

聖博敏與聖經

穆宏志¹

輔仁聖博敏神學院以聖博敏為本校主保，自 2014 年起至今，每學年開學彌撒之後，適逢聖師紀念日的前後，舉辦聖博敏紀念日（9 月 17 日）專題演講。本文乃第七屆演講主題。作者首先從博敏的生活描寫他如何一步步成為聖經學者；繼而以歷史方式，選用詠一一四（一一三 1~8[A]），通過聖奧斯定、聖博敏，直到現代學者 Alonso Schökel，介紹其解經觀點的不同。

一、前言：聖博敏與主題介紹

天主教神學院以聖博敏（St. Robert Bellarmine, 1542~1621）為主保是很自然的事。這位聖人因著他對神學的深度了解，而在教會內獲得神學家的聲譽，也成了教會的聖師。在他的時代裡，講到神學，如果不加解釋，就應僅為信理神學，更具體地說，是具有辯論性的神學。聖人們最知名的著作，就是一些名為《……的辯論》的書。

在那個時代，每一位學者必定該有聖經的基礎，這幾乎是

¹ 本文作者：穆宏志神父，西班牙籍耶穌會士。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現於本院教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。本文原為本院聖博敏紀念日（9 月 17 日）之專題演講，稿件經由許惠芳姐妹整理成文，特此致謝！

一個必要的條件。本文中，我們會看到聖博敏怎樣一步步地被帶往這個方向。

二、博敏的學習之路

（一）第一步：在家鄉的耶穌會學校學習拉丁文

拉丁文並不是聖經語言，但卻是十六世紀學術界的語言。求學的基本工具就是拉丁文。聖博敏 15 歲開始在家鄉 Montepulciano 的耶穌會學校學習這個語言。耶穌會和這個城市的關係久遠，但是因為城裡會士人數不夠多，使得聖依納爵和大力推動建校的教宗 Marcellus II (1501~1555) 在過世之後，才有了足夠的人數得以建校。Marcellus II 是聖博敏的舅舅，曾住在同一個城市。聖博敏所學習的，並不是教會使用的拉丁文，更不是聖經的拉丁文，而是古代的拉丁文著作。勤讀這些作品可以訓練口才，並培養宣講的人才；聖博敏往後成了著名的演講者，很可能是因為這個時期打下了良好的基礎。

（二）進一步：在義大利學習

博敏 1560 年加入耶穌會之後，初學很短，立刻前往「羅馬公學」讀哲學；當時的哲學基本上是以亞里士多德為基礎，當然是用拉丁文譯本，因為博敏那時根本不會希臘文。不過，這是邁向神學的一步。博敏想辦法抄寫 Toledo 的作品²，他是一

² Francisco de Toledo S.J. (1532 年生於西班牙 Córdoba, 1596 年卒於羅馬)：1559~1562 年間在羅馬公學 (Collegium Romanum) 教

名耶穌會士，在十五世紀的學術圈中甚為著名，而其中他有關聖多瑪斯《神學大全》的筆記，對博敏的神學啟蒙，堪稱是一早期的準備，對博敏後來的學術能力有很重要的影響。

學校一畢業，他就因病被派到弗羅倫斯去休養。在那裡，他既教書，也做演講。甫到當地不久，正好有機會進行一個有關「知識論」的演講。但他不是從一般知識論的角度切入，而是以基督徒的立場，以德性為主題加以發揮。完成演講後，獲得在場全體聽眾（包括總主教和其他顯要）的歡迎和欽羨。當時，他才只是一個 21 歲的小伙子，並不是神職人員。

一年後，博敏被派到皮埃蒙特地區的孟道維城（Mondovi）。他在這裡遇到了第一個聖經語言：希臘文，而且發生了一個著名的故事。聖博敏到達這裡後，發現學校已經安排他講授有關 Demosthenes（B.C. 384~322）的著作的課程。這是一位非常知名的希臘文化的演說家；而此時，博敏這位小伙子只認得希臘文的字母而已。他在第一堂課對學生說：「既然這是一套很難懂的作品，我們最好先溫習整個希臘文的文法，並熟悉相關的詞彙，再開始研究作品。」³ 他趁著學生慢慢複習文法的同時，晚上快馬加鞭地自學備課，補足他所需要的語言能力。雖然他是為了教書而學習希臘文，但確實用上了他最大的勤奮和努

哲學、1562~1569 年間教授神學，並為聖座做許多外交工作，是第一位耶穌會士作樞機。

³ James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Bellarmino* (London: Burns Oates and Washbourne, 1928), Appendix I, p.464.

