



宗座聖經委員會文告

教會內的聖經詮釋

思高聖經學會出版



宗座聖經委員會文告

教會內的聖經詮釋

冼嘉儀譯

思高聖經學會出版

目 錄

教宗賀辭	i
序 言	xix
中文版序	xxiii
導 言	
(甲) 目前的問題	1
(乙) 本文件目的	5
第一章 闡釋的方法與取向	
(甲) 歷史批判法	7
一· 歷史批判法的演變	7
二· 原則	10
三· 方法介紹	11
四· 評價	13
(乙) 文學分析新法	15
一· 修辭分析	16
二· 敘述分析	19
三· 語意分析	23
(丙) 基於傳統的取向	27
一· 正典的取向	27

二·借助於猶太傳統的闡釋取向	30
三·經文在歷史內產生的影響之取向	33
(丁) 採納人文科學的取向	35
一·社會學的取向	35
二·透過文化人類學的取向	38
三·心理學與精神分析學的取向	40
(戊) 環境因素的取向	42
一·倡導解放的取向	42
二·女權主義的取向	46
(己) 基要派的闡釋	49

第二章 詮釋的問題

(甲) 哲學詮釋學	55
一·現代的宏觀	55
二·於釋經學的功用	58
(乙) 默感聖經的意義	60
一·文字含意	62
二·靈性含意	65
三·更豐富的含意	68

第三章 天主教闡釋的特色	71
(甲) 聖經傳統內的闡釋	72
一· 重讀	73
二· 舊約與新約的關係	75
三· 一些總結	78
(乙) 教會傳統內的闡釋	81
一· 正典的形成	81
二· 教父釋經	83
三· 教會各成員在釋經中的角色	87
(丙) 釋經者的任務	92
一· 基本規則	92
二· 研究	94
三· 講授	95
四· 著作發表	96
(丁) 與其他神學學科的關係	98
一· 神學與關於聖經經文的預設	98
二· 釋經學與系統神學	100
三· 釋經學與倫理神學	101
四· 多元化的觀點和應有的交流	102

第四章 在教會生活中聖經的闡釋

(甲) 現實化	105
一、原則	105
二、方法	107
三、局限	109
(乙) 植根文化	110
(丙) 聖經的運用	113
一、在禮儀上	113
二、神聖閱讀法	115
三、在牧民職務上	116
四、大公主義	120
總 結	123
詞彙索引	127
聖經文獻索引	149
跋	153

教宗若望保祿二世賀辭

本文是教宗於 1993 年 4 月 23 日（星期五）就兩份有關聖經研究的通諭：〈上智天主〉和〈聖神默感〉頒發一百和五十週年紀念的慶祝會上的演辭。

慶祝會是在梵蒂岡克肋孟廳舉行。出席者包括樞機主教、駐梵蒂岡全體外交人員、宗座聖經委員會和宗座聖經學院的教授。

會上，若瑟·賴辛格樞機向教宗呈上宗座聖經委員會草擬的文獻：〈教會內的聖經詮釋〉。

各位樞機、主教、外交使節、宗座聖經委員會委員、宗座聖經學院教授：

1. 本人衷心感謝，並欣然接受賴辛格樞機提交的、宗座聖經委員會所撰寫，有關教會內的聖經詮釋的文件，並對樞機主教所發表的卓見由衷讚賞。這文件是樞機主教閣下主動並領導的委員會多年來堅毅不屈的努力成果。聖經釋義一直是我所關注的事項，因為這對於基督徒的信仰和教會的生

活，都極其重要。正如梵蒂岡二次大公會議（梵二）提醒我們：「在天之父藉著聖經慈愛地與自己的子女相會，並同他們交談。天主的話具有那麼大的力量及德能，以致成為教會的支柱與力量，以及教會子女信德的活力，靈魂的食糧，精神生活清澈不竭的泉源」（啓示憲章 21）。聖經經文得到怎樣的詮釋，將直接影響今日的信徒，在個人與團體層面上與天主的關係，聖經的詮釋亦與教會的傳教使命息息相關。這是一個重要並值得關注的問題。

2. 這文件完成的時間，正值慶祝有關聖經問題的兩個影響深遠的通諭：《上智天主》百週年及《聖神默感》五十週年紀念日上。1893年11月18日，對理性主義的爭論十分關注的教宗良十三頒發了有關聖經研究的《上智天主》通諭，以「鼓勵和促進（聖經的研究）」，並「務使這些研究更切合時代的需要」（《聖經文獻選集》（EB）82）。五十年後，教宗庇護十二在他的《聖神默感》通諭中，向天主教釋經學者發出進一步的鼓勵和新的指引。此後，教廷的訓導當局推行多項工作，無一不顯示教會對於聖經研究的關注：1902年教宗良十三成立宗座聖經委員會；1909年教宗庇護十世建立了聖經學院。1920年教宗本篤十五世為紀念聖熱羅尼莫逝

世一千五百週年，特地頒發了一道關於聖經詮釋的通諭。凡此種種對聖經研究的推動，在梵二得到肯定，裨益整個教會。「天主啓示教義憲章」（「啓示憲章」）介紹了天主教釋經學者的工作，亦邀請牧民工作者和信徒從聖經所蘊含的天主聖言吸收更多滋養。

在此，希望介紹這兩份通諭的一些指引，以及兩通諭在多變的環境中仍然保留的恆久有效的定向，好能從中吸取知識。

（一）從《上智天主》到《聖神默感》

3. 首先，應注意兩份通諭之間一項重要的分別，就是兩份通諭主要的是辯護天主教的聖經詮釋，更好說，都具有護教的立場。表面上，兩份通諭均是回應外界對天主教的聖經詮釋的抨擊，但這些抨擊卻來自不同方向。一方面，《上智天主》針對的是理性科學對天主教的聖經詮釋的抨擊；另一方面，《聖神默感》並非反對釋經學者使用科學，並主張以非科學化的，所謂「屬靈」的聖經闡釋。

這個觀點上重大的轉變，顯然是環境的因素使然。《上智天主》頒佈前，教會的信仰正受到惡意的批評。自由派釋經學者對於這些批判，給予相當

重要的支持，因為他們運用所有科學化的資源，從版本批判到地質學，當中包括語言學、文學批判、宗教歷史學、考古學等等，研究聖經。另一方面，《聖神默感》是在一個截然不同的辯論興起後不久頒佈的。這個在意大利尤為激烈的辯論，是反對以科學方法研究聖經。曾經有一份廣泛流傳的匿名傳單，提醒大眾避免「一個教會及信友靈魂面臨的嚴重危機：就是使用批判科學化系統（critico-scientific system）來研究和闡釋聖經，所招致的偏差和錯謬。

4. 訓導當局在這兩個情況下所作出的反應，均影響深遠。因為當局的反應，不只是簡單的辯護，更直搗問題的核心，從而顯示（讓我們立即指出這點）教會在聖言降生這奧蹟之內的信仰。

自由主義釋經學的指摘，是基於科學的成就所得的、找不出證據的結論。面對這些攻擊，教會大可嚴禁天主教的釋經學者以科學來闡釋聖經，而堅持聖經經文的「屬靈」解釋。

不過，《上智天主》通諭沒有採取這路線。相反，這通諭認真地邀請天主教的釋經學者鑽研科學化的技巧，甚至比他們的反對者更廣博精深。該通諭指出：「第一項工作，是要學習東方的古老語

文，同時要研究所謂科學化的批判」（*EB 1189*）。教會並不是抗拒科學化的批判，只是辨別那些表面上有科學根據，實際上卻是完全缺乏理性的成見。

五十年後，教宗庇護十二已能在《聖神默感》通諭中指出《上智天主》通諭的指引所產生的豐碩成果：「藉著對聖經語言及所有有關東方古文物更廣泛的認識……不少在教宗良十三時代提出，反對聖經的真實性、古典性、完整性及其歷史價值的問題……現在已被澄清和解決」（*EB 562*）。天主教釋經學者「正確地運用抨擊他們的人所妄用的原則作武器」所得的結論，效果十分顯著。因此，《聖神默感》通諭沒有《上智天主》通諭那麼著意去抗衡理性主義釋經學的主張。

5. 不過，訓導當局仍須面對主張所謂「奧秘」釋經的學者的攻擊（*EB 552*）；這些人希望訓導當局譴責科學化的釋經方法。通諭又怎樣回應呢？若強調「奧秘」釋經對維護信仰的功效，甚或必要性，便會鼓勵科學化釋經與靈性的闡釋兩者的分割，彷彿前者是為外在用途，後者卻專為靈修的益處。在《聖神默感》通諭中，庇護十二刻意迴避這做法。相反，教宗明言這兩取向的緊密連繫：一方面強調正式的「文字含意」的「神學」意義（*EB*

551)；另一方面，若要以經文的靈性含意作經文的特定意義，便要證明這靈性含意的真確性。一個純主觀的靈感是不足夠的，學者必須證明某意思是「天主自己所意旨的」，是「天主賦予」一段經文的靈性意義（EB 552-553）。因此，斷定靈性含意的工作，本身屬於釋經科學的範疇。

由此可知，雖然兩通諭要面對截然不同的問題，但所表達的最深層意義卻是完全一致的：兩通諭均否決把人性與神性分割、把科學研究與尊敬信仰分割、把文字含意與靈性含意分割。因此，兩通諭均表現出與聖言降生的奧蹟的圓滿和諧。

（二）天主教釋經與聖言降生奧蹟的和諧

6. 有關默感的聖經與聖言降生的奧蹟之間互相緊扣的關係，《聖神默感》通諭有以下的闡述：「正如天主聖言本質上，在各方面均與人相似，只是沒有罪過，同樣，用人的語言所表達的天主的話——聖經——也在各方面與人的語言相似，只是沒有錯誤」（EB 559）。梵二的文獻啓示憲章（13）幾乎逐字引述的這句話，顯明了一項具有深意的平行。

無可否認：透過聖經默感的神恩把天主的話寫下來，是天子聖言降世的第一步。這些被書寫下來的文字，是選民與他們唯一的主之間，一個永恆的溝通和結合的中介。另一方面，因這些文字所具的先知性質，使人能在「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若1:14）時，察覺到天主計劃的實現。降生成了血肉的人性在天上受舉揚後，仍是成書的聖言證明了這聖言將永遠存留在我們中間。基於與舊約默感的著作的聯繫，新約受默感的著作是信徒與天主父、子、聖神之間那份交往與共融的保證。這部書當然不能脫離十字架上的耶穌聖心所流溢的、並透過教會的各種聖事所綿延的靈性生命；與此同時，正因為是為這靈性生命作證的一部書，（聖經）亦保存本身的一貫性。

7. 於是，這兩份通諭要求天主教釋經學者與聖言降生的奧蹟，就是在一特定的歷史時空中，神性與人性結合這奧蹟，圓滿的和諧。耶穌在世的生命的生命並不單指第一世紀，在猶大和加里肋亞某些時空場合所發生的事，亦包括祂在古代近東一個弱小民族的漫長歷史中，埋藏著的深根：包括這民族的軟弱與偉績、天主的人與罪人、緩慢的文化演進和政治挫折、失敗與勝利、對和平及天主國度的渴求。

基督的教會因對這聖言降生的事實的嚴謹態度，所以非常重視聖經的「歷史批判」研究。以往的教宗絕無意譴責這研究方法，一如支持「奧秘」釋經法的人士所願見的，卻予以積極的肯定。良十三寫道：「我們非常贊成我們的（天主教釋經學者）學員，攻讀批判學科，這為完全了解聖作者的語句，非常有益」（成立聖經委員會的宗座詔書「醒寤」，1902年10月30日，*EB* 142）。「非常」贊成，這同一副詞「非常」也見於《聖神默感》通諭對聖經文學批判的研究中（參閱 *EB* 548）。

8. 誠然，《聖神默感》通諭著意鼓勵釋經學者研究聖經採用的文體類型，甚至聲稱天主教釋經學者必須「深信若疏忽了這一部份職責，必會帶給天主教釋經學莫大的損害」（*EB* 560）。這倡議的出發點是要最正確和精闢地了解經文的意義，因此要把經文置於其歷史和文化背景中了解。由於對天主及對聖言降生的錯誤理解，致使不少基督徒採納了相反的取向：他們以為由於天主是一個絕對的存有，天主講的每一個字均具備絕對的價值，並獨立於人的語言的背景。因此，他們認為無需要先研究這些背景，然後才判辨這些文字可能有的相對的意義。可是，這種對絕對的存有虛假的意識，正是一

教宗賀辭

個假象，否定了聖經默感與聖言降生這兩奧蹟。聖經中的天主並不是一個粉碎祂所觸及的一切、壓制所有分別和差異的一個絕對的存有者；相反，祂是造物主，如創世紀多次重覆指出，是祂「按各自的種類」創造了極其繁多的生物。天主不但沒有劃一切事物，反而尊重和利用了各事物的差別（參閱格前12:18,24,28）。天主雖然以人的語言來表達自己，卻沒有賦予每一個表達方式一個劃一的價值；反而極具彈性地利用這語言的差異，同時接受這語言的各種限制。這點亦造成釋經學者的工作那麼繁複，那麼必要和那麼引人入勝！言語中沒有一項人的因素是可忽略的。近期語言學、文學和詮釋學研究的進展，促使釋經學在研究文體類型時吸納不同的觀點（如修辭學、敘述分析、結構主義）；其他人文科學，如心理學和社會學亦有被運用。這裏亦可引用教宗良十三給聖經委員會各成員的指示：「願他們明白、近代學者各項研究的新發現，無一不與他們自己研究的學科有關；相反，願他們毫不遲疑地，採用每個時代任何有助釋經工作的資源」（宗座詔書「醒寤」，EB 140）。學者必須以歷久不衰的興緻，來研究天主聖言中人性的因素。

9. 不過，這些研究還不足夠。為要尊重教會的信仰與聖經默感的連貫性，天主教釋經學必須避免局限於經文的人性層面。天主教釋經學首要的任務，是協助基督徒更清晰地意會這些經文中天主的話，好能更完全地接納這些經文，達至與天主圓滿的共融。為此，釋經學者自己首先需要在經文中意會天主的聖言。若要做到這點，釋經學者的學術研究，必須以一個活潑的靈修生活來維繫。

若缺乏靈修生活的支持，就是失卻了釋經的主要目的，而沉醉於次要的任務上。這樣的釋經研究始終不完善，甚至是一種逃避。因為若只以科學方法研究經文的人性層面，會令釋經者忘記：天主的聖言邀請每一個人突破自己，生活於信德與愛德之中。

關於這方面，《上智天主》通諭重申聖經的獨特性質，因此闡釋是必須的。通諭指出「聖經不該被視為一般的論證；相反，由於是在聖神默感下寫成的，並隱藏著非常重要的內容，在某些部份還蘊含著較艱深的意義，為此，我們若要了解和解釋聖經的意義，便需要同一位聖神降臨，需要祂的光照和恩寵；這些恩寵，我們應以謙卑的祈禱去祈求，以聖善的生活去保存」（EB 89）。《聖神默感》

通諭引用聖奧斯定的話「他們祈禱，俾得了悟聖經」（"Orent ut intellegant!"），簡單扼要地點出核心所在，與《上智天主》通諭的申明可謂異曲同工（EB 569）。

的確，若要對聖神所默感的聖言作出真正準確而充實的闡釋，首要的是讓聖神帶領自己，這需要不斷懇切的祈禱，祈求天主賜予聖神內在的真光，並溫順地承受這光照；並祈求能讓人明白天主的說話的那份獨特的愛，因為天主「是愛」（若一4:8.16）。我們在進行釋經工作的同時，必須盡最大的能力存留在天主面前。

10. 對聖神的順服，可引發和助長對教會的忠信，若要正確地進行釋經的工作，這份對教會的忠信是必須的。天主教的釋經學者不會懷著個人主義者的假想，以為一個人在信友的團體以外，可以更透徹地了解聖經的經文；事實剛好相反：因為這些經文不是交給個別作研究的人，以「滿足他們的好奇心，或提供研討和辯論的資料」（《聖神默感》通諭：EB 566），這些經文是交託於信眾的團體，基督的教會，以滋潤信仰，引導仁愛的生活。若能謹記這點，才可確保闡釋工作的功效。《上智天主》通諭重申了這基本的事實，更指出這事實不但

沒有對聖經研究構成障礙，反而促成聖經研究的穩步邁進（參閱EB 108-109）。值得欣喜的是，近期詮釋哲學的研究肯定了這觀點，而各教派的釋經學者均從類似的角度出發，例如：堅持把每段聖經經文置於教會所承認的聖經書目中來闡釋，或者更注重教父所提供的註釋。

事實上，保持對教會的忠信，就是牢牢地站穩於那龐大的傳統主流當中。在聖神保證將特別助佑的教會訓導當局的帶領之下，這傳統，承認聖經正典著作實為天主對祂的子民所說的話，亦從不間斷地默想這些經文，發掘這些經文那取之不竭的深蘊。就此，梵二再次申明：「因此，這一切關於解釋聖經的原則，最後當置於教會的定斷之下，因為教會擔任保管及解釋天主言語的使命與天職」（啓示憲章 12）。

同樣，梵二亦重申《上智天主》通諭的主張：「釋經者的職務是遵守這些規則，努力更徹底地去了解聖經的意義，幾乎經過這樣的研究，教會的審斷才臻於成熟」（啓示憲章 12；參閱《上智天主》通諭，EB 109：正好像成爲一種預備工作，以促使教會的審斷早日成熟。）

11. 爲了把教會這一項極重要的職務做得更好，釋經者將積極傳佈天主的聖言：一方面獻身於這職務，同時與其他傳福音者和那些出版牧民性的註解的人士，保持聯繫（參閱《聖神默感》通諭：*EB 551*）。這樣，釋經者可避免迷失於抽象的科學研究的繁瑣之中：這些抽象的科學研究往往使釋經者遠離聖經的真義，而這真義與釋經者的目標，即引領信眾與天主建立個人的關係，又是息息相關的。

（三）聖經委員會新的文件

12. 在這些前景下，《上智天主》通諭指出「尚有廣大的園地供給釋經者作個人的研究」（*EB 109*）。五十年後，《聖神默感》通諭再次作出同樣鼓勵性的觀察：「聖經上還留下許多事理（意義）——包括許多極重要的事理，有待天主教釋經者的智慧、才能自由去探索、鑽研」（*EB 565*）。

1943年的情況，與我們這個年代並不兩樣。研究的進展解決了不少問題，但同時亦引發了新的問題有待探討。猶如其他科學一樣，越是把釋經學上未知的範圍推廣，就越擴闊了有待探索的領域。在《聖神默感》通諭發表後不到五年，谷木蘭殘卷

被發掘出來。這發現彷彿一道曙光，曉示了一連串有關聖經的問題，亦開拓了不少研究的領域範圍。從此，引發了不少的發現和改良了許多新的探討和分析的方法。

13. 正是這新的狀況，使釋經者意識到重新檢討現存問題的必要。宗座聖經委員會致力於這任務，在今天呈交了他們辛勞的成果：《教會內的聖經詮釋》一文。

初讀這文件，首先觸動人的地方，是其開放的精神。文件審察了現時釋經學所運用的各個方法、取向和闡釋。雖然偶然無可避免地提出了嚴肅的保留，但大體上，這文件包含了對聖經經文作出全面闡釋的有效原理。

天主教釋經其實並沒有特定的一套闡釋方法，但從歷史批判法作起點，這歷史批判法並沒有任何哲學預設或相反信仰真理的預設；天主教釋經學善用現時流行的各種方法，從中採取「聖言的種子」。

14. 這份綜合性文件的另一特點，是能保持平衡和採取中庸之道。就聖經的闡釋而言，這文件緩和了跨年代和同年代的取向，顯示出這兩取向是互

相補足和必要的，以抽出經文中所有真理，和滿足現代讀者合理的要求。

更重要的是，天主教釋經學不會單單集中聖經啓示的人性層面（某些時候，這是歷史批判法的弊病），或單單集中於神性的層面，如基要派人士所要求的。天主教釋經學極力強調這兩個層面，就如這兩方面在聖言那神聖的「屈尊就卑」當中，結合在一起（啓示憲章 13）。這份「屈尊就卑」正是聖經的基礎。

15. 最後，讀者可察覺到這文件強調一項事實，那就是聖經的語言是向整個人類，是向每一時代、每一角落所有人，發出宇宙性的通傳。如果說「天主的聖言……相似人的言語」（啓示憲章 13），也就是要讓所有的人能領悟。天主的聖言不可能是遙不可及的，「太難和達不到的……其實，這話離你很近，就在你口裏，就在你心裏，使你遵行」（申30:11-14）。

這就是聖經闡釋的目的。若釋經的首項任務是確定聖經的真意或經文的不同含義，那麼，釋經的第二步就是把這意思傳遞給聖經的領受人，即可能的話，傳遞給每一個人。

一直以來，聖經均發揮其影響力。一個持續的現實化過程，把聖經的闡釋轉化為切合當代的意識形態和語言。聖經的語言那種具體而又直接的特質，很容易促成這轉化的程序，但由於它源自一個古老的文化，這亦構成不少困難。因此，必須經常把聖經的思想翻新成當代的言語，以適合聽眾的方式來表達。不過，這樣的翻譯當然要忠於原文，不能扭曲經文，以適應當時流行的某種解釋和取向。縱然天主的聖言是「用人的言語表達出來」（啓示憲章 13），亦應以其本身莊嚴的姿態來展現。

今天，聖經已傳遍五大洲，傳到每一國。不過，若要聖經發揮其深遠的作用，仍需按每一民族的特性，進行植根文化的工作。相信那些對現代西方文化認識較淺的民族，比那些因俗化過程和過份的剔秘功夫而變得對天主聖言的作用無動於衷的人，更容易掌握聖經的訊息。

在我們今天，不但學者和傳道人，連所有傳播聖經思想的人，均需要致力一項工作：利用任何可行的途徑——在今日可用的途徑相當多——讓為普世具有意義的聖經訊息，能被廣泛承認，讓聖經訊息救贖的功效，能在每一地方呈現。

幸得這份文件，教會內聖經的詮釋得以吸收新的動力，裨益全球，在這第三千年的開端，讓真理照耀，以激發仁愛。

總結

16. 最後，本人感到榮幸，能步兩位前任教宗，良十三和庇護十二的後塵，向眾天主教釋經學者，特別是在座各宗座聖經委員會成員，表達謝意和鼓勵。

我衷心感謝你們各位，你們為天主的聖言和天主的子民作出了卓越的貢獻：這項研究、教導和出版的工作，這項神學、聖道禮儀與傳教事工的助力；這項促進大公主義和基督徒與猶太人之間良好關係的動力；你們的貢獻，亦參與了教會回應現代世界的冀望和難題時，所作出的努力。

在此，我亦懇切鼓勵你們踏出第二步：釋經工作有增無減的複雜性，需要每一個人的努力和一個廣泛的科際合作。現今世代，科學研究的重要性，在眾多範疇中均與日俱增；同樣，釋經的科學也不能避免在相若的程度上找一個定位。這定位是把信仰植根文化的一個幅度；而植根文化是教會接受聖言降生的奧蹟這使命的一環。

願你們的研究得到耶穌基督這降生成人的天主聖言所帶領。是祂開啓門徒的明悟，叫他們理解聖經（路24:45）。願童貞瑪利亞作你們的模範，不單在於她對天主聖言那份慷慨的順從，更特別是她接受了給她所說的話的態度：聖史路加告訴我們，瑪利亞把天主的話和這一切事默存在自己心中，反覆思量（"symballousa en te kardia autes"）（路2:19）；瑪利亞因迎納聖言而成爲門徒的模範和母親（參閱若19:27）。爲此，願瑪利亞教導你們，不單在學術研究上，更以整個生命，去領受天主的聖言。

