

解經學與奧秘的教導

以創二 18~三 13 為例作哲學詮釋理論反省

胡淑琴¹

本文首先簡單介紹西方當代哲學詮釋理論的脈絡，然後舉《創世紀》第二章女人的受造，和第三章有關善惡樹果子的敘述，試從詮釋理論來反思聖經的解經學，然後再從牧靈的角度來反省奧秘的教導，和面對聖經解經的某些信仰態度。作者完整而成功地整合當代多元化學科的努力，提出深度的反省，非常值得從事相關工作者的參考。

前 言

聖經是基督信仰的啓示之書，也是基督徒信仰生活的標準。今日有部分天主教友已逐漸明白讀經的重要性，並喜愛讀經，發現聖經的確蘊藏了取之不盡、用之不竭的靈感泉源。然而，聖經的寫成綿延超過十世紀，距今已兩、三千年，背景又是我們所陌生的中東和近東地區，不少風俗習慣、思考模式、語言表達和文化象徵等等，對生活在東方後現代的我們而言，有很大的差距。一般讀經的困難是如何理解的？以及理解的是否正確？在此牽涉到文本與讀者之間的關係。西方的哲學詮釋理論，原本就具有聖經研究的背景，是否哲學的詮釋理論與聖

¹ 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大宗教學系博士畢，現任教於輔大神學院。

經解經學有平行共通之處？此外，聖經並非一般文本，而是一再被傳講和解釋的宗教經典，而宗教經典常被該信仰傳統的信徒視為認識奧秘的重要管道，甚至是來自神的奧秘教導。對聖經的理解是否有其特殊的考量和原則？

一、淺談哲學詮釋理論的脈絡

德國哲學家狄爾泰 (Wilhelm Dilthey, 1833~1911) 認為，人文學科有關詮釋的正式方法，事實上是從日常理解的形式而來，而理解則是人類生活與社會互動的主要特徵²。人生活在社會中，有一個基本的期望和需要，即能夠明白和理解 (understand) 自己原先不認識的「他者」 (the other)。「他者」定義的範圍可以擴展到文學、歷史、傳統、文化、宗教或社會行爲等³。

如果把「他者」限定在寫成的「文本」 (text)，則讀者必然和文本及文本的作者 (author) 之間產生某種互動。作者的文化背景、思考模式、語言表達，文本所呈現的文體、佈局、象徵，與讀者之主觀動機、期待、文化背景、態度等，會產生不少互動。有的文本使用讀者所能理解的語言，有的文本則需翻譯或轉譯⁴。有的文本僅具有有限的時效性和閱讀對象，例如個人

² J. Mueller-Vollmer (eds), *The Hermeneutics Reader*, (Oxford: Blackwell, 1986), p. 148.

³ 黎志添，《宗教研究與詮釋學》（香港：中文大學，2003），37頁。

⁴ 譯者不只需要熟悉文本和譯作兩種語言，還必須對兩種語文和文本涉及之內涵的背景有相當程度的認識，才能適當譯出文本含意，並使讀者容易理解。即使如此，按筆者多年翻譯的經驗，翻譯本身已是譯者對文本的某種「詮釋」 (interpretation)。由於有太多情況是無法逐字翻譯的，因此，西班牙文有句諺語：“La

信函或電子郵件；有的文本則成爲千古流傳的經典，不斷被傳講和詮釋（interpretations），盛載著豐富的詮釋歷史，影響非常深遠，甚至成爲塑造文化的重要因素，如《道德經》和《聖經》⁵。

「詮釋」（interpretations）的目的是希望達至對陌生他者的「理解」（understanding），當重點從對文本的詮釋轉而對詮釋方法和理論的研究時，則稱爲「詮釋學」（hermeneutics）⁶。

我們很難說詮釋學何時開始，然而把「詮釋」作爲研究的對象來探討，則始於史萊馬赫（Friedrich D.E. Schleiermacher, 1768-1834），稱爲「古典詮釋學」。他認爲「詮釋學乃是理解的藝術」，屬於實踐應用之知。他重視對文本語言的客觀掌握（文法、字意等），也強調對文本作者之心理與生活脈絡的認識。一個成功的詮釋者，不只充分掌握語言和語意，同時也能認識作者的背景和心理，最好能與作者打成一片，甚至達到比作者更了解文本的意義。他區分「預卜的理解」（divinatory interpretation）和「比較的理解」（comparative interpretation）：前者是透過直觀而對意義的直接掌握，後者則是透過資料的分析和比較⁷，這兩種

traducción es la traición”（翻譯即背叛）。

⁵ 歷代注釋《道德經》的作品已有七百多種；參黎志添，《宗教研究與詮釋學》，38頁。聖經的注釋則幾乎無法統計。而且這兩本經典之新的注釋和詮釋仍不斷在產生。

⁶ “hermeneutics”的字根來自希臘文的名詞“hermeneus”，指說明者、解釋者。今日關於 hermeneutics 之中譯、定義及用法尚未統一，房志榮神父在《神學辭典》608號譯爲「解釋學」，但這譯詞較不普遍。筆者參考沈清松、黎志添、黃懷秋等學者的看法，以「詮釋學」來翻譯“hermeneutics”，指詮釋的理論，“Biblical exegesis”則譯爲「聖經釋經學」。

⁷ J. Mueller-Vollmer (eds), *The Hermeneutics Reader*, pp. 72-97.

方法須一起運作。史氏的詮釋理論中，已多少出現後來所謂的「詮釋循環」。

史氏的詮釋理論由狄爾泰加以補充。狄氏雖認同史氏的看法，但認為不宜以「理解的藝術」來詮釋一切，而應區分人文科學和自然科學。自然科學以實證方法尋求並發現大自然所限定的規律或自然法則，提出個別現象的「解釋」(explication)。「解釋」針對的是自然現象的因果關係，沒有選擇的自由。人文科學或史學則是從整體脈絡，從賦予意義的結構去「理解」(understand)個別的意義；「詮釋」是達到理解的方法，故「詮釋」是可以有所選擇的。

狄氏認為，意義結構存在於人類心靈所建構的世界中，這心靈建構的世界，是從生活經驗中浮現的。因此，生命經驗、他人的理解、後來的人對歷史的領悟和洞察，這三者的互動，造就了心靈世界的知識⁸。狄氏指出時間和歷史的重要性，然而若從歷史的連貫性來看，對於生命經驗的理解與歷史詮釋既有所選擇，到底哪一種歷史才是重要的？為什麼某些人選此而不選彼？關鍵在於「誰」做選擇？狄氏尚未清楚提出主體的問題。

海德格 (Martin Heidegger, 1889~1976) 開始了「當代詮釋學」，他把史萊馬赫以來的古典詮釋學，從人文科學之方法論和認識論的性質轉變為本體論的哲學探討，認為必須先懂得人，才能懂得人文學科，也才有方法論可言。海氏以現象學的方法來分

⁸ "Knowledge of the mind-constructed world originates from the interaction between lived experience, understanding of other people, the historical comprehension of communities as the subject of historical activity and insight into objective mind.", see note 6, pp. 151~152.

析人這「在此存在」(dasein)，其現象學所採用的方法就是「詮釋」。海氏分析人的「存在」是在時間中展開，人內在的時間性使人有三種存在的原初模態：人從「境遇感」感知自己的「過去」，是建立在「已是」之上，無法改變；人的「理解」是理解人在「未來」之「能是」的可能性，因為人的未來尚未被固定；針對人的「現在」則有所「表詮」，可以用言語、文字或靜默的方式來表達其意義。海氏的「理解」已不只是知識論的認知，而是人面對自己乃向死的本真存在，從對自己、對他人和對世界的關懷與掛念、對存在之整體意義之解蔽性的自覺⁹。這種「理解」可謂是碰觸到生命存有的一種「悟」。

海氏認為，人「被投擲」到一個已經存在的狀況，人對於自己的「未來」也多少有所理解，「理解」乃人原初存有的模態。換言之，在人形成概念之前，已有某種「在先把握」(Vor-Struktur)。這種認識可能相當模糊而未概念化，但其內涵則來自對生命的經驗和領悟，非常多元豐富；一旦經由理性的「詮釋」，則受到「約化」(reduction)而呈現出「宛如」(as if)的結構；若再以語言「說出」，則原來豐富的生命經驗就被語言固定下來，雖然清楚明白，但也更被約化和窄化了。

沈清松教授以簡單的方式來比喻：對生命「理解」的豐富內含猶如“A, B, C, D, E..., S, P...”；加以詮釋成「宛如結構」時，成為“S as if P”；「說出」則猶如“S is P”¹⁰。海氏的詮