力。一段時間後，他的程度已遠遠超過了他的學生。甚至連另一位更難的作者 Isocrates (B.C. 436~338)，他也有把握能授課了。

於此同時，博敏繼續發表演說，而且深受歡迎；甚至省會長聽了他的演講後，決定應儘快授予他目前所缺乏的教會神職權威，並立刻送他去巴多瓦 (Padova) 讀神學，以培養他好好實行那明顯屬於他的使徒工作：宣講。

聖博敏在巴多瓦沒有找到適當的讀書環境，也沒有合適的老師，但他繼續演講，又在狂歡時期（四旬期開始的前一週）被派去威尼斯宣講，對那裡的狂歡氣氛和作為感到難受。接著他又被派到熱那亞，在那裡參加了連續三天有關《神學大全》的辯論。博敏的表現可圈可點。雖然他只讀過六個月的神學，但想必他先前曾抄寫 Toledo 關於聖多瑪斯《神學大全》的筆記，這個求學的功效為他奠定了深厚的基礎。

（三）告別義大利

聖博敏離開義大利，被派到他生命中讀書和教書糾結的城市：魯汶。他的口才在這裡也立刻出了名。院長聽了他的第一個演講後，立刻寫信給會長，請求許可他晉鐸。聖博敏在 1570 年的聖週六，由根特的主教 Cornelius Jansens（與異端者無關，只是同名）領受鐸品。現在讀他的演講作品，會覺得有些累贅，是因為有許多古典的華麗詞句；但這是古代演講的風格，在當時的確非常受歡迎，也備受欣賞。對博敏來說，這是吸引人接近耶穌的方法，這也是他的理想。他成功的基礎有三個原則：熱

誠、道理和口才；任何在教會內從事宣講的人，若能先考慮這三點，會很有益處。至於第二項原則「道理」的內容，博敏最強調聖經，繼而是信理，最後是博學；博學為的是能引用更多的例子和圖像，使聽眾易於了解，聖保祿和教父們均是採取如此方式來吸引人的。

博敏認為，宣講內容按重要次序可分成三種類別：其一，主要的目的是解釋聖經，只需稍加幾句勸言即可。其二是講道（Homily），即在解釋聖經之後，加上很多勸勉的話，這是現在禮儀中講道的由來（也應該是標準）。最後，是發揮某個主題，重點不在解經。可見，博敏很看重聖經在講道中的地位。

三、博敏與聖經的接觸

博敏被派遣到魯汶，是爲了讀書；但他原本被授予兩年的時間求學，卻在初來乍到之時，就向院長表示他很可能將在此停留七年。⁴ 他是在暗示，以前在巴多瓦讀的神學並沒有一套良好的系統；但對博敏而言，他深知在神學院求學，什麼是重要的，什麼是次要的。博敏有他自訂的讀書守則、求學路線和內容，那就是聖多瑪斯的《神學大全》。就這樣，一年後，他開始在魯汶講授第一門課，當然是以《神學大全》爲基礎。他向他的學生說：你們任何人花兩個月研究《神學大全》，會比好幾個人一起讀聖經和教父，進步得又快又多。可見，博敏多麼看重聖多瑪斯。

⁴ *Ibid.*, XVI, p.467

在魯汶，尚有另一特色，即新教的攻擊比較頻繁，也比較強烈。也因此，博敏的神學愈來愈有辯論的傾向，他後來最著名的書籍就是有關辯論的。既然是和新教辯論，神學便不得不看重聖經。

爲了好好研讀聖經，應該認識希伯來文。在這方面，我們的聖人慢了一步，他連字母都不認識。他需要一位老師教導，但博敏的解決方法和以前一樣：自學，做自己的老師⁵。當時既沒有字典，也沒有文法，猶太拉比的解釋也相當複雜；但他依靠這些拉比的解釋以及教父的例子，加以推斷，在不算長的時間內，他用自己的意志，得到了成爲神學家所需要的足夠知識，他甚至和幾個人成立了教學小組，開始爲他人講授希臘文和希伯來文。多年後，博敏出版的第一本書就是《希伯來文文法》⁶。

