

如何避免言說「上帝說」¹

—聖經詮釋的否定式神學

曾慶豹

中原大學宗教研究所副教授

一、

一七九九年在埃及尼羅河口發現一塊「羅達石板」，上面刻有三種文字：希臘、古代埃及的象形文字與及一種未確定的文字，屬於研究古代埃及文字的重要石板，這塊石板現展放於大英博物館。一位法國學者將三種文字逐字對照後提出一個說法，認為這三種文字是講述同一件事，它們可能是古代的字典，²。這塊石板上的文字可能傳述著人們遺忘的一段歷史，或許是某次的三國領袖會議記錄，可能只是一個三種語文的對照辭典，或者有其更不為人所知的意含在內，正是我們無法完全的讀出文字內的意義，所以我們仍用各種可能的方式「閱讀」它，希望真能閱讀「出」一些什麼出來。²

伽達瑪(Gadamer)曾對此種「文物」作了說明：「碑文這種流傳物並不是一從一開始就加入了我們稱之為文學的自由流傳物形式，因為它依賴於殘餘物的存在，不管它是石料的或者是其他材料的殘餘物。追求持存的意願要為自己創造固有的延續形式，也就是我們稱之為文學的東西，這對於一切通過抄件而到達我們手中的流傳物卻是完全適合的。文學中所存在的並非僅僅是些紀念碑或符號的東西。所謂文學其實都是一切時代有一種特有的同時性。所謂理解文學首先不是指推知過去的生活，而是指當代對所講述的內容的參與。凡在我們理解的地方，那裡文學作品中所講內容的意義就完全不依賴於我們是否能從流傳物中對作者構成一種形象，或者對流傳物作某種源泉的歷史闡明是否就是我們的願望。」

¹ 大會負責人原安排了一個叫著「聖經的統一性與多元性」的題目給我，直今仍令我百思不解：為什麼這樣的題目不是交由一位聖經神學的專家來論述，而是請我這個「外行」來發表，我不能說它可能是為了讓我出糗(瞧這傢伙如何地胡說八道)，我只能說大會對我確實是「高估」了(雖說所有的學術專業研究都是「詮釋學」，但也不能說懂得詮釋學因此什麼都有能力談)，因此我的第一反應是：如何避免「直接」談論聖經？所以就產生了這個題目：如何避免言說「上帝說」。請原諒我沒有照著原有的方向來寫這篇論文，如果大會的主題仍是「詮釋學與神學」，本文並沒有偏離主題。再者，根據去年「當代批判法與聖經詮釋研討會」問卷結果發現，與會者似乎對某種「刺激性」的論題相當感興趣，我期待這篇論文對「詮釋學」或「批判學」的爭論有所展開，只有把真正的問題置於討論之中，我們才真正進入討論，這或許也是主辦單位把「問卷」於交稿之前寄給我的理由吧，毫無疑問的，這份「文本」值得重視，內中提出了許多尖銳的問題不容迴避。本文「附論」(頁8起)的部份與該「問卷」存在著「互為文本」(intertextuality)的關係，也許今次大會的問卷結果會更「刺激」。

² 引自蔡佳甫，論德希達的文本—附加的產物，載於《文明探索》第十三期，台北，1996。

毫無疑問的，聖經也屬於「流傳物」之列，同樣也可以稱之為「文學的東西」，但是當我們說「所謂理解文學首先不是指推知過去的生活，而是指當代對於所講述的內容的參與」時，這也就會引發爭論：「究竟什麼是『當代對於所講述的內容的參與』」，「對它的參與究竟可以到何種程度」，「我們如何避免過度的參與」，「『不是去推知過去的生活』是否是指根本就與過去的生活毫無關係」，「如果詮釋文本與推知過去的生活無關，我們又為何糾纏於文本的歷史與語文的活動中呢」。

未經詳究的人以為，當代詮釋學與傳統釋經學最大的不同在於前者從作者轉向了讀者，詮釋學在「作者已死」的宣傳下誤認為是就是一種「讀者反應理論」，說到這裡也就自然的得出如下的結論：詮釋學不理會作者的意思，詮釋學造就了各種相互矛盾或衝突的讀法，

我的問題是：作者死了，因此讀者就復活嗎？不然，讀者在作者死去的同時也一樣地被埋葬，詮釋學最終要恢復的既不是作者也不是讀者，而是文本，換言之，把詮釋學理解為「讀者中心說」實為「作者中心說」的借屍還魂。因為否棄「作者中心說」的真正意涵是即否棄某個「讀者的作者」，作者從不介入我們的閱讀，如德希達所言：「無論在何種意義下理解，書寫都異於主體，他不能在主體的範疇下來考慮」⁴，文本的意義產生於詮釋的過程而非作者那裡。所謂的「作者說」一定是某個讀者說，包括「署名的作者」在內，他面對文本之時也已成了讀者，所以，詮釋學反對作者，同時一併地反對讀者，意即反對某一個讀者的讀法。「作者死了」的真正意涵即在此。

閱讀是由文本的意義解放出來，也從作者的意向中逃離，如此一來文本的意義變得無法決定。如果作者不再是文本意義的權威，意義不再預先存在於作者之中，解構的詮釋學所捨棄的，即是傳統以消弭讀者和作者距離感的作法；值得注意，說「文本的意義無法決定」並非宣佈「文本毫無意義」，德希達的「作者死了」是指「如果有任何東西在解構的閱讀中被摧毀，那不是意義，而是一種表達意義的方式優於另一種意義的方式的明確宣稱」⁵。

所以我們來到本文的一個主張：即「文本以外無一物」⁶。除了文本還是文本，包括作者在內的讀者，我們都是面對文本而非某個作者，更不是某個偽裝成作者的讀者，或將某個讀者放大成作者的做法。「文本以外無一物」才是詮釋學真正的說法，現象學的「回到事物本身」在詮釋學這裡即是「回到文本」，也是改教運動「回到聖經」最佳的表述。⁷

³ Hans-Georg Gadamer,《真理與方法》(第一卷),洪漢鼎譯,台北:時報出版公司,1993,頁 502-503

⁴ Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p.68.

⁵ Derrida, *Dissemination*, University of Chicago Press, 1981, p.xiv.

⁶ Derrida, *Of Grammatology*, p.158.

