

文本、本土詮釋與釋經學轉向

謝品然(香港建道神學院舊約神學教授)

在邁向廿一世紀、面對世界格局大調整、社會迅速變遷轉化、政治權勢急激易轉的當兒，吾族社群即將經歷社會重建中的解構、解構中的再建，基督信仰在這典範移遷(paradigm shift)中，自當為這新經歷、新處境、新整合中從聖經文本與神學尋索新的詮釋意義。¹為此，基督信仰的聖經詮釋理論之實效性需相應提高。

詮釋學(hermeneutics)一般指「詮釋文本的理論」。[文本](Text)是「我們每天都在閱讀與聆聽，嘗試理解一切接收到的訊息，並且加以詮釋。任何完整的訊息都構成一段『文本』，好像書本上的一段章節。」²「文本」亦可指「所有現象、事件」。³詮釋學在當代神學、哲學、文學、社會及人文科學界中早已是熱門課題。就連保守的福音派也無可避免地投入這股論述的熱潮中；在作者、文本、讀者、解讀、意義間討論關聯性的真象。

更新(renewal)將不可能來自啟蒙運動之前設的架構——這些都不再能自我確證。替代它的，

1. F. Watson編，《文本的開放：聖經研究的新趨向》，London，1993，頁ix。

2. 傅佩榮著，《哲學入門》，台北，1993，頁37-42。

3. P.M. Rosenau，《後現代主義與社會科學》，Princeton，1992，頁xiv。

是一新的典範、新的知識和想象的架構，這是必須的。而且，我們對這世界的構思必須是賦予生命的想象。這新思潮將須是後批判的、後現代的……只要我們仍視世界為取之不盡的資源，只要我們依然滿足於在架構上或個人層面上的性別主義，只要我們仍想象西方世界為真實的，甚至是獨一的、真理的擁有者，危機將會深化。反之，我們需要一新的導向、新的意象、新的隱喻、新的思想。⁴

美國福音派對自身在世界的定位有了新的反省，可說難能可貴。富勒神學院的教務長及神學和文化教授戴納斯(William A. Dyrness)指出，那些認為「好」的神學盡在西方世界，而第三世界需要西方出口其神學來教導及糾正他們的「壞」神學的人，⁵忽略了兩個事實：第一、西方神學本身就已反映了西方文化及歷史的處境，因此並不可能滿足處境多樣化的第三世界教會的需要——雖然它確實可能對那些處境作出神學的貢獻。第二、如我們所見，這些(第三世界)教會在處理他們一些獨特的問題時，也同時無可避免地在進行神學反省，而當我們正開始了解到那些問題對我們也重要時，他們的基督信仰及聖經反省對我們也同樣是重要的。對過去那套以「西方中心論」為放諸四海皆準之「普世論」的「意識霸權」有了自我批判的醒覺，正是對第三世界神學合法性的肯定。瓦特森(Francis Watson)意識到「西方有一控制系統保護其知識產業，但

4. 見R.K. Johnston, 〈今日的形像〉, 收入R.L. Hubbard, Jr.等編《舊約神學研究》, Dallas, 1992, 頁224。

5. 參氏著《跨文化神學的邀請》, Grand Rapids, 1992, 頁17-18; 及《向第三世界學習神學》, Grand Rapids, 1990, 頁viii-34。

這往往是低效率和昂貴的。許多製作者只滿足於重抄舊題或理念，提供毫無突破性的詮釋。幸虧聖經學者並非如此，而是在一更嶄新範疇裏製作新典範，這些典範足以支撐廣大社群的詮釋實踐。」⁶傳統保守福音派學者凱瑟(Walter Kaiser)和蕭華(Moises Silva)最新出版的詮釋學的書也指出：⁷

幾乎所有自一九五六年蘭姆(Bernard Ramm)提出的預設都已受到嚴峻的挑戰，也受現代性及後現代性的新風潮考驗。其嚴重性可見於現今的日新月異、變幻無窮的思考模式，甚至我們不曉得這序言的讀者是否明白我們所講的。事實上，我們今日的特徵正如此書的副題所言：意義的尋索。

面對種種後現代思潮的圍困，轉向中的取向會帶來何樣的轉機與突破或許不是易於推測的。但其意義世界與現實世界之互動所引發的新意識，必然為基督信仰帶來新的挑戰。正如福音派神學家愛力克森(Millard J. Erickson)⁸在論到詮釋學與後現代時所指出，後現代主義對福音派的重大影響還須我們正視，在諸多的後現代神學理論中，必須中肯地給予批判。⁹本文盼望能對釋經與詮釋學在傳統、現

6. 見〈解放讀者〉，收入氏編，《文本的開放：聖經研究的新趨向》，London，1993，頁57。

7. 參蘭姆著，《基督教釋經法》，美國，1983，詹正義譯；W. Kaiser, Jr.和M. Silva，《聖經詮釋學專論》，Grand Rapids，1994，頁9。

8. M.J. Erickson，〈新的典範？〉，收入氏著《福音派的詮釋》，Grand Rapids，1993，頁99-125；〈後現代主義對福音派的重要性〉，頁103-105。

9. D.R. Griffin，《後現代神學的多樣性》，1989，頁1-7；克里芬，《後現代世界中的上帝與宗教》，1989；J.B. Miller，〈後現代世界的浮現〉，收入F.C. Burnham編，《後現代神學》，San Francisco，1989，頁9。

