

## 聖經詮釋歷史沿革（下）

張錚錚 譯<sup>1</sup>

聖經是天主的話，也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物，並且是一套充滿標記的「經書組合」。正因此故，聖經是需要詮釋的。然而，「詮釋學」的討論相當複雜。兩千年來，基督徒前輩給我們留下各種風味的聖經詮釋方法，藉這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同風貌。本文便是在此歷史脈絡中，介紹聖經詮釋沿革。本文上篇載於《神學論集》163期（2010春）34-57頁。

### 參、現代時期（1650至今）

新教改革者的時代，與我們現今的時期之間，存有一個大鴻溝，這是由所謂聖經的「歷史批判法」（historical criticism of the Bible）的演變脫穎而產生的鴻溝。「歷史批判法」中的「批判」沒有負面意義，不是在找錯；本意是「分析」（analysis），就好像有人在做「文學評論」（literary criticism）中的「評論」之意。

---

<sup>1</sup> 本文譯自 Gregory W. Dawes, "The Interpretation of the Bible", *Introduction to the Bible*, The New Collegeville Bible Commentary, Old Testament vol. I (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007), pp. 34-74。譯者：張錚錚，美國柏克萊加州大學電機博士，曾任教於奧立岡州立大學，後任職惠普公司27年，於2000年退休，現於美國華人教會從事聖經教導及寫作、翻譯等牧靈事工。

先前的作者們有時細分：「低階批判」（lower criticism）即「原文批判」（textual criticism，就是本書前文第七章所討論的），及「高階批判」（higher criticism），重點就是目前要討論的內容。什麼是聖經的「歷史批判」？是在什麼時期出現的？如何發生的？

## 一、「歷史批判法」的發展

談論上述詮釋聖經態度的重大改變，最簡單的方法就是從「有關作者」（authorship）的問題談起。基督徒一直都承認聖經有人的作者。我們相信聖經中，人的作者就是舊約中的梅瑟（寫了《梅瑟五書》）和先知們，以及新約中的四位聖史及宗徒們。其實，聖經有人的作者，這事實沒什麼大不了；因為我們的信德使我們相信更重要的是：聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成的；如此說來，聖經的作者是天主。

這個態度在十七世紀開始起了變化。演變過程是由 1600 年代中期開始萌芽，一直到十八及十九世紀加速發展；「天主是聖經作者」的信念，被「聖經是由人寫成的」這一新潮焦點所遮蓋了，開始重視聖經人的作者。但是，通常而論，「聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成」的信念，並沒有被否定。很多聖經詮釋者仍然是熱心的基督徒，至少在原則上繼續維護「聖神靈感」的信理。不過，他們當下是把焦點集中在「聖經是一部人類歷史的文獻」，與任何其他人類寫成的作品沒有什麼不一樣，所以可以與其他的歷史文獻一樣，用同一種方法來研究探討。

這樣的變化，到底是如何導致的？十七、十八世紀的宗教思想有一特性，是由聖經詮釋的危機所引起的，在更深一層來看，是由聖經權威性的危機而來的。由新教改革者所引起的宗

教戰爭也添加到這項危機中，兩邊都宣稱聖經的權威性，若不順服首肯就遭迫害。最深的危機根源，是在那時期有了新的知識，在科學上、歷史上都有新知識對聖經詮釋予以挑戰。

例如，聖經中的宇宙觀，與正興起的哥白尼天文學說（Copernican astronomy，為伽利略之類的思想家所贊同）的觀點之間，產生了張力。大發現的航海之旅，所帶來的亞洲諸文化智慧，以及美洲大陸的寬廣世界，為歐洲人的思想開啓了一道新視野，也就引起了由歷史角度看聖經的困難。按照聖經所敘述，大約六千年的歷史，好像不能符合人類文化的廣泛性，也不符合聖經外古文明存在的事實（比如古中國文明的存在）。

當然，有很多當時的思想家，由於有了這樣的新知識，就輕而易舉地把聖經權威性給掃除一空了。對這樣的思想家來說，基督信仰看起來只是各種宗教中的一支，不能在人的生命裡獨占鰲頭。同樣，基督信仰的聖經，也好像只是各種各樣「神聖的經卷」中的一部，是人寫的作品，人的知識是有限的，在時空上都受到限制。甚至，那些想要維持傳統信仰的人，也都被迫必須承認聖經的作者完全屬於經書編寫時代的人。「天主聖神靈感的推動」，並沒有把人的作者提升到超越他們自己文化知識限度之外。聖經在今日若真可給出一些訊息，這訊息的理解，必須回到寫作對象接收這訊息的特定歷史脈絡中，才能找到。

「歷史批判法」就是由上述發展中產生出來的。「歷史批判」最早專注在舊約，特別是前五部經書，即《梅瑟五書》。十九世紀的學者開始把這幾本書拆開，把它們看作是長時期一代、一代經「口授的話語」及「書寫的文字」傳遞下來，並經長時期編輯過程，形成最後成品。最有名的結論是把聖經的前

五部經書分成四個寫作的來源：雅威卷（Yahwist：J 卷）、厄羅亨卷（Elohist：E 卷）、申命紀卷（Deuteronomic：D 卷）、司祭卷（Priestly：P 卷）。這個分法是由 Julius Wellhausen（1844~1918）的著作而來的。

這樣的分析可以分辨《創世紀》第一章及第二章的區別。創一屬於司祭卷傳承，來自較晚期的以色列歷史，而創二是雅威卷傳承的作品，所用資料屬於相當早期的以色列史觀。這樣的分析，很快就被應用到新約中了，關鍵議題是在福音書的編寫過程。在此，最能引人注意的成果是福音書的「二源論」，是 Heinrich Julius Holtzmann（1832~1910）研究出的系統理論。根據這個理論，《馬爾谷福音》是「新約正典綱目」中最先編寫完成的福音書，《瑪竇福音》及《路加福音》的編寫，都用了兩個資料來源：《馬爾谷福音》，以及另一個收集了「耶穌語錄」、如今已佚失的集子，也就是現今稱為 Q（德文 Quelle「源流」這字的第一個字母）的這個源流。

