

# 靈意與正解—— 賈玉銘釋經方法初探

郭偉聯

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

## 一、引言

如今讀了他（賈玉銘）的著作，才知他是經學老前輩，見解中肯穩重，不偏不倚。

—— 宋尚節<sup>1</sup>

賈玉銘在近代中國教會史上，是華人神學學者的代表人物之一，劉先康稱讚他的神學「是代表了當時全中國的神學思想，他也影響當時的中國教會，同時也替中國教會作了神學的代言人。」<sup>2</sup>當然，賈氏的神學思想不會就是當代全中國的神學思想，但他無疑對當時中國的神學影

---

本文得以完成，筆者須多謝謝品然博士一直以來，在這項研究中對筆者的教導及指引；又，梁家麟博士、楊慶球博士、湯紹源牧師及曾慶豹先生，曾就本文提出了寶貴的意見，筆者在此謹向以上諸位老師，致以衷心感謝。

<sup>1</sup> 劉翼凌等著：《你應該知道的亞洲聖徒——短篇傳記集》（香港：證道出版社，1967），頁76。

<sup>2</sup> 劉先康：《聖靈興起：中國教會復興時代的事工與教義》（台北：台灣浸信會出版社，1989），頁164。

響很大。<sup>3</sup> 賈氏對華人教會聖經研究工作，有十分重大的貢獻。單以著作數量而言，賈氏可謂著作等身，他的釋經書籍有《聖經要義》、《約翰福音講義》、《羅馬新講義》、《以弗所書講義》、《腓立比書講義》、《希伯來書講義》及《拔摩異象》等。與王明道及倪柝聲相比，他是三人中最有系統從事聖經注釋工作的；而專於近代教會史研究的查時傑，亦以「靈性超群的解經家」來形容賈氏。<sup>4</sup>

對賈氏釋經著作的評述，最簡單直截的進路，莫過於非議賈氏的釋經方法並不注重以歷史文法 (historical-grammatical) 為基礎。秋敏在〈賈玉銘舊約釋經述評〉一文中，指出賈氏舊約釋經的主要方法有：靈意解經法、預表解釋法、名意解釋法及神祕解釋法，於是批評賈氏沒有注重歷史文法釋經法。<sup>5</sup> 無疑，靈意解經在今天華人教會中，普遍來說是個負面名詞，就如林榮洪在介紹王明道的釋經時，便認為靈意解經「嚴格來說是十分危險的，因為它沒有一定的系統或規則，在許多情形之下與讀經的人的個人想像力有關，因此容易引起神學上的混亂。」<sup>6</sup>

不過，這種價值判斷很容易令人不再深究此種方法背後所隱含的其他重要問題：如詮釋者的靈意釋經是如何進行的（即究竟有沒有釋經「規則」及「系統」，或者甚麼才算是靈意解經），為甚麼會採用靈意解經法，其所作出的經文詮釋有何特點，甚或靈意解經是否就是「不合法」的解經等。換言之，這種分析，很可能只會指出一個現象（甚至只是對現象一個頗為偏頗的描述），卻教研究者覺得沒有必要解釋現象本身的特點及這個現象出現的原因。因此本文的筆者不先以歷史文法進路

<sup>3</sup> 趙居影曾說：「基要派內，在神學思想上是以賈玉銘為首」，可見賈氏之影響力。趙居影：《漫談五十年來中國的教會與政治》，頁193；轉引自劉先康：《聖靈興起》，頁153。

<sup>4</sup> 查時傑：《中國基督教人物小傳》上卷（台北：中華福音神學院，1983），頁113。

<sup>5</sup> 秋敏：〈賈玉銘舊約釋經述評〉，《金陵神學志》總第十八期，1993年第一期，頁111~115。

<sup>6</sup> 林榮洪：《王明道與中國教會》（香港：中國神學研究院，1982），頁181。

作為賈氏釋經著作的判準，而是嘗試評析賈氏的釋經方法及其特點，希望能對賈氏的解經系統有進一步了解。

在本文中，筆者首先介紹賈氏的生平資料，而在第三及第四章中，則從不同角度去介紹賈氏的釋經特點及指出靈意解經乃其釋經的一大特色；在第五章中，筆者則從文本互涉理論(intertextuality)指出靈意解經並非必然「不正確」。

## 二、生平簡介與受業背景

賈玉銘牧師，字德新，<sup>7</sup> 著作中亦自號惺悟，生於1880年（清光緒六年），卒於1964年4月12日，山東昌樂縣小嶺人，<sup>8</sup> 家世背景因缺乏史料而不詳，青少年期皈依基督。他出身齊魯大學前身的「文會館」(Tungchow College)，「文會館」乃美國長老會狄考文牧師 (Rev. Carvin Matter) 在山東登州所創建的一所教會學校，該校至1871年，由六年制的中學課程，辦至九年的、具大學程度的課程。<sup>9</sup> 該校除了一般課程之外，亦須修讀科學及神學課程，故賈氏對科學有相當了解。<sup>10</sup> 賈氏在1900年畢業於該館文學系，1903年畢業於神學系（教士館）。<sup>11</sup> 1904年（光緒三十年），賈玉銘二十四歲，開始出任聖職，牧養教會，在華北山東地區長老會服務達十二年之久；1915年始出任南京金陵神學院教授。<sup>12</sup> 其後他先後任山東華北神學院副院長、南京金陵女子神學院院長

<sup>7</sup> 中華續行委辦會編：《中華基督教會年鑑》（二），再版（台北：中國教會研究中心，1983），頁336；韓同文編著：《廣文校譜》（青島：青島師專印刷廠，1993），頁195。

<sup>8</sup> 韓同文編著：《廣文校譜》，頁195。

<sup>9</sup> 韓同文編著：《廣文校譜》，頁9。

<sup>10</sup> 劉先康：《聖靈興起》，頁149；亦參韓同文編著：《廣文校譜》，頁10；顧長聲：《傳教士與近代中國》（上海：人民出版社，1991），頁235~236。

<sup>11</sup> 1900年為賈氏於金陵神學院的同事 D. W. Richardson 所記，參 D. W. Richardson, "Appreciation", 賈玉銘：《基督聖蹟》（香港：晨星出版社，1990），無頁碼。韓同文則記賈為1901年第二十三屆畢業生。參韓同文編著：《廣文校譜》，頁195。

<sup>12</sup> D. W. Richardson, "Appreciation"; 參中華續行委辦會編：《中華基督教會年鑑》

等職。到1936年（民國二十五年），金陵女子神學院併入男校，賈氏辭去院長之職。是年10月，他於南京戴厚巷創立中國基督教靈修神學院。抗戰時期，南京淪陷於日本人之手，幾經周折，賈玉銘最後將靈修院移到重慶，至1945年（民國三十四年），抗戰勝利，才移回南京；四年後（1949年）移去上海陝西路上課，自此直到1956年該校遭中共封閉為止。1948年（民國三十七年），賈氏應邀參加在荷蘭舉行的世界福音會議，被與會的各國代表推舉為副會長。回國時，他明知大陸政權即將轉易，仍毅然返回上海造就信徒。中共主政後，於1954年成立「中國基督教三自愛國運動委員會」，賈玉銘為副主席之一。最後他被二百個牧師控告，講道執照遭吊銷，靈修院遭封閉，亦一度被捕入獄，終以年老而獲釋放。出獄後，賈氏於1964年息勞歸主，終年八十五歲。<sup>13</sup>

### 三、賈玉銘釋經方法的特點（一）

在此部分，筆者會介紹賈氏在釋經著作中表現的釋經特點及有關釋經／讀經方法的論調。<sup>14</sup>

#### （一）以聖經／經文要旨為出發點的釋經

賈玉銘認為聖經擁有統一的中心思想。他說：「全部聖經的要旨即救恩，即神為人所預備的完全救法。以耶穌為中心，以十字架為主題，全部舊約莫非是以十架為總歸，全部新約莫非是以十架為發源。」<sup>15</sup>「全部聖經的要義即『救法』，自始至終即論救法的原委。」<sup>16</sup>賈氏在《完全救法》一書中又表明：「耶穌基督經過了十字架……這十架就成

（二），頁336；中華續行委辦會編：《中華基督教會年鑑》（三），頁2。

<sup>13</sup> 生平部分，如無特注，則參查時傑：《中國基督教人物小傳》上卷，頁114～119；劉翼凌等著：《你應該知道的亞洲聖徒——短篇傳記集》，頁66～78；張之宜：《歷代神學家偶識》（台北：弘智出版社，1984），頁292～296。

<sup>14</sup> 賈氏的釋經特點及方法大都散布於其著作中，但在《五十二靈程講題》、《羅馬新講義》及《使徒傳道模範》中，有較長篇幅論及他對讀經釋經的看法。由於筆者選擇以條目式來介紹賈氏的釋經特點，因此這三處的資料將散置於本文之中，而非作整體介紹。

<sup>15</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，九版（香港：晨星出版社，1992），頁4。

<sup>16</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁30。

了榮耀中的榮耀……全部聖經自始至終，無非是以十字架為中心。沒有十字架，沒有聖經……如有人敞著臉讀聖經，他必要在聖經『看見』主的榮光」。<sup>17</sup>「聖經自始至終是論完全救法，亦自始至終是論聖殿，好像以聖殿來表明完全救法。」<sup>18</sup>在《神道學》中亦有同樣的說法：「聖經的要旨為何，一言以蔽之，即是『完全救法』。」<sup>19</sup>《拔摩異象》中則說：「全部聖經，莫非是論救恩的原委」。<sup>20</sup>

所以，「完全救法」是他認定的聖經中心思想，也是明白聖經的入門，他對每卷的釋義，亦由此角度入手，如：於《聖經要義》卷一的〈利未記要義〉，第一章概論中說：「在本書裡，即可預先看見祂的先影，及其救恩之實際。」<sup>21</sup>卷二〈歷史書概論〉中說：「當看以色列人之史事，實足表顯神整個救恩的計劃；亦適足映照我們的靈程。所論律法、應許、盟約、預言、預表等等，皆是預備救恩實現必有的諸要端」。<sup>22</sup>卷五〈先知書總論〉亦指出：「先知的職務是為神的代表……並為預言後事，傳報將來的彌賽亞，為基督的先導。」<sup>23</sup>

不過，特別的是，完全救法雖然被他認定為聖經的要旨，但在進一步詮釋個別經卷時，賈氏卻又指出每卷經卷，甚或每段經文也有各自的「要旨」，而且都是成為詮釋該卷／段聖經的「祕鑰」：「合聖經六十六卷，其意義雖是整個的、一貫的，卻各卷亦各有其特色與要旨。讀經時，貴能先明白各卷的要旨特點，如同一把鑰匙，可以將各卷開啟，窺見其中的祕藏，使其要義顯豁呈露。」<sup>24</sup>因此，賈玉銘的釋經似乎並不是狹窄地只以一個主旨——「完全救法」為基礎的釋經進路，而更加是

<sup>17</sup> 賈玉銘：《完全救法》，三版（香港：晨星出版社，1987），頁155。

<sup>18</sup> 賈玉銘：《完全救法》，頁57。

<sup>19</sup> 賈玉銘：《神道學》（台北：少年歸主社，1971），頁187。

<sup>20</sup> 賈玉銘：《拔摩異象》（台北：少年歸主社，日期不詳），頁4。

<sup>21</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁195。

<sup>22</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷二，頁1。

<sup>23</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷五，頁1。

<sup>24</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁6。

概括地以「要旨」為釋經導向的釋經方法。賈氏的釋經，是以「要旨」為主導的。

換言之，掌握要旨，似乎在賈氏的著作中成為了明白經文的不二法門：

（一）對於經義 每讀一章，須注意以下數問題：

1. 此章之要義為何，每讀一章，須自己問心曰：此章所講何事？有何宗旨？若是不能答覆，即而再而三的讀過，直至心中對於本章要義，有清楚的答覆。……

3. 此章內何為最〔重〕要之節，每讀一章，至少揀定一節，以為此章之鑰節，對此鑰節，須讀而又讀，直至熟誌於心。<sup>25</sup>

關心全書的大題 欲讀經有得，必將本書的要旨，時誌於心，念念不忘，果將要旨時誌於心，讀全書時，自然不難豁然貫通。<sup>26</sup>

## （二）以經解經

除了以要旨為主導的釋經方法外，在釋經著作中，賈氏與其同時代的王明道及倪柝聲一樣，以經解經的方法是他們重要的釋經原則：

經有明訓曰：『應當查考聖經。』（約五39）以經言互相較對，考其相合相異之點，而以經解經。（林前二13）『以屬靈的話解釋屬靈的事。』將聖經真理聯為一貫，可『以永世所隱藏的奧祕，顯明於聖徒，而以耶穌基督，為信道的總歸，為榮耀的希望』（西一26~27）<sup>27</sup>