爲使你們的工作與活動令聖經的光輝照耀得更燦爛，我由衷頒賜你們宗座遐福。

序 言

梵蒂岡第二屆大公會議（梵二）《天主啓示教義憲章》（*Dei Verbum*）（啓示憲章）24 引用教宗良十三的話，指出聖經研究實為神學的靈魂。這種研究是永無止息的；每個世代都應按其方式，再接再勵去明瞭聖經中的各書卷。在聖經詮釋史上，歷史批判法之應用，開創了一個新紀元，藉著這方法，一些對經文原意之新知應運而生。但正如一切人間事物，這方法也是利弊參半的。致力於鑽研經文原意之際，極易把聖經只規範於過去，以致其今日意義無法被人覺察。這種研究結果，也可能使人誤認只有聖經的人性層面才算是確實的；由於採用一種專為洞悉人間事物的方法，以致無法找到聖經的真作者天主。應用「俗學」的治學方法於聖經上，此舉實有爾權之必要。

一切有助加深認識真理和統馭思維的方法，對神學都有具體的貢獻。在這意義下，採用歷史批判法來研究神學是合理的。不過，我們應該摒除一切局限和阻礙我們的視聽，去超越純人間事物的成份，好能保持開放。故此，這歷史批判法出現之

初，立即引起了有關其用途和正確地位之爭辯，至今仍未有所結論。

除此爭辯，天主教會之訓導當局也曾多次發表重要文件，以表達其立場。首先，教宗良十三在1893年11月18日的《上智天主》（*Providentissimus Deus*）通諭中，曾訂下一些誘導詮釋聖經的指引。在那極自信和武斷的自由主義盛行之際，良十三尤其表達了他對這些新方法的種種批評，但他並沒有抹煞有關方法的正面價值。五十年後，鑑於一些偉大的天主教釋經學者的豐碩成果，教宗庇護十二終能在1943年9月30日的《聖神默感》（*Divino Afflante Spiritu*）通諭中，加以鼓勵，並邀請眾人利用現代的方法去領悟聖經。1965年11月18日的梵二《啓示憲章》，也重申了這一切，更結合了一些教父神學的卓見，和現代方法的新知，給與我們一個權威性的綜合。

不久，釋經方法的領域，已擴展至三十年前無法預料的境界。新方法和新取向層出不窮，諸如結構論（*structuralism*），唯物釋經法（*materialistic exegesis*），精神分析釋經法（*psychoanalytic exegesis*），解放神學釋經法（*liberation exegesis*）等。另一方面，許多新嘗試正在進行

中，以期再次由教父的釋經中得到裨益，去提供一種嶄新的屬靈聖經闡釋（spiritual interpretation）。《上智天主》通諭後一百年，亦即《聖神默感》通諭後五十年，宗座聖經委員會擔負起界定現況中天主教釋經學的立場。按梵二後的新制定，宗座聖經委員會並非教會正式的訓導機構。這只是一個由專家組成的委員會，深明其科學性和教會性的責任，以天主教釋經學者的身份，在聖經詮釋的基本問題上表明態度，並在這方面深獲教會訓導當局的支持。這份文件就是在這種情況下寫成的。本文件據實地報導了一個現用諸法的全面觀，並對向文件查詢的人，提供有關各方法的用途和範圍之指引。因此，本文件將研究有關經文意義的問題：怎樣才能辨認出這個意義呢？這是一個溶匯了天主和人的話語，結合了那一去不復回的歷史事件，和那放諸各時代皆準的永恆話語。聖經的話源於過去的事實，但並不局限於過去，也源於天主的永恆。聖經帶領我們穿過時限，跨越過去、現在和將來，到達天主的永恆中。我深信這文件確能提供寶貴的輔助，以找到領悟聖經的正路，並開啓新的觀點。本文件秉承1893年及1943年的兩道通諭，並邁向豐盛的未來。

我謹向聖經委員會各成員深表謝忱，感謝他們堅忍和艱鉅的努力，逐步完成了這文件。希望這文件能廣傳，作出有效的貢獻，使人能更深入領悟聖經中天主的話。

一九九三年聖史瑪竇慶日於羅馬
若瑟·賴辛格樞機

中文版序

1993年4月23日，教宗若望保祿二世特別召集了宗座聖經委員會和宗座聖經學院教授，以及駐梵蒂岡全體外交人員，在梵蒂岡克肋孟廳慶祝《上智天主》百年和《聖神默感》五十年頒發紀念，在大會上聖經委員會主任賴辛格樞機奉獻給教宗一份聖經委員會準備了多年的文獻：《教會內的聖經詮釋》。原文為法文，即刻譯為英文，現在中文譯本出版了。

教宗在當場的談話中臨結尾時說：「解釋聖經不要緊隨西方文化，因為西方文化已有偏差，已世俗化，過於別緻化。聖經是為萬國萬民的，而釋經的方法應該本地化，本文化化……，因為天主的聖言正進入這世界（若1:9）……。」這幾句話鼓勵我們需要有一種新的解釋法，適合於亞洲的語意，更何況聖經是出於亞洲人的手筆！釋經法到目前都是西方的，不但不適合亞洲的語意，而且也不適合於東方人的思想。以西方的頭腦來解釋東方的思想，不啻鑰匙不對馬嘴。學貫東西的學者方東美教授，

曾在文章裏多次提過：西方富於分析，東方重於圓融。這句話如果用於釋經學裏，實在恰當不過。西方的經學者把梅瑟五書拆得七零八落，把依撒意亞大解八塊，把匝加利亞劈成三截。用這個西方的分析頭腦，來解釋東方人的圓融思想，何啻天壤之別？

賴辛格樞機在最近的談話裏說：「現在需要的，可稱為『批判學的批判』（目前學者稱之為『超批判學』或『後批判學』），當然經文該首先追溯到它的歷史由來，並且在整個歷史的光照之下去看經文，並在歷史的中心事件——耶穌基督的光照下去解釋經文」（見公教世界報導：1993年12月）。

統觀全部文獻，教會的釋經是最傳統而又最新穎的，上自猶太經師釋經法，下至目前存在主義的釋經法，認定天主既為聖經的真正著者，應以信德的眼光，去看聖經為一部前後一致的著作，其中心事件為耶穌基督。

所以我們閱讀聖經，應時時在教會內，並同教會一起閱讀。我們的理智和我們的心除非是教會的，與教會同感，我們聽不到新郎天主聖言的聲音，因為只有教會是天主聖言的新娘，只有她瞭解聖言說甚麼（現代法國天文家克勞岱爾語）。

思高聖經學會謹識於香港
一九九五年四月十五日

導 言

聖經經文的闡釋，至今仍不斷引起蓬勃的興緻和討論，尤其在最近數年中，更到達了一個新的境界。鑑於聖經對基督信仰有莫大的重要性，爲了教會的生命，並爲了基督信友與其他宗教信徒之間的關係，宗座聖經委員會受奉諭在這問題上表明態度。

甲．目前的問題

有關聖經闡釋的問題，並非如同某些人所想像的，是個現代的產物。其實聖經本身也證實其闡釋不乏困難之處。聖經除了清晰易明的經文外，也包含了一些隱晦難明者。讀者在閱讀一些耶肋米亞或達尼爾的經句時，不免要揣測其意義（達9:2）。宗徒大事錄也記載了一位一世紀的厄提約丕雅人，在閱讀依撒意亞書中一段時（依53:7-8），也面臨同樣的困惑，感到需要一位解釋者（宗8:30-35）。伯多祿後書也聲明說：「經上的一切預言，決不應隨私人的解釋」（伯後1:20）。這書又注意到保祿宗徒的書信中「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，而自趨喪亡」（伯後3:16）。

因此，這問題早就存在，只是越來越嚴重：讀者與聖經記載的事件和說話，相隔二十至三十個世紀，就這一點已帶來不少困難。另一方面，隨著人類科學的進步，現代的闡釋問題變得越發複雜。科學的方法被應用在研究古籍上。這些方法究竟到甚麼程度，可被認為適用於聖經闡釋上呢？面對這問題，教會一向本著牧靈上的慎重，作出了極保留之回應，因為這些方法雖有其正面的因素，往往卻和反對基督信仰的見解扯上關係。但這僵局終於獲得了一個正面的轉機，一系列的宗座文件隨著而來；由良十三的《上智天主》通諭（*Providentissimus Deus* 1893年11月18日），至庇護十二的《聖神默感》通諭（*Divino Afflante Spiritu* 1943年9月30日），而宗座聖經委員會的《慈母聖教會》宣言（*Sancta Mater Ecclesia* 1964年4月21日）也同出一轍，尤其以梵二的《天主啓示教義憲章》（*Dei Verbum* 1965年11月18日）為然。

這富建設性的態度產生了無可否認的豐碩成果。天主教教會內的聖經研究突飛猛進，其科學價值也不斷被學者和信友所認同，同時也大大促進了

教會的合一對話。聖經對神學的影響越發加深，促成了神學的革新。天主教信友對聖經的興趣增加了，無形中也豐富了基督信徒的生活。在這門學術上曾受過嚴格訓練的人士也一致承認，如今是無法退回到一個「前批判」（pre-critical）的釋經階段，況且從前的釋經是絕對不適用的。

但正當這盛行的科學方法——歷史批判法（historical critical method）——貫徹地應用於釋經上之際（也包括天主教釋經），這方法卻同時受到了質疑：一方面由於在同一的科學世界中，出現了其他的方法和取向；另一方面由於許多基督信徒認為，從信仰的立場看，這方法是不足的，因而加諸批評。歷史批判法，誠如其名，特別注意經文或傳統在不同時代，即所謂「跨年代」（diachronic），的歷史演變，如此，在某些情況下，便與另一些方法競爭起來，這些方法主張經文無論在語言、寫作過程、敘述佈局或修辭等方面，都與經文編寫的「同年代」（synchronic）的思潮風格有關。此外，爲了取代這些注重重構過去的跨年代方法，許多人選擇了另一條路線，把經文置於現時，從哲學、精神分析學、社會學、政治學等角度來研究。這眾多的方法和取向，對一些人而言，確是蓬

勃的現象，但對另一些人來說，卻引起了混亂的感覺。

姑勿論是事實還是表面，這混亂現象使那些反對科學化釋經的人，獲得了新的論據。按他們看來，不同的闡釋之間的衝突，正表示根據科學的要求來研究聖經實一無是處，只會帶來重大的損失。他們強調，科學化釋經只會對無數已獲共識的問題引起困惑和疑慮，並導致一些釋經學者在極重要的問題上，採取相反教會信仰的立場，如耶穌經童貞成孕、祂所行的奇蹟、甚至祂的復活和天主性等問題。

按他們看，科學化釋經雖或未導致否認這些道理，但由於這方法不能促進基督徒的生活，不但未能助人更容易和穩妥地接觸天主聖言的生活泉源，還使聖經成爲一本封閉的書，解釋時往往變得困難重重，只有求助專業人士，使釋經成了少數學者的專利。有人甚至引用福音的話來指控他們說：「你們拿走了智識的鑰匙，自己不進去，那願意進去的，你們也加以阻止。」（路 11:52；參閱瑪 23:13）

結果，人們摒棄科學化釋經的努力，認爲必須代之以輕易的取向，即一些他們認爲適合的「同年

代」的研經法。更有人索性放棄各種研究，而推薦一種所謂「屬靈」（"spiritual"）讀經法，其實這只是一種純粹隨從個人主觀靈感的讀經法，只為滿足一己之靈感。也有些人旨在聖經中找尋個人概念中的基督，和滿足貿然自發的宗教感。更有些人以為在聖經中，找到了一切個人或集體問題的直接答案。還有不少教派，只接納自認由特殊啓示得來的闡釋為唯一正確者。

乙．本文件的目的是

因此之故，宜認真斟酌一下，聖經釋經學現況的各方面，關注有關的批評、建議和期望，衡量新方法和取向的可行性。最後更設法指出最符合天主教會釋經使命的方向。

這正是本文件的目的。宗座聖經委員會願意指出各種為到達聖經釋義應走的途徑，同時又是最符合聖經的人和天主特性者。在此，無意對一切有關聖經的問題表達立場，如聖經默感的神學等。本文件旨在探索那些有助善用聖經寶庫的方法，使天主的話不斷成為天主子民的精神滋養、他們信望愛生命的泉源，並成為全人類的光明（見啓示憲章 21）。

為達到這目的，本文件將包括下列各項：

- 一· 簡介各種不同的方法（method）和取向（approach）¹；指出每種用途和範圍；
- 二· 檢討一些詮釋學（hermeneutic）的問題；
- 三· 界定天主教釋經學的本質和探討這與其他神學學科的關係；
- 四· 評估聖經的闡釋在教會生活中的地位。

¹ 所謂「方法」是指解釋經文的一套科學化步驟。

所謂「取向」是指按某特定觀點而作的研究。

第一章 闡釋的方法與取向

甲．歷史批判法

歷史批判法 (Historical Critical Method) 是以科學方法，探究古老文獻的意義不可或缺的工具。「聖經」既然是「藉人的語言所表達的天主的話」，那麼聖經每一部份和所取材的既定資料，都可說是人的著作。因此，若要正確了解這部書，必須依靠歷史批判法。

(一) 歷史批判法的演變

若要明白現時所採用的歷史批判法，應先回顧這方法的歷史演變。其實這闡釋方法的一些步驟由來已久，在遠古希臘的古典文學家，和較後教父時期的奧力振、熱羅尼莫、奧思定等神學家均有使用。當時這方法只具雛形，經過歷代的演變，尤其文藝復興時期主張尋根歸源 (return to the sources) 的人文學者的精煉，才發展至現時的規模。新約版本批判 (Textual Criticism)，是在十九世紀初脫離了與所謂「公認本」的關聯後，始發展成一門科學化的學科。但是文學批判 (Literary

Criticism) 在十七世紀已開始萌芽。當時西門 (Richard Simon) 已指出，梅瑟五書中有不少重覆的敘述 (doublets)、內容的不吻合、和文筆風格不同等現象——這些發現與傳統指稱《梅瑟五書》整卷乃由梅瑟一人所著的說法，可說背道而馳。及至十八世紀時，雅斯度 (Jean Astruc) 仍主張創世紀是梅瑟個人的作品，只是他採用了不同源流 (主要的有兩個)，以致整體上予人一個拼合的感覺。但漸漸地，聖經學者越來越有理由反駁梅瑟為該五書的作者這見解。一直以來，文學批判被視為一個分析經文之不同源流的方法，因此在十九世紀出現所謂「文件的假設」 (Documentary Hypothesis)，試圖解釋梅瑟五書是經過編輯工夫而得出的成果。根據這假設，梅瑟五書是由四份某程度上彼此平行的文件編織而成。這些文件分別是雅威典 (J)、厄羅因典 (E)、申命紀學派典 (D) 和司祭典 (P)；梅瑟五書最後的編者，是以司祭典作骨幹編輯這些資料。相同地，為了解釋三部對觀福音的異同，學者應用了「二源說」 (Two Source Hypothesis)。根據此說，瑪竇及路加兩部福音，均是依照兩份主要資料編輯而成，其一是馬爾谷福音，其二是一份耶穌的語錄 (稱為“Q”典，

闡釋的方法與取向

取自德文"Quelle"，意即「源頭」)。雖然部份學者質疑這兩學說，但在今日科學化的釋經研究中，這兩學說的綱領仍佔相當重要的位置。

為確定聖經經文的年代，這類文學批判往往只顧解剖和拆散經文，以辨別經文的各個源流，而忽視該段經文的整體性，和經文在目前的形式所要傳達的訊息（編者的貢獻並未受推崇）。換言之，歷史批判的釋經好像把經文溶解了、破壞了。有些釋經學者因受到比較宗教歷史（comparative history of religions）的影響，或基於某些哲學思想，而極端貶抑聖經的價值時，歷史批判學得到的評價就更差了。

龔喬（Herman Gunkel）可說是把歷史批判法從這樣受歧視的文學批判樊籠內解放出來的人。雖然他同樣把梅瑟五書視作一組合物，他仔細研究了經文內不同部份的特質。他嘗試界定每一個單元的文體（例如傳記或讚美歌），和該單元原本所在的社會背景（即生活實況（Sitz im Leben）（如法律背景，禮儀背景等）。除了研究經文的文體外，狄比留（Martin Dibelius）和布特曼（Rudolf Bultmann）在闡釋對觀福音時更引入了「類型批判」（Formgeschichte）。布特曼把類型批判研

究，與存在主義哲學家海德格（Martin Heidegger）所啓導的聖經詮釋結合起來，因而導致類型批判廣受抨擊。不過，這釋經方法的貢獻之一，是能清楚地顯示新約所保存的傳統，從耶穌自己的宣講，至（宗徒）宣認耶穌為基督，皆可溯源自基督徒團體，即初期教會。這些傳統也在那時有了雛形。最後，類型批判還需「編輯批判」的配合。「編輯批判」（Redaction Criticism）是對編輯的過程作批判性的研究，就是指出每一位聖史編輯他的福音時，作出的獨特貢獻和神學傾向。引入最後這步驟後，便完成整個歷史批判法：從版本批判開始，至文學批判以辨別經文不同的源流資料；再進一步剖析經文的類型，最後分析聖史的編輯工作，那是專注於現在所見的經文。透過這方法，讀者才可準確地了解作者或聖經編者的原意，和他們希望傳達給當時的讀者的訊息。歷史批判法也因這些成就，而獲得學者一致推崇。

（二）原則

歷史批判法基本原則的古典形式是：

這是一個注重歷史的方法，這不單指此方法被用作研究一些古老典籍——應用於釋經學時，那便

指聖經的經文——並以歷史角度探究這些典籍的深意，更重要的是，這批判法揭示了現有聖經經文形成的歷史過程，這往往涉及了一個複雜而漫長的跨年代進程，因為在整個製作過程的不同階段中，聖經的經文是為不同階層、生活在不同時空的聽眾或讀者而作的。

這是個批判的方法，因為當中的每一步驟（由版本批判至編輯批判）都借助科學化的原則，力求客觀，目的是讓現代讀者明白經文，特別是那些難以理解的。

作為一個分析方法，歷史批判法研究聖經經文和其他任何古典籍，並無不同，也從經文表達人的思維和言論這方面加以評價。不過，特別在編輯批判的範圍內，此法能使釋經學者更清楚地掌握天主啓示的內容。

（三）方法介紹

發展至現階段，歷史批判法包括以下各步驟：

一直以來，連串的學術研究均由版本批判開始。版本批判是按一些最古老和最好的手抄卷和紙草紙抄本，古老的版本或教父的版本等作佐證，依據某些原則，嘗試找出一個最接近原文的版本。

接著是借歷史語文學的知識分析經文的字義和語意。文學批判的作用，是界定經文單元大大小小的範圍，從而得知經文的內聚力。一些重覆的情況或不協調的地方，往往是經文修葺的痕蹟。之後，把經文分拆成較小的單元，將之納入不同的源流。類型批判辨別經文的文學體裁，經文產生的社會背景、特色和發展的歷史。傳統批判找出經文所屬的傳統，並嘗試指出該傳統歷來的演變。最後，編輯批判研究聖經編者在確立經文現有的面貌前，曾作出的修訂；編輯批判同時分析這最後面貌：就是盡量找出屬於這最後的編輯過程的一些傾向的特色。前面各步驟從一個跨年代的角度，透過追尋經文的始源和發展來解釋經文；最後一個步驟，則以一個同年代的探討結束。這樣，基於經文的相互關係和不同的元素，及其特性，經文可視作傳達給當時讀者的訊息。這裏可了解到在行動與實際生活的觀點上（fonction pragmatique），經文對人的要求。

當所研究的經文屬於歷史文體，或者與歷史事件有關，歷史批判法可補充文學批判法，以確認經文的歷史（現代人所指的歷史）意義。

這樣，我們可解釋聖經的啓示在具體的歷史進程中經歷的各個階段。

(四) 評價

對於歷史批判法，尤其發展至現階段，我們應予以怎樣的評價呢？

這個方法，當客觀地使用時，都不會存有預設 (a priori) 的。若使用這方法時附加了一些預設原則，這些原則與方法本身無關，卻是學者的一些詮釋選擇，這便變成一些支配經文的闡釋，卻極可能是偏差的詮釋立場了。

歷史批判法最初是朝著源流批判，和宗教歷史探索的方向進發，為聖經的了解提供了一條新的途徑。這方法揭示了聖經為一本文集，大多情況下，尤其舊約，所收集的文獻皆不是某一作者的個人創作，而是一些與以色列或初期教會的歷史甚有淵源的文獻。以往，猶太人或基督徒闡釋聖經時，並不注重那個天主聖言植根於人間的實際，且複雜的歷史狀況，對該歷史背景只有概略的認識。科學化的釋經方法，最初是有意識地脫離信仰的範疇，甚至偶爾與之抗衡，因而科學化釋經與傳統的釋經，肯定地成了勢不兩立的局面；但後來的發展證明這敵對的局面是有益的；只要能放開外在的成見，科學化的方法可導致對聖經真理有一個更精確的了解（參考啓示憲章 12）。按《聖神默感》通論，釋經

的一項基本要求，是找出經文字面的意思；要達到這目標，必須先斷定經文的文學類型（參閱聖經文獻選集〔EB〕560）。這方面，歷史批判法大有用武之地。

無可否認，過去應用歷史批判法的方式顯示了其有限性。這方法規限於探討聖經經文在其產生的歷史背景裏所表達的意思，而漠視後期的聖經啓示，和教會歷史可能含有的意思。儘管如此，這方法促成了不少極具份量的釋經和聖經神學的著作。

學者已有一段長時期，不再把這方法與某一個哲學系統聯繫起來。這陣子，釋經學者運用這方法時，均趨向強調經文的類型，而較少注意經文的內容。幸而，透過使用一個更多元化的語意學（詞語，短句和文章的語義學），和透過研究具體生活實況（aspect pragmatique）對經文的要求，上述的趨勢也得到糾正。

歷史批判法，從它對經文所作的同年代分析，能顧及經文的前後呼應看來，我們得承認這方法是合理的；因為天主聖言實在是由經文最後形成的階段，即現有的經文，而非早期未定形的版本所表達的。但仍有必要保留跨年代的研究，以闡明那股使聖經生氣勃勃的歷史動力，並說明其複雜性；例如

約書（出21-23）反映出以色列社會的政治、群體和宗教的景況，與保存於申命紀中（12-26章）的其他法律書所反映的截然不同。我們要當心，不要因為過去歷史批判法被批判過分重視歷史，而以另一個極端——釋經時完全忽視歷史——取代追溯歷史的取向，唯獨專注於從經文編寫的年代，只以「同年代」分析法釋經。

總括而言，這方法在這方面，仍是非常不充足。因此在經文的研究上，無可避免仍留下許多方面有待補充。

乙．文學分析新法

沒有一個單一的科學化研究法，足以透徹了解聖經經文所蘊含豐富多姿的深意，儘管歷史批判法整體上不乏其功用，這方法仍未能達到這目標，因而無可避免，會留下很多方面需再加以研究。因此，現時不少學者提出其他方法或取向，好能更深入探究經文中其他值得注意的幅度。

在這部份，我們會介紹幾個近期的文學分析法。以下幾個部份（丙、丁、戊），我們將粗略查察不同的取向，當中有些與傳統研究有關，有些與「人文科學」有關，亦有些涉及現代的特殊環境。

最後，我們會看看基要派的釋經法：一個不接受任何系統的釋經方法。

承著今日語言學及文學研究蓬勃發展之利，釋經學越來越多採用新的文學分析方法，尤其修辭分析、敘述分析和語意分析。

（一）修辭分析

其實修辭分析 (Rhetorical Analysis) 本身並不是個新方法。新的地方在於有系統地運用這分析法來闡釋聖經，以及一種「新修辭學」(new rhetoric) 的誕生和發展。

修辭是編撰遊說性質的演詞的一門學問。事實上，聖經每一段經文在某程度上都屬遊說性質，因此，修辭學的知識實為釋經者作學術研究的必備工具。修辭分析必須以批判的方式進行，因科學化的釋經是一個要求批判力的工作。

