

經文·閱讀·新眼光  
試論「新眼光讀經運動」的詮釋學  
鄭仰恩

「在越過批判法的荒原之後，我們仍期盼再一次被召喚。」

“Beyond the desert of criticism, we wish to be called again.”

—Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1960)<sup>1</sup>

近幾年來由台灣基督長老教會所推行的「新眼光讀經」運動(Reading the Bible with New Eyes)源起於亞洲基督教協會(Christian Conference of Asia)的一個神學運動，是由該協會的神學、宣教和教育等三個委員會於1996年起所共同推動的。自1996年起，台灣基督長老教會通過「二千年福音運動推行委員會」開始推動這項讀經運動。除了台灣之外，目前該運動也在印度、菲律賓、印尼、緬甸、泰國、紐西蘭等國家中持續推行，成效相當不錯，普遍激發信徒對讀經的興趣與熱潮。然而，在另一方面，此一讀經運動的方法論也引起教會界和學界對聖經詮釋學的方法與原則的諸多討論，值得進一步加以探討。

正如筆者於先前所撰述的一篇文章中所指出，「新眼光讀經」運動中的「眼光」確實是新的但又並非是全然新的。說它是新的，主要是相對於過去墨守成規、因襲俗套的傳統讀經法而言。然而，我們若回到方法論上來思考，或從讀者的實況和讀經的互動關係來看，我們將會發現，以新眼光來讀經的嘗試或做法，從初代教會至今皆然，並非全然是新的。<sup>2</sup> 不過，因為受到當代社會科學方法論的影響，我們在研讀經文時對「讀者的世界/視域(horizon)」和「社會處境」(social location)有了更深刻、敏銳的體認，因而產生了新的詮釋態度。<sup>3</sup> 換句話說，過去和現今的「新眼光」二者之間的主要差別，是在於我們如今是以「有意識的讀者處境」和「閱讀產生意義」的信念在從事詮釋的工作，並且在方法論上明確且有意地這麼作。<sup>4</sup>

以下我就針對讀經和當代文化思潮的關係、詮釋和意義產生的過程、作者/文本/讀者三者的關係、詮釋學的循環，以及當代普世詮釋學的整合性嘗試等幾個層面來探討這個問題，以期為「新眼光讀經運動」提供一些思考線索。

---

<sup>1</sup> 引自 Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, edited with an Introduction by Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress, 1980), p. 1.

<sup>2</sup> 鄭仰恩，〈新眼光「新」在那裡？〉，《新使者雜誌》，第51期（1999年4月10日），頁5-6。

<sup>3</sup> Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); 此外，當代學者大衛·崔西(David Tracy)主張，影響神學方法論的重要因素和關鍵就是從事特定神學反省時的「社會處境」(social location)，見 David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (N.Y.: Crossroad, 1981), pp. 3-98.

<sup>4</sup> 有關聖經詮釋和實況之間的關係，可參考《聖經、詮釋、實況：駱維仁博士榮退紀念文集》，陳南州·黃伯和·鄭仰恩編（台北：永望出版社，2001）中的文章。

## [一] 讀經和當代文化思潮的關係：

我們若回顧聖經詮釋的歷史就知道，從初代教會開始一直到現在，學者在詮釋聖經或建構神學時通常都會運用周遭世界學術文化(literary culture)中的要素。<sup>5</sup> 譬如，舊約時期以迄兩約之間的猶太人在解釋聖經時，因受到所處文化處境的影響，若不是運用拉比傳統(Rabbinic tradition)的「關鍵字聯想法」，就是運用昆蘭團體(Qumram Community)藉著解讀時代兆頭將經文（特別是先知書）直接應用到生活實況中的 *peshar*（亞蘭文意為「解釋」）釋義法。另外，散居外地的猶太教（Diaspora Judaism）則主張應在聖靈的啟示下，尋求經文的深一層屬靈意義(*hyponoia*)，因此需要用寓意(allegory)的方法來解開經文的意義。其中，亞歷山大的斐羅(Philo of Alexandria)就是最有名的希臘化猶太教(Hellenized Judaism)傳統的釋經者。<sup>6</sup>

新約時期的基督教傳統和初代教父也常常使用希臘、羅馬學術文化中不同的語言、歷史、象徵或修辭學的研究方法來研究聖經和神學。例如，受到希臘化猶太教傳統和新柏拉圖主義影響的亞歷山大學派(Alexandrian School)就偏重象徵、寓意和靈性意涵的詮釋，重視經文中字與詞的語意研究、語源學、數目學、比喻表達法和自然象徵論等。相對的，受到小亞細亞猶太拉比學院和希臘修辭學傳統影響的安提阿學派(Antiochene School)就比較注重經文批判學、語義學和歷史研究法，強調「歷史意/文意」(*historia*)應優先於高一層次的「觀念意」(*theoria*)，並區分「觀念意」和「屬靈意」(*allegoria*)之不同。<sup>7</sup>