我們沒有必要研討後續的發展，或這理論新近的命運（這些都將在本系列後續要出版的書中討論）。現在我們只須注意「歷史批判法」所產生的一些效果。最值得注意的一點，就是聖經的學術研究，與教會實際地使用聖經之間的鴻溝漸漸擴大。聖經的「歷史批判法」好像沒有特定的宗教承諾，它只是世俗學術界的工作。因此，聖經學者打了先鋒，開啓了這些方法，他們通常認為自己是歷史學家，而不是神學家。

由很多觀點來看，這是一件好事。舉一個例子來說，這件事能使天主教、新教，甚至猶太教學者，都先把自己的信仰暫時擱置一旁，同心協力地在學術上下功夫。但是，當我們把他們研究的結果帶回教會（或會堂）的生活中使用時，我們很難知

道可以如何運用這些結果。直截了當地說，一旦我們瞭解了聖經是對誰寫的、為誰寫的之後，問題在：這些對我們現代目前的信徒有什麼意義？「古代巴比倫的創世神話」可能光照了《創世紀》這本經書，但是這些神話對一般教友的生活好像產生不了什麼靈感的啓發。

聖經的「歷史批判」學術研究，與教會生活之間的鴻溝愈來愈大，情況繼續惡化的一個原因是：「歷史批判法」完全忽略聖經的靈性詮釋。教父及中世紀的作者都堅信聖經的作者是天主，他們都盡力在聖經中尋找一些無法由人的作者那裏得到的意義。舉一個例子來說，在主前第八世紀，《依撒意亞先知書》的作者寫「看，有個少婦要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依七 14）時，他絕不在盼望往後會發生「貞女懷孕生下耶穌」的事件；他這樣寫，的確是天主聖神在靈感推動。因此，這就使得聖經在超越人的作者之上、之外，還有一個新層面的意義。

新教的改革者雖然責難那些較有「想像力」的寓意詮釋，但他們還是繼續相信：聖經是在敘述天主引導的歷史，舊約事件是新約事件的預象，也可光照釋經者（及讀經者）時代的事件。但是，「歷史批判法」詮釋聖經的學者全然不能接受這樣的方式來讀聖經，因為歷史學家之所以為歷史學家，是不能談「天主聖神的靈感推動」，也不能談「天主引導的歷史」，他們所能做的，只是敘述人的作者所寫的唯一意義。這就使得信徒們讀聖經時，孤陷在人的作者寫作時的過去情境中，無法搭建一座橋樑跨越時空，把聖經經文與人的作者完成作品之後的各時代、甚至今天我們讀者的時代，連結起來。

## 二、「歷史批判法」的接受程度

這就該稱讚宗教傳統都有很強勁的適應力了，開始認為是對聖經權威有嚴重挑戰的看法，都被主流基督徒教會在實踐中慢慢地吸收了。然而，這正面接受的態度並不是那麼普遍。十九世紀及廿世紀初，都出現有保守派強烈的反應，反對「歷史批判法」，新教及天主教兩邊都反對。

### (一) 新教的教會

在新教的教會中，聖經占有一個獨特的重要地位，我們當然會想到，「歷史批判法」在保守派人士中會存有猜疑。用「歷史批判法」釋經的人會強調說：聖經應該要以人是作者的方式來讀、來瞭解。聖經是一部在特定時空的歷史脈絡中寫成的作品。實際上，這就是說聖經的權威性是有限度的，局限在一個假設中：它的作者是屬於自己時代及地方的人。有時我們必須判定他們有些理念根本是錯的。

對很多的保守派的新教徒而言，這樣的說法好像忽視了聖經是在「天主聖神的靈感推動」下寫成的。假如聖經人的作者真有天主聖神的靈感在推動，天主至少會保獲他們，不致寫下錯誤的論述。天主也會提昇他們的心靈，超過他們自己文化脈絡的局限，而傳遞出真理；真理的來源來自天主，而不是來自人。這類基督徒堅持指出：聖經不僅僅是人的思想記錄或宗教經驗；至少，聖經是天主啓示的見證記錄。

保守派新教信徒不久就重整旗鼓，重申「聖經絕無謬誤」(infallibility or inerrancy) 這條信理，堅決相信聖經絕對不會有錯。這是名為《基本教義》(The Fundamentals) 這一系列小冊子中的第一個要維護的信理，這一系列小冊子從 1909 年開始在美國持

續不斷地出版發行，發售給眾多的基督徒教師及領袖，廣泛流傳於民間，超過三百萬冊。

同樣的信理條目也在 1910 年美北長老教會總會會議 (The General Assembly of the North Presbyterian Church) 中被認可採納。在這個會議中，在「信仰的基本教義」(fundamentals of faith) 中第一個要維護的，也是「聖經的靈感」及「聖經的無誤」兩條信理。順便提一句，「基要派」(fundamentalist) 這個稱號是於此時開始的。1920 年舉行的美北浸信會聯會會議 (Northern Baptist Convention)，好像也是在這稱號下召開，來維護這些基督徒的基本信念。開始時，辯論的雙方都很自然地使用這個稱號，被如此稱呼的人也覺得心甘情願。但是漸漸地，「基要派」這稱號就被污名化了 (a term of opprobrium)。