⁷ 在華人神學界，我是挑起「詮釋學與神學」爭論的始作俑者，1997-1998 年間在香港《時代論壇》與黃錫木(新約)、羅慶才(舊約)兩會學者論戰，儘管至今仍遭來不少的批評(去年吳獻章在「當代批判法與聖經詮釋」研討會上選擇性的引述黃錫木和郭鴻標對我的看法做出批評，未見認真地理解我的看法，確實有失公允)，但終究還是打開了這個重要的學術論域。其實關於這

二、

「聖經文本以外無一物」⁸是詮釋學對《聖經》權威的最佳、最簡捷有力的聲明。正如弗萊(Hans Frei)所認為的，對聖經的閱讀不能夠說要在寫好的文本之外去分開地問及作者的意思，或問及作者實際想說的是什麼，我們只能說，文本所說的就是作者所要說的。⁹換言之，詮釋只與聖經文本發生關聯，而不是文本之外的東西，這即是「文本以外無一物」的最佳說明。

過去我們都致力於在聖經文本以外找尋某種作為支撐起聖經權威的一個可靠的基礎，認為要是沒有了這些基礎將使聖經失去其權威性，甚至還以為否定這些基礎的重要性就形同「不信派」，只差沒有判決為「異端」。事實上，聖經文本本身不依賴於其他的基礎而存在，聖經文本即是三位一體的上帝之言，《聖經》的權威是通過它自己而非它以外的任何東西，正因為我們對上帝的態度取決了信仰而非證明，我們實際上是落入「非基礎」的態度中。若果不是出於上帝，又有誰會認耶穌是基督呢？(林前十二 3)同樣的，若不是聖靈的引導，我們又如何可能進入真理呢？(約十六 13)

「聖經文本以外無一物」恰好不是指任何一種存在著的文本，一般的文本寓於文字或符號的書寫，對基督徒而言，聖經文本即是「上帝的話」，《聖經》正如巴特所言：「僅僅是符號，而且是符號的符號，即先知和使徒對耶穌基督這一基本符號之啟示的見證」¹⁰，正因為作為「見證」，《聖經》因此是間接的，是一件古代的流傳物，但是，一旦把《聖經》理解成「啟示」，它就成了一件信心的文本，在聖靈的作用之下，聖經「直接」向「認信」它的人發生作用。「你們明顯是基督的信，藉著我們修成的，不是用墨寫的，乃是用永生上帝的靈寫的。不是寫在石板上，乃是寫在心版上」(林後三 3)

與「聖經文本以外無一物」相應的詮釋學就是「聖靈論」的神學詮釋學。聖靈應該被視為是作為基督徒神學詮釋學一個起點，「除了上帝的靈，沒有人知道上帝的事」(林前二 11b)，換言之，沒有聖靈的工作，我們將會採取一種完全迥異於信仰的態度，聖經僅僅是所有文本之中的一個文本而已。¹¹

個問題我已說了很多，也不想再重述一遍。經過一系列論戰之後，我總結了對詮釋學與神學的基本看法，比較條理的說明可見拙著《上帝、關係與言說》第二章「信仰尋求理解—真理言說與神學詮釋學」，所以《時代論壇》上的短文僅作參考之用。近期有些人還為文對我做批評，似乎並沒有仔細地閱讀該文，我建議，今後對我關於詮釋學與神學的批評，請針對上述的文章。無可諱言的，這篇文章暗含著對江丕盛「文本與意義—後現代文化中的神學詮釋學」文的回答，該篇於一九九九年七月發表於《中國神學研究院期刊》第二十七期的文章是針對我而來的，借此回答江丕盛對我的批評以及對他的論點再做出反駁。

⁸ Derrida, *Of Grammatology*, pp.158-63.

⁹ Hans Frei, *Types of Christian Theology*, Oxford University Press, 1995, 1992, pp.15-16. 關於弗萊的引介，參見曹偉彤，「弗萊的敘事神學」，收入《新世紀的神學議程》，香港：基督徒學會，2003。

¹⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, I:2, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956, p.583

¹¹ Amos Yong, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*, Burlington: Ashgate Pub., 2002, pp.7-11；謝品然，《衝突的詮釋》，香港：建道神學院出版，1997，頁 170 以下。

基督徒不會懷疑聖經作為一本啟示的文本，但是聖經作為一本啟示的文本不僅僅是聖經為自己作辯護。我們知道，不管是耶穌對聖經的說法或如提摩太所言：「聖經都是上帝所默示的」（提後三 16），我們都發現到聖經之所以是一本啟示的文本，完全取決於基督徒對它的態度，但是，我們不能因此而誤解說聖經之所以是啟示的文本是由基督徒給予或決定的。我們必須區別這兩種不同的情況。毫無疑問的，聖經是上帝之言，上帝之言不須人之言為之辯護，上帝之言不須在它以外尋找基礎，它本身即是基礎。上面所言的「基督徒態度」正是說明了一種對聖經的認信，而非對尋找聖經以外的事物作為對聖經的支持，那等於說是「上帝之言」須由「人之言」為之辯護，這等於是說我們必須信「人之言」勝於信「上帝之言」，因為要是「人之言」不可信，「上帝之言」也就難以相信，反之亦然。

正是在這個意義下，文本既脫離了作者的意向，因而詮釋就不是再現作者的原義。我們並不說聖經的作者是上帝，而是說聖經是上帝之言。儘管聖經確實有許多不同的作者，事實上，我們卻又不把這些作者當作「真正的作者」，但是，那一位「真正的作者」又不是一位我們一般意義的「作者」，在終末論的意義下，上帝這位作者並不是形上學的「現前」（present），也不是「不在場」（absence）。終末論打破了封閉的形上學，「意義」不斷的延遲出場，或者，我們的閱讀正是一種「延異」的運動，我們正是與這麼一位有別於我們的「作者」的遭逢，或者它根本就不是我們所言的「作者」，使我們對聖經的閱讀繼續下去，宛如德希達的永遠介於「抹除」和「書寫」之途中。

語言可以賦予思想，同時也限制了它。根據德希達的看法，符號指涉概念，概念指涉世界，從而使我們得以把握世界，但是，符號與所指之間的區別，又意味著沒有任何符號可以完全等同於它所指涉的對象；符號並非直接指涉事物，而是指涉其他符號，其他符號也同樣是指涉另一些符號。¹²這裡的意思絕不是說「一切只存在著符號」，德希達的說法主要還是突顯所謂的「痕跡」，而「痕跡」正是指出一個「次根源」，因此他並非完全的否棄「根源」，「文本以外無一物」正是說明了「文本」的「次根源」。由於符號與符號之間存在區隔，文本因此不能被看作是由一個結構所建構出來的成果，因為就意義的構成而言，需要符號與符號間間隙起著作用，沒有這些間隙（不可見），符號的意義就不能呈顯。¹³

解構去除的是整個歷史與意義將符號概念歸屬於「呈現形上學」（Metaphysic of Present）的冒險，恢復符號的根源與非引申的特性。正如我們理解到符號實際上總是在假定某種「呈現」，若上帝是經由符號來獲取其客觀性，無疑的，上帝也就成為被解構的對象，神學即是一種「呈現的形上學」。「文本以外無一物」並非指「語言的禁錮」，也並非表示一切事物都是符號，但對於一些強調其自身非符號卻是從本體上區分的符號，有些事物擁有其自身的存在，為自我同一或是藉由人造的專有名詞而不受自然限制是難以接受的，至少這種做法是武斷的。

¹² Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1989, pp.5ff.