近期相當多的聖經研究均注重於聖經修辭的特色，其中有三個不同的取向：第一個是建基於古希臘羅馬式的修辭學；第二個專注於閃族的寫作方式；第三個則取材自較近期的研究——所謂「新修辭學」。

闡釋的方法與取向

任何一個演說的場合都具備三個元素：演說者（或作者）、講辭（或文章）和聽眾（或寫作對象）。由此，古典修辭學辨別了三個條件，可令一篇講辭成爲一件遊說工具：演說者的權威、論據的力量和所激發的聽眾情緒。不同的場合和聽眾亦廣泛地限定了演說所採用的形式。從亞里士多德起，古典的修辭學辨別三種公開演說的模式：審判式（法庭裏用）、討論式（政治集會用）和展示式（喜慶場合用）。

認識到修辭學對希臘文化有這麼大的影響，越來越多釋經學者借助古典修辭學的論說來分析聖經經文的某些方面，尤其新約經文。

另一些釋經學者則專注於聖經文學傳統的特徵。聖經的文學傳統，源自閃族文化，偏好對稱的組合（symmetrical composition）。透過這些對稱的組合，讀者便可得知經文中各元素之間的關係；研究多種形式的平行法（parallelism）和其他閃族的寫作模式，可更清晰地辨別經文的結構，因而能進一步了解經文的訊息。

「新修辭學」採納一個更概括的角度。這學問不單旨在列明文體的現象（stylistic figures）、演說家的策略和形形色色的演說，更探究是何等元

素，使特定文字的運用能有效及成功地傳達信息。這是一個「實在」的學問，因這不局限於分析純形式上的問題，卻深入研究辯論或討論的實際情況，並研究文章的文體和結構怎樣在聽眾身上產生效果。因此，「新修辭學」能從文字學、語意學、人類學和社會學等其他學科近期的研究成果，得到不少裨益。

應用於聖經時，「新修辭學」是為精確地深入啓示語言的核心，如同研究遊說的宗教演說一樣，亦衡量這種演辭在社會的傳訊中所引發的衝擊。

此種修辭分析，是值得重視的，因為這豐富了對經文批判性的研究，促成了較近期的工作更大的成就。新修辭分析填補了一個長期被釋經學者忽視了的範疇，並重新注視已失落了的觀點、或澄清含糊的觀點。

「新修辭學」重視語言的遊說和說服能力，此點是無可置疑的。聖經不單只陳述一些真理，更是一個訊息的自我傳遞，在特定的背景下發揮溝通的作用，並帶有某種說服力和演說者的策略。

不過，修辭分析亦有其限制。若然停留在描述的層面，修辭分析的結論往往只觸及文體及風格的問題。修辭分析基本上是同年代性質的，因此不足

以被視為一個獨立的方法；應用在聖經經文時，應該問這幾個問題：聖經的眾作者是否屬於社會上較有學識之士？寫作時，他們遵守了修辭學的規則到那一程度？對於分析某一段經文時，那種修辭學才算適用？希臘羅馬式？還是閃族式？會不會在某些情況下，某些聖經經文被隨便地認為有一個太精密的修辭結構呢？這些和其他未列出的問題，不應使這種分析的功用受到懷疑。不過對這些問題作某程度的分辨是不可或缺的。

（二）敘述分析

聖經慣常以故事的形式和人物的表白帶出一些訊息，這實際上是人與人之間最基本的溝通方式；敘述釋經法（Narrative Exegesis），就是可以了解和傳遞這種聖經訊息的方法。舊約實際上述說了一個救恩的故事。這個震撼性的覆述，提供了信仰的宣認、禮儀和教理的要義（參閱詠78:3-4；出12:24-27；申6:20-25,26:5-11）。基督徒的宣講（初傳）本身，是連續敘述耶穌基督的生平、死亡與復活的故事；福音更是這些事蹟的詳盡描述。教理講授本身亦曾以敘述形式出現（參閱格前11:23-25）。

採用敘述的技巧，有助於把分析的方式與神學反省分辨出來。

事實上，很多分析的方法都是今日的產品，當中一些方法源自古代敘述模式的研究，其他則依據一種現代「敘述學」(Narratology)和其他的形式，因此亦會涉及語意學的範疇。敘述分析的焦點，集中於經文的情節鋪排、人物塑造和敘述者所取的觀點，從而研究一段經文怎樣講述一個故事，以引領讀者進入「敘述的世界」和此所代表的價值觀。

其中有幾個方法是用於區別「真正的作者」與「意會的作者」、「真正的讀者」與「意會的讀者」。「真正的作者」就是實際編寫故事那人；「意會的作者」則指經文字裏行間（結合他或她自己的文化、個性、取向和信仰等等）塑造的作者的形像。「真正的讀者」是任何一個接觸到經文的人——從第一個閱讀經文或聆聽別人誦讀經文的人，到今日閱讀或聆聽經文的任何一個人。「意會的讀者」則是經文假設了、和實際上創造出來的讀者。他們懂得作出思想上或感情上的調節，以進入經文的敘述世界，以及作出真正的作者透過意會的作者所預期讀者會作的回應。

一段經文仍保持某程度的影響力，使真正的讀者（例如我們自己是二十世紀末的讀者）能等同於意會的讀者。釋經學其中一個主要任務，就是促進這種等同的進展過程。

敘述分析展示著一個對經文運作的嶄新的了解方式。歷史批判法會視經文為一扇「窗」，透過這窗，探視某個時期的實況（不單故事所敘述的有關情況，亦包括聽故事的團體的實況）；敘述分析則強調經文作一面「鏡子」的功用，因這展示一個影像：一個敘述的世界——影響讀者的概念，從而誘導讀者接納某些價值標準，而放棄別的。

這方法本質上屬文學的研究，但當讀者考慮到聖經作為刻畫信仰的一個「故事」（及「見證」）所要表達的深意，及當讀者從研究中領略到一個更實用和牧民性的詮釋的時候，便會明白這方法亦具備其神學反省的一面。曾有傾向把默感的經文，化成一串串以非聖經化的形式和語言寫成的神學論說，敘述分析的取向可說是針對此傾向的一個反應。敘述詮釋的作用，是把聖經的記載方式及傳達訊息的方法，在不同的歷史環境下翻新過來，從而有效地展示（聖經）的救贖作用。敘述分析堅持兩方面的必要：講述救恩的故事（「報導」方面）及

為救恩而講故事（「衛道」方面）。故此，聖經記載，或是明顯地，或是隱晦地，向讀者提出了一個存在上的訴求（existential appeal）。

敘述分析對聖經註釋的幫助是顯著的。由於能配合絕大多數聖經經文的敘述特性，這方法能促成一個艱巨的轉化過程：把經文在其歷史背景中的意思（這正是歷史批判法的目標），轉作為今日的讀者有用的意義。不過，「真正的作者」與「意會的作者」的區別，確令闡釋的問題變得更複雜。

在應用敘述分析於聖經經文時，不應隨便套用現成的敘述模式於經文上，卻應盡量把分析切合聖經經文本身的特質。在同年代的取向應用於經文的同時，需要跨年代的研究補足。再者，作敘述分析時，應避免排除聖經敘述內任何設定教義的傾向，否則，這樣的分析不單違反那正好慣用這種設定的聖經傳統本身，同時也違反教會的傳統，因她仍沿用相同的方式。最後，值得一提的是，在敘述的傳遞中，縱然天主的聖言的衝擊產生了實際的效果，但這效果並不足以證明天主聖言的全部真理已被充份領略。

(三) 語意分析

語意分析 (Semiotic Analysis) 是眾多「同年代」的方法之一。所謂「同年代」的方法，是專注研究聖經經文，就是那呈現在讀者面前這最後的面貌。這方法在過往二十年曾經歷重大的發展。起初被籠統地稱為「結構論」(Structuralism)，瑞士語言學家 Ferdinand de Saussure 可說是語意分析的始創人。他在本世紀初曾立論，指出所有語言，均是一個按特定規則而運作的系統。一些語言學家及文學評論家，亦曾嚴重影響這方法的發展，當中 Algirdas J. Greimas 及他所創立的巴黎學派，更被大多數運用語意學來研究聖經的學者視為權威。基於現代語言學的類似取向和方法已在各處發展了，但我們在這裏要介紹及作簡單分析的，正是 Greimas 的方法。

語意學是基於三大原則或先決條件：

現存的原則 (principle of immanence)：每篇經文本身都是一個意思完整的單元；語意分析會研究整篇經文，但亦唯獨該篇經文，而不會考慮經文以外的事，如作者、聽眾、經文所描寫的事件或經文的編寫過程。

意義結構的原則 (Principle of the structure of meaning)：經文的意義只因著和透過彼此的關係表達出來，尤其是「差異」的關係 (the relationship of "Difference")。因此，經文的分析就在於確定不同元素之間的相互關係 (相反的、互相確定的、等等)，從而斷定經文的意義。

經文文法的原則 (Principle of the grammar of the text)：每篇經文皆依從一個「文法」，那就是有一定的規則或結構。一篇演說所結集的句子，就有不同的層次，而每層次均有其獨特的文法。

分析一篇經文整體的內容，可分三個層面：

敘述層面 (Narrative Level)：在這層面，我們研究故事由最初的狀況推進至最終的狀況這轉變過程。這分析務求追溯敘述過程裏，各個片段邏輯地連在一起的不同階段，那就是標誌著由一狀況到另一狀況的轉變過程。而在每個階段，語意分析將指出不同行動者 (actants) 所擔當的角色之間的相互關係，因這些角色就是決定各階段的發展，和引致轉變的因素。

述說層面 (Level of Discourse)：這個層面的分析包含三個步驟：(1) 角色的界定和分類，那

就是說，經文中表達意義的元素（人物、時間、地點）；（2）追溯每個角色在故事裏的經歷，以了解經文怎樣運用每一個角色；（3）尋找各個角色在主題上的作用。這最後步驟，就是要辨別各個角色在經文中被決定以這種方式去經歷各自的路途，究竟有何作用。

邏輯-語意層面（Logico-semantic Level）：這是所謂的深入層面，也是最抽象的層面。這是基於一個假設：所有述說的敘述和推論的架構均是以某些邏輯和意義的形式為基礎，這層面的分析，在於界定那支配經文基本敘事方式，及圖像式流動（figurative）的邏輯。為達至這目的，通常要借助一個名為「語意量尺」（semiotic square）的工具。那是個圖像，利用兩個「相反」和兩個「矛盾」的措辭間的關係（例如黑與白，白與非白，黑與非黑）。

語意法理論的解釋仍不斷有新的發展。現時這方面的研究，集中於表達方式和經文間的特性。最初，這方法被應用在聖經中最適合使用該法的敘述部份，但漸漸地，這方法亦廣被應用於別的聖經述說部份。

以上有關語意學的描述，尤其在三個基本的先決條件裏，應已清楚顯示這方法的優點和限制。由於注重每一段聖經經文均是完整的、並依循一精確的語言運用的技巧，語意學讓我們明白聖經是藉人的語言所表達的天主聖言。

若要有效地把語意學應用於聖經研究，一定要把這方法抽離某些由結構主義哲學（Structuralist Philosophy）發展出來的假設：那就是拒絕接受經文內獨特的個人身份（individual personal identity）和經文以外相對照的事物。聖經是建基於現實的聖言，是天主在某個歷史背景中說的，亦是天主透過人類作者為媒介，在今日向我們說的聖言。語意法必須顧及歷史：首先是經文內佔一角色的人的歷史，其次是作者與讀者的歷史。那些利用語意分析的人最大的危機，是停留在對經文內容的一種形式研究的層面上，而未能發掘出經文的訊息。

只要不過份注意陌生和複雜的言詞，而以簡單的詞彙教授有關基本元素，語意分析可鼓勵基督徒研習聖經經文，並發掘經文不同的幅度，而毋須先學習與經文編寫過程，及其社會文化狀況有關的大堆歷史問題。因此，這方法確有助實際的牧民工

作，讓那些非專務研究聖經的人，也可領略其中一二。

丙·基於傳統的取向

以上各種文學性的批判法，與歷史批判法的差別，在於各方法均較注重研究經文的內在協調，但即使如此，這些方法仍然未足以闡釋聖經。原因是這些方法只單獨處理每篇經文，可是聖經並不是由一些互不相關的經文湊合而成的一本書，相反，這是從一個龐大的傳統中，有系統地集結出來的一批見證。爲了充份了解研究的對象，釋經學者必須謹記此點。這剛好是不少現正發展的取向所持的觀點。

（一）正典的取向

「正典」的取向約於二十年前在美國萌芽。在某些情況下，單憑歷史批判法是很難達至一個真正神學層面的結論。正典取向的目標，就是從一個明顯的信仰架構——以聖經爲一整體——作起點，更有效進行神學的闡釋。

爲達到以上目標，這取向根據聖經的正典，即被信徒團體接受作爲信仰準繩的那部書，來闡釋每

一篇經文，嘗試把每篇經文定位在天主單一的計劃中，務求把聖經給我們這時代的啓示展示出來。這方法並不是要取代歷史批判法，相反，只希望使之更完整。

學者曾就此取向提出了兩種觀點：

B.S. Childs 集中研究經文（不論是經書或雜集）最後在正典中的形式，就是被信徒團體接納作為她的信仰及生活準則的那個有權威性的表達形式。

相反地，J.A. Sanders 所注重的，並不是經文最後被固定下來的形式，而是確立正典的過程，或是聖經逐步被信徒團體接納作生活準繩的權威這演進過程。這過程批判性的研究會細察古老的傳統，在最後成為一個固定和可引用的整體以前，怎樣一次又一次被用於新的上下文中，緊緊地把不同觀點結合起來。簡而言之，就是一個完整的整體，讓信仰團體可在裏面找到其身份。這過程中會採用多種詮釋的步驟，即使在確定正典以後，這個過程仍繼續。這些步驟通常是「米德辣市」式的（Midrashic），目的是使聖經經文適合較後時期的需要。所有步驟鼓勵團體與聖經作出恆常的切磋，以達至一個使傳統切合時代的闡釋。

曾有一個傾向，誇大了被認為是原始和早期的資料的價值，彷彿只有這些才是真確的。正典的取向正確地就此作出反駁。受默感的聖經所以成為「聖經」，正是因為這是被教會認定為信仰的準則。從這角度看，聖經中出現的每部書的最後形式，與構成正典的那個整體，均同樣重要。個別的書卷只有在正典這整體內，才是聖經的一部份。

事實上，只有一個活躍的信仰團體才能提供一個真正適當的環境來闡釋正典的經文。在這環境下，信仰與聖神充實了聖經的註釋。作為團體的一種服務，教會的權威是為服務團體的，必須確保這闡釋仍是忠於那產生這些經文的偉大傳統（參考啓示憲章 10）。

在界定「正典的形成過程」時，正典的取向要面對不只一個問題。一篇經文是在那一刻成為正典的呢？這理應是當團體賦予經文一個作準繩的權威的時候，即使經文仍未是最後被定案的那形式。當一些傳統因應新的處境（宗教、文化或神學方面）被重覆使用，從而開始保存其獨特的訊息時，這就是所謂「正典性」的詮釋；但隨之而來的一個問題是，應否把引致確立正典的闡釋過程，視作今日闡釋聖經的原則呢？

另一方面，猶太聖經正典與基督徒聖經正典兩者間錯縱複雜的關係，亦引起很多闡釋問題。一些在希臘化猶太團體中富權威的著作，被基督徒教會納入「舊約」內；但這些著作中，部份是不在希伯來文聖經內，或者是以別的方式出現。故此，經書的主體也就不同。因而兩者的正典性闡釋就不可能完全一樣，因為研讀每一篇經文，都應與整個經書主體有關。不過最重要的是，教會是在逾越奧蹟——耶穌基督的死而復活——的背景下了解舊約的，是基督憑藉無上的權威，帶來了徹底的創意，和賦予這部聖經明確而清晰的意義（參閱啓示憲章4）。這個新的定義，已成為基督信仰不可欠缺的一環。但不應因此而取消所有與基督的逾越以前，即較早期的正典性闡釋配合的嘗試。尊重救恩歷史的每一個階段是必須的，若撇除舊約本身固有的意思，就是剝創新約在歷史中的根基。

（二）借助於猶太傳統的闡釋取向

舊約的最後形式，是基督時代以前四或五世紀在猶太社會中成形的。這時期的猶太主義，亦為新約起源及初期教會提供了一種模式。不少對古猶太主義歷史的研究，尤其在谷木蘭的發現，所激發的

多層面研究，已清楚顯示猶太社會在這時期中的複雜性，不論是在以色列本土或散居的猶太社會內。

聖經的闡釋開始於猶太社會中。俗稱《七十賢士譯本》的聖經希臘文譯本，是猶太人聖經闡釋其中一個最古老的佐證；阿刺美文塔爾古木（Aramaic Targums）是進一步的證明。這種闡釋的方式更延續至今，期間發展了極多學術性的步驟來保存舊約的經文，以及解釋聖經經文的含意。從奧力振和熱羅尼莫開始，每個時期精明的基督徒釋經學者，都會從猶太人的聖經研究中尋求啓發，得以進一步了解這部經書。現代的釋經學者也步他們的後塵。

古猶太傳統特別能使我們清楚理解《七十賢士譯本》，這部猶太人的聖經。這個譯本在教會最初四百年歷史裏，甚至更長時間內，成為基督徒聖經的首部份；時至今日，在東方禮教會內亦如是。正典以外的猶太文學，稱為次經或兩約間的文學，林林種種、數量繁多，實為闡釋新約的重要資源。猶太主義各個派別所採用的釋經步驟，實際上都可在舊約中發現，例如編年紀曾引證撒慕爾紀及列王紀；同樣，在新約中亦可找到這些釋經方式，如保羅引用聖經作自己的論據。大多數的文學類型——

比喻 (parables)、寓言 (allegories)、詩選 (anthologies)、和文選 (florilegia)、重讀 (re-readings / relectures)、解釋 (pesher) 技巧、連接本來互不相關經文的種種方法、聖歌和讚美詩、神視、啓示和夢境 (dream sequences)、智慧作品——在舊、新兩約，以及耶穌時期前、後的猶太圈子裏，皆有採用。塔爾古木和米德辣市文學，則展示了初世紀猶太主義的講道傳統，和不同流派闡釋聖經的方式。

除此之外，很多基督徒釋經學者，在了解難明的經文片段或罕有、獨特的表達方式時，亦會以中古時代和較近期的猶太評論家、文法學家和字典編輯作為資源。在現時的闡釋討論中，這種參考猶太著作的做法，比以往更為普遍。

猶太人從遠古時代，直至今日累積的豐富的聖經學問，是註釋新、舊兩約最可貴的資產。不過，運用這些資產時必須謹慎。古猶太主義採用了很多不同的形式，以經師猶太主義 (Rabbinic Judaism) 方式出現的法利塞派的形式，可算是最常用的方式，但決非唯一的。古猶太經文年代排列的幅度，亦跨越數個世紀，因此必須先按各自出現的先後秩序排列，才可作出比較。最重要的是，猶太人

團體與基督徒團體整體的結構差別甚大：為猶太人，從多個角度來看，都是一個宗教問題，該宗教界定一個民族和一種基於成書的啓示和口授的傳統的生活方式；而為基督徒，則是信仰主耶穌——那位死了、復活了而仍生活的默西亞、天主子；基督徒的團體聚集一起，是環繞著對祂本人的信仰。這兩個起點上的差異，亦造成兩個獨立的闡釋聖經的環境。兩者雖然有不少接觸點和類同的地方，實際卻有天淵之別。

（三）經文在歷史內產生的影響之取向 （Wirkungsgeschichte）

這取向的兩大原則是：a）一篇經文能成爲一個文學著作，是在於經文遇到一些讀者，他們懂得把經文應用於他們自己身上，從而將生命交予這經文；b）這種經文的應用，可以出現在個人或團體中，也可在不同的範疇內（文學的、藝術的、神學的、苦修的和奧秘的）形成，以促成對經文本身更深切的了解。

其實這取向在遠古時已有蹟可尋。不過，這在文學研究內的發展，則是 1960-70 年代的事，適逢批判學開始注意一篇經文與其讀者的關係。聖經研

究能從這類研究得到裨益，最主要是因為詮釋的哲學本身強調一部著作與其作者，以及一部著作與其讀者應保持一定的距離。在這大前題下，一本書或聖經的一個片段所產生效果的歷史（*Wirkungsgeschichte*），逐漸介入了釋義的工作裏。這種探究的目的，是評估釋義的發展在一個時期之內所受到的影響，就是讀者把他們的思想注入經文而引致的。在找出聖經經文的意義時，也嘗試衡量「傳統」所擔當的角色的重要性。

經文與讀者相互的關係產生一份動力，因為經文會發揮影響力而引發起回響。讀者無論是個別的，或是集體的，都會產生共鳴。讀者從不是孤立的個體，他或她是屬於某個社會背景，及身處某個傳統之內。讀者閱讀一篇經文時，發出他們各自的問題，作出自己的取捨，提出自己的闡釋；而最終從研習聖經而獲得直接啓示後，若不是創作出進一步的工作，亦會主動作出回應。

這取向的無數例子已是明顯不過的。雅歌的詮釋歷史就是很好的例證。這詮釋的歷史顯示，教父時期及中古時期教會的隱修團體如何接受了此書，以及後來奧秘靈修的作家如聖十字若望（*St. John of the Cross*）的採納。因此，這取向提供較好的

機會，去揭示這著作中所蘊藏的多重意義的幅度。同樣，就新約而言，透過指出一段經文歷來對教會良多的影響，是能夠幫助發掘該段經文的意義（例如瑪19:16-26有關富少年一段）。

與此同時，歷史亦時常說明一些宣傳性的和虛假的、效果有害的闡釋主流——就如那些鼓吹反猶太主義或任何形式的種族歧視，又或者不同種類的千年國論者的幻想（millenarian delusion）等，由此可見，這取向並不能成爲一種獨立的訓練方法。故此，辨別能力是必需的。特別要注意：不要優惠經文在歷史某一時期的影響力，而使之成爲闡釋經文的唯一標準。

丁. 採納人文科學的取向

爲了傳達其訊息，天主聖言在人類的團體裏植根（參考德24:12），並透過撰寫聖經各書的多個作者的心理和天賦發展。因此，人文科學——尤其社會學，人類學和心理學——有助進一步了解聖經經文的某些層面。不過，在此不得不指出有些學派對這些科學的本質的理念，存在著明顯的分歧。除此之外，不少釋經學者近年的確分沾了這方面的研究成果。

（一）社會學的取向

宗教性的文章與其產生的社會背景可說息息相關；在聖經的經文而言，這種關係顯然屬實。因此，作科學的聖經研究前，必須先了解聖經所保存各個傳統形成的環境，對這些社會狀況的認識，越準確越好。這些社會-歷史資料，仍需要一個精確的社會學解釋作補充，才可替聖經內呈現的每一個社會狀況提供科學化的闡釋。

在釋經的歷史中，社會學的觀點一直被採用。類型批判學對各經文產生的生活實況之關注，已顯示此學說承認聖經的傳統保存著承傳這些傳統的社會-文化環境的痕跡。二十世紀初的三十年間，芝加哥學派著力研究教會初期的社會-歷史狀況，明顯地促進了歷史批判在這方面的發展。而在以往二十年間（1970-90），社會學的取向已成為聖經經文闡釋中不可缺少的一部份。

在舊約釋經中，這方面產生的問題很複雜。例如我們應探討以色列歷來經驗過的各種社會和宗教制度。在建立王國以前的一段時期，部落式和各自為政的、以種族分類的社會，能否提供一個滿意的運作基礎？由一個組織鬆散的部族聯盟，先轉變為有組織的君主國，再進而成為單以宗教和血統維繫

