

華神研究中心研討會 (2003.4.28)

意義成為實在

：基督信仰的本質與聖經的徹底詮釋

柯志明

啟示先於理解啟示，理解啟示先於詮釋啟示，上帝則在这一切之先並使之可能。這是詮釋聖經及聖經詮釋學的基本原則。

無待而思，是人類最大的幻想；無待而思及上帝，更是幻想中的幻想。那信誓旦旦可依純粹之 *Cogito* (我思) 而立的現代哲學基本斷言終究被視為一種思想的自我欺瞞，以致誠實的哲學家不得不承認，哲學無法憑空而起，因為根本沒有無預設的哲學¹。不唯哲學如此，一切人間學問、思維莫不如此。人既非自己之創造者，既非自有永有者，那麼依恃已然之條件 (包含自己之已然存在) 而思而行，乃必然且當然之天命。基督徒非但未在此天命之外，更加深其意涵。

對一個基督徒而言，上帝永遠是思及上帝的前提與基礎，上帝的啟示則又是思及上帝的前提與基礎。作為一個有限又有罪的世間存有者，人的一切活動皆有所依憑，指向超越界的活動更是如此。但由於單憑自然事物無法企及超越界，必須依恃超越者內在於其中的自然事物才可能。整個基督信仰即不斷明示，那終極之超越者自動臨及自然界，祂向人說話，並最終親自成為可為我們描繪言說的人耶穌基督。基督徒宣告，人必須藉由耶穌基督及其文本——聖經——才能認識、述說、思想、信仰上帝，甚至詰難上帝亦必須先以此為本，離此，所謂上帝言說都不過是人的揣想，無確定意義。

基督信仰的傳統就是耶穌基督的傳統，她以耶穌基督為中心、為起點，也以耶穌基督為內容、為途徑、為目的。耶穌基督自我宣告為「道路、真理、生命」

¹ 這是 Paul Ricoeur (1913-) 在其《惡的象徵》第二單元結論的一段話，這話明顯是對 R. Descartes (1596-1650) 以下至 E. Husserl (1859-1938) 之現代主體主義哲學的反省，對呂格爾而言，「[哲學的]幻相不在於追尋起點，而在於無預設地追尋；[因為根本就]沒有無預設的哲學 (il n'y pas de philosophie sans présupposition)」(1988:480)。

(約 14:6), 這就意味著基督信仰承傳的途徑是耶穌基督, 承傳的真理是耶穌基督, 使承傳可能的生命是耶穌基督; 總之, 耶穌基督使基督信仰的傳統成為可能。就此而言, 我們不能也不應將耶穌基督單單視為思想的對象, 更須以之為思想的條件; 只有在耶穌基督裡並藉由祂, 我們才能思想耶穌基督及其傳統——基督教會傳統。因此, 當一般學術理論將一切對象及主題純粹以對象的姿態加以思想時, 基督徒的神學則絕不能將其思想對象只視為對象, 更必須以之為條件、為主體。這就是說, 基督徒必須在將自身的一切臣服於上帝的前提下才能思想上帝及其相關的一切, 簡單地說, 信仰作為理解的前提。但必須說明, 這裡言及的「信仰」不只是一種內在的心靈活動或意識活動——無論我們如何寬泛或深入地理解心靈或意識, 更是有形有體地踐履於世界的存在模式, 它是保羅-雅各的信仰, 有靈魂也有身體、有思想也有行動的信仰。依此, 基督信仰拒絕所謂為學術而學術的「基督教研究」或「神學」, 拒絕成為它們的對象, 也拒絕它們的基設與基本態度。即便純學術可以理解種種對象, 但絕不能理解基督信仰; 對基督信仰而言, 「純」學術只是一種不著邊際的無益空談, 無論其言說方式如何眩惑人心, 總無法瞭解基督信仰之萬一。總之, 只有將生命投注於基督之中者才能思想、詮釋、理解基督信仰及其傳統。

1. 啟示的優先性與獨立性

自然地, 一個人成為基督徒是因為聽到或看到並信服耶穌基督的道理, 而能聽或看到耶穌基督的道理是由於有人傳講並實踐耶穌基督的道理。而任何傳講與實踐耶穌基督道理的人最終都是根據聖經所承載之內容而傳講與實踐的。因此, 實際言之, 聖經使人成為追隨耶穌基督的門徒成為可能, 聖經使人直接傾聽上帝之道成為可能, 聖經使人親近耶穌基督所啟示的上帝成為可能, 聖經使基督徒的傳統成為可能, 聖經使世人認識並進入上帝國成為可能。

然而依照史學思維, 基督徒群體(教會)先於聖經, 即先有基督徒群體的活動, 包含言說與書寫, 然後才有反映其信仰的書寫文本集結成的聖經; 依此, 聖經必須建基於基督徒群體之上, 因而可說基督徒群體使聖經成為可能。後來羅馬公教會(Roman Catholic Church, 天主教)據此引伸出一種認定教會傳統若不是優先於聖經至少也與聖經並立的教義, 這即是說, 聖經的真理性與權威性是以教

會傳統之真理性與權威性為歷史條件²。當代詮釋學家也透過對詮釋活動的現象學分析而加深這個觀點，謂離開傳統的詮釋、不具成見（prejudice）的詮釋皆不可能，歷史傳統永遠比被詮釋的文本更具有方法論與存有學的優先性³；順此而下，最終聖經的權威性必然要先能經過史學家的考驗，尤其講求經驗實證的當代史學家。依照預設著當代自然科學的當代史學的基本信念，沒有一樣人間事物的形成不需受制於自然法則，也就是具有時空性質的物理因果法則；所有可信的歷史現象（包含人的思想在內）都必須在物理因果法則的基礎上加以理解，否則其認知意義（cognitive meaning）就十分可疑，甚至須歸為虛構之列。所有臣服於

² 在 1519 年著名的萊比錫辯論（Leipzig Disputation）中，M. Luther 的對手 Dr. Johannes Eck 即代表羅馬教會宣稱「沒有教會的權威，聖經即是不真實的」。特蘭會議（the Council of Trent）於 1546 年 4 月 8 日回應宗教改革者的聖經觀亦堅決宣稱，上帝啟示的真理有成文的聖經與未成文的教會傳統，因而聖經不是唯一認識上帝啟示的真理來源，聖經的真理性必須由教會肯定與維護（McGrath, 1999:165-166）。這個決議直到今日仍在不同層度上為羅馬公教會所堅持，並發展了「教會-教宗可無誤教義」（the dogma of infallibility of the church-of the pope），將對聖經及信仰的最終詮釋權歸於被視為真正延續自彼得之使徒統緒的教宗身上（Auer, 1993:312），此即所謂教會官方的「訓導權」（magisterium）。這是改革教會與羅馬公教會至今無法一致的爭議論題之一。在這種「教義雙來源論」（dual-source theory of doctrine）底下，聖經的真理性與權威性必須為教會的無誤性與權威性所平衡。平情而論，我們不應誇大羅馬公教會與改革教會在聖經觀上的分歧，甚至相對於許多崇尚個人隨時靈感之激進改革派（the radical reformation, A. McGrath 語）以及今天許多臣服於世俗思潮的自由派教會與神學，羅馬公教會對聖經作為上帝啟示之權威、真理、無誤的教義更值得我們認同。為了不被誤解為對聖經權威的僭越，羅馬公教會神學家一再表明（Auer, 1993:292-293; Schmaus, 1996:260-287），聖經包含了上帝完整的啟示，具有最高權威，因而是受規範的規範（*norma non normata*），教會還只是需受其規範的規範（*norma normata*）；作為上帝子民的基督教會具有聖靈引導下辯識、闡述、宣告聖經之真理的能力，乃是出於其受基督委託的職責及其賜予的恩典；教會的聖經詮釋並不增加聖經什麼新的內容，或者在已有的啟示上增加新的啟示，而是將已然啟示更清楚而得體地詮釋出來而已，以此堅固置身於世界思想亂流中信徒信仰。果如此，我不認為這有什麼不適切處。主張「唯獨聖經」（*sola scriptura*）的改革教會更沒有理由不認同教會（基督徒群體）對聖經的這種職責，否則不足以表明聖經作為認識上帝及其啟示的權威。所不同者只在於對「教會」之範圍及內涵的理解。教會是由傳統決定還是由基督的真理決定？違反聖經真理者能否仍可稱為教會或其一份子？聖靈既自由運行於教會中，祂即能並有權使用其中任何一份子以顯明聖經未被顯明或扭曲的真理，因而護衛聖經確實是教會的職責，但誰才真正實踐並完成了這職責？這似乎是開放的，而未必局限於特定人物或階層。在此，作為真實可靠之上帝啟示的聖經仍然是我們在這一件事上的最終判準。

³ H.-G. Gadamer（1900-2002）的這個基本詮釋學主張原本針對自然科學及人文科學所謂可依一種非歷史性之客觀方法而客觀地理解對象而發，他順著 M. Heidegger（1889-1976）對「此有」（*Dasein*）之存在分析所揭露之人之先在結構（*fore-structure*）進一步強調此「先在性」表現在理解活動中的歷史面向（1990:265-307）。這個論點極有價值，不唯揭露了理解活動的實際運作現象，也掃除了啟蒙運動之理性主義的偏見。然而此一有關理解活動的現象學描述（*phenomenological description*）並未能根本地安置真理與權威的問題，以致於在我們接受了這個描述的適切性之後，我們依然對於我們所承接的傳統之真理性與權威性感到困惑：究竟我們的傳統是否值得我們繼續延續下去？究竟我們的傳統所承傳的是真理或者只是一種約定的意見或意識形態而已？再者，即便我們無法絕然地離開傳統而批判傳統，但為了尋找更為合理、更有價值、更有意義的存在方式，我們終究可以不斷合法地質疑傳統之真理性與權威性。對此，實證史學與意識形態批判者（如 J. Habermas）的要求是合法的，即可信而可承傳的傳統必須是基於歷史實在及含藏真理的傳統。因此，在接受了 Gadamer 的主張之後，我們依然可以問傳統的根基是否可信的問題。對於一個基督徒而言，Gadamer 的主張只在傳統確實以真理為基礎之前提下才有其正當性，但如果耶穌基督及其言行本即被視為與歷史實在及真理無關之虛構，無法以「此有」之世間性（*worldliness*）而證其本真性（*authenticity*）。依 Heidegger 的思想提問，那麼我們又有什麼理由非得持續這個傳統不可？那些具有濃厚存在主義傾向之神學家（如 Rudolf Bultmann, John Macquarrie）對聖經所持之存在主義闡述（*existentialistic exposition*）根本無法解決問題，虛構的信仰對象或內容不會因為出於信仰者之存在渴求而成為真實可靠的。顯然，Heidegger 與 Gadamer 一脈的哲學詮釋學無法徹底安置以非世間之上帝為根基的基督信仰傳統。始於存有物（*beings*）或「此有」而逆溯至存有（*Being*）的存有學分析無法確然地肯定以耶穌基督為中心的上帝啟示，當然也就不足以闡明其傳統之底蘊。

