

基於原文，尊重歷史，滋養生命

聖經詮釋與研究方法論

戎利娜¹

本文探討「聖經詮釋與研究方法論」，首先扼要回顧釋經的歷史，進而介紹六種重要的釋經方法與其相關學者；最後，作者更整合健康的釋經方法，應有的原則與態度；簡言之，便是以原文為基礎，整合傳統的精華，讓聖經真正成為滋養個人與團體生命的泉源。

前言

聖經被譽為世界上最暢銷和最有影響力的書，毫不為過²。博恩澈（Avigdor Bonchek）在《研讀妥拉：猶太深度釋經法入門》一開始，就提出人常用「最」字來形容聖經：「古今最暢銷的書、

¹ 本文作者：戎利娜修女，美國天主教大學聖經釋經學博士，專研舊約聖經，特別是智慧文學和哀怨傳統，如《約伯傳》、《哀歌》、《聖詠》之哀怨傳統等。現於河北天主教神哲學院教授舊約聖經。

² 參：Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 2012), p.1. 本書詳細說明聖經自1453年Gutenberg發明印刷機並首次印刷聖經後，一直是世界上銷量最大的書，平均每年印刷三百萬冊，共印刷了約五百億冊。然而，聖經沒有任何原因成為最暢銷的書，它篇幅巨大，很多語句難以明瞭，其中的地名和人名很難發音，其思想也屬於一個相當久遠的年代。這現象本身，就成為聖經值得深入研讀的原因。

被引用最多的書、史上影響力最大的書、最受尊崇敬愛的書、最能啓發靈性生命的書、最多人解釋過的書」³。但值得注意的是，這部最多人解釋過的書，也可能是最少人理解的書。博恩澈指出，許多人，就連那些熟悉希伯來原文的學習者，也往往只看見表面意思，深入不了多少。他們覺察不到聖經裏有個地下世界，那裏充滿象徵和暗示⁴。毋庸置疑，聖經需要解釋，聖經詮釋與研究方法論尤為重要。

聖經從口傳到書寫下來，從其正典化到流傳至今，一直以某種方式被詮釋著⁵。聖經詮釋通常用兩個希臘名詞來表達：exegesis，詞根是「抽取出來」的意思，單純關注對經文的研究；hermeneutics，詞根是「解釋、詮釋」的意思，所指範疇較廣，包括對經文的解釋和如何解釋經文的方法⁶。要想真正理解聖經經文，通過科學合理的釋經以挖掘經文蘊藏的涵義是必要的；

³ Avigdor Bonchek, *Studying the Torah: A Guide to In-Depth Interpretation* (Bonchek: Rowman & Littlefield Publishers, 1996)。中譯本見：林梓風譯，《研讀妥拉：猶太深度釋經法入門》（上海：同濟大學，2015），1頁。

⁴ 同上。

⁵ 參：James L. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now* (New York: Free Press, 2007), p.8.

⁶ 參：Luis Alonso Schökel, *A Manual of Hermeneutics* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), p.13. 本書解釋：Exegesis is the exercise of comprehending and interpreting a text. The exegetical method is the way of proceeding systematically in the interpretation of a text. Hermeneutics is the theory of the activity of understanding and interpreting texts.

但釋經是管道與過程，不能成爲目的，因爲釋經是爲了更好地讀經，讓生命得到聖言的滋養⁷。

聖經爲猶太人和基督徒（包括天主教、東正教與基督新教），都至關重要。猶太人被譽爲「一本書的民族」，希伯來聖經依照猶太傳統被稱爲「塔納赫」⁸，在主前 587 年的巴比倫流亡之後，逐漸成爲以色列人信仰的豐碑。天主教視聖經爲神學的靈魂，基督新教宣稱「聖經唯一」，二者聖經的差異是 7 卷不包括在希伯來聖經正典中的，用希臘文寫成的經書，新教稱之爲 Apocrypha（希臘文，「隱藏」的意思）：《多俾亞》、《友弟德》、《巴路克》、《智慧篇》、《德訓篇》、《瑪加伯》上、下。天主教傳統完全接受《七十賢士譯本》（LXX）爲聖經，將這七卷書視爲次經（Deuterocanonical），雖然其正典性受到懷疑，但被放在正典中⁹。

⁷ 榮休教宗本篤十六在 *Verbum Domini* 中聲明，聖經釋經學領域的研究應爲聖經科學與信徒的靈性生命結出果實。參：Pontifical Biblical Commission, *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture: The Word that Comes from God and Speaks of God for the Salvation of the World* (Collegeville: Liturgical Press, 2014), p.xviii.

⁸ 希伯來聖經按照猶太傳統分爲三部分：法律（Torah/Pentateuch），先知（Navi'im/Prophets）和聖書卷或文集（Kathuvim/Writings），簡稱爲 Tanakh（塔納赫）。

⁹ 依 Alan J. Hauser & Duane F. Watson, *A History of Biblical Interpretation 1: The Ancient Period* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), pp.6~7. 所提出的，許多初期基督徒釋經者關注的是如何讓聖經被更廣大的古代地中海世界所瞭解，他們自然會選擇比較長的《七十賢士譯本》，因爲這七卷用希臘文寫成的經書增加了與更廣大的世界交談的機會。

基督新教的聖經不包括這七卷書。帕利坎坦言：「猶太人與基督徒之間的歷史關係，加上稍後基督教內的分裂史，就某個層次來說，正是聖經的詮釋史」¹⁰。站在不同立場與角度的釋經曾造成分裂，那麼，以包容、接納、懷著尊重之心與宗教交談態度的釋經不僅更能滋養信徒的生命，也能成為不同宗教間和諧相處的推動力。

本文從三個層面來探索聖經釋經與研究方法。第一部分扼要回顧聖經釋經的歷史——從古代到歷史（源流）批判時期。聖經釋經雖在近代才有長足發展，但瞭解釋經的過程，有助於更好把握當今釋經問題的癥結所在，以釐清發展的方向。第二部分簡要分析現代重要的釋經方法，介紹相關並有影響力的釋經學者。第三部分嘗試提出比較整合而健康的釋經態度與方法，讓釋經學真正為聖經讀者服務。本文的標題——基於原文，尊重歷史，滋養生命——則點出了筆者希望強調的釋經重點。

