

## 文宣專欄 — 葉大銘牧師

---

### 宣教隨筆 45 文化與詮釋學 (二)

葉大銘

詮釋學與哲學是息息相關的。詮釋一份文本，是要尋找這文本的意思，意思帶來理解 (understanding)，而理解是哲學討論的一個重要題目。另一方面，哲學是尋找真理。因此詮釋學是與哲學息息相關。

通常來說，詮釋文本是要尋找這文本的正確意思。姑且勿論這意思是真或假，首先是正確的詮釋。但是現代西方哲學指出傳統的有關尋找文本的意思的觀念是錯誤的。這是個很重要的觀念改革，帶來很大的衝擊。同時這新的概念與文化有重要關聯，所以今期特別談論哲學詮釋學。首先述說哲學詮釋學，開始講論從古希臘哲學傳來的概念，這概念在啟蒙時期被詳細發展到現代主義的概念。然後介紹康得 (Kant) 的哥白尼式改革，跟著是這百多年來哲學詮釋學的發展，直到哲學詮釋學的大師高達美 (Gadamer)。然後述說福音派對哲學詮釋學的見解。最後談論與文化的關係。

#### 哲學詮釋學<sup>1</sup>

詮釋學可以索源于古希臘哲學家，但是在歷史發展中詮釋基本只限於聖經詮釋。到了文藝復興和啟蒙時期，詮釋學在哲學裏得了重大的發展，直到現代形成高達美的哲學詮釋學。

#### 一. 前康得傳統

##### 1. 柏拉圖

柏拉圖提出我們可以藉著理性認識存在或存有 (being)。例如我們不單知道有不同種類的蘋果，並且認識蘋果的本質的概念。認識就是找到本質，這等知識必須符合物件 (蘋果)，即是現實的物件。

##### 2. 笛卡爾

笛卡爾的有名「我思故我在」(拉丁語：Cogito, ergo sum) 中，採取柏拉圖傳統將思想 (mind) 與物體 (object) 完全分開，物體是靜止的，可以客觀的觀察。我們直接用思想經歷到物體，這經歷是直接的 (unmediated)，沒有經過解釋的 (interpretation)。所以我們對現實有直接認識<sup>2</sup>。從這點出發，就可以定下科學主義 (scientism) 的基礎。

##### 3. 啟蒙範式 (Enlightenment paradigm)

笛卡爾是啟蒙范式的代表者。啟蒙範式的詮釋觀除了直接的認識外，還有四點。第一，文本是用語言表達作者的思想，指向語言外的世界。文本是溝通的媒介。

第二，自我意識 (consciousness) 就是知識。笛卡爾的「我思故我在」從我懷疑意識開始，直到最後達到絕對真理。真理是中性的，可以藉著客觀科學證明。這就是基礎主義 (foundationalism) 與現代主義 (modernism) 的精髓。

第三，笛卡爾的「我」是從群體完全分開，不受社會影響。

第四，誤解源于傳統偏見。詮釋的目的就是除掉所有偏見，使詮釋者直接認識文本的世界。

本文是針對啟蒙範式的詮釋觀，介紹西方的詮釋學怎樣解除啟蒙範式的詮釋觀的束縛，形成哲學詮釋學。這對保守福音派的詮釋觀有很大影響，因為保守福音派很受啟蒙範式的詮釋觀影響。這也有因由，就是 Hirsch 的詮釋觀的影響。

#### 4. Hirsch

Hirsch 很著重作者的權威。他認為作者寫作的意圖決定文本的意思，而意思是肯定的 (determinate)，不會改變的。並且作者寫下文本後，意思就在文本裏，不在讀者裏。讀者不可以隨意的解釋，作為文本的意思<sup>3</sup>。詮釋就是找出作者意圖的意思<sup>4</sup>。這意思是真實的、客觀的，因此可以用客觀方法決定一個解釋是正確或錯誤<sup>5</sup>。

Hirsch 的詮釋觀很受保守福音派歡迎，因為他們不想被傳統束縛，能夠客觀的決定文本的意思。我們可以肯定作者的意圖的決定性，詮釋的目的就是找到這意圖，並且詮釋是可以是正確或錯誤的。但是 Hirsch 犯了錯誤，就是跟隨前康得的啟蒙範式的詮釋觀，認為詮釋是直接的 (unmediated) 認識文本的意思，不需要經過解釋，因此可以客觀的找到意思，並且詮釋的過程是個人性，忽略了群體和文化的影響。這些錯誤都從 Vanhoozer 的詮釋觀看到。

#### 5. Vanhoozer

Vanhoozer 是福音派有名的神學家，也是我的母校美國三一神學院的教授。他有很多寫作，其中之一是 *Is There Meaning in This Text?*，是有關詮釋學。