這就是說，以經解經似乎就是將聖經的內容貫串，表達聖經的真理是不相矛盾的，故賈氏運用這種方法解釋舊約經文時，通常以新約經文解釋舊約的概念，或進一步引證舊約經文適合於他理解的聖經要旨——完全救法，如他曾說：

感謝神，『有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們。』（賽九6）『神憐愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們。』（約三16）他是永遠的神子，又

<sup>25</sup> 賈玉銘：《使徒傳道模範》（中壢：基督教天人社，1967），頁20。

<sup>26</sup> 賈玉銘：《羅馬新講義》，四版（香港：晨星出版社，1986），頁19。

<sup>27</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁11。

從『死裡復活，以大能明顯為神的兒子。』（羅一4）『永生神的兒子耶穌』<sup>28</sup>

於本書〔約書亞記〕第一章第一、二節，即開宗明義的說：『摩西死了以後，耶和華曉諭……約書亞說，現在你要起來，和百姓過約但河，往我所要賜給以色列人的地方去。……』按摩西乃是傳律法的，可為律法的代表；約書亞意即救主，是福音的實現。所言『摩西死了……』，是指人不靠律法；『約書亞起來……』，是指得勝的福音出現了。這正是表明律法決不能使人得勝，承受基業（七19；羅六14；八2~4）……所以人要獲得基督完全的救恩，非先在律法上死絕不可。（斜體為筆者所加）<sup>29</sup>

另外，他運用此方法來解釋經文，常是從相比類同教訓的經文進而再闡發經文之義，如在解釋以弗所書四章二節有關「忍耐」這詞時說：

忍耐……在聖經所論，多指我們忍受各種試煉的苦難而言，以信徒遇試，貴能以忍耐成功，就必完整全備毫無缺欠（雅一4）。但本處所論，自然是指人的待遇，有甚麼侮慢不公允之處，則以忍耐處之，……『奉主名說話的先知，莫不是能受苦，能忍耐，而為我們的好模範』（雅五11）。我主耶穌之『不爭競不喧嚷，街市上，沒有人聽見他的聲音』（太十二19）；『他被欺壓，卻不開口』（賽五十三7）。<sup>30</sup>

他對比不同的經文並加以疏解，進而指出聖經並沒有矛盾，如他在《羅馬新講義》中主張要將《羅馬書》與其他書卷之「要道」相比較：

#### （四）較比他書要道

1 與加拉太相較……如將所論要道合而觀之，一若羅馬書為申明加拉太之要義而作，故其篇幅較長。其中所論人罪、律法、靈恩、洗禮、以信稱義、靈慾相爭，以及與基督同釘十字、佩戴基督，併靈命生活等問題，無不吻合。

2 與雅各書相比 或有以本書專注信心，而雅各書注重行為；本書言以信稱義，而雅各書乃言信而無行，則為虛設，非二書互相衝突麼？不是的，

<sup>28</sup> 賈玉銘：《完全救法》，頁19。

<sup>29</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷二，頁18~19。

<sup>30</sup> 賈玉銘：《以弗所講義》（香港：天道書樓，1984），頁101。

保羅所講的信心，即雅各所說的行為：一為真善行的本源；一為真心心的表徵。……二者乃互相表裡，合而不分，並非二書果有何衝突之處。<sup>31</sup>

總括以上的介紹，賈玉銘以經解經的釋經方法可能代表他對聖經有以下看法：

「讀《聖經》的時候，……是注意全本《聖經》，神完整的啟示。那就是說，我們除了要留意《聖經》的上下文之外，還要綜合《聖經》其他經卷，配合它的一貫主題，運用《聖經》本身的解釋來解釋《聖經》」；<sup>32</sup>

「聖經的記載常有它的自解性。在一個地方比較簡單模糊的記載，以後可能在別處有比較清楚的解說而互相補充。因此引用《聖經》解釋《聖經》」。<sup>33</sup>

### （三）以實踐應用為主、靈命培育為目的之釋經

賈氏釋經的另一特點就是以實踐性的教訓為主。他認為聖經與信徒的生活行為是密不可分的——聖經的話會改變信徒的生命：「『其言就是靈與生命』。此生命之言，已化為信徒的生命，且生生不息，以至於無窮。」<sup>34</sup> 他在著作中提及應如何讀經時，亦強調實行應用的重要，並指出實行應用是明白、解釋聖經不可或缺的步驟，如在《使徒傳道模範》中，他也指出信徒除要明白經義之外，也要察究經訓，而經訓就是如何應用經文的教訓：

<sup>31</sup> 賈玉銘：《羅馬新講義》，頁21。

<sup>32</sup> 陳終道：《以經解經》（香港：金燈臺出版社，1995），頁127。

<sup>33</sup> 陳終道：《以經解經》，頁127。從先前的介紹可發現，賈氏的以經解經，對聖經有其自解性(*scriptura ipsius interpres/scripturam ex scriptura explicandam esse*)的宣稱，其實與宗教改革者一樣，亦運用了「以清晰的經文解釋不清晰的經文」(*analogia scripturae*)這釋經原則（有時甚至是*analogia fidei*）。似乎對馬丁路德而言，「以經解經」的原則，與「唯獨聖經」(*sola scriptura*)的信念密不可分，而「唯獨聖經」要維護的「基督中心論」，又與賈氏的「完全教法」頗為相似。另外值得注意的是，Elliott E. Johnson 在討論有關 John F. Walvoord 及 G. E. Ladd 對舊約先知預言的解釋時，將 *analogia fidei*/analogy of faith 定義為靈意釋經，並將之與歷史文法進路對立。參 Elliott E. Johnson, "What I Mean by Historical-Grammatical Interpretation and How That Differs from Spiritual Interpretation," *Grace Theological Journal*, (Nov. 2, 1990), 157-69; Keith Clements, s. v. "Sola Scriptura," and Raymond F. Collins, s. v. "Exegesis," in Alan Richardson & John Bowden, *A New Dictionary of Christian Theology* (London: SCM Press, 1983), 197-201, 546。

<sup>34</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁35。

## （二）對於經訓

1. 此章內有何人堪為我之模範 在本章內，有何人的態度行事，可作我的表樣呢？
2. 此章內有何事可為我的鑑戒
3. 此章內有何事是我的本分
4. 此章內何應許當在我身上實驗
5. 此章內有何祈禱對於我有感應<sup>35</sup>

如果我們如此悉心玩索，那啟示智慧，默示奧妙的聖靈，即必要引導我們，進入一切的真理了。

甚至，對他來說，如在聖經中得不到經訓，不實行經訓，則讀經也是枉然的，如他在《以弗所講義》中表明讀經時要「學耶穌」：

聖經的教義，固然是我們當研究的，但是我們更當研究的，是聖經中的聖經，即聖經中所表明的那位耶穌基督（約五39）。……可惜多人讀經，僅注重文學上的教義，沒有看見那看不見的基督，沒有取法那位活基督的模範，雖學道已久，他的生活亦從未改變，這也是勢所必然的。讀經未學耶穌即無所學。<sup>36</sup>

因此不難明白，在《五十二靈程講題》中，他以「以身學（道德）」及「以靈學（道中生命）」為讀經的重要方法／目的：

我們研究聖經的妙法，決非腦力的研究；亦非僅以心力的研究；乃是實行的研究。……人果能以靈目、靈慧研究聖經，……其靈性生命的孕育……自然不言而喻了。……對於富有生命的神道，當然必須以靈學；更必須祈禱神靈，啟明靈目，始克洞徹深奧的靈課。……讀經諸君果不惜腦力而研究，自深得道中的學識，而為有道學之士。且以心力研究，而以聖經的真理培養個人的心性，自必為道心深純之人。復以身學，身體力行，其道德的高尚，自不待言。更以靈學而深諳道中的靈意，得有健全的靈命，是即所謂靈界中的人了。以腦力學，所得者僅為「道學」；以心學，所培養者乃為「道心」；以身學，所成功者必為「道德」；以靈學，所修養孕育者乃靈活的生命，此即我們讀經求道的唯一目的。<sup>37</sup>

<sup>35</sup> 賈玉銘：《使徒傳道模範》，頁20～21。

<sup>36</sup> 賈玉銘：《以弗所講義》，頁119。

<sup>37</sup> 賈玉銘：《五十二靈程講題》（香港：晨星出版社，1990），頁96～97。

因此，賈氏對經訓的實踐應用，都會以個人道德層面或靈性培育層面為主要考慮，如他說：「聖經原是一本屬靈的書，內中所記亦皆屬靈之事，如記爭戰，莫非靈界爭戰的表顯」。<sup>38</sup> 其對出埃及記第二至四章的闡釋亦可作為證據。在這章中，他以「解放民族的領袖」為章題，但終究我們不難發覺，神人關係才被賈氏認為是摩西「解放工作」的「應用」：<sup>39</sup>

從來知識分子的愛國熱，或比平常百姓更大，此富有學問的摩西，當然亦富有愛國心……不料竟憑個人血氣，行兇殺人，作出暴動的事來，就顯然不智了……摩西在曠野不覺四十年已過，神的詔命即臨到他，叫他看見火燄中荊棘的異象，使他覺悟以色列人所處之地位，所受的痛苦——如火燄中的荊棘，並神的救護——在火燄中不怕煨煉。要他速速遵從神命，領他們從埃及出來。摩西向前觀看異象的時候，神命他脫去腳上的鞋（出三5；書五13～15）脫去行走世路，常被染污的鞋，正是站在聖地的人必有資格。但主的僕人不僅要脫去腳上的鞋——消極的；還要穿上福音的鞋呢！——積極的；神的工人必是對於祂的工作，先在心中成了異象，或見了異象，在異象中，已看到工作之實際與究竟。

由此可見，培養靈命是讀經的唯一目的。大概因為強調經文在培靈及道德上的應用，所以純粹尋求「作者原意」的釋經工作則不甚顯著，甚或其他提供「字義」或「原意」解釋時，也是用作表達實踐的教訓的工具；換言之，取得靈意才是明白「字義」的最終目的：

第一道河名比遜——按比遜二字，有解經家言為白施之意。有注釋言為改變或加倍並擴大之意。這不但是指著河流勢所趨，能使地形改變，或水勢加倍令河床擴展。也是按靈意說，靈恩是由神白賜的，具有改變擴大之效感。這第一道河是經過哈腓拉全地，腓拉是忍苦之意；經哈腓拉『全地』是言水勢繞流之普遍。那地方出『金子，珍珠，並紅瑪瑙，』按靈意說：金子可比方信心，聖經稱信心是火煉黃金；珍珠，紅瑪瑙是發光珍貴的寶石，雖解經者說法不一，卻皆有屬靈的寶貝，因不論金子寶石等，皆是由忍受苦難，並經過靈恩之充滿產生的。<sup>40</sup>

<sup>38</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷二，頁98。

<sup>39</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁136～138。

<sup>40</sup> 賈玉銘：《完全救法》，頁167。

分析至此，我們或可說，對賈氏而言，聖經既是一本屬靈的書，因此一切的詮釋自然並不只是「考究」而已，而是培養靈命的工作，惟有靈命增長才是釋經的目的，一切的「字義」、「原意」研究皆為培養靈性效力：「著書者所用的字句，……必顯有靈意」，<sup>41</sup>「字義」及「原意」並沒有自足的價值。他認為聖經是一本屬靈的書，所以聖經的內容是指向一致的屬靈教訓，故聖經的內容是被一共同的核心或焦點——「完全救法」連貫著的，所以由這中心加以疏解是釋經重要的一步；而且，既然聖經有一個共同的中心，又要以「屬靈的話解釋屬靈的事」，因此，「以經解經」成為了重要的釋經方法。但要注意，另一方面，以經解經的經文又成為聖經有一個「思想中心」的引證。

所以，我們可以肯定「屬靈」的釋經是賈氏的基調，而以經解經及以聖經要旨解經這些方法，都是因為聖經是「屬靈的」的產品；不過，似乎就是這種基調，使賈氏被冠以「靈意解經」之名。在下一部分，我們就集中介紹有關靈意解經作為賈氏釋經特色的問題。

#### 四、賈玉銘釋經方法的特點（二）

由以上的討論來看，讀者或會覺得賈氏的釋經，不論是以要旨為釋經引子、以經解經或以應用為主的釋經，都離不開以靈意解經為釋經的方法。其實，賈氏本身就毫不避諱地表示自己是以「靈意」「解經」的，他曾說：「以靈目、靈慧研究聖經，將聖經之靈意，灌輸於靈性之深處，『以屬靈的話，解釋屬靈的事，』……對於富有生命的神道，當必須以靈學」。<sup>42</sup> 在這章中，我們介紹賈氏在這方面的釋經特點。

不過，為方便討論，我們必須先界定靈意解經是甚麼。

##### （一）靈意解經

筆者首先從教會歷史的角度，介紹在不同時代中，教會對靈意釋經的不同理解，然後介紹華人教會內靈意解經的特點。

---

<sup>41</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁157。

<sup>42</sup> 賈玉銘：《五十二靈程講題》，頁96。不過，要注意的是，筆者在此只表示，靈意解經應是賈氏釋經的主要特點，而非賈氏只運用靈意解法。

教會於初期的三個世紀中，漸將聖經的「靈意」對立於「字面意義」，指出舊約的敘事、預言或預表，除字面意義之外，還有一層「靈意」解釋是指向耶穌基督，由此作為辯道的工具；而此種獲得經文靈意的方法，多被稱為寓意解經法。<sup>43</sup>

解經者可以因各種各樣的情況而運用寓意解經：一、任何對神不敬的話。二、任何和其他經文有抵觸，或我們難以理解的話。三、經文本身就是以寓意法寫成的。四、文法上有特別之處，暗示在字面底下，還有更深的屬靈真理。五、經文格式上的某些因素，如同義詞、重複等，乃是表示它還有更深一層的真理。標點、單字、字義和單字排列之安排，也可以從經文中找出新的、更深一層的真理。六、象徵的記號，不可按字義解，必須用象徵意義來解釋。七、從名字的語源，也可以找到屬靈的真理。八、雙重應用的法則。許多自然物品，都含有屬靈的象徵，<sup>44</sup> 故寓意解經法，簡單而言，是認為經文中的事物或事件的字面意義背後，都蘊含著屬靈的教訓（所謂屬靈的教訓，可以是有關道德、預表基督或未世），<sup>45</sup> 因此，閱讀聖經時，尋找其背後的寓意／靈意才最重要。寓意解經在初期教會時，由亞力山大學派倡導，後成為中世紀教會釋經的主導方法。<sup>46</sup>

到宗教改革時期，寓意釋經被改教者所拒絕，路德指寓意釋經為「骯髒」、「無賴」、「陳腐」的，又把寓意法比作娼妓和猴子戲。<sup>47</sup>

<sup>43</sup> France Young, s. v. "Spiritual Meaning," in R. J. Coggins & J. L. Houlden, eds., *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London: SCM Press, 1990), 648-50.