一、聖經釋經歷史扼要回顧

聖經釋經的歷史紛繁複雜，這裏只從比較重要的、有一定影響力的釋經方法的出現，來扼要回顧這一歷史。

（一）古代釋經者的出現：對聖經的四種假設

聖經在漫長的流傳過程中，一直被解釋著；遠在希伯來聖

¹⁰ 帕利坎（Jaroslav Pelikan）著，吳蔓玲、郭秀娟譯，《讀經的大歷史》（*Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*；臺北：校園書房，2013），13頁。

經正典被確立之前，以色列記錄在聖經中的信仰傳統就不斷被拷問、被解釋、被編輯。正如 James L. Kugel 指出的，對信仰傳統的解釋，成爲至關重要；而一種全新方式的解釋，首次出現在主前 587~538 年間的流亡與流亡後期¹¹。經歷流亡後的以色列人將何去何從，與他們如何解讀傳統中的上主許諾與盟約息息相關。Kugel 認爲，那些自願選擇從巴比倫返回家鄉的以色列人，覺得有必要藉著回顧過去，決定將來要採取怎樣的行動。他們不僅是回到家鄉的土地，更重要的，他們要回到過去的一切，試圖讓過去復興。《編年紀》就是在流亡後期寫成，作者重新評估過去，特別是《撒慕爾紀》和《列王紀》的內容，按照當時的需要重新解讀過去的事件。

聖經傳統在決定以色列要如何塑造將來這個問題上，有著舉足輕重的地位；過去的傳統經過認真的分析後，會展示當代人要如何在現在及將來做出選擇。這些古代釋經者常是匿名的，他們閱讀與解釋聖經的方式與今天截然不同，爲現代讀者看來甚至有些奇怪。他們有時把不同時代的書放在一起讀，如用《約伯傳》一開始撒旦對上主的挑戰，來解釋《創世紀》中上主對亞巴郎的試探。有時，爲了挖掘經文的深層涵義，會改變句子顯示的明確意思，如創廿二 6 和 8 節都提到「兩人一同

¹¹ 參：James L. Kugel, *How to Read the Bible*, pp.8~10。此外，Esther Mess 也提出對傳統經文的解釋，成爲以色列文化的重要組成部分，包括流亡前、流亡期間，尤其在流亡後期。參：Esther Mess, "Inner Biblical Exegesis in the Tanak," in *A History of Biblical Interpretation 1*, pp.55~79, 61。

前行」，而古代釋經者認為，聖經不會沒有原因地重複。他們認為，一開始亞巴郎很可能沒有告訴依撒格此行的目的，但當依撒格問起全燔祭品時，亞巴郎回答：「我兒，上主自會照料做全燔祭的羔羊」；如果在希伯來原文中不同的地方停頓，就可以理解為：「上主自會照料。做全燔祭的羔羊，(即)我兒」。這樣一來，第二個「兩人一同前行」就有了二人都願意完成上主意願的涵義¹²。

這樣，聖經中的一些疑點與難解的部分，就出現一系列的巧妙解釋。Kugel 指出古代對聖經的解釋，儘管有地域與文化的差異，但若從整體來看，它們都顯示出預設的四種假設¹³：

1. 聖經的意思並不總是明確的，有時甚至刻意是神秘的。
2. 聖經不是歷史，對每時代的讀者均有指導意義，是日常生活的指南。
3. 聖經沒有矛盾或錯誤；它雖是不同書的集合，但完美和諧；它與讀者的宗教信仰與實踐是一致的，有倫理方面的權威；聖經也不會無原因的重複。聖經是一部完全一致、天衣無縫、完美的書。
4. 整部聖經在本質上是上主給予的，是上主直接或通過先知傳達的話語。

無論現代學者對這四種假設有何看法，它們對現代人依然有持久的影響力。由這四種假設，猶太傳統發展出內容豐富的

¹² 更詳盡的解釋，請參：Kugel, *How to Read the Bible*, pp.10~14。

¹³ 同上，14~16 頁。

米德拉市 (Midrash)，及有自己文化特色的釋經學。

(二) 寓意與預像解經 (Allegorical & Typological Reading)

寓意解經 (Allegorical Reading) 源自亞歷山大的猶太人。亞歷山大在主前四世紀末，成為希臘化的大都市；其中的猶太團體也很快希臘化，並以希臘的方式來解讀聖經。希臘的哲學系統是柏拉圖式的，認為人經歷的物質世界只不過是真實世界的影子，而真實的世界是思想的世界。把這方法用在釋經上，就出現了寓意解經¹⁴。按照 Kugel 的定義，寓意解經就是將經文中具體的人物、事件、地點，解讀為抽象的實體、思想、美德或哲學學說的技巧¹⁵。寓意解經最早的典型代表，是亞歷山大人菲羅 (Philo，約主前 30~主曆 55)，其精華用一個簡單的例子就可以說明：亞巴郎離開他的家鄉烏爾 (創十一 31)，象徵著任何追求美德的靈魂對天主的尋求；聖經表面上談的是亞巴郎的經歷，但更深的涵義是：任何追求天主的靈魂都要離開「家」，到另一個「城市」，即用另一種全新的方式來生活。

初期天主教會承襲了寓意解經，因為這方式將聖經中具體與歷史性的因素轉化為普遍與立即適用的，並將基督的生平與舊約密切結合起來。初期教會堅定地相信：基督所言所行都有舊約預示。因此，舊約中的人物，如亞當、亞伯爾、依撒格、

¹⁴ 參：Terence J. Keegan, *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics* (New York: Paulist Press, 1985), p.15.

¹⁵ Kugel, *How to Read the Bible*, p.18.