這本書的目的是我們可以認識聖經真理，文本有意思，我們可以知道意思，可以得到理解。為什麼要詳細的寫這些題目？因為後現代詮釋學否定這一切，否定文本的權威、作者的意圖、和意思的理解<sup>6</sup>。

這目的是值得嘉許和接受的。但是我認為他犯了兩個錯誤。

第一，Vanhoozer 跟從 Hirsch 的前康得的啟蒙範式的詮釋觀，即是客觀的直接的

(unmediated) 認識文本的意思，不需要經過解釋。他提出詮釋現實的概念，就是相信文本的意思在詮釋的過程之前已經獨自存在，而不是讀者詮釋時按自己的意思解釋<sup>7</sup>。

第二, Vanhoozer 主要反對後現代詮釋學，但是因為他認為德里達 (Derrida) 是後現代詮釋學的始傭者，所有用了很多篇幅針對德里達。可惜他誤解了德里達的解構了。如果詳細的說明，便需要很多篇幅，因為德里達的解構論 (deconstruction) 是很複雜的。所以這裏只可以簡單的說明幾點。

a. Vanhoozer 雖然用了很長篇幅評擊德里達，但是他只引用些少德里達的作品，而沒有深入的研讀德里達的重要作品，包括 *Speech and Phenomena*, *Writing and Difference*, *Margin of Philosophy* 的大部分文章, 和 *Limited Inc*。

b. Vanhoozer 把德里達歸入後現代主義者，甚至是後現代主義的始傭者。但是德里達從沒有自稱為後現代主義者。事實上法國的哲學家通常不用後現代主義這名稱，甚至雖然後架構主義是後現代主義的先鋒，但在法國只被稱為「理論」(the Theory)<sup>8</sup>。並且很多後現代主義者都錯解了德里達。Vanhoozer 對德里達的批評只適用於後現代主義，卻不是德里達的論說。

c. Vanhoozer 在以下幾點誤解了德里達：

首先，Vanhoozer 指控德里達否認作者的意圖，因此讀者隨意用自己的理解來詮釋<sup>9</sup>，但是德里達從沒這樣說，倒而認為有正確和錯誤的解釋<sup>10</sup>。

第二，雖然德里達接受作者的意圖，並用文本表達意圖，但是讀者不會得到文本的完全意思，意思不會完全現存。重點在「不完全」。Vanhoozer 以為不完全就是沒有，因此指控德里達否定意思的存在，這是過分的看法。

第三，Vanhoozer 指控德里達否認言語的符號有意思，因為德里達說一個符號只是指向另一符號，這樣無休止的指向其他符號，所以永遠沒有表達確實 (determinate) 的意思<sup>11</sup>。這是 Vanhoozer 不明白德里達作確實 (determinate) 與不定 (undecidable) 的分別。符號有確實 (determinate) 的意思，但這意思是不定 (undecidable) 的，因為是不完全的<sup>12</sup>。

第四，Vanhoozer 指控德里達否認現實的存在，所以是詮釋相對者 (hermeneutical relativist)，破壞詮釋現實 (hermeneutical realism)。但是德里達很清楚的表明接受現實<sup>13</sup>，反對詮釋相對論<sup>14</sup>。

## 二. 康得的哥白尼式革命 (Copernician turn)

以上述說了前康得傳統的詮釋觀念，總括來說，就是我們可以直接的 (unmediated)，沒有經過解釋的認識現實，並且這是個人的認識。

康得破除了這個觀念，是哥白尼式革命，就像哥白尼從地心說轉變成了日心說一樣。他說現實的物件一定要配合我們認知的條件，即是說我們的經歷世界是受限於我們思想的架構，所以沒有直接的認識現實。康得接納現實物件裏的東西 (things in themselves)，但是我們不可以直接認識這些，只可以認識物件的現象和對我們的影響<sup>15</sup>。

### 三. 從康得到現代哲學詮釋學

#### 1. 狄爾泰 Dilthey

康得雖然打破了前康得傳統，但是他的詮釋學仍然是個人性，沒有社會性影響。狄爾泰的詮釋學則改變了這方面，著重歷史和社會制度。自我認識不是靠檢視自我內在，而是靠歷史中的公眾生活<sup>16</sup>。意思是藏於歷史處境中，我們的認識是限於我們的歷史地平線 (historical horizon)。

