

新铁证待判

The NEW EVIDENCE
THAT DEMANDS A VERDICT

麦道卫 Josh McDowell 著

圣经有历史根据及可靠吗？

耶稣自称为神有什么证据？

基督教面对21世纪的挑战，可以站稳住脚吗？

基督教跟个人生命有什么相干？

.....

作者麦道卫曾是基督教反对者，为推翻基督教而奔走世界各处搜集资料及作研究。最后，作者反过来归顺基督教并撰写基督教护教学巨著《铁证待判》。为回应新世纪的挑战及现代人的需求，本书新增近代基督教护教新论证，并名为《新铁证待判》，新增内容如下：

1. 近二十年间的考古学重要新发现及文献
2. 历史耶稣新论证
3. 本书新增第四部分：探讨真理的本质；回应各类新兴之主义，包括后现代主义、神秘主义、不可知论等。

本书附上书目索引、人名及书名中英对照表，方便读者进深阅读及查索。此外，另刊出作者信主见证文章；附上四个属灵的原则，作为基督徒传福音的材料。

ISBN 7-80123-808-7



9 787801 238085 >

ISBN 7-80123-808-7/K · 182

定价：80.00元（内部发行）

新铁证待判

The NEW EVIDENCE
THAT DEMANDS A VERDICT

麦道卫 Josh McDowell 著

尹妙珍、陈宝婵、伍美诗、晏小萍 译

 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

新铁证待判/(美)麦道卫著;尹妙珍等译.-北京:宗教文化出版社,2006

ISBN 7-80123-808-7

I.新… II.①麦… ②尹… III.圣经-研究 IV.B971

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第113346号

Copyright © 1999 by Josh McDowell.

Original title in English: The New Evidence That Demands a Verdict.

Original publisher: Thomas Nelson Publishers, Inc

Simplified Chinese edition published and translated by permission:

© 2004 Christian Communications Ltd.

新铁证待判

(美)麦道卫 著

尹妙珍、陈宝婵、伍美诗、晏小萍 译

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

特约编审: 郭 伟

责任编辑: 陈红星 戴晨京

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092毫米 16开本 55印张 1100千字

2006年12月第1版 2006年12月第1次印刷

印 数: 1—5000

书 号: ISBN 7-80123-808-7/K·182

定 价: 80.00元(内部发行)

前 言

基督教可信吗？

相信耶稣基督是神的儿子，有没有理性的根据呢？

多个世纪以来的学者、数以百万计的学生和成年人，都会以响亮的声音就这些问题报以肯定的答案。麦道卫写的《新铁证待判》正是针对这一点。

自 1964 年以来，麦道卫一直在国际学园传道会事奉，巡回各地演讲。在 84 个国家共 700 多个校园之内，有超过 700 万名学生和教授因着他的教导和见证而得到启发、激励、帮助，并受到挑战。他对学生演讲的经验——包括大小集会、课堂演讲，以及数以百计的辅导班和辩论会——再加上他在美国台伯特神学院 (Talbot Theological Seminary) 以优等成绩取得学位，以及他在基督教信仰的历史证据方面有广泛的研究，这一切都使麦道卫有资格就基督教的可信性方面著书立说。

一位律法师曾问耶稣：“老师，在摩西的律法中，哪一条是最重要的呢？”耶稣回答：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。”（太二十二 37 - 38）神创造我们的时候，赋予我们有思想、吸取知识与分辨真理的能力。神期望我们去运用我们的头脑。

使徒彼得劝诫我们：“只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人。”（彼前 3 15）

正是这个原因，学园传道会着重训练信徒去体验和分享那令人兴奋的丰盛生命，这生命是凡信靠耶稣基督的人都可得着的。领袖训练中心、平信徒布道中心、圣经研究中心，以及其它训练课程，装备了无数信徒，为他们对耶稣基督的信心提出可信、可靠、基于历史的充分理据。

我在学术界跟人分享救主福音已经 55 年，只遇到少数人在认真考虑过证据之后仍然否认耶稣基督是神的儿子和人类的救主。我认为，对任何真诚而客观的真理追寻者而言，证实主耶稣基督是神的证据都是极之确凿的。然而，并非所有跟我谈道的人都会接受耶稣作为他们的救主和生命的主，甚至是大多数人不会接受。他们不接受，不是因为他们不能够相信，纯粹是因为他们不愿意相信！

举例说，有一位杰出但感到困惑的精神科医生来到箭头泉 (Arrowhead Springs) 的

国际学园传道会接受辅导。他坦率地向我承认,他从不愿意真诚地思考基督的宣称,因为他害怕自己会被说服,最终需要改变自己的生活方式。另一些自命为无神论者的著名人物,包括赫克斯利(Aldous Huxley)和罗素(Bertrand Russell),都拒绝循理性的途径认识拿撒勒人耶稣的诞生、在世的生活、他的教导、神迹、死亡和复活等基本的事实。至于愿意这样做的人,例如:鲁益师(C. S. Lewis)、裘德(C. E. M. Joad)和马格里奇(Malcolm Muggeridge),都找到可靠的证据令他们接受这个判决:耶稣基督的确正如他所宣称的那样,是神的儿子,也是他们个人的救主和他们生命的主。

以谨慎和敬虔的态度来研读本书的材料,就能作好准备,以明智又令人信服的方式向人讲解福音。最后,我要给读者一个忠告:不要假设一般人都会质疑耶稣基督的神性。在大多数文化之中,大部分人都不需要别人向他证明耶稣的神性,或他们需要耶稣作为救主。相反,他们需要知道怎样接受他为救主,以及怎样跟从他们这位生命的主。

因此,从《新铁证待判》获得最大裨益的其实是基督徒本身。本书将同时坚固你对基督的信心,并给你提供证据,使你能更有效地与别人分享信仰。

“就对多马说:‘伸过你的指头来,摸我的手;伸出你的手来,探入我的肋旁。不要疑惑,总要信!’

“多马说:‘我的主!我的神!’

“耶稣对他说:‘你因看见了我才信,那没有看见就信的有福了!’”(约二十 27 - 29)

白立德(William R. Bright)
国际学园传道会会长及始创人
写于美国加利福尼亚州箭头泉

序 言

什么？又来了一本书？

不是，这不是一本书。这只是结集了我为一连串题为“基督教：是骗局？还是事实？”的讲课而预备的讲义。记录基督教信仰的历史证据的文献一直以来都非常匮乏。学生、教授、教会的平信徒经常问：“你和其他人就这方面的教导有没有文献记录呢？我们可以怎样找到并运用这些记录呢？”

《铁证待判》的第一册出版后，有许多学生、教授和牧者问我，可以在哪里找到响应底本假说(Documentary Hypothesis)和形式鉴别学(Form Criticism)的资料。不少大学生都发现，他们的教授只是偏向某一种观点。因为缺乏背景知识，这些学生发觉自己不是在受教育，而是被洗脑。对于教授的教导，他们找不到能帮助他们作出反驳的根据，因此往往被迫屈从。许多大学教科书都就这两个课题提出了“一面倒”的观点，我们显然需要就此作出反击。因此，我们出版了《铁证待判》的第二册。

到了今天，底本假说和形式鉴别学都已过时了。但大学及学院内的教授却仍然盲目地重复着这两种辩说。再者，这些错误的原理往往也被圣经的批评者利用，作为他们研究的出发点，耶稣研讨会(Jesus Seminar)的人或是教导与圣经课题相关的科目的教授就是一例。这本新版的《新铁证待判》就是要展示这场辩论的最新发展。

为什么要出版修订本？

自从1972年出版了《铁证待判》初版，以及在1979年出版修订本后，陆续有重大的新发现进一步确证，基督教信仰的历史证据是可靠的。举例说，在考古学方面，新发掘出来的资料加添了证据，证实旧约和新约圣经都是可信的。

然而，我们的文化在过去20年一直深受后现代主义这种哲学思想所影响。今天，甚至有人质疑为什么我们需要证明基督教的信仰，或是这个做法有何价值。世界各地都出现一种怀疑之风，这种风气容让像耶稣研讨会这等误导人思想的运动去混淆人的视听，叫人难以掌握耶稣基督的真正身份。

我希望藉着提供最新的资料，这本《新铁证待判》能装备二十一世纪的基督徒，在他们致力认识和维护自己的信仰时，能充满信心。

怎样使用？

这些讲义的目的在于帮助我主内的弟兄姊妹，撰写论文、拟定讲稿，以及在课堂的对话，或是跟同事、邻舍的倾谈之中，向人见证他们对基督、圣经以及基督教能切合二十一世纪需要的信心。

不少学生告诉我，他们怎样在大学使用这些资料。

一位学生写道：“我在上演讲课时，运用了你的资料来撰写我的三篇讲稿。第一篇是关于圣经的可信性，第二篇关于耶稣基督，第三篇则是关于复活。”

另一位学生写道：“你的引证资料鼓励了我们许多人在课堂中宣示信仰……基督徒的勇气逐渐在校园各处都可见。”

还有一位学生说：“我运用了这些讲义来预备演讲比赛的讲稿。结果，我胜出了。而且，我会在毕业典礼上再用这篇讲稿来致辞。弟兄，谢谢你！”

有位教授告诉我：“我一直在为我的课堂找寻一些资料，你的著作竟提供了大部分！谢谢你！”

一位牧者说：“自神学院毕业后遗留下许多难缠的疑问，读完你的书后，这些疑问竟逐一得到解答。”

有位平信徒对我说：“你的研究成果能帮助我审量我所教的主日学班的材料。”

最后，另一所大学的学生说：“如果我去年已得到这些资料，对于我的旧约教授提出的每项负面主张，我几乎都可以给他明智的答案。”

留心你的态度

我们使用这些资料的动机是要荣耀和颂扬耶稣基督，而不是要在争辩中取胜。本书并不是要证明神的道，而是为信仰提供一个理据。在护教或使用证据的时候，我们要存着温柔和敬畏的心：“只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人。”（彼前3:15，粗体字为后加标示）

若以真诚关切的态度使用这些资料，就能打动人诚心思考耶稣基督，指引他或她回到核心和首要的问题——那就是福音（如：本书末附的“四个属灵的原则”；林前十五1-4所包含的福音信息）。

当我跟某些诚心发问的人分享基督的信息时，我给他们的资料总是足以回答他们的问题；然后，我就会把话题转移至对方与基督的关系上。我们断不能以陈列证据（护教学）来取代与人分享神的道这一环。

为什么要受版权保护？

这些资料受版权保护，目的不是要限制人使用，而是要防止资料被滥用，并保障

书中引述作品的作者及出版人的权益。

为什么要取大纲的形式？

因为书中的资料以大纲的形式排列，亦没有明显列出点与点之间的转折，使用者就能仔细思想个别的段落，建立好自己的信念。这样，书中的资料就成为个人的信息，而不是鹦鹉学舌般重复别人的话了。这就是使用本书的最有效方式。

但因为点与点之间缺乏明显的转折，大纲的形式有时会使人误解某个例证或概念。举例：“下雨天留客天留我不留”，究竟是“下雨天，留客天，留我不？留！”还是“下雨天留客，天留我不留！”

所以，当你还未清楚掌握某些概念，就不要妄下定论。你应该再作进一步研究，并参考其它资料。

持续一生的投资：

以下列出有关第一和第二部分的参考书目，我建议你自己购收藏。你也可以把这些出色的作品捐给大学的图书馆。（有时候，你可以建议大学的图书馆购买这些书作为馆藏。）

1. Archer, Gleason. *A Survey of Old Testament Introduction*. Moody Press.
2. Bruce, F. F. *The Books and the Parchments*. Fleming Revell.
3. Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Inter Varsity Press.
4. Geisler, Norman L., and William E. Nix. *A General Introduction to the Bible*. Moody Press.
5. Henry, Carl(ed.). *Revelation and the Bible*. Baker Book House.
6. Kitchen, K. A. *Ancient Orient and Old Testament*. Inter Varsity Press.
7. Little, Paul. *Know Why You Believe*. Inter Varsity Press. (中译本:《你为何要信》,福音证主协会。)
8. Montgomery, John Warwick. *History and Christianity*. Inter Varsity Press. (中译本:《历史与基督教》,校园书房出版社。)
9. Montgomery, John Warwick. *Shapes of the Past*. Edwards Brothers.
10. Pinnock, Clark. *Set Forth Your Case*. Craig Press. (中译本:《岂能缄默》,浸宣出版社。)
11. Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences*. Moody Press.
12. Smith, Wilbur. *Therefore Stand*. Baker Book House.
13. Stoner, Peter. *Science Speaks*. Moody Press.

14. Stott, John R. W. *Basic Christianity*. Inter Varsity Press. (中译本:《真理的寻索》,福音证主协会。)

15. Thomas, Griffith. *Christianity Is Christ*. Moody Press.

第三部分的推荐书籍:

1. Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis*. Magnes Press, The Hebrew University.

2. Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History*. Scripture Press.

3. Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Inter Varsity Press.

4. Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Wm. B. Eerdmans Publishing

Company.

5. Kistemaker, Simon. *The Gospels in Current Study*. Baker Book House.

6. Ladd, G. E. *The New Testament and Criticism*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

要认识新约鉴别学,可参考以下三本出色的作品:

7. Marshall, Howard I. *Luke: Historian and Theologian*. Zondervan Publishing House.

8. McNight, Edgar V. *What Is Form Criticism?* Fortress Press. (此系列任何一本)

9. Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Fortress Press.

要认识形式鉴别学怎样理解“形式”,以下一本出色的著作是不二之选:

10. Montgomery, Robert M. and Richard W. Stegner. *Auxiliary Studies in the Bible: Forms in the Gospels*, 1. *The Pronouncement Story*. Abingdon Press.

读者须知

你阅读本书之前,请先细阅前面的目录,这样有助你更深和全面明白本书所陈述的论证。

本书第一部分乃处理圣经是否可信的问题;第二部分提供历史的证据和相关的证明,以支持耶稣自称是神的言论,确属事实;第三部分乃处理基督教信仰所面对的两个传统挑战,就是激进的圣经鉴别学者提出的两个理论:

1. 底本假说——过去许多学者,引用此学说来否定旧约五经的准确性,同时否定摩西是五经的作者。

2. 形式鉴别学——过去许多学者,引用此学说来否定新约记录耶稣生平的四卷福音书的准确性。

第四部分是全新的,目的是:(1)为“真理是可以认识的”提出证据;(2)为分歧的世界观提出答案;(3)为神的存在提出辩护;(4)为“历史是可以认识的”提供证明。

任何热心传福音的基督徒,都会容易发现一个现象,就是未信者对于基督教的疑问,总离不开几个问题。因此,你只要有些基本的准备,就可以回答大部分的问题。

本书第一和第二部分的证据,已能回答未信者经常提出的好几个问题和质疑:

1. 圣经与其它书没有分别。(参第一、三、四章)
2. 教会要待耶稣死后 350 年,才正式确认圣经的真伪,试问我怎可以相信这部圣经呢?(参第二、三、四章)
3. 圣经作者所写的原稿已遗失,那么,我怎能知道现有的经文是真的?(参第三、四章)
4. 我现在对耶稣的认识,完全是来自偏袒耶稣的基督徒作者的作品,试问我怎可以相信他们所讲的耶稣呢?(参第五章)
5. 耶稣从来没有自称是神,基督徒怎能说他是神呢?(参第六至十章)
6. 基督徒怎可以断言耶稣的肉身真的从死里复活?对于复活一事,还有很多可能的解释。(参第九章)
7. 对于圣经记载的事件,考古学有什么发现?(参第三、四、十三章)
8. 即使圣经是正确,耶稣又是神,那么与我又有何相干?(参第十一章)

至于第二、第三、第四部分处理的问题如下：

1. 许多哲学家都说不可能有神。对此你有什么看法？（参第十二、三十九章）
2. 许多圣经鉴别学家都说旧约五经并非摩西所写。对此你有什么看法？（参第三部分的“II”）
3. 我的大学教授告诉我，福音书只是依据第一世纪基督徒对耶稣所留下的模糊印象写成，因此它们所描摹的只是一幅扭曲了的图画。对此你有什么看法？（参第三部分的“III”）
4. 我曾经听闻一个称为“耶稣研讨会”的组织，这个组织对耶稣所作出的评价好像不太友善，我应该怎样响应？（参第二十九章）

本书格式

注释

我在本书采取了一套与别不同的批注方式,以方便列明材料出处。在每一段引文之后,我会把作者的姓氏、作品名称中每个字的首个英文字母,以及页码放在括号内(例如: Bruce, BP, 21 - 23)。在书末附有标准书目,列出引用作品的详细资料。

有些地方列明了资料出处,但因为并非直接引述作者的话而没有为内文加上引号(也没有把内文放在引文段落之中)。我希望各人的贡献都得到认可。

大纲

我没有用传统的方式来列出大纲,而是用了另一种方式,方便我在讲课时翻查笔记中某一点的确切位置。

传统的分段法	本书所用的分段法
I.	1A
A.	1B
1.	1C
a.	1D
(1)	1E
(a)	1F

可是,本书的大纲格式将会如下显示:

- 1A.
- 1B.
- 2B.
- 2A.

每一章将会在开首先列出“全章概览”,概括地显示该章内容的大纲。

附录

书末附有人名中英对照表、书名中英对照表、书目索引,以及四个属灵的原则。

见证：他改变了我

阿奎那(Thomas Aquinas)曾经写道：“每个人的内心都渴求快乐和意义。”年轻的我，当然对此深表认同；我希望拥有快乐，同时亦希望寻获人生的意义。这牵涉到三个基本的问题：我是谁？我为何生而为人？我将要往哪里去？照我估计，40岁以下的人士，有九成以上都不懂得回答这几个人生的难题。然而，我却非常渴望认识人生，于是，那时年轻的我便开始追求这些问题的答案。

在我成长的地方，几乎所有人都自认有宗教信仰。因此，我以为宗教可以为我提供答案，于是便开始上教会。我热心投入教会的活动，几乎早、午、晚都流连于教会。可是，我猜我一定是去错了教会，因为我觉得教会里面的世界，比外面的世界更加混乱。这次宗教经验的唯一“得着”，就是让我每周“赚到”七角半：当我把一个二角五分的硬币放在奉献的银盘里，便顺手拿走一个一元硬币，正好足够我买一杯泡沫牛奶！

我自小在密歇根州的一个农场长大，我的爸爸就如大部分农夫一样，事事讲求实际，他经常对我说：“徒劳无功的事情，就不要再做下去。”于是，我便很快结束了我的宗教生活。

接着，我又以为追求更多的学问，至终必可以助我寻获答案。因此，我考入了大学，而且我埋首书本的时间，更远超过任何人。但结果却令人失望！我们的确可以在大学里面认识很多东西，可是，要在大学里面寻找真理和意义，却注定是失败。

在我就读的第一间大学里，我相信我是教授们最不欢迎的学生，因为他们经常被逼坐在办公室里听我问一大堆问题，他们却无言以对。结果，每当他们远远看见了我，便马上把灯关掉，拉下窗帘，还把办公室的门锁上，这样便不用再听我的罗唆了。我很快便明白到，我在大学里面是不可能寻获答案的，因为无论是教授或同学，都像我一样要面对很多人生的难题和困扰。几年前，我在校园里见过一位同学，他的上衣背后印了几个大字：“我已经迷失，不要跟着我。”在我的眼中，这正是大学里面每个人的写照。学问原来不能提供答案！

那么，建立个人的声望，至少也可以令自己快乐了吧！为人生定立一个崇高的目标，然后竭尽所能地献出自己，从而赢得美好的名声，处处受人赞赏，也蛮不错吧！大学里面名声最响，又可以操掌财政大权的，要算是学生领袖了。于是，我开始热心

参与各种学生事务，终于成功当选为学生会会长。在校园里面八面玲珑、负责作重要的决定，还可以花费公款去做自己喜欢的事，实在是太令人兴奋了。但一如既往，热情过后，最初的兴奋感觉又逐渐减退。

每逢周一的早上，我总是带着隐隐的头痛醒来，因为经过了一夜的狂欢。那时我的心态是：唉呀，又要过最沉闷的五天，才到最快乐的五、六、日晚的派对。于是，沉闷的生活又再周而复始。我感到灰心，甚至是绝望。我的目标是寻索身份和人生意义，奈何我试过的一切方法，只留给我空虚，却没有答案。

大概在这段期间，我留意到校园内有八个同学和两位教授经常以小组形式聚集，他们看起来有点儿与别不同。他们好像很知道自己人生的方向。在他们身上，我看见一种我极之向往的特质，那就是人生的使命感。即使他们的使命感未必与我的一样，但我却非常喜欢与这样的人交往。有使命感的人，他们的生命会萌发出某种动力；而这种动力，就正是我所欣赏的。

不过，这个小组还有另一些东西吸引着我。那就是爱。他们不单只彼此相爱，他们还懂得爱护和关心其他人。他们不只是在谈论爱，他们更懂得实践爱。这是我从未见过，却一直向往的。于是，我决定尝试与他们交往。

两星期后的一天，我与小组内几名成员一同在学生会的活动室里围坐着交谈。不久，话题便转移到信仰。这个题目令我感到惴惴不安，为了掩饰这种不安，我便装出一副漫不经心的模样。我往后靠着椅背，故作轻藐地口出狂言：“唏，你们所说的基督教，只有弱者才会相信，不适合我们这些知识分子。”虽然在心底里，我实在很渴望得到他们所拥有的东西；但碍于我在大学里的身份和自尊心，我便要在他们面前隐藏着渴望。我转而问其中一位女同学：“好，你可否告诉我，是什么改变了你们的生命？使你们显得与其他人不同？”

她以真挚的眼神直望着我，说出了四个字，是我从没想过在大学校园的学术讨论中会听到的，她的答案是：“耶稣基督。”

“耶稣基督？”我愤慨地说：“不要对我说这个废话！什么宗教、圣经、教会，我已经听厌了！”

她立即反驳说：“不，我没有说宗教，我是说‘耶稣基督’。”

她的直言指正，使我不得不稍为收敛，为自己的态度向她道歉，但仍然补充一句：“不过，我实在厌恶宗教和宗教人士，不想与他们有任何瓜葛。”

接着，我这几个新朋友却向我发出了一项难以置信的挑战。他们挑战我这个准法律系学生，以学术的角度去研究“耶稣基督是神的儿子”这个宣言能否成立。我简直觉得是开玩笑。这些基督徒真是愚昧得可怜。像基督教这样站不住脚的东西，怎能经得起学术的验证？对于他们的挑战，我只是嗤之以鼻。

可是，他们却没有放弃。他们每天都不厌其烦地鼓励我去验证，把我逼得无处可逃。他们的执着令我感到气恼，我终于决定接受挑战——不过，不是为了证明他们所说的是对，而是为了驳斥他们的不是。我立志要写一本书，要从学术的立场去嘲讽基督教的愚昧。我暂时离开了大学，走遍美国和欧洲各处地方去搜集资料，为要证明基督教只是一个骗人的谎话。

某天，我坐在伦敦一间图书馆里，内心却忽然觉得有声音对我说：“喂，你是站不住脚的。”我立即把它压抑下去。但自从那天之后，我的内心几乎每天都听见这把声音说同一句话。我愈是埋首工作，这声音出现的次数便愈多。最后，我重返美国，回到大学，可是，晚上却开始失眠。我在晚上十时上床，却一直要到凌晨四时才蒙蒙眈眈地入睡——当中的好几个小时，我都被那些搜集而得的证据苦苦缠绕，它们好像铁证如山地证明耶稣基督是神的儿子，可是我仍要想尽办法去反驳。

后来，我逐渐察觉自己犯了学术上不诚实的错误。我的理智告诉我，基督自称是神的儿子，他的话确实是真的；然而，我的意志却不住地在反驳。我一直强调要查明事实，但到我知道事实之后，却又不愿意去接受。我开始意识到基督正用启示录三章 20 节的话来挑战我，那里说：“看哪，我站在门外叩门，若有听见我声音就开门的，我要进到他那里去，我与他，他与我一同坐席。”可是，那刻的我认为，成为基督徒的人就得破碎自我——我很难想出有第二条途径，比这更快剥夺我享受快乐的机会！

但我知道，我必须疏解内心的矛盾，否则它会把我逼疯。我一直认为自己是一个思想开阔的人，因此，我决定对基督自言是神的儿子这句话，来一个终极的测试。就在大学第二年的结束，我回到在密歇根州联合城的家中，在一个晚上，我终于成为基督徒。也许有人会问：“你怎么知道自己成了基督徒？”我当然知道！当时，我和一位基督徒朋友在一起，为了四件事情祷告，确立我与神之间的关系。

首先，我对神说：“主耶稣，感谢你为我死在十字架上。”我相信，即使我是世上仅存的一个人，基督仍会为我而死。你可能会认为，把我带到基督面前的，原来是这个在学术上无法推翻的证据。不，让我告诉你，神只是用那些证据，来使我知道神已经站在我生命的门外。真正把我带到基督面前的，是我清楚认识到基督爱我到一个地步，甚至为我而死。

其次，我向神说：“我承认我有罪。”这点不用别人告诉我，我也一清二楚。我知道自己的生命里面，有很多东西与这位圣洁、公正和公义的神不配。但圣经说：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”（约壹一 9）因此，我求主说：“主啊，求你赦免我的罪。”

接着，我向神说：“此刻，我只能按照我所知道的，把我生命的门打开，邀请你进

来,同时,接受你为我的救主和主。求你掌管我的生命;彻底的改变我;使我能按照你原先创造我的心意,成为你所喜悦的人。”

最后,我祷告说:“谢谢你进入我的生命。”

祷告完毕,一切如常,没有电光火石的出现,我也没有长出天使的翅膀。若然有什么的话,那就是在祷告之后,我的感觉比先前更坏,好像病倒似的。我害怕自己做了一个情绪化的决定,将来再用理性去分析的时候,便会感到后悔。但归根究底,我最怕是听见我的朋友知道我决志之后会说些什么,我担心自己会被气得大发脾气。

可是,在接着的一年半里,我的整个生命真的完全改变了。其中一个最大的改变,是我对人的看法。我在念大学的时候,曾经为未来的25年拟定了人生大计,最终的目标是要成为密歇根州的州长。我打算利用不同的人来攀上这条政治的阶梯,因为我认为人与人的关系只是在互相利用。然而,自从相信基督之后,我的想法改变了。我由原先想利用别人来达到我的目的,变成想服侍别人。我的生命由处处以自我为着眼点,变为懂得关心别人,这实在是一个重大的改变。

此外,我的坏脾气也开始改变了。过去,别人只要用我不喜欢的眼神望着我,我也会大发雷霆。我在大一那年几乎错手杀人一事,在我的内心还留下伤痕。我的坏脾气已经成为一种根深蒂固的习性,我甚至没有意识要去改变它。可是,有一天,当我面对一个平常已足以令我暴跳如雷的危机,我却赫然发现自己的心情仍然平伏,昔日的坏脾气好像无影无踪。如今,我在这方面虽仍有软弱,不过,却的确有明显和急剧的改变。

也许,最大的改变是在我原先的仇恨心态。我的心自小就充满了怨恨和苦毒,而憎恨的对象主要是一个人。我鄙视这个人所代表的一切。我还记得,当我还是小孩子时,晚上躺在床上,我就已经在盘算怎样可以把这个人杀掉而不被警察发觉。这个人就是我的父亲。

在我成长的阶段,我的父亲已是城中著名的酒鬼。印象中,我好像从未见过他清醒的样子。同学经常拿我父亲醉倒街头、疯疯癫癫的样子来取笑我。他们的嘲笑深深地伤害了我,但我不会让任何人知道。我会装作若无其事地跟他们一起大笑,悄悄把痛苦埋在心底。

偶尔,我会在谷仓看见妈妈躺在牛群后面的粪肥上,因为她刚刚被爸爸用浇水的软管抽打,全身痛得爬不起来。我简直是火冒三丈,暗中向自己立誓:“当我有足够气力的时候,我一定要把他杀死。”有时,当父亲喝得酩酊大醉,又有朋友将要到访,我就会抓着他的脖子,把他拖到谷仓,然后绑起他;回头再把他的小货车停放在高塔后面,告诉所有人他去开会了,以免令我们一家人尴尬。那时,当我绑起他的手脚,又把麻绳的一节绕过他的脖子时,我真恨不得他拼命挣扎,令自己窒息而死。

在我还有两个月便高中毕业的那天，我外出后回家，一踏进家门，便听见妈妈的啜泣声。我马上跑入她的卧室，看见她坐在床上。“孩子，你的父亲伤透了我的心。”她轻轻拉着我的手臂，让我靠近她的身旁，柔声地对我说。“我已经不想再活下去；现在我只希望等到你毕业之后，我才死去。”

两个月后，我毕业了；就在接着的那个星期五，我的妈妈也去了。我相信她是死于心力交瘁。为此，我痛恨父亲至极。要不是在葬礼的几个月后，我便离家去念大学，我想一定已经把他杀掉。

但自从我决志接受耶稣为我的救主后，我的生命便逐渐被神的爱所充满。他把我对父亲的憎恨除去，取而代之的，是一种我从未有过的感觉。我成为基督徒的五个月后，有一天，我发觉自己竟然能够面对面地望着父亲的脸孔，而且，还开口说了一句：“爸爸，我爱你。”眼前这个人，并不是我想去爱的人，可是，我却愿意去爱他。神的爱彻底改变了我的心。

当我转到惠顿大学(Wheaton University)不久，我在一宗严重的车祸中受伤，肇事的司机正是因为醉酒驾驶而酿成意外。我在医院待了一段时间之后，便回到家中继续休养，等待康复；而我的父亲竟然前来探望我。令我感到诧异的是，他那天显得十分清醒。不过，他似乎很不安，在我的卧室不断地来回踱步。最后，他忍不住脱口而出：“像我这样的一个父亲，你怎可以爱我？”

我对他说：“爸爸，在六个月前，我的确非常憎恨你，我更鄙视你。可是，因为我相信了耶稣基督，神不但赦免了我的罪，还改变了我的生命。爸，我不能清楚解释这一切，不过，神把我对你的憎恨拿走，然后再让我懂得爱你。”

我们交谈了接近一小时，最后他说：“儿子，如果神可以把做在你身上的工作，同样做在我的生命之中，那么，我愿意给他这个机会。”于是他开口祈祷说：“神啊，你如果是一位真神，耶稣又真的死在十字架上，为了赦免我对家人所造成的一切伤害，那么，我需要你。如果耶稣可以把做在我儿子身上的工作，同样做在我的生命之中，那么，我愿意相信你是我的救主和主。”听见父亲真心发出这个祈祷，实在令我欣喜若狂，我将一生也忘不了。

我相信基督之后，我的生命大概在半年至一年半之内作出了根本的改变。可是，我的父亲却是在顷刻之间出现了改变。仿佛有人进入他的内心，将他心内的灯亮着了。自此之后，他只碰过酒杯一次，而且，只是让杯触及他的唇边，仅此而已——不要忘记，他已经醉酒了40年！他完全不再需要它了。14个月后，父亲因长期酗酒的后遗症而过世；可是，在他信主的一年零两个月内，在我家乡的那个细小地区，至少有100个人因看见父亲这名醉酒鬼的彻底改变，而决志相信耶稣基督。

你可以嘲笑基督教，你可以说它愚昧；可是，它却的确能够改变人心。当你决志

相信耶稣基督的那一刻,你就只管留意自己的心态和行为——耶稣基督已经开始改变你的生命了。

没有人会逼你接受基督教。你有你的人生,我也有我的人生;各人都可以选择怎样度过自己的一生。我只可以分享我的经验和我的体会,你是否愿意相信基督,最终仍是由你去决定。

我曾经用过的祈祷或许可以帮助你:“主耶稣,我需要你。感谢你为我死在十架上,借此赦免和洁净我的罪。此刻我愿意接受你为我的救主和主。求你使我能按照你原先创造我的心意,成为你所喜悦的人。奉基督的名祈求。阿们。”

麦道卫

目 录

前 言 白立德(1)

序 言 (1)

读者须知 (1)

本书格式 (1)

见证:他改变了我 (1)

本文记录了神的大能改变了作者与父亲的生命,同时因为神,作者与父亲的关系得以复和。

引 言 (1)

基督教乃建基于事实之宗教,错误的宗教观产生错误的世界观。本文将列举例证,驳斥人对基督教持错误的观念。

第一部分:论述圣经的诉讼

1 圣经的独特性 (30)

智慧者寻找真理,定必阅读经得起历史考验的圣经。圣经的独特性让它有别于其它书籍。

2 圣经是如何产生的? (46)

圣经是如何写成的? 如何取材? 如何分类? 旧约圣经为何只有 39 卷? 新约圣经为何

只有 27 卷？何为伪经？何为正典？

3 新约史实可靠吗？ (65)

古代文献的查考，对验证新约史实的可靠性有多大？考古学的发现如何引证新约圣经的真确性？

4 旧约史实可靠吗？ (107)

旧约抄本的可靠性有多大？考古学如何证明旧约史实？旧约与新约如何互相引证？

第二部分：论述耶稣的记载

5 耶稣：一个历史人物 (162)

圣经以外的历史文献如何证明耶稣是拿撒勒人？

6 耶稣若不是神，他该得电影金像奖 (183)

本章讲述耶稣直接、间接宣称自己的神性；神透过称谓彰显自己。基督教以外及犹太教皆强调基督的性情与神性。

7 耶稣的神性——三选一的局面：是主，是骗子，还是疯子？ (203)

拿撒勒人耶稣是谁？哪三个可能？主？骗子？疯子？

8 支持耶稣的神性：旧的预言在耶稣基督身上应验 (213)

旧约先知的预言如何验证耶稣带有弥赛亚的身份？支持与反对者各有何论据？

9 支持耶稣的神性：耶稣复活——是骗局？还是事实？ (251)

本章提出历史文献力证耶稣复活之真确，
从而反驳错误的复活理论。

10 支持耶稣的神性：大前提 (388)

本章运用“如果……那么”的辩证理论应用于基督：“如果神成为人，那么他会怎样？”基督徒与非基督徒怎样引用、观察拿撒勒人耶稣的性格、生与死；二千年来，他对世界的影响。

第三部分：基督教真道辩

I. 引言 (388)

本部分将讨论研究基督教的重要范畴：圣经的默示；反超自然主义；考古学。以上三类研究范畴皆与底本假说及形式鉴别学有关。故此，本部分先作简介。

11 圣经是否来自神？ (389)

本书第一部分已证明圣经是经得起历史考验的，本章继续讨论圣经是完全的神所默示的。

12 反超自然主义的假设 (406)

本章介绍反超自然主义的定义及研究方法，当中宣称的所谓客观历史探究，其结论只是主观世界观的产物而已。

13 考古学与圣经鉴别学 (427)

本章讨论考古学对圣经鉴别学的贡献。

II. 底本假说 (448)

以下数章介绍底本假说、圣经鉴别学、高等鉴别学，对旧约五经之研究，同时论证摩西是否五经之作者。

14 底本假说浅介 (449)

何谓底本假说？这里简介底本假说中四个不同的底本：J、E、D、P。

- 15 **圣经鉴别学浅介** (454)
 本章介绍圣经鉴别学的定义及不同的学派。
- 16 **五经浅介** (458)
 本章介绍旧约五经的形成目的及重要意义。
- 17 **底本假说的发展** (462)
 本章介绍不同理论的底本假说及现代修订版本。
- 18 **根本原则** (467)
 本章介绍古近东世界，如何提供不同原则以助研究圣经旧约。
- 19 **底本说的前设** (471)
 底本说前设的四个基本假设：
 1. 来源分析置于考古学之上
 2. 从自然(进化)的角度看以色列的宗教和历史
 3. 以色列在摩西时代并没有文字记录
 4. 从传说的角度看列祖的记述
- 20 **激进的高等鉴别学派所带来的结果** (514)
 激进高等鉴别学派者认为，以色列史并无历史根据，并且是杜撰出来及完全是自然的产物。
- 21 **支持摩西是作者的证据** (520)
 摩西乃五经的作者皆具内、外见证。
- 22 **神的名字** (547)
 伊罗兴、雅巍等，同样是神的名字；不同的

名字有其特别的用法。

- 23 重复记载与矛盾的记载 (565)
 五经所记录的故事,部分是重复的;部分却是矛盾的。
- 24 不协调的现象 (589)
 反对摩西乃五经的作者认为,摩西五经并非以第一身角度而写;同时,摩西的死也记录在经,这些不协调的现象,正好证明五经并非由摩西所写。
- 25 内部分歧 (591)
 反对摩西乃五经的作者认为,五经的内容、写作风格、语言风格,皆明显出现分歧。
- 26 底本假说的总结 (599)
 本章介绍底本假说的强、弱处;同时讨论本学说的失败原因。
- III. 圣经鉴别学与新约圣经 (608)
 以下数章介绍不同类别的主义学说,包括:新约形式鉴别学、历史怀疑论、现代神学、圣经鉴别学等,以考证耶稣在历史里的地位。
- 27 新约形式鉴别学浅介 (609)
 本章简介新约形式鉴别学的定义及内容。
- 28 历史怀疑论 (624)
 本章讨论历史怀疑论者,如何验证耶稣在历史记录里的可靠程度。
- 29 经历考验的耶稣 (633)
 本章将追踪历史,对耶稣作出考证。
- 30 形式鉴别学的总结 (645)
 本章讨论形式鉴别学的贡献与限制。

31 现代神学和圣经鉴别学 (649)

本章辑录自文学鉴别学者鲁益斯(C. S. Lewis)的文集《基督徒的反思》(*Christian Reflections*)。

第四部分:真理或后果

作者的话 (656)

32 真理的本质 (658)

何谓真理?真理与现实相符?真理是绝对的?

33 真理的可知性 (671)

真理是可知的吗?本章介绍认知的第一原理。

34 响应后现代主义 (687)

何谓后现代主义?后现代主义有何特征?后现代主义代表真理吗?

35 响应怀疑主义 (705)

何谓怀疑主义?怀疑主义倡导什么?怀疑主义有何弱点?

36 响应不可知论 (713)

何谓不可知论?不可知论倡导什么?不可知论有何弱点?

37 响应神秘主义 (723)

何谓神秘主义?神秘主义倡导什么?神秘主义有何弱点?

38 确定与确信 (740)

何谓确定?何谓确信?确定与确信有何分别?

39	相信神迹	(742)
	何谓神迹？神迹的本质是什么？神迹的目的 是什么？反对神迹的人有何论据？如何响应？	
40	历史是可知的吗？	(754)
	什么是历史？什么是撰史？历史和撰史对 基督教的建立有何重要？	

附 录

人名中英对照表	(772)
书名中英对照表	(785)
书目索引	(790)
四个属灵的原则	(832)

引言

全章概览	
1A: 给各人一个缘由. <ul style="list-style-type: none"> • 为了什么而辩护呢? • 基督教信仰是一个建基于事实的信仰 • 最佳的防守就是……一次好的进攻 2A: 拨开迷雾 <ul style="list-style-type: none"> • 误解一: “盲目的信心” • 误解二: “凡事只要心诚” • 误解三: “圣经中满布神话” • 误解四: “历史中的耶稣是不可知的” 	<ul style="list-style-type: none"> • 误解五: “有爱心的基督徒应该接纳其它宗教观点” • 误解六: “我过不了理性这一关” 3A: 彼此冲突的世界观 <ul style="list-style-type: none"> • 后现代的世界 • 东方神秘世界 • 无神论的世界 • 不可知论的世界 • 科学的世界 4A: 结论

1A. 给所有人一个缘由

“只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人。”(彼前三 15)

1B. 为了什么而辩护呢?

本书旨在验证基督教信仰的证据,它是一本有关护教的书。护教的意思就是维护自己所相信、认为是真实的道理。

英文“defense”(“维护”,希腊文 *apologia*)一字包含“为品行和做法而辩护”的意思。史威伯(Wilbur Smith)这样解释:“以说话来为一己的行为或自己所相信的真理而辩护。”(Smith, TS, 45, 481)

希腊文 *apologia* 一字(最基本的英译法为“*apologia*”,有“道歉”或“辩护”的意思)

在早期已被普遍采用，“但它并非用作表示借口、掩饰，或造成损害之后作出补救之意。”(Beattie, A, 48)

在新约圣经的英译本，有八段经文(包括上引的彼前三 15)把希腊字“*apologia*”译为“*defense*”(《和合本》译作“分诉”、“自诉”、“辩明”及“申诉”)：

使徒行传二十二章 1 节：“诸位父兄请听，我现在对你们分诉。”

使徒行传二十五章 16 节：“我对他们说，无论什么人，被告还没有和原告对质，未得机会分诉告他的事，就先定他的罪，这不是罗马人的条例。”

哥林多前书九章 3 节：“我对那盘问我的人就是这样分诉。”

哥林多后书七章 11 节：“你看，你们依着神的意思忧愁，从此就生出何等的殷勤、自诉、自恨、恐惧、想念、热心、责罚；在这一切事上，你们都表明自己是洁净的。”

腓立比书一章 7 节：“……无论我是在捆锁之中，是辩明证实福音的时候，你们都与我一同得恩。”

腓立比书一章 16 节：“这一等是出于爱心，知道我是为辩明福音设立的”。

提摩太后书四章 16 节：“我初次申诉，没有人前来帮助，竟都离弃我，但愿这罪不归与他们。”

在彼得前书三章 15 节，“*defense*”一字(《和合本》译作“回答”)的用法表达出在进行法律调查时所作的答辩——当被问到“为什么你是基督徒?”的时候，信徒就要给予一个恰当的答案。

李德尔(Paul Little)引述司徒德(John Stott)的话说：“我们不可以迎合一个自恃为理性的人，却必须满足他真诚的理性诉求。”(Little, KWhyYB, 28)

根据贝提(F. R. Beattie)的推论，“基督教要不是人类的一切，就是一无是处；要不是最确凿无误的，就是最大的错觉……但若基督教确是人类的一切，那么每个人就必须能够提出一个好的理据，解释他们心里对基督教信仰的永恒真理所存的盼望。没有经过细心思考就接受这些真理，或只是怯于权威而接受，都不足以造就一个理性而稳定的信心。”(Beattie, A, 37, 38)

这些讲义最基础的“护教”命题是：“有一位无限、全智、全能和慈爱的神，藉着自然和超自然的方式，透过他的创造、人的本性、以色列和教会的历史、圣经、由神道成肉身的基督、接受福音的信徒，向世人启示他自己。”(Ramm, PCE, 33)

2B. 基督教信仰是一个建基于事实的信仰

基督教是建基于历史，建基于清晰可见的历史事实，这些历史事实是每个人都可以接触到的。

安德生(J. N. D. Anderson)记述金克斯(D. E. Jenkins)的话说：“基督教是建基

于不争的事实。”(Anderson, WH, 10)

毕诺克(Clark Pinnock)为这类事实下定义:

支持基督教宣称的事实不是一类特别的宗教性事实。它们是以实际经验为根据的、提供信息的事实;所有牵涉历史、法律以及日常生活的决定,都是建基于这类事实之上。(Pinnock, SFYC, 6, 7)

第一世纪的基督徒历史学家路加,就在他的福音书和使徒行传证明了这个真理。他说竭力按着次序,准确地记载“在我们中间所成就的事,是照传道的人,从起初亲眼看见,又传给我们的”(路一1-2)。在这些历史事件,耶稣基督的复活就是其中之一;路加说,这项事件是耶稣四十天之久亲自“用许多的凭据”向无数见证人验证的(徒一3)。

这些“关于基督教证据的讲义”,其中一个目的就是陈列这些“不争的事实”,裁定基督徒对这事实的理解方式是否最合乎逻辑。护教学的目的并不是要说服人在不知不觉间,或在违反他的意愿的情况,成为基督徒。正如毕诺克所说,护教目的在于“尽力把基督教福音的证据,以理性的方式铺陈在人面前,好使他们能够真诚地降服于圣灵感动人心的大能之下。人的头脑看为虚假而否定的事,他的心绝不会欣然地接受。”(Pinnock, SFYC, 3)

3B. 最佳的防守就是……一次好的进攻

我在研究院修读哲学护教学科时,要写一篇题为“基督教的最佳防守策略”的论文。我发觉自己刻意耽延,不愿下笔,这不是因为我没有足够资料,而是因为我心中觉得,我的想法跟教授所预期的(即是:以他课堂上的一大叠讲义作为根据来撰写)大相径庭。

最后,我决定表达自己的意见。我在论文的开首写到:“有人说,最佳的进攻策略就是做好防守,但我可以告诉你,最佳的防守就是一次好的进攻。”我继而解释,我认为基督教的最佳防守策略就是要“靠着圣灵的大能,简单清晰地表述基督对他自己的宣称。”然后,我写出“四个属灵的原则”,并记述我个人的见证——在读大学二年级期间,即1959年12月19日晚上八时三十分,我怎样接受基督作为救主和生命的主。最终,我以基督复活的证据来为那篇论文作结。

对于这篇论文,教授必定经过一番苦思,但他也必定同意我的看法,因为他给我的评分是96。

丁道尔(William Tyndale)说得对:“一个勤读圣经的耕童对神的认识,必定比不读圣经的饱学传教士更多。”换言之,长远来说,一个在阿肯色州务农的孩童与人分享福音,果效远胜于一个哈佛大学的学者跟人作理性的争辩。

在运用护教学的时候要留意一点：能拯救人的是神，而不是护教学。另一方面，神也往往利用护教学或是证据，来帮助人扫除他们自己所竖立的、阻挠他们建立信心的障碍，并向他们证明，信靠基督是合乎理性的。华菲德(Benjamin Warfield)是普林斯顿大学(Princeton)一位伟大的神学家和护教学家，他宣称：

能使人成为基督徒的，当然不是世上一切的辩证能力。保罗栽种了，亚波罗浇灌了，惟有神叫它生长……这一点儿也不代表神所赐的信心是非理性的——即是，一种没有恰当理据的信心……我们信靠基督，因为相信他是一种理性的举动，而并非不合理地盲目相信……我们不是无稽地争辩说，护教学本身有能力叫人成为基督徒，或能为基督赢得世界。唯独赐生命的圣灵能令已死的灵魂复苏，或能令世人接受罪、称义和审判等观念。我们要辩解的是，信仰的一切表现都是信服的一种形式，亦因此而必须以证据为根基。(Warfield, A:FA, 24, 25)

希伯来书四章 12 节记载：“神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵，骨节与骨髓，都能刺入、剖开，连心中的思念和主意都能辨明。”

我们需要平衡上述两种分歧。我们必须传扬福音，但也必须“常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人”。

圣灵自会感动人信服真理，我们不需为此而空费心思。“有一个卖紫色布匹的妇人，名叫吕底亚，是推雅推喇城的人，素来敬拜神。她听见了，主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话。”(徒十六 14)

毕诺克是一位出色的护教学家，也是基督的见证人，他恰当地推论：“一个明智的基督徒应该有能指出一个非基督教立场的缺陷，并陈述对福音有利的事实和论证。如果我们的护教方式妨碍我们向人讲解福音，这就是一个不中用的护教方式。”(Pinnock, SFYC, 7)

2A. 拨开迷雾

我从前是住在加利福尼亚州的。有些日子，加州某些城市被雾(正确地说，应是烟雾)重重包围，令人看不见面前的景物，甚至车辆。这种情况驾车，是很危险的事。

我想说的是，如果你想看清眼前的事物，就必须移除阻挡你视线的东西。许多人在接触基督教的时候都有这种模模糊糊的想法，以致他们无法看清基督教的真相。在他们查考基督教信仰的证据之前，他们需要清除一些误解。

1B. 误解一：“盲目的信心”

一个直接针对基督徒的常见指控是：“你们这些基督徒真可怜！你们所有的不

过是‘盲目的信心’。”这种说法，清楚显示作出指控的人似乎认为，要成为基督徒，就必须“谋杀自己的理智”。

就我而论，“我头脑所否定的事，我的心绝不会欢喜快乐地接受。”我的心和脑袋被造，是要彼此配搭运作，相信的对象也一致。基督命令我们“要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。”(太二十二 37)

当耶稣基督和使徒吩咐人运用信心时，那一个并不是“盲目的信心”，而是“理性的信心”。使徒保罗说：“我知道我所信的是谁”(提后— 12)耶稣说：“你们必晓得(而不是漠视)真理，真理必叫你们得以自由。”(约八 32)

一个人的信念涉及“心思、情绪、意志”。我认为贝提(F. R. Beattie)的说法蛮不错：“圣灵不会在人的心内造就一个盲目而没有理据的信心。”(Beattie, A, 25)

李德尔的见解是合理的：“基督教信仰是建基于证据之上的。那是一个合乎理性的信仰。基督徒的信心是超越但不违背理性的。”(Little, KWhyYB, 30)信心就是内心因为足够的证据而得着保证。

基督徒常被指摘为盲目地“跃进黑暗里去”。这个观念多半是源自祁克果(Kierkegaard)。

对我来说，基督教并不是“跃进黑暗里去”，而是“踏进光明中”。我把自己搜集得来的证据放在天平上，天平倾向的一方是：基督是神的儿子，曾经从死里复活。证据压倒性地倾向基督，所以，我成为基督徒的时候，是“踏进光明中”，而不是“跃进黑暗里去”。

如果我所拥有的是“盲目的信心”，我就会妄顾一切证据，拒绝耶稣基督。

留心！我不是说，我已经确实实地证明耶稣是神的儿子，一点漏洞也没有。我所做的是彻查证据，衡量正反两面的意见。结果显示，基督必定是他所宣称的那一位。接下来，我需要作出决定；于是，我就作出了决定。许多人实时的反应是：“你只是找到你希望找到的证据罢了。”事实并非如此。经过调查之后，我证实了本来打算反驳的道理。开始时，我是要证明基督教是虚假的。我的确存有偏见，但那并非维护基督的偏见，相反，那是反对他的偏见。

休谟(David Hume)会说，历史的证据是无效的，因为我们不能建立“绝对真理”。当时，我不是要寻找绝对真理，而是找出“多大可能合乎历史”。

孟沃华(John W. Montgomery)说：“若没有一个客观的条件，人就无法在芸芸由推理得出的结论(a priori)之中，作出合理的选择。复活的事件为多大可能合乎历史提供一个基础，试验基督徒的信心。即便如此，那基础不过是一个可能性，而不是确证。然而，有限的人类只能透过可能性来作决定。唯独演绎性逻辑(deductive logic)和纯数学才有‘绝对确定性’；而它们之所以拥有绝对确定性，因为它们是来自不证

自明的自明之理(例如:套套逻辑 Tautology,即从 A 得出 A),这些自明之理与事实毫不相干。自进入事实的领域那一刻开始,我们便要倚赖可能性;这或许是一个不幸,但却是无可避免的。”(Montgomery, SP, 141)

孟沃华有四篇文章连载于《他的》(His)杂志之内;他在文章的结尾写道,对于历史和基督教,他曾经“尝试证明合乎历史的可能性倾向支持耶稣的宣称是可信的——他是道成肉身的神、人类的救主,将将来审判世界的审判官。如果可能性确实是支持这些宣称(研究过证据之后,我们还能否定它吗?),那么我们就必须按照证据而行动。”(Montgomery, HC, 19)

2B. 误解二:“凡事只要诚心”

基督徒的信心是一个有目标的信心,因此,它必须有一个对象。在基督徒的观念,“拯救的信心”就是一个能与耶稣基督(信心的对象)建立关系的信心,它跟我们今天在课室内的一般“哲学性”用法简直是南辕北辙。我们并不接受“只要诚心相信,你要相信什么都无关重要”这个老掉了牙的说法。

我会用一个例子说明。我曾与美国中西部一所大学的哲学系主任辩论。我回答一个问题的时候,刚好提及复活的重要。我的对手正就这一点打断我的话,语带嘲讽地说:“麦道卫,别这样吧!问题的关键不在于耶稣究竟有没有复活,而是:‘你是否相信他复活?’”他暗示(其实是大胆地断言)最重要的是,我是否相信。我实时反驳说:“教授,作为一个基督徒,我相信什么是很重要的,因为基督教信仰的价值不在于相信的人,而在于被相信的那一位——就是信心的对象。”我继续说:“如果有人能向我证明,基督没有从死里复活,我就没有合理的原因相信基督教。”(林前十五 14)

基督徒的信心就是对基督的信心。它的价值或意义不在于相信的人,而在于被相信的那一位——不在于信靠的人,而在于被信靠的那一位。所以问题不在乎我有多少信心,而是我所信的对象;这对于基督教信仰是重要的。

保罗说:“我知道我所信的是谁。”这就解释了为什么基督教的福音是以耶稣基督为中心。

孟沃华(John Warwick Montgomery)写到:“如果我们那‘信心的基督’完全偏离了圣经的‘历史耶稣’,那么,基于这种分歧,我们也会丧失真正的‘信心的基督’。伯特非(Herbert Butterfield)是其中一位当代最伟大的基督徒历史学家,他指出:‘即使神学家的基督脱离了历史耶稣,一个合乎历史的宗教仍能保留其特点——这种猜想可以是一种非常严重的错误。’”(Montgomery, SP, 145)

换言之,我们必须避免这种态度:“不要用事实来混淆我,我的心意已决!”对于

基督徒来说,圣经记载的历史事实是不可或缺的。因此保罗说:“若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然……基督若没有复活,你们的信便是徒然,你们仍在罪里。”(林前十五 14、17)

3B. 误解三:“圣经中满布神话”

批评者有时会说:“童女生子、复活升天、耶稣把水变酒、在海面上行走等等事件,都没有发生过。这是后来加插进故事里,好抬高耶稣的地位,使他成为圣人。即使他曾经在世上活过,也不过是一个凡人。”

我曾与一位世界文学的教授谈话,他问我:“你对希腊神话有什么看法?”我则以另一个问题来回答:“你说,耶稣在世生活、他的复活、由童女所生等事件都不过是神话,这是你的意思吗?”他答道:“对。”我告诉他,圣经记载基督的事件,跟希腊神话的故事有一个很明显的差别,两者相似之处却是十分含糊的。在希腊神话,像复活等类似的故事都不是与活生生、有血有肉的人物有关,相反,这些故事不过是环绕着非历史、虚构、神话化的角色发生。然而,基督教所记载的事件却是与历史上的拿撒勒人耶稣息息相关,这一位耶稣是新约作者本人所认识的。那位教授回答:“你说得对,我以前从未曾察觉这一点。”

1C. 见证人

新约圣经的作者要不是把自己亲眼看见的事件记录下来,就是引述事件的见证人的第一手资料。从以下的句子,可以清楚表达他们个人的情感:

- “我们从前将我们主耶稣基督的大能和他降临的事告诉你们,并不是随从乖巧捏造的虚言,乃是亲眼见过他的威荣。”(彼后一 16)

- “论到从起初原有的生命之道,就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的。(这生命已经显现出来,我们也看见过,现在又作见证,将原与父同在、且显现与我们那永远的生命传给你们。)我们将所看见、所听见的传给你们,使你们与我们相交。我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的。”(约壹一 1-3)

- “提阿非罗大人哪,有好些人提笔作书,述说在我们中间所成就的事,是照传道的人,从起初亲眼看见,又传给我们的。这些事,我既从起头都详细考察了,就定意要按着次序写给你。”(路一 1-3)

- “提阿非罗啊,我已经作了前书,论到耶稣开头一切所行所教训的,直到他藉着圣灵吩咐所拣选的使徒,以后被接上升的日子为止。他受害之后,用许多的凭据将自己活活地显给使徒看,四十天之久向他们显现,讲说神国的事。”(徒一 1-3)

- “后来一时显给五百多弟兄看,其中一大半到如今还在,却也有已经睡了的了。以后显给雅各看,再显给众使徒看,未了,也显给我看;我如同未到产期而生的人一

般。”(林前十五 6-8)

- “耶稣在门徒面前另外行了许多神迹,没有记在这书上。但记这些事要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子,并且叫你们信了他,就可以因他的名得生命。”(约二十 30-31)

- “他在犹太人之地,并耶路撒冷所行的一切事,有我们作见证。他们竟把他挂在木头上杀了。第三日,神叫他复活,显现出来;不是显现给众人看,乃是显现给神预先所拣选,为他作见证的人看,就是我们这些在他从死里复活以后和他同吃同喝的人。他吩咐我们传道给众人,证明他是神所立定的,要作审判活人、死人的主。”(徒十 39-42)

- “我这作长老、作基督受苦的见证、同享后来所要显现之荣耀的,劝你们中间与我同作长老的人”(彼前五 1)。

- “说了这话,他们正看的时候,他就被取上升,有一朵云彩把他接去,便看不见他了。”(徒一 9)

- 使徒彼得宣告:“以色列人哪,请听我的话:神藉着拿撒勒人耶稣,在你们中间施行异能、奇事、神迹,将他证明出来,这是你们自己知道的。”(徒二 22)

- “保罗这样分诉,非斯都大声说:‘保罗,你癫狂了吧!你的学问太大,反叫你癫狂了!’保罗说:‘非斯都大人,我不是癫狂,我说的乃是真实明白话。王也晓得这些事,所以我向王放胆直言,我深信这些事没有一件向王隐藏的,因都不是在背地里作的。亚基帕王啊,你信先知吗?我知道你是信的。’亚基帕对保罗说:‘你想稍微一劝,便叫我作基督徒啊!’”(徒二十六 24-28)

2C. 不错,你们自己也知道……

新约作者也根据他们的读者和听众亲身见证的事实和证据,来述说耶稣基督的事迹。这些作者不单说:“看,我们目睹这件事”或“我们听闻那件事”,他们更占了上风,面对面向极力反对他们说:“你们也知道这些事。这是你们亲眼看见的,是你们自己也知道。”若有人要跟自己的对手说:“这是你们也知道的”,他就必须小心谨慎,因为如果他在交待事情的细节时稍有差池,批评他的人就会洋洋得意地立刻指出他的错误。然而,使徒正是这样做,而反对他们的人也无法驳斥他们。

3C. 神话与历史的差别

新约作者当然懂得分辨神话、传说、现实。

爱斯特本(S. Estborn)在《被基督擒拿》(*Gripped by Christ*)书中,讲述一个名叫纳斯(Anath Nath)的印度教徒的事。纳斯“研究过圣经和印度教圣典 *Shastras*。圣经中有两个主题特别叫他着迷:一是道成肉身的事实,二是为人类赎罪这观念。他试图协调这两个教义与印度教圣典的教训。他发现,众生之主 Prajapati——吠陀经中的

创造主,与基督的自我牺牲有相似之处。但他也发现两者之间有一个极其重要的差别。伏陀中的众生之主是一个神话象征,已经应用到好几个角色身上;而拿撒勒人耶稣却是一个历史人物。他说:‘耶稣方是真正的众生之主,真正的救世主。’(Estborn, GBC, 43)

柏莱克(E. M. Blaiklock)引述腓利士(J. B. Phillips)的话说:“‘我读过大量希腊文和拉丁文神话故事,但我在此(圣经)找不到一点神话的味道。’许多熟悉希腊文和拉丁文作品的人都会同意他的讲法,无论他们对新约的记述抱什么态度。”(Blaiklock, LA, 47)

研究文学的学者鲁益师(C. S. Lewis)无疑也同意,圣经的记载既非神话,亦非传说。在批注约翰福音的时候,鲁益师驳斥那些认为福音并非历史事实的人:

如果他[圣经的批评者]告诉我,福音书某些记载是传说或小说,我想知道究竟他读过多少传说和小说,他的味觉接受过多严格的训练,可以叫他分辨得出这些味道;而不是想知道他到底花了多少年日研究那卷福音书……读读[约翰福音]那些对话:在井旁与撒玛利亚妇人的谈话,或是医好生来瞎眼的人之后的对话。看看书中描绘的图画:耶稣(容我使用这个名字)用指头在尘土上画字;令人难以忘记的句子:〔“那时候是夜间了”〕(十三 30)。我一生不断读诗、小说、想象文学、传说和神话,我知道这些东西是什么模样,全部没有一种像福音书那样。(Lewis, CR, 154, 155)

4B. 误解四:“历史中的耶稣是不可知的”

“如果有人要以历史的角度来研究拿撒勒人耶稣,他所发现的将会是一个卓越非凡的人物,而不是神的儿子。”有时候,也有人向我这样演绎这种误解:“按照‘现代的治史方法’,我们不可能证实复活是事实。”

你知道么,这是对的。在你过早下结论之前,且听我解释。今天,对于许多人来说,世上没有神、神迹是不可能发生的、我们是活在一个封闭式的体系,没有超自然现象等观念,已经混进历史研究的范畴内。根据这些假设或前提,他们开始以“批判、开放而诚实”的态度来考查历史。他们研究基督的生平,读到他行神迹或复活,就下结论说那些并不是神迹,耶稣也没有复活,原因是我们知道(不是按历史学而是以哲学的角度)世上没有神、我们是活在一个封闭式的体系、神迹是不可能发生的,而且也没有超自然现象。因此,这些事情不可能发生。这些人所做的不过是排除基督复活的可能性,即使他们还未开始以历史角度研究复活。

这些预设是属于哲学偏见过于是从研究历史而来的成见。他们研究历史的进路是建基于基督不可能从死里复活这个“理性主义预设”。他们没有以历史资料作

为起点,反而按“形而上的臆测”来摒弃资料。

孟沃华写到:“复活这个事实不能因为受哲学逻辑推理所得的结论而受漠视;神迹不可能发生——这不过是人早已这样划下界线,但这种界线也教人无法以历史角度来研究。”(Montgomery, SP, 139 - 144)

在这个课题,我大量引述了孟沃华的话,因为他启发了我对历史的想法。他说:“康德(Immanuel Kant)曾确证,所有论证和体系都是始于预设,但这并不表示所有预设都同样可取。最好还是按照我们的做法,以方法而不是实质内容的前提作为起点(前者能找出真理,后者则早已假定了一套真理)。在现今世界,我们发现经验主义方法的前提最能配合目前的情况。但要留心,我们只能运用科学方法的前提,而不是科学主义(Scientism,即‘以科学作为宗教’)的唯理主义假设。”(Montgomery, SP, 144)

孟沃华引述了海深德(Huizenga)对历史怀疑论的评价(“De Historische Idee”, *Verzamelde Werken VII* (Haarlem, 1950), 134ff. 援引于 Fritz Stern (ed), *The Varieties of History* (New York: Meridian Books, 1956), p. 302)。海深德说:

反对历史怀疑论的最强论点……就是:质疑准确的历史证据和传统有没有可能存在的人,并不能接受他自己的证据、判断、整合结果以及诠释。他不能把疑窦局限于他对历史的批判,他也必须怀疑自己的日常生活。他马上会发现,在自己各方面的生活,他本看为理所当然的事,不仅缺乏确凿的证据,更是毫无证据可言。简言之,他发现自己接受历史怀疑论的同时,也被迫接受一种普遍的哲学性怀疑论。而普遍的哲学性怀疑论正是一个不错的智力游戏,但人却不可能按此生活。(Montgomery, SP, 139, 140)

耶鲁大学(Yale)的伯罗斯(Millar Burrows)是美国研究死海古卷的专家,孟沃华也引述他的话:

今天有人强烈表述一种基督教信仰,把对基督教信仰的肯定等同于信条——这些信条是个人加入信仰群体,成为其中一员时所接受的;这些信条也不在乎什么理由或证据。抱持这种立场的人不会承认历史性研究跟基督的独特性有什么关系。他们往往怀疑有没有可能认识历史上的耶稣,并似乎乐于免去这种认识。对于这种观点,我不能苟同。我确信神透过拿撒勒人耶稣在人类历史上发出的启示,必定是真正的基督教信仰的基石。因此,任何就19个世纪以前住在巴勒斯坦的耶稣而提出的历史性问题,都是非常重要的。(Montgomery, HC, 15, 16)

孟沃华补充说:历史事件是“独特的,要试验其真实,就惟有用我们在此所采纳

的记实方式。历史学家无权视因果关系为一个封闭的系统,因为正如康奈尔大学(Cornell University)的逻辑学家布莱克(Max Black)在最近一篇论文(‘Models and Metaphors’ (Ithaca: Cornell University Press, 1962), p. 16)证明,起因是‘一种特殊、无系统和无规律的概念’,因此,‘任何要制定一条因果关系的普遍定律的尝试都必定徒劳无功。’(Montgomery, HC, 76)

历史学家史涛弗(Ethelbert Stauffer)给我们研究历史的建议:“当我们(历史学家)碰上跟我们所预期的一切——或许是我们一切的信念,甚或是我们整个时代对真理的理解——完全相反的意外时,我们要怎样做?我们要像一位伟大的历史学家一样,面对这种情况时总会说:‘当然有这个可能。’不是么?对于具批判眼光的历史学家来说,没有什么事情是不可能发生的。”(Montgomery, HC, 76)

同样是历史学家的沙夫(Philip Schaff)补充说:“历史学家的目的并不是按照先入为主的见解建构一段历史,并按自己的喜好修整历史,而是根据最充分的证据把历史重现出来,让历史替自己说话。”(Schaff, HCC, 175)

何恩(Robert M. Horn)帮助我们了解人在研究历史时持有什么偏见:

有些人相信神不是人格化的,而是最终极的、万物之本。这类人本身早已否定圣经为神亲身的启示。根据他们的前提,圣经不可能是那位“自有永有”者(出三 14)亲自发出的道。另一些人排除超自然现象的可能性。他们不大会相信圣经,因为书中教导,基督从死里复活。还有一些人坚持,神不可能藉着罪人传达他的真道而不被扭曲;因此他们认为圣经——至少有部分——不过是人为的作品。(Green, RW, 10)

对我来说,历史的基本定义是“以见证为根据,认识已过去的事情”。有些人马上会说:“我不同意。”我就会问:“你相信有林肯(Lincoln)这个人,而且他曾任美国总统吗?”他们通常会回答:“相信。”但在我所碰见的人之中,没有一个曾经亲眼见过林肯。我们只能够透过见证——物证、口述、笔录——才知道林肯曾经存在。

请注意:当你这样给历史下定义时,你必须衡量你的见证人是否可信。本书稍后会谈及这个课题。

5B. 误解五:“有爱心的基督徒应该接纳其它宗教观点”

“你们这些基督徒似乎认为,你们的途径才是唯一的途径,其它一切观点都是错的。你们的心胸是何等狭窄?为什么你们不能够接受其他人,不能够接受其他人所信的也是真呢?”

这些批评反映出人对“宽容”一词有新的定义。根据《韦氏新世界英文字典》(Webster’s New World Dictionary of English)第三版,“宽容”的定义是:“不认同但却认

识并尊重(他人的信仰、做法等等)”,“容忍或忍受(自己不大喜欢的人或事)”。当使徒保罗说:“(爱是)凡事忍耐”(林前十三7)时,他所表达的也是同一个观念。

然而,在今天,对于“宽容”的一个新定义已有系统地混进所有人的脑袋。举例说,Lambda Chi Alpha 大学生联谊会的副会长克姆博(Thomas A. Helmbock)表明:“宽容的新定义就是:每个人的信仰和生活方式,他对自己所认识的真理的宣称,都是平等的……你的信仰和我的信仰是平等的,所有真理都是相对的。”(Helmbock, IT, 2)

这种误解假设,真理是包罗万有的,把互相对立的宣称也聚集在自己的翅膀荫下。但事实是,所有的真理都(至少在某程度)是排他的,因为必定要排除那些虚假的元素。

例如:华盛顿首府是美国的首都,这话是对的。这表示在美国没有其它城市是这个国家的首都。事实上,地球上没有其它城市或宇宙间没有一处地方,可以合法地宣称自己是美国的首都。只有一个城市符合资格——那就是华盛顿首府。

我们不能够单单有些人坚持只有一个城市才是美国的首都这个真理,就指控这些人心胸狭窄。这些人可能也喜欢许多其它城市,甚至是住在不同的城市。他们更可能是住在其它国家,喜欢自己的国家甚于喜欢美国。接受华盛顿首府的宣称这个排他真理,并不表示一个人是宽容还是心胸狭窄——只表示在“美国的首都是哪一个城市”这问题,他答对还是答错。

对基督教来说,情况亦一样。如果基督教信仰的宣称是对的——亦有许多人接纳这些宣称是对的,那么,这些坚持自己信仰的人就不比接受华盛顿首府为美国首都的人更加心胸狭窄。对于神怎样向世人启示自己,他们的理解要不是正确的,就是错误的。如果他们是对的,除了藉着基督,就再没有其它途径可以去到神面前。如果他们是错的,那么,基督教就是虚假的。问题并不在于宽容与否;问题是关乎真理。

认为基督徒心胸狭窄的误解假设,一个人必须常常保持开放的态度,即使证据显示只有一个可能,他也不可以作出决定。为什么要这样做呢?这显然是不合理的,正如护教学家贾斯乐(Norman Geisler)和布鲁克斯(Ronald Brooks)声称:

无疑,承认自己可能有错,是好的;即使证据与自己的立场相悖却仍然坚持,是不好的。此外,在未仔细而无私地察验所有证据之前,我们绝不应作出决断的决定……[但]在所有的理据都指向一个单一的结论时,我们还要保持思想开放吗?这跟闭塞的头脑所犯的错误一样……万一那个绝对的观点是对的,那又怎样?思想开阔这态度何尝不被看为绝对呢?长远而言,思想开阔不可能是对的,除非是向某些不能被否定的绝对真理开放。思想开阔不能与空荡荡的脑袋混为一谈。若只有一个道理是正确的,就不应对另一个道理持开放态度。

(Geisler, WSA, 259)

面对支持基督教的确凿证据而仍然不相信的人,才真正是心胸狭窄、思想闭塞。

6B. 误解六：“我过不了理性这一关”

人拒绝接受基督,原因多半不是关乎“头脑”的问题,而是关乎“意愿”;不是因为“我不能相信”,而是“我不愿意相信”。

我遇到许多人都是以理性为借口,但只有少数人(尽管仍有一些)确实过不了理性这一关。借口可以用来掩饰各种各样的原因。我非常尊重肯花时间查考基督的宣称,最终决定不能够相信的人。我能够跟一个非信徒建立密切的关系,因为他知道自己为什么(按事实和历史)不相信基督,而我也知道自己为什么(按事实和历史)相信。这是我们的共通点(即使我们的结论不同)。

我曾经辅导过一位女士,她说自己无法接受基督教,是因为她相信基督教并没有历史证明,毫无事实根据可言。她说服了所有人相信,她已经彻底查究过基督教的历史根据,而且她在大学的研究亦令她产生难以解开的理性问题。一个又一个基督徒都无法说服她接受基督的真理,因为他们是以理性的进路来解答她许多的指控。

我细听她说话,然后问了她几个问题。不出 30 分钟,她就承认愚弄了所有人,她以这些理性疑问来作掩饰,目的是为自己不道德的生活开脱。

我们必须解答的是那基本的问题,或那真正的疑问——而不是表面的、误导人的问题,这类问题往往喜欢自我表现。

新英格兰某所大学一位学生说,他对基督教有一个理性的疑问,所以他不能够接受基督作为救主。我问他:“为什么你不能相信呢?”他答道:“新约圣经并不可信。”于是我问他:“如果我可以向你证明,新约圣经是其中一部最可靠的古典文学作品,那么你又是否会相信呢?”他反驳说:“不会!”我说:“你的问题不是关乎你的头脑,而是关乎你的意愿。”

同一所大学的一名研究院学生,在一次题为“复活:是骗局? 还是事实?”的讲课结束后,以夹杂着指控的问题炮轰我(后来我发现,他以同样的方法对待大部分基督徒讲员)。最后,经过长达 45 分钟的对话后,我问他:“如果我能够确凿地向你证明,基督已经从死里复活、他是神的儿子,你会否考虑接受他?”他立即以决绝的语气回答:“不会!”

无神论者赫克斯利(Aldous Huxley)曾经摧毁了无数人的信心,却被赞誉为一位伟大的知识分子。在甘迈高(Michael Green)引述赫克斯利的话中,赫克斯利承认自己的偏颇(*Ends and Means*, pp. 270ff.):

我企图令世人不能找到意义,最终假定这个世界并没有意义,并且能轻易地为这个假设找出令人满意的理由。认为这个世界没有意义的哲学家所关注的,并不纯是形而上学的问题;他也渴望证明,没有合理的理由阻碍他做自己想做的事,或阻碍他的朋友夺取政治权力,并以对他们最有利的方式去统治……对我来说,“缺乏意义”这哲学本质上是一种工具——是性解放和政治解放的工具。(Green, RW, 36)

论到没有仔细验证过基督教证据的明智无神论者,罗素(Bertrand Russell)就是一例。他所写的“为什么我不是基督徒”(Why I Am Not a Christian)一文显示,他甚至没有思考过耶稣复活的证据;他的说话也令人怀疑,他究竟有没有警一警新约圣经。复活事件是基督教的基石,但他竟然没有详细研究,这似乎是不当的做法。(Green, RW, 36)

耶稣说:“人若立志遵着的旨意行,就必晓得这教训或是出于神,或是我凭着自己说的。”(约七 17)

如果有人渴望知道耶稣基督的宣称是否真实,知道他的教训是真实后又愿意遵行,他就必定能得偿所愿。可是,不愿意接受的人,就无法找到真理了。

法国哲学家巴斯噶(Blaise Pascal)写到:“支持有神存在和他赐恩典的证据多得令人惊讶,但那些坚持自己不需要他或他的恩典的人,总会找到拒绝的方法。”(Pascal, P, n.p.)

3A. 彼此冲突的世界观

前面已有大量例证指出,若要准确衡量基督教信仰的证据,就必须诚实面对自己的借口。跟 20 年前本书上一次修订的时候相比,现今大部分人的心态都已大大地改变了。因此,我加插了一个新段落,检视各种不同的世界观。仔细研读这些世界观,能帮助你了解囿于这些世界观的人,在按客观的推论来理解看来是不可否定的证据时经常遇到的难题。在本书新增的第四部分“真理或后果”,将更详尽地处理这些课题。

1B. 后现代的世界

在哲学界,随着法国哲学家德里达(Jacques Derrida)而展开的最新趋势,就是解构主义(Deconstructionism)或后现代主义(Postmodernism)。这种见解强调,一切的意义和真理都是相对的;而且又否定第一原理(first principle)——即普遍被接纳的真理(例如:我存在),也就是所有哲学研究的起始点。虽然对没有受过哲学训练的人来说,后现代主义的宣称听来可能令人感到困惑,但这种主义对现实世界的影响甚大,

事实上也已经主导了现今大部分人的思想。结果对于真理也出现了一种彻头彻尾的相对想法：世上并没有绝对真理，有的只是适用于个人身上的真理。

“基督教对你来说可能是真的，但对我来说却不是。”这就是现代主义的核心元素——相对主义的错误观点。这种错误的观点假设基督教在某时某地、对某些人而言是真的，而不是无论何时何地、对所有人而言都是真的。其真实程度只是相对的，而不是绝对或普遍的。

卡尔亨利(Carl Henry)证明，后现代主义的种子已经播撒在现今的世界：“现今的世纪致力把人类从……命运或由神统管的宇宙中释放出来。世俗的科学承诺给人类一种全新的自由，为世界带来进步。世界的理性秩序被重新安置在人的理性上。”(Henry, PNS, 援引于 Dockery, CP, 36)

因此，现今的世纪，人的理性取代了对神的倚靠。在后现代纪元，人甚至认为没有必要受制于理性及随之而来的责任。

后现代主义否定，信念能恰当地反映出现实。卡尔亨利注意到，“所有后现代主义者都有一个知识性前提，就是否定基础主义——基础主义认为，知识是由一组的信念构成的，而这些信念又是稳固地建基于另一组信念之上，到最后承托着整个体系的，就是那些不可逆转的基础信念。”(Henry, PNS, 援引于 Dockery, CP, 42)

格伦茨(Stanley Grenz)总结：“后现代主义者下结论说，所有设法在经验的洪流之下描绘出一个客观、统一的中心——即单一的真实世界——的尝试，都注定失败。最终产生的只会是由人类思维所创制的假象。后现代主义者对现代主义的批判，把人的解释与背后有一个客观世界这见解分家，割断了我们与事物的关联，空留下字句。”(Grenz, PP, 83, 84)

麦卡伦(Dennis McCallum)概括了后现代的立场：

可是，我们怎样能够知道，透过五官传递到脑里的影像，是否真的跟我们脑袋以外的现实相称？说到底，唯一令我们可以确定的方法就是置于我们的身外，然后比较一下我们脑海里的影像以及真实的世界。可是，既然我们不可能置于自己的身外，就无法知道究竟两者是否吻合。我们仍然停留在怀疑的地步。

这是后现代主义者同意源自经验的“客观性”不存在的理由。他们提出表述的难题——我们怎样感知现实，我们所感知的又能否准确地反映出外在的世界。后现代主义者认为，人所感知的不能反映现实。他们指称，不同的人对同一件事物也有不同的看法。(McCallum, DT, 36)

例如，他们会说，我们不可能知道耶稣的真面目，只能透过自己的语言把它建构出来。格伦茨补充：“后现代的思想家……争辩说，我们不是纯粹与一个‘在外面’的

世界接触,而是用我们带进去的理念建构这个世界。他们声称在我们所建构的世界以外,并没有一个固定的有利位置,可以完全客观地窥见外面世界的实相。”(Grenz, PP, 41)

罗蒂(Richard Rorty)主张,“对后现代主义者来说,句子的真实并不在乎能否对应现实,所以他们无须探究某一特定的句子对应什么样的现实(如果有的话),即是说,他们无须探究是什么令它‘成为’真实的句子。”(Rorty, CP, xvi)

波士顿学院(Boston College)的祈理富(Peter Kreeft)和塔西里(Ronald K. Tacelli)反驳,“真实一词意味着它与你所知道或所说的话是相对应的。‘真实’的意思是‘如实说出’。”他们继续说:“所有关于真实的理论——清晰简洁地提了出来后——都是以一致性(或同一性)为前提的,这种一致性是深藏在语言的智能以及传统的用法之内的,是对真实这概念的一种常识。每一条理论都宣称自己的确是真实的,意思是它与现实对应;它又宣称其它理论的确是错误的,意思是它们不能对应现实。”(Kreeft, HCA, 365, 366)

麦卡伦推论:“后现代主义者争辩说,于是我们无法知道究竟语言的定律跟主导现实的定律是否相同。后现代主义把我们弃于弥漫各处的怀疑论之中,困困在他们称之为语言的牢房里。现实是由文化和语言来定义或建构的,而不是被理性和观察所发现。”(McCallum, DT, 40, 41)

卡尔亨利总结:“他们宣告,文字本身并不能传达关于客观现实的真理。即使一个诠释者的解释跟另一个诠释者是多么矛盾,他们二人的解释都同样是恰当的。并没有所谓原初或最终的经文意思,诠释圣经或其它文本的方法也不独只有一种。”(援引于 Dockery, CP, 36)

罗蒂结论说:“到最后,实用主义者告诉我们,重要的是我们要忠于其它凝聚起来对抗黑暗的人,而不是期望纠正事情。”(Rorty, CP, 166)

格伦茨概括:“后现代的世界观是以群体对真理的理解为运作基础的。它断言我们接受为真实的东西,甚至乎我们对真实的看法,都是取决于我们所参与的群体。而且更为激进的是,后现代的世界观坚称这种相对性是超越我们对真理的认识,延伸至真理的本质之上:世上并没有绝对的真理;所谓真理,只是相对于我们所参与的群体而言。”(Grenz, PP, 8)

当你想到被纳粹德国这群体界定为真理的概念是正确时,你就会知道那是一种多么可怕的观点!

贾斯乐指出后现代逻辑的实际含义:“意思是,葛培理(Billy Graham)宣称‘有神存在’时,他说的是真相;奥凯尔(Madalyn Murray O’Hare;编译按:奥凯尔是美国著名的无神论者,曾在1962年要求当局禁止学校内的祈祷及读经等活动)宣称‘神并不

存在’时,她说的也是真相。但这两个句子不可能同样是对的。如果其中一句是对的,另一句就是错的。亦因为它们涵盖了所有的可能性,所以二者之中必有一句是对的。”(Geisler, BECA, 745)

贾斯乐也力证:“如果真理是相对的,就没有人曾经犯错——即使他们真的犯了错。只要对我来说是真实的,我就是对的——即使我是错的。弊端就在于我永不能学懂什么,因为学习是一个过程:舍弃一个错误的信念而获得正确的观念——也就是扬弃一个绝对错误的信念而接受一个绝对正确的观念。”(Geisler, BECA, 745)

祈理富和塔西里对这种盛行的想法作出评价:“或许今天主观主义的主要根源(至少对美国而言)就是渴望被接纳,渴望趋时、前卫和明智,而不是刻板、造作或落伍。当我们还是小孩的时候,就已经生出这种渴望——出丑绝对是青少年最大的梦魇,但是我们长大成人后,却用老练和学术的面具来掩饰。”(Kreeft, HCA, 381)

根据祈理富和塔西里,主观主义的另一个源头“就是对剧烈转变的恐惧——也就是惧怕归信、‘重生’,害怕要奉献自己的生命顺服神的心意。主观主义叫人感到更舒适自在,这像一个母胎,或是一个梦,或是一个自恋的幻想。”(Kreeft, HCA, 381)

范英伟(Peter Van Inwagen)思考到有些人否定客观的真理,这是令人费解的事实:

对于客观真理,最有趣的竟然有人否定其存在。我们可能感到奇怪,为什么人会否定世上存在客观真理这回事。我肯定某些人持着这样的理由:他们极之憎恶自己在某程度上要受审判这种想法。他们最敌视的概念无疑就是世上有神存在这个观念。但他们几乎同样敌视的概念是,有一个客观的宇宙对他们的想法不闻不问,又无视他们的意见,径直宣布他们所珍而重之的信念是错误的。(Van Inwagen, M, 59)

基督教的宣称是清清楚楚的,跟后现代含糊不清的语言形成强烈对比。耶稣明确表示,他是人类唯一的拯救,是人跟神复和的唯一盼望。耶稣说:“我就是道路、真理、生命;若不藉着我,没有人能到父那里去。”(约十四6)教会也没有误解了耶稣这话的意思。当犹太宗教领袖逼迫使徒彼得为自己的行动解释时,彼得绝不含糊地说:“你们众人 and 以色列百姓都当知道,站在你们面前的这人得痊愈是因你们所钉十字架、神叫他从死里复活的拿撒勒人耶稣基督的名。他是‘你们匠人所弃的石头,已成了房角的头块石头。’除他以外,别无拯救,因为在天下人间,没有赐下别的名,我们可以靠着得救。”(徒四10-12)

当一个人审量基督教的宣称时,就要作出一个明确的决定。耶稣基督无论何时何地都是所有人的答案,否则,无论在什么时候和地方、对于任何一个人,他都绝不是答案。如果他只不过是部分人的精神支柱,他就不会是所有人信心的必然对象。

相反,如果耶稣是主是神,那么,这个事实就不会单单因为某些人选择不信而变得不真实。

范英伟解释,“因此,信念和主张与世界的关系就好像地图与地点的关系:要找到正确的地点,就要倚靠地图;若地图的指示不正确,就是地图的错而不是地点的错。”(Van Inwagen, M, 56)

谈到现实生活的例子时,范英伟补充:“如果你的朋友阿发对你所说的话有这样的响应:‘这话对你可能是对的,但对我却不然’,他的话不过是误导你,他的意思其实是:‘这可能是你的观点,但我却不同意。’”(Van Inwagen, M, 56, 57)

再者,根据艾德勒(Mortimer J. Adler),像“对中世纪而言这可能是对的,但到了今天便再也不是了”或“对原始人来说这可能是对的,但对我们来说便再也不是了”等句子,是建基于两种混淆的概念。有时候,人把某一段时期或某一个地方的大多数人信以为真的事,与真理混为一谈;例如:“几个世纪之前,世上有一部分人坚持地球是一个平面。这个错误的看法现已被普遍人否定。我们不能把这种看法理解为客观真理转变了——从前是对的事,现在不再是对的。改变的并非事实,而是曾一度盛行的观点已不再流行了。”当我们忽视句子的时空因素,就会出现第二种混淆:“一个国家的人口经常转变,但显示某段时间该国人口数目的句子,即使在后来人口增加了的时候仍然是对的。句子列出在某一年美国的人口数目,就足以使这句话永远都是对的——如果原先的资料是正确的话。”(Adler, SGI, 43)

即使不可知论者罗素也认为,真理并非相对于我们的思维而言:“要知道思维并不能创制出真理或虚谎。思维可以构造出信念,可是信念一旦形成,思维就不能叫它们成真或变假——除非在特别情况,就是所涉及的是未来的事,而相信的人又有能力达成它,赶火车就是一例。叫一个信念成真的是事实,而这个事实(除了特别的情况之外)又不受相信此事的人的思维所影响。”(Russell, PP, 129, 130)

艾德勒承接这一点说:“一个句子是真实或虚假,是建基于与它相关的可确定事实,而不是人类对它所下的判断。我可能会坚持一个假的句子是对的;你可能宣称一个对的句子是假的。我的坚持和你的宣称都绝不能改变句子的对错,不过是我俩判断错误罢了。句子不会因为我们坚持或否定它们,而变对或变错。无论我们有什么想法、有什么坚持、有什么判断,都不能影响句子本身的对错。”(Adler, SGI, 41)

谈到后现代主义,克雷格(William Lane Craig)博士说:“真理就是:世上并没有真理’这主张,既自相矛盾,亦武断。因为如果这句话是对的,则它就不是对的,因为世上根本没有真理。所以,所谓的解构主义无法不自我破解。再者,我们并没有理由接纳后现代的观点,而摒弃譬如西方资本主义、男性沙文主义、倾向白人的种族歧视等观点,因为后现代主义一点不比这些观点更真实。”(Craig, PIS, 援引于 Phill-

ips, CAPW, 82)

克雷格的论点指出后现代观点的危机。如果没有客观真理,就没有事物是错的。大部分人都认为是可恶的行为(例如:谋杀、盗窃,过去视为可恶的说谎)也必须为人所接纳,因为它们对某些人而言是可以接受的。

塞尔(James Sire)揭穿了后现代主义的另一个自相矛盾之处:“虽然超现代主义者(后现代主义者)应该说,他们从未遇到一个他们不喜欢的陈述,但事实显然并非如此。基督教的基要主义者及福音性故事往往就是因为其排他性而被拒。”(Sire, BFCIN, 援引于 Phillips, CAPW, 120)

麦卡伦指出:

后现代主义者坚称,既然我们不能置于自身以外,把脑海的影像跟现实作一比较,我们就不得不否定我们可以从客观的角度认识现实。相反,我们可以这样响应:我们对世界的判断虽然算不上是百分百准确,却可以按着更多的发现而作出修正。我们无法绝对肯定外在的世界,并不代表我们无法知道在我们以外有什么东西存在。我们不必沉湎于后现代的怀疑主义之中。

科学技术的成就正是一个令人折服的明证,证明我们对世界的理解是颇为准确的。还有无数的成就证实,人类的知识是可靠的。(McCallum, DT, 52)

举例说,若要让人登陆月球,就需要决定宇宙飞船飞行的轨道、加速的速度,在这方面,数学家的运算证明是准确的,岩土唐(Neil Armstrong)确实踏上了月球!

如果一个人认为真理只是观点与角度的问题而不是一个客观的现实,并按这个信念而行,他的生活就会处处碰壁,也很难活得长久。他的支票会被拒付,因为“对他来说”他的银行账户仍有存款;他会喝下毒药,因为“对他来说”那是柠檬水;他会坠进薄冰里,因为“对他来说”那是厚冰;他会被一辆公车撞倒,因为“对他来说”那辆公车是停下来的。如果一个人要在世上正常生活,真理就必须在某程度上客观地符合现实。

对人类构成更大威胁的,是那些只凭感觉判定自己的道德生活是对或是错的人。

最后,如果后现代主义是对的话,婚姻就无法得以维系。因为它叫丈夫无须明白妻子说什么,他可以把自己的意思套进其中。若是这样,不少男士都会在多年后发现,他们面前有一大堆难题等着解决。

2B. 东方神秘世界

由于大多数的神秘主义者都否定二元世界观,如对与错,或真理与错谬,所以对神秘主义者来说,要为自己的信仰作证并不重要。因此,东方神秘观点的危机在于

刻意避开引导人认识真神的证据。

安乐文(Norm Anderson)对神秘主义的定义是：“笼统地说，神秘主义相信‘透过直观直觉或顿悟，及有别于一般感官认知或逻辑推论的方式’(Webster's New Collegiate Dictionary)，就能认识神、认识属灵的真理或终极的现实。”(Anderson, CWR, 37)

按铃木(D. T. Suzuki)的定义，悟道跟理性知识截然不同：“悟道可说是以直观观照事物的本相，与分析性或逻辑性理解相对。”(Suzuki, EZBI, 230)

因此，神秘主义者一般都避免使用逻辑。哲学家克雷格研究过神秘主义的宣称，并在当中发现几个逻辑问题：

受到东方神秘主义的影响，现今许多人都不接受以系统化而一致地来测试真理。他们坚称现实最终都是非逻辑的，又或者，矛盾的逻辑都可以反映现实。他们按东方的思想主张，绝对(the Absolute)或神或实相(the Real)是超越人类思想的逻辑范畴的。他们容易把对逻辑一致性的诉求理解为西方的帝国主义——应该跟殖民主义的其它残余物一并丢弃……我想坦白说，这些立场是疯狂和难以理解的。在意义不变的前提下，说神既是善也是非善，或神既存在又不存在，对我来说都是不可思议的。在我们这个政治正确的时代出现了一种倾向，就是贬低所有属于西方的东西，并抬举东方的思想模式，到一个地步，即使不高于西方的思想模式，至少也要与之看齐。主张东方思想作出这等宣称时，显示了其困乏之处，就会被视为偏执的认识论者，目光受制于西方好诡辩的思维。(Craig, PIS, 援引于 Phillips, CAPW, 78 - 81)

难以接受逻辑定律的人，就不知怎去处理这本书所陈述的证据。书中的证据将指向某种结论，例如：耶稣要么从坟墓复活，要么就没有复活。你要作出选择。你不可能以两者兼得(both/and)的推论来处理到底耶稣有没有从死里复活这个问题。

萨卡里(Ravi Zacharias)讲述一个故事，阐明神秘主义两者兼得的推论方式是毫无果效的：

教授滔滔不绝地解说非矛盾律，他最终下结论：“这种[非此即彼‘either/or’]逻辑是西方研究现实的一种方式。真正的问题在于，当你以西方人的眼光来找出矛盾之处时，你应该采取的其实是东方人的手法。两者兼得是东方人理解现实的方式。”

在他反复讲述非此即彼及两者兼得这两个概念好一段时间后……我终于开口问可否打断他的思路，提出一个问题……我说：“教授，你是不是说，如果我正研究印度教，我若不是用两者兼得的逻辑，就不能用其它方式？”

课室内静默了良久，我重复了问题一遍：“你是不是说，如果我正研究印度

教,我若不是用两者兼得的逻辑,就不能用其它方式?我这种说法有没有错?”

他仰一仰头,说:“看来非此即彼的情况也会出现啊!”

我说:“这种情况的确会出现。事实上,即使在印度,当我们横过马路时,我们也会先往左右两边张望——横过马路的要不是公车,就是我,两者不能同时横过马路。”

你看出他所犯的过错吗?他用了非此即彼的逻辑来证明两者兼得的道理。你愈使劲打击非矛盾律,它给你的打击也就愈大。(Zacharias, CMLWG, 129)

萨卡里又指出东方哲学不为人所知的一面:“印度教最伟大的哲学家商羯罗(Shankara)教导人的方法在整体上跟苏格拉底相去不远,他在辩论的时候并不是用辩证法的方式——两者兼得,而是用非矛盾的方式——非此即彼。他会挑战对手去证明他是错的,如果对手做不到,就要信服他的观点。那么,关键就不在于使用东方的逻辑或是西方的逻辑。我们会使用最能够反映现实的逻辑,而无论是东方或西方,都或含蓄或明确地包含了非矛盾律。”(Zacharias, CMLWG, 130)

纳殊(Ronald Nash)补充:“非矛盾律并不单是一种思考的定律。而是一种思考的定律,因为最初它是一种存有的定律。非矛盾律也不是人可以接受或拒绝的东西。否定矛盾律只是荒谬无稽的做法。否定逻辑的定律是没有意义的。若果非矛盾律被否定了,一切也毫无意义。如果逻辑的定律起初就不正确,其它一切也都没有意义,包括你对非矛盾律的否定。”(Nash, WVC, 84)

马哈拉贾(Rabindranath Maharaj)曾经是一个印度教徒,他的见证阐明了所有接受泛神论的神秘主义者都要面对的两难困境:

我从前的宗教有美妙动听的理论,但若要在日常生活中实践出来,就令人烦恼不已。那不仅是我的五官跟我的内心敌对的问题,更是关乎理性的问题……假如世上只有一个实相的话,那么婆罗门就是既邪恶也良善,既死且生,既是恨也是爱。这令一切都失去意义,生命不过是无稽之谈……那看来是毫不合理的:但我[又记得]理性是不可靠的,也是那假象的一部分。如果理性也是幻境——正如吠陀经所教导,那么,我怎能相信任何概念,包括一切皆是幻境、只有婆罗门是真象这观念呢?如果我不能信赖自己的感知能力或理性,我怎能确定我所追寻的极乐不是一个假象呢?(Maharaja, DG, 104)

贾斯乐提出这个尖锐的问题:“当我们要横过一条繁忙的马路,眼看有三线车辆向我们冲来的时候,我们岂会不慌不忙,以为那只是一个幻象呢?事实上,如果我们、车辆和马路其实都不存在,那么,我们在横过马路时又岂会留意车辆?假若泛神论者真的按照他们的信念而活,还会剩下多少个泛神论者呢?”(Geisler, WA, 102)

谢弗(Francis Schaeffer)讲述了一个故事,说明否定逻辑二元论的人是不能生存的:

某天,我在剑桥大学一个南非青年的宿舍跟一班朋友谈天。其中有一个印度青年是印度教徒,并有锡克教背景。他开始严词反对基督教,但他却不大明白自己的信仰有什么问题。因此我说:“根据你的宗教信仰,残忍与非残忍最终都是相同的,它们在本质上并没有分别。我说得对吗?”他同意我的说法。住在该宿舍的那位同学早已清楚知道锡克教教训的含义,就拿起一壶准备泡茶的沸水,站到那个印度青年身边,把冒烟的水壶高举在他头上。印度青年抬头一看,问他要做什么,那位同学冷静而决断地回答:“残忍与非残忍是没有分别的。”那个印度教徒随即离去,走进黑夜之中。(Schaeffer, CWFS, 1:110)

3B. 无神论的世界

无神论的英文“atheism”一字,源自两个希腊字:“a”的意思是“没有”,“theos”则是“神”的意思。无神论者“atheist”就是宣称世上没有神的人,这宣称是一个最难辩解的前提。无神论者要一贯地确定他的观念是正确的,因此他必须宣称自己是全知的,因为在他的知识范围以外,总有可能神是存在的。鉴于大多数人都会承认,在世上所有知识当中,自己只拥有极微少的部分,因此在一个人的知识范围以外,神存在的可能非常高。

我碰见过许多人,他们从未听过这些讲义所列出的证据,更遑论曾经思考过这些证据。我自己以前也同样不认识这些证据,直至我着手尝试驳倒基督教。就是基于这个原因,我把这些证据汇集起来,目的是让每一个人——特别是无神论者——有机会根据耶稣所宣告的真理,展开一个新的生命。因为如果这世界真的没有神,无论对社会或个人,未来都会是黯淡无光。想想陀斯妥耶夫斯基(Dostoyevsky)在《卡拉马佐夫兄弟》(*The Brothers Karamazov*)怎样出色地描绘没有神的社会:“但人类将会变成怎样呢?……没有神而又必须面对死亡?凡事都合法,他们可以所欲为?你不知道会变成怎样么?”(Dostoyevsky, BK, 312)

陀斯妥耶夫斯基继续说:

令我困恼的是神,那是唯一令我困恼的事。如果他不存在,那又如何呢?万一罗杰轩(Rakitin)是对的——那只是人类虚构出来的,那又如何呢?如果他不存在,人就是世界之首、宇宙之首。那好极了!只是,若没有神,人怎能为善呢?这就是问题所在。我经常翻来覆去的思想这个问题。人要爱谁呢?他可以向谁感恩呢?他可以向谁唱诗歌呢?罗杰轩大笑。他说,没有神,人可以爱

人。哼,只有流着鼻涕的白痴才会坚持这种论调。对罗杰轩来说,生活舒适无忧。“你该考虑赋予公民更大权利,或是降低肉类的价格。比起纸上谈兵,这样做更能简单直截地显示你对人类的爱心。”我答道:“但至于你,哼,若没有神,你更可能会抬高肉类的价格。以一戈比(按:100戈比等于一卢布)赚取一卢布,正符合你的作风。”(Dostoyevsky, BK, 314)

然而,更重要的不独是神这个概念。神必须是真实的,他有能力实际地把一个人由内至外完全改变过来。

看看人们临终时常有的感慨,你就会有动力去查考,到底神有没有藉着基督向我们启示他自己。

萨特在死前不久曾说:“我不认为自己是碰巧产生的物品、宇宙中的一点微尘,而是一个带着期待、得到充分准备、早已被看见的人。简言之,我是一个只有造物者才能放在地上的人;而创造之手这个概念所指的就是神。”(Schwarz, SS, 援引于 Varghese, ISOGA, 128)

我祈求神让所有阅读这些讲义的人,能够认识那一位真真正正“期待、充分准备和早已看见”我们的神,从而藉着耶稣基督得到一个满有意义和目标的人生。

4B. 不可知论的世界

要维护无神论的立场并不容易,因此许多无宗教人士采纳了不可知论的立场。

不可知论的英文“agnostic”又是由两个希腊字组成:“a”的意思是“没有”,“gnosis”的意思是“知识”。所以,这个字的意思是“没有知识”。不肯定这世界有没有神的人就是不可知论者。

对于不可知论这概念,哲学家往往跟大众的看法不同。康德及某些哲学家认为,我们不可以知道究竟神是否存在。大多数不可知论者则会说,他们不知道神是否存在。第一组人完全否定人可以知道有没有神存在;后者则仍然等候,他们只知道自己目前还未知道有没有神。于是,“没有知识”就有两种不同的定义:第一种是认为不可能有知识,第二种是得不到知识。

康德的认识论结果衍生出不可知论,宣称我们不可能对现实有任何认识。贾斯乐评论道:“(不可知论)没有定下界限,宣称现实(即:真理)绝对是不可知的。但在提出这宣称时,他们却已假设这宣称是现实的真相。”(Geisler, CA, 135)贾斯乐与波哲卢(Peter Bocchino)指出这个宣称是自打嘴巴的:“康德那强硬的不可知论立场最根本的弊端就是,他声称知道他宣告为不可知的事。换言之,如果现实真的是不可知的话,那么包括康德在内就没有人能够知道这一点。康德那强硬的不可知论简言之就是:‘我知道现实是不可知的。’”(Geisler and Bocchino, WSA, n. p.)

然而,大多数人都把不可知论限定为不能知道神是否存在这观念,跟是否知道其它形式的现实无关。

5B. 科学的世界

奇怪的是,在今天彼此冲突的所有世界观之中,提供愈来愈多重和最令人惊讶的证据支持神存在的,竟是科学的世界。

在过去,科学和宗教之间的冲突是众所周知的。但近年,科学倡议的有关宇宙以及人类起源的那些“事实”,受到愈来愈多攻击,尤其是源自科学界内的。多年来,像贝希(Michael Behe)等科学家一直用科学的方法,质疑所谓科学的“事实”。例如,贝希在自己的作品《达尔文的黑箱作业:从生物化学的角度对进化论提出挑战》(*Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*)中,列举出生物化学的证据,否定达尔文(Darwin)的进化论。像贝希的这类研究工作引入了批判达尔文理论的一个新时代。

有趣的是,科学所发现的事物愈多,有一位创造者存在的这个概念就变得愈有启发性。论到脱氧核糖核酸(DNA),塞顿(Charles Thaxton)说:“我们发现,在DNA的基因信息与人类语言的书面信息之间,有一种结构的同一性。”(Thaxton, NDA 援引于CP, 18)

约基(Hupert Yockey)解释说:

在DNA(以及蛋白质)与书面的语言信息之间有一种结构的同一性。由于我们透过经验知道书面信息是由智能产生的,加上我们不知道有其它因素,所以,根据不明推论式的方法(abductive method),这发现背后的含义就是,DNA以及蛋白质是由一种有智能的因素产生的。这个结果的意义在于它的确性,因为假若两者的结构只是相似,就大大削弱它的确性。我们要处理的情况并不是DNA跟一段文字表面相似;我们不是说DNA就像一段信息。更确切地说, DNA就是一段信息。因此,若论真正的设计,仍要返回生物学的范畴。(Yockey, JTB, 援引于Thaxton, NDA, 19)

德庇斯基(William Dembski)也指出:“在生物学的范畴内,知性设计是一个关乎生物起源和发展的理论。它的基本主张是,我们必须以智能的因素来解释生物学那复杂和包含丰富信息的结构,同时,这些因素是可以凭经验察觉得到的。”(Dembski, IDM, 24)

德庇斯基继续说:“人类疲于以缺乏方向的自然因素来解释世界的各种事情、对象以及结构,然而,惟有以智能的因素才能充分地解释它们。科学家现正小心翼翼地证明这一点。因此,长久以来一直被视为哲学直觉的东西,现已被提取出来,成为

一个科学研究计划。”(Dembski, IDM, 25)

威华马生海(Chandra Wickramasinghe)承接这个论点说:

我认为,如果你可以用显微镜看看我们的生态系统、微生物或我们自己(这是比喻说法),如果你研究我们面前、我们可以接触到的生态系统,那么,你就会无可避免地下定论说,生态系统不可能是在有限的时间、有限的宇宙之内,经过一个随机的过程而形成的。我认为由生命而来的证据是十分确凿的,那是一个确凿的事实,正如你在实验室内研究的生态系统一样。地球上的生态系统所包含的信息内容也许是宇宙间最确凿的事实。这是你不能逃避的,因为宇宙总要发现这个安排。就信息的素质而言,我会看重这类论据过于宇宙论的论据。(Wickramasinghe, SDOL, 援引于 Varghese, ISOAG, 33)

雅奇(Stanley Jaki)指出:

自从达尔文以来,谈及目的似乎是在科学的法庭前最该受指摘的做法。令人困惑的是,今天在科学的对话中重新谈及目的的,却是最先进、最全面的科学领域——科学宇宙论。发现 2.7o K 辐射之后不久,宇宙论者便开始为容让宇宙进化的那极为狭小的空间而感到诧异。他们愈来愈觉得,宇宙仿如置身于一道极为狭窄的轨道上,这轨道早已被排铺好,最终让人能够出场。如果那因宇宙的混合物稍为改变一下,不仅是组成一切有机物的化学元素都不能够形成,甚至是无生命体也受到影响,因为原本令如原恒星和原太阳系等庞大对象凝聚起来的互动力都已经改变了……无论如何,纯粹从科学的角度来看,地球上出现生命几乎是不可能的。无怪乎不少宇宙论者都因而开始论及人类原则(Anthropic Principle),因为他们不愿意永远在纯粹碰运气的祭坛上献祭。他们之所以承认那个原则,是受挥之不去的疑窦驱使——他们怀疑宇宙最终是特别为人而设计创造的。(Jaki, FSCC, 援引于 Varghese, ISOAG, 71, 72)

罗思(Hugh Ross)补充:“天文学家已经发现,宇宙、我们的银河系、太阳系的特点是设计精密,可以维持生命;对于这种精密的程度,唯一合理的解释就是有一位睿智的创造者,精心策划这一切。这么精密的设计必定需要大能和目的。”(Ross, AEPTG, 援引于 Moreland, CH, 160)

罗思记述戴维思(Paul Davies)的话说:“我认为有强力的证据证明,这一切背后必定另有内情。有关设计的讲法是令人折服的。”(Davies, CB, 203, 援引于 Moreland, CH, 164)

霍金(Stephen Hawking)说:“我们现今所知的科学定律包括了许多基本的数字,像电子电荷的数目,以及质子与电子的密度比例。值得注意的事实是,这些数值似

乎经过细心调较,以致有可能孕育生命……明显地,能够孕育有智能的生命的数值幅度是相当小。”(Hawking, BHT, 125)

他补充:“这意味着如果宇宙大爆炸的理论是对的话,那么一开始时,宇宙的原初状态必定是经过精心挑选。有一位神定意创造我们人类,除此之外,我们很难解释为什么宇宙会以这样的方式开始。”(Hawking, BHT, 127)

“就是这类愈来愈令人惊讶的发现,令许多天文学家和物理学家稍为改变了人类原则,并与何利(Fred Hoyle)爵士一同宣告:‘世上必定有一位神。’”(Varghese, 1984, vii, 23 - 27)(Miethe, DGE, 165)

罗思继续说:“为设计论作见证的并不单是宇宙,太阳和地球也提供了这种证据。达奇(Frank Dake)、西根(Carl Sagan)和史高夫斯基(Josef Shklovskii)是首批陈述这观点的天文学家。他们尝试估计(宇宙中)有多少个行星有合适的环境维持生命。在1960年代初,他们发现只有某一类附带恒星的行星,而彼此又有某一特定的距离,才可以提供生命所必需的条件。”(Ross, AEPTG, 援引于 Moreland, CH, 164)

罗思补充:“试想想,已知的宇宙包含少于一万亿个银河系,每一个银河系平均有一千亿恒星,却没有一个行星单单借助于自然就有条件能提供生命所需。无怪乎路特(Robert Rood)和泰尔夫(James Trefil),还有其他人推断,只有地球才有具智能的生命存在。”(Ross, AEPTG, 援引于 Moreland, CH, 169, 170)

罗思总结:“我们再一次看到,宇宙必定是由一位有位格、超然的创造者所设计。地球必定是由一位有位格、超然的创造者所设计。生命也必定是由一位有位格、超然的创造者所设计。”(Ross, FG, 138)

以“纯属偶然”就能解释这一切设计吗?“若说浩瀚壮阔的自然界不过是偶然产生,实在令人难以置信。”(Clark, SC, 154)

翟克(Robert Clark)继续说:“碳、氮、氧等化学元素的特性也不过是偶然吗?水和二氧化碳的奇妙特性同样是出于偶然吗?”(Clark, SC, 154)

这些关联(宇宙的精密设计)是我们生存的必要条件这事实,是现代科学最令人兴奋的发现之一……这一切激起一个问题:在自然界可以挑选作为基要常数的无限可能数值之中,以及在可以成为太古宇宙特质的各种各样无限的情况之中,为什么会由面前的数值和情况促成我们可见的、极之独特的面貌呢?明显地,宇宙是一个十分特别的地方:大体而言宇宙是非常一致的,但宇宙的一致性尚未至于到一个地步,叫银河系不能形成……能量物质的膨胀速度之准确是叫人难以置信的;叫核子能够出现的能量数值又不会耗尽所有的氢;还有许多看来是出于运气的事情。(Davis, AU, 援引于 Plantinga, MN, 111)

究竟宇宙的存在有没有目的? 如果有的话,宇宙跟创造者又有什么关系? 马真

拿(Henry Margenau)非常确定地回答：“我的论点极为简单。起因和目的之间有什么差别？起因是由过去决定未来的事件；目的则是由对未来的洞察来决定未来的事件。除非你看得见自己想做什么事情，否则你不可能有目的。因此，目的需要的是一个头脑。”(Margenau, MPBG, 援引于 Varghese, ISOAG, 42)

4A. 结论

怀疑论者休谟以这个挑战来结束他的著作《对人类理解能力的探究》(*Enquiry Concerning Human Understanding*):“如果我们手上拿着一部作品——假设那是神学或形而上学的作品,我们要问:‘它有没有包含任何关乎质或量的抽象推论?’没有。‘它有没有包含任何关乎事实或存有的验证推论?’没有。把它投入火中焚烧吧!因为它所包含的不过是诡辩和假象罢了。”(Hume, ECHU, 12.2)

有没有什么令人折服的证据可以拯救人脱离徒劳无效的怀疑论、不可知论呢?脱离自相矛盾的后现代主义?或是脱离如虚幻似幻的神秘主义?我深信必定有。

尊信(B. C. Johnson)发出挑战:“如果有神存在,就必定有证据证明;也必定会出现指向这个结论的标记。”(Johnson, ADH, 15)

这些讲义正好接受了休谟和尊信的挑战。它们按休谟的要求陈述质量并重的证据,更重要的是,它们帮助讲究理性的人发现,神已透过耶稣基督向我们伸出双手。

我同意尊信的说法:证明神存在的证据必会出现——事实上早已出现了。那些证据更以一种独特的形式出现,清晰地告诉我们,神要我们知道的不仅是他存在的这个事实。他希望我们知道,我们可以认识他。让我们一同发掘判定的铁证吧!





第一部分 论述圣经的诉讼

1 圣经的独特性

全章概览	
引言	5A: 圣经的教导是独一无二的
1A: 圣经的一致性是无二	• 预言
2A: 圣经的销量是无二	• 历史
3A: 圣经的翻译是无二	• 人物
4A: 圣经的留传是无二	6A: 圣经对文学的影响是无二
• 经历时间	的
• 经历逼迫	7A: 圣经对人类文明的影响是无二
• 经历批判	无二的
	8A: 一个合理的结论

引言

像一张破损了的唱片不停重复播放同一段音乐般, 很多人重复又重复地问我: “噢, 你不会读那本圣经吧?” 有时候, 他们会说: “为什么要读圣经? 这不过是一本书罢了, 你应该读一读……” 然后, 他们就列出自己最喜爱的书籍。

有些人会把圣经当作藏书, 沾沾自喜地告诉我, 这本书在书架上跟像荷马的《奥德赛》(*Odyssey*), 或莎士比亚的《罗密欧与茱丽叶》(*Romeo and Juliet*), 或奥斯汀的《傲慢与偏见》(*Pride and Prejudice*) 等其它“经典作品”并列。他们的圣经可能已被尘封, 从未阅读过, 但他们仍视圣经为经典作品之一。

另一些人则出言贬低圣经, 甚至暗笑竟然有人会认真地花时间阅读。对这些人来说, 把圣经列为藏书是无知的象征。

我还未成为基督徒, 尝试驳斥圣经是神向人启示的道, 也曾受以上的问题和言论所困扰。最后我得出的结论是, 这些都只是陈腔滥调, 说的人不是怀有偏见, 就是缺乏教养学识。

圣经应该独立存放在书架的最佳位置。圣经是“独特”的。正是这样! 我搞尽

脑汁要描述圣经,结果一言蔽之,就是“独特”。

韦伯斯特(Webster)在为“独特”一词下定义时,心中必定想着这本“书中之书”:
“1. 唯一;独一;单一。2. 与众不同;无与伦比。”

威廉斯(M. Montiero-Williams)是前任博登(Boden)教授,负责教授梵语;他也持这样的观点。花了42年时间研究东方典籍后,他把这些典籍与圣经作一比较:“把它们叠起来,放在你书桌的左边;却要把你自己的圣经放在右边——光是一本圣经,并要把两者分隔得远远的。因为……在圣经和那些所谓的东方圣典之间有一道鸿沟,把那一本书跟其它书彻底、无望而永远地分隔开……一道名副其实的鸿沟,无论任何宗教思想都无法把它填补。”(Collett, AAB, 314, 315)

在众书之中,圣经鹤立鸡群。从以下各方面(还有更多更多方面)看,它都是独特的,是“与众不同”的:

1A. 圣经的一致性是一无二

圣经是唯一的书:

1. 成书的时间历时约1,500年。
2. 由超过40位来自各个阶层的作者写成,他们包括:君王、军事领袖、农民、哲学家、渔夫、税吏、诗人、音乐家、政治家、学者以及牧羊人。例如:
 - 摩西是一位政治领袖和法官,在埃及的大学受训;
 - 大卫是一位君王、诗人、音乐家、牧羊人、战士;
 - 阿摩司是一个牧人;
 - 约书亚是一位将军;
 - 尼希米是异教君王的酒政;
 - 但以理是一位首相;
 - 所罗门是一位君王和哲学家;
 - 路加是一位医生和历史学家;
 - 彼得是一个渔夫;
 - 马太是一个税吏;
 - 保罗是一位拉比;
 - 马可是彼得的秘书。
3. 在不同的地方成书:
 - 摩西在旷野,
 - 耶利米在地牢,
 - 但以理在山坡上和皇宫,

保罗在牢狱，
路加在旅途，
约翰在被放逐到拔摩岛。

4. 在不同时候写成：

大卫在战争和献祭之时，
所罗门在太平盛世之时。

5. 在不同的心境下写成：

有些人是处于喜乐的巅峰；
另些人则处于忧伤失落的幽谷；
有些人正把持坚定不移的信心；
另些人则陷于混乱和疑惑。

6. 成书于三大洲：

亚洲、非洲、欧洲。

7. 以三种语言写成：

希伯来文——以色列人的语言，实际上也是全本旧约所用的语言。在列王纪下十八章 26 至 28 节和尼希米记十三章 24 节，称希伯来文为“犹大言语”；而在以赛亚书十九章 18 节则称为“迦南的方言”。

希伯来文是一种形象化的语言，不仅把过去的历史描述出来，还以言语绘画出来。希伯来文呈现的不仅是一幅风景画，更是一个能移动的全景。事件发生的过程在人的脑海重演。（留意经文常用到“看啊”一词，这个希伯来语法一直延伸到新约。）一些普遍的希伯来用语如“他起来行走”、“他开口说话”、“他举目看见”、“他放声哭泣”等，阐明了这语言是多么形象化。（Dockery, FBI, 214）

正如英国诗人及文学评论家科尔雷基（Samuel Taylor Coleridge）所说：“我在圣经找到字句来表达内心深处的心思；诗歌来表达我的喜乐；言辞来表达我隐藏的悲痛；我又找到为我的羞愧和软弱而发出的哀求。”

亚兰文——直至亚历山大大帝（主前六至四世纪），亚兰文都是近东的“通用语言”。（Albright, AP, 218）但以理书二至七章、以斯拉记四至七章的大部分篇幅，都是用亚兰文写的。新约圣经有些零散的话也是亚兰文，最为人熟悉的是耶稣在十架上的呼喊：“以利！以利！拉马撒巴各大尼？”意思是“我的神！我的神！为什么离弃我？”（太二十七 46）

从语言学的角度看，亚兰文与希伯来文非常相近，他们的结构也相似。圣经中的亚兰文跟希伯来文的书写符号是一样的。跟希伯来文不同的是，亚兰文

的词汇较丰富,包括许多外借词,以及更多样化的关联词。它那精密的时态系统,是利用分词与代名词或与“To be”(“是”)这个动词的各种形式配搭而发展出来的。虽然亚兰文不及希伯来文般悦耳和富有诗意,但它该是一个能更精确地表达意思的工具。

在已知的语言,亚兰文或许拥有最悠久而一直为人使用的历史。在圣经族长时期已有人使用亚兰文,到了今天仍有少数人说亚兰文。亚兰文和同族语言叙利亚文,在不同时期和不同地方演化成许多种方言。亚兰文的特点是简单清晰而准确,容易切合日常生活各种需要。亚兰文同样能成为适合学者、学生、律师或商人所用的语言。有些人更把亚兰文形容为闪语族中的英语。(Dockery, FBI, 221)

希腊文——构成差不多整本新约圣经的语言,也是基督时代的国际语言,正如现代世界中英语的发展趋势一样。

希腊文书写符号基于一套大概是从腓尼基文借来的字母,然后配合希腊语的发音系统及书写方向。希腊文的书写方向最初是由右至左,像西闪族语言一样,后来是左右来回的模式,到最后演变成由左至右。

亚历山大大帝的征讨霸业促进了希腊语言和文化的传播。大部分的地方方言都由通用希腊语所取代……通用希腊语就是在古雅典希腊语之中加上许多白话用语,从而令它变得更加国际化。文法的简化也令希腊语更能配合世界各地的文化。这种简洁流行的新兴语言,成为商业及外交的通用语言。从古典演变成通用的过程中,希腊语言丧失了不少典雅、语感细腻(这字的正字应为月字旁,但计算机没有此字)而有层次的特性,但却保存了它与别不同的特点:具感染力、美感、清晰,以及逻辑性的修辞能力。

使徒保罗写信给罗马信徒时,用的是希腊文而不是拉丁文,这一点是饶有意义的。除了政府部门的往来之外,当时的罗马帝国在文化上是一个希腊世界。

希腊文新约圣经的词汇丰富,足以精确地表达作者心中所想的意思。举例说,新约圣经用了两个不同的字来表达“爱”(两种不同的爱)、两个不同的字来表达“另一个”(同类中的另一个,以及不同类的另一个),还用了数个字来表达不同种类的知识。值得注意的是,有些字被省掉了,例如“Eros”(第三种爱),还有当时的希腊文化中常用的某些字。(Dockery, FBI, 224 - 25, 227)

8. 以多种多样的文学风格写成,包括:

诗体

历史叙事
 歌曲
 小说
 辩证文体
 个人书信
 回忆录
 讽刺作品
 传记
 自传
 律例
 预言
 比喻
 寓言

9. 圣经中涉及数以百计具争议的主题,当谈及或讨论这些主题时,都会惹来针锋相对的意见。圣经作者处理过无数热门话题(例如:婚姻、离婚及再婚、同性恋、奸淫、顺服当权者、说实话及说谎话、品格塑造、父母管教、神的本质和启示)。可是,由创世记到启示录,这些作者对那些话题的意见都是一致,令人惊讶。

10. 尽管圣经是多元化的,它所呈现的却是单一个展开在各人面前的故事:神对人类的拯救。贾斯乐(Norman Geisler)和尼克斯(William Nix)这样说:“创世记中的‘失乐园’变成了启示录中的‘复乐园’。在创世记中关上的那道通往生命树之门,在启示录中将永远开放。”(Geisler/Nix, GIB'86, 28)有一条线贯串其中,把一切统合起来,那就是救恩——这救恩把人从罪与刑罚中拯救出来,给人一个完全改变了的生命,在圣洁怜悯的神面前得享无尽的天堂之乐。

11. 最后,也是最重要的,圣经记载的所有人物,由始至终的主角就是那一位透过耶稣基督彰显出来的、又真又活的神。

先看看旧约圣经:律法“为基督提供根基”,历史书显明为基督所作的“预备”,诗歌书表达对基督的渴求,预言作品则展现对基督的“期待”。在新约圣经,“福音书……记载基督在历史显现,使徒行传述说基督被广传,书信阐明基督,在启示录则找到一切事在基督里得。”(Geisler/Nix, GIB'86, 29)从头到尾,圣经都是以基督为中心。

因此,虽然圣经是由许多卷书组成,出自许多作者之手,但圣经的主题一致却很显明,圣经仍然是一本书。布鲁斯(F. F. Bruce)评述:“要恰当地理解人体的某部分,就只能从整个身体着手;要恰当地理解圣经的某部分,就只能从整本圣经出发。”

(Bruce, BP, 89)每一卷书就像是一个篇章,收录在这本我们称为圣经的书中。布鲁斯总结说:

骤眼看来,圣经似是一部文学作品的选集——主要是犹太文学。我们考查不同圣经作品的写作背景时,发现这些作品是在1,400年的时空内断断续续写成的。作者是在不同地方写作,西至意大利,东至美索不达米亚,甚至波斯。作者本身也是不同类型的人,彼此之间不单相隔数百年及数百里,生活背景更是南辕北辙。作者包括各阶层的人:君王、牧人、战士、立法者、渔夫、政治家、朝臣、祭司和先知、一个织帐棚的拉比及一个外邦医生,更不消说其他于我们毫无认识、只留下作品给我们的人。作品本身涵盖了不同的文学种类,包括:历史、法律(民事、刑事、道德、礼仪、卫生)、宗教诗歌、辩证文、抒情诗、比喻和寓言、传记、个人书信、个人回忆录及日记,再加上圣经独有的预言及启示。

尽管是这样,圣经不单是一部选集;其中有一种连贯性把整本圣经紧紧结合起来。选集是由编者结集起来的,但圣经却不是由编者编纂的。(Bruce, BP, 88)

试试把圣经中的书卷与西方经典的选集《西方巨著全集》(*Great Books of the Western World*)相比。“全集”收录了近100位作者,超过450部作品,历时约25个世纪。以下只举出少数作者:荷马、柏拉图、亚里士多德、柏罗丁、奥古斯丁、阿奎那、但丁、霍布斯、斯宾诺莎、加尔文、卢梭、莎士比亚、休谟、康德、达尔文、托尔斯泰、怀海德及乔伊斯。这些人物涵盖了各种各样的西方传统思想,他们对各个主题往往展现出多样化的观点,叫人难以置信。虽然他们的观点有某些相似之处,但他们也表现了无数彼此冲突和互相矛盾的立场和观点。事实上,他们经常越出常规,批判和驳斥前辈提出的重要概念。

一天,《西方巨著全集》的营业代表敲我的家门,意图为这套丛书招募营业员。他摊开那张介绍丛书的图表,花了五分钟向我和妻子讲解。随后我们用了半个小时来向他介绍圣经——我们把圣经称为有史以来最伟大的书。

我向这位营业代表发出挑战,从“全集”中选十个作者,他们是来自同一生活背景、同一时代、同一地区、同一时间、同一个洲、用同一语调、同一语言,而且全都针对同一个议题。然后我问他:“这些作者的意见会否一致呢?”

他想了一会,然后回答:“不会。”

我接着说:“那么,你得到的会是什么?”

他立刻回答:“一碟大杂烩。”

两天之后,他就把自己的生命献给基督。

上文表明了圣经是独特的质,但这并没有证明圣经是神所默示的。可是,圣经

确实向所有诚心寻求真理的人发出挑战,叫他们认真思考圣经的主题是一致的,从而认识圣经是独特的。“全集”的营业代表踏出了这一步,就在过程发现了圣经的救主。

2A. 圣经的销量是独一无二的

我们常常听到某些书打进畅销书榜,卖出数十万本;但鲜有书籍能售出过百万本,更加罕见的是销量打破千万大关的书。那么,当发现圣经的销量竟然达到十亿,就真的能震撼人心。不错,就是十亿!整本圣经以至选辑部分的出版数量,比历史上任何一本书都要多。有些人会争辩说在某月或某年,某一本书的销量比圣经更多。然而,在总销售量方面,没有一本书能与圣经匹敌。

根据联合圣经公会的《1998年圣经分发报告》,会员机构单是在那一年已发出2,080万本圣经新旧约全书,以及2,010万本新约或旧约。若包括圣经的独立书卷及选辑(按特定主题选取的经文),1998年的圣经及独立书卷总销售量达至5亿8千5百万,这个惊人的数字只包括联合圣经公会所分发的圣经!

换句话说,如果将1998年收到圣经或圣经选辑的人排成一列,然后每隔五秒分发给每人一本圣经,那么就需要92年的时间完成联合圣经公会单在那一年所完成的工作。

《剑桥圣经历史》(*The Cambridge History of the Bible*)这样记载:“没有其它书籍的销售量能够与这么稳定的销售量媲美。”(Greenslade, CHB, 479)

批评者是对的:“这不能证明圣经就是神的道。”但它的确说明,圣经是独特的。

	新旧约 全书	新旧约	书卷 (单行本)	适合新读者 的书卷(单行本)	选辑 (单张形式)	适合新读者 的选辑(单张形式)
非洲	2,436,187	541,915	1,325,206	1,494,911	4,024,764	350,092
美洲	9,869,916	12,743,263	7,074,311	6,277,936	315,468,625	25,120,757
亚太区	6,213,113	5,368,429	9,007,281	8,262,462	151,042,342	9,765,191
欧洲 中东	2,232,299	1,463,020	1,973,054	495,301	2,197,975	275,358
1998年 总额	20,751,515	20,116,627	19,379,852	16,530,610	472,733,706	35,511,398

3A. 圣经的翻译是独一无二的

圣经的译本数目正像销售数字般令人惊叹。大多数书籍都从未被译成其它语

言。其它书籍的译本,大多数都只被译成两三种语言出版。绝少书籍的译本达至十多种。根据联合圣经公会的资料,圣经(或其独立书卷)已经被译成超过 2,200 种语言! 虽然在世界已知的 6,500 种语言中,这只占三分之一,但这些语言却是全世界九成人口用以沟通的基本工具(www.biblesociety.org)。有史以来,世上没有任何一本书的翻译、转译及意译版本数量能超越圣经。

圣经是其中一本翻译得最早的重要书籍。约在主前 250 年,希伯来旧约圣经已被译成希腊文,称为《七十士译本》(*Septuagint*)。(Unger, UBD, 1147)这个译本原是为居住在亚历山大的犹太人而设的,因为这些说希腊话的犹太人不再懂得希伯来文。

自此以后,翻译者都积极把圣经翻译成不同语言(包括旧约和新约),不论那种语言有没有文字。单单是威克理夫圣经翻译会(Wycliffe Bible Translators)就已经有超过 6,000 名同工在 50 个国家以 850 种以上的语言出版新版或修订版圣经。(Barnes, OCB, 823)其中有 468 种语言更首次成为翻译的目标语言。夏季语言学院(Summer Institute of Linguistics)的伯格曼(Ted Bergman)表示,按照这个进度,到了 2007 至 2022 年间,差不多所有语族都能拥有属于自己的圣经。这表示还有不及一个世纪的时间,我们就能见证世上第一本翻译成所有语言的作品!

论到翻译的活跃程度,史上没有任何一本书可以跟圣经相比。

4A. 圣经的留传是独一无二的

1B. 经历时间

虽然圣经最初是写在容易腐朽的物料上,发明印刷机之前又经过数百年誊写、再誊写的过程,但圣经的风格或准确程度都从未减损,也从未面临失传的危机。跟其它古代作品比较,圣经的抄本证明比十部古典文学作品加起来的还要多(参第三章)。

孟沃华(John Warwick Montgomery)评论说:“质疑新约书卷现存文本的准确程度,等于使所有经典的古代作品都悄悄地逐渐烟没无闻。因为没有一份古代的文献像新约圣经那样,得到那么多书目的证明。”(Montgomery, HC' 71, 29)莫志杰(Bruce Metzger)是普林斯顿大学的教授,也是世界顶尖的圣经经文鉴别学家,他同样评论说,跟其它古代文献相比,“新约的经文鉴别学者为他手上丰富的材料感到尴尬。”(Metzger, TNT, 34)

兰姆(Bernard Ramm)谈到圣经抄本的准确程度和数量:“从没有任何其它手抄本像犹太人保存圣经抄本那样被保存下来。在他们的马所拉抄本‘Massora’(大马所

拉‘Parva’、小马所拉‘magna’、马所拉尾注‘Finalis’)中,他们小心追踪每一个字母、每一个音节、每一个字和每一个段落。按照他们的文化,有一群特别的人专门负责以极度精确的方式保存这些文献,并把它们流传下去;他们包括文士、律师和马所拉学者。有谁曾数点过柏拉图或亚里士多德,西塞罗或辛尼加所写的字母、音节及字词呢?”(Ramm, PCE’53, 230 - 231)

在《世界上最伟大的书》(*The Greatest Book in the World*),李昂(John Lea)以莎士比亚的作品来与圣经比较:

在《北美前瞻》(*North American Review*)杂志的一篇文章,有位作者以莎士比亚的作品和圣经作了有趣的比较。这些比较显示,圣经的手抄本必定比其它作品更加谨慎处理,即使跟所有复本都要用人手抄写来比较,印刷本应有更大机会保持文本的准确程度。他说:“奇怪的是,莎士比亚的文本在少于280年之前出现,却远比新约圣经有更多不确定及讹误之处;后者距今已超过18个世纪,其中更有近15个世纪是以手抄本流传的……除了十多二十处之外,新约圣经每节的文本都得到学者普遍认同,以至针对经文用语的争拗都是关乎对字的理解,而不是对字本身的质疑。但是莎士比亚的37套剧作,每套都可能上百个异文仍受争议;在这些异文出现的地方,上下文的意思大都深受这些异文影响。”(Lea, GBW, 15)

2B. 经历逼迫

圣经曾抵受敌人的恶意攻击。许多人曾尝试烧毁、禁绝圣经,而且,“从罗马皇帝的时代到专权的国家都要取缔圣经。”(Ramm, PCE’53, 232)

罗马皇帝戴克里先(Diocletian)在主后303年颁布谕旨,禁止基督徒敬拜,销毁他们的圣经。“在各地公告的皇谕下令把教堂夷为平地,焚烧圣经,并宣告那些坐享高位的将丧失所有公民权利,平民百姓若坚持宣认基督信仰则会被剥夺自由。”(Greenslade, CHB, 476)

历史也讽刺这次事件,根据第四世纪的教会历史学家优西比乌(Eusebius)记载,在戴克里先的谕旨颁布后25年,罗马皇帝君士坦丁颁布另一项谕旨,下令以公帑复制50本圣经。(Eusebius, EH, VII, 2, 259)

多个世纪之后,法国知名的不信者伏尔泰(Voltaire, 卒于1778年)说,自他那个时代开始的100年内,基督教将被消除净尽,成为历史陈迹。但是结果怎样?伏尔泰已经成为历史陈迹,但在世界差不多每个角落,圣经的销售量仍继续增加,为所到之处带来恩福。举例说,在桑给巴尔(Zanzibar)的英国大教堂就是建于旧奴隶市场的遗址,圣餐桌则立于鞭笞柱以前的所在地!这样的例子比

目皆是……有人说得对：“企图阻止圣经流通，就如拼命抵住火热的太阳，阻止太阳运转。”(Collett, AAB, 63)

伏尔泰预言基督教信仰及圣经在 100 年内销声匿迹，对此贾斯乐和尼克斯指出：“他死后短短 15 年，日内瓦圣经公会便使用了他的印刷机和房子，印出大批圣经。”(Geisler/Nix, GIB'68, 123, 124)

圣经的敌人来来去去，但圣经却始终如一。耶稣的话一点也没错：“天地要废去，我的话却不能废去。”(可十三 31)

3B. 经历批判

赫斯丁(H. L. Hastings)力证圣经以独一无二的方式抵挡不信者和怀疑者的攻击：

1,800 年以来，不信者一直驳斥和否定这本书，可是，今天圣经仍然如坚石般屹立不倒。圣经的销量增加，今天有更多人喜爱、珍视和阅读圣经。不信者不惜一切攻击这本书，带来的影响，就好像一个人拿着钉锤敲凿埃及的金字塔一样。法国君主提出逼迫境内的基督徒，一名老朝臣和战士对他说：“陛下，神的教会就是一块铁砧，曾粉碎过无数锤子。”多年来，不信者的锤子就这样不断敲打这本书，锤子都粉碎了，但那铁砧仍丝毫无损。若这本书不是从神而来的，人在许久久以前就已经摧毁了这书。无论是皇帝或教皇，君王或祭司，王侯或首相，都曾尝试针对这书；结果他们离世了，这书却依然存留。(Lea, GBW, 17-18)

兰姆补充说：

经过上千次，圣经的丧钟响过，送葬的行列已组成了，墓志铭已刻在碑上，葬礼词也读过。但不知怎的，尸体却从未就位。

从未有一本书像这样被千刀万剐，被仔细研究、审视，遭受诋毁。有哪一本哲学、宗教、心理学、经典或现代的纯文学，像圣经那样受过那么全面的攻击？受这般恶意的攻击、被质疑？被这样精深广博的学识彻底研究过？逐章逐节逐项信条地审视？

圣经仍然为千万人所爱、为千万人所读、为千万人所研究。(Ramm, PCE'53, 232-233)

圣经学者曾几何时屈服于“高等鉴别学的确实结果”。但高等鉴别学者得出的结果再不像从前我们所相信的那样确实了。以“底本假说”为例，其源起之一(除了创世记对神的不同称谓之外)是五经不可能是摩西所写的，因为“高等鉴别学的确实

结果”已经证明,在摩西的时代人尚未懂得书写,即或懂得,也不普遍。因此,结论就是:五经是后人所写的。鉴别学者便开始动脑筋,构想出一套理论:有四位分别称为J、E、P、D的作者把五经拼凑起来。这些学者制定了庞大的鉴别架构,甚至把一节经文拆解,归于三位不同作者!(深入分析底本假说,参本书第二部分。)

后来,又有人发现了“黑色石碑”。(Unger, UBD, 444)上面刻有楔形文字,详细记录了汉摩拉比的律法。石碑是属于摩西之后的时代吗?不是,这是属于摩西之前的时代!不单如此,石碑更比摩西的作品早至少三个世纪。(Unger, UBD, 444)石碑比摩西的时期要早,确实令人惊讶;人还以为摩西是一个不懂字母的原始人哩!

历史是何等讽刺!现在仍然有人教导底本假说,即使它原先的根基(“高等鉴别学的确实结果”)大部分已证明是错的。

“高等鉴别学的确实结果”结论说,在亚伯拉罕的时代是没有赫人的,因为除了旧约圣经以外,并没有其它关于他们的记载。他们必定只是一个传说。又错了。考古研究现已发掘出证据,显示赫人拥有超过1,200年的文明史。

雷马克(Earl Radmacher)是西方保守派浸信会神学院(Western Conservative Baptist Seminary)的前任院长,他引述葛鲁克(Nelson Glueck, 辛卒那提希伯来联合书院(Hebrew Union College)的犹太神学院(Jewish Theological Seminary)的前任院长,也是三大考古学家之一)的话:“我在达拉斯的以马内利会堂(Temple Emmanuel)听葛鲁克演讲,他开始涨红了脸,并说:‘有人指控我曾经教导圣经是全然逐字默示的。我想澄清我从没有这样教导过。我所说的不过是,我做过的所有考古研究,不曾发现过一件古文物是与神的道任何一句话互相矛盾。’”(Radmacher, PC, 50)

精通超过45种语言及方言的卫伯特(Robert Dick Wilson)在毕生研究旧约圣经之后总结:“我可以补充说,我研究圣经45年所得的成果一直坚固我的信心,相信旧约是以色列人真实历史的记载。”(Wilson, WB, 42)

圣经能够抵挡得住批判者的攻击,这种能耐是独一无二的。无论任何形式的作品,都没有一本书能像圣经一样。追寻真理的人应当仔细思考一本拥有这些特质的书。

5A. 圣经的教导是独一无二的

1B. 预言

私人收藏的书籍达25,000本的史威伯(Wilbur Smith)推断说:

无论一个人对于我们称为圣经这本书,如何看其权威和展示的信息,全世界都同意,圣经在许多方面都是人类这5,000多年来最卓越的著作。

它是唯一由人或一群人完成的著作,当中大堆预言讲述各个民族、以色列、世上所有人、某几个城市,也预言弥赛亚将临。古代世界有许多不同方式预测未来,亦即是占卜;可是,在希腊和拉丁文学整个范畴内,虽然也用先知及预言等字眼,但我们找不到任何真实而具体的预言,关乎在遥远的未来发生的重大历史事件,或是在人类兴起一位救主……

国内也没有任何教派的始创人能合理指出,什么古代文献具体预言自己会出现。(Smith, IB, 9-10)

贾斯乐和尼克斯也同意。他们在《圣经入门》(*A General Introduction to the Bible*)的书(这书本身已达权威的标准)写到:

根据申命记十八章,一位先知的预言若不应验,就是假先知。圣经的预言是无条件的,而且事件至今无一不应验。数以百计的预言,当中还有一些是在数百年前发出的,都完全应验了。基督降生的时间(但九)、城市(弥五2)、方式(赛七14)都早已在旧约预言了;他的生平、死亡及复活(参赛五十三)等数十项事件亦然。无数其它预言都已应验,包括以东被灭(俄一)、对巴比伦的咒诅(赛十三)、推罗(结二十六)和尼尼微的毁灭(鸿一至三)、以色列人的回归(赛十一11)。其它著作也宣称是神所默示的,……但这些经书没有一本包含预知性的预言。因此,预言得应验是一个可信的标志,显示圣经拥有独特的神圣权威。(Geisler/Nix, GIB, '86, 196)

2B. 历史

撒母耳记上至历代志下记载了以色列约近五个世纪的历史。《剑桥古代史》(*The Cambridge Ancient History*, vol. 1, p. 222)陈述:“以色列人无疑是记叙历史的天才,而且旧约圣经也收录了现存最古老的历史作品。”

著名考古学教授奥伯莱(Albright)以这段评论开始他的经典文章“圣经时代”(The Biblical Period):

希伯来的民族传统清晰显示其部落及家族渊源,在这方面,比其他民族传统都优胜。不论是在埃及或巴比伦,在亚述或腓尼基,在希腊或罗马,我们都找不到堪作比较的;日耳曼人的传统也没有可媲美;印度或中国也无法做到,因为这些民族最早的历史回忆只是扭曲了的朝代传统所余下的文学碎片,这些历史记录是始于半神半人者或是君王,至于他们背后的牧民或农民,则半点痕迹也没有。在古老的印度历史作品,也是印度教的经典《往世书》(*Puranas*),或最早期的希腊历史学家之中,均没有半点提示指出这个事实:印度伊朗语族和希腊人曾为游牧民,后从北方迁徙到

当时的住处。亚述人固然依稀记得他们最早期的统治者是住在帐棚中的,但他们的源起早已被遗忘,亚述人也只记得这些统治者的名字,对他们的事迹却一无所知。(Finkelstein, JTHCR, 3)

至于创世记十章的“列国表”(Table of Nations)有多可靠,奥伯莱结论说:“在古代文学这绝对是独树一帜、无可比拟的,即使是希腊人也望尘莫及……‘列国表’依然是一份准确的文献,准确得令人惊讶。”(Albright, RDBL, 70 - 72)

3B. 人物

达拉斯神学院(Dallas Theological Seminary)的创办人及前任院长崔福(Lewis S. Chafer)曾说:“圣经不是一本书,可以写得出的人会写,或想写的人可以写得出的。”

圣经直言不讳书内人物的罪,即使那些罪为神所拣选的人、领袖、圣经作者本身带来污名。例如:

- 提到族长的罪(创十二 11 - 13,四十九 5 - 7)。
- 谴责百姓的罪(申九 24)。
- 揭露大卫王与拔示巴通奸,继而企图掩饰的事(撒下十一至十二)。
- 福音书作者刻画自己和使徒的过错(太八 10 - 26,二十六 31 - 56;可六 52,八 18;路八 24,25,九 40 - 45;约十 6,十六 32)。
- 揭露教会的纷争(林前一 11,十五 12;林后二 4)。

圣经是一本着眼于事实而非理想的书。这书呈现出好与坏,对与错,优与劣,希望与绝望,生命中的喜乐和痛苦。事实也应该如此,因为这书最终的作者是神,而“被造的没有一样在他面前不显然的;原来万物在那与我们有关系的主眼前,都是赤露敞开的。”(来四 13)

6A. 圣经对文学的影响是独一无二的

麦克非(Cleland B. McAfee)在《最伟大的英国古典文学》(*The Greatest English Classic*)写道:“即使在任何重要城市,所有圣经都被销毁,但这本书的主要部分都能透过市立图书馆的藏书所引述的话而得以复修。有些作品特别专注于证明圣经对作者有多大影响,而这些作品所涉及的更差不多是所有伟大的作家。”(McAfee, GEC, 134)

萧云(Gabriel Sivan)写道:“人类拥有其它文献,没有一份能为读者提供那么丰富的内容——道德和宗教教导、出色的诗作、一套社会性的计划和法典、对历史的诠释,以及从人所涌溢出来的一切喜乐、悲伤和希望,这些情感都是由以色列的先知、领袖,以无与伦比的感染力和激情表达出来的。”(Sivan, BC, xiii)

他就希伯来圣经补充道：

自文明以降，没有一本书像“旧”约（即希伯来圣经）那样，启发了那么多作者写成具创意的作品。这书对诗作、戏剧及小说的影响都无出其右。德国诗人海涅（Heinrich Heine）在 1830 年以诗般的语调描述其重要：“日出日落，应许与应验，生与死，人类的整个故事无一不包括在这本书里……这是书中之书——圣经。”超过 1,000 年以来，差不多每个地方和每个文化的作者都一致地在圣经找到举世无双的宝库——不同主题和人物的宝库，即使他们从中得着不同的洞见。他们重写又重新演绎这些永不过时的主题，例如：神与人的交往；正邪之间的冲突；爱；嫉妒；人为自由、真理和公义而奋斗。（Sivan, BC, 218）

加拉格（Susan Gallagher）和伦登（Roger Lundin）认定，“圣经是文明史中最重要的文献之一，不单是由神默示经文的地位，更是这书渗透了西方的思想。圣经主导着世界观至少 14 个世纪，基督教信仰及围绕信仰产生的伟大作品，在塑造西方文化方面担当了重要的角色。因此，许多文学作品，即使是这个后基督教时代的作品，都经常从圣经及基督教传统吸取灵感。”（Gallagher/ Lundin, LTFE, 120）

著名小说家及诺贝尔和平奖得主维瑟尔（Elie Wiesel）评述：“圣经是人从神默示写成的，本身也成为了灵感之源。无论是在社会及道德，或是在文学创作的范畴，影响力都是无可比拟的。我们时常忘记圣经同样是属于艺术的领域。当人物富戏剧性，故事永不过时，他们的得失成败都叫人为之屏息。每一个呼喊都触动我们的内心，每一个呼唤都深入我们的肺腑。圣经中的诗歌是属于另一个时代的作品，但本身却不受时间限制。不论相距了多少个世纪，都向我们整体发出呼唤，向我们各人发出呼唤。”（跋，Liptzen, BTWL, 293）

菲什（Harold Fisch）是巴艾兰大学（Bar-Ilan University）的荣誉退休教授，他指出：“圣经渗透西方文学的程度，已经难以探测。超越了古代或现代任何作品，为自中世纪以来的作者提供大量象征、概念、对事物的看法。这种影响力不但可以从直接处理圣经人物或主题的作品追踪得到，还可以在无数诗篇、戏剧及其它类型的作品发掘出来——这些作品没有明显地以圣经为题材，但却能见证圣经对人类和对世界的看法。”（Fisch, HCBD, 136）

世界知名的文学评论家弗赖伊（Northrop Frye），在经典作品《鉴别学剖析》（*Anatomy of Criticism*）论道：“圣经对西方文学的影响一直都比其它书更深远。”（Frye, AC, 14）

25 年后，弗赖伊写道：“我不久便发觉，读英国文学的学生若不曾读过圣经，对他所读的东西就不能明白多少：即使最认真谨慎的学生也会不断误解当中的含意，甚至是表面的意思。”（Frye, GC, xii）

历史学家沙夫(Philip Schaff, *The Person of Christ*, American Tract Society, 1913)一针见血地描述圣经和救主是独特的:

这位拿撒勒人耶稣,没有金钱也没有武器,他所征服的却比亚历山大、凯撒大帝、穆罕默德和拿破仑的还多;没有渊博的学识,他对人和对神的洞见却比所有哲学家和学者加起来的还深邃;没有到过学院受雄辩术的训练,他所说的生命之道却是前无古人后无来者,所产生的影响力更是演说家或诗人望尘莫及的;他没有动过笔,却比古往今来一整批伟人所驱动的笔杆还多,为更多讲章、演说、讨论、学术著作、艺术创作及赞美诗歌提供题材。

兰姆补充说:

研究圣经的书目是复杂的工作,这是人类任何学科或知识范围都无可匹敌的。自主后95年的使徒教父时代到现代,是一道由圣经启发的文学洪流——圣经字典、圣经百科全书、圣经原文词典、圣经地图、圣经地理。这些可谓头盘。然后,我们可以随意提及一大堆书目,环绕着神学、宗教教育、赞美诗、宣教学、圣经原文、教会历史、宗教人物传记、灵修小品、释经书、宗教哲学、证词、护教学等等,看来多不胜数……

人类整个历史,再没有一本書像圣经一样,启发人写作那么多书籍。(Ramm, *PCE*'53, 239)

7A. 圣经对人类文明的影响是独一无二的

圣经对人类文明的影响也是独一无二的。贾斯乐和尼克斯精简地说明:

所有研究历史的人都清楚了解圣经与其教训对西方世界的影响,而西方在世界事件的演进所担当的主导角色同样也是显然易见的。犹太基督教的经书对于人类文明的影响,远超过世上任何一本或一系列的书。事实上,世上没有一件道德或宗教作品在道德的深度方面,能超越基督徒爱的标准;也没有一件作品所包含的灵性概念能比圣经对神的观念更加崇高。圣经展现了人类已知的最高典范——塑造了人类文明的典范。(Geisler, *GIB*'86, 196 - 197)

戴维斯(Grady Davis)在《新大不列颠百科全书》(*The New Encyclopedia Britannica*)写道:“圣经对神、对宇宙、对人类的观念带进所有西方主要的语言里,因而也带进西方人的思维发展里。”(Davis, *EB*, 905)他又提到:“自印刷术发明(15世纪中叶)开始,圣经已不再是一部由古代东方文学翻译而来的作品。不再看似一本外文书,相反,在西方的智能、道德和灵性典范,圣经已成为最合资格、最为人熟悉和最可靠的

来源及标准。”(Davis, EB, 905)

萧云评论说：“圣经把力量赐给为自由而战的勇士，把新心赐给受迫害者，把蓝图赐给社会改革者，更把灵感赐给作家和艺术家。”(Sivan, BC, 491)

法国哲学家卢梭(Jean Jacques Rousseau)高呼：“看看我们哲学家的作品；跟圣经相比，他们一切浮夸的言辞是多么平庸低俗！这么一本既简单又出众的书，只是人的作品吗？”

伍德瓦德(Kenneth L. Woodward)在《每周新闻》杂志(*Newsweek*)指出，经过“2000年(以后)……世纪的计算是基于拿撒勒人耶稣的出生。到了今年年底，印度和中国的历法就像欧洲、美国及中东一样，标示第三个千年的来临。”(Woodward, “2000 Years of Jesus,” *Newsweek*, March 9, 1999, p. 52)

8A. 一个合理的结论

以上陈述的证据不能证明圣经就是神的道，但对我来说却清楚指出，圣经是独一无二的，超越所有其它书籍。

一位教授曾经提醒我：“如果你正追寻真理，而你又是一个聪明人的话，你就会读那本比起其它著作更瞩目的书。”圣经无疑正有资格充当这一本书。

正如罗斯福(Theodore Roosevelt)曾评述：“透彻认识圣经，比起接受大学教育更有价值。”

2 圣经是如何产生的？

全章概览

1A: 圣经是怎样写成的？ <ul style="list-style-type: none"> • 所用物料 • 古代书籍的形式 • 书写体的种类 • 分法 	2A: 谁决定圣经包括什么？ <ul style="list-style-type: none"> • “正典”的意思 • 列入正典的测试 • 基督教正典(新约) • 旧约正典
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 圣经是如何写成的？

许多人都想知道圣经的背景、怎样划分、用什么物料制成。以下部分帮助你熟悉圣经的结构,更清楚掌握圣经怎样汇集成书。

1B. 所用物料

1C. 书写物料

1D. 蒲草纸

许多古代手稿(即经文的手抄本)散失,主要是因为用来书写的物料容易损毁。布鲁斯(F. F. Bruce)写道:“所有……亲笔手稿都早已散失了。这是用蒲草纸书写的必然结果,因为……只有情况非常特别,蒲草方能保存一段长时期。”(Bruce, BP, 176)

在圣经时代的书写物料,最常用的就是用蒲草制成的蒲草纸。这种芦苇草生长在埃及和叙利亚水浅的湖和河流之中。大量的蒲草纸曾透过叙利亚的比布罗斯(Byblos)港输出。据推断,书本的希腊文“biblos”是从这个港口得名的。纸的英文“paper”则是由蒲草纸的希腊字“papyros”而来。(Ewert, ATMT, 19-20)

《剑桥圣经历史》(*The Cambridge History of the Bible*)解释把蒲草制成书写物料的过程:“先去掉芦苇的茎,把芦苇剪成狭窄的长条状,然后把两层纵横交替的芦苇条子打压成纸张的形状。风干后,用石头或其它工具把较白净的一面磨得光滑。根据

皮里纽(Pliny)记载,在新王朝时期之前找到的蒲草纸有好几种品质,厚度和表面的光滑程度也不一;而新王朝时期的纸张则通常是十分薄,且是半透明的。”(Greenslade, CHB, 30)

最古老的蒲草残片可追溯至主前 2400 年。(Greenlee, INTTC, 19)最早期的手稿是用蒲草纸写成的,很难保存至今,除非是在气候干旱的地区如埃及的沙漠或洞穴,如发现死海古卷的昆兰洞穴。

直至主后三世纪左右,蒲草一直广为人使用。(Greenlee, INTTC, 20)

2D. 羊皮纸

羊皮纸(parchment)就是“经过处理的绵羊、山羊、羚羊或其它动物的皮”。这些兽皮“被剃刮干净”,用以制成更耐用的书写物料。布鲁斯补充,“羊皮纸的英文‘parchment’一词是出自小亚细亚的别迦摩(Pergamum)城,因为这种书写物料的制作曾一度跟这个地方有特别的关系。”(Bruce, BP, 11)

3D. 牛皮纸

牛皮纸(vellum)就是指由小牛皮制成的书写物料。牛皮通常被染成紫色。事实上,我们现今手上某些手稿就是写在紫牛皮上的。写在染色牛皮上的字通常都是金色或银色。

按葛林理(J. Harold Greenlee)记载,最古老的皮卷可追溯至约主前 1500 年。(Greenlee, INTTC, 21)

4D. 其它书写物料

陶片:这种没有上釉的陶器十分受大众欢迎,术语称之为“potsherd”。在埃及和巴勒斯坦地都发现大量陶片。(伯二 8)

石:考古学家发现,在普通的石头上留下铁笔造成的铭刻。

泥版:泥版上以尖锐的工具刻字,待泥版干透后就能永久保存记录(耶十七 13; 结四 1)。泥版是最便宜且是其中一种最耐用的书写物料。

蜡版:就是一块扫上蜡的平面木版,以铁笔在上面刻字。

2C. 书写工具

凿:一种铁制、用以在石块上刻字的工具。

金属笔:“一种有三个平面的工具,笔尖削平,用以在泥版或蜡版上刻字。”(Geisler, GIB, 228)

笔:一根“由约六至十六寸长的灯心草(Juncus maritimis)制成的尖头芦苇,末端削成扁平的凿子形状,以宽窄的平面写出粗细不同的笔划。芦苇笔在主后 1000 年的最初期在美索不达美亚地区使用,很可能是在那地区发明;至于羽毛笔则似乎是源自主前三世纪的希腊人。”(耶八 8)(Greenslade, CHB, 31)

这种笔可以在牛皮纸、羊皮纸和蒲草纸上书写。

墨:古代世界的墨通常是混和了“炭、树胶和水”而成的。(Bruce, BP, 13)

2B. 古代书籍的形式

把蒲草纸粘合一起,然后用木棒把长长的一卷蒲草纸卷起来,就形成卷轴(scroll)。卷轴的大小因实际的应用而受限制。文字通常只能写在卷轴的其中一面;双面书写的卷轴称为“opisthograph”(启五 1)。据称某些卷轴可长达 43 米,但一般的卷轴只有 6 至 9 米长。

难怪古代亚历山太图书馆的专业编目员卡利马科斯(Callimachus)这样说:“一本厚书是一大麻烦。”(Metzger, TNT, 5)

翻页书(codex):为方便阅读,令书本较为轻巧,古代人开始把蒲草纸一页一页地结合起来,并在纸的两面书写。葛林理指出,基督教的传播是发展翻页书的主要原因。

3B. 书写体的种类

1C. 大楷体

根据新约学者莫志杰(Bruce Metzger),“文学作品……是以一种较正规的、称为大楷体(uncial)的书写风格写成。这种‘工整字体’的特点在于书写的人谨慎仔细地写出字母,每个字母之间都有一点距离,就好像(英文)的大楷字母一样。”(Metzger, TNT, 9)

贾斯乐和尼克斯指出,“一般认为,新约最重要的手稿就是被推断为四世纪或以后的大楷体抄本。这些手稿差不多紧随着君士坦丁归信并在尼西亚会议(325 年)授权复制圣经后出现。”(Geisler/Nix, GIB, 391)

两部最古老和最有价值的大楷体抄本或许就是《梵蒂冈抄本》(Codex Vaticanus, 约主后 325 - 350 年)和《西乃抄本》(Codex Sinaiticus, 约主后 340 年)。

2C. 小楷体

小楷体是“为了印制书籍……以较细小的字母连续书写(字字相连)的字体”,它是约在主后九世纪初形成的。(Metzger, TNT, 9)

3C. 字距和元音

在希腊手稿中,字与字之间并没有空位;而原本的希伯来圣经则没有元音,直到主后五至十世纪之间,马所拉学者才把元音补上。

对于现代读者来说,以上两种做法都有点古怪,又令人混淆。但对于古代人而言,希腊文或希伯来文就是他们的母语,这些做法都是正常和清晰明白的。犹太人

并不需要把元音也写出来;他们学习自己的语言时,已懂得怎样发音和理解。

同样,对说希腊语的人而言,字与字之间没有空位也不妨碍他们阅读。莫志杰解释:“在那种语言,希腊的本土字只能以一个元音(或复合元音)或以、及希腊字其中一个子音作结,只有非常少数是例外,这是一个法则。此外,我们也不须假设,连续书写(*scriptio continua*)会对阅读构成障碍,因为古代人显然习惯高声朗读,即使只有一个人独处时也一样。因此,虽然字与字之间没有空位,但高声把音节逐一朗读,很快就能习惯阅读连续书写的句子。”(Metzger, TNT, 13)

4B. 划分法

1C. 书卷划分法

参见下面关于“正典”的部分。

2C. 章的划分法

1D. 旧约

第一次的划分法早在被掳巴比伦时期(始于主前 586 年)之前已经作出。五经被分为 154 组,称为 *sedarim*,“目的在为三年一循环的读经安排,提供足够的经课。”(Geisler, GIB, 339)

在被掳巴比伦时期内、主前 536 年前,五经被“分为 54 个段落,称为 *parashiyoth* ……后来再细分为 669 个段落,以作参考用。这些段落被用作以一年为一循环(的读经安排)。”(Geisler, GIB, 339)

约主前 165 年,称为先知书的旧约书卷亦已分段。

最后,“在新教的宗教改革运动之后,希伯来经文大致上根据新教的旧约圣经分章法。这种分章法首次见于 1330 年出版的圣经页边。”(Geisler, GIB, 339)

2D. 新约

早在尼西亚会议(325 年)之前,希腊文圣经已被分段,首次分段的时间可能早至主后 250 年。

最古老的分章法始于约主后 350 年,并出现在梵蒂冈抄本的页边。可是,这些段落却远较我们现今的章为短。例如:在现时的圣经,马太福音分为 28 章,但在梵蒂冈抄本却分为 170 个段落。

贾斯乐和尼克斯写道:“一直到了十三世纪,这种分段法才有所改变,且是渐渐地改变。巴黎大学的教授及后来成为坎特伯雷大主教的兰顿(Stephen Langton)把圣经分段,成为现今的分章法(约 1227 年)。那是在活字印刷发明之前的事。自从威克里夫圣经(1382 年)遵循那个模式以来,那些基本的划分法实际上已成为迄今出版的圣经的基础。”(Geisler, GIB, 340)

3C. 节

1D. 旧约

在旧约,第一个显示节的划分符号“不过是字与字之间的空位,因为整卷书的字都是密密麻麻地挤在一起……在被掳巴比伦时期之后,为了方便公开宣读和批注,便加上空位以示停顿,到后期才加上其它标记。这些‘节’的标示并没有固定的规格,各处的方式都不同。一直到了约主后 900 年,这些标记才得以统一。”(Geisler, GIB, 339)

2D. 新约

直至六世纪中叶,才出现跟现今新约圣经相近的显示节的标记。这些标记其实是随着章的分法而发展出来的,“显然是试图进一步方便参考并公开宣读。第一次印有标记的是由巴黎的印刷商史蒂芬斯丁(Robert Stephanus)在 1551 年出版的第四版希腊文新约圣经。这种分节法在 1557 年被惠廷厄姆(William Whittingham)引进英文的新约圣经。史蒂芬斯丁在 1555 年把他的分节法引入拉丁文武加大译本,一直沿用至今。”(Geisler, GIB, 341)

2A. 谁决定圣经包括什么?