⁹ 沈清松，《呂格爾》(台北：東大，2000)，77頁。關於現象學與詮釋學，和實踐理性的辯證思潮，可參閱《西洋哲學史》(台北：國立空中大學，2002年二刷)，17~18章，445~522頁，作者武金正對於當代哲學的海德格和哈伯瑪斯有精闢簡要的介紹。

¹⁰ 沈清松，《呂格爾》，78頁。

釋學是在「在先把握」與「宛如結構」之間循環，看重「在此存在」（dasein）於時間中展開，經由本真的抉擇而與「存在」（sein）相遇，確定自己生命的意義。一旦詮釋者忽略「宛如」的結構，以「說出」的語言來等同於對生命的理解時，就會出現詮釋的暴力。

海氏的詮釋學著重於文本對人之存在的意義，在神學方面影響了布特曼（Rudolf Bultmann, 1884~1976），其詮釋學則影響了高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900~2002），看重文本對詮釋者之本體意義的開顯，勝過各種方法，是一種「本體論詮釋學」¹¹。高氏的特點和貢獻，是建立「現在」的我和「過去」的傳統之間的對話關係，認為過去的歷史、傳統或文本的意義，都不僅限於一些過去發生的事件和人事；相反地，它們必須不斷在被理解和被詮釋的過程中，實現它們在不同時空的「現在」意義¹²。

因此，「理解」不只是重構文本原義的「歷史的理解」，而是理解「文本」本身。在喚起文本意義的過程中，詮釋者會把自己的思想參與進去，詮釋者的視域（horizon）有著決定性的影響。因此，對本文的「理解」乃是詮釋者與文本二者視域的融合，「文本」的意義，是視域處境的交織融合，與彼此對話

¹¹ 本文只在脈絡中簡介高達美，相關資料很多，中文可參閱黎志添之概要性的介紹，《宗教研究與詮釋學》，39~43頁。沈清松教授在《對比、外推與交談》（台北：五南，2002），91~113頁，第四章〈解釋、理解、批判—詮釋學方法的原理及其應用〉稱海德格與高達美的詮釋學為「哲學詮釋學」。由於西方詮釋理論都是哲學理論，筆者用「本體論詮釋學」來表達。外文可參閱 J. Mueller-Vollmer (eds), *The Hermeneutics Reader*, pp. 256~291.

¹² 黎志添，《宗教研究與詮釋學》，40頁。

所產生的理解，因而是處境性的。高氏的詮釋學在方法上，已排除詮釋可達至「客觀」的可能性，只能接受詮釋之歷史經驗的歸屬性。

高氏詮釋學的精彩之處，是指出詮釋者在理解過程中已經投入和參與的事實，而詮釋者的視域包含三個層面：詮釋者自己經由「社會化」而承襲且已內化的意義結構系統；詮釋者處身之社會的共同價值；詮釋者主觀的期望，通常這點是透過詮釋者對文本的揀選和研究問題的假設而注入理解的流程中¹³。高氏的詮釋循環包含了上述這三層詮釋者主觀世界的層次，與文本的視域融合交織。詮釋者可以探討文本作者本人已內化的意義結構、所處社會的共同價值和其主觀期待，這種視域的探討，有可能掀起另一層新的意義世界。然而，文本有其歷史的生活脈絡，過去的詮釋者與現今的詮釋者都處身在自己的歷史脈絡中。不同的歷史傳統與生活脈絡如何融合？是否有何原則或規範？傳統本身是否需要批判？高氏則未提及，有待哈伯瑪斯之批判理論作補充。

海德格與高達美著重對文本之意義的「理解」，呂格爾(Paul Ricoeur, 1913~2005)¹⁴雖然看重文本之本體意義的開顯性，但認為本體論的詮釋學忽略對文本本身的重視，有意把本體論的詮釋學重新轉回知識論的層次。呂氏認為，文本是通過書寫的語言而表達的客觀論述，文本本身有其獨立於作者、時空和語言之客觀的「意義世界」。他跟隨史萊馬赫的觀點看重文本文字的

¹³ 黎志添，《宗教研究與詮釋學》，43頁。

¹⁴ 關於呂格爾的介紹，參閱沈清松著的《呂格爾》；黎志添，《宗教研究與詮釋學》，44~53頁。

解讀，強調語文本身有一定的文法結構和客觀的意義，必須經過「方法學的迂迴」，透過客觀的媒介在解讀，才能進到對「存有」的理解。呂氏的詮釋學亦被稱為「方法論詮釋學」。

此外，他提出「三層再現論」(Threefold Mimesis)，即前構(pre-figuration)、形構(con-figuration)和再構(re-figuration)。文本作者在書寫之前有其「前構」階段，呂氏改造海德格之未明確說明的「在先把握」，認為前構乃是由語句、言說與象徵所明說的「先在理解」。「形構」指文本的佈局、情節和論述。生活世界中的「事件」，時空中雜多的人地事物和各種行動，透過形構的佈局、綜合與敘述，成為一個有意義的「故事」。「再構」是讀者的閱讀行動。用心的讀者會把故事讀回去，從故事的敘述重新建構出一個有意義的世界。然而，問題是不同的讀者各有其「再構」，是否再構需要某些指引？呂氏似乎未進一步說明¹⁵。

哈伯瑪斯(Jürgen Habermas, 1929~)承襲新馬克思主義的思想脈絡¹⁶，他所提倡的「批判理論」超越了詮釋學的範圍。在詮釋學方面，他認為本體論詮釋學或方法論詮釋學都忽略了人的「潛意識層次」，包括對個人和集體之潛意識的批判。他認為某些「先見」、「傳統」、「在先把握」、「先在理解」……等「先在結構」，不但是我們「理解」的「中介」，也有可能扭曲了我們對某些見解的溝通。此外，「語言」本身是生活世界中溝通的媒介，但同時也是管轄生活世界的工具，我們的思

¹⁵ 參沈清松，《呂格爾》，117~160頁。

¹⁶ 參武金正，《西洋哲學史》，487~522頁；J. Mueller-Vollmer(eds), *The Hermeneutics Reader*, pp. 293~319.

考相當程度受到語言的限定。當我們發掘生活世界種種不合理的意識型態時，需要經由批判、理性行動之相互主體性的溝通，逐漸從個人或社會結構之被壓迫的意識型態中走向解放。

小 結

從上述西方哲學詮釋的脈絡，可以看到西方知識分子對於自身文化傳統不斷作出自我反思和批判的精神。史萊馬赫從實踐的角度來建立詮釋學的規範，他看重文本語言的掌握和對文本作者的認識，但忽略了詮釋者以及歷史性的幅度。狄爾泰適當補充了時間的幅度，卻未注意到詮釋者的主體性。海德格重視文本對人之意義的開顯，高達美繼續強調主體與文本之歷史的生活脈絡與「視域的融合」，但是他們過於看重對文本意義的「理解」而忽略了方法學和文本之客觀意義的解讀。呂格爾提出方法論補充本體詮釋學的偏差。然而，這一切仍在文本的文字、詮釋者和作者之歷史傳統中探討。哈伯瑪斯提出對語言、歷史、傳統、權威的批判，以及對個人和集體潛意識的反思，關注到意識型態扭曲真理的可能性，進而倡導從被壓迫的意識型態中解放出來，達到相互主體的溝通和對真理的理解。

雖然西方當代理論有多元的哲學詮釋派別，但可以梳理出一個方向，即：本體論詮釋學著重對文本意義的理解；方法論詮釋學則重新肯定對文本的客觀解讀；批判詮釋學幫助讀者關注到語言和意識型態在歷史過程和在今日之可能的壓迫與束縛，而逐漸走向解放。哲學詮釋理論之「意義的理解—語言的解讀—意識型態的批判」可以成爲一種富有建設性的詮釋循環。一般詮釋學的理論和基本概念，乃適用於所有的文本，然而聖經並非一般性的文本，是否聖經的解經發展也可以反映出

這種健康的詮釋循環？

二、聖經詮釋的範例

「詮釋」(interpretation) 事實上是從日常生活中「理解」的需要而來，「詮釋」常被視為理所當然，直到產生問題或危機時，才顯出詮釋學的重要性，在聖經的解經史中亦然。我們先看到經文在歷史中盛載的意義的理解，逐漸形成傳統，當傳統的權威受到挑戰時，才逐漸出現詮釋的理論。聖經詮釋很難清楚地說從何時開始，在俗稱舊約的希伯來聖經中，已可看到晚期經書詮釋早期經典的章節，而基督宗教的新約又詮釋古經。當基督信仰從猶太文化過渡到希臘文化時，教父時代對於聖經的「釋經」(exegesis) 已有初步的思考。