雅各伯、梅瑟、約書亞等，都成爲基督的預像；創十八 2 中訪問亞巴郎的三人，也成爲天主聖三的預像（Typological Reading）。無論是用寓意還是預像的方式，初期天主教會對待聖經的態度與猶太傳統的四種假設如出一轍，即聖經是神秘的、與讀者相關、完美、由天主啓示的¹⁶。

早期天主教會寓意解經的宣導者爲奧利振（Origen, 約 185~254）。他強調讀經時，不能限於聖經的字面意思，要著重探索其靈性涵義。奧利振認爲，就如人有身體、靈魂、靈性三層面，聖經也有字面、心理/倫理和靈性三層面的涵義；其中最重要的是靈性層面的涵義。以寓意與預像的方式獲得經文靈性涵義的做法，不僅影響了奧斯定等教父，其影響力一直持續到中世紀。若望賈先（John Cassian, 約 360~435）所提出的聖經四層面意義的說法，在中世紀成爲經典¹⁷：

Littera gesta docet,	literal sense shows what happened,	字面意義顯示發生了什麼，
Quid credas allegoria,	allegorical sense teaches what to believe,	寓含意義教導你該信什麼，
Moralis quid agas,	moral sense teaches what to do,	倫理意義教導你該做什麼，

¹⁶ 同上，19~21 頁。

¹⁷ 參：Gregory W. Dawes, *Introduction to the Bible*; 活水編輯小組編譯，《聖經學導論》（臺北：光啓文化，2010），68 頁；George T. Montague, *Understanding the Bible: A Basic Introduction to Biblical Interpretation* (New York: Paulist Press, 2007), pp.49~50.

Quo tendas anagogia.	Anagogical sense tells you where to go.	未來意義教導你該 往哪去。
-------------------------	--	------------------

四層面讀經的典型例子，是對「耶路撒冷」字義的理解：它的字面意義指巴勒斯坦這一城市；寓含意義指「教會」；倫理意義指「人的靈魂」；未來意義指「天上的耶路撒冷」。雖然能同時用四層面的意思來解讀的經文不是很多，但聖經是一部巨大神秘、無比複雜的書已進入大部分人的頭腦。當時的人認為，聖經的意義早已確定，一般人無法解讀。

這觀念在十三世紀開始改變。此時士林神學（scholasticism，又譯經院神學）所用的哲學體系是亞里斯多德的；聖多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225~1274）把亞里斯多德的思想引入釋經領域，在聖經中尋找可以支援信仰真理的明顯證據¹⁸。因為寓意解經不要求嚴謹的論證，多瑪斯就把重點放到聖經的字面意義上¹⁹。多瑪斯並未否認經文其他幾個層面可能有的涵義，但認為這些層面的意思都應與字面意義有所關聯²⁰。聖經四層面的意思在十五世紀末，隨著文藝復興的出現受到更多的挑戰。

（三）聖經是天主的啓示，轉化為聖經是人寫成的

十六世紀的宗教改革時期，馬丁路德提出了聖經能夠自我

¹⁸ Keegan 指出，士林（經院）神學至今，還有正負兩方面的影響：正面影響是強調聖經文學層面的意思；負面影響是用聖經經文支持或證明已定的教義。參：Keegan, *Interpreting the Bible*, p.17.

¹⁹ 參：同上，16~17 頁。

²⁰ 同上，69 頁。

詮釋和自我證實其真實性的原則²¹，並強調適當的解經必須建立在扎實的知識上，有能力閱讀希伯來文和希臘文成爲適當解經的必要前提。這時期，Thomas Hobbes (1588~1679) 和 Benedict Spinoza (1632~1677) 開始質疑梅瑟是五書的作者，並由此開始，更深入探尋聖經到底應該怎樣讀。Spinoza 於 1670 年列出一個與四種假設完全不同的閱讀聖經的新方式，這影響了之後三個世紀的聖經學者²²：

1. 聖經只能靠聖經來解釋，以經解經。
2. 理解聖經語言與思想世界，是解讀聖經的前提；不能把我們自己的後期觀念，強加到聖經上。
3. 要在聖經的時代背景下理解其意義。
4. 探討聖經成書與傳遞的過程，爲理解其意思是必要的。
5. 聖經不同的部分間可能相互矛盾，如先知；也可能與當時代的思想與科學相矛盾。

Spinoza 走在時代的前列，其思想並不能被他的時代所接受。然而，隨著十八世紀啓蒙運動 (Enlightenment) 的出現，新一批學者開始以 Spinoza 的方式研讀聖經，努力探尋聖經人的層面。Robert Lowth (1710~1787) 在其 *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* 中，開始以研讀普通詩歌的方式來研讀聖經中的詩歌。聖經經文，其文字和語法層面的涵義成爲聖經首要與基本的意義。此時，聖經學者開始關注，如果五書的作者並非梅

²¹ 同上，74~78 頁。

²² Kugel, *How to Read the Bible*, pp.28~33.

瑟，又是誰呢？法國學者 Jean Astruc 在 1753 年建議五書源自兩個不同的傳統：一個稱天主為雅威，另一個為厄羅依。

十九世紀時，大多數聖經學者接受五書來自不同的源流，但問題依然存在：是誰將這些書卷整理在一起的？還會有其他的源流嗎？W. M. L. de Wette (1780~1849) 提出主前七世紀約史雅時代的申命紀傳統。由此，德國聖經學者們發展出五書四種源流的說法：最早的是司祭典 (P)，在其基礎上依次加上了雅威典 (J)，厄羅依典 (E) 和申命紀典 (D)²³。在新約聖經中，源流批判為解釋對觀福音之間的對應關係，出現了「二源論」：即《瑪竇福音》和《路加福音》都曾引用《馬爾谷福音》和 Q (Quelle, 「源流」的意思) 的內容。

十九世紀出現的黑格爾辯證法與進化論，對聖經學都有直接影響，促使學者努力尋求「客觀確定性」(objective certitude)²⁴。Ferdinand Bauer 視新約為初期教會歷史的產物，教會團體由緊張爭鬥，逐漸和解。他特別關注伯多祿與保祿間的分歧。他的學生 David Strauss 認為，福音中的耶穌是後期教會的產物，他開始用歷史的方法，試圖重新發現歷史中的耶穌 (the quest for the historical Jesus)。這努力在新教學者中，持續了整個第十九世紀。但可以肯定的是，十九世紀最重要的發展是源流批判的出現：五書的四種源流和對觀福音的「二源論」。

²³ 同上，33~40 頁。

²⁴ Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.20~22.