如何决定哪些书卷可以成为圣经的部分,这是关乎正典地位的问题。触觉敏锐的人都想知道,为什么有些书卷被列入正典,另一些书卷却遭摒弃。

1B. “正典”的意思

“正典”的英文 canon 的字根是 reed(意即“芦苇”,英文为 cane,希伯来文 ganah,希腊文为 kanon)。芦苇被用作量度尺,故衍生“标准”的意思。

第三世纪的教父俄利根(Origen)用了“正典一字来指到我们称之为‘信仰的准则’,就是我们在衡量和评估时所依据的标准”。后来,这个词指到一份“名单”或“指针”(Bruce, BP, 95)。用在圣经之上,正典就是指“一份官方接受的书卷清单”。(Earle, HWGOB, 31)

必须留意的是,教会并没有创制正典,并没有决定哪些书卷可以称为圣经——神所默示的话。相反,教会识别或发现了哪些书卷才是由神默示而成书的。换言之,“一本书并不会因为受到神的子民接纳而成为神的话。相反,书卷受到神的子民接纳,因为书卷是神的话。意思是,赋予这本书的神圣权威,是神而不是神的子民。他们不过是识别出神赋予书卷的神圣权威罢了。”(Geisler/Nix, GIB, 210)下表有助阐明这个重要的原则。(Geisler, GIB, 221)

正确的观念	不正确的观念
教会决定正典	教会发现正典
教会是正典之母	教会是正典之子
教会是正典的执法官	教会是正典的执行人
教会制订正典	教会是识别正典
教会是正典的裁判官	教会是正典的见证人
教会是正典的主人	教会是正典的仆人

2B. 列入正典的测试

根据圣经及教会历史文献,我们可以找到至少五个原则,指导人识别收集真正由神默示的书卷。贾斯乐和尼克斯把这些原则列如下(Geisler/Nix, GIB, 223 - 231):

1. 这卷书是否由神的先知所写?“如果是由神的代言人所写,那么这卷书就是神的话。”

2. 作者是否得到神以行动确认?许多时候都会有神迹把真先知和假先知分别出来。“摩西得着行神迹的能力,证实他从神所得的召命(出四 1 - 9)。以利亚藉着一次超自然的作为,胜过巴力的假先知(王上十八)。至于耶稣,‘神藉着(他)……施行异能、奇事、神迹,将他证明出来’(徒二 22)……神迹就是神以行动证明,他藉着先知向子民传讲他的话。他所讲的道有兆头作证,他的信息由神迹确认。”

3. 那段信息所讲的是否神的真理?“神既不能背乎自己(林后一 17 - 18),也不说谎(来六 18)。因此,虚谎的书不会是神的话。”基于这类理由,教会的教父坚持一个原则:“如有疑问,就把这卷书丢弃。”这帮助他们更“有效地识别出正典书卷。”

4. 这卷书是否带着神的大能?“教父相信神的话是‘活泼和有功效的’(来四 12),因此在教化(提后三 17)和传福音(彼前一 23)方面必有转化的能力。如果一卷书的信息不能达到指明的目标,如果没有改变生命的大能,那么,神显然就不支持这卷书的信息。”(Geisler, GIB, 228)神转化的大能是一个有力的指针,证明某一卷书带着他的印记,代表他的确认。

5. 这卷书是否受神的子民接受?“保罗谈到帖撒罗尼迦人说:‘为此,我们也不住地感谢神,因你们听见我们所传神的道就领受了;不以为是人的道,乃以为是神的道。’(帖前二 13)不论后来对某卷书的正典地位有什么争论,最能够鉴定该书是否带有先知权柄的,就是那些认识写书的先知的人。因此,即使某些书卷后来惹来许多争议,最具决定的证据还是这卷书原初受当代信徒接纳的程度。”(Geisler, GIB,

229)若一卷书被神的子民接纳为神的话,搜集、阅读和使用,这卷书就被视为正典。这种做法在圣经也是常见的。其中一例就是使徒彼得承认保罗的作品为圣经,与旧约为同等的。(彼后三 16)

3B. 基督教正典(新约)

1C. 新约正典的验证

分辨某卷书是否属于新约正典的基本因素就是这卷书是否由神默示,而针对这一点的主要验证就是使徒性。贾斯乐和尼克斯写道:“套用新约的说法,教会是‘被建造在使徒和先知的根基上’(弗二 20),基督应许使徒和先知,要透过圣灵指示他们‘一切的真理’(约十六 13)。圣经记载,耶路撒冷教会恒心遵守‘使徒的教训’(徒二 42)。把使徒性一词应用在正典测试上,不一定是指到‘使徒是作者’,或该书‘是在使徒的指示下写出’。”(Geisler/Nix, GIB, 283)

他们继续指出,“更好的做法似乎是认同高森(Louis Gaussen)、华菲德(B. B. Warfield)、霍奇(Charles Hodge)、凯利(J. N. D. Kelly)及大多数新教徒的见解:正典的主要测试是使徒权威或使徒的认可,而不独是分辨该书是否由使徒所写。”(Geisler/Nix, GIB, 283)

史顿候斯(N. B. Stonehouse)指出,“新约所提及的使徒权威从不与主的权柄分开。新约书信一致承认,教会只有一个绝对的权威,就是主自己的权威。每当使徒以权柄说话,他们就是在运用主的权柄。因此,举例说,保罗为自己的使徒权柄辩解时,是把自己的宣称直接而单单地建基于主对他的差遣之上(加一至二);他声称有权柄管理教会的生活时,又指出自己是凭着主的权柄说话,即使没有记载显示主曾亲自说那些话(林前十四 37;参林前七 10)。”(Stonehouse, ANT, 117 - 118)

莫约翰(John Murray)察觉到:“只有一位本身已具有权威、能在新约中说话的,那就是主自己。”(Murray, AS, 18)

2C. 新约正典书卷

1D. 搜集正典书卷的原因

1E. 正典是先知的話

最初搜集和保存神所默示的书卷的原因是:正典是先知的話。即是说,既然正典是由神的使徒或先知所写的,就必定是有价值的;既然是有价值的,就必须好好保存。这种想法显然在使徒时代已经出现,因为信徒已开始搜集和传阅保罗的书信(参彼后三 15 - 16;西四 16)。(Geisler, GIB, 277)

2E. 初期教会的需要

教会需要知道应该阅读和尊崇哪些书卷,并且在一个普遍敌视他们的社会和宗

教环境,信徒要把哪些书卷的教训应用到他们各种不同的、往往是危机四伏的生活景况中。他们要面对许多问题,因此必须确定哪些书卷拥有权威,可以帮助他们解决问题。

3E. 异端兴起

早在主后 140 年,异端分子马吉安(Marcion)已制定了一份不完整的正典名单,并四出推广。教会需要搜集所有属于新约的书卷,以抗衡他的影响力。

4E. 伪冒作品的流传

许多东方教会在崇拜时使用的书卷都肯定是伪冒的。这情况急切需要确立正典。

5E. 宣教

“基督教迅速传到其它国家,有需要把圣经翻译成当地的语言……早在第二世纪上半叶,圣经已译成叙利亚文和古拉丁文。但宣教士根本无法翻译一本未被确立的圣经,所以,究竟哪些书卷真正属于具权威的基督教正典这个问题,就受到关注了。”(Geisler, GIB, 278)

6E. 逼迫

公元 303 年,罗马大帝戴克里先下谕旨,销毁基督徒的神圣书卷。试问谁会为一部可能是宗教性、却非神圣的书卷而牺牲呢? 基督徒需要知道哪些书卷才是真正的神圣书卷。

2D. 正典的确认

1E. 亚历山太的亚他那修

我们现今的新约书卷名单最早可追溯至亚他那修(Athanasius, 主后 367 年)。他在一封给教会的节庆书信之中提及这份名单,他写道:“我要再次不厌其烦地谈及新约的各卷书。包括四卷福音书:马太、马可、路加和约翰。然后是使徒行传和七封书信(称为大公书信)——一封是雅各的,两封是彼得的,三封是约翰的,其后还有一封是犹大的。此外,有十四封是保罗的,按次序为:致罗马人书,两封致哥林多人书,之后是致加拉太人书,接着是致以弗所人书,然后是致腓立比人书、致歌罗西人书,之后是两封致帖撒罗尼迦人书,然后是致希伯来人书,再次是两封致提摩太的信,一封致提多,最后一封致腓利门书。在这一切之外,再加上约翰的启示录。”(Athanasius, I, 552)

2E. 耶柔米和奥古斯丁

在亚他那修发出这份名单后不久,耶柔米(Jerome)和奥古斯丁(Augustine)亦仿效他,把新约正典定为 27 卷书。(Bruce, BP, 112)

3E. 坡旅甲及与他同时代的人

坡旅甲(Polycarp, 主后 115 年)、亚历山太的革利免(Clement of Alexandria, 约主后 200 年)及其他早期教父,谈及新旧约圣经的书卷时,都用了“正如这些经文所说”这句话。

4E. 殉道者游斯丁

殉道者游斯丁(Justin Martyr, 主后 100 - 165 年)在他的《护教书一》(*First Apology* 1.67)提到圣餐:“称为星期日的那一天,所有住在城市或乡郊的人都聚集在一处,尽量宣读使徒的回忆录或先知的著作。宣读完毕后,主持人会作出训勉,并邀请会众仿效这些美善的事。”

他与蔡福(Trypho)的《对话录》(*Dialogue*, pp. 49, 103, 105, 107)之中,每当他引述福音书时,都会加上“经上记着”这个公式。无论是他或是蔡福,都必定知道“经上记着”是什么意思,又知道那是指着神所默示的经文而说的。

5E. 爱任纽

对于爱任纽(Irenaeus, 主后 180 年)的影响力,布鲁斯写道:

他提出的证据如此重要,是由于他[爱任纽]与使徒时代相连,又与教会有密切关系。他在小亚细亚成长,受教于约翰的弟子坡旅甲门下,在主后 180 年成为高卢(Gaul)的里昂(Lyons)的主教。从他的著作证实,被确认为正典的包括四福音;使徒行传;罗马书、哥林多前后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书;彼得前书和约翰一书;启示录。在他的论文《真道辨》(*Against Heresies*, III, ii, 8)显示,到了主后 180 年,四福音这个观念在基督教世界已成为公认的事实,更被视为像指南针的四个方位或四个方向的风那么显而易见和毋庸争辩。(Bruce, BP, 109)

6E. 伊格那丢

伊格那丢(Ignatius, 主后 50 - 115 年)写道:“我不想像彼得和保罗那样命令你们,因为他们是使徒。”(Trall. 3.3)

7E. 教会会议

布鲁斯指出,“当一次教会会议——主后 393 年的希坡会议(Synod of Hippo)——终于列出新约的 27 卷书时,会议并没有把它们未曾拥有过的权威赋予它们,而是纯粹把它们早已确立了的正典地位正式记录下来。(四年后的第三届迦太基会议再次公布了希坡会议的决议。)”(Bruce, BP, 113)

自此以后,罗马天主教、新教或东正教会都没有就 27 卷被接纳为新约正典的书卷作出激烈的争辩。

3D. 正典的分类

新约正典书卷的分类如下:

福音书	历史书	保罗书信	普通书信	预言
马太福音 马可福音 路加福音 约翰福音	使徒行传	马罗书 哥林多前书 哥林多后书 加拉太书 以弗所书 腓立比书 歌罗西书 帖撒罗尼迦前书 帖撒罗尼迦后书 提摩太前书 提摩太后书 希伯来书 提多书 腓利门书	雅各书 彼得前书 彼得后书 约翰一书 约翰二书 约翰三书 犹大书	启示录

3C. 新约次经

1D. 次经名单

《托巴拿巴名书》(*Epistle of Pseudo-Barnabas*, 主后 70 - 79 年)

《致哥林多人书》(*Epistle to the Corinthians*, 约主后 96 年)

《古代训诫》(*Ancient Homily*), 又名《革利免二书》(*Second Epistle of Clement*, 约主后 120 - 140 年)

《黑马牧人书》(*Shepherd of Hermas*, 约主后 115 - 140 年)

《十二使徒遗训》(*Didache, Teaching of the Twelve*, 约主后 100 - 120 年)

《彼得启示录》(*Apocalypse of Peter*, 约主后 150 年)

《保罗与特格拉行传》(*The Acts of Paul and Thecla*, 主后 170 年)

《致老底嘉人书》(*Epistle to the Laodiceans*, 第四世纪?)

《希伯来人福音》(*The Gospel According to the Hebrews*, 主后 65 - 100 年)

《坡旅甲致腓立比人书》(*Epistle of Polycarp to the Philippians*, 约主后 108 年)

《伊格那丢书信》(*The Seven Epistles of Ignatius*, 约主后 100 年)

以上不过是部分被摒弃的伪冒作品。(Geisler, BP, 297 - 316)

2D. 次经不被接纳的原因

贾斯乐和尼克斯总括这些书卷不被列入正典的原因：“(1)次经不过是在某些地区及某一段短时间内得到认可。(2)次经大部分连半正典的地位也达不到，不过是附加在不同的手稿以内，或是在目录之中被提及。(3)在讨论正典的主要会议或教会会议之中，次经都没有被纳入新约默示书卷之列。(4)次经大部分得到有限度的认可，是由于次经被正典书卷所提及(例如：西四 16 提及一封给老底嘉的信)，或是因为次经自称是使徒的作品(例如：《保罗行传》)。这些问题一旦厘清，这些书卷毫无疑问就不属正典了。”(Geisler, BP, 317)

4B. 旧约正典

1C. 雅麦尼亚理论

许多学者建立了一套理论，指犹太拉比于主后 90 年在雅法附近的雅麦尼亚召开会议，最终取得共识，分辨出哪些书卷可以纳入希伯来正典，哪些不能。这个理论的问题在于，雅麦尼亚的聚会事实上并没有得出这两项结果。拉比没有确立正典，而是“就某几本正典书卷提出质疑。遭议会否决的书卷本来就不属于正典。议会首要关注的是确立某几卷书本有的正典地位，而不是把新的书卷纳入正典之内。”(Ewert, ATMT, 71)拉比所讨论的问题是环绕着以斯拉记、箴言、传道书、雅歌、以西结书。“然而，要强调的是，虽然拉比就这几卷书提出了问题，但没有想过把书卷从正典中剔除。雅麦尼亚的会议不甚着重讨论‘把某几卷书纳入正典，而是确立书卷本有的正典地位。’”(Ewert, ATMT, 72)

罗列(H. H. Rowley)写道：“事实上，究竟应否称之为雅麦尼亚会议也成疑问。我们知道拉比曾聚集一起讨论问题，却不知道有没有得出正式或具约束力的议决；那一次讨论很可能是非正式的，但会议仍然有助落实并巩固那个犹太传统。”(Rowley, GOT, 170)

圣经学者埃伟特(David Ewert)解释，事实是“一部(旧约)书卷的权威并不是源自人，也不是源自拉比组成的议会。这些书卷是神所默示的，从一开始便带有权威的印记。犹太群体长期使用这些书卷，已令这些书卷的权威得到确认，到了适当的时候便自然被列为正典书卷。”(Ewert, ATMT, 72)

2C. 被确认的正典

证据清楚支持一个理论，就是希伯来正典在主后一世纪末之前已经得以确立，几乎可以肯定在主前四世纪至主前 150 年间已开始被确认。这个结论的主要根据是来自犹太人本身——他们相信自主前四世纪开始，“神便不再直接开口说话了”。

(Ewert, ATMT, 69)换言之,再听不见先知的声音。没有从神而来的话,意思是再没有新的话来自神。没有了先知,就不可能从神启示的经文。

两约之间时期(由旧约完结至新约事件之间约 400 年的时期),埃伟特察觉到:“在《马加比一书》十四章 41 节,我们读到西门成为领袖和祭司,‘直至一个可靠的先知兴起’;而较早前他又提到‘自从先知不再向他们显现’,以色列经历从未遇过的悲伤。《巴录二书》的作者诉说‘先知已经沉睡了’(85:3)。在先知时期完结之后所写的书卷,都被视为处于圣经的范围以外。”(Ewert, ATMT, 69 - 70)

最后成书而又被确认为正典的书卷就是玛拉基书(写于约主前 450 - 430 年)及历代志(成书于主前 400 年之前)。(Walvoord, BKCOT, 589)这两卷书与其余的希伯来正典书卷都可以在《七十士译本》(Septuagint)中找到——《七十士译本》是希伯来正典的希腊文译本,成书于主前 250 至 150 年间。(Geisler, GIB, 24;另见 Ewert, ATMT, 104 - 108 及 Wurthwein, TOT, 49 - 53)

布鲁斯确实,“传统上,希伯来圣经的书卷共有 24 卷,分为三大类。”(Bruce, CS, 29)这三类为律法、先知书、著作。下表是希伯来正典书卷的分类,这分类在许多著作中也可找到,例如现代版本的犹太人旧约圣经。(参考根据马所拉文本印制的 *The Holy Scriptures* 及 *Biblia Hebraica*, Rudolph Kittel, Paul Kahle (eds.))

律法(Torah)	创世记、出埃及记、撒母耳记、民数记、申命记
先知书(Nebhim)	约书亚记、士师记、撒母耳记、列王纪(早期先知书) 以赛亚书、耶利米书、以西结书、十二先知书(后期先知书)
著作(Kethubhim 或 Hagiographa)	诗篇、箴言、约伯记(诗书) 雅歌、路得记、耶利米哀歌、以斯帖记、传道书(五卷(Megilloth)) 但以理书、以斯拉记、尼希米记、历代志(史书)

虽然基督教会有同样的旧约正典,但书卷的数目却不同,因为我们把撒母耳记、列王纪、历代志、以斯拉、尼希米记各分为两卷;同时,我们又把犹太人结集为一、称之为“十二先知书”的小先知书加以细分。教会也改变了书卷的次序,舍弃官方列出的次序而按主题编排。(Geisler, GIB, 23)

3C. 基督为旧约正典作证

1D. 路加福音二十四章 44 节

吃最后晚餐的时候,耶稣告诉门徒:“摩西的律法、先知的书,和诗篇上所记的,

凡指着我的话都必须应验。”透过这句话，“他指出希伯来圣经是分为三个部分的：律法、先知书、‘著作’（经文称为‘诗篇’，可能是因为诗篇是这部分的第一卷书，又是最长的）。”（Bruce, BP, 96）

2D. 约翰福音十章 31 至 36 节；路加福音二十四章 44 节

耶稣所反对的是法利赛人的口述传统（可七；太十五），而不是他们对希伯来正典的观念。（Bruce, BP, 104）“没有证据显示，他和犹太人之间曾就任何一卷旧约是否属于正典而产生争拗。”（Young, AOT, 62）

3D. 路加福音十一章 51 节；马太福音二十三章 35 节

“从亚伯的血起，直到被杀在坛和殿中间撒迦利亚的血为止。”耶稣这话确认了旧约正典的范围。亚伯是圣经记载的第一位殉道者（创四 8）；撒迦利亚则是按希伯来旧约的次序，最后一位被提及的殉道者，他在向百姓说预言时，“在耶和華殿的院内”被石头打死（代下二十四 21）。在希伯来正典中，创世记是第一卷书，历代志则是最后一卷。所以，耶稣基本上是说：“从创世记到历代志”，或按照我们的次序：“从创世记到玛拉基书”，从而确认了整部希伯来正典都是由神所默示、带有神的权柄。（Bruce, BP, 96）

4C. 经外作者的见证

1D. 传道经的序言

最早提及旧约圣经的三分法，可能就是《传道经》的序言（约主前 130 年）。那篇序言是由作者的孙儿所写，他提及“律法、先知书、先祖的其它书卷”，显示希伯来正典是分为三部分。（Young, AOT, 71）

2D. 斐罗

“在基督的时代之后不久（约主后 40 年），斐罗证明了旧约的三分法，他提到律法、先知书（或预言），以及‘带来知识和培育敬虔态度的诗歌和其它作品’。”（Geisler, GIB, 246）

3D. 约瑟夫

犹太历史学家约瑟夫（主后一世纪末）也谈及三分法。有关希伯来圣经，他写道：

我们的行动足以证明我们对本国的那些书卷是何等尊重；无数个时代都已经过去，却没有人胆敢加添或删减什么，也不敢作丝毫改动。相反，所有犹太人自出娘胎便自然认为这些书卷包含了神圣的教义，要固守它们，并且在必要时甘愿为它们而牺牲。我们在被掳的时候，经常有许多国民在剧院广场上忍受折磨、受刑罚至死，这并不是什么新鲜的事；但他们也不会说半句话，诋毁我们的律法甚或否认包含这些律法的记载。（Josephus, FJAA, 609）

4D. 他勒目

他勒目是一部古老的作品,“搜集了拉比的律法、对摩西律法所作的决定及诠释”,以保存犹太人的口述传统。(White, T, 589)其中一部他勒目的汇编约在主后 350 至 425 年于耶路撒冷成书。另一部较详尽的他勒目汇编则约在主后 500 年于巴比伦尼亚成书。每一部汇编都是根据它成书之地命令,例如:以上两部分别称为耶路撒冷他勒目和巴比伦他勒目。

1E.

《土西他·论洗手》(*Tosefta yadaim* 3:5)记载:“福音书和异端的书卷不会令双手不洁;便西拉的书以及一切自他的时代开始所写的书都不属正典。”(Pfeiffer, IOT, 63)一本书令双手不洁,意思是指那本书是由神默示,因而是圣洁的。接触圣经的人必须在触摸过圣卷之后洗手。“拉比宣告圣经会令双手不洁,从而保护它免受人轻忽或不敬地对待,因为若每一次接触圣经之后都必须洗手,明显地就没有人会随随便便地接触它。”(Beckwith, OTC, 280)不能符合这要求的就不是从神而来的。这段文字所宣称的是,只有被纳入希伯来正典的书卷方能称为神的话。

2E.

文献(*Seder Olam Rabba* 30)指出:“直到那个时候(亚历山大大帝兴起、波斯王国灭亡之时),先知都是透过圣灵发预言。自此之后,‘要侧耳倾听智者之言’。”(Beckwith, OTC, 370)

3E.

文献(*Tos. Sotah* 13:2: *baraita in Bab. Yoma* 9b, *Bab. Sotah* 48b and *Bab. Sanhedrin* 11a)提到“在哈该、撒迦利亚和玛拉基这些后期先知死后,圣灵再没有在以色列发言。”(Beckwith, OTC, 370)

5D. 撒狄的主教墨利托

墨利托制订了基督教圈子中首个旧约书卷的名单(约主后 170 年)。优西比乌(*Ecclesiastical History* IV. 26)记录了他的评语:“墨利托声称他在途经叙利亚时,得到一份可靠的名单。在墨利托写给朋友阿尼西米亚士的信中,他解释:‘它们的名字如下……摩西的五卷书:创世记、出埃及记、民数记、利未记、申命记。约书亚记、士师记、路得记。四卷记载王国时期的书、两卷历代志、大卫的诗篇、所罗门的箴言(也称为智能书)、传道书、雅歌、约伯记。先知书包括:以赛亚书、耶利米书、结集为一的十二先知书、但以理书、以西结书、以斯拉记。’”

布鲁斯解释:“墨利托可能把耶利米哀歌包括在耶利米书内,把尼希米记包括在以斯拉记之内(但把以斯拉记列入先知书中却颇为奇怪)。这样,他的名单就包含了希伯来正典的所有书卷了(按七十士译本的次序编排),只有以斯拉记例外。他在叙

利亚所得到的资料中,可能没有包括以斯帖记在内。”(Bruce, BP, 100)

6D. 米示拿

现今犹太正典的三分法(在著作部分有 11 卷书)是源自米示拿的(《论最后一道门》(*Baba Bathra tractate*),主后五世纪)。(Geisler, GIB, 24)

5C. 证明旧约是圣卷的新约经文

太二十一 42,二十二 29,二十六 54、56;

路二十四;

约五 39,十 35;

徒十七 2、11,十八 28;

罗一 2,四 3,九 17,十 11,十一 2,十五 4,十六 26;

林前十五 3-4;

加三 8、22,四 30;

提前五 18;

提后三 16;

彼后一 20-21,三 16。

只要加上一句“就如经上所说”(约七 38),众人都明白那句话、那个故事或那卷书是神的话,是由神的先知所说的。

6C. 希伯来次经作品

次经的英文 apocrypha 一字,源自希腊字 apokruphos,意思是“隐藏”。

在主后四世纪,耶柔米是首个把这组作品称为次经的人。次经包括罗马天主教加进旧约圣经的书卷。新教则否定这些书卷为正典圣经。

1D. 为什么次经不属正典?

《翁格圣经字典》(*Unger's Bible Dictionary*)认为旧约次经亦有一定价值,但亦举出四个把次经摒弃于希伯来正典门外的原因:

1. 次经在史实和地理资料方面,都有许多不实之处,而且时代错乱。
2. 次经所教导的教理是错误的,并鼓励人采纳违反圣经的做法。
3. 次经藉着文学手法,表达矫揉造作的主题,而且次经的风格也不符合神所默示的经文。

4. 次经缺乏真正圣经成为神圣的独特元素,例如:预言的能力、诗歌和宗教的情操。(Unger, NUBD, 85)

2D. 次经书卷的内容概略

埃尔勒(Ralph Earle)在他那部出色的研读指引《圣经是如何来的》(*How We Got Our Bible*)一书中,简略地交待每一部次经的内容。那是一篇准确扼要的纲要,因此

我决定引述它,给读者直接体会这些非正典书卷的价值:

《以斯得拉一书》(*First Esdras*, 约主前 150 年)讲述在被掳巴比伦时期之后,犹太人回归巴勒斯坦重建的事。此书卷从历代志、以斯拉记和尼希米记中大量取材,但作者又加添许多传奇性的材料。

其中最有趣的是“三个卫兵的故事”。话说这三个卫兵正争论世上最强的是什么。其中一个说是“酒”,另一个说是“君王”,第三个说是“女人和真理”。他们把这三个答案放在王的枕头底下。王醒来后,下令这三个卫兵解释他们的答案。结果一致同意的答案是:“真理是最伟大,也是至强的。”因为提出这个答案的是所罗巴伯,所以他得以返回耶路撒冷重建圣殿,作为奖赏。

《以斯得拉二书》(*Second Esdras*, 约主后 100 年)是一部启示文学作品,当中包含七个异象。据说,马丁路德被这些异象搞得头昏脑涨,一手把这本书掉进易北河里去。

《多比传》(*Tobit*, 主前第二世纪初)是一部短篇小说。有强烈的法利赛色彩,着重律法、洁净的食物、礼仪洁净、行善、禁食和祷告。书中指出赈济穷人可以赎罪,这显然是违反圣经教导。

《犹滴传》(*Judith*, 约主前第二世纪中叶)也是虚构故事,并具法利赛色彩。这个故事的女英雄名叫犹滴,是一个美丽的犹太寡妇。当她所居住的城被围困时,她偕同女仆,带着洁净的犹太食物,出到城外敌军的将领营中。将领倾慕她的美色,把她留在营中。幸好,将领因狂饮而醉倒,不省人事。犹滴就拿起他的剑,砍下他的头,用包袱裹好,然后与女仆带着人头离开军营。将领的头被挂在附近一座城的城墙上,群龙无首的亚述军队因而吃败仗。

《以斯帖记补篇》(*Additions to Esther*, 约主前 100 年)。在旧约书卷之中,以斯帖记的突出之处在于绝口不提神。我们知道以斯帖和末底改曾禁食,但经文却没有明确地提及他们祷告。为填补这缺口,《以斯帖记补篇》加进二人的长篇祷文,并加插几封据称是亚达薛西所写的书信。

《所罗门智训》(*The Wisdom of Solomon*, 约主后 40 年)的写作目的在于把犹太人从心怀二意、崇尚物质、拜偶像的网罗挽救回来。正好像箴言一样,智能被拟人化了。书中也表达了许多高尚的情操。

《传道经》(*Ecclesiasticus*),又称《便西拉智训》(*Wisdom of Sirach*, 约主前 180 年),表现出高度的宗教智能,有点儿像正典中的箴言。亦提供实际的指引,例如:论到餐后发言,说(32:8)——

“说话要言简意赅,扼要精辟。”

“举止表现要像一个深藏不露的人。”

还有(33:4)——

“为将要说的话作好准备,就会有人细听你的话。”

约翰·卫斯理(John Wesley)曾多次在讲道中引述《传道经》;此书卷在圣公会圈子中仍广为人使用。

《巴录书》(*Baruch*, 约主后 100 年)自称是耶利米的书记巴录在主前 582 年所写。事实上,其目的可能是为主后 70 年耶路撒冷的陷落作解说。书中呼吁犹太人不要再起革命,而要服从皇帝。尽管这样,在不久之后的 132 至 135 年仍爆发了反抗罗马政府的巴柯巴革命(*Bar-Cochba revolution*)。《巴录书》第六章记载了所谓“耶利米书信”,当中强烈警告人不要拜偶像——大抵是写给在埃及亚历山太的犹太人。

我们手上的但以理书共有 12 章,在主前一世纪加插了第十三章——《苏撒拿传》(*Susanna*)。苏撒拿美丽动人,丈夫是巴比伦的一个犹太领袖,犹太人的长老和判官经常来访。其中二人为她的美色所迷,更试图勾引她。当地高声求救时,这两个长老诬蔑她,说发现她跟一个年青人私会。接受审讯时,因为有两个见证人口供一致,苏撒拿被判有罪,处以死刑。

然而,一个名叫但以理的年青人出现,中断了聆讯,并开始盘问证人。他分别质问二人,看见苏撒拿与情人在庭园的哪一棵树下幽会。证人因为答案不一致而被判死刑,苏撒拿亦获救。

《彼勒与大龙书》(*Bel and the Dragon*)在差不多同一时期加插进但以理书,成为第十四章。主旨在于表明拜偶像是愚蠢的行为。事实上包括了两个故事。

第一个故事,古列王问但以理,既然彼勒每天都吃掉许多羊、面粉和油,显示他的大能,为什么他不敬拜彼勒呢?于是,但以理在当天晚上来到供奉祭物的神庙,并在地上撒上灰。次日早上,王带着但以理来到神庙,要向他证明彼勒在晚上吃尽了所有祭物。可是但以理却向王展示地上的灰布满了祭司一家的脚印,他们是从台底下偷偷潜进来的。结果,祭司被杀,神庙也被毁。

关于大龙的故事也显然是传说。与多比、犹滴和苏撒拿的故事,都可被列为纯粹虚构的犹太故事,并没有什么宗教价值。

《三青年之歌》(*The Song of the Three Hebrew Children*)在七十士译本和拉丁文武加大译本中都是紧接着但以理书三章 23 节的。大量借用诗篇一四八篇的材料,以启应的方式轮唱;像诗篇一三六篇一样,重复了 32 次“向他歌唱、颂赞他的名直到永远”。

《玛拿西祷文》(*The Prayer of Manasseh*)是在马加比时期(主前二世纪)写成的,报称是邪恶的犹太王玛拿西的祷文。历代志下三十三章 19 节清楚地提到

有这样的一段祷文：“他的祷告，与神怎样应允他……都写在何赛的书上。”这篇祷文既未能在圣经找到，某些文士就干脆填补其不足！

《马加比一书》(*First Maccabees*, 主前一世纪)也许是次经中最有价值的一卷书。它记述了马加比三兄弟——犹大、约拿单和西门——的战绩。要理解犹太历史上这段关键性而又刺激的时期，此书跟约瑟夫的作品都是最重要的材料。

《马加比二书》(*Second Maccabees*, 同时期)不是《马加比一书》的续编，而是平行记载，只记述犹大马加比的胜利。普遍认为，二书较《马加比一书》更为传奇性。(Earle, HWGOB, 37-41)

3D. 历史文献证明次经不列入正典

贾斯乐和尼克斯列出十个古典文献的记载证明次经不获认可：

1. 亚历山太的犹太哲学家斐罗(主前 20 - 主后 40 年)大量引述旧约经文，甚至认同三重分类法，但却从没有把次经视为默示的经文般引述。
2. 犹太历史学家约瑟夫(主后 30 - 100 年)明确地排除了次经，数点了 22 卷旧约书卷。他也没有把次经书卷视为圣经般引述。
3. 耶稣和新约作者从没有引述次经，但引用旧约正典书卷的次数却数以百计，几乎所有旧约书卷都引用过。
4. 雅麦尼亚的犹太学者(主后 90 年)也没有认可次经。
5. 基督教会是在差不多四个世纪之内所召开的各次会议，都没有承认次经是神所默示的。
6. 早期教会许多伟大的教父都出言反对次经，例如：俄利根、耶路撒冷的西塞罗，以及亚他那修。
7. 伟大的学者兼拉丁文武加大译本的译者耶柔米(主后 340 - 420 年)也反对把次经纳入正典。耶柔米指出，教会阅读次经，是“把次经用作生活的例证和态度的指引”，却不会“以次经来建立任何教义”。为了这一点，他跟奥古斯丁隔着地中海爆发论战。起初，耶柔米甚至拒绝把次经翻译成拉丁文，但后来他粗略地翻译了少量次经书卷。在他死后，并违反他的意愿之下，次经书卷直接自古拉丁文译本搬进他的拉丁文武加大译本之中。
8. 在宗教改革时期，许多罗马天主教学者都拒绝接受次经。
9. 马丁路德和改革者都反对次经具有正典地位。
10. 直至主后 1546 年，在制衡宗教改革运动的天特会议(Council of Trent, 1545 - 1563 年)，次经才被罗马天主教接纳为拥有十足的正典地位，而这亦不过是一个好辩的结果。(Geisler/Nix, GIB, 272 - 273)

结论

杜克利(David Dockery)、马修斯(Kenneth Matthews)、和施罗安(Robert Sloan)在他们的近作《释经要义》(*Foundations for Biblical Interpretation*)查考过证据之后,为圣经正典作结:“基督徒若信靠神的保守,并知道他的话拥有的正典地位有何意义,就无须为我们手上这本圣经是否可靠而烦恼。”(Dockery, FBI, 77, 78)

3 新约史实可靠吗？

全章概览	
引言:古代文献可靠性的考查	<ul style="list-style-type: none"> • 怀疑的益处 • 该文件是否没有任何可知的矛盾? • 作者是否使用原始资料?
1A:证明新约可靠性的书目考查	3A:证明新约可靠性的外证考查
<ul style="list-style-type: none"> • 抄本数目及其数目跟原著的接近程度 • 重要的新约抄本 • 不同译本证明抄本的准确性 • 经课集证明抄本的准确性 • 早期教父证明抄本的准确性 	<ul style="list-style-type: none"> • 早期基督徒作者在圣经以外的支持证据 • 早期非基督徒对新约历史的肯定 • 石头也呼喊:考古学的证据结论
2A:证明新约可靠性的内证考查	

引言:古代文献可靠性的考查

我们在本章要确立的,是圣经理史的可靠性,而不是其灵感。考查圣经史实之可靠性的标准,要跟考查其它历史文献的标准相同。

桑德斯(C. Sanders)在《英国文学史研究简介》(*Introduction to Research in English Literary History*)中列出和解释了历史编纂的三个基本原则。那就是书目的考查、内证的考查,和外证的考查。(Sanders, IRE, 143ff.)本章将会考证圣经的新约部分,看它如何通过每个考查,以确定它是一个准确的资料来源,其中所记载的历史事件是可信的。

1A. 证明新约可靠性的书目考查

书目考查是查考其文本如何一直传递到今天。换句话说,我们既然没有原来的文件,那么,考虑到抄本的数目,以及原始版本与现存版本之间相距的时间,我们现今所拥有的卷册有多可靠呢?(Montgomery, HC, 26)

1B. 抄本数目及其数目跟原著的接近程度

彼德斯(F. E. Peters)指出,“单单就抄本的流传而言,基督教新约的著作是最多人抄录和最广泛传阅的古代文献。”(Peters, HH, 50)因此,新约文本的保真度就在乎众多抄本的证据。若只数算希腊文的卷册,得以保存下来的新约有 5,656 份完整和不完整的抄本,全都是第二至十五世纪用人手抄写下来的。(Geisler, GIB, 385)

已知的新约希腊文抄本,现今有超过 5,686 份。加上超过一万份武加大拉丁文译本,和最少 9,300 份其它早期的版本,现存的新约抄本接近 25,000 份,而且可能更多。没有别的古代文献拥有接近这样的数目,或有如此丰富的证据。相比之下,荷马的著名史诗《伊利亚特》(*Iliad*)排第二位,但现存的只有 643 份抄本。第一份完整保存的荷马著作可追溯至十三世纪。(Leach, OB, 145)

以下是新约现存抄本的各项数目:

现存的希腊文抄本:	大楷体抄本	307
	小楷体抄本	2,860
	经课集	2,410
	蒲草纸抄本	109
	小计	5,686
其它文字的抄本:	拉丁文武加大译本	10,000 +
	埃塞俄比亚文	2,000 +
	斯拉夫文	4,101
	亚美尼亚文	2,587
	叙利亚别西大文	350 +
	波海利文	100
	阿拉伯文	75
	古拉丁文	50
	盎格鲁撒克逊文	7
	科普替文	6
	索格底文	3
	古叙利亚文	2
	波斯文	2
	法兰克文	1
	小计	19,284 +
	所有抄本总计	24,970 +

以上的资料来源如下:

Michael Welte (Institute for New Testament Studies in Munster, Germany).

Kurt Aland, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 87, 1968.

Kurt Aland, *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*.

W. De Gruyter (1963).

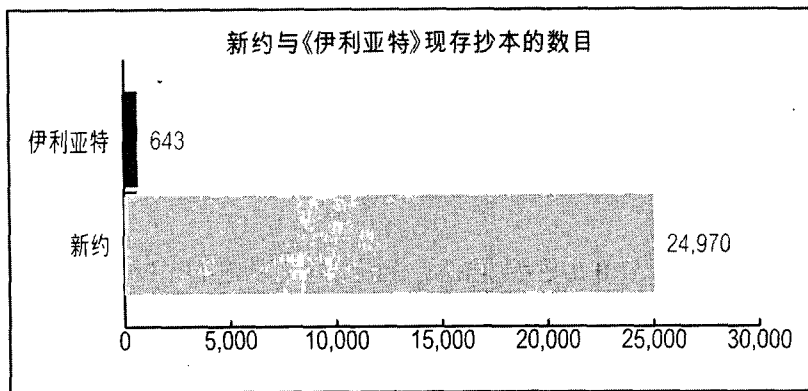
Kurt Aland, "Neve Nevtestamentliche Papyri III", *New Testament Studies*, July, 1976.

Bruce Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Clarendon Press, 1977.

Merrill M. Parvis and Allen Wikgren (eds.), *New Testament Manuscript Studies*, The University of Chicago Press, 1950.

Eroll F. Rhodes, *An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts*, Tokyo, Ikeburo, 1959.

J. Phillip Hyatt (ed.), *The Bible and Modern Scholarship*, Abingdon Press, 1965.



我们不能过分强调纯粹抄本数目的重要性。正如其它古代文献一样,圣经的原稿并不存在,然而,大量的抄本却让我们能够完全准确地把原着重构出来。(Geisler, GIB, 386)

孟沃华(John Warwick Montgomery)说:“如果我们对新约各卷现存的经文存疑,就是让所有古典文学都落入不明朗的境地,因为没有一份古代文献像新约那样,有大量的抄本作为支持。”(Montgomery, HC, 29)

大英博物馆馆长兼图书馆长肯扬(Frederic G. Kenyon)爵士是研究抄本的至高权威,曾发表过不少有关的声明,他说:

除了数目之外,新约抄本也跟古典作品的抄本有所不同……没有别的著作,其写成的时间与现存最早抄本相隔的时间,能像新约那么短。新约各卷在第一世纪后期写成;最早现存的抄本(没有价值的残篇除外)日期为第四世纪一

在原稿写成后的 250 至 300 年左右。这段时间听起来似乎很长,但相比于大部分伟大的古典文献,那根本是微不足道。我们相信沙孚克理(Sophocles;译注:希腊三大悲剧诗人之一)七个现存剧本的文本在各方面都是准确的;然而,这些文本所根据的最早期重要抄本,是在诗人死后 1,400 多年才写成的。(Kenyon, HTCNT, 4)

肯扬继续在《圣经与考古学》(*The Bible and Archaeology*)里说:“原著与现存最早的证据之间相隔的日期是那么短,不足以构成任何问题。怀疑圣经与原著之间有任何实质差异的最后根据,现在已经清除了。新约各卷的真实性和完整性,可以说最终已经得到确立。”(Kenyon, BA, 288)

杜克利(Dockery)、马修斯(Mathews)和施罗安(Sloan)最近写道:“就大部分圣经经文来说,传递下来的只有一个文本。除了文士抄写的错误和一些刻意的更改外,经文中惹来问题的地方只占一个很小的百分比。”(Dockery, FBI, 176)他们下结论说:

我们必须指出,至于原著与现存最早的抄本之间相隔的时间,新约比任何其它希腊文文献都短得多……虽然新约众多抄本之间肯定有差异,但没有一个关乎基督教信仰的重要教义,是根据一份可争议的文本来建立的。(Dockery, FBI, 182)

霍尔特(F. J. A. Hort)恰当地再说明:“至于文本证据的多样性和丰富性,在古代散文著作当中,新约的文本是独一无二和无与伦比的。”(Hort, NTOG, 561)

葛林理(J. Harold Greenlee)指出:“新约可取得的抄本数目,远远超过任何古代文献的抄本……新约现存最早期抄本的日期与原著日期接近,这是几乎任何一份古代文献都难以相比的。”(Greenlee, INTTC, 15)

奥布莱(W. F. Albright)满有信心地告诉我们:“没有别的希罗古代文献,能像新约那样有充足的抄本传统为其佐证。新约的早期抄本比任何古典著作的抄本都多得多,而最古老而广泛的残卷与原著也只是相隔大约两个世纪。”(Albright, AP, 238)

格林尼(Edward Glenn)报道说:

神赐给我们 5,656 份抄本,其中包含希腊文新约的全部或部分。那是保存得极之好的一本古书。我们不但有大量的抄本,而且它们在时间上也跟原著十分接近。有些不完整的新约抄本可追溯至第二世纪,而许多都与原著相隔不超过四个世纪。若与其它古代文献的保存情况相比,上述的事实是令人惊讶的。

[Glenn, PS, 援引于 BVD, .95;至于新约抄本的说明,参看 Aland, TNT, 72-84。最近期的一个新约抄本列表可见于 Kurt and Barbara Aland, eds. *Kurzgefasste Liste*

der griechischen Handschriften des Neuen Testaments。(Aland, KLHNT)这份资料列出了新约现存的希腊文抄本有 99 份蒲草纸抄本, 306 份大楷体抄本, 2,855 份小楷体抄本, 和 2,396 份经课集, 总数可参阅上表。]

施卢伯(Lee Strobel)在一本近期出版(1998 年)的书中报道了希腊文抄本最新的计算总数如下:蒲草纸抄本 99;大楷体抄本 306;小楷体抄本 2,856;经课集 2,403;总数 5,664。(Strobel, CC, 62 - 63)(数目数算中会有轻微的差异,这视乎一些细小的残篇是否被算为一份抄本,但如山的铁证使新约史实具有极大的可信性。)

德国明斯特(Munster)新约研究学会的韦尔德(Michael Welte)宣布最近期(1998 年 8 月)的希腊文抄本数目如下:109 份蒲草纸抄本,307 份大楷体抄本,2,860 份小楷体抄本,和 2,410 份经课集,总数 5,686 份。

格林尼引证可比较的古代文献,继续说:“没有人会因为我们没有原著的版本而质疑古代史书的真确性。可是,实际上这些作品的抄本数目比新约的抄本数目少得多。”(Glenny, PS, 援引于 BVD, 96)

布鲁斯(F. F. Bruce)在《新约文件》(*The New Testament Document*)中生动地描绘了新约与古代历史文献之间的比较:

我们若把新约与其它古代历史文献的文本资料作一比较,也许能看见新约在抄本证据上是多么的丰富。该撒的高卢之战(Gallic Wars, 主前 58 - 50 年间写成)现存有好几个抄本,但只有九至十个是完好的,而最古老的抄本比该撒的年代迟了九百多年。至于黎维(Livy, 主前 59 至主后 17 年)那 142 卷罗马历史,得以保存的只有 35 份;这些资料是从二十多个比较重要的抄本里得知的,其中只有一个抄本,就是包含卷三至卷六之残篇的抄本,是早至第四世纪。塔西图(Tacitus, 约主后 100 年)的 14 本历史书当中,只有四本半得以存留;其 16 本编年史当中,只有 10 本得以完整保存,而有两本则部分被保存下来。他这两部历史巨著的现存文本,完全依赖两个抄本来还原,一个是第九世纪的,另一个是第十一世纪的。

塔西图其它次要著作(*Dialogus de Oratoribus, Agricola, Germania*)的现存抄本全都借着一个第十世纪的手抄本流传下来。我们是根据八个抄本而认识修西狄第(Thucydides, 约主前 460 - 400 年)的历史书,而这些抄本中,最早期的约为主后 900 年,还有一些蒲草纸残片,约属于基督教开始的年代。希罗多德(Herodotus, 主前 488 - 428 年)的历史书也是这样。然而,没有人会因为希罗多德或修西狄第著作最早期而有用的抄本,全都是在原著写成之后超过 1,300 年才出现而质疑它们的真实性,即使有这样的争论,也没有研究古典文献的学者会在意。(Bruce, NTD, 16, 17)

葛林理在《新约经文鉴别导论》(*Introduction to New Testament Textual Criticism*)中谈到原稿与现存手稿(得以留存的最古老抄本)之间相隔的年代时指出:

对于大部分的希腊古典著作,最古老而可知的抄本都出现在作者逝世后1,000年或以后。拉丁作者的著作相隔的年代似乎比较短,维吉尔(Virgil)的原著与抄本之间相隔的时间短至三个世纪。然而,在新约的情况里,两个最重要的抄本也只是在新约完成后的300年便完成,而某些几近完整的新约书卷,以及新约各卷许多抄本残篇,则可追溯至原著出现后的一个世纪。(Greenlee, INTTC, 16)

葛林理又说:

纵然最早期的抄本与原著日期相差甚远,而现存的抄本数目通常也不多,但学者们仍然接受古代典籍是大致可信的,那么,新约文本显然也肯定是同样可信的。(Greenlee, INTTC, 16)

莫志杰(Bruce Metzger)在《新约经文》(*The Text of the New Testament*)里中肯地作出以下的比较:

几位古代作家的著作凭借最脆弱的途径保存到今天。例如,帕特卢斯(Velleius Paterculus)的罗马简史只凭着一个不完整的抄本保存至今,手稿初版(editti princeps)是根据这个抄本而写成的,而这个仅存的抄本在第十七世纪由雷纳努(Beatus Rhenanus)在安默巴克(Amerbach)抄写复制之后便遗失了。即使著名史家塔西图的《编年史》(*Annals*),也只有一个第九世纪的抄本留存至今,并且只是此书的首六卷。《致丢格那妥书》(*Epistle to Diognetus*)是一本早年基督教会作品,编者通常把它包括在使徒后期教父的文集里。在1870年,该书唯一可知的抄本在斯特拉斯堡(Strasbourg)市政图书馆一场大火里焚毁了。相对于这些数字,大量存留的新约材料令新约经文鉴别者变得困窘。

布鲁斯写道:“世上没有别的古代文献,像新约一样拥有如此丰富而优良的文本证据。”(Bruce, BP, 178)

相比于新约接近5,700份希腊文抄本,后页的列表证明其它古代文件的抄本实在贫乏。(Geisler, GIB, 408)

难怪萨卡里(Ravi Zacharias)下结论说:“确实地说,纯粹根据文件的数目、事件与文件写成之间的时距,以及可供证明或反驳之文件的多样性,我们可以很轻易地说,新约是有最佳证明的古代著作。实在没有别的古代抄本证据可与这样的文本数目和完整性相比。”(Zacharias, CMLWG, 162)

作者	书名	写作日期	最早期抄本	相隔时间	抄本数目
荷马	伊利亚特	主前 800 年	约主前 400 年	约 400 年	643
希罗多德	历史	主前 480 - 425 年	约主后 900 年	约 1,350 年	8
修西狄第	历史	主前 460 - 400 年	约主后 900 年	约 1,300 年	8
柏拉图	主前 400 年	约主后 900 年	约 1,300 年	7	
狄摩西尼	主前 300 年	约主后 1100 年	约 1,400 年	200	
该撒	高卢之战	主前 100 - 44 年	约主后 900 年	约 1,000 年	10
黎维	罗马历史	主前 59 至 主后 17 年	第四世纪(部分) 大部分为第十世纪	约 400 年 约 1,000 年	1(部分) 19 份抄本
塔西图	编年史	主后 100 年	约主后 1100 年	约 1,000 年 20	
皮里纽	自然历史	主后 61 - 113 年	约主后 850 年	约 750 年	7
新约		主后 50 - 100 年	约 114 年 (残篇)	50 多年	5,366
			约 200 年 (各卷)	100 年	
			约 250 年 (大部分新约)	150 年	
			约 325 年 (新约全书)	225 年	

2B. 重要的新约抄本

以下是按年代顺序排列的、一些最重要抄本的发现。至于日期确定方面,有助决定抄本之年份的因素有:

1. 所使用的材料;
2. 字母的大小和形式;
3. 标点符号;
4. 经文划分;
5. 装饰;
6. 墨水的颜色;
7. 羊皮纸的纹理和颜色。

(Geisler, GIB, 242 - 246)

《约翰雷兰抄本》(John Rylands' MS, 主后 130 年), 收藏在英国曼彻斯特的约翰雷兰图书馆(现存最古老的新约残篇)。“由于抄本极早的日期和位置(埃及)——与传统的写作地点(小亚细亚)有一段距离——这部分的约翰福音倾向肯定约翰福音写于第一世纪末的传统说法。”(Geisler, GIB, 268)

莫志杰谈到过时的鉴别学时说：“若这个细小的残篇在上世纪中期被发现，由德国杜平根出色的教授包珥(Ferdinand Christian Baur)所启发的新约鉴别学派，就不会主张第四卷福音书是直至 160 年才写成的了。”(Metzger, TNT, 39)

《伯默蒲草纸抄本 II》(*Bodmer Papyrus II*, 主后 150 - 200 年)于 1950 年代及 1960 年代间，在埃及一个商人处购得，现收藏在伯默世界文学图书馆；此蒲草纸抄本包含大部分的约翰福音。在贝蒂蒲草纸抄本(参下文)被发现后，世界文学图书馆在日内瓦附近的库勒尼(Culagny)购得的伯默蒲草纸抄本，是新约蒲草纸抄本最重要的发现。p66, 日期约为主后 200 年或更早期，包含 104 页的约翰福音一章 1 节至六章 11 节，六章 35 节下至十四章 26 节；还有其它 40 页的残篇，约翰福音十四至二十一章。这文本混合了亚历山太和西方经文类型，其中有大约 20 处改动，都是属于西方类型的。(Geisler, GIB, 390)“维也纳国家图书馆蒲草纸抄本收藏部主管亨格尔(Herbert Hunger)在他的文章《*Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)*, *Anzeiger der osterreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist, kl., 1960, Nr. 4, p. 12033)里把伯默蒲草纸抄本 II 的日期提早 66 年，即若不在第二世纪前期，也在第二世纪中期。请参看他的文章。”(Metzger, TNT, 39, 40)

“也属于此收藏之一部分的 p72, 是犹大书和彼得前后书最早期的抄本。伯默(M. Bodmer)所取得的另一份早期圣经抄本 p75, 是路加和约翰福音的单叠抄本……编者马维达(Victor Martin)和卡泽尔(Rodolphe Kaser)把这抄本的日期定为主后 175 至 225 年之间。这样，此抄本便是路加福音最早而可知的抄本，也是约翰福音最早期的抄本之一。”(Metzger, TNT, 41)因此，莫志杰形容这蒲草纸抄本为“在购得贝蒂蒲草纸抄本之后，新约抄本最重要的一个发现。”(Metzger, TNT, 39, 40)

《贝蒂蒲草纸抄本集》(*Chester Beatty Papyri*, 主后 200 年)。这些抄本是在 1930 年间从一名埃及商人处购得，现收藏于都柏林的贝蒂博物馆。有部分由密歇根大学拥有。这集子包含蒲草纸的抄本，其中三份是新约经文的主要部分。(Bruce, BP, 182)肯扬爵士在《圣经与现代学术研究》(*The Bible and Modern Scholarship*)一书中写道：“事实上，这显然是西乃抄本之后的一个最重要发现，它把新约早期抄本的日期，与传统所定之新约写作日期的距离大大收窄，以致在任何有关新约之真确性的讨论中，都可以完全忽略这个问题。没有其它古籍的文本能有这样早期和众多的证据，持平的学者也不能否认，流传至今的文本大致上是可靠的。”(Kenyon, BMS, 20)(蒲草纸抄本的详细目录可见于联合圣经公会及奈瑟勒和亚兰(Nestle-Aland)出版的希腊文新约，两书皆于斯图加特(Stuttgart)印刷。)

《四福音合参》(*Diatessaron*)，原文“Diatessaron”的意思是“四部分的协调”。希腊文“dia Tessaron”的字面意是“穿过四”。(Bruce, BP, 195)这是由他提安(Tatian, 约主

后 160 年)编制成的福音书对照。

优西比乌(Eusebius)在《教会历史》(*Ecclesiastical History*, IV, 29, Loeb ed., 1, 397)写道:“他们从前的领袖他提安以某种方式编写了四卷福音书的综合和汇集本,给它起名为《四福音合参》,这书现今仍留存于某些地方。”学者相信他提安这位亚述的基督徒,是第一个编写福音书对照本的人,这书只有一小部分仍然存在。(Geisler, GIB, 318, 319)

《梵蒂冈抄本》(*Codex Vaticanus*, 主后 325 - 350 年)几乎包含整本圣经,现收藏于梵蒂冈图书馆。经过一个世纪的经文鉴别之后,许多人认为梵蒂冈抄本是新约文本中最可靠的抄本之一。

《西乃抄本》(*Codex Sinaiticus*, 主后 350 年)收藏于大英博物馆。这抄本由替申多夫(Constantin Von Tischendorf)博士于 1859 年在西乃山修道院发现,内容几乎包含全部新约和大部分的旧约。这抄本由修道院呈献给俄国的沙皇,再由英国政府和人民在 1933 年的圣诞日以十万英镑从前苏联购得。

这抄本的发现有一段引人入胜的故事。莫志杰讲述发现这抄本的有趣过程如下:

1844 年,莱比锡大学一名自由讲师替申多夫还未到 30 岁,便开始了他在近东一带大规模的旅程,为的是寻找圣经的抄本。他来到西乃山圣迦他林修道院的时候,偶然在一个装满纸张的废纸箱里看见几页羊皮纸;那些纸张是修道院烤箱的燃料。经过仔细查看之后,他肯定那是旧约七十士译本的部分抄本,用近乎希腊文大楷的字体写成。他从废纸箱里寻回不下 43 张这样的纸张,该院的修道士还若无其事地指出,有两篮这样的废纸已经烧毁了!后来,修道院把这个抄本的其余部分(包括以赛亚书全卷及马加比一书和二书)拿给替申多夫看的时候,他警告那里的修士说,这些珍贵的资料绝对不能用来点燃他们的炉火。替申多夫获准保存的 43 页包括历代志上的某些部分、耶利米书、尼希米记,和以斯帖记。返回欧洲之后,他把这些抄本残篇收藏在莱比锡的大学图书馆里,一直存留至今。1846 年,他把这些经文内容出版,定名为腓勒得——奥古斯特抄本[*codex Frederico-Augustanus*, 以表示对其元首及赞助人撒克逊王奥古斯特(Frederick Augustus)的尊敬]。(Metzger, TNT, 43)

1853 年,替申多夫第二次探访修道院的行程并没有新发现,因为经过 1844 年第一次探访之后,他寻找抄本的热情令该院的修士都对他存有戒心。1859 年,他在俄国沙皇亚历山大二世的指示下第三次探访该修道院。在离开之前,替申多夫把他在莱比锡出版的七十士译本交给修道院的管理人。

于是,该管理人告诉替申多夫,他也有一份七十士译本,并且在他房内的密

室中拿出一份用红布包裹的抄本来。就在这位被吓呆的学者眼前,摆放着他梦寐以求的宝藏。替申多夫掩盖着自己激动的情绪,假装不经意地问他能否当晚借来翻阅。既获得了允许,他返回房间后,便整夜带着兴奋的心情细读那抄本,因为,正如他在日记里承认(作为一位学者,他用拉丁文来书写)——*quippe dormire nefas videbatur*(睡觉似乎是一个亵渎的行为!)不久,他便发现那份文件所包含的内容比他期望的多得多;里面不但有大部分的旧约,还有保存得完整无缺的新约,以及两部第二世纪的早期基督教作品:《巴拿巴书信》(先前可知的只有一份拙劣的拉丁文译本)和大部分的《黑马牧人书》(直至当时,可知的只有它的书名)。(Metzger, TNT, 44)

《亚历山太抄本》(*Codex Alexandrinus*, 主后 400 年)收藏在大英博物馆。《大英百科全书》相信这抄本是在埃及用希腊文写成。其中所包含的几乎是整本圣经。

《以法莲抄本》(*Codex Ephraemi*, 主后 400 年代)收藏在巴黎的国家图书馆。《大英百科全书》说:“它(这抄本)是源自第五世纪,这个年代以及其所提供的证据,对新约某部分经文来说是重要的。”(EB, Vol. 3, 579; Bruce, BP, 183)除了帖撒罗尼迦后书和约翰二书之外,新约每一卷书都出现在这个抄本里。“这是一个称为复写本(*palimpsest*, 这种抄本有些地方被擦掉,再重新在原处写上文字)的第五世纪文件。透过化学方法,加上艰苦努力,学者可以看到在重写文本之下的原来字样。”(Comfort, OB, 181)

《伯撒抄本》(*Codex Bezae*, 主后 450 年以后)收藏在剑桥图书馆,其中包含四卷福音书和使徒行传,不但有希腊文版本,也有拉丁文版本。

《华盛顿抄本》(*Codex Washington*)或费瑞抄本(*Freericanus*)(约主后 450 年)包含四卷福音书。(Greenlee, INTTC, 39)这抄本收藏在美国首都华盛顿的斯密生学会(*Smithsonian Institution*)。

《清山抄本》(*Codex Claromontanus*, 主后 500 年代)包含保罗的书信。这是一个双语的抄本。

3B. 不同译本证明抄本的准确性

文本证据和准确性的另一个强烈支持是古代的译本。在绝大部分情况下,“古代文献很少会翻译成另一种语言。”(Greenlee, INTTC, 45)

从起初,基督教便已是一个带着传教使命的信仰。“最早期的新约译本由宣教士翻译而成,目的是协助他们在说叙利亚语、拉丁语,或埃及科普替语的人中间传扬基督教的信仰。”(Metzger, TNT, 67)

新约的叙利亚文和拉丁文译本约于主后 150 年完成。这些译本带我们返回十

分接近原著的时代。现存各种译本的抄本有超过 15,000 份。

1C. 各种叙利亚译本

《古叙利亚文译本》(*Old Syriac Version*)包含四卷福音书,约在第四世纪抄写而成。此处应加以解释的是“叙利亚文一般是指基督教的亚兰文。这译本用一种经过特殊变化的亚兰文字母写成。”(Bruce, BP, 193)摩普绥提亚的狄奥多若(Theodore of Mopsuestia, 第五世纪)写道:“它被翻译成叙利亚人的语言。”(Bruce, BP, 193)

《叙利亚别西大译本》(*Syriac Peshitta*)。别西大的基本意义是“简单”。这是一个标准译本,在主后 150 至 250 年左右写成。其四百多个抄本中,流传至今仍有超过 350 个。(Geisler, GIB, 317)

《巴勒斯坦叙利亚文译本》(*Palestinian Syriac*)。多半学者认为此译本日期约为主后 400 至 450 年(第五世纪)。(Metzger, TNT, 68 - 71)

《非罗森诺译本》(*Philoxenian*, 主后 508 年)。坡旅甲(Polycarp)为马北(Mabug)主教非罗森诺(Philoxenas)翻译了一个新的叙利亚文新约译本。(Greenlee, INTTC, 49)

《哈克连叙利亚文译本》(*Harkleian Syriac*, 主后 616 年)由哈克连的多马(Thomas of Harkel)翻译。

2C. 各种拉丁文译本

《古拉丁文译本》(*Old Latin*)。从第四世纪到十三世纪均有证据提到第三世纪有一“古拉丁文译本在北非和欧洲流传。”

《非洲古拉丁文译本》(*African Old Latin*, 又称巴比安斯抄本(*Codex Babbianensis*), 主后 400 年)。莫杰志写道:“卢维(E. A. Lowe)指出其中的古文字符号是从某个第二世纪的蒲草纸本抄写过来的。”(Metzger, TNT, 72 - 74)

《可比安斯抄本》(*Codex Corbiensis*, 主后 400 - 500 年)包含四卷福音书。

《韦尔切利抄本》(*Codex Vercellensis*, 主后 360 年)。

《帕雷提努抄本》(*Codex Palatinus*, 主后第五世纪)。

《拉丁文武加大译本》(*Latin Vulgate*, 意指“通用或普及”)。耶柔米是罗马主教达玛苏(Damasus)的书记。他在主后 366 至 384 年间按主教的要求翻译了武加大译本。(Bruce, BP, 201)

3C. 各种科普替(埃及)文译本

布鲁斯认为最初的埃及文译本可能在第三或第四世纪完成翻译。(Bruce, BP, 214)

《沙希地文译本》(*Sahidic*)。第三世纪初期(Metzger, TNT, 79 - 80)。

《波海利文译本》(*Bohairic*)。编辑卡塞尔(Rodalphe Kasser)把日期定为第四世纪左右(Greenlee, INTTC, 50)。

《中部埃及文译本》(*Middle Egyptian*)。第四或第五世纪。

4C. 其它早期译本

《亚美尼亚文译本》(*Armenian*, 主后 400 年以后)。似乎从一本在君士坦丁堡取得的希腊文圣经翻译而成。

《哥特文译本》(*Gothic*)。第四世纪。

《格鲁吉亚文译本》(*Georgian*)。第五世纪。

《埃塞俄比亚文译本》(*Ethiopic*)。第六世纪。

《努比亚文译本》(*Nubian*)。第六世纪。

4B. 经课集证明抄本的准确性

这是一个常被忽略的范畴,然而,新约希腊文抄本的第二大组却是经课集(*Lectio-naries*)。

莫志杰提供了经课集的背景:“按照会堂每逢安息日在礼拜仪式中诵读部分律法书和先知书的习惯,基督教会崇拜的时候会读出新约书卷的经文。一种诵读福音书和书信的定期经课渐渐建立起来,并且根据全年的礼拜日和其它基督教圣日定出一些固定的常规来。”(Metzger, TNT, 30)

莫志杰指出被编入目录的经课集共有 2,135 份,但大部分仍然有待鉴定和分析。(较近期的计算是 2,396 份,如本章先前所列。)

葛林说:“最早期的经课集残篇源于第六世纪,而完整抄本的日期则在第八世纪及更后的时期。”(Greenlee, INTTC, 45)

经课集通常较保守,会使用较古老的文本,而这就使它们在经文鉴别上显得尤其珍贵。(Metzger, TNT, 31)然而,我们必须承认,在订立新约文本方面,经课集只有次等的价值,理由最少有三:

1. 它们包含的整本新约重复出现多次,但却没有启示录和某些部分的使徒行传。

2. 近期有关经课集的学术研究,令它们在订立真正的文本方面承担较重要的责任。经课集的经文类型主要是拜占庭式,但也有某些组别有亚历山太和该撒利亚读文的特色。

3. 经课集也影响了我们对某些经文的理解,如约翰福音七章 53 节至八章 11 节和马可福音十六章 9 至 20 节。(Geisler, GIB, 418)

(经课表的详细列表可见于联合圣经公会及奈瑟勒和亚兰出版的希腊文新约,两书皆于斯图加特印刷。)

5B. 早期教父证明抄本的准确性

早期教父对圣经的引用不是新约文本的主要见证,但他们确实担当了两个十分重要的次等任务。第一,他们对新约正典 27 本权威书卷的存在,给予压倒性的支持。虽然有些教父的经文引述十分准确,但一般来说都是宽松的,可是,他们最少也复制了原文极大部分的内容。第二,教父们引述经文无数,而且流传甚广,即使我们没有现存的新约抄本,也可从他们的著作里把新约重构出来。(Geisler, GIB, 430)

早期教父对新约的引述

作者	福音书	使徒行传	保罗书信	普通书信	启示录	合计
殉道者游斯丁	268	10	43	6	3(266 处暗示)	330
爱任纽	1,038	194	499	23	65	1,819
革利免(亚历山太)	1,017	44	1,127	207	11	2,406
俄利根	9,231	349	7,778	399	165	17,922
特士良	3,822	502	2,609	120	205	7,258
希坡律陀	734	42	387	27	188	1,378
优西比乌	3,258	211	1,592	88	27	5,176
总数	19,368	1,352	14,035	870	664	36,289

简单来说,葛林理说得对:“这些引文那么广泛,纵然不使用新约的抄本,我们也能够从这些引文把新约重构出来。”(Greenlee, INTTC, 54)

例如,我们根据上表,就伯尔根(Burgon)的索引所提供的数据,比较这些较早期和重要的作者所作的众多引述。(Geisler, GIB, 431)

有关教父引述新约的情况,莫志杰告诉我们:“除了从新约希腊文抄本和早期译本获得的文本证据外,经文鉴别者也得到许多引述的经文,这些引文包括在注释书、讲章,和早期教父撰写的其它论文里。这些引文那么广泛,即使所有其它有关新约文本的资源都毁灭了,它们也足以让学者把整本新约重构出来。”(Metzger, TNT, 86)

《大英百科全书》说:“原文学者即使考查所有的抄本和译本,仍未能彻底搜罗新约文本的证据。早期教父的著作往往反映出一些跟这个或那个抄本不一样的文本……他们给文本所作的见证,尤其是当他们确证某些其它来源的读文时,是经文鉴别者在作出结论之前必须参考的。”(EB, Vol. 3, 579)

有人问戴林波(David Dalrymple)爵士：“假设新约被毁灭了，它的抄本在第三世纪末已荡然无存，我们还有可能从第二和第三世纪的教父著作里把它再次編集起来吗？”戴爵士那时还怀疑圣经在早期著作上所占的优势。但作出了大量调查研究之后，他下结论说：“看看那些书。你还记得有关新约和教父著作的问题吗？该问题引起了我的好奇心。由于我拥有所有现存的第二和第三世纪的教父著作，于是便开始研究。迄今为止，我已经在其中找到了整本新约，只欠 11 节经文。”(Dalrymple, 援引于 Leach, OBHWGI, 35, 36)

安格斯(Joseph Angus)在《圣经手册》(*The Bible Handbook*, p. 56)针对早期教父的著作，提出了以下的警告：

1. 经文有时不是准确地逐字引述。
2. 某些抄写员常有手书之误，或会刻意作出更改。

在教会教父当中，作为新约抄本早期的重要见证有：

罗马的革利免(Clement of Rome, 主后 95 年)。俄利根(Origen, *De Principis*, Book II, Chapter 3)称他为十二使徒的门徒。(Anderson, BWG, 28)

特士良(Tertullian)在《真道辩》(*Against Heresies*, Chapter 23)中指他(革利免)是由彼得委任的。

爱任纽(Irenaeus)继续在《真道辩》(*Against Heresies*, Book III, Chapter 3)指出，“众使徒的劝诫仍然在他耳中回响，他们的教导仍然在他眼前。”

罗马的革利免引述的经文有：

马太福音	路加福音	哥林多前书	希伯来书
马可福音	使徒行传	提多书	彼得前书

伊格那丢(Ignatius, 主后 70 - 110 年)是安提阿的主教，在罗马殉道。他对众使徒十分熟悉。他的七封书信包含了以下各卷的引文：

马太福音	哥林多前书	腓立比书	提摩太前后书
约翰福音	加拉太书	歌罗西书	雅各书
使徒行传	以弗所书	帖撒罗尼迦前后书	彼得前书
罗马书			

坡旅甲(主后 70 - 156 年)86 岁那年殉道，是士每拿的主教和使徒约翰的门徒。其它引述新约的人还包括：巴拿巴(约主后 70 年)、黑马(Hermas, 约主后 95 年)、他提安(约主后 170 年)，和爱任纽(约主后 170 年)。

亚历山太的革利免(Clement of Alexandria, 主后 150 - 212 年)。他引述了 2,400 处新约经文，除了三卷书之外，他的引文来自整本新约。

特士良(主后 160 - 220 年)是迦太基教会的长老。他引述新约超过 7,000 次之

多,其中3,800次引述自福音书。

希坡律陀(Hippolytus, 主后 170 - 235 年)引述经文超过 1,300 处。

殉道者游斯丁(Justin Martyr, 主后 133 年)与异端人士马吉安(Marcion)抗辩。

俄利根(主后 185 - 253 或 254 年)。这位常常大声疾呼的作者编纂了超过 6,000 份著作。他的作品列出了超过 18,000 处新约的引文。(Geisler, GIB, 353)

居普良(Cyprian, 卒于主后 258 年)是迦太基的主教。他使用了约有 740 处旧约经文和 1,030 处新约经文。

贾斯乐(Geisler)和尼克斯(Nix)正确地作结论说:“至此简单地清点一下目录,便发现在尼西亚会议(主后 325 年)之前,我们已经有 32,000 次新约的引文。这 32,000 次引文绝对不是引文的全部,当中甚至未包括第四世纪的作者。只要加上另外一位在尼西亚会议之前和当时都十分活跃的作者优西比乌所引述经文的数目,新约引文的总数便达到 36,000 多次。”(Geisler, GIB, 353, 354)

除了上述人物之外,你还可以加上奥古斯丁(Augustine)、阿马比斯(Ambius)、雷坦提乌(Laitantius)、屈梭多模(Chrysostom)、耶柔米(Jerome)、罗马努斯(Gaius Romanus)、亚他那修(Athanasius)、米兰的安波罗修(Ambrose of Milan)、亚历山太的区利罗(Cyril of Alexandria)、叙利亚人以法莲(Ephraem the Syrian)、波提亚的希拉流(Hilary of Poitiers),和女撒的贵格利(Gregory of Nyssa)等等。

贾根尼(Leo Jaganay)谈到教父引述新约的情况时说:“至于伯尔根院长临终时留下的大量未出版的材料,其中特别值得注意的是古代教父引述新约的索引。这索引由 16 卷可在大英博物馆找到的巨册组成,并且包含 86,489 处引文。”(Jaganay, ITC-NT, 48)

2A. 证明新约可靠性的内证考查

1B. 怀疑的益处

有关这个考查,孟沃华指出文学鉴别者仍然遵循亚里士多德的格言,就是:“遇有怀疑时利益要归给文献本身,而不能由鉴别者自己僭取。”(Montgomery, EA, 29)

因此,“人必须聆听被分析中的文献所显明的主张,而不是假设它有虚假或错误,除非作者因自相矛盾或实际的错误而让人怀疑他的资格。”(Montgomery, EA, 29)

何恩(Robert M. Horn)引申这说法道:

试想想,若要把一个“难题”列入反证某个教义类别里,我们需要怎样证明那是一个“难题”呢?当然表面的矛盾不足以满足这个要求。首先,我们必须

肯定已经正确地理解该段文字,以及其中用字或数字的含义。其次,我们必须有足够的知识去了解该问题。第三,即使更进一步的知识、经文研究、考古学等,都不可能帮助我们对该问题有更多的了解。

难题不构成异议。不能解决的问题不一定是谬误。这样说并不是要把难题的范围缩到最小,而是要正确地理解它。我们要抓住困难,问题必须催使我们去寻求更清晰的解释;在获得任何问题的最后答案之前,我们都不能肯定地说:“这是一个被证实的错误,它毫无疑问地与无误的圣经对立。”大家都知道无数这样的“异议”,在本世纪初开始已经一一得到解决。(Horn, BTISI, 8, 87)

2B. 该文件是否没有任何可知的矛盾?

阿彻尔(Gleason Archer)博士在神学院里无人不晓,他是一个认识三十多种语言的人,而其中大部分都是旧约时代中东地区的语言。他在研究院教授圣经鉴别学超过30年,对自己在识别何谓圣经的难解经文方面的学历,作出以下谦逊的描述:

当我还是哈佛大学本科生的时候,我对护教学和圣经经验学产生了极大的兴趣;因此,我便努力学习任何与圣经学术研究有关的语言和文化。我在大学主修古典文学,因而学习了拉丁文和希腊文,还有法文和德文。在神学院的时候,我主修希伯来文、亚兰文,和阿拉伯文;在研究院那几年,则潜心学习叙利亚文和亚甲文,甚至在选修课程里教授这些学科。较早期的时候,在高中的最后两年,我对中期王国的埃及研究产生了特殊的兴趣,到后来教授同类课程的时候,我对这个领域的兴趣更进一步加强了。在芝加哥东方学院的时候,我特别研究第十八王朝的历史记录,也学习了科普替语和苏美尔语。作为与这些古代语言研究之结合,我在法律学院接受了一个完整的训练课程,其后在1939年被麻省法院录取。这个机会让我在法律证据的领域上获得一个透彻的基础训练。

阿彻尔博士在《圣经难题百科全书》(*Encyclopedia of Bible Difficulties*)的前言里,为圣经的内在一致性作出以下的见证:

处理过一个又一个表面上的差异,研究过圣经记载和语言学、考古学,及科学证据之间的所谓矛盾之后,我对圣经之可信性的信心,一而再地获得证实和加强,因为我发觉人类发现的每一个圣经难题,从古时直到现在,几乎都由圣经经文本身,以一种完全令人满意的方法解决了,或由客观的考古证据破解了。可从古代埃及、苏美尔,或亚甲文献取得的有根据的推论,全都与圣经的记载协调;受过正规训练的福音派学者完全毋须惧怕人本理性主义者敌对性的争论和挑战,或诽谤者的任何言词。

阿彻尔博士作结论说：“圣经本身有极佳和充足的答案去反驳每一个针对它的指控。但我们只能在永活的神无谬误的话语里面找到这答案，而圣经正指出自己是属于这一类书。”（Archer, EBD, 12）

圣经学生常因看见某些圣经句子与另一些圣经句子似有矛盾而感到困惑。例如，我的一位同伴常常感到不解的是，马太福音和使徒行传对于加略人犹大的死，为什么会有不一致的记载呢？马太福音说犹大是自缢而死的，使徒行传则说犹大一头栽进田里，“肚腹崩裂，肠子都流出来”而死。我的朋友感到困惑的是，两个记载怎么可能都是真确的呢？他尝试使之合理化说，犹大必定是在悬崖边自缢，绳子断开，他便一头栽进下面的田野里。若要掉进田里而使肚腹崩裂，这是唯一的可能性。千真万确的，几年后，我这位朋友在一次圣地旅行中，看见了传说是犹大死亡的地点：在耶路撒冷以外一块位于悬崖下面的田地。

断言圣经有谬误，往往因为人不明白解释古代文献的基本原则。以下的原则能帮助我们辨别圣经文献，是否确实无误或是矛盾：

原则一：未得到解释的，不一定是不能解释的。没有一个见多识广的人会自称能解释圣经里所有的难题。然而，批评家不能因此便假设仍未得到解释的经文，是永远不能解释的。科学家在大自然里看见一件不寻常事物的时候，他不会放弃作进一步的科学探索。相反地，他会以那不能解释的事物作为寻找答案的动力。

例如，从前科学家并不能解释流星、日蚀、旋风、飓风和地震的现象。直至近年，科学家仍不知道大黄蜂怎么能飞。但没有科学家会认输说：那是“矛盾！”这些神秘现象已经向锲而不舍的科学解开他们的奥秘。

同样地，基督徒学者也可以用相同的态度探究圣经，那就是：至此为止仍未得到解释的经文，不一定就是不能解释的。他不会假定任何记载上的差异是矛盾。遇到一些暂时未有解释的事情，他便继续探究，相信终必会找到答案。老实说，他若持着相反的态度，就必定会停止研究。若已经假定没有答案，人还会去寻求答案吗？

像科学界的学者一样，研究圣经之人的信心和他们的研究工作已经得到了回报。学者们从前对许多难题找不到答案，现今已经向历史、考古学、语言学，和其它学科锲而不舍的努力投降。例如，批评家曾认为圣经首五卷书不可能是摩西所写，因为摩西的时代仍未有文字记载。现在我们知道，在摩西之前的两千年或更早的时期，文字记载已经存在。同样地，批评家曾认为圣经谈及赫人，是一个谬误，因为历史学家完全不知道这个民族的存在。现在历史学家经由在土耳其发现的赫人图书馆，已经知道他们的存在。这些证据让我们深深相信，仍未有答案的圣经难题确实有它的解释，我们毋需假设圣经里有错误。

当我们开始查究支持它（即圣经里所谓的矛盾）的例子时，发现那些地方只

是难以与圣经协调,而不是没有可能协调。最明显不过的是,任何两个句子必须在任何自然的推论下都不可能协调,才能被断定为前后矛盾。这是历史研究里一个公认的原则,也是唯一有可能的合理原则,除非我们要坚称这两个句子必然地包含该事例的一切实情,并排除可作协调推论的可能性(页 54,粗体字为原有标示)。(Geisler, DY, 52)

原则二:解释是会出错的,但这不代表启示会出错。人类是有限的,有限的人会犯错。正因如此,铅笔顶端有橡皮擦,计算机也有“删除”键。只要有不完美的人类存在,神的话便有被误解的可能,人类对他的世界也会有错误的观点。我们不应假设现今盛行的科学观点,就是该课题的最后定案。过去一直盛行的科学观点被现今的科学家看为错误的。因此,我们可以预期,盛行的科学主张与广被接纳的圣经解释之间是有矛盾的。但这些冲突不足以证明神的世界和神的话语之间有矛盾。

原则三:要了解经文的上下文。也许批评家最常见的错误就是把一段经文抽离它原有的背景。正如谚语有云:“抽离背景的主题是一个托词。”(A text out of context is a pretext.)人可以使用这种方法从圣经去证明任何事物。圣经说:“没有神”(诗十四 1)。当然,上下文应当是:“愚顽人心里说:没有神。”(诗十四 1)有人或会指出,耶稣也劝我们“不要与恶人作对”(太五 39),但我们不能忽略他说这句话的时候,是正在谈论反报复的问题。同样地,许多人不明白耶稣说“有求你的就给他”这句话的背景。那是否指小孩子向你耍一支枪,你也给他;或恐怖分子来耍核子武器,你也要给他呢?不按照上下文来解释经文的意义,也许就是挑剔圣经之人的主要错误。

原则四:按照意义明显的经文去解释难解的经文。有些经文是难以理解的,有时候其困难在于意义含糊,有时候某段经文的教训好像与另一段经文的教训互相冲突。例如,雅各似乎说救恩是借着行为而得(雅二 14-26),而保罗的教导则清楚指出救恩是出于恩典(罗四 5;多三 5-7;弗二 8-9)。在这情况下,我们不应认为雅各的言论与保罗相抵触。保罗是谈到在神面前称义(只凭着信心),而雅各则指在人面前称义(他们看不见我们的信心,只看见我们的行为)。

另一个例子是腓立比书二章 12 节,保罗在该处写道:“当恐惧战兢做成你们得救的工夫。”表面看来,保罗好像说救恩是借着行为而得。然而,我们有大量的经文可以驳斥这说法,而那些经文都明显地主张“得救是……因着信;这并不是出于自己,乃是神所赐的;也不是出于行为,免得有人自夸”(弗二 8-9)。而且“惟有不做工的,只信称罪人为义的神,他的信就算为义”(罗四 5)。若按上述意义清晰的经文,来理解“做成得救的工夫”这句难解的话,我们便可看见,无论其中所指的是什么,也总不会指我们是靠着自己的行为得救。事实上,其意思就在紧接着的下一节。我们要做成得救的工夫,因为神的恩典已经在我们心里作工了。用保罗的话来说:

“因为你们立志行事都是神在你们心里运行,为要成就他的美意”(腓二 13)。

原则五:不要把教训建基在意义模糊的经文上。有些经文难于理解,因为其中的意义含糊。这情况的原因通常是经文里的钥字只出现了一次(或甚少出现),以致我们很难明白作者的意思,除非我们从上下文推断出来。例如,一段十分著名的经文出现了一个字,这个字直至新约写成时,没有在其它希腊文作品里出现过。这字出现在我们通常称为主祷文的经文里(太六 11)。这句话一般译作:“我们日用的饮食,今日赐给我们”。此处讨论的,是译作“日用”的字——“epiousion”。研究希腊文的专家对于其来源或确实的意思仍未取得一致的意见。不同的解经家尝试把它与其它大家熟悉的希腊文字联系起来,并对它所产生的意义提出许多不同的建议。这些建议包括:

- 今日继续赐给我们饮食。
- 今日赐给我们超级丰富的(或超自然的,从天而降的)饮食。
- 今日赐给我们维持生命的饮食。
- 今日赐给我们日用(我们今日所需要的)饮食。

每一个建议都有其拥护者,并且按照上下文都解得通,每一个建议都只是根据现有的有限资料。我们没有任何强烈的理由去放弃已经广被接纳的翻译。但这个例子可以阐明我们的要点:有些经文是难解的,因为某些钥字只出现了一次,或甚少出现,以致意义难明。

有些时候,所出现的用字是清楚明确的,但其意义却不明显,因为我们不能确定该字所指的是什么。保罗在哥林多前书十五章 29 节谈到一些人“为死人受洗”。他所指的是否为活着的代表人施洗,以确保死去却未受洗的信徒必定能得救(如摩门教的主张)呢? 是否指一些人受洗加入教会,以填补那些死去之人的空缺呢? 是否指一个信徒“为”(即“作为目标”)自己的死以及与基督同埋葬而受洗呢? 还是别有所指呢?

倘若我们不能确定:

1. 我们不应根据一段意义含糊的经文来建立一个教义。一种凭经验而可靠的解释圣经的法则是“主要的事是显浅的,显浅的事是主要的。”这就称为圣经的明晰(per-spiciuity)。重要的事情在圣经里会有清楚的教导,而且大概不止在一个地方出现。
2. 若一段经文的意义不清晰,千万不要推断其意义跟另一段有清楚教导的经文相反。

原则六:圣经是一本有人性特色的书。圣经声称神使用了人类的特性来接受和传达永恒的真理。因此,说话的表达方式(如耶稣所使用的夸张法)不应按字面来理解,然后用这理解来反对另一段经文。

原则七：不完整的报道就不代表是虚假的报道。例如，马可福音五章 1 至 20 节和路加福音八章 26 至 39 节只谈到一个被鬼附的人，而马太福音八章 28 至 34 节所谈及的却有两人。马可和路加极可能使用相同的第一手报道，那是不全面的报道，焦点集中在事件中两个被鬼附之人中较知名的一个。这些报道并没有矛盾。事实上它们是互相补足，我们若把这些经文并列来看，便能得到更多的资料。

原则八：新约不一定逐字准确地引述旧约。正如我们今天拥有超过一个圣经译本，早期基督徒也经常会引述七十士译本（旧约的希腊文译本），其中的用字跟原著经文会有一些出入。

原则九：圣经不一定赞同其中所记载的一切。假设圣经所记载的一切都得到圣经的赞许是错误的。圣经记载了一些谎话——如撒但（创三 4；比较约八 44）和喇合（书二 4）的谎话。圣经不一定会容忍那些谎话，它只是如实地记载，纵然那些是犯罪者的谎话和错误。圣经的真理可见于其中的启示，而不在所记载的每一件事情。除非能认定这种差别，否则，我们或会错误地认为：圣经有不道德的教训——叙述大卫犯罪的时候（撒下十一 4）；圣经提倡一夫多妻制——记载所罗门有众多妃嫔的时候（王上十一 3）；或圣经是肯定无神论的——引述愚顽人说“没有神”这句话的时候（诗十四 1）。

原则十：圣经所使用的是非技术性的日常语言。圣经使用了非科学性的字眼，就不代表该字眼是不准确的。对于符合科学规律的事实，如地球的运转，圣经或会用表示时间的习语来形容（例如：太阳穿越它的环行道）。

原则十一：圣经会使用约数，也会使用准确的数目。无论在古代还是现代的文学作品里，约数都常被使用。圣经也有相同的语言惯例。

原则十二：留意圣经何时使用不同的文学技巧。通常上下文会决定一个用语应按字面意义还是象征意义来解释。

原则十三：复制品上的错误不等于原著有错误。神学家谈到圣经的无谬误时，他们是指圣经起初写成时的无谬误，即是原着手稿，而不是复制品，或复制品的复制品没有错误。

原则十四：笼统的说法不表示普遍的应许。批评家往往遽下断语说，无限制的声明就是没有例外的意思。他们抓住一些说明笼统事实的经节，然后高兴地指出有明显例外的情况。他们忘记了这等声明只是一些概括的说法。

箴言书是一个好例子。谚语式的言论本质上只是提供一般的指引，而不是普遍的保证。箴言是生活的准则，但也允许例外的情况出现。箴言十六章 7 节是一个恰当的例子。该处断言“人所行的，若蒙耶和华喜悦，耶和华也使他的仇敌与他和好”。此声明显然不是一个普遍真理。保罗蒙耶和华喜悦，但他的仇敌却用石头打他（徒

十四 19)。耶稣蒙耶和華喜悅，但他的仇敵却把他釘十字架！雖然如此，人的行為若蒙神喜悅，他的仇敵往往會被吸引來支持他，一般來說，這是一個真實的情況。看看保羅怎樣被吸引來到耶穌面前！

原則十五：後期的啟示取代前期的啟示。聖經多處證明啟示是漸進的。那就是說，神沒有一次過揭示所有的事情，他也沒有為每一個時期設立相同的條件。所以，他一些後期的啟示，會取代先前的聲明。聖經批評家有時會把這些啟示方面的改變理解為謬誤。

例如，父母容許一個年紀小的孩子用手吃東西，後來却吩咐他用匙羹，這不是一個矛盾。父母後來又堅持要孩子用叉子，而不用匙羹來吃蔬菜，也不是前後矛盾。這是漸進式的啟示，每一個命令都要切合當時的境況。

有一段時期（在摩西律法之下），神吩咐以色列人為自己的罪而獻上牲畜為祭。但後來基督為罪獻上了完美的祭（來十 11 - 14），這個舊約的命令便不再盛行。同樣地，神創造人類的時候，他吩咐他們只吃水果和蔬菜（創一 29）。後來，情況在洪水之後改變了，神便吩咐他們也吃肉（創九 3）。這種從素食轉變為雜食的情況，是一個漸進式啟示的例子，而不是一個矛盾。事實上，這些後來的啟示只是按照神整體的救贖計劃，在不同時候向不同的人發出不同的命令。

了解聖經矛盾經文之原則摘要

1. 未得到解釋的，不一定是不能解釋的。	9. 聖經不一定贊同其中所記載的一切。
2. 解釋是會出錯的，但這不代表啟示會出錯。	10. 聖經所使用的是非技術性的日常語言。
3. 要了解經文的上下文。	11. 聖經會使用約數，也會使用準確的數目。
4. 按照意義明顯的經文去解釋難解的經文。	12. 留意聖經何時使用不同的文學技巧。
5. 不要把教訓建基在意義模糊的經文上。	13. 复制品上的錯誤不等於原著有錯誤。
6. 聖經是一本有人性特色的書。	14. 籠統的說法不表示普遍的應許。
7. 不完整的報道不就代表是虛假的報道。	15. 後期的啟示取代前期的啟示。
8. 新約不一定逐字準確地引述舊約。	

一个认真地查考圣经,而不是尝试透过解释来贬抑圣经的人,会同意马克吐温的说法:他说最令他感烦恼的,不是他不明白的圣经部分,而是他真正明白的部分!(Geisler and Howe, WCA, 15 - 26)

3B. 作者是否使用原始资料?

新约作者是以见证人的身份,或根据第一手资料来撰写的。新约各卷都有声明如下:

“提阿非罗大人哪,有好些人提笔作书,述说在我们中间所成就的事,是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了,就定意要按着次序写给你。”(路一 1 - 3)

“我们从前将我们主耶稣基督的大能和他降临的事告诉你们,并不是随从乖巧捏造的虚言,乃是亲眼见过他的威荣。”(彼后一 16)

“我们将所看见、所听见的传给你们,使你们与我们相交。我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的。”(约壹一 3)

“以色列人哪,请听我的话:神借着拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹,将他证明出来,这是你们自己知道的。”(徒二 22)

“看见这事的那人就作见证——他的见证也是真的,并且他知道自己所说是真的——叫你们也可以信。”(约十九 35)

“该撒提庇留在位第十五年,本丢彼拉多作犹太巡抚,希律作加利利分封的王,他兄弟腓力作以土利亚和特拉可尼地方分封的王,吕撒聂作亚比利尼分封的王。”(路三 1)

“保罗这样分诉,非斯都大声说:‘保罗,你癫狂了吧。你的学问太大,反叫你癫狂了!’保罗说:‘非斯都大人,我不是癫狂,我所说的乃是真实明白话。王也晓得这些事,所以我向王放胆直言,我深信这些事没有一件向王隐藏的,因都不是在背地里做的。’(徒二十六 24 - 26)

前曼彻斯特大学雷兰圣经鉴别学与释经学教授布鲁斯,谈到新约记载之原始资料的价值时说:

最早期传讲福音的人知道亲身直接见证的价值,并且一而再地引以为权威。“我们是这些事的见证人”是他们时常充满信心地坚称的事实。而且,他们若要捏造一些耶稣当年所言所行的事,其实一点也不容易,因为周围有许多耶稣的门徒,他们都记得曾经发生什么事,和不曾发生什么事。

早期的传道者不但要考虑友善的见证;有些对耶稣不怀好意的人也熟悉他传道和受死的主要事件。门徒绝对不能冒一个报道不实的危险(故意歪曲事实

就更不用说),因为这样会马上被人揭穿,而揭穿他们的人正乐于这样做。相反地,起初使徒传道其中一个有力的要点是,他们深信听见的人也认识他们所说的事实;他们不但坚称:“我们是这些事的见证人”,他们还说:“这是你们自己也知道的”(徒二 22)。倘若作者在资料上有任何违反事实的地方,听众中怀着敌意的人必定会纠正他们。(Bruce, NTD, 33, 44 - 46)

但有些人会反驳说:“噢,开玩笑,那只是作者自己说的。一个多世纪之后冒名叙事的作者作任何的声称都可以。”

然而,事实摆在眼前,新约的书卷并不是在事件发生后一个多世纪才写下来,而是在当事人仍在世的时候写成的。因此,今天学者必须视新约为第一世纪有效的原始资料。(Montgomery, HC, 34, 35)

保守派所推算的日期

(对于某些日期(如马太福音),现在已经修正而被视为不够保守)

保罗书信	主后 50 - 66 年	(Hiebert)
马太福音	主后 70 - 80 年	(Harrison)
马可福音	主后 50 - 60 年 主后 58 - 65 年	(Harnak) (T. W. Manson)
路加福音	60 年代初期	(Harrison)
约翰福音	主后 80 - 100 年	(Harrison)

自由派所推算的日期

(某些日期被证实是不可能的(如约翰福音);至于另一些,则甚少为今天有权威的学者接纳)

保罗书信	主后 50 - 100 年	(Kummel)
马太福音	主后 80 - 100 年	(Kummel)
马可福音	主后 70 年	(Kummel)
路加福音	主后 70 - 90 年	(Kummel)
约翰福音	主后 170 年 主后 90 - 100 年	(Baur) (Kummel)

本页图表所显示的数字,资料来源如下:

1. Werner Georg Kummel, *Introduction to New Testament*, Howard Clark Kee (tr.), Abingdon Press, 1973.

2. Everett Harrison, *Introduction to New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.

3. D. Edmond Hiebert, *Introduction to New Testament*, Vol. II, Moody Press, 1977.

4. 曼森(T. W. Manson)和包珥(F. C. Baur)的著作和讲稿。

著名的圣经考古学家奥伯莱说：“我们已经可以郑重地说，把任何新约书卷的日期定为主后 80 年以后，已没有任何确实根据。今天较激进的新约鉴别者更把日期定在 130 至 150 年间，在整整两代之后。”(Albright, RDBL, 136)

他接受 1963 年 1 月 18 日的《今日基督教》(*Christianity Today*)杂志访问的时候重申这一点：“依我看来，新约每一卷书都是由受了洗的犹太人、在第一世纪四十和八十年代(极可能在主后 50 至 75 年间)写成的。”

奥伯莱下结论说：“多得昆兰古卷的发现，新约被证实它正如我们先前所相信的：是基督和他的第一代门徒在主后约 25 至 80 年间的教训。”(Albright, FSAC, 23)

许多自由派的学者不得不考虑较早的新约写成日期。罗宾逊(John A. T. Robinson)博士本身并不是保守派学者，在其创新的著作《重新为新约定日期》(*Redating the New Testament*)里，作出了一个颇为令人吃惊的结论。他多年的研究令他深信，新约各卷全都在主后 70 年耶路撒冷陷落之前写成。(Robinson, RNT)

3A. 证明新约可靠性的外证考查

“有其它历史文献证实或推翻新约文件本身所提供的内证吗？”(Montgomery, HC, 31)换句话说，除了被分析的文献之外，还有什么原始资料证实新约的准确性、可靠性，和真实性呢？

1B. 早期基督徒作者在圣经以外的支持证据

优西比乌在其《教会历史》(III. 39)里保存了希拉波立主教帕皮亚(Papias, 主后 130 年)的著作，帕皮亚在其中记载了“长老”(使徒约翰)的话：

长老也惯于这样说：“作为彼得的诠释者，马可准确地记下了他(彼得)所谈及的一切，无论是基督的言论或行为，但他并不是按次序来记载。他不是主的听众，也不是他的同伴，但后来，正如我所说，他与彼得同行；彼得按需要采用了主的教训，他不像要把主的言论编纂起来。因此，马可毫无错误地这样记下他(彼得)所论及的事；他小心翼翼地做这一件工作，没有省略他曾听见的任何事情，也没有把任何虚假的陈述包含在内。”

帕皮亚也评论马太福音说：“马太用希伯来话(即亚兰话)记载主的话。”

里昂主教爱任纽(主后 180 年)是土每拿主教坡旅甲(坡旅甲在主后 156 年殉道,他作基督徒 86 年,且是使徒约翰的门徒)的门徒,他写道:“各卷福音书是根据这么坚固的基础,以致异端本身也作了它们的见证,而从这些(文件)开始,每一卷都努力建立自己独特的教训。”(《真道辩》III)

这四卷福音书在基督教世界里成为了一些自明的、毋须证明的著作,以致爱任纽可以称之(那四重的福音书)为得到确立和公认的事实,犹如指南针上四个基本指针那么明显:

正如我们所居住的世界分为四部分,我们有四方的风,教会分散到世界各地,而福音是教会的柱石和根基,也是生命的气息,因此很自然地,它应当有四根柱子,从每一部分呼出不朽的真理,重新照亮人类的生命。当这“道”——万物的设计师,坐在基路伯之上结合万物的那位——向人类显明了,他就赐给我们福音,这福音有四种形式,但却由一个灵结合起来。

马太在希伯来人(即犹太人)当中用他们的语言来发表他的福音书,而彼得和保罗则在罗马宣传福音,并建立教会。他们离开之后(即逝世之后,传统认为他们是在主后 64 年、尼禄王逼迫基督徒的时候殉道),彼得的门徒和传译者马可以文字把彼得的教训流传下来。保罗的追随者路加在书中把他师傅所传讲的福音记下。跟着,主的门徒约翰,就是那曾靠着主胸膛的门徒(参看约十三 25 和二十一 20),也写下他的福音书,当时他住在亚细亚的以弗所。(Irenaus, AH)

罗马的革利免(约主后 95 年)把圣经视为一个可靠和真实的资料来源来使用。

伊格那丢(主后 70 - 110 年)。这位安提阿主教因着对基督的信仰而殉道。他认识所有的使徒,他本身是坡旅甲的门徒,坡旅甲是使徒约翰的门徒。(Liplady, TIB, 209)

毛耶(Elgin Moyer)在《教会历史名人录》(Who Was Who in Church History)里说,伊格那丢“自己说,我宁愿为基督而死,也不要统治全世界。把我交给野兽吧!我也许能借着它们作为分享神(恩典)的人。据说他被扔进罗马斗兽场的猛兽当中。他的书信是他从安提阿前往殉道途中所写的。”(Moyer, WWWCH, 209)

伊格那丢相信圣经,把信心建基于圣经的准确性上。他有充分的资料和见证人去支持圣经的可信性。

坡旅甲(主后 70 - 156 年)是约翰的门徒,他在 86 岁那年因义无反顾地信从基督和圣经而被迫殉道。坡旅甲的死显出他对信任圣经实属准确。“约 155 年,在安多尼努·庇护(Antoninus Pius)的统治下,一场地方性的迫害发生于土每拿,坡旅甲的几名会友被杀,他作为教会领袖而被挑出来,注定要为信仰殉难。当别人要求他放

弃信仰来保存性命的时候,他作了以下著名的宣称:‘我事奉他八十有六年,他从来没有亏待我。我又怎能诽谤那拯救我的君王呢?’他被绑在木柱上焚烧,为他的信仰作出英雄式的殉道。”(Moyer, WWWCH, 337)坡旅甲肯定有充分的途径去证实圣经的真理。

他提安(约主后 170 年)把经文组织整理起来,编成第一本“福音书的合编”《四福音合参》。

2B. 早期非基督徒对新约历史的肯定

消极的圣经批评家指控或暗指新约文件是不可靠的,原因是它们全都由耶稣的门徒或后来的基督徒所撰写。批评家指出,在非基督教的原始资料里,我们没有关于耶稣或新约事件的确证。这种主张不但是错误的,而且正如贾斯乐所指:

指新约著作有偏袒成分的说法,包含一个值得注意但错误的暗示,那就是:见证人若与所见证的人太接近,他们的见证就不可信。这说法显然是错误的。大屠杀劫后余生的犹太人,跟他们向世人所描述的事件十分接近。正因如此,他们是最了解事件经过的人。他们在第一现场,那是发生在他们身上的事。一个经历恶意攻击后幸存的人在法庭上作证的时候,道理也是一样。对于第二次世界大战之诺曼底登陆,以及越南战争之春节攻势(Tet Offensive)的生还者来说,道理也相同。新约的见证人不能因为他们接近或亲身经历所叙述的事件,而被视为不合格的。

贾斯乐又说:

假设一宗谋杀案里有四个目击证人。此外还有一个见证人在谋杀事件发生后来到现场,只看见受害人的尸体。又有一人从别人的转述听闻这宗谋杀案。在法庭上,辩护律师说:“排除了四名目击证人的证供后,这是一宗证据薄弱的谋杀案。由于缺乏证据,我们应该撤销控告。”其他人也许认为该名律师正试图转移别人的注意力。法官和陪审团的注意力都从最强的证据转移到最弱的证据那里,而这种论证显然是错误和该受指责的。由于新约的见证人是耶稣唯一的目击证人和同时代的证据,若把注意力转移到非基督教的资料来源去,那是一种错误的做法。不过,我们若能指出在新约以外也可找到有关耶稣的确实证据,却是十分有教益的。(Geisler, BECA, 381)

以下的参考资料在我和威尔逊(Bill Wilson)合编的《他行走在我们当中》(*He Walked Among Us*)一书里有较详细的讨论。(McDowell, HWAU)

1C. 塔西图

第一世纪的罗马人塔西图被视为古代世界记载得比较精确的历史学家之一。他记述了罗马的大火,有些人认为这场大火是罗马皇帝尼禄一手策划的:

结果,为了摆脱这种报道,尼禄把罪名加在一群被人厌恶的人身上,对他们加以迫害,一般人称这群人为基督徒。基督徒的名字源于基督,他在提庇留执政期间,于巡抚本丢彼拉多手下受了极刑,跟着,一件最胡闹的迷信事件(目前已被制止)再次爆发,不单在这罪恶的源头犹大,甚至在罗马这个世界各地一切可憎和羞耻之事的中心地和盛行地发生。(Tacitus, A, 15.44)

塔西图所指的“胡闹的迷信事件”极可能是耶稣的复活。以下绥屯纽(Suetonius)其中一份著作所指的也是这事。

2C. 绥屯纽

绥屯纽是罗马皇帝哈德良(于主后 117 - 138 年执政)的首席书记大臣。他证实使徒行传十八章 2 节的记载,就是革老丢命令所有犹太人(当中有百基拉和亚居拉)于主后 49 年离开罗马。有两处重要的参考资料如下:

“由于犹太人不断在基督的教唆之下作乱,所以把他们逐出罗马。”(Suetonius, *Life of Claudius*, 25.4)

谈到罗马大火的结果时,绥屯纽报道说:“惩罚已加诸基督徒身上,他们是一群沉溺于一个传说和胡闹之迷信事件的人。”(Suetonius, *Life of Nero*, 16)

由于绥屯纽在这些事件发生之后约 75 年才加以记载,所以他无法知道那些骚乱是由一个称为基督的人煽动的,还是由一个称为基督的人引起的。他大概是谈到犹太人中间为耶稣的身份而起的争论。

3C. 约瑟夫

约瑟夫(Josephus)(约主后 37 - 100 年)是一名法利赛人,出身祭司家族,是一位犹太史家,但却在罗马的治权下工作,必须留意不去冒犯罗马人。除了他的自传外,他还写了两本知名的著作:《犹太战记》(*Jewish Wars*, 主后 77 - 78 年)和《犹太古史》(*Antiquities of the Jews*, 约主后 94 年)。此外还有一些次要的著作:《斥阿皮昂》(*Against Apion*)。他作出了许多声明去证实圣经旧约和新约的历史本质,概括性的和详细具体的都有。

1D. 给正典的见证

约瑟夫支持复原派对旧约正典的看法,反对罗马天主教尊重旧约次经的观点。他甚至把书名列出,而所列出的书名与基督教旧约的 39 卷相同。他把 39 卷集成 22 册,与希伯来文的 22 个字母一致:“因为我们没有无数的书卷,彼此意见相左,互相矛盾(如希腊人那样),我们只有 22 卷书,其中包含一切古事的记载;我们深信这些

记载是出于神；在其中，五卷是属于摩西的，包含他的律法……摩西以后的众先知，他们在 13 卷书里记下了当代的事情。余下四卷书有赞美神的诗歌，以及给人类生活提供道德规范的格言。”(Josephus, AA, 1.8)

约瑟夫指先知但以理是主前第六世纪的作者(Josephus, AJ, 10 - 12),这证实了,如贾斯乐指出:“但以理对日后历史的预言,有超自然的本质。约瑟夫不像后来的他勒目(Talmud)那样,他明显地把但以理书列入先知书当中,因为但以理书不属于摩西五经,也不属于‘圣颂’——圣颂包括诗篇、箴言、传道书和雅歌。这有助确定但以理书较早的写作日期。”(Geisler, BECA, 254)

2D. 给新约的见证

1E. 耶稣的兄弟雅各

约瑟夫称耶稣为雅各的兄弟,雅各是一位殉道者。提到大祭司亚拿尼亚的时候,他写道:“……他集合公会里的法官,带上称为基督之耶稣的兄弟——他的名字是雅各——以及另外几个人,(或他的几个同伴)。当他完成了起诉,指控他们是违反律法者之后,便把他们交给别人用石头打死。”(Josephus, AJ, 20.9.1)

这段写于主后 93 年的文字,肯定新约所报道的耶稣,是第一世纪确实存在的人,其他人都视他为基督,而且他有一位兄弟叫雅各,死在大祭司阿尔比努(Albinus)和他的公会手下。

2E. 施洗约翰

约瑟夫也肯定施洗约翰(耶稣的先驱者)的存在和殉道。(Ant. XVIII.5.2)鉴于这段文字的风格,我们没有理由怀疑是基督徒杜撰的。

“有些犹太人认为希律军队被歼灭是神的意思,作为他怎样对待那称为施洗者的约翰所应得的惩罚;因为希律杀了他——他是一个好人,并且吩咐犹太人行善,要彼此以公义相待,要敬奉神,也要受洗。”(Josephus, AJ, 18.5.2)

约瑟夫对施洗约翰所施行的洗礼,跟福音书记载有所不同的是,约瑟夫没有指明约翰的施洗是为了赦罪,而圣经(可一 4)则说那是赦罪的洗礼;还有约瑟夫指约翰是为了政治原因而被杀,不是为了他谴责希律与希罗底的婚姻。正如布鲁斯所说,也许希律认为把约翰监禁是一种一石二鸟的做法。至于对约翰施洗的不同看法,布鲁斯认为福音书是从“宗教一历史”的角度来记载,而且圣经比约瑟夫的著作更早,所以是更可靠和更准确的记载。然而,真正的重点是:约瑟夫总体的记载肯定了福音书的内容。(Bruce, NTD, 107)

3E. 耶稣

在一段受到争议的文字里,约瑟夫简述了耶稣和他的工作:

大约在这个时候,一个智能人耶稣,若称他为人是合法的话,因为他是行奇

事者,是乐于接受真理者的师傅。他吸引了许多犹太人和外邦人来到他面前。他是(那位)基督;当彼拉多按照我们当中有权势者的意思,判他钉十字架的时候,那些起初就爱他的人并没有离弃他。因为他在第三日复活过来向他们显现,正如神的先知的预言(先知还预言了一万次关乎他的奇事);因他而被称为基督徒的群体,直至今日仍未消失。(Josephus, AJ, 18.3.3)

优西比乌(约主后 325 年)按照上述出现的形式引述了这段文字(《教会历史》, 1.11),而抄本证据也支持这形式。这段文字存在于尚存的所有抄本之中。但许多人仍然认为那是一段添写进去的文字,因为作为一个犹太人,约瑟夫似乎不可能肯定耶稣就是弥赛亚,并且用应验了的预言、神迹奇事,和从死里复活来证明他弥赛亚的身份。甚至“俄利根说约瑟夫并不相信耶稣是弥赛亚,也没有作出这样的宣称。”(Contra Celsus 2.47; 2.13; Bruce, NTD, 108)

布鲁斯认为“若我们真的应当称他为人”这句话可能显示这文本是可靠的,但约瑟夫只是半开玩笑地以讽刺的口吻来谈到基督教相信耶稣是神的儿子的信念。(Bruce, NTD, 109)其他学者建议把这段文字修改,以保存其真确性,而不至于暗示约瑟夫个人接受基督是弥赛亚。(参 Bruce, NTD, 110 - 111)

一个第四世纪的阿拉伯版本(可见于第十世纪的阿拉伯抄本)或许能反映出约瑟夫的原意:

这时有一位称为耶稣的智能人。他行为良好,以品德高尚而知名。许多犹太人和其他民族的人都跟随他做他的门徒。彼拉多判他钉十字架的死刑。那些做了他门徒的人并没有放弃门徒的身份。他们报告说他在钉十字架后第三日向他们显现,并说他复活了;因此,他也许是众先知预言会行奇事的弥赛亚。(这段文字出现在一个阿拉伯抄本,书名是 *Kitab Al-Unwan Al-Mukallal Bi-Fadail Al-Hikma Al-Mutawwaj Bi-Anwa Al-Falsafa Al-Manduh Bi-Haqaq Al-Marifa*。)

约瑟夫进深研究著作,可参看:

1. F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*
2. L. H. Feldman, *Studies on Philo and Josephus*.
3. Josephus, *Against Apion*.
4. Josephus, *Antiquities of the Jews*.
5. Josephus, *Jewish Wars*.
6. S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*.
7. R. J. H. Shutt, *Studies in Josephus*.
8. H. St. J. Thackeray, *Josephus the Man and the Historian*.

4C. 泰路斯

泰路斯约于主后 52 年写作。他的著作未能保存下来,只有一些片断的引文保存在其它作者的作品里。这些作者当中,有阿弗理卡纳斯(Julius Africanus)。约主后 221 年,他在论到基督钉十字架后全地黑暗的事件时,引述了泰路斯的见解说:“全世界出现了一次最可怕的黑暗,石头因地震而裂开,犹太和其它地区的许多地方都受到破坏。泰路斯(Thallus)在其《历史》(*History*)的第三卷里称这次黑暗为日蚀,但我认为这是不合理的。”(Julius Africanus, *Chronography*, 18.1, 载于 Roberts, ANF)

阿弗理卡纳斯把泰路斯解释为日蚀的黑暗,等同于路加福音二十三章 44 至 45 节所描述耶稣钉十字架时的黑暗。他不同意泰路斯的原因是,日蚀不会在月圆的时候发生,而记载指“耶稣受死的时候是逾越节月圆的日子”。

5C. 皮里纽

古代政府官员由于身居要位,往往可以获得公众拿不到的官方资料。皮里纽(Pliny the Younger)是一位罗马的作家和行政官。他在主后约 112 年写给罗马皇帝他雅努(Trajan)的信上,描述早期基督徒的敬拜行为如下:

他们习惯在某个固定的日子,在天亮之前聚集,以轮唱应和的方式向基督,如同向神一样,唱出赞美诗,并且严肃地起誓,不做任何坏事,不行欺骗、盗窃或奸淫,不说谎,不推卸责任;其后他们会分开,再聚集分享食物——是平常的、无罪的食物。(Pliny the Younger, L, 10:96)

这参考资料提供了可靠的证据,证明耶稣基督从早期开始已经被基督徒敬奉为神;他们继续遵守一起擘饼的惯例,就如使徒行传二章 42 节和 46 节的记载一样。

6C. 罗马皇帝他雅努

在回复皮里纽的信件时,皇帝他雅努提供了以下惩罚基督徒的指引:“不要搜捕这些人,如他们被人告发又被发现有罪,就必须受到惩罚。然而,被告若否认自己是基督徒,又能证明他不是基督徒(即证明他崇拜我们的诸神),便要因他的悔改赦免他,即使他从前是有嫌疑的。”(Pliny the Younger, L, 10:97)

7C. 他勒目

有关历史上的耶稣的最有价值的他勒目著作,是在所谓坦乃提时期(Tannaitic Period)的主后 70 至 200 年间编成的。最重要的文本是《论公会》(*Sanhedrin* 43a):“在逾越节前夕,耶稣被钉死了。在行刑之前 40 天,一个传信者到处奔跑喊道:‘他即将被人用石头打死,因为他行巫术,诱惑以色列人叛教。任何要为他说情的人可以上前来,为他辩护。’但由于当时没有人为他说情,他最后在逾越节前夕被钉死了!”(巴比伦他勒目)

新约所记载的详情肯定了这段文字,包括耶稣钉十字架的事实和时间,还有犹

太宗教领袖杀害他的意图。

8C. 路迦诺

撒摩撒他(Samosata)的路迦诺(Lucian)是第二世纪的希腊作家,他的著作有针对基督教而作出的讽刺评论:

基督徒至今一直敬奉一个人——引入他们那些奇异的礼仪,并为此而被钉十字架的著名人物……这些被误导的人全都相信他们是永远不死的,这解释了他们普遍轻视死亡和自愿献身的思想。他们原来的颂赐律法者让他们知道,从他们悔改那一刻开始,他们都是兄弟的关系;并且他们否定希腊的诸神,敬拜那被钉十字架的圣人,按照他的律法来生活。他们凭信心相信这一切,因而藐视一切世俗的物质,视之为共有的财产。(Lucian of Samosata, DP, 11-13)

哈伯马(Gary Habermas)博士,一位研究和撰写有关耶稣之历史事迹的学者,列出一些得到证实的事件,可以从以下这段文字得到查证:“耶稣受到基督徒敬拜……耶稣在巴勒斯坦引入一些新的教训……他因这些教训而被钉十字架……例如所有信徒从悔改和拒绝假神的那一刻开始,就互为兄弟……(并且)这些教训包括敬拜耶稣,和遵照他的律法来生活。”(Habermas, HJ, 206-207)

哈伯马又说:“至于基督徒,我们得知他们是跟随耶稣的人,他们相信自己是不死的……(他们)凭信心接受耶稣的教训,并以轻视物质财产来实践他们的信心。”(Habermas, HJ, 207)

贾斯乐博士谈到路迦诺时下结论说:“虽然路迦诺是对教会最不客气的批评家,但对于耶稣的生平和早期基督教,他却是在新约以外提供最丰富资料的来源之一。”(Geisler, BECA, 383)

9C. 巴尔塞

一名叙利亚人巴尔塞(Mara Bar-Serapion)在第一世纪末至第三世纪初期间,写信给他的儿子。信中明显地提到耶稣:

雅典人把苏格拉底处死,他们得到什么好处呢? 饥荒和瘟疫临到他们,他们的罪行受到审判。撒摩(Samos)的人把毕达哥拉斯(Pythagoras)烧死,他们得到什么好处呢? 他们的土地曾一度被沙土掩蔽。犹太人杀害他们有智能的君王,他们得到什么好处呢? 在此之后,他们的国被毁灭了。神彰显公义为这三位智能人复仇;雅典人死于饥饿;撒摩人被海水淹没;犹太人被击打和赶出他们的国土,分散在各地。但苏格拉底并没有永远死去;他在纪拉(Hera)的雕像里继续活下去。那智能的君王也没有永远死去;他借着所施行的教导继续活下去。(British Museum, Syriac ms, add. 14, 658;援引于 Habermas, HJ, 200)

10C. 真理的福音

基督离世后不久,有好几个非基督教群体活跃起来,他们与教会有着松散的联系。其中诺斯底派是较为成功的。一本可能由华伦提努(Valentinus, 主后 135 - 160 年)所写、属于第二世纪的书,其中好几段文字里肯定耶稣是一个历史人物:

“他们看见了和听见了他,他便让他们尝他、嗅他、触摸他——那蒙爱的儿子。他曾显现,把有关父的事情教训他们……因为他借着肉身显现降临世上。”(Robinson, NHL, 30:27 - 33; 31:4 - 6)

“耶稣心存忍耐去接受痛苦,因为他知道他受死能使多人得生命……他被钉在木架上;他在十字架上宣布了天父的命令……生命容让他把自己拉到死地。既脱下了能朽坏的旧衣,他便穿上不能朽坏的新衣,那是没有人能从他身上拿走的。”(Robinson, NHL, 20:11 - 14, 25 - 34)

11C. 本丢彼拉多行传

除了尚存有关基督生平的非基督教原始资料外,有些文件也被提及,但却未被发现。虽然一份称为官方文件的《本丢彼拉多行传》(The Acts of Pontius Pilate)没有保存下来,但在主后 150 年左右殉道者游斯丁曾提及它,在主后 200 年左右特士良也曾提及它。游斯丁写道:

“‘他们刺穿我的手和我的脚’这说法用来指十字架的钉,钉在他的手脚上。他被钉之后,那些把他钉十字架的人为他的衣裳拈阄,并且摊分了。这些事情确曾发生,你可以从本丢彼拉多的‘行传’上查明。”(Martyr, FA, 35)游斯丁也声称耶稣的神迹可以从这份文件上得到确证。(Martyr, FA, 48)

概要

贾斯乐博士总结说:

基督生平的主要资料来源是四卷福音书。然而,我们也有许多从非基督教界取得的报道,补充和证实了福音书的记载。这些大半是来自第一世纪希腊、罗马、犹太,和撒玛利亚的资料。简单来说,它们提供的资料是:

- (1) 耶稣从拿撒勒而来;
- (2) 他是一个有智慧和品德高尚的人;
- (3) 罗马该撒提庇留执政期间,他在本丢彼拉多手下,于逾越节的时候,在巴勒斯坦被钉十字架,且被视为犹太人的王;
- (4) 他的门徒相信他在死后第三日复活;
- (5) 他的仇敌承认他行了不寻常的大能,他们称之为‘巫术’;
- (6) 他为数不多的门徒迅速倍增,甚而扩展至罗马;

(7) 他的门徒拒绝多神论,过着品行端正的生活,并把基督敬奉为神。

这幅图画印证了新约福音书对基督的看法。(Geisler, BECA, 384 - 385)

哈伯马博士总结说:“古代圣经以外的文献资料,确实提供了大量有关耶稣生平和早期基督教本质的细节。”他又指出许多人都忽略了一点:“我们应该知道,我们可以单从‘俗世’历史勾勒出耶稣生平主要事迹的轮廓,是一件颇为不寻常的事。这确实是值得注意的。”(Habermas, HJ, 224)

布鲁斯解释说:“令人惊讶的是,那是不可能不提到基督的年代,但从那个年代存留下来的著作,相对地是那么少。(我暂且不计保罗的书信和几卷其它的新约著作。)(Bruce, JCO, 17)

韦健士(Michael Wilkins)和莫兰(J. P. Moreland)下结论说,即使我们没有任何基督教的著作,“我们也可以从这些非基督教的著作,如约瑟夫、他勒目、塔西图,和皮里纽等的著作总结出:(1)耶稣是一位犹太人的教师;(2)许多人相信他曾医治人和赶鬼;(3)他被犹太人的领袖拒绝;(4)他在提庇留执政的时候于本都彼拉多手下被钉十字架;(5)尽管他受死的方式是可耻的,但他的跟随者相信他仍然活着,并且分散到巴勒斯坦以外,因而到了主后 64 年,他们有多人住在罗马;(6)到了第二世纪初期,城市和乡间各种各类的人——不论男女,不管是为奴的还是自主的——都敬拜他为神。”(Wilkins, JUF, 222)

进深研究书目

1. J. N. D. Anderson, *Christianity: The Witness of History*.
2. F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*
3. F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*.
4. Eusebius, *Ecclesiastical History*, C. F. Cruse, trans.
5. Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*.
6. Josh McDowell and Bill Wilson, *He Walked Among Us*.
7. G. Habermas, *The Historical Jesus*, chapter 9.
8. Lucian of Samosata, *The Works of Lucian of Samosata*.
9. Origen, *Contra Celsus*.
10. Pliny the Younger, *Letters*, W. Melmoth, trans.
11. A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*.
12. Suetonius, *Life of Claudius*.
13. Suetonius, *Life of Nero*.
14. Tacitus, *Annals*.

3B. 石头也呼喊：考古学的证据

自然科学里一门比较新的学科——考古学——为圣经的准确性提供了令人兴奋和戏剧性的证明。即使用整本书也不足以包含所有支持圣经事实之可靠性的发现。此处仅介绍一些著名考古学家的发现，和他们怎么看那些发现所产生的影响。

知名的犹太考古学家葛鲁克(Nelson Glueck)写道：“我们可以明确地指出，未曾有一项考古学的发现反驳圣经经文。”他断言“圣经的历史记忆是难以置信地几乎完全准确的，尤其是有考古证据加以强化的时候。”(Glueck, RDHN, 31)

奥伯莱又说：“第十八和十九世纪一些重要的历史学派针对圣经的极端怀疑论——某些阶段仍然间歇性地出现——已经渐渐受到质疑。不断出现的考古发现已经确立了无数细节的准确性，并且圣经作为历史资料的价值正不断得到承认。”(Albright, AP, 127, 128)

他后来写道：“过去一个世代在埃及、叙利亚，和巴勒斯坦所获得的考古发现，已经成功地确立了早期基督教的独特性是一个历史现象。”(Albright, AP, 248)

孟沃华揭露今天许多学者的一个典型的问题：“(美国圣地研究)学会研究员曹北拿(Thomas Drobeta)警告说，考古学和圣经看似紧张的地方几乎总是断定日期的问题，那是现今考古学最容易动摇的领域，也是科学至上主义的先验和循环论证，往往取代稳固的经验主义分析的问题。”(Montgomery, EA, 47, 48)

翁格(Merrill Unger)指出：“考古学在新约研究(和旧约研究)里所担当的任务，就是促进科学研究、平衡批判的理论、说明、阐明、补充，和证实历史与文化背景，形成圣经鉴别学未来的一个亮点。”(Unger, AOT, 25, 26)

耶鲁大学的伯罗斯(Millar Burrows)观察到：“考古学许多时候能反驳现代批评家的观点。在许多情况下，他们的观点是根据错误的假设和不真实的、虚假的历史发展概要(AS 1938, p. 182)。这是一个真正的贡献，我们不能轻视它。”(Burrows, WMTS, 291)

布鲁斯说：“路加福音的记载一直被怀疑是不准确的，但其准确性已经有一些铭刻的证据加以证明了，我们可以说，考古学肯定了新约的记载。”(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 331)

布鲁斯又说：“在极大程度上，考古学为新约研究所提供的服务，在于填补当代的背景。对背景有了认识，我们读起新约来，便会更加明白和懂得欣赏。而这个背景是第一世纪的背景，新约的事迹绝不会跟第二世纪的背景吻合。”(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 331)

奥伯莱继续说：“由于圣经的鉴别愈来愈受古代近东丰富的新资料所影响，我们

将会看见,现在被忽略或轻视的新旧约经文和细节,将愈来愈受尊重。”(Albright, FSAC, 81)

伯罗斯揭露对圣经过度怀疑的原因:“许多自由派神学家的过度怀疑论不是源于对有效数据的谨慎评估,而是由于他们对超自然的事物有一种极大的观点取向。”(Burrows, 援引于 Vos, CITB, 176)

这位耶鲁大学的考古学家在上述声明上再补充说:“然而,总体来说,考古学的工作毫无疑问地加强了我们对圣经记载的信心。超过一位的考古学家发现自己对圣经的尊重,随着他在巴勒斯坦地发掘的经验而增加。”(Burrows, WMTS, 1)“总的来说,像考古学这样的证据,到目前为止,尤其因为它为我们提供圣经各卷更多和更古老的抄本,已经足以加强我们对圣经文本之准确性的信心;多个世纪以来,这些文本都是准确地传递下来。”(Burrows, WMTS, 42)

一个怀疑论考古学家的旅程

蓝赛(William Ramsay)爵士被誉为最伟大的考古学家之一。他在十九世纪中期于德国的历史学院就读。结果,他相信使徒行传是第二世纪中期的作品。他这个信念是坚定的。在一次小亚细亚地形学的研究工作中,他不得不参考路加的著作。结果,因着他在研究中发现了一些无法抗拒的证据,他被迫完全扭转自己的信念。他曾谈及这情况说:“我可以诚实地说,我并未带着偏见来进行这个研究,对于现在向读者证实的结论,我并没有任何偏袒。相反来说,开始的时候,我的思想是不利于这个结论的,因为杜平根理论的精巧和完备曾令我信服。因此,我没有准备精密地探讨这课题;但最近我发现使徒行传是我研究小亚细亚地形学、古物,和社会的权威。我渐渐看见书中不同的细节彰显了令人惊讶的事实。事实上,从一个既定的概念开始——相信使徒行传主要是一份第二世纪的作品,而不相信其第一世纪背景的证据,我渐渐发现这作品在一些模糊和困难的调查研究中,也是有用的。”(Blaklock, LAENT, 36——引述自 Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*)

1C. 新约例子

1D. 路加福音的准确性叫人难以置信

无可置疑,路加是一位可信的历史学家。翁格告诉我们,考古学已经证明了福音书的记载是可信的,尤其是路加福音。用翁格的话来说:“现在学术界一致认为使徒行传是路加的作品,是第一世纪的作品,并且是一位极之准确地使用其资料来源的、谨慎的历史学家努力的成果。”(Unger, ANT, 24)

至于路加作为一位历史学家的能力,蓝赛爵士经过 30 年的研究之后下结论说:“路加是第一流的历史学家;不但他对事实的陈述是可信的……这位作者应当被列

入最伟大之史家的行列。”(Ramsay, BRDTNT, 222)

蓝赛又说：“路加的历史在其可靠性方面是卓越非凡的。”(Ramsay, SPTRC, 81)

蓝赛最后要做的,是排除某些可能性。按照考古学的证据来看,新约反映出主后第一世纪后期的情况,而不是反映更后期的情况。从历史的角度来说,这一点能这么有效地确立,是极之重要的。鉴于一切外在的事实,他认为使徒行传作者的详细精密和准确程度,是只有当代的人才能做到的。

学者曾一度承认路加在他描述为耶稣出生的事迹上是完全错失了良机(路二 1-3)。批评家坚持说,当时并没有人口普查,居里扭并不是叙利亚的巡抚,各人没有返回祖家。(Elder, PID, 159, 160; Free, ABH, 285)

首先,考古发现显示罗马人有定期登记纳税人的做法,并且每 14 年便做一次人口普查。这程序确实在亚古士督的统治下开始,第一次在主前 23 至 22 年或主前 9 至 8 年进行。路加所指的应该是后者。

其次,我们发现证据证明居里扭在主前 7 年左右是叙利亚的巡抚。这假定是根据在安提阿所发现的铭文,其上列明居里扭担任此职位。根据这发现,学者现在推想他曾两度作巡抚——一次在主前 7 年,另一次在主后 6 年(这是约瑟夫所推断的日期)。(Elder, PID, 160)

最后,至于报名上册的做法,就在埃及的一份蒲草卷上发现,当中记载了人口普查的指引:“由于人口普查临近,所有因任何理由在家乡以外定居的人,应当马上准备返回自己所属的政府,以完成户口登记,保有属于他们的耕地。”(Elder, PID, 159, 160; Free, ABH, 285)

贾斯乐博士概述翻译希腊文经文的困难及其解决方法说:

至于亚古士督在居里扭和希律任内均进行全国人口普查的说法,存在着好几个问题。一是没有这样一个人口普查的记载,但现在我们知道埃及、高卢,和古利奈会进行定期的人口普查。路加的意思可能是,人口普查于不同时候在全国进行,而亚古士督是开始这程序的人。路加所使用的现在时态强烈地指出,我们应理解此程序为一个反复进行的程序。居里扭确曾进行人口普查,但却是主后 6 年的事,对耶稣的降生来说,这个日期似乎太迟了,而希律在居里扭作巡抚之前已经死去。

路加会否把事情混淆了呢?不。事实上,他在使徒行传五章 37 节提及居里扭后来进行的人口普查。可能路加要把这次在希律时期进行的人口普查,与较为知名的居里扭的人口普查区别出来:“这次人口普查在居里扭作叙利亚巡抚之前进行。”新约还有好几处类似的地方支持这种翻译。(Geisler, BECA, 46-47)

考古学家起初认为路加有以下错误的暗示:路司得和特庇是在吕高尼,以哥念则不然(徒十四6)。他们的信念是根据罗马人,如西塞罗(Cicero)的著作,西塞罗指以哥念是在吕高尼。因此,考古学家认为使徒行传是不可信的。然而,在1910年,蓝赛爵士发现一件遗迹,证明以哥念是一个弗吕家的城市。后期的发现确定了这一点。(Free, ABH, 317)

在路加所提及的历史人物中,有亚比利尼的分封王吕撒聂,他在主后27年于施洗约翰开始传道的时候,统管叙利亚和巴勒斯坦(路三1)。古代史家所认识的吕撒聂,只是一个在主前36年被杀的人。然而,在大马色附近的亚比拿(Abila)发现的铭刻谈及了“分封王吕撒聂的自由人”,日期约在主后14年至29年之间。(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 321)

保罗在哥林多所写的罗马书中,谈到城内管银库的以拉都(罗十六23)。1929年在哥林多发掘期间,学者发现一条人行道上刻着:ERASTVS PRO: AED: S: P: STRAVIT(以拉都,公共建筑的管理者,用自己的钱铺设这条人行道)。根据布鲁斯的说法,这条人行道极可能存在于第一世纪,而捐赠者与保罗所提及的,可能是同一个人。(Bruce, NTD, 95; Vos, CITB, 185)

在哥林多也发现了一块铭文的碎片,上面大概刻着“希伯来人的会堂”。我们可以想象这块铭文是放在会堂门口上方,该会堂就是保罗与人辩论的地方(徒十八4-7)。另一块哥林多铭文提到“肉市场”,即保罗在哥林多前书十章25节所指的。

因此,有赖许多考古学的发现,使徒行传中提到的大部分古城都被识别出来。因着这些发现,我们现在可以准确地追溯保罗的旅行路线了。(Bruce, NTD, 95; Albright, RDBL, 118)

贾斯乐说:“路加共提到32个国家、54个城市和九个岛屿,当中没有一个错误。”(Geisler, BECA, 47)

路加提到以弗所的暴乱,和一次在剧院举行的群众集会(徒十九23-29)。有一块铭文证实群众确实在那里聚集,铭文中提到银制的亚底米神像在集会时被放在剧院里。剧院出土之后,证实里面有足够地方容纳25,000人。(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 326)

路加也叙述了在耶路撒冷爆发的一场暴乱,起因是保罗带了一名外邦人进入圣殿(徒二十一28)。我们发现一些用希腊文和拉丁文写成的铭刻说:“外地人不得进入环绕圣殿及其围墙的栅栏以内。任何因此而被捕的人将被处死,责任自负。”这又一次证明路加是正确的!(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 326)

路加所使用的某些字词也受到质疑。路加指腓立比是马其顿的“一部分”或“一个区域”。他使用的希腊文是meris,可译作“部分”或“区域”。霍尔特认为路加这用

法是错误的。他说meris是指“一部分”，而不是一个“区域”，因而不同意他的说法。然而，考古发掘显示meris这个字被用来描述地区的划分。因此，考古学再一次显出路加的准确性。(Free, ABH, 320)

其它拙劣的用字也跟路加扯上关系。他用“总督”(praetor)来指腓立比的长官，被指在技术上是错误的。根据“学者”的说法，管理该城的是两个共同管理人(duumvir)。然而，同样地，路加是对的。考古发现显示罗马殖民地的长官正是使用“总督”这个职衔。(Free, ABH, 321)他选择“方伯”(proconsul)一词作迦流的职衔(徒十八12)是正确的，有德尔斐(Delphi)铭文可以作证：“迦流(Lucius Junius Gallio)，我的朋友，亚该亚的方伯……”(Vos, CITB, 180)

德尔斐的铭文(主后52年)让我们确定保罗在哥林多的传道工作是为期一年半。我们从其它资料来源知道迦流在7月1日就任，他作方伯的任职只是维持了一年，而这一年正是保罗在哥林多工作的日子。(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 324)

路加称马耳他岛的领袖部百流为“岛长”(徒二十八7)。出土的铭文确实给他“岛长”的头衔。(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 325)

还有一个事例，就是他使用地方官(politarch)来指帖撒罗尼迦的民政官员(徒十七6)。由于地方官一词不见于古典文学，所以路加再一次被认为是错误的。然而，后来发现有大约19份铭文使用了此职衔。有趣的是，其中五份是指帖撒罗尼迦的官员。(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 325)其中一份铭文发现于帖撒罗尼迦的罗马拱门，上面有六个该城地方官的名字。(360)

一位著名的罗马历史学家希玛尔(Colin Hemer)把许多有关路加之准确性的考古和历史证明，编入他的著作《以希腊历史为背景的使徒行传》(*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*)中。以下是他那份详尽报告的部分概要(Hemer, BASHH, 104-107):

——除了游历极广的当代研究人员如路加之外，那些特殊的细节是一般人不会认识的。这些细节包括官员的准确职衔、军事部队的识别，和某些主要路线的资料。

——有些细节考古学家知道是正确的，但却不能证实其准确的时期。有些细节除了到过那些地方的作者之外，似乎是不会有人知道的。

——已知之君王与统治者的时期，跟故事的年代是有关联的。

——事实是与保罗或其教会同时代的人配合，而不是与较早或较后日期配合。

——使徒行传与保罗书信之间“没有预谋的巧合”。

——使徒行传中的记载互相关联的。

——实时的地理参照，表示作者对此熟悉。

——使徒行传中各种不同的陈述,显示他使用了不同种类的原始资料。

——不寻常的选材,如神学,可用我们现今称为第一世纪教会生活的背景加以解释。

——“实时”的材料,暗示作者正叙述一个近期的经历,而不是在文本写成后很久才拿出来加以编辑。

——第一世纪的文化或习语,现今认为是不寻常的。

罗马史家韦特(A. N. Sherwin-White)同意,说:“使徒行传的历史性是无法否认的……任何拒绝其基本事实性的尝试,如今看来都是荒谬的。罗马历史学家长久以来都认为它是符合史实的。”(Sherwin-White, RSRLNT, 189)

难怪奥克兰大学古典文学教授柏莱克(E. M. Blaiklock)下结论说:“路加是一位完美的史家,他本来就应当与希腊伟大的作家并列。”(Blaiklock, AA, 89)

2D. 基督教最早期的记录

1945年,两个骨灰瓮(藏骨的容器)在耶路撒冷附近地区被发现了。这些骨灰瓮上有一些粗糙的雕刻,发现者苏肯尼(Eleazar L. Sukenik)声称那是“基督教最早期的记录”。这些收藏骨灰的容器被发现于一个主后50年之前使用的墓穴。其上写着 *lesous iou* 和 *lesous aloth*。同时还有四个十字架的符号。可能第一个十字架是向耶稣祈求帮助,第二个是祈求骨头藏在骨灰瓮里的死者能够复活。(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 327, 328)

3D. 铺华石处

多个世纪以来,学者一直找不到有关耶稣受彼拉多审讯的院子(名叫“厄巴大”或“铺华石处”,约十九13)的记录。

奥伯莱在《巴勒斯坦的考古学》(*The Archaeology of Palestine*)一书里指出,这院子就是位于耶路撒冷的罗马军事总部安东尼亚塔的院子。耶城在哈德良时期重建的时候,它被埋在地下,直至最近才被发现。(Albright, AP, 141)

4D. 毕士大池

另一个在新约以外没有任何记录的地点——毕士大池。现在可以说:“颇为肯定地,是第一世纪位于旧城东北部的地点(称为比色大(Bezetha)或‘新草坪’的空地)。1888年在圣安尼教堂附近发掘的时候,发现了它的一些痕迹。”(Bruce, ACNT, 援引于 Henry, RB, 329)

5D. 约翰福音

考古学证实了福音书的可信性,包括约翰福音。曾在耶路撒冷美国东方研究院工作和任主管17年的奥伯莱博士,可靠地指出:“在昆兰发现的死海古卷,给约翰福音写于较早期的说法增加了重要的新证据”(Albright, AP, 249)

他又说：“爱色尼派的文学作品跟圣约翰福音在措辞、象征意义，和概念上之比喻的接触点，是特别的接近，虽然它们与几乎所有新约作者都有许多相似之处。”（Albright, AP, 249）

6D. 拿撒勒法令

贾斯乐博士详细说明这发现说：

1878年在拿撒勒发现一块石板，其上刻着罗马皇帝革老丢（主后41-54年）的法令，严禁任何人扰乱任何墓穴或移走任何遗体。这种法令并不罕见，但令人吃惊的是“违者将被控亵渎坟墓而处以极刑”（Hemer, BASHH, 155）。其它的法令会以罚款作为警告，但骚扰墓穴竟被判死刑？一个可能的解释是，因为革老丢在调查主后49年的暴乱时，曾听闻基督徒有复活的教义和耶稣之空坟墓的事件，为了不让这样的报道再次出现，他便下此命令。按照犹太人坚持耶稣的尸首被人偷去（太二十八11-15）的论点来看，这解释是合理的。对于相信耶稣已经从死里复活的坚定而持久的信念，这是一个早期的见证。（Geisler, BECA, 48）

7D. 约哈难——一个被钉十字架的人

贾斯乐博士解释这考古发现之重要性说：

1968年，在耶路撒冷被发掘出一个古代的埋葬地，里面约有35具尸体。学者确定其中大部分都是在主后70年犹太人反抗罗马的起义中惨死的。其中一人名叫约哈难（Yohanan Ben Ha'galgol）。他年约24至28岁，有缺唇，并且有一支七寸长的钉子穿过他的双脚。双脚向外，以致正方形的钉子可以钉进他的脚跟，刚好在脚腱以内。这样使双脚向外弯，便不能用双脚来支撑钉在十字架上的身体。钉子穿过一块洋槐木的楔子，然后穿过脚跟，再钉进一根橄榄木的杆。还有证据显示类似的长钉穿过两只前臂的两根骨头中间。这使上臂骨在受害人重复升降身体来呼吸时受到磨损（因为双手高举会使呼吸受到限制）。被钉十字架的人要把自己提起来放松胸口的肌肉，当他们软弱得连这个动作也做不到的时候，便会窒息而死。

约哈难的双脚被重击打碎，这与罗马人的常有做法 *crucifragium*（约十九31-32）一致。上述每一个细节都证实了新约对钉十字架的描述是准确的。（Geisler, BECA, 48）

8D. 彼拉多的碑铭

1961年，意大利考古学家佛罗华（Antonio Frova）在该撒利亚马利提马（Caesarea Maritima）发现一块石板上刻着一些文字，当时石板是进入该撒利亚剧院之石阶的一

部分。用拉丁文刻上的文字有四行,其中三行勉强可以读到。概略翻译如下:

提庇哩音

本丢彼拉多

犹太地方行政长官

这块石板最初可能用作一间提庇哩音(Tiberium)的基石(提庇哩音就是敬拜罗马皇帝提比留的庙宇),后来使用在被发现的地点。这碑铭澄清本丢彼拉多的职衔是地方行政长官(prefect),最少在他统治期间是这职称。塔西图和约瑟夫其后称他为“行政长官”(procurator)。新约称他为“总督”(governor,太二十七2),这词合并了两个职衔。此碑铭是证明彼拉多的名字和职衔的唯一考古证据。(Dockery, FBI, 360)

9D. 以拉都的碑铭

在一块石灰石板上(那是哥林多城剧院附近之人行道的一部分)刻有一些拉丁文,文字译作:“以拉都,作为营造司的还礼,自己斥资铺设此人行道”。在罗马书十六章23节,保罗(从哥林多写信)提到一个以拉都,并确定他是城内一名官员。很可能这是同一个人。(Docker, FBI, 361)

10D. 新约钱币

希腊文新约提到三种钱币,这些钱币已有合理的证据去识别。

1. 纳殿税的“银钱”(太二十二17-21;可十二13-17;路二十20-26)。在这些经文里,展示在耶稣面前之钱币的希腊文是“迪纳里斯”(denarius),一种小银币,一面有该撒的头像。其价值相等于巴勒斯坦一般工人一天的工资。

2. “三十块钱”(太二十六14-15)。总额大概是30舍客勒。舍客勒本来是重量的量度标准,约相等于五分之二安士。后来发展为大约相同重量的一种银币。

3. “寡妇的捐献”(可十二41-44;路二十一1-4)。此处论及的经文读作:“两个小钱,就是一个大钱”。小钱是希腊文“lepta”的翻译,那是最细小的希腊铜币;大钱的希腊文是“quadrans”,那是最细小的罗马铜币。知道这些钱币微薄的价值之后,我们对这比喻的意义会有更深刻的领会。(Dockery, FBI, 362)

本部分可以史葛特(Walter Scott)爵士谈到圣经的话来作总结:

“在那庄严可畏的巨著里
藏着超乎各种神迹的神迹
人类中最快乐的人
神已将恩典赐给他们
去阅读,去敬畏,去盼望,去祷告
去托起门闩,再向前推进;
而那些心生疑窦,或藐视嘲笑的人

他们不生在世上还好。”(Scott, M, 140)

结论

尝试推诿圣经的史实和根据之后,我获得的结论是,圣经在史实方面是可信的。人若以圣经为不可信而把它丢弃,他便必须丢弃几乎所有古代文献。

我时常面对的一个问题是,许多人应用一种标准或验证方法去对待世俗的文献,对圣经则应用另一种标准或验证方法。人必须采取相同的验证方法,无论所探究的是世俗的,还是宗教的文献。

若能这样做,深信我们可以把圣经紧握在手中,说:“圣经是可信的,它的史实是可靠的。”

进深研究书目

1. W. F. Albright, “Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology” in E. J. Vardaman, ed., *The Teacher's Yoke*.
2. F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*
3. N. Glueck, *Rivers in the Desert*.
4. G. R. Habermas, *The Verdict of History*.
5. C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, C. H. Gempf, ed.
6. J. McRay, *Archaeology and the New Testament*.
7. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*.
8. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*.
9. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*.
10. C. A. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability*.
11. E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*.

4 旧约史实可靠吗？

全章概览	
1A: 旧约抄本的可靠性 <ul style="list-style-type: none"> • 文本传送: 抄写过程准确度如何? • 抄本数量 • 旧约文本的历史 • 死海古卷 • 非希伯来文抄本的证据 • 概述 2A: 旧约的考古学与历史证明 <ul style="list-style-type: none"> • 引言与考古学的定义 	<ul style="list-style-type: none"> • 一句提醒的话 • 解释考古学数据 • 人对考古学兴趣骤增的基本原因 • 石头也呼喊: 考古学证实旧约的例子 • 旧约记载的文件证明 3A: 旧约的新约证明 <ul style="list-style-type: none"> • 耶稣的确认 • 圣经作者的确认

1A. 旧约抄本的可靠性

我们在本章集中看旧约史实的可靠性, 因为当中许多证据跟新约史实的证据有所不同。在第三和第四章里, 我们所处理的都是圣经史实的可靠性, 而不是默示的问题。圣经的默示在本书第二部分有所讨论。

旧约最少在三个主要方面显出了它的可靠性: (1) 文本的传送(历代以来准确的抄写过程), (2) 考古学揭示的事实给旧约的确证, 和(3) 考古学也揭示了一些文件的证据。

1B. 文本传送: 抄写过程准确度如何?

揭示旧约史实之可靠性的部分工作在于调查文本的传送(从原著直到今天各种印刷版本的路径)。正如其它古代文献一样, 圣经的原著并没有存留下来。然而, 我们若把圣经的抄本与古代文献的抄本作一比较, 便会发觉希伯来抄写员的准确程度是令人惊讶的。

阿彻尔(Gleason Archer)说:

我们要清楚明白,旧约在这(传送)方面与所有其它我们已知的基督教前的文学作品都有分别。可以肯定的是,在异教的作品里,我们并未拥有那么多年代分隔久远的、不同的抄本,像旧约的情况那样。即便是有,如埃及的《死者之书》,其文本的变化也远比旧约广泛和严重。例如,亚尼蒲草纸卷[Papyrus of Ani, 写于(埃及)第十八王朝]第十五章和都灵蒲草纸卷[Turin Papyrus, 来自(埃及)第二十六王朝或更后期]第十五章之间便有着颇为令人惊讶的差异。当中有整个句子的插入或遗漏,而在某些情况下,两者相应栏目的含义可以是完全不同的。若不是希伯来文旧约的传送有神的监督,我们便不能解释为何同样的分歧和改动,没有在分隔数个世纪才完成的希伯来文抄本里出现。例如,即使1947年在死海附近昆兰洞穴1所发现的两份以赛亚书抄本,比先前可知的最古老抄本(主后980年)早1,000年,它们也有95%跟我们标准的希伯来文圣经是完全相同的。其余5%的差异主要是明显的漏字和拼写上的变化。这些差异对所启示的信息没有些微的影响。(Archer, SOT, 23-25)

卫伯特(Robert Dick Wilson)的观察十分出色,甚至从旧约以色列周围的文化来考究圣经的真实可信:

希伯来文圣经包含了26个或更多的外邦君王名字,而这些名字都可在属于同一时期的文件里找到。大部分这些君王名字的拼写法,在他们自己的碑铭上,或在他们执政时期的文件上,与在旧约圣经的文件上是一样的。其它拼写上的改变则是按照语音变异规律的要求;那些规律在希伯来文件写成的年代正在实行。有两三个名字的字母或拼写法仍未得出肯定的解释;而即使在这几个事例里,也没有人能指出希伯来经文的拼写是错误的。反之亦然,许多可见于同时期亚述文件里的犹太和以色列君王名字,跟现今希伯来文圣经里的拼写也是相同的。

从埃及文、亚述文、巴比伦文,和摩押文音译成希伯来文的144个例子,和40个反向音译的例子,即总数184个例子中,证据显示,2,300至3,900年以来,希伯来圣经里的专有名词,都极其精确地传递下来。原来的文士必定是严谨地遵照正确的语文规则来抄写,这就证明了他们的仔细和学术知识。此外,多个世纪以来,希伯来圣经必定是由抄写员传送下来的,这现象在文学历史里是无与伦比的。(Wilson, SIOT, 64, 71)

卫伯特教授继续说:

攻击和拥护圣经文本的人,都不应假定这些专有名词的准确翻译或准确传达,是一件容易或平常的事情。由于部分读者可能从未考查过这样的事情,所

以,我在此举出一些可见于曼内托(Manetho)的著作和埃及碑文的埃及君王名字为例。曼内托是多利买非拉铁夫(Ptolemy Philadelphus)时期,即约主前280年,管辖埃及偶像神庙的一个大祭司。他写了一本有关埃及王朝的著作,其中一些片断存在于约瑟夫、优西比乌和其他人的著作里。他从31个王朝的君王名单中,提出了140位来自22个王朝的君王的名字。这些名字当中,有49个出现在碑文上的形式,让我们认得出曼内托之拼写的每一个辅音,有28个名字有部分能认得出。至于其余63个,则没有一个音节可以辨认出来。倘若曼内托自己是从原来的记录抄写这些名单——有49个是相当正确的,由此证实了这个推测——那50个或更多难以辨认的名字里的几百个异文和误抄,必定由于他抄写的错误,或传递他的文本时造成的错误。(Wilson, SIOT, 71-72)

卫伯特又说,这些君王约有40个活于主前2000至400年间。每一个都按着年代的次序出现:“并且提到本国和别国的君王……没有比这君王名单更强的证据,可以证明旧约记载在本质上的准确性。”他在注脚计算了这准确的记载纯粹出于偶然的或然率:“从数学角度来说,这样的准确性若纯粹出于偶然,其机会率将会是750,000,000,000,000,000,000分之一。”(Wilson, SIOT, 74-75)

基于这个证据,卫伯特下结论说:

证明原文抄本经过2,000多年相当准确地传下来的证据是不能否定的。2,000年前存在的抄本原原本本地从原著传递下来,不仅仅是有可能的,而且正如我们所指出,按照现存巴比伦文件类似的情况看来,是很有可能的。我们拥有相隔数千年之原著和抄本的巴比伦文件,和许多蒲草卷,当与古典文学之当代版本比较的时候,虽然超过了2,000年,其文本只有极小的更改。尤其是其科学化而可证实的准确性,在一些君王的名字,和无数包含在已经传给我们的希伯来文本中之外国用词的正确拼写中,可见一斑。(Wilson, SIOT, 85)

布鲁斯(F. F. Bruce)说:“马所拉学者(Masorettes)所编校的辅音本希伯来文圣经已经十分忠实地传到他们那个时代,其间有接近1,000年的时间。”(Bruce, BP, 178)。

葛威亨(William Green)推论说:“我们确实可以说,再没有别的古典作品是那么准确地传递下来。”(Green, GIOT, 81)

关于希伯来经文传递的准确性,剑桥大学图书馆副馆长艾金森(Atkinson)说这就“恰似一件神迹”。

数百年来,犹太拉比们小心翼翼地监管着希伯来文圣经的传递。本章会重点指出他们努力的成果。

1C. 抄本数量

虽然旧约抄本的数量及不上新约,但现存的抄本数目仍是颇为值得注意的。早期希伯来文抄本数目的稀少可归究几个原因。第一个原因,也是最显著的原因,就是年代久远和古物的可破坏性;古代文件能存放 2,000 至 3,000 年时间是一件不简单的事。虽然如此,有好几方面的证据支持它们的质量仍然完好的说法。第一,我们必须确定现存抄本的数量。现今有好几个希伯来文抄本的重要珍藏。第一个由肯尼科特(Benjamin Kennicott, 1776 - 1780)编集、牛津出版的希伯来文抄本珍藏有 615 份旧约抄本。后来,特罗西(Giovanni de Rossi, 1784 - 1788)出版了一个 731 份抄本的系列。当今最重要的抄本是在开罗藏经库(1890 年代)里的古卷和死海古卷(1947 年及其后日子)。在开罗会堂阁楼一个藏经库(geniza)或储物室里,一些古老的抄本被发现了。里面有 20 万份抄本和残卷(Kahle, CG, 13; Wurthwein, TOT, 25),其中有几万份是圣经抄本和残卷(Goshen-Gottstein, BMUS, 35)。

约在十九世纪末,许多六至八世纪的残卷在埃及开罗一间古老的会堂里被发现了,该会堂在主后 882 年前是圣米迦勒教堂。残卷在会堂的一个藏经库里被发现,而该藏经库就是一个储存残破或有错漏的抄本、等待适当地弃置的储物室。这藏经库显然已经封闭起来,并且被人忘记,直至最近才发现。在这个小房间里,有 20 万份残卷被保存下来,其中包括希伯来文和亚兰文的圣经经文。这些圣经残卷的日期早至主后五世纪。(Dockery, FBI, 162 - 163)

在开罗藏经库发现的抄本,现今约有一半存放在剑桥大学。余下的则分散在世界各地。开罗藏经库的权威人士卡尔(Paul Kahle)断定超过 120 份是“巴比伦”组别的马所拉文士所抄写的罕见抄本。

世上大量的希伯来文旧约抄本收藏,是在列宁格勒的第二斐寇维什珍藏(Second Firkowitch Collection)。它包含 1,582 份圣经和马所拉抄本的羊皮卷(725 份在纸张上),还有另外 1,200 份希伯来文抄本残卷包含在安东尼珍藏(Antonin Collection)中。(Wurthwein, TOT, 23)卡尔也主张这些安东尼珍藏抄本和残卷全都是在开罗藏经库发现的。(Kahle, CG, 7)在斐寇维什珍藏中,有 14 份希伯来文旧约抄本是源自开罗藏经库在主后 929 至 1121 年间的抄本。

开罗藏经库的抄本已经分散在世界各地。一些收藏在美国的比较完好的抄本,正存放在纽约犹太神学院(Jewish Theological Seminary)的恩尼路纪念珍藏(Enelow Memorial Collection)。(Goshen-Gottstein, BMUS, 44f)

大英博物馆的目录列出了 161 份希伯来文旧约抄本。在牛津大学,伯德雷安图书馆(Bodleian Library)的目录列出了 146 份旧约抄本,每个抄本都包含大量的残篇。(Kahle, CG, 5)哥特斯坦(Goshen-Gottstein)估计单在美国已经有数万份闪族抄本残

卷,其中约有 5% 是圣经的残卷——即超过 500 份抄本。(Goshen-Gottstein, BMUS, 30)

最重要的希伯来文旧约抄本是主前三世纪至主后十四世纪期间的抄本。而当中最引人注目的,就是死海古卷,其日期约为主前三世纪至主后一世纪。死海古卷当中包括一个完整的旧约书卷(以赛亚书)和几千份残卷,除了以斯帖记外,所有旧约书卷都已包含在内。(Geisler, BECA, 449)(参看本章较后的“死海古卷”部分。)

死海古卷抄本有极大的重要性,因为它们能确定后期其它抄本的准确性。例如,开罗抄本(*Cairo Codex*, 亦称为 *Codex Cairensis*, 主后 895 年)是死海古卷被发现之前的最早期马所拉抄本。这抄本现今存放于大英博物馆。由马所拉的摩西便亚设(Moses ben Asher)家族抄写,包含后期和早期先知书。旧约的其它书卷并不包含在其中。(Bruce, BP, 115 - 16)

列宁格勒先知书抄本(*Codex of the Prophets of Leningrad*, 主后 916 年)包含以赛亚书、耶利米书、以西结书,和十二小先知书。

最早期而完整的旧约抄本是存放于列宁格勒的巴比伦彼得帕力坦抄本(*Codex Babylonicus Petropolitanus*, 主后 1008 年)。这抄本是在主后 1000 年前根据一份经过修正的拉比亚伦便摩西便亚设(Rabbi Aaron ben Moses ben Asher)的文本抄写而成。(Geisler, GIB, 250)

阿勒坡抄本(*Aleppo Codex*, 主后 900 年后)是异常珍贵的一个抄本。学者曾以为它已遗失,但在 1958 年再次发现这个抄本。然而,它却逃不了损坏的厄运。在 1947 年的以色列暴动中,它部分受到损坏。阿勒坡抄本是包含整本旧约的、最古老而完整的马所拉抄本。

大英博物馆抄本(*British Museum Codex*, 主后 950 年)包含部分创世记至申命记。

罗伊希林先知书抄本(*Reuchlin Codex of the Prophets*, 主后 1105 年)。这个抄本由马所拉学者便拿弗他利(ben Naphtali)所预备。这抄本引起了传递圣经经文之准确性的问题。当中有众多类型的抄本错误,经文鉴别学者都可在早期的旧约抄本里找到这些错误。(这话题在本章较后部分将有讨论。)此等错误的性质会否严重至扭曲圣经本身的信息呢? 又会否使它不能传达圣经真正的意思呢? 若是这样,神的目的便被破坏;他的启示不能传达,不能让后来的世代正确地明白他的旨意。若他对抄写标准和权威性之圣经抄本的文士不施行规限性的影响,他们便会误传和扭曲他的信息。信息若被扭曲了,神赐下文字启示的整个目的便不能实现;因为这样一本误传的圣经就只是真假难辨的混合物,要受到人类的审判(而不是审判人类)。

2C. 旧约文本的历史

主后第二世纪的拉比阿昆伯(Rabbi Aquiba)渴望制作一份准确的经文,被认为

“准确的(马所拉)经文传递是保护妥拉的藩篱”这句话是出自他的口。(Harrison, IOT, 211)在犹太教里,一代接一代的学者有着把圣经经文标准化和保存好,隔绝一切有可能的错谬的责任:

——苏弗林(Sopherim,在希伯来文的意思是“文士”)是主前五至三世纪期间一些犹太学者和经文的保管人。

——组阁特(Zugoth,“一双”经文学者)在主前二至一世纪担当这个重任。

——坦拿英(Tannaim,“背诵者”或“教师”)在主后 200 年十分活跃。除了保存旧约经文外,坦拿英的工作也可见于米大示(Midrash,“经文解释”)、土西他(Tosefta,“增补”),和他勒目(Talmud,“教导”),他勒目再分为米示拿(Mishnah,“重复”)和革马拉(Gemara,“需要学习的事情”)。他勒目在主后 100 至 500 年期间编纂完成。坦拿英自然地保存了希伯来圣经,因为他们是根据圣经经文,编辑好几个世纪的拉比教训。

——他勒目学者(Talmudists,主后 100 - 500 年)。

贾斯乐(Geisler)和尼克斯(Nix)解释第二个文士传统,从约主前 400 年至接近主后 1000 年:

继第一个旧约文士传统时期之后——即苏弗林时期(约主前 400 年至主后 200 年),出现了第二个时期——他勒目时期(约主后 100 - 500 年),再后就是著名的马所拉传统(约主后 500 - 950 年)。以斯拉与上述的第一组人一起工作,他们被视为保管和管理圣经的人,直至基督时期之后。在主后 100 至 500 年间,他勒目(指引,教导)渐渐成为一套根据妥拉而建立起来的希伯来民事和标准律法。他勒目基本上代表了约主前 300 年至主后 500 年之犹太导师的意见和决定,当中包含两个主要部分:米示拿和革马拉。(Geisler, GIB, 306)

在这段期间,学者许多时间放在把希伯来民事和标准律法编入目录的工作里。他勒目学者遵循一个颇为复杂的系统去抄写会堂的卷轴。

戴维森(Samuel Davidson)描述了他勒目学者处理圣经的一些规则。这些详细的条例(我会使用贾斯乐所整理的编号方式)如下:

(1)会堂的卷轴必须写在洁净牲畜的皮上,(2)而牲畜的皮由一个犹太人准备,作会堂特定的使用。(3)卷轴必须使用一些从洁净牲畜取来的绳子穿起来。(4)每一张皮卷所包含栏目的数量,在整个抄本里都是相等的。(5)每一栏目的长度不能少于 48 行或超过 60 行;宽度必须由 30 个字母组成。(6)整个抄本必须有首行;若写了三个字而不成一行,那便是无价值的。(7)墨水要用黑色,不能用红色、绿色,或其它任何颜色,并且要按照特定的秘方去调配。(8)可靠的抄本必须是一个模板,抄写的人不能有稍微的偏离。(9)文士不能不看眼前的

抄本而凭记忆写出一个字或字母,甚至是一点一画……(10)每个字母中间必须留有一条头发或一条线的宽度;(11)在每个新段落中间必须留有九个字母的宽度;(12)在每一卷书中间,要留有五行空位。(13)摩西五经的第五卷必须准确地用一行来结束;其它书卷则不必这样做。(14)除此之外,抄写的人必须穿着整齐的犹太礼服,(15)洗净全身,(16)新蘸墨水的笔不要用来写神的名字,(17)若正在写神的名字,即使君王来招呼他,他也不可分神。(Davidson, HTOT, 89)

戴维森又说:“没有按这些条例来抄写的卷轴必须埋藏在地里或被烧毁;否则就要弃置到学堂里,用作读本。”

他勒目学者深信他们完成抄写一份抄本之后,便拥有一个精确的副本,他们会赋予新的抄本同等的权威。

肯扬(Frederic Kenyon)在《我们的圣经和古代抄本》(*Our Bible and the Ancient Manuscripts*)对以上有关较古老之抄本的毁坏情况加以详述,说:

制作抄本那极端谨慎的态度,也是早期抄本失踪的主要原因。一个抄本若按照他勒目的规定精确地写成,并且经过充分的校验之后,便被接受为可靠的版本,被视为拥有与任何其它抄本同等的价值。若所有抄本都同样准确,年份对一个抄本来说就没有任何优势;相反地,年份久远是一个不利的因素,因为抄本的年份越久,它的损伤也会越大。一个受损或不完美的抄本马上被定为不适合使用的抄本。

每个会堂都有一间“藏经库”,或废物柜,有缺陷的抄本会被搁置在那里;现存最古老的抄本就是近代在这些储物柜里被发现的。因此,犹太人绝对不会认为较古旧的圣经抄本比较有价值,他们习惯选取较新的抄本,因为那是最完美和未遭损坏的。较古老的抄本一旦被弃置在“藏经库”,它自然会被毁灭,或是置之不理,或是因“藏经库”过度拥挤而被烧毁。

因此,我们不必为希伯来圣经缺乏极古老的抄本而感到惊讶或忧虑不安。若在上述已经列举的原因之外,再加上犹太人一而再遭受逼迫(牵涉许多财产的损毁)的因素,古代抄本失踪的原因就有充分的解释了,而仍然存留的抄本,就可被接受为保存了他们声称要保存的唯一版本——那就是,马所拉经文。(Kenyo, OBAM, 43)

“尊重圣经和关心圣经的纯正,最初并非从耶路撒冷沦陷之后开始。”(Green, GIOT, 173)

马所拉学者就是主后 500 至 950 年间为旧约经文定下最后形式的犹太学者。圣殿在主后 70 年被毁的事件,加上犹太人从本土被分散到各地的情况,成为了一个

极大的推动力：(1)把只有辅音的经文标准化；(2)把标点符号和元音的使用标准化，以期保存正确的发音和读法。他们被称为马所拉学者，因为他们以文字保存了有关正确元音和重音的口述传统“马所拉”(masorah)，以及不寻常拼写之罕见字的出现次数。他们接过苏弗林没有加上点的辅音经文(就像没有元音的英文字)，然后加上元音点(vowel points)，使每个字显出准确的读音和语法形式。他们甚至从事适度的经文鉴别。每当他们怀疑辅音经文上有某个字出现了错误，使用巧妙的方法把它更正。他们使经文上的辅音保持原样，就如他们从苏弗林接过来的时候一样，但他们把属于一个用来取代旧有错字之新字的元音点加上去，然后在页边用很小的字母写上新字本身的辅音。(Archer, SOT, 63)

马所拉有两个主要的学派或活动中心——巴比伦派和巴勒斯坦派两者几乎是完全独立的。最著名的马所拉学者是第九世纪末和第十世纪、住在加利利提庇哩亚的犹太学者：摩西便亚设(和他的儿子亚伦)，以及摩西便拿弗他利。便亚设的经文是现今的标准希伯来经文，而最具代表性的是列宁格勒抄本(*Codex Leningradensis*) B19 A(L)和阿勒坡抄本。

马所拉学者(源自 masora 一字，意谓“传统”)接受了编校经文和使之标准化的艰苦工作。他们的总部位于提庇哩亚。马所拉学者所保存的经文称为“马所拉”经文。这份经文加上了元音点，以确保它保持原来正确的读音。今天这份马所拉经文是标准的希伯来经文。

马所拉学者纪律十分严谨，他们抱着极其尊敬的态度来处理经文，并设立了一个繁复的系统来避免文士抄写上的差错。例如，他们会数算每个字母在每卷书里出现的次数；他们要能指出位于五经中央的字母和整本希伯来文圣经中央的字母，而他们的计算比这样更为详细和复杂。“每一样可以数的似乎都被数过”，罗伟勒(Wheeler Robinson)说，而且他们发明了一些记忆术，以便立时记得各个不同的总数。(Bruce, BP, 117)

整卷以赛亚书，甚至整本希伯来文圣经有没有遗漏一个辅音，文士都会知道。他们加入了这么多的防护措施，为的是确保在抄写完成之后，他们便拥有一个准确无误的抄本。

肯扬爵士说：

除了记录各种异文、传统，或推测性的修正外，马所拉学者还进行许多的计算，那些计算不属于一般的经文鉴别范围。他们给每一卷书的章节、字和字母定编号。他们计算位于每一卷书中央的字和字母。他们数算包含所有字母或某个数量的字母的经节。这些我们也许会认为繁琐的工作，还发挥了确保他们

在最细微之处也注意精确地传达经文的作用；而这样做只是格外地表明他们敬重这本神圣的圣经，一本本身就配得颂扬的圣经。马所拉学者确实渴望律法没有一点一画，没有最细小的字母或某个字母最微细的部分，会被遗漏。（Kenyon, OBAM, 38）

以上有关希伯来文抄本证据之讨论的一个共通因素，就是犹太人对圣经的尊敬。然而，谈到这本犹太人的圣经，其质量的保证不但在于文士的准确性，还有他们对圣经近乎迷信的尊敬态度。按照他勒目的要求，不但所使用的皮卷种类和栏目大小有一定的规格，甚至文士在抄写神的名字之前，也必须进行一些宗教仪式。所使用的墨水和字与字之间的间隔有一定的标准限制，而且他们不能凭记忆来抄写任何字句。每一行——甚至每个字母——都有系统地被数算。抄本即使只有一个错误，也要被弃置和毁灭。这种形式主义，最少在某程度上，是文士抄写圣经时抱持极端谨慎的态度的原因。也因为这个原因，我们现存的就只有少数几个抄本（因为按照规定，有缺陷的抄本必须被毁灭）。（Geisler, BECA, 552）

主后一世纪的犹太历史学家约瑟夫写道：

至于对自己的圣经的尊敬，我们已经给予实际的证明。因为，虽然我们经过了这么久远的年代，但却没有一个人胆敢加添、删除，或改变一个音节；而且对每一个犹太人来说，从出生那一天开始，他已经有一个本能，把这规条视作神的命令，去遵守这命令，而且，如有必要，便欣然为这命令而死。在此之前，我们一次又一次的看见囚犯在剧院里忍受着折磨和各种形式的死亡，也不说一句反对律法及其有关文件的话。（Josephus, FJAA, 援引于 JCW, 179, 180）

约瑟夫继而把希伯来人对圣经的尊重和希腊人对其文学的尊敬作一比较：

希腊人会为相同的原因而忍受痛苦吗？即使为了保护本国著作的整份收藏免受损毁，他也不愿个人受到最轻微的伤害。因为对希腊人来说，这等著作只是作者出于幻想的创作故事；即使在较年长的历史学家看来，这表现也是颇有道理的。他们看见一些同代的人胆敢记述一些自己没有参与其中的事件，也没有花一些功夫去向那些知道事实的人核实资料。（Josephus, FJAA, 援引于 JCW, 181）

然而，现存最早期的马所拉抄本，日期约为主后 1000 年或更后，其准确性仍有待证实。学者必须根据一个惊人的发现来证实马所拉抄本的准确性，就是一批在以色列死海沿岸发现的古卷。

3C. 死海古卷

在死海古卷被发现之前，你若询问任何一位圣经学者，他梦想获得可以大大证

实旧约之可靠性的考古发现是什么,他或她的答案必定是:“能见证旧约原著的更古老抄本。”肯扬爵士首先发出了以下这个重要的问题:“我们称为马所拉经文,并且证明它约在主后 100 年完成的希伯来经文,是否忠实地展现出原本由旧约作者写成的希伯来经文呢?”(Kenyon, OBAM, 47)

在死海古卷被发现之前,学者的问题是:“我们今天所拥有的抄本与第一世纪及更早期的抄本相比,其准确程度如何呢?”最早期而完整的旧约抄本可追溯至第十世纪。因此,一个极大的疑问是:“经文已经抄写过这么多次,我们还能信任它吗?”死海古卷提供了一个令人惊讶的答案。

1D. 什么是死海古卷?