「釋經」的目的是要把經文的意義「帶出來」(out-bringing)，把經意不清楚或暗昧的地方解釋明白。承自猶太傳統的基督信仰，深信「經書」上記載著天主所啓示的救恩真理¹⁷，透過「文

¹⁷ 聖經對「真理」一詞的解釋分爲兩類：第一類視「真理」爲「真實的、可靠的」，見於梅瑟五書、前先知書、後先知書、聖詠；第二類視「真理」等同於神的智慧，與「奧秘」同義，指天主救恩工程的神聖智慧，大都出現在舊約的「書卷」(Ketubim)中。新約保祿書信中的「真理」雖也有「可靠性」的意思，但在不少「福音的真理」這重要句子中，「真理」指天主啓示的救恩計劃。在牧函中的「真理」指「正確的教理」；公函中的「真理」大都指「天主的啓示」。對觀福音少提「真理」一詞，但耶穌多次提出「我實在告訴你們」，反映出耶穌對自己就是真理的自覺，視祂自己爲天國奧秘的啓示者。在若望傳統中，真理就是耶穌，就在軟弱人性的耶穌內，祂就是真理的恩賜，是完美的真理，全面接受真理耶穌則是聖神的工作。參閱斐林豐，〈天主教對聖經真理的探討〉，收錄在韓大輝主編的《聖經無誤的再思》(香港：

字」啓示天主智慧所隱含的救恩「奧秘」，而「文字叫人死，神卻叫人活」（格三 6），傳統的詮釋者除了理解文字的意義，也努力挖掘文字後面的「精神意義」。

教父時代有三大詮釋學派都認同聖經的雙重含義，但在方法上承襲斐羅（Philo of Alexandria, 約 20 B.C.~50 A.D.）的亞歷山大學派喜歡以「寓意」的方式解經；安提約基派的學者則受到亞里士多德的影響，強調邏輯和實在主義，看重經文的字面含義。由於安提約基學派的三位學者受到君士坦丁堡第三屆大公會議（680~681）的譴責，對於經文字面意義的強調逐漸被人淡忘，後來保留的是亞歷山大學派，以「寓意」解經而重視經文的「理解」，形成傳統而持續影響到中世紀¹⁸。官方教會傾向以傳統的權威來指定應如何理解聖經，在宗教改革時代形成危機。

馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）認為不宜完全以權威，而應以聖經來理解聖經。西方近現代的詮釋學緣起於基督教路德教派「以經解經」相互印證的方法，透過聖經文本的語言分析，來獲得語言的實質意義。西方啓蒙運動以來，對基督信仰的反省、挑戰與批判，掀起了研究聖經的熱潮，加上考古學的發現及哲學方法論的援助，都促使聖經解經學走向一門嚴謹的學科。

厄瑪奴耳團體，1994），15~75 頁。

¹⁸ 奧力振（Origen, 約 185~254）認為聖經和人有著某程度的類比，如同人有肉身、靈魂和精神，聖經也有肉身的意義（文字）、靈魂義，但最主要的，是追求聖經訊息的精神。公元五世紀的若望嘉仙（John Cassian, 約 360~435）提出四種解經法的理論：歷史意義（即字面含義），聖經的精神意義則包括倫理性詮釋（tropology）、寓意性詮釋（allegory）和神秘性詮釋（anagogy），後三者可通稱為寓意的解經法。參閱黃懷秋，〈聖經詮釋學〉《神學辭典》587 號，808~811 頁。

然而，就詮釋傳統的形成和其影響，卻是一個漫長的過程。筆者選擇《創世紀》二章 18 節至三章 7 節為例，焦點放在女人的受造和吃善惡樹果子的敘述，因為這段經文與今日的女性有直接的關係，它盛載著歷史的詮釋結構，可清楚看出其意識型態，有助於後來進入詮釋方法和牧靈方面的反省。雖然在史萊馬赫之前的基督信仰神學家並非完全不重視經文的詮釋，但寓意解經的傾向與後來學者在解經方法學上的應用是有差別的。筆者選出幾位傳統詮釋和現代詮釋的範例，雖不免有斷章取義和遺珠之憾，但多少可以看出詮釋傳統的形成。

經文：創二 18～三 7

上主天主說：「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。」上主天主用塵土造了各種野獸和天空中的各種飛鳥，都引到人面前，看他怎樣起名；凡人給生物起的名字，就成了那生物的名字。人遂給各種畜牲、天空中的各種飛鳥和各種野獸起了名字；但他沒有找著一個與自己相稱的助手。上主天主遂使人熟睡，當他睡著了，就取出了他的一根肋骨，再用肉補滿原處。然後上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人，引她到人前，人遂說：「這才真是我的親骨肉，她應稱為『女人』，因為是由男人取出的。」為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。當時，男女二人都赤身露體，並不害羞。

在上主天主所造的一切野獸中，蛇是最狡猾的。蛇對女人說：「天主真說了，你們不可吃樂園中任何樹上的果子嗎？」女人對蛇說：「樂園中樹上的果子，我們都可吃；只有樂園中央那棵樹上的果子，天主說過，你們不可以吃，

也不可摸，免得死亡。」蛇對女人說：「你們絕不會死！因為天主知道，你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主一樣知道善惡。」女人看那棵果樹實在好吃好看，令人羨慕，且能增加智慧，遂摘下一個果子吃了，又給了她的男人一個，他也吃了。於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身。

(一) 傳統詮釋的範例¹⁹

甲：舊約

雖然有關亞當厄娃的敘述在今日耳熟能詳，盛載著許多詮釋，但在舊約文學的出現則非常少，只在受希臘文化影響的晚期作品中，厄娃只在《德訓篇》廿五 33 和《多俾亞傳》八 6 提到 2 次，亞當出現 4 次，分別在《編年紀上》一 1、《多俾亞傳》八 6、《德訓篇》卅三 10、四九 19。其中與「女人」和「罪」有關的詮釋，只在《德訓篇》廿五 33：「罪惡的起源來自婦女，爲了她，我們都要死亡」。這句經文是舊約晚期經書對《創世紀》第三章吃善惡樹果子敘述的最早詮釋。

乙：舊約晚期與新約時代的猶太文學

谷木蘭的著作未提及原祖父母的過犯。當時流行的偽經可能爲早期的基督徒所熟悉，其中對罪的看法不一²⁰，而最具影

¹⁹ 這部分資料參閱 Carmen Bernabé Ubierta, “El Génesis: Libro de Orígenes y Fundamentos” en *Relectura del Génesis*, ed. por Isabel Gómez-Acebo, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997), pp. 143~148.

²⁰ 在《喜年紀》(*Libro de Jubileo*) 中，真正的罪源於天使；在《巴路克四書》中，應爲罪負責的是亞當，他受到誘惑，而未提到厄

響力的，則是傳記故事文體的《亞當厄娃傳》，其中的厄娃明顯地承擔了罪的責任。

亞歷山大的斐羅可能受到《德訓篇》和《亞當厄娃傳》中對厄娃負向詮釋的影響，結合其希臘柏拉圖哲學，以寓意解經的方法，把《創世紀》第三章的「蛇」、「女人」、「男人」譬喻為人觀中的「快感」(pleasure)、「感官」(sensations)和擁有理智與意志的「心靈」(mind)。正常的秩序應是理智的心靈管轄感官，而感官掌控情欲的快感。誘惑和罪的進路則是從情慾的快感，先與感官相連，經由感官而碰到心靈；就像是蛇先誘惑女人犯罪，女人後來成為男人犯罪的原因。女人傾向與物質世界相聯繫，易受肉性情慾影響，但是按照天主肖像受造且最接近天主的亞當，則是斐羅心目中完美的男人²¹。斐羅的詮釋相當影響後來的教父和神學家們。

丙：新約

福音書未出現亞當和厄娃，唯一由耶穌口中說出的經句，強調男女平等，以及男女關係的重要性，甚至超越父權社會中為方便男人而行使的權利（參谷十1~12和平行章節）。

在保祿創作權沒有疑問的《羅馬書》五1，只提到「亞當」；

娃。其他著作中，有的提到厄娃在這過犯中的主動角色，《巴路克二書》則提及兩人的責任，有的則歸罪於厄娃須為亞當的跌倒負責。第二世紀時，原祖父母的過犯與死亡和人性的墮落相連，成為後來原罪思想的基礎。參註19，145~146頁。