的團體，其間的演進是怎樣一回事呢？政治和宗教權集於中央，最終演變為君王政制，由此引發了怎樣的經濟、軍事和其他方面的轉變？為明白十誡，研究古代近東和以色列規範社會行為的法律，以及純以文學角度重整經文最初的面貌，兩者相比，前者不是更中用嗎？

為新約釋經而言，問題當是截然不同。讓我們列舉幾個例子：在解釋耶穌與門徒在其復活奧蹟之前所過的生活方式時，有理論指稱當時有一股風氣，是一些富神恩的人，四處流浪，他們居無定所、舉目無親、身無財物；對於這理論，我們應怎樣評價呢？至於被召叫追隨耶穌的足蹟這事：耶穌在世時，門徒為跟隨祂而要經歷的徹底捨棄，與復活奧蹟之後，初期基督徒團體在截然不同的社會環境中對本身成員的要求，兩者之間，堪稱為一個延續嗎？保祿的眾多團體，各具其城市獨特的文化，我們對這些團體的社會架構又認識多少呢？

整體而言，社會學的取向擴闊了釋經的領域，並在多方面提供不少積極的幫助。社會學的數據幫助我們認識聖經世界裏的經濟、文化和宗教的運作，為歷史批判實不可缺少。釋經學者肩負的一大使命——更透徹地了解初期教會對信仰的見證——

若缺乏專門研究新約經文與初期教會實際的生活兩者之緊密關係的科學化探討，這使命是無法達成的。運用社會科學的模式，可給予聖經時期的歷史研究一個顯著的革新機會——當然，在運用這些模式時，必須因應所研究的實際情況作出適當的修訂。

在這裏亦讓我們指出，把社會學的取向應用在釋經學上所牽涉的一些危機，可以肯定，既然社會學是研究現今的社會，我們大可預期，把這方法應用在久遠以前的一些歷史上的社會時，將遇到的困難。聖經內、外的文獻未必能提供合適的資料，足以全面地描繪當時的社會面貌。再者，社會學的方法多偏重於人的經濟和組織上的生活，而忽視了人生個人及宗教的幅度。

（二）透過文化人類學的取向

利用文化人類學（Cultural Anthropology）來研究聖經經文，與社會學的取向兩者關係甚密切。兩個取向的分別，在於探視的層面、兩者的方法，以及所研究的現實的範圍。社會學的取向，正如上文所述，專注於經濟和體制方面；人類學取向的覆蓋範圍卻很廣，可在語言、藝術、宗教幾方面反

映，甚至衣著、手飾、慶節、舞蹈、神話、傳統及所有人類學的課題。

概括而言，文化人類學的目標，是界定各類人在其社會背景中表現的特質——例如「地中海一帶的人」——為此，從研究鄉間或市鎮的環境、關注該社會認同的價值觀（榮與辱、私隱、忠義、傳統、各種教育及學習的形式），從而認識公共制衡的方式、民眾對家庭、房屋、親屬的看法；婦女的地位；體制上的組合（如主顧——客人、業主——租客、施惠者——受惠者、自由人——奴隸）；同時亦考慮一些普遍的觀念，如關於神聖與世俗的、社會的禁忌、由一城往另一城的儀式、魔術、以及財富、權力和資訊的來源等等。基於這許多不同的元素，可以組成許多文化的共同典型和「模型」。

明顯地，此類研究對聖經經文的闡釋有一定的作用，這會有效地被應用於研究舊約裏血統關係的概念、婦女在以色列社會裏的地位、農耕禮儀的影響等。報導耶穌教導的經文中，如比喻敘述，亦有賴這取向給我們解釋當中不少細節。這取向亦解釋了一些基本的思想，如天主的王權、救恩歷史中的時間概念，與及首批基督徒結集成為團體的過程。這取向讓我們更清晰地辨別聖經訊息中一些恆久

的、建基於人性的元素，與那些偶發的、源自某些文化特色的元素。不過，一如別的特定的取向，這取向並不能獨立地確定啓示的獨特內容。在欣賞這取向帶來的寶貴成果的同時，亦該謹記這點。

（三）心理學與精神分析學的取向

心理學與神學一向保持相互的交流。心理學的探究，在近代已伸展至變化多端的潛意識的研究，這亦誘發對古老經文，包括聖經，嶄新的闡釋的嘗試。從精神分析角度闡釋聖經的不少著作，引起了激烈的討論：在那個範圍和在甚麼情況之下，心理學與精神分析的探究，能促進對聖經更深層的了解？

心理學與精神分析研究的確豐富了聖經的釋義，因著這些研究，我們可以從生活的經驗，和行為的標準這方面更透徹了解聖經。大家都知道，宗教與潛意識之間往往存在一個矛盾和辯論的關係，宗教亦嚴重影響人潛能的定向。歷史批判學有系統地研究經文時，在每個階段均需補充研究經文所顯示的現實的各個層面；心理學和精神分析學正可在這方面配合，使我們從多個幅度去了解聖經，並解釋以人的話語表達的啓示。

心理學與精神分析學各以不同的方式，對意象系統（Symbols）作出新的理解。意象系統能表達宗教經驗中一些不能以純概念性的推理來了解，但為表達真理卻極為重要的範疇。為此，釋經學者與心理學家或與精神分析家攜手合作的研究特別有益，尤其對那些基於客觀事實，並有牧民經驗的驗證，效用將更為顯著。

若要說明釋經學者與心理學家確有合作的必要，例子真是多不勝數：確定崇拜儀式、祭祀和禁令的意思、解釋聖經語言中意象的運用、神蹟故事隱喻的意義、默示文體的神視和聆聽經驗。這裏牽涉的，並不只是描述聖經中的意象系統，更要掌握這些語言如何在奧蹟的啓示和提出的挑戰兩方面產生作用——就是天主與人類相遇這種神秘的事實。

因為本身性質，心理學或精神分析學，無論在什麼情況下，都不可能認真地研究信仰的論據，儘管這兩門學門有助於更準確地斷定人的責任範圍，卻不能用以撤銷罪與救贖的實相。此外，我們應避免把自然而然的宗教情操與聖經的啓示混淆，或抨擊聖經訊息的歷史特性，因這歷史性正肯定這獨特事件的價值。

再者，我們該指出，並沒有「精神分析的釋經法」這回事，彷彿兩者已混為一體。事實上，從心理學不同的範疇以及各思想學派，已衍生一整系列的取向，每個取向均有助於從人性及神學角度闡釋聖經。絕對地推崇心理學和精神分析學眾多學派中的某一個取向，絕不能讓這共同的研究開花結果；反之，只會造成損害。

人文科學並不局限於社會學、文化人類學和心理學，其他的學科對聖經的闡釋也能產生極大的作用。在任何一方面，要作這樣的研究首先都要確切了解這些學科，而我們亦得承認，要找到一個同時精通釋經學和任何一門人文科學的人，真是可遇而不可求呢。

戊．環境因素的取向

一篇文章的闡釋往往取決於讀者的意向和關注。讀者側重於文章某方面的意念，而不自覺地忽略了其他方面。順理成章，一些釋經者會把一些嶄新並迎合當代思想趨向，卻一直以來從未被認真處理的觀點，納入他們的研究中。最重要的，是他們必須具備批判性的判別力。在這方面，解放神學和女權主義兩個運動最受注目。

(一) 倡導解放的取向

解放的神學是個複雜的現象，不可過份簡化。七十年代初期，解放神學開始確立為神學的運動。這運動的產生，除了拉丁美洲的經濟、社會及政治形勢的使然，亦可追溯至教會近代歷史中兩件大事：（1）梵二表明旨在「適應現代」，並且會議的明確目標，是教會的牧民工作應針對當代社會的需要；（2）1968年在麥德林舉行的第二屆拉丁美洲主教大會，會上把梵二的訓導應用於拉丁美洲的問題上。自此，解放神學流傳到世界各地（非洲、亞洲、美國的黑人社會）。

要衡量眾多學說中是否有「一個」真正解放的神學存在，並界定其研究方法，實在不易；同樣，要精確地斷定解放神學理解聖經的方式，從而中肯地評估其優點及局限，亦甚為困難。解放神學可以說是沒有特定的研究方法，只是從其本身的社會文化和政治角度，因應群眾的需要來理解聖經，而群眾渴望從聖經中找到他們信仰及生活的滋養。

解放神學並不滿足於客觀的闡釋，即只注重經文在其原來的上下文所表達的意義；卻希望從群眾此時此處的生活狀況作依據來理解聖經。若群眾活在壓迫之下，那便要從聖經中攫取養份，以維持群

眾的鬥志和希望。目前的現實絕不可忽視，相反地，應正視之，並投以聖言的真光；這光將引發真正的基督精神的行動，透過正義和愛德的工作，達至社會的轉化。在信仰的氛圍之下，聖經成爲推向真正解放的一股活躍的動力。

這取向的主要原則有以下各點：

天主存在於祂的人民的歷史之中，帶給他們救恩。作爲貧苦者的天主，不能容忍壓迫和不義的存在。

爲此，釋經學不能是中立的，卻應是仿效天主，站在貧苦者的一方，參與解放受壓迫者的鬥爭。

正因參與了這鬥爭的行列，才能使那些必須放在與受壓迫者團結這背景下才闡釋的經文的意義，展示於人前。

正因受壓迫者的解放，是一個社會整體的進程，貧苦的一群正是聖經這部被認爲解放的書特定的對象。再者，因聖經的經文是爲團體而寫的，聖經的閱讀，首先是委託予團體。天主的聖言，尤其因那些「基礎事件」（出離埃及、耶穌的苦難和復活）具備的容納力（capacity），可在歷史過程中，一次又一次找到新的實現。

解放神學包含一些有一定價值的元素：對那施救恩的天主的存在深深的體會；對信仰的團體幅度的堅持；對植根於正義與愛德的解放行動的需要所懷迫切的意會；對聖經嶄新的理解，以期讓天主的聖言成為祂的子民奮鬥和盼待中的真光和滋養。由此，解放神學強調受默感的經文對今日的世界講話的能力。

不過，從這種立場來理解聖經，其實亦有危險。因解放神學受制於一個正在發展階段的運動，那麼，研究所得的結論亦只能是暫時性的。

這類的理解集中在敘述和預言性的經文，因這些經文強調壓迫的狀況，及啓發導致社會轉變的行動。有時候，這樣的理解是有限的，忽略了聖經其餘的經文。誠然，釋經並不能毫無立場，但亦應盡量避免流於片面；再者，社會和政治行動並不是釋經學者直接的工作。

爲了把聖經的信念套入某個社會-政治環境，一些神學家和釋經學者利用各種不同方法來分析社會實況。在這情況下，解放神學某些學派進行的分析，是受物質主義所影響；他們亦在同一脈絡裏理解聖經，此舉實令人質疑，尤其牽涉到馬克思主義的階級鬥爭的原則。

在受到巨大的社會問題壓力之下，人們較注重現實的末世論，這發展卻損害了聖經的末世論那更超脫的幅度。

較近期的社會及政治轉變已令這取向作自我檢討，尋找新的方向。爲了這取向本身進一步的發展及在教會內的功用，以下兩方面將是決定性的因素：弄清楚解放神學詮釋的預設，所用方法是否與信仰和整個教會的傳統配合。

（二）女權主義的取向

女權主義的聖經詮釋於十九世紀末期在美國萌芽，在爭取婦女權益的社會——文化背景之下，負責修訂聖經的委員會的編輯部製作了兩冊《婦女的聖經》（紐約，1885,1898）。這運動在1970年代再次復甦，從此因著婦解運動（尤其北美洲方面）經歷重大的發展。確切地說，我們應辨別幾個形式的女權主義聖經詮釋，因這些所採納的取向差異極大。不過，任何形式都圍繞同一主題：婦女，和同一目標：婦女的解放和爭取與男士享有同等的權利。

在此，我們可談及女權主義聖經詮釋的三個主要派別：激進派、新正統派和批判派。

激進派抹煞了聖經任何的權威。他們認為聖經是男人的產物，目的只為確認男性長久以來對女性的支配（androcentrism）。

新正統派認為聖經是一部預言的書，有需要時亦可運用；至少因聖經是站在受壓迫者的一方，因此亦是站在婦女的一方。這一趨勢可稱之為「正典中的正典」，因為只強調聖經中任何有利於解放婦女和爭取她們的權利的經文。

批判派以一種巧妙的方法，試圖重新發掘耶穌生命中，以及保祿的教會中，女門徒的地位與角色。這派堅持：在這時期，男、女享有一定的平等，但新約的書信幾乎完全隱瞞這份平等；這情況亦有變本加厲的趨勢，尤其當父系社會和男性對女性的支配情況日益嚴重的時候。

女權主義的詮釋並沒有發展一套新的研究方法，只利用時下的釋經方法，特別是歷史批判法。不過，這詮釋加添了兩項究研的準則。

第一項是女權主義的準則，那是參照婦女的解放運動，並配合那較廣泛的解放神學的方向。這準則涉及一個不信任的詮釋：因歷史通常是由勝利者所編寫，若要確定全面的真相，我們不可單純地相信所讀的經文，卻要尋找一些另有揭示的蹟象。

第二項是社會學的準則，那是基於有關聖經時代社會情況、社會階層編類和賦予婦女的地位等專項的研究。

就新約的經文而言，研究的目標，總而言之，並不是新約裏所表達關於婦女的意念，而是為第一世紀的婦女兩個不同的景況作歷史的重整：一個是猶太和希臘-羅馬社會的正常現象，一個是在耶穌公開生活時和保祿的教會內所形成的嶄新現象，即耶穌的門徒所組成「一個平等的團體」。迦3:28常被引用來支持這見解，目的是在今日再一次發掘已被遺忘的歷史事實：就是婦女在教會初期所擔任的角色。

女權主義釋經的確帶來不少成果。女士在釋經研究方面更為活躍。她們成功地（往往勝於男士）發覺到婦女在聖經中、在教會初期的歷史中、以及在教會內的出現、影響和角色。時下普遍的見解，由於更能重視婦女的尊嚴，和她們在社會及教會內的角色，已迫使我們對聖經經文提出新的問題，因而造就了新的發現。女性的靈敏度，有助揭示並糾正一些被廣泛接受，卻是偏袒的、務求為男性對女性的支配作辯護的闡釋。

就舊約而言，不少研究就天主的形象奮力取得一個更透徹的了解。聖經中的天主，並不是父系意識的投射。不錯，祂是父親，但同時是溫柔的、滿懷慈母之愛的天主。

女權主義的釋經，因出自一個先入為主的見解，很容易陷入一個危機：就是以偏袒的、因而值得商榷的方式來闡釋聖經的經文。為奠定其本身的地位，這方法在別無選擇的情況下，必須借助無聲勝有聲（*ex silentio*）的論據。眾所周知，一般人對這類論據均有所保留，因這不足以推斷出一個確切的結論；另一方面，女權主義的取向嘗試以經文內電光一閃般的喻示，來重組一個被認為是這些經文刻意掩飾的歷史狀況——這絕不符合正式的釋經程序。這取向最終將捨棄受默感的經文的內容，卻採納一個本質頗有差別的、毫無根據的假設。

女權主義釋經常常提出一些有關教會內的權力問題。明顯地，這些都是有待商討、甚至面對的問題。在這方面，女權主義釋經可以對教會作出貢獻，只要她們不墮進她們正要否定的那陷阱，和不

要忽略一個福音的訓示：權力是為服務而設的，這是耶穌給祂所有門徒，無論男女，的一個訓示²。

己．基要派的闡釋

基要派（Fundamentalist）闡釋聖經的一個基礎是：聖經是天主的聖言，受默感和不能錯的。因此應以字面意義去研讀和闡釋聖經的每一項細節。不過，所謂「字義闡釋」，是指一個死板的逐字闡釋，亦即完全不顧及聖經的歷史根源與發展。因此，這與歷史批判法的運用，更好說是與任何科學化闡釋聖經的方法，皆背道而馳。

基要派的闡釋始源於宗教改革時期，人們對忠於聖經的字面意義甚表關注。整整一個世紀的思想啓蒙時期後，基要派的闡釋在基督教教會內興起，形成與自由派的釋經抗衡的一堵堤壩。「基要主義」這詞，與1895年於紐約尼加拉舉行的美國聖經會議有直接關係。大會上，保守的基督教釋經學者訂定了「五項基本要義」：聖經字面無誤性、基督

² 有關未殺這版本，所投的十九票中，十一票贊成，四票反對，四票棄權。投反對票的人士建議把結果與本文一併列出。該建議獲委員會接納。

的神性、基督生於貞女、基督代人贖罪的教條及基督第二次來臨時肉身的復活。因這基要化的理解聖經方法，流傳至世界其他角落，在歐洲、亞洲，非洲和南美洲形成了其他同樣地逐字對照的闡釋方法。及至二十世紀末期，在不同的宗教組織或教派中，越來越多人採用這種闡釋，天主教徒當中亦然。

基要主義堅持聖經的神聖默感、天主聖言的無誤性，和聖經其他真理，其中包括那「五項基本要義」。這些堅持是正確的。但基要派表達這些真理的方式，實有簡樸餘地。亦管倡導者如何解釋，這些真理仍是根據一個不合符聖經的意識形態來表達。因基要派要求讀者對其教義的觀點墨守成規地堅持，並以一個拒絕一切詢問或任何批判性研究的聖經解釋，作為基督徒生活和救恩訓導的唯一泉源。

這類基要式闡釋的根本毛病，在於漠視聖經啓示的歷史性，致令無法接受聖言降生成人這事的全部真理。至於人與天主的關係，基要派極力迴避神與人間的緊密聯繫。此派拒絕承認受默感的天主聖言是以人的語言來表達，而這聖言的確是在神聖的默感下，由能力和才智均有限的人類作者表達出

來。因此之故，基要式的闡釋把聖經經文視為聖神逐字口授而寫成的書，並不認同天主的聖言是以不同時代所規範的語言和表達方式所著成；毫不理會聖經經文內可找到的文體類型和人的思考方式，當中不少是經年累月的推敲過程之成果，並呈現著覆蓋甚廣的歷史狀況的特徵。

基要主義亦過份強調聖經經文某些細節的無誤性，尤其那些有關歷史事件或所謂的科學化的真理，經常把一些從始至終未假設為正史事情的資料「歷史化」：每一件以過去式動詞來報導或陳述的事情，皆被視為歷史；他們忽略了一個基本的考慮：經文可能存在象徵或比喻的意義。

基要主義常傾向漠視或否認聖經的希伯來文、阿剌美文或希臘文原文內所存的問題，往往封閉地受制於一個特定的翻譯，不管是古老的或現時的。同樣，這主義亦未能顧及聖經本身之內可找到的，對某些經文的「重讀」。

就福音而言，基要主義毫不理會福音傳統的發展，只幼稚地把這傳統最終的階段（即聖史所寫的），與最初的階段（歷史中的耶穌的所言所行）混為一談；與此同時，基要主義忽略了一件重要事實：最初的基督徒團體本身是怎樣理解納匝肋人耶

蘇和祂的訊息所造成的震撼。但我們正是從這份理解證實了，亦表達出基督徒信仰那源自宗徒的根。基要主義因而曲解了福音本身所發出的號召。

同樣，基要主義往往採納非常狹窄的觀點。基要主義接受那古舊、過時的宇宙觀的表面事實，只因為聖經曾這般記載過；因此防礙了文化與信仰關係的廣泛交談。由於這主義依賴一種毫無批判力的方法來理解聖經某些經文，此舉助長了一些偏激的政治思想和社會意識——如種族主義——這頗為相反基督的福音。

最後，因堅持「聖經獨尊」的原則，基要主義把聖經的闡釋從整個傳統分割出來；藉聖神的引導，這傳統的確是在信仰團體的內心，皆同聖經一起發展的。基要主義沒有認清新約是在基督徒的教會內成形，並且是教會的聖經，而這教會在聖經經文的編撰之前已存在；因此之故，基要主義往往是反教會的；其輕視教會的信條、教義和禮儀習慣——這些均已成為教會傳統，和教會本身的訓導職務的一部份。基要主義彷彿就是一種私人的闡釋方法，並不承認教會是建基於聖經，並從中攫取滋養和啓迪。

基要派的取向存在不少危機，原因是：為那些希望從聖經找到現成方法來解決生活上的問題的人，這取向確具吸引力。這取向可蒙騙這些人：為他們提供一些雖充滿虔敬，卻是虛幻的闡釋，反而沒有告訴他們聖經未必包含每一個難題的即時解決方法。由於基要主義不經意地混淆了聖經訊息中神聖的精華與人有限力量的產物，給生命傾注一種虛假的確認。雖沒有明言，基要主義實在是引導人作一種思想上的自殺。

第二章 詮釋的問題

甲．哲學化詮釋

註釋聖經的步驟，由於新近的現代哲學詮釋法重視認知的主體，在認知上，尤其是歷史知識上的投入，註釋聖經的步驟，就不得不重新有所考慮。隨著薛理馬赫（Friedrich Schleiermacher），狄爾泰（Wilhelm Dilthey），特別是海德格（Martin Heidegger）的著作面世，詮釋的反省得到了新的發展。不少作者在依循這些哲學家的同時，也偶有偏離了他們的路線，從而更深入地發展當代詮釋理論及其在聖經方面的應用。這些作者中，我們將特別談及布特曼（Rudolf Bultmann），迦達味（Hans Georg Gadamer）和里克爾（Paul Ricoeur）。這裏無法全面概述他們的見解，只是指出他們的哲學中一些影響著聖經經文闡釋的主要思想³。

³ 艾伯陵（Gerhard Ebeling）和富克斯（Ernst Fuchs）發展的聖言詮釋法，採納了一個不同的取向，亦是源自別的思想範疇，牽涉神學化的詮釋，更重於哲

（一）現代的宏觀

意識到第一世紀與二十世紀兩個世代的文化距離，布特曼銳意找出聖經談論的現實對當代讀者的意義。他堅持任何一種理解均需要一種「預先了解」（pre-understanding），並詳述新約書卷的存在主義化闡釋的理論。以海德格的思想作為藍本，布特曼強調若沒有一些引導人明瞭的假設，是無法為聖經經文作註釋的。「預先了解」是建基於闡釋者與經文所述的現實的生活關係（Lebensverhältnis）。不過，若要避免主觀，闡釋者必須容許「預先了解」被經文的現實深化和充實——甚至也讓之修改和糾正。

布特曼提出一個問題：那一個思想架構最能確定一些題目，好讓今日的讀者理解聖經的經文？就此，他聲稱已在海德格的存在主義分析中找到答案。他指出海德格式的存在主義原則具備普世性的應用，並提供了最適宜了解新約訊息所啓示，有關人的存在的一些結構和觀念。

學化的詮釋。不過，艾伯陵認同別的作者如布特曼克爾，肯定天主的聖言只有在宣講對象身上才找到真義。

迦達咪也同樣強調經文與闡釋者間的歷史距離。他採用並發展了「詮釋圈子」(hermeneutical circle)的學說。一些影響我們的理解的預測和先存概念，是孕育我們的傳統所衍生出來的。這傳統就是：組成我們的生活背景和理解領域的，大批歷史和文化資料。闡釋者的責任是與經文所描述的現實展開對話，真正的了解是在經文與讀者的不同領域融合的時候達成(Horizontverschmelzung)。這份融合則取決於一份「關係」(Zugehörigkeit)，就是闡釋者與他／她的對象間一份基本的連繫。詮釋是一個辯證的過程，對一篇經文的了解亦會增進闡釋者的自我了解。

至於里克爾對詮釋學的見解，值得一提的要點，是他突出了抽離(distantiation)的功用。這是正確運用一篇經文的必經程序。第一重的抽離發生在經文與其作者之間，因為文章一旦寫成，便獨立於作者，開始擁有本身的意義。另一重抽離是在經文與以後的讀者之間出現。讀者需要尊重經文所描述這個陌生的世界；因此，文學和歷史分析的方法為釋經均是必備的。不過，一篇經文的意義，只可能在讀者於實際生活上實踐時才能完全領略。從他們的處境開始，讀者應邀從經文所展示的基本意