这古卷包含 40,000 多份写满文字的残卷。我们可从这些残卷重构出 500 多卷书。学者还发现许多圣经以外的书籍和残卷,让我们清楚明白地认识到主前二世纪至主后一世纪住在死海沿岸的昆兰宗教团体。一些著作如“撒督文献”(Zadokite documents)、“社群守则”(Rule of Community),和“会规手册”(Manual of Discipline)都帮助我们明白昆兰社团日常生活的目标。不同的洞穴里有一些十分有用的圣经注释。但死海古卷最重要的文件是基督降生之前一个多世纪写成的旧约经文抄本。

2D. 死海古卷是怎样找到的?

埃尔勒(Ralph Earle)生动而简洁地给我们回答这个问题,他分享了一个有关神保守看顾的故事:

发现死海古卷的故事是当今最引人入胜的故事之一。在 1947 年的二三月间,一个名叫穆罕默德的贝都因牧童要寻找一只迷失的山羊。他把一块石头掷向死海西边一个悬崖的洞穴里,该地位于耶利哥以南约八英里。当时他诧异地听见一些打碎陶器的声音。在四下搜查的时候,他发现了一个奇景。洞穴的地面上放着好几个大瓶,里面装着一些羊皮卷,用麻布包裹着。由于这些瓶子严严实实地封住,所以羊皮卷经过接近 1,900 年的时间,仍然保存良好。(它们显然在主后 68 年便放在那里。)

在现今称为死海洞穴 1 那里发现的五个羊皮卷,由耶路撒冷叙利亚东正教修道院的大主教买下来。同时,另外三卷由当地希伯来大学的苏肯尼克(Sukenik)教授买下来。

羊皮卷最初被发现的时候,有关人等并没有大肆宣传。1947 年 11 月,苏肯尼克教授购买了三份羊皮卷和洞穴里的两个瓶子之后两天,他在日记中写道:“这个发现可能是巴勒斯坦地最大的发现,是我们从未指望有这样重大收获的发现。”但这句意义深长的话,他当时并没有发表。

幸而,在 1948 年 2 月,那位不会看希伯来文的大主教致电耶路撒冷东方研

究美国学院,并把发现羊皮卷的事告诉他们。在神的保守下,当时学院的代理校监是一位年轻的学者,名叫特里弗(John Trever),也是一名优秀的业余摄影师。他努力专注地拍摄了以赛亚书羊皮卷的每一栏,该羊皮卷长24英尺,高10英寸。他自己制作了图板,把几份图片用空邮寄给霍普金斯大学(Johns Hopkins University)的奥伯莱(W. F. Albright)博士;他是为人熟悉的美国圣经考古研究院院长。奥伯莱用空邮回复他说:“我衷心祝贺当代最伟大的抄本发现!……这是何等难以相信的发现!世人不用再怀疑圣经抄本的真确性了。”他把抄本的日期推断为主前100年左右。(Earle, HWGB, 48-49)

3D. 羊皮卷的价值

在死海古卷被发现之前,我们拥有最古老而完整的希伯来文抄本约从主后900年起。我们怎能肯定它们在主后一世纪基督的日子之前,已经开始准确地传递下来呢?有赖考古学和死海古卷的发现,现在我们知道经文的传递是准确的。死海洞穴里找到的其中一份羊皮卷,是完整的以赛亚书希伯来文抄本。古文书学家将其日期定为主前125年左右。这份抄本比我们先前所拥有的任何一份抄本都要早1,000多年。

这发现的重要性在于让人看见以赛亚书的羊皮卷(主前125年),与1,000年后的以赛亚书马所拉经文(主后916年)在细节上也极之接近。这显出圣经的抄写员在超过1,000年的时期里,是以罕见的准确性把圣经传递下来。

在以赛亚书五十三章166个字里面,只有17个字母是可怀疑的。其中10个字母只是关乎字词的拼写问题,对其意义没有影响。另外四个字母是格式上轻微的改变,如连接词。其余三个字母构成“光”这个字,加在第11节上,对其意义没有太大影响。而且,这字也得到七十士译本和IQ Is(在死海洞穴找到的一个以赛亚书羊皮卷)的支持。这样说,经过了1,000年的辗转传递,在包含166个字的一章经文里,只有一个字(三个字母)是可怀疑的——而这个字并没有改变整段经文的主要意思。(Burrows, TDSS, 304)

阿彻尔指出昆兰社团的以赛亚书抄本“被证实有95%跟我们标准的希伯来文圣经是完全相同的。其余5%的差异主要是明显的漏字和拼写上的变化。”(Archer, SOT, 19)

伯罗斯(Millar Burrows)下结论说:“经过了1,000年时间,经文只有这么少的改动,真可算是一个奇迹。正如我在有关羊皮卷的第一篇文章所说:‘这里展现其重要的意义,证实马所拉传统确能保存圣经的原貌。’”(Burrows, TDSS, 304)

4D. 羊皮卷包含些什么?

我们不可能在这里把羊皮卷的800多个抄本全部看一遍。以下是过去40年对

这些经文的抽样研究,其中包括大部分羊皮卷所根据的较古老的作品,和从洞穴 4 发现而最近出版的经文。这些文本可以按类别分为:圣经经文,圣经注释,宗派文本,以及伪经文本,启示文学文本,和奥秘或礼仪方面的文本。(Price, SDSS, 86)

死海古卷的发现。洞穴 1 由阿拉伯的牧羊童发现。他从这个洞穴取出了七份几乎完整的羊皮卷和一些残卷:

以赛亚书 A (IQIs a): 圣马可修道院的以赛亚书卷轴是一份受欢迎的抄本,它在行间里和页边有无数的订正。这是已知最早期而完整的圣经书卷。

以赛亚书 B (IQIs b): 希伯来大学的以赛亚书是不完整的,但与以赛亚书 A 相比,它的文本跟马所拉经文较接近。

洞穴 1 的其它残卷: 这洞穴还有创世记、利未记、申命记、士师记、撒母耳记、以赛亚书、以西结书、诗篇,和一些圣经以外的作品,包括以诺书、摩西言论(先前无人知晓)、禧年书、挪亚书、利未遗训、多比传和所罗门智训。一份饶有趣味的但以理书残卷,其中包含二章 4 节(该处的语言从希伯来文转为亚兰文),也从这洞穴而来。给诗篇、弥迦书和西番雅书作注释的残卷,也在洞穴 1 被发现。

洞穴 2: 洞穴 2 首先由贝都因人发现和盗取。这洞穴在 1952 年挖掘,发现了约 100 份抄本的残卷,包括两卷出埃及记,一卷利未记,四卷民数记,二至三卷申命记,以及耶利米书、约伯记和诗篇各一卷,还有两卷路得记。

洞穴 4: 鹧鸪洞,或洞穴 4,被贝都因人洗劫之后,在 1952 年 9 月进行搜索,证实是储藏量最大的洞穴。事实上,数千份残卷已从贝都因人那里回购,或由考古学家筛掉洞穴地上的灰尘而获得。这些碎片从数百份抄本而来,其中接近 400 份已被认出。它们包括 100 份圣经书卷抄本——所有的旧约,除了以斯帖记之外。

在洞穴 4 发现的撒母耳记残卷(4qsam b)被认为是已知最古老的圣经希伯来文作品。其日期可追溯至主前三世纪。另外被发现的是诗篇、以赛亚书和那鸿书注释的一些残卷。从洞穴 4 收集到的所有残卷相信可代表昆兰藏书的范围,而从各卷的相对数目推断,最受欢迎的书卷依次是申命记、以赛亚书、诗篇、小先知书和耶利米书。在某个包含但以理书七章 28 节和八章 1 节的残卷里,所使用的语言从亚兰文转为希伯来文。

洞穴 7-10: 在 1955 年进行考查的洞穴 7-10 并没有重要的旧约抄本。然而,洞穴 7 却藏有一些备受争议的抄本残片,奥卡拉汉(Jose O' Callahan)认定那是一些新约的部分抄本。若是属实,它们便是最古老的新约抄本,日期早至主后 50 或 60 年。

洞穴 11: 这洞穴在 1956 年初被发掘。里面藏有一份保存完好、内有 36 篇诗篇的抄本,再加上次经的诗篇第一百五十一篇;这次经早前已知的只有希腊文版本。一份载有部分利未记的极精细的皮卷,一些较大的新耶路撒冷启示录的残片,和约

伯记的亚兰文他尔根(释义)也被发现。

旧约各卷的昆兰抄本

正典分类 (根据希伯来文圣经)	旧约书卷 (根据希伯来文圣经次序)	昆兰抄本数目 (? = 有可能的残篇)
五经(妥拉)	创世记	18 + 3?
	出埃及记	18
	利未记	17
	民数记	12
	申命记	31 + 3?
先知书(Nevi'im)	约书亚记	2
	士师记	3
前期先知	撒母耳记上下	4
	列王纪上下	3
后期先知	以赛亚书	22
	耶利米书	6
	以西结书	7
	十二(小先知书)	10 + 1?
圣卷	诗篇	39 + 2?
	箴言	2
	约伯记	4
五圣卷	雅歌	4
	路得记	4
	耶利米哀歌	4
	传道书	3
	以斯帖记	0
	但以理书	8 + 1?
	以斯拉——尼希米记	1
	历代志上下	1
总数		223(233)

近期一些有关死海古卷的研究给我们提供详尽的描述和详细目录。阿彻尔在他的《旧约入门综论》(*A Survey of Old Testament Introduction*)中加上了一个附录。

穆拉拜阿特的发现(Murabba'at Discoveries)。由于知道昆兰地区的发现可带来利益,贝都因人便继续搜寻,并在伯利恒东南面找到了一些洞穴,里面藏着写上日期的、自从第二次犹太人叛乱(主后 132 - 135 年)以来的抄本和文件。在这些洞穴进行有系统的探测和发掘是从 1952 年 1 月开始。日期较后的抄本有助肯定死海古卷是年代久远的古物。学者在这些洞穴里找到另一卷与马所拉经文十分接近的小先知书——约珥书的后半部直至哈该书。在此发现了已知最古老的闪族文字蒲草卷(一份复写本, palimpsest)——在古代的希伯来文文稿上作第二次书写的抄本(日期定为主前七至八世纪)(参看 Barthelemy 的著作)。

昆兰文件对经文鉴别的重要性可见于以下诸位旧约学者的见解:

最重要的是,死海古卷把经文学者送回一个比先前可知的希伯来文抄本证据早约 1,000 年的时期。在昆兰古卷被发现之前,最早期而完整的旧约各卷抄本可追溯至大约主后十世纪早期。最早期而完整的整本旧约的抄本,则可追溯至主后十一世纪早期。因此,死海抄本所提供的旧约经文证据,比先前可知的任何证据都古老得多。(Brotzman, OTTC, 94 - 95)

在昆兰古卷被发现之前,现存最古老的抄本可追溯至大约主后 900 年。一些死海古卷的抄本,包括以赛亚书、哈巴谷书,和其它的抄本,日期可追溯至主前 125 年,提供了比先前可知的抄本早 1,000 年的证据。我们主要的结论是,昆兰的以赛亚古卷和 1,000 年后的马所拉希伯来经文,两者之间没有重要的差异。这就确证了我们现今之希伯来经文的可靠性。(Enns, MHT, 173)

连同现存的资料,它们(死海古卷)开阔了我们在历史、宗教,和神圣著作方面的知识疆界。(Harrison, AOT, 115)

毫无疑问,(死海)古卷已经开创了一个圣经研究的新时代,在其中,许多已经知道的将会得着证实,而许多被接纳为事实的将需要修正。我们受益匪浅的将会是最终重构出一份真正属于基督教时期之前的旧约文本,使古时神的话更多被现代的读者所理解。(Harrison, AOT, 115)

总而言之,我们应当给予马所拉学者最高的赞美,因为他们这样勤劳工作,一丝不苟,小心翼翼地保存了苏弗林交给他们的辅音版经文。他们连同苏弗林本身,极其专注于希伯来文圣经的准确保存,在人类文明历史上,比任何人对世俗或宗教古代文献的投身尤甚。他们那么有责任心地保管着神圣的经文,以致在经文的辅音上,不曾胆敢作出明显的改正,而是让他们的原稿一如交给他们的时候那样。

由于他们的忠心,我们今天能拥有一本希伯来文圣经,其文本形式在本质上,是基督和使徒时代(若非之前一个世纪的话)被视为权威之修订本的副本。

而从昆兰古卷的证据推断,这又是根据先前多个世纪可供校对的最可靠旧约抄本作成的权威修订本。这些版本让我们在本质上几乎看见原著的手稿,为我们提供神的启示的可靠记录。正如奥伯莱所说:“我们大可放心,这本希伯来文圣经的辅音版本,虽然并非没有错误,但已经准确地保存下来了,其准确性也许是任何其它近东作品不能相比的。”(Archer, SOT, 65)

4C. 非希伯来文抄本的证据

旧约圣经各种不同的古代翻译(称为译本)给经文学者提供了有关圣经经文的宝贵见证。例如,七十士译本保存了主前三世纪的经文传统,而撒玛利亚人五经传统或可追溯至主前五世纪。这些译本和马所拉经文提供了三个旧约经文的传统,若审慎地评估,可为旧约经文的完整性提供极大的支持。撒玛利亚人五经的见证,尤其是七十士译本及其修订与校订的见证,是经文之完整性的主要证明。

1D. 七十士译本

正如近东地区的犹太人放弃了自己的本族语希伯来语而选取亚兰语一样,在一些希腊文化中心,如埃及的亚历山太,犹太人也放弃了亚兰语而选取希腊语言。在亚历山大大帝的战役期间,犹太人获得善待。事实上,因着犹太人在推罗围城期间(主前 332 年)对待亚历山大的政策,亚历山大很认同他们。甚至有记载指亚历山大曾前往耶路撒冷敬拜他们的神。每当征服一块新的土地,在那里建立新城镇的时候,他都会预留犹太人居住的地方,而且通常称之为亚历山太城。

由于犹太人从自己的本土分散到各地,他们需要一本用当时通用的语言写成的圣经。七十士译本(Septuagint, 意即“七十”,通常使用罗马数目字 LXX 来代表)是埃及王多利买非拉铁夫在任期间(主前 285 - 246 年),希伯来经文之希腊文翻译的译本名字。

有关七十士译本名字的起源,布鲁斯作出了一个有趣的描述。关于一封声称由多利买王的朝廷大臣阿立斯蒂亚(Aristeas)于主前 250 年左右(更实际地说是主前 100 年后不久)写给他的兄弟腓罗基(Philocrates)的信件,布鲁斯写道:

多利买以保护文学著作而知名,在他的指令下,维持 900 年的一个世界文化奇迹,亚历山太的大图书馆启用了。信中叙述了发拉琳的德美提乌斯(Demetrius of Phalerum),据说是多利买的图书馆长,怎样引起了王对犹太人律法的兴趣,并游说他派代表团到耶路撒冷访问大祭司以利亚撒。大祭司从以色列的十二个支派中,各选六位长老作翻译员,派他们前往亚历山太,并带同一份特别准确和漂亮的妥拉羊皮卷。这些长老受到宫廷式的款待,而且在辩论中显明他们的智能。其后他们居住在法罗斯(Pharos)海岛上的一所房子(这海岛以其上的灯塔而知名),他们在那里用了 72 天时间完成任务,把五经翻译成希腊文;经过协商和比较之后,便发表一个一致赞成的译本。(Bruce, BP, 146, 147)

七十士译本的希腊文旧约与希伯来文正典不同,无论在翻译特质上还是在内容与编排上。除了希伯来文旧约的 22 卷书之外,七十士译本还包含许多从未列入希伯来文正典的书卷。显然那些书卷当时在说希腊语的世界被传阅,但却从未列入希伯来文的正典。七十士译本的翻译特质反映了这个情况,并提供几点观察:(1)七十士译本各卷有不同的优点,从妥拉的完全逐字翻译,至圣卷(希伯来文圣经的第三分部)的自由随意翻译。(参看 Frederick Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, 3d ed., A. W. Adams 增订, pp. 16 - 19。)亚当斯(A. W. Adams)指出,约伯记的经文在原来的七十士译本里比希伯来文文本短了六分之一。约书亚记、撒母耳记上、列王纪上、箴言、以斯帖记,和耶利米书也有很大的更改,其它书卷则只有较小更改。分歧的原因是七十士译本其中一个最主要的难题。(2)七十士译本写作目的与希伯来文圣经不同,它的出现是为了供应会堂作公开崇拜的使用,而不是为了学术或记录抄写的目的。(3)七十士译本是最早尝试把旧约圣经传播出去的产物,也是这种努力的一个极佳例子。(4)七十士译本大致上忠于希伯来文原著,虽然有人坚持认为翻译者并非都是优秀的希伯来学者。

关于七十士译本,恩斯(Paul Enns)指出“作为一本译着,它是不平均的,但也是有用的,因为它是根据比现存的希伯来文抄本早 1,000 年的版本译成。此外,新约作者有时会援引七十士译本;这做法让我们对旧约经文有进一步的见识。”(Enns, MHT, 174)

“至于七十士译本的影响,本辞典(*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Bauer, Arndt, and Gingrich))的每一页都显示它比所有其它(主后一世纪)著作的影响都更重要。”(Bauer, GELNT, xxi)

七十士译本——从约主前 250 年开始着手翻译的旧约希腊文译本——的重要性仅次于马所拉经文。这译本在新约时代被广泛使用,证据在于新约的 250 次旧约引述当中,有大部分都从这译本引述过来。当七十士译本与马所拉经文有分歧的时候,一些学者便假定是七十士译本的译者作出了自由随意的翻译。现在我们从昆兰古卷得知,许多此等分歧是由于译者采用了一个颇为不同的希伯来文版本,我们或可称这类版本为原始七十士译本(Proto-Septuagint)。(Yamauchi, SS, 130, 131)

七十士译本与我们现今拥有的马所拉经文(主后 916 年)十分接近,这有助确定经文传递(经过 1,300 年)的可靠性。

七十士译本以及可见于次经(传道经、禧年书及其它)的经文引述,证明今天拥有的希伯来文经文,大体上与约主前 300 年的文本是一样的。

贾斯乐与尼克斯指出七十士译本的四大贡献。“(1)它消除了说希伯来语和说希腊语之人的宗教鸿沟,并满足了亚历山太地区犹太人的需要,(2)它消除了犹太人

的希伯来文旧约和说希腊语的基督徒之间的历史鸿沟,这些基督徒会把七十士译本与他们的新约一起使用,(3)它成为了宣教士把圣经译成各种不同语言和方言的先驱;还有(4)消除了经文鉴别的鸿沟,它大致上与希伯来文旧约经文一致。”(Geisler, GIB, 308)

布鲁斯说出犹太人对七十士译本失去兴趣的理由:

1. “从主后一世纪开始,基督徒便采用七十士译本作为他们的旧约版本,并在传教上和维护基督教信仰时大量使用这个版本。”(Bruce, BP, 150)
2. “约在主后 100 年,犹太学者为希伯来文圣经设立了一个修订标准版本。”(Bruce, BP, 151)

这本起初极受犹太人欢迎的旧约翻译,最后却失去了它对许多犹太人的吸引力。

2D. 六栏经文合参

第二世纪由俄利根完成的六栏经文合参(Hexapla,意思是:六重的)与七十士译本紧紧地联系在一起。

六栏经文合参,连同约瑟夫、斐罗的著作,和撒督文献(死海昆兰团体的著作),“见证了一份从主后 40 年至 100 年与马所拉(经文)颇为相似之经文的存在。”(Skilton, “The Transmission of the Scripture” in *The Infallible Word* (a symposium), 148)

俄利根的六栏经文合参(约 240 - 250 年)。到了主后三世纪,旧约的翻译著作导致四个希腊文经文传统的出现:七十士译本,以及亚居拉(Aquila)、狄奥多田(Theodotion),和辛马库(Symmachus)的译本。这种混合的情势,形成了第一个真正杰出之经文鉴别的尝试,那就是亚历山太之俄利根(主后 185 - 254 年)所编着的六栏经文合参(Hexapla,“六重的”)。由于现存的七十士译本抄本之间有许多分歧,希伯来经文和七十士译本之间有差异,再加上他有修订旧约希腊文翻译的意图,俄利根便下决心给基督教世界提供一份满意的旧约希腊文圣经。他的作品本质上是一个校订本而不是译本,因为他更正了经文上的讹误,并试图使希腊文的经文与希伯来文一致。因此,他的双重目标是显出各种旧约的修订本比讹误充斥的七十士译本优越,以及把正确的希伯来文跟有分歧的七十士译本作一比较。在这方面,他所根据的观念是希伯来文旧约是神向人类启示之真理的一个“无谬误的抄本”……

这份六栏经文合参编成了六个平行的栏目。每个栏目包含原来的希伯来文旧约或某个译本,因此这个版本实在太庞大,不适合古代的市场。六个栏目的编排如下:第一栏,希伯来原文;第二栏,用希腊文字母音译希伯来原文;第三栏,亚居拉的逐字翻译;第四栏,辛马库针对习语的修订;第五栏,俄利根自己对七十士译本的修订;和第六栏,狄奥多田的希腊文修订。(Geisler, GIB, 507 - 508)

虽然这工作极具意义,但也让现今的经文鉴别学者观察到他自己与俄利根之间在目的上的差异,肯扬简洁地把这情况说明出来:

按照俄利根的目的,即制作一个尽量与当时已确立之希伯来经文接近的希腊文本,这个过程已经足够;但按照我们的目的,即重新发掘原来的七十士译本……作为马所拉经文之前的希伯来经文的证据,那是最不幸的,因为在他的版本上,他很自然会抄录经文而没有加上鉴别的符号,因而他在狄奥多田版本上的增订,就好像是原来真正的七十士译本的一部分。(Kenyon, OBAM, 59)

这不幸的情况确实出现了,而“被抄录而没有变音符号的七十士文本,导致一个讹误充斥之希腊文旧约经文被传播,而不是得到一个与当日之希伯来经文一致的七十士译本。”(Geisler, GIB, 509)

布鲁斯写道:“倘若俄利根的六栏经文合参全部保存下来,那将会是一份无价之宝。”(Bruce, BP, 155)

3D. 撒玛利亚人五经

撒玛利亚人大概在主前五或四世纪期间,经过长期而痛苦的宗教与文化挣扎之后,与犹太人分开了。有人怀疑撒玛利亚人在分裂的时候,把当时的圣经带走了,并预备了他们自己的五经修订经文。严格来说,撒玛利亚人的五经不是一个译本,而是希伯来经文本身的部分抄本。当中包含摩西的五卷书,以古代希伯来文经文的风格写成。有些较古老的昆兰圣经抄本使用了这个手稿,因为这手稿在主前二世纪、在马加比反抗希腊人期间恢复使用。经文鉴别学者罗斯(Frank M. Cross, Jr.)认为撒玛利亚人的五经可能来自马加比时期左右。

教父该撒利亚的优西比乌(约 265 - 339 年)和耶柔米(约 345 至约 419 年)似乎认识某个形式的撒玛利亚人五经文本。现代西方学者直至 1616 年,即德拉瓦莱(Pietro della Valle)在大马士革发现一个撒玛利亚人五经的抄本时,才取得这个文本。一阵兴奋的热潮在圣经学者当中掀起了。这份经文被视为比马所拉经文更优越,直至 1815 年,格泽纽斯(Wilhelm Gesenius)断定这份文本实际上对经文鉴别并没有价值。较近期,撒玛利亚人五经的价值再一次被盖格(A. Geiger)、卡尔和肯扬等学者肯定。

没有现存的撒玛利亚人五经抄本可以追溯至十一世纪之前。撒玛利亚群体声称有一个卷轴是摩西的曾孙亚比萨(Abisha)在征服迦南后第十三年所写,但那权威似是假托的,我们最好还是驳回这说法。最古老的撒玛利亚人五经古抄本上记录了它在 1149 至 1150 年的销售,但抄本本身比这日期更为久远。一份抄本是在 1204 年抄写的。一份 1211 至 1212 年的抄本现今收藏在曼彻斯特的约翰雷兰图书馆。另一份约 1232 年的,则收藏在纽约公共图书馆。

撒玛利亚人五经约有 6,000 处偏离了马所拉经文,但大部分被视为不重要的。

撒玛利亚人经文约有 1,900 处与七十士译本一样反对马所拉经文。有些差异是撒玛利亚人刻意引入的,为的是保存他们自己的宗教传统和方言。马所拉经文则保存了犹太的方言和传统。

有趣的是,用来写撒玛利亚人五经的字体,比马所拉圣经和一般犹太——希伯来人的著作更古旧。约远在主前 200 年左右,“古希伯来文”字体在犹太人中间被亚兰文或“方块”字体取代。我们从一些在昆兰发掘到较古老的圣经抄本仍可看见这种字体。古希伯来文字体跟我们在摩押石碑、西罗亚碑文,和拉吉书信所看见的字体大致相同,但撒玛利亚人字体的发展则较倾向装饰性。(Bruce, BP, 120)

恩斯谈到撒玛利亚人五经说:“它是旧约经文的一个有用的见证。”(Enns, MHT, 174)这份经文包含摩西五经,在断定圣经异文时有一定的价值。布鲁斯说:“若把差异之处与一致之处相比,撒玛利亚人五经与马所拉版本五经(主后 916 年)的差异是颇为不重要的。”(Bruce, BP, 122)

肯扬爵士表明,若七十士译本和撒玛利亚人五经一同偏离马所拉经文的话,“他们就代表了原来的版本”,但若是七十士译本与马所拉经文有差异的话,则有时这个是正确的,有时那个是正确的;无论如何,其差异只在于诠释,不在于文本。

5C. 旧约经文的其它见证

1D. 亚兰文他尔根

他尔根(复制本)的笔录形式约在主后 500 年出现。

他尔根(Targum)一字的基本意思是“诠释”。他尔根是用亚兰语言来解述旧约。贾斯乐和尼克斯解释他尔根的来源说:

有证据证明早至以斯拉时期(尼八 1-8),文士已经用亚兰方言解述希伯来文圣经。这些解述并不是严格的翻译,而实际上是帮助百姓明白妥拉的古代语言……百姓需要这样的帮助,因为一般平民已经愈来愈少以希伯来文作为日常的语言。到了主前最后几个世纪,这渐进的过程一直继续,直至几乎每一卷旧约书卷都有它的口头解述或翻译(他尔根)。

在主后最初几个世纪期间,这些他尔根被书写下来,口传的知识编成了正式的文本,因为希伯来正典、经文,和翻译已经在雅麦尼亚(Jamnia)一群拉比学者(约主后 90 年)和犹太人在主后 135 年从巴勒斯坦被逐出之前巩固起来。最早期的他尔根明显在主后二世纪用巴勒斯坦的亚兰文写成;然而,有证据证明从基督教时期之前开始,亚兰文的他尔根已经存在。(Geisler, GIB, 304, 305)

贾斯乐和尼克斯再详细叙述某些重要的他尔根:

在主后三世纪期间,巴比伦尼亚出现了一份有关妥拉的亚兰文他尔根……

传统认为这份他尔根由盎克罗(Onkelos)所写……另一份巴比伦亚兰文的他尔根是先知书(前期和后期先知)的伴读,被称为乌薛之子约拿单的他尔根(Targum of Jonathan ben Uzziel)。其日期可追溯至主后四世纪,而且是一份比较随意和释义性的翻译。两份他尔根都会在会堂里诵读……由于圣卷不会在会堂诵读,所以没有理由拥有正式的他尔根,但非正式的版本却为个别犹太人使用。主后七世纪中叶,一份五经的他尔根出现了,称为伪约拿单的他尔根(Pseudo-Jonathan Targum)……耶路撒冷的他尔根也在700年左右出现,但现今只有残片存留下来。(Geisler, GIB, 304, 305)

犹太人被掳之后,迦勒底的语言取代了希伯来语。因此,犹太人需要一本口头语言的圣经。

布鲁斯给他尔根提供更有趣的背景:

在主前最后几个世纪,会堂的圣经诵读伴以亚兰方言的解述愈来愈普遍。自然地,当一般百姓愈来愈少用希伯来语作为口头语的时候,要明白所诵读的内容,他们便需要有一份用他们所熟悉的语言来翻译的经文。负责提供这种口头解述的官员称为传译者(methurgeman),而所解述的经文则称为他尔根。

传译者……不能从卷轴读出他的翻译,唯恐会众误以为他是从圣经原著读出来。毫无疑问,为了准确性的缘故,他们又进一步规定每次翻译不能超过五经的一节经文或先知书的三节经文。

不久,这些他尔根便书写成册。(Bruce, BP, 133)

安德生(J. Anderson)在《圣经——神的话语》(*The Bible, the Word of God*)中评论说:“早期他尔根最大的用处在于证明希伯来经文的真确性,它显示希伯来经文在他尔根写成的时候,跟现今存在于我们中间的,是相同的。”(Anderson, BWG, 17)

贾斯乐和尼克斯下结论说:“这些他尔根对经文鉴别全都没有用,但对释经学的研究却颇为重要,因为它们显示了拉比学者们解释圣经的风格。”(Geisler, GIB, 305)

2D. 米示拿

米示拿(主后200年)。“米示拿(*Mishnah*, ‘重复’、‘解释’、‘教导’)约于主后200年完成,是对于自摩西时代以来一切口传律法的理解。米示拿被视为第二律法,妥拉则是第一律法。此著作用希伯来文写成,涵盖口头律法的各种传统和解释。”(Geisler, GIB, 502)

所引述的经文与马所拉经文十分类似,证明了马所拉经文的可靠性。

3D. 革马拉

革马拉(巴勒斯坦的革马拉,主后200年;巴比伦的革马拉,主后500年)。“革

马拉(Gemara, ‘完成’、‘成就’、‘学习’)用亚兰文而不是希伯来文写成,基本上是米示拿的扩充注释。革马拉的传递有两个传统,巴勒斯坦的革马拉(约主后 200 年),和更大更有权威的巴比伦革马拉(约主后 500 年)。(Geisler, GIB, 502)

这些随着米示拿而形成的注释(用亚兰文写成)对证明马所拉经文的可靠性有所贡献。

米示拿加上巴勒斯坦的革马拉,构成了巴勒斯坦的他勒目。

米示拿加上巴比伦的革马拉,构成了巴比伦的他勒目。

米示拿 + 巴勒斯坦的革马拉 = 巴勒斯坦的他勒目

米示拿 + 巴比伦的革马拉 = 巴比伦的他勒目

4D. 米大示

米大示(主前 100 年至主后 300 年)由希伯来文旧约的教义研究构成。米大示引述的经文大体上是马所拉经文。

米大示(Midrash, “经文研究”、“经文解释”)是用希伯来文和亚兰文写成,实际上是希伯来圣经一份正式的教义性与说教性阐述。在主前 100 年至主后 300 年期间,多份米大示被收集成一套资料。米大示本身有两个主要部分:哈拉卡(Halakah, “程序”),对妥拉的进一步解释,和哈加达(Haggada, “说明”, “解释”),是整本旧约的注释。米大示与他尔根的分别在于米大示是注释,而他尔根则是解述。米大示包含一些现存最早期有关旧约的会堂讲道,包括箴言和比喻的讲道。(Geisler, GIB, 306)

5D. 其它重要的发现

纳什蒲草纸抄本(Nash Papyri)。是最早期的旧约希伯来文抄本之一,有现存的一份受损的示玛(Shema, 出自申六 4 - 9)抄本和两个十诫(Decalogue, 出二十 2 - 17; 申五 6 - 21)的残片。纳什蒲草纸抄本的日期可追溯至主前二世纪和主后一世纪之间。

开罗抄本(Codex Cairensis)。古抄本(codex)是一份分页、具书本形式的稿子。根据书末的题字或版本记录,开罗抄本(C)在主后 895 年由摩西便亚设在巴勒斯坦的提庇哩亚书写和加上元音点而成。当中包含前期先知书(约书亚记、士师记、撒母耳记上下、列王纪上下)和后期先知书(以赛亚书、耶利米书、以西结书,和小先知书)。

阿勒坡抄本(Aleppo Codex)。阿勒坡抄本由设罗摩便巴雅阿(Shelomo ben Baya' a)写成(Kenyon, OBAM, 84),但根据书末的版本记录,其元音点是由摩西便亚设所添加(约主后 930 年)。这是一个抄本原型,虽然有一段长时间,不允许复制这抄本,甚至据说已经被毁灭了。(Wurthwein, TOT, 25)它从叙利亚被偷运至以色列,现已被拍摄下来,并且成为了希伯来大学出版之《新希伯来圣经》(New Hebrew Bible)的根据。(Goshen-Gottstein, BMUS, 13)它是便亚设经文的可靠权威。

列宁格勒抄本(Codex Leningradensis)。根据书末的版本记录,列宁格勒抄本(L)

在 1008 年由撒母耳便雅各 (Samuel ben Jacob) 在古开罗抄录复制, 他所根据的抄本 (现在已经遗失) 由亚伦便摩西便亚设 (Aaron ben Moses ben Asher) 约于 1000 年写成。(Kahle, CG, 110) 它是完整之希伯来圣经的最古老抄本之一。

后先知书的巴比伦抄本 (Babylonian Codex of the Latter Prophets)。巴比伦抄本 (V(ar)P) 有时被称为先知书的列宁格勒抄本 (Kenyon, 85) 或 (圣) 彼得堡抄本。(Wurthwein, TOT, 26) 当中包括以赛亚书、耶利米书, 和十二小先知书。它的日期可追溯至 916 年, 但其最大的重要性在于透过它, 我们可以重新发现由巴比伦学派的马所拉文士所添加的标点符号。日期为 1105 年的罗伊希林抄本 (Reuchlin Codex) 现今收藏于卡尔斯鲁厄 (Karlsruhe)。像大英博物馆的抄本 (约主后 1150 年) 一样, 它包含一位提庇哩亚马所拉学者便拿弗他利 (Ben Naphtali) 的修订。这些对于确立便亚设文本的忠实性有很大的价值。(Kenyon, OBAM, 36)

爱尔福特抄本 (Erfurt Codices)。爱尔福特抄本 (E1, E2, E3) 收藏在杜平根的大学图书馆里。这些抄本或多或少 (在 E3 里较多) 代表了便拿弗他利的文本和标记。E1 是十四世纪的抄本, E2 大概是十三世纪的抄本, 最古老的 E3, 日期可追溯至 1100 年前。(Wurthwein, TOT, 26)

2B. 概述

1C. 经文鉴别的规则

以下列表由部分学者制定, 目的是提供标准来确定那些异文是正确或原始的。所提议的有七个标准。

选择正确经文版本指引

1. 选取较古老的版本, 因为较古老的版本与原著较接近。
2. 选取较困难的版本, 因为文士倾向把困难的经文解释平整。
3. 选取较短的版本, 因为抄写员倾向加插新的资料过于删除神圣经文的某部分。
4. 选取最能解释其它异文的版本。
5. 选取有最广阔地理证据的版本, 因为这样的抄本或译本较不容易彼此影响。
6. 选取与作者最常用的风格一致的版本。
7. 选取没有教义上之偏见的版本。(Wurthwein, TOT, 80 - 81)

2C. 重复段落的比较

旧约抄本质量的另一项证据,可见于马所拉经文本身之重复段落的比较。好几篇诗篇出现了两次(如十四和五十三篇);以赛亚书三十六至三十九章的大部分也见于列王纪下十八至二十章;以赛亚书二章 24 节与弥迦书四章 1 至 3 节几乎完全相同;耶利米书五十二章是列王纪下二十五章的重复;而历代志的很大部分也见于撒母耳记和列王纪。这些经文的审查显示当中不但有大量一致的经文,而且在某些情况下,更是每个字都相同。因此,我们或可推论说,即使学者假设这些平行经文有相同的来源,但旧约并未经过彻底的修订。

3C. 考古学的证实

有关旧约准确性的大量证据来自考古学。无数发现肯定了圣经文件的历史准确性,即使当中偶然有使用外邦君王已荒废的名字,也不乏其准确性。证明圣经之准确性的考古学证据,已经记载在无数的书本上。考古学家葛鲁克(Nelson Glueck)断言:“我们可以明确地说,没有考古学的发现曾与一节圣经经文互相冲突。许多考古发掘都肯定圣经的历史轮廓或准确的细节声明。”(Glueck, RDHN, 31)(更详细的讨论请参看本章的 2A:“旧约的考古学与历史证明”。)

4C. 七十士译本与马所拉经文

七十士译本是耶稣和使徒所使用的圣经。大部分的新约引语都直接从七十士译本而来,即使它与马所拉经文有所不同。整体来说,七十士译本跟马所拉经文十分接近,而且能证明该第十世纪希伯来经文的忠实性。

倘若没有其它的证据,我们只要根据文本比较和对犹太文士那特别的抄写系统的了解,对马所拉经文的忠实性已经大可放心。但自从 1947 年开始的死海古卷发现,我们对于马所拉学者所接受的希伯来经文已经有了无法抗拒的证明。马所拉经文的批评家指其抄本太少和日期太晚。借着死海古卷,早期抄本的残卷提供了几乎整本旧约的查核证据。那些查核证据的日期约在第十世纪那伟大的马所拉抄本之前 1,000 年。在开罗藏经库和死海洞穴被发现之前,日期在主前 150 至 100 年之间的纳什蒲草纸抄本(十诫和示马(申六 4-9)的残卷),是唯一已知的、在基督教时代之前的希伯来经文碎片。

5C. 与撒玛利亚人五经一致

尽管撒玛利亚人五经与旧约希伯来经文之间有许多小差异,两者基本上是一致的。如上文的解释,马所拉经文那 6,000 处异文主要是拼写和因文化而产生的用字差异。其中有 1,900 处异文与七十士译本一致(如创世记五章和十一章有关列祖的年岁)。有些撒玛利亚人五经的异文是教派上的差异,如建圣殿于基利心山而不是耶路撒冷的吩咐(如出二十 17 之后)。然而,我们应当注意的是,大部分撒玛利亚人

五经的抄本日期都很晚(十三至十四世纪),而且没有一份是十世纪之前的。(Archer, SOT, 44)然而,撒玛利亚人五经仍可证实那现已产生许多分歧的、多个世纪之前的整体经文。

6C. 核对死海古卷

随着死海古卷的发现,学者拥有了比马所拉经文抄本早 1,000 年的希伯来文抄本,让他们可以查核希伯来经文的忠实性。两者有 95% 是逐字完全相同的,而余下 5% 的差异主要是漏写和拼写上的问题。昆兰古卷之以赛亚卷轴(1QIs a)与马所拉经文的差异,只令英语的修订标准译本译者作出 13 处修改;其中八处都可从古代版本得知,而极少是重要的修改。(Burrows, WMTS, 30 - 59)以赛亚书五十三章 166 个希伯来字当中,只有 17 个在以赛亚书 B 卷的希伯来字母与马所拉经文有分歧。其中 10 个字母是拼写上的问题,四个是由于风格的改变,而其余三个字母构成“光”这个字(加在第 11 节上),对经文意义没有太大影响。(Harris, IC, 124)再者,该字也出现在七十士译本和以赛亚书 A 卷的同一节经文上。

7C. 结论

数千个希伯来文抄本,连同七十士译本和撒玛利亚人五经的确证,以及无数其它从经文外面和里面的反复核对,旧约经文的可靠性得着难以否定的支持。因此,我们大可用肯扬的一句话作结论:“基督徒可以手握圣经全书,毫无畏惧或犹豫地说,他所掌握的,是神真正的话语,多个世纪代代相传之后,也没有本质上的遗失。”(Kenyon, OBAM, 23)

由于旧约经文与新约紧密相关,所以其可靠性支撑着基督教的信仰。这不仅确定有关弥赛亚之预言的日期,也证实耶稣和新约作者所肯定的旧约是实际存在的。(Geisler, BECA, 552 - 553)

进深研究,请参以下资料:

1. Allegro, I. M. *The Treasure of the Copper Scroll*, 2nd rev. ed.
2. Archer, G. L., Jr. *A Survey of Old Testament*, Introduction, Appendix 4.
3. Barthelemy, D. and J. T. Milik. *Ten Years of Discovery in the Judean Wilderness*.
4. Cass, T. S. *Secrets from the Caves*.
5. Elliger, K. and W. Rudolph, eds. *Biblia Hebraica*.
6. Geisler, N. L. "Bible Manuscripts." In *Wycliffe Bible Encyclopedia*.
7. Geisler, N. L. and W. E. Nix. *General Introduction to the Bible*.
8. Glueck, N. *Rivers in the Desert: A History of the Negev*.
9. Goshen-Gottstein, M. "Biblical Manuscripts in the United States." *Textus* 3 (1962).

10. Harris, R. L. *Inspiration and Canonicity*.
11. Kahle, P. E. *The Cairo Geniza*.
12. Kenyon, E. G. *Our Bible and the Ancient Manuscripts*.
13. Kittel, R. and P. Kahle, eds. *Biblia Hebraica*, 7th ed.
14. Mansoor, M. *The Dead Sea Scrolls*.
15. Trever, J. C. "The Discovery of the Scrolls." *Biblical Archaeologist* 11 (September 1948).
16. Vermes, G. trans. *The Dead Sea Scrolls in English*.
17. Wurthwein, E. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*.

2A. 旧约的考古学与历史证明

1B. 引言与考古学的定义

考古学这学科直至近期才在自然科学里取得相对重要的地位。然而,它已经在许多方面作出了重要的贡献,包括圣经鉴别和有关圣经经文可靠性的争议。

考古学(archaeology)一字由两个希腊文组成: Archaios,意思是“古旧”或“古代”;和 Logos,即“字、论文,或研究”。字面的解释就是“古物的研究”。《梅利安韦氏学院字典》给它下定义说:“有关过去人类生活与活动所遗留之物(如化石、遗迹、工艺品,和纪念碑)的科学研究。”(*Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, 10th edition, Springfield, Mass.: Merriam-Webster, Inc., 1997)因此,考古学家的任务就是从某个社会所遗留下来的对象,重新发掘古器物给予我们的资料。

考古学跟大多数现代科学很不相同,因为它是试图证实一个论题。现代科学实验的基本前提是,倘若实验能反复验证,它必定是可靠的。可是,考古学不可能重复其结果。它只能对其发现作出推测——不是肯定的结论—除非有另一个文本或报告提供外在的证明。这就是圣经考古学作出独特改变的地方。

在十九和二十世纪,圣经受到高等鉴别学的打击。鉴别学者试图破坏圣经史实的基础,他们指出圣经有错误,而且必须加以调整去配合考古学的“事实”。但现在情况正在改变。改革派的犹太学者葛鲁克观察到:“值得强调的是,在这一切工作里,没有任何考古学的发现曾驳倒一句正确地理解的圣经的话。”(Glueck,援引于 Montgomery, CFTM, 6)请留意这句话是一位改革派的犹太学者所说的。他不是基督徒,但他看见考古学给圣经作出了肯定。

因着本书的目的,此处把考古学证据分成古器物的证据和文件的证据。古器物

的证据就是直接证明一件圣经事件的、从前的器物。另一方面,文件证据就是圣经以外的文本(笔录的文件),它能直接或间接地肯定旧约的历史。这两种证据在性质上都属于考古学的范畴。

2B. 一句提醒的话

虽然考古学从未驳倒圣经,此处也必须作出一个警告。我们经常听见人说:“考古学证实了圣经。”考古学不能“证实”圣经,倘若这句话的意思是“证实圣经是神所默示和启示”的话。但若“证实”是指“指出某些圣经事件或经文是合乎历史的”,则考古学确能证实圣经。我认为考古学对圣经鉴别的贡献不在默示或启示的范围,而是它证实了当中所记载的事件有正确的史实,也证明其可靠性。就拿十诫石版的发现作例子吧!考古学可以证实它们是石头,上面写着十诫,而且出自摩西的时期;但它不能证实那是神颁布给摩西的十诫。

伯罗斯说,考古学“能告诉我们许多有关古代战事地形的资料,但并不能说明神的特性。”(Burrows, WMTS, 290)

考古学必须面对的一个限制是,它没有大量的证据。亚马契(Edwin Yamauchi)写道:“研究古史的历史学家在使用考古证据时,经常意识不到它们是多么的微不足道。我们所有的仅仅是一个可能证据的五分之一中的四分之一中的三分之一中的二分之一中的一小部分,这样说是毫不夸张。”(Yamauchi, SSS, 9)

费理(Joseph Free)在《考古学与圣经历史》(*Archaeology and Bible History*)中谈及考古学及其与圣经之关系时说:

我们指出,考古发现为圣经考证工作带来了新的亮光,它使圣经中许多让释经家一直感到困惑的章节自现其义。也就是说,考古学使圣经经文更为清楚明朗,从而在释经和解经方面作出了宝贵的贡献。除此之外,考古学还证实了圣经中无数被评论家斥为‘不符合历史’或‘与已知事实相矛盾’的章节。(Free, ABH, 1)

我们也必须知道,考古学并没有完全驳倒“激进的鉴别学者”。这些鉴别学者有某些妨碍他们取得客观观点的预设。伯罗斯颇为清楚地指出这一点:“如果说考古学发现已经推翻了鉴别学者的一切理论,那是不正确的。如果说现代科学鉴别学的基本态度和方法已经被驳倒的话,更加是不尽不实。”(Burrows, WMTS 292)

然而,你将会在本章看见,考古学已经显示许多激进的鉴别学信念是不成立的,而他们一直称为“高等鉴别的确实结果”的理论是有问题的。因此,处理考古学的时候,我们不但要寻找事实,也要查看那些提出事实之人的预设。

例如,激进鉴别学者对所罗门王版图扩张的证据曾经提出质疑。奥伯莱对此评

论道：“我们再一次发现，过去半个世纪的激进鉴别学必要得到彻底的修正。”(Albright, NLEHPC, 22)

有些人会做出一些毫无根据的断言：超自然主义者和非超自然主义者永远也不会对考古学的结果作出一致的结论，因为他们的立场完全不同。因此，有些人结论说：我们总是根据自己的观点来诠释考古学的结果。

费理在“考古学与高等鉴别学”(Archaeology and Higher Criticism)中以一种很有说服力的方法对这断言作出答辩。

根据这观点，某个考古学的发现对超自然论者来说是一回事，对非超自然论者来说又是不同的另一回事，因此，考古学在护教学的整件事情上，就只有一种附带的意义。

事实上，整体情况并非如此。例如：在十九世纪，圣经鉴别学者振振有词地指出，历史上从来没有一个名叫撒珥根的人；赫人或是不存在的，或是不重要的；族长的故事背景是比较晚期的；会幕里那有七盏灯的灯台是较后期的概念；大卫的帝权并不如圣经所暗示的那么辽阔；伯沙撒从来没有存在过；还有许多其它被视为存在于圣经记载中的错谬和不可能的事情。

然而，考古发现显示：撒珥根曾经存在，并且住在尼尼微以北约 12 英里的宫殿式居所；赫人不但曾经存在，更是一个重要的民族；族长的背景与圣经所显示的时期十分吻合；有七盏灯之灯台的概念，在铁器时代早期已经存在；大卫帝国的档案里记载着一个在北方远处的重要城市；伯沙撒曾经存在并且统治巴比伦；而且许多其它被视为错谬和矛盾的地方根本没有错误。

当然在某些非主要的范围里，一个人的神学思想会影响他对某个事实或考古发现的解释。但在大体上和许多细节上，事实就是事实，无论它被一个超自然论者还是非超自然论者发现。作者并不认识什么非超自然论者，纵使后者仍主张撒珥根从来没有存在，世上从来没有赫人，或伯沙撒仍是一个传说。有许多要点是所有公正的学者都会赞成的，无论他们的神学观点如何。然而，在某些问题上，自由派并没有充分考虑某些方面的证据，无论是考古还是其它的证据。我们相信在文件证据的理论，以及在作者、写作日期与圣经各卷之完整性等范畴上，正是如此。(Free, AHC, 30, 31)

3B. 解释考古学数据

以下三点是评论与基督教有关之考古学数据时有用的指针。第一，意义只能从背景推论而来。考古证据在乎日期、地点、材料，和风格等背景。怎样理解就在乎解释者的预设。所以，并非所有证据的解释都对基督教有利。在解释数据之前，我们

必先肯定解释者的前提是准确的。

第二,考古学是一种特殊的科学。物理学家和化学家可以做各种各样的实验去再造他们所研究的过程,并且一次又一次地加以观察。考古学家不能这样做。他们只能得到从某个曾经存在的文明社会遗留下来的证据。他们研究过去稀有的对象,而不是现在常见的对象。由于他们不能把所研究的社会再造出来,所以他们的结论不能像其它科学那样得着验证。考古学尝试为所找到的证据提供看似合理和可信的解释。它不能像物理学那样设定定律。因此,它的结论有时需要修正。最好的解释,就是最能解释所有证据的那一个。

第三,考古学证据是零碎不全的。它只包含一切存在事物的一个微小部分。因此,更多证据的发现可以大大改变原有的结论。若结论是根据沉默的状态——缺乏存在的证据,情况尤其如此。许多批评圣经的观点都已经被考古发现推翻了。例如,人们长久以来一直认为圣经谈到赫人是一种错谬。(创二十三 10)但自从赫人图书馆在土耳其被发现(1906年)之后,他们的看法便改变了。(Geisler, BECA, 48, 49)

4B. 人们对考古学兴趣骤增的基本原因

近年考古学所获得的关注为何比以前增加了这么多呢? 奥伯莱引证了考古学稳定进展的四个因素:

1. “来自多个不同国家包括日本,其认真考古探险队数目有急速的增加。博物馆的空间和出版的分量也与实地考古工作同步。因此,考古学家不但有更多的发掘,也发表更多有关发掘工作的文章。

2. “考古方法有了几近乎惊人的改进。这改进在于层层叠叠之占据地层的分析(地层学)和所发现之对象的分类和相关日期的推算(类型学)。

3. “无数从自然科学而来之新技术的使用,其中包括定日期用的放射性碳(碳14)。

4. “破解和翻译大量涌现的新碑文和在许多手稿上用不同语言写成的文本,许多此等语言在数十年之前并无人知晓。应用可靠的语言学 and 文献学方法来整理保存良好的楔形文字泥版和埃及僧侣的蒲草纸稿,使快速和准确的发表成为有可能的事。若有一些好的线索或足够的材料去解译,一份新的手稿很快便可以译出。在亚洲西部和埃及地区,保存在居住层碎片下 3,000 年的楔形文字泥版数量似乎是无限的,而烘焙和复制的新方法把损失减少至令人惊讶的低比率。

“借助于地层学、科学分析,和博物馆考察,考古学家现在可以极之完整地重构古代人民的日常生活。”(Albright, ADS, 3)

5B. 石头也呼喊:考古学证实旧约的例子

考古学增加我们对圣经经济、文化、社会,和政治背景的认识。考古学也帮助我们了解在以色列周围的其它宗教。

1C. 所多玛和蛾摩拉

所多玛与蛾摩拉的毁灭一向被认为是杜撰出来的故事,直到现在愈来愈多的证据显示:创世记十四章提到的这五个城市原来都是当地的商业中心,它们的地理位置正如圣经所述一样。圣经对它们毁灭的描述似乎也准确不过。有证据指出,当时曾发生了大地震,不同地层曾经断裂,部分地面被推至高空。沥青遍地皆是,硫磺自天降在这些弃绝神的城市。有证据显示沉积岩层曾因高热而融化,在乌斯敦山(Jebel Usdum,即所多玛山)山顶便发现这种燃烧的迹象。这是久远的过去曾突发过的大火所留下的不灭痕迹,可能是死海海底的油层起火、爆发所致。这种解释并未减少这事件的神迹性,因为神同时也掌握着自然界的力量。在警告和天使造访之后,这事发生的时间显示神直接参与其中。(Geisler, BECA, 50, 51)

2C. 耶利哥

在耶利哥的发掘期间(1930 - 1936年),加斯唐(Garstang)获得了一个惊人的发现,以致他与队中两位成员一起写下和签订了一份声明,描述当时所发现的情况。有关这些发现,加斯唐说:“那主要的事实是不容置疑的:城墙完全向外倒塌,进攻者能够轻易攀爬,越过废墟,进入城市。为什么这是不寻常的现象呢?因为所有城市的城墙都应该是向内倒塌,而不是向外。在约书亚记六章20节记载:‘城墙就塌陷,百姓便上去进城,各人往前直上,将城夺取。’城墙向外倒塌是刻意的安排。”(Garstang, FBHJJ, 146)

伍德(Bryant Wood)为《圣经考古学评论》(*Biblical Archaeology Review*)撰文时写下了考古证据与圣经故事之间的一些共通点如下(Wood, DICJ, 44 - 59):

1. 耶利哥城十分坚固(书二 5、7、15, 六 5、20)。
2. 攻击在春天收割后不久便进行(书二 1, 三 15, 六 16)。
3. 城里的人没有机会带同所储存的食物逃走(书六 1)。
4. 围攻的时间很短(书六 15)。
5. 城墙被夷为平地,可能发生了地震(书六 20)。
6. 耶利哥未被抢掠(书六 17、18)。
7. 耶利哥被焚烧(书六 24)。

3C. 扫罗、大卫,与所罗门

扫罗是以色列的第一任国王,他在基比亚的城堡已出土,其中一项最值得重视

的发现便是,投石器是当时最重要的武器之一。这不但与大卫战胜歌利亚有关,也同时证实士师记二十章 16 节所说:以色列中有七百精兵,都是“能用机弦甩石打人,毫发不差”。

撒母耳告诉我们:扫罗死后,他的军装被放在伯珊的亚斯他录(迦南的生育女神)庙中;历代志则记载:他的首级被钉在大衮(非利士人的农作物神)庙中。有人认为这是圣经的错误,因为敌对双方似乎不可能在同时同地都有自己的神庙。然而,由出土的遗址发现当地确有两个庙,以一条走道隔开:一是大衮庙,一是亚斯他录庙。显然非利士人也将迦南的女神视为他们的神来供奉。

大卫在任内的最大成就之一便是攻取耶路撒冷。经文记载以色列人经由连接至西罗亚池的水沟进入城里,然而,该池一直被认为是在当时的城墙以外,直到 1960 年遗址出土,才证实那池子当时的确在城墙内。

所罗门的时期也有不少确证。所罗门圣殿的原址离伊斯兰教的圣地圆顶清真寺很近,所以不能挖掘。然而,就我们所知,所罗门时代兴建的非利士庙宇与圣经中所说的圣殿规格,在设计、装饰、材料方面都十分吻合。我们所有有关圣殿唯一的证据是一个小饰物,那是竿顶上的一个石榴,刻有“属于耶和华的圣殿”的字样。它是在 1979 年耶路撒冷的一家店铺内发现的,在 1984 年得到证实,1988 年归以色列博物馆收藏。

1969 年在基色的遗址上发现了一大片灰,覆盖在大部分的土墩上。在灰的中间找出许多块属于希伯来、埃及和非利士的器物,显然这三种文化曾同时期在那里出现过。这使许多研究人员大惑不解,直到他们在圣经中读到一段与发掘现象相呼应的记载,才恍然大悟:“先前埃及王法老上来攻取基色,用火焚烧,杀了城内居住的迦南人,将城赐给他女儿所罗门的妻作妆奁。”(王上九 16)(Geisler, BECA, 51, 52)

1989 年,米勒德(Alan Millard)在《圣经考古学评论》发表的一篇题为“圣经可有夸大所罗门王的财富?”(Does the Bible exaggerate King Solomon's Wealth?)一文中指出:“阅读圣经经文且对其可靠性作出主观判断的人,往往会认为当中对所罗门所拥有之金子的描述,纯粹是夸大之词,这是可以理解的。圣经记载所罗门所拥有的金子数量是令人难以置信,甚至是不能想象的。”

“有关所罗门的金子,我们仍未证实圣经所记载的细节是准确的。但把经文与古代文献和考古发现对照来看的时候,我们发现圣经的叙述与古代社会的做法完全一致;我们可以确定的,不但在于金子的使用,也在于其数量的记载。虽然这并不表明圣经的记载是准确的,但却显示那是有可能的。”(Millard, DBEKSW, 20)

4C. 大卫

考古学家霍恩(S. H. Horn)举了一个鲜明的例子,说明考古证据是如何有助于

圣经研究:

考古探索让我们对于大卫攻取耶路撒冷一事有更确切的了解。如果没有考古证据的帮助,圣经对于此次征服的叙述(撒下五6-8;代上十一6)可以说是比较含糊的。举例来说,在撒母耳记下第五章8节中,英王詹姆斯译本(King James Version)作:“当日,大卫说,谁登上水槽,击打耶布斯人,以及大卫心所恨恶的瘸子和瞎子,他就必作首领和元帅。”再加上历代志下十一章6节的话:“洗鲁雅的儿子约押先上去,就作了元帅。”

几年前,我看到一幅攻取耶路撒冷的图画。在画中,一个人爬上了一道在城墙外面的金属水落管。这幅画实在是荒谬不堪。因为古代的城墙上面既没有水槽,也没有水落管,只在城墙上凿了几个洞来排水。经过考古学家在现场的发现,我们得到了一幅更加清晰的图画。修订标准译本(Revised Standard Version)把撒母耳记下第五章8节译作:“当日,大卫说:‘谁击打耶布斯人,就要登上水沟,攻击大卫心所恨恶的瘸子和瞎子。’洗鲁雅的儿子约押先上去,就作了元帅。”约押所攀爬的这个水沟是什么呢?

在那个时候,耶路撒冷只是一座坐落在山丘上的小城,到后来才发展壮大。它所在的位置三面都是深谷,体现了自然的鬼斧神工。这就是为什么耶布斯人吹嘘:即使是瘸子和瞎子都可以在强大的军队入侵之时,守住他们的城市。但是城市的水源供给很成问题,整个城市的人都完全倚赖城外东侧山坡上的泉水。

耶布斯人在岩石内建造了复杂精密的输水系统。这样,他们就不用下到城下的水泉取水。首先,他们由水泉开始,挖了一条水平的水道,直伸延到城市的中心。在挖了90英尺后,他们遇到了一处自然形成的山洞。在山洞里,他们挖了一口45英尺高的竖井。然后在竖井的顶部挖了一条135英尺长的斜道,以及一条通向城市地面的楼梯,位于水泉的水平以上110英尺。泉水被隐藏了起来,没有敌人能够发现它。取水的耶布斯妇女沿着斜道下去,便可以用水袋透过竖井取出山洞中的水,因为泉水会通过水平的水道,源源不断地流向山洞。

但是,仍然有悬而未决的问题。大约40年前,麦卡利(R. A. S. Macalister)和邓肯(J. G. Duncan)挖掘出一段城墙和一座塔楼,相信分别是建于耶布斯和大卫的时代。这堵墙沿着俄斐勒山的边缘修建,位于水道入口的西面。这样的话,水道的出口就位于城墙的保护之外,可能受到敌人的攻击和破坏。为什么没有将水道的出口建在城市里面呢?最近甘嘉莲(Kathleen Kenyon)在俄斐勒山的挖掘工作,令这一谜题得到了解答。她发现麦卡利和邓肯对城墙和塔楼的年代判断有误。这些遗迹原来是在希腊化时期建造。她发现真正的耶布斯城墙

是在山坡下方不远处,位于水道出口的东面,正好将出口安全地藏于旧城区内。

耶路撒冷以南四英里的伯利恒,本地人大卫……应许把第一个从水道进入耶城的人封为他的元帅。已经是军队将领的约押不想失去这个职位,于是亲自领头进攻。以色列人显然是沿着隧道爬上水道,并且在任何被围困之耶城居民想到敌人会想出这样大胆的计划之前,他们已经进了城。(Horn, RIOT, 15, 16)

白兰(Avaraham Biram, BAR, 26)谈到1994年的新发现:

一个主前九世纪、提到(大卫家)和(以色列的王)值得注意的铭刻。这是大卫的名前缀次在圣经以外的古代铭刻上被发现。更值得注意的是,该铭刻不但提到一个(大卫),还提到大卫家——那伟大的以色列君王的王朝……这也许是在圣经以外,最早期提到以色列的闪族文字手稿。倘若这铭刻能证明什么,它就是显出了以色列和犹太都是当时重要的王国,与一些把圣经矮化的学者言论相反。

5C. 摘要与结论

莫理斯(Henry M. Morris)注意到:“当然,关于考古材料和圣经记载并不完全吻合的问题依然存在,但是问题并没有严重到一个地步,要放弃进一步的调查;只要继续调查,必会得到解答。我们有大量的证据是关于这些时期的圣经理史,至今也没有任何肯定的考古发掘证明任何一处圣经的记载有错误,这是意义重大的。”(Morris, BMS, 95)

我们从考古学中发现,无论是旧约历史的哪一个时期,圣经中描述的都是事实。许多时候,圣经甚至提供了那个时代和社会风俗的第一手资料。虽然许多人怀疑圣经的准确性,但时间和不断深入的研究都不断证明了神的话比批评者更加可信。

事实上,数以千计对于古代世界的发现不仅在大体上和细节上都支持了圣经的描述,甚至没有任何一项发现与圣经相抵触。(Geisler, BECA, 52)

莫理斯又说:

跟其它的著作相比,圣经理史的古老性,再结合自十九世纪不断演化的成见,使得许多学者都坚持圣经理史在很大程度上是虚构的传说。如果除了古代手稿的抄本,再没有其它评估古代历史的证据,这些学者的说法就可能具说服力。但是现在,否认圣经的史实性——至少是上溯到亚伯拉罕时代的史实性——已经是不可能的了,因为考古学的可观发现证明了其真实性。(Morris, MIP, 300)

6B. 旧约记载的文件证明

1C. 旧约历史的可靠性

我们不但拥有准确的旧约抄本,而且这些抄本内容的史实是可靠的。

奥伯莱是最伟大的考古学家之一,他说:“毫无疑问,考古学已经证实了旧约传统的历史真实性。”(Albright, ARI, 176)

罗列教授(H. H. Rowley, 援引于 Donald F. Wiseman, *Revelation and the Bible*)认为:“当今的学者对族长的故事抱有更多的崇敬,不是因为他们的假设比以前的学者更加保守,而是因为他们所有的证据。”(Rowley, 援引于 Wiseman, ACOT, 再引于 Henry, RB, 305)

翁格(Merrill Unger)概括道:“旧约考古学重新发现了整个国家,使死去的重要人物死而复生,用最让人吃惊的方式填补了历史的沟壑,为圣经的背景增加了不能数算的知识。”(Unger, AOT, 15)

肯扬爵士说:“因此,我们可以合理地说,十九世纪下半叶的鉴别学产生分歧的旧约部分,考古学的证据已经重新建立其权威性,并且在进一步认识其背景后,使这旧约部分更加清晰,更增加了它的价值。考古学还没有下最后的定论,但是从已经取得的成果来看,它确定了我们的信仰所认可的,就是日益增长的知识能帮助我们更了解圣经。”(Kenyon, BA, 279)

考古学已经提供了充足的证据来证明马所拉抄本的准确性。兰姆(Bernard Ramm)写了一段关于耶利米封印的话:

考古学已经为我们提供了证据,证明我们马所拉经文的准确性。耶利米的封印是一种用于封闭酒瓶的沥青封印,断定属于主后一或二世纪。上面印有耶利米书四十八章 11 节,与马所拉经文大体吻合。这个封印“……证实了经文是在封印制成与手稿写成的时间之间流传开去。”此外,断定属于主前二世纪的罗伯茨蒲草纸抄本(Roberts Papyrus)和奥伯莱断定为前 100 年以前的纳什蒲草纸抄本确认了我们的马所拉经文。(Ramm, CITOT, 8-10)

奥伯莱证实:“我们可以确定那只具辅音的希伯来文圣经虽然并非完全无误,但却得以准确地保留下来,这是其它近东的文学不能相比的……不,借着乌加列文学的亮光,我们得以证实,在不同时代创作的圣经中的希伯来文诗歌,是写成于相对地古老的年代,而且它们在流传的过程中仍然保持惊人的准确性。”(Albright, OTAAE, 援引于 Rowley, OTMS, 25)

考古学家奥伯莱对于手稿的准确性进行了考古学研究,并写道:“大体上来说,五经完成的时间要比它们最后被修订的时间早得多;新的发现不断证明其历史准确性或者文学细节的古老程度……因此,否认五经传统中属于摩西的特性,纯粹是苛求。”(Dodds, MNTS, 224)

奥伯莱针对鉴别学者过去所言评论道：

直到最近，在圣经历史学家中存在着这样的一种潮流，将创世记中族长的传奇看成是王国分裂时期以色列文士的创作，或者在以色列立国后的几个世纪中，想象力丰富的狂想诗人，围在以色列人的营火前所讲述的故事。许多显赫的学者都认为，创世记十一至五十章中的每一项记载都反映出它们是其后的发明，或者至少是把王国时期的事件和情况投射到远古时代去。对于那个遥远的年代，后世的作者几乎一无所知。（Albright, BPF AE, 1-2）

奥伯莱写道，现在情况已完全改变，“自 1925 年起的考古发现改变了这一切。支持族长传统的证据迅速如山般堆积起来，除了小部分‘死硬派’的老学者外，不被这情况打动的圣经历史学家只是绝无仅有。根据创世记的传统，以色列的列祖跟主前二千年期末至一千年期初在约但河外、叙利亚、幼发拉底盆地及北亚拉伯的半游牧民族，有密切的关系。”（Albright, BPF AE, 1-2）

伯罗斯评论道：

为了把情况看得更清楚，我们必须区分对一般史实的确证和对具体细节的确证。对一般史实的确证虽没有证明具体细节，但与具体细节却是一致的。我们曾经讨论过的解释和说明，许多都可以看作是对一般史实的确证。正如图画与画框相称，旋律与伴奏和谐一样。这种证据的力量是日积月累的。尽管不能直接证明，但在圣经所呈现的历史中，若我们能找到与考古结果一致的东西愈多，便愈能强烈地感受到其普遍真实性。纯粹的传说或小说故事会无可避免地因出现年代错误和不协调而显得自相矛盾。（Burrows, WMTS, 278）

芝加哥大学的教授鲍曼（Raymond A. Bowman）认为，考古学有助于提供一个圣经与假说之间的平衡。“大部分圣经的记录得到证实，使人对于圣经的传统产生了新的敬意，同时对于圣经历史也产生了更加保守的观点。”（Bowman, OTRGW, 援引于 Willoughby, SBTT, 30）

奥伯莱在“考古学与圣经鉴别学”（Archaeology Confronts Biblical Criticism）一文中写道：“考古资料和铭文资料证明了旧约中无数的章节和论述的历史真实性。”（Albright, ACBC, 181）

考古学并没有证明圣经是神的话语，它只是证实了一项叙述的基本历史真实性。它可以显示某项特定事件和其所宣称的发生时间互相吻合。赖特（G. E. Wright）写道：“我们也许永远也不能证明亚伯兰的存在……但是我们可以证明，他的故事所反映的生活和时代，跟主前二千年期完全吻合，但是与之后的任何年代都毫无关系。”（Wright, BA, 40）

耶鲁大学的伯罗斯认同考古学在证实手稿真实性方面的价值：

圣经一次又一次获得了考古学的证据支持。整体来看,挖掘的结果毫无疑问增加了学者对圣经作为历史文献合集的敬意。无论是在普遍方面或是特定方面,都得到确认。考古资料可以如此频繁地验证或解释这些记录,显示这些记录与历史框架是吻合的,只有那些古代生活的真实产物才能做到这一点。除了普遍的真实性得到确认,我们发现这些记录在某些特定的要点上反复得到验证。地名和人名都在正确的地点和正确的年代出现。(Burrows, HAHSB, 6)

费理评论道,他曾经“一边翻阅创世记,一边想在这 50 章之中,每一章都被某些考古发现所证实。那么,对于圣经的其余章节,包括新约和旧约,大部分也应同样适用。”(Free, AB, 340)

2C. 创造

人们普遍认为,创世记开首的几章(一至十一章)是神话故事,来源于古代近东故事的早期版本。但是这种观点只注意到创世记与其它古代文化的创世故事有相似之处。如果我们能推断出人类起源是从一个家庭开始的,再加上一般考古发现的帮助,那么我们就有望找到一些历史真相所遗留的痕迹。更加重要的是各种记述的不同之处。在巴比伦和苏美尔记述中,世界的诞生是众神争斗冲突的产物。当一个神战败后被劈成两半时,幼发拉底河从他的一只眼睛流出,而底格里斯河就从另一只眼睛流出来。人类是由一个邪恶之神的血液和泥土混合而成的。这些传说展示出,历史记述被神话化的过程中可能出现种种的歪曲和修饰。

有人认为,文学可能就是从神话的歪曲和修饰,进展到创世记一章不加雕琢的典雅风格,这种说法更不可能。那种认为希伯来神话只是巴比伦传说简化版的假说是不正确的。古代近东地区的规律是,简单的故事(在不断积累和修饰下)会产生复杂的传说,反之则不然。这就证明了创世记不是把神话改编成历史,反之,那些圣经以外的传说才是把历史改编成神话。(Geisler, BECA, 48, 49)

1D. 马迪克废丘:埃卜拉地发现

二十世纪一项重大的考古成就是埃卜拉(Ebla)的发现。1964年,罗马大学的考古学家马提亚(Paolo Mattiae)教授在一个当时不为人知的城市,开始一次有系统的发掘工作。因着马提亚的果断和远见,一座宏伟的皇宫在1974和1975年被发掘出来,后来在其中找到了15,000块泥版和碎片。铭文学家帕廷罗(Giovanni Pettinato)一直与马提亚紧密合作,协助断定所发现的古物上那些古文的意义。到现在为止,只有一部分泥版的文字被翻译出来。现在可以肯定,这古代的遗迹曾经是享负盛名之埃卜拉城的所在,它是一个统治近东之大帝国的宝座。埃卜拉位于现今叙利亚北部的阿勒坡城附近。

埃卜拉的极盛时期主要在主前三千年期(与以色列族长时代同期)。虽然目前埃卜拉的文献没有特别提到圣经的人物或事件(虽然这议题仍有许多争论),它们确实提供了大量背景资料和圣经的地名,有助评估圣经所叙述的故事。埃卜拉在叙利亚历史方面的重要性是令人难忘的。埃卜拉在圣经研究方面的重要性是不比寻常的。到目前为止,我们所看见的只是冰山一角。虽然证据仍需要时间去浮现,但此处可以列出一些证实圣经记载的证据。

1E. 圣经城镇

有关埃卜拉档案文件中可认出的圣经城镇,基钦(Kitchen)指出:

出现在埃卜拉泥版中的圣经城镇有不少,当中保存了(在大部分情况下)有关这些城镇最早期可知的文字记录。

可能最有用的是当中提到我们熟悉的巴勒斯坦地方名字,如夏琐、米吉多、耶路撒冷、拉吉、多珥、迦萨、亚特律加宁等。我们从考古发现得知,这些地方当中,有些早在主前三千年期(铜器时代 III - IV 期的早期)已经有人居住。埃卜拉的泥版肯定了它们早期的重要性:可能是本地的城邦。最后,迦南本身似乎从主前三千年期后期开始,已经是一个地理上实际存在的地方,远在任何其它我们已知的有日期的外证文件之前——埃卜拉文献中广泛地提到迦南。(Kitchen, BIW, 53, 54)

2E. 圣经名字

“这些名字和其它类似名字在埃卜拉文献中的出现,最重要的贡献是:(1)再一次强调这些名字是真实的人名(从来不是神明,或部落独有,或神话故事人物的名字);(2)显示这种名字,尤其是这些名字的远古性。”(Kitchen, BIW, 53)

帕廷罗指出了一些希伯来名字在埃卜拉文献上的变化,这些名字有以色列、以实玛利,和米该亚。(Pettinato, RATME, 50)

3E. 古代近东的贡物

有些人认为圣经提到所罗门在其王国高峰期所收到的贡物,只是出于想象的夸大描述。但埃卜拉地发现却给这些记载提供了另一方面的解释。

埃卜拉卜帝国在其权力高峰期必定得到了庞大的收入。单从被打败的马里(Mari)王那里,他一次收到的贡物已经有 11,000 磅银子和 880 磅金子。这 10 吨(原文如此)银子和超过三分之一吨金子并不是意外之财。在埃卜拉的国库账目里,它只是一笔“令人愉快的额外收入”。在这样的经济背景下,666 他连得(约 20 吨)金子作为所罗门在十五个世纪后整个“帝国”的基本收入(王上 14;代下 9:13),就完全没有夸张的成分,而且开始看似平凡,那只是古代圣经世

界那些大国可以拥有的可观(即使短暂的)财富的一部分。

上述的比较不是要证明所罗门真的接受了666他连得金子,或他的王国正如列王纪所描述的那样有组织。但这些比较确实清楚指出:(1)我们必须按照旧约的背景来研究旧约的资料,而不是孤立来看;(2)若按相应的外在标准来衡量,旧约作品所描述的活动规模并不是不可能的,更不是荒谬的。(Kitchen, BIW, 51, 52)

4E. 宗教惯例

埃卜拉文献揭露了许多旧约所描述的宗教惯例,并不如某些鉴别学者所支持的那样“后期”。

在祭司、礼拜仪式和献祭等事情上,迄今为止,埃卜拉的记录只是补充了叙利亚里巴勒斯坦的情况,而我们对于埃及、米所波大米和安纳托利亚(Anatolia)在主前三千、二千,和一千年期的情况,以及从北叙利亚的夸特那(Qatna)和乌加列在主前二千年期的记载中已经知晓。那就是,组织良好的圣殿礼拜、献祭、全套的礼仪等,是古代近东宗教生活在各个时期,从史前直至希罗时代的固有特色。这发现完全推翻了主后十九世纪那些无根据的理论。根据那些理论,这些宗教生活的特色只是“后期成熟行为”的标志,是希伯来人在被掳归回之前被严禁实行的,在古代近东所有民族中就只有他们被禁止这样做。多间埃卜拉神庙都在摩西的会幕(比较利未记)和所罗门圣殿出现的1,000多年前,已经进行这些简单的礼仪,若说会幕和圣殿的礼仪细节必定是主前五世纪那些理想化的作者虚构出来的,此等奇怪的观念是没有合理根据的。(Kitchen, BIW, 54)

帕廷罗评论基钦所提到那些特点的来源时说:

至于对神的膜拜,我们注意到大衮、亚斯他(Astar)、卡莫斯(Kamos)、拉什(Rasap)的神庙,全都在埃卜拉的文献里得到证明。在祭品当中列出了饼、酒,甚至牲畜。其中尤为显著的是两块泥版:TM, 75, G, 1974和TM, 75, G, 2238, 因为当中记载了所有皇室成员在一个月里向不同神明献上的各种牲畜。例如:“恩(en)向亚达神(Adad)献上11只羊作为祭物”,“恩向大衮神献上12只羊作为祭物”,“恩向埃但尼(Edani)城的拉什神献上10只羊作为祭物”。

在埃卜拉的敬拜制度当中,较为有趣的是不同类别的祭司和女祭司的存在,当中包括两类先知:马胡(mahhu)和拿比乌同(nabium),后者在旧约有相应的职位。为了解释圣经的现象,至今为止,学者是参考马里的背景,但将来埃卜拉可能也会获得他们注意。(Pettinato, RATME, 49)

5E. 希伯来文字

基钦谈到许多自由派学者对圣经所抱的批判性观点说：“在 70 或 100 年前，我们不能获得这样深而广的看法；为了迎合对旧约书卷和历史那纯理论的重构，尤其是德国旧约学者的重构，许多希伯来文字都被标签为‘晚期’——主前 600 年和，事实上，更后期。借着这样简单的方法，纯粹哲学上的偏见已经可以获得‘科学性’重构的外貌，直至今日。”(Kitchen, BIW, 50)

作为一种响应，他继续说：

然而，随着我们对旧约希伯来文字早期历史之认识的大大增加，现在这一切都要改变。倘若某个字在主前 2300 年的埃卜拉曾被使用，在主前 1300 年的乌加列也曾被使用，那么，它怎么也不能想象为一个“后期的字”（主前 600 年！），或说是“亚兰化”的字吧，因为标准的亚兰文仍未出现。它反而是一个早期的字，是圣经希伯来文之祖先遗产的一部分。更确实的是，我们对于较罕见的字所获得愈来愈多的背景资料，可以有效地肯定或更正我们对其意义的理解。(Kitchen, BIW, 50)

提到某些特殊的用字时，基钦说：

再看看有关埃卜拉城官员的纵览，我们发现多次用来指这些“领袖”的用词是 *nase*，与 *nasi* 相同，而 *nasi* 这个圣经希伯来文，是指以色列各支派的首领（如民一 16、44 等），也指其他的人类领袖，如所罗门（王上十一 34）。过时的圣经鉴别称这字为“后期的字”，例如，指称那是假定的“祭司法典”（*priestly code*）的标记。

hetem（“金子”）一字在希伯来文中是罕见的字，而在诗歌中是 *zahab* 的同义词，通常被草率判定为“后期的字”。可惜，这日期的判定是错误的。该字在主前十二世纪由埃及人从迦南人那里借用过来，而现在或再早 1,000 年，以 *kutum* 的字形重现于主前 2300 年的埃卜拉的古迦南文字中。(Kitchen, BIW, 50)

他又说：

希伯来文字 *tehom*（“深”）不是从巴比伦文借用过来的，因为（考古学）已经证明它不但以乌加列文 *thmt*（主前十三世纪）的形式出现，而且更在 1,000 年前出现在埃卜拉（*ti'amatum*）。这字是通俗的闪族文字。

至于在出现次数和意义上被定为罕见字的例子，我们可以援引希伯来文 *ereshet*（“所求的”）。这字在圣经只出现了一次，就是在诗篇二十一章 2 节（希伯来经文在二十一章 3 节）。这字除了在主前十三世纪的乌加列文里被发现之外，现在更于早 1,000 年出现在埃卜拉，作 *irisatum*（埃卜拉或古亚甲文），在苏美尔或埃卜拉字汇泥版上。

最后,那被假定为“后期”的动词hadash/hiddesh(“成为新的”、“更新”),再一次经过乌加列文(hadath),被追溯至埃卜拉文(h)edash(u)。诸如此类,我们还可举出许多其它的字作为例证。(Kitchen, BIW 50, 51)

基钦下结论说:

此处的教训是,或应该是清楚的。我们既有2,000年的西闪族方言历史与发展作为背景,给圣经希伯来文的词汇和用法定日期的整个立场,就必须彻底重新审查。事实似乎是主前三千和二千年期的早期西闪族文字共同拥有一个庞大而丰富的词汇,而后期的方言如迦南话、希伯来话、腓尼基话、亚兰话等,都继承了这些词汇——但程度各有不同。在某种方言里用作日常语的一些字,在另一种方言里可能只是夸张的诗歌用语,或用于传统的语句。如此,有不少被视为“后期用语”或“亚兰化”的希伯来文(尤其是在诗歌里),都只是早期的西闪族用语,这些词汇在希伯来文中较少使用,但在亚兰文中却仍然活泼。(Kitchen, BIW, 51)

3C. 挪亚的洪水

正如创造天地的记述一样,创世记对大洪水的描述比其它古老的版本更逼真,神话色彩不重,显示了其真实性。表面的共同点指出,确实有这一项历史的核心事件,以致有这一切不同版本的出现,而不表示摩西的著作是出于抄袭。名字改变了:苏美尔人称挪亚为泽苏德(Ziusudra),巴比伦人称他为尤纳比提(Utnapishtim)。但基本情节不变:一个人受命按一定尺寸建造一条船,因为神(诸神)将发洪水淹没世界。他听从了命令,驾船逃离了风暴,并在离开了船之后献祭。神(诸神)后悔毁灭了生灵,于是与人类订立了契约。这些核心事件是以历史为基础的。

与之类似的关于洪水的叙述在各地都有,希腊人、印度人、中国人、墨西哥人、阿耳冈昆人(Algonquin)和夏威夷人都在讲述它。一张列举苏美尔国王的名单把大洪水视为历史时代的参考依据,在列举了八位寿命特别长(几万年)的国王后,出现了这样一句话:“(之后)大洪水淹没(大地),当王权(再次)降临时,它(首先)降在基土。”

我们有充分理由相信创世记讲述的是原始故事,其它版本都因添加了人为成分而不准确。只有创世记提供了大洪水发生的年份,以及与挪亚生平有关的年表。事实上,创世记读起来就像是日记或船上的旅行日志。巴比伦记录中成立方体的船不可能拯救到任何人,肆虐的洪水会不断将它从一面倾覆到另一面。但圣经中的方舟是长方形的——又长又宽又扁,这样就能在波涛汹涌的海面上平稳地航行。其它异教的叙述中降雨的天数(7天)不足以造成其所描述的破坏程度,水面至少得上升到

大部分山峰那么高,超过 17,000 英尺高,那便需要更长的降雨期。巴比伦记录认为所有的洪水在一天内消退也同样荒谬可笑。

创世记与其它版本不同的另一点在于,其它记述中的英雄是不会死的,受到世人景仰,而圣经则描述了挪亚的罪孽。只有忠于真相的版本才会这样真实地承认。

4C. 巴别塔

现在,我们拥有数量可观的证据,证明确实曾经有一段时间整个世界只用一种语言。苏美尔文学曾经数次对此作出暗示。语言学家同样发现这一理论对于语言分类大有裨益。但是对于这座塔,以及在巴别塔变乱口音的事又怎样呢(创十一)?考古学发现,主前 2044 至 2007 年在位的吾珥王吾珥南慕(Ur-Nammu),受命建造一座庙塔,来表达对月神那拿(Nannat)的崇敬。一座大约 5 英尺宽,10 英尺高的纪念碑见证了吾珥南慕的活动。一块石版上刻画了他提着一个灰泥篮子,出发前往建塔的情形。通过他身体力行,以一名卑微工人的姿态表达对神灵的忠心。另一块泥版上记载,建塔触怒了诸神,以致将人所建的夷为平地,把人分散各处,使他们的语言变异。这段记载与圣经中所记载的有许多相似之处。

根据圣经,在建巴别塔之前,“天下人的口音言语,都是一样。”(创十一 1)在巴别塔建成和被毁之后,神混淆了世界各地的语言(创十一 9)。许多现代的语文学者都赞同这个可能是世界各种语言的缘起。特贝迪(Alfredo Trombetti)说他可以追溯和证明所有语言都有共同的起源。穆勒(Max Mueller)也证明这种共同的起源。而杰珀森(Otto Jespersen)甚至主张语言是神直接赐给第一个人的。(Free, ABH, 47)

5C. 以色列族长

有关亚伯拉罕、以撒、雅各生平的叙述,并没有像创世记开首几章那样的问题,但仍被许多人视为传说,因为它们似乎与那个年代已有的证据不符。然而,愈来愈多的发现增加了这些故事的可信性。亚伯拉罕时代的法律细则便解释了:为何他不愿将夏甲逐出,原来在法律上他有责任供养她。因此,只有当神颁布更高的法律要他这样做时,亚伯拉罕才愿意将她逐出。

马里信件上发现亚伯拉罕、雅各以及便雅悯等名字,虽然这些指的并非圣经中的人物,但至少显示这些是当时通用的名字。这些信件同时支持了创世记十四章所记载的五王与四王的争战,因为这些王的名字与当时的主要国家颇为相称。例如:创世记十四章 1 节提到一位亚摩利王亚略,马里文件上则将王名读作亚利吾克(Ari-wuk)。这些证据都证明创世记的材料可能来自亚伯拉罕时代的第一手记录。(Geisler, BECA, 50)

在基钦所做的另一个研究里(Kitchen, TPAMH, 48 - 95),他举出了一些例子,说明学者把以色列族长的日期追溯至铜器中期的考古学因素。

圣经的资料出奇地与古代世界的客观事实吻合，确立了圣经时期的大致可靠性。(48)

有一个重要的项目谈到用银舍客勒来计算奴隶的身价。我们从古代近东的原始资料知道一个维持了2,000年——从主前2400至400年——的奴隶身价的详情……这些资料提供一批可靠的证据，我们可以把这些资料与圣经里的数字作出比较，而圣经也多次提到奴隶的身价(创三十七28；出二十一32；王下十五20)……在每一个情况里，圣经故事里的奴隶身价都与该时期的大致情况吻合。(52)

现在更有一些静静地建立起来的证据显示，传统的基本年代观念——从列祖至出埃及至以色列人进入迦南、联合王国、以色列与犹大的分裂王国，以及被掳与归回的时期——基本上都是可靠的。(94)

1D. 亚伯拉罕的家谱

我们发现亚伯拉罕的谱系在历史上是确有其事的。但是，对于这些名字是个人姓名还是城市名称还存在着疑问，因为古代的城市往往以其创始人来命名。对于亚伯拉罕，有一件事是可以肯定的：他是一个曾经存在过的人物。正如伯罗斯所写：“所有证据都表明这个人确实在历史上存在。正如上文所言，所有已知的考古材料都没有提及他，但是他的名字在巴比伦尼亚出现——在他所处的时代、作为一个人的姓名出现。”(Burrows, WMTS, 258, 259)

早前有人尝试将亚伯拉罕的时代定为主前十五至十四世纪，这无疑也太晚了。但是奥伯莱指出，基于上面所提到的资料以及其它的一些发现，我们有“从人名和地名中得到大量证据，它们几乎都与这些未经证实的传统资料相抵触。”(Garstang, FB-HJJ, 9)

2D. 以扫的家谱

在以扫的谱系中提到了何利族(创三十六20)。曾经有一段时间，人们普遍认为这些人应该是居住在山洞里的，因为“何利”一词与希伯来语中“山洞”一词十分相似。但是，现在考古发现显示，他们是一群知名的战士，于族长时代居住在近东。(Free, ABH, 72)

3D. 以撒：口头的祝福(创二十七)

费理指出，以撒发现雅各欺骗他之后并没有把口头祝福撤回，是一件很不寻常的事。然而，努斯泥版(the Nuzi Tablets)告诉我们，这种口头的宣告是有完全的法律效力和约束力的。因此，他不能收回那口头的祝福。有一块泥版记录了一次涉及一个女人被许配给一个男人，但他嫉妒的兄弟们兴起了争论的诉讼。被指控的男人取得了胜诉，因为他的父亲已经口头上答应把该女子许配给他。昔日口头承诺的分量

与今天很不相同。努斯泥版的文化背景跟创世记很相似。(Free, AL, 322, 323)

赖特解释这严肃的行动说：“口头祝福或临终遗愿在努斯和在族长的社会里均被视为有效。这样的祝福是严肃的事情，是不能反悔的。我们记得以撒即使发现了雅各用假装来骗取他的祝福，他仍准备遵守诺言。‘以撒就大大的战兢说：“你未来之先，是谁得了野味拿来给我呢？我已经吃了，为他祝福，他将来也必蒙福。”’（创二十七 33）”（Wright, PSBA, 援引于 Willoughby, SBTT, 43）

戈登(Cyrus Gordon)进一步注释上述的努斯记载时，归纳了三个要点：“这记载与圣经当中列祖的祝福一致，因为它(1)是口头的遗嘱，(2)有法律效力，(3)是父亲临终时对儿子说的话。”(Gordon, BCNT, 8)

这样，我们最少对一个未充分认识的文化有了更清晰的了解。

4D. 雅各

1E. 购买以扫的长子权利

戈登为创世记二十五章这个故事提供资料说：“我们所认识的家庭生活事件似乎没有哪个比以扫雅各的事件更特殊，以扫把自己的长子权利卖给了他的孿生弟弟雅各。有学者指出，其中一块(努斯)泥版……也描述了一件类似的事件。”(Gordon, BCNT, 3, 5)

赖特解释戈登所提到的泥版说：“以扫把长子权利卖给雅各的事件，在努斯泥版中也有类似的事例，那就是一个哥哥把他所继承的树林换购了三只羊！这宗买卖似乎跟以扫的买卖同样不公平：‘以扫对雅各说：‘我累昏了，求你把这红汤给我喝。’……雅各说：‘你今日把长子的名分卖给我吧。’以扫说：‘我将要死，这长子的名分于我有什么益处呢？’雅各说：‘你今日对我起誓吧。’以扫就对他起了誓，把长子的名分卖给雅各。于是雅各将饼和红豆汤给了以扫，以扫吃了喝了，便起来走了。’（创二十五 30 - 34）”（Wright, PSBA, 援引于 Willoughby, SBTT, 43）

费理作出进一步的解释。“一块努斯泥版记载了一个名为图基提拉(Tupkitilla)的人，他把一个树林的继承权卖给弟弟库尔帕齐(Kurpazah)，换取三只羊。以扫也用了类似的方法交出他的继承权去取得他所渴望的红汤。”(Free, ABH, 68, 69)

霍恩在《今日基督教》(Christianity Today)中的“旧约的最新阐述”(Recent Illumination of the Old Testament)作出了一个有趣的结论：

“以扫为了锅里的食物卖掉长子的权利，而图基提拉则为了仍未屠宰的食物卖了他的权利。”(Horn, RIOT, 14, 15)

2E. 雅各与拉班(创二十九)

戈登声称我们甚至可以透过努斯泥版所记载的事件了解创世记二十九章：“拉班接纳雅各作他家里的成员时，同意把女儿嫁给雅各；‘我把她给你，胜似给别人，你

与我同住吧!’(创二十九 19)。我们认为雅各加入拉班的家庭,与乌鲁(Wullu,泥版中提到的一个人物)的入赘十分相似,这论点有其它努斯文件中十分相似的事件可以证实。”(Gordon, BCNT, 6)

3E. 偷取神像的事件(创三十一)

这事件已经有其它努斯的发现给予解释。以下,摘自费理的“考古学与圣经”(“Archaeology and the Bible”, *His Magazine*),不但给这个事件提供了很好的解释,也解释了努斯泥版本身的背景:

在 1925 年,有超过 1,000 块泥版在现今称为约根泰佩(Yorgan Tepe)的米所波大米遗址的发掘中被发现。其后的发掘工作再出土了 3,000 块泥版,并且揭示该古址就是“努斯”。那些写于主前约 1500 年的泥版解明了圣经列祖:亚伯拉罕、以撒,和雅各的背景。其中一个例子是:当雅各与拉结离开拉班家的时候,拉结偷了拉班家里的神像(teraphim)。拉班发现了,便向女儿和女婿追去,他经过一段路程才追上他们(创三十一 19-23)。解经家一直感到奇怪的是,拉班为何要这样苦心讨回那些很容易在当地商店买得到的神像呢?努斯泥版记载了一件事,指一个拥有家神像的女婿有权循法律途径要求取得岳父的财产;这事件解释了拉班的忧虑。这个努斯泥版的证据和其它证据,都显示以色列列祖记载的背景是在他们活着的早期,而不支持鉴别学的观点——即认为这些记载写于他们死后 1,000 年。(Free, AB, 20)

有了考古学,我们已经开始明白许多圣经的实际背景。

5D. 约瑟

1E. 被卖为奴

基钦在他的书《古代东方与旧约》(*Ancient Orient and Old Testament*)中说,创世记三十七章 28 节提供了主前十八世纪时正确的奴隶身价:“创世记三十七章 28 节中约瑟以 20 舍客勒银子的价钱被卖为奴,是主前十八世纪一个奴隶正确的平均身价:较早时期,奴隶的身价较低(平均 10 至 15 舍客勒),而后来,他们的身价稳定地提升。这是符合该时期之文化历史的又一个小细节。”(Kitchen, AOOT, 52-53)

2E. 探访埃及

有些人质疑约瑟探访埃及的可能性。伯罗斯指出:“饥荒时期下埃及去的记载(十二 10,四十二 1,2),使人想起埃及文献提到亚洲人为此而来到埃及的记载。在贝尼哈桑(Beni Hasan)墓墙上可以看见一幅描绘来访之闪族人的图画,那时与亚伯拉罕下埃及的时期相距不远。”(Burrows, WMTS, 266, 267)

福斯(Howard Vos)(*Genesis and Archaeology*)也指出希克索斯人(Hyksos)存在于埃及的事实。

但要证明外地人很早期便进入埃及,我们所拥有的证据,比克奴霍塔(Knumhotep)坟墓的壁画所提供的证据更多。有许多事件暗示希克索斯人在主前1900年左右便开始渗入尼罗河谷地区。其他一队一队的人约在主前1730年左右来到,使本地的埃及统治者不知所措。因此,我们若认为希伯来人是早期进入埃及,他们便可能在希克索斯人渗入埃及期间来到——显然当时有许多外地人也不断来到埃及。我们若接受主前约1700或1650年为希伯来人进入埃及的日期,希克索斯人便是当时埃及的统治者,他们极可能会接受其他的外地人。(Vos, GA, 102)

福斯继而指出了希克索斯众支派与圣经之间的关系。第一,埃及人认为希克索斯人与希伯来人有分别。第二,那后来兴起与约瑟的百姓对抗的埃及君王(出一8),可能是有极强民族主义的埃及王。对民族主义这样热爱的王自然不会善待任何外来的人。第三,创世记四十七章17节是圣经首次提到马匹的地方。希克索斯人把马匹引进埃及。第四,希克索斯人被逐之后,许多土地便集中在统治者手中;这与约瑟所预言那些饥荒时期的事件吻合,他也透过那些事件巩固了自己的地位。(Vos, GA, 104)

3E. 约瑟的擢升

以下概述了福斯对约瑟那独一无二之提升的讨论,可见于他的《创世记与考古学》(*Genesis and Archaeology*):

约瑟从奴隶被提升至埃及的宰相一事,曾引起一些鉴别学者的议论,但我们有关考古学的记载显示类似的事件曾发生在尼罗河一带。

一个迦南人马里拉(Meri-Ra)成为替法老拿兵器的人;另一个迦南人便马特安纳(Ben-Mat-Ana)被任命担任翻译的高职;而闪族人严哈穆(Yanhamu或Jauhamu)则成为了阿孟霍特普三世(Amenhotep III)的代表,管理尼罗河三角洲的谷仓,这任务与约瑟在饥荒之前和饥荒期间所担任的职责类似。

法老委任约瑟作宰相的时候,曾赐给他一只指环和一条金链或颈圈,那是埃及人职位提升的正常手续。(Vos, GA, 106)

甘伯勒(E. Campbell)评论阿摩拉(Amorna)时期的时候,进一步论到这件与约瑟之擢升类似的事件:

一个出现在利亚达(Rib-Adda)信件里的人物,在他与巴勒斯坦南部各城之首领以及他与圣经的关系方面,均令人感兴趣。他是严哈穆,利亚达曾描述他为王的musallil。此用词的意思极可能是替王拿扇子的人,这是一个尊贵的职位,指一个与王十分接近的人,他极可能也与王一起共商国事。当时严哈穆在

埃及的事务上担当一个十分重要的位置。他的名字出现在巴勒斯坦——叙利亚各处众首领的信件上。在利亚达时期开始的时候,严哈穆似乎一直负责从那称为雅利穆塔(Yarimuta)的埃及粮仓发放粮食供应;我们已经了解到,利亚达显然地时常需要他在当中供职。

严哈穆是一个闪族名字。除了两人都参与给外地人供应粮食的工作之外,这事当然使人进一步想到它与创世记的约瑟故事相似。严哈穆绝妙地肯定了约瑟故事中有真正的埃及背景,但当然,这并不是说两个人是相同的,或他们同时执行职务。约瑟似乎属于较前期,原因有许多,证据显示这推论已经接近肯定。显然地,闪族人在埃及也可被提升至掌握大权的高位:当本土的领导阶层权力太大或亲属关系太强的时候,君王甚至会较喜欢选择闪族人。(Campbell, 援引于 Burrows, WMTS, 16, 17)

关于闪族人在埃及政府里的擢升,基钦在参考各种不同的古代蒲草卷后评论说:

在埃及中期王国后期(约主前 1850 - 1700 年),埃及官员家里养着亚洲奴隶的事实,是众所周知,而且闪族人可以冒升至很高的地位(甚至王位,在希克索斯时期之前),如大臣户珥(Hur)一样。约瑟作宰相的事情很轻易与第十三王朝后期和第十五王朝早期切合。当然,解梦的职位在各个时期都是人所熟悉的。我们从埃及获得了一本解梦者手册约主前 1300 年的抄本,手册在此抄本的几个世纪之前写成;这些著作也出现在主前一千年期的亚述。(Kitchen, BW, 74)

4E. 约瑟的坟墓

艾达(John Elder)在他的《先知、偶像,和挖掘者》(*Prophets, Idols, and Diggers*)中指出:

我们从创世记末后几节看见约瑟怎样吩咐他的亲属在神领他们返回迦南时,一起把他的骸骨带返故乡,而在约书亚记二十四章 32 节,我们读到他的骸骨怎样被运回巴勒斯坦,并安葬在示剑。多个世纪以来,示剑一直有一个被尊为约瑟墓的地方。几年前那坟墓被打开了,里面有一具木乃伊,是按照埃及惯例来做成的,而在墓里各种陪葬品当中,有一把埃及官员佩带的刀。(Elde, PID, 54)

6D. 关于以色列族长——考古证据的结论

努斯的发现对于阐明这段落的各部分起了重要的作用。霍恩列出了努斯文本在六方面的影响:

其它(努斯)文本指出新娘通常由新郎的父亲选定,正如列祖的做法一样;人必须向岳父交付一笔妆奁费,若负担不起,则可为岳父工作来补偿,正如贫穷的雅各也要这样做;父亲口头讲述的遗愿一出口便不能改变,正如以撒向雅各宣布了祝福便拒绝更改,即使雅各是借欺骗来得着那些祝福;新娘通常会得到父亲所安排的一个女奴作近身侍婢,如利亚和拉结嫁给雅各的时候一样;偷取敬拜的物品或神像可被判死罪,这就是雅各在岳父发现被偷取的神像后,答应交出一个人去受死的原因;犹太和媳妇地玛之间奇怪的关系,得到古代亚述和赫人律法生动的阐述。(Horn, RIOT, 14)

在我们的圣经背景知识方面,考古学确实作出了重大的贡献。

6C. 亚述的入侵

我们对亚述所知甚多,主要是因为亚述巴尼帕的王宫内发现了 26,000 块泥版。亚述巴尼帕是以撒哈顿之子,在主前 722 年攻陷北国以色列。这些泥版记载了亚述帝国的多次征伐,还有他们对反抗者的残酷惩罚,但他们还引以为荣。

其中有一些记录证实了圣经的准确性。旧约里有关亚述王的每一项记录都已经证实为正确,就算是本来有一段时期我们对撒珥根一无所知,但后来他的宫殿出土,其中有一幅壁画,叙述的正是以赛亚书二十章的战役。撒缙以色的黑方尖石碑(The Black Obelisk of Salmeser)显示耶户(或他的使者)向亚述王下拜,更增加我们对圣经人物的认识。

最有趣的发现之一是西拿基立围攻耶路撒冷的记录。他企图攻取耶路撒冷,但结果他的人马死伤累累,其余的人都已经溃散。正如以赛亚所预言的,他无法征服耶城。因为他无法以胜利夸口,使用另一种方法挽回面子,避免承认失败(Geisler, BECA, 52):

犹太人希西家并未伏在我的轭下,我围攻了他 46 个大城、要塞,还有附近无数的村镇。我驱逐了他们 200,150 人,男女老少,还有马、骡、驴、骆驼、大大小小数不清的牛,视为我的战利品。至于希西家本人,我使他成为囚犯,在耶路撒冷他的皇宫中,如同笼中鸟一样。(Pritchard, ANET, 援引于 Geisler, BECA, 52)

7C. 被掳至巴比伦

旧约历史中有关被掳的各种不同问题都被证实。巴比伦著名的空中花园中的记录显示:约雅斤和他的五个儿子都享有月俸和居所,受到良好的待遇(王下二十五 27 - 30)。伯沙撒这个名字曾经引起很多的问题,因为不但未有文献提及他,在巴比伦列王的名单中也没有包括他。然而,拿波尼度(Nabodonius)曾留下一个记录,任

命他的儿子伯沙撒(但五)在他离开的数年间代他统治。因此,拿波尼度仍然为王,但在首都统治的则是伯沙撒。另外,以斯拉记载的古列谕旨似乎与以赛亚的预言配合得太多,不像是真的。然而,后来发现的一个圆柱形容器,证实了该谕旨所有重要的细节的可信性。(Geisler, BECA, 52)

8C. 拉吉书信

1D. 这发现的背景

奥伯莱在《人生的宗教》(*Religion in Life*)中的一篇文章“圣经在考古学的二十年后”(The Bible After Twenty Years of Archaeology)向我们介绍这个发现:

我们提到自从 1935 年便开始出现的、属于主前六和五世纪的新文件。在 1935 年,已故的斯塔基(J. L. Starkey)发现拉吉的陶片(Ostraca of Lachish),主要由一些用墨水写在陶器碎片上的书信组成。连同 1938 年找到的另外几份陶片,它们形成一份耶利米时期独有的希伯来文散文。有关被掳时期的进一步资料则来自尼布甲尼撒的配给名单,这些名单由德国人在巴比伦找到,并于 1939 年由韦德纳(E. F. Weidner)发表了其中一部分……较后期的,但对于我们了解以斯拉和尼希米时期、犹太人的历史和文学具有重要价值的,是不断地找到和发表的亚兰文蒲草卷和埃及的陶片。这材料的四大组别正在出版,而整份材料完全出版之后,分量将会是 20 年前所取得的文件的两倍有多。(Albright, BATYA, 539)

侯帕特(R. S. Haupt)针对这些发现写了一份调查文章:“拉吉——犹太的前线堡垒”。他探究信件的作者和背景说:

大部分保存完好的信件是由某个何沙雅(一个很好的圣经名字:尼十二 32;耶四十二 1,四十三 2)——这人显然是一名驻守在距离拉吉不远的前哨站的下级军官,写给拉吉的指挥官姚殊(Yaosh)的信件。这些信件全都在几天或几个星期之内写成,这从陶器碎片都属于类似形状和日期的瓶子显示出来,而其中五块陶片实际上是来自同一个容器的碎片。除了其中两封之外,所有信件都在卫兵室的地上被发现,这暗示姚殊从何沙雅收到信件后便存放在那里。(Haupt, LFFJ, 30, 31)

2D. 日期和历史背景

奥伯莱为这发现特别写了一篇文章“最古老的希伯来书信:拉吉陶片”(The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca),载于《东方研究美国学院公告》(*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*)上,他在其中谈到这些书信的背景:

“在这概略当中,留心的读者会愈来愈发觉拉吉文件的语言是完美的古典希伯

来文。它与圣经用法的差异,比托克兹拿(Torczner)所假设的少得多,也没有那么重要。在这些信件当中,我们发现自己真正就在耶利米的年代,社会和政治状况与耶利米书所描绘的图画完全一致。拉吉书信恰好处于撒玛利亚陶片和伊里芬丁蒲草纸抄本(Elephantine Papyri)之间的位置,作为圣经希伯来文历史的碑铭记录。”(Albright, OHL, 17)

赖特在“圣经考古学的当前状态”(The Present State of Biblical Archaeology)中透过内证来推断拉吉书信的日期:

“信件 XX 中有‘第九年’的字样,即西底家王第九年。那就是尼布甲尼撒来到犹大开始进行攻击的那一年:‘他作王第九年十月初十日’(王下二十五 1;约为主前 588 年 1 月,耶路撒冷的围攻延续至主前 587 年 7 月——王下二十五 2、3)。”(Wright, PSBA, 援引于 Willoughby, SBTT, 179)

伯罗斯在文章“*What Mean These Stones?*”同意赖特的说法:“在拉吉发现两次时间相距不远之破毁的证据;毫无疑问,那些就是尼布甲尼撒在主前 597 和 587 年的入侵。如今著名的拉吉书信就是在第二次破毁的残片当中找到的。”(Burrows, WMTS, 107)

奥伯莱概述这些发现的日期说:“斯塔基为这次发现写了一份有用的概略,解释陶片被发现的考古环境,并把日期定于西底家执政末期、拉吉最后被毁灭之前的日子。事实是那么清晰明显,以致托克兹拿也只好放弃他对这个日期的异议,现在所有研究学者都已经接受了这个日期。”(Albright, OHL, 11, 12)

3D. 旧约背景

耶利米书三十四章 6 至 7 节经文如下:“于是,先知耶利米在耶路撒冷将这一切话告诉犹大王西底家。那时,巴比伦王的军队正攻打耶路撒冷,又攻打犹大所剩下的城邑,就是拉吉和亚西加。原来犹大的坚固城只剩下这两座。”

以色列反抗尼布甲尼撒的努力只是徒然。犹大在这次反抗中并没有与她联合起来。耶利米教导百姓要服从,而犹太人的领袖只能主张对抗——他们确实进行抵抗,但却被尼布甲尼撒的军队彻底击败。在反抗的最后几天,希伯来人寻求独立的最后痕迹,只可见于两个边远的屯垦区——在耶路撒冷西南面 35 英里的拉吉和亚西加。学者在拉吉发现了一系列的信件,当中生动地描述了拉吉在此等处境下的情况。这大大增加了我们对旧约背景的认识。这些被发现的古迹被称为拉吉书信(或陶片)。

4D. 书信的内容和基大利的印鉴

为方便起见,学者给每封信件都附上一个数目。侯帕特概述了信件 II 至 VI 的内容:“在这组信件里(信件 II - VI),何沙雅不断向上级作出自辩,但我们不能常常

知道针对他的指控是什么。我们惟有认为他是赞同耶利米的派系,即顺从巴比伦人而不作出反抗;可是,这看法当然是不能肯定的。”(Hauptert, LFFJ, 31)

跟着他略略提到其中的几封信:

1E. 书信 I

“书信 I……虽然只是一个名单,但却有显著的重要性,因为九个名字中的三个——基玛利雅、雅撒尼亚,和尼利亚——在旧约中只出现在耶利米的时代。第四个名字是耶利米,这个名字在旧约中并非先知耶利米所独有,因而不一定指他。第五个名字同样不限于这个时期,是玛探雅,研究圣经的人必能认出那是西底家王登基前的名字。”(Hauptert, LFFJ, 31)

2E. 书信 III

侯帕特继续说:

“在书信 III 里面,何沙雅向姚殊报告,一个皇室代表团正前往埃及,而当中有一群人被派往他的哨站(或拉吉)领取供应品,这事件直指西底家带领下的亲埃及党的阴谋。这封书信尤其令人感兴趣的是当中提到‘那先知’。有些作者满有信心地认为这位先知就是耶利米。这是完全有可能的,但我们不能肯定,因此必须小心不要把证据推得太远。”(Hauptert, LFFJ, 32)

3E. 书信 IV

费理(*Archaeology and Bible History*)谈到书信 IV,常被提及的一封信:

在耶利米的日子,当巴比伦军队在犹大攻下一个又一个城池的时候(约主前 589-586 年),圣经说有两座城——拉吉和亚西加——仍未沦陷(耶三十四 7)。拉吉书信惊人地证明了这两座城是在那些仍然坚守的城当中。书信编号 4——一位军官在军事哨站写给在拉吉的上级将领的书信——里面说:“我们正在留意拉吉按照我主的一切指示所发出的信号,因为我们看不见亚西加。”这封信不但让我们看见尼布甲尼撒的军队怎样收紧他们在犹大地的围攻,而且证明拉吉与亚西加之间的紧密关系,耶利米书也同样把这两座城相提并论。(Free, ABH, 223)

侯帕特从另一个角度看此事:“书信 IV 的最后一句话让我们瞥见犹大国衰落的日子。何沙雅最后说:‘调查一下,(我主)便知道我们正在留意拉吉的火光信号,按照我主的一切指示,因为我们看不见亚西加。’这句话让我们立即想起耶利米书三十四章 7 节的经文。”(Hauptert, LFFJ, 32)

赖特对于看不见亚西加的说法加上自己的见解:“当何沙雅说他‘看不见亚西加’,他可能指亚西加城已经沦陷,因而不发出信号。无论如何,我们在此明白到犹大有一个信号系统,可能用火或烟来作信号,而信件的气氛反映了一个被围攻之

国家的忧虑和混乱。众多的信件暗示当时是主前 589 年(或 588 年)的秋天。”(Wright, PSBA, 援引于 Willoughby, SBTT, 179)

4E. 信件 VI

费理指出信件 VI 与耶利米著作的紧密关系:

斯塔基(1935 年)发现一组有 18 块陶片的信件,上面写着一名军官向驻守拉吉的上级报告的一些军事消息。奥伯莱指出(“A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great,” *Biblical Archaeologist*, Vol. 9, No. 1, February, 1946, p. 4),在其中一封书信(编号 6)里,军官抱怨皇室官员(sarim)发出了部分传阅的信件,“使(百姓)双手发软”。写这拉吉书信的军官用了“使双手发软”的措辞来形容皇室官员过分乐观的影响,而耶利米书(三十八 4)所提到的官员,却用相同的措辞来形容耶利米逼真的预言——关乎耶路撒冷即将沦亡的预言——对百姓的影响。皇室官员因他们的行为——正是他们试图归咎于耶利米的行为——而被视为有错。(Free, ABH, 222)

5E. 基大利的印鉴

除了陶片之外,艾达还指出另一项的发现,这发现使圣经的拉吉故事更加可信:

附近的拉吉驻防城提供清楚的证据证明它在短时间内曾两度被焚烧,符合耶路撒冷两度被攻破的记载。学者在拉吉发现一个泥印章上的铭刻,其背部仍有所附之蒲草纸的纤维。其上写着:“照管犹太家之基大利的财物”。我们在列王纪下二十五章 22 节看见了这个人物的著名人物,经文说:“至于犹太国剩下的民,就是巴比伦王尼布甲尼撒所剩下的,巴比伦王立了……基大利作他们的省长。”(Elder, PID, 108, 109)

5D. 拉吉之发现的重要性与结论

侯帕特下结论说:“拉吉书信的真正意义绝对不会夸大。(在死海古卷被发现之前)直至今天,我们没有考古学的发现能更直接地见证旧约。撰写这些信件(超过一封)的文士用了优美的古典希伯来文撰写,事实上,我们有了旧约文学的一个新部分:耶利米书补篇。”(Haupt, LFFJ, 32)

考古学不能证明圣经的真确性。它不能抹杀所有的怀疑,去证明被掳历史的各个方面。然而,它最少能使那希望坚守传统观点的人,与怀疑论者站在平等的立场上。人不再感到他必须相信像托里(Torrey)那样的学术意见。

因此,费理简单地结束他对这课题的研究说:“总的来说,考古发现逐点显出了圣经的记载是确实的,是可靠的。这证明并不限于几个一般的事例。”(Free, AHAS, 225)

费里与奥伯莱两位考古学者在这范畴做了广泛的研究工作。

进深研究请参以下:

1. Free, Joseph P.: *Archaeology and Bible History*, and an article series in *Bibliotheca Sacra* in 1956 - 57.

2. Albright, William Foxwell: *Archaeology of Palestine and the Bible*, "King Jehoiachin in Exile," in *Biblical Archaeologist*; and "The Bible After Twenty Years of Archaeology," in *Religion in Life*.

3A. 旧约的新约证明

旧约可以获得证实的另一个范畴是新约。耶稣自己、众使徒,和其他不同的新约圣经人物,都作出了无数的评论,证明旧约故事的真实性。

1B. 耶稣的确认

新约指出耶稣相信妥拉是摩西所写的:

可七 10, 十 3 - 5, 十二 26;

路五 14, 十六 29 - 31, 二十四 27、44;

约七 19、23。

尤其是在约翰福音五章 45 至 47 节,耶稣明确地指出他相信妥拉是摩西的作品:

“不要想我在父面前要告你们;有一位告你们的,就是你们所仰赖的摩西。

“你们如果信摩西,也必信我,因为他书上有指着我的话。

“你们若不信他的书,怎能信我的话呢?”

艾斯斐德(Eissfeldt)表示:“从新约显然地用来称呼整本五经的名字——摩西的书,我们可以肯定地相信,新约确认摩西是五经的编者。”(Eissfeldt, OTAL, 158)

2B. 圣经作者的确认

新约作者也认为妥拉或“律法书”是摩西所写的:

使徒认为“摩西为我们写(律法)”。(可十二 19)

约翰有信心地认为“律法本是借着摩西传的”。(约一 17)

保罗论到一段五经经文的时候断言那是“摩西写”的。(罗十 5)

断言摩西为五经作者的其它经文包括:

路二 22, 二十 28;

约一 45, 八 5, 九 29;
 徒三 22, 六 14, 十三 39, 十五 1, 21, 二十六 22, 二十八 23;
 林前九 9;
 林后三 15;
 来九 19;
 启十五 3。


贾斯乐和尼克斯提供了一份有用的清单,其上列出新约引述旧约的事件(参下表)。

经过这些证据的考查,我深深地坚信,我可以把圣经(旧约和新约)握在手中,然后声称我已拥有可靠的神的话语。

旧约事件	新约经文
1. 宇宙的创造(创一)	约一 3; 西一 16
2. 亚当与夏娃的创造(创一至二)	提前二 13, 14
3. 亚当与夏娃的婚姻(创一至二)	提前二 13
4. 女人受引诱(创三)	提前二 14
5. 亚当的背逆与犯罪(创三)	罗五 12; 林前十五 22
6. 亚伯与该隐的献祭(创四)	来十一 4
7. 该隐杀亚伯(创四)	约壹三 12
8. 塞特的出生(创四)	路三 38
9. 以诺被接升天(创五)	来十一 5
10. 洪水前的婚姻(创六)	路十七 27
11. 洪水与人类的灭亡(创七)	太二十四 39
12. 挪亚及家人得以幸存(创八至九)	彼后二 5
13. 闪的家谱(创十)	路三 35, 36
14. 亚伯拉罕的出生(创十二至十三)	路三 34
15. 亚伯拉罕的呼召(创十二至十三)	来十一 8
16. 向麦基洗德作什一奉献(创十四)	来七 1-3
17. 亚伯拉罕的称义(创十五)	罗四 3
18. 以实玛利(创十六)	加四 21-24
19. 应许生以撒(创十七)	来十一 18
20. 罗得与所多玛(创十八至十九)	路十七 29
21. 以撒的出生(创二十一)	徒七 9, 10
22. 奉献以撒(创二十二)	来十一 17

23. 火烧的荆棘(出三 6)	路二十 32
24. 过红海出埃及(出十四 22)	林前十 1、2
25. 水和吗哪的供应(出十六 4, 十七 6)	林前十 3 - 5
26. 在旷野举起铜蛇(民二十一 9)	约三 14
27. 耶利哥的倾倒(书六 22 - 25)	来十一 30
28. 以利亚的神迹(王上十七 1, 十八 1)	雅五 17
29. 约拿在大鱼腹中(拿二)	太十二 40
30. 三个希伯来少年在火中(但三)	来十一 34
31. 但以理在狮子坑中(但六)	来十一 33
32. 撒迦利亚被杀(代下二十四 20 - 22)	太二十三 35





第二部分 论述耶稣的记载

5 耶稣：一个历史人物

全章概览	
引言	3A: 证明耶稣是历史人物的基督教资料
1A: 证明耶稣是历史人物的世俗权威资料	• 补充的历史资料
2A: 证明耶稣是历史人物的犹太人资料	• 结论

引言

哲学家罗素(Bertrand Russell)在他的专文“为什么我不是基督徒”(Why I Am Not a Christian)中称：“基督究竟曾否在历史中活过，实在颇成疑问；即使他真的活过，我们也不可能对他有任何认识。”(Russell, WIANC, 16)

我们若然知道罗素这个激烈的言论，获得今天许多知识分子的认同，可能会感到内心沉重。诚然，很多人对耶稣基督提出质疑，有不少更怀疑圣经对他的记述是否真确；然而，却极少人会宣称历史中根本没有耶稣基督此人，或即使真有其人，我们也不可能对他有任何认识。甚至是美国改革家佩恩(Thomas Paine)，他虽然非常轻蔑基督教，却没有质疑拿撒勒人耶稣作为历史人物的真确性。

佩恩虽然认为圣经之中，那些把耶稣说成是神的部分是神话；但他却相信历史中确有耶稣此人。他说：“他(耶稣基督)是个品德高尚、和蔼可亲的人。他所传讲和实践的道德，确实是至善之道；虽然在他之前的远古，已有孔子及一些希腊哲学家，以及自他之后，有贵格会的信徒和历世历代的圣贤宣扬过类似的道德学说；但始终没有任何人能超越他。”(Paine, CWTP, 9)

不过，我偶尔仍会碰到像罗素那样的人，他们不理睬证据，只坚决否定没有耶稣此人。记得有一次，在中西部某间大学学生会所举办的一个辩论会中，我便碰到一个这样的人。当时，我的对手是一位来自纽约进步工党(Progressive Labor Party,)的国会候选人，她开口便说：“今天的历史学家已清楚否定耶稣是个历史人物。”我简直

不敢相信自己的耳朵；但同时，我又很高兴她说了这句话，因为她让我有机会在 2,500 名学生面前，指出她没有做好她的历史功课。因为她如果有备课的话，必然会知道曼彻斯特大学的圣经鉴别学和释经学教授布鲁斯(F. F. Bruce)曾经说过：“有些作者可能会嘲笑基督只是个神话的人物，但他们绝不会引用历史的证据。对任何不存偏见的历史学家来说，基督在历史中的真确性就如凯撒大帝一样，是不证自明的。历史学家不会宣传‘基督是神话的人物’这类理论。”(Bruce, NTDATR'72, 119)

贝思(Otto Betz)说得对：“没有一位认真的学者会冒险假定耶稣不是历史人物。”(Betz, WDWKAJ, 9)

对基督徒来说，耶稣的历史真确性绝不单是一个有趣的课题，整个基督教信仰都是建基在历史之上。新约学者夏能(Donald Hagner)指出：

真正的基督教、新约文献所讲的基督教，绝对是建基在历史之上。新约信仰的核心是在于一句有力的宣言：“神在基督里，叫世人与自己和好”。(林后五 19)耶稣基督的降世为人、受死和复活，是发生在时间与空间之中的真实事件——这些历史事实正是基督教信仰不能缺失的基础。因此，照我认为，基督教的本质就是去传诵、庆贺和参与神在历史中的作为；至于这作为，就正如新约书信所强调的，已经在耶稣基督的身上达到了圆满的结局。(Hagner, NTCL, 73, 74)

我们将会在本章逐一检视来自基督教的资料、世俗的权威性资料和犹太人的资料，对耶稣基督的生平所提供的证据。

1A. 证明耶稣是历史人物的世俗权威性资料

这里所讲的“世俗”，是指到非基督教、非犹太教和普遍是反基督教的“异教徒”资料。古代的世俗作者有很多都曾提及耶稣，及他所兴起的运动。他们通常都是反基督教的，这立场使到他们的见证更加可信；因为他们根本鄙视基督教，所以，他们承认那些发生在这位宗教领袖及其追随者身上的连串事件，确实是历史事件，对他们来说是全无益处的。

1B. 塔西图

根据哈伯马(Habermas)的记述，“塔西图(Cornelius Tacitus)(约主后 55 - 120 年)是一名罗马的历史学家，他一生曾经历超过六位罗马皇帝的统治。他被誉为古罗马的‘最伟大史学家’，而学者中间亦普遍承认他是个道德‘正直和本性善良’的人。”(Habermas, VHCELJ, 87)塔西图最为人称颂的两部作品，分别是《编年史》(*Annals*)和

《历史》(Histories)。“《编年史》所涵盖的年期,由主后 14 年奥古斯丁之死,到主后 68 年的尼禄王。至于《历史》一书,则由尼禄之死一直记述到主后 96 年的多米田(Domitian)。”(Habermas, VHCELJ, 87)

当记述到尼禄在位的年间,塔西图提到基督的死,以及罗马已经有基督徒。他把“Christ”(基督)误写为“Christus”,是当时异教徒作者经常出现的错误。塔西图写道:

然而,无论是人的一切安慰,王族赐下的一切馈赠,或献呈给神祇的一切赎罪祭物,都无法解除尼禄的恶名,因为大家都相信是他下令造成罗马的大火灾。于是,为了制止流言,他诬告那班称为基督徒的人,将一切罪名推在他们身上,并施以最严酷的刑罚。尼禄早已痛恨基督徒的恶行;他们的发起人基督,在提庇留统治年间,被犹大的巡抚本丢彼拉多处死。可是,那荼毒人心的迷信,虽然止息了一时,却又再次大规模散播,不仅是在犹太全地(那正是其扰乱的发源地),更传遍整个罗马城。(Annals XV, 44)

在以上的记述中,安乐文(Norman Anderson)认为一处可能是暗示耶稣复活的,他说:“当他加上一句,说‘那荼毒人心的迷信,虽然止息了一时,却又再次大规模散播’,他极有可能是间接和在不经意间见证了初期教会的一个信念,就是那位被钉十字架的基督已经从死里复活。”(Anderson, JC, 20)

对于塔西图的记述,布鲁斯指出另一点有趣的启示:“我们获得的其他异教徒文献中,从来没有提及彼拉多……我们可以把这个例子,视为一个历史的讽刺:在仅存的文献中,只有唯一一个异教徒作者提到他,而提及他的原因,就只是因为他判基督死刑。在这件事上,塔西图与古老的基督教信条一致见证说:‘……在本丢彼拉多手下遇害’。”(Bruce, JCOCNT, 23)

剑桥大学的讲师波基梅尔(Markus Bockmuehl)指出,塔西图是当时一位重要的罗马历史学家,他的评述为我们提供了非常重要的见证:“这份独立的记述证明确有耶稣此人,他在提庇留的统治年间,本丢彼拉多作巡抚的时候(主后 26 - 36 年,至今仍持有这个官衔),在犹太被正式处死。骤眼看来,它似乎无甚重要;但事实上,它对于驳斥两个至今仍时有提出的理论,却极为有用。这两个理论分别是:第一,历史中根本没有‘拿撒勒人耶稣’;第二,他并非在罗马正式执行的死刑下被处死。”(Bockmuehl, TJMLM, 10,11)

2B. 撒摩撒他的路迦诺

路迦诺(Lucian of Samosata)是第二世纪下半叶的一位希腊讽刺作家。他对基督和基督徒经常发出尖刻挖苦的言论,却从不假定或反驳他们并不存在。路迦诺曾经

说过：“众所周知，那些基督徒至今仍然敬拜那人——就是那个为他们引进一套奇特的礼仪，并为此缘故而被钉十字架的人……你们知道吗？这些被误导的人，开始的时候都普遍相信他们会永生不灭，这正好解释他们当中为何一般都轻视死亡和自愿献身；接着，他们那位律法的原初颁布者令他们时刻记着，自他们归信、否认希腊的神祇、敬拜那个被钉的圣人和遵守他的律法之后，他们就是互为弟兄。对于这一切，他们都相当愿意以信心去接受。结果，他们鄙视所有属世的东西，把它们视为共有的财产。”(Lucian, *The Death of Peregrine*, 11 - 13)

3B. 绥屯纽

绥屯纽(Suetonius)是另一位罗马历史学家，他是皇帝哈德良(Hadrian)的官员，在宫中任编年史作家。他在《革老丢的生平》(*Life of Claudius*, 25.4)中写道：“由于犹太人经受在基督的唆使下生乱，他(革老丢)便将他们逐出罗马。”路加曾在使徒行传十八章2节提到此事，事件发生在主后49年。

绥屯纽在另一本著作中，记述在尼禄统治年间的主后64年，发生了一场横扫罗马的大火灾。绥屯纽记述说：“尼禄降罚予基督徒，这一班人是信奉一个新兴和有害的迷信宗教。”(*Lives of Caesars*, 26.2)

绥屯纽(不要忘记，他是反对基督教的)假定耶稣是在三十刚出头的时候被钉死，而他亦见证在耶稣死后不足20年，已有基督徒出现在首都；而他更指出，他们为到相信耶稣基督确实活过、受死和从死里复活，而甘愿受苦和牺牲。

4B. 小皮里纽

主后112年，在小亚细亚的庇推尼任总督的小皮里纽(Pliny the Younger)，曾致函皇帝他雅努(Trajan)，征询他有关如何处理基督徒的意见。他在信中陈述自己已杀去多名基督徒，包括了男女老少。由于已有不少人被处死，因此，他想征询王的意见，是否任何人一经发现是基督徒，不需审讯便立刻处死，抑或应先确定他是基督徒的身份才去处死。他指出自己曾命基督徒向王的像下跪。小皮里纽还表示自己曾“命他们咒诅基督，因为任何一位真正的基督徒都不可能做出这事。”此外，他亦在信中提及被审讯的人，“都承认他们的罪状或错误，是他们习惯在某个固定日子的天明之前聚会，在会中轮流唱诗歌颂基督是神，并且立誓不做任何坏事，和绝不做任何欺诈、偷窃、奸淫、假见证，以及当被要求放弃信仰时，绝不否认自己的信仰。”(*Epistles X*, 96)

5B. 泰路斯

泰路斯(Thallus)是其中一位最早提及基督的世俗作者，他大概在主后52年“记

述了地中海东部地区,自特洛伊战争至他当时的历史。”(Habermas, VHCELJ, 93)可惜,他的著作如今只剩下残片,我们只能从其他作者的引述中得知其内容。阿弗理卡纳斯(Julius Africanus)是其中一位引述其作品的基督徒作者,他的著作大概写于主后 221 年。书中有一段有趣的记述,是泰路斯提及耶稣被钉在十字架上的那天下午,全地都一片昏暗。阿弗理卡纳斯写道:“泰路斯在其第三册的史书中,把全地昏暗归因于出现日蚀—但照我认为,那是全无理由的。(当然是全无理由,因为基督是在复活节前的满月被钉死的,而满月期间是不会出现日蚀的。)”(Julius Africanus, *Chronography*, 18.1)

这个引述证明福音书记载基督被钉的时候,出现遍地昏暗的现象,乃是有目共睹的,因此,非基督徒便要从自然的角度来作出解释。泰路斯没有质疑当天是基督被钉的日子,却为到那个不寻常的自然现象而作出另一个解释。换言之,基督在那天被钉,已是一个无容否认的事实。(Bruce, NTDATR, 113)

6B. 弗勒干

弗勒干(Phlegon)是另一位世俗的权威作者,他写了一部名为《年代志》(*Chronicles*)的历史书。可惜这部历史书已散失,我们只知道阿弗理卡纳斯保存了这部著作的小部分残片。弗勒干跟泰路斯一样,证明在耶稣被钉的时候,出现遍地昏暗的现象,而他亦同样指称是日蚀的缘故:“在提庇留作罗马皇帝时期,曾经在满月期间出现过一次日蚀。”(Africanus, *Chronography*, 18.1)

除了阿弗理卡纳斯外,第三世纪的基督徒护教士俄利根(Origen, *Contra Celsum*, 2.14, 33, 59)和第六世纪的作者非罗安(Philopon, *De opif. mund.* II 21),都曾引述弗勒干的记述。(McDowell/Wilson, HWAU, 36)

7B. 巴尔塞

大概在主后 70 年后不久,一位名叫巴尔塞(Mara Bar-Serapion)的叙利亚人(他可能是斯多亚派的哲学家)在狱中写信给他的儿子,鼓励他追求智能。他在信中将耶稣与哲学家苏格拉底和毕达哥拉斯作一比较。他写道:

雅典人把苏格拉底处死,他们得到什么好处呢?饥荒和瘟疫临到他们,他们的罪行受到审判。撒摩(Samos)的人把毕达哥拉斯烧死,他们得到什么好处呢?他们的土地曾一度被沙土掩蔽。犹太人杀害他们有智能的君王,他们得到什么好处呢?在此之后,他们的国被毁灭了。神正义地为这三位智能人复仇:雅典人死于饥饿;撒摩人被海水淹没;犹太人被打和赶出他们的国土,分散在各地。但苏格拉底并没有永远死去;他在纒拉(Hera)的雕像里继续活下去。那

智能的君王也没有永远死去；他借着所施行的教导继续活下去。(Bruce, NT-DATR, 114)

这位父亲显然不是基督徒，因为他认为耶稣与苏格拉底与毕达哥拉斯等同；他认为耶稣长存在他的教训之中，而不是因为他已复活而永远长存；此外，信中其它地方亦显示他是信奉多神。然而，他提及基督的字里行间，没有显示他质疑是否真有耶稣其人。

2A. 证明耶稣是历史人物的犹太资料

学者们发现有关耶稣的芸芸资料中，有些是可靠的，有些是不可靠的；亦有些最初以为是指到耶稣的，但后来才发现不是。(McDowell/Wilson, HWAU, 55 - 70)这里特别集中引述一些比较重要的可靠资料；读者如有兴趣，可参看作者的另一本著作《他在我们中间行走》(He Walked Among Us)的第三章：“历史中的耶稣”。

犹太古籍中提到耶稣的地方，跟世俗的资料有一点是相近似的，就是两者对基督教的创始者、追随者和这个信仰本身，都同样表现出不大友善的态度。不过，正因如此，他们对耶稣生平事件所作的见证，就更能证明这些事件的历史真确性。

1B. 钉十字架

我们在巴比伦他勒目(Babylonian Talmud)中读到：“我们从教导中得知：他们在逾越节的前夕挂(钉)了耶稣。40天之久，一名宣布者走出来，站在他面前，(说)：‘我们快要用石头打他，因为他行巫术和迷惑人，带领以色列人走迷。若有人知道他做过任何好事，可以出来为他求情。’但没有人证明他做过任何好事，他们便在逾越节的前夕挂(钉)了他。”(Sanhedrin 43a; 参 t. Sanh. 10:11; y. Sanh. 7:12; Tg. Esther 7:9)。这文献的另一个版本更指明是“拿撒勒人耶稣”，因此更能够证明所指的人就是耶稣基督。

此外，“挂”这个字，是钉十字架的另一种说法(参路二十三 39; 加三 13)。犹太学者克士拿(Joseph Klausner)写道：“他勒目用‘挂’来代替‘钉十字架’，因为犹太学者只从罗马的审判中才知道有这种可怕的死刑，它是犹太人的司法制度所没有的。即使是使徒保罗(参加三 13)在阐述‘凡挂在木头上都是被咒诅的’(申二十一 23)的意思时，也是将它应用在耶稣的身上。”(Klausner, JN, 28)

而且，他勒目指耶稣是在“逾越节前夕”被钉十字架，与约翰福音十九章 14 节的记载相吻合(这句话同样出现在 b. Sanh. 67a; y. Sanh. 7:16)。

因此，这古籍清楚证明真有耶稣其人，耶稣的死乃历史事实。它亦证明犹太的当权者有分参与这次判刑，不过，它却试图为他们的行为作出合理的解释。它亦间

接证明耶稣曾经行神迹(另参 b. Sanh. 107b; t. Sabb. 11:15; b. Sabb. 104b; b. Sota 47a),但它却把神迹说成是巫术或邪术,福音书作者亦曾记载当时的人确有这样的反应(可三 22; 太九 34, 十二 24)。(Klausner, JN, 23)

继这犹太古籍之后,第三世纪末的犹太教学者亚拉('Ulla)亦指出:“你相信有人会热切地为他辩护吗?他是个骗子,而满有慈悲的那一位说:‘你不可姑息他,也不可包庇他。’这点应用在耶稣身上是确有不同,因为他与王族有近亲的关系。”“他与王族有近亲的关系”这句话,可能是指到根据家谱,耶稣是以色列王大卫的后裔,又或是指到彼拉多把他交给兵丁鞭打和钉十字架前,先洗手以示清白。

2B. 耶稣与他的门徒

在他勒目记载耶稣被钉之后,有另一章声称“耶稣有五位门徒,分别是 Mattai, Nakkai, Netzer, Buni 和 Todah”。(b. Sanh. 107b)当中的 Matti 可能是指到马太;但至于其他四个名字,则未能确定是否与福音书记载的其中几位门徒的名字等同。对于他勒目为何指称耶稣有五个门徒,“原因可能是因为他指称其他几位老师,包括约哈难便撒该(Yohanan ben Zakkai)和亚基巴(Akiba),都同样是有五位门徒或学生。”(McDowell/Wilson, HWAU, 65)无论如何,有一件事是可以确定的:这古籍清楚显示犹太的传统相信拉比耶稣确有门徒。

3B. 由童贞女所生?

