - 9)^2 / 9 + (88 - 91)^2 / 91 + (6 - 9)^2 / 9 + (94 - 91)^2 / 91 = 2.2$$

2. 卡方值的計算

卡方值的計算方法，就是先計算每一格數值（觀察值）和它預期值之差的平方，除以它的預期值之後所得的商數。各格的這個商數的總和，就是卡方值。因此，表四中的卡方值，就是 $\left[(12 - 9)^2 / 9 + (88 - 91)^2 / 91 + (6 - 9)^2 / 9 + (94 - 91)^2 / 91 \right] = 2.2$ 。卡方檢定的檢定方法，就是將研究結果所計算出來的卡方值，和該自由度下卡方分布的卡方值來比較。當我們以傳統上p值是否小於0.05來判

定是否有統計上的意義時，要看所計算出來的卡方值，是否大於3.84。若大於3.84，p值又小於0.05，我們就不接受機率作為解釋產生我們手上這份資料的理由，因而確認此兩者間有相關性。

前面檢定方法中所用的3.84，是自由度（degree of freedom）為1，使用雙尾檢定（two-tailed test）時，在卡方分布下，p值等於0.05時的卡方值。若自由度不是1，檢定方向不是雙尾檢定；或是所要檢定的p值不是0.05時，就不是用3.84來比較了。自由度的計算方法，就是表中行數減1和列數減1的乘積。因此，表三中所用的 2×2 表格之自由度，就是： $(2 - 1) \times (2 - 1) = 1$ 。近年來，由於電腦統計軟件的普遍使用，卡方值及p值都可輕易由電腦直接算出，省去了查表比較的麻煩。

3. 葉氏修正

雖然卡方檢定是最常用來檢定類別資料間相關性的統計方法，但是它所使用的卡方分布，卻是由常態分布轉變而來，是一種連續資料的分布。當使用卡方分布來檢定類別資料，在自由度大的時候，不會產生問題；但如果自由度較小（如在 2×2 的表格中），用連續資料的卡方分布來檢定不連續的類別資料時，就會有稍微的誤差。早在1934年，葉氏（Yates）便提出解決這個由連續性問題所產生誤差的修正方法，稱為葉氏修正（Yates' correction）。經過修正後計算出來的卡方值會較小，p值則較大，是比較保守的做法。現在大部分電腦統計軟件，會同時列出修正前後的卡方值和p值，讓研究者自行決定是否要做連續性的修正。

當用基數尺度來描述資料的分布情形時，一般至少要描述兩個特性，即中央趨勢和離散度。最常見的方式是以平均數來描述中央趨勢，而以標準差來表示離散度。當我們發現幾組資料的平均數不一樣時，除了描述這些平均數的差（difference）有多大以外，還需要用統計方法來檢定所觀察到的這個差，是否「碰巧」遇到的。也就是說，我們要用統計檢定，來決定「機率」是否可以用來解釋產生這個平均數差異的理由。當有一組或兩組基數資料時，最常使用的就是t檢定

(t-test) ；當資料達至三組以上，最常使用的就是變異數分析 (Analysis of Variance, ANOVA) 。

(二) t檢定

1. 簡介

t檢定 (t-test ，又稱作Student t-test) 是比較平均數最常用的統計方法。t檢定在比較平均數時，可分做單組資料t檢定 (one sample t-test) 、雙組資料t檢定 (two sample t-test ，或稱為獨立樣本t檢定 (Independent samples t-test)) ，及配對 t 檢定 (paired t-test) 三種不同的情形。當我們要檢定一組樣本的平均數是否和標準值不同時，使用單組資料t檢定；比較兩組資料的平均數時，要使用雙組資料t檢定；比較配對資料的平均數時，則要使用配對t檢定。

當我們使用t檢定來檢定資料時，要計算出資料的t值 (t value) ，然後拿它和純由機率所產生的t分布 (t-distribution) 比較，看看計算出來的t值，在該自由度的t分布下，p值是多少。如果p值小於0.05，我們就不會接受機率作為解釋產生手上這份資料的理由；而這個平均數差也是統計上有意義的差別。近年來，統計軟件普遍使用，所有的描述值都可輕易由電腦算出。因此，已不需要花時間去研究各 t 檢定值的計算方法。對計算公式有興趣的讀者，可自行參考其他統計書籍。