另外，歷代的解經者也明顯受到當代不同哲學學派的辭彙、觀念和方法的影響。譬如，約翰福音的作者和初代教父猶斯丁(Justin Martyr)很明顯的受到斯多亞學派(Stoicism)的影響；集初代教父神學之大成、深具影響力的神學家奧古斯丁(Augustine of Hippo)則是大量使用新柏拉圖主義的二元論和宇宙觀來詮釋並處理上帝、人性、罪等教義問題；在神學思考上之影響力不下於奧古斯丁的俄利根(Origen)甚至大量使用盛行於當時的諾斯底派(Gnosticism)的詮釋法。到了中世紀，最具代表性的神學家阿奎那(Thomas Aquinas)以亞里士多德的思想體系和方法論為神學的基本架構。至於十九世紀以來的近代解經方法，則是明顯的受到啟蒙運動思潮、存在主義哲學，以及各種文

---

<sup>5</sup> *Biblical Interpretation in the Early Church*, translated and edited by Karlfried Froehlich (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 1; 亦參 Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (London: SCM, 1984, Second Edition).

<sup>6</sup> 參 Daniel Adams (夏達理) 著，《聖經解釋學導論》，林瑞隆譯（東南亞神學院協會台灣分會，1979），頁 19-26; *Biblical Interpretation in the Early Church*, edited by Froehlich, pp. 3-8.

<sup>7</sup> Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, edited by Carl E. Braaten (New York: Simon and Schuster, 1967), pp. 50-68; *Biblical Interpretation in the Early Church*, edited by Froehlich, pp. 15-23.

學批判理論的影響。<sup>8</sup>

不過，在另一方面我們也必須指出，教會在運用其他周遭世界的方法論和文化要素時，往往卻又能發展出一套整合性且具有創新內涵的聖經解釋方法來取代之，如俄利根、狄奧多(Diodore of Tarsus)、奧古斯丁等人的做法一般。<sup>9</sup> 這種「轉化 – 整合 – 創新」的模式從初代教會至今皆然。換句話說，每一個時代的人在受到周遭的學術潮流和社會實況的衝擊和影響下，其實都是無可避免地涉入經文、傳統、詮釋的循環中。他們可以說都是很努力地用「新眼光」和「新的思考方式」在讀經。

## [二] 詮釋的過程—從閱讀產生意義：

過去學者在詮釋聖經時通常會區分兩種觀念：「釋出義」(exegesis)和「釋入義」(eisegesis)，前者是指將經文的意義導引出來(*ex + hegeisthai*)，後者則指將自己的意思讀進經文裡(*eis + hegeisthai*)。傳統的聖經學老師大都教導學生要盡量做到前者，避免後者。但近代聖經詮釋學者在討論「經文的世界」和「讀者的世界」二者之間的鴻溝和融合之必要時早已指出，經文和詮釋者之間的「歷史距離」(historical distance)要求一個「視域的融合」(fusion of horizons)。<sup>10</sup> 也因此，所有的詮釋都不可避免地同時牽涉到「釋出」和「釋入」的過程(all exegesises are also eisegesises)。

事實上，近代詮釋學自海德格(Heidegger)、迦達瑪(Gadamer)、呂格爾(Ricoeur)以降，已經建立三個基本的共識：

- (1) 就詮釋的功能而言，「文本」(texts)的詮釋佔有「優勢的中心地位」(the privileged locus)。
- (2) 所有的詮釋者在閱讀文本時，必然受到他們的「預先了解」(preunderstanding)所制約，而此一預先了解是從他們自身的生活實況中產生的。
- (3) 詮釋者在詮釋文本的時候會「擴展」(enlarge)文本的「意義」(meaning)。<sup>11</sup>

除此之外，經文的詮釋也預設了另一個必要的過程，那就是從事件到經文，再從經文到新的閱讀與詮釋的過程。簡要地說，經文總是啟始於某種特定的經驗，包括實踐、重要事件、世界觀、受壓迫的狀態、解放的過程、恩典和拯救的經驗等。為了述說這些可以泛稱為「事件」(event)的經驗，「言說」(word)產生了。無可避免的是，此一言說必然牽涉到對該事件的一種詮釋和「固定化」。換句話說，經文本身的構成

<sup>8</sup> Adams 著，《聖經解釋學導論》，頁 51-99。

<sup>9</sup> *Biblical Interpretation in the Early Church*, edited by Froehlich, pp. 16-29.