<sup>44</sup> 蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經學》（香港：美國活泉出版社，1991），頁26。

<sup>45</sup> Walter C. Kaiser & Moiss Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 218-20.

<sup>46</sup> 有關初期教會及中世紀教會運用寓意解經的探討，請參蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經學》，頁23~39；Walter C. Kaiser & Moiss Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning*, 218-24；T. F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 21-35, 101-5, 177-78, 230-31；Robert M. Grant, & David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 52-62, 83-91；Frederic W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1961), 127-36, 143-48, 182-203.

<sup>47</sup> Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*, 328；蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經

加爾文亦認為寓意解經是撒但的工具。<sup>48</sup>不過，這並不代表靈意解經就此銷聲匿跡。首先，路德與加爾文雖然同樣抗拒寓意解經，但他們強調，聖靈的光照是釋經者明白聖經必需的屬靈裝備，讀經者是在「被動地」被聖靈啟導之下明白經文的意義。<sup>49</sup>因此他們抗拒的，嚴格來說，並不是「靈意」，而是寓意，而所謂寓意與靈意的分野往往又是糾纏不清的，如蘭姆就批評路德實際上並不是完全排除寓意釋經。<sup>50</sup>再者，更正教在後來發展中出現的敬虔運動及清教徒運動等，因注重將聖經實際應用於生活上，為造就讀經者的靈性，發掘經文「屬靈的含義」，又再成為釋經的重點。他們認為字義背後必有更多的靈意，這靈意是「聖靈的光照」讀經者的結果，<sup>51</sup>而解經者因為努力想找出某一段經文中的屬靈真理與實際應用，故會運用寓意解經法；「靈意」解經與「寓意解經」又再拉上關係<sup>52</sup>（這可算是對路德及加爾文的一種諷刺）。更重要的是，直到二十世紀初，這種「靈意釋經法」仍有巨大的影響力，如在出版八年間已售出超過二百萬本<sup>53</sup>的《司可福聖經註釋本》（*The Scofield Reference Bible*）中，靈意／寓意化解釋經文的例子俯拾皆是，如認為以撒有四方面的預表：

---

學》，頁46。另外，路德其實也曾運用寓意解經，這與其釋經主張並不一致，參《基督教釋經學》，頁46。Robert Grant 亦認為，路德認為聖經的中心思想乃基督的主張，其實亦是一種主觀的靈意解經。參Robert M. Grant & David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 94-95。

<sup>48</sup> Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*, 345；蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經學》，頁49。

<sup>49</sup> 蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經學》，頁45、49。

<sup>50</sup> 蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經學》，頁46。

<sup>51</sup> Phillip Jakob Spener, *The Spiritual Priesthood: Briefly Described According to the Word of God in Seventy Questions and Answers*, 29-32, in Peter C. Erb, ed., *The Classics of Western Spirituality: Pietists Selected Writings* (New York: Paulist Press, 1983), 54-55; D. W. Brown, s.v. "Pietism," in S. B. Ferguson & D. F. Wright, eds., *New Dictionary of Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1991), 516；唐佑之：《解經談叢》（台北：校園書房，1984），頁32。

<sup>52</sup> 蘭姆著，詹正義譯：《基督教釋經學》，頁50～52。

<sup>53</sup> 楊牧谷：《基督書簡：啟示錄的七教會書信》（台北：校園書房出版社，1990），頁59。

(一) 預表教會是藉著亞伯拉罕靈的兒女組成的(加四28)。(二) 預表基督是『順服至死』的兒子(創二十二1~10; 腓二5~8)。(三) 預表基督是那被召之新婦的新郎……(四) 預表『從聖靈生的』信徒之新性情。(加四29)<sup>54</sup>

總括而言，靈意解經之出現是為了解決如何將聖經經文實踐應用的問題(不論是初期教會在辯道上的需要，或是宗教改革後應用於現實生活／靈性培養的需要)，但即使直到改教後，靈意解經仍然不絕如縷，而且靈意與寓意又是密不可分的。

除了西方教會運用靈意解經外，對華人教會來說，「靈意解經」也不是一個陌生的名詞，正如陳濟民指出，「靈意」是「二十世紀中國教會流行的一個名詞」。<sup>55</sup> 因此，簡介華人教會對靈意解經的看法，應可使我們進一步清楚賈玉銘所處身的屬靈群體。而理解靈意解經，則能幫助我們分析賈氏的靈意釋經。

陳濟民指出，靈意解經在華人教會中可說是西方「寓意」解經的中國本色化。<sup>56</sup> 陳終道對「靈意解經」下的定義，亦似乎將之與寓意解經相提並論：

按屬靈意義的解經(解稱靈意解經)，實際上是指主耶穌和門徒們，引用被選記在舊約中的歷史，按精意或靈意應用在新約的教訓中。顯明舊約歷史有表明真理的屬靈意義；又顯示神啟示的步驟，由影像到實體，由儀文與字句到精義與心靈。並且使讀《聖經》的人，留心領悟《聖經》的精義(正意)，……其實聖經中也有不少寓意的解經，特別在先知書與詩類經卷中。<sup>57</sup>

<sup>54</sup> 李晨鐘編譯：《司可福聖經擇要》(上海：廣協書局，1951)，頁29。讀者可能會注意到 C. I. Scofield 是時代論者，理應是主張「字面意義」(literal interpretation of scripture) 的，但 William E. Cox 在其 *An Examination of Dispensationalism* 一書中，便指出 Scofield 並沒有貫徹地以字面意義來釋經。參 William E. Cox, *An Examination of Dispensationalism* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1963), 28；亦可參 Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Grand Rapids: Academie Books, 1987), 22-29。

<sup>55</sup> 陳濟民：《認識解經原理》(台北：校園書房，1990)，頁68。

<sup>56</sup> 陳濟民：《認識解經原理》，頁68。

<sup>57</sup> 陳終道：《以經解經》，頁174。

文字與語言，在整段的記述中，有時瞭解其背後的含意，比較表面的意義更重要。<sup>58</sup>

唐佑之則暗示，華人教會的靈意解經就是寓意解經，而且是一種強調「聖靈光照」及「以經解經」的寓意解經。<sup>59</sup>曾霖芳在《釋經學》一書中，認為聖經內文也以靈意解經，而「靈意的解釋乃把經意擴大，有時解釋得精細正確，比字面含義廣大」，使人得靈性的幫助（如他將出埃及記十六章21節中收取嗎哪之例解為「天天賜給從未缺乏：不要為明日憂慮」）；他並指出這種解釋可由以經解經、寓意解經法或其他解經法獲得。<sup>60</sup>

從以上的討論中，我們可知，似乎對華人教會大多數牧者來說，靈意解經是以實踐應用、培育信仰為目標的釋經。他們會採用寓意法、以經解經法進行解經，而且強調聖靈的光照能使讀經者領受靈意。在介紹西方教會及華人教會的靈意解經的一般特性後，我們會基於以上的討論及賈氏的著作，探討賈氏的靈意釋經的特點。

## （二）寓意、引申應用與靈意

前文已指出，賈氏自己也不諱言他的釋經是透過運用「屬靈的解經」方法來尋求經文的意義，亦論及西方教會與華人教會的靈意解經所擁有的一些特性，如以寓意解經或其他的方法擴大經義、強調聖靈的光照及以應用為主。前面已介紹賈氏如何因強調應用實踐而忽略字義，追尋靈意，在本部分及下一部分，我們會集中介紹賈氏之靈意解經運作的情況及聖靈在解經中所扮演的角色。

前文提及，靈意解經通常要透過寓意解經才能獲得靈訓，賈氏的靈意解經亦是「廣泛」使用寓意解經法——認為經文字面意義背後還有真正的屬靈意義。正如前述，寓意解經法的目的通常是將經文與信仰及生

<sup>58</sup> 陳終道：《以經解經》，頁205。

<sup>59</sup> 唐佑之：《解經談叢》，頁21~36；陳濟民對小群教會的靈意解經也有類同的見解，參陳濟民：《認識解經原理》，頁116~117。

<sup>60</sup> 曾霖芳：《釋經學》（香港：種籽出版社，1980），頁223~224。

活拉上關係。以下是一些寓意化的例子，在解釋出埃及記與民數記時，他提出：

按以色列人在加低斯的失敗，是表明以色列人有信心灑了贖罪祭的血，而出了埃及——世俗；卻無信心進入迦南的安息。……按靈意說，也是我信徒應當經過的；因為是與我們的經歷適合。如過紅海是指主的十字架，對於不信的是刑罰、是滅亡，對於信徒是拯救、是生命；瑪拉是表十字架，能使苦水變甜水；<sup>61</sup>

請注意聖經中數目的含意：

一——是屬神的——惟一的。凡事從一開始，一是根本，含有獨一無二之意。

二——是見證數或加或分。二人能分爭，二人能互助。二有拯救之意，打敗了仇敵，「神子顯出來，為要滅絕魔鬼的作為」（約三8）。

三——是屬神的完全數。三位一體，三層天，三日復活（六3）。度量物體須三倍之，即得立方體，即內外均包括。

四——是屬地之數。有普遍之意，地有四方，有四角，或有謂指物質文明，道德敗壞的世界（但七2~3；啟七至九13~15）。

五——是屬恩典之數。……

六——是屬人或屬鬼之數。……

七——是屬天屬靈之完全數。

八——是復活日，新工開始。……故八字有革新之意。

九——是至極的聖數，是三乘三的積數。

十——是屬地的完全數。亦有人的擔負與本分之數。……

十一——是紊亂數。

十二——有組織之完全數，……

十三——叛逆數。

廿四——神聖之合法數。

四十一——試煉之數。

五十一——救恩之完全數。<sup>62</sup>

<sup>61</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁289。

<sup>62</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁169~170。值得注意的是，除了十九世紀末E. W.

在解釋以賽亞書時，他對耶西之根及葡萄園的解釋亦運用到寓意解經的例子：

(十一1~5)……本處特言其為耶西之枝，是深具靈音的：(1)乃言其為神而人的基督。(2)乃言耶穌謙卑的景狀——不言其為大衛王的枝，竟言其為平常人耶西之枝，在以色列家，不算甚麼(撒十八18)。(3)且為耶穌被人厭棄的預設——「祂將稱為拿撒勒人」(太二23)。以「枝」的原意與拿撒勒的意義正相同，其中含有耶穌被人輕視之意。<sup>63</sup>

葡萄園的實際，即是屬靈的教會：

1 有形之園中的無形之園 有可見的教會——有形之園；有不可見之教會——無形之園；在有形之園中，有一無形之園；在無形之園中，亦有一個無形園中的無形之園——屬靈信徒的小心園。<sup>64</sup>

對新約的經文，賈氏亦運用寓意解經法。《基督聖蹟》中解釋神蹟的靈意及在《拔摩異象》中解釋七教會代表七時代的例子有：

人世之病苦，莫非罪孽的結果。耶穌之醫愈病苦，即隱然表示其如何醫愈人心靈中之罪愆也。

(一) 醫癩病。(至深之愛)。癩病有二種：肉體之癩，與心靈之癩是也。聖經恆以肉體之癩，表示心靈之癩(罪愆)。……

(三) 祛瘡疾。(信徒易患之症)。患瘡疾者，乃彼得之岳母，信徒家中之人也。彼信徒等或已蒙耶穌醫愈其癱瘋或癩病矣。然猶不免時冷時熱，而患心靈中之瘡疾。<sup>65</sup>

前三書信，皆是按時代繼續的，如過去以弗所教會時代，即士每拿教會時代。……

一 以弗所……是代表使徒時代的教會……

---

Bullinger 在 *Number in Scripture* 對聖經中數字的意義有詳盡的研究外，二十世紀九十年代仍有學者探討聖經中數字的意義。不過，與西方學者相比，賈氏認為應用數字的屬靈意義比學術上的探討重要。參 E. W. Bullinger, *Number in Scripture* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1983); D. S. Russell, "Countdown: Arithmetic and Anagram in Early Biblical Interpretation," *The Expository Times*, 104 (Jan., 1993), 109-13; Maureen A. Tilley, "Typological Numbers: Taking a Count of the Bible," *Bible Review* (June, 1992), 48-49.

