

聖經學導論

活水聖經詮釋系列

舊約卷一

Gregory W. Dawes 著
活水編譯小組 編譯
胡國楨神父 審訂

輔大神學叢書94

聖經學導論

活水聖經詮釋系列
舊約卷一

Gregory W. Dawes 著
活水編譯小組 編譯
胡國楨 神父 審訂
2010年11月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 94
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Introduction to the Bible

The New Collegeville Bible Commentary
Old Testament Volume 1

by Gregory W. Dawes

Copyright © 2007 by The Order of St. Benedict, Inc.
This book was originally published in English by the Liturgical Press,
Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota 56321, U.S.A.,
and is published in this edition by license of the Liturgical Press.
Translated and edited by Faculty of Theology, Fujen Catholic University
Complex characters Chinese copyright © 2010 by Kuangchi Cultural Group,
Taipei, Taiwan
All rights reserved.

目 錄

- iv 輔大神學叢書「活水專輯系列」序
- vi 編者的話（盧德）
- xii 聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表

1 全書導言：聖經是座圖書館

第壹部分 聖經的來歷

- 13 第一章 聖經的正典綱目
- 17 第二章 舊約正典綱目的形成
- 30 第三章 新約正典綱目的形成
- 38 第四章 聖經的文本及譯本

第貳部分 聖經的詮釋

- 51 第五章 聖經詮釋的工作
- 58 第六章 教父及中世紀的聖經詮釋
- 72 第七章 新教改革與天主教回應時期
- 83 第八章 聖經在現代時期
- 99 第九章 後現代的聖經詮釋

- 117 研讀指引及討論課題
- 124 附錄：基督公教與新教譯經經驗談

輔大神學叢書

「活水專輯系列」序

完成了！我是「阿耳法」和「敖默加」，元始和終末。
我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝。（默廿一6）

誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成爲湧到永生的水泉。（若四14）

1. 「輔大神學叢書」出版的宗旨，是爲提升華文基督徒世界的神學水準。自從1973年第1號《耶穌基督：史實與宣道》迄今36年來，我們已經出版了89號、90多本學術性比較強的神學專書，已經相當程度地達成了我們的目標。當然，我仍不放棄繼續在神學學術作品的出版上精益求精。
2. 不過，近年來輔大神學院也積極推廣普及化的大衆神學，希望提升整個華文教會的神學水準。所以，我們在「輔大神學叢書」中特闢「活水專輯系列」，目標是爲出版一些淺近、可讀性高的中文神學或靈修作品，並爲以中文爲主來讀經、靈修及學習者，準備一些有用的參考書；或編，或譯，或寫。
3. 爲了上述目標，我們特別組織了「活水編譯小組」，主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友。首要的工作重心，希望編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大衆化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。

4. 本專輯系列取名「活水」，謙恭地取自聖經中耶穌的應許。同時也因看到時代的訊號與需要，願「在神及真理中朝拜父」，實現我們的天命聖召。
5. 此外，「活水」也源於老子「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經·八章》）的靈感。尚善之人，如水一般。水，善於滋養萬物而不與萬物爭、居處在眾人所嫌惡之地，所以最接近「道」。
6. 宇宙穹蒼中，沒有比水更為柔弱的了；但能攻堅的強物，也沒有一樣能勝過它。弱能贏強，柔能克剛，天底下沒有人不知道，但，卻也沒有人做得到。水，趨下居卑、集柔弱與堅強於一身、不落形象卻又包羅萬象。這正是「活水」系列的理念和精神。
7. 「活水」系列的象徵圖案，取自《若望默示錄》：「完成了！我是『阿耳法』和『敖默加』，元始和終末。我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝」（默廿一6）。
8. 太極陰陽生生不息、化育萬物、生機無窮；「活水」居其間，不僅賦予生命與活力、調和陰陽，也將我們與萬物，連結於「阿耳法」和「敖默加」、元始和終末的終極者天主本身。天地人合一與共舞之美，也表達出當代具有東方色彩的靈修精神與奧秘之情。

「活水專輯系列」編輯 盧德

敬誌於輔大神學院

編者的話

盧 德

「凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的。」（《弟茂德後書》三章 16 節）

本書導覽——一部跨足「聖經圖書館」的入門書

聖經是天主的話，也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物，並且是一套充滿標記的「經書組合」。正因此故，聖經是需要詮釋的。然而，這套「經書組合」的形成過程相當複雜；加以「詮釋學」的討論日新月異。兩千年來，基督徒前輩們給我們留下各式各樣、風味不同的聖經詮釋方法，藉由這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同面貌。而本書便是在此前景下，隨著歷史脈絡、時代變遷，為我們介紹聖經的歷史、詮釋的沿革……等，概分兩大部分來進行。

首先，第壹部分探討「聖經的來歷」。作者開宗明義指出，聖經現在的組合形態，是一部由不同時期、不同地域所收集而成的組合作品。要追溯聖經資料及現今組合形

態的來歷，至今在學界仍是一個相當棘手的任務。本書作者由討論猶太人及基督徒如何逐漸組合他們的「神聖作品集」開始；然後探討這些集結組合的經典是如何傳遞下來，到達我們的手中。簡言之，這也就是「聖經的正典綱目」的形成沿革。本部分最後，伴隨著聖經文本的書寫材料、形式與傳遞過程，作者也簡略地介紹了一些主要的聖經翻譯本。

本書第貳部分「聖經的詮釋」，作者仍沿循著歷史的脈絡，分別自教父時期、中世紀、新教改革與天主教的回應，乃至現代與後現代等時期，一一探討聖經詮釋的工作。不過，藉此要澄清的是，本書探討聖經詮釋的工作，並不包含個別書卷的內容、精義，這項重責大任，最好是留給這套叢書中的個別詮釋作者來說明；在此所能做的，是去導覽詮釋學發展之各方見解，以及因著看法與著重面向的不同而有不同的運用方法……等。

最後，值得一提的是，隨著本書導覽完了這座「聖經圖書館」的入門之作後，以中文為主來誦讀聖經的讀者們，必然也會好奇中文聖經的譯注歷史。為此，本書特刊第一位取得聖經學博士的中國學者房志榮神父，分享這段中譯聖經的發展—從基督新教到公教在不同譯本上的翻譯工作，到修訂，再到其傳承中的政治情勢變化，乃至後

來與基督新教的合作譯經過程—作為本書的附錄，有助中文讀者更完整鳥瞰這座「聖經圖書館」的全貌。

推廣聖言的使命—聖經詮釋叢書沿革

梵二大公會議再三鼓勵：「所有的基督信徒們要時常研讀聖經『以認識我主基督耶穌為至寶』」（斐三8）。亦誠如聖保祿在《弟茂德後書》三章 16 節那段意義深遠、發人深省、有關聖經的豐富教導。教會傳承這一寶藏、也兼負推廣聖言的使命，至今仍持續扮演積極努力的推手。「輔大神學叢書」參與其間，首要在出版方面，理當責無旁貸地推介一系列「聖經詮釋叢書」給華文基督徒參考。

自 2009 年起，「輔大神學叢書編輯委員會」成立「活水聖經編譯小組」，並與光啓文化事業多次召開編輯會議，便正式向 Liturgical Press（禮儀出版社）提出版權申請，計畫出版一系列「聖經詮釋叢書」。然而，這套叢書的出版歷史，其實可追溯自 1960 年代、梵二之前的幾年，Liturgical Press 出版的第一套「聖經詮釋叢書」，題名 *The Old and New Testament Reading Guide*（新舊約讀經指南）。這套叢書共有四十六冊，內容包括聖經經文及詮釋，全是由頂尖聖經學者撰寫而成的。其中新約詮釋的部分，中譯本已在 1970 年代，由當時在輔大神學院教授聖經的王敬

三神父，召集了一群譯者翻譯，相繼在光啓出版社出版問世了新約詮釋的中譯本。

接著，梵二結束廿年後的 1983~1986 年間，Liturgical Press 二度出版「聖經詮釋叢書」，題名 *Collegeville Bible Commentary*（學院村聖經詮釋），發行全套共十一本新約詮釋的小冊子，以及廿五本舊約詮釋的小冊子。這一系列出版的形態，採用最佳銷售的版本編排，總銷售量超過兩百萬本。可惜的是，這一系列，中譯本並未跟進。

直到最近，在相隔二十多年後，自 2005 年開始，Liturgical Press 又陸續出版第三套「聖經詮釋叢書」，題名為 *The New Collegeville Bible Commentary*（新版學院村聖經詮釋）。截至目前為止，他們已出齊了全部新約詮釋共十二冊，以及舊約詮釋的第一冊（即本書《聖經學導論》）。舊約其他冊數，目前也在美國主教團相關單位審閱之中。而「輔大神學叢書」委請光啓文化事業申請版權、由「活水聖經編譯小組」正進行翻譯中、而今也已陸續問世的，正是這套最新版的聖經詮釋叢書（*The New Collegeville Bible Commentary*）。

Liturgical Press（禮儀出版社）率先為平信徒出版了聖經詮釋叢書，累積了半個多世紀的經驗與恩寵，被公認為是「最出眾的、最具教育性及一般性的諮詢工具書之一，是

為現代研經必備的工具書」。而本書試圖為這整套聖經詮釋的叢書，做一導言。基於這理由，我們也率先出版這本「活水聖經詮釋系列：舊約卷一」的《聖經學導論》，而非一本一本按新約詮釋的順序出版這套叢書。誠如本書作者所言：

「這套 *New Colledgeville Bible Commentary* 中的每一冊，都在處理這座『聖經圖書館』中的某一部或數部經書。我們在學習其中的一冊書時，會問上同樣的問題。它是哪一類的書？何時寫的？為何而寫？書中材料是如何組織安排的？訊息是如何呈現的？要點是，我們要盡力回答這些問題，才是有智慧地閱讀聖經。¹」

有智慧地讀經——從宏觀到微觀

為能有智慧地讀經，本書作為一個嚮導，介紹這座「聖經圖書館」的整體，雖只是廣泛地觀看一項極為複雜的歷史，但它提供讀者一個有助益的架構，特別能使人賞識知悉各式各樣的經卷詮釋。尤有甚者，本書還指出一個事實：「詮釋聖經的方法，不是一成不變而無時間性的……

¹ 見本書第 4 頁。

這些經書展現了一群虔誠但有限的人所作的努力，他們想集成一系列作品，是他們當時所相信是天主的話的經文作品。然而，即使聖經可能被認為是永恆真理的化身，但在詮釋時，還是會有人類的錯誤，會受到人類所處時間及地域的限制」²。

確實，誠如房神父所言：「沒有任何譯本是完美無缺的，任何譯文都不能跟原文畫上等號。因此，不用原文讀聖經的人最好參考各種譯文，從多方面把握啓示的信息。只看華文聖經的人，多一分華文譯本，就多一個幫手，用來體會聖言的風采」。

梵二《啓示憲章》囑咐：「主教們有責任設備準確且有注解的聖經譯本，訓練託付給他們的教友」（DV 25 號）。這樣，逐步由《聖經學導論》到各經書的注釋，不但是個穩妥而行得通的方法，也是回應了梵二的精神。

願這套詮釋聖經的叢書，在你常常讀經中策動你，帶領你進入更深、更廣的對基督的瞭解及祂的愛。

² 見本書第 9 頁。

聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表


舊約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
創世紀（共 50 章）	創	創世記	創
出谷紀（40）	出	出埃及記	出
肋未紀（27）	肋	利未記	利
戶籍紀（36）	戶	民數記	民
申命紀（34）	申	申命記	申
若蘇厄書（24）	蘇	約書亞記	書
民長紀（21）	民	士師記	士
盧德傳（4）	盧	路得記	得
撒慕爾紀上（31）	撒上	撒母耳記上	撒上
撒慕爾紀下（24）	撒下	撒母耳記下	撒下
列王紀上（22）	列上	列王記上	王上
列王紀下（25）	列下	列王記下	王下
編年紀上（29）	編上	歷代志上	代上
編年紀下（36）	編下	歷代志下	代下
厄斯德拉上（10）	厄上	以斯拉記	拉
厄斯德拉下（13） （「厄斯德拉」亦稱「乃赫米雅」）	厄下	尼希米記	尼
多俾亞傳（14）	多	X X	X
友弟德傳（16）	友	X X	X
艾斯德爾傳（10）	艾	以斯帖記	斯
瑪加伯上（16）	加上	X X	X
瑪加伯下（15）	加下	X X	X

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩
箴言 (31)	箴	箴言	箴
訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌
智慧篇 (19)	智	X X	X
德訓篇 (51)	德	X X	X
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀
巴路克 (6)	巴	X X	X
厄則克耳 (48)	則	以西結書	結
達尼爾 (14)	達	但以理書	但
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄
約納 (4)	納	約拿書	拿
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌
納鴻 (3)	鴻	那鴻	鴻
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番
哈蓋 (2)	蓋	哈該書	該
匝加利亞 (14)	匝	撒迦利亞書	亞
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪

新約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可
路加福音 (24)	路	路加福音	路
若望福音 (21)	若	約翰福音	約
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓
哥羅森書 (4)	哥	歌羅西書	西
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦後書	帖後
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前
弟茂德後書 (4)	弟後	提摩太後書	提後
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後
若望一書 (5)	若壹	約翰一書	約壹
若望二書 (1)	若貳	約翰二書	約貳
若望三書 (1)	若參	約翰三書	約參
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓



全書導言

聖經是座圖書館

我們所稱之為「聖經」的這本書，其實並非單一的一本書，而是一座圖書館。它收集了很多書卷，成為一個綜合體，由不同作者、在不同的時空中編寫而成，其中內容包羅萬象。因此我們稱聖經為「經卷」（the Scriptures），這名稱已暗示了我們不是在處理一本單一的書，而是很多的書。甚至英文 Bible 一詞，原先也不是一個單數名詞，而是多數名詞，這詞由希臘字 *ta biblia* 演變而來，原意是 the books（「套書」或「叢書」）。在歷史演變中的後期，才與拉丁文 *biblia* 配上，成了單數的名詞。

設想你走進當地的公共圖書館，由書架上信手隨意抓出一本書來。當你打開這本書時，會有一連串的問題馬上跳入腦海中。首先，你可能會問自己：「這是一本什麼樣的書呀？」是教人如何下手幹活的書嗎？譬如一本修理汽車的大全，或是為裝飾家屋所用的指南書？或者，它是一部虛構的小說？亦或一本歷史書，在敘述一個真人實地的真實故事？還是一本教科書，為學習而寫出了某一科目的基本概念？

假若你不能回答這些問題，你幾乎不知道手中的這本書要拿來做什麼。它對你有什麼用？如何啟動來瞭解這本

書？當你一頁一頁地翻閱，其它問題也會接踵而至。譬如你會問：這是誰寫的？何時寫的？寫的目的何在？其中的寫作是如何安排的？這本書是否有頭有尾、有中間段落？這些問題，會有助你更進一步瞭解本書，也會使你更有智慧地應用它。

這套 *New Collegeville Bible Commentary* 中的每一冊，都在處理這座「聖經圖書館」中的某一部或數部經書。我們在學習其中的一冊書時，會問上同樣的問題。它是哪一類的書？何時寫的？為何而寫？書中材料是如何組織安排的？訊息是如何呈現的？要點是，我們要盡力回答這些問題，才是有智慧地閱讀聖經。

本書試圖為這整套聖經詮釋的叢書，做一導言。基於這理由，我們不會專注於聖經中的某一部經書；而是以小書來做一個嚮導，介紹這座「圖書館」的整體。以下幾章，我們要看看這套收集來的著作大全的歷史，在歷史中如何使用它。我們要問的問題是：誰建立起這座「圖書館」？我們能在其中發現一些什麼樣的藏書？為什麼選了這些書？這收集的過程，如何在時間歲月中發展起來？下文也要討論：在悠長的歷史中，這座「圖書館」是如何被使用的；對此特定收集之書的整體，它被託付了什麼樣的權威，又是為什麼？在這段被視之為「神聖經卷」（Sacred

Scripture) 的漫長時期中，有什麼被賦予的教誨指示，可以來詮釋它？

用一句簡短的話來說，這本小書只是要給聖經的大眾化讀者，一個初步的指引。目標是幫助你在讀聖經及其詮釋時，能由這些資料意識到它們的背景。因此，這本小書所要討論的內容，是傳統式的聖經導論。我們將在後文中，碰上一些技術性用語，諸如：聖經文本的問題、聖經的「正典綱目」、聖經的權威性，以及聖經的批判。但我們不會在此用抽象的形式來討論，而是要在廣闊的歷史脈絡中來研討。我們要探究聖經寫作的淵源，還有不斷進行著的詮釋聖經的故事，而這些都是參考了基督徒團體及其所處社會的更廣泛改變所致。

這本小書的焦點，聚集在當代眾基督教會和天主教會上。但我們要知道，基督徒們並非是唯一宣稱聖經是「神聖經卷」的人，這點頗為重要。聖經的第一部分，基督徒稱為舊約的那一部分，也是猶太人的經卷，他們在會堂中恭讀、研究，與基督徒在教堂中恭讀、研討聖經，是同一種方式。猶太人的聖經，稱為希伯來聖經，通常簡稱為 *Tanak*，這是一個合成字，由希伯來語中的三個名字的開首字母合成，這名字有三個主要部分：the *Torah*（法律）、the *Nevi'im*（先知）、the *Ketuvim*（文集）。

在我們處理舊約的淵源時，本書也會涉及 *Tanak* 的來源。因為猶太人及基督徒都要參考這同一部經典，由這點來談，就可知他們都共同分享了同樣的經卷。但在詮釋這些經文時，這兩系傳承就有了分歧。猶太人及基督徒在恭讀及瞭解這同一部經書時，是非常不同的。本書只涉及基督徒的聖經詮釋，不涉及猶太人的方面。那得要有另一部專論猶太人經書導論的書才說得清，也得要有對猶太教深厚學識的人來寫才行。我在此只是想提出一個警訊而已。本書所描述對聖書詮釋的態度，不是唯一僅有的，這不是唯有信德的人所持的態度。還有很多其它類似的及豐富的詮釋歷史，也都不在本書所討論的範圍內。

事實上，還有第二個歷史也不在本書討論的範圍內，即在宗教思想世界之外，應用聖經的歷史。這就是聖經作為文化創作的歷史，它的應用範圍包括：畫家、音樂家、詩人、戲劇家等，以及聖經在人類思想發展上所涉及的廣大層面議題，從政治到心理學等，它所扮演的角色。這學問若要去研究，也是很能迷人的，因為由聖經引發出來的訊息，其文化意義與重要性，是不會過於高估的，無論誰來思考聖經的訊息皆然。

舉例來說，我們可以研究畫家或雕刻家在描繪聖經景像時，手法的改變；或是詩人運用聖經的主題，來增強他

們作品共鳴程度的作法。我們亦可追尋聖經思維型態對思想家的影響，顯而易見的例子是無宗教信仰的馬克思（Karl Marx, 1818~1883）及佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856~1939）等思想家。但很遺憾地，我沒有能力處理這些課題。事實上，沒有單一的個人會希望處理這些課題而做得完善的。要適當處理聖經的文化意義，得要有一整群學有專精的作者，在不同領域中有所研究才行。

最後，還有第三個聖經歷史在本書中也不討論。這個歷史，是指聖經在基督徒團體中如何實際被應用，不是那些相對少數的主教或神學家們，而是由草根性大眾的層面上所做的應用。這類的歷史，是探討那些受歡迎的宣道員、教室裡的老師、教會中討論小組的領導者等，他們是如何使用聖經的。

在研討此歷史中，也會查驗教友個人對聖經的用法，不管他們的教師傳授的材料是什麼。例如，有一個存有已久的慣例，那就是任意信手打開聖經，找一句經文，為了解決個人的困境。教會權威及神學家們都大力而廣泛地譴責這種作法，但這習俗仍持久不衰，延襲至今。在昔日，聖經的經句還被用來當作符咒及護身符，來抵擋惡魔，視之為魔術。

這種非正式使用聖經的歷史，是極其有趣的題材，但

也超越了本書的範圍。本書所談有關聖經的內容，是官方正式核准的詮釋員所談的內容，以及影響他們的人所談的。這樣的歷史，可稱為是在眾基督教會內，對聖經所做的制度性詮釋。


本書自然地形成了兩個部分。第壹部分關注聖經的來歷。它將提供我們迅速的一瞥，看看以色列人民及其後的數世紀中，早期基督徒收集了這樣一個「經書組合」，賦予了它「神聖經卷」的地位。這一節就成為了現在本書中研討的基礎。畢竟，若沒有正式的「經書組合」，就沒有後來基督徒可詮釋的經書。

第貳部分也是較大的一部分，處理聖經詮釋的歷史。在此的探索，將分成四個時期進行。第一時期是最長的一段，包括為人所知的教父時期及中古世紀。若要指出時間來，這段時期大約是在主曆 200~1500 年間。第二個主要時期，是新教改革及天主教的回應改革 (Counter-Reformation) 時期，大約在主曆 1500~1650 年間。這時段非常短，但卻是西方基督教義經歷革命性改變的時期。

第三個時期我稱之為現代期。這段時期可說是由十七世紀中葉科學革命開始，一直延續到今日我們的時代。然而，我們不能就此停止。最近的幾十年間，我們看到了一連串的革命，對聖經學術上的態度有了改變。這些發展，

可適直地在第四也就是最後一段文中來處理，頭銜標題是「後現代」時期對聖經的詮釋法。

雖然本書只是廣泛地觀看一項極為複雜的歷史，但它能提供廣大讀者一個有助益的架構，由此開始來瞭解聖經。特別是本書能使你賞識知悉各式各樣的基督教經卷詮釋。此外，本書還指出一個事實，這些詮釋聖經的方法，不是一成不變而無時間性的。這些經文不是由天降下，像一本使用者的指南大全，指向由天策動的經書收集品。這些經書展現了一群虔誠但有限的人所做的努力，他們想集成一系列作品，是他們當時所相信是天主的話的經文作品。然而，即使聖經可能被認為是永恆真理的化身，但在詮釋時，還是會有人類的錯誤，會受到人類所處時間及地域的限制。



第壹部分

聖經的來歷

我們學習的第壹部分，提出來的問題看來很簡單：聖經作品的資料是由那兒來的？但是要處理這課題，我們面對了一個幾乎不可克服的困難。聖經學者花費了超過 200 年的光景，想要追溯聖經資料的來歷，但這課題至今仍是宗教學術界中吵得面紅耳赤的課題。

為使本書能更易於掌握，我要一開始就定下一個分界線。我要區分：(1)在聖經內找到的資料，及(2)聖經現在的組合形態，即一部由不同時期、不同地域所收集而成的組合作品。這兩點是有區別的。有些資料在聖經中可能非常古老，追溯其來歷的工作，最好是留給這套叢書中的個別詮譯作者來說明。我在此所能做的，是去追溯聖經現今組合形態的來歷。

我要想回答的問題是：這一特定經書的集結組合，來歷如何？我要由討論猶太人及基督徒如何逐漸組合他們的「神聖作品集」開始。我要描述這部經典如何傳遞下來，到了我們手中，然後簡略看一下一些主要的聖經翻譯本。

