

楊克勤編著：《路加的智慧：文學、神學及生命》。香港：卓越書樓，1995。vii + 311頁。

Yeo Khiok-khng. *The Wisdom of Luke: A Literary, Theological and Hermeneutical Reading on the Gospel of Luke*. Hong Kong: Excellence Book House, 1995. vii + 311pp.

《路加的智慧》以現代聖經學界四種富有代表性的詮釋方法，來分析路加福音。第一篇「文學分析篇」以「文學批判學」(literary criticism) 審閱路加的「敘述架構」(narrative structure)、文美學及修辭技巧。第二篇「比喻詮釋篇」從「歷史批判學」(historical criticism) 中的大師，至近代以「語言事件」(language event)、文學及美學等來處理比喻的代表，覽觀過往的比喻研究，繼而反映解釋演變為多重意義的可能。作者特別舉出「交銀予僕」(路十九11-27；太二十五14-20) 為實例。第三篇「神學意義篇」，作者用較傳統的手法闡明路加的幾個神學概念：路加對財富和貧窮的觀點、門徒委身問題，以及猶太和撒瑪利亞人的看法。第四篇「現代表詮篇」是作者以現代口語，解釋路加思路的一個詮釋實驗。

最後一篇的文句比較精簡，學名措詞又遠比其他三篇少，讀者因此容易產生錯覺，以為這部分的學術成分較少，但其實這是綜合不同種類的詮釋學的成果，是全書的結論。本書沒有把這微妙的關係說清楚，是頗令人遺憾的。但作者若細心在骨幹以外加上肌肉筋皮，收緊篇與篇之間的聯繫，達至前呼後應，此書不難成為可觀的詮釋學課本。

第一篇的文學分析，主要闡明路加的文學與美學手法，但作者沒有交待他所使用的方法論，一時似乎是以「讀者回應」(reader response) 的方式為進路，一時卻又似是採用「敘事」和「修辭」批判(narrative and rhetorical criticism) 作剖析工具(頁28~30)。這兩種方法實在有相異之處：敘事批判首先假定讀者已充分明瞭故事的發展，而「引伸作者」(implied author) 的主要作用，不是講述一些新的內容，而是以重溫故事的方式帶領讀者進入新的境界。這種文體往往有預告後事的特徵，以此給讀者一種前後呼應的全面觀念。另一方面，讀者以「引伸讀者」(implied reader) 回應，他對故事一無所知，而作者的作用僅限於直線式的陳述；所以曲折的橋段、人物的塑造等中介手段的目的都是要引導讀者達至故事之結局。「敘事批判學」所假定的作者縱使發掘到新的史料，但故事如何終結早已成定局；反之，對「讀者回應」所假定的讀者而言，每事都富有新鮮感。前者將

重點放在敘述者身上，後者放在讀者身上。¹總而言之，不同的著作需要用不同的批判方法。

由此觀之，楊氏雖未曾澄清這兩種批判學基本上的差異，但從其觀察的成果可見，本篇還是偏重分析敘述者的技巧和意圖。例如，作者強調路加以耶路撒冷為中心，連貫福音書的開端和結尾。祭司撒迦利亞與以利沙伯的故事始於耶城（路一5-25），基督復活後與門徒共餐、講解經文的含意，以及門徒回城，這些事全都是圍繞著耶路撒冷發生的（路二十四13-53）；同時，故事始於聖殿的崇拜，也終於崇拜（頁32、44）。總而言之，這一切緊密的布局、周詳的計劃，都充分表現出路加福音作者的深思熟慮；況且，路加的序言（一1-4），如作者所指出，早已定意要「讓讀者回顧過去的傳統」（頁32），從而了解「已知之事」的確實（一4，特別留意“κατηχήθης”的過去被動式）。

話雖如此，筆者還是覺得方法論應以明晰為佳，因為這樣可以幫助「實在」讀者捉摸到「實在」作者的思路方向。以這樣一本非傳統的著作，又涉及近代北美聖經學界爭論得熱熾的種種理論，作者實應表明確切的立場。更重要的是，清楚認定敘述者與讀者的目標不同，以致解釋不同，這實與作者在「比喻詮釋篇」中所樹立的多元層面意義論不謀而合。要知道從朱利卡 (A. Jülicher) 起的歷史批判解釋，以至托爾伯特 (C. H. Talbert) 的「語符系統」(semiotic system)，大部分學者都把故事當為死物。史學家可能利用故事中的線索，重新構思原著或原述者的意圖（歷史批判法），但比喻的信息一旦到手，外殼就隨手可棄，頗有「狡兔死走狗烹」之虞。初看托爾伯特之語符學，似給詮釋者無窮的自由去仔細玩味比喻的結構，而各人均可帶著自己的意識形態去下定論（頁148~152）。但試問任意而為的事，怎可保存獨特的控訴力和客觀呢？到頭來，故事本身的發言權還是被取消了。依筆者看，在比喻研究歷史中比較能保持客觀平衡的，要算是持「語言事件」的學者，例如富克斯 (E. Fuchs)、瓊格爾 (E. Jüngel)、利科 (P. Ricoeur) 及最近的波爾曼 (W. Pöhlmann) 等，而與「語言事件」這見解最接近的竟然是讀者回應理論。