<sup>63</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷五，頁40。

<sup>64</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷五，頁58。

<sup>65</sup> 賈玉銘：《基督聖蹟》，頁83~84。

- 二 士每拿……乃代表主後一百至三百年間，即自約翰死至甘站丁為王時，受逼迫時代的教會。……
- 三 別迦摩……乃代表主後310~590年之間的教會，即自羅馬王甘站丁至教會第一貴勾利的時候，即教會與世俗聯合的時代。……
- ……前三書信乃指全教會歷史的三個時代的代表，是彼此接續而互為代興的；後四書信，雖然也是代表教會彼此相接續的四個時代，可也是代表教會一方面的景狀，直至耶穌再來為止的。
- 四 推雅推喇……（暗世時代的羅馬教會）推雅推喇即女子之意，是代表暗世的羅馬教會。……直至路得馬丁復原教的時候。……
- 五 撒狄……（維新的教會）……這個撒狄教會正是可代表復原教會，脫離推雅推喇女先知專權的邪術，而另行組織一個新的團體，即主後1517年至1750年間之教會。……
- 六 非拉鐵非……（友愛的教會）按非拉鐵非意即兄弟的愛，或友愛的小群，亦有傳佈之意！正可代表自主後1750年至現今的佈道時代……
- 七 老底嘉……（社會化的教會）老底嘉有民主之意，Democracy這是七教會中最末後的一個，也是正可代表末時代的教會……<sup>66</sup>

<sup>66</sup> 賈玉銘：《拔摩異象》，頁42~56。這段引文會使讀者推敲賈氏是時代論者。其實，值得注意的是，在最早期，時代論者認為時代論是一個釋經系統，而且是一個強調字面意義釋經的系統。（參 Clarence B. Bass, *Background to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications* [Grand Rapids: Baker Book House, 1977], 21-24; Charles Caldwell Ryrie, *Dispensationalism Today* [Chicago: Moody Press, 1965], 86-109; Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists*, 78-96; Millard J. Erickson, *Christian Theology* [Grand Rapids: Baker Book House, 1985], 1162。）資料顯示，賈氏亦應是時代論者。劉先康認為，賈玉銘承襲了文會館乃師海斯（Hayes）所授的長老會保守神學思想，而海斯所傳的乃是北美長老會的基要神學，源出於老普林斯頓系統神學，其中包括霍奇父子（Charles Hodge, A. A. Hodge）、沃菲爾德（B. B. Warfield）、梅欽（J. G. Machen）等的系統神學。不過，賈氏的同工趙君影亦指出，賈玉銘除在赫司門下鑽研外，他所吸收的西方神學思想，大都是透過閱讀而來，所以他的神學思想與北美長老會的神學思想未必盡同，這是我們必須注意的。劉氏亦指出，賈玉銘接受了時代論的神學思想。（參劉先康：《聖靈興起》，頁142~152。）在《完全救法》一書中，我們亦見到賈氏採納時代論，把人類歷史劃成七個時代，即無罪時代、良心時代、人治時代、應許時代、律法時代、恩典時代和禧年時代（賈玉銘：《完全救法》，頁353）。論者謂主張時代論者之釋經法有兩個特點：一、關乎預言的經文，以字面意思來解釋；二、歷史／記述性的經文，大部分卻賦予預表意義／靈意。（楊牧谷：《基督書簡：啟示錄的七教會書信》，頁55~65。）因而，往往其「字面意義解經」的宣稱不能成立。（參William E. Cox, *An Examination of Dispensationalism*, 22-29; John H. Gerstner, *A Primer on Dispensationalism* [Phillipsburg: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1982], 2-5。）賈氏與其他時代論者一樣，亦有此傾向，因此在《完全救法》〈卷七·天國的福音〉中，我們雖可見賈氏採用時代論者以字面意義計算七十個七的方法；但另一方面，他

不過，要注意的是，賈氏對於經文的解釋，有時不會是直接的寓意解經，而是把經文的意義擴大，直接應用於生活中。他未必指出經文字義背後有任何其他的隱藏寓意，而是認為經文本身就可直接引申去應用。可能這就是曾霖芳所指，靈意解經是「比字面含義廣大」及同時可應用幾種方法的，而不只是用寓意解經尋找字義背後的靈意。以下是一些這類經文釋義的例子：

在《基督聖蹟》中，他便把約翰福音五章37至39節中的一些字，直接引申為接受聖靈充滿之教訓：

耶穌此處所言欲暢飲活水，有五要字（約七37~39）：

（一）渴（約七37） 渴字乃表示心靈中之急需，之缺陷，之深切欣羨企慕懷思。不得所求，不已於心之意。此渴慕之誠，即充溢靈恩之初步也。

（二）來（約七37） 惟耶穌為施靈洗之牧師，不敬詣主前，將己身、心、靈，完全歸服奉獻於主，亦無充溢靈恩之希望也。

（三）喝（約七37） 喝字，即接納之意。欲獲靈恩之充溢，須啟爾心門，歡迎聖靈之臨，盡量而飲此活水之恩泉可也。

（四）信（約七38） 聖靈既已來臨矣，即宜信其時寓己之心內，順從之，依賴之，敬聆其隱微之聲，自得其充溢之恩。無奈教徒祈禱之時，每絮絮不休曰：「懇求聖靈降下。……」雖聖靈久已臨格其心，仍發此無謂之禱語，豈不可惜。

---

卻將《啟示錄》中的七教會解釋成對現今教會七個時代的預表——以弗所時代代表墜落初步；士每拿時代代表受逼迫的教會；別迦摩時代代表與世俗為友的教會；推雅推拉時代代表黑暗時代；撒狄時代代表改革教會時期；非拉鐵非時代代表廣傳福音時代；老底迦時代代表社會化教會。（賈玉銘：《完全救法》，頁328~335）賈氏以時代論的方法劃分聖經中的時代，闡釋有關末世的經文；而在聖經擁有一個統一中心點上，亦與時代論有類似的主張。但我們不能純粹從時代論解釋賈氏的釋經；如在釋經法上，他並未完全與時代論一樣，強調字面意義的釋經，反而強調靈意釋經。賈氏一方面採納時代論的觀點，另一方面卻不採納本身所主張的方法論的做法可能令人迷惑；但賈氏往往就是喜歡將完全不同的理論加以揉合，或只取用一個理論中的某些部分。在《完全救法》中，他將加爾文派的預定論與亞米紐斯的預知論「混和」，便是很好的一例：「一個蒙恩得教的信徒，是在創立世界以前，已經蒙揀選的，這一被選，即永遠確定，是在基督裏永遠確定的，永不致有何變更，或有何不得教的危險性……各時代得教的信徒，莫不是於創世以前即在基督裏。而且神是無所不知的，神的預定，亦由於神的預知……在無我我先，神即預知我之何以為我，因而即於創世以前，神在基督裏預選我。」（賈玉銘：《完全救法》，頁6）所以我們如純粹從時代論的角度看待賈氏的釋經，則不甚公允。

(五) 榮（約七39） 時聖靈未降，乃耶穌未受榮。蓋聖靈惟一之事工，即榮主是已。今欲求聖靈充滿，非以榮主為目的，決不得其所求也。且以吾人愈榮主，則愈獲靈賜，果能全心榮主，自必全心充滿聖靈矣。<sup>67</sup>

另外，我們在他的著作中，也可見他那種「以經解經」的直接引申應用的靈意解經：

(一) 舊人的景狀（17~22）……

1 存心虛妄（17） 舊約傳道一書，嘗詳稱人世萬事之虛妄，於首章首節，即開宗明義的說：『萬事都是虛空的虛空，虛空的虛空，都是虛空』。……何況存虛妄的心，行虛妄的事，拜虛妄的偶像，貪求虛妄的榮耀，所思所行，一若『夜間夢吃夢喝，醒來還是腹中空虛』，似此虛妄中的虛妄，究吾人何所補益，亦不過終徒嘆奈何而已。……

4 無知硬心（18） 世人的真生命既已喪失，於是他們的靈智靈明，自不能不同喪失，因而『自己無知，心裡剛硬』，故意與上主為敵，反對真理，甘心作瞎眼迷心的人，『恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心裡醒悟悔改了』。<sup>68</sup>

### (三) 聖靈光照

除以上所介紹的特色外，賈玉銘亦如其他主張靈意解經的人，強調聖靈對解經的重要。他認為人能明白聖經，全在於聖靈的工作：

著聖經的，與讀聖經的，各有聖靈的啟示，始能瞭然上帝的真理。……讀經者，所得的啟示，非於聖經以外，別悟新理，因上帝每賜聖靈，感動經者的心竅，使知聖經的真義，而參透其奧妙，即聖靈藉用聖經，以為怠通人心的工具。讀經諸君，果欲深悉聖經要義，可不效法先聖祈禱之言曰：『求主啟明我眼，使我得看出你律法的奧義。』<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 賈玉銘：《基督聖蹟》，頁133~134。

<sup>68</sup> 賈玉銘：《以弗所講義》，頁117~118。

<sup>69</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁28~29。當與敬虔主義者 P. J. Spener 有關讀經的教訓對照時，我們會發覺賈氏以上的見解與前者有驚人的相似之處："36. Whence do simple pious Christians receive the understanding of the Scriptures? From the enlightenment of the Holy Spirit, by whose inspiration the Scripture were first recorded, so that they cannot be understood without his light (2 Pet. 1:21; 1 Cor. 2:12). Now God has promised the Holy Spirit to all who call upon him in simplicity and, therefore, not only to the learned (Luke 11:13; James 1:5; John 5:14, 15). By his anointing and illumination, they, therefore, understand all in the Scriptures that they need for their salvation and growth in the inner man." Philipp Jakob Spener, "The Spiritual Priesthood:

「人所以能讀聖經獲益，全在聖靈，『聖靈來了，必要引導——進入一切的真理』，因『聖靈能參透萬事，——除了神的靈，無人能知神的事』，『屬血氣的人，不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，——因這些事，惟有屬靈的人纔能看透阿』。」<sup>70</sup>

因此，他認為讀經不需要尋根究底；解決深奧難明的道理，不在於學問的多寡，只要祈求聖靈，就能解決：「不嘗見恃一己的才智，研究神道者，往往仰之彌高，鑽之彌堅，愈事博搜遠徵，旁引曲喻，而愈失真理的正義麼？……不有靈目聰慧，靈智宏深，而大得聖靈啟示，將何以貫徹聖經的原委」。<sup>71</sup> 而且對深奧難明的道理，聖徒只須「順經文的自然」，就能明白「真理」，不應探新務奇：「以聖經之道，雖深奧難明，亦未嘗不言簡意賅，理達辭舉，而顯豁易明……貴能順經文的自然，而索其要義，勿須好奇務新，有忤真理的正解。以每有愈事鑽研，而愈迷靈目，彌求高深，而彌背經旨者。」<sup>72</sup>

或者我們會問，在賈氏的釋經中，理性究竟是否有用，或是理性已失去作用，而只需要聖靈的帶領？從賈氏的論調看來，他認為一個「屬靈」的基督徒，不會失去理性，但他的理性會被轉化，這就是所謂的「理性靈化」或「理性靈性化的靈性理性化」境界。他認為：

一個理性被靈性化的人，即是他的理性，受了靈的洗禮，他的理性即遽然有了奇異的變化，使他的理性更活潑，更有力，更合用，不但有普通的智慧，亦有屬靈的智慧，能明白聖經的靈意，能領悟靈界的奧妙。……一個理性被靈化的人，並非他的理性失了功用。乃是理性更合用，因有靈光照到他的靈魂裡，在他的理性中，就放了光明。不過到此地步，他的理性，不再自專自主，以前是理性管理他的人生，此後即讓了主權，甘願隨靈性的支配，……靈性中事，多是極奧祕的，但亦非不可知，不能知。乃是經過理性，凡理性被靈化的皆可領會。惟有『屬靈的人，方能明白屬靈的