他勒目会用“Ben Pandera”(或“Ben Pantere”),以及“Jeshu ben Pandera”这两个称号来称呼耶稣。许多学者都认为, pandera 这个字是 parthenos 的谐音字,后者是解作“童贞女”。犹太学者克士拿指出:“犹太人经常听见基督徒(大多数基督徒在很早期便已经说希腊语)称耶稣是‘童贞女之子’,……于是,他们便以嘲笑的口吻,(用谐音)称他为 Benha-Pantera, 即‘豹之子’。”(Klausner, JN, 23)

在巴比伦他勒目有另一段指出:“西面便阿撒泽(Shimeon ben Azzai)拉比说(有关耶稣):‘我在耶路撒冷找到一卷家谱,记载这个人,他必定是一个淫妇的私生子’。”(b. Yebamoth 49a; m. Yebam. 4:13)同时,我们又在另一段读到:“他的母亲是米利暗(Miriam),她是一名理发师。因为他们说……这个女人背叛她的丈夫’。”(b. Sabb. 104b)还有另一段告诉我们,马利亚“是王族和统治者的后裔,却成为木匠的娼妓”(b. Sanh, 106a)。这段说话显然是想为到基督徒宣称耶稣是“由童贞女所生”提供解释。(另参 b. Sabb. 104b)所谓“王族和统治者的后裔”,可能指到路加福音所载家谱的其中一些人物,有些教父曾指称马利亚是大卫王的后裔(参 b. Sanh. 43a 出现“耶稣……与王族有近亲关系”这句话)。文中所指的“木匠”,显然是指到约瑟(另参

b. Sabb. 104b)。

他们的论点大概是：约瑟若然不是耶稣的生父，那么，马利亚就一定是经由另一名男子而怀孕。如此，马利亚就是淫妇，而耶稣就是私生子。根据新约的记载，文士和法利赛人确曾间接地对耶稣提出这个指控(约八 41)。

新约虽然证明这项指控是毫无根据，不过，这个指控本身却能证明初期教会早已传讲耶稣是由童贞女所生的这个神迹，而否定基督教的人必然会对此言论作出反驳。我们要留意的是，反驳的人并没有否定曾有耶稣这人，他们只是对他的出生另作解释。正如克士拿指出：“最新版本的米示拿(Mishnah)补充说：‘支持耶书亚(Yehoshua)拉比的话’(他在同一部米示拿中指出：什么是私生子？就是那些父母该在伯丁(Beth Din)被处死的人)。这里所指的无疑就是耶稣。”(Klausner, JN, 35)

4B. 约瑟夫的见证

米拿(John P. Meier)教授写道：“约瑟夫便马提亚(Josephus ben Mattathias, 这是他的犹太名字，他生于主后 37/38 年，死于主后 100 年后)曾是一名犹太人贵族、一名祭司的政治家，在第一次犹太人叛乱反抗罗马时(主后 66 - 73 年)，他在不情愿的情况下在加利利担任叛军的司令；他又是一个诡计多端的变节者，在夫拉维亚(Flavian)统治年间受雇作犹太的历史学家；据称他是法利赛人。他在主后 67 年被维斯帕先(Vespasian)所掳，在叛乱的后期作罗马的调停人和传译者。他被带返罗马之后，写了两部巨著：《犹太战记》(*The Jewish War*，写于 70 年初期)，以及那部篇幅要长得多的《犹太古史》(*Jewish Antiquities*，约在 93 至 94 年间成书)。”(Meier, BR, 20, 22)

约瑟夫逐渐成为朝廷中的要员。事实上，他甚至被赐予皇帝的名“夫拉维斯”(Flavius)，作为他的罗马名字；而“约瑟夫”则是他的犹太名字。

在他的《犹太古史》中有一段说话，结果引来学者之间出现激烈的争论，它是这样说：

这时出现了一位名叫耶稣的智者——如果法理上应称他是一个人的话——他行了很多奇事，又是喜欢追求真理之人的导师。他吸引了很多犹太人和很多外邦人来跟随他。他是基督，但彼拉多听信我们中间一些要员的建议，宣判要把他钉十字架。那些由一开始便爱他的人并没有离弃他。他在死后第三天复活向他们显现；正如神的先知曾预言他的复活以及许许多多有关他的神迹奇事。那群以他的名字自居的基督徒党派至今还没有绝迹。(Antiquities, XVIII, 33, 粗体字为后加标示)

这段后来被称为“见证”的话，我们不会在这里深入探究不同学者对它的立场。我的著作《他在我们中间行走》第 37 至 45 页，记述了它所引发的辩论详情。我在这里只想指出，这番言论引起了极大的轰动，因为约瑟夫这个非基督徒的犹太人作出

这番有关耶稣的言论,是任何一个正统的犹太人都不能承认的一例如,他称耶稣是基督(弥赛亚),和宣称他照希伯来先知所预言的从死里复活。

经过我本人对此资料作深入研究后,我认同某些学者的看法,尽管某些部分是基督徒后加的一留意那些粗体的部分—它们明显不属于正文;可是,这个“见证”却包含很多真理,是约瑟夫不难去确定的。正如米拿指出:

阅读那除去了粗体部分的“见证”,你将会发现思路是很清晰的。约瑟夫用“智者”(sophos an'r,也许相当于希伯来文的khakham)这个普通的称号来称呼耶稣。接着,约瑟夫就用希罗世界的观念,来解释“智者”这称号所包含的两大元素:行神迹和提出发人深省的教导。耶稣同时展示了这两方面的智能,为他赢取到极多的跟从者,当中包括了犹太人和外邦人。而且,(虽然没有提出明确的理由)有可能是因为他的空前成功,驱使那些要员来到彼拉多面前控告耶稣。耶稣虽然羞辱地死在十字架上,但最初跟随他的人并没有放弃对他的效忠,因此,(留意,若删去有关复活的那段话,文句更加一气呵成)基督徒的党派至今还没有绝迹。(Meier, BR, 23)

相隔这“见证”的几段之后,约瑟夫提到耶稣的兄弟雅各。他在《犹太古史》(XX, 9.1)记述大祭司亚拿努(Ananus)的行动:

可是,正如我们提过,较年青的亚拿努获得大祭司的职任,是一个大胆和罕见的安排。他追随撒都该人的党派,正如我们曾经指出,撒都该人对所有犹太人都作出严厉的批评。由于亚拿努获得这样的一个特别安排,因此他认为自己如今掌握了大好时机,因为非斯都已经死了,而阿尔比努(Albinus)又在路上;于是他召开一个审判官的会议,把那称为基督的耶稣的兄弟带来,那人名叫雅各,还有另一些人,控告他们破坏法纪,并命人用石头把他们打死。(Bruce, NT-DATR, 107)

在耶希华大学(Yeshiva University)教授古典学,同时又是《犹太古史》洛布版本(Loeb)的翻译者费迪民(Louis Feldman)指出:“极少人会质疑这段记述的真实性。”(Josephus, Antiquities, Loeb, 496)除非这部古史早在前面的部分,曾经稍为详尽地讨论过耶稣这个人,否则,这里指耶稣就是那个“被称为基督”的,便显得难以理解。这是一个指针,显示《犹太古史》前面那个较详尽的探讨是真的,即使排除那些明显是基督徒后加的部分。

因此,即使是作为第一世纪犹太重要历史学家的约瑟夫,在耶稣受死后的大半个世纪,也见证耶稣是一个真实的历史人物,而非教会虚构出来的人物。

3A. 证明耶稣是历史人物的基督教资料

1B. 新约之前的认信信条

初期的基督徒为见证耶稣曾经存活、受死、从死里复活，以及在复活之后向多人显现，经常要付上性命的代价或受到极大的逼迫。他们见证这些事实，可说是毫无得益，却要牺牲一切。为此缘故，他们的记述确实是极为重要的历史资料。

圣经学者在新约的书卷之中，确认出一小部分相信是初期基督徒的认信信条，是早在新约书卷把它们记录下来之前的多年，就已经构想出来和以口头的形式传开。正如护教学者哈伯马解释，这些信条“保存了主后 30 至 50 年间，有关耶稣的其中一些最早期记录。因此，这些信条的确保存了新约之前的资料，也是我们所能得到有关耶稣生平的最早期资料。”(Habermas, VHCELJ, 119)

哈伯马在其著作《历史的裁决》(*The Verdict of History*)一书中，集中讨论包含在新约之中的几个信条，它们包括：

- “主果然复活，已经现给西门看了。”(路二十四 34)

哈伯马引用耶利米亚(Joachim Jeremias)和他的专文“复活节：最早期的传统和最早期的解释”(Easter: The Earliest Tradition and the Earliest Interpretation)，作出如下的评述：“耶利米亚相信，路加福音二十四章 34 节简单提到耶稣复活后向彼得显现的那句话，要比哥林多前书十五章 5 节那句话要古老得多；使到这个有关(复活之后)显现一事的见证成为极之早期的见证。”(Habermas, VHCELJ, 122)

- “论到他儿子我主耶稣基督。按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”(罗一 3-4)

哈伯马指出：

从子句的平行体，特别是将耶稣是大卫后裔和神的儿子互相对比，便可证明罗马书一章 3 至 4 节是在保罗书信之前已有的古老信条。这个活在时间与空间之中的耶稣，正是那个从死里复活的耶稣。这个信条宣称耶稣因从死里复活，便证明他是神的儿子，是基督(或弥赛亚)和主。库尔曼(Oscar Cullman)补充说，这个重要的信条声明，还包括了救赎和耶稣最终的升为至高。这句涵盖极广的宣言，包括基督论的三个重要称号，和暗示了耶稣的几个行动，不单显示了初期信徒对基督属性的其中一个最早期构想，而且，更把这一切神学归因于耶稣复活而得到证实，来传达一个护教的中心思想(参徒二 22-23)。(Habermas, VHCELJ, 123)

- “使我们的主耶稣从死里复活……耶稣被交给，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义。”（罗四 24 - 25）

即使是圣经鉴别学者布特曼(Rudolf Bultmann)也相信这句话是属于最早期使徒的基督徒传统，“显然是在保罗之前便已经存在，并传到他的手中”。(Bultmann, TNT, 82)

- “你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。”（罗十 9 - 10）

初期教会的信徒很可能是在受洗的时候讲出这句认信的话。这句说话承认耶稣复活确是历史的事实，并相信认他为主就可以确保得救。(Habermas, VHCELJ, 123; Martin, WEC, 108; Martin, DPHL, 192)

- “我当日传给你们的，原是从主领受的，就是主耶稣被卖的那一夜，拿起饼来，祝谢了，就擘开，说：‘这是我的身体，为你们舍的，你们应当如此行，为的是记念我。’饭后，也照样拿起杯来，说：‘这杯是用我的血所立的新约，你们每逢喝的时候，要如此行，为的是记念我。’你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。”（林前十一 23 - 26）

哈伯马指出

保罗在哥林多前书十一章 23 至 26 节记述的那一段话，显示了资料来源可能是在符类福音以外的一个固有传统。耶利米亚指出，文中的“传给”和“领受”这两个字词，并非保罗的典型用语，反之，却“符合拉比（将传统传开）的专门用语”。此外，“耶稣被卖”、“祝谢了”和“我的身体”（十一 23、24）等词组亦非保罗的用语，进一步显示这段记述是属于很早期。事实上，耶利米亚断言这段话是“属于非常早期；无论如何是在保罗之前……在保罗书卷之前已有的固定格式。”保罗其实是要指出，“这个传统的本源是直接系于耶稣。”(Habermas, VHCELJ, 121)

- “我当日所领受又传给你们的：第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看。”（林前十五 3 - 5）

圣经学者马拉夫(Ralph Martin)引用这段经文之中“盖上”的几个“泄密标记”，认为它是在保罗写这卷书之前已存在的“信条用语”：

经文中出现的四个“that”（分别在第 3、4、5 节），引出了信条的各项内容。当中的词汇是不常见的，包含了一些罕有的字词和表达方式，是保罗在别处从没用过的。这段话的第一句告诉我们，保罗在接着的下一句提到的教训是“领

受”而来的；毫无疑问，这是他最初作门徒的时候，可能是透过耶路撒冷、安提阿及大马色的教会而学到的。如今，轮到他把这个领受到的神圣传统传给（“传给”这个专门用语与同一卷书的十一章 23 节完全一样）哥林多的教会。有关这段经文的可能背景，和它可能是源出于保罗之前的信条等问题，可从保罗在本章第 11 节的话中获得证实；保罗在那里指出，“不拘是我，是众使徒，我们如此传，你们也如此信了。”换言之，他所宣讲的，与众使徒所宣讲的，都是同一个道理。

这段经文本身，有好几处地方显示它是从亚兰文译为希腊文的。最明显的一点是用“矶法”这个闪族语来称呼彼得，和两次提到照旧约圣经所说。耶利米亚教授相当中肯地说，这几节经文是出于犹太人基督徒的背景；而来到近期，还有一个斯堪的纳维亚学者承认，这个基督徒信条是来自最早期的巴勒斯坦教会。他指出：它代表了“耶路撒冷的使徒大学所确立的真道（即信仰宣言）。”……倘若这立论成立，那么，这段经文显然是属于教会的最早期信条，正如米亚（E. Meyer）所言：它是“基督徒教会现存的最古老文献。”它可追溯至基督死后不久，希伯来基督徒在相交生活中的教导，以及很可能是基督复活之后，对门徒谆谆训诲后的成果，并符合路加福音二十四章 25 至 27 节及 44 至 47 节所记。（Martin, WEC, 57 - 59）

- “他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式；既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以，神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”（腓二 6 - 11）

学者们都确认这段经文，是在保罗之前已经出现的一首诗歌，内容乃宣称相信这位真实的耶稣乃同时具有神人二性。（Habermas, VHCELJ, 120; Martin, WEC, 49, 50）

- “大哉，敬虔的奥秘！无人不以为然；就是神在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里。”（提前三 16）
这是另一首早于保罗之前便已经出现的基督论诗歌，可能在敬拜中作颂唱之用。（Martin, WEC, 48, 49）
- “向本丢彼拉多作过那美好见证的基督耶稣”（提前六 13）。
按照哈伯马的解释，这段话“亦是一个早期的传统，也许是基督徒口头承认信仰的一段话中的一句。”哈伯马亦留意到有另一位学者诺菲德（Vernon Neufeld），“指出耶稣的见证，大概是指到他对彼拉多的问题给予肯定的答

案,承认自己是犹太人的王(参可十五2)。(Habermas, VHCELJ, 122)

- “你要记念耶稣基督乃是大卫的后裔,他从死里复活,正合乎我所传的福音。”(提后二8)

“这里再次将耶稣是从大卫家系所生,与他从死里复活互相对照,显示初期基督徒喜欢将耶稣与历史连上关系。”(Habermas, VHCELJ, 120)

- “因基督也曾一次为罪受苦,就是义的代替不义的,为要引我们到神面前。按着肉体说,他被治死;按着灵性说,他复活了。”(彼前三18)

这个古老的传统资料,把历史中的耶稣,以无罪的弥赛亚身份死在十字架上,与他在历史中从死里复活,借此引领人归向神这两件事相连起来。

(Habermas, VHCELJ, 122)

- “耶稣基督是成了肉身来的”(约壹四2)。

这个精简、明确的声明,出现在约翰书信之前,它承认耶稣基督是历史中一个有血有肉的人。(Habermas, VHCELJ, 120)

哈伯马对这些古老的信条作深入的研究后,指出它们对于耶稣自出生,到升天和得荣耀的整个过程,至少提出17个历史性的宣言:

这些早期的信条虽然都热衷于指出基督论的神学元素,但肯定的是,它们亦是有关耶稣生平事件的早期记录。它们让我们知道(1)耶稣确是出生为人(腓二6;提前三16;约壹四2);(2)是大卫家的后裔(罗一3-4;提后二8);我们明白到(3)他受洗的含义(罗十9);(4)他的话被传开;(5)人若相信他的话会有何结果(提前三16)。

除了他的生平事迹,我们还知道(6)耶稣出席一个晚餐;(7)他在那一夜被卖。(8)他在餐前祝谢;(9)分饼和酒;(10)他宣称那饼和酒代表他即将要为罪代赎牺牲(林前十一23-26);(11)其后,耶稣站在彼拉多面前受审,作了美好的见证;(12)那见证极有可能是关系到他是犹太人的王这个身份(提前六13);(13)随后,耶稣为人类的罪被杀(彼前三18;罗四25;提前二6);(14)尽管他一生行义(彼前三18);(15)他死后复活(路二十四34;提后二8);(16)这证明了耶稣的位格和信息(罗一3-4,十9-10);(17)耶稣在复活之后登上高天,得荣耀和升为至高(提前三16;腓二6-11)。(Habermas, VHCELJ, 121, 123, 124)

这些在新约之前便已经存在的信条,明显提供了最早期的证据,证明初期教会相信耶稣是无罪的神一人,真正在世上活过、受死、从死里复活和升到天上,任何人认他为主,和真正相信神使他复活,都可以得着救恩。此外,正如上文提到,这些信条之中,至少有一部分可以追溯到是出于耶稣本人的说话,和使徒本身的见证。因此,这些信条不单是写于早期,更是以见证人的角度来记述耶稣的生平。

2B. 新约文献

新约的 27 卷书都宣扬、证明，且一致认定耶稣基督是一个历史人物。由于笔者已经证明，这些书卷从历史角度而言是可靠的，因此，我们便可以相信它们为耶稣所作的见证，乃是攸关重要和无法推翻的证据，可证明他确实在上活过，而且，他如今仍然活着。

难怪作为历史学家和法律学者的孟沃华(John Montgomery)明确地表明，历史学家“最首要知道的是，他们可以信赖新约文献能够提供一幅属于他(耶稣)的准确描绘。他亦知道，这幅描绘不能用一厢情愿的想法、哲学的前设，或文学的花巧等理由来推翻。”(Montgomery, HC, 40)

3B. 使徒之后的作者

继使徒之后，还有大量基督徒的著作，足以证明耶稣是历史人物。这些作者包括了教会领袖、教师和护教学者。他们都相信耶稣确如圣经所启示和众使徒所教导的，是神的儿子道成肉身。

以下是其中一些著作的例子，它们对于证明耶稣基督的历史真确性，具有特别重要的参考价值。

1C. 罗马的革利免

在第一世纪末的期间，革利免(Clement of Rome)出任罗马教会的主教。他写了一封书信到哥林多教会，排解教会领袖与信徒之间出现的纷争。他在这封《致哥林多人书》(Corinthians)中说：

众使徒从主耶稣基督那里为我们领受了福音；耶稣基督是神差来的。因此，基督是从神而来，而众使徒是从基督而来。两者都是按照指定的次序，出于神的旨意。他们由此接获一个命令，借着我主耶稣基督的复活、神的话语和圣灵这三方面的完全保证，带着神的国必定临到的喜讯出去。于是，他们走遍各城各乡去传扬，他们在圣灵的引证下，选立他们的初熟果子作会吏和执事，信徒是应该信任他们的。(Corinthians, 42)

这段说话的其中一个重点，是肯定福音信息是来自历史中的耶稣，他是神所差来的，因着他从死里复活，便证明他的信息是真实的。

2C. 伊格那丢

安提阿主教伊格那丢(Ignatius)在赴罗马行刑的途中写了七封书信，当中六封是给予六间不同的教会，一封是给他的朋友坡旅甲。伊格那丢有三处提到历史中的耶稣是特别中肯和别具他的风格的：

- “耶稣基督是大卫一族，是马利亚的儿子，是真的生下来、吃过和喝过，是真的在本丢彼拉多手下受害，是真的被钉十字架，并在天上、地上及地底下的万物眼前死去；却真的从死里复活，他的父把他升高，我们这些相信他的人也将同样被升高。”(Trallians, 9)
- “按肉体说，他确是大卫一族，但按神的旨意和能力来说，却是神的儿子；真的由童贞女所生，和为了尽诸般的义而受约翰的洗；真的为我们的缘故而在本丢彼拉多和希律分封王的手下被钉(他那至为圣洁的受苦，就为我们带来成果)；以致他能借着他的复活竖立旌旗，直至万代。”(Smyrneans, 1)
- “对于他的出生、受苦和复活(发生在本丢彼拉多管治的时候)，我们要完全相信；因为耶稣真的和确实为我们的盼望而作成这些事。”(Magnesians, 11)

基督徒的传统一般认为伊格那丢是彼得、保罗和约翰的门徒，他显然深信耶稣确曾活过，和他就正如众使徒所讲的那样。(McDowell/Wilson, HWAU, 79)

3C. 夸达徒(Quadratus)

他是使徒的门徒和雅典教会的主教，也是最早期的护教学者。教会历史学家优西比乌的著作，是唯一地方，保存了夸达徒向罗马皇帝哈德良(约主后 125 年)辩护信仰的其中一段说话：“我们救主的工作恒常在你的面前，因为它们真正的神迹；有些被治好的、有些从死里复活的；不单在治病和使死人复活时见到他，他却是永远与人同在。他们继续活着一段时间，不单是在我们的主在世的期间活着，甚至在他已经离开地上时他们仍然活着。因此他们有些还在我们的时代存活。”(Eusebius, IV: III)

哈伯马指出，夸达徒是透过耶稣的神迹来肯定耶稣的真实存在：“(1)有兴趣想知道的人，可以查核耶稣是否真的行过神迹，因为耶稣是公开行神迹的。至于神迹的种类；(2)有的被治好；(3)有的从死里复活；(4)神迹发生的时候有人亲眼目睹；(5)当耶稣‘离开地上’的时候，许多被治好和从死里复活的仍然存活，据说有些在夸达徒的时代仍然活着。”(Habermas, VHCELJ, 144)

4C. 巴拿巴书信

这书信的作者不详。“巴拿巴”这个名字并没有出现在信内；新约学者均否定新约记载的那个巴拿巴就是这书信的作者。哈伯马指出：“这书信的成书日期众说纷纭，通常被定在第一世纪末期至第二世纪中期之间。一般学者都相信它是在主后 130 至 138 年这段期间写成。”(Habermas, VHCELJ, 145)这封书信证明了上述资料所记的事件都是事实。书信的第五段写道：

他愿意忍受他可能要灭亡，并要显明他能从死里复活，为此他的肉身必须显现；与此同时，他便可以应验给他祖宗的应许，并且，他在世期间，借着他的复

活为自己预备新子民,让他们知道将来他亲自进行审判。此外,他向以色列传讲教训,和行了很多奇事神迹,他极之爱他(以色列)。而当他拣选使徒去宣扬福音时,他便借此证明他来不是召义人,而是召罪人,是罪人中的罪魁,然后他便显明他是神的儿子。(McDowell/Wilson, HWAU, 82, 83)

在第七段,作者补充说:“但再说,他(耶稣)被钉时,有醋和苦胆汁给他喝。”(McDowell/Wilson, HWAU, 83)

5C. 雅里斯底德

雅里斯底德(Aristides)是第二世纪的基督徒护教士和雅典的哲学家。他的作品一直散失,直至在十九世纪末才被发现,且分别有亚美尼亚文、叙利亚文和希腊文这三个版本。他在书中向罗马皇帝安多尼努·庇护(Antonius Pius, 主后 138 - 161 年间在位)为基督教辩护。他在文中这样描述耶稣基督:

至高神的儿子,借着圣灵启示,从天上降临,由一个希伯来童贞女所生。他从那童贞女获得了肉身,他借着他的人性显明自己是神的儿子。他借着他的良善带来好信息,他借着舍己身的教训来赢得全世界……他拣选十二使徒,并以他那复和及赐人光明的真理教导全世界。他被钉十字架,被犹太人的钉撕裂;他从死里复活和升到天上。他差众使徒到普天下去,借着充满智能的神迹去教导众人。他们的传讲至今开花结果,并呼吁全世界去发光。(Carey, “Aristides,” NIDCC, 68)

6C. 殉道者游斯丁

“学者们均一致认同,殉道者游斯丁(Justin Martyr)是其中一位最伟大的初期基督徒护教士。”(Bush, CRCA, 1)游斯丁大约生于主后 100 年,并在 167 年左右为到信仰的缘故而遭到鞭笞和斩头。他是一位博学多才的人,深谙当时的哲学主流学派,包括斯多亚派、亚里士多德派、毕达哥拉斯派和柏拉图派等。(Carey, “Justin Martyr,” NIDCC, 558)当他归信基督之后(约 132 年),“游斯丁便在罗马他的私人学校中教授基督教哲学。由于他只是平民,所以他很可能是在自己的家中办学。他似乎亦广泛游历过罗马帝国的许多地方,作教导和布道的工作。”(Bush, CRCA, 3)

游斯丁的著作是依据新约的记述和他对有关事件的独立考证,来建立他对信仰的申辩。以下选取了他作品中,有关证实耶稣基督的记述乃准确无误的部分:

- “犹太地有一条村庄,离开耶路撒冷约 35 斯塔德(编按:斯塔德为古希腊的长度单位)的距离,耶稣基督就是在那里出生;你亦可以在居里扭作犹太第一任巡抚期间,进行税收登记一事来核实查证。”(First Apology, 34)
- “在他出生的时候,有几位占星家由阿拉伯前来敬拜他,他们先到当时管治

你们国家的希律那里。”(*Dialogue with Trypho*, 77)

- “当他们钉他十字架时,钉子戳破他的手和足;钉他的人拈阄分他的衣服,各自选择自己的分。”(*Dialogue with Trypho*, 97)
- “因此,他被钉之后,连最熟悉他的人都离弃他、不认他;后来,他从死里复活,向他们显现,并教导他们明白这一切事情,都是要应验先知的预言。当他们目睹他升到天上,他们便相信,并获得能力,是按着他的差派临到他们的;他们便去到万民中间教导这些事情,他们便被称为使徒。”(*First Apology*, 50)
- “基督在你们(即犹太人)中间说,他要赐下约拿的神迹,劝你们至少在他从死里复活以后,为到你们的恶行悔改……但你们知道他从死里复活之后,却不单没有悔改,反之,正如我先前提过,你更派被拣选和受命的人走遍世界,宣扬一个不虔不敬和无法无天的异端,是关系到那个耶稣,一个加利利的骗徒,我们把他钉了,但他的门徒却在夜间把他从坟墓偷去,就是我们把他从十字架解下来之后放进去的,他们如今还到处骗人说,他已经从死里复活和升到天上。”(*Dialogue with Trypho*, 108)

7C. 赫格西仆

“耶柔米……说赫格西仆(Hegesippus)是活在接近使徒的时期。优西比乌得出的结论是,赫格西仆是一个犹太人,他的作品包含了五卷‘回忆录’。”(Williams, NID-CC, 457)我们可以在优西比乌的作品里面,找到这些回忆录的片段。它们显示赫格西仆曾游历多处,“决心要了解(有关耶稣)的真实故事,有否从使徒传到后代。”他终于发觉,即使在经常出现问题的哥林多教会,耶稣的故事也有被传开。正如优西比乌引用他的话说:“哥林多教会一直持守真确的教义,直至普赖默(Primus)出任主教。我往罗马的途中,曾经有几天时间与哥林多信徒同伙,我们一起重温真确的教义。抵达罗马之后,我凑合众人一同到访阿尼塞图(Anicetus),埃留提利乌斯(Eleutherus)是他的执事;阿尼塞图的继任人是索泰尔(Soter),而索泰尔的继任人则是埃留提利乌斯。每一位接任的主教,以及在每一个城市,均按照律法、先知和主所讲的道理办事。”(Eusebius, *The History of the Church*, 9.22.2)

有关耶稣和他的教训的基本事实,一直由众使徒流传下去,被小心保存,并由教会忠心地代代相传及由一处传到另一处。结论是:“初期教会的作者,无论是透过他们的生活和文字,均证明福音书所记述有关耶稣生平的每项历史细节,都是正确和可以信赖的。”(McDowell/Wilson, HWAU, 87)

4A. 支持基督教的其它历史资料

这些补充的资料均提及基督和基督教。以下是一些值得进一步研究的世俗资料：

1B. 他雅努

他雅努是罗马皇帝(*Pliny the Younger, Epistles 10:97*)。这是一封由他雅努写给皮里纽的信,信中吩咐皮里纽,若有基督徒因罗马人的劝止而推翻自己的信仰,便不要再惩罚他们。他还告诉皮里纽,任何有关基督徒的匿名告密,罗马官方一概不予受理。

2B. 麦高拜

巴斯噶(*Pascal, Pensees*)提及麦高拜(*Macrobius*)的著作(*Saturnalia, lib. 2, ch. 4*)引用了该撒亚古士督的话,证明伯利恒的婴儿曾遭残杀。

3B. 哈德良

哈德良是罗马皇帝(*Justin Martyr, The First Apology, chs. 68, 69*)。游斯丁引用哈德良致小亚细亚总督米努修(*Minucius Fundanus*)的信函。信函涉及异教徒对基督徒的指控。

4B. 安多尼努·庇护

安多尼努·庇护是罗马皇帝(*Justin Martyr, The First Apology, ch. 70*)。游斯丁(或他的一名门徒)引用安多尼努致函小亚细亚众议会的信件。信的内容主要谈及小亚细亚的官员对省内的基督徒深感困扰,但安多尼努并没有改变他处理当地基督徒的方法。

5B. 马可·奥热流

马可·奥热流(*Marcus Aurelius*)是罗马皇帝(*Justin Martyr, The First Apology, ch. 71*)。游斯丁的一位门徒在手稿中,抄录了一封由罗马皇帝致函罗马元老院的信件。皇帝在信中描述基督徒对抗罗马军队的行为。

6B. 尤维纳利斯

尤维纳利斯(*Juvenal*)以含蓄的方式提到尼禄对罗马基督徒所施加的酷刑(*Sati-*

res, 1, lines 147 - 157)。

7B. 辛尼加

在“退隐世界的理由”(On the Reasons for Withdrawing from the World, par. 2)一文中,辛尼加(Seneca)像尤维纳利斯一样,描述尼禄如何以残忍的手段对待基督徒。(*Epistulae Morales* , Epistle 14)

8B. 希路高斯

优西比乌在其著作(*The Treaties of Eusebius* , ch. 2)中,引述希路高斯(Hierocles)一本已失落的作品《真理爱好者》(*Philalethes*)的其中一部分。希路高斯曾斥责彼得和保罗是术士。

9B.

环绕基督作为一位历史人物的有关讨论中,其中一部非常重要的参考典籍,是1923年海恩斯(C. R. Haines)在剑桥出版的《第一世纪至第二世纪上半叶期间,异教徒与基督教的接触点》(*Heathen Contact with Christianity During Its First Century and a Half*)。它的副题是:“在该段期间,所有异教作品提及基督教的记录”(Being all References to Christianity Recorded in Pagan Writings During That Period)。

结论

波士顿大学的荣誉退休教授基尔(Howard Clark Kee),对新约以外所提供的资料,得出以下的结论:“研究新约以外的资料,所得出的结果均直接或间接地证明耶稣曾经在历史中存活过,他有异乎寻常的能力,他有一班忠心耿耿的跟从者,他在罗马统治者的手中受死后,他的运动继续存在;以及在第一世纪后期,基督教已渗透入罗马社会的上等阶层。”(Kee, WCKAJ, 19)

基尔补充说:“有关耶稣的传统虽然以各种方式被传开,但我们对于耶稣这个人物的一生、教训和死亡所拥有的大量证据,却十分清晰和非常一致,并继续对往后的人类历史产生深远的影响。”(Kee, WCKAJ, 114)

在1974年版的《大不列颠百科全书》(*Encyclopaedia Britannica*)中,负责撰写耶稣基督的那位作者,用了20,000字讲述他,所占的篇幅甚于阿里士多德、西塞罗、亚历山大、凯撒大帝、佛陀、孔子、穆罕默德或拿破仑。对于众多世俗资料对拿撒勒人耶稣所作的独立见证,那位作者作出了中肯的结论:“这些独立的记述证明在古老的年代,即使是反对基督教的人,也不会质疑耶稣是真实的历史人物;一直要到十八世纪

末、十九世纪和二十世纪初,才开始有少数作者在没有足够理据下提出有关的争议。”(EB, 145)

对于那些否定耶稣确曾在历史中活过的人,著名的英国新约学者马歇尔(I. Howard Marshall)表示:“若不接受基督教的建基者是一个真正存活过的人,那么,对于基督教教会的兴起、福音书的写作,和它们背后所流传的传统,便根本不可能作出解释。”(Marshall, IBHJ, 24)

非基督教的资料对耶稣的记述虽不如新约那样详尽,但它们却为圣经所描述的耶稣提供了对照的参考。新约教授斯坦(Robert Stein)指出:“非基督教的资料至少确立了以下一些事实:(1)耶稣是一个真正的历史人物。强调这一点似乎有点儿可笑,不过,一直以来都有人否定耶稣是确实活过的真人。这些经外的资料相信可以制止这一派胡言。(2)耶稣生活在第一世纪的巴勒斯坦。(3)犹太人的领袖有分造成耶稣的死。(4)耶稣在本丢彼拉多作巡抚期间,被罗马人钉在十字架上。(5)耶稣的工作与神迹或邪术有关。”(Stein, JM, 49)

法兰思(R. T. France)写道:“因此,非基督教的证据证实了耶稣真实存活过、获得民众的跟从、被处死刑等事实,以及事件所牵涉的粗略日期。”(France, NBD, 564)

迈阿密大学的历史教授亚马契(Edwin Yamauchi)断言,有关耶稣生平的历史证据,无论在数量和考证方面,都远胜过其他宗教的发起人(例如,琐罗亚斯德(Zoroaster)等)。对于经外资料为基督所作的见证,亚马契得出的结论是:

即使我们没有新约的作品,我们也可以从约瑟夫、他勒目、塔西图和小皮里纽这些非基督徒的著作中,得出以下的结论:(1)耶稣是个犹太教师;(2)许多人相信他能够治病和赶鬼;(3)他被犹太人的领袖所排斥;(4)他在提庇留在位期间,被本丢彼拉多判决死刑,被钉在十字架上;(5)尽管他在羞辱之中被处死,但他的跟从者却相信他仍然活着,并将这消息传到巴勒斯坦地以外,以致在主后64年的罗马,亦有众多的信徒;(6)自第二世纪开始,来自各城各乡的各色人等,不论性别,不管是奴仆或自由人,都敬拜他是神。(Yamauchi, JUF, 221, 222)

作为一位历史人物,耶稣活出了满有能力和影响深远的一生,且对后世历史带来了翻天覆地的影响。耶鲁大学的历史学家柏力勤(Jaroslav Pelikan)写道:“姑勿论个别人士对拿撒勒人耶稣有什么评价或信仰,他始终是西方文化 21 个世纪的历史中一个重要人物。倘若我们可以用一种超级磁石之类的东西,把西方历史中一切受过耶稣影响的东西抽走,试问留下来的还有什么?”(Pelikan, JTC, 1)

他在历史中的影响力可说是举世无双的。一位作者在《每周新闻》(Newsweek)中指出:“无论用任何世俗的标准来衡量,耶稣也算得上是西方文化中的重要人物。

我们如今所讲的西方观念、发明和价值,其根源或灵感来源,都离不开基督教信仰,例如千禧年的观念就是一例。无论是艺术和科学、个人和社会、政治和经济、婚姻和家庭、对和错、身体和灵魂,全都受基督教所影响,一般更因着这影响而产生重大的改变。”(Woodward, N, 54)

哈伯马检视过基督存活的历史证据后,有以下见解:“主张历史中根本没有耶稣此人,或对于他的生平及事工表示绝对怀疑的学者,实在少得出奇。即使有人提出这类质疑,他在学术界也绝少获得支持的声音。每当有人尝试提出这类质疑,我们都看到他总是被保罗和其他信徒那些早期及亲眼目睹的见证,以及被很早写成的福音书所驳倒。”(Habermas, HJ, 46)

这些都是确凿的证据。耶稣真的在我们中间存活过,并完成了影响深远的工作;即使是反对基督教或非基督教的证据,都同样证明这个事实。怀疑历史中没有耶稣此人,根本是错的。

6 耶稣若不是神， 他该得电影金像奖

全章概览	
1A: 他直接宣称自己的神性 <ul style="list-style-type: none"> • 引言: 耶稣是谁? • 审讯 • 其它宣称 • 与神一同受敬拜 • 其他人怎么说 • 结论: 耶稣是神 2A: 他间接宣称自己是神 <ul style="list-style-type: none"> • 他赦免罪 	<ul style="list-style-type: none"> • 耶稣宣称自己就是“生命” • 在他里面得生命 • 耶稣拥有权柄 3A: 神的称谓 <ul style="list-style-type: none"> • YHWH——主 • 神的儿子 • 人子 • 阿爸——父

1A. 他直接宣称自己的神性

1B. 引言: 耶稣是谁?

畅销书作者黎曦庭(Tim LaHaye)写道:“差不多每个曾听闻耶稣事迹的人,对于他都有自己的看法。这并不出奇,因为他不独是在世界历史最知名的人,也是最具争议的人。”(LaHaye, JWH, 59)

杨腓力(Philip Yancey)也同意:“自耶稣死后那天开始,就自然而然地构成许多曲解耶稣的理论;我认为这一切理论都不过证实神冒了惊人的大险,把自己放在解剖桌上——而这个大险似乎是他乐意去冒的:欢迎来检查我、考验我,悉随尊便吧!”(Yancey, JNK, 21)

圣经的作者邀请我们亲自细察耶稣其人,亲自决定他对我们有多重要。但我们不能单单集中查考他的教导或工作;首要的是集中查考他的身份。

“很明显，基督是谁，跟他做了什么，同样重要。”(Linton, SV, 11)

“耶稣的新约见证人向每个后来的世代提出的挑战不大在于‘他的教训是什么’而是‘他是谁？他与我们有什么相干？’”(McGrath, UJ, 16)

那么，基督是谁？他是一个怎么样的人？

“如果耶稣的宣称出自其他人的口，那就完全是自大狂的明证，因为耶稣清楚表示，整个世界都是环绕着他运转，所有人的命运都取决于接纳抑或拒绝他。”(Stein, MMJT, 118)

耶稣无疑并不切合其他宗教领袖的模子。萧滋(Thomas Schultz)写道：“没有一个被认可的宗教领袖，包括摩西、保罗、佛陀、穆罕默德、孔子等，曾自称为神，只有耶稣基督例外。基督是唯一自称是神的宗教领袖，也惟有他一个能叫不少世人信服他是神。”(Schultz, DPC, 209)

一个“人”又怎能叫其他人相信他是神呢？让我们先听听麦尔道(F. J. Meldau)的话：“他的教导是极至、具决定的——远超乎摩西和先知之上。他从不作事后补充或修正；他从不撤回或改变自己的话；他从不臆测、‘猜想’，或说不肯定的话。这跟普通教师和他们的教训是何等南辕北辙。”(Meldau, PDC, 5)

还有傅士德(Foster)的见证：“但在其它一切理由之上、直接导致这位加利利教师蒙羞被处决的，就是他惊人的宣称：他——一个在工场的木屑中长大的平凡木匠的儿子，实际是道成肉身的神！”(Anderson, LH, 49)

有人可能会说：“圣经当然会这样描绘耶稣，因为圣经是他的伙伴为了永远纪念他而写的。”然而，漠视整本圣经的，却不能漠视所有证据；我们前面也提及有历史记载耶稣、他的工作、他的教训。罗威廉(William Robinson)指出：“如果能够以历史客观方式来处理这个问题，就会发现即使是非基督教的历史也确证耶稣曾活在世上，并且有人视他为神、敬拜他。他所设立的教会在过去1,900年来一直敬拜他。他改变了世界历史的进程。”(Robinson, OL, 29)

先想想，耶稣在人类的法庭上受审时，怎样替自己作证。

2B. 审讯

“耶稣却不言语，一句也不回答。大祭司又问他说：‘你是那当称颂者的儿子基督不是？’耶稣说：‘我是。你们必看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。’大祭司就撕开衣服，说：‘我们何必再用见证人呢？你们已经听见他这僭妄的话了，你们的意见如何？’他们都定他该死的罪。”(可十四 61 - 64)

纽约法官席上的资深法律学者盖纳(Gaynor)法官谈到耶稣受审时主张，在犹太人的议会面前，针对耶稣的指控只有一项，就是亵渎神：“从各卷福音书的记载均清

晰可见,耶稣受审和被判定的所谓罪名就是亵渎神……耶稣一直宣称自己拥有超自然能力,那在人类来说就是亵渎”(引述约十 33)。盖纳法官所指的是耶稣“自称有神”,而不是指耶稣谈到圣殿的话。(Deland, MTJ, 118 - 19)

针对法利赛人的问题,罗拔逊(A. T. Robertson)说:“耶稣接受挑战,并承认他自称拥有这三个身份(弥赛亚、人子、神的儿子)。”你说’(希腊文:Humeislegete)是一个希腊惯用语,意即‘是的’(比较可十四 62 中的‘我是’和太二十六 64 中的‘你说的是’)。”(Robertson, WPNT, 277)

令大祭司撕开衣服的是耶稣的回答。斯韦特(H. B. Swete)解释这个反应的含义:“律法禁止大祭司因个人的问题而撕裂衣服(利十 6,二十一 10),但当他担任法官而有人在他面前亵渎神时,按照传统他必须以这个方式来表达震惊。骑虎难下的法官已松一口气。即使没有确凿的证据,现在也无须找寻了:犯人已亲自招认了。”(Swete, GASM, 339)

我们开始发现那不是一场寻常的审讯。律师林敦(Irwin Linton)也带出这一点:“这项审讯的独特之处是,问题不在于被告的行为,而是在于他的身份。针对基督的控罪、导致他被定罪的供词或更确切地说——他在法庭上的表现、罗马巡抚的盘问、处决时刻在他十字架上的宣称,一切都是关乎一个问题:基督的真正身份和地位。‘你对基督有何看法?他是谁的儿子?’”(Linton, SV, 7)

一度是怀疑论者的莫理逊(Frank Morison)就这一点清楚指出,“拿撒勒人耶稣被判死刑,不是基于指控他的人所说的话,而是基于他被迫承认的口供。”(Morison, WMS, 25)

费德(Hilarin Felder)补充:“这次对耶稣受审的研究应足以叫我们坚信,救主在审断他的人面前承认他的真实神性。”(Felder, CAC, 299 - 300)

葛林尼夫(Simon Greenleaf)曾是哈佛大学法律系的教授,他本身也是一位著名的律师。就耶稣的审讯,他说:“除了指出他有超乎常人的本性之外,我想不到可以怎样为他的行为答辩——无论在哪一个法庭上都如是。我认为,没有一个律师能够根据其它理由为他答辩。”(Greenleaf, TT, 562)

耶稣怎样回答指控他的人,各卷符类福音的记载都有点不同,尽管这样,莫理逊告诉我们,意思全都相同:“这些答案其实是一致的。‘你说的是’等说法对现代人来说似乎是闪烁其词,但在当代的犹太人心中却没有这种含义。‘你说’是有教养的犹太人回答严肃或伤感的问题时的传统说法。基于礼貌,他们不会直接回答‘是’或‘不是’。”(Morison, WMS, 26)

为了肯定耶稣的答案带有这种含义,孟蒂福(C. G. Montefiore)分析了他宣认自己的神性之后所说的那句话:“人子’(那是他常挂在口边的)和‘坐在那全能者的右

边’这两个说法……(一个独特的希伯来说法,以表示神性)显示,这答案完全符合耶稣的气质和谈吐。”(Montfiore, TSG, 360)

同样地,著名的新约学者及作家布隆伯(Craig Blomberg)也写道:

耶稣甚至可能以这种措词来指控审讯他的人。但他没有就此罢休,他继续说:“你们必看见人子坐在那权能者的右边,驾着天上的云降临。”(可十四 62)这个答案结合了但以理书七章 13 节、诗篇一一零篇 1 节的意象。在这里,“人子”的意思远不单是指一个平凡人。耶稣把自己形容为“一位像人子的,驾着天云而来,被领到亘古常在者面前”,并得着权柄和能力统管全人类,叫各人都敬拜他,叫他的权柄存到永远(但七 13-14)。也许就是因为这个远非一个凡人所能发出的宣称,引发犹太人的高等法院作出耶稣亵渎了神的这个裁决。(Blomberg, JG, 341-43)

英国曼彻斯特大学的布鲁斯(F. F. Bruce)写道:“在但以理的异象之中,若非明确指出,就是暗示这个人物被立为王……当大祭司挑战他宣示自己的身份时,(耶稣)就把这两段经文连接起来。”(Bruce, RJ, 64-65)

再清楚不过的是,这就是耶稣想为自己作的见证。我们也知道,犹太人必定明白,他的答案等于宣称他是神。那么,我们只有两个选择:要么他亵渎神,要么他就是神。审讯他的人必须清楚明白这一点——他们确实也十分了解这一点,以致他们把他钉十字架,并且嘲笑他说:“他倚靠神……因为他曾说:‘我是神的儿子。’”(太二十七 43)(Stevenson, TTG, 125)

这样,我们就知道耶稣是因为他的真正身份——神的儿子,被钉十字架。仔细分析他的见证就能证明这一点。他的见证确认:他是那当称颂者的儿子。他是坐在那权能者右边的那一位。他是将要驾着天上的云降临的人子。

罗威廉结论说:“明确地,这三个宣称都是属于弥赛亚的。它们层层向上推进、以显明他是弥赛亚的效果是‘惊人地显着’的。”(Robinson, WSYIA, 65)

哈布斯(Herschel Hobbs)评论说:

犹太议会清楚明白这三点,并把它们归结为一个问题:“那么,你是神的儿子吗?”他们的问题预期一个肯定的答复,相等于一个宣告。所以,耶稣简单地回答:“你们说我是。”就是这样,在他们正式判他死罪之前,耶稣已叫他们承认他的身份。耶稣这个策略十分明智。他的死不单是基于他自认为神,更是基于他们的宣认。

他们认为根本不需要其它见证,因为他们已亲耳听见他的证词。所以,他们就凭“他口所出的话”定他的罪。但他也凭他们的话定他们的罪。他们不能否认自己

宣告神的儿子犯了死罪。(Hobbs, AEGL, 322)

安德森(Robert Anderson)写道:“没有任何证据比控方的见证更为可信,而主自称拥有神性的这个事实亦毋庸置疑地由他的仇敌所确立。我们不要忘记,犹太人并非一个无知的野蛮部落,而是一个具高度文化、宗教意味浓厚的民族;他们至高的国民议会——就是由他们最显赫的宗教领袖包括迦玛列和他出色的门生大扫的扫罗之流组成的犹太议会——正是根据这个控罪,一致同意判他死刑。”(Anderson, LH, 5)

费德给我们一点启发,就是法利赛人其实是把审判加诸在他们自己身上:“然而,他们根据救主自己的供词而定他亵渎神的罪,这等于审判官正式起誓证明,耶稣不独宣认自己是履行神治的弥赛亚君王和具人性的神的儿子,更宣认自己是神圣的弥赛亚和拥有神性的圣子;他正是基于这个宣认被判处死刑。”(Felder, CATC, vol. 1, 306)

根据研究所得,我们可以有把握下结论说,耶稣以所有指控他的人都得出的方式宣称自己的神性。宗教领袖把这些宣称视为亵渎,根据希伯来人的律法和习俗是要判以死刑的。他们把耶稣钉在十字架上,因为“他以自己为神的儿子”(约十九7)。(Little, KWYB, 45)

3B. 其它宣称

1C. 与父同等

耶稣曾多次宣称自己与父神同等。

1D. 约翰福音十章 25 至 33 节

“耶稣回答说:‘……我与父原为一。’犹太人又拿起石头来要打他。耶稣对他们说:‘我从父显出许多善事给你们看,你们是为哪一件拿石头打我呢?’犹太人回答说:‘我们不是为善事拿石头打你,是为你说僭妄的话;又为你是个人,反将自己当作神。’”(约十 25 - 33)

在这段记载中,犹太人清楚明白耶稣这话的意思是宣称自己为神。他们的反应跟他们在审讯时的一样,显示他们完全明白他的话是什么意思。当我们研究希腊文的字义时,就得出一个有趣的发现,并进一步证实这一点。罗拔逊指出:“(‘原为一’)—(hen)属中性,而非阳性(heis)。那不是指一个位格(参加三 28 的 heis),而是一个本质或一性。”(Robertson, WPNT, 186)

释经家赖利(J. Carl Laney)也同意:“那个‘一’(hen)字属中性,指的是一个本质,而不是一个位格……父与子共有—一个神圣的本质,但在同一神性中仍保持两个独特的位格。”(Laney, JMGC, 195 - 96)

罗拔逊继续告诉我们：“在基督关乎他(子)与父的关系的宣称中,这个干净利落句子就是高潮。这些宣称使法利赛人怒不可遏。”(Robertson, WPNT, 187)

这就证明了在听的人心中,毫无疑问耶稣是在他们面前宣称自己是神。因此,“犹太人视耶稣的话为僭妄的话,并进而自行作出审断。按律法规定,亵渎神的人所受的刑罚就是被石头打死(利二十四 16)。但这帮人并没有依循正当的法律途径行事。他们没有预备好起诉书,好让有关当局采取必需的行动。在怒火之下,他们既要充当法官,也要执行刑罚。‘又’是指到他们从前亦曾企图用石头打死他(约八 59)。”(Bruce, NICNT, 524)

他们以耶稣犯了亵渎神的罪而要用石头打死他,显示他们绝对明白他的教导,同时也显示他们并没有冷静下来,想想究竟他的宣称是真还是假!

2D. 约翰福音五章 17 至 18 节

“耶稣就对他们说:‘我父做事直到如今,我也做事。’所以犹太人越发想要杀他;因他不但犯了安息日,并且称神为他的父,将自己和神当作平等。”(约五 17 - 18)

备受敬重的圣经学者滕慕理(Merrill C. Tenney)解释:“耶稣打破安息日的规例,固然令犹太人恼怒;他放肆地自称与父同等,更叫他们大发雷霆。耶稣的这个宣称加深了他与批评者之间的裂缝,因为他们清楚知道,他是藉着这宣称断定自己的神性。他的解释表明,他不是自称与父有同一位格,而是断言他与父联合,就好像儿子与父亲的关系一样。”(Tenney, GJ, 64)

罗拔逊在《新约圣经字句分析》(*Word Pictures of the New Testament*)做了一个词汇研究,并提出有趣的洞见:“耶稣明确地说:‘我父’(ho pater mou),而不是‘我们的父’,宣称自己与父有一种独特的关系。做事直到如今(heos arti ergazetai)……耶稣指自己与神一起做事,藉此解释自己在安息日治病是合理的。”(Robertson, WPNT, 82 - 83)

同样值得注意的是,犹太人不会称神为“我父”。即使他们这样称呼神,也会在前面加上“在天上的”。然而,耶稣却不是这样,他称呼神为“我父”,犹太人没有可能会误解他的意思。(Morris, GAJ, 309)他宣称自己与神——他的父——有一种独特的关系。正如人类的儿子是百分百的人,神的儿子也是百分百的神。父怎样,子也必怎样。

耶稣也暗示,当神在做事的时候,他——子——也正在做事。(Pfeiffer, WBC, 1083)再一次,犹太人明白到这话背后的含义:他是神的儿子。这句话令犹太人的恨意愈发加深。即使他们本来只想迫害他,现在也萌生杀机。(Lenski, ISJG, 375)

2C. “我是自有永有”

“耶稣说:‘我实实在在地告诉你们,还没有亚伯拉罕就有了我。’”(约八 58)

有一位解经者合理地阐释这段经文:“他对他们说:‘我实实在在地告诉你们……’我们的主以二叠阿们(编按:‘实实在在’一语按希腊文直译为‘阿们阿们’)——最严肃的起誓方式——来开始说话,运用了至圣者那不可言传的名字。犹太人看出他的意思,大感惊骇,并试图用石头打死他。”(Spurr, JIG, 54)

犹太人怎样理解这个陈述呢? 奥尔福德(Henry Alford)告诉我们:“所有不存偏见的释经者都必看出,这句话是宣告基督的先存性。”(Alford, GT, 801-02)

文森特(Marvin Vincent)在《新约字义》(*Word Studies of the New Testament*)书中写到,耶稣的陈述是属于“那个绝对的、不受时间限制的‘我是’(eimi)的公式。”(Vincent, WSNT, vol. 2, 181)

根据旧约经文,我们发现“我是”是指到神的名字:雅巍(在和合本中译作“耶和華”)。康博(A. G. Campbell)推断,“从出埃及记三章 14 节、申命记三十二章 39 节、以赛亚书四十三章 10 节等旧约经文可知,耶稣所陈述的并非什么新奇的意念。犹太人深谙旧约的耶和華是永存的这个道理;他们从未听闻的是,这个称号被冠在耶稣身上。”(Campbell, GTDC, 12)

在场犹太人的反应可以证实,他们明白他宣称自己有绝对的神性。他们的洞察力驱使他们执行摩西律法的规定,以石头打死亵渎神的耶稣(利二十四 13-16)。刘彼得(Peter Lewis)察觉到:“单单一个陈述,就表明了关于那至尊者的至尊真理——他是先存的,他是自有永有的。”(Lewis, GC, 92)

康博向非犹太人解释这一点:“我们也必须明白,‘我是’(eimi)一语是用以宣告基督百分百的神性,我们之所以能够肯定这一点,是因为耶稣没有打算作出解释。他没有试图说服犹太人,他们误解了他;相反地,他在不同的场合一再重复这个陈述。”(Campbell, GTDC, 12-13)

一言以蔽之,知名的圣经学者布朗(Raymond Brown)就这段经文写道:“在福音书的传统中,我们再找不到其它更清晰的经文,指出基督的神性。”(Brown, GAJ, 367)

3C. 耶稣配得神所得的尊敬

“叫人都尊敬子如同尊敬父一样。不尊敬子的,就是不尊敬差子来的父。我实实在在地告诉你们,那听我话、又信差我来者的,就有永生;不至于定罪,是已经出死入生了。”(约五 23-24)

在第 23 节的下半部分,耶稣强烈地警告那些指控他亵渎神的人,辱骂他就是辱骂神,他们这样对待耶稣,所触怒的其实是神。(Godet, CGSJ, vol. 2, 174)

我们也看到耶稣宣称自己配受敬拜为神。如上所述,按照此理,不尊敬耶稣,就是不尊敬神。(Robertson, WPNT, 86)

4C. “认识我”

“他们就问他说:‘你的父在哪里?’耶稣回答说:‘你们不认识我,也不认识我的父;若是认识我,也就认识我的父。’”(约八 19)

耶稣宣称,认识他和看见他,就等于认识父和看见父。耶稣完美而完全地把父彰显出来,因为他与父同质,父与他的关系就是父子的关系。

5C. “相信我”

“你们心里不要忧愁;你们信神,也当信我。”(约十四 1)

滕慕理解释:“他命定要死,那也是所有人的命运。然而,他仍胆敢要求他们视他为信心的对象。他以自己为解开命运的钥匙,并清楚指出他们的将来完全取决于他的工作。他答应为他们预备地方,并会回来接他们离去。”(Tenney, JGB, 213)

6C. “人看见了我……”

腓力对他说:“求主将父显给我们看,我们就知足了。”耶稣对他说:“腓力,我与你们同在这样长久,你还不认识我吗?人看见了我,就是看见了父;你怎么说‘将父显给我们看’呢?”(约十四 8-9)

7C. “我告诉你们……”

马太福音五章 20、22、26、28、32、34、44 节。

这些经文记载,耶稣凭自己的名教导和说话。藉此他把自己话语的权柄提升,直到与天上的父同等。耶稣没有重复先知的話:“耶和華如此說”,而是說:“只是我告訴你們”。

薛福容(Karl Scheffrahn)和克瑞斯萊(Henry Kreyssler)指出:“他從不猶豫,也不抱歉。他無須否認、撤回或修正他所说的話。他毫不含糊地說出神的話(約三 34)。他說:‘天地要廢去,我的話却不能廢去。’(可十三 31)”(Scheffrahn, JN, 11)

4B. 与神一同受敬拜

1C. 唯独是神配受的敬拜

1D.

俯伏敬拜是人表现他崇敬神的最敬虔行动(约四 20-22;徒八 27)。

2D.

人必须以心灵和诚实敬拜神(约四 24)

3D.

“当拜主——你的神,单要事奉他。”(太四 10;路四 8)

2C.

耶稣接受人把他当作神敬拜。

1D.

“有一个长大麻风的来拜他”(太八 2)。

2D.

那生来眼瞎、后被治好的人俯伏拜他(约九 35 - 39)。

3D.

门徒“拜他,说:‘你真是神的儿子了。’”(太十四 33)

4D.

“就对多马说:‘伸过你的指头来,摸我的手;伸出你的手来,探入我的肋旁。不要疑惑,总要信!’多马说:‘我的主!我的神!’耶稣对他说:‘你因看见了我才信;那没有看见就信的有福了。’”(约二十 27 - 29)

3C.

耶稣跟其他人截然不同。

1D.

百夫长哥尼流伏在彼得的脚前“拜他”,彼得随即责备他说:“你起来,我也是人。”(徒十 25 - 26)

2D.

约翰俯伏在宣告启示的天使脚前,要“拜他”,但天使告诉约翰,自己与他是“同作仆人”,并且他要“敬拜神”(启十九 10)。

4C.

正如我们所见,耶稣吩咐人拜他,也接受人把他当作神敬拜。泰善(Thiessen)就这一点写道:“无论他是个骗子,或是自欺欺人,若他不是神,也不会是一个好人(Christus si non Deus, non bonus)。”(Thiessen, OLS, 65)

麦格夫(Alister McGrath)是著名的神学家,在牛津大学讲学。他补充:“在首批基督徒处身的犹太群体中,神是他们敬拜的唯一对象。保罗警告罗马的基督徒,他们要面对一个持续不变的危机,就是应当敬拜创造主的人却敬拜受造物(罗一 23)。然而,早期的基督教会却视基督为神一般敬拜,这个做法在新约圣经中也清晰可见。”(McGrath, CT, 280)

5B. 其他人怎么说

1C. 使徒保罗

1D. 罗马书九章 5 节

“列祖就是他们(犹太人)的祖宗,按肉体说,基督也是从他们出来的。他是

在万有之上,永远可称颂的神。阿们!”(罗九5)

普林斯顿大学的出色神学家和圣经学者霍奇(Charles Hodge)评论道:“保罗……刚提及,就他的人性或作为一个人而言,基督是属于以色列人的后裔,他现在宣告,在另一方面来说,他也是至尊的神,或超越一切的神,永远配得称颂……因此,这段经文显示基督是神——‘神’一字在此更带有其极致的定义。”(Hodge, CF, 300, 302)

著名的新约学者夏里思(Murray J. Harris)博士在详尽地讨论过罗马书这段经文的希腊文本后,结论说:“使徒在九章1至5节结尾所确定的是:耶稣受到自己的同胞以色列人的无礼拒绝,但真实情况却恰恰相反:作为弥赛亚,耶稣基督被高举,超越整个宇宙,无论是活物或死物,包括拒绝他的犹太人在内,因为他的本质就是神——永远配得敬拜的对象。”(Harris, JG, 172)

2D. 腓立比书二章6至11节

“他本有神的形像,不以自己与神同等为强夺的;反倒虚己,取了奴仆的形像,成为人的样式;既有人的样子,就自己卑微,存心顺服,以至于死,且死在十字架上。所以,神将他升为至高,又赐给他那超乎万名之上的名,叫一切在天上的、地上的,和地底下的,因耶稣的名无不屈膝,无不口称‘耶稣基督为主’,使荣耀归与父神。”(腓二6-11)

6至8节描绘高举的基督有两种本质:神的本质(二6)与奴仆的本质(二7)。这段经文表明耶稣既是完全的神,也是完全的人。图安(Peter Toon)指出:“天上和地下两种形像之间的对比表示, *morphe* 一字(这字在第6及第7节出现,分别译作神的‘形像’及奴仆的‘形像’)指出,正如耶稣真的曾经成为人的样式、介入人类的历史,他亦真的享有神性。”(Toon, OTG, 168)

9至11节则把基督等同为神。布鲁斯写道:

这首诗歌是以赛亚书五十二章13节的回响……也是以赛亚书四十五章23节的回响,独一的真神在经文中起誓:“万膝必向我跪拜,万口必凭我起誓。”但在颂赞基督的诗歌中,这同一位神下令,万膝必因耶稣的名跪拜,万口都必承认耶稣基督为主……有人会问,在颂赞基督的诗歌中,“超乎万名之上的名”是指“耶稣”还是“主”。两者皆是,因为藉着神的命令,“耶稣”一名带有“主”一名的至高含义——即是希伯来文的雅巍。(Bruce, RJ, 202)

因此,腓立比书二章6至11节从两方面展示了基督的神性:一方面是透过他的双重本质,另一方面就是透过赋予他唯独旧约中的神方可享用的名字(主,雅巍)。

3D. 歌罗西书一章15至17节

“爱子是那不能看见之神的像,是首生的,在一切被造的以先。因为万有都

是靠他造的,无论是天上的,地上的;能看见的,不能看见的;或是有位的,主治的,执政的,掌权的;一概都是藉着他造的,又是为他造的。他在万有之先;万有也靠他而立。”(西一 15 - 17)

在第 15 节,基督被称为“那不能看见之神的像”。刘彼得评论道:“他所反映的,他必先拥有;他之所以能够反映出神的真性情,正是因为他也拥有那本性。耶稣基督既是神的像,他在世人眼中就必是与神同等(约十四 9)。”(Lewis, GC, 259 - 60)

布鲁斯补充:“他所说的话,他所做的事,他的生命,他的品格——一切都彰显出人所未能见的天父。套用保罗的话,他是‘那不能看见之神(可见)的像’。”(Bruce, RJ, 158)

“是首生的,在一切被造的以先”一语表示,他是永恒的圣子,必承继万物。(Ryrie, RSB, 1831)他是万有的创造主(16 - 17 节)一事也可以显明这一点。若耶稣不是神,还会是谁?

4D. 歌罗西书二章 9 节

“因为神本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面。”(西二 9)

这个简单的句子向我们展示耶稣的身份,以及为什么他对我们是如此重要。卡尔亨利评论说:“叫基督徒的认信变得那么独特的是一个信念:‘神本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面’(西二 9)。这信念也是新约教导不可或缺而明确的一面;与耶稣同时代的使徒亦曾一再确认和重申它。”(Henry, IJ, 53)

5D. 提多书二章 13 节

“等候所盼望的福,并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现。”(多二 13)

按照和合本的译法,这里好像提及两个位格:神以及耶稣基督。可是,根据希腊文的句法,“至大的神”和“救主”这两个称谓都是指向耶稣基督。(Harris, JG, 173 - 85)

2C. 施洗约翰

“圣灵降临在他身上,形状仿佛鸽子;又有声音从天上来,说:‘你是我的爱子,我喜悦你。’”(路三 22)

在约翰福音一章 29 及 34 节,施洗约翰宣告:“看哪,神的羔羊,除去世人罪孽的……我看见了,就证明这是神的儿子。”

3C. 使徒彼得

1D.

彼得最闻名的认信该是记载在马太福音十六章 15 至 17 节的:“耶稣说:‘你们

说我是谁?’西门彼得回答说:‘你是基督,是永生神的儿子。’耶稣对他说:‘西门·巴·约拿,你是有福的!因为这不是属血肉的指示你的,乃是我在天上的父指示的。’”

就这项陈述,薛福容和克瑞斯莱指出,“耶稣不但没有责备彼得莽撞(这是耶稣对错谬的一贯反应),反而赞赏他的信心宣言。耶稣在世事奉的日子,一直容让人向他祈求,接受人给他当得的敬拜。”(Scheffrahn, JN, 10)

2D.

彼得在使徒行传二章 36 节再次确认他的信念:“故此,以色列全家当确实地知道,你们钉在十字架上的这位耶稣,神已经立他为主,为基督了。”

3D.

使徒彼得在其中一封书信中写道:“作耶稣基督仆人和使徒的西门·彼得写信给那因我们的神和救主耶稣基督之义,与我们同得一样宝贵信心的人”(彼后 1)。

夏里思在讨论过这段经文的希腊原文后结论说:“我们似乎必定要下这样的结论:彼得后书一章 1 节中的称谓(我们的神和救主)……是指着耶稣基督说的。”(Harris, JG, 238)

4C. 使徒多马

在约翰福音二十章 28 节,我们找到“多疑的”多马作出这样的见证:“多马说:‘我的主!我的神!’”

在《真理的寻索》(*Basic Christianity*)一书中,司徒德(John Stott)为多马的呼喊解说:“在复活日之后的那个礼拜日,多疑的多马跟其他门徒在一起。耶稣向他们显现,并叫多马摸他的伤口。多马立时惊惶失措,呼喊‘我的主!我的神!’(约二十 26-29)耶稣接受了这个称呼。他责备多马不信,而不是责备多马敬拜他。”(Stott, BC, 28)

前面曾经指出,若人或天使受人敬拜,他们会马上责备敬拜他们的人,并吩咐对方敬拜神(徒十 25-26;启十九 10)。耶稣不但接受多马敬拜,更赞赏他的信心宣言。

5C. 希伯来书的作者

1D. 希伯来书一章 3 节

“他是神荣耀所发的光辉,是神本体的真像,常用他权能的命令托住万有……”(来 1-3)

布鲁斯解释“真像”一词的意思:“正如刻在钱币上的图像和文字跟模子上的图案完全相应一样,神的儿子也‘带有他本质的印记’(按英文修订标准译本直译)。*charakter* 这个希腊字在新约圣经中只在此处出现过,其它经文用了 *eikon* 一字来指出

基督是神的‘像’(林后四4;西一15);而charakter则比eikon更强烈地表达出这个真理……神的本质是怎样,基督就把它反映出来。”(Bruce, EH, 48)

2D. 希伯来书一章8节

“论到子却说:神啊,你的宝座是永永远远的;你的国权是正直的。”(来一8)

萧滋写道:“把这句译成呼格……‘神啊,你的宝座’较译成主格‘神是你的宝座’或‘你的宝座是神’为佳。我们再一次得到确实的证据——在圣经中,耶稣基督被称为神。”(Schultz, DPC, 180)

6C. 使徒约翰

1D. 约翰福音一章1、14节

“太初有道,道与神同在,道就是神……道成了肉身,住在我们中间,充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。”(约一1、14)

斯普劳(R. C. Sproul)是一位教师,也是受人敬重的神学家。他为约翰福音一章1节的道(希腊文:Logos)作批注:“在这段出色的经文之中,Logos既是跟神有别(‘与神同在’),也是与神同一(‘就是神’)。这个吊诡的说法深深影响到三位一体这个教义的形成;在这个教义中,Logos是三位中的第二个位格。他与父有不同的位格,但却与父同质。”(Sproul, ETCF, 105)

赖利亦指出,约翰福音一章确定了“Logos(道)的永存性(1节上)、他有独特的位格(1节中)以及神性(1节下)。”(Laney, J, 37-38)钻研希腊文的学者和文法学家华来士(Daniel B. Wallace)博士指出这段经文的希腊文结构有何特点:“福音书作者在句子结构上下了不少工夫,务求以最简洁的方式表达这个概念:道就是神,但却与父有区别。”(Wallace, GGBB, 269)

2D. 约翰一书五章20节

“我们也知道,神的儿子已经来到,且将智能赐给我们,使我们认识那位真实的,我们也在位真实的里面,就是在他儿子耶稣基督里面。这是真神,也是永生。”(约壹五20)

再一次,耶稣基督的见证人约翰毫不犹豫地称他为“神”。

6B. 结论:耶稣是神

贝德伍(William Biederwolf)就这些证据设了一个十分贴切的比喻:“若一个人阅读新约圣经却看不出基督宣称自己不只是凡人,那么,他在一个无云的午间抬头寻遍晴空,也必看不见太阳。”(Mead, ERQ, 50)

“主所爱的门徒”约翰作出这个结论:“耶稣在门徒面前另外行了许多神迹,没有

记在这书上。但记这些事要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。”（约二十 30 - 31）

2A. 他间接宣称自己是神

耶稣曾多次透过所言所行，间接展现他的神性。以下列出这类经文，当中亦包括几个直接的宣称。

耶稣即是耶和華		
关于耶和華的经文	共同拥有的称号或作为	关于耶稣的经文
赛四十 28	创造主	约一 3
赛四十五 22, 四十三 11	救主	约四 42
撒上二 6	叫死人复活	约五 21
珥三 12	审判者	约五 27; 参太二十五 31 - 46
赛六十 19 - 20	光	约八 12
出三 14	我是自有永有的	约八 58; 参十八 5 - 6
诗二十三 1	牧人	约十 11
赛四十二 8; 参四十八 11	神的荣耀	约十七 1, 5
赛四十一 4, 四十四 6	首先及末后的	启一 17, 二 8
何十三 14	救赎主	启五 9
赛六十二 5; 何二 16	新郎	启二十一 2; 参太二十五 1 及以下
诗十八 2	盘石	林前十 4
耶三十一 34	赦罪者	可二 7, 10
诗一四八 5	受天使敬拜	来一 6
整部旧约	祈求的对象	徒七 59
诗一四八 5	天使的创造者	西一 16
赛四十五 23	被宣认为主	腓二 11

以上某些宣称需要进一步解释：

1B. 他赦免罪

“耶稣见他们的信心，就对瘫子说：‘小子，你的罪赦了。’有几个文士坐在那里，心里议论，说：‘这个人为什么这样说呢？他说僭妄的话了。除了神以外，谁

能赦罪呢?’”(可二 5-7)

犹太人自幼便受训认识神的律法,对于他们来说,一个人可以赦免干犯神的罪,简直是不可思议的事。赦罪唯独是神方可拥有的特权。著名的圣经学者兼神学家司徒德写道:“我们可以原谅别人对我们造成伤害,但唯独神才可赦免我们干犯他的罪。”(Stott, BC, 29)

有些人会质疑,究竟耶稣有没有赦罪的神圣权柄。耶稣知道他的听众有这种疑惑,就向他们证明自己的权柄:“或对瘫子说‘你的罪赦了’,或说‘起来!拿你的褥子行走’,哪一样容易呢?但要叫你们知道,人子在地上有赦罪的权柄。就对瘫子说:‘我吩咐你,起来!拿你的褥子回家去吧。’那人就起来,立刻拿着褥子,当众人面前出去了,以致众人都惊奇,归荣耀与神,说:‘我们从来没有见过这样的事!’”(可二 9-12)

在这次事件,耶稣问:或说“你的罪赦了”,或说“起来行走”,哪一样较容易呢?根据威克里夫圣经注释,这是“一个无法回答的问题。这两个句子同样容易说出口,但若产生实际的果效,则同样需要神的大能。当然,为免被揭穿,一个骗子会认为前面那一句较容易。但耶稣继而医治了那人的病,好叫人知道他具有解决疾病根源的权柄。”(Pfeiffer, WBC, 944)

文士和法利赛人却为此事而指控他亵渎神。“文士和法利赛人的指控……谴责他夺取了神的特权。”(Pfeiffer, WBC, 943)

杰弗逊(C. E. Jefferson)表明,“他赦免人的罪,他的话带着权柄。只要在他脚前认罪悔改,即使是十恶不赦的罪人,也会得到他可靠的保证:他的罪必得着赦免。”(Jefferson, CJ, 330)

崔福(Lewis Sperry Chafer)指出,“世上没有人拥有赦罪的权柄。除了被众人干犯的那一位以外,无人能赦罪。基督赦罪的时候,他所运用的不是属人的特权。由于除了神之外无人能赦罪,结果就证明基督是神——因为他赦免了人的罪;既然是神,就是自有永有的。”(Chafer, ST, vol. 5, 21)

2B. 耶稣宣称自己就是“生命”

耶稣在约翰福音十四章 6 节宣称:“我就是道路、真理、生命。”滕慕理在分析这个宣称时告诉我们:“他并不是说他知道那条路、真理和生命,或是针对它们发出教导。他并没有以自己为一个新体系的倡导者,而是宣告自己就是解开一切奥秘的钥匙。”(Tenney, JGB, 215)

3B. 在他里面得生命

“这见证就是神赐给我们永生；这永生也是在他儿子里面。人有了神的儿子就有生命，没有神的儿子就没有生命。”(约壹五 11-12)

司徒德在谈及这生命时写道：“他把跟随者对他的倚靠，比作葡萄从枝子吸取养分。他表明神赐给他权柄驾驭万物，并且把生命赐给凡神赐给他的人。”(Stott, BC, 29)

4B. 耶稣拥有权柄

旧约圣经清楚记载，神是一切受造物的审判者(创十八 25；诗五十 4-6，九十六 13)。然而，在新约，这审判的权柄由父交给了子：“并且因为他(耶稣)是人子，(神)就赐给他(耶稣)行审判的权柄。”(约五 27)

耶稣宣称他将审判世人，指的是他会叫死人复活，他会把万国招聚到他面前，他会坐在荣耀的宝座上审判世人。按照他的审判，有些人会得天国为业，其他人则会落在地狱里。

司徒德补充：“耶稣不但要成为审判者，审判更是以众人对耶稣的态度为准则——他们怎样对他的‘弟兄’，或他们对他的话有什么响应……这个宣称的重要性是不容忽视的。试想像，今天有一位牧者向会众这样说：‘留心细听我的话。你们永恒的命运全在乎它。我将在世界终结时回来审判你们，我要根据你们是否服从我而决定你们的命运。’这样的一个传道者不多久便会被警方或精神科医生盯上。”(Stott, BC, 31-32)

3A. 神的称谓

1B. YHWH——主

中文和合本圣经把神的名字译为“耶和華”，英文圣经则译作“LORD”(主)或“Jehovah”(耶和華)。这个字的希伯来原文是由四个子音组成：YHWH，按音译就是 Yahweh(雅巍)。

1C. 犹太人视神的名为圣

史蒂文森(Herbert F. Stevenson)写道：“这个名字的确实意思不明。在希伯来文中，它本是由 YHWH 这四个子音组成——神学家称之为‘四字母词’(the tetragrammation)，后来把 Adonai 一字的元音加进去(当它跟 Adonai 一并出现时，则加上 Elohim 一字的元音)。然而，犹太人后来认为这个名字神圣得不可侵犯，连提也不敢，于是在

公众场合诵读圣经时,就以Adonai一字来代替——对他们来说,耶和華确实是‘不可言传的名字’。(Stevenson, TTG, 20)

知名的作家兼神学家图安博士写道:“这个名字愈来愈受尊崇,在旧约时代的后期,犹太人完全不敢把它说出口。”(Toon, OTG, 96)

崔福提到,“避讳不敢说出这个名字,可能会被断定为迷信;虽然那是一个误导人的做法,但毫无疑问也是源于一颗崇敬的心,即使它引起不少混乱,却确实叫人对神那无以名之的特性留下深刻的印象。”(Chafer, ST, vol. 1, 264)

《犹太百科全书》(*Jewish Encyclopedia*, ed., Isidore Singer, Funk and Wagnalls, vol. 1, 1904)指出,以“主”一字来翻译 YHWH 的做法可追溯至七十士译本。“关于 Shem ha Meforash(编按:这是指由 72 个音节组成的神的名字)——YHWH 这个‘独特名字’——的读法,我们没有确实的资料。”自希腊化时期开始,这个名字已专门为圣殿所用:“从《论民数记》(*Sifra to Num.* vi. 27)、《论连续献祭》(*Mishnah Tamid*, vii. 2)以及《论疑妻行淫》(*Sotah* vii. 6)可见,似乎只容许祭司在圣殿中祝福时使用这个名字;除此之外,他们必须使用通称的名字(kinnuy)‘Adonai’。”

然后,《犹太百科全书》引述了犹太历史学家斐罗和约瑟夫的话:

斐罗:“除了耳舌均经过智能洗涤洁净的圣人以外,无论是任何人在任何地方,都不可说出或听到这四个字母。”(“Life of Moses,” iii, 41)

约瑟夫:“摩西恳求神告诉他应怎样读他的圣名,好使他在敬拜的时候呼求他的名。于是,神就告诉他,但这名字至今仍不为人知;要我提及它,也是大不敬。”(*Antiquities*, ii. 12, par. 4)

2C. 名字的意思

出埃及记三章 14 节及近年的学术研究均显示, YHWH 是 haya(“是”)这个动的其中一种形式。由此看来,这个名字包含两种意思。首先,在出埃及记三章 14 至 15 节, YHWH 一名积极地保证有神的作为、帮助和同在。那“自有永有”的(直译为“我是”)会经常与他立约的子民同在。他现在如何,将来也必如何。其次,根据申命记四章 39 节、列王纪上八章 60 节、以赛亚书四十五章 21 至 22 节的宣告, YHWH 是那独一的神,既超越他一切受造物,又与他们同在;其他一切的神祇都只不过是受造物,或是人想象出来的东西。(Toon, OTG, 97)

3C. 基督自称为耶和華

罗威廉引用史哥玛(Scotchmer)的话说:“把主耶稣基督等同于旧约中的主,结果就得出耶稣是神这明确的教义。”(Robinson, WSYTIA, 118)

克瑞斯莱和薛福容写道:

他提到 YHWH——或耶和華——的约。在约翰福音第八章,我们读到:“你

们若不信我是基督，必要死在罪中”(24节)；“你们举起人子以后，必知道我是……”(28节)；“我实实在在地告诉你们，还没有亚伯拉罕就有了我”(58节；编按：“就有了我”直译为“我是”)。他使用我是一语，令人联想起出埃及记三章14节的记载——神向摩西启示他自己：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的打发我到你们这里来。’”(编按：“那自有的”直译为“我是”)因此，在希伯来文，神的名字就是 YHWH 或我是。(Scheffrahn, JN, 11)

在马太福音十三章 14 至 15 节，基督把自己等同于旧约中的“主”(Adonai)(赛六 8-10)。(Meldau, PDD, 15)

毕诺克(Clark Pinnock)在《岂能缄默》(*Set Forth Your Case*)一书中说：“在他的教导中响彻‘我是’这个伟大的宣告，无论在结构和内容方面，它都是一个神圣的宣告(出三 14；约四 26，六 35，八 12，十 9，十一 25)。”(Pinnock, SFYC, 60)

约翰福音十二章 41 节形容，基督就是记载在以赛亚书六章 1 节、以赛亚所看见的那一位。罗威廉说：“以赛亚也提及耶和华的先锋，说：‘预备耶和華的路’(赛四十三)。基督也认同撒玛利亚人的话：‘我们……知道这真是救世主’(约四 42)。从旧约可见，这称谓只可以用于耶和華神身上。何西阿宣告：‘我就是耶和華——你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。’(何十三 4)”(Robinson, WSY, 117-18)

2B. 神的儿子

就“神的儿子”这个称谓，著名的神学家兼圣经教师赖里(Charles Ryrie)写道：“它是什么意思呢？虽然‘儿子’一语可以解作‘子孙’，但它也带有‘属于某一类’的意思。因此，在旧约中，‘先知的儿子’的意思是属于先知一类(王上二十 35；和合本译作‘先知的门徒’)，‘歌者的儿子’是指歌唱者(尼十二 28；和合本译作‘歌唱的人’)。把‘神的儿子’应用在我们的主身上，就是指到他是神，那是一个清晰而确定的宣称，指出他百分百的神性。”(Ryrie, BT, 248)

史蒂文森评论说：“在旧约，‘神的儿子’一词的确也曾用于人(何一 10)和天使身上(创六 2；伯一 6，三十八 7)。但在新约，‘神的儿子’一词却是以一种颇为不同的方式，用在我们的主身上。每次使用这称谓的时候，都暗示他是天父的独生子，与父同等，与父同是永存的。”(Stevenson, TTG, 123)

圣经作者经常把“子”一词与“父”并列，显示耶稣明确地宣称自己与父同等，也形成了三位一体的真理(太二十三 9-10；可十三 32；约三 35，五 19-27，六 27，十 33-38，十四 13)。

在该撒利亚腓立比，耶稣因为彼得宣认他是神的儿子而称赞他：“西门彼得回答

说:‘你是基督,是永生神的儿子。’耶稣对他说:‘西门巴约拿,你是有福的!因为这不是属血肉的指示你的,乃是我在天上的父指示的。’(太十六 16 - 17)

费德提到基督视神为他的父亲:“每当耶稣谈及他与父的关系时,他一贯地使用‘我父’一词,从没有例外;每当他提醒门徒,他们与神有像孩子与父亲般的关系时,他亦用了一个同样明确而独特的称谓:‘你们的父’。他从不与门徒或其他人看齐,运用‘我们的父’这个自然的称谓。”

费德继续说:

即使在某些场合,耶稣从与门徒一起的角度提及神,而读者也预期他会使用“我们的父”这个集体的用语,但他却反倒说“我父”:“从今以后,我不再喝这葡萄汁,直到在我父的国里同你们喝新的那日子。”(太二十六 29)“我要将我父所应许的降在你们身上”(路二十四 49)。“你们这蒙我父赐福的,可来承受那创世以来为你们所预备的国”(太二十五 34)。就这样,耶稣把他属神的儿子名分,跟门徒和一般人的儿子名分明确地区别出来。(Felder, CAC, 268 - 69)

3B. 人子

耶稣在三种不同的情况下使用‘人子’这称谓:

1. 谈到他在地上的事工时:太八 20,九 6,十一 19,十六 13;路十九 10,二十二 48
2. 预言他受难时:太十二 40,十七 9,22,二十 18
3. 告诉门徒他会再来:太十三 41,二十四 27,30,二十五 31;路十八 8,二十一 36

史蒂文森赋予“人子”这称谓一个特别的意义,“因为我们的主习惯了用这个称谓来指向自己。在新约,这个称谓只出自他的口——惟有两次例外:质问他的人引述他的话(约十二 34),以及司提反在殉道前一刻惊叹:‘我看见天开了,人子站在神的右边。’(徒七 56)明显地,那是犹太人所确认的弥赛亚头衔。”(约十二 34)(Stevenson, TTG, 120)

克瑞斯莱和薛福容写道:“耶稣显然相信自己就是旧约预言的那位弥赛亚。他一直都使用但以理异象中的称谓‘人子’来称呼自己。”(但七 13 - 14)(Scheffrahn, JN, 9 - 10)

在马可福音十四章 61 至 64 节,耶稣引用了但以理书十七章 13 至 14 节、诗篇一一零篇 1 节来形容自己,仿佛他即将要在他们眼前消失一样。孟蒂福指出,“我们不会认为耶稣说这些话,是要把自己跟人子和弥赛亚分别出来。人子必定就是弥赛亚,他也必定拥有这两种身份。”(Montefiore, SG, 361)

4B. 阿爸——父

甘迈高(Michael Green)在《逃避的世界》(*Runaway World*)一书中写道,基督……

坚称他与神有一种关系,从来没有人宣称过自己拥有这种关系。他以亚兰文 Abba(和合本音译为“阿爸”)一字指出这种关系,他非常喜爱使用这个字,尤其是在祷告之中。以色列的历史里,除了他以外,从来没有人以这个字来称呼神……诚然,犹太人习惯了在祷告中称呼神为父亲,但他们所用的那个字是 Abhinu,这个称呼基本上是呼求神怜悯和宽恕。耶稣发出的称呼 Abba,却没有求神怜悯的意味;它是表达最亲密关系的惯用语。因此,他与神那种父子的关系,就跟其他人与神的关系截然不同。(Green, RW, 99-100)

有趣的是,即使是与父神有十分亲密关系的大卫,也没有称呼神为父,而是说“父亲怎样……耶和华也怎样”(诗一零三 13)。相反,耶稣经常在祷告使用“父”一字。“法利赛人当然明白这个字的含义,于是指控他亵渎神(约五 18)‘……〔他〕称神为他的父,将自己和神当作平等’。事实是,除非他真的与神同等,否则他就是犯了亵渎神的罪。”(Stevenson, TTG, 97)

7 耶稣的神性——三选一的困局： 是主，是骗子，还是疯子？

全章概览	
1A: 拿撒勒人耶稣是谁?	• 他是疯子?
2A: 三种可能	• 他是主!
• 他是骗子?	

1A. 拿撒勒人耶稣是谁？

历世历代以来，对于“拿撒勒人耶稣是谁？”这个问题，许多人都提供了各种各样的答案。不论他们的答案是什么，无可否认的是，耶稣确实曾活在世上，他的生命更为人类的历史带来彻底永久的改变。世界知名的历史学家柏力勤(Jaroslav Pelikan)清楚指出这一点：“不管世人对耶稣有什么看法，近 20 个世纪以来，耶稣一直是西方文化史上最举足轻重的人物。如果能够藉着某种超级磁石的帮助，把历史上每一块带有他名字印记的金属碎片吸走，剩下的还会是什么？绝大多数人都是以他的出生来界定历法；数以百万计的人用他的名发出咒诅，亦有数以百万计的人奉他的名祷告。”(Pelikan, JTTC, 1)

究竟耶稣的影响力有多深远呢？甘尼迪(D. James Kennedy)和纽科比(Jerry Newcombe)就尝试在他们的著作《如果耶稣从没出生会怎样？》(*What If Jesus Had Never Been Born?*)回答这个问题——至少是提供部分答案。他们开始便假定教会——基督的身体——是耶稣留给世人的主要遗产，继而检视历史上哪些事件显示了教会的影响力。以下是他们列出的一小撮精彩的重点：

- 医院——基本上是由中世纪开始的。
- 大学——也是始于中世纪。此外，大多数世界知名的大学都是由基督徒为了践行基督教理念而创办的。
- 普及教育。

- 代议政体——特别见于美国的政制。
- 政权分立。
- 公民自由。
- 废除奴隶制度,包括古代及现代的奴隶制度。
 - 现代科学。
- 哥伦布发现新大陆。
- 慈惠事业;好撒玛利亚人的道德观。
- 提升公义的标准。
- 提高平民的地位。
- 尊重人的生命。
- 为许多野蛮及原始的文化带来文明。
- 为世界各地多种语言制订书写符号。
- 为艺术和音乐带来更大的发展,也是伟大艺术作品的灵感来源。
- 无数的生命因着福音而由社会的负累转化成为社会的栋梁。
- 叫无数的灵魂得着永恒的救恩!(Kennedy, WIJ, 3, 4)

凡读过教会历史的人都知道,教会的领袖和派系曾有分破坏耶稣所确立的崇高理想,令他的名蒙羞。制定政策和措施,跟基督的爱完全背道而驰的,往往是基督教世界中的某个派系。一个理应属于基督教的群体迫害另一个基督徒群体,就是其中一个可悲的例子。在世俗的领域,某些状况已一步步向前迈进,但教会却惯性地远远落后;为非洲裔美国人争取公民权正是一例。但要补充的是,如林肯和马丁路德金等力图维护种族平等的领袖,最初主要都是受基督教信仰所驱动的。

总而言之,是耶稣的跟随者甘愿牺牲自己,把别人从生命的火海抢救出来。接近 2,000 年来,拿撒勒人耶稣一直转化人的生命,从而改写了人类历史的进程和结局。

当我们细心想到耶稣生平的主要事件时,就会发现他的影响力之大,实在令人难以置信。十九世纪的一位作者这样写道:

他[耶稣]出生于一条寂寂无名的乡村,是一个农妇的孩子。他在另一条村庄长大,并且在—所木制品工场中工作直至 30 岁。之后三年,他巡回各地,四处传道;他没有著书立说,没有—官半职;他没有自己的家庭,也没有安定的居所;他没有上大学;他没有到访过什么大城市,亦从没涉足距离出生地 200 里以外之处;一般人视为伟大的作为,他—件也没做过;他没有获得—纸证书,只以自己为证。

公众的舆论—致针对他时,他只有 33 岁;他的伙伴逃跑了,其中—人更否认自

己认识他。他被交给在敌人的手里，接受审讯，受尽羞辱。他被钉在十字架上，左右两边各钉了一个强盗。

他奄奄一息时，行刑的人拈阉分他的衣服——那是他在世上唯一的财产。他死后，一个朋友出于怜悯而把他的身体安放在自己的墓穴里。19个世纪过去了，今天他是人类心目中最重要的人物。

所有曾出征的军队，所有曾出航的海军舰队，所有聚集商议政事的国会，所有主治的君王，对世人生命的影响力加起来都及不上这个孤单的生命。（Kennedy, WIJ, 7, 8）

那么，耶稣怎样看自己呢？其他人又怎样理解他？这个孤单的人物是谁？拿撒勒人耶稣是谁？

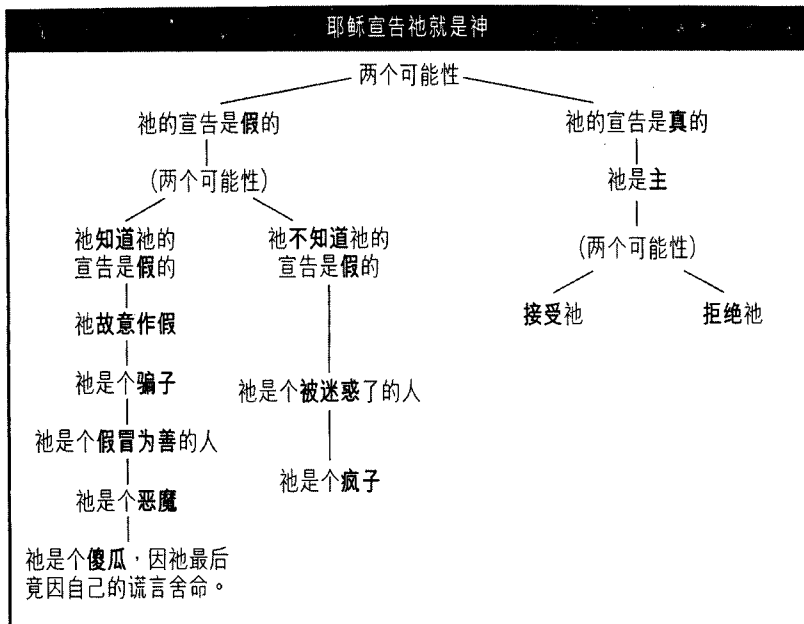
耶稣认为最重要的是，别人相信他是谁。在这个问题，人不可以持中性的立场，也不可以捂着良心来检视证据。鲁益师（C. S. Lewis）是剑桥大学的英国文学教授，也曾是个不可知论者；他在《返璞归真》（*Mere Christianity*）书中捕捉到这个真理。审视某些证实耶稣身份的证据后，鲁益师写道：

我在此设法阻止人说那些愚不可及的话，就是：“我可以接受耶稣是一个伟大的道德教师，却不会接受他是神的这个宣称。”我们经常听见人这样说，但我们不应说这话。耶稣的话若出自一个凡人的口，他就不会是一个伟大的道德教师。他要不是一个跟某些人自称为水煮蛋一样傻的疯子，就是地狱中的恶魔。你必须选择。这个人若不是神的儿子，就是一个疯子，或是一个比疯子更糟的人。你可以视他为傻瓜般锁起他，可以视他为恶魔般唾弃他，杀死他；否则也可以伏在他脚前，称他为主为神。但不要说讨人喜欢的废话，说他是一个伟大的教师。他没有给我们这个选择；这从来都不是他的心意。（Lewis, MC'52, 40, 41）

霍尔特（F. J. A. Hort）指出，无论我们怎样理解耶稣，都不应把他的身份跟他的话分割开：“他的话毫无疑问就是他的一部分；如果视他的话为神谕或视他为先知，那么它们就不过是真理的抽象陈述，毫无意义可言。要是把他从各个句子中抽去，不再成为它们的首要（姑且不说是终极）主语，它们随即分崩离析。”（Hort, WTL, 207）

耶鲁大学已故的杰出基督教历史学家赖德烈（Kenneth Scott Latourette）也同意霍尔特的观察：“单单是耶稣的教导也足以使他成为非凡的人物，但他之所以那么卓越，并不是因为他的教导，而是他的教导再加上他本人。两者是不可分割的。”（Latourette, AHC, 44）他其后再补充说：“每一个心思缜密的读者都清楚知道，福音书记载，耶稣认为他自己和他的信息是密不可分的。他确是一个伟大的教师，但不止于

此。他教导神的国度、人的品行、神的事情,这一切都固然重要;但从他的角度来看,若脱离了他,这一切都必会变质。”(Latourette, AHC, 48)



2A. 三种可能

有些人相信耶稣是神,因为他们相信圣经是神所默示的,既然根据圣经的教导,耶稣是神,那么他就必定是神。即使我也相信圣经完完全全是神所默示的,我却认为一个人必须有这样的信念,才能得出耶稣是神这个结论。原因如下:

我们已经证明新约书卷都是准确可靠的,以致我们不能视耶稣为一个传说中的人物。福音书准确地记载了他所行的事、他所踏足的地方、他所说的话。耶稣也确实自称是神(见下文及第六章)。因此,每个人都必须回答这个问题:他自认为神的宣称是真还是假?我们应该审慎认真地思考这个问题。

第一世纪的人对耶稣的身份有不同的见解,耶稣就问门徒:“你们说我是谁?”彼得回答:“你是基督,是永生神的儿子。”(太十六 15 - 16)并非每个人都认同彼得的答案,但每个人都不能回避耶稣的问题。

耶稣自认为神的宣称要不是真,就是假。如果耶稣的宣称是真的话,他就是主,我们也必须或接受或拒绝他成为我们的主。我们没有任何借口开脱。

如果耶稣的宣称是假的,那么就只剩下两个可能:他要么知道自己的宣称是假的,要么不知道。我们会分别细看这两个可能,考虑相关的证据。

1B. 他是骗子？

假如耶稣作出宣称时知道自己不是神，那么他就是说谎。假如他说谎，他就是一个伪君子，因为他教导别人无论如何也要诚实，但同时他却活在一个天大的谎话中。

除此之外，他更是一个恶魔，因为他明知自己的宣称是假的，是他力不能及的，却仍蓄意叫别人信靠他，把他们永恒的命运放在他手上。那么，他就是极度邪恶。

最后，他也是一个傻瓜，因为令他走上十字架的，正是他自认为神的宣称。

- “耶稣却不言语，一句也不回答。大祭司又问他说：‘你是那当称颂者的儿子基督不是？’

“耶稣说：‘我是。你们必看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。’

“大祭司就撕开衣服，说：‘我们何必再用见证人呢？你们已经听见他这僭妄的话了。你们的意见如何？’

“他们都定他该死的罪。”（可十四 61 - 64）

- “犹太人回答说：‘我们有律法，按那律法，他是该死的，因他以自己为神的儿子。’”（约十九 7）

假如耶稣撒谎，是个骗子，因而也是一个邪恶的傻瓜，那么，对于他留给我们最隽永的道德教训，最有力的道德典范，我们又怎样解释呢？除了耶稣之外，从没有人留下过这样的教训和典范啊！一个极端丑恶的骗徒又岂能像耶稣那样，教导如此无私的道德真理、树立如此完全的道德典范呢？这种说法是绝不可信的。

抱怀疑论的哲学家米尔(John Stuart Mill)一直反对基督教，但他也承认耶稣是一流的伦理学家，非常值得我们研究和学效。米尔这样说：

耶稣的生命和说话有一种印记，结合了个人创见，以及我们夸口称之为出类拔萃的天才那一等一的深邃洞见。当这杰出的天才跟可能是世上最伟大的道德改革家兼殉道者所拥有的美德结合，我们就再不能说，宗教选中了这个人作为理想典范及人类的导引，是一个错误的选择。即使是非信徒也承认，除了竭力活出基督所认同的生命以外，很难再找到一个更好的方法，把抽象的美德规条具体地演绎出来。(Grounds, RFOH, 34)

经世历代以来，耶稣基督俘虏了数以百万计的心，叫他们愿意竭力跟随他的脚踪行。英国最著名的历史学家莱基(William Lecky)即使极力反对基督教，也在他的著作《自奥古斯都至查理曼大帝时代的欧洲道德史》(*History of European Morals from Augustus to Charlemagne*)指出：

只有基督教才能向世人呈现一个理想的人物,纵使经历了18个世纪的变迁,仍一直以澎湃的爱感动人心,一直显示自己有能力影响各个世代、各个民族、各种性情、各种景况;一直以来,这人物不但是美德的最高典范,更是最强的催化剂,推动人实践美德……[耶稣]这短短三年事迹的简单记载为人类所带来的复兴和抚慰,远超乎哲学家一切学术研究和道德学家一切劝勉所能带来的影响。(Lecky, HEMFAC, 8; Grounds, RFOH, 34)

当教会历史学家沙夫(Philip Schaff)检视耶稣的神性的证据时——尤其是从他的教导和生命来看,令沙夫感到惊讶的是,竟然有人用荒谬的借口来逃避这些证据按逻辑衍生出来的含义。沙夫说:

这见证如果不是真的,就必定是彻头彻尾的亵渎或精神错乱的行为。耶稣的言行每每显示他有贞洁和高尚的道德,这也是普遍人所认同的;既是这样,第一个假设就毫无立足之地了。在那么重要的事情,对各方面都那么头脑精明的智者而言,自欺这个说法同样也是不可能的。对于一个狂热分子或精神错乱的人来说,怎可以经常保持头脑冷静,安然面对一切困境与迫害,像凌驾云层之上的炎阳,往往能以智能之言回答企图试探他的人,又怎能沉着而从容地预言自己将死在十字架上、第三天复活、圣灵降临、教会被建立、耶路撒冷被毁——这些逐一应验的预言呢?一个那么独特、完全、始终如一,那么完美、具丰富人性却又超乎一切伟人之上的人物,既不可能是一个骗子,也不可能是一个虚构的角色。“诗人比他笔下的英雄更伟大”,这是一个不错的说法。要创造出耶稣,就必须有一个比耶稣更伟大的人物。(Schaff, HCC, 109)

沙夫在他的作品《基督其人》(*The Person of Christ*),再次谈及耶稣是骗子的理论,并向它发动难以抵挡的攻势:

骗子的假设一反道德和常理,凭它的陈述就可以判断它的谬误……明白事理和自重的学者绝对不会公开地提出这个假设。按照逻辑、常识和经验而言,一个骗子——即是一个欺诈、自私而邪恶的人——又岂能以最浓厚的真理气氛,创造出一个史上最高尚贞洁的人物,并且由始至终都一贯地保持这个形象呢?在面对自己同胞和同时代的人猛烈抨击时,他又岂能构想并成功地实行一个计划,表现出前所未有的善行、高尚而重要的道德标准,并且又为这个计划而牺牲自己的性命呢?(Schaff, TPOC, 94, 95)

毫无疑问,答案是耶稣根本就不是一个骗子!若有人像耶稣那样生活,像耶稣那样教导,像耶稣那样死去,他绝对没有可能是一个骗子。

那么,还有什么可能呢?

2B. 他是疯子？

假若耶稣不可能是一个骗子，那么，他会否误以为自己是神呢？毕竟，一个人有可能徒具一片真诚，但却犯错。

可是，我们别忘记，如果一个人自以为是神（尤其是在一个极端一神主义的文化），到处告诉别人，他们永恒的命运取决于是否相信自己，那就不仅是小小的幻想，而是十足的、疯子的想法。耶稣基督会是这样的一个疯子吗？

基督徒哲学家祈理富（Peter Kreeft）谈到这个可能，证明为什么我们不能接受：

要量度你有多疯狂，就要量度你对自己的看法和真实的身份之间有多大分歧。如果我认为自己是美国最伟大的哲学家，我不过是一个狂妄自大的傻瓜；如果我认为自己是拿破仑，我可能精神错乱；如果我认为自己是一只蝴蝶，我就完全远离了那属于头脑正常者的明媚海岸。但如果我认为自己是神，就是彻彻底底底癫狂了，因为有限之物与无限之神的距离，比任何两件有限事物之间的距离更大——即使那两件有限之物是人和蝴蝶。

那么，为什么〔耶稣不是〕骗子或疯子？……读过福音书的人，几乎没有一个会凭着认真的良心认为那个可能是可信的。福音书显示出耶稣的机智和聪颖，他具备人的智能，且非常有吸引力，除了最硬心和最偏颇的读者之外，这一切都深深地影响着所有读者……试把耶稣与骗子……或像垂死的尼采般的疯子作一比较。耶稣正丰丰满满地拥有骗子或疯子显着缺乏的三项特质：（1）他有实实在在的智能，能够洞悉人心；（2）他有深挚的爱、悲天悯人的心，能够吸引人，令人感到自在和被宽恕，他有权柄，“不像文士”；（3）他能叫人吃惊，有创见，且是不可测度的。骗子和疯子全都是乏味和墨守成规的！既熟悉福音书，又深谙人性的人，都不可能认真地接受耶稣是骗子或疯子——一个坏蛋这种可能。（Kreeft, FOTF, 60, 61）

即使拿破仑（Napoleon Bonaparte）也说：

我对人类非常熟悉，我可以告诉你，耶稣基督不是凡人。见识肤浅的人以为基督跟帝国的建立者和其他宗教的神相似。其实不然。基督教与其他宗教之间有无数的距离……基督的一切都令我大感诧异。他的气魄震慑了我，他的毅力叫我不知所措。其他世人绝不可跟他相比。他确是独一无二的。他的信念和观点、他所宣告的真理、他叫人折服的手法，都不是人类或常理可以解释的……我愈接近，就愈仔细看，一切都超乎我之上——一切都是那么崇高、那么压倒性。把他这个信仰启示出来的那位智者，肯定不属人类……除他以外，绝

对没有人能在别处找到他这个生命的典范或楷模……我尝试在历史上寻找跟耶稣基督相像的人,或接近福音的东西,但也是徒然。无论是在历史、人类、各个世代或是自然界之中,我都找不到能与之相比或堪作解释的东西。在他里面,一切都是超越平凡的。(Grounds, ROH, 37)

虽然钱宁(William Channing)是十九世纪的神体一位论者和人文主义者,但他也认为疯子理论完全不能合理地解释耶稣的身份:

说耶稣是过分狂热和自欺的指控,是最难以立足的。在他的故事中,我们哪里能找到这样的蛛丝马迹?我们在他平静而具权柄的训诫找得到吗?在他温和、务实和仁爱的宗教情操;在他展示自己至高的权能和崇高的宗教真理时所用的简洁流畅的措词;在他接触和判断不同阶层人士时所显露的、对人性的认识,可以找得到吗?他宣称自己有权柄统管未来的世界,又经常把人心指向天国,但从没有绘形绘声或仔细地描述那不可见的国度,以沉涵于自己的幻想之中,或激发门徒的想象力;在这种做法的背后,我们可以找到那种狂热吗?事实是,耶稣是一个卓越的人物,他的独特之处是他的平静和泰然自若的气度。这特点渗透进他其余的过人之处中。他是如此敬虔,但又是如此平静。如果你可以的话,尽管指出他曾在哪里表现出刚烈激动的宗教情感。主祷文有没有散发出一丝狂热的激情?……纵然他非常宅心仁厚,但他也是沉着而安详的。他怜悯别人,但从不失其一贯镇定自若的表现;他热心行善,却从不轻率急躁;他安静而坚定地帮助别人,叫人看见神的眷佑。(Schaff, TPOC, 98, 99)

著名的历史学家沙夫写道:“这样的一位智者——有如晴空般透彻、如山间清新的空气般令人振奋、如利剑般敏锐,健康十足、活力充沛,随时准备就绪,经常沉着冷静——可能是一个对自己的身份和使命极端严重妄想的家伙吗?简直是异想天开!”(Schaff, TPOC, 97, 98)

事实是,耶稣不单头脑清醒,他给我们的更是精炼而准确的训诲,平静我们的心思意念。我欣赏精神病医生费希沙(J. T. Fisher)的说法:

假如你把最杰出的心理学家和精神病学家就精神健康这题目所发表的一切权威论文加起来——假如你把这些论文结合起来,改良论文抽取出多余的废话——假如你只取肉而不取调味的香料,又假如你从最具才华的诗人的作品简要抽取出纯粹属于科学知识的碎片,那么,你所得到的就是一套突兀而不完整的登山宝训。相比之下,它将黯然失色。因为近2000年以来,对于它[人类的]不止息而又徒然的渴求,基督教世界一直掌握着那完备的答案。在这里……有那幅丰盛人生的蓝图,承载着乐观的态度、健康的精神状态,以及满足感。

(Fisher, AFBM, 273)

这般敏锐而切实的心理学洞见，决不会是源自一个疯子。鲁益师说得对，除了基督教所提供的解释以外，没有其它解释说得通：“要从历史角度替耶稣的生平、教训以及影响力作出解释，而这解释又要比基督教的解释更容易明白，是一件非常困难的事。他的道德教训是那么隽永、明智以及(容我再加上)敏锐；另一方面，除非他真的是神，否则在他神学教导背后必定潜藏着狂妄的自大意识；隽永、明智而敏锐的道德教训跟狂妄的自大意识两者之间的分歧，是永远无法完全克服的。因此，一个接一个的非基督教假设，只会徒添困惑。”(Lewis, MAPS, 113)

3B. 他是主！

如果拿撒勒人耶稣不是骗子或疯子，他就必定是主。

- 彼得宣称：“你是基督，是永生神的儿子。”(太十六 18)
- 拉撒路的姊妹、伯大尼的马大宣认：“主啊，是的，我信你是基督，是神的儿子，就是那要临到世界的”(约十一 27)。
- 多马看见复活了的耶稣站在他面前，就呼喊说：“我的主！我的神！”(约二十 28)
- 马可在新约以他命名的那卷福音书的开首记着：“神的儿子，耶稣基督福音的起头。”(可一 1)
- 希伯来书的作者表明：“他(耶稣)是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。”(来一 3)

在历史的舞台上，自称为神或救世主的人物不断出现，然后消失得无影无踪。只有耶稣依然稳站在台上，远远超越他们。现代的历史学家汤因比(Arnold J. Toynbee)花了不少篇幅讨论史上所谓“社会的救世者”的功绩——就是那些试图阻止社会发生灾祸或防范文化瓦解的人，他们的方法是向古代借镜，或把人类的注意力转移向未来，或挑起战事，或为和平讨价还价，或借助智能或神明。汤因比在他的巨著《历史研究》(*Study of History*)的第六册，花了约 80 页的篇幅来描述这类人物；最后，他谈到耶稣基督，并且发现无人堪与他匹敌：

这次征途开始时，我们发现自己随着一支强大的队伍浩浩荡荡地前进；但当我们愈往前推进，一伙一伙的游行者逐一落后。首先放弃的是军人，然后是怀旧主义者，接着是未来主义者，继而是哲学家；终于再没有人类的参赛者留在队中，继续奔跑。到了最后阶段，原本一群来自五湖四海、自认为救世者的人或神明，已经逐渐减少为单一队神明的组合；尽管这些仍留在队中的竞赛者有过人的气力，他们的耐力现在却要接受沉重的压力所考验。在死亡这项最终也是

最严峻的考验,即使这些自称为救世者的神明,也没有几个胆敢投进冰河,测试自己的头衔。此刻,我们站在一旁,双眼凝视着远处的岸边,有一个身影在?涌的潮水中冒起,瞬间充满了整个地平线。那就是救主;“耶和华所喜悦的事,必在他手中亨通。他必看见自己劳苦的功效,便心满意足。”(Toynbee, SOH, 278)

别让决定耶稣基督是谁,成为一个无聊的智力游戏。你不能把他当作一位伟大的道德教师,高搁在书架上。那不是可行的方法。他要不是一个骗子、疯子,就是主。你要作出抉择。正如使徒约翰写道:“但记这些事要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子”,而更重要的是,“叫你们信了他,就可以因他的名得生命。”(约二十 31)

证据清楚显示,耶稣就是主。可是,不少人因为道德上的问题而拒绝接受确凿的证据。在考虑耶稣究竟是骗子、是疯子,还是救主和神的时候,我们需要存诚实无愧的良心。

- (1) 第一世纪时代的人是怎样对待骗子的呢? 参看福音书中关于别西卜的记载,他们就是这样对待骗子和疯子的。
- (2) 有什么证据呢? 参看 Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*, (Intervarsity, 1993)及: Ferguson, Everett, *Backgrounds of Christianity*。

8 支持耶稣的神性： 旧约的预言在 耶稣基督身上应验

全章概览	
<p>1A: 引言</p> <ul style="list-style-type: none"> • 弥赛亚预言的目的 • 以弥赛亚的预言为凭 • 预言的重要 <p>2A: 预言的幅度</p> <ul style="list-style-type: none"> • 反对的意见 • 答辩 <p>3A: 预言的应验证明耶稣就是弥赛亚</p> <ul style="list-style-type: none"> • 他出生的预言 • 他本性的预言 • 他的事工的预言 • 他被埋葬后各项事件的预言 • 在一天之内应验的预言 <p>4A: 藉着预言应验, 证明耶稣是弥赛亚</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 异议: 所谓在耶稣身上应验预言, 不过是由他一手策划 • 异议: 耶稣应验预言属纯巧合 • 异议: 灵媒也能发出像圣经中的预言 • 弥赛亚来临的时间 <p>5A: 总结: 在基督身上完全应验的旧约预言</p> <ul style="list-style-type: none"> • 他第一次来临 • 他的先锋 • 他的降生和幼年时期 • 他的使命和职分 • 他的受难 • 他的复活 • 他的升天 • 他的再来

在新约圣经,使徒透过拿撒勒人耶稣生命中的两方面来确立他是弥赛亚。一方面是他的复活,另一方面是他应验了弥赛亚的预言。成书时期横跨 1,000 年的旧约,包含接近 300 段弥赛亚来临的经文。这一切预言都在耶稣基督身上应验了,确实实地证明他就是弥赛亚。

1A. 引言

1B. 弥赛亚预言的目的

1C. 神是独一的真神

他有无限的知识,他的话永不落空。

“神非人,必不至说谎,
也非人子,必不至后悔。

他说话岂不照着行呢?

他发言岂不要成就呢?”(民二十三 19)

2C. 万物都遵从他神圣的旨意

“你们要追念上古的事。

因为我是神,并无别神;

我是神,再没有能比我的。

我从起初指明末后的事,

从古时言明未成的事,

说:我的筹算必立定;

凡我所喜悦的,我必成就。”(赛四十六 9-10)

3C. 凭着明证,人必知道弥赛亚是谁

“主说:早先的事,我从古时说明,

已经出了我的口,也是我所指示的;

我忽然行做,事便成就。

所以,我从古时将这事给你说明,

在未成以先指示你,

免得你说:这些事是我的偶像所行的,

是我雕刻的偶像和我铸造的偶像所命定的。”(赛四十八 3、5)

“这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的,论到他儿子——我主耶稣基督。按肉体说,是从大卫后裔生的;按圣善的灵说,因从死里复活,以大能显明是神的儿子。”(罗— 2-4)

2B. 以弥赛亚的预言为凭

1C. 耶稣

“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉,乃是要成全。”(太五 17)

“于是从摩西和众先知起，凡经上所指着我的话都给他们讲解明白了。”(路二十四 27)

“耶稣对他们说：‘这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书，诗篇上所记的，凡指着我的话都必须应验。’”(路二十四 44)

“你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经。然而你们不肯到我这里来得生命。你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我写的话。你们若不信他的书，怎能信我的话呢？”(约五 39 - 40、46 - 47)

“在他们身上，正应了以赛亚的预言，说：你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。”(太十三 14〔有关比喻〕)

“经上记着说：‘我要差遣我的使者在你前面预备道路’，所说的就是这个人。”(太十一 10〔有关施洗约翰〕)

“耶稣说：‘经上写着：匠人所弃的石头已作了房角的头块石头……这经你们没有念过吗？’”(太二十一 42)

“但这一切的事成就了，为要应验先知书上的话。”(太二十六 56)

“那时，他们要看见人子有大能力、大荣耀，驾云降临。”(可十三 26〔参但七 13 - 14〕)

“于是把书卷起来，交还执事，就坐下。会堂里的人都定睛看他。耶稣对他们说：‘今天这经应验在你们耳中了。’”(路四 20 - 21)

“我告诉你们，经上写着说：‘他被列在罪犯之中。’这话必应验在我身上，因为那关系我的事必然成就。”(路二十二 37)

“这要应验他们律法上所写的话，说：‘他们无故地恨我。’”(约十五 25)

2C. 新约作者指出耶稣应验了预言

“但神曾藉众先知的口，预言基督将要受害，就这样应验了。”(徒三 18)

“众先知也为他作见证，说：‘凡信他的人必因他的名得蒙赦罪。’”(徒十 43)

“既成就了经上指着他所记的一切话，就把他从木头上取下来，放在坟墓里。”(徒十三 29)

“保罗照他素常的规矩进去，一连三个安息日，本着圣经与他们辩论，讲解陈明基督必须受害，从死里复活；又说：‘我所传与你们的这位耶稣就是基督。’”(徒十七 2 - 3)

“我当日所领受又传给你们：第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了”(林前十五 3 - 4)。

“这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的。”(罗一 2)

“你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，藉着耶稣基督

奉献神所悦纳的灵祭。因为经上说：看哪，我把所拣选，所宝贵的房角石安放在锡安；信靠他的人必不至于羞愧。”（彼前二 5 - 6）

“他就召齐了祭司和民间的文士，问他们说：‘基督当生在何处？’他们回答说：‘在犹太的伯利恒。因为有先知记着说：犹太地的伯利恒啊，你在犹太诸城中并不是最小的；因为将来有一位君王要从你那里出来，牧养我以色列民。’”（太二 4 - 6）

3C. 基督和他的工作应验了利未记的节期 (Geisler, CTB, 41)

节期(利二十三)	应验在基督身上
逾越节(四月)	耶稣之死(林前五 7)
无酵节(四月)	圣洁的行为(林前五 8)
初熟日(四月)	耶稣复活(林前十五 23)
五旬节(六月)	圣灵浇灌(徒一 5, 二 4)
吹号日(九月)	重新招聚以色列民(太二十四 31)
赎罪日(九月)	耶稣除去我们的罪(罗十一 26)
住棚节(九月)	安息并与基督联合(亚十四 16 - 18)

3B. 预言的重要

- 1C. 断定在新旧约背后有一位具智能的神
- 2C. 确立有神这事实
- 3C. 证实基督具有神性
- 4C. 证明圣经是神所默示的

2A. 预言的幅度

旧约圣经超过 300 段提到弥赛亚的经文，都在耶稣身上应验了。

1B. 反对的意见

这些预言是在耶稣的时代或以后所写的，所以能逐一应验。

2B. 答辩

如果你不认同旧约圣经(一切关于基督的预言都包括在内)在主前 450 年已经成书的话,想想以下一点:七十士译本——希伯来文圣经的希腊文译本——是在埃及多利买·非拉铁夫(Ptolemy Philadelphus)治下(主前 285 - 246)开始翻译的。毫无疑

问,要在主前 250 年开始把圣经译成希腊文,希伯来文圣经就必须经已存在。这足以证明,写下预言的时候与预言在基督身上应验的时候,两者之间至少相隔 250 年。

3A. 预言的应验证明耶稣就是弥赛亚

1B. 他出生的预言

1. 为女人的后裔所生

预言

“我又要叫你与女人彼此为仇;你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头;你要伤他的脚跟。”(创三 15)

应验

“及至时候满足,神就差遣他的儿子,为女子所生,且生在律法以下”(加四 4;另参太一 20)。

犹太文献:《盎克罗的赫尔根》(*Targum Onkelos*)为创世记三章 15 节批注:“我又要叫你与女人彼此为仇;你的儿子和她的儿子也彼此为仇。他会记得你并你(在)从开始时对他所做的事;你也要服从他,直至最终。”(Ethridge, TOJ, 41)

犹太文献:《伪约拿单的他尔根》(*Targum Pseudo Jonathanon*)的创世记三章 15 节则记载:“我又要叫你与女人彼此为仇;你的子孙后裔和她的子孙后裔也彼此为仇。当女人的子孙遵守律法的规定,他们就会针对(你),粉碎你的头;但当他们背弃了律法的规定,你就会针对(他们),伤他们的脚跟。然而,他们将得到补救的方法,而你却没有。将来在弥赛亚作王的日子,他们的脚跟就得医治。”(Bowker, TRL, 122)

古伯(David L. Cooper)发现一项趣事:

在创世记三章 15 节,我们找到第一个跟那称为“女人的后裔”的救世主相关的预言。在原初的神谕中,神预言“女人的后裔”和“蛇的后裔”之间将爆发为时甚久的斗争,“女人的后裔”最终将获胜。这个原始的应许显示,以色列的弥赛亚——世界的救主,将与撒但——人类灵魂的仇敌——争战。它更预言弥赛亚最终大获全胜。有些释经家认为,创世记四章 1 节和应着这个应许,也表明夏娃对这个应许的理解——那节经文记载了夏娃在第一个儿子该隐诞生后所说的话:“我得了个与耶和華相等的男子。”(和合本译作:“耶和華使我得了个男子。”)她对这个原始的应许有正确的理解,但误以为这应许会在她的儿子该隐身上成就。明显地,夏娃相信那个应许的孩子就是耶和華自己。古代某些犹太释经家往往把“天使”一词加插在经文,说夏娃称她的儿子为“耶和華的天使”。但这个主张并没有理据支持。(Cooper, GM, 8, 9)

《新美国标准圣经》(*New American Standard Bible*)把创世记四章1节译作：“她说：‘藉着耶和華的帮助，我得了一个男孩。’”

2. 由童女所生

预言

“因此，主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。”(赛七 14)

应验

“马利亚就从圣灵怀了孕。约瑟……没有和她同房，等她生了儿子，就给他起名叫耶稣。”(太一 18、24-25；另参路一 26-35)

在希伯来文中，“童女”可以用两个字来表达：

1. *bethulah*：指处女(创二十四 16；利二十一 13；申二十二 14、23、28；士十一 37；王上一 2)。根据翁格(M. F. Unger)，约珥书一章 8 节也不是一个例外，因为它是“指到一个女子失去订了亲而不是结了婚的丈夫”。

2. *almah* (蒙着面纱的人)：一个达适婚年龄的女子。这个字在以赛亚书七章 14 节出现过。“透过以赛亚说话的圣灵没有使用 *bethulah*，因为处女和适婚年龄的女子这两个概念必须结合在一个字之内，以符合当时的历史处境，并且配合预言的某个层面：以由童贞女所生的弥赛亚为中心。”(Unger, UBD, 1159)

希腊文则以 *parthenos* 一字来表达“童女”，指的是处女、达适婚年龄的女子，或年轻的已婚妇人、纯洁的处女(太一 23，二十五 1、7、11；路一 27；徒二十一 9；林前七 25、28、33；林后十一 2)。(Unger, UBD, 1159)

七十士译本的译者把以赛亚书七章 14 节翻译成希腊文时，使用了 *parthenos* 这个希腊字。对于他们来说，以赛亚书七章 14 节表示弥赛亚将由一个处女所生。

3. 神的儿子

预言

“我要传圣旨。耶和華曾对我说：你是我的儿子，我今日生你。”(诗二 7；另参代上十七 11-14；撒下七 12-16)

应验

“从天上有声音说：‘这是我的爱子，我所喜悦的。’”(太三 17；另参太十六 16；可九 7；路九 35，二十二 70；徒十三 30-33；约一 34、49)

马可福音三章 11 节：污鬼承认他是神的儿子。

马太福音二十六章 63 节：即使是大祭司也承认他是神的儿子。

亨斯登伯(E. W. Hengstenberg)写道：“即使近期不承认他是神的儿子的人也同意，所有的古代犹太人都认为诗篇(第二篇)是一个关乎弥赛亚的预言；这是毋庸置疑、一致同意的事实。”(Hengstenberg, COT, 43)

“藉着道成肉身，神的长子来到世上(来一 6)。但他的神性、他是神的独生子这

个身份，唯独在他复活的时候——并且透过他的复活——才彰显出来，神公然为他作证。‘按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。’（罗一 3-4）（Fausset, CCEP, 107）

4. 亚伯拉罕的后裔

预言

“并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”（创二十二 18；另参创十二 2-3）
“亚伯拉罕的后裔，大卫的子孙，耶稣基督的家谱”（太一 1）。

应验

“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说‘众子孙’，指着许多人，乃是说‘你那一个子孙’，指着一个人，就是基督。”（加三 16）

当我们发现神仅此一次以自己的名起誓，论到他与列祖的关系，就能领会到创世记二十二章 18 节这次事件是多么重要。

亨利(Matthew Henry)论及创世记二十二章 18 节说：“地上万国都必因你的后裔——一位从你而出的后裔（因为他不是指众多而是指一个后裔，正如使徒也察觉这一点（加三 16））——得福，或套用以赛亚书六十五章 16 节的话：‘为自己求福’。”（Henry, MHCWB, 82）

以上一段经文证实，弥赛亚将出自希伯来族。

5. 以撒的儿子

预言

“神对亚伯拉罕说：‘……从以撒生的，才要称为你的后裔。’”（创二十一 12）

应验

“耶稣……是以撒的儿子”（路三 23、34；另参太一 2）。
亚伯拉罕有两个儿子：以撒和以实玛利。神如今删掉亚伯拉罕的一半血脉。

6. 雅各的儿子

预言

“我看他却不在现时；我望他却不在近日。有星要出于雅各，有权要兴于以色列，必打破摩押的四角，毁坏扰乱之子。”（民二十四 17；另参创三十五 10-12）

应验

“耶稣……是雅各的儿子”（路三 23、34；另参太一 2；路一 33）。

犹太文献：《约拿单的他尔根》（*Targum Jonathan*）诠释创世记三十五章 11 至 12 节说：“神又对他说：我是全能的神，你要生养众多，将来有一族圣洁的子民、一群先

知和祭司从你的儿子而出,又有两个君王从你而出。我所赐给亚伯拉罕和以撒的地,我也要赐给你和你的后裔。”(Ethridge, TOJ, 279)

犹太文献:《盎克罗的他尔根》诠释民数记二十四章 17 节说:“我看他却不在现时;我望他却不在近日。有一君王要出于雅各,弥赛亚也必由以色列所膏立。”(Ethridge, TOJ, 309)

从以上的他尔根可见,犹太人赋予这两段经文弥赛亚的含义。同样地,《主要米示大·民数记》(*Midrash Bamidbar Rabbah*)也把弥赛亚的意思放进这段经文。海尼施(Paul Heinisch)讲述“在哈德良(Hadrian, 主后 132 年)时代,犹太人反抗罗马的枷锁,称他们的领袖巴柯巴(Barkochba)为‘晨星之子’。因为他们相信,巴兰提到有星要出于雅各这神谕,在他身上应验了,神将藉着他彻底摧毁罗马人。”(Heinisch, CP, 44, 45)

亨斯登伯在他的《旧约基督论》(*Christology of the Old Testament*)中指出,“谈到这个统治者,犹太人从很早期开始,便认为弥赛亚唯独或主要跟大卫有间接的关系。他们要不是坚持他与弥赛亚有独特的关系,就直接称那是指到大卫;但后来,大卫及其短暂性的胜利被视为基督及其属灵胜利的象征,而根据这个批注,先知尤其着重的是基督的属灵胜利。”(Hengstenberg, COT, 34)

以撒有两个儿子:雅各和以扫。神如今删掉以撒的一半血脉。

7. 犹大支派

预言

“圭必不离犹大,杖必不离他两脚之间,直等细罗来到,万民都必归顺。”

(创四十九 10;另参弥五 2)

犹太文献:《约拿单的他尔根》诠释创世记四十九章 10 至 11 节说:“君王或统治者必不离犹大的家,律法的教导也必不离他的子孙,直等到弥赛亚君王——他最年幼的儿子——来到,万民都因他的缘故聚集。从犹大家而出的弥赛亚君王是何等俊美!”(Ethridge, TOJ, 331)

犹太文献:《伪约拿单的他尔根》诠释创世记四十九章 11 节说:“那将要从犹大家兴起的君王弥赛亚是何等尊荣!”(Bowker, TRL, 278)

雅各有 12 个儿子,这 12 个儿子衍生出希伯来民族的 12 个支派。神如今删掉以色列 12 个支派中的 11 个。并没有一个支派以约瑟为名,但他的两个儿子以法莲和玛拿西则成为两个支派之首。

应验

“耶稣……是犹大的儿子”(路三 23、33;另参太一 2;来七 14)。

8. 耶西的家系

预言

“从耶西的本必发一条；从他根生的枝子必结果实。”（赛十一 1；另参赛十一 10）

应验

“耶稣……是耶西的儿子”（路三 23、32；另参太一 6）。

犹太文献：《以赛亚书的他尔根》（*Targum Isaiah*）说：“有一位君王将由耶西之子而出，有一受膏者（或弥赛亚）要从他的子孙而生。耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智能和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵。”（Stenning, II, 40）

德里慈（Delitzsch）评论道：“从耶西的残干——即是：被拣选的王族的遗民，他们的家原本兴盛，后却没落——中长出嫩枝（choter），充当树干和树冠；下面被泥土覆盖的根只有一小部分露出地面，发出青绿的幼芽（将会绽放，开花结果）。在预言应验的历史记载中，即使是预言中的语调也捕捉到：从起初便是那么谦卑和不显眼的幼芽，是一个贫穷和受鄙视的拿撒勒人”（太二 23）。（Delitzsch, BCPI, 281, 282）

9. 大卫的家

预言

“耶和華说：‘日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔；他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。’”（耶二十三 5）

应验

“耶稣……是大卫的儿子”（路三 23、31；另参太一 1, 9, 27, 15, 22, 20, 30 - 31, 二十一 9, 15, 二十二 41 - 46；可九 10, 十 47 - 48；路十八 38 - 39；徒十三 22 - 23；启二十二 16）。

德赖弗（S. R. Driver）谈到撒母耳记下七章 11 节：“拿单此刻触及预言的主题——那应许不是在大卫而是在他的子孙身上成就，他又宣告，不是大卫为耶和華建殿，而是耶和華為大卫建立家室。”（Driver, NHT, 275）

敏金（Jacob Minkin）在他的书《迈蒙尼德的世界》（*The World of Moses Maimonides*），引述这位博学的犹太学者的观点：“迈蒙尼德去除了弥赛亚出生和事迹的各种神秘揣测，别人赋予他的超乎常人的非凡能力；迈蒙尼德坚持要视他为一个凡人，他与同侪不同之处不过是比他们伟大、聪明，和更加光芒四射而已。他必定要是大卫家的后代，并且像大卫一样致力研读律法，遵守诫命。”（Minkin, WMM, 63）

“日子将到”是一句常用语，表示弥赛亚的时代开始了（参耶三十一 27 - 34）。（Laetsch, BCJ, 189）

耶西至少有八个儿子（参撒上十六 10 - 11）。神如今删掉了耶西的所有儿子——除了大卫以外。

10. 生于伯利恒

预言

“伯利恒、以法他啊，你在犹大诸城中为小，将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；他的根源从亘古，从太初就有。”(弥五 2)

在马太福音二章 6 节，文士十分肯定地告诉希律，基督将会生在伯利恒。在犹太人之中，基督将出于伯利恒是众所周知的事(参约七 42)。“伯利恒”名字的意思是粮仓，被称为生命之粮的那一位在此出生，也就最适合不过了。(Henry, MHC, 1414)

神如今删掉了世上所有城市，只剩下一个来迎接他道成肉身的儿子。

11. 献上礼物

预言

“他施和海岛的王要进贡；示巴和西巴的王要献礼物。”(诗七十二 10；另参赛六十六)

应验

“耶稣生在犹太的伯利恒。”(太二 1；另参太二 4；路二 4-7；约七 42)

应验

“有几个博士从东方来到耶路撒冷……就俯伏拜那小孩子，揭开宝盒，拿黄金、乳香、没药为礼物献给他。”(太二 1、11)

这段经文本来是指到所罗门，但针对弥赛亚的意思在(诗篇七十二篇)12 至 15 节逐渐增强。

示巴和西巴的居民是住在阿拉伯地的。(Nezikin, BT, 941, 1006)亨利批注马太福音二章 1 及 11 节时说，博士是“从东方来的，以占卜闻名(赛二 6)。阿拉伯被称为东方之地(创二十五 6)，而阿拉伯人就被称为东方人(士六 3)。他们所带来的礼物是当地的土产。”(Henry, MHC, 16)

12. 希律屠杀孩童

预言

“耶和华如此说：在拉玛听见号啕痛哭的声音，是拉结哭她儿女，不肯受安慰，因为他们都不在了。”(耶三十一 15)

应验

“希律见自己被博士愚弄，就大大发怒，差人将伯利恒城里并四境所有的男孩，照着他向博士仔细查问的时候，凡两岁以里的，都杀尽了。”(太二 16)

耶利米书三十一章 17 至 18 节谈及的是以色列民的分散和灭绝。希律屠杀伯利恒的婴孩跟以色列人被放逐有什么关系呢？马太认为耶利米的预言在希律的暴行(太二 17-18)中得应验，或视无辜者被屠杀为以色列或犹太的毁灭，他是否有所误解呢？雷胥(Theodore Laetsch)说：

不,绝对不是。第三十一章的整个段落——由三十章 20 节一直延续至三十三章 26 节——都是关乎弥赛亚的。那四章经文谈及主的救恩临近,弥赛亚将要来,以一种新约的方式重新建立大卫的国度,以赦罪为其根基(三十一-31-34);在这个国度里,每颗疲乏哀痛的心灵都彻底得着安慰(12-14、25 节)。耶和華提到这安慰亦临到失去孩子的母亲身上——她们的婴孩因基督的缘故而被残杀。(Laetsch, BCJ, 250)

2B. 他本性的预言

13. 他是先存的

预言

“伯利恒、以法他啊,你在犹太诸城中为小,将来必有一位从你那里出来,在以色列中为我作掌权的;他的根源从亘古,从太初就有。”(弥五 2)

应验

“他在万有之先(或在万有之先已经存在);万有也靠他而立。”(西一 17;另参约十七 5、24;启一 1-2、17,二 8,二十二 13)

犹太文献:《以赛亚书的他尔根》说:“先知对大卫家说,有一婴孩为我们而生家,有一子赐给我们;律法必担在他身上,他也要守全律法,他的名自古以来一直称为奇妙的策士、全能的神,他是永活的受膏者(或弥赛亚),在他的日子我们将大得平安”(赛九 6)。(Stenning, TI, 32)

犹太文献:《以赛亚书的他尔根》又说:“耶和華以色列的王和救主,万军之耶和華如此说:我就是他,我就是那从亘古直到永远的,除我以外再没有真神”(赛四十四 6)。(Stenning, TI, 148)

亨斯登伯就弥迦书五章 2 节说:“弥赛亚在降生于伯利恒以前早已存在这事实在此得到确立;这里又提到他是永存的。”(Hengstenberg, COT, 573)

14. 他要称为主

预言

“耶和華对我主说:你坐在我的右边,等我使你仇敌作你的脚凳。”(诗一一零 1;另参耶二十三 6)

应验

“因今天在大卫的城里,为你们生了救主,就是主基督。”(路二 11)

“耶稣说:‘这样,大卫被圣灵感动,怎么还称他为主,说:主对我主说:你坐在我的右边,等我把你仇敌放在你的脚下。大卫既称他为主,他怎么又是大卫的子孙呢?’”(太二十二 43-45)

犹太文献:《米大示·诗篇》(Midrash Tehillim)是诗篇的注释,写于主后 200 至 500 年,文献就诗篇二十一章 1 节说:“神以自己的名称呼弥赛亚王,但他的名是什么呢?”

答案是：耶和華是戰士”(出十五 3)。(Laetsch, BCJ, 193)

猶太文獻：寫於主後 200 至 500 年的《耶利米哀歌注釋》(*Echa Rabbathi*, 即“摩西五經及五聖卷詳解”中的耶利米哀歌注釋)對耶利米哀歌一章 16 節有这样的批注：“彌賽亞的名是什麼？亞巴便凱希藍(*Abba ben Cahana*, 主後 200 - 300 年)拉比曾說：他的名是耶和華，從‘這是他的名’一句得到證明”(耶二十三 6, 和合本譯作“他的名必稱為……”)。(Laetsch, BCJ, 193)

“主對我主說，或‘耶和華對阿道乃(*Adonai*)說’，或‘耶和華對我主說’——‘我主’即大衛的主，這不是指到大衛個人，而是他在實際上和屬靈上作為以色列民的代。基督在三卷福音書引述它，正是因為他稱他為以色列及教會的主。‘大衛……稱他為主’而不是‘他的主’。”(*Fausset, CCE, 346*)

15. 他是以馬內利(神與我們同在)

預言

“因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利。”(賽七 14)

應驗

“必有童女懷孕生子；人要稱他的名為以馬內利(以馬內利翻出來就是‘神與我們同在’)。”(太一 23；另參路七 16)

猶太文獻：《以賽亞書的他爾根》為以賽亞書七章 14 節批注說：“因此，主自己要給你們一個兆頭；看啊，一個閨女懷有孩子，她必要生下一個兒子，並要給他起名為以馬內利。”(*Stenning, TI, 24*)

德里慈就以賽亞書九章 6 節說：“我們沒有理由認為彌賽亞這個名字的神(希伯來文 *El*)不是指到以馬內利的神(*Immanu-El*)；何況在以賽亞書，‘*El*’一直被用作神的名字，同時先知也強烈意識到‘*El*’和亞當(即世人)之間的對比，三十一章 3 節(參何十一 9)就是一個清晰的例子。”(*Delitzsch, BCPI, 252*)

16. 他是先知

預言

“我必在他們弟兄中間給他們興起一位先知，像你。我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。”(申十八 18)

應驗

“眾人說：‘這是加利利拿撒勒的先知耶穌。’”(太二十一 11；另參路七 16；約四 19, 六 14, 七 40)

猶太文獻：猶太學者邁蒙尼德在一封致也門群體的信中譴責一個自稱為彌賽亞的人說：“彌賽亞是一個非常偉大的先知，他比所有先知都偉大——除了我們的教師摩西以外……他的地位將比所有先知更高、更尊榮——只有摩西例外。當稱頌的創造主將賜他獨特的能力，那是他沒有賜給摩西的；因為經文論到他說：‘他必以敬畏

耶和華為樂，行審判不凭眼見，斷是非也不凭耳聞’”(賽十一3)。(Cohen, TM, 221)

基督与摩西相比：

1. 童年时得脱离凶残的谋杀。
2. 愿意拯救神的子民(出三10)。
3. 作为耶和華与以色列民之间的中保(出十九16,二十18)。
4. 为罪人代求(出三十二7-14,33;民十四11-20)。

“先生，我看出你是先知。”(约四19)

克里格曼(Aaron J. Kligerman)说：“耶稣时代的犹太人使用‘先知’一词的时候，不但显示他们预期弥赛亚会像申命记十八章所应许的一样，是一个先知，更显示能施行这些神迹的就是那一位应许中的先知。”(Kligerman, MPOT, 22, 23)

“律法本是藉着摩西传的；恩典和真理都是由耶稣基督来的。”(约一17)

17. 祭司

预言

“耶和華起了誓，决不后悔，说：你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。”(诗一一零4)

应验

“同蒙天召的圣洁弟兄啊，你们应当思想我们所认为使者、为大祭司的耶稣。”(来三1)

“如此，基督也不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说：‘你是我的儿子，我今日生你’的那一位；就如经上又有一处说：‘你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。’”(来五5-6)

弥赛亚的子民最终能战胜世界和撒但，那是……肯定的。神所起的誓并不是应用在亚伦的祭司职上，而是应用在我们那位像麦基洗德那样的祭司身上，他成为祭司，“并不是照属肉体的条例，乃是照无穷之生命的大能”。希伯来书七章15节解释“照着麦基洗德的等次”的意思是：“照麦基洗德的样式”。父向子起誓，为的是安慰弥赛亚的子民。乌西雅因僭越祭司职分而受罚一事，表明大卫不可能是这里所描述的君王——祭司(代下二十六16-21)。神这个不寻常的誓言显示，这个君王——祭司职分是前所未有的。大卫死了，但这个像麦基洗德的祭司却永远活着。同样地，撒迦利亚书六章9至15节，尤其是第13节，对弥赛亚有这样的描述：“他要……坐在位上掌王权；又必在位上作祭司”。(Fausset, CCE, 347)

18. 审判官

预言

“因为，耶和華是審判我們的；耶和華是給我們設律法的；耶和華是我們的王；他必拯救我們。”（賽三十三 22）

應驗

“我憑着自己不能做什麼，我怎麼聽見就怎麼審判。我的審判也是公平的；因為我不求自己的意思，只求那差我來者的意思。”（約五 30；另參提後四 1）

猶太文獻：《以賽亞書的他爾根》這樣翻譯以賽亞書三十三章 22 節：“因為耶和華是審判我們的，他以大能領我們出埃及；耶和華是教導我們的，他在西乃把他的律法賜給我們；耶和華是我們的王，他必拯救我們，并按公義為我們在歌革的軍隊上復仇。”（Stenning, TI, 110）

“審判的……設律法的……王——神權統治的完全楷模，唯獨在彌賽亞身上體現：王在司法、立法和行政上的職分，由他親自執行（賽十一 4，三十二 1；雅四 12）。”（Fausset, CCE, 666）

19. 君王

预言

“我已經立我的君在錫安——我的聖山上了。”（詩二 6；另參耶二十三 5；亞九 9）

應驗

“在他頭以上安一個牌子，寫着他的罪狀說：‘這是猶太人的王耶穌。’”（太二十七 37；另參太二十一 5；約十八 33-38）

20. 特別受聖靈膏抹

预言

“耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智能和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈。”（賽十一 2；另參詩四十五 7；賽四十二 1，六十一 1-2）

應驗

“耶穌受了洗，隨即從水里上來。天忽然為他開了，他就看見神的靈彷彿鴿子降下，落在他身上。從天上有聲音說：‘這是我的愛子，我所喜悅的。’”（太三 16-17；另參太十二 17-21；可一 10-11；路四 15-21、43；約一 32）

猶太文獻：《以賽亞書的他爾根》解釋以賽亞書十一章 1 至 4 節說：“有一位君王將由耶西之子而出，有一受膏者（或彌賽亞）要從他的子孫而生。耶和華的靈必住在他身上，就是使他有智能和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈。他必敬畏耶和華，行審判不凭眼見，斷是非也不凭耳聞。但他要以真理審判窮人，以

正直判断世上的穷乏人。”(Stenning, TI, 40)

犹太文献：《巴比伦他勒目·论犹太议会》(*Babylonian Talmud, Sanhedrin II*)说：“弥赛亚——正如经上记着：耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智能和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵。又使他有敏锐的领悟力(wa-hariho)，明白敬畏耶和華的事。亚历山大拉比(R. Alexandri)说：此处教导，他把善行和苦难放在他身上，像石磨(负重)一样。”(Nezikin, BT, 626, 627)

21. 他为神的事焦急

预言

“因我为你的殿心里焦急，如同火烧，并且辱骂你人的辱骂都落在我身上。”(诗六十九 9)

应验

“耶稣就拿绳子做成鞭子，把牛羊都赶出殿去……又对卖鸽子的说：‘把这些东西拿去！不要将我父的殿当作买卖的地方。’”(约二 15-16)

法萨特(A. R. Fausset)写道：“因我为你的殿心里焦急，如同火烧——如同烈火燃烧我(诗一一九 139)。加上‘为你的缘故’(诗六十九 7；参约二 17)一语，显示弥赛亚为神的殿的荣耀而心焦。并且辱骂你人的辱骂都落在我身上——因为我为你的荣耀而愈来愈‘焦急’，以致向人你发出的辱骂都落在我身上。”(Fausset, CCE, 245)

3B. 他的事工的预言

22. 有先锋开路

预言

“有人声喊着说：在旷野预备耶和華的路，在沙漠地修平我们神的道。”(赛四十三 3；另参玛三 1)

应验

“那时，有施洗的约翰出来，在犹太的旷野传道，说：‘天国近了，你们应当悔改！’”(太三 1-2；另参太三 3，十一 10；约一 23；路一 17)

犹太文献：《以赛亚书的他尔根》把以赛亚书四十三章 3 节演绎为：“有人声喊着说：在旷野耶和華的子民面前为你预备道路，在沙漠我们神的会众面前铺平道路。”(Stenning, TI, 130)

23. 在加利利展开事工

预言

“但那受过痛苦的必不再见幽暗。从前神使西布伦地和拿弗他利地被藐视，末后却使这沿海的路，约但河外，外邦人的加利利地得着荣耀。”

应验

“耶稣听见约翰下了监，就退到加利利去；后又离开拿撒勒，往迦百农去，就住在那里。那地方靠海，在西布伦和拿弗他利的边界上。从那时

(赛九 1)

候,耶稣就传起道来,说:‘天国近了,你们应当悔改!’”(太四 12-13、17)

24. 施行神迹

预言

“那时,瞎子的眼必睁开;聋子的耳必开通。那时,瘸子必跳跃像鹿;哑巴的舌头必能歌唱”(赛三十五 5-6;另参赛三十二 3-4)。

应验

“耶稣走遍各城各乡,在会堂里教训人,宣讲天国的福音,又医治各样的病症。”(太九 35;另参太九 32-33,十一 4-6;可七 33-35;约五 5-9,九 6-11,十一 43-44、47)

25. 用比喻来教导

预言

“我要开口说比喻:我要说出古时的谜语。”(诗七十八 2)

应验

“这都是耶稣用比喻对众人说的话;若不用比喻,就不对他们说什么。”(太十三 34)

26. 进入圣殿

预言

“你们所寻求的主必忽然进入他的殿”(玛三 1)。

应验

“耶稣进了神的殿,赶出殿里一切做买卖的人”(太二十一 12;另参约一 14,二 19-21)。

27. 骑驴进入耶路撒冷

预言

“锡安的民哪,应当大大喜乐;耶路撒冷的民哪,应当欢呼。看哪,你的王来到你这里!他是公义的,并且施行拯救,谦谦和和地骑着驴,就是骑着驴的驹子。”(亚九 9)

应验

“他们牵到耶稣那里,把自己的衣服搭在上面,扶着耶稣骑上。走的时候,众人把衣服铺在路上。将近耶路撒冷,正下橄榄山的时候……”(路十九 35-37;另参太二十一 6-11)。

28. 犹太人的“绊脚石”

预言

“匠人所弃的石头已成了房角的头块石头。”(诗一一八 22;另参赛八 14,二十八 16)

应验

“所以,他在你们信的人就为宝贵,在那不信的人有话说:匠人所弃的石头已作了房角的头块石头。”(彼前二 7;另参罗九 32-33)

犹太文献:《以赛亚书的他尔根》对以赛亚书八章 13 至 15 节的批注为:“你们要

称万军之耶和華為聖；你們當畏懼他，讓他成為你們的力量。若你們不留心傾聽，神的道(Memra, 相等於 Logos 的希伯來用語)必臨到你們當中，作為審判，并向以色列眾子的兩家作為擊打的石頭、攻擊的盤石，砸碎並絆倒他們；因為以色列家已跟住在耶路撒冷的猶大家分裂。許多人必在其上絆腳跌倒，而且跌碎，並陷入網羅中，被纏住。”(Stenning, II, 28)

29. 外邦人的“光”

预言

“万国要来就你的光；君王要来就你发现的光辉。”(赛六十三；另参赛四十九 6)

应验

“因为主曾这样吩咐我们说：我已经立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地极。外邦人听见这话，就欢喜了，赞美神的道”(徒十三 47 - 48；另参徒二十六 23, 二十八 28)。

4B. 他被埋葬后各项事件的预言

30. 复活

预言

“因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏。”(诗十六 10)

应验

“他的灵魂不撇在阴间；他的肉身也不见朽坏。”(徒二 31；另参太二十八 6；可十六 6；路二十四 46；徒十三 33)

犹太文献：费连德(Friedlaender)说：“以斯拉之子(Ibn Ezra)经常抓紧机会表明他深信有死人复活的事。”(Friedlaender, EWA, 100)

犹太文献：《巴比伦他勒目·论犹太议会》这样说：“根据米示拿记载，所有的以色列民都在将临的世界中有分，因为经上说：‘你的百姓全都是公义的；他们必永远承受地土，我所栽种的枝子，我手所做的工，使我可以得荣耀。’但以下的人却在当中无分：凡坚持复活不是圣经的教导、妥拉(律法)并非由神所启示的人。”(Nezikin, BT, 601)

31. 升天

预言

“你已经升上高天”(诗六十八 18)。

应验

“他就被取上升，有一朵云彩把他接去，便看不见他了。”(徒一 9)

32. 坐在神的右边

预言

“耶和華對我主說：你坐在我的右边，等我使你仇敵作你的腳凳。”（诗一一零 1）

应验

“他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。”（来一 3；另参可十六 19；徒二 34 - 35）

5B. 在一天之内应验的预言

以下 29 项出自旧约的预言是关于我们主耶稣基督的被卖、受审、受死和被埋的，它们是从主前 1,000 至 500 年这五个世纪内，由不同的声音在不同的时期发出的。但它们全都在 24 小时之内完全应验在耶稣身上。

33. 被朋友出卖

预言

“连我知己的朋友，我所倚靠、吃过我饭的也用脚踢我。”（诗四十一 9；另参诗五十五 12 - 14）

应验

“卖耶稣的加略人犹大。”（太十 4；另参太二十六 49 - 50；约十三 21）

诗篇四十一篇 9 节（中的知己朋友）“直译为‘为我带来平安的人’；他与我亲嘴问安，正如犹太一样”（太二十六 49；参耶二十 10 中的预表）。（Fausset, CCE, 191）

34. 为三十块银钱被卖

预言

“我对他们说：‘你们若以为美，就给我工价。不然，就罢了！’于是他们给了三十块钱作为我的工价。”（亚十一 12）

应验

“我把他交给你们，你们愿意给我多少钱？”他们就给了他三十块钱。”（太二十六 15；另参太二十七 3）

35. 把银钱丢在神的殿

预言

“我便将这三十块钱，在耶和華的殿中丢给窑户了。”（亚十一 13）

应验

“犹大就把那银钱丢在殿里，出去吊死了。”（太二十七 5）

36. 买窑户之地的代价

预言

“我便将这三十块钱，在耶和華的殿中丢给窑户了。”（亚十一 13）

应验

“他们商议，就用那银钱买了窑户的一块田，为要埋葬外乡人。”（太二十七 7）

在以上四个预言，我们发现得应验的预言包括：

1. 被朋友
2. 为了三十块(而不是二十九块)
3. 银钱(而不是金币)
4. 出卖
5. 银钱被丢在(而不是放在)
6. 耶和华的殿
7. 被用来买窑户之地
37. 被门徒舍弃

预言

“击打牧人,羊就分散。”(亚十三 7)

应验

“门徒都离开他,逃走了。”(可十四 50;另参太二十六 31;可十四 27)

雷胥说,撒迦利亚书十三章 7 节“清晰地预言在基督被击打时,门徒所犯的错。因此,基督亲自解释了这节经文(太二十六 31;可十四 27),它亦应验了(参太二十六 56;可十四 50 及以下)。然而,主不会舍弃他的羊。主透过他的‘子’(约五 19 - 20、30),亲自举起他的手,扶助他那些沮丧惊恐的门徒(路二十四 4 - 5、11、17 及以下、37;约二十 2、11 及以下、19、26)。这些软弱的逃兵变成勇敢无敌的使者,传报弥赛亚国度的信息。”(Laetsch, BCMP, 491, 492)

38. 被假见证诬告

预言

“凶恶的见证人起来,盘问我所不知道的事。”(诗三十五 11)

应验

“祭司长和全公会寻找假见证控告耶稣,要治死他。虽有好些人来作假见证,总得不着实据。”(太二十六 59 - 60)

39. 在指控者面前静默无声

预言

“他被欺压,在受苦的时候却不开口”(赛五十三 7)。

应验

“他被祭司长和长老控告的时候,什么都不回答。”(太二十七 12)

40. 受害被压伤

预言

“哪知他为我们的过犯受害,为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚,我们得平安;因他受的鞭伤,我们得医治。”(赛五十三 5;另参亚十三 6)

应验

“于是彼拉多释放巴拉巴给他们,把耶稣鞭打了,交给入钉十字架。”(太二十七 26)

“身体受伤——不仅是心灵忧伤；*mecholal* 一字出自 *chahal*，直译就是刺伤；这十分配合弥赛亚的情况：他的手、足和肋旁都被刺伤（诗二十二 16）。”（Fausset, CCE, 730）

“从头上的荆冠，到被钉在十字架上的脚跟，都伤痕累累。”（Henry, MHC, 826）

41. 被打与被吐唾沫

预言

“人打我的背，我任他打；人拔我腮颊的胡须，我由他拔；人辱我，吐我，我并不掩面。”（赛 1 五十 6；另参弥 五 1）

应验

“他们就吐唾沫在他脸上，用拳头打他；也有用手掌打他的。”（太二十六 67；另参路二十二 63）

犹太文献：《以赛亚书的他尔根》这样批注以赛亚书五十章 6 节：“我任由人打我的背，任由他们在我脸上拔出胡须；我并不掩面，任由人侮辱我、吐我。”（Stenning, TI, 170）

亨利说：“在这样顺服之下，他交出自己，（1）任由人鞭打；……（2）任由人殴打；……（3）任由人吐唾沫；……基督为了我们的缘故甘愿承受这一切，让我们知道他愿意拯救我们。”（Henry, MHC, 816）

42. 被嘲弄

预言

“凡看见我的都嗤笑我；他们撇嘴摇头，说：他把自己交托耶和华，耶和华可以救他吧！耶和华既喜悦他，可以搭救他吧！”（诗二十二 7-8）

应验

“用荆棘编作冠冕，戴在头上，拿一根苇子放在他右手里，跪在他面前，戏弄他，说：‘恭喜，犹太人的王啊！’”（太二十七 29；另参太二十七 41-43）

43. 被十字架压倒

预言

“我因禁食，膝骨软弱；我身上的肉也渐渐瘦了。我受他们的羞辱，他们看见我便摇头。”（诗二零九 24-25）

应验

“耶稣背着自己的十字架出来，到了一个地方，名叫‘髑髅地’，希伯来话叫各各他。”（约十九 17）

“带耶稣去的时候，有一个古利奈人西门，从乡下来；他们就抓住他，把十字架搁在他身上，叫他背着跟随耶稣。”（路二十三 26；另参太二十七 31-32）

耶稣显然非常虚弱，沉重的十字架令他双膝无力，因此要别人替他背起十字架。

44. 手脚被刺

预言

“他们扎了我的手，我的脚。”（诗二十二 16；另参亚十二 10）

应验

“到了一个地方，名叫‘髑髅地’，就在那里把耶稣钉在十字架上”（路二十三 33；另参约二十 25）。

耶稣按着罗马的惯常方式被钉：手脚均被粗大而不锋利的钉子刺穿，好叫身体能挂在木制的十字架上。

45. 与强盗同钉

预言

“因为他将命倾倒，以至于死；他也被列在罪犯之中。”（赛五十三 12）

应验

“当时，有两个强盗和他同钉十字架，一个在右边，一个在左边。”（太二十七 38；另参十五 27 - 28）

布尔兹洛(Josef Blinzler)陈述：“犹太人并没有钉十字架这项刑法。犹太律法规定，拜偶像或亵渎神的人被石头打死后，尸体要被挂起示众，但这不是一种处死的方式，而是在罪犯死后额外加上的刑罚，以表明被处决的人是被神咒诅的；根据申命记二十一章 23 节：‘因为被挂的人是在神面前受咒诅的。’犹太人把这句话应用在被钉十字架的人身上。假若在异教徒眼中，钉十字架是最羞辱和可耻的死刑的话，那么，耶稣时代的犹太人更会视受刑的人为神所咒诅的。”(Blinzler, TJ, 247, 248)

《大美百科全书》(*Encyclopedia Americana*)记载：“在研究钉十字架这项刑罚的历史时，我们必须把它视为罗马法律体系的一部分……举例说，希伯来人是在罗马政府的强迫下才采纳或接受它：在巴勒斯坦归入罗马的版图之前，按希伯来人自己的法律体系，他们是用掷石头执行死刑的。”(EA, 8:253)

“主前 63 年，庞培(Pompey)的军队直捣犹太的首都。巴勒斯坦成为了罗马的省分，但名义上犹太人仍拥有一个傀儡王朝。”(Wilson, DDWD, 262)

因此，在以赛亚书五十三章及诗篇二十二篇描绘的死刑，一直要到数百年后才在犹太地执行。

46. 为逼迫他的人代求

预言

“他却担当多人的罪，又为罪犯代求。”（赛五十三 12）

应验

“父啊，赦免他们；因为他们所做的，他们不晓得。”（路二十三 34）

“这个职分是他在十字架上开始的（路二十三 34），直到如今他在天上也继续执行（来九 24；约壹二 1）。”(Fausset, CCE, 733)

47. 被自己的子民弃绝

预言

“他被藐视，被人厌弃；多受痛苦，常经忧患。他被藐视，好像被人掩面不看的一样；我们也不尊重他。”（赛五十三 3；另参诗六十九 8，一一八 22）

“这在基督身上应验了，就是他的兄弟也不相信他（约七 5）；他来到自己的地方，自己的人却不接待他（约一 11）；他甚至被自己视为兄弟的门徒离弃。”（Henry, MHC, 292）

留意，以下一点进一步证实以赛亚书五十三章具备预言性质：在基督以前的时代，犹太释经家普遍认为以赛亚在此处是论及犹太人的弥赛亚（参见 S. R. Driver, et al., trans., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters*）。唯独在早期基督徒开始极力使用这段经文来为耶稣作证之后，拉比才把它视为犹太人民受苦的描述。但后者的观点是不大可能的，因为以赛亚一贯地以第一人称众数（“我们”）来指犹太人民，对于弥赛亚则使用第三人称单数（“他”），如以赛亚书五十三章所见。（Geisler, BECA, 612）

48. 人无故恨他

预言

“无故恨我的，比我头发还多”（诗六十九 4；另参赛四十九 7）。

应验

“因为连他的弟兄说这话，是因为不信他。官长或是法利赛人岂有信他的呢？”（约七 5、48；另参太二十一 42 - 43；约一 11）

应验

“这要应验他们律法上所写的话，说：‘他们无故地恨我。’”（约十五 25）

49. 朋友都远远地站着

预言

“我的良朋密友因我的灾病都躲在旁边站着；我的亲戚本家也远远地站立。”（诗三十八 11）

应验

“还有一切与耶稣熟悉的人，和从加利利跟着他来的妇女们，都远远地站着看这些事。”（路二十三 49；另参太二十七 55 - 56；可十五 40）

“正当我受苦、最需要他们紧站在身旁的时候，他们却惧怕与我扯上关系会为他们带来危险。仇敌在旁，友伴却远离。这就是弥赛亚的写照”（太二十六 56，二十七 55；路二十三 49；约十六 32）。（Fausset, CCE, 184）

50. 看见的人摇着头

预言

“我受他们的羞辱，他们看见我便摇头。”(诗二零九 25；另参诗二十二 7)

“这个动作暗示，他们所藐视讥讽的这个受苦者是绝望的”(伯十六 4；诗四十四 14)。(Ethridge, TOJ, 148)

“这仿佛说我要完蛋了，我和我的工作都彻底被摧毁”(诗二十二 7；太二十七 39)。(Ethridge, TOJ, 345)

应验

“从那里经过的人讥消他，摇着头”(太二十七 39)。

51. 人瞪眼看他

预言

“我的骨头，我都能数过；他们瞪着眼看我。”(诗二十二 17)

52. 外衣被分，又为内衣拈阄

预言

“他们分我的外衣，为我的里衣拈阄。”(诗二十二 18)

应验

“百姓站在那里观看。”(路二十三 35)

应验

“兵丁既然将耶稣钉在十字架上，就拿他的衣服分为四份，每兵一份；又拿他的里衣，这件里衣原来没有缝儿，是上下一片织成的。他们就彼此说：‘我们不要撕开，只要拈阄，看谁得着。’”(约十九 23 - 24)

若不看看有关十字架事件的描述，旧约诗篇二十二篇中的话看来几近自相矛盾(原文没有分辨出外衣和里衣)。兵丁分了他的外衣，又抽签，让一人独得他的里衣。

53. 受口渴之苦

预言

“我渴了，他们拿醋给我喝。”(诗六十九 21)

54. 人拿苦胆和醋给他

预言

“他们拿苦胆给我当食物；我渴了，他们拿醋给我喝。”(诗六十九 21)

应验

“这事以后，耶稣……说：‘我渴了。’”(约十九 28)

应验

“兵丁拿苦胆调和的酒给耶稣喝；他尝了，就不肯喝。”(太二十七 34；另参约十九 28 - 29)

法萨特写道：“他所受的痛苦本应叫使他受苦的仇敌也心软，但他们却没有给他甘露，而是给他苦胆和醋。兵丁两次拿醋给十字架上的救主喝——第一次混和了苦胆

(太二十七 34)和没药(可十五 23);但他尝过后就不肯喝,因为他不愿意靠麻醉药来逃避痛苦——那正是没药的功效。对于罪犯来说,那是一种仁慈的做法;但对于公义的背罪者而言,那却是一种侮辱。第二次是为了应验经上的话,他呼喊:‘我渴了’,兵丁就再次拿醋给他喝”(约十九 28;太二十七 48)。(Fausset, CCE, 246)

55. 他呼喊被遗弃

预言

“我的神,我的神! 为什么离弃我?”
(诗二十二 1)

应验

“约在申初,耶稣大声喊着说:‘以利! 以利! 拉马撒巴各大尼?’就是说:‘我的神! 我的神! 为什么离弃我?’”(太二十七 46)

诗篇二十二篇“重复呼喊‘我的神’两次(1节)是意味深长的,这暗示即使表面看来神离弃了受苦者,但他坚信神仍然是他的神这个事实。这是他克服绝望的良方,也是他对神的恳求,恳求他介入拯救他。”(Fausset, CCE, 148)

这呼喊把人的注意力带返诗篇二十二篇之上。基督引述了这篇诗的第一节,而这篇诗显然是预言钉十字架的事。

56. 把自己交在神手中

预言

“我将我的灵魂交在你手里。”(诗三十一 5)

应验

“耶稣大声喊着说:‘父啊! 我将我的灵魂交在你手里。’”(路二十三 46)

57. 一根骨头也不折断

预言

“又保全他一身的骨头,连一根也不折断。”(诗三十四 20)

应验

“只是来到耶稣那里,见他已经死了,就不打断他的腿。”(约十九 33)

虽然圣经没有明言,但另外还有两段关于他骨头的预言,毫无疑问完全应验了。

1. “我的骨头都脱了节”(诗二十二 14)。单靠手脚支撑,把整个身体挂在十字架上,容易导致全身骨头脱臼。特别是我们留意到,耶稣的身体被挂在十字架上的程序,是先平放在地上,然后才被举起的。

2. “我的骨头,我都能数过;他们瞪着眼看我。”(诗二十二 17)当他被挂在十字架上时,他的骨头都可以看得清清楚楚。钉十字架使他的身体被拉长,骨头就更为平常突显。

58. 心脏破裂

预言

“我心在我里面如蜡熔化。”(诗二十二 14)

有血和水从他被刺的肋旁流出来，显示他的心脏确实破裂了。

应验

“惟有一个兵拿枪扎他的肋旁，随即有血和水流出来。”(约十九 34)

59. 肋旁被扎

预言

“他们必仰望我，就是他们所扎的”(亚十二 10)。

雷霄写道：“在此加上了一句值得留意的话。主耶稣说他自己被人所扎，扎他的人必要仰望他和为他哀哭。

“‘扎’这个字——意即刺穿——有九次是指到被剑或矛所刺(民二十五 8；士九 54；撒三十一 4；代上十 4；赛十三 15；耶三十七 10(受伤)，五十一 4；亚十二 10，十三 3)；有一次是指到被饥饿折磨，其痛苦比被刀剑所刺更甚”(哀四 9)。(Laetsch, BCMP, 483)

应验

“惟有一个兵拿枪扎他的肋旁”(约十九 34)。

60. 遍地黑暗

预言

“主耶稣说：到那日，我必使日头在午间落下，使地在白昼黑暗。”(摩八 9)

按犹太人的算法，由日出至日落共分为 12 个小时，因此，第六个小时(和合本作“午正”)即约中午十二时，而第九个小时(和合本作“申初”)即约下午三时。

应验

“从午正到申初，遍地都黑暗了。”(太二十七 45)

61. 被安葬在财主的坟墓里

预言

“人还使他与恶人同埋，谁知死的时候，与财主同葬。”(赛五十三 9)

应验

“有一个财主，名叫约瑟，是亚利马太来的……去见彼拉多，求耶稣的身体……约瑟取了身体，用干净细麻布裹好，安放在自己的新坟墓里”(太二十七 57-60)。

4A. 藉着预言应验,证明耶稣是弥赛亚

1B. 异议:所谓在耶稣身上应验预言,不过是由他一手策划

在《逾越节的计谋》(*The Passover Plot*)书中,激进的新约学者宋费(H. J. Schonfield)提出一项见解,认为耶稣毫无恶意地扮作弥赛亚,佯装自己“应验”了预言,好能证明他的宣称。(Schonfield, H. J., 35 - 38)

首先,这个观点跟前面提及的耶稣的真正性格完全相反。它假定耶稣是史上最大的骗子之一,又假设他说不上是一个善良的人,更遑论拥有福音书赋予他的完美形象。有好几方面的证据证明这个论点是完全不可信的。

其次,要应验旧约对弥赛亚的预言,就要控制许多不同事件的发生,耶稣根本没有可能做到。举例说,他无法控制自己在哪里出生(弥五 2)、怎样从一个童贞女所生(赛七 14)、在什么时候死亡(但九 25)、要出自哪一支派(创四十九 10)及哪一家系(撒下七 12),又或是其它能应验预言的生平事迹。

第三,除非是有超自然能力,否则耶稣没有可能控制某些事情的发展,也无法控制别人的反应,以促使他应验这一切预言,其中包括:约翰为他开路(太三)、指控他的人的反应(太二十七 12)、兵丁怎样为他的衣服拈阄(约十九 23 - 24),以及他们怎会用枪扎他的肋旁(约十九 34)。

事实上,即使宋费也承认,当罗马人真的用枪扎基督时,这个计谋就失败了。事实是,拥有这一切能力的人根本就是神——这是“逾越节理论”极力逃避的事实。简言之,跟接受这些预言应验是超自然的作为相比,我们需要更大的神迹才能相信“逾越节的计谋”。(Geisler, BECA, 585)

答辩:除非我们明白到许多关于弥赛亚的预言是完全超出耶稣的人力控制范围以外,否则,以上异议的确看似可信。这些预言包括:

1. 出生的地点(弥五 2)
2. 出生的时间(但九 25;创四十九 10)
3. 怎样出生(赛七 14)
4. 被出卖
5. 怎样死亡(诗二十二 16)
6. 人们的反应(嘲弄、吐唾沫、瞪视等等)
7. 被扎
8. 被埋葬

2B. 异议：耶稣应验预言属纯巧合

批评者会说：“你也可以找到关于甘乃迪、马可路德金、纳塞(Nasser)以及其他伟人之死的预言，它们都逐一应验了。”

答辩：不错，我们可以在其他人身上找到一两项应验了的预言，但却找不到能应验全数 61 项重大预言的人！麦尔道(Fred John Meldau)在《新旧约中的弥赛亚》(*Messiah in Both Testaments*)中列出了关于弥赛亚的预言，如果你能找到一个人——无论是活着或已逝的人，除了耶稣以外，能够应验半数麦尔道列出的预言，那么，丹佛(Denver)的基督教维多利亚出版社(Christian Victory Publishing Company)就会赏你 1,000 美元。相信大学中有不少人会用得着这笔意外之财哩！

歌珊大学(Goshen College)美国科学盟会(American Scientific Affiliation)的哈斯勒(H. Harold Hartzler)为董彼得(Peter Stoner)的著作撰写前言，他写道：“《科学讲座》(*Science Speaks*)一书的文稿经过美国科学盟会的其中一个委员会及该会的行政会议仔细审核，结果发现当中陈述的科学数据大体而言都是准确可靠的。当中数学上的分析都是以绝对稳妥的或然率原则为基础，而董教授也是以正当合理的方式来运用这些原则。”(Hartzler, “F”, 援引于 Stoner, SS)

以下引用董彼得的《科学讲座》一书中有关或然率的数据，以证明科学的或然率已把纯属巧合这个理论推翻。董彼得指出，把现代科学的或然率套用在八个预言之上：

1. 第 10 项
2. 第 22 项
3. 第 27 项
4. 第 33 及 44 项
5. 第 34 项
6. 第 35 及 36 项
7. 第 39 项
8. 第 44 及 45 项(钉十字架)

我们发现，一个人一直活到如今而又能应验这八个预言的机会是 1017 [即 10 的 17 次方] 分之一 [即 $100,000,000,000,000,000(1$ 之后有 17 个零) 分之一。为了帮助我们掌握这个或然率是何等巨大，董彼得用了一个比方来阐明它，他假设] 我们把 1017 个银币铺在美国得克萨斯州的地面上。铺满整个州之后，应有两尺深。这时，我们在其中一个银币上做记号，然后混在全州的银币之中，叫一个蒙上双眼的人四处任意搜索，要找出那个做了记号的银币来。他找着的机

会是多少？机会正等于先知写下八个预言（假设他们是凭自己的智能写下的），而从他们写下预言的时候直到如今，这八个预言又在同一个人身上逐一应验。

这些预言要不是由神所默示，就是先知按己意写下的。按后者的情况而言，先知有 1017 分之一的机会叫这些预言在同一个人身上应验；但它们却在基督身上逐一应验了。这意味着单单应验了这八个预言，就能证实它们是神所默示的，而它们的误差只是 1017 分之一。（Stoner, SS, 100 - 107）

董彼得又针对 48 个预言作出计算，然后报告：

我们发现，要在一个人身上应验全数 48 个预言，机会是 10157 分之一。10157 确实是一个很大的数目，而 10157 分之一所代表的的是一个极微细的机会。我们尝试把它具体化吧。我们一直使用的银币体积已经太大了，必须选一种体积较小的对象。据我们所知，电子是一种细小的对象。若要把它们单行排列成一寸长的直线，就需要 2.5 乘 1015 个电子。假设我们要逐一数出这堆电子，以每分钟数 250 个的速度计算，即使是日以继夜地数，也要数 19,000,000 年，才能数完这一寸长的电子。如果我们有一立方寸的电子，以每分钟数 250 个的均速计算，就需要 19,000,000 乘 19,000,000 乘 19,000,000 年，或 6.9 乘 10²¹ 年才能数完。

介绍完电子之后，我们要返回 10157 分之一这个机会率上。假设我们在这堆电子之中拿一个出来做记号，然后把它混进这堆电子中，再叫一个蒙着双眼的人把它找出来。他找到的机会有多少？这堆电子的数目究竟是多少？它们的数目必定大得叫人难以置信。（Stoner, SS, 109 - 110）

这就是在同一个人身上应验 48 个预言的机会。

3B. 异议：灵媒也能发出像圣经中的预言

当代批评圣经预言的人提出，灵媒作出的预言也跟圣经的不相伯仲。可是，灵媒和圣经中从不出错的先知其实却有天渊之别（参 *Miracle and Magic*）。事实上，试验先知的其中一个方法就是看看他有没有说过不能应验的预言（申十八 22）。预言若不应验，这假先知便要被打死（十八 20）——若人不能绝对肯定自己的信息是从神而来，就必定会因这个做法而却步。圣经中的先知发出了数以百计的预言，当中没有一个是落空的。一项在 1975 至 1981 年间进行的、以灵媒所作的预言为对象的研究显示，在 72 个预言之中，只有六个在某程度上应验。其中两个是含混不清的，另外两个则算不上什么预言——美国和俄罗斯仍然保持其领导地位，而且也不会发生世界大战。1976 年版的《人民年鉴》（*The People's Almanac*）研究了最著名的

25 个灵媒所发出的预言；结果是，在全数 72 个预言之中，有 66 个（即 92%）是完全错误的。（Kole, MM, 69）那百分之八的成功率可以轻易地以巧合和对环境的常识来解释。灵媒竟然没有预言到 1993 年发生的各项重大而出人意表的事，例如：篮球明星米高佐敦（Michael Jordan）退休、美国中西部发生大水灾，以及以色列和巴勒斯坦解放组织签订了和约。他们的错误预言包括：英女皇成为修女、晚间电视节目“今夜秀”（The Tonight Show）的主持人将被更换等。（*Charlotte Observer* 12/30/93）

同样地，诺斯达姆（Nostradamus）那备受重视的“预言”却没有带来什么惊喜。跟普遍的观念相反，他从没有就美国加州大地震发生的地点或年分作过预言。他大部分“著名”的预言，如希特拉（Adolf Hitler）的兴起等，都是含糊非常的。正如其它灵媒一样，他的预言经常都落空；按照圣经的准则来说，他不过是一个假先知。（Geisler, BECA, 615）

4B. 弥赛亚来临的时间

1C. 杖被除去

“圭必不离犹大，
杖必不离他两脚之间，
直等细罗来到，
万民都必归顺。”（创四十九 10）

在这段经文中，“圭”是指“支派的杖”。以色列有 12 个支派，每个支派都有属于自己的“杖”，上面刻有支派的名字。因此，犹大“支派的杖”或“支派的身份”在细罗来到之前都不会丧失。多个世纪以来，犹太或基督徒释经家都认为“细罗”是代表弥赛亚。

我们知道在被掳巴比伦的 70 年间，犹大国被剥夺国家主权；但在那段时期仍未失其“支派的杖”或“国民身份”。他们即使被掳，仍然拥有自己的立法者和审判官（参拉一 5、8）。

因此，根据这段经文以及当时犹太人的观点，弥赛亚来临的时候有两个征兆：

1. 犹大失去了杖或其身份。
2. 司法权被打压。

杖离开犹大的首个可见征兆就是：非犹太裔的大希律承继了马加比王朝的统治权；马加比王朝的统治者都是属于利未支派的，他们也是在耶路撒冷统治的最后一代犹太君主。（*Sanhedrin, folio 97, verso.*）（*Maccabees, Book 2*）

马克士（Le Mann）在《在犹太议会面前的耶稣》（*Jesus before the Sanhedrin*）一书中，以“犹太议会的司法权在基督受审前已受制 23 年”为第二章的题目；当中提及的限

制包括丧失判处死刑的权力。

这件事发生在希律的儿子和继承人亚基老被罢免后,即主后 11 年。(Josephus, AJ, Book 17, Chap. 13, 1-5)受奥古斯都任命的各个巡抚夺去了犹太议会的至高权力,好使他们能独揽判处死刑的主权。所有被罗马帝国征服的国家都被剥夺了宣判死刑的权力。塔西图(Tacitus)写道:“罗马人唯独保留了生杀大权,其它一切都弃而不顾。”

然而,犹太议会仍拥有某些权力,包括:

1. 把人逐出会堂(约九 22)
2. 监禁(徒五 17-18)
3. 体罚(徒十六 22)

他勒目也承认,“在圣殿被毁前 40 多年,犹太人已没有权宣判死刑。”(Talmud, Jerusalem, Sanhedrin, fol. 24, recto.)然而,犹太人似乎不可能直到那个时候才失去判处死刑的权柄。这个权柄可能在利波尼斯(Coponius)的时候——即主后 7 年——经已丧失。(Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds et les autres sources Rabbinique, p. 90: Paris, 1867.)犹太拉比拉克蒙(Rachmon)说:“当犹太议会的成员得悉他们被剥夺了生杀之权时,他们普遍都陷于恐慌之中;他们披麻蒙灰,呼喊道:‘我们有祸了,杖已离开犹太,但弥赛亚却仍未来到!’”(LeMann, JBS, 28-30)

约瑟夫亲眼见证了这个没落的过程,他写道:“在巡抚非斯都死后,阿尔比努(Albinus)正要接任之际,大祭司亚拿努(Ananus)认为这是重组犹太议会的大好良机。于是,他命人把那称为基督的耶稣的兄弟雅各以及其余数人,带到这个仓促组成的议会前,并宣告要用石头把他们打死。耶路撒冷城中的所有智者和严守法律的人对此举均表不满……有些人甚至来到正在前往亚历山太的阿尔比努面前,向他报告这违法之举,告诉他亚拿努未经罗马政府批准,就非法地召集了犹太议会。”(Josephus, AJ, Book 20, Chap. 9, Section 1)

犹太人为了挽回面子,设法为未能判处死刑一事找寻借口。举例说,他勒目(Bab., Aboda Zarah 或 Of Idolatry, fol. 8, recto.)记载:“犹太议会的成员有鉴于以色列境内的谋杀犯剧增,根本无法把他们全部判处死刑,因此下结论(说):‘我们最好还是改换平常开会的地点,以避免判处死刑。’”关于这一点,迈蒙尼德补充(Constitution Sanhedrin, Chap. 14)道:“第二圣殿被毁之前 40 年,虽然圣殿犹在,但以色列已停止刑事的刑罚。原因是犹太议会的成员已撤离抛石厅,不再在那里召开会议。”(LeMann, JBS, 30-33)

莱富特(R. H. Lightfoot)补充(Evangelium Matthaei, horae hebraicae, pp. 275, 276,

Cambridge, 1658):

犹太议会的成员……决定，只要以色列一日在罗马政府的管治下，以色列子民的生命一日受着他们的威胁，就不会判处死刑。正当犹大四面受敌，犹大地因罗马军团的行军而震动时，把亚伯拉罕的子孙判以死刑，岂不是侮辱了古代列祖之血吗？以色列中最微小的一个，岂不会因他是亚伯拉罕的后裔而比任何一个外邦人都优越吗？因此，我们撤出抛石厅这个唯一能判处死刑的地方吧，让我们藉着自愿放逐和无声的公义作出抗议，显示即使罗马统治了世界，也支配不了犹大的生命和律法。（Lightfoot, EM, 援引于 LeMann, JBS, 33, 34, 38）

他勒目(Bab., Sanhedrin, Chap. 4, fol. 51b)记载：“既然犹太议会不再拥有死刑的裁判权，这个管治团体就没有实际的功能，直到弥赛亚的日子。”(Nezikin, BT, 346)

司法权一旦遭到压制，犹太议会便名存实亡。不错，权已离开，犹大已丧失其统治或司法权。这是犹太人自己也知道的！“我们有祸了，权已离开犹大，但弥赛亚却仍未出现！”(Talmud, Bab., Sanhedrin, Chap. 4, fol. 37, recto.)他们的弥赛亚是一个年轻的拿撒勒人，正活在他们当中，但他们竟蒙然不知。

2C. 圣殿被毁

“你们所寻求的主必忽然进入他的殿”(玛三 1)。

这节经文以及另外四段经文(诗一一八 26; 但九 26; 该二 7-9; 亚十一 13)都指出，在弥赛亚来的时候，耶路撒冷的圣殿仍然存在。这一点非常重要，因为我们知道圣殿是在主后 70 年被毁的，且从未得以重建！

“过了六十二个七，那受膏者必被剪除，一无所有，必有一王的民来毁灭这城和圣所”(但九 26)。

这句话值得留意！按照时间的次序是：

1. 弥赛亚来临(这是经文暗示的)
2. 弥赛亚被剪除(死亡)
3. 城(耶路撒冷)和圣所(圣殿)被毁

圣殿和圣城在主后 70 年被提多和他的军队毁灭；因此，要不是弥赛亚已经来到，就是预言落了空。

3C. 日子的应验

但以理书九章 24 至 27 节记载了一个关于弥赛亚的预言，这个预言分为三个明确的部分，包括 70 个七(年)，或 490 年。第一个部分表明，到 69 个七完结时，弥赛亚将临到耶路撒冷。(七个七和 62 个七应等于 69 个七年时期，跟“七十年”(但九 2)不同。)69 个七年即 483 年，第 25 节记载的重建耶路撒冷的命令就展开了这 483 年的

时期。

第二部分表明,弥赛亚来到后,将被剪除(指到他的死)。然后,要来的那王将毁灭耶路撒冷和圣殿,以最后一个七年期结束 70 个七,或 490 年。

根据但以理书九章 24 至 26 节,以上一切事情将于 69 个七之后发生。可是,但以理书九章 24 节提到 70 个七(7 + 62 + 1),而不是 69 个七。最后一个七见于九章 27 节。许多学者相信,九章 27 节所指的是另一个人和另一段时间,跟九章 26 节的不同。虽然作者亦提到王,但那可能是指另一个王,他将在较后的时期才出现。(在预言中,双重指涉是非常普遍的。举例说,某个预言可能先指到大卫王,后又指到基督。)这从他们的行动得到证实:九章 27 节的王强行禁止犹太人在圣殿内进行一切祭祀及供献的事,但九章 26 节的王则把整座圣殿摧毁了!所以,前者可能在圣殿重建后才出现,而圣殿至今仍未重建。无论怎样诠释第 70 个七(即预言中的最后一个七年期),预言中的首两个部分仍然能够被历史验证。有关但以理这个预言的进一步论述,请参《基督生平年代志》(*Chronological Aspects of the Life of Christ*)。(Hoehner, CALC, 17)

1D. 经文

为你本国之民和你圣城,已经定了七十个七。要止住罪过,除净罪恶,赎尽罪孽,引进永义,封住异象和预言,并膏至圣者。

你当知道、当明白,从出令重新建造耶路撒冷,直到有受膏君的时候,必有七个七和六十二个七。正在艰难的时候,耶路撒冷城连街带濠都必重新建造。

过了六十二个七,那受膏者必被剪除,一无所有;必有一王的民来毁灭这城和圣所,至终必如洪水冲没。必有争战,一直到底,荒凉的事已经定了。

一七之内,他必与许多人坚定盟约;一七之半,他必使祭祀与供献止息。那行毁坏可憎的如飞而来,并且有忿怒倾在那行毁坏的身上,直到所定的结局。(但九 24-27)

2D. 诠释预言

1E. 预言的重点

(材料取自加利福尼亚州台伯特神学院罗斯卡(James Rosscup)博士的课堂讲义)有关但以理的百姓——以色列,以及但以理之城——耶路撒冷(24 节)

提及两个王:

1. 弥赛亚(25 节)

2. 那要来的王(26 节)

70 个七的时期(24 节):

1. 作为一整体(24 节)

2. 分为三个时期：七个七、62 个七，以及一个七(25、27 节)

明确地指出 70 个七的开始(25 节)。

弥赛亚在 62 个七结束后出现(25 节)。

那要来的王把城和圣所毁灭(26 节)。

以色列与将要来的王在最后一个七年之始立约(27 节)；这约将在七年的中期被毁(27 节)。

70 个七年结束时，以色列将得着永远的义(24 节)。

2E. 70 个七所指的时期

犹太对于“七”的概念：

1. “七”的希伯来文为 *shabua*。

2. 对于犹太人来说，以“七”来指日或年，都是十分普遍的。“在某些方面而言，它有更重要的意思。”(McClain, DPSW, 13)

3. 利未记二十五章 2 至 4 节阐明了以上的事实。利未记二十五章 8 节则显示七可以作为一个倍数单位。

如前所述，有好几个理由叫我们相信，但以理书中提及的 70 个七是指 70 个七年。

1. 但以理在该章的开首一直都有谈及年这个单位和七的倍数(但九 1 - 2)。

2. 但以理知道以色列人被掳巴比伦，是因为他们干犯了安息年；既然他们要被掳 70 年，显示他们有 490 年未能守安息年(利二十六 32 - 35；代下二十六 21；但九 24)。

3. 把 70 个七理解为 70 个七年，是一致而合理的做法。

4. 在但以理书十章 2 至 3 节可找到 *shabua*。按上文下理，可知道那是指到日子而言；直译就是“三个七日”。如果但以理在九章 24 至 27 节也是指到“日”，为什么我们找不到像第十章那样的表达方式？明显地，第九章所指的是“年”。

3E. 预言中年期的长度

圣经中的历法应按圣经的标准来理解。

1. 按历史的角度：比较创世记七章 11 节和八章 4 节；并把这两段经文跟七章 24 节和八章 3 节作比较。

2. 按预言的角度：提到大灾难时期的经文有许多，各使用了不同的用语，但它们的共通点是以 360 天为一年。

但以理书九章 27 节：第 70 个七之“半”(那显然是指三年半)

但以理书七章 24 至 25 节：“一载、二载、半载”(即三年半)

启示录十三章 4 至 7 节：“四十二个月”(等于三年半)

启示录十二章 13 至 14 节：“一载二载半载”

启示录十二章 6 节：“一千二百六十天”(或三年半)

4E. 70 个七之始

在以色列的历史中,有几项谕令可能标志着 70 个七的开始。它们包括:

1. 主前 539 年古列的谕令(拉一 1-4)。
2. 主前 519 年大利乌的谕令(拉五 3-7)。
3. 主前 457 年亚达薛西给以斯拉的谕令(拉七 11-16)。
4. 主前 444 年亚达薛西给尼希米的谕令(尼二 1-8)。(Hoehner, CALC, 131)

然而,只有一项谕令准确地符合所有的资料,那就是第四项——亚达薛西给尼希米的谕令。

就预言的起始点,威尔逊(J. D. Wilson)评论道:

那项……谕令就是尼希米记二章所记载的。那时是亚达薛西王第二十年;虽然没有记载谕令的内容,却不难辨认出它的主题。尼希米听闻耶路撒冷一片荒凉,满脸愁容。王问他为什么忧愁,尼希米就回答:“我列祖坟墓所在的那城荒凉,城门被火焚烧。”王就容许他发出请求,他随即求王颁布谕令,“求王差遣我往那城去,我好重新建造。”于是,王就差遣他重建耶路撒冷。

这谕令就是“重新建造耶路撒冷的谕令”;再没有其它谕令允许人重建这城。这谕令批准了重建的工作,而尼希米记就叙述了工程怎样进行。有些人提出了不同种类的理论,以另一些谕令为起始点,但却免不了产生许多疑虑。尼希米记第二章的这项谕令就是重建耶路撒冷的命令,再没有其它谕令批准人重建该城。所有其它的谕令都只不过是准许圣殿的重建而已。(Wilson, DDWD, 141, 42)

这谕令是在主前 444 年颁布的,证据如下:

1. “亚达薛西王二十年尼散月”(尼二 1)。
2. 亚达薛西王是在主前 465 年登基。
3. 圣经中没有明确记载日期,因此根据犹太人的习惯,那日期应是该月的第一天,即主前 444 年尼散月 1 日。
4. 按照我们的历法,即是主前 444 年 3 月 5 日。

5E. 首七个七年的终结

1. 重建耶路撒冷的工作花了 49 年时间(25 节)。
2. 希伯来的预言终止和旧约正典玛拉基书的完成时间是值得注意的,那就是主前 444 年之后的 49 年。

如果但以理是正确的话,颁布重建耶路撒冷的谕令(主前 444 年尼散月 1 日)至

弥赛亚来到耶路撒冷之间，就相距了 483 年(69 x 7 年)；按照犹太的预言，每年有 360 天，即共 173,880 天。

69 个七的最后一项事件是基督向以色列表明自己就是弥赛亚，那是撒迦利亚书九章 9 节所预言的。赫拿(Harold Hoehner)彻底研究过但以理书的这个预言以及其对应的日期，并计算出这项事件的日期：

把 69 乘 7 年再乘 360 天，就得出 173,880 天。主前 444 年跟主后 33 年之间相距阳历 476 年。把 476 乘 365.24219879 天，或 365 天 5 小时 48 分 45.975 秒 [每年有 365 又四分之一天]，就得出 173,855 天 6 小时 52 分 44 秒，或 173,855 天。这样，我们就只需要解释主前 444 年跟主后 33 年之间所剩下的 25 天空隙。3 月 5 日(主前 444 年)加上 25 天，就是 3 月 30 日(主后 33 年)，即主后 33 年尼散月 10 日。这天就是耶稣凯旋进入耶路撒冷的日子。(Hoehner, CALC, 138)

6E. 69 个七和 70 个七之间的距离

在 69 个七结束和 70 个七开始之间，必须有两件事情发生：

1. 弥赛亚被“剪除”(但九 26)。

基督是在他凯旋进入耶路撒冷之后的那个星期五，即主后 33 年 4 月 3 日被钉十字架的。

2. 耶路撒冷和圣殿被毁(但九 26)。

韦尔逊论到预言的这一部分说：

这事以后，罗马皇帝(提多)派遣一支军队完全摧毁耶路撒冷城和圣殿。这次破坏是彻彻底底的。圣殿不仅被玷污，像安提阿古·伊皮法尼(Antiochus Epiphanes)所做的那样，而是彻底被摧毁。自此之后，圣殿再没有竖立在耶路撒冷。犹太人的礼仪也告一段落，再没有恢复过来，也不能恢复。自从耶路撒冷陷落后，再没有祭司职分，因为亚伦的所有子孙都被杀绝了。再没有祭司献祭，大祭司也不能献赎罪祭；因为旧的约就在那可怕的灾难中结束了。当神的羔羊被献在十字架上的时候，人就不再需要献祭，它亦已丧失了其功效；但它的外壳仍保留了 40 年。耶路撒冷在主后 70 年被毁时，这外壳亦被除掉了。(Wilson, DDWD, 148, 149)

3D. 概要

因此，但以理准确地预言到关乎弥赛亚的 70 个七。即使但以理书真的是在主前 165 年成书，这一切事件都至少是在 200 年后应验。

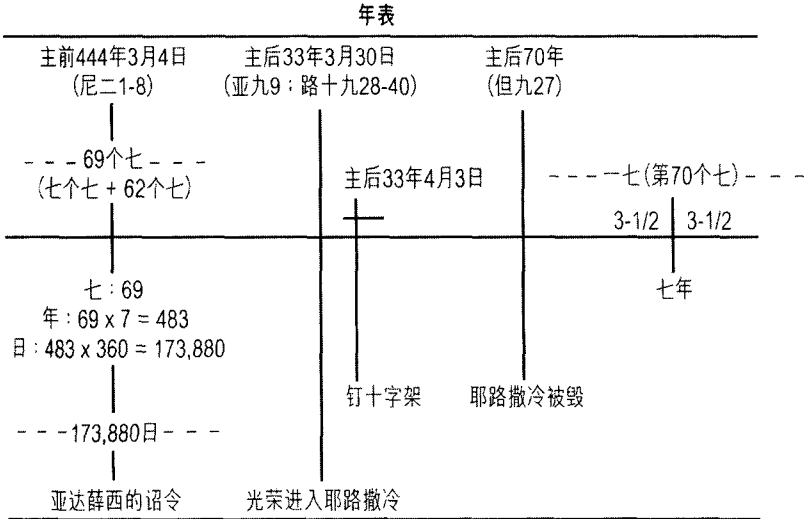
它们包括：

1. 弥赛亚来临。

2. 弥赛亚死亡。

3. 耶路撒冷和圣殿被毁。

预言的第三部分——即有关第七十个七的事件,则还未发生。



5A. 总结: 在基督身上完全应验的旧约预言

在《基督徒信仰的根基》(*The Basis of Christian Faith*)这本基督教现代的护教学书中,韩富乐(Floyd Hamilton)写道:“李登主教(Canon Liddon)是这方面的权威,他指出在旧约中有 332 个明确的预言在基督身上完全应验了”(Hamilton, BCF, 160)。斐恩(J. Barton Payne)在他的《圣经预言百科全书》(*Encyclopedia of Biblical Prophecy*)中则列出了 191 项。(Payne, EBP, 665 - 670)

1B. 他第一次来临

事件: 创三 15; 申十八 15; 诗八十九 20; 赛九 6, 二十八 16, 三十二 1, 三十五 4, 四

十二 6, 四十九 1, 五十五 4; 结三十四 24; 但二 44; 弥四 1; 亚三 8

时间: 创四十九 10; 民二十四 17; 但九 24; 玛三 1

他的神性: 诗二 7, 11, 四十五 6 - 7, 11, 七十二 8, 八十九 26 - 27, 二零二 24 - 27,

一一零 1; 赛九 6, 二十五 9, 四十 10; 耶二十三 6; 弥五 2; 玛三 1

家系: 创十二 3, 十八 18, 二十一 12, 二十二 18, 二十六 4, 二十八 14, 四十九 10;

撒下七 14; 诗十八 4 - 6, 50, 二十二 22 - 23, 八十九 4, 一三二 11; 赛十一 1;

耶二十三 5, 三十三 15

2B. 他的先锋

赛四十 3; 玛三 1, 四 5

3B. 他的降生和幼年时期

事件: 创三 15; 赛七 14; 耶三十一 22

地点: 民二十四 17、19; 弥五 2

博士来朝: 诗七十二 10、15; 赛六十 3、6

下到埃及: 何十一 1

无辜者被杀: 耶三十一 15

4B. 他的使命和职分

使命: 创十二 3, 四十九 10; 民二十四 19; 申十八 18 - 19; 诗二十一 1; 赛五十九 20; 耶三十三 16

像麦基洗德般的祭司职分: 诗一一零 4

像摩西般的先知职分: 申十八 15

使外邦人悔改: 赛十一 10; 申三十二 43; 诗十八 49, 十九 4, 一一七 1; 赛四十二 1, 四十五 23, 四十九 6; 何一 10, 二 23; 珥二 32

加利利的事工: 赛九 1 - 2

神迹: 赛三十五 5 - 6, 四十二 7, 五十三 4

受圣灵恩膏: 诗四十五 7; 赛十一 2, 四十二 1, 五十三 9, 六十一 1 - 2

传道: 诗二 7, 七十八 2; 赛二 3, 六十一 1; 弥四 2

洁净圣殿: 诗六十九 9

5B. 他的受难

被犹太人和外邦人所拒: 诗二 1, 二十二 12, 四十一 5, 五十六 5, 六十九 8, 一一八 22 - 23; 赛六 9 - 10, 八 14, 二十九 13, 五十三 1, 六十五 2

受逼迫: 诗二十二 6, 三十五 7、12, 五十六 5, 七十一 10, 二零九 2; 赛四十九 7, 五十三 3

凯旋进入耶路撒冷: 诗八 2, 一一八 25 - 26; 亚九 9

被自己的伙伴出卖: 诗四十一 9, 五十五 13; 亚十三 6

为三十块钱被卖: 亚十一 12

背叛者之死: 诗五十五 15、23, 二零九 17

买了窑户之地:亚十一 13
 被门徒所弃:亚十三 7
 被诬告:诗二 1-2,二十七 12,三十五 11,一零九 2
 被控而不开口:诗三十八 13;赛五十三 7
 被嘲弄:诗二十二 7-8、16,一零九 25
 受欺侮、殴打、吐唾沫、鞭打:诗三十五 15、21;赛五十六
 忍受痛苦:赛五十三 7-9
 钉十字架:诗二十二 14、17
 人拿苦胆和醋给他:诗六十九 21
 为仇敌祷告:诗一零九 4
 在十架上呼喊:诗二十二 1,三十一 5
 英年早逝:诗八十九 45,一零二 24
 与罪人同死:赛五十三 9、12
 天地也为他的死而震动:摩五 20;亚十四 4-6
 为衣服拈阄:诗二十二 18
 骨头不折断:诗三十四 20
 被扎:诗二十二 16;亚十二 10,十三 6
 甘愿受死:诗四十 6-8
 代人受苦:赛五十三 4-6、12;但九 26
 与财主同葬:赛五十三 9

6B. 他的复活

诗二 7,十六 8-10,三十 3,四十一 10,一一八 17

7B. 他的升天

诗十六 11,二十四 7,六十八 18,一一零 1,一一八 19

8B. 他的再来

诗五十三 6;赛九 6-7,六十六 18;但七 13-14;亚十二 10,十四 4-8
 永远统管万物:代上十七 11-14;诗二 6-8,八 6,四十五 6-7,七十二 8,
 一一零 1-3;赛九 7;但七 14

9 支持耶稣的神性:耶稣复活 ——是骗局? 还是事实?