<sup>10</sup> Thiselton, *The Two Horizons*, pp. 51-84.

<sup>11</sup> Severino Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning* (Maryknoll: Orbis, 1987), pp. 1-2.

就是從特定實踐或事件之「被詮釋」(interpreted)的經驗而來的，且這是一個由「多義」(polysemy)到「閉鎖」(closure)的過程。<sup>12</sup> 然而，隨著經文的被傳述或再閱讀，它「單義」(monosemy)的閉鎖狀態就又被傳述者或閱讀者所開啟而呈現「多義」的可能性。這個從事件到言說、從言說到「傳統」(包括口語或成文)的確立、從傳統到經文的「正典化」，再從經文到新的閱讀與詮釋的過程，可以說就是一個由「多義」到「閉鎖」，再由「閉鎖」到「多義」的過程，且這個開啟、閉鎖的模式可以不斷地重演、反覆。<sup>13</sup> 這是記號語言學(semiotics)所提供給我們的重要見解。<sup>14</sup>

就此而言，任何的閱讀都是一個「詮釋的行動」(hermeneutic act)，也是一個「再閱讀」(re-reading)、「再開啟」(disclosure)，並「產生意義」(production of meaning)的過程。<sup>15</sup> 也因此，「詮釋的衝突」(conflict of interpretations)往往是起始於當某一個詮釋「自我絕對化」且自認為是「唯一的詮釋」(the interpretation)時。<sup>16</sup> 就此一情境來看，事實上每一次的閱讀同時也是一個意義被「閉鎖」的過程。<sup>17</sup> 另外，必須特別強調的是，再閱讀往往是因為讀者本身的「實踐」(praxis)或生活實況所激發出來的。

18

有鑑於此，從現今以實況詮釋聖經的角度來看，我們若是不將實況中的問題帶入經文中來引發(trigger)意義，經文本身就很難對我們的實況產生意義。因之，很難否認的是，所有的釋義都是一種帶有以自己的觀點去讀聖經的方法。但應注意的是，雖然所有的「釋出義」都帶有「釋入義」的成份，但不一定所有的「釋入義」都會變成「釋出義」。也因此，既然沒有所謂不帶任何偏見的讀經，那麼，問題的關鍵就是如何讓它成為對我們最有幫助的讀經方法。根據這個前提，當我們回顧歷史上的一些發展時，將會發覺近代有許多聖經解釋學與神學上的發展和新眼光讀經運動的精神其實是一致的。

### [三] 作者·文本·讀者：

眾所周知的，近代聖經詮釋的發展歷經了三個模式：作者中心、文本中心，及讀者中心的研究法。也有學者指出，這三種模式所要研究的，分別是「經文背後的世界」(the world behind the text)、「經文本身的世界」(the world in the text)，以及「經文前

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 36-39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 40-65.

<sup>14</sup> 另外一個值得研究的領域是語義學(semantics)，參 Thiselton, *The Two Horizons*, pp. 117-39.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 20-35.

<sup>16</sup> 當然，對 Croatto 而言，每一個詮釋都必然會傾向於「全面化」(totalizing)：排它，且企圖獨佔(appropriate)所有意義。*Ibid.*, p. 40.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>18</sup> 這個以「實踐」為出發點的「詮釋學循環」理論是拉丁美洲解放神學對當今神學研究的最重要貢獻，見下一節。

面的世界」(the world in front of the text)。<sup>19</sup> 其中，最早且最有特色的階段是以「作者」(author)為中心，如聖經批判方法中的歷史批判法、文意批判法等。這樣的努力是要回去找到作者本身的意向，探尋他原本賦予聖經的意義是什麼？因此重點放在「作者」(who is expressed in the texts)身上。

但到了 1970 和 1980 年代開始有很多人將重點轉到經文的「文本」(text)。<sup>20</sup> 他們的問題是，若今天只去尋找原作者本來的意思為何，它是否真能幫助我們瞭解經文的意義。若是因為分析經文的背景而將經文切割得零零碎碎，不如將寫作或編輯「完成」的經文當作已經存在的事實來研究它。事實上，正如呂格爾所言，「有意識的行為和成文的文本是非常不同的」，因此要從經文試圖去了解原作者的意圖是不可能的。<sup>21</sup> 故在 1970 年代末開始有正典批判、文學/修辭批判等方法的出現，重點是要了解「文本」本身所呈現的意涵(what the text says)。