---

Briefly Described According to the Word of God in Seventy Questions and Answers," in Peter C. Erb, ed., *The Classics of Western Spirituality: Pietists Selected Writings*, 56-57, cf. 54-55。

<sup>70</sup> 賈玉銘：《以賽亞書講義》（香港：天道傳基協會，1984），頁103。

<sup>71</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁16。

<sup>72</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁15。

事。』『聖靈能參透萬事，也能參透神的奧妙。』『除了在人裡頭的靈，誰能知道人的事？如此除了神的靈，也沒有人能知道神的事。』人的理性被靈化了，即成了屬靈的理性，故亦可領悟屬靈的事，但此屬靈的事，亦是人的理性所能領受的。<sup>73</sup>

因此，他所謂的靈感並非沒有了理性，但理性實際上卻是被靈性所駕馭著。

所以賈氏認為，一切經文的誤解，是由於靈力不足。「不嘗見教中學士的解經，各有其偏誤麼？其所以有偏誤，皆以聖經智識未能完備，迄今尚不能盡知聖經的意義。……我們於此猶當勉力，且須求靈的啟導。」<sup>74</sup> 因此，釋經書也是可有可無的東西：「佳美之注釋，堪供牧師研究者無多，……且恐吾人專恃衍義講義，致礙通靈之祕鑰，如某女士為神學教授，從未檢閱注解是也。」<sup>75</sup>

因此，賈氏是以聖經為實存的「他在」，聖靈的內貫使聖經成為獨立的主體，「主的話就是靈，就是生命」。<sup>76</sup> 聖經這主體會主動提示經文應怎樣詮釋；因此，所謂靈意解經，對賈氏來說，並非其自主活動以求經文的諧協，而是靈感的結果。進而言之，我們或者可以說，我們追求歷史文法進路，是因怕主觀誤解，而賈氏的靈意（靈感）解經是以聖靈的充滿而保證其「客觀化」（賈氏的用語應是「合乎真理」）及不會有主觀的誤解。歷史文法進路是將其憑藉交給文本的歷史性及讀者的理性，而賈氏的靈意解經則將其憑藉交於「聖靈」。

總括而言，這部分介紹了賈氏靈意釋經的一些實例，也對比了中西教會靈意解經的特點，而賈氏的靈意釋經是與它們相吻合的。在這裡，我們介紹了有關聖靈內貫與「客觀」解釋的關連。在下一部分，筆者進

<sup>73</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁573～574、576。

<sup>74</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁37～38。

<sup>75</sup> 賈玉銘編著：《教牧學》（南京：靈光報社，1926），頁134。

<sup>76</sup> 這是他很喜欢用來形容聖經的說話，見賈玉銘：《五十二靈程講題》，頁96；《神道學》，頁35；《教牧學》，頁217。

一步評析「靈意」解經與「正」確「解」經之間的關係，以及兩者是否相互矛盾。

## 五、從文本互涉理論看靈意與正解

從以上的分析來看，賈氏靈意解經的方法似乎如曾霖芳所言，是「多樣化」的。但值得注意的是，我們或會由此判定賈氏靈意解經的方法是隨心所欲之作，於是批評寓意解經含有太多想像的成分。但從本文第三、四章的引例中，可見賈氏所謂的「靈意」都是指向「造就信徒」或教義灌輸這兩個目的的。這提示了我們，賈氏的靈意解經其實有跡可尋，未必是「無定」、純粹想像的解經系統。另外，令今天華人聖經／神學學者對寓意解經最不安的，或許就是因為寓意解經並非基於經文中「客觀」的歷史意義。<sup>77</sup> 在這一章，筆者首先指出涉及想像的靈意解經並非沒有方法可循，以及討論是否歷史文化方法就比靈意解經客觀。然後筆者進一步由文本互涉理論(intertextuality)引出，所有詮釋，與靈意解經一樣，不可避免含有主觀及想像成分，並嘗試找出影響賈氏釋經的意識形態。最後筆者指出，賈氏的釋經，實為一聖經神學建構，而他這種沒有受近代西方聖經神學傳統影響的神學建構，卻表現了當時保守派的華人教會，整合其信仰與當代現實狀況的一種獨特方向。這亦解釋了，因為華人教會的聖經神學，以指向信仰與現實意義的整合為目的，故從來沒有陷入西方聖經神學現今所面對歷史與神學反省斷裂的危機。

### （一）靈意解經的詮釋系統

無疑，靈意解經被排斥的其中一個原因，在於靈意解經被視為一種沒有固定原則的釋經。在這部分，筆者討論靈意／寓意解經的詮釋目的，以及指出賈氏的靈意解經，是有固定的詮釋系統在規範其運作的。

對於今天深受西方福音派影響的華人教會而言，經文只被看作文獻紀錄或文藝作品，所以他們認為讀者應抽離地分析經文，找出作品的

<sup>77</sup> 就如陳濟民所說寓意解經是：「說起來頭頭是道，但卻缺乏『客觀』證據，無線索可循。」見陳濟民：《認識解經原理》，頁68。

「原意」，才是詮釋聖經的正確方向。但布倫斯 (Gerald L. Bruns) 在分析米大示 (Midrash) 的釋經方向時，指出詮釋的目的不單在於分析，更在於將文本的教訓對照及應用於當時的生活境況中，成為詮釋者一種理解自己所處境況的活動。可以說，詮釋就是一種生活形態。就在這過程中，米大示本身成為了一個獨特的詮釋系統，而且符合自宗教改革以來，強調詮釋聖經的目的就是要將之應用於生活的傳統。<sup>78</sup> 同樣，對於賈氏的靈意解經而言，如前文所介紹，詮釋或理解聖經的目的亦在於把聖經教訓應用於生活中。因此，如何做到這點，而不是尋找「原意」，才是他所關注的，故賈氏的釋經雖不以尋找原意為方向，但並非是「無定向」或「隨意」的。

進一步而言，如果我們細心觀察賈氏的釋經，他並非隨心所欲地進行靈意解經。相反，筆者認為他所有的釋經，是被其神學所規範著的。賈氏的釋經，首先是找出他認為串通聖經意義的神學／經意中心，然後依此進行詮釋，以致將經文應用於生活中。所以他說：

從來教會的真相，或進步，或退步，或聖潔光明，或腐敗黑暗，一視其信道的純正或偏邪以為衡。……此即神道學最重且要，而不得不詳研究的一大原因。因各代各方的教會，或光榮、或暗弱，何莫非以聖經為信仰的準則呢！特以其對於聖經的觀念，與解釋的不同，而關係於教會的光暗與興衰。是吾人非但以信聖經為自足，更當知吾人之信聖經，果為如何之信？此聖經是否由上帝的啟示而來？是否以全部聖經為上帝的聖言？是否為吾

---

<sup>78</sup> Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation," in Robert Alter, and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 626-38. Bruns 從 Gadamer 的主張 "understanding always involves something like the application of the text to be understood to the present situation of the interpreter," 認為米大示與哲學詮釋學有共同的基礎原則。參 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ed. Garrett Barden and John Cumming (New York: Sheed and Ward, 1975), 274。從 Gadamer 的理論出發：一切的詮釋皆必然涉及本身的先存觀念及傳統，且應用並不能與詮釋／理解分割；則我們或可對賈氏這種奠基於信仰傳統及強調應用的釋經方法，有更深的理解。再者，賈氏的釋經亦可由這一角度而成為一個不比歷史文法進路遜色的釋經系統。參 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Part II; Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 42-106; Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), 133-98.

人信仰唯一的準則，為我們為人無上的標準？我們非惟以解釋聖經為必要而更以不誤解聖經為必要……所謂神道學，雖非聖經注解，卻為匯集聖經各端要道的精義，依序推闡，以為吾人信仰的表示；是以神道學較各卷聖經直接的解釋為尤要。<sup>79</sup>

顧或者曰，聖經固然為吾人必須研究的，然又何須研究神學呢？曰，查考聖經，雖不必一定入神學院專門研究，然欲精研深究，求於真理中不偏不倚，總以固人的眼光最易偏誤，尤須入一純正神學院專門研究，……以求真理的正解為最要。且以聖經不易索解，自不能不研究神學，以查經的各問題，亦即神學的各問題。……神學的問題；使不取全部聖經的要義，綜合比較，終難深徹底裡，以為詳確的正解，而明其深邃的要義。……質言之，聖經即我們基督教的憲章，亦即神道學的本源。我們研究神學，固不離乎聖經，而查考聖經，亦須注意於神學，始克於聖經中的各端要道，確有見地，而深得於心。<sup>80</sup>

由此，我們也可以明白為何賈氏強調聖經的中心——「完全救法」或各卷的要旨（莫不是系統神學中的主題）是解經的「祕鑰」。

總括而言，以為賈氏的釋經沒有原則及系統的誤解，一方面是由於我們將詮釋活動囿於「尋求原意」的框架裡，以致任何不是明顯地以「原意」為重心的釋經均被視為「想像」；另一方面則由於我們沒有留意賈氏靈意釋經的運作是以神學主導詮釋的模式來進行的。

## （二）「靈意」與「歷史原意」

不過前面亦提及，現今華人教會排拒靈意解經，主要是因為靈意解經容易流於主觀。他們認為如果解經者找出經文的「歷史」背景後才進行釋經，則可避免主觀，甚至能更客觀。<sup>81</sup> 但如果我們細心檢視學術界

<sup>79</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁10~11。

<sup>80</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁11~12。

<sup>81</sup> 如唐佑之說：「從歷史文化的背景，看出作者的用意，再注意上下文，必可按正意分解真理的道。」參唐佑之：《解經談叢》，頁39。陳濟民說：「要達到客觀及避免誤解，最好的方法莫如從歷史文化解經著手。」參陳濟民：《認識解經原理》，頁45。另外，即使吳羅瑜發現釋經者的前設及先存觀念對歷史文法釋經造成很大困擾，而且往往不能達成釋經共識，但她仍然堅持：「既然讀者帶著不同的原理解來看聖經，那麼文法、歷史釋經可能嗎？我們堅信文法、歷史釋經是不可或缺的，惟有採取這種方法，我們才不

對聖經歷史背景的爭論，則會發覺福音派對經文歷史背景的解釋往往比不上「新派」學者有力，而福音派學者們堅持他們的立場，也不過在於他們對上帝話語的主觀認信。他們認為自己所持守的理論系統比他人有理，多於真的由歷史文法釋經中提出了「較客觀的立場」，如賴桑 (W. S. LaSor) 雖然堅持以色列人攻打迦南的史實，但對於考古學者認為以色列人的佔領是「漸進移居」而非攻佔<sup>82</sup>，而以色列人的攻佔實為農民革命<sup>83</sup>，他的結論也不純粹依賴歷史文化背景：「它們卻提醒我們，以色列支派的形成，以及他們定居迦南的過程，是極之複雜的，到現在，我們仍難以全面地掌握這段歷史。」<sup>84</sup> 張永信在探討但以理書的寫作日期時，其論據亦一樣可圈可點。似乎歷史文法的進路，只是確立了較保守的早期學說，是眾多合適的釋經方案之一，卻未能確立要選取這方案而排拒其他方案的「客觀」因素：「我們可以說支持早期說的理據並不比支持後期說的遜色，因此，接受但以理書的傳統說法，並不表示不合乎學術水平。」<sup>85</sup>

所以，有學者指出，這種對歷史或考古的倚賴，其實也會成為將主觀成分帶入釋經的因素。他們甚至認為，由確定經文的歷史而推出「原

---

致把今人各自的想法硬說是聖經的意思，這樣大家才能較為客觀，找出聖經的原意。不僅如此，惟有這樣，聖經才不致淪為人本思想，我們才能真正聆聽到聖經裏神審判和安慰的聲音。實際來說，我們得承認自己很可能有不清楚的原先假設，須加以辨認，並有心理準備願意接受他人和經文本身的修正。」見吳羅瑜、許志賢編：《你所念的你明白麼？——神話語的詮釋》（香港：中國神學研究院，1989），頁20。平情而論，吳氏由指出讀者先存觀念的困障到以歷史文法解經為出路的論點，似乎是一種主觀的認信多於理性的推論，因為她只是重申「堅信」這方法的可靠，而沒有提出理據，或許，吳氏認為歷史文化進路的可取之處在於各釋經者「願意接受他人和經文本身的修正」。但筆者須指出，這其實應是與釋經者本身的心態、主觀意願及世界觀有關，而並非拜歷史文化進路所賜的素質。由此可見，現今華人教會雖欲以歷史文化釋經來樹立客觀的「大旗」，但其實這釋經仍是與主觀價值取向密不可分的。

<sup>82</sup> 有關論調可參J. Maxwell Miller, "The Israelite Occupation of Canaan," in John H. Hayes and J. Maxwell Miller, eds., *Israelite and Judaeon History* (Philadelphia: Westminster, 1977), 213-84。

<sup>83</sup> N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll: Orbis, 1979).