數十年後，博敏應邀參加《拉丁文聖經通俗譯本》的修訂工作。事出緣由如下：特利騰大公會議決議應該完成一套有權威的拉丁文聖經版本（1546）；這個工作拖了很久，直到教宗 Sixtus V（1585~1590）非常積極的推動，努力完成此事。不過，他按自己的意思在聖經中加上了一些改變和解釋；負責此修訂版的樞機委員會很不高興，可是不能反對教宗。當此版本正開始付印時，教宗過世了；委員會本想終止這個版本的繼續印刷，但博敏說服了他們。博敏認爲，較適當的做法不是禁止這版本，

⁵ *Ibid*, XIX: "applicavit animum ad eam linguam discendam", p.468

⁶ *Ibid*, XXIV, p. 471.

而是趕快修正那些錯誤。他們於是積極地尋回已經流通出去的版本，經過再次修正後，仍以教宗 Sixtus V 的名義出版，以此保護教宗的權威。博敏主張，應於此版本的前言中另加說明：「是因為趕著出版的緣故，有些內容印刷錯誤……等」⁷。值得注意的是，博敏晚年在他的自傳中提到這件事，也提到這份前言，其中所用的文字和最後以 Clemens VIII (1592~1605) 教宗名義出版的前言非常類似⁸。當然，這份前言就是博敏寫的。他在會院自學的拉丁文發揮了效益，使他能避免說謊，也避免多說他所不願意表白的事。

在這個版本修訂時，博敏也提到另一件很有助益的事：他提議應該訂定一些原則，以避免每一個需要討論的主題被無限延伸。例如：如果某一段落，拉丁文和希臘文一樣，但與希伯來文或阿拉美文不同，此時，該接受哪一個版本？他們於是訂下了一些取捨的標準，以便後來遇到狀況時以此標準做決定。這和後來聖經研究中的文字批判很有關係⁹。

為了解釋聖經經文，首先需有一份具有權威的聖經版本。

⁷ "... **addita praefatione**, qua significaretur, in prima editione Sixti praefestatione **irrepisse aliqua errata vel typographorum vel aliorum**".

⁸ **Praefatio ad lectorem** (ex editione vaticana anni 1592): "...*cum iam esset excusum, et ut in lucem emitteretur idem Pontifex operam daret, animadvertens non pauca in sacra Biblia praeli vitio irrepisse... revocandum censuit atque decrevit... tandem sub initium Pontificatus Clementis VIII, qui nunc ecclesiae universae gubernacula tenet, opus, in quod Sixtus V intenderat, Deo bene iuvante, perfectum est*".

⁹ *Ibid*, p.284.

博敏在這方面的貢獻，昭然若揭。

四、博敏解經的原則與重點：範例說明

這裡要用《聖詠》一一四（一一三 1~8 [A]）為例，說明博敏解釋聖經的原則與重點。

閱讀《聖詠》時，可以明顯地發現各篇章的編號有所不同。《聖詠》一一四（一一三）篇，不只希伯來文和希臘文七十賢士譯本的編號不同，而且它在希伯來文版本中分成兩篇，在希臘文版本中卻只有一個號碼，但分為 A、B 兩首。為說明這現象，以下將列舉三位不同時代的天主教作家，看他們如何解釋這篇聖詠。

（一）聖奧斯定：最古老的解釋¹⁰

本篇聖詠一開始，就遇到一個文字批判的問題：這篇是不是以「阿肋路亞」一詞開始的？在希臘文的翻譯本¹¹、拉丁文的通俗譯本（博敏加上前言的那本）都有所保留¹²；但在希伯來文版本中，詠一一四（一一三 1~8 [A]）篇首的阿肋路亞是前首（詠一一三）的最後一個字¹³。筆者認為，希伯來文的位置比較合理，

¹⁰ Balbino Martín Pérez (ed.), *Obras de S. Agustín XIX: Enarraciones sobre los Salmos* (Madrid /B.A.C.: Edición Bilingüe, MCMLXVI), pp. 983~993.

¹¹ Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta II* (Württembergische Bibelanstalt, 1935, Editio Nona), p.126.