代與後現代的轉化中給予概括性的繪描，並嘗試探索一些有利於孕育及整理本土化詮釋理論的元素，從而在聖經詮釋上為建立本土(漢語)神學而邁進。

一、文本詮釋的傳統性¹⁰

文本詮釋理論的淵源來自古希臘羅馬的古典文學理論；其兩大學派為文法解釋法(Grammatical interpretation)與寓意解釋法(Allegorical interpretation)。當猶太與基督新教對聖經進行各種詮釋活動時，它也演變為字義解釋法(Literalist interpretation)、米大士解釋法(Midrashic interpretation)、柏示亞解釋法(Peshet interpretation)、寓意解釋法(Allegorical interpretation)。在初期教會與教父的詮釋理論中，他們即面對信仰及聖經詮釋上的轉向。首先是面對猶太聖經在經歷耶穌基督後須做出的重釋，接而又面對新約正典形成帶來的詮釋上的挑戰。接着，教父的詮釋理論也分為亞歷山大學派(Alexandria School)和安提阿學派(Antioch School)；前者為寓意派，而後者為字義派。

到了奧古斯丁¹¹的時期，詮釋理論有了新的突破；從語言學的層面切入，提供了語言學與符號學(Semiotic)為基礎的詮釋學，進而尋索文本之意義。¹²中世紀的詮釋理

10. 參W.G. Jeanron, 《神學詮釋學》, New York, 1991; 高宣揚著, 《解釋學簡論》, 香港, 1988; R.E. Palmer著, 《詮釋學》, 台北, 1992, 嚴平譯; W.W. Klein, C.L. Blomberg, R.L. Hubbard, Jr.等著, 《聖經詮釋專論》, Dallas, 1993; G.R. Osborne, 《詮釋的縲旋》, Downers Groves, 1991; A.C. Thiselton, 《詮釋學的新視域》, Grand Rapids, 1992。

11. 奧古斯丁, 《基督教教義》, New York, 1958, D.W. Robertson譯。

12. J.W. Rogerson並不同意這種看法, 他認為奧古斯丁並非語言學家, 參《聖經詞典》(The Anchor Bible Dictionary, Vol.3, H-J)第三集, 頁427。

論，從奧古斯丁到多馬斯·阿奎那¹³，均沿此路線發展。尼古拉斯(Nicholas of Lyra, d.1349)亦適當地綜合了中世紀的四種詮釋理論；¹⁴「字義」(letter/literary)列示上帝與我們列祖的作為；「寓意」(allegory)列示我們信仰的所藏地；「道德上(moral/tropological)的意義」給予我們日常生活的規則；「末世論」(anagogy/eschatological)列示我們競爭(strife)的終極處。

Littera gesta docet, quid credas allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

詮釋學與基督教神學的改革亦有密切的關係，特別是馬丁·路德的「唯獨聖經」論¹⁵為基督新教所帶來的改革，是前所未有的。當時基督新教所面對的大公教詮釋理論，在天特大會(Council of Trent, 1545-1563)肯定了權威的雙元詮釋理論：即正確的基督信仰與神學乃由聖經和基督教會傳統合璧而成。¹⁶路德¹⁷直接了當的回答：

我要的是聖經，厄克(Eck，和路德辯論的天主教對手)回答我是教父。我要求看的是太陽，他給我看的是燈籠。我問：「聖經哪裏可以證明

13. 多馬斯·阿奎那對詮釋學進路的討論開始於他的——《神學大全》(*Summa Theologica*)。

14. F.W. Farrar, 《詮釋學史》，Grand Rapids, 1961, 原著於1886, 頁276, 注3; R.M. Grant & D. Tracy, 《聖經詮釋簡史》，Philadelphia, 1984, 頁85。

15. G. Ebeling在《福音的詮釋》，Darmstadt, 1962一書中對馬丁·路德的神學詮釋學有精采的討論。關於「唯獨聖經」的原則必須與後來對於聖經默示的教義不相混淆。路德(Martin Luther, 1483-1546)、慈運理(Ulrich Zwingli, 1484-1531)和加爾文(John Calvin, 1509-1564)並不抱持此教義。他們全都承續基督教主流的傳統，視聖靈為聖經的作者，因此，上帝藉着聖經文本所對教恩做出的表說是清晰、符應和充足的。

16. 此雙元詮釋理論(the two-source theory)持守教會權威對任何聖經詮釋的正統與否有着決定性的宣判。

17. 參法拉，頁327及蘭姆著，《基督教釋經法》，頁47。

你的說法？」他卻引用安波羅修和區利羅(Cyril)……我給予教父們其應得的尊敬，但是我更敬重聖經的權威。

在荷蘭，比克(Balthasar Bekker, 1634-1698)和威迪斯(Christioph Wittich, 1625-1687)也展示出新的神學取向，在傳統與當代理性之間索取平衡。¹⁸他們強調神學與自然科學的獨立性，並整理出四個詮釋前設：1.哲學與神學必須分別而論，兩者的認知方式是迥異的，處理及關心的課題也不一樣。2.在神學的領域裏，聖經有絕對的權威，只要它能提供清澈及不含糊的陳述。3.在自然界的領域裏，哲學的認知方式必須被接受為其合法的方法，同時也須自由的及批判性地運作。4.兩種方法所陳述的必須互不衝突。