<sup>84</sup> 賴桑著，馬傑偉譯：《舊約綜覽》（香港：種籽出版社，1988），頁266。

<sup>85</sup> 張永信：《但以理書注釋》（香港：宣道出版社，1994），頁92。

意」，這努力是徒然的。<sup>86</sup> 因此我們或許應持平地指出，歷史文法釋經與靈意解經，同樣有主觀的成分，其分別只在於：歷史文法釋經認為詮釋／意義理解的鴻溝是由文本及詮釋者之間，在歷史上及知識論上的差距形成，因此需要以歷史方法及一系列的批判原則來克服這間隙；而靈意解經則認為須由一套思想體系或一些屬靈原則，才能找出作者／聖靈的原意。<sup>87</sup> 在下部分，我們進一步透過文本互涉理論，指出選從任何一種詮釋系統必然與詮釋者本身擁有的「文本」有關。更重要的是，主觀想像是解讀文本不可避免的現象。

### （三）「文本互涉」、想像與意識形態

上面提到，不論是歷史文化進路或是靈意解經，都必然牽涉想像及主觀成分，而文本互涉理論可說是解釋這一現象的有力論據，而筆者在此介紹這個理論，從而指出想像與意識形態在詮釋中是不可避免的。

#### 甲、文本互涉理論之簡介

正如西塞爾頓 (A. C. Thiselton)、沃頓 (Michael Worton) 及斯蒂爾 (Judith Still) 指出，文本互涉到今天，已發展為一個含意甚廣的概念，<sup>88</sup> 因此，在我們討論這理論對聖經詮釋體系的影響前，必須對這理論有更多的介紹。在本文中，我們以克利斯提娃 (Julia Kristeva) 的思想作為介紹文本互涉思想的重點。單選取克利斯提娃的理論來介紹，主要因為她是第一位提出文本互涉概念的學者，而且，她的觀點確可以鉤劃出文本互涉理論的梗概。

---

<sup>86</sup> Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974); Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

<sup>87</sup> Sze-Kar Wan, "Allegorical Interpretation East and West: A Methodological Enquiry into Comparative Hermeneutics," in Daniel Smith-Christopher, *Text & Experience: Towards A Cultural Exegesis of the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 155.

<sup>88</sup> A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 38; Michael Worton and Judith Still, eds., *Intertextuality: Theories and Practice* (Manchester: Manchester University Press, 1990), 1.

### (1) 由文本到文本互涉

在介紹文本互涉概念時，最要澄清的概念就是何謂「文本」。鄭璜 (Werner G. Jeanron) 認為，文本（或應譯成文獻）是在基督教信仰傳遞過程中，起決定作用的導體。<sup>89</sup> 狹義來說，「文本」可指一部文學作品或任何一種文字作品，甚至是一個問題或述句，而傳統的詮釋學就關心如何找出解讀遠古文獻的方法。但在文本互涉理論中，文本不單是文獻作品，也可說是任何被視為「顯義的結構」(a signifying structure)：由自然界的景觀至社會的法規。<sup>90</sup> 因此，無可否認，文本互涉理論中，文本的意義是與後結構主義對文本的看法十分一致的。<sup>91</sup> 我們可以伊格爾頓 (Terry Eagleton) 對後結構主義有關文本的定義為例：

概念無不牽連無法窮盡的顯義遊戲 (play of signification)，充滿隱隱約約與零零星星的其他概念。就是由於這種符徵的遊戲，某些意義才被社會的意識形態提升到特殊的地位，或成為其他意義不得不圍繞旋轉的中心……可是，任何……將歷史或語言當成純直線發展的理論，都忽略了我一直在描述的、符號羅網細密的複雜性，亦即語言在實用過程中忽前忽後、乍隱乍顯、時正時偏的運作。的確，受後結構主義冠以「文本」一詞的，正是這種網羅細密的複雜性。<sup>92</sup>

因此，對文本互涉理論來說，文獻本身不能成為一個自足或封閉的體系，而且也不能在一個封閉體系的形式下運作。因為：一、文獻的作者，在創作任何作品前，根本是其他文本（以廣義而言）的讀者，所以其作品無可避免地充滿引述、參照及其他影響。二、作品只有通過解讀才能對讀者產生意義。但讀者解讀的意義，其實是無意識地運用他／她已有的文本與閱讀的文獻互相交融，或是運用他／她所擁有的一套為作者不知曉的方法而產生的全新詮釋的結果。<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Werner G. Jeanron, *Text and Interpretation: As Categories of Theological Thinking* (New York: Crossroad, 1988), 2.

<sup>90</sup> Michael Worton, and Judith Still, eds., *Intertextuality: Theories and Practices*, viii.

<sup>91</sup> Thiselton 亦認為文本互涉是與後結構主義息息相關的，甚至是後結構主義的一種表顯。參 A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 38。

<sup>92</sup> 伊格爾頓著，吳新發譯：《文學理論導讀》（台北：書林，1993），頁166～167。

<sup>93</sup> Michael Worton, *Intertextuality: Theories and Practice*, 1-2.

因此，我們須注意，在文本互涉理論中，文本不單是指文獻或文學作品，更是指一切顯義結構。這些文本並不能成為詮釋上自足的體系。在釐清何謂文本後，下一部分則介紹克利斯提娃的文本互涉理論。

## （2）克利斯提娃的文本互涉理論

雖然沃頓及斯蒂爾認為早自伯拉圖以來，文本互涉理論已存於思想家或作者當中，<sup>94</sup>但學者都同意「文本互涉」(intertextuality) 這術語是克利斯提娃於她的論文 "Word, Dialogue and Novel" 中提出後，<sup>95</sup>才被人注意的。而她在處理俄國後形式主義者巴赫汀(Mikhail Bakhtin) 的理論時，進一步發展有關文本互涉的概念。<sup>96</sup>

克利斯提娃發展有關文本互涉概念的基點是巴赫汀的「對話概念」(dialogism)。在這觀念中，巴赫汀提議文學批評並非如傳統的結構主義或形式主義般，看作品為一個封閉的系統，而應該是傳遞者的文本 (text of the sender)、接受者的文本 (text of the addressee) 及文化的文本 (text of the culture) 之間開放、交替的互動，<sup>97</sup>因而所有的作品，不再是一個已封閉的結構或只有單一意義，而是可以重新被描述及理解的。<sup>98</sup>基於此點，克利斯提娃在 *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* 一書中說道：「所有文本是由很多引述句鑲嵌組成；所有文本皆是其他文本的融合及轉化。」<sup>99</sup>簡單而言，文本互涉是指在一個文本

---

<sup>94</sup> Michael Worton, *Intertextuality: Theories and Practice*, 2.

<sup>95</sup> "Any text is constructed as a mosaic of quotations: any text is the absorption and transformation of another. The notion of *intertextuality* replaces that of intersubjectivity, and poetic language is read as at least *double*," in Julia Kristeva, "Word, Dialogue and Novel," T. Moi, ed., *The Kristeva Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 37. "Le mot, le dialogue et le roman," in *Semiotiké*, trans. A. Jardine, T. Gora and L. S. Roudiez (Paris: Editions du Seuil, 1969), 143-73. Cf. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. L. S. Roudiez, trans. T. Gora, A. Jardine and L. S. Roudiez (New York: Columbia University, 1980), 66.

<sup>96</sup> Julia Kristeva, "Word, Dialogue and Novel," 37.

<sup>97</sup> 我們須注意，Kristeva 在這裡所指的文本，是引用前部分所介紹有關文本的概念。

<sup>98</sup> Timothy K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," in Danna Nolan Fewell, ed., *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster Press, 1992), 29.

<sup>99</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, 66.

(文獻)之內，有其他文本以回憶、重複的陳述、轉化物等形式擴散地滲透著該文本的。<sup>100</sup>

以文本互涉為其他文本以回憶、重複的引述擴散於一個文本中的解說，可能會使我們誤以為克利斯提娃的文本互涉理論，是旨在探討作品的作者究竟受到甚麼影響。但克利斯提娃卻說：

文本互涉一詞為形容一個（數個）符號系統 (sign system) 換置 (transposition) 到另一個系統；但這詞常被誤解作另一種對來源平乏無味的研究，我們傾向採用換置這述語，因它明確地指出，由一個顯義結構 (signifying system) 通向另一個時，需要對語言靜態階段 (thetic) 有一種新理解有關顯明性的 (enunciative) 及指向性的 (denotative) 位置性 (positionality)。<sup>101</sup>

可見，克利斯提娃所倡言的「文本互涉」理論並非旨在研究文獻／作品的作者是否受到其他作者影響，或是研究作品的本源；<sup>102</sup> 而是描述所有著作或論述／文本都會發生的現象——文本互涉在解讀或著作過程是不可避免的。<sup>103</sup> 所有講述或文本都是文本互涉的，都有一個不同符號體系換置的場地。換言之，文本互涉是指在一部文本／論述／作品當中出現與其他文本融合的現象。因此，在這種互動的基調下，文本互涉理論贊同文本的意義是多元性的。正如克利斯提娃所言：「文學言說是不同文本的層面交匯點，而非單一點（即一固定的含意）。」<sup>104</sup> 尋找文本固定意義的嘗試是徒然的。進一步而言，文本根本不能反映作者的意圖 (author's intentions)。克利斯提娃指出：「在對話概念的挑戰下，所謂『作品的人格主體』 (person-subject of writing) 變得模糊，退到『作品的

<sup>100</sup> Jeremy Hawthron, *A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory*, 2nd ed. (London: Edward Arnold, 1994), 99.

<sup>101</sup> Julia Kristeva, *Revolution in Poetics Language*, trans. M. Waller (New York: Columbia University, 1984), 59-60。其實所謂對 thetic 的新理解，是針對現象學以至結構主義對語言的自明而發出的挑戰。亦參 "Frege's notion of signification: Enunciation and Denotation," *Revolution in Poetics Language*, ch. 7。

<sup>102</sup> L. S. Roudiez, "Introduction," in *Desire in Language*, 15.

<sup>103</sup> Danna Noland Fewell, "Introduction," in *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, 17.

<sup>104</sup> "...the 'literary word' as an intersection of textual surfaces rather than a point (a fixed meaning), as a dialogue among several writings," in Julia Kristeva, *Desire in Language*, 65.

矛盾意義並存』(ambivalence of writing)。」<sup>105</sup>總括來說，克利斯提娃的文本互涉是指所有文本，都為不同文本的層面交匯點，都可能有不定量(indeterminate)的意義，存在其中。

## 乙、文本互涉理論下的多元意義、想像及意識形態

在介紹克利斯提娃對文本互涉概念的理解後，我們可知文本的散播性、多元化意義，以及人在主動或受影響下會扮演製造文本互涉關聯（甚至是意義）的主要角色，如沃頓及斯蒂爾已強調：「所有作者是首先的讀者，而所有的作者也是被置於其他影響之下，或者，將這一點普遍化——所有文本都必須被其他文本互相交織著 (criss-crossed)。」卡勒 (Jonathan Culler) 亦指出，文本互涉理論「不單是指出意義的可修正性，而且是以無以復之的多元意義及極端的不可確定性為原則，而讀者對這原則，是不須找尋解決之道。」<sup>106</sup>事實上，擁護文本互涉理論的學者，也不時展示這種多元化性質，如巴瑟斯 (Roland Barthes) 引用作品為他的「互涉文本」(intertexts) 時，他這樣解釋「互涉文本」這術語：「互涉文本不必然是一個影響力範疇，反之，是一首圖象 (figures)、隱喻 (metaphors)、思想 (thought-words) 的音樂，是如女妖、警報 (siren) 這樣的符徵 (signifier)。」<sup>107</sup>因此，無可避免地，聯想 (allusion) 是「串連文本的工具」。<sup>108</sup>

另外，「文本互涉」理論認為，著者本身在著述之前亦無可避免是「文本」（廣義來說）的讀者，所以他著作的「文本」，本身已被其先前所認識的文本所影響（不論是正面或負面，是承傳或批評）；而文本的讀者，在解讀文本時，將其以往的經歷（另一文本或多個文本）投入

<sup>105</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language*, 66.

<sup>106</sup> Johnthian Culler, *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 105.

<sup>107</sup> Roland Barthes, *Roland Barthes by Roland Barthes*, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1977), 145.

<sup>108</sup> Timothy K. Beal, "Glossary," in *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, 21.