(四) 威爾豪森的歷史 / 源流批判

威爾豪森 1883 年出版了《以色列歷史緒論》(*Prolegomena to the History of Israel*)。他在前人研究的基礎上，提出解釋五書作者的四種底本假說 (documentary hypothesis)。按照他的說法，五書依次寫成：首先是雅威典 (J)，之後是厄羅伊典 (E)、申命紀典 (D)、司祭典 (P)。最早的 J 典，也比梅瑟晚幾個世紀才出現。這些不同時代出現的文本，也見證了以色列宗教的逐步發展。J 典來自一個多神的環境，表達了對天主最初的、團體性的認知；E 典受先知傳統的影響，傳達早期的神學思想；此二者都體現出隨和、自發、不受羈絆的信仰。D 典就不同了，其天主形象較為抽象，注意力也從自然世界轉向法律和歷史；到 P 典的時候，以色列的宗教就成為司祭的禮儀，與自然世界完全分開了。

Kugel 認為，威爾豪森理論的吸引力在於他發展的思想²⁵。的確，源流批判讓讀者明瞭聖經的成書經過了長時期的複雜過程，經歷了不同時期、不同學派、不同思想的影響。但源流批判也有明顯的不足：即它在應用時，傾向於把聖經分割成零散的段落，甚至短語，而很少注意其整體性；同時，所謂 J 典和 E 典所占篇幅極小，不足以構成源流。雖然學者們需要繼續完善威爾豪森的底本假說，但他的基本思想經受住了學者們的嚴格審查。現代學者都同意，按照史笱的說法，五書無可置疑是一部「複合的作品」²⁶。同時，申命紀與司祭神學對梅瑟

²⁵ Kugel, *How to Read the Bible*, p.41.

²⁶ 史笱，《閱讀五書導論》，306 頁。

五書，乃至整部舊約聖經，都有全面而徹底的影響。威爾豪森為現代聖經研究奠定了基礎。

縱觀聖經釋經從開始到十九世紀末源流批判的出現，重點由「聖經是天主所啓示的」轉化為「聖經是由人寫成的」；但聖經是在聖神的默感下，由人寫成的整合的努力一直持續著。雖然十九及二十世紀初都有新教和天主教的保守派強烈反對「歷史批判法」，但有越來越多的聖經學者意識到，在肯定「聖經的權威性」的同時，也要在釋經時吸收歷史與科學的新知識²⁷。

(五) 對歷史批判法的接受過程

聖經是教會之書，需要教會的解釋，這一觀念在新教改教時期發生了變化。宣稱「聖經唯一」的新教，努力將聖經與教會分開，讓聖經脫離教會，成為信仰生活堅實的基礎與標準。但這將如何實現？在新教內出現了分歧，這分歧至今依然存在。自由派願意採用批判方法來解經，而保守派堅持聖經可以自我發聲，讀者只需遵循聖神的光照。對自由派而言，歷史批判提供了某種客觀標準，有效地將聖經與教會分離，把聖經放在學者的研究之下。依循歷史批判的天主教學者，同樣將聖經研究與信仰生活切割開來²⁸。對聖經的解讀，離開了教堂的講道台與信仰團體，進入了學者的書房。

天主教會對歷史批判的態度一波三折。1893年，教宗良十三

²⁷ 參：Dawes，〈聖經學導論〉，89~92頁。

²⁸ 更詳細的解釋，參：Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.18~20。

(Pope Leo XIII) 發布可稱為聖經研究大憲章的《上智的天主》(Providentissimus Deus) 通諭²⁹，再次肯定「聖經是在聖神的默感下寫成的」及「聖經的無誤」，譴責以理性主義攻擊啓示的理念。同時，這篇通諭鼓勵嚴肅的聖經學術研究：鼓勵用最好的分析方法，從原文（希伯來文和希臘文）的角度來研究聖經文本；也提及聖經作者不教授科學真理，而教導「有關救恩的事」，在表達訊息時用了當時的語言和說法。

道明會的拉格朗日神父 (Marie-Joseph Lagrange, 1855~1938) 在耶路撒冷創辦了 *École Biblique*，在天主教會打開了歷史批判的大門。拉格朗日堅持「聖經人的作者是真正的作者」，並用了所有人的能力來編輯他的作品。但歷史批判遭到良的繼任人比約十 (Pius X) 的譴責，天主教會內的聖經研究轉入地下。

1943 年，教宗比約十二 (Pius XII) 發表《聖神啓迪》(*Divino Afflante Spiritu*) 通諭，簽署了「聖神靈感推動」的說法，這正是拉格朗日所維護的理論。通諭認可「歷史批判法」。雖然聖經意義的最終審定者是教會，但只有很少的經文需要經過這道手續才能確定其意義。聖經研究者有足夠的自由去發掘聖經文本的文學意義。

1965 年《天主的啓示教義憲章》給了「歷史批判法」進一步肯定；1993 年羅馬宗座聖經委員會 (Pontifical Biblical Commission) 指出：「歷史批判法」是「為科學研究、在古文本中找出意義，

²⁹ 參：Dawes，《聖經學導論》，93~94 頁。

不可缺少的一種方法」，並聲明批准廣泛的新詮釋方法。

二、重要釋經方法與相關學者介紹

現代釋經學包括各種各樣的方法，每種方法的關注角度與強調要點都有所不同。Keegan 指出，這些方法基本可被放入兩大分類中：跨時代讀經（diachronic）和同時代讀經（synchronic）³⁰。跨時代讀經法遵循著時間的發展讀經，通過歷史進程看聖經的構成及由此獲得的意義。同時代讀經法注目於現有的聖經，分析經文本身。