當然，近代最主要的發展就是以「讀者」為中心的方法，包括讀者回應說、解構主義等。就這些方法而言，聖經詮釋的重點不再是尋求經文本身的客觀意義，而是讀者(reader)如何能夠確認並獲取(appropriate)經文的意義。更確切地說，這些方法預設經文本身並無所謂「客觀、不變的標準意涵」，<sup>22</sup> 經文的意義主要是通過讀者在其處境中有意識的閱讀所獲得，其基本信念是讓經文對讀者本身及其社會處境產生意義。

以上三者當中，「新眼光讀經」運動所要特別強調和推動的模式，應該是比較接近以「讀者及其處境」為思考主軸的方法。當然，不容否認的是，在詮釋的過程中，作者、經文、讀者以及三者的實況是互相關聯的，且往往是在所謂「詮釋學的循環」中糾結在一起，無法截然分離。另外，「讀者」一詞相當曖昧且容易誤導，需要進一步的定義和釐清，筆者將會在下文中論到「亞洲基督教協會」的讀經運動時提出一些補充說明。

#### [四] 詮釋學的循環：

---

<sup>19</sup> 有關近代聖經詮釋史的發展，參 *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, edited by Steven L. McKenzie and Stephen R. Haynes (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993); Susan E. Gillingham, *One Bible, Many Voices: Different Approaches to Biblical Studies* (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1999); *Reading from This Place*, Volume 1, *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*; Volume 2, *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, edited by Fernando F. Segovia & Mary Ann Tolbert (Minneapolis: Fortress, 1995).

<sup>20</sup> 根據「正典批判」理論大師 Brevard S. Childs 的說法，「聖經神學運動」正式崩潰的年代應是 1963 年。該年，在 J. A. T. Robinson 發表《對上帝誠實》(*Honest to God*)一書後，聖經神學就面臨了必須重整其學科的挑戰。Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster Press, 1970).

<sup>21</sup> 見 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), *passim*; cited in *Essays on Biblical Interpretation*, p. 16.

<sup>22</sup> 這種「經文具客觀意義」的主張也就是一般哲學詮釋學所說的「本質論」(essentialism)或「基礎主義」。對此一立場的批判，可參曾慶豹，《上帝、關係與言說—邁向後自由的批判神學》(台北：五南圖書出版公司，2000)，頁 90-103。

論到經文、實況，以及讀者之間的關係，或許我們可以從近代第三世界神學在討論聖經研究時所運用的「詮釋學的循環」(hermeneutical circle)的方法來加以理解。拉丁美洲神學家謝根道(Juan Luis Segundo)在《神學的解放》一書中對此做了一個很好的分析。他主張，我們必須通過不斷改變中的生活現實來重新詮釋聖經，此一現實包括個人的現實及整個大社會的現實。也就是說，因為我們生活的實況不斷地在變，這個不斷在變的實況就會主導我們繼續不斷地對聖經做新的詮釋，這就是「詮釋學的循環」。<sup>23</sup>

根據謝根道的觀點，這個詮釋學的循環有四個步驟，我們可以藉由婦女的經驗為例，將它們分析如下：

- (1) 從現實經驗引發對意識型態的懷疑：當我們經驗到許多婦女被壓迫的現實時，特別是婦女本身經驗到被壓迫的現實時，我們便會開始思考：為什麼婦女在兩性中是較次等或居劣勢的？這種觀點或意識型態是否正確？被壓迫的經驗開始迫使我們去懷疑社會大眾所慣於接受的意識型態和觀點。
- (2) 其次是對思考架構/神學理念的懷疑：從對意識型態的懷疑緊接著會引入到第二個步驟，亦即將此懷疑引申到意識型態背後所反映的思考架構。因此會問：為何人們會有「女性次於男性」的觀念？由此，我們開始對此一思考架構產生懷疑，甚至對在其後為其背書的神學教導產生懷疑：為何現今在教會中也存在著這樣的想法？而當我們去研究整個神學思想史時，卻發現大神學家如奧古斯丁或阿奎那也是如此主張。他們確信：「上帝的形像在男性是完美的，在女性則是有缺陷的。」於是，我們不禁要問：這樣的神學理念是從何而來的？從對意識型態的懷疑開始懷疑到整個背後的思想架構，包括對神學傳統的懷疑，這是第二個步驟。
- (3) 接著，此一懷疑進入第三步驟，亦即對聖經釋義的懷疑。我們發現，現今人們之所以會獲致上述的神學結論，是從他們對經文的詮釋而來。因此，我們藉著從現實處境中所得到的經驗，對現今盛行的觀點或想法提出懷疑，再進一步去懷疑整個的思考架構和神學理念，然後進一步再去懷疑整個的聖經詮釋是否有問題。
- (4) 這樣的結果將我們帶到最後一個步驟，也就是新的聖經詮釋學的產生：我們開始通過自己的處境以及所能運用的生活經驗來重新詮釋聖經。如果今天在上帝眼中男女兩性應該是互相尊重、平等的話，我們應該如何從這樣的經驗來重新看待聖經中的經文？結果是，許多當代婦女神學家走過了前述的循環過程，從現實經驗轉到意識型態，再轉到神學，再轉到聖經，然後發現聖經本身就存在著兩種類型的經文：一類經文是帶有壓迫性的，另一類則是對這種壓迫性的經文提出批判。