2. 單組資料t檢定

當我們有一組樣本，並要檢定手上這組資料是否和標準值不同時，便要使用單組資料t檢定。例如，假設我們收集了288位弟兄姊妹的年齡資料，平均年齡為63.3歲，標準差為14.13歲。如果我們想知道這些弟兄姊妹的年齡狀況，是否和50歲有統計學上明顯的差異，就可以用單組資料t檢定的方法，來判定平均年齡差了13.3歲 (63.3 - 50

= 13.3)，是否具有統計學上的意義。

按上例，可知有288人，年齡平均為63.3歲，標準差為14.13歲，標準誤為0.83歲。和50歲比較起來，p值小於0.001，差距為13.3歲。

3. 雙組資料 t 檢定

從事研究時，較常見的情況是手上有兩組病人的基數資料，而要比較其平均值的差，是否具有統計學上的意義。例如，我們要比較資料中男性和女性的年齡差距，是否具有統計學上的意義。

按這例子，男性有154人，年齡平均為66.36歲，標準差為13.29歲，標準誤為1.07歲。女性有133人，年齡平均為59.74歲，標準差為14.32歲，標準誤為1.24歲。若假設標準差相同時，兩組比較，p值為小於0.001，差距為6.62歲，差距的標準誤為1.63歲。若不假設標準差相同，兩組比較的p值為小於0.001，差距為6.62歲，差距的標準誤為1.64歲。

4. 配對t檢定

研究的另一種常見情況，是兩組基數資料，有一對一的對應關係。例如，當比較吃營養食品前後身體狀況的差別時，我們所要研究的，並不是吃營養食品前的平均值和吃營養食品後的平均值之間，兩組資料「平均值的差」是否具有統計學上的意義。我們是要檢定吃營養食品後是否有所改善，治療前後之「平均值的差」是否不是0，能否具有統計學上的意義。這種兩組資料間有一對一對應關係時，便不宜使用雙組資料t檢定，而要用配對t檢定。配對t檢定可以看作是每對資料之差的單組資料t檢定。在這個單組資料t檢定中，所定的標準值為0。

例如有234人，平均體重為56.9公斤，標準差為10公斤，標準誤為0.65公斤。吃營養食品後，平均體重變為63.38公斤，標準差為14.41公斤，標準誤為0.94公斤。可知前後之這兩組基數資料的相關

係數達0.181 ($p = 0.005$) , (給營養食品前後同一病人的狀況 , 相關性確實存在) 。

當我們選用基數尺度來描述資料時 , t檢定是最常用的統計方法。比較兩組資料時 , 要仔細分辨是用雙組資料t檢定 , 還是用配對t檢定較為恰當。若是使用雙組資料t檢定 , 還要小心分辨標準差的處理方法是否合適 , 才不致做錯誤的判讀。

5. 多次t檢定的缺點

t檢定是用來比較兩組病人間基數資料是否相同最常用的統計檢定方法。但是 , 假如所要比較的病人超過兩組時 , 情況就不一樣了。理論上有k組病人時 , 會有 $k(k-1)/2 = n$ 種兩兩比較 (pairwise comparison) 的方式。而產生至少一次比較的p值小於0.05的機率為 $1 - (1-0.05)^n$ 。例如 , 將所有的病人分成4組 , 便可以進行6種兩兩比較 ; 即第一組和第二組、第一組和第三組、第一組和第四組、第二組和第三組、第二組和第四組及第三組和第四組六種。若我們以t檢定來判定各組間平均值的差是否具有統計學上的意義時 , 至少有一次比較的p值小於0.05的機率增加為 $1 - (1-0.05)^6 = 0.26$ 。換句話說 , 當我們將病人的分組方式由2組改成4組時 , 兩兩相比的多組比較 , 獲得具「統計學意義」結果的機會增加了5倍之多。因此 , 當比較3組以上的基數資料時 , 要使用變異數分析及事後檢定。

(三) 變異數分析

1. 簡介

當比較三組以上的基數資料 (如比較三種不同飲食習慣的結果) 時 , 最常使用的就是變異數分析。

以基數尺度來描述資料的分布情形時 , 一般最常見的方式是以平均數來描述中央趨勢 , 而以標準差來表示離散度。變異數

<http://www.socialresearchmethods.net/kb/design.php>。2013年1月7日下載。

郭英調。《臨床研究手冊》。2版。台北：九州，2005。

蔡勇美、廖培珊、林南。《社會學研究方法》。台北：唐山，2007。

羅清俊。《社會科學研究方法—打開天窗說量化》。2版。台北：威仕曼文化，2010。