第一章

聖經的正典綱目

我們可由描述一般稱爲「聖經的正典綱目」的形成來開始。這個詞「正典綱目」(canon)，來自希臘字，意思是一根棒或一把尺，它有固定的長度，可用來當作測量的工具。當此字以寓意方式使用時，是指固定的準繩、衡量的尺度，用來判斷事物的是非標準。這字可用在藝術家的模特兒上，以確保正確的比例；或用在文法學家的規範中，以指出正確的演講詞。當這規範尺度表現出一個表格的形式時，這表格整體就可稱之爲「**規範的總標準**」(canon)。在此點上，這字便帶出了有權威性的「一個系列」或「一張清單」之意。

猶太人及基督徒談到聖經的正典綱目時，就含有以上的意思。它是一系列聖經作品的清單，被認爲在會堂及教會中，具有權威性。有趣的是，今天在宗教界以外，canon 這字有時也會被採用。例如，在文學研究中，對英國文學的「canon」就曾有過熱烈的辯論。它的主要問題在：哪

些文學作品值得學習，需要收入於大學課程中？更重要的是，哪些是一向被排斥在外的作品，被認為不屑一提，又是為什麼呢？時機是否已經來臨，昔日被邊緣化的聲音，可能是婦女作家的聲音，也可能是非洲裔美籍作家的聲音，如今是否要納入「canon」中呢？

當然，對聖經也可以提出同樣的問題。例如，早期基督徒中流傳的某些福音經書，被當時教會排拒在正典綱目之外，以致沒有權威性的地位（這類作品有時甚至被稱為「偽經」apocryphal works）。通常這些作品被排拒而不列入正典綱目中，是因為它們被認為含有錯誤的教導。例如，有些當時流傳的福音經書不被納入正典綱目，是因為與今日被描述為「諾斯思想」（Gnostic）的宗教運動有關，這個宗教運動活躍於主曆第二世紀，他們吸收基督信仰的一部分理念，外加濃厚的神秘色彩，用來解釋世界來源的問題，使很多教父極為不安。

近幾十年來，神學家有時要回頭去看看當初的這些判斷是否妥當。他們爭辯地說：這些因為推動「諾斯思想」宗教運動、而被邊緣化了的基督徒團體，可能提供我們一些訊息，讓我們意識到現有聖經正典綱目的局限性，而且有些作品大概不應被排拒在外。其實，如今不只是神學家們質疑聖經正典綱目的局限性，連歷史學家們也如此質

疑。當今的歷史學家在探討聖經中的猶太信仰及早期基督徒信仰時，他們會同時採用當時流傳的所有作品，包括被選入「正典綱目」以及在「正典綱目」之外的所有作品，兩者的價值一視同仁。例如，有些當代歷史作家在寫「歷史上的耶穌」時，就會參考「正典綱目」之外的《多默福音》，他們相信這部作品包含了可靠的史料。

不論我們如何定位聖經正典綱目局限性的問題，正典綱目的存在畢竟是一個歷史事實。不論好壞，正典綱目組合了我們今天所用的聖經。在此，我們注重的是「聖經正典綱目」的形成：這樣的一套「經書組合」，是什麼時候形成的？有誰參與了這個組合過程？什麼樣的經書被收入「正典綱目」內？又用了什麼樣的標準來挑選這些作品？

在開始探討細節前，讀者可能會想要注意一個特別的聖經學術界的特性。因為聖經學術界，有猶太人及基督徒的共同參與，我們會學到一些僅僅用在這宗教圈內的縮寫：B.C.E. (Before the Common Era：共同紀元前、公元前) 及 C.E. (Common Era：共同紀元、公元)，這是為要取代一般通用的縮寫 B.C. (Before Christ：主前) 及 A.D. (Anno Domini：in the year of [our] Lord：主曆)。這兩套名詞雖有不同意涵，它們劃分歷史的時期卻是完全相同的。為了一致性，這套 *New*

Collegeville Bible Commentary (原來的英文版本) 採用 BC 及 AD 的縮寫；中譯的《活水聖經詮釋系列》，則採用「主前」及「主曆」。

第二章

舊約正典綱目的形成

首先，我們應該檢驗這套基督徒慣稱為「舊約」的「經書組合」。我們很難確定是什麼事件，導致「舊約正典綱目」的形成。有些舊約內的經書，可能收藏的資料遠比現今版本的形式古老很多，可以追溯到主前第一個千年的最初幾個世紀。組成這些經書的傳承，可能是用口語流傳民間，因為舊約好像是起源於口傳文化。

其他傳承的書寫形式，可能在我們現今有的這套「經書組合」形成之前，已經存在了。聖經學者煞費苦心地，探討每部經卷的形成過程，並爭辯收集史料所屬的時代(若要進一步得到更詳細的資料，讀者應去參閱這套叢書的個別詮釋本)。但在本書中，我不會去關心個別經卷的形成過程；我的重點在於這套經書被收集成權威性文字組合的過程。

一、巴比倫放逐事件的危機

以色列民族之所以會編纂這套經書的關鍵，是巴比倫

放逐事件，這個歷史事件引發一連串的悲劇，降臨在主前第六世紀住在巴勒斯坦的猶太百姓身上。這放逐事件發生了兩次：第一次在主前 597 年，第二次在主前 586 年；巴比倫帝國的軍隊來自北方，南下掃蕩，摧毀了巴勒斯坦南方的猶太王國。這並不是猶太居民在該地域所遭受的第一次政治大災難。主前 722 年，亞述這個美索不達米亞超強帝國的軍隊，便擊毀了巴勒斯坦北方的猶太人駐居的土地。但根據聖經歷史，北方的猶太人早就分裂而形成另一王國，這是主前 922 年發生的分裂事件。

北方的以色列國被毀時，住在南方王國的居民，即猶大國，避過此難，逃過此劫。由耶肋米亞先知所記述的故事來看（譬如，參閱耶七），主前第六世紀的猶大居民感覺到頗為安全。他們相信達味建立的王國，在耶路撒冷享有天主的保護，所興建的天主聖殿，在那座城市中永遠不會被毀。

主前 586 年的這場災難，終止了百姓洋洋得意、沾沾自喜的情懷。巴比倫不僅毀了耶路撒冷城、毀了其中的聖殿，還驅逐了猶大多數的百姓，放逐他們去流浪，甚至捉住了猶太人的國王，在國王眼前殺死他的兒子，然後捆綁了國王，放逐他，待他如囚犯（可讀列下廿五的記事）。

我們不可能過分高估這些事件所帶來的宗教危機。天

主給以色列的許諾，發生了什麼樣的變化？許諾以色列擁有這塊土地、許諾達味子孫世世代代都要在耶路撒冷城為王統治，這些許諾變成什麼樣了？以色列民族國家的定位，好像被毀滅了。現在以色列的歷史，進入了先知時代，特別是耶肋米亞及厄則克耳的先知時代，就要由他們這些先知來解釋這個危機，要他們給這個國度再一次希望的前景。對這些先知話語的回憶，促成今日我們手中舊約經書組合的形成。

把耶肋米亞先知話語收集起來，顯得特別重要，這些先知話語好像是由出現在《申命紀》經卷中的傳承內容，再版塑形而成的。根據《申命紀》及《耶肋米亞》兩經卷的共同說法，天主許諾是有條件的。這些許諾是否會得到滿全，是要看以色列對梅瑟所頒布「法律」（Torah）的忠信程度。依照這樣的解釋基礎，會遭到放逐流浪的大災難是說得通的。這事件的發生，不是天主放棄了以色列；相反地，是以色列放棄了天主，沒有遵守天主頒布的法律。之所以失敗在巴比倫手中，是因為天主的懲罰；然而，這並非最後一句話：天主要懲罰，也會復原，祂將會帶領以色列子民返回那塊土地，重新修建聖殿。《耶肋米亞先知書》甚至談到了「新盟約」，相對於原先梅瑟在西乃山訂的「舊盟約」（參閱：耶卅一）。

由多種理由可看出，耶肋米亞的先知話語是重要的。其中一個重要的理由，是根據一個事實，即基督徒後來宣稱他們是「新盟約」（即「新約」）的繼承人。建基於《申命紀》及《耶肋米亞先知書》的傳承，也就成為「舊約正典綱目」形成的重要因素了，因為這傳承為「放逐」做了詮釋，而策動了一個想要編纂以色列宗教傳承的運動。這一宗教傳承，組合成了聖經中的《若蘇厄書》、《民長紀》、《撒慕爾紀》及《列王紀》。很多聖經學者相信，這些經卷編纂成的故事，多多少少都有些制式化的傾向（more or less unified story），這幾卷經書通常稱為「申命紀歷史」，因為與《申命紀》的精神大同小異。

這裏所談最早期聖經資料組合的過程，只是學術上的一個推測。大多數人都相信這幾卷經書的組合，是在放逐結尾的幾年內完成的，即由主前 586~538 年間。這期間，正是波斯王居魯士（Cyrus，在位期間為主前 550~529）批准被放逐的猶太人可以回歸巴勒斯坦；而這位國王，亦是地中海世界新的掌控者。我們可能不應該說「申命紀歷史」的編纂，是為了想要產生一部「神聖經卷」（Sacred Scripture）；因為我們知道得太少，無法知道其來歷出處的環境，也不知道編纂團隊的態度。但這傳承的編纂，代表最早期的努力，是想要使以色列歷史在對以色列天主有堅定信德的光

照下，具有意義。假如上述分析正確，那麼「申命紀歷史」的形成，就是邁向我們手中聖經的重要里程碑。

二、「舊約正典綱目」的發展

我在此所談的歷史，大部分是一種猜測。雖然有聖經經文本身的支持，但我談的詮釋仍是大可爭議的。我們若要更清楚的證據，來看「舊約正典綱目」的形成，則必須檢視猶太經師厄斯德拉在主前第五世紀中葉的那段時期。前文我們已看到，「申命紀歷史」可能是在放逐結尾的幾年內收集合成的。就在這幾年中，或在放逐後緊接下來的一段時期內，聖經「正典綱目」的其他諸書也在收集合成中，特別是《申命紀》，很快就與《創世紀》、《出谷紀》、《肋未紀》及《戶籍紀》連結起來，形成我們所稱的「梅瑟五書」，也就是現今我們手中聖經的前五卷。在猶太人的世界內，這五卷經書特別受到重視及有價值，具有「法律」（Torah）的頭銜，是為以色列啓示了天主的法律。

厄斯德拉是一位虔誠的、有學識的猶太人民的領袖人物，約於主前 458 年，由巴比倫遷回巴勒斯坦。厄斯德拉一回到巴勒斯坦，立即設定嚴格的宗教革新。有一部分的改革方針，是在耶路撒冷城「水門前的廣場上」建立一個

「……特備的木台……」（厄下八 1, 4）。他站在此「木台上」，對民衆高聲宣讀「神聖經卷」。這些經卷就是「上主命以色列當遵守的《梅瑟法律書》」（厄下八 1）。厄斯德拉宣讀的結果是：百姓爲罪行悔改，決志重新回頭，遵守天主的法律。那麼，這些厄斯德拉宣讀的「神聖經卷」是什麼呢？

由上下文脈絡看來，厄斯德拉所宣讀的經卷，就是我們手中聖經舊約的前五卷，即「梅瑟五書」。對於這些經卷（《創世紀》、《出谷紀》、《肋未紀》、《戶籍紀》及《申命紀》）的來歷，我們還是有很多的爭論，好像每一經卷都是在此時期之前，由口傳資料漸漸收集，而變成文字資料的。但這討論不是我們此處要關心的重點。我的重點是它們被收集形成整體單元的過程。

厄斯德拉的故事指出：在主前第五世紀中葉，聖經經書的前五卷已經組合完成，而且被認爲具有來自天主的權威性。這套經書組合，不只代表以色列的法律，而且代表天主的法律。假若我們肯定「申命紀歷史」這幾卷經書，在前一世紀已形成達至現今的形態，其他先知的神諭及宣講也都被保留了下來；那麼由此看來，我們手中現有的大部分舊約經卷，在主前第五世紀中葉時都已存在了。

到了主前第二世紀中葉，其情況肯定如《德訓篇》

(Sirach)〈序言〉的作者在主前 132 年後不久所寫的一樣：可分成「法律、先知及別的祖傳文獻」三大類。我們知道，往後猶太人確實是把舊約分成三大類：即「法律」、「先知」及「文集」，看來，在主前第二世紀中葉，至少有兩類已經組合完成，且被視為「神聖經卷」來當眾宣讀，並探討研究。《德訓篇》〈序言〉作者所說的第三類「別的祖傳文獻」究竟何指，我們不是很清楚，無法確定包括那些經卷。

直到新約諸書編寫時期，這個情況並沒有什麼改變。在《路加福音》結尾處，復活的耶穌顯現給門徒們，對他們解釋說：……諸凡《梅瑟法律》、《先知》並《聖詠》上所記載的，都是指向耶穌自己（路廿四 44）。再說一次，上文中的前兩類，是我們熟悉的舊約部分；但第三類（「別的祖傳文獻」或《聖詠》）究竟何指，我們就弄不清確切是由那些經卷組合而成的了。我們可以設想一定有《聖詠》，但也可能廣泛地包容眾多作品。

接下來，在新約時期前，我們所知悉的「舊約正典綱目」已經大部分確定好了，雖然它的疆域分界線仍是不太清楚（在猶太人的圈子中，他們不知道這套經書組合被稱為「舊約」，那是後來基督徒所給的名稱）。其實，我們也不很清楚新約作者們到底認為哪些文字作品屬於「神聖經卷」；對他們來

說，聖經可以包容比現今我們手中的舊約書卷多很多的文字作品。反過來說，我們手中的舊約經卷，其中可能也有一、兩卷不被新約作者視之為「神聖經卷」（顯然，由主曆第一世紀末葉起，有關《德訓篇》及《雅歌》是否屬於「正典綱目」，在辣比的文獻中，就記載了猶太人的爭辯）。至少有一部新約經書（猶 14~15）引用了後期認為不屬「正典綱目」的作品——《哈諾客書》（*The Book of Enoch*），且引用時的筆法與引用「神聖經卷」中的經文相同。這樣看來，形成「正典綱目」的過程還沒有完成。

三、「正典綱目」及「第二正典綱目」諸書

以上敘述，明白指出有好多地方都有困難，圍繞著我的問題是：如何可以為「舊約正典綱目」劃下句點，也就是說：要經過什麼樣的過程，才能使某些認定了的特定經卷，而且唯有這些特定經卷具有來自天主的權威。在猶太教的圈內，為「正典綱目」劃下句點這一方面，早先我們總相信是在猶太教師權威會議中決定的（an authoritative Council of Jewish teachers），地點是在巴肋斯坦的雅木尼雅鎮（Jamnia or Yavneh，希臘時代著名的城市，在猶大地區北部，亦稱雅貝乃，今天的特拉維夫附近），大約是在主曆 90 年。但是近年來，又有聖經學者對這樣的說法提出質疑。然而，這個

決定確實是做了，發生在主曆第一世紀末，而且似乎使猶太信仰劃下了一個轉折點。此後，那些經書可用「神聖經卷」名義來宣讀，好像就沒有什麼太大的爭論了。

另一方面，在基督徒當中，「舊約正典綱目」的範圍還是有爭辯存在。特別是在東方正教會與天主教會，以及在十六世紀發展出來的新教之間，是有分歧的。「新教聖經」（一個誤導人們的名詞）包含了 39 卷舊約經書，「天主教聖經」（有時人們是如此稱呼的）有 46 卷舊約經書（在東方正教會及天主教會中，也有少許差異，但我不在此討論）。

有爭論的經卷，被新教徒稱為「偽經」（apocrypha）。這詞的原意是「隱藏的」（或可能是「含糊難解的」）經卷。在天主教會中，這些經卷通常被稱屬於「第二正典綱目」（deuterocanonical），也就是屬於第二類「正典綱目」的經卷。但以上這兩個名詞都不完全貼切。apocrypha 這詞通常暗指「偽造的」，這實在不公平。deuterocanonical 這詞也不妥當，因為我們並沒有「第二類的正典綱目」（下文就要討論）。不幸地，我們也沒有變通的稱呼。在更新近的聖經版本中，為要給不同教會的基督徒使用，這些有爭論的經書就被分開了，不列入聖經本體中，而印在聖經主體之外，以附錄的篇幅印出，或安置在舊約及新約之間。

這個尷尬情況是如何來的？其決定性因素是來自一

項歷史發展，即猶太教把舊約翻譯成希臘文時演變而成的。這個翻譯本通常稱為《七十賢士譯本》（Septuagint，此字是拉丁文，意思是七十，簡寫為 LXX），是主前第三世紀翻譯完成的，號稱由七十位、實際上是七十二位翻譯員完成（當我們討論古代翻譯工作時，將再回到這個故事中）。我們可以理解這翻譯本被說希臘話的猶太人廣泛使用，他們住在巴勒斯坦之外，對希伯來語懂得有限。當新約作者引用「神聖經卷」時，他們通常引的是《七十賢士譯本》，採希臘譯文，而非希伯來文的經文。

問題出在這《七十賢士譯本》不是僅僅包括日後才確定的希伯來文的聖經經卷。早先這猶太人的宗教經卷，也包括了其它作品，不論原稿是希伯來文或是希臘文都有。我們很能理解這比較廣闊的經書組合，是如何收集而成的。總之，這《七十賢士譯本》在收集形成期中，我們現在所稱「舊約正典綱目」的範圍仍不清楚。所以沒有一個權威性的「正典綱目」給翻譯者參考。這《七十賢士譯本》較廣闊的經書組合，就被稱為「亞歷山大的正典綱目」（Alexandrian canon），這個稱法來自作品產生的城市（因此有了「第二正典綱目」這個名稱，意思是屬於「第二類的正典綱目」）。但是說「亞歷山大的正典綱目」也會有誤導的可能，因為如此說，好像在亞歷山大翻譯聖經時已經有了定型的「聖

經正典綱目」似的。

在早期的基督徒世界中，最普遍應用的《七十賢士譯本》，似已有較廣闊的經書組合。例如，在第四及第五世紀時期，有些地方上的教會會議中，列出舊約的經書系列時，他們引用的經文，都是由那較廣闊的經書組合中引出。另一方面，至少有一位早期的基督教作者爭辯這《七十賢士譯本》的價值。這位作者不是別人，便是那極富盛名的聖經大師聖熱羅尼莫（St. Jerome, 342~420）。聖熱羅尼莫強力維護自己由希伯來文翻譯的聖經，他反對聖奧斯定（St. Augustine, 354~430）維持採用那較廣闊經書組合的《七十賢士譯本》的建議。

按「正典綱目」來說，好像聖熱羅尼莫是願意用較小的希伯來文的經書組合。不論如何，這樣的經書組合對十六世紀的新教，是一個毫不含糊的選擇。他們如此決定，可能是為神學的考量所推動。例如，「第二正典綱目」中的《瑪加伯書》鼓勵為亡者祈禱，在神學上就顯示出支持了天主教對煉獄的教導。另一個推動力，也是聖熱羅尼莫的推動力，是想要回歸到聖經經卷原來的文字，並用嶄新的手法來詮釋聖經經文。天主教為了回應新教，再一次地重申傳承下的選擇，要採用那較廣闊的經書組合，這是1546年特利騰（Trent）大公會議決定的「舊約正典綱目」。

【圖表一】舊約正典綱目

舊約的經卷列表如下，依照希伯來（猶太人的）「正典綱目」次序，其中增加了「第二正典綱目」的作品，這是天主教所接受的「正典綱目」的全部內容。

「梅瑟五書」（法律書，*Torah*）：

《創世紀》《出谷紀》《肋未紀》《戶籍紀》《申命紀》

「先知書」（*Nevi'im*）：

《若蘇厄書》《民長紀》《撒慕爾紀上下》《列王紀上下》

以上為「前先知書」或「申命紀歷史」

《依撒意亞》《耶肋米亞》《厄則克耳》

以上為「三大先知」

《歐瑟亞》《岳厄爾》《亞毛斯》《亞北底亞》《約納》

《米該亞》《納鴻》《哈巴谷》《索福尼亞》《哈蓋》

《匝加利亞》《瑪拉基亞》

以上為「十二小先知」

「文集」（*Ketuvim*）：

《聖詠》《約伯傳》《箴言》《盧德傳》《哀歌》

《艾斯德爾》《雅歌》《訓道篇》《達尼爾》

《厄斯德拉上》《厄斯德拉下》（或稱《乃赫米雅》）

《編年紀上下》

「第二正典綱目」的作品（又稱爲「偽經」the Apocrypha）：

《友弟德傳》《多俾亞傳》《巴路克》《瑪加伯上下》
《德訓篇》《智慧篇》

【審訂者註：由於本套聖經註釋有些作者也引用了一些天主教所接受的「正典綱目」之外的《希臘譯本》作品，因此，根據 *Holy Bible: New Revised Standard Version* 的排列順序，把這些書名附加於下：

《厄斯德拉參書》《默納舍的祈禱》《聖詠 151 篇》
《瑪加伯參書》《厄斯德拉肆書》《瑪加伯肆書》】

第三章

新約正典綱目的形成

前章談「舊約正典綱目」的來歷，我們有時不容易找到答案，然而對新約的形成，我們知道得多一些。新約的形成就好像舊約的形成一樣，也是經歷數百年，而且也是漸漸形成的。這過程對我們來說，真有點不可思議，看起來，決定「新約正典綱目」並不是由某一單獨權威定的。也好像沒有確切的一個時段可以說：大家同意了，達成協議了，「新約正典綱目」就此定了下來。我們在下文會讀到：不同的教父、不同的區域性主教會議，都曾各自列出過一系列的「新約正典綱目」書單。其結果，這件大事也就透過生動的辯論後，各地基督徒教會間逐漸產生共識，在一步步的過程中，有了最後的決定。下文，我將追溯這過程，並檢視一些重大的事件。

一、舊約成了基督徒的經卷

同舊約的情形一樣，新約在動筆編寫前，好像也先經

過一段生動的口傳文化，才由其中脫穎而出的。早期基督徒的信仰並沒有把焦點放在一套經書上。那時的焦點是在宣講耶穌的死亡及復活，及其對人類的重大意義。除了這宣講重心外，耶穌的言談片段也被保留、並流傳開來，尤其是用在倫理方面鼓勵信友。最早期基督徒假如想要找經書上的訊息來支持自己的論點，他們可在猶太經卷中找到豐富的資料，因為猶太教已經有了「聖的經卷」（即便「舊約正典綱目」的範圍還沒有定案）。那時，經卷中的「法律」、「先知」，再加上一些其它的「文集」，都被認為是「天主的話語」。

有一個事實：耶穌的跟隨者有時需要運用新的詮釋方法，才能把猶太經卷中的基督信仰意義揭露出來（例如，迦四 21~31）。最早期的基督徒們從沒有懷疑過有關基督的訊息是可以在我們現今手中的舊約中找到的，即使有時是暗藏於聖經經文的表面之下。因此，基督信仰從沒有一天是沒有一套「聖的經卷」的。基督信仰是在猶太教內掀起的運動，所以同樣地，基督徒最早期的經書也是與較大的猶太團體共用的。

即使當早期基督徒想為信仰做記錄而動筆編寫，他們也不會想到他們是在編寫一套新的「聖的經卷」。基督信仰早已有了自己的聖經，就是那套「希伯來聖經」（或稱

「舊約」)。當基督徒在記錄有關耶穌的訊息時，當他們在不同的時段動筆編寫時，都是因有迫切、實際的目的而做的。例如，聖保祿的書信，很清楚都是一些應時的信函，是為某些特定的人及團體而動筆的，也是為滿全當時他們的特定需要。