---

<sup>23</sup> Juan Luis Segundo, S.J., *The Liberation of Theology*, translated by John Drury (Maryknoll: Orbis, 1976), p. 8.

因此，從聖經研究本身就可確認，我們需要重新從這樣的角度來讀經，去尋找上帝真正的信息和意義在那裡。<sup>24</sup>

簡單地說，實況迫使我們對傳統的神學和聖經詮釋提出挑戰。從這樣的循環當中再回去瞭解聖經，然後再從聖經來解讀我們的實況，這中間便形成一個循環。既然，我們的經驗不斷在改變，我們對聖經的瞭解也就不斷繼續在改變。這樣的循環，若能走向正面良性的循環路徑，那這詮釋就可幫助我們建立新的神學和新的信仰體認，讓福音真理的信息與見證能帶來人性的真實解放，而非人性的壓制和扭曲。同樣的道理，近代第三世界的神學也主張在詮釋學和神學反省上應該要使用「懷疑的詮釋學」(hermeneutics of suspicion)，同時要從事「意識型態的批判」(ideological critique)。<sup>25</sup> 在當代神學中，解放神學和婦女神學是使用此一方法論的主要代表者。這些論者指出，教會本身應針對自己的神學與實踐從事意識型態的批判，釐清自己到底是在為統治者、壓迫者、父權體制服務，還是為著受迫受害者、被欺壓者、無力者發出先知性的聲音。<sup>26</sup>

從另一個角度來看，就算我們質疑以上的詮釋學過程，並主張只要質樸、單純地回歸到聖經本身就好，試問有可能嗎？我曾在另一篇先前發表過的文章中指出：「重返聖經並不僅只是一個單純、簡化、機械性的概念或過程。換句話說，它絕不意味著一種『只讀聖經、不顧其它神學傳統』的信仰態度，它也絕不等同於聖經字面主義、聖經無誤論，或基要主義式的『反時代』傾向。事實上，重返聖經應該是指一種以聖經作為神學建構的主要參考架構(framework of reference)和指引原則(guiding principle)的信仰態度。更明確地說，重返聖經無可避免地也會牽涉到『聖經詮釋』的問題。我們必須自問：作為一個有限、會犯錯的人，我們如何能了解『上帝的話語』呢？」<sup>27</sup>

筆者在該文中也強調，「即使是主張『回歸聖經』，我們仍無法避免『帶著眼鏡』或『以自己的眼光』來讀經的危險。」<sup>28</sup> 讓我再一次引用巴特在《羅馬書釋義》1932年英文版序言中的話來說明：「我重新問：『什麼是釋義？』誠然，沒有人能在釋出(auslegen)經文意義的過程中，不同時釋入(einlegen)某些東西的！此外，也沒有一個詮釋者可以免於『加入多於取出』的危險。我就無法免於這種危險...我只是誠實地嘗試『解釋』(ex-plain)經文而已。」<sup>29</sup>

筆者在該文最後也提出了一個相關的信仰問題讓讀者思考。如果路德和巴特可以作為「回歸聖經」的典型代表，那麼他們對羅馬書的極端重視正好說明一個事實：他

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 9-34.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 97-181.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 69-96.

<sup>27</sup> 鄭仰恩，〈『重返聖經』的歷史考查〉，《新使者雜誌》，第49期（1998年12月10日），頁7。

<sup>28</sup> 同上註。

<sup>29</sup> Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, translated from the sixth edition by Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), p. ix.

