

聖經

的

INTRODUCING

神學詮釋

THEOLOGICAL
INTERPRETATION
OF SCRIPTURE

Daniel J. Treier

特雷耶 著

紀榮智 譯

Edited by Tin-wing Po

Designed by Wendy Wai-kuen Wong

This book was originally published by Baker Academic, a division of Baker Published Group, Grand Rapids, MI 49516-6287, U.S.A.

Copyright © 2008 by Daniel J. Treier

Chinese edition published by permission

© 2010 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, October 2010

Cat. No.: TD0165

ISBN: 978-962-208-779-8

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍新蒲崗雙喜街9號匯達商業中心22樓

22/F, Win Plaza, 9 Sheung Hei Street, San Po Kong, Kowloon, H.K.

Tel: 852-2362 3903 Email: servant@tiendao.org.hk

Fax: 852-2499 8103 Web: <http://www.tiendao.org.hk>

Tien Dao Christian Media Association Inc.

12175-A Saratoga Sunnyvale Road, Saratoga, CA 95070, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668 Email: info@tdcma.com

Fax: 1-408-996-2838 Web: <http://www.USTienDao.net>

謹將此書獻給

Paul Beals

Joe Crawford

Jim Grier

Carl Hoch

David Kennedy

John Lills

David Turner

諸位神學院老師教曉我基本的聖經和神學技巧，

他們的情誼培育了我的召命

(提後二2、14 ~ 26) 。

目錄

孫寶玲序

致謝

導論：從巴特到「後現代」理論

第一部分 催化劑與共通主題

1 重尋過去：仿效前鑑別時代的詮釋

2 信仰準則內閱讀：與教義互動

3 與別人一同閱讀：聆聽聖靈的羣體

第二部分 持續的挑戰

4 「擄掠埃及人」，還是效法他們？與聖經神學交涉

5 像讀其他文本那樣讀聖經？與通用詮釋學交涉

6 從「西方」學術界到全球教會？與社會位置交涉

結語：到最後，上帝

參考書目

目錄

孫寶玲序

致謝

導論：從巴特到「後現代」理論

第一部分 催化劑與共通主題

1 重尋過去：仿效前鑑別時代的詮釋

2 信仰準則內閱讀：與教義互動

3 與別人一同閱讀：聆聽聖靈的羣體

第二部分 持續的挑戰

4 「擄掠埃及人」，還是效法他們？與聖經神學交涉

5 像讀其他文本那樣讀聖經？與通用詮釋學交涉

6 從「西方」學術界到全球教會？與社會位置交涉

結語：到最後，上帝

參考書目

孫寶玲序

聖經與神學，原為銀幣兩面，缺一不可。沒有神學的聖經猶如缺了靈魂的軀體，遺失聖經的神學就像遊於無水之地的幽靈。但自十八世紀啟蒙運動揭槩，西方的確開創了幾百年魂不附體的信仰形態。不是聖經研究刪除了信仰宣告的瑰寶，就是神學教義拒絕聖經考據的貢獻。學術和教會沒有互動，既造就了遠離教會的聖經閱讀，也加強了個人、內向、主觀的信仰論述。上世紀八十年代，史密特（James D. Smart）的《聖經在教會中奇異的緘默》（*The Strange Silence of the Bible in Church*）一時洛陽紙貴，因為說出了當時的困局—教會立於聖道之上，但聖經卻在教會緘默無聲，神學不是難以理解、不著邊際，就是由金句預言或行政管理知識所取代。

華人教會對西方的信仰和文化歷史並不嫻熟，卻不能免於上述的困局。事實上，正因為不認識歷史和學術傳統，華人信仰群體對癥結難以名狀，不知道問題，卻罔求答案。藥石亂投，沉痾不癒。這種現象既見於教會競逐發展增長的模式，也在危機突現時蒼白乏力。長久以來，華人教會犯了屬靈屬世二分的弊病，放在聖經信仰的語境中，是強調恩賜領受過於溯源思考。既沒有深厚仔細的聖經研讀，也沒有扎實整全的神學思考。

走了幾百年，西方開始體會神創造的是「有靈的活人」，並非分割和毫不相關的靈、魂、體，聖經與神學如何可以獨立自存？在上個世紀八十年代起，竟在後現代的風潮下，瞥見回歸和整全的必要。神學詮釋就是這樣一條路徑，確認神話語的雋永和對應、多元和統一，是整合學術和信仰的探討和實踐。

天道書樓譯作《聖經的神學詮釋》詳細交代這覺醒的由來和課題，是了解近年西方聖經詮釋和神學發展必讀的作品，也是關心華人教會未來命脈及聖經詮釋不應錯過的參照。古語云，他山之石，可以

攻錯。西方兄姊先走的路徑，我們若能虛心觀照，自必免於重蹈覆轍，有所啟悟。

孫寶玲

新加坡浸信會神學院

致謝

本書名副其實是源自羣體，內容是具體描寫一個我所關注的運動，藉以向一些影響了我人生的抗衡文化作者表敬意。本書也屬合一運動作品，盡可能強調意見一致的地方，並準確指出分歧所在，讓聖經的神學詮釋能向前邁進。

我在獻詞所提到的老師們不會同意本書所有內容，或對所有內容感同興趣。但在上帝的奇妙安排下，他們都有份促成了我的呼召，對此我十分感謝。

還有其他人要一併致謝。我的教學助理 Michael Allen 做了前期研究，為無數細節下了工夫，為我減省了極多時間和出錯機會。Chris Atwood 為我編寫索引（編按：原書有經文和專題索引）。此外，Darren Sarisky 和同事 Tim Larsen 及 Steve Spencer 仔細而明智地審閱了每一章；他們以及 Mark Bowald 和 Kevin Vanhoozer 的鼓勵十分重要。在惠頓大學（Wheaton College）為研究生開設的系統神學研討會中，學生和同事們對導論和第一至二章提出的評論很有用。Matthew Levering 成了我的好筆友，研究成果未出版前便慷慨地與我分享，又給我有用的意見和支持。

Mark Noll 起行往聖母大學（Notre Dame University）前，催促我下筆，特別是寫好英文，且不要濫用「敘事」（narrative）一詞。別的惠頓教員（特別是在Cafe Padre聚腳的一班）的情誼給我的著作增添喜悅。行政同工（Jill Pelaez Baumgaertner、Jeff Greenman及Stan Jones）令我有所需的時間和精力，尤其拜奧爾丁資助金（Aldeen Grant）所賜，讓我可以減少一些教學負擔。

能與老朋友Brian Bolger合作，由他來編輯這書，又是賞心樂事。Baker Academic 的好傢伙提出了具體修正和建議，使本書質素大大提升。同樣功不可抹的是評審者Stephen Fowl，他的良言除給我

極大鼓舞外，也讓我思考良久。本書尚有的缺失和作者的固執，皆非 Stephen 及上述眾多人士的責任。

最後，本書大部分內容是在我首間房子和一個偌大的辦公室一邊聽雀鳥聲和看兔子（實在有太多兔子），一邊寫的。若沒有妻子 Amy 及我們父母的愛和恩賜，我不會得享這樣喜樂的召命。願上帝使用本書，讓教會—以及我自己—更忠於聖經。

導論：從巴特到「後現代」理論

1990年代，重尋聖經的神學詮釋的探索如火如荼地展開了。沃森（Francis Watson）、福爾（Stephen Fowl）、范浩沙（Kevin Vanhoozer）等人的著作湧現，提倡這種既新又舊的讀聖經方法。在你手的這部書旨在講述這運動的故事，介紹這運動的大主題（第一部分），並處理一些難題，以便澄清這運動將來的方向（第二部分）。所以，第一部分側重神學詮釋提倡者的共識，第二部分則面對這運動的好些內部爭論。不過，在開始探討神學釋經的主題和挑戰之前，我們要介紹這個復興故事的一些背景。所以，這章導論會粗略勾畫聖經神學詮釋最初怎樣因著「聖經鑑別學」的興起而式微。然後，我們會討論巴特（Karl Barth）作為這個恢復的先驅，然後集中看兩大基督徒羣組，他們於神學釋經在現代式微的情況下仍保留了神學釋經的好些方面，準備好投入這個恢復。在二十世紀的大部分時間中，福音派更正教徒和羅馬天主教徒二者都陷於「信仰與批判」左右兩難的局面，但現在他們中間有些人已預備好與一小撮主流（mainline）更正教的學者聯手，恢復聖經的神學詮釋。

批評聖經鑑別學

釋經（exegesis）—理解或詮釋聖經意義的工作—已是進行了千百年的活動，它的反面通常是任意解經（eisegesis），即把不存在於文本中的意思「讀入」文本之中，而不是讀出（exegesis 的詞源）文本所說的意思。甚至在現代之前，更正教改教家馬丁路德和加爾文等都已認為早期基督徒經常犯任意解經的毛病。天主教認為聖經包含四種意義或四個層面的意義。除了字面意義（例如「耶路撒冷」是指那個真實的城）為基礎外，還有三種屬靈意義：一、寓意（allegorical），即經文以某種方式指向基督（例如耶路撒冷是指教

會)；二、借喻 (tropological) 或道德意義，即針對我們生命而言的意義 (例如耶路撒冷是指忠心的靈魂)；三、神祕 (anagogical) 或將來意義 (例如耶路撒冷是天上的城、新創造的中心)。更正教傾向拒絕寓意—即使實際上不能徹底拒絕，但理論上堅持「明白的意思」 (plain sense) 才是經意的合法意思—某程度上是借用了文藝復興的人文主義。此外，這種傾向延續了中世紀羅馬天主教本身的發展，例如阿奎那 (Thomas Aquinas) 等人就越來越看重字面的意義。然而，更正教的批判未能把改教家的釋經進路確立為歐洲的長期新規範：很快，啟蒙運動便出現，新的「批判」時代來臨。

以上是詮釋學 (hermeneutics，有關理解方法的學問) 的一些例子，而對象既然是聖經，我們說的詮釋學自然是關乎如何有意義地閱讀和註釋聖經了。就這意義來說，基督徒從一開始便運用詮釋學，並從神學角度來作這事。影響前現代天主教會進路的重要思想家包括俄利根 (Origen) 和奧古斯丁 (Augustine) 兩位。俄利根是參酌希臘哲學的教父之一；他運用當時的文學工具小心釋經之餘，也用寓意法作為屬靈操練。在《論基督教教義》 (On Christian Teaching) 中，奧古斯丁接續這路線，為基督的緣故小心挪用了自己文化中的閱讀和修辭法則，如同以色列人擄掠埃及人的金子一樣。隨之而來的詮釋學影響了基督徒的實踐超過一千年之久。

這類的實踐縱使多樣化，但全是神學性的：基督徒視聖經為神聖典籍來閱讀，是上帝給信仰和生活的權威話語；因此，詮釋聖經就是與上帝相遇。更正教改教家也是這樣認為，但隨著二百年後詮釋學變得越來越正式，歐洲人就不都是這樣認為了。1787年，德國學者迦布勒 (J. P. Gabler) 為授課起題「論聖經神學與教義神學的正确區分及各自的特殊目標」 (An Oration on the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each)，清楚表達他的議程是提出一個新的劃分，把聖經神學視為歷史性研究，而教義神學則是規範性的。迦布勒不是單單對宗教歷史感到興趣，相反，他顯然認為這種劃分能防止聖經的聲音被神學淹沒，

從而得到更清楚表達。¹

那段激盪的日子促使現代大學在1801年誕生於柏林。德國模式很快成為約翰霍普金斯 (Johns Hopkins) 等美國研究院大學的標準，不久也影響到大英帝國的學校，部分可追溯其傳統至中世紀巴黎的大學。很快，為透過詮釋聖經而得真理的知識，詮釋就必須具批判性—科學化，即人們認為解釋文本的人文學科 (這類學科在德文是 Wissenschaft) 能達致的科學程度。按這些學科而言，要做到具批判性，就意味以歷史為焦點，探索事件和行動背後的因果關係。可是，我們能批判性地探索的因果關係，似乎只能是人性因素 (自然或社會的)，而不是神聖因素。所以，聖經的歷史鑑別或批判意味著集中研究文本產生的時間地點及歷史指涉，並客觀地進行：尋求可與眾人分享的結論，不受個人經驗或觀點左右。² 這種客觀性會排除甚麼？就是排除把聖經看為神聖典籍般詮釋，即不以信仰或與上帝相遇為指涉。

今天一個新運動 (通常用「聖經的神學詮釋」的旗幟) 嘗試扭轉歷史評鑑支配教會化的聖經閱讀的局面，並重新定義詮釋學在神學中的角色。以下我會講述這運動的故事，稍後解釋這運動一些關鍵主張，並探索它的將來。我們首先會分析一些促使神學釋經復興的成因。

巴特：神學鑑別的先驅

1915年，巴特大學畢業後，開始牧養教會。巴特發覺從神學老師所學到的自由派真理無道可傳，又得悉老師們聯署支持德國開戰，感到痛心，於是重新發現聖經。被譽為「擲在神學家遊樂場上的炸彈」的《羅馬書釋義》因而誕生，並經巴特不斷修訂，共有六個版次；1921年的第二版尤其有大幅度重寫。巴特又為原稿草擬了幾個版本的序言，在序言和給朋友的書信中，巴特預料到他的註釋書會得到甚麼反應。

《羅馬書釋義》

很多人認為巴特的《羅馬書釋義》（*Der Römerbrief*）不是註釋書，而是神學的精彩示範或靈意化詮釋的作品。聖經學者尤其覺得在巴特的視野中，保羅的羅馬書幾乎不存在，或最低限度是非常遙遠。歷史鑑別學者則認為巴特的釋經是「屬靈的」（pneumatic）或靈意的（出自他們的口，這絕非稱讚）。然而，如韋伯斯特（John Webster）強調，最少初步來說，我們必須了解巴特自己的定位：巴特目的是寫一部註釋書。³ 他在原本的序言中寫道：「如果我們正確理解自己，我們的問題就是保羅的問題」，他又用「不得不與保羅同工」等字眼。他又肯定「聖經研究的歷史鑑別法有其合法地位」，但他承認「若必須在它與聖靈默示的可敬教義中作出選擇，我會毫不猶疑選擇後者，因這教義有更廣、更深和更重要的存在理由」。⁴ 不過，巴特覺得自己根本不必選擇。⁵

這不是說巴特不知道詮釋學的現代發展。如伯內特（Richard Burnett）所指，迦達默（Hans-Georg Gadamer）稱《羅馬書釋義》為一個「實質上的詮釋學宣言」，可謂一針見血，而巴特確也就士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）在詮釋學上的先驅工作作出評論。⁶ 然而，巴特強調註釋（處理文本的實際內容）具優先性。顯

然，巴特視這原則適用於所有文本，不單是聖經。⁷ 根據伯內特，隨之而來有四個基本堅持。第一，巴特以文本的「主題」、「內容」或「實質」—就聖經來說，即永生上帝的存有—為焦點，具備詮釋上的控制權。⁸ 因而，第二，巴特認為人必須進入或參與文本的意義中。⁹ 這種語言乍聽與士萊馬赫的說法有幾分相似，但就其強調一個感覺連於過去的人類主體來說，起點是神學性而非人類學的。對巴特來說，我們不是「以宗教態度」來閱讀，即出於一般人性中敬虔特徵的實踐；相反，我們不是對作者的思維堆砌共鳴，而是回應神聖的禮物。第三，我們必須比現代的科學家—單純的歷史鑑別家—「更用心和愛」來閱讀。¹⁰ 第四，巴特堅持「用更符合『聖經本身的意思』的方式閱讀聖經」。¹¹

這意味著甚麼？巴特把聖經的語言和內容緊扣一起，沒有以詮釋學為由，試圖進入文本背後的世界或把文本用詞翻譯成根據其他理由而成立的一般性的理性原則。這樣做尤其沒有否定文本鑑別的重要性。¹² 儘管如此，歷史鑑別不就是詮釋的一切，而是為詮釋作好預備—歷史鑑別是僕人，不是主人。經文的主題必須有自由說話。因此，巴特不接受任何把過去與現在對立起來的二階段說，或把經文「過去所指」（meant）與「現在所指」（means）分立的觀點—若我們根本是與文本相連的，從我們所站之處又從何認出這種分別？—並推許意譯（paraphrase）的做法。文本所說的必須用另一些說法重述出來，過程中需用上詮釋者當代的概念和議題。對巴特來說，加爾文是模範的釋經者，儘管二人的著作給人印象多麼不同。我們從加爾文身上可學到一種鑑別方法，既正視聖經經文的人性，同時把經文的主題放在首要地位，甚至是因為要把主題放在首要地位而正視經文的人性。¹³

巴特作為激勵和榜樣

我們必須指出，羅馬書決不是巴特精研的唯一書卷。不單他的

《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 滲滿了聖經註釋 (對該書這方面的研究持續進行，也許興趣還越來越濃)，他更曾為好些經卷開課：以弗所書、雅各書、哥林多前書十五章、約翰一書、腓立比書、歌羅西書、登山寶訓、約翰福音、彼得前書 (有幾卷不止教授一次)。此外，巴特一度擁有教義學和新約釋經的聯合教席。¹⁴ 我列出這些，為的是唬嚇人：若有人想學巴特那樣研究神學釋經，不代表可與聖經保持鬆散的關係，卻代表殫精竭慮的詳細研究。再者，巴特沒有捨鑑別法而獨尊「實用」或「屬靈」釋經；他認為自己比起歷史鑑別家還具批判性！¹⁵ 用麥科馬克 (Bruce McCormack) 的說法，「巴特的進路令我們產生大疑問，質疑若不合乎他所提倡的那種『科學的』意義，科學的進路還可否算真正『科學的』，實用的進路還可否算真正『實用的』」。 ¹⁶

這不是說巴特已達完美，或今天聖經的神學詮釋應簡單跟隨巴特的路線。持續改進實有需要，這不單見於羅馬書註釋不斷修訂，也見於這註釋和腓立比書註釋已有分別。例如，沃森在《羅馬書釋義》仍察覺到「保羅過去的話與現在的話明顯有距離」—這是過去和現在出現嚴重割裂的證據，但到了巴特處理腓立比書時已基本上拋棄了。¹⁷ 所以，巴特既不是唯一的榜樣，又非固定不變的模範，但他確是當代人做神學釋經的靈感泉源。

我們可簡略追溯幾個巴特給後人的影響。其中一個始於長期在耶魯大學教授舊約的蔡爾茲 (Brevard Childs)，他常對巴特和加爾文表示欣賞。蔡爾茲的「正典」進路保留歷史鑑別法，同時賦與我們現有聖經文本的這個「最後形式」詮釋上的優先性。要追溯正典的形成，就是面對在向我們傳遞經文的動作中已作出了神學詮釋的教會。¹⁸ 巴特的第二個影響也來自耶魯，不過蔡爾茲與之無關。凱爾西 (David Kelsey) 在《近日神學的聖經運用》(*The Uses of Scripture in Recent Theology*) ¹⁹ 描寫巴特的神學焦點是聖經敘事對耶穌基督的上帝身分的描繪。同時，弗萊 (Hans Frei) 研究由於現代人執著聖經敘事「歷史」真確性問題，導致聖經敘事在詮釋上的意義流失。²⁰ 除

了弗萊，另一位耶魯神學家林貝克（George Lindbeck）的寫作也顯示他欣賞加爾文和巴特。他的方法論著作塑造了一代多被稱為「後自由」（postliberal）的思想家。²¹ 不管「耶魯學派」是否存在，很多對神學釋經感興趣的主流更正教徒也對巴特的著作態度熱烈。²² 第三，雖然很多在運動中人認為當歸功於侯活士（Stanley Hauerwas）多於耶魯學派，在耶魯取得博士學位的侯活士重視詮釋羣體的德性，但仍自稱受巴特影響。²³ 最後，沃森對神學詮釋作出的重要貢獻雖有點東湊西拼，甚至標新立異，但同樣以巴特和耶魯學人為重大思想伙伴。²⁴

那麼，用坎寧安（Mary Kathleen Cunningham）的話作總結：

巴特的進路把神學立場和釋經洞見緊密交織，所產生的聖經詮釋常是反直覺的，偏離專業聖經學者的標準方法。雖然巴特的關注有時會與聖經歷史鑑別家相同，可以用不系統的方式運用後者的洞見，東拼西湊，但巴特又經常完全偏離他們的方法和觀察，因為他有一套不同的準則和關注。巴特的詮釋原則沒有讓他以追尋典外的材料和文本重構為詮釋聖經概念的工具，而是讓他緊扣聖經本身的語言世界。所以，我們發現巴特處理經文的最後形式，把相隔很遠的經文擺在一起，又考量其他位於問題經文附近的段落。巴特宣稱他這樣做是按照聖經的原意去閱讀，這原意就是視聖經為對其真正對象—耶穌基督—的統一見證。²⁵

對現代的聖經鑑別學來說，經文與此時此刻的歷史距離是個問題，而為求客觀，經文與詮釋者的批判性距離必須捍衛。相反，對跟從巴特的人來說，真正的客觀來自上帝所賜基督徒的自由，這種自由可以跨越萊辛（Lessing）形容歷史距離為「醜惡鴻溝」的名言，幫助詮釋者憑愛進入經文的主題。而對別一些人來說，巴特能為抗衡歷史鑑別學騎在教會頭上提供靈感，但巴特和他的追隨者卻對聖經主題

的清晰性非常樂觀。巴特指的基督徒自由是上帝在教會內和藉教會所賜的禮物；在提倡聖經的神學詮釋的人中間，很多爭論都圍繞這種教會所領受的恩典實際上如何運作。

「信仰與批判之間」：福音派更正教徒和羅馬天主教徒

巴特漸與自由主義分道揚鑣之際，英美福音派更正教徒和全球的羅馬天主教徒發現自己與「現代主義」正進行更大的戰鬥。兩個羣體都在二十世紀維持了一些傳統實踐，可為神學詮釋提供資源，但他們抗拒現代文化的手法卻有錯失。兩個羣體都有思想家準備就緒，對巴特及隨他的神學而來的詮釋學復興，加以採納和批判。

福音派更正教徒：重投學術

「自由派」認為，聖經有關超自然的平白宣稱必須重新詮釋，以符合現代人的想法。美國保守派抗拒這種「自由派」思想，宣告他們持守基督教信仰的「基要真理」。先在1880年代，然後自1920年代起，幾個更正教宗派掀起了內部爭議。在建制層面，基要主義者落敗了，他們不但從那些教會撤離，更全線自絕於文化對話。因此，福音派基督徒與聖經鑑別學之間出現了大鴻溝，如諾爾（Mark Noll）所撮述：

不過，這些碰撞的羣體的故事其實是兩個故事。外人最感興趣的，是傳統的聖經篤信者的歷程：他們先在智力市場以平等身分參與聖經的學術討論，爭一日之長短（約1880至1900）；然後撤離那圈子，退到信仰的堡壘中（約1900至1935）；再慢慢察覺到參與那更廣大世界的價值（1935至1950），成功發現回歸專家行

列的策略（1940至1975），最終因成功回歸而面對屬靈和智性上的新困局（1960至現在）……。換句話說，第一個故事主要圍繞十九世紀末美國更正教保守主義、基要主義運動及出自基要主義的新福音主義這段互相連繫的歷史。

第二個故事涉及不同文化的互動，先是英美文化，後是移民的文化。²⁶

因應我們現在的目的，上述這個福音派故事可引申出一些含義。第一，由於「聖經的神學詮釋」基本上是學術界內的運動（迄今為止），所以某程度上這運動的關注最為「主流」更正教徒熟悉或在意，過於福音派信徒。好些傳統宗派深深且頗廣泛地受「批判性」假設、閱讀實踐和結論所影響，同時享受因長期投入學術而換來在學術界的影響力和其他優勢。這些聖公會、信義會、衛理會、長老會人（僅舉幾個宗派）成了近日討論恢復聖經為神聖經典的重心。²⁷

第二，諾爾指出英美聖經學術的一般差別，這對福音派來說意義特別大。英國「現代學術界人士從不像德國和美國最出名的鑑別學者那樣崇尚理性主義和反超自然主義」。²⁸ 同時，英國福音派學者傾向比美國的同仁更接受批判性立場，發覺自己處於現代主義者和保守派的美國人之間；英國的熱心保守派從沒產生能與更批判性的福音派匹敵的嚴謹聖經學術。在這些差別背後是不同的政教關係，使英國的福音派能更經常接觸現代主義學者，並帶來成果，同時使英國的大學和教會更密切。「古典」的研究在英國仍保留著某些文化和教育地位，在美國則逐漸式微，而這配合英國獨有的知性優勢，能在「保守的神學信念和現代學術之間」作出調解。此外，「聖經的學術研究和對聖靈的強烈興趣〔在英國〕從沒被分割」，如在美國遭復興運動所分割那樣。²⁹ 因而，今天「聖經的神學詮釋」在英國可能比在美國找到更多支持者，或最少帶有稍為不同的特徵：在福音派或保守更正教徒中，「聖經的神學詮釋」這詞似乎更為英國人受落。

然而，第三，福音派在更廣的學術和教會體制文化中衰落期間，仍持守神學詮釋的某些方面。例如，福音派詮釋聖經字眼時，從來都喜歡參考其他出現該字眼的經文，³⁰ 作為實踐源自奧古斯丁並由更正教改教家傳遞的「以經解經」的一環。福音派以參差的水準從正典的角度—聖經是一本書—讀聖經，即使其他人不是這樣讀經，而福音派的不同讀法可以發展成特殊形式的「屬靈」詮釋。例子之一是預表法，即把聖經較早前的人物、制度或事件連於後來的應驗。直到最近，仍只有極少現代學者使用預表法，但這種神學進路的不同形式在福音派中則盛行了一段時間。

同一時間，保守派的更正教徒一向不怕因應教義的考慮來詮釋聖經。可惜，他們最會用「經文印證法」—選擇性地運用經文支持神學論點（通常在句末用括號列出所選的經節）。我們在許多聖經詮釋課中可聽到，「經文抽離了上下文就會淪為印證經文」³¹，而這類傾向可說不但不尊重聖經，也欠鑽研神學書籍的讀者一個交代。許多對此反感的福音派學者推崇「聖經神學」，視之為可靠的橋樑，接駁釋經的工作和系統神學的關注。聖經神學是歷史導向的批判性剎車制，以抑制神學家愛好用經文印證的傾向，但又能維持用聖經作為教義主張的基礎。

自從諾爾在1986年出版了那部歷史書後，福音派就不斷提升對歷史鑑別學的接納程度，但問題主要不在於更接納「高等」的鑑別理論，例如寫五經的除了摩西外還有多重的資料來源或甚至五經不是摩西寫的。³² 福音派對現代性的擁抱比這更深，認為經文的「意義」是單一和確定的，而其「重要性」或「應用」則是多重和與處境相關的。只要翻揭詮釋學的課本就可清楚看見這進路的普遍性。³³ 結果，福音派學者用了外面大學所用的好些相同前設：如果聖經神學首先要搞清楚「經文過去的意義」，而不是「經文現在的意義」，那麼，它就需要那只能從批判性距離而來的客觀性。根據這種兩步驟的詮釋學，「歸納式研經」一面繼續披上科學外衣，而學術界和教會、「信徒皆祭司」的意義、靈修及聖靈工作等等的張力則加劇。³⁴ 所以，稍

後我們必須分析聖經神學的不同定義，為聖經神學在聖經神學詮釋的位置定位。按某些方面說，福音派內盛行通俗的經文印證法和學術性的聖經神學，俱反映福音派的神學弱點；當中出現了一種趨勢，要以與教會教義的真實對話來取代選擇性的聖經註釋和哲學認識論。

現在要提一個最後的歷史要點：福音派學術在1900年代初式微，其後再復甦，這一沉一起當時並不明顯，而是從表面之下潛在的微妙處慢慢浮現。³⁵ 福音派絕對沒有保留或取得了聖經神學詮釋所能蘊含的一切。福音派，以現時計，走近這理念也不必然跟其他人的原因一樣。³⁶ 不過，福音派既實踐了當中好些可能的元素，有條件在這些實踐上更精益求精，並追求其他他們所欠缺的。發展來得極迅速，未來難以預測。

羅馬天主教徒：重尋屬靈釋經

諾爾用以形容福音派與聖經關係的片語—「信仰與批判之間」可感受張力—在論到羅馬天主教時亦非常管用。³⁷ 事實上，天主教會在天特會議（Council of Trent, 1546）回應更正教改教家時「堅持聖經和『非明文……傳統在信仰和道德上俱具權威，因為二者皆來自基督親口說的話或來自聖靈』（第一法規）。法規進一步說：『在信仰和道德上，不許人依自己的判斷，對聖經作出有違慈母聖教會曾教導及一直教導的詮釋……』（第二法規）」。 ³⁸ 這種權威觀顯然與現代精神有基本矛盾，而在1870年，第一次梵蒂岡會議（Vatican Council I）宣布教宗無謬誤的教條，藉此堅決重申傳統的「訓導權」（magisterium）或教導職事。³⁹ 可是，天主教聖經詮釋畢竟也要改變。

利弗林（Matthew Levering）追溯神學釋經的失落時，沒有像某些保守更正教徒那樣從啟蒙運動說起。⁴⁰ 他同意約翰遜（Luke Timothy Johnson）的看法，約翰遜說：

基督教一千五百年來最具想像力、最富原創性和最重要的聖經詮釋.....並不在聖經註釋書中，而是在其他文學和禮儀表達中。聖經註釋書傾向屬解釋作用。註釋書闡釋聖經的字面意義。註釋書在昔日，有如今日，很快演變成百科全書，因為每一代人都學習了前代人的詞彙、文法和歷史資料。註釋書極少會有原創的內容，這是現代學者對古代詮釋沒多大興趣的原因之一。他們以為可以在註釋書中找尋詮釋，事實卻非如此。古人最有活力的詮釋是當他們用聖經來闡釋基督徒生活的時候。⁴¹

所有頂尖的前現代神學家都以詳細研究聖經為基本實踐，而他們的註釋書與今天的相比—暫不論約翰遜的泛論—常給人截然不同的印象。然而，在波拿文土拉（Bonaventure）和阿奎那之後，大神學家開始少寫註釋書了。即使如約翰遜所指那樣，這類註釋書沒那麼正規，多關係到聖經在教會生活中的使用，註釋書的衰落已顯示出一種轉變，遠早於啟蒙運動之前。時間的前進或歷史的線性運動，與視聖經詮釋為參與上帝的傳統、垂直實踐開始分家。即使在教父及中世紀釋經落幕之前，歷史與神學已漸漸分道揚鑣。利弗林指出不同種類的註釋書及書中不同的部分，越來越色彩分明。

啟蒙運動及其影響完成了歷史與上帝之間的形而上隔離。此後，時間和空間似乎不再參與神性，而是有「自然」的自主性。人要連上聖經的神聖奧祕，不再需要透過基督徒實踐及尤其是禮儀而得的屬靈亮光；反之，聖經僅是一種證據，用以了解按線性次序出現的事件之間的因果關係。那些事件和經文本本身必須根據考察「歷史」的學術嚴謹性來研究，排除人被屬靈實踐塑造觀點的需要甚至機會。事實上，我們不能假定「真實」事件是神聖奧祕；世界舞台背後可能沒有神性的演員。詮釋者不再是球員兼教練，而是評述員—坐安樂椅的鑑賞家。就詮釋的性質該為何來說，這種由參與者變成旁觀者的轉變，衍生自認為上帝與歷史存在距離的新假設。⁴² 今天，「我們已習慣一想

到處境，就想到文學或歷史處境，而忘卻了聖經的話有一個可超越原來處境的生命。」⁴³

天主教對現代聖經研究的接受程度搖擺了一段短時間。1893年，教宗利奧十三世（Leo XIII）主要看見鑑別學的護教價值，而隨後部分人的現代主義思想激起了對高等鑑別學的抗拒。不過，教宗庇護十二世（Pius XII）在1943年對鑑別學有更大容許和鼓勵，而梵蒂岡第二次會議（Second Vatican Council）在1960年代據此再有發展，其《啟示憲章》（*Dogmatic Constitution on Divine Revelation* 或 *Dei Verbum*）敦促天主教學者與羅馬天主教會以外的聖經學界交流，有些天主教學者因而成了名。⁴⁴

利弗林歸納整體發展趨勢如下：第一，在十四和十五世紀，字面和屬靈意義開始分家，這分家與聖經註釋和大學神學的分割息息相關。第二，在十六世紀，雖然大學的神學家嘗試重尋聖經，但他們基本上以線式的方式—事件接事件—來理解「歷史」。於是，他們對聖經的屬靈意義感到尷尬，越來越少沾手。第三，由十七至二十世紀，從事歷史研究（不再處理神聖行動的垂直層面）的能力持續增加，而屬靈意義淪為僅僅是敬虔資源，基本上已被丟棄。到了二十世紀中，天主教聖經學術主體上屬歷史派，並缺乏神學深度。⁴⁵

所以，像布朗（Raymond Brown）等學者既然很大程度上擁抱了歷史鑑別學，在利弗林一類神學家眼中，他們的著作備受爭議，但這類著作似乎成了天主教聖經學者的標準風格。為澄清這些問題，構成宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）的一羣釋經家於1993年發表了一個詮釋學文件，名為《教會中的聖經詮釋》（*The Interpretation of the Bible in the Church*）。文件為教宗若望保祿二世（John Paul II）「接納」，其繼承人本篤十六世（Benedict XVI）有分參與，一面重新肯定歷史鑑別學和其他潛在進路的忠誠運用，一面強調「天主教聖經註釋必須『維持其作為一門神學學科的性質』（Conclusion, e）」。⁴⁶不過，這到底是甚麼意思則仍在討論中。

約翰遜和庫爾茨 (William S. Kurz) 最近不單促進，更體現這類對話。在他們的合著中，各自提出了計劃綱領，一個以天主教聖經詮釋史的人物為焦點 (約翰遜)，一個以聖經的個案研究為焦點 (庫爾茨)；雙方文章結尾都有對方的回應。在合撰的結論中，二人分別簡單回答十個開啟話匣子的問題，基本上概述了這傳統的當代神學關注。

頭三個問題特別關乎到天主教身分，歡慶它有潛質促進「信仰與理性和聖經與傳統 (包括教會敬拜、牧養和生活的各方面) 在配搭上更透明和良性」。⁴⁷ 的確，羅馬天主教與前現代的詮釋羣體有制度上的活的連結。此外，天主教的「兩全」傾向，即重視受造世界的美善和文化的貢獻，除有利於教會內的多樣性外，還能與歷史鑑別法的使用和對屬靈意義的開放性一致。⁴⁸

問題四和問題五探討鑑別學和歷史的性質。對庫爾茨和約翰遜來說，似乎鑑別活動不宜與聖經經文保持太遠距離，也不可心存騎在聖經頭上的優越態度，反要小心閱覽，留意歷史可如何幫助理解經文的字句。同時，兩位學者都不想將經文的「歷史意義」乾脆當作「字面意義」，或純粹根據「歷史意義」而推導出「字面意義」。⁴⁹

問題六涉及聖經學術與教會權威的關係，而問題八至十則轉到天主教聖經學者在教會生活不同層面的角色；問題七關係到「聖經學術在神學和教會生活上的合宜的批判功能」，⁵⁰ 連結起問題六至十。雖然學者為教會的緣故享有極大的「學術」自由，但他們仍聽命於他們的主教和教宗。至少他們要在對天主教教導有異議地方開誠布公，清清楚楚，不可誤導信眾和不知就裏的人。庫爾茨較關心不恰當的學術異見，約翰遜則似乎較憂慮專制或疑心過重的教會高層。兩方面也可以產生不恰當的審查。⁵¹ 此外，世俗的現實，如忙碌生活、時間壓力，也限制了學者對教會的貢獻。⁵² 然而，學者理應抵抗聖經在禮儀上的妥協 (例如，縮短崇拜讀經的篇幅)，並提供可讀性高的研究資料和小心的教導。

當然，上述很多關注也應該是更正教會有的。⁵³ 論到聖經的神學詮釋，天主教潛在的特色來自教會觀的獨特宣稱，產生一系列對傳統和教會權柄的特有關注，特把更正教徒也面對的「信仰與批判」的議題正式化。不過，天主教面對這種張力時，擁有一個獨有的資源：對靈意解經持更開放態度的較久遠傳統。因此，天主教聖經學術的某些路線可能對神學詮釋特別開放，並享有更悠久的教義反省深度。

利弗林引用阿奎那為典範，提倡「參與性的釋經」一事可闡明我的想法。我們可以肯定經文原來處境的研究，但要參與聖經所論到的現實，教義和屬靈實踐也不可少。這需要拒絕一種與現代強調人類自主性的絕對的線性歷史觀有關。利弗林把這些觀念歸咎於中世紀的「唯名論」(nominalism)。⁵⁴ 在利弗林看來，這種哲學上的轉向從一種對普遍概念(只在名義上存在)的立場，變成極端強調上帝的自由和受造物對上帝旨意(似乎是任意的)的依賴。人不再被視為是以某種方式參與對萬物來說都具絕對性的神聖完美：從前上帝教導的神聖奧祕構成了真知識，現在卻被懷疑僅僅是一些外在於時間線性進程的假設(暫且假設它們的真實存在)。

不過，客觀性不一定意味人的自主中立性，因在這情況中，拒絕受造物參與上帝的形而上學也會導致我們難以透過救贖與上帝建立關係：恩典會丟下歷史而不顧。然而，若我們能跟隨利弗林的思路到這階段，那麼參考潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)的看法，基督和祂的教會最終是歷史的「中心」。教會竭力進入聖經所代表的現實，實際上就是闡明聖經的意義，因屬靈的意義可接駁過去和現在，連接人間作者和上帝這位作者。⁵⁵ 我們不單需要「對線性的過去進行歷史鑑別研究」，也需要使人與聖經所論到的上帝建立關係的「參與性『智慧實踐』(禮儀、道德和教義的)」。⁵⁶

「真理與權力的關係」在此被突出來，因為現代對於「按絕對線性理解的『歷史』所確立的『客觀性』」的執著乃出於人「懷疑教會傳統和權柄會引向墮落，導致教會權柄扼殺人的自由或(透過限制上

帝) 神聖自由」。57 天主教徒某程度上必須抵抗這種懷疑。擴大到本書的關注，我們可以問，鑒於教會的宣稱，非天主教的基督徒能否追求完全參與在上帝的創造和救贖活動的聖經詮釋，或在甚麼意義或程度上可以這樣做？就所有的教會處境來說，教會學證明是聖經神學詮釋的關鍵議題。事實上，主流更正教徒可宣稱他們擁有我們剛考查了的「福音派」和「天主教」關注的複雜混合物。58

