

聖經批判基本方法述略

王學晟

Abstract: In this paper, we will study and give an overview of the theories and approaches of Biblical Criticisms over different periods by analysing their emergence, development, contribution, as well as introducing some top scholars and their works on certain theories. In this study, we find that the theories and approaches of Biblical Criticisms have been moving with the development of certain social trends, literary theories, philosophical thoughts and the progress of other social sciences. From this perspective, we can deduce that new theories and approaches of Biblical Criticism will continue to emerge out of new knowledge and new findings in the future. On the one hand, people will continue to read and interpret Bible, as it illuminates Christians and non-believers on different levels; on the other hand, with the Biblical Criticisms we read Bible from other aspects and perspectives, and see more clearly, deeper, widely and farther than we otherwise could, so we can always expect to emerge new theories and approaches.

引言

聖經是需要解釋的，而聖經的解釋總是與文化、歷史、宗教信仰、社會處境等方面密切相關。人們對聖經的解釋源遠流長。希伯來聖經後期的作者對早期的經文以及早期傳統有他自己的選擇、安排和詮釋。¹兩約之間出現的《塔爾古木 (Targum)》是阿剌美文 (Aramaic) 的舊約意譯本，摻雜了譯者自己的解釋。而亞歷山大的斐洛使用一種叫做寓意解經 (Allegorical Interpretation) 的新方法詮釋聖經。²新約作品成書的時候，不少書卷的作者引用舊約，他們對舊約經文有自己的解讀。比如，《瑪竇福音》中「這是應驗先知所說的」就是著名的例子。很明顯，早期基督教信仰群體，包括《瑪竇福音》作者，都認為先知的很多預言應驗在耶穌基督身上。保祿對亞巴郎兩個兒子的解讀，說「西乃山是在阿剌伯——這哈加爾相當於現在的耶路撒冷，因為耶路撒冷與她的子女同為奴隸」，而基督徒卻「是自由婦人的子女」(迦4:24-31)，這明顯是他根據早期基督教信仰的實際情況對舊約進行的解讀，而這個詮釋，顯然是大多數猶太人不會接受的。不但如此，新約後期作品對早期作品也有自己的理解。《伯多祿後書》的作者就曾經警告人們要用適當的方法解釋保祿書信：「在這些書信內，有些難懂的地方，不學無術和站立不穩的人，便加以曲解，一如曲解其他經典一樣，而自趨喪亡。」(伯後3:16) 這反映了一個事實，就是當時有人按

照自己的理解去解讀保祿書信。《弟茂德後書》的作者也要求弟茂德「正確地講授真理之言。」(2:15)。

如何解讀才算是「正確地講授」而不是「曲解」呢？這就牽涉到如何解釋聖經的問題。

聖經中大多數經文不是自明的，需要人們根據實際情況進行解釋。這就牽涉到詮釋學及其所涉及的内容。詮釋學在語言學、語文學 (philology) 與修辭學的基礎上發展起來，已經走過了幾千年的歷史。⁴對於聖經詮釋方面，人們對經文的詮釋無外乎三重視野，即作者、文本和讀者三個層面。⁵詮釋視野變化的基本趨勢是從前者逐漸向後者過渡。人們過去把注意力放在作者意圖上，之後把焦點放在文本上，而現在的重點是讀者的理解與回應。⁶而《伯多祿後書》提到的所謂「加以曲解」，按照今天詮釋學的觀點來看，很可能就是從讀者的層面進行詮釋的一種方式。新約聖經詮釋從作者自己，到早期教父時代，到亞歷山大和安提約基學派的詮釋，經歷中世紀、宗教改革時期，到啟蒙運動時期，一直發展到現代時期，乃至今天所謂的後現代時期，差不多走過了兩千年。⁷本文將對基本的聖經批判方法作一個整理，認識其形

1 Peter R. Ackroyd, "The Chronicler as Exegetes", *Journal for the Study of the Old Testament* (Apr.1977): 2-32.

2 羅納爾德·威廉遜 (Ronald Williamson) 著，徐開來、林慶華譯，《希臘化世界中的猶太人：斐洛思想引論》(北京：華夏出版社)，頁157。

3 David S. Dockery, "New Testament Interpretation: a Historical Survey", in David Alan Black and David S. Dockery, eds., *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), p. 42. 經文以及相關專有名詞引自《思高聖經》，下同。

4 潘德榮，〈從神蹟到智慧——詮釋學探源〉，《世界哲學》，第3期 (2006年)，頁50。

5 潘德榮，〈詮釋學：從主客體間性到主體間性〉，《安徽師範大學學報 (人文版)》，第3期 (2002年)，頁50。

6 Mark G. Brett, "The Future of Reader Criticisms", in Francis Watson, ed., *The Open Text: New Directions for Biblical Studies* (London: SCM, 1993), p. 14.

7 David S. Dockery, "New Testament Interpretation: a Historical Survey", pp. 42-63.

成、發展以及各種批判方法的主要貢獻。在論述過程中，我們主要是分析一些具有代表性的作品，而在例證中，我們將重點放在新約聖經上。

歷史批判 (Historical-critical Criticism)

歷史批判，簡單地說，就是對文本的敘事研究，旨在傳達歷史資訊，查考歷史真相。⁸歷史批判的興起與文藝復興、啟蒙運動有著密切的關係，在此思潮下，聖經被放在與其他古代經典同等的位置上，放在歷史背景中理解。伊拉斯謨 (Desiderius Erasmus)、弗拉齊烏斯 (Matthias Flacius Illyricus) 以及斯賓諾莎 (Baruch de Spinoza) 等人都對此有一定的貢獻，但是，正式確立此方法的是塞姆勒 (Johann S. Semler)。⁹塞姆勒極力主張放棄傳統束縛，發展科學的神學 (scientific theology)，以冀信仰跟上科學的發展，而不被邊緣化。在此思想指導下，他以「純歷史的方法」去批判聖經內容及其正當性。¹⁰

自此之後，理性和人文精神被廣泛地用來分析聖經，歷史和信仰被區分開來。在此思潮影響下，很多學者把眼光集中在聖經文本上。其中一個很重要的課題就是歷史耶穌的探索。¹¹這個探索，應該說是從萊馬魯斯 (Hermann S.

Reimarus) 開始的。¹²此後的施特勞斯 (David F. Strauss) 以及勒南 (Ernest Renan) 等人使用的也都是歷史批判的方法。

歷史批判的前提假定是，第一，神蹟不會發生，因此相關經文應該重新解釋。第二，聖經不是聖神的默感，而是人的作品。第三，聖經中的問題以及不一致之處表明其人寫的特性。¹³歷史批判的基本原則，特洛爾奇將之總結三點：首先是方法論上的懷疑 (methodological doubt)。歷史研究只是取得可能性，因此宗教傳統必須接受批評，這導致對人類歷史的神聖活動的強烈懷疑。其次，類推的方法 (analogy)：從今天所發生的事可以類推過去的事。今天這個世界沒有超自然的發生，由此可以類推出昨天也應該是一樣的。第三，世界是普遍聯繫的，任何事物都處在一定的因果鏈之中。¹⁴由此可以看出，歷史批判是現代啟蒙主義思潮的結果，其思想精髓就是從神本主義走向人文主義，就是剔除神聖，排除任何神聖介入歷史的可能性。

萊馬魯斯涉獵廣泛，其作品包括數學、哲學以及自然科學等。而他所寫的若干篇關於歷史耶穌的文章，也沒有整理成為一部章節完整的作品，所以今天我們看到的只是一些片段。¹⁵萊馬魯斯死後，圖書管理員萊辛 (Gotthold E. Lessing)

8 I. Howard Marshall, "Historical Criticism", in David Alan Black and David S. Dockery, eds., *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), p. 126.

9 Lee Hoon Jae, "Accommodation: Orthodox, Socinian, and Contemporary", *The Westminster Theological Journal* 75, no 2 (2013): 335-348.