¹³ 關於德希達與神學的相關談論，可參見拙作《上帝、關係與言說》第四章「誰是我的鄰舍——形上學的終結與神/學的開端」，台北：五南圖書公司，2000，頁 217-226。

解構即是思考「有限」，它關注語言，不如說它關注的是某種語言指定某種思想的這種局限性。希臘的邏各斯主義和柏拉圖主義都輕視書寫，但是猶太人卻為「一本書」而活，「猶太經驗是一種反省，是一種生命與思想的隔離，它意味著書所穿越的是一種位於兩種直接性、兩種同一代之間的那種無限的隱遁。」¹⁴

聖經之所以作為一個書寫的文本而不是在場的言說，正因為它是「眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心未曾想到」(林前二 9)的，所以在「大寫的邏各斯」面前，「恩典」只好缺席。因此，不僅僅在稱義的問題上我們是「憑信」，在對待聖經的態度上我們也是「憑信」，甚至是「唯信」。正像巴特所主張的一樣：信仰之外，詮釋無以立足。¹⁵

上帝是一個沒有人可以接近祂可見的存在，聖經是上帝的一種聲音，它向我們發出警告：「拒絕被同化」。聖經是一本充滿著需要不斷解釋的書，人們不是在聖經中獲知關於上帝的一切，相反的，人反過來要傾聽上帝的要求，我們並不很清楚祂要求的是什麼，上帝要求我們服從，因為「你屬於祂，祂卻不屬於你」。當我們在說上帝的時候，我們並不知道自己在說什麼，對上帝我們一無所知，我們只說福音，當我們說福音的時候，並不意味著我們得到了福音，而是感到那是「禮物」就足夠了。

事實上，聖經經常是被視為與所有古代的文本一樣，它不過是一本普通的文本，因為多數人並不把聖經當作「上帝之言」。不但如此，有些基督徒學者也未真正把聖經看作為一本「上帝之言」的文本，他們習慣於是加諸某些東西在其上，或者毫無批判的接受唯科學主義，尤其是實證主義的影響左右著對聖經的理解。詮釋學主要對聖經的不同理解是可能的，絕非表示是對聖經真理的懷疑，也不是主張一種「安娜琪主義」(無政府)的閱讀，甚至所謂「相對主義」的批評也是拙劣的。事實上，嘗試更多可能的方式詮釋聖經，主要是避免我們武斷的理解聖經，也避免貶低聖經真理的「未來性」，聖經要求我們與它相合宜的方式對待它。如何避免言說「上帝說」，即是聖經詮釋的否定神學的主張。

巴特說：「每當我們將啟示轉換成人所寫的絕對無誤的聖經文字，或者將人所寫的聖經文字轉變成絕對無誤的啟示時，都違反了不該違反的是奇蹟的真理。會犯錯的人使用可能會錯的語言文字來述說上帝的話，所以違反了至高無上者的恩典。如果他們的話就是福音或啟示，那麼每個字都必須是正確的。這是個大膽的假設。我們也反對另一種更為大膽的斷言：既然聖經中是關於人的見證，因此他們任何的字可能都是錯的；不過，根據相同的聖經文本的見證，它們是經由恩典的認可和證明之下，儘管人的語言會錯，卻仍然說出了上帝的話語。」¹⁶由此我們可以說，聖經上的文字並不能完全與啟示劃上等號。聖經之所以是上帝之言，是在與之互動的人有所回應時，「當我們說聖經『是』上帝的之言時，我們正表達出上帝對現代人的救贖行動的信仰。在救恩的事件中，聖經成為上帝之

¹⁴ Derrida, 《書寫與差異》，張寧譯，北京：三聯書店，2001，頁 111。

¹⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, 506-512；另請參閱拙作「卡爾·巴特與後現代性？」，《道風》第十六期，2002。

¹⁶ *Church Dogmatics* I/2, pp.529-30.

言，在此過程中，正是『聖經是上帝之言』這句話中的『是』這個字所指涉的內涵。¹⁷

巴特的辯證神學主要還是表現在對於聖經的理解上，他不會不知道聖經之於基督神學是如何的重要，更不是否定作為上帝之言的聖經之權威性。巴特的神學詮釋學即是一種源於聖經的否定神學，正如格林所言：「巴特對上帝之認知的處理，包含著一種啟示與隱匿、彰顯與遮蔽的辯證關係；人們通常將巴特的名字簡單地與『啟示』聯繫起來，事實上則往往忽略了這一辯證關係中的否定作用。然而，如果沒有否定的方面，我們得到的只是關於聖言的非辯證神學。」¹⁸

我們說聖經是「上帝之言」，表明上帝會說話，然而，上帝也確實說了話，只是我們似乎對此說話者並不能說什麼。上帝確實說了，但我們總是言說祂所說的，我們還根據祂的言說來理解祂是誰，這樣的一位說話者卻為我們出了一個難題，一旦我們真的想請祂自我介紹，我們得出的結果是「無名」。我們能說什麼呢？因為連上帝自己也都禁止用某種言說的方式對祂進行談論，但我們也並不是不說，至少上帝還是說了，祂顯然並沒有靜默不語，儘管祂說了結果還是沒說出「什麼」（出三 14）。

上帝避免言說祂自己，上帝也避免了「避免言說」。這種既言說了又避免不言說，說明有一種經驗約束否定，既防止它肆無忌憚，懷疑上帝，也防止它變得空無一物，一無所是。這裡揭了一個我們可以談論上帝的方式，也就是我們所熟知的「祈禱」，摩西與上帝對話的形式即是祈禱，這樣的對話是無旁人在場的，所以我們對它無從檢視，換言之，祈禱是人談論上帝的方式，它只有在最為隱密之處揭示了「上帝言說」，對此說話者，祈禱者並非說出關於祂的什麼，而是「說祂」，或根本說是正在「言說著」，不是言說上帝，而是以信心的方式傾聽祂的話語：祈禱把祈禱者帶向他可能去的地方。

卡夫卡說：「寫作是一種祈禱的形式」，我認為，基督徒閱讀聖經更應該是一種祈禱的形式。只有閱讀上帝的話語，我們才真正經歷聖靈的洗煉。閱讀是把自己交付給了上帝，作為一種祈禱形式的閱讀，對上帝自然有一切無比的確切，是真實的生活，對基督徒來言，這才是生命中唯一的真實，只有通過閱讀，使我們可以停留在「以馬內利」中。

基督徒應該拒絕談論上帝，「談論上帝」之時無異於是「談論祈禱」，尚未「進入祈禱」。最佳談論上帝的方式即是祈禱，所以我們最好是根據上帝的話語來祈禱，耶穌教我們「主禱文」，事實上，全本聖經就是一篇「主禱文」，基督徒談論聖經就是談論上帝，不過，就像耶穌教我們如何祈禱那樣，我們學習如何像耶穌那樣祈禱，我們也從聖經中學習談論上帝，當然，它一定是「祈禱的形式」。

確切的說，聖經不是談論上帝，而是使一切對祂的談論得以可能，聖經超越所有的談論。當我們說聖經是上帝的「贈予」（The Gift）時，我們就應該先求

¹⁷ *Church Dogmatics* I/1, p.113.