們的聖經觀反映了「正典中的正典」(canon within canon)的意涵。<sup>30</sup> 換句話說，雖然基督教的基本信念是整本聖經都是「上帝的話語」，但事實上聖經中的某些部份卻總是被視為比其他部份更重要或更具有規範性。譬如，大多數的基督徒大概都會認為新約比舊約重要，但真是如此嗎？這是另一個值得重視的議題。

#### [五] 當代普世詮釋學的不同整合性嘗試：

在討論過當代以「讀者」為主軸的觀點和方法之後，接下來必須思考的問題是，用這樣的方法來研究聖經，是否會有危險存在？若是不同背景的人都可以讀出不同的經文意義，到底有沒有可能形成信仰的共識(*sensus fidelium*)？在此一情形下，合一與對話有可能嗎？從近代「讀者中心」詮釋學和文學批判理論的角度來看，每個人從他的角度所做的經文詮釋雖然不一樣，但都是正當的，並沒有所謂的標準答案。然而，今天我們作為一個信仰團體，要共同尋求經文對我們的意義時，可能就必須考慮到「詮釋學的控制/規範」(hermeneutical control)的問題。

對聖經的詮釋要有所控制，讀者本身就必須在詮釋時有自我的規範與反省，也就是必須經常試問：「我所作出的詮釋結果會帶來對人性的壓制和扭曲嗎？」或是「它會造成對他人的排斥和傷害嗎？」因為聖經的詮釋若變成只是為了自我利益或自我族群的特殊處境背書，那麼，從信仰的角度來看，這樣的詮釋終究是陷入一種自我中心的論點和意識型態的獨白。也因此，雖然現今的聖經詮釋學是不斷地走向以讀者為中心、以新眼光的角度去閱讀並理解經文的模式，但絕不容忽視的是，它需要尋求「信仰共識」並建立「自我規範」。以下筆者就以普世教會協會(WCC)、亞洲基督教協會，以及聖經學界近年來的研究成果為例來探討這個問題，並嘗試對「讀者及其處境」做一詮釋學的規範。

#### 1. 《瓦器裡的寶貝》—普世教會協會的研究成果：

面對上述聖經詮釋的論爭與困境，普世教會協會的「信仰與教制委員會」(Faith and Order Commission)自 1994 年起開始了一個五年的研究計畫，並於 1998 年發表了《瓦器裡的寶貝：一個普世詮釋學反省的器皿》(*A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*)的文獻。<sup>31</sup> 在這個尋求建立一個「合一的詮釋學」的討論過程裡，學者們發現，重要的是如何在「偏狹的基要主義者」和「冷漠的懷疑主義者」之間，以及「富者的無情」(apathy of the rich)和「窮人

<sup>30</sup> 鄭仰恩，〈『重返聖經』的歷史考查〉，頁 7。

<sup>31</sup> 收於 *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, edited by Peter Bouteneff & Dagmar Heller (Geneva: WCC Publications, 2001), pp. 134-160.

的絕望」(despair of the poor)之間找到一條活路，並形成一個開放的「詮釋的共同體」(hermeneutical community)，在活生生的歷史傳承中針對各種與生命相關的議題來進行「救贖性的對話」(salvific conversation)。<sup>32</sup>

在此一過程中，許多學者主張在「懷疑的詮釋學」(hermeneutics of suspicion)和「整合的詮釋學」(hermeneutics of coherence)之間尋找平衡點和出路。譬如，瑞士改革宗學者馮辛納(Rudolf Von Sinner)就嘗試在解放神學和婦女神學的「懷疑進路」以及東正教會的「傳統進路」之間找到神學傳統與實況之間的互補與整合；<sup>33</sup> 天主教學者賀恩(William Henn)強調「使徒性」(apostolicity)在詮釋過程中扮演的角色；<sup>34</sup> 英國改革宗學者克雷西(Martin Cressey)回顧「聖經」與「傳統」在詮釋過程中的互動關係；<sup>35</sup> 東正教學者普羅庫拉(Michael Prokurat)則強調正統教會詮釋傳統中的「聖靈論層面」。<sup>36</sup> 這些可以說都是在多元信仰傳統中追求「合一共識」的詮釋學嘗試。

## 2. 亞洲基督教協會的「新眼光讀經」運動：

亞洲基督教協會所推動的「新眼光讀經」(Reading the Bible with New Eyes)運動可以說也是新的詮釋學嘗試的果實。它的基本信念是以宣教為出發點，但又要明確避免過去「宣教」所承載的負面意涵(the scandal of “mission”)。此外，它主張應重新在亞洲處境中聆聽上帝的聲音，但也強調應盡量避免濫用上帝的名字。<sup>37</sup> 因此，它首先針對過去因受到錯誤意識型態之影響而做出的聖經詮釋提出批判和反省，譬如錯誤、偏差的上帝觀、宣教觀、教會觀、基督論等。<sup>38</sup>

在此我們可以切入「讀者的處境」來做進一步的思考。正如許多學者對我們所做的提醒，聖經的詮釋不應該是毫無規範的。讀者中心說的危險性就是不同的讀者可能得出不同的詮釋，因此無法形成共識。確實，在解釋聖經時，如果把上帝的話讀出來和把自己的意思讀進去是一樣的，那當然是一件很危險的事。事實上，這絕非亞洲基督教協會推動「新眼光讀經」的本意。簡單地說，它的基本精神和主要考量雖然著重的是「讀者」的處境，但這並非意指任何讀者的主觀意願或想法，而是必須從「特定讀者」的處境所產生的「新眼光」。從耶穌和上帝國的角度來看，這

<sup>32</sup> 這是荷蘭天主教學者侯提本(Anton Houtepen)的建言，見“The Art of Understanding a Communicative God,” *Ibid.*, p. 4.

