

聖經詮釋歷史沿革 (上)

張錚錚 譯¹

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，「詮釋學」的討論相當複雜。兩千年來，基督徒前輩給我們留下各種風味的聖經詮釋方法，藉這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同風貌。本文便是在此歷史脈絡中，介紹聖經詮釋沿革，限於篇幅，本文後半將於下期續刊。

前言：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，可能還會問為什麼這是很重要的事。為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？

¹ 本文譯自 Gregory W. Dawes, "The Interpretation of the Bible". *Introduction to the Bible*, The New Collegeville Bible Commentary, Old Testament vol. 1 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007), pp. 34-74. 譯者：張錚錚，美國柏克萊加州大學電機博士，曾任教於奧立岡州立大學，後任職惠普公司 27 年，於 2000 年退休，現於美國華人教會從事聖經教導及寫作、翻譯等牧靈事工。

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；而只是因為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」²。

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，酷似我人一般。³」

的確，經書中的天主聖言，就像永存的天主聖言降生成人、

² 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】。

³ 梵二《啓示憲章》13號，採台灣主教團官方版的中譯文。

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。但若他是有意识地眨眼，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，品嘗、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。

壹、教父時代及中世紀 (200~1500)

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)。在大多的研究範疇領域中，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了新興的城市中，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了。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。聖經是有不同的人的作者。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樣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，還是由個別教宗頒佈的，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，而再一次受到了肯定。

（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的目標是不同的：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，主要的是要看其內容。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之下，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一方面的作者，

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；「未來意義」(anagogical sense)，之所以如此的稱呼，是表達對天國的希望。十三世紀時，這信念是包裝在下列有名的拉丁詩句中：

<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，靈性詮釋也會給我們提供一個與我們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，這個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英籍奴隸所讀到的《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崩解，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。

貳、新教改革與天主教回應時期（1500~1650）

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，到底新在哪裏。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。

一、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。為了堅持這點，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為下述主張辯駁：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一心良苦，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。

二、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，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），但是卻「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。

本文下期預告

參、現代時期（1650~今天）

一、「歷史批判法」的發展

二、「歷史批判法」的接受程度

（一）新教的教會；（二）天主教會

肆、後現代時期

一、聖經意義的不確定性

（一）個體部分及全部整體；（二）歷史脈絡；（三）

「意向上的錯誤」；（四）文本與讀者間的互動；

（五）以懷疑爲出發點的詮釋法

二、結論