¹⁸ Garrett Green, 'The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word,' Merold Westphal ed. *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, Bloomington: Indiana University Press, 1999, p.93.

祂「寬恕」(for-giving, 為了純粹的贈予而贈予), 這樣的「贈予」, 我們無以回報, 接受禮物的最好的方式, 莫過於把禮物贈予他人, 無限地贈予。¹⁹

當我們思及聖經時, 我們正面對的是一份禮物, 沒有誰能給出這份禮物, 我們也很難確信有禮物被給予。我們對這入禮物的「思想」, 事實上是「接受」了禮物, 而且, 我們在思及它的時候就已將自己當作禮物交付出去, 它就像再一次的「獻祭」的「死亡」, 禮物激發出過份的要求與無盡的乞求, 因為接受禮物最好的方式只能是一把禮物給予他人, 無限地給予他者。

總之, 信心所對的不僅是「罪人稱義」(路德), 信心所對也不僅是「認耶穌是基督」(布特曼), 信心所對的還有「作為禮物的聖經」。

三、

布杜認為作為聖經整體論的「歷史」已崩潰²⁰, 巴爾的聖經神學也表明了聖經從來就沒有把它的見證給總體化²¹。這意味著後現代反對「大敘事」(grand narrative)的說法²², 已相當普遍地被聖經神學家所接受。我們終究還是必須進行敘事的活動, 究竟「大敘事」崩潰以後, 聖經的詮釋學應往何處去?

正如許多學者發現的那樣, 「大敘事」最引人詬病的即在於將某一特定的情節普遍化, 將所有的敘事者、釋經者、讀者安置在不變的位置上, 且賦予其固定的功能。一般的大敘事都假定, 指涉物本身必須是沈默的, 只有使得敘事者沈默, 解釋指涉物的活動才得以進行, 而且, 讀者也被命令保持沈默, 以便如此這般地告訴他大敘事究竟說了些什麼。事實上, 一個說故事的人經常自己是敘事者, 也是聆聽者, 他並非是「第一位發言人」, 所以重點不在於去征服先前的敘事者, 而是在於如何將「故事」傳講下去。這宛如「故事接力」, 不間斷的接力將模糊其根源性, 但是, 這並不意味著我們因此否棄了根源性或認為根本就沒有根源, 正確的理解應該是, 正是模糊了根源性, 才使我們保持了對「真正的根源」的開放態度, 以及對於「科學的積累主義」和「記憶的形上學」的懷疑。

弔詭的是: 故事經常一再的被重複, 恰好是它一再的被人遺忘。²³這也是聖經詮釋學的一項悖論。從另一個角度來看, 「故事」的生命力就在於能不斷地使故事講述下去, 而可以使故事不斷私講述下去就在於這些故事始終都保持了更多的可能性和差異性, 「更新而變化」。可見, 聖經詮釋學的重點在於發現, 不是我們如何地征服先前的敘事者, 而是在於如何地將故事一直傳講下去, 這也是呂格爾(Paul Ricoeur)所強調的「意義的過剩」。

如果有人認為「創新的詮釋」是一種花巧討好, 我則可以說「保守的詮釋」

¹⁹關於「禮物現象學」是德希達近期的思考, 可參考 Caputo 主編的 *God, The Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999。

²⁰ L. G. Perdue, *The Collapse of History*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

²¹ James Barr, *The Concept of Biblical Theology*, London: SCM Press, 1999, p.414.

²² Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp.xxiii-xxiv.

²³ Lyotard, *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, p.34

是一種懶惰的態度。事實上，存在著某種「異議」絕非等於「錯誤」，我們頂多說它構成了一種「共識上的衝突」。根據終末論的思想，我們生存在時間性的過程之中，現在的我們正是「彷彿對著鏡子觀看模糊不清」(林前十三 12)，加上「基督復臨」的事件一再的延遲，我們確實沒有辦法確切的說我們是離那「真實的時刻」(約壹三 2)究竟有多近，當然，這顯然不是空間的問題。基督教有許多的所謂「教義」是永遠都說不清楚的，但不等於說我們就因此而放棄言說它，或根本就認為因此就沒有「教育」的必要；同樣的，聖經的詮釋永不會有「標準答案」，除了真理的靈，人又如何測透上帝的奧秘呢？

上帝邀請所有的人同為祂話言的見證人，所有的見證人總是「再次的書寫」(re-writing)聖經，而非「重新的書寫」，這顯示了見證作為一種信仰的經歷，正是它的事件性和發生性，因為當我們確實的談論著某種「歷史」的過去時，時間即非斷裂、亦非連續的。由於事件發生並不同於發生的事件，因而再現此動作本身並不同於情境；換言之，一種試圖將自己置回過去的做法源於假定過去與現在決不會有所混淆，然而，如果把「再次」想像成一種記憶的過程，亦即去尋找、指出那些隱藏的事實，那我們見證著的只是「此時此刻」，見證發生性(testifying to the eventhood)。所有努力的記憶事實上都是一種遺忘，從中我們看到的一再的犯錯而非終止犯錯，顯示了詮釋的過程是不會終結的。

弗萊曾以「再次描述」(redescription)來說明他所謂的「敘事性閱讀」(narrative reading)。²⁴他認為通過聖經文本所展示的關聯是一種故事型態的，具體的說，就是上帝和以色列、基督與教會之間的發展(接力性)的故事，而且以後來的事件詮釋先前的事件。²⁵簡言之，聖經敘事是自我詮釋的，即聖經自己詮釋自己。當然，我們也絕非天真的以為敘事神學有那麼的神奇，甚至還以為它的主張比福音派的解經更為「正統」，事實上，敘事神學的真正核心思想在於「社群」這個主張，因為作為敘事者，不僅聖經各卷的作者涉入了此一故事的延續之活動中，我們這些稱為「教會」的閱讀者也涉入其中，因此正真說來，「聖經自己詮釋自己」來源於 *sensus literalis* 之主張，而 *sensus literalis* 實源於基督教的自我描述，換言之，敘事性神學與其詮釋的社群有關，這個社群就是「教會」。總之，敘事神學本質上是一種「社群神學」。

最後，本文題為「如何避免言說『上帝說』」，即是強調：聖經並不是應證我們想法是正確的工具，相反的，聖經常反對我們，反對我們的自以為是，反對我們習以為常；我們在上帝的話語前，我們除了再次肯認我們是個罪人以外(賽六 3-5)，其餘都是「附加物」。

²⁴ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven: Yale University Press, 1974, p.150.