教會教義對(「東」)正教基督徒也十分重要。一方面，他們宣稱自己與最早期基督徒的神學釋經有未終斷過的教制關係，並致力要維持那傳統，情況類似天主教。另一方面，正教會不同於其他宗派和教派，它們未經歷過「現代性」或面對如何挪用啟蒙運動思想的挑戰。不管原因為何，正教會思想家也從未在西方大學或知性生活中非常活躍。因此，論到「聖經的神學詮釋」作為一個運動，正教會學者至今仍未非常熱衷。59 不過，正教會聖經學術的存在再一次說明教會學在詮釋上的重要性。

「後現代」轉向：重尋神學釋經的主題

的確，大部分當代被標籤為「後現代」的討論，都高度重視羣體在詮釋中扮演的角色。「後現代」這個字眼必須約束使用，因為實在太難準確定義；很多人認為不可能有準確的定義。60 不過，我們在聖經的神學詮釋運動中可嗅出大致上算是屬於「後現代」範疇的影響。我們在之後的篇章會詳細探討這些主題，追溯自早期教會起至我們當代處境的詮釋之旅。

第一部分「催化劑與共通主題」先是一篇〈重尋過去：仿倣前鑑別的詮釋〉(第一章)，質疑「更新更大總是更好」這種現代想法。長久以來，聖經的歷史鑑別似乎批判一切，卻總不批判歷史鑑別自身。後現代精神擴大現代的懷疑精神，把鑑別法本身納入鑑別或批判的範圍。很多人意識到前鑑別時代讀者的屬靈操練常能造就教會，而

聖經鑑別學有時反窒礙教會，於是便試圖恢復過去的精華。聖經鑑別學術是極強的工具，不會消失，但或許一個後鑑別的進路也能把前鑑別詮釋的精神引入。

與古教會的屬靈操練並行的還有對「信仰準則」的堅持。「信仰準則」是從三位一體的角度來為聖經故事的結構作的歸納，並反映在使徒信經和尼西亞信經等信經中。因為三位一體的教義是無法為神聖啟示以外的自然理性所信服，所以不受現代人歡迎，因為啟蒙運動要追求普遍理性，自然要避免因信啟示而帶來的尷尬。所以，理解聖經要科學化，必須具備中立的客觀性，排除任何信條的影響，尤其是「理性」的人難以接受的三位一體信條。不過，後現代評論者已提出根本不可能有這種中立性；不管「中立性」當作何解，它也必須承認我們受自己的前設影響。或許事實上，基督徒信仰可以有益於聖經詮釋，幫助我們看到經文真正要說的是甚麼。如果情況是這樣，那麼，基督徒詮釋者必須學習如何從三位一體的角度來閱讀聖經，也要了解其他教義和更闊的神學興趣可以如何幫助人理解經文—這是〈準則內閱讀：與教義互動〉（第二章）的焦點。

如果我們放棄中立客觀性的理想，改為建設性地批判運用詮釋者的前設和觀點，那麼，聖經研究就不可局限為獨立個體的活動。沒有人能符合普遍理性的要求，用上帝的角度看透萬事。承認這點，就包含不單用基督教教義來讀聖經，還要〈與別人一同閱讀：聆聽聖靈的羣體〉（第三章）。各後現代觀點提出要承認我們的處境性，聖經也這樣教導，俱有助聖經詮釋成為一種屬靈操練，如上文所說那樣。因此，聖靈塑造基督徒羣體的工作可以是理解經文的元素。不過，就聖靈究竟怎樣工作，神學釋經的倡導者看法分歧。因此，我們必須探討幾個呼籲德性—另一個後現代的哲學趨勢—的講法，尤其是在麥金太爾（Alasdair MacIntyre）的著作面世之後。⁶¹人們再次以不同方式理解德性對認識論和倫理的重要性。強調聆聽羣體中的聖靈的人常會視基督徒德性為詮釋規範，幫助我們評估不同的詮釋。相反，另一些人會把德性視作追求目標和聖經詮釋中不可或缺的元素，把規範角色單單

賦與聖經和從聖經引申出的教義。⁶²

這些不同看法指向聖經神學詮釋運動所面對的〈持續挑戰〉（第二部分）。第四章探討「聖經神學」的性質，剖析它能否把釋經和系統神學接駁起來，或成為二者之間的跨學科研究。第五章會把焦點擴大到「通用詮釋學」，探討一般的詮釋理論應否及如何應用到理解聖經這個特殊情況中。第六章承認本書所反映的近期對話和新興運動，極大程度上是屬於西方和學術界的。所以，我們必須考慮全球化的因素，並思索怎樣串連所有要明白聖經的上帝子民的社會定位。最後，本書的結論會消化各點，簡略介紹我的定義。無論神學釋經還帶有甚麼意思，它視聖經為關乎上帝及從上帝而來的話，因而這運動令人雀躍！我盼望你也會加入探索。

-
- ¹ 有關迦布勒重要性的介紹，見Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 5, 15-16; Craig G. Bartholomew, "Biblical Theology," in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (以後簡稱DTIB), ed. Kevin J. Vanhoozer et al. (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 84-90.
 - ² 我必須指出「歷史鑑別」這詞有多種意義；它不是指單一個進路。有關的概覽，見Richard E. Burnett, "Historical Criticism," *DTIB* 290-93。Karl P. Donfried建議此處論到的普遍現象應稱為「『歷史聖經鑑別』」，意思是指理解聖經作者想向他們的原讀者傳遞甚麼信息的工作」("Alien Hermeneutics and the Misappropriation of Scripture" in *Reclaiming the Bible for the Church*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson [Grand Rapids: Eerdmans, 1995], 22)。
 - ³ John Webster, "Karl Barth," in *Reading Romans through the Centuries: from the Early Church to Karl Barth*, ed. Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen (Grand Rapids: Brazos, 2005), 205-23.
 - ⁴ "The Preface to the First Edition," in Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns, 6th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1933), 1.
 - ⁵ 巴特在他的序言中肯定這點；以下文章強調巴特覺得歷史鑑別仍有位置：Bruce

L. McCormack, "Historical-Criticism and Dogmatic Interest in Karl Barth's Theological Exegesis of the New Testament," *Lutheran Quarterly* 5 (Summer 1991): 211-25。

[6](#) 韋伯斯特正確提醒我們不要欣賞迦達默的評論過了頭，以為巴特寫的是詮釋學，而不是羅馬書註釋。不過，伯內特分析序言的草稿後，認為巴特在方法論上是自覺的，甚至反對某些「詮釋學」時也是自覺的。（留意，士萊馬赫對詮釋學的貢獻不單在於他的人類學焦點，也在於他對文法和其他技術問題的重視。）

[7](#) Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 64。

[8](#) Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, chap. 3.

[9](#) Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, chap. 4.

[10](#) Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, chap. 5.

[11](#) Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, 221.

[12](#) 例如，見“The Preface to the Second Edition,” in Barth, *Epistle to the Romans*, 6-7。

[13](#) Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, chap. 6.

[14](#) Bruce L. McCormack, “The Significance of Karl Barth's Theological Exegesis of Philippians,” in Karl Barth, *The Epistle to the Philippians*, trans. James W. Leitch, 40th anniversary ed. (Louisville: Westminster/John Knox, 2002), v-vi.

[15](#) 「鑑別的歷史學家需要更具鑑別力」；見“The Preface to the Second Edition,” in Barth, *Epistle to the Romans*, 7。這是很多近期對巴特的「後現代」解讀大概都捉錯用神的原因之一。

[16](#) McCormack, “Karl Barth's Theological Exegesis of Philippians,” xxv.

[17](#) Francis B. Watson, “Barth's Philippians as Theological Exegesis,” in Barth, *Philippians*, xxix-xxx（強調屬原作者）。

[18](#) 我們會在第四章研究蔡爾茲的看法。概覽見Christopher Seitz, “Canonical Approach,” *DTIB* 100-102。表揚蔡爾茲的文章見Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight, eds., *Theological Exegesis: Essays in Honor of*

Brevard S. Childs (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。

- [19](#) *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975) ; 重新出版為 *Proving Doctrine* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999)。
- [20](#) 特別見 *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974)。
- [21](#) 更適切的是 George A. Lindbeck, “Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval,” in Seitz and Greene-McCreight, *Theological Exegesis*, 26-51。
- [22](#) 見 David Lauber, “Yale School,” *DTIB* 859-61 ; 另見 George Hunsinger, “Postliberal Theology,” in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 42-57。
- [23](#) 例如 , 見 Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation, Challenges in Contemporary Theology* (Oxford: Blackwell, 1998) , 及他再早一點與 L. Gregory Jones 合著的 *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)。巴特對侯活士的影響 , 可見於侯活士的 *With the Grain of the Universe: The Church’s Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos, 2001)。侯活士對自然神學的巴特式抗拒 , 似乎很切合他和其他人對聖經鑑別學的認信式抗拒。
- [24](#) 見 Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997)。強調對蔡爾茲和沃森的部分觀點持批判態度的詮釋德性 , 見 Fowl, *Engaging Scripture*。
- [25](#) Mary Kathleen Cunningham, *What Is Theological Exegesis? Interpretation and Use of Scripture in Barth’s Doctrine of Election* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 83.
- [26](#) Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism; Evangelicals, Scholarship and The Bible In America* (New York: Harper and Row, 1986), 7.
- [27](#) 這種宣稱可見於一篇廣為引用的文章的導論框和結論 : David S. Yeago, “The New Testament and Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of

Theological Exegesis,” in *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, ed. Stephen E. Fowl (Oxford: Blackwell, 1997), 87-100。

[28](#) Noll, *Between Faith and Criticism*, 86.

[29](#) Noll, *Between Faith and Criticism*, 89.

[30](#) 就那些搭建我們詮釋論述的詞彙（及是否抽象還是具體地聖經的）如何塑造這些論述的神學性質，見R. R. Reno, “Biblical Theology and Theological Exegesis,” in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al., *Scripture and Hermeneutics* 5 (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 385-408。

[31](#) 更透徹的討論，見Daniel J. Treier, “Proof Text,” *DTIB* 622-24。

[32](#) 近期一個稍富爭議性的例子，見Peter J. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005)。

[33](#) 福音派尤其喜用E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967)。他們忽略了這較早期著作的問題和Hirsch後來作出的修改。

[34](#) 若想感受一下，請翻閱福音派的詮釋學著作對聖靈的處理（或忽視）。

[35](#) 有關這點，例如，見Noll, *Between Faith and Criticism*, 61。

[36](#) Packer早於下文已用神學釋經來形容他的神學方法：“In Quest of Canonical Interpretation,” in *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*, ed. Robert K Johnston (Atlanta: John Knox, 1985), 33-35。

[37](#) 我會交替使用「天主教」和「羅馬天主教」二詞，以尊重羅馬天主教會說它在重要意義上代表甚至構成普世教會的宣稱，而這宣稱對他們的詮釋學理解很重要，這點可見於，例如，Peter S. Williamson, “Catholic Biblical Interpretation,” *DTIB* 102-6的概述。但是，更正教徒如我也必須用不同的描述。

[38](#) Williamson, “Catholic Biblical Interpretation,” 103.

[39](#) 參考書目和論到相對於更正教的進路，如何正確理解這教導的簡短討論，見Daniel J. Treier, “Scripture and Hermeneutics,” in *The Cambridge Companion*

to *Evangelical Theology*, ed. Timothy Larsen and Daniel J. Treier (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 35-49。

[40](#) Matthew Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 即將出版)。

[41](#) Luke Timothy Johnson and William S. Kurz, *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 44-45. 利弗林給我指出了這點。

[42](#) 可補充這些來自利弗林的主題的討論，見Francis Martin, *Sacred Scripture: the Disclosure of the Word* (Naples, FL: Sapientia, 2006)，尤其是第十二章。另參Robert Sokolowski的寫作，介紹見於William M. Wright IV, “The Theology of Disclosure and Biblical Exegesis,” *The Thomist* 70 (2006): 395-419。

[43](#) Judith L. Kovacs, “Interpreting the New Testament,” in *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators*, trans and ed. Judith L. Kovacs, *The Church’s Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), xvi.

[44](#) 這撮要大部分是取材自Williamson, “Catholic Biblical Interpretation,” 103。

[45](#) Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, chap. 2. 沒有利弗林的神學議程的更闊歷史描寫，見Gerald P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II* (San Francisco: Harper & Row, 1989)。

[46](#) Williamson, “Catholic Biblical Interpretation,” 104。有關這文件的歷史觀概覽，見Peter S. Williamson, “The Place of History in Catholic Exegesis: An Examination of the Pontifical Biblical Commission’s *The Interpretation of the Bible in the Church*,” in “*Behind*” the Text: History and Biblical Interpretation, ed. Craig Bartholomew et al., *Scripture & Hermeneutics* 4 (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 196-226。批評《教會中的聖經詮釋》的例子有Lewis Ayres and Stephen E. Fowl, “(Mis)Reading the Face of God: *The Interpretation of the Bible in the Church*,” *Theological Studies* 60 (1999): 513-28。

[47](#) Johnson and Kurz, *Catholic Biblical Scholarship*, 265.

[48](#) Johnson and Kurz, *Catholic Biblical Scholarship*, 265-68.

- [49](#) Johnson and Kurz, *Catholic Biblical Scholarship*, 269-73.
- [50](#) Johnson and Kurz, *Catholic Biblical Scholarship*, 278.
- [51](#) Johnson and Kurz, *Catholic Biblical Scholarship*, 274-80.
- [52](#) Johnson and Kurz, *Catholic Biblical Scholarship*, 281-82.
- [53](#) 誇大了天主教徒和更正教徒的差異是對約翰遜和庫爾茨的其中一個批評，這些批評見於特為此書搞的期刊論壇：*Nova et Vetera* 4, no. 1 (Winter 2006)。另一個回應是Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, chap. 4。
- [54](#) Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, chap. 1.
- [55](#) 有關利弗林以外的這一點，見David M. Williams, *Receiving the Bible in Faith: Historical and Theological Exegesis* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004)。
- [56](#) Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, 14.
- [57](#) Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, 15.
- [58](#) 「福音派 - 天主教」或「天主教 - 福音派」神學的合一運動趨勢特別見於*Pro Ecclesia*期刊。當然，這些標籤在多大程度上與真實的福音派更正教和羅馬天主教的傳統連繫，相當複雜。
- [59](#) 對正教會進路的基本理解，見Theodore G. Stylianopoulos, "Orthodox Biblical Interpretation," *DTIB* 554-58; Thomas Hopko, "The Church, the Bible and Dogmatic Theology," in Braaten and Jenson, *Reclaiming the Bible for the Church*, 107-18。
- [60](#) 在我看來，並沒有後現代主義這種東西；反而，我們面對很多後現代主義—指示人如何超越「現代」時代而彼此競爭的知性建議。然而，我們在西方的確處於一種過渡文化狀態或籠罩性情緒中，這種狀態或情緒可稱為「後現代性」，「後現代」這形容詞常常在我們身旁，但通常不帶有這詞在像是建築學中有的準確定義。有關基督教的各種應對進路的方便概覽，見Myron B. Penner, *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views* (Grand Rapids: Brazos, 2005)。論到後現代性與神學的更高深文集，見Kevin J. Vanhoozer, ed., *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)。比很多基督徒更小心地閱讀後現代思想家的例子，見Bruce Ellis Benson, *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida and*

Marion on Modern Idolatry (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002)。

- [61](#) 特別見Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984)。
- [62](#) 這樣對比方式出自Kevin J. Vanhoozer, “Body-Piercing, the Natural Sense, and the Task of Theological Interpretation: A Hermeneutical Homily on John 19:34,” *Ex Auditu* 16 (2000): 1-29。關注德性追求的是「透過詮釋而獲取德性」，以德性為規範則稱為「詮釋的德性」，見於Stephen E. Fowl, “Virtue,” *DTIB* 837-39。

第1部分

INTRODUCING
THEOLOGICAL
OF SCRIPTURE
INTERPRETATION
催化劑
與
共通主題

第一章 重尋過去 仿效前鑑別時代的詮釋

自1990年代起，美國宗教界有一個有趣現象，就是越來越多人重尋古代基督徒操練。最低限度說，人們對凱爾特（Celtic）那類屬靈傳統著迷。雖然有些人把這些操練當成可隨意選配的美式靈性，另一些人卻回歸到古教會，對自我中心的宗教消費主義作有紀律的反抗。¹ 偶爾發生的更正教徒改信羅馬天主教或東正教，正切合這模式，還有就是近來很多人備受那稱為「新銳」（emergent）教會運動吸引。² 隨著這些文化趨勢發展，學術神學也越來越留意古教父，包括留意這些教父和其他古典基督徒思想家的聖經詮釋。

隨著兩套專研教父釋經的註釋系列面世—「教會聖經註釋叢書」（The Church's Bible, Eerdmans）和「古代基督徒聖經註釋叢書」（Ancient Christian Commentary on Scripture, InterVarsity）—這股學術關注已開始影響到神職人員和平信徒。後一套還會衍生更正教改教的系列，預期很快會開始撰寫。另一個相關出版是「布拉索斯神學釋經」（Brazos Theological Commentary on the Bible），預計四十冊，對象是信徒，由神學家而不是聖經學者執筆。這系列「預設教會的教義傳統能成為活而可靠的釋經基礎」。更明確來說，這傳統就是圍繞尼西亞信經的傳統，而這系列推薦「文本內分析」為關鍵「方法」，並汲取「教會的禮儀操練和屬靈操練作為正典處境釋經的第二層」。這種進路可帶出多種聖經意義，包括「寓意」閱讀，並要求作者「討論釋經歷史，不是為向讀者提供舊日詮釋的資料，而是在與傳統對話中模造釋經的判斷」。³

鑒於這些當代發展，本章會講述教會在新約以後的故事，作為探討聖經的神學詮釋主題的序言。很多人認為，若要重尋神學釋經的精華，就必須仿效前鑑別時代的基督徒釋經者。斯坦梅茨（David Steinmetz）力言：

一個1150年法國神父會如何理解詩篇一三七篇？這篇詩哀嘆被囚巴比倫，誹謗以東人，表達極渴望得見耶路撒冷一面，又稱凡把巴比倫小孩摔在磐石上報聖殿被毀之仇的人為有福。神父住在康卡勒（Concale），不是巴比倫，與以東人沒有過節，沒有興趣到訪耶路撒冷（他也許幻想一個巴黎假期），並有耶穌明文禁止他向仇敵報仇……。除非詩篇一三七篇有多於一種可能意義，否則就不能用作為教會的祈禱，只能視為專屬於古以色列敬虔感觸的哀歌，遂予以摒棄。」⁴

在上述近乎水銀瀉地的例子中，前鑑別釋經的所有重點都齊備：

一、虔誠地閱讀，二、連於基督，三、為了某些基督徒操練，四、以作為詮釋準則的正典故事為處境。因為我們發現以下事物的關連：聖經與祈禱；這詩篇和耶穌論愛仇敵的教導；這詩篇對當時以色列及對專屬基督徒的敬虔活動。這些關連對於以下事情構成挑戰：把聖經看為一個故事來讀，即把以色列的聖經與耶穌基督的教會拉在一起。我們不會拋棄這樣一個「信仰準則」，下一章論教義時會詳細探討，但本章會先針對前鑑別時代神學詮釋的首三個層面。

閱讀作為敬虔活動

我們首先要承認，前鑑別釋經不是鐵板一塊。「前鑑別」時期涵蓋超過一千年，涉及站在不同位置的無數詮釋者，他們在實踐上有許多分別，在詮釋理論上亦時有重大分歧。前鑑別釋經的故事不是靜態的，而是經歷發展，當中有些促成了更現代和具鑑別味道的進路。因此，我們運用「前鑑別」這概念，其實反映我們位於現代西方歷史某個階段的事實：我們決定把所有前現代的變化都收在這概念之下，因為它代表好些古典詮釋者的共通特色，而這些特色是我們感到欠缺的。

學者整理這些特色都略有不同，但只需舉幾個例子，一些共通主題

就立現。戴利 (Brain Daley) 列出了教父釋經的特徵：一、確信上帝當下的實在；二、假定統一的敘事 (出自聖經和加諸於聖經) 存在；三、信仰準則；四、看聖經為既多元又統一的整體；五、經文有本身的「歷史」意義，但又是「為我們而存在」；六、經文是奧祕。⁵ 同樣，按威爾肯 (Robert Louis Wilken) 所說，早期基督徒視聖經為「我們的智慧」、「一本關於基督的書」，因而是「一個單一的故事」。這導致「寓意的必然性」及「在經文中看到自己」。⁶ 另一位作者哈恩 (Scott Hahn) 特別著重古人看聖經的禮儀處境和焦點，他用三個詞來歸納這些進路：「計劃」 (economy)、「預表」及「神祕學」 (mystagogy，聖禮奧祕的研究)。再次，焦點是上帝拯救受造物的行動。這故事以基督為中心，透過寓意法連接不同時期的經文，特別是舊約和新約，令視聖經為一本書來閱讀成為可能甚至必須。而目的不單是認識連接經文的事件，而是投入事件中：經文把我們連繫到拯救事件或「奧祕」，特別是透過參與教會的聖禮生命。⁷

強調禮儀層面有助我們再一次明白，閱讀聖經傳統上是一種宗教活動，屬於表達敬虔的一環。如「宗教」這詞所暗示，不同的世界宗教的信眾往往都是如此閱讀各自的聖書。⁸ 但當然，基督徒禮儀引入了獨特的元素。戴利強調「早期的基督徒釋經者要為自己的詮釋爭辯時，通常會用我們覺得極不科學的字眼，例如主張某種詮釋更『富敬意』 (eusebes) 或更『對上帝合宜』 (theoprepres) —這些用詞通常用於討論教義正統性上」。⁹ 查里 (Ellen Charry) 建議，事實上，教義正統性本身—關乎耶穌基督所啟示的上帝—是透過認出可提升基督徒德性的詮釋。¹⁰ 禮儀處境和牧養關注的優先性反映出另一個現實，帕利坎 (Jaroslav Pelikan) 這樣說：

100至600年間，大多數神學家是主教；600至1500年，在西方，神學家是修士；1500年起，神學家是大學教授。卒於604年的貴格利一世 (Gregory I) 是主教，原是修士；卒於1546年的馬丁路德是修士，後來成了大學教授。這些生活方式都在神學家的職業描寫中留下痕跡，並影響了教義在相信、教導和認信的反覆來回中的發展。¹¹

我們要記得，由於文盲和偶然是教階主義等因素，以宗教態度讀聖經的主要是教會領袖，不是一般的平信徒。

不過，人們用來判別詮釋的準則並非我們今天的「鑑別法」，因為那整個神學事業的假設和目標都相當不同。根據奧基夫 (John J. O’Keefe) 和雷諾 (R. R. Reno) 所說，現代聖經詮釋深受「意義指涉理論」 (referential theory of meaning) 所主導，這理論「鼓勵我們從文本讀出它要指涉的真實主題」。¹² 我們的目光轉離聖經本身的符號和文字。相反，聖經沒有轉移古教父的視線往其他地方去，反而定住他們全部的注意力。而這帶來古教父進路的一個有趣元素，雷諾稱之為「密集式」閱讀—「一個很廣的類別，從與現代聖經研究某些方面沒分別的語義分析，到令深受鑑別法影響的當代讀者感到完全陌生的文字聯想……幾乎是感官地接觸聖經字句」。¹³ 對密集式的讀者來說，「釋經是一種屬靈操練，人遊走聖經的字面之旅時，不單停留在耶穌清楚的教導或保羅偉大的神學宣告上，更是因為抱著從整體閱讀聖經的志向本身，被引領走過錯綜複雜的表面矛盾叢林、由艱澀不定的材料構成的汪洋和沙漠」。¹⁴

有時候，出來的文字聯想可以感覺兒戲，但這些聯想其實反映一種信念：上帝把聖經編排得無限深奧、屬靈上富挑戰性。人與經文深度接觸的過程本身已具轉化力，甚至在人未曾了解這個或那個詮釋的內容之前，而每一個詮釋都可以在某種情況下言之成理。前鑑別的讀者從神學上為一些可能的解讀提出假說，只要這些解讀可以說明正統性如何闡明經文的奧祕和經文所指的那位上帝，就算合格了。人們所關注的，與其說是捍衛神學上的閱讀策略，不如說是運用那些策略，看看效果如何。¹⁵ 特別就前鑑別、敬虔閱讀的聯想層面說，「現代讀者很大程度上不信任純粹根據用字上的呼應和模式就輕易把用字穿鑿串聯」，¹⁶ 然而，這情況不過是引我們去評價古典詮釋者的一個做法—透過預表和寓意進路在整本聖經中發現基督。

閱讀基督的事情

人們普遍公認，「預表解經法正確地被視為早期基督徒最重要的詮釋策略。教父神學和基督教正統教義的概念都是由預表法所定義和支持，若沒有預表法，根本難以想像這兩者會存在。」¹⁷ 「預表」是一種意象或模式，而在聖經中就是由人、制度或事件預示後來在上帝計劃中的應驗。最耳熟能詳的例子就是新約慣把舊約視為在耶穌和教會應驗的模式，例如哥林多前書第十章中以色列故事的元素是聖禮相對於拜偶像的預表，又或彼得前書第三章中挪亞的洪水是水禮的預表。¹⁸ 這些新約例子建基於兩件事：舊約以經解經的先例；以色列確信他們的上帝不斷引導歷史去達成救贖的目的。這些例子也成了早期基督徒聖經詮釋的先例。

愛任紐（Irenaeus）和其他正統教父很快就不得不起來抵抗諾斯底（gnostic）式的二元論，這二元論不單主張非物質或屬靈界比物質界更超越，而且不接受舊約和甚至部分新約。教父詮釋者就訴諸於堅持新舊兩約的「信仰準則」：以色列上帝的故事在耶穌基督的啟示中得以延續和應驗。既複雜又重要的俄利根致力維護整本聖經的字面和歷史意義。不過，俄利根受希臘二元論、文學理論和宗教需要的影響，自由地用寓意解經法尋求經文的「屬靈」意義。其他人繼續這種做，但寓意化的程度和類型不總是一樣—要提一提是奧古斯丁，他所寫的《論基督教教義》影響了整個中世紀基督教的教育學、神學和釋經實踐。

曾有一段時間，受俄利根影響的亞歷山太（Alexandria）學派與來自安提阿的神學家起了爭論，後者較強調耶穌的人性，多於神性的基督，因而較著重字面意義。安提阿學派承認寓意的詞彙可見於聖經，特別是在加拉太書第四章保羅提到撒拉和夏甲，不過他們區分寓意法與他們可以接受的靈意讀法—今天會稱為「預表法」。俄利根的寓意法似乎太妙想天開，損害到經文的歷史意義。¹⁹ 但到了最後，奧古斯丁等人協助永久確立了一種靈意解經的進路，並明顯結合了一些寓意法。

到了中世紀後期，阿奎那等思想家越來越重視字面的意義，全新的文法精確度亦透過文藝復興人文主義而出現。隨著這些趨勢匯聚入更正

教改教運動，寓意解經的爭議又死灰復燃。現代大學拒絕教會的權威，比改教更徹底，而靈意解經因著啟蒙運動堅持某種客觀性的理想而更為知識界唾棄。另外，現代聖經學術聲稱新舊兩約根本上不一致，甚至兩約內部的種種神學（複數）也不統一。所以，前鑑別的基督徒主張耶穌基督是解釋所有經文的鑰匙，但很多鑑別學者都覺得無法接受。

有些保守的基督徒用舊約直接論到彌賽亞的預言建立護教學，以回應這個聖經統一性的問題。但不管舊約如何大量預言彌賽亞，這些護教的嘗試都有欠說服力；無論如何，彌賽亞預言不足以解決當代學者提出關乎聖經多元化的各種問題。與此同時，某些涉及「預表」的靈意解經法在更正教徒中從未完全絕跡，從較舊的如註解約書亞記的靈修書可見一斑。近來，好些學者已開始追求和捍衛一種較精緻的預表觀，用以結合新舊兩約。保守派傾向拒絕寓意法，但支持預表法，藉以表示尊重救恩歷史。這羣體中另一些人則認為兩種進路根本沒有真正分別，又或對某些寓意法仍保持開放，也許視之為屬於「喻意閱讀」的更廣類別。²⁰

我們不斷繞圈子，始終遇上難為以基督為中心的閱讀策略下定義的問題。我們必須明白，「對所有早期的基督徒詮釋者來說，釋經的論據屬累積性的」，每個論據獨立地看未必有說服力。²¹ 聯想是關鍵：甲經文的字眼引到乙經文，並有丙經文支持，又與丁經文相連，諸如此類。經文的連繫是具體而非抽象的；例如，「教父們留意出埃及記的預表，從而建立連繫—並非出埃及（事件）和新生命（抽象神學概念）的連繫，而是出埃及敘事和水禮的連繫」。²² 此外，「寓意和預表都屬於同一家族的閱讀策略，教父常稱之為『屬靈 / 靈意』，即嘗試從神聖經營（divine economy）的角度來詮釋聖經。分別在於讀者詮釋時要下多少功夫」。²³ 因此，奧基夫和雷諾提出一個有趣的想法：喻意表達是日常生活的特色：我們無時無刻都用類比。所以，現代人真正反對的不是喻意方法，而是教父在屬靈上把我們聯繫至的神聖經營。²⁴

寓意法源自他者的概念，即外在的象徵元素成為詮釋的關鍵。因此，寓意法常看似將私意讀入經文或有逆經文原意；倘若強行把個別經文孤立地看，甚至預表法也有這現象。但如果我們從正典的角度把聖經讀成神聖經典—不單是人的作品，而是神聖的著述—那麼，讀甲經文時，

若說乙經文的教導是「外在」於甲的，在多大程度上公平呢？相反，預表和寓意其實是光譜上的兩點，問題在於哪類外在關係有助忠實地詮釋某段經文。

有時，教父的寓意法會從表面上無意義的地方找出屬靈的意義，像是見於俄利根和奧古斯丁用來解釋創世記前幾章一些他們關注的元素的方法。在另一些場合，寓意法在功能上否定了字面的意義，引導我們留意別的東西，例如解釋雅歌或約書亞記惱人的戰爭敘事的方法。這些寓意法引起了如何理解經文的權威，又同時保持字面、歷史意義的整全性的嚴肅問題。不過，許多寓意閱讀「並不質疑字面意義的有效性」，而是要進一步從經文「引申出額外的意義」。²⁵ 所以，對楊姬 (Frances Young) 來說，預表和寓意的真正差別須要根據「圖象」而不是「象徵」的模擬來重新表達，這種模擬涉及如何代表那被視為是「真實」的世界。安提阿學派和更正教反對寓意法，原因是不滿把經文的字眼僅僅看成象徵，來代表和指向全然不同的另一樣東西——一個更終極但似乎隨意選定的現實。然而，聖經字眼和屬靈實體的關連，或甲經文的用字與乙經文用字的關連，可以是圖像性的，即其表徵現實的方法是為引我們參與的緣故，帶動我們注意那現實。若是這樣，預表和預表本體或符號與物件之間就有敘事的融貫性了。²⁶ 楊姬似乎認為，即使安提阿學派和更正教的詮釋者也進行靈意閱讀，而預表和寓意的界線模糊，但以下兩個進路之間仍有分別：輸入異化於字眼意義的內容或武斷地對待歷史的意義；真正擴展字面的意義至新的指涉點。

對沒有信心眼睛的人，這類真實的連繫不一定有說服力。固然，基督徒本身也會就個別的寓意讀法的敘事融貫性意見不一。可是，若不這樣做，我們就無法把聖經當為統一的正典那樣作宗教閱讀。此外，若說我們可接受使徒傳下來的教義，卻不接受他們用以發展和捍衛那教義的聖經詮釋學，感覺似乎很奇怪。²⁷ 如何處理預表法和 / 或寓意法的合法性，成了了聖經的神學詮釋的一大關注。

或者適宜用一個例子來結束這部分。曾有人解讀亞伯拉罕僕人的數目—318 (創十四14) —為指向基督。²⁸ 我們也許會想，今天大多數神學詮釋者會認為十分牽強。那麼，喇合的朱紅色線又如何？它是否指向基

督的血，像羅馬的革利免（Clement of Rome）所指那樣？若是的話，又是如何指向？²⁹ 很多鑑別學者或會認為，二者根本無關，因為舊約作者不可能知道將來的事。相反，許多前鑑別的詮釋者會覺得這聯繫明顯是出於上帝這位神聖作者。線的颜色是否故事的元素，以致我們要把它連於基督？如果基於朱紅色而作出的聯想是武斷的話，即本身僅是象徵性的，是否意味我們就不能理解那經文為預示基督？還是，這讀法可把我們指向一種更深的敘事連繫，即更內在於故事中的融貫性？若是這樣，我們也許可思想上帝所指定的物件如何成為拯救的記號和途徑，為上帝拯救人，把他們帶進所應許的祝福作出典型描寫。

為基督徒實踐而閱讀：聖經的四重意義

這種讀法可提供屬靈滋養，不純粹是我們自己的小聰明或超凡敬虔的產物。不過，這種古典神學詮釋的基督中心層面只是奧古斯丁、貴格利等人所發展出來的「四重意義」的其中一重。斯坦梅茨指出那三重非字面意義對應三種神學德性：「寓意的意義教導有關教會的事和教會當信甚麼，所以是對應信心的德性。借喻的意義教導有關個人的行事為人，所以是對應愛心的德性。神祕的意義指向將來，喚起期望，所以是對應盼望的德性。」³⁰ 對奧古斯丁來說，焦點是愛心：愛上帝和愛鄰舍這雙重愛是評估神學理解的準則。我們應尋求經文的字句意義，但愛心才是最終的目標。如果我們能達到這種理解，即使對字句沒作出最理想的歷史詮釋，最終也無傷大雅。³¹ 正如我們剛剛看到，這些德性自然又以基督作為解釋經文的關鍵。德盧伯克（Henri de Lubac）為前鑑別釋經作了經典和豐富的描寫，指出「對所有人來說，無論如何，寓意的意義就是聖經的基督宗教意義」，與人歸信的神蹟掛勾。³² 約翰福音第二章有一個為人喜愛的意象：在基督裏，字句的水變成了聖靈的酒。³³

即使如此，前鑑別的詮釋者解經時也不是毫無限制的。大多數情況下，他們堅持屬靈讀法必須與字面的意義一致。我們在下一章會更廣泛地看另一種約束—信仰準則—以及教義所扮演的角色。歷史進一步提醒我們，阿奎那和中世紀後期的人更著重字句上的意義，且越發堅持，屬靈

的意義所傳遞的真理必須有其他經文的字面佐證，而教義必須基於字面意義。³⁴ 雖然當時人人某程度上都支持修道者的靈閱（*lectio divina*；禱告氛圍下的點觀式「神聖閱讀」）實踐，但對於中世紀越來越強調道德意義，以及修道院作為「屬靈溫床文化」的發展，則不是人人都贊成。像伯爾納（Bernard）等偉人似乎「隨從聖靈」到了遠離經文的範圍，而這種屬靈精英主義未必是完全健康的。³⁵ 前鑑別的詮釋者決不會承認文法和歷史層面就是意義的全部，但也沒有證據顯示，他們會不假思索地拒絕當時的一般詮釋工具；相反，他們會小心運用這些工具。

因此，鑒於這些細微的分別，我們可以把聖經的四重意義視為一種神學上的努力，要引導甚至約束聖經的「應用」，比起今天「一種詮釋，多種應用」的模式更甚。我們評估前現代釋經給今人的啟示時，除考慮教父和中世紀時期外，當然也要思想更正教改教家，在多大程度上可算為前鑑別，縱使他們在正式場合拒絕寓意詮釋。例如，加爾文的進路在某些方面可視為對應四重意義，³⁶ 即使他「幾乎沒有理會字句和精意的傳統區別」。³⁷ 馬丁路德同樣在理論上拒絕寓意法，但實踐上卻作靈意閱讀。改教運動的元素肯定切合歷史走向現代的進程，但把早期更正教的釋經簡單定性為現代的原型卻不明智。

無論如何，我們必須進一步反思在甚麼情況下，是不能也不應嘗試把時光倒流。文學和歷史工具要使用，不是偏廢一作闡明，不是臆測。³⁸ 基督徒對由信仰準則所敘述的神聖經管的持守，不應與有點柏拉圖式的符號和事物觀混沌；地上的現實有自身的價值和尊嚴，並非純粹是天上事物或某些更終極的東西的指標。³⁹ 於是，更實用地說，前人用種種曾被視為「寓意」的詮釋處理了很多前現代的挑戰，但那些詮釋今天可歸入例如「比喻」或「象徵性」語言的範疇。⁴⁰ 此外，前現代教會中那種只有擔綱各式神學領導的少數精英才能做到的靈意閱讀，必不可簡單地民主化，開放給每一個當代聖經讀者。我們必須思量這點對美國和非西方處境所具的含義。

不過，有了這些修正後，我們卻千萬不應忽視前鑑別聖經詮釋的優點。我們從古代大師身上可以重尋一種結合研讀聖經與敬虔的方式，這種結合在現代晚期的西方文化中幾乎完全失落了。⁴¹ 我們也可學習把聖

經讀成以基督為中心，以致能屬靈上參與聖經所論到的現實。此外，我們可仿效受神學（不僅僅是狹窄的釋經）指引和約束的讀經應用。如林貝克所說，「用傳統的口吻說，我們或可以說，從前，預表式借喻法或借喻式預表法是把聖經當代化，即把人自己的世界融入經文的世界裏的最主要詮釋策略」。⁴² 重新學習這種進路，而不是輕率地採用聖經以外的原則，在聖經與今天之間作出類比應用，對合一運動和真正的聖經靈性似乎至關重要。⁴³ 顯然，前鑑別的釋經並非全都值得效法，但論到把聖經讀成最終是來自一位至大作者，古人實在有很多東西值得學習。他們提醒我們，鑑別導向的詮釋無論有多重要，並不是人們與聖經相遇的首要處境。所以，我們必須聽從戴利的呼籲，「更正面地看早期基督徒的釋經……不僅看為屬『前鑑別的』，更是徹底地和—最少在很多情況下—成功地做到神學性的」。⁴⁴ 最低限度，早期的基督徒釋經者向深入認識聖經的人，⁴⁵ 及不作現代的「誤解和異化構成詮釋學的正常情況」假設的人展示那等候他們的寶藏。⁴⁶ 歷史距離有時構成問題，然而屬靈上參與聖經文本的神聖現實能把歷史的發展變成機會，給教會在時間的流逝中作出有創意而忠實的理解。

¹ 見Colleen Carroll, *The New Faithful: Why Young Adults Are Embracing Christian Orthodoxy* (Chicago: Loyola, 2002)。

² 有關這「對話」的更多資料和定義，見<http://www.emergentvillage.com>等網站；另見Robert E. Webber, ed., *Listening to the Beliefs of Emerging Churches* (Grand Rapids: Zondervan 2007)。

³ 摘自這叢書的介紹文件，我以撰寫人身份獲得這文件。「布拉索斯」系列的頭砲是Jaroslav Pelikan, *Acts, Brazos Theological Commentary on the Bible* (Grand Rapids: Brazos, 2005)。Pelikan在人生較後期由信義宗改信東正教，體現了上文提到的部分大趨勢。幾位更正教神學家近來歸依了羅馬天主教，他們的故事見於Jason Byassee, "Going Catholic: Six Journeys to Rome," *Christian Century* 123, no. 17 (August 22, 2006): 18-23。當中一位神學家R. R. Reno解釋自己改教的決定："Out of the Ruins," *First Things* 150 (February 2005): 11-16。Reno在這裏特別重要，因為他是「布拉索斯」註釋系列的主編，並圍繞教父註釋和神學註釋有大量寫作（下文會討論）。

⁴ David C. Steinmetz, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," in *The Theological*

Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings, ed. Stephen E. Fowl (Oxford: Blackwell, 1997), 28.