有兩件大事，可能激發了要把最早期基督徒的宣講編寫下來的動力。第一件大事是：親眼目擊耶穌一生事蹟的宗徒那一代人去世了，在耶穌肉身過去之後才認識耶穌的第二代基督徒，深感編寫太重要了，必定要將他們的證言寫下來，為將來的後代留下一個記錄。第二個重大事件，可能是因為耶路撒冷城在主曆 70 年被羅馬帝國摧毀。這滔天的大災禍，不僅催促加速了基督徒團體與猶太教的分裂，而且還牽動了在耶路撒冷的基督信徒團體的分散，而耶路撒冷城原是一個重要的福傳中心。這件大事也激發了基督徒動筆編寫他們的信仰內容，而且也著手收集已寫成的文字作品，編輯成單一整體的經卷。

二、「新約正典綱目」的幾個發展階段

第一批被收集起來的新約作品，顯然是保祿宗徒的書信。安提約基雅的依納爵 (Ignatius of Antioch, 安提約基雅主教) 於主曆 107 年殉道，殉道前不久，曾寫信給小亞細亞的厄

弗所（在現今的土耳其境內）的基督徒，說「聖者保祿在每一封他的書信中」都提到他們。這點就指出依納爵不只把保祿的書信看作是一封封單獨的信件，更是個整套的「書信組合」。在新約本身之中，有《伯多祿後書》談到保祿「在他一切書信內」所顯露的智慧，這智慧「有些難懂的地方，不學無術和站立不穩的人，便加以曲解，一如曲解其他經典一樣」（伯後三 15~16）。要確定《伯多祿後書》的成書日期是很難的，可能也是在第二世紀初。無論如何，它提供了進一步的證據，保祿書信在相當早期時，就已成了整套的「書信組合」，這套「書信組合」甚至被視為具有與「其他經典」不相上下的權威。

Smyrna 地方的主教 Polycarp，大約在主曆 155 年去世，他也是另一位「新約正典綱目」發展的見證者。他曾寫信給斐理伯城的基督徒團體，在信中鼓勵他們，要他們仔細研讀保祿宗徒的書信，那是在保祿訪問過他們，與他們共渡了一段時期之後的書信。這又是一個事實，至少有些保祿的書信是確實在流傳閱讀，雖然我們不可能說出有多少書信，但就是那些書信。

談到福音書方面，早期基督徒作者都引用過耶穌的單句話語。對於此事，我們最早的見證人就是羅馬的克萊孟（Clement of Rome, 88/92~97/101 任羅馬主教），他在第一世紀

90年代所寫的《致格林多人第一書信》中，就引用了耶穌的話語。只過了幾年後，安提約基雅的依納爵也引用了耶穌的話語。然而在這兩個例子中，我們都沒有信心說他們是直接引用已經編寫完成了的福音書（written gospels），更無法確認他們是否已經有了一套「福音書組合」。到了第二世紀，Polycarp 主教的文件中，有參考引用到《瑪竇福音》的經句，由他引用的方式看來，他手邊應該已經有了編寫完成的經書文本。但是，我們還是無法知道 Polycarp 主教是否有多過一部的耶穌生平的文字記錄。

比較清楚的證據，可證明有「福音書組合」的存在，是在主曆 165 年殉道的猶思定（Justin the Martyr, 100~165）的作品中，他曾談到「宗徒們的回憶，或他們跟隨者的回憶」，由他的文中所能抽取的內容看來，好像他是在指《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》及《路加福音》（這三部福音書通常稱為「對觀福音」，因為它們之間有密切的關連性）。猶思定的作品告訴了我們這些福音書在主日禮儀中要恭讀。

最後一點，若我們想要找到我們手中現有四部福音書的證據，答案是在早期基督徒學者、於主曆 160 年去世的塔提安（Tatian）的故事中，據說他曾將四部福音書的重要內容編為一個整體性的故事，把耶穌的生平事蹟按時間先後順序重新整理編排，這部作品稱為 *Diatesseron*，直譯成

中文為《四部福音合參》，由此可指明他手邊已經有了四部福音書，我們得設想是與我們手中現有的四部相同。由於他可以對四部福音書的文本運用自如，這樣的事實就是一個很大的啓示：指出那時四部福音經書還沒有定形，還不能稱為「聖的經卷」。

要找到「新約正典綱目」形成最終版本、而且也有了權威性地位的證據，就得靠也是在主曆 160 年左右去世的馬西翁 (Marcion) 的作品了。馬西翁是早期基督徒思想家，他認為，舊約中的天主與在新約中的天主有極端的衝突，是極端的相反。他的思想，導致他徹底把那時基督信仰的經卷逐字逐句校閱刪改，刪去了所有涉及到舊約的經文。不需多說，如此一來，所剩下的經文就不多了。例如，由當時所存在的福音經書中，馬西翁只接受經過大幅度修改過的《路加福音》版本。整體教會拒絕了馬西翁的觀點，但是由於他這樣一做，便使得有權威性的某些經書作品被迫定案。

發展到此，好像有一位關鍵人物來拍板定案，就是里昂主教依肋乃 (Irenaeus of Lyons, 130~200)。依肋乃堅持只能接受我們現有的四部福音書，而且只有這四部最可靠、有權威。雖然往後還繼續不斷地有爭辯，那是有關《路加福音》的爭辯，可能是因為馬西翁用了《路加福音》。結果，

依肋乃的立場被廣泛地接受了。由此看來，好像在第二世紀末，我們就有了最終的、具有權威性的四部「福音書組合」。

【圖表二】新約正典綱目

「福音」：

《瑪竇福音》《馬爾谷福音》《路加福音》

以上為「對觀福音」

《若望福音》

《宗徒大事錄》（《路加福音》的續編）

「保祿書信」：

《羅馬書》《格林多前後書》《迦拉達書》《厄弗所書》

《斐理伯書》《哥羅森書》《得撒洛尼前後書》

《弟茂德前後書》《弟鐸書》《費肋孟書》

《希伯來書》

「致所有的基督徒信函」（天主教稱「公函」）：

《雅各伯書》《伯多祿前後書》《若望壹、貳、參書》

《猶達書》

《默示錄》（也稱《啓示書》）

新約其他書卷「正典綱目」的地位問題，繼續時有不斷的爭辯，一直延續到第四世紀末。在第二世紀末與第四

世紀末之間，我們發現有兩個傾向，相互抵觸。一方面，有幾本經書最終是列入了「正典綱目」中，但是繼續不斷地被懷疑，特別是《希伯來書》及《默示錄》，總是在爭辯中。另一方面，某些早期的基督信仰文字作品最終被拒絕，沒有被列入「正典綱目」中，一直在抗爭，想要被接受。例如，第二世紀的 *The letter of Barnabas*（《巴爾納伯書》）是基督徒在那時期中所特別鍾愛的作品。

這不確定的情況，就反映在教父奧利振（Origen, 182/5~251）身上。奧利振約在主曆 253 年，就談論到書卷的三大類：第一類是「沒有爭辯性的」書卷，所有的基督徒都接受了；第二類是「有疑惑的」書卷，地位還沒有定下來；第三類是「有誤的」書卷，是要被排拒的。同樣的分類法，也可以在教會中的歷史學家歐西比烏斯（Eusebius of Caesarea, 265~339；凱撒勒亞主教，享有「教會史之父」稱號）的著作中找到。有一位關鍵人物、教父神學家亞大納修（Athanasius of Alexandria, 296~373，亞歷山大主教），是他解決、終止了這些爭端。主曆 397 年復活節，亞大納修致書給亞歷山大教會，在函件中清楚列出被認可的經書目錄。亞大納修定出了我們現今手中的 27 部經書的列表，是他堅持說只有這些才能被接受，才有權威性。這樣的定位很快就被所有的教會接受了。

第四章

聖經的文本及譯本

一、聖經文本的傳遞

把「聖經正典綱目」的作品建立起一套「經書組合」是一回事；要把這些作品一代一代地傳遞下去，那又是另一回事了。在十五世紀中葉，歐洲發明了印刷術之前，聖經文稿必須勞心勞力地，用手抄寫在蒲草紙（papyrus，一種像紙的材料，由蘆葦之類的植物製造而成）上，或是寫在羊皮紙（vellum，通常以犢皮製成的紙張，用以印刷或裝訂）上。中古世紀的經師們，發展出一個極為有效率的方法來抄寫，但是這過程仍會導致錯誤；而且抄寫好的經書，價格極為昂貴，讀者購買吃力。

談到書寫的材料形式，舊約時期中，典型的樣式是「卷軸」（scroll，圓筒卷形），至今猶太教的禮儀中仍然在用。然而，卷軸形的經卷用起來很不方便。若讀者要查詢經書時，要用兩手，一手要抓住經卷，另一手才能卷開它，用

完還要卷回原處，爲了下一讀者。這樣的卷軸形經卷可以變得很長，所以由這方面來講，是一部笨重的人爲產品。以《依撒意亞先知書》爲例，該書有 66 章，這卷軸形經卷會有 21 呎長（約有 7 米）。這樣，我們不可能把整個舊約記錄書寫在一個卷軸形的經卷上。通常一部經書就有一個經卷。

這抄寫的程序因古抄本（codex）的發明，而有了革命性的改良，大約的發展時期是基督紀元的第一世紀末。這古抄本是用一頁一頁的單張釘在一起，有點像現代的書。真的，這古抄本的發展好像是由基督徒所打的前鋒，那是由於基督徒對聖的經書文字想要保存、想要閱讀研究。

若聖經文本是手抄的，這過程又會有誤，那麼我們如何能確定我們的聖經是精確的複製品，與原文無差異？簡短的答案是：我們無法確定。不管近年來有多少驚人的發現，但我們手上確實沒有一部希伯來文的完整舊約手稿，是早於主曆第十世紀的。然而，我們有古時的全套希臘文新約手稿，有些甚至可追溯至主曆第四世紀。我們也有古老的個別聖經經書，新約舊約都有，也有很多蒲草紙及羊皮紙抄本的片段。對聖經文本研究的學生，這些就供給了他們豐富的資料來源。我們的聖經也不比其它古書作品的情況差。真的，我們的聖經還有較爲豐富的手稿所供應的

證據，比希臘及羅馬的古典文學作家好多了。

無論如何，要由片段的資料組成可靠的文本，是一項艱難的工作，這工作就是所謂的「原文批判」。有能力的學者能採取不同的層次情況來進行此項工作。這也是一項極為專業的工作，要求具有精細的知識，包括：(1)對個別的手稿，(2)對它們之間的關係，(3)對它們向下傳遞的歷史，都能瞭如指掌。在翻譯中，若有一些地方不確定，現代的譯者就常加入註腳，指出某處有不同的手稿版本，有不同的文本。這些註腳通常是有如下的形式：「有些見證人讀成……」，或可能是：「其它古代的權威人士讀成……」，接下來就是註出有改變的文本。這些註腳在讀者粗看之下，大多只是看到小小的不同處。

對經文做「原文批判」，曾有一個重大的發現，那是開始於 1947 年，在死海岸邊，發現了一連串的古老手稿，該地接近一處古代的屯墾社區，今日稱該地為谷木蘭地區（Khirbet Qumran）。此發現之所以被重視，認為重要，是有幾個因素。例如，這些《死海經卷》指明了猶太教在基督紀元開始時的樣式多元、種類很多。這《死海經卷》雖沒有直接提到基督徒所興起的運動，但它還是對該運動的發展在當時所處的世界有所照明。

然而，在此值得一提的是，《谷木蘭經卷》包容了很

多聖經的資料。特別的是，其中有全套的《依撒意亞先知書》，及其它舊約經書的殘片（如「正典綱目」內的希伯來文經書），只是沒有《艾斯德爾傳》。這些文本及殘片，都比從前的所有手稿更古老得很多。一方面，這發現提供了新的證據，給「原文批判」學者使用；另一方面，它們也示範了傳統上一一直採用的希伯來文本是多麼的可靠。傳統上一一直採用的文本稱為「瑪索辣經文」（Masoretic text，主曆第六到第九世紀之間猶太學者們所編輯出來的猶太經卷文本），一直用到現今，所有舊約的編輯及翻譯，都是採用這個文本為基礎。

二、古代的翻譯

基督徒的聖經，原始是用三種不同的語文寫成的：舊約的大部分都是用希伯來文，雖然其中有些小節是用了希伯來文的「近親」阿剌美語。耶穌本身顯然是操阿剌美語的，但整本新約是用當時地中海地區的流行語文，即希臘文寫成的。為大多數的讀者來說，他們很不熟悉聖經中的語文，若要讀聖經，就得透過翻譯文（但要做嚴肅的研究工作，則懂得原來的語文是必不可缺的）。為此，做學生的就會發現，知悉比較好的聖經翻譯版本，才會有助於學習。

最爲人所知的古代聖經翻譯版本，在前文中已提過。

它是舊約的希臘翻譯本，稱為《七十賢士譯本》(Septuagint，縮寫為LXX)。非常可能，這《七十賢士譯本》是由數位翻譯者合作，歷時幾個世紀才完成的，但是在操希臘話的猶太人圈子內所流傳下來的故事，會談到其中權威的起源。這故事是記載於《阿立斯體亞書信》(the Letter of Aristeas)中，時間是主前大約第二世紀。根據這說法，有一位國王，名叫托勒密(Ptolemy，可能是 Ptolemy II Philadelphus, 285~247 BC)想擁有全世界的經書抄寫複本。因此他致函給在耶路撒冷的大司祭，要僱人翻譯猶太人的經書。大司祭就派遣了 72 位翻譯者(每一支派 6 人)，他們花了整整 72 天完成翻譯工作。

現代的學者認為，《阿立斯體亞書信》所寫的是傳奇故事，且《七十賢士譯本》的真實歷史是大可爭辯的。其中最古老的經節，可能的確是由居住在亞歷山大城的猶太人所譯，是在主前第三世紀。而且正如猶太人的傳承所指出，這版本的確像是經過一連串的修訂過程。無論如何，《七十賢士譯本》是一部重要的作品，操希臘話的猶太人用了好幾百年。只是在主曆第一世紀，猶太人對它熱愛消退了，可能的原因是因為基督教徒廣泛地採用。但《七十賢士譯本》在基督徒圈內，還是一樣的重要，而且常是採用聖經經文時的首選，不僅新約作者如此，許多教父也都

如此。聖奧斯定 (St. Augustine, 354~430) 就相信，這翻譯本有天主靈感的推動。直到如今，這《七十賢士譯本》還繼續被廣大地使用著，其中，操希臘話的基督正教會，都在使用這個版本。

第二個值得一提的古代翻譯版本，稱為《拉丁通行本》(Vulgate)，這名字的意思是 *editio vulgata*，即「通行的」聖經文本。這《拉丁通行本》聖經，是翻譯成了拉丁文的經書，功勞是獻給了聖熱羅尼莫 (St. Jerome) 這位早期的基督徒學者及苦修士。教宗達瑪索 (Damasus, 304~384) 有鑑於《拉丁古譯本》版本沒有一致性，所以委任聖熱羅尼莫負責翻譯另一部新的拉丁文版本。聖熱羅尼莫是當時的一位頂尖學者。正當聖熱羅尼莫著手翻譯工作之際，最初他習以為常地使用《七十賢士譯本》，但很快地他就發現了其中的缺陷。這樣，就導致他進入更徹底的翻譯，而這一次，他就由希伯來文的經書下手。這樣一來，他強烈地維護了希伯來經文的權威性。這部新的拉丁文版本是在主曆 390~405 年間問世的。

我們今天的《拉丁通行本》與聖熱羅尼莫翻譯的版本不完全相同。事實上，我們今天的《拉丁通行本》是一個綜合體：有些來自聖熱羅尼莫，有些代表殘留下來的《拉丁古譯本》，有的則是在聖熱羅尼莫身後的新修訂版。這

《拉丁通行本》的重要地位，在於它是中世紀時期最有影響力的聖經版本。1546 年特利騰大公會議通諭頒布之後，這《拉丁通行本》成了天主教會官方正式的拉丁文聖經，並於 1592 年，有官方的版本正式付印成書。基於這個理由，現代大部分天主教的聖經翻譯，都是由《拉丁通行本》版本開始。這情況一直延至 1943 年，此後，由原文翻譯才正式地被核准。教宗若望保祿二世在 1979 年出版了修訂過的《拉丁通行本》，題名《新拉丁通行本》（Nova Vulgata）。

三、現今的翻譯

在今日，現代的聖經有 350 多種語言，各式各樣都有，這不是本書可以討論的。但是，最有名的幾個早期的英文譯本，天主教的及基督新教的都有，是值得提一下。

第一部全套的英文聖經譯本，是由拉丁文的《拉丁通行本》翻譯過來的。譯者是 John Wycliffe 及他的同仁，時值 1382~1384 年。在十五世紀及十六世紀初，Wycliffe 的翻譯版本變成了通用英文聖經。最早付印的英文聖經是 William Tyndale 出版的，他的新約出現於 1525 年。Tyndale 後來又出版了一部分舊約，但在 1536 年，他以新教徒身分殉教，沒有完成他的翻譯工作。Tyndale 的翻譯值得一

提，原因有二：一是因為經文的英文生動，為後來的翻譯留下不朽的印象，另外是因為他是由原文翻譯過來的。

因為 Tyndale 的翻譯始終沒有完成，第一套完整的英文聖經譯本，刊印成書的榮耀就落在 Miles Coverdale 身上，1535 年出版。但最有名的英文聖經，在所有付印的版本中，是 1611 年的 *King James Version*，它無疑是具有權威性的聖經經書。這版本是如此地廣大流傳，在新教中，它以本身的形態，就已達到正經的地位了。這 *King James Version* 在往後繼續改良修正，1881 及 1885 年都有修訂版（Revised Version），1946 及 1952 年有修訂標準版（Revised Standard Version），1989 年有新修訂標準版（New Revised Standard Version）。

有些早期的英文聖經版本，被天主教認為有可疑之處。大致說來，問題的癥結不是因為他們的翻譯，而是因為附加的註腳，新教改革者總是在攻擊天主教會。因此，天主教自己就承擔了翻譯工作，將聖經翻成英文。直到廿世紀中葉，這些翻譯都是靠拉丁文的《拉丁通行本》版本。其中值得一提的，是 Douay-Rheims 版本，1582 年出版新約、1609 年出版舊約。1749 及 1763 年，該版本的翻譯文字有些改良，歸功於倫敦主教 Richard Challoner。

更新近的天主教翻譯版本，是由原文翻譯的，計有

1952 年的 *New American Bible*，1970 年有新版本，其中的新約在 1987 年有大幅度的修訂過。還有一版本，稱為 *Jerusalem Bible*，1966 年出版，原先出版的是法文，後來做大幅度的修訂，是為 *New Jerusalem Bible*，1985 年出版。在更新近的年代中，新教及天主教學者攜手合作，從事翻譯工作，在最近期間的學術編輯中，還加入了「第二正典綱目」中的經書，這一點，似乎為多年來具有分離及各自表述的聖經經劃下了句點。

有關當代的聖經翻譯，我們可在此談談不同的版本所採取的不同哲學理念，這些資料是有助益的。一位專注於聖經翻譯的細心讀者，很快就會了解這些哲學理念處於光譜的某一段落上。在光譜的一端，有些翻譯者盡其可能要保持希臘字或希伯來字與英文字一對一的相當性。當然，要完全一對一相當的翻譯，會產生可怕而呆板的英文文體。而其結果，也致使英文顯得有點讀也讀不通的邊緣上。但有些翻譯者，真是想盡全力來保持這樣的理想。有些早期的英文翻譯者追隨了這原則，如 *The King James Version* 在文中，還用了斜體字來表明這些字沒有希臘字或希伯來字相當的英文字。

在光譜的另一極端，有些翻譯者想要發覺希臘文或希伯來文詞句中的意義內涵，然後很自由地用英文表達出

來。在此的「相當性」，是「意思」而不是「字」。一旦發覺其「意思」，最好是用英文中的現有成語或字詞，他們選上這些詞語，但也遠離了原先聖經作者的語氣。這兩種翻譯方式，無疑都有其用途，但讀者想要細讀研究聖經的經文，多半是選擇前者。

四、分章節

談談聖經如何分成章節，知道這些也是有用的。早在古時，舊約已有了分段，這樣的段落甚至在《死海經卷》中也找得到。但是，這些分段與我們現今聖經中的分章並不相當。一般說來，他們註明的段落是爲了每週的研讀經文之用，這樣的實踐一直延續到今日的猶太教。同樣，最古老的希臘文新約手稿，也分開成一章一章的。但它也不相當於我們現代聖經中的一章一章。一直到了十九世紀，整個聖經才分了一章一章。這發展是出於巴黎大學，爲的是要發展一部標準聖經經書。這樣的分章，是出現在十四世紀的希伯來文手稿。

至於經句一節一節的分開，在古代希伯來文手稿中，有時就有了按上數目的經句。但這些經句不是按照每一章來按上數目，與今日的作法不同。現今的舊約，在經句上按上數目字，在時期上可追溯到 1563 及 1571 年刊印的經

本。新約的經句有了數目字，也是在相同的時期。首先發現的是在 1551 年印的《希臘新約》的第四版，是一位巴黎出版人 Robert Estienne（他的拉丁名是 Stephanus）。傳說 Stephanus 將新約經句分開的工作，是在由里昂到巴黎的旅途中做的。

這些資料指出我們現今的聖經章節，放在經文中是發生在相當晚的時期。雖然它們帶來了方便，但它們沒有權威性，也有時會誤導。因為這個理由，它們不應該被用來指導經文的詮釋。用心研讀聖經的學生，可向他們提出一個忠告：最好忽視這些章節。

第五章

聖經詮釋的工作

我們就要開始研討詮釋聖經的歷史了。一位虔誠的讀者會感到奇怪，可能還會問爲什麼這是很重要的事。爲什麼要花上那麼多時間，去研究探討如何瞭解聖經？若聖經是天主的聖言，那麼其中的訊息必然在任何時代都是一樣的。所以實在沒有必要去談聖經的詮釋。若聖經是天主的聖言，當然，我們應該隨手一拿起來，就會瞭解。所有這些談來談去的聖經詮釋，是不是把本來一個簡簡單單在心中的信仰，搞得更複雜了呢？

面對一堆五花八門的聖經詮釋，我們很瞭解這樣的異議。然而，這樣的異議在基本上是錯誤的。說好說歹，要說讀聖經易如反掌，根本沒那回事。聖經永遠是要經過詮釋的，即使是一位沒什麼經驗的讀者來讀，他壓根沒想過他會詮釋聖經，但其實他已是一位詮釋員了。假若我們真的拿起聖經，讀了馬上就懂，心中不覺需要經過反思經文內的意思，這並不意味著我們沒有詮釋聖經；而只是因爲

我們的詮釋立即瞬間發生，它來得如此迅速，以致我們沒感到它的發生罷了。沒有人讀聖經而不經過詮釋的過程，即使詮釋是完全在不知不覺中進行完成的。

對那些把自己當成是一位「單純信徒」的人，他都會驚訝這樣的想法，但這並不構成一件要警惕的事。即使有人相信聖經是天主的話，那麼下列事實仍然是真實不變的：天主的話是藉人的話語而啓示出來的。梵二大公會議採納這個理念，《天主的啓示教義憲章》（*Dei Verbum*）強調：「天主在聖經中對人類說話，是用人間的言語形態而說話的」¹。