²⁵ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, p.18-19。另參見 Garrett Green 主編的論文集 *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1987。華人福音派神學應該嚴肅地看待「敘事神學」的成果，包括 George Linbeck、Stanley Hauerwas、Stanley J. Grenz 等人的作品，以作為告別「實證神學」的一條有益的出路。

附 論：

雖然經過上述的闡述，巴爾(James Barr)的問題仍然起著作用：「為何是聖經？為何這一組古老的文本竟具有如此優越的地位？如果是一組文本，為何特別偏重於這一組？為何竟有人以為任何一種外在的客觀的權威可以以文本或其他的形式出現？」²⁶我嘗試分析並評論以下的幾個與神學詮釋學有關的「謠言」。

(一)無誤論

王明道先生有過兩句話：「聖經中沒有錯誤。若有錯誤，不是聖經本身的錯誤，乃是人弄出來的。或是譯聖經的譯錯，或是解聖經的解錯」(是誰把它譯錯？我怎知它是譯還是原本就錯？又解錯在那裡？一定有一個人可以告訴我吧？)；「我們在信仰上是態度是：凡是聖經中的真理，我們都接受，都持守；聖經中所沒有的東西，我們完全拒絕」(這點我完全同意，所以是「文本以外無一物」，那些想在聖經以外找到什麼「支持」聖經論點的做法真像是「褻神」)。

相當程度影響著福音派的的一本書《基要主義與神的道》，作者巴刻被認為是新教福音派的代表人物(香港：證道出版社，1977)；天主教對待詮釋學的態度代表文獻，見《教會內的聖經詮釋》(香港：思高聖經學會，1995)。該文告對「基要主義」做了相當激烈的批評。基要主義者的「芝加哥宣言」(1978年10月28日)見 Richard P. Belcher 著《聖經無誤辯》，莊張雪梅譯，香港：宣道出版社，1984。中國神學研究院的李思敬認為，「聖經無誤」是一種次等的保證，是出於一種人為的安全感之需要而給出的，事實上對於聖經的認定實源於一種神學，沒有一種對於聖經權威的認定是脫離神學教義的。(見韓大輝主編《聖經無誤的再思》，香港：厄瑪奴耳團體，1994，頁 v-vii。)羅慶才也批評無誤論，認為它是基於一種為合乎現代科學的發現而有的，這種做法等於「將聖經的權威建立在現代科學的基礎上，建立在現代歷史學家的研究基礎之上」，其後果即是將原建立在基督裡的啟示給異位了，實際上即是將權威給改變了。「聖經無誤論」把人的注意力引向聖經以外的話題上，它們表面上是說以聖經為本，實質上是將與聖經主題無關的東西置於首位，以歷史準確性、科學正確性作為對上帝之言的「保證」，事實上，聖經的權威並不建立在字句的無誤與否上，而是在乎它是否還能在今天的教會中發揮作用。(同見韓大輝主編《聖經無誤的再思》，頁 90-95。)

近日有人再次重燃「無誤論」課題，目的是反擊在華人教會已展開討論的「詮釋學」問題，認為「福音派的大災難」即是不再遵守「無誤論」的教導。²⁷大體上，該文對於「反對無誤論」所做的反駁還算有力，但也正如作者所說的「聖

²⁶ James Barr, *The Bible in the Modern World*, London: SCM Press, p.36.

²⁷ 林慈信，認信聖經無誤的意義與當今適切性，見 www.chinahorizon.org，2001；郭文池，福音派與聖經無誤論，收入《穩站激流中—探討當代釋經幾個重要課題》，香港：中國基督教播道會，2002，頁 270 以下。林慈信針對華人教會的「巴派」主張作批評，郭文池則想糾正福派的鬆動。林慈信把這場後現代和詮釋學之爭視為是北美神學界「自由派」與「福音派」對立的延伸，實為多慮。

經無誤論」是一項教義，而且，我們更多的是看到強調就「應用」的意義之下來理解「無誤論」的重要性，事實上，他等於也承認了，作為一項教義，它不過就是一個「共識」的產物，如果「應用」是作為維護「無誤論」一個相當重要的理由，那麼「無誤論」就並不是什麼理論問題而是實踐問題了，因此「無誤論」的宣稱正是一種「信仰的宣稱」，既然是信仰的宣稱，「反對無誤論」者從學理上反駁無誤論實質上即誤解了無誤論，或者，從學理上反駁無誤論根本就取決於「信仰」或「不信仰」的問題。

宗教改革「唯獨聖經」的觀點在福音派傳統中遭到嚴重的誤解。在抵抗教會傳統的態度上，馬丁路德的改革口號所強調的是「經文」(*sola scriptura*)而不是「正典」(*sola regula*)，聖經的正典是根據教會的權威而來的；聖經的經文則是「上帝的話語」，然而，後者的權威性是建立在當初教會制定正典的正確判斷，前者的權威則是建立在它是基督真理的見證的事實上，所以我們完全可以理解馬丁路德是居於神學或詮釋學的「成見」問題對「雅各書」的「正典」地位表示懷疑。但是，我們卻又不能將「唯信」視作一種空洞或孤立的態度，事實上聖經的權威是建立在它是否指向對耶穌的見證，因此，聖經高過於傳統的解釋只有在「聖經被視為經文時，其作用如何」(見證基督)，而不是「它是否存在於正典中」(檢證文本)。總之，「唯獨聖經」與「唯獨基督」(*solus christus*)是「一個」「唯獨」而不是「兩個」「唯獨」，它的原則即是將經文視為一種見證，而不是將其視為一些因教會的決定而得到權威的資料。²⁸

如果從詮釋循環(hermeneutics circle)來把握「唯獨聖經」時，我們將會發現一種有別於「某個傳統」的「前理解」存在其中，那種被稱作「唯獨信仰」(*sola fides*)和「唯獨恩典」(*sola gratia*)的改教運動的口號同樣不是「四個」「唯獨」而是「一個」「唯獨」。事實上，宣佈聖經具有正典之權威，乃是基於教會的權威，然而在路德那裡，「信仰或神學的觀點」是比「使聖經正典化為權威的教會」更為優先。換言之，正典代表著一條我們可以有效地接近基督的途徑，但是，除非存在著「信仰」，否則「經文」或「正典」只是一個普通文本。因此我們可以說：「詮釋本身就是一種神學思考」，或者：「離開了信仰的神學態度，不可能從聖經中得出任何權威性的結論」。