- 5 Brian E. Daley, "Is Patristic Exegesis Still Usable? Reflections on the Early Christian Interpretation of the Psalms," *Communio* 29 (Spring 2002): 194-204.
- 6 Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven: Yale University Press, 2003), chap. 3, "The Face of God for Now," 50-79.
- 7 Scott Hahn, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy* (New York: Doubleday, 2005), chap. 2, "Defining Terms," 13-32.
- 8 見Paul J. Griffiths, *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1999)。不過，他叫人小心使用「宗教」一詞：Paul J. Griffiths, "Religion," *DTIB* 672-75。
- 9 Daley, "Is Patristic Exegesis Still Usable?" 202.
- 10 Ellen T. Charry, *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (Oxford: Oxford University Press, 1997)。就她有關這點的議論，撮述見於Daniel J. Treier, "Let the Dead Heal Us," *Books & Culture* 7, no. 6 (November-December 2001): 26-27。
- 11 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 5.
- 12 John J. O'Keefe and R.R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 9.
- 13 O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 19。雷諾對這觀念的早期思想見於Russell Reno, "'You Who Were Far Off Have Been Brought Near': Reflections on Theological Exegesis," *Ex Auditu* 16 (2000): 169-82。
- 14 O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 44.
- 15 例如，見O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 60-61。
- 16 O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 63.
- 17 O'Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 69.
- 18 有關預表法的概論及重要參考書目資料，見Daniel J. Treier, "Typology," *DTIB*

- [19](#) 近來學術界強調亞歷山太學派和安提阿學派的共通點，拋棄從前的區別看法，因而亦放棄了對預表和寓意的強烈區分。的確，重點是安提阿釋經者也會作屬靈讀經。但若說二者沒有區別，似乎對古代爭論的雙方有欠公允。看來，分別在於程度，而不在於所追求的非字面詮釋的類型。進一步的反思，見Daniel J. Treier, “The Superiority of Pre-Critical Exegesis? Sic et Non,” *Trinity Journal* 24 (2003): 80-81, 94-97。本章主題的更全面資料，見Charles Kannengiesser, ed., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Leiden: Brill, 2006)。
- [20](#) 進一步的討論，見Treier, “Typology”。
- [21](#) O’Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 76.
- [22](#) O’Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 79.
- [23](#) O’Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 90.
- [24](#) 例如，見O’Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 109.
- [25](#) O’Keefe and Reno, *Sanctified Vision*, 92.
- [26](#) 見Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), especially 2, 162.
- [27](#) 無可否認，這是極具爭議性的問題。認為我們不需亦不應學效使徒的詮釋實踐的著名倡導者是Richard N. Longnecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。這衍生一個問題：使徒的教義在多大程度上借用了猶太人和 / 或希臘的註釋準則（例如關乎詞彙聯想的 *gezerah shawah*），我們或不想純粹由於這原因而首肯，而是想基於背後有良好神學前題的閱讀策略。但無論如何，即使沒採納所有周圍文化的註釋進路，似乎仍難從釋經中搜出教義，然後把釋經拋諸腦後。有關這問題的頂尖聖經研究文章匯集，見G. K. Beale, ed. *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994)。
- [28](#) *Epistle of Barnabas* 9:8（見 *Apostolic Fathers*, trans. Kirsopp Lake, vol.1, Loeb Classical Library [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998], 373）。另參Ambrose in Mark Sheridan, ed., *Genesis 12-50, Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 2* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 23。
- [29](#) 見1 Clement 12:7：「他們接著給她一個記號，叫她把一條朱紅色線繫在屋外，預

表凡相信和盼望上帝的人，都蒙主血救贖」（引自Lake, *Apostolic Fathers*, 29）。

[30](#) Steinmetz, “The Superiority of Pre-Critical Exegesis,” 29.

[31](#) 尤其見Augustine, *On Christian Teaching*, trans. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), I.86-88, III.54 (校勘版: *De doctrina Christiana*, ed. J. Martin, Corpus Christianorum: Series latina 32 [Turnhout: Brepols, 1982])。對愛的詮釋學的進一步反思，見Alan Jacobs, *A Theology Of Reading: The Hermeneutics of Love* (Boulder, CO: Westview, 2001); “Love,” *DTIB* 465-67。

[32](#) Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 2, trans. E. M. Macierowski (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 123-24.

[33](#) de Lubac, *Medieval Exegesis*, 2:253.

[34](#) 見Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1a.1.10, ad. 1。論阿奎那和神學釋經關係的資料，見Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating, and John P. Yocum, eds., *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries* (London: T & T Clark International, 2005)，尤其看Nicholas M. Healy的導論。

[35](#) 有關這點，特別見de Lubac, *Medieval Exegesis*, 2:150-53, 176。

[36](#) Richard Muller認為，「對加爾文來說，經文的『字面』意義含有基督徒應信甚麼、應做甚麼和應盼望甚麼的信息。這範式似乎太似曾相識……*credenda*、*agenda*及*speranda*」（“Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: The View from the Middle Ages,” in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. Richard A. Muller and John L. Thompson [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 11）。在弗萊眼中，加爾文似乎是理想的前鑑別讀者，優質「喻意閱讀」的典範：*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974)。

[37](#) David C. Steinmetz, “John Calvin as an Interpreter of the Bible,” in *Calvin and the Bible*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 283.

[38](#) 這與前鑑別詮釋者相對於他們的時代而言的做法一致：Richard A. Muller and John L. Thompson, “The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect,” in Muller and Thompson, *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, 345。也應指出，前現代的詮釋通常是圍繞拉丁文武加大譯本，而不是希臘和希伯來原文的經文。這影響到很多人所能運用的文法考慮。

- [39](#) 另一方面，「象徵」和「字面」的對立不宜誇大，因為按古典的做法，象徵意義會把字面意義延伸到正典層面。把二者視為對立，是在現代時期出現的新事：Frei, *Eclipse*, 7。
- [40](#) William Tyndale是在「字面意義」擴大至包含象徵語言的轉變中的重要人物，見 G. R. Evans, *The Language And Logic of the Bible: The Road To Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 49。不過，根據Healy，阿奎那對「字面」也有相似的廣泛定義，見Weinandy, Keating, and Yocum, *Aquinas on Scripture*, 16 (introduction)。
- [41](#) 見Griffiths, *Religious Reading*; Peterson, Eugene H, “Eat This Book: The Holy Community at Table with the Holy Scripture,” *Theology Today* 56, no. 1 (1999): 5-17; Robert W. Jenson, “The Religious Power of Scripture,” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 1 (1999): 89-105。
- [42](#) George A. Lindbeck, “Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval,” in *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, ed. Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 31。
- [43](#) Lindbeck, “Postcritical Canonical Interpretation,” 38-39。
- [44](#) Daley, “Is Patristic Exegesis Still Usable?” 214 (強調屬原作者)。
- [45](#) 正如奧基夫和雷諾所說，「教父背記了大量聖經」(*Sanctified Vision*, 122)。
- [46](#) Roger Lundin, “Interpreting Orphans: Hermeneutics in the Cartesian Tradition,” in *The Promise of Hermeneutics*, ed. Roger Lundin, Clarence Walhout, and Anthony C. Thiselton (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 41。

第二章．信仰準則內閱讀：與教義互動

前一章論到「前鑑別釋經」是神學詮釋脫離聖經研究常態的方式之一。為前鑑別的進路下定義時，一個會浮現的主題是信仰準則（*Regula Fidei*）—認信上帝是三位一體（父、子、聖靈）的聖經故事的基本總綱。我們在本章會探討，信仰準則體現在大公信經中，多個世紀以來指導教會的聖經詮釋。回到這種準則去，不單意味著接受它的明顯界線，也意味著懷住一套更闊的教義關注和理念來研究聖經。

教父的共識：認出聖經的上帝

在愛任紐、特土良（Tertullian）及其他前尼西亞教父的著作中，信仰準則指到「使徒教訓的內容總綱」，表達成「在崇拜中公用的認信，尤其是用於水禮」。¹ 信仰準則很可能是來自早期基督徒最簡短的水禮公式—「耶穌是主」—在新約本身也見到這句（羅十9~10；林前十二3）。信仰準則一般「不會寫下來，除非……是為了替之辯護的緣故，並到了行水禮才透露」。² 所以，信仰準則的用字在細節上通常會有分別，但基本內容可見於尼西亞信經或使徒信經，後者的內文如下：

我信上帝，全能的父，創造天地的主。

我信我主耶穌基督，上帝的獨生子；因著聖靈成孕，由童貞女馬利亞所生；在本丟彼拉多手下受難，被釘於十字架，受死，埋葬；降在陰間；第三天從死人中復活；升天，坐在全能父上帝的右邊；將來必從那裏降臨，審判活人，死人。

我信聖靈；我信聖而公之教會；我信聖徒相通；我信罪得赦免，

我信身體復活；我信永生。阿們！³

經典人物

愛任紐為信仰準則的作用提出了經典闡述：想像有一堆馬賽克瓷片，可砌成君王或狗熊的圖像。在古代，這樣的馬賽克需要一道鑰匙（希臘文hypothesis）來指示瓷片當怎樣排列。愛任紐說，信仰準則對基督徒閱讀聖經起了鑰匙的作用。像是諾斯底派等異端把聖經的經節編得至新約與舊約相衝，在耶穌基督裏啟示的上帝與以色列的上帝相衝，因而用比方來說，就是把馬賽克拼成一隻狗或狐狸。正統的讀者卻不會隨己意把聖經搬弄，反會遵照教會的鑰匙，以致聖經講述的是統一的故事。所以，真正的馬賽克描繪出那君王—耶穌基督。⁴

教父承認，不同的聖經讀法在某程度上是可能的。即使今天我們仍要面對無可避免的多元性，尤其是有些當代學者重新大力宣揚早期「諾斯底」觀點，好像《達文西密碼》（*The Da Vinci Code*）等作品令我們的文化對那些觀點更著迷。⁵ 教會面對互不相容的基督徒身分的論述，信仰準則就可幫助教會確定、保存和傳遞融貫的上帝教義。信仰準則體現的傳統最終是來自使徒，他們從耶穌承受了解釋聖經的基本進路，再把這進路流傳後世。

然而，即使詮釋存在潛在的多元性，但並不等於所有不同的主張都有同樣的合法性，彷彿聖經不可靠，教會唯有訴諸傳統。相反，早期的基督徒視信仰準則為某種道德約束，防止人性為喜好而扭曲聖經的傾向。此外，信仰準則不單是決定和捍衛正當詮釋的界線，且又衍生自聖經本身。儘管聖經的「字面意義」並不純粹或完全是透明，但經文的字句能約束和指引教會的讀者，最終講出三一上帝的故事。

現在的跟隨者

在「後自由」的神學家中，已開始有人從信仰準則的角度描繪教義，以信經為組織原則。⁶ 同時，從信仰準則的詮釋應用來說，格林

麥克賴特 (Kathryn Greene-McCreight) 做了一個近期最重要的研究之。她研究奧古斯丁、加爾文和巴特對創世記第一至三章的解讀，認為他們雖然追求經文「平白的意思」，但卻沒有以為經文只有現代所定義的「單一意義」：「沒有人能下結論說，聖經的平白意思是一個可從經文發掘出來的客觀、靜態『東西』，仿如從河床挖鑽石一樣。」⁷ 例如，在巴特的寫作中，「字句的意義」和「受信仰準則規範的閱讀」雖然在概念上不同，卻不可能分拆。那麼，按照信仰準則來閱讀，非但不會造成不適當的約束，反會激發—在一定限制之內—有創意的詮釋。⁸ 這些限制一部分是源自一個事實：神聖寫作的行為必定與聖經文本的文字特質和甚至人的意向性有多少關係。因此，字句的意義和受規範的閱讀往往會互相「發揮制衡力量」。⁹

耶戈 (David Yeago) 提出了一個為神學家廣泛引用的當代例子，支持這種受規範閱讀。他用腓立比書二章6至11節為測試個案，主張「古代神學家正確地判斷尼西亞的 *homoousion*〔子與父「為一」〕既不是強加於新約經文之上，也不是遙遠地從經文推演出來，卻是描述一種存在於經文之內的判斷模式，存在於論到耶穌與以色列之上帝的聖經論述網中。」耶戈考察新約上帝論的主要參考點：「基督徒崇拜的獨特實踐；以色列的聖經」。¹⁰ 這兩個現實在腓立比書第二章交匯，經文提到耶穌基督的高升，語境甚至可能是早期基督徒聖詩。

同時，耶戈文章的一大負擔是探索保羅如何引用以賽亞書四十五章21至24節來論到耶穌基督的高升，有關經文是舊約最富一神論味道的經文之一：

腓立比書的經文把舊約預言全地歸向獨一的上帝耶和華一事，等同於宇宙萬物宣稱耶穌為主；而耶穌被稱頌為 *kurios*，「使榮耀歸與父上帝」，暗示耶和華按以賽亞書所宣告的，得著當得的專屬主權，統管萬有，正正是透過宇宙萬物承認耶穌這人的主權。

在以色列聖經的思想世界之內，不可能有一個說法，比這個更強烈肯定復活的耶穌和以色列的上帝的聯繫的了。¹¹

這說法怎能與敬拜耶和華為獨一真上帝協調呢？不可能現在成了有兩位上帝，或耶和華的身分突然改變了。如果保羅事實上是說以賽亞支持他的教導，他根本無法瞞過腓立比人的法眼，這樣昭然拒絕以色列的基本一神信仰。所以，腓立比書第二章必定是把聖子永恆地包括在以色列上帝—獨一而不變的天地萬物創造者—的身分中。而且，按以賽亞書第四十五章的更闊上下文看，耶和華的身分預期會有進一步的啟示。¹²

那麼，為甚麼很多學者拒絕在新約中尋找「高階基督論」，也許只有約翰福音例外？鄧雅各（James Dunn）就是耶戈所說，拒絕把約翰福音第一章「道成肉身」的基督論與例如腓立比書第二章的經文連接起來的例子。鄧雅各不接受這種連繫，是出於對經文背後概念的歷史重構，他認為保羅的語言反映一種「亞當基督論」，這種基督論強調基督的人性，對子作為上帝的永恆「先存性」沒有甚麼表態。耶戈回應說，「亞當基督論」是學者的概念，不應用來拒絕「字句的明白表達」—即經文實際說的話。此外，鄧雅各混淆了概念和教義判斷。概念是字句傳遞思想和指涉事物的方式，作用是傳遞有關真理的判斷。¹³ 只因為約翰福音第一章和腓立比書第二章用了不同的概念，並不必然要斷定兩段經文歧異至矛盾的地步；即使腓立比書第二章沒有出現「道成肉身」的概念，也可以是教導子在永恆裏與上帝為一。

上文指向耶戈論據的更深一層的後果：這些新約經文合起來，可教導我們在尼西亞信經中找到的相同教義判斷，即使這些經文並不包含後來才發展出來的希臘哲學語言。¹⁴ 所以，聖經研究界普遍反對「教義學」，反映前者忽略了歷史重構的臆測性，也忘了需要更豐富地理解語言與教義的關係。耶戈也用歷史研究，但他認為它最終只是「真正的神學－釋經任務」的僕人，不是主人：

若說「聖經神學」有甚麼融貫的話，則只能是「神學」，即處理聖經文本的方式在原則上與亞他那修 (Athanasius)、巴西流 (Basil)、阿奎那、馬丁路德和巴特進行神學釋經時所作的沒有兩樣。倘若不用合乎神學反省的方法來做「聖經神學」，「聖經神學」不會有好結果。這些方法主要是細讀經文和概念分析，留意 (用亞他那修的說法) *skopos* 及 *akolouthia*，即經文所提出的判斷的語調和融貫性。¹⁵

我們已看過，在現代聖經學術的各領域中，把新舊兩約讀成屬於融貫整體—終極是一本「書」並因而是聖經—一部分，本身已相當具爭議性，更遑論在新舊約的上帝圖畫和後來信經的三位一體教義之間看出一致性。不過，或許，除了肯定這一致性之外，我們還可再進一步。眾教父儘管用詞上相當紛雜，但我們仍可以發現基本上相同的神學堅持嗎？這是奧登 (Thomas Oden) 及其他許多《古代基督徒聖經註釋叢書》參與者的主張。這種想法似乎也見於《布拉索斯神學註釋》的總序，例如，雷諾在總序中論到「尼西亞傳統」時說：「信仰準則不能只限於某組具體的詞語、句子和信條。反之，信仰準則是具滲透力的思想習慣，是教會在知性方面的活潑文化」。¹⁶ 如果這進路是正確的話，那麼，按照信仰準則詮釋就不單單是作出與三位一體正統信仰吻合的釋經結論；反之，這是指我們要盡最大努力，以無窮想像力探索基督徒對上帝所抱的古典共識，想像那傳統可以在經文中，比單單在窄狹地理解的三位一體教義或道成肉身的基督論中闡明更多。信仰準則不僅是設立界線，更透過引導我們追求特定的詮釋方向，賦與我們真正的自由。

當代神學詮釋學：用教義詮釋，為教義詮釋

接下來的問題自然涉及基督教教義在聖經詮釋中可能有的更闊用途。如果真正屬「基督徒」的聖經理解是在信仰準則的界線內產生，甚至從尼西亞的正統信仰得到指引，那麼，基督徒之間未能有共識的教導又如何？各別的神學傳統能否或應否指導詮釋？教會現時的種種關注應如何與聖經閱讀連接？因應這些問題，我們須要衡量教義的當代處境可以怎樣影響聖經詮釋。

教義處境

另一位激起神學詮釋學復興的重要作者是沃森。1994年，沃森的《文本、教會和世界：神學角度的聖經詮釋》（*Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*）提出了書名的三個關注：聖經詮釋涉及在教會處境中查考正典經文，並留意經文如何連於世界。沃森的部分靈感是「後現代的」，但他既會批判性地又會建構性地運用這些理論。沃森的著作值得進一步探討，不僅由於他的神學詮釋論對很多人造成了歷史影響，更因為他的建議仍代表聖經學者可以同情地理解神學詮釋的一種方式，尤其涉及當代的教義討論時。

論到「文本」，沃森認同例如弗萊等思想家。弗萊強調現代早期發生「歷史意識」的轉向，導致詮釋者從福音書移轉到有關耶穌基督的教導。鑑別家不再接受以下假設：聖經所講述的故事是統一或準確的。聖經一旦被視為由許多不能調和的故事所組成，且因為存在神蹟的記載而被假設為虛構，耶穌基督的身分就變得富彈性了。為了保存聖經基督論主張的真確性，德國學者尤其傾向重新詮釋這些主張的意義。所以，例如，耶穌成了偉大的人類典範或教師，體現和傳授哲學家所普遍持守的道德觀。同樣，復活敘事是象徵生命的盼望或更新。作為回應，保守學者拼命捍衛福音書的史實性，沒有去研究福音書的敘事如何描繪耶穌的身分。¹⁷

沃森受弗萊影響，強調「只有透過不能約化的文本性為媒介，我

們才能接觸耶穌的真實」，¹⁸ 這成了沃森在第一部分〈自主的文本〉（The Autonomous Text）的焦點。我們認識耶穌，是靠聖經所呈現的耶穌，不是在聖經以外，也不是單靠研究經文「背後」的歷史而認識祂。不過，沃森除了強調這點，也強調耶穌的真實。經文傳遞的不是虛構的故事，卻是有關上帝在基督裏所行之事的敘事宣稱。沃森認為，追隨弗萊，並欣賞弗萊強調聖經的敘事世界的思想家需要更清楚肯定這點。

當代的「教會」和「世界」這兩大關注在沃森接著的兩部分—〈神學與後現代主義〉（Theology and Postmodernism）及〈聖經與女性主義批評〉（Holy Scripture and Feminist Critique）—更清楚呈現，但所用的策略仍舊相似。沃森接納當代理論的好些方面，同時又嘗試建設性地作出批判。沃森此書的特色之一是多有聖經個案研究。沃森以聖經學者的角度並在註釋當中處理詮釋學問題和運用教義。以女性主義學者所強調的所謂聖經中的父權主義恐怖經文為例，不管你對這類事情抱甚麼意識形態立場，聖經確實含有一些令人不安的故事，例如士師記第十一章耶弗他女兒的記載。沃森回應說，他的假說包含正典內對不公義的批判：「批判就不是外在強加的，而是來自詮釋經文自身的自我批判能力。」¹⁹ 要作成這事，沃森指出「保羅的律法 / 福音對立」：「由於神學詮釋必須把聖經文本中的律法與福音作出區分，因此，決定接受正典形式，並不賦予經文免受批判的特權。」²⁰ 基督徒甚至必須預期外來的刺激會催促這種正典批判。因此，「來自基督徒羣體以外的世俗世界洞見，可以扮演正面的角色，幫助羣體理解聖經。」²¹

沃森只是頗簡略地提到馬丁路德在律法 / 福音的詮釋學的重要性。一般來說，沃森詮釋聖經時，會參酌神學議題和當代詮釋學，但在1994年的那書，他沒有大量運用教義傳統去賦予經文亮光。我們也應注意，沃森運用例如「女性主義」等當代理論，即使這些理論只是透過突顯聖經的內在制衡而間接地批判教會的教導，仍可能會抵觸弗

萊對「文本內的關聯性」(intratextuality)的關注。這是由於這些理論似乎扮演經文以外的議題或框架角色，然後被帶到經文之中，蓋過了經文的內在參考框架，反映沃森相對不夠留意較舊的教義傳統。另一方面，若覺得弗萊的詮釋進路太局限在聖經本身，沃森提供了一個富吸引的選擇。

沃森接著在1997年出版的《文本與真理：重新定義聖經神學》(*Text and Truth: Redefining Biblical Theology*)繼續早前的主題，同時又與神學傳統多了點交流。沃森好幾次以現代舊約學術史的頭面人物為焦點，再配以如莫特曼(Jürgen Moltmann)及教父釋經家等神學家。雖然沃森沒有作出在釋經中深入運用傳統的詳細示範，但他始終為神學詮釋學提出了一個容納教義的建議：

所有基督教神學都必須是「聖經神學」—不是說內容要純是釋經，而是說它的核心和基礎都必須是由聖經文本所見證的個別真理所構成。如果—如我會論證—需要有一種特殊的「聖經神學」，是與基督教神學整體上不是共存的(coextensive)，則這種需要只能是實務性的需要。²²

聖經研究和系統神學之間必須作出一些分工，但二者的分別是功能上，而不是規範性的。²³ 現代學術界的區分很可能部分是由於更正教走過了頭：「人有了聖經，哪裏還需要難以捉摸又似是而非的神學？」結果可能是把神學家趕離聖經：「在愛任紐、士萊馬赫和巴特之間穿梭自如的人，如大模廝樣地詮釋以賽亞、保羅或約翰，就會有僭越的危險。聖經著作不再是神學家的知識產權。」²⁴ 沃森意識到這種聖經與神學迥然對立和舊新約研究割裂是有關的，因此專注於舊約的基督論詮釋，以及反駁巴爾(James Barr)等人對正典的「聖經神學」的抨擊。

整體來說，沃森的著作吹起了號角，呼籲人透過三個處境來讓教義照亮聖經文本：一、詮釋者必須以耶穌基督的現實為聖經敘事世界的中心，按此詮釋全本聖經，不管那是福音書還是舊約。二、基督徒羣體生活的現實會影響我們的聖經解讀（下一章會探討），從而突顯我們需要從當下的基督教教導中獲得洞見，並向傳統提出新問題。三、教會以外的當代處境同樣會喚起經意方面的神學反省，並對現有的基督教理解注入新洞見，甚至提出重要批判。沃森沒有窮盡用教義指導聖經詮釋的可能性，但他的確示範了聖經學者可以怎樣起步考慮神學關注，並說明為何在現今神學科目四分五裂的情況下，我們必須尋找出路。

教義註釋書

前面已提過，超越這種四分五裂狀況的新舉措之一是撰寫神學註釋書。除了主要由系統神學家和歷史神學家執筆的「布拉索斯神學釋經」外，艾爾文斯（Eerdmans）亦開始出版「兩個視界叢書」（Two Horizons）。這系列註釋書旨在「橫跨」新約研究和系統神學；部分會由兩個學科各出一位學者合著，部分則由單一作者執筆。²⁵ 只有時間才能揭示神學註釋書所蘊含的全部現代可能性。

不過，歷史神學家帕利坎執筆的「布拉索斯神學釋經」的使徒行傳一冊卻是教義導向最強的早期例子。雖然這冊註釋的目錄大致上依照使徒行傳的大綱，但結構卻很獨特。該書有時在印出一節經文和帕利坎的註解後，一個粗體標題會出現，然後是一段粗體文字。這些部分是處理全卷使徒行傳重複出現的主題，並搜集帕利坎在各處的有關反省。在正文中，有些括號內的經節會加上箭頭—例如：

（97:22）—指示讀者翻閱七章22節的註釋，參看用粗體寫成的專題部分（*locus communis*）：

由於這註釋書的目的主要是神學性，而不是語言考據，所以對個

別神學議題或 *locus communis* 的討論（用粗體印出）會集中在使徒行傳某一段該議題和教義最為顯著的經文，兼考慮使徒行傳其他與這討論有關的經文；這些討論的標題常會摘引或提及信經、大公會議和禮儀的傳統，或經文。例如，使徒行傳從頭到尾，由一章10節至二十三章8節，多次提到天使，若每次出現天使都詳論教義，會顯得累贅重複，但若是脫離整體教義來孤立討論任何一段經文的特有的天使論，又會顯得支離破碎。所以，我會在十二章7節集中講論天使的教義，其標題結合了兩段引文：尼西亞 - 君士坦丁堡信經（第一條）和希伯來書（一14）。²⁶

專題（*loci*）的進路主要是源於更正教改教家，他們用此處理有助讀經但稍稍離開實際經文的題目。改教家會把專題放在註釋書的正文以外，後來被獨立裝訂，成為他們的「系統神學」的基礎。不過，帕利坎明顯把專題寫在註釋書正文中。

帕利坎出離信義宗，改宗東正教，希望發掘教會傳統上如何運用使徒行傳，但可惜使徒行傳在教會的禮儀生活中不曾獲重用。帕利坎唯有多討論教父的註釋和更闊的神學反省例子。²⁷ 因應會籍的認同，帕利坎也研究使徒行傳的不同抄本，並比大多數聖經學者更器重所謂的「西方文本」（Western Text）。此外，帕利坎依照路加的明顯做法，使用希臘文七十士譯本為他引用舊約的基礎，而不用我們現有的那些希伯來文版本。²⁸

帕利坎的著作和叢書背後的理念很富爭議性，尤其是這類神學註釋書是否足夠在聖經文本本身下工夫。²⁹ 然而，從這例子可見，教義會影響我們向聖經文本發出的問題，並塑造我們表達答案的方式。如奧古斯丁的詮釋學專文《論基督教教義》很久以前所反映的，二事根本不可分割。我們傳遞上帝話語的需要，塑造了我們在尋找經文意義上的優先次序；過度的鑑別學執著（例如，對於經文原來用字的微枝末節）有時必須向留意經文的更大神學信息讓路。同一聖經書卷內的

經文互相參照可能是標準做法，但 *loci* 的模式不單幫助讀者認出主題和連繫，也促使我們與聖經中更闊範圍的經文交手—名副其實的正典閱讀。此外，它要求我們探討用來溝通的種種概念之間的關係。因此，與基督教教導的今昔理解摔跤，不可避免之餘，又果實累累。

個案研究：想像上帝的形象

貫穿全書至此，特別是在這一章，我們已見過各種的聖經的神學詮釋例子。不過，也許這些例子似乎總與聖經的實際經文有一步之差，如同懸在半空。所以是時候進行個案研究，研究一個跨越舊新約又沒有直接見於尼西亞信經的古典基督教教義。這樣的一個題材見於沃森的著作：上帝的形象（*imago Dei*），即人（單數或複數）作為上帝形象的性質問題。

當然，全面研究最少需要一本專書，遠超本書所能及。但也許作為其後幾章幾處闡明之用，以這教義為例仍是應付得來的。下文會探討奧古斯丁對上帝形象的幾個處理方法，作為聖經的神學詮釋的教父例子，藉以結合第一章和第二章的幾條主線。

之前提到，前鑑別的釋經包括：虔誠的閱讀，以基督為目標的閱讀，為基督徒實踐而閱讀。聖經演繹出來的四重意義，再加上寓意解經法，都成功為這些目標服務。我們在奧古斯丁論上帝形象的著作中隨處可見這些特色。他的鉅著《論三位一體》（*De Trinitate*）用上帝的形象觸發人去默想上帝的三位一體生命，全書以祈禱作結，並包含無數反映他的虔誠感的評論。此外，學者普遍同意卷八起了接駁卷一至七和卷九至十五的作用。卷七用了一節聖經作結（卷七．12）：

「除非相信，否則不能明白」（賽七9〔古拉丁文譯法〕）。³⁰ 然後，卷八以禱告開始，祈求能明白，同時焦點從直接講解聖經（卷一～四）和教會的共識（卷五～七），轉為著作下半部分的更富思辯性內容。這些宗教味濃的思辯內容仍充滿祈禱，接近尾聲時又越來越多

聖經引文；整個作品是一個敬虔行為，目標是推動我們轉化成基督裏的上帝形象，如希爾（Edmund Hill）所說：

首先要注意，形象（image）的概念與效法（imitation）的概念相連，從詞源學可看出二者的關係，而歷來教會的拉丁作者都普遍接受二者概念相連。但這意味到形象的教義是一個實踐性的教義，這一點有時可能被人忽略了。人有上帝的形象，不只是一個可被觀察和詮釋的神學事實，有助闡明三位一體的性質；人有上帝的形象也是一個命令，是需要推行的綱領，藉著在自身上達致上帝的樣式而發現三位一體的奧祕。³¹

在這個案中，在閱讀作為敬虔活動以及為了基督徒實踐而閱讀兩者之間做連繫的，肯定是以基督為目標的閱讀。奧古斯丁閱讀創世記的進路讓我們更明白這點。

起先，奧古斯丁似乎認為我們只是當模成耶穌基督的形象。不過，最後奧古斯丁下結論說，我們因著和透過模成耶穌的樣式，可以成了整個三位一體的形象，因為耶穌身為聖子，就是上帝的真象。奧古斯丁得出這個詮釋，因為創世記一章26至27節「形象和樣式」之前是複數代名詞「我們的」。³² 這事必牽涉三位一體的整整三個位格，而不是單單父把子，從而也把人模成祂的形象。³³

奧古斯丁研究創世記時，並不怕用寓意法。例如，他把上帝的形象與基督掌管教會這後來的奧祕連上關係，視為對應人類統治動物界。³⁴ 然而，他尊重「有男有女」這句話的字面意義，著意處理創世記一章26至27節與哥林多前書十一章7節的表面矛盾，因在前者女人明顯是上帝的形象，後者卻說男人是上帝的形象，而女人只是反映男人。奧古斯丁用複雜的靈意解經來處理，效果強差人意，³⁵ 但值得注意的是，他竟有意解決這問題。

至於上帝形象的真實性質，奧古斯丁詮釋為「指到內在的人，就是理性和智性的所在」。大多數現代的聖經學者都不會接受這種「形而上」或「實質性」的形象觀，並譴責古典詮釋者受了希臘哲學影響。不過，上文提到，有些研究教父的學者已開始反駁。有趣的是，奧古斯丁指出聖經文本的一些元素來支持論點，認為按創世記第一章接下來的幾句話看，使到我們有權柄統治動物的是人的理性。換句話說，奧古斯丁把近來學術界提出的「功能因素」包含在他的理性觀中：人統管受造物，理性是「他〔人類〕得以優勝於所有牛隻、所有動物的能力」。[36](#)

固然，奧古斯丁是基於某些文化前提來詮釋這經文。如一些學者所說，他強調人是「理性動物」，以致相信「甚至我們的身體構造顯示我們比牲畜優越，因此更像上帝」。[37](#) 因為我們是直立的動物，暗示我們能照歌羅西書三章2節所規勸的，專注上面的事，而其他動物則不能。[38](#) 然而，甚至在這點上，奧古斯丁也聲稱自己有經文支持；他認為上帝創造萬物時是說「要」，造人時語氣更主動，說：「我們要」，且暗示因著三位一體的三個位格都參與行動，因而含有多元性或關係性。[39](#)

基督論的詮釋意味奧古斯丁解釋這段創世記經文時，不能抽離其他指到上帝形象的經文，而以新約而言，很多這些經文把這概念特特與耶穌基督連繫。奧古斯丁的結論是，我們是照著上帝的形象造，但並非所有「形象」都彼此相似，或與所反映的東西一模一樣。所以，「樣式」（likeness）這詞看來最終是指上帝的兒子或上帝的道 / 話，祂獨一無二地與上帝相似，其相似程度是我們永不能達到的。[40](#) 事實上，宇宙萬物某程度上都與上帝相似，因上帝是創造主；但「不是所有萬物都造得像那樣式本身，只有理性的〔人〕才可以。因此，萬物都是藉著那樣式〔基督，即邏各斯（Logos）〕而來，但並非全與那樣式相似」。[41](#) 古典釋經經常會把「形象」與「樣式」作出區分，而「樣式」通常是從基督論和道德的角度理解，涉及到我們當變成何種人的問題。[42](#) 相反，現代的聖經學者通常認為二詞在神學上意義相

近，出現只是為了風格上的變化或細緻的語感差異。⁴³

當然，當代的聖經學術一般不會認真考慮這類經文的基督論詮釋。若以基督來理解形象，自然會讓人思想基督的獨特性：智慧和真理的盛載者，聖靈用來光照我們的那光（你聽到約一章的迴響嗎？）。當我們考慮全部正典經文，便會發現「人性亦像那光一樣富智性，因此受造與認出藉以造成的上帝的話是同一回事」。⁴⁴ 在《論三位一體》中，奧古斯丁根據這基礎發揮他的思辯力，尋找三位一體在造物界中的「痕跡」，尤其是在人的理性中尋找，最終在我們進行自省和默想上帝時所用上的記憶、理解力和意志這三者的統一上找到（雖然即使這樣也差距甚大）。⁴⁵ 記憶有起源的功能，叫我們記得一些東西，因而與父上帝有合理聯繫。理解力（或邏各斯？）本身自然與子有關。我們藉著意志去愛我們真正認識的東西，這愛心自然必須透過聖靈來領受。奧古斯丁明言，由於上帝的真像是神祕地超乎我們所能認識，上述只是一個形象，且是模糊的形象。⁴⁶ 的確，論到人是上帝的形象問題，他奉勸我們「無論有甚麼相似之處，總要留意更大的不相似之處」。⁴⁷

奧古斯丁連接創世記第一章和其他經文靠的部分是文字上，部分是教義上。我們看過基督論和三位一體神學發揮了功用，促使奧古斯丁查考約翰福音第一章的一類經文。就文字連接來說，奧古斯丁不但搜尋明言上帝形象の經文，也搜尋概念上平行的經文。例如，除了以弗所書第四章、歌羅西書第三章一類經文，他認為哥林多前書十三章12節也十分重要，因為它提到鏡子。由於鏡子涉及到形象的反映，當我們考慮上帝的形象是甚麼意義，並這形象怎樣對應我們效法基督的問題時，這經文就變得相當適切。⁴⁸ 不管我們整體上怎樣評價奧古斯丁的上帝形象教義，這些例子都可說明神學可以為釋經作出甚麼貢獻。在幾方面，約翰福音第一章肯定對應創世記第一章，尤其是考慮到它在約翰福音的正典結構中的位置，甚至它給福音說的開場白，加上有「太初」、「光」和「黑暗」的詞彙和以創造為焦點。如果我們正視聖經的統一性，那麼，這些以基督為中心、成聖為焦點的新約上

帝形象經文就必定在某些方面與創世記第一章的信息相配合，即使我們認為創世記一章26至27節「就其本身而言」沒有明顯提到基督或成聖，而後來的經文涉及的內容可能比我們在創世記第一章找到的更多。奧古斯丁用來帶出其他經文（例如林前十三12）的概念平行例子似乎具啟發性。對揭示創世記第一章的神學信息和含義而言，那些經文的相關性絕不亞於古代近東的平行記載。

我們必須在接下來的幾章繼續評估奧古斯丁和再闡一點的古典觀點的質素。古代近東的平行記載、創世記一章26至27節「就其本身而言」的信息和其他沒有以基督為中心的角度詮釋上帝形象的經文，甚至新約的（例如，雅三9~12）—這一切都需要進一步考量。不過，我已嘗試指出，奧古斯丁和其他古典詮釋者懷著對教義的關注和持守來研究聖經，處理特定經文的挑戰和發現豐富的概念，也尋找其他相關的聖經材料。如果日後證明某些教義堅持反映神學家的文化角度—這是無可避免的—這類詮釋的元素仍算經得起時間的考驗。

當然，自尼西亞時代起，正式的認信和較非正式的神學思想遍地開花。聖經的神學詮釋支持者大概會視某些教義聲明的權威低於信仰準則本身，並因應其傳統而賦予不同的權威地位。不過，最低限度，這些信仰準則的延伸—超越了明文的基督論和三位一體界線—能夠也應當為釋經服務。對天主教徒和東正教徒來說，後來的教條甚至有訓導權（magisterial authority）。再一次，教會論令神學詮釋學更豐富和複雜。但撇開我們的細節和分歧，本章的更廣原則仍適用：教義框架非但不會任意規管聖經詮釋，反會挑戰新一代認出自己的文化假設，再根據教會對聖經的整體理解修正那些假設。

¹ Kathryn Greene-McCreight, “Rule of Faith,” *DTIB* 703. 另見Paul M. Blowers, “The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith,” *Pro Ecclesia* 6, no. 2 (Spring 1997): 199-228.