²¹ *The Work of Philo*, tr. by C.D. Yonge, USA: Hendrickson, 2002, 6th ed., pp. 21~24. 關於斐羅的中文介紹，目前尚不多見，可參閱武金正，〈斐羅的奧秘觀〉《哲學與文化》2004年12月，367期，3~22頁。

《格林多前書》十一 8~12 則發揮解經，一方面指出男女的平等，但同時又強調男人的優先性，所依據的正是《創世紀》三 23「女人是由男人取出的」。相當程度的負向詮釋出現在晚期，且非保祿直接創作的牧函《弟茂德前書》二 11~15：

「女人應在沈靜中受教，事事服從。我不准許女人施教，也不准許她管轄男人，但要她安於沈靜，因為亞當是先受造的，以後纔是厄娃。亞當沒有受騙，受騙陷於背命之罪的是女人。但她若持守信德、愛德、聖德和莊重，藉著生育，必能獲救。」

丁：後宗徒時代與後來的神學家

後宗徒時代與後來從事解經的神學家，幾乎清一色都是男性，處身於父權社會的結構，且受到希臘羅馬文化的影響。教父們大都從字面的歷史意義，解釋亞當給動物命名的記載，認為第一個受造的人擁有卓越的理性和智慧，人對動物有統治權，且與動物生活在和諧的氛圍中。至於厄娃的受造和吃善惡樹果子的敘述，教父時期有不同的寓意看法，其中對女性持負向看法的是戴爾都良（Tertullian, 約 160~230）：

「妳們知道妳們都是厄娃嗎？天主對於妳們性別的審判持續到今天。妳們是魔鬼之門；首先觸摸了被禁止的樹；首先放棄了天主的法律；說服了那連蛇都不敢攻擊的那一位。妳們相當容易地毀壞了天主的肖像——男人。妳們應該死，甚至使天主之子也該受死。²²」

²² 參 Isabel Gómez-Acebo, “Un Jurado Femenino Declara a Eva: No Culpable”, *Relectura del Génesis*, 43 頁和其註 21; Tertuliano, *Sobre el traje femenino*, I, 1.

聖盎博羅修 (Ambrosius, 約 339~397) 認為²³：

「女人從亞當的肋骨受造.....是為讓我們瞭解男性和女性都同出於一源；先是男人，後來是女人。天主從起初就避免許多不同性質的可能性.....祂沒有從亞當的靈魂取出，而是從亞當的肋骨，使女人被稱為『我的骨中之骨，肉中之肉』.....」

至於死亡，盎博羅修認為是因著魔鬼的嫉妒而來。魔鬼認為自己是比人更優秀的受造物，卻被貶為世界上的存在，非常嫉妒人被揀選住在樂園裏，而且還擁有永生的希望。魔鬼的進路是激起亞當改善其情況的野心，方式則是透過女人。不是因為女人比較脆弱或容易動感情，而是因為女人未直接領受天主的誡命，女人是透過男人才知悉誡命的。

耶路撒冷的聖濟利祿 (St. Cyril of Jerusalem, +386) 嘗試幫助初期信友明白耶穌由貞女所生的奧蹟，而提到厄娃的受造：

「在起初的厄娃是從誰而生？有哪位母親孕育了這位沒有母親者呢？聖經說她是從亞當的肋旁而生。厄娃從一個男人的肋旁所生而沒有母親，一個孩子不能生於一位貞女胎中而沒有父親嗎？這感恩的債是男人出於女人，因為厄娃是出於男人，而不是由一個母親孕育，唯獨由一個男人而生。」

金口若望 (St. John Chrysostom, 約 340~407) 生動地指出天主使亞當熟睡，免得他感到疼痛而怨恨受造的女人。此外，天主僅

²³ 以下有關教父的詮釋，參閱 Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man – The Orthodox Christian Vision*, (Platina, Sr. Herman of Alaska Brotherhood, 2000), pp. 182~187, 191~198.

以一小根肋骨就造一個完美、完整的女人，是多大的能力呀！至於「蛇」，金口若望認為牠起初是人的朋友，像似人畜養的狗與人類有友誼一般，而第三章 14~15 節的「仇恨」破壞了這種友誼。由於蛇是人的朋友，才成為魔鬼方便欺騙亞當的工具。魔鬼知道蛇很聰明，也明白亞當對蛇的看法，才透過蛇對亞當說話。

聖厄弗瑞 (St. Ephraem of Syria, 約 300~373) 的意見是：

「如果不是受誘惑者被他們自己內心的慾望所引領，誘惑的語言是不會導致犯罪的。既使誘惑者沒有出現，只憑樹上美麗的果子，就足以引起人內心的爭戰。雖然我們的原祖藉口推脫是蛇的建議，但他們受自己慾望的傷害，勝於蛇的建議。」

聖奧斯定認為天主使亞當「熟睡」，指亞當得以「更隱密的智慧」明瞭一切，就像人從看得見的領域隱退到內在更高層次之理智的領域，因而能看得更清楚。女人生於男人的肋骨，其首要意義指向雙方的結合。其次，男人也需要這種完美的智慧，以治理自己肉性的渴望得以臣服於理性、治理婚姻使對肉體的慾望不得勝過精神。奧斯定認為在完美的秩序內，男人是女人的頭，而天主智慧的基督則是男人的頭。男人這主人給較次等的女人取名字，稱她為「骨中之骨，肉中之肉」。「骨」是指「剛毅」，「肉」是指「節制」，這兩種較次等的德行受到理性的統治。奧斯定也注意到希伯來原文中的「女人」，乃是從「人」這名詞衍生出來的陰性名詞，至於為什麼男人要離開父母而依附妻子，他則坦誠不清楚，認為是指向基督與教會的預言。關於吃善惡樹果子的詮釋，奧斯定認為「蛇」乃是魔鬼，透過「思想」來接近人。至於魔鬼欺騙人的方式是經由女

人，因為理智不會同意罪，除非靈魂的感官部分受到刺激，而這部分應該服從理智如同服從它治理的丈夫一樣²⁴。

聖多瑪斯在《神學大全》中表達「女人應從男人而受造」，因為天主是整個宇宙的原則，第一個（男）人按照天主的模樣，是整個人類的原則；其次是讓男人更愛女人，更緊密地依附她，知道女人是爲了男人而受造的；其三是爲了家庭生活，男女各有其責任，而男人是女人的頭。因此，女人從男人而受造，猶如從她的原則受造；最後是聖事性的理由，意指教會的來源是基督。至於女人是否合適用男人的肋骨受造，多瑪斯肯定的理由，首先指向社會幅度的男女結合，因為女性不應該統轄男性，所以女人不是從男人的頭受造；女性也不應該受男性的輕視猶如奴隸，故不是從男人的腳受造。其次是聖事性的理由，意指教會是從睡在十字架上的基督，從血和水而生的。

至於天主肖像，首要的意義是指理性，而理性在男女身上都可找到，故按照字義，男女皆爲天主所造，都是天主的肖像。但就第二義而言，天主的肖像只有在男人內找到，而不在女人內，因為男人是女人的起源和終向，如同天主是一切受造物的起源和終向一樣。他引用聖保祿《格林多前書》十一章 7~9 節，再次肯定女人是出於男人，女人是爲了男人而受造。在探討罪與魔鬼的誘惑時，多瑪斯不認爲所有的罪都來自魔鬼，也不把

²⁴ St. Augustine, *On Genesis, Two Books on Genesis against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis: an Unfinished Book*, translated by Roland J. Teske, s.j., (Washington D.C.: Catholic University Press, 1991), pp.112~117. 聖奧斯定詮釋《創世紀》前後有五次，這是他皈依後首次對《創世紀》的詮釋，爲對抗摩尼教派對基督宗教的質疑而寫的論辯。

罪歸因於女人，認為罪也能出於人的自由選擇，魔鬼乃間接地煽動第一個人犯罪，導致整個人類傾向於罪，猶如原祖父母一般，容易受相同讒言的欺騙²⁵。

(二) 應用現代解經方法之後的意義理解

現代聖經的釋經方法分為不同層次，各有其對象和批判的原則。起步最早的是文字批判 (Textual criticism)，目的是在現有的古抄本中找尋最古老的經文，盡力恢復原著行文的本來面目。文學批判 (Literary criticism) 不只注意經文，而注意整個文學單位，研究文學段落起迄於何處。源流批判 (Source criticism) 是希望透過研究得知聖經作者在書寫時，是否應用書面材料。類型批判 (Form criticism) 進一步尋求聖經作者運用哪一種文學類型，並進一步探討這文學類型的歷史，希望超越書面資料而進入口傳傳統的生活實況，得悉經文在口傳流傳的過程和演變。編輯批判 (Redaction criticism) 補充類型批判的不足，不宜只研究文學單位或段落，亦重視資料整體的編輯與神學動機和思想脈絡²⁶。西方晚近對於聖經的詮釋，由於考古學的新發現以及不