現代這種自然科學主義思維的人都將認同這種觀點，以為無不合理處。正在這裡，聖經遭受現代史學無限制的拆解，連要保存聖經之獨特意涵的神學家也必須先接受這個不可遏抑的思想前提⁴。

然而，只有當我們認為所有活動的根源都能為自然科學解釋或容許時，我們才會接受上述主張。但有自覺的自然科學家皆承認現代自然科學是一種觀看自然、認知自然的狹隘觀點。自然科學家所能理解的就只有那些通得過他們所設立或接受之認知框架的自然，實則這種自然乃部份自然現象之誇大。如果連最為簡單的生命之肇始與構成都無法根本說明，又如何能說那更為複雜的生命現象？如果連生界都無法說明，又如何說明人類歷史？我們日常生活中習以為常的現象，自然科學如何可能給予滿意的解釋？我們能在自然中找到理解那些極端反自然的捨己行動之因由嗎？我們能在自然中找到人那變化無窮的各種藝術、思想及至科學技術之創造力的因由嗎？我們能以自然法則解釋歷史龐大的人類惡行嗎？一切人間惡魔行徑的自然因素是什麼？它們基於什麼自然法則出現的？再反過來說，自然科學的自然基礎又是什麼？是什麼自然法則使人的自然科思維可能？若不能回答這些問題，憑什麼能說在自然或歷史中出現的事物就都只是自然或歷史的產物？憑什麼論斷聖經之出於基督群體即只意味著她是作為人之基督徒的產物，因而只能就著作為人之基督徒加以解釋與理解？就算要以作為人之基督徒加以理解，那麼哪個史學家或思想家能洞澈基督徒的心靈，能探盡基督徒生命之底蘊？那說出、寫出、做出如此奇特之言說、行動的基督徒心靈又是何種心靈？同樣作為人，為什麼這些甚至被視為平庸無知之基督徒能創造出如此翻天覆地的言行來？這難道不是自然與人類歷史中一個令人錯愕的破裂與挫折嗎？這難道不是超出自然與歷史之上的記號嗎？

一代接一代，基督徒十分清楚他們許多的話不只是出於自己，許多行為超出他們的意志能力，許多後果更超乎他們的想像；基督徒親知並宣稱，所有這一切都必須歸為上帝的作為，都源於上帝絕對的恩賜，基督徒不過是祂的器皿、僕人，他-她那體現著上帝本性的言行只能從上帝那裡得到唯一的解釋。就在這裡，基督徒與世界分開了，基督徒確實被世界判為不可思議乃至荒謬而從世界被分別出來，世界不要也不能理解他們，但上帝卻藉此將他們拉出世界之外。總之，他們

⁴ R. Bultmann (1884-1976) 在聖經詮釋學上的「拆解神話」(demythologization) 概念即最具有代表性的範例，雖然他的這個概念是為了回應十九世紀以來歷史鑑別學派對聖經的曲解。Bultmann 的論述及相關討論可參見 H. W. Bartsch 編輯的 *Kerygma and Myth: a Theological Debate* (1961)。

雖存在於世，但卻不屬世，以致於對世界而言，基督徒的事情可謂純然是基督徒與上帝及其他基督徒之間的秘密。那些完全為現代理性主義所規定的頭腦會以輕蔑的口氣說這是「神秘主義」(mysticism)。因而當基督徒宣稱聖經是上帝的話時，他們只是就他們所親知的說出來，既是一個宣告，也是一種陳述。

這種神人的親密關係唯獨關係中的雙方體知，無法以語言向外人證實，而只能以實際的行動顯明；這完全與發生於任何兩個親密愛人之間的關係一樣。而愛只能以行動顯示，無法以語言證明；不能證明，乃由於無法完全理解，不，超越理解⁵。對於這種神人經驗的獨特認知，是論述聖經詮釋的前提。這個前提使基督徒在理解聖經時不必先去理會世俗理性對聖經漫無限制的提問，不必焦慮地向任何一位不接納聖經為上帝啟示者證明聖經的權威性，猶如相愛者根本不必向他們之外的第三者證明他們之間的關係與語言之真實性與意義一樣。

2. 聖經：被揀選的文本

因此，無論聖經如何從口頭言說成為文本，如何從基督徒群體諸多文本中集結為一本正典，這些歷史過程都不足以成為再將聖經回頭消解於基督徒群體之口頭言說或傳統的理由，因為這個成典的過程雖是歷史性的，但卻不只具有歷史意義，而是上帝啟示的一個過程。在此，誠如 Karl Barth (1886-1968) 所言，「啟示不是歷史之述詞，而是歷史是啟示之述詞」⁶，意即歷史（包括基督徒歷史）從屬於上帝的啟示，而不是上帝的示從屬於歷史。因此，透過基督徒群體（教會）長期且廣闊地相互印證這些經卷所反映的耶穌基督之真理，基督徒相信這些經卷所呈現的整體意義只能歸諸於上帝，即為上帝所默示的話。這麼一來，聖經作為

⁵ 理解才可能說明或證明，而知道並不蘊涵理解，因而也不蘊涵能說明或證明。這種情況完全顯現在我們的日常經驗中，即我們經驗到因而知道某事物，例如聆聽或彈奏一首音樂，但是我們卻無法完全理解這整個「知道」如何發生及其涉及的所有相關因素，以致於無法以理論語言加以說明或證明。然而，任何一個人都不會因為無法說明或證明其經驗而否定對此經驗之親知。之所以如此，一方面由於我們的理解能力有限，另一方面則由於經驗所涉及的實在 (reality) 有其難以究詰的深度。如果對於自然事物之經驗都尚且如此，那麼有關他人心靈的經驗更是如此，進而與超越者之經驗則更是超乎我們的理解力之外。因此，因為無法說明或證明而否定超越經驗之真實性的宣稱都是不恰當的，基督徒當然可以不須理會這種超乎任何人言說能力的不合理要求。就此而言，那些極力描述或具體陳述上帝如何透過歷史人物寫作聖經並意圖由此向世人證明聖經為上帝的話的聖經學者乃是不智的，而且也不可能得到任何足以說服人的理論效力。對於聖經的權威性及其作為上帝話語的獨特性，我們只能藉由直接參與於基督之救贖活動中及由此構成的基督徒傳統而親自以信仰體知，別無他法。S. A. Kierkegaard (1812-1855) 在《死病》(Sickness Unto Death) 中將信徒類比為愛人的那段話永遠值得我們銘記深思。他說，信徒是愛人中的愛人，他-她全為愛所充滿，日日夜夜思想、言說其所愛者，但他-她絕不會如此之令人或自己噁心地以「三點理由」去「證明」自己的愛情，因為愛超越理解，超越一切理由之上。一個愛人會以三點理由「證明」其愛，只顯明自己根本不在愛中 (1989:135-136)。

⁶ “[R]evelation is not a predicate of history, but history is a predicate of revelation”, 轉引自 Werner G. Jeanrond (1991:129)。

有關耶穌基督自身及其相關言說之直接或間接的記錄與見證一旦整體出現，她就取得一個獨立的地位，不再完全臣屬於人，包括原初之寫作者及後來之基督徒；她反而要求任何一個讀經者臣屬於她所宣講的意義，進而臣屬於上帝。她是上帝透過祂的僕人寫給世人看的書。簡言之，她是上帝的書。

因此，對基督徒而言，聖經絕非普通文本，而是記載上帝獨特啟示的特殊文本。強調她確實是歷史裡形成的書，不過是對她成書的一個歷史描述。沒有這個歷史過程，她就與我們作為歷史存有的人無關，她就是一本無法為我們的理解力所親近的書，或者，是與歷史實在無關的一般文學創作⁷。然而，由於上帝定意向人啟示、向人自我揭露，也由於太初之道、與上帝同在之道、即是上帝之道「成了肉身，住在我們中間，滿有恩典和真理」(約 1:14)，因而人間必然會有這樣的一本書，一本能因之認識上帝及其救贖作為的書。因此，逆溯言之，聖經成為基督信仰傳統的源頭、成為聆聽上帝的話的人間語言媒介乃是必然的。只要上帝定意向世人說話，只要上帝定意更新這個世界，只要上帝定意向世人顯示其愛，只要上帝定意要救拔世人，那麼無論如何，這世界總會有這一本書。

就此而言，聖經是被揀選的文本，猶如以色列人與基督徒是被揀選的人民一樣。作為一個文本，她與諸世間文本一樣，具有所有世間文本所具有的特質，因而我們能以閱讀任何世間文本方式那樣閱讀它；甚至就世間的標準，比諸世間其他文本，聖經並非那麼完美，她所包含的種種文體之語言形式並非同類文體當中可被視為最為完美者、最具有語文與文學價值者。這就猶如以色列人、基督徒並非世間最聰明、強壯、勇敢、有才華與德性的人，甚至耶穌基督作為一個道道地地

⁷ 就此而言，有關聖經的歷史研究與語文學研究有其不可取代的價值，雖這不能充分地顯示聖經所欲傳達的獨特真理，但卻可肯定聖經的實在性，即聖經是一本起於受限於種種現實因素的活生生歷史存有者。人。並對其而發的歷史性文本 (historical text)。因此，包括聖經語言在內對聖經做種種精細的歷史與語言研究乃是確立並保存聖經意義的必要條件；無此條件，我們對聖經的理解不可避免地將流於主觀、任意。其實，基督徒若相信聖經為上帝在具體歷史中藉著人的語言啟示自身之文本，那麼聖經即必然具有可理解的一般歷史與語言條件；因此為了確實地理解聖經而追索這些條件乃是合理且恰當的。因此，無論歷史語法鑑別學 (historico-grammatical criticism) 如何以理解一般語文作品的方式來理解聖經 (understanding the Bible as literature)，以致細微地析解聖經，逆溯其成典過程 (canonical criticism)，追索其來源 (source criticism)，歸納其論述形式 (form criticism)，重構其編修次序 (redaction criticism)，分類其敘事、言說、修辭風格 (narrative, discourse, or rhetorical criticism) 等等，都不足以消解聖經獨特的真理性與權威性，反而只是愈加肯定聖經的歷史實在性而已。一門以求真為目的的聖經科學不應受到信仰真理的基督徒排斥，啟示真理並作為真理自身的上帝亦不會否定這種學問的價值。D. Bonhoeffer (1906-1945) 的話值得我們深思，他說「《聖經》畢竟也是天地間眾多書籍中的一部。[因而]我們[就必須]作好準備，容忍昔日史實中的遮蔽，並進而聽憑史學批判大行其道。然而，通過支離的《聖經》，復活者同我們相遇了。我們必須進入歷史批判的困境；史學批判根本談不上具有絕對的重要性，但也不是無關緊要。實際上，史學批判不會削弱信仰，反而能增強信仰，因為昔在性中的遮蔽，正是降卑的基督無須擺脫的」(2001:59)。確實，基督既然甘願降卑進入人類歷史，祂就願意並且已經忍受人類歷史對待祂的一切方式，包括受苦至死，且死在十字架上。既然判其死刑的彼拉多無法阻止其死而復活，那麼今日種種「學術彼拉多」又如何能阻止作為其文本見證的聖經通過批判而意義愈加鮮活明確呢？那些以批判聖經炫耀自己的理智判斷高於上帝啟示，甚至以為聖經不過就是人類的產物等等高傲的學術論斷，終將反遭來自於聖經的批判 (critique)。