² Greene-McCreight, “Rule of Faith,” 703.

³ Office of the General Assembly, *The Book of Confessions* (Louisville:

Presbyterian Publishing Company, 2002), 7.

[4](#) 見Irenaeus, *Against Heresies* 1.8.1 (校勘版: *Libros Quinque Adversus Haereses*, ed. W. W. Harvey, 2 vols. [Cambridge: Academy, 1857])。

[5](#) 概述諾斯底主義及其對聖經的神學詮釋的影響，見Nicholas Perrin, “Gnosticism,” *DTIB* 256-58。

[6](#) 例如，見Ephraim Radner and George Sumner, eds., *The Rule of Faith Scripture, Canon, and Creed in a Critical Age* (Harrisburg, PA: Morehouse, 1998); Christopher R. Seitz, ed., *Nicene Christianity: The Future for a New Ecumenism* (Grand Rapids: Brazos, 2001)。

[7](#) Kathryn Greene-McCreight, *Ad Litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the “Plain Sense” of Genesis 1-3* (New York: Peter Lang, 1999), 243.

[8](#) Greene-McCreight, *Ad Litteram*, 244.

[9](#) Greene-McCreight, *Ad Litteram*, 245.

[10](#) David S. Yeago, “The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis,” in *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, ed. Stephen E. Fowl (Oxford: Blackwell, 1997), 88.

[11](#) Yeago, “The New Testament and the Nicene Dogma,” 90.

[12](#) 進一步討論賽四十～五十五章與腓二章的關聯，顯示保羅的解讀符合耶和華在受苦僕人身上所顯出的身分，見Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。

[13](#) Yeago, “The New Testament and the Nicene Dogma,” 95-96. 另見Daniel J. Treier, “Concept,” *DTIB* 129-30。

[14](#) 不少當代學術研究指出，希臘哲學俘虜的並非正統教父；反之，某程度上，像是亞流主義者等異端黨派更受到俘虜，或最低限度更熱衷於全面運用希臘人的假設（見Thomas Weinandy和Paul Gavrilyuk等人的研究）。信經用哲學概念來保存聖經有關在耶穌基督裏完全啟示出來的以色列上帝的教導。例證見奧古斯丁《論三位一體》卷六和卷七，下文會探討。

[15](#) Yeago, “The New Testament and the Nicene Dogma,” 97.

- [16](#) 見Jaroslav Pelikan, *Acts*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos, 2005), 14。
- [17](#) 見Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974)。
- [18](#) Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 3.
- [19](#) Watson, *Text, Church and World*, 190 (強調屬原作者) 。
- [20](#) Watson, *Text, Church and World*, 231 (強調屬原作者) 。
- [21](#) Watson, *Text, Church and World*, 236 (強調屬原作者) 。
- [22](#) Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 2.
- [23](#) Watson, *Text and Truth*, 3.
- [24](#) Watson, *Text and Truth*, 4.
- [25](#) 介紹這套叢書的綱領性文章匯集，見Joel B. Green and Max Turner, eds., *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。
- [26](#) Pelikan, *Acts*, 29.
- [27](#) Pelikan, *Acts*, 26.
- [28](#) Pelikan, *Acts*, 33-35.
- [29](#) 以下是一位對神學釋經基本上表同情的人寫的尖銳評論：Joel B. Green, review of *Acts*, by Jaroslav Pelikan, *Journal of the Evangelical Theological Society* 49, no. 4 (December 2006): 852-53。另見*Pro Ecclesia* 16, no. 1 (Winter 2007): 14-32的書籍論壇。
- [30](#) Augustine, *The Trinity*, trans. Edmund Hill, ed. John E. Rotelle (New York : New City Press, 1991), 232 (校勘版 : *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, Corpus Christianorum: Series latina 50 [Turnhout: Brepols, 1970]) 。
- [31](#) Edmund Hill, in Augustine, *The Trinity*, 233-34n23.
- [32](#) Augustine, *Unfinished Literal Commentary on Genesis*, in *On Genesis*, trans.

Edmund Hill, ed. John E. Rotelle (New York: New City Press, 2002), 150 (§61) (校勘版: *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 28.1 [Vienna, 1866-]) 。

[33](#) Augustine, *Unfinished Literal Commentary*, 151 (§61).

[34](#) 34. Augustine, *On Genesis: A Refutation of the Manichees*, in *On Genesis*, trans. Edmund Hill, ed. John E. Rotelle (New York: New City Press, 2002), 65 (I.40) (校勘版: *De Genesi adversus Manichaeos*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 91 [Vienna, 1866-]) 。

[35](#) Augustine, *The Trinity*, Book XII.

[36](#) Augustine, *On Genesis: A Refutation*, 57 (I.28).

[37](#) Augustine, *On Genesis: A Refutation*, 57 (I.28).

[38](#) Augustine, *Unfinished Literal Commentary*, 149 (§60); *The Literal Meaning of Genesis*, in *On Genesis*, trans. Edmund Hill, ed. John E. Rotelle (New York: New City Press, 2002), 314 (VI.22) (校勘版: *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 28.1 [Vienna, 1866-]) 。

[39](#) Augustine, *Unfinished Literal Commentary*, 147 (§56).

[40](#) Augustine, *Unfinished Literal Commentary*, 147-48 (§§57-58).

[41](#) Augustine, *Unfinished Literal Commentary*, 149 (§59).

[42](#) 見Irenaeus, *Against Heresies*, V.16.2。最低限度，形象和樣式這個表面分別仍為東正教神學所重視。

[43](#) 例如，見Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 135-37。

[44](#) Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, 235 (§31).

[45](#) 特別見《論三位一體》卷十四。

[46](#) 他特別在《論三位一體》的最後一卷（卷十五）作出這些確認，但這些確認其實已散見全書。另見他的Confessions, Book XIII (校勘版: *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, Corpus Christianorum: Series latina 27 [Turnhout: Brepols, 1981]) 。

[47](#) Augustine, *The Trinity*, 426 (XV.39).

[48](#) Augustine, *The Trinity*, Book XV.

第三章 與別人一同閱讀：聆聽聖靈的羣體

教義既然對詮釋聖經如此重要，教會自然就成為焦點。恢復這個前現代的主題，不但意味要在信仰準則內閱讀聖經，還意味要敬虔地閱讀。然而，古典的靈命塑造不是私人事務。最佳的前鑑別釋經不是個人主義的。不是所有平信徒都能接觸聖經，但能接觸的都致力環繞兩方面去調校靈命：參與神聖禮儀；教導別人。

我們考慮去仿效這種古典模式時，必須反省民主環境所帶來的應許和陷阱。¹ 比起前現代的人，今天的平信徒有更大機會參與聖經閱讀和神學辨識。不過，追求個人主義式的乖僻詮釋的試探也十分真實，情況就像中世紀屬靈閱讀傳統最糟糕的某些時刻。² 因此，我們需要察驗聖靈怎樣帶領基督徒羣體的成員發現聖經的意義，尤其是明白基督身體的不同部分如何在那過程中連繫。

設定羣體崛起的處境：「後自由主義」

論到羣體和詮釋的議題，最有影響力的當代思想家大概非福爾莫屬。因此，本章會詳加分析他的觀點。不過，我們要首先講一講他的部分重要主題的處境：林貝克的教義觀和侯活士對品格的強調是二個關鍵要素，連同其他因素，為羣體取向的討論預備道路。

林貝克論教義

1984年，林貝克的《教義的性質：後自由時代的宗教和神學》（*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*）³ 出版了，該書成了之後二十年最廣泛討論的神學書籍之一，並使到「後自由主義」一詞流行起來。該書對比三種教義觀：一、「認知 - 命題」（cognitive-propositional；現代早期的古典保守派立場）；

二、「經驗 - 表現」(experiential-expressivist ; 現代後期的自由派立場) ; 三、「文化 - 語言」(cultural-linguistic ; 林貝克自己的立場) 。林貝克認為，我們不應把教義直接視為對現實的真理宣稱 (保守派的進路) 或純粹的人類宗教經驗的表達 (自由派的傾向，並根據當代思想重新詮釋古典的基督教教義，以及常常否定超自然信仰) 。

林貝克拒絕這兩種舊進路，原因是顧到教會的合一。林貝克投身合一運動的經驗促使他尋求一種能讓不同的神學傳統達到共識的教義觀。與嚴格的命題觀相反，教義可以隨時間改變用字，不同的詞彙可以表達相近的東西。所以，不同的傳統可為達到共識而努力，同時又保留最初引起他們關注的原則。然而，這種共識不必然等於把真理的追求擱置：與純表現觀相反，教義論的是上帝，不單是各樣論人類經驗的相對主義說法。

《教義的性質》掀起了爭議，尤其是由於林貝克嘗試歸納別的觀點，無可避免會過分簡化，略欠公允。然而，大多數人也肯定林貝克的洞見，而因應我們此文的目的，林貝克的文化 - 語言進路才最重要。按照這種觀點，基督教就像一個用符號系統運作的文化。這種語言決定我們的宗教經驗，因我們反思和談論上帝時會用這些符號。例如，與別人同吃餅和喝酒，對基督徒有特別意義，可幫助我們明白約翰福音第六章所指的吃耶穌肉和喝耶穌血。相反，在早期基督徒羣體以外流傳有關這類言談和做法的謠言，釀成被指吃人肉的指控。至於教義，雖然對象首先是為羣體的內部成員，但教義並非「一階」的宗教言說，不像祈禱或讚美等。反而，教義提供說話的「二階」規則，作用類似文法。教義幫助基督徒安居於作為文化的教會的信仰，並忠實地把這信仰的符號和象徵的意義傳遞。

《教義的性質》對聖經的神學詮釋所起的總體影響，涉及到這種把基督徒羣體視為文化的觀點。現代晚期或稍微後現代的思想很大程度上取靈感於維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的「語言遊戲」概念—文字在特定處境使用時才產生意義。在棒球運動中揮球棒是合法活動，但在別處就有可能犯法。同樣，「耶穌是主」這個聖經宣稱在

十字軍刀劈異教徒頭顱的處境下喊出來，可以是大錯特錯。這樣強調語言運用，意味不單要留意寫聖經時的原來處境，也要留意讀聖經時的歷史和當代處境。

更具體一點，林貝克也提倡「文本內互涉」，讓聖經文本「吸收世界」，而不是被世界吸收。留意教會閱讀聖經的當代處境，並不表示由今天的文化來決定經文的意義。林貝克認為，這正正是自由主義的錯誤：「文本以外」的進路以為世上存在從哲學或其他地方而來的公共、普遍範疇，而我們必須把聖經的意義與這些範疇相聯。相反，按林貝克的文本內互涉的神學進路，聖經語言和故事所塑造的世界提供詮釋範疇，而我們用這些範疇來詮釋經驗，甚至當代文化。⁴ 當然，我們要用聖經以外的語言來傳達聖經真理。但試想像兩篇尼希米記的講章，一篇論「成功的領導」，另一篇強調尼希米記的「僕人」詞彙：前一篇可以是不健康的文本以外取向，因為成功所帶有的意涵不免會反映當代文化的各方面，而且可能沒受到質疑。後一篇會有較強的文本內互涉性，以致尼希米記的敘事可以就何謂勇敢的領導給聽眾培育一種抗衡文化的理解。同樣，基督教教義應該在基督徒的人生中培養更強的聖經想像。

侯活士論品格

因此，聖經敘事對林貝克—還有他的耶魯同事弗萊—來說，是重要主題，從而觸發一個問題：我們用甚麼故事來作理解自己人生的鏡頭？聖經大部分內容是以敘事形式出現，即使是餘下的部分，讀起來也有一種敘事層面，因為我們察覺經文的世界和我們的世界存在「喻意」關係。即使何謂「敘事神學」的問題令人頭痛無比，但最少我們可以強調福音書的耶穌敘事。弗萊講述隨著現代性的興起，自由派傾向更改福音書敘事的意義，淡化耶穌的神性；保守派為了回應，設法用普通的歷史論證來證明這些敘事的超自然宣稱。例如，對一方來說，復活敘事可以是指向盼望或新生命；對另一方來說，這些敘事可以為基督教信仰的真理提供護教證據。在這兩種情況中，耶穌在敘事

中的畫像的神學優先性都給遮蔽了。

這種有關耶穌的敘事不單講論上帝是誰，也論到我們要變成怎樣的人，後者就是侯活士的焦點。侯活士深受哲學系同事麥金太爾的影響，麥氏向啟蒙運動的企劃發出挑戰，呼籲人重尋繫於傳統的古典德性觀。⁵ 塑造羣體自我理解的故事也應該塑造羣體成員的品格。此外，門諾派（Mennonites）神學家尤達（John Howard Yoder）讓侯活士深刻體會「基督徒非暴力觀」作為「耶穌政治」的性質和重要性。⁶

侯活士是多產的作者，呼籲教會要成為「品格的羣體」。⁷ 究竟我們是否學到耶穌的德性，會決定我們閱讀聖經的忠實程度，而當然，我們如何閱讀聖經反過來又會影響我們如何效法耶穌。福爾早期與瓊斯（L. Gregory Jones）合著了一本詮釋學著作，該書封面刊了侯活士寫的推薦文。這本《在共融中閱讀：基督徒生活中的聖經和倫理》（*Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*）⁸ 呼籲基督徒把聖經內化，在上帝面前忠誠生活，而且這一切都在羣體內進行。唯有這樣，我們才能培養出必需的判斷力，察驗聖經如何處理倫理難題。福爾和瓊斯敦促我們寬心面對釋經爭論，聆聽那些能挑戰我們的外人。換句話說，二人看重讀者是甚麼人（作為有身體的基督徒羣體，而不是非物質的個人），過於我們使用甚麼方法，他們因而批評人對專業聖經研究和倫理學過分緊急。書中最後一章描寫潘霍華—侯活士長久以來最愛的人物—為「演出聖經的人」，並在很多方面當為我們學效。

潘霍華的著作時常探討基督徒羣體的性質問題，⁹ 而當中幾本更成了門徒觀的經典著作，甚至成了普及作品。¹⁰ 雖然福爾和瓊斯讚賞潘霍華在《團契生活》（*Life Together*）等著作對羣體的強調，但也不害怕批評潘霍華參與行刺希特勒一事。潘霍華在當時和其後在獄中面對的困難，顯示他「在極端處境中尋求對聖經和世界的充足理解」。¹¹ 所以，這些難處「暗示，我們若是在基督徒羣體的處境以外

閱讀聖經，就更難讀得明智」。對福爾和瓊斯來說，「好像《團契生活》和《追隨基督》（*The Cost of Discipleship*）所描述的那種基督徒羣體若一直存在，也許結果會很不同」。¹² 下一部分，我們會探討福爾之後如何論到這種基督徒羣體對聖經詮釋的影響。

教會是詮釋聖經的羣體：福爾

福爾最重要的著作是1998年的《與聖經交涉》（*Engaging Scripture*）。¹³ 福爾在書中說，詮釋「需要與基督徒的信念、實踐和關注進行複雜的互動，三者被用於聖經詮釋，彼此互相影響。此外，若想這種互動有利於忠誠生活和敬拜，基督徒需要有某種羣體生活」。¹⁴ 福爾後來在另一處寫道：「簡言之，論點是：神學和教會論應推動聖經詮釋學，而不是倒轉過來。」¹⁵

福爾提出三種可能的觀點，論到教會應如何理解聖經詮釋：「決定論」、「反決定論」、「欠定論」。決定論詮釋是關注神學的聖經學者（如蔡爾茲及沃森）的進路。¹⁶ 反決定論詮釋剛好相反，與激烈相對主義的「後現代」思想家有關，他們會例如用解構主義作為詮釋聖經的主要神學代模。¹⁷ 箇中含義似乎是，反決定論的詮釋之所以出現，是由於對決定論的詮釋所構成的問題反應過激，而福爾描述決定論詮釋的問題如下：¹⁸

1. 決定論詮釋的目標是「使聖經詮釋變成多餘。」¹⁹
2. 「決定論詮釋視經文為有待克服的問題。」²⁰
3. 「決定論詮釋視經文為相對穩定的元素，作者在其中插入、隱藏或溶解（選擇你愛用的比喻）意義。」
4. 決定論詮釋假設「教義和實踐都是簡單直接地由聖經詮釋所決定，永不是倒過來的。」²¹

5. 決定論詮釋者為「打敗對手」，會嘗試證明「對手允許神學關注、偏見或個人取向來決定自己的詮釋，而不是嚴格地從經文中找出意義，再用經文的意義來塑造神學」。²²
6. 決定論詮釋高舉「方法」，²³「方法」預先決定了讀者與經文應如何交流，因而把聖經從平信徒手中奪去，交給專家。²⁴
7. 所以，決定論詮釋大用「各式歷史鑑別法」。²⁵
8. 最後，決定論詮釋永遠會訴諸自身來支持自身的意義理論。²⁶

福爾沒有把神學關注插入聖經鑑別學的罅隙，反而承認對教會來說，聖經詮釋在理論上是欠定論的。通用的意義理論大可不必，甚至不可能存在，因此必須慎用聖經鑑別法，因時制宜地使用。²⁷ 由於缺乏理論上的決定論，並要因時制宜地運用專業的聖經學術，可見教會需要的是實踐理性（*phronēsis*）。既然是實踐理性，聖經閱讀便成了屬靈實踐，即聖靈的工作。²⁸

要梳理上文，先要明白何謂「實踐」。²⁹ 上文提到的麥金太爾為以古代德性為處境的「實踐」下定義：

任何融貫和複雜的由羣體確立的合作性人類活動，在達致適用於那活動且某程度上為那活動定義的卓越標準的過程中，內在於那活動的益處得到實現，結果是，達致卓越的人類能力和對有關目的和益處的概念，都系統地得以擴展。³⁰

上述定義有兩點值得留意。第一，實踐是羣體性的。因此，對基督徒來說，閱讀聖經不是私人的事，而是教會的公眾活動，個人查經則是這公眾活動的延伸。因此，我們需要一同討論經文的意義，不可自己獨個兒決定。第二，要達成某個目標，實踐有時是必不可少，而非可

有可無。我們時常會用工具思維，思想有幾多不同途徑（或工具）可達成目標。我可以按心情決定走公路甲或大道乙上班。但相反，我不能從幾種成聖進路中隨意選擇一種，彷彿祈禱於我有效，閱讀聖經就無效那樣。某些成聖向度是上帝在這些活動並透過這些活動所賜的禮物，不能在這些活動以外獲取的。這意味到忠心的聖經閱讀不是由某種通用標準（它是否令我感覺良好？是否符合學術標準？）來下定義，而是取決於其固有的卓越，上帝就是為此而把讀經的實踐賜給教會。「實踐」也許是「恩典媒介」—上帝所挑選特用用來轉化教會中人的途徑—的另一種說法。

那麼，上帝是為了甚麼美善目的而賜下聖經？福爾劈頭便說，基督徒詮釋聖經「是在三一上帝面前忠心生活和敬拜的持續奮鬥的一部分，目的是與上帝和其他人進到更深的契合」。³¹ 由於這些持續奮鬥屬於「旅程」一部分，基督徒「必須帶著不斷改變的旨趣和關注來到聖經面前」。³² 這再次指向實踐理性的性質。³³ 對亞里士多德（Aristotle）來說，實踐理性是把對終極、不變現實的默觀與在世社交生活的流動連接的智慧的其中一面。人如何能對美好生活有某種理解後，認出有利於這種生活的具體機會？實踐理性就是良好判斷的德性，協調其他德性在美滿人生的具體處境中一同運作和成形。這些具體決定也可能有助人更好了解現實。

我們某程度上是像學徒模仿師傅那樣，學習這種德性的判斷力。對福爾來說，當代基督徒需要留意古代的基督徒詮釋者：「我特別呼籲基督徒學習一類人的最好的詮釋習慣和實踐，就是那些清楚了解基督徒詮釋聖經的目的，並相對善於把信念、實踐和聖經詮釋合起來，成為名為神學的單一而複雜實踐的元素之士。」³⁴ 因此，聖經的神學詮釋不會視教義為僵化地決定聖經的真實內容而作出證實的理性主義工程；反而，它強調在具體環境中與上帝和人更忠誠地共融的旅程，雖然惱人，卻有回報。³⁵ 理解聖經是達到目的的手段，卻不是目的本身；但它是必需的手段，而非僅僅是有待應用的「理論」。我們閱讀聖經的方式，本身就是旅程一部分，並會塑造我們的品格。

福爾在《與聖經交涉》的導言提出了他的聖經觀和三種詮釋聖經的進路（第二章，〈詮釋故事〉〔Stories of Interpretation〕），然後是幾章個案研究，最後以〈實踐智慧、基督徒塑造及教會權威〉

（Practical Wisdom, Christian Formation, and Ecclesial Authority）的一章作結。那些個案研究用具體例子探討理論要點，體現出福爾對實踐智慧的強調。³⁶ 此外，那些例子強調基督徒羣體需要聆聽聖靈在人生命中作工的敘事，以便察驗出這些敘事與聖經故事的聯繫。福爾認為，沒有決定論的詮釋學或專業鑑別學術的壟斷，詮釋的混亂狀態甚至暴力也可以發生。相反，基督徒羣體需要時常警覺，培育讀者的德性。³⁷

舉個例子，福爾研究以弗所書四章25節至五章2節，指出「基督徒彼此說誠實話，說造就人的恩言，生氣卻不犯罪等的能力，都直接與他們如何獲取和持有財富的議題有關」。³⁸ 這類講究言語的實踐明顯與教會一同詮釋聖經的光景有關，亦與羣體生活的其他模式或問題相連。另一個例子無疑更富爭議性，因為好些主流更正教教會的意見本已分歧：使徒行傳第十至十五章記載耶路撒冷教會歡迎外邦人加入，福爾從中找到一個可能的類比，比作當代教會完全接受有同性戀行為的人。根據這種閱讀，有鑒於聖靈現時的工作，聖經律法有時必須擱置，因福爾相信當時外邦人的個案正是如此，而這可能足以構成一種模式，擱置有關同性戀行為的某些禁令—若教會透過友誼，聽到聖靈在行這事的人生命中工作的敘事。雖然福爾有關這具爭議性的類比的討論屬試驗性質，³⁹ 但明顯反映他在多大程度上，相對於聖經文本的直接內容，把詮釋焦點放在聖靈和羣體身上。就這類造成紛爭的議題而言，福爾承認我們的詮釋只是初步和未能下定論的。無論如何，福爾表明，「當教會為聖經而產生分歧，與其說這是聖經詮釋的問題，不如說是由於聖經詮釋與多樣的其他教會實踐割裂了……。所有教會分裂根本上都是因為失去了愛」。⁴⁰

這就是福爾囑咐人對詮釋德性當有的警覺。

就像他對使徒行傳第十至十五章的解讀和對教會分裂的看法，福

爾對決定論詮釋的刻劃也有疑點。就這類聖經學術而言，福爾可說是描述一個最差的狀況，並當成常態來處理。我們也可介紹其他反對意見，然而最終福爾向教會發出一個頗必需的挑戰。福爾說，學術界在發揮塑造羣體的作用上，即在實踐聖經詮釋上社教化其成員，遠比教會成功。⁴¹ 例如，許多學者，純粹是出於習慣或本能，從一開始就排斥各種對舊約的基督教解讀，而教會讀者卻對聖經連討論也欠奉。如果屬實，一個根據中立性、客觀性而非主觀性來定義的羣體竟可如此強烈—但通常不健康地—塑造成員的信念，或許也算諷刺了。無論如何，雖然並非所有支持「聖經的神學詮釋」的人都同意福爾的全部觀點，但他們都認同教會要改善對成員的神學培育，從而提高他們與聖經交涉的神學質素。

使實踐（接近）完美：成為有德性的讀者

有關羣體實踐的討論也可從另一個互補角度考慮：聖經詮釋與德性的關係。上文看到，福爾和一些學者集中研究學術界和教會所培養出來的不同心思習慣。這些由羣體塑造的品格特徵會大大影響我們的詮釋實踐。從基督徒角度看，我們可超越這種描述性的講法，進到規範性的表達：這些傾向既是來自聖靈幫助我們理解聖經的「恩典媒介」，又是「恩典媒介」的一部分。所以，德性變成構想詮釋者的品格如何影響聖經詮釋，尤其關係到教會和其塑造聖靈果子的目標的關鍵方法。神學釋經的提倡者同意，基督徒德性的塑造是詮釋實踐的重要面向，甚至是其主要目標的最恰當表達。

德性涉及行事的傾向，不是一時間，而是長期而且是穩定及典型的傾向。一個勇者不會偶爾在少數個別情況下才擇善固執，其餘時間則知難而退；勇者一生持續不懈—即使並不完美—體現這品格特徵。用福爾的說法，德性是「觀看、感覺、思想和行事的習慣，只要用正確的方式、在正確的時間運用，這些習慣就能提高人認出、邁向和達到

自定的目標」。 [42](#)

基督徒的德性觀在好些方面與希臘人的古典定義不同。第一，古時的德性是中庸之道，不走極端：例如，慷慨的人既不會捐出一切，也不會一毛不拔。某層面上這是十分真實，但這種中庸之道也離不開古代思想德性時以男性和戰士為主的處境。德性並非人人適用，卻是專為統治社會的精英男子而設。相反，基督教信仰認為，德性應是所有蒙恩召和得力去效法基督的人的追求。

這種神聖的加力，其次，指向我們獲得德性的途徑。古代德性涉及一個表面的矛盾：有德之人才能學習德性，但要成為有德之人，先要學習德性。這程序怎麼開始呢？先有雞，還是先有雞蛋？再一次，基督徒堅稱，神聖行動在基督裏闖入內蘊的人類領域，呼召和加力給我們追求德性。這獨一無二的答案既關乎我們培養德性之路，也衍生出信、望和愛的特殊「神學德性」。這三大德性與其他古代德性不同，不單在於前者是從上帝而得，也在於德性生活的定義。例如，愛是以反精英主義的方式運作，其對象和學習者都並非精英。當然，最終來說，三大德性定義以耶穌為中心的美好人生。

第一章約略提到，查里說經典神學家，從使徒保羅到阿奎那、從亞他拿修到加爾文，他們的著作都帶有「智慧為本」和「衍生德性」的目標。他們不單是想以單向的線性方式把教義「理論」應用於實踐；反而，他們的目標宣言包含「以致……」或「為的是……」等字眼，顯示他們用來辨認真假教義的準則之一是某個教義表達能否提升德性。 [43](#) 與這種對德性的強調相一致，基督論常被證實是極重要的，例如亞他拿修就為德性而奮戰異端亞流主義基督論：亞他拿修反對亞流主義從十字架上除掉上帝的愛。 [44](#)

奧古斯丁提出了愛上帝和愛鄰舍的「雙重」愛的準則，清楚闡明這種應用到詮釋學的古典傾向：

所以，任何人認為自己理解聖經或當中任何部分，卻不能藉這理

解建立愛上帝和愛鄰舍的雙重愛，這人就仍未理解聖經。任何人從經文中引申出有助維持這愛的思想，而不能道出作者明顯表達的意義，並不算犯大錯，也肯定不是說謊。說謊的人有意要說假話，所以我們發現很多人愛說謊，卻沒有人愛被騙……。任何人詮釋聖經，若與作者的意思不同，這人是被誤導，但並不是因為聖經說謊。如我一開始所說，若那人是被可建立愛—誠命的目標—的想法誤導，他就像行人錯誤偏離了路徑，走進了農田，但最後也抵達目的地。但那人必須被糾正，明白沒有偏離路徑會更好，免得他習慣了偏離，最終迷路，甚至失去方向。⁴⁵

雖然奧古斯丁沒有輕視聖經經文本身，但在詮釋的決定上，他明顯認同愛的德性具優先性。事實上，福爾提出，「奧古斯丁的《論基督教教義》可能是最清楚說明聖經詮釋和德性塑造有何關係的宣言」。⁴⁶

奧古斯丁的說法是一種提醒：基督徒對德性塑造的看法不是鐵板一塊，而這些不同有詮釋學含義。一方面，比起福爾和很多更正教徒來說，許多五旬宗基督徒對聖靈帶領羣體的角色會有極不同的講法，且較具超自然傾向。第六章探討全球基督教時會進一步闡明。另一方面，奧古斯丁的德性塑造觀有突出的聖禮處境。多達羅 (Robert Dodaro) 表明，對奧古斯丁來說，「榜樣和聖禮的關係，相當於知識 (*scientia*) 和智慧 (*sapientia*) 的關係」。⁴⁷ 純粹為道德榜樣—即使那榜樣是耶穌—而讀聖經，不能像聖禮的恩典那樣能令人變得有德性，後者的運作類似「基督的人性透過與祂的神性聯合而發生的轉化」⁴⁸ (但當然，聖禮不會自動帶來德性)。像奧古斯丁一樣，較近期的天主教思想家，包括本書導論提到的那些，直接強調聖禮的程度遠超福爾的德性論述。⁴⁹

我們不單有不同的德性論述，更如福爾所承認，我們實際上有不只一種，而是「兩種思想德性與聖經神學詮釋關係的基本方式」：「第一種方式涉及神學詮釋如何有助德性的培育。第二種方式涉及德

性如何有助神學詮釋的工作。我會稱前者為『透過詮釋而獲取的德性』，稱後者為『詮釋的德性』。⁵⁰ 對於「透過詮釋而獲取的德性」，或范浩沙稱德性為神學詮釋的「目標」之一的講法，⁵¹ 已有廣泛共識。可是，當談到「詮釋的德性」，或德性能否成為神學詮釋的準則或「規範」，學界則未有共識。

換句話說，在甚麼程度上，我們當超越追求德性作為釋經的目標之一，進而應用德性作為詮釋實踐的一個神學準則？這問題在多個層面上都是複雜的。首先是德性的定義：誰來決定甚麼屬德性或上乘的詮釋成果？又如何作出決定？某段經文如何與其他經文連繫？如何與聖經整體教導連繫？如何與這一切的傳統詮釋連繫？再一次，我們需要為聖經正典和教會作出論述，辨識二者互動的性質—我們已看到，基督徒就此意見分歧，傳統亦多樣化。最少，我們必須承認，用德性作為聖經詮釋的一種神學規範，並不像福爾或其批評者所說的那樣不證自明。在另一層面說，我們已來到「聖經的神學詮釋」的主要共識之末，進到這運動所面對的有關自我定義的持續挑戰。在第二部分列舉這些挑戰之前，我們先回個案研究。

榜樣的伸延：羣體作為上帝的形象？

本章餘下的工作是把羣體焦點與我們就上帝的形象而作的長篇例證連繫。兩點馬上浮現：一、過去幾十年，很多神學家對上帝的形象採納了一種「關係性」的理解，以致人為羣體而被造，成了人作為上帝形象的重要一面。換句話說，上帝形象的內容是否羣體性的？二、由於大多數舊約學者拒絕以上觀點，反倒支持其他創世記一章26至27節的詮釋，因而神學家的看法是基於專業聖經學術以外的其他準則。問題因而衍生：羣體性的進路作為個案研究，會有甚麼詮釋學含義？

關係性理解在巴特的著作中尤其突出。論到創世記的經文，巴特認為「照著我們的形像」是決定性的話，因這話「重複了兩次」；

「按著我們的樣式」反映我們是照著上帝形象的範式被造。非人類的受造物與上帝截然不同，但不像人那樣與上帝有「對應關係」。⁵²

「『造男造女』這句話……是緊貼『上帝……造人』這句話的解釋。」⁵³ 上帝的形象並不是一組特質，而是人與上帝的「我 - 你」關係，即受造為上帝的對應者。⁵⁴ 巴特承認人與動物一樣被造成雌雄二性，但動物帶有其他形式的區別（如物種），而按這段經文的上帝形象而言，性別卻是人類中間的唯一「區別和關係」。⁵⁵ 人的理性和對動物的支配都隸屬於上帝，需要上帝的賜福；巴特就此連繫了創造和救贖。⁵⁶ 上帝的形象最終指向耶穌基督。⁵⁷

巴特在其中一段著名的小字體段落說，創世記一章26節的神聖複數「我們要」是指「上帝本質的真實複數」，並討論迥異於巴特感到不滿的鑑別學解釋，又大手筆地借用潘霍華的觀點。⁵⁸ 對巴特來說，經文本本身已包含必需的詮釋線索；緊貼上帝形象之後的經文已是解釋。⁵⁹ 我們受造所根據的原本或原型是「在上帝本身裏我與你之間的關係和區別」。⁶⁰ 這原本或原型並沒有因人墮落而失落。⁶¹ 同時，新約的焦點不是我們，而是耶穌基督這原型。⁶² 此外，若說創世記第一章的視野包含亞當和他的妻子，作為對應，教會的基督新婦身分最終也會納入視野中：從一個重要意義上說，這種基督論已包含了教會學和人類學。⁶³

今天大概很少人會對巴特的說法照單全收，原因之一是不同意巴特的三位一體教義，因它傾向強調上帝的至一性。然而，巴特肯定有分於令一種關係性進路普及化，這種進路認為，人與人之間的我 - 你關係堪與上帝父、子、聖靈的三位一體生命的我 - 你關係比擬。這更廣的進路認為，上帝是羣體性的，我們也是。

這種進路能為高尚的理想服務，像是批判現代西方社會的個人主義，或呼籲一種更平等更民主的社會秩序。⁶⁴ 如果上帝形象的關係性詮釋有助人們重新發現教會的重要性，重新委身於效法耶穌的愛，建立基督徒羣羣體，那麼當大部分鑑別聖經學術都拒絕這種進路時，我們當如何回應？我們應否應用「憑著他們的果子就可以認出他們來」

的原則來衡量聖經詮釋？若是這樣，儘管學術界有反對聲音，我們應否根據這些理由而採納關係性的上帝形象？第一章引述的奧古斯丁的話，論到要釋出一種激發愛心的詮釋—不管我們是否抄捷徑—是否適用於此？

那麼，在甚麼程度上，塞茨（Christopher Seitz）稱為「在經文前面的東西」—「德性、習慣、社羣氣氛等」⁶⁵—應影響甚至決定我們閱讀經文的方式？我們事實上應否歡迎這些因素，因為我們作為上帝形象是有關係性的，而這關係性必然在詮釋聖經—在聖靈模成耶穌基督形象的羣體中理解聖經—時流露？我無意說服你接受例如福爾的進路，只是希望你會考慮。我也不是要你此刻就對個案研究下定論。此外，即使巴特和其他人退一步承認創世記第一章不涉及關係性的人類學，仍可能會從神學上主張這樣的人類學，因為除了用歷史鑑別法重現原作者的觀點外，我們還有各式各樣的詮釋目標，而且教義的決定極少是取決於單一段經文的釋經決定。目前，我的目標只是舉例說明；我們很快便會詳論這些詮釋學問題和相關的個案研究。

事實上，說到這裏，我們發現自己面對定義上的重要挑戰。運動內部對於神學釋經者應如何引接經外框架—聖經學術，尤其是「聖經神學」；聖經以外一般文本的詮釋進路；全球文化的多樣化—沒有共識。所以，本書第二部分會介紹這些挑戰及神學詮釋學的各種回應。

¹ 下書是這主題的頗著名論著：Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993)。

² Henri De Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 2, trans. E. M. Macierowski (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 150-53, 176.

³ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984).

⁴ 見Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 113-24。同樣相關的是Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974)。

- [5](#) 特別見Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984)。
- [6](#) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972)。
- [7](#) Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981)。最融貫表達侯活士的思想，並追溯其中一些背景的可能是*With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos, 2001)。侯活士在下書展示神學詮釋者的風采：*Cross-Shattered Christ; Meditations on the Seven Last Words* (Grand Rapids: Brazos, 2004)。他最近也撰寫了一冊「布拉索斯」神學註釋：*Matthew*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos, 2006)。
- [8](#) Stephen E. Fowl and L Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)。
- [9](#) 一本早期的理論著作是Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens, ed. Clifford J. Green, Dietrich Bonhoeffer Works 1 (Minneapolis: Fortress Press, 1998)。
- [10](#) 特別見Dietrich Bonhoeffer, *Life Together and Prayerbook of the Bible*, trans. Daniel W. Bloesch and James H. Burtness, ed. Geoffrey B. Kelly, Dietrich Bonhoeffer Works 5 (Minneapolis: Fortress Press, 1996); *Discipleship*, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss, ed. Geoffrey B. Kelly and John D. Godsey, Dietrich Bonhoeffer Works 4 (Minneapolis: Fortress Press, 2001)。
- [11](#) Fowl and Jones, *Reading in Communion*, 157。
- [12](#) Fowl and Jones, *Reading in Communion*, 158。
- [13](#) Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation, Challenges in Contemporary Theology* (Oxford: Blackwell, 1998)。
- [14](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 8。
- [15](#) Stephen E. Fowl, "The Importance of a Multivoiced Literal Sense of Scripture: The Example of Thomas Aquinas," in *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*, A. K. M. Adam, Stephen

E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer, and Francis Watson (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 37.

[16](#) 更多有關蔡爾茲的討論，見本書第四章；有關沃森的討論，見第二章。同樣與決定論詮釋有關的是莊龍得（Werner Jeanrond），他以較哲學的立場處理神學詮釋學，並相信聖經的神學詮釋有責任與通用詮釋學互動（見第五章）。

[17](#) 特別令人聯想到德里達（Jacques Derrida）的解構主義會細心鑽研文本，找出意義因著歷史流動而得到解開的地方或方式。當文本跨過不同的閱讀處境，這種流動就導致作者的處境變得不穩定，語言系統出現滑動。對德里達來說，意義未必不存在，而是永遠無法絕對或全面確定。包含與聖經詮釋相關的例子的解構主義基本導論，見Craig G. Bartholomew, “Deconstruction,” *DTIB* 163-65。

[18](#) 這些引句最初收集在Daniel J. Treier, “Theological Hermeneutics, Contemporary,” *DTIB* 791。另見Daniel J. Treier, *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), chap. 4。

[19](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 32.