¹² *Ibid*, p.552.

¹³ VARI, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutche

因為它很符合詠一一三的語氣和內容；而且，詠一一三也是以阿肋路亞開始的，所以這是一個前後呼應、很吸引人的寫法。這裡應承認，希伯來文版本的編輯者知道希臘文版換了這個字的位置；他們在註解中有說明。

奧斯定直接進入這篇聖詠，而不討論阿肋路亞的位置和號碼。他在第一段說明他的解釋原則：他認為希伯來人過去的歷史，是一個對我們的警告，這整篇《聖詠》是一個預言。

到了第二部分：詠一一五（一一三 9-26 [B]），他插入一段討論詠一一四（一一三 1-8 [A]）的文詞，繼續將這個部分當成是前一篇的後續。這段文詞指出：「上主，光榮不要歸於我們，不要歸於我們！只願那個光榮完全歸於你的聖名……」（詠一一五 1），正與新約中強調人不該尋求自己的光榮、而是基督的光榮相呼應。此外，「他使磐石變為水潭，他使礁石變成水泉」（詠一一四 8），也與格前十 1-6 相互呼應，因為「那磐石就是基督」（格前十 4），而水泉正是從這磐石中流出來的。藉著水泉、磐石、基督這三個詞彙，奧斯定將詠一一三 A、B 的前後兩部分連結了起來。

事實上，在奧斯定的解釋、思想和詞彙中，《聖詠》的詮釋是和新約中一些共同的話語串連起來的。除了上述提到的水泉、磐石、基督，是與聖保祿的話相呼應之外；奧斯定也因石頭是硬的，而想起葛法翁聽眾說的話：「這話生硬，誰能聽得下去呢？」（若六 60）同樣，「山嶽跳躍像公羊，丘陵舞蹈似羔

羊」(詠一一四 4)，這一將山嶽和丘陵比喻為公羊和羔羊，為奧斯定來說，就是群眾的象徵，也使他聯想起耶穌在臨別時說的話：「我與你們天天在一起，直到世界的終結」。

簡言之，奧斯定藉著解釋《聖詠》的機會，發揮了自己想表達的道理；我們應小心閱讀這篇《聖詠》，以便透過這些象徵領受更有價值的意義。

(二) 聖博敏對本篇聖詠的解釋¹⁴

聖博敏面對《聖詠》一一三，立刻承認希伯來人將這篇《聖詠》分為 A、B，但他是以一個整體來解釋，雖然仍區分 A、B 兩部分。關於希臘文版本，在開端出現的阿肋路亞這個字，他還是保留在希臘拉丁的傳統之下；只是博敏在進入本篇聖詠的解釋之前，先單獨列出阿肋路亞這個字，並做了簡短的介紹，以便將阿肋路亞和本聖詠的正文有些區隔。這樣看來，他仍有意保留希伯來文的傳統(暗指阿肋路亞這個字可能該歸於上一篇《聖詠》的結尾語)。

博敏對這篇聖詠的解釋是按小單元的次序：1~2、3~4、5~8。

在解釋「當著以色列出離埃及，雅各伯家離開蠻夷時」(詠一一四 1)時，博敏強調以色列人成為民族，是在離開埃及的時候；他們當時正值離開一個說著無法理解的蠻夷語言的情況。

¹⁴ 參：Roberto Bellarmino, *A Commentary on the Book of Psalms*, Translated into English by Rev. John O'Sullivan (Albany and Boonville, N.Y.: Preserving Christian Publications, Inc., 1999), pp.293~294.

爲了證明他的解釋，他保留了原希伯來文的字母，強調以色列和雅各伯是同一個人的兩個名字，有著相同的意義；而這篇聖詠談論的是他的後裔。

至於「猶大成了上主的聖所，以色列成了他的王國」（詠——四2），博敏提醒：此處應理解爲「猶大（支派）」，而非「猶太（地區）」，因爲希伯來文原來用的就是猶大（支派）一詞，只要查看希伯來文《聖詠》立刻可以確認。博敏對《聖詠》的解釋常常留在字面和歷史上，與奧斯定有很大的差別。他強調，天主就是在這個時刻，讓以色列民族成爲聖的，是屬於祂的民族；「以色列」開始得到一個特別屬於天主的名字，也是被天主特別照顧和領導的。