的人，也不是世人中在肉體或心理或聰明才智上最為完美者⁸。但是，耶穌基督是道成的肉身，是上帝本體的真像與光輝，祂是世界的救主，是新人類的典範，是真正帶領人掃除罪惡與死亡的王者；一樣，聖經是上帝的話，是上帝無形言說的有形文本，完整地承載著上帝對人的獨特啟示⁹，為文本中的文本，書中之書。

藉此，聖經終結了人對上帝種種虛幻不實的設想。當世上諸多追求上帝者以其體驗與理智提出各種不同的上帝論述時，聖經則直接宣稱上帝的自我論述。在聖經中，上帝不只藉由先知傳達其自我論述，更在先知之終結者耶穌基督身上將其自我論述具現為一個具體的人——耶穌基督。這些論述如此明白確定，無人不曉，因而成了人類認識上帝、與上帝交往的唯一可靠之文本中介。於是，人作為上帝道成肉身於其間的此世界之存有者，認識上帝必然要透過耶穌基督，認識耶穌基督則必然要藉由聖經，因而認識上帝必然要透過聖經。聖經成為我們有意義地言說基督信仰的唯一可靠文本，她的權威性超乎任何人的經驗、理性、傳統、文化。

3.無限的獨特啟示：聖經

這麼說，是否意味著聖經之外即無上帝的啟示？上帝的啟示作為完全為聖經所圍限？難道一位普世的上帝竟不能有普施於世的啟示嗎？難道一位普世的上帝之啟示被宣稱只在猶太-基督文化中而不及於其他文化不是一種偏狹的宗教教義嗎？或者，相信無限的上帝之啟示作為竟為一本書所囊括豈不是違反我們對上

⁸ 那些只視聖經為一般文本的人確實可以在聖經裡找到他-她自己認定的缺點，正如他-她也可以對作為一個人的耶穌指三道四乃至審判他一樣。基督徒也必須有足夠的耐心忍受這種世間的批判，但基督徒卻必須同時知道這完全無損於上帝的啟示在聖經裡如同在基督裡一樣。反之，這正是上帝啟示之高妙與恐怖之處，祂以人輕視的語言向人啟示自身並由此審判那高傲自大的人。祂總是出現在人認為最不可能的地方，而站在人的對面使人羞愧。

⁹ Gerhard Ebeling (1912-) 在《神學研究》(*Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung*) 這本為神學作全方位之學科定位的綱要性論著中論及新約時認為，無論在文獻上、語言上、神學上，新約都是不統一的，而且她是一部未完成的經書，她的重點在於自身之外(即耶穌基督事件)，因而相對於這個事件，新約的價值只是輔助性的(1999:24-25)。這個說法並非不可理解與想像，但由於它預存著將新約聖經理解為歷史事件之記錄因而將她與耶穌基督分開來這個史學基設，因而無法貼切定位聖經的真正地位與神學價值。新約聖經是否不具統一性其關鍵在於我們如何理解「統一性」這個概念，一樣地，新約聖經是否為一完成了的書之關鍵亦在於我們對「完成」一概念的理解。相對於活生生的耶穌基督及其存有活動，作為一份已固定了的文本(a fixed text) 的聖經當然是不完全也是未完成的；但是就上帝啟示的目的說，新約絕對可信為完整且完成了的書，因為她將上帝環繞著耶穌基督之最為核心的啟示整體地呈現出來，即便有新的啟示內容也無法離於此。倘若如新約學者所言(黃錫木, 2000:255)，新約正典的形成不是「添加選入」而是「排除」(elimination)，即將不具正典性的相關文獻除去(無論它出於誰之手筆)，那麼我們即必須接受這個排除原則背後已有一個統一的標準與內涵(這當然反映在基督徒群體中，但其根源則在於與基督徒有親密關係的上帝)。因而包括新舊約在內的整本聖經雖具有敘事、文體、觀念等等之多樣性(diversity)，但對於我們認識上帝及其旨意而言，是足夠且完整的。這個信念絕不意味著將聖經視為一本封閉之書，詳下論述。

帝之理性設想嗎？這是諸多當代非基督徒與基督徒共同用以詰難聖經之獨特性的問題¹⁰。

確實，誰能限制上帝的作為呢？誰膽敢宣稱上帝的啟示作為只在何處而不及於他處呢？聖經何時宣稱上帝的啟示作為完全為她所囿限呢？緊緊抓住上帝之普世特質，我們當然可以合理地設想，或許上帝還有其他的啟示作為，或許世間還有關乎上帝啟示的文本。然而，聖經所記載的耶穌基督截斷了這種漫無止境的設想，而要求人單單專注於那確實的啟示。上帝當然可以有無限的啟示作為，也可以有無限的啟示內容，然而以耶穌基督為中心的啟示卻明確地宣稱上帝只向我們啟示這些祂所要向我們啟示的內容，也只有這些對我們是至關重要的。不僅如此，這個獨特啟示本即是一含藏無窮豐富之內涵的啟示，誰能窮究耶穌基督啟示的內涵？誰能窮盡耶穌基督整個生命的底蘊？誰能限制耶穌基督之作為的疆界？而誰又能窮盡自 創世記 至 啟示錄 所言及整個無垠世界歷史之內涵？這樣，為何說聖經中所承載的上帝啟示只是如此如此云云？其實聖經所承載的上帝啟示未自我設限為只是如何如何，聖經所承載的上帝啟示乃是一無限的獨特啟示。依據上帝的這個啟示我們辨識祂的其他啟示，依據這個真理我們辨識祂的其他真理，依據這個已顯明的意義我們辨識那隱藏的意義，猶如我們在耶穌基督這個有限的人身上看到那無限的上帝一樣。

因此，基督徒並不排除也不當排除上帝在聖經之外有其他啟示作為，只是辨識這些論述、思想、意義之為上帝啟示必須以聖經為絕對可靠的基礎，否則即不免流於空泛的斷定與臆測。根本言之，基督徒除了聖經之外，沒有其他能有意義地言說、推想上帝其他啟示的基礎¹¹。這裡顯然沒有模擬兩可的可能，要麼我們相信聖經是我們領受上帝啟示的文本根基，要麼我們就認定我們的理性是辨識上帝啟示的最終判準。然而，一個基督徒即是追隨耶穌基督的人，即是在耶穌基督

¹⁰ 與此相關的詰難是，是否基督之外無救恩？這兩類問題是不可分割的，因而如何回答其中一個問題必影響另一個問題。

¹¹ 隨著宗教多元主義 (religious pluralism) 起舞的神學多元主義 (theological pluralism) 即認為聖經及耶穌基督不過是上帝眾多啟示與救贖途徑之一，這種貌似客觀合理的說法頂多只能視為一種宗教哲學觀點，而不足以成為一種基督-神學判斷。基督-神學當然有多元性 (plurality)，這些多元性反映著以聖經為基礎之基督信仰的多元性，亦即反映著上帝啟示的豐富多元內涵，但它無可避免地必須以耶穌基督為其統一的基礎，換言之，基督信仰的多元性是一種有根基的、統一的多元性 (plurality in unity)，而不是零散的、無根基的、不定的、多元主義的多元性 (pluralistic plurality)。所有企圖把聖經視為諸多神學素材中的一種 (如以宋泉盛的神學為首的臺灣長老會主流神學學者的主張)，把基督信仰所宣講的福音視為並立於多元文化中上帝諸多啟示之一，把耶穌基督視為眾解脫途徑之一等等，這些根本上都是反基督信仰的，因而也是反基督神學的，無論他-她們如何對基督信仰與聖經高言闊論，基本上對他們而言，更適合作為宗教多元主義者或混合宗教信仰 (像欲統合五教的一貫道教徒)，而不適合作單單以耶穌基督為救主的基督徒，否則耶穌基督將是他們最大的絆腳石。

身上親身體驗上帝之救恩並親身領受上帝啟示的人，亦即是甘願為在耶穌基督裡的上帝所約束的人，他-她是耶穌基督以其重價贖回的奴僕，他-她是透過耶穌基督的死而重生的上帝兒女，因而他-她不會也沒有資格以一種無關係之第三者的評價姿態說耶穌基督不過是眾多救主的一位，以及承戴其言行的聖經不過是眾多上帝啟示之書中的一本書。總之，在有關上帝的事上，除了以耶穌基督為核心的啟示之外，基督徒一無所知，正如保羅這位當時兼備猶太經學與希臘哲學的大學問者所言，他只知道基督的十字架，而不知其他（林前 2:2），他看萬事如糞土，而唯獨珍惜耶穌基督（腓 3:7-8）。因而對一個基督徒而言，否定聖經在上帝啟示作為上的獨特地位即是否定耶穌基督之獨特地位，而否認耶穌基督之獨特地位即否定基督信仰的獨特地位，亦即否定基督信仰所宣稱的種種上帝作為之獨特性。然而，耶穌基督的整個生命即迫使聖經及基督信仰不得不具有無法為世間其他文本或信仰所取代的獨特性，以致於世人面對基督信仰只有兩種可能：要麼被觸怒，要麼相信（Kierkegaard, 1989:156）。

4. 聖經的最終詮釋者：上帝

既然聖經乃記載上帝啟示之書，那麼理解聖經最終而言就不是人的事，而是上帝的事。上帝既定意向人說話，向人揭露自己，那麼祂就必然親自完成這項工作，而使每個人都能知道並理解祂的話；甚至我們可以大膽地宣稱，除非每個願意聆聽的人都聽得懂，否則上帝的啟示就不算是啟示。

然而，上帝的話誰能聽得懂？誰能理解其意？除非上帝使人聽得懂、使人理解，否則無人能聽得懂與理解。因此，根本言之，沒有一種人的方法能使人理解聖經中的上帝啟示，人的方法只能使人理解聖經中屬於人的語言，而無法及於上帝的啟示¹²。正如啟示由上帝而來，對上帝啟示的詮釋也必須由上帝而來，因為詮釋啟示正是啟示不可分割的環節，在此，啟示者正是啟示之當然詮釋者。理解啟示無法離開啟示，猶如離光無法見光、離愛無法知愛一樣。因此，聖經的唯一正當詮釋者乃是上帝自己，一切人的詮釋都必須從屬於祂的詮釋之下。一般詮釋