10 歐力仁，〈歷史批判法之商榷〉，《輔仁宗教研究》，第5期（2002年），頁111-137。

11 James K. Beilby & Paul Rhodes Eddy, eds., *The Historical Jesus: Five Views* (NY: InterVarsity, 2009), pp. 10-11.

12 Darrell L. Bock, *Studying the Historical Jesus: a Guide to Sources and Methods* (Grand Rapids: Baker Academic; Leicester: Apollos, 2002), pp. 153-157.

13 *Ibid.*, pp. 153-158.

14 Ernst Troeltsch, "On History and Dogmatic Method in Theology", in James Hastings et al, eds., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 6 (New York: Charles Scribner's Sons, 1908-1926), pp. 716-723.

15 Andrew Arterbury, "Reimarus, Hermann Samuel", in Craig A Evans, ed., *Encyclopedia of the Historical Jesus* (New York: Routledge, 2008), pp. 495-497; Hermann S. Reimarus and Charles H. Talbert, eds., Ralph S. Fraser, transl., *Fragments* (Philadelphia: Fortress, 1970).

將其作品發表。其中1778年面世的《耶穌及其門徒之目的》(*The Goal of Jesus and his Disciples*) 》引起軒然大波，也給萊辛帶來不少麻煩。

萊馬魯斯認為，「天主子」是當時普遍的稱號，猶太人一直都稱天主為父，以「天主子」自居；而「默西亞」是天主所膏立、所喜愛的人，所以，默西亞與神性也沒有必然的關係。¹⁶即使耶穌復活了，也不能證明耶穌的神性，因為舊約中也有復活的記載。耶穌作為猶太人的王是要建立地上的王國，可惜群眾支持不足，導致他被逮捕、被釘死。¹⁷耶穌死後，門徒不願意回到原來低下、艱苦的職業中去，因此偷走了耶穌的屍體，繼而宣稱耶穌復活，並且改變耶穌的教導，宣稱主再來的預言。¹⁸

施特勞斯也持相似的觀點，他的《耶穌傳》於1835年出版。他分析福音書中的神蹟故事，認為故事超自然的色彩濃厚，是早期教會的產物，其目的是為了使人相信耶穌就是預言中的默西亞。施特勞斯的任務就是要解釋這些神話，揭示其中所蘊含的永恆真理。¹⁹

施特勞斯並沒有否定歷史上的耶穌。繼施特勞斯的懷疑論之後，更加極端的是鮑爾 (Bruno Bauer)。根據他的「研究」，歷史耶穌根本就是子虛烏有。所謂納匝肋人耶穌是馬

爾谷福音作者杜撰出來的。²⁰這種論調被馬克思、恩格斯拾起來，如獲至寶。²¹循著這條路線發展下去，有論者將之歸結為「基督神話」，否認耶穌的存在，又認為那是保祿編造的神話。²²

與施特勞斯一樣，勒南也是用理性主義的方法否定了耶穌的神性，把他還原成一個有血有肉的、偉大的凡人。耶穌以他高超的智慧、崇高的人格魅力和道德力量創立了基督教，贏得人們的尊敬和崇拜。²³

版本批判 (Textual Criticism)

版本批判在一定意義上也屬於歷史批判的範疇，而且也是在歷史批判的影響下產生的。²⁴關於聖經的版本批判，我們主要以新約經文作為討論對象。新約聖經的原稿已經不存在了，留下來的只有抄本。現存的抄本中，單希臘文抄本就超過了五千份，其中最重要、最有價值的抄本是西奈抄本 (Codex Sinaiticus, \aleph) 和梵蒂岡抄本 (Codex Vaticanus, B) 等

16 Hermann S. Reimarus, "The Goal of Jesus and His Disciples", in *Fragments*, pp. 46-53.

17 *Ibid.*, pp. 76-103.

18 *Ibid.*, pp. 104-143.

19 David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus, Critically Examined*, transl. from the 4th German ed. by Marian Evans (New York: C. Blanchard, 1860; St. Clair Shores: Scholarly, 1970).

20 Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Leipzig: Wignand, 1841-1842).

21 Craig A. Evans, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology", *Theological Studies* 54, no 1 (1993): 3-36, here 7.

22 Christian Heinrich Arthur Drews, "The Christ Myth", *Bibliotheca Sacra* 68 (1911): 34-47.

23 Ernest Renan, *The life of Jesus* (New York: Modern Library, 1927). 漢譯參歐尼斯特·勒南著，梁工譯，《耶穌的一生》(北京：商務印商館，1999)。亦參 Terence R. Wright, "The Letter and the Spirit: Deconstructing Renan's 'Life of Jesus' and the Assumptions of Modernity", *Religion & Literature* 26, no. 2 (1994): 55-71.

24 Donald Wayne Riddle, "Textual Criticism as a Historical Discipline", *Anglican Theological Review* 18, no 4 (1936): 220-233.

六、七個抄本。版本批判是指通過研究不同的抄本，進行比較、鑒別、考證，復原出最真確的聖經「原本」。這種批判方法又叫經文鑒別學。版本批判涉及三項主要任務，第一收集和組織證據，包括校對和比較文本，找出錯誤和不同之處，分析差別產生的可能原因。第二，評估證據，確定哪些可能更接近原文。第三重建和復原聖經原文。²⁵像 Nestle-Aland 新約希臘文聖經的版本的不斷更新應歸功於專家的不懈努力，這個新約聖經的版本應該是當今世界上新約版本批判的最高成果。²⁶版本批判以往被稱為低等批判，而其他批判方法被稱為高等批判。

來源批判 (Source Criticism)

來源批判也發端於十九世紀末。在舊約研究方面，威爾豪森 (Julius Wellhausen) 等人提出的「文件的假設 (Documentary Hypothesis)」所運用的就是來源批判的方法。1833年，威爾豪森寫成《以色列歷史緒論》一書。在這本書中，他分析認為，梅瑟五書的作者採用了 JEDP 四個不同的材料來源。J 典 (Jahwist source) 於公元前950年左右成書於南國猶大；E 典 (Elohlist source) 於公元前850年左右成書於北國以色列；D 典 (Deuteronomist source) 大約在公元前600年左

²⁵ Michael W. Holmes, "Textual Criticism", in David Alan Black and David S. Dockery, eds., *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1991), pp. 101-102.

²⁶ 參見 Kurt Aland, Barbara Aland, and Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung, *Greek-English New Testament: Greek Text Novum Testamentum Graece*, in the Tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle Bible, 28th edn. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)。其根據經文鑒別研究的成果版本不斷更新的情況，詳參該書的前言和簡介部份。

右形成於耶路撒冷；而 P 典 (Priestly source) 是被擄時期的作品。²⁷在今天看來，「文件的假設」似乎有很多值得商榷的地方，然而一百多年前，威爾豪森對推進聖經研究、對幫助人們重新認識以色列歷史貢獻良多。

對新約聖經研究來說，來源批判與對觀福音問題 (the Synoptic problem) 有著密切的關係。來源批判之目的是要辨認福音書背後的書面傳統，揭示它們之間的關係。²⁸對觀福音問題的發展大致經歷四個時期。最早期的是奧思定假說 (Augustinian Hypothesis)，即瑪竇最先成書，馬爾谷次之，路加再次。²⁹當代雖然也有學者支持奧思定假說，但在學術界不太被認可。³⁰

十八世紀末，格里斯巴赫 (Johann J. Griesbach) 提出格里斯巴赫假說 (Griesbach Hypothesis)。他認為瑪竇最先成書，路加參考瑪竇，馬爾谷參考前二人最後成書。³¹有一段時間，美國有幾個學者竭力支持這個假說，現在似乎又沉寂了下去。³²

²⁷ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (New York: Meridian Books, 1957), pp. 77-410.

²⁸ Scot McKnight, *Interpreting the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1988), p. 34.

²⁹ Bernard Orchard and Harold Riley, *The Order of the Synoptics: Why Three Synoptic Gospels?* (Macon: Mercer University Press, 1987), pp. 111-226.

³⁰ 參兩位學者及其作品：Basil Christopher Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); John Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke: a Fresh Assault on the Synoptic Problem* (London: Hodder & Stoughton, 1991).