[20](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 32.

[21](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 34.

[22](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 35.

[23](#) 例如，Fowl, *Engaging Scripture*, 60, 74。

[24](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 47.

[25](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 183.

[26](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 35.

[27](#) 見Fowl, *Engaging Scripture*, 8, 33, 40-56, 179。

[28](#) Fowl and Jones, *Reading in Communion*, 90.

[29](#) 應用這種進路於實踐的文章，見James J. Buckley and David S. Yeago, eds., *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。提出警剔的，見Nicholas M. Healy, “Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concreteness?” *International Journal of Systematic Theology* 5, no. 3 (2003): 287-308。

- [30](#) MacIntyre, *After Virtue*, 186-87.
- [31](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 3.
- [32](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 7.
- [33](#) 福爾對這主題的處理可見於幾本著作中。最近期說，這主題在他的腓立比書神學註釋中有一定位置，「實踐理性」一詞在該書出現了10次：Stephen E. Fowl, *Philippians, Two Horizons New Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), especially 6, 28-29。
- [34](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 9.
- [35](#) 有關這方面，可看福爾的腓立比書註釋的最後部分，當中用主題式的方式探討友誼。
- [36](#) 這似乎是「聖經的神學詮釋」運動的普遍傾向，例子包括沃森及范浩沙的著作、Craig Bartholomew的「聖經與詮釋學」論壇等。環繞智慧這主題而辦的論壇，見David F. Ford and Graham Stanton, *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)。
- [37](#) 留意第三章的標題：「警醒的羣體與德性的讀者」。
- [38](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 174. 這屬於第五章「令偷竊變成可能：建立教會共同生活的犯罪思想」的一部分。
- [39](#) 有關福爾的討論和他所提及的更多文獻，見*Engaging Scripture*, 113-26。
- [40](#) Stephen E. Fowl, "Further Thoughts on Theological Interpretation," in Adam et al., *Reading Scripture with the Church*, 128.
- [41](#) Fowl, *Engaging Scripture*, 179.
- [42](#) Stephen E. Fowl, "Virtue," *DTIB* 838.
- [43](#) Ellen T. Charry, *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- [44](#) 有關這點，見C. Fitzsimmons Allison, *The Cruelty of Heresy: An Affirmation of Christian Orthodoxy* (Harrisburg, PA: Morehouse, 1994), 81-94。
- [45](#) Augustine, *On Christian Teaching*, trans. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), 27 (1.86-88)。近期有對這著作的具分量的反省：Alan Jacobs, *A Theology of Reading: The Hermeneutics of Love* (Boulder, CO:

Westview, 2001)。

[46](#) Fowl, “Virtue,” 838.

[47](#) Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 117.

[48](#) Dodaro, *Christ and the Just Society*, 147.

[49](#) 對德盧伯克來說，甚至可以說「屬靈釋經的原則提供了一個知性框架，以便理解聖餐如何同時又是基督歷史上的身體、聖禮身體和教會身體」（Susan K. Wood, *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri De Lubac* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 26）。「換句話說，德盧伯克認為聖禮中的表記（sign）與其所指涉之物之間的關係，可類比為屬靈釋經中的預表與預表本體的關係」（Wood, *Spiritual Exegesis and the Church*, 107）。重點是說，從這角度看，教會不是純粹聚首一堂討論聖經（及作其他事）的獨立個體的累積。教會把人帶進基督身體的參與中，這身體是一個歷史實體，但卻奧祕地超越其成員及他們的人類活動的總和。聖經的各等意義不純粹是由讀者或閱讀羣體所建構，而是在一個過程中辨識出來，過程中，上帝帶領教會透過參與基督，越發成熟而達到更大的合一。讀經是這種參與的其中一面，也受到其他方面（如聖禮）所形塑。論到聖餐和讀經，另見R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chap. 2, “Christ as the Key to Scripture: the Journey to Emmaus”。

[50](#) Fowl, “Virtue,” *DTIB* 837.

[51](#) Kevin J. Vanhoozer, “Body-piercing, the Natural Sense, and the Task of Theological Interpretation: A Hermeneutical Homily on John 19:34,” *Ex Auditu* 16 (2000): 1-29.

[52](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III/1, *The Doctrine of Creation*, trans. J. W. Edwards, O. Bussey and Harold Knight, ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1958), 183-84.

[53](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:184.

[54](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:184-85.

[55](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:185-86.

- [56](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:188-89.
- [57](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:190-91.
- [58](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:191-96.
- [59](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:195.
- [60](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:198.
- [61](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:200.
- [62](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:201.
- [63](#) Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/1:203.
- [64](#) 這種進路的精選例子，見J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 23-24n28。在神學詮釋學著述中，可看應用關係性觀點的Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), especially chs. 6, 8。不過，某程度上，沃森在*Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 304n26撤回這觀點。
- [65](#) Christopher R. Seitz, "Christological Interpretation of Texts and Trinitarian Claims to Truth: An Engagement with Francis Watson's *Text and Truth*," *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 210.

第2部分

INTRODUCING
THEOLOGICAL
OF SCRIPTURE
INTERPRETATION
持續
的
挑戰

第四章 「擄掠埃及人」，還是效法他們？與聖經神學交涉

第一部分詳述了激發「聖經的神學詮釋」運動的重要信念，在這些信念背後蘊含這運動對現代聖經學術的批判。不過，不同參與者的批判程度和焦點都不同。這些分歧和就定義而來的持續挑戰是第二部分的焦點。本章作為起點，會論到聖經研究這門學術先前與神學交涉的一種模式。不過，請注意，「交涉」（engagement）是模稜兩可的比喻，可帶有浪漫或戰爭的味道。聖經研究是用聖經神學與神學互動，還是轄管神學？無論如何，現代意義的「聖經神學」有複雜的歷史：十八世紀為德國學者發明，二十世紀中葉臻於成熟，但很快又為學術界摒棄。

本章勾勒完那段歷史後，會介紹好些救贖聖經神學的建議：有人認為它是聖經和神學之間的橋樑，可以連接聖經研究和神學二門學科。若是這樣，聖經神學與聖經的神學詮釋就可以多有重疊。然而，有些人則認為聖經神學的衰落是必要的，讓教會有空間重新把聖經作為神聖經典那樣詮釋，因此他們最終視神學釋經為聖經神學的取代。

本章的標題顯示這種張力。早期基督徒形容學習異教徒的學問是「擄掠埃及人」。¹ 他們閱讀出埃及故事時，看到以色列人起行前接收埃及人的金子（出三22），相當於基督徒挪用非基督徒所發現的真理於其他用途上。這想法明顯可應用在聖經學術（本章）和詮釋學理論（下一章）上。但在多大程度和在甚麼方式上，教會可向不把聖經視為神聖經典的學術學習？進一步說，教會學者與聖經交涉時，在多大程度上可以和應該採納那些主導這種「聖經神學」的現代歷史方法？回答之前，我們需要回顧歷史。

聖經神學作為一門學科的現代發展

廣義來說，聖經神學自基督教信仰最早期已出現，當時教父和甚至使徒努力調和耶穌基督和舊約聖經。他們發展出信仰準則，利用這準則來對付錯誤的「諾斯底」二分法—以色列的上帝與在耶穌基督裏啟示的上帝對立—致力追求聖經的統一教導。後來，更正教的改教家應用人文主義的資源來詮釋聖經，但閱讀聖經時，仍很大程度上視聖經為融貫的整體—即神聖經典。所以，斯科比 (Charles Scobie) 用「綜合性」來形容這種較古典意義上的聖經神學。

不過，按另一種意義說，「聖經神學」是一個現代企劃，致力「科學地」應用歷史方法去描述聖經文本背後所埋藏的宗教思想。迦布勒不是這樣做的第一人，但他是方便的起點，以討論這版本的聖經神學—斯科比稱之為「獨立」聖經神學。迦布勒在1787年發表的演說題為「論聖經神學與教義神學的正确區分及各自的特殊目標」。² 迦布勒和其他人擔心教義神學時常以人的教義建構模糊了聖經的意義。再者，聖經信仰的偶然性、針對特定處境的元素需要與教義學的普遍性、理性元素分隔。³ 用歷史方法理解聖經經文本身的內容就可避免這類謬誤。這樣區別聖經的歷史描述和規範應用，就成了聖經研究的特點，並常帶有反神學的調子。有關聖經神學的區別的名句出自斯騰達爾 (Krister Stendahl) 在1962年的《釋經者聖經字典》 (*The Interpreter's Dictionary of the Bible*) 的撰文：聖經神學從描述性角度處理經文「從前所指的意義」，以別於「現在或永恆所指的意義」。⁴

這種獨立的聖經神學有一個重要神學問題：四分五裂。舊約和新約變得極難整合，為基督徒帶來了護教難題，因為他們要捍衛自己的信仰是以色列聖經的成全。有些聖經書卷開始解體，不同部分被劃為不同來源，並各有不同觀點。學術界和教會進一步割裂，因為聖經學術傾向描述歷史來源，追溯個別概念的發展經過，而教會則喜歡串連經文，與當代處境連繫，從中找出意義。

二十世紀中葉有一場最持久的運動，試圖用神學性更重和更整全的方式從事聖經神學：「聖經神學運動」 (Biblical Theology Movement)。約從1940年代開始，至1960年代受到猛烈批判為止，「聖經神學運動」設法保留歷史鑑別法，同時恢復聖經是上帝向人說話

的觀念。有些聖經學者覺得巴特的神聖啟示觀很吸引，發展出上帝透過歷史中顯大能作為自我啟示的想法。聖經記載這些作為，詮釋這些事件對信仰的意義，因而能夠成為載體，讓當代教會從中領受上帝的自我啟示。

然而，這運動原想為美國教會生活服務，卻終究起不到決定性作用。吉爾基（Langdon Gilkey）和巴爾的批評尤其強烈。巴多羅買（Craig Bartholomew）指出，「吉爾基認為聖經神學運動一半屬自由派和現代，一半屬聖經和正統：『它的世界觀或宇宙論是現代的，但所用的神學語言卻是聖經和正統的。』」⁵ 聖經神學運動似乎相信上帝的自我啟示，卻沒明確肯定大部分或甚至全部聖經所記的大能奇事真的發生過。聖經所反映的宗教經驗的用語似乎只有單一意義—即直接或用單一把清楚的聲音談論現實。不過，根據吉爾基的看法，現代人不再相信人的語言能在任何強烈意義上反映神聖，因為我們「沒有否定自由主義那種時空經驗的因果觀」。⁶ 語言的運用也是巴爾的主要批評：聖經神學運動用字義研究來追溯聖經概念的意義，因而學者犯了「不合法的全體性遷移」，即假定聖經字詞自動從不同用法中累積多重意義，把那些意義當成已發展的神學思想般盛載。⁷

除了對教會無力外，「聖經神學運動」明顯為這些抨擊所摧毀。然而，耶魯大學的聖經學者蔡爾茲起來回應了部分問題，並用「正典進路」的新調子延續了部分主題。沃森後來也保留了聖經神學運動的一些面向，尤其反駁巴爾的批評。⁸ 本章餘下篇幅會探討二人及其他學者為聖經神學的未來所作的建議。

同一時間，這些建議必須處理的問題是哪些？首先，聖經神學的涵蓋範圍引起了頗大爭議：聖經神學應獨立地處理每一個聖經作者、文本或羣體？還是把作者和文本等整合成更大部分—或許是尋找舊約或新約神學，甚至整本聖經的神學？大多數以「聖經神學」為題的著作都不會處理整本聖經，極其量只涵蓋舊約或新約。蔡爾茲的《兩約聖經神學》（*Biblical Theology of the Old and New Testament*）和斯科比的《我們上帝之道》（*The Ways of Our God*）是萬中無一的例外。即使是認同聖經的神學詮釋的學者，當論到要不要先按舊約本身的思想去詮釋舊約，然後

才在耶穌基督的亮光中詮釋舊約，也意見不一。⁹

第二，我們應怎樣組織聖經神學？有些人會尋找一個涵蓋性的主題或「中心」，例如應許、約或上帝國；另一些人會借用系統神學的範疇，例如上帝、基督、聖靈和罪的教義；還有一些人會用多重的聖經主題，如斯科比用上帝的秩序、上帝的僕人、上帝的子民及上帝的道等。這些都是材料性的進路：發現出現在一系列經文並能把經文連起來的神學內容，然後以這些內容為組織原則。不過，學者也常用更形式化的組織進路。一種不直接看內容的組織方法會以歷史發展為建構原則，追溯某個主題或作者的思想在時間中的發展。在聖經餘下的經文中，這作者或主題是否協調，各學者的期望可以不一。另一些學者會根據文體或同類書卷（例如智慧文學）這兩種經文本身的形式來組織。無論如何，單憑純歷史或文學準則，看來極難在聖經經文中發現全面而有機的統一性。

第三，聖經神學定義自身的方法是甚麼？它又如何與其他神學學科連繫？再一次，它的方法主要是歷史的還是文學的：焦點應放在尋找聖經經文背後的神學思想的歷史起源，還是應放在研究這些思想與其表達作為當代意義的資料來源之間的文學關係？這些進路能否並行，還是必須選擇一種進路為主導？在甚麼程度上，聖經神學涉及概念分析的哲學方法？聖經神學中的「神學」是否來自與聖經文本互動時的分析方法？還是，聖經神學其實只是聖經思想的想像重構和歷史描述—若是這樣，「神學」不過是聖經學者所研究的內容性質，而非他們的工作？

經過巴爾的批判後，他似乎代表了很多聖經學者實際操作上的心聲。巴爾說，我們為聖經神學下定義時，經常會把它與其他有互動甚至重疊的領域區分。所以，聖經神學與釋經、宗教歷史、系統神學等有重疊，但又不完全相同。重點是，聖經神學是描述性，而非規範性的，其特殊的描述性任務是從歷史角度重構聖經經文中所產生或表達出來的宗教思想。巴爾和其他很多學者認為聖經很大部分篇幅沒有在任何直接意義上包含「神學」，因為在他們看來，神學包含正式的女思想和抽象的概念。因此，對巴爾來說，斯騰達爾把經文「從前的意義」與「現在的意義」作區分的講法應表達得更精確：聖經神學不是要處理經文「從前的

意義」（釋經的任務），而是要發掘（描述性地）經文背後或經文的神學（過去式）。¹⁰ 由於經文多不是直接屬神學性，故若做聖經神學，就需要富想像力地重構經文「背後」導致經文被寫下來的潛在思想。同時，規範性意義仍屬於在與哲學互動下的系統神學或教義神學的領域。因此，聖經神學根本是圍繞聖經的歷史神學，研究者閱讀聖經，發現箇中神學（一個或多個），做法跟歷史家閱讀馬丁路德的著作去重構他的神學一樣。¹¹

因此，從知性的角度看，基督徒只可用歷史學家容許的方法來閱讀聖經。把舊約和新約當成融貫的神聖經典來閱讀，完全是一種信仰的行為。¹² 如果聖經神學如巴爾所說是徹頭徹尾歷史性的，福爾就是為此而拒受聖經神學：福爾認為這進路是學術界的標準做法，他不相信這進路允許教會把整本聖經讀成見證三一上帝的神聖經典。¹³

所以，以上是一種選擇，就是把聖經神學和聖經的神學詮釋當成敵對，簡單爽快。在這情況下，你必須二選一：要麼選學術界，要麼選教會，其中一方的詮釋關注和方法才是最重要的。歷史表明我們必須認真考慮這個可能性，因為頗多聖經學術在效果和甚至宗旨上都是反教會的。然而，這不是故事的全部。近幾十年出現了對巴爾的回應和另類版本的聖經神學。

「聖經神學」的神學將來獻議

當然，以下有關聖經神學的近期建議的綜覽不足以涵蓋所有種類和微細之處。不過，約略順時序地綜覽三種更新聖經神學來服事教會的主要選項，還是管用的。

漸進啟示：修正聖經神學的歷史結果

第一個進路隨著二十世紀下半葉福音派學術的興起而出現。¹⁴ 它強調聖經的歷史真確性和融貫性。舊約和新約的分別，或兩約內部和不同書卷之間的差異，通常都可從時間發展的角度來解釋。隨著上帝在聖經歷史中不間斷地賜下啟示，啟示就逐漸演進。另一些差異未必是互相衝突，而是互補，背後是共守的真理。

長久以來，屬這傳統的學者稱他們的做法為「歷史文法釋經法」。儘管這派學者近來採納了一些文學方法，以補充文法焦點，但他們建構聖經神學的方式仍很大程度上是歷史性的。這種架構常被稱為「救贖 - 歷史的」，以強調啟示的進程隨著屬於上帝那逐漸揭示的救恩故事一部分的救贖進程而發生。所以，這傳統與巴爾的主要差異不在於方法，而在於假設和結果。卡森 (D. A. Carson) 的著作可說明這方面，他可能是維護漸進啟示進路的人中，表達力最佳的人。¹⁵

卡森承認定義上有極多問題，但仍主張「當我說聖經神學，指的是以各組聖經書卷集本身的內容為研究對象的神學學科，尤其是留意各書卷集在上帝不斷揭示的啟示的歷史位置」。¹⁶ 卡森為支持這定義，捍衛聖經的統一性，反駁鄧雅各和其他人所聲稱的那種四分五裂。顯然，卡森也關注聖經所見證的歷史事件的真實性，及聖經就其自身的成書所作的歷史描繪的真確性。事實上，歷史關注延伸更遠，超越思想上的統一性和事件的真實性，擁抱用我們自己的理解來複製那些思想和代表那些事件的目標。卡森總結說：「我閱讀證據時，覺察到在強調上、表達上、應用上、文體上及教會行政的形式上，都有極大的多元性。但我也覺察到教導的統一性，令系統神學不單有可能，且是必需，而與這立場不符的現代神學無論在方法論或教義上都有欠缺。」¹⁷

至於從聖經進到神學，卡森承認詮釋過程不是線性，甚至是紊亂的。然而，權威的箭頭仍是向一個方向移動，就是以聖經為起點，當代世界為接收者。¹⁸ 因此，釋經有某種居首的特權—聖經神學、歷史神學等次之一—因為它與聖經本身最緊切，其他學科皆按此密切度排列。因此，這傳統的長處包括奮力高舉聖經的權威，及說明許多質疑聖經可信性的「學術」理由都是沒有確據，也不是不證自明。這類質疑聖經統一性或準確性的歷史鑑別學理據通常是源自一堆假設，而這些前設在說服力和性質上可能與支持較傳統觀點的信仰立場沒有分別。聖經確實存在多元性，但並不必然抹煞從這些經文中發展一種融貫神學的可能。

有關這傳統的潛在問題，其中一個是當聖經的多元程度似乎超過互補程度時，而福音派學者有時給人感覺防衛性太強，對於鑑別學觀點太急發出護教反應。在這兩種情況下，放棄持守聖經的統一性也非良策，

但可能應尋求更富彈性的融貫性定義—或沒那麼「系統性」的神學。¹⁹ 另一個相關問題是，這傳統的系統神學有時似乎不過是描述性很強的聖經神學，再而經過「處境化」或譯成當代語言。哲學分析、與基督教傳統的對話或建構性神學的其他方面往往不見影蹤，或得不到足夠的關注。這傳統的成員整體上會採納還是反對「聖經的神學詮釋」這詞彙仍是未知之數；有的可能認為可與聖經神學兼容，其他聖經學者則可能視之為非歷史為本的競爭者。

不過，最後還可能有涉及聖經神學的「所在」問題，即那些備受追尋的神學思想究竟位置何在？權威性的聖經概念是來自經文本身（可能會偏重文學進路），還是來自經文背後作者的意念（可能會偏重歷史進路）？漸進啟示的傳統傾向作者為本的詮釋學，即經文中的概念是由「作者意圖」所定義。雖然這些詮釋學的好些版本會面對極大的挑戰，但在無法更清楚回答聖經神學的所在是甚麼的情況下，這傳統就只能繼續側重作者。這會引起下一章所討論的詮釋學挑戰，以及一個更立時發生的困難：越是把焦點放在人類作者身上—相對於經文而言—似乎越多發現具潛在困難的多元性。用字上的差異之類可以用思想互補來解釋，但由經文走進經文背後，往往會產生各樣不相容的處境和作者重構，從而突出賦予經文或概念獨特性的因素。

正典進路：重新調教聖經神學去圍繞「經文」

另一種建議同樣保留歷史鑑別釋經，沒選用例如「讀者回應詮釋」（reader-response interpretation）等後現代進路。不過，蔡爾茲這種正典進路嘗試從經文而不是作者提煉聖經神學。文本產生的歷史研究仍會繼續；不過，「正典閱讀不在於尋求作者意圖，即在可透過各式鑑別學的修復工具重構出來的經文前歷史（prehistory）層面，不管是據稱的資料來源或形式，或連於一個歷史讀者羣的」。反而，這種文本產生的研究是為關乎歷史的神學服務，並「能以理解經文的最後形式的神學為目標，作為經文前歷史的一種註釋」。²⁰ 不是說後期資料總會壓倒舊資料，但經文的最後形式才為教會承認具正典性。根據這基礎，神學決定便應運而生：

有時較早期的傳統會被賦予文學優先性，但在另一些時候，較晚期的編修會嘗試制約所領受的傳統，並嘗試外接正典的其他經文來協調詮釋。所以，正典閱讀並不是一門精確的科學，而是關乎詮釋的恰當參數為何的神學決定：最後形式的表達及所表現出來的編排和次序，優於用鑑別學重構的經文發展的簡單歷史。²¹

就更廣的神學決定來說，正典進路是「大公的 / 教會的」。因為向教會傾斜，它需要向前鑑別釋經開放。這進路服從信仰準則，並不是基於教會羣體的德性，而是訴諸客觀的正典統一性，因為上帝使用了聖經文本為基督作見證。²² 當然，這裏確實隱含一種教會論：最忠實和最有果效地見證上帝行動的的經文形式是教會在悠長歲月裏「最後」保存下來的那些。

對於我們在這書中所尋求的那種關注神學的聖經閱讀，這進路的好處大概不證自明。正典進路是以教會為中心，在詮釋學和方法論上略有彈性，信經上正統。不過，與其他選擇一樣，這進路可能有兩個潛在弱點。方法論的彈性很容易變成失去融貫性。²³ 另一方面，比起福音派所強調的漸進啟示論來說，正典進路較少受到歷史判斷所制約，對文學方法看來較開放；較文本為中心，多於以作者為中心。不過，另一方面，正典進路有時似乎特別為某些歷史鑑別結論量身訂造。認為五經有幾個資料來源的底本假說、以賽亞書的多重作者論及其他類似的鑑別學觀點似乎被視為當然。正典閱讀依據甚麼準則採納和否定個別鑑別學結論呢？

「消失的編修者」的問題可闡明這種張力：尋找經文背後的不同階段或來源資料的方法是看到經文不是連接得那麼天衣無縫，可是倘若最後的編者技藝太超凡，按學者的重構說，經文就會天衣無縫，所有不同階段或來源資料的證據都會被磨平。²⁴ 再闊一點說，研究不同的口述和書面傳統如何衍生經文的最後形式，有可能會回饋神學洞見。以經文為本能助教會減少依賴現代聖經學術的較具臆測性的結論。²⁵ 這動機令很多人為文學詮釋進路吶喊，以避免不當的歷史揣測。然而，即使最後形式是具權威性的，正典進路有時似乎仍依賴文本來源和歷史發展的理論。從這方面看，正典進路與福音派所強調的漸進啟示的不同之處，可

以給人感覺僅僅是因著歷史鑑別重構不同而已。

有人提出，正典進路如要更有價值，就需要有更清楚的聖經默示教義—換句話說，需要理解經文權威和統一性的更融貫方式。²⁶ 固然，正典進路遭到如此多反對聲音，部分原因是它全面擁抱和複雜混和了這麼多有關詮釋的向度。²⁷ 無論如何，像漸進啟示論一樣，正典進路既為潛在問題困擾，又為聖經的神學詮釋提供重要洞見。²⁸

聖經的神學詮釋：重新定義聖經神學？

既然福音派聖經神學和神學釋經的關係並不清晰，再加上從正典進路的聖經神學角度看，「聖經的神學詮釋」的定義也不清晰，²⁹ 我們可能想這潭水已混濁得不能再混濁了。但事實還不止於此！有些思想家似乎傾向把「聖經神學」和「聖經的神學詮釋」當成同義詞，當然這牽涉重新為詞彙下定義了。

我們在較早的篇章已看過，沃森大膽把聖經神學和系統神學拉近，方法是「重新定義聖經神學」—其中一本書的副書名。³⁰ 這不需要擱置歷史研究，但卻意味要帶著系統神學的全部關注—即活在當代世界的教會的立場如何闡明經文的閱讀—來進行聖經詮釋。此外，沃森認為這樣做意味要從基督論角度閱讀舊約；我們一方面要尊重經文的細節，一方面又必須承認，我們每次詮釋經文，都總是在耶穌基督成全了故事餘下部分後發生的。相反，塞茨和正典進路倡議者相信，我們必須把舊約讀成，從某個角度來說，不假外求的融貫的正典；在某種意義上說，基督的使徒也是這樣閱讀舊約的。³¹

更廣泛來說，沃森視聖經神學為跨學科的工程來把它和聖經的神學詮釋拉近。他認為聖經神學是聖經研究和系統神學的橋樑，而不是一門純粹的歷史學科。³² 羅斯納 (Brian Rosner) 同樣提倡一種跨學科的聖經神學進路—「在教會內和為教會實踐聖經的神學詮釋」—並用土木工程學的整合性作為比擬：

為說明這個比擬，土木工程可定義為：不同學科，包括冶金、物

步，用一個例子說明「聖經神學」的差異可構成的影響。為此，我們回到「上帝的形象」的討論。

「上帝的形象」一詞不多在聖經出現，在舊約—基督徒理論上從中得出創造教義的主幹—更是少之又少，只有三段有明文記載：創世記一章26至28節，五章1節，九章6節。³⁷ 進一步的困難涉及前幾章所略述的兩種上帝形象觀，這觀大多數聖經學者都不接受。「形而上」觀認為人某種結構層面與上帝相關，被指屬希臘思想過於屬創世記一章26至27節。由於後者沒有明言理性或「不朽的靈魂」，所以上帝的形象怎可能是實質的東西？同樣，聖經學者認為「關係性」的觀點雖與一句創世記經文有關，但其實是外來觀念。由於動物也有性別的區別，所以「造男造女」這句話似乎不會是啟示上帝形象屬何性質的解釋性句子。

因此，今天大多數聖經學者會採納某種強調「功能」的觀點。人類作為上帝的形象，在於人代表上帝治理一切受造物。所以，人是上帝的代表，在造物界展示上帝的面貌。學者這種共識源自古代近東的背景、經文帶有君王味道的上下文（例如，創一26、28提到的功能）³⁸ 及經文的句法—把「我們要」和「使他們管理」連接，以致管理是「上帝形象的目的，而不僅僅是後果或結果」。³⁹ 持這觀點的學者常指責抱形而上或關係性觀點的神學家像矮胖子（Humpty Dumpty）與夢遊仙境的愛麗絲說話一樣，任意改變上帝形象的詞義，令人無所適從。⁴⁰

然而，創世記一章26節的「我們要」這話又如何解釋：會否顯示人反映的上帝內部的關係性？米德爾頓（J. Richard Middleton）不同意古代的三位一體詮釋，他代表典型的學術觀點，提議「上帝在這裏向天庭或天使的神聖議會發言」，類似以賽亞書第六章和詩篇第八篇等的經文。⁴¹ 那麼，「他所創造的有男有女」這話又作何解：這是該節經文的第三句，可為上帝的形象下定義嗎？如米德爾頓所指，「希伯來三行詩的第三行通常不會重複前面的思想，卻常是發揮前進的功能，帶出一個新想法」。⁴² 再者，「……男……女」在此是生物用語，而不是社會用語，所以即使這話能決定上帝形象的定義，也不必然涉及到「關係性」。⁴³

越來越多學者在創世記第一至三章中看到宇宙聖殿的題旨：「就如古代近東的神廟要安設該廟所供奉的神明的像，否則不算完整，上帝要在第六日創造人類為上帝的形象，為代表和傳遞上帝在地上的同在，創世記第一章的創造才算完整（或『甚好』）」。⁴⁴考慮到創世記二章2至3節、箴言三章19至20節及出埃及記三十一章在語言學上的平行，「比撒列被靈充滿的工藝能力模仿上帝原初用智慧設計和建築宇宙，在功能上相當於上帝的形象」。⁴⁴創世記一章2節的大地未成形、未充滿，在一章28節被扭轉過來，地得充滿，為人征服；⁴⁵所以，亞當得了一個有他形象的兒子（創五1~3），相當合理，屬人不可少的天職。

米德爾頓最低限度不像一些舊約學者，他不認為探索古代近東的背景是絕對必須的：

我的意思不是：為明白上帝形象的意義，就必須認識經文的歷史處境。在舊約研究裏，任何經文歷史處境的重構很大程度上是假設和可能性的問題。要重構創世記第一章的歷史處境尤其困難，因為只有極少資料能可靠地指示經文的寫作日期或出處。所以，我們不可依據像歷史重構那樣不穩妥的東西來確立形象的意義。不過，探索經文可能的歷史背景和社會處境，大可以加深我們根據別的理據而對上帝的形象所得出的理解。⁴⁶

雖然米德爾頓這樣說，他用了許多頁—甚至幾章—探討經外背景。學者明顯部分是由於古代近東的處境而採納功能觀，最低限度當影響到「形象」和「樣式」等字詞的表面意義時。

不過，應予埃及還是米所波大米的處境優先性，成了兩難：「埃及資料顯示形象是代理性（representative），指涉君王的職事和地位，而米所波大米的資料則顯示形象的一種代表（representational）觀」，涉及到行為特徵，米德爾頓認為這些特徵是代理觀以外另加上的。⁴⁷米德爾頓採納米所波大米的影響，因為創世記第一至十一章中「米所波大米和上古歷史的聯繫已穩固確立，廣被公認」。⁴⁸

創世記第一章的獨特性在於把這種代理和代表概念應用到君王以外；這一章「因而構成古代近東王家意識形態的真正民主化」。⁴⁹ 然而，來源鑑別學者就這宣稱提出了重要的異議：按韋斯特曼 (Claus Westermann) 所說，P底本或祭司典作者「不可能認為一個人類可在地上代表上帝」。⁵⁰ 因此，米德爾頓等學者要討論創世記一章1節至二章3節是否真的來自祭司典，或P底本在性質上是否真的如韋斯特曼和其他人所想的那樣。⁵¹

從上述例證的這幾方面看，足見聖經神學在歷史來源和處境以外，還著重仔細的閱讀。同時，米德爾頓就創世記第一至十一章所作出的結論是聖經神學按更大的單元來詮釋特定經文的例子：

因此，創世記十一章1至9節的巴別敘事恰當地為上古史畫上句號。創世記第一至十一章先記載上帝按自己的形象造人，賦與人在世上真實的權力和執行作用 (agency)，然後見證人類越發濫用上帝形象的權力，最終導致非常具組織性 (和隱藏) 暴力的巴別故事。巴別故事的僵局要求正典故事出現真正的新起點—上帝呼召亞伯蘭 (創十二章)，使地上的萬族都因他得福。

若根據米所波大米的意識形態為閱讀背景，創世記第一至十一章便揭示一種世界觀：人是按照上帝的形象被造，獲賦予極大的執行作用—能以締造歷史，影響現實世界事情的發展，不管其影響孰好孰壞。這第二點十分重要，因為創世記第一至十一章的世界觀不只是正面描述上帝賦予人歷史的執行作用，更進一步強調正是由於人濫用這種身分，導致世上充滿暴力。最終，這種濫用甚至導致亞述和巴比倫帝國等強大文明的興起，這些帝國的人類建構意識形態聲稱君權神授，執行作用屬統治者尊有，大多數人類都被剝奪。⁵²

米德爾頓著作的最末兩章同樣顯示出他的神學關注。他嘗試表明，對照米所波大米的背景正確地詮釋創世記第一章，不會得出一個凶暴的上帝，反而是一個慷慨的上帝，祂願意與人分享執行作用。

可是，麥克唐納 (Nathan MacDonald) 在一篇基本上表示欣賞的評論中質疑，米德爾頓雖有心，但未必能促進與神學家的跨學科對話：

問題在於，代表觀的詮釋主要是根據創世記經文以外的古代近東處境來推演。同樣，在米德爾頓的論述中，這觀點所帶有的神學和倫理含義並非出自創世記本身，而是透過把聖經經文與古代近東的平行記載並列而推演出來.....。舊約學術界或會主張古代近東是詮釋聖經的最恰當處境，但這不再僅是一個釋經論據，而變成了詮釋學論據了！

麥克唐納承認「米德爾頓不甘於只用一種古代近東的王家意識形態來決定經意。因此，他嘗試證明創世記第一章將上帝描繪成君王」。⁵³ 然而，按麥克唐納所說，這論點大概需要進一步論說，才能達致所必需的清晰度和信心程度。

本章旨在說明聖經神學的不同組件和方法，及它有時會對聖經的神學詮釋所構成的張力。聖經神學可以對訴諸古典教義極具批判性，甚至以形而上的上帝形象觀為例，連相信這些教義也顯示不滿。聖經神學的批判對象也不限於古代思想，這從它抗拒上帝形象的當代關係觀可見。聖經學者有時滿有自信地強調這些觀點的問題，卻對自己觀點的問題視若無睹，這從創世記第一章與所謂祭司典來源資料所產生的張力可見。他們肯定認為古代、原來處境比較後期或當代處境，在詮釋學上更具決定性。論到上帝的形象，處境肯定是關鍵，因為新約普遍按耶穌基督來詮釋上帝的形象。這些新約經文能否真的算作創世記一章26至27節的上下文？對於強調漸進啟示、採取正典進路或把聖經神學等同聖經的神學詮釋的人來說，這些經文—按不同方式來說—都明顯相關。

離開這三種就聖經神學的神學前景所提出的建議，聖經神學與教會的詮釋旨趣就肯定會對立。無論如何，聖經研究與神學之間仍很可能存在一些張力。然而，教會常受惠於外來的挑戰者，被迫重新並更好地理解自己的主張。上帝的形象是令人感觸的例子，其古典和當代的進路都

傾向忽略或排除人的身體。聖經學術強調的功能觀，逼使教會面對身體的現實。那麼，即使是反對基督教教義的觀點也可以有助我們用神學與聖經交涉。因此，下一章會討論教會與他者相遇的另一個層面：詮釋學的通用理論。現代西方就是藉這些理論去理解何謂詮釋文本。

-
- 1 見例如Augustine, *On Christian Teaching*, trans. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), II.144。
 - 2 見Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 5。演說的正文，見John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, “J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-58, especially 133-44。
 - 3 Craig G. Bartholomew, “Biblical Theology,” *DTIB* 85.
 - 4 Krister Stendahl, “Biblical Theology, Contemporary,” in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, vol. 1 (New York: Abingon, 1962), 418-32.
 - 5 Craig G. Bartholomew, “Biblical Theology,” 87.
 - 6 Langdon Gilkey, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language,” *Concordia Theological Monthly* 33 (1962): 143-54, quotation at p. 144 (強調屬原作者；重印自*Journal of Religion* [July 1961]: 194-205)。
 - 7 見Bartholomew, “Biblical Theology,” 87-88的撮要和資料來源。特別重要的是James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961)。
 - 8 Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 18-26.
 - 9 見Christopher R. Seitz, “Christological Interpretation of Texts and Trinitarian Claims to Truth: An Engagement with Francis Watson's Text and Truth,” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 209-26; Francis Watson, “The Old Testament as Christian Scripture A Response to Professor Seitz,” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 227-32。
 - 10 見Stendahl, “Biblical Theology, Contemporary”。
 - 11 James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*

(Minneapolis: Fortress, 1999), 203-05.

[12](#) Barr, *The Concept of Biblical Theology*, 104.

[13](#) Stephen E. Fowl, “The Conceptual Structure of New Testament Theology,” *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, ed. Scott J. Hafemann (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 225-36; *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation, Challenges in Contemporary Theology* (Oxford: Blackwell, 1998), 36, 126n59.

[14](#) 見Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism; Evangelicals, Scholarship and The Bible In America* (New York: Harper and Row, 1986)。另見本書的導論。

[15](#) 「漸進啟示」可以有多種定義，而某些定義與福音派的企劃相抵觸，如見於D. A. Carson, “Unity and Diversity in the New Testament: On the Possibility of Systematic Theology,” ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Baker Academic, 1992), 82。不過，只要小心使用，這個詞似乎仍能捕捉到我此處勾勒的傳統的精髓。

[16](#) Carson, “Unity and Diversity,” 69.

[17](#) Carson, “Unity and Diversity,” 94-95.

[18](#) 見D. A. Carson, “Systematic Theology and Biblical Theology,” in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 89-104。較早期文章與這文章存在差異，可能反映卡森對文學的重視加深了。

[19](#) 例如，見Robert H. Gundry, *Jesus the Word According to John the Sectarian* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 95。

[20](#) Christopher Seitz, “Canonical Approach,” *DTIB* 100.

[21](#) Seitz, “Canonical Approach,” 101。我此處集中注意塞茨，因他不單以蔡爾茲弟子的身分重述蔡爾茲的思想，更為後者提出辯護。

[22](#) Seitz, “Canonical Approach,” 102.