<sup>33</sup> Rudolf von Sinner, “Ecumenical Hermeneutics: Suspicion versus Coherence?” in *Interpreting Together*, pp. 111-121.

<sup>34</sup> William Henn, “Hermeneutics and Ecumenical Dialogue: BEM and Its Responses on ‘Apostolicity’”, *Ibid.*, pp. 47-91.

<sup>35</sup> Martin Cressey, “Scripture, Tradition and traditions: A Reflection on the Studies of This Issue in the 1960s,” *Ibid.*, pp. 92-97.

<sup>36</sup> Michael Prokurat, “The Pneumatological Dimension in the Hermeneutical Task,” *Ibid.*, pp. 102-110.

<sup>37</sup> *Reading the Bible with New Eyes*, prepared by Mission and Evangelism & Education Desks, Christian Conference of Asia, 1996, pp. 2-7.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 9-28.

些特定的讀者正是上帝在亞洲所特別眷顧和關愛的子民，包括受苦的人民、窮人、婦女、原住民、賤民(Dalits)等，他們的實況就是亞洲多元宗教的處境。<sup>39</sup> 換句話說，作為一位讀者，不管我們的社會處境(social location)為何，我們都必須學習從這些受壓迫者(the oppressed)和邊緣人(the marginalized)的「眼光」來詮釋聖經，他們的處境和眼光成為我們的處境和「新眼光」。<sup>40</sup>

有鑑於此，我們必須承認，在聖經所傳達的信息中不但反映著人類的期盼和渴望，更蘊含著人性的傲慢與偏見，它所呈現的觀點也同時交織著人性高尚、美善的一面以及墮落、邪惡的另一面。我們必須認知，在試圖了解上帝話語的過程中，我們總是通過人民的生活經驗和信仰見證在領受上帝的啟蒙和指引。人民的故事和文化不但是福音的承載者，更是福音的實質內涵。因此，在以「新眼光」研讀這些故事時，我們必須同時以「信仰」與「人性」(humanity)的雙重角度 – 特別是受壓迫者或邊緣人的角度 – 來思考、反省，並從事詮釋、解讀的工作。也唯有如此，聖經的查考和研讀才能帶來人心的改變、人性的解放，以及社會、文化的改造。<sup>41</sup>

### 3. 當代聖經學界的探討：

論到「經文閱讀」的種種問題，台灣學者葉約翰針對當代聖經學者的不同討論做了分析與回顧，並提出一個「詮釋學的反省」。他認為我們必須通過「對話的詮釋學」(hermeneutic of dialogue)在經文與讀者的實況之間取得平衡，因為詮釋的主要重心應該不只是經文本本身，也不是讀者的實況，而是經文和現代讀者實況之間的溝通與互動。<sup>42</sup> 以「翻譯」為詮釋的基本模式，他主張詮釋必須預設經文意義的普遍性(universality)和可翻譯性(translatibility)，並引述宣教史學者薩那(Lamin Sanneh)的研究來指出：「福音信息的可翻譯性是跨文化宣教得以成功的根源。」更值得注意的是，薩那也主張，基督教信息的此一「可翻譯性」也促成了一個能夠避免「文化偶像崇拜」的「徹底多元主義」(radical pluralism)。<sup>43</sup>

葉約翰也引述洛依曼(J. Reumann)對「純粹讀者中心論」的批判：「如果經文的意義僅是由讀者而來，那麼每一個人就在他們自己的真理中被確認了！」，並引用路茲(Ulrich Luz)的「效能歷史」(History of Effects, *Wirkungsgeschichte*)理論來強調每一

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 15-35.