其實，大公會議還說得更明白，本憲章繼續以並排對比的方式寫道：

「在聖經內，天主的永遠智慧，雖無損於其真理及聖善，卻展露了奇妙的『屈尊就卑』……。因為天主的言語，用人的言語表達出來，相似人的言語，恰像往昔天父的聖言，在取了人性孱弱身軀之後，酷似

¹ 梵二《啓示憲章》12號，這句中文是本書譯者的試譯；【審訂者註：台灣主教團官方版本譯為「天主在聖經裏是藉人並用人的方式說了話」，但本書譯者的中文表達更傳神，所以特予保留】。

我人一般。²」

的確，經書中的天主聖言，就像永存的天主聖言降生成人、取了人性的軟弱一樣，也取了人類的語言來表達。當然，聖經是天主的話，但聖經也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物。

聖經不僅是一部以人的心、腦及手所寫成的作品集，更是一套充滿標記的「經書組合」(a collection of signs)。正因此故，聖經是需要詮釋的。「標記」(sign)的定義是：「**某物**」能標示(或指向)超出它本身以外的另一事物或意義，此「**某物**」就是另一事物或意義的標記。「標記」有雙重的存在意義。首先，它是一個物體(以我們的聖經來說，就是印在紙張上的「字」)，可以看得見、摸得到、嚐得出、聽得清、嗅得透。但「標記」亦可指向(或標示出)一個超越我們五官所能觸及的領域，其作用有如一個背負「內涵意義」的載體(a bearer of meaning)。

當有人向我們講話，有一聲波發出來，可以被分析，有像波浪的形式在空中動盪起來。但我們在聽人講話時，通常不會這樣想。我們在想的，是這位講話的人所指向的意思，他表達的意義為何。同樣，當我們在欣賞一幅油畫

² 梵二《啓示憲章》13號，採台灣主教團官方版本的中譯文。

時，不會去想這塊作畫的帆布質料，而是去欣賞這幅畫想要表明傳達的意義。講話中的聲波、油畫下的帆布料，可以由物理學家及化學家來描述它們的物質特性（physical realities）。但有太多的東西，遠遠超過這些物質特性。以人類文化的產物而言，它們遠遠超過自身，到達另一個它們要表達的境界去。

這事實可用一個有名的例子來說明，是一位名叫 Gilbert Ryle 的英國哲學家所舉的例子。當我們看到某人眨眼，快速地把雙眼一睜一閉，我們必得馬上要作一個判斷：他是雙眼痙攣嗎？這是一種不能自主的動作，可能是一粒沙子飄入眼睛而有的反應；還是他有意地在對我眨眼？若是不能自主的動作，那麼這情形可用生理學來描述。雖然引起這樣的行為緣由很多，但這事件是一個簡單的行為，沒有什麼話可多說。但若他是有意地眨眼，那麼這眨眼就成了一個姿態，是在向我使眼色，這是人類文化的產物，雖只是一個小小動作，但具重大意義。正因如此，它背負了「內涵意義」。

問題是：我們能不能馬上弄清楚他是什麼意思。這要靠當時的情況而定。他是否在向我們表達一個友善的姿態？純粹在說「一切同意」。還是這眨眼不僅表達單純的善意，而是在拋媚眼？是一個含有性慾的姿態，是在表達

邀請之意，希望有機會與我發展更加親密的關係。或者，這眨眼是個諷刺的姿態？在警告我們要小心，目前的情況大概不是像表面的那麼單純。不過話說回來，這個眨眼的動作也可能根本不是針對我們而來的，是要對另一個人說的。若是如此，這個訊號指示出來，是要另外那個人採取行動，該行動可能對我們不利。這樣一個眨眼的動作，就弄得非常模糊不清了。它需要詮釋。

Gilbert Ryle 指出，這過程可能變得更為複雜。設想這個眨眼者只是模仿另一人；設想此人的姿態，只是笨拙地學一個易於眨眼的人。他可能只是在背後模仿，想逗逗旁人嘻笑而已。這樣的情況，眨眼又進入另一個層面，詮釋員得把這因素也考慮進去才行。再次設想，這姿態若是某人單獨地對鏡子眨眼，他可能想要練習一下他的笨拙模仿行為，學某人的眨眼習性，想在日後用來取悅朋友。這樣的情形，內涵意義就到了第三個層面了。若有人想詮釋此眨眼行動，在此框架中，要說出它的意義，就得把這三個層面都算進去。

不幸地，對已寫成文字的作品來說，詮釋工作就複雜得更多。在上述例子中，這位眨眼者及觀察者至少有一件事是共同的，那就是在眨眼「表演」的同時進行解讀。在此情境，眨眼的意義對觀察員來說，是顯而易見的。此意

義一目瞭然，不需要什麼深度的詮釋（再次重複，這並非指眨眼的姿態沒有被詮釋，而是這詮釋的行動來得快、來得自然，不被意識到而已）。但對一本已寫成文字的作品，要詮釋它，情況就大不相同了。書，在作者去世後仍然存在，在寫作的時空背景消失後仍然存在。

先知依撒意亞死了，但我們能在聖經收集到、歸於他名下的作品中，找到他的話語。在此情形下，寫作者及詮釋者在時空上相隔極為遙遠。先知依撒意亞的話，在他說話的當時，可能是指其時生活現實環境。譬如，他是在指當時的以色列王朝、當時的政治情況，及所處的國家政局。要懂得其中的內容、懂得在寫作當時所要表達的意思，詮釋員必須重新建構寫作時的時空脈絡，以及當時用來傳達訊息的媒體作法。我們即將要學習到一個新的認知，即：在下筆的作者及日後的詮釋者之間的距離，這距離在十七世紀開始被學術界的一些學者注意到了，因而在「聖經詮釋」上發展出一種「能自我體認」的歷史性詮釋法（a self-consciously historical approach to biblical interpretation）。

討論這些事，一般是在「詮釋學」（hermeneutics）此大標題之下。這詞是由希臘文中的一個動詞發展出來的，這希臘文動詞的意思就是「解釋、詮釋」（to interpret）。「詮釋學」（hermeneutics）意思就是詮釋的理論。請讀者特別注

意另一個詞「解釋學」(exegesis)，這個字指的是對某一段特定的文句本身，做解釋的行動(exegesis也是希臘字，意思是「抽取出來」，也就是說把文句中的意思給發掘出來)。這兩個詞的意義是不同的，但對聖經的解釋都很重要，而且二者都不僅限用在聖經的解釋上；對任何文字書籍的詮釋和解釋，都可以用這兩個詞。「詮釋學」的討論可以是非常複雜的，本書後來將再專題討論「後現代的聖經詮釋方法」課題。

談到現在，我只想再說一句話：讀聖經不會沒有對聖經在某種方面不加詮釋的。真的，讀一本翻譯好了的聖經，是理所當然地去接受了別人的詮釋，在翻譯中有很多的地方，翻譯者的譯文是他的決定，用了他的詮釋來翻譯。因為這樣的理由，品嚐、欣賞各式各樣聖經詮釋方法的特點及風味，就很重要了。兩千年來，基督徒的信仰表達一脈相傳，在基督宗教的歷史軌跡中，給我們留下了各種風味的聖經詮釋方法。這是基督徒前輩給我們留下來的寶藏，藉這些詮釋，我們體悟天主啓示的不同風貌。現在，我們就要展開這項學習。

第六章

教父及中世紀的聖經詮釋

(主曆 200~1500 年間)

在簡要地認識了聖經的源頭後，現在我們可以開始探討一下聖經詮釋的歷史沿革了。這項探討工作，開始了一條漫長的歷史回顧，有一段時期是包括了一般稱之為的教父時代 (the patristic age, 200~750 AD)，以及中世紀 (750~1500 AD)。在大多數研究範疇領域中，去討論跨越如此長久的時期，會是一項有勇無謀的行動，在這段漫長時期中，包括了歐洲社會及思想的多次變遷。

舉一個例子來說，在中古世紀後期，歐洲文化生活的焦點改變了，由鄉野的村莊及修道院轉移到新興的城市中，城中有了商業及學院的興起。這種社會變遷與知識分子的「文藝復興」，是同步發生、一起成長的，其中涉及了哲學及科學的再發現，二者的表達方式開始脫離古老世界的思維模式。這樣，就為十四及十五世紀「文藝復興」的發生鋪了一條路，也為十六世紀的新教改革運動，及十

七世紀的科學革命兩件大事，播下了種子。

一、教父及中世紀詮釋聖經的原則

所有上述的變遷都是重要的，我將會很快回來談談這些，因為這些變遷對聖經詮釋方法的演變有其影響力。然而，當談到對聖經的瞭解，這一段漫長的歷史時期就具有單一性，等於是說，所有生活在這個世紀間的基督徒，在詮釋聖經時都接受一套基本的預設。這套預設極為重要，因為在幾個世紀後，這套預設遭到質疑。第一個預設是舊約與新約的訊息是和諧的；第二個預設是聖經與教會之間的訊息是和諧的；第三個預設是宗教上的知識與世俗上的知識是和諧的。前面兩個預設不需要太多的解釋，在此只有簡短的討論。第三個預設則需要多一點的處理。

（一）舊約與新約

教父及中世紀之所以認為舊約與新約是和諧的，這思想是來自「聖經是在天主聖神靈感推動下寫成的」這個理念。聖經有不同的人的作者。這些作者生活在不同的時期，為不同的讀者聽眾寫作，使用不同的文體類型。聖經的作者是猶太人而不是基督徒。對教父及中世紀的思想家來說，他們完全承認這些事實；但若與聖經的天主聖神靈

感來比較，人的各個作者之間的差異性就不顯得那麼重要了。雖然聖經是由很多人的作者寫成，但只有一位來自天主的作者，就是天主聖神，祂的聲音貫穿整個聖經所有作品。

換句話說，在教父及中世紀時代，基督徒讀聖經時，對人的作者所願傳達的訊息，幾乎完全忽略。例如，《依撒意亞先知書》的作者是在主前第八世紀寫「……有位貞女要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依七 14）這句話的。照常理，我們不認為作者在他的時代會知道 700 年後有一位耶穌要誕生。但這想法，對由天主聖神靈感之下寫成的作品而言，就沒有什麼影響力了。即使依撒意亞先知不知道耶穌的誕生，天主還是知道的。

對那些相信天主是聖經的作者的人而言，他會很自然地接受這句經文指的就是耶穌。這不是唯一僅有的一句以這種方式來詮釋的聖經章句；教父及中世紀的基督徒完全是「以基督為中心」（Christocentric）來詮釋舊約。若耶穌真是永生的天主聖言（若一 14），那麼我們就料想得到整個聖經都是在談論祂，即便好像只是以蓋上了面紗一樣地以奧秘的方式說出。就如下文將要提到的：這樣的預設一直保留了下來，維持到十七世紀「歷史批判方式」興起；之後，焦點就變了，成了完全在聖經人的作者身上了。

（二）聖經與教會

關於聖經的訊息與教會的訊息間的和諧方面，教父的及中世紀的基督徒不僅相信「聖經是在天主聖神靈感推動下寫成的」這個理念，他們還相信教會是天主建立的。天主是聖經的作者，這位天主同樣也是世上教會的建立者，因此這教會的發言具有天主的權威。教會並非既鬆懈又摸不著的信友團體，而是一個能被接觸到、並有歷史意義的堅固實體，更是一個建立在宗徒基礎上的普世大公教會（Catholic Church），由宗徒的繼承人主教們管理，並接受羅馬主教——伯多祿宗徒繼承人——的指導。

「以靈感推動聖經作者寫作」的同一位天主聖神，也在引導教會的領袖，使他們遠離錯誤，特別是在他們受召叫來制定基督信仰的中心信理時。教會一切的教導，不論是由最早期教父說出的，或是由歷屆教會會議（包括區域性主教會議及普世大公會議）制定的，還是由個別教宗頒布的，都是用了同一個鏡頭，一個理所當然的詮釋聖經方法的鏡頭，供給教父及中古世紀聖經詮釋員來研讀聖經的內容。就如下文將要提到的：這樣的預設，一直維持到十六世紀的新教改革；然而，它又被天主教對這項改革的回應，再一次受到了肯定。

（三）宗教的及世俗的知識

第三個預設，在宗教的及世俗的知識之間的和諧，討論起來比較複雜。我們先要注意，對教父及中世紀的基督徒來說，所謂宗教的及世俗的知識之間的區分，主要不是在兩者之間屬於不同的知識領域。我們用現今的想法，來區分科學與宗教的不同領域，會偏向某種思維，認為宗教的及世俗的知識是不同的，因為兩者是在處理不同領域的事物，有不同的目標。舉例來說，我們會肯定，科學是研討世界的結構及機動，而宗教是談世界與天主之間的關係。但是，對教父及中世紀的思想者而言，二者之間的差異另有所在。

宗教的及世俗的知識的不同，不是在於內容（內容可能重疊），而是來源的不同。宗教知識是取源於天主的啓示：包括一些在人方面說理說不通的事物，如天主聖三的道理；也包括一些事物，以我們今天的看法，是在科學的領域中，如世界的起源。另一方面，世俗的知識，其來源不是出於啓示，而是基於人的理性操練而獲得的，是在處理世上的事物，但並不只限制在某些非宗教的領域內。教父及中古世紀的思想家相信，人的理性也可以由天主的知識中獲得知識，只要對天主所創造的世界作反思就成。依此推演下去，對教會中的教父及中古世紀的思想家來說，宗

教的知識包括了世界的結構，而世俗的知識可以包括天主的知識。

對很多現代信徒來說，這樣的觀點好像有很大的問題。很多現今的基督徒會爭辯，宗教的與世俗的知識，兩者目標是不同的：宗教的與世俗的知識的不同處，不是在來源，而是在內容。保持這個立場，就正好暴露現今世代的焦慮，這是由懼怕驅使而導致的焦慮：假若科學及宗教真有同一目標，而且二者的內容也重疊，其結果會有衝突。這樣的焦慮是現代宗教及科學爭辯的結果；但對教父及中世紀的作者來說，卻很陌生。

古代的基督徒作者甚至不會單純地指明什麼是宗教、什麼是科學；他們只知道：「啓示」和「自然哲學」有不同目標；不過，他們也預設二者的結論會重疊，對教父而言，這樣的理念是沒有什麼問題的。當宗教的及世俗的知識間出現了無法解決的衝突時，他們理所當然地想到：真理終究只有一個，可能直接來自天主的啓示，或者來自理性探討的結論；假若你的聖經詮釋讓你與理性探討的結論有衝突，那麼，一定是你誤解了聖經的意思。另一方面，若理性的探討不能確定，而結果又與聖經有所抵觸，那就是你的理性探討走偏了方向，迷失了。

二、教父及中世紀的經文解釋 (exegesis)

教父及中世紀的神學家們是在上述預設的指引下，來為特定聖經經文做解釋。我說「中世紀的神學家」，是因為直到十三世紀為止，聖經經文的解釋一直都是神學學術研究的唯一核心。今日的神學院校慣常把「聖經研究」及「系統神學」分開。這種區分法是教父或中世紀早期的神學家沒有聽過的；這種區分來自十二及十三世紀的大學學府的成長。對教父或中世紀早期的神學家而言，神學是對「聖的書頁」(*sacra pagina* ; *sacred page*) 的研究。

當我們細看教父及中世紀的學者採用的一些特定方法來解釋經文時，我們發現的驚人處是在其「彈性」(*flexibility*)。今日的釋經者可能在設法發現某段聖經經文的唯一意義(*the meaning*)，而教父及中世紀的釋經者通常會把同段經文做出好幾種不同的解釋，他們不會感到有什麼衝突的地方。對我們來說，好像這裏有兩個並存的因素，才產生這樣一個重大的結果。

第一個因素是教父及中世紀的作者，不是單單只用文字結構的特徵來判斷其正確性。相反地，在可以被接受的經文解釋中，最重要的標記是要問：其內容有沒有符合「信仰準則」(*regula fidei*)。假若有兩個不同的解釋，都符合了「信仰準則」，那麼兩個都可以(在原則上)被接受。沒

有必要一定得二者選一。

第二個因素是對「聖經是在天主聖神靈感推動下寫成的」這信念，有強烈的意識，這意識促成釋經者認為每段經文都可能有幾個層面的意義。這「聖經可有多層面意義」的信念，鼓勵了教父及中世紀的釋經者用不同的方法來瞭解聖經的每一段經文。古代及中世紀的這兩種釋經法都值得仔細鑒察。

（一）「信仰準則」（*regula fidei*）

要判斷現代的聖經釋經員解釋經文的對與錯，是傾向於看他用什麼方法來達到解釋經文的結果。換言之，今天談「釋經規則」時，是有「釋經方法理論」（*methodological*）存在的：若我們知道釋經者在處理經文時，是有某種「安全欄杆」在保護他不會離開安全範圍，那麼我們就對他釋經的結果具有信心。反過來說，教父及中世紀的學者就有很大的自由，他們可以自由採用各種釋經的方法。當然，教父們釋經也不全然毫無章法地隨意任行，還是有某些釋經規則要遵守，尤其，到頭來一篇「釋經成果」是否能被接受，主要還是要看其內容。例如，聖奧思定可以接受很多合理的解釋，只要它們是「與我們的信仰相合」。同樣，聖奧思定若是在內容上看出不能接受之處，他會以一簡單

的判斷：「這解釋與我們大公教會的信仰相左」，來予以駁回。

這就是用來度量「釋經成果」的準繩，稱之為「信仰準則」(*regula fidei*)。大概是主曆第二世紀的基督徒作者，首先用了這個詞。聖奧思定認為「信仰準則」的內容，可由比較清楚的聖經經句中及教會的教導中引導出來。這樣類推下去，這些作者採用了「信仰準則」，把它當成是正確的聖經詮釋的標誌，僅僅只是反映了上文中的第二個預設。這些聖經解釋者證實了聖經的教導及教會的教導之間是一體的。

(二) 聖經的靈性意義

教父及中世紀解釋聖經的第二個特性，是隨時給聖經經文提供「靈性詮釋」(*spiritual interpretation*，這種詮釋常被稱為 *allegorical interpretation* 「寓意性詮釋」，但其實「靈性詮釋」把教父的理解表達得更清楚)。教父們相信：聖經也像人一樣，是由肉體及靈魂所組成的，有其肉體性及靈性的雙重意義。「靈性詮釋」是要在聖經文本中，找尋其意義的新層面，這一新層面是隱藏在表面意義下，或其文字意義的背後 (*hidden beneath its surface or literal sense*)。某一經句的「圓滿意義」，可能連動筆寫作的人這方面的作者，也不完全清

楚，可是這「圓滿意義」確實是被聖經天主的作者置入了經文內容之中。

這種解釋聖經的方法，可以用耶穌神蹟式的「五餅二魚」故事（谷六 35~45；若六 5~13）來作例子。在靈性詮釋層面上，猶如聖奧思定在講道中說的：「五餅」可說是代表「梅瑟五書」的五本書，這五本書是聖經一開始最前面的五本書；同樣，帶著餅的「兒童」可以看成是猶太民族的代表，他們帶著餅但卻擘不開；耶穌擘開餅，代表了祂對舊約的解釋，打開了舊約真正的意思。這個例子也讓我們看到一個重點，靈性詮釋有其黑暗面：聖經的靈性詮釋，事實上把傳統基督徒對猶太人的刻板印象愈來愈加深，最後都成為陳腔濫調了。

基督徒絕不是最先用靈性詮釋的人。運用這方法來處理文字內容的，有兩個根源：猶太人及希臘人（有猶太人這個根源，顯得很諷刺，因為這方法常被基督徒技巧性地用來作為「反猶太主義」的工具）。希臘詮釋者在對古典作品做詮釋時，早就用了寓意式的方法，把一個殘忍的故事作轉變，來提升其倫理意義。在猶太人的世界裏，亞歷山大城的斐洛（Philo of Alexandria, c. 15 BC~50 AD）曾用了寓意性詮釋方法，在聖經的敘述中找到了哲學智慧。然而，基督徒卻把靈性詮釋這個方法，昇華到了藝術極致：他們用此方法彌

補了舊約與新約間的裂縫、避免了醜聞式的解釋，並找到了古代經典中所含有的現今時代意義。

（三）聖經的四種意義

早在主曆第五世紀時，就有了「聖經經文具有靈性意義」這個理念，由此發展出「四種意義」的信念。這個信念認為：每句經文都可根據其歷史意義，而從「字面意義」解讀；但也可用靈性方式來解讀，這樣就有了靈性詮釋的三個層面。「寓涵意義」（allegorical sense）層面說出信仰的奧秘；「倫理意義」（moral sense）層面指出人該如何生活；至於「未來意義」（anagogical sense），之所以如此稱呼，是表達對天國的希望。十三世紀時，這信念是包裝在下述有名的拉丁詩句中：

<i>Littera gesta docet,</i>	字面意義教導你做了什麼，
<i>quid credas allegoria,</i>	寓涵意義教導你該信什麼，
<i>moralis quid agas,</i>	倫理意義教導你該做什麼，
<i>quo tendas anagogia.</i>	未來意義教導你該往哪去。

舉例來說，《聖詠》談到對「耶路撒冷」的愛，那麼，依「字面意義」，是指在巴勒斯坦有一個以此命名的城市；依「寓涵意義」，耶路撒冷可能被理解為「教會」；依「倫理意義」，它可能被理解為「人的靈魂」；依「未來意義」，

它可能被視為「天上的耶路撒冷」。雖然這「四種意義」的信念在原則上大多被接受，但實際上很少被應用。當教父及中世紀的聖經詮釋者研討某一經句時，他們只傾向於用其中兩個意義：字面的及靈性的。在靈性意義上，可能只選「寓涵意義」、「倫理意義」、「未來意義」其中之一，至於會選那一個，這就要看當時那句被詮釋的經文，以及釋經者的目的而定了。

到了中世紀末期，聖經詮釋者雖然仍繼續談論聖經的靈性意義，但其重點已漸漸轉移到字面意義上了。我們以大神學家聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 1225~1274）為例來說明：他強調「字面意義」最為重要，這才是寫聖經的人的作者所要表達的意義，聖經所有別種意義的詮釋，都應該要與字面及歷史意義有所關聯，而且在神學辯論中，只有「字面意義」可以被拿出來運用。有此限制並沒有損失什麼，因為基督信仰中的每一個重要信理，多多少少都包含在聖經文本的「字面意義」中了。

依聖多瑪斯的看法，字面意義彰顯出歷史的某種真實面。因為天主掌控著歷史，所以在天主的安排下，這些歷史事件的意義就被帶到了一個新的層面上。這歷史事件意義（並非字本身的意義）的新層面，成了靈性釋經者的工作，他們應該就此探討、挖掘其中的意義。結果，聖多瑪斯的

教導，使得教父時代的一些爭論問題，得到了折衷解決的辦法。教父時代在聖經詮釋上有兩大學派彼此對抗：亞歷山大學派主張採「靈性意義」釋經法；安提約基亞學派主張採「字面意義」釋經法。這個無法妥協的抗爭，就在聖多瑪斯的理論中化解了。

不管從我們今日看來，教父及中世紀的聖經「靈性詮釋」有多麼站不住腳，但在當時，這信念卻有極大的宗教權威。說起來實在教人難以置信，居然有人還運用某些經文，譬如《聖詠》中的某些祈禱文，作為與該段經文脈絡完全不相干的異類祈禱。不過，這靈性詮釋不僅可使基督徒躲避一些在聖經詮釋上無法解決的困難（例如，有些經句談到天主所做的殘暴行為）；而且也能讓信徒們用讀基督徒經書的方式來讀舊約，若然，對他們來說，舊約的內容談的就全是耶穌的生平、死亡及復活了（雖然讀起來像是蓋了一層面紗）。