這個運動要是走入極端，就很容易被恥笑。舉一個例子來說，使這運動達到聲名狼藉地步的，是 1925 年在田納西州 Dayton 鎮發生的案件，當時 John T. Scopes 是一位小學老師，他違抗因宗教導引而立下的州政府法令，傳授了達爾文的進化論。雖然 Scopes 被定罪 (事後這定罪又被推翻，理由是程序上的失誤)，有很多人就視此事件為宗教無知、不顧科學的象徵。但是，這種傾向並沒有因此而消失。相反的，對進化論的阻力好像有增無減，特別是在美國。1991 年的民調顯示，47% 的美國人相信「人類被創造成現在的模樣，大約是在一萬年以內」，這個說法強烈地暗指他們是用了《創世紀》第一章「字面意義」的詮釋。基要派人士為了避免觸犯美國憲法，不可把宗教信仰引入公立學校的教室內，近年來，宗教維護者就不再過分宣示《創世紀》第一章「字面意義」詮釋的立場了，他們開始宣示的立場是「創造論的科學」(creation science，只為科學提供的立場，而非

宗教立場)，或者只是單純地提出足以抗衡進化論的證據。然而，說到底是一樣的，他們就是不斷重申聖經的權威性，這一立場也就是先前導致 1925 年 Scopes 審判案件的緣由。

然而，並不是所有保守派的新教徒都採如此極端的觀點。英國福音派 (British evangelical) 有名的 J. I. Packer (出生於 1926 年)，是一位保守派的基督教義維護者，不過他強調：「聖經的無誤」不必一定要在其教導中一板一眼地做「字面意義」的詮釋。例如，一個熱心的基督徒讀亞當、厄娃的故事時，沒有什麼東西能阻止他把這故事想成是一個象徵性的表達。Packer 也辯駁說，我們不要把聖經教導的訊息搞亂了，把這訊息局限在聖經作者寫作時代的那個世界內，作者在寫經時當然以他生活的世界為參考指標。相信「聖經的無誤」不必擴展到作者的那個世界內，就好像寫聖經的作者不會沒有犯下希伯來文文法錯誤的可能性一樣，因為「他們不是在教授科學或文法」。

甚至在廿世紀早期，就已經有一些福音派的基督徒 (evangelical Christians) 很嚴肅地，同時肯定「聖經的權威性」以及「歷史及科學所宣告的新知識」。在此，有一位關鍵人物：J. Gresham Machen (1881~1937)，對美國福音派 (American evangelicalism) 來說特別的重要。他曾在德國接受新約的學術培育，至少可以看到有一些方法，可以用來維護傳統的基督信理條目。雖然他也知道：這「聖經權威性」的危機，曾是造成所有新教教派彼此分裂的緣由；不過，在由天主教分裂出來的新教這些事上，他的立場是堅固地站在新教改革人士中的。但是，他也能夠看出：在牽涉信仰核心事物時，新教的保守派其實和天主教徒有很多地方是共同一致的。



## (二) 天主教會

十九世紀主要的「歷史批判法」聖經學者，全都出自新教世界；但沒有多久，天主教學者們也開始對這個工作發生了興趣。然而，由於天主教內保守派權威人士的反應，天主教的學者們也受到同樣的阻礙，這點與新教方面的遭遇有異曲同工之處。十九世紀中葉時，羅馬權威的情況對自由思想並沒有幫助。例如，1864年，教宗庇護九世（Pope Pius IX）發布《謬論條目》（*Syllabus of Errors*），這是80條應該受到譴責懲戒的命題。這些命題涵蓋面極廣，其中也有涉及聖經方面的：譴責「聖經僅是一部人的經驗記錄」及「聖經記述的事件並不完全是精確的歷史」這兩項命題。這位教宗並召開了梵一大會議（1870年），強力地再一次肯定特利騰大公會議對「聖經正典綱目」、「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」及「聖經的詮釋」的立場。

1893年，情況有了改變。那一年教宗庇護九世的繼任人——教宗良十三世（Pope Leo XIII）——發布一篇有關聖經詮釋的通諭《上智的天主》（*Providentissimus Deus*，這通諭可稱為「聖經學術研究的大憲章」）。由各方面來講，這篇通諭處理時極為小心。它再次地肯定兩件事：「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」及「聖經的無誤」，堅持傳統的天主教的聖經詮釋原則，譴責「高階批判」（higher criticism）的詮釋方法，認為這是以理性主義攻擊啓示的理念。然而，這篇通諭卻鼓勵嚴肅性的聖經學術研究：鼓勵用最好的分析方法、從原文（希伯來文及希臘文）角度來研究聖經文本。這篇通諭也明顯提及：聖經的世界觀與當代人們的世界觀之間有衝突。這篇通諭也提及：雖然聖經權威不僅限於信仰及倫理方面，但是我們應該要知道，聖經作者並不教導科學真理；相反的，聖經作者是要教導「有益於救恩」的事（這是聖奧思定

首先宣布的原則)，聖經作者爲了教導「有益於救恩」的事而寫聖經時，他們表達訊息的方法有時「多多少少有點像當時的語言」或「用了當時常用的詞彙與說法」。

發表此通諭的前一年，教宗良十三世讚許了拉格朗日（Marie-Joseph Lagrange, 1855~1938）的工作。拉格朗日是一位法國的道明會神父，1890年在耶路撒冷創辦了一所高等聖經研究學院（Ecole Biblique）。拉格朗日可能是天主教會中採用「歷史批判法」詮釋聖經中，最偉大的前驅學者。在打開了「歷史批判法」這一扇門之後，拉格朗日被迫重新再思考「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」這個信理。