¹² 所有一般詮釋學或文學理論對聖經詮釋的貢獻皆僅止於聖經之人的語言層次，而無法及於上帝話語的層次。因此，即便我們對聖經做如何深入細微的分析與解讀，只要我們只停留於一般的語文層面，則聖經仍就對我們是一本封閉的書，上帝的話仍就是隱藏的。若沒有理解的聖靈（the Holy Spirit of understanding），我們就只能知道叫人死的聖經「字句」（letter），而不懂叫人活的聖經「精意」（Spirit），因為字句不過是人的語言，精意才是上帝的話。羅馬公教會神學家 Henri de Lubac, S.J.（1896-1991）的話不錯：「人類心靈的資源、方法與科學程序都將永不足以使我們聽到『寫在聖書之靜默頁面上的樂章』（1997:12）。有關聖靈的啟示作為，也可參見我在另一篇文章的論述（柯志明, 2003:95-98）。

學宣稱，文本一旦形成即脫離作者而擁有自身之自主性，在詮釋上作者也只能是他-她作品的讀者之一，不具有理解上的獨特地位，以致於任何一份文本都必須被視為作者的「遺著」(posthumous work)，只得隨人解讀。但這項「文本自主性」(autonomy of text)不完全適用於聖經詮釋學，因為聖經的真正作者——上帝——才是我們理解她的關鍵，而且我們的理解也正是祂創作(啟示)的一部份。當一般詮釋學宣稱「作者已死」乃詮釋的正當條件時，聖經詮釋學則宣稱「不死的作者」才是詮釋聖經的當然條件；作者不只不會死，而且是教導我們如何理解其作品的詮釋教師。若沒有上帝親自的翻譯與說明，我們不可能在聖經裡讀到「上帝的話」，我們不可能理解完全不屬於人的「天上語言」。即便聖經詮釋學無法徹底說明這個天人語言的轉譯現象與過程，也都不足以否定上帝才是聖經之唯一詮釋者這個事實。因此，相對於一般詮釋學或哲學詮釋學，使基督徒之理解聖經成為可能的條件既不在於諸種詮釋的方法，也不在於基督教傳統，而在於上帝；不是方法或傳統讓基督徒找到或認識到上帝，而是上帝使方法、傳統及種種相關的因素成為認識祂的媒介。這是聖經詮釋與一般詮釋的根本差異點。所有愛上帝、敬畏上帝的聖經詮釋者必自覺地將其對聖經的理解置於上帝親自的啟示之下，無論其思想如何深刻，其援引的資料如何豐富，其參考的他人觀點何其可靠，這一切都必須置於上帝隱微奧妙的啟示作為之下才有得其正當性與價值。

深受當代史學與詮釋學的影響，當代聖經詮釋學的根本危機就在於只以對待一般文本的態度對待聖經，因而視詮釋聖經為一種可以透過特定詮釋方法加以控制的程序，而不是上帝的啟示作為。在此當代聖經詮釋學隱含著當代西方思想的普遍基設，即視人為可靠知識及正當思想之絕對主體——無待之起點，因而亦是整個詮釋活動的主體，包括詮釋聖經。猶如對待自然一樣，當代詮釋學在意於如何使文本顯示意義的方法、程序、原則，即便那些最反對方法的詮釋學家亦無法徹底根絕人為意義主體之幽靈¹³。當這種思想基設介入聖經詮釋時，則讀經者所援引可靠之讀經方法或理論乃成為聖經意義的前提，整個理解聖經活動的中心因而集中於讀者及其相關的理解條件上——方法、文化、語言、意識形態、階級、

¹³ 即便 Heidegger, Gadamer 以下至 J. Derrida (1930-) 等這些極力拆解起自 R. Descartes 之主體主義傳統的所謂半後現代與後現代思想家們，無論它們如何突顯那些非人類中心的概念，諸如存有、語言、差異等等，最後都還是要回到那作為言說者的「人」，如果還有「意義」可言，那麼「人」終究還是「意義」的最後「通孔」，所有意義都由此出，正如同 Heidegger 所示，沒有存有 (Sein)「在此」彰顯的此有 (Da-sein, 即人)，存有即沒有有意義的出路。如此可以看出那些仍然沉溺於人的層次上而對上帝持曖昧態度的所謂後現代思想家們之無能於徹底批判、解構視人為主體的現代哲學，在我看來，這點只有基督信仰做得到。沒有上帝這作為人之徹底的對立者、他者，人對人的批判都不可能徹底，因為若沒有上帝，人就永不可能不以人的名義談到人，無論正面或負面。

性別、經驗、社會脈絡等等。因此，聖經的意義有待讀者確定，上帝的啟示有待被啟示者決定，甚至不同讀者可有不同而等值的詮釋。依此，聖經被視為一曖昧的文本，釋經被視為讀經者的主觀創造活動，以致於經義為不定且多元，皆為理所當然的結果¹⁴。聖經詮釋學者於是隨著一般詮釋學或文學理論腳跟轉，追逐著變化多端且無窮無盡的各種詮釋理論；上焉者順著一般詮釋學的思想路數努力為理解聖經建構一個合理的理論架構，下焉者則直接將各種詮釋理論用之於理解聖經。如此一來，上帝的啟示很難不淪為折磨人心智的謎語，或者可任何人拆解或戲耍的「神話」，或供人不斷責難、批判的古代猶太父權社會的產物等等。

但基督徒對聖經的基本信念是，聖經具有明確且確定的內容，其核心意義是明顯的，是任何一位願意虛心閱讀者都能理解的。不僅如此，閱讀聖經並不是讀經者對著文本的單獨行動，而是上帝與讀經者交會的關係性活動。聖經乃是上帝與讀經者的文本中介，由此，上帝向人說話，向人自我啟示。現象地看，人是讀經的主體，人決定如何理解聖經，但本質觀之，人是聖經的對象，即上帝啟示的對象，上帝才是決定經文之意義及人能否理解經文的主體。猶如彼得認出耶穌是基督乃上帝使之如此（太 16:15-17）而非彼得自身的能力一樣，人從聖經中讀出上帝的話乃上帝使之如此，而非人的能力使然。依此，理解聖經與理解一般文本不同。理解一般文本乃讀者獲取文本的意義，讀者是主動的理解主體，而文本則是被動的理解對象；但理解聖經意指聖經給出了意義，亦即人聽到了上帝透過聖經向人說的話，讀者是聽者，是被告知的對象，上帝才是使讀者理解的主體。因此，理解聖經永遠是上帝使我們理解，而不是我們自己；我們所能理解的只是人的語言、人能領受的意義，而不是上帝的話、上帝要我們領受的信息。

5. 耶穌基督、愛、理解

相信上帝是聖經之最終詮釋者，即相信聖經是詮釋聖經的確定起點。即便我們必須藉助基督徒傳統而理解聖經，也不足以否定這點，因為基督徒傳統正是基

¹⁴ 這種「由下而上」的神學取向及其預設的釋經學無可避免地必然歸結為一種以人為中心的信仰態度，「我的」身份、特質、意見、判斷、經驗、權利、利益、情境等等高於一切，所有信仰的內涵及聖經的意義皆由「我」決定，因此最終而言，「我是」什麼決定著上帝之「是」（上帝本是唯一之「我是」[出 3:14]），「上帝的話」更是如此。我們可以在許許多多五花八門的神學中輕易地發現這種神學影子，無論他們如何高喊動人的口號，其以「審判者」之姿態對待聖經的那種自以是之態度卻將其「僭越」（transgression）的本質表露無遺。這種趨勢正不斷以自由、開放、學術、理性的假象包裝蔓延而折磨基督徒男男女女的心志，基督徒也為此付上極大的代價——並且要再付下去，衝突、對立、敵視、滿富鬥爭氣味的世俗權力意識形態與行動大量進入基督徒群體，致使基督徒群體蒙受極大的傷害。然而反諷地，在此我們也正可以明明看到，聖經如何扮演一個「光照」的角色，即如實地將反照著以不同態度對待她者的面容。

於聖經之內涵而發展出來的。其實，當我們有意於理解聖經甚至探究聖經時，我們即已然進入了基督徒傳統，亦即以聖經為基礎的傳統，這樣，聖經即首先成了我們理解她的前理解（pre-understanding），這也就表明我們不可能不在她的裡面理解她。而既然聖經以耶穌基督為核心與根基，那麼進至聖經的言說即是進至耶穌基督的言說本身，也同時是進至耶穌基督的救恩之中；因而更準確地說，耶穌基督才是我們理解聖經的關鍵。

正是透過耶穌基督這個人，上帝向人徹底表明祂對人的愛以及因而有的救贖行動。說耶穌基督以人能理解的方式具體地表明上帝的啟示，不只意味著祂成為一個可供人經驗、描述、言說的對象，或者親自以語言表明上帝的啟示，更意味著祂透過自身成就的救贖作為改變了我們理解上帝的能力，並從此聖靈內住於我們這些被救贖者中而不止息地使我們明白上帝的旨意。這即是說，耶穌基督不但成為我們認識上帝的具體有效中介，更是主動介入並改變我們生命使得我們有能力理解這中介的救贖力量。換言之，耶穌基督在主觀與客觀上皆為我們預備了一條認識上帝之路，而當一個人進入基督徒傳統之中、聖經的言說境域之中，他-她即是進入了耶穌基督的救恩洪流之中。這一切使得我們理解上帝的啟示不再成為一種主觀的揣測，因而人不再有宣稱上帝啟示為謎語、聖經為曖昧文本的權利；也因著耶穌基督，詮釋聖經不再只是純語言的活動，而必須完成於對其救恩行動之回應行動中。這樣，既然上帝以愛的行動使我們能理解祂，那麼我們也只有以出於愛上帝的行動表明我們對祂的理解。只有在這種以實際行動所展示的愛的關係中，我們才確知上帝認識我們，而我們也才認識著上帝。總之，愛使理解可能；愛上帝使理解上帝可能，反過來更是，上帝愛我們使我們理解祂成為可能。上帝在耶穌基督裡愛我們，救贖我們，因而亦救贖了我們對祂的理解。沒有上帝對我們的愛，沒有上帝在耶穌基督裡救拔我們敗壞的生命、重生我們的本性，我們就完全沒有與祂互通的能力，也就不可能對祂有理解。因此，根本說來，理解聖經乃是上帝救贖我們生命的一個環節。

6.承傳、批判、捨己：耶穌基督的詮釋典範

這樣，在理解聖經、理解上帝的話這事上我們能做什麼？這裡我們必須回到作為道成肉身的耶穌基督本身以尋求範式。耶穌基督自己作為猶太人傳統的目的，祂回到傳統的文本根源指明其自身存在的真實意義。耶穌基督不以超自然的