[23](#) 論到正典進路，塞茨指出「覺得這些是『弱點』的是持完全相反意見的人」，然而「〔這些弱點〕反映那些無論如何也會困擾這學科的分歧意見」（Christopher R. Seitz, “The Canonical Approach and Theological Interpretation,” in *Canon and Biblical Interpretation*, ed. Craig G. Bartholomew et al., *Scripture and Hermeneutics* 7 [Grand Rapids: Zondervan, 2006], 62）。

- [24](#) 對此的討論和例子，見Seitz, “The Canonical Approach and Theological Interpretation,” 65。
- [25](#) 認為蔡爾茲的關注是神學，而不單是文學—還有他不僅僅是「形式派」，受到名為「新評論」(New Criticism)的文學潮流所影響—見Timothy Ward, *Word and Supplement: Speech Acts, Biblical Texts, and the Sufficiency of Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 241。
- [26](#) 見Paul R. Noble, *The Canonical Approach: Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, *Biblical Interpretation* 16 (Leiden: Brill, 1995); Ward, *Word and Supplement*, 252-55。
- [27](#) Seitz, “The Canonical Approach and Theological Interpretation,” 62. 這文章處理很多反對意見，其志可嘉。
- [28](#) 蔡爾茲近來就神學釋經的反省，見Brevard S. Childs, “Towards Recovering a Theological Exegesis,” *Pro Ecclesia* 6, no. 1 (Winter 1997): 16-26。
- [29](#) 如見於Seitz, “The Canonical Approach and Theological Interpretation”。
- [30](#) Watson, *Text and Truth*。
- [31](#) 見附註9所提沃森與塞茨的對話。
- [32](#) 其他似乎相似的聲音包括Joel B. Green, “Scripture and Theology: Uniting the Two So Long Divided,” in *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, ed. Joel B. Green and Max Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 23-43; “Rethinking History (and Theology),” in Green and Turner, *Between Two Horizons*, 237-42; Steve Motyer, “Two Testaments, One Biblical Theology”, in Green and Turner, *Between Two Horizons*, 143-64。
- [33](#) B. S. Rosner, “Biblical Theology,” in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 3-11, quotation at p. 3 (強調屬原作者)。
- [34](#) Scobie, *The Ways of Our God*, 8. 斯科比此書的概覽，見Daniel J. Treier, Review of *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, by Charles H. H. Scobie, *Pro Ecclesia* 15, no. 2 (Spring 2006): 249-52。
- [35](#) Karl Müller, “The Nature and Genre of Biblical Theology: Some Reflections in the Light of Charles H. H. Scobie’s ‘Prolegomena to a Biblical Theology’”, in *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew et al.,

祭司典的作者，人是似神和像上帝的受造物。人是『照著我們的形象』和『照著上帝的形象』而造，代表統管宇宙的兩個層面的神聖權柄。人代表上帝的共同統治者羣體，負責秉行公義，履行上帝主權的旨意。人類也代表上帝自己的統治，最低限度像上帝在整個祭司典的宇宙創造論所表明的那樣。人是上帝的顯現，代表坐寶座的那一位，又代表環繞祂寶座的眾統治者」(Garr, *In His Own Image and Likeness*, 219)。

[52](#) Middleton, *The Liberating Image*, 227.

[53](#) Nathan MacDonald書評： *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, by J. Richard Middleton, *Review of Biblical Literature* (October 2005): http://www.bookreviews.org/pdf/4737_4887.pdf (強調屬原作者；2007年10月29日登入)。

第五章 像讀其他文本那樣讀聖經？與通用詮釋學交涉

1860年，喬伊特 (Benjamin Jowett) 有一名句，就是勸人「好像讀其他書本那樣讀聖經」。¹ 然而，這個富爭議性的勸說就「擄掠埃及人」是甚麼意義，為聖經的神學詮釋帶來了另一個挑戰：即使我們聽從喬伊特的呼籲，書本是怎樣閱讀的？因為論到通用詮釋學時，我們找不到廣泛的共識。

「詮釋學」的變化史

最廣義來說，詮釋學的目的是了解人類理解活動的性質。² 雖然不總是這樣，但通常會採用理解文本這種形式，或以「文本」角度看所有形式的理解—就是說，不論是理解人、詩歌、戲劇，還是繪畫，都以他 / 它是文本來處理。文本有界線，即有開始和結束，涉及有模式的符號和象徵，並傳遞意義。某種意義上說，詮釋學最少可追溯至柏拉圖；古代的詮釋者與文本的意義搏鬥，嘗試制定可靠地理解文本的規則。不過，到了現代，詮釋學最終成了一門更獨立的哲學工程。³

歷史中的人類

現代時代孕育了一些新形式的歷史意識。泰勒 (Charles Taylor) 把前現代的時間感形容為「重複體現完美典範的所在，那些典範本身並不置於時間中」。例如，在古典藝術中，「馬利亞帶有十三世紀托斯肯人 (Tuscan) 的特色，卻沒有第一世紀猶太人的特色，令我們覺得奇怪，因為在我們心裏，馬利亞是那個第一世紀的女人，她在歷史中的時間位置是她身分的關鍵元素。但在古人的思維來說，上帝之母很容易變成一個完美典範；作為完美典範，她與各時代的距

離都是一樣，因而程度一樣地屬於所有時代」。⁴

相反，現代對歷史位置的關注，加上自然科學興起，提倡歷史為一門批判性的學術科學。這種關注歷史的新旨趣也把文本的意義與文本的起源越來越密扣。由於前現代的詮釋規則常集在聖經或基督教傳統身上，那些規則傾向反映文本的經典、有點超越時間的地位。那麼，即使假設前現代詮釋者尋求字面意義，那也不必然局限於人類作者當時的歷史意向。最少就聖經而言，上帝才是最終有意義的作者。

不過，現代思想要求聖經詮釋者基本上以經文的起源為焦點，甚至排斥其他考慮。研究方法很大程度上用了新的鑑別學意義下的歷史方法。再者，對跟從柏林大學（1801年創校）模式的新型現代大學來說，自然科學成了衡量甚麼才算真知識的範式。當人文學科受到這種科學主導一切的情況威脅，詮釋學作出了應變：科學根據因果定律處理經驗性的「說明」，而人文科則按人類的文化自由來尋求對人類的「理解」。

海德格（Martin Heidegger）的《存在與時間》（*Being and Time*）⁵發表後，文本意義和詮釋的本體論可能性—透過人在歷史中的位置而來—成了優先焦點。根據海德格的看法，西方哲學家錯誤地把永恆的存在（Being）當成一般範疇來研究，彷彿它和時間無關。他們忽略了個別的存在者（beings），尤其是那能反省永恆存在的意義的存在者（人）。這點與詮釋學的相關性在於海德格對語言的關注：語言作為存在的房子，是思想人類可能性的場所。海德格認為，永恆的語言（Language）與語言（language）的區別反映永恆的存在和存在者的區別。論述（discourse）是海德格著名的概念「此在」（*Dasein*）的具體演示，「此在」就是人類追求理解永恆的存在／存在者意義的奮鬥。這種關注不是由於永恆的形而上概念（希臘人認為，永恆的存在是永恆不變的），而是由於人在歷史中的「焦慮」。我們想理解自己人生意義的本真可能性，因為我們發現自己被「拋入」存在中，同時又擔心要面對死亡。海德格偏重藝術和詩的語言，

過於科學和分析哲學的語言，因他關注這些人類存在主義上的可能性。按布倫斯 (Gerald Bruns) 所說，海德格把我們對語言的經驗與被震撼得「啞口無言」連上關係，而不與說話連上關係。所以，「聆聽是海德格詮釋學的關鍵」。⁶

迦達默爾

受海德格影響的迦達默 (Hans-Georg Gadamer) 大概是二十世紀地位至尊的詮釋學思想家。迦達默的《真理與方法》 (*Truth and Method*) 批評現代對方法論清晰度和科學確定性的執迷。⁷ 迦達默認為，真理揭示事件中發生。我們不應把文本的詮釋當成科學活動，以為以此為基礎「解釋」文本或文本的起源，並決定文本的意義；反而，「理解」文本牽涉在特定處境中存在主義式的應用。不過，與好些批評者的看法相反，迦達默不是簡單的相對主義者，從以下兩個類比就見。

閱讀文本，就像玩遊戲：某些行動只在某一特定處境中才有意義，而球員隨著打球過程作出回應，卻不會不停地把每個動作孤立起來分析。這可說明我為何不擅於打籃球：待我作了分析，決定應否傳球時，對方球員已把球奪去，傳球到球場另一邊準備上籃了。同樣，文本用能影響我們回應的可能性的方式作用在我們身上，而某程度上不必等待我們作為主體的人的獨立活動或採取主動，意義就已衍生。我們在與文本相遇的流程中作出回應，而非作用於中立的客體。這種文本影響觀說明，強調存在主義式的應用並不意味我們能夠或應該對文本為所欲為。文本會在我們身上施加某種客觀性。

閱讀文本也像對話：文本「說話」，我們回應；或是我們發問，等待文本回答。文本的「視域」和讀者的「視域」必須就對話的主題是甚麼而進行協商。協商成功，「視域融合」便會發生：文本對應的事物，與讀者在存在主義式的處境中尋求或應用的事物，兩者不知不覺重疊了。再次，文本本身有發言權，但也有另一層面的理解是相應

於後來處境的。

當然，我們並非純粹從自己的視域一躍而起，越過中間的歷史，直達作者的視域或文本的原來處境。隨著時間和地方轉移，文本在不同環境中被閱讀，產生「效果歷史」（*Wirkungsgeschichte*）。這些效果透過語言而累積，再影響後來的閱讀—有意或無意地，影響或好或壞。這種傳統累積的過程帶我們接駁到文本本身和那些隨著歷史與文本一同流傳下來的處境元素。所以，舉例，任何人在馬丁路德之後閱讀羅馬書第四章的「因信稱義」，就不可能不受馬丁路德影響。就算未聽聞過馬丁路德，馬丁路德對保羅的詮釋已深深影響西方文化的語言，甚至連字眼的翻譯和含義也帶著影響的痕跡。即使是反對馬丁路德的詮釋，仍是反對他的詮釋，不是置之不理。⁸

迦達默爾以外的選擇

迦達默爾所恢復的觀點—理解活動是在歷史流動中作出回應的執行作用—啟發了無數人。迦達默爾藉此從某些歷史主義和科學主義中挽救了文本和詮釋。不過，也有許多人拒絕迦達默爾的想法，認為他一方面對傳統看得太天真太樂觀，一方面對各式各樣的鑑別方法過分悲觀。例如，哈貝馬斯（Jürgen Habermas）和其他接受不同形式的「批判／鑑別理論」（critical theory）的人認為，理想上理解是涉及用理性說服人。⁹ 若接受低於這意義下的鑑別客觀性，就會把對話變成意識形態的操縱，剝奪人完全自由的執行作用。同時，另一方面，好些「後現代」思想家，例如德里達（Jacques Derrida），就認為迦達默爾對文本意義看得太保守。¹⁰ 因著強調文本傳統的穩定性，處境轉換時發生的「滑動」及隨之而來無可避免的意義多元性就被忽略了。對這些思想家來說，迦達默爾的進路仍賦予文本太多發言權。

二十世紀詮釋學討論的特徵之一是對立傳統：「第一個可稱為超驗傳統，核心是胡塞爾（Edmund Husserl）的思想：理解的對象是名為意義的完美實體，不是人的思維」，在這情況下，「詮釋工作是向

後推演，而不是向前推演」。11 支配歷史導向的聖經學術大概就是這種思維。相反，「與超驗詮釋學對立的是一最低限度乍看來是對立—海德格的理解觀，他認為理解是一種牽涉或關注他者和一個世界的實際模態」。12 對後者來說，以迦達默爾理解事件的看法為焦點，「這樣的詮釋圈決非純語文學上的，就是說，它不是純粹文本—擺在我們作為客體的面前—一部分和整體之間的註釋運動。反而，它是文本和我們身為文本詮釋者的處境之間的本體論運動」。13

雖然里克爾 (Paul Ricoeur) 在很多方面會認同第二個觀點，但他嘗試遊走於不同進路之間，同樣產生了影響力。14 里克爾談到一個三重的詮釋弧形：「理解」的起始時刻 (與文本最初、天真的相遇)，然後是「解釋」的鑑別時刻，最後是「應用」的重組時刻 (「第二次天真」)。鑑別時刻可懷著懷疑，但更根本的是一種「信任的詮釋學」。對里克爾來說，鑑別時刻不僅需要懷疑社會權力架構之類的東西，也要求對文本作出非常仔細的註解研究。不過，整個目標或整理原則不是重尋原來的處境或作者的原意 (一個或多個)，而是研究文本的「意義」 (sense) (尤其是語義特徵—字、文法等)。舉例，文本意義涉及「丹麥女王死了」這話所包含的意義，而不必照顧到丹麥女王是誰，或甚至有沒有丹麥女王這人。文本「指涉」現實，為我們投射一個居住的「世界」，位置就是文本面前，即一種生活方式。留意，歷史鑑別學對於在原初處境的文本背後的興趣—甚至大多數聖經神學所強調的—在此相對缺席。嚴格來說，我們並不是復原或重新連接到作者的世界，即使里克爾為鑑別方法論保留了一定角色，並拒絕相對主義。15

除了這些著名思想家外，另外兩種進路也特別影響聖經詮釋。首先，希爾施 (E. D. Hirsch) 的《詮釋的有效性》 (*Validity in Interpretation*) 主導了保守更正教的詮釋學幾十年之久。16 顧名思義，希爾施尋求一個能區分有效和無效詮釋的標準。他主張，唯一可能的標準是作者書寫時的原意。讀者不可能恢復作者按心理學定義的動機，17 但讀者可以先掌握經文的文體，然後在文體的亮光中研究經

文的細節，再從部分和整體兩面交替來回，把詮釋不斷優化。詮釋雖不能達致絕對全面性或肯定性，但能可靠地趨近作者的原意。很多保守主義者認為希爾施的觀點可用來維護聖經的權威，把聖經的客觀單一意義、詮釋者的主觀理解（旨在尋求那單一意義）及某程度上在乎閱讀處境的許多可能應用作出區分。希爾施對迦達默的批評刊在《詮釋的有效性》的附錄，令很多保守派人士理解迦達默這大人物為相對主義者，並因而拒絕他。¹⁸

第二，有一些人採取了沒那麼以作者為中心的進路，轉為強調文本本身。與「新文學評論」（New Criticism）有關的「形式主義」詮釋學反對追求作者原意，視之為浪漫主義的不可能任務—設法「比作者本人更明白作者自己」，但事實上作者原意是旁人無法得悉的。反而，文學進路與里克爾的文本意義詮釋相似，焦點放在文本的正式特色，如文體、結構、字的重複等，從而保持客觀性。

近期，有些聖經學者開始借用語言學的「關聯理論」（relevance theory）。¹⁹ 意義不是語義能窮盡；事實上，實用因素經常會主導我們的理解。人們需要有共同背景，從而在心中得出一句話的相關性含義。因為在大部分時間，傳遞信息者會假定與聽眾有共通點；他們不會明文表白這背景，反而由得其隱藏不表，依靠聽眾或讀者填補必需的思想空白。舉例，我跟你說：「那塊肉放在桌子上已七小時。」我意思是叫你煮那塊肉？丟掉那塊肉？一小時後回家吃飯？若你知道我習慣由得肉解凍很久才煮，或相反，若你知道我從不如此解凍，即使我不再說一句話，意思也可能十分清楚。

這些選項衍生的明顯問題當然是：聖經詮釋是否需要有一個或一組決定性的處境？若需要的話，那又會是甚麼？詮釋學的變化史顯示不同的強調或協調作者、文本和 / 或讀者的方式。相關的詮釋學三角由歷史、文學和哲學或神學方法論所組成，這些方法論在上一章探討聖經神學時已介紹過。強調作者，就會傾向側重歷史（及文法）方法；強調文本，通常會尊崇文學方法。追求聖經的神學詮釋的人必須留意讀者的恰當角色是甚麼，但並非必然要採納讀者回應的詮釋學。

反而，神學詮釋學要求在上帝的因素下思想詮釋的性質和培育，上帝的行動把讀者、文本和作者置於一個更大的處境，決定性地改變這三者互動的性質。²⁰

神學詮釋學

因此，「神學詮釋學」很快成為一個有自身歷史的詞彙，當中含有最少兩個基督徒可著手研究的項目。第一，基督徒可能認為要梳理出文本詮釋甚至人類理解與基督教教義互動是甚麼一回事。第二，基督徒需要梳理出聖經詮釋應如何塑造基督教神學，及如何被基督教神學塑造。對第一個項目而言，「神學」這個形容詞是指我們從事通用詮釋學的模態。對第二個項目而言，「神學」亦指涉及聖經的特殊詮釋學的實質內容。這兩個研究項目可以結合進行，或完全獨立地分開進行。

訴諸先例

神學詮釋學的思想家常訴諸可支持他們的先例。我們已看過，「聖經的神學詮釋」的提倡者常為前現代的詮釋者所吸引，矢志恢復「宗教閱讀」和統一的聖經。

格里菲 (Paul Griffith) 的《宗教閱讀》 (*Religious Reading*) 是應用前現代的先例於通用詮釋學上的例子。²¹ 格里菲把當代西方盛行的「消費主義式」閱讀，即安靜閱讀，甚至沒有在心中跟著讀，跟古典的閱讀神聖文本的進路作對比。在今天的識字概念出現之前，人們會大聲讀書，文本的聲音經驗十分重要。閱讀常是羣體活動，尤其因為很多或大多數人都不識字。格里菲的立論不單是基於基督教的資料，也包括其他例如佛教等宗教。

重要的前現代詮釋者和概念在本書別處已有探討，這些包括愛任

紐和特土良所提倡的信仰準則、俄利根的「屬靈意義」及阿奎那、馬丁路德和加爾文所恢復的「字面意義」等。不過，最影響前現代詮釋學的是奧古斯丁的《論基督教教義》（*De doctrina christiana*），這書影響了基督教的教學實踐和釋經達多個世紀。²² 奧古斯丁有兩重焦點：發現和表達²³——單就後者已令現代人感奇怪，因我們通常認為表達並不是詮釋一部分。

《論基督教教義》卷一介紹符號和事物的區別，再區分享受這些東西（這是不恰當的，因以事物本身取代了上帝）和使用這些東西（若為上帝的緣故則恰當，因上帝是唯一享受的對象）。奧古斯丁帶出了「享受上帝」這目標後，便在卷二論到符號，提出各種區別和規則，令很多人描繪前現代的神學詮釋為專注於聖經理解的特定技術要點。卷三進一步考慮如何處理意義含糊的符號——分辨是字面還是比喻等。奧古斯丁引申泰康尼斯（Tyconius）的著作，論詮釋聖經的七大規則，然後才在卷四談表達這個主題。奧古斯丁沒有按讀者的期望直接討論異教徒的修辭，反而集中討論表達者的品格，勸勉人追求智慧，不要著重口才。像前面所提，奧古斯丁的詮釋學以激發對上帝和鄰舍的愛為優先。

前現代的詮釋學必然激起不同的回應。一方面，莊龍得（Werner Jeanrond）稱奧古斯丁為符號學（semiotics）之父，並認為基督教傳統對與通用詮釋學互動抱正面態度。²⁴ 所以，莊龍得批評巴特對歷史鑑別學採權宜立場。²⁵ 他指出巴特和布特曼（Rudolf Bultmann）「皆嘗試克服歷史主義聖經詮釋的意識形態限制」，但二人就如何與哲學互動意見相左。²⁶ 布特曼受海格德影響，研究新約時區分「前設」（不可缺的）和「偏見」（不恰當的）。布特曼著名地提出，既然我們已進入燈泡時代，根本不可能再相信神蹟。他進而捍衛一種「非神話化」（demythologization）的綱領，讓超自然主張的真正神學意義成了詮釋的核心，福音對現代人的說服力就變得清楚。布特曼用據稱是歷史準則來把信仰和歷史分開，因為按布特曼的信義宗版本來說，歷史會令人依賴上帝話語以外的東西。因為我們只能知道早期

哲學詮釋學史的敘事始於一位神學家—士萊馬赫。他發現神學詮釋需要有哲學詮釋學的良好基礎。現在，里克爾所研究的哲學詮釋學顯示，存在主義式的反省需要考慮宗教文本的詮釋，才算扎實。士萊馬赫的神學努力和里克爾的哲學工程竟互相呼應，教人吃驚！³²

上文足見士萊馬赫在現代詮釋學發展中角色何等舉足輕重。他「是大思想家中其中一位率先處理」前理解（preunderstanding）問題—「假若理解甲預設了理解乙，那麼理解是如何開始的呢？」³³ 士萊馬赫「區分詮釋學的語言學或『文法』元素和主體的『心理學』元素」，³⁴ 但他認為詮釋的目標是重現作者的意識，這看法把重注押在「自我認識」上。³⁵ 可惜，除了這類浪漫主義式「強調感覺和主觀經驗」存在的常見問題外，還時常造成基督教教義的人類學約化。³⁶

縷述士萊馬赫之後詮釋學傳統對聖經詮釋的影響的人中，首數提瑟爾頓（Anthony Thiselton）。他的處女作《兩個視域》（*The Two Horizons*）有一個描述性的副書名：《從海德格、布特曼、迦達默及維根斯坦看新約詮釋學和哲學描述》（*New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*）。他帶著批判地欣賞迦達默及里克爾等哲學家，主張學術釋經與跟聖經作個人和神學交涉可以共存。³⁷ 他處理了廣泛的主題，包括為哥林多前書寫了重量級註釋，及用詮釋學角度恢復人的「自我」。³⁸ 提瑟爾頓也介紹了其他圍繞詮釋學的神學對話路線。

首先，提瑟爾頓與文學學者合著了兩本書，這種合作指向另一類基督教詮釋學研究。這些學者對現代文學詮釋學的文化史作出神學性評估，致力恢復西方基督教人文主義的精華。³⁹ 這種基督教文藝文化

必定影響聖經詮釋—這些作者的視線從沒離開後者—也必定受到聖經詮釋所影響。

按布倫斯所說，「在《真理與方法》中，迦達默強調理解文本的主題（黑格爾〔Hegel〕）和理解文本作者的主觀性（士萊馬赫）兩者的分別」。⁴⁰ 在很多方面，這對比是胡塞爾（士萊馬赫）和海德格（黑格爾）兩個傳統之別的早期形式，這兩個傳統亦即先驗的詮釋—向後追尋作者的思維—和本體論詮釋—向前應用文本於新的歷史時刻。基督教的文學學者傾向擁護本體論傳統，但提瑟爾頓告誡我們，很多人醜化和忽視了站在另一邊的士萊馬赫。⁴¹ 側重文學的趨勢能幫助基督徒讀者提防

一類神學，這種神學只想對宗教採取歷史態度；它甚至有豐富的認知，但只限於歷史認知。這種認知並不是我們所關心的，因為假如認知僅是歷史性的，我們就要把這些神學家比作帳房的會計，他們保管別人財產的帳目和帳戶，錢財經過他們的手，他們卻留不住分毫，為別人做事，自己卻積攢不到資產。⁴²

同時，提瑟爾頓的第二個詮釋學主線衍生出言語行動（speech-act）哲學。這學說出現於維根斯坦的後期思想，並受奧斯汀（J. L. Austin）等人的日常語言哲學啟發。維根斯坦漸漸集中研究我們於特定處境的語言運用。在棒球賽揮動球棒（通常）是好事，但在街頭幫派的電影裏，揮動球棒就有另一種意味。同樣，「語言遊戲」的性質會決定說話或寫作的意思。這種用途等於意思的強調，令人們在日常生活中使用語言的方式成了研究的焦點。

奧斯汀思考諸如「我現在宣布你們成為夫婦」等「行動語句」（performative utterances）—這類話真的改變事情。⁴³ 奧斯汀認為所有語句大致上都是行動性的，最低限度字句與世界有某種關係或「配

合」。我們說話溝通時，不單是傳達命題式內容；令人感興趣的是溝通所產生的效果，即我們怎樣用說話去行事。這就是言語行動論的基本概念，就是在說話中或透過說話而作的「語內行動」（illocutionary act）：表達對世事的看法、答應改變世界、警告人不要做某件事或命令人改變世界等。

提瑟爾頓著手應用言語行動哲學於聖經經文或詮釋問題上，例如研究上帝的「應許行動」。若干年後，哲學家沃爾特斯托夫（Nicholas Wolterstorff）應用言語行動理論去捍衛聖經存在「神聖論述」的可能性，並建構這模型的一些面向。⁴⁴ 他提出，上帝運用聖經經文的人類言語行動—除非我們有充分反對理由（即上帝只說真理，推動人愛鄰舍）。人的論述「算作是」神聖的語內行動，無需上帝直接用物理方法用聲帶或筆參與世界。因此，面對聖經，我們應使用第一詮釋學（適合人的論述），然後用第二詮釋學（適合神聖論述）。也許這種雙重進路反映本章所忙於應付的更大張力：沃爾特斯托夫幾乎完全借用了通用詮釋學的概念進行聖經詮釋，然後才處理聖經詮釋的特殊性。沃爾特斯托夫的重要著作沒有從神學角度高度批判地或建構性地與通用詮釋學交涉。

范浩沙跟提瑟爾頓和沃爾特斯托夫一樣，對言語行動哲學感興趣，亦跟一些人一樣追求一種基督教文學文化。他對通用詮釋學和特殊詮釋學都有過研究。范浩沙在幾篇文章採用了言語行動的思想後，便發表《這文本有意義嗎：聖經、讀者、文學知識的道德性》（*Is There A Meaning in This Text: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*）。這書常被誤會為主要是論聖經詮釋本身，但其實是透過探索聖經詮釋學來捍衛「文學知識的道德性」。換句話說，聖經是對西方文化的一個詮釋學個案，當然也是基督徒最關心的個案。范浩沙主張，作者也是讀者必須公平對待的「他者」。如果德性塑造不單成為詮釋的目的，更成了辨別閱讀好壞的最重要準則，那麼諷刺地，如謙卑等德性就可以被擱置。我們會用自己的德性觀取代經文的教導，忘記細心聆聽那位德性的作者（包括人和上帝）。按范浩

沙所說，文本不是僅僅包含溝通行動，要我們作出回應—這些回應我們需要負責—而是從某種意義上說，根本就是溝通行動（即其必要媒介）。⁴⁵ 雖然聖靈自由地把經文的行動連於各種處境，三位一體觀給我們指向聖靈與聖道的關係，而後者可確保意義的穩定。

范浩沙之後更集中研究特殊詮釋學，原因可能是要回應以下的憂慮：《這文本有意義嗎》忽略了兩個行為—把聖經讀作神聖經典，並對聖靈伴隨那道而作的特殊工作作出回應—所牽涉的具體問題和可能性。⁴⁶ 這些憂慮反映神學通用詮釋學的主張及它與聖經詮釋的聯繫所受到的批評。

衡量批評

福爾擔心教會的聖經詮釋會受通用的意義理論箝制，而這種憂慮在此處仍有適切性，因為基督徒對於通用詮釋學的想法時常會反過來應用在聖經上。福爾尤其反對運用言語行動哲學，因為它重新激活了希爾施那種以作者為焦點的詮釋學。福爾認為言語行動哲學不是一種普遍性的意義理論，而是更受制約的嘗試，目的是解決局部的詮釋問題。⁴⁷

布里格斯（Richard Briggs）與福爾一樣，是提瑟爾頓的舊學生，亦提出相關的顧慮。他發現言語行動有強弱之分，強的例子有承諾，較弱的是表達意見。強的言語行動涉及明顯的行動語句，可用言語行動分析闡明。因此，布里格斯特別分析認罪、寬恕和教導的言語行動。⁴⁸ 然而，他似乎認為，全面應用言語行動哲學作為一種普遍理論又太粗疏。布里格斯提到，沃爾特斯托夫沒有解釋清楚，當某段聖經經文的神聖論述出現互相衝突的詮釋時，該如何定奪。范浩沙的「正典語內行動觀」—不是在一段經文中發生，而是以整本聖經為範圍，或以聖經為某段經文的更大語境—尚未在詮釋實踐上得到考證。⁴⁹ 不過，布里格斯確實從言語行動理論引申出較籠統的功課：溝通行動要求附有公眾向度的個人投入；這種「自我投入的邏輯」意味

著溝通和詮釋指向我們對於轉化生命的真理的看法。

所以，福爾和布里格斯一面對通用詮釋學運用言語行動哲學提出技術層面的批評，一面亦提出神學上的憂慮。另一個對通用詮釋學應用在聖經上提出神學憂慮的是韋伯斯特 (John Webster)。韋伯斯特認為世俗詮釋學隱藏一個人類學假設：人是孤立個體，能作出獨立判斷。這種人類學—尤其當我們考慮到人的罪性—沒有認真看待上帝的創造和救贖工作。因著這個關注，韋伯斯特強調上帝的行動在閱讀聖經的處境中具優先性，所以我們不是只有羣體和倫理的現實；反而，教會回應從外而來的聖言。⁵⁰ 福爾的進路除了過分參酌通用詮釋學外，還似乎把聖經閱讀看得太內在化，純粹視為教會實踐的一個功能，因而有問題。相反，韋伯斯特發展了一種聖經的「聖禮」論述，一面承認教會的活動，一面把這活動清楚置於神聖處境中：「上帝的執行作用真而有效，但不是直接的。」⁵¹

我們也要留意，福爾的思想其實埋藏了某種通用詮釋學。他訴諸斯托特和費什 (Stanley Fish) 等思想家，認為強調詮釋羣體的旨趣，最少在某程度上，構成一個理論。⁵² 當然，福爾也為到神學原因—包括一種比韋伯斯特的說法更「天主教」的恩典觀—而欣賞這種理論角度；對福爾來說，恩典是透過教會羣體來運作的。儘管如此，如果我們發現反理論的通用詮釋學在這情況下也存在，那麼，更闊的教訓就可能是：儘管我們可以嘗試，但某些詮釋學的互動是無可避免的。我們可以在肯定神學是聖經詮釋的決定性因素之餘，又無須把信仰與理性割裂，或要理性受制於信仰，以致到一個地步，讀經心得變成純粹是個人意見。⁵³

嘗試連接特殊和通用

對詮釋學感到猶疑的不單是抗拒單一理論或單一套詮釋程序的人，還有正好是贊同這一種方法—常以希爾施為據—的聖經學者。不論是現代學者還是教會中人，他們對前現代的詮釋者和迦達默的追隨者

所抱的理解觀存在戒心，當詮釋學挑戰他們的控制感時，他們會感到不自在：「詮釋學是不受束縛的臃腫怪獸，或至少不是完全明晰的思想體系，所涉及的題目溢進許多不同的歷史、文化和知性處境中。」⁵⁴ 布倫斯肯定地說：「沒錯，詮釋學的名聲不總是好的，我們要加倍防範。但一個嚴肅的詮釋學教訓可能是……很不幸，沒有東西是沒有意義的；反而意義太多，多得令人不知所措，甚至反抗詮釋的文本也無法拯救我們。」⁵⁵ 因此，「反相對主義者對迦達默的責難，其實不是針對迦達默，而是針對存在的歷史性」。⁵⁶ 最終來說，「詮釋學是渴望的代名詞，這渴望是要知道啟發註釋的是甚麼，或有甚麼激動起它對尚未解釋的東西的渴望」。⁵⁷ 正如倫丁 (Lundin) 所說，處理這種渴望或甚至焦慮時：

我們也許覺得溫斯海默 (Joel Weinsheimer) 論到一般詮釋的話很管用：「詮釋本身既有別又相當於其所詮釋的東西。除非同時詮釋二者，否則就不是詮釋。」如果詮釋不在某種意義上跟所詮釋的東西一樣，就不是詮釋，而是全新的文本……。可是，如果詮釋不在某種意義上跟詮釋的對象不同，就「不是文本的詮釋，而是文本的複製」。⁵⁸

我不是說迦達默或任何思想家全對，也不是說我現在反對上一章所論到的聖經學術的歷史關注。

不過，如史密斯 (James K. A. Smith) 所言，基督徒太常迴避一切形式的詮釋多元性，假定這些是人類墮落犯罪的結果，⁵⁹ 彷彿若是理想世界，詮釋就不再需要。但在某些方面看，多元化是創造和五旬節的現實：救贖沒有除去詮釋，而是除掉詮釋的暴力和悲劇的成分。上帝將人造成為歷史性活物，當我們在特定處境中理解文本，具合法性的愛的多元性就會出現。由於理解不單涉及理想解釋的各方面，也涉及在生命形態中的具體體現，因而最近用「演繹」作詮釋的隱喻似

乎是對的。我們現在要辨識何謂忠實的演繹。[60](#)

戲劇和特殊詮釋學

從這角度看，范浩沙的近作《教義的戲劇：基督教神學的正典－語言學進路》（*The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*）是最全面的運用戲劇，對特殊詮釋學中的演繹作神學思想的嘗試。范浩沙對比兩種模式，「第二種演繹」－「詮釋羣體是作者和導演」－他拒絕；「第一種演繹」－「詮釋羣體回應和實行」－他推許。聖經正典是神聖演繹，引發教會的演繹回應－是回應，不是新的創作行動。

所以，教義最首要的關注不是教會的語言學實踐，而是聖經本身在其多元化文學形式中的語言學實踐。因此，范浩沙嘗試應用林貝克的文化－語言學轉向於教會實踐上，同時不放棄聖經的優先性。聖經故事不僅是敘事或宏大敘事；聖經故事是戲劇。[61](#) 福音布滿舞台的入口和出口，而上帝的言論和行動會引發我們的言論和行動。語言如何就是行動，甚至在三一上帝的生命中也是這樣，顯示戲劇的比喻多麼恰當，因在這比喻中，語言帶動行動到很大地步。所以，我們透過有創意地對應正典經文本身的實踐，投入進一步帶動行動的溝通中。

那麼，教義就是方向，指示如何貼切地參與救贖的戲劇。這樣，教義可以整合命題式真理、經驗和敘事（林貝克的分類傾向拆散這些元素）。此外，我們可以承認教義傳遞過去的真理，在今天維繫聖經權威，但也必須明白教會會不斷面對新處境。所以，聖經權威不可單純理解為交付命題式真理宣稱，也要理解為透過規範性榜樣來指導社會行動（「實踐」）。聖經的各式文體－把語言連繫到生活的方式－傳遞這些規範性的實踐模式。聖靈透過傳統來幫助教會，使教會在戲劇中應用它的智慧準則－聖經。

所以，范浩沙像福爾一樣轉向實踐智慧，再結合戲劇課中的即興演繹，應付照劇本演戲的發揮問題。[62](#) 對很多戲劇傳統來說，演戲不

純粹是方法問題；演戲是變成某種人。教會是在服從聖經的情況下理解那唯一的福音，這福音在不同的處境中有不同的演繹；然而，基督徒個人和羣體仍必須跨越時空，彼此溝通，彼此學習。

道成肉身與通用詮釋學

無論是否人人都採用語言行動哲學，范浩沙的戲劇模型為聖經的神學詮釋提倡者提供了獲普世教會接受的機會。⁶³ 對話繼續下去之際，我們需要維護聖經文本呈現福音時的權威和融貫性，同時肯定教會有自由和責任在新處境中辨別福音的意義。當然，這戲劇的核心是上帝在耶穌基督裏道成肉身。齊默爾曼認為這事件對神學和通用詮釋學都意味深長：

神學必不可裝成擁有超越時間的絕對知識。若能棄用無需中介、赤裸裸真理的科學模型，就是幫了自己大忙。相反，神學應擁抱一種自我認識的詮釋學模型，當中真理不是赤裸的，卻是以上帝自我交付的他者性為衣穿上，上帝在道成肉身中獻自己給我們作默觀和效法用。道成肉身給後現代倫理哲學提供它所追尋的東西：道成肉身用一張人的臉孔在歷史和時間中體現極端的超越性，又以人在關係中的方式呈現社會主體性。⁶⁴

齊默爾曼指到「神學詮釋的根本倫理性質」時寫道：「使到倫理超越性及它的傳遞變成可能的核心觀念是：在道成肉身中，真理是一個人，不是一個命題或概念。神學詮釋學是以個人知識為基礎進行的。」⁶⁵

齊默爾曼特別捍衛來自更正教宗教改革的清教徒和敬虔派傳統，認為這兩種傳統可提供在屬靈框架內運用鑑別工具的方式，⁶⁶ 透過與三一上帝連繫的認識論來整合信仰和理性，而非拆散這兩者。⁶⁷ 如此

強調個人知識，再一次引到作成詮釋學的倫理轉向的實踐智慧：

不論文本有甚麼意義，都總是在應用在我自己身上（pro me）時產生意義。不過，這個我是連於一個羣體和連於維繫該羣體的傳統的一個人。如此一來，道成肉身叫我們可在本體論層面為真理打基礎，讓真理超越主體 - 客體的分隔。真理總是主觀和相對於文化 - 歷史處境的。若真理並非在這意義上相對，就不可能適切。然而，迦達默正確地申明這決不暗示相對主義。文本、藝術和物件會按本相揭示自身，即使這種揭示既有揭示，也有隱藏。⁶⁸

在上述論到揭示的段落之後，齊默爾曼就作出總結，引用潘霍華論到基督是歷史出發和邁向的中心的文字。⁶⁹ 在多大程度上，道成肉身或實踐智慧為普遍的理解理論背書，或算作這種理論的一部分？這個問題仍備受爭議。所以，我們經過漫長討論後，終於又回到個案研究，因為很多新約經文同樣以耶穌基督為上帝形象的中心。

耶穌基督：上帝的詮釋和形象

哥林多後書四章4節、歌羅西書一章15節、三章9至10節及其他經文，都清楚把上帝的形象與耶穌基督連上關係。從更大的脈絡看，這與我們對應於祂的實踐智慧相一致。沃森指出詮釋學上的後果：

如果耶穌基督就是上帝的形象，如果這表達與其在創世記的對應表達佔有相同的語義空間，那麼，基督徒詮釋上帝形象這個人類學概念時，就不但要考慮創世記的經文，還要考慮這些經文的基督論轉化。……我們要承認，那人類學概念和基督論名號是如何

連上關係，最初是不清楚的。……結合上帝形象的人類學和基督論面向時，我們必須尊重舊約經文，既不把較晚、陌生的基督論內容強加其上，也不用那內容來取代。⁷⁰

大家會明白，很多舊約學者覺得把基督論融入創世記一章26至27節的詮釋中不可能是尊重經文。即使是基督徒，他們雖然願意把新約基督論的上帝形象經文納入涵蓋性的神學綱領中，但大多數也會否定這些新約經文真的是在詮釋創世記的經文，或是與創世記的經文有任何有機的聯繫。如果基督論經文試圖詮釋創世記經文，該詮釋一定錯，因為它與歷史鑑別釋經的結論不符。這些鑑別學者會認為，支持功能論上帝形象的古代近東的王家意識形態才是關鍵的詮釋處境。

無疑，這些學者的首要關注是維護創世記經文的純全性，讓經文為自己發言，而這個動機高尚。不過，本章說明了希爾施的作者中心進路在詮釋學上並非具主導性。其他近來維護作者論述詮釋的說法也頗接受後來的經文或處境有助我們的理解，而不純粹假定原來處境中的作者意圖完全窮盡經文的意義。我們把原來的經文與其他正典經文連上關係，或帶著出自其他處境的問題來到原來的經文面前，都不必然是侵犯原來的經文，因為原來經文的主題可能是處理這些問題，令問題出現新亮光。

要說明就上帝的形象來說，情況會是怎樣：按沃森說，「與保羅一同宣稱耶穌是上帝的形象，決不是要忘卻創世記。創世記的經文指出基督論的上帝形象概念要從人類學角度來理解，這已影響了時至今日的討論」——就是說，耶穌不僅啟示真正的神性，也啟示真正的人性。⁷¹ 由於創世記的詞彙指向視覺上的代表，「除了僅僅拒絕主要屬視覺性的神人相像的假設外，另一個選擇就是基督論的詮釋」：⁷²

創世記一章26至28節不是直接論到耶穌，而是論到全人類。全人

文化的聯繫，又見於基督教信仰以外的人普遍對耶穌的生活方式表示欽佩。雖然「異教徒」可能不敬畏主，因而沒有活出上帝全盤的設計，但他們也可能洞悉到其中很多特別元素，甚至有助基督徒發現聖經中的真理如何又美又善。當我們的生活沒有連繫到聖經真理時，就常常需要這些洞見以至批評。非基督徒可成為某種限度的慈悲讀者，即使讀的是聖經。雖然基督徒讀者從聖靈得到某些獨特的優勢，得以參與上帝教導的現實，但他們也未能在造物界圓滿地傳遞上帝的樣式。

若情況果真如此，那麼，通用詮釋學和特殊詮釋學可能有很多重疊之處，包括很多學術準則和閱讀技巧。固然，聖經詮釋多少構成一個獨特的領域。然而，儘管它以教會為家，居於上帝之城，基督徒的聖經閱讀面對通用詮釋學時，未必只能二擇其一：純粹「擄掠埃及人」或誠惶誠恐地防止「木馬屠城」。事實上，由於基督徒聖經閱讀的整個領域關注的是照基督的形象在與上帝共融中過德性生活，所以一切理解都有神學成分。因此，聖經詮釋可以在公平貿易的演進故事中有豐富的詮釋學禮物分享給眾人。²⁵ 而這個政治比喻指向下一章的主題：基督教信仰在「西方」文化以外的全球湧現，及為聖經詮釋帶來的新挑戰和新機會。

¹ Benjamin Jowett, "On the Interpretation of Scripture," in *Essays and Reviews: The 1860 Text and Its Reading*, ed. Victor Shea and William Whittle (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 2000), especially p.482.