³¹ Scot McKnight, *Interpreting the Synoptic Gospels*, p. 142.

³² William R. Farmer 及其學生曾竭力支持，召開幾次學術會議，論述這個假說。參 Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (Macon: Mercer University Press, 1976)；最早版本參 (London: Macmillan, 1964)。

1911年《牛津成員關於對觀福音問題的研究》一書出版，標誌著「四源假說」的誕生。³³其後斯特利特（Burnett H. Streeter）做了大量細緻的研究和補充，使這個理論基本成型。³⁴牛津假說是在「二源假說」的基礎上發展起來的。所謂「二源假說（Two Sources Hypothesis）」，即瑪竇和路加分別參考了馬爾谷以及一種假定的語錄體材料 Q。斯特利特提出「四源假說」認為，瑪竇參考了馬爾谷和 Q，並且使用了瑪竇獨有的材料；而路加似乎更為複雜一些。³⁵「四源假說」具有很強的解釋力，但是也有一定的問題。其中一個問題是 Q 的存在與否問題；另一個關鍵的問題就是「細微一致（minor agreement）」問題，即三部福音書都有的材料中，瑪竇和路加有一些辭彙、語法上的一致，但與馬爾谷不同。鑒於此點以及對 Q 的不認同，有學者質疑「四源假說」，提出新見解，認為馬爾谷最先成書，瑪竇次之，路加參考了前二書。如此就跳過了 Q 的存在與否問題。這就是所謂的「法若假說（the Farrer Hypothesis）」。³⁶當今北美的顧代卡（Mark Goodacre）大力提倡法若假說，在學術界也有一定的影響。³⁷

33 William A. Sanday ed., *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford* (Oxford: Clarendon, 1911)。「四源假說」有時也被稱為「牛津假說」。

34 Burnett H. Streeter, *The Four Gospels: a Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates* (London: Macmillan, 1924).

35 *Ibid.*, p. 150.

36 法若假說參 Austin M. Farrer, "On Dispensing with Q", in D. E. Nineham, ed., *Studies in the Gospel: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford: Basil Blackwell, 1955), pp. 55-88. 相關討論參 Mark S. Goodacre, *The Synoptic Problem: a Way through the Maze* (London: Sheffield Academic, 2001), pp. 22, 122-161.

37 顧代卡寫了好幾本關於對觀福音方面的書，其中最簡潔、清晰的，參 Mark Goodacre, *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*。

法若假說解決了對觀福音中一個令人頭疼的問題，即「細微一致」的問題，但是，由於它否定了 Q 的存在，所以帶來同樣多的問題，甚至更多的問題。如果路加引用瑪竇的材料，他為什麼有時候放棄極好的材料不用呢？在有些地方，他又為什麼把瑪竇的材料編寫得更差呢？

來源批判給學術界帶來的基本共識是，馬爾谷先成書，瑪竇、路加參考了馬爾谷。

類型批判 (Form Criticism)

學者當然不會停留在馬爾谷先成書這樣的結論上。他們自然會更進一步去探究一個問題，那就是，在福音書成書之前，早期基督教信仰群體中有哪些口傳的或者書面的材料呢？而這些材料與當時的生活處境又有怎樣的聯繫呢？

這正是類型批判要探討的內容。就新約來說，類型批判就是要研究福音書的傳統，考查在福音書寫成文字之前，即口傳時期，這些傳統是如何保存下來的，其研究的目標就是「從傳統到福音書」的過程。類型批判考查的對象就是福音書中某些獨立的單元、某段經文的體裁形式。³⁸施密特（Karl L. Schmidt）最早把類型批判應用在福音書研究上，他認為福音書是由不同的故事和章節組成的，其成書是為了滿足早期教會崇拜、信仰生活之需要。³⁹但是類型批判的大師要數狄比留（Martin Dibelius）和布特曼（Rudolf K. Bultmann）。

38 Edgar V. McKnight, *What is form criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969), pp. 1-13.

39 *Ibid.*, pp. 14-15.

狄比留認為早期教會的發展分三個時期，即巴勒斯坦的亞蘭語時期、早於保祿的希臘基督教時期、保祿時期。他認為，福音書形成於第二個時期。教會的興趣不在傳統的文學和歷史形式，而在於其被運用於宣教和教導，並以此主旨整理材料。⁴⁰福音書中某些獨立單元的形成與當時的信仰生活密切相關，也就是「類型」與生活實況 (*Sitz im Leben*) 相關聯。狄比留認為耶穌故事分為三個類型：受難敘述、生前故事和傳說故事。福音書的獨立單元大致有講道 (sermons)、典範故事、傳說、傳奇、勸誡、受難故事 (passion story)、神話以及語錄 (sayings) 等。狄比留分析認為，馬爾谷福音中的「醫治癱子」、「門徒安息日拾食麥穗」、「治好枯手人」、「在伯達尼香液傅抹耶穌」等都是純粹的典範故事 (paradigms)；⁴¹「醫治癩病人」、「平息風浪」、「醫治雅依洛的女兒和患血漏的婦人」、「增餅餵飽五千人」、「耶穌步行水面」等故事屬於傳說 (tales)；⁴²像瑪竇福音5:44-48以及6:2-4屬於勸誡 (exhortations)；⁴³而「少年耶穌在聖殿裡」、「伯多祿步行水面」等都屬於傳奇 (legends)；⁴⁴「耶穌退魔誘」、「耶穌登山顯聖容」等屬於神話 (myth)。⁴⁵

布特曼與狄比留採用是相似的類型學。他對對觀福音中的獨立單元有更細緻的劃分，只是術語有一些變化，參見表1：

40 Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Cambridge: J. Clarke, 1971), pp. 29-31.

41 *Ibid.*, pp. 37-69.

42 *Ibid.*, pp. 70-103.

43 *Ibid.*, pp. 233-265.

44 *Ibid.*, pp. 104-132.

45 *Ibid.*, pp. 266-286.

格言 Apophtegms	爭論性對話 Controversy dialogue	例如 谷3:1-6
	學者式對話 Scholastic dialogue	谷12:28-34
	傳記式格言 Biographical apophthegm	路9:57-62
主的言論 Dominical sayings	諺語 Proverb	瑪12:34， 路4:23
	先知、默示的言論 Prophetic and apocalyptic sayings	谷1:15； 路10:23-24
	涉及律法、敬虔、早期社群規則的言論 Laws and community rules	谷3:4； 瑪8:15-17
	「我」的言論 "I" sayings	瑪5:17； 谷10:45
	比喻 Parables	
神蹟故事	神蹟故事 Miracle stories	谷4:35-41
歷史故事和傳說	Legends	谷1:12-13

表1 布特曼對對觀福音中獨立單元的「類型」的劃分⁴⁶

狄比留認為耶穌的受難敘述以及耶穌言論是可靠的，典範故事有一定的可信度，但傳說和傳奇沒有歷史根據。據此他筆下的耶穌是一個加里肋亞先知和聖人。布特曼也認為福音書的大部分傳統是早期教會的產物，而早期教會對耶穌的生平和性格不感興趣，而我們又沒有其他材料可供研究歷史耶穌，因此，他認為「我們對耶穌的生平和性格幾乎一無所知」。⁴⁷

46 此表根據布特曼的論述而制，參 Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, trans., John Marsh (Peabody: Hendrickson, 1963), pp. 11-262.

47 Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word*, trans., Louise Pettibone Smith and Erminie Huntress Lantero (New York: C. Scribner's Sons, 1958), p. 8.