歷史批判法強調經文的意思，是由經文所處的特定歷史境況所決定的；現代讀者要理解經文的意思，就要回到過去的文化環境，並努力瞭解作者的意向³¹。因此，歷史批判法屬於跨時代讀經，它在發展的過程中逐漸結合其他不同的方法，如源流評釋（Literary Source Criticism）、類型評釋（Form Criticism）和修訂評釋（Redaction Criticism）³²，內容變得更為豐富，並被繼續改進。源流評釋的基本思想前文已經提及，這裏將重點放在類型與修訂評釋；之後扼要解釋同時代讀經中的結構評釋（Structuralism）、讀者回應（Reader Response）、敘述評釋（Narrative Criticism）和正典評釋（Canonical criticism）。

³⁰ Keegan, *Interpreting the Bible*, 24.

³¹ Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, pp.40~41.

³² Criticism 常被譯為「批判法」，如 historical criticism 最常見的翻譯為「歷史批判法」；但 criticism 在此更適當的翻譯應為「評釋」。

(一) 類型評釋 (Form Criticism)

類型評釋是源流評釋發展的結果。學者們意識到要想瞭解經文的涵義，不僅需要挖掘經文更早的源流，也需要瞭解怎樣的文化和傳統產生了這樣的源流，將經文放在更廣闊的背景中。類型評釋藉研究聖經經文的類型 (genre, 來自德語 Gattung)，以確定創作這經文的社會與歷史環境 (德語 Sitz im Leben, 常被翻譯為 setting-in-life)。

這裏的「類型」，不僅指書寫下來的，也包括口傳的³³。類型評釋不僅要確定經文在形成之前的文學類型，也試圖重建古代以色列的社會生活與機構，包括聖與俗兩個層面。John Barton 對「類型」的定義為：「一種傳統的模式，由一些正式標準被辨識出來，如式樣、形狀、音調，尤其是語法或句法結構，這些由正規習俗引導，被特定的社會用在其環境中」³⁴。

類型評釋比源流評釋更進一步，允許學者們瞭解形成不同源流的更早傳統。這一方法在二十世紀的歐洲，特別是德國，影響深遠。舊約研究領域的著名學者如 Martin Noth (1902~1968) 與 Gerhard von Rad (1901~1971)，予以支持與進一步發展；新約領域由 Rudolf Bultmann (1884~1976) 主導，希望運用類型評釋發現信仰團體建立傳統的歷史事實的核心，這引起了對歷史性

³³ John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996), p.29.

³⁴ Barton, *Reading the Old Testament*, p.32.

耶穌的新探索 (New Quest for the Historical Jesus)³⁵。

Hermann Gunkel (1862~1932) 是運用類型評釋最有影響力的學者。他讓學者們更清晰地意識到聖經中同等類型的內容，可能有更強的內在聯繫，並強調聖經資料的口傳傳統。Gunkel 的研究主要集中在《創世紀》與《聖詠》上，他認為不同類型的聖詠，無論是個人或團體的感恩、懺悔、讚美或哀怨，都高度定型，都是在公共朝拜的環境下發展出來的。這些聖詠當然可以為個人所用，但源起於公共朝拜。Barton 認為，Gunkel 的理論可以很好地解釋不少聖詠中出現的突然的心境轉化，從祈求上主助佑，馬上跳躍到表達信心，與聖詠中人稱的變化³⁶。同時，Gunkel 的研究方法可以幫助學者通過《聖詠》，得到關於古代以色列禮儀生活的更多訊息。

Gunkel 的學生 Sigmund Mowinckel (1884~1965)，擔負起重建以色列重要慶節朝拜的工作。Mowinckel 最重要的著作之一 *The Psalms in Israel's Worship* 強調：《聖詠》是以色列在真實的聖殿朝拜中的作品。他將不同類型的聖詠，與以色列的信仰生活聯繫在一起。重建重要慶節的朝拜，開啓了聖經研究的新途徑，引導學者開始重建以色列其他層面的生活，如法庭、商業慣例或政治聚會等。

類型評釋的缺陷，是類型的界定常基於直覺，而不是堅實的證據；雖然有的類型相對明確一些，但整體上，類型的界定

³⁵ Keegan, *Interpreting the Bible*, p.27.

³⁶ Barton, *Reading the Old Testament*, p.36.

是模糊的。同時，類型評釋也如同源流評釋，傾向於將經文分割成零散的片段，顧及不到其整體性³⁷。

(二) 修訂評釋 (Redaction Criticism)

修訂評釋嘗試解決源流和類型評釋傾向於將經文片段化的問題，以幫助讀者瞭解經文最後的結構與整體的段落要怎樣解讀。修訂評釋不看敘述各部分最初的體裁，而把焦點放在修訂者如何塑造已有的資料，以表達自己的神學目的。這些修訂者被認為不同於現代意義上的作者，他們的主要工作不是寫出新內容，而是搜集、修訂和解讀已有的資料。例如：馬丁諾斯(Martin Noth)認為，一位經歷了以色列歷史災難的申命派學者，將蘇、民、撒上、撒下、列上、列下這六卷書³⁸修訂在一起，並給它們一個申命紀特色的架構，在關鍵部位放入重要人物的講話，即蘇一，十二（佔領福地的結果），廿三章；民二 11~23；撒上十二；列上八；列下十七 7~23，以強調遵守上主盟約的重要性。

在對新約對觀福音的研究中，「修訂」被認為將已有的資料重新整理組合，以滿足新時代的需要。在這個意義上，修訂並非簡單的搜集，而是有創意地轉化。John Van Seters 因此認為「修訂者」的說法欠妥，他們其實就是作者，主動地整理、塑造、改變他們承襲的傳統資料，為他們特定的神學目的服務³⁹。