到了啟蒙時期，神學詮釋學在德國哈勒大學的哲學與神學教授影響下¹⁹，重新肯定人文理性的功用，同時也批判了不合理的權力膨脹。特別是色姆勒(Johann Salomo Semler)強調批判詮釋理論的重要性。他建議兩條對批判詮釋理論很重要的規則：(1)聖經的詮釋者必須覺曉自身與聖經文本之間有着歷史上的距離，(2)聖經詮釋學必須尊重文本詮釋的普遍規則，但也須留意文本的內容及其獨特性質。

傳統聖經文本詮釋的理論基本上沿着兩個方向發展：文法字義及寓意詮釋法，也可視之為對聖經文本與傳統教義的尊重性之爭論：文本在教義之上，抑或教義在文本之

18. K. Scholder, 《十七世紀聖經批判的始源與問題》, Munich, 1966, 頁148。

19. 哈勒大學(The University of Halle)的哲學家與神學家們，例如C. Wolff(1679-1754)、S. J. Baumgarten(1706-1757)和J.S. Semler(1725-1791)在他們的教學和寫作上抗議不斷彰顯的不合理權威。

上？安提阿學派較注重文法、字義、語意詮釋的意義，對文本極尊重，亞歷山大學派強調的寓意詮釋法則對傳統教義和教會權威的維護較有利。至今，聖經文本的教義解讀之合法性仍有爭論，而詮釋權威的存有及其合法性則是另一大爭論。到底文本自身有否其自主性？甚至其生命力？文本之意義是否牽繫在其作者之意圖身上受其支配？換言之，作者意圖是否原典意義的唯一尋獲途徑？在聖經文本為教義、傳統、權威服務之餘，它與讀者之間存在着何樣的關係？文本對其受眾有否其他的生命影響力？讀者的解讀與文本的自主性和作者的意圖存在着怎樣的相互指涉關係？這些都是傳統的詮釋理論所未涉及到的，亦是當代詮釋學所要面對的挑戰。詮釋學從傳統到現當代的轉向，不僅讓文本有了生命，也讓讀者活過來了。詮釋學的轉向為基督信眾帶來何等樣的挑戰？

二、文本詮釋的現代性：文本的書寫與讀者的解讀

傳統的聖經文本詮釋理論注重其功能，視其為教義與教會傳統製作的工具。在諸多的教義爭論中，難免陷入視野盲點的膨脹，讓神所啟示的聖經淪落為某些霸權伸張的利器。為免陷入「教義／教會至上」的釋經盲點，近半個世紀以降，福音派聖經學者多持守「讓文本自述」的原則來詮釋聖經文本，這是可喜的。然則，他們並沒有因此而讓文本真正「復活」過來，反而陷入原典作者意向的追索，「讓文本自述」其實只不過是以歷史文法字義的釋經原則去尋獲原典作者的意圖，詮釋者以原典作者意向的代理人自居，文本的自主性並沒有真正的獲得肯定，而是陷

入工具功能的局限。這一現象近年來已獲得改善。

1. 作者意圖與文本意義

何謂作者的意圖？傳統的詮釋多以尋找原典作者之意圖為任務，正確詮釋文本之意義是為了了解原典作者之寫作意向。此論之所以引起爭論，乃在於原作者或作者意圖與原典文本之間有否任何的空間距離。詮釋原典所表達之意義是否就是原作者之原來要寫與實在寫下之意義？作者在書寫之前的意向與書寫之文本的意義有否距離？所謂原作之意圖意義或作者的意圖是否可重現之物？艾柯(Eco)曾論述「作者在完成書寫後即當死去，以免阻礙文本之路途」。²⁰溫姆斯特(W.K. Wimsatt)及比爾斯利(M.C. Beardsley)在「意圖謬誤」一文中亦認為作者的意圖並不能決定作品的意義。²¹羅蘭·巴爾特則認為文本的意義全是經由讀者閱讀的結果。²²

文本之意義可指文本自身的文法字義所承載的意義，它受時空處境之文字習俗規則限制；亦可指原典作者的意圖；在現代/後現代的意識下，也可指文本自身的生命意義，不受作者意向的約束，甚至可與無數讀者糾纏而「不斷地書寫」。李克爾(P. Ricoeur)指出，「文本的書寫乃有別於作者意圖，它有其自主性。文本的意義並不一定與作者的意圖雷同，此(文本)自主性創造了文本自身意義得於脫離狹義的作者意圖層面的可能性。」²³當文本形成時，