其實，在舊約方面，龔克爾（Hermann Gunkel）將類型批判運用到創世紀和聖詠的研究比新約的類型批判大師們還要早。龔克爾將舊約聖經分為散文（prose）和詩歌兩大類。散文形式之前的更小的單元是神話、民間傳說、羅曼史、傳奇、歷史敘述等；而詩歌之前的「類型」包括智慧格言、先知預言、抒情詩、讚美詩、感恩詩、末世詩篇等。而這些小的文學單元（類型）在被編入舊約文本（比如創世紀和聖詠）之前，都有它們自身被言說的生活實況。⁴⁸類型批判被用於舊約方面的研究後來逐漸有一些改變，因為很多學者認為，從現有的文學形式很難考證出原始的口傳材料。所以，他們不再探索原始的「類型」，轉而研究「體裁（genre）」。⁴⁹

類型批判在一定程度上幫助讀者瞭解經文的不同的層次，幫助讀者更好地理解經文。另一方面，透過類型批判的分析，我們也看到，基督的神性在很早的時期已經確立了。⁵⁰不過，類型批判的大師們並沒有給我們帶來我們所期望的結果，也就是說，從福音書中探索早期的「類型」而這些早期的「類型」並沒有給我們帶來更多的資訊。布特曼等人用

48 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), pp. 68-69. 就類型批判方面的著作來看，龔克爾的兩本書非常有名，影響深遠：Hermann Gunkel, *The Stories of Genesis*, trans., John J. Scullion, edited by William R. Scott (Vallejo: BIBAL Press, 1994); 德文版：1901；另一本是 Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, trans., T. M. Horner (Philadelphia: Fortress, 1967); 德文版：1926。

49 Tremper Longman III, "Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical", *The Westminster Theological Journal* 47, no 1 (1985): 46-67.

50 John J. Collins, S. J., "Form Criticism and the Synoptic Gospels: a Summary Study and Criticism", *Theological Studies* (September 1941): 388-400, here 399.

現代的歷史研究標準去衡量古代的材料。如果用這個標準去衡量，那麼任何古代作品的真確性（authenticity）恐怕都要打折扣。更何況，在新約作品成書之前，早期基督教信仰群體並沒有什麼書面材料，而是活的傳統（口傳傳統）。⁵¹口傳傳統在流傳的過程中本身具有不穩定性，而且口傳到書面經過了怎樣的改變，也是很難考證的。

編輯批判（Redaction Criticism）

上文我們介紹了來源批判和類型批判。我們仍然以福音書來舉例子。瑪竇、路加福音作者手頭有了馬爾谷福音、耶穌語錄（Q 材料）以及他們自己所獨有的材料之後，他們是如何運用這些材料，把這些材料成一部完整的福音書，表達自己的神學思想呢？這就涉及到編輯批判了。⁵²編輯批判就是透過分析作者的編輯、寫作技巧，考察作者在組織手頭所擁有的書面、口傳材料時所使用的解釋方法，去揭示聖經作者的歷史觀點和神學思想。⁵³在編輯批判者看來，福音書不是寫成的，而是作者將不同的材料根據自己所持的神學思想、為著某種特定的目的編纂而成的。

在新約研究領域，布特曼的弟子邦卡姆（Günther Bornkamm）、康澤曼（Hans Conzelmann）和馬克森（Willi Marxsen）等人大力提倡編輯批判。英語世界的提倡者和

51 John J. Collins, S. J., "Form Criticism and the Synoptic Gospels", pp. 399-400.

52 Robert H. Stein, "What is Redaction Criticism?", in *Gospels and Tradition Studies on Redaction Criticism of the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 34.

53 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, pp. 178-180. 稍早一些時候，佩林對編輯批判的定義也相似，參 Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969), pp. 21-24。

貢獻者包括萊特福特 (R. H. Lightfoot)、萊恩 (William L. Lane)、馬歇爾 (I. Howard Marshall)、佩林 (Norman Perrin) 以及甘德里 (Robert Gundry) 等。

編輯批判最早應被用於新約研究，一般認為是邦卡姆對瑪竇福音的研究。他考查了瑪竇福音中「平息風浪」的經文 (瑪8:23-27)，將之與來源材料 (谷4:35-41) 相比較。他發現瑪竇對馬爾谷的經文進行了詮釋、編修。比如在馬爾谷福音中，耶穌平息風浪在先，責備門徒在後，而在瑪竇福音中，耶穌責備門徒小信德 (馬爾谷中是「沒有信心」) 被放到前面。瑪竇喻教會為小船，耶穌與門徒風雨同程。瑪竇將這個故事編輯到自己的福音書中，表現其神學思想。⁵⁴ 透過編輯批判，邦卡姆分析了瑪竇對教會與耶穌再臨的關、對猶太律法與基督教信仰，以及對基督論與教會論等方面的理解，突出反映了瑪竇的神學思想。⁵⁵

康澤曼對編輯批判、對路加的研究都貢獻卓著。他的《聖路加的神學》具有重要價值，在編輯批判以及在理解路加神學方面都是經典之作。⁵⁶ 在書中，康澤曼將路加福音和馬爾谷福音進行了詳細的對比，找出路加究竟作了那些編修工作。從這些編修之中分析路加的寫作目的，總結其神學目的。他在細緻的分析論證後認為路16:16是理解整個路加福音神學建構的關鍵。基於此，路加將洗者若翰在地理上與耶穌分開，洗者若翰的活動範圍是約旦河，而耶穌的活動範圍是

加里肋亞和猶太地的耶路撒冷，所以路加極力避免提及約旦河。⁵⁷ 在時間上，「法律及先知到若翰為止，從此天主國的喜訊便傳揚開來，人人都應奮勉進入 (路16:16)」。⁵⁸ 很明顯，洗者若翰屬於先知、律法時期，而耶穌的到來是天國福音傳開的時期。由此，路加將救恩歷史分為三個階段，洗者若翰所屬的以色列時期，歷史中心的耶穌時期，以及人們得以救贖的教會時期。⁵⁸ 而路加所表達的正是要回應當時耶穌再臨遲延 (the delay of Parousia) 和教會如何繼續生存發展這樣重大的神學問題。⁵⁹

馬克森研究了馬爾谷福音之後認為，整部馬爾谷福音是一篇講道 (谷13章是其中的一部份)。馬爾谷對此傳統材料進行加工以適應當時的形勢，其中心議題就是迫近的再臨。是復活的主在對信徒說話。⁶⁰

編輯批判幫助我們瞭解幾部福音書各自不同的神學立場以及作者的主要關懷。透過研究福音書作者的編修，我們也可以管中窺豹，瞭解福音書所代表的、所反映的基督教群體在第一世紀的信仰實踐中的一些基本情況。

編輯批判也被應用有舊約研究，比如將列王紀視為編年紀的來源的話，透過編輯批判就會發現以色列人在被擄之後

54 Günther Bornkamm, *Tradition and Interpretation in Matthew*, The New Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1963), pp. 55-56.

55 *Ibid.*, pp. 15-51.

56 Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?*, pp. 28-30.

57 Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trans., Geoffrey Buswell (London: Faber and Faber, 1969), pp. 18-94.

58 *Ibid.*, pp. 137-234.

59 Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?*, pp. 30-32.

60 Willi Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, pp. 204-205.

的神學思想發展狀況。⁶¹但是，總體而言，相比較於新約研究領域大師輩出，舊約方面的學者和成果相對稀少。⁶²

在編輯批判的基礎上，有學者提出一個新的名詞，叫創作批判（Composition Criticism），即從編修完成的文本來審視整部作品是面貌以及神學思想等。⁶³實際上，這不過是編輯批判的變化形式，或者說另一個視角而已。

隨著聖經詮釋的不斷發展，最近聖經研究學者將以上這些批判方法都納入到一個類別之中，叫做「歷史—批判/文法的方法（Historical-Critical/grammatical View）」，涵蓋歷史背景、文本的形成以及文本的文法研究三個方面。⁶⁴

社會科學批判（Social-scientific Criticism）

如果說編輯批判能幫助我們瞭解早期基督教會神學的發展的話，那麼人們自然就會問，導致這個發展背後的社會歷史因素是什麼呢？⁶⁵這就指向聖經批評的發展——社會科學批

判。社會科學批判就是利用社會科學的觀點、理論、模型去研究經文背後（behind the text）的社會文化、社會處境等。用社會科學的觀點來看，經文是一個有意義的結構，用於表達作者和讀者之間的溝通，所以，社會科學批判不僅會研究經文形式、內容的社會層面，也會涉及表達過程中的調節因素，以及作者想要達到的文學、神學效果；會將經文的語言、文學、神學以及社會層面相關聯。社會科學批判認為，經文是一個有效的社會交際的載體和工具，既反映特定的社會文化處境，也回應特定的社會文化處境。

其實類型批判已經與社會科學批判有一定的聯繫，狄比留將社會歷史批判方法運用於類型批判之中，而布特曼將這種相結合的方法發展至顛峰。他們在做類型批判時候將不同的經文材料與生活實況相關聯。另一位德國新約學者戴斯曼（Adolf Deissmann）在研究保祿方面注重新約的社會狀況。⁶⁷

1910年代，考茨基應用馬克思主義的觀點分析基督教的起源，⁶⁸其研究方法與恩格斯對原始基督教的分析是出於同樣的世界觀和方法論。⁶⁹眾所周知，馬克思主義一向強調階級矛盾、經濟與政治因素在社會歷史中的作用，早期的耶穌運動被他們解讀為無產階級反抗剝削和壓迫的運動。

61 Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), pp. 380-407.