按照從前傳統的說法，「受聖神靈感推動」指的是「聖經人的作者，只被動地接收從天主來的訊息」；但是拉格朗日堅持地說「聖經人的作者是真正的作者」。在整個寫作的過程中，他們肩負全責，也就是說：收集資料（文字的及口傳的資料）、選擇資料、編寫文本，直到最後成書，他們都負有全責。在整個過程中，他們都是由天主帶領，所以他們的教導是沒有錯誤的。然而，他們所教導的內容，應該跟他們書寫的形式分開來思考。書寫的形式有如穿上的一件外衣，在思考聖經作品的書寫形式時，我們需要考慮這個作品所屬的文學類型，如此，我們才能斷定有些故事是虛構的，不是歷史事實（例如，約納先知及大魚的故事）。我們也需要考慮一下聖經作者的企圖，例如，有時他們只是想再敘述一次以色列的歷史，所以隨手用了手邊既有的史料，採用時並沒有想到是否應該先檢驗一下，看看這些史料的精確度夠不夠。

對天主教會來講，在廿世紀初，這樣的說詞看起來非常大膽勇敢，不過，拉格朗日還是可以引用《上智的天主》通諭其

中的一段來申訴。然而，教宗良十三世代表了一個謹慎的行動，打開了一扇門，讓「歷史批判法」進入了聖經詮釋的領域；可惜，好景不常，這扇門很快就關閉了。他的繼任人—教宗庇護十世 (Pius X)—警惕到一些方面的發展，就於 1907 年發出一系列的文件，譴責以現代主義名義提出的一些論點。教宗譴責的論點中，有一項是：詮釋聖經時，只把經卷看成是「一部僅是人寫的文件」。這些文件批評像拉格朗日之類的聖經詮釋者時，雖然面對的是虔誠信徒，並沒有把聖經當成「一部僅是人寫的文件」，但是語氣的改變已經很清楚了。

這次危機的第一位受害者是法國學者神學家 Alfred Loisy (1857~1940)，雖然他的著作包括保衛天主教對權威性的觀點，但是他在福音的歷史價值觀的那種尖銳態度，導致他在 1908 年被逐出教會。1905 年，拉格朗日神父本人也因涉及有關引發爭議的話題，被禁止出書，在他得不到允許出版有關舊約的書籍時，他就轉而研究新約。1912~1913 年間，他也有一段時期離開耶路撒冷高等聖經研究學院的職位，雖然後來他的職位又被恢復，但他再也不敢研究一些危險課題，譬如「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」之類的題目。

這個所謂「現代主義危機」(modernist crisis) 所引發出來的效應，迫使天主教的聖經研究學者轉入地下。1943 年，教宗庇護十二世 (Pius XII) 發表《聖神啓迪》(*Divino Afflante Spiritu*) 通諭。這篇通諭簽署了「聖神靈感推動」的說法，這正是拉格朗日所維護的理論，根據這論點，聖經人的作者是真正的作者，用了所有人的能力來編寫他的作品。

依此，詮釋者必須要盡力去瞭解這些聖經人的作者的特質、他們寫下的內容、所用的資料來源、表達方式。換言之，

聖經學者的主要工作是去發掘聖經文本的文學意義，也就是人的作者心中想要表達的意義。爲了要發掘這意義，詮釋者應該採用詮釋任何人所寫的作品一樣的方法，來詮釋聖經。這篇通諭雖然重申了傳統天主教會的觀點：聖經意義的最終審定者必定是教會，這是依據教會的傳承；但是，通諭強調，相對而言，非常少的聖經經文須要經過這道手續，才能定下其中的意義。對聖經的研究學者而言，學者們還是有足夠的自由。有了這一項顯赫的宣告，天主教會的最高權威正式地簽署、認可了「歷史批判法」詮釋聖經的研究課題。

這篇《聖神啓迪》通諭的頒布，是天主教會的轉折點，對現代聖經的研究工作態度改變了。梵二大公會議頒布的《天主的啓示教義憲章》（1965）給了「歷史批判法」詮釋聖經進一步的肯定，對往日的《聖神啓迪》通諭並沒有添加什麼，也沒有在近日收回了什麼。

的確，1993 年由羅馬的宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）發表聲明，批准廣泛的新詮釋方法，聲明中說：「歷史批判法」是「爲科學研究、在古文本找出意義，不可缺少的一種方法」。在這一點上，宗座聖經委員會的說詞絕對正確，不論任何人用什麼詮釋方法想要達到貶低聖經的目的，也無法在詮釋聖經上能丟棄「歷史批判法」。我們將很快看到，即使是一些「後現代」（postmodern）的批判學者，他們最近也回頭用上聖經的歷史研究了，只不過分量較少及自己心知肚明罷了。看來，好像在最好的細察之下，「歷史批判法」是不會消失的，而會存留下來。下一章的標題「後現代的聖經詮釋」，並沒有意味說因時代的變遷而使「歷史批判法」被置之不用了。那個標題，只是說要再補加一些具有更深一層的方法，來尋求聖經

文本的意義。

## 肆、後現代時期

### 一、聖經意義的不確定性

我們開始學習本書第貳部分時，我會在第五章中，解釋詮釋一部作品是什麼意思。其中特別有一點我堅持強調：沒有人能逃避詮釋的責任。讀一部作品，若要瞭解它，就必得詮釋它。現在我們必須回到這些問題上，因為在我們有生之年，新的聖經詮釋方法就已爆炸了。這些新的詮釋方法有一個共同處，那就是，在詮釋一篇文本時有了新的意義。

特別是很多當代的詮釋學者強調：詮釋工作本身，比從前所想像的要來得更複雜。他們把焦點放在與詮釋工作相關的各幅度上，由此而導致文本意義的不穩定，他們說，聖經經文的意義，不能只由單一鑑定的詮釋法來定案（有時稱之「文本意義的不確定性」）。