最後，靈性詮釋使得釋經者得到自由，不再受歷史的箝制。因為靈性詮釋不僅連繫了舊約及新約，而且形成了一個形式，使聖經中的靈性活動及人的反應能向前投射（以預像的方式），進入讀者的時代中。如此，即便聖經中的歷史在表面上與現代我們所處的環境毫無關係，靈性詮釋也會提供我們一個與自己生命相似的模式，使我們能瞭解聖

經所說的。

這個詮釋方法所具有的效力，可以很容易地用舊約《出谷紀》的故事來說明。這個聖經故事，不僅敘述希伯來人在梅瑟帶領下逃離了埃及人的奴役，而且還談到在西乃曠野中的流浪，最後征服了客納罕地。在第一個層面上，也就是在「字面意義」的解釋上，這故事是一項歷史記錄，記述天主子民的來源，由此事件產生了一個民族國家，接收了梅瑟法律，承繼了應許之地。

然而，以靈性眼光來讀，同一事件可以投射進入我們讀者的時代中，給我們提供一個對當代事件的解釋（這正是十九世紀為非裔美籍奴隸所讀到的《出谷紀》故事）。更進一步說，就個人層面來講，《出谷紀》事件可以代表個人的信仰旅程：由領洗（由罪的奴役中被釋放），經過目前生活中的曠野流浪，過了約但河（指死亡），到達永生的應許之地。在所有這些不同的方面，靈性詮釋提供了一個方法，搭起一座橋樑，把過去及現今的斷裂銜接起來。靈性詮釋提供了一個方法，把後來發生的事件，包括讀者自身的生命，放入聖經的脈絡中。而這樣一個具有想像力的詮釋方法的弱解，至少在一些神學家及聖經學者的看法中，會是造成現代最具重大意義的發展之一。

第七章

新教改革與天主教回應時期

（主曆 1500～1650 年）

新教改革始於馬丁路德的作品（1483~1546），開啓了一個基督徒對聖經態度的新紀元。可是，這事新奇的程度不應該被過分誇大。新教所有的改革者雖然都反對中世紀天主教會的權威，但他們仍保持著前人的很多態度。例如，前述談到教父及中世紀聖經詮釋的三個預設：舊約及新約的整體和諧、聖經訊息及教會訊息的和諧一致，以及宗教知識及世俗知識的和諧性。新教改革者只在第二個「聖經及教會和諧一致」的預設中提出質疑。即使是在這點上，改革者也只質問某個特定的聖經與教會間關係的概念。他們並未想把聖經完全由信徒團體中拿走。因此這一點連貫性，仍存在於新教改革者與中世紀的教會之間。

同樣地，改革者生活在文藝復興時代的歐洲，很符合當時人們的許多特質。文藝復興發生在十四、十五世紀，是對古經典思維及古經典文學產生興趣的「復甦」現象。

當時的一些人文主義學者，如 Lorenzo Valla (1407~1457) 等人，開始推動學習古經典語言（包括新約希臘文）及其文本批判的技巧（the art of textual criticism）。對古經典事物的興趣，引導這群人文主義學者進入一個新視野，意識到新約世界與晚近的中世紀教會的世界之間，有一段差距的存在。第一批新教人士就以這段差距的意識作為訴求，呼籲改革教會、回歸新約的模式。

我們的研究在此將只專注於：改革者對聖經的**新態度**，到底**新在哪裡**。為此，我選了三個議題，都是有關聖經與教會之間的關係。前兩個議題是有關宗教權威的問題：聖經是否須要外界的權威，才能使其中的意義變得清楚？更嚴肅一點的是：聖經是否須要外界的權威，保證其中教導的真實性？第三個議題是與聖經訊息的性質有關：是否聖經文本只有一個意義，或是有多層面的意義？如同教父及中世紀的詮釋者所相信的，各個層面的意義，可以經由詮釋者而發掘出來。新教改革者對上述三個議題的答案都很明確，一點也不模稜兩可，以致引起的後果遠遠超過改革者所想要達到的。

聖經與教會

其實，改革者呼籲改革教會的先前幾個世紀，這項工作就已經顯得愈來愈緊迫而需要了；可是，當改革一開始，第一批新教徒就面臨了一個問題。他們希望把教會改革成新約中的早期基督徒團體模式。可是，新約已經被詮釋好了，是按傳統方式、在教會的教導及傳承光照下詮釋的。若要進行教會的改革計劃，勢必減弱聖經與教會之間的關聯性。爲了堅持這點，而聖經又很清楚是教會的經書，到頭來，教會就得屈居在聖經的權威下了。

有兩個特定的原則，讓他們站穩自己的立場：(1)聖經能夠自我詮釋；(2)聖經能夠自我證實其真實性（這個原則，同第一原則是緊密相關的）。但是，假若要說教會對聖經詮釋做權威性干預是多餘的舉動，那麼就必須要有第三個原則，藉以保護聖經脫離靈性詮釋所帶來的含糊不清。這三個原則，使改革者能爲下述主張辯駁：天主聖言是每一位信徒都能很容易懂得的，不須要主教及神學家來干預。

一、聖經能夠自我詮釋

這些原則中的第一個，是聖經能夠自我詮釋，這恐怕是馬丁路德的思想中最具特徵的一項。路德所採的立場是

根據下述傳統原則：詮釋聖經要「依據聖經寫作的精神（大寫的 Spirit，或可譯為「聖神」）」（與 1965 年梵二大公會議的語氣相同）。路德的論點是建基在一個普遍的詮釋原則上：每本書都應按照作者的寫作精神來瞭解。但是，聖經的精神（大寫的 Spirit，或可譯為「聖神」）並非在寫作的人的作者身上，那麼我們要從什麼地方找到聖經的精神（聖神）呢？因此，若我們想正確地瞭解聖經，就一定得仔細研讀聖經本身。換言之，聖經就是「它自己的釋經者」。這種主張的基本預設是「聖經的意義清楚易懂」。因此聖經的意義每人都很可輕易明白，不須要由外界的釋經員為我們闡明其中的奧秘。由此推論下去，就有了另一個改革者的原則：「聖經清楚易懂」。

乍看起來，這樣的主張可能顯然有錯。聖經的意義很明顯地不是清楚易懂，因為同一句經文可有很多不同的解釋，這是明顯的事實。的確，很多人好像完全不能瞭解聖經中的訊息。但為路德而言，「聖經清楚易懂」及「聖經能夠自我詮釋」這兩大原則，不是從探討實際發生的現象，就可以證實或不證實的。因為這是有關信德之事，應由信德來決定，亦即：唯有在聖經的權威之下，人們才會懂得「聖經意義清楚易懂」的意思。

舉例來說，假如聖經寫說「耶穌與宗徒們發生了爭

論」，我們必須設想這說法已經足夠清楚，可以完全表達這個事件了。同樣，《伯多祿後書》說：聖經有如「在暗中發光的燈」（伯後一 19），假如這句話含糊不清，那麼它就不是真的。如果許多釋經者無法掌握經文清楚明白的意義，這就僅僅是指出人的罪罷了。

同樣，如果有釋經者在聖經中找到了隱藏的意義，這也只不過意味著他們在聖經經文中加添了自己的意思，而不是將自己屈居於聖經權威之下。在這樣的認知中，聖經外在的清楚易懂性，只賜給了某些人享用，這些人是具有內在聖神光照的人。聖經原本就是在聖神靈感推動下寫成的，所以聖神可以把聖經的外在清楚易懂性，轉變成為內在的清楚易懂性。

二、聖經能夠自我證實其真實性

路德不僅堅持「聖經能夠自我詮釋」；而且他也肯定「聖經能夠自我證實其真實性」。聖經本身就足夠為自己的權威作見證。再一次，我們需要瞭解路德這理念與天主教會的主張之間的關係。天主教一定會辯駁說，改革者不能全然排斥教會的權威性，因為聖經是教會所給予我們的。追根究底，當然是教會決定要把那一部經書放在「新約的正典綱目」（canon）中；但是對路德來說，這「正典

綱目」的決定，只單單是一個承認的行動。沒錯，是教會指出了聖經的權威性，但是教會並沒有授予聖經的權威性。聖經的權威性是來自聖經的內部。聖經負起責任，作自己的見證人，證明它本身是天主聖言，教會只是承認這個事實。教會決定「正典綱目」並不意味教會高過聖經，正如這個事實：若翰洗者指認出基督，並不意味若翰洗者高過基督。

「聖經能夠自我證實其真實性」這個新教的基本原則，是經由加爾文（John Calvin, 1509~1564）而發展成了一條信理：「聖神的內在作證」。結果，這信理把「聖經如何自我證實其真實性」說得比較清楚。加爾文論辯說：經由聖神在信徒內部作見證，就能證實聖經本身的正確性，信徒只有在信德中掌握住聖經中的訊息，才能產生有利的見證。在信德中接受聖經，就能產生某種形式的知識，此知識是直接而肯定的。問某人如何知道聖經是天主聖言，就好像問我們如何知道光明與黑暗，或如何區分甜與苦。舉例來說：糖本身就足以證明是甜的，一嘗即知；因此，聖經也是一樣，只要某人準備好接受聖經的訊息，聖經本身就足夠證明它就是真理。

我們要注意，上述證明是為個人而有的，而不是為公眾的。每一個人必須要在信德上為自己採取行動，以獲得

經驗；要有個人的見證，才能體認聖經的真理（我無法知道糖是甜的，除非我親自去嘗一下）。加爾文相信也會有外在的證據，可以用來支持聖經的權威性（譬如神蹟及先知話預言的實現），這些事件是公開的，可以讓大眾仔細察究。但加爾文想找的是肯定性，為信德不堅定的信徒找到救恩保證的肯定性基礎。僅靠人的權威，或僅靠人的論辯，都不足以提供肯定性，這肯定性必定來自天主的啓示。必須信徒在內心中，透過聖神的聲音，讓天主親自見證，證明聖經的權威。

在所有的這些討論中，我們應該注意到，改革者不僅是要建立聖經的權威，以抵抗天主教會的權威；而且他們也要避免改革運動中極端分子的「主觀性詮釋態度」（subjectivism，讓我們如此稱呼）。這些過分熱心的極端分子要把每個信徒心中的聖神聲音，當成宗教權威的最終來源。但對路德及加爾文來說，讀聖經時，這所謂內在的聖神聲音必定要經過考驗，才能保證是外在的聖神聲音。改革者如此認定：聖經所要表達的意義是固定的；聖經中書寫下來的文本，亦即它的「客體性事實」（objectivity，我們如此稱呼）是座壁壘，可以保衛個人主義式的聖經詮釋不會發生。當然，我們可以反駁說：由歷史的結果來看，新教的這座壁壘不如想像中的那麼堅固。

三、聖經只有單一意義

改革者對聖經的態度有一個特點，與教父及中世紀思想家的態度相比，有明顯的不同。改革者一開始就拒絕聖經的「寓意詮釋」（allegorical interpretation，又稱「靈性詮釋」spiritual interpretation）。改革者對寓意詮釋的懷疑，與上文所討論過的第一原則有密切的關連：聖經能夠自我詮釋，因而，聖經的意義清楚易懂。若聖經的意義清楚易懂，那麼我就不能說經文中還有隱藏的意義了，聖經若有隱藏的意義，就必得藉助某種外在的權威來澄清聖經的意義了。

改革者堅持主張「聖經只有單一意義」，這個意義對真正的信徒來說，是隨手可得的。例如：路德說「聖經有一個不變、且簡單的意義」，而加爾文主張「聖經真正的意義是自然、且單一的」。聖經的單一意義，不是別的，就只是基督的訊息。新約明顯在宣告基督的福音，甚至連舊約的法律也在帶領我們走向基督。

但是，若我們要在舊約中找到耶穌的訊息，無可避免地，在讀某些經文時，就會碰到經句以外的意義。特別是，我們必須得辯駁說：某些舊約事件及人物，有時多多少少是新約事件或人物的預像。改革者不想除去這樣的可能性；相反地，他們自己也採用了神學寓意的詮釋法。例如，路德把舊約逾越節慶典中紀念的出埃及事件，看作是基督

徒在復活節慶祝由罪中解脫的預像。

換言之，改革者所反對的不是聖經中不可以有靈性意義，而是這種靈性詮釋可能忽略了聖經本有的字面意義。靈性意義只要清清楚楚地與字面意義有所關聯，是可以被接受的。在基督信仰的歷史中，改革者並不是第一批為這觀點論辯的人，從中世紀末葉開始，聖經的字面意義就已漸漸地受到重視，例如，我們可以在聖多瑪斯的作品中發現這種特徵。由此看來，改革者與某些中世紀的前輩們也相去不遠。

還有一項最終的標準應該加以說明，這是與馬丁路德對聖經的態度有關。雖然路德堅持說整個聖經都在對基督作見證，但他也辯駁說，不是所有聖經經文全都同等地清楚易懂。舉例來說，舊約法律對耶穌的見證主要是負面的，那是要人類知悉他們的罪及他們需要天主的恩寵。即使在新約中，對基督的見證也不是全部都同等清楚易懂。只有在保祿書信中，我們才能找到表達得最清楚的「因信稱義」（justification，天主教譯為「因信成義」）福音訊息。反之，雅各伯的書信雖然是用心良苦，但它的訊息卻是隱藏而不清楚的。聖經中每一個別經句，甚至每一個別經書，都得用天主恩寵的訊息來加以判斷其真實的意義，天主恩寵的訊息才是聖經的核心。

天主教的回應

面對上述這些發展，天主教的回應是再一次地堅持、並澄清聖經與教會之間的關聯性。關鍵文獻就是在 1546 年為回應改革（Counter-Reformation）而召開的特利騰大公會議（Council of Trent）所通過的法令。有關聖經文本，法令首先為聖經定下「正典綱目」，用以對抗改革者排拒所謂「偽經」（apocrypha）或稱「第二正典綱目」（deuterocanonical）中的那些經書，並宣布以《拉丁通行本》（Vulgate）為權威性的官方正式譯本。

關於聖經的詮釋，法令作了以下兩點說明：第一，法令堅持天主的啓示不只存在於文字書寫的聖經中，也存在於教會一代、一代傳遞下來的非文字的傳承中；第二，法令說：「詮釋聖經時，誰也不能在有關信仰及倫理之事上，採用相反慈母教會自古迄今所堅持的看法……也不能與教父們的一致共識相抵觸」。換言之，特利騰大公會議說：教會有權，而不是某個人有權，來決定聖經的真正意義。法令也堅持：任何詮釋聖經的結論，必須與教會的傳承吻合，那是代表「教父們的共識」。

這次的大公會議，用意非常明顯，從天主教的立場來看，也是非常合理的。在對抗新教改革者的個人主義這一

方面，大公會議想要把聖經的詮釋，斬釘截鐵地置入教會的生命之中。很不幸，大公會議這樣處理聖經詮釋的問題，也與以相同方式處理的其他許多問題一樣，大公會議並沒有重建起教會，使她回復到新教改革之前的狀況。大公會議只是以強硬的言詞、外加懲罰的恐嚇，僵化了自己的立場而已。爲此緣故，大公會議對聖經詮釋的這個法令，使得天主教在接下來幾個世紀中，就算想在聖經詮釋上做必要的努力，都困難重重。

有一個例子，這法令產生了一個教會的悲劇：在大公會頒布這法令還不到一百年時間，教會就處罰了天文學家伽利略（Galileo Galilei, 1564~1642）。伽利略本人是一位熱心的天主教徒，爲保衛自己的宗教立場不遺餘力。雖然嚴格說來，伽利略以太陽爲中心的宇宙觀點，並沒有與教會的教導相抵觸（因爲教會中從來沒有正式公開討論過這議題），但卻「與教父們的一致共識相抵觸」（教父們理所當然持有古老的宇宙觀點）。要再過 350 年，天主教的聖經學者才可以開始享有自由，那極端渴望的自由。

第八章

聖經在現代時期

(主曆 1650~今天)

新教改革者的時代，與我們現今時期之間，存有一個大鴻溝，這是由所謂聖經的「歷史批判法」(historical criticism of the Bible) 的演變脫穎而產生的鴻溝。「歷史批判法」中的「批判」沒有負面意義，不是在找錯；本意是「分析」(analysis)，就好像有人在做「文學評論」(literary criticism) 中的「評論」之意。先前的作者們有時細分：「低階批判」(lower criticism) 即「原文批判」(textual criticism，就是本書前文第七章所討論的)，及「高階批判」(higher criticism)，重點就是目前要討論的內容。什麼是聖經的「歷史批判」？在什麼時期出現？如何發生的？

「歷史批判法」的發展

談論上述詮釋聖經態度的重大改變，最簡單的方法就

是從「有關作者」(authorship)的問題談起。基督徒一直都承認聖經有人的作者。我們相信聖經中人的作者，就是舊約中的梅瑟(寫了《梅瑟五書》)和先知們，以及新約中的四位聖史及宗徒們。其實，聖經有人的作者，這事實沒什麼大不了的；因為我們的信德使我們相信更重要的是：聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成的；如此說來，聖經的作者是天主。

這個態度在十七世紀開始起了變化。演變過程是由1600年代中期開始萌芽，一直到十八及十九世紀加速發展；「天主是聖經作者」的信念，被「聖經是由人寫成的」這一新潮焦點所遮蓋了，開始重視聖經人的作者。但是通常而論，「聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成」的信念，並沒有被否定。很多聖經詮釋者仍然是熱心的基督徒，至少在原則上繼續維護「聖神靈感」的信理。不過，他們當下是把焦點集中在「聖經是一部人類歷史的文獻」，與任何其他人類寫成的作品沒有什麼不一樣，所以可與其他的歷史文獻一樣，用同一種方法來研究探討。

這樣的變化，到底是如何導致的？十七、十八世紀的宗教思想有一特性，是由聖經詮釋的危機所引起的；更深一層來看，是由聖經權威性的危機而來的。由新教改革者所引起的宗教戰爭，也添加到這項危機中，兩邊都宣稱聖

經的權威性，若不順服首肯就遭迫害。最深的危機根源，是在那時期有了新的知識，在科學上、歷史上都有新知識對聖經詮釋予以挑戰。

例如，聖經中的宇宙觀，與正興起的哥白尼天文學說（Copernican astronomy，為伽利略之類的思想家所贊同）的觀點之間，產生了張力。大發現的航海之旅，所帶來的亞洲諸文化智慧，以及美洲大陸的寬廣世界，為歐洲人的思想開啓了一道新視野，也就引起了由歷史角度看聖經的困難。按照聖經所敘述，大約六千年的歷史，好像不能符合人類文化的廣泛性，也不符合聖經外古文明存在的事實（比如古中國文明的存在）。

當然，有很多當時的思想家，由於有了這樣的新知識，就輕而易舉地把聖經的權威性給掃除一空了。對這樣的思想家來說，基督信仰看起來只是各宗教中的一支，不能在人的生命中獨占鰲頭。同樣，基督信仰的聖經，也好像只是各式各樣「神聖的經卷」中的一部，是人寫的作品，而人的知識是有限的，在時空上都受到限制。甚至，那些想要維持傳統信仰的人，也都被迫必須承認聖經的作者完全屬於經書編寫時代的人。「天主聖神靈感的推動」，並沒有把人的作者提升到超越他們自己文化知識限度之外。聖經在今日若真可給出一些訊息，這訊息的理解，必

須回到寫作對象接收這訊息的特定歷史脈絡中，才能找到。

「歷史批判法」就是由上述發展中產生出來的。「歷史批判」最早專注在舊約，特別是前五部經書，即《梅瑟五書》。十九世紀的學者開始把這幾本書拆開，把它們看作是長時期一代、一代，經「口授的話語」及「書寫的文字」傳遞下來，並經長時期的編輯過程，形成最後的成品。最有名的結論，是把聖經的前五部經書分成四個寫作的來源：雅威卷（Yahwist：J 卷）、厄羅亨卷（Elohlist：E 卷）、申命紀卷（Deuteronomic：D 卷）、司祭卷（Priestly：P 卷）。這個分法是由 Julius Wellhausen（1844~1918）的著作而來的。

這樣的分析可以分辨《創世紀》第一章及第二章的區別。創一屬於司祭卷傳承，來自較晚期的以色列歷史；創二則是雅威卷傳承的作品，所用資料屬於相當早期的以色列史觀。這樣的分析，很快就被應用到新約中了，關鍵議題是在福音書的編寫過程。在此，最能引人注意的成果是福音書的「二源論」，是 Heinrich Julius Holtzmann（1832~1910）研究出的系統理論。根據這理論，《馬爾谷福音》是「新約正典綱目」中最先編寫完成的福音書；《瑪竇福音》及《路加福音》的編寫，都用了兩個資料來源：《馬爾谷福音》，以及另一個收集了「耶穌語錄」、如今已佚失的集

子，也就是現今稱爲 Q（德文 Quelle「源流」這字的第一個字母）的這個源流。

我們沒有必要研討後續的發展，或是這理論新近的命運（這些都將在本系列後續要出版的書中討論）。現在我們只須注意「歷史批判法」所產生的一些效果。最值得注意的一點，就是聖經的學術研究，與教會實際使用聖經之間的鴻溝漸漸擴大。聖經的「歷史批判法」好像沒有特定的宗教承諾，它只是世俗學術界的工作。因此，聖經學者打了先鋒，開啓了這些方法，他們通常認爲自己是歷史學家，而不是神學家。

由很多觀點來看，這是一件好事。舉個例子來說，這件事能使天主教、新教，甚至猶太教學者，都先把自己的信仰暫時擱置一旁，同心協力地在學術上下功夫。然而，當我們把他們研究的結果帶回教會（或會堂）生活中使用時，我們很難知道可以如何運用這些結果。直截了當地說，一旦我們瞭解了聖經是對誰寫的、爲誰寫的之後，問題在於：這些對我們現代目前的信徒有什麼意義？「古代巴比倫的創世神話」可能光照了《創世紀》這本經書，但這些神話對一般教友的生活，好像產生不了什麼靈感的啓發。

聖經的「歷史批判」學術研究，與教會生活之間的鴻

溝愈來愈大，情況繼續惡化的一個原因是：「歷史批判法」完全忽略聖經的靈性詮釋。教父及中世紀的作者都堅信聖經的作者是天主，他們都盡力在聖經中尋找一些無法由人的作者那裏得到的意義。舉個例子來說，在主前第八世紀，《依撒意亞先知書》的作者寫「看，有個少婦要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依七 14）時，他絕不在盼望往後會發生「貞女懷孕生下耶穌」的事件；他這樣寫，的確是天主聖神在靈感推動。因此，這就使得聖經在超越人的作者之上、之外，還有一個新層面的意義。

新教的改革者雖然責難那些較有「想像力」的寓意詮釋，但他們還是繼續相信：聖經是在敘述天主引導的歷史，舊約事件是新約事件的預象，也可光照釋經者（及讀經者）時代的事件。但「歷史批判法」詮釋聖經的學者，全然不能接受這樣的方式來讀聖經。因為歷史學家之所以為歷史學家，是不能談「天主聖神的靈感推動」，也不能談「天主引導的歷史」；他們所能做的，只是敘述人的作者所寫的唯一意義。這就使得信徒們閱讀聖經時，孤立陷在人的作者寫作時的過去情境中，無法搭建一座橋樑跨越時空，把聖經經文與人的作者完成作品之後的各時代、甚至今天我們讀者的時代，連結起來。