義上發掘新的意思。對聖經的認識絕不能停留在語言的層面，而必須達至語言所表達的現實。聖經的宗教語言是一個「發人深思」(donne à penser)的象徵語言，一個幾時都能發現其豐富的深蘊的語言；一個指向超性的現實，又同時喚醒人對自己的存在最深切的理解的語言。

(二) 於釋經學的功用

當代這些有關經文釋義的理論有何功用呢？聖經是天主給所有世代所說的聖言，因此，必須有一個能容納揉合了文學和歷史批判法的整體釋義的詮釋原則。闡釋的工作在於克服聖經經文的作者與首批的寫作對象，和我們實際的年代，兩者間時間上的距離，並從中造就一個正確的聖經訊息的實踐，讓基督徒的信仰生活獲得滋養。因此，任何經文的註釋，均有責任透過這種現代所理解的「詮釋學」來達至完善。

聖經本身及其闡釋的歷史，均指出詮釋的必要性。那就是一個既源自我們今日的世代、又是向著這世代說話的闡釋。整體而言，舊、新兩約各經卷均顯示其產生是經過一個漫長的過程，其中一些基礎的事件，經常是因著與信仰團體的生活的關係

而得到重新闡釋。在教會的傳統中，身為聖經首批闡釋者的教父認為，在未找到適合於他們當代基督徒的處境的意義之前，他們就經文的註釋皆未完成。經文的註釋若要真正切合聖經經文本來的目的，固然要直搗經文的陳述核心，找出這陳述所表達的信仰現實，但亦要進一步把這個現實與我們在今日的世界的信仰經驗結合起來。

面對歷史實證論 (historical positivism) 和運用自然科學所採用的客觀原則來研習聖經的傾向，當代的詮釋學可說是一個健康的反應。一方面，聖經報導的所有事件，都是經過闡釋的事件；另一方面，所有這些報導的註釋，必定涉及詮釋者個人的主觀。通往聖經的正確理解的門徑只為一類人開啓：即那些憑著生活經驗與經文的訊息緊密相連的人。每一個釋經者均要面對的問題是：那一個詮釋的理論最能促成正確地捕捉聖經深層的現實，和這對今日的人所表達的深意？

我們必須坦白承認某些詮釋理論並沒有充份條件闡釋聖經。例如布特曼的存在主義化的闡釋，傾向把基督的訊息封鎖於一個特定的哲學範圍內。再者，因這詮釋法堅持的預設，聖經的宗教訊息，絕大部份被剝奪其客觀現實〔這是由於過份的剔秘

(demythologization)] 而趨向簡化為純人類學的訊息；哲學變成闡釋的標準，而非一個工具來了解所有闡釋的焦點對象：耶穌基督這人和在人類歷史中完成的救贖事件。因此，一個真正的聖經闡釋所包含的，首先是（救恩）事件所表達的意義，進而，最重要的是在耶穌基督這個人身上所表達的意義。

這意義是在經文中表達出來的。因此，一個切合當代的闡釋，若要避免純主觀的理解，便要以經文的研究為基礎，而這樣的闡釋要不斷以經文來證實有關的預設。

聖經詮釋學是一般文學和歷史著作的詮釋學的一環；同時亦是一種獨特的詮釋。這獨特之處是出於其對象。救恩事件和這事件在耶穌基督身上的成果，給了整個人類歷史意義。到最後，新的闡釋必定要揭示和展露這意義的寶藏。單憑理智，並不能透徹了解聖經中有關這些事件的記載；一些特別的預設，如存留在教會團體內的信仰和聖神的啓導，均影響著有關的闡釋。一個讀者在聖神的生命中成長的同時，他／她領悟聖經所述的現實的能力亦會同步遞增。

乙．默感聖經的意義

現代哲學化詮釋學和近期發展的文學理論的貢獻，讓聖經的註釋能更深入了解本身的任務，使這任務的複雜性更形顯著。古代釋經，明顯不會考慮到現代科學化的需求，不過，已給聖經每段經文賦上了幾重意義。最普遍的是文字含意（literal sense）和靈性含意（spiritual sense）的分辨。中古時期的釋經在靈性含意中又分出三個不同層面，分別與所啓示的真理、建議的生活方式、以及最終要達成的目標相連繫，由此引發了丹麥奧斯定（Augustine of Denmark）（十三世紀）這兩句著名的雙行詩：

「文字教導人行動，寓言教導你信甚麼，
倫理教導你做甚麼，類比教導你希望甚麼。」

（*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speras anagogia.*）

為回應如此複雜的含意，歷史批判釋經法可說是刻意地採納了一個單一意義的論調：一篇經文不能同時擁有超過一個意義。整個歷史批判釋經法的目標，就是確定這篇或那篇聖經經文，在其產生的環境中表達的「那個」特定意義。

但現時這論調可說已擱淺了，因各個語言學和哲學化詮釋學的研究結果，均確認文章是容許多重意義存在的。

這問題並不簡單，亦會因經文的不同文體類型而以不同的形態出現：歷史的記述、比喻、神諭性的宣講、法律、箴言、禱文、讚美詩歌等等。無論如何，雖然有大量而多元化的見解，仍可歸納出一些概括性的原則。

（一）文字含意（Literal Sense）

盡力嘗試確立作者寫一篇經文時，制定的特定意思——就是所謂的「文字」含意——不單是合理的做法，更是絕對必須的。聖多瑪斯亞奎納已確認這意思的基本重要性（S.Th. I,q.1,a.10,ad 1）。

文字含意不可與基要派所持的「字面意思」（"Literalist"sense）混淆。翻譯一篇經文時，即使把每個字逐一直譯，也不足以譯出經文的文字含意。譯者必須根據經文當時的文學習俗來理解。若是一篇隱喻式的經文，其文字含意並不等於把每字逐一直譯出來的意思（例如路12:35中：「要把你們的腰束起……」），而是運用這些詞語來暗中表達的意思（「為行動作好準備」）。若是一個故事，

文字的含意雖然指出了一件事，但不一定表示故事所描述的事情確曾發生，因為一個故事未必屬於歷史的體裁，反而是富有想像力的作品。

聖經的文字含意就是受默感的人類作者直接表達出來的意思。由於那是默感的後果，這含意亦是身為首要作者的天主所意願的。要知道這含意，讀者需要在經文的文學和歷史背景內細心分析經文；而釋經學的主要任務就是作出這樣的分析，運用所有文學和歷史研究的資源，務求最精確地斷定聖經經文的文字含意（參考《聖神默感》通論：EB 550）。為此，研究古代的文學類型尤為重要（同上：560）。

一篇經文是否只有一個文字含意？普遍來說，是的；但這並不是一條一成不變的規則，原因有二：首先，一個人類作者可能希望在同一時間談及不止一個現實層面；事實上，詩歌通常就是這樣的。聖經的默感並不否定人類的心理和語言的潛能；第四部福音便提供了無數這樣的例子。其次，即使人所講的一句說話，表面看來只得一個意思，天主的默感仍能以特別的方式，使這句話產生不止一個意思。若11:50蓋法的說話就是這樣的：這句話同時道出一個邪惡的政治陰謀和一個神聖的啓示；

這句話的上下文清楚顯示這兩方面同樣屬於文字含意。雖然這例子可能頗極端，但仍是重要的，這提醒讀者要避免過份規限受默感的經文的文字含意。

讀者應特別留心不少經文動態的一面。例如一些宮廷聖詠的意思，不應被規限於編著聖詠時的歷史情況。當談及君王時，聖詠的作者在同一時間指出實際存在的君王制度，以及一個理想的王權景象，一如天主的計劃。這樣，經文帶讀者超越了實際在歷史中出現的君王制度。歷史批判釋經學，通常傾向把經文僵化地繫於一些特定的歷史背景之中，而規限了經文的意思。其實，歷史批判學應設法斷定經文所表達的思考方向；這方向不單不會把意思限制，相反，能讓釋經者提前預視經文的伸延意思。

現代詮釋學中有一個支流強調，當人的說話被書寫出來後，會添上一個完全嶄新的身份。一篇成文的經文有一種容納力：當經文被放置於不同的環境時，這些新環境將以不同的方式曉示這經文，在原來的含意上，加添一種新的意思。成文的經文這種容納力，在聖經這部天主聖言的各書卷中，尤為顯著。事實上，能鼓勵信友團體保存這些經文，正是這一信念：就是這些經文將繼續把真光和生命，

帶給以後所有世代的信友。這個文字的含意，從開始便向作進一步的發展開放。這是透過讀者在新的環境中對經文所作的「重讀」而產生。

不過，這並不表示我們可以隨意把意思套在聖經經文上，以一個完全主觀的方式來闡釋。相反，任何人必須放棄與人類作者寫下的經文所表達的意思不協調的「異類闡釋」，並視之為虛偽的闡釋。若接納這些異類意思有存在的可能，等於截斷聖經經文的根，那就是天主的聖言透過歷史所傳達的訊息；又等於開啓了極度主觀闡釋的門徑。

（二）靈性含意（Spiritual Sense）

不過，有時「異類闡釋」不必取其嚴格的意義，甚至排除任何更深層解釋的可能。逾越事件：耶穌的死亡和復活，安放在一個完全嶄新的歷史框架裏，照亮了某些古代經文，使這些經文改變了意義。具體而言，一些經文在古時被認為是誇張的敘述（例如天主在談及達味之子的神諭中，許諾要鞏固他的王位「直到永遠」：撒下7:12-13；編上17:11-14），現在卻要以經文的文字意義來理解，因為「基督既從死者中復活，就不再死……」（羅6:9）。若釋經者對文字的含意抱有一個狹窄的歷史

化 (historicist) 的觀念，便會斷定這是一個異類闡釋的例子；為那些向經文動態的一面開放的釋經者，則會辨認出這裏有更深層的延續，和遞增到不同層面的意義：基督將永遠統治為王，但不是在這味在世的寶座上（亦參考詠2:7-8, 110:1-4）。

這些情況人稱之為「靈性含意」。一般通則：我們按基督徒信仰的理解，為「靈性含意」作下列定義：在聖神的光照下，在基督逾越奧蹟，和這奧蹟萌生的新生命作背景下，所領略到聖經經文所表達的意思。這個背景確實存在，新約即在這背景下，辨認出舊約聖經經文的應驗。因此，在這新的背景，就是在聖神內生活的背景的光照之下重讀聖經，是可接受的。

以上的定義，能讓我們就靈性和文字含意間的關係，作出一些更精確有用的結論：相反時下的見解，這兩個含意不一定是獨立的。當一篇聖經經文直接聯繫於基督的逾越奧蹟，或因奧蹟所萌生的新生命時，經文的文字含意已是一個靈性含意。新約的記載一般都是這樣的。因此，基督宗教的釋經者，通常是處理舊約時談論靈性含意。但在舊約中已可找到不少例子，是經文以其宗教或靈性含意作

其文字的含意。基督徒的信仰會認出這些均預示基督帶來的新生命。

靈性含意與文字含意固然是有區別，但總不可剝奪兩者的連繫，後者永遠是不可或缺的基礎，否則談不上聖經的「應驗」或「滿全」。事實上，若要有滿全，一種延續和相符的關係是必須的，但亦需要一個過程，步往更高層次的現實。

靈性含意不可與經由想像或精神上的思考產生的主觀闡釋混淆。靈性含意是把經文聯繫於其內在有關的真實事件而形成的。這「事件」就是「逾越事件」，及其無窮盡的豐富寶藏，這亦是天主參與以色列歷史的頂峰，以裨益全人類的。

神性讀經，不論是團體或個人，所發現的靈性含意，只有保持在這些觀點下，才會是真實的。由此，連合了三個現實層面：聖經經文的、逾越奧蹟的和在聖神內生活的目前狀況。

由於相信基督的奧蹟是闡釋整部聖經的鑰匙，古代釋經學者盡力在聖經經文的細節中——例如禮儀法例的每一規條——尋找其靈性含意；甚至運用經師的釋經法，或希臘的比喻釋經法。不管這做法在過往有多大的牧民功效，現代的釋經者都不能推

崇這方法的真正闡釋價值（參考《聖神默感》通諭 *EB 553*）。

靈性含意能有另一層面，即預像層面（Typological）。一般皆認為預像並不屬於聖經本身，而屬於聖經所表達的事實：如亞當是基督的預像（參閱羅5:14），洪水是洗禮的預像（伯前3:20-21）等等。事實上，預像的關連，通常是基於聖經怎樣描寫古代的事實（例如亞伯爾的聲音：創4:10，希11:4, 12:24），而非只基於事實本身。因此，在這種情況下，可稱得上一種屬於聖經的意思。

（三）更豐富的含意（The Fuller Sense）

「更豐富的含意」一詞（*sensus plenior*），是一個較新的詞語，曾引起了一些討論。這詞語的定義是：經文更深層的意義，是天主所意指，但未為人類作者清楚表達的意義。當一個人研究一篇經文時，若借助聖經中其他曾引用該段經文來研究，或以該段經文與啓示的內在進展的關係來研究，便會發現該段經文是有更豐富的含意。

因此，更豐富的含意可指兩回事：其一是一個較遲的聖經作者，把一個意思貼在一篇較早的聖經經文上，把經文放在新的環境之下，給予經文一個

詮釋的問題

新的文字含意；又或者，更豐富的含意就是「正統的教義傳統或某大公會議的定斷所賦予聖經經文的意思。例如瑪1:23的上下文給依7:14的預言披上了一層更豐富的含意，因為對於"almah"（少女），用了《七十賢士》的翻譯（"parthenos"「貞女」）：成了「有一位「貞女」將要懷孕……」；教父和大公會議有關聖三的訓導，表明了新約有關天主聖父、聖子和聖神的教訓的更豐富的含意；脫利騰大公會議給原罪的定義，為保祿在羅5:12-21就亞當的罪對全人類的遺禍的教訓，提供了一個更豐富的含意。若沒有這種節制——藉一篇明顯的聖經經文或一個正統的教理傳統——只有認為這段經文有更豐富的含意，可能會導致毫無根據的主觀闡釋。

簡言之，更豐富的含意，可視為另一方法指示聖經經文的靈性含意。不過，只在經文的靈性含意有別於其文字含意之時。這是根據一事實：聖神——聖經的主要作者——可引領人類作者選用某一種表達方式，以致人類作者表達一項真理時，其完全的深意，甚至連這些作者自己也沒有察覺到。這更深一層的真理總有一天會得到更完整的啓示：一方面，透過天主進一步的參與，剖析經文的意思；而另一方面，透過把經文納入聖經正典之內。這兩方

面都會為經文創造一個新的上下文，從而帶出一些全新的、合理的，在經文原本的上下文中卻是隱藏的意思。

第三章 天主教闡釋的特色

天主教釋經學沒有其特定的科學化研究方法，因意識到聖經經文某程度上是人類作者的工作，這些作者運用他們各自的表達能力，以及他們身處的年代和社會背景所提供的各種表達方式。因此，天主教釋經學靈活地運用各種科學化的方法和取向，只要這些方法和取向，能協助釋經者捕捉經文在其語言、文學、社會-文化、宗教和歷史的背景所表達的意思；同時，又會透過研究經文的源流和每位作者的個性來解釋這些經文（參閱《聖神默感》通諭：EB 557）。天主教釋經學積極地參與了新方法的發展和促進研究的步伐。

天主教釋經學獨特之處，在於刻意投入教會那活生生的傳統之中，而這教會首要的本份是忠於聖經所印證的啓示。如上文所指，現代的詮釋學已闡明在沒有任何一種「預先了解」的情況之下，是不可能闡釋一篇經文的。天主教的釋經學者研究聖經經文時所懷的「預先了解」，是揉合了現代科學的文化，和源自以色列及初期基督徒團體的宗教傳統。因此，他們的闡釋，銜接一個存留在聖經本身

之內，又在教會的生活中得以延續的動態闡釋模式。這動態的形式，就是要求闡釋者與其對象之間，保持一份透過生活產生出來的連繫，實際上，這連繫是促成整個釋經工程的一個主要條件。

不過，任何一種「預先了解」均附帶一些危機。就天主教釋經學而言，危機就在於把一些思想強加於經文上，而這些思想並不屬於經文本身，卻是在傳統中較後期發展的產品。這點釋經學者必須防範。

甲．聖經傳統內的闡釋

聖經的經文是對一些先於經文存在的宗教傳統的表達。經文與這些傳統的關係各有不同，每每展示作者的創作力。到最後，眾多的傳統逐漸集結起來，形成一個共同的大傳統；聖經是這個過程獨特的表達；聖經本身參與了這過程，亦不斷對這過程發揮控制性的影響。

「聖經傳統內的闡釋」這課題，可以從很多不同的途徑來探索。這課題可討論的範圍很廣，包括聖經怎樣闡釋一些基本的人性經驗，或以色列歷史中一些特別的事件，又或者聖經經文怎樣透過一個重釋的過程，運用了成文的或口傳的源流資料，其

中部份可能來自其他宗教或文化。但我們的主題是聖經的闡釋，我們並不意圖在這裏處理這麼廣的題目，卻只想注意一下聖經本身對經文的闡釋。

（一）重讀（Re-readings）

由於較後期的聖經著作，往往依靠一些較早期的著作而寫成，如此賦給了聖經一種獨有的內在合一性。這些較近期的著作提及較古老的著作時，便造成了「重讀」，從而產生了新的意義幅度，甚或與原本的含意分別頗大。一篇經文亦可能明顯地引用一些舊的片段，以加深片段的意思或彰顯其滿全。

因此，土地的繼承——那是天主向亞巴郎預許要賜予他的子孫的（創15:7,18）——演變成進入天主的聖所（出15:17），分享天主「安息（的居所）」（詠132:7-8），專為那些真正具備信德的人而設立的（詠95:8-11，希3:7-4:11）；最後，是進入天上的聖所（希6:12, 18-20），「那永遠的產業」（希9:15）。

納堂的神諭，本是許諾給達味一個「家室」，一個世襲並「永遠堅定不移」的王位（撒下7:12-16），在多個重述（re-phrasings）中被引用（撒

下23:5; 列上2:4, 3:6; 編上17:11—14), 尤其在患難的時期(詠89:20—38); 而當中不無顯著的改動; 這神諭亦在其他的神諭中得到延續(詠2:7—8, 110:1,4; 亞9:11; 依7:13—14; 耶23:5—6等), 其中有些宣佈達味王國本身的回歸(歐3:5; 耶30:9; 則34:24; 37:24—25; 參閱谷11:10): 那預許的王國成爲普世性的(詠2:8; 達2:35,44,7:14; 參閱瑪28:18)。使人類的蒙召得以圓滿(創1:28; 詠8:6—9; 智9:2—3, 10:2)。

耶肋米亞有關耶路撒冷和猶大要經歷七十年懲罰的預言(耶25:11—12; 29:10)被編下25:20—23引述, 藉以肯定這懲罰真正發生了。然而, 過了一段時間, 達尼爾書的作者再一次就那預言作反省時, 確信天主這句話仍隱藏著一個深意, 正可闡明他當時的處境(達9:24—27)。

對天主賞善罰惡的義德的基本肯定(詠1:1—6, 112:1—10; 肋26:3—33等), 通常不能在即時的經驗中領略, 因此, 聖經容許了強烈的反抗聲音和論據的出現(詠44; 約10:1-7, 13:3-28, 23-24章), 從而逐步邁向這奧蹟的最深底蘊(詠37; 約38—42; 依53; 智3—5)。

（二）舊約與新約的關係

兩約經文的關係，極為緊密，因為透過多方的暗示和明顯的引述，新約字裏行間充滿舊約的行文。新約的作者給舊約賦予了天主啓示的價值。他們宣稱的這種啓示，在耶穌的生平、教導，特別在我們的罪赦和永生的因由：祂的死亡和復活中，得到滿全。「基督照經上記載的，爲我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現……」（格前15:3—5）。這正是宗徒宣講的核心和重點（格前15:11）。

聖經與使之滿全的事件之間的關係，總不會只是一個簡單實質上的相符；相反，存在著的是一個互相闡明和對流的過程：結果是聖經揭示這些事件的意思，而這些事件又揭示聖經的意思；換言之，兩者要求讀者擱置某些公認的闡釋而採納一個全新的闡釋。

耶穌從祂公開傳教生活開始，便採取一個獨特和創新的立場，是異於祂的時代所接受的「經師和法利塞人的」闡釋（瑪5:20）。這點可有充份證明：祂的山中聖訓裏的多項反論（瑪5:21—48）；祂對遵守安息日所具有的主權自由（谷2:27—28及其平行文）；祂把禮儀上潔淨的規條加以相對化

（谷7:1—23 及其平行文）；另一方面，祂在其他方面的徹底要求（瑪10:2—12 及其平行文，10:17—27 及其平行文），和最重要的，祂對「稅吏和罪人」迎納的態度（谷2:15—17 及其平行文）。凡此種種，並不意味著一個個人妄想挑戰既定制度的後果；相反的，表現出一種對天主在聖經中表達的旨意最深層的忠信（參閱瑪5:17, 9:13; 谷7:8—13 及其平行文; 10:59 及其平行文）。

耶穌的死亡和復活，把祂展開的闡釋過程推至其極限，在某些地方引發與舊的闡釋徹底決裂的同時，引入了前所未見的新開端。默西亞這「猶太人的君王」之死，激發了對君王聖詠和默西亞的預言（谷15:26 及其平行文）那種純世間性的闡釋的蛻變。身為天主子的耶穌的復活和受顯揚，給這些經文一個從前是不可思議的完整意義。結果，一些從前被認為是誇張的敘述，現在卻要按其文字意義來了解。這些敘述變成了為彰顯基督耶穌的光榮而作的神聖的預備，因耶穌是真正的「主」（詠110:1），就這字完整的含意而言（宗2:3—6; 費2:10—11; 希1:10—12）；祂是天主子（詠2:7; 谷14:62; 羅1:3—4），與天主同在的天主（詠45:7; 希1:8; 若1:1, 20:28），「他的王權永遠常存」

(路 1:32—33; 參閱編上 17:11--14; 詠 45:7; 希 1:8)，祂同時是「永遠的司祭」(詠 110:4; 希 5:6—10, 7:23—24)。

新約作者是從復活事件的角度重新了解舊約聖經，由受顯揚的基督遣發的聖神(參閱若 15:26, 16:7)，引領他們發掘這靈性含意。這固然意味著新約作者將更強調舊約預言的功能，但同時產生另一效果：使舊約作為一個救贖系統的功能，極度相對化了。這第二個觀點，在福音中曾出現(參閱瑪 11:11—13 及其平行文，12:41—42 及其平行文；若 4:12—14; 5:37, 6:32)，在保祿部份書信中，以及希伯來書中更形突出。保祿及希伯來書的作者指出「法律」(Torah)雖為啓示，但宣告了本身的作用，只限於一個法理的系統(參閱迦 2:15—5:1；羅 3:20—21, 6:14; 希 7:11—19, 10:8—9)。順理成章，外邦人轉向信仰基督時，並無必要遵守聖經法律所有規條。這些規條從此只成為某個別民族的法典，但在舊約中那些論及天主聖言的條文，是他們(皈依的外邦人)必須從中尋找靈性的養份，以幫助他們發掘現在支配他們生活的逾越奧蹟的整體意義(參考路 24:25—27, 44—45; 羅 1:1—2)。

凡此種種，均表明在這部基督徒的聖經之內，新、舊兩約間的關係頗為複雜。當使用某些經文時，新約的作者自然會採用當時普遍採用的闡釋概念和程序。若強求他們配合現代的科學化方法的話，那是要顛倒時光了。相反，釋經者應學習古代闡釋的技巧，好能正確地闡釋聖經作者是怎樣使用這些技巧的。另一方面，釋經者始終不必把一件只反映人的有限理解的東西過份地推崇。