<sup>40</sup> 筆者在台灣神學院的同事林鴻信教授曾建議以「新問題」來取代「新眼光」的說法，是一個值得深思探討的角度。

<sup>41</sup> 鄭仰恩，「聖經中人民的故事」，《新眼光讀經小組長訓練手冊》(台南：教會公報出版社，2001)，頁 45。

<sup>42</sup> John Y. H. Yieh, "Interpretation as Translation: A Hermeneutical Reflection on the Reading of the Scripture," 《聖經、詮釋、實況：駱維仁博士榮退紀念文集》，頁 383-384。

<sup>43</sup> Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis, 1989), 引自 Yieh, "Interpretation as Translation," 同上，頁 369-370。

個詮釋者都是不可避免的受到自身「所繼承的詮釋傳統」(inherited interpretive traditions)所影響，因此我們必須謹慎地探討聖經解釋的歷史以及它對教會產生影響的歷史。<sup>44</sup> 事實上，路茲指出，任何一個人在開始閱讀一段經文之前，他已經受到某一特定詮釋傳統的制約(precondition)：「歷史就像一條河流，而我們都是在被那河流承載的某一艘船上。」<sup>45</sup>

葉約翰贊同路茲的論點，亦即不將經文視為存有固定水量的蓄水池(reservoir)，而是一個「源頭」(source)，不但曾流出舊的泉源，更能在原地湧出新的泉水。換句話說，經文不但蘊含有在其原始實況中的歷史意義，更具有能帶給現代讀者「新亮光」的「豐盛/剩餘意義」(a surplus of meaning)。在既定的經文結構裡，我們不但會遭逢「意義的核心」(kernel of meaning)，更能深刻體認到一個能夠幫助現代讀者走上信仰新旅程的「指引性意義」(directional meaning)。<sup>46</sup> 事實上，這個詮釋的方法論取向也可以說就是聖經翻譯大師奈達(Eugene Nida)所推動的「意義相等·效果相符」(dynamic equivalence)的翻譯原則。

#### [六] 小結—台灣實況中的新眼光讀經：

我們要如何在台灣教會和社會的具體實況中推動「新眼光讀經」運動呢？確實，台灣社會中有許多具體的實況（時代的徵兆）可以讓我們重新思考如何通過聖經詮釋來回應這些問題。這些實況包括下列幾個層面：

1. 「惡鄰」中國的文攻武嚇，以及在國際社會中的打壓與排擠，導致台灣島國的安全與尊嚴備受威脅。
2. 近半世紀來國民黨政權的「大中國」政策，教育和媒體兩大體系的長期扭曲和誤導，台灣人的國家認同混淆錯亂，欠缺集體的歷史記憶和歷史感，失落對人和對土地的感情，以致於台灣社會的主體性仍是空洞、扭曲、空白的。
3. 台灣社會的族群關係緊張、微妙、敏感，且經常與政治意識型態糾葛纏結，優勢族群明顯宰制弱勢族群，特別是對原住民族的「內部殖民」。
4. 台灣人「易變無常」的生活方式(volatile lifestyle)，民眾的心靈飄浮、無根；台灣人輕賤生命，枉顧人權，對異己者（不同階級、年齡、性別、種族等）往往以偏見、排斥、壓制的態度對待之。
5. 宗教界的墮落：宗教人物迷信成功、與為政者交相勾結、不問人間疾苦、忽視經

---

<sup>44</sup> Ulrich Luz, *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects* (Minneapolis: Fortress, 1994), 引自 Yieh, "Interpretation as Translation," 同上, 頁 362-365。

<sup>45</sup> 同上, 頁 365。

<sup>46</sup> 同上, 頁 378-379。

典研究、心靈低劣腐化、不願接受監督規範、追求「靈驗」的「現實」心態等。

至於在詮釋的觀點方面，我們應學習謙卑自己，和婦女團體、原住民族群、弱勢族群一起來詮釋聖經，從他們的觀點和「眼光」來重新詮釋聖經，並針對台灣教會和社會中的既存意識型態與霸權文化進行批判和反省，以期上帝應許要與處在不安世界中的子民同在 – 特別是和受苦、卑微的人同在 – 的信息能落實在我們的實況中。另外，我們也必須思考如何在台灣多元文化與多元宗教的處境中詮釋上帝的話，以期基督的信息不是帶來台灣社會與人民之間的對立與衝突，而是促成對話、互信、尊重、寬容、和解的機制與改變的力量。

怎樣把我們對實況的解讀與疑問和我們對聖經的瞭解合流在一起，讓實況的世界和經文的世界能產生對話和互動？這是我們的重要課題。可以說，用新眼光來讀經就是將我們自己在台灣實況裏所實際經驗到的問題帶入上帝的話語中。用新眼光來讀經，一方面要學習如何解讀台灣的實況和徵兆，另一方面則要學習如何將我們解讀台灣實況後所引發的問題帶到聖經裡，並通過對聖經的重新詮釋來呈現。希望這新的眼光，能讓我們從上帝的話語裏引發出對我們具有創造性、啟發性、挑戰性的信息。