博敏接著解釋，這篇聖詠以非常特別的方式述說出埃及的奇妙事跡。他首先談論第一個奇蹟：紅海分開；隨即立刻也講最後一個奇蹟：約旦河的分開。這兩個奇蹟有一個共同的因素，就是都在水上發生。在這兩個奇蹟當中，暗示了西乃山上特別的事。他體會到這樣的安排具有文學價值。博敏一方面想像跟著梅瑟的千千萬萬的人，另一方面也好像看到了若蘇厄的描寫：「當抬約櫃的司祭到了約旦河，他們的腳一踏入水邊——原來約旦河在整個收割期間，水常漲至河岸——水就停住了……」（蘇三 15~16）。在此，與「約旦立即回轉倒流」（詠——四3）有一點張力存在。

然而，他仍跟隨傳統說法，將這篇聖詠歸於達味。博敏解釋，因爲民族是一大群民衆，需要很長的時間才能過河，因此

約旦河不但必須停止，甚且必須倒流。若蘇厄的說法彷彿是從歷史與人民的立場看此現象，但這篇聖詠的作者卻說河水必須倒流。固然千千萬萬人民過河需要時間；但按邏輯思考，千千萬萬的人不可能在西乃山下搭帳篷過夜，更遑論司祭們抬著約櫃在河床中等著所有人都過完河！

其實，這些如詩一般的動作描寫，都是因為「上主」的臨在。博敏在想像這些動作時，比較傾向害怕，而不是從喜樂的角度；雖然他也承認拉丁文翻譯本的動詞讓人想到喜樂，而《七十賢士譯本》所用的動詞，也與《路加福音》描述洗者若翰在母胎中「歡喜踴躍」的動詞形式一樣（路—41、44）。其實這裡要表達的是喜樂，因這也是一種主的臨在¹⁵。在希伯來文版本中，這裡的動詞（קָרַח）也是「因為喜樂而跳躍起來」（詠——四4、6）。此外，另一處明顯使用「跳舞」一詞，正是與「哭泣」對立¹⁶：「哭有時，笑有時；哀悼有時，舞蹈有時」（訓三4）。

無論如何，天主的臨在，同時使人感到畏懼，但也安慰人。讓人害怕，是因為祂的德能可以使物質的本質改變：石頭變成水泉，磐石成爲水潭。但這樣的行動對民族具有好處，在民族遇到困難時會幫助他們。

¹⁵ Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur*, a translation and adaptation by William F. Arndt and Wilburg Gingrich (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), p. 763.

¹⁶ Luis Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-español* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), pp.695 & 509.

博敏當然繼續解釋這首聖詠的後半，他按《拉丁文通俗譯本》的安排，將下一篇當成前面這篇的後續。

（三）現代學者對這篇《聖詠》的解釋

我用了 Alonso Schökel 這位現代學者的解釋，因其參考書籍是用西班牙文寫的，且作者是我的老師。¹⁷ 他的解釋有一個固定的秩序：經文的翻譯、參考書籍、字彙和文法、整體綜合介紹、詮釋、基督徒生活。但關於翻譯或參考書方面，可討論的不多。而在字彙和文法的解釋方面¹⁸，他特別強調：

- 海洋和丘陵的行動，是一種擬人的說法。
- 第 6 節的「山嶽」有冠詞，是一個稱謂格式。
- 第 7 節的「大地」也是一個稱謂格式。
- 第 5~6 節有一希伯來文動詞形式不變化的字 Ky...Ky...，英譯本用 that...that...來表達，西班牙文用 que...que...表示，但在《拉丁文通俗譯本》中沒有出現¹⁹。中譯文則使

¹⁷ Luis Alonso Schökel & Cecilia Carniti, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario II* (Nueva Biblia Española. Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, España, 1993), pp. 1397~1402.