方式決定性地表明自己存在的正當性，祂所為與所經歷的種種超自然神蹟都是為了顯明傳統中已劃定的有關祂的圖像。捨棄自己以救拔世人，親自將上帝國帶進世界。神蹟奇事只是序曲，為了逼顯一個在平凡無能的事件——被釘於十字架中所蘊涵的深奧意義，而這個意義其實已然為他所置身的猶太人傳統所預視。因此，當有猶太人臆想耶穌基督是否自立新傳統、宣傳新宗教時，祂卻說：「你們不要以為我來是要廢除律法和先知；我來不是要廢除，而是要完成。我實在告訴你們，就算天地都過去，律法的一點一畫也不會廢去，全部都要成就」（太 5:17-18）。祂承接並敬重舊約傳統，視之為一筆一畫皆不可廢，不只如此，還身體力行地成全它。這是耶穌基督作為一個人，一個猶太人，一個深入傳統的猶太人最為平實自然但卻也最為深刻的姿態。

但耶穌批判猶太人，說：「你們拘守著人的傳統，卻離棄了上帝的誠命」（可 7:8），又說「你們為了堅守自己的傳統，而巧妙地把上帝的誠命拒絕了」（可 7:9），又說「你們藉著所領受的傳統，把上帝的話廢棄了」（可 7:13）。誠命雖然為傳統所承載，但誠命不是傳統；誠命是上帝立的，傳統則是人為的。誠命雖然後來也成了傳統、創造傳統，並在傳統中流傳，但誠命以其崇高性、超越性而不與人的傳統合流，它自身護衛著自身的獨特性。對耶穌而言，誠命不會因為承載於猶太人傳統之中就被吸納為只是人的傳統，不，誠命就是誠命，不可與猶太人的傳統混漫。

然而，十分悖謬地，耶穌批判猶太人傳統的目的是為了顯明上帝的真正旨意——這正是猶太傳統的根源。這種批判不是外加的，而是內在於傳統自身的；而且，由於如此批判才滿足並完成了傳統的要求。耶穌表示，相信摩西的一定相信祂；因而人之不相信祂，根本上就是不相信摩西（約 5:46-47）。這表示，猶太人的傳統之所以有問題不在於傳統的根源，而在於傳統的延續者，是傳統的延續者不深入明白甚至曲解傳統的意義才造成傳統的遮蔽。摩西並不是猶太人傳統的當然保障，因為摩西自己就預先批判了猶太人（申 28-29），畢竟猶太人太容易誤解並違逆上帝了，正如出埃及時所表現的那樣。歷代的先知也都延續著摩西的態度而不斷指正猶太人，但猶太人卻反抗先知，甚至將其殺死。這是猶太人傳統的悖謬處：一方面尊崇摩西——第一位先知，一方面又抵擋承自摩西的批判精神——歷代先知。這種謀殺先知的行徑正正表明猶太人對經文的誤解與扭曲。猶太人似乎不明白他們所承接的傳統不是一個由他們自己造成的傳統，亦即他們並不是自己傳統的唯一作者，甚至正當作者；耶和華上帝才是。但猶太人卻不斷企圖壟斷

「教示」(*Torah*) 的詮釋權，企圖將解經限於一個固定的框架，容不下他者的聲音；先知必須由猶太人自己規定的傳統確定，而不是由先知之所言所行的身份確定，也就是不由上帝的話確定；因而以政治力迫害先知，迫害另一種聲音。

但耶穌不理會「猶太人的」傳統，祂刻意顯明猶太人傳統的本來面目，即屬於摩西之批判精神的、先知之批判精神的，以此表彰上帝與以色列之約的本意，即上帝之舊約啟示的本意。耶穌正以此延續並終結摩西的傳統，而開啟他自己的傳統。

在此我們看到，耶穌基督對舊約最高的詮釋乃是以自己的生命實踐體現舊約的預言與應許；祂就是彌賽亞，祂就是律法與先知的終結，也就是舊約的全部意義。這個詮釋是批判的且是徹底的，因為經文的意義不只客觀而且成了實在；意義成了一個具體的人，一個以生命實踐展現經文所言的人；在此，詮釋者即被詮釋者。

以此，耶穌的詮釋超出了猶太人的解經傳統，超出了猶太人的詮釋預期，超出了猶太人的前理解、超出了猶太人的詮釋境域。然而，這個超出之所以對猶太人仍是有意義的乃在於它不是外加的，不是多出來的，而是內在的，即內在於經文但卻始終不為猶太人所理解的意圖 (the Intention)。就此而言，猶太人的傳統太過讀者中心，太過於強調詮釋者的地位，而忽略了「約」與「教示」之另一方

上帝 才是約與教示的主體，也才是約與教示的唯一正當詮釋者。不，約與教示的意義不是由作為被揀選的受約者與受教者的猶太人加以決定，而是由約與教示本身加以決定，進而也就是由約與教示之擬訂者加以決定。作為上帝之聖言的耶穌基督就是約與教示之原初作者對猶太人傳統的一個終結性批判：「我實實在在地告訴你們」，約與教示並不是像你們所理解的那樣！

因此根本言之，耶穌基督的詮釋舊約傳統之徹底性，乃在於祂放棄口頭或論述之詮釋權的爭奪，這即是說，祂的詮釋徹底體現在放棄詮釋的爭論，而專注於實踐祂所要表明的經文意義 實踐上帝的旨意。上帝對猶太人的啟示核心是什麼？上帝是一位怎麼樣的上帝？摩西律法的真正意義是什麼？上帝對猶太人的心意是什麼？猶太人的世界性任務是什麼？要如何理解律法與先知？總之，整個舊約的意圖為何？猶太人是否根本掌握了這個他們所承接之傳統的真正意圖？耶穌實際指明作為延續此成文傳統的猶太經學家、律法師、法利賽人等宗教人士並沒有真正掌握其日夜研究之經卷的意圖 (約 5:39-40)，但祂卻放棄與這些自認為傳統之護衛者爭論其理解之正當性。耶穌基督批判而且徹底批判，但不鬥爭而

且徹底不爭鬥。祂以行動顯明意義，以不言說的言說表明那神聖的言說——上帝之聖言。

為什麼不爭論？因為爭論的主題是隱藏的，是一個必須以祂自己的具體行動才顯明的意義。作為上帝之最終啟示自身及理解者，耶穌深知舊約經文的意義對於世人包括猶太人而言是一個奧秘，一個祂與上帝之間的秘密，一個必須以祂自己的生死方能顯明的奧秘。換言之，人間唯獨耶穌基督祂一人可以解開這個秘密，唯獨耶穌基督祂一人足以承擔上帝將要向世人顯露的偉大啟示。這秘密乃是上帝對世人之愛以及其不可遏抑的偉大救贖行動，而只有耶穌基督與上帝之間有足夠愛的力量在人世間完成這項不可思議的啟示；唯獨父的愛能護衛子完成其託咐，也唯獨子對父的愛能完成父的託咐。在愛裡，父子無間，父即是子，子即是父；在愛裡，子極其準確地體現了父的本體；在愛裡，子承擔了父定意向世人展示其最高之愛的行動；也在愛裡，子承受並突破世間最高的悲劇——捨命以完成父的託咐。總之，對於啟示者及託咐者的愛使耶穌基督能準確、清楚、實在地將啟示之內涵展示於世人面前。就此而言，無論舊約的「耶和華的受苦僕人」是指一個人或一個民族，這都完整地體現在耶穌基督身上，祂既是一個人，也是一個民族；祂的生命既是一人的生命，也是以祂為首的一個民族的生命；此後不再有另外一個人像祂那樣滿足舊約經文的意義，也不再有一個像祂那樣的民族滿足舊約的預言。以此，耶穌以最為完美的方式建立了基督徒詮釋聖經的傳統——道成肉身——意義成為實在！

7. 虛己與見證

因此，正如耶穌基督一樣，一個意圖理解啟示者所能做的就是完全虛己聆聽而順從於上帝的啟示之下，讓上帝的啟示自行向我們開顯。聆聽、順從啟示即是行出啟示，也唯有成為聖經話語之真正實踐者即成為啟示的處所與媒介時，我們才可能真正虛己地讓上帝的啟示自行開顯。換言之，唯當我們親自以行動實踐聖經的話時，我們才是聖經的真正詮釋者，上帝也才是對我而言的活生生啟示者。這也正是上帝對人的愛與人對祂之愛的具體顯現。

不愛上帝不可能愛上帝的啟示，不愛上帝的啟示不可能愛聖經，不愛聖經即不可能決意理解聖經。但誰能愛上帝？豈不是親自感知被上帝所愛之人嗎？一個基督徒即是在耶穌基督之救恩中親自感知上帝之愛的人，因而正如整個基督信仰

的關鍵在於體現於耶穌基督之中的上帝之愛一樣，整個理解上帝啟示及聖經的關鍵亦在於這個愛中。在耶穌基督的愛裡我們被引導成為像他那樣愛上帝的人，成為能盡心、盡性、盡意愛上帝（太 22:37）的人，成為願意為愛上帝而失喪一切的人。猶如耶穌基督因愛父上帝而甘願捨己，以致於上帝在其身上成就最高的啟示，耶穌基督亦因而成為上帝啟示之最高詮釋者，一個基督徒亦將因愛上帝而成為上帝啟示的徹底詮釋者。

愛必然引出行動，愛也只存在於行動中。上帝愛人，因而道成肉身在世體現其愛；一樣，基督徒對上帝之愛亦必體現為實際行動，即以整個人回應上帝之愛。聖經詮釋於是完成於以實際行動體現對上帝之愛的見證中：「那領受我的命令，並且遵守的，就是愛我的；愛我的，我父必定愛他，我也要愛他，並且要親自向他顯現」（約 14:21）。

見證意味著我們對上帝的理解不是純心靈、智性、思想、理論、言談之事，而是整個生命之事；見證意味著基督徒的理解即是相信，即是存在；理解上帝即相信上帝，為上帝而存在，將自己投入上帝中，完全為上帝所滲透。

見證表明聖經是所有愛上帝者的，見證表明詮釋聖經乃是所有愛上帝者都能也都會行的事，見證表明能徹底詮釋聖經的是愛上帝的工人、農人、小販、操勞者、囚犯、失敗者、罪人、懊悔者、病人、受苦者、文盲、社會邊緣人、殘障者等等弱者，而不只是統治者、教會當權者、神學院教師、學者專家、知識分子、社會精英、成功名人、道德完美者等等強者。因為上帝定意向世人表明自己，因而任何信而接受的人都能明白上帝啟示的意義，並因而能以行動成為上帝啟示的見證人。透過這些將領受之經文身體力行的真實見證人，上帝的話具現為實在，進入人類歷史，形成了基督徒社群及其傳統，進而建構人類歷史，再進而界定世界的意義。作為純思辯或言說的聖經詮釋由此退居其次，這即是作為純粹言說之聖經詮釋的限制與終結，因而亦是包括聖經詮釋學在內的一切基督徒神學之限制與終結。神學不能無限制地演繹與蔓延，神學必須終結於成為一個基督的見證者，終結於成為一個上帝的見證者，終結於成為一個絕對者的形像¹⁵。除非語言成為實在、意義成為實在 道成肉身，否則聖經詮釋就是不折不扣的空談，正如世間學問一樣，因而終將死於蒼白的概念中。