最後，值得一提的是在新約之內（猶如在舊約中），讀者可見到不同觀點並列，而這些觀點有時是各不相容的：例如，有關耶穌的身份（若8:29, 16:32 和谷15:34），或梅瑟法律的價值（瑪5:17—19和羅6:14），或善工對成義的必要性（雅2:24 和羅3:28；弗2:8—9）。聖經的一個特點正是缺乏一種系統化，卻保存著一些具有動態張力的內容。聖經是一個倉庫，保存著很多對某些事件的多個闡釋方法，和對某些問題的多個反省。聖經本身促請我們避免過份地簡化和規限我們的思想。

（三）一些總結

從以上所述，我們可以得到一個結論，聖經包含了不少與闡釋的技巧有關的提示和建議。事實

上，聖經本身從開始就是一份闡釋的著作。聖經的經文被先前盟約的團體，和宗徒時代的團體公認為他們共同的信仰的忠誠表達；根據、並聯同這些團體的闡釋工作，這些經文得被納入聖經之內（就是這樣，雅歌是被引用於顯示天主與以色列的關係時，才被肯定為聖經）。在形成的過程中，聖經所包含的經卷很多都曾被重寫和重釋，藉此回應新的、前所未聞的處境。

從聖經揭示其闡釋經文的方法，提供了以下數點應注意事項：

聖經開始存在，是基於信仰團體的一個共識，肯定經文表達了啓示的信仰。換言之，聖經的闡釋本身，應是教會團體那活生生的信仰在主要課題上取得共識的根源。

既然信仰的表達，就如聖經中見到的、被一致承認的信仰表達，曾不斷更新來面對新的處境——這是很多聖經經文被「重讀」的原因——同樣，闡釋聖經的工作亦應具備創新性的一面；這工作亦必須面對新的問題，從而依據聖經作出回應。

既然聖經各經文之間可能存在一些張力，聖經的闡釋亦必須表現一種多元性。沒有一個單一的闡釋能涵蓋整體的意義，因那是很多聲音交匯而成的

樂曲。因此，應避免以某篇經文的闡釋套用於別的經文上。

聖經與信友的團體不時在交流：聖經是源自這些團體的信仰傳統，聖經的經文一方面是因著這些傳統形成，而相對地亦促進這些傳統的發展。因此，聖經的闡釋是在教會內，在她的多元性和合一性，並在她的信仰傳統之中形成。

信仰的傳統形成了聖經作者文學創作的背景。這些傳統參與這些背景，亦涉及在團體的禮儀和日常生活裏、在學術交流中、在神聖的世界裏，在文化和共同的歷史盛衰中的參與。同樣，聖經的闡釋亦要求釋經者全心投入他們當代的信仰團體的生活和信仰之中。

全面與聖經對話，更好說，與以前時代對信仰的明瞭對話，必須有一個與今日世代作的對話來配合。從這樣的交流中建立起一份連貫的關係來，也看出彼此的分歧。因此，聖經的闡釋牽涉過濾和取捨的工作：承襲較早期的釋經傳統時，把當中不少元素保留並據為己用；但在別的事上，釋經的工作要踏上自己的路途，努力開拓進程。

乙．教會傳統內的闡釋

身為天主子民的教會，意識到在理解和闡釋聖經時，是得到聖神助佑的。耶穌最早期的門徒已知道，他們自己是沒有能力了解他們所領受的啓示的全部現實。當他們以團體的方式維繫他們的生活時，他們感受到所領受的啓示得到不斷深化和逐步的了解。在這過程當中，他們察覺到那「真理之神」的影響和工作：這真理之神是基督許諾給他們的，把他們引入一切的真理（若16:12—13）。就是這樣，教會今天繼續她的旅途，全憑基督的許諾的支持：「那護慰者（就是父因我的名所要派遣來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起，我對你們所說的一切）」（若14:26）。

（一）正典的形成

在聖神的引領下，並以所領受的活生生的傳統作依據，教會辨識出那些著作應被視為聖經，意思是那些「藉聖神的默感而寫成的書，以天主為其著作者，並如此被傳授給教會」（啓示憲章11），並包含了「天主為我們的得救而納入聖經內的真理」（同上）。

把聖經的「正典」辨識出來，實是一個漫長的過程的成果。舊約的團體（由一些個別的組織，如先知的圈子或司祭的組織，以致整個民族），從某些經文中察覺到天主的聖言能激發他們的信仰，並提供日常生活的指引；於是，他們視這些經文為需要保存和承傳後世的產業。就這樣，這些經文不再只視為某個作者靈感的傑作，卻成為天主所有子民的共同產業。新約表明了對這些神聖的經文——那從猶太民族承襲而來的寶貴遺產——的一份崇敬。新約把這些經文視為「聖經」（羅1:2），受天主聖神「默感」的（弟後3:16；參閱伯後1:20—21），是「不能廢棄的」（若10:35）。

教會把這些構成「舊約」（參閱格後3:14）的經文與別的著作緊密地聯在一起：首先，是那些有目擊者的見證，從宗徒傳下來（參閱路1:2；若一1:1—3），且得到聖神保證的（參閱伯前1:12），有關「耶穌所行所教的一切」（宗1:1）；其次是宗徒自己和其他門徒為建設信友團體而講的教訓。這兩項系列的著作最後被稱為「新約」。

正典的過程是受著很多因素的影響：教會堅信耶穌——以及祂的宗徒——明認了舊約為受默感的聖經，而巴斯卦奧蹟是舊約真正的滿全；教會堅信

新約各經書皆忠實地反映宗徒的宣講（這並不暗示所有新約經書都是宗徒親自編寫的）；教會確認這些經文符合信仰的準則，和這些經文在基督徒禮儀中的應用；最後，教會經驗到這些經文與團體的共融生活相符，並具有保存這生活的潛能。

在辨識聖經正典的同時，教會亦在辨識和界定自己的身份。從此，聖經就好像一面鏡子，教會可不斷從這面鏡子重新細察她的身份，隨時評定怎樣回應福音和裝備自己作相稱的福音承傳工具（參閱啓示憲章 7）。這樣，正典的經文披上一個救恩性和神學的價值，與別的古文經文所附帶的價值截然不同。後者可能清楚闡明了信仰的根由，但永不可取替被定為正典、因而成了為了解基督徒信仰必須的那些經文的權威。

（二）教父釋經

從最早期，教會便知道是聖神感動新約的作者把救恩的訊息書寫出來（啓示憲章 7.18），而同一的聖神，亦不斷輔助教會去闡釋祂所默感的著作（參閱 宜仁，Adv.Haer.,3.24.1；參考 3.1.1:4.33.8；奧力振，De Princ., 2.7.2；戴都良，De Praescr., 22）。

教父在正典形成的過程中擔當了一個特別的角色；同樣，他們在那從不間斷地陪伴和引導教會誦讀和闡釋聖經的活生生的傳統中，亦負起一個主要的責任（參閱《上智天主》通諭：EB 110-111；《聖神默感》通諭28—30:EB 554；啓示憲章23；PCB, Instr. de Evang. histor.,1）。在那大傳統的洪流中，教父釋經明顯的貢獻包括：從整部聖經裏抽出構成教會教義傳統的一些基本定向，以及提供了一套豐富的神學教訓，為教導信眾和給予他們靈性的滋養。

教父非常推崇聖經的誦讀和闡釋。這點首先可從直接與聖經的了解有關的著作，如講道集和註解集著中，可見一斑。但除此之外，教父在辯證和神學的著作中，亦有引用聖經來支持主要的立論，足以證明他們對聖經誦讀和闡釋的注重。

教父認為誦讀聖經最主要的場合是在教堂內，在禮儀之中，所以他們提供的闡釋通常是神學性和牧民性的，觸及與天主的關係，好能同時幫助整個團體以及個别的信徒。

教父視聖經為天主的書，是一個作者的一部著作。不過，這並不表示他們把人類作者貶為一些被動的工具；他們亦頗勝任為特定的書卷配上其特定

的目的。但他們探討的方式，絕少顧及啓示在歷史中的發展。不少教父把 "Logos"，天主的聖言，描繪成舊約的作者，因此肯定全部聖經均有一種基督神學上的意義。

暫且不談安提約基亞學派 (School of Antioch) 的某些釋經學者 (尤其 Theodore of Mopsuestia)，教父以為他們可以隨意斷章取義，從而點出他們從一句句子裏找到一些啓示的真理：在針對猶太人立場的護教學裏，或與其他神學家的神學辯論中，他們毫不猶疑地使用這種闡釋方法。

由於他們最關心怎樣以聖經作為與弟兄姊妹共融的生活的基礎，他們通常樂意把聖經的經文應用於身處的環境裏。奧力振之所以有系統地鑽研希伯來文聖經，是因為他希望與猶太人辯論時，使用一些為後者所接受的經文。因此，當聖熱羅尼莫 (St. Jerome) 稱許「希伯來文是真理」 ("hebraica veritas") 時，在這方面，他顯得不像一個典型的人物。

為了減輕一些聖經段落可能為某些基督徒 (為那些反對基督宗教的異教徒更不在話下) 所帶來的反感，教父慣常借用寓意解釋法；不過，他們甚少

摒棄經文的文字感和歷史感。他們對於寓意法的運用，遠勝於外教作者直接套用寓意的方法。

訴諸寓意的做法亦是基於一個信念，那就是：聖經，這部天主的書，是天主賜予祂的子民、教會的。原則上，聖經中沒有甚麼是因不合時宜或毫無意義而可擱置一邊的。天主恆常地向祂的基督徒傳達一個總是有關他們時代的訊息。在解釋聖經時，教父把預像解釋和寓意闡釋混和，並交織得無法拆解。他們這樣做，總是為牧民和教育的需要，因他們深信凡被記錄下來的，都是給我們作鑑誡的（參考格前10:11）。

由於堅信他們正處理的是天主的書，因而是一部具無窮盡深意的書，教父相信任何一篇經文，都可以透過寓意的方法作任何一種闡釋。不過，他們亦認為其他的闡釋亦可以提供不同的見解，只要所提供的與信仰相符合。

教父釋經學最具特徵的寓意闡釋法的一個危機，可能令今日的人頗為尷尬。但教會告訴我們，這種釋經法也常有其貢獻（參閱《聖神默感》通諭31-32，啓示憲章23）：教父教導我們從神學的角度，在一個活生生的傳統的脈絡中，以一個真正的基督精神來研讀聖經。

（三）教會各成員在釋經中的角色

賜給教會的聖經，是全體信友共享的寶物：「聖傳和聖經組成一個天主聖言的寶庫，託付於教會。全體聖民依附著它，聯同他們的司牧，永遠持守宗徒的教訓……」（啓示憲章10；亦參閱 21）。的確，教會歷史某些時期的信友對聖經經文的熟悉程度，會比別的時期高，但在教會生命中每一個重要更新時刻，聖經都處於啓導的位置，從初世紀的隱修運動，至近代的梵蒂岡二次大公會議均如是。

梵二的訓導指出，當所有領受了洗禮的人，懷著對基督的信仰參與彌撒慶典時，便公認基督臨現於祂的聖言中：「因為當聖經在教會內被誦讀時，那是基督親自在說話」（禮儀憲章 7）。他們是懷著那全體天主的子民獨有的「信仰的意識」（*sensus fidei*）來聆聽天主的聖言……因為藉著這「真理之聖神所啓發和保存的信仰意識，天主的子民，在教會訓導當局領導之下，拳拳服膺其所接受的已不是人的語言，而是天主的聖言（參閱得前 2:13），他們不能缺損地遵從傳與聖徒的信仰（參閱猶 3），以正確的判斷力更深刻地去體會，並以生活更完美地付諸實行」（教會憲章 12）。

爲此，教會所有成員在聖經闡釋中皆有一定的參與。在履行他們的牧職時，作爲宗徒繼承人的主教，是聖經在每一時代得到不斷闡釋的那活生生的傳統的首要見證人和保證人。「藉著真理之神的光照，他們有責任忠實地保存天主的聖言，解釋它，並透過他們的宣講更廣泛地傳揚下去」（啓示憲章9；參閱教會憲章25）。作爲主教的小伙伴，司鐸首要的任務是宣講天主的聖言（司鐸職務與生活法令4）。他們領受了一個特爲闡釋聖經的神恩；當傳遞天主的聖言而非他們自己的思想時，他們把永恆的福音真理，應用在實際的日常生活環境之中（同上）。這神恩是賦予司鐸和執事的，尤其在他們施行聖事的時候，要闡明在教會的職務中，聖言與聖事是一體的。

在感恩的團體中擔當主持和信仰導師的傳道員，他們主要的任務並非傳授教理那麼簡單，更要協助信友明白和辨識當他們聆聽和反省聖經時，天主的聖言在他們心內正向他們說些甚麼。因此，地方教會以整體而言，按天主的子民——以色列的模式（出19:5—6），成爲一個意識到被天主所訓誨的團體（參閱若6:45），一個以信德、愛德和順服的心懇切聆聽天主聖言的團體（申6:4—6）。只要他

們繼續在信德和愛德內與整個教會聯合一起，這些真正聆聽的團體在他們自己的環境中，將成為有力的福傳和交談的能源，以及社會改革的動力（*Evangelii nuntiandi*, 57-58; CDF, *Instruction Concerning Christian Freedom and Liberation*, 69-70）。

可以肯定，這聖神亦被賦予個別的教友，令他們在自己個人的生活環境下祈禱，和以祈禱的心研讀聖經時，他們的心會變得「火熱」（路24:32）。基於這原因，梵二大公會議強調以各種方法給信徒敞開通往聖經的門徑（啓示憲章22, 25）。值得一提的是，這種研讀從不會是完全私人的，因為信徒總是在教會的信仰內研讀和闡釋聖經，之後又把研讀的成果帶回團體，充實共同的信仰。

整個聖經的傳統，特別是福音中耶穌的教訓，顯示那些被世界認為低下階層人士，其實是天主聖言的優先聽眾。耶穌坦言有些事隱瞞了智慧和明達的人，卻啓示了給純樸的人（瑪11:25; 路10:21），天主的國是屬於那些變得像小孩子的人（谷10:14 及其平行文）。

同樣，耶穌宣佈：「你們貧窮的人是有福的，因為天主的國是你們的」（路6:20; 參閱瑪5:3）。

默西亞時代的一個徵兆，是向貧窮人傳報喜訊（路 4:18,7:22；瑪 11:5；參閱 CDF, *Instruction Concerning Christian Freedom and Liberation*, 47-48）。那些無權勢和缺乏人的資源的人，不得不全心信賴天主和祂的正義；他們擁有一種聆聽和闡釋天主聖言的能力，是整個教會理當關注的，這也要求教會從社會的層面作出回應。

認清聖神賦予各種特恩和職能，尤其訓導的特恩以服務團體（格前 12:28-30；羅 12:6-7；弗 4:11-16），教會對那些擁有特恩的人，就是透過他們闡釋聖經的專長參與建設基督奧體的人，表示崇敬（《聖神默感》通諭 46-48；*EB* 564-565；啓示憲章 23；宗座聖經委員會《論福音上歷史真理的訓示》之導言）。雖然，釋經者會發現，他們的努力在過往並未受到今日他們得到的鼓勵，以他們的學問來服務教會，成了一個龐大而豐富的傳統的一份子，這傳統可追溯至最初幾個世紀的奧力振和熱羅尼莫，以至較近期的拉岡熱神父（Père Lagrange）等，一直延續至我們的年代。要發掘現今世代最爲注重的聖經的文字含意，便特別需要各方面的專家攜手合作：那些鑽研遠古語言的、歷史和文化、版本批判學和文學類型分析、以及懂得善

於利用科學批判方法的人士。在注意經文在原來的歷史背景之外，教會依賴默感聖經的同一位聖神所推動的那些釋經學者，以確保「在可能的範圍內，有眾多為天主聖言服務的人，好能有效地為天主的子民提供聖言的滋養」〔《聖神默感》通諭24: 53-55; *EB* 551, 567; 啓示憲章23; 保祿六世, *Sedula Cura* (1971)〕。在我們這年代，一個令人欣喜的發展是女性釋經者數目的躍升。她們在聖經闡釋方面，經常提出嶄新而透徹的見解，並重新發顯已被遺忘的觀點。

儘管如以上所述，聖經是屬於整個教會的，而且是所有牧職人員和信眾「同心合意地堅守、宣認和實踐」的「信仰遺產」的一部份，但始終「以權威闡釋由聖經和聖傳所傳達的天主聖言的職權，只是交託予教會生活的訓導當局，而它是藉耶穌基督的名義行使該權威的」（啓示憲章10）。因此，教會訓導當局擁有最終的責任，確保闡釋的真實性，並在必要時指出有違真正福音精神的特殊闡釋。訓導當局是在基督奧體的共融內履行這職務，正式地表達教會的信仰，藉以服務教會。為此當局會諮詢神學家、釋經學者和其他專家，承認他們合理的自由，並與他們以相互的關係聯合在一起，達至「保

存天主的子民在那釋放他們的真理之內」這共同目標（CDF, Instruction Concerning the Ecclesial Vocation of the Theologian, 21）。

丙．釋經者的任務

天主教釋經者的任務涵蓋多個層面。這是一項教會的工作：研究和解釋聖經的目標，是把聖經的寶藏供應牧職人員和信眾。但同時也是一項學術的研究，需要天主教釋經學者，接觸非天主教的同事和不同的學術研究範圍。而且，這工作同時包括了研究和講授，而兩者的結果通常都會得到發表。

（一）基本規則

天主教釋經學者在執行任務時，必須注重聖經啓示的歷史特性，因為舊、新兩約以附帶各時代特色的人的言詞，表達天主在歷史中以各種方式傳達有關自己和祂的救贖計劃的啓示。因此，釋經學者需要運用歷史批判法。不過，他們不能以這方法為唯一可取的方法，因為所有適合闡釋經文的方法，均有資格為聖經註釋作出貢獻。

在進行闡釋工作的時候，天主教釋經學者絕不可忘記他們正闡釋的，是天主的聖言。若單單分析

了源流、界定了類型、或解釋了文學過程，他們共同的任務仍未完成；他們的工作要達至的目標，是把聖經經文的意義，解釋作天主為今日所說的話。為達到此目的，他們必須顧及各個詮釋的角度，因不同的詮釋角度都有助捉摸聖經訊息在當代的意義，亦讓聖經的訊息回應今日閱讀聖經的人的需要。

釋經學者亦必須解釋聖經經文的基督性、正典性和教會性的意義。

聖經經文的基督性意義並不是常常那麼明顯，在可能的情況下是有必要闡明的。雖然基督以祂的血建立了新的盟約，但第一個盟約的各經書並沒有失卻本身的價值。被吸納到福音的宣講的時候，這些經卷在「基督的奧秘」（弗3:4）內獲得了、並展示了完整的意義；更闡明了這奧秘的很多範疇，另一方面，同時也為這奧秘所曉示。事實上，這些經卷有助預備天主子民迎接祂的來臨（參閱啓示憲章14—16）。

雖然聖經每一部書都按個別的目的而寫成，並表達特定的意義，但當每部書成為整體聖經正典的一部份時，便披上了一重更深的意義。因此，釋經的工作闡明了奧斯定的格言：

「新約隱於舊約，舊約顯於新約。」

(Quaest. in Hept., 2, 73: CSEL 28, III, 3, p. 141) .

釋經學者亦需要解釋聖經與教會之間的關係。聖經是在信友團體內形成的；以色列的信仰，以及後來初期基督徒團體的信仰，均在聖經中得到表達。透過與那先存於聖經、伴同聖經又受其滋養的活生生的傳統連結在一起（參閱啓示憲章 21），聖經是天主所用的特殊方法，以指引教會的建立和成長，一如昔日天主的子民，今日亦然。這個教會的幅度必須向大公主義開放。

再者，因聖經指出了天主給所有人救恩的恩賜，釋經的工作必須包括一個普世的幅度，那就是兼顧其他宗教和今日世界的希望和憂慮。

（二）研究

釋經的工作實在是太艱巨了，個別的學者單獨進行是無法完成的。需要分工合作，尤其在研究方面，需要不同學科的專家。科際的合作將能克服專門化可能引起的局限。

為整個教會的益處，並其在現代世界的影響，教會極需要大量受過培訓的人員獻身於各方面的釋經研究。由於要顧及職務上一些更迫切的需要，主

教和修會神長往往不自主地沒有認真履行這個義務，以滿足這個基本需要。但這方面的缺失將導致教會嚴重的損害，原因是牧者和信眾會因此陷入一個危機，就是任由一個有異於教會、並與信仰生活毫無關連的釋經研究所支配。梵二大公會議聲稱「聖經的研究」當視作「神學的靈魂」（啓示憲章24）時，已指出了釋經研究的關鍵性地位。同樣，這大公會議亦暗示天主教的釋經學者，他們的研究與神學有一種基本的關連，他們亦必須表明對此關連的意識。

（三）講授

梵二的聲明也說明，釋經學的講授在神學院、修院和修會的研究院裏所應佔的基本角色。明顯地，這些研究的程度在不同的地方不盡是一樣。理想的做法是由男士和女士一起負責釋經學的講授。這樣的講授在大學裏會比較技術性的，在修院裏則會更直接地以牧民的需要為依歸，但總不能失掉真正認真的學術幅度，否則是對天主聖言不敬。

釋經學的教授應向他們的學生傳遞一個有深度的聖經鑑賞，展示讓人更能欣賞聖經內裏的文學、歷史、社會和神學價值的深入和客觀的聖經研究。

他們不可以只滿足於傳授一堆堆的事實，讓學生被動地吸收，卻應該提供一個名副其實的釋經方法導言，解釋主要的步驟，好使學生有能力運用自己的個人判斷。因一個教師可用的時間有限，他大可在兩個教學方法間任選其一：一方面是一個綜合的概述，引導學生整體地研究聖經各書，但不遺漏舊或新約任何重要的部份；另一方面，是就一些精選的經文作深入分析，與此同時，提供一個釋經方法的介紹。但不論採用那一方法，必須小心避免片面的做法，以致本身規限於一個完全脫離歷史批判基礎的靈性解釋；又或者相反，是一個歷史批判解釋，失卻了教義或靈性的內涵（參閱《聖神默感》通諭：EB 551-552; PCB, *De Sacra Scriptura recte docenda*: EB 598）。講授應在同一時間指出聖經著作的歷史根源，這些著作怎樣成為在天之父滿懷慈愛地親自向祂的子女說的話（參閱啓示憲章 21），以及在牧民職務上不可或缺的角色（參閱弟後 3:16）。

（四）著作發表

作為研究的果實和講授的補充，著作的發表對推動和發展釋經的工作擔當了極重要的角色。除了

印刷的書籍外，現時著作的發表包括了更有力、更迅速的傳播工具（收音機、電視、其他電子傳媒）；懂得怎樣運用這些傳媒是非常有利的。

為那些投身研究的人，一個高水平的學術出版，是交談、討論與合作的主要途徑；天主教的釋經學者，藉此得以與別的釋經研究中心以及整個學術界溝通。

近期，還有多種發表的形式，因能迎合不同讀者的需要——由那博學人士，至學要理的兒童，及至聖經小組、使徒運動和修會團體——因此貢獻良多。具有普及化天份的釋經學者，可提供一個極有益而有效的工作；若想將釋經研究的成果傳遍每一個有需要的角落，這工作便不可缺少。在今日，聖經訊息應成爲一個真實的訊息，這個需要日益明顯。這需要釋經學者認真考慮當前有學識、有修養的人合理的要求，爲他們清楚辨別聖經中那些屬某一時代次要的細節；那些需闡釋作神話的語言，和那些視爲屬真正歷史和默感的意義。聖經的著作並不是以現代的語言或二十世紀的文筆寫成，希伯來文、阿剌美文和希臘文原文所採用的表達形式和文學類型，必定要轉爲對今日的所有人有意義的，否