¹⁸ 在「字彙和文法的解釋」方面，筆者特別藉此提及並紀念 Cecilia Carniti SH 修女。在 *Salmos. Traducción, introducciones y comentario* 一書的「前言」中說明了她的貢獻，她的工作直到「詠——五」時就死了，而筆者在此所討論的資料，似乎正是她最後的工作。Carniti 修女是一位傑出的聖經學者，也曾是我的同學，在此表達我對她的感念和敬意。

¹⁹ 《拉丁文通俗譯本》雖然沒有，但另一翻譯卻保留了，而且三次重複：“quod... quod... quod”，第四次跟前面連起來做成「一對」：

用重複的問話，使得這幾個句子彼此的關係更不清楚。

(四) 整體綜合介紹

首先要提到文學類型。聖奧斯定或聖博敏從沒想過這篇聖詠的文學類型是什麼。它可以說是一篇讚美詩，但具有其特點：意思是，這篇聖詠並未邀請人參與讚美，也沒有對上主的奉獻，亦沒有明顯表現出讚美的理由（只在第一節暗示到為何讚美天主），而它也遲遲地、直到第 7 節才提出上主的名字（雖然中譯本提早出現「上主」一詞，但那是因為中文文法沒有主詞就無法表達）。現今這篇聖詠被用在逾越節的慶典上，卻不知是從何時開始的；但不能懷疑的是，這首聖詠的語氣的確充滿興奮及愉快。

其次，這首聖詠強調天主改變一切的能力，亦即天主有能力可以變化一切。為以色列來說，藉由史詩來描述他們離開埃及，也是一個將要來臨的解放的模範。但這篇聖詠的作者用比較是情詩的語氣來表達；它包括很長的歷史，但濃縮在簡要的幾節中。此篇聖詠給人最大的印象，是整個事件的動力：此民族一旦動了起來，不但改變了自己，也引起整個大地的改變；它將很長的過程集中濃縮——從紅海到約旦河——以展現強烈的爆發力。這樣的情詩，同時也很有戲劇性，特別是在面對本來無生命的受造物。如同若蘇厄一樣，受造物不是以話語回答，而是用一些行動，這個行動使人看見那位能改變事實的天主的臨在。

(五) 詮釋

他們離開一個結結巴巴的民族（有時用蠻夷這個字，意思是說著無法理解的語言）。出埃及包括了一切的過程，直到超越界線——海。這裡提到無法理解的語言，讓我們想起巴貝爾：無法被理解，是一個詛咒，如同依廿八 11：「是的，上主要用口吃的唇，異人的舌，向這民族說話。」或依卅三 19：「你再見不到那野蠻的民族，即言語深邃而難以領悟，說話口吃而不易理喻的民族。」這是猶大要受的懲罰的一部分（耶五 15）。與此相反的，是依撒意亞所描寫的埃及的大悔改，其中包括五個城市會講客納罕的語言。

第 2 節中的「猶大」不只是一個地區（博敏已經提到），它與「以色列」這個名字放在一起，目的是指整個民族。雖然在歷史上，這民族曾有一段時間分裂為兩個國家；然而，就是這個民族，成爲一個司祭的王國，一個祝聖的王國（出十九 6：在《聖詠》不說國家，而說王國。可是，只要是清楚的王國，就是指某一個國王對他的人民擁有權力和特定的土地領域）。而「猶大成了上主的聖所」，這裡所說的，不是一個從某地移動到另一地方的聖所；子民本身就是聖所。這一改變，讓一些原是逃走的奴隸變成了上主的聖所和司祭王國。他們帶著上主的臨在，連大自然都體驗到了，因而有所反應。

第 5 節「海洋，什麼使你逃溜？」是指紅海，如同敗北的軍隊，在此沒有法郎，也沒有埃及軍隊，沒有火柱，也沒有雲柱，也沒有原始混沌的海洋的神話。「約旦，什麼叫你倒流？」

意味著約旦河也不是敵對的，而是一個自然的屏障；它沒有被趕走，而是自己退回倒流而上。這現象，是因為約旦發現「聖所」（也就是民族，而不只是約櫃）到了的緣故。

第4節「山嶽跳躍像公羊，丘陵舞蹈似羔羊」，令人聯想到「西乃全山冒煙，因為上主在火中降到山上」（出十九13）。它用史詩一般的對句來描寫，使得原本極度害怕的心變得較為平和（是有一點害怕，但不是恐懼）。古老的山，好像被解開了鎖鏈，任性的扭動。可是要問：這是因為什麼呢？

第5~6節中用了「跳躍、舞蹈、逃溜、倒流」這些不常有的動作，讓人驚訝地體會到詩人所感受到的意義。向沒有生命的對象說話，在聖經中不常有（雖然詠六八16~17中也向巴商山說話）。