²⁵ *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, vol. I, ed. by Anton C. Pegis, (NY: Random House, 1945), pp. 881~883, 10510~1051. 多瑪斯在《神學大全》問題#92 探討女人的受造，問題第 114 號探討魔鬼的攻擊。關於天主肖像的引文在問題第 93 號，第 4 條，890 頁。

²⁶ 參閱 R. C. Briggs 著，葉約翰譯，《如何瞭解耶穌基督：新約聖經研究方法》(台北：永然，1982)；《聖經辭典》(台北：思高聖經學會，1975)，2093 號〈聖經解釋學〉，2094 號〈聖經批判學〉，927-929 頁。陳德光在〈梅瑟蒙召經文的分析〉一文提出七項分析，內容大致相同，包括原文、文風、形式、文學類型、傳承、編輯和思想。

同人文學科的研究，也從比較文學和比較宗教學的角度進一步理解聖經的含意。

上述現代聖經之嚴謹詮釋方法的應用，不難在現代學者的釋經作品中看到，筆者按照出版順序選出馮瑞²⁷、克利弗²⁸、傅和德²⁹、房志榮³⁰和高麗莎³¹的詮釋範例，重點不在分析他們方

²⁷ 馮瑞(Gerhard von Rad)在其著 *Genesis*(London: SCM Press, 1963) 的簡介指出，《創世紀》乃梅瑟五書的一部分，介紹雅威典(J)、厄羅享典(E)、申命紀典(D)和司祭典(P)的敘述來源，其編輯在充軍後才完成。他也介紹雅威典作者的神學思想，並談到《創世紀》詮釋方面的問題，然後才進到具體的詮釋(81~87頁)。

²⁸ 在 *The New Jerome Biblical Commentary*(Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1986) 中，由 Roland E. Murphy 寫詳盡的梅瑟五書和《創世紀》的介紹，包含詞彙與內容、作者、文學類型，以及閱讀梅瑟五書之不同的方法，然後由克利弗(Richard J. Clifford)撰寫《創世紀》內文的詮釋(11~12頁)。

²⁹ 傅和德神父(Hubert Vogt)的《舊約詮釋》(北京：宗教文化，2002)以中文出版，在妥拉(Torah)釋義的前言後，即詮釋《創世紀》一~十一章的太古故事，清楚指出譯文、文學形式、背景、釋義和意義，參閱42~48頁。

³⁰ 房志榮神父在其增訂版第五版之《創世紀研究》(台北：光啓，2005，49~115頁)第貳篇探討「伊甸園」(創二~三)，先釐清應遵循的方向，然後探討文學類型，指出創二、三乃智慧文學的類型，然後進行文學研讀，最後指出要表達的意義。

³¹ 高麗莎(Isabel Gómez-Acebo)是女性聖經學者，在“Un Jurado Femenino Declara a Eva: No Culpable”一文中提出批判性的詮釋，收錄在 *Relectura del Génesis*, pp. 17~70。中文還有同一章節不同的詮釋，例如《為夏娃喊冤》(台北：光啓，2000)的作者劉俊餘在11~21頁提出另一種詮釋：天主選擇以男人的肋骨造女人，因為肋骨離心最近，表明女人是男人的「心上人」，且對男人有扶助的作用。至於天主使人熟睡，並非女人在世界上出現的客觀

法上的應用，而在於介紹他們應用現代解經方法之後，對於同一段經文的詮釋。

針對女人受造和吃善惡樹果子的敘述，馮瑞認為亞當的熟睡乃是出於一種神秘力量的熟睡，因為天主的創造工程不容人窺伺。至於為何女人以男人的肋骨受造，可能回答一個古老的問題，何以肋骨只圍繞在人的上半身而非全身？這可能指涉身體下半部與男女的性結合有關。整體而言，人類溯源的探討是後來才有的問題，為雅威典的作者而言，他們想要解釋的是別的事情，人身體的構造並不那麼重要。

天主好似新娘的父親，把女人帶到男人面前，男人高興地認出這新的受造是屬於自己的，立即說出女人的名字。男人給女人命名，其實只是語言上的解釋，「人」是“iš”，「女人」則是陰性名詞“išša”。男人的喜樂在於初次認出妻子般的「妳」。至於「人應離開自己的父母，依附自己的妻子」（創二 24），馮瑞不認為是母系社會制度被保留下來的觀點，認為敘述本身不在意法定風俗，而只關心人的自然驅力。

至於吃善惡樹的果子，馮瑞認為「蛇」並非撒旦的化身，重點不在於蛇，而在於牠所說的似是而非的謊言。女人天真地為天主辯護，卻多加了一句「也不可以摸」，似乎透過這誇張的表達想為自己訂定法律。女人在樹下看那果子實在好吃好看，遂作了決定。「被導入歧途者現在變成誘惑者」³²。男人

情形，而是她在男人意識中的出現，是性別意識的覺醒。至於厄娃與禁果，作者認為厄娃乃象徵角色，因以色列民族常把選民和天主的關係比為夫妻關係，而選民卻是不忠於丈夫的失節妻子。

³² 馮瑞原著之德文的英文譯文為“The one who has been led astray now becomes a temptress.” *Genesis*, p. 87.

雖然沈默，但亦被說服，認為吃善惡樹的果子將不至於死，反而會與天主相似。雖然男人和女人都犯了罪，但是在雅威宗教裏，通常是女人傾向於秘教占星術方面的敬禮。

克利弗的詮釋不提肋骨，只提到女人不是從土，而是從男人本身受造，這解釋了男女彼此相互吸引的理由，並回應二 18 節之「相稱的助手」。克利弗不認為「蛇」指涉撒旦，牠只是一個愛惡作劇的受造物而已，在戲劇性的敘述中，有必要出現來激起女人吃禁果的渴望，一旦牠完成在敘述的功能，就隱到幕後去了。蛇的問句和女人的回答，都不是天主神聖誡命（二 16~17）的正確詮釋。

傅和德神父按照 J. B. Pritchard 對蘇美人語言的研究，發現公元前三千年時，肋骨與生小孩的女人是同一個字。蘇美人在創造天地的神話中，提及神造女人時用男人的肋骨形成，所以女人出自肋骨，就用同一字來指肋骨與女人，產生一語雙關。至於男人給女人命名：「這才是我的親骨肉，她應稱為女人，因為是由男人取出的」，雖是出於名詞的詞性變化，但整句話在希伯來原文極富韻律，幾乎可以唱一首歌。這溯源故事回答「人為何要結婚」，表示人類本來是在一起的。至於「人應離開自己的父母，依附自己的妻子」，傅神父認為是母系社會制度被保留下來的觀點，但認為父系或母系社會都是好的，是出於天主的安排。至於吃善惡樹果子的敘述，蛇並非撒旦的象徵，牠的說話是為使戲劇活潑地發展。「女人看那棵果樹實在好吃好看，令人羨慕，且能增加智慧……」，指出雅威典以純樸的筆法寫出人犯罪的根由，即《若望壹書》二 16 所言：好吃指肉身的貪慾，好看指眼目的貪慾，智慧指人生的驕奢。

房志榮神父對女人受造另有不同的詮釋：男人及一切動物

都出自泥土，獨有女人是出自人的身體，這也是男人的驚嘆語所承認的：「我的骨中骨，我的肉中肉」。房神父未詮釋男人給女人命名的含義，直接探討：「爲什麼人要離開父母，依附妻子呢？」因爲人對妻子的愛，比父母對子女的愛有過之而無不及。如果母親能對兒子說：留在我身邊，因爲你是由我所生；那麼，兒子能爲了依附妻子而離開母親，因爲妻子是出於男人，就像男人是出於自己的母親一樣。總之，24 節的主要意義是將出生的次序顛倒過來：不僅是男人出於女人，女人也出於男人，這樣，使人離棄父母成爲合理的事。至於吃禁果的章節，只提「女人吃了，又使男人和她一同吃了」，未多加詮釋，但卻詳述天主的懲罰，而以男人爲最重，「因爲歸根結柢，是男人接受了天主的誠命，是這誠命的唯一受託者」³³。