基要派將「聖經無誤論」天真地將「經文」視為詮釋對象，以為「經文內容」即是上帝的道，因此可以依「歷史批判法」作客觀研究，把詮釋學當作「以客觀之科學解釋經文的方法」，目的即是在尋找經文「當初想要」向他同時代的人所說的話。艾貝林不認為可以將經文內容公然等同為上帝之言，他認為經文是一種「言說事件」(Word-event)，它不是一種遮蔽或限制的福音宣道，不是我們非得使用科學方法與文本搏鬥一番才能明白它的意義。作為揭示作用的「言說事件」是一種「詮釋事件」，只有當經文能夠帶領我們瞭解福音宣道時，它才算發揮了功能，換言之，經文不證明什麼，經文旨在揭示上帝之言，進而要求我們對

²⁸ Ebeling, *Word of God and Tradition*, London: SCM Press, 1963, pp.102-147.

上帝之言做出回應。²⁹

正因為我相信聖經是上帝之言，而非我確認聖經是無誤的，僅僅是因為聖經是上帝之言，聖經上有關上帝的談論才是可信的，反之，我們絕非通過無誤的前提來確證聖經是上帝之言。

值得注意的是，「聖經無誤論」與「教皇無誤論」的主張至少有一點是相近的，它們都「為了」某種結果(權威)必須「保持」這樣一個前提或原因(無誤)，好像若沒有了其原因，就無法產生出結果，正如要是放棄了「教皇無誤論」就等於否定了教會的權威，沒有了教會的權威，教會的信仰傳統(教義)和聖經正典的堅持也隨之受到動搖。事實上，「無誤論」要是能作為聖經的權威，那就等於承認「除了文本，之外有物」；恰好是「無誤論」不能充當聖經的權威，聖經才是上帝之言，即「文本以外無一物」。

如果遵照主張「無誤論」的人認為那樣，那麼我們應該在「使徒信經」中加上一條：「我信聖經無誤」，我好奇的想知道，不知道他們會將這句話穿插在那一段落中。

(二)以經解經

一種流行的看法認為，曲解或誤解是可避免的，那就是採用「最穩妥的解經原則」，按照芝加哥宣言第十八條規定：「解釋聖經必須以文法與歷史的解經法和聖經的文學形式與手法為根據」，應該重視「以經解經」。事實上，「以經解經」並不是一項神奇或高超的「釋經學」，我們不是以《聖經》的知識量和熟悉度充當為解經的權威說詞，或以此保證自己的解經因此而「準確無誤」，甚或認為因此而更符合聖經。「以經解經」根本就不應朝向上述的看法做理解，因為如果將「以經解經」充當某種解經的正確準則，實質上與「任意解經」相差不遠。「以經解經」是一句帶有修辭意味的詮釋學策略，塑造一種所謂的「聖經立場」，作為反對別人「讀進去」而不是「讀出來」之詞，以為自己「直接引用聖經」或「不採用聖經以外的文字來解釋聖經」或「純粹的引述經文」，事實上都假定了自己立場的正確性，所謂的「聖經立場」僅僅作為充當掩飾可能來自於不一定與聖經立場相容的看法。總之，「以經解經」在某種人那裡是「權威性的宣佈」。³⁰但是，「以經解經」真能證明詮釋者的權威嗎？還是說這句話即真正地表達了「文本以外無一物」？

以新約作者引用舊約為列來檢視「以經解經」。「新約作者很少關注曾經發生的事情或經文的原本意思。新約作者與他們同時代的猶太解經家一樣，興趣主要在於聖經的意思及如何應用。耶穌的生平、死和復活成了早期基督徒詮釋和應用猶太聖經的釋經之鑰。新約作者對舊約的引用是否正確，仍繫於他們對耶穌的認知是否正確此一基點上。」(Craig A. Evans 舊約在新約中的功能，收入

²⁹ 參見 Ebeling, *Theology and Proclamation*, Philadelphia: Fortress Press, 1966, p.28、以及 *Word and Faith*, London: SCM Press, 1963, pp.305-332.

³⁰ 「應以全句、全段、全《聖經》的一貫用法，作為解經最高的準則」，見陳終道，《以經解經》，香港：金燈臺出版社，1995，頁 373。

Scot Mcknight 主編《新約詮釋導介》，麥啟新等譯，香港：天道書樓，1998，頁 225) 換言之，新約作者很可能已經做出了「錯誤的示範」，他們毫不掩飾地把自己的「偏見」作為詮釋經文的理由，因此對於那些強把「正確無誤」的觀點加諸在聖經上，只為證明新約作者並沒有賦予舊約經文任何我們現代人相信是原本意思以外的詮釋，實為當今福音派和基要派同樣犯上的毛病。

到底是「唯聖經」還是「唯基督」？兩個「唯一」還是「唯一」嗎？

到底是「以基督解經」還是「以經解經」？沒有什麼「新眼光讀經」，只存在著「以基督的眼光讀經」，有趣的是，關於「基督的眼光」也在這「經」中，這算不算就是「以經解經」？

(三)「啟示」

許多的聖經神學家、包括猶太神學家在內，反對使用「啟示」一詞作為對聖經的描述。到底我們如何理解「啟示」？

巴特在談到上帝的自我啟示時，常常強調啟示的特殊性，聖經不是建立我們對上帝的一般的思想，而是「把我們的注意力和思想集中在單獨的一個點上，集中在從那一點得知的東西上」³¹。換言之，啟示總是指特定的人、特定的地點和具體的事件。潘霍華在獄中的書信批評巴特為「啟示的實證主義」³²是不正確的，這項批評或許保留給福音派更為恰當，因為後者將啟示概念化，受「普遍性」以及受到真假值的限制，即是所謂的「命題式的真理」。

不少學者認為使用「啟示」一詞來描述聖經並不太恰當，它不僅是先有教義學上的認定，而且，它還經常限制於「命題式」的真理上使用。³³被有些人說成是廿世紀福音派代言人的卡爾·亨利即是一位典型的「命題式真理觀」的代表。卡爾·亨利的神學論點表達在《神·啟示·權威》第一卷的第十三和十四章，他的言論如：「神學如無邏輯真假可言，它與幻覺有何不同？」(頁 205)；「如果啟示是可理解的，那麼上帝所交通出的真理就是啟示的中心。在這種情形下，啟示的字句、命題真理，都是極重要的」(頁 216)；「駁斥非基督教觀點的錯誤，最好的辦法只有舉出理性的證據，證明基督教合邏輯」(頁 208)。

卡爾·亨利說：「如果啟示是可理解的，那麼上帝所交通出的真理就是啟示的中心。在這種情形下，啟示的字句、命題真理，都是極重要的。」正因為基督教的啟示具有正確的命題，所以「基督教完全贊成用理性來決定某項陳述是否是真理」。由於「驗證或可控制假說完全適用於基督教」，所以神學的真理可以像天

³¹ Karl Barth, *Church Dogmatics* II/2, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956, p.52.