² 本部分內容曾見於Daniel J. Treier, "Theological Hermeneutics, Contemporary," *DTIB* 787-93。

³ 「詮釋學」一詞的不同用法，以及將重要的詮釋學思想家應用在聖經詮釋的概覽見Richard S. Briggs, "What Does Hermeneutics Have to Do with Biblical Interpretation?" *Heythrop Journal* 47 (2006): 55-74。

⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 288.

- 5 Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of "Sein und Zeit,"* trans. Joan Stambaugh (Albany, NY: State University of New York Press, 1996).
- 6 Gerald Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, Yale Studies in Hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1992), 157.
- 7 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd ed. (New York: Continuum, 1989).
- 8 馬丁路德可能是一個特別合適的例證，因為布倫斯認為迦達默有幾分像「世俗的馬丁路德」（見Bruns, *Hermeneutics*, chap. 7）。有關馬丁路德的詮釋學影響，另見Jens Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), chap. 2, especially 75-77。
- 9 見Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1984); vol. 2, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1987)。
- 10 概覽和參考書目，見Craig G. Bartholomew, "Deconstruction," *DTIB* 163-65。另有第三章已看過的福爾對「反決定論」詮釋的處理。德里達一個相對容易理解又與聖經詮釋學相關的研究語言行動哲學的文本是*Limited Inc*, trans. Jeffrey Mehlman and Samuel Weber, ed. Gerald Graff (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988)。
- 11 Bruns, *Hermeneutics*, 106.
- 12 Bruns, *Hermeneutics*, 2-3.
- 13 Bruns, *Hermeneutics*, 4.
- 14 概覽和參考書目，見Dan R. Stiver, "Method," *DTIB* 510-12; Kevin J. Vanhoozer, "Ricoeur, Paul," *DTIB* 692-95。一個比較性研究，見John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。與聖經詮釋學最相關的著作是Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980); *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trans. David Pellauer, ed. Mark I. Wallace

- [46](#) 見Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster/John Knox, 2005)。
- [47](#) Stephen E. Fowl, “The Role of Authorial Intention in the Theological Interpretation of Scripture,” in *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, ed. Joel B. Green and Max Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 76.
- [48](#) Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* (Edinburgh: T & T Clark, 2001).
- [49](#) 布里格斯的進路應用在其他討論中人身上的近期例子，見Richard S. Briggs, “Speech-Act Theory,” *DTIB* 763-66。
- [50](#) John Webster, *Word and Church* (Edinburgh: T & T Clark, 2001).
- [51](#) Webster, *Word and Church*, 74. 另見John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch, Current Issues in Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)。
- [52](#) 這似乎與Thiselton, *New Horizons*, 547-48的評估一致。
- [53](#) 這方面的哲學論據，見Jorge J. E. Gracia, *How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation* (New York: Palgrave, 2001)。
- [54](#) Bruns, *Hermeneutics*, 17 (另見pp. 62-63) 。
- [55](#) Bruns, *Hermeneutics*, 247.
- [56](#) Bruns, *Hermeneutics*, 273n27.
- [57](#) Bruns, *Hermeneutics*, 14.
- [58](#) Joel Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory* (New Haven: Yale University Press, 1991), 87, 引自Lundin, *From Nature to Experience*, 139。
- [59](#) James K. A. Smith, *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000).
- [60](#) 有關演繹比喻的概覽，見Stephen C. Barton, “New Testament Interpretation as Performance,” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 179-208。沃爾特斯托夫始終如一地批評「演繹詮釋」，認為是與他的作者論述模式對

[67](#) Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics*, 88.

[68](#) Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics*, 321 (強調屬原作者)。齊默爾曼在全書多次說明現代的「世俗」詮釋學者經常向神學傳統借概念。齊默爾曼也談到本書不得不略過的Emmanuel Levinas，此君的猶太倫理焦點既批評詮釋學傳統，但透過基督教神學的中介，又可與好些詮釋學傳統的重要主題兼容。

[69](#) Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics*, 322.

[70](#) Watson, *Text and Truth*, 282-83.

[71](#) Watson, *Text and Truth*, 288.

[72](#) Watson, *Text and Truth*, 290.

[73](#) Watson, *Text and Truth*, 291.

[74](#) 見Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994)。

[75](#) 有關通用和特殊詮釋學的這個論據的更闊處境，見Daniel J. Treier, *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006)。我強調實踐理性，意味我視理論為頗低層次論述的語言，講的是實際的經驗之談，而不是嚴格限定程序的抽象或普遍性束縛。

第六章 從「西方」學術界到全球教會？與社會位置交涉

最後一個有關聖經的神學詮釋定義的重大挑戰關乎「全球化」這術語。提倡神學釋經的人常會詳談聖經神學和通用詮釋學（前兩章的主題），但很少論及全球化。所以，本章無法提供神學詮釋學就這議題的綜覽；本章會介紹全球化的概念，討論全球化為聖經詮釋所帶來有關社會位置（social location）的更闊問題。全球化的詮釋學影響最好是透過研究兩個附帶現象來理解：後殖民思想及五旬宗基督教在南半球急速增長。不過，我先會為全球化下基本定義及描寫。

對很多人來說，全球化主要是由於消費資本主義壟斷文化和把文化同質化，導致市場接管了從前屬政府的功能。不過，同一時間，全球化引發更激烈的原教旨主義反彈，因而更強的地方性焦點，在某些情況下甚至造成部落主義。¹ 所以，美國的影響力越發擴張，世界就越發縮小。弗里德曼（Thomas Friedman）強調「全球化不單純是一種趨勢或潮流」，而是一個國際系統，帶有「自身的規則和邏輯，直接或間接影響幾乎所有國家的政治、環境、地緣政治和經濟」。² 申克（Wilbert R. Shenk）指出，「現代性產生了強大的文化，這種文化滲透人類生活的所有方面，擴展到世界每個角落。在這方面，全球化作為一個過程和現實，是現代性的直接成果」。³

然而，宣教活動在這現代發展中作了重大作用，屬於「人類有史以來跨文化關係中最大規模的實驗」。⁴ 所以，認為基督教在南半球興起—包括宣教活動和非宣教活動—是全球化的重要向度，實屬合理。事實上，

人們對全球化有一種普遍的誤解，以為全球化既在世界各地產生極大的同化作用，不同的文化正融為一個全球文化，另外，隨著

英語在全球市場經濟得勢，語言多樣化正日漸消失。這種對全球化半真半假的論述太高舉經濟和科技因素，低估了在人類生活中，文化和宗教層面的重要性。⁵

或許，我們察覺到分歧逐漸消失，某程度上正是由於我們察覺到前所未有的分歧。此外，「現代性不是純粹源於西方的啟蒙運動—表面上被理解為無神論陰謀—而是源於歐洲和非歐洲文明始於十八世紀的複雜歷史互動」。⁶

內特蘭 (Harold Netland) 進一步澄清說：「全球化不只是全世界互相連結的事實；全球化也包括我們對這種結連有更強烈意識，以及這種意識對地方模式和身分所產生的影響」。⁷ 全球化分階段展開：按某種意義說，全球化可說是反覆出現的；但從另一種意義來說，全球化從哥倫布「發現」新大陸開始，進到工業時代的跨國公司，再到現在由電訊科技支配的後工業階段。今天的獨特在於那整合的程度前所未有：我們已從那堵象徵冷戰的牆，進到互聯網的互相結連。⁸ 因此，「全球連結的速度、規模、範圍和複雜程度」屬前所未有的。⁹

同樣，空前的人口變化正在發生。就基督教信仰而論，今天全世界約有60億人，當中約20億是某種意義上的「基督徒」；當中5.6億住在歐洲；住拉丁美洲的已升至4.8億；非洲有3.6億；亞洲3.13億；北美洲2.6億。然而，如果推算至2025年（假設歸信率沒有戲劇性改變），26億基督徒當中會有6.33億是非洲人；6.4億是拉丁美洲人；4.6億是亞洲人。同時間，歐洲會有5.55億人，位列第三。如果推算得再遠一點，「到了2050年，全世界30億基督徒中，只有約五分之一會是非西班牙裔白人。很快，『白人基督徒』這個詞聽來會感覺自相矛盾，像『瑞典佛教徒』那樣令人暗暗稱奇。這種人可能存在，只是有點怪怪的」。¹⁰ 基督教在非洲的增長率看來尤其驚人，從1900年的0.1億增長至2000年的3.6億。《基督教史》 (*Christian History*) 雜誌

回顧二十世紀的百大事件時，並沒有列入非洲的情況，足見西方對上述現象缺乏敏銳。¹¹ 但在今天，幾乎一半的非洲人會信奉某種形式的基督教，而在幾個國家中，百分比更超過半數。¹²

這些重要的人口變化不單關乎基督教人數的問題，更包含政治議題的層面。例如，受苦極深的印度「賤民」羣體，即使以最低的可能人口計算，人數也超過英國、法國和意大利的人口總和，可是由於某些原因，這些人的慘況得不到像南非種族隔離所受的關注。¹³ 地球現在許多最寶貴的「資源」都掌握在宗教少數人士手中，並處於非西方貧窮的更大處境中，以致宗教分歧和不同形式的政治衝突時常會混合。¹⁴ 所衍生的另一層面政治矛盾是南半球國家常在追求現代化之餘，卻不想同時被西化。¹⁵

此外，貧窮和人口的議題錯綜複雜地重疊。生活在「先進」國家的人口百分比持續下降，在1950年降至29%，1970年降至25%，2000年降至18%，估計在2050年會降至10至12%。¹⁶ 1900年，「北方人」超過「南方人」的比例是2.5比1，到了2050年，這比例幾乎會剛剛倒轉。¹⁷ 歐洲的出生率急遽下跌，非洲的人口卻迅速上升，其極高的出生率甚至追過愛滋病對非洲大陸所造成的生靈塗炭。歐洲正經歷大規模的伊斯蘭移民潮，他們被允許移入某程度是為了湊足納稅人口，以支付社會服務開支。這移民潮會否繼續被允許，及會帶來怎樣的長遠文化影響，仍是未知之數。¹⁸

當然，全球化的這些不同面向長遠會有何影響，我們無法預測。試想像，自發明互聯網後，我們經歷了何等急速的轉變，遠比我們父母和祖父母在二十世紀初所遭遇的浩大，而當時他們已感到頭暈目眩，更別說更古老的時代。這一切巨變足以令人思想癱瘓，無法作出預測，除非是出自最肯定的預言！但我們必須設定基督徒在可預見的將來進行聖經詮釋的場景。聖經的神學詮釋若不與這些複雜現象打交道，最後就可能難以維持下去。所以，接下來的部分，我會嘗試描述在聖經和全球化交匯處的兩個詮釋現實：後殖民思想及五旬宗信仰。

意識形態鑑別有時需要運用解構或其他多元化閱讀策略，以防止任何一種意識形態支配一切。²² 不過，就如解放神學著名地開始談到上帝「優先扶助窮人」，「後殖民閱讀首要是聆聽聖經經文中被殖民和邊緣化的人」。²³

標籤為「解放」和「後殖民」的傳統分別在於起源，因而在後殖民主義角度看解放神學：

如果解放神學是現代的產物，後殖民主義就是後現代的產物。如果解放是植根於基督教的價值，後殖民主義則源自左翼世俗人文主義。解放的出現，是為應付人們的苦難，並以教會羣體為基地，而後殖民主義是隨著反殖民抗爭而起，現駐於學術界，視其任務為矯正對「他者」的污名化。前者嘗試照顧過去和現在受不同形式新後殖民主義殘害的人；後者嘗試挑戰新舊的殖民者。前者致力向窮人說出有權者的真相；後者竭力向權力說真話。前者嘗試恢復一神論上帝是善待窮人的上帝的形象；後者研究這個一神論上帝的殖民傾向，並嘗試梳理早期基督教出現時的那個多層次的多神論處境。如果解放詮釋學的目標是理解文本，詮釋文本，令文本穩定下來，那麼，後殖民主義則看自身的任務為批判文本以至文本詮釋，找出當中的問題，揭露二者的矛盾和不足之處。²⁴

上文所引自的著作的較早版本主要收錄「解放主義」文本，所以那兩個運動的界線可能比上述引文所說的含糊。說實在，亞洲，例如印度的殖民鬥爭在解放神學面世之前幾年出現，而很多非洲獨立運動的出現時間也與拉丁美洲基層羣體的興起差不多同時期。²⁵（因此，我用「後殖民思想」作這部分的標題，以涵蓋比近年所發明的較狹窄理論早一點出現的更闊關注。）不過，上述的引文表明，就像「後現代」一樣，「後殖民」這詞也是透過對比而存在，以對抗那些常被視

義」原指東方思想殖民西方，以及「如果歐洲列強用進步和教化為帝國主義侵略做藉口，那麼，亞洲的統治者就利用同樣的普羅米修斯式的宣稱，化成殘暴的國族主義綱領，屠殺百萬計的同胞也在所不惜」。此外，「大多數反西方帝國主義抗爭及其本地的開花結果，都借用了大量西方思想」。³⁴ 因此，前面已提過，我們應區分後殖民理論與那段稱為「後殖民」的時期。

此處更闊的重點是，薩吉西勒耶和其他人毫不愧色地公然按一套政治觀點來建立理論，把某些選擇定性為「殖民主義」而加以排除。³⁵ 後殖民理論家宣稱自己投入「下層」（subaltern）研究，意即描述窮人和邊緣團體的狀況，或為他們出頭。但這些理論家本身的身分 and 經歷相當混雜，因為他們往往成功擠身西方學術界，或至少—不管他們身在何方—有閒暇和特權去投入知性生活。要明白這事實為何重要，請留意薩吉西勒耶近來論到我們下部分會討論的基督教信仰形態的話：

慶賀基督教的重心由西方國家轉移到非西方國家的人中間，可能有懷著擴張和征服的殖民主義動機的基督徒。令人不安的不是基督教人數的冒升，尤其是在非洲，而是冒升的類型—保守、政治反動、五旬宗和靈恩派。如果在1970年代拉丁美洲的神學家令聖經重現生氣，適切人們的需要，那麼，在這新的千禧年，一小羣非洲的教會領袖毫不批判地使用聖經，尤其是用來中傷男女同性戀者，就使到同一本聖經變成一本無情、刻薄和殘忍的書。把自身的文化強加在別人身上顯然不可接受，不管作這事的是舊日的殖民主義者，還是當代的後帝國主義者。³⁶

西方形式的宗教多元主義已成了學術文化建制一部分，而薩吉西勒耶忘記質疑的是他自己對這種主義的徹底委身。薩吉西勒耶明說自己希望別人看聖經為「沒有教會和教義功能的富趣味敘事」時，不也

是把自己的觀點強加在別人身上嗎？³⁷ 後殖民理論作為另一種著重讀者的形式，可以對聖經詮釋有助益，幫助基督徒察驗我們神學理解中的人性限制和墮落元素。但是，倘若這種理論採納宗教相對主義為規範，排除神聖啟示，將不能有益於聖經的神學詮釋。所以，與全球化碰面，意味著梳理一句通俗的俏皮話：知識分子可能提倡優先選擇窮人，但窮人本身卻選擇了五旬宗信仰。

「五旬宗」信仰

因此，我們現在跳出理論，更直接來到實際的實踐，探討基督教在「南半球」—主要是非洲、亞洲和拉丁美洲—迅速增長所帶來的詮釋學含義。詹金斯（Philip Jenkins）的近作《基督教新面孔：南半球信聖經》（*The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*）對這方面的綜覽特別有用。他聚焦在非洲和亞洲，因為「就聖經閱讀和詮釋來說，很多非洲和亞洲社會都有很多共通之處，尤其是基督教對兩者都相對新鮮，還有兩者的非基督教背景。就聖經觀而言，與拉丁美洲當然有相似之處，但分歧實在太顯著，難作任何有意義的概括」。³⁸

澄清和定義

另一個先要澄清的關乎桑奈（Lamin Sanneh）對「全球基督教」（global Christianity）和「世界基督教」（world Christianity）所作的區分：前者是由西方傳入南半球，後者則更屬於本土，由通常是貧窮的原居民親手建立，或最少在他們手中興旺起來。³⁹

南半球的基督教增長不完屬五旬宗，最少就「五旬宗」一詞的狹義說。⁴⁰ 早期的五旬宗信仰不單根據使徒行傳主張，人歸依後會經歷聖靈的洗，並且其「初步證據」包括說方言。相反，現代靈恩復興運動的第二波包含其他不屬五旬宗教會，並通常屬主流（mainline）教

會的基督徒，他們經歷到特別的聖靈恩賜。這個「靈恩運動」肯定說方言的價值，但不一定要求這是受聖靈的洗的初步證據。「第三波」或葡萄園教會有時不會區分聖靈的洗與歸依，持守更具改革宗味道的漸進成聖觀，同時仍接受聖靈恩賜。這個三階段說是相當標準的西方描述方案，但卻正在瓦解，而南半球基督教的多樣性令情況更加複雜。很多學者—可能尤其是那些沒有接受基督教信仰或圈內人經驗的一會用「五旬宗」這標籤來概括。然而，比起說方言等議題，醫治和趕鬼這類現象似乎更屬充滿活力的南半球基督教的核心。使到西方五旬宗、靈恩派和甚至葡萄園基督教與南半球信仰連繫起來的是以下信念：上帝經常以十分超自然的方式介入。雖然從某種意義來說，這可能大大振興傳統的基督教信仰，但它強調好些今天獨有的經驗，並涉及一種迥異於第三章「羣體」所論到的訴諸聖靈的方式。

無論如何，詹金斯一開始先對比西方自由派和南半球的保守派，這對比在聖公會就同性戀問題在1998年和2003年之後所經歷的震盪中尤其突顯。詹金斯給書的第一章起名為「基要主義者會贏嗎？」，重拾富士迪 (Harry Emerson Fosdick) 在二十世紀初提出的相同問題。當然，現在這問題所面對的條件稍為不同：很快「我們將不再視北美和歐洲人的具他們文化特色的詮釋為『神學』—即真貨—而世界各地推出當地奇特的土產，如『非洲神學』、『亞洲神學』等」。⁴¹ 所以，即使南半球較保守、較按照字面解經的基督徒人數有優勢，不同宗派內的詮釋鬥爭不一定為西方保守信徒帶來簡單勝利。後者也要面對富挑戰性的典範轉移。

無疑，公平地概括是難的：「一如美國和歐洲，南半球的教會也發展出整個光譜的神學和詮釋。南北之別多是側重不同。」⁴² 這在生活的基督教層面來說尤其真實，因這種基督教所包含的信念和實踐可以有別於學術界和教會領袖的寫作和意見，更別說與在西方發表著作的精英相比。⁴³ 即使訪問平信徒，也經常有意無意間把對話帶至學者有興趣的題目中，結果錯誤表達了平信徒的想法。⁴⁴ 我們所用的標籤，如「基要主義」、「保守派」或「自由派」都可能會誤導人，因

這些標籤會跟使用者的立場變動。儘管困難重重，從現時的模式進行描述和推演，不管如何不完美，也比簡單預測可靠：「我們可以有把握地暢論50或100年後全世界基督徒的族裔組成，但若要預測對權威或正統信仰的態度如何，就沒那麼肯定了。」⁴⁵

文化適用性和舊約

詹金斯引介了議題後，便來到第二章的「書中的力量」。聖經對大多數南半球的人仍相對新鮮，而這些讀者不是純粹受西方宣教士的詮釋所操縱的人，卻是積極回應那些相比起我們，與他們的處境更直接共鳴的聖經主題。基督教習慣在識字率相對低的社會增長，在不同戰線破除精英主義。⁴⁶

這切合桑奈探討基督教信仰「可翻譯性」的研究：即使基督教與希臘主義相遇後，導致有一段時間希臘哲學文化在「基督教世界」中不適當地被絕對化，但「正正是讓這種轉化發生的可譯性亦以最激烈的方式挑戰希臘哲學文化」。⁴⁷事實上，「本土復興與宣教翻譯工作有頗多重疊」：「因此，宣教士採納本地話，就等於給信息採納當地的文化準則，這個激烈的本色化行為比宣教工作被刻劃成西方文化帝國主義的標準做法厲害得多。」⁴⁸無疑，帝國主義是存在的，但當地領袖也會得培育，有賴他們才能譯出對處境敏感的聖經譯本。所以，「令當地的批判力生根和興旺的就是宣教士本身設立的翻譯機制」，而「宣教士有效地調適方言的環境，而不是複製一個維多利亞時期的基督教」。⁴⁹以下是一個有趣例子：

某地的宣教士過於熱忱地翻譯羅馬書三章23節—「我們都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀」—忘記了當地的語言有兩個「我們」的詞，分別有全包和不全包的涵蓋範圍。他們不智地用了不全包的「我們」：「我們白人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。」村民以為這是指到白人對他們國家所做的種種錯事，這些事他們都心知

詹金斯著作的第三至七章逐一探討南半球與聖經相遇的五個特有主題或特徵。「舊與新」突出舊約是今天非西方基督徒的活素材，令人共鳴，之後又論到「貧與富」、「善與惡」、「逼迫與伸冤」及「男與女」。這幾方面都有例子，說明非洲、亞洲和 / 或拉丁美洲的基督徒與聖經的原讀者有相同的處境，以致經文特別活靈活現。此外，南半球的基督徒時常面對一些情況，聖經內容有直接的適切性，而西方人卻可能對經文的應用毫無頭緒。舉例：

即使就相對細微的東西，非洲和亞洲的讀者不需查考註釋，也能明白希伯來習俗和形式，北美的讀者卻會覺得那些習俗和形式過時且莫名其妙。上帝是否惱怒大衛數點以色列人口？非洲基庫尤（Gikuyu）族的讀者馬上會認同與計算和數點有關的禁忌。此外，跟西方讀者不一樣，很多非洲和亞洲基督徒認為，聖經有重要人物的詳盡家譜，尤其是耶穌自己，實在非常合理：不借助家譜，如何能為一個人物定位，確立他所宣稱的權威？……同時，熟悉傳統文化的中國學者閱讀耶利米哀歌之類的經文時，自然會訴諸幾千年傳統的中國悼念文學，令人想到希伯來哀歌形式的其他層面。⁵⁸

例子多的是，尤其在非洲人對舊約的認同上。拜偶像的禁令不像我們在西方那樣，常被視為比喻，而是直接應用到很多非洲和亞洲處境的習俗中。⁵⁹ 南半球的基督徒與創世記特別有共鳴，出埃及記和以賽亞書次之，還有傳道書和箴言，以及好些我們覺得難解的經文。馬太福音是最多人喜愛的一卷書，原因正是它富猶太人和舊約色彩。⁶⁰ 使徒行傳、希伯來書和啟示錄也與舊約呼應，因而受歡迎。血祭等文化元素在南半球並不陌生，屬基督教實踐的前設，無須明文提說。⁶¹ 最後，由於雅各書包含智慧、天啟、舊約的榜樣和鑑戒、社會行動和以受苦和貧窮為焦點等元素，所以甚受愛戴，以致詹金斯把整卷書印

在附錄。簡言之，我們可以說，在南半球最受歡迎的聖經經文往往是西方更正教徒最忽視的。⁶²

其他與非西方處境更直接產生共鳴的聖經內容包括：欠債與免債；智慧經文和其他論到人生苦短的教訓；國家和水源並不可靠；牧人是領袖。⁶³ 論到處境歧異，路得記可作例子：「在美國的處境中，路得記引起了女性主義者的若干興趣，而路得懇求拿俄米『不要逼我離開你』這句話被收入同性結合的祝福儀式中。在南半球，路得記的旨趣在於描述不同角色如何忠心地履行他們對彼此和對親人的責任。這書成了模範，甚至是手冊，對應人們極容易遇到的情況。」⁶⁴ 對詹金斯來說，值得為舊約這種復興喝采，這是給西方的禮物，儘管若認同以色列導致以為可乾脆取代以色列，則這情況也可能存在陰暗面。⁶⁵ 此外，「北半球讀成關乎道德或個人主義的內容，南半球仍會讀為社會性和集體性」，因此，像是部落主義等因素使到好撒瑪利亞人比喻等寓言變得格外尖銳。⁶⁶

複雜的相遇

的確，非洲的基督徒常會與非基督教的信仰發生碰撞，特別是伊斯蘭教，而亞洲的基督徒則只佔大多數國家人口的少數。這些事實影響到非西方的基督徒如何就道德及非基督徒永恆命運的問題詮釋聖經。⁶⁷ 像是傳道書或雅各書等智慧經文，在跨宗教對話或相遇中產生極大共鳴。⁶⁸ 論貧窮和人生短暫的材料非常切合南半球的處境，當中約翰福音十章10節—耶穌的使命是帶給人豐盛生命—是極重要的主題，而「成功神學」教導十分普遍。⁶⁹ 詹金斯提醒西方評論者，不單要同情非西方基督徒所身處的窘境，並要承認西方教會也認同健康和財富是可羨慕的目標，只不過用世俗手段取代祈禱和敬虔為追求方法。⁷⁰

這帶出許多西方尤其是較不保守的基督徒對南半球的超自然主義感到不安的問題。南半球人普遍接受神蹟、天使、鬼魔等當然存在，

在基督教實踐中有真實力量。⁷¹ 再一次，雖然詹金斯明白到西方的憂慮，甚至某程度上有同感，但他仍用較同情的角度描述南半球的基督教。他認為基督教重新詮釋了較泛靈論或傳統宗教的現象和習俗，減輕了那些現象和習俗的負面影響，引導非西方文化朝健康的平衡發展。⁷² 桑奈指出，在這類相遇的處境中，西方信徒常提出「混合主義」的斥責。但桑奈提醒我們：

混合主義意指基督教思想與地方習俗和儀式在未解決、未吸納和充滿張力的狀態下混雜，並極少產生歸依和加入教會所標誌的那種令人滿足的改變。再者，混合主義一個貶詞，沒有人會稱自己為混合主義者！……除非我們用這詞來作自己的宗教實踐的批判，否則我建議不如徹底棄用這詞。⁷³

一個令人憂心的情況是，隨著越來越多西方基督徒承認本色化和本土領導的必要性，他們不但從外國召回宣教領袖，更停止金錢資助。⁷⁴ 顯然，我們仍然難以承認自己的混合主義，未能放棄詮釋權。

同時，逼迫可能令南半球的信徒更能體會論到這方面的經文。不過，除了這類內容，還有處境。詹金斯提出無數例子，說明受逼迫的基督徒領袖巧妙地從正面或反面運用聖經的敘事或人物來批評不義的領袖或政權。⁷⁵ 美國的基督徒需要知道，美國有時是這類非西方的先知譴責對象。⁷⁶ 就詮釋角度看，受殖民統治的人可能要與約書亞記一類材料鬥爭，⁷⁷ 而隨著推動政治投入和社會改革的行動最終教人失望，傳道書就越來越受歡迎。⁷⁸ 換句話說，「國家失敗；教會興旺」，「祕密警察必須精通聖經詮釋學」。⁷⁹ 事情不單是在這些環境中，士師記或但以理書等政治性經文意義更強；其他經文的政治暗湧或可能性也曝光。例如，「像腓立比書的基督詩章那類論到基督倒空自己和捨己的經文，在政治上尤其適合作領導學用。又或，以弗所書超越治理教會和甚至屬靈爭戰的問題，提出戰亂和鬥爭為羣體合一所

克服的遠象。[80](#)

詹金斯論到「男與女」時，再一次混合西方的關注與南半球的重新描繪。他首先指出，「女性主義神學家生產了大量在北美很容易找到的論述第三世界基督教的文字」，然而我們必須跨越文字資料，取得地方教會生活的完整圖畫。[81](#) 甚至在那裏，「就聖經權威觀來說，字面主義的閱讀或許很保守，實際上卻產生社會進步，甚至革命性的影響」。[82](#) 這段話多少反映詹金斯自己的觀點，表明他記述南半球的基督教時，並非天真地照單全收或純粹喝采。此外，他正確地指出，在西方，學術界精英與地方的實踐甚至教牧信念，鴻溝也是這樣大。[83](#) 無論如何，西方和南方的詮釋分歧再次顯明，例如在南方，女性受割禮成了詮釋亞伯拉罕敘事的議題，或羅馬書七章2節對寡婦起了生死攸關的作用。[84](#)

那麼，今天西方信徒從這綜覽當學習到甚麼？按詹金斯所說：

沒有人說基督徒若要再創造這種經驗、這種興奮，就需要回到第一世紀地中海那種社會秩序—莫說要摒棄現代醫藥。不過，我們可以合理地問：三分之二個世界的新興基督教傳統是否恢復了一些較古老的教會已遺忘的基督的主題和趨勢？若是的話，我們能向這些新興傳統學習甚麼？[85](#)

南半球基督徒提出的問題常常更接近古典基督教的精神：「這些不只是好問題，更是曾激發早期教會的問題。」[86](#) 用更動人方式說：「北方基督徒可給自己一個高難度的測試：讀雅各書兩段幾乎緊接的經文，一段譴責有錢人，一段命令用抹油和祈禱醫治人，並把這兩段分別是『激進』和『靈恩』的經文視為同一個解放信息的內容。」[87](#) 最終，這些處境上的差別，再因應哪些聖經內容會引起共鳴，並引起共鳴的原因，當指向不同類型的基督徒羣體。

之一，禍首是一種極度扭曲了的福音。不過，中世紀的逼迫猶太人政策已埋下伏線，而盧旺達的屠殺也有極多基督徒參與。⁹¹ 若更廣泛地論到種族問題，美國就其自身的歷史淵源、移民政策及當代的多元主義觀等可能面對獨特挑戰和機會。不過，或有理由說，美國的歷史淵源牽涉到屠殺美洲原住民或類似的行為；當然，恐怖的奴隸買賣—聖經經常被扭曲來作支持—促進了歐美經濟發展數百年之久。此外，福音派信仰與美國種族化曾有過複雜的互動。⁹²

從這些尖銳例子可得甚麼教訓？教訓就是，一個聖經概念的正確歷史描述，例如上帝的形象，並不能自動並充分地塑造基督徒的思想和生活，因為教會往往欠缺德性去認出概念的含義，作出妥善應用。西方人引以為傲的平等訴求—基督徒上溯至為之自豪的上帝形象的傳統—實踐出來卻常是非常選擇性的。

不過，我們可補充說，文化差異大大影響到近日一個上帝形象的論述。麥克法蘭（Ian McFarland）依循聖經學者韋斯特曼的觀點，對後者來說：「經文說人是按照上帝的形象所造，這話起的純粹是敘事作用，為上帝和人類進一步互動設定舞台。這話絕不暗示上帝與人類在本體論上有任何對應，純是為隨後的故事確立敘事背景。因此，為這話的實質內容作出臆測絕對是捉錯用神。」⁹³ 麥克法蘭接著採納基督論進路來研究上帝形象的內容，認為保羅的經文是根據這基礎作出有關平等的主張，「而不是根據人人是亞當後裔而有的任何固有特質」。「這樣，基督徒認信耶穌是上帝的形象，其作用並非叫人研究人類，卻是要激發人不看自己，轉而定睛在那位賦與並保證人類身分的上帝。」⁹⁴

然而，隨之而來的憂慮是：耶穌的特徵，例如他的男性身分，會否為人類身分起了定義性作用？為化解這憂慮，我們可以限制訴諸耶穌的舉動，僅僅排除人類身分的虛假描繪，而不宣稱有能力分辨耶穌哪些特徵彰顯人類身分的真正普遍特質。⁹⁵ 因此，「歌羅西書第一章的語言特別提出一個可能性：說耶穌是上帝形象的經文可能不是重在告訴我們有關人的事情（包括耶穌是人），而是重在告訴我們有關上

帝的事情」。此外，「由於我沒有在創造主和任何我在一個形象中看到的現實之間的恰當類比，所以我欠缺必需的概念架構，無法知道如何從形象進到對原型的真正理解」。⁹⁶ 要逃避拜偶像—聖經極多有關資料都與「形象」一起出現—就意味從耶穌身上認識上帝。不過，甚至這也相當棘手：「耶穌不是孤立地臨到我們，卻是以祂要來救贖的整個歷史為脈絡」，意味到上帝在基督裏的自我溝通，在尤其是教會的理解上，「很大程度上仍有待解決」。⁹⁷

我們要辨別上帝在基督裏要傳達的是甚麼，但其他人的經驗如何協助我們辨別呢？這是麥克法蘭該書餘下篇幅要解決的問題，當中他主張「耶穌稱為『上帝的形象』，不是由於祂涵蓋盡了那形象的意義，而是由於祂是這形象的身分和統一性的源頭」，即身體的頭。⁹⁸ 那麼，我們若採納基督論的詮釋，就必不可用錯誤地限制基督身體—教會—促進我們理解上帝的實質內容填滿上帝形象的定義。上帝的形象不是內在的固有屬性，而是一種「我們逐漸轉化成的〔末後的〕狀態」。⁹⁹ 這樣，我們得到一個實例，說明聖經材料的概念種子如何透過教義反省得以填滿；但在過程中，我們可能會得出一些觀點，似乎與某些經文看來作的立論相距甚遠。

情況幾乎像是：不單是上帝的形象，甚至基督本身，也有幾分成了形式上的建構，因而能包攬來自任何文化的任何教會的實質內容。麥克法蘭無意陷入相對主義。儘管如此，這種為基督論的上帝形象概念填上內容的張力突顯聖經詮釋的永恆掙扎：如何向啟示可在不同文化形態中體現保持開放，同時又不致錯失確定和傳遞具體真理和堅定信念的可能性。

初步結論

這樣，本章喚起的問題比答案還多。可以肯定說，所有文化中的基督徒都需要學習某種「批判性本色化工程」或甚至「批判性混合主

看成一種遠比現代西方所描繪更富流動性的概念。¹⁰⁷ 全球化同時向我們展示前所未有的本土文化的彰顯，使甚至具體的本土神學也可能比之前有更多的共通點。¹⁰⁸ 這些現實要求神學工作更貼近經驗，配合社會科學，與真實活出來的基督教交涉。¹⁰⁹ 基督教神學家和釋經者也許可嘗試真正國際性的行內評審。¹¹⁰ 若這樣做，學術界和教會的界線也要變得更富流動性。這一切會產生分辨對錯的挑戰，亦會突顯勇氣的需要：我們必須冒辦教理問答的險，叫在一切文化中的教會承擔辨別甚麼是忠於基督教的責任。

除了這些關於進路或方法的正式問題外，如果有一個實質原則可綜合眾多非西方神學，這可能就是「強調上帝的憐憫和公義」，再加上屬靈勢力的實在和這些勢力在日常生活中的影響。¹¹¹ 我們從後殖民理論家身上或可學習提出解放、女性主義、生態及人權的問題，即使我們必須從更正統和全面的神學角度來問。¹¹² 或者，最要緊的，我們必須從全球基督教學到，「當這信仰極認真看待新約標誌性的關乎世俗世界的深邃悲觀主義時，就最為成功」。¹¹³ 這種悲觀主義不是勸人絕望或乾脆冷眼旁觀，而是對人的成就和抱負抱受整個聖經福音所訓導的現實態度。

要總結了，請思量小說家戴斯潘德 (Shashi Deshpande) 的精彩類比：

我開始寫作時，在頁邊留下很多空白，知道自己很快會在其上填滿修改、改正和新想法等。果然，頁邊的空白處很快便填滿，文字開始擠進稿紙中央，而頁邊的文字和正文融合，最後，因我現在說的大部分是來自頁邊，頁邊反客為主，成為了真正的文本。¹¹⁴

在多大的程度上，上述文字描繪出基督教在南半球興起所帶來的

可喜結果？這是重大的問題，任何致力從神學角度詮釋聖經的人都越發要面對。無論我們怎樣回答，感謝聖靈，非西方的聲音再不會像從前那樣被邊緣化了。我們必須聆聽了。

-
- [1](#) Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld*, 2nd ed. (New York: Ballantine, 2001).
 - [2](#) Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, 2nd ed. (New York: Anchor Books, 2001), ix.
 - [3](#) 申克的前言：*Globalizing Theology: Belief And Practice in an Era of World Christianity*, ed. Craig Ott and Harold A. Netland (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 10。
 - [4](#) 申克的前言：Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 11。
 - [5](#) Darrell L. Whiteman, “Anthropological Reflections on Contextualizing Theology in a Globalizing World,” in Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 60.
 - [6](#) Vinoth Ramachandra, “Globalization, Nationalism, and Religious Resurgence,” in Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 223. Ramachandra為闡明這點，舉了一個例子：印度教和佛教在現代給創造成更單一、以文本為中心的宗教，方便西方人信奉。
 - [7](#) 內特蘭的導論：Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 19（強調屬原作者）。
 - [8](#) 內特蘭的導論：Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20。
 - [9](#) Whiteman, “Anthropological Reflections,” 61. 有關全球化及其在多大程度上與1900年代有所不同的重要文獻，見Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, ix-xxii。
 - [10](#) Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002), 3.
 - [11](#) Jenkins, *The Next Christendom*, 4.
 - [12](#) Jenkins, *The Next Christendom*, 44, 56.
 - [13](#) Jenkins, *The Next Christendom*, 183.
 - [14](#) 例如，Jenkins, *The Next Christendom*, 188, 216.