同時，狄爾泰提出詮釋圈 (hermeneutical circle)。複雜的整體和部分是緊密的交織，我們只可以藉每個部分來認識整體，但是部分的意思是從整體而來。

#### 2. 海德格爾 Heidegger

海德格爾的一個重要目的是打破柏拉圖的存有 (being) 觀念，認識就是找到存有的本質。他也否認笛卡爾提倡的思想與現實物體是分開的，提倡我們觀察得到的就是唯一的知識，只不過觀察得到的不是直接從物體得來，而是透過解釋。所以我們所有認識都是從解釋得來。

另一方面，康得之後出現了後康得學說，提倡只有靠科學才可以得到客觀的知識。海德格爾反對這學說。他不以科學事實作為哲學的起點，而以生命為起點<sup>17</sup>。生命是有關經歷。從此點他提出「此有」 (Dasein 意思是 be there)，此有與柏拉圖的存有不同，不是講本質，而是與世界的關係，關聯生命。此有不斷在世界裏，參與世界<sup>18</sup>。

此有擁有一種先在的理解 (Vorverständnis 英文 pre-understanding)，這對於詮釋學研究來說是必要的前提。此有不是經歷傳統所說的存在的物體，而是經歷已經被理解的。例如當我們看到一個錘，不是看到一件有形體的物件，而是看到一件有特定用途的物件<sup>19</sup>。即是我們是用先在的理解來看物件。我們所有認識都是從解釋得來，而解釋一定是從先在的理解進行<sup>20</sup>。

#### 3. 高達美 (又稱伽達默爾) Gadamer

後康得的哲學詮釋學到高達美達到高峰，高達美被稱為詮釋學大師，他的《真理與方法》聞名於世。高達美師承海德格爾，採納後者的哲學，特別應用於詮釋學。但在詮釋學中他有新的領會，包括遊戲 (Spiel 英文 play, game)，傳統，偏見，地平線的融合 (the fusion of horizons)，詮釋圈，與實用智慧 (phronesis)。

#### a. 遊戲

根據高達美，遊戲不是科學解釋，而是作為藝術品來處理的存在方式，就是遊戲。所以詮釋像藝術創作<sup>21</sup>。

#### b. 傳統

高達美跟從狄爾泰，將理解建立于歷史傳統上，因為人無法脫離歷史傳統而獨存。針對啟蒙範式，他呼籲權威和傳統的復興<sup>22</sup>。詮釋者不能任意選擇傳統，也不能控制遊戲。

#### c. 偏見

高達美所說的偏見其實是前設。啟蒙範式二分化理性和傳統，高舉理性。高達美拒絕這二分化，在與傳統的對話中，我們的偏見就在遊戲中被揭露出來<sup>23</sup>。

#### d. 地平線的融合

作者和讀者是處於不同的地平線，不理會這點會引致誤解。但是我們不可能從自己的地平線跳到作者的地平線，因為我們不能擺脫自己的偏見。這也不見有什麼好處，因為傳統也有它的好處<sup>24</sup>。理解是兩個地平線的融合，自己的地平線不斷的被文本轉變，文本的地平線也被自己的地平線改變，朝向兩個的融合<sup>25</sup>。雖然目標是融合，但是過去與現在一定不會完全融合的，所有仍需要保持歷史和時間的差別。

#### e. 詮釋圈

詮釋圈表示詮釋是不斷沒有止境的。高達美取材于蘇格拉底的對話，著重尋找真理的過程，這過程是無止境的。遊戲是有一種來回重複的運動。從問題 (problem) 開始，經歷詮釋，反思這經歷，反思將問題變為提問 (question)。這是來回重複的運動<sup>26</sup>。

#### f. 實用智慧

高達美認為知識不單是資訊或技巧，而是在特定情況下知道怎樣應對的能力。這就是實用智慧<sup>27</sup>。

### 4. 德里達 Derrida

上文已經約略介紹了德里達的解構論。最簡單來說，文本是有意思，可以找到正確的意思。但是縱使找到意思，這意思不是完全存在，會開放於其他意思。所以我們要謙卑，不要獨斷的以為自己的詮釋就是絕對，並且有開放的心態。

### 福音派對哲學詮釋學的見解

Thiselton 是福音派詮釋家的權威。他認為後康得哲學詮釋學，特別高達美的論說的確推翻了啟蒙詮釋範式。我們不可以再回復到基礎主義 (foundationalism) 與現代主義 (modernism) 的詮釋論，以為可以藉著科學客觀的找到和證明真理，或者以為經歷世界是

直接的 (unmediated)，沒有經過解釋的。我們一切的經歷，包括詮釋的經歷，都是間接的透過解釋。並且高達美的哲學詮釋學對我們解釋聖經有很大幫助<sup>28</sup>。

有關自我認識，笛卡爾的「我」是從群體完全分開，不受社會影響，以為我可以以用理性找到絕對真理。哲學詮釋學則說我是歷史與群體文化的產品，找不到絕對真理。Thiselton 認為應該有個平衡，解釋是受歷史與文化深厚的影響力，但也不要捨棄理性來詮釋<sup>29</sup>。