全章概览

1A:引言	6A:复活的景象
2A:基督肉身复活的重要	• 复活之前的景象
3A:复活的意義	• 复活之后的景象
4A:基督的宣称:他将从死里复活	• 被确立的历史性事实
• 这些宣称的重要性	• 被确立的关乎心理的事实
• 耶稣亲自作出的宣称	• 被确立的社会性事实
5A:历史性进路	7A:站不住脚的复活理论
• 基督复活是在历史时空内发生	• 昏迷理论
• 历史和律法的见证	• 盗尸理论
• 早期教父的见证	• 幻觉理论
	• 妇女及其他人全都找错坟墓
	8A:结论:他复活了,他真的复活了!

1A. 引言

研究了这个问题超过 700 小时,彻底调查其理据之后,我得出的结论是:耶稣基督的复活要不是其中一个偷偷潜进人类思想最邪恶无情的骗局,就是历史上最奇妙的事实。

耶稣具有三个基本的凭证:(1)他所行的神迹和教导对历史的影响;(2)预言在他身上应验;(3)他的复活。耶稣基督的复活与基督教是唇齿相依的。乌拉圭大学(University of Uruguay)一位学生曾对我说:“麦教授,为什么你不能驳倒基督教呢?”我回答:“理由十分简单:我无法把耶稣复活这个历史事实解释掉。”

马太福音二十八章 1 至 11 节记载的复活事件如下(另参可十六;路二十四;约

二十至二十一):

1. 安息日将尽,七日的头一日,天快亮的时候,抹大拉的马利亚和那个马利亚来看坟墓。
2. 忽然,地大震动;因为有主的使者从天上下来,把石头滚开,坐在上面。
3. 他的像貌如同闪电,衣服洁白如雪。
4. 看守的人就因他吓得浑身乱战,甚至和死人一样。
5. 天使对妇女说:“不要害怕!我知道你们是寻找那钉十字架的耶稣。
6. 他不在这里,照他所说的,已经复活了。你们来看安放主的地方。
7. 快去告诉他的门徒,说他从死里复活了,并且在你们以先往加利利去,在那里你们要见他。看哪,我已经告诉你们了。”
8. 妇女就急忙离开坟墓,又害怕,又大大地欢喜,跑去要报给他的门徒。
9. 忽然,耶稣遇见她们,说:“愿你们平安!”她们就上前抱住他的脚拜他。
10. 耶稣对她们说:“不要害怕!你们去告诉我的弟兄,叫他们往加利利去,在那里必见我。”
11. 她们去的时候,看守的兵有几个进城去,将所经历的事都报给祭司长。

2A. 基督肉身复活的重要性

因为耶稣亲自指出他的肉身复活是他从死里复活的明证,又因为这证明了他是一道成肉身的神这宣称,所以,批评者的断言——他的身体不过是属于非物质的——实有损基督的神性。空坟墓本身不能证明耶稣复活了,正如某具尸体从停尸间消失,也不能证明那人复活了一样。基督教的真理是建基于基督的肉身复活。

贾斯乐(Norman Geisler)博士这样说:“如果基督没有以放在坟墓里的那同一个肉身复活,那么,复活就失去了它的价值:能证明他自认为神的宣称(约8:58, 10:30)。除非耶稣能以他被钉的那个身体复活,否则他的复活也不能证明他是神的宣称。那个身体必定是一个有血有肉的身体。耶稣若不是以一个血肉之躯复活,就无法证明他已经复活了,复活也就丧失了其历史性的说服力。”(Geisler, BR, 36)

3A. 复活的意义

除了世界四大宗教以外,几乎所有宗教都单是建基于哲学命题之上。在那四个以人物而不是以哲学体系作为根基的宗教之中,只有基督教宣称其始创者留下了一个空坟墓。犹太教之父亚伯拉罕约在主前 1900 年去世,但从来没有人宣称他已经复活。

史威伯(Wilbur M. Smith)在《真理长存》(Therefore Stand)一书中说:“在有关佛陀

的原始记载中，从没有提过他复活这等事。事实上，有关他去世的最早一份记载（*Mahaparinibbana Sutta*）写道，佛陀‘就这样去世，不留一点痕迹。’（Smith, TS, 385）

“乔德（Childers）教授说：‘在巴利语（编按：巴利语为佛教徒的宗教语言，本为古印度的其中一种语言）的经文或注释（或就我所知的所有巴利语书籍）之中，没有丝毫痕迹提及释迦牟尼在死后仍存在，或向他的门徒显现。’穆罕默德死于主后 632 年 6 月 8 日，时年 61 岁。他葬于麦地那（Medina），每年仍有数以千计敬虔的伊斯兰教徒前往致祭。无数的犹太教徒、佛教徒和伊斯兰教徒全都同意，他们宗教的始创者从没有破土而出，复活过来。”（Childers, 援引于 Smith, TS, 385）

克雷格（William Lane Craig）写道：“没有了复活的信念，就不可能产生基督教信仰。门徒还是落在灰心沮丧之中。即使他们仍然怀念他们挚爱的老师耶稣，但他被钉十字架的事实已永远摧毁了他们的盼望——他就是弥赛亚。十字架仍然标志着他的事奉以可悲的羞辱结束。因此，基督教的根源是紧系于早期门徒的信念：神叫耶稣从死里复活过来。”（Craig, KTR, 116 - 17）

赫纳克（Theodosius Harnack）说：“你对于复活这事实抱持什么立场，在我看来已不再是基督教神学的问题了。对我来说，基督教与复活事件是唇齿相依的。”（Harnack, 援引于 Smith, TS, 437）

米利肯（William Milligan）表明：“在论到我们主的复活具有正面证据的同时，我们也可以进一步主张，假如这事件是真确的，更可以协调他生命中的其它一切事件。”（Milligan, RL, 71）

史威伯推断：“假如我们的主经常斩钉截铁、明确地说，他上耶路撒冷后将受死，但第三天要从坟墓里复活过来，而这预言又应验了的话，那么，我总会认为我们的主所说的其它一切事都必定是真确的。”（Smith, TS, 419）

辛普森（W. J. Sparrow-Simpson）更进一步说：

如果有人问，基督的复活怎能证明他是神的儿子，答案是：首先，因为他凭自己的大能复活。他有权柄舍了自己的生命，也有权柄把它取回来；这是约翰福音十章 18 节的话。这跟其它经文所教导的、是父以大能叫他复活的事实并没有矛盾，因为父所做的事，子也照样做；创造以及一切外显的工作，也毫无差别地归还给父、子和圣灵。其次，当基督公开宣称自己是神的儿子时，他从死里复活的事件就盖上了神的印记，显示那是真实的宣称。因为假若他仍在死的权势之下，神就从而驳倒了他自认是神的儿子的宣称；然而，既然他已从死里复活，神就是公开确认他，说：“你是我的儿子，我今日生你。”（Sparrow-Simpson, RCF, 287 - 88）

此外，彼得在五旬节那天的讲道也是：

完完全全建基于复活事件之上。复活事件不独是它的主题,更且,假如这个教义被除掉了,便再没有其它教义可以保留。因为复活事件被提出作为:(1)耶稣之死的解说;(2)先知预言中弥赛亚必须经历的事件;(3)使徒亲眼目睹的事件;(4)圣灵降临的肇因,从而解释了难以解释的宗教现象;(5)证实了拿撒勒人耶稣具备弥赛亚以及君王的身份。因此,连串的论证和结论都是完全取决于复活事件。若没有复活,就不能确立耶稣那弥赛亚以及君王的身份。若没有复活,圣灵降临仍然是个无法解释的奥秘。若没有复活,使徒所见证的内容将化为乌有。这个教训便只会等于针对诗篇十六篇有关弥赛亚部分的注释,以及一个还未出现的弥赛亚仍有待实践的经历。由耶稣的工作带来的神圣确认犹存,但那显然只是为他的一生作证——他的一生就像其他被国民拒绝的先知那样结束。因此,基督教的首篇讲道是以耶稣的身份为根基,而这身份就是由他的复活所确立的。(Smith, TS, 230)

即使哈纳克(Adolf Harnack)否定教会对复活的信念,但他也承认:“门徒对耶稣的坚信是源于一个信念:他并没有留在死亡之地,神已经叫他复活了。藉着门徒跟他一起的经历,那当然是在见过他之后才能有的经历,基督复活一事,就像他的死一样是确凿的事实,也成为他们传讲的主要信息。”(Harnack, HD, 援引于 Day, ER, 3)

李登(H. P. Liddon)说:“复活的信仰就是基督教信仰这座拱门的那块拱心石,一旦把它移除,整座拱门便不得不崩塌,成为一片颓垣。”(Liddon, 援引于 Smith, TS, 577)

格鲁提(Douglas Groothuis)宣称:

新约圣经和应并反照着耶稣复活这个事实。福音书记载了耶稣的教导:他必定会被出卖、杀害,然后复活。它们全都为他的空坟墓作证,并且证明他向门徒显现,正如他所说的那样。使徒行传记载,信徒以复活的基督作为传道的核心。若没有了复活的耶稣,多封新约书信以及启示录都会化为乌有。复活事件得到四福音、早期教会的历史书(使徒行传)、保罗、彼得、约翰、雅各、犹大的书信,以及致希伯来人的书信为它作证。当中涉及各种各样可靠的见证人。既然新约书卷是可靠的记载,……我们就有理由接受复活是一个客观的事实。(Groothuis, JAC, 273)

基督的复活一直都是教会的核心教义。正如史威伯指出:

自从神赐予她生命的第一天开始,基督教会便联合一起,为她对基督复活的信念作出见证。我们可以把它称为最伟大的主要教义以及最伟大的教会信念之一。它渗透进新约的各卷书,假若你把每一篇提及复活的经文都拿走,剩

下的只会是一堆支离破碎的作品，根本无法理解。复活事件跟初期基督徒的生命息息相关；在他们的坟墓中可以看见它的踪影，在地下墓穴的壁画上也可反映出来；它贯串在基督徒的赞美诗之中；它成为首四个世纪出色的护教作品最重要的主题之一；它也是在尼西亚时期前后最常见的布道主题。它马上跑进教会信条的公式之中；在我们熟悉的使徒信经中可找到它；在随后所有重要的信条中也可找到它。

新约中的一切证据都显明，那好消息或是福音的主旨并非“跟随这位教师并竭尽所能”，而是“耶稣和他的复活”。你不可能从基督教中抽取了它，而又不彻底改变它的性质、破坏它的主要特性。(Smith, TS, 369 - 70)

米利肯教授说：“如此看来，自从基督教会有史以来，教会不独相信她的主已经复活，这信念更是跟她的存亡互相紧扣。”(Milligan, RL, 170)

尼可(W. Robertson Nicoll)引述皮索辛(Pressens 敏)的话说：“基督的空坟墓一直是教会的摇篮。”(Smith, TS, 580)

辛普森说：“假如耶稣复活并非事实，那么，死的权势仍未被粉碎，罪的影响力亦因此犹在；基督的死有何意义仍未得到证实，于是信徒仍在其罪中，跟他们从未听闻耶稣的名之时并无两样。”(Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 514)

艾德加(R. M'Cheyne Edgar)在他的作品《复活主的福音》(*The Gospel of a Risen Saviour*)说：

这是一位宗教的教师，他平静地宣告，他所押下的是一切关乎他有能力在死后从坟墓中复活过来的宣称。我们可以安心相信，这样的一个计划是史无前例的。若说这个极不寻常的考验是由学习神秘预言的学生发明出来，加插在福音书的记载，那么，我们就是太容易受骗了。他把一切押下，声称自己有能力从坟墓里出来；在我们面前的这一位是众教师中最独具创见的，他那不证自明的生命闪耀发光！(Edgar, GRS, 援引于 Smith, TS, 364)

克雷格指出复活事件对门徒有何意义：

若说钉十字架必定给门徒带来极沉重的打击，也并非言过其实。他们从没有想过弥赛亚会死，更遑论他会复活，因为弥赛亚是永远掌权的(参约十二34)。若事先不相信耶稣会复活，要在耶稣死后相信他是弥赛亚，几乎是不可能的事。复活事件把惨败变为凯歌。因为神叫耶稣从死里复活，我们就可以宣告他是弥赛亚(徒二32,36)。十字架的意义也是一样，耶稣的复活能叫人从拯救的角度来看耶稣那羞辱的死。若耶稣没有复活，他的死不过是一种羞辱，表示他是被神所咒诅的；但耶稣复活了，它就被看为使人的罪得赦免的事件。若没有复活，

就不可能成就基督徒的得救之道。即使门徒仍然怀念他们挚爱的老师耶稣,也不可能相信他是弥赛亚,更遑论相信他是神。(Craig, DJRD, 援引于 Wilkins, JUF, 159)

《使徒教会字典》(*Dictionary of the Apostolic Church*)有这样的一段记载:

举例说,就复活而最尖锐地针对地教会的批评者史特劳斯(D. F. Strauss)也承认,它“不独是耶稣生命中的试金石,也是基督教的试金石”,它“碰到基督教的要害”,“对于整个基督教的信念而言也是决定性的”(*New Life of Jesus*, Eng. tr., 2 vols., London, 1865, i. 41, 397)。如果它通过了试验,基督教的一切要素都能通过;如果它通不过,其它一切也就通不过。因此,自克里索(Celsus)开始,多个世纪以来,复活一直是攻击基督教信仰的风暴的中心点。(Hastings, DAC, 330)

正如华菲德(B. B. Warfield)所说,“基督自己也刻意把人对他的信心投放在他的复活之上。当有人向他求一个记号,他就单单以这个记号作为他充分的明证。”(Warfield, 援引于 Anderson, CWH, 103)

提到著名的瑞士神学家盖得特(Frederick Godet),凯文(Ernest Kevan)说:“在他的《基督教信仰辩文集》(*Lectures in Defence of the Christian Faith*(1883, p. 41)),他谈及基督复活的意义,并指出就是这个神迹——唯独是这个神迹——被基督引以为证,来证明他的宣称和权柄。”(Kevan, RC, 3)

甘迈高(Michael Green)就这一点作出很好的论证:

基督教并没有视复活为众多信条之一。若没有对复活的信心,根本就不会有基督教。基督教会不会出现;耶稣的运动也会随着他被处决而像一串沾湿了的爆竹一般,以嘶嘶微响告终。基督教的成败完全取决于复活的真理。只要翻推它,你就能把基督教除掉。

基督教是一个以历史为根据的宗教。它宣称神冒险介入人类历史之中;事实就摆在你面前,任由你仔细端详察看。它们能经受任何批判性的研究。(Green, MA, 61)

知名的英国哲学家洛克(John Locke)谈及基督的复活时说:“我们救主的复活……对基督教来说真的十分重要;他究竟是否弥赛亚也是取决于它——以致这两项重要的信条变得密不可分,它们根本就是一体。一直以来,只要你相信其中一项,就是两项都相信;否定其中一项,就等于两项也不能相信。”(Smith, TS, 423)

正如教会历史学家沙夫(Philip Schaff)结论说:“基督的复活因而就是一条用作测试的问题,基督教信仰的真伪都在乎它。它要不是史上最大的神迹,就是最大的

骗案。”(Schaff, HCC, 173)

史威伯是闻名的学者和教师,他说:“从没有一件武器……以后也不会有一件武器,能摧毁对这项划时代、早已预言的历史事件那份理性的信心。基督的复活是基督教信仰的要塞;就是这项教义叫第一世纪的世界翻天覆地,让基督教远远超越犹太教以及地中海地区的异邦宗教。假若这项教义能屹立不倒,主耶稣基督的福音中其它一切重要而独特的元素几乎也必定稳如泰山:‘基督若没有复活,你们的信便是徒然’”(林前十五 17)。(Smith, SR, 22)

祈理富(Peter Kreeft)和塔西里(Ronald K. Tacelli)描述复活带来了难以置信的影响:

复活是重要而实际的,因为它成就了我们的救恩。耶稣来拯救我们脱离罪和它的后果——死亡(罗六 23)。复活也把耶稣跟其他宗教始创者截然区别出来。亚伯拉罕、穆罕默德、佛陀、孔子、老子以及琐罗亚斯德众人的尸骨依然埋藏于地里;只有耶稣的坟墓是空的。

复活带来的实际成果是无与伦比的。它具体地、实实在在地证明:生命是有盼望和有意义的;“爱胜过死亡”;美善与权力最终是盟友而不是敌人;生命最后终得胜;神在此时此刻触摸我们,击败了我们最后一个敌人;我们不是宇宙的遗孤,那是现代世俗的世界观给予我们的身份。同时,复活的这些实际成果也可以从门徒的改变中看到。从前,他们逃跑了,不认他们的主,在紧闭的门后缩作一团,一片恐慌与迷惘。后来,他们由受惊的小兔转变成成为满有信心的圣徒、改变世界的宣教士、勇敢刚毅的殉道者,以及充满喜乐地周游布道的基督的使者。(Kreeft, HC, 177)

4A. 基督的宣称:他将从死里复活

1B. 这些宣称的重要性

史威伯断言:

就是行了其它许多奇事的同一位耶稣——基督——重复提及某些事情,若这些话是出自别人的口,这人必立即被视为自我吹嘘的自大狂,或是心理极不平衡的危险人物。耶稣说自己将要到耶路撒冷受死——即使他在受死之前数星期或数月已详述有关自己死亡的事,也并非什么不可思议的事,那毕竟只是一项预言。但当他说自己会在被钉十字架后第三天从死里复活,他就是说一些只有傻瓜才敢说的话(如果他期望门徒对他仍旧忠心的话),除非他确定自己将会

复活。就我们所知,没有一个世界性宗教的始创者敢说出这样的话!(Smith, GCWC, 10-11)

基督以清楚明白和直截了当的方式预言到自己的复活。虽然他的门徒完全不明白他的话,但犹太人却非常认真地看待它。

就以上一点,安德生(J. N. D. Anderson)作出以下评述:

不久之前,英国有一位年轻大律师——你可以称之为出庭律师,名叫莫理逊(Frank Morison)。他是一个非信徒;多年前他立志终有一天会写一本书,彻底推翻复活这说法。后来,他终于有空暇的时间,便实践诺言,着手研究。

最后他接受了基督之后,写了一本书,名为《历史大审判》(Who Moved the Stone?),你也可以购买平装本。该书开始时以最具批判的手法研究新约文献,到最后除了其它结论之外,他总结说:只有一个理由可以解释为什么耶稣受审和被定罪:因为他早已预言到自己的死和复活。(Anderson, RJC, 9)

史威伯进一步说:

假若你或我向自己的朋友说,我们将会在某段时间死亡——或是被谋害,或是死于自然——但三天之后会复活过来,那么,我们的朋友必定会悄悄把我们带走,困在精神病院里,直到我们的头脑回复清醒为止。这是正常的做法,因为只有一个傻瓜才会到处告诉别人,自己会在死后第三天复活;只有傻瓜才会这样做,除非他知道这事必定发生——但世上没有人会知道,除了基督——神的儿子之外。(Smith, TS, 364)

兰姆指出:“既然福音书是可靠的历史记载,基督就毫无疑问预知自己将受死和复活,并把这事坦坦白白地告诉门徒……福音书作者坦然承认,他们并不明白这些预言,直至耶稣的确复活了(约二十9)。但我们的主亲口给我们证明,他将在死后第三天复活。他告诉他们,他将因仇恨而被谋害,并在第三天复活。这一切都应验了。”(Ramm, PCE, 191)

司徒德写道:“耶稣在预言自己死亡的时候,总会补充说自己将会复活,并指自己的复活是一个‘记号’。保罗在致罗马人书的开首也写道,耶稣‘因从死里复活,以大能显明是神的儿子’。使徒行传记载了使徒早期的讲道,当中亦反复声明,藉着基督的复活,神撤销了对人的刑罚,并为他的儿子辩白。”(Stott, BC, 47)

耶稣预言自己复活

太十二 38-40, 十六 21, 十七 9、22-23, 二十 18-19, 二十六 32, 二十七 63

可八 31 至九 1、10、31, 十 32-34, 十四 28、58

路九 22-27

约二 18 - 22, 十二 34, 十四至十六

2B. 耶稣亲自作出的宣称

耶稣不单预言自己将会复活,更强调他从死里复活是一个“记号”,以确证他作为弥赛亚的宣称(太十二;约二)。

“从此,耶稣才指示门徒,他必须上耶路撒冷去,受长老、祭司长、文士许多的苦,并且被杀,第三日复活。”(太十六 21)

“下山的时候,耶稣吩咐他们说:‘人子还没有从死里复活,你们不要将所看见的告诉人。’”(太十七 9)

“他们还住在加利利的时候,耶稣对门徒说:‘人子将要被交在人手里。他们要杀害他,第三日他要复活。’门徒就大大地忧愁。”(太十七 22 - 23)

“看哪,我们上耶路撒冷去,人子要被交给祭司长和文士。他们要定他死罪,又交给外邦人,将他戏弄,鞭打,钉在十字架上;第三日他要复活。”(太二十 18 - 19)

“但我复活以后,要在你们以先往加利利去。”(太二十六 32)

“门徒将这话存记在心,彼此议论‘从死里复活’是什么意思。”(可九 10)

“又说:‘人子必须受许多的苦,被长老、祭司长,和文士弃绝,并且被杀,第三日复活。’耶稣又对众人说:‘若有人要跟从我,就当舍己,天天背起他的十字架来跟从我。因为,凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为我丧掉生命的,必救了生命。人若赚得全世界,却丧了自己,赔上自己,有什么益处呢?凡把我和我的道当作可耻的,人子在自己的荣耀里,并天父和圣天使的荣耀里降临的时候,也要把那人当作可耻的。我实在告诉你们,站在这里的,有人在没尝死味以前,必看见神的国。’”(路九 22 - 27)

“因此犹太人问他说:‘你既做这些事,还显什么神迹给我们看呢?’耶稣回答说:‘你们拆毁这殿,我三日内要再建立起来。’犹太人便说:‘这殿是四十六年才造成的,你三日内就再建立起来吗?’但耶稣这话是以他的身体为殿。所以到他从死里复活以后,门徒就想起他说过这话,便信了圣经和耶稣所说的。”(约二 18 - 22)

5A. 历史性进路

1B. 基督复活是在历史时空发生的事件

基督的复活是一件在历史中发生的事件,神在有限的历史时空中行动。就这一点,史威伯说:

复活的意义是一个关乎神学的问题,但复活这个事实则是一个历史问题;

耶稣的身体怎能复活,或许是一个奥秘,但他的身体从坟墓中消失这个事实,却可以由历史证据来证实。

那个地点是可以从地理的角度考究的,坟墓的主人是活在第一世纪上半叶的人;坟墓位于耶路撒冷附近,是从山坡的一座岩石开凿出来的,而并非由什么神秘的蛛丝或尘雾造成,它是确实存在的。被派驻守在坟墓前面的守卫不是奥林匹斯山上的神仙人物;犹太议会是一个组织,经常在耶路撒冷召开会议。正如数不清的文学作品告诉我们,无论这个人——耶稣——有什么身份,他也是活生生的一个人,住在凡尘中;到处传扬复活主的门徒都是凡人,需要吃、喝、休息和工作,会生病也会死亡。在当中到底有什么“教义”可言?这绝对是一个历史性问题。(Smith, TS, 386)

伊格那丢(Ignatius, 约主后 50 - 115 年)是安提阿的主教,他是叙利亚人,也是使徒约翰的门生。据说,他“被丢在罗马的斗兽场中,任由野兽吞噬。他的书信是他在由安提阿前往受刑的旅程中写下的”(Moyer, WWCH, 209)。在他头脑非常清醒的时候,他谈到基督说:

他在本丢彼拉多的命令下被钉十字架致死。在天上、地下和地底下的见证人面前,他确实被钉、死亡,这并不是假象。

他在第三天复活……在预备日的第三个小时,彼拉多把他定罪,这是天父允许的;在第六个小时,他被钉在十字架上;在第九个小时,他气绝身亡;在日落之前,他被埋葬。

在安息日,他仍留在阴间的坟墓里,是亚利马太的约瑟把他安葬在那里的。

他跟我们一样,在母腹中孕育了一段时间;也像我们一样,确确实实地被生下来;像我们一样,受奶水的哺育,吃喝一般的饮食。他在凡尘中活了 30 年后,就受了约翰的洗,那是确实而不是虚假的;经过三年传福音、行神迹奇事之后,本为审判官的他被讹称为判官的犹太人以及巡抚彼拉多审判;他被鞭打、掌掴、吐唾沫;他戴上荆冠,穿上紫袍;他被定罪:他确实被钉在十字架上,那不是幻象,也不是个骗局。他真的死了,葬了,并且从死里复活。(Ignatius, IET, 援引于 Roberts, ANCL, 199 - 203)

杰出的历史学家埃德斯海姆(Alfred Edersheim)详述基督死亡和复活的时间:

短促的春日正接近“安息日的黄昏”。一般而言,律法禁止把罪犯的尸体挂着过夜。或许在正常情况下,犹太人不会胆敢向彼拉多提出请求,缩短被钉十字架者的痛苦,因为钉十字架的刑罚需时往往不止数小时,而是数天,直至犯人死亡。但那是一个特别的时刻。将要临到的那个安息日是一个“重要的日

子”——它既是安息日，也是逾越节的第二天，这个日子在各方面都与安息日同样神圣——不是，它甚至比安息日更加神圣，因为在那一天，犹太人会向耶和華献上禾捆作为摇祭。(Edersheim, LTJM, 612 - 13)

正如史威伯所说：“我们可以直截地说，我们知道耶稣死时和死前数个小时在耶路撒冷以及其附近所发生的事的一切细节，比我们知道古代世界任何一个人临终的事迹更多。”(Smith, TS, 360)

“哲学家兼护教学家殉道者游斯丁(Justin Martyr, 约主后 100 - 165 年)……是热心追寻真道的人，他相继敲过斯多亚、亚里士多德、毕达哥拉斯以及柏拉图等派的大门，但却厌恶伊壁鸠鲁派……这位充满热诚的柏拉图学者后来成为了基督徒。他说：‘我发现这是唯一可靠而有益的哲学。’”(Moyer, WWCH, 227)

事实是，殉道者游斯丁发觉世俗的哲学体系所能提供的不过是理性的假定，唯独是基督教藉着耶稣基督叫人能接触到介入时空的神。他非常直截地指出：“基督在 150 年前诞生，那是居里扭作巡抚的时候，其后则由本丢彼拉多执政。”(Martyr, 援引于 Roberts, ANCL, 46)

北非迦太基的特土良(Tertullian, 约 160 - 220 年)写道：“然而，他的教训令犹太人大为火光，因为这些教训显露了他们的领袖和长官干犯真道，又叫民心都归向他。最后，他们把他交给当时负责统治叙利亚的罗马巡抚本丢彼拉多手中，并以一片凶暴的呼喊声，迫使巡抚判他钉十字架之刑。”(Tertullian, WQSFT, 援引于 Roberts, ANCL, 94)

有关基督升天，特土良记载：那是“一项事实，远比你们的普罗克里(Proculi)述说关乎罗穆路(Romulus)的话更真确”(普罗克里是罗马议员，声言罗穆路在死后向他显现)。

彼拉多在基督身上做了这一切事，又把关乎他的事告诉当权的凯撒——当时的凯撒是提庇留。不错，如果凯撒不是世界所仰望的人，又或如果基督徒是凯撒的话，凯撒也可能会相信基督。他的门徒也分散在世界各地，按他们的主他们的神所吩咐的去做；并且毫无怨言地经受犹太人的迫害之后，仍然持守对真理的坚定信心，最终藉着尼禄那暴虐的剑，在罗马播下基督徒浴血的种子。(Tertullian, WQSFT, 援引于 Roberts, ANCL, 95)

犹太历史学家约瑟夫在第一世纪末写了以下这篇出色的文章(*Antiquities*, 18. 3.3):

到了这个时候，耶稣出现了，他是一个有智能的人——如果称他为人是合法的话，因为他曾经行了奇妙的事，又是一个叫人欢天喜地领受真理的教师。

他吸引了无数犹太人,也吸引了许多希腊人。这人就是基督。虽然彼拉多因我们当中的显贵指控他,而判他钉十字架的刑罚,但那些自始便爱他的人却没有离弃他,因为他在第三天活生生地向他们显现;这些事以及其它无数关于他的奇事都是神曾经预言的。直到如今,因他而得名的一众基督徒,仍未销声匿迹。(Josephus, AJ, 18.3.3)

有人尝试证明这段记载并非出自约瑟夫之手。但是,甘迈高在《活着的人》(*Man Alive*)书中写道:“这篇文章是在第四世纪优西比乌引述约瑟夫的文本中出现的。”而且,它“也一再出现在他最新版本的作品集中。更值得注意的是,我们知道约瑟夫并非同情基督徒,相反,他是一个讨好罗马政府的犹太作者。这个故事完全不能够讨好罗马人,如果那不是真的,他不可能把它记下来。”(Green, MA, 35-36)

谈到初期教会的信仰有什么历史根据,林利(Leaney)说:

新约的记载毫无疑问是这样的:耶稣被钉死、埋葬。跟随他的人极度灰心沮丧。但过了不多久,他们却神采飞扬,更表现得信心十足,这信心足以叫他们持续地奉献一生,甚至愿意殉道。假若我们能够透过记载他们事迹的文献问他们,是什么带来这种改变,他们的答案不会是:“我们逐渐相信,我们注定要死亡,但那被钉与被埋的那一位是活着的”;他们的答案会是:“耶稣在死后向我们中间某些人活生生地显现,我们其余的人也相信他们的见证。”值得注意的是,这种记载事件的方式就是一个历史性的声明,跟“主确实复活了”这个历史性声明一样;万千男女都因为这个声明而接受了这个信仰。(Leaney, 援引于 Hanson, A., VEHC, 108)

谈到新约记载的辩证意味,兰姆写道:“路加在使徒行传第一章告诉我们,耶稣用许多的凭据(en pollois tekmeriois)将自己活活地显给使徒看,这句话表示那些是非常有力的法律证据。”(Ramm, PCE, 192)

毕诺克(Clark Pinnock)也说:

使徒的见证是可靠的,因为这些见证是建基于他们实实在在的经历之上。耶稣“用许多的凭据”(徒一3)将自己活活地显给他们看。路加所用的希腊字是 tekmerion,表示那些证据是可以考证的。门徒透过亲身经验而得着复活信心,我们也可以藉着他们所记载的见证得到这些以经验为根基的证据。这个年代要求基督教的宣称要有证据支持,因此,对我们来说,恰当地检视历史以响应这个要求是十分重要的。毕竟,复活是属于史实层面的事,它亦能够大大激动人心,信靠基督作为他们的教主。(Anderson, DCR, 11)

凯文进一步确立这些见证是可靠的证据:

使徒行传是路加在主后 63 至 70 年（即耶路撒冷陷落的那一年）之间所写的。在他那卷福音书的序言之中，他说明自己是从目击证人身上搜集资料的；我们也可以推断，他在预备撰写使徒行传时也是用了这种方式。再者，在这卷历史书的某些段落中，路加使用了“我们”这个代名词，显示他本人也参与了当中记载的某些事件。他置身于初期的传教运动之中，也参与了早期那些伟大的事件。因此，路加就是当代的第一手见证人……假设初期教会不认识自己的历史，是不可能的事；既然教会接纳了这一卷书，正好证实它的准确性。（Kevan, RC, 4-5）

凯文引用一位知名的基督徒学者说：“教会是那么圣洁，不可能成为腐败的根源；同样地，她又是那么的真实，不可能是神话的根基。”（Kevan, RC, 4-5）

“若要确立一桩所谓的历史事实，没有什么文献比当代的书信更富价值。”（Kevan, RC, 6）

凯文教授提及新约的书信时说：“使徒保罗在当代所写的书信是非常可靠的；这些书信都是最强的历史明证。写给加拉太人、哥林多人，以及罗马人的书信，在真实性和写作日期方面都鲜有争议：它们是写于保罗的布道旅程之中的，可以断定为主后 55 至 58 年那段时期。这非常接近基督复活的时间，当中只有短短 25 年的时间差距。由于保罗清楚指出他在书信中的教训跟他们在他们当中时所说的一样，复活的证据就能追溯得更久远一点。”（Kevan, RC, 6）

兰姆说，即使“非常粗略地把福音书读一遍，也能清楚看见福音书对基督的死和复活的描述，远比对基督其它任何一项事工的描述更加详细。我们万不能把复活的细节与受难的记载强行分割开。”（Ramm, PCE, 191-92）

基督在复活后多次显现。他是在特定的时间向特定的人显现，地点更是具体确定的。

潘宁博（Wolfhart Pannenberg）是“德国慕尼黑大学（University of Munich）的系统神学教授，受业于巴特（Karl Barth）和雅斯培（Karl Jaspers）门下。他所研究的课题主要是信仰与历史的关系。他跟海德堡（Heidelberg）一组干劲十足的神学家共同打造了一门神学，主要工作是端详基督教源起的历史资料。”（Anderson, DCR, 9）这位卓越的学者说：“究竟耶稣有没有复活，是一个历史性问题；而这个历史性问题是必须要提出的。因此，我们要在历史论证的层面上解决这个问题。”（Anderson, DCR, 10）

新约学者陶德（C. H. Dodd）写道：“耶稣复活仍然是一项在历史中发生的事件。”（Straton, BLR, 3）

安德生引述剑桥的教授莫尔（C. F. D. Moule）的话说：

自一开始，他们便已跟耶稣从死里复活这个信念共存亡；并没有其它原因

能解释他们为什么存在……在新约之中找不到任何证据显示,基督徒是在捍卫一套新颖的生命哲学,或是一套新颖的道德观念。他们只有一项任务,就是见证他们宣称为史实的事件——耶稣从死里复活了……基督徒真正要捍卫的就是他们的宣告:耶稣已按照神的计划从死里复活了,他是神的儿子,也是人的代表,最终成为人神复和之路。(Anderson, CWH, 100 - 101)

辛普森说:

基督复活是使徒信仰的根基,这在主观意见和按理考证两方面而言都同样真确……他们意识到它是不可或缺的,这一点可以从它在他们的见证中所占的位置看见。选立使徒的条件是:必须曾亲眼见证基督的复活(徒一 22)。圣保罗的基督教信仰内容在雅典被视为“耶稣与复活的道”(十七 18)。使徒行传早段亦反复重申:“这耶稣,神已经叫他复活了,我们都为这事作见证。”(Anderson, CWH, 32)

叫人相信他是超越人类之上的,一直是他复活的这项历史事件。问题不单是关乎他的品性、典范和教导有何等大的道德影响力,而是这信念叫人完全降服于他,接受他作为他们的救主;没有了这信念,就不能合理地解释为什么人会降服于他。事实上,一直否定他复活的人也必然会否认他的神性,否认他完成了圣保罗所确认的那种救赎工作。(Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 513 - 14)

2B. 历史和律法的见证

当一项事件在历史上发生,而又有足够的人为它作见证,或曾参与这项事件,那么,当有关的消息被报道出来之后,我们就可以验证它是否一项历史性事件(环境证据)。

费尔普(William Lyon Phelps)是耶鲁大学英国文学系一位出色的教授,任教已超过 40 年,著有 20 多册文学研究的书籍,也是耶鲁大学在公众场合的校方发言人。他说:

在耶稣基督的一生中,最重要的事件就是复活;它是基督教信仰的关键。令人鼓舞的是,四卷福音书的作者都记载了这件事,保罗也讲述过它。他战胜死亡之后,有人亲眼看见他,这些人的名字都被记录下来;我们可以说,与任何一件被记录下来的神迹相比,复活的历史证据都更加强而有力;正如保罗所说,若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然。(Phelps, 援引于 Smith, GCWC, 18)

傅来明(Ambrose Fleming)是伦敦大学电机工程系的荣誉退休教授,曾经是剑桥

大学圣约翰学院的荣誉教授，他在 1928 年获得法拉第(Faraday)奖章，也是一位杰出的英国科学家。他在谈到新约文献时说：

我们必须接受这些专家所提供的证据，证明这些作品是古老而真实可靠的，正如我们接纳不互相矛盾的天文学家所提出关于天文学的证据一样。既是这样，我们就可以问问自己，如果一本书描述的是三、四十年前发生的事，而当中所记载的异常事件是虚假的或只是神话，还会有人接纳它并珍视它吗？当然不会，因为对于三、四十年前发生的事，上了年纪的人都会有非常清晰的记忆。

没有人会在这个年头出版一本维多利亚女皇的传记，内中充满不尽不实的轶事秘闻，因为她不过是在 31 年前去世，这些秘闻必定会自相矛盾，肯定不会得到大多数人的接纳，信以为真的流传下去。因此，若说马可记载的复活事件纯属虚构，几乎是没有可能的事，因为马可的记载大体上跟其它的福音书是一致的。这种虚构理论必因经不起仔细的查验而遭否定。(Fleming, 援引于 Smith, TS, 427 - 28)

傅来明断言，没有什么会令具科学头脑的人难以接受福音书所包含的神迹；他又以一个挑战作结，指出坦诚的知识分子若“带着一个卓越的律师口中所谓的开明头脑来展开研究，定会生发一种坚固的信心，相信基督教会并不是建基于虚构故事，也不是由错觉所滋养的，更不是圣彼得所谓的‘乖巧捏造的虚言’，而是建基于历史事实；即使这些事实是多么奇妙，它们都是世界历史上所发生的最伟大事件。”(Fleming, 援引于 Smith, TS, 427 - 28)

律师莫理逊在他的畅销作品《历史大审判》告诉我们：

他怎样在一个理性主义挂帅的环境中长大，并形成一个观念：复活不过是一个童话故事的圆满结局，它糟蹋了耶稣那精彩绝伦的故事。因此，他打算重写耶稣最后那段日子的可悲故事，让那可怕的罪行以及耶稣的英雄形象得以绽放。他当然会省去任何可疑的神迹性事件，并只字不提耶稣复活。但当他仔细地研究那些史实时，他不得不改变心意，结果他从另一个角度写了一本书。值得注意的是，书中的第一章题为“一本写不下去的书”，而他这部著作所包含的，就是我所读过的其中一部最精辟和最吸引的评核作品。(Morison, WMS, 援引于 Green, MA, 54 - 55)

著名学者沙尔文(Edwin Gordon Selwyn)说：“在死后第三天，基督的身体和灵魂都复活，这事实看来像历史证据一样那么确凿。”(Selwyn, 援引于 Smith, GCWC, 14)

担任著名的鲁克比男校(Rugby)校长 14 年之久的阿诺德(Thomas Arnold)是三册名著《罗马史》(*History of Rome*)的作者。曾任牛津大学现代史教授的他，无疑能透彻

地认识到证据对于史实的决定性。史威伯引述这位伟大学者的话说：

有关我们主的生平、死亡和复活的证据，可以说——也一直是——令人满意的；根据一般分辨好坏证据的准则而言，那些是属于好的证据。无数人曾把这些证据逐一拆解检视，像法官处理最重要的案件一样仔细推敲。我自己也曾多次检视它，为的不是要说服别人，而是要令自己满意。我花了许多年时间研究其它时期的历史，并反复细察和衡量这些历史记载的证据，但对一个不偏不倚的研究员来说，在人类历史上，我找不到一桩事件像神赐给我们的大神迹那样，可以有那么完善和完整的证据——这神迹就是：基督死了，然后从死里复活过来。（Arnold，援引于 Smith，TS，425 - 26）

格林尼夫(Simon Greeleaf, 1783 - 1853 年)曾是哈佛大学著名的罗亚尔法律教授(Royall Professor of Law)，大法官史托里(Joseph Story)在 1846 年死后，由他继任同一所大学的丹恩法律教授(Dane Professor of Law)。

诺特(H. W. H. Knott)谈及这位法律学权威时说：“哈佛法律学院之所以能在美国芸芸法律学院之中脱颖而出，享负盛名，理应归功于史托里和格林尼夫的努力。”(Knott, 援引于 Smith, TS, 423)

格林尼夫的名著《证据法之论文集》(*A Treatise on the Law of Evidence*)“在所有关于法律程序的著作中，仍然被视为论及证据的最具权威的作品。”(Smith, TS, 423)

1846 年，格林尼夫写了一部名为《依司法证据法评断福音书四作者的见证》(*An Examination of the Testimony of the Four Evangelists by the Rules of Evidence Administered in the Courts of Justice*)的作品，那时，他仍然担任哈佛法律学院的教授。在这部经典作品之中，作者探讨了使徒对基督复活的见证有何价值。以下是这位卓越的法律学者的评论：

使徒宣示的伟大真理是：基督已从死里复活，唯独藉着悔罪并依靠他，人才有得救的盼望。无论在何处，不独是在经受重大挫折的时候，更是在面对能够对准人心的最可怕谬误的时候，这教义都是他们异口同声肯定的。他们的夫子刚被公众法庭判定为罪人，并处以极刑。他的信仰试图推翻整个世界的各个宗教。各地的法律都针对他的门徒所传的教训；他们危害到世上一切统治者和伟人的利益和抱负；世界的洪流也针对他们。

要传播这种新的信仰，即使是以最和平、不触犯人的方式，也免不了要承受羞辱、敌挡、谩骂、严峻的迫害、鞭打、囚禁、折磨，最终惨死。然而，他们仍热心传播这道；这一切的痛苦他们都甘愿忍受，不是以喜乐的心承受。不幸惨死的一个接一个，但生还者却更加落力和坚决地继续执行他们的任务。在军事战记

之中鲜有这种英雄的典范：坚贞、充满毅力，并怀有无畏的勇气。他们每时每刻都受着压力的催迫，叫他们仔细检视他们信仰的缘由，察验他们所维护的真理和事实有何证据。

因此，若耶稣不是真的从死里复活，若他们并非确定地知道这件事，像确定地知道其它事实一样，他们根本无法坚持他们所述说的真理。假若他们在这件事上受骗，人类的天赋亦必会驱使他们发现自己的错误并坦然承认。知道自己犯错却仍然坚持一个天大的谎话，不独等于终生活在罪恶的捆绑之中，更要承受内疚所带来的折磨；没有平安的盼望，没有清洁良心的见证，得不到别人的尊崇或尊重，在今生或来世都没有喜乐的盼望。

使徒跟我们一样有共同的本性，但他们这等行为却与这事实完全不相符。相反，从他们的生命可以看出，他们与其他凡人无异；都是被同样的欲求动摇，因同样的盼望而雀跃，受同样的喜乐之情感染，被同样的悲伤所击倒，被同样的恐惧所震慑，也像我们一样，受强烈的情感、试探和身体的软弱所支配。他们的作品也显示，他们有精确的判断力。如果他们的见证是假的，我想不出杜撰的理由来。（Greenleaf, TE, 28 - 30）

洛克(John Locke)可能是在那个世纪最伟大的哲学家。在他的作品《基督教及其工作合理性之第二辩》(*A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, Works*),这位英国学者写道：

在我们教主的一生中，有许多特点都唯独是指向弥赛亚；在他身上找到的这类标记甚多，事实上，相信拿撒勒人耶稣拥有这些特点，就等于相信他就是弥赛亚。当中首要的就是他从死里复活，那是他作为弥赛亚的重大而可考证的明证；相信他复活的人也必相信他是弥赛亚，这并不出奇；因为宣告他复活，就是等于宣告他是弥赛亚。（Locke, SVRC, 援引于 Smith, TS, 422 - 23）

在1870年获委任为剑桥大学皇家讲座教授的英国学者魏斯科(Brooke Foss Westcott, 1825 - 1901年)曾说：“事实上，我们把证据搜集起来之后就会发现，若说没有任何历史事件像基督复活那样得到各种各样令人信服的证据支持，也不是言过其实。除了先存的偏见，认为它必定是虚构的以外，没有人会认为这项事件缺乏证据。”(Little, KWhyB, 70)

哈佛大学的教授穆克福(Clifford Herschel Moore)说得好：“基督徒所认识的教主并不像某些神明一样，一生只活在神话里面，形象粗鲁、原始，甚至惹人反感……耶稣是一个历史人物，而非神话中的角色。不着边际又或是败坏的神话都不能闯进基督徒的信仰；他的信心是建基于确实而又可接受的历史性事实之上。”(Moore, 援引

于 Smith, GCWC, 48)

普林斯顿的华菲德在“基督复活乃事实,是见证人亲眼目睹的”(The Resurrection of Christ an Historical Fact, Evincd by Eye-Witnesses)一文中表示:“永恒的神道成肉身必定是一项教义;肉眼无法见证他纾尊降为人的事,人的口舌亦无法为这事作证;可是,若它并非事实,我们所信的就是枉然,我们仍留在罪中。相反,基督的复活是一项事实,是人能够认知的外在事件,由其它的见证所确认,又是我们信仰的中心教义:所有其它的教义都系于此。”(Warfield, RCHF,援引于 Smith, TS, 361-62)

史威伯为我们介绍了本世纪一位杰出的学者:

伊利诺大学(University of Illinois)芝加哥分部化学系的艾伟(A. C. Ivy)博士是当代最伟大的生理学家之一,在1946至1953年间,他担任芝加哥专业学院(Chicago Professional College)生理学系的系主任。他在1939至1949年间出任美国生理学协会(American Physiological Society)会长,曾发表多份科学论文。他的话对我们大有裨益:“我相信耶稣基督肉身复活。你可能会说,这是‘个人的事’,但我不会羞于让世人知道我相信什么,我亦能够为自己的信仰作理性的辩解……我在工作室内能证明某些100年前被人认为像耶稣基督复活那样神秘的事,但我却不能用同样的方法去证明我的信仰。若根据现时人类对生理学的认识来研究历史证据,任何忠于科学的科学家都可以质疑耶稣基督的肉身究竟有没有复活,但却不能够否定这一点。因为否定这一点就等于能够证实它没有发生过。我只能说,现今的生物科学无法令一个死了并且埋葬了三天的尸体复活。按我对真正科学态度的理解而言,以现今的生物学知识作为基础否定耶稣基督的复活,其实正好显露了一副不合乎科学的态度。”(Ivy,援引于 Smith, SR, 6, 22)

谈到安德生时,哈佛大学医学院的尼克里(Armand Nicholi)说,他是“一位世界知名的学者,在处理证据这个课题上有出众的表现。他也是研究伊斯兰教律法的国际权威之一……他是伦敦大学法律学院的院长,东方与非洲学术研究中心(School of Oriental and African Studies)的东方法律系系主任,以及伦敦大学高等法律研究所(Institute of Advanced Legal Studies)的所长。”(Nicholi,援引于 Anderson, RJC, 4)

这位杰出的英国学者是现今法律学界举足轻重的人物,他说:“基督教信仰的历史根据、新约对基督其人及其教导的见证是否可信、基督代赎的死一事及其意义,以及空坟墓和使徒对复活的见证是否属实,关于以上这一切的证据,都为基督教信仰的发展带来稳固的根基。”(Anderson, CWH, 106)

两位能干的年青人魏思特(Gilbert West)和李特敦(Lord Lyttleton)入读牛津大学。他们是社交活跃分子约翰逊(Johnson)博士与波普(Alexander Pope)的朋友。他们决

心要攻击基督教最主要的根基。于是李特敦决定要证明大数的扫罗从没有归信基督教，而魏思特则要证明耶稣没有从坟墓里复活。

过了一段时间，二人走在一起，讨论他们有什么发现。二人都有点腴腆，因为他们各自得到的结论都是相同但又令他们困扰的。李特敦经研究之后发现，大数的扫罗在归信基督教之后确实成为一个脱胎换骨的人；魏思特则找到确凿的证据显示，耶稣的确从死里复活过来。他的著作现今仍保存在一所大图书馆内，就是1747年出版的《耶稣基督复活的证据》(*Evidences of the Resurrection of Jesus Christ*)。他在扉页上引述了《传道经》(*Ecclesiasticus* 11:7)一句有力的话：“未细察真理之前，切勿信口批评。”这句话必叫每一个现代的不可知论者获益。(Green, MA, 55 - 56)

证据毫无疑问地指向一个事实：耶稣在第三天复活了。这是英国前任首席法官达林(Darling)公爵所得的结论。在一个私人晚宴中，话题转移到基督教的真实性之上，特别是某卷记载复活事件的书上。达林公爵合起双手，一副像审案般的认真态度，语重深长地说：“作为基督徒，我们需要有很大的信心；例如是对耶稣的教导和神迹有信心。但假若一切都是倚靠信心，我就会是第一个提出质疑的人。究竟耶稣是否正如他所宣称的那样，问题的关键必定是取决于复活是真是假。在这最重大的要点上，我们所需要的不独是信心。有压倒性的证据证实，基督的复活是一个长存的真理；这些证据包括正反两面、事实的证据和环境的证据，叫世上所有睿智的陪审员都不得不裁定，复活事件是真实的。”(Green, MA, 53 - 54)

3B. 早期教父的见证

辛普森说，“毫无疑问，在早期基督教著作，复活是最重要的教义之一，地位仅次于基督论。在使徒之后的时期，已有不少谈及复活的作品；到了第二世纪，更有许多论文专事研究这主题，例如：雅典那哥拉(Athenagoras)的作品，以及被归入殉道者游斯丁名下的著作。”(Sparrow-Simpson, RCF, 339)

兰姆评论说：“在教会历史及信条历史，打从最早的时期便确定了复活事件。罗马的革利免(Clement of Rome)在《致哥林多人书》(*Epistle to the Corinthians*, 主后95年)这份最早期的教会历史文献中曾提及它，一直到整个教父时期都不断出现以复活为主题的作品。在所有不同形式的‘使徒信经’中都出现复活这教义，也从来没有人为此而争论过。”(Ramm, PCE, 192)

辛普森说：

伊格那丢的福音[约5 - 115年]的要旨是耶稣基督，基督教信仰又是在于“对他的信心和爱，相信他的受难与复活”。他吩咐基督徒“要完全相信诞生、受难和复活等事件”。耶稣基督被描述为“我们藉复活而得的盼望”。耶稣的复活

也就是我们复活的应许。(Sparrow-Simpson, RCF, 339)

辛普森补充：“在圣坡旅甲致腓立比人的书信(约主后 110 年)，作者谈及我们的主耶稣基督‘为我们的罪而忍耐，以至于死；神使他复活，解除了死亡所带来的痛苦。’他说，神‘叫我们的主耶稣基督从死里复活，并赐他荣耀，坐在自己的右边，天上地下的万物都要服他。’复活的耶稣‘将要来审判活人和死人’。并且，‘叫他从死里复活的那一位，也要叫我们复活，只要我们实行他的旨意并遵守他的诫命。’

“对圣坡旅甲来说，被高举的耶稣是‘永远的大祭司’。这位主教在殉道前发出的最后一个祷告就是：他‘能够成为其中一个为基督而殉道的人，在无瑕无疵的圣灵里，将来身体和灵魂都复活，得享永生。’”(Sparrow-Simpson, RCF, 341)

谈及殉道者游斯丁论复活的文章(约 100 - 165 年)时，辛普森教授说：它“特别针对基督教的教义。当代反对基督教的人断言复活是不可能的事；它是令人厌恶的，因为肉身是罪恶之源；它是不可思议的事，因为叫身体上的各个器官仍然存留是毫无意义的。他们再进一步坚持，基督的复活不过是表面的事，他的身体并没有确实实地复活过来。对于这一切反对的意见和问题，游斯丁……〔作出答辩〕。”(Sparrow-Simpson, RCF, 342)

毛耶(Elgin Moyer)在《教会历史名人录》(*Who Was Who in Church History*)中提到另一位教父特士良：“(约 160 - 220 年)拉丁教父和护教学家，生于北非的迦太基……曾接受良好的教育，为他写出优秀的希腊文和拉丁文作品铺路；他又深谙政治学、法律，且具雄辩滔滔的口才。过了三、四十年放荡的生活之后，他在 190 年归信基督教，信心坚固。他利用余生致力为基督教信仰辩护，驳倒异教徒、犹太人，以及异端分子。他曾是……一个出色的卫道者。”(Moyer, WWCH, 401)

兰姆结论说：“不信者必须否定教父的所有见证……他们必须假定，这些人既没有动机去考证基督是否真的复活了，也达不到历史研究的标准。东正教、罗马天主教以及圣公会都视教父为权威，宗教改革家也尊崇他们，所有神学家都给予他们应得的地位；可是，不信者却一笔抹杀了他们。对于使徒神学或接近使徒的神学，教父都被认为是可靠资料的来源，但事实上不信者却丝毫不把他们的见证视为证据。可是，不信者也得这样做，否则他们便无法守住自己的立场。”(Ramm, PCE, 206)

6A. 复活的景象

1B. 复活之前的景象

1C. 耶稣死了

彼拉多要叫众人喜悦，就释放巴拉巴给他们，将耶稣鞭打了，交给人钉十字架。

兵丁把耶稣带进衙门院里，叫齐了全营的兵。他们给他穿上紫袍，又用荆棘编做冠冕给他戴上，就庆贺他说：“恭喜，犹太人的王啊！”又拿一根苇子打他的头，吐唾沫在他脸上，屈膝拜他。戏弄完了，就给他脱了紫袍，仍穿上他自己的衣服，带他出去，要钉十字架。（可十五 15 - 20）

马庭理(John Mattingly)描述犯人被打十字架前所受的鞭刑：“已判刑的罪犯通常被粗暴地剥去衣服，绑在法庭内的柱子上。然后，由侍卫官或施刑者肆意鞭打。虽然希伯来人的律法是以四十下为鞭打的上限，但罗马人却没有这种限制；犯人会一直被鞭打，直至施刑者手下留情为止。”

鞭打犯人的鞭子被称为“flagrum”，马庭理谈到这种残暴的刑具时说：“抽动这条镶有硬骨和金属片的长鞭时，肯定叫人皮开肉绽。”(Mattingly, COAC, 21)

对于罗马人行刑前的鞭刑，第三世纪的教会历史学家、该撒利亚的主教优西比乌(在《致士每拿教会书信》(*Epistle of the Church in Smyrna*))说：犯人的“血脉迸裂，而且……连筋肉、肠子也露出来。”(Mattingly, COAC, 73)

马庭理引述兰格(John Peter Lange)提及基督受苦的话：“据推测，(他所受的)鞭打比正常的更严重。正常的鞭刑是由侍卫官执行的，但兰格推断，彼拉多因为没有侍卫官可用，于是命令士兵执行。这些士兵的品格卑劣邪恶，可想而知他们会比侍卫官更加残暴。”(Mattingly, COAC, 33)

承受了最残酷的刑罚之后，基督又要忍痛前往刑场各各他。对于基督此际所受痛苦，马庭理指出：

1. 即使是预备起行的过程也令他极度痛苦。马太福音二十七章 31 节记载：“戏弄完了，就给他脱了袍子，仍穿上他自己的衣服，带他出去，要钉十字架。”粗暴地把闹着玩的紫袍脱下，再换上他自己的衣服，无疑会触及由鞭打造成的伤口，令他极为痛楚。(Mattingly, COAC, 35)

2. “他们带耶稣到了各各他地方”(可十五 22)这句话也显示，基督无法自己走路，要别人搀扶或抬到刑场。因此，即使是钉十字架前所受的可怕刑罚及痛苦的程度，也几近与钉十字架无异，那其实是钉十字架的前奏。(Mattingly, COAC, 36)

他们带耶稣到了各各他地方(各各他翻出来就是髑髅地)，拿没药调和的酒给耶稣，他却不受。于是将他钉在十字架上，拈阄分他的衣服，看是谁得什么。钉他在十字架上时是已初的时候。在上面有他的罪状，写的是：“犹太人的王”。他们又把两个强盗和他同钉十字架，一个在右边，一个在左边。从那里经过的人辱骂他，摇着头说：“咳！你这拆毁圣殿、三日又建造起来的，可以救自己，从十字架上下来吧！”祭司长和文士也是这样戏弄他，彼此说：“他救了别人，不能救自己。以色列的王基督，现在可以从十字架上下来，叫我们看见，就信了！”那和他同钉的人也是讥消他。从午

正到申初，遍地都黑暗了。申初的时候，耶稣大声喊着说：“以罗伊！以罗伊！拉马撒巴各大尼？”（翻出来就是：“我的神！我的神！为什么离弃我？”）旁边站着的人，有的听见就说：“看哪，他叫以利亚哩！”有一个人跑去，把海绒蘸满了醋，绑在苇子上，送给他喝，说：“且等着，看以利亚来不来把他取下。”耶稣大声喊叫，气就断了。殿里的幔子从上到下裂为两半。对面站着的百夫长看见耶稣这样喊叫断气，就说：“这人真是神的儿子！”（可十五 22 - 27、29 - 39）

至于钉十字架这个刑罚，马庭理说：“在十字架上所受的痛苦是极为难熬的，这并非夸大其词。罗马最著名的演说家西塞罗（Marcus Tullius Cicero）认识到这种酷刑是何等令人厌恶，他说：‘单是十字架这个词语，罗马公民不但绝口不提，更不敢去想，不敢去看，不敢去听’（Marcus Tullius Cicero, Pro Rabirio, V, 16）。”（Mattingly, COAC, 26）

甘迈高谈及耶稣在身体上所受的痛楚：“经过了一个无眠夜，耶稣没有吃过东西，又要忍受两次审判的戏弄，背部更被罗马的九尾鞭抽至破裂；这个时候，他被领去钉十字架。这种死刑所带来的痛楚是叫人难以忍受的，身体上每一根神经都会因极度痛苦而高声呼喊。”（Green, MA, 32）

法勒（Frederick Farrar）鲜明地刻画出钉十字架这种死刑是怎样的：

事实上，钉十字架这种死刑似乎结集了死亡可能带来的各种可怕的痛楚——头晕目眩、身体抽搐、口渴、饥饿、困倦、因创伤而引发的高烧、感染破伤风、羞辱、被公众所嘲讽、接连遭受长时期的折磨、面临可怕的命运、没有得到料理的伤口坏疽——这种种痛楚都逐渐加剧，但又不至于令受苦者不省人事。

特殊的姿势令每一个动作都会带来痛苦；持续不断的痛楚令已经破损的血脉和肌腱抽搐；发炎的伤口逐渐坏疽；头和胃部的动脉都因充血过度而肿胀；在每一种痛楚都在加剧的同时，还要加上难以忍受的、如火烧般的干渴；这一切外在的折磨造成内心的激动与焦虑，令死亡这个高深莫测、叫一般人闻之丧胆的敌人，顿然变成一种莫大的解脱。（Farrar, IC, 440）

戴义（E. H. Day）说：“圣马可强调，彼拉多听闻基督已死时感到奇怪，亲自查问百夫长后才批准人把耶稣的身体从十字架上放下来。罗马士兵对于死亡的证明或是因钉十字架致死的景象不会陌生。”（Day, ER, 46 - 48）

正如甘迈高指出，钉十字架“在巴勒斯坦地并非不寻常的事。”（Green, MA, 32）

彼拉多吩咐人查证基督是否已经死亡，甘迈高就这一点说：“有四个行刑者来检验过后，亚利马太的约瑟才获准领去他的身体安葬。”（Green, MA, 32）

甘迈高提到这四个经常接触死人的专家：“他们知道究竟一个人是否已经死去——他们的指挥官也亲耳听见受刑者死亡的呼喊，并向巡抚本丢彼拉多证实他已经

死亡。”(站在他面前的百夫长目睹他呼出最后一口气时说：“这人真是神的儿子！”(可十五 39)“彼拉多诧异耶稣已经死了，便叫百夫长来，问他耶稣死了久不久。”(可十五 44))(Green, MA, 32 - 33)

司徒德写道：“彼拉多对于耶稣已死的消息确实感到意外，但他亦深信百夫长的判断，并准许约瑟把尸体从十架上放下来。”(Stott, BC, 49)

据戴义观察，“圣马太的福音记载，犹太人要求守卫把守坟墓，显示他们也相信耶稣已经死了。”(Day, ER, 46 - 48)

戴义进一步指出，“那些有分把尸体放下来、安葬在坟墓里的人，都不曾怀疑过耶稣还未死去。”(Day, ER, 46 - 48)

在谈到《耶稣肉身的死因》(*The Physical Cause of the Death of Christ*)这本书时，戴义教授说它的作者汤普森(James Thompson)“证明了基督的死并非因体力耗尽，或是钉十字架的痛楚所致，而是心力交瘁导致心脏破裂。他的心力和体力都崩溃了，证明他的死并不是虚脱所致；士兵的枪正向世人展示，他是死于心脏破裂。”(Day, ER, 48 - 49)

《美国医疗组织期刊》(*Journal of the American Medical Association*)刊载的一份文章根据福音书的记载推断，耶稣在十字架上被放下来之前肯定经已死亡：“历史和医学上的证据都清楚地显示，在耶稣的肋旁被刺之前，他已经死去；这支持传统的观点：刺进他右肋的枪似乎不独刺穿了他的右肺，更刺穿了心包和心脏，证实他已经死亡。因此，假设耶稣并没有死在十字架上的看法，看来跟现代的医学知识并不一致。”(Edwards, PDJC, 1463)

都柏林大学(University of Dublin)的贺敦(Samuel Houghton)医生是出色的生理学家，他讲述自己对基督的死因有什么看法：

当士兵用枪刺进基督的肋旁时，他已经死了；有血和水从伤口流出来，这要不是一个可以用自然因素解释的自然现象，就是一个奇迹。即使圣约翰不认为那是一个奇迹，也认为这现象并不寻常；这一点可以从他的话中看见，他以严肃的语气强调自己的记述是准确无误的。

经过多次在人和动物身上进行实验和观察，我得出以下结果：若人死后被一把大刀(像罗马军枪那么大)任意刺进左肋旁，可能出现三种情况：

第一，除了少量血以外，没有其它东西从伤口流出。

第二，只有大量血从伤口流出。

第三，有水从伤口流出，然后流出几滴血。

以上三种情况中，第一种是最常见的；第二种是遇溺或中士的宁(strychnia)毒致死的现象，用这种毒药把动物杀死，便会出现这种情况，它也是在一个被钉

十字架致死的人身上可见的自然现象；第三种情况是因胸膜炎、心包炎或心脏破裂致死的现象。对于以上各种情况，在这方面素有研究的解剖学家都不会感到陌生；但至于以下两种情况，虽然它们能以生理学的原则来解释，但却没有医书记载过（除圣约翰的福音书以外），我亦无缘亲自接触它们。

第四，有大量水从伤口流出，然后流出大量血。

第五，有大量血从伤口流出，然后流出大量水。

钉十字架会令人的肺部充血，情况就像遇溺或中士的宁毒那样；第四种情况会发生在被钉十字架前已患有胸膜炎的人身上；第五种情况亦会发生在被钉十字架的人身上，而这人是在十字架上死于心脏破裂的。根据我们的主被钉之前数日的生活记载，我们可以排除罹患胸膜炎的可能性；同时，先有血后有水从伤口流出，也证明这个理由不成立。于是，能够解释这个现象的，就只有一个可能性：钉十字架再加上心脏破裂。

史都德(William Stroud)医生坚称心脏破裂是基督的死因；我亦深信基督的心脏真的破裂了。(Houghton, 援引于 Cook, CHB, 349 - 50)

使徒约翰巨细无遗地描述了他各各他目睹的情形。贺敦结论说：“这事的重要性显而易见。它显示约翰福音十九章的记载决不可能是虚构出来的；而且，所记载的事件必定有见证人亲眼目睹；而那见证人又为此而感到非常惊讶，显然认为那是一个超自然的现象。”(Houghton, 援引于 Cook, CHB, 349 - 50)

论到基督之死时，甘迈高写道：

按照目击者的见证，我们知道有“血和水”从耶稣被刺的肋旁流出来（约十九 34 - 35）。目击者显然认为这件事非常重要。如果在枪刺进他的肋旁时耶稣仍然生存的话，血将会随着每一下心跳喷发出来。但目击者所看见的并非这样，他留意到有半凝固的深红色血块渗出，并没有跟流出来的水状液体混和一起。这现象显示主动脉中大部分的血都已开始凝固，也是一个极之有力的医学明证，证实耶稣已死。福音书作者对这个情景的印象非常深刻，因为他不像病理学家那样，明白它所代表的意思。有“血和水”从被刺的伤口流出来，证明耶稣已经死去。(Green, MA, 33)

钱德勒(Samuel Chandler)说：“所有福音书作者都同意，约瑟请求彼拉多把耶稣的身体交给他，而彼拉多亦得到守在十字架前的百夫长证实，他已经……死了，就把身体交给他。”(Chandler, RJC, 62 - 63)

钱德勒又指出，“约瑟和尼哥底母按照犹太人的做法，用香料把尸体包裹；这行动证实耶稣已经死去，并且众人都知道这件事。即使在从十字架上把他放下来时他

仍然生还，没药和沉香这些刺激性的香料所发出的浓烈气味和苦味，再加上用细麻布混着香料紧紧把他的身体裹起，又按犹太人殡葬的习俗用裹头巾包住他的头和他的脸，这一切都叫他必死无疑。”(Chandler, RJC, 62 - 63)

罗普(Albert Roper)教授说：“耶稣是被罗马士兵按罗马的法律钉死的，士兵必会贯彻执行这刑罚。”(Roper, JRD, 33)

总的来说，我们可以认同使徒约翰的陈述，指出他在目睹基督的死之后，真实无伪地描述自己所见证的事情：“看见这事的那人就作见证，他的见证也是真的，并且他知道自己所说的是真的，叫你们也可以信。”(约十九 35)

2C. 坟墓

史威伯留意到，“在四福音关于复活的记载中，坟墓这个词语出现了 32 次。”(Smith, IFET, 38)

复活日的清晨，在亚利马太的约瑟那个坟墓所发生的事情，的确是福音书作者的焦点所在。

关于基督被埋葬的事，辛普森有以下的评论：

按照罗马人的规矩，被钉十字架的人是要被挂在十字架上，任由飞鸟和野兽吃掉的。然而，谁敢说完全不会有例外？约瑟夫[Autobiography, ch. 75; Wars of the Jews, IV, v.2]就曾游说皇帝提多，把三个被挂在十字架上、仍然活生生的人取下来。谁敢说因为这做法违反了规定，就不是事实呢？毫无疑问，按照犹太人的做法，是要好好埋葬被处死的人的。这是犹太人的律法。但约瑟夫告诉我们，即使是犹太人自己，有时也会违反殡葬的律法。他在《犹太战记》(Wars of the Jews)写道：“他们是那么不敬，把尸体丢弃而不埋葬，即使犹太人一直着重殓葬之事，甚至会把被钉十字架的犯人取下来，在日落之前埋葬好。”

陆易喜(Loisy)认为，亲属可能获批准把犯人埋葬。可是，耶稣却没有亲属为他领回尸首——12 个门徒之中也没有人提出这个请求。约瑟夫游说皇帝从十字架上取下来的那三个人，都不是他的亲属，他们不过是朋友。他只是“纪念从前大家是一场相识”罢了。约瑟夫的这个请求同样也可被视为有违常规，但却没有人怀疑它是否属实，更不时被视为事实般引述。既是这样，为什么亚利马太的约瑟不能向彼拉多提出同样的请求呢？(Sparrow-Simpson, RCF, 21 - 22)

莱瑟姆(Henry Latham)在《复活的主》(*The Risen Master*)一书中谈到耶稣被埋的事。他首先引述

当海伦娜(Helena)皇后最初发现我们主的坟墓时，有关该坟墓的描述。那记载是出自教会历史之父——该撒利亚的优西比乌的作品《神圣的彰显》

(*Theophania*)。这部作品是本世纪所发现的,在1843年由剑桥的李(Lee)博士出版了英译本。

这个坟墓显然是一个被人工凿成的洞穴,这个洞穴是从一块盘石凿出来的,从来没有埋葬过其他死人。这个本身已非常传奇的墓穴只埋葬过那具尸首,那是必然的。即使是看看这块屹立在平地之上的盘石,也令人惊叹;这块盘石只有一个洞穴,再多了的话,就会令耶稣胜过死亡的这个神迹失色。(Latham, RM, 87-88)

归宁伯(Guignebert)在他的作品《耶稣》(*Jesus*, p. 500)作出如下毫无根据的陈述:“事实是,我们不知道——门徒也很有可能不知道——耶稣的尸体被取下来之后丢在哪里;丢弃尸体的大概是行刑者吧。被处死的人多半被丢在坑里,而不会被放在新坟里。”(Guignebert, J,援引于 Smith, TS, 372)

1D. 归宁伯教授在完全没有证据支持下作出这宣称。

2D. 他完全无视首三个世纪教会内外对于这件事的记载和见证。

3D. 他漠视了福音书的明确记载:

1E. 如果基督的身体不是由亚利马太的约瑟取去的话,为什么会有以下的记载?

“到了晚上,有一个财主,名叫约瑟,是亚利马太来的,他也是耶稣的门徒。这人去见彼拉多,求耶稣的身体;彼拉多就吩咐给他。”(太二十七 57-58)

“到了晚上,因为这是预备日,就是安息日的前一日,有亚利马太的约瑟前来,他是尊贵的议士,也是等候神国的。他放胆进去见彼拉多,求耶稣的身体;彼拉多诧异耶稣已经死了,便叫百夫长来,问他耶稣死了久不久。既从百夫长得知实情,就把耶稣的尸首赐给约瑟。”(可十五 42-45)

“有一个人名叫约瑟,是个议士,为人善良公义;众人所谋所为,他并没有附从。他本是犹太亚利马太城里素常盼望神国的人。这人去见彼拉多,求耶稣的身体”(路二十三 50-52)。

“这些事以后,有亚利马太人约瑟,是耶稣的门徒,只因怕犹太人,就暗暗地作门徒。他来求彼拉多,要把耶稣的身体领去。彼拉多允准,他就把耶稣的身体领去了。”(约十九 38)

这些记录证明,基督的身体并没有被丢进为死囚预备的坑!

2E.

此外,关于埋葬细节的记载又如何?

“约瑟取了身体,用干净细麻布裹好”(太二十七 59)。

“约瑟买了细麻布,把耶稣取下来,用细麻布裹好”(可十五 46)。

“过了安息日,抹大拉的马利亚和雅各的母亲马利亚并撒罗米,买了香膏要去膏

耶稣的身体。”(可十六 1)

“她们(那些从加利利随他而来的妇女)就回去,预备了香料香膏。”(路二十三 56)

“这些事以后,有亚利马太人约瑟……来……又有尼哥底母……带着没药和沉香约有一百斤前来。他们就照犹太人殡葬的规矩,把耶稣的身体用细麻布加上香料裹好了。”(约十九 38 - 40)

若这些事没有发生,为什么会有这样的记载呢?

3E.

在亚利马太的约瑟和尼哥底母为安葬耶稣而作预备时,那些一直观看的妇女又如何?

她们“跟在后面,看见了坟墓”(路二十三 55),并且“在那里,对着坟墓坐着。”(太二十七 61)她们“都看见安放他的地方。”(可十五 47)

这些妇女当然知道坟墓的所在,福音书的记载清楚指出这一点。

4E.

我们怎能无视这些关于坟墓的记载呢?

“约瑟取了身体……安放在自己的新坟墓里”(太二十七 59 - 60),那是“在盘石中凿出来的”(可十五 46),“那里头从来没有葬过人”(路二十三 53),它位于“耶稣钉十字架的地方……(在)园子里”(约十九 41)。

希腊学者奥尔福德(Henry Alford)陈述他在福音书中的发现:“只有马太提到那是约瑟自己的新坟。约翰提到那是在一个园子里,并且是在耶稣钉十字架的地方。除了马可之外,所有福音书作者都留意到那个坟墓是新的。约翰没有提及它是属于约瑟的。”(Alford, GTCRT, 298 - 99)

有关亚利马太的约瑟,他写道:“他把尸体放在那里,是因为它就在附近,而预备的工作又必须匆匆完成。”(Alford, GTCRT, 298 - 99)

根据奥尔福德观察所得,“我们可以列出有关坟墓的资料如下:(1)它不是一个天然的洞穴,而是以人工从一块盘石开凿出来的。(2)它不像我们的坟墓,是往下掘出来的,而是从盘石的表面横向或近乎横向开凿的。”(Alford, GTCRT, 298 - 99)

5E.

如果基督的坟墓不存在,犹太人又为什么要求彼拉多派兵把守它?

“次日,就是预备日的第二天,祭司长和法利赛人聚集来见彼拉多,说:‘大人,我们记得那诱人的还活着的时候曾说:“三日后我要复活。”因此,请吩咐人将坟墓把守妥当,直到第三日,恐怕他的门徒来,把他偷了去,就告诉百姓说:“他从死里复活了。”这样,那后来的迷惑比先前的更厉害了。’彼拉多说:‘你们有看守的兵,去吧!’

尽你们所能的把守妥当。’他们就带着看守的兵同去，封了石头，将坟墓把守妥当。”（太二十七 62 - 66）

道理确实非常简单，正如梅杰(H. D. A. Major)所言：“如果基督的身体只被丢进公墓，无人料理，他的敌人就不用着急，到处散播尸体被盗的消息。”(Major, 援引于 Smith, TS, 578)

6E.

对于有几个妇女在安息日之后来看坟墓，又作何解释呢？

“安息日将尽，七日的头一日，天快亮的时候，抹大拉的马利亚和那个马利亚来看坟墓。”（太二十八 1）

“七日的头一日清早，出太阳的时候，她们来到坟墓那里”（可十六 2）。

“七日的头一日，黎明的时候，那些妇女带着所预备的香料来到坟墓前”（路二十四 1）。

“七日的头一日清早，天还黑的时候，抹大拉的马利亚来到坟墓那里，看见石头从坟墓挪开了”（约二十 1）。

如果耶稣不是真的被埋葬在约瑟的坟墓里，福音书就不会记载妇女访墓的事。

7E.

对于彼得和约翰在听到妇女的经历后来看坟墓，我们怎样解释呢？

“彼得起来，跑到坟墓前，低头往里看，见细麻布独在一处，就回去了，心里稀奇所成的事。”（路二十四 12）

“彼得和那门徒就出来，往坟墓那里去。两个人同跑，那门徒比彼得跑得更快，先到了坟墓，低头往里看，就见细麻布还放在那里，只是没有进去。西门彼得随后也到了，进坟墓里去，就看见细麻布还放在那里，又看见耶稣的裹头巾没有和细麻布放在一处，是另在一处卷着。先到坟墓的那门徒也进去，看见就信了。”（约二十 3 - 8）

这项记载所提供的证据也同样被漠视。

8E.

针对归宁伯的假设，史威伯作出以下陈述：“他否定了四福音清楚记述的事实，就是耶稣的身体被放在亚利马太的约瑟的坟墓里。他在毫无凭据之下否定这事实，甚至凭自己的想象虚构出一种说法。事实上我们可以说，他针对耶稣的尸体的说法不独是出于他的想象，更是出于他先存的〔属于哲学性而非历史性偏见的〕判断。”（Smith, TS, 372）

证据显而易见，但归宁伯教授却拒绝承认，因为这些证据不符合他的世界观：神迹是不可能发生的。这位法国教授并非按证据下结论，而是置证据于不理。史威伯针对他的理论说：“我们摒弃这毫无历史根据的理论，亦正是这个原因，叫我们在研

究面前四份称为福音书的历史性文献时，无须进一步考虑它。”(Smith, TS, 372)

3C. 埋葬

在讨论耶稣被安葬在亚利马太的约瑟坟中的记载时，史威伯写道：

我们知道主耶稣被埋葬的细节，比知道任何一个古代历史人物被埋葬的细节更多。我们对他的葬礼，肯定比对任何一个旧约人物、巴比伦王、埃及法老、希腊哲学家，以及战绩彪炳的凯撒的葬礼知道得更详细。我们知道谁把他的身体从十字架上取下来；我们知道他的身体被香料包裹，又知道他的殓葬衣物是怎样的；我们知道尸体被放在哪一个坟墓里，又知道那坟墓的主人是来自亚利马太的约瑟。我们更知道这个坟墓的所在地——在他被钉那个地方附近、位于城外的一个园子里。我们有四份记载，记录了我们的主被埋的情况，而它们都是惊人地一致的。这四份记载包括：马太的记载——马太是基督的门徒之一，基督被钉时他也在场；马可的记载——据说是在我们的主升天后十年之内写成的；路加的记载——路加是使徒保罗的同工，又是一位杰出的历史学家；还有约翰的记载——约翰是最后一个离开钉十字架现场的人，在复活日的清晨，是他和彼得首先跑到坟墓里去的。(Smith, TS, 370-71)

历史学家埃德斯海姆仔细地描述犹太人的殡葬习俗：

不独是财主，就连小康之家都有自己的坟墓，是早已预备妥当、被视为私有财产那样一代传一代的。尸体用许多香料膏抹，包括没药、沉香，后期更加上牛膝草、玫瑰油和玫瑰水，然后被放置在这类洞穴或由盘石凿出来的坟墓中。尸体是穿好了衣服的，到了后期则尽量以曾包裹律法书的旧布包起来。“坟墓”若不是“从盘石凿出来”的，就是天然的“洞穴”，或是宽广的地窖，墙壁上设有壁龛。(Edersheim, LTJM, 318-19)

至于基督被埋葬的情形，埃德斯海姆记载：

大概是因为圣安息日近了，之后的工夫要仓促地完成，所以约瑟建议或决定把耶稣的尸体安放在他自己的新坟里，这坟是从盘石开凿出来的，从来没有安放过死人……

十字架被放了下来，平躺在地上；拔出了粗粗的钉子，绳子也解开了。约瑟和他的随从“用干净细麻布”把圣洁的身体“裹好”，马上把它移进附近园子中从盘石开凿出来的坟墓里。这一类从盘石开凿出来的坟墓或洞穴(Meartha)设有壁龛(Kukhin)，是安放死人的地方。在通往“坟墓”的入口，仍在“盘石”之内的地方，有一块九平方尺的“院子”，抬棺的人就把棺架放在这里，预备葬礼的仪式。(Edersheim, LTJM, 617)

埃德斯海姆随后提到：“另一个犹太议会的成员尼哥底母……来到，带着‘一卷’没药和沉香，众所周知，这种混合的香料是犹太人作膏抹或殡葬用的。

“他们就是在坟墓的‘院子’匆匆地膏抹耶稣的身体——如果那可以称得上为膏抹的话。”(Edersheim, LTJM, 617)

用大量香料来膏抹尸身，是基督那个时代的习俗，若死者是地位尊崇的人，用的香料就更多。

甘迈高讲述安葬耶稣的遗体的预备过程：“尸体被放在石架上，以布紧紧包裹，并抹上香料。圣约翰的福音书告诉我们，所用的香料约有 70 磅(和合本译作‘一百斤’)，这也是有可能的。约瑟是一个财主，他无疑是想为自己在耶稣生前的懦弱表现作出弥补，于是给他风光大殓。虽然这个分量很大，但亦有不少相若的例证。与耶稣同时代的拉比迦玛列，死后就是以 80 磅香料安葬。”(Green, MA, 33)

第一世纪的犹太历史学家约瑟夫提及亚里多布(Aristobulus)的丧礼，他“只作大祭司一年便遭谋杀，当时还未满 18 岁。”(Josephus, AJ, XV, iii, 3)

希律“确保那是一次极为隆重的丧礼，为安放他(亚里多布)的坟墓做了许多预备工夫，购置了大量香料，又提供了许多陪葬品。”(Josephus, AJ, XVII, viii, 3)

关于在基督的空墓中发现的殡葬衣服，哈斯丁斯(James Hastings)说：“远至屈梭多模的年代(主后四世纪)，已经有人留意到没药是一种粘性特强的香料，紧紧贴在尸身上，叫人难以把尸身上的衣服脱下来”。(Joan. Hom. 85)(Hastings, DCG, 507)

滕慕理(Merrill Tenney)对于殡葬衣服有以下的描述：

根据犹太人的习俗，通常会先清洗尸身，把它放平，用约一尺阔的细麻布从腋下紧紧地包裹至足踝的位置。然后把香料抹在布缝之间，这些香料一般都是粘性较强的，既可起防腐作用，又可把裹尸布封密，形成坚硬的外壳……约翰所用的“裹好”一词(希腊文 edesan)，正好跟路加福音二十三章 53 节的用词吻合：“用细麻布裹好”……在七日的头一日清晨，耶稣的身体不见了，但裹尸的细麻布仍留在那里。(Tenney, RR, 117)

艾格(George B. Eager)在《国际标准圣经百科全书》(*The International Standard Bible Encyclopedia*)谈及基督的葬礼：

为严格地遵守这些俗例和摩西律法的规定(申二十一 23)〔“他的尸首不可留在木头上过夜，必要当日将他葬埋，免得玷污了耶和华——你神所赐你为业之地。因为被挂的人是在神面前受咒诅的。”〕(参加三 13)〔“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅；因为经上记着：‘凡挂在木头上都是被咒诅的。’”〕，并出于真挚的人性，亚利马太的约瑟在耶稣被钉的那一天，便请求彼

拉多把耶稣的尸体交给他(太二十七 58 及以下)。(Eager, 援引于 Orr, ISBE, 529)

艾格又留意到：

宣教士以及叙利亚的原住民告诉我们，时至今日，替尸身清洗(参约十二 7, 十九 40; 可十六 1; 路二十四 1)、用细麻布把手脚包裹(约十九 40), 并以手巾蒙面(约十一 44), 仍然是他们惯常的做法。他们仍会在裹尸布上加上香料, 并用其它方法防止尸身腐化……据我们所知, 耶稣被埋葬后, 尼哥底母“带着没药和沉香约有一百斤前来”, 他们“照犹太人殡葬的规矩, 把耶稣的身体用细麻布加上香料裹好了”。此外, 抹大拉的马利亚和另外两个妇女带来香料, 为的也是同一个目的(可十六 1; 路二十三 56)。(Eager, 援引于 Orr, ISBE, 529)

克雷格指出犹太人会小心翼翼地保存他们圣人的坟墓：

在耶稣的时代, 犹太人非常重视他们的殉道者及圣人的坟墓, 他们以崇敬的态度, 细心谨慎地打理它们。由此可知, 耶稣的坟墓亦会受到重视。门徒不知道在世界末日的复活事件来临前会有复活的个案出现, 因此他们决不会置夫子的墓地于不顾。这种态度也解释了为什么妇女要看看耶稣被埋在哪里, 并且后来带着香料和香膏来膏抹耶稣的身体(路二十三 55 - 56)。(Craig, DJRD, 援引于 Wilkins, JUF, 148 - 49)

克雷格进一步论到耶稣被埋和空坟墓的关系：

如果耶稣被埋的故事基本上是可靠的话, 耶稣的坟墓空了这个推论也是合情合理的。理由是, 既然耶稣被埋的故事基本上是准确的, 犹太人以及基督徒就必定知道耶稣的坟墓在哪里。这样, 如果坟墓里仍然安放耶稣的身体, 复活这个道理就无法站得住脚。门徒就不可能会相信耶稣已经复活; 即使他们相信, 也没有其他人会相信他们所传的这个道理; 敌挡他们的犹太人也能拆穿他们的谎话, 或许像中世纪的犹太辩论文(Toledot Yeshu)所说的那样, 只要展示耶稣的身体便足够了……没有人能够一方面确认耶稣被埋的故事是真实的, 另一方面又据理否定空坟墓是事实。(Craig, DJRD, 援引于 Wilkins, JUF, 146 - 47)

4C. 封住坟墓的巨石

有关封住耶稣坟墓的那块巨石, 伯卢斯(A. B. Bruce)说：“犹太人称那块石头为‘golel’。”(Bruce, EGNT, 334)

何路曼(H. W. Holloman)引述马凯(G. M. Mackie)的话说：“开往中央墓室的信道是由一块巨大的圆盘形石头封住, 在坟墓入口前有一度浅沟, 巨石可以沿这浅沟

滚开。”(Holloman, EPR, 38)

索本(T. J. Thorburn)提到,这石头是用来“守住坟墓,防止人或野兽闯入。”他又指出:“他勒目的编纂者经常提到这块巨石。根据迈蒙尼德(Maimonides)的说法,他们又会使用一种称为‘ex linga, alia Materia’的装置。”对于这类石头的巨大体积,索本博士说:“通常需要合数人之力才能移动它。”既然预料有盗贼来盗墓,封住耶稣墓门的那块巨石的体积可能比正常的更大!(Thorburn, RNMC, 97-98)

事实上,关于那块巨石的重量,索本曾指出:“伯撒抄本有一个旁注(在一份四世纪的抄本(剑桥大学图书馆内的伯撒抄本),马可福音十六章4节出现了一个插句)补充说:‘他被放在那里,他(约瑟)把一块合20人之力也不能滚动的石头,放在墓门前。’若我们知道抄写手稿的守则,就能意识到索本博士的观察有何意义。按照习惯,如果抄写员是在表达他个人对经文的理解,他会把自己的意见写在页边上,而不会把它加插进经文里去。于是,我们可以推断,那个插句是源自一份更贴近基督时期的手稿,也许是属于第一世纪的。那么,这插句可能就记录了一个目击者的亲眼见证——他看见耶稣墓门前的那块巨石,它的重量令他留下了深刻的印象。牛津大学的魏思特(Gilbert West)也在他的著作《耶稣基督复活之历史与证据》的第37及38页提出伯撒抄本这个插句的重要性。(Thorburn, RNMC, 1-2)

钱德勒说:“见证人一致同意,妇女来到时,发现大石被滚开或搬走了。那块大石太巨大,妇女自己根本不能够移动它。”(Chandler, RJC, 33)

埃德斯海姆是一个希伯来籍基督徒,对新约时代的历史背景有深入的研究。他讲述耶稣被埋的情况:

“于是,他们把他放在那个从盘石凿出来的新坟里面的壁龛上。他们离开后,按习俗把一块‘大石’——即‘Golel’——滚动,封住墓门。按照惯常的做法,他们用一块较细小的石头——称为‘Dopheg’——抵住这块巨石。虽然第二天是安息日,但犹太人的领袖仍下令把墓石封住,以致些微的搬动也能够察觉;而他们所封的,可能正是这块较细小的石头。”(Edersheim, LTJM, 618)

就马利亚和她的朋友在主日清晨往探耶稣的坟墓,莫理逊说:

怎样移开这块石头,必定是令妇女非常困惑的问题。在她们当中至少有两个人曾目睹耶稣被埋葬的过程,粗略地知道情况如何。这块又巨大又沉重的石头对她们来说是一大困难。因此,当我们读到圣马可的福音书这份最早期的记载:“谁给我们把石头从墓门滚开呢?”我们就自然理解到,妇女所担心的这个问题,不独是一个心理的障碍,更是一个实际的问题,直至她们到达坟墓的那一刻都不断困扰着她们。(Morison, WMS, 76)

莫理逊把耶稣墓前的那块石头称为:

一个沉默而可靠的证人，见证着整件事情的发生——关于这块石头，我们需要仔细研究。

让我们先看看它的体积和特征……毫无疑问……这块石头很大，因而也很重。所有提及它的作者都明确地指出或暗示这一点。圣马可说这块石头“原来很大”。圣马太则指它是一块“大石头”。彼得说：“因为石头很大。”妇女担心她们怎能移开它，也证明了这一点。如果这块石头不是十分沉重的话，合三个妇女的力量应该能够移动它。因此，我们得到一个明确的概念：若没有其他人帮助，这些妇女根本无法移动它。这一切对于我们的讨论都是息息相关的。（Morison, WMS, 147）

什么是都灵裹尸布呢？

都灵裹尸布是一块 14.25 尺乘 3.58 尺的细麻布（Biblical Archaeology Review (1986): 26），存放于意大利的都灵（Turin）。在布料上有一双对称的影象，显示一个人身体前后的模样。

裹尸布是在 1354 年发现的，但许多人相信它有更久远的历史。在 1978 年，科学家对裹尸布进行全面性的科学研究。没有迹象显示，布上的影象是由颜料或染料造成的。那个影象相信是立体的，只印在布的表面。

但在 1988 年，有三所私营的实验室对裹尸布的线进行碳定年法测试，结果一致显示它是属于中世纪后期的。支持裹尸布是古物的人提出异议，指那样本过于残缺，用作测试的那部分裹尸布曾被中世纪的一场教堂大火熏过。

都灵裹尸布是真的吗？这问题一直备受争议。支持的人强调它的独特性；反对的人则指它缺乏历史证据，而且跟科学的数据不符。（Geisler, BECA, 706）

5C. 封墓

马太福音二十七章 66 节记载：“他们就带着看守的兵同去，封了石头，将坟墓把守妥当。”

罗拔逊（A. T. Robertson）说，把耶稣墓前的石头封住的做法：

可能是用一条绳把石头横向拦住，再封住绳的两端，就像但以理书六章 17 节的做法那样[“有人搬石头放在坑口，王用自己的玺和大臣的印，封闭那坑，使惩罚但以理的事毫无更改。”]。封墓的时候，罗马的卫兵也在场，并留下来负责保护这个代表罗马权柄的封条。他们尽力防备盗贼以及复活的事件（Bruce），但弄巧成拙，他们竟然为空坟墓以及耶稣复活等事件提供额外的见证（Plummer）。（Robertson, WPNT, 239）

伯卢斯评论道：“那个分词子句（封了石头）是一个插句，指出一个额外的安全措施

施:用一条绳跨过石头,把绳的两端封在坟墓上。那些权贵费尽心思预防盗贼以及——复活的发生!”(Bruce, EGNT, 335)

梅因(Henry Sumner Maine)是“印度高等议会的成员,伦敦中圣堂(Middle Temple)法律学及民法的前任讲师,以及剑桥大学民法的皇家讲座教授”。他谈及罗马封印所具备的法律权威,指出它其实“是一种鉴证的方式”。(Maine, 援引于 Lewis, M, 203)

梅因继续说,在法律学的范畴内,“我们发觉,罗马遗嘱和其它重要文件上的封印不独代表签署者的在场或同意,更名副其实地封住文件,若要看文件的内容,就必须先拆开它。”(Maine, AL, 203 - 04)

同样道理,封住耶稣坟墓的罗马封印是为了防止人任意破坏坟墓。无论任何人,若尝试移开墓前的石头,都要先拆毁封印,从而触犯了罗马法律。

奥尔福德说:“封印就是用一根绳子横跨墓口的石头,并用泥把绳子两端封在盘石上。”(Alford, GTCRT, 301)

文森特(Marvin Vincent)评述:“做法是:他们在守卫面前封住石头,然后让守卫留下看守。有守卫在场见证封印的过程是重要的。所谓封印,就是用一根绳子横跨石头,用封泥把绳子的两端封在盘石上。如果封住墓门石头的是一条横梁的话,也会把横梁封在盘石上。”(Vincent, WSNT, 147)

惠登(D. D. Whedon)说:“因此,若不拆毁封印,就不能打开墓门;但拆毁封印就是违反了封印主人的命令。守卫的责任在于防范门徒使诈;而封印的作用则是防止守卫作同谋。所以,但以理书六章 17 节记载:‘有人搬石头放在坑口,王用自己的玺和大臣的印,封闭那坑,使惩罚但以理的事毫无更改。’”(Whedon, CGM, 343)

有关对耶稣的坟墓所采取的保安措施,四世纪君士坦丁堡的主教屈梭多模(John Chrysostom)表达了以下的意见:

这些说话至少见证了以下每一项事实。这些说话是:“我们记得那诱惑人的还活着的时候曾说”(即是他现在已经死了),“三日后我要复活。因此,请吩咐人将坟墓把守妥当”(即是他已被埋葬了),“恐怕他的门徒来把他偷了去”。既是这样,如果把坟墓封了,就不会有不法之事发生;因为不法之事不可能发生。所以,你所提出的论点也不能推翻他复活的明证。原因是,它已被封住了,就不会有不法之事发生。既然没有不法之事发生,而坟墓又是空的,就可以证明他复活了,这是清清楚楚、毋庸置疑的。你明白吗?虽然他们老大不愿意,但也不得不屈服于真相的证据之下。(Chrysostom, HGSM, 援引于 Schaff, SLNPNF, 525)

6C. 坟墓前的守卫

1D. 有关守卫的事实

“次日，就是预备日的第二天，祭司长和法利赛人聚集来见彼拉多，说：‘大人，我们记得那诱惑人的还活着的时候曾说：“三日后我要复活”。因此，请吩咐人将坟墓把守妥当，直到第三日，恐怕他的门徒来，把他偷了去，就告诉百姓说：“他从死里复活了。”这样，那后来的迷惑比先前的更厉害了！’彼拉多说：‘你们有看守的兵，去吧！尽你们所能的把守妥当。’他们就带着看守的兵同去，封了石头，将坟墓把守妥当。”（太二十七 62 - 66）

关于以上这段经文，罗普在《耶稣果真由死里复活了么？》（*Did Jesus Rise from the Dead?*）一书中作出以下评论：

在大祭司亚那和该亚法的带领下，一群犹太领袖的代表求见彼拉多，请他把埋葬耶稣的坟墓封住，并派一个罗马卫兵把守；理由是他们恐怕耶稣的同党会在夜里鬼鬼祟祟地来偷走他的尸体，然后假称他已经复活了。

对于这个请求，一直默默顺从的彼拉多回答：“你们有看守的兵，去吧！尽你们所能的把守妥当。”于是，在一支由 10 至 30 个罗马兵丁组成的队伍护送下，他们来到墓前，指示兵丁把亚利马太的约瑟的坟墓用罗马皇帝的印记封了，又用蜡加上巡抚个人的官印；单是损毁官印，也是犯重罪。就是这样，这群热心针对耶稣的敌人糊里糊涂地为自己设下陷阱，令他们后来在解释复活事件时无从辩驳——他们的解释根本无法自圆其说。（Roper, DJRD, 23 - 24）

罗普教授继续说：

卫兵是由彼拉多所委任的百夫长指挥的，那个百夫长可能是彼拉多十分信任的人，根据传统记载，他的名字叫彼得纽（Petronius）。因此，假设这些皇帝的代表能可靠地履行职务，像执行钉十字架的刑罚那样严谨和忠诚地守卫坟墓，也是合理的。他们不会理会获委派什么任务，他们只有一个目的和责任，就是效忠罗马帝国，严格地执行他们作为士兵的任务。对于他们来说，贴在约瑟墓前这块石头上的罗马封印，远比以色列的宗教信仰或这个民族所尊为圣的古老信条更加不可侵犯。冷血的罗马士兵既然会为垂死犯人的外衣而拈阄，就决不会是那种被胆小如鼠的加利利人欺哄，或因在站岗时打盹而赔上性命的人。（Roper, DJRD, 33）

2D. 守卫的身份

马太福音二十七章 65 节中的“你们有看守的兵”这句话，一直以来都备受争议。问题是它指的是“圣殿守卫”还是“罗马卫兵”呢？

奥尔福德就这个问题说，这句话可以被译为“（1）直陈式（indicative）：你们有，但

问题是,他们有哪一种看守的兵? 又如果他们有卫兵,为什么又要去求彼拉多呢? 或许在过节的时候,有一小队兵可供他们差遣——但似乎没有任何记载提及这种做法……或是(2)……祈使式(imperative)……意思……可能是:带一队人作看守的兵吧。”(Alford, GTCRT, 301)

李卡谬(E. Le Camus)写道:

有学者认为,彼拉多在此所指的是圣殿的差役,大祭司可以使唤他们看守坟墓。若看守坟墓的是圣殿的差役而非罗马兵丁,就更容易解释为什么大祭司后来能贿赂他们,唆使他们说自己在把守的时候睡着了。然而,那个字……[koustodia]是从拉丁文借用过来的,似乎是指一队罗马卫兵,同时又提及长官……(太二十八 14)令这个看法较为可取。(Le Camus, LC, 392)

著名的希腊学者罗拔逊说,那句话“‘有看守的兵’(echete koustodian)(是)现在祈使式,(是指到)罗马的卫兵,而不只是圣殿守卫。”(Robertson, WPNT, 239)

罗拔逊又留意到,“koustodia 这个拉丁用词在属于主后 22 年的俄西林古蒲草纸抄本(*Oxyrhynchus papyrus*)中出现过。”(Robertson, WPNT, 239)

索本指出:“一般的假设是,马太认为守卫是由罗马士兵组成的这一点是不用明言的……可是……罗马人似乎不容许由大祭司所管辖的犹太圣殿守卫在辖区以外执行职务。那么,彼拉多的回复便可以有两种解释:‘带守卫去’或‘你们也有守卫’(如果大祭司要求他差遣罗马兵丁,这就是一种婉拒的方式)。如果守卫是犹太人,就可以解释为什么彼拉多没有追究他们疏忽职守。可是,第 14 节(‘倘若这话被巡抚听见,有我们劝他,保你们无事。’)则似乎跟这个观点不符。”(Thorburn, RNMC, 179-82)

伯卢斯说,“你们有”这句话“可能属于祈使式,而不是直陈式——带守卫去吧;这是表示同意的答复,回答的人认为看来并没有这个需要,但却因为这是小事而批准他们的请求。”(Bruce, EGNT, 335)

阿恩特(Armdt)和金里奇(Gingrich)引述了可以找到“守卫”这个希腊字 koustodia 的出处(*A Greek-English Lexicon of the New Testament*, University of Chicago Press, 1952):

“Pox. 294,20 (22 ad); PRyl. 189,2; BCU 341,3; 参 Hahn 233,6; 234,7 是由拉丁文 custodia 借用过来的,也在拉比的文献中出现过。”(Armdt, GEL, 448)

他们把这个字界定为“一种由士兵组成的守卫”(太二十七 66,二十八 11)……“带守卫去”(太二十七 65)。(Armdt, GEL, 448)

史哈洛(Harold Smith)在《基督与福音书字典》(*A Dictionary of Christ and the Gospels*)中提供了以下有关罗马卫兵的资料:“守卫——1. 希腊文 koustodia(拉丁文:custodia)的翻译(太二十七 65,66,二十八 11);彼拉多给大祭司和法利赛人这些守卫去

看管坟墓。他们需要得到彼拉多的批准，以及守卫可能被彼拉多惩治(太二十八14)这两点显示，组成这队守卫的必定是罗马驻耶路撒冷的步兵，而不是犹太人的圣殿守卫。他们也可以是看守十字架的同一队兵丁，但这可能性不大。……(你们有)可能是天使说法，即‘带同守卫去’。(Smith, 援引于 Hastings, DCG, 694)

刘察顿(Charlton Lewis)和萧特(Charles Short)在他们的拉丁字典中记载：“*Custodia*：看守、守卫、看顾、保护。1. 通常是复数形式，用于军事方面，指负责守卫、看守的哨兵。”(Lewis, LD, 504 - 05)

马太福音二十七及二十八章的上下文似乎证实了看守耶稣坟墓的是“罗马卫兵”这个观点。假如彼拉多只是为了打发他们而吩咐他们用“圣殿的守卫”，那么，这些守卫就应该单单向大祭司而不是彼拉多报告。可是，假如彼拉多吩咐给他们一队“罗马卫兵”去看守坟墓，守卫则应该向彼拉多而不是大祭司报告。问题的关键在于第二十八章的11及14节。

第11节记载，守卫来向大祭司报告。乍看之下，他们似乎是听命于大祭司。但如果守卫先向彼拉多报告，他们可能已立刻被处死；这一点在下面亦解释了。第14节证实了他们是罗马卫兵，并直接听命于彼拉多。

“倘若这话被巡抚听见，有我们劝他，保你们无事。”如果他们是“圣殿的守卫”，何须担心此事被彼拉多听见呢？没有任何迹象显示，彼拉多有权管辖“圣殿的守卫”。笔者认为情况是：他们是“罗马卫兵”，彼拉多命令他们去看守坟墓，以满足宗教领袖的诉求，安抚他们。大祭司小心翼翼地求彼拉多派出一队“罗马卫兵”：“因此，请吩咐人把坟墓把守妥当”(太二十七64)。

如果祭司一伙的原意是派圣殿的守卫看守坟墓，他们根本无须等候巡抚下令。事发后，罗马士兵来找大祭司包庇，是因为他们知道大祭司对彼拉多有影响力，能保他们免被处决：“有我们劝他(巡抚彼拉多)，保你们无事。”(太二十八14)

3D. 罗马人的军纪

柯瑞(George Currie)说：“根据法律规定，擅离职守的刑罚是死刑(Dion. Hal, Antiq. Rom. VIII. 79)。至于军营中的军纪是何等严厉，最为人所知的论述就是出自波利比尔的著作(Polybius VI. 37, 38)，当中指到出于对刑罚的恐惧，士兵在执勤时极度专注，不容出错，尤其是在夜间站岗时。这些论述既是出自一位如此具名望的作者笔下，又是他亲眼见证的，自然十分可信。其他作者也纷纷转述他的话。”(Currie, MDR, 41 - 43)

柯瑞引述波利比尔的话说：“被棍夹道棒打……是因值夜更时疏忽职守、偷窃、作假见证，或戕害自己的身体而要承受的刑罚；此外亦提到懦弱的逃兵一律要被处死。”(Currie, MDR, 43 - 44)

柯瑞继续说：“魏及修斯(Vegetius)提到军团中的长官每天都严格地执行军纪(*Military Institutes* 11.9)。魏及修斯也肯定认为(*Military Institutes* 1.21),较早时期(基督的时期)的罗马军纪比起他那个时代的更加严格。”(Currie, MDR, 43-44)

谈到魏及修斯对罗马军队的评语时,柯瑞说:“他所描述的制度设下了最严重的刑罚。在行刑的时候,会吹响号角(11.22)。每天严格地执行军纪是军团长官的职责(11.9)。”(Currie, MDR, 49-50)

柯瑞又指出:

在[查斯丁尼]文摘 49.16 中的不同作者,提及士兵触犯的 18 项足以被判死刑的罪行如下:留在敌军阵地的侦察兵(-3.4)、逃兵(-3.11; -5.1-3)、丧失自己的手臂(-3.13)、在战阵不听令(-3.15)、越过城墙(-3.17)、发动叛变(-3.19)、拒绝保护长官或擅离职守(-3.22)、被征召的士兵逃避兵役(-4.2)、杀人(-4.5)、伤害上司或羞辱将军(-6.1)、带领他人逃跑(-6.3)、向敌人出卖情报(-6.4; -7)、用刀剑伤害同袍(-6.6)、无理自戕或企图自杀(-6.7)、在值夜时离开岗位(-10.1)、折断百夫长的令牌或在受罚时反击(-13.4)、越狱(-13.5)、扰乱秩序(-16.1)。(Currie, MDR, 49-50)

柯瑞从罗马军事战记中记录了下列例子,反映出罗马军队保持纪律的措施:“418年,在战阵中落后的掌旗兵被将军亲手杀死;390年,一个士兵因执勤时睡着而被抛下加比多山(Capitolium)的山崖(Dig. 49-16.3.6; -10.1);252年,因疏忽职守而被鞭打及降级;218年,因疏忽职守而被惩处;195年,因落后而被武器击打……用‘严厉’一词来形容上述各种刑罚,也不为过。”(Currie, MDR, 33)

柯瑞进而评论道:“在所提及的 102 项刑罚中,死刑占了 40 项,可见罗马军队的刑罚比起现代军队严峻得多。”柯瑞说罗马军队是“一种征讨和统治的工具”;至于它严格的军纪,柯瑞写道:“马克西穆(Valerius Maximus)……指出严守军纪再加上战略(11.8 intro.; 11.9 intro.),是罗马帝国能扩充版图和势力(的主要原因)。”(Currie, MDR, 33, 38, 43-44)

对于罗马士兵配备的兵器,特克(T. G. Tucker)作出如下生动的描述:

他的右手拿着著名的罗马长矛。这种粗身的兵器逾六尺长,是把一个锋利的铁尖头绑在一条木棍上;士兵可以把它当作刺刀来攻击敌人,也可以把它当作标枪般掷出去,然后在近距离的战斗中使用剑。他的左手拿着一副大盾牌,形状各异。其中一种常见的形状是两边向内弯,像一个四尺长、两尺半圆筒的一部分;另一种形状则是有六面的钻石形,但钻石的角位被磨平了。有些更是椭圆形的。质料方面,它可以是由枝条织成,或是木制的,然后盖上市革,再

以金属图案作为装饰，而特别为人熟悉的就是雷电的图案。士兵可以用把守拿着盾牌，也可以用皮带把它斜挂在右肩上。为免被盾牌挡住，士兵把接近三尺长的佩剑——用以刺而非砍向对方——用皮带跨过左肩系在右侧。虽然这种装备对我们来说是有点笨拙，但别忘记，士兵把长矛掷出后才需要用剑，而且在未出鞘之前，挂在身上的皮带可以轻易地把佩剑摆动，移至左侧。在士兵左边的腰间则配有一把匕首。(Tucker, LRW, 342 - 44)

4D. 何谓罗马卫兵？

谈到罗马卫兵的时候，史威廉(William Smith)在《希腊罗马古事字典》(*Dictionary of Greek and Roman Antiquities*)告诉我们一队罗马“卫兵”有多少人。根据史威廉博士所记，一个中队(罗马军团以下的分队)是由 120 或 60 人组成，“中队的司令官特别配备……两组卫兵……每组四人，负责在军营的帐幕前后守卫。顺带一提，一队罗马卫兵通常是由四人组成……其中一人是哨兵，其余的人则可舒展一下筋骨，但亦随时作好准备，遇有突发事故时马上行动。”(Smith, William, DGRA, 250 - 51)

史哈洛提到：“一队守卫通常是由四人组成(Polyb. vi. 33)，每人轮流把守，其余的人会在把守的人旁边休息，以便随时行动；但在这种情况下，卫兵队可能需要更多人手。”(Smith, 援引于 Hastings, DCG, 694)

惠顿教授谈到一队守卫时说：“一队卫兵大概是由四个士兵组成。这个数目肯定是看守十字架的兵丁人数(约十九 23)。”(Whedon, CGM, 343)

5D. 何谓圣殿守卫？

犹太历史学家埃德斯海姆就圣殿守卫的确切身份给我们以下资料：“夜间的守卫会分成 24 队，把守殿门和庭院各个位置。其中 21 队由利未人组成，另外三队负责把守圣殿内部的则由祭司联同利未人组成。每一个卫队都是包括 10 个人，所以，每一个晚上都共有 240 个利未人和 30 个祭司值班。圣殿的守卫会在日间休息，夜间则要守哨。罗马人在夜间分四班守哨，犹太人一般则分为三班，第四班其实是晨班。”(Edersheim, TMS, 147 - 49)

有关圣殿的守卫，由但比(Herbert Danby)翻译的米示拿(Oxford University Press, 1933)提到：“祭司在圣殿内的三个地方把守：亚比厅(Chamber of Abtinas)、火焰厅(Chamber of the Flame)，以及炉床厅(Chamber of the Hearth)；利未人则把守着 21 个位置：其中五个是圣殿山的五门，四个是山内的四角，另外五个是圣殿庭院的五扇门廊，四个是院外的四角，一个在供奉厅(Chamber of Offerings)，一个在幕幔厅(Chamber of the Curtain)，一个在施恩座后面。”(*The Mishnah*, Middoth, 1.1)

艾肯(P. Henderson Aitken)记载：“这个‘圣殿山的守卫队队长’的职责是维持圣殿的秩序，在晚间巡查各个哨站，确保哨岗的运作正常，保持警惕。他和他的副官应

该就是以斯拉记九章 2 节和尼希米记中提到的‘首领’。(Aitken, 援引于 Hastings, DCG, 271)

6D. 圣殿守卫的军纪

埃德斯海姆对圣殿守卫的严谨纪律有这样的描述：“‘圣殿的队长’在晚间巡查。守卫要在他来到的时候起立敬礼。守卫若被发现在站岗时睡觉，就要遭受责打或燃烧他身上的衣服——据我们所知，这项刑罚的确执行过。因此，对我们这些可以说是作圣殿守卫的人而言，那训勉就是‘那警醒、看守衣服……的有福了！’(启十六 15)”(Edersheim, TMS, 147 - 49)

米示拿记载了在守哨时睡觉者所得的处罚：

圣殿山的长官往往拿着火把，到每一个哨站巡视，若守卫没有起立并对他说：“圣殿山的长官啊，愿你平安！”就表示他睡着了，长官就会用手上的棍棒打他，也可以燃烧他身上的衣服。他们就会说：“从圣殿的庭院传来的是什么声音？”“是利未人被责打的声音，他身上的衣服也被燃烧，都是因为他站在岗时睡觉。”拉比以利以谢便雅各(Eliezer b. Jacob)说：“他们曾发现我的舅父在站岗时睡觉，就烧他身上的衣服。”(*The Mishnah, Middoth*, 1.2)

《犹太百科全书》(*The Jewish Encyclopedia*) 在论及“(圣殿)内的圣地”时说，那些在里面负责守卫的人“是不可以坐下的，更遑论要睡觉。守卫的长官要确保每个守卫都警醒，被发现在岗位上睡觉的祭司要受责罚，有时甚至会烧他身上的衣服作为惩罚，以表警戒(Mid. k. I)。”(*The Jewish Encyclopedia*, 81)

7D. 总结

李卡谬在提到耶稣墓前的严密保安措施时说：“从来没有一个犯人在处决后仍要受到严密看管。尤其是，从没有一个被钉十字架的人有这种光荣，被一小队士兵守护。”(Le Camus, LC, 396 - 97)

克拉克(G. W. Clark)总结：“就这样，为了防止复活发生，人以自己的智能和计谋所能做的都已经做了，但这一切防范措施倒直接地指出并确立复活的事件。”(Clark, GM)

7C. 门徒四散逃跑

马太在他的福音书中展示了门徒是何等懦弱(二十六 56)。耶稣在客西马尼园被捕，“当下，门徒都离开他，逃走了。”

马可在他的福音书(十四 50)记载：“门徒都离开他，逃走了。”

韩森(George Hanson)谈到：“他们既不是额外勇敢，也并非心胸开阔。在他们的主被拘捕时，他们‘都离开他’，逃走了，独剩他一人面对死亡；这是最懦弱的表现。”(Hanson, RL, 24 - 26)

罗普谈及西门彼得“在大祭司的院子里，因一个使女的威吓而畏缩，发咒起誓否认自己认识‘你们说的这个人’。”(Roper, JRD, 50)

他声称，是“他对自己个人安全的恐惧——可鄙的恐惧，致使彼得不认自己真心爱的那个人。是恐惧——怯懦的恐惧，叫他背叛呼召他撒下渔网、做得人渔夫的那一位。”(Roper, JRD, 52)

罗普评论到门徒的特点：

他们是加利利人，大部分都是渔夫；对于城市以及城市的生活方式，他们全都或多或少感到陌生。他们一个接一个地成为拿撒勒那位年轻教师的跟随者，忠于他的生活方式。他们恭敬地欣然跟随他，直到危机临到的时刻。当他在客西马尼园的外围被捉拿时，他们全都被刀光剑影以及士兵的喧闹声吓得退缩，落荒而逃。

[门徒]悄悄地躲藏在自己的住处，销声匿迹，直至第三天的清晨，抹大拉的马利亚带给他们令人吃惊的消息。于是，两个——仅有两个门徒敢冒险出外，亲自证实马利亚带来的消息究竟是真，还是正如他们所想那样，只是“瞎扯”。门徒的整个举动都是出于怯懦以及自保。(Roper, JRD, 34-35)

犹太拉比拉彼德(Pinchas Lapide)指出门徒的转变：

正当这伙受惊的使徒准备抛下一切，失望地逃回加利利的时候，这群曾背叛、否认自己的夫子并叫他失望的农民、牧人和渔夫，竟然在一夜之间突然变成一个信心十足的宣道组织，深信救恩已临到，并大有能力，在耶稣复活之后使宣道工作的果效远胜从前。说复活是门徒的幻象或幻觉这理论，绝不足以解释这种革命性的转变。若要建立一个教派、一种学说或一个社团，单是一个异象便已足够；但要建立一个能征服西方的世界性宗教却不然——这样的一个宗教所需要的，是由复活带来的信心。(Lapide, RJ, 125)

格鲁提谈及门徒对复活了的基督有什么反应：“复活了的耶稣向那个多疑的门徒多马显现，引发出他的信心。他对多马说：‘伸过你的指头来，摸我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信！’(约二十 27)多马随即呼喊：‘我的主！我的神！’(28 节)耶稣已证明自己是道成肉身的神；作为基督，他必须被钉死，但现在他已从死里复活的主。”(Groothuis, JAC, 256)

埃德斯海姆问：“对于亚利马太的约瑟、尼哥底母、耶稣的其他门徒，以及使徒和那些敬虔的妇女来说，基督的死令他们脑海中充塞着什么思绪呢？”(Edersheim, LTJM, 623)

埃德斯海姆随后又回答这个问题：“他们相信他已经死了，也从未想过他会从死

里复活——至少按我们对复活的概念而言。自他死亡的那一刻开始,我们就可以找到大量证据证明这一点;这些证据包括:尼哥底母带来殡葬用的香料,妇女预备了香料(两者都是为了保存尸体、防止它腐化),发现空坟墓的妇女忧愁万分,她们以为尸体被偷去,门徒困惑的表现,许多人都感到怀疑,还有这一句坦率的表白:“他们还不明白圣经的意思,就是耶稣必要从死里复活。”(Edersheim, LTJM, 623)

对于妇女的见证,莫兰(J. P. Moreland)写道:

在第一世纪的犹太教中,妇女的见证几乎毫无价值。除了极少数个别情况以外,法庭是不接纳妇女作见证的。没有人会虚构出一个故事,然后叫妇女成为空坟墓的第一批见证人。有妇女在场只会惹来尴尬;这大抵能解释为什么在哥林多前书十五章及使徒行传的讲道中没有提及妇女的见证,因为这些讲章都是福音性的。我们没有理由会把事件的旁枝末节添进福音信息之中,把话题岔开,分散听众的注意力。福音书记载了妇女探墓的事,唯一的理由是它们旨在如实记录,此外再没有其它合理的原因要记录这件事。(Moreland, SSC, 168)

至于门徒有没有可能凭空发明出基督教,莫兰则说:

首先,要撒谎以建立一个新宗教,对门徒并没有任何益处。他们要面对困境、嘲讽、敌挡,以及殉道的可能。要是他们知道自己所传的不过是一个谎话,他们根本无法这么坚定。门徒并非傻瓜,保罗也是一等一头脑冷静的知识分子。在三、四十年的宣道岁月里,有不少机会让他们重新思考,放弃那个谎话。宗教确实为他们带来回报,但那些回报是从真诚的信念而来的,这信念就是:他们是为真理而活。(Moreland, SSC, 171-72)

安敬保(John Ankerberg)和卫顿(John Weldon)谈到令教会诞生的是什么:

在耶稣被钉死之后,一群灰心、受惊、多疑的使徒有可能令基督教会诞生吗?绝不可能。

唯独是基督从死里复活,方能推动门徒,甘愿为传扬基督及培植主所建立的基督教会而献上生命。使徒因为耶稣被钉十字架而蒙受的打击有多大,是不容小觑的。他们为耶稣牺牲了一切,包括他们的工作、居所,以及家人(太十九27)。他们把一切宝贵的东西都牢牢寄托在耶稣身上:他们所有盼望、他们的整个人生,一切一切。但现在他却死了,公然被列为罪犯。

使徒十分气馁,意志消沉,断定基督并非他们所等候的弥赛亚(路二十四21)。在这样的情况下,在他们的脑海中根本无法产生充满盼望的幻象或是幻觉;他们不能相信耶稣会复活。耶稣斥责他们不信,正好显示硬着心不肯相信的并不只是多马一人。11个使徒都被耶稣在不同的场合之中斥责过,指他们

不肯相信他已经复活了(太二十八17;路二十四25-27、38、41;约二十24-27)。这证明他们之前无法相信的事,最后也不得不相信。

正如福音书所记,他们拒绝相信传报耶稣已经复活的第一批报告。一直等到耶稣一次又一次向他们显现,跟他们说话,叫他们触摸他、确定那是他的肉身,又把手上和肋旁的伤口展示给他们看,他们才相信(约二十20、27)。假如他们曾盼望耶稣复活,就会一直等候。但他们并没有这个盼望,因此当耶稣真的复活时,他们要得到许多的凭据才能相信(徒一3)。(Ankerberg, RWA, 82)

2B. 复活之后的景象

1C. 空坟墓

对于空坟墓的确定性,戈第安(Winfried Corduan)写道:

如果在古代历史中有任何一件史实可被视为无可争议的,那就必定是空坟墓了。自从复活日的清晨开始,在耶稣的坟墓中就再找不到他的身体了。毋庸置疑的是:基督教打从一开始便传讲一个复活了的救主。犹太人当局强烈反对这个教训,并准备不惜一切遏止它。如果他们能带慕道的人往基督的坟墓那里走一趟,展示他的遗体,他们的工作就轻省得多了,基督教的信息也会就此消失得无影无踪。可是,以复活了的基督为核心的教会诞生了,证明耶稣的坟墓必定是空的。(Corduan, NDA, 222)

克雷格谈到空坟墓的重要性:

空坟墓是复活的必要条件。耶稣从死里复活后得着一个新身体,同时旧的身体仍然留在坟墓中的这个说法,是根据现代的概念提出的。犹太人永不会接受身体一分为二的想法。即使门徒没有检查清楚那个空坟墓,犹太人的领袖也不会忽略这一点。因此,门徒开始在耶路撒冷传扬复活的信息,并有不少人信服时,宗教领袖却只能一筹莫展地站在一旁,可见那坟墓必定是空的。相信耶稣复活的基督徒能建立起基督徒群体,并在他受死埋葬的同一个城内迅速增长,就足以证明空坟墓的可信。(Craig, DJRD, 援引于 Wilkins, JUF, 151-52)

辛普森指出,单是空坟墓本身并不能叫门徒相信。福音书记载,约翰“看见就信了”(约二十8),但这大概是因为他记起基督曾预言他将会复活。无论是抹大拉的马利亚,或是那些妇女,甚至是彼得,也并非因看见空坟墓就相信。(Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 506)

令基督的跟随者确实相信他已经从死里复活的,是基督在复活之后向他们显现。空坟墓是一个历史事实,证实拿撒勒人耶稣曾以复活了的肉身显现。(Hast-

ings, DCG, 506)

在伦敦大学教授东方法律的律师安德生问：“你有没有留意，空坟墓的记载全都是出自福音书，为的是要让基督徒群体知道他们想知道的事情？在向非信徒宣道的时候，正如使徒行传所记，有大量篇幅强调复活真实性，但对空坟墓却只字不提。究其原因何在？我认为答案只有一个：根本不需要争论空坟墓是否存在。无论是友是敌，每一个人都知道那坟墓是空的。值得讨论的问题是，坟墓为什么是空的，空坟墓又能证明什么。”(Anderson, RJC, 4-9)

在另一本着作中，安德生说：

空坟墓——一块名副其实的盘石——是耶稣复活的重要证据。有些人指称坟墓其实并不是空的，我认为这见解十分荒谬。事实是，使徒由一开始便在充满敌意的耶路撒冷传讲基督已经从坟墓里复活的大喜信息，并带领许多人归主——而他们又是在坟墓的附近传道的。他们的听众大可以亲自探墓，来回程只需要一段短时间——大概由午饭到下午茶之间的那段时间吧。假若使徒传讲的那位复活主一直都躺在约瑟的坟墓内慢慢腐化的话，他们的工作能这么成功，岂不是一件不可思议的事吗？如果耶稣根本就没有复活，耶稣从坟墓里复活的这个信息不过是指他在属灵的层面上活着，还会有一大群祭司和许多顽固的法利赛人深受复活的信息所影响吗？(Anderson, CWH, 95-96)

潘宁博引述亚特候斯(Paul Althus)的话说：“‘在耶稣死后不久便在耶路撒冷——他被处决和埋葬的地方——传讲他复活的信息，这样做需要一个条件：第一批信徒要有可靠的见证，证明坟墓是空的’。‘如果空坟墓对于所有相关的人而言不是一件确凿的事实，(复活的信息)不可能在耶路撒冷维持一天甚或一小时。’”(Althus, 援引于 Pannenberg, JGM, 100)

戴义评论：“若断言坟墓其实并不是空的，批评的人就要面对几项难题。举例说，这般明确又从未受到严正质疑的传统怎能如此迅速地崛起？包含这个传统的记述为何能够这么详尽？犹太人为何未能交出基督的尸体，或正式地检验坟墓，以证明耶稣并没有复活？这对他们来说可是一个有力的证据啊！”(Edersheim, LTJM, 25-26)

英国大律师莫理逊指出：“关于这个古老的争拗，只有零星的记载和传闻流传下来；而在这些记载中，我们找不到有任何主要的人物站出来，断言耶稣的身体仍然留在坟墓里。我们找到的只是解释耶稣的身体没有留在那里的原因。充斥着这些古老文献的是一个不变的假定：基督的坟墓是空的。我们可以公然漠视这些自古积储下来、彼此支持的证据吗？我个人认为不可以。它们并不单是一连串的巧合。”(Morison, WMS, 115)

甘迈高引述了一份早期的教外文献，印证了耶稣的坟墓是空的。这项证据“被称为拿撒勒铭刻，是以发现它的地点命名的。上面刻有一项皇谕，是属于提庇留（主后 14 - 37 年）或是革老丢（主后 41 - 54 年）任内的。那是一项严厉的禁令，禁止任何人擅闯墓地，违者施以重刑！空坟墓的消息看来已传到罗马，并且受到曲解（彼拉多必须向上申报，而且他显然会指坟墓是被人抢掠的）。这项皇谕似乎是皇帝对此事所作的反应。”（Green, MA, 36）

甘迈高总结：“在首个复活日那天，耶稣的坟墓必定是空的，这是毋庸置疑的。”（Green, MA, 36）

马太福音二十八章 11 至 15 节记录了犹太领袖企图贿赂罗马卫兵，佯称门徒偷去了耶稣的身体。《使徒教会字典》（*The Dictionary of the Apostolic Church*）评论说：“这桩欺诈的勾当得以进行，显示基督教的敌对者也承认坟墓是空的——这样就足以证明空坟墓是‘人所共知的事，根本否认不了。’”（Hastings, DAC, 340）

莫兰总括说：“简言之，使徒行传的讲章中没有明确地提及空坟墓一事，最合理的解释是，因为空坟墓没有惹起争论，它根本就不是讨论的焦点。主要的争论在于它为什么是空的，而不在于它是不是空的……初期的基督教传道者无须就空坟墓提出讨论，如果有需要的话，要验证这一点并不困难。”（Moreland, SSC, 163）

辛普森写道：“无论是敌对者或是门徒，都证实耶稣的坟墓是空的。有关守卫的那一段叙述指出，他们企图把空坟墓的事解释为一桩欺诈的勾当（太二十八 11 - 15）。‘但犹太人针对使徒的这项指控把空坟墓视为理所当然的事，他们需要的只是一个解释。’……直到后来犹太人在针对这件事所发表的意见中，全都承认坟墓是空的。”（Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 507 - 08）

辛普森援引了一个例证支持这一点：“在十二世纪，犹太人为反驳基督教，流传了一个关于空坟墓的故事：当皇后听闻长老杀了耶稣，把他埋葬后又复活了的消息，就命令他们在三天之内把尸体交出，否则就会处决他们。‘于是犹太人说：‘来吧，我带你们去见你们想找的那人，是我把这个无亲无故的人从坟墓中取出来。因为我恐怕他的门徒把他偷去，就把他藏在我的园子里，在上面开导了一条小溪。’故事继续解释他怎样把尸体交出。”（Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 507 - 08）

辛普森总结说：“无须多作解释，说能把尸体交出来的这个大胆声称，纯粹是中世纪的人虚构出来的。可是，他们必须虚构出这等声称以自圆其说，因为他们既承认坟墓是空的，又否认耶稣已经复活。”（Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 507 - 08）

凯文把这项证据形容为“空坟墓这无可争议的事实。坟墓是空的，基督的敌对者也无法否认这一点。”（Kevan, RC, 14）

他断言：“对于所有为针对基督教见证而设的假说，空坟墓这个事实都是致命的一击。所有似是而非的理论就是因为它而绊倒，因此，即使发现许多反对复活的论点都小心翼翼地避免提及空坟墓，我们也不会感到惊讶。”(Kevan, RC, 14)

威尔浩生(Julius Wellhausen)是著名的德国学者，以他的旧约高等鉴别学见称。辛普森引述了他对基督复活的见证：“我们得承认，随着耶稣复活，他的身体也从坟墓中消失。这一点是无法以自然法则来解释的。”(Sparrow-Simpson, 援引于 Hastings, DCG, 508)

为什么耶稣的坟墓没有成为膜拜的对象呢？安德生提出，“同样值得留意的是，没有文献指出在初期教会的时代，那坟墓成为人敬拜或朝圣之地。基督徒固然因为深信夫子已从死里复活而没有去探墓，但那些听过他的教训，甚至知道他行过医治神迹而又没有加入基督徒群体的人又如何呢？看来他们同样知道他的身体已经不在那里了，去探墓也没有意思。”(Anderson, CWH, 97)

莫理逊在他的著作《历史性的大审判》中提出了一项有趣的发现：

先想想那件非常值得注意的小事：在使徒行传，或是宣教者的书信，或是任何一份毫无异议是属于早期的次经文献中，都没有一点儿蛛丝马迹显示，有人到耶稣基督的墓前致祭。对于基督徒心目中最神圣的地点一直保持缄默，是不寻常的表现。对于那些妇女来说，夫子的形体是一个神圣的回忆，难道她们不想在那神圣的地方多待一会吗？难道彼得、约翰和安得烈从没感受到来自那圣所的呼唤吗？那是曾保存伟大的夫子在世所有对象之处啊！当扫罗回想到昔日的狂妄自大时，难道从未试过孤身探墓，在墓前因自己曾否认主名而流泪悔改吗？如果这些人真的知道主曾埋葬在这里，却不曾访墓，就是非常、非常奇怪的事。

这些古老的记载没有提及后来在耶稣的坟墓发生了什么事，我肯定这种异乎寻常的缄默为那些反驳复活的人带来极大不安。(Morison, WMS, 137)

2C. 殡葬的衣服

在下面的记载中，约翰显示耶稣的殡葬衣服是复活的证据：

彼得和那门徒就出来，往坟墓那里去。两个人同跑，那门徒比彼得跑得更快，先到了坟墓，低头往里看，就见细麻布还放在那里，只是没有进去。西门·彼得随后也到了，进坟墓里去，就看见细麻布还放在那里，又看见耶稣的裹头巾没有和细麻布放在一处，是另在一处卷着。先到坟墓的那门徒也进去，看见就信了。因为他们还不明白圣经的意思，就是耶稣必要从死里复活。(约二十3-9)

安德生论及约翰对于空坟墓的记载：

看来它并非空无一物。还记得约翰福音记载，抹大拉的马利亚怎样跑去告诉彼得和约翰，二人又怎样走到坟墓前。较年轻的约翰跑得比彼得快，先到了坟墓。他低头往里面“窥看”（我相信这是希腊文的字面意思），就看见细麻布衣服和裹头巾。西门彼得随后也来到，径直走进墓里，约翰也跟着进去。他们看见细麻布和裹头巾，裹头巾没有和细麻布放在一处，而是在另一处卷着。此处的希腊文似乎暗示，细麻布不是散落在墓中，而是放在尸身安放之处，它与裹头巾之间有一段短距离，显示那是基督颈部的位置；裹头巾不是与细麻布放在一起，而是在原来的位置卷着，我认为意思是仍然裹好，仿佛身体直接从中抽了出来一样。我们知道，约翰看见后，不需要任何人或天使再向他证明什么，他就信了；而他的见证亦一直流传给我们。（Anderson, RJC, 7-8）

戴义谈到约翰的叙述时说：

整段叙述充满个人的感情，处处显示这见证不独是出自一个目击证人，更是源于一个观察入微的目击者……门徒跑到墓前，他们一先一后到达坟墓，圣约翰先低头从门廊望进去，看见细麻布放在一处，同时胆量较大的圣彼得率先走进去；形容圣彼得仔细地观察殡葬衣服的那个字[*theorei*]甚至暗示他作出仔细的检验；对细麻布和裹头巾的位置虽没有详尽的描述，但却在选字上极为细心；圣约翰后来进入墓中，看见殡葬衣服就相信了——这一切肯定是由一个亲眼目击者所描述出来的，这个目击者对眼前的景象记忆犹新，看见空坟墓和弃置的殡葬衣服更是这个目击者的信心和生命的一大转折点。（Day, ER, 16-17）

莱瑟姆提及盖着耶稣头部的面巾：

“没有和细麻布放在一处”这句话给我一点启发……它顺带地告诉我，细麻布全都放在一处。如果正如我所理解，细麻布全都放在石床的较低位置，这句话就可以说是描绘得非常清晰；但如果细麻布一部分放在这里，一部分放在那里，好像有人仓促地抛在一旁那样，说裹头巾“没有和细麻布放在一处”，就毫无意思了；因为“细麻布”并没有界定任何一个地点。我们又注意到，“放”这个字并不是必要的。裹头巾并不像细麻布那样，是平放的；或许圣约翰是要刻意指出两者的差别。（Latham, RM, 44）

莱瑟姆继续说：“本来包着头顶的裹头巾遗留在……石床较高的位置；它被发现‘另在一处卷着’。”（Latham, RM, 36）

莱瑟姆说,“‘卷着’这个词的意思含混,我认为缠着的裹头巾形成了一个戒指的形状,好象一卷松了的裹头巾,中间部分却是空心的。”(Latham, RM, 36)

他总结道:

细麻布就放在那里——虽然塌了一点,但还是一层裹一层的样子,香料仍然留在上面。裹头巾则放在石床上突起之处,是安放尸体头部的枕头;它仍然缠着,好像假发一样,另放在一处。寂静的情景仿佛要诉说什么事。它向亲眼目击的人说话,当我在脑海中构想这幕情景,看见晨光从打开的墓门透进来时,它也向我说话。

我领悟到它要说什么:“属于拿撒勒人耶稣的一切都改变了,消失了。我们这些殡葬衣服、香料和裹头巾,都是属于这世界的,被撇下来。”(Latham, RM, 11)

3C. 封印

罗拔逊评论说:“封墓的时候,罗马的卫兵也在场,并留下来负责保护这个代表罗马权柄的封条。”(Robertson, WPNT, 239)

惠顿说:“因此,若不拆毁封印,就不能打开墓门;但拆毁封印就是违反了封印主人的命令。”(Whedon, CGM, 343)

当墓石被滚开的时候,封印也就毁了。破坏封印的人要向省长和他的机关负责。事实上,在基督复活的时代是没有人胆敢破坏罗马封印的。

4C. 罗马卫兵

“忽然,地大震动;因为有主的使者从天上下来,把石头滚开,坐在上面。他的像貌如同闪电,衣服洁白如雪。看守的人就因他吓得浑身乱战,甚至和死人一样。

“她们去的时候,看守的兵有几个进城去,将所经历的事都报给祭司长。祭司长和长老聚集商议,就拿许多银钱给兵丁,说:‘你们要这样说:‘夜间我们睡觉的时候,他的门徒来,把他偷去了’。倘若这话被巡抚听见,有我们劝他,保你们无事。’兵丁受了银钱,就照所嘱咐他们的去行。这话就传说在犹太人中间,直到今日。”(太二十八2-4, 11-15)

知道这些守卫的身份后,马太福音二十八章的描述给我们的震撼就更大。耶稣复活的景象吓得这些粗豪的士兵“和死人一样”(太二十八4)。

罗普这样描述那些守卫:“他们不会理会获委派什么任务,他们只有一个目的和责任,就是效忠罗马帝国,严格地执行他们作为士兵的任务。对于他们来说,贴在约瑟墓前这块石头上的罗马封印,远比以色列的宗教信仰或这个民族所尊为圣的古老信条更加不可侵犯。(他们是)……冷血的……会为垂死犯人的外衣而拈阄”。(Roper, JRD, 33)

特克详细地描述百夫长配备的盔甲和武器，他所绘画出来的是一副有血有肉的战斗机器。(Tucker, LRW, 342 - 44)

索本告诉我们，那些负责守墓的卫兵正陷入绝境。当石头被滚开，封印毁掉后，他们已俨如置身于军事法庭之上。索本写道：“士兵不能佯称他们当时正在睡觉，因为他们十分清楚在站岗时睡觉会招致死刑——而长官又往往会严格执行这个刑罚。”(Thorburn, RNMC, 179 - 82)

索本继续说：“士兵此时再没有其它选择，惟有寄望祭司的影响力。尸体已经消失了，无论是什么缘故，(在一般的情况下)他们都会因疏忽职守而被判死刑(参徒十二19)。”(Thorburn, RNMC, 179 - 82)

5C. 耶稣的显现表示他仍然活着

1D. 耶稣显现的重要性

鲁益师(C. S. Lewis)在谈及基督复活后显现的重要性时写道：“记录在基督教历史上的第一件事就是：有一大群人说自己看见耶稣复活。如果他们在死之前没有叫其他人相信这‘福音’，福音书就永远写不成。”(Lewis, M, 149)

莫兰提到有关耶稣显现的报告：“最后，有关耶稣复活后显现的报告是极为谨慎的。当我们把这些报告跟次经福音书(自第二世纪开始)中的报告相比，就会发现惊人的差异。在次经之中，作者详细地解释耶稣复活的过程，加添大量的细节。例如，彼得福音(第二世纪中期)记述有一台十字架随着耶稣走出坟墓，而耶稣的身体竟然高耸入云。”(Moreland, SSC, 175)

克雷格谈到耶稣显现的真实性时说：“由于使徒一直监护着耶稣的传统，主导着基督徒的群体，只要使徒仍然在世，一切跟使徒的切身经历不符、杜撰出来的显现故事都难以衍生。在次要的细节上可能会出现分歧，福音书作者的神学理念也可能影响这些传统，但基要的传统不可能是虚构的。严重偏离现实的记载一直到了第二世纪才出现，但随即被教会一致否定。”(Craig, DJRD, 援引于 Wilkins, JUF, 155)

安德生也提及关于耶稣显现的见证：

否定这些证据的最极端手法，就是说这些故事不过是虚构的，它们纯属谎话。可是，据我所知，今天没有批评者会采取这种手法。事实上，这种说法也是说不通的。试想想有多少人曾目击耶稣显现：超过500人。试想想这些目击证人的品格：他们是给世界带来最高道德教训的男女，即使在敌人面前也活出这些教训。试想想那个荒谬的假设：一小伙被击退的懦夫瑟缩在阁楼上，过了几天便转化成为一队无论什么迫害也不能叫他们闭口的勇士——然后企图把这种翻天覆地的改变归功于一个他们强加于世界的虚构故事。那简直毫不合理。(Anderson, RJC, 5 - 6)

孟沃华(John Warwick Montgomery)评论说:

留意耶稣的门徒是以目击证人的身份去宣讲复活的信息,那时候,曾经历过他们所谈及的事的人仍然在世。在主后 56 年,保罗写道有超过 500 人曾见过复活了的耶稣,他们大多数仍然在世(林前十五 6 及以下)。若说初期的基督徒杜撰出这样的一个故事,然后在当时的人面前宣讲这故事,实在叫人难以置信,因为只要当时的人交出耶稣的尸体,就可以轻而易举地否定耶稣复活的说法。(Montgomery, HC, 78)

兰姆写道:“如果耶稣没有复活,激进的批评者必定会指摘保罗,指他欺骗使徒说基督曾向他显现,而使徒也反过来欺骗保罗,说复活了的基督曾向他们显现。使徒的书信既被确认为可信,要在这一点上抨击来自使徒书信的证据就格外困难!”(Ramm, PCE, 203)

关于耶稣复活了的身体有何特质,莫兰说:“首先,福音书的作者和保罗都一致同意,耶稣是以肉身显现。我们得承认,耶稣现在拥有一个属灵的身体,跟他在地上的身体不尽相同。但保罗和福音书的作者都不认为,耶稣所拥有的这个属灵的身体纯粹是一个灵体,是肉眼看不见的。相反,这个身体是可以被肉眼看见、可以被触摸的,这个身体也延续了曾躺在坟墓里的那个身体。复活了的基督是可以吃东西的(参路二十四 41-43)。”(Moreland, SSC, 82)

克雷格谈到复活了的身体的本质:

保罗固然教导说,我们复活后的身体将会仿照耶稣身体的模样,是属灵的;但这并不表示这些身体是非物质的。这个解释跟保罗的教导并不相符。如果 *soma pneumatikon* (“属灵的身体”)一词是指没有实体、非外延或非物质的身体,那么,说保罗教导,我们将有这一类复活的身体,就大错特错了。诠释新约的学者都同意, *pneumatikos* 是指在倾向上而不是物质上“属灵”(参林前二 15, 14)。相应而言,由地上的身体转变为一个 *soma pneumatikon* (“属灵的身体”)的这个过程,不会改变它的物质,而是能拯救它脱离死亡。

一个非外延而没有实体的 *soma* (“身体”),跟使徒的措词格格不入。复活后的身体将会是不灭的、满有能力和荣耀的、体贴圣灵的身体,适合在一个新天新地中居住。所有释经家都一致同意,保罗并没有教导唯独灵魂不死;除非保罗所确认的是有形体的肉身复活,否则他有关复活的教导就是无意义的,无异于唯独灵魂不死的教导。因此,从释经而得的证据显示,在复活的身体有何本质这个课题上,保罗和福音书作者并没有分歧。(Craig, DJRD, 援引于 Wilkins, JUF, 157)

基督向个别的人显现

1. 向抹大拉的马利亚显现：可十六 9；约二十 14
2. 向从坟墓回来的妇女显现：太二十八 9、10
3. 在复活日的较后时间向彼得显现：路二十四 34；林前十五 5
4. 向以马忤斯的门徒显现：路二十四 13 - 33
5. 多马不在场时向使徒显现：路二十四 36 - 43；约二十 19 - 24
6. 多马在场时向使徒显现：约二十 26 - 29
7. 在提庇哩亚海向七个门徒显现：约二十一 1 - 23
8. 在加利利的山上向超过 500 个信徒显现：林前十五 6
9. 向雅各显现：林前十五 7
10. 向十一个使徒显现：太二十八 16 - 20；可十六 14 - 20；路二十四 33 - 52；徒 - 3 - 12
11. 在升天时显现：徒 - 3 - 12
12. 向保罗显现：徒九 3 - 6；林前十五 8
13. 向司提反显现：徒七 55
14. 在圣殿中向保罗显现：徒二十二 17 - 21，二十三 11
15. 在拔摩岛上向约翰显现：启一 10 - 19

6C. 基督的敌对者没有反驳复活之说

1D. 他们绝口不提

在使徒行传第二章，路加记录了彼得在五旬节那天的讲道。犹太人也没有反驳彼得那大胆的宣称：基督已经复活了。为什么？因为拒绝承认的人都可以走到空坟墓那里，去看个究竟。然而，所有人都知道，在坟墓里已经再找不到耶稣基督的身体。

在使徒行传二十五章，我们读到保罗被关押于该撒利亚。非斯都“坐堂，吩咐将保罗提上来。保罗来了，那些从耶路撒冷下来的犹太人周围站着，将许多重大的事控告他，都是不能证实的。”(6-7节)在保罗所传的福音中，究竟有什么触怒了犹太人呢？他们在指控保罗时，极力避免提及的又是什么事呢？非斯都向亚基帕王解释这宗案件时，指出案件的关键在于“一个人名叫耶稣，是已经死了，保罗却说他是活着的。”(徒二十五 19)犹太人无法解释坟墓怎会空了。

他们想尽办法，对保罗作出人身攻击，但却避谈复活的客观证据。他们只能够主观地中伤保罗，对空坟墓这个无声的证人却避而不谈。

然而，犹太人的沉默比基督徒的声音更响亮，或正如费百恩(A. M. Fairbairn)指出：“犹太人的沉默跟基督徒的讲话同样值得注意。”(Fairbairn, SLC, 357)

戴义教授说：“只要反证复活这件事，提出可靠的反驳证据，就能给基督教致命的一击。可是，尽管他们有充分机会作出反证，他们也无法做到。”(Day, ER, 33 - 35)

安德生引述潘宁博的话说：“早期的犹太人曾针对耶稣复活这个基督教宣称作出反驳，这一点在福音书中也可找到蛛丝马迹，但在这些反驳中却找不到任何说法指耶稣的坟墓仍然原封不动。犹太人理应在辩论文章中致力保存这样的一个报道，但相反，这些辩论文章竟然跟它们的基督徒敌对者抱持同样的信念，就是耶稣的坟墓是空的。它们所能够做的就是按自己的心意解释这个事实。”(Pannenberg, 援引于 Anderson, CWH, 96)

教会是建基于耶稣复活这个事实的，只要驳倒它就能摧毁整个基督教运动。然而，在整个第一世纪之中，反对者没有作出这样的反驳，而是威吓基督徒，因为他们的信仰而殴打他们、鞭打他们，甚至杀害他们。把耶稣的尸体拿出来，岂不是一个更加简单的方法，可以封住他们的口吗？但却从来没有人能做到。

司徒德说得好，基督的敌人闭口不言，“跟使徒的见证一样，是耶稣复活的确凿证明。”(Stott, BC, 51)

2D. 他们嘲讽

1E. 在雅典

保罗向雅典人传讲基督时，他们没有提出反驳：“众人听见从死里复活的话，就有讥诮他的”(徒十七 32)。他们只是一笑置之，因为他们无法明白一个人怎能从死里复活。他们甚至没有企图为自己的立场辩护。实质上，他们是在说：“别用事实扰乱我，我的心意已决。”

为什么保罗会在雅典而不是耶路撒冷遇到这些不信者呢？因为在耶路撒冷，空坟墓是一个不争的事实(事实就摆在众人面前，任由人去印证)，但对雅典人来说，证据离他们甚远，并不是每个人都知道有关空坟墓的事。保罗的听众没有亲身查证复活的事，他们不愿费神去考究，而是漠不关心地把它看作笑柄。用谋杀自己的理性来形容他们的决定就最贴切不过。

2E. 在该撒利亚的亚基帕和非斯都面前

保罗对亚基帕和堂上所有人说，基督“因从死里复活，要首先把光明的道传给百姓和外邦人。”(徒二十六 23)正当保罗以这些话替自己辩解时，非斯都大声说：

“保罗，你癫狂了吧。你的学问太大，反叫你癫狂了！”保罗说：“非斯都大人，我不是癫狂，我说的乃是真实明白话。王[亚基帕]也晓得这些事，所以我向王放胆直言，我深信这些事没有一件向王隐藏的，因都不是在背地里做的。亚基帕王啊，你信先知吗？我知道你是信的。”亚基帕对保罗说：“你想稍微一劝，

便叫我作基督徒啊！”(徒二十六 24 - 28)

像在雅典那时一样，保罗再次遇上顽梗不信的人。他的信息是：基督已经从死里复活(徒二十六 23)，同样地，没有人提出证据抗辩，只有非斯都发出的空洞嘲讽。保罗提到，他的辩词都是“真实明白话”(徒二十六 25)。

保罗强调，他所说的话都是有根有据的：“这些事……都不是在背地里做的”(徒二十六 26)。他把证据摆在亚基帕和非斯都面前，但非斯都却像雅典人一样，只是一笑置之。这件事是在该撒利亚发生的，在那里，不是每个人都知道空坟墓的事。但只要往耶路撒冷跑一趟，就能得到印证。

3B. 被确立的历史性事实

从来没有人曾成功反驳空坟墓这个证明基督复活的无声见证人。无论是罗马人或是犹太人，都不能交出基督的尸体或解释它究竟在哪里。虽然如此，他们仍拒绝相信。许多人都不愿接受复活这事实，不是因为证据不足，而是即使证据充足，他们仍硬着心拒绝。

戴义写道：“空坟墓一直都是基督教圈子的重要证人，证实基督徒的信仰是合理的。基督徒从来没有怀疑过，坟墓在第三天使空了；在这一点上，福音书的记载也是彼此吻合的；它〔举证的责任〕……不在流传这个传统的人身上，而是在那些否认空坟墓或企图以理性化的理论来解释主的身体为什么会消失的人之上。”(Day, ER, 25)

史威伯引述邓尼(James Denney)的话说：“空坟墓并不是一颗天真的护教心的产物，这样的一颗心认为，主向属他的人显现并激发他们活出得胜的新生命，不足以成为复活的证据；……它〔空坟墓〕本身就是使徒见证的一部分，是不受羁绊，并没有特殊动机的。”(Denney, 援引于 Smith, TS, 374)

4B. 被确立的关乎心理的事实

1C. 门徒的生命得改变

司徒德说：“耶稣的门徒所经历的改变，也许就是复活的最有力证据。”(Stott, BC, 58 - 59)

哈佛大学的法律学教授格林尼夫提及门徒时说：“若耶稣不是真的从死里复活，若他们并非确定地知道这件事，像确定地知道其它事实一样，他们根本无法坚持他们所述说的真理。

“在军事战记之中鲜有这种英雄的典范：坚贞、充满毅力，并怀有无畏的勇气。他们每时每刻都受着压力的催迫，叫他们仔细检视他们信仰的缘由，察验他们所维

护的真理和事实有何证据。”(Greenleaf, TE, 29)

李德尔问：“这些有分改革社会道德架构的人，会是老练的骗徒，或是患有妄想症的疯子吗？这些可能性比复活的事实更难以令人信服，我们也找不到一丁点儿证据证实这些论调。”(Little, KWhyB, 63)

看看耶稣的弟弟雅各得改变的生命。在耶稣复活之前，他鄙视哥哥所主张的一切。他认为，他公然作出狂妄的宣称，指自己是基督，只会有辱家声。可是，在耶稣复活之后，我们发现雅各跟其他门徒一起宣扬主的福音。他的书信正好描述了他与基督之间所建立的新关系。他形容自己是“神和主耶稣基督仆人”(雅一1)。他的生命之所以出现这样的改变，只有一个解释，就是保罗所说：“以后(耶稣)显给雅各看”(林前十五7)。

马西森(George Matheson)说：

多马之所以生疑，是因为他相信耶稣之死就等于他国度之死。“我们也去和他同死吧。”说这话的人在说话的时候对基督的复活完全不抱希望。若预计能在数小时之后跟另一个人见面的话，就不会提出要与他同死。在那一刻，多马已经放弃一切理性的信念。他不认为耶稣能逃过这一劫，不相信他有这么大的能力。他深信外界的势力比他更强，将会把他摧毁。(Matheson, RMNT, 140)

然而，耶稣也向多马显现。这次显现的结果记载于约翰福音：多马呼喊“我的主！我的神！”(约二十28)见过他的主从坟墓里复活之后，多马彻底地改变了，甚至愿意踏上殉道之路。

2C. 2,000年来得改变的生命

耶稣改变了门徒的生命，在过去2,000年来，无数人的生命也同样得着改变。

3C. 裁决

那么，生命得改变这个已确立的关乎心理的事实，就是一个可靠的理由，叫人相信耶稣已经复活。就是这个主观性的证据，见证了耶稣基督在第三天复活这客观的事实。唯独是一位复活了的基督，才拥有改变人生命的这种大能。

5B. 被确立的社会性事实

1C. 组织：基督教会

1D.