62 Lawson G. Stone, "Redaction Criticism: Whence, Whither, and Why? Or Going Beyond Source and Form Criticism Without Leaving Them Behind", *Lexington Theological Quarterly* 27, no 4 (1992): 105-118, here 106.

63 關於創作批判，參Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, p. 42；亦參Randall K. J. Tan, "Recent Developments in Redaction Criticism: from Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?" *Journal of the Evangelical Theological Society* 44, no 4 (2001): 599-614。運用此方法的學者，參Robert F. O' Toole, *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts* (Wilmington: Glazier, 1984)。

64 參Craig L. Blomberg, "Historical-Critical/Grammatical View", in Stanley E. Porter, Beth M. Stovell, and Craig Blomberg, eds., *Biblical Hermeneutics: Five Views* (Downers Grove: IVP Academic, 2012), pp. 27-47.

65 Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* p. 39.

66 John H. Elliott, *What is Social-scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1993), p. 7.

67 Gustav Adolf Deissmann, *St. Paul: A Study in Social and Religious History*, trans., William B. Wilson (New York: Harper, 1957).

68 參見考茨基 (Karl Kautsky) 著，葉啟芳等譯，《基督教之基礎》（北京：三聯書局，1955）；德文：《Der Ursprung des Christentums》，1908。

69 恩格斯著，何封譯，《恩格斯論原始基督教史》（北京：人民出版社，1961）。

在20世紀頭二十年，美國芝加哥學派有學者致力於社會學的方法研究早期基督教，如凱斯（Shirley Jackson Case）將其講座集輯成書，這就是《基督教的社會起源》；⁷⁰又比如馬太時（Shailer Mathews）對耶穌時代的社會歷史的研究等。⁷¹

然而1920-1970年代基督教的社會歷史向度研究一直在衰退。這有幾個方面的原因，第一是卡爾·巴特（Karl Barth）新正統神學的影響，即福音是完全的相異者的思想，使得福音產生的社會背景和社會影響之研究走下坡路。另一方面是類型批判的影響，類型批判雖然主張與生活實況相聯繫，但是他們所探索的是信仰的背景，沒有能夠提供真正的社會背景。

澳洲歷史教授賈傑（Edwin Judge）於1960年出版的著作《第一世紀基督徒群體的社會狀況》值得一提，賈傑用歷史社會學的進路研究和描述歷史現實（reality），主要是新約聖經原初讀者所處的社會歷史現實，分析在巴勒斯坦乃至羅馬世界的文化背景中不同宗教派別發生、發展及其互動關係。⁷²此方法對此後一二十年聖經研究的社會科學批判都有一些影響。馬丁·亨格爾就是受此影響的一位。⁷³

⁷⁰ Shirley Jackson Case, *The Social Origins of Christianity* (New York: Cooper Square Publishers, 1975).

⁷¹ Shailer Mathews, *Jesus on Social Institutions* (Philadelphia: Fortress, 1971); Case, *A History of New Testament Times in Palestine, 175 B. C.-70 A. D.* (London: Macmillan, 1929).

⁷² Edwin Arthur Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation* (London: Tyndale, 1960).

⁷³ 亨格爾著作較多，使用社會科學批判方法的，比如 Martin Hengel, *Victory Over Violence, Jesus and the Revolutionists* (Philadelphia: Fortress, 1973); *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early*

1970年代見證了社會科學批判方法在聖經研究上的長足的發展。在德國，戴歌德（Gerd Theissen）發表了一系列論文，研究耶穌運動及其當時的巴勒斯坦地區的社會歷史狀況，以及格林多教會的處境等。戴歌德用社會學的理论補充了在聖經研究中類型批判之不足。類型批判也將小的文學單元（類型）與生活實況相關聯，但是沒有深入討論。戴歌德在很多著作中對耶穌運動都有論述，但是他的《早期巴勒斯坦地區基督教社會學》一書是一部重要的著作。⁷⁴

在該本中，戴歌德描述耶穌運動的社會態度、社會行為，及其與當時猶太社會的互動關係。他從三個方面進行討論：社會角色分析、社會因素分析和功能分析。社會角色分析就是討論耶穌運動的行為類型；社會因素分析就是探討引發這種行為類型的社會因素；而功能分析就是討論這種行為類型對社會產生的影響。⁷⁵在論述引起耶穌運動的社會因素中，戴歌德從社會經濟因素、社會生態因素、社會政治因素和社會文化因素四個方面進行分析。⁷⁶他的結論是，耶穌運動興起於當時強大的社會張力之中。作為一個宗教復興運動，耶穌運動希望供一個解決方案，為那危機四伏的社會提供愛和復和，使社會秩序得以新的結構化，由此社會系統趨於均衡。⁷⁷

Christianity (Philadelphia: Fortress, 1974); *Acts and the History of Earliest Christianity* (London: SCM, 1979); *The Charismatic Leader and His Followers* (New York: Crossroad, 1981)等。

⁷⁴ Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, trans., John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1978).

⁷⁵ 所謂去掉希臘成分，就是要去除不屬於耶穌傳統的後期傳統，參 Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, pp. 3-4.

⁷⁶ Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, pp. 33-95.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 110.

在此書中戴歌德使用的是帕森斯 (Talcott Parsons) 的結構—功能主義的理論框架。⁷⁸此理論在1960年代之後就不斷受到批評。北美的郝斯利就對戴歌德的方法論提出批評。⁷⁹

同樣在這個時期，「美國聖經文學學會 (SBL)」在1973年發起成立了一個研究小組，其中包括米克斯 (Wayne A. Meeks) 和史密斯 (Jonathan Smith) 等人。他們運用社會學理論，專注研究早期基督教，特別是安提約基教會的社會處境。⁸⁰其中米克斯筆耕不輟，著作頗豐，像《基督教倫理溯源》、《第一批基督徒的道德世界》以及《早期基督徒探索論文選》等都是用社會學的方法。⁸¹同一時期，艾略特 (John Elliott) 運用社會學的方法，特別是宗教社會學家威爾遜 (Bryan R. Wilson) 的教派類型學理論，寫成《無家者之家》。⁸²在該書中他分析伯多祿前書所反映的信仰群

78 Talcott Parsons and Edward Shils et al, *Towards a General Theory of Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1951), pp. 4-29.

79 Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Continuum, 1994).

80 這個研究小組運用社會學理論的相關研究可參Carolyn Osiek, "The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences", *Theological Studies* 50 (1989): 260-278.

81 Wayne A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven: Yale University Press, 1993); *The Moral World of the First Christians*, vol. 6 of *Library of Early Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1986); Wayne A. Meeks, Allen R. Hilton, and H. Gregory Snyder, *In Search of the Early Christians: Selected Essays* (New Haven: Yale University Press, 2002).