Zimmermann 也認為福音派的詮釋學應該接納哲學詮釋學，兩者可以融合起來。但是他認為哲學詮釋學起源于人文精神，是已經排除了神而從人出發的詮釋學，因此單靠人的理性。他提倡神學詮釋學，從神出發，以聖子道成肉身為根基。道成肉身顯示以神為中心，肉身顯示聖經的人性。這樣神學詮釋學兼顧啟示與理性，著重聖經的權威，也著重理性，但同時避免啟蒙詮釋範式的錯誤<sup>30</sup>。

## 文化與詮釋學

哲學詮釋學有很多提示說明文化與詮釋的關係。特別高達美的哲學詮釋學的理論，可以闡明這關係。在這裏簡單的指出幾點。

首先，詮釋者不可以脫離自己的傳統和文化。我們不可以不理會自己的文化背景，以為單靠普世性的理性可以找到絕對真的意思。

第二，詮釋者在詮釋時不可以避免偏見，即是我們的前設 (pre-understanding)。這些前設包括我們的文化背景。所以當不同文化背景的信徒解釋聖經時候，很自然就顯露出他們的文化，並且會從他們的文化來解釋聖經。這個就是處境化的意思，也顯示處境化的必然性，我們不可以避免處境化。

第三，詮釋的目的是不同地平線的融合 (the fusion of horizons)，詮釋者要儘量從現

今自己的文化地平線搭橋至聖經的地平線。這個當然不是容易的事。首先就要覺醒自己文化的影響，然後尋找經文的文化地平線，再拉近兩方距離。很明顯，這個是差不多不可能的事。所以我們需要其他文化背景的信徒，幫助打開自己的眼睛，看出自己的詮釋的缺乏，需要其他文化的解釋來更拉近距離，更深入明白聖經。如果有文化盲點，錯解了經文，就需要其他文化的解釋來更正自己的錯誤。

第四，詮釋圈指出不同地平線的融合是不斷的過程，我們作為被造者，是不會最後

找到絕對真理。正如德里達指出，意思是不斷開放的，我們也要不斷的開放，尋找真理。

<sup>1</sup> 本文略過其他重要的哲學詮釋家如 Schleiermacher, Ricoeur。讀者可以參考 Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander, eds. *The Routledge Companion to Hermeneutics*. New York: Routledge, 2015.

<sup>2</sup> 有關這點，參考 J. K. A. Smith, *The Fall of Interpretation*, 2d. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

<sup>3</sup> E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967): 14.

- 
- <sup>4</sup> 同上 126 頁。
- <sup>5</sup> 同上 205 頁。
- <sup>6</sup> K. J. Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text?* (Grand rapids: Zondervan, 1998): 24.
- <sup>7</sup> 同上 66 頁。
- <sup>8</sup> J. Angermuller, *Why there Is No Poststructuralism in France* (New York: Bloomsbury Academic, 2015).
- <sup>9</sup> K. J. Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text?* (Grand rapids: Zondervan, 1998): 43-44.
- <sup>10</sup> J. Derrida, *Limited Inc* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988): 56, 105, 120.
- <sup>11</sup> K. J. Vanhoozer, *Is There Meaning in This Text?* (Grand rapids: Zondervan, 1998): 40.
- <sup>12</sup> J. Derrida, *Limited Inc* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988): 116, 148.
- <sup>13</sup> 同上 56, 105, 120 頁。
- <sup>14</sup> J. Derrida, *Positions*, transl. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981): 88.
- <sup>15</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxvi.
- <sup>16</sup> Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, ed. and trans. H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976): 279.
- <sup>17</sup> Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, trans. S. M. Campbell (New York: Bloomsbury, 2013): 105, 111.
- <sup>18</sup> 同上 111 頁。
- <sup>19</sup> P. H. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. D. E. Linge. (Berkeley: University of California Press, 1976): 156.
- <sup>20</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962): 191-192.
- <sup>21</sup> H-G Gadamer, *Truth and Method*, 2d ed, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall (London: Bloomsbury, 2013): 101.
- <sup>22</sup> 同上 277 至 285 頁。
- <sup>23</sup> 同上 299 頁。
- <sup>24</sup> 同上 303 頁。
- <sup>25</sup> 同上 306 頁。
- <sup>26</sup> 同上 365 至 377 頁。
- <sup>27</sup> 同上 312 至 314 頁。
- <sup>28</sup> A. C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009): 226.
- <sup>29</sup> 同上 18 頁。
- <sup>30</sup> Jens Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012): 159, 170, 171.