「歷史批判法」的接受程度

這就該稱讚宗教傳統都有很強勁的適應力了，開始認為是對聖經權威有嚴重挑戰的看法，都被主流基督徒教會在實踐中慢慢地吸收了。然而，這正面接受的態度並不是那麼普遍。十九世紀及廿世紀初，都出現有保守派強烈的反應，反對「歷史批判法」，新教及天主教兩邊都反對。

一、新教的教會

在新教教會中，聖經占有獨特的重要地位，我們當然會想到，「歷史批判法」在保守派人士中會存有猜疑。用「歷史批判法」釋經的人會強調說：聖經應以人是作者的方式來讀、來瞭解。聖經是一部在特定時空的歷史脈絡中寫成的作品。實際上，這就是說聖經的權威性是有限度的，局限在一個假設中：它的作者是屬於自己的時代及地方的人。有時我們必須判定他們有些理念根本是錯的。

對很多保守派的新教徒而言，這樣的說法好像忽視了聖經是在「天主聖神的靈感推動」下寫成的。假如聖經人的作者真有天主聖神的靈感在推動，天主至少會保獲他們，不致寫下錯誤的論述。天主也會提昇他們的心靈，超過他們自己文化脈絡的局限，而傳遞出真理；真理的來源

來自天主，而不是來自人。這類基督徒堅持指出：聖經不僅僅是人的思想記錄或宗教經驗；至少，聖經是天主啓示的見證記錄。

保守派新教信徒不久就重整旗鼓，重申「聖經絕無謬誤」（infallibility or inerrancy）這條信理，堅決相信聖經絕對不會有錯。這是名為《基本教義》（*The Fundamentals*）這一系列小冊子中的第一個要維護的信理，這一系列小冊子從1909年開始，在美國持續不斷地出版發行，發售給眾多的基督徒教師及領袖，廣泛流傳於民間，超過三百萬冊。

同樣的信理條目也在1910年美北長老教會總會會議（The General Assembly of the North Presbyterian Church）中，被認可採納。在這個會議中，在「信仰的基本教義」（fundamentals of faith）中第一個要維護的，也是「聖經的靈感」及「聖經的無誤」兩條信理。順便提一句，「基要派」（fundamentalist）的這個稱號，正是於此時開始的。1920年舉行的美北浸信會聯會會議（Northern Baptist Convention），好像也是在這稱號下召開的，以維護這些基督徒的基本信念。開始時，辯論的雙方都很自然地使用這個稱號，被如此稱呼的人也覺得心甘情願。但漸漸地，「基要派」這稱號就被污名化了（a term of opprobrium）。

這個運動要是走入極端，就很容易被恥笑。舉個例子

來說，使這運動達到聲名狼藉地步的，是 1925 年在田納西州 Dayton 鎮發生的案件，當時 John T. Scopes 是一位小學老師，他違抗因宗教導引而立下的州政府法令，傳授了達爾文的進化論。雖然 Scopes 被定罪（事後這定罪又被推翻，理由是程序上的失誤），有很多人就視此事件為宗教無知、不顧科學的象徵。但是，這種傾向並沒有因而消失。相反的，對進化論的阻力好像有增無減，特別是在美國。1991 年的民調顯示，47% 的美國人相信「人類被創造成現在的模樣，大約是在一萬年以內」，這個說法強烈地暗指他們是用了《創世紀》第一章「字面意義」的詮釋。

基要派人士爲了避免觸犯美國憲法，不可把宗教信仰引入公立學校的教室內，近年來，宗教維護者就不再過分宣示《創世紀》第一章「字面意義」詮釋的立場了，他們開始宣示的立場是「創造論的科學」（creation science，只爲科學提供的立場，而非宗教立場），或者只是單純地提出足以抗衡進化論的證據。然而，說到底是一樣的，他們就是不斷重申聖經的權威性，這一立場也就是先前導致 1925 年 Scopes 審判案件的緣由。

然而，並不是所有保守派的新教徒都採如此極端的觀點。英國福音派（British evangelical）有名的 J. I. Packer（出生於 1926 年），是一位保守派的基督教義維護者，不過他強

調：「聖經的無誤」不必一定要在其教導中，一板一眼地做「字面意義」的詮釋。例如，一個熱心的基督徒讀亞當、厄娃的故事時，沒有什麼東西能阻止他把這故事想成是一個象徵性的表達。Packer 也辯駁說，我們不要把聖經教導的訊息搞亂了，把這訊息局限在聖經作者寫作時代的那個世界內，作者在寫經時當然以他生活的世界為參考指標。相信「聖經的無誤」不必擴展到作者的那個世界內，就好像寫聖經的作者不會從不犯下希伯來文文法錯誤的可能性一樣，因為「他們不是在教授科學或文法」。

甚至在廿世紀早期，就已經有一些福音派的基督徒（evangelical Christians）很嚴肅地，同時肯定「聖經的權威性」以及「歷史及科學所宣告的新知識」。在此，有一位關鍵人物：J. Gresham Machen（1881~1937），對美國福音派（American evangelicalism）來說特別重要。他曾在德國接受新約的學術培育，至少可以看到有一些方法，可以用來維護傳統的基督信理條目。雖然他也知道：這「聖經權威性」的危機，曾是造成所有新教教派彼此分裂的緣由；不過，在由天主教分裂出新教這些事上，他的立場是堅固地站在新教改革人士中的。但他也能夠看出：在牽涉信仰核心事物時，新教的保守派其實和天主教徒有很多地方是共同一致的。

二、天主教會

十九世紀主要的「歷史批判法」聖經學者，全都出自新教世界；但沒有多久，天主教學者們也開始對這個工作發生了興趣。然而，由於天主教內保守派權威人士的反應，天主教的學者們也受到同樣的阻礙，這點與新教方面的遭遇有異曲同工之處。十九世紀中葉時，羅馬權威的情況對自由思想並沒有幫助。例如，1864年，教宗庇護九世（Pope Pius IX）發布《謬論條目》（*Syllabus of Errors*），這是80條應該受到譴責懲戒的命題。這些命題涵蓋面極廣，其中也有涉及聖經方面的，即：譴責「聖經僅是一部人的經驗記錄」及「聖經記述的事件並不完全是精確的歷史」這兩項命題。這位教宗並且召開了梵一大公會（1870年），強力地再次肯定特利騰大公會議對「聖經正典綱目」、「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」，以及「聖經的詮釋」的立場。

1893年，情況有了改變。那一年教宗庇護九世的繼任人——教宗良十三世（Pope Leo XIII）——發布一篇有關聖經詮釋的通諭《上智的天主》（*Providentissimus Deus*，這通諭可稱為「聖經學術研究的大憲章」）。由各方面來講，這篇通諭處理時極為小心。它再次肯定兩件事：「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」及「聖經的無誤」，堅持傳統的天主教的

聖經詮釋原則，譴責「高階批判」(higher criticism)的詮釋方法，認為這是以理性主義攻擊啓示的理念。

然而，這篇通諭卻鼓勵嚴肅性的聖經學術研究：鼓勵用最好的分析方法、從原文（希伯來文及希臘文）角度來研究聖經文本。這篇通諭也明顯提及：聖經的世界觀與當代人們的世界觀之間有衝突。這篇通諭也提及：雖然聖經權威不僅限於信仰及倫理方面，但是我們應該要知道，聖經作者並不教導科學真理；相反的，聖經作者是要教導「有益於救恩」的事（這是聖奧思定首先宣布的原則），聖經作者爲了教導「有益於救恩」的事而寫聖經時，他們表達訊息的方法，有時「多多少少有點像當時的語言」或「用了當時常用的詞彙與說法」。

發表此通諭的前一年，教宗良十三世讚許了拉格朗日（Marie-Joseph Lagrange, 1855~1938）的工作。拉格朗日是一位法國的道明會神父，1890年在耶路撒冷創辦了一所高等聖經研究學院（Ecole Biblique）。拉格朗日可能是天主教會中、採用「歷史批判法」詮釋聖經中，最偉大的前驅學者。在打開了「歷史批判法」這一扇門之後，拉格朗日被迫重新思考「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」這個信理。

按照從前傳統的說法，「受聖神靈感推動」，指的是「聖經人的作者，只被動地接收從天主來的訊息」；但拉

格朗日堅持地說「聖經人的作者是真正的作者」。在整個寫作的過程中，他們肩負全責，亦即：收集資料（文字的及口傳的資料）、選擇資料、編寫文本，直到最後成書，他們都負有全責。在整個過程中，他們都是由天主帶領，所以他們的教導是沒有錯誤的。然而，他們所教導的內容，應該跟他們書寫的形式分開來思考。書寫的形式有如穿上的一件外衣，在思考聖經作品的書寫形式時，我們需要考慮這個作品所屬的文學類型，如此，我們才能斷定有些故事是虛構的，不是歷史事實（例如，約納先知及大魚的故事）。我們也需要考慮一下聖經作者的企圖，例如，有時他們只是想再敘述一次以色列的歷史，所以隨手用了手邊既有的史料，採用時並沒有想到是否應該先檢驗一下，看看這些史料的精確度夠不夠。

對天主教會來講，在廿世紀初，這樣的說詞看起來非常大膽勇敢，不過，拉格朗日還是可以引用《上智的天主》通諭其中的一段來申訴。然而，教宗良十三世代表了一個謹慎的行動，打開了一扇門，讓「歷史批判法」進入了聖經詮釋的領域；可惜，好景不常，這扇門很快就關閉了。他的繼任人—教宗庇護十世（Pius X）—警惕到一些方面的發展，於 1907 年發出一系列的文件，譴責以現代主義名義提出的一些論點。教宗譴責的論點中，有一項是：詮釋

聖經時，只把經卷看成是「一部僅是人寫的文件」。這些文件批評像拉格朗日之類的聖經詮釋者時，雖然面對的是虔誠信徒，並沒有把聖經當成「一部僅是人寫的文件」，但其語氣的改變已經很清楚了。

這次危機的第一位受害者，是法國學者神學家 Alfred Loisy (1857~1940)，雖然他的著作包括保衛天主教對權威性的觀點，但是他在福音的歷史價值觀的那種尖銳態度，導致他在 1908 年被逐出教會。1905 年，拉格朗日神父本人也因涉及有關引發爭議的話題，被禁止出書；而在他得不到允許出版有關舊約的書籍時，他就轉而研究新約。1912~1913 年間，他也有一段時期離開耶路撒冷高等聖經研究學院的職位，雖然後來他的職位又被恢復，但他再也不敢研究一些危險課題，譬如「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」之類的題目。

這個所謂「現代主義危機」(modernist crisis)所引發出來的效應，迫使天主教的聖經研究學者轉入地下。1943 年，教宗庇護十二世(Pius XII)發表《聖神啓迪》(*Divino Afflante Spiritu*) 通諭。這篇通諭簽署了「聖神靈感推動」的說法，這正是拉格朗日所維護的理論，根據這論點，聖經人的作者是真正的作者，用了所有人的能力來編寫他的作品。

依此，詮釋者必須要盡力去瞭解這些聖經人的作者的

特質、他們寫下的內容、所用的資料來源、表達方式。換言之，聖經學者的主要工作是去發掘聖經文本的文學意義，也就是人的作者心中想要表達的意義。爲了要發掘這意義，詮釋者應該採用詮釋任何人所寫的作品一樣的方法，來詮釋聖經。這篇通諭雖然重申了傳統天主教會的觀點：聖經意義的最終審定者，必定是教會，這是依據教會的傳承；但通諭也強調，相對而言，只有非常少的聖經經文須要經過這道手續，才能定下其中的意義。對聖經的研究學者而言，學者們還是有足夠的自由。有了這一項顯赫的宣告，天主教會的最高權威正式地簽署、認可了「歷史批判法」詮釋聖經的研究課題。

這篇《聖神啓迪》通諭的頒布，是天主教會的轉折點，對現代聖經的研究工作態度改變了。梵二大公會議頒布的《天主的啓示教義憲章》（1965）給了「歷史批判法」詮釋聖經進一步的肯定，對往日的《聖神啓迪》通諭並沒有添加什麼，也沒有在近日收回了什麼。

的確，1993年由羅馬宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）發表聲明，批准廣泛的新詮釋方法，聲明中說：「歷史批判法」是「爲科學研究、在古文本找出意義，不可缺少的一種方法」。在這一點上，宗座聖經委員會的說詞絕對正確，不論任何人用什麼詮釋方法想要達到貶低聖

經的目的，也無法在詮釋聖經上能丟棄「歷史批判法」。我們將很快會看到，即使是一些「後現代」(postmodern)的批判學者，他們最近也回頭用上聖經的歷史研究了，只不過分量較少及自己心知肚明罷了。看來，好像在最好的細察之下，「歷史批判法」不會消失，而會存留下來。下一章的標題「後現代的聖經詮釋」，並沒有意味說因時代的變遷而使「歷史批判法」被棄之不用了。那個標題，只是要再補加一些具有更深一層的方法，來尋求聖經文本的意義。

第九章

後現代的聖經詮釋

聖經意義的不確定性

在開始本書第貳部分的研讀時，我曾在第五章中，解釋詮釋一部作品是什麼意思。其中一點我特別堅持強調的是：沒有人能逃避詮釋的責任。讀一部作品，若要瞭解它，就必得詮釋它。現在，我們必須回到這些問題上，因為就在我們有生之年，新的聖經詮釋方法就已爆炸了。這些新的詮釋方法有一個共同處，那就是，在詮釋一篇文本時，有了新的意義。

特別是很多當代的詮釋學者強調：詮釋工作本身，比從前所想像的，來得更複雜。他們把焦點放在與詮釋工作相關的各幅度上，由此而導致文本意義的不穩定，他們說，聖經經文的意義，不能只由單一鐵定的詮釋法來定案（有時稱之「文本意義的不確定性」）。

在本章的學習中，我要談談詮釋工作可能牽涉到的各個幅度，舉出「後現代詮釋學」（postmodern critics）的強調

所在。可能我會在某些方面說得比較繁瑣而仔細，這是因為相關的後現代詮釋學者，還沒有把他們心中所想的呈現得夠清楚，使我們看得懂。他們的作品常常喜歡使用一些比較怪僻的詞彙，以及比較誇張的語句，一般人不太容易當下掌握住他們的本意。因此，我盡力而為，做出說明，把他們想講述的，在這裏講清楚。

一、部分與整體

後現代思想家所強調的詮釋工作，牽涉到的第一個幅度，學習聖經者其實早就已經熟悉了，通常稱之為「詮釋上的循環現象」（hermeneutical circle：我們從下文可以知道：這個詞彙至少有兩個意義，我們要討論的是其中第二個意義）。詮釋工作是在循環中運行的：文本中，每一個體部分的意義，要在全部文本整體意義的光照下，才能瞭解；同樣地，全部文本的整體意義，也要在每一個體部分意義的光照下，才能瞭解。原則上，詮釋工作就是這樣一個沒完沒了的循環，過程是沒有終結的。

我們可以用一個簡單而熟悉的例子，來開始談這個觀念：我們若把一本書中的某個句子孤立起來，就無法適當地瞭解這句話要表達的意義；這句話一定得放在整部作品上下文的脈絡中才能瞭解，也就是，要參考較大篇幅的書

中內容。舉一個人人皆知的例子：若我們只讀詠五三2第一句話的後半「沒有天主」這四個字，把它孤立起來，與前半句的「愚妄的人心中說」分離，我們就會犯下大錯，並誤解整篇聖詠的意義。而且，並不只是這前半句話重要；假如你沒有讀完這篇聖詠的全部，你不會恰當地瞭解詠五三2這句話的真正涵義。只有從頭到尾讀完這篇聖詠的最後一句話，你才會明白為什麼這篇聖詠的作者相信：愚妄的人會否定萬能天主的存在。

所以，有一個常規：研讀一部文本中的每一個體部分時，都要參照整體的全部文本。當然，反過來也是真的。說起來好像是老套，但還是值得說出來：要瞭解全部文本的整體意義，只有等你讀完全部每一個體部分後才會懂。這兩個事實，就使整個詮釋工作在循環中運行了。文本中每一個體部分，只有在參照全部文本的整體意義之後，才能瞭解；同樣，全部文本的整體，只有在參照每一個體部分意義之後，才能瞭解。簡單的文本，例如一句話，這循環運行得不必很久，可能只讀一次，就能對所讀的有什麼意義，有了滿意的瞭解；比較複雜的文本（好比莎翁的戲劇，或聖經），每讀一次，都會改變我們對整個作品的看法；有了新的看法，我們可以回去再讀，又可以在讀過的句子中發現新的意義。

停下來想一下，這樣的步驟原則上是沒有自然結果的。詮釋者可以沒有終止地不斷循環運行。在對全部文本整體有了新的瞭解之後，我們會回去再讀每一個體部分：複雜的文本在這再讀的過程中，會使我們對整個作品的瞭解有所改變。這樣，又會帶我們回去，重新思考個別句子……等。

當然，有很多實際的理由會使這個過程停下來：可能是詮釋者沒多久就對這工作厭倦了；或是詮釋者認定他們已經對該作品的意義有了足夠的瞭解，詮釋工作已經完成了。但，這不是重點。重點是在這個「詮釋上的循環現象」，原則上能夠無限制地運行下去。若然，那麼沒有任何一個對全部文本整體的詮釋，可以聲稱是找到了最終意義，無論這詮釋只進行了一次循環，還是做了多少次的循環，皆然。充其量，重點只不過是在詮釋者放棄了，不再繼續為這個作品詮釋下去罷了。

這問題對聖經來說特別嚴重，因為我們不知道任何一段個別部分的聖經文本，是屬於哪一個整體文本。在詠五三的例子中，很清楚，每一句都得在那篇聖詠中讀，那篇聖詠就是一個整體文本。但問題是：整部《聖詠》又如何呢？若我們要堅持，像依七 14 應該在整個《依撒意亞先知書》的光照下來讀一樣，那麼，我們應不應該在讀詠五

三時，也把整個《聖詠》全部算是整體呢？然而，整部《聖詠》真是一個整體嗎？它真是一本「書」嗎？或者，是否那只是因為這些文本的文體相同，而被歸類收集在一起的？而且，我們還可以堅持說「聖經是一個整體」，是收集了很多書組合而成的，那麼這套「經書組合」是否可以成爲一個特定單元呢？若然，詠五三是否就該在整體聖經中來瞭解？

這真是一個議題，是那些贊成以「聖經正典綱目」爲準來詮釋聖經的人所提出來的。不過，答案若是肯定的，我們用誰的聖經呢？是希伯來人的聖經（*Tanak*）嗎？或是基督徒的聖經？還有，爲什麼只停留在聖經的封面與封底之間呢？在各種聖經中，什麼才是我們應該去讀的、可能是最大的文本整體呢？我們可能想要停在「聖經正典綱目」的限度下嗎？但以歷史及文本的理由來講，是沒有那麼清楚的，不能說明爲什麼這些極限是如此的重要。

二、歷史脈絡

第二個導致聖經詮釋不確定性的因素，是必須把聖經詮釋的核心理念放在歷史脈絡上。若然，問題就出於：如何在有關聯的歷史脈絡光照下來理解文本。這裏有兩個問題：第一，與聖經文本有關聯的歷史脈絡極爲豐富。特別

對新約而言，我們知道有太多太多的世界因素影響了新約的形成。這也就意味著，詮釋者必須在豐富的社會及文化的環境中，先挑選出一些特定的因素，以這些特定因素來光照想要詮釋的聖經文本。

用一個人所皆知的例子來說明：《若望福音》一開始就講到在耶穌身上成了血肉的「天主聖言」。我們如何瞭解「聖言」這個概念呢？是該用一般流行的希臘哲學觀念中的「道」（logos）來瞭解呢？還是該在舊約中所描述的「天主的話」的光照下來瞭解呢？或者，該綜合兩者來瞭解呢？我們到底該如何決定？

第二個問題更是棘手。雖然我們同意聖經的文本要在歷史脈絡中才能懂，但是沒有辦法劃定一個明顯的邊際界限，界定這歷史脈絡的範圍。這個問題不僅僅是由於聖經出自相當複雜多元的歷史脈絡，而且這個脈絡的邊際界限也在不斷地改變、不斷地重新劃定，好像是一組同心圓，沒法看到盡頭。每一個人類文化的產物，都要靠一個背景而受創，而這背景具有無限量的想像空間。當你要去找尋這些預設時，你會發現一個預設是建基在另一個預設之上，所以解釋的過程沒有自然的終止點。要瞭解某一個社會制度，就牽涉到要瞭解另一個社會制度，接下來又牽扯上第三個社會制度。

舉一個簡單的例子，新約作者提到耶穌是「默西亞」（希臘文 Christos）。但這名詞是什麼意思呢？要瞭解這名詞的用法，我們就得要瞭解舊約中王國的概念；但是要瞭解王國，我們必須要去瞭解古代近東思想的社會觀；要瞭解他們對社會的觀點，我們又必須瞭解他們對人性的觀點。如此這般，這樣的過程會要繼續進行下去。的確，情況惡劣得遠遠超過上面簡要的描述。在一串事件中的每一個元素本身，就會遭到不同的詮釋：其中的意義，用不同的方法，就會得到不同的意義，那要看文本被置放在什麼樣的歷史脈絡中。

在此，又一次地，這些爭論點好像太抽象，沒有什麼實際的意義。實際上，我們很少會被這樣的思考難倒，而止步不前。不論這詮釋研究員要說什麼，我們在事實上都會達到一個決定，定下文本的意義。我們相信我們已經足夠瞭解這個聖經世界了，才下此決定。這當然是真實的。但是，這並不意味著我們能忽視後現代學者們的爭論點，而不加理睬。

這類詮釋者並不是主張我們永遠無法決定某段文本的意義。他們所主張的，是這個決定總是會被修改，總是會有另一個聖經世界的相關事實、會有另一個詮釋方法、會有另一個較大的歷史脈絡，指使我們重新開啓對聖經文

本的詮釋，以找出新的意義。這不是說，這個困難只是理論上的。我們可以每天都在聖經學術界中看到這樣的研究成果。這樣的研究，其特性是：顯然地、不斷地、無止境的，有新書、新論文出版，加諸於已是現有的、堆積如山的、有關詮釋的書及論文上，只舉出一個例子就好：《羅馬書》的研究正是如此。

三、「意向上的錯誤」

歷史批判法試圖控制詮釋的過程，其方法是把焦點放在作者的寫作意向上。很多歷史批判者強調說，這工作是試圖瞭解聖經人的作者想要說的是什麼。所以我們可以把研究局限在聖經世界中，作者所知道的某些面貌上。例如，若我們知道某部新約經書的作者很明顯是屬於巴勒斯坦猶太世界的人，我們很可能就會忽略一些只存在於當時說希臘話的猶太人中間的「猶太文化」。若我們選了這條路，這就產生一些限制，在詮釋上就會偏向某一方面。