³⁷ 同上，42~43 頁。

³⁸ 此乃按希伯來聖經的次序；但不含《盧德傳》，因它不屬申命紀歷史，而在著作/文集 (Writings) 中。

³⁹ John Van Seters, "The Edited Bible: The Curious History of the

Seters 建議「修訂者」或「編輯者」的說法應被丟棄。

(三) 結構評釋 (Structuralism)

結構評釋在 1969 年法國召開的聖經會議上首次被正式提出，它是第一個對現代聖經學產生影響的時代讀經法⁴⁰。

Barton 認為，有兩個原因促使結構評釋的出現⁴¹：

1. 傳統的歷史批判帶給大家普遍的失望與幻滅感。因為對歷史批判法的密切關注，好像並不能幫助大家更好地從整體上理解聖經經文，更無從幫助讀者深入理解聖經中有特色的神話、傳奇與民間故事等；
2. 聖經學者不斷地意識到，聖經研究與更廣大的文學研究領域的鴻溝越來越大，有必要找到二者之間共同點。

聖經領域中的結構評釋，就在這樣的背景下出現了。結構評釋不僅是文學領域的方法，且幾乎可以被用在任何科學與人文領域內。正如 Barton 所指出的：人的世界不僅通過自然，也通過文化被創建。在一個特定的文化中，行為、語言和手勢是有涵義的。如簡單的握手，不僅是身體的行為，同時也有大眾賦予它的公共涵義。在社會學、人學與語言學的領域內，人類文化的元素必須在它們與一個更大的總體系統或結構的關係

“Editor”, in *Biblical Criticism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), p.285.

⁴⁰ Keegan, *Interpreting the Bible*, p.40.

⁴¹ Barton, *Reading the Old Testament*, pp.105~106.

下來理解；於是，結構評釋就試圖揭示人們行動、思考、覺察與感受背後更深的結構。在這樣的認知下，文學作品是標記，結構評釋的目的就是要深入到語義的世界（semantic universe）⁴²。

Keegan 解釋說，結構評釋認為作者並不能讓他們的作品產生意義，他們所做的就是下意識地運用更深層的結構，使溝通成為可能。這更深層的結構，不僅在作者中運作，同樣在讀者中運作，就如耳朵、神經或大腦，講話者與聆聽者在交流時常常意識不到它們的存在，但正是它們讓言語的溝通成為可能，且有意義⁴³。結構評釋的目的，是發現結構背後的敘述系統（句法學），最終到達語義學的象徵系統⁴⁴。

深層結構的共同運用，使溝通成為可能；同樣，經文最深層的意義，也是通過深層結構傳達出來的。這樣，作品離開作者的目的與意向，依然有意義。這也導致結構評釋遭受批評，因為它認為經文的部分意思與作者的意向無關。同時，語言的涵義不一定能完全確定；即使確定，也不一定被普遍接受。再者，超越文化與歷史的正式的深層結構，很可能並不存在。

（四）讀者回應（Reader Response）

讀者回應開始出現在文學領域，始於 1960 年代，在 1970 年代明確起來。最重要的學者為 Wolfgang Iser（1926~2007）；之

⁴² Keegan, *Interpreting the Bible*, p.52.

⁴³ 同上，45 頁。

⁴⁴ 篇幅所限，不能在此舉例。請參：Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.66~70。

後，被聖經學者應用在聖經研究上。自從歷史批判以來，無論源流、類型、修訂與結構評釋，側重的都是經文的獨立性，試圖通過客觀嚴謹的方法，達到對經文的客觀理解。然而，歷史批判最初的出現，就是爲了要回應聖經作者到底要表達什麼的問題。讀者回應強調讀者與經文之間的對應關係，並認爲絕對客觀的對經文的理解，是沒有辦法達到的。對任何文學作品的研究，都不能像在顯微鏡下觀察分子一般，因爲文學作品在很大程度上，涉及人的態度與情感；聖經更是如此。

讀者回應認爲，任何文學作品都不可能對所有人都有相同的客觀解釋；因爲文學作品要與讀者發生關係，其意義才會真正出現。一部文學作品是一個「雙極的虛擬實體」(A bi-polar virtual entity)⁴⁵，它已經存在，但尚未真正存在，要與讀者發生關係後才會真正存在。讀者要用自己的想像力，用作者的經文，來創造文學作品。只有與讀者產生互動，文學作品才具有真正的生命力與影響力。

讀者回應存在的問題，就是不同的讀者會對經文有非常不同的理解；那麼，讀者是否需要先瞭解經文基本的涵義與思想，在這樣的基礎上去發展自己的理解呢？經文是否能有許多全然不同的解釋呢？

(五) 敘述評釋 (Narrative Criticism)

敘述評釋是同時代讀經的一種；它關注經文的文學形式，

⁴⁵ Keegan, *Interpreting the Bible*, p.82.

辨識它的類型（虛構的還是非虛構的、散文還是詩歌）、體裁（歷史、傳說、神話等）、結構（情節、主題、反語或伏筆等）、人物塑造，和敘述的視角。

敘述評釋以經文為核心，關注經文對讀者的影響，並嘗試瞭解為什麼會有那樣的影響。敘述評釋從讀者的角度看經文的涵義；但這讀者並非正在閱讀經文的實際讀者，而是隱含讀者（implied reader），經文願意與之溝通的理想讀者⁴⁶。經文給出一定的方向和期待，希望讀者有欣賞的能力與悟性，把握經文之美與其內在涵義。成為隱含讀者，意味著分享經文的意識形態，並願意接受經文的引領。

同樣，敘述評釋關注的並非實際作者，而是隱含作者（implied author）。經文並不能展示實際作者存在的完整狀態，只能表達書寫文本的人物，也就是透過經文所展示的作者。敘述評釋關注的，就是隱含作者對隱含讀者所傳達的訊息，這不是經文抽象的意思，而是通過兩者間的交換與對談，隱含作者願意從新的視角對隱含讀者所產生的影響⁴⁷。

（六）正典評釋（canonical criticism）

正典評釋，顧名思義，關注的是在已經被確立下來的聖經正典的前提下解釋經文，強調只有信仰團體才有解讀聖經的能力。第一部重要的關於正典評釋的著作，是 1972 年 James

⁴⁶ Montague, *Understanding the Bible*, p.134.