「客觀」的概念是近代學者爭論不已的一個重要課題。由於我們永遠不能脫離時空與傳統的限制，所以我們不能冀望可以站在絕對的客觀點上，而不受牽制地巡視經文。我們只有一種相對的客觀，不過情形並非如想像中絕望，因為讀經

¹敘事批判學與讀者回應兩種理論的異同，請參 R. Pregeant, *Engaging the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1995), 169-70.

者與經文文本有相當的距離，讀經者的主觀亦可隨之而相對化。另一方面，如果歷史批判家將文本處死，以求讀者充分地與歷史虛構保持距離，這又未免有矯枉過正之嫌。總之，詮釋者要保持與文本的距離，又要保留文本的生命，才可以促使讀者與經文活潑地對話。

典型的語言事件強調讀者和聽者的個人回應，是實存主義遺留下的痕跡（頁99~100）。比方說：富克斯堅持主體對故事的回應與反思，以及「真實」和「不真實的存在」（authentic and inauthentic existence）的可能性。² 這種論調可能給人錯覺，以為富克斯全盤放棄了文本的客觀性，但其實他也曾批評那些將比喻「內容」（Sache）與「圖形」（Bild）抽離的趨向，因為比喻的實質並不是一種手段，待引導讀者、聽者抉擇後便鳥盡弓藏。³ 反之，正如瓊格爾指出，神的國度是透過比喻，以語言繪成的畫象。⁴ 因此，重點不是情節中的某一片段或人物，而是故事的整體。⁵ 讀者、聽眾的首要之務並不是分析故事的內容，而是「聽故事」，直到他們被故事的情節帶入一個與自己的經驗毫不相符的新世界，然後才猛然醒悟：要痛改前非，放棄舊思想與價值觀，抑或回復到老家的觀念。這便是利科所謂使兩個「互相衝突」（conflicting）的世界在聽眾的思潮中相遇的真義（頁107~108）。⁶ 因此比喻的重要性不在乎簡單的「隱喻」（metapher），而是「隱喻類形的過程」（ein metaphorischer prozeß）。⁷

正是這樣，讀者回應式的分析學可以上陣了。富克斯與瓊格爾等的理論，是將重點放在聽者「實存的剎那」（existential moment），卻沒有進一步探究文本與聽者的互相影響、互相作用。讀者回應理論的強處，卻恰好是可以彌補他們的不足。詮釋者可假設自己是一個聽者，跟隨著故事的演繹，以便捕捉比喻中的新世界和這新世界對聽眾的要求與挑戰。這樣，詮釋者同時兼具了「局內人」與「局

²E. Fuchs, "Das Zeitverständnis Jesu," *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen: Mohr[Siebeck], 1965), 304-76.

³E. Fuchs, *Hermeneutik* (Tübingen: Mohr[Siebeck], 1970), 224.

⁴E. Jünger, *Paulus und Jesus* (Tübingen: Mohr[Siebeck], 1972), 135.

⁵W. Pöhlmann, *Der Verlorene Sohn und das Haus* (Tübingen: Mohr[Siebeck], 1993), 139-43. "In den Parabeln Jesu kommt das Reich Gottes vielmehr so zur Sprache, daß es in der Erzählung selbst aufleuchtet." (頁141) 換句話說，關鍵便是在 Erzählung（敘述）本身，而不在故事的某片面。

⁶P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics," *Semeia* 4 (1975), 27-148.

⁷Pöhlmann, *Der Verlorene Sohn und das Haus*, 140.