³² 巴特被潘霍華指為「把啟示的神學變成了實證主義」, Bonhoeffer, *Letter and Papers from Prison*, ed. by Eberhard Bethge, London: Macmillian, 1967, p.198。當代以托倫斯(T. F. Torrance)為首的福音派神學主張實在論(theological realism)的立場，他們雖然並不贊同實證主義的進路，卻依然對一種出於基礎主義的神學極為堅持，參見 Sae Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*, Cambridge University Press, 1999, pp.12-32。關於對「基礎主義」的批判，另參見拙作，卡爾·巴特與後現代性？—論一種「非基礎式」的神學思考，以及 Stanley Grenz/ John Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

³³ B. S. Childs, 《舊約神學》，梁望惠譯，台北：永望文化事業出版公司，1999，頁 35-39。

文、植物和地質學一樣被研究；另一方面，啟示的本質決定神學的方向，不信的人之所以接受啟示的真理，是因為啟示是可以理解的。卡爾·亨利的理性究竟是什麼？他的回答是：「和諧是用來測試真理可錯性的；邏輯上自相矛盾的絕不是真理。否認矛盾律會造成真偽不分，繼而摧毀真理。駁斥非基督教觀點的錯誤，最好的辦法只有舉出理性的證據，證明基督教合邏輯，其它信仰不論如何動人，都沒有這麼和諧一致」。真理是不矛盾的，啟示也是邏輯的一致，他認為，人不信基督不是因為啟示不合邏輯，而是不信的人不邏輯，因為只有邏輯才能指明何種說法值得信靠。「如果理性是所有理性經驗的先決條件，那麼信心和邏輯就不可分開」³⁴

事實上，啟示所接受的不是一個存在物，而是一種對待同一事物的不同方式，啟示所觸動的是個人對他的回應：「真理即是對我而言的真理」，人在啟示中不是把握到某種對象化了的真理，而是與永活的上帝相遇。

根據實證主義所理解的啟示，結果反而使聖經陷於「有待證明」的困境中，問題是，聖經真的能被「證明」為上帝之言嗎？難道我們真可以因為耶穌引用聖經而斷言耶穌接受「命題式的真理」（見 Charles C. Ryrie 著《基礎神學》，香港：角石出版，1996，頁 98）？

精密的分析論證和客觀的命題，都是通過語義、概念的分析，最後得出有說服力的論證體系。卡爾·亨利在「啟示之命題式」的立場上，實際上是更鞏固實證理性的統治，啟示的真理成為了理性的材料，事實上，這種「啟示的實證主義」很難經得起像他批評的論敵所論證的那樣縝密，甚至還嚴重折損了聖經的地位以及信仰中的真理宣稱。

聖經文本作為一本啟示之書，與人們對它的態度有關：「這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧」（提後 3：15）、「你們查考聖經，因你們以為內中有永生」（約 5：39），而且主耶穌也說，「天國的奧秘只叫你們知道，不叫他們知道」（太 13：11），可見我們不能將「聖經的真理」與「對待聖經的態度」分別開來。

「啟示」的概念已經隱含著判斷的標準不在我們這裡，而是在上帝那裡。而且，在更重要的意義上，如果沒有真理的聖靈啟示和光照，我們是不可能讀「懂」得這部書的（徒 8：26-35）。「聖經是上帝之言」這件事，只會在特殊情境中的此時此地來發生，它不能被客觀地證實，正如上帝任何的行動都是隱匿的一樣，上帝之言在聖經文本之中也是隱匿著的。³⁵就這個意義講，聖經是上帝的成見，沒有聖靈特別的成見的作用，聖經文本也不過是一部普通的文學作品而已。我們在此談論基督教的「真理」，是談論一種對它的態度，聖經一再以這種信仰品質或德性為要求，信仰不是掉以輕心的事，它要求人「全心、全意、全力」傾注其中，這項要求不能與聖經本身作為真理的啟示區分開來。換言之，聖經之於基督徒，是信仰在起著作用，只有在信仰的意義下，聖經的意義才完全的得以表達出來。

³⁴ Carl Henry, 《神·啟示·權威(卷一)：上帝的曉諭及彰顯》，康來昌譯，台北，中華福音神學，1980，頁 216-217, 237, 204, 208, 207。

³⁵ Bultmann, "On the Problem of Demythologizing," *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, pp.114-115.

(四) 詮釋學

詮釋學不是釋經學(上屆會議的回應問卷已有人指出來了)。正確的說，詮釋學是釋經學的「神學問題」，如果把釋經學當作是方法論，那麼等於說：詮釋學即是關於方法論的神學爭論。

很多未經深思熟慮的人，一看到「詮釋」就誤認為是對《聖經》傳統，或傳統理解《聖經》的方式不懷好意的挑戰，於是產生一種不明究理的排斥，扣上一頂「自由派」或「新派」的大帽子，自詡為護教者的陣營。事實上，大可不必那麼疑慮和慌忙。

不要總以為，某種新鮮的理解，或是在這個傳統之外的神學詮釋，都覺得不安或不妥。其實，這種態度主要歸因於一種錯誤的假定(我稱之作「神學上的康德主義」)所造成的，我們往往以為，要是接受了與傳統相異的詮釋，也就等於是放棄了對《聖經》真理的崇信。這種推理過於簡化又不具說服力，甚至是一種不安全、自卑情結所致，正好暴露出自己的能力不足以應付來自於不同觀點的挑戰，只好訴諸於不倫不類的扣帽子戲法。這種態度非常要不得。

神學上斷言：「人之言不是上帝之言」，正是詮釋的經驗揭示了「思想的局限」，揭露過去的暫時性、現在的不確定性和未來的脆弱性。詮釋學起著批判的作用，它是一種致力於破除偶像崇拜(物化聖經語言)的武器，防範「知識取代信仰」、「聖經文本取代上帝之言」。任何宣稱作某種「絕對」(某人正說著「上帝說」)的閱讀，都有可能落入絕對化「人之言」的危機，切記，只有「上帝之言」是絕對的，不是「人宣稱為絕對」的「上帝之言」。

詮釋學為神學或《聖經》信仰提供一帖「消毒劑」，避免將啟示偷渡到「人類學化」的表象中；詮釋學限制了組織性教會對《聖經》信仰詮釋的寡佔，也防範任何非信仰因素混進入《聖經》詮釋中，造成真理信仰的扭曲，恰好是通過詮釋學，強化了對《聖經》絕對的、無誤的堅守，以減少《聖經》權威的貶值或對上帝信仰的降損。