在我們學習的這一章中，我要談談詮釋工作可能牽涉到的各個幅度，舉出「後現代詮釋學」（postmodern critics）的強調所在。可能我會在某些方面說得比較繁瑣而仔細，這是因為相關的後現代詮釋學者，還沒有把他們心中所想的呈現得夠清楚，使我們看得懂。他們的作品常常喜歡使用一些比較怪僻的字彙，以及比較誇張的語句，一般人不太容易當下掌握住他們的本意。因此，我盡力而為，做出說明，把他們想講述的，在這裏講清楚。

## （一）個體部分及全部整體

後現代思想家所強調詮釋工作牽涉到的第一個幅度，學習聖經者其實早就已經熟悉了，通常稱之為「詮釋上的循環現象」

（hermeneutical circle：我們從下文可以知道：這個詞彙至少有兩個意義，我們要討論的是其中第二個意義）。詮釋工作是在循環中運行的：文本中，每一個體部分的意義，要在全部文本整體意義的光照下，才能瞭解；同樣地，全部文本的整體意義，也要在每一個體部分意義的光照下，才能瞭解。原則上，詮釋工作就是這樣一個沒完沒了的循環，過程是沒有終結的。

我們可以用一個簡單而熟悉的例子，來開始談這個觀念：我們若把一本書中的某個句子孤立起來，就無法適當地瞭解這句話要表達的意義；這句話一定得放在整部作品上下文的脈絡中才能瞭解，也就是，要參考較大篇幅的書中內容。舉一個人人皆知的例子：若我們只讀詠五三 2 第一句話的後半「沒有天主」這四個字，把它孤立起來，與前半句的「愚妄的人心中說」分離，我們就會犯下大錯，並誤解整篇聖詠的意義。而且，並不只是這前半句話重要；假如你沒有讀完這篇聖詠的全部，你不會恰當地瞭解詠五三 2 這句話的真正涵義。只有從頭到尾讀完這篇聖詠的最後一句話，你才會明白為什麼這篇聖詠的作者相信：愚妄的人會否定萬能天主的存在。

所以，有一個常規：研讀一部文本中的每一個體部分時，都要參照整體的全部文本。當然，反過來也是真的。說起來好像是老套，但還是值得說出來：要瞭解全部文本的整體意義，只有等你讀完全部每一個體部分後才會懂。這兩個事實，就使整個詮釋工作在循環中運行了。文本中每一個體部分，只有在參照全部文本的整體意義之後，才能瞭解；同樣，全部文本的

整體，只有在參照每一個體部分意義之後，才能瞭解。簡單的文本，例如一句話，這循環運行得不必很久，只讀一次可能就夠了，就對所讀的有什麼意義，有了滿意的瞭解；比較複雜的文本（好比莎翁的戲劇，或聖經），每讀一次都會改變我們對整個作品的看法；有了新的看法，我們可以回去再讀，又可以在讀過的句子中發現新的意義。

停下來想一下，這樣的步驟原則是沒有自然結果的。詮釋者可以沒有終止地不斷循環運行。在對全部文本整體有了新的瞭解之後，我們會回去再讀每一個體部分；複雜的文本在這再讀的過程中，會使我們對整個作品的瞭解有所改變。這樣，又會帶我們回去，重新思考個別句子……等。

當然，有很多實際的理由會使這個過程停下來：可能是詮釋者沒多久就對這工作厭倦了；或是詮釋者認定他們已經對該作品的意義有了足夠的瞭解，詮釋工作已完成了。但，這不是重點。重點是在這個「詮釋上的循環現象」，原則上能夠無限制地運行下去。若然，那麼沒有任何一個對全部文本整體的詮釋，可以聲稱是找到了最終意義，無論這詮釋只進行了一次循環，還是做了多少次的循環，皆然。充其量，重點只不過是在詮釋者放棄了，不再繼續為這個作品詮釋下去罷了。

這問題對聖經來說特別嚴重，因為我們不知道任何一段個體部分的聖經文本，是屬於哪一個整體文本。在詠五三例子中，很清楚，每一句都得在那篇聖詠中讀，那篇聖詠就是一個整體文本。但問題是：整部《聖詠》又如何呢？若我們要堅持，像依七 14 應該在整個《依撒意亞先知書》的光照下來讀一樣，那麼，我們應不應該在讀詠五三時，也要把整個《聖詠》全部算是整體呢？然而，整部《聖詠》真是一個整體嗎？它真是一

本「書」嗎？或者，是否那只是因為這些文本的文體相同，而被歸類收集在一起的？而且，我們還可以堅持說「聖經是一個整體」，是收集了很多書組合而成的，那麼這套「經書組合」是否可以成爲一個特定單元呢？若然，詠五三是否就該在整體聖經中來瞭解？這真是一個議題，是那些贊成以「聖經正典綱目」爲準來詮釋聖經的人所提出來的。不過，若答案是肯定的，我們用誰的聖經呢？是希伯來人的聖經（Tanak）嗎？或是基督徒的聖經？還有，爲什麼只停留在聖經的封面與封底之間呢？在各種聖經中，什麼是我們才應該去讀的可能最大文本整體呢？我們可能想要停在「聖經正典綱目」的限度下嗎？但以歷史及文本的理由來講，是沒有那麼清楚的，不能說明爲什麼這些極限是如此的重要。

## （二）歷史脈絡

第二個導致聖經詮釋不確定性的因素，是必須把聖經詮釋的中心理念放在歷史脈絡上。若然，問題就出於：如何在有關聯的歷史脈絡光照下來理解文本。這裏有兩個問題：第一，與聖經文本有關聯的歷史脈絡極爲豐富。特別對新約而言，我們知道有太多太多的世界因素影響了新約的形成。這也就意味著，詮釋者必須在豐富的社會及文化的環境中，先挑選出一些特定的因素，以這些特定因素來光照想要詮釋的聖經文本。