女性神學家高麗莎認爲，有兩種方式來詮釋肋骨：一種是把泥土與骨頭對比，既然後者比前者尊貴，女人自然是天主更精心創造的傑作³⁴。另一種是文字遊戲：「肋骨」的希伯來文是 sela，此字來自蘇美文的 ti，具有「肋骨」和「生命」兩種意義，所以厄娃後來被稱爲「眾生的母親」（創三 20）。女人成爲男人合適的伴侶，因爲是從他自己內抽出的。文字的遊戲使

³³ 房志榮，《創世紀研究》，83，85 頁。

³⁴ 關於這點有一個有趣的實例。據說在一次關於歐盟籌備會議中，英國前任首相柴契爾夫人說：「要釐訂歐洲政治同盟的理想形態，首先應該列出同盟不應具備的特質。」當時歐洲共同市場執行委員會主席戴洛批評道：「如果上主也須考量人不應該具備哪些特質，祂怎麼造得出亞當？」柴契爾夫人反唇相譏道：「連上主自我反省也會有好處，你難道沒有看見，祂造的第二個人有多好！」參閱成文編輯，《苑爾集：宗教笑話選輯之一》（台北：光啓，1995），101~102 頁。

女人的名字成爲「肋骨的女人」，同時亦是「生命的女人和使一切生存的女人」。

至於厄娃吃善惡樹果子的詮釋，高麗莎的詮釋非常有意思。她認爲「蛇」不只是好像說真話而已，後來的敘述證實牠所說的：人的確沒有死，而知識也使人往上攀登而靠近神聖的智慧，脫離動物的領域。亞當沒有出現，他可能不在場，或在場而不干預蛇與女人的對話。傳統詮釋認爲厄娃的天性軟弱，容易受誘惑，甚至把一切罪過放在厄娃身上，亞當則毫無責任。然而，可以從別的角度來指出厄娃積極正向的一面。首先是我們所熟悉的食物，無論在古以色列或是現今的文明社會，常是在婦女的手中。「吃」是人類延續所不可或缺的，婦女常爲了供應家人「吃」的需求而張羅忙碌。在古老的神話敘述中，已可看到女人比男人更注意到別人的需要和更成熟的一面。

此外，厄娃也是歷史上第一位神學家，她面對蛇的邀約而開始反省，認爲果子可答覆生理的需要，果子「好看」則滿足人對於美感的渴求，這是從智慧而來的辨別能力，而她選擇不服從是爲了追求父權之家以外的真正自由，她拒絕任何表相看似沒有問題的平淡生活，拒絕別人給予的既定韻律，而寧願選擇自己所要的生活節奏。她願意能夠不服從，願意能夠犯罪，因爲唯有存在另一種選擇的可能性時，才有選擇正確之道的條件存在³⁵。

³⁵ Isabel Gómez-Acebo, "Un Jurado Femenino Declara a Eva: No Culpable", pp. 37~39, 49~51。對於厄娃的正向詮釋，若從心靈治癒的觀點，則相當於女性的自我圖像。參閱盧珊南著，蔣範華編譯，《聖經中女性原貌》（台北：上智，2001）。作者在第一章（10~22頁）即探討厄娃是有罪或無辜，並指出厄娃之美好的女

三、從詮釋理論簡略反省聖經的詮釋

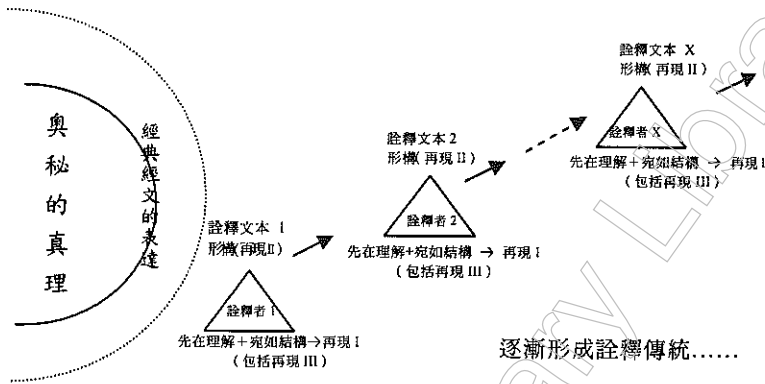
(一) 關於詮釋傳統的形成

詮釋的目的是追求理解，而詮釋者都是在具體的傳統內進行理解的活動，必然擁有某種「先在理解」，並在這基礎上建立自己的看法，這看法又融入傳統而成為傳統中的一環。宗教經典的特色就是在不同時代中一再被傳講和詮釋，詮釋者本身通常是一位信者，亦是文本的讀者。詮釋者的「先在理解」包括聖經經文、先前之聖經學者、神學家的看法、教會的教導等，類似呂格爾所認定之經由語句、言說與象徵所明說的「前構」。

事實上，詮釋者的「前構」應包括海德格之「先行把握」，即尚未說出或尚未概念化的生活經驗與洞察，以及高達美詮釋理論的「視域」，包括詮釋者本身經由社會化而承襲且已內化的意義結構系統、其處身之社會的共同價值，以及主觀的期望。這一切都是詮釋者的「先在理解」，影響詮釋者對文本的理解，並形成詮釋者自己獨特的看法，猶如呂格爾之「再構」（「再現 III」）。

詮釋者的「再構」基本上是一種「宛如結構」(as if structure)，是個人對奧秘真理的「一種」理解或表達。當詮釋者把「先在理解」與自己個人看法之「宛如結構」加以整合，這猶如詮釋者在正式寫作之前的前構準備（「再現 I」）；一旦經由詮釋者審慎的佈局，以文字呈現自己的詮釋時，即為「形構」之「再現 II」，這具體的文本有可能成為別人之「先在理解」的一部分。詮釋傳統的形成猶如下圖：

性特質，包括孕育生命者、熱情、感同身受的能力、嬉戲等。



我們對聖經的理解，建立在對經文本和經文之詮釋傳統的理解上。「傳統」累積前人的智慧和寶藏，我們今日亦生活在這信仰傳統內，需要站在傳統內與傳統「對談」。因此，我們不宜貿然以晚出的理論直接套用或批判先前的傳統，而宜進到歷史的脈絡。今日的詮釋者有今日的「視域」，有著今日的「先在理解」，而聖經文本或過去詮釋者也各有其先在的理解和視域。在與傳統對談時，需要瞭解過去的聖經詮釋並非為學術研究，其目的大都為實用的宣講或禮儀而設計，對象則是教育未普及的平民，寓意詮釋有其需要，幫助信友從存在的角度，把經文與自己的生活貼合在一起，成為倫理行為和靈修生活的指標。某些對女性之明顯的錯誤認知或歧視，不少受到社會、文化、傳統的影響，以及科學認知和方法論的匱乏。

然而，我們需要意識到，詮釋既是一種「理解」，理解則包括個人的選擇。事實上，對於詮釋的理解，有相當大的選擇空間。上述詮釋的範例中，每一位作者都有其詮釋的選擇，即使忽略或不加以詮釋，也是一種選擇。筆者在第二部分呈現詮

釋的內容，也包括個人的選擇。傳統對於女人受造和吃禁果的詮釋非常多，某些詮釋者的影響還非常深遠，例如被羅馬天主教列為舊約正典之《德訓篇》的編輯者息拉、新約的保祿和牧函《弟茂德前書》的作者。第一世紀的斐羅、後來的奧斯定、多瑪斯等人的意見，也形成詮釋傳統中的權威，影響非常深遠。

我們可能會問：為什麼《創世紀》一 26~27 提及天主照祂自己的肖像和模樣造了一男一女的想法，似乎在詮釋傳統中被遺忘？為什麼某些教父或神學家對女性看法比較持平和中立的詮釋，沒有被保留或大量引用？這都涉及選擇的問題。既然牽涉到選擇，我們不禁會問：「誰」做選擇？他們「為什麼」如此選擇？接下來反省有關詮釋暴力的可能性。

(二) 關於詮釋暴力的簡短省思

詮釋的目的是為理解與溝通，宗教經典的詮釋是透過溝通和理解，讓經典所蘊含的真理得以彰顯。聖經詮釋的目的是為理解經文所要啟示之奧秘的救恩真理，進而將此救恩真理通傳給人，使人獲更豐富的生命。然而，我們從詮釋的範例來看，正確的理解和詮釋可以釋放出經典所蘊藏的真理，而錯誤的詮釋則有能形成意識型態與詮釋的暴力。後者的出現有很多可能，基本上包括三種，即忽略「宛如結構」、「先在理解」，以及在「形構」上的獨斷，這有可能發生在經典本身和後來所有的詮釋上。