則他們會不自覺地失去對聖經所有的興趣，或以膚淺的方法，以字義或純幻想的方法來闡釋聖經。

天主教釋經學者所作的多項工作，除了為天主的聖言服務外，別無其他目的。釋經學者的目標，並不是以他或她研究的成果取代聖經的經文，不管那些成果牽涉的是重整受默感的作者所用的遠古資料，或釋經科學最新結論的趨時表達；相反，釋經學者的目標是不斷曉示聖經經文，使聖經經文本身為人所欣賞，並以更準確的歷史性和更深度的靈性所理解。

丁．與其他神學學科的關係

作為神學的一個學科，「信仰追求明瞭」（*"fides quaerens intellectum"*），釋經學與其他神學學科存有緊密而複雜的關係。一方面，系統神學影響著釋經學探討聖經經文時取用的預設；另一方面，釋經學為其他神學學科提供一些資料，作其研究基礎。因此，只要時常互相尊重對方的特點，釋經學與神學其他的支流間存有一個對話關係。

（一）神學與關於聖經經文的預設

釋經學者必須為聖經著作定一些預設。為天主教釋經學者而言，所指的是基於信仰信條的一些預設：聖經是天主默感的一部書，交託了給教會，為培養信仰和指引基督徒生活。呈現於釋經學者前的，並不是一些未經雕琢的、初步的信仰確認，卻必定是在教會團體內透過神學反省發展而成的。就這樣，系統神學家就聖經的默感，和其在教會生活中的功用所作的反省，為釋經研究提供了方向：

反之亦然，釋經學者對默感的經文的研究，提供了一個經驗給系統神學家，這是後者嘗試更清晰地解釋聖經默感神學和教會內的聖經闡釋時，必須考慮的。釋經學者促使教會對聖經默感的歷史性質有更實在、更精確的意識，顯示出默感的過程是歷史性的，不單因為此過程是在以色列及初期教會的歷史中發生，亦因為這是透過人類的中介而產生，而這些人均受著他們時代的規限，並在聖神的引領下，在天主子民的生活中扮演重要的角色。

再者，神學對默感的聖經與聖傳的密切關係的肯定，透過釋經研究的進展得到了證實，變得更為精確。因為釋經的研究，促使釋經學者更注重那形成經文的生活實況對經文的影響。

（二）釋經學與系統神學

聖經縱然不是唯一的神學知識來源，但為神學研究提供了一個特殊的基礎。為能對聖經作準確和精密的學術性闡釋，神學家需要借助釋經學者的研究；就釋經學者而言，他們必須使自己的「聖經的研究」確實堪稱為「神學的靈魂」（啓示憲章 24）。要達至這目的，他們必須特別留意聖經著作的宗教內涵。

釋經學者可協助系統神學家避免陷入兩個極端：一方面是「二元化」（Dualism），把一個教義真理完完全全抽離它的文字表達，彷彿文字的表達毫不重要；另一方面是「基要化」（Fundamentalism），混淆了人的意識與神的意識，因而把人的言語中最無關痛癢的環節，也視作啓示的真理。

要避免這兩極端，需要在不分割的情況下作出分辨來，從而接受一股持續的張力。天主的聖言是透過人類作者的著作表達出來，思想和言語同時屬於天主和人類，以致整部聖經同時來自天主又來自受默感的人類作者。不過，這並不表示天主給予訊息的歷史規限一個絕對的價值。一個訊息是可以被闡釋和切合潮流的——意思是在某程度上把經文抽

離過往的歷史環境，而移植到現時的歷史環境裏。釋經學者為這工程打好基礎，系統神學家繼續深思別的神學知識來源，因而有助於教義的進度。

（三）釋經學與倫理神學

對釋經學與倫理神學的關係亦可作類似的觀察。聖經把很多正確行為的指引（誡命、禁令、法律條款、先知勸誡和指摘、智者的忠告等等），緊密聯繫在有關救贖歷史的敘述上。釋經學者的一個任務是評定這些豐富資料的價值，好讓倫理學家進行他們的工作。

這任務並不簡單，因聖經通常不注重把一般的倫理標準與特定的禮儀聖潔的禮規和法律條例分辨出來，卻把所有混集一起；另一方面，聖經反映出一個重要的倫理進展，且在新約裏達至圓滿。因此，若舊約指出某一個倫理的標準（例如奴隸制度或離婚的習俗，或戰爭時消滅敵人的做法），亦不應讓這標準繼續發生效力。讀者需要細心判辨，就是在歷來進展的倫理知識和倫理感光照之下，檢討這些習俗。舊約各書中含有一些「不完美和暫時性的成份」（啓示憲章15），即使是天主的教育法也不能一下子排除。新約本身也不容易從倫理的範疇

闡釋，因新約經常運用富於比喻的說法，並且往往是似是而非的、甚至爭議性的寫法；再者，在新約的世界，基督徒與猶太法律之間的關係，是引起重大爭議的課題。

因此，倫理神學家有權向釋經學者提出很多問題，從而刺激釋經學的研究。在大多情況下，答案將是：並沒有聖經經文明顯地處理所提出的問題；但即使如此，聖經的見證，在支配著整部聖經的那股強大的道德力量架構之內，肯定會指示一個有用並可依循的方向。在最重要的論點上，十誡的倫理原則總是個基本。舊約中已包含那些原則和價值取向，要求人的行為完全相稱一個「照天主的肖像」受造（創1:27）的人的尊嚴。透過在基督內所啓示的天主的愛，新約透徹地闡明了這些原則和價值取向。

（四）多元化的觀點和應有的交流

國際神學委員會1988年的《神學真理之釋義》（Interpretation of Theological Truths）文件中提到近年釋經學與教義神學間出現的衝突，繼而指出現代釋經學對系統神學的積極貢獻（C.I. 2）。正確來說，應該說那衝突是自由主義釋經學引起

的。天主教釋經學與教義神學大體來說，並無衝突，只是存在一些強烈的角力情況。不過，說實在的，各個不同的觀點，雖獨立來說都是合理的，但當這一方或那一方的堅持，以致實際上成爲不能妥協的對立時，角力始終有可能演變成衝突。

事實上，兩個學科的觀點與角度是有分別的，而且理應如此。釋經學者的首要任務，是以最準確的程度斷定聖經經文在其本身的上下文內的意思，就是說，首先是在特定的文學和歷史的上下文中的意思，進而推至更闊的聖經正典的上下文中的意思。在履行這任務時，釋經學者會詳細解釋經文中包含的神學意思，就這樣爲釋經學與進一步的神學反省兩者延續的關係定下基礎；但始終兩者的觀點與角度不同，因爲釋經學者的工作，基本上是歷史化和描述性的，限於對聖經的闡釋。

在這方面，神學家的角色則較具推敲性和較系統化。爲此，他們只是對聖經某些經文和層面感興趣，而除聖經以外，還會運用很多其他非聖經的資料——教父的著作、大公會議的定斷、教會訓導當局的其他文件、敬禮儀式——以及哲學系統和當代世界的文化、社會、政治景況。他們的任務不是單闡釋聖經；他們的目標是致力於基督徒信仰的了

解，充份表達出對各方面，尤其這信仰與人的存在的必要關係的全面反省。

因著這推敲性和系統化的方針，神學往往傾向於視聖經為論題證言的淵藪，旨在證明教義的論題。近年來，神學家開始較認真地探討文學和歷史背景為正確闡釋古代經文的重要性，因而他們更準備好與釋經學者合作。

作為被寫下來的天主的聖言，聖經意義的深蘊是任何系統神學皆不能完全捕捉或規限的。聖經的一項重要功用，是向神學系統作出嚴峻的挑戰，並經常引發對主啓示的一些重要觀點和人類現實的關注；這些觀點，有時候在系統化反省的專注中被遺忘或忽略了。釋經方法的更新可幫助增強這些方面的意識。

反之亦然，釋經學可以從神學的研究得到啓發。神學的研究可促使釋經學向經文提出重要的問題，從而發掘經文圓滿而又豐富的意義。聖經的學術研究，是不能脫離神學研究，或教會的靈修經驗和判別的。當釋經是在基督徒團體，而這團體是導向全世界得到救恩的活生生的信仰背景下進行，才會產生最好的成果。

第四章 在教會生活中聖經的闡釋

在聖經闡釋方面，釋經學者可能佔一個特別的位置，但絕不能壟斷。在教會內的這項闡釋工作，在許多方面遠遠超乎對經文的學術分析。事實上，教會並不單單視聖經為一個關於她本身淵源的歷史文集，卻以聖經作為天主在今日向教會本身及整個世界所說的聖言來接受；這個源自信仰的信念，另一方面引發聖經訊息的生活實踐和把聖經訊息植根於文化中，以及把受默感的經文應用於禮儀、「神聖閱讀」法（*Lectio Divina*）、牧民職務，以及大公主義中多種不同的運用上。

甲．現實化（Actualization）

如上一章指出，在聖經之內已可找出現實化的例子：極早期的經文曾在新的景況中重讀和應用於天主子民當代的處境中。今日的信仰團體亦受到同一基本信念的激勵，延續這個現實化的過程。

（一）原則

現實化是建基於以下一些主要原則：

現實化是可行的，因為聖經經文蘊含的意義極為豐富，賦予經文一個為所有時代、所有民族均適合的價值（參閱依 40:8, 66:18—21; 瑪 28:19—20）。聖經的訊息可以相對和充實每一個世代的價值系統和行為標準。

現實化是必須的，因為，雖然聖經經文的訊息具恆久不變的價值，但經文是就昔日的景況，以各不同時代和風氣所影響的言詞編寫而成。若要顯示這些經文為現今世人具有意義，必須把經文的訊息應用於今日的景況，並以合時的言詞表達。這先需要有一個詮釋的功力，目的在於衝破歷史的規限，從而確定經文的基本訊息。

現實化的工作，應常常意識到基督徒的聖經中兩約之間存在的複雜關係，因為新約既滿全了舊約，同時又超越了舊約；經文現實化正吻合這般動態的合一。

現實化的工作是從信仰團體活生生的傳統衍生出來的，這團體與那些產生、保存及承傳聖經的團體，保持著一個明顯的延續關係。在現實化的過程中，「傳統」有雙重的角色：一方面，避免了異樣的闡釋；另一方面，保障那原有的動力的承傳。

因此，現實化不是對經文的操縱，不是把新的見解或思想投射到聖經經文上，而是誠懇地嘗試發掘經文在這一時刻要說些甚麼。聖經的經文在任何時候都在基督教會之上；即使聖經形成至今已相隔多個世紀，經文仍保留其獨特的引導角色，不容被操縱的。教會的訓導權「並不在天主的聖言之上，而是為天主聖言服務，教會訓導權所教導僅是由傳授而來的；教會謹遵主命，並藉聖神的助佑，虔敬地聽取、善加護守、並忠實地陳述天主的聖言」（啓示憲章 10）。

（二）方法

由這些原則，可產生多種現實化的方法。

在聖經本身之內已出現的現實化，在猶太傳統中得以延續。見於塔爾古木（Targum）（一種譯釋）和米德辣市（Midrashim）（即一種經文註釋）的做法，尋找平行片段（gezerah shawah），修訂經文的讀法（'al tiqrey），為經文配上另一的意義（tarte' mishma'）等等。

教父方面，他們運用預像和寓意法，以切合基督徒當代處境的方式展現聖經經文。

在現代生活中嘗試使聖經經文現實化時，應謹記現時的思想方式已大有改變，闡釋的方法亦大有改進。

現實化先需要一個正確的經文詮釋，當中包括經文的文字含意的斷定。致力作現實化的人士，若本身沒有釋經的訓練，則應借助一些好的聖經導論，以確保他們的闡釋是朝向正確的方向。

要達至成功的現實化，最確切和可靠的方法，是以經解經，尤其是舊約經文的闡釋，舊約經文已在舊約本身之內被重讀（例如出16的瑪納在智16:20—29被重讀）及/或在新約內被重讀（若6）。只有與基督及教會的奧蹟關連，一篇聖經經文在基督徒的生活中現實化，才會正確無誤。因此，若純粹從舊約抽出一些事件（出；加上、下），作為基督徒爭取解放的模式，是不恰當的。

基於各種詮釋哲學，闡釋的工作因而包括三個步驟：（一）在個人自身實際的處境內聆聽聖言；（二）辨別現時處境為聖經經文所闡明或質疑的層面；（三）從蘊藏在聖經經文內的完整意義當中抽出能達至、並吻合天主在基督內的救贖意願，有助改善現時的處境的那些元素。

藉現實化，聖經可以顯明現時的很多課題，例如：各式服務傳教方式問題、教會共融的含意、貧苦者優先受惠、解放神學、婦女的地位。現實化亦可注意現代社會越來越注重的一些價值，如人權、維護生命、保護大自然，和對世界和平的嚮往等。

（三）局限

爲要符合聖經所表達的救贖性真理，現實化進行的程序要承受一些限制，以提防陷入錯誤的方向。

誠然，任何一種聖經閱讀必定是有選擇性的，但應盡量留神，避免一些有傾向性的闡釋，就是不但受經文的教導，反而利用經文，只作闡釋者本身指定目的的了解（就如某些派別，像耶和華見證人，所作的現實化方式）。

倘若是建基於與聖經經文的基本方向迥異的理論原則，如一個反信仰的理性主義者，或一個無神唯物主義者，現實化將喪失所有效力。

同樣，必須摒棄任何一個與福音的正義和仁愛精神背道而馳的實踐方式，如利用聖經去支持種族隔離、反猶太主義，或不論男性或女性的性別歧視。梵二（教會對非基督宗教態度宣言 4）指出，

應特別著意絕對避免實踐有可能惹起或加強反猶太人民精神的一些新約經文。相反，過往慘痛的事件，理應催促所有人謹記，按新約所指，猶太人仍是天主「所愛」的，「因為天主的恩賜和召選是決不會撤回的」（羅11:28-29）。

聖經訊息的實踐若以一個正確的經文闡釋開始，並在教會訓導的引領之下，在那活生生的傳統中延續，是可避免走上歪路的。

無論如何，犯錯的危險並不對這麼一個必要的任務，就是把聖經訊息帶到我們這時代的人的耳邊和心中，構成阻礙的因由。

乙. 植根文化 (Inculturation)

現實化的過程讓聖經在不同時期均能結出果實，相應地，植根文化的過程則兼顧不同地方的多元性：這確保聖經訊息在眾多不同的土地上得以植根。可以肯定這多元性不會是全面的。事實上，每一個真正的文化，均以個別方式盛載著天主所建立的普世性的價值。

植根文化的神學基礎，在於這樣一個信仰確認：天主的聖言超越表達它的那些文化，且具有被傳播到別的地方的彈性，藉此得以在所有人身處的

文化背景內通傳給他們。這信念源自聖經本身：打從創世紀開始，聖經便採取一個普世性的立場（創1:27—28），及後在透過亞巴郎和他的子孫許諾給所有人的祝福中重申（創12:3, 18:18），並且在把基督福音的宣講拓展至「萬民」時，決定性地肯定了這立場（瑪28:18—20；羅4:16—17；弗3:6）。

植根文化的第一步是翻譯默感的聖經到另一個語言。這步驟在舊約時代已實行了，先是當希伯來文聖經以口傳方式譯成阿剌美文的時候（厄下8:8—12），以及後來以書寫方式譯成希臘文的時候。一個翻譯當然不止一個簡單的原文的注音騰寫。由一個語言轉到另一個語言，必定牽涉一個文化背景的轉移：觀念不是完全一致，而符號亦有不同的意義，因這些來自不同的思想傳統和生活方式。

以希臘文寫成的新約，整體而言，充份反映出一股植根文化的動力：當把耶穌的巴力斯坦化的訊息轉移到猶太希臘文化時，這表達了一個意向，就是要超越一個單一文化世界的局限。

聖經的翻譯雖然是一個基本的步驟，但這工作本身並不保證一個徹底的植根文化過程。翻譯之後，還需要闡釋，把聖經經文明顯地聯繫至切合本地文化的感受、思想、生活和自我表達的方式。從

闡釋開始，便踏進植根文化的其他階級，進而形成一個植根於文化的基督文化，延展至生活的每一方面（祈禱、工作、社交生活、習俗、法制、藝術與科學、哲學和神學反省）。實際上，天主的聖言是一粒種子，從聖言被栽植的土壤裏吸收有助成長和結果實的要素（參閱教會傳教工作法令 22）。因此，基督徒必須辨別「寬宏的天主分施給萬民何等的財富；同時，他們務要把福音的真光投射在這些寶藏上，去釋放他們，把他們歸納於天主救世者的王權之下」（教會傳教工作法令 11）。

明顯地，這並不是個單向的過程；而是包括「互向致富」。一方面，在繁多的文化中蘊藏的寶藏，讓天主的聖言結出新的果實；另一方面，聖言的光照可對各文化所提供的，給予取捨的能力。有害的元素可置之不理；有益的元素的发展則得到鼓勵。對基督這個人，對祂的逾越奧蹟的動力和祂對教會的愛的全心忠信，可避免兩個虛假的做法：一方面是把訊息作膚淺的「適應」；另一方面是混合主義的混淆（教會傳教工作法令 22）。

聖經的植根文化過程，從初世紀起已分別在東方和西方的基督徒中展開，並證實相當成功。不過，始終不能視之為一項已完成的大任，卻要緊隨

著各個文化不斷演進，一而再、再而三地推行植根文化的工作。在較近期才接受福音的國家，出現的問題則有點不同。事實上，傳教士難免帶同植根於他們本身國家文化的天主聖言，致令新的地方教會要以各種努力，把這屬於植根於異國文化的聖經，轉變成另一個更貼合他們當地文化的形式。

丙．聖經的運用

（一）在禮儀上

從教會最初期開始，聖經誦讀一直是基督徒禮儀中不可或缺的一部份；這可說是秉承會堂的禮儀形式。時至今日，基督徒與聖經接觸，最主要的途徑仍是透過禮儀，尤其在主日的感恩祭慶典中。

原則上，禮儀，特別以感恩祭慶祝為高峰的聖事禮儀，構成最完美的聖經經文實踐：禮儀把聖言的宣告，放置於圍繞著基督的信友團體中間，以求趨近天主。基督於是「臨在於自己的言語內，因而在教會內恭讀聖經，實為基督親自發言」（禮儀憲章 7）。成書的經文因而成了活生生的言語。

梵二引發的禮儀改革，盡力為教友提供豐富的聖經滋養。主日讀經的三年循環，給予福音一個優越的位置，以揭示作我們得救根源的基督奧蹟。這

個三年的循環規律地把舊約一篇經文與福音的經文接連起來時，往往暗示一個趨近預像法的聖經闡釋。當然這不是唯一可行的闡釋方法。

講道更明顯地使天主聖言現實化，是構成整體禮儀的一部份。在討論牧民職務時將談及此點。

依梵二指令推出的禮儀讀經本，旨在造就一個「更豐富、更多樣化、更適當」的聖經誦讀（禮儀憲章 35）。現階段，只局部滿全了這目標。即使如此，讀經本本身也有了一個積極的、導向合一的後果。在某些國家，這卻顯示出很多天主教徒對聖經的生疏。

在教會每一個聖事的慶典中，聖言禮儀是一個具有決定性的要素；這不只在於單純地一篇接一篇的選讀，更應包括靜默和祈禱的時間。這聖言的禮儀，尤其在日課中，從聖詠集中挑選經文來幫助基督徒團體祈禱。聖歌和禱文均充滿著聖經的言詞和象徵符號。由此可知，信友是多麼需要閱讀聖經的習慣，預備和伴隨禮儀的參與。

若然在讀經當中「天主向祂的子民說話」（《羅馬彌撒經書》33），聖言禮儀要求不論在宣讀或闡釋方面，均需要很謹慎地進行。因此，培育那些將要主持集會，和那些協助他們的人時，理應

周詳地兼顧那煥然一新的天主聖言的禮儀所要求的是甚麼。因此，透過一個共同的努力，教會將延續委託於她的使命：「從天主聖言的筵席，及從基督聖體的筵席，取用生命之糧，並供給信眾」（啓示憲章21）。

（二）神聖閱讀（Lectio Divina）

神聖閱讀，無論在個人方面或團體方面，是閱讀一篇較長的聖經段落，接受此為天主的聖言，在聖神帶領之下，引入默想、祈禱和默觀的氛圍。

有規律的、甚至每日讀經，在初期教會已有此習慣。集體讀經，則是在第三世紀，奧力振的時期得到確立；他通常依據整個星期連續誦讀的聖經經文作出講道。那時候，每日都有專為研讀和解釋聖經的集會，但在基督徒當中這做法並不常成功（奧力振，Hom. Gen., X.1），因而終被廢棄。

神聖閱讀，尤其在個人的層面，是在隱修生活的黃金時代已被確立。在近代，一個由教宗庇護十二世核准的聖經委員會訓令，把這讀經的方法推薦給所有神職人員、平信徒和修會人員（*De Scriptura Sacra*, 1950: EB 592）。不管是個人的或集體的方式進行，這讀經法的確再一次受到重視。所

朝向的目標是創造和滋養對聖經的「一份有實效和堅定的愛」，因為聖經是靈性生命和宗徒事業豐收的泉源（*EB* 591 及 567），並激發對禮儀更深的了解，和確保聖經在神學研究和祈禱中佔有一個更重要的位置。

大公會議的啓示憲章（25）同樣強調司鐸和修會人員需要勤奮地研讀聖經。再者——嶄新的地方在於——該憲章亦邀請「所有基督信徒」「要藉多讀聖經」，去獲得「耶穌基督高超的知識」（斐 3:8）。建議的方法有多種，除了私人閱讀外，亦有以小組形式研讀的建議。大公會議文獻強調閱讀聖經必須以祈禱伴隨，因為：祈禱是在聖神的默感下，對在聖經中接觸到的天主聖言所作的回應。在基督徒當中推行過不少集體研經的活動，只希望從聖經中獲取對天主和天主在耶穌基督內的救恩計劃的更深認識。

（三）在牧民職務上

在牧民職務上應經常求助於聖經，如啓示憲章（24）所倡導的，可採取多種不同的形式，視乎那一種闡釋方式對牧者有用，又有助信眾的明瞭。主

要的場合有三個：教理講授、宣講和聖經牧民的工作。有許多因素均與基督徒生活的一般層面有關。

在教理講授中解釋天主聖言（Sacros Conc., 35; G. Catech. Direct., 1971, 16），是以聖經為首要泉源。在教會傳統內解釋的聖經，提供了教理講授的起點、基礎和準則。教理講授其中一個目標應是啟發一個人對聖經的正確了解和有效的研讀，從而發掘聖經所蘊含的神聖真理，引發對天主藉祂的言語向整個人類傳達的訊息作一個最大方的回應。

教理講授應從神聖的啓示歷史背景出發，好能在天主整體計劃的光照之下，介紹舊約和新約的人物和事件。

要從聖經的經文進入給現世的救恩意義，運用的詮釋程序有多種，從而產生不同的註釋。教理講授的功效繫於所採用的詮釋方法的價值，這可能陷入的一個危機，就是滿足於一個單單把聖經的人物和事件按時序排列的表面註釋。

明顯地，教理講授只可觸及整部聖經的一小部份。一般而言，會特別多用新約和舊約的故事，會突出十誡；但亦應著意地運用先知的的神諭、智慧的訓導和福音中重要的言論，如山中聖訓。

介紹福音時應旨在引致人與基督相遇，因祂是整個聖經啓示的鑰匙，並通傳了天主的召叫，每一個人都應回應。先知和「為真道服役的人」（路1:2）的言語，應該用針對今日的基督徒的說話而說。