用一個人所皆知的例子來說明：《若望福音》一開始就講到在耶穌身上成了血肉的「天主聖言」，我們如何瞭解「聖言」這個概念呢？是該用一般流行的希臘哲學觀念中的「道」（logos）來瞭解呢？還是該在舊約中所描述的「天主的話」的光照下來瞭解呢？或者，該綜合兩者來瞭解呢？我們到底該如何決定？



第二個問題更是棘手。雖然我們同意聖經的文本要在歷史脈絡中才能懂，但是沒有辦法劃定一個明顯的邊際界限，限定這歷史脈絡的範圍。這個問題不僅僅是由於聖經出自相當複雜多元的歷史脈絡，而且這個脈絡的邊際界限在不斷地改變，不斷地在重新劃定，好像是一組同心圓，沒法看到盡頭。每一個人類文化的產物，都要靠著一個背景而創造的，而這背景具有無限量預設的想像空間。當你要去找尋這些預設時，你會發現一個預設是建基在另一個預設之上，所以解釋的過程沒有自然的終止點。要瞭解某一個社會制度，就牽涉到要瞭解另一個社會制度，接下來又牽扯上第三個社會制度。

舉一個簡單的例子，新約作者提到耶穌是「默西亞」（希臘文 Christos），但這名詞是什麼意思呢？要瞭解這名詞的用法，我們就得要瞭解舊約中的王國的概念；但是要瞭解王國，我們必須要去瞭解古代近東思想的社會觀，要瞭解他們對社會的觀點，我們又必須瞭解他們對人性的觀點。如此這般，這樣的過程會要繼續進行下去。的確，情況惡劣得遠遠超過上面簡要的描述。在一串事件中的每一個元素本身，就會遭到不同的詮釋：其中的意義，用不同的方法，就會得到不同的意義，那要看文本被置放在什麼樣的歷史脈絡中。

在此，又一次，這些爭論點好像太抽象，沒有什麼實際的意義。實際上，我們很少會被這樣的思考難倒，而止步不前。不論這詮釋研究員要說什麼，我們在事實上都會達到一個決定，定下文本的意義。我們相信我們已經足夠瞭解這個聖經世界了，才下此決定。這當然是真實的。但是，這並不是意味我們忽視後現代學者們的爭論點，不加以理睬。

這類詮釋者並不是在主張我們永遠無法決定某段文本的意

義。他們所主張的，是這個決定總是會被修改，總是會有另一個聖經世界的相關事實、會有另一個詮釋方法、會有另一個較大的歷史脈絡，指使我們重新開啓對聖經文本的詮釋，以找出新的意義。也不是說，這個困難只是理論上的。我們可以每天都在聖經學術界中看到這樣的研究成果。這樣的研究，其特性是：顯然地、不斷地、無止境的，有新書、有新論文出版，加諸於已是現有的、堆積如山的有關詮釋的書及論文上。只舉出一個例子：《羅馬書》的研究。

### （三）「意向上的錯誤」

歷史批判法試圖控制詮釋的過程，其方法是把焦點放在作者的寫作意向上。很多歷史批判者強調說，這工作是試圖瞭解聖經人的作者想要說的是什麼。所以我們可以把研究局限在聖經世界中作者所知道的某些面貌上。例如，若我們知道某部新約經書的作者很明顯是屬於巴勒斯坦猶太世界的人，我們很可能就會忽略一些只存在於當時說希臘話的猶太人中間的「猶太文化」。若我們選了這條路，這就產生一些限制，在詮釋上就會偏向某一方面。

然而，在1940~50年代間，有一系列通常被稱為「新批判學派」(New Critics)的文學批判作品，開始攻擊這樣的預設，攻擊並不直接針對聖經研究(他們沒有承認罷了)，只是攻擊純文學作品的研究。這些批判者認為「想要發掘作者意向內的意義」是犯下了「意向上的錯誤」(intentional fallacy)。首先，他們強調說，作者的意向屬於心理層面，我們無法進入，至少我們不再能夠親自詢問作者本人。大多數文學作品的作者都已不在人間了，作者的意向只有具體地存活在他們的作品之中。

若是如此，我們的焦點注意力必須在作品上，而不是作者。這些批判者辯駁說，即使作者還在，可以被詢問，為什麼他/她們對作品的說詞，要比作品本身的分量重？總而言之，不管作者曾經有過什麼意向，這些意向有可能並沒有化身於作品之中。換言之，最終的作品有可能欠缺作者原有意向的意義。而且，更通常的是，有技巧的作者會創作出遠超過他們意向的作品。人類語文作品的資源是靈活的，這些語文的作品是可以傳遞出迴響及共震來的，因此，作者有可能把自己還不知道的因素，置入他們的作品之中。所以，若把詮釋工作只限制在尋找作者的意向，會使人類失去文學的豐富性，這文學的豐富性，有能力對新世代說話，讓他走上新的前途。

這一系列的爭論，引發了有如「紅血球過多症」(plethora) 似的聖經詮釋方法，有人稱為「文學式的閱讀聖經」(literary readings of the Bible)。他們認為，研讀聖經文本，為的是發掘其中的「可能意義」，而不是聖經文本的原始意義。應該把焦點放在文本，而不是作者，這樣的讀法就是暗指詮釋是沒有終結的(open-ended)。我們再也不可能替文本的意義下定斷了，因為新的讀者，活在新的環境中，內心有新的關注點，就可以在文本中找到我們還沒注意到的另類意義。他們如此做，我們不應該勸阻，因為事實上，是他們發現了這個新的意義，而不是作者原本的意向。有人還可能辯駁說，技巧高超的作者有可能在作品中置入他們自己都還沒意識到的意義，若真如此，他們是真有意向使他們的作品給新一代的讀者，用新的一種方法來讀。若真如此，論者會強調：詮釋者就該忠於作者的意向，而不要去管作者了。