20. U. Eco, 《玫瑰的名字之後記》，1983，頁7；及《讀者的角色》(Bloomington, 1979)。

21. "The Intentional Fallacy", 收入W.K. Wimsatt, 《語詞的圖像》，New York, 1958，頁3-18。

22. R. Barthes, 《寫作的零度》，London, 1967；李幼蒸評，台北，1991。

23. P. Ricoeur, 〈何謂文本？〉，收入《從文本到行動》，Anston, 1991，頁5-24。

它也就對各種形式的讀者與解讀無限地敞開。²⁴詮釋學的現代性轉向²⁵，正是受到上述作者意圖與文本意義所涉及的詮釋範疇而做出的調整。

2. 從啟蒙時期到當代的詮釋學

現當代詮釋學的發展可從施萊爾馬赫(F.D.E. Schleiermacher, 1768-1834)²⁶的詮釋學開始，經狄爾泰(W. Dilthey)、馬丁·海德格(M. Heidegger)、伽達默(H.-G. Gadamer)、哈伯瑪斯(J. Habermas)到當代的保爾·李克爾。上述學者的思想深遠地影響着這一代詮釋學的走向，本文因篇幅所限無法將之一一闡述於此。

自從文本有了生命及讀者死而「復活」之後，文本研究與詮釋學也產生了巨變：一九七一年，保羅·德曼(Paul de Man)那樣寫：²⁷

設立規則與習俗(rules and conventions)乃為了管治批判學科，並設立知識的基石，但它們已遭到破壞，面對全盤崩潰的威脅。在這一詮釋的意識下，放棄作者(Abandon the Author)、化轉文本(Transforming the Text)、重設讀者(Re-orienting the Reader)，就成為現代詮釋學的一大轉向！²⁸

24. P. Ricoeur, 〈哲學詮釋學與神學詮釋學〉，收入《宗教科學研究》，1976；〈意識形態、烏托邦、信仰〉，收入《詮釋學研究中心》第十七卷，1976，「作為文學作品，它即敞開給無限度的讀者與解讀，尤其在各不同的社會文化處境。從社會學和心理學的觀點，文本必須要有能力去脈絡化，好讓它在新的處境中再脈絡化；這是在解讀的行動中即發生的。」頁21-28。

25. 詮釋學的轉向一詞始自李克爾的《惡的象徵》，Boston，1967。

26. Schleiermacher, 《詮釋學》，H. Kimmerle編，Missoula，1977。

27. Paul de Man, 〈危機與批判〉，收入《盲目與視覺》，New York，1971，頁3；L.M. Poland的《文學批評與聖經詮釋學》，Chicago，1985，頁157-204，也有類似的看法。

28. P.M. Rosenau, 〈放棄作者、化轉文本、重設讀者〉，收入《後現代主義與社會科

傳統의 文本研究原是對文本前期歷史之研究。現代詮釋的轉向把作者與書寫之間的距離拉遠。傅柯認為「『作者』觀念的出現構成了思想、知識、文學、哲學及科學的歷史上的一種『個體化』。」²⁹文本、讀者、解讀之間的互動，無形中把意義相對化了。若失去了讀者，文本的意義也就失去了對象；因此，讀者的存有是與文本意義並存的。³⁰把當代文學理論應用在聖經文本詮釋的路向已是大勢所趨。³¹為此，甘大衛(David Gunn)說「讀者為主的文本解讀把各種解讀的相對性合法化，因此使傳統的聖經權威性喪失了，這已經發生在批判實踐的層次，特別是在女性批判的挑戰下。」³²這明顯是不容我們忽視的。然而，向我們挑戰的乃是在不讓文本淪為權力的工具亦不讓它被讀者濫意解讀這兩者間，如何讓文本的自主性得到尊重與詮釋，使其意義得到肯定。在論及聖經詮釋成為神學問題的課題時，瓊倫(Werner G. Jeanron)提醒³³：

問題是，聖經的詮釋是否有適當的標準，誰有足夠的資格及權威來確定這些標準，誰可對那些按此標準做出的任何詮釋提出質疑。詮釋權威

學》，頁25-33。

29. M. Foucault, 〈何為作者？〉；朱耀偉編譯，《當代西方文學批評理論》，台灣，1992，頁56。

30. 「我們常談及作者才華；我們應提及讀者的才華。」M. Pavic被Bruckner引用於〈如何殺害讀者〉，《紐約時報》一九八八年十一月廿四日，頁15。

31. 參D.K. McKim編，《當代詮釋學指引》，Grand Rapids, 1986；T. Eagleton, 《文學理論》，Oxford, 1983；A.N. Wilder, 《聖經與文學批評》，Minneapolis, 1991；K. Kroeber, 《重述／重讀》，New Jersey, 1992；R. Young編，《解結文本》，Boston, 1981；M. Riffaterre, 《文本製作》，T. Lyons譯，New York, 1983。

32. 〈聖經希伯來敘述文體研究的新導向〉，《舊約研究學刊》，JSOT39, 1987，頁65-75。

33. 《神學詮釋學》，頁10。

與詮釋標準的問題是當代詮釋學家，特別是聖經詮釋者面對的重要問題。

2. 文本與讀者³⁴

文本的書寫乃是由文字符號組成的有意義的字句。當作者把其思想意念化成文字符號時，文字組成的文本之自主性已經存在了。文本自主性所賦予的主體性生命卻是脆弱的，容易受到讀者的侵犯與佔有；讀者常以最了解原典作者的身分自居，進而以新的權威取代作者。文本主體性的喪失正是讀者主體的復活；讀者與文本之間的主－客或主－主(subject-subject / inter-subjectivity)關係往往是曖昧的。如何讓文本為讀者活和讀者為文本活，正是詮釋過程的重要提問；在文本與讀者間相互運轉的關係中，如何在彼此兼容、融合及循環中達致詮釋的意義實是對詮釋與詮釋者的挑戰。我們既不願被動消極地去發掘那經已客觀存在的文本意義與本質，也不願意主觀地任意扭曲作品的獨特格局；我們或須看到，閱讀本身原是一個過程，是作者的世界、作品的世界與讀者的世界三者互動的詮釋循環。糾纏在這三個世界中使意義的尋索越發顯得複雜。