教会得以建立，其中一个主要因素就是有人传讲基督的复活。

“所以，主耶稣在我们中间始终出入的时候，就是从约翰施洗起，直到主离开我们被接上升的日子为止，必须从那常与我们作伴的人中立一位与我们同作耶稣复活的见证。”(徒一21-22)

“他既按着神的定旨先见被交与人，你们就藉着无法之人的手，把他钉在十字架上，杀了。神却将死的痛苦解释了，叫他复活，因为他原不能被死拘禁。”（徒二 23 - 24）

“就预先看明这事，讲论基督复活说：他的灵魂不撇在阴间；他的肉身也不见朽坏。这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。”（徒二 31 - 32）

“你们弃绝了那圣洁公义者，反求着释放一个凶手给你们。你们杀了那生命的主，神却叫他从死里复活了；我们都是为这事作见证。”（徒三 14 - 15）

“神既兴起他的仆人，就先差他到你们这里来，赐福给你们，叫你们各人回转，离开罪恶。”（徒三 26）

“你们众人 and 以色列百姓都当知道，站在你们面前的这人得痊愈是因你们所钉十字架、神叫他从死里复活的拿撒勒人耶稣基督的名。”（徒四 10）

“你们挂在木头上杀害的耶稣，我们祖宗的神已经叫他复活。”（徒五 30）

“他在犹太人之地，并耶路撒冷所行的一切事，有我们作见证。他们竟把他挂在木头上杀了。第三日，神叫他复活，显现出来；不是显现给众人看，乃是显现给神预先所拣选为他作见证的人看，就是我们这些在他从死里复活以后和他同吃同喝的人。”（徒十 39 - 41）

“既成了经上指着他所记的一切话，就把他从木头上取下来，放在坟墓里。神却叫他从死里复活。那从加利利同他上耶路撒冷的人多日看见他，这些人如今在民间是他的见证。我们也报好信息给你们，就是那应许祖宗的话，神已经向我们这作儿女的应验，叫耶稣复活了。正如诗篇第二篇上记着说：你是我的儿子，我今日生你。论到神叫他从死里复活，不再归于朽坏，就这样说：我必将所应许大卫那圣洁、可靠的恩典赐给你们。又有一篇上说：你必不叫你的圣者见朽坏。大卫在世的时候遵行了神的旨意，就睡了，归到他祖宗那里，已见朽坏；唯独神所复活的，他并未见朽坏。所以，弟兄们，你们当晓得：赦罪的道是由这人传给你们的。你们靠摩西的律法，在一切不得称义的事上信靠这人，就都得称义了。”（徒十三 29 - 39）

“世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。”（徒十七 30 - 31）

“然而我蒙神的帮助，直到今日还站得住，对着尊贵卑贱老幼作见证；所讲的并不外乎众先知和摩西所说将来必成的事，就是基督必须受害，并且因从死里复活，要首先把光明的道传给百姓和外邦人。”（徒二十六 22 - 23）

在耶稣被钉的那一天，他们充满哀愁；在七日的头一天，他们却充满喜乐。面对十字架，他们是绝望的一群；在七日的头一天，他们的内心却燃起坚定的盼望。复活

的消息刚传来之时,他们不能接受、难以相信;一旦证实了便不再怀疑。在这么短促的时间内,是什么因素令这些人有如此惊人的改变?单是因为尸体从坟墓中被移走了决不能改变他们的情绪和品性。三天的时间绝不足以形成一个对他们有这么深远影响的传奇故事;传说是需要时间慢慢形成的。他们的改变是一件关乎心理的事实,需要一个充分的解释。

试想想这些目击证人的品格:他们是给世界带来最高道德教训的男女,即使在敌人面前也活出这些教训。试想想那个荒谬的假设:一小伙被击退的懦夫瑟缩在阁楼上,过了几天便转化成为一队无论什么迫害也不能叫他们闭口的勇士——然后企图把这种翻天覆地的改变归功于一个他们强加于世界的虚构故事。那简直毫不合理。(Anderson, RJC, 5-6)

2D.

教会的存在是一个历史事实。教会存在的缘由在于她对复活的信心。这个组织在初期一直受尽犹太人和罗马人的迫害。信徒为他们的主受折磨、被杀害,原因不过是他们知道主已经从坟墓里复活过来。

史威伯指出,即使是唯理主义者归宁伯博士也不得不承认:

倘若没有了复活的信念,也没有人把这信念有系统地组织起来,就不会有基督教……整个救恩论以及基督教的基要教理都是建基于复活的信念之上。任何一本阐述基督教教理的作品都应该在第一页写上保罗的宣告,作为格言:“若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然”。从严谨的历史角度来看,复活信念的重要性一点都不能忽视……藉着这个信念,对耶稣及其使命的信心就转化成一个新宗教的基本元素——这个新宗教在脱离犹太教之后成为了它的对手,并开始征服整个世界。(Smith, GCWC, 20-21)

李德尔指出,约在主后 32 年建立的教会并不是出于偶然的,而是有一个明确的肇因。圣经记载,在初期教会的时代,安提阿的基督徒被称为“那搅乱天下的”(徒十七 6)。导致天下大乱的肇因就是耶稣的复活。(Little, KWhyB, 62)

史威伯引述牛津大学里彭学院(Ripon Hall)的校长梅杰(H. D. A. Major)的话说:“假若耶稣被钉死后就再没有跟门徒接触过,基督教会根本就不会出现。这教会是建基于信心——相信耶稣就是弥赛亚。一个被钉死的弥赛亚根本就不是弥赛亚,不过是犹太教所弃绝、被神所咒诅的人。正如保罗在罗马书一章 4 节所宣称:耶稣的复活以大能显明他是神的儿子。”(Major, 援引于 Smith, TS, 368)

史崔顿(Hillyer Straton)引述赖德烈(Kenneth S. Latourette)的话说:“耶稣的死令跟随他的人陷入绝望中,而把他们从这绝望中救拔出来的,就是对耶稣复活的信心;也就是这种信心,令由耶稣发起的运动得以一直延续下去。他们深信被钉的主已从

死里复活，他们见过他，也曾跟他说话；这种信念之深，令他们几乎忘却了耶稣的死甚至是耶稣其人。”(Latourette, 援引于 Straton, BLR, 3)

2C. 基督教的星期日

犹太人休息和敬拜的日子本来是星期六，因为圣经记载，神完成了创造的工作后，在第七天休息。他们的律法也命定要在第七天休息。因此，安息日就是犹太教的其中一大支柱，守安息日也是犹太人生命中最敬虔的事之一。基督徒却为了纪念耶稣复活而在一星期的第一天聚集敬拜。以第七天为休息和敬拜的日子是一个历史悠久、具神学基础的做法，基督徒却成功地把这个日子改为星期日。别忘记，他们自己也是犹太人！如果他们搞错了，那会怎样呢？我们必须明白，这可能是一个宗教群体所做的最重大决定！假如耶稣没有复活，我们如何能解释基督徒把敬拜的日子由星期六改为星期日这个决定呢？(Green, MA, 51)

安德生指出，首批基督徒大多都具有犹太背景，曾热心恪守他们的安息日。因此，必定是发生了什么极为重要的事件，才能令他们改变这个习惯；而这事件就是耶稣的复活！(Anderson, RJC, 9)

3C. 基督教的圣礼

1D. 圣餐礼

(参徒二 46; 约六; 太二十六 26; 可十四 22; 路二十二 19; 林前十一 23 - 24)

主的晚餐是纪念主的死，但我们从使徒行传二章 46 节中知道，它也是一个欢喜快乐的时刻。若然主没有复活，又怎会有喜乐呢？回想起最后的晚餐，只会带来难以承受的伤痛，因为接续那顿晚餐而来的就是他们的主被出卖、被钉死。是什么令痛苦的最后晚餐转变成成为喜乐的圣餐礼，世界各地都有人恪守呢？

甘迈高评论：

他们在这圣礼中与他相遇。他并不是死了、离开了他们，而是复活了、仍然活着。因为知道复活了的主临在当中，他们为他的死而欢庆，直到他在历史终结时再来(林前十一 26)。从最早期的基督徒群体之中，一所说亚兰语的教会那里，有一个简短的圣餐祷文流传给我们(林前十六 22, 以及 *Didache*, 10)。这就是了：*Maranatha*！意思是“主必快来！”除非主真的在第三天从死里复活，否则，我们无法解释为什么早期的基督徒能够怀着这种心态，聚集一起守主餐。(Green, MA, 53)

2D. 圣洗礼

(参西二 12; 罗六 1 - 6)

基督徒有一种入教的仪式——圣洗礼。这是另一个偏离犹太教的做法。犹太人保持割礼的仪式，基督徒则遵照主的命令，施行洗礼。他们呼召人为自己的罪悔

改,相信复活主,并接受洗礼。

那么,究竟圣洗礼象征着什么呢?答案是毫不含糊的。保罗解释说,信徒在洗礼中与基督的死和复活联合。当他浸在水里,就是向老我的罪性死;当他从水里上来,就是有分于基督那复活了的新生命。在基督教中,没有什么东西比圣礼具有更悠久的历史,而它们又是直接紧系于基督的死和复活之上。如果基督没有复活,我们又如何能解释圣洗礼的意义呢?

4C. 教会——历史性现象

那么,教会的设立就是一个历史性的现象,只能以耶稣的复活来解释。基督徒恪守的那些圣礼也就持续地见证着教会的根源。

对于那些见证基督复活的首批信徒,莫礼斯(L. L. Morris)评论道:

他们是犹太人,而犹太人又一向固执地持守自己的宗教俗例。然而,这些犹太人却不守安息日,而是守主日——每周纪念主复活的日子。他们在主日守圣餐,为的不是纪念已死的基督,而是以感恩的心纪念永活的得胜主所赐下的恩福。他们的另一项圣礼——圣洗礼——则提醒信徒,他们是与基督一同埋葬并一同复活的(西二 12)。复活替他们所做的一切赋予意义。(Morris, 援引于 Douglas, NBD, 1088)

7A. 关于复活的站不住脚的理论

戈第安就针对复活的另类理论整体作出评论:“凡是以非神迹论据来解释空坟墓的理论都必须面对一个残酷的选择:要不是改写证据,以切合他们的理论,就要接受一个事实:他们的理论跟眼下的证据并不吻合。只有一个理论能与证据相符,那就是耶稣真的复活了。一个人能预言自己的死和复活,又能使它们应验,除了神以外,他还将会是谁?”(Corduan, NDA, 227)

为把基督复活这个概念解释掉而提出的理论,其中最普遍的几项已被综合起来,下面将列出每个理论的内容以及相应的反证。英国律师安德生十分着重充分的证据对于判断案件的重要性。就历史给予复活的见证,他写道:

有一点需要强调,就是我们在考虑证据时,必须要全面。要找出另一个解释来说明证词的某一部分并不困难,但除非这类解释同时能切合证词的其它部分,否则就毫无价值。有一篮子不同的理论,每一个都可能解释到某部分的证据,但它们本身却无法跟一个清晰的模式吻合,因此就无法取代那个能切合整体证据的解说了。(Anderson, DCR, 105)

我们将采用这种原则来检视以下的理论。

1B. 昏迷理论

1C. 观点

这个观点认为，基督并不是真的死在十字架上，他只是昏迷了。当他被放在亚利马太的约瑟那个坟墓时，他仍然活着。过了数小时之后，墓穴内的冷空气令他苏醒过来，于是他起来，走出坟墓。

安德生说，这个理论最初是由一个名叫范瑞里尼(Venturini)的人在数个世纪以前提出的。近年一个名为亚马迪亚(Ahmadiya)的非正统伊斯兰教组织，以另一种稍为不同的形式再次把它提出来。这个组织的主要基地本来位于一个名为卡定(Qadian)的地方，现于英国伦敦的普地南(Putney)设立总部。

他们的解释是这样的：基督真的被钉在十字架上。他极度震惊，因严重失血和痛楚而昏迷过去；但他并没有死。当时的医学知识贫乏，以致使徒都认为他已经死去。岂不是有记载指出，彼拉多因为他那么快便去世而感到惊讶吗？按照这一派的解释，那些误以为他已经死去的人把陷入昏迷状态的他从十字架上取下来之后，就放在坟墓里。在冰冷的坟墓里，他得到休息，然后苏醒过来，最后从坟墓里走了出来。而那些无知的门徒却不相信他只是复苏过来，坚称他是从死里复活了。(Anderson, CWH, 7)

凯文教授谈到这个昏迷理论时指出，“涂在他身上的香料也有令人苏醒的作用。”(Kevan, RC, 9)

2C. 反证

安德生下结论说：“这个理论根本经不起查证。”(Anderson, DCR, 95)

辛普森说，这个理论“现在已经过时了”。(Fallow, PCBE, 510)

我深信下列各点足以说明为什么他们会得到这些结论。

1D.

根据兵丁、约瑟和尼哥底母的判断，基督确实是死在十字架上。

李德尔在提及昏迷理论时写道：“值得注意的是，我们在所有对基督教作出猛烈攻击的古代文献中，都找不到这一类说法。最早期的记载全都调强耶稣的死。”(Little, KWhyB, 65)

索本提到基督在彼拉多手下所受的苦：“在园子里痛苦祷告，在深夜里被捉拿，在大祭司住宅内以及在彼拉多的官邸被粗暴对待，在彼拉多和希律之间穿梭往来，受罗马兵丁残酷地鞭打，在往各各他的途中因精疲力竭而不支倒地，受尽被钉所带来的痛楚，以及随之而来的干渴和发烧的折磨。”(Thorburn, RNMC, 183 - 85)

索本指出：“这实在是难以想象。即使是最强壮的男人，在经过这一切折磨后，

都无法脱离死亡的厄运。再者,根据记载,即使能在最理想的条件下疗伤,被钉十字架的人也鲜能康复。”(Thorburn, RMMC, 183-85)

他总结说:“要推翻这个理论,最一针见血的莫过于以下这些话……金恩(Keim)说:‘还有一件最不可能发生的事情;虚弱匮乏、连站起来都有问题的耶稣,竟然躲了起来,一直装假,直至死去——但同一个耶稣却是众人信心的对象,能使人情绪激昂,是跟随者得胜的标志,是复活了的得胜者以及神的儿子!单就这一点而论,这个理论已显得毫无价值、荒谬,毫无立足之地。’”(Thorburn, RMMC, 183-85)

对于耶稣没有死去的假说,安德生有以下意见:

唔……它十分巧妙,但却经不起查证。首先,看来官方已采取了必要的措施确定耶稣已经死去;以长矛刺进他肋旁这行动的目的无疑正在于此。但为了论证的缘故,姑且假设他仍有气息。难道你真的相信,在没有得到治疗的情况下,在巴勒斯坦地的石坟里躺了数十小时之后,春季那寒冷的夜晚不但没有了结他残存的生命,反而能使他苏醒,然后松开身上缠了好几十尺的细麻布,拨开近百磅重的香料,再滚开一块三个妇女也恐怕无法移开的大石,安然以破损的双足远离墓地吗?(Anderson, RJC, 7)

正如司徒德问道,我们是否相信:

经过审讯、嘲弄、鞭打和钉十字架所带来的劳累和痛楚之后,在寒冷、饥饿和缺乏药物的石墓之内,他仍能生存36个小时吗?他仍能复元,并表演出叹为观止的超人技艺——把封住墓门的大石移开而又能不惊动守卫吗?然后,带着虚弱、饥饿又伤痕累累的身躯,他能向门徒显现,并叫他们相信他已战胜死亡吗?他能继而宣告,自己已经从死里复活,并差他们往普天下去,又承诺与他们同在,直到世界的末了吗?他能匿藏在某处40天之久,偶尔突然显现,最后无缘无故地销声匿迹吗?这样的解释比多马的不信更令人难以置信。(Stott, BC, 48-49)

对于否定基督复活的现代理性主义者,季卡谬写道:

他们说:“如果他复活过来,就表示他根本没有死去;如果他已经死了,他根本就没有复活。”

有两件同样确凿的事实可以帮助化解这个两难的困局:第一,耶稣是在星期五的黄昏死去;第二,他在星期天及以后的日子却是活生生的。

他在星期五的黄昏死去,这是毋庸置疑的;犹太议会、罗马兵丁,以及在各他山上的众人都不曾提出质疑。只有彼拉多因为耶稣那么快便死去而感到诧异,但他的反应只带出另一个见证,进一步确定求取他尸体的人的说话——

就是他已经死了。

因此，无论是友是敌，只要望向十字架，都清楚看见他已经死了。为了确保他已经死去，百夫长用长矛刺他，他的身体也毫无反应。从伤口有血和水流出来，显示维生的元素已迅速分解。据说，在晕厥的时候流血是可以致命的。但在这一刻，取他性命的并不是这一刺，因为他已经死了。环境证据证明，耶稣不久之前已经死去。他最聪慧的敌人，如大祭司等，也从没有怀疑过他仍未死去。他们所顾忌的是门徒使诈，把尸体偷去，而不是担心耶稣还未死去，因为他们亲眼看见他断气。正如兵丁的长矛证实他并没有生命气息一样，他被取下来的时候已经一动也不动。爱他的人抱着他冰冷的身体，把他抬走，涂上香料，裹上殓布，放在坟墓里；他们的哀愁和他们的爱一再证实他已经死了。人能够这样彻底昏迷吗？昏迷和苏醒的时间又能配合得如此天衣无缝吗？我们还要补充一点：没有一个生命终结得那么突然，是那么神圣而奇妙，又有那么深远的影响力。这绝不可能是一个巧合！它比起复活本身更加令人难以置信！（Le Camus, LC, 485 - 86）

2D. 耶稣的门徒并不认为他只是昏迷后苏醒过来。

怀疑论者史特劳斯(David Friedrich Strauss)本身肯定也不相信复活，但他以下的话却重创任何指耶稣是昏迷后苏醒过来的说法：

一个最终被苦难击倒的人，一个从坟墓里偷走出来、半死的人，带着一副亟须药物治理、包扎伤口和恢复体力的病弱身躯，绝不可能给门徒一个印象，使他们认定他就是战胜死亡和坟墓的生命之主，并基于这个身份的体认展开他们未来的工作。若他不过是从昏迷中苏醒过来的话，他们对他的生和死所留下的印象就只会大打折扣，顶多只能发出哀悼的声音，却决不会把哀愁化为热诚，把尊敬之情提升为敬拜之心。（Strauss, LJP, 412）

米利肯在形容耶稣向门徒显现的情况时说，他们“并不是病房里的病人，而是健康又满有力量的，随时准备好投入一项伟大的事业。”他又说：“希望取代了沮丧，胜利取代了绝望；他们不再没精打采，而是活力充沛。”（Milligan, RL, 76 - 77）

他继续说：“当门徒消除了一开始时的恐惧，就立时充满喜乐、勇气和热忱。面对着一个因劳累和痛楚而昏厥的人，一个由星期五下午到星期日清晨一直不省人事、现正开始复元的人，每个人都必然会显出怜悯之情或准备伸出援手，但我们在门徒身上却看不见这样的反应。”（Milligan, RL, 76 - 77）

戴义说：“假若基督不过是从濒死边缘复苏过来，他的身体就必定非常虚弱。但在描述复活的基督多次显现的记载中，我们却找不到任何线索显示基督的身体是这

般虚弱。事实上,门徒在他们复活的主身上看见的,不是一个出乎意料之外地从严峻的苦难中复元过来的人,而是那位生命的主、征服死亡的胜利者,他不再受到束缚,跟从前在世工作时受尽肉身限制的不再一样。”(Day, ER, 49 - 50)

3D.

提出昏迷理论的人也必须同意,他一苏醒后就能奇迹地挣脱紧缠在他身上的殓布,而且没有把它们弄得一团糟。

滕慕理解释包裹尸体的布是怎样的:

根据犹太人的习俗,通常会先清洗尸身,把它放平,用约一尺阔的细麻布从腋下紧紧地包裹至足踝的位置。然后把香料抹在布缝之间,这些香料一般都是粘性较强的,既可起防腐作用,又可将裹尸布封密,形成坚硬的外壳……约翰所用的“裹好”一词(希腊文 edesan),正好跟路加福音二十三章 53 节的用词吻合:“用细麻布裹好”……

在七日的头一日清晨,耶稣的身体不见了,但裹尸的细麻布仍留在那里

……

裹头巾仍留在头部的位罝,跟包裹身体的细麻布分开,约有从腋下到颈项之间那么阔的距离。身体的轮廓仍然清晰可见,但肉身却消失了……裹尸布既紧紧包着身体,令它们无法从身体弯曲之处滑出来,尸体又怎能摆脱裹尸布呢?(Tenney, 援引于 Smith, TS, 116 - 17)

4D.

罗斯卡(James Rosscup)写道:“持这个理论的人必须同意,在十分虚弱的情况下,基督仍能滚开封住墓门的巨石——历史学家说这要合数人之力才能做到——并走出坟墓而不惊醒任何一个兵丁(我们姑且为能够继续辩论而假设他们正在睡觉,即使我们肯定他们没有睡觉!),然后避过他们而逃脱。”(Rosscup, CN, 3)

戴义就这一点提出意见:“这个假设牵涉人凭体力无法完成的事情。即使我们推翻有关守墓兵的记载(这是为了顺从批评者的要求,因为他们视这项记载为不利因素),仍然有一个问题尚未解决:一个刚从昏迷中苏醒过来的人怎能滚开墓门前的石头,因为‘那石头原来很大’。”(Day, ER, 48 - 49)

即使耶稣勉强能滚开大石,假设他能制伏罗马守卫,也是十分荒谬的。要这些守卫着坟墓的士兵对付“一个从坟墓里偷走出来、半死的人”(套用史特劳斯的话),简直是游刃有余。再者,在把守时睡觉的士兵是要接受死刑的,这令守卫不得不起精神。

5D.

如果耶稣只是从昏迷中醒来，他根本无法长途跋涉地走往“一个村子去；这村子名叫以马忤斯，离耶路撒冷约有二十五里（即约十一公里）”（路二十四 13）。

戴义教授评论说：“对一个因受重创和精疲力竭而昏厥的人来说，要他苏醒后在耶路撒冷向门徒显现，然后又再踏上一个长途的旅程，是不可思议的事。”（Day, ER, 48 - 49）

凯文就这一点提出以下见解：

他的双脚被钉穿才不过是两天，现在竟能轻易地走两里格（译按：一里格约等于五公里）的路，由耶路撒冷来到以马忤斯。他是那么活力充沛，在吃饭的时候突然在两个同行者眼前消失；当他们回到京城〔即耶路撒冷〕向使徒宣布好消息之际，竟发现他也在那里！他超越了他们。他以同样敏捷的行动突然向聚集在房中的门徒显现……一个不久前才从十字架上被取下来、半死地躺在坟墓里的人，能有这样的表现吗？不可能。（Kevan, RC, 9 - 10）

6D.

假如耶稣只是昏迷了，然后又醒过来，他就会向门徒作出解释。若不澄清，他就等于一个骗子，任由门徒宣扬复活的信息，而事实上这个信息不过是一个动听的谎话。

李卡谬写道：

再者，如果耶稣不过是昏迷了，按照他的品格，他根本就不会任让别人相信他已经死去。他不会为自己塑造一个复活的形象，而是直截地指出自己乃是侥幸生还。事实上，像福音书所记载的其它事情一样，这件事亦迫使我们面对一种难以克服的两难抉择：耶稣要不是神的儿子，就是罪人之中的罪魁。如果他没有从死里复活，却如此宣认，他就是说谎话，甚至算不上是一个普通的老实人。（Le Camus, LC, 485 - 86）

李德评论说，这样的理论要我们相信“基督本人也公然说谎。他的门徒相信他从死里复活，又宣扬这个信息；耶稣不但没有驳斥他们，更鼓励他们这样做。”（Little, KWhyB, 66）

史崔顿引述新约学者诺克斯（John Knox）的话说：“基督教运动之所以能够开展，并不是因为有一个从死里复活，而是因为某个人从死里复活……耶稣的品格才是最根本的原因。”（Knox, 援引于 Straton, BLR, 3）

如果耶稣没有复活，他就不会欺骗人说自己已经复活。只要我们检视他那无瑕的品格，就有充分的理据抨击这项指他说谎话的说法。

7D.

假如耶稣不是在这次事件中死去,他究竟在什么时候和什么情况之下去世呢?

戴义主张:“假如我们接纳昏迷理论,就必须删除福音书和使徒行传中有关升天的整段记载,并为了解释基督突然停止显现而要假设他毅然离开门徒,独自隐居直至死去,只给他们留下一连串对他的人格的理解,以及差他们往普天下去的使命。”(Day, ER, 50)

米利肯写道,如果基督只是在十字架上昏迷了,后来苏醒过来,那么,

他必定是退居至一处人迹非常罕见之地,即使是他最亲近的门徒也被蒙在鼓里。当他的教会在他四周兴起,把世界的根基也震动,并千辛万苦地把新秩序带到各地;当教会遭到舆论攻击,受试探环伺,被拉上法庭,最需要他帮助的时候,他却全身而退,独自度过他余下或短或长的日子——除了可鄙的独处之外,我们找不到更好的说法来形容这段日子。到了最后,他也难逃一死——却没有人能说出那是在何时何地或如何发生!在黑暗中渗不进一丝光线;据说,这些初期的基督徒善于编造故事,但却没有一个故事能帮助我们解开这个疑团。(Milligan, RL, 79)

3C. 总结

我们可以跟韩森一起坦然地针对昏迷理论说:“真令人难以置信,这竟是十八世纪的理性主义者所拥护的解释。”这个被无数证据驳倒的理论,现在已经被淘汰了。(Hanson, G., RL, 19)

2B. 盗尸理论

1C. 观点

这个观点认为,门徒在晚上来到坟墓,把尸体偷走。

1D.

马太记载,在他的时代流行一种说法,以否认基督复活的事实:

她们去的时候,看守的兵有几个进城去,将所经历的事都报给祭司长。祭司长和长老聚集商议,就拿许多银钱给兵丁,说:“你们要这样说:‘夜间我们睡觉的时候,他的门徒来,把他偷去了。’倘若这话被巡抚听见,有我们劝他,保你们无事。”兵丁受了银钱,就照所嘱咐他们的去行。这话就传说在犹太人中间,直到今日。(太二十八 11-15)

2D.

从殉道者游斯丁及特士良等的作品中,可见马太讲述的盗尸理论在犹太人中间

曾风行一时。

索本教授指出：

在游斯丁的《与蔡福对话录》(*Dialogue Against Trypho* 108), 犹太人谈及“有一个人名叫耶稣, 是从加利利来的骗子; 我们已把他钉死, 他的尸体也从十字架上被取下来, 放在坟墓里, 但他的门徒夜间来到坟墓, 把尸体偷去, 现在竟欺骗人说他已从死里复活, 并升到天上去。”

特土良(在 *Apology* 21)也说:“坟墓里是空的, 只剩下包裹死者的殓布。然而, 犹太人的首领因为担心会有谣言散布, 又想阻止归顺他们的百姓相信基督, 于是宣称基督的尸体已经被他的跟随者偷去。”此外, 他又带着嘲笑的口吻说[*De Spectacula* 30]:“是他的门徒偷偷地盗走尸体, 以致他们能够宣称他已经复活; 又或是园子的园丁把尸体偷去, 以免成群涌至的访墓者践踏他的菜蔬!”

在中世纪的犹太文学中, 这种说法一再出现[Eisenmenger, i. pp. 189 ff., etca]。来马鲁斯(Reimarus)把同一个故事再说一遍:“耶稣被埋葬后还不到24小时, 他的门徒就盗取了他的尸体, 并在他被埋的地方上演一幕空坟墓的喜剧。到了第五十天, 他们才向公众宣布他复活, 好有足够的时间让尸体完全腐烂。”

这个古老的理论所提出的论点被俄利根[*Cont. Cels.*]一一驳回。(Thornburn, *RNMC*, 191-92)

3D.

安提阿的屈梭多模(主后347-407年)谈到这个盗尸理论说:

“这理论事实上使复活之说成立——我是指他们说门徒把他的尸体偷去的理论。因为这就等于承认: 耶稣的尸体并不在那里。当他们承认尸体不在那里, 而被盗的说法又被证实为虚假而不可信——因为他们已好好把守坟墓、加上封印, 门徒又胆小如鼠——复活的证据因而似乎无容争议。”(Chrysostom, 援引于 Clark, *GM*, 531)

2C. 反证

1D. 总要为空坟墓作出解释

凯文说, 即使单凭空坟墓不能证明基督已经复活, 它亦提供两个明确的选择: “空坟墓要不是神的作为, 就是人的杰作。”我们必须客观地考虑这两个选择, 并接纳可能性最高的那一个。(Kevan, *RC*, 14)

凯文继续说:“可是, 要在这两个选择中作出决定, 并不困难。耶稣的敌人没有移走尸体的动机; 耶稣的朋友则没有能力这样做。对于犹太领袖而言, 把尸体留在坟墓里是最有利的情况; 同时, 门徒盗尸的观点又不能成立。因此, 有能力把救主的身体从坟墓里移走的, 必定是神。”(Kevan, *RC*, 14)

李卡谬这样说：

假如耶稣的尸体是在星期五被放进坟墓里，在星期日却不翼而飞，那么，他要不是被移走了，就是凭自己的能力走出来。再没有第三个选择。他是被移走的吗？被谁移走呢？被朋友，还是被敌人移走呢？后者带领了一队兵去把守坟墓，因此并没有意图叫他消失。再者，他们是那么深谋远虑，更不可能如此轻举妄动。这样做只会给门徒有机会编造复活的故事。最明智的做法就是牢牢地看守着他的尸体，若有人编造虚假的谎言，他们就能拿出证据来，说：“他的尸体就在这里，他并没有复活。”

至于他的朋友，他们既没有动机，也没有能力去抬走他。(Le Camus, LC, 482)

史威伯写道：“这些兵丁不懂得怎去解释空坟墓一事；是犹太人的议会教唆他们要怎样说，并买通他们传讲这个在慌忙之中编造出来的谎话。”(Smith, GCWC, 22 - 23)

伯卢斯评论道：“要上缴报告，即表示有一件事必须要解释：为什么尸体会不见了。这暗示，兵丁所述说的故事跟他们所知道的真相并不相符。”(Bruce, EGNT, 337 - 38)

对于空坟墓，只有两个解释	
是人的杰作	是神的作为
尸体被敌人移走——没有动机	最合理的解释
尸体被朋友移走——没有能力	

2D.

说门徒偷去了基督的尸体，并不能合理地解释空坟墓。

1E.

没有人质疑过卫兵的见证。马太记载：“看守的兵有几个进城去，将所经历的事都报给祭司长。”(太二十八 11)

蓝史奇(R. C. H. Lenski)指出，把耶稣复活的消息带给大祭司的，是他们自己的目击证人，就是“他们亲自安排守墓的兵丁，也是最可靠的证人。”大祭司完全相信兵丁的证词，知道他们是没有理由会说谎的。(Lenski, IMG, 1161 - 62)

史威伯写道：“首先要注意的是，犹太领袖并没有质疑卫兵的报告。他们没有亲自走一趟，看看坟墓是否真的空无一物，因为他们知道那坟墓是空的。卫兵不可能走来捏造出这样的一个故事，他们必定是如实地按自己所能理解的汇报。犹太领袖教唆兵丁传讲开去的故事，旨在解释为什么坟墓会空了。”(Smith, TS, 375 - 76)

罗普谈到亚那和该亚法时说：“他们要为耶稣的尸体消失一事伪造解释，正表示他们的指控是虚假的，要不然为什么他们要收买兵丁作假见证呢？”(Roper, JRD, 37)

既然犹太人没有质疑卫兵的见证，就表示他们默认基督的坟墓是空的。他们找不到更好的借口来掩饰，惟有编造一个蹩脚的谎话，说门徒把耶稣的尸体偷去。

2E.

已经有足够的保安措施防止盗贼闯入耶稣的坟墓。对于门徒来说，这些措施叫他们盗墓的计划根本无法行得通。

罗普说：

持平而论，我们面对的是一个无法令理性思维满意的解释，一个解决不了问题的答案。大祭司劝服彼拉多“吩咐人将坟墓把守妥当，直到第三日”，这个确凿的记载显示，坟墓结果真的被“把守妥当”。因此，按这个记载推论，为防止耶稣的朋友盗走尸体而采取的保安措施，现在竟然成为一个毋庸置疑的证据，证明他们不能、也没有把尸体偷去。(Roper, JRD, 34)

在提及主日清晨前往耶稣墓地的那些妇女时，屈梭多模写道：“她们认为没有人可以把他的身体移去，因为有那么多兵丁看守着——除非是他自己复活过来。”(Chrysostom, HGSM, 援引于 Schaff, SLNPNF, 527)

3E.

门徒沮丧的心情和懦弱的性格是一个强而有力的论据，证明他们不可能突然变得勇气十足，为了盗取尸体而敢于迎战守在墓前的整队兵丁。他们根本就没有心情去做这样的事。

史威伯说：“在耶稣被审问时落荒而逃的门徒，既没有勇气也没有能力对抗一队兵丁。”(Smith, GCWC, 22 - 23)

史威伯又说：

这些门徒根本就没有心情走去对抗罗马兵丁，制伏整支守卫队，然后从坟墓里夺走尸体。我个人认为，如果他们真的这样做，他们早已被杀死；但他们肯定连试一试的心情也没有。在那个星期四晚上，彼得已经证明自己是一个懦夫。当一个大祭司的女仆在府第的院子嘲弄他，指证他是属于拿撒勒人一党时，他竟然为了自保而发咒起誓不认主。短短数小时之内，在彼得身上会发生什么事情，令他由这样的一个懦夫变成敢于冲出去跟罗马士兵搏斗的勇者呢？(Smith, TS, 376 - 77)

法罗(Fallow)在他的百科全书之中谈及盗尸理论：

他们大概不会、也几乎肯定他们〔门徒〕不能〔抢掠耶稣的坟墓〕。

他们怎能试图抬走那尸体呢？这些懦弱胆小的家伙一看见耶稣被捉拿便拔足逃跑；即使是最有勇气的彼得，也被一个女仆的声音吓得发抖，三次不认主。这么软弱的人又岂敢对抗当权的巡抚呢？他们又岂会违抗犹太议会的决定，企图冲破防线，避过甚或制伏配备武器、警觉性强的士兵呢？假如耶稣基督没有复活（我是站在非信徒的观点来说），他就是以虚假的复活盼望来欺骗他的门徒。门徒又怎会察觉不到他是一个骗子呢？他们又会为一个曾无情地欺骗他们的骗子铤而走险吗？即使假设我们同意他们打算移走尸体，他们又怎能把计划实行出来呢？（Fallow, PCBE, 1452）

罗普写道：“即使没有罗马兵丁把守，这一小撮门徒之中也不会有一人胆敢破坏坟墓前的封印。他们在种种保安措施之下仍能成功盗墓？简直是异想天开。”（Roper, JRD, 37）

4E.

假如兵丁正在睡觉，他们又怎知道是门徒偷去了尸体？

在《法罗百科全书》（*Fallow's Encyclopedia*），可以找到以下对盗尸理论的评价：“圣奥古斯丁说：‘他们要不是睡了就是清醒；如果他们是清醒的，他们为什么会让人把尸体移走？如果他们睡着了，他们又怎知道是门徒把尸体偷走？他们竟胆敢起誓证明尸体是被人盗去？’”（Fallow, PCBE, 1452）

伯卢斯指着罗马卫兵说：“他们十分清楚知道，他们并没有在站岗时睡觉，也没有人来把尸体偷去。祭司花那么多银钱收买他们说的谎话是自打嘴巴、前后矛盾的。睡着了哨兵不可能知道曾发生什么事。”（Bruce, EGNT, 337 - 38）

布朗（David Brown）指出：“若有什么证据能进一步证明基督复活的真实性，那必然是卫兵被收买而作出的可笑解释。一整队卫兵在站岗时睡觉已经令人难以置信；官方那么紧张地防止有人闯入坟墓，而卫兵竟然在这样的情况下睡觉，就更是绝无可能。”（Jamieson, CCEP, 133）

李德尔提及犹太人编造出来的解释：“他们给士兵银钱，吩咐他们告诉别人，是门徒在夜间来，趁他们睡觉时把尸体偷去了。这个故事显然是捏造的，所以马太甚至不愿费神去驳斥它！假如你对法官说，你的邻居趁你睡着的时候潜入你家中，把你的电视机偷去了，有哪个法官会相信你？谁会知道在自己睡着的时候发生了什么事？没有一个法庭会接纳这般可笑的证供。”（Little, KWhyB, 63 - 64）

5E.

士兵不可能在站岗时睡觉，因为这样做将会被上级处死。

伯卢斯写道：“在守哨时睡觉的士兵一般会被判处死刑。他们会为了金钱而冒

这个险吗？当然，他们大可以收了银钱后向将军如实报告，并嘲笑收买者的慷慨。难道祭司们不会预计到这一点吗？若是预计到这一点，难道他们不会慎重地提出另一个计划吗？这个故事有许多犯驳之处。”(Bruce, EGNT, 337 - 38)

史威伯引述沙尔文的话，评论到卫兵睡着了的可能性：

他们接受了这样一个非比寻常的任务，要看守着尸体免被偷去，但竟然所有人都睡着了……这是难以置信的：特别是当我们想到，这些卫兵要守的是整个世界最严格的纪律。罗马哨兵在站岗时睡觉是要处以死刑的。然而，这些卫兵却没有被处决，他们亦似乎没有按规定被惩处，或因未能把尸体看守妥当而感到懊恼及恼怒……犹太领袖也不相信自己收买和教唆兵丁所说的话，这一点几乎无须证明。假如他们真的认为是门徒把尸体偷去的话，为什么不立刻拘捕门徒，审问他们呢？因为门徒这样做，是犯了一连串违抗当权者的罪。为什么犹太领袖没有迫使门徒交出尸体呢？假如门徒无法脱罪，为什么他们没有受到刑罚呢？……没有任何蛛丝马迹暗示，犹太领袖试图提出起诉。(Selwyn, 援引于 Smith, TS, 578 - 79)

英国神学家兼哲学家培利(William Paley)写道：“我认为汤宪(Townshed)博士的评论(Dis. Upon the Res. P. 126)是对的：卫兵所讲的故事与事实不符——‘夜间我们睡觉的时候，他的门徒来把他偷去了。’身处这种景况的人，若非事先得到保护和免于受罚，断不会承认是自己疏忽。”(Paley, VEC, 196)

6E.

墓前的石头非常巨大，即使兵丁睡着了，门徒又真的尝试盗尸，滚开大石的声音也必会惊醒他们。

史威伯说：“要滚开大石，把耶稣的尸体拿出来，肯定会惊醒这些兵丁。”(Smith, GCWC, 22 - 23)

博朗写道：“然而，即使有足够的门徒来到坟墓，破坏封印、滚开大石并带走尸体，卫兵也必须熟睡到一个地步，让门徒有足够时间在他們身旁完成这繁重而嘈杂的工作，同时又能够不惊醒他们。”(Jamieson, CCEP, 133)

7E.

殡葬的衣服是无声的见证，证明耶稣的尸体不可能被人盗走。

滕慕理指出：“没有一个盗贼会按裹尸布的原状重新裹好，因为他们根本没有时间这样做。他们会信手把殓布乱抛，然后带着尸体逃跑。为免被发现，他们要尽快行事。”(Tenney, RR, 119)

罗普说：

若有人闯入坟墓盗走尸体，墓穴内决不会这般整齐有序。如果有一个鲁莽至企图盗尸的人，他绝对不会井井有条、轻松冷静地行事。据我们所知，一般的罪犯在洗劫或任意破坏某个地方的时候，都不会这样小心翼翼地保持那个地方整齐。相反，混乱和零乱才是被不速之客潜入的记号。盗贼绝不会以一副悠闲的态度行事。他们犯罪的心理会驱使他们匆匆行事，顾不得保持整洁。约翰证明耶稣的坟墓非常整洁，正好指出门徒偷走耶稣尸体之说是何等荒谬。（Roper, JRD, 35 - 37）

女撒的贵格利(Gregory of Nyssa)在1,500年前写道：“墓穴内的裹尸布被放在一处，裹头巾则放在我们救主头部的位罝，跟细麻布分开，卷起另放一处；它们的摆放位罝表示并没有盗贼匆匆来袭，因而推翻了尸体被盗的故事。”（Whitworth, LHP, 64 - 65）

另一位也是属于四世纪的作者屈梭多模写道：

裹头巾中也带出一点意思，它上面仍沾有没药，因为彼得看见它放在一处。假如他们打算偷尸，就不会偷走一具赤裸的尸体，不只是因为不敬，更是因为不能把时间花在拆开裹尸布之上，以免吵醒兵丁。特别是因为没药是一种能紧贴着身体、粘住衣服的香料，要把裹尸布从身体上拆下来并不容易；若要这样做就得花许多时间。藉此可以再一次证明，盗尸的故事是不能成立的。

什么？他们岂不知道犹太人将会暴跳如雷吗？犹太人将会把怒气发泄在他们身上吗？而且说到底，假如他没有复活，偷走尸体对他们有什么益处呢？（Chrysostom, HGSM, 援引于 Schaff, SLNPNF, 530 - 31）

哈佛大学著名的法律教授格林尼夫说：

裹尸布整齐地摆放在原来的位罝上，裹头巾卷好另放在一处，清楚证明坟墓并没有被劫掠，也没有人匆匆地把尸体偷走；因为对盗贼来说，这些殓布和香料远较一具赤裸裸的尸体值钱；至少他们不会费神去把裹尸布卷好。这个情况亦证明，耶稣的朋友并没有把尸体移走，因为他们不会把衣服遗下。这种意念令约翰在脑海中萌生了一个信念：耶稣已经从死里复活了。（Greenleaf, TE, 542）

莱瑟姆仔细地描述了裹尸布的模样，指出它是放在一处的，并进一步留意到：

那近百磅重的香料。这香料是干的，而且分量甚多；假如细麻布被拆开，粉末状的没药和沉香必会跌落在石床上或是地上，形成一堆颇为显眼的细屑。当彼得向约翰非常详尽地形容他在坟墓内所看见的一切时，他肯定不会遗漏这一

点。比尔德(Beard)先生提到香料会使裹尸布塌陷,但却忽略了一点——对我来说这一点是值得留意的:假如细麻布被拆开了,香料就会散落下来,显而易见。记载中没有提及香料,支持了一种假设:香料仍留在细麻布之中,因此没有人看见。(Latham, RM, 9)

8E.

门徒不会移走基督的身体。

史威伯评论说:

门徒断没有理由要把已经风光大殓的尸体移走。对于主的尸体,他们再没有什么可做的了。亚利马大的约瑟从来没有吩咐他们把尸体挪走,也没有人曾经作出这样的提议。因此,假如他们真的这样做,他们就不是为了尊崇主,也不是为了自保,而只是为了欺骗世人;换言之,他们要以一个关于耶稣的谎言来蒙骗巴勒斯坦地的人。无论这些跟随着主三年的门徒品性怎样,他们都不会是骗子——除了卖主的犹大之外,但此时他亦已经死了。他们并非使诈的卑劣之辈。神的圣子一直谴责虚谎、高举真理,11个门徒亦一直跟随左右,听他宣讲高举公义的福音,是他们从未听过的;然而,这11人竟突然一致同意实行这么卑鄙的阴谋?简直是不可思议!(Smith, TS, 377)

9E.

门徒那时还未明白复活的道理,因此不会设法令它成为事实(参路二十四)。

魏悟士(John F. Whitworth)留意到:“他们似乎不明白他要在死后第三天复活;当他们知道他复活时,肯定非常惊讶。这些情况否定了他们打算盗走尸体,以便制造他复活的假象这个想法。”(Whitworth, LHP, 64)

伯卢斯写道:

门徒即使有能力捂着良心偷走尸体,也没有这种心情去计划或尝试。他们再没有勇气去干那么冒险的行动。哀伤像一块大石般压在他们心头,令他们几近成为行尸走肉。况且,他们还未有动机去盗尸。为了宣扬复活的信念而去盗尸么?宣扬一个连自己也不接受的信念,对他们有什么益处?“因为他们还不明白圣经的意思,就是耶稣必要从死里复活”;他们根本就忘了他们的主曾在生前提及过这件事。(Bruce, TT, 494)

10E.

罗斯卡说:“门徒是正直的人,绝不会以谎言欺骗人。他们由软弱的懦夫转变成为无畏的勇者,竭尽余生宣扬复活的信息。他们甘愿面对被捉拿、监禁、鞭打和处死的命运,从此再没有一人不认主,或撤回基督复活的这个信念。”(Rosscup, CN, 4)

李德尔在讨论盗尸的理论时指出：“此外，在心理上和道德上，这理论都是绝不可能的。按照我们对门徒的认识，以他们的品格绝对不会做出偷走基督尸体的事。因为这表示他们刻意说谎，而这个谎言又误导群众，最终导致无数人丧生。即使只有少数门徒密谋并完成盗尸的计划，令人难以置信的是，他们竟可以瞒得过其他门徒。”(Little, KWhyB, 63 - 64)

英国律师安德生在论到门徒盗尸这个想法时说：“这跟我们对他们的认识——他们的道德教训、他们的品格，以及面对苦难和迫害时仍坚定不移的态度——完全背道而驰。它也不能解释为什么他们会由灰心气馁的逃亡者，戏剧性地转变成为无畏的见证人，从来没有敌对者能堵住他们的口。”(Anderson, CWH, 92)

凯文就盗尸理论写道：“在这一点上，甚至连反对基督教观点的人也助我们一把——怀疑论者史特劳斯(1808 - 1874年)也否定门徒使诈的假说，指它并不符合门徒的道德表现。史特劳斯说：‘历史学家必须承认，门徒坚定地相信耶稣已经复活。’”(Leben Jesu, 1864, p. 289)(Kevan, RC, 9)

史威伯说：“现今许多正统犹太学者也公然驳斥这个故事，包括克士拿(Joseph Klausner)在内，他不接受这种说法，并亲口承认以门徒正直的品性，不可能涉及这类欺诈的事件。”(*Jesus of Nazareth; His Life, Times, and Teaching*, New York, 1925, p. 414)(Smith, GCWC, 22 - 23)

彼得在使徒行传四章 8 节之中勇敢地反驳众人，难道是一具“被盗的尸体”给他胆量吗？

“那时彼得被圣灵充满，对他们说：‘治民的官府和长老啊，倘若今日因为在残疾人身上所行的善事查问我们他是怎么得了痊愈，你们众人和以色列百姓都当知道，站在你们面前的这人得痊愈是因你们所钉十字架，神叫他从死里复活的拿撒勒人耶稣基督的名。他是你们匠人所弃的石头，已成了房角的头块石头。除他以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。’”(徒四 8 - 12)

史威伯解释：

在五旬节那天，神的大能临到彼得身上，叫他在一天之内，凭着一篇以基督复活的真理为主旨的讲章，为主赢取 3,000 个灵魂。有一件事是真的：彼得所传讲的，至少是他所相信的信息：就是神叫基督从死里复活。一个人不可能以这样的大能传讲谎言而仍然无愧于心。门徒继续传讲复活的真理，直至这个荣耀的真理把整个世界彻底反转。不会的，门徒不会也不可能偷去我们主的身體。(Smith, TS, 377 - 78)

除了约翰以外，所有的门徒最后都殉道。他们是因为紧紧地持守自己的信念和宣称而受到迫害。正如李德尔写道：“有人为他们所信以为真的事而死，即使他们所

信的可能真的是错的；但他们却不会为自己明知是错的谎话而死。”(Little, KWhyB, 173)假如门徒偷走了耶稣的身体，他们必定知道自己所传讲的复活信息是假的。然而，他们“一直以复活的真理为他们的教训、宣教、生活，甚至是死亡的根基。”那么，说是门徒偷去尸体的理论简直就是荒谬！（Lewis and Short, LD, 62 - 64）

我同意司徒德的说法：指门徒偷去基督尸体的理论“听来决不像是真的。它简直不可能说得通。从福音书和使徒行传之中，我们清楚看见使徒是忠实无误的人。你可以说他们可能受骗，但他们决不会是骗子。伪君子 and 殉道者是两种截然不同的人。”(Stott, BC, 50)

3D.

认为是犹太人、罗马人，或亚利马太的约瑟把基督的身体挪走的理论，跟认为是门徒偷走尸体的理论一样，不能合理地解释空坟墓一事。

1E.

是犹太人把尸体挪走的吗？安德生评论说：

在〔基督复活后〕短短七个星期之内——如果我们相信这个记载的话，而我也找不到任何合理的原因，指七个星期这段时间差距是由基督徒作者虚构出来的——在短短七个星期之内，复活的信息令耶路撒冷变得沸腾。使徒在城内各处传讲这信息，令大祭司非常烦恼。他们说使徒想要叫这人的血归到他们身上。他们被指把荣耀的主钉死。因此，他们准备不惜一切，要把这个尚在萌芽时期的危险异端铲除。（Anderson, RJC, 6）

假若犹太人正式下令把尸体挪走，当使徒在耶路撒冷宣讲复活的信息时，为什么他们不解释说：“等等！是我们把尸体挪走的——基督并没有复活。”

假若这样的抗辩失败，为什么他们不准确地指出他的尸体放在哪里？

假若他们也做不到这一点，为什么不干脆把尸体拿出来，放在手推车上，在耶路撒冷的市中心巡游？这个做法必定能把基督教摧毁——不是叫它死在襁褓之中，而是死在母腹里！

英国神学家兼哲学家培利写道：“明显地，假如犹太人能够发现他的尸体，就必定会拿出来，迅速且彻底地解决整个问题。可是，尽管他们已早有预备，做足防范措施，但当基督复活的消息立刻传出时，当他的门徒公然宣告这信息，并以此作为他们传道的根基，广纳跟随者时，犹太人还是未能把尸体交出。”(Paley, VEC, 196 - 98)

犹太人对于耶稣尸体的下落不发一言，魏悟士就这一点写道：

“即使这个〔盗尸的〕故事后来在犹太人中间广为流传，但正如吉尔莫(Gilmore)博士指出：‘使徒因为大胆地公开宣讲主的复活信息而多次在耶路撒冷受审，但在这些审讯中，这个故事却一次也未曾被提及。’虽然曾有消息流传，指称使徒偷走了尸体，

但他们却从未因此而被治罪；犹太议会也没有就此吐露片言只字。结果，这个站不住脚的荒谬故事不久就被废弃了。”(Whitworth, LHP, 66)

2E.

是罗马人把尸体挪去吗？

让尸体留在坟墓里，才是对巡抚有利的做法。彼拉多只想致力保持和平；把尸体移走将会在犹太人和基督徒中间引发不必要的骚动。

安德生指着彼拉多说：“他……为这个不可思议的教导而感到烦恼。假如是他把尸体移走，在大祭司忧心如焚的时候，看来他不会不把事实和盘托出。”(Anderson, RJC, 6)

彼拉多所要的不过是安静太平。

3E.

是亚利马太的约瑟把尸体移走吗？

约瑟是在暗地里作门徒的，因此，在没有征询其他门徒的意见之前，他不可能私自把尸体移走。

即使约瑟未经门徒同意便冒险把基督的身体挪去，在复活的消息公开之后，他必然会把自己所做的事告诉其他门徒。

4E.

总的来说，基督的尸体被盗的理论跟事实完全不符。

正如韩森所说：“怀疑论者宁可轻易地接受了最疯狂和最不可能发生的虚构故事，也不承认确凿的历史见证；相比之下，基督徒对基督复活的单纯信心根本算不得什么。要相信基督复活，可能并不容易；但要接受不信者的荒谬说法，就更加困难。”(Hanson, G., RL, 24)

3B. 幻觉理论

1C. 观点

基督在复活后的显现全都是想象出来的，事实是：这些人有幻觉。

2C. 反证

1D. 基督的显现是那么重要吗？

鲁益师写道：

在基督教的草创时期，成为“使徒”的首要条件是曾亲眼目睹基督复活。在基督被钉十字架后只隔数天，有两名门徒被提名填补因犹太卖主而留下的使徒空缺。他们必须具备的条件是：在耶稣生前死后曾亲自跟他接触，并可以向外界提供他复活的第一手见证(徒一 22)。数天后，圣彼得在基督教的首篇讲章中

亦作出同样的宣称：“这耶稣，神已经叫他复活了，我们（基督徒）都为这事作见证。”（徒二 32）圣保罗在哥林多前书中亦以同样的理由作为他拥有使徒职分的根据：“我不是使徒吗？我不是见过我们的主耶稣吗？”（Lewis, M, 148）

2D.

假如基督复活后的显现都不过是幻象，那又如何呢？

根据鲁益师的定义，假如基督的显现真的全都只是幻觉，那么，使徒的职分就变得毫无价值。

假如是真的，套用梅钦（Gresham Machen）的话，就表示“基督教会建基于一世纪某几个人的病态经验之上。这意味着，假如当时有一位出色的神经科医生为彼得及其他人诊治，根本就不会有基督教会。”（Kevan, RC, 10 - 11）

安德生说：“使徒见证的可靠性……是否站得住脚，端赖他们的证供是否真实。”（Anderson, DCR, 100）

3D. 幻觉是什么？

史威伯说：

在我读过有关幻觉的定义之中，最令人满意的就是威斯（Weiss）的定义：“从科学的角度解释，这个词语是指人看见不存在的相应外在对象。视觉神经不是受到外在的光波或以太（ether）的震动所刺激，而是受到一种纯粹属于内在的心理因素所影响。与此同时，有此幻觉的人完全接受了这个现象，认为它是‘客观’存在的；他全然相信在他视觉中的对象是真的摆在他面前。”（Smith, TS, 581）

4D. 基督在复活后的显现是幻觉吗？

门徒所经历的不只是幻觉，新约圣经的见证跟这样的一个假说大相径庭。

正如史崔顿所说：“产生幻觉的人永不会成为道德英雄。耶稣的复活在得改变的人生命中所带来的影响不断持续下去，而不少早期的见证人甚至为宣扬这真理而殉道。”（Straton, BLR, 4）

5D.

幻觉理论是不可信的，因为它违反了精神病学家指出幻觉应有的定律及原则。

1E.

大体而言，只有某几类人才会产生幻觉。（Anderson, RJC, 4 - 9）（Little, KWhyB, 67 - 69）（Peru, OPC, 97 - 99）

就是那些被形容为“神经紧张”的人，他们想象力丰富，而且经常感到紧张不安。然而，基督却不单是向拥有某类心理特性的人显现。

司徒德说：

“他们有各种各样的心情……

“抹大拉的马利亚在哭泣……

“妇女感到害怕和惊讶……

“彼得深感痛悔……

“……多马则不肯相信。

“往以马忤斯的二人为那个星期所发生的事而分心……

“……门徒回到加利利去打鱼。”

“我们不可能视主的显现为精神错乱的人所产生的幻觉。”(Stott, BC, 57)

2E.

幻觉是跟个人对自己过去某些经验的潜意识息息相关。(Anderson, RJC, 4-9)
(Little, KWhyB, 67-69)(Peru, OPC, 97-99)

1F.

幻觉是非常个人的经历,也是极之主观的。

克鲁日(Heinrich Kluerer)在《感知的精神病理学》(*Psychopathology of Perception*)一书中,引述了一位著名的神经生物学家的话:“毛鹄(Raoul Mourgue)有一篇重要的论文,是从神经生物学论幻觉的。他在当中结论说:反复无定和多变就是幻觉及其相关现象最恒常出现的特征。他认为,幻觉不是一种静态的现象,它基本上是一种动态的过程,它的不稳定性正好反映出其源头的不稳定因素和状况。”(Kleurer, 援引于 Hoch, PP, 18)

因此,两个人同时产生同一个幻觉,是极之不可能的事。

2F.

许多人都曾目睹基督显现。

索本断言：

若说有 500 个心智和性情都正常的人,他们之中有不同数目的人,在不同的时间、不同的情况下,透过各种感官——视觉、听觉、触觉——产生了各样的经历,而这些繁多的经历却完全是主观的幻觉;这说法绝对是不可思议的。我们说它令人难以置信,因为假如我们以这个理论来解释历史上任何一桩非“超自然”的事件,它必会被指为一个可笑和不足信的解释而立即被推翻。(Thorburn, RNMC, 158-59)

史威伯引述葛实里布(Theodore Christlieb)的话说：

我们不否认,科学研究指出,曾有许多人在同一时间看见幻象的个案出现;

但随着这些个案出现的，往往是精神和肉体上的病态亢奋情况，特别是神经兴奋的情绪。于是，即使有一个或数个门徒陷于这种病态的状况之中，我们也不能合理地推断所有门徒也落在同样的状况之下。当然，他们各人有不同的性情和体质。然而，他们竟然一个接一个地陷于这种病态的状况之中。不仅是激动的妇女，甚至是强壮耐劳的渔夫彼得——他绝不会是神经紧张的人——和雅各、在往以马忤斯路上的两个门徒，一直到冷静多疑的多马，还有聚集一起的11个使徒和超过500个弟兄。这些人全都被视为陷入某种自欺的状态之中；要留意的是，他们是身处不同的时间、地点和场合的（在清晨的坟墓旁；在路上谈话时；一群亲密的朋友悄悄地在湖上工作时），他们的心情肯定也大不相同，他们对幻觉的内在倾向亦非常参差。他们会一致同意把自己看见的幻象解释为复活的基督以肉身显现，并要向世人作出宣布吗？即使他们真的这样做，难道那不是纯粹自欺和蓄意欺诈的行为吗？无疑，总有人会在事后抚心自问，究竟自己看到的影象是真还是假。士来马赫（Schleiermacher）的话非常合理：“假设门徒自欺，并把内在的感知与外在的实相混淆了，就等于指称他们的精神有病，继而废弃了他们为基督所作的一切见证；同时这也等于指称基督本人也不甚了解这伙人，因为他亲自拣选他们为见证人的。要不然，假如他是刻意叫他们产生误会，把幻觉当成真，那么，他就是始作俑者。若然这样的做法也堪与其高尚的品格相称的话，所有的道德标准都必会崩瓦解。”（Christlieb，援引于Smith，TS，396-97）

3E.

根据两位知名的精神病学家欣西（L. E. Hinsie）和薛基（J. Shatsky），“（幻觉是）一种错误的感知，对感官的刺激作出一种不正确的反应……可是，对一个正常人来说，这种不正确的反应通常会驱使他利用其它感官来核对，证实那不过是一个幻觉。”（Hinsie；PD，280）

基督的显现不可能是“错误的”感知：

史威伯在论及路加观察事物的态度时，形容他是“一个惯于用科学的角度来考量每一个研究对象的人。路加在他第二本书使徒行传的开头说，我们的主在受害之后，‘用许多的凭据将自己活活地显给使徒看’。”（Smith，TS，400）

史威伯又说：

在决定任何研究对象的真实性时，现代科学甚至心理学家都非常坚持只接受某种证据，福音书也是以这种证据向我们证明主耶稣的复活，那就是人的肉眼能看见、人手能触摸、耳朵能听见的事物。我们称之为经验证据。（Smith，TS，389-90）

辛普森写道：“复活主的显现是能够根据人的感官来分析的，包括视觉、听觉，和触觉。不寻常的现象也可以按此归类。”(Sparrow-Simpson, RCF, 83)

辛普森又说：“首先是视觉。以视觉为首是很自然的事，因为这是吸引注意力的首要方式。福音书用了不同的方式来表达：‘耶稣遇见她们’(太二十八 9)。

‘他们见了耶稣’(太二十八 17)。

‘他们……认出他来’(路二十四 31)。

‘他们却……以为所看见的是魂’(路二十四 37)。

“你们看我的手，我的脚，就知道实在是我了。摸我看看！魂无骨无肉，你们看，我是有的。”说了这话，就把手和脚给他们看’(路二十四 39 - 40)。

第四卷福音书的作者也同样记载：‘我已经看见了主’(约二十 18)。

‘就把手和肋旁指给他们看’(约二十 20)。

‘门徒看见主’(约二十 20)。

‘我非看见他手上的钉痕……’(约二十 25)。

‘你因看见了我才信……’(约二十 29)。

‘门徒中没有一个敢问他：“你是谁？”因为知道是主’(约二十一 12)。

‘四十天之久向他们显现’(徒一 3)。

“复活的主以他在受害时所留下的伤口来作证：圣路加谈及手和脚(路二十四 29 - 40)……圣马太则两者也没有提及。圣约翰提到‘手和肋旁’(约二十 20 - 25、27)。”(Sparrow-Simpson, RCF, 183 - 84)

“复活主的显现也透过触觉来证明……在这方面，最有力的话是出自圣路加：‘摸我看看！魂无骨无肉，你们看，我是有的’(路二十四 39)。”

“他们便给他一片烧鱼。他接过来，在他们面前吃了。”(路二十四 42 - 43)(Sparrow-Simpson, RCF, 92 - 93)

索本写道：“在马可福音中，耶稣墓前的幻觉是一种听觉经验：天使吩咐妇女去向门徒宣告这个事实。(可十六 5 - 7)”

他继续说：“同样地，在马太福音(马太和马可的大部分材料都是取自同一个根源)，妇女既看见耶稣，又听见他的声音，更触摸过他(太二十八 9 - 10)。”(Thorburn, RNMC, 133)

4E.

幻觉一般只在某种时间和地点之下才会产生。(Anderson, RJC, 4 - 9)(Little, KWhyB, 67 - 69)(Peru, OPC, 97 - 99)

通常幻觉会在：

一个充满怀旧气氛的地方，或是

一个特别勾起人追忆之情的时间下出现。

基督显现的时间和地点却不会导致目击者产生幻觉。周遭没有熟悉的环境叫他们产生幻象。

司徒德留意到，“当时缺乏有利的外在环境，使人产生幻觉。”(Stott, BC, 57)

他继续说：“假如所有的显现事件都是在一、两个为纪念耶稣而被视作特别神圣的地方发生”，又假如“他们所怀抱的是期待的心情”，那么，“我们就有可能起疑心。”(Stott, BC, 57)

司徒德总结说：

假如耶稣只在吃最后晚餐的那座楼房里显现，就可能会叫我们生疑。假如 11 个门徒一直聚集在一个地方——就是他们跟耶稣共度他世上最后几段时光的地方，仍留着他坐过的位子，为以往的欢乐日子而伤感，不忘他要再来的应许，并开始猜想他会否回来，又盼望他早日归来，直至他们热切的期待之情因他突然显现而得着满足；那么，我们就可能会质疑，他们是否遭残酷的错觉愚弄。(Stott, BC, 57)

凯文引述尼可的话说：“不要忘记，门徒不独以为自己看见基督，更与他说话；而且见面的情况每次都不同，见证人的数目也很多。”(Nicol, 援引于 Kevan, RC, 10)

俄尔(James Orr)考虑到时间的因素，他发觉“基督的显现并非转瞬即逝，而是‘持续一段时间的会面’。”(Orr, RJ, 援引于 Ramm, PCE, 186)

试想，基督是在不同的时间和不同的地点向人显现：

马太福音二十八章 9 至 10 节：清晨在墓前向妇女显现。

路加福音二十四章 13 至 33 节：某个下午在往以马忤斯的路上显现。

路加福音二十四章 34 节及哥林多前书十五章 7 节：在白天时多次单独向门徒显现。

约翰福音二十一章 1 至 23 节：清晨在湖边显现。

哥林多前书十五章 6 节：在加利利的山上向超过 500 个信徒显现。

事实上，基督几乎是刻意选择不同的时间和地方显现——这种多样性否定了这一切都是幻觉的假说。

5E.

产生幻觉的人必定怀着期待和盼望的心态，这种心态令他们的主观愿望变成幻象的初型。(Anderson, RJC, 4 - 9)(Little, KWhyB, 67 - 69)(Peru, OPC, 97 - 99)

1F.

以下的原则正是幻觉所具备的特征：

米利肯指出，产生幻觉的人必定“相信它所表达的意念，并且殷切期待这个意念

总会成真。”(Milligan, RL, 93 - 95)

1G.

“有这种经历的人必然极之渴望相信从他心里投射出来的事物,虽然这事物并不存在,但他却幻想以为真。”(Little, KWhyB, 68)

2G.

戴义注意到,“要一大群人在同一时间内 看见不寻常的异象,他们就必须经过一段相当长的时间作充分的‘心理准备’。”(Day, ER, 51 - 53)

3G.

李德尔写道:“举例说,一个在战火中失去儿子的母亲,记得儿子从前每天总是在黄昏五时半放工返家。每天下午,她总是坐在摇摇椅上沉思和默想。终于,她想象自己看见儿子跨进门槛,跟她说话。在这一刻,她已脱离了现实。”(Little, KWhyB, 68)

2F.

在基督复活后向他的跟随者显现的个案中,后者是被迫相信的。

辛普森写道:“因此,这现象表示,基督的显现是强加于门徒的头脑之上,而不是由他们的脑袋制造出来的。”(Sparrow-Simpson, RCF, 88)

埃德斯海姆说:“产生这类幻象之前,必会期待着那项事情发生,但据我们所知,这正与门徒的情况相反。”(Edersheim, LTJM, 626)

反对幻觉理论的戴义写道:“我们可能会留意到,门徒的信心非常迟钝,惟有在无法改变的逻辑定律催迫下,他们才能够相信。”(Day, ER, 53 - 54)

谈到缺乏“心理准备”时,戴义评论说:

主向不同的门徒显现,他们各人都有不同的心理状态,但对于能够再次见到他,他们显然缺乏那种期待之情,或是充分的准备……

所有人的信心都被那可耻的死刑所动摇,这种死刑如此鲜明地叫人想起犹太律法上的话:“被挂的人是在神面前受咒诅的。”(申二十一 23)如果门徒不相信情况是如此糟糕,主观幻象的假说似乎有可能成立。但门徒的希望已完全粉碎了,需要一段颇长的时间方能复元。(Edersheim, LTJM, 53 - 54)

李德尔解释,从门徒的普遍心态来看,他们怎都不像是产生幻觉的受害人。他说:“马利亚在复活日的清晨带备香料来到坟墓,为了什么呢? 就是为膏抹她所爱的主的尸体。明显地,她并没有期望他会从死里复活。事实上,当她第一眼看见主时,更误认他是园丁哩! 主后来向门徒显现的时候,他们就惊慌害怕,以为自己见了鬼!”(Little, KWhyB, 68 - 69)

埃德斯海姆论道:“圣路加笔下的记载看来差不多是为推翻‘幻觉假说’而写。

我们明确知道，复活主的显现并不在他们的预料之内，因此使他们大吃一惊，令他们以为那是鬼怪。结果要基督安抚他们，吩咐他们触摸他，因为‘魂无骨无肉，你们看，我是有的。’(Edersheim, LTJM, 628)

埃德斯海姆接着说：“罗伊斯(Reuss)说得好，假如这个教会的基要教义不过是源自杜撰的故事，信徒必会小心翼翼地尽量把故事编造得天衣无缝。”(Edersheim, LTJM, 628)

鲁益师说：

在三个个别的场合之中，产生幻觉的人竟然没有立时认出耶稣来(路二十四 13-31；约二十 15，二十一 4)；这个事实(假如那是虚构的话，就是人能设想得到的最古怪的虚构故事)叫一切的幻觉理论都瓦解。姑且假设是神制造出一个幻象，以教导一个即使没有这个幻象也被广为接纳的真理。可是，这种方法肯定会叫那个真理更晦涩难懂。难道没有其它更加简单的方法吗？而且，神岂不会叫这个幻象更加清晰准确吗？塑造过无数面容的他，岂会笨手笨脚地把自己的模样也造得一塌糊涂，叫人无法辨认呢？(Lewis, M, 153)

索本提到耶稣向门徒显现时指出：“假如那不过是主观的幻想，源自同样不真实的意念，传统必定会给我们一个更加仔细详尽的记述。”(Thornburn, RNMC, 29-31) 6E.

幻觉通常会有规律地重复出现，而且这种情况会维持一段颇长的时间。(Anderson, RJC, 4-9)(Little, KWhyB, 67-69)(Peru, OPC, 97-99)

它们要不是频密地重复出现，直至到达某个转折点，就是渐次递减，直至消失为止。

留意以下对基督的显现所作的观察：

鲁益师写道：“一切的记载都显示，复活的主后来不再显现；有些记载指基督的显现在他死后六个星期突然终止……幽灵可能会无缘无故消失，但一个客观的主体必定有自己的目的地——绝不会无缘无故销声匿迹。”(Lewis, M, 153-54)

他总结说：“假如那是一个幻象，那么，它就是一个有史以来最精心部署的欺诈性幻象。但假如基督的确曾经显现的话，那么，就必定有某种原因叫他不再显现。你不能够抹煞了基督升天的事件，却不提出另一个解释。”(Lewis, M, 154)

哈斯丁斯的《使徒教会字典》记载：“这个理论无法解释为什么幻觉会突然消失。基督显现 40 天之后就再也没有他显现的记录——除了向圣保罗显现的那一次，但就情况和目的而论，那次事件都跟以前的大不相同。因此，那绝不会是幻觉。正如金恩所说：‘由人唤起的幽灵不会那么快便平息下来。’”(Hastings, DAC, 360)

凯文问道：“可是，假如复活主的显现只是幻觉，为什么它们又会消失得如斯突

然呢？在主升天之后，为什么我们发现其他人再没有看见他们渴求的异象呢？马林斯(Mullins)博士说，根据发展的定律，‘在500个人都产生幻觉之后，这种情况就应该会持续下去。然而，事实是，幻觉要让路给一项大获全胜的传福音运动。’”(Kevan, RC, 11)

3C. 我们可以下什么结论呢？

戈第安概括了整个幻觉理论：

这个理论的问题是，在基督显现的个案中，我们对幻觉的所有认识都是与之相冲突的。基督的显现并没有依从幻觉所表现出来的模式，因为幻觉是针对个人的，是由一种极不稳定的情绪产生的，其作用不过是满足一己的愿望。基督复活后所发生的事却大不相同。门徒完全接受了基督离去的事实，他们甚至打算重操故业——打鱼。基督的显现叫他们大吃一惊，因为这是他们始料不及的。最重要的是，基督是向成群的人显现，而每个人都看见同样的景象。幻觉绝不会是这样的。因此，复活主的显现不可能是幻觉。(Corduan, NDA, 221)

司徒德写道：“门徒并不容易受骗，相反，他们是谨慎多疑的，他们的‘心信得太迟钝’。他们不会受幻觉所影响；离奇古怪的异象也不能令他们折服。他们的信心是建基于能被经验验证的确凿事实之上。”(Stott, BC, 57)

索本指出，幻觉绝不能“激发人投入那么重要的工作之中，这工作叫最僵化顽梗的人也会否定自我，甚至令他们受苦。换言之，……我们不得不同意桑迪(Sanday)博士的说法：‘从来都没有什么幻影或什么幻觉，能震撼天下。’”(Thorburn, RNMC, 136)

4B. 妇女以及其他人都去错了坟墓

1C. 观点

莱克(Kirsopp Lake)教授写道：

令人十分怀疑的是，究竟那些妇女是否真的肯定，她们所到的坟墓就是亚利马太的约瑟埋葬主的地方。在耶路撒冷邻近的地区，四处都是由盘石凿成的坟墓，若不细心留意，很难把它们分辨出来……在埋葬尸体的时候，她们究竟距离坟墓有多远，确实值得怀疑……她们很可能是在远处站着观看，而且亚利马太的约瑟可算是犹太人而不是门徒的代表。假如情况真的是这样，她们就无法分辨哪一个坟墓才是埋葬耶稣的地方。因此，我们必须考虑到她们找错坟墓的这个可能性，这一点也是重要的，因为它能合理地解释为什么之前关上的墓门后来被打开了……

假如她们真的去错了坟墓，一切事情似乎就变得顺理成章了。妇女在清晨

来到一个坟墓里，并且认为那就是自己看见主被埋葬的地方。她们本以为那墓门是关着的，但竟发觉墓门开了；一个年轻人……估计到她们此行的目的，就告诉她们，她们找错了地方。他说：“他不在这里。请看安放他的地方。”他可能一面说，一面指向旁边的坟墓。但那些妇女因为自己的目的被人发觉而大惊，慌忙逃跑了。（Lake, HERJC, 250, 251, 252）

2C. 反证

妇女在主日清晨访空墓是新约记载之中最确实的事件之一。莱克的理论也假设它是真实的记载。

莫理逊指出，“这些妇女的历奇故事记载于圣马可的福音书中——这卷福音书是我们手上最早期的可靠文献。圣马太和圣路加都讲述了这个故事；圣约翰也记载，抹大拉的马利亚亲自证实了这件事。此外，在次经《彼得福音》中亦有记载；或许更加值得注意的是，路加福音二十四章 13 至 34 节往以马忤斯的旅程这个非常古老的独立片段，也保存了它。”（Morison, WMS, 98）

莱克也接受这次访墓事件是真实的，但对于坟墓里所发生的事，他却推测错误。

1D.

在不足 72 个小时之前，这些妇女才仔细地看耶稣被埋葬的地方：

“有抹大拉的马利亚和那个马利亚在那里，对着坟墓坐着。”（太二十七 61）

“抹大拉的马利亚和约西的母亲马利亚都看见安放他的地方。”（可十五 47）

“那些从加利利和耶稣同来的妇女跟在后面，看见了坟墓和他的身体怎样安放。”（路二十三 55）

难道你认为，我或你，或这些妇女，或任何一个清醒的人，会那么快便忘记自己所爱的人在 72 小时之前被安放在哪里吗？

2D.

妇女把自己所遇见的事告诉门徒，后来彼得和约翰都发觉坟墓是空的。

就跑来见西门·彼得和耶稣所爱的那个门徒，对他们说：“有人把主从坟墓里挪了去，我们不知道放在哪里。”彼得和那门徒就出来，往坟墓那里去。两个人同跑，那门徒比彼得跑得更快，先到了坟墓，低头往里看，就见细麻布还放在那里，只是没有进去。西门·彼得随后也到了，进坟墓里去，就看见细麻布还放在那里，又看见耶稣的裹头巾没有和细麻布放在一处，是另在一处卷着。先到坟墓的那门徒也进去，看见就信了。（约二十 2-8）

难道要辩称，彼得和约翰也找错了坟墓吗？

李德尔指出：“若说彼得和约翰也犯上同样的错误，实在不可思议。”（Little, KWhyB, 65）

3D.

此外,有一位天使坐在石头上说:“你们来看安放主的地方。”(太二十八 6)难道要我们相信,天使也弄错了吗?

史威伯说:“为了维护这个找错墓的理论,有人提出,天使的意思其实是:‘你们找错地方了,过来这里看安放主的地方吧。’

“研究了新约 1,900 年之后,要到我们这个现代化而复杂的时代才发现福音书中带有这个意思? 所有可靠的福音书注释都不会接受这么荒谬的解释。”(Smith, TS, 381 - 82)

4D.

假如妇女去错了坟墓(一个空的坟墓),犹太议会大可以在真正的坟墓里拿出耶稣的尸体来(假如耶稣没有复活的话)。这样做就能够永远堵住门徒的口!

大祭司和其他敌对基督的人肯定会找到真正的坟墓!

5D.

即使妇女、门徒、罗马人以及犹太人全都找错了坟墓,可以肯定的是,正如李德尔所言:“亚利马太的约瑟——坟墓的主人——肯定能够解开谜团。”(Little, KWhyB, 65)

6D. 马可记载:

“她们进了坟墓,看见一个少年人坐在右边,穿着白袍,就甚惊恐。那少年人对她们说:‘不要惊恐! 你们寻找那钉十字架的拿撒勒人耶稣,他已经复活了,不在这里。请看安放他的地方。’”(可十六 5 - 6)

莱克教授所引用的马可福音十六章 6 节是不完整的,他只是引述了少年人说话的某部分,却遗漏了故事中最关键之处。在莱克引述的经文中,显然缺少了“他已经复活了”一句。留意以下两者的比较:

莱克的版本:“他不在这里。请看安放他的地方。”

真正的版本:“他已经复活了,不在这里。请看安放他的地方。”

针对莱克的误引,安德生说:“我认为一个学者无法为这样的错误作出合理的解释。”(Anderson, RJC, 7)

若正确地引述经文,莱克的理论就站不住脚!

7D.

安德生指出支持莱克理论的人犯了另一个错误:

“当妇女回到门徒那里,这些男士应该会做以下其中一件事:他们会走到坟墓里查证妇女所说的话;或是立刻开始宣扬复活的消息。”(Anderson, RJC, 7)

然而,到了七个星期之后,他们才开始传讲这信息。

安德生写道：“基督徒作者没有任何动机要虚构出这段七个星期的时间差距。因此，有人告诉我们，经过了一段长时间之后，妇女才把这个故事告诉门徒。为什么不立刻告诉门徒呢？因为这时候门徒大概是逃往加利利去了。”（Anderson, RJC, 7）

关于这一点，莫理逊说：

妇女和门徒的互赖性大大打击了莱克教授的理论中最关键的要点……莱克教授不得不把妇女留在耶路撒冷，直至主日清晨，因为他深信她们真的去了探墓。另一方面，他亦不得不在主日黎明之前让门徒离开耶路撒冷，因为他认为妇女并没有把所看见的事告诉门徒。

最后，为了不致令事情前后矛盾，能合理地解释她们后来的确把这个消息告诉门徒，他发觉在门徒返回家乡、经历了某些事情，直至再回到首都这数个星期之内，妇女必须留在耶路撒冷。（Morison, WMS, 10）

8D.

司徒德提到妇女的态度。她们没有被懊悔之泪所蒙蔽，相反，她们在大清早便来探墓，是有一个实际的目的。

他写道：“她们带备香料，要继续膏抹主的身体，因为两日之前正值安息日临近，令膏抹的工作做得非常仓猝。这些敬虔的妇女是带着目的而来，断不会那么容易受骗，或轻易放弃她们要做的工作。”（Stott, BC, 48）

9D.

这不是一个公众墓地，而是一处私人的墓园。那里并没有其它坟墓，因此她们不可能找错地方。史威伯在论到这一点时说：“整个意念简直是荒唐，本身并不是属于保守派的罗林森（A. E. J. Rawlinson）教授，在他那部划时代的马可福音注释中也不得不论及莱克所提出的理论：‘指妇女去错了另一个坟墓，并有一个旁观者试图告诉她们正确的坟墓在哪里，这个看法曲解了圣经的意思，不过是企图把事情合理化，根本就不是福音书记载的本意。’”（Smith, TS, 382）

10D.

滕慕理写道：“莱克无法解释为什么那‘少年人’（可十六5）大清早便在一个公墓或私人的墓园里出现。”（Tenney, RR, 115 - 16）

他问道：“是什么缘故叫一个陌生人在那里出现？如果他不是陌生人，而是其中一个私下打探消息的门徒，为什么他的出现会令妇女大吃一惊？”（Tenney, RR, 115 - 16）

滕慕理继而论到，“莱克的理论是取材自马可福音，但马可指出那少年人是坐在坟墓里面（第5节），因此，他的意思不可能是指她们弄错地方……而是耶稣不在那

里；她们可以看见他原本被安放的地方，但尸体已经消失了。”(Tenney, RR, 115 - 16)

11D.

有些人认为那“少年人”是一个园丁。但莫理逊说：

虽然这个理论看似合理，但它却有一个弱点。如果那个时候的天色是那么昏暗，叫妇女找错坟墓的话，园丁根本就不可能在那个时分工作。如果园丁已经开始工作的话，那就必定是天亮的时候，妇女不大可能会在大白天之下弄错。这理论的根基只是：有两个偶然的事件在同一时间发生。然而，这不过是冰山一角，不合理的问题还多着哩。(Morison, WMS, 97)

再者，如果那“少年人”是园丁，为什么祭司不利用他的证供来证明基督的身体仍留在坟墓里呢？(Morison, WMS, 101 - 2)

他不是园丁，而是一个从天上下来的天使(太二十八 1 - 10)。

所有人都知道基督的坟墓是空的，问题的关键在于：基督的身体为什么会不在那里呢？

12D.

莱克教授假设所有人都找错了坟墓，对于这个理论，我们有什么看法呢？

韩森说：“即使我对基督复活有任何怀疑之处，莱克教授的理论都能有效地抵消我的疑窦。读过他的书之后，我更加同意德威特(De Wette)在‘传道史之历史批判’(Historical Criticism of the Evangelical History, p. 229)中所表达的意见：‘纵然仍有一丝幽暗萦绕不散，复活的事实却不容置疑。’”(Hanson, G., RL, 8)

史威伯引述英国学者莫尔思(Morse)教授的判决：“妇女找错坟墓的理论之所以产生，并不是出于证据，而是出于他们的不信——不相信是超自然的能力使我们主的坟墓成为一个空坟墓。”(Smith, TS, 382)

8A. 结论：他复活了，他真的复活了！

孟沃华写道：

记载耶稣的生平和事工的最早期文献，给我们一个深刻的印象：这个人并不是四处“行善”，而是定意给自己找麻烦。

在这方面，他与苏格拉底十分相似：二人都是因为触怒了同时代的人，最终被处决。然而，苏格拉底像绕着牛臀飞的牛虻一样，叨唠不停地呼吁雅典人“认识自己”——省察他们那浑浑噩噩的生命；而耶稣则不断迫使同时代的人仔细思考他们对他的看法，以致自己被孤立。“人说我人子是谁？……你们说我是

谁？”“你认为基督是谁？他是谁的儿子？”这就是耶稣发出的问题。（Montgomery, HC, 12）

基督清楚表明他是谁。他对多马说：“我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约十四 6）

使徒保罗说：“按圣善的灵说，（基督）因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”（罗—4）

著名的哈佛大学法律学教授格林尼夫说：

基督教所求于世人的……不过是他们有一致的标准；在处理基督教的证据时，能像处理其它证据一样，抱持相同的态度；在审理和判断基督教的个案和见证人时，能像他们在法庭作一般审讯时对待自己的同伴一样，运用相同的标准。能衡量证人的证词，考虑各项事实和环境证供；详细查究他们的见证，犹如辨方证人在法庭上受严谨的诘问一样。我们深信结果会是：完全接受他们是正直、可信和诚实的证人。（Greenleaf, TE, 46）

正如哈迪（G. B. Hardy）所说：“这就是完整的记录：

孔子的坟墓：被占用；

佛陀的坟墓：被占用；

穆罕默德的坟墓：被占用；

耶稣的坟墓：空置。”（Hardy, C）

裁决已经作出了，结果显而易见。证据非常清晰地说明：

基督真的复活了！

10 支持耶稣的神性:大前提

全章概览

<p>1A: 引言</p> <p>2A: 以独一无二的方式介入历史</p> <ul style="list-style-type: none"> • 圣经见证基督是由童贞女所生 • 童女生子的经外证据 • 不同作者的意见总合 <p>3A: 如果神降世为人,他会是全然无罪的</p> <ul style="list-style-type: none"> • 耶稣对自己的见证 • 朋友的见证 • 敌人的见证 <p>4A: 如果神降世为人,他会以超自然的神迹表明他的临在是超自然的</p> <ul style="list-style-type: none"> • 圣经的见证 • 评论耶稣的神迹 • 早期犹太文献的见证 • 堵住批评者的口 	<p>5A: 如果神降世为人,他会活出史上最完美的生命</p> <ul style="list-style-type: none"> • 他的朋友怎样说 • 他的敌对者怎样说 <p>6A: 如果神降世为人,他将发出史上最伟大的教训</p> <ul style="list-style-type: none"> • 新约的记载 • 最伟大的教训 <p>7A: 如果神降世为人,他会产生深远而广泛的影响</p> <p>8A: 如果神降世为人,他将满足人类干渴的心灵</p> <p>9A: 如果神降世为人,他会战胜人类最普遍但又最可怕的敌人——死亡</p> <ul style="list-style-type: none"> • 他的死亡 • 他的埋葬 • 他的复活
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 引言

“如果神降世为人,他会是个模样的呢?”

或是:

“耶稣是否拥有神的属性呢?”

要解答这些问题,我们可以先回答另一个问题:

“为什么神要降世为人呢？”

其中一个理由就是为了更有效地与我们沟通。试想像你正在观看一个农夫犁地。你留意到农夫快要摧毁一个蚁垤。因为你喜爱蚂蚁，所以你冲上前，要向蚁垤里的小居民发出警告。你首先向它们高呼有危险，但它们却充耳不闻，继续工作。然后，你又尝试用许多其它方式来沟通，但似乎都无法奏效。不久你便发觉，唯有成为它们其中的一分子，你才能够把消息告诉它们。

在人类整个历史之中，神用过无数方法，把他的信息传递给人类。最后，他差遣自己的儿子来到世上。希伯来书的开首指出：“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们”（来一 1-2）。约翰在他的福音书中写道：“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。……从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”（约一 14、18）

先知把神的话带给我们；但耶稣却是以人的样式表明神的道，他不单是以说话，更是亲自把神启示给我们看见。他让我们透过他，可以触摸、听见和看见神。耶稣把神带到一个我们可以认识的层面，与此同时又提升了我们。

神不但想与我们沟通，他更希望向我们表明，他是何等爱我们。耶稣说：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”（约三 16-17）使徒约翰也和应着耶稣的话说：“神差他独生子到世间来，使我们藉着他得生，神爱我们的心在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约壹四 9-10）

杨腓力(Philip Yancey)在他的作品《耶稣真貌》(*The Jesus I Never Knew*)之中正捕捉了这个意念，他的表达方式令人印象深刻：

犹太人带着恐惧的心敬拜……神却意外地以一个卧在马槽里的婴孩的样式显现。有什么比一个被襁褓紧裹着四肢的婴孩更能叫人放下畏惧之心？藉着耶稣，神找到一个不会吓跑人的方式，与人接触。在养鱼的过程中，我学习到道成肉身的道理……

每当我的身影逼近鱼缸，鱼儿就会游到附近的贝壳后面躲藏起来。在它们身上我只看到一种“感觉”——恐惧。即使我每天三次按时打开鱼缸的盖子，放下鱼粮，但每次我走近的时候，它们的反应都好像是我要来折磨它们一番。我无法令它们相信，我并无恶意……

我开始明白到，要改变它们的看法，就必须运用某种化身的方式——我要变成一条鱼，以一种它们能够明白的语言向它们“说话”。

跟神成为一个婴孩相比,人变成一条鱼根本算不得什么。根据福音书,这正是伯利恒城发生的事:神降世为人。创造万物的神竟取了受造物的形态,就像画家成为画作上的一点,或是剧作家成为自己戏剧里的一个角色。神也写下一个故事,不过他所使用的是有血有肉的人物,是真实历史的篇幅。道成了肉身。(Yancey, JNK, 37-39)

但人类又怎能知道,那个自称为神的人果真是神呢?其中一个方法就是透过预言的应验。神可以使用人的语言,向人的心说话,早在他降世为人之前便告诉他们要留意什么征兆。于是,当他真的降世为人,并应验了预言的时候,世人就知道那一位就是曾向他们说话的神。这正是神所用的方法。

先知以赛亚曾预言弥赛亚神要来(赛九6;比较诗四十五6,一一零1)。圣经曾多次提及他的使命:“这是要应验(先知的话)”(参太二15、17、23,十三14)。

如果神介入了人类历史,成为一个人,与我们同行,我们预期会找到什么蛛丝马迹,显示他存在呢?我们怎能知道,他曾以人的样式住在地上呢?我认为,我们至少可以找到八个迹象,显示他真的在历史中留下足迹:

如果神降世为人,我们预期他会:

1. 以独一无二的方式介入历史。
2. 全然无罪。
3. 以超自然的神迹表明他的临在是超自然的。
4. 活出史上最完美的生命。
5. 发出史上最伟大的教训。
6. 产生深远而广泛的影响。
7. 满足人类干渴的心灵。
8. 战胜人类最普遍但又最可怕的敌人——死亡。

我认为,我们只能够在耶稣基督的生命中清楚找到这八个迹象。他叫我们无法不相信,他就是降世为人的神。证据清楚指出,他符合了这八个期望,表明神介入了人类的历史之中。

2A. 以独一无二的方式介入历史

穆罕默德、孔子、佛陀,以及全人类都是以自然的方式成孕:一个男人的精子使一个女人的卵子受精。但耶稣基督却不是这样。他的母亲怀他的时候仍然是处女。他并没有肉身的生父。基督由处女怀孕所生,是人类历史上绝无仅有的事。

1B. 圣经见证基督是由童贞女所生

童女生子这见证的主要部分是记载于马太福音和路加福音。然而,早在马太和路加还未写福音书之前数百年,旧约已经预言弥赛亚将以非比寻常的方式成孕。耶稣由童贞女怀孕所生一事,符合了旧约记载弥赛亚进入世界的指定方式。最关键的旧约经文是以赛亚书七章 14 节。此外,创世记三章 15 节也可能是暗指童女怀孕之事。

1C. 创世记三章 15 节

第一个关于基督首次降世的预言是在创世记三章 15 节出现。神在此应许,女人的后裔将要伤蛇的头。

旧约学者韦斯特曼(Claus Westermann)指出:“自爱任纽时代开始,基督教的传统一直认为这段经文是预言到基督(和马利亚)。“女人的后裔”是指某一个子孙,他能伤蛇的头;而蛇的后裔就是魔鬼(撒但)的化身,他必须与‘女人的后裔’作生死之战,最终要败在对方手下。这个解释自爱任纽以来,在释经史上一直被天主教及福音派的传统所接纳。”(Westermann, GAC, 260)

韦和特(John Walvoord)长久以来一直是美国重要的福音派圣经神学家,他也同意这个解释。他在《我们的主耶稣基督》(*Jesus Christ Our Lord*)一书中说:“这‘女人的后裔’是预言神的儿子降生。这也是路加家谱的重点所在(参加四 4)。将要来的救主就是女人的后裔——也即是人;他没有被称为男人的后裔,因此,我们就得到童女生子这先兆(赛七 14;太一 21-22)。它清楚明白地向亚当指出,他的盼望寄托于未来那为女子所生的孩子身上,并且神将藉着这孩子赐下救恩。”(Walvoord, JCOL, 57)

拉巴斯(Karlheinz Rabast)是德国信义宗教会的一位牧师,他在 20 世纪中叶出版的著作中亦同意传统对创世记三章 15 节所作的诠释:“女人的后裔……最究极和最深层的含意是,它指向童女马利亚以及她的后裔——基督。”(Rabast, GADES, 120)

著名的旧约学者杨以德(Edward Young)断言:“无可否认,那是指向基督。同样正确的是,人能击败撒但,所依赖的就是为女人所生的那一位——耶稣基督,他将为我们取得胜利。女人的后裔就是那位救贖主,能给予撒但致命的一击。”(Rabast, GADES, 120)

创世记三章 15 节的预言最终将在那要来的弥赛亚——耶稣基督——身上应验;而事实是,他是“女人——即童女马利亚——的后裔”,而不是男人的后裔。

2C. 以赛亚书七章 14 节

以赛亚书七章 14 节记载了一个更加清晰的预言:“因此,主自己要给你们一个兆头,必有童女怀孕生子,给他起名叫以马内利。”

诠释这段经文的时候会出现两个关键性问题。第一，译为“童女”的那个希伯来字 'almah 是什么意思？第二，“童女”是指谁？

1D. 'Almah 是什么意思？

这个字的意思要视乎上下文而定。在旧约中，'almah 有七次被用来指到年轻的女子(创二十四 43; 出二 8; 诗六十八 25; 箴三十 19; 歌一 3, 六 8; 赛七 14)。兴德信 (Edward Hindson) 指出，“虽然在谈到童贞女的时候鲜有使用 'almah 一字，但这个字却往往是指到童贞女。”再者，“圣经显然从未用过 'almah 来指已婚妇人，而都是指未婚女子。”(Hindson, II, 7) 这一点可以从该字出现的经文中看见。

1E. 创世记二十四章 43 节

创世记二十四章记载，以利以谢抵达拿鹤之后，求神帮助他为亚伯拉罕的儿子找寻一个合适的妻子。第 16 节形容利百加为一个“年轻女子”，“容貌极其俊美，还是处女 (betulah)，也未曾有人亲近她。”以利以谢后来称她为“处女 ('almah)”(43 节，和合本译作“女子”)。

2E. 出埃及记二章 8 节

尼尔逊 (Richard Niessen) 就这段经文写道：

出埃及记二章讲述婴孩摩西被法老的女儿从河中救起。摩西的姊妹米利暗在旁观看，并向法老的女儿提议，找一个希伯来妇人 (米利暗的母亲) 为她乳养孩子。“法老的女儿说：‘可以。’童女 ['almah] 就去叫了孩子的母亲来。”(出二 8)

二章 4 节暗示，米利暗的年纪不会比摩西大很多，这一点从她当时仍和母亲同住可见。

从这段经文可知，这个词语 ['almah] 所表达的年龄界限已包含了童贞的意思在内。米利暗当时是一个少女，也是一个童贞女。(Niessen, V, 137)

米亚思 (Albert Myers) 也同意，他指出摩西的姊妹米利暗“无疑仍是一个童贞女 (出二 8)。”(Myers, UAOT, 139)

3E. 诗篇六十八篇 25 节

在这段经文中，“击鼓的童女 ('almah)”是随着神这位君王“进入圣殿”的队伍中的一员。尼尔逊在诠释这段经文时指出，童女“肯定不是妓女或不洁的女人，而是神贞洁的仆人；故此她们都会是处女。此外，根据闪族传统，未婚女子一般都会加入婚礼或其它节庆的巡游队伍。因此，我们可以推断，按照习俗，这些参与巡游的年轻女子都是处女。”(Niessen, V, 138)

4E. 箴言三十章 19 节

这段经文的作者提及四项事情，他认为是“测不透的奇妙”：“鹰在空中飞的道，

蛇在盘石上爬的道,船在海中行的道,男与女('almah)交合的道。他继而在第20节以淫妇和贞洁的童女作对比。”(Hindson, II, 7)

兴德信在诠释箴言三十章19节时指出,“编纂者把这一节经文与下一节并列,从而构成了一个对比:贞洁童女所得的福气对淫妇的邪恶。因此,这里描绘的应该是一幅童贞女的图画。”(Hindson, II, 7)

尼尔逊对这段经文也有同样的理解:“这里所描绘的是一个年轻人对他的年轻女友的追求和热恋。即使经文没有明确地指出那女子仍是处女,我们却可以推断得到。”(Niessen, V, 140)

5E. 雅歌一章3节

在所罗门的情歌这极富诗意的部分之中,新娘对新郎说:“你的膏油馨香;你的名如同倒出来的香膏,所以众童女('almah)都爱你。”戴尔(Jack Deere)解释:“一个人的名字代表了他的品格或声誉(参撒下七9)。因此,把所罗门的名字比作香水,即意味着他的品格是讨人欢喜的,吸引着他的爱侣。她说,基于这个原因,许多人都被他吸引。”(Deere, SS, 1011, 1012)被这爱侣的性格吸引的其他女子“并不是已婚的妇人,而是渴望着得到一个丈夫、却未能得到他欢心的女子。这个字('almah)在此暗示了处女的意思。”(Niessen, V, 140-41)

6E. 雅歌六章8节

这段经文提及王宫内的三种妇女:王后、妃嫔,以及童女('almah)。尼尔逊论到:

王后明显地是已婚的女性,妃嫔则正如今天的妾侍。童女显然跟这两种女性大不相同,前者是未婚的女子。她们负责服侍王后,最终也会被国王选立为妻。因此,我们自然会认为她们是处女。以斯帖记二章记载的事件证明了这一点。亚哈随鲁王招聚了一大群处女,以便选立一个新王后(二1-4)。王室非常重视贞洁,众女子必须经过一整年的洁净礼仪(二12-13),方可进入王的寝室。毫无疑问,她们仍是处女之身。(Niessen, V, 141)

7E. 以赛亚书七章14节

在研究过希伯来经文中'almah 一字的用法之后,卫伯特(R. Dick Wilson)下了两项结论:“首先,据我们所知,'almah 从没有被用来解作‘年轻的已婚女子’;其次,按照习惯的用法,每一个'almah 都是指贞洁的处女。因此,我们有理由相信,利百加、以赛亚书七章14节中的'almah 和其他'almah 都是处女,除非有证据作出反证。”(Wilson, M'AI, 316)

博学的梅钦(J. Gresham Machen)在《基督是由童贞女所生》(*The Virgin Birth of Christ*)一书中作出了相同的结论:“在旧约中出现了七次的'almah,都清楚地指到一

个处女。我们得承认，'almah 不像 bethulah 那样，特别指到女子的童贞；它的意思是‘一个已达适婚年龄的年轻女子’。但另一方面，按照一般用法，我们能够合理地质疑，会否有人把这个词语用在并非处女的女子身上。”(Machen, VBC, 288)

比彻尔(Willis J. Beecher)在他那篇著名的文章“有关童贞女母亲的预言”(The Prophecy of the Virgin Mother)中，亦有同样的判断：“希伯来词典告诉我们，在这里(即赛七 14)译为童女的'almah 一字，可以简单地解作一个成熟的年轻女子，无论她是否处女。按它的词源来看，事实确是如此；但从圣经的用法来看，这个字每次出现的时候都是解作处女。”(Beecher, PVM, 179-80)

换言之，既然在其它经文之中，'almah 都包含了处女的意思，我们也可以假定，以赛亚书七章 14 节中的'almah 也包含这个意思。这段经文的上下文将进一步证明，预言中的'almah 必定是一个处女。

1F. 历史背景

童女生子的兆头正是在犹大国受到重创的时期出现。根据以赛亚书七章 1 节：“亚兰王利汛和利玛利的儿子、以色列王比加上来攻打耶路撒冷，却不能攻取。”当时的犹大王亚哈斯大为恐慌，考虑要求亚述派兵，协助犹大打败来犯的军队。正如尼尔逊指出，这个举动的弊处在于，“亚述是一个自私而野心大的强国；与他们结盟的代价很可能就是要牺牲犹太国的主权。不久，耶和華也要被赶出圣殿，被亚述诸神代替。”尼尔逊继续说：

以赛亚来见亚哈斯，向他保证神必会拯救耶路撒冷，又警告他跟亚述纠缠只会带来灾祸。以赛亚的信息包括两方面：(1)入侵的二王不过是“冒烟的火把头”——闷燃着、快要熄灭的火把，因此根本不足为惧(七 3-9)。(2)为了证明以赛亚并不是假先知，并且神真的有能力拯救犹太国，神准许亚哈斯求一个兆头——只要他能想到的，无论是上至天上，下至阴间都可以。但亚哈斯却拒绝了(七 12)。

亚哈斯知道以赛亚把一个两难的困境摆在他面前。如果他提出了一个兆头，碍于他的声誉以及公众的舆论，他都不能向亚述人求救，但这却是他定意要做的事……亚哈斯拒绝求兆头，是基于政治的考虑，也是出于一颗不信的心……在斥责过亚哈斯之后，以赛亚继续传讲他的信息。“因此，主自己要给你们一个兆头，必有童女('almah)怀孕生子，给他起名叫以马内利。”(七 13)(Niesen, V, 142-43)

2F. 兆头的意思

根据经文的脉络，这里所提到的兆头应该是一件非比寻常的事情、只有神才能做到的神迹。正如马约翰(John Martin)提出，这个兆头必定是“一个能确证神话语的

神迹。”(Martin, I, 1047)巴尼斯(A. Barnes)也认同这个见解,指出按上下文而论,这兆头是“为确认神的应许或信息而行的一个神迹。”(Feinberg, VBOTI, 253)

由于亚哈斯拒绝求神赐下一个兆头,于是,神亲自说出那是一个怎样的兆头。我们可以合理地推断,既然神亲自赐下兆头,那就必定会是一个神迹。亚历山大(J. A. Alexander)的推断符合经文的脉络:“神既然容许亚哈斯求兆头,他最后就不可能赐下一件普通的日常琐事,或是一个象征性的名号作为兆头。先知以非常严肃的口吻预言到那婴孩的诞生,当他在异象中看见这件非比寻常的事情时也大吃一惊;这一点正支持了上述的推测。”(Feinberg, VBOTI, 254)

兴德信说:“同样重要的是,我们要留意(神亲自提出的)兆头是指着‘你们’(复数),而不是指着亚哈斯说的,他已放弃了神早前给他的机会。在第13节,以赛亚说:‘大卫家啊,你们当听!’第14节中的‘你们’显然是跟第13节的先行词‘你们’相关。由于上下文告诉我们,迫在眉睫的侵略行动将危及大卫王朝,所以,把‘你们’理解为‘大卫家’,也即是接受兆头的对象,似乎也是恰当的。”(Hindson, II, 6)

一个妇人透过自然的方式怀孕,根本算不上是一个超自然的神迹。伟大的改教家加尔文(John Calvin)的话一语中的:

如果先知谈到的不过是一个年轻妇人与男人交合而成孕,那算是什么奇妙的事情呢?声称这是一个兆头或神迹,是何等荒谬。暂且假设它的意思是指一个年轻妇人透过一般的自然方式怀孕;任谁都能看出,若先知说自己将要提出一项不可思议的事情,最后不过补充说“有一年轻女子要怀孕”时,他会显得何等愚笨可笑。因此,他显然是谈及一个童贞女要怀孕,不是透过自然的方式,而是透过圣灵感孕。(Calvin, CBPI, 248)

仔细研究以赛亚书七章14节的关键词眼,就能证实加尔文的观察。在以赛亚书七章14节中译作“怀孕”的希伯来字 hrh,“既不是动词,也不是分词,而是一个阴性形容词,连接着一个主动分词(‘bearing’,即‘生’),意味着先知看见这个景象。”(Hindson, II, 8)这表示,这里的词语和时态的用法,跟数世纪前耶和华的使者在旷野对夏甲说的话相似:“你如今怀孕要生一个儿子”(创十六11)。简言之,我们可以把以赛亚书七章14节译成:“那童贞女怀了孕,要生一个儿子。”兴德信论到:

颇为明显的是,此处的 hrh 应该理解为现在时态……要理解这段经文,当中涉及的时间观念是至为重要的因素。如果‘almah 一字是解作“童贞女”,又如果这个‘almah 已经怀了孕,将要生一个儿子,那么,即使她已经是一个母亲,却也仍然是一个童贞女。试想想,若这段经文不是指到历史上唯一一桩童女生子的事件——即耶稣基督的诞生,那将会是多么矛盾。童贞女已经怀孕!她怎能

既是一个童贞女,同时又怀了孕呢?背后的含意是:这个婴孩的诞生是个奇迹,因为他并没有生父,而且,即使他的母亲怀了孕,却仍然是个处女。’almah(“童贞女”)一字表示她现在仍然是处女,正如 hrh 一字所表达的是现在怀了孕的状态。如果那动词是将来时态,就不能保证那将要(在未来)生子的童贞女那时仍然是处女,而不是某人的妻子。可是,如果一个“童贞女”“怀了孕”,她显然既是童贞女又是孩子的母亲,那么,我们就无法不下结论说,这是一幅关乎童女生子的图画。(Hindson, II, 8)

尼尔逊总结说:“因此,以赛亚书七章 14 节的兆头是一个超乎自然的现象。它不是一个无聊的把戏,而是一个切合当时状况的兆头,跟有被截断之虞的大卫血脉的延续有关。针对当时的局势,神赐下一个最强的兆头,一个绝不可能发生的生物现象——一个按生物学的角度而言仍是童贞女的女子,竟然奇迹地怀了一个儿子。”(Niessen, V’al, 144)

3F. 从译本而来的证据

童贞女的希腊文是 parthenos,拉丁文则是 virgo,而其中一个常用的希伯来文是 betflh(可是,究竟 betflh 是否解作“童贞女”,则要视乎上下文而定)。卫伯特评论道:

以赛亚书七章 14 节的七十士译本(译按:旧约圣经的希腊文译本)约在主前 200 年完成,马太福音一章 23 节是主后一世纪的作品,叙利亚文别西大译本(Syriac Peshitto)成书于主后二世纪,耶柔米的拉丁武加大译本约于主后 400 年成书;以上所有原文及译本均把 ’almah 译成 parthenos(童贞女),或是与它对等的 bethula 及 virgo……由于七十士译本的以赛亚书是在主前 200 年完成,所以,我们可以假定,他们认为把以赛亚书七章 14 节中的 ’almah 译成 parthenos,是一个恰当的做法。根据我们手上的证据,马太福音一章 23 节引述以赛亚书七章 14 节的这个做法,是合乎马太福音成书之时的犹太人对该节旧约经文的理解。(Wilson, M’Al, 310 - 15)

或者正如莫理斯(Henry Morris)所言,“把旧约翻译成希腊文七十士译本的学者,在翻译以赛亚书七章 14 节时,使用了解作‘童贞女’的标准希腊字。同样地,马太在引用这个预言时(太一 23)也使用了这个希腊字,显示基督由童女所生,就是为了应验这个预言。”(Morris, BHA, 36)

威辛顿(B. Witherington III)同意说:“这样说似乎没有错:如果 ’almah 不带童贞女的意味,我们就很难甚至不能解释,为什么七十士译本的译者会选用 parthenos 作为与之对等的希腊字。”(Witherington III, BJ, 64)

因此,我们有可靠确实的证据支持,以赛亚预言中的 ’almah 是指一个年轻的童

贞女。其它的解法都无法合理地解释那个字，或是它的字源、社会或历史背景。

2D. 'Almah 是指谁？

我们既然确定了以赛亚书七章 14 节的 'almah，是指一个已达适婚年龄的年轻童贞女，透过超自然的途径怀孕，那么，我们就可以有把握地推断，历史上只有一个妇人能符合这个条件，那就是童女马利亚——耶稣基督的母亲。兴德信说得对：“唯独是耶稣的母亲马利亚才合乎资格，应验这个预言。那童贞女并不是先知（即：以赛亚）的妻子，或是亚哈斯的妻子，或是希西家的妻子，也不是某个不知名的旁观者。她是历史或圣经记载之中，唯一的一个童贞母亲。”（Witherington III, BJ, 9）

有些圣经学者反对这个结论，反驳说以赛亚的预言“是神给亚哈斯的一个兆头，指出北国和南国将要被亚述王攻占。由于这个婴孩的诞生是神给亚哈斯的兆头，他必须在亚哈斯有生之年并仍作王的时候诞生，这才是唯一合乎逻辑的推论。因此，以赛亚书七章 14 节的这个预言必须立刻局部应验。”（Mueller, VSC, 205 - 6）虽然这个观点看似有理，但我却认为它搞错了几个关键点。

首先，若要令这个观点站得住脚，就必须把以赛亚书七章 14 节中 'almah 一字的处女意味剔除。否则，倡议这个立场的人就会面对一个不可能出现的情况：在历史上有两个童贞女生子的个案——一个发生在亚哈斯的时代，另一个则是耶稣的母亲马利亚。可是，我们刚刚才列出大量证据，得出相反的结论：证据清楚表明，以赛亚预言中的 'almah 是指一个已达适婚年龄的年轻童贞女，而不单是一个年轻女子。以赛亚提到的 'almah 肯定是一个怀了孕的童贞女。

其次，预言立刻应验的观点没有认真考虑到以赛亚书七章 14 节所用的时态——它所用的时态支持我们的结论：那个 'almah 在怀孕的同时，也是一名童贞女。

第三，以赛亚书七章 14 节提出的是一个超自然的兆头，而不是一项自然现象。一个妇女与男子交合之后怀孕，是十分自然的事，并不足以用来证明神话语的真实性。我们需要的是一个神迹，而童女生子就是那个神迹。

第四，从以赛亚书六至十二章这个较阔的背景来看，由童贞女而出的婴孩以马内利必定是神人，而不单是一个普通人（参赛九 6 - 7，十一 1 - 16）。除了拿撒勒人耶稣以外，历史上再没有其他人合乎资格。

最后，以赛亚先知在七章 14 节所发出的预言是针对当时作为大卫王族之首的亚哈斯，以及在他以后承继大卫王权的君王说的。在某程度来说，这个预言的目的是向亚哈斯及他的后代表明，大卫的血脉得以延续下去。这表示，预言要经过一段时间才应验，而不是立刻应验。圣经学者芬堡（Charles Feinberg）清晰地阐明这一点：

哈斯和他的朝臣担心大卫王朝遭到灭绝，王位被亚兰人所夺。然而，预言

愈迟应验,对大卫家来说,王朝就能支持得愈久。亚历山大说得好:“……基督必要出自犹太的王族,这可能是对亚哈斯的一个兆头:王国不会在他有生之年败亡;兆头迟迟未出现,不会叫它看似荒谬和不合理,相反,兆头愈迟出现,它所保证、犹太得以延续的应许就愈强。”我们无法不下结论说,“……无论在文法上、历史上或逻辑上,我们都没有理由质疑,教会历代以来的理解是正确的:这段经文所预言的是耶稣基督成孕和诞生的神迹。”(Feinberg, VBOTI, 258)

由此可见,新约陈述的耶稣基督是由童女所生的教理,是跟旧约的教导和弥赛亚的预言一致的。

3C. 马太福音和路加福音的记载

马太福音和路加福音的首两章记载了耶稣由童贞女怀孕所生的神迹。马太记述这些事件时,强调的是耶稣在法理上的父亲约瑟;路加的记载则集中在耶稣的母亲马利亚身上。神学家贝茨维(James Buswell)提出,两卷福音书有不同的重点,其中一个原因是它们的资料来源不同。马太是从约瑟那里取得资料,而路加的资料则取自马利亚:

童女生子的记载是在第一及第三卷福音书中找到。马太的记载是由马利亚的丈夫约瑟的角度出发的(太一 18-25)……俄尔(James Orr)提出,马太福音中有关基督的诞生和童年的记载,可能是直接出自约瑟的亲身见证。

另一方面,路加的记载则是由马利亚的角度出发的(路一 26-38,二 1-7)……她可能就是其中一个见证人(路一 1),也就是路加福音的资料来源之一。(Buswell, STCR, vol. 2, 41)

威辛顿推断:

我们不可低估这两个关于耶稣诞生的记载所包含的犹太意味,也不可忽略福音书作者的写作技巧:他们把自己的资料来源整合成为感人隽永的故事,娓娓道出从耶稣而来的好消息。即使他们所用的元素大多一样,但他们表达的方式却截然不同。这一点正好表明,第一和第三卷福音书的作者都不是拘泥于资料来源的编纂者,而是独具创意地剪裁自己的材料;他们善用材料来突显自己的神学重点,又能够把这些材料跟自己的福音书中更大的图谱结合起来。

(Witherington III, BJ, 63)

纵使重点不同,马太福音和路加福音却有许多相似之处,显示他们在童女怀孕生子的重要细节上持一致的立场。在《基督是由童女所生》(The Virgin Birth of Christ)一书中,俄尔列出两卷福音书的 12 个共通点(参下表)。

1. 耶稣是在希律当政的末期出生的(太二 1、13;路一 5)。
2. 他由圣灵成孕(太一 18、20;路一 35)。
3. 他的母亲是个童贞女(太一 18、20、23;路一 27、34)。
4. 她已经许配给约瑟(太一 18;路一 27,二 5)。
5. 约瑟是属于大卫家的子孙(太一 16、20;路一 27,二 4)。
6. 耶稣在伯利恒出生(太二 1;路二 4、6)。
7. 按照神的指示,父母给他起名叫耶稣(太一 21;路一 31)。
8. 他将要称为救主(太一 21;路二 11)。
9. 约瑟事先已经知道马利亚为什么会怀了孕(太一 18-20;路二 5)。
10. 尽管这样,他还是把马利亚娶过来,并完全承担起父亲的责任(太一 20、24、25;路二 5 及以下)。
11. 神藉着启示和异象宣告孩子的诞生(太一 20 等;路一 26-27 等)。
12. 耶稣出生后,约瑟和马利亚住在拿撒勒(太二 23;路二 39)。(Orr, VBC, 36-37)

如果某件事是真实的,而目击证人又能提供准确的证词,那么,这些证词就必定彼此吻合。就马太和路加的故事而言,俄尔指出,虽然他们是从不同的角度讲述故事,资料来源也可能不同,但在几项重要的事件上,他们却是一致的,其中包括最基本的一项:“耶稣是由已经许配给约瑟的童女马利亚从圣灵感孕而生,而约瑟也知道整件事的来龙去脉。”(Orr, VBC, 35)

证据充分显示,马太和路加的诞生故事都是建基于耶稣的家人的第一手见证之上,进一步支持耶稣的成孕和诞生的确应验了以赛亚的古老预言。正如马太写道:“这一切的事成就是要应验主藉先知所说的话,说:必有童女怀孕生子;人要称他的名为以马内利。(以马内利翻出来就是‘神与我们同在’)。”(太一 22-23)

虽然许多学者都认为马可福音是最早写成的福音书,但爱任纽的话也能启发我们。爱任纽在主后 180 年任里昂主教,是使徒约翰的门生坡旅甲的学生。他告诉我们四卷福音书的写作背景,又证实首卷包含童女生子记载的福音书——马太福音——是最早写成的福音书:

马太用希伯来人[即犹太人]的母语写成他的福音书;那时,彼得和保罗正在罗马传福音,并在那里建立教会。在他们离去[即是死亡,传统强烈支持,他们是死于主后 64 年尼禄迫害基督徒的时期]后,彼得的门生兼译译者马可把彼得传道的内容笔录下来,留传给我们。追随保罗的路加则把他的老师所传的福音编纂成书。后来,主的门徒约翰——就是那靠着耶稣胸膛的[这描述源自约

十三 25 及二十一 20]——也在亚细亚的以弗所写成了他的福音书。(Irenaeus, AH, 3.1.1)

曾当税吏的马太习惯了保存准确的记录,他可能在六十多岁的时候有感生命将尽,必须把自己所搜集的、关于耶稣生平的事迹,按着次序记录下来。他在记载的开始时列出耶稣的先祖名单,又详细记录了耶稣由童女怀孕所生的神迹:

耶稣基督降生的事记在下面:他母亲马利亚已经许配了约瑟,还没有迎娶,马利亚就从圣灵怀了孕。她丈夫约瑟是个义人,不愿意明明地羞辱她,想要暗暗地把她休了。正思念这事的时候,有主的使者向他梦中显现,说:“大卫的子孙约瑟,不要怕!只管娶过你的妻子马利亚来,因她所怀的孕是从圣灵来的。她将要生一个儿子,你要给他起名叫耶稣,因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。”这一切的事成就是要应验主藉先知所说的话,说:必有童女怀孕生子;人要称他的名为以马内利。(以马内利翻出来就是“神与我们同在”)约瑟醒了,起来,就遵着主使者的吩咐把妻子娶过来;只是没有和她同房,等她生了儿子,就给他起名叫耶稣。(太一 18-25)

1D. 对异议的答辩

有人批评说,马太和路加对于耶稣诞生的记载都是不尽不实的,他们提出了所谓的纪实错误,或是无法疏解的矛盾。最常为人提出的异议,就是两卷福音书的家谱问题,以及路加提到的居里扭和人口普查(后者在本书第三章已处理过)。

有关互相矛盾的家谱问题,马太记录了“大卫的子孙,耶稣基督的家谱”(太一 1),路加则提供了另一份耶稣的家谱,指出“依人看来,他是约瑟的儿子”(路三 23)。布思(James Montgomery Boice)清楚地指出了问题所在:

马太的家谱是由亚伯拉罕开始,顺着历史的发展一直数算至基督。它从亚伯拉罕数了十四代至大卫,由大卫数了十四代至被掳巴比伦时期,然后再数算十四代至“雅各,雅各生约瑟,就是马利亚的丈夫。那称为基督的耶稣,是从马利亚生的。”另一方面,路加则是回溯家谱。他以约瑟开始,一直追溯至大卫,及至亚伯拉罕——再由亚伯拉罕追溯至亚当,并说亚当是神的儿子。

路加的其中两个段落并没有产生问题:路加的最后一段——由亚伯拉罕到亚当——没有在马太的家谱中出现,所以不能作出比较。路加的第二个段落——由大卫到亚伯拉罕——也不成问题,因为它与马太的家谱吻合。

问题出于路加的第一个段落。因为路加是从约瑟追溯到大卫的其中一个儿子拿单,而马太则是从大卫的另一个儿子所罗门数下去。结果,在这一个段落的家谱之中,所有的名字都不同。

无疑这是两个不同的分支,大卫的两个儿子当然会产生两个不同的家系。但问题是:马太和路加都声称约瑟是属于他们各自列出的那个家系。路加说,约瑟是希里的儿子(三 23);马太说,约瑟是雅各的儿子(一 16)。明显地,他们不可能两个都对。(Boice, CC, 40-41)

学者就这个问题提出了许多解答方案。

1E. 养子与亲子之分

最古老的答案是由阿弗理卡纳斯(Africanus)提出,由古代的教会历史学家优西比乌(Eusebius)留传给我们。新约学者马歇尔(I. Howard Marshall)谈及这个理论说:

阿弗理卡纳斯(Eusebius, HE 1:7)运用了养子和亲子的概念,再加上犹太人叔娶寡嫂的制度(levirate marriage),来化解两个家谱之间的分歧。阿弗理卡纳斯声称取得源自耶稣的弟弟雅各的资料,指出马但(太一 15)娶了一个名叫以斯坦(Estha)的女子,生了儿子雅各;马但死后,遗孀下嫁麦基(路三 24),生了儿子希里(路三 23;留意阿弗理卡纳斯似乎并不知道在路加的名单中,在麦基和希里之间还有利未和玛塔)。希里在婚后并没有所出便去世,他同母异父的兄弟雅各按照叔娶寡嫂的制度娶了他的妻子,所以,雅各的亲子约瑟在法理上也是希里的儿子。(Marshall, GL, 158)

圣经曾描述到叔娶寡嫂这个俗例(申二十五 5-6;创三十八 8-10;路得记)。释经家利辉特(Walter Liefeld)对叔娶寡嫂这个制度之中,这样解释:

无子的寡妇可以下嫁前夫的兄弟,这第二段婚姻所出的孩子在法理上可被视为死者的儿子,叫他的名得以延续。在家谱之中,这孩子可以列于亲父或养父的名下。约瑟在路加福音中被列为希里的儿子,在马太福音则被列为雅各的儿子。根据叔娶寡嫂制的理论,希里和雅各可能是同母异父的兄弟。或许在希里死后,雅各娶了他的遗孀。(Liefeld, L, 861)

马歇尔认为这个理论“不是没有可能……但却不大可能,尤其是若我们接纳路加的版本的话。”(Marshall, GL, 158)

2E. 父亲与祖父之分

尼提豪思(R. P. Nettelhorst)提出了一个理论:“路加列出了约瑟的父亲的家谱,而马太所列的则是约瑟的外祖父的家谱。”他又补充说:

马太在家谱中省去了约瑟母亲的名字也不算奇怪,因为他显然也省去了不少人的名字。举例说,在马太福音一章 8 节,他写道:“约兰生乌西亚”。但当我们拿历代志上三章 10 至 12 节来作比较时,就会发现马太的家谱省去了三个名字:亚哈谢、约阿施和亚玛谢。马太省去某些名字,为要保持结构对称:“这样,

从亚伯拉罕到大卫共有十四代；从大卫到迁至巴比伦的时候也有十四代；从迁至巴比伦的时候到基督又有十四代。”(太一 17)

因此,假设马太为保存他所设计的结构模式而把约瑟母亲的名字省去,也不算不合理。再者,他的家谱列出了四个妇女——他玛、喇合、路得和拔示巴,这也支持那可能是一个女子的家谱。(Nettelhorst, GJ, 171 - 72)

虽然这个观点有可能是对的,但有一点似乎颇为古怪:马太既然在家谱中列出了四个妇女的名字,为什么又会省去一个在家谱中占核心位置的妇女呢?如果是为了保持结构对称,他大可以省去其它名字,为什么偏要省去那个最重要的人物——约瑟的母亲呢?

3E. 此约瑟与彼约瑟之分

梅钦提出以赫弗(A. Hervey)勋爵的建议作为解决方案,“这个理论在现代得到最多人支持”(Marshall, GL, 158)。布思概括地说,梅钦的论点是:马太和路加的家谱“其实都是约瑟的家谱,不过,马太列出的是梅钦称之为大卫‘法理上’的后裔,意思是:如果大卫的后裔继续掌王权的话,那些将会在位的王的名字;而路加列出的,则是确实生下约瑟的‘父系’名单。”(Boice, CC, 41)

这理论也有其优点,但正如马歇尔所说,“这个解决方案纯属臆测,根本没有办法证明它是真是假。”(Marshall, GL, 159)威辛顿也认同说:“可惜我们无法证明,也无法推翻这个理论。”(Witherington III, BJ, 65)

4E. 约瑟与马利亚之分

或许其中一个最古老的解决方案是最好的。威辛顿指出:

至少打从维特堡的安尼(Annius of Viterbo)那个时候——即主后 1490 年——开始,传统一直认为马太的家谱是透过约瑟追溯耶稣的家系(按法理而论的家谱),而路加则透过马利亚追溯(按肉身而论的家谱)。支持这个解释的理由是:马太的诞生故事着重约瑟的角色过于马利亚,路加的故事则以马利亚为中心人物。它亦符合那个古老的推测:马太的诞生故事大部分资料最终是源自约瑟,路加的大多数材料则是源自马利亚。(Witherington III, BJ, 65)

贾斯乐(Norman Geisler)和豪多思(Thomas Howe)也接纳这个方案,来疏解两个家谱之间的分歧。他们表达立场的方式以及接纳这方案的理由,补充了威辛顿的见解,其中有几点是值得留意的:

[马太和路加的家谱]列出了两个不同的家系,一个是从他[耶稣]的合法父亲约瑟追溯,另一个则透过他真正的母亲马利亚追溯。马太列出了官方的家系,因为他照顾到犹太人所关切的重点:弥赛亚是亚伯拉罕的后裔,出自大卫的

家系(参太一1)。路加的读者则较阔,他们主要是希腊人,所以,路加就他们的喜好而强调耶稣是完美的人(那是希腊思想所探求的课题)。这就是路加把耶稣的先祖上溯至人类的始祖亚当的原因(路三38)。

有几项证据进一步证明,马太列出的是耶稣父系的家谱,路加列出的则是他母系的家谱。首先,虽然两个家谱都以大卫为基督的先祖,但它们是分别由大卫的两个儿子数算下来的。马太透过约瑟(耶稣的合法父亲)追溯至大卫的儿子所罗门王;藉着所罗门,基督有权承继大卫的王位(参撒下七12及以下)。另一方面,路加的目的则在于表明基督真真正正是一个人,所以,他透过他肉身的母亲马利亚追溯至大卫的另一个儿子拿单;这样,他就有权自认是个不折不扣的人,能够成为人类的救赎者。

再者,路加没有说他是透过约瑟追寻耶稣的家谱。相反,他指出“依人看来”,耶稣是约瑟的儿子(路三23),其实他是马利亚的儿子。而且,路加是医生,特别关注母亲和孩子出生等事情,加上他在福音书中又多番强调妇女——他的福音书甚至被称为“妇女的福音”,因此,他记录马利亚的家谱,也是合情合理的事。

最后,即使在两份家谱中出现了相同的名字(例如:撒拉铁和所罗巴伯,太一12;参路三27),也不能够证明它们是同一份家谱。有两个原因:第一,这些都不是罕见的名字。第二,即使在同一份(路加的)家谱之中,约瑟和犹大这两个名字也重复出现过(三26、30)。(Geisler, WCA, 385-86)

圣经学者阿彻尔(Gleason Archer)亦同样接纳这个解决方案,并提供更多理由支持:

马太福音一章1至16节提供了耶稣的家谱,那就是大卫王的后裔约瑟的家谱。耶稣是约瑟的养子,也是他的合法继承人。细心留意第16节的用字:“雅各生约瑟,就是马利亚的丈夫。那称为基督的耶稣,是从马利亚生的。”这跟前面谈到约瑟先祖的经文所用的模式大不相同:“亚伯拉罕生[egenn’ sen]以撒,以撒生雅各”等。不是说:约瑟生耶稣;而是说:约瑟是“马利亚的丈夫。那称为基督的耶稣,是从马利亚生的”。

另一方面,路加福音三章23至38节似乎记载了马利亚本人的家谱,一直追溯至亚伯拉罕的时代,并且到了人类的始祖亚当。第23节的用字似乎暗示了这一点:“耶稣……依人看来……是约瑟的儿子”。“依人看来”这句话表示,耶稣不是约瑟的亲子,即使这是众人的普遍观念。它进一步把注意力集中在母亲马利亚身上,她必须是耶稣的亲母,耶稣才能成为某个家系的后裔。于是,路加列出了她的家谱,以希里为首——希里事实上是约瑟的岳父,而约瑟的父亲

则是雅各(太一16)。马利亚是拿单的后裔,拿单是大卫的妻子拔示巴(或代上三5中的“拔书亚”)所生的。因此,按肉身而言,耶稣是大卫的儿子拿单的后裔;按法理而言,则是大卫的儿子所罗门的后裔。(Archer, EBD, 316)

释经家巴侯斯(Donald Grey Barnhouse)亦为这个观点提供更多证据:

这里有两个家谱。从亚伯拉罕到大卫那一段,两个家谱都是一致的;但马太后来由大卫的儿子所罗门记载到耶稣,而路加则从大卫的儿子拿单数算至耶稣。换言之,这两份其实是两兄弟的家谱,他们的子女就是表亲。当我指出路加所列的是童女马利亚的家谱,马太所列的则是约瑟的家谱时,我并不单是如俄尔博士所言,追随教会的一贯传统,而是提出唯一一个合乎事实的解释。两者分歧之处主要在于:所罗门的家系是王族的家系,拿单的家系则是合法的家系……

但最有力的证据在于马太记载中的一个名字:耶哥尼雅。这个名字指出了为什么要记载耶稣养父的家谱,因为它证明约瑟不可能是耶稣的父亲,或是:如果约瑟是耶稣的父亲,耶稣就不可能是弥赛亚。这个名字确定地证实,耶稣是马利亚的儿子,而不是约瑟的儿子。耶哥尼雅是被神咒诅的,他的后代必不能承继王位。

耶利米书二十二章30节记载:“耶和華如此说:要写明这人算为无子,是平生不得亨通的;因为他后裔中再无一人得亨通,能坐在大卫的宝座上治理犹大。”耶哥尼雅的七个儿子(代上三17-18)都不曾登上王位;因着神的咒诅,由这人肉身生的儿子都不能作王。如果耶稣是约瑟的儿子,他就是被咒诅的,绝不可能是弥赛亚。

另一方面,拿单却不属王族的家系。希里的儿子要面对一个事实:从拿单家系而出的若要作王,难免要受到王族的挑战。怎样才能化解这两难的困局呢?解决的办法非常简单,但企图摧毁圣经的不可知论者却弄得一塌糊涂。答案是:没有受到咒诅的家系生了希里及他的女儿童女马利亚,并她的儿子耶稣基督。因此,他是属于拿单家系的,并且这家系到了他就断绝了。受咒诅的所罗门家系生了约瑟,并且这家系也随着约瑟而断绝了,因为约瑟的其他孩子有耶稣作为长兄,这个收养而得的长兄在法理上成为了王族的继承人。可是,一个是受到咒诅的家系,另一个却是不能承继王权的家族,耶稣怎能承继王位呢?

当神没有藉着肉身的父亲,而是叫圣灵在童女的腹中怀有主耶稣,按肉身而论,所生下来的婴孩耶稣就是大卫的后裔。当约瑟娶了马利亚,把尚未出生的孩子归于他的名下,让他得以继承由先祖所罗门留传下来的身份,主耶稣就合法地成为弥赛亚——那属于王族却未受咒诅的弥赛亚、真正而独一无二的弥

赛亚。两个家系就此断绝了。在他以后若有任何人宣称自己能符合弥赛亚的身份,就是骗子,是魔鬼之子。(Barnhouse, MR, 45-47)

利辉特总结:“我们面对的可能性太多,而不是太少。因此,虽然资料不足,令我们不能作出确定的结论,但却不表示任何一个家谱出现错误。”(Liefeld, L, 861-62)

可能我们还没有足够资料,让我们能有把握地化解马太和路加两份家谱之间的分歧,但却肯定有足够资料让我们知道,两者的分歧并非不能疏解。因此,这些差异并不会为耶稣为童女生子的圣经记载构成真正的矛盾。

4C. 马可、约翰和保罗的见证

批评者往往争辩说,除了马太和路加之外,新约就再没有童女生子的记载,所以,这个教义就不是新约教会的主要信息。我认为这些批评者的目光短浅,而新约其它地方亦确实曾提及童女生子的事(参见下文)。但我们首先要揭露出他们论点之中的某些矛盾之处。

哥伦比亚神学院(Columbia Theological Seminary)的历史神学荣誉退休教授罗威廉(William Childs Robinson)指出,“在马太和路加福音中明言的事,保罗和约翰只是间接地提及。”(Robinson, WSYTIA, n. p.)

戈穆基(Robert Gromacki)写道:

沉默等于不信,或沉默等于无知的论调是站不住脚的。使徒并没有把他们所教导或知道的一切都记录下来(参约二十30)。事实上,自由主义者那些所谓沉默的证据只会倒戈相向,反过来攻击他们。保罗没有提及耶稣的父亲,这是否意味着他认为耶稣并没有父亲呢?大多数人都认为沉默等于认同。如果保罗或其它使徒不相信童女生子的事,他们岂不会纠正之前提出的那个诞生故事吗?沉默的论点可以用来支持正反两方。无论立场是承认或否认,其实都不应把论点建基于沉默之上。(Gromacki, VB, 183)

罗杰士(Clement Rogers)写道:

虽然它[童女生子的事]确实出现在第一及第三卷福音书的开首部分,却没有在圣马可的福音中出现,或套用一般人的说法:圣马可“并不知道这件事”——即使马可福音是最早写成的福音书,而且其余两卷福音书也有取用它的材料。有足够的证据显示,马可福音记述了圣马可从圣彼得那里所听到的教导。他是圣彼得的“传译者”;他的福音书记载了一切圣彼得认为有助于向公众传道的资料,就好像圣保罗在雅典的亚略巴古,或在耶路撒冷、安提阿及罗马所宣讲的内容。

在这类场合之中,有关我们的主诞生的问题显然就不是一个值得讨论的课

题,尤其是当他的母亲仍在生之时,甚或是有些听众也可能认识她。最主要的内容应该是基督的教导和他曾行过的神迹,而最重要的是:他受难的事件——它的重要性由它所占的篇幅可知。(Rogers, CM, 99 - 101)

另一方面,艾立信(Millard Erickson)则指出:

事实上,有些人认为马可福音之中有一件事暗示了作者其实是知道童女生子一事的。那件事记于第六章3节。在马太的平行经文中,马太记述拿撒勒的人问道:“这不是木匠的儿子吗?”(太十三55)路加则记载:“这不是约瑟的儿子吗?”(路四22)可是,马可的记载是这样的:“这不是那木匠吗?不是马利亚的儿子雅各、约西、犹大、西门的长兄吗?他妹妹们不也是在我们这里吗?”马可似乎费尽心思,刻意避免称耶稣为约瑟的儿子。马太和路加的读者已从这两卷福音书的开首知道童女生子的事,但马可的读者却不同,他们并不知道这件事。所以,马可在下笔之时非常小心,以免给人一个错误的印象。对我们来说,关键点在于马可的记载没有提供任何理据,叫人推断得出约瑟就是耶稣的父亲。因此,即使马可没有告诉我们有关童女生子的事,他也没有否定它。(Erickson, CT, vol. 2, 750 - 51)

其实,我相信使徒约翰在约翰福音三章16节中使用生一字时,是指到耶稣的诞生是神迹。释经学者赖思(John R. Rice)的看法是这样的:

耶稣一再指称自己是神的“独生子”。“生”一字是按人的血统而言,指的是生育孩子的过程中男性担负的角色(译按:这里指的是英文beget一字的意思),谈到的是肉身的出生。耶稣坚持自己并不是约瑟所生,而是由神所生。新约用了monogenes这个字六次,提到耶稣是神的独生子,有两次是耶稣用来指到自己的!留意耶稣并不单是说自己是神所生的,他是说自己是唯一一个由神所生的。他是神的独生子;从来没有人是由童女所生的。在属灵的层面而言,基督徒可以说是“重生了……叫我们有活泼的盼望”(彼前一3);但却从来没有人像耶稣那样,由神所生。明显地,耶稣宣称自己的肉身是由神所生,而不是由男人所生。(Rice, IJG, 22 - 23)

使徒约翰所记的家谱实质上是由神的永恒“太初”开始,因此没有提及童女生子的事:“太初有道……道成了肉身”(约一1、14)。

至于保罗,情况亦相近:“圣保罗跟圣路加颇为熟络。路加跟保罗是同伴,一起游历了一段长时间;保罗在罗马的时候,路加也陪伴在旁。有关我们主的诞生故事,路加是主要的资料来源。因此,保罗必定知道这个故事;既因为他知道这个故事,他才会说:‘神就差遣他的儿子,为女子所生’”(Rogers, CM, 101),而不是为男子所生。

每年有无数人庆祝圣诞节,但却未能完全明白他们所庆祝的事件是何等独特:一个婴孩竟由一个童女所生!即使是煽情的小报也无法想出这样的一个标题来哩!

2B. 童女生子的经外证据

1C. 时间

要证实福音书的记载是否可靠,它们成书的时间是一个重要因素。福音书成书的时间很早,根本没有足够时间衍生出一个关于基督诞生的神话。既是这样,我们就应该看看初期教会中有关童女生子这教训的证据。在这个课题上,有两个问题出现:如果童女生子的教训并不是基于事实,怎会那么快便冒出这样的一个概念来呢?如果福音书所记载的并非事实,它们怎会在那么早期便广为人接纳呢?