海德格的詮釋理論雖是為了分析「此在」，但用在文本上亦非常實際。奧秘的存有是如此寬廣高深，西方原本就有「肯定」(Kataphatic) 和「否定」(Apophatic) 兩種模型的神學與靈修傳統，即使應用類比之肯定、否定或超絕的方式來描述存有的

奧秘，依然只是人間的概念、象徵和語言而已。詮釋者必須意識到，一旦以思想、概念或象徵等方式來處理時，已是一種約化，設若再以語言文字「說出」，已相當於「宛如結構」(as if)，文字或人的思想與詮釋只是管道，並不能等同於真理或奧秘本身，至多只是「接近」、「好像」而已。

從這觀點來看，連聖經的經文本身都只是「宛如結構」，後人在時空中受各種因素影響下所作的詮釋，更不宜被視為排他性的真理或固著的權威。因此，古代和中世紀之寓意解經，的確有其洞察，「文字」乃天主奧秘真理的媒介，需要進一步發掘其精神的含義。倘若把「宛如結構」的詮釋固定下來，不再與真理本身有所互動，則會形成詮釋的暴力。前面的詮釋範例中，不乏把神話敘述視為歷史事件的情況，戴爾都良忽略「宛如結構」的詮釋暴力即是一例。

另一層次的詮釋暴力則在「先在理解」的層面，這不僅指既有之書面資料的選擇，還含蓋高達美所提到的「視域」，這視域包含詮釋者主觀的動機與期望，詮釋者本身經由社會化而承襲且已內化的意義結構系統，還包括其處身之社會的共同價值，在此已涉及對傳統的批判。舉《德訓篇》廿五 33 為例，其詮釋背景已深受希臘文化的影響，今日比較文學不難理解公元前三至二世紀之希臘化的猶太人，很有可能把《創世紀》中的厄娃與希臘神話中把災難帶到人間的潘朶拉相提並論，我們可以「猜測」息拉之「罪惡的起源來自婦女，爲了她，我們都要死亡」的「先在理解」，或許受到希臘神話的影響。然而，息拉的視域與公元前十世紀可能受蘇美文化影響的雅威典作者，有很大差異！

斐羅用柏拉圖之層峰式 (hierarchy) 的人觀來詮釋男人、女

人與蛇，在當時想必創意十足、容易理解，甚至在某程度可能以為是「奧秘真理」的發現，但這需配合柏拉圖之層峰式的宇宙觀、人觀、政治觀等「先在理解」。今日的「視域」已非單一的層峰式思考，宇宙的時空觀早已推向無限、人觀則注意身心靈的平衡發展、政治社會則強調平等自由和民主意識、人際間則注意溝通交談和扁平式的合作模式……。一般讀者和詮釋者已內化的意義結構和價值體系、今日社會的共同價值，已不同於過去的視域。因此，經典的詮釋不宜再依靠傳統的權威，而必須透過方法學的應用和批判理論的思考，逐漸從傳統之固著的意識型態中解放，才有可能讓經典所隱含的奧秘真理碰觸到現代人的存在。

然而，詮釋方法的應用雖有其客觀性，例如從比較文學和比較宗教學的方式客觀研究蘇美人的語言和神話，進而更理解《創世紀》二～三章的神話內容；但筆者認為「視域」之「先在理解」的潛在影響，可能勝過「方法學」，因為今日的詮釋者仍然生活在信仰傳統內，而今日也有今日的意識型態。無可諱言地，今日雖然高呼男女平權，但父權社會的結構型態仍有強大的影響，而基督信仰之不同教派中，以羅馬天主教會在性別和組織結構方面最為保守，詮釋者的視域必然會受到影響。

前面列舉幾位現代頗具權威的聖經學者，雖然各自應用嚴謹的方法來解經，仍不可避免地受到過去傳統詮釋的影響，詮釋者本身的性別、生命經驗和所屬信仰團體之共同價值觀，也相當程度地影響其取材和詮釋的角度。從女性的角度，可能不太容易接受馮瑞視厄娃為「被導入歧途者現在變成誘惑者」的看法，亦不容易認同傅和德神父之「父系或母系社會都是好的，都是出於天主的安排」；從男性的觀點，女性神學的釋經也不

太可能被視為標準。可見任何具體的「形構」一已說出的詮釋或理解—只是詮釋的一種而已，若某一種「形構」的詮釋被視為標準而僵化，則有陷入詮釋暴力的危險。

(三) 聖經詮釋之基本原則與再思

過去受教育的模式，多少使我們面對「不標準答案」有某種焦慮。現在看到五花八門的不同詮釋，究竟哪一種詮釋才是「正確」的？聖經詮釋是否有什麼判準或原則？這複雜的問題應另以專文詳細研究，因為不同學者提出多元的判準和原則，訓導當局也有不少指示的文件。雖然聖經解經學能從一般哲學詮釋理論學習不少，但基於信仰的背景和傳統，仍屬於神學的特殊領域³⁶。在天主教會內，聖經詮釋有最基本的三項原則³⁷：

1. 聖經的統一性：個別經文必須在聖經的整體脈絡中理解。
2. 教會的生活傳統：詮釋者必須在教會的傳統內詮釋聖經。
3. 信仰的類比：個別經文的詮釋，須在教會提供之啓示整體的內在和諧下進行。

若以淺白的方式說明這三項原則，意指一位信者詮釋聖經經文時，要注意到聖經本身、聖傳（聖人、聖女）以及教會訓導的權威，相信聖神在救恩啓示的默感和在教會歷史中的臨在與

³⁶ Francis Watson, "The Scope of Hermeneutics", *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, ed. by Colin E. Gunton, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997), p. 71. 作者的立場認為聖經解經學為特殊的神學詮釋，有其固有的原則和判準，應與信理神學密切聯繫。信理神學的反省必須有健全的聖經解經學為基礎，而聖經詮釋也應從神學得到滋養和引導。聖經詮釋固然可以從一般哲學詮釋理論學到很多，但可以從神學本身學到更多。

³⁷ 參閱黃懷秋，〈聖經詮釋學〉《神學辭典》，587號，811頁。

帶領，信友也是在聖神內接受聖經本身、聖傳和教會的整體訓導，其自身有平衡的能力。聖經詮釋之信仰的幅度乃是與一般詮釋學最大的不同之處。

以創二～三章的詮釋為例，無論學者如何站在女性的觀點，經文本本身提到女人是天主用男人的肋骨所造，乃文本的事實。房志榮神父就提出上述第一項原則，指出《創世紀》的第一章與第二、三章，「實在是互相糾正、互相補充、互相證實，這一事實在講教理時，必須善於利用」³⁸。另一聖經相互糾正的實例，則是以耶穌基督的教導為準繩，認定新約中論及女人應絕對服從男人，以及厄娃首先受誘惑而罪咎比亞當大，此乃「不完全的道理」（參弟前二 12~14），因為耶穌一貫的基本主張是男女平等，人類本為一體，而所有的人都同樣需要救恩³⁹。至於教會傳統中之聖人的著作，他們依然受到時空與文化的限制，我們雖可從今日的觀點批判某些聖奧斯定或聖多瑪斯著作中不當或錯誤之處，但若回到歷史的脈絡，從其整體著作的思想來看，仍可以找到某種平衡。

至於教會的官方訓導，這是更廣泛的領域，不只局限於成文的教條，事實上也包含了信友集體的信仰意識。教會既是在歷史中發展的團體，教會的教導必然也受到文化與時代思潮的影響。今日教會有關人權、宗教交談方面的教導，就是非常清楚的例子。當我們認真地面對時代訊號，返回聖經與聖傳的信仰根源時，可以有更大的信心來面對未來。

³⁸ 房志榮，《創世紀研究》，175 頁。

³⁹ 斐林豐，〈天主教對聖經真理的探討〉《聖經無誤的再思》，60~61 頁。

在上述基本信仰原則的光照下，我們仍可以有不少再思的空間：例如聖經是否沒有錯誤⁴⁰？教會傳統本身是否也可能受到意識型態的扭曲？倘若教會提供的「啓示整體」亦包含普世教會的信仰意識，則今日浮現的多元神學，例如解放神學、亞洲神學、黑人神學、女性神學……等，各從不同的角度、觀點和生命經驗來釋經，不正意味著聖神活潑而有力的臨在，給今日的基督信仰帶來新的活力和見證？