4. 意義之爭³⁵

文本的意義到底在乎文本自身的文字符號所承載的意

34. 有關此課題的一些著作，請參閱U. Eco，〈詮釋與過度詮釋〉，S. Collini編，Cambridge，1992；P. Cotterell & M. Turner，〈語言學與聖經詮釋〉，London，1989；P. Ricoeur，〈黑格爾與胡塞爾的主體互涉性〉、〈詮釋學與意識形態的批判〉，《從文本到行動》，頁227-245、270-307；R. Shusterman，〈詮釋底層〉，收入《詮釋的轉向》，頁102-128。

35. 有關此課題的一些著作，請參閱R. Alejandro，〈公民權與迦達瑪的詮釋學〉，收入《詮釋學、公民權、與公共領域》，Albany，1993，頁69-94；P. Roth，〈詮釋作為解釋〉，收入《詮釋的轉向》，頁179-196；P. Ricoeur，〈解釋與理解〉，收入《從文

義呢？還是在於讀者在解讀時，按各自時空、歷史、文化前設所自由賦予的自決性意義呢？前者的文字符號所賦予的意義，有多少源自文化及社會變遷？後者的前設性解讀，有多少跨越文化、普遍性？這些都不易回答。文本的意義在後現代的詮釋理論中，究竟顯出甚麼趨勢走向？文本理論是否可以刻意地去抵制意義——諸如拉康(Lacan)和克里斯蒂娃(Kristeva)的文本，理解文本的失敗過程本身是否就是理論文本想要達到的目的？³⁶這或是在邁向廿一世紀的旅途中所會面對的現象。

5. 文本解讀的後現代性³⁷

在面對後現代多元性詮釋的挑戰時，瓦特森(Francis Watson)提出³⁸：

……其他取向也同樣合法，其新的理論視野必須是多元的。決定新處境的要素就是接受被稱為後現代的境況，確認聖經是一開放的文本，能有許多的意義，發展以文學取向的路線來研究聖經與強調讀者角色的重要性等……對意味深長的現實提供全面性敘述的理論，已被證明是無法維

本到行動》，頁125-43；G. Steiner，〈明白作為翻譯〉、〈詮釋學的動態〉、〈文化的形勢〉，收入《巴別之後》，第二版，Oxford, 1992，頁1-50、312-435、436-498。

36. 參T. Moi編，《克里斯蒂娃讀本》，Oxford, 1986；另參閱F. Lentricchia & T. McLaughlin合編，《文學批評術語》，Chicago, 1990，張京媛等譯，香港，1994，頁3。

37. M.J. Erickson，《福音派的詮釋》，頁99-125；S. Best & D. Kellner，《後現代理論》，New York, 1991；E.V. McKnight，《後現代的聖經應用》，Nashville, 1988；E. Wright，《心理分析批判》，London, 1984；G.B. Madison，《後現代性的詮釋學》，Bloomington, 1988；J. Natoli and L. Hutcheon編，《後現代讀本》，Albany, 1993；G. Shapiro and A. Sica編，《詮釋學》，Ambers, 1984。

38. 《文本的開放》，頁1-12。

持的極權主張，面對現今的經歷，更是無法化解現實的異樣性。

或許這是對讀者「暴力」的一種反抗意識，在多元的詮釋中使文本顯現其自主性的生命。在這詮釋的意識下，放棄作者、化轉文本、重設讀者，不僅是現代詮釋學的一大轉向，更是後現代口號下的普遍現象。這一趨勢的轉化雖然為聖經文本的詮釋帶來嚴峻的挑戰及埋伏下重重的危機，卻也無形中助長了本土詮釋理論的滋生，讓本土文化在詮釋中的合法性得到肯定。

三、本土化與詮釋學

1. 詮釋學的轉向

「轉向」一詞近年來常用以形容哲學或人文科學在方法或旨趣上的遷移與演進。從近乎兩世紀對形而上學的「知識論轉向」到本世紀初的「語言學轉向」都為知識、文字、語意、符號及意義世界的探索奠下可尋的軌跡。「語言學轉向」所關心的是語言的結構、文字與世界的關聯和意義的分析。語言能否反映現實，或只能再現現實和創造現實仍然引起多方的爭辯。近年來，有關「知識論轉向」的知識基礎與認知主體備受質疑，哲學家也對語言與意義能否承擔語言學轉向的要求感到困惑。這一挑戰結合了科學哲學與詮釋傳統的發展，直指哲學新走向所特有的詮釋活動旨趣，「詮釋轉向」也從各學科，如文學批評、文化人類學、史學及女性理論中的詮釋相互效應。然而，「詮釋轉向」亦有四個重要議題有待解答：(1)何謂詮釋？(2)甚麼導致一種詮釋正確或者比另一種詮釋較