依此，基督信仰的正統性即不只在於言說，更在於行動；正統信仰為正統行

¹⁵ P. Ricoeur 說：「見證是詮釋的固定必然性（*anaghē stēnai*）。一種沒有見證的詮釋會被非難為陷入一種無始無終之觀點主義的無限後退中」（1980:144）。

動所表明、支撐與延續。就此而言，真正的異端不在於其是否具有正確無誤的言說、主張、神學，而在於其是否以正確的行動回應耶穌基督的啟示。但嚴格言之，耶穌基督使神學的異端不可能，因為耶穌基督如此明白易懂，以致於沒有理解的問題，而只有願不願意相信與實踐的問題。將基督信仰的重點放在種種學理之精微的辯論，甚至以之為核心，乃是一種主智主義傳統的誤導。不，基督信仰的核心在於相信並實踐耶穌基督之所言與所行，對此沒有理解的問題，因而甚至極端言之——可以不需要學術，亦可以不需要理論。上帝用以啟示的語言是日常語言，是街談巷語，而不是艱難的學術語言，正如上帝的終末啟示是一日常之人耶穌基督，而不是難以捉摸或親近的王侯貴族、學者專家、聖人大師一樣。請讀「登山寶訓」(太 5:1-7:29)，有何難以理解的嗎？那蒙福的人是誰？那承受地土的人是誰？那領受上帝國的是誰？那稱為上帝兒子的是誰？那得安慰、受憐憫的人是誰？不正是那些心靈貧窮、哀慟、虛心、飢渴慕義、使人和平、清心、為義受逼迫、為基督受毀謗、迫害的人嗎？再看終末時那被將來審判人的「人子-王」稱為義人的是誰？豈不是那些曾給那最卑微者吃、喝、穿、接待他-她、看顧他-她的人嗎(太 25:31-40)？這都是行動引出的生命狀態，其中沒有純思辯的事，沒有學者、理論家、哲學家、神學家或聖經專家，只有行動者。一切都是行動。這樣，一個愛人如己甚至捨己、使人和平、憐憫人的異教徒與一個著作等身或有名望的神學家或基督徒學者，或與一個口口聲聲「主啊，主啊」並精熟聖經的傳道人、牧師、神父、修女，哪一個接近基督呢？哪一個實踐基督的所言與所行呢？哪一個才是與基督對立的異端呢？總之，哪一個是基督之道的真正詮釋者？

8. 行動中的徹底詮釋

因此，基督信仰的傳統就是基督徒行動的傳統，即不斷實踐聖經中上帝啟示之行動所構成的傳統。在此，文本與行動並非割裂為二，而是交織一體；文本的意義為行動所表明、堅固、延續，行動的動力、方向、目的為文本所引導；沒有行動的文本是死的；沒有文本的行動是混亂的；文本與行動的意義相互照明。整個基督信仰傳統乃體現在綿延不絕的回應著耶穌基督之言行的行動序列中，這也是每個基督徒都有份於這個傳統的緣由，因為屬基督的行動是所有基督徒都能行的。

倘若世人執持的是「實踐檢驗真理」這種實用主義的真理觀，對基督而言則恰好相反，是真理檢驗實踐，即基督徒必須以行動彰顯真理，以此表明自己屬於真理。人類甚至基督徒的行動都無法徹底檢驗「當愛你們的仇敵，為迫害你們的祈禱」(太 5:44) 是真理，但基督徒卻必須以行動顯露這條誠命是真理，以及自己屬於這條真理，進而屬於那真理自身——上帝。道成肉身就是真理在行動中。因此，真理的判別必然是行為的審判，因為真理必須寓居於行動中。因而基督的真理只能從基督徒的行動中覺察，基督的真理是否顯露於世就在於基督徒是否體現她。作為一個世間存有者，行動乃是唯一保障並堅固上帝旨意體現於世的方式，因而沒有實踐基督之道的基督徒不是真基督徒，沒有實踐基督之道的教會不是真教會。正基於這個道理，耶穌基督對門徒提及法利賽人時說，「凡他們吩咐你們的，你們都要遵守；但不可效法他們的行為，因為他們只會說而不去作」(太 23:3)；而他們所說的必須成為他們所做的，這樣他們的存在才是真實而有意義的。

因此我們必須說，只有在行動中，聖經真理的整全意義才可能向我們顯明。首先，透過行動，我們親知我們自己對聖經的理解是出於真實的信念或只是一種純粹知性的興趣、好奇，或甚至玩耍；如果連非基督徒的哲學家（如 Socrates）或道德實踐者（如王陽明）都一貫宣稱知行必須合一，甚至嚴肅地以實際行動體現其信念（如 Socrates 之死），那麼基督徒宣告其相信真正關乎我們存在的聖經話語就更只能在行動中辨識其信仰的真偽。果如當代無神論思想家所質疑或揭露的，信念與思想皆有其無意識（unconscious）面向，那麼基督徒更需要在實際行動中檢測自己的信仰的真實性，正如歷代偉大的上帝僕人所經受的試探與考驗一樣。就連基督自己也是如此，祂從一開始在曠野受魔鬼的試探，直至最後在十字架上幾乎因痛苦而至絕望的呼喊「我的上帝，我的上帝，你為什麼離棄我？」(太 27:46, 可 15:34)，豈不都是以最為具體的行動展現自身對上帝的理解與信仰嗎？豈不也都必須如此才能自我確立其信仰之真偽或深淺嗎？不能具現於行動中的信仰理解都是可疑的，或許作為一種言說或理論可以，但絕不足以作為信仰。

不僅如此，只有透過行動我們才將自己曝露於聖經面前，亦因而反過來曝露於自己面前；由此，我們藉著聖經那明亮的語言無可規避地認識著自己那平日不為我們認識的陰暗面，我們將確實地因著自己的行動而認識到聖經的真理性和權威性。在此，不是我們理解聖經，而是聖經理解我們；不是我們分析著聖經，而是聖經像兩刃之劍拆解著我們（來 4:12）；不是我們鑑別（批判）聖經，而是聖

經批判（鑑別）著我們。倘若我們降服於聖經之下，那麼我們將因聖經而企及平日意識無法企及的深度自我。這正是詮釋學家所謂藉由文本以自我理解的典範例證¹⁶。

第二，透過行動，我們將真正與不同人之聖經詮釋遭遇，因而由之反思自己對聖經理解的恰當性。只有在基督徒群體中被接納、認同、體現的理解才可能是恰當的理解。因而所有私人的聖經詮釋都必須置於信徒群體之中被檢驗與考驗。必須強調的是，這些檢驗與考驗不只是純粹學理或思想的辯論，更是在具體行動
聖經實踐 中的互動。這些行動，尤其那些對立的行動，將逼使我們更為深刻而嚴肅地反思個人的聖經理解。正如思想與行動的距離，我們也將在此發現我與他人的距離；他人的理解往往是我的理解的最大挑戰。在這種對立衝突的理解中，我如何繼續宣稱我的理解是正當的？我又如何理解並看待別人的理解？此時，我們面對的理解衝突（conflict of understandings）也就是行動衝突（conflict of actions），因而我們對自己持有之理解的反思就不可能不同時也是對行動的反思。於是，除了經文之外，透過行動向我們顯露的存在樣態（如倫理爭論中的墮胎、同性戀、安樂死、戰爭、人工生殖、死刑等等實際上是怎麼回事）就成為我們反思自己之聖經理解的另一個確然起點。在此，另一個聖經詮釋者的行動即是無法完全被我吸納的我自己之聖經詮釋的他者，它總是立於彼挑戰、激發我對聖經的理解。

在此，我們具體觸摸到其他基督徒的心靈，我們真切地體驗到上帝的話不能被「我」操控，上帝不只是「我的」上帝，也是「他-她的」上帝，因而我必須不斷謙卑地在上帝面前省思自己的觀點，我必須不斷回頭傾聽聖經所言，我必須不斷提醒自己：或許上帝站在他-她那裡，而不在我這裡。甚至極端言之，上帝不只站在別的基督徒那裡，更可能站在非基督徒那裡；或許不是我，而是那非基督徒不自知地實踐了基督的道理，他-她的話正不自覺地輝映著聖經的話。果如此，這無非就是聖經藉著非基督徒對基督徒的審判。這種在異教徒身上看到基督、聽到基督之道，只有在基督徒以實際行動將其對聖經的理解延伸到非基督徒身上時才可能；當然並不是所有基督徒皆能如此，而唯有那些專注於如何實踐聖經之言的基督徒才能。就此而言，非基督徒都具有基督信仰意義，他們不會因為不皈信於基督（無論是有意或無意）即免除基督信仰對他們存在意義的規定、闡

¹⁶ 取道文本以理解自我，這是 P. Ricoeur 極有價值的詮釋學主張，它平衡了讀者中心的偏差。但我認為這個主張只有在基督徒的聖經詮釋活動中才能徹底實現（柯志明, 2003:101-105）。

明，因而立於聖經言說範圍之外。

第三，在行動中，我們與世界對遇，世界在我們的行動中，確實地與我們連結一起並向我們呈露它之所是，而我們亦透過行動回應世界並讀出或賦予其意義。在此，不只我們挑戰世界，世界也挑戰著我們，逼使我們必須從聖經中讀出關乎世界的真正信息。當我們以行動將聖經意義帶入世界時，我們才在不可測度之世界中回頭親知聖經意義那不可測度的深度。誰對人類有完全的認識？誰對世界有完全的認識？誰知道世界如何肇始又將終於何處？誰理解世界存在的意義？誰又理解人類紛雜歷史之整體意義？甚至對基督徒而言，世界亦不因信上帝而完全明亮，仍有太多不可思議之陰暗，仍有太多混沌深淵，仍有太多不義，仍有太多罪惡，仍有太多無辜受難者，而這一切都無法為基督徒所理解甚至有時成為對上帝的詰難。在此，任何基督徒自然會承認聖經之意義乃是不可窮盡的，超乎我們所有有限的理解之外，這即意味著，聖經詮釋將是一個不止息的運動，除非我們對世界有整體而透澈的認識，否則聖經之意義終將有其隱藏的面向。