⁴⁷ 同上，135 頁。

Sanders 的 *Torah and Canon*；而 Brevard S. Childs 在 1979 年出版的 *Introduction to the Old Testament as Scripture* 讓正典評釋被普遍接受；Sanders 於 1984 年又出版了 *Canon and Community*，強調經文成爲正典的過程。正典評釋是在歷史批判的基礎上發展起來的，是同時代讀經法的一種。

正典評釋強調信仰團體與聖經正典之間不可或缺的內在聯繫。在基督宗教傳統內，從主曆第四世紀哪些書應被放在聖經正典中開始，正典評釋就已經開始了：加入正典的原則是什麼？誰來決定什麼屬於正典⁴⁸？正典評釋面對幾個問題：

首先，無論經文背後的歷史是什麼，經文在聖經正典中的意思更爲重要。例如，《厄斯德拉》和《乃赫米亞》兩部書不是按照歷史順序寫的，作者有極強的選擇性，將重要事件按照自己的神學目的編輯在一起。歷史批判很難重建事件的順序；Childs 認爲，更重要的是瞭解這兩部書在正典中的模式，以解讀它們的涵義⁴⁹。

第二，經文成爲正典的一部分，是一個漫長的過程，它首先要被信仰團體接受，成爲固定的形式，之後被信仰團體一代代流傳下來。在這個過程中，只有那些具有多層涵義、能在不同時代回應有不同需要的信仰團體、有彈性的經文，才會被接受。正典評釋強調經文豐富與多層面的涵義。

⁴⁸ 同上，131~132 頁。

⁴⁹ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp.630~632.

第三，正典評釋以同時代為主，但也結合跨時代，看正典形成的過程。它並沒有把歷史批判有幫助的洞見棄之一旁，而是將其整合，強調經文整體的涵義⁵⁰。

三、探索整合健康的釋經方法

(一) 同時代與跨時代讀經相結合

任何讀者翻開聖經，開始閱讀時，首先想瞭解的是經文大致的意思；之後遇到模糊或晦澀的地方，就會想辦法去挖掘其內在的涵義，這時候就會探索這個詞或短語的由來、歷史背景、文化與社會環境等，以便更好地理解經文整體的意思。

Shökel 同樣觀察到：理解在先；而與此相對應的幫助讀者更好理解的歷史源流方面的解釋則在後⁵¹。這就需要同時代與跨時代讀經相結合：以同時代為主，跨時代為輔。這樣，探索源流或背景的任何跨時代讀經的努力，都不至於將經文分割成零散的片段，而是為了更好地從整體上理解經文的意思。

(二) 以原文 (the original language) 為基礎

聖經釋經學最關注的，就是聖經的原文。通過文本評釋 (textual criticism) 確定聖經文本最可能的原文形式，無論希伯來文、希臘文或阿拉美文，都是釋經學的基礎；如何有效地理解原文，是釋經學的目標。對於專業的聖經學者而言，掌握這些

⁵⁰ 更詳細的分析，參：Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.131~143.

⁵¹ Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, p.43.

語言是必要的；對於絕大多數沒有經過專業語言培訓的聖經閱讀者，適當地瞭解這些語言獨特的表達方式，運用不同語言的翻譯（如中英對照版聖經）與工具書（如聖經詞典），儘量揣摩原文的涵義，是有效理解聖經需要作出的必要努力。

Shökel 用形象的語言聲明說：

「如果我們願意理解聖經，必須先理解它的語言，原文和翻譯都包括在內。我們不應當剝掉聖經的語言去享受它的果實，也不應褪去它的皮，因為其汁液就在皮內（髓、形成層）流通；聖經不能被剝皮，而應被愛撫。⁵²」

對聖經原文的重視，再怎麼強調都不過分。聖經經歷了數千年的流傳，在信仰團體的未間斷解讀下，其經文的涵義多元而豐富。讀者有必要花時間與經文對話，甚至搏鬥（wrestle with the text）。經文的「意義不在語言之外，而就在其內。語言給予形象，設置意義。語言並非虛幻的面紗，也非純粹精神的不實外表」⁵³。同時，理解聖經的原文，與欣賞聖經的藝術性密切相關；讀者要確定經文的文體、敘述體中可能出現的情節、關鍵字詞與重要獨特的表達方式等。讀者對聖經的理解，會從字詞擴展到句子，從句子擴展到段落，從段落擴展到部分，從部分擴展到一卷書；由小及大，由淺入深，最後能統攬全局，但又不失在細微處的感悟。

⁵² 同上，110 頁。

⁵³ 同上。

(三) 關注整體與部分

研讀聖經非常關鍵的一個態度，是時刻關注宏觀與整體，同時又兼具微觀與部分，既全面又深入。這就需要讀者瞭解聖經的思路與脈絡、主要的神學思想與天主形象，在這樣的前提下去解讀不同的部分。例如，聆聽、回應窮苦人哀號的慈悲上主，是舊約聖經中主流的上主形象；那麼，關於上主憤怒的段落就不能被孤立起來，而要與慈悲上主的形象整合起來。但這並不意味著讓主流壓倒非主流，或將聖經中的矛盾剔除。非主流也需要足夠的關注，矛盾也表達著健康的張力與深度的平衡。例如，舊約聖經中主流的神學思想，是守約蒙福、違約受罰的申命紀神學；但在這個主流的強大神學背後，持續著一個非主流的弱小聲音，就是基於普遍存在的義人受苦而出現的哀怨。哀怨的聲音雖小，但貫穿在整部聖經中，從未間斷。