- [15](#) Meic Pearse, *Why the Rest Hate the West: Understanding the Roots of Global Rage* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), especially 35.
- [16](#) Jenkins, *The Next Christendom*, 79.
- [17](#) Jenkins, *The Next Christendom*, 80.
- [18](#) 就歐洲衰落的不同假想處境及衰落原因的神學 - 文化解讀，見George Weigel, *The Cube and the Cathedral: Europe, America, and Politics Without God* (New York: Basic Books, 2005)。無疑，這書負有Weigel特定政治觀的印記，但無論如何確實描繪出現況。令問題更複雜的是，「要防止長遠的人口下降，只有不同化的移民才可以」，因為新移民被現在的歐洲文化模式同化後，可以假定他們的出生率必然減低（Pearse, *Why the Rest Hate the West*, 161；強調屬原作者）。
- [19](#) A. K. M. Adam, *What Is Postmodern Biblical Criticism? Guides to Biblical Scholarship* (Minneapolis: Fortress, 1995), 47-48.
- [20](#) Robin Parry “Ideological Criticism,” *DTIB* 314.
- [21](#) Parry “Ideological Criticism,” 315。「恐怖經文」說的是以下名著：Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narrative, Overtures to Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1984)。有關源於拉丁美洲Gustavo Gutiérrez (A *Theology of Liberation*作者) 等人的解放神學的概覽，見Samuel Escobar, “Liberation Theologies and Hermeneutics,” *DTIB* 454-55。
- [22](#) 換句話說，傾向「後現代」—不管這詞是甚麼意思—但只是籠統地說 (R. S. Sugirtharajah比較二者：*The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters* [Cambridge: Cambridge University Press, 2001], 265-66)。這類後現代閱讀通常來自最有影響力的理論家，並常常有出名奇怪的標題，像是「人啊，我不是女人嗎，及不恰當的他者：後人文景觀的人」(Ecce Homo, Ain’t [Ar’n’t] I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape) 及「給誰人 (知道無知更好)」(Whom to Give to [Knowing Not to Know])，有關這類閱讀的例子，見David Jobling, Tina Pippin, and Ronald Schleifer, eds., *The Postmodern Bible Reader* (Oxford: Blackwell, 2001)。有關出埃及和迦南人，見Robert Allen Warrior, “Canaanites, Cowboys, and Indians: Deliverance,

Conquest and Liberation Theology Today,” in Jobling, Pippin, and Schleifer, *The Postmodern Bible Reader*, 188-94。

- [23](#) Moonjang Lee, “Asian Biblical Interpretation,” *DTIB* 68-69.
- [24](#) R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin : Interpreting the Bible in the Third World*, ed. R. S. Sugirtharajah, 3rd ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2006), 5.
- [25](#) 遊歷後殖民非洲的感人遊記，見Ryszard Kapuściński, *The Shadow of the Sun*, trans. Klara Glowczewska, (New York: Vintage International, 2001)。
- [26](#) 措詞強烈的評論見Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 257-58。
- [27](#) Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Maryknoll, NY: Orbis, 2000), 147-55.
- [28](#) R. S. Sugirtharajah, “Postcolonial Biblical Interpretation,” in Sugirtharajah, *Voices from the Margin*, 70.
- [29](#) Sugirtharajah, “Postcolonial Biblical Interpretation,” 67. 「散居異地」有聖經調子，所以別具神學潛力：Kevin J. Vanhoozer, “‘One Rule to Rule Them All?’ Theological Method in an Era of World Christianity,” in Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 125。
- [30](#) Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 246.
- [31](#) Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 245.
- [32](#) Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 247-48.
- [33](#) Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 272.
- [34](#) Ramachandra, “Globalization, Nationalism, and Religious Resurgence,” 215.
- [35](#) 處理政治課題的近期例子，見R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)。
- [36](#) R. S. Sugirtharajah, “Afterword: The Future Imperfect,” in Sugirtharajah, *Voices from the Margin*, 495.
- [37](#) Sugirtharajah, “Afterword: The Future Imperfect,” 496.
- [38](#) Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (New York: Oxford University Press, 2006), ix.

- [61](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 54-57.
- [62](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 61.
- [63](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 73-78, 146-48.
- [64](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 79.
- [65](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 67.
- [66](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 80-81.
- [67](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 84-85.
- [68](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 87-90.
- [69](#) 有文章負面描寫這教導的散播：Paul Gifford, “A View of Ghana’s New Christianity,” in *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*, ed. Lamin Sanneh and Joel A. Carpenter (New York: Oxford University Press, 2005), 81-96。但這描寫被一個重要的本土領袖批評：Kwame Bediako, “Christian Witness in the Public Sphere: Some Lessons and Residual Challenges from Recent Political History of Ghana,” in Sanneh and Carpenter, *The Changing Face of Christianity*, 117-32。
- [70](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 90-97.
- [71](#) 我最喜歡該書的一個故事或許是：一個西方牧師到訪一間非洲教會，會中他聽見有人宣布，他這位美國訪客會主持黃昏的趕鬼儀式（見Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 105）。
- [72](#) 例如，Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 125。就這問題的人類學個案研究，見Todd M. Vanden Berg, “Culture, Christianity, and Witchcraft in a West African Context,” in Sanneh and Carpenter, *The Changing Face of Christianity*, 45-62。
- [73](#) Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?* 44.
- [74](#) 例如，見Isaac M. Mwase, “Shall They Till with Their Own Hoes? Baptists in Zimbabwe and New Patterns of Interdependence, 1950-2000,” in Sanneh and Carpenter, *The Changing Face of Christianity*, especially 74。
- [75](#) 例如，Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 131。

- [76](#) 例如，Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 134。
- [77](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 137-39.
- [78](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 141.
- [79](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 142-43.
- [80](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 154.
- [81](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 158.
- [82](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 159.
- [83](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 165.
- [84](#) 例如，Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 170, 174。
- [85](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 178.
- [86](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 180.
- [87](#) Jenkins, *The New Faces of Christianity*, 183.
- [88](#) Tokunboh Adeyemo, ed., *Africa Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 11-12.
- [89](#) 例如，見Carver T. Yu, *Being and Relation: A Theological Critique of Western Dualism and Individualism*, *Theology and Science at the Frontiers of Knowledge* 8 (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1987)。
- [90](#) 最著名的論述，見於Lynn White Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” *Science* 155, no. 3767 (March 10, 1967): 1203-07。
- [91](#) 有關種族屠殺，見Samantha Power, “A Problem from Hell”: *America and the Age of Genocide* (New York: Basic Books, 2002)。
- [92](#) Michael O. Emerson and Christian Smith, *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America* (New York: Oxford University Press, 2001). 從建構性神學的角度論種族，見Robert J. Priest and Alvaro L. Nieves, eds., *This Side of Heaven. Race, Ethnicity, and Christian Faith* (New York: Oxford University Press, 2007)。有關聖經與奴隸制關係的複雜歷史和現時的爭論，見Mark A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006); William J. Webb, “Slavery,” *DTIB*

751-53。

- [93](#) Ian A. McFarland, *The Divine Image: Envisioning the Invisible God* (Minneapolis: Fortress, 2005), 3.
- [94](#) McFarland, *The Divine Image*, 6.
- [95](#) McFarland, *The Divine Image*, 8.
- [96](#) McFarland, *The Divine Image*, 11.
- [97](#) McFarland, *The Divine Image*, 49.
- [98](#) McFarland, *The Divine Image*, 55.
- [99](#) McFarland, *The Divine Image*, 165.
- [100](#) Vanhoozer, “‘One Rule to Rule Them All?’ ” 104, 117.
- [101](#) Ramachandra, “Globalization, Nationalism, and Religious Resurgence,” 230.
- [102](#) Eloise Hiebert Meneses, “Bearing Witness in Rome with Theology from the Whole Church: Globalization, Theology, and Nationalism,” in Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 242. 從聖經神學的角度論全球市場資本主義的例子，見Craig Bartholomew and Thorsten Moritz, eds., *Christ and Consumerism: A Critical Reflections on the Spirit of Our Age* (Carlisle: Paternoster, 2000)。
- [103](#) Vanhoozer, “‘One Rule to Rule Them All?’ ” 119.
- [104](#) 非洲教父傳統的簡短介紹，見Grant LeMarquand, “African Biblical Interpretation,” *DTIB* 31-34。
- [105](#) 例如，見Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002)。
- [106](#) Craig Ott, “Conclusion: Globalizing Theology,” in Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 336.
- [107](#) 「本質主義」與「社會建構主義」兩個觀點的差異的概述，見Elizabeth Yao-Hwa Sung, “Culture and Hermeneutics,” *DTIB* 15-55。篇幅頗長，但可能朝

「後現代」方向走得太遠的是Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Guides to Theological Inquiry (Minneapolis: Fortress, 1997)。更實用並附詞彙表的是Kevin J. Vanhoozer, Charles Anderson, and Michael Sleasman, eds., *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007)。

[108](#) Ott, “Conclusion: Globalizing Theology,” 313.

[109](#) Robert J. Priest, “‘Experience-Near Theologizing’ in Diverse Human Contexts,” in Ott and Netland, *Globalizing Theology*, especially 194.

[110](#) Ott, “Conclusion: Globalizing Theology,” 330.

[111](#) Vanhoozer, “‘One Rule to Rule Them All?’ ” 98-99.

[112](#) Ott, “Conclusion: Globalizing Theology,” 326.

[113](#) Jenkins, *The Next Christendom*, 220.

[114](#) 引自Sugirtharajah, “Introduction: Still at the Margins,” 9。

結語：到最後，上帝

談到這裏，我們已從兩方面探索了聖經的神學詮釋。本書先綜觀這運動的催化劑，例如：自二十世紀中葉起，福音派和天主教重新投入聖經鑑別學；巴特對這種學術作出建構性的神學批判；出現了有時標籤為「後現代」的詮釋學趨勢，包括以羣體為焦點。其他推動聖經的神學詮釋的催化劑是運動內的共通主題：向像奧古斯丁等前鑑別時代詮釋者學習（第一章）；與基督教教義互動，特別是三位一體的信仰準則，這準則用單一個神聖故事把聖經拉在一起（第二章）；在作為聖靈羣體的教會中彼此聆聽，獲塑造成德性讀者（第三章）。聖經的神學詮釋的第一方面—共通點—於本書第一部分展示了。

第二部分將焦點移到持續的挑戰，這些挑戰是參與這運動的人未有共識或未曾說清楚的。其中一個關注—特別為聖經學者所關心—是「聖經神學」有沒有恰當的用途，若有的話，又應怎樣做（第四章）。一個相關的關注—可能神學家和其他在聖經研究以外的人較注重—是如何面對通用詮釋學才是恰當（第五章）。在「西方」大學的學術界以外還有另一個關注：特別在「全球化」的形勢下，正視聖經詮釋的多種社會位置（第六章）。支持神學釋經的人至今尚未對最後這個關注作甚麼討論。

從這兩方面—共通點和不斷形成張力的原因—我們就可更清楚了解這個恢復聖經的神學詮釋的運動。這最後一章的目的是突顯這幅圖畫的重要特色。不過，講解之前，宜先略述人們做神學時，作為從事神學詮釋的資源，心裏其實是作甚麼。這樣，讀者就可思索自己從事這事會是甚麼回事。

神學反省的性質：做神學和想像上帝

從傳統角度看，神學是「信仰尋求理解」，懷住祈禱的心默觀上帝。祈禱是第一神學；神學涉及人越發認識上帝而德性增長。所以，若說神學是「批判性反省」—現代西方非常標準說法—可能給人錯誤的印象，彷彿神學主要是學術精英圍坐一起高談闊論。相反，按一個重要意義說，神學關係到基督徒與上帝與人交涉，並傳遞和優化對上帝的理解的一切活動。神學是基督徒子民在各式日常活動和教會實踐中對上帝的知識增長的實踐。神學學術並非完全與基督徒的平常聖經辨識力增長分離，也不比這種增長重要。反而，專業神學家須要與平信徒追求一樣的實踐，只是探索的深度、投上的時間和專門的程度有分別。¹

在現代大學，神學更清楚發展出頗獨立的分支學科。神學實踐的分裂情況一直構成大問題，很多人嘗試推翻這些學科分界，或最少令分界相對化。然而，鑒於這些分界似乎很自然，又考慮到學術界的性質，這些分界仍是我們必須面對的生活事實，在可見的將來是不能避免的。所以，與其純粹把分界當成密不透風的專業操作，只供學術專家涉足，我建議不如視分界為提供一種思考模式予我們所有人。劃分成釋經、文學、聖經、歷史、哲學和實用等範疇，可以幫助我們更透徹和清楚地思想我們的上帝，並提出正確的問題。以下分段會介紹這些範疇和各自的準則，並再次用上帝的形象作為例子。

釋經

我們曾經提過，「釋經」就是研究經文的細節，運用歷史和文學方法來詮釋特定段落或論述單元的「意義」。通用詮釋學或神學釋經對發掘意義有更闊進路，也許因此有人會理解「理解」或甚至「詮釋」為比作為學術實踐而狹窄定義的釋經更闊的範疇。無論如何，重點是基督教神學在其內核，與儘管是千變萬化的聖經文本存在某種基

本關係。

就上帝的形象而論，有無數釋經問題在創世記一章26至27節和其他經文浮現。譯成「形象」和「樣式」的原文有甚麼精心意義：二字基本上是同義詞，還是有重大差異？我們要如何理解有關片語的語法：是「按照」上帝的形象受造，還是造「成為」上帝的形象？創世記一章28節論到繁殖和征服，這些是上帝的形象所帶來的結果，還是為這概念本身提供解釋性的定義？創世記一章27節論到男女的話是否關乎到上帝的形象的內容？這些類別的問題有部分十分直接是出於經文細節。相反，另一些問題則有可能變得更闊，最低限度無法用純然客觀的方式、完全根據所有詮釋者都同意的事實來回答。這例子可以進一步延伸，看看這類釋經細節可以怎樣產生爭議。雅各書三章9至12節清楚說，我們是「照」上帝的樣式受造。不過，這段新約經文是否適用於解決創世記第一章的翻譯問題—「按照」還是「成為」上帝的形象？釋經在經文細節所容許的範圍內，達致盡可能客觀的程度，但有關決定則牽涉各式處境—歷史、文學甚至正典或神學—其界線常常備受爭議。因著這些處境，詮釋者需要參酌另外幾門神學分支。

聖經神學

按第四章的詳細探討，聖經神學的定義和進路是複雜問題。從最基本的層面說，聖經神學旨在—視乎它相信存在於聖經的統一程度—揭示整本聖經的神學。聖經神學通常以字詞或概念為解釋的起點，從而運用盡可能屬於聖經內在的組織原則。這意味到歷史和 / 或文學準則及程序的優先性。

就上帝形象的個案來說，我們可以承認這字詞在聖經，尤其是舊約，相對罕見，但又不致認為這概念對於聖經人類學並不重要。聖經神學不可能純粹根據詞彙或某個概念出現的次數來運作。概念的性質和出現之處也很重要；因此，聖經一開始便提到上帝的形象，見於創

造和族長敘事中，意義相當大，有可能顯示，上帝形象的概念在聖經信仰的其他地方起了背景假設的作用。此外，像詩篇第八篇的經文雖然沒有直接包含「形象」的用詞，但也可能相關。更進一步說，上帝的「兒子」或「兒女」的主題—指到上帝的子民以色列整體，以及窄一點，他們的統治者—也不容忽視。如果我們可以把它與上帝的形象連繫，例如透過創世記五章1至3節的兒子說法聯繫，舊約人類學中人反照上帝形象的說法也許會更有力。

雅各書三章9至12節似乎重複我們在創世記九章6節見到的那種思想，連接起舊約和新約。詩篇第八篇同樣似乎在一定程度上影響到新約的人類學。一個連接新舊兩約的關鍵詮釋難題或機會—取決於我們對這個重要測試個案的觀點—涉及從基督論角度建構上帝的形象的經文。這些經文是否創世記一章26至27節和其他舊約材料的「詮釋」？還是，我們要把這些經文視為僅僅是應用舊約的語言，或許是在沒有詮釋舊約經文（這些詮釋在很多聖經學者眼中是錯的）的情況下，填滿上帝形象的概念？還是，我們應該認為聖經運用「形象」詞彙的各種例子之間根本沒有融貫性？

聖經神學就像狹義的釋經一樣，迫使我們面對經文的細節，讓細節影響我們思想和生活的模式。固然，這過程涉及某種具歷史和文學層面的客觀性。不過，如果客觀性包含「自我塑造知識」以外的現實，那麼，還存在「上帝是主體，祂透過聖靈塑造我們」的層面。所以，聖經的「客觀性」要求方法和技巧，但由於方法和技巧取決於我們如何運用主觀性，方法和技巧在多大程度上完全可靠端在乎上帝在多大程度上繼續藉聖言和聖靈革新我們。² 所以，方法和技巧並不取代教會藉以更認識上帝（對，還有聖經）且屬基督教實踐之一的聖經的虔誠閱讀。

歷史神學

可以是教會正式的教導，也可以是神學家提出認為可向教會闡明真理的教導。「教條」(dogma)是正式的教會教導，別具約束力；教會成員反對教條，即被視為異端，甚至被逐出教會。所以，把這分支稱為「教條學 / 教義學」，含有這神學立足於某個特定教會，也以該教會為適用對象，所作關乎福音和福音對生活的指導意義的宣稱具約束力。(因此，巴特為他的多冊裝巨著起名為《教會教義學》〔*Church Dogmatics*〕。)有點相反的，當這分支稱為「建構性神學」，就是強調人做神學時的創造性和自由；這詞彙較近期，通常專指現代或後現代西方學術神學家的研究。

系統神學的一個分支是「哲學神學」，大概讀者已猜到，這學科強調邏輯過於適切性。很多系統神學的問題與哲學家在宗教的分析哲學所研究的多有重疊，而有些神學家則在具體問題和方法上以這種重疊為研究焦點。總的來說，儘管「系統神學」明顯最看重有秩序地組織和解釋我們對上帝的理解，但它似乎是神學最闊或最概括的類別。不論是中世紀還是現代，神學隨著大學發展的各階段而越來越系統化。然而，基督徒總是致力融貫地理解聖經對上帝的描繪，再用當代的詞彙表達出來。⁶

這類系統性焦點挑戰聖經詮釋者把創世記一章26至27節連接到創世記五章1至3節、九章6節、詩篇第八篇、雅各書三章9至12節、新約基督論經文等。此外，系統神學從這些經文的字面意義推至各段經文邏輯上的前設、必然推論和含義。例如，即使創世記一章26至27節沒有明文的形而上材料，這兩節經文對於人與動物和天使的異同豈不仍有本體論含義？我們然後必須考慮，聖經，儘管沒有說天使有上帝的形象，是否視天使為有位格的活物；於是，我們或推論上帝的形象與位格不是相同的概念。我們可能想知道人和動物是如何不同，並創世記是否假定這些不同之處是推斷上帝形象的意義的背景資料。由於動物也有身體，但動物的身體嚴禁用來作神像，所以人的非物質質素必然有若干相關性。由於動物也分雄性和雌性，動物與人的這個共通點可為上帝形象的關係性詮釋產生若干困難。或者，重點是人用動物不

用的方式與上帝溝通，因而人可用動物不用的方式在造物界中表達上帝。換句話說，人作為上帝形象載體的功能可能仍是先天上關係性的。

無論稱為甚麼，系統神學最終都是關注各種處境之間的關係，這些處境既影響聖經詮釋，又受聖經詮釋所影響。目的不是把外在的材料強加在聖經的教導上，妨礙聖經說自己的話；相反，目的是提出正確的問題，聯繫各種處境以闡明聖經教導，又以該教導為亮光闡明我們的當代處境。

實用神學

關心適切性的還有實用神學，這門分支旨在把教義公式與基督徒個人和教會的事奉連繫。這分支有時稱為「教牧神學」，但並不僅僅關心牧師的工作。實用神學也論到佈道或宣教、教育、社會行動及輔導等。除了借助神學外，人們通常會借助社會科學來作較描述性的研究，或許特別以個人和羣體的靈命塑造為焦點。基督教的實踐及有關的研究反過來，讓屬靈生命和教會事奉對我們信仰的語言作出回饋，並提出新問題，讓我們以新眼睛重看聖經經文。

在當代西方世界，因著生物倫理、科技、動物權益、天使熱潮等範疇的出現，一蘿蘿圍繞人作為上帝形象的概念的新問題應運而生。⁷ 我們在上一章說，這些問題可能不會直接影響聖經經文的歷史或文學細節的處理。不過，這些問題仍與詮釋的神學處境息息相關，影響我們判斷聖經經文如何連繫，及哪些經文與哪些問題相關。

就我們的個案來說，對於創世記一章26至27節的上帝形象，我們不一定要採納「關係觀」才能相信關係或共融是與這概念相關。隨著我們理解和傳遞人如何在造物界中代表上帝，或會明白人有責任彰顯上帝這概念有甚麼形而上含義。與其他受造物相比，人能彰顯上帝，因為人是獨一無二的溝通存有。⁸ 本體論上說，這預設了某些溝通能

圍。不要以為神學是抽象「理論」，抽離「實踐」制定出來，然後反過來直接支配實踐；相反，這幅神學反省的掃描只是謙卑地提供一種思考模式、一套方便的經驗法則，讓我們身陷神學問題時依循，以作虔誠默觀—「做」神學。

神學詮釋的詮釋濾鏡

那麼，我們可以怎樣總結從神學角度詮釋聖經的精義？一方面，我們必須承認，神學詮釋的支持者會把神學釋經與聖經研究作為學術學科的慣常形態作出對比。聖經的神學詮釋回應聖經鑑別學被人覺察的問題。不過，另一方面，我們應該明白，健康的神學詮釋無需抹煞聖經學者的忠心勞苦和寶貴貢獻。我們已看過，我們可以既支持聖經的神學詮釋，又大量運用鑑別方法或實際上自己已是聖經學者。為著何謂適當地與學術聖經研究互動而發生論爭，大概是健康的。此外，若聖經的神學詮釋只是透過反對某些制度或趨勢來定義自己，就不能長久存在，因為它會仰賴那些被認為存在的問題，一旦那些制度或負面的趨勢轉變，聖經的神學詮釋就會缺乏融貫的身分或正面的推動力。

「聖經計劃」(Scripture Project) 提出九大論點，很大程度上正確反映聖經的神學詮釋的特色：[11](#)

1. 聖經真確地述說上帝創造、審判和拯救世界的故事。
2. 聖經是在教會的信仰準則光照下，正確理解為一個融貫的戲劇敘事。
3. 要忠實詮釋聖經，需要面對整個敘事：離了舊約，就不可能正確理解新約；離了新約，就不可能正確理解舊約。
4. 聖經經文沒有局限於原作者意圖的單一意思。遵照猶太人和基

「信經」突顯信仰準則是教會與聖經交涉的另一個重要處境。狹義來說，這要求信徒根據早期教會的三位一體和基督論傳統來閱讀聖經，而這些傳統於例如尼西亞信經等表記中取得正式表述。更廣泛說，來到聖經的人是源遠流長的活傳統的成員，承繼早期那些基督徒所共有和傳遞的實踐和思想習慣。此外，認信或其他教義表記可把教義的管制功能擴展至更具體的教會處境。這種信仰準則不一定決定我們所有的釋經判斷，但這個信經處境有助我們向聖經經文提問，甚至察覺一些我們可能會錯過的答案。

「文化」不單包含認出教會歷來閱讀聖經時的各種處境（不論好壞），並承認我們自身的當代詮釋位置。前面已提過，詮釋者的前設在聖經研究中往往神憎鬼厭；即或肯承認，也非常不情願。前設是盡可能拋開的「包袱」，以尋求「客觀性」。不過，這比喻指向另一個可能性：包袱內通常有我們安身立命的東西，不是我們要除之而後快的。會否前設非但不會對客觀性構成威脅，反而有助保持客觀性？的確，前設可以保存我們的時間、空間及個人主觀性以外的觀點，讓這些觀點甚至逆我們意地影響詮釋。當然，若前理解妨礙聖經去改造人的思想，它也可以是不健康的；更正教徒、天主教徒和東正教徒都會同意這點，不管他們對聖經與傳統的關係有何差異。我們需要留意經文的細節，容許我們的觀點被修正；即使如此，前設是接上聖經的真主題的重要連接點。

鏡頭可能是一個不錯的比喻。雖然從上帝的知識來說，真理是包羅萬有，確實無疑，但人的理解屬於有限甚至墮落的觀點。因此，我們在任何時間和地點都只能看見局部。同樣，我們的閱讀技巧和學術方法即使運作得最理想時，就其特殊性來說，都是上帝的恩賜：每種技巧和方法都各有專長，但不是全能。聖經學術極仔細的歷史和文學鏡頭有助我們看到真理的重要面向，我們萬不敢遺漏。但若我們排除其他鏡頭，就可能會錯過事物的其他方面。此外，歷史和文學鏡頭有時會導致近視，神學現實給蒙蔽，令人見樹而不見林。

聖經的神學詮釋一路上會運用多種鏡頭，但會努力把多種角度整合，得出融貫的異象，展示上帝的所是和上帝要我們在基督裏成為怎樣的人。¹³ 這是最寬闊的鏡頭，把聖經詮釋調校到恰當的角度。然後，歷史和文學的細節或有另一種呈現；此外，有些歷史或文學的細節縱然適合學術專家研究，卻可能對理解和傳遞經文的信息不是真的那麼重要。我們研究聖經是為了認識上帝，無需要全方位繪畫保羅的社會世界，或就所有格屬主語式還是賓語式咬文嚼字。

鏡頭的比喻也把詮釋上的差異和變化置於新視野。有些詮釋肯定是錯的，有些則或多或少是對的，但並非一切詮釋上的差異都是這樣。很多情況下，觀點互為補足，而非互相矛盾，靠著不同的鏡頭，我們看見真理的不同層面。另一些情況下，詮釋的差異確實牽涉矛盾，但每個詮釋整體上仍不一定是全盤正確或全盤錯誤。例如，馬丁路德對羅馬書一章17節作出的突破性理解—經研究後，他不再視上帝的義為可畏的神性屬性，而是在上帝面前白白稱義的禮物—今天在好些方面有釋經問題。那段經文大概並非真的指從上帝來的義，而是用某種方式論到義是關乎上帝的真理。¹⁴ 所以，我們可以說，就某種仔細的程度說，馬丁路德的詮釋似乎有誤。然而，甚至今天學者仍就這種神性屬性提出多種定義，為此熱烈爭論。倘若教會對經文的基本神學信息的理解是完全取決於這片語在技術上精確的解讀，那麼，教會就只能裹足不前，無法達到這種理解。

不過，若我們退一步，看看這片語怎樣切合整段經文論到上帝的信息，就會發現上帝的義有正面得多的含義。無論它準確的意思是甚麼，都主要不是馬丁路德所懼怕的那種強調上帝審判的意義。按這較闊的層面說，馬丁路德的詮釋似乎堪稱某些當代觀點的先驅。我們或可以推論，上帝的聖靈透過馬丁路德的突破賜福了教會，叫教會進步，即使他的詮釋不是在任何時間及每方面都優勝。隨著詮釋鏡頭的焦距變動，就某些精確程度說，這些鏡頭可以是正確或有用，但就另一些精確性程度說，則是模糊或不準確。

Toward Theology as Wisdom (Grand Rapids: Eerdmans, 2006)。

- 2 有關客觀性的定義如何隨著時間轉變的概覽，見Mark A. Bowald, “Objectivity,” *DTIB* 544-46。
- 3 John H. Walton, *Genesis*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 130.
- 4 Walton, *Genesis*, 131.
- 5 Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Columbia University Press, 1995).
- 6 有關「系統神學」一詞越來越有系統性意義的描寫，見Colin E. Gunton, “A Rose by Any Other Name? From ‘Christian Doctrine’ to ‘Systematic Theology,’” *International Journal of Systematic Theology* 1, no. 1 (March 1999): 4-23。
- 7 今天很多人承認倫理學是系統神學的一環，當然也可以作為哲學一支來研究。我在此無意把這些關注完全約化成教會實踐的事務，而是只想說明，文化參與會把我們帶回到聖經經文，且帶著新問題回去。
- 8 圍繞在共融中的存有 (being-in-communion) 和溝通行動的基督教人類學例子，見Kevin J. Vanhoozer, “Human Being, Individual and Social,” in *Cambridge Companion to Christian Doctrine*, ed. Colin E. Gunton (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 158-88。
- 9 例如，見D. A. Carson, “Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology,” in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Baker Academic, 1992), 65-95; “Systematic Theology and Biblical Theology,” in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000), 89-104。
- 10 下書對聖經、傳統、理性和經驗的不同功能作了不錯的反省和類比：N. T. Wright, *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), especially 101-3。
- 11 Ellen F. Davis and Richard B. Hays, eds., *The Art of Reading Scripture* (Grand

Rapids: Eerdmans, 2003), 3-5. 計劃圍繞四年經過結構的對話，由Center of Theological Inquiry (Princeton, New Jersey) 主持；參加者包括Robert W. Jenson、Richard Bauckham、斯坦梅茨、戴利及R. W. L. Moberly等。

- [12](#) 在過度強調「歷史鑑別」進路的主導地位之前，必須承認聖經學術研究的標準變得越來越多元化或甚至不融貫，詳見Markus Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Studies in Theological Interpretation (Grand Rapids: Baker Academic, 2006)。
- [13](#) 有關神學遠象，見Charles M. Wood, *Vision and Discernment: An Orientation in Theological Study*, Studies in Religious and Theological Scholarship (Atlanta: Scholars Press, 1985); Treier, *Virtue and the Voice of God*。
- [14](#) 綜觀保羅神學爭議中各方學者（例如Douglas Moo及N. T. Wright）近來的註釋當可驗證這點。
- [15](#) Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster/John Knox, 2005), especially 249-99.

參考書目

- Adam, A. K. M. *What Is Postmodern Biblical Criticism? Guides to Biblical Scholarship*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Adam, A. K. M., Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer, and Francis Watson. *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Alexander, T. Desmond, and Brian S. Rosner, eds. *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.
- Augustine. *On Christian Teaching*. Translated by R. P. H. Green. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Barth, Karl. *The Epistle to the Philippians*. Translated by James W. Leitch. 40th anniversary ed. Louisville: Westminster/John Knox, 2002.
- . *The Epistle to the Romans*. Translated by Edwyn C. Hoskyns. 6th ed. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- Bartholomew, Craig G., et al., eds. *Scripture and Hermeneutics Series*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Barton, Stephen C. "New Testament Interpretation as Performance." *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 179-208.
- Blowers, Paul M. "The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith." *Pro Ecclesia* 6, no. 2 (Spring 1997): 199-228.

- Bockmuehl, Markus. *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*. Studies in Theological Interpretation. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Braaten, Carl E., and Robert W. Jenson, eds. *Reclaiming the Bible for the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Briggs, Richard S. "What Does Hermeneutics Have to Do with Biblical Interpretation?" *Heythrop Journal* 47 (2006): 55-74.
- . *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*. Edinburgh: T&T Clark, 2001.
- Bruns, Gerald. *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Buckley, James J., and David S. Yeago, eds. *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Burnett, Richard E. *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Carson, D. A. "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology." In *Scripture and Truth*, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 65-95. Grand Rapids: Baker Academic, 1992.
- Charry, Ellen T. *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Childs, Brevard S. "Toward Recovering Theological Exegesis." *Pro Ecclesia* 6, no. 1 (Winter 1997): 16-26.

Craig-Snell, Shannon. "Command Performance: Rethinking Performance Interpretation in the Context of Divine Discourse." *Modern Theology* 16, no. 4 (October 2000): 475-94.

Cunningham, Mary Kathleen. *What Is Theological Exegesis? Interpretation and Use of Scripture in Barth's Doctrine of Election*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995.

Daley, Brian E. "Is Patristic Exegesis Still Usable? Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms." *Communio* 29 (Spring 2002): 185-216.

Davis, Ellen F., and Richard B. Hays, eds. *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Felder, Cain Hope, ed. *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress, 1991.

Ford, David E., and Graham Stanton, eds. *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Fowl, Stephen E. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Challenges in Contemporary Theology. Oxford: Blackwell, 1998.

—. *Philippians*. Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

—, ed. *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell, 1997.

Fowl, Stephen E., and L. Gregory Jones. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Nashville: Abingdon, 1993.

Jacobs, Alan. *A Theology of Reading: The Hermeneutics of Love*. Boulder, CO: Westview, 2001.

Jeanrond, Werner. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. New York: Crossroad, 1991.

Jeffrey, David L. *Houses of the Interpreter: Reading Scripture, Reading Culture*. Waco, TX: Baylor University Press, 2003.

—. *People of the Book: Christian Identity and Literary Culture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Jenkins, Philip. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press, 2006.

—. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.

Jenson, Robert W. "The Religious Power of Scripture." *Scottish Journal of Theology* 52, no. 1 (1999): 89-105.

Johnson, Luke Timothy, and William S. Kurz. *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Leiden: Brill, 2006.

Kelsey, David H. *Proving Doctrine*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Kovacs, Judith L., ed. and trans. *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators*. The Church's Bible. Grand Rapids:

Eerdmans, 2005.

Lacocque, André, and Paul Ricoeur. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Translated by David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Levering, Matthew. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, forthcoming.

Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster, 1984.

Lubac, Henri de. *Exegèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*. 4 vols. Paris: Aubier, 1959-1964.

Lundin, Roger. *The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

__, ed. *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Lundin, Roger, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout. *The Promise of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

__. *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Martin, Francis. *Sacred Scripture: The Disclosure of the Word*. Naples, FL: Sapientia, 2006.

McCormack, Bruce L. "Historical-Criticism and Dogmatic Interest in Karl Barth's Theological Exegesis of the New Testament." *Lutheran Quarterly* 5 (Summer 1991): 211-25.

McKim, Donald K., ed. *Calvin and the Bible*. Cambridge: Cambridge

University Press, 2006.

Moberly, R. W. L. *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge Studies in Christian Doctrine. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Muller, Richard A., and John L. Thompson. "The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect." In *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, edited by Richard A. Muller and John L. Thompson, 335-45. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Noble, Paul R. *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*. Biblical Interpretation 16. Leiden: Brill, 1995.

Noll, Mark A. *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America*. New York: Harper & Row, 1986.

—. *The Civil War as a Theological Crisis*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

O'Keefe, John J., and R. R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

Ott, Craig, and Harold A. Netland, eds. *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Pelikan, Jaroslav. *Acts*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids: Brazos, 2005.

Peterson, Eugene H. "Eat This Book: The Holy Community at Table

with the Holy Scripture.” *Theology Today* 56, no. 1 (1999): 5-17.

Radner, Ephraim, and George Sumner, eds. *The Rule of Faith: Scripture, Canon, and Creed in a Critical Age*. Harrisburg, PA: Morehouse, 1998.

Reno, Russell. “‘You Who Were Far Off Have Been Brought Near’: Reflections on Theological Exegesis.” *Ex Auditu* 16 (2000): 169-82.

Ricoeur, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress, 1980.

—. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Translated by David Pellauer. Edited by Mark I. Wallace. Minneapolis: Fortress, 1995.

Rogers, Eugene E, Jr. “How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas.” *Journal of Religion* 76, no. 1 (January 1996): 64-81.

Scobie, Charles H. H. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Seitz, Christopher R. “Christological Interpretation of Texts and Trinitarian Claims to Truth: An Engagement with Francis Watson’s *Text and Truth*.” *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 209-26.

Seitz, Christopher, and Kathryn Greene-McCreight, eds. *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Smith, James K. A. *The Fall of Interpretation: Philosophical*

Foundations for a Creational Hermeneutic. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.

Thiselton, Anthony C. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

—. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

—. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Treier, Daniel J. "Biblical Theology and/or Theological Interpretation of Scripture? Defining the Relationship." *Scottish Journal of Theology* 61,no. 1 (2008): 16-31.

—. *Review of The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, by Charles H. H. Scobie. *Pro Ecclesia* 15, no. 2 (Spring 2006): 249-52.

—. "Scripture and Hermeneutics." In *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, edited by Timothy Larsen and Daniel J. Treier, 35-49. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

—. "The Superiority of Pre-Critical Exegesis? Sic et Non." *Trinity Journal* 24 (2003): 77-103.

—. *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Vanhoozer, Kevin J. "Body-Piercing, the Natural Sense, and the Task of Theological Interpretation: A Hermeneutical Homily on John 19:34." *Ex Auditu* 16 (2000): 1-29.

- _. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster/John Knox, 2005.
- _. *First Theology: God, Scripture, Hermeneutics*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.
- _. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Vanhoozer, Kevin J., Charles A. Anderson, and Michael J. Sleasman, eds. *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Vanhoozer, Kevin J., James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson, eds. *Hermeneutics at the Crossroads*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Vanhoozer, Kevin J., et al., eds. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Ward, Timothy. *Word and Supplement: Speech Acts, Biblical Texts, and the Sufficiency of Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Watson, Francis. *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- _. *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- _. "The Old Testament as Christian Scripture: A Response to Professor Seitz." *Scottish Journal of Theology* 52, no. 2 (1999): 227-32.

Webster, John. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch. Current Issues in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

—. *Word and Church*. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

Weinandy, Thomas G., Daniel A. Keating, and John P. Yocum, eds. *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*. London: T&T Clark International, 2005.

Wells, Samuel. *Improvisation: The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids: Brazos, 2004.

Williams, David M. *Receiving the Bible in Faith: Historical and Theological Exegesis*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004.

Wolterstorff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wood, Susan K. *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Wright, N. T. "How Can the Bible Be Authoritative?" *Vox Evangelica* 21 (1991): 7-32.

—. *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005.

Young, Frances M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

—. *Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation*. Cleveland: Pilgrim, 1993.

Zimmermann, Jens. *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.