第7節「大地，你應該在上主的面前，在雅各伯的天主面前搖撼」回答了這個問題。山河的奇怪動作，是因為體驗到主人（Adon）的臨在，就是雅各伯的天主。顯然，山河大地因為感覺到生產的痛苦而搖撼震動。

第8節「他使磐石變為水潭，他使礁石變成水泉」，顯示天主改變了他們。土地本是乾旱的，更何況石頭；但它們變成生命的泉源，由此介紹出一個豐富的未來：旅程的結束，也是新生命的開始。

（六）《聖詠》與基督徒生活

跟著聖奧斯定的詮釋法，可以將此篇聖詠當成預言，就是目前已經實現的救援。而埃及，便是應該離開的情況。埃及為每一個人有不同的意義，在基督宗教的靈修傳統中，都是由出

離開始的。

至於天主在新聖所的臨在，首先指的是耶穌，祂成爲肉身，是天主實際的臨在；其次是聖神降臨，教會是從聖神降臨開始成爲天主的子民。祂能從瑪利亞封閉的母胎中生出一個嶄新而屬於上天的生命之泉，也能從掃祿頑固的理性中長出全新又能滋養生命的道理之河。誠然，連最大的屏障和阻礙都體驗到天主的臨在，誰能限制天主的轉化能力呢？

至論聖神，我們該回到第 1 節「以色列出離埃及」。出離埃及並不能完全解決聽不懂的語言的問題；需要的是聖神的火焰，即在五旬節中大家因著聖神降臨都說著能懂的語言。爲此，五旬節也是《聖詠》的高峰，它是一個新的開始，如同過約旦河一樣。

結語：綜合聖奧斯定、聖博敏與現代學者的解釋

聖奧斯定面對《聖詠》，只當成是帶領聽衆深入信仰奧秘的跳板，所以他多所發揮，是爲了讓《聖詠》更能接近聽衆。聖奧斯定常將講道編寫成書，因此書中的口氣就像是在講道台上；他的目的並不是幫助聽衆更了解經文，而是藉著這些解釋，讓聽衆過更好的基督徒生活。

到了聖博敏時，他已經注意到經文本身和它直接的意義了。這接近我們現在所說的「字面的意義」。聖博敏對經文的解釋不是一直續不斷的，好似跟著思緒進行一樣。他解釋聖經是按單元進行，以文字爲基礎，經文的重要性勝過道理。他

注意到表達的方法，而不只是道理的內容。

不過，聖博敏還是受到傳統的影響。也正因此故，某些敘述的細節有了不一樣的意義；例如他所見之大自然的反應，或他對「逃走的人數」也受到一個重要的字的影響。在歷史上，「逃走的人數」有 600 千，也就是有 60 萬的人，這是傳統解釋為「千」之故；但也有人認為我們可能懂錯了，這個字應該懂為「戶」，所以是 600 戶的人跟隨了梅瑟。當然，聖博敏也有興趣為了靈修的意義而講道。這位偉大的宣講者絕不會錯失讚美天主的機會，盡力宣揚祂的力量和臨在的效果。

至於現代學者 Alonso Schökel，在他的註釋中，我們可以看到一個比較清晰、也比較與經文連結的解釋路線。具體而言，他注意到整篇聖詠和其文學類型；注意到《聖詠》的來歷和創作的情況（如果能推敲得到的話）；他看重整體性的了解；也看重語言學方面的相關重點，以提供後來的翻譯和了解有一個客觀的基礎；同時，他也理性地解釋每一節經文；而且並不忽略基督徒生活的應用。總之，我們如何在教會生活中再次細讀《聖詠》？畢竟它是我們承襲的神聖典籍。

簡單地作一總結：本文討論聖博敏和聖經的關係，選擇了一個比較動態的方式來發揮。首先，從博敏的生活描寫他如何一步步成為聖經學者；再而，以歷史的方式，將三位學者的解釋放在一起呈現，而選用詠一一四（一一三 1~8 [A]）作為範例，通過從第五世紀的聖奧斯定直到第廿世紀的 Alonso Schökel，聖博敏介於中間。希望這一演講，幫助大家更了解這個主題。