好？(3)若詮釋是不可靠與循環的，而若它也無從申訴何謂非詮釋，那「詮釋轉向」是「相對化」和「族類化」(ethnocentric)嗎？(4)若詮釋的應用沒有前設普及標準與中立證據，它是否就淪為「虛無」或是權力和權威的結晶？

2.本土化的詮釋學

本土化的合法性來自多元詮釋的合法性，在理論與實踐上具有其生活世界的個別性和歷史文化經驗的多樣性。基本上，「本土化」是指空間和時間意涵之關係性範疇，追求某個脈絡之自主性活動的自主和豐富，不受限於那些原是相對性的文化因素，所謂的「漢語神學」，恰好是在這種意識框架內孕育而生的。

詮釋學乃一尋索文本意義的學科。文本意義的世界不僅不可與現實生活世界分割，更須立足和定位於現實處境。過去亞太區域、第三世界自主性的現實生活世界在西方意識霸權下受到閹割，「西方中心論」往往箝制我們的思想意識，西方現實世界就是普世性、放諸四海皆準的現實世界。我們在喪失自主權的同時，「思想、知識」也受到暴力性的侵犯。現今我們在驚醒中意識到自我的存在；自我的現實生活世界的存在是合法的，可以普遍性地被肯定的。在這種本土存有意識的醒覺中，提供了空間給予孕育本土詮釋學的可能性。本土神學或「漢語神學」仍有待本土詮釋學的延伸與拓展。

本土詮釋學首先須面對兩個問題：詮釋學的本土性與跨越性乃建基在甚麼素材上？其合法性何在？本土詮釋學既建立在本土處境的合法性上，其本土性的處境乃在於其本土現實生活世界的合法性，此現實生活世界的合法性又存在着內在與外在兩種導致其合法或非法的可能；內在

的乃在於其對現實世界的真象與假象(virtual reality)在表象(representation)中所佔的成分之多寡，外在的是在於其對擺脫異化霸權的自主獨立性之強與弱。在後現代意識中的現實生活，何謂真實？這將是在電腦資訊時代中進行詮釋的最大考驗。本土的獨特性，會否在電腦資訊與市場經濟的全球文化共同體中再次喪失其自主性？這已是一個嚴重的挑戰。基督信仰的聖經文本詮釋該如何在進行對自我的詮釋與意義的尋索中，擺脫「西方中心論」、帝國主義式的與本土優越式之文化及詮釋霸權的干擾和支配？「福音」的意義又如何能在文化的民族性及世界的多元性中尋找到其本土主體性的同時，又保有其普同性？

3. 文化相對論、倫理相對論和價值觀的相對性

一九九四年九月五日，在埃及開羅的「世界人口」的全球性議會中，以美國為主的議程與方案被伊斯蘭世界視為「文化帝國主義」。梵蒂岡亦與伊斯蘭教世界站在同一陣線，指控美國在議程中意圖提倡自由墮胎的合法性及性濫交。三年時間擬定的議程，這國際性會議原本希望可以如美國副總統所言，對世界人口的問題達到一個有「盼望、契機、進步」的時機；沒想到，由於對文化民族性及世界多元性的忽略，是次會議卻釀成一次東西方在宗教、文化、倫理及價值觀念上的衝突。文化相對論、倫理相對論和價值觀的相對性再次尋獲其注腳。文本詮釋與意義的多樣性再次得到肯定。其實，一場由經濟衝突而引發的「東－西」價值衝突，早已因亞太國家快速成長的經貿力量與西方經濟衝突逐漸表面化而遂告開始。這就表示了亞太國家已不再願意接受西方的頤指氣使，更不願在生活上處處受到西方霸權的宰制、壟斷與編排。亞洲的主體性是

否就在其經貿力量的成長中建立起自信與自主呢，這還有待進一步的觀察。

另一方面，以美國文化為主體的「全球文化」³⁹，通過美國的國力與傳播力席捲全球，縱使強勢的文化大國如法國也都無力抵擋。個人式消費傾向的文化，正在瓦解各國的古老傳統與教條。顯然，隨着「全球文化」而來的，也是針對傳統價值觀和世界觀的解構與重建。在「全球文化」的時代，亞洲人能作出甚麼樣的貢獻？我們是否能將亞洲的文化與價值穿進世界文化裏？在全球電子媒體的結構裏，亞洲人是否也應當居有一席之地，考慮我們自己的價值以及我們自己面臨的困難和問題？這明顯與本土詮釋學的拓展有關聯性的重要意義。當我們沉醉在電子媒體散播的訊息和符碼的夢海裏時，我們是否也驚覺到亞洲的主體性正一步步被瓦解？我們自己該提出的問題不僅是早已在被動的觀看中被化解掉，同時對於肯定自己的價值與生活方式的能力，是否也感到乏力呢？受到西方先進國在科技上的壟斷、知識財產的霸權、市場經濟的普消所支配，我們的自主性是否已再次受到可能被殲滅的威脅？對自我文化的復興與反省、對自我生活世界意義的再現與肯定是當急之務！亞洲基督信眾在電子媒體及消費文明所驅使的符海裏又能顯出怎樣的福音信仰主體性能力來承載時代的宣教與文化使命？以「漢語神學」為主導的本土詮釋理論，又該如何在面對自我主體性的瓦解中尋找其脈絡？