谈到初期教会对于童女生子的信念,梅钦写道:“即使新约对这个课题只字不提,第二世纪的证据也能证明,童女生子这个信念必定早在第一世纪完结之前便经已出现。”(Machen, VBC, 44)

使徒信经是初期教会最早拟定的信仰声明之一,当中亦谈到童女生子一事,它说耶稣是“因着圣灵成孕,从童女马利亚所生”。关于这项普世接纳的教会信条,艾立信写道:

我们现在所用的〔使徒信经的〕形式是第五或第六世纪在高卢拟定的,但它的根源可以追溯得更久远。它其实是建基于一个古老的罗马洗礼认信。无论是早期或后期的形式,都包括了童女生子这个宣认。过了第二世纪中叶不久,不单是罗马,甚至连北非的特土良、高卢的爱任纽和小亚细亚地区,都已经采用了那个早期的形式。童女生子这个教理在那么重要的罗马教会所用的早期信条之中出现,实在非常值得留意,尤其是因为这个信条是不会吸纳任何新教理的。(Erickson, CT, vol. 2, 747)

初期教会中有少数人拒绝接受童女生子的教导。在这些异端分子之中,有些是属于一个称为伊便尼派(Ebionites)的犹太基督徒教派。在伊便尼派中,也有些人接纳童女生子之说。那些不接受的伊便尼派人,反对教会引用以赛亚书来教导童女生子之说(赛七 14)。他们认为那节经文应该译为“一年轻女子”。(Rogers, CM, 105)然而,除了这些伊便尼派和少数人以外,全教会都认同基督是由童女所生的,并且把它视为正统教义的一部分,留传下去。俄尔写道:“除了伊便尼派……以及少数诺斯底派的人以外,据我们所知,在早期的基督徒之中,再没有人不接受耶稣是由童女马利亚所生的这个教义为他们信仰的一部分……我们有大量证据证明,这个信念是教会基本信仰的一部分。”(Orr, VBC, 138)

雅里斯底德(Aristides)谈到初期教会说:“根据我们对第二世纪初期的教义的认

识,在那个时期,童女生子这个信念是系统化的基督教信仰的一部分。”(Aristides, AA, 25)

2C. 早期教父的见证

要证明初期教会相信童女生子,早期教父的见证是十分重要的。在主后 110 年,叙利亚安提阿的主教伊格那丢在《致以弗所人书》(*Epistle to the Ephesians*)中写道:“因为我们的主耶稣基督是……因着圣灵……由童女马利亚成孕。”(GEAF, 18:2)他又写道:“现在,马利亚的童贞以及从她所生的那一位……是世界各地最广为谈论的奥秘,暗暗成就这奥秘的是神。”(Wells, OH, 19:1)伊格那丢是从他的老师——使徒约翰那里知道这些事的。

艾立信指出,伊格那丢当时正与幻影派(Docetists)的人辩论。幻影派否认耶稣是真正的人,曾经历出生及苦难。对他们来说,耶稣是神而不是人。伊格那丢“扼要地列出有关基督的所有重要事实”,以对抗这些异端分子。“马利亚的童贞就是其中一项‘令人惊叹的奥秘’。”

据艾立信所说,

有几点令这个事例更加突出:(1)由于伊格那丢的写作目的是对抗幻影派,“为女子所生”(加四 4)一语比起“为童女所生”更能达到目的;(2)写信的不是初信者,而是外邦基督教会的主教;(3)它的成书日期不可能迟过主后 117 年。正如梅钦指出,我们发现,伊格那丢在为童女生子一事作证时,并不是把它视作新颖的想法,而是理所当然的事实,是其中一项被接纳的、有关基督生平的事件。显而易见,童女生子的信念必定是早在一世纪结束之前就已经被普遍接纳了一段长时期。

罗杰士写道:“我们有更多证据显示,这个信念在伊格那丢的时代并不是什么新鲜的教训。因为我们知道基督徒对于童女生子的这个信念曾受外界攻击。举例说,克林萨斯(Cerinthus)就是与圣约翰同时代的敌对者。据说,当圣约翰在公众浴场遇见他时,就会大声呼叫:‘我们快逃吧,克林萨斯这个敌挡真理的人来了,浴场就要倒塌了。’爱任纽告诉我们,他(克林萨斯)教导说,我们的主是由约瑟和马利亚所生的,跟一般人无异。”(Rogers, CM, 105)

另一位后使徒时期的作者雅里斯底德在主后 125 年谈及童女生子:“他是至高神的儿子,藉圣灵显明出来,由天上降临,为一希伯来童女所生……按肉身而论,他是由童女马利亚被神感孕而生为希伯来人。”(Aristides, AA, 32)

殉道者游斯丁在主后 150 年就耶稣诞生的神迹提供了大量证据。“我们的老师耶稣基督是父神的长子,他不是因男女交合而生的……神的大能降在童女身上覆庇她,使她还是童女的时候受孕……藉着神的大能,他在一个童女的腹中成孕……按

照神的心意，神的儿子耶稣基督由童女马利亚所生。”(Apology 1:21 - 33; *Dialogue with Trypho the Jew*)

“律师特士良归信，成为首位说拉丁语的优秀基督徒。他不但告诉我们，在他那个时代(约主后 200 年)基督教已经有一项明确的信条，是众教会一致认同的；他亦告诉我们，它的专用名称为 *tessera*。只有那些被确立了一段时间的事物，才会取得专用名称。他引用了这信条四次之多，当中包括‘*ex virgine Maria*’(由童女马利亚)这字眼。”(Rogers, CM, 103)

3C. 早期犹太人的见证

一如所料，亦有人针对童女生子提出相反的论调。这些论调大多是由犹太人提出的。我们在此的目的是要表明在教会最早期的时候，耶稣的诞生已经在教外人之中引发争论；这些争论正好显示，教会一直以来都教导信徒，耶稣的诞生是一个神迹。

史涛弗(Ethelbert Stauffer)说：“在一份推断为主后 70 年以前所写的家谱中，耶稣被列为‘一个已婚妇人的私生子’。福音书作者马太显然知道有这类家谱存在，并在福音书中反驳它们。后来的拉比公然称耶稣为淫妇之子，又声称知道那‘不知名的父亲的名字：潘特罗’。在古老的拉比文献中，我们经常发现‘潘特罗之子耶稣’一名。兼收并蓄的柏拉图学者克理索(Celsus)在主后 160 年间详细记录了各种各样关于马利亚和军人潘特罗的传闻。”(Stauffer, JHS, 17)

一份属于五世纪或更后期的关于基督的虚构作品(Toldoth Jeschu)指到，耶稣是“他母亲和一个名叫潘特罗的军人所生的私生子。”(Orr, VBC, 146)

犹太人宋费(Hugh Schonfield)是怀疑论者，他说：“西面便亚撒泽拉比说：‘我在耶路撒冷找到一份列有家谱的卷轴，上面记着：‘某某人，是淫妇之子’。’”(Schaff, HCC, 139)西面便亚撒泽是第一世纪末至第二世纪初的人。根据宋费，这份卷轴应该在主后 70 年耶路撒冷陷落时经已存在。在更古老的犹太记录中，耶稣的名字通常是以“某某人”一语表示。宋费又继续说：“除非基督徒在原来的家谱中宣称耶稣的出生并不寻常，否则犹太人根本无须制作这份卷轴。”(Schonfield, AH, 139, 140)既有西面便亚撒泽为证，宋费说这个指控耶稣“为淫妇之子的说法，很早之前已经出现。”(Schonfield, AH, 140)

俄利根(约主后 185 - 254 年)在《反驳克理索》(*Contra Celsum*)中写道：

可是，让我们再回到犹太人口里所说的话之上：耶稣的母亲因为犯了奸淫，跟一个名叫潘特罗的军人生了一个孩子，所以，原本跟她定了亲的木匠就抛弃了她。我们可以细想想，那些编造故事，指童女和潘特罗犯了奸淫、木匠把她抛弃的人，究竟是否瞎了眼，他们为了隐瞒耶稣是从圣灵成孕一事，竟然虚构出

这一切谎话。耶稣从圣灵成孕一事既是那么奇妙,他们大可以用其它方式编造故事,但他们却偏偏杜撰出这样的故事,不知不觉地承认了耶稣的出生并不是源自一段普通的婚姻。不接受耶稣是由童女所生的人,无可避免地会编造出一些谎话。可是,这等人的故事不能叫人信服,反而更保留了事实的某部分真相:童女不是由约瑟那里受孕,怀有耶稣的。这叫那些能识破虚构故事的人一眼便能看穿那是谎话。敢于冒险去为人类成就世上最伟大的事情的人,他的出生竟然不是一个神迹,而是那么不合法、那么不光彩,这说得通吗?……因此,这样的一个灵魂——比世上绝大多数人(为免惹起无谓争拗,暂且不说“所有人”)都活得更有意义的灵魂,需要的躯体不独是与众不同的,更应是超越同侪的。(Origen, CC, 1:32 - 33)

甚至在福音书中也找到这种争论:“这不是那木匠吗?不是马利亚的儿子雅各、约西、犹太、西门的长兄吗?他妹妹们不也是在我们这里吗?他们就厌弃他。”(可6)史涛弗写道:“这个只出现在马可福音的记述道出了事情的实况。犹太人在取名方面有十分严格的规定。一个犹太人会以父亲的名字来取名(例如:撒该之子约哈难),即使他的父亲在他出生之前已经去世。除非没有人知道他的父亲是谁,否则他不会冠以母亲的名字。”(Schonfield, AH, 16)

再者,

在《言谈录》之中,耶稣被指摘为“贪食好酒”的人。这个指控必有其道理。因为就我们所知,它正符合耶稣的态度和法利赛人对他的反应。现今的巴勒斯坦犹太人会以这项指控来羞辱私生子,因为他的生活方式和宗教表现都透露了他生命中的污点——他的出生。法利赛人以及跟他们一伙的人用这句话来骂耶稣的时候,正要表达这种意思。他们的意思是:“他是一个杂种。”(Schonfield, AH, 16)

早期的犹太文献暗示基督是私生子(主后70年之前),显示有人质疑他的出身。这就证明最早期的基督教会(在耶稣死后不会超过40年)必定已经一直教导:耶稣的出生是不寻常的——他是由童女所生的。

4C. 古兰经

我们发现,古兰经不时把耶稣称为马利亚的儿子耶稣(Isaibn Maryam)。史涛弗写道:“诠释古兰经的权威百达伟(Abdullahal-Baidawi)非常熟悉闪族人的命名法,他指出:如果不知道孩子的父亲是谁,就会以母亲的名字取名。但此处称耶稣为马利亚的儿子,意思是非常正面的。伊斯兰教把耶稣视为童女马利亚的儿子,由具创造能力的神的道而生。”(Schonfield, AH, 17 - 18)

古兰经明确地指出，耶稣是由童女成孕的(Mary, V. 20)。这段经文记载，马利亚得悉自己会怀有一个儿子后，就回答：“我还没有出嫁，也没有凡人曾碰过我，怎会有这事呢？”经文继续说：“对我(耶和華)来说，是没有难成的事。”然后，“就把他的灵吹进她体内。”(Box, MC, 6)

3B. 不同作者的意见总合

有了以上这些证据，我们再来看看其他作者对于耶稣介入历史的不寻常方式有什么意见。

托马士(W. H. Griffith Thomas)写道：“支持(童女生子)这教义的最主要理据就是，我们必须有理由解释耶稣独特的生命。”(Griffith Thomas, CIC, 125)

莫理斯指出：

在生平行了那么多神迹，又在十字架上为人类牺牲作为赎罪祭，然后以肉身复活、证明自己的一切宣称的那一位，当以一种独特的方式开始他那独特的生命……

如果他真是我们的救主，他必定不只是凡人，即使他也必须是真正的人子。能够为我们的罪而死，他自己就必须全然无罪。要成为无罪的，就必须不带任何罪性。他不能够遗传人类的本性，像所有从人而生的儿子那样，必定受咒诅、被罪捆绑。因此，他的出生必定要是一个神迹。当天使说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为神的儿子”(路一 35)时，那“女人的后裔”已植入童女的腹中……

我们之所以相信童女生子是真实的，不独是因为圣经清晰地教导它，更是因为唯有这种出生的方式，才能符合耶稣基督的性情和使命，才能配合神为一个失落的世界所预备的伟大救恩计划……

若说这样的神迹是不可能出现的，就等于否定神的存在，或是否定他能掌管自己所创造的一切。(Morris, BHA, 38)

梅钦总结了有关耶稣诞生的证据：“因此，我们有充分的理由认为，基督教会之所以相信耶稣并没有肉身的生父，原因非常简单：因为这确实就是他出生的写照。”(Machen, VBC, 269)

罗杰士概括道：“一切的证据都证明，基督的诞生是一个神迹。”(Rogers, CM, 115)

耶稣基督的确是独一无二的方式介入人类的历史之中。

3A. 如果神降世为人，他会是全然无罪的

1B. 耶稣对自己的见证

耶稣曾经问一班充满敌意的群众：“你们中间谁能指证我有罪呢？”（约八 46）没有人能回答他。耶稣任由别人指控他，容让他们仔细审视他，结果他们不能找出他有什么罪。他之所以能够这样公开地让人审察，是因为他完全无罪。

他又曾说：“我常做他所喜悦的事”（约八 29）——就是他的天父喜悦的事。耶稣在生活中显然不间断地与神相交。

基督意识到自己是圣洁的，这一点真叫人吃惊，也跟其他信徒的经历截然不同。每一个基督徒都知道，他愈接近神，就愈意识到自己有罪。可是，基督的情况却不一样。耶稣比任何人都更靠近神，但他却从来都不感觉到自己有罪。

循着这个思路进发，我们知道耶稣曾受试探（路四）却没有犯罪。虽然耶稣吩咐门徒认罪，但我们从未听闻他认罪，或是为自己的错误而求宽恕。伴随着全人类的罪恶本性而来的罪疚感，看来他也没有。

杰弗逊(C. E. Jefferson)写道：

有一个最好的理由叫我们相信耶稣是无罪的，那就是他容许他最亲密的朋友这样看他。在他一切言谈中，没有显露了点儿悔意或内疚之情，也没有为自己的不足感到遗憾，更没有丝毫懊悔的迹象。他教导别人省察自己是罪人，他直截地指出人心是邪恶的，他吩咐门徒每次祷告的时候都要求赦免，但他的说话行为却透露，他所做的一切都是讨神喜悦的。（Jefferson, CJ, 225）

就这方面，沙夫(Philip Schaff)指出：“从他的使命、一致的言行，以及全然奉献的心可见，基督知道自己是全然无罪的；这是个不争的事实。对于这个事实，唯一合理的解释就是：基督并不是罪人。”（Schaff, PC, 40）

另一个见证是来自格拉维(A. E. Gravie)的：“如果有罪隐藏在他里面，或是他仍然记得自己以往犯过罪的话，他就毫无道德之心可言，这跟他的道德教训大相径庭。”（Gravie, HCA, 97）

杰弗逊补充说：“在耶稣的意识里头，我们找不到有什么东西显示他曾犯过罪。”（Jefferson, CJ, 328）

耶稣的性情透露了他的思想和信念。正如司徒德(John Stott)告诉我们：“那么，耶稣显然相信他自己是无罪的，就像他相信自己是弥赛亚和神的儿子一样。”（Stott, BC, 39）

著名的历史学家赖德烈(Kenneth Scott Latourette)证明：“另一项经常被提及的特质就是：他从没有犯罪感，也不感到自己骨子里有败坏的本性……非常值得注意的是，像耶稣那样对道德如斯敏感的人，自己也教导门徒求赦罪，但却没有迹象显示他需要向身边的人或是向神求赦免。”(Latourette, HC, 47)

2B. 朋友的见证

圣经揭露了当中记载的所有人物都是矛盾和不一致的。没有哪个犹太英雄是毫无瑕疵的，即使是以色列最伟大的君王大卫，或是希伯来人最伟大的拯救者摩西也不例外。就算是在新约中，几乎每一卷书都提及使徒的弱点；但在基督的一生中，我们却连一点罪也找不到。在耶稣工作的三年半之中，几乎每一天每一刻门徒都围在他身边，而犹太传统又是那么强调人的罪性以及需要神的救赎，可是，在这段时间内与耶稣有密切接触的门徒，在夫子身上却找不出半个错误来；当我们想到这一点时就更感到难以置信。他们跟随耶稣服事，至少也会留意到他的一、两个过失，但他们的见证却告诉我们：耶稣没有任何过失。

他们跟耶稣有密切的接触，却从未在他身上找到他们自己所有的罪。他们彼此争吵、发怨言、起争端，却从未在耶稣身上看见这些缺点。基于他们严格的犹太背景，耶稣若非真的无罪，他们断不会这样说。

与耶稣最亲近的同伴彼得和约翰，也证明他是无罪的：

- 彼得前书一章 19 节：“乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血。”

- 彼得前书二章 22 节：“他并没有犯罪，口里也没有诡诈。”

- 约翰一书三章 5 节：“你们知道主曾显现，是要除掉人的罪，在他并没有罪。”

约翰甚至说，若有人说自己无罪，就是说谎，也是以神为说谎的。然而，当约翰说在基督里“并没有罪”(约壹三 5)时，他也就是见证了耶稣那无罪的本性。

即使是要为耶稣的死负上责任的那人，也认识到耶稣的无辜和敬虔。犹大卖主之后，知道主是公义无罪的，就极其懊悔，承认：“我卖了无辜之人的血是有罪了”(太二十七 3-4)。

使徒保罗也见证耶稣是无罪的：“神使那无罪的(耶稣)，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。”(林后五 21)夏里思(Murray Harris)解释这段经文说：

看来保罗的意思是说基督成为了赎罪祭，而不是说基督成为了罪人。无罪的基督完全承受了罪人的罪，包括罪所带来的罪疚以及可怕的恶果——与神隔绝。因此，保罗可以决断地说“神使那无罪的，替我们成为罪。”

保罗有关基督无罪的宣告，可以跟彼得(彼前二 22；引用赛五十三 9)、约翰

(约壹三 5),以及希伯来书作者(来四 15,七 26)的宣称相比。正如“神的义”是外加于我们身上的,同样地,基督完全承受了的罪也是外加于他身上的。他与罪毫无羁绊,他从没有犯罪的念头,也没有犯过罪。(Harris, 2C, vol. 10, 354)

希伯来书的作者也和应说:“因我们的大祭司(耶稣)并非不能体恤我们的软弱。他也会凡事受过试探,与我们一样,只是他没有犯罪。”(来四 15)新约学者休格思(Philip Hughes)特别清晰有力地带出这节经文的意思以及含义:

试探本身是中性的:一个人受试探,并不表示他有什么美德或是有罪。试探的正确含意是试验或证明:抵抗并胜过试探的,就是美德;屈服于试探之下的,就是罪。在每一方面,我们的大祭司所受的试探都跟我们一样。由始至终,他都一直受到试验:在旷野中,撒但引诱他只顾自己、接受众人的喝彩,以及贪图权力(太四 1及以下);他在客西马尼园中受试探,要退缩而不去经受摆在他面前的可怕磨难(太二十六 38及以下);被挂在十字架上忍受痛楚煎熬的时候,人们嘲弄他:“你如果是神的儿子,就从十字架上下来吧!”(太二十七 40及以下)……他在世的一生都不停要面对试验,因此,当十字架的阴影临近时,他谈到使徒的核心成员在他经历试探时一直与他同在(路二十二 28)。透过试探,他不独取得胜利,更能深切体恤我们的软弱,与此同时又表明:人的软弱让神有机会彰显他的大能,让他的恩典得胜(林后十二 9-10)。

只是他没有犯罪这几个字清楚表明,我们的大祭司不是仅仅通过那严峻的测试,而是完全胜过每一项试探。这一种资格背后所包含的意思非常重要。首先,如果耶稣抵受不住试探而跌倒,他自己也需要赎罪,那么,他就跟古代的大祭司一样,需要先为自己献祭赎罪(来七 27),并且跟他们一样,没有资格为他人成就永恒的救赎。其次,既是祭牲又是献祭者的他若被罪玷污了,就没有资格成为神无瑕疵、无玷污的羔羊,他献上的祭也不会被接纳(参约一 29;彼前一 19;弗五 2)。(Hugh, CEH, 172-73)

3B. 敌人的见证

与耶稣同钉十字架的其中一个犯人也证明他是无罪的。路加福音二十三章 41 节记载,这个犯人斥责另一个犯人,并说:“这个人没有做过一件不好的事。”

彼拉多也发现耶稣是无辜的。在审问过耶稣,并仔细考量过针对耶稣的指控后,彼拉多对宗教领袖以及众人说:“你们解这人到我这里,说他是诱惑百姓的。看哪,我也曾将你们告他的事,在你们面前审问他,并没有查出他什么罪来”(路二十三 14)。纵使愤怒的群众呼喊要钉死耶稣,彼拉多也大惑不解地问:“为什么呢?这人

做了什么恶事呢？我并没有查出他什么该死的罪来。”（路二十三 22）

站在耶稣的十架附近的罗马百夫长也宣称：“这真是个人！”（路二十三 47）

耶稣的仇敌经常找机会指控他犯错，但却从未成功过（可十四 55 - 56）。马可告诉我们四项类似的指控（可二 1——三 6）。

第一，耶稣的敌人因为他赦免了一个人的罪而指控他亵渎神。可是，如果耶稣是神，他就必然有权柄亦有能力赦免人的罪。

第二，耶稣与罪人、税吏、娼妓等“不洁”的人来往，令他的敌人大为震惊。许多宗教领袖都认为，义人应尽量避免与这类邪恶的人接触。耶稣在响应这项指控时指出，他是要来医治罪人的医生（可二 17）。

第三，敌人指摘耶稣的行径削弱了犹太教，因为他和他的门徒都不像法利赛人那样禁食。耶稣回答说，只要他一天与门徒同在，门徒就不用禁食；但在他离去以后，门徒就当禁食。

最后，敌挡耶稣的人设法找出他的把柄来，因为他违反了他们的传统，在安息日治病和拾取麦穗。可是，耶稣在抗辩时指出这些传统的谬误。耶稣无疑愿意顺服神的律法。但另一方面，他既是“安息日的主”，就宁可违反人的传统，因为这些传统其实误解了神的律法，破坏了它的本意。

1C. 历史的评价

2,000 年来，耶稣完美无瑕的生命吸引了不少男男女女。它抵受得住严格的审查，并且俘虏了来自不同背景、各种宗教传统的人的心。举例说，伊斯兰这个世界性宗教也视耶稣为无罪的。根据古兰经（Mary, V. 19），天使加百列来向马利亚报讯，告诉她，她的儿子耶稣将是“毫无瑕疵”的，也即是说：他是完全没有罪的。

教会历史学家沙夫向我们保证，基督是“圣人中之圣人”（Schaff, HCC, 107）。“世上从来没有一个这样善良的人。他不伤害任何人，也不利用任何人。他从不说不恰当的话，也从没有做过错事。”（Schaff, PC, 36 - 37）

“耶稣的生命给我们的第一印象是：身处于一个罪恶世界中的一个完美、无罪的生命。他——亦只有他——能带着童年时的纯洁无瑕度过少年时代，直至成年仍不受污染。因此，羔羊和鸽子最适合作为他的象征。”（Schaff, PC, 35）

“一言蔽之，就是这绝对的完美令他的品格超越所有人，并使他成为普遍定律中的唯一例外，道德历史中的一大神迹。”（Schaff, HCC, 107）“他是美德和圣洁理想标准的活生生的化身；无论是在神和在人的眼中，他都是一切纯洁、美善和崇高之物的至高典范。”（Schaff, PC, 44）

“这就是拿撒勒人耶稣：一个有肉体、有灵魂、有心灵的真人，却又是有别于所有人的；由幼嫩的童年至成熟的成年，都是一个独特而具独创性的人物，不间断地与神

连合为一，向人倾溢爱心，无罪无误，无辜而圣洁，投身于最崇高的目标，完全一致地教导和践行各样美德，并以高尚无比之死了结这纯洁的生命。除他以外，再没有另一个如斯完美的典范，把美善和圣洁表现得淋漓尽致。”(Schaff, PC, 73)

司徒德补充说：“这种彻底无私地服事神和服事人的态度，就是圣经所谓的爱。爱中没有一己的私欲。爱的本质就是自我牺牲。纵使最丑恶的人偶尔也会发出这种高尚的光芒，但耶稣的整个生命都发送着这种永不熄灭的灿烂光芒。耶稣之所以无罪，正因为他无私。这种无私的态度就是爱；而神就是爱。”(Stott, BC, 44 - 45)

学者史威伯(Wilbur Smith)指出：“耶稣的生命中最出类拔萃的特点，正是我们所有人都欠缺的，但同时我们全都承认，那是最无价之宝，它就是绝对的良善，或换句话说，是完全纯洁、真正的圣洁，套用在耶稣的身上就是：全然无罪。”(Smith, HYCH, 7)

要过无罪的生活并不容易，但耶稣却做到了。正如史威伯论到：“在邪恶腐败的世代中，这个在地上维持了1,500万分钟的生命——由他诞生后第一次张开双眼直至他在十架上断气为止，无论是私下或是公开的每一个思想、每一个行动、每一个目的、每一项工作，全都是神所悦纳的。我们的主从不需要认罪，因为他没有罪。”(Smith, HYCH, 8 - 9)

莱特(Thomas Wright)以敏锐的观察力评论耶稣那篇最著名、亦最为人传颂的讲章：“登山宝训是耶稣一生的写照。他以自己的行动写下每一个字。这篇讲章不过是把他的一生翻译成文字。”(Mead, ERQ, 60)

兰姆说：“耶稣活出最虔敬和圣洁的生命，只因为他是道成肉身的神。”(Ramm, PCE, 169)这一点非常重要，因为正如莫理斯所指，“如果藉着自己的独生子成为肉身的神也达不到他自己订下的圣洁标准，在这个宇宙间就再不能找到意义和救恩。”(Morris, BHA, 34)

然而，托马斯说得对，耶稣确实能完全达到神圣洁的标准：“他与他的天父之间没有丝毫阴影笼罩。他是无罪的……假如基督不是无罪的，他就显然不可能把人类从罪中救赎出来。”(Griffith Thomas, CIC, 17)

我们从沙夫的作品中读到：“一个人愈良善愈圣洁，就愈觉得自己需要宽恕，愈意识到自己距离圣洁的标准甚远。但与我们本性相同、受同样试探的耶稣，却从未向试探屈服；从不用为自己的思想言行而感到悔改；他从不需要宽恕、悔改或洗心革面；他从不会跟天父闹不和。他一生都不断地为了神的荣耀和同伴的永恒福祉而奉献自己。”(Schaff, HCC, 107)

钱宁(William Ellery Channing)说：“除了从耶稣基督身上绽放出来的卓越的道徳品格之外，我不知道世上还有其它真挚持久的美德。”(Mead, ERQ, 51)对神人耶稣

基督的一生，我们可以这么铿锵有力地作出总结。

2C. 世界知名的怀疑论者的见证

法国自然神论者卢梭(Jacques Rousseau)断言，“柏拉图描述他理想中的义人，是背负所有罪责却仍配称为至善者的人，他所描述的正是耶稣基督的特点。”(Schaff, PC, 134)

著名的哲学家兼教育学家米尔(John Stuart Mill)问：“在他的门徒或是归信者之中，谁能杜撰出耶稣口所出的教训，谁能凭空想象出福音书所展现的生命和品格呢？”(Schaff, PC, 145)答案当然是：没有人能够这样做。福音书中的耶稣正是历史中的耶稣。

爱默生(Ralph Waldo Emerson)感叹道：“耶稣是有史以来最完美的人。”(Mead, ERQ, 52)

历史学家莱基(William Lecky)指出：“他〔耶稣〕……不独是美德的至高模范，更是践行美德的最强推动力。”(Lecky, HEMAC, 8)

史威伯写道：

即使是史特劳斯(David Strauss)——这个最不遗余力地打击福音书中超自然元素的对手，他的作品比现代任何人的作品对基督教信仰的破坏都要大——即使是曾经猛烈、尖刻而严厉地批评并全面否定一切神迹的史特劳斯，在晚年的时候都不得不承认，耶稣是最完美的道德典范。“这基督……是真实存在的，不是神话人物；是彻彻底底的一个人，而不只是象征……他仍然是宗教的至高典范；心中若没有了他，就不可能做到完全敬虔。”(Smith, HYCH, 11)

兰姆总结说：“我们预期道成肉身的神是完全无罪的完人，这也正是我们在耶稣基督身上找到的特征。理论与事实是一致的。”(Ramm, PCE, 169)

4A. 如果神降世为人，他会以超自然的神迹表明他的临在是超自然的

1B. 圣经的见证

耶稣说：“你们去把所看见、所听见的事告诉约翰，就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。”(路七 22)耶稣的神迹展示了各种各样的大能：驾驭大自然的能力、医治疾病的能力、制服魔鬼的能力、创造的能力，以及克胜死亡的能力。他所行的神迹也应验了旧约的预言，表明他就是预言中的弥赛亚。

他行了许多超自然神迹,包括(Stott, BC, 500):

医治的神迹

麻风病人(太八 2-4;可一 40-45;路五 12-15)

瘫子(太九 2-8;可二 3-12;路五 18-26)

彼得的岳母(太八 14-17;可一 29-31)

大臣的儿子(约四 46-53)

长期病患者(约五 1-9)

一只手枯干的人(太十二 9-13;可三 1-6;路六 6-11)

耳聋舌结的人(可七 31-37)

伯赛大的瞎子(可八 22-25)、耶路撒冷的瞎子(约九)、瞎子巴底买(可十 46-52)

十个麻风病人(路十七 11-19)

马勒古被削去的耳朵(路二十二 47-51)

血漏(太九 20-22;可五 25-34;路八 43-48)

水肿(路十四 2-4)

有关大自然的神迹

在迦拿把水变酒(约二 1-11)

平静风浪(太八 23-27;可四 35-41;路八 22-25)

丰富的渔获(路五 1-11;约二十一 6)

倍增的食物:喂饱 5,000 人(太十四 15-21;可六 34-44;路九 11-17;约六 1-14)

喂饱 4,000 人(太十五 32-39;可八 1-9)

在海面行走(太十四 22-23;可六 45-52;约六 19)

鱼口得钱(太十七 24-27)

无花果树枯干(太二十一 18-22;可十一 12-14)

叫死人复活的神迹

睚鲁的女儿(太九 18-26;可五 35-43;路八 41-56)

寡妇的儿子(路七 11-15)

伯大尼的拉撒路(约十一 1-44)

2B. 评论耶稣的神迹

李德爾直截指出:“基督展示了他具有驾驭自然界的大能,那是唯独神——自然界之主——才拥有的大能。”(Little, KWhyB, 56)

沙夫指出,基督的神迹“跟骗子的把戏,以及虚构故事中那些荒唐无益的神迹截然不同。基督的神迹绝不虚饰、简单自若,不折不扣是基督所行的神迹。”(Schaff, HCC, 105)

循着这个方向,托马斯提到:“值得注意的是,其中一个在福音书中经常用以指到这些神迹的字,就是一个普通的用词:‘工作’(erga)。它们是他的生命自然结成的果子,表达出他的所是。”(Thomas, CIC, 50)托马斯又补充说:“简言之,问题是这样的:假定他是一个超乎自然的人,那些超自然的作为跟他的生命又是否协调一致呢?他工作的性质、所带来的善行、突破环境限制的能力、在他的事工中神迹相对地占较次要的位置,以及他经常强调属灵的关系才是最主要的——这一切都跟这位既奇妙又超乎常人的耶稣完全一致。”(Thomas, CIC, 54)

沙夫也认同这个评价:“他所有的神迹都自然地将其人彰显出来,所以,他泰然自若地施行神迹,就像我们做日常的工作一样。”(Schaff, PC, 76 - 77)“他所行的神迹一概都是发自最纯净的动机,目的是让神得荣耀,叫人得益;它们是表彰爱与怜悯的神迹,充满启发性且意味深长,跟他的品格和使命完全一致。”(Schaff, PC, 91)

蔡斯(F. H. Chase)指出:

在福音书中,主施行神迹的动机和范围一直不变。这些神迹散布在福音书各处,但当我们把它们联结起来的时候,就会发现它们意外地一致。它们加起来就构成了我们的主作为救世主所要做的工作,更新人这个复合生物的每一项元素,恢复物质的正常规律。福音书把这些神迹记录下来,主要的目的不是要提升他的地位和能力。假如它们只是由敬虔的脑袋发明出来的,要藉着这些故事彰显他的伟大和荣耀,它们就不可能是那么一致,却又那么低调。(Rice, IJG, 404)

格拉维写道:“这些神迹跟耶稣的品格和意识完全协调;它们不是外在的印证,而是赐给耶稣——神的爱子、怜悯世人的兄长——的内在要素,为要把天父的爱、怜悯和恩慈启示出来。”(Rice, IJG, 51 - 52)

托马斯总结:“今天,对我们来说,基督其人就是最大的神迹,正确的思路应是由基督论到神迹,而不是由神迹论到基督。”(Thomas, CIC, 49)

3B. 早期犹太文献的见证

史涛弗在《耶稣与他的故事》(Jesus and His Story)一书中写道:“我们在犹太人的律法书和历史书中找到许多耶稣行神迹的记载。主后 95 年间,吕大的以利以谢便许尔堪(Eliezer ben Hyrcanus)拉比谈及耶稣的魔法。”(Stauffer, JHS, 9)“约在同一时期(主后 95 - 110 年),我们找到对耶稣的惯性谴责:‘耶稣行法术,引导以色列人走

迷’”(Sanhedrin 43a)。(Stauffer, JHS, 10)“约 110 年,我们听闻在巴勒斯坦的犹太人中间引发了争议,争议的核心问题是应否准许人以耶稣的名行医……这样说来,以耶稣的名施行医治的神迹正暗示,耶稣自己也曾施行这等神迹。”(Stauffer, JHS, 10)

我们也有一个间接的例证,出自主后 361 至 363 年的罗马皇帝叛道者犹利安 (Julian the Apostate)。他是古代基督教的敌对者之中最具天赋的人之一。在他针对基督教的作品之中,他指出:“耶稣……至今已被纪念近 300 年之久。他在有生之年没有做过什么配得名声的事,除非有人认为在伯赛大和伯大尼等乡村医治瘸子和瞎子、赶逐污鬼是什么伟大的作为。”(Schaff, PC, 133)犹利安就是这样不经意地见证了基督有行神迹的大能。

4B. 堵住批评者的口

兰姆写道:“如果神迹是能够被感官所接收的话,它们就能够成为证据。如果有人能恰当地举出它们为证的话,那么,这些被记录下来的证供就如目击证人所作的证供一样可靠。”(Ramm, PCE, 140)这当然也能应用在耶稣的神迹之上,因为这些神迹是公开施行的,所以也公开接受任何人仔细审查,包括怀疑论者在内。

以耶稣叫拉撒路复活这个圣经记载为例,兰姆论到:“如果约翰的确亲眼看见耶稣叫拉撒路复活,他又在记忆犹新之时忠实地把这件事记录下来,那么,就证据而论,它就可算是我们亲眼目击事情的经过一样。”(Ramm, PCE, 140 - 41)

同样值得注意的是,敌挡基督的人也不否认拉撒路复活的神迹,相反,他们企图杀害耶稣,以免有更多人相信他(约十一 48)。

因此,与耶稣同时代的人,包括他的敌人在内,也见证他有能力行神迹。

然而,他的敌人认为是撒但赋予他这种能力,但他的朋友则明白那是来自神的大能(太十二 24)。面对这样的指控,耶稣回答说:“凡一国自相纷争,就成为荒场;一城一家自相纷争,必站立不住;若撒但赶逐撒但,就是自相纷争,他的国怎能站得住呢?”(太十二 25 - 26)

根据手上的证据和见证,我们明白,我们不能单单因为异教的神迹故事是言过其实和迷信的,就漠视福音书中的神迹。有些神迹是蒙混过关的,但这并不表示所有神迹都是骗局。

我们也不能既否定耶稣的神迹,又仍然坚持基督教的本质保持不变。正如鲁益师(C. S. Lewis)清楚指出:“我认为,即使你删去了神迹奇事,仍不损印度教的本质,伊斯兰教的情况亦一样;但对于基督教却万不能这样做。因为基督教所关乎的,刚好是一个伟大的神迹。一个自然论的基督教,正正失去了基督教的特质。”(Lewis, M, 83)

对于基督教而言,神迹并不是可有可无的添加剂。兰姆说得对:“在非基督宗教里,信徒之所以相信神迹,是因为他们经已信奉了那个宗教;但在合乎圣经的宗教里,神迹则是建立真宗教的其中一项要素。这分别极为重要。以色列就是因着一连串神迹而得以立国,律法乃是在众多奇事的簇拥下颁布,许多先知都是因为有行神迹的能力而得以确认为神的代言人。耶稣来不独是为了传道,更是为了施行神迹;使徒亦不时行奇事。这个信仰在各方面都得到神迹佐证。”(Ramm, PCE, 142 - 43)

因此,正如布卢德(John A. Broadus)指出,我们必须“接受福音书的每一项记载……如果拿撒勒人耶稣没有行超自然的奇事,他就是多次说谎。他的教训若不是胜过所有人的教训,他的品格要不是无懈可击……他要不是能行神迹,就是说谎。”(Broadus, JN, 72)格拉维也同意:“基督身为神的儿子,要成为人类的救主,但竟然不能施行神迹,这比起在福音书中呈现出来、前后一致的耶稣,更难以理解、难以令人信服。”(Gravie, HCA, 73)

耶稣能够行神迹,是因为神的大能降临在他的儿子耶稣身上。

5A. 如果神降世为人,他会活出史上最完美的生命

1B. 他的朋友怎样说

“无论从哪一方面看,耶稣都真真正正是个人,亦不仅是凡人。”(Scott, JMSH, 27)

费百恩(A. M. Fairbairn)在《基督教哲学》(*Philosophy of the Christian Religion*)一书中写道:“简言之,耶稣就是神透过人在时间的限制下彰显出来。这本身已是一个非凡的构思,更不寻常的是,它藉着令人惊叹的方式在人类的历史中体现出来。它是史上最崇高的意念。”(Fairbairn, PCR, 326)

“他的生命是圣洁的;他的话就是真理;他的一生把真理具体地表现出来。从来没有一个人像拿撒勒人耶稣那样真实、那么真诚。”(Thomas, CIC, 11)

巴勒(Frank Ballard)引述侯斯拉(Hausrath)的话说:“在人类的历史上,从来没有一个人是那么高尚,不受短暂而狭隘的俗世事物缠累,拥有那么高远而宏大的目标。”(Ballard, MU, 252)

杨约翰(John Young)在《历史中的基督》(*Christ of History*)里问:“在众人之中,为何唯独是他的属灵生命能达至完全的阶段?神在某个时间给予某人敬虔的心和美好的品德,他也能在另一个时间、另一个人身上成就同样的事。假如耶稣不过是凡人,神就会在不同的时代同样兴起许多这类活生生的圣贤典范,去纠正、指教及唤醒

世人。但他并没有这样做。”(Young, Ch, 243)

辛卡基(Carnegie Simpson)写道：

我们不会把他跟其他人放在同一个类别之中，这是我们的自然反应。当我们在一份以孔子为首、以歌德结尾的名单中发现他的名字时，我们就会感到那是一种冒犯——不是因为它有违正统信仰，而只是因为这做法是不合宜的。耶稣并不是芸芸世界伟人中之一。你可以把亚历山大大帝、查理大帝和拿破仑相提并论……耶稣却是与别不同的。他不是什么大帝或伟人，他是那唯一的一位。他就是耶稣。人不能再加添什么……他不是我们所能分析的对象。他混淆了我们对人性所认识的一切标准，叫我们一切的判断都落空；他使我们心生敬畏。蓝勃(Charles Lamb)曾说……“如果莎士比亚进入这房间，我们全都应该站起来欢迎他，但如果进来的是那一位〔耶稣〕，我们就全都应该俯伏，吻他的衣裳边缝。”(援引于 Stott, BC, 36)

托马士指出：“为了人的缘故，他〔耶稣〕代表神在某一个时间明确地介入历史之中，我们所依靠的也是这个伟大的神迹——基督本人。”(Thomas, CIC, 53)“他拥有一切美德，这是他与别不同之处；人所渴慕的一切品德，没有一项不能在他身上找到，这样说也绝非言过其实。”(Thomas, CIC, 11)

沙夫评论道：

他的热诚永不会沦落为激情；他的坚贞也不会沦落为顽固；良善不会沦落为软弱；体恤人的心肠不会沦落为软心肠。他超脱俗世，但并非冷漠离群；拥有尊严，但不傲慢，也不自以为是；他的爱汹涌澎湃，却能恰到好处地表现出来；他克己忘我，却不孤僻自怜；节制，但待人却不苛刻。他既有小孩子的纯洁无瑕，亦有成年人的能力；既忠心事奉神，亦从未停止为人谋福祉；既爱罪人，亦绝不向罪妥协；既有不可侵犯的尊严，亦具备令人动容的谦卑之心；既有无畏的勇气，亦机智谨慎；既刚毅而绝不让步，亦温和良善。(Schaff, PC, 63)

犹太学者克士拿(Klausner)说：“耶稣是最典型的犹太人，甚至比希列(Hillel)更犹太化。”(Klausner, YH, 1249)

“普遍的人都承认……基督所教导的道德体系是最纯净、最崇高的，它把古代最聪慧的智者所提出的道德戒律和准则，都摒弃到阴暗的角落里去。”(Schaff, PC, 44)

派克(Joseph Parker)在《注目看神》(Ecce Deus)中写道：“唯独是基督，才能把基督表明出来。”(Martin, CC, 57)

赫德(Johann Gottfried Von Herder)宣称：“耶稣基督把最理想的人类楷模，以最高尚和最完美的方式体现出来。”(Mead, ERQ, 53)

罗志艾(G. A. Ross)甚至声称：

我们有没有想过，在两性的典范之中，耶稣所占的位置是多么独特呢？没有人敢无礼地指耶稣是无性别的，然而，从品格方面看，他确实是超脱两性的，甚至可说是介乎两性之间——他全面的人性简直就是一个仓库，当中收藏了两性的所有理想典范。无论男女，都不难在他身上找到其理想的楷模。男性的刚毅、正气和智能等种种特质，女性的感性、纯洁和洞察力强等种种特质，都可以在基督里找到，而且，这些截然不同的美德却能集中在同一个人身上，这是难以发生在我们身上的。(Ross, UJ, 23)

葛瑞格(W. R. Gregg)肯定，“耶稣具有难得的天赋本质，那就是无可媲美的纯洁与绝对的和谐。他的心灵和道德特性带来了一幅清晰的图画，几近提升至预言的层次。”(Ballard, MU, 152)

拿破仑曾说：“我对人类非常熟悉，我可以告诉你，耶稣基督不是凡人。任何人都无法跟他相比。亚历山大、凯撒、查理曼，还有我都曾建立帝国。但是，我们的天赋才情是建基于什么之上？就是建基于武力之上。耶稣基督却把他的帝国建基于爱之上；即使是这一刻，也有数以百万计的人愿意为他牺牲。”(Mead, ERQ, 56)

帕狄奥(Theodore Parker)是著名的神体一位论者，他也坦承“基督把最高尚的原则以及最神圣的做法结合起来，因此，他不独实践了先知和圣贤的梦想，更超脱了所有来自他的时代、他的国民或任何教派的偏见，并赐下如明光般美丽、如天国般崇高、如神般真确的教导。这个人类的太阳——耶稣——高照了18个世纪，有谁、有哪一个教派能掌握他的心思、领会他做事的方法，并且把它完全应用到生命中？”(Ballard, MU, 252)

耶稣的影响力无远弗届，在他的影响之下，绝大多数人不是站在他那一方，就是与他为敌。虽然许多人都表现得满不在乎，但中立其实是一个不合理的立场。

在古兰经中(Al-Imran, V. 45)，耶稣被誉为“今世及来世最伟大的人物。”

巴斯噶(Pascal)问道：“是谁告诉福音书的作者，一个完美的英雄拥有什么品德，以致他们能把这些品德在耶稣基督的身上描绘得淋漓尽致呢？”(Wolff, SMIJCU, 29)

巴勒在《不信者的神迹》(*The Miracles of Unbelief*)中引述钱宁的话说：“我不晓得还有什么能够加增耶稣配得的赞叹、崇敬和爱。”(Ballard, MU, 252)

兰姆写道：“神人耶稣基督是世上最伟大的人物，因此，他的影响力也远远超越世上所有人。”(Ballard, MU, 173)

能以最简洁扼要的方式概括这一切见解的，或许就是布菲利(Phillips Brooks)：“耶稣基督是屈尊俯就的神，同时又是被高举的人。”(Mead, ERQ, 56)

2B. 他的敌对者怎样说

历史学家沙夫说：“歌德是另一个瞩目的天才，性格截然不同，但毫无疑问对宗教同样存有偏颇的心。他在晚年回顾广阔的历史领域时，也不得不承认，‘如果神曾经在地上显现，他就必定是在基督身上彰显自己。’他又承认，‘人的脑袋无论在其它各方面怎样进步，都不能够超越从福音书中迸发出来的基督教的道德文化。”(Schaff, HCC, 110)

“我认为福音书是百分百真实的，因为它们发放出来的耀眼光辉是从耶稣基督而来的，那是从未在世上彰显过的神圣的光辉。”(Ballard, MU, 251)

知名的历史学家魏尔士(H. G. Wells)为耶稣基督写了一篇精彩的见证：

对门徒来说，他实在难以捉摸了。所有富贵昌盛的人都感到莫名的恐惧，被他的教训弄至头昏脑涨；只要看看他所说的话，就不会对这种情况感到奇怪。祭司、领袖和财主或许比他的门徒更加了解他。他把他们以公谋私的事都挖出来，暴露在宗教生命的光中。他像是一个可怕的道德猎人，把一直住在舒适地洞中的人拖出来。他的国度发出令人目眩的光辉，在这光辉的映照下，没有私人财产，没有特权，没有傲慢自负，没有等级之分；没有欲求，也没有报偿，只有爱。怪不得人会目眩眼瞎，高呼打倒他。即使是他的门徒也高声呼喊，因为连他们也要受这光照。怪不得祭司明白到他们并没有选择：若不牺牲他，他们就必丧权。怪不得罗马士兵在面对他们难以理解、动摇他们一切准则的事情时，会大感诧异，只好以疯狂的笑声来掩饰，为他戴上荆冠、穿上紫袍，嘲弄他。因为认真地接受耶稣，就等于要展开一种陌生而难以安稳的生活，要戒掉旧有的习惯，节制自己的冲动，体验一种难以置信的快乐……

怪不得直到今日，我们狭隘的心仍然容不下这加利利人。(Wells, OH, 535 - 36)

被问及谁在历史上留下最恒久的痕迹时，魏尔士回答道，若按历史的标准来判断一个人的重要性，“能通过这测试的，首推耶稣。”(Ramm, PCE, 163)

雷南(Ernest Renan)断言：“无论未来有什么奇人异士，谁都无法超越耶稣。”(Ross, UJ, 146)

卡莱(Thomas Carlyle)指耶稣是“我们最神圣的表征；他的高深是人无法测度的。这个表征是常在的、无穷尽的；人会一再探求查问他有多重要，答案亦会一再显明出来。”(Schaff, PC, 139)

卢梭问道：“福音书记载的那一位岂止是凡人一名呢？他的举止是多么温文、纯正！他的教训是何等感人肺腑！他的格言是多么隽永！他的话是何等睿智！他多

么从容自若地回答提问,又多么巧妙而合理地驳倒众人!不错,如果苏格拉底的一生把哲学家体现出来,那么,耶稣基督的一生就把神表明出来。”(Ballard, MU, 251)

6A. 如果神降世为人,他将发出史上最伟大的教训

1B. 新约的记载

耶稣指着他的话说:“天地要废去,我的话却不能废去。”(路二十一 33)

听他说话的群众往往“很希奇他的教训”(路四 32)。即使是圣殿的差役也惊叹:“从来没有像他这样说话的!”(约七 46)

2B. 最伟大的教训

罗曼尼(G. J. Romanes)写道:

当我们想到有那么大量的记载谈及他的教训时,就会发现他的话真的不可能废去,不可能变得不合时宜……试就这方面把耶稣基督与其他古代思想家作一比较。柏拉图是比耶稣早大约 400 年的人,在哲学思想方面远超越他;但在这方面,他也不能与耶稣相比。读读《对话录》(*Dialogues*)便知道,它跟福音书有多大分别,在它里面找到各种各样的错误。从理性的角度看,这些错误可说是十分荒谬;从道德的角度看,当中的教训更是匪夷所思。然而,在没有所谓启示的帮助下,柏拉图的教训还是被公认为人类对灵生命的最高层次的理解。(Ross, UJ, 157)

派克指出:“读过柏拉图、苏格拉底或亚里士多德的学说后,我们感受到他们的教训和基督的教训之间的差别,就是探求和启示之间的差别。”(Mead, ERQ, 57)

“2,000 年以来,他(耶稣)一直是世界之光,他的话亦从未被废去。”(Morris, BHA, 28)

霍尔特(F. J. A. Hort)说:“他的话毫无疑问就是他的一部分;如果视他的话为神谕或视他为先知,那么它们就不过是真理的抽象陈述,毫无意义可言。要是把他从各个句子中抽去,不再成为它们的首要(姑且不说是终极)主语,它们随即分崩离析。”(Hort, WTL, 207)

“然而,耶稣的言行是绝对一致的,我们也相信那些确实出自他口中的话把他本人如实地反映出来。当耶稣使用‘我’这个代名词(‘我告诉你们’;‘我实实在在地告诉你们’),他是以个人的忠诚作为保证。要是他的言行具备弥赛亚的特质,那是因

为他刻意这样做,这表示他着眼于自己的弥赛亚身份。”(Gruenler, JPKG, 97)

“基督的话之所以具有永恒的价值,是因为他就是基督;他的话之所以永存不朽,是因为他本身就是永存不朽。”(Thomas, CIC, 44)

套用兰姆的话说:

按统计数字而言,福音书是最伟大的文学作品。许多人读过它,许多作者引述过它,许多艺术作品和音乐作品都是取材于它,它又被翻译成为多国语言;这是无论在任何地方、任何时间,由任何人所写的作品都比不上的。可是,基督的教训不是因为统计数字上压倒其它作品而成为伟大的教训;相反,有更多的人读它们、引述它们、喜爱它们、相信它们、翻译它们,是因为它们是史上最伟大的教训。那么,其伟大之处何在呢?就是能清晰透澈、明确而决断地解答在人们心中跃动不息的最大难题——神是谁?他爱我吗?我要怎样做才能讨他喜悦呢?他怎样看我的罪?我怎样才能得着赦免?我死后要往哪里去?我要怎样对待他人?没有别的教训能媲美耶稣的教训,因为没有别的人能像耶稣那样解答这些基本而重要的问题。这些教训和答案只有神才能够提出;我们当然不会为这些教训怎会出自耶稣的口而大惑不解,因为我们相信耶稣是神。(Ramm, PCE, 170-71)

“说话的人在发出这庄严的话时,似乎是前所未有地孤立;这话也似乎不大可能应验。可是,当我们回望以往的历史,就会明白这话怎样得以成就。他的话逐渐变成律法,逐渐变成教义,逐渐变成箴言,逐渐变成安慰的言语,但却从未‘被废去’。有哪个教师胆敢宣称自己的话能存到永恒?”(Maclean, CBS, 149)

“人类的学说体系出现了,又渐渐烟没;王国和帝国兴起了,又渐渐衰落;只有基督永远是‘道路、真理、生命’。”(Schaff, HCC, 111)

基督的教训在各方面都是完整无缺的,由调节思想到掌控意志,都包括在内。托马士因此而指出,基督的信息是“永不枯竭”的,每一个世代都会发现,基督的教训是历久常新、激动人心的。(Thomas, CIC, 36)

郝布金(Mark Hopkins)断言:“没有哪一个社会的改革,堪与由耶稣基督的话引发出来的革命相比。”(Mead, ERQ, 53)

皮克(W. S. Peake)完全同意:

有人说:“耶稣所说的每一句话,在他以前已经有人说过。”假设那是真的,又怎样?原创性可能值得赞许,也可能不值得。要是那个真理已经被提说出来,值得赞许的是:把它重复一遍,然后给予它新的解释、把它运用得更淋漓尽致。但是我们还要考虑其它因素。没有哪个教师能把自己的理论体系中那些

无价值、短暂而错谬的东西清除得那么彻底;也没有人能选取永恒和普世性的理念,把它们结合在一个教训之中,又令一切重要的真理彼此协调。这些与基督的教导相似之处,都不过是在各处拼凑而成;为什么没有一个教师能提出堪与基督相比的教训呢?整体来说,耶稣所教导的真理,这些教师亦各自提出过,但为什么在他们的教导中却掺杂了大量无价值而荒谬的理论呢?一个没有受过特别训练的木匠,未接触过希腊的文化和学说,同胞之中的教师又是如此心胸狭隘、刻薄偏执、迂腐而死守规条,他怎会成为世上最卓越的宗教教师、历史上最重要的人物呢?(Peake, CNT, 226-27)

托马斯总结:

虽然没有受过律法师的正式训练,他却毫不胆怯或害羞,也从不犹疑什么才是真理。无论是在什么情况下,他都勇于发言,不计较自己要承受什么后果,也不在乎听众的反应,只在乎要传讲真理及天父的信息。他的教训所蕴藏的大能叫人动容:“他的话里有权柄”(路四 32)。他的说话把他所拥有的属灵能力表露无遗,听众也被他的话所震慑。因此,即使他在人心中留下独特的印象,我们也不会感到诧异:“从来没有像他这样说话的。”(约七 46)他简朴而慑人的教训既具深度,又蕴含真理,直截且适用在所有人身上;这种种特质都令听众留下深刻印象,令他们相信眼前这位老师是独一无二的。福音书以大部分的篇幅记载他的教训,这位教师本人亦发挥了深远的影响,以致多年后那称为“外邦人的使徒”的保罗在回忆往事的时候亦说:“当纪念主耶稣的话”(徒二十 35)。自从基督以及门徒的时代开始,他的教训在每一个世代都留下了同样的印象。若要以基督教的核心这个角度来全面研究耶稣,就不得不加倍留意他的教导。(Thomas, CIC, 32)

7A. 如果神降世为人,他会产生深远而广泛的影响

诚然,耶稣基督的品格为世人带来深远的影响,即使过了 2,000 年,这影响力犹未减退。每一天都有人因为耶稣而经历翻天覆地的改变。

伟大的历史学家赖德烈说:“随着时间过去,愈来愈多证据显示,耶稣是世上最具影响力的人。而这影响力仍继续不断增加。”(Latourette, AHR, 272)

沙夫补充说:

这拿撒勒人耶稣,没有金钱也没有武器,他所征服的却比亚历山大、凯撒大帝、穆罕默德和拿破仑的还多;没有渊博的学识,他对人和对神的洞见却比所有

哲学家和学者加起来的还深邃；没有到过学院受雄辩术的训练，他所说的生命之道却是前无古人后无来者，所产生的影响力更是演说家或诗人望尘莫及的；他没有动过笔，但他所驱动的笔杆却比古往今来一整批伟人所驱动的还多，为更多讲章、演说、讨论、学术著作、艺术创作及赞美诗歌提供题材。

“今天，耶稣对人类的影响力跟他在世时一样强大。”(Scott, JMSH, 29)

“(耶稣的)事工只维持了三年时间，可是，宗教历史最深邃的意义都浓缩在这三年里。没有一个伟人的生命是如此短促、如此安详、如此谦和，远离世间的喧闹与纷扰；没有一个伟人在生命结束之后，仍能激发人对他怀有那么广泛和深远的兴趣。”(Schaff, HCC, 103)

托马士写道：

耶稣基督在离开这世界时告诉他的门徒，在他离去之后，他们要做的工作比他所做的更伟大；基督教的历史证明了这句话是对的。信徒做了更大的工作——这工作直到今天仍然继续不断。耶稣基督今天所做的工作比他在世时所做的工作更加奇妙：救赎灵魂、改变生命、转化人的性情、提升理想的典范、驱动慈惠事业，并且引发出人类生命中最美善、最真挚、最高尚的情操……因此，我们足以视基督多个世纪以来的影响力为其中一个最有力、最直接和最明显的证据，证明基督教就等于基督，基督就是一切的肇因。我们不可能单纯地把这个问题视为一个历史性的问题，因为它今天也在各方面触及我们的生命。(Thomas, CIC, 121)

怀疑论者莱基在《自奥古斯都至查理曼大帝时代的欧洲道德史》(*History of European Morals from Augustus to Charlemagne*)中指出：

柏拉图派鼓励人仿效神；斯多亚派呼吁人遵循理智；基督徒劝勉人接受基督的爱。后期的斯多亚派往往把他们对卓越的看法集结在一个完美的圣贤身上，伊比德图(Epictetus)甚至吩咐他的门生幻想某个超卓的人物常在他们的身旁。可是，斯多亚派的理想典范终究只是一个仿效的典型，它所引发的景仰之心不可能深化成为爱慕之情。只有基督教才能向世人呈现一个理想的人物，纵使经历了18个世纪的变迁，仍一直以澎湃的爱感动人心，一直显示自己有能力影响各个世代、各个民族、各种性情以及各种景况；一直以来，这人物不但是美德的最高典范，更是最强的催化剂，推动人实践美德；他的影响深远，可以说这短短三年事迹的简单记载为人类所带来的复兴和抚慰，远超乎哲学家一切学术研究以及道德学家一切劝勉所能带来的影响。这其实是基督徒生命的泉源，不断涌流出最美善和最纯净的品德。纵使教会落在一切罪恶和失败之中、受逼

迫、被滥权的神职人员和狂热分子损害，它仍旧保存了其创始者的特性和典范，这就是不断带来复兴的关键。(Lecky, HEMAC, 8)

托马斯惊叹：“他是今天世上最具影响力的人。有人曾说，有第五卷福音书的出现——当中记录了耶稣基督在各国各民的心中 and 生命中所成就的工作。”(Thomas, CIC, 117)

拿破仑说：

唯独基督能够成功地把人心提升到那不可见的境界，完全不受时间和空间的限制。耶稣基督跨越 1,800 年的鸿沟，提出一个难以达到的要求。他所要求的，也是哲学家向他的朋友所求的，或是父亲向自己的儿女所求的，新娘向她的配偶所求的，人向他的兄弟所求的；但他们往往都是空手而回。他所要求的，是人摆上他的心；他将完全把它据为己有；他要求人毫无条件地献上它，他的要求马上就得着响应。那已经奉献给他的心所拥有的权柄和才能，也随之归并入基督的帝国内。凡是真心相信他的，都经历到对他那种超乎自然的爱。这个现象是无法解释的，远非人所能想象的。即使是时间这个无坚不摧的破坏者，也不能磨蚀它的力量，或是限制它。(Ballard, MU, 265)

拿破仑又说：“我承认，基督的存在是一个奥秘；但这奥秘刚好切合人的需求——否定它，整个世界就变成一个解不开的谜团；相信它，我们人类的历史就得到满意的解释。”(Mead, ERQ, 56)

我们不能“忽视，……自基督的时代以来，虽然人类的思想不断进步，但世界却没有得着半个新的道德准则。”(Hunter, WWJ, 35)

古伦勒(R. G. Gruenler)说：“教会所宣讲的信息就是：耶稣与世界息息相关。无论在什么地方、什么时间宣讲耶稣，听见的人都会体验到他的具体实在、他的人性，以及神的同在。”(Hort, WTL, 25)

别的宗教对于本分、机会甚至是爱，都有自己的一套道德标准；但无论是在真实的体验，或是在吸引力，或是在权能方面，它们都不能与基督的那一套相比。基督的信息的独特之处，在于它的普遍适用性。它适用于所有人身上，不论老幼；它不只是适用于它原初宣讲的时代，更适用于各个世代。原因是，它所着重的是对神对人的三重态度——悔改、信任和爱，就是这三重态度造就了别的宗教或道德理论无法达至的普遍适用性。(Thomas, CIC, 35)

“在 19 个世纪的历史之中，最美妙绝伦和令人惊叹的事情，就是他的生命对基督教会的所有信徒所产生的影响力。”(Thomas, CIC, 104)

“诚然，还有别的宗教拥有数以百万计的追随者，但同样真确的是，教会的存在

和发展在历史上是独一无二的,更不消说基督教吸引了最渊博的思想家跟随它,人类不断提升的知识洪流亦未能阻挡它。”(Thomas, CIC, 103)

费百恩曾说:“在基督教的历史中,最值得注意的一点就是,他的工作一直没有停止过,而且他的工作到处皆可见。他一直是那永恒而有效的要素,促使教会延展和进步。不论教会以哪种形态、在哪个时代,透过哪种宗派的方式存在,令教会团结的那个原则都是:完全效忠于他。”(Fairbairn, CMT, 380)

班克劳夫(George Bancroft)断言:“我发现在每一页现代历史上,都写着耶稣基督的名字。”(Mead, ERQ, 50)

即使史特劳斯也不得不承认,经过了差不多2,000年,“他(耶稣)仍然是宗教的至高典范;心中若没有了他,就不可能做到完全敬虔。”(Schaff, PC, 142)

钱宁这样说:“历史上的圣贤和英雄都慢慢离我们远去,记载他们的历史篇幅也愈缩愈窄。可是,时间对耶稣基督的名字和言行却没有丝毫影响。”(Mead, ERQ, 51)

以下两段说话是引述自雷南的:“耶稣是史上最伟大的宗教领袖。他的美历久不衰,他的王权永无穷尽。无论从哪一方面看,耶稣都是独一无二的,没有任何人堪与他相比。”(Mead, ERQ, 57)“没有了基督,就无法理解历史。”(Mead, ERQ, 57)

兰姆总括道:“一个加利利的木匠竟然自称为世界之光,而过了这么多个世纪后,他的这个身份仍然受到肯定;对于这一点,最合理的解释就是:他的确是神。”(Ramm, PCE, 177)

在一篇刊登于《生活》(Life)杂志中的文章里,白崔克(George Buttrick)写道:“耶稣赋予历史一个新开始。无论是在什么地方,他都仿如返回家中:每个地方的人都认为他的面容是最美的——像神的面容那么美。世界各地都记念他出生的日子;他的死更叫每一个城市都在天际竖立起十字架。”(Mead, ERQ, 51)

“一个孤独的生命”这篇著名的文章写道:

他(耶稣)出生于一条寂寂无名的乡村,是一个农妇的孩子。他在另一条村庄长大,并且在一所木制品工场中工作,直至30岁那年。之后三年,他巡回各地,四处传道。他没有著书立说,没有一官半职。他没有自己的家庭,也没有安定的居所。他没有上大学。他没有到访过什么大城市,亦从没涉足距离出生地200里以外之处。一般人视为伟大的作为,他一件也没做过。他没有获得一纸证书,只以自己为证。……当公众的舆论一致针对他时,他只是一个年轻人。他的伙伴逃跑了,其中一人更否认自己认识他。他被交在敌人的手里,接受审讯,受尽羞辱。他被钉在十字架上,左右两边各钉了一个强盗。在他奄奄一息时,行刑的人拈阉分他的衣服——那是他在世上唯一的财产。在他死后,一个

朋友出于怜悯而把他的身体安放在自己的墓穴里。

19个世纪过去了，今天他是人类心目中最重要的人物，也是迈步向前的队伍的领袖。所有曾出征的军队，所有曾出航的海军舰队，所有聚集商议政事的国会，所有主治的君王，对世人生命的影响力加起来都及不上这个孤单的生命；我这样说也未能道尽他的影响力。——佚名

“无可比拟的基督”是另一篇刻画生动的文章：

1,900多年之前，有一个人以违反自然定律的方式出生。这人生活贫困，出身卑微。他没有游历各地，一生之中只有一次踏足祖国的边境以外，那就是他幼年时逃避追捕的时候。

他既没有财富，亦没有权势。他的亲属都不是什么达官显贵，他也没有受过训练或正式的教育。在婴孩的时期，他令一个王大惊失措；在童年的时期，他令学识渊博的教师也大惑不解；在成年的时期，他曾驾驭大自然，走在波涛之上仍如履平地，又拥着大海睡觉。他医治了許多人，但他既不用药，也不收诊金。

他没有写过一本书，但有关他的书籍，数量却多至即使全国所有图书馆加起来也容不下。他没有写过一首歌，但他却成为无数诗歌的主题，数量比所有作曲家的作品加起来还要多。

他没有创办过一所大学，但所有学校的学生数目加起来，也不及他的学生人数多。

他未曾率领过军队，也没有招募过士兵，更没有发过一枚子弹；但从来没有一个领袖拥有那么多的志愿军，听从他的命令，不费一枚子弹便叫更多的叛军缴械投降。

他未曾当过精神病医师，但他所治愈的破碎心灵，却比世界各地的医师还要多。每个星期，商业社会的巨轮都要停止转动一天，好叫众信徒都能聚集一处敬拜他。

昔日希腊和罗马那些自豪的政治家，他们的名字出现片时便消失了；昔日的科学家、哲学家和神学家，他们的名字也是出现了片时又消失；唯独这人的名字愈来愈为人称道。虽然现今的世代与他被钉十字架的时候相距了1,900年之久，但他仍然活着。希律也不能摧毁他，坟墓也无法困住他。

他站在天堂荣耀的最高顶峰，神宣告他就是永活的基督，天使也和应，圣徒亦敬拜他，魔鬼却惧怕他——我们个人的主和救主。——佚名

8A. 如果神降世为人,他将满足人类干渴的心灵

“饥渴慕义的人有福了!因为他们必得饱足。”(太五 6)

“人若渴了,可以到我这里来喝。”(约七 37)

“人若喝我所赐的水就永远不渴。”(约四 14)

“我留下平安给你们,我将我的平安赐给你们。我所赐的,不像世人所赐的。你们心里不要忧愁,也不要胆怯。”(约十四 27)

“我就是生命的粮,到我这里来的,必定不饿;信我的,永远不渴。”(约六 35)

“凡劳苦担重担的人可以到我这里来,我就使你们得安息。”(太十一 28)

“我来了,是要叫羊得生命,并且得的更丰盛。”(约十 10)

劳克(Otto Rauk)在《心理学以外》(*Beyond Psychology*)一书中说:“人需要跟比自己更大的存有接触。”

各大宗教正好表明人类的这种渴求。墨西哥的金字塔以及印度的神庙都是人类追求属灵满足的例子。

马克吐温(Mark Twain)曾这样论及人类的空虚感:“人自出娘胎到步入坟墓,都未曾做过一项真正要紧的事,除了一件以外,那就是保持自己的心灵平安——为自己寻找属灵的慰藉。”

历史学家费雪(Fisher)谈到:“心灵发出呼喊,却未得到世界响应。”

阿奎那(Thomas Aquinas)感叹道:“心灵不止息地渴求快乐,但这渴求唯有神才能满足。”

“就像历世历代一样,今天有数以千百万计的人仍见证着,基督教在帮助他们战胜罪恶的时候所发出的大能和荣光。这些见证经得起考验,并帮助一切愿意细心聆听的人作决定。”(Thomas, CIC, 119)

兰姆指出,“唯有成为基督徒,才能让人重寻本性,经历到自由的灵……在神以外的一切都不能满足人心,叫人的心灵仍旧干渴、饥饿、焦躁不安、失望、若有所失。”(Ramm, PCE, 215)

我们从沙夫的文章中读到:“他(耶稣)超越一切派系的偏见,也超越当时国民的执迷。他向赤露敞开的心说话,触及人心的要害。”(Schaff, HCC, 104-5)

《十个科学家看人生》(*Ten Scientists Look at Life*)一书记载了史怀哲(George Schweitzer)的个人见证。他在当中说:

人以超乎想象的方式改变了自己的世界,但却无法改变自己。由于这个问

题基本上是一个属灵层面的问题，亦由于人的本性倾向恶的一面（正如历史一再证明），所以，唯有神才能改变人。唯有委身于基督耶稣、降服于圣灵的引导之下的人，才能得着改变。唯有这种奇妙的转变，才能为这个敬畏原子、被辐射线干扰的世界以及它的居民带来希望。（Schweitzer, TSSL, n. p.）

美国亚伯特生化药厂（Abbott Laboratories）的科学关系部主任麦得生（E. J. Matson）指出：“无论我的身份是科学家、商人、普通市民、丈夫或父亲，当我感到辛劳疲乏时，只要我回到这里觐见耶稣基督，他就向我施展他保守以及拯救的大能。”（Schweitzer, TSSL, n. p.）

美国匹兹堡大学（University of Pittsburgh）的一名学生说：“把我过去所有喜乐和欢欣的经验加起来，都不能够与主耶稣基督赐给我的奇妙喜乐与平安相比。自从他进入我生命，管理和引导我以后，我就一直得着这份喜乐与平安。”（Ordonez, IWBBNIS, n. p.）

惠顿大学（Wheaton College）动物系教授米斯特（R. L. Mixer）说：“一个忠于专业守则的科学家会找到自己找到的证据而相信自己的推论无误。我之所以成为基督徒，因为我发现只有耶稣基督才能满足我的渴求。我需要宽恕，他就宽恕我；我需要友伴，他就作我的好友；我需要鼓励，他就赐给我。”（Schweitzer, TSSL, n. p.）

詹森（Paul H. Johnson）说：“神在我们里面设计了一个独特的真空状态——那真空状态恰恰就是神的形状。除了神以外，没有其它事物能满足这个真空状态。你可以把金钱、家庭、财富、权势、名誉，或任何一样你想到的东西放进去，但它们都不会合称。只有神方能填补它、切合它和满足它。”（Johnson, MP, n. p.）

美国俄亥俄州立大学（Ohio State College）的何伦（Walter Hearn）说：“我经常浸淫在某种哲学性的追寻之中……知道基督对我来说就是生命本身，但那是一种崭新的生命、他所应许的‘丰盛生命’。”（Schweitzer, TSSL, n. p.）

奥鲁特（Frank Allnutt）从事公共关系及广告行业，他讲述自己的见证：“然后，我请耶稣进入我的生命，长居那里。那是我有生以来首次感受到完全的平安。缠扰了我一生的空虚感消失得无影无踪，自此以后我也不再感到孤单。”（Allnutt, C, 22）

曾任职业棒球捕手的马佳斯（J. C. Martin）说：“在耶稣基督身上，我找到了我一直梦寐以求的快乐和满足感。”（Martin, CC, n. p.）

9A. 如果神降世为人, 他会战胜人类最普遍但又最可怕的敌人——死亡

1B. 他的死亡

耶稣并不是被迫舍弃自己的生命。正如马太福音二十六章 53 至 54 节指出, 他有能力去做他想做的事情。约翰福音十章 18 节亦证明这一点: “没有人夺我的命去, 是我自己舍的。我有权柄舍了, 也有权柄取回来。这是我从父所受的命令。”我们看见, 基督是甘愿为全人类的罪而死。

托马士表明, 耶稣的死“并不是一种自杀式的牺牲, 他岂不曾说: ‘是我自己舍去我的生命’吗? 他的死纯粹是出于自愿。我们必须受苦, 但他却不必。只要他说一句话, 就可以挽回自己的生命。他的死也不是一次意外, 因为他的死早已透过各种不同的方式预言出来。再者, 他也绝不是因为犯罪而要受死, 犹太领袖根本找不到两个见证人以一致的口供指证他。彼拉多宣告, 他找不出耶稣有什么罪; 即使是希律也没有说他有罪。因此, 处死耶稣确是不寻常的做法。”(Thomas, CIC, 61)

罗威廉道出他的死的另一个重点: “从来没有人像我们的主耶稣那样, 有能力按自己的心意交出灵魂(路二十三 46)……路加和约翰所用的动词只能有一种解释, 就是当耶稣完全偿还了罪债之后, 就把自己的灵魂交在神的手里。受难日那天在各各他山上所发生的事, 跟复活日清晨花园里发生的事一样, 都是神迹。”(Robinson, WSYTIA, 85 - 86)

2B. 他的埋葬

“到了晚上, 有一个财主, 名叫约瑟, 是亚利马太来的, 他也是耶稣的门徒。这人去见彼拉多, 求耶稣的身体; 彼拉多就吩咐给他。”(太二十七 57 - 58)

“又有尼哥底母, 就是先前夜里去见耶稣的, 带着没药和沉香约有一百斤前来。”(约十九 39)

“约瑟买了细麻布, 把耶稣取下来, 用细麻布裹好, 安放在盘石中凿出来的坟墓里, 又滚过一块石头来挡住墓门。抹大拉的马利亚和约西的母亲马利亚都看见安放他的地方。”(可十五 46 - 47)

“她们就回去, 预备了香料香膏。她们在安息日, 便遵着诫命安息了。”(路二十三 56)

“他们就带着看守的兵同去, 封了石头, 将坟墓把守妥当。”(太二十七 66)

3B. 他的复活

魏斯科(B. F. Westcott)曾说：“事实上，我们把证据搜集起来之后就会发现，若说没有任何历史事件像基督复活那样得到各种各样令人信服的证据支持，也不是言过其实。除了先存的偏见，认为它必定是虚构的以外，没有人会认为这项事件缺乏证据。”(Westcott, GR, 4 - 6)

莫理斯提到：“耶稣的复活是历史上最重要的事件，因此也是其中一项最确定的事件。”(Morris, BHA, 46)

耶稣不单预言自己要死，也预言自己的身体将会复活。他说：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。”(约二 19)这殿就是指到他的身体。

莫理斯又写道：“在历世历代的人之中，只有他能战胜死亡。按照审断证据的原则，我们可以判定他从坟墓中复活一事，是历史上最证据确凿的事。他说：‘复活在我，生命也在我。’(约十一 25)又说：‘因为我活着，你们也要活着。’(约十四 19)”(Morris, BHA, 28)

“基督的复活就是我们复活的印记。病人得医治，不会叫我们相信基督今天也会医治我们各人；拉撒路的复活也不保证我们可以不死。唯独基督的复活，成为那初熟的果子，为信徒打开坟墓的大门，通向永生。因为他复活，我们也必复活”(罗八 11)。(Ramm, PCE, 185 - 86)

在耶稣复活后，使徒能藉着他的大能叫死人复活(徒九 40 - 41)。就是这样，他因着自己的死把生命赐给别人。

证据显示，耶稣是活着的(来十三 8)，并且“这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”(徒一 11)

“然而，神永生的儿子、应许赐给世人的救赎主耶稣基督，已经战胜了死亡。”(Morris, BHA, 46)





第三部分

基督教真道辩

I. 引言

本部分将讨论研究基督教的重要范畴：圣经的默示；反超自然主义；考古学。以上三类研究范畴皆与底本假说及形式鉴别学有关。故此，本部分先作简介。

11 圣经是否来自神?

全章概览

<p>1A: 圣经的宣称</p> <ul style="list-style-type: none"> • 旧约是默示的 • 律法的默示 • 先知的默示 • 所有书卷都是默示的? • 新约是默示的 • 神的话是否无误? • 神的性情 • 无误是什么? • 无误不是什么 <p>2A: 反对圣经的宣称</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 循环论证 • 圣经没有无误的教导 • 无误并不重要 • 无误是新近的发明 • 圣经中真有错处? • 有限度的无误 • 不存在的圣经原稿 • 神在乎吗? • 过多的条件 <p>3A: 总结</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

本书的第三部分旨在响应批判圣经者和那些对圣经的默示和权威有所保留的人。因此,需要在本部分“铁证”的开首,先讨论批判者心中倾向的疑问:完全的神如何无误地与堕落的人类沟通。

在本书的第一部分,我提供了证据,证明圣经是历史性地准确的。然而,我在那部分提出了警告:历史性准确的事实并不代表圣经是神默示的。报章上记录的球赛结果是历史性准确的,但并不表示这结果是神默示的。

另一方面,圣经本身宣称,它是神的话语。

1A. 圣经的宣称

圣经里多处宣称,圣经是“神的话语”。其中真正的意思是什么?如果圣经真的是神的话语,那么神如何与人类沟通?

保罗告诉我们:“圣经都是神所默示的,于教训、督责、使人归正、教导人学义都

是有益的。”(提后三 16)这节经文是支持默示这教义的主要经节。希腊文 *theopneustos* 通常译作“默示”,换句话说圣经是神所“默示”的。简而言之,这字可译作“神所呼出来的气”,圣经是神呼出来的。

默示的定义是神透过人类作者工作的神秘过程,作者按他们个人的性格和风格,写出具神圣权威和无误的作品。(Geisler, GIB, 39)

当我们使用“默示”或“灵感”这词时,必须非常谨慎。在我们的日常用语中,我们会说:“那位艺术家的灵感被引发”,或是“那乐曲无疑能引发人的灵感”。这是一个非常普通的用语,今天我们会解释为某些圆满或有巨大价值的东西。然而当我们把这个词用于圣经上时,就含有不同的意义。圣经不像一位歌手或艺术家般被引发灵感,而是神呼出来的气。圣经宣称本经是神亲自说的话,出自神的口。

1B. 旧约是默示的

旧约圣经中许多书卷都自我宣称是来自神的,长久以来圣经的这部分也被视为“神的话语”。旧约圣经可以有多种分类,在新约圣经中旧约被分为两重编排(太五 17,七 12)和三重编排(路二十四 44)。在本部分我们会按书卷有关默示的宣称,来检视旧约的两重编排——律法和先知,也会讨论那些没有明确地宣称为默示的部分。

1C. 律法的默示

旧约圣经的首五卷书通常被称为“律法”、“妥拉”——在希伯来文是律法的意思;或称作“五经”。这些书卷——创世记、出埃及记、利未记、民数记和申命记——传统上被认为是摩西的作品。

出埃及记(三十二 16)、利未记(一 1)、民数记(一 1)和申命记(三十一 24 - 26)都在默示方面有明确的宣称;唯独创世记没有这么直接的宣称。然而,创世记同样被视为“摩西书卷”的一部分(参代下三十五 12;尼十三 1),而因着这种联系,它很自然也带有同样的神圣权威。对任何一卷书而言是成立的,对其他的书卷亦成立。换句话说,在这正典的部分,有关一卷书的宣称,也就是对所有其它书卷的宣称,因为它们一同被统称为:摩西的书卷或摩西的律法。

在旧约圣经余下的书卷中,那联系并没有中断,摩西的律法就如神的律法一样,向子民宣告;摩西的声音被视为神的声音。约书亚以摩西继承人的身份,在开始他的事工时吩咐:“这律法书不可离开你的口,……好使你谨守遵行这书上所写的一切话。”(书一 8)神试验以色列民,看看他们“肯听从耶和华借摩西吩咐他们列祖的诫命不肯”。(士三 4)“撒母耳对百姓说:‘从前立摩西、亚伦,又领你们列祖出埃及地的是耶和华……他们却忘记耶和华他们的神。’”(撒上十二 6 - 9)在约西亚的日子,

“祭司希勒家偶然得了摩西所传耶和华的律法书。”(代下三十四 14)但以理在被掳期间承认摩西的律法就是神的话语,说:“在你仆人摩西律法上所写的咒诅和誓言,都倾在我们身上,因我们得罪了神。他使大灾祸临到我们,成就了警戒我们和审判我们官长的话。”(但九 11 - 12)即使在被掳后期,尼希米所带来的复兴,都是出于顺服摩西的律法(参拉六 18;尼十三 1)。(Geisler, GIB, 71)

2C. 先知的默示

旧约第二部分就是“先知”。这里是有点微妙的,有些人会认为先知就是以赛亚书、耶利米书等;但有时候旧约中视为先知书的不单是指写作先知的书卷,而是指除了五卷律法书卷外,旧约圣经中所有其它书卷。

某些后期的先知对早期先知表达了高度的尊敬。神透过耶利米的著作对但以理说话(比较但九 2 和耶二十五 11);同样以斯拉承认耶利米的著作(拉一 1)、哈该的著作和撒迦利亚的著作(拉五 1)具神圣权威。最强烈表达这种尊重的经文,可在旧约先知中最后的几位中的一位著作中找到,就是撒迦利亚。他谈及“律法和万军之耶和華用灵籍从前的先知所说的话”(亚七 12)。类似的经文出现于旧约圣经最后一本历史书——尼希米记。尼希米写道:“但你(神)多年宽容他们,又用你的灵籍众先知劝戒他们。”(尼九 30)这些例子肯定了后期先知对他们的前辈之著作非常尊重,认为这些著作是神的话语,是神为了以色列人的好处透过他的灵所赐下的。

在先知的著作中,我们可以读到先知的独有引言:“耶和華如此说”,连同于旧约其它书卷中所出现的次数,数以百计。(参 Thomas, NASECB, 1055 - 65)

举个例子:以赛亚宣告说:“天哪,要听!地啊,侧耳而听!因为耶和華说”(赛一 2);耶利米宣告说:“耶和華的话又临到我说”(耶一 11);“耶和華的话特临到布西的儿子祭司以西结”(结一 3)。类似的句子在 12 卷“小”先知书中出现(参何一 1 - 2;珥一 1)。

对于先知的整体宣称,于后期被纳入“著作”中的先知书而言,同样成立,因为它们本是先知的一部分。即使是耶稣特别指出其弥赛亚重要性(路二十四 44)的诗篇,原本属于“著作”的一部分,也包括在律法和先知中,而律法和先知就是耶稣对“整本圣经”的定义(路二十四 27)。约瑟夫在他的时代把但以理书(后期被纳入“著作”中)置于“先知”之列(*Against Apion* 1.8)。因此无论后期旧约经卷怎样被编排成三部分,明显地早期的编排是两重的,即律法和先知(包括后期被认为是“著作”的经卷);从旧约圣经后期,经过“两约之间”的年代,直至新约时期,也是如此。(Geisler, GIB, 72)

先知是神的发言人,不单在于他们的话,也在于他们的著作。神命令摩西:“你要将这些话写上。”(出三十四 27)耶和華吩咐耶利米:“你再取一卷,将犹大王约雅

敬所烧第一卷上的一切话写在其上。”(耶三十六 28)以赛亚见证耶和華对他说：“你取一个大牌，拿人所用的笔，写上。”(赛八 1)神再次对他说：“现今你去，在他们面前将这话刻在版上，写在书上，以便传留后世，直到永永远远。”(赛三十 8)类似的命令同样临到哈巴谷：“将这默示明明地写在版上，使读的人容易读。”(哈二 2)

3C. 所有书卷都是默示的？

旧约圣经中大部分书卷(24 卷中约 18 卷)都明显地宣称它们是神赐给人的话，然而有些书卷对它们的来源没有清楚说明，以下提出数个解释：

1D. 它们都是某个部分的段落

每书卷都是属于一个部分的段落无论是律法或先知。不同部分都独特而明确地宣称了自己是以默示产生的，而这宣称对该部分中的所有书卷而言都是成立的。因此，个别书卷毋需为自己提出证明，因为整个部分的宣称已为它说明，而后期的圣经经卷视那部分拥有整体性的权威，进一步肯定了以上的论点。

2D. 历史书和诗歌的本质

唯独是历史书和诗歌没有直接的句子，指出它们的神圣起源。所有教导式的书卷都宣称：“耶和華如此说。”历史书和诗歌没有任何宣称，是因为它们表达了“神所表现的”(历史)，而不是“神所说的”(律法和先知)。尽管如此，即使在历史书和诗歌中，也隐含着“耶和華如此说”这教导。历史是神透过在国家发生的实际事件所说的话，而诗歌则是神透过国境内个别国民的心声和愿望来讲话。两者都是神的话语，跟他借着律法和其它教导性著作清晰地说话一样。

3D. 书卷的作者都是神所授命的

犹太传统认为所罗门是雅歌、箴言和传道书的作者。所罗门具有神所赐的智能(王上四 29)，更符合民数记十二章 6 节列出有关先知的要求：神在异象和梦中向他说话(参王上十一 9)。大卫被认为是几乎半卷诗篇的作者，虽然诗篇本身没有宣称是神的默示，大卫对他个人职事的见证记载于撒母耳记下二十三章 2 节：“耶和華的灵借着我说：他的话在我口中。”耶利米，即传统认为是列王纪上下作者的那位，众人都承认他的先知资格(参耶一 4、17)。历代志、以斯拉记和尼希米记，被归入祭司以斯拉作品之列，他以先知的一切权力解释摩西的律法，并发起日后民间和宗教的改革(参拉七 10)。因此，不论是旧约圣经中的书卷自证，还是那些被认为是旧约书卷作者的人，都一致地宣称旧约是神带有权柄的话语。(Geisler, GIB, 69 - 70)

2B. 新约是默示的

新约圣经也宣称是“神的话语”。从新约成稿时开始，属神的人都晓得这些作品是与众不同的。

正确地说,基督是圣经默示和正典化的关键。他确认了旧约希伯来正典是默示的;他也应许赐圣灵来引导使徒得着“所有真理”,结果使徒写成了新约圣经。(Geisler, GIB, 89)

对比新约圣经和旧约圣经中同样宣称具权威和默示性的经文时,别忘记旧约的先知有何等崇高的地位,他们的著作被认为具有何等大的神圣权威。正如在希伯来书一章1至2节中肯定说:“神既在古时借着众先知多次多方晓谕列祖,就在这末世借着他儿子晓谕我们”,那信息“起先是主亲自讲的,后来是听见的人给我们证实了。”(来二3)换句话说,交付给使徒有关基督的信息,对今天来说是神的话语,正如过往先知的信息是神的话一样。根据以弗所书二章20节,教会是“建造在使徒和先知的根基上”。“使徒”一词不一定只解作十二使徒,保罗是使徒(加一;林后十二),巴拿巴也是使徒(徒十四14)。雅各带着神的权柄来写作(雅一1),还有其他人具有先知恩赐的(例如徒十一28中的亚迦布)。无论是使徒或先知的恩赐都让人具备得着启示的条件(参弗二20),而数字新约圣经的作者都具有“先知”的资格(例如马可、路加、雅各和犹大)。

使徒行传第二章42节记载信徒“恒心遵守使徒的教训,彼此交接,擘饼,祈祷。”使徒教训的权威,不单在于与先知等同,也在于对早期教会的重要性。使徒的教导是教会具权威的根基,因此新约圣经是教会具权威的根基。(Geisler, GIB, 92)

彼得在引用保罗的话时称他的作品为“经书”(彼后三16),而提摩太前书五章18节以“因为经上说”来指路加福音第十章7节和申命记第二十五章4节。假如路加不是使徒,但他的著作却被引用作圣经,而曾被保罗批评(加二11)的彼得也认为保罗的著作是圣经,这样整本新约圣经也应被视为圣经;新约也应包括“都是神所默示”的范围内(提后三16)。

3B. 神的话是否无误?

圣经宣称是神所默示的。如果圣经真的出自神,我们在逻辑上可以假设圣经是没有错的,或是无误的。“默示”和“无误”两词通常有所关联。为着了解无误这问题,让我们考虑以下的课题:神的性情、怎样是无误和怎样不是无误。

1C. 神的性情

要对圣经的默示有合宜的了解,必须包括了解它的无误。圣经是神的话语……而神是不能有错的(来六18;多一12)。否认圣经的无误,就是质疑神的正直或圣经作为神话语的身份。

神的性情必须是无误的。如果圣经中所有陈述都来自神,而神又是真理的神,正如圣经中宣告的,那么圣经就必定是全然真确的,无误的。耶稣谈及神说:“你的

道就是真理。”(约十七 17)诗人如此描述：“你话的总纲是真实。”(诗一一九 160)所罗门宣告说：“神的言语句句都是炼净的。”(箴三十 5)保罗写信给提多说：“无谎言的神……”(多一 2)。希伯来书的作者声称：“神决不能说谎。”(来六 18)最终的分析,显示攻击圣经的无误,就是攻击神的性情。每个真正的基督徒都会与保罗同声说：“神是真实的,人都是虚谎的。”(罗三 4)

2C. 无误是什么?

无误就是在一切事实都陈列出来的情况下,圣经在其原有手稿中,若被正确地解释,其中所有的断言都会是全然真确的,无论是有关教义、或伦理、或社会、物理或生活科学。

其中的基础在于圣经是神所呼出来的。他使用人去写出他要他们所写的内容,让他们避免犯错,但同时却让他们保留独有的个性和特色,以表达他要传递的信息。

彼得告诉我们“人被圣灵感动,说出神的话来。”(彼后一 21)这意念告诉我们正如风带动船的帆,神的灵也带动圣经的作者,最终写出神要求的信息。

1D. 神使用不同的表达

无误并不等于圣经中每个字都是一样的,因为神是有创意的(他是那创造者),他以不同的方法、从不同的角度、在不同的时间去说出同样的信息。默示不会抹杀表达的多元化,四福音就以不同的方法、向不同的受众,说出了同一个故事,它们甚至在引述基督同一段说话时,用了不同的字眼。

例如,比较彼得在该撒利亚腓立比著名的认信:

马太记载:“你是基督,是永生神的儿子。”(十六 16)

马可记载:“你是基督。”(八 29)

路加记载:“是神所立的基督。”(九 20)

即使是十诫,也以不同的方式去记载:“是神用指头写的”(申九 10),在神第二次赐下时就用了另一种表达(比较出二十 8-11 及申五 12-15)。例如,出埃及记以神的创造作为以色列人被召要守安息日的原因,而申命记则以救赎为守安息日的理由。(参 Archer, EBD, 191-92)

如果像彼得承认耶稣为基督和十字架上的刻文(参太二十七 37;可十五 26;路二十三 38;及约十九 19)是如此重要的记载,和那“是神用指头写的”如此永久和特别的律法,它们都可以有不同的表达方式,那么在圣经的其它部分表达的多样性便无损无误的概念了。

2D. 神使用不同作者的个性与风格

默示也可以表示神使用了不同作者的性情——包括他们个人的文学特色和风格来记载他的话语。我们只需比较旧约圣经中以赛亚有力的风格和耶利米哀痛的

语调,就清楚明了。新约圣经中路加表现了明显的医学兴趣,雅各是特别实际,保罗是神学性和好辩论的,而约翰则以单纯的心去写作。神透过不同人的个性去传递信息,每个作者都有其独特的文学特色。

传统的圣经作者包括一位律法颁布者(摩西)、一位将军(约书亚)、多位先知(撒母耳、以赛亚等)、国王(大卫和所罗门)、一位乐师(亚撒)、一位牧羊人(阿摩司)、一位王子和政治领袖(但以理)、一位祭司(以斯拉)、一位税吏(马太)、一位医生(路加)、一位学者(保罗),和渔夫(彼得和约翰)。神使用了不同的圣经作者来代表多样化的职业和环境,也使用了他们独特的个人兴趣和性情,来反映他那超越时间限制的真理。

3D. 神有时候使用圣经以外的来源

毫无疑问,默示的教义并没有抹杀使用人类文献作为神真理的来源,这正是圣经所宣称的。路加福音是路加根据他同时期的一些文献来作的研究成果(参路一1-4)。约书亚记的作者引用雅煞珥书作为他日头停留的著名记载的根据(书十13)。(参 Nix, J, 援引于 Criswell, CSB, 267-96)使徒保罗在他那众所周知的雅典辩道中,随意地引用一位异教诗人的作品(徒十七28)。犹大书引用了非正典中有关以诺的预言(14节)。

圣经作者使用圣经以外的来源,不能视为与默示不一致——因为我们必须谨记“所有真理都是属于神的”。那“盼曙光从黑暗里照出来的神”(林后四6)也能透过异教先知(民二十四17)、无心的祭司(约十一50),甚至顽固的驴(民二十二28)来说出真理。

3C. 无误不是什么?

1D. 不是严谨的文法

无误是以真理来下定义的,而真理是由文字所组成的句子来表达的。因此,一个现代文法上的错误,并不能消减圣经的无误性。它本该就是这样的。文法的规则只代表了语言的日常用法,经验丰富的作家每天都会打破这些规则,以求更高层次的沟通。我们为什么要剥削圣经作者这种权利呢?(Feinberg, MI, 援引于 Geisler, I, 299)

2D. 容许不同的修辞法

我们不必假设一本由“默示”而来的书就必须只有一个文学形式。人类的表达方式是无限的,我们也没有理由要假设神在与人沟通时,必须只有一种风格或文学形式。

圣经反映了多种文学方式。当中数卷书整卷都以诗歌的形式写成(例如:约伯记、诗篇、箴言)。符类福音中充满了比喻。在加拉太书第四章中,保罗用了寓意手

法。新约圣经载满了隐喻(林后三 2-3; 雅三 6)和模拟(太二十一; 雅一 6); 也有使用夸张法(西一 23; 约二十一 25; 林后三 2)。耶稣自己有时候也会使用讽刺手法(比较太十九 24 与二十三 24)。

默示的宣称,若以被默示的记载特色来看,显示出“默示”不必被视为刻板或呆滞的过程。反之,默示是一个互动和个人的过程,写成带着神权柄和无误的作品,就是神话语的文字记录。(Geisler, GIB, 58)

3D. 历史性精确?

人们通常主张无误的教义不能被接受,是因为圣经未能反映现代世界所认同和要求的历史及语言上精确的标准。正如许多支持无误者和反对无误者之间的争议,精确的定义仍然是含糊的。对某些人来说,不精确就代表有错误,但这并非必然的。就像以前某些智者所言,只要语句都适当就已经足够了。我以真理的角度来理解这论点。几乎任何句子都可以有更精确的表达;任何历史编纂,即使是一次详尽的历史记录,也只是一个概略而已。

让我举个例子。如果我们记载一次在 1978 年发生的事件,我们明显地可以更精确地记载,这事件发生于 5 月 15 日晚上 10 时,诸如此类。然而那原本的句子仍是真实的。我认为无误所要求的条件是:句子的内容是否真实? 若然,无误的教义就没有问题了。为什么我们要视现代对精确的要求为绝对? 我们就不能接受圣经已反映了当代的标准吗? 如果我们认为自己的标准正确,而圣经时代的标准有误,这不是有点傲慢吗?(Feinberg, MI, 援引于 Geisler, I, 299-300)

4D. 圣经使用非科学的语言

默示当然不一定要使用学术性、技术性或科学化的语言。圣经是为每个年代的普通人而写的,因此使用了日常的普通用语。使用观察性的语言、非科学的语言并不代表不科学,只纯粹是先于科学而已。

圣经在古代记载时,是使用古代的标准。把现代的科学标准强加在经文之上是不合时宜的。谈及太阳止住(书十 12)不比提到日出(书一 15)更不科学。(Nix, J, 267-96)现代气象家每天都仍在谈及“日出”和“日落”的时间。圣经记载示巴女王“从地极而来”(太十二 42),至于“地极”只不过是数百里以外的阿拉伯(Kraeling, RMBA, 231, map IV),这句话似乎是观察性的语言。以同样方法,圣经记载在五旬节那日,聚集了“从天下各国来”(徒二 5)的犹太人,在使徒行传第二章 9 至 11 节中说明了包括哪些国家,在字面上也不包括全世界(例如没有北美洲和南美洲)。

因此,圣经是在地理上使用了众所周知的语言,可普遍地解释为“已知的世界”。圣经是在科学发展之前,写给非科学化的群众的。断言圣经在科学上错误是不合理的;圣经只是没有应用现代科学术语而已。然而圣经舍弃了科学术语,却让内容得

到普及和以简单的表达方式取胜。

圣经也使用了约数(参代上十九 18, 二十一 5)。以三来指 3.14159265, 在现代技术性的社会标准下, 明显是不精确的, 但对于古代非技术性的人们来说, 却又不是错误。三又百分之十四可以被约简为三, 这对于古希伯来圣殿中一个“铜海”(代下四 2)来说是已经足够的了, 即使这数字在火箭的计算机系统中是不足够的。然而我们不必在前科学的年代要求科学化的准确性。

圣经以当时语言说话, 以当时人所能理解的方式表达。我们必须以神启示的本质来判断圣经。启示是神透过人的语言及人的独特文化背景而赐下的。

我们按着当时的文化背景, 包括人物、例子、比喻和其它语言沟通的元素, 来理解先知和使徒的文字, 才是有意义的。任何把现代科学或技术精确性强加在圣经身上的人工化或抽象的无误理论, 都是不合宜的。(Geisler, GIB, 57)

5D. 确实说过的话?

无误并不要求耶稣的说话(logia jesu)必然包括耶稣所说的每一个字(ipsissima verba), 只要正确的表达(ipsissima vox)就可以了。这一点与先前“历史性精确”近似。当新约圣经的作者引用耶稣的说话, 不一定须要每一个字都引用出来。毫无疑问, 我们可以从新约圣经中找到耶稣所说的一切话, 却不一定指每一个情况都是如此。

耶稣所说的话许多都是亚兰语, 因此, 必须将这些话翻译为希腊语。此外, 我们以上已经提过, 新约圣经作者并没有我们今天说话的惯例。所以, 我们不可能知道哪些是直接引用, 哪些是间接说话, 哪些是作者的传意。(Osborne, RCCG, 83 - 85) 论到耶稣所说的话, 按以上的事实来理解, 与无误有何抵触之处? 倘若作者认为是耶稣所说的话, 实际不是出于耶稣; 抑或耶稣曾经所说的话, 在作者重构时扭曲了原来的意思, 则无误就受到威胁了。

可是, 神却愿意准确地与我们沟通(并非机械式的一字一语), 其中一个例子是他赐下四卷福音书。借着福音书中耶稣说话的细微分别, 帮助我们了解耶稣说话的真正含义。倘若每一位作者都像鹦鹉学舌般重复别人所记载的, 经文可以很准确, 却扭曲了其中的意思。

6D. 详尽完整的记录?

无误并不保证对于每一件个别事情, 或对稍加牵涉的其它事情, 一律作详尽完整的记录。这一点亦与先前论到精确一点相似。我们必须记得, 从门徒(甚或神学)的观点来说, 圣经是不完整的。“不完整”一词经常给人错误或虚假的意思, 然而这观点是错误的。对于每一个人所需要的信心和实际行动来说, 圣经都是完整的启示。即是说, 我们或者有许多想知道的事, 但神看来却没有必要启示出来。也可以说, 神认为没有必要将每一件事情都巨细无遗地记录下来。

我认为这点对福音书的记载来说也有意义。当人晓得任何一个福音书作者都没有责任记载任何一事件的一点一滴,福音书中的问题(部分将在第三部:形式鉴别学中讨论)就能迎刃而解。福音书作者有权按着写书的目的来记录事件。然而,我们也要谨记即使是把四卷福音书对某件事情的记载综合起来,也不会是该事件的一切记录,也许总有一些不为人所知的资料让人解决当中的冲突。我们只需要肯定每位福音书作者所写的句子都是真实的就足够了。(Feinberg, MI, 援引于 Geisler, I, 300-2)

7D. 亲笔手稿

并不是每一个手抄本都是无误的,唯独是原有文本才是。几个世纪以来,不少人持以上的观点;今天亦有不少福音派信徒认为无误(或绝对无误、默示)只是指圣经的原稿来说。

奥古斯丁在写给耶柔米的一封信(信件 82)中,谈到他在圣经中找到似乎与真理相违的内容,他如此说:“我认为不是文本被修改,或译者没有按原有意思翻译,就是我未能了解这段经文。”(Bahnsen, IA, 援引于 Geisler, I, 155-56)

对于神话语与原有手稿的分别,圣经中有分散的记载,认可那些译本和抄本。我们也可以从不同经文中找到有用的暗示,提及有关圣经对于现存抄本和译本的态度。我们主要看到的是这些非亲笔书写的抄本,被认为能够达到神原来给予圣经的目的。所罗门王拥有摩西律法原稿的手抄本(参申十七 18),然而该抄本也被认为真实且非伪造地记载了“耶和华你神所吩咐的,照着摩西律法上所写的行主的道”。(王上二 3)(Payne, PB, 16-18)

在以斯拉手上的神的律法,明显地是一份抄本,然而在他的职事中这份抄本却带有权威(拉七 14)。当以斯拉向以色列民宣读这些律法,让神引导他们的生命时,明显地是给他们读律法的译本,让他们以亚兰语来了解其中的内容,因为他们在被掳时已习惯使用这语言:“他们清清楚楚地念神的律法书,讲明意思,使百姓明白所念的。”(尼八 8)(Berkouwer, HS, 217)在所有这些例子中,抄本都达到神话语成书的目的,在实际上同享原有的权威。

我必须清晰地重申,福音派信徒把无误规限于原稿,(1)是对原稿的一种限制,以致保护了神口传信息的独特性;(2)并不表示现有的圣经,因为不是完全无误,就不被视为神的话语。福音派的看法并不认为现有圣经的无误或默示,是一个“全有或绝无”(all-or-nothing)的问题。(Bahnsen, IA, 援引于 Geisler, I, 173)

倘若只有原稿才是神的启示,那么译本又如何?倘若只有无误的原稿才是神的默示,圣经翻译者并非必然无误,我们又从何肯定现今圣经的篇章?或许,人会质疑在誊写或抄写过程中是否产生错误。经文鉴别学以具学术水平的步骤,显示了经文

抄写的准确程度。我们预先借他们的结论,除却次要的枝节外,圣经抄写在任何方面都显示出十分的准确。按这结果来说,虽然只有圣经原稿是神的默示,但有良好的抄本及翻译,已经很足够了。虽然现代从来没有人看过无误的原稿,但同样没有人曾经看过有误的原稿吧。

神为何没有保护原稿不致散佚,我们不知个中原因。然而,人倾向崇拜宗教遗物却肯定是其中一个重要原因。(王下十八4)

亦有人认为,神只要保存一个完美的原稿,就可以遏止人崇拜多个圣经原稿。(Bahnsen, IA,援引于 Geisler, I, 172 - 73)然而,神也没有这样做。很有可能,神之所以没有保存圣经原稿,是不许人可以擅自更改。实际上,根本没有人可以更改现存数以千计的抄本。

我们要避免落入两种极端之中,不是认为圣经原稿是不可得到的,就是以为圣经原稿是有错误的。我们必须坚持一个优良的手抄本或圣经翻译,从任何实际角度来说,都是神的启示。(Geisler, GIB, 42 - 44)

2A. 反对圣经的宣称

圣经清楚表明是神所默示的话语。然而,好些人却不同意圣经是神的话语,也不同意圣经是绝对无误的。在以下部分,将介绍当中主要的观点。

1B. 循环论证

有些人认为倘若要相信圣经是无误的,必须使用循环论证:“你相信圣经无误,因为这是圣经的教导;你相信圣经,因为你认为圣经是无误的。”

事实却并不是这样。要合逻辑地指出圣经的无误,不一定是循环论证。

圣经是可靠而可信的,因为它本身也是一部历史文献,正如约瑟夫的作品,或凯撒大帝的战争记录。

基于圣经也是一部历史文献,我们有足够理由相信圣经中的核心人物耶稣基督,曾经作过他宣称的事情,因此也是他所宣称的那位。他宣称自己为神独一的儿子——实际上,就是具有肉身的神。作为神独一的儿子,主耶稣基督是一位绝无谬误的权威。

耶稣基督不仅肯定了他当代的圣经,即旧约圣经的权威,他也按旧约圣经教导群众,甚至指出圣经是完全没有错误的、是永恒的、是神的道。

假如正如耶稣所教导的,圣经是神的话语,那么圣经必然是完全可信和无谬误的,因为神是真理的神。

因此,基于神绝无谬误的儿子耶稣基督的教导,教会相信圣经也是无谬误的。

这讨论以圣经普遍的本质为始,继而以耶稣基督的位格和教导作支持,最后以接受他有关圣经本质的教导为总结。

2B. 圣经没有无误的教导

对圣经无误持反对态度的人说:“圣经当中并没有无误的教导。”他们认为圣经只是说本身是神的启示,并没有说是绝对无误的。

这种说法之不正确,即等于说圣经没有三位一体的教导。圣经的确没有一处表明“神是三位一体:圣父、圣子、圣灵”。然而,三位一体却是圣经清楚、有力的教导。我们怎样得出这结论?可以按照圣经中的两个原则,合乎逻辑地归纳出来:(1)有三个位格都是被称为神的:父、子、圣灵;(2)神只有一位。按照简单的逻辑要求,从这两个真理得出一个总结,每一个信仰正统的基督徒都可以正确地指出:一位神,三个位格。

如今,按照同样简单的逻辑,圣经当中有无误的教导。像三位一体的教义般,圣经没有一处说:“圣经是绝对无误的。”然而,圣经的确清楚、有力地教导两个真理,从而得出一个肯定的结论。首先,圣经所有的话语都是神的启示。保罗说:“圣经都是神所默示的。”(提后三 16)“圣经”一词就是指“著作”。圣经先知反复受吩咐,要记下神的“话语”。(出二十四 4;启二十二 19)大卫在临终时候作见证说:“耶和华的灵借着我说:他的话在我口中。”(撒下二十三 2)神论到他的预言时候,告诉耶利米说:“一字不可删减。”(耶二十六 2)使徒保罗认为他所教导的“言语,乃是用圣灵所指教的言语。”(林前二 13)

其次,圣经有力地指出,神所出的一切话都是真确的,没有丝毫错误。耶稣向父说:“你的道就是真理。”(约十七 17)诗人说:“你话的总纲是真实。”(诗一一九 160)希伯来书的作者有力地指出:“神决不能说谎。”(来六 18)保罗告诉提多说:“无谎言的神……”(多一 2)箴言向我们肯定地说:“神的言语句句都是炼净的。”(箴三十五)总的来说,神真实无伪的本质,使得他所说的话都是真理。同时,圣经绝对是神的话语。因此,从圣经所教导的两个真理来看,只能得出唯一结论:圣经所教导的一切,都是神无误的真理。

所以,圣经既是神的启示,自然而然也就是无误的。倘若圣经是神的道,它必然是没有错误的。基督徒总结圣经是无误时,一般都说:“圣经所说的,就是神的话语。”事实上,“神”与“圣经”这两字是经常可以互换的。譬如说,希伯来书第三章 7 节以“圣灵有话说”表明旧约圣经(诗九十五 7)。这模式亦在其它地方重复着(参徒二 17;加三 8;来九 8)。

圣经的确自称是无误的,正如圣经教导神是三位一体。

3B. 无误并不重要

有些人认为：“绝对无误并不重要。”他们相信圣经之所以具权威，并非一定基于它是无误的。

对于反对圣经无误者所提出的异议，从以上观点来看，他们的问题不难解决。他们认为圣经无误并不重要。他们认为启示才最重要，并不是无误。然而，倘若圣经清楚而有力的教导是重要的，而圣经的确清楚而有力地显示它的无误；则无误便十分重要。

认为圣经无误并不重要，即是说，无论神所说的是否真理，也并不重要。主耶稣指出，圣经最细微之处都是真确的：“我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”（太五 18）耶稣也说：“经上的话是不能废的。”（约十 35）所以，既然耶稣是主，圣经无误必然是重要的了！

4B. 无误是新近的发明

那些反对圣经无误的人，声称无误是新近的发明。有些人认为这始于十九世纪初，普林斯顿的华菲德(B. B. Warfield)。亦有些如富勒(Fuller)的罗杰斯(Jack Rogers)，认为圣经无误始于宗教改革后的信义宗神学家杜仁田(Turretin)。

以上两种观点都是错误的。远在路德和加尔文以先，圣经已经有无误的教导。亦有证据显示，最早期的教父已经有圣经无误的教导。奥古斯丁说：“我对圣经的正当书卷推崇备至。我坚定的相信圣经的作者是不会出错的。”（书信，LXXXII）

中世纪伟大的神学家阿奎那说：“从文字上来看，圣经是不会有错的。”（*Summa Theologica*, 1, 1, 10, ad 3）伟大的宗教改革家马丁路德不断重复地说：“圣经永不会出错”，并“圣经毫无错误”。（*Works of Luther*, XV:1481; XIX; 1073）加尔文在《基督教要义》（*Institutes*）一书中赞同圣经的无误，他说：“错误永远不可以从人心内根除，直至神的真知识（借圣经）种在人心。”（Book I, Chapter 6）循道宗的创办人约翰·卫斯理力指圣经的无误。他说：“不，圣经若真有错处的话，数目或许上千。倘若圣经中真有一处错误，这就不是从神而来的真理。”（*Journal VI*, 117）

教父和宗教改革者清楚的声明，显示圣经无误并不是宗教改革以前的发明，也不是十九世纪美国神学家的产物。

5B. 圣经中真有错处？

有些人认为我们要放弃圣经无误说，因为圣经真有错误的地方。戴维士(Stephen T. Davis)提出一个例子：神吩咐约书亚杀迦南人。为什么他认为是错误呢？戴

维士清楚地说：“这是我个人的立场，我相信滥杀无辜在道德上是错误的。”(Davis, DAB, 96)

然而，戴维士忘记了几点。首先，迦南人绝非无辜。(利十八 25；申九 5)以婴孩为祭，并许多不人道的行为，充斥遍地。其次，这个吩咐是十分独特的。这并非是圣经的一般教导，然而，却在历史上一个独特时间，一次独特的事件中，是一项独特的吩咐。第三，神掌管所有生命的主权。他赐下生命，也有权取回生命。(伯一 21；申三十二 39)

这里的确有错处，却不在于神的行动或对约书亚所说的话。错误在于此处使用了人类的理性或情绪，作为决定神话中什么是真理、什么不是真理的基础。正如神在以赛亚书第五十五章 8 节所说：“耶和华说：我的意念非同你们的意念；我的道路非同你们的道路。”

好些所谓错误的地方，后来才发现是抄写圣经者的笔误而已。亚哈谢登基的年纪即是一例(根据列王纪下八章 26 节，他登基时年 22 岁；历代志下二十二章 2 节则说成 42 岁)。亦有人认为“错误”指记载上有分歧，并非矛盾。路加指出，耶稣复活后有两天使守在坟墓(二十四 4)，马太只提及一位天使(二十八 2)。当然，以上所说的只是分歧；除非马太坚持当时只有一位天使在场，与此同时路加却认为有两位，则才算是矛盾。

这些所谓的矛盾并非新鲜。数个世纪以前，圣经学者对此早已辨识。有人阅读新近学者的著述，以为他们之所以反对圣经无误，是由于学术上的新发现，促使他们有这样的意见。事实却刚好相反。数个世纪以来，直至今日，愈来愈多圣经的立场获得肯定，愈来愈多圣经的难题获得解决。从死海古卷、苏美尔、拿戈玛第(Nag Hammadi)和埃卜拉(Ebla)泥版新近的发现，提供了更多支持福音派立场的证据。

那么，为何这些“事实”所给人留下的印象，使得他们放弃基督信仰最重要的教义？我认为这根本不属于“事实”范畴，而是具哲学意味的问题。保罗警告说：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言……把你们掳去。”(西二 8)我认为好些优秀的基督教学者，他们都被哲学上的假设吸引，经常在学术研究上不以为意地采用，好使得出的结果，出于理性和实存的思想，并非出自神的话语。

戴维士不自觉地分析反对圣经无误者的论点时说：“他们之所以朝自由主义去……是由于接受了好些哲学或科学假设，却是对福音派神学有损——即对于‘现代人应该相信什么’之假设。”(Davis, DAB, 139, 援引于 Geisler, ID, 2)

6B. 有限度的无误

另有反对圣经无误的人认为，神的启示只在于圣经中的教义或道德部分，并非

历史及科学的部分。“圣经都是神所默示的,于教训……都是有益的。”(提后三 16)

“有限度的启示”一观点,含有好些严重的错误。首先,圣经从来没有作教义及历史之分野。圣经所肯定的一切,全都是真确的。其次,圣经许多的教导,我们都不能将属灵的,与物质或历史分割开来。譬如说,耶稣对于离婚的教导,不能与他有神创造了亚当和夏娃的肯定分别开来(太十九 4)。有谁可以将十字架或复活的属灵和历史层面分割开来呢?

第三,人若将属灵和历史作错误的二分,显示了他没有留心耶稣向尼哥底母所说的话:“我对你们说地上的事,你们尚且不信,若说天上的事,如何能信呢?”(约三 12)即是说,倘若我们不相信圣经和主耶稣论到的历史事件,我们又怎能相信他论到的属灵事情呢?

最后,凡否定圣经无误的信徒,并非纯粹否认圣经中的科学、年代和历史事件而已。朱伊特(Paul Jewett)否认保罗对妇女教导的真确性。戴维士否认神吩咐驱赶迦南人的合法性是属于道德问题。说圣经是有错误的,无疑容许人从神的命令中,选择哪些是可以接受的,哪些是应该拒绝的。

7B. 不存在的圣经原稿

反对者认为信徒相信圣经原稿无误,这是根本不能反证的,因为原稿已经不存在了。由于只有圣经原稿是神的启示,亦由于圣经原稿已经佚失,所以根本不能证实圣经是有错误的。

就这一点的响应是,我们有高度准确的手抄本,足够让信徒作学习和生活之用。事实上,从来没有一个重要(甚或次要)的圣经教义,因抄本错误而受影响。

信徒认为圣经只有很少的地方,是从手抄过程而来的错误。当然,批评者自然有不乏攻击信徒之处!

简而言之,从实用的角度来说,圣经原稿并非不存在。圣经所有重要的教导,在手抄本上都有保留。比方说,只要美国宪法复印本保存妥善,即使原稿被毁,美国的自由也不受影响。同样道理,虽然没有圣经原稿,我们也无须因而惊慌。

8B. 神在乎吗?

有些人认为,神既然没有提供毫无错误的圣经手抄本,他应该不大在乎圣经原稿是否有误吧。倘若手抄本即使有些微笔误仍无损权威,为何要坚称原稿无误呢?再者,为何神没有保存原稿不致佚失,或是使手抄本毫无错误呢?

对于这问题首个部分的响应,是与神一致的本质有关。由于神是完全的,一切直接出于他的必须是完全。圣经原稿有误意味着神是可以犯错的。这即是说,神创

造亚当时,亚当并不完全。这问题第二个部分,可以另一个问题来响应:为何神没有阻止亚当犯罪呢?凡人可以触及的,人总是倾向败坏它,无论是圣经抑或是我们自己。当然,无论是圣经抑或人类,神已经予以保守,免于被过分扭曲。人仍然是按着神的形象受造(虽然并不完全),圣经仍然是神的话语(尽管手抄本有些微的笔误)。

有许多重要的原因,促使神没有保守圣经原稿不致佚失。首先,人总是倾向崇拜受造物,过于崇拜造物主(罗一 25)。还记得神命令造铜蛇施行拯救吧。铜蛇竟然后来为以色列所敬拜(王下十八 4)。倘若铜蛇已经如此,对于神施行救恩的话语,岂不更容易成为我们敬拜的对象?此外,神没有保存圣经原稿,更可避免犯罪的人,肆意将神话语的内容删改。

9B. 过多的条件

最后一个宣称就是,维护无谬论者在这条教义上加入了太多限制,以致这教义“因过多的条件而不成立”。

以上的观点明显是被夸大了。基本上,圣经无误只是基于两个条件。首先,只有圣经原稿是无误的,并非手抄本;其次,只有圣经所主张的才是无误,并非圣经所有内容的记述。

可以肯定的是,要从圣经每一段经文中找出它的主张,这必然牵涉许多复杂课题,包括:研究其意思、上下文,及文学形式。然而,这却是一个解释的问题,与默示无关。譬如说,所有人都会同意圣经记载了谎言,包括撒但所说的谎言。然而,圣经却从来没有主张人应该说谎言。圣经无误的意思是,这些谎言的记载都是真实的。

另一方面,并不是所有人都同意,传道书所记载的都是真确的。许多传道书的解经者,都视书中的句子为“日光之下”——人的错误观点的真确记录而已。

这里容许有不同的意见,圣经其它地方也有这种情况(譬如说,约伯朋友发表的讲话)。对于这究竟真是圣经所主张的,抑或纯粹是圣经记载而已,基督徒或各有不同意见。然而,对于圣经所主张的必然无误,我们的意见却是一致的。因为神不会犯错。

紧接着怎样解释圣经而来的问题,就是人应该按字面来理解圣经每一段经文。然而,若将一则比喻按字面来理解,这肯定是错误的(加四 24、25)。同样地,圣经也有运用整数。然而,不精确并非错误。当学生将 π 的数值写成 $22/7$ 或 3.1416 ,相信没有老师认为这是错误吧;虽然,两个答案都算不上精确。

同样地,圣经作者也像今天人说话的习惯般(甚至包括科学家在内),使用观察性的语言。太阳看来就像是“落下”,甚至连科学家也说:“日落真是美极了!”然而,这却是理解的问题,与默示无关。圣经无误的核心是:圣经所主张的真是毫无错误

的吗? 圣经教导没有错误,这包括神可真有创造亚当、夏娃? 挪亚年代真有洪水毁灭世界? 约拿真是藏在鱼腹三天? 抑或耶稣果真从死里复活? (Geisler, ID, 1-4)

3A. 总结

以上的讨论与现代人有什么关系? 我可真是拥有一本从神默示而来的圣经,是神毫无错误的话语吗? 我可有信心肯定所阅读的圣经真是来自神?

从心底而来的答案:“是的!”我们现今所有的圣经,真是来自神默示的话语。最近在考古学上的发现(参第三、四及十四章,论考古学),肯定了圣经是有两千年历史的准确承传。我们现今所有的圣经都是出于神的默示,这部圣经原本以亚兰文、希伯来文及希腊文写成。

我们要谨记圣经无误的教义,是指圣经原稿没有错误而说。直至印刷术发明以先,有上千年的时间,圣经都是经人手抄写的。因此,抄写过程当中有些微的笔误是可以理解的。然而,从数量丰富的手抄本来看,再加上考古学的发现、文本的笔记及其它方法,以上都是帮助我们肯定,神的话语没有错误,翻译也十分准确。

“你可以相信圣经,因为这是神默示的话语。在抄写及翻译过程中出现的错误都是十分细微、受到控制,且愈来愈少。因此,圣经是十分可信的。”(Goodrick, IMBI-WG, 113)

在第三部分的余下篇幅,将讨论到圣经批评者提出来的攻击,旨在动摇我们对圣经是神向我们说话的肯定。在响应这些批评之先,我们要谨记大部分反对圣经的人,都有一个错误的观念及理念:反超自然主义的假设。

12 反超自然主义的假设

全章概览	
1A: 假设 <ul style="list-style-type: none"> • 定义 • 同义词 • 无可避免 • 我们可有权利吗? 2A: 反超自然主义 <ul style="list-style-type: none"> • 定义 • 解释 • 例子 • 支持者的例子 3A: 科学与神迹 <ul style="list-style-type: none"> • 神迹的定义 • 基督教所理解的神迹 • 在神迹与超自然领域内, 科学的限制 	<ul style="list-style-type: none"> • 休谟的哲学理论 4A: 研究历史的正确进路 <ul style="list-style-type: none"> • 反驳相对论者的论点 • 批判方法 • 合宜的探究 5A: 总结 <ul style="list-style-type: none"> • 反超自然主义者提出的假设 • 保守和激进的评论者均须注意偏见的存在 • 现代科学不再视自然为“封闭系统”, 因此不可坚称“神迹”并不存在 • 历史学家应该从事实归纳出结论, 而不是强使事实来偏就他的假设

当我们要讨论底本学说及形式鉴别学以先, 我们要处理一个十分重要、经常为人误解的课题——反超自然主义。

若有任何课题被无知充斥着的, 这必然是其中之选。有许多诚恳的学生和信徒, 均因据称建基在所谓客观历史或文学探究及方法的定论, 而误入歧途。其实, 这些结论都是主观世界观的产物而已。

1A. 假设

1B. 定义

假设就是一些事前已有的意见或推想。对假设一个好的定义是：“必须包括和要求的先决条件。”我们大可以说：“事先推测”就是在研究开始之先，对某些事情的总结。

2B. 同义词

事前判断、假设某些事物为真实、偏见、臆断、事先构想的意见、既定结论、事先构想的观念、过早的结论。

3B. 无可避免

在某程度来说，假设是无可避免的。英国的怀特洛(Thomas Whitelaw)引述德国神学家比得曼(Biedermann, Christliche Dogmatik)的话说：

如果某人断言，科学和历史的批判诚然可以并必须在没有教义性的假设下进行，这是不正确的，是被蒙蔽了的。那些所谓纯历史理据的考虑，到最后经常都是去到一个地步，它本身能够并且会作出决定，某些事件的可能性是否成立……每一个学生在研究历史时，都会持着一定的界线，界定何谓历史的可能性，即使他们只是宽松地使用过这些界线。对于该学生而言，它们就是教义性的假设。(Whitelaw, OTC, 172)

俄尔(James Orr)继续说：“完全正确来说，任何调查研究都不能缺少指导原则和某程度上的预设，世上没有任何批判是可以这样进行的……只要这些原则和预设没有掩盖或扭曲了事实，或被用以支持事先构想的结论。科学家更加认为他有责任透过查问和暂时的假设去‘预知自然’，而这一切都要经过实验去验证。”(Orr, TPOT, 14)

孟沃华(John Warwick Montgomery)对预设的需要有以下的响应：“首先，虽然康德说所有讨论都源自一个假设，此话某程度上是对的，但却不保证每个预设都是合理的。”(Carlson, SS, 388)

怀特洛在他的著作中指出，无论是激进或保守的批判者都提出过多的假设：

只要高等鉴别学者相信有一位神，他们都没有权利假设他不会插手于因果的正常推理，或预早就假设“神迹并不存在”，或预知未来的“预言”是“没有可能

的”。如果承认持相反的意见——在神对世界按他旨意的管理和自我彰显中，神迹和预言必须出现——就是破坏了具基础的理性思维，那么，人也可以说这辩论是同样的不公平，是纯粹回避了问题，因这辩论的前提是：只有在自然的界线和限制之下，才会有超自然的事情发生。不偏不倚的寻问者会严厉地限制自己，只探索所谓事实的真相或非真相，就是说以弄清楚一些现象的真正特性的角度，去检视和证实它们，看看它们是否符合自然法则。（Whitelaw, OTC, 178）

要对激进的批判者完全公平，我们必须晓得“自称保守的作者有时候会非常自由地使用圣经中的简单事实，来下一些与激进的批判者一样没有根据的结论。”（Allis, TFBM, 339）

阿利斯(Oswald Allis)从双方面去理解偏见：

普遍来说，“科学化的学者”在拒绝接受旧约圣经的权威上，与保守派在接受和为此抗辩上，同样教条主义。他坚持把旧约放在一个世界观中，抗拒圣经中的超自然救赎论、圣经独特的历史、宗教和祭礼；就像圣经的辩护者一样坚持旧约的历史，并遍布其中的超自然记载之独特性……控告持相反意见者偏颇和教条主义，是回避问题最容易的方法。（Allis, TFBM, 338）

4B. 我们可有权利吗？

人必须经常意识到自己所有的假设，自问说：“我有权利持这一种假设吗？”重要的问题是：“我的假设与现实、与实况是一致的吗？可有足够的证据支持它们？”

2A. 反超自然主义

由于底本说及形式鉴别学的激进支持者，普遍倾向反超自然主义，所以，我决定在本章即处理这一个课题。

1B. 定义

为要切合目标，我们将反超自然主义定义为不相信神的存在，及不相信神介入自然宇宙秩序。在摩西五经中，有不少于 235 处地方，清楚指出神向摩西“说话”，或神“吩咐”摩西去做一些事情（*Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*）。当批判者在研究之先，其反超自然主义的偏见（假设）即马上排斥这些记载，认为它们并非属乎历史的。

卡尔森(A. J. Carlson)在其著作《科学与超自然》(*Science and the Supernatural*)中，将超自然定义为“举凡任何资料、理论、信念及习惯，声称其根源在可验证的经验或

思想以外,或是与已知的自然界相违背的。”(Carlson, SS, 5-8)

2B. 解释

1C. 立场宣言

由于我们有可能生活在封闭系统或宇宙之内,对于一位在系统以外的神,他倒是无从作任何干预或介入。这一封闭系统或连续体所指的是,任何事情缘由,均源自系统之内。简单地说,每一件事情或所发生的事,都有自然的解释。因此,任何声称来自神的行动或事件都是徒然的,因为一切现象都应该有自然的解释。

2C. 基本教义

由于反超自然主义者的观点各有不同,要综合他们的教义,殊不简单。以下是大多数的观点:

1D. 我们生活在一个封闭的体系内(每一个因均有其自然的果)

2D. 没有神。(对于许多批评者而言,更适合的说法是:“按所有实际的目的说来,根本没有神”)

3D. 没有超自然的事情

4D. 不可能有神迹

3B. 例子

1C. 关于我首部著作的一个故事

一班学生将我首部著作《铁证待判》交给一位教授阅读,他是某著名大学历史系主任。他们希望教授读一遍,并发表一下意见。

数月以后,其中一名学生往教授办公室去,询问一下阅读的情况。教授说已经读毕全书了。他续称,书中载有不少有力的论据,他不知道有什么人可予反驳。那时候,他说:“然而,我并没有接纳麦道卫先生的结论。”学生微感困惑地问:“为什么?”这位历史系主任说:“因为这有违我的世界观!”

他最终的拒绝并非建基于证据,他坚持个人的意见,置证据于不顾。促使他拒绝接受证据的,并非对历史的研究,而是其反超自然主义的假设。

2C. 在另一所大学

我在另一所大学的哲学课堂内讲课。基于我的结论,该课堂的教授立即质疑耶稣复活的可靠性。数分钟以后,讨论变得充满火药味。

最后,一名学生问那教授,他相信第一个复活节的清晨发生了什么事情?静默了一阵子后,教授诚恳地说:“告诉你,我真的不知道。”然后,他随即肯定地补充说:“然而,肯定没有复活这回事!”

经过一段短时间的质询后,他终于勉强地承认,他所持的观点是基于自己的世界观和偏见,他不认为神可以介入历史中工作。

3C. 在另一次课堂

我在另一次课堂中讲授基督教与哲学,一名教授突然中断我说:“这根本荒谬透顶。我们所有人都知道,可以有许多理由来解释空坟墓。”

4C. 我对历史作引介的原因

以上的例子,促使我经常在教授历史课的时候说:“若根据现代历史的进路,我永远不会相信耶稣是复活的主,是救主。”大部分基督徒听了这句话后,满脸疑惑,因为他们都知道我一向坚称,基督教是一个有历史根据的信仰。我随后指出,这句话的要旨在于“若根据现代历史的进路”一语上。倘若我固守“现代进路”,我就不能继续对历史的研究。因为现代的历史方法在开始探究以先,已经有不少假设的定论。一般“现代”的历史学家将超自然归入非历史的类别,或借用“神话”一词作表达。

他们带着前设读历史,并按着前设调节证据。换句话说,即在他们开始历史研究之先,他们已经决定了研究结果的内容。

许多历史学家以既定前设来研究历史。这些前设并非历史偏见,乃是哲学上的偏见。他们的历史观植根于哲学框架,其形而上学的信念经常决定了“历史”的内容和结果。“现代”的研究人员一般都拒绝接受“复活”一事,却并不是建基于他/她们对历史的研究。

他们的响应通常是:“因为我们知道神是不存在的”,或“超自然是不可可能的”,或“我们生活在一个封闭的系统中”,或“神迹是不可可能的”,诸如此类。我经常响应说:“你得出这样的结论,是基于历史证据的研究,抑或按哲学而言?”他们的结论通常是哲学推测的产物,并非历史研究的结果。

先前谈及拒绝我提出论点的教授,并不是因为材料内容本身有什么弊病,乃是因为他们已经是自然主义者。

毕诺克(Clark Pinnock)清楚地将问题勾画出来:“除非他(自然主义者)接受一个有神论的可能性,否则没有一项证据,足以向现代人证明复活并非一桩荒谬的事情。”(Pinnock, SFYC, 6-7)

兰姆(Bernard Ramm)厘清了自然主义者的进路,以及它对于研究结果的影响:“倘若问题是在于超自然事件的存在,很明显,这一种进路已经一早将总结置于前提之上。简单地说,在批判真正开始之先,超自然的可能性已先遭排除,统统都被扫走。因此,对于超自然讨论的结果并不是建基在开放态度的研究,却是在反超自然形而上学的教义下必然的产物。批判者还可以根据什么基础,将一份具备历史价值的文献中的超自然部分,完全排斥出去呢?”(Ramm, PCE, 204)

5C. 忠于事先假设结论的清楚例子

许多年前,我与人分享一则趣闻,是从孟沃华那里听来的。当中清楚阐明了一种假设的观点:

从前,有一个人以为自己已经死了。妻子和朋友都很关心他,将邻里仁心的心理医生介绍给他认识。心理医生决定指出一件事情,与这人认为自己已死是明显相悖的,期望借此能医治他。心理医生用了一个简单的真理:死人是不会流血的。医生与这人一起阅读医学文章,观察验尸解剖等。经过数星期的努力,那名病人终于说:“好吧,好吧!你已经说服了我,死人是不会流血的。”就在这时候,心理医生突然用针在他手臂上戳了一下,血登时流出来。那名病人看着手臂,面容扭曲地惊道:“天啊,死人终于流血了!”

孟沃华说:

这个比喻让我们知道,倘若你固执地坚持一些不可靠的假设,“事实”对你已毫无意义了。实际上你已经可以建构一个完全属于自己的世界,与现实没什么关系,也不容与现实有什么接触。这一种状况(哲学家称为自我中心,心理学家称为孤僻的精神病患,律师称为精神失常)其实与死亡无异,因为这情况难以与外在活的世界有联系。比喻中的病人不但以为自己已经死了,按一定程度来说,他真是死的,因为现实与他已经没什么关系了。(Montgomery, TA - MD, 21 - 22)

4B. 支持者的例子

这部分主要谈及那些提倡底本说或形式鉴别学的人。

1C. 底本说

德国学者法兰克(*Geschichte und Kritik der Neuren Theologie*, p.289)总结出底本说的预设:“代表一种历史观,假设了任何含有超自然成分的历史,都并不是真实的、或属于历史的。一切事物都是自然,这才符合自然历史的进展。”

顾能(A. Kuenen)在 *De Profeten en de Profetie onder Israel*(Vol. I, pp.5, 585)一书中,表明其反对超自然者的立场:

“只要我们将以色列宗教历史一部分直接归于神,并容许超自然或启示实时介入一桩事件,则我们整体的观点仍然不算正确。我们会认为自己有责任对那深被确认的历史事件的内容反复攻击。只有自然发展的假设,才适用于所有现象。”

顾能在 *De Godsdienst van Israel*(Vol. I, p.111)一书中承认,“圣经中记载以色列列祖经常与神对话,这正是我抗拒叙事中人物历史性的主要原因。”

今天有人仍未放弃这观点,认为在以色列民的事情上,神从来没有作出任何介入的行动。

吉尔基(Langdon B. Gilkey)曾任教范德比尔特大学(Vanderbilt University),现任教于芝加哥大学。他形容圣经中所记载的出埃及——西乃经验为“希伯来人相信神曾经做过的事,并他曾经说过的话,他确实做过和说过——但我们当然知道事实并非如此。”(Gilkey, COTBL, 148)

威尔浩生(Julius Wellhausen)在其著作(*Israelitische und Juedische Geschichte*, p.12)中,嘲笑在西乃山上记载有神迹的一幕——神将律法颁下予摩西。他说:“有谁真的认真相信这样的事情?”

论到希伯来人过红海的一幕,吉尔基说:“我们拒绝事件中的神迹部分,也不会相信这事纯粹由东风引起。我们只是指向希伯来人的信心,有如此不寻常的响应。”(Gilkey, COTBL, 150)

葛威亨(W. H. Green)与这些反超自然主义者的意见相反,他说:“对于批判理论中反对超自然的论点,我们不可过于理智或保守地忽视个中明显的偏见……整个运动中所有知名的领袖(无一例外)都查探过神迹、预言的真确性,并神实时介入的真实性与福音意义。他们的理论全都渗透了自然神论者的预设,不能从中排除开去。”(Green, THCP, 157)

俄尔论到十九世纪底本说学术(同样适用于二十世纪),指出“如今事实已经十分明显,亦毋须掩饰:对于大部分有影响力、具批判意味的质询者来说,对于塑造近代批判理论的人而言,一早已经排除了以色列宗教中的超自然元素,已经‘先验地’被认定为没有可能。”(Orr, TPOT, 12)

2C. 形式鉴别学

布特曼(Rudolph Bultmann)是形式鉴别学最重要的倡议者,他提出理论的基础:

历史研究法的其中一个预设是,历史是一个于封闭连续体中的个体,当中每一桩个别事件都是由连续的因果组合而成。这并不是说历史的进程都是决定于因果律,人在历史事件中没有任何行为的自由选择权。然而,即使一个自由的选择都并非毫无原因或动机。因此,历史学家的任务就是发掘行为背后的动机。所有决定和事情都有它们的原因和后果;历史研究法假设,原则上我们可以将个中的因果和关系发掘出来,从而明白整个历史进程都在一个封闭的个体内。

这种封闭的意思是,历史事件在连续体内发生,并不受超自然及超凡的能力所干预,即是说,根本没有“神迹”这回事。所谓的“神迹”,即是说肇因并非始于历史之内……就是根据这样一个方法,历史科学研究所有历史性文献。倘若

圣经经文要被视为具历史性的话,则也不能例外。(Bultmann, KM, 291-92)

布特曼假设了二十世纪的人,认为自然和历史是不受超自然力量介入所影响。他指出:“一桩牵涉死人复活的历史事件,绝对是没有任何说服力的。”(Bultmann, KM, 39)

贝林(Norman Perrin)在《布特曼之应许》(*The Promise of Bultmann*)一书中指出,“布特曼最重要的地方,除了指出历史中没有一桩独特的事件外,也许就是说明历史学家研究的历史,乃是一系列封闭系统中的因果。若说神乃介入历史中的一股外力,这是历史学家所不能理解的。”(Perrin, TPB, 38)

贝林补充说:“既说神并非历史事件中的因,那便只是出于人对神一种信仰而已。此外,由于历史的进程是统一而非随机(倘若历史是随机的话,便不可能有历史上的存在),即是说,神从来没有,以后也绝不会是任何一件历史(即指世界历史)事件的因。”(Perrin, TPB, 90-91)

布特曼拒绝有“神迹”的可能。他在《耶稣基督与神话》(*Jesus Christ and Mythology*)一书中指出:“现代人认为,真实的现象或事件必须按合理的宇宙秩序来理解。现代人不能接受神迹,因为它们与自然律的秩序不符。”(Bultmann, JCM, 37-38)

布特曼在《宣讲福音与神话》(*Kerygma and Myth*)一书中续道:

有评论指出现今自然科学的图画已大异于十九世纪,这论点不尽适切。一心想以因果律的相对化,来重塑神迹信仰,这也是天真的想法,仿佛这一种相对化可以让超凡力量的介入成为可能。今天的科学拒绝经验吗?倘若没有的话,今天的科学仍然建基在始于希腊的传统——质疑事物的原因、寻求当中的理据。(Bultmann, KM, 120-21)

对于布特曼以及反超自然主义,李德宝(Herman Ridderbos)评论说:

对于现代思想者来说,一个已经死了的人重新复活,是难以想象的,因为现代人认识人体的构造。现代人只可以理解,神的作为乃是介入及改变人“内在”的生命,即是说,只发生在他精神存在的实体而已。他不能明白救赎的行动,如同他们理解人的自然实体,或整个世界的自然事件一般。这同时表明基督这观念,作为一个先存的灵体,成为世上的光,并且穿上了人的肉体,这不单是理性上难以理解的,更是毫无意义的,说了等于没说。(Ridderbos, B, 18)

贝努瓦(Pierre Benoit)在分析形式鉴别学的方法论后总结说:

在这些相对较新的方法(至少按其技巧应用而言),我们发现一个算不上新的基础主调。这就是否认超自然的可能,这种论调在现代理性批评主义中经常

遇见的。这一种主调可以配上不同面具,包括文学的、历史的或社会分析的。揭开了这面具后,便看见一个真正的身份——这根本是哲学的主调。(Benoit, JG, Vol, I, 39)

3C. 其他倡议者

辛普森(W. J. Sparrow-Simpson)提到史特劳斯(David Strauss)说:

许久以前已经完全承认,“门徒信仰的缘起,完全基于耶稣的复活之上,正如福音书作者所描述的,乃是一件外在的神迹事件。”(New Life, i, 399)没有谁比史特劳斯更坦白,他直言自己受预设所控,认为复活是不能接受的:

“我们正站在决定性之处,面前有着耶稣复活这神迹的记载,我们一是承认若按自然和历史观点下的耶稣生平,复活是不能接受的,继而撤销先前所发生的,并放弃我们的整个承诺。一是在不牵涉任何神迹事件之下,尽力去理解这些记载结果的可能性,就是耶稣复活信仰的缘起。”

这就是他清晰的、慎思的承诺——为某一个宇宙观的前设作解说。在约瑟的墓园中,两个敌对的世界理论,互相对峙(参 Ihmels, *Auferstehung*, p. 27; Luthardt, *Glaubenslehre*)。

否认复活的证据的最终原因算不上是历史性的。正如萨巴第(Sabatier)确实地说:“即使个中的差异最终完全得到协调,或根本没有任何差异可言,凡拒绝承认神迹的人,同样坚决拒绝任何证据。正如策勒(Zeller)坦白地表明,他们拒绝是建基于哲学上的理论,并非出于历史的考虑。”(*L' Apotre Paul*, p. 42) (Sparrow-Simpson, RC, 511)

形式鉴别家奥格登(Schubert Ogden)引述格伯恩及弗斯坦(Glauben and Verstehn, “The Problem of Miracles,” *Religion in Life*, I, Winter, 1957-58, p. 63):“今天,神迹对于我们来说已经变成为不可能,因为我们所理解的自然,是一个法定的事件,因此,神迹就必定是打破这法定连续体的事件。对于这个说法,我们不可能再接受。”(Ogden, CWM, 33)

伯基特(F. C. Burkitt)在《耶稣基督》(*Jesus Christ*)一书中说:“我得承认,只能通过理性化的过程来处理耶稣喂饱五千人的神迹,除此无他……一个我认为最合理的解释是,耶稣吩咐门徒分派些微的食物,他们所竖立的榜样,感动了其他同样有少量食物的,一起与人分享。”(Burkitt, JC, 32)

盖士曼(Ernst Kasemann)清楚地表达他反超自然主义的观点。他认为福音书中耶稣的言行,是“一连串的神圣启示和大能的作为,与人类生活无从相比,因此不能按历史的范畴来理解。”(Kasemann, ENTJ, 30)

3A. 科学与神迹

1B. 神迹的定义

“正如所有的讨论一样,我们首先要对用语的意思有清晰的了解。除非,论者对于‘神迹’一词的意思达成共识,否则争论神迹到底是否可能甚或可信,都不过是打空气而已。”(Huxley, WTHH, 153)。

我们界定神迹为神在世界中的特殊作为。由于神迹是神的特别行动,惟先有可以施行神迹的神存在,神迹才有可能发生。

2B. 基督教所理解的神迹

根据祈理富(Peter Kreeft)的观察,比较起其它宗教信仰,基督教中神迹所占的角色,可算十分独特:

神迹之所以重要,因为神特意使用神迹来建立、坚固他的教会。

事实上,基督教中所有重要而独特的元素,都是与神迹有关:创造、启示(首先向犹太人)、颁布律法、预言、道成肉身、复活、升天、主再来,和最后的审判。

若从伊斯兰教、佛教、儒教或道教中将神迹抽出来,它们大概没有两样。若将神迹从基督教中抽离出去,你会发现所剩下的,只是大部分美国基督徒每周从讲坛所得的陈腔和老调而已。再没有独特性,再没有理由成为基督徒,倒不如信其它罢了。(Kreeft, CMP, 273)

斯普劳(Sproul)、格斯纳(Gerstner)及林斯利(Lindsley)也认为神迹与基督教的彰显是不容分割的。“技巧上来说……神迹是可见、外在的,无论归信与否皆同样可见;神迹更带着叫人信服的能力,纵使不是叫人归信的能力。肯定地说,特别是在护教的层面而言,可见的神迹与基督教不可分割,无论任何人相信与否、归信与否,抑或是否曾经内在‘神迹’与否,这些神迹都是有力而可信的。即使所有人都定意拒绝接受神迹,神迹的证据仍然彰显出来。”(Sproul, CA, 145)

3B. 在神迹与超自然领域内,科学的限制

苏利文(J. W. N. Sullivan)在其著作《科学的限制》(*The Limitations of Science*)中说,自从爱因斯坦发表了《狭义相对论》(*Special Theory of Relativity*, 1905),普朗克(Planck)致力研究“黑体辐射”后,科学家正面对着“在一个未有人迹、毫无障碍的宇宙中,所谓自然律的变迁。”(Sullivan, TLS, 79)

苏利文写道：“所谓的现代‘科学革命’所包含的事实，即统领了科学界近两百年、牛顿式的观点已经不再够用了。这是一个以不同观点来代替的进程，虽然这重建的工作尚未完成，有一点却十分清晰：新观点的哲学含义，已经跟旧有的很不同。”（Sullivan, TLS, 138）

摩尔（James R. Moore）在《给顽固者的基督教信仰》（*Christianity for the Tough Minded*, edited by John Warwick Montgomery）一书中补充说：“今天科学家得承认，没有人对‘自然律’有充分的认识，足以令他肯定某些事情是必然违反‘自然律’的。他们也同意，个人‘非统计学’的时间样本和空间样本，根本不足以作为基础，在其上对整个宇宙的本质作不变的综论。今天，我们所谓的‘自然律’，不过是我们对于自然现象的归纳、统计式的描述而已。”（Moore, SC: TPC, 79）

孟沃华表示，反超自然主义的立场，同时在“哲学上和科学上是不负责任的。”首先，哲学上来说，“因为仅次于神的位置的人，没有一个能知晓宇宙的一切，以致能先设地否认神迹的可能。”其次，在科学上来说，“因为在爱因斯坦物理学的年代（与牛顿式的绝对事物完全不同，后者有着休谟建构其经典的‘反神迹论据’），宇宙对所有可能性都是开放的，‘任何企图表明宇宙因果律的尝试，都是徒劳无功的’（Max Black, *Models and Metaphor*）。惟有对于一桩神迹事件具经验性的见证，作慎重的考虑，才可以发现这事情究竟是否曾经发生。”（Montgomery, CFTM, 32）。

在《历史与基督教》（*History and Christianity*）一书中，作者续有讨论：

然而，现代人可以接受像复活这一类“神迹”吗？答案或许有点儿令人感到意外：我们之所以可以接受复活，正因为我们是现代人，就是生活在爱因斯坦“相对论”年代的人。我们不再像生活在牛顿的时代，宇宙不再是一个安全、可以预计得到的游戏场所，我们通晓当中所有的规则。自从爱因斯坦以后，再没有人可以因着对“自然律”的认识，有权排除其它事情的可能性。

我们要知道一件事情曾否发生，唯一的方法就是按事实来说，这事是否曾经发生。因此，“神迹”的问题必须按历史研究的方法来解决，并不应作哲学上的推敲。（Montgomery, HC, 75 - 76）

孟沃华继续说：“还要留意，一件未经证实的‘神迹’对历史学家而言并非什么新鲜事。所有历史事件都是独特的，测试它的事实性的唯一方法就是测试其文献的来源，这也是我们一直使用的方法。历史学家不能归诸于封闭系统内的自然因素，因为，正如康奈尔（Cornell）逻辑学家布莱克（Max Black）在近期的一篇文章中所指出的，‘原因’这概念是‘一个奇特、非系统化而又不稳定的观念’（*Models and Metaphors*, p.169）。”（Montgomery, HC, 75 - 76）

著名的形式鉴别者泰莱（Vincent Taylor）对于过分教条化地处理神迹事件，提出

警告：

现在仍以“神迹是不可能发生的”来处理问题，实在是过时了，这一类讨论是不会再出现的了。跟以前相比，科学对于自然律采取了更谦卑、更真诚的态度。现在我们晓得现有的知识可以用“自然法则”来轻易概括。自然界并不是个“封闭的系统”，神迹也不是强行“介入”一个“已建立好的秩序”之内。在过去的50年，一度被认为是不可能的事，后来发现是可能的，这样的情况经常出现，令我们感到吃惊。在我们有生之年，原子已经可以被分解，科学家亦已承认宇宙“像是一种伟大的想法过于一部巨型机器”。当然，这些观点的改变并没有为神迹事件“加分”，但却表示只要在合适的环境下，神迹并非不可能发生的，无论是科学的信念，或是哲学性的教条，都不能挡路。(Taylor, TFGT 13)

4B. 休谟的哲学理论

1C. 休谟的立场

神迹违反自然律，由于自然律是经由肯定、不可转变的经验所建立的，从本质上来说，神迹的证据是在可想象的经验以外的……倘若若是出于自然原因，就算不上是神迹。一个身体健康的人突然因故去世，这算不上是神迹；……一个已死的人突然又活过来，这必然是神迹了；因为这是在任何年代，或在任何国家都没有发生的。因此，必须有一种统一的经验排拒每一桩神迹，否则这些事件就配不上这称呼。(Hume, ECHU, 126 - 27)

2C. 反驳

休谟并没有好好衡量神迹的证据，却在玩弄统计数字的游戏。贾斯乐(Geisler)这样指出：

休谟并没有真正衡量神迹的证据；相反，他添加了反对的论证。由于死亡不断重复出现，复活却只曾极少数发生，休谟只是将所有死亡数字加起来，排拒极少数所谓的复活事件，从而拒绝接受后者发生的可能性……然而，这却没有衡量究竟如拿撒勒人耶稣……是否曾经从死里复活的证据。这不过是将其他人死后却没有复活的事例加起来，并使之成为拒绝接受人死后可以复活的证据……其次，这种论点将证据的数量和可能性等同了。这即是说，我们应该相信最有可能发生的(即“少数服从多数”)。然而，这是愚不可及的。若根据这种基础，一个掷骰子的人永远不会相信自己第一掷便能掷出三个六点，因为这一种情况的机会率是1,635,013,559,600:1！休谟看来忽略了，聪明的人将信念建基于事实，而非单建基于不平凡的事上。有时候某件事情非常“奇特”(基于过往

的观察),但该事件的证据却是很可靠的(基于现今的观察或可信的见证)。休谟的论点混淆了证据的数量与质量。证据是要衡量的,而不是要加增。(Geisler, MMM,援引于 Geivett, IDM, 78 - 79)

此外,休谟亦混淆了历史事件的可能性,与科学家在确定科学定律时候的可能性,两者是有所分别的。正如纳殊(Nash)指出:

批评休谟的人均指出,他的论点建基于对可能性有缺憾的观点之上。重要的是,休谟将历史事件中如神迹的可能性,等同于确定科学定律时候的可能性。对于科学定律而言,可能性是与事件出现的频密程度有关;科学家观察到在相似的环境下有愈多相似的情况出现,他们所确定的科学定律便愈是正确。然而,历史事件(包括神迹)却不同;历史事件是独特而不可能重复发生。因此,将历史事件(包括神迹)如同科学家确定科学定律可能性般看待,实在是忽略了这两种事物,基本上是不尽相同的。(Nash, FR, 234)

休谟认为“倘若出于自然原因,就算不上是神迹”,另外一个强烈反对休谟这种立场的人,就是鲁益师(C. S. Lewis)。鲁益师中肯地响应休谟所坚持的:“当然,倘若真有一种反神迹的‘统一经验’,那么我们是同意休谟所说的;然而,这情况却从来未有发生,我们要问,为什么没有发生呢?不幸的是,惟有我们知道所有神迹的报导都是虚构的,这种经验才算是统一。然而,我们要肯定地知道所有神迹都从没发生,才可以肯定所有神迹的报导都是虚构的。事实上,我们是陷于循环论证之中。”(Lewis, M, 105)

“一位具批判精神的历史学家当面对神迹故事时,通常都会将这些神迹故事搁于一旁……为使这过程合理化,他或会仔细地诉诸休谟所提出的理论:‘神迹在本质上是绝对不可能’,或要经证实的事件‘在所有具理性群众的眼中……本身已足够成为反驳的理据。’”(Flew, M,援引于 Edwards, EP, 351 - 52)换句话说,这也是一个循环论证:神迹若是不可能的话,则所有有关神迹的报导都必定是虚构的;因此,神迹是不可能的。

韦斯法(Merald Westphal)在《历史学家与信徒》(*The Historian and the Believer*)一文中写道:

要是神存在的话,神迹不但在逻辑上是可能的,甚至,时每刻都真实地可能。唯一左右这种情况实现的可能就只在乎神的旨意(神学家指出,当科学知识认定神迹在理性上是不可能的时候,这不过再一次肯定科学知识让我们知道个中的限制,这一种限制却是神所掌管的)。由于已带出了有关道德的问题,人有可能质疑这肯定在知认性上是否完善。跟身处的世代建立和平的关系,是

否能以任何代价来换取? (Westphal, THB, 280)

4A. 研究历史的正确进路

在我们谈及研究历史的正确进路之先,我们必须反驳相对论者的论点。

1B. 反驳相对论者的论点

1C. 历史并不可以直接观察

贾斯乐解释何谓客观:“倘若‘客观’是指绝对的知识,则没有一名历史学家可以是客观的。这是我们可以肯定的。另一方面,如果‘客观’是指理性的人都能接受、合宜但容许修正的见解,则仍有迈向客观的空间。”(Geisler, CA, 290, 粗体字为原有标示)

在响应相对主义者认为历史学家比科学家较逊一筹时,克雷格(William L. Craig)写道:

首先,认为科学家常常能直接接触他的研究对象这想法是幼稚的,科学家不但在他自己的研究上主要倚赖其他人的研究报告(有趣地,这些报告往往被视作历史性文献),科学家的研究对象更通常只可以间接接触到,尤其在高度理论性的范畴(如物理学)上。

其次,历史学家不能直接接触过去,但他却可以直接取得过去的剩余遗产,即真正存在过的东西……例如历史学家可以直接取得探究对象的考古资料。(Craig, RF, 176)

因此,“历史学家与科学家一样,能判断过往确实发生了什么事,二者均不受能否直接取得原本事实或事件资料的机会所影响。”(Geisler, CA, 291)

2C. 残缺不全的历史记载

费希尔(Fischer)指出这论点中的谬误:“相对主义者错误地认为,因为所有历史记载都必然是—些片断,即并不完整,所以它们也必然有部分是错误的。不完整的记载可以是客观真实的记载;它不会是事实的全部。”(Fischer, HF, 42)

贾斯乐补充:

历史记载残缺不全的事实并不影响它的客观性……历史不会因为它倚靠残缺不全的记载,而不及地质学那样客观。科学知识也是一些片断,倚靠假设和一个整体的框架,而在发现更多事实后这框架就会被证实是不足够的了。

从严谨的科学角度去看,无论在填补事实与事实间的空隙时遇到什么困难,人一旦对世界作出哲学性的假设,有关客观的问题普遍已被解决了。假如

神存在,整幅图画已然完成;历史的事实只是在其意义上加上细节罢了。(Geisler, CA, 292 - 93)

3C. 历史研究方法的选取性质和历史事实的解释性结构

“即使历史学家必须选取历史材料,也不一定使其历史全然主观。陪审员也可以在没有全部证据下,以‘无合理疑点’作出审断。倘若历史学家有相关和重要的证据,便足以维持客观性。人毋须先获得全知,才可以认识某些事物。”(Geisler, CA, 293)

4C. 历史学家不能避免作价值判断

值得注意的是:“这并不使历史的客观性变得全然不可能。客观性只是指公平地对待事实,即是说,尽可能将发生的事情如实地报导出来。此外,客观性也是指当人理解事情发生的肇因时,历史学家所采用的语言必须与当时代背景的价值相吻合……当一旦决定了世界观,价值判断并非不讨好或纯粹主观;事实上,它们更是必要的,被客观地要求的。”(Geisler, CA, 295 - 96, 粗体字为原有标示)

5C. 每一位历史学家都是他们的时代和他们的世界观的产物

的确,每一位历史学家都是他们的时代的产物,贾斯乐说:“这并不是说,由于历史学家都是他所属时代的产物,因此他笔下的历史都属该时代的产物……批评将知识的内容,与获取知识的过程,两者混淆了。这同样将观点的形成与其验证混淆了。人得出一个假设并不一定与他如何建立这假设的真实性有关。”(Geisler, CA, 296 - 97, 粗体字为原有标示)

费希尔同样指出:“获取知识之途径与该知识的真实性实在有混淆之处。一名美国历史学家可能像盲目的爱国主义者般,声称美国在 1776 年宣布自英国的管治中独立。这句话是真实的,无论说这话的人有何动机。另一方面,一名英国历史学家可能抱着爱国热诚,坚称英国在 1776 年从美国的管治下独立。这宣称是错误的,永远都是错误的。”(Fischer, HF, 42)

6C. 材料的选取和编排在于历史学家

论到或会因为成见、偏见或热情而影响历史的客观性,历史哲学家沃尔殊(W. H. Walsh)曾经说:“许多时候我们都有怀疑,究竟这种类型的偏见能否成为获取历史客观性的严重障碍。因为我们大抵都应该从个人经验中知道,这种偏见是可以更正的,或一定程度上是可容许的……我们固然坚持历史学家必须努力摆除个人的成见,且要谴责那些没有这样做的历史学家。”(Walsh, IPH, 101)

即使哈维(Van A. Harvey)也曾说:“然而,我们也可以质疑,倘若客观性是指一个人直至有足够理由相信一事情之先,不对该事情作判断的话,热情与客观性是否必然互相排斥?难道一名当法官的父亲发现儿子被控犯罪以后,相对于其他与这

案不相干的人,这名父亲在寻找真相时候就不能够保持客观吗?”(Harvey, HB, 212)

7C. 总结:历史能建立些什么?