#### (四) 文本與讀者間的互動

較晚近一代的詮釋者，正趕上這一波的詮釋學理論，會對讀者的角色作出反省，並把這理論做了進一步的發展。這樣一來，他們就批評我們的習以為常、談文本意義的釋經方法。他們特別質疑「尋找存在於文本之內意義」的理念。他們主張：文本的意義並非已經內存於文本之中，已經固定在一頁一頁的紙張之上，我們只須把這意義發掘出來就好了，就像 *exegesis*（解釋學）這個希臘字所表達的意思一樣。相反的，文本的意義是要在文本及讀者互動之下，才會產生出來的。讀者研讀時，若不先帶著某種預設，那麼文本絕不可能有任何意義的。

接下來，我們稱文本僅僅只是一系列的蛛絲馬跡，需要在每一個研讀的時機中，建構出文本的意義。文本並不是已經先有意義存在，而是只有可以產生意義的潛能（*potential*）。需要讀者決定（有意識或無意識皆可）用什麼方法使這潛能實現，讓意義產生出來。

這論點在於：寫好了的文本就像樂譜。樂譜本身不是音樂。要成就音樂就得演奏。同樣，一篇寫在紙上的文本，還沒有特定的意義。若要獲得特定的意義，就得先有特定讀者來研讀。這樣討論下去，就有了第二層意義，由此，我們可以談談「詮釋上的循環現象」（*hermeneutical circle*）。這是一個詮釋的循環現象，由文本到讀者，然後又回到文本。我們所講的文本意義，是在這樣的過程中產生出來的。讀者對文本的瞭解，至少有一部分是由讀者的預設而造成的。

在最極端的情況下，這種詮釋的立場，其實是透過表面上好像僅是詮釋文本的動作，而把讀者變成創造文本的人。在此情況下，我們可以說，有多少讀者，就有多少文本。比較沒有

那麼極端的看法，是要使讀者投身各式各樣的詮釋社團，每一個投身，多多少少都有一套預設。我們可以說，有多少詮釋社團，就有多少文本。

這個論點，有一個雖然較弱、但還是比較可以有點防衛力的說法，就是避免說讀者在創造他們的文本。任何文本都會有與讀者無關的因素，或者（更精確地說）是在不同的讀者社團都可以認出的因素。即使讀者沒有創造文本，他們也的確在完成文本。文本之所以具有意義，是因為在文本中獨立的因素與讀者的預設起了互動，讀者的預設是由他們所屬詮釋社團而來的。

不論這樣的論點用了什麼樣的形式讓我們來接受，它都有一些有趣而牽強的後遺症。例如，持有這種觀念的詮釋者會花上大量的時間談自己，跟談文本所花的時間也不相上下了。他們會辯駁，說那是他們的預設，或說是他們的詮釋社團的預設，有了這些預設才能使他們的詮釋具體成形。

的確，很多後現代的詮釋者開門見山就先介紹自己，說他是誰、屬於哪一個社團。因為詮釋者的背景無可避免地塑造了他們的詮釋，他們辯駁說，這些事最好開誠佈公，讓讀者預先受到警告。這套詮釋法有另一個表達方式，就是傾向於「自傳式的批判」，在其中，自傳與文本彼此互動。用「歷史批判法」詮釋聖經的前驅者，想用科學性客觀的立場，來逃出教條式宗教勢力的掌控，走到這裏，我們已經走了一大程。

### （五）以懷疑為出發點的詮釋法

後現代詮釋文本的方法，還有一個幅度，就是體認聖經讀者可能不是「無瑕」的。他們可能宣稱自己是中立的，對文本的詮釋完全客觀、沒有偏向某方。雖然這樣的忠信客觀、希望

不偏不倚，但也不能只是虛有其表。後現代的詮釋者強調，世界上所有的知識全是由下述兩因素塑造而成的：我們是誰，我們所處社會何在。在此，特別重要的是由馬克斯主義者（Marxist theorists）首先發展出來的「意識型態」（ideology）的觀點。

「意識型態」這詞彙，有時可以是中性的（不偏左、也不偏右），單純地在表達一組特定的理念。但是自從馬克斯（Karl Marx, 1818~1883）用了這個詞彙之後，它就有了專門的用途。它指的是一種方式：一個強權社會團體的成員們，爲了維持他們自己的社會地位，而使用這種方式扭曲思想、強勢地干預一切。他們簡直無法看到任何事實，因爲事實會損壞他們在社會上的強權角色。「意識型態」在這樣的意義上，是一種蒙蔽人的思想方式，讓人弄不清社會上到底發生了什麼事，在當時強權及壓迫人的社會結構中，這個遭到扭曲的思想方式反而有其正當性（legitimacy）。

聖經詮釋有可能遭受意識型態因素的影響，而有變形的成果，這一點就成了後現代聖經批判的主題。但是，後現代聖經批判者強調：不僅只有聖經詮釋的工作，會因強權團體的益處而變形；在聖經本身的訊息，也可能蒙受各種有名的意識型態觀念所扭曲。誠如我們曾說過的，即使我們承認聖經是天主的話語，我們也必須要認清一點，天主的話語是用人的語言來表達的。天主的靈感，是不是真正保護了聖經人的作者，使他們不致於蒙受那些我們現在已經知道、影響了我們大家的、有問題的知識所扭曲。假若這答案是否定的，那麼詮釋者的工作應該包括針對意識型態做批判，經由這批判過程，可以把一些具有誤導性及壓迫性的思想形態的假面具揭下，使其真面目顯露出來。