我們甚至可以進一步省思：難道「宛如結構」只是「宛如」、「好像」而已嗎？在怎樣的條件下，「宛如結構」的確表達了對「實在」的理解，向我們揭露了部分的真理？我們可以應用什麼方法來辨別那隱藏在「宛如結構」中的「意識型態」，進而提出批判性的反省？女性神學應用解放神學的新馬克思批判思想，依麗莎白·姜森（Elizabeth A. Johnson）提出「批判－資料交叉對照－重新建構」的三過程法⁴¹；費蘭札則針對聖經形成的意識型態而提出質疑、記憶、傳播喜訊、想像性等四種詮釋法⁴²。相信假以時日，不同領域的神學和聖經學者可以提供更多元的方法來探討聖經的啓示。倘若我們相信神聖的救恩真理不只顯示給信者，亦顯示給非基督徒時，我們如何以一般詮釋學的角度與人交談？今日的聖經研究，已有人從文學、社會學、心理學、歷史與文化的角度來解讀經文，這是一個開放性的問題，有待聖經與神學工作者持續的努力。

⁴⁰ 這方面的中文資料還不多見，可參閱韓大輝主編，《聖經無誤的再思》（香港：厄瑪奴耳團體，1994）。

⁴¹ 葛素玲，〈「吃過飯嗎？」女性神學反省基督論的一個適當切入點〉《女性神學與靈修》（台北：光啓，2003），189~201頁。

⁴² 葉寶貴，〈女性神學與聖經詮釋〉，同上書，89~103頁。

小 結

聖經承載著豐富的詮釋傳統，其本身和後來的詮釋又都受到具體時空和文化的影響，雖給信者啓示了奧秘的救恩真理，但經文本身和後來的詮釋則無法窮盡奧秘真理本身，亦不太可能免於意識型態的影響和詮釋暴力的可能。聖經本身就是一本在父權社會結構下所寫成的書，基督宗教從教父時代直到梵二大公會議之前，幾乎都以歐洲和稍晚的美國之「第一世界」的「白人男性」為聖經詮釋者。梵二大公會議以後，天主教會注意到時代的訊號，強調與世界溝通交談，接受聖經與神學培育的女性和教友日益增多，神學和聖經詮釋也進入多元思考的典型⁴³。

我們從聖經解經的發展過程，可見「意義的理解－語言的解讀－意識型態的批判」的發展方向。今日的聖經詮釋具有獨特的重要性，因為信仰的發展和健全的神學反省，必須以聖經詮釋為基礎，教會某些已僵化的組織結構在未來才有改善的可能。

四、從牧靈的角度來反省聖經詮釋與奧秘教導

既然聖經的詮釋只是一種「宛如結構」，不同的詮釋者雖提供多元的看法，然而在信仰內，聖經乃啓示救恩真理的媒介，

⁴³ 孔漢思（Hans Küng）曾運用孔恩（Thomas S. Kuhn）的思想，列出神學史之六種思想典型的轉變：（1）初傳、默示的思想，（2）救恩史、希臘化的思想，（3）士林神哲學、羅馬天主教的思想，（4）基督新教的思想，（5）以人為本的思想，（6）多元化的思想。參閱谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990），263~265 頁。

天主透過聖經對我們施行祂奧秘的教導（mystagogy）。以下僅從牧靈角度提出簡單的反省。

（一）神學培育與聖經詮釋

今日神學培育的目標之一，是準備未來投入牧靈服事的人才，而牧靈人員本身必須是一位「奧秘教導者」，意即對天主這絕對的奧秘有深刻的體驗和認識，並能以合乎時代的方式，傳遞這信仰的救恩奧秘，引領人與天主這奧秘相遇。

奧秘教導有非常多的管道，聖經詮釋則是其中之一。牧靈服事中的禮儀宣講、團體讀經和基本的神學反省等等，都必然會碰到聖經詮釋。過去的奧秘教導傾向「由上而下」的進路，由層峰式的天主聖三，經由降生的聖子和聖神，透過官方教會的訓導和聖事禮儀，來施行奧秘的教導。今日之神學與聖經詮釋，則發展出另一條與「由上而下」相互補充之「由下而上」的人學進路，透過人的理智來思考、理解和判斷，逐漸探入屬神的奧秘。因此，「詮釋」本身成爲奧秘教導的方法之一。

前述聖經詮釋之三大基本原則，要求今日的詮釋者對於聖經、聖傳和教會訓導有相當程度的通盤認識和瞭解，同時向今日的時代訊號開放，持續地進修和自我培育，能覺察並適度修正傳統某些不平衡的點，並以豐富的人性經驗來因材施教，幫助所有的人都能從聖經領受到天主豐富的生命。今日的牧靈者需要接受紮實的聖經詮釋、反省與批判的訓練，而這需要輔以好的工具書和相關的書籍，信理神學也不宜因課程的分割而忽略了聖經詮釋的基礎。此外，聖經詮釋不應封閉在固有的學術領域或過去的傳統中打轉，必須打破學術邊界，注意到其他學科的相關研究，並關注生活在後現代文化的人所處身的生活實

況與多元思考模式，試與其他領域進行交談⁴⁴。事實上，「交談」也是一種奧秘教導，因為透過溝通、交談和理解，有可能更接近奧秘的真理。

(二) 聖經詮釋與靈修生活的結合

聖經詮釋固然有學術之嚴謹的一面，然而為單純的信友而言，聖經猶如天主聖三給予心愛子女的親切「家書」。因此，深入聖經詮釋的同時，必須同時深入祈禱與靈修生活，在信仰內開放於聖神的帶領，因為是聖神激發信者對聖經產生不斷詮釋的動力，是聖神引領信友對天主啓示的救恩之言有恰當的理解，是聖神主動對信友施行奧秘的教導，也是聖神引領人的理智詮釋，走向意識型態的解放和個人與團體的皈依旅程。

牧靈人員在陪伴信友的過程中，可以視需要而輔以適當的聖經詮釋著作，為幫助信友逐漸接觸多元的詮釋，並培養選擇和判斷的能力。然而，對聖經的理解乃是一種「神聖的閱讀」(Lectio Divina)⁴⁵，有可能碰到對自身生命存在的一種「悟」。因此，在牧靈的場合中，儘管信友不可能抵達嚴格解經學的標

⁴⁴ Francis Watson, "The Scope of Hermeneutics", *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, pp. 65~80. 作者特別指出學術邊界的問題和危險：神學院因課程分科的實際需要，有時會導致舊約與新約不能連貫，聖經神學與信理神學的反省脫節，神學的專業工作者亦有可能封閉於信仰的小圈圈和過去的傳統，而忽略了人們在今日生活的脈動。

⁴⁵ 參閱黃克鏞著，《心靈流溢—禮儀以外的祈禱》(香港：香港教區禮儀委史會辦事處，2000)，作者在第三章依據教會的隱修傳統，提出聖經誦讀之誦讀、默想、祈禱、默觀四步驟。參第 71 頁。

準，但只要不相反前述的三項寬廣的基本解經原則，牧靈工作者大可鼓勵信友讀經和分享，某些寓意性的理解可能比學術性的解經，帶來更深的體味和滿足。

結 語

本文簡單介紹哲學詮釋理論的脈絡，舉出《創世紀》中盛載著歷史詮釋的章節，看出聖經詮釋雖然是一種特殊的神學詮釋，其發展過程顯示出從意義的理解到語言的解讀，並逐漸走向批判的趨向。事實上，對於聖經的詮釋與理解一直存在著不同視域的張力，這不同的視域存在於字義與精神義、傳統與現代、單一與多元的文化、男性和女性……等，這使詮釋的多元化成爲必然。

在今日，不只是神學家、聖經學家或牧靈人員，一般信友也可以接觸到相當多元的聖經詮釋。因此，批判性的詮釋可以成爲奧秘教導之另一條「由下而上」的進路，經由理性的努力、追問、反省和批判，人逐漸學習和了解來自奧秘真理的教導，但也認出在歷史中人爲的影響，和引入歧途的可能性。經由多元詮釋的努力，我們尋求對聖經本身、對聖經詮釋傳統和對教會之整體教導之更圓融平衡的理解，試圖進一步追尋隱身其後之絕對奧秘的「他者」—天主，並尋求祂的國。

誠如同《瑪竇福音》所言：「凡成爲天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西來」（十三 52），而這「家主」必須知道自己是誰，寶庫中舊的是什麼，新的又是什麼，明白自己挑選的動機、原則與期待，並謙虛承認自己所挑出來的，只是天主寶庫的極小部分而已！