最後，前三項都必然歸於這裡，即唯獨在行動中，我們才真正向上帝赤露敞開，上帝也才具體地回應著 肯定、否定、引導、糾正 我們對聖經因而對其啟示的理解。從思想到行動，到他人，到世界，上帝皆貫穿其間；上帝在其間的每個環節透過聖經向我們說話，讓我們具體而切實地理解聖經的意義以及我們自己、世界及祂自身。由此，正如上帝使原本分散的經卷（scriptures）成為一本聖經（the Holy Scripture），上帝也讓不同聖經詮釋者的詮釋統合成為一整體的意義，以顯明祂啟示的完整性。猶如一個身體有不同肢體，聖靈賜給不同基督徒不同的恩賜，一樣每位真實的釋經者都以其最真實的生命行動體現聖經整體意義的部份，因此，沒有人能窮盡聖經的整體意義，當然也沒有人可以任意詮釋聖經。這一切只有上帝能完成，而任何一個個別的釋經者只能順從聖靈的帶領，以其真誠無偽之心體現其對聖經的理解，完成他-她獨特的詮釋任務。因此，只要我們的上帝仍是一位隱藏的上帝（*deus absconditus*），則世界也會一直是一個隱藏的世界（*mundus absconditus*），人類亦將是隱藏的人（*homo absconditus*）。在此，聖經詮釋必然指向世界之終末，聖經詮釋學因而亦必是「真理之終末論」（*eschatology of truth*），這即是說，如果真理唯有終末時才能全然顯現，聖經的意義亦復如此。我們必須將顯露圓滿意義的主權交給上帝，因為唯祂是意義之主體。

如此，透過行動所構成的複雜關係，上帝將聖經之深刻意涵向我們逐步敞

開，我們亦因之進入一個意義無窮豐富的世界。由之，我們確實知道聖經不是一份封閉的文本，不是一份虛構的文本，而是一份指向活生生之豐富世界的文本，一份有其實在指涉（包括實然[to be]、應然[ought to be]與可然[may be]）的文本。亦由此，我們知道聖經的根本意圖乃在於召喚、邀請、囑咐、引導我們進入並參與建構活生生之上帝國，以實現上帝在耶穌基督裡啟示的應許，這才是聖經的「文本世界」（the world of text）所在——它不只在聖經之內、之後、之外，而且是「之前」，是聖經指出我們應當投入其間的一個滿富意義的實在世界。除非我們以實際的行動進入這個世界，否則我們至多只是知道聖經在說什麼，但不知道她所說的關於什麼，以致於我們只是知道，但不理解，聖經依然只是我們認知的對象，而不是為我們親自以整個生命體知的真理。唯當我們以行動行出聖經的話時，我們才體知聖經之為上帝的啟示，才體知聖經那簡明之字義（literal meaning）底下隱藏著豐盈的潛在意義（latent meaning），才體知上帝透過聖經引導我們進入的是一個恩典盈餘的存在。這些豐富的意義當然不是我們所能窮盡的，也不是我們任意規定或發明的，而是出自於上帝豐富之恩典。

因此，如果我們在純粹的閱讀中尚可意識地作為詮釋的主體，以致於尚有決定經文意義的自由，那麼在行動中我們即必須面對種種不確定的挑戰、考驗，透過此我們才逐步地確認經文的意義究竟何在。正在這裡，我們對聖經的理解是可誤的（fallible），因而是可修正的、可批判的，致使每個聖經詮釋者都應當是謙卑的學習者。當然，這些修正與批判不是隨意的，而是我們因實踐經文所構成之艱難情境逼使的¹⁷。客觀地說，聖靈的啟示工作正運作於此；主觀地說，在此我們得到對經文的體驗。但不只是體驗，而是被救贖、新更，成為新造的人¹⁸。如果在一般詮釋活動中文本即具有批判並轉化讀者的力量，那麼體現於行動中的聖經詮釋更是聖經批判並轉化釋經者的具體展示，因為當一般文本仍然必須透過詮釋者才能產生批判與轉化之力量時，在聖經詮釋中則由上帝直接進行這項批判與

¹⁷ 我們必須將因實踐聖經而調整對聖經的理解與以自身之經驗為判準而理解聖經的所謂讀者取向之文學理論區分開來。我這裡強調的是，出於聖經或回應聖經的行動，而不是任何一種行動或經驗；換言之，我們的行動乃作為聖經中關乎行動之言說的延伸與回應，不是赤裸裸的任何一種我們自身的經驗。讀者取向或讀者中心的詮釋理論以為唯有基於讀者之經驗才能構造出文本的意義，換言之，有意義的意義乃是與讀者的經驗相呼應的或為讀者之經驗遍現的意義；讀者也正可以基於自身之經驗批判所閱讀的文本。在此，讀者的經驗具有詮釋的優先性，因而文本從屬於讀者，而非反過來。但現實上一個基督徒之從屬於上帝與基督，乃由於他-她先甘願從屬於聖經，因而他-她的經驗不是詮釋聖經的基礎或判準，恰好相反，聖經是他-她理解自身經驗的基礎與判準。說基督徒的行動可調整其聖經詮釋是基於此行動先從屬於聖經之基礎上，即行動乃出於信聖經中之上帝啟示的行動，而非任何一種行動。

¹⁸ 在此倪柝聲有關上帝啟示、聖靈及受啟示者（基督徒，尤其作為「神話語執事」的基督徒）之內在關係有極為深刻而仔細的論述，有關聖靈對一個領受上帝啟示者的外在「管治」與內在「組織」之概念，皆足為闡明聖經詮釋活動的重要觀點（1998:247-268; 1999:64-72）。

轉化的任務 這樣的批判與轉化是純粹、直接且徹底的，是由上而下的，毫無屬人的雜質。

總之，上帝之作為活生生的上帝，祂透過聖經這本成文的文本向我們說話，不只是靜態地經由我們的閱讀，更是由閱讀延伸到具體的行動，並在行動中顯露其旨意，以使經文成為有血有肉、有具體內涵的語言；不僅如此，祂更進一步由此更新、提昇、救贖我們，不只改變我們的理解力，更變更我們整個生命；因而我們不只從事一種純智性的理解，更融入其不息止的救贖與創造活動之中。就此而言，徹底的聖經詮釋即是上帝的啟示、救贖與創造作為，那徹底詮釋者乃是因上帝的恩典而置身於這個以耶穌基督為中心所展開的宇宙運動中。

這樣說來，我們如何看待自己對聖經的理解？我們能以一種漠不關己或純粹思辯言談的態度來進行解經嗎？我們能夠以一種每個人都各有道理的方式輕易地看待詮釋的多元觀點嗎？我們能夠以語言都是不定的、意義都是浮動的這種後現代主義的語言觀以迴避解經的衝突嗎？堅持在解經之衝突中尋求一種更為真實的立場是徒然的嗎？堅持聖經有客觀意義而我們又能知道這些客觀意義是一種令人厭惡的獨斷、霸權、理體中心、基礎主義之心態嗎？答案都是否定的。因為意向於行動，意向於以生命見證所理解的經意，意向於召引人加入其行動中，意向於安置別人——尤其那些被世人所見棄而無法安身立命的卑微者——的生命，總之，意向於活出基督，因而詮釋聖經是嚴肅的、負有道德責任的，甚至致命的。這樣，有比這個更艱難的詮釋活動嗎？有比這個更令詮釋者（讀者）難堪不斷在行動中體驗自己遠離、不解經文的意義以致於必須不斷懸擱自己的詮釋的詮釋活動嗎？唯當我們清楚體認聖經詮釋這種徹底艱難的意向性，聖經詮釋學才不會流於文人雅士的浪漫清談，以邀譽於教會、學界、文化圈。依此而觀，我們即能理解，為什麼唯有兼具自負又虛無的現代（或後現代）心靈才會將替上帝傳達信息這種令古人生畏的神聖工作弄成這副零碎不堪的褻瀆局面，因為他-她們只在意如何說，而不在於如何實踐；只在意如何服人口，而不在意體現上帝的心意。基督徒的聖經詮釋學毫無疑問地與之對立！

9. 聖經詮釋學的任務

依此，是否只要行動，對聖經之思辯的、嚴謹的、煩瑣的、批判的學術研究即成為多餘的？不，相反地，是重要的、不可或缺的。聖經承載的啟示中心既然

是因著耶穌基督的救贖，每個人都有成為一個得救之人的條件。這個條件並不依附於得救者自身之特質，即不是得救者付出的，而純然是上帝在基督身上主動施予的恩典，那麼所有人的存在就都是有意義的，無論其存在樣式為何，東方或西方，文明或原始，男或女，聰明或愚笨，健康或病痛，通達或失志，幸或不幸，成功或失敗等等，這都不能與基督的救恩隔絕，不能使上帝在耶穌基督身上的救贖無效，因為上帝願意萬人得救。這即是上帝對世人之愛，亦是聖經之文本意義的中心。為此，上帝不會自我矛盾地自限其啟示於特定的人身上，也不使特定人士壟斷對其啟示的理解。上帝總是希望每個人都能明白並領受其啟示並由此進入那不止息的上帝國之運動中。依此，詮釋聖經的功效必須是普世的，即使得每個人都有成為上帝子民的可能性與條件，全心全力使世上每種語言群體都有聖經可讀的譯經運動正基於這種精神。

然而，人之悖逆本性及其帶來的無知常有意或無意地扭曲上帝明白的啟示，聖經學者的任務就在於以其誠實、嚴謹、批判的學術訓練對抗人對上帝啟示的不實與扭曲，以護衛理解上帝啟示之正確性，並確保每個人都能夠依據聖經而成為一個屬上帝的人、一個因著信基督而有盼望的人、一個參與上帝國之創造的人。為了使任何一種自然語言都能閱讀並言說記載於聖經中的上帝啟示，各種嚴謹、艱難的聖經研究乃是必要的前提。例如，無確實可信的聖經原文學者之研究成果，即不可能有明白、可讀、可信的各種聖經譯本；又如，無聖經涉及之猶太人-基督教會歷史文化之學術研究，即難有一個幫助讀者連結當代世界與古代世界之距離的可靠聖經知識。讀「聖經譯本」即可直接明白上帝的啟示，又於難解之經文處有可信之聖經知識參考，這都是上帝透過聖經學者艱難研究賜給世人的恩典。總之，可靠的聖經語言、歷史、文化、文學、思想等研究是幫助我們能閱讀、明白、理解聖經的必要條件；只要我們還在基督將臨的「居間時刻」，只要我們還必須在此世間與上帝互動，這個必要條件就無法取消，而這也正是作為一門學科的釋經學與一般詮釋學理論之有益於聖經詮釋之所在¹⁹。

¹⁹ 也只有這些基礎上，批判所謂的聖經原文崇拜或聖經學者壟斷聖經解釋才可能。有論者只抓住上帝啟示的超越性而大談所謂聖經原文研究於理解上帝啟示之非必要，這與認為只有理解聖經原文的聖經學者才能理解上帝啟示一樣自大、荒謬、不可信。上帝既以人的語言向人說話，那麼如何在人的語言層次上確保其轉譯的正確性，以致於使任何一種人的語言都能正確地分享上帝的啟示，乃是聖經研究永遠不可取消的任務。因而任何語言境域的基督信仰論述或神學都必須以此為基礎，否則基督信仰將十分可能產生相似於所謂「不立文字，教外別傳」這種無根的信仰形態來。因此，我們不必因十九世紀以來歷史鑑別學對聖經之拆解而排斥批判性地理解聖經，正如 John Barton 指出的（1998:16-19），我們可以不必認同承傳自啟蒙運動之以理性為絕對基礎的歷史批判法，而認同承繼自宗教改革主張「唯獨聖經」之精神的「聖經批判法」（biblical criticism），即透過對聖經之客觀研究而護衛聖經之權威性的批判法。依此，聖經具有客觀意義，不隨人而轉移，亦不屈服於任何屬人的權威之下，包括理性與教權的權威。這個聖經批判法當然也可以回