要看詮釋者的焦點放在哪一個受壓迫的團體，這意識型態的聖經批判可以有不同的詮釋方向。有關這個課題，首次表現在解放神學家（liberation theologians）的作品中，他們是在窮人困境的光照中研讀聖經，特別針對第三世界中的一些國家。在天主教的解放神學家中，意識型態批判常與窮人優先的觀點結合在一起，好幾任教宗都曾授予謹慎的肯定認可。

同類型課題的「女性神學」（feminist theology）在1970年代興盛起來，成了人人皆知。其實，以女性觀點做聖經詮釋的方法，早在1895年就有了，那一年，Elizabeth Cady Stanton出版了《婦女聖經》（*The Woman's Bible*）。這以女性觀點為主的詮釋學，有個特色：它的批判不僅在批判以父權觀點所做的聖經詮釋；它還要尋求恢復婦女在猶太文化及早期基督徒歷史中的角色。婦女的聲音在聖經中，已經被具有強力男性意識型態的聖經作者給消音了。

還有，最近有很多聖經批判者也採用了「後殖民主義的詮釋聖經法」（post-colonialist approach to the Bible）。這是由西方殖民地強權的現代經驗開始，很多國家在今日正在掙扎、企圖解救釋放他們自己。再一次，這方法不僅批判這些聖經詮釋都在支持殖民地的威權強力，而且還想找出方法來，為聖經內蒙受這類意識型態所污染的章節片段，解除牢不可破的影響力。例如，這樣的批判可以重新檢驗在巴勒斯坦地域中、以色列所宣稱的「歡慶征服了天主預許的福地」；其實，從客納罕人的觀點來看，是他們的土地被侵占了。

驚人之處是，這發展導致頂尖的聖經詮釋者有了重新回到歷史的興趣，因為我們無法瞭解文本中的意識型態偏向哪一方，除非瞭解了作者所處社會的歷史脈絡。這事實，引起了一

股「新歷史批判法」(new historicism)的熱潮，重新對文本的歷史及文化脈絡發生興趣。雖然「新批判學派」(New Critics)曾在1940~50年代間提出警告，認為作者的意向在文本的詮釋中不足為憑，但後現代的詮釋者還是再一次地，又對聖經人的作者發生了興趣；不過，詮釋者這一次注重的，是要看看聖經人的作者，在古以色列或早期基督徒世界中扮演了什麼樣的社會角色。例如，最近的「舊約批判」著重在希伯來聖經的作者們及編輯們的寫作方式，研究看看他們究竟處身於以色列社會的哪些特定地區，以及他們為認同以色列而做的政治掙扎。

附帶也說一說，不僅馬克斯警告我們要注意人類思想中意識型態所扮演的角色。後現代的詮釋者也提出兩位法國哲學家 Paul Ricoeur 稱為「懷疑大師」(masters of suspicion)的思想家：哲學家尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844~1900) 及心理分析家佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856~1939)。他們兩位也警告我們，有些隱藏的力量會在不知不覺中扭曲了我們的認知。依照 Ricoeur 所說的，一般的聖經詮釋的方法應該用「以懷疑為出發點的詮釋法」，來與「以信任為出發點的詮釋法」抗衡。這是一般基督徒詮釋聖經時應採用的方法。

## 二、結論

有關後現代聖經詮釋者的工作，還有很多議題可以討論，這些都是不斷引起爭論的議題。例如，他們觀察到同一的文本，可能有數種不同的詮釋結果，這就引起一個問題，該如何判斷彼此衝突的詮釋呢？什麼是一個好的、或一個壞的詮釋標記呢？是不是有些詮釋要被刪除呢？若然，根據什麼標準呢？

至少這些研讀聖經的新發展，強調了一個事實，從我們一



開始的討論中就已指出：詮釋的行動是極其複雜的。若我們把聖經詮釋當成一件嚴肅大事來做，我們必須要瞭解這項複雜的工程，並嚴肅思考其帶來的後果。很明顯，後現代的批判者關切的，與早期基督徒的詮釋者所關切的一樣，特別是教父及中世紀詮釋者的關切。例如，他們通常都對牧養羊群有強力的關切。他們也都不僅揭開了編寫聖經時代的意義，而且也指出對現今讀者的意義。他們都主張聖經不是只有唯一的意義，而是有各式各樣的意義。然而，後現代的批判者不像教父們，他們很少用天主的靈感來護衛自己所宣稱的結果。

現在要談論天主教會對這些走勢的反應如何，還是太早了。羅馬的宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）在1993年，極其小心地對「解放神學」及「女性神學」的聖經詮釋法做了肯定認可。這小心謹慎是可以理解的。初看起來，後現代批判者所持立場，與基督徒傳統所持立場之間的關係好像模糊不清。在採用「以懷疑為出發點的詮釋法」及「質詢聖經文本權威性」這兩方面，他們好像與傳統的信仰形式互相敵對著。

反過來說，後現代批判者有其它方面頗為神學家所看重。例如，把讀者的角色加重，並加重他/她的詮釋團體，後現代的詮釋方法，可以讓我們在教會的生命脈絡中詮釋聖經，這一點很吻合天主教會的傳統。因此，很可能，至少有一些後現代批判會受天主教會歡迎。

整體來說，後現代批判可以說是延續進行著的一個大計畫，是《聖神啓迪》通諭及梵二大公會議所要包容的大計畫：以「聖經是人類作品」的角度來瞭解聖經。然而，大多的信徒可能更強調聖經是天主的話語，這「話語」以人類深邃而模糊言語的形式來到人間。要瞭解這「話語」，就要用盡所有的詮

釋技巧，及我們所能掌握到的一切認知能力才行。在我們以為詮釋文本的技巧已經走到山窮水盡、無話可說時，後現代的作者們又為我們開啓了一道新門，又為理解基督徒經書帶來了一個新的可能性。聖經詮釋的歷史，很清楚，還有很長的路要走呢！

Holy Spirit Seminary Library