以肯定世界文化的紛歧性為出發點的文化人類學，已認定普世各民族有極為混亂多樣的價值體系，這是不容辯駁的事實。由於審美與評價是相對於他們發生的文化背景

39. 參Featherstone編，《全球文化》，London, 1990。

的，所以在普世的文化裏也就沒有普世認定的絕對標準或固定價值觀。文化相對論直接挑戰我們熟悉的文明正統性。所謂的正統性會否也是西方的「文化帝國主義」及「媒介帝國主義」所貫徹在普世民衆意識裏的一種霸權式行動的結果？充斥着西方意識形態的基督信仰，也正在這種種的霸權中被定位，因此極度容易被詮釋為各種西方霸權伸展的工具。以一種文化倫理價值觀念來抗衡另一種或外來的意識，以一種支配力取代另一種或異化的霸權的意識行動也就在東方及第三世界裏紛紛出現。在這權力遊戲中，基督信仰該如何在自我的詮釋中擺脫帝國主義式或本土優越式之文化霸權的干擾及支配？「漢語神學」又如何在文化的民族性及世界的多元性中尋找到其本土的主體性？一般基督徒有何樣的生活空間供其自主之文化和福音自我支配呢？基督徒在此處境中有何角色、責任和貢獻？本土詮釋學的主體性是否必須落在文化民族性上，在世界的多元性中又保有其普同性？在東西文明的交流、抗衡、融匯及對話中，福音如何可以不成為西方霸權伸展的工具的同時，也能不在自我文化優越感的膨脹中，去尋獲其本土性及普世性的主體呢？基督信眾在本土公民的身分中如何完成普世宣教的使命呢？我們的角色將會是獨特的，因為我們除了固有的公民角色外，也有天國公民的角色。然而如何去扮演這本土及普世性的角色還有待我們進一步思考。

4. 公共場域與詮釋的自主

在哈伯瑪斯的研究裏⁴⁰，公共場域以及所謂的輿論，

40. 參氏著，《結構性轉化的公共場域》，Cambridge, 1989；另請參閱C. Calhoun編，

基本上是從十八世紀在英國的咖啡館、茶館之中的文藝辯論，以及法國的沙龍、德國的藝文討論，種種針對文字、書籍所構成的閱讀大眾，以及知識在閱讀大眾之中所傳遞出來的社群想像，透過這些公共場所針對書籍、新聞資訊的討論，融合各種不同的意見所匯集而成的輿論，以一種開放而理性的溝通來達成彼此的共識。輿論在這些特殊的場所之中，融合了各種矛盾，吸收了不同的意見，達成一種彼此可以認同而形成公共政策上的參考，這便是從十八世紀的文藝論談到十九、二十世紀的民主過程之中，一種必然的現象。然而，哈伯瑪斯發現，在十九世紀末隨着大眾媒體的發展，特別是如報章雜誌、收音機、電視及電影，許多公共人物的言行遂變成是和許多財團及個人的利益彼此融合的一種壟斷，如此透過公共場域的媒介與知名度來左右大眾的判斷，成為二十世紀公共領域的一種特殊而且變相的發展，甚至是一種墮落，大眾的輿論遂在新聞媒體上產生一種帶有利益色彩的扭曲。因此，「公共場域」是否只有一個，且是否大家皆可以接受、相信的某一具體的場域，便是一個具爭論性的問題。在現代媒體文化的消費經驗中，一個具體而且被大家所體認的公共場域是不易尋獲的。⁴¹公共場域與詮釋自主的關係何在呢？特雷西(David Tracy)認為在神學領域裏應有三個公共場域：社會、學術、教會。⁴²神學家拒絕面對其社會現實是相當不理智的，且是具破壞性的。本土詮釋的自主也必須置身於

《哈伯瑪斯與公共場域》，Massachusetts, 1992及R.C. Holub, 《哈伯瑪斯：公共場域的評論》，New York, 1991。

41. 雖然「公共」基本上似乎是一個空洞的字眼，無法真正達到普遍認識，因而極可能是一個相當抽象的理念，然而想要呈現某一具體的社會現實，我們在民主的過程中就必須承認有一個公共場域，至於它是否真正存在，就有待協商及重新評估了。

42. 氏著，《類似的想像》，New York, 1991，頁1-46。

社會、學術、教會這些社會現實的公共場域中。本土詮釋學在這三個公共場域的社會現實中進行的同時，除了需處理彼此間的相互指涉外，也需在擺脫利益霸權的伸展中拓展出詮釋自主的空間。在這種互相配合或互相抵觸交織而含混的空間與權力糾纏的場域之中，如何尋獲公正且合法的公共場域，據而從中提供本土詮釋自主的權威與合法空間⁴³是一引人深思遠慮的課題。重新評估哈伯瑪斯與內格特和克魯格幾位學者所謂的公共場域，並吸收當代多元文化論者的洞見，實是目前一個相當迫切的課題。