解讀過程中，因而文本的解讀自然受到影響，<sup>109</sup> 故讀者的意識形態亦主宰著文本的解讀。就是文本的散播性、可能被任意定義的特點，奠定了我們以下討論文本互涉作為聖經詮釋理論的根基。

### 丙、文本互涉、文學理論與聖經詮釋方法

在這部分，我們看看聖經學者如何運用文本互涉概念作為詮釋聖經的工具，以及分析這種詮釋法的特點。

#### (1) 文本互涉現象與靈意解經

文本互涉理論既然認為文本互涉是寫作、閱讀甚至溝通過程中必然發生的現象，則大可以說我們一切的理解根本是以文本互涉的原則進行的，而由古至今對聖經的詮釋也會出現文本互涉的現象。但是我們發現，以文本互涉理論為詮釋的基點時，由於文本的意義常常不能確定，傳統歷史文化批判、編修批判、形式批判、歷史文法進路等釋經方法能尋找「正確」意義的宣稱就受到動搖。因為，由於文本必然會互涉及讀者於解讀文本時又相當「主動」，我們只可以讀者身分為出發點進行文本的解讀，而不能尋找文本的「原意」詮釋。即使我們認定一個互涉文本，這也是我們主動建構以協助解讀的，它並非真實為某一文本的「源本」。<sup>110</sup> 因此，在文本互涉理論中，我們可主動地建構文本互涉的關係以達致解讀的目的，卻不能描述文本本身的、「實然」的文本關係及所賦予的意義。<sup>111</sup> 換言之，這一切方法，如先前所提，成為了支持某種意

<sup>109</sup> Michael Worton, *Intertextuality: Theories and Practices*, 1-2.

<sup>110</sup> John Frow, "Intertextuality and Ontology," eds. Michael Worton and Judith Still, *Intertextuality: Theories and Practice*, 46.

<sup>111</sup> 作者的原意不可確定，可參此段："The idea that the readers we are constrained in our interpretations by the author's own interpretation is shot through with insuperable difficulties. For most texts we simply do not have a statement from the author on its meaning. If we do have such a statement...it must be subjected to the same process of the reader interpretation that we were trying to avoid in the first place. If we have to infer an intention from the facts of the author's life, then we will have to study his biography, and of course different biographers will infer different intentions. Whichever biographer we decide to trust, his opinion will again be a text that we will have to interpret. This leads logically to an infinite regress, which can be stopped only by an act of will. That is, we arrive at the 'author's meaning' precisely when we decide we have arrived

義而採用的文本互涉手段。進一步而言，在文本互涉理論下，文本的關連是由讀者武斷地決定的，<sup>112</sup> 甚至一向被聖經詮釋學者所避諱的「聯想」(allusion)，也成為「串連文本的工具」。這種在方法論上的轉移，使聯想、寓意，甚至靈意也成為了「合法」的詮釋方法。

再進一步而言，從文本互涉理論的角度來看，聖經詮釋的主要目的並非要尋找遠古文本的原意，而是要產生與今日讀者相關的解釋。因為文本意義的產生視乎讀者的解讀，作者或文本「原來」的意義已不可尋回，故在文本互涉的現象下，賈氏的靈意解經與歷史文法進路在本質上是無異的。

## (2) 由文本互涉至探索賈玉銘釋經中的意識形態

但比爾(Timothy K. Beal)在 "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production" 一文中，<sup>113</sup> 指出文本互涉理論其實是後結構主義對結構主義及傳統詮釋學的反動。但他亦察覺，文本互涉似乎是漫無限制播散的。他認為這是因為文本互涉在後結構主義中，是一個理論化的術語，而不是一個方法論式的術語。<sup>114</sup>

他由此指出，一個文本互涉式的解讀，是與文本互涉理論相反的。文本互涉理論描述文本與其他文本之間漫無限制的關係，但比爾認為文本互涉式的解讀必須對文本間的互涉作出限制（他認為即使這限制是武斷或很快便被越過的）。因為，沒有一個文本互涉式的解讀可以選擇

---

there: we make the author's meaning." Robert Crosman, "Do Readers Make Meaning?" in Susan R. Suleiman, and Inge Crosman, eds., *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation* (Princeton: Princeton University, 1980), 161.

<sup>112</sup> David M. Gunn, & Danna Nolan Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 165.

<sup>113</sup> Timothy K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," in *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, 27-39.

<sup>114</sup> Timothy K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," 27.

「普遍文本」<sup>115</sup>——一切東西為他詮釋的內容。他進而提出這種限制文本的過程，其實是被讀者的意識形態所左右的，因此詮釋者可以「意識形態批判」的方法去解讀讀本。<sup>116</sup>他指出，這個以文本互涉理論為基礎、意識形態為批判角度來解讀聖經的方法，可以這樣入手：一、找出讀者如何在特定的經文中限制無數的文本互涉？哪些有意義的互涉可能被「非法化」，而產生確定及前後一致的解讀？二、有甚麼意識形態在這特定的意義產生過程中被採用？嘗試找出正典、類式及形式批判等是如何支持或壓制那些意識形態的？三、怎樣可以越過這有限制的文本互涉關係及特定的意識形態，發現新的文本互涉關係？其他人如何可體認文本的互動，以搖動固有的意識形態？<sup>117</sup>

筆者的觀點是，當我們從比爾提示的方法、賈氏所處的時代狀況及先前有關賈氏釋經特點的討論來看，可以從讀者的解讀角度，列出兩點賈氏在釋經中所反映的意識形態：一、賈氏的解經法可能是受西方當代基要派的思潮所影響，<sup>118</sup>而時代論及三元論應是最影響他釋經取向的思想。他的《完全救法》反映了時代論的影響。他把人類歷史劃分成七個時代，即無罪時代、良心時代、人治時代、應許時代、律法時代、恩典時代和禧年時代。<sup>119</sup>在《聖經要義》中，亦有類似的劃分例子。<sup>120</sup>論者謂主張時代論者的釋經法有兩個特點：（一）關乎預言的經文，以字面意思來解釋；（二）歷史／記述的經文，大部分卻賦予預表意義／靈意。<sup>121</sup>這亦解釋了賈氏為何大量使用靈意解經。另外，賈氏在《完全救

<sup>115</sup> 即 Derrida's general text: total and limitless fabric of text which constitutes our linguistic universe。參 Timothy K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," 27。

<sup>116</sup> Timothy K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," 28。

<sup>117</sup> Timothy K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," 36。

<sup>118</sup> 劉先康：《聖靈興起》，頁152。

<sup>119</sup> 賈玉銘：《完全救法》，頁353。

<sup>120</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁39～42。

<sup>121</sup> Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985),

法》<sup>122</sup>及《神道學》中，<sup>123</sup>表明自己乃三元論者，而三元論或許就是他鼓吹解經者應由「靈的引導」解經的一個因素。在這兩種「避世」／對世界悲觀的神學思想下，我們大概可了解賈氏為何總是將經文的應用指向靈命的造就，而非社會的改革。二、賈氏當時處於中國教會「基要派」與「新派」較力的時代，他的釋經原則是用來捍衛其神學立場的工具。賈氏以要旨為釋經的「祕鑰」，是一種引介讀者通向聖經作品的方法，也是他對當代高等批判的一種反擊策略，如他曾說：「五經之價值，決不因近代派之高等批評而貶值，而失考據。今略述五經要義，足以表明神的救道，是有始有終。」<sup>124</sup>

以上筆者從文本互涉理論中指出靈意解經與其他詮釋並無高低之分，又以比爾之理論，嘗試由讀者的角度來解讀及建構賈氏釋經的意識形態。

#### （四）「完全救法」——華人教會聖經神學一例

經過多方面的討論後，筆者指出，賈氏的靈意解經並非沒有理路可尋，並非一個「不合法」的釋經體系。其實，賈氏的釋經正是一套聖經神學建構。不過因為西方由加布勒 (Johann Phillip Gabler) 開始，便以聖經神學為一個歷史性、描述性的學科<sup>125</sup>（如賴特 [G. E. Wright] 認為，舊約神學是對神於特定歷史中的救贖作為的認信性重述），<sup>126</sup>故筆者有需要進一步解說為何可將賈氏的釋經列為聖經神學。

1162；楊牧谷：《基督書簡》，頁59。

<sup>122</sup> 賈玉銘：《完全救法》，頁216~221。

<sup>123</sup> 賈玉銘：《神道學》，頁419~422。

<sup>124</sup> 賈玉銘：《聖經要義》卷一，頁48。

<sup>125</sup> J. P. Gabler, "Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus." (E. T.) "An Oratio on the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each," in B. C. Ollenburger, E. A. Martens, G. F. Hasel, eds., *The Flowering of Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 492-502.

<sup>126</sup> G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM Press, 1952), 13.

其實，近年西方已有學者質疑，聖經神學研究可否單以描述為目的，如樸提斯 (Norman Porteous) 強調，神學是一個規範性的學科；<sup>127</sup> 蔡爾茲 (Brevard S. Childs) 提出舊約神學必須是規範性／創建性的，好使舊約中的信息能回應今日社會及信仰群體的需要；<sup>128</sup> 近年高廷基 (J. Goldingay) 亦強調，舊約神學的目的：

不僅僅是一個重構性的工作，更是一個創建性的工作。我們不單單只為了解舊約本身的信仰狀況而重組舊約時代信仰群體所表達或所暗示的信仰內容；卻更是將這信仰的神學內涵組成為我們今日信仰群體的一份子。<sup>129</sup>

蔡爾茲在現今聖經神學的方法論上有頗獨到的見解。他指出，近代最具影響力的聖經神學方法論（即艾各 [Eichrodt] 與拉德 [von Rad] 方法論）的分歧，都是因為在啟蒙運動後，大多數學者誤以為有一種絕對「客觀、理性」的方法——歷史批判法——可發掘聖經中的「真相」，而忽略了每個方法皆受其所處時間空間的限制；<sup>130</sup> 因此，雖然聖經神學學者都以歷史批判法為基點，卻得出不同的、甚至完全世俗化的神學方案而未能找出所謂的「真理」，故蔡爾茲提議我們一方面要明白歷史批判法的限制，另一方面也要以「正典」為搭建聖經神學的基準，明白聖經神學須回應今日信仰群體之需要，做出一套合理、合乎今天教會需要的，而不是一套絕對「正確」的聖經神學。<sup>131</sup> 從蔡爾茲的建議可見，我們可以擴闊聖經神學發展的空間，但不可背離信仰群體的信仰原則。除此以外，珀杜 (Leo G. Perdue) 甚至以 "Collapse of History" 來形容以歷史批判為主導的聖經神學時代已經過去。他認為，近年的聖經神學研究反映了，學者自啟蒙運動以來對歷史方法及其客觀性的迷戀已宣告破滅，

<sup>127</sup> Ralph L. Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method and Message* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1993), 74.

<sup>128</sup> Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 15.

<sup>129</sup> John Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 111.

<sup>130</sup> Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 12-15.

<sup>131</sup> Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 12-15.

進而強調直接以聖經為生活反省材料的聖經神學，<sup>132</sup>故從這角度來說，賈氏以應用為主的釋經似正切合現今對聖經神學的定位。可以說，賈氏的釋經因沒有以「客觀」歷史解釋為其聖經神學的核心，所以不需面對目前西方教會有關聖經歷史與神學反省斷裂的危機。

賈氏除了在方法論上的釋經可作為一種聖經神學外，亦強調「完全救法」為全部聖經的「要旨」及「思想中心」，這種說法與以思想中心為聖經神學思想主旨的聖經神學建構相似。可是，學者近年多認為一個中心的聖經神學研究有缺憾。筆者在以下討論到以「中心」來組織聖經神學的可取之處。

在正典聖經神學的導向下，蔡爾茲指出，是否以「中心」來組織聖經神學的資料是不重要的。他認為，學者爭論到底應以「中心」，還是與時代連接來組織舊約神學，是由於他們認為舊約為封閉性的資料因而純粹作描述分析所引起的。<sup>133</sup>不過，筆者認為聖經神學應否以中心來聯絡則需多加討論。何格訓 (Høgenhaven) 認為，嘗試找出舊約神學的中心，有兩個原因：一、嘗試將舊約書卷的主要內容組織成一個有系統的描述；二、嘗試找出舊約神學在神學上的中心，從而建立舊約與今天教會在神學上的關連。<sup>134</sup>以第一個原因為出發點的有艾各，但如何格訓所指，純粹以歷史描述為動機的嘗試不甚有意義，因為雖然部分舊約的文獻有相同特點，但以任何「中心」來描述舊約內容的特性，反不比同時描述舊約中的不同特性全面。<sup>135</sup>至於神學性的中心，何格訓則認為是可行的，並且提出以「神」／「耶和華」為舊約的主題中心。<sup>136</sup>雷文特洛 (Reventlow) 在冗長的討論後，亦指出「憑己意行，滿有主權的神」應是舊約神學的中心。<sup>137</sup>不過，雷文特洛亦表明，「神」是舊約神學的中

<sup>132</sup> Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, 8-9.

<sup>133</sup> Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, 15.

<sup>134</sup> Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, 8-9.

<sup>135</sup> Jospser Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 44.

<sup>136</sup> Jospser Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology*, 91-92.