相對照的陳述，亦可應用於宣講的職務上。宣講的工作須從古代的經文吸取適合基督徒團體今日的需要靈性滋養。

今日，宣講的職務主要是在感恩祭慶典首部份結束時，透過緊隨傳報天主聖言的宣講部份履行。

在宣講過程中，不可能對聖經經文作太過仔細的解釋；因此，只能解釋經文的中心思想，就是在團體或個人的層面上，最能啓發信仰和最能激勵基督徒生活成長的那個思想。介紹這中心思想就等於，照以上所述，努力把經文現實化和把經文植根於文化當中。要達到這目標，需要好的詮釋原則；若缺乏這方面的準備便會迴避探入聖經研讀的深處，而滿足於膚淺的說教形式，或絲毫沒有在天主聖言的光照下，談論當代的問題。

在某些地方，釋經學者曾協助出版一些刊物，專為幫助牧民工作者履行他們的責任：即正確地闡

釋禮儀上的聖經經文，和使之適用於今日的景況。若這種努力能更廣泛地運用，則更理想。

宣講員定要避免一面倒地強調信友應盡的義務。聖經的訊息必須保留其最重要的特色，就是天主無條件地恩賜救恩的好消息。宣講工作若能幫助信眾在一切之上「認識天主的恩賜」（若4:10），一如聖經所啓示的，便是做了一項最有益、最符合聖經精神的工作；由此，信眾亦可從一個積極的角度了解由此而生的義務。

聖經牧民工作的目的，是闡揚聖經是天主的聖言和生命之源。首先，這工作推動聖經翻譯成每一種語言，並著意推廣這些翻譯，範圍越大越好。聖經牧民工作亦包括創作和支持多種活動：組織專務研讀聖經小組、主辦聖經研討會、聖經週、出版期刊和書籍等。

在信仰和基督徒行動的觀點下，那些高度推崇研讀聖經的教會善會和運動，作出了重要的貢獻。不少「基層基督徒團體」聚會時，都專研聖經，並定下三重目標：認識聖經、建設團體和服務群眾。這裏，釋經學者亦可提供有益的幫助，避免使聖經訊息現實化，而沒有良好的經文作依據。但有一現象值得慶幸，就是聖經握在低下階層和貧苦者的手

中；他們為聖經的闡釋和現實化，不論是由靈修和存在的角度，帶來一道強光，比那來自依靠自己的資源而得到的學問的理解更具滲透力（參閱瑪 11:25）。

大眾傳播工具（大眾傳媒）——報章、電台廣播、電視廣播——與日俱增的重要性，促使天主聖言的宣講和借助這些媒介來廣傳聖經的知識。由於傳媒極獨特的特徵，以及另一方面，其足以影響廣大群眾的能力，運用這些媒介時，需要一個特別的訓練，以免作出毫無價值的即席創作，以及造成俗鄙的後果。

不論是在甚麼環境或甚麼方式——教理講授、宣講或聖經牧民工作——總要使聖經經文受到應受的尊重。

（四）大公主義（Ecumenism）

若大公主義是一個特殊和有組織的運動是較近期的事，天主子民的合一這意念，即這運動致力要恢復的合一，乃是深深植根於聖經的。這目標是主經常所關注的（若 10:16, 17:11, 20—23），期望基督徒在信、望和愛中合而為一（弗 4:2—5），互相尊重（斐 2:1—5）和團結一致（格前 12:14—27；

羅12:4—5)，而最重要的是，一個在基督內交流生命的合一，就如葡萄樹和枝條（若15:4—5），頭和肢體（弗1:22—23, 4:12—16）一樣。這個合一應是完善的，像聖父與聖子的合一（若17:11, 22）。聖經提供了這合一的神學基礎（弗4:4—6; 迦3:27—28）。最初的宗徒團體提供了一個具體的、活生生的典範（宗2:44, 4:32）。

大公主義交談中面對的問題，大多是有關聖經經文的闡釋。也有些是神學的問題：末世論、教會的架構、元首制和集體制、婚配與離婚、給婦女開放司祭職務等等；此外，有屬法典和法律程序的問題；牽涉普世教會與地方教會的管理；最後，其他純屬聖經的問題；正典的書目，一些詮釋學上的問題等。

雖然聖經的詮釋本身不能解決所有這些問題，但常被引用，令大公主義得以跨進一大步；顯著的進展有：藉著採用相同的方法和類似的詮釋觀點，多個基督教派系的釋經學者，在闡釋聖經方面已達至一定程度的共識，如大批合一聖經翻譯的經文和法釋所顯示的，還有其他的刊物。

再說，聖經闡釋上一些不同的觀點往往具有刺激作用，並且能是相輔相成，互相充實，例如當這

些不同的表達屬於各基督徒團體個別傳統的價值時，更可從而說出基督奧蹟多方面的意義。

由於聖經是信仰標準的共同基礎，大公主義迫切呼籲所有基督徒以順服聖神的心，以仁愛、虔誠和謙卑，重讀默感的經文；大公主義呼喚所有信徒默想這些經文，並生活這些經文，以求達到內心的皈依和生活的聖善。這兩種呼喚，聯同為基督徒合一的祈禱，構成整個大公主義的靈魂（參閱大公主義法令 8）。要達至這目標，需要基督徒買到聖經，越多越好，鼓勵合一的翻譯——因擁有一個共同的經文將大幅幫助一起研讀和了解——以及鼓勵合一祈禱小組，期望透過一個真實和活生生的見證，在多元化中邁向合一（參閱羅 12:4—5）。

總 結

從以上漫長的解釋——縱然很多問題的討論仍過份簡化——第一個結論是聖經註釋在教會內及在世界上，滿全了一個絕對必要的任務。若在了解聖經時試圖置聖經註釋不顧，只是創造一個假象，並表示對默感的聖經的不敬。

基要派人士只把釋經學者貶黜為翻譯員（卻未認識到翻譯聖經的過程已是一項註釋的工作），並拒絕進一步跟進釋經學者的研究，這些基要派人士並不明白：儘管他們至情地忠於天主的聖言——這堅持是那麼值得稱讚——實際上他們所走的路只會引領他們遠離聖經經文的真意，亦不能全面地接受降生奧蹟的後果。永恆的聖言是在某一特定的歷史時期，在一個清楚界定的文化和社會背景內，降生成人，任何一個人若希望了解天主的聖言，應謙遜地在聖言顯示自己的地方去尋找，並且，為達到這目的，接受人類知識這份不可少的幫助。天主向人類講話時，打從舊約開端起，均用盡人類語言的所有技巧，但同時接受一個事實：祂的聖言將受制於這語言的缺陷。對默感的聖經表示應有的尊重，必

須付出一切應有的努力，好能透徹地捉摸聖經的意義。可以肯定，若要每一個基督徒親自作出所有有助更了解聖經經文的研究，是不可能的。這艱巨的工作委託給釋經學者，他們在此事上有責任確保所有的人都能從他們的努力獲得裨益。

第二個結論是：聖經經文的性質本身意味著闡釋經文時，最低限度在主要的程序上，需要不斷運用歷史批判的方法。事實上，聖經並不以一個直接啓示出來、無時間性的真理的姿態出現，卻是一個成文的憑證，證實天主在一連串的參與人類歷史中自我顯現。有別於其他宗教的教理，聖經的訊息是牢牢地植根於歷史當中的。因此，除非仔細考查聖經各書卷的歷史背景，否則不能正確理解這些書卷。「跨年代」的研究為釋經學總是不可或缺的。不管各個「同年代」的取向各自的專注和價值為何，他們都不能取代「跨年代」的研究。若要結出成果，「同年代」的研究必須接受「跨年代」研究的結論，至少遵循其主要脈絡。

不過，儘管有這基本原則，同年代的取向（修辭學、敘述分析、語意分析等等），至少在一定程度上足以引起一個釋經上的更新，並作出一個極有用的貢獻。事實上，在這方面歷史批判法並不享有

專美。這批判法必須認識其限制，以及可能陷入的危機。哲學詮釋學近期的發展，和另一方面，我們就聖經傳統內和教會傳統內所作的闡釋歸納的幾點觀察，均揭示了歷史批判法企圖妄顧的一些闡釋問題。歷史批判法最主要目的在於把經文置於原來的歷史脈絡裏，藉此確定經文的意義，但有時候這方法顯得忽略了經文意義動態的一面，和經文意義有繼續發展的可能性。若歷史批判釋經做不到兼顧編輯過程的最終結果，卻繼續單一地專注於經文的源流和分類，便無法令釋經的工作圓滿。

天主教釋經學，藉著對那龐大的、聖經本身也為之作證的傳統的忠信，應盡量避免這種技術性的偏差，並保持作為一門神學學科，其最重要的目的是加深信仰。這並不表示不再認真的作學術研究，或藉護教為藉口，而妄用方法。每一部門研究（文字批判、語言學研究、文學分析等）均有其個別的專有規則，應完全有自由依從這些規則。但這些專門研究當中，沒有一門是最終的目標。在組成整體釋經工作時，對主要目標的定向始終應是首要的考慮，以避免浪費精力。天主教釋經學不應像一道水在沙中流失一樣，迷失於一堆吹毛求疵的分析中。天主教釋經的工作，要在教會裏和世界上滿全一個

重要的功能：即對正確無讓誤地傳遞默感聖經的內容有所貢獻。

天主教釋經學的工作，聯同其他神學學科的更新，以及牧民工作上實踐天主聖言、把天主聖言植根文化的大任，一直是朝向這目標；在檢討這問題的現況和就此表達一些反省時，本文希望盡點綿力，以期所有人能更清楚意識到天主教釋經學者的角色。

羅馬

一九九三年四月十五日

詞彙索引二劃

- 二元化 (dualism) 100
二源說 (two source hypothesis) 8
人類學 (anthropology) 18,35,39

三劃

- 大公主義 (ecumenism) xvii,105,114,120,121,122
女權主義 (feminism) 42,46,47
女權主義詮釋 (feminist hermeneutics) 47,48,,49,50

四劃

- 反猶太主義 (anti-semitism) 35
心理分析學取向 (psychological approach) 40,41,42
心理學 (psychology) ix,35,41,42
文化人類學 (cultural anthropology) 38,39,40,42

- 文件假設 (documentary hypothesis) 8
- 文字含意 (literal sense) v,vi,61,62,63, 64,65,66,67,69, 76,90,108
- 文學分析 (literary analysis) 15,16,57,125
- 文學批判 (literary criticism) iv,viii,7,8,9, 10,12,27,58
- 文學類型 (genre) 14
- 文學類型分析 (genre analysis) 90
- 文體現象 (stylistic figures) 17
- 文體類型 (literary genre) ix,62
- 比喻釋經法 (allegorical exegesis) 67
- 五劃
- 正典取向 (canonical approach) 27,29,30
- 生活實況 (sitz im leben) 9

六劃

- 同年代取向 (synchronic approach) xiv, 3, 5, 12, 14, 22, 23, 124
- 字面意思 (literalist sense) 62
- 字義闡釋 (literal interpretation) 50
- 存在主義 (existentialism) 56
- 存在主義化闡釋 (existentialist interpretation) 59
- 存在主義哲學 (existentialist philosophy) 10
- 米德辣市 (midrash) 28, 32, 107
- 自由主義 (liberalism) xx,
- 自由主義釋經學 (liberal exegesis) iv, 102

七劃

- 更豐富含意 (the fuller sense) 68, 69
- 系統神學 (systematic theology) 98, 102, 104

八劃

- 具體生活實況 (aspect
pragmatique) 14
- 版本批判 (textual criticism) iv, 7, 10, 11, 90
- 牧民職務 (pastoral ministry) 105
- 社會學 (sociology) ix, 3, 18, 35, 36,
38, 42, 48
- 社會學取向 (sociological
approach) 36, 38

九劃

- 政治學 (political approach) 3
- 重述 (re-phrasing) 73
- 重覆敘述 (doublets) 8, 12
- 重釋 (reinterpretation) 72
- 重讀 (relecture / reading) 32, 65, 66, 73, 79,
105, 108,

十劃

- 修辭分析 (rhetorical
analysis) 16, 18
- 修辭學 (rhetoric) ix, 17, 19, 124

- 倫理神學 (moral theology) 101
剔秘法 (demythologization) xvi,60
哲學詮釋法 (philosophical hermeneutics) 55,62,125
真正作者 (real author) 20,22
真正讀者 (real reader) 20,24
神聖閱讀法 (Lectio Divina) 105,115

十一劃

- 唯物主義 (materialism) 109,
唯物釋經法 (materialistic exegesis) xx
基要化 (fundamentalism) 100,123
基要主義 (fundamentalism) 51,52,53
基要派 (fundamentalism) xv
基要派闡釋 (fundamentalist interpretation) 16,50,54
教父註釋 (patristic exegesis) xii,xxi
教理講授 (catechesis) 19,117
教義神學 (dogmatic theology) 103

- 敘述分析 (narrative analysis / exegesis) ix, 16, 19, 21, 22, 124
- 敘述法 (narrative) 3
- 敘述學 (narratology) 20
- 理性主義 (rationalism) 109
- 現實化 (actualization) xv, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 118, 120
- 十二劃
- 寓意法 (allegory) 86, 107
- 寓意闡釋 (allegorical interpretation) 86
- 植根文化 (inculturation) xvii, 105, 110, 111, 112, 113, 118, 126
- 猶太主義 (judaism) 32
- 結構主義 (structuralist) ix
- 結構主義哲學 (structuralist philosophy) 26
- 結構論 (structuralism) xx, 23

十三劃

- 傳統批判 (tradition criticism) 12
- 塔爾古木 (targum) 31, 32, 107
- 奧秘釋經法 (mystical exegesis) v, viii
- 意象系統 (symbols) 41
- 意會作者 (implied author) 20, 22
- 意會讀者 (implied reader) 20, 21
- 新修辭學 (new rhetoric) 16, 17, 18
- 源流批判 (source criticism) 13
- 解放神學 (liberation theology) 43, 45, 46
- 解放神學釋經法 (liberation exegesis) xx
- 詮釋哲學 (hermeneutical philosophy) xii
- 詮釋圈子 (hermeneutical circle) 57
- 詮釋學 (hermeneutics) ix, 6, 58, 59, 60, 64, 71

跨年代取向 (diachronic approach)	xiv, 3, 12, 14, 22, 124
預先了解 (pre-understanding)	56, 71, 72
預像法 (typology)	68, 86, 107, 114

十四劃

圖像式流動 (figurative)	25
精神分析學 (psychoanalysis)	3
精神分析學取向 (psycho-analytical approach)	40, 41, 42
精神分析釋經法 (psycho-analytic exegesis)	xx, 42
語言學 (philology)	iv, ix, 23
語言學 (linguistics)	18, 62
語言學研究 (linguistic study)	125
語意分析 (semiotic analysis)	16, 23, 24, 26, 124
語意量尺 (semiotic square)	25
語意學 (semantics)	14, 18, 23, 25, 26
編輯批判 (redaction criticism)	10, 11, 12

十六劃

- 歷史分析 (historical analysis) 57
- 歷史批判 (historical criticism) viii, xiv, xv, xix, 3, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 27, 28, 36, 38, 41, 47, 50, 58, 61, 92, 124, 125
- 歷史批判釋經學 (historical-critical exegesis) 64
- 歷史語文學 (historical philology) 12

十七劃

- 環境因素取向 (contextual approach) 42

十九劃

- 類型批判 (form criticism) 9, 10, 12, 36

廿一劃

屬靈闡釋 (spiritual
interpretation)

iii, iv, v, vi,

xxi, 5, 67

廿四劃

靈性含意 (spiritual sense)

vi, 61, 65, 66, 67,

68, 77

英文詞彙索引

- actualization xv, 105, 106,
(現實化) 107, 108, 109,
110, 114, 118,
120
- allegorical exegesis 67
(比喻釋經法)
- allegorical interpretation 86
(寓意闡釋)
- allegory 86, 107
(寓意法)
- anthropology 18, 35, 39
(人類學)
- anti-semitism 35
(反猶太主義)
- aspect pragmatique 14
(具體生活實況)
- canonical approach 27, 29, 30
(正典取向)

- catechesis 19,117
 (教理講授)
- contextual approach 42
 (環境因素取向)
- cultural anthropology 38,39,40,42
 (文化人類學)
- demythologization xvi,60
 (剔秘法)
- diachronic approach xiv,3,12,14,
 22,124
 (跨年代取向)
- documentary hypothesis 8
 (文件假設)
- dogmatic theology 103
 (教義神學)
- doublets 8,12
 (重覆敘述)
- dualism 100
 (二元化)
- ecumenism xvii,105,114,
 120,121,122
 (大公主義)

- existentialism 56
 (存在主義)
- existentialist interpretation 59
 (存在主義化闡釋)
- existentialist philosophy 10
 (存在主義哲學)
- feminism 42,46,47
 (女權主義)
- feminist hermeneutics 47,48,49,50
 (女權主義詮釋)
- figurative 25
 (圖像式流動)
- form criticism 9,10,12,36
 (類型批判)
- fuller sense 68,69
 (更豐富含意)
- fundamentalism xv,51,52,53,
 (基要化, 基要主義, 基要
 派) 100,123
- fundamentalist interpretation 16,50,54
 (基要派闡釋)

- | | |
|--------------------------|-------------------|
| genre | 14 |
| (文學類型) | |
| genre analysis | 90 |
| (文學類型分析) | |
| hermeneutical circle | 57 |
| (詮釋圈子) | |
| hermeneutical philosophy | xii |
| (詮釋哲學) | |
| hermeneutics | ix, 6, 58, 59, |
| (詮釋學) | 60, 64, 71 |
| historical analysis | 57 |
| (歷史分析) | |
| historical criticism | viii, xiv, xv, |
| (歷史批判) | xix, 3, 7, 9, 10, |
| | 11, 12, 13, 14, |
| | 15, 21, 27, 28, |
| | 36, 38, 41, 47, |
| | 50, 58, 61, 92, |
| | 124, 125 |
| historical philology | 12 |
| (歷史語文學) | |

- historical-critical exegesis 64
(歷史批判釋經學)
- implied author 20,22
(意會作者)
- implied reader 20,21
(意會讀者)
- inculturation xvii,105,110,
(植根文化) 111,112,113,
118,126
- judaism 32
(猶太主義)
- Lectio Divina 105,115
(神聖閱讀法)
- liberal exegesis iv,102
(自由主義釋經學)
- liberalism xx
(自由主義)
- liberation exegesis xx
(解放神學釋經法)

- liberation theology 43,45,46
 (解放神學)
- linguistic study 125
 (語言學研究)
- linguistics 18,62
 (語言學)
- literal interpretation 50
 (字義闡釋)
- literal sense v,vi,61,62,63,
 (文字含意) 64,65,66,67,
 69,76,90,108
- literalist sense 62
 (字面意思)
- literary analysis 15,16,57,125
 (文學分析)
- literary criticism iv,viii,7,8,9,
 (文學批判) 10,12,27,58
- literary genre ix,62
 (文體類型)
- materialism 109
 (唯物主義)

- philology iv, ix, 23
(語言學)
- philosophical hermeneutics 55, 62, 125
(哲學詮釋法)
- political approach 3
(政治學)
- pre-understanding 56, 71, 72
(預先了解)
- psychoanalysis 3
(精神分析學)
- psychoanalytic exegesis xx, 42
(精神分析釋經法)
- psychoanalytical approach 40, 41, 42
(精神分析學取向)
- psychological approach 40, 41, 42
(心理分析學取向)
- psychology ix, 35, 41, 42
(心理學)
- rationalism 109
(理性主義)

英文詞彙索引

- re-phrasing 73
(重述)
- real author 20,22
(真正作者)
- real reader 20,21
(真正讀者)
- redaction criticism 10,11,12
(編輯批判)
- reinterpretation 72
(重釋)
- relecture / reading 32,65,66,73,
(重讀) 79,105,108
- rhetoric ix,17,19,124
(修辭學)
- rhetorical analysis 16,18
(修辭分析)
- semantics 14,18,23,25,26
(語意學)
- semiotic analysis 16,23,24,26,
(語意分析) 124

- | | |
|--------------------------|-----------------|
| semiotic square | 25 |
| (語意量尺) | |
| sitz im leben | 9 |
| (生活實況) | |
| sociological approach | 36, 38 |
| (社會學取向) | |
| sociology | ix, 3, 18, 35, |
| (社會學) | 36, 38, 42, 48 |
| source criticism | 13 |
| (源流批判) | |
| spiritual interpretation | iii, iv, v, vi, |
| (屬靈闡釋) | xxi, 5, 67 |
| spiritual sense | vi, 61, 65, 66, |
| (靈性含意) | 67, 68, 77 |
| structuralism | xx, 23 |
| (結構論) | |
| structuralist | ix |
| (結構主義) | |
| structuralist philosophy | 26 |
| (結構主義哲學) | |
| stylistic figures | 17 |
| (文體現象) | |

- symbols 41
 (意象系統)
- synchronic approach xiv, 3, 5, 12,
 (同年代取向) 14, 22, 23, 124
- systematic theology 98, 102, 104
 (系統神學)
- targum 31, 32, 107
 (塔爾古木)
- textual criticism iv, 7, 10, 11,
 (版本批判) 90
- tradition criticism 12
 (傳統批判)
- two source hypothesis 8
 (二源說)
- typology 68, 86, 107, 114
 (預像法)

聖經文獻索引

聖經文獻選集(Enchiridon Biblicum)

<i>EB</i> 82	ii
<i>EB</i> 89	x
<i>EB</i> 108	xii
<i>EB</i> 109	xii,xiii
<i>EB</i> 110	84
<i>EB</i> 111	84
<i>EB</i> 118	v
<i>EB</i> 140	ix
<i>EB</i> 142	viii
<i>EB</i> 548	viii
<i>EB</i> 550	63
<i>EB</i> 551	v,xiii,91,96
<i>EB</i> 552	v,vi,96
<i>EB</i> 553	vi,68
<i>EB</i> 554	84
<i>EB</i> 557	71
<i>EB</i> 559	vi
<i>EB</i> 560	viii,14
<i>EB</i> 562	v

<i>EB</i> 564	90
<i>EB</i> 565	xiii, 90
<i>EB</i> 566	xi
<i>EB</i> 567	91, 116
<i>EB</i> 569	xi
<i>EB</i> 591	116
<i>EB</i> 592	115
<i>EB</i> 598	96

啓示憲章 (Dei Verbum)

啓 4	30
啓 7	83
啓 9	88
啓 10	29, 87, 91, 107
啓 11	81
啓 12	xii, 13
啓 13	vi, xv, xvi
啓 15	101
啓 18	83
啓 21	ii, 5, 87, 96, 115

啓 22	89
啓 23	84, 86, 90, 91
啓 24	xix, 95, 116
啓 25	89, 116

其他文獻

論福音上歷史真理的訓示(導言)	90
司鐸職務與生活法令 4	88
教會傳教工作法令 11	112
教會傳教工作法令 22	112
教會對非基督宗教態度宣言 4	109
教會憲章 12	87
教會憲章 25	88
禮儀憲章 7	87, 113
禮儀憲章 35	114

跋

宗座聖經委員會文件《教會內的聖經註釋》之中文譯稿，較早前曾在《聖經雙月刊》刊出序言、導言及第一章，今整份文件的翻譯已完成，收集為一冊，方便讀者查閱。

本書序言及導言部份，是李子忠先生所翻譯，餘下的由現譯者完成。譯者衷心感謝宋蘭友小姐指教翻譯及編輯的技巧；還有梁上燕小姐精密細心的校對，和陶德屏小姐協助排版的工作。

願我們共同的努力能讓更多兄弟姊妹欣賞研習聖經、生活聖言箇中的甘飴。

教會內的聖經詮釋

The Interpretation of the Bible in the Church

翻 譯：冼嘉儀

審 核：陳維統

封面設計：伍維烈

准 印 者：香港主教胡振中樞機

出 版：思高聖經學會
香港軒德蓀道六號

電 話：2576-0486

傳 真：2576-9676

承 印：鉅展實業有限公司（印刷部）

電 話：2896-6723

傳 真：2896-5702

一九九五年十一月出版

ISBN 962-7437-13-1



Holy Spirit Seminary Library

ISBN 962-7437-13-1