82 John H. Elliott, *A Home for the Homeless: a Social-scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy: with a New Introduction* (Minneapolis: Fortress, 1990). 威爾遜的教派類型學參 Bryan R. Wilson, *Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians* (Westport: Greenwood, 1978), 以及 *The Social Dimensions of Sectarianism* (Oxford: Clarendon, 1990)。

體在羅馬文化背景中所表現出來的教派特徵。他還建議以此重構當時基督徒信仰群體的歷史。⁸³值得一提的是還有斯考羅格 (Robin Scroggs)，與艾略特的方法相似，他用社會學中宗教「小教派 (sect)」類型分析早期基督教，頗具參考價值。⁸⁴其實，米克斯的「若望宗派的天上來人」一文也用到教派類型學。⁸⁵

進入1980-90年代，首先是蒂德博爾 (Derek Tidball) 發表了一部用社會科學研究新約的著作。⁸⁶奧西克 (Carolyn Osiek) 也致力於此方面的研究，而且成果豐富。⁸⁷

這個時期，一些社會學家跨入到新約聖經領域，用社會學理論方法研究早期基督教的發展狀況，其中最為著名的是羅尼·斯塔克 (Rodney Stark) 和布拉西 (Anthony J. Blasi)。⁸⁸他們對早期基督教的研究令人耳目一新。羅尼·斯塔克的《基督教的興起》運用社會學的方法，包括運用理性

83 Dale B. Martin, "Social-Scientific Criticism", in Stephen R. Haynes and Steven L. McKenzie, eds., *To Each Its Own Meaning: an Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), p. 105.

84 參 Robin Scroggs, "The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement", in Jacob Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty* (Leiden: Brill, 1975), pp. 1-23.

85 Wayne A. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", in Allen R. Hilton and H. Gregory Snyder, eds., *Search of the Early Christians: Selected Essays* (New Haven: Yale University Press, 2002), pp. 55-90.

86 Derek Tidball, *An Introduction to the Sociology of the New Testament* (Exeter: Paternoster, 1983).

87 除了論文之外，奧西克還發表不少專著，其中包括：Carolyn Osiek, *What are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (New York: Paulist, 1992); Carolyn Osiek & David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

88 Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, and Paul-André Turcotte, *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (Walnut Creek: Alta Mira, 2002).

選擇理論、社會網路、動態人口模型、社會流行病學、宗教經濟模式等研究早期基督教的成長。⁸⁹

有一批學者運用人類學的理論框架研究分析社會中的千禧年派別。此研究分析認為，先知或者魅力型領袖 (charismatic leader) 組織一些弱勢、邊緣群體，期待神聖介入歷史，進入烏托邦的神聖統治，以期得到拯救。⁹⁰ 1950-60 年代，人類學者如菲斯汀格 (Leon Festinger)、科恩 (Norman Cohn) 以及沃斯利 (Peter Worsley) 等做了大量的研究，為後期的聖經學者提供了理論基礎。⁹¹ 1970 年代新約學者將人類學的方法用於研究早期的基督教。蓋革 (John Gager) 的《國度與社群》以及祁霍華 (Howard Clark Kee) 的《新時代的社群：馬爾谷福音研究》等屬於此類研究的典型代表。⁹²

1981 年，美國學者馬里納 (Bruce J. Malina) 出版了《文化人類學視野的新約世界》一書，開闢了聖經研究的文化人類學 (Cultural Anthropology) 進路。此後，他的進一步研究體

⁸⁹ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

⁹⁰ M. Robert Mulholland, Jr., "Sociological Criticism", in David A. Black and David S. Dockery, eds., *New Testament Criticism & Interpretation* (Nashville: Broadman & Holman, 2001), p. 301.

⁹¹ Leon Festinger et al, *When prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World* (New York: Harper & Row, 1964); Norman R. C. Cohn *The Pursuits of the Millennium: Revolutionary Mechanism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements* (New York: Harper, 1961); Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound; a Study of "Cargo" Cults in Melanesia* (New York: Schocken Books, 1968).

⁹² John G. Gager, *Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975); Howard Clark Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (London: SCM, 1977).

現在《基督教起源與文化人類學》一書中。⁹³ 他認為古代地中海地區的文化特徵和價值觀是「榮—辱」觀、權力觀、互惠的利益關係和二元人格，這些文化積澱和價值觀體現在家庭關係、親屬關係、朋友關係、庇護關係、權力關係的交往之中。⁹⁴ 1986 年，馬里納等人成立「處境小組」，主旨是在傳統的地中海社會和文化處境中詮釋新約聖經。這個小組的鬆散成員包括艾略特 (John Elliott)、艾斯勒 (Philip Esler)、內瑞 (Jerome H. Neyrey)、莫克耐 (Halvor Moxnes) 等。「處境小組」之研究取得了一定的成果，但是他們的研究方法也受到批評。有學者批評處境小組過份倚賴馬里納的地中海模式，而且是現代地中海的文化，而地中海文化是不斷變化的。⁹⁵ 小莫和蘭 (M. Robert Mulholland, Jr.) 則尖銳地指出，馬里納所倚重的是道格拉斯 (Mary Tew Douglas) 的人類學理論模型，而且是誤用。⁹⁶

相比較之下，米克斯、祁霍華、沃森 (Francis Watson)、麥當娜 (Margaret MacDonald) 等人則不像處境小組那樣囿於理論，他們運用社會科學理論，但是不被某種特定的理論所捆綁。⁹⁷ 他們的研究方法可以被稱為「社會歷史學

⁹³ Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 1993); Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1986).

⁹⁴ Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insight from Cultural Anthropology*, pp. 8-20.

⁹⁵ David G. Horrell, ed., *Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation*, pp. 14-15.

⁹⁶ M. Robert Mulholland, Jr., "Sociological Criticism", pp. 301, 315.

⁹⁷ Carolyn Osiek, "The New Handmaid: the Bible and the Social Sciences", pp. 268-274.

(historical sociological) 的進路，因為米克斯就稱自己為「社會歷史學家」。從這個意義上說，社會科學批判與歷史批判又有著千絲萬縷的聯繫。

聖經詮釋理論不斷地推陳出新，羅賓斯 (Vernon Robbins) 將修辭批判和社會科學批判結合而建立了社會修辭批判 (Socio-Rhetorical Criticism)。⁹⁸ 有幾位學者致力於此方面的研究，如彼特森 (Norman Petersen) 以及威特林頓 (Ben Witherington) 等。⁹⁹

總體而言，用社會歷史科學詮釋聖經方法有不少優點。首先，社會歷史科學詮釋新約可以幫助我們把新約的社會背景與我們的區分開來，把新約文本放在其當時文化背景中解讀，深入其文本背後的社會學維度，避免了我們以我們的文化背景牽強附會解讀聖經。社會科學批判幫助我們認識到基督徒不是生活在靈性的蠶繭中，而是在一個多層面、多維度的社會歷史環境中。¹⁰⁰

98 其主要理論分析參：Vernon K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge: Trinity Press, 1996) 以及 *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society, and Ideology* (New York: Routledge, 1996).

99 Norman R. Petersen, *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel* (Valley Forge: Trinity Press, 1993)；威特林頓參 Ben Witherington, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998)，而 *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995) 是他運用社會修辭學理論的傑作。

100 M. Robert Mulholland, Jr., "Sociological Criticism", pp. 306-308.

其次，社會科學批判將文本與其背後的社會歷史文化相勾連，文本資訊既是社會歷史處境的反映，又是對社會歷史處境的回應。¹⁰¹

第三，社會科學批判為宗教和社會科學之間架起橋樑，以避免了學術領域之間相互孤立，也為聖經經文的語言、文學、神學層面與社會層面提供關聯，為聖經世界生活的各方面提供整體聯繫。¹⁰²

社會歷史詮釋聖經的方法也受到一些批評。首先是歷史距離，研究者無法觀察當時的文化生活，而第一世紀留下來的歷史資料又相對稀缺。其次，流傳下來的宗教文獻是為信仰而不是為社會資訊而寫成的，因此對之進行社會歷史分析存在一個判斷基礎和判斷標準的問題。¹⁰³ 再者就是差距問題，即研究者所掌握的資訊與古代地中海地區文化的時間、空間差異問題。還有一點就是研究者在方法論上的化約主義。化約主義就是用相對簡單的原理解釋複雜現象或結構的企圖或趨勢，比如馬克思主義社會學用物質現象和經濟活動解釋人類一切社會文化現象。¹⁰⁴ 社會科學批判在以人為本的框架內看待靈性經驗（宗教經驗），而宗教現象、宗教經驗不是社會、經濟所能解釋和涵蓋的。¹⁰⁵ 在方法論上還有一個

101 John Hall Elliott and Dan Otto Via, *What is Social-Scientific Criticism?*, p. 7.

102 David A. deSilva, "Embody the Word: Social-Scientific Interpretation of the New Testament", p. 119.

103 Carolyn Osiek, "The New Handmaid: the Bible and the Social Sciences", *Theological Studies* 50 (1989): 276.

104 David G Horrell, ed., *Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation*, p. 11.

105 M. Robert Mulholland, Jr., "Sociological Criticism", p. 304. 亦參 Robin Scroggs, "The Sociological Interpretation of the New Testament: the Present State of Research", *New Testament Studies* 26 (1980): 164-179.