然而，在 1940~50 年代間，有一系列通常被稱為「新批判學派」(New Critics) 的文學批判作品，開始攻擊這樣的預設，攻擊並不直接針對聖經研究(他們沒有承認罷了)，只是攻擊純文學作品的研究。這些批判者認為，「想要發掘作者意向內的意義」是犯下了「意向上的錯誤」(intentional

fallacy)。首先，他們強調說，作者的意向屬於心理層面，我們無法進入，至少我們不再能夠親自詢問作者本人。大多數文學作品的作者都已不在人間了，作者的意向只具體地存活在他們的作品之中。

若是如此，我們的焦點注意力必須在作品上，而不是作者。這些批判者辯駁說，即使作者還在，可以被詢問，為什麼他/她們對作品的說詞，要比作品本身的分量重？總而言之，不管作者曾經有過什麼意向，這些意向有可能並沒有化身於作品之中。換言之，最終的作品有可能欠缺作者原有意向的意義。而且，更通常的是，有技巧的作者會創作出遠超過他們意向的作品。人類語文作品的資源是靈活的，這些語文的作品是可以傳遞出迴聲及共振來的，因此，作者有可能把自己還不知道的因素，置入他們的作品之中。所以，若把詮釋工作只限制在尋找作者的意向，會使人類失去文學的豐富性，這文學的豐富性，有能力對新世代說話，讓他走上新的前途。

這一系列的爭論，引發了有如「紅血球過多症」（plethora）似的聖經詮釋方法，有人稱為「**文學式**的閱讀聖經」（*literary readings of the Bible*）。他們認為，研讀聖經文本，為的是發掘其中的「可能意義」，而不是聖經文本的原始意義。應該把焦點放在文本，而不是作者，這樣的讀

法就是暗指詮釋是沒有終結的（open-ended）。我們再也不可能替文本的意義下定斷了，因為新的讀者，活在新的環境中，內心有新的關注點，就可以在文本中找到我們還沒注意到的另類意義。他們如此做，我們不應該勸阻，因為事實上，是他們發現了這個新的意義，而不是作者原本的意向。有人還可能辯駁說，技巧高超的作者有可能在作品中置入他們自己都還沒意識到的意義，若真如此，他們是真有意向使他們的作品給新一代的讀者，用新的方法來閱讀。若真如此，論者會強調：詮釋者就該忠於作者的意向，而不要去管作者了。

四、文本與讀者間的互動

較晚近一代的詮釋者，正趕上這一波的詮釋學理論，便會選擇對讀者的角色作出反省，並把這理論做進一步的發展。這樣一來，他們就批評我們習以為常、談文本意義的釋經方法了。他們特別質疑「尋找存在於文本之內意義」的理念。他們主張：文本的意義並非已經內存於文本之中，已經固定在一頁一頁的紙張之上，我們只須把這意義發掘出來就好了，就像 exegesis（解釋學）這個希臘字所表

達的意思一樣¹。相反的，文本的意義是要在文本及讀者互動之下，才會產生出來的。讀者研讀時，若不先帶著某種預設，那麼文本絕不可能有任何意義的。

接下來，我們稱文本僅僅只是一系列的蛛絲馬跡，需要在每一個研讀的時機中，建構出文本的意義。文本並非已經先有意義存在，而是只有可以產生意義的潛能（potential）。需要讀者決定（有意識或無意識皆可）用什麼方法使這潛能實現，讓意義產生出來。

這論點在於：寫好了的文本就像樂譜。樂譜本身不是音樂。要成就音樂就得演奏。同樣，一篇寫在紙上的文本，還沒有特定的意義。若要獲得特定的意義，就得先有特定讀者來研讀。這樣討論下去，就有了第二層意義，由此，我們可以談談「詮釋上的循環現象」（hermeneutical circle）。這是一個詮釋的循環現象，由文本到讀者，然後又回到文本。我們所講的文本意義，是在這樣的過程中產生出來的。讀者對文本的瞭解，至少有一部分是由讀者的預設而造成的。

在最極端的情況下，這種詮釋的立場，其實是透過表面上好像僅是詮釋文本的動作，而把讀者變成創造文本的

¹ 請參閱：本書第五章，56~57 頁。

人。在此情況下，我們可以說，有多少讀者，就有多少文本。比較沒有那麼極端的看法，是要使讀者投身各式各樣的詮釋社團，每一個投身，多多少少都有一套預設。我們可以說，有多少詮釋社團，就有多少文本。

這個論點，有一個雖然較弱、但還是比較可以有點防衛力的說法，就是避免說讀者在創造他們的文本。任何文本都會有與讀者無關的因素，或者（更精確地說）是在不同的讀者社團都可以認出的因素。即使讀者沒有創造文本，他們也的確在完成文本。文本之所以具有意義，是因為在文本中獨立的因素與讀者的預設起了互動，讀者的預設是由他們所屬詮釋社團而來的。

不論這樣的論點用了什麼樣的形式來讓我們接受，它都有一些有趣而牽強的後遺症。例如，持有這種觀念的詮釋者會花上大量的時間談自己，跟談文本所花的時間也不相上下了。他們會辯駁，說那是他們的預設，或說是他們的詮釋社團的預設，有了這些預設才能使他們的詮釋具體成形。

的確，很多後現代的詮釋者開門見山就先介紹自己，說他是誰、屬於哪一個社團。因為詮釋者的背景無可避免地塑造了他們的詮釋，他們辯駁說，這些事最好開誠佈公，讓讀者預先受到警告。這套詮釋法有另一個表達方

式，就是傾向於「自傳式的批判」，在其中，自傳與文本彼此互動。用「歷史批判法」詮釋聖經的前驅者，想用科學性客觀的立場，來逃出教條式宗教勢力的掌控，走到這裏，我們已經走了一大程。

五、以懷疑為出發點的詮釋法

後現代詮釋文本的方法，還有一個幅度，就是體認聖經讀者可能不是「無瑕」的。他們可能宣稱自己是中立的，對文本的詮釋完全客觀、沒有偏向某方。雖然這樣的忠信客觀、希望不偏不倚，但也不能只是虛有其表。後現代的詮釋者強調，世界上所有的知識全是由下述兩因素塑造而成的：我們是誰、我們所處社會何在。在此，特別重要的是由馬克斯主義者（Marxist theorists）首先發展出來的「意識型態」（ideology）的觀點。

「意識型態」這詞彙，有時可以是中性的（不偏左、也不偏右），單純地在表達一組特定的理念。但是自從馬克斯（Karl Marx, 1818~1883）用了這詞彙後，它就有了專門的用途。它指的是一種方式：一個強權社會團體的成員們，爲了維持自己的社會地位，而使用這種方式扭曲思想、強勢地干預一切。他們簡直無法看到任何事實，因爲事實會損壞他們在社會上的強權角色。「意識型態」在這樣的意義

上，是一種蒙蔽人的思想方式，讓人弄不清社會上到底發生了什麼事，在當時強權及壓迫人的社會結構中，這個遭到扭曲的思想方式反而有其正當性（legitimacy）。

聖經詮釋有可能遭受意識型態因素的影響，而有變形的成果，這一點，就成了後現代聖經批判的主題。但是，後現代聖經批判者強調：不僅只有聖經詮釋的工作，會因強權團體的益處而變形；在聖經本身的訊息，也可能蒙受各種有名的意識型態觀念所扭曲。誠如我們曾說過的，即使我們承認聖經是天主的話語，我們也必須要認清一點，天主的話語是用人的語言來表達的。天主的靈感，是不是真正保護了聖經人的作者，使他們不致於蒙受那些我們現在已經知道、影響了我們大家的、有問題的知識所扭曲。假若這答案是否定的，那麼詮釋者的工作應該包括針對意識型態做批判，經由這批判過程，可以把一些具有誤導性及壓迫性的思想型態的假面具揭下，使其真面目顯露出來。

要看詮釋者的焦點放在哪一個受壓迫的團體，這意識型態的聖經批判可以有不同的詮釋方向。有關這個課題，首次表現在解放神學家（liberation theologians）的作品中，他們是在窮人困境的光照中研讀聖經，特別針對第三世界中的一些國家。在天主教的解放神學家中，意識型態批判常

與窮人優先的觀點結合在一起，好幾任教宗都曾授予謹慎的肯定認可。

同類型課題的「女性神學」(feminist theology)在1970年代興盛起來，成了人人皆知。其實，以女性觀點做聖經詮釋的方法，早在1895年就有的，那一年，Elizabeth Cady Stanton出版了《婦女聖經》(*The Woman's Bible*)。這以女性觀點為主的詮釋學，有個特色：它的批判不僅在批判以父權觀點所做的聖經詮釋；它還要尋求恢復婦女在猶太文化及早期基督徒歷史中的角色。婦女的聲音在聖經中，已經被具有強力男性意識型態的聖經作者給消音了。

還有，最近有很多聖經批判者也採用了「後殖民主義的詮釋聖經法」(post-colonialist approach to the Bible)。這是由西方殖民地強權的現代經驗開始，很多國家今日正在掙扎、企圖解救釋放他們自己。再一次，這方法不僅批判這些聖經詮釋都在支持殖民地的威權強力，而且還想找出方法來，為聖經內蒙受這類意識型態所污染的章節片段，解除牢不可破的影響力。例如，這樣的批判可以重新檢驗在巴勒斯坦地域中、以色列所宣稱的「歡慶征服了天主預許的福地」；其實，從客納罕人的觀點來看，是他們的土地被侵占了。

驚人之處是，這發展導致頂尖的聖經詮釋者有了重新

回到歷史的興趣，因為我們無法瞭解文本中的意識型態偏向哪一方，除非瞭解了作者所處社會的歷史脈絡。這事實，引起了一股「新歷史批判法」(new historicism)的熱潮，重新對文本的歷史及文化脈絡發生興趣。雖然「新批判學派」(New Critics)曾在1940~50年代間提出警告，認為作者的意向在文本的詮釋中不足為憑，但後現代的詮釋者還是再一次地，又對聖經人的作者發生了興趣；不過，詮釋者這次注重的，是要看看聖經人的作者，在古以色列或早期基督徒世界中，扮演了什麼樣的社會角色。例如，最近的「舊約批判」著重在希伯來聖經的作者們及編輯們的寫作方式，研究看看他們究竟處身於以色列社會的哪些特定地區，以及他們為認同以色列而做的政治掙扎。

附帶一說，不僅馬克斯警告我們要注意人類思想中意識型態所扮演的角色。後現代的詮釋者也提出兩位法國哲學家，即 Paul Ricoeur 稱為「懷疑大師」(masters of suspicion)的思想家—哲學家尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844~1900) 及心理分析家佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856~1939)。他們兩位也警告我們，有些隱藏的力量會在不知不覺中扭曲了我們的認知。依照 Ricoeur 所說的，一般的聖經詮釋方法應該用「以懷疑為出發點的詮釋法」，來與「以信任為出發點的詮釋法」抗衡。這是一般基督徒詮釋聖經時應採用的方法。

結 論

有關後現代聖經詮釋者的工作，還有很多議題可以討論，這些都是不斷引起爭論的議題。例如，他們觀察到同一的文本，可能有數種不同的詮釋結果，這就引起一個問題，該如何判斷彼此衝突的詮釋呢？什麼是一個好的、或一個壞的詮釋標記呢？是不是有些詮釋要被刪除呢？若然，根據什麼標準呢？

至少這些研讀聖經的新發展，強調了一個事實，從我們一開始的討論中就已指出：詮釋的行動是極其複雜的。若我們把聖經詮釋當成一件嚴肅大事來做，我們必須要瞭解這項複雜的工程，並嚴肅思考其帶來的後果。很明顯，後現代的批判者關切的，與早期基督徒的詮釋者所關切的一樣，特別是教父及中世紀詮釋者的關切。例如，他們通常都對牧養羊群有強力的關切。他們也都不僅揭開了編寫聖經時代的意義，而且也指出對現今讀者的意義。他們都主張聖經不是只有唯一的意義，而是有各式各樣的意義。然而，後現代的批判者不像教父們，他們很少用天主的靈感來護衛自己所宣稱的結果。

現在要談論天主教會對這些走勢的反應如何，還是太早了。羅馬的宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）

在 1993 年，極其小心地對「解放神學」及「女性神學」的聖經詮釋法做了肯定認可。這小心謹慎是可以理解的。初看起來，後現代批判者所持立場，與基督徒傳統所持立場之間的關係好像模糊不清。在採用「以懷疑為出發點的詮釋法」及「質詢聖經文本權威性」這兩方面，他們好像與傳統的信仰形式互相敵對著。

反過來說，後現代批判者有其它方面頗為神學家所看重。例如，把讀者的角色加重，並加重他/她的詮釋團體，後現代的詮釋方法，可以讓我們在教會的生命脈絡中詮釋聖經，這一點很吻合天主教會的傳統。因此，很可能，至少有一些後現代批判會受天主教會歡迎。

整體來說，後現代批判可以說是延續進行著的一個大計畫，是《聖神啓迪》通諭及梵二大公會議所要包容的大計畫：以「聖經是人類作品」的角度來瞭解聖經。然而，大多的信徒可能更強調聖經是天主的話語，這「話語」以人類深邃而模糊言語的形式來到人間。要瞭解這「話語」，就要用盡所有的詮釋技巧，及我們所能掌握到的一切認知能力才行。在我們以為詮釋文本的技巧已經走到山窮水盡、無話可說時，後現代的作者們又為我們開啓了一道新門，又為理解基督徒經書帶來了一個新的可能性。聖經詮釋的歷史，很清楚，還有很長的路要走呢！

研讀指引及討論課題

一、導言 (1~9 頁)

1. 爲什麼《聖經》是一座圖書館而不是一本書？
2. 當你隨意從圖書館中抽出一本書看時？你會問些什麼樣的問題？
3. 這個字 Tanak 是什麼意思？
4. 有關聖經的三種歷史，這本小冊子不討論，它們是哪三種？

二、聖經的來歷 (13~48 頁)

1. 「正典綱目」這個名詞是什麼意思？它是如何應用在《聖經》上的？
2. 請爲下面的名詞下一個定義：「正典綱目之外的作品 (extra-canonical) 及「偽經」(apocryphal)？
3. 以下這些縮寫字是什麼意思：B.C.E.；C.E.；B.C.；及 A.D.。
4. 有關舊約聖經的形成：
 - a. 敘述一下猶太人在主前第六世紀所遭受的悲劇。
 - b. 《耶肋米亞》及《申命紀》提供了哪一些資料，來

瞭解這個危機？

- c. 「申命紀的歷史」這個名詞是什麼意思？
 - d. 厄斯德拉 (Ezra) 提供了什麼貢獻，有助於舊約的形成？
 - e. 主前第二世紀中葉，有多少舊約已收集在一起了？
 - f. 到了新約時期，舊約正典綱目是怎樣一種情況？
 - g. 所謂的「新教聖經」及「天主教聖經」有什麼不同？這兩部書的名詞—「偽經」及「第二正典綱目」諸書—有什麼不同？
 - h. 什麼是「七十賢士譯本」？描述一下它的形成。
 - i. 聖熱羅尼莫 (St. Jerome) 對舊約正典綱目的貢獻是什麼？
5. 有關新約聖經的形成：
- a. 最早期的基督徒對猶太經卷的態度為何？
 - b. 有兩件大事，鼓動了將最早期的基督教宣道書寫下來，這兩件大事是什麼？
 - c. 首批收集的新約作品是哪些？
 - d. 以下這些人與新約的形成有何關係：
 - 羅馬的克來孟 (Clement of Rome)
 - 安提約基雅的依納爵 (Ignatius of Antioch)

Polycarp 主教 (Polycarp of Smyrna)

猶思定 (Justin Martyr)

戴先 (Tatian)

馬西翁 (Marcion)

依肋乃里昂 (Irenaeus of Lyons)

奧利振 (Origen)

歐瑟比凱撒勒雅 (Eusebius of Caesarea)

亞大納修主教 (Athanasius of Alexandria)

6. 有關經文文字內容及翻譯：

- a. 聖經的經卷卷軸 (scroll) 具有哪一些問題？古抄本 (codex) 是如何解決這個問題的？
- b. 在比較聖經作家與希臘及羅馬古典文學作家時，哪一方供給的手稿是比較豐富的？
- c. 1947 年在古木蘭地區發現了什麼？為什麼該發現是如此之重要？
- d. 「瑪索辣經文」 (Masoretic) 內容是什麼？
- e. 為新約作者及教父而言，哪一種舊約的翻譯版本為優先選擇的經文內容？
- f. 「Vulgate」是什麼？在何時變成了教會的正式拉丁文聖經版本？
- g. 列出一些最有名的早期聖經英文版本，以及最近

天主教的翻譯版本。試作一些評述。

- h. 描述當代對聖經的詮釋，在光譜上的兩個極端。
- i. 在何時，聖經才分章分節？以詮釋聖經而言，分章分節有何價值？

三、聖經的詮釋 (51~116 頁)

- 1. 為什麼讀聖經沒有簡易去讀的這回事？
- 2. 在「屬人的聖經」與「聖言成為血肉的教條」之間，有什麼是可以相提並論的地方？
- 3. 請解釋一下 Gilbert Ryle 眨眼的例子，眨眼的指標是需要加以詮釋的。
- 4. 什麼能使文字成書的詮釋工作更為複雜？
- 5. 有關初期教父及中古世紀的詮釋：
 - a. 是什麼原則使得舊約及新約得到和諧的地步？
 - b. 是什麼原則使得聖經與教會得到和諧的地步？
 - c. 是什麼因素使得聖經的知識與世俗的知識之間的和諧更為複雜？
 - d. 有關初期教父及中古世紀的解釋聖經的方法上，什麼是最令人吃驚的地方？
 - e. 在詮釋聖經中，「信仰準則」是什麼意思？
 - f. 「神學寓意」或「寓言詮釋」是什麼意思？

- g. 列舉及簡要敘述一下聖經的四種意義(four senses of Scripture) 。
6. 有關宗教改革及反改革聖經詮釋的原則：
- a. 馬丁路德所創導「聖經自我詮釋」的原則，是什麼意思？
 - b. 馬丁路德所創導的「聖經能夠自我證實其真實性」，是什麼意思？
 - c. 說明加爾文(John Calvin) 的信理：「聖神的內在作證」。
 - d. 為什麼改革者好像拒絕「聖經的寓言詮釋」？
 - e. 在什麼時候，改革者接受了聖經的「神學寓意」？
 - f. 天主教對這些發展有何回應？
 - g. 特利騰大公會議(Council of Trent) 有關詮釋聖經，提出哪兩個重點？
7. 有關在現代時期聖經詮釋的原則：
- a. 在「歷史批判」的用詞中，「批判」是指什麼？
 - b. 對於由 1650 開始的聖經作者議題上，新注重的焦點是什麼？
 - c. 對舊約的《梅瑟五書》及對福音經書，「歷史批判」給它們哪些衝擊？
 - d. 「歷史批判」如何處理聖經的屬神的詮釋？

- e. 說明保守派的新教徒對「歷史批判」的兩點反應。
 - f. J. Gresham Machen 對「歷史批判」的貢獻是什麼？
 - g. 十九世紀中葉，天主教聖經學者是如何被阻擋的？
 - h. 教宗良十三 (Leo XIII) 及教宗庇護十二 (Pius XII) 對聖經的研究，有哪些正面的貢獻？
8. 有關「後現代時期」對聖經詮釋的方法：
- a. 「後現代時期」的聖經詮釋學者指出「詮釋循環」，這名詞是什麼意思？
 - b. 這個循環無窮盡地進行下去，有什麼意義嗎？
 - c. 在這過程中，用歷史框架而產生了兩個什麼樣的問題？請舉出幾個例子來說明這些問題。
 - d. 聖經作者的「意向上的錯誤」，是什麼意思？請下功夫去瞭解它及解釋它；「意向上的錯誤」會發掘經文中所有可能的意思，而不是經文原始的意思。
 - e. 把書寫成的作品與音樂樂譜來做比較，有何意義嗎？
 - f. 讀者在實際上由於詮釋聖經而創作了經文，那麼，讀者扮演了什麼樣的角色呢？
 - g. 「詮釋疑惑」是什麼意思？請下功夫去瞭解它，這

樣的詮釋方法是如何與「解放神學」及「女權神學」連繫起來的？

- h. 在作結論時，「後現代時期」的詮釋者與早期的基督徒詮釋者之間，有哪些是他們所共同關懷之處？

附 錄

基督公教與新教譯經經驗談

房志榮¹

本文標題採用人民大學何光滬教授的分法：基督宗教（Christianity）泛指所有信奉耶穌基督為教主的教會，包括三大集團：基督公教（The Catholic Church）指天主教、基督正教（The Orthodox Church）指東正教會、基督新教（The Protestant or Reformed Churches）指一般所謂的基督教。文分三段：先談基督新教譯經小史，次談天主教的譯經經驗，最後略談共同譯經的嘗試和現況。

一、基督新教的譯經

為談基督教的譯經小史，可根據許牧世牧師的《經與譯經》一書向讀者交代²。首先得由《英譯欽定本聖經》（*King James Version*）說起。欽定本英譯的主要原則是：第一，認為譯文須有「旁注」；第二，不採取所謂直譯方法，尤其

¹ 本文乃奉香港吳智勳神父之邀所撰，特此聲明。

² 許牧世，《經與讀經》，香港：基督教文藝，1983年。

強調「字譯」之不當，因為同一個字在不同脈絡裡可有不同指謂。自 1611 至 1640 這卅年內，欽定本共出了約 50 版的修訂本，逐漸改正，反對的聲浪亦隨之逐漸消失。

欽定本成功的原因，可歸納於下列幾點：

1. 除採取各英譯本的優點外，也廣泛參考各外文譯本：拉丁文、荷蘭文、德文、法文、波希米亞文等譯本；
2. 不走經院派路線，而以當代民間流行的英語為體裁；
3. 不受「字譯」觀念的束縛，不固執一詞一譯的慣例。

欽定本的徹底修訂，直到 1881 年才完成，而有修訂本 (The Revised Version) 正式問世。這以前，從 1611 到 1881 這二百七十年間，據估計，由個別學者或團體進行的修訂本在一百種以上³。

再看從馬禮遜到施約瑟的譯經簡史。基督新教在中國的譯經史，通常由 1807 年寫起。這一年，基督教第一位來到中國的宣教士馬禮遜 (Robert Morrison) 從英國到了廣州，後移居澳門，在此開始翻譯聖經。新約於 1813 年完成，翌年在廣州出版。舊約一部分初稿為助手米連 (William Milne) 所譯，稿成後，由馬禮遜親自校閱，使成定稿。聖

³ 參閱：前引書，121~129 頁。

經全書於 1823 年在馬六甲出版⁴。

施約瑟主教 (Samuel Isaak Joseph Schereschewsky) 獨自完成一部淺文理譯本。他是一位美籍猶太人，卻接受了基督信仰，於 1856 年受洗加入聖公會。他立志要到中國從事譯經工作，1856 年到了中國，在北京十多年，學習中文。他先參加翻譯官話 (北京語) 新約全書，此譯本 1867 年出版；後又獨力翻譯官話舊約全書，於 1875 年出版。1881 年，施主教在武昌患了癱瘓症，只剩下兩根指頭可用。但他還是把新舊約全書譯完，於 1902 年由美國聖經公會出版⁵。

基督教最重要的中譯聖經，是《和合本聖經》(*Union Version*)。1890 年基督新教在華各機構聯合在上海召開宣教士大會，會中對於中文聖經討論很多，因為南北各省教會所採用的聖經譯本很不一致。有深文理的、淺文理的，還有地方方言的。經過熱烈討論之後，三國聖經公會代表 (英國、蘇格蘭、美國) 向大會正式建議立即進行和合本的翻譯 (包括文理、淺文理、官話 [國語] 三種譯本)。當大會通過這一提案時，全體代表起立鼓掌，合唱讚美詩，場面熱烈，情緒高昂，許多人心受感動，熱淚盈眶。