這裏需要特別提出舊約與新約的關係，與聖經內存在著矛盾的兩個問題。

從基督徒的角度而言，整部聖經都是以基督為核心的，舊約的法律和先知依然有效，但以導向基督為目的。基督徒對舊約的解讀，常從預像和新約的視角，但這只是基督徒的角度。難道舊約除了預言、預像、指向基督外，就沒有其他層面的意義嗎？舊約中就沒有獨立於新約，而有自身獨特涵義的部分嗎？猶太傳統直到今天，依賴的是希伯來聖經，獨立於新約的

舊約聖經，肯定可以給予非基督徒意義和方向⁵⁴。

天主教會 1965 年發布的 *Nostra Aetate* (*In our Time*) 肯定猶太人依然有效的天主選民身分；並從之前認為猶太人需要皈依基督的態度，轉化成爲他們祈禱，讓他們做忠信與上主的選民。天主教會在 1985 年聲明，要在神學培育與教理講授中用正確的方式傳授猶太傳統。這直接影響了天主教會對舊約的解讀。舊約並非只導向基督，舊約內容本身就有意義。基督徒只有在瞭解舊約的前提下，才真正瞭解新約；就如初期教會一直在舊約中汲取營養，並以舊約教導皈依的非猶太人一般。

有閱讀聖經習慣的人，自然會注意到聖經中存在著許多矛盾，或在敘述的細節層面，或不同的天主形象與神學思想中。典型的例子，如：聖經曾明言，沒有人能面對面看見天主，那會帶給人死亡（出卅三 20）；但不少人面對面見了天主並沒有死亡，如哈加爾（創十六 13）、雅各伯（創卅二 31）、梅瑟（出卅三 11）等等。再如：聖經中有段落曾提出：「父親的過犯向子孫追討，直到三代四代」（出三四 7；申五 9），但厄則克耳先知屢次強調，每個人都要爲自己的行爲負責，隔代懲罰的說法已經不適用了（則十八，卅三 1~19）。聖經中，各種的矛盾還有很多。這些矛盾不能被和諧統一化，它們所形成的張力也不能被拿走。這些矛盾讓我們深入體會聖經的多元，從不同的角度，以立體的方式來解讀聖經，並理解聖經中的神學思想與天主形象。

⁵⁴ 參：Montague, *Understanding the Bible*, pp.15~21.

(四) 保留釋經傳統中的珍寶

人選擇站在巨人的肩膀上，才會看得高遠。聖經釋經是一個遠在希伯來聖經正典確立之前，就已經開始的領域，它源遠流長，留下了許多值得現代釋經者學習、反思、感悟的洞見。無論是猶太傳統中的米德拉市 (Midrash)、塔慕德 (Talmud)、米市納 (Mishnah)，或是基督宗教初期教父們對聖經的解讀，亦或是新教改革時期對聖經的更強烈關注，以及天主教會梵二之後對釋經領域所做的系列調整，這些都值得現代學者探索研究。

Schökel 肯定：傳統是經文保持可被理解與生命力的必要中介；傳統不僅支撐著經文，也成為理解經文不可避免的視野。Schökel 認為，傳統有兩極：保守和發展 (conservation and progress)，兩者間的聯合行動，創造傳統的動力⁵⁵。既能把握傳統釋經留下的精華，又能運用現代的釋經方法，結合不同領域，如文學、歷史、考古、社會或心理學等的研究成果，才會讓當代的釋經開放包容，彌補歷史的裂痕，滋養更多人的生命。

(五) 珍愛聖經的藝術性

聖經釋經學既是科學的方法，也是藝術；聖經本身就有很強的藝術性。Robert Alter 出版的《聖經敘述文的藝術》(The Art of Biblical Narrative, 1981) 和《聖經詩歌的藝術》(The Art of Biblical Poetry, 1986)，可謂新文學評釋的原創經典之作。他扎根在希伯來原文中，既關注聖經的藝術層面，又結合聖經的宗教根源，

⁵⁵ Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, pp.139, 141~142.

讓人耳目一新。聖經是一部啓發、激勵人的宗教經典，也是讓人流連倘佯的藝術巨著。前者得到的關注較多，而後者還有很多待挖掘的層面。熱愛聖經、研讀聖經，定與珍愛聖經的藝術性密切相連。

（六）讓聖經滋養生命

許多人把書寫的聖經形容為譜寫的樂譜。樂譜不經演奏不能成爲音樂；同樣，聖經必須經過人的閱讀才會成爲生活的天主聖言。讀者與聖經相互影響：聖經靠著讀者獲得生命力，讀者也在聖經的引領下進入真正的生命。首先，聖經是在聖神的默感下寫成的；聖經讀者也要有同樣聖神的光照，才能理解聖經。第二，研讀聖經的人與經文進入一個「釋經螺旋」(hermeneutical spiral)⁵⁶；當讀者與聖經真正觸碰後，一個空間被打開了，並不斷被更正、被豐富。釋經螺旋繼續旋轉，它的空間隨之拓展，它擁抱更多，並使之前所擁抱的更爲完整⁵⁷。在此過程中，聖經影響著讀者，讀者逐漸成爲經文的一部分。讀者接受經文的啓發、挑戰與激勵，按照經文的要求改變自己和生活；而這又賦予經文更新的活力，使它歷久彌新。任何釋經方法都要以此爲目的，爲讀者所用，促使讀者進入聖經的世界，做相應的改變與更新。

⁵⁶ 語出 Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, p.74.

⁵⁷ 同上，73~74 頁。

結 論

本文從釋經歷史入手，看釋經怎樣從寓意解經過渡到歷史批判，從強調聖經靈性的涵義到字面的意思，從著重聖神的默啓到人的作者，但整合的努力一直沒有間斷。各種不同釋經方法的出現，一步步彌補著之前方法的不足，但新的挑戰也在不斷湧現。聖經釋經並非一個孤立的領域，而是一直不斷地受著其他領域，如文學、歷史、考古、社會學與心理學等的挑戰、推動、啓發與影響。現代釋經已經非常複雜多元，要特別以原文為基礎，整合傳統的精華，讓聖經真正成為滋養個人與團體生命的泉源，是現代釋經要努力促進達成的。