危險，就是研究者過於倚賴理論模式而將經文和材料作為填充物，這與先提出觀點，然後從經文中找出佐證經文（proof text）的論證方法是相似的。¹⁰⁶另外就是無神論的世界觀，研究者的以人為本而剔除神聖的作為，也就是說，無神論的立場、觀點和方法是討論問題的基礎。這樣導致的後果可能是對信仰的解構而不一定是理解。¹⁰⁷這一點，想必在將來的研究中會有新的考量。

如果按照「歷史—批判/ 文法的方法」的分類方法，社會科學批判仍然沒有脫離這個範疇，都包含在「歷史—文化」這個類別之中。¹⁰⁸

文學批判（Literary Criticism）

如引言部分所說，聖經詮釋的進路不外乎作者、文本、讀者三重進路。無論是版本批判、來源批判，還是類型批判、編輯批判，所側重的都是作者和文本的層面。聖經文學批判的興起實際上是聖經詮釋新的步驟，梁工稱之為「走向文本和讀者」。¹⁰⁹所謂文學批判就是不考慮「聖神默感」的層面，而把聖經視為文學作品，運用文學理論對之進行研究、評估和解釋，考察這些文學作品對讀者產生什麼樣的影響。文學批判包括敘事批判、結構主義批判、修辭批判以及讀者反應批判等。¹¹⁰

106 M. Robert Mulholland, Jr., "Sociological Criticism", p. 305.

107 David A. deSilva, "Embody the Word: Social-Scientific Interpretation of the New Testament", pp. 127-128.

108 Craig L. Blomberg, "Historical-Critical/Grammatical View", p. 30.

109 梁工，《聖經敘事藝術研究》（北京：商務印書館，2005），頁16-40。

110 同上，頁16-28。

結構主義批判（Structural Criticism）倡導系統分析，用共時的方法闡釋經文，重視事物的整體性及其內在的組合關係。¹¹¹運用此方法詮釋聖經的學者有里奇和帕特等人。¹¹²

修辭批判（Rhetorical Criticism）就是揭示文學作品中的內容、結構和風格，以便瞭解作者的意思、意圖，也就是說要探索作者是如何使用文學技巧達到教導、勸勉、辯護、說服等文學效果的。¹¹³喬治·肯尼迪將修辭批判的實際運作分為五個步驟：確定修辭單元—分析修辭處境—分析修辭結構和秩序—分析風格和技巧—評估修辭效果。¹¹⁴不少學者將修辭批判運用於聖經研究，其中最著名的是貝茨。¹¹⁵

讀者反應批判（Reader-Response Criticism）也是新興起的聖經批判方法，是典範的實用性文學研究，其特色是強調讀者在文本意義生成過程中的中心地位。¹¹⁶很明顯，讀者反應批判的興起詮釋學發展，特別是伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）理論的運用有密切的關係。在新約研究方面，坦尼希爾運用讀者批判的理論去分析對觀福音，發表《口中

111 同上，頁21-23。

112 Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays* (London: Jonathan Cape, 1969); Daniel Patte and Aline Patte, *Structural Exegesis: From Theory to Practice* (Philadelphia: Fortress, 1978).

113 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, p. 184.

114 George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), pp. 33-38.

115 Hans Dieter Betz, *Galatians: a Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress, 1979).

116 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁28。

之劍》和相關論文。¹¹⁷稍後，其他學者在這方面也有所貢獻。¹¹⁸

敘事批判 (Narrative Criticism)，可以說是對以往的來源批判、類型批判和編輯批判的反撥。敘事批判把眼光放在文學作品的最終形式上，而不考察其來源和編修。敘事批判著重分析文學作品的人物、情節、時間、背景、修辭要素，探討隱含作者 (The implied author) 如何向隱含讀者 (The implied reader) 傳達他所要講的故事。¹¹⁹如果說來源批判和編輯批判考察的是建築商從那裡得到原材料、怎麼加工材料，如何進行圖紙設計、如何建設的話，那麼敘事批判則是討論房子的式樣、風格、美學、風水、功能。敘事批判在新約、舊約研究方面都取得豐碩成果，新約方面的金斯伯利、庫普柏、坦尼希爾等人可以說是先驅者，¹²⁰而舊約方面有奧特、伊弗拉特、斯騰伯格等重量級人物。¹²¹值得一提的是，在中

117 Robert C. Tannehill, *The Word of His Mouth: Forceful and Imaginative Language in Synoptic Sayings* (Philadelphia: Fortress, 1975); Tannehill, "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role", *Journal of Religion* 57 (1977): 386-405.

118 比如 Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Harrisburg: Trinity Press, 2001); John A. Darr, *Paradigms of Perception: The Reader and the Characters of Luke-Acts* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

119 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁44-68。

120 Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia: Fortress, 1988); R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress, 1983); Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: a Literary Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1986).

121 Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981); Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (Sheffield: Almond, 1989); Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).

國大陸學界，河南大學梁工多年致力於聖經文學研究，站在學術前沿。¹²²

意識形態批判 (Ideological Criticism)

意識形態批判與社會科學批判有一定的關聯，包括了馬克思主義、女性主義、解構主義、後殖民主義、新歷史主義批判等。¹²³

用馬克思主義詮釋聖經的有法國的拜羅 (Fernande Belo)，他與前文提到的考茨基、恩格斯用的相同的方法。¹²⁴如果撥開意識形態的因素，馬克思主義社會階級分析及其社會學應該還是有一些解讀力的。

女性主義批判，或者叫女性主義聖經詮釋 (Feminist Biblical Interpretation) 是要揭露聖經文學及其解釋歷史中以父權為中心的偏見；發現女性的洞見、觀點和知識；利用經文以及其他經典為女性服務；使女性在學術界、教會、社會有同等的表達、自決的權力。¹²⁵女性主義批判大致上可以分為三個階段。¹²⁶第一階段稱為「恢復的詮釋法 (Hermeneutics of Recuperation)」，跨越19世紀到1970年代。詮釋者視聖

122 參梁工，《聖經敘事藝術研究》。

123 天主教宗座聖經委員會將「意識形態批判」，包括解放神學的取向、女性主義釋經等歸入「環境因素的取向」，參《教會內的聖經詮釋》第一章，「闡釋的方法與取向」。

124 Fernande Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Maryknoll: Orbis Books, 1981).

125 女性主義批判以及後文的後殖民主義批判部份，承蒙徐俊提供建議、資料及未刊論文，在此特別致謝。

126 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, pp. 66-68.

經為真理的權威，不過強調的重點需要糾正。¹²⁷第二階段跨越1970-80年代，被稱為「懷疑的詮釋法（Hermeneutics of Suspicion）」。¹²⁸此時的女性釋經學者沒有預先假定女性主義者的權力，她們沒有視聖經為真理，而是看到了經文以男性為中心，為父權服務。¹²⁹1980年代以來叫「求生存的詮釋法（Hermeneutics of Survival）」。¹³⁰這個時期的關注重點由經文轉向社會制度、政治力量和統治過程等。¹²⁹

後殖民主義聖經批判（Postcolonial Biblical Criticism）：後殖民主義批判要處理的是西方帝國主義和殖民主義給殖民地人民帶來物質上以及意識形態上的影響，關注課題包括奴隸制度、移民、民族流散、剝削和反抗、身份與混血、少數民族、性別、種族、地緣等方面，也包括殖民主義的持續性影響等。¹³⁰後殖民主義批判的先驅者及理論家主要有法農、薩伊德、斯皮瓦克以及霍米·巴巴等。¹³¹

127 女性主義詮釋的先驅，參Elisabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective* (New York: European Pub. Co., 1895-98).