就在這個層次上，聖經詮釋無可避免地必須發展為釋經學（exegetics）與聖經詮釋學（biblical hermeneutics）、神學詮釋學（theological hermeneutics）或詮釋學神學（hermeneutical theology），必須與所有講求理性與批判精神之嚴謹科學較勁，必須坦然無畏地與其他人文科學一起研究、學習、對談、論辯，必須能回應並主動挑戰其他人文科學的論點。如果作為一個基督徒必須以走小路進窄門之艱苦方式見證耶穌基督之啟示，那麼作為學者的聖經詮釋學者也必須以相同的方式護衛理解聖經的正當方式。甚至，作為神聖之書的研究者、闡明者，基督徒聖經學者、神學者必須超出一般人文科學的要求，即它不只滿足而且成就了比一般人文科學更高的標準；他-她不只要理解一般學者所理解的，也要理解一般學者所不理解的，並且將一般學者所不理解的以他們能理解的語言企圖使之理解；他-她必須以一般語言展示比一般學者更深更隱微的洞見，他-她必須讓一般學者意識到一般理性在認識人、世界與上帝的根本限制與不足。唯有如此，才能以學術見證比世間學問「更加豐盛」的耶穌基督之盈餘恩典（羅 5:15, 20），並以此堅固那易受「異教之風」（弗 4:14）、「世俗的言論」、「哲學和騙人的空談」（西 2:8）影響的思想軟弱之基督肢體²⁰。

就此而言，聖經學者或神學者即是以嚴謹、煩瑣乃至艱難的學理服務於上帝啟示的簡易性與明晰性，一切聖經學者與神學家的學問都必須為此存在。倘若一個聖經學者或神學家竟因其學理之故而使人隔絕於基督救恩之外，使人無得救之盼望，則其學問不只無意義，比一般世俗學問更可憐，並且也是一種罪——神學之罪。這種聖經學或神學正是智慧樹的果子，意在顯露自己的不信與知識權力而已。不，真正有關上帝啟示的聖經詮釋學必然使所有人以其日常智力即能明白上帝的旨意。這裡的學術原則與基督的教示一致，大的服侍小的，剛強的擔代軟弱的，有學問的服侍無學問的，困難的服務簡單的，少數學者服務多數信徒，嚴謹煩瑣的學問服務單純的信仰。就此而言，反智是不智的，不負責的，因為它將使一般信徒的信仰暴露在各種世間謬說之攻擊與引誘中。當然，智識主義也是不對的，這將使基督信仰淪為少數受高等教育之學者、專家、知識精英的財物。不，我們同時需要單純的信仰與複雜的聖經學問，兩者能保障我們在合於上帝心意的

頭吸納歷史批判法的客觀成果，而不必固執地排斥之。

²⁰ 對此，蘇格蘭神學詮釋學家 Kevin J. Vanhoozer 在比論一般詮釋學與聖經詮釋時所展現的觀點與態度乃是令人激賞的。他嚴肅地面對並通過當代詮釋學的述及其對聖經詮釋學的挑戰而宣稱，唯獨聖經詮釋學能完成一般詮釋學所欲完成但卻又無法完成的任務（尤其保住文本的「他性」[the “otherness” of text]），他認為一詮釋學必須回歸到聖經詮釋學（1997:131-172）。

行動中邁向不斷臨近與擴大的活生生上帝國。

如此一來，聖經詮釋學無可避免地是一門神聖、自由、謙卑、批判的學問。首先，聖經詮釋學不是為了學術而學術的學問，不是為了滿足人的智性好奇、知識慾望、學術權力而存在；它沒有自身存在的價值，它的價值只在於為了向人闡明上帝在聖經中的啟示這項工作；正因如此，它是神聖的、嚴肅的、不可隨意的、必須向上帝負責的。第二，由於它單單完全受制於上帝及其啟示而不受制於任何世間權威（包括個人、組織、群體、傳統），聖經詮釋者以忠於自己之信仰良知及學術忠誠的方式進行其研究，因而聖經詮釋學是一門因為真理也為了真理而享有其自由的學問；在此，不唯真理使人自由（約 8:32），人也自由地走向真理。第三，由於上帝及其啟示之崇高性與無限性，也由於出於服侍上帝及他人，聖經詮釋者是一位為他者存在的僕人。因而他-她必須謙卑聆聽其他詮釋者的聲音

作為絕對他者的上帝可能藉由他人發言，也必須俯就卑微體會並幫助那些智性軟弱的聖言傾聽者，使其得以親近上帝之道。聖經詮釋者不是上帝，聖經詮釋學也不就是上帝的啟示本身，謙卑乃是聖經詮釋學者的必備德行。最後，由於人的有限與向惡本性，批判乃是護衛信仰真理的必要手段，在此聖經詮釋者必須自覺以上帝的受委託者、代言人自居，因而必備出於信仰及思想忠誠的批判勇氣；唯有通過批判，我們才可能不流於意識形態、權力體系、世俗思想的奴隸，而單單先知般地忠於上帝及其啟示。當然，批判不只向著別人，更是先向著自己。我相信，一旦教會及其學術思想群體（如神學院）擁有並維護這種兼備神聖、自由、謙卑、批判的學問，那麼這即是有盼望的教會，也就是那作為真理及啟示者的三一上帝臨在的明顯標記。

10. 結語：我們的盼望

B. Pascal (1623-1662) 這位具有現代頭腦的科學家、數學家與思想家曾有這麼一段沉思：「不唯單單透過耶穌基督我們認識上帝，而且也只有透過耶穌基督我們認識自己。唯有透過耶穌基督，我們認識生與死。沒有耶穌基督，我們就不認識我們的生、我們的死、上帝、我們自己到底是什麼。相同地，沒有以耶穌基督為其唯一對象的聖經，我們就一無所知，而且所見者只是上帝本性中以及自然自身裡的陰暗與混亂」（1995:10）。這話在現代思想伊始即預先批判了她，對 Pascal 而言，上帝、自然、人、耶穌基督與聖經是不可分的，而且聖經具有認識

上的優先性；我們在聖經裡認識耶穌基督、上帝、我們自己以及自然的本性。不唯基督徒不可能離開聖經，世人也無法不需要聖經。

然而，近四百年來，不是 Pascal 的世代，而是其思想對手 Descartes 的世代；這世代的次秩是：人，再來自自然，再其次 如果需要的話 才聖經及耶穌基督及上帝：無論現代思想或後現代思想皆如此。現代人的能事，尤其那些自以為有思想有學問的人的能事，就是不斷擾亂人與上帝的關係 或者否定祂的存在，或者說祂不可知，或者說祂變化莫測、沒有一定的本性，或者故意違抗祂，或者拆解聖經，或嘲諷堅持聖經道理的基督徒等等。果然，如 Pascal 所言，現代人「所見者」 應當再加上「所為者」 不過是「陰暗與混亂」，即便以上帝之名所言及之「上帝本性」仍然是「陰暗與混亂」。這就是我們居處的世代，卻也是我們必須在此尋找生命意義的世代。這個世代並沒有應許人什麼可靠的將來，表面好像熱鬧非凡、前景無限，實則完全被虛無籠罩、充滿絕望。一切活動都加速前進，拆毀與虛構循環不已；我們的心亦空前虛空與劇烈焦慮，我們不知道什麼是真實的，什麼是值得堅持的。

然而，無論世界如何更迭，一位基督徒，一位追隨基督的人必以聖經餵養自己，並以之跨越這個時代，因為那裡承載著一種可以使人越過無知、混亂、虛無、邪惡、死亡而走向永恆的不二途徑 耶穌基督之道。於是，我們願意宣稱，聖經是盼望之書，是進入永恆的唯一指南。所有基督徒都必須義無反顧地、虛己地以閱讀、思想、行動將其意義具現為實在，具現於此世，以祈使上帝的旨意遍行地上，以祈使已然降臨的上帝國不止息地拓展。這才是聖經的徹底詮釋與基督信仰的本質所在。

20030407 大肚山隱修室

引用文獻

- 2001，《聖經》（新譯本），環球聖經公會。
- 倪柝聲，1998（新二版），《神話語的職事》，臺北市：臺灣福音書房。
- _____，1999（新四版），《讀經之路》，臺北市：臺灣福音書房。
- 柯志明，2003，聖經詮釋的主觀性與客觀性：與一般詮釋學比聖經詮釋學的獨特性，
《獨者：臺灣基督徒思想論刊》，創刊號，臺北：臺灣基督徒學會，頁 73-108。
- 黃錫木，2000（二版），《新約研究透視》，香港：基道。

- Auer, Johann. 1993. *Dogmatic Theology(8): The Church: The Universal Sacrament of Salvation*, trans. M. Waldstein, Washington: The Catholic University of America Press.
- Barton, John. 1998. "Historical-Critical Approaches", in *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. John Barton, Cambridge: Cambridge University Press, pp.9-20.
- Bonhoeffer, D. , 2001 , 《第一亞當與第二亞當》, 王 彤、朱雁冰譯 , 香港 : 漢語基督教文化研究所。
- Bultmann, Rudolf *et al.* 1961. *Kerygma and Myth: a Theological Debate*, ed. by H. W. Bartsch, New York: Harper and Row.
- Ebeling, Gerhard , 1999 , 《神學研究：一種百科全書式的定位》, 李秋零譯 , 香港 : 漢語基督教文化研究所。
- Gadamer, H.-G. 1990. *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Taipei: Bookman Books.
- Jeanrond, Werner G. 1991. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan Academic and Professional Ltd.
- Kierkegaard, S. A.. 1989. *Sickness unto Death*, trans. Alastair Hannay, London: Penguin Books.
- Lubac, Henri de, S.J. 1997. "Spiritual Understanding", in *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Reading*, ed. Stephen E. Fowl, Cambridge-Oxford: Blackwell Publishers Ltd, pp.3-25.
- McGrath, A. E.. 1999. *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Pascal, Blaise. 1995. *Pensées and Other Writings*, trans. Honor Levi, ed. Anthony Levi, Oxford: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul. 1980. "A Hermeneutics of Testimony", in *Essays on Biblical Interpretation*, ed. by Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortress Press, pp.119-154.
- _____. 1988(1960). *Philosophie de la volonté.II: Finitude et cupabilité.I.L'homme faillible. 2.La symbolique du mal*, Paris: Aubier.
- Schmaus, Machael , 1996(再版) , 《信理神學》(卷一：在啟示中的天主) , 宋蘭友譯 , 香港 : 生命意義。
- Vanhoozer, Kevin J. 1997. "The Spirit of Understanding: Special Revelation and General Hermeneutics", in *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*, ed. Roger Lundin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., pp.131-165.