⁴ 參閱：前引書，130~131 頁。

⁵ 參閱：前引書，135~136 頁。

1907年，各教會聯合舉行馬禮遜來華百週年紀念。參加會議的代表們建議把文理與淺文理兩組合為一組，因為當時中國社會受西方衝擊，寫作已趨向淺白文體。官話和合譯本的新約已於1906年完成，出版後，即刻受到普遍的歡迎。接下去始譯舊約，直到1919年才譯完、出版。自1907年至舊約完成，新舊約全書出版的這十幾年中，新約經過多次的修改，其理由是譯員們譯經原則有所改變，從堅持文字上的準確，逐漸趨向於重視意義上的準確。關於舊約，譯員之一鹿依士（S. Lewis）曾說，用中文翻譯希伯來詩歌比翻譯律法書能發揮較佳效果。

《國語和合本》出版後，譯委會透過饒永康牧師（H. B. Rattenbury）發表談話。他的大意是：中國教會的譯經工作一向由西方宣教士擔負，相信和合譯本將成為宣教士對中國譯經工作最後一次的貢獻。其次，和合本是宣教士盡了最大努力的產品，但絕不能說是中國讀者的理想譯本，尤其在中文文體方面，恐怕難以滿足中國讀者的願望。希望未來中國信徒學者肩負起譯經的責任，譯出一部更適合中國讀者研讀的聖經⁶。這番語重心長的話，會在廿一世紀的和合本修訂版實現。

⁶ 參閱：前引書，137~143頁。

1919年《和合本新舊約聖經》出版後六十年，《現代中文譯本聖經》（*Today's Chinese Version*）於1979年出版。這是中譯聖經的一個新里程碑。《現代中文譯本聖經》是由英文的 *Today's English Version* 譯出，主譯者是資深的許牧士牧師，他1971年秋始譯，新約於1975年完成出版；五年後，於1979年底舊約譯完付印。許牧師的功力非凡，因此他對這一新譯的描述也非常詳盡⁷。

這一新譯的基本原則是：「意義相符，效果相等」。就是說，一方面要盡可能使譯文忠實地傳達原作者的意思；另一方面，譯文必須做到使現代讀者充分明白原作者要傳達的信息。前者是向作者負責，後者是向讀者負責。當時，《國語日報》的評論是：

「六十年來，《和合本聖經》儘管已經成為唯一在中國通行的中文聖經，教會人士對它有深厚的感情，但是大家並不否認它處處給人一種『另外一種中國話』的印象……使人讀不下去的缺點。」

對《現代中文譯本》，同一《國語日報》所給的評語卻是：「這是一部可以看、可以聽，充分實踐中國現代語文思想的聖經新譯本」。

⁷ 參閱：前引書，191~208頁：〈簡介現代中文譯本聖經〉。

二、天主教的譯經經驗

最早的天主教中文聖經譯者，是方濟會士若望·孟高維諾神父。他於 1305 年寫信說：「……對於鞦韆語和文字，我已經知道很多，並且我已將新約全書和詩篇譯成這種文字……」⁸。然後，十六世紀有利瑪竇的《祖傳天主十誡》中譯。約在 1700 年，巴黎外方傳教會的巴色神父（J. Basset）把拉丁文聖經譯成中國白話文，並翻譯了四福音合編、保祿書信及希伯來書。基督教倫敦傳道會宣教士馬禮遜來華前，曾手抄一分，隨身帶到中國來，作為翻譯聖經的重要參考資料⁹。

1770 年，耶穌會士賀清泰神父（P. Louis de Poirot, S.J.）抵達中國。他先學會漢文及滿文，然後進行較具規模的聖經翻譯工作。結果，把拉丁文通行本譯成中國語體文，並附上註釋的《古新聖經》，包括舊約和新約的大部分經卷。可惜這部《古新聖經》至今未付印，可能是因沒有人審查，或由於文字過於通俗，被認為與聖經的崇高不配。譯本原稿現存於北京北堂圖書館¹⁰。

⁸ 趙維本，《譯經淵源—現代五大中文聖經翻譯史》，香港：中國神學研究院，1993 年，11 頁。

⁹ 參閱：前引書，13 頁。

¹⁰ 參閱：前引書，15 頁。

天主教整本聖經的中譯，要等到廿世紀末才實現，其大功臣是義大利方濟會士雷永鳴神父（P. Gabriele Allegra, OFM）。今天用慣了的《思高聖經》稱呼，非來自雷神父所建立的思高聖經學會，而是輔大神學院的老師在引用該譯本時所給的稱謂。本來雷神父打算稱它為《白冷聖經》，一方面因為合訂譯本是 1968 年聖誕節問世，另一方面可與法國道明會出版的《耶路撒冷聖經》相呼應。不過，輔大神學院給予的《思高聖經》稱呼已廣受接納，思高聖經學會只好默認，後來也樂於認同了¹¹。

雷永明神父 1907 年生於南義大利，1931 年夏乘船來華，途經賽得港（Port Said）時，上岸買到一本英國聖經公會出版的中文聖經。抵華後，他即刻努力學習中文。1935 年夏，在北京主教座堂圖書館，他把耶穌會士賀清泰所譯的聖經手稿拍攝下來，又託人把倫敦大英博物館陳設的新約中譯影印一分寄給他。憑這三本聖經中譯，再參考許多其他西文資料，當年，即雷神父抵華後第四年（1935），就夜以繼日地翻譯舊約聖經。1937 年 7 月 7 日中日戰爭爆發，在日本軍機的猛烈轟炸下，他也從未停止譯經工作。

1938 年中，雷神父感到身體疲倦，翌年又患上神經衰

¹¹ 參閱：前引文，66 頁。

弱，不得不停止工作，回義大利休息。他卻利用這段休養期間，進羅馬宗座聖經學院旁聽與譯經有關的課程，如敘利亞文、先知神學、希臘文化等。1941年，雷神父回到中國，繼續從事未完成的譯經工作。三年後，於1944年11月，他譯完全部舊約聖經，向方濟會遠東會省代表要求成立聖經學會，以進行中譯文的審閱和修改。這時他發現，要把中文聖經譯好，必須栽培一批司鐸，教導他們研讀聖經。

1945年8月2日，思高聖經學會正式成立。首批加入學會的神父，除了雷神父外，還有李志先、李玉堂、李士漁、劉緒堂四人。他們起草了學會章程和工作方針，並徵得方濟會遠東會省代表的同意，予以實施。章程中定出的學會目標是：「本學會之目的，在將新舊二約譯為華文，並予註釋；又將譯文重新修改校勘，印為合訂之全集，再後則編著聖經辭典，刊行聖經護教雜誌」¹²。這些目標在以後的歲月裡，直至廿世紀七〇年代，都逐步完成了¹³。

¹² 參閱：前引書，66~68頁。

¹³ 首先是修注雷神父譯的舊約，出了《聖詠集》（1945）；《智慧書》（1947）；《梅瑟五書》（1948）；《舊約史書》上册（1949），下册（1950）；《先知書》上册（1951）、中册（1952）、下册（1954）。舊約八大册共用了9年時間（1945~1954）。1955年

1961 到 1968 年，是把八大冊舊約和三大冊新約譯注，修訂成一冊合訂本聖經的時候。雷神父指出一些修訂的原則：爲要盡量符合原文各種文體的風格，在法律部分要盡量簡要；在歷史部分要變化生動；在箴言部分要敏銳精闢；在詩歌部分要柔和熱烈；在誄文部分要憂鬱悽愴；在頌讚部分要莊重神聖；在訓誨部分要侃侃詳談，諄諄善誘。思高聖經學會的同仁也稱合訂本的修訂工作，是「一次徹底的修訂」。至此，思高聖經的三個階段—雷神父翻譯舊約的時期（1935~1944）；學會同仁修正、加註雷譯舊約，並譯註新約（1945~1961）；學會同仁修訂、出版合訂本（1961~68）—就先後完成了¹⁴。

在介紹基督新教譯經小史之末，筆者曾引述《國語日報》對《現代中文譯本》的高評價，認爲是一本可讀、可聽、合乎現代中文的聖經譯本。那麼《思高聖經》合訂本如何呢？也許不必用這類詞藻來形容它，只須說《思高聖經》的特色是：忠於原文，文以載道，前後一貫，所以很適於用來教學講經，爲不懂二希（希伯來、希臘）原文的學

開始譯注新約，1957 年出第一大冊《福音》；1959 年出《宗徒書信》上冊、1961 年出下冊。這樣，新約的三大冊也在 7 年內完成。參閱：前引書，68~75 頁。

¹⁴ 參閱：前引書，75~87 頁。

子，是一部可靠的譯本；而《現代中文譯本》就不適於講學，這是輔大神學院中外老師共同的經驗。筆者還有一個觀察，就是《思高聖經》很像英文的《最新修訂欽定譯本聖經》¹⁵。在國際會議上，這一譯本也較普遍地為學者們引用。

可見譯經工作是多面向的，每一種翻譯能有不同的目標。為大眾易讀易懂的是一種，這是各國聖經現代譯本所要達到的目標，以幫助一般人更容易領悟聖經的主要信息。不懂聖經原文，又想做些聖經文字的分析，以透過文字捕捉經句的靈性內涵的學生，就得有另一類的譯文了，《思高聖經》或英文版《最新修訂欽定譯本聖經》就是屬於這一類的。此外，還有譯經的目標是對內或對外的不同：對內是指教會內的基督徒，對外是指對亞洲大多數的人，他們尚未信奉基督，但是也可以，甚至也想望讀聖經。各基督宗教對這些大多數的亞洲人是否有義務提供他們讀得懂的聖經呢？這是本文第三段嘗試答覆的問題。

¹⁵ *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deutero-canonical Books New Revised Standard Version*, Oxford University Press, copyright 1989.

三、基督公教與新教共同譯經

1988年2月台灣天主教開過一次福傳大會。會前筆者寫過一篇短文：〈福傳大會前夕談譯經〉¹⁶。文中略述共同譯經可從1970年7月4日至31日在台中東海大學舉辦的「聯合聖經公會東北亞區譯經研習會」講起。與會學員來自台灣、香港、越南、菲律賓、韓國、日本，連同講師（Dr. Eugene Nida 等專家）及服務人員有56人之多；其中三分之二屬各基督教派（約30人），三分之一屬天主教（約15人）。當時主教團團長郭若石總主教委派劉緒堂、陳維統、韓承良、房志榮四位神父參加研習會。翌年，即1971年10月始，許牧世牧師將《現代英文譯本》譯成中文時，這些神父曾參與校閱工作（見本文第一段）。

在台灣聖經公會主任蔡仁理牧師的邀請下，思高聖經學會的韓承良、曾志罡、劉緒堂三位神父與筆者又於1981年與基督教專家開過兩次會，將《路加福音》中的人名、地名及其他專用名詞統一。1982年4月開第三次會，將新舊約各書的名稱及雅各的十二個兒子和新約的十二位使徒的名字也予以統一¹⁷。1982年5月至1986年7月是一段

¹⁶ 詳閱：《神學論集》74期（1987冬），529~536頁。

¹⁷ 這三次會議的記錄，登在《神學論集》75期（1988春），資料

空白時間，直至 1986 年 21~22 日，才在香港重開中斷了五年的譯經會。這次把《宗徒大事錄》中的人名、地名統一完畢¹⁸。這樣就到了 1987 年 2 月 20、26 日兩天的台北會議。會中作了一個重大決策：由熟習聖經語文的國人，將聖經由原文（希臘和希伯來文）譯成中文。

在此，先得把合譯聖經的目標說清。1968 年交談之初，聖經公會就做過以下聲明：「共同聖經譯本，不是要取代各教會的聖經，而更是爲了我國 90% 以上的非基督徒，讓他們也有與天主聖言接觸的機會」。這是本文第二段末所說的向外的目標，也是梵二《啓示憲章》所提倡的：「宜編寫適合非基督徒的情況，備有適宜註解的聖經讀本，給非基督徒使用」（DV 25 號）。此外，傳福音的人總離不開聖經，且總希望有一本大家都能接受的聖經，這就是向內的目標，也是《啓示憲章》所說的：「主教們有責任設備準確且有註解的聖經譯本，訓練託付給他們的教友」（同上）。

現在的問題，就在如何使這兩個目標：一向外、一向

室一欄：〈聖經合譯委員會會議記錄〉，第一次 16、26 頁；第二次 34、44 頁；第三次 94、132、142 頁。

¹⁸ 這次會議記錄登載在《神學論集》78 期（1988 冬），資料室：〈第四次合譯聖經會議記錄〉，496、540、552 頁。

內，給協調一致，這可由以「上帝」與「天主」來稱呼至上神的中譯命名，做一次管中窺豹。1987年的台北譯經會中，韓、曾、劉、房四位神父與聖經公會代表達成協議：天主教接受以「上帝」代替「天主」（只用於合譯本，天主教聖經及禮儀仍用「天主」），基督教會接受以「聖神」代替「聖靈」（也只用於合譯本，不影響其他基督教聖經譯本）。韓神父以當時方濟會省會長身分向主教團報告這一協議時，卻未獲得主教團的同意，理由是「合一聖經是為大家念的，把『天主』都改為『上帝』後，天主教教友在整部聖經中找不到天主，那大有危險」。這是內外不分，或更好說，是溝通不良的後果。

第四次合譯聖經會議於1988年8月17~20日在香港九龍尖沙咀南洋中心十樓亞太聖經公會辦公室召開。20日上午最後一次會議聲明，希望每個譯經小組加速校閱工作，然後交給駱維仁、周聯華、房志榮三人集中校閱。未來全體大會只討論較大的事故¹⁹。九年後，於1997年5月，筆者寫了一篇〈共同譯經現況〉（未發表），給上述三人小組的校閱工作做了一些交代。1989年聚會七次，五次在台北，兩次在香港。1990年兩次都在台北。1991年9月11~13

¹⁹ 見《神學論集》78期（1988冬），552頁。

日三天在上海青年會旅館，與大陸學者（金魯賢、駱振芳）共同審訂。

這次上海譯經會有一個小插曲：周聯華牧師攝護腺腫大，於第二天上午住進醫院。到了晚餐時，他從醫院回來與大家共餐，好像沒事，但夜晚又住院，受了不少折磨，即刻趕回台北就醫，方告落幕。1991年第二次會議及1992年的三次和1993年的兩次都在台北。1994年只聚會一次，是2月15~18日四天在香港九龍安年大廈九樓香港聖經公會的一次擴大會議。除了台港的譯經人員外，還有南京金陵神學院的駱振芳、許鼎新、彭華安、季泰，和上海的金魯賢主教。1995年兩次：3月30日至4月1日三天在香港中環貿易中心22樓，一面聽Dr.E. Nida演講，一面審閱《路加福音》譯文。

同年9月中旬在南京金陵神學院開1995年的第二次譯經會議。筆者由台北飛南京赴會，卻在南京機場被擋駕，被邊防軍送至旅館，在旅館自費過一夜。翌日重買機票經港回台²⁰。其他同工則安全到場，按照計畫繼續審閱

²⁰ 這「奇遇」給我靈感，寫了三篇小文，載在當時輔大的《益世評論》雙週刊裡，後編入《書生論政》第三集：〈22、有入境證未必能入境〉；〈南京之夜一人情、天理、冥思〉；〈南京機場與松山機場〉，《輔仁大學叢書》115，2003初版，45~50頁。

《路加福音》。1996年三人小組加上李榮雲小姐共聚會八次，都在台北，每次一天。1997年至4月底聚會四次，都在台北。終於在4月30日將《路加福音》審訂完畢，付印出版。譯《路加福音》的韓承良神父，也已譯完了《宗徒大事錄》，只是尚未審訂，沒有出版。區華勝神父譯的《約翰福音》卻在《路加福音》以前已出版。這二部福音書是共同譯經的僅有成果。現在合譯聖經的工作業已停擺。

筆者以譯經委員會書記的身分，曾多次向譯經委員會主席周聯華牧師建議，我們至少可把四福音和《宗徒大事錄》趕緊審完出版，好向期待的大眾有個交代。因為《約翰福音》、《路加福音》已出版，《瑪竇福音》、《馬可福音》、《宗徒大事錄》也都已譯完（分別由劉緒堂、房志榮、區華勝、韓承良執筆），只須把這些已譯完的書加快審訂就可付印了。可惜，因當時亞太聖經公會人事的調動，及台灣新教學者忙於修改《和合本聖經》，而無暇顧及共同譯本的完工。天主教一方面，資深學者（劉、曾、陳、韓等神父）一一逝世，結果，連四福音的共同譯本都沒有完成，實在可惜²¹。今後的遠景如何？在下文結語中略提一些觀點。

²¹ 聖經公會的組織我們無法顧及，至於天主教方面，1987年12月

結 語

談過兩岸三地的譯經經驗，不能不略談《牧靈聖經》的個案。大家都知道，這一聖經在拉丁美洲和菲律賓都很受歡迎，成爲天主教信友體認天主聖言的有效工具。《牧靈聖經》的主要作者和推動人于賀神父（P. Bernard Hurault），也想在華人教會推廣這一有成效的聖經，以達到牧養天主子民的宏願。第一步當然是把它譯成中文。廿世紀七〇年代，他曾親自到輔大神學院來，跟筆者討論翻譯問題。我體驗到他急迫如焚的態度，和要即刻完成翻譯的心願，表示了不敢苟同的立場。會談當然很快結束。不久，接到他的信，向我道歉，他的謙虛令我大受感動。後來聽說他也去過香港與李子忠洽談，好像也是不歡而散。

這一經驗也許是他改變方針的一個起點：與台港專家討論談不攏，不如去大陸找中文好的人，把自己的聖經知

初在台北陽明山佳蘭方濟修女會院開辦的第一屆「天主教華語聖經研習會」末，陳維統神父的一席話在今天還是真實有用的，他說：「世界各地華語教會，應盡力發現、栽培專攻聖經學的人才。爲研讀聖經，除了現代語—英、法、德、意、西以外，三種古代語言也須精通，就是希伯來文、希臘文、拉丁文。有意讀聖經的人，必須早日定志，趁年輕記憶力好時，多學一些外國語。」見〈梵二與讀經運動〉一文（演講詞），《神學論集》75期（1988春），43頁註13。

識傳給他們，他們可按英、法、西等外文聖經譯成中文，就可速成了。在我於 2006 年 5 月接到的中文《牧靈聖經》修訂版中，主要翻譯的五名成員中，我在廿世紀末曾在歐洲認識其中兩位。她們十分敬佩于賀神父的靈修及超性精神，這我不難瞭解。不過譯經這樣一個重大事件，操之過急，後果堪慮。《牧靈聖經》初版是個顯明的例子。首先說是從原文譯出，不全正確，不能因于賀神父懂原文，做顧問，就這樣說。其次，我在課堂中翻開《牧靈聖經》參考時，《申命紀》第卅四章竟全然漏印了。其他許多缺陷這裡不用多講。

不過，現在座落於澳門的樂仁出版社（Claretian Publications），聯合保祿修會及聖言會繼續推動這一傳播天主聖言的重大任務，不斷地在改進。他們一開始就在南京愛德印刷廠，印刷裝訂千千萬萬的聖經，分佈到大陸各省，這是天主教其他機構至今沒有做到的。最近，羅颯神父（P. Alberto Rossa）請我幫忙校閱新約諸書的譯注。四福音已審完，在參考希臘原文時，與拉丁譯文對照，發現聖耶樂的譯筆非常注重字義，不輕意變通，相信雷永明神父及思高聖經學會，從聖耶樂身上應該學到很多。

多做多錯，少做少錯，不做不錯，不同人生觀的人有不同的選擇。孔夫子說，人非聖賢，孰能無過？錯而能改，

善莫大焉！把這些話用在譯經上，我們能說，沒有任何譯本是完美無缺的，任何譯文都不能跟原文畫上等號。因此，不用原文讀聖經的人最好參考各種譯文，從多方面把握啓示的信息。只看華文聖經的人，多一分華文譯本，就多一個幫手，用來體會聖言的風采。《和合本聖經》、《現代中文譯本》、《牧靈聖經》都是好幫手；後者的註解有助於了解弱勢族群的急需。

此外，近年來，澳門的樂仁出版社譯注為《偕主讀經》用的新約福音和書信。禮儀年丙年的《路加福音》和《宗徒大事錄》已出版售完，要再版並授權大陸天主教機構印行出版，推銷全國。其他福音和書信在繼續譯注、印行、推廣。這是協助天主子民品嚐聖言、增進靈修生活的良好工具，值得嘉許與合作。

這樣逐步譯注聖經，由福音到書信，由新約到舊約，是一個穩妥的方法，也是比較行得通的路。這裡，可再度聽聽陳維統神父的話：我們需要栽培更多的華人聖經學子，來為天主聖言服務。有志青年，闔興乎來！

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著

24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學—天地人合一 (改版本叢書 84 號)	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述
27 基督的教會 (改版本叢書 59 號)	張春申 著
28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬 合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋 (改版本叢書 87 號)	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀 (絕版)	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦 著、何麗霞 譯
47 當代女性獨身教友—時代意義及聖召分享	張瑞雲 著

48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合—佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版)—天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版)—天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著

73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳 著
86 修行默觀祈禱	加爾默羅聖衣會 譯
87 正教導師談祈禱	愛西里爾 譯
88 解放神學（上）：時代脈絡的詮釋	武金正 著
89 解放神學（下）：相關議題的申論	武金正 著
90 隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期	活水編譯小組 編譯
91 夢與神話的靈修旅程	盧德 著
92 五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄	活水編譯小組 編譯
93 若望福音及書信詮釋—簡要本	活水編譯小組 編譯
94 聖經學導論	活水編譯小組 編譯

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

國家圖書館出版品預行編目資料

聖經學導論/ Gregory W. Dawes 著；活水編譯小組 編譯

——台北：光啓文化，2010.11

面；公分。——（輔大神學叢書 94）

譯自 Introduction to the Bible

ISBN 978-957-546-689-3（平裝）

1. 聖經研究

241.01

99021600

輔大神學叢書 94

聖經學導論

2010 年 11 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者：Gregory W. Dawes

編 譯 者：活水編譯小組

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：胡國楨

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：190 元

光啓書號 101087

ISBN：978-957-546-689-3



聖經是天主的話，也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物，並且是一套充滿標記的「經書組合」。正因此故，聖經是需要詮釋的。然而，這套「經書組合」的形成過程相當複雜；加以「詮釋學」的討論日新月異。兩千年來，基督徒前輩們給我們留下各式各樣、風味不同的聖經詮釋方法，藉由這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同面貌。而本書便是在此前景下，隨著歷史脈絡、時代變遷，為我們介紹聖經的歷史、詮釋的沿革……等。

簡言之，本書是一部跨足「聖經圖書館」的入門書，概分兩大部分進行：首先追溯聖經資料及現今組合形態的來歷，亦即「聖經的正典綱目」，探討它的形成沿革及其傳遞過程；第貳部分探討「聖經的詮釋」，分別自教父時期、中世紀、新教改革與天主教的回應，乃至現代與後現代等時期，一一探討聖經詮釋的工作。



 光啟文化事業
Kuangki Cultural Group