128 參Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (London: SCM, 1983); Fiorenza, *Bread not Stone: the Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1984) 等。

129 這個時期的作品比如：Luise Schottroff, Silvia Schroer, and Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation: the Bible in Women's Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1998); Luise Schottroff and Marie-Theres Wacker, eds., *Feminist Biblical Interpretation: a Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2012); Tamara Cohn Eskenazi & Andrea L. Weiss, *The Torah: A Women's Commentary* (New York: URJ Press and Women of Reform Judaism, 2008).

130 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, p. 156.

131 參Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans., Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, 1967); Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans., Constance Farrington (Penguin: Harmondsworth, 1967); Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979); Gayatri C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in*

1990年代以來，有不少學者將後殖民理論應用於聖經詮釋。¹³²其中，蘇吉塔拉雅是一位突出的學者，他一直致力於將後殖民主義理論運用於聖經批判。¹³³

一直以來，聖經詮釋發展對基督教會產生不小的衝擊。基督教會各宗各派對這樣的發展也有不同的回應。基要派堅持聖經是天主的聖言，受聖神默感而成，無謬誤，因此需以字面意義去研讀和闡釋聖經的每一項細節。這種主張混淆了聖經訊息中神聖的精華與人有限力量的產物，給生命傾注一種虛假的確認。基要主義的解釋實在是引導人作一種思想上的自殺。¹³⁴基要派的這種立場體現了他們的懶惰和短視。而他們這種所謂的釋經方法和立場，在教會之內認受性很低，更不用說在教會之外了。

Cultural Politics (New York: Methuen, 1987); Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London/New York: Routledge, 1994); Bhabha, *Nation and Narration* (London: New York: Routledge, 1990)等。

132 如：Jeremy W. Barrier, 'Marks of Oppression: A Postcolonial Reading of Paul's Stigmata in Galatians 6:7', *Biblical Interpretation* (2008): 336-362; Rubén Muñoz-Larrondo, *A Postcolonial Reading of the Acts of the Apostles* (New York: P. Lang, 2012); Tan Yak-hwee, *Re-presenting the Johannine Community: a Postcolonial Perspective* (New York: P. Lang, 2008); Simon Samuel, *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus* (London/New York: T&T Clark, 2007); Fernando Segovia and R. S. Sugirtharajah, *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London/New York: T&T Clark, 2007).

133 蘇吉塔拉雅著作等身，其中有代表性的有 *Asian Biblical Hermeneutics and Post colonialism: Contesting the Interpretations* (Maryknoll: Orbis Books, 1998); *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2002); *Exploring Postcolonial biblical Criticism: History, Method, Practice* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012); *The Bible and Asia: From the Pre-Christian Era to the Postcolonial Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2013)等。

134 引自天主教宗座聖經委員會，《教會內的聖經詮釋》第一章之「基要派的闡釋」部份。

也有一部份學者站在教會的立場，以「救贖—歷史的方法」詮釋聖經，其主要觀點是，天主的特殊啟示包括行動啟示和話語啟示；天主的啟示是歷史性的，啟示的主題就是救贖，以耶穌基督的死而復活達到啟示和救贖的頂點；聖經本身就是啟示，是對救贖的解釋。而所謂的聖經詮釋是衍生的，是對解釋的「再解釋」。¹³⁵另外一些人用「正典批判的方法」詮釋聖經。正典批判，不關注正典之外、之前的經文形式，而關注正典經文的現有形式，分析、解讀正典的形成過程、正典的形式及其功能等。¹³⁶而天主教宗座聖經委員會在前人研究的基礎上給出指引和規範，發佈《教會內的聖經詮釋》作為教會的指引。他們既關注現代聖經詮釋的發展，又堅持自己的原則和立場。這種做法值得基督教其他宗派借鑒。

135 參 Richard B. Gaffin, Jr., "The Redemptive-Historical View", in Stanley E. Porter, Beth M. Stovell, and Craig Blomberg, eds., *Biblical Hermeneutics: Five Views*, pp. 89-110.

136 參 Robert W. Wall, "The Canonical View", in Stanley E. Porter et al., eds., *Biblical Hermeneutics: Five Views*, pp. 111-132；亦參 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, pp. 33-34。運用正典批判方法的主要學者，參 James A. Sanders, *Canon and Community: a Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984); Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: an Introduction* (London: SCM, 1984); Donn F. Morgan, *Between Text and Community: the "Writings" in Canonical Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1990)等。對這個詮釋方法的批判，參 John Barton, *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton* (England: Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007)。

結語

聖經是人類的共同的寶貴財產。對基督宗教的信仰者而言，聖經是聖神默感的結果，所以有必要去研讀、理解；對非信仰者來說，聖經是西方文明的經典，對西方社會、文化的形成發展有著不可估量的作用，所以研究、瞭解聖經對於瞭解西方文化，促進東西文化交流也有很大的幫助。那麼，如何理解經文？如何評估？如何運用經文於指導生活、提升生命呢？這正是聖經批判試圖給出的指引。

聖經批判總是與當時的社會思潮相關，如理性主義的興起之後，反映在聖經批判上就是歷史批判的廣為運用。又比如，隨著歐美女權運動的發展，伴隨在聖經研究上的是女性主義聖經批判。同樣地，帝國主義、殖民主義的衰落，反映到聖經批判上，就是後殖民主義聖經批判的出現。將來新的社會思潮、文學理論、哲學理論以及社會科學的其他方面的發展，新的理論、新的認識也必然會被引入聖經批判。所以，聖經批判的理論和方法將會推陳出新，不斷發展。

為什麼要學習運用聖經批判的理論呢？因為，單憑自己的理解去讀經，就像是人單靠「肉眼」去看事物，而借助聖經批判的理論去看，就是用顯微鏡、內窺鏡、電腦斷層掃描、望遠鏡等工具，有助於我們從不同的側面、不同的角度來看，使我們看得更清晰、更深、更多、更遠，從而更加認識聖經的豐富，理解聖經對不同處境下的人們有著不同的意義。

我們對聖經批判的主要方法做了一個簡要的梳理。我們認識到文中所提及的，只是一些常見方法。聖經批判理論不斷湧現，比如心理學建構 (Psychological Reconstruction)

的方法，站在少數族裔立場的少數族裔聖經批判（Minority Biblical Criticism）等。¹³⁷ 至於後現代文化下，各種思潮、理論層出不窮，新名詞不斷湧現，所以在我們的論述中，掛一漏萬在所難免。在引言中我們引用伯多祿後書的一句經文：「在這些書信內，有些難懂的地方，不學無術和站立不穩的人，便加以曲解，一如曲解其他經典一樣，而自趨喪亡。」

（3:16）經文總是有難懂的地方，但是對我們這個時代來說，更危險的不是「不學無術」者，而是那些有學術、有理論，自認為站立得穩的人。這些人往往堅信自己的理論和預設，他們往往只會在井底看到自己的影子。¹³⁸

從上文的論述和分析來看，我們也認識到，任何解讀，無論昨天、今天或者明天有多少人支持，看起來多麼合情合理，那也只能算是一種解讀而已，而不能稱為唯一解讀，更不可能是「放諸四海皆準」的解讀，因為任何個人和組織都會受到特定的時空限制，認識是非常有限的。

¹³⁷ 參 Randall C. Bailey, Tat-siong Benny Liew, and Fernando F. Segovia, *They Were all Together in One Place: Toward Minority Biblical Criticism* (Boston: Brill, 2009); Tat-siong Benny Liew, *What is Asian American Biblical Hermeneutics?: Reading the New Testament* (Honolulu: University of Hawaii Press; Los Angeles: UCLA Asian American Studies Center, 2008).

¹³⁸ John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), p. 188.