外人」的身分，因為這新聽者始終只是個虛構人物，詮釋者依然扮演組織自己構思的角色。這內外的交接點便是文本，而上述利科所定義的客觀條件，則造成一種基於文本的自我距離。

由此觀之，詮釋者的責任不單是理智上的了解、更要進一步「表演」出比喻的內部世界，以便讀者、聽者都能接受挑戰。這「表演」與「履行」其實同出於英語的“performance”。所以當學者如西森爾頓 (A. Thiselton) 使用“performative language”一語時，從講者的角度看是一種「履行」，但從聽者的角度看卻是一種「表演」。⁸ 正如雨果 (Victor Hugo) 的歌劇《孤星淚》(Les Misérables)，借用了現代人所接受的音律與歌詞來重溫瓦瓊 (Jean Valjean) 和賈弗 (Javert) 之間糾纏不清的鬥爭，引領聽眾在劇末對這兩位主角下定論。換句話說，理解與詮釋是不可分開的，⁹ 這便是楊氏第三、四篇的精神所在。

本書第三篇之「神學意義」，以傳統的手法講明路加幾個重要的主題，但這篇的宗旨不是單單闡述，而是要為最後一章的「現在表詮篇」鋪路搭橋。這些主題的深意既已詳釋，剩下的便是將這些故事重演。正如一些來自加利利村莊的耶穌比喻，需要一番工夫來翻譯才可以使現代人明白，路加的智慧亦需要經過字面的翻譯才能重新演出。如無錯誤，作者最後一篇是以比喻詮釋法寫出，其本身亦是一種「演出語文」。

本書採用了各種各樣的文獻和資料，加上廣博的內容和作者的深遠抱負，都是值得欽佩的。較為可惜的是，此書校對錯誤的地方不少，特別是外語如希臘文和德文，其他中英文字亦然。這當然與全書大意無關的，但往往分散了讀者的注意力。

現在北美聖經學界在詮釋學上的觀點百家爭鳴，至今還未有統一的現象。反觀二十世紀末的華人神學，還是處於雛形的階段，與歐美的學術相差甚遠，所以華人神學思想界仍不能避免以西方學術作為自己的參照點。但建立華人神學是早晚之事，本書可作為我們的藍圖，就是取西方的精要，以嚴謹的手法推敲探討，

⁸頁105。參A. Thiselton, “The Parables as Language-Event: Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy,” *Scottish Journal of Theology* 23 (1970), 437-68.

⁹如 Gadamer 所提：subtilitas intelligendi = Verstehen (理解)，以及 subtilitas explicandi = Auslegen (詮釋) 不能分開；參 *Truth and Method*, trans. G. Barden and J. Cumming (New York: Sheed & Ward, 1975), 274-75.

將成果結合華人教會神人共際、知行合一、近思傳習的傳統，這才是將來孕發華人神學的胚胎。楊氏之書，是我們華人讀經法的起步。

溫司卡
美國安多弗牛頓神學院

Witherington, Ben. *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel.* Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, 411pp.

威瑟靈頓著：《約翰的智慧：第四福音書注釋》。1995。411頁。

Bartlett, David Lyon. *Romans.* Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, 146 pp.

巴利特著：《羅馬書》。1995。146頁。

Craddock, Fred B. *First and Second Peter and Jude.* Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, 156 pp.

克拉多克著：《彼得前後書及猶大書》。1995。156頁。

西方聖經研究的基礎深根蒂固，成果輝煌累實。不少研究採用文學、歷史、社會學及神學的方法去解讀聖經文本，以下評論的書皆屬此類。另外，聖經研究的意義與目的在於將學術探討的成果貢獻給信徒，啟發他們活用聖經，這是十分可取的。

威瑟靈頓在《約翰的智慧：第四本福音書注釋》深入思考約翰福音的註釋問題，對希臘猶太教智慧傳統的描述尤其精彩。威瑟靈頓先前已研究過智慧傳統（參《耶穌聖者：智慧的朝聖》，Ben Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* [Minneapolis: Fortress, 1994]），而這裡十分明確有力地研究比較約翰福音與箴言第八篇、便西拉智訓第二十四篇及所羅門智訓第一至十一篇（參約十四至十六章）。威瑟靈頓指出約翰福音注重信心群體的門徒生活，以及如何在小亞細亞地區宣教。從約翰福音的敘事鋪陳看來，耶穌的形象是以群體和傳道為本的：智慧來到世界（一1~二12）、公開事奉（二13~十二11）、受難（十二12~十九42）、復活（二十一1~二十一25）。本書資料豐富，能為解經、講道或查經提供最新、可靠有用的資料。

巴利特的《羅馬書》被收入維斯敏斯特聖經助讀系列（Westminster Bible Companion），是專為平信徒而寫的。雖然如此，作者能夠將聖經的文本緊扣現代