因此，對聖經的不同詮釋是可能的，「說一個詮釋是好的，並不意味著它是唯一的」，或者，「安全的詮釋並不意味著是正確的詮釋」。的確，歷史上存在著對聖經理解的「詮釋衝突」，每個時代都似乎重新檢討並推進上帝在聖經中對人啟示的作用。

所謂「詮釋的衝突」即是認信者在面對上帝自己昭示自己時的那種突衝、那種「不得不」、那種張力，使閱讀介乎可能與不可能之間；無疑的，它將可以增進我們對真理開放的態度，也激發對聖經真理的誠信和豐富性理解，瞭解到人在真理的面前，更應該保持謙卑、虔誠的信仰，對上帝百分之百的忠誠。

聖經文本始終是一個開放性的文本。當我們說聖經的權威時，目的是要我們承認我們對它的詮釋仍然很有限，只有這樣，我們才能算作是對聖經權威的認同。

(五)相對

對聖經詮釋的多元主張，並不意味著減少信仰，兩者之間沒有必然性，應該區別開來。同樣的，認為詮釋學否定客觀主義，也並不因此就可認定它為相對主義，至少，不能把通過證明別人不對以作為自己為對當作理由吧！³⁶

巴特自認是一位「聖經主義」者，不過他在《羅馬人書 釋義》說過：「一切人言，包括保羅之言，都有相對性」，似乎說明了他對聖經的理解與一般主張「聖經無誤論」的觀點是很不相同的。他把保羅的話語也說成是「人之言」，還表示保羅話語的「相對性」，自然也就引來福音派的批評，將巴特的言論說成是對聖經權威的冒犯，並相對化了上帝的話語。然而，這就是否定上帝的話語、相對化了聖經的理解了嗎？

巴特認為不能將「相對性」誇大成「相對主義」來理解。相對主義與相對性是不同的，前者與絕對主義各持一端，後者則是指出事物間互相關聯的一種關係。當一個人持守一個絕對的前提時，他就已經變成了一個相對性的假設，而後者之所謂相對卻也只是相對於其他絕對的前提而已。一個人不能宣稱他對事物真實的陳述是絕對完全的客觀，這是因為他的宣稱與我們從外在世界得來的經驗不相稱；同樣的，一個人也不能宣稱他對事物真義的陳述是完全相對和完全主觀的，因為這種宣稱也與我們得自外在世界的經驗不相稱。

我們非常容易指控詮釋學為相對主義，這項指控極其廉價，但是指控者經常未真正深究作為與相對主義「孿生兄弟」的「客觀主義」是否是經得起推敲的，換言之，當我們急於批判相對主義時，毫無疑問的，我們必須首先檢視客觀主義，因為正是接受了客觀的存在，才可能接受有相對的結果，沒有相對，客觀根本不指涉什麼，或者，正是存在著客觀，相對才成之為問題。問題是：真有客觀這回事嗎？或者，沒有了客觀，我們因此就沒有別的可能性了嗎？究竟從詮釋學看來，「客觀」是怎麼一回事？畢竟，詮釋學也沒有糊塗到一個地步認為：「沒有客觀」。

首先，因為毫無批判的接受了未加證成的客觀主義的預設，「真理」變成不是在這裡、就是在那裡，若不接受客觀主義意義下對真理作為「絕對」理解，就等於是相對主義，換言之，真理是唯一的，不存在著所謂的「多元」或變異的可能性，更不存在著所謂的「詮釋衝突」，一切的衝突都將在最後取得唯一的結果而結束。

一般對「絕對」的追求，不管認為存在著「作者的原意」或是「一切的文本均有語言脈絡可循」，都可能變成是對存在著「唯一正確意義」的堅信，在這個意義下我反對「原文的崇拜」與「方法的迷信」。詮釋學揭露了此一表面意義底層的「其他理由」，它也許是出自於對組織性教會社群的利益的辯護，也許出自宣教需要的考慮，或者其他偉大的理由，這些都是「言外之意」，因為它並不明確的表現在所有的詮釋活動過程中。事實上，上述的各種理由也並非見不得人，但我們經常是掩飾了它，並且「不誠實」地看待所得來的結果或主張的原委。

³⁶ 江丕盛批評我最為嚴厲的就是關於「相對」的問題。

如果「客觀」本身的取得是可疑的，那麼，所有對於「相對」的指控就很難成立。

事實上，作為基督教的聖經而不是莎士比亞的聖經，正是源自於「一種」詮釋的立場。由於出自對於信仰的旨趣，將聖經詮釋與教會社群的宣道和牧養相關聯，符合教會傳統的利益，具有信仰旨趣的正當性。因此我們無需遮掩這個事實，沒有必要慌忙爭辯，強言一種「純潔的閱讀」，並以之作為維護聖經的神聖之由。所以，詮釋學即是拒絕一種來自於客觀主義的膜拜和盲從，把聖經的真理信仰建立在一種最拙劣和封閉的信仰上，它無疑的是使聖經「文獻化」。

弗萊(Hans Frei)正確的提出批判，他認為以文字意義為真實的詮釋是一種理性主義的時尚，它們遵行了「歷史批判法」的實證精神，不知不覺地落入兩種危險：一方面受方法主義擺佈，另一方面則削弱唯信(恩典)的意義。³⁷ 巴特對歷史批判法的批評表現出他對「實證主義」研經法的批判。³⁸ 歷史批判法的學者拘泥於文本的詮釋上，這種詮釋不能算是真正的詮釋，只是一般初步的、低級的詮釋的嘗試，他們將希臘文詞語和詞組翻譯或改寫成相應的詞語和詞組，對此作出語文學和考古學的注釋，然後化零為整，或多或少可信地湊成一種歷史—心理的實用主義。「實證」取向的解經，或者也只算作是比自由主義神學來得幸運些，至少他們還可以退到所謂「正統」的保護傘下。³⁹

當人們閱讀聖經文本時，它只不過是可以使自己接受上帝的準備；上帝之言並不等於逐字逐句的詞句，人是憑著信心傾聽並向上帝降服。

³⁷ 參見 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, pp1-10。

³⁸ 普遍流行在校園團契圈子的「歸納法查經」也應該被檢討，參見何善斌，*如何解釋聖經？後現代詮釋學的啟迪*，收入關啟文、張國棟編《後現代文化與基督教》，香港：學生福音團契出版社，2002，頁 263-264。

³⁹ 巴特，《羅馬人書 釋義》，魏育青譯，香港：漢語基督教文化研究所，1998，頁 12-14。