我们总结说:“惟有无限的智能,才可以有绝对的客观。有限的智能必然满足于系统化的一致性,即是说,按着已建立好的参照标准来尝试重构过去;这参照标准已经全面而一致地把所有的事实,跟它原有的整体的纲要整合起来;而这尝试也是公平和可以修正的。”(Geisler, CA, 298)

“除非人可以不倚赖事实本身,而去处理这个问题:究竟这是有神的世界或是无神的世界,否则根本无从决定历史客观性的意义。另一方面,倘若有足够理由相信一种有神的宇宙……那么,历史的客观性是可能的。只要整体的观点已经建立好,余下的不过是找出跟整体系统最一致的历史观点而已。即是说,有系统的一致性是对历史事件,甚或科学事物的一种客观性测试。”(Geisler, CA, 298)

2B. 批判方法

尔朗根派(Erlangen)历史学家史涛弗(Ethelbert Stauffer)为应该怎样处理历史提供若干建议:

当我们(作为历史学家)遇上有违我们所有期待、或是我们所有信念、甚至是我们这时代对真理的整全理解的经验时,我们会如何响应?我们应像一位伟大的历史学家那样说:“这肯定是可能的。”为什么不能呢?对于一位具批判精神的历史学家来说,没有东西是不可能的。(Stauffer, JHS, 17)

1C. 沙夫

历史学家沙夫(Philip Schaff)补充说:

历史学家的工作并非是按他预先构想的理念来建构历史,也不是把历史调节成自己喜欢的模样,乃是按最好的证据,将原来的史实写出来,然后让这些史实自己陈明一切。(Schaff, HCC, Vol. I., 175)

2C. 赛德

赛德(Ronald Sider)是坦普尔大学(Temple University)弥赛亚学院历史系教授,他细述历史学家应该怎样处理假设:

当一位具批判性的历史学家发现事件真相的证据,强烈有违他的期望,并且与真实自然的一面相反的时候,他应该怎么办呢?我认为他必须依循他批判过、分析过的材料。一开始即从哲学假设出发,认为神迹是不可能的,我认为这并不科学。除非我们可以摆脱这种单方面的假设,否则历史的诠释不过是宣传品而已。

对于我们未曾经历过的事件,我们有权要求好的证据;然而,我们万不要以有限的经验,来妄下判断。(Sider, ACE, 31)

3C. 孟沃华的总结

孟沃华总结说:

我们没有权利一开始即假设耶稣不过纯粹是一个人而已。明显地,我们的总结不过反映了个人的假设,却并非反映圣经文献的真实内容。换句话说,无论我们同意与否,也必须客观地尝试发掘耶稣的图画,以及与他同时代的人对他所描绘的那幅图画。我们的问题倒不是在于耶稣是否被描绘为一个人。事实上,今天没有人会怀疑这一点,因为许多记录都说耶稣曾饥饿、疲倦,他曾流泪,他曾受苦且死亡。简单而言,他就是一人。

今天,我们所面对的问题是,耶稣是否被形容为不过是一人而已。(Montgomery, HC, 48 - 49)

3B. 合宜的探究

一位具批判精神的历史学家应该“按着个别事件的证据,去决定那些声称为神迹事件的历史性。”(Sider, THTMPNM, 313)

我们今天的科学知识,对于上述历史性寻问的应用,是非常有利的。赛德教授指出:“科学对大自然规律的描述,对发展一种批判性的态度去处理一切不寻常事件的报导,是非常重要的因素。按着某个科学范畴的规律,某件未被证实的事件出乎我们意料时,‘红灯就亮起来了’”(Harvey, “*The Historian and the Believer*,” p. 225)。”(Sider, THTMPNM, 314)

及至于此,我们必须严谨地探索并小心地验证该事件的资料。

举例说,对于耶稣的复活,一位具批判精神的历史学家会寻找证人,确定耶稣钉十字架后死亡的事实,检查埋葬的一切程序,并确定耶稣在第三天复活和空坟墓的报告。然后他会考虑每个对于以上资料的可能解释。这时候他可能希望细察其它旁证,从中作出合宜的结论。

历史学家不能够证实复活和空坟墓是神的直接介入。赛德指出:

历史学家按着历史学家的身份,当然永远无法证明一件不寻常事件是不能以自然因素说明,也不会说它是基于神的直接工作(该历史学家顶多会说,那事件的证据足已支持他确定事件的历史性,即使那事件不能以现有的科学知识来说明)。但他永不能排除未来科学知识能够解释那事件,那只是其中一个恒常的模式。〔参 Patrick Nowell-Smith, “Miracles,” in *New Essays in Philosophical Theol-*

ogy, ed. A. Flew and A. MacIntyre (Macmillan, New York, 1964), pp. 243 - 53, 尤参 p. 245]。然而,该历史学家无法证明那不寻常事件是一件“神迹”,并不阻碍他对其真确性的判断。在拿撒勒人耶稣未被证实的复活事件中,该历史学家作为历史学家永远无法证明神使耶稣复活,但如果他认为证据足够,他可以作出结论说,在第三天耶稣可能活着。(Sider, THTMPNM, 317 - 18)

只有在有着足够证据,证明“在第三天耶稣可能活着”,才能下定论。

俄尔警告我们:“无论我们的信念是什么(当然,我们是不会放弃这些信念的),我们在道出辩证时,必须尽量保持思想上的绝对中立。我们必须尝试单看事实本身,如果出现差异,就要加以留意。如果事实驱使我们假设这宗教有一个特别的源头,就让它是在寻问的过程中显露出来。”(Orr, TPOT, 14)

他继续说:“在任何事件中,最终的测试都会找出事实来。”(Orr, TPOT, 14)

拉德(George E. Ladd)在谈及无法以自然法规来重述耶稣的复活时,指基督教信仰坚称:

基督的复活,是一件在历史时空、在人类中发生的事件,没有历史性的解释和因果关系,却是神无中介的直接行为。事实上,如果历史学家可以纯粹按着人类知识去解释耶稣的复活,那些持守福音信仰的人所要面对的问题,将会带来严重的损害。然而信仰并非在黑暗中跳跃,并非不理性的轻信,也并非违背证据和理性的信念。信仰是在历史事实中、符合证据并基于证据的信念。要相信耶稣复活,便没有可能不相信他的死亡、他的埋葬和门徒的见证都是历史事实。(Ladd, TNCT, 187, 粗体字为原有标示)

拉德总结:“如果历史鉴别学可以证明救赎历史中的重大事件没有发生,任何福音信仰都不可能成立。如果历史批判家能够证明耶稣从来没有从坟墓里复活过来,基督教信仰就会受到严重的打击。圣经本身已经肯定了这一点。(林前十五 12 - 19)”(Ladd, TNTC, 86)

基督教所相信的就是神介入历史。当我们去分析个中原因时,便知道这些介入和行动超越了自然的一般解释。作者坚定地相信一位永活的神在历史中工作,明显地是超越“人一般的解释”。

今天,人却为历史添上一狭隘、自然主义的定义,将神撇除开去。潘宁博(Wolfhart Pannenberg)说:“倘若历史的研究能离开教条法则的定见,以为所有事件都属同一种类,并且同时对其进程保持批判性,则要确立耶稣复活的历史真实性,原则上未必是没有可能的。”(Pannenberg, RAH, 264 - 65, 粗体字为原有标示)

何恩(Robert M. Horn, *The Book That Speaks for Itself*, 蒙 InterVarsity Press, Downers

Grove, III. 允许使用)很能够帮助我们认识人在处理历史时所存的偏见:

坦白来说,凡否认神存在的人,自然也不信圣经。

认为神不会生子的穆斯林信徒,也不会接受圣经是神的话语,因为圣经记载基督是神的独生儿子。

有些人相信神是没有位格的,而是一位终极者、是存在的理由。这些人自然也拒绝承认圣经是神的自我启示。他们认为,圣经不可能是“我是自有永有的”者所说的话。(出三 14)

有些人认为超自然是不可能的,他们自然也不会相信圣经教导说,基督从死里复活。

亦有些人认为,因着人的罪性,神不可能将真理无误地传给人。所以,他们视圣经(至少某部分来说)不过是人的著作而已。(Horn, TBTSI, 10)

沃斯(Geerhardus Vos)对反超自然主义的进路有精辟的分析:

历史研究成为现代反超自然主义者很有力的工具。由于要严格保持中立,并矢志寻求真理,历史研究致力反对圣经历史中所有著名的神迹事件。它将圣经历史重写,从记载中删除一切超自然元素。它对每一项神伟大救贖作为的历史真实性,都深表怀疑。在这里我们毋须说,在护教学上我们对于以上的攻击已获得答案,就是让着重知性的信徒都能得到满意的答案。然而,大部分基督徒都不能分辨哪些是早经鉴定的事实,哪些是历史性的建构;在这些建构中事实已被操控,它的解释又是由前设的哲学原则所塑造出来的。大部分人习惯视历史为事实的领域,是卓越的,仅次于能绝对肯定其具体研究成果的纯科学。无论是在历史性的辩论中,或是在哲学性的解释中,要他们把早已下定结论的自然主义的前提辨识出来,并不容易。因此,一般大众很容易就会感到被一连串无可辩驳、反对圣经事实的证据所挑战;而事实上他们被迫接受的,是那些用来指控圣经的哲学思想。因此,在许多阵营中出现了不安的感觉,关注到某些事件的历史性基础,而这些事件正是被基督教视为信仰根基的。(Vos, BTONT, 293)

布特曼是最激进的形式鉴别学者,他论到客观性是必须的,并且须要将假设予以摆脱:

正因为这原因,对于所有科学都要求摆脱前设的束缚,要求不偏不倚地研究进路;对于历史研究亦如是。历史学家绝对不容许在研究中先下假设性的结论,也有责任避免受他个人对这结论的喜好影响他的研究。(Bultmann, HE, 122)

布特曼继续在他的著作《存在与信仰》(*Existence and Faith*)中坚持这想法：“对于能否不带假设去释经这问题，如果‘不带假设’就是‘不先假设释经的结果’，答案必然是肯定的。在这观念中，不带着假设去释经不但是可能的，更是必须的。”

布特曼以另一种说法去强调他这论点，就是没有不带假设的研究。他断言：“然而那唯一不能放弃的假设，就是探问文本的历史方法。”(Bultmann, EF, 289 - 90)

对于不带假设的学问，瑞典籍学者厄兰森(Seth Erlandsson)说：

在坚持不带假设的同时，我们必须假设圣经与人类其它文学作品有同一本质。这声言不单表示圣经是以人类的语言写成，并拥有人类文学中的文学技巧与表达；更假设圣经“像人类活动的一切成果一样，都会有错误和不准之处”，而且有关圣经的一切，包括意识形态的内容，都经过人力的模塑，而世界的因素就成为其圆满的解释。如果有另一个世界的因素介入，就不能按着历史角度去分析。因此，我们必须假设这另一个世界的因素(如果真的存在)，只利用了这世界的因素(以致发生任何事情都可以按这些这世界的因素去完全解释了)。(Sullivan, TLS, 8 - 9)

厄兰森认为即使是那些提倡不带假设的人，仍然存着假设去研究圣经。

我坚持认为若使用历史性的研究方法，正如布特曼为历史研究法所作的定义——其结果在一封闭的连续体内，排除超越性的干预，那么，那些假设将无可避免地假设了研究的结果。

俄尔正确地总结：“在研究中若先假设以色列的宗教特点只是一些可解释的自然因素，当中不牵涉更超然的因素，就是为整个问题先下了判断。”(Orr, TPOT, 13)

对于激进的批判者来说，神迹的存在是抹杀其历史性的有力证据，或至少足以推翻“见证的可靠性”。

有人或许跟塞斯(A. H. Sayce)一样，想到“如果新旧约圣经中没有记载神迹，还会否有这么多人热衷于质疑两约内容的真确性，便肯定成为疑问。”(Sayce, MFHCF, 126)

基督徒绝对不能容许“现代历史学家”或“激进的批判者”去决定其“信仰领域的限制……相反，基督教神学必须承认历史性批判方法是理性的产物，是建基于自然主义的世界观上。”(Ladd, TNTC, 190)

若论能力与学识，激进的批判者绝不逊色。问题不在于他们对证据缺乏认识，而是他们的释经法或圣经批判的方法，都建基于他们的世界观。

格哈森(Birger Gerhardsson)曾适当地指出：“研究结论的真确性，取决于其第一个原则的真确性。”(Gerhardsson, TTEC, 6)

5A. 总结

1B. 反超自然主义者提出的假设

反超自然主义者的思想建基于“神没有介入历史中”这个假设。因此他反对任何显示超自然现象的证据,无论该证据多么可信。

2B. 保守和激进的评论者均须注意偏见的存在

3B. 现代科学不再视自然为“封闭系统”,因此不可坚称“神迹”并不存在

4B. 历史学家应该从事实归纳出结论,而不是强使事实来偏就他的假设

13 考古学与圣经鉴别学

全章概览

<p>1A: 考古学对圣经鉴别学的基本贡献</p> <ul style="list-style-type: none"> • 考古学加深对文本的“科学研究” • 考古学对鉴别研究的成果进行检验 • 考古学有助于阐述及论证不同的圣经章节 <p>2A: 旧约历史的可靠性</p> <ul style="list-style-type: none"> • 旧约的考古证明 • 考古学对圣经中未提及之处起补充作用 <p>3A: 考古学为旧约提供证据</p> <ul style="list-style-type: none"> • 创世——埃卜拉泥版 	<ul style="list-style-type: none"> • 挪亚的洪水 • 巴别塔 • 族长 • 所多玛和蛾摩拉 • 出埃及的日期 • 扫罗、大卫和所罗门 • 亚述入侵 • 被掳 <p>4A: 旧约考古证明的例证</p> <p>5A: “摩西乃五经作者”的考古证据</p> <ul style="list-style-type: none"> • 五经的古老程度——内在证据 • 其它支持摩西为作者的考古证据
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

在考虑持消极论调的圣经鉴别学之前,能够了解一下考古学这门相对年轻的学科对圣经鉴别学所作的贡献,将对我们有很大帮助。有些评论家的观点在一开始就可以忽略不计,因为仅仅是一些考古发现就可以排除他们所持的理论。

1A. 考古学对圣经鉴别学的基本贡献

以下是考古学对圣经鉴别学所作的其中一些贡献:

1B. 考古学加深对文本的“科学研究”

考古发现对于手稿的分析、技术性词汇的理解,以及更可靠的原文词汇分析,都作出了贡献。

2B. 考古学对鉴别研究的成果进行检验(激进与保守)

奥林斯基(H. M. Orlinsky)在《古代以色列》(*Ancient Israel*)一书中,探讨了一种新观点,这新观点是有关由激进的鉴别研究造成的负面结果。“愈来愈多的旧观点逐渐被新观点取而代之。原来的观点是,除非能够通过圣经之外的事实证据来证明,否则圣经中的材料是可疑的,甚至极有可能是谬误。但是新的观点认为,除非有圣经之外的证据来证明它是谬误,否则圣经中的事件极有可能是真实的。”(Orlinsky, AI, 6)

犹太革新派学者葛鲁克(Nelson Glueck)断言:“有必要强调,在所有的考古发现中,没有一个质疑获得普遍接受的圣经说法。”(Glueck, 援引于 Montgomery, CFTM, 6)

格罗伯(L. H. Grollenberg)补充说:“考古研究在很大程度上引发了许多有关圣经经文的背景研究。”(从前的文献鉴别者的)这些观点是因草率地应用进化论的模式、完全单基于经文鉴别学而产生,都得考古学家的工作,现代的学者得以跟古以色列的真实世界有更加近距离的接触……今天……许多学者对创世记第十二至十五章的出色叙述重新燃起信心……族长们的故事必定是基于历史记录。”(Grollenberg, AB, 35)

芝加哥大学的教授鲍曼(Raymond A. Bowman)认为,考古学有助于提供一个圣经与假说之间的平衡。“大部分圣经的记录得到证实,使人对于圣经的传统产生了新的敬意,同时对于圣经历史也产生了更加保守的观点。”(Bowman, OTRGW, 援引于 Willoughby, SBTT, 30)

奥斯德(A. T. Olmstead)在《历史、古代世界与圣经》(*History, Ancient World, and the Bible*)一文中谈到底本假说的出现:“当旧约高等鉴别学者把时间花在他们那愈来愈细致的分析中时,对于事实记载采取不可知论态度的亦愈来愈多。在远东令人兴奋的发现令这种态度受到了严峻的挑战。”(Olmstead, HAWB, 13)

奥伯莱(W. F. Albright)在“考古学与圣经鉴别学”(Archaeology Confronts Biblical Criticism)一文中写道:“考古资料和铭文资料证明了旧约中无数的章节和论述的历史真实性。”(Albright, ACBC, 181)

考古学并没有证明圣经是神的话语,它只是证实了一项叙述的基本历史真实性。它可以显示某项特定事件和其所宣称的发生时间互相吻合。赖特(G. E. Wright)写道:“我们也许永远也不能证明亚伯兰的存在……但是我们可以证明,他的故事所反映的生活和时代,跟主前二千年时期完全吻合,但是与之后的任何年代都毫无关系。”(Wright, BA, 40)

耶鲁大学的伯罗斯(Millar Burrows)认同考古学在证实手稿真实性方面的价值:

圣经一次又一次获得了考古学的证据支持。整体来看,挖掘的结果毫无疑问增加了学者对圣经作为历史文献合集的敬意。无论是在普遍方面或是特定方面,都得到确认。考古资料可以如此频繁地验证或解释这些记录,显示这些记录与历史框架是吻合的,只有那些古代生活的真实产物才能做到这一点。除了普遍的真实性得到确认,我们发现这些记录在某些特定的要点上反复得到验证。地名和人名都在正确的地点和正确的年代出现。(Burrows, HAHSB, 6)

费理(Joseph Free)评论道,他曾经“一边翻阅创世记,一边想在这50章之中,每一章都被某些考古发现所证实。那么,对于圣经的其余章节,包括新约和旧约,大部分也应同样适用。”(Free, AB, 340)

3B. 考古学有助于阐述及论证不同的圣经章节

考古学增长了我们对于经文的经济、文化、社会和政治背景的认识,并帮助我们了解在以色列边境四周的其它宗教。

考古学家霍恩(S. H. Horn)举了一个鲜明的例子,说明考古证据是如何有助于圣经研究:

考古探索让我们对于大卫攻取耶路撒冷一事有更确切的了解。如果没有考古证据的帮助,圣经对于此次征服的叙述(撒下五6-8;代上十一6)可以说是比较含糊的。举例来说,在撒母耳记下五章8节中,英王詹姆斯译本(King James Version)作:“当日,大卫说,谁登上水槽,击打耶布斯人,以及大卫心所恨恶的瘸子和瞎子,他就必作首领和元帅。”再加上历代志上十一章6节的话:“洗鲁雅的儿子约押先上去,就作了元帅。”

几年前,我看到一幅攻取耶路撒冷的图画。在画中,一个人爬上了一道在城墙外面的金属水落管。这幅画实在是荒谬不堪。因为古代的城墙上面既没有水槽,也没有水落管,只在城墙上凿了几个洞来排水。经过考古学家在现场的发现,我们得到了一幅更加清晰的图画。修订标准译本(Revised Standard Version)把撒母耳记下五章8节译作:“当日,大卫说:‘谁击打耶布斯人,就要登上水沟,攻击大卫心所恨恶的瘸子和瞎子。’”

在那个时候,耶路撒冷只是一座坐落在山丘上的小城,到后来才发展壮大。它所在的位置三面都是深谷,体现了自然的鬼斧神工。这就是为什么耶布斯人吹嘘:即使是瘸子和瞎子都可以在强大的军队入侵之时,守住他们的城市。但是城市的水源供给很成问题,整个城市的人都完全倚赖城外东侧山坡上的泉水。

耶布斯人在岩石内建造了复杂精密的输水系统。这样,他们就不用下到城下

的水泉取水。首先,他们由水泉开始,挖了一条水平的水道,直伸延到城市的中心。在挖了90英尺后,他们遇到了一处自然形成的山洞。在山洞里,他们挖了一口45英尺高的竖井。然后在竖井的顶部挖了一条135英尺长的斜道,以及一条通向城市地面的楼梯,位于水泉的水平以上110英尺。泉水被隐藏了起来,没有敌人能够发现它。取水的耶布斯妇女沿着斜道下去,便可以用水袋透过竖井取出山洞中的水,因为泉水会通过水平的水道,源源不断地流向山洞。

但是,仍然有悬而未决的问题。大约40年前,麦卡利(R. A. S. Macalister)和邓肯(J. G. Duncan)挖掘出一段城墙和一座塔楼,相信分别是建于耶布斯和大卫的时代。这堵墙沿着俄斐勒山的边缘修建,位于水道入口的西面。这样的话,水道的出口就位于城墙的保护之外,可能受到敌人的攻击和破坏。为什么没有将水道的出口建在城市里面呢?最近甘嘉莲(Kathleen Kenyon)在俄斐勒山的挖掘工作,令这一谜题得到了解答。她发现麦卡利和邓肯对城墙和塔楼的年代判断有误。这些遗迹原来是在希腊化时期建造。她发现真正的耶布斯城墙是在山坡下方不远处,位于水道出口的东面,正好将出口安全地藏于旧城区内。(Hom, RIOT, 15-16)

我们也必须意识到考古学并没有完全驳倒那些激进的鉴别学者。伯罗斯在这一点上有比较清楚的认识:“如果说现代科学鉴别学的基本态度和方法已经被驳倒的话,更加是不尽不实。”(Burrows, WMTS, 292)

但是,考古学已经显示,许多激进鉴别学的主张是失效的;考古学亦对那些常常被冠以“高等鉴别的确定结果”提出质疑。

激进鉴别学者对所罗门王版图扩张的证据曾经提出质疑。奥伯莱对此评论道:“我们再一次发现,过去半个世纪的激进鉴别学必要得到彻底的修正。”(Albright, NLEHPC, 22)

有些人会做出一些毫无根据的断言:超自然主义者和非超自然主义者永远也不会对考古学的结果作出一致的结论,因为他们的立场完全不同。因此,有些人结论说:我们总是根据自己的观点来诠释考古学的结果。

总而言之,我们可以得出以下结论:(1)考古学没有证明圣经是神的话,它只证实了其历史真实性,并解释不同的章节。(2)考古学没有完全驳倒激进的鉴别学者,但是已向他们的许多假设作出挑战。

2A. 旧约历史的可靠性

我们不仅拥有旧约的准确抄本,还能确定手稿的内容是历史性可靠的。

1B. 旧约的考古证明

奥伯莱是最伟大的考古学家之一,他说:“毫无疑问,考古学已经证实了旧约传统的历史真实性。”(Albright, ARI, 176)

罗列教授(H. H. Rowley, 援引于 Donald F. Wiseman, *Revelation and the Bible*)认为:“当今的学者对族长的故事抱有更多的崇敬,不是因为他们的假设比以前的学者更加保守,而是因为他们所有的证据。”(Rowley, 援引于 Wiseman, ACOT, 再引于 Henry, RB, 305)

翁格(Merrill Unger)概括道:“旧约考古学重新发现了整个国家,使死去的重要人物死而复生,用最让人吃惊的方式填补了历史的沟壑,为圣经的背景增加了不能数算的知识。”(Unger, AOT, 15)

肯扬(Frederic Kenyon)爵士说:“因此,我们可以合理地说,十九世纪下半叶的鉴别学产生分歧的旧约部分,考古学的证据已经重新建立其权威性,并且在进一步认识其背景后,使这旧约部分更加清晰,更增加了它的价值。考古学还没有下最后的定论,但是从已经取得的成果来看,它确定了我们的信仰所认可的,就是日益增长的知识能帮助我们更了解圣经。”(Kenyon, BA, 279)

考古学已经提供了充足的证据来证明希伯来文本的准确性。

兰姆(Bernard Ramm)写了一段关于耶利米封印的话:

考古学已经为我们提供了证据,证明我们马所拉经文的准确性。耶利米的封印是一种用于封闭酒瓶的沥青封印,断定属于主后一或二世纪。上面印有耶利米书四十八章 11 节,与马所拉经文大体吻合。这个封印“……证实了经文是在封印制成与手稿写成的时间之间流传开去。”此外,断定属于主前二世纪的罗伯茨蒲草纸抄本(Roberts Papyrus)和奥伯莱断定为主前 100 年以前的纳什蒲草纸抄本(Nash Papyrus)确认了我们的马所拉经文。(Ramm, CITOT, 8-10)

奥伯莱证实:“我们可以确定那只具辅音的希伯来文圣经虽然并非完全无误,但却得以准确地保留下来,这是其它近东的文学不能相比的……不,借着乌加列文学的亮光,我们得以证实,在不同时代创作的圣经中的希伯来文诗歌,是写成于相对地古老的年代,而且它们在流传的过程中仍然保持惊人的准确性。”(Albright, OTAAE, 援引于 Rowley, OTMS, 25)

考古学家奥伯莱对于手稿的准确性进行了考古学研究,并写道:“大体上来说,五经完成的时间要比它们最后被修订的时间早得多;新的发现不断证明其历史准确性或者文学细节的古老程度……因此,否认五经传统中属于摩西的特性,纯粹是苛求。”(Dodd, MNTS, 224)

奥伯莱针对鉴别学者过去所言评论道：

直到最近，在圣经历史学家中存在着这样的一种潮流，将创世记中族长的传奇看成是王国分裂时期以色列文士的创作，或者在以色列立国后的几个世纪中，想象力丰富的狂想诗人，围在以色列人的营火前所讲述的故事。许多显赫的学者都认为，创世记第十一至五十五章中的每一项记载都反映出它们是其后的发明，或者至少是把王国时期的事件和情况投射到远古时代去。对于那个遥远的年代，后世的作者几乎一无所知。（Albright, BPFAE, 1-2）

奥伯莱写道，现在情况已完全改变，“自 1925 年起的考古发现改变了这一切。支持族长传统的证据迅速如山般堆积起来，除了小部分‘死硬派’的老学者外，不被这情况打动的圣经历史学家只是绝无仅有。根据创世记的传统，以色列的列祖跟主前二千年期末至一千年期初在约旦河外、叙利亚、幼发拉底盆地及北阿拉伯的半游牧民族，有密切的关系。”（Albright, BPFAE, 1-2）

伯罗斯评论道：

为了把情况看得更清楚，我们必须区分对一般史实的确证和对具体细节的确证。对一般史实的确证虽没有证明具体细节，但与具体细节却是一致的。我们曾经讨论过的解释和说明，许多都可以看作是对一般史实的的确证。正如图画与画框相称，旋律与伴奏和谐一样。这种证据的力量是日积月累的。尽管不能直接证明，但在圣经所呈现的历史中，若我们能找到与考古结果一致的东西愈多，便愈能强烈地感受到其普遍真实性。纯粹的传说或小说故事会无可避免地因出现年代错误和不协调而显得自相矛盾。（Burrows, WMTS, 278）

2B. 考古学对圣经中未提及之处起补充作用

有一个很好的例子能证明这一点，圣经中没有提及两约中间时期的国王、军事战役，以及王国的情况。

但是谨慎是必不可少的。我们老是听到说：“考古学证明了圣经。”如果意思是“证明圣经是神所默示和启示的”，那么考古学并不能“证明”圣经。如果意思是“证明某些圣经事件或章节是有历史性真实的”，这句话才算是正确的。

我认为考古学对于圣经鉴别学有所贡献，不在于能否证明圣经是神的默示和启示，而在于它确认了圣经所记载事件的历史精确性和可信性。假如我们找到了刻着十诫的那些石版，考古学能证明它们是岩石，上面刻着十诫，并且是来自摩西的时代，但却并不能证明那是神刻上去的。

伯罗斯写道：“考古学能告诉我们许多有关古代战事地形的资料，但并不能说明

神的特性。”(Burrows, WMTS, 290)

考古学的一个不足之处便是缺乏证据。亚马契(Edwin Yamauchi)写道：“研究古史的历史学家在使用考古证据时，经常意识不到它们是多么的微不足道。我们所有的仅仅是一个可能证据的五分之一中的四分之一中的三分之一中的二分之一中的一小部分，这样说是毫不夸张。”(Yamauchi, SSS, 9)

费理在《考古学与圣经历史》(*Archaeology and Bible History*)一书中这样解释考古学与圣经之间的关系：“我们指出，考古发现为圣经考证工作带来了新的亮光，它使圣经中许多让释经家一直感到困惑的章节自现其义。也就是说，考古学使圣经经文更为清楚明朗，从而在释经和解经方面作出了宝贵的贡献。除此之外，考古学还证实了圣经中无数被评论家斥为‘不符合历史’或‘与已知事实相矛盾’的章节。”(Free, ABH, 1)

3A. 考古学为旧约提供证据

1B. 创世——埃卜拉泥版

人们普遍认为，创世记开首的几章(一至十一章)是神话故事，来源于古代近东故事的早期版本。但是这种观点只注意到创世记与其它古代文化的创世故事有相似之处。如果我们能推断出人类起源是从一个家庭开始的，再加上一般考古发现的帮助，那么我们就有望找到一些历史真相所遗留的痕迹。更加重要的是各种记述的不同之处。在巴比伦和苏美尔记述中，世界的诞生是诸神争斗冲突而产生的。当一个神祇战败后被劈成两半时，幼发拉底河从他的一只眼睛流出，而底格里斯河就从另一只眼睛流出来。人类是由一个邪恶之神的血液和泥土混合而成的。这些传说展示出，历史记述被神话化的过程中可能出现种种的歪曲和修饰。

有人认为，文学可能就是从神话的歪曲和修饰，进展到创世记第一章不加雕琢的典雅风格，这种说法更不可能。那种认为希伯来神话只是巴比伦传说简化版的假说是不正确的。古代近东地区的规律是，简单的故事(在不断积累和修饰下)会产生复杂的传说，反之则不然。这就证明了创世记不是把神话改编成历史，反之，那些圣经以外的传说才是把历史改编成神话。

最近在埃卜拉发现的创世故事进一步证明了这一点。16,000件泥版上的记载把巴比伦传说的日期提前了约600年。上面的创世故事与创世记非常接近，两者都描述了一位神，创造了天、月亮、星星和地球。古埃卜拉人民相信创造是从无变有。圣经所有的是那古老的、更少修饰的版本，它们代代流传而没有受到神话色彩的侵蚀。(Geisler, BECA, 48-49)

近期发现的埃卜拉泥版对圣经的鉴别产生了重大影响。这是由罗马大学的两位教授在叙利亚北部发现的,一位是考古学家马提亚博士(Paolo Matthiae),另一位是铭文学家帕廷罗博士(Giovanni Pettinato)。他们从1964年开始挖掘马迪克废丘(Tell Mardikh),1968年发现了一尊依比林王(King Ibbit-Lim)的雕像。埃卜拉泥版提到了“光照埃卜拉”的女神伊施他尔。埃卜拉王国在主前2300年时已拥有260,000人口,达到了鼎盛时期;在主前2250年被撒珥根的孙子那兰辛(Naram-Sin)所灭。

埃卜拉泥版对于护教的重要性在于它们与创世记开首几章的记载吻合,证明了其可信性。这些在知名的学术期刊上发表的报告,提供了几种可能支持圣经记录的方式,尽管它们后来由于政治压力而变得黯然失色。

泥版上刻有吾珥、所多玛和蛾摩拉等城市的名称,以及圣经中提到的异教神如巴力。(Ostling, "New Groundings for the Bible," in T, 76-77)埃卜拉泥版亦记录了创世记中的名字,包括亚当、夏娃和挪亚。(Dahood, AETRBR, 55-56)。

至为重要的是发现了圣经以外的对于神创造天地的最古老叙述。埃卜拉的记录早于巴比伦的记录约600年。上面的创世故事与创世记非常接近,两者都描述了一位神,创造了天、月亮、星星和地球。平行的记述显示出圣经所包含的是更早而未经修饰的版本,它把事实传递了下来,没有受神话色彩的侵蚀。泥版上的记录相信创造是由无变有,宣称:“天地之主,地本不存在,你创造了它;日光本不存在,你创造了它;晨曦,你还未创造。”(Ebla Archives, 259)

埃卜拉记录的一个重要提示,是它摧毁了宗教演化论的观点——认为一神主义是从早期的多神主义和唯尊一神主义演化而来的。这一宗教演化的假设自达尔文(Charles Darwin, 1809-1882)和威尔浩生(Julius Wellhausen, 1844-1918)以来就广为人接受。现在得知一神主义其实更早。同时,埃卜拉的证据支持了创世记开首几章的记录是事实,而非神话。(Geisler, BECA, 208)。

埃卜拉泥版的另一重大意义在于,它对底本假说——认为摩西不可能撰写了五经,因为在他的时代还没有文字——是一个巨大冲击。底本假说的支持者声称在摩西的记述中所描绘的时期(主前1400年,埃卜拉王朝之后1,000年)较文字出现的时期为早。但埃卜拉的发现证明早在摩西之前1,000年,法律、习俗和重大事件都在这里用文字记录,而这里正是摩西和族长居住的地方。

高等鉴别学者不仅认为在摩西时代文字尚未出现,而且五经中有关祭司的法制和法制已经得到完善的发展,摩西不可能写得出来。他们断言那时的希伯来人尚未开化,不可能写出这些法则。这些详尽的法制应该要到波斯王朝(主前538-331年)的前半期才有记录。

然而,刻有埃卜拉法律的泥版证明,那时就存在复杂的司法诉讼程序和判例法,

其中许多与申命记的法律条款相似(例如:申二十二 22 - 30)。鉴别学者认为这些都是在很后期的年代才出现。

埃卜拉泥版的另一贡献与创世记第十四章有关。长期以来,人们认为创世记第十四章与历史不符:亚伯兰战胜基大老玛和米所波大米国王的故事像是小说,而平原上的五大城市(所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁和琐珥)亦如传说一样。

但埃卜拉的记录对平原上的五大城市均有提及,而在其中一块泥版上这五个城市的排序与创世记第十四章中的一模一样。泥版的背景反映了族长时期的文化,描绘了在创世记第十四章记载的大灾难前这片土地繁荣昌盛的景象,这景象与创世记所记录的一样。

2B. 挪亚的洪水

正如创造天地的记述一样,创世记对大洪水的描述比其它古老的版本更逼真,神话色彩不重,显示了其真实性。表面的共同点指出,确实有这一项历史的核心事件,以致有这一切不同版本的出现。名字改变了:苏美尔人称挪亚为泽苏德(Zi-usudra),巴比伦人称他为尤纳比提(Utnapishtim)。但基本情节不变:一个人受命按一定尺寸建造一条船,因为神(诸神)将发洪水淹没世界。他听从了命令,驾船逃离了风暴,并在离开了船之后献祭。神(诸神)后悔毁灭了生灵,于是与人类订立了契约。这些核心事件是以历史为基础的。

与之类似的关于洪水的叙述在各地都有,希腊人、印度人、中国人、墨西哥人、阿耳冈昆人(Algonquin)和夏威夷人都在讲述它。一张列举苏美尔国王的名单把大洪水视为历史时代的参考依据,在列举了八位寿命特别长(几万年)的国王后,出现了这样一句话:“(之后)大洪水淹没(大地),当王权(再次)降临时,它(首先)降在基士。”

我们有充分理由相信创世记讲述的是原始故事,其它版本都因添加了人为成分而不准确。只有创世记提供了大洪水发生的年份,以及与挪亚生平有关的年表。事实上,创世记读起来就像是日记或船上的旅行日志。巴比伦记录中成立方体的船不可能拯救到任何人,肆虐的洪水会不断将它从一面倾覆到另一面。但圣经中的方舟是长方形的——又长又宽又扁,这样就能在波涛汹涌的海面上平稳地航行。其它异教的叙述中降雨的天数(7天)不足以造成其所描述的破坏程度,水面至少得上升至大部分山峰那么高,超过 17,000 英尺高,那便需要更长的降雨期。巴比伦记录认为所有的洪水在一天内消退也同样荒谬可笑。创世记与其它版本不同的另一点在于,其它记述中的英雄是不会死的,受到世人景仰,而圣经则描述了挪亚的罪孽。只有忠于真相的版本才会这样真实地承认。

有人提出这次洪水很严重,但只是地区性的。但地质证据显示它是属于世界性的。在世界好几个地方的深层裂缝中都发现了近代动物的部分骸骨,大洪水似乎是这一现象的最好解释。它能说明为什么在 140 至 300 英尺这等高度的山中会出现这些裂缝。因为骸骨都不完整,我们可以断定这些动物(长毛象、熊、狼、公牛、鬃狗、犀牛、野牛、鹿和小型哺乳动物)在掉入裂缝之前已经死亡,它们也不是被水流冲到那里的。这些不同的骨骼被泥石粘合起来,说明它们曾经沉淀到水底。世界各地都发现了这种裂缝,显示在短短一年之内引发这后果的事件是如何短速而猛烈。(Geisler, BECA, 49 - 50)

3B. 巴别塔

现在,我们拥有数量可观的证据,证明确实曾经有一段时间整个世界只用一种语言。苏美尔文学曾经数次对此作出暗示。语言学家同样发现这一理论对于语言分类大有裨益。但是对于这座塔,以及在巴别塔变乱口音的事又怎样呢(创十一)?考古学发现,主前 2044 至 2007 年在位的吾珥王吾珥南慕(Ur-Nammu),受命建造一座庙塔,来表达对月神那拿(Nannat)的崇敬。一座大约 5 英尺宽,10 英尺高的纪念碑见证了吾珥南慕的活动。一块石版上刻画了他提着一个灰泥篮子,出发前往建塔的情形。通过他身体力行,以一名卑微工人的姿态表达对神灵的忠心。

另一块泥版上记载,建塔触怒了诸神,以致将人所建的夷为平地,把人分散各处,使他们的语言变异。这段记载与圣经中所记载的有许多相似之处。

保守派的学者相信摩西是创世记开首几章的作者。但是,他怎样能写出发生在他出生之前许久的事情呢?有两种可能。第一,神通过超自然的方法向摩西展示了这一事件。正如神可以通过预言来揭示未来一样,神同样可以通过回顾来展示过往。第二种可能也许更加可信:摩西编纂修订了早前对这件事的记录。这种做法并不违反圣经。路加在他的福音书(路一 1 - 4)也是这样做。怀斯曼(P. J. Wiseman)很有信心地认为,创世记的历史最初是写在泥版上,然后一代传一代,由当时的“部落首领”负责编辑、修订。怀斯曼引用了圣经中的主要线索,即间歇性重复使用某些词语或词组——特别是“这是……的世代”(和合本作:“……的后代”)这一词组(参创二 4,六 9,十 1,十一 10)。

许多古代的泥版为保持次序,新的一块版上的首数个字总是重复上一块版的最后数个字。从文学角度来把创世记与其它古代文献比较,显示创世记的编纂完成的时间不会晚于摩西的时代。很有可能创世记是一部由族长完成初稿,最后到摩西手中定稿的家族史。(Geisler, BECA, 50)

4B. 族长

有关亚伯拉罕、以撒、雅各生平的叙述，并没有像创世记开首几章那样的问题，但仍被许多人视为传说，因为它们似乎与那个年代已有的证据不符。然而，愈来愈多的发现增加了这些故事的可信性。亚伯拉罕时代的法律细则便解释了：为何他不愿将夏甲逐出，原来在法律上他有责任供养她。因此，只有当神颁布更高的法律要他这样做时，亚伯拉罕才愿意将她逐出。

马里(Mari)信件上发现亚伯拉罕、雅各以及便雅悯等名字，虽然这些指的并非圣经中的人物，但至少显示这些是当时通用的名字。这些信件同时支持了创世记第十四章所记载的五王与四王的争战，因为这些王的名字与当时的主要国家颇为相称。例如：创世记第十四章 1 节提到一位亚摩利王亚略，马里文件上则将王名读作亚利吾克(Ariwuk)。这些证据都证明创世记的材料可能来自亚伯拉罕时代的第一手记录。(Geisler, BECA, 50)

5B. 所多玛和蛾摩拉

所多玛与蛾摩拉的毁灭一向被认为是杜撰出来的故事，直到现在愈来愈多的证据显示：创世记第十四章提到的这五个城市原来都是当地的商业中心，它们的地理位置正如圣经所述一样。圣经对它们毁灭的描述似乎也准确不过。有证据指出，当时曾发生了大地震，不同地层曾经断裂，部分地面被推至高空。沥青遍地皆是，硫磺自天降在这些弃绝神的城市。有证据显示沉积岩层曾因高热而融化，在乌斯敦山(Jebel Usdum, 即所多玛山)山顶便发现这种燃烧的迹象。这是久远的过去曾突发过的大火所留下的不灭痕迹，可能是死海海底的油层起火、爆发所致。这种解释并未减少这事件的神迹性，因为神同时也掌握着自然界的力量。这事发生的时间，即是在警告和天使造访之后，显示神直接参与其中。(Geisler, BECA, 50 - 51)

6B. 出埃及的日期

有关以色列与埃及的关系，其中一个疑问是，究竟出埃及事件是在何时发生。对于以色列人进入迦南，一个“一般接受的年代”为主前 1230 至 1220 年。另一方面，圣经在三处不同的地方(王上六 1；士十一 26；徒十三 19 - 20)指出，出埃及事件在主前 1400 年左右发生，进入迦南则为 40 年之后的事。虽然相关的辩论仍在继续，但已没有理由接受主前 1200 年这个日期。

有人估计，出埃及记第一章 11 节所记的城市“兰塞”，乃以兰塞大帝命名；主前 1300 年以前，在尼罗河三角洲并没有大型的建筑物存在；主前十九到十三世纪之间在

迦南地区并没有重要文明出现。然而，“兰塞”这个名字在埃及历史中并非罕见。兰塞大帝即是兰塞二世，但却没有任何有关兰塞一世的资料。此外，这名称所指的也可以不是一个城市，而是一个地区。在创世记第四十七章 11 节中，兰塞是指尼罗河三角洲，是雅各和他的子孙安顿的地方。

一些学者现在认为，若要重新研究有关的资料，则要重订中青铜器时代的日期。如果这样做，则会显示，已发现的数个迦南城市都是被以色列人摧毁的。最近的挖掘发现，中青铜器时代的最后阶段要比原来认为的长，因此这个时代的结束应该更接近主前 1400 年，而不是主前 1550 年。这一重新定义将会把两件原来认为是发生在不同世纪的事件——中青铜器时代二期迦南城市的沦陷与以色列人征服迦南——联系在一起。

另一个变化也许可以证明对于埃及历史的传统看法。古代世界的年表是根据埃及法老在位的时间和顺序确定的，因为人们往往认为这个时间和顺序是确定的。但是，维利科夫斯基 (Velikovsky) 和考维尔 (Courville) 断言，在这个年表里多出了 600 年时间，使得这些近东事件的日期出现差错。考维尔表示，埃及法老的名单并不是完全连续不断的。有些名单上的国王并不等同于法老，而只是高级官员。历史学家的假设是，王朝是一个紧接着一个的。但是有许多王朝的继任者同时也生活在旧的王朝时代。新制作出来的年表将出埃及的日期定于约主前 1450 年，这令以色列历史上的其它时段与埃及法老的年代相吻合。这一证据并非无懈可击，但是我们再没有理由去接受一个更迟的出埃及日期。

7B. 扫罗、大卫和所罗门

扫罗是以色列的第一任国王，他在基比亚的城堡已出土，其中一项最值得重视的发现便是投石器是当时最重要的武器之一。这不但与大卫战胜歌利亚有关，也同时证实士师记第二十章 16 节所说：以色列中有七百精兵，都是“能用机弦甩石打人，毫发不差”。

撒母耳告诉我们：扫罗死后，他的军装被放在伯珊的亚斯他录（迦南的生育女神）庙中；历代志则记载：他的首级被钉在大衮（非利士人的农作物神）庙中。有人认为这是圣经的错误，因为敌对双方似乎不可能在同时同地都有自己的神庙。然而，由出土的遗址发现当地确有两个庙，以一条走道隔开：一是大衮庙，一是亚斯他录庙。显然非利士人也将迦南的女神视为他们的神来供奉。

大卫在任内的最大成就之一便是攻取耶路撒冷。经文记载以色列人经由连接至西罗亚池的水沟进入城里，然而，该池一直被认为是在当时的城墙以外，直到 1960 年遗址出土，才证实那池子当时的确在城墙内。

很多人说大卫的诗是后人写的,因为诗题下的小字显示当时有乐师团体(例如:可拉后裔)。如此的组织规模令人怀疑这些诗的年代应当为主前二世纪的马加比时代。自从拉斯珊拉(Ras Shamra)的发掘后,我们知道:在大卫的时代,叙利亚和巴勒斯坦已有这样的团体。

所罗门的时代也有一样多的考古确证。所罗门圣殿的原址离伊斯兰教的圣地圆顶清真寺很近,所以不能挖掘。然而,就我们所知,所罗门时代兴建的非利士庙宇与圣经中所说的圣殿规格,在设计、装饰、材料方面都十分吻合。我们所有有关圣殿唯一的证据是一个小饰物,那是竿顶上的一个石榴,刻有“属于耶和华的圣殿”的字样。它是在 1979 年耶路撒冷的一家店铺内发现的,在 1984 年得到证实,1988 年归以色列博物馆收藏。

1969 年在基色的遗址上发现了一大片灰,覆盖在大部分的土墩上。在灰的中间找出许多块属于希伯来、埃及和非利士的器物,显然这三种文化曾同时期在那里出现过。这使许多研究人员大惑不解,直到他们在圣经中读到一段与发掘现象相呼应的记载,才恍然大悟:“先前埃及王法老上来攻取基色,用火焚烧,杀了城内居住的迦南人,将城赐给他女儿所罗门的妻作妆奁。”(王上九 16)(Geisler, BECA, 51 - 52)

8B. 亚述入侵

我们对亚述所知甚多,主要是因为亚述巴尼帕的王宫内发现了 26,000 块泥版。亚述巴尼帕是以撒哈顿之子,在主前 722 年攻陷北国以色列。这些泥版记载了亚述帝国的多次征伐,还有他们对反抗者的残酷惩罚,但他们还引以为荣。

其中有一些记录证实了圣经的准确性。旧约里有关亚述王的每一项记录都已经证实为正确,就算是本来有一段时期我们对撒珥根一无所知,但后来他的宫殿出土,其中有一幅壁画,叙述的正是以赛亚书第二十章的战役。撒幔以色的黑方尖石碑(The Black Obelisk of Salmanser)显示耶户(或他的使者)向亚述王下拜,更增加我们对圣经人物的认识。

最有趣的发现之一是西拿基立围攻耶路撒冷的记录。他企图攻取耶路撒冷,但结果他的人马死伤累累,其余的人都已经溃散。正如以赛亚所预言的,他无法征服耶城。因为他无法以胜利夸口,便用另一种方法挽回面子,避免承认失败(Geisler, BECA, 52):“犹太人希西家并未伏在我的轭下,我围攻了他 46 个大城、要塞,还有附近无数的村镇。我驱逐了他们 200,150 人,男女老少,还有马、骡、驴、骆驼、大大小小数不清的牛,视为我的战利品。至于希西家本人,我使他成为囚犯,在耶路撒冷他的皇宫中,如同笼中鸟一样。”(Pritchard, ANET, 援引于 Geisler, BECA, 52)

9B. 被掳

旧约历史中有关被掳的各种不同问题都已被证实。巴比伦著名的空中花园中的记录显示：约雅斤和他的五个儿子都享有月俸和居所，受到良好的待遇（王下二十五 27 - 30）。伯沙撒这个名字曾经引起很多的问题，因为不但未有文献提及他，在巴比伦列王的名单中也没有包括他。然而，拿波尼度（Nabodonius）曾留下一个记录，任命他的儿子伯沙撒（但五）在他离开的数年间代他统治。因此，拿波尼度仍然为王，但在首都统治的则是伯沙撒。另外，以斯拉记载的古列诏谕似乎与以赛亚的预言配合得太多，不像是真的。然而，后来发现的一个圆柱形容器，证实了该诏谕所有重要的细节的可信性。（Geisler, BECA, 52）

4A. 旧约考古证明的例证

事实恰好与考古发现吻合。奥伯莱说：“把族长的根源上溯至米所波大米西北部的巴利卡谷（Balikh Valley），这希伯来传统的正确性是不容置疑的。”对于希伯来人从米所波大米平原迁出的活动，圣经的描述与考古学的发现彼此吻合，这就是证明。（Albright, BPF AE, 2）

根据圣经记载：在巴别塔建造之前，“天下人的口音、言语都是一样。”（创十一 1）在巴别塔的建造与毁灭之后，神变乱了天下人的言语（创十一 9）。现代许多哲学家证实了这一世界语言起源的可能性。特贝迪（Alfredo Trombetti）认为，他可以追溯并证明所有语言有同一起源。穆勒（Max Mueller）也持同样的观点。杰珀森（Otto Jespersen）则更进一步说，语言是由神直接赐给他所造的第一个人。（Free, ABH, 47）

在以扫的谱系中提到了何利族（创三十六 20）。曾经有一段时间，人们普遍认为这些人应该是居住在山洞里的，因为“何利”一词与希伯来语中“山洞”一词十分相似。但是，现在考古发现显示，他们是一群知名的战士，于族长时代居住在近东。（Free, ABH, 72）

在挖掘耶利哥的过程（1930 - 1936 年）中，加斯唐（Garstang）发现一些让人万分吃惊的事。为表示郑重，对于发现物的声明是他和其他两个组员共同准备并签署的。对于这些发现，加斯唐写道：“那主要的事实是不容置疑的：城墙完全向外倒塌，进攻者能够轻易攀爬，越过废墟，进入城市。”为什么这是不寻常的现象呢？因为所有城市的城墙都应该是向内倒塌，而不是向外。在约书亚记第六章 20 节记载：“城墙就塌陷，百姓便上去进城，各人往前直上，将城夺取。”城墙向外倒塌是刻意的安排。（Garstang, FBHJJ, 146）

我们发现亚伯拉罕的谱系在历史上是确有其事的。但是，对于这些名字是个人

姓名还是城市名称还存在着疑问。对于亚伯拉罕，有一件事是可以肯定的：他是一个曾经存在过的人物。正如伯罗斯所写：“所有证据都表明这个人确实在历史上存在。正如上文所言，所有已知的考古材料都没有提及他，但是他的名字在巴比伦尼亚出现——在他所处的时代，作为一个人的姓名出现。”(Burrows, WMTS, 258 - 259)

早前有人尝试将亚伯拉罕的时代定为主前十五至十四世纪，这无疑是太晚了。但是奥伯莱指出，基于上面所提到的资料以及其它的一些发现，我们有“从人名和地名中得到大量证据，它们几乎都与这些未经证实的传统资料相抵触。”(Garstang, FB-HJJ, 9)

虽然对于族长的考古证据未必会即将出现，但是故事中的社会习俗与族长所处的时代以及地区相吻合。(Burrows, WMTS, 278 - 79)

许多这些证据都来自对努斯(Nuzu)和马里的挖掘。希伯来的诗歌和语言通过在奥格尔德(Augured)的工作清楚地显示了出来。摩西的法制在赫人、亚述人、苏美尔，以及阿垦尼(Achene)的法典中均有出现。透过这些发现，我们得悉希伯来人的生活与周边世界的关系。正如奥伯莱所言：“在此之前的所有发现都显得微不足道的。”(Albright, OTAAE, 援引于 Rowley, OTMS, 28)

直至目前的发现，令持不同宗教信仰的学者都确认，有关族长的叙述是具历史性的。(Wiseman, ACOT, 援引于 Henry, RB, 305)

威尔浩生是十九世纪一位著名的圣经鉴别者。他相信铜制洗濯盆的记载并不属于祭司法则中原有的。为了说明这一观点，他将会幕的记载定于比摩西时代为晚的时期，但却没有什么切实的理由去采纳如此后期的推断(主前 500 年)。有考古证据表明，这样的铜镜存在于埃及的王国时代(主前 1500 至 1400 年)。因此我们知道这时期与摩西的时代相同，也就是出埃及的时期(主前 1500 至 1400 年)。(Free, ABH, 108)

莫理斯(Henry M. Morris)认为：“当然，关于考古材料和圣经记载并不完全吻合的问题依然存在，但是问题并没有严重到一个地步，要放弃进一步的调查；只要继续调查，必会得到解答。我们有大量的证据是关于这些时期的圣经历史，至今也没有任何肯定的考古发掘证明任何一处圣经的记载有错误，这是意义重大的。”(Morris, BMS, 95)

贾斯乐(Geisler)总结道：“我们从考古学中发现，无论是旧约历史的哪一个时期，圣经中描述的都是事实。许多时候，圣经甚至提供了那个时代和社会风俗的第一手资料。虽然许多人怀疑圣经的准确性，但时间和不断深入的研究都不断证明了神的话比批评者更加可信。事实上，数以千计对于古代世界的发现不仅在大体上和细节上都支持了圣经的描述，甚至没有任何一项发现与圣经相抵触。”(Geisler, BE-

CA, 52)

虽然许多人怀疑圣经的准确性,但时间和不断深入的研究都不断证明了神的话比批评者更加可信。——贾斯乐

莫理斯补充道:“跟其它的著作相比,圣经历史的古老性,再结合自十九世纪不断演化的成见,使得许多学者都坚持圣经历史在很大程度上是虚构的传说。如果除了古代手稿的抄本,再没有其它评估古代历史的证据,这些学者的说法就可能具说服力。但是现在,否认圣经的史实性——至少是上溯到亚伯拉罕时代的史实性——已经是不可能的了,因为考古学的可观发现证明了其真实性。”(Morris, MP, 300)

5A. “摩西乃五经作者”的考古证据

1B. 五经的古老程度——内在证据

鉴定任何作品的年代,最合适、最客观的方法是探究其内在证据。从当时发生的事件、地理环境或气候条件、普遍存在的动植物,以及牵涉其中的见证,都可以找到线索。从这些线索中,我们可以对这些作品的生产时间和地点进行理性而准确的推测。(Archer, SOT, 101)

有切实的内在证据证明,五经的成书时间,包括其形式和内容方面的完成,远比鉴别者所断定的主前九至五世纪为早。

以下是一些内证的细节,证明五经的古老程度:

1C. 出埃及记至民数记中的旷野

出埃及记、利未记和民数记的重点,显然都是在旷野中飘流的人,而非在应许之地安居的一国农民。否则,对于浮动会幕的反复详尽描述便显得荒谬的。对于安营的详细指示(民二 1-31)和对于踏上行程的描写(民十 14-20)都是跟在地理上稳定的国家无关,但是对于旷野中的生活却是再贴切不过。有关旷野的记述十分之多,包括在旷野生活的卫生指示(申二十三 12、13),以及把替罪羔羊送进旷野的事件(利十六 10)。(Archer, SOT, 106-108)

2C. 五经中的埃及元素

创世记和出埃及记中有很多材料具明显的埃及背景。如果这是(在埃及宫廷中长大的)摩西在带领以色列人出埃及后不久记下的,我们便会预期这些元素会在书中出现。但是,如果像底本说学者所宣称,是在希伯来人离开埃及以后 400 年写成的,则一切很难解释得通(参 Abraham Yahuda's *The Language of the Pentateuch in Its Relationship to Egyptian* (1933),这部作品讨论到摩西和约瑟在埃及的故事,以及其中的

埃及背景)。

这些埃及的元素至少在以下数个领域中找到：

1D. 地理

作者对于埃及和西乃山的地貌十分熟悉(创三十七至民十)。许多作者提到的地方都经现代考古学证实是真实存在的。与此相反的是,除了对族长的传说外,作者对巴勒斯坦的地理情况几乎一无所知。举例来说,在创世记第十三章中,当作者想要描述迦南的情况时,他将迦南与埃及进行了比较(第10节)。类似的还有,在一段属于P典的记载中,作者仍然以被掳前的名称“基列亚巴”来称呼希伯仑(创二十三2)。作者在符民数记第十三章22节解释到希伯仑建造的时期,也是以埃及的琐安城来作比较。若作者和他的国民已经在迦南居住了多个世纪,他不可能会以“示剑的一座城,位于迦南地”来指称撒林(Shalem)的(编按:参创三十三18,英王詹姆斯译本)。对于五经的作者而言,巴勒斯坦是一个以色列人将会进入的新国家。(Archer, SOT, 106)

在第二卷书中,与埃及地理的密切关系尤为明显。

出埃及记的作者对于埃及的国境有很完整的认识。他认识埃及的蒲草(出二3),那是尼罗河畔的特色;他还对满布沙土的旷野相当熟悉(出二12)。他认识诸如兰塞、疏割(出十二37)、以倘(出十三20),以及比哈希录(出十四2)等地方。出埃及记第十四章3节提到“旷野把他们困住了”,显示作者对于埃及地理状况的熟悉程度。事实上,如果对埃及地理不认识,则不可能理解出埃及记第十四章。(Raven, OTI, 109)

2D. 词汇

阿彻尔(Archer)做了一些研究:

与其它的旧约经文相比,他(创世记和出埃及记的作者)使用了大量的埃及词汇。举例来说:(a)abrek(创四十一43,译作“跪下”)显然来自埃及语 brk (“噢!跪下”),尽管对此还有许多别的解释。(b)重量和度量单位,诸如zeret(一虎口)来自drt(手);‘ephah(十分之一贺梅珥)来自‘pt; hin(约五品脱)来自hnw。(c)gome’(蒲草)来自kmyt。(d)qemah(面粉)来自kmhw(一种面包)。(e)ses(优质细麻)来自ss(细麻)。(f)y⁶or(尼罗、河)来自‘trw(河,在科普替语中作eioor)。(Archer, SOT, 102-03)

作者同时也使用了很多埃及独有的名称。包括:

波提非拉(Potipherah, 创四十一45,四十六20)及其简写。

波提乏(Potiphar, 创三十七36,三十九1),意思是“锐(太阳神)赐予的对象”。

撒发那忒巴内亚(Zaphnath-paaneah, 创四十一45),是法老赐给约瑟的名字。七

十士译本将之解释为“救世主”——拯救埃及免受饥荒的人配得的称谓。

亚西纳(Asenath, 创四十一 45, 50), 约瑟的太太。

安(On, 创四十一 45, 50, 四十六 20), 古埃及对希流波利的称谓。

兰塞(Rameses, 创四十七 11; 出一 11, 十二 37; 民三十三 3, 5)。

比东(Pithom, 出一 11), 可能是埃及的比图姆(Pi-Tum), 首次出现在第十九王朝的纪念碑中, 正如出埃及记所记载的。(Raven, OTI, 107-8)

3D. 埃及国王的名字

一些持激进鉴别学立场的埃及学家曾经辩称, 如果作者是属较早年代的人, 便应该提到了当时埃及国王的名字。事实上, 在所罗门时代之前的希伯来文献没有提到这些名字, 实际上是支持了作者是属于较早年代的人。新埃及王国的官方语言习俗是将国王称为“法老”, 而不在同时提到他的名字。当以色列人在埃及的时候, 他们也跟随了这一习俗。(Archer, SOT, 105)

其它值得一提的还有: 书中提到皇室佩戴的印章戒指, 以及作为权威象征的金炼(创四十一 42; 斯三 10, 12, 八 2, 8, 10; 但五 29), 都证明了旧约的古老程度。这些东西在以色列是没有的, 却存在于古代埃及、波斯和巴比伦。

3C. 古体的语言

在五经中使用的一些词语和词句, 在摩西时代以后便逐渐荒废了。

关于创世记第十五章, 奥伯莱写道:

关于耶和華与亚伯拉罕之间的契约的描述……充满了古语, 它们的古老程度已被斯派泽(E. A. Speiser)所证实。这里我们有一个例子。在早期的希伯来信仰中, 有一位特别的神与一个人立约, 要保护他和他的家人, 而这人就要起誓对他忠心。这是宗主权协议的原始模式……在后青铜时代, berit 一词(希伯来文写做 berit, 意思是“约”)出现在叙利亚和埃及(在这些地方, 该词是一个闪族的外来语), 常用于合约劳工, 以及列明雇工名单的文件中。(Albright, BPF AE, 8)

阿彻尔举了其它一些使用古语的例子: “用来表示‘她’的词语通常写作 HW’, 而不是常见的 HY’。我们同样发现文中使用 N’R 来指‘年轻的女孩’, 而不是用阴性的 N’RH。HLZH(hallazeh)一词偶尔(在创世记中出现过两次)用来表示‘那’, 而不是在士师记、撒母耳记及以后使用的 hallaz。‘笑’这个动词(在创世记和出埃及记中)拼做 SHQ, 而不是 S’HQ; ‘羊羔’这个词拼做 K’SB 而不是后来的 KB’S(kebes)。”(Archer, SOT, 107)

证据中还包括: 在旧约中, 有一些关于地名的极琐碎的细节是后世的作者不可能知道的。比如说, 当约瑟、埃及人和约瑟的兄弟分桌时, 作者插入了解释:

“埃及人不可和希伯来人一同吃饭；那原是埃及人所厌恶的。”(创四十三 32)难道后世的作者会加上这一点吗？(Raven, OTI, 109)

基于上述证据,阿彻尔的结论如下:“根据五经的内在证据来判断,我们得到的结论就是:作者必然是一个原本住在埃及(而不是巴勒斯坦)的人,出埃及和旷野漂流的当代目击者,并受过高等教育,有高度的学习和写作能力。”(Archer, SOT, 101)

2B. 其它支持摩西为作者的考古证据

1C. 早期希伯来文学

传统高等鉴别学的观点认为,希伯来的文学相对地出现得较晚。这种观点是具有摧毁性的,但今天仍然风行,这从麦肯齐(J. L. McKenzie)的话可以看到:“大部分人都接受在大卫统治之前,以色列的文化未被大量地记录下来。”(McKenzie, 援引于 Laymon, IOVCB, 1073)

但是,因为最近发现了关于近东文明的证据,我们可以把五经的写作时间推断得比以前认可的为早。古代的文士在事件发生的当时或者不久,便会把事件记录下来,这样就会缩短在笔录前的口头传述时间。现在我们知道,口头传述的作用只不过是传播信息,而不是保留记录,因为当时已经有了书面记录。

旧约中大部分内容的古老程度是毋庸置疑的。(Harrison, OTT, 18 - 19)

2C. 早期与五经律法平行的法律

现今在其它米所波大米文明中发现了大量与五经律法类同的法律,显示许多五经中记载的法律和法制程序都要比以前认为的年代更加久远。

我们在这里举三个例子:

1D. 契约法

曼登霍(Mendenhall)说:

很难想象在我们所知的迦南文明中有比契约法(出二十一至二十三:属 JE 底本)更加名目繁多的法典……迦南城以商业为主,社会等级制度森严……契约法没有表现出社会等级这一方面,因为奴隶并不被视为公民,唯一的例外是被卖作婢女或卖作奴隶妻子的女儿(她们受到法律有力的保障)……契约法的细则显示了在王国时期之前,以色列社群(或者北方的某些以色列社群)的风俗、道德和宗教义务……因为它仅仅是案例法和绝对法的混合体(分别对应技术层面和政策层面)。同样的现象我们也在赫人和米所波大米的法典中发现。任何认为它是一部后来根据原始材料编纂的想法,往往都是源自理性的推断,而非基于史实。(Mendenhall, LCIANE, 13 - 14)

奥伯莱同样赞成契约法的古老程度:

此外,比汉摩拉比法典(Code of Hammurabi)还要早约两个世纪的伊施嫩纳法典(Eshnunna Code),包括了第一项与早期圣经的律法(出二十一 35,提及若动物之间发生致死的打斗,要把死牛平分)类似的法律。不管用什么理论去推断,伊施嫩纳法典至少都要比约书(Book of the Covenant)早五个世纪,这项法例的相似因而变得十分有趣。当然,现在我们已经确信约书的历史背景应该是青铜时代,而不是铁器时代。也就是说,可以把它追溯到摩西的时代。(Albright, OTAP, 援引用于 Rowley, OTMS, 39)

2D. 创世记二十三章记载的土地交易

阿彻尔探讨了这一项交易过程的古老程度。创世记第二十三章描述了亚伯拉罕不愿从赫人以弗仑手中购买整片土地,而只想购买麦比拉洞和附近的土地。发现赫人的法典(推断日期为主前 1300 年)后,让我们得到令人吃惊的类似法则,解释到土地的拥有者必须承担为领主服务的责任,包括跟随异教徒的宗教习俗。亚伯拉罕拒绝购买整块土地,因为他不想跟耶和华以外的其它神灵拉上关联。圣经中的这项叙述反映了赫人这一习俗,表示这叙述很有可能发生在主前十三世纪赫人的衰落之前。(Archer, SOT, 161)

3D. 创世记提及的三个习俗

阿彻尔指出,创世记提及的三个习俗(分别是在十六、二十七及三十一章),其古老程度已经被考古学确认。创世记中许多古老的习俗被证实在主前二千年期是十分普遍的,而不是在主前一千年期。在努斯发现了大量主前十五世纪的法律文件。这些文件记录了由女仆所生的儿子的合法性(比如夏甲之于亚伯拉罕);临终时口头遗言的有效性(比如以撒之于雅各);以家庭供奉的小神像(比如拉结从拉班取得的神像)作为获得继承权的象征。(Archer, SOT, 107)

3C. 结论

有一点必须清楚地指出,那就是考古学所做的不仅是动摇了底本假说,更是支持了摩西就是五经的作者。

关于五经,奥伯莱这样写道:“新的发现不断证明了五经所载的细节在史实上的可靠性和文学上的古老程度。”(Albright, AP, 225)

布赖特(John Bright)对关于族长的记录作出如下表述:“没有一项证据是与传统的任何部分有任何抵触之处。”

奥伯莱警告说:“否认五经传统中属于摩西的特性,纯粹是苛求。”(Albright, AP, 224)

克兰(Meredith Kline)的话可以作为一个合适的结语:“二十世纪的圣经考古学,透过来自远古东方土堆中的无言证人,把现代西方喧嚣的威尔浩生派压得沉默无

声。如果不是鉴别学者紧抓着他们传统的教导,整个故事的脉络将会愈发清晰。但是现在,所有的人都不得不承认,圣经中关于族长和摩西的记载是属于主前二千年期(正如圣经年代学所定),而不是主前一千年期。圣经中法律和先知的次序得到了证实。”(Kline, CITMB, 139)

II. 底本假说

以下数章介绍底本假说、圣经鉴别学、高等鉴别学,对旧约五经之研究,同时论证摩西是否五经之作者。

14 底本假说浅介

接受“底本假说”(Documentary Hypothesis)的人认为,圣经首五卷书是在摩西死后约一千年,由多位佚名的编纂者经过一个编写、重写、编辑和汇集的过程,将它结集成书的。

我们在此将检视应用在五经研究上的文学鉴别学,以及支持作者是摩西的证据。

1895年,威尔浩生(Julius Wellhausen)为现代圣经研究圈子中一个普遍流行的假说,作出最后的润饰。这个假说被称为“底本假说”(或“JEDP假说”)。它以文学鉴别学作为其基本论据,指称五经(由创世记至申命记)并非如圣经所言的由摩西所写,而是在摩西死后多年才编纂成书。

底本假说的支持者援引在经文中的文学差异(例如,神有不同的名字、出现同源异形或异义的字词、反复的记述)、写作风格及措词等差异,指称五经乃由四个不同底本——J、E、D、P——组合而成。J代表神的名字“耶和華”(YHWH),那是J底本的佚名作者习惯采用的神的名字。这位作者采用一种流畅的风格和独特的用字。E即“伊罗兴底本”(Elohistic documentary),因为它采用“伊罗兴”(Elohim)这个名字来称神。J和E底本往往很难在经文中分开,因此,经常合称为“JE”本源。D代表“申命记法典”,它是在主前621年发现的。最后,P代表“祭司作者”,这位作者亦是五经编纂成书,成为旧约经卷的最后编纂者。P底本的特色,是用“伊罗兴”这个名字来称呼神,并采用词锋锐利的写作风格。“它的语言风格似出自一位法学家,甚于一位历史学家。”(Driver, ILOT, 12)。P底本不会跟E底本混淆,因后者拥有清新而流畅的风格。

按年代而言,这几个底本是按照J、E、D、P这个次序写成。以下这段说话,清晰地描述了每位作者的背景和写作目的:

[或“崇拜耶和華者”(Yahwist)]是第一位作者,将诸如巴比伦人的其他民族的传说、神话、诗歌,甚至是著名故事,一起带进神子民的伟大历史之中。J

采用的资料来源,有些是口头传统,有些则已经写成文字。这位佚名的作者大概生活在大卫或所罗门时代。随着以色列正逐渐演变为一个国家,并以一个强国的姿态与其它国家以及不同观念开始接触之际,这位作者所关注的,是如何保存旧有传统。J在筹备他的作品时,似乎采用了一些古老的认信和信条,内容是有关神为他的子民所做的事情。其中一个例子,可参看申命记第二十六章5至10节。他根据信条的基本大纲组织故事。这位作者被称为“崇拜耶和華者”,因为他以“耶和華”为神的名字。最先发现这位作者的是德国学者,德文是以“J”作为“耶和華”一字的开首字母。

E[或“崇拜伊罗兴者”(Elohist)]是第二位把汇集得来的传统放进一段历史里的作者。他的写作日期约在主前700年,也许正值北国以色列饱受外敌威胁的时期。E所用的传统,在北方支派中间早已流传。其中一些跟J所用的传统相同;但另一些则有别。在摩西时代之前的故事中,E用“伊罗兴”这个名字来称呼神。他相信“耶和華”这个名字是神向摩西启示的。E特别重视摩西,我们可以留意他在申命记三十四章10至12节对摩西的记述。E擅长写故事,约瑟的故事便是一例。

JE这两位作者的作品,被一位佚名的编者在耶路撒冷被毁之后结集为一段历史。有时,编者同时保存了J和E所写的故事,即使当中的细节不同。但有时,他却会采用其中一位作者的故事作为基本资料,再从另一位作者的故事中抽取资料来补充细节。出埃及记第十四章的基本资料是来自J,只采用了极少来自E的资料。编者自己偶尔也会补充几句。

P可能是一位祭司或一班祭司,生活在以色列人被掳到巴比伦的时期。他们为百姓制定了一套圣洁法典,亦即是他们必须遵守的敬拜方式及律法。这本祭司法典最初是一部独立的著作,在主前四世纪的某段期间才被纳入为JE书卷的一部分。它“仿佛有人要令美国历史成为激动人心的记述,而将美国宪法或国会法例的要点加插进去一样。”一般而言,P的资料不及JE部分的生动。P的作者所关注的,是敬拜和献祭的细节、律法、家谱、特定的地点和日期、准确的描述和量度等。当它们加入J和E的故事中,它们便好像是用以强调和甚至是过分强调了神的干预,以及使某些行动几乎变成了魔法。(Pederson, ILC, 11-14)

D底本或申命记法典的写作目的,是为了改革宗教习俗。在D写成时,J、E和P还未结集为一本著作。

德赖弗(Driver)写道:

它是抗衡当时主流趋势的一项伟大宣言。它为一个伟大的宗教改革奠定

了路线。不管它的写作日期是在玛拿西的黑暗日子,或是在约西亚登基后较光明的时期,它都是出于高尚情操的努力,为了预先提供一个属灵的复兴点,以致当有利的情况出现,那些缺乏组织的国家宗教力量便可以乘时再起。它强烈重申摩西在远古之前已坚持的基本原则,要忠于耶和華和拒绝一切偶像:它致力把先知的理想化为现实,尤其是何西阿和以赛亚这两位先知——将玛拿西使之腐败的犹大,改变为像以赛亚的异象中所描述的“圣洁的国家”;以及唤醒犹大对神忠贞的爱和对人的爱——何西阿宣称这正是人的首要责任。(Driver, IL-OT, 89)

“作者的整篇论述,旨在提供各种理由,确保(百姓)对他的忠心……我们可以形容申命记为:对古老的法例作预示式的重新阐述,以及因应新的需要而作出调适。极有可能的是……申命记所包含的大部分律法,无疑在作者本人出生的久远之前便已经存在;他处理的方式,是把它们结集为一本指导百姓的手册,并给予他们劝导性的介绍和评论。”(Driver, IL-OT, 91, 粗体并非原有标示)

利文斯顿(Herbert Livingston)对威尔浩生这四个底本理论的日期,提供了精辟的概述:

那么,威尔浩生的理论如何为这四个底本厘定日期呢?由于D底本宣称是在主前七世纪写成,并在主前621年约西亚的改革时公开,因此,这底本便成了厘定日期的基础。可以肯定的是,D知道J和E的内容,却不知道P的内容;因此,J和E便是在主前621年前写成,而P则在较后期。

从逻辑论证而言,J底本因观念幼稚,写作日期可定在E底本之前;同时,分裂王国的初期也似乎提供了很好的历史背景。有人指称,J底本是犹大国为了反对建立北国以色列而写。因此,J底本的写作目的,是为了给犹大国提供一个“历史性”的文献,证明犹大和耶路撒冷宣称本身是全以色列的管治中心,是合乎法理的。同样地,E便是以法莲支派领导下的北国以色列所造出来的对照文献,指出历史中的列祖和约书亚时代,都已经祖先支持管治中心设于北方。

这理论继而总结出,北国以色列在主前721年被灭之后,在玛拿西的统治期间(主前七世纪的上半叶),有些思想开明的人士认为E底本非常珍贵,不该遗失,于是,他们便将它与J底本融合起来。这个新的JE底本成了一个新的正题,而D底本则是它的对立题。D底本的思想,在被掳到巴比伦的时期占了压倒性优势,于是便影响了约书亚记至列王纪下等历史书的写作。然而,与以西结书紧密联系的“圣洁法典”,却以D底本的另一个对立题出现;并且被掳后的祭司和后来在耶路撒冷的祭司慢慢地,也许经过一个世纪,将P底本结集起来,

使它成为一个伟大合题的五经框架。

概括而言，J底本的写作日期约在主前900年后不久，而E底本则在主前九世纪的较后期。两个底本大约在主前650年被结集起来，编写的工作亦在同一时期进行，至主前621年面世。P底本在第五世纪出现；现存形式的五经，约在主前400年写成。（Livingston, PCE, 228-29）

基于以上的言论，接受底本假说的人，便拒绝接受摩西是五经的作者。

约于主前1400年生活的摩西，声称写了五经。支持底本假说的人否定这便是成书日期，认为五经要到主前八至五世纪之间才成书。

底本假说的假设使整本旧约的可信性遭受质疑。他们的言论若然属实，我们便可以推论旧约是一个文学上的大骗局。一就是神确实向摩西和借摩西说话，一就是我们需要承认我们所拥有的，根本是一个纯文学性的恶作剧。

首要的问题不在于“五经的统一性”，而是“这统一性是从何而来？”换言之，包含了创世记至申命记的文学部分是一个连续的记述。这里要提出的问题是：“这连续的记述如何出现？”它是否如传统基督教所宣称和圣经所教导的，是由摩西所写，抑或是在多年之后经收集及编纂而成？这整个问题使耶稣的可信性、旧约和新约作者的正确性，以及摩西本人的诚信均受到质疑。

利文斯顿有以下的敏锐观察：

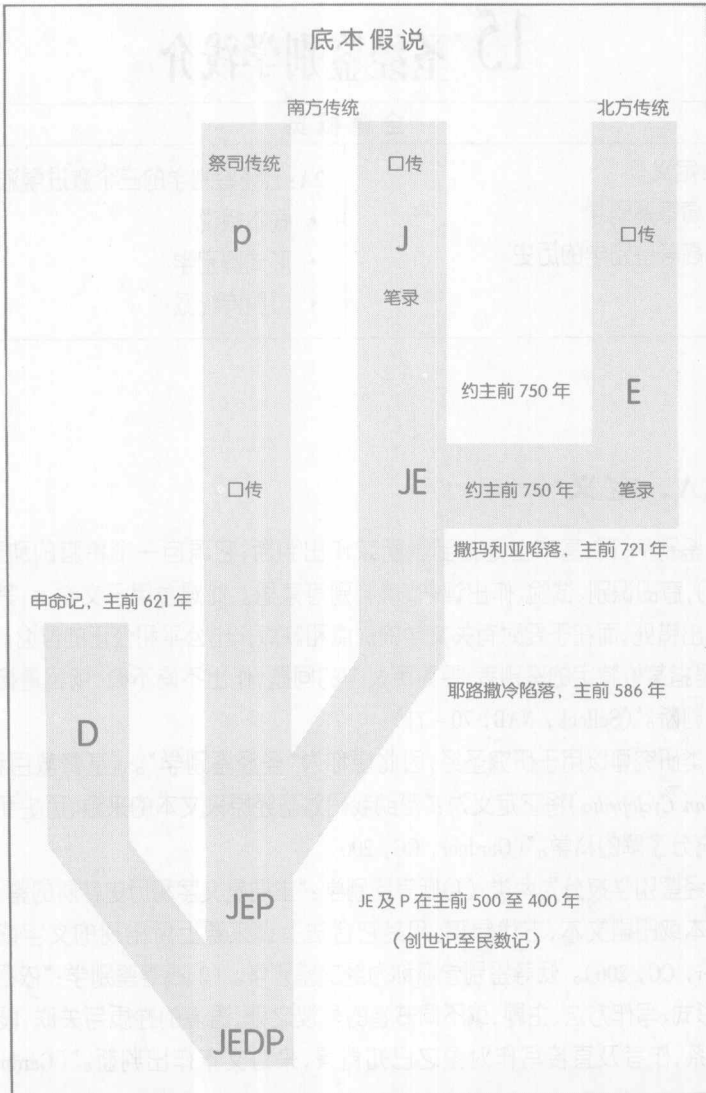
几乎每一本支持这理论的著作，都列明哪章哪节是属于哪个独立底本。所有不能归类的独立片断，便轻易归给编纂者。然而，我们必须明白，现存没有任何文字记录或任何抄本，曾单一或一组地提及J、E、D或P底本。它们是在上述标准的帮助下，从现存的五经抄本分拆出来的。（Livingston, PCE, 227）

他继续指出接受底本假说这理论的后果：

(1) 否定摩西是作者，五经中只有很小部分属于摩西时期；(2) 对很多接受威尔浩生观点的学者而言，五经中的男女并非真实的人类——充其量只是理想的英雄人物；(3) 五经给予我们的，不再是古代的真实历史，它只是反映分裂王国直至被掳后初期的历史；(4) 五经中的人，全部都不是信奉一神的；只是被掳后的祭司把他们写成好像信奉一神；(5) 神在古代从没有向个别人类说话，那是祭司的写作给人的印象；(6) 五经中的律法，极少是在王国之前设立的；(7) 五经记载的宗教礼仪，极少是在王国之前奉行的，大多是在被掳之后才出现；(8) 早期的以色列人，从来没有一个如出埃及记所描述的会幕；(9) 五经之中，任何宣称神为拯救以色列人而施行的救赎作为，及所行的神迹，都是错谬的；(10) 凡认为现存五卷在结构上是统一的，是出自摩西的，都是错谬的看法；(11) 这理论所

隐含的怀疑主义,令一般平信徒对五经的可信性产生质疑,以致五经实际上对他毫无作用。(Livingston, PCE, 229)

以下数章将会(1)展示摩西是五经作者的证据;(2)对那些提倡和推动底本假说的人所提出的言论,作出澄清;(3)对底本假说的假设作出基本的响应。



15 圣经鉴别学浅介

全章概览	
1A: 定义 <ul style="list-style-type: none"> • 高等鉴别学 • 高等鉴别学的历史 	2A: 五经鉴别学的三个激进学派 <ul style="list-style-type: none"> • 底本假说 • 形式鉴别学 • 口头传统派

1A. 定义

“‘鉴别’一词,基本上是指到判断或作出判断;它源自一个希腊的动词(……(krino)),意即识别、试验、作出评估,或判别等意思。此观念用于文学上,其意思不在于找出错处,而在于要对有关文学的优点和缺点作出公平和公正的评论。换句话说,它是指某位特定的鉴别者,要对审议中的问题,作出不偏不倚,或尽量接近不偏不倚的判断。”(Selleck, NAB, 70 - 71)

这类研究可以用于研究圣经,因此便称为“圣经鉴别学”。《基督教百科全书》(*Christian Cyclopedia*)将它定义为:“帮助我们对圣经原来文本的来源、历史和现存状态,有充分了解的科学。”(Gardner, CC, 206)

圣经鉴别学被分为两类:(1)低等鉴别学:“主要是文字和历史性质的鉴别,和局限于抄本或印刷文本、古代原稿,和其它合法上诉来源上所出现的文字或词组。”(Gardner, CC, 206)。低等鉴别学亦称为经文鉴别学。(2)高等鉴别学:“依据文本的性质、形式、写作方法、主题,或不同书卷的争议之处,语境的性质与关联,段与段之间的关系,作者及直接写作对象之已知背景,来对文本作出判断。”(Gardner, CC, 206)

1B. 高等鉴别学

高等鉴别学所要问的问题,是关乎组成圣经的个别书卷,在完整性、真实性、可信性,和文学形式等几方面的问题。

“高等鉴别学”这个术语,以及与之相关的东西,本身并无负面含义。曾在苏格兰格拉斯哥“长老会学院”(United Free Church College)任护教学及系统神学教授的俄尔(James Orr),对它作过以下的陈述:

事实上以现代知识来研究旧约的人,在某程度上,都不可能避免成为一个“高等鉴别学者”,而他也不该避免自己成为这样的一位学者。可惜只跟这个名称拉上关系的,是一个会得出某类结果的研究方法,但它其实不一定跟这类结果有关。正确地理解,“高等鉴别学”根本只是依据应用在所有文学上的一般原则,仔细地审阅圣经的真实现象,期望从中得出不同书卷有关年代、作者、写作模式、来源等的合理结论。从事这种探求的人,不管是为着什么目标,他已经是不由自主地成为“高等鉴别学者”了。(Orr, POT, 9)

葛威亨(Green)补充说,高等鉴别学在它的现代应用中有一个负面含义,但其实,它的含义应当只是:探求有关著作的来源和性质。高等鉴别学者透过一切可取的资料,致力去确定某一著作的作者、写作时期、写作背景,和写作目的。这种研究方式对理解及欣赏该著作,是非常重要的。(Gilkey, COTBL, 6)

高等鉴别学要尽量保持客观。俄尔指出:“书的年代、作者、任何单纯或混合的特性,都是研究的事项,要唯独透过证据来判断。鉴别学要求在不受阻碍的情况下,对此等主题作出研究,是很合理的:信心不能与从单纯文学判断得出的结果建立关系。”(Orr, POT, 16)

这包括对不同理论和前设的信心,以及“宗教”的信心。

2B. 高等鉴别学的历史

虽然作为一门严格的科学,高等鉴别学是在十九世纪之前用于研究某些经典文学,但其实早在十八世纪末,德国的唯理论者艾希霍恩(J. G. Eichhorn)便已经率先将这个术语应用于研究圣经。1787年,他在其著作《旧约导论》(*Einleitung in das Alte Testament*)的第二版序言中说:

“我有幸得以致力开垦一个至今完全未曾开发的领域,就是借高等鉴别学(对人文主义学者来说,这不是一个新名称)来研究旧约这部独特著作的内部结构。”(Chapman, IP, 19)

因此,艾希霍恩被称为“旧约鉴别学之父”。

虽然要到艾希霍恩，“高等鉴别学”这个术语才与圣经研究扯上关系，可是，阿斯特鲁(Jean Astruc)在 1753 年发表的创世记论文，其实已标志着将高等鉴别学的方法论应用到旧约研究的开始。阿斯特鲁虽然支持摩西是创世记的作者，但是，他亦推论整本创世记是由独立的资料编纂而成。因此，整部五经(由创世记至申命记)都可以接受全面的来源分析。我们由此可以说，五经的研究衍生和发展了高等鉴别学。对于五经的作者和成书日期，欧洲(特别是德国)的高等鉴别学者得出非常复杂的结论(即底本假说)，这结论主要是在十九世纪期间公布，也就是这结论确立了其后旧约鉴别研究的主要基础。因此，要研究现代的旧约高等鉴别学，一般都要先经过五经的分析。自阿斯特鲁之后，要对旧约一切高等鉴别学作出正确评估，这条进路便是门径。

遗憾的是，从上一世纪德国学术界衍生出来的高等鉴别学门派，采用了一些错误的方法论和死守一些有问题的预设。于是，便严重削弱了他们许多结论的正确性。五经被分割为众多不同的“来源”；旧约的大部分书卷都被定为较后期的作品——某些更比文献本身所提供的真实见证，几乎迟了 1,000 年。圣经中有关希伯来人早期历史的记述，被一套复杂和仔细推想出来的理论所取代，可是，这理论的所有重点，几乎都与以色列本身所记述的历史相违。

由于它对以色列的文学作出了大规模的重建，以及对希伯来的历史作出了彻底的改造，所以，这自一开始便支配了旧约研究的门派，连同它的方法论和达致的激进结论，逐渐被某些圈子称为“破坏性的高等鉴别学”。

2A. 五经鉴别学的三个激进学派

1B. 底本假说

虽然传统认为五经是摩西所写，但它其实是由不同的作者，约在主前 850 年开始，用了超过 400 年的时间，分别写成四个基本的文稿，然后再由佚名的编纂者，在大约主前 400 年将它们编纂成现时的基本形式。支持这理论的主要准则，是来自对文本的仔细分析之后，认为真正的文稿可以独立分开。德国学者威尔浩生在 1878 年对这理论的陈述，就是这理论的经典。(Harrison, IOT, 19 - 27)

2B. 形式鉴别学

形式鉴别学的学派，同样支持五经是编纂而成的作品，而非摩西所着。但它与底本假说的分别是，它认为个别的文稿本身已经是由早期的口头传统编纂而成，而且，要到被掳期间或被掳后的时期(主前 586 年)才成为文字记录。对这些文稿的文

学发展过程,我们所知甚少;对这学派而言,底本假说学派认为文稿可以清晰划分的结论,明显是不可能的。唯一可行的研究方法,就是去到这些成文形式的来源背后,检视原初资料在口传阶段属于哪些类型,然后追溯每一口传单元的可能发展途径,直至它最后的成文形式。在判断它们演化为成文形式要经过哪种过程的时候,会极其重视这些不同类别的“生活处境”(Sitz im Leben)。这学派于二十世纪初创立,裘克尔(Herman Gunkel)和革热斯曼(Hugo Gressmann)这两位德国学者一直被视为它的始创人。(Gunkel's *Die Sagen der Genesis*, 1901; *Die Schriften des Alten Testaments*, 1911; Gressmann's *Die Älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Isaels*, 1910)(Harrison, IOT, 35 - 38)

3B. 口头传统派

口头传统派——类似形式鉴别学派,支持五经不是出于摩西,而是经过多个世纪的资料汇集而成,而且相信成书日期并非在被掳之前。纳维亚学派(Scandinavian school),甚至比裘克尔和形式鉴别学者更强调口头传统,而且完全否定底本假说这个西方答案,能够处理古代近东迥异的文学问题。有些甚至宣称,在古代东方的资料传递过程中,口头传统比文字更加重要。他们要去处理的,并非成文的文献,而是口头传统的单元、传统的圈子,以及在这传统主义者圈子中的各个“学派”。

他们致力把资料分为不同的文学类别,诸如记述、律法、散文、诗歌,以及一种称为 *Gattungen* 的特别分类。这些细分的类别为它们如何在“生活处境”中得以发展,提供了“定律”。

五经中的传统有两个基本来源:一个由创世记延续至民数记,指向一个 P(祭司)典型的传统学派。另一个是 D(申命记至列王纪下)作品,它展示了一个与 P 有别的风格,指向一个 D 的传统主义者圈子。佩德森(Johannes Pedersen, *Die Auffassung vom Alten Testament*, 1931)和恩革内尔(Ivan Engnell, *Gamla Testamentet en Traditions-historisk Inledning*, 1945)是领导这五经分析最新趋势的主要人物。(Harrison, IOT, 66 - 69)

16 五经浅介

全章概览	
1A: 什么是五经? 2A: 五经包含什么? 3A: 五经的目的和重要性	4A: 否定摩西为作者的理论——其来源及历史

1A. 什么是五经?

本书前面已经指出,旧约的头五卷书——创世记、出埃及记、利未记、民数记和申命记——合称为“五经”。“五经”的英文字Pentateuch 是源自希腊字pentateuchos, 意即“五的汇集”或“五卷(书)”。(Aalders, ASIP, 13; NBD, 957)犹太人的传统一直将这五卷书称为“妥拉”(Torah, 源自希伯文tôrâ, 意即“指示”),或称作律法书、摩西律法,或简称律法(Albright, ACBC, 903)。第三世纪的教父俄利根(Origen),率先将这五卷书称为“五经”。(Harrison, IOT, 495)

2A. 五经包含什么?

夏里逊(Harrison)将五经的内容分为以下几个部分:

1. 以米所波大米为背景的早期历史:(创一至十一);
2. 列祖的历史:(创十二至五十);
3. 在压逼下的以色列,并为出埃及作准备:(出一至九);
4. 出埃及、逾越节,至抵达西乃:(出十至十九);
5. 十诫及在西乃立约:(出二十至二十四);
6. 有关造会幕和亚伦作祭司的条例:(出二十五至三十一);
7. 触犯禁止拜偶像的立约规条:(出三十二至三十四);
8. 执行有关造会幕的条例:(出三十五至四十);
9. 献祭的条例:(利一至七);

10. 祭司的圣职之礼及初次献祭:(利八至十);
11. 洁净的条例:(利十一至十五);
12. 赎罪日:(利十六);
13. 有关道德和洁净的法例:(利十七至二十六);
14. 许愿和什一奉献:(利二十七);
15. 核点民数和各种条例:(民一至九);
16. 由西乃至加低斯的路程:(民十至二十);
17. 漂流至摩押:(民二十一至三十六);
18. 旷野时期的历史回顾:(申一至四);
19. 以勉励的话作为开始的第二次演说:(申五至十一);
20. 律例和权利的汇编:(申十二至二十六);
21. 咒诅和祝福:(申二十七至三十);
22. 约书亚的接任和摩西的死:(申三十一至三十四; Harrison, IOT, 496)。

3A. 五经的目的和重要性

圣经是历史,不过,却是一段非常特别的历史。它是神救赎人类的历史,而五经便是这历史的第一章。(Unger, IGOT, 187 - 88)

翁格(Unger)阐述说:

五经的作者有一个确切的计划。他并非致力记录人类的历史故事,反之,他的任务是记述神如何将救恩赐给人类。因此,五经的历史背后,有着一个深远的宗教动机。但另一方面,它背后的宗教原则,并不会减少记述事件的历史性。它只会赋予它们恒久不渝的重要性,远超过发生事件和书写的年代;同时,其无远弗届的重要性,可应用到任何一个国家或民族,使它们对全人类产生无可估量和历久常存的价值……

很多鉴别者因为不明白五经的独特性质和目的,以致完全否定它的历史性,或对它的可信性给予很低的评价。倘若五经中,例如有关以色列人在埃及寄居、神拯救他们的奇妙过程,以及他们在旷野漂流等事件都是虚构出来的话,那么,不仅是它与希伯来人历史的重要关系,更是它与圣经整个救恩计划之重要关系,将会引来一个(笔者认为)无法解答的问题,就是这部超乎寻常的记录,怎么可能会被编造出来。(Unger, IGOT, 188 - 89)

哈伯德(D. A. Hubbard)指出,五经对于我们明白以色列与神之间的关系,有着极其重要的价值:

五经所记录的启示和响应,见证了神——这位历史和自然的至高主宰,对人类的拯救作为。神在五经(其实是整部旧约)中的最重要作为,是带领以色列人出埃及。神借着这事件,让以色列人开始意识他的存在,而他亦启示自己是一位救赎的神。以色列人从这个启示所悟到的真理,帮助他们在摩西的带领下,重新评价他们祖先的传统,明白到神的作为正是在当中开始萌芽,然后在出埃及事件中灿烂地盛放。(Hubbard, NBD, 963)

甚至连吉尔基(Langdon B. Gilkey)这位非保守派学者,也把出埃及——西乃的经历称为“圣经信仰之中心点”。(Gilkey, COTBL, 147)

因此,五经在基督徒的宇宙观中占了一个重要的位置,因为它记述了神最初如何向人类启示他自己。

正如吉尔基说:“对我们来说,出埃及事件同时具有认信和历史的意义。换句话说,神昔日在西乃做了什么,不单是研究闪族宗教和神学的学者所面对的问题,对于要在今天见证神在历史中的作为的现代信徒,那更加是他们要思考的问题。”(Gilkey, COTBL, 147)

4A. 否定摩西为作者的理论——其来源及历史

根据大马士革的约翰(John of Damascus)所言,在第二世纪出现的一个犹太人基督徒教派“拿撒勒派”(Nazarities),否定摩西是五经的作者。(Young, IOT, 113)在第二世纪之后一段时间才面世的古代著作文集《革利免讲道集》(*Clementine Homilies*),指出五经是在摩西死后,由70位智能人写成的。(要了解这些作品是如何的不可信,以及它们如何采用了不可靠的方法来解释历史和圣经,可参看 E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, pp. 118 - 19。)(Young, IOT, 112)

在公元最初的两个世纪,尽管有群体和个别人士否定摩西是五经的主要作者,但我们必须留意杨以德(E. J. Young)以下的一段话:

在基督徒时代的最初两个世纪,没有记录显示在教父或正统教会中间,出现敌意批评圣经的事例。使徒时代的教父,和接着的尼西亚前期的教父,按他们就这主题所表达的言论,都一致相信摩西是五经的作者,和旧约是一本神圣的书……

在这期间存在的敌意批评,不是来自那些被视为异端的团体,便是来自外面的异教世界。此外,这些批评反映了某类哲学的预先假定,而且,有明显的偏见和不合乎科学的特性。(Young, IOT, 113 - 14)

因此,有关摩西并非五经作者的言论,早在公元最初两个世纪便出现。它的理

据,主要是基于当中有些经文据推测是在摩西死后写的。

在往后的数百年,虽然仍有一些小规模活动,质疑摩西的作者身份;但一直到十八世纪,有关的争论才转移到一个新的基础——以文学鉴别作为基础,以致否定摩西是五经作者的理论得到“发扬光大”。(第三至十八世纪发展概览,可参看 E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament*。)(Young, IOT, 116 - 20)

17 底本假说的发展

全章概览	
1A:底本假说在激进的高等鉴别学 中的重要性	<ul style="list-style-type: none"> • 成形理论 • 修正底本理论
2A:底本假说的发展 <ul style="list-style-type: none"> • 第一底本理论 • 残片假说 • 补充理论 	<ul style="list-style-type: none"> • 发展假说(修订底本理论) • 底本假说自威尔浩生后的发展和 现代修订版本

1A. 底本假说在激进的高等鉴别学中的重要性

我们曾经指出,底本假说对于建立高等鉴别学这整个学派,扮演着十分重要的角色,而对于旧约在文学和历史方面的完整性,亦造成了毋庸置疑的损害。因此,所有认真研究旧约的学生,都必须对这学派所达致的激进结论,进行仔细和深入的研究。这方面的任何研究,则必须由底本假说提出的五经分析开始。这个激进的高等鉴别立场,究竟是否真的有充分根据,抑或有鉴于手头上有另一个更符合事实的立场,而应该扬弃,主要将取决于我们对经典的底本假说,以及其相继的修订版本所作出的客观评审。

2A. 底本假说的发展

1B. 第一底本理论

第一底本理论(First Documentary Theory):就现时所知,十八世纪初的一位更正教教士威特(H. B. Witter),是最先指称创造故事有两个平行记述的人,而两者的分别是在于采用神的不同名称。他亦是第一个人,建议以神的不同名称,作为区分不同底本的标准。(参看其著作 *Jura Israelitarum in Palestina*, 1711.)(Cassuto, DH, 9;

Young, IOT, 118)

法国医生阿斯特鲁(Jean Astruc)在 1753 年发表的论文《对摩西可能用以写作创世记的原初记录之有关推测》(*Conjectures Concerning the Original Memoranda Which It Appears Moses Used to Compose the Book of Genesis*),是首份处理底本假说的重要文件。

阿斯特鲁认为,创世记里面有两个不同的底本,主要是由开首几章对“伊罗兴”及“耶和华”这两个神的名称的独特用法分辨出来。阿斯特鲁承认,这个出现对神有不同名称的现象,除了创世记之外,不可作为验证五经其它部分的标准。阿斯特鲁还引用所谓的事件重复记述(例如创造和洪水的故事),以及年代上的差误,来证明背后有不同的资料来源。阿斯特鲁虽然建立了一套底本理论,但他仍维护摩西是各底本的编纂者。(Young, IOT, 118 - 21)

艾希霍恩(J. G. Eichhorn)最先将阿斯特鲁的理论引进德国。他在其一套三册的《旧约导论》(*Einleitung in das Alte Testament*, 1780 - 1783)中指出,分析五经来源的准则,除了阿斯特鲁提出的神名称的标准外,还需包括文学上的考虑(例如风格的迥异,原先独立底本的特殊用字等)。(Harrison, IOT, 14)

2B. 残片假说(Fragmentary Hypothesis)

1C. 理论

在 1800 年,苏格兰一位罗马天主教教士格迪斯(A. Geddes),称阿斯特鲁的两底本理论是“想象之作”。他认为是一位编纂者在摩西死后约 500 年,将大量大小的残片(而非真正的底本)拼合起来。德国学者瓦特(Johann Vater)在 1802 至 1805 年期间将格迪斯的理论作进一步发展。他试图证明五经是由个别的残片逐渐发展而成,认为至少有 38 个不同的残片来源。有些个别的残片虽然是来自摩西时代,但我们如今所拥有的五经,是约在犹太人被掳时(主前 586 年)编纂而成。德国学者赫曼(A. T. Hartmann)在 1831 年更全面地发展这个理论。(Young, IOT, 123 - 27)

2C. 与阿斯特鲁的底本理论之基本分别

支持这理论的学者,认为并没有延续性的底本,只有大量不可能区分底本的残片。

3B. 补充理论(Supplementary Theory)

1C. 理论

在 1823 年,埃瓦尔德(Heinrich Ewald)在其著作 *Die Komposition der Genesis Kritisch Untersucht*,为创世记的统一性作出申辩,从而对残片假说予以“致命的一击”。到 1830 年,他已发展了一套全新的理论,认为圣经首六卷书都是依据同一份伊罗兴文献,但到了后来,有另一份用“耶和华”来称神的平行文献出现。到再后期一点,一位

编者从这份耶和華文献(即 J 底本)中抽取一些片断,把它们加插在原初的伊罗兴文献(即 E 底本)之中。这基本假说随后便发展了众多版本,当中有些学者,例如德威特(De Wette, 1840)和宁杰基(Lengerke, 1844),认为补充的文献不是一个,而是三个。(Young, IOT, 127 - 29)

2C. 与残片假说的基本分别

根据这理论,创世记的资料不是一堆大杂烩,而是一个统一的基本底本(E 底本),在其后再作补充(J 底本)。

4B. 成形理论(Crystallization Theory)

1C. 理论

埃瓦尔德在 1845 年否定他本身的补充理论。取而代之,他认为并非只有一位补充者,而是有五位记述者,在 700 年间的不同时期内,分别写了五经的不同部分,而第五位记述者便是最后的编辑。据推测他是乌西雅王年间的一个犹太人,他的特点是经常采用“耶和華”这个神的名称,他大约在主前 790 至 740 年间完成五经。埃瓦尔德同时认为,申命记是一本独立的作品,大约在主前 500 年加入五经之中。其他支持这理论较简化形式的学者,包括有龚宝(August Knobel, 1861)和史拉德(E. Schraeder, 1869)。(Young, IOT, 129 - 30)

2C. 与补充理论的基本分别

这理论相信并非只有一位补充者,而是有五位不同的记述者,在不同时间写了五经的不同部分。

5B. 修正底本理论(Modified Documentary Theory)

1C. 理论

在 1853 年,胡普菲尔德(Herman Hupfeld)尝试证明:

1. 创世记里面的 J 部分并不是补充,而是自成一个延续的底本。
2. 那个基本的 E 底本,并非一个延续的底本(如“补充理论”所言),而是由两个独立的底本组成(他称为 P 和 E 底本)。
3. 这三个底本是由一位编纂者将它们编纂成现在的形式。
4. 申命记是一个完全独立的底本,最后才加入(称为 D 底本)。

因此,胡普菲尔德认为,五经的记述其实是由四个不同的底本:P(早期的伊罗兴底本)、E、J 和 D 底本编纂而成。(Young, IOT, 130 - 31)

2C. 与成形理论的基本分别

并非有五位记述者,而是由一位编纂者将三个底本:J 底本、早期伊罗兴(P)底

本,和后期伊罗兴(E)底本编纂成书。

6B. 发展假说(Development Hypothesis),即修订底本理论

1C. 理论(通称“底本假说”)

胡普菲尔德虽然将底本的年代次序,按先后定为 P E J D,但是,在 1860 年代,格拉夫(Karl H. Graf)将次序改为 J E D P,他认为基本底本(第一伊罗兴或 P 底本)并非五经的最早部分,反而是最后部分。顾能(Abraham Kuenen)的著作 *Die Godsdienst van Israel*(1869 - 1870)更巩固了格拉夫的理论。

威尔浩生(Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 1876; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878)以熟练的技巧和雄辩滔滔的方式,把格拉夫和顾能的修订底本理论建构起来,作出经典的论述,使它在欧洲(和其后美国)的学术界,成为一个广受重视的重要学说。威尔浩生以历史进化的观念来重新阐述的底本假说(其后被称为“格拉夫——威尔浩生假说”),在当时的哲学界十分流行。

威尔浩生认为:

1. 五经的最早期部分,是来自两个原来独立的底本:耶和華(J)底本(主前 850 年),和伊罗兴(E)底本(主前 750 年)。
2. 那“崇拜耶和華者”将这两个底本编纂成一个记述文献(主前 650 年)。
3. 申命记是在约西亚时代写成的,它的作者将它结合在耶和華文献中。
4. 在伊罗兴底本中的祭司律例,主要是出自以斯拉的手笔,它被称为“祭司(P)底本”。其后一位(或多位)编纂者在大约主前 200 年,再修订和编辑这几个底本所组成的文献,成了我们今天所拥有的五经。

史密斯(W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1881)在英国解释及提出威尔浩生的著作。

不过,却是德赖弗(Samuel R. Driver)在其著作《旧约文学导论》(*Introduction to the Literature of the Old Testament*, 1891)中,对威尔浩生的理论作出经典的介绍,让英语世界得以认识。在美国,最先支持威尔浩生学派的著名学者是布瑞格斯(Charles A. Briggs, *The Higher Criticism of the Hexateuch*, 1893)。(Archer, SOTT, 79; Young, IOT, 136 - 38)

2C. 与修正底本理论的主要分别

以系统化的演化模式得出 JEDP 的次序,故 P 底本并非最早期底本,反而是最后的底本。

7B. 底本假说自威尔浩生后的发展和现代修订版本

1C. 史曼特

(Rudolph Smend, *Die Erzhlung des Hexateuchs auf Ihre Quellen Untersucht*, 1912):并非

只有一个 J 底本,而是有两个底本:J1 和 J2 底本。(Archer, SOTI, 91)

2C. 艾斯斐德

(Otto Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 1922): 在 J 底本里面另有一个 L 底本,在主前 860 年写成。(Archer, SOTI, 91)

3C. 肯尼特

肯尼特(R. H. Kennett)在《申命记和十诫》(*Deuteronomy and the Decalogue*, 1920)和赫尔舍(Gustav Höscher)在《申命记的写作和来源》(*Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, 1922)中,都指出:“申命记是在约西亚时代之后才成书,因此,于主前 621 年在圣殿发现的‘律法书’,并非申命记。”(Archer, SOTI, 100 - 1)

4C. 凯高

凯高(Martin Kegel)在《约西亚的宗教改革》(*Die Kulturreformation des Josias*, 1919),威尔契(Adam C. Welch)在《申命记法典》(*The Code of Deuteronomy*, 1924),罗伯逊(Edward Robertson)在《约翰雷兰图书馆馆讯》(*Bulletin of John Rylands Library*, 1936, 1941, 1942, 1944),均认为申命记的成书日期,远早于约西亚时代(主前 621 年)。(Archer, SOTI, 101 - 2)

5C. 洛尔

洛尔(Max Löhr)在《创世记中的祭司法典》(*Der Priestercodex in der Genesis*, 1924)指称:

1. 从来没有一个独立的 P 来源。
2. 五经是由以斯拉引用被掳前的成文资料写成。
3. 这些成文资料不能与任何个别的底本(例如 J、E 等)混为一谈。(Archer, SOTI, 97)

6C. 摩根斯顿

摩根斯顿(Julius Morgenstern)在《六经的最古老底本》(*The Oldest Document of the Hexateuch*, 1927)中认为,在 J 底本里面有一个 K 底本(与艾斯斐德的 L 底本相类似)。(Archer, SOTI, 91)

7C. 沃尔兹与鲁道夫

沃尔兹(Paul Volz)与鲁道夫(Wilhelm Rudolph)在《“崇拜伊罗兴者”是记述者:五经鉴别的一项错误?》(*Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, 1933)中总结说:

1. 没有理据支持有一个独立的 E 底本存在。
2. 创世记只有一位作者,其后再由一位编者作出补充。(Archer, SOTI, 100)

8C. 法伊弗

法伊弗(Robert Pfeiffer)在《旧约导论》(*Introduction to the Old Testament*, 1941)中宣称:在创世记第一至十一章和十四至十八章的 J 和 E 部分,发现一个 S 底本,写作日期是主前 950 年。(Archer, SOTI, 91)

18 基本原则

全章概览

1A: 同类对照——以探究其它古代文献方式来探究希伯来圣经	3A: 服从外在的客观事实支配
2A: 运用开通的思想	4A: 结论

旧约的东方古代环境,提供了很多非常近似的文学对照。虽然有不少人忽视它们的价值,可是,只要证明研究东方古代历史和文学的原则是正确的,便没有人可以坚决反对运用它们来研究旧约的历史和文学。同一道理,那些用来研究古代近东文学和历史的原则,若证明是错,就绝不该用以研究旧约的文学和历史。(Kitchen, AOOT, 28)

这类研究必须贯彻三个基本原则:

1A. 同类对照——以探究其它古代文献方式来探究希伯来圣经

科尔雷基(Samuel T. Coleridge)是一位文学天才和鉴别学家,他在很久以前便为文学研究制定了这个基本原则:“当我们在一位优秀作者的作品中发现一个明显的错处,我们先要假定是自己无知,不能明白他的意思,直至我们肯定明白,那是他的无知。”(援引于 Allis, FBM, 125, 粗体为原有标示)

历史学家孟沃华(John Warwick Montgomery)指出,要判断一部古代文献的基本历史真实性,“历史学者和文学学者都要继续遵从亚里士多德的格言(*De Arte Poetica*, 14606 - 14616),在没有充分证据证明下的任何疑点,不可先假定它成立,不可任由鉴别者对有关疑点作不公允的假设。”(Montgomery, HC, 29)

基钦(Kitchen)最近更强调,必须按此原则来研究旧约和埃及学:“正常的做法是,假定资料上的叙述一般都是可靠的,除非有充分和明确的反面证据……而且,现

存的记录纵使有明显的出入,仍然要找出底层最根本的一致。对于整个古代历史,我们现存只有不完整和被简略了的资料。”(Kitchen, AOOT, 28 - 33)

阿利斯(Allis)把这个方法称为“同类对照法”(harmonistic method);对于如何应用这个方法研究希伯来的经卷,他作出如下的阐述:

它有两个明显的好处。其一,它能够对圣经诸作者的智能和常识,作出公允的处理。若说圣经的作者或编纂者,会把同一事件的矛盾记述混合起来,叙述成一个故事,这岂不是质疑他们的智能,或他们的诚实,又或他们有没有能力处理自己所记录的资料?其次,它是合乎圣经的释经方法。圣经作者经常以不同方式互相引用或提及对方,暗示他们对引用资料的信心。他们的方法,就是同类对照的方法。最重要的是这种释经方法,乃唯一的方法,能够符合圣经是神话语的主张。(Allis, OTCC, 35)

2A. 运用开通的思想

坚定维护底本假说立场的贝弗(Julius Bewer),对这原则提供了一个极佳的解说:“真正科学化的鉴别是永远不会停止的。没有问题得以鉴别完毕。当出现了新的事实,或出现了新的方法去解释旧有事实,而他的理论已不足以满意地解释所有事实,鉴别者就必须再作研究,对他原先的理论再作修订,甚或是全盘推翻。因为鉴别者所关心的,是他的理论的正确性,反之,他对其他人可能赋予其理论的任何卷标,不管称它是创新或陈旧;是正统或非正统;是保守、新派抑或激进,他都不会关心。”(Bewer, PDS, 305)

另一位激进的鉴别学者哈珀(W. R. Harper)亦衷心同意说:“我们必须记着,它毕竟并非关乎意见的问题,而是关乎事实的问题。它与个别鉴别者的想法或言论无关。研究这问题的人,都有责任考虑每一个提出的重点,自行决定它们是否真确。”(Harper, PQ, 7)

夏里逊(R. K. Harrison)同样坚持这种态度:“赫胥黎(T. H. Huxley)称之为‘一个麻烦的小事实’,也会对真正进行科学化研究的人员带来冲击。他将要按着情况的需要而作出改变,即使实际上他被迫重新展开研究。”(Harrison, IOT, 508)

研究者未必认同事实引领他去的方向,但他却必须跟从。基钦解释说:“它达致的结果,若有一些接近传统的看法,或似乎认同正统派的神学,那只是因为有关的传统或正统神学,比一般人所了解的更贴近真正的事实。单单把正统神学视为真理,固然不可以,但是,完全否定正统看法可以是真理,也是不对的。”(Kitchen, AOOT, 173)

戈登(Cyrus Gordon)是一位极受尊崇的犹太学者,他曾经在布兰代斯大学(Bran-

deis University)和纽约大学任教,他的结论是:“照我的看法,笃信 JEDP 之类等假设性来源架构,有违一位严谨学者唯一要守住的立场,那就是:无论证据带领他到哪里,他都要跟从。”(Gordon, HCFF, 3, 粗体为原有标示)

3A. 服从外在的客观事实支配

这些至关重要的事实,都是借由古代东方的考古研究发现出来的,我们必须保持开放的思想去接受。卡塞图(Umberto Cassuto)劝勉我们说:“在进行研究的时候,我们必须先摒除事先的判断或先存的恐惧,然后,要对经文本身作出客观的研究,及借助古代东方所提供的有关知识,因在妥拉写作的期间,以色列民正是在这样的文化环境中生活。我们不要用现时的文学和美学标准来鉴别圣经的经卷,反而要用古代东方,尤其是以色列民中间的一般标准,来鉴别经文。”(Cassuto, DH, 12)

基钦把这个原则确立为公理:“必须先衡量实质、客观的资料,以及外在的证据,而不是主观的理论或臆测性的见解。事实必须支配理论,而非相反。”(Kitchen, AOOT, 28 - 33)

卡塞图为底本假说学者所付出的努力,而对他们敬重有加,他这种态度当然值得赞赏。我们固然不应轻看他们,但与此同时,我们却有权对他们所提出的假说,以及他们如何获得证据来支持其假说,作出严谨的考查。我们今天拥有大量考古学证据,是底本假说的学者在建构理论时没有的,因此,我们可以找出他们所忽略的东西,或疏解他们遗留下来的困惑。(Cassuto, DH, 13)

夏里逊写道:“有鉴于格拉夫一威尔浩生的进路,在处理五经和整体旧约方面的重大缺陷,我们坚决认定,任何崭新的研究都必须以公认的方法论作为基础,包括利用全世界学者如今都可获得的大量对照资料、用归纳法从已知的资料论证未知的东西。但却不会从纯粹理论的立场作出任何声明,因为纯粹理论的立场与已知的一些事实关系不大。”(Harrison, IOT, 533)

夏里逊在另一处重申:“旧约的学术研究,只有适当地以古代近东生活的确切基础作为鉴别的依归,而弃用西方哲学或方法学的臆测思维,才可以按照预期,把律法、先知书和圣卷中的某种生命力、尊严和属灵上的丰盛反映出来。”(Harrison, IOT, 82)

凯尔(Melvin Kyle)非常有效地把这个原则体现出来:“理论必须向事实让步。在定夺争议的时候,事实永远拥有最终的判定权。即如像德赖弗博士(Driver, *Authority and Archaeology*, p. 143)一样的学者,虽忠诚捍卫鉴别学的权利及功用,但至少理论上,也承认这个原则。因为他说:‘凡有考古学亲自见证的资料,就有最高的价值,而且,在多数情况下,它都可以明确地判定问题。即使没有考古学的亲自见证,

但资料只要够详细和准确,也可使议决极有成立的可能。’(Kyle, DVMBC, 32)

4A. 结论

在古代近东的研究中,这些都是不言而喻的绝对原则。讲求确实证据的研究取向,当然不会排斥严谨的资料研究,反之,却会避免吹毛求疵所带来的扭曲。现代的鉴别学派若然期望研究能有事实根据,他们便会采取不同的立场;许多假定的问题,亦不会被夸张得离了谱。(Kitchen, AOOT, 34)

基钦把旧约鉴别学现今的情况概述如下:

因着古代东方资料对旧约和旧约研究的冲击,一种新的张力便告产生,而旧有的张力便逐渐消减。因为来自古代近东的比较性资料,倾向于同意旧约文献传递给我们的现存架构,而不是十九世纪旧约学术研究,或是二十世纪一直延续至今的研究发展所提供的重新建构。

我们可引用一些例子来说明这点。有关列祖时代社会风俗的一些可靠和接近的平行记载,是来自主前十九至十五世纪的文献(与主前二千年期早期在创世记找到的资料来源一致),而不是那些在主前十至六世纪的亚述巴比伦的资料(J和E来源的可能成书时期)。同样地,最近似创世记二十三章的平行资料,是随着赫人帝国在主前1200年覆亡而废弃的赫人律法。在出埃及记、申命记和约书亚记出现的立约形式,乃依从主前三世纪,即摩西和约书亚时期的惯用模式,而非主前一千年期的模式。(Kitchen, AOOT, 25)

我们研究圣经的时候,与其先假定整本旧约存在很多错谬、矛盾、不正确的历史资料,以及经文上有大量出错的地方,倒不如先从现代考古学,及现存对主前三千年期近东文化所掌握的知识,来严谨考究这部希伯来的经文。(Harrison, IOT, 532)

奥林斯基(Orlinsky)注意到,现代思想将按这个方向流动:“认为圣经的资料除非获得经外事实的证明,否则便值得怀疑,甚或有可能是错误的旧有看法将愈来愈要让路给另一种看法。这种看法相信,从总体而言,圣经的记述是对的可能性甚于错的可能性,除非圣经以外的资料有清晰的证据证明它是错的。”(Orlinsky, AI, 81)

19 底本说的预设

全章概览	
1A: 序言	• 含义
2A: 将“来源分析”置于“考古学”之上	4A: 以色列在摩西时代(约主前 1500 - 1400 年)并无文字记录
3A: 从自然(进化)的角度来看以色列的宗教和历史	• 底本说的假设
• 一神敬拜	• 基本响应
• 环境的影响	5A: 从传说的角度来看列祖的记述
• 第二诫	• 底本说的假定
• 道德层次	• 基本响应
• 祭司法典	• 创世记第十四章:附加的例子
• 补充的见解	6A: 底本说众预设的结论
	• 作为根本的预设
	• 预设与当代的圣经鉴别学

1A. 序言

这个激进的高等鉴别方法,背后实有着一些非常重要的预设。这是无可厚非的,而且在某程度上更是无可避免的。奥尔(James Orr)引用德国神学家比得曼(Biedermann, *Christliche Dogmatik*)的话说:

如果某人断言,科学和历史的批判诚然可以并必须在没有教义性的假设下进行,这是不正确的,是被蒙蔽了的。那些所谓纯历史理据的考虑,到最后经常都是去到一个地步,它本身能够并且会作出决定,某些事件的可能性是否成立……每一个学生在研究历史时,都会持着一定的界线,界定何谓历史的可能性,即使他们只是宽松地使用过这些界线。对于该学生而言,它们就是教义性的假设。(Orr, POT, 172)

那些激进的鉴别学家并不是缺乏能力和学识。问题不在于他们缺乏相关证据的资料,问题乃在于:他们是依据他们本身的世界观来进行释经或圣经鉴别的工作。

格哈森(Gerhardsson)说得对:“研究结论的真确性,取决于其第一原则的真确性。”(Gerhardsson, TTEC, 6)

在圣经鉴别范畴内的问题,大都是在预先已有结论或答案的层次下进行讨论,而不是在思想上的前设或立论的层次下进行讨论。

在前设的层次下进行讨论,可显示参与讨论的人是否真的能够达致合理的结论。设若在已知的证据下,某人持有合理的前设,他按照该前设所得出的合理推论,便有可能是正确的结论。但假如他的前设是错误的,他按照该前设所作的合理推论,终究只会把原先的错误扩大。

圣经研究一直有各自不同的哲学性前设。若要逐一检视它们,实超出了本书的范围。然而,考古学已为我们今天的研究提供了很多客观的证据,有关圣经的任何前设都必须对这些证据加以考虑。

我们对其他重点作出严肃讨论之前,首先要做的其中一步,就是要把各个前设与现有的客观资料互相调协一下。

在有关底本说的研究上,我们必须提出的问题是:“他们有什么前设? 这些前设是合理的吗?”

大部分激进鉴别学者的最基本前设,就是反超自然的世界观。我们已在第十二章谈及。

2A. 将“来源分析”置于“考古学”之上

激进的高等鉴别学派的其中一个主要弱点,就是他们所作的大部分研究分析,以及他们声称有关经文的底本分类,几乎都是以他们对以色列的历史、历史的可能发展,并声称来源的汇集过程之主观理论来作为依据。对于考古学提供的那些较为客观及可验证的资料,他们并没有充分考虑。

因着普遍研究技巧的进步,不断将研究五经与研究荷马史诗的方法互相比较,将可以带来互惠的影响和彼此的得益。

卡塞图(Cassuto)写道:

毫无疑问,它同时受到每个世代的见解与观念、趋势与要求、特性与癖好所影响。正因如此,我们所发现的,未必是古籍里面的客观事实;反之,却是活在某个特定环境里面的人,从这些作品得出的主观印象。倘若人与人之间的差异是那么大……学者们所发现的文学现象是那么复杂,却又那么类似;恰好是一个时代一个趋势,另一个时代又是另一个趋势,接着还有第三个时代;那么,人

们便自然会怀疑研究者的见解并不是基于纯客观的事实,而是明显受到他本身的主观特性所影响。(Cassuto, DH, 12)

夏里逊(R. K. Harrison)指出:

不管还可以提出什么理由来批评威尔浩生和他的学派,但有一点已是相当明确的,那就是:威尔浩生若然在研究五经的来源时,一并考虑到他当时已有的考古学资料,而且,先对整体的真实证据作出审慎而理性的评估,然后才作出哲学和理论上的考虑;那么,他的五经来源理论必然会大大不同(事实上,他可能不会提出这个理论)。虽然在某程度上,他和他的跟随者确曾考虑到当时的文献发现,且对后期出现的阿拉伯文化与闪族先祖的关系,显出相当的兴趣,但归根究底,他们的释经基础主要仍是以他们对希伯来文化及宗教历史的看法作为依归。(Harrison, IOT, 509)

夏里逊继续说:“对于东方研究这学术范畴的任何进展,威尔浩生几乎是毫不在意;而且,当他下了结论之后,他亦从不在意要按着一般学科后来得出的研究成果,来重新检视自己的见解。”(Harrison, IOT, 509)

即使到了1931年,有些鉴别学者仍然断言,分析底本说所声称的五经来源,乃是决定五经历史背景的最准确方法。诺思(C. R. North)引述了口述传统学派其中一名先驱的瑞典学者佩德森(J. Pedersen)所作的一段陈述(“Die Auffassung vom Alten Testament” in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1931, Vol. 49, p. 179):“五经的全部资料来源,都属于被掳前和被掳后的时期。我们除了用内部鉴别的方法来分析这些及其它资料之外,便再无别的途径了;我们要研究有关资料的每一种特性,以及由资料推断出来的假定背景。”(North, PC, 62)

许多学者都一直批评这种来源分析的方法论,过分流于主观。

曼登霍(Mendenhall)写道:“对历史作出文学分析之价值,以及它之所以能够成功说服今天的学术界,乃在于它要标示出更多合理的评审标准——显然要比其拥护者到目前为止所提供的更多。因此,被评审的结果必须放在‘假说’的类别,而不是‘历史事实’的类别。因为重新建构历史本身,就正如假说一样的宝贵和必须,不仅单需要文学分析。”(Mendenhall, BHT, 34)

赖特(G. E. Wright)警告说:

文学鉴别是对成文文献作入门研究的必需工具,但它本身却不是重新建构历史的钥匙。正如曼登霍所言:“在五经或其它经文中独立辨别出一个资料来源,只能提供一个事实,就是某一个人,带着他对以色列历史的独有看法,在某个或多个已固定的年代时期,把某些历史资料归约为成文的形式。它不能为

它辨别出来的资料来源提供鉴别的准则,除了有可能证明一个早期的资料被当作后期之外”(“Biblical History in Transition”)。因此,必须要有外在的准则;考古学正在这方面能够提供大量的资料。(Wright, AOTS, 46)

塞斯(A. H. Sayce)补充说:“一套备受质疑的鉴别学最积极提出的那些主张,已被考古学的发现一再地证明是错的;某些曾被有把握地宣布是神话的事件和人物,已被证明是历史的事件和人物;事实更加证明,老一辈作者对自己所陈述的东西的了解程度,实胜过现代鉴别学者对自己所轻视的东西的了解程度。”(Sayce, MFHCF, 23)

赖特提醒我们,“当我们要重新建构以色列的历史时,我们要像历史学家重新建构其他民族的早期历史那样,借助各种现成的工具,而且,绝不可忽略考古学所提供的帮助。”(Wright, AOTS, 51)

奥伯莱(W. F. Albright)同样要求一些可供验证的方法:“某个文学架构内的资料,是绝不可能用它本身的文学架构来引证或否定其历史真确性,而最终令人信服的;它必须采用外在的证据才能得出真确的证明。”(Albright, ICCLA, 12)

曼登霍以下这句话是值得留意的:“重要的是,在历史的研究中,最新得出的重要结果,大都与文学分析无关。”(Mendenhall, BHT, 50)

当赖特谈到外在的资料有助遏止过度的批评(引致过度的怀疑)的时候,他说:

当高等鉴别学的基本态度在上一世纪形成之际,圣经以外的资料还未有足够分量,可用来遏止过度的怀疑心态。结果,一章接一章的经文被批评为文学的赝品,甚至夸大其词到超越常理极限的地步,指出在编纂成文献的过程中出现了“假虔诚的骗子”。这种批判的心态一旦形成,便更难有建设性的研究,因为情绪和理性作用,均会被总体的负面心态所牵动。(Wright, PSBA, 80)

奥伯莱对旧约的历史真确性有如下的见解:“考古学和铭文的资料,已证明旧约无数经文和记述的历史真确性;这类例证的数目,比反面例证或反面推论的数目,要超出很多倍。”(Albright, RDBL, 181)

奥伯莱继续指出:“在我们眼中,威尔浩生仍然是十九世纪最重要的圣经学者。可是,他的立场已经过时,而他那幅以色列进化的图画也是可悲的扭曲。”(Albright, RDBL, 185)

3A. 从自然(进化)的角度来看以色列的宗教和歷史

随着学者们把黑格尔的进化观念用于历史,继而便是将它用于宗教,更特别是

用于旧约。理性主义的鉴别学者假定,宗教同样要经过一个进化的发展过程;开始的时候,是“原始人时代相信有不同的精灵,然后再经过不同的阶段,当中包括祖先敬拜、相信神灵住在对象之中的物神敬拜、图腾敬拜或敬奉一个保护本身部族的神祇及动物、崇拜某种超自然力量或相信该力量可以附体,及控制超自然力量的巫术。最终,人构想出明确的神祇(多神信仰),后来再高举一个神祇是超越众神之上,即到达一个称为‘唯尊一神论’的阶段(译注:即承认众神的存在,但只崇拜其中一个主神)。”(Free, AL, 332)

赖特对威尔浩生及他其它许多激进鉴别学者的看法,作出了如下的评述:

格拉夫及威尔浩生在重新建构以色列的宗教历史之同时,实质上是在主张我们可以从旧约的记述中,看见宗教进化的绝佳例子,就是由列祖时代的万物有灵论,至唯尊一神论,再至一神敬拜。一直要到主前六至五世纪,才首先进入最后形式的一神敬拜。列祖所崇拜的,是树木、石头、泉水、高山等的精灵。在先知出现之前,以色列所相信的神,是一个部族的神,他的力量只局限在巴勒斯坦地。而且,在“巴力教”的影响下,这位以色列的神甚至变成了一位生育神;对于要把以色列的早期宗教与迦南的宗教划清界线,他也表现出充分的宽容。一直要到众先知,才由他们真正发明属于以色列的宗教——若不是全部由他们发明,也至少是发明了绝大部分,并随着第二以赛亚提出全地要敬拜这位神而达致辉煌的顶峰。因此,我们便有万物有灵论、或曾经有多魔崇拜、有一位能力局限的部族神祇、在道德上含蓄要求的一神敬拜,以及来到最后,明确要求普世接受的一神敬拜。(Wright, PSBA, 89-90)

俄尔指出:

历史学家若然在公正的审断下,真的证明可以用纯自然的原则来解释以色列的宗教,那么,他们根据这一点,来证明以色列的宗教与其它宗教乃是处于同一个立足点,便是言之成理。但若然公正的研究带来一个不同的结果,结果若证明这宗教拥有的特点,使它不能与其它一切宗教归为同一类别,且迫使我们不得不假定它有一个不同及更高的来源那么,我们就必须坦白承认这个事实是科学研究结果的一部分,而那个“更高”元素究竟是什么,以及其影响的范围,便必须成为下一个探究的主题。对这宗教而不是其它宗教作出一个先验的(a priori)教义假定,将不会推翻其它的事实——若然它们是事实的话。故此,到目前为止,我们仍然认同顾能(Kuenen)的见解,相信我们在开始的时候,必须像探讨其它任何一个宗教那样探讨以色列的宗教。(Orr, POT, 14)

俄尔继续说:“拒绝接受一个先验的观念——即旧约早于列祖和摩西时代已有

一神的观念——其中一个最首要和可能是最深层的原因,是在于他们不相信在列祖及摩西的历史阶段会出现这种神观。对于那个阶段的人来说,这个观念实在是太深和太属灵了,他们根本无法明白。他们声称,有关世界与人类互相结连的观念,以及神与世界及人类互相结连的观念,都是古代的以色列所没有的。”(Orr, POT, 127 - 28)

威尔浩生在论及世界的创造时说:“在年青人中间,从没听过这样一个抽象的神学概念,这对希伯来人来说也是一样;我们相信要到被掳到巴比伦之后,才开始出现这种措辞和观念。”(Wellhausen, PHI, 305)

威尔浩生补充说:“那个隐藏在创世记第九章6节背后有关人类的宗教观念,对远古的希伯来人来说,就像对远古其他民族一样,都是闻所未闻的。”(Wellhausen, PHI, 312)

荷兰学者顾能在其著作《以色列的宗教》(*The Religion of Israel*),以“我们的立足点”为题所写的一章中指出这个立场。他定下的一个原则,就是以色列的宗教与其它宗教并无分别。顾能说:“对我们来说,以色列人的宗教是宗教中的一个;没有少了什么,但也没有多了什么。”(Kuenen, RI, n.p.)

威尔对此立场的评价十分可取:“在一个正是探求这个问题的研究中,预先假定了以色列的宗教,除了拥有可用自然因素来解释的特点外,便再无其它要用到任何更高因素来解释的特点,那根本是偏颇地处理整个问题。”(Orr, POT, 13)

如今,我们将会看看这学派的鉴别学者,对以色列历史的实际解释。毕业于哈佛大学、萨福克郡法律学院(Suffolk Law School)、普林斯顿神学院,并曾任三一福音神学院(Trinity Evangelical Divinity School)旧约系系主任的阿彻尔(Gleason Archer),在此为我们作出介绍。

进化的历史观,及以人类作为宇宙中心和本位、人的存在和福利为最终目的之宗教观,已成了十九世纪的主导性观念。在一般人的思想中,都认为宗教并无神的介入;他们只会把宗教解释为一种自然产品,是人为了满足其主观需要而制造出来的。他们认定希伯来的宗教,一如它邻国的各种宗教,当然是由万物有灵论开始,再经由多魔敬拜、多神敬拜、单一主神敬拜,到最后的一神敬拜。(Archer, SOTI, 132 - 33)

哈恩(Herbert Hahn)以下的一段说话,清楚证明昔日风行一时的黑格尔进化哲学,对旧约研究所产生的重要影响:

自由派鉴别学者的主要贡献,在于引进历史的发展观念来解释旧约。诚然,单纯从客观去解读旧约的资料,不会生出这观念。从大体而言,它反映了当时的思维特征。旧约历史的发展观念,与当代科学及哲学普遍用以解释事物的

进化原则相互配合起来。在达尔文的影响下,进化理论这假说,已支配了自然科学的研究领域。至于在历史科学,以及在宗教和哲学思想的领域,自黑格尔用“转化”(becoming)的观念取代“存有”(being)的观念之后,进化观念便开始在这领域发挥了极大的影响力。这个“转化”的观念,虽然只是由一开始便经推论得出,并非从可见的事实经由科学的考证而来,但无论如何,黑格尔始终是这个现代观念的思想先驱。在历史研究的每一部分,都会采用这个进化的观念,来解释人类思想、建制,和甚至是宗教信仰的发展。用同一个原则来解释旧约,当然是毫不出奇了。任何一个时代对圣经的解释,都会受到当代的思想模式所影响;而科学方法和进化的历史观,便主导了十九世纪下半叶的思想。(Hahn, OTMR, 9-10)

范伯格(Paul Feinberg)对黑格尔处理历史的方法,作出如下的评论:

黑格尔相信,寻找历史意义是一个哲学上的难题。他便是从这个基本的预先假设,来尝试解释整个人类历史。涵盖了接近2,000年的以色列历史,便可能是一个解释的起点。黑格尔在《宗教哲学》(*Philosophy of Religion*)一书中指称,在基督教进化为一个绝对宗教(absolute religion)的过程中,希伯来的宗教占着一个明确而无可取代的位置。黑格尔对希伯来宗教的看法,以及他对历史的总体表述,为他的追随者提供了一个极具吸引力的架构,让他们用来解释旧约圣经。(Feinberg, DGP, 3)

《大不列颠百科全书》对黑格尔的哲学作如下的概述:“黑格尔预先假定整个人类历史是一个过程,人类的灵性和道德在这过程中作出了进步;这进步是人类的思想迈向自我认知的过程中的一项成就……起步点是由最初那种弱肉强食的自然求生,进化到一个秩序和法律的状态。”(EB, 1969, 202-3)

从俄尔引述顾能的一段话(*Religion of Israel*, p. 225),足见黑格尔对十九世纪旧约学者的影响:“宗教是由物神敬拜开始,再进化为多神敬拜,随后——那是说,若能到达这最后阶段的话,它只会在随后,而不会在之前出现——再提升为一神敬拜。我们可称它为普世的定律,或至少是普遍的定律;而以色列人的宗教也不会在这定律之外。”(Orr, POT, 47)

持这个立场的人,若不是漠视以色列人对其本身历史的记载(即我们在旧约所见的历史),就是怀疑他们所写的历史了。

威尔浩生学派事先抱着宗教纯粹是从进化而来,没有任何自然力量介入的观念,来研究希伯来的宗教。这种研究的取向,完全忽略了一个事实,那就是唯独希伯来宗教和它的分支,才出现真正的一神敬拜;而全本希伯来圣经的唯一的信,亦是

一神敬拜。故此,他们重新检视以色列人的列祖们,例如亚伯拉罕、以撒、雅各和摩西等的记述,其实是想指出后来的申命记及祭司作者,把列祖最初是敬拜多神的事实掩饰起来。(Archer, SOTI, 98)

在《释经者字典》(*The Interpreter's Dictionary of the Bible*)为底本说的理论基础所作出的简介中,我们可见到这整个预先前设——以色列历史和宗教的进化观——乃整个底本说理论的关键所在:

标准的底本说,乃是以两个论据作为基础:一就是依据文学和语言学的证据,结果是把五经的内容分成几个不同的资料来源;一就是依据宗教建制,及以色列的宗教观念这两者进化的历史证据,结果是对文献之间的相互关系,作出分析性的描述,以及为着解释它们而作出年代上的安排。(IDB, 713)

由1929年至1958年一直在霍普金斯大学(Johns Hopkins University)出任闪族语言教授,曾任史宾沙(W. W. Spence)教授,后在耶路撒冷的东方研究美国学院(American Schools of Oriental Research)出任总监,至1971年逝世的奥伯莱,被许多人公认为世界上最重要的圣经考古学家。他的著作曾经迫使许多鉴别学者,要彻底地重新检视他们对以色列历史所作出的结论。对于威尔浩生运用黑格尔的哲学理论来研究以色列历史,奥伯莱曾如此评价说:

他试图利用黑格尔处理前伊斯兰和伊斯兰的阿拉伯的类似模式,为以色列的历史、宗教和文学发展,建立一个能配合其鉴别分析的系统。威尔浩生的架构是那么卓越,它提供了一个简单、表面上统一的解释,几乎被自由派的新教学者普遍接受,甚至连天主教和犹太教学者也大体上接受。当然也有些例外;可是,几乎在每个学习希伯来文、希腊文和鉴别方法的地方,都同时会学到威尔浩生的理论。遗憾的是,这一切都是在对考古学无知的情况下发展出来的,对解释历史实在是无甚价值。(Albright, AHAEBT, 15)

鉴别学者往往认为,早期的观念一定是很原始的观念,所以,进深的神学观念应只限于在以色列较后期的历史中才会出现。

基钦(Kenneth Kitchen)已经有力地证明,许多这类“进深的观念”最早甚至可追溯至主前三千年期,便已经成为古代东方的共有特性。它们在成文的文献中出现得那样广泛,以致活在历史中任何一个时刻的希伯来人,都可能熟悉这些观念。例如,许多学者认为箴言第八至九章把智能拟人化,乃是受到主前第三和四世纪的希腊思想所影响。然而,早于主前三千年期埃及和米所波大米,以及在主前二千年期的赫人、户利人和迦南人文献,便已经出现把真理、公义和知识的拟人化写法。有关全宇宙有一位神的观念,亦早于1940年证明在主前三千年期已普遍存在;可是,有些

激进的鉴别学者却仍然坚持,这个圣经观念(可见于诗篇第六十七篇)是属于“相当后期”。(Kitchen, AOOT, 126-27)

普林斯顿神学院的前院长麦凯(John Mackay),对旧约所发表的言论,便反映出这个进化学派的观念:“从整体来看,这些记述旨在传达一个观念,就是最初在一个部族神祇的低等形式之下,那一位宇宙的神——‘全地的神’——在以色列人的生命中显明他自己”(History and Destiny, p.17)。(引于 Free, ANO, 131)

奥伯莱总结这观念时说:“威尔浩生的整个学派,都一致地拒绝承认摩西的一神敬拜,并且确信以色列的一神敬拜乃是逐步发展出来的结果,要一直到主前八世纪才到达顶峰。”(Albright, APB, 163)

激进的鉴别学者既然将这种反超自然的预先前设,应用到旧约的以色列宗教上,他们就理所当然地得出这个显而易见的结果或结论了。他们既已排除神的直接启示,那么,以色列宗教的一神敬拜便必然像其它宗教一样,是经由正常的进化途径发展出来。

因此,激进的鉴别学者便认定,他们可以凭着文献中的宗教教训是属于哪个阶段,来定出它的写作日期。我们大概可以推论,文献的来源越早,当中的宗教观念就越原始。

当一本声称写于摩西时代(约主前 1400 年)的文献出现一神敬拜的观念,许多激进的鉴别学者便会立即拒绝接受,因为“一神敬拜的根,”法伊弗(Robert Pfeiffer)写道,“要到阿摩司的时期才生出来。”(Pfeiffer, IOT, 580)

那些主张进化前设的学者,提出以下的一些假设:

1B. 一神敬拜

1C. 底本说的假设

以色列的宗教要一直到阿摩司的时期——肯定不是在摩西时代(即约主前 1400 年)——才开始出现一神敬拜的观念。正如夏里逊指出:“威尔浩生根本地否定作为一个整体的‘妥拉’,乃是以色列作为一个信仰群体的起始点。”(Harrison, IOT, 352)

威尔浩生曾这样论及一神敬拜:“十诫那套涵盖全面的道德戒律虽毫无疑问地以一神敬拜的观念作为前设;但令人感到极端质疑的是,这个正败落的国家,怎可能以真正的一神敬拜观念来作为其国家宗教的基础? 怎可能借着假称一位全宇宙的神,破天荒地只跟以色列一个国家立约,来维系人民的团结?”(Wellhausen, SHIJ, 20-21)

他们不相信在摩西时代便有一神敬拜;反之,他们相信此乃被掳到巴比伦后经

过炼净的结果;要一直到主前六世纪才成为以色列的宗教特征。顾能认同说:“希伯来人毫无疑问是多神敬拜的。这不单从他们的历史进程中显示出来,更有后期的确实证据,它是真的,更是合理的,因为没有任何一个前期的记述与之矛盾。”(Kuenen, RI, 270)

顾能继续说:“在最初的时候,以色列的宗教是多神敬拜的宗教。至主前八世纪年间,大多数人民依然承认多神的存在,而且,他们亦是敬拜多神的。我们还可以补充说,就是在主前七世纪,一直至被掳到巴比伦之前(主前 586 年),这种情况都没有改变。”(Kuenen, RI, 223 - 24)

顾能解释他支持宗教进化的理由说:“宗教是由物神敬拜开始,再进化为多神敬拜,随后再提升为一神敬拜——那是说,若能到达这最后阶段的话,它只会在随后,而不会在之前出现。我们可称它为普世的定律,或至少是普遍的;而以色列人的宗教也不会在这定律之外。”(Kuenen, RI, 225)

顾能概述他的理论说:

最低等的宗教观念显然会有最多的拥护者,而就我们所知,最低等的宗教观念就是物神敬拜。即使当一些没有那样无知的观念已经兴起,举例说,已经出现对太阳、月亮和行星等天体的敬拜,但最低等的物神敬拜依然会存在。因此,我们若假定在希伯来人中间,有人基于某些理由相信有神祇住在树木或石头里面,以致他们继续敬拜树木或石头,这个假定显然是不会出错的。旧约还有许多地方提到这种石头的敬拜;这种敬拜当然没有理由只局限在歌珊地,而且,即使他们在迦南生活以后,这种敬拜依然不绝。到了后来,当不少希伯来人承认耶和华是独一的神,他们便以许多不同方式把这些神圣的石头与这位神连上关系。我们在此值得注意的是,大部分的事例,都是在希伯来人漂流到迦南的期间,他们的列祖若不是为了尊崇耶和华而用石头来筑祭坛,就是竖立石头来纪念他的同在;若然他们过往曾普遍地敬拜石头,这些行动当然是不难理解了。(Kuenen, RI, 270 - 71)

法伊弗总结说:“阿摩司在没有种族或国籍偏见的情况下,种下了一个普世宗教的根,由此而生出犹太教、基督教和伊斯兰教等重要宗教的一神敬拜救恩宗教。”(Pfeiffer, IOT, 580)

2C. 基本响应

奥伯莱指出:“那正是在主前 1500 至 1200 年之间,也就是在摩西时代,我们在波斯时期之前的外邦世界,找到最接近一神敬拜的模式。”(Albright, ARI, 178)

费理(Joseph Free)继续指出:

从铭文资料的考古学研究显示,在主前 1400 至 1350 年之间,埃及对阿托恩(Aton,即埃及人所相信的太阳神)出现过一种一神形式的敬拜。巴比伦的一本着名文献,把他们所敬奉的所有重要神祇,说成是主神玛尔杜克(Marduk,即巴比伦人相信的太阳神)的其中一面[扎巴巴(Zababa)是战斗的玛尔杜克,辛(Sin)是黑夜照明的玛尔杜克,亚达(Adad)是降雨的玛尔杜克],显示巴比伦人在主前 1500 至 1200 年间已有一神敬拜的趋势,相信一位有不同能力的主神。在主前十四世纪这同一个时期,在叙利亚和迦南亦出现一神敬拜的趋势。在不同地方敬拜的神,会给予某个特别的名称,但全都被视为一位主神的不同形式,最终,泰殊屹(Teshup)被视为伟大的主神,他只是在不同地方显示他自己[尼力(Nirik)的泰殊屹;卡纳(Khalab,即阿勒坡 Aleppo)的泰殊屹;琛穆喀(Shamukha)的泰殊屹]。(Free, AL, 334-35)

奥伯莱在他的著作中指出,他“从很多地方搜集了考古学的资料,为了了解在宗教融合与冲突中,以色列先知履行其使命的历史背景。幸亏考古学的帮助,我们得以更清楚地看见以色列的众先知既不是异教的狂热者,也不是宗教的创始者。”(Albright, ARI, 178)奥伯莱的结论不单指出阿摩司“并非宗教的创始者,更不是最早教导以色列人敬拜一神的人。”反之,他是“正统派的耶和華信徒,持守由摩西至以斯拉一直传流下来的耶和華信仰。”(Albright, FSAC, 313)

赖特指出,“我们可以有信心地断言,到了列祖的时代,近东全部地区已经远离了相信泛灵宗教的阶段——若然照教科书所定义的泛灵宗教真的存在过的话。”(Wright, PSBA, 90)

“无可争辩的是,”阿彻尔的结论说,“在历史上,再没有任何一个国家(除了受希伯来信仰影响的地方),曾经建立过一个真正的一神敬拜宗教,并要求全体人民要对此宗教效忠。或许有个别的人物鼓吹一神敬拜,如亚肯亚顿(Akhnaton)和色诺芬尼(Xenophanes)(两者均用众数形式来谈论‘神’);可是,无论是埃及人、巴比伦人或希腊人都从没以国教形式,接受一个一神信仰,这已是一个不争的事实。”(Archer, SO-TI, 134)

威尔的见解认为,以色列人的一神敬拜,是研究旧约时,要最先留意的其中一个特征。有鉴于多神敬拜与拜偶像是当时的大势所趋,能有一神敬拜,本身已算得上是一项成就。无论是巴比伦人、亚述人、埃及人,甚至是以色列的巴勒斯坦邻国,都是无可救药的败坏和敬拜多神。惟有犹太人才认识神。(Orr, POT, 40-41)

因此,对于威尔浩生提出在一条简单、单一维度的时间线上,由“简单”变到“复杂”的分阶段进化发展理论,大多数考古学家都认为是错谬的。

基钦的结论说:

分阶段进化是一个谬论。它只会有一段有限的时间,在一个细小的研究范围内,才可以成立,根本不可能用于整个文化的一段长时期。我们只要想想埃及王朝分别经历古王国、中期王国和新王国的三起三落,或是在米所波大米的苏美尔文化、古巴比伦文化和亚述巴比伦帝国的接连兴盛。这种起落与兴衰,在每一方面的文化领域内都会出现,包括:艺术的造诣、书写作品的数量和显示的才华、政治制度、社会状况、经济状况,和尤其是宗教信仰和宗教敬拜。在多姿多彩的变化里面,我们将可发现那发展的脉络,乃从早期相当稳定地延续至今。(Kitchen, AOOT, 113-14)

杨拔(Ronald Youngblood)补充说:“我们不能证明,多神敬拜的宗教会普遍趋向逐渐减少敬拜神祇的数目,直至最终变成一神敬拜。事实上,在某些情况,一个多神敬拜的宗教更会增加其神祇的数目,因为它的追随者觉得有更多自然现象是由神祇主宰!无论如何,旧约教导的一神敬拜,根本不是经由以色列的历史进化而来;却是独一无二的真神亲自启示其立约子民去明白的。”(Youngblood, HOT, 9)

在这里,正好适合我们提出一个问题:“摩西是一神敬拜者吗?”

奥伯莱写道:

要是“一神敬拜者”的意思是指他是一个思想家,明确地拥有自己的一套观念,像斐罗犹丢斯(Philo Judaeus)或拉比阿昆伯(Rabbi Aquiba),像圣保罗或圣奥古斯丁,像穆罕默德或迈蒙尼德(Maimonides),像圣多马或加尔文,像卡普兰(Mordecai Kaplan)或维民(H. N. Wieman),那么,摩西便不是。反之,倘若“一神敬拜者”意指一个人,他声言只有一位神存在;他就是创造万有的造物主;他就是公义的源头;他的能力无论在埃及、旷野和巴勒斯坦地都没有分别;他没有性别也没有神话;他虽然可用人形来理解,却不能用人的肉眼来看见,也不能用任何形式来象征;那么,这个耶和華信仰的始创者,就当然是一神敬拜者了。(Albright, FSAC, 271-72)

摩西在什么程度上可被视作一个真正的一神敬拜者,一直是学术界经常讨论的议题。然而,夏里逊相信,极难“有理由不认为摩西是一个一神敬拜者,虽然要小心避免从一个希腊的思辨含义来理解‘一神敬拜者’的观念。也许,从一个道德验证的一神敬拜论背景来定义当时的情形,可能会较为准确。”(Harrison, IOT, 403)

2B. 环境的影响

1C. 底本说的假设

以色列宗教是在客观环境和地理条件的影响下,经由自然的进化过程而产生。

以色列的宗教信条,基本上是来自其周边的异族宗教。

2C. 基本响应

“以色列的信仰,”赖特写道,“即使是其最早期和最基本的形式,已跟同时期的多神敬拜截然不同,根本不能用进化和环境理论来对它作出圆满的解释。在某程度上,这个论点与上两代许多重要学者的思想习惯,并他们在方法论上的假设恰好相反。而且,随着我们对圣经世界所累积的知识增多,我们如今所知道的事实,使我们更难明白那相反的结论怎么会合理。”(Wright, OTAE, 7)

奥伯莱指出,根本不可能引用以色列的周边宗教来解释以色列的宗教:“每当有迦南北部的铭文或文献面世,都加增我们对旧约写作背景的认识。反过来说,每当有属于迦南的神话故事面世,迦南宗教与以色列宗教之间的鸿沟就越见清晰。相同的地理环境、共有的物质文化,以及共通的语言,都不足以使以色列人对摩西带领他们去认识的那位神的热情熄灭,或是把他们对耶和华的信仰同化为巴力教。”(Albright, RPNCR, 24)

以色列人能够力抗邻国的异族宗教诱使其宗教混合的压力。

海德尔(Alexander Heidel)对同时期在巴比伦的多神敬拜,与在以色列的一神敬拜之间的分别,作出了如下的描述:

巴比伦的创造故事充满了原始的多神敬拜色彩。他们不仅谈到,自阿普苏(Apsû 和蒂阿马特(Tiāmat)这两位神祇开始,男女诸神便代代繁衍,每一位都需要实质的食物,因为他们除了是灵之外,还有物质的身体;而且,他们还提到其它的造物者。

对比之下,创世记由一开始的几章,以及基本上是整部旧约,都指称万物只有一位创造者和保育者;就是这位超越万有的神创造了天地万物。同时,在整部旧约中,都不曾看见诸神争战的痕迹,像我们在以鲁玛以利斯(Enūma elish)和赫西奥德(Hesiod, 译注:主前八世纪的希腊诗人,作有长诗《神谱》,叙述希腊诸神的世系与斗争)的作品中所见到的一样。这种一神的信仰,是巴比伦人从来没有得到的。(Heidel, BG, 96-97)

翁格(Merrill Unger)曾指出环境的影响,确实会带来污染信仰的危险:“列祖住在敬奉多神的异族中间,眼见他们行使占卜术,并有不同的膜拜形式,当然会有随时被污染的危险。从拉结偷去家中的神像(创三十一 19),以及雅各命家人除掉‘外邦神’(创三十五 2),后把神像藏在示剑的橡树底下(创三十五 4),足见他们的信仰都受了污染。不过,列祖却显然没有沾染周边异族常用的占卜术。”(Unger, AOT, 127)

与异族宗教的众多分歧之中,其中一项主要的分别,是在于异族的神祇通常有男性的神和女性的神。

赖特写道：

基于某些原因部分原因也许是因为神的传统启示，以色列人并没有把自然界中那种两性互补不足的力量结合在他们的神观之中。他们虽然将用在人身上的代名词用在耶和華的身上，而所采用的也是男性代名词（“他”），但是，却没有相配的女性神。男女（或雌雄）两性只在受造的世界出现；在神身上却不存在这两性，神根本是无性别的。在圣经的希伯来词语中，并没有“女神”这个字。同样不寻常的，就是为了保持神的神秘和圣洁，禁止人为神自己或天上地下的任何灵体造像，而且，在旧约最古老的律法里面已包含这条禁令。（Wright, OTAE, 23）

奥伯莱总结说：“这里并非要指出，因着我们对古代历史掌握了新的知识，威尔浩生的理论在此冲击下便要面临完全的瓦解；我们只要指出一点就够了：用来否定早期的以色列已出现一神敬拜的任何理据，都同样可用来否定被掳后的犹太教出现一神敬拜（只要将个别的证据作出适当的改动便行了）。再没有任何东西可以改变一个已然肯定的事实，那就是：以色列与迦南在物质文化及诗体文学之间的相似之处，跟两者在宗教之间的差异是同样巨大。”（Albright, BATYE, 545）

赖特补充说：“今天已愈来愈多人承认，若要将旧约圣经作为一部文献资料，用它来证明宗教观念如何由最原始进化到最高等，除非是对它作极端的曲解才可能办到。”（Wright, OTAE, 12）

3B. 第二诫

1C. 底本说的假设

十诫中的第二诫虽说是由摩西颁布，却不可能是以色列人早期宗教的一部分，因这条诫命的性质是禁止人造任何偶像。激进的鉴别学者否定有关的经文是由摩西所写，也反对该条诫命是属于历史早期，因为他们相信以色列人确实有敬拜偶像。威尔浩生指出，“有关禁止拜偶像的诫命是属于较后期，但确切的时期却不详。”（Wellhausen, PHI, 439）威尔浩生更认为，这是否定摩西乃真正作者的其中一个重要原因。

史密夫（R. W. Smith）写道：“即使是第二诫的原则，即不可敬拜耶和華的像……从历史的角度来看，也不可能放在以色列宗教早期如此一个基础性的位置。”（Smith, PI, 63）

2C. 基本响应

禁止拜偶像的诫命，倘若要到后来才加入五经之中，而以色列人又真的拜偶像的话，那么，我们就理应找到耶和華的造像了。

但事实却非如此。根据赖特的记录,由芝加哥大学在米吉多(巴勒斯坦的古镇)的考古发现中,并没有耶和華的任何造像。“发掘出大量瓦砾残骸,是属于首五层的城镇(全属于以色列),照笔者直至现时所知,连一个造像也没有发现。”(Wright, TOTRS, 413)

赖特继续写道:

在列祖的敬拜活动中,从没提及过敬拜任何神像,同时,作为部族中央敬拜中心的会幕,或是所罗门兴建的圣殿,也没牵涉过敬拜神像。反之,我们透过考古发现知道,以色列人藏有大量迦南生育神和母亲神的细小襟章或造像。这显示早期的以色列人仍广泛地维持混合的宗教敬拜,正如圣经如实作证一样。当亚兰人和非利士人在迦南地定居以后,他们便采纳了迦南人的风俗习惯。当亚摩利人在米所波大米定居之后,他们便接受了苏美尔人的宗教,更改了本身原先所信奉的神祇。以色列民同样面对来自环境的引诱,有追随异教风俗的危险;然而,在以色列城镇遗迹所发掘出来的大量瓦砾中,至今却未发现一个男性的神像。(Wright, OTAE, 24)

造成那么多误解的原因,乃在于未能将以色列宗教的“正式教义”,与很多平民百姓在敬拜方面的“实际做法”分清界线。赖特的总结是:“证据已一目了然,有关禁止为耶和華造像的诫命,在早期的以色列已是根深蒂固,即使是没有受过教育和对宗教宽松的人,也知道绝不可以用拜像的方式来敬拜耶和華。”(Wright, OTAE, 24 - 25)

他补充说:“第二条诫命的基本特性和悠久历史,获得了考古研究前所未有的有力支持。”(Wright, PSBA, 93)

4B. 道德层次

1C. 底本说的假设

那些被认定是属于摩西时代的律法、道德风气和社会标准,对于发展仍属早期的以色列而言,实在是过于崇高。

2C. 基本响应

许多不同的考古学发现都否定了上述的假设。伯罗斯(Millar Burrows)写道:“巴比伦人、亚述人和赫人等古老法典所显示的道德标准,以及古埃及的《死者之书》(*Book of the Dead*)及埃及人早期的《智能书》(*Wisdom Literature*)所呈现的高尚理念,都足以驳斥这个假设。”(Burrows, WMTS, 46)

奥伯莱当谈到以色列人征服迦南,以及以色列人接触到异教敬拜时指出,他们(异族)那种粗糙的神话观念和敬拜“被以色列那种游牧民族式(虽然他们不是游牧

民族)的简单及单纯生活、崇高的一神敬拜观念,以及严谨的道德法典所取代。”(Albright, FSAC, 214)

5B. 祭司法典

1C. 底本说的假设

“祭司法典,”法伊弗写道:“像所有律例一样,尽管刻意避去时间的规限,并虚构是出于摩西的时代,却明显带有所属时代的标记——就是波斯时期的上半叶(主前 538 - 331 年)”。(Pfeiffer, IOT, 257)

费理在“考古学与高等鉴别学”(Archaeology and Higher Criticism)一文中,进一步解释这个情况:

五经之中,另一堆相信是非常后期的资料,就是有关利未人献祭律法的记录,统归为 P 底本。……倘若五经之中占很大部分的资料是属于主前 500 年的 P 底本,那么,五经是出于摩西的说法就肯定要遭到否决。

反之,考古学的证据却显示,没有充分理据把利未人的献祭律法定于后期,因为它们出现在主前十四世纪的乌加列文献。(Free, AHC, 33)

2C. 基本响应

1D. 埃及的律法

对以色列的律法是写于摩西时代表示质疑的学者,明显是不相信以色列在这个早期阶段怎能写出这样的律法。阿彻尔却并不认同:“根本没有理由反驳说,摩西时代的以色列还处于十分原始的阶段,不可能借着律法来管治;因为根据他们本身的明确记录,他们曾经在古代其中一个最文明进步的国家生活了超过 400 年,当然比长住沙漠的部族拥有更先进的法律观念。”(Archer, SOTI, 162)

2D. 汉摩拉比法典

此外,对此怀疑的另一批学者,似乎不相信属于原始文明阶段的社会,怎么有能力写出类似我们今天所拥有的法典。费理在《考古学与圣经历史》(Archaeology and Bible History)一书中,曾处理这个问题:

然而,考古学发现却显示,申命记和其余记在五经之中的先进律法,根本不用按照这个鉴别学派的假定放在后期。一支法国的考古学队伍,在摩尔根(M. Jacques de Morgan)的带领下,于 1901 至 1902 年间,在米所波大米以东一个名为书珊(Susa)的古城遗址,发掘出“汉摩拉比法典”(写于主前 2000 - 1700 年之间)。这个法典写在一块近八尺高的黑色狭长岩石碑上,它总共包含了 282 个条目或段落。

汉摩拉比法典在摩西时代(约主前 1500 - 1400 年)之前数百年写成,但它所包含的律法,已有一些与摩西律法很近似。鉴于此,自由派的鉴别学者已无权发表有关摩西时代还未先进到有摩西律法,故此等律法亦不是由摩西所写的言论。(Free, ABH, 121)

克兰(Meredith G. Kline)在《我可以相信圣经吗?》(*Can I Trust the Bible?* Howard Vos 主编)一书中,以“旧约的历史是真确的吗?”(Is the History of the Old Testament Accurate?)为题所写的一章补充说:

威尔浩生认为,五经的律法过于复杂,而律法所提供的敬拜方式亦过于精细,不可能是出于摩西时代的那样早期,换言之,也否定了旧约和新约指称五经是由摩西所写的讲法。对于此见解,考古学已作出了有力的反驳。证据显示,远古的成文法律,计有写于接近摩西时期的亚述人和赫人法典、在摩西之前约 300 年写成的汉摩拉比法典,以及近期发现、属于汉摩拉比法典前身的其他巴比伦人和苏美尔人律法的残片,书写日期可追溯至亚伯拉罕的时期。(Vos, CTB, 146)

塞斯在《古迹事实与高等鉴别的幻想》(*Monument Fact and Higher Critical Fancies*)一书中对法伊弗作出了合理的响应:“换句话说,摩西的法典必然是属于传统相信的那个时期,以及传统假设圣经是在那个时期书写的历史背景。汉摩拉比法典的存在不单证明摩西律法可能是属于摩西时代,而且,它还证明摩西律法声称写于的那个社会及政治环境,是唯一可能将它汇编起来的环境。”(Sayce, MFHCF, 82)

这两个同等重要的标准,若然还不足以支持摩西法典是属于较早的摩西时期,那么,阿彻尔还指出:“巴比伦的汉摩拉比法典……就罪行的刑罚、侵权行为和破坏合约的赔偿方式等,都显示了无数有关的法律,与出埃及记、利未记和民数记所提供的律法相近似。”(Archer, SOTI, 161)

不仅是性质相似,其中一些律法更是大同小异。费理总结说:

一支法国的考古队伍,在 1901 至 1902 年间,在米所波大米以东的书珊城发现了汉摩拉比法典。这石碑上面大概记有 282 条法律,当中包含了生于主前 2000 至 1700 年间的巴比伦王汉摩拉比所定的法例……部分鉴别学者认为,摩西律法(主前 1500 - 1400 年)对他那个时代来说是过于先进,故此应该属于较后期(主前 800 - 400 年)。比摩西律法早数百年的汉摩拉比法典被发现之后,便为有关的质疑提供了最佳的响应。(Free, AB, 20)

3C. 反假设

遗憾的是,这却引来底本说的学者作出另一个假设:

“接着，便有人指出，”费理继续说，“摩西一定是挪用了汉摩拉比法典的律法。然而，对两者作出长时期的比较之后，大部分鉴别学者便不得不相信两者有根本的分别，而从基本而言，旧约的律法并非取材自巴比伦人的法典。”(Free, AB, 20)

塞斯对有关的问题加以说明：“某些专门研究亚述的德国学者，当发现汉摩拉比法典与摩西律法之间的近似之处，一直感到非常苦恼，并由此推论两者之间的关系。有些例子确实是惊人的近似。”(Sayce, MFHCE, 71)

翁格写道：“高等鉴别学把传统认定是出于摩西的律法，改放在主前第九、第八，或是第七世纪，甚或是更后期的看法，再一次要大幅修订或完全摒弃。但另一方面，当发现圣经以外的早期律法资料，却又导致不少人产生了一个同样错误的看法，就是认为希伯来的律法只是巴比伦法典的选录和修订。”(Unger, AOT, 154 - 55)

4C. 进一步响应

1D. 两套法典的对比

根据阿彻尔的阐释：“爰拉与汉摩拉比法典之间的分别，当然远比两者的近似之处明显，这是可以理解的。然而，分歧主要是源自双方文化所接受的是两套截然不同的观念形态。”(Archer, SOTI, 162)

再者：“巴比伦的法典声称是汉摩拉比从太阳神沙玛什(Shamash)那里获得的。摩西则直接从神那里领受律法。汉摩拉比虽声称是从沙玛什那里领过法典，可是，他却在法典的序言和后记部分归功给自己，自称是他本人在全地建立了秩序与公平。相比之下，摩西的工作只是颁布律法，而律法乃是‘耶和華如此说’”。(Unger, AOT, 156)

此外，“希伯来的律法对人生命的价值较为重视，对女性的尊重亦较为关注，亦要求用较人道的方式来对待奴隶。况且，对于贯通全部摩西律法的两条‘金科玉律’——要爱神和爱人如己(太二十二 37 - 40)——巴比伦的法典则完全欠缺。”(Unger, AOT, 157)

翁格继续指出，“汉摩拉比的律法是用以配合米所波大米的灌溉文化和高度商业化的都市社会。反之，摩西的诫命则配合生活在一块像巴勒斯坦的干地，以务农和畜牧为生的简单社群，他们在社会和商业发展方面虽没有那样先进，却在生活的每一方面都敏锐地觉醒神对他们的呼召。”(Unger, AOT, 156)

最后，“希伯来法典包含了许多纯宗教诫命和礼仪守则。汉摩拉比法典是关乎民生的。但利未记的祭司律法，许多都触及祭司的礼仪和西亚洲的习俗，无论是在迦南、腓尼基或米所波大米。”(Unger, AOT, 156)

费理认为，“在摩西律法与汉摩拉比法典之间，找不到任何实质的关系。在宾夕法尼亚州大学任教的自由派教授巴顿(G. A. Barton)曾经说过：‘若把整体的汉摩拉

比法典,与整体的五经律法作一比较,虽显出某些近似之处,但从实质内容来看,仍足以说服学生相信,旧约的律法并非取材自巴比伦的律法。’汉摩拉比法典包含了许多独特的律法,包括那些关系到士兵、收税者和酒商的律法。”(Free, ABH, 121)

专门研究亚述的学者塞斯总结说:“在这最后一个特点上的分歧,正是这两套法典由始至终的分歧,使得它们两者之间的差异,远比任何可以指出来的雷同,来得更巨大和更明显。”(Sayce, MFHCE, 72)

2D. 乌加列(拉斯珊拉)的发现

至今为止,似乎只有汉摩拉比法典可在这方面提供证据。但事实并非如此,我们现在便会看看祭司法典与其它考古发现的比较。

费理首先指出:“拉斯珊拉是迦南的一个城,坐落于叙利亚和巴勒斯坦沿岸,面对着塞浦路斯的末端(Ras Shamra)泥版的日期,可追溯至约主前 1400 年。泥版上的一些律法,与利未记所载的律法相近似,因此证明早在摩西时代便可能有这类献祭的律法,而自由派学者亦无权否定这个可能性。”(Free, ABH, 112)

伯罗斯在《这些石头代表什么?》(What Mean These Stones?)一书中,作了进一步的解说:“拉斯珊拉的文献列出很多种类的祭牲,包括了希伯来宗教同样采用的一些祭牲,但亦有一些是旧约律法禁止用来献祭的祭牲。在希伯来旧约列出的某几类献祭,亦同样出现在拉斯珊拉泥版中,例如是燔祭、全烧的燔祭、赎愆祭和平安祭。”(Burrows, WMTS, 234)

那么,两者均出现同样的献祭,是否表示摩西律法是取材自拉斯珊拉文献呢?费理的结论是:“我们相信至少有两个可能的答案。首先,在神向摩西启示这些献祭的同一时期(约主前 1450 年),以色列便可能把这些献祭传入迦南和叙利亚,逐渐变成当地居民的习俗,被记在拉斯珊拉的泥版上面(约主前 1400 - 1350 年)。第二个可能性是,神在更早之前就在众民中间启示了律法与条例(后来才颁予摩西),结果,在诸如拉斯珊拉等人中间,便出现了被修改、而通常更是败坏了的另一套版本。”(Free, ABH, 112)

3D. 利皮特伊施他尔法典

简单来说,这是另一个发现。斯蒂尔(Francis Steele)在《考古学美国期刊》(American Journal of Archaeology)发表的专文《利皮特伊施他尔法典》(Lipit-Ishtar Law Code)中指出:“利皮特伊施他尔法典的重要性不容小觑。它的发现至少将法典的历史延长了接近 200 年,因此,为远至差不多 4,000 年前的律法,提供了作比较研究的信道。”(Steele, LILC, 164)

4D. 埃什努纳的律法

对于古巴比伦时期的埃什努纳法典(The Laws of Eshnunna, 主前 1830 - 1550 年),

也是同一道理。汉摩拉比显然把这套法典的其中一部分纳入他的法典之中。考古学家在 1945 年和 1947 年在巴格达附近发现的两块泥版,便包含了这些古老的律法。

雅伦(Reunen Yaron)指出,考古学证明这两块泥版不可能是在达书亚王(King Dadusha)在位年间之后。达书亚作王的最后一年,应是汉摩拉比作王的第七年。然而,考古学不能定出它的书写年期。一般认为,埃什努纳法典大概比汉摩拉比法典早约 200 年。(Yaron, LE, 1-2)

埃什努纳王国“的灭亡……是巴比伦的汉摩拉比王在位 40 年间,成功推行扩张政策的受害者。”(Yaron, LE, 1)

这两个泥版的发现,提供了额外的证据,证明早期的法典并非只有汉摩拉比法典。

埃什努纳法典乃是:“在主前二十世纪年间,用亚甲文写成的法典,包含 60 段法律,涉及的范围计有:商品的价格、拉车和船只的雇用、工人的工资、婚姻、离婚及通奸、袭击及殴打,牛抵死人及疯狗咬人的责任问题(Biblical World, 1966, p.232)。”(Albright, AP, 1)

6B. 补充的见解

奥伯莱写道:威尔浩生的“立场已经过时,而他那幅以色列进化的图画也是可悲的扭曲。”(Albright, ACBC, 185)

赖特认为,奥伯莱“是根据他对圣经世界所拥有的大量考古学证据,来作出他的评论,为的是指出威尔浩生的进化蓝图,根本是源自黑格尔的理想主义哲学,与如今已知的事实不符。”(Wright, AOTS, 45)

普赖斯(Ira Maurice Price)在《纪念碑与旧约》(The Monuments and the Old Testament)一书中写道:“把那些原来相信是出于摩西的律法,改放在主前第九、第八、第七,或甚至是更后期的激进看法,不仅必须作出修订,而且,在某种情况下更要完全摒弃。”(Price, MOT, 219)

拉格朗日(M. J. Lagrange)在耶路撒冷参与圣经及考古学研究几近 40 年,他的结论是(“L' Authenticité Mosaique de la Genèse et la Théorie des Documents”):“毫无疑问,威尔浩生的历史研究实在与事实有很大出入。他那套由物神敬拜开始,变成单一主神敬拜,继而是一神敬拜,或是从非常质朴的原始敬拜,发展成复杂的社会建制和神职制度之进化观念,当面对近期考古发现所显示的事实,便无法继续维持。”(引自 Stearns, BAHC, 312-13)

这些考古证据从何而来?

密歇根大学的曼登霍指出,考古学家得出上述结论之前,经过了实质的挖掘工作:

起点是始自拉斯珊拉和马里(Mari)的新证据,它们的发现,使先前关于列祖记述的某些理论遭到否定;同时,新的证据再加上其它来源的其它细节,亦要求有一套新的理论来作出解释。……倘若以色列十二支派的成员中间,至少有部分曾接触米所波大米的文化,然后,在往后的数百年,周边的众多国家都有迥异而复杂的文化,而一直出现文化混合的过程,那么,他们便很难会成为天真无邪、没有文化和没有传统的野蛮人。由此推论,以色列宗教的最早期阶段,未必如早期学者