<sup>137</sup> Henning Graf Reventlow, John Bowden Trans., *Problems of Old Testament Theology in*

心，但並不是貫串舊約思想的「原則」，<sup>138</sup> 所以，筆者認為，在處理聖經神學時，我們必然會發現自己的中心是指向這位永生上帝，但以這些聖經信息作為今天的神學反省時，不同的主題或導向仍能回應今天信仰群體所面對的困難。換言之，是否有一個中心主題去連繫聖經的各種資料並不是首要的，反之，針對今天信仰群體的神學反省才最重要。所以，即使以賈氏的釋經為單一中心——「完全救法」的聖經神學建構，但因為其思想是為了回應當代教會的需要，故仍是可取的。

進一步觀察，我們可看到賈氏的神學建構，其實與蔡爾茲的「正典批判」有點相似。<sup>139</sup> 一方面，兩者都以「正典」而不是「原本的歷史意義」為建構神學的基礎，另一方面，兩者聖經神學反省的目的都在於對應信徒群體需要，而非去追尋歷史。

不過，值得注意的是，賈玉銘的聖經神學顯然不會像蔡爾茲一樣，認為神學的建構在於信仰群體互動。對賈氏而言，他的神學是由「聖靈」的啟迪而來的。因此，這種「華化」的聖經神學，與神聖權威、聖經神學信息及聖經的「客觀」意義，是沒有分別的；這種主客不分、人神不分，又缺乏自我批判力的狀態，一方面使這種聖經神學不會陷入歷史與神學斷裂的困局中，但另一方面卻因釋經的人以被聖靈啟迪者自居，而使賈氏所代表的當時華人教會之釋經具有排他性及偏見。我們從一個後現代的角度去肯定賈氏的釋經是否合理時，要注意他的釋經，絕不是反對現代認知論的，而是在以前現代式的「基督教正統」的基礎下出發而造成的。<sup>140</sup>

*the Twentieth Century* (London: SCM Press, 1985), 132-33.

<sup>138</sup> Henning Graf Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, 133.

<sup>139</sup> John Y. H. Yieh, "Cultural Reading of the Bible: Some Chinese Christian Cases," in Daniel Smith-Christopher, *Text & Experience: Towards A Cultural Exegesis of the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)。有關Canonical Criticism，參J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); Brevard S. Childs, *Old Testament in a Canonical Context*; Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*。

<sup>140</sup> 不過，對近代中國神學家之釋經地位的評價，Antoinette Wire 有一個很好的詰問，"One important question is the relation of such reading to the critical enterprise as seen in

## 六、總結

在本文中，筆者一方面介紹賈氏的釋經特點，並以文本互涉理論辯稱，靈意解經與歷史文法進路釋經相比，並非不值一哂及「過分」依靠想像的釋經系統；另一方面，在探討賈氏的釋經為華人聖經神學建構時，亦指出今天華人教會的偏狹，是由於釋經者以聖靈的「代言人」／正統神學的代表自居，而不應歸咎任何一種釋經方法。

### 撮要

賈玉銘是近代華人保守教會的重要聖經學者之一。本文旨在指出賈氏釋經的主要方法雖為靈意解經，卻並非一種「任意」釋經，以回應不少華人聖經學者基於歷史文法釋經觀點而對靈意釋經的批評。

本文首先簡介賈氏釋經所運用的方法：如以經解經、主題釋經及以應用為最主要目的之釋經等，都可被劃為靈意解經。筆者在分析賈氏靈意解經的運作方法後指出，歷史文法釋經是以歷史資料來保證能夠做到正確及客觀，靈意釋經則以聖靈作為保證。隨後筆者論證，賈氏的釋經是受其神學觀點規範著，而非任意而為的。筆者檢視歷史文法釋經所選取的資料，亦展示此方法並非如華人福音派學者想像般「客觀」。最後筆者以文本互涉理論說明，所有的詮釋活動，無論歷史文法釋經或靈意釋經，都是讀者主觀建構的結果，在本質上並無分別。

### ABSTRACT

Y. M. Chia has been an important biblical scholar within the Chinese conservative Christian circle since the early 20th Century. Contrary to recent Chinese evangelical scholars' view point, the article claims that though spiritualization is the main feature for Chia's hermeneutics, spiritualization does not mean a "free-play," or is an inferior interpretation approach than historical-grammatical method. The article begins with a general survey on Chia's hermeneutical methods, including *scriptura ipsius interpretes*, thematic interpretation, and his emphasizing on spirituality cultivation as ultimate goal for biblical interpretation. The writer points out that these features reveal spiritualization is the focal point for Chia's hermeneutics, and tries to sketch how the method of

---

historically-oriented literary work. Have these Chinese interpreters moved directly from pre-critical to post-critical reading? Or does their interpretation remain pre-critical because it does not stress plurality and difference or use the ironic mode of thought?" "Chinese Biblical Interpretation since Mid-Century," *Biblical Interpretation*, Vol. 4, No.1 (1996), 123.

spiritualization works in his biblical interpretation. In response to critics that believing historical-grammatical method as objective and systematic, and prevails over "subjective" spiritualization "free-play," the article offers following analysis: (1) Both historical-grammatical method and spiritualization seek to recover the authorial meaning. While historical-grammatical critic sees the hermeneutical gap between text and interpreter should be filled by historic or grammatical data, the method of spiritualization seeks the correct interpretation from Holy Spirit. (2) Chia's spiritualization is not a "free-play," for the interpretation is confined by his theological stance. (3) The recent biblical scholarship points out that the historical-grammatical method is not so "objective" as the Chinese evangelical scholars think. (4) The Theory of Intertextuality shows neither historical-grammatical method nor spiritualization can avoid subjective elements.

## 賈玉銘之著作目錄

### 書籍

1. 賈玉銘、鍾可託合著。《天國新民》。華西聖教書會，1924。
2. 賈玉銘著。《士師記之靈訓》。南京：靈光報社，1934。
3. 賈玉銘著。《五十二靈程講題》。香港：晨星出版社，1990。
4. 賈玉銘著。《以弗所講義》。香港：天道傳基，1984。
5. 賈玉銘著。《以賽亞講義》。四版。台北：少年歸主，1987。
6. 賈玉銘著。《民數記之福音》。二版。南京：靈光報社，1934。
7. 賈玉銘著。《申命記之福音》。二版。南京：靈光報社，1934。
8. 賈玉銘著。《列王記下之靈訓》。南京：靈光報社，1935。
9. 賈玉銘著。《列王記上之靈訓》。南京：靈光報社，1935。
10. 賈玉銘著。《利未記之福音》。靈光報社叢書。再版。南京：靈光報社，1935。
11. 賈玉銘著。《完全救法》。三版。香港：晨星出版社，1987。
12. 賈玉銘著。《希伯來講義》。再版。台北：少年歸主社，1983。
13. 賈玉銘著。《使徒傳道模範》。中壢：基督教天人社，1967。
14. 賈玉銘著。《拔摩異像》。台北：少年歸主社，出版期不詳。
15. 賈玉銘著。《宣道法》。南京：靈光報社，1930。
16. 賈玉銘著。《約伯概論》。南京：靈光報社，1937。
17. 賈玉銘著。《約書亞記之靈訓》。南京：靈光報社，1935。
18. 賈玉銘著。《約翰福音講義》。香港：宣道書局，1967。
19. 賈玉銘著。《神道學》。靈修學院叢書。三版。台北：少年歸主社，1971。
20. 賈玉銘著。《基督聖蹟》。香港：晨星出版社，1990。
21. 賈玉銘著。《腓立比講義》。再版。台北：少年歸主社，1983。
22. 賈玉銘著。《雅歌講題》。香港：晨星出版社，1966。

23. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷一）摩西五經》。九版。香港：晨星出版社，1992。
24. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷二）歷史書上》。九版。香港：晨星出版社，1991。
25. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷三）歷史書下》。九版。香港：晨星出版社，1990。
26. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷四）智慧書》。九版。香港：晨星出版社，1991。
27. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷五）大先知書》。九版。香港：晨星出版社，1992。
28. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷六）新約部份：加拉太書——啟示錄》。二版。香港：晨星出版社，1991。
29. 賈玉銘著。《聖經要義——（卷七）新約部份：哥林多前後書》。香港：恩光出版社，1993。
30. 賈玉銘著。《聖經要義——小先知書》。香港：基道書樓，1986。
31. 賈玉銘著。《詩篇概論》。南京：靈光報社，1937。
32. 賈玉銘著。《歷代誌上下之靈訓》。南京：靈光報社，1935。
33. 賈玉銘著。《羅馬新講義》。香港：晨星書屋，1965。
34. 賈玉銘著。《靈修日課》。香港：聖文社，1962。
35. 賈玉銘編著。《教牧學》。二冊。南京：靈光報社，1926。
36. 賈玉銘著。《新約要義》。香港：基道書樓，1987。
37. 賈玉銘編著。《新辨惑》。再版。南京：靈光報社，1925。

#### 論文、文章

1. 賈玉銘著。〈中國教會需之軍民主義〉。《神學誌》。卷三、第二期。1917年7月。
2. 賈玉銘著。〈今日的中國基督教會〉。《神學誌》。卷八、第一期。1922年4月。
3. 賈玉銘著。〈我對基督徒服兵役問題的看法〉。《天風》。總499期。1956年2月20日。
4. 賈玉銘著。〈函授神學初級宣言書〉。《神學誌》。卷三、第一期。1917年4月。
5. 賈玉銘著。〈金陵神學函授科豫聞〉。《神學誌》。卷三、第二期。1917年7月。
6. 賈玉銘著。〈信行救國之偉人摩西〉。收中華基督教信行救國十人團辦事處編。《中華基督徒信行救國十人團信行特刊》。南京：中華基督教信行救國十人團總團辦事處，1934。

7. 賈玉銘著。〈按聖經眼光看基督徒是超政治的麼？〉。《天風》。總275期。1951年8月4日。
8. 賈玉銘著。〈祈禱與宣道〉。《神學誌》。卷四、第一期。1918年3月。
9. 賈玉銘著。〈個人傳道〉。《神學誌》。卷四、第二期。1918年6月。
10. 賈玉銘著。〈個人傳道（續）〉。《神學誌》。卷四、第三期。1918年9月。
11. 賈玉銘著。〈基督聖蹟〉。《神學誌》。卷五、第二期。1919年6月。
12. 賈玉銘著。〈基督聖蹟（續）〉。《神學誌》。卷五、第三期。1919年9月。
13. 賈玉銘著。〈基督聖蹟（續）〉。《神學誌》。卷五、第四期。1919年12月。
14. 賈玉銘著。〈基督聖蹟（續）〉。《神學誌》。卷六、第二期。1920年6月。
15. 賈玉銘著。〈推進基督教三自革新運動切斷與美帝國主義的一切關係〉。《天風》。總270期。1951年6月13日。
16. 賈玉銘著。〈教會在新中國光明的前途〉。《天風》。總502期。1956年4月16日。
17. 賈玉銘著。〈教會的性質和真理是不變的，但形式可以變〉。《天風》。總531期。1956年6月24日。
18. 賈玉銘著。〈創世記之研究〉。《神學誌》。卷三、第一期。1917年4月。
19. 賈玉銘著。〈聖經分段（續）〉。《神學誌》。卷三、第四期。1917年12月。
20. 賈玉銘著。〈論聖經啟示的真諦〉。《神學誌》。卷七、第三期。1921年10月。

#### 編著詩集：

1. 《靈交詩歌》（1930年）
2. 《得勝詩歌》（1938年）
3. 《聖徒心聲》（1943年）

另賈氏所編之《靈光報》應刊有其著作，悉未能找到該報之藏本，資料如下：

賈玉銘編。《靈光報》。雙月刊。南京：靈光報社。1921年創刊。

#### 有關賈氏之行傳或研究著作／資料出處

1. 尤新口述。何曉東編寫。《熬煉》。香港：中信出版社，1993。
2. 林榮洪編。《近代華人神學文獻》。香港：中國神學研究院，1986。
3. 查時傑著。《中國基督教人物傳》。上卷。台北：中華福音神學院，1983。
4. 秋敏著。〈賈玉銘牧師舊約釋經述評〉。《金陵神學誌》。第十八期。1993年第一期。
5. 張之宜著。《歷代神學家偶摭》。台北：弘智出版社，1984。

6. 張學理著。〈懷念賈玉銘牧師〉。《金陵神學誌》。第八期。1988年4月。
7. 陳以誠著。〈賈玉銘與中國基督教靈修學院在四川〉。《金陵神學誌》。第十一期。1990年2月。
8. 麥永成著。《倪柝聲與賈玉銘的基督徒成聖觀的比較》。香港：建道神學院學士論文，1986。
9. 趙君影著。《漫談五十年來中國的教會與政治》。台北：中華歸主協會，1981。
10. 劉先康著。《聖靈興起》。台北：台灣浸信會出版社，1989。
11. 鄭遂藍著。〈我所認識的賈玉銘博士〉。收劉翼凌等著。《你應該知道的亞洲聖徒——短篇傳記集》。香港：證道出版社，1967。
12. John Y. H. Yieh, "Cultural Reading of the Bible: Some Chinese Christian Cases," in Daniel Smith-Christopher, *Text & Experience: Towards A Cultural Exegesis of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.