若要凝聚社會現實經驗以致達到共識，民主是必須的，而討論某種共識的形成過程，公共場域是不可或缺的概念與具體的社會空間。若是沒有此種概念，便無法凝聚彼此的共識。所以如何運用這一概念，而又能發揮其彈性並且照顧到正在形成的多種社會層面彼此交織所構成的利益與協商關係，實是對孕育本土詮釋學及漢語神學的一大難題。

四、文本詮釋的前景⁴⁴

1. 詮釋與溝通⁴⁵

現實生活世界中的意義乃產自人與處境中的人、事物、環境相互溝通累積而成，最普遍的是透過語言溝通所產生的意義。語言的差異展現出生活形態和思想方法的不

43. 參O. Negt and A. Kluge, 《公衆場域與經驗》, Trans. Peter Labanyi, et al., Minneapolis, 1993。

44. 參P. Ricoeur, 《隱喻的規則》, R. Czerny等譯, Toronto, 1975。

45. 參R. Alejandro, 《詮釋學、公民權、與公共領域》; J.P. Jones III, W. Natter, T.R. Schatzki, 《後現代爭論》, New York, 1993; T. Kent, 〈詮釋學與文類〉, 收入《詮釋的轉向》, 頁282-303。

同。當某種語言、文化和生活意識被社會群體的大部分人所接受時，它也就成為主流，並擁有支配他者的先決條件。在這一情況下，與他者的溝通往往難以在同等的地位上進行，並易於在主客／尊卑的處境中支配他者。社會制度、國家體憲、民主政治都是促進人民在自由言論與互動中和平相處的重要機制。生活世界的意義與文化也在此處境中得到昇華。聖經文本就在這一環境中被詮釋及應用。有效的傳遞與教導也就是適切地把聖經文本意義融合在生活世界意義裏，讓古典的經文對現代人產生新意義。

2. 詮釋與霸權⁴⁶

聖經文本的詮釋往往需要面對(1)教統霸權(ecclesiastical hegemony)，(2)教派／教義霸權，及(3)學術文化霸權的挑戰。三者可獨立或共同存在於某種意識中。如基督教由西國宣教士傳入東亞時，除在西方文化霸權下宣教，同時把西方教派組織架構及教統權威引入高層宗教文化，讓低文化者習以為榮。可惜的是，習慣生活在他者支配下的領導層普遍存在！本土化的基督信仰乃須面對自我霸權意識的支配。在詮釋上的獨立，擺脫西方差會的組織和教統恐怕是吾族基督信眾在塑造新一代基督徒所須踏出的第一步。

3. 詮釋學、文本互涉性和科際整合

文本的研究旨在對文本的詮釋與意義的尋索，因此不僅涉及現當代各種詮釋學與文學批評理論⁴⁷，也關乎文本

46. M.J. Shapiro, 〈語言與權力〉, 收入《後現代體制的解讀》, Minneapolis, 1992, 頁1-17; B. Fontana, 《霸權與權力》, Minneapolis, 1993。

47. M.G. Brett辯解說「由於給於文本的問題是一廣闊的範疇, 因此, 方法範疇的廣泛性

相互指涉性⁴⁸的功能，同時亦須重視科際整合所做出的貢獻。綜觀西方人文及社會科學理論已邁進跨科際、多層面、跨學派的後實證主義年代，本地學人仍處於滿足於傳統的捍衛或至多是處於摸索的階段。⁴⁹盼望本地學人可以擺脫教派山頭、學院門戶、科際自尊，共同建構兼容並包、開放而紮實、適切本土獨特狀況，具本色精神的人文、社會、文學理論與聖經文本的研究，建立本土聖經詮釋學與「漢語神學」奠下紮實的基礎，肯定不能忽略對傳統文化及其語境之批判性整合的研究。⁵⁰

也是必須的，以期能回答各種問題。換言之，詮釋的旨趣是多種類的，若正確構思，它們不需彼此消除。比如說，有多種的意圖，也有多種的讀者；一種方法可能是意圖性的，另種可能是解讀性的，但他們不需有直接的競爭。〈讀者批判的前景〉，收入《文本的開放》，頁14。

48. 文本相互指涉性已成為後形式主義。

49. 參S. Greenblatt & G. Gunn編，《重劃疆界》，New York, 1992。

50. 有關社會科學在這相同方向的發展，請參閱周華山，「試論當代社會理論」，李明堃、黃紹倫主編，《社會學新論》，香港，1992，頁86-122。「社會學專家Anthony Giddens倡導以「社會理論」(Social theory)一詞取代「社會學理論」(Sociological theory)，主要是嘗試捕捉當代思潮跨科際的特色。自十八世紀以降之傳統科際截然分家情況已不再適用於當代。不少學派、分析架構、人物以至問題範疇(problematic)均不能被某個學科類歸概括。當今趨之若鶩的後現代主義本身就融合了美學、社會學、政治學、哲學、心理分析、文化學、藝術學等不同科際範疇。而當代急速發展的普及文化研究與女性/性學研究也是沒有任何單一科際可以統攝。我們急需一些理論更能承載當前科際融和、詭變多端的新趨勢，提供製作本土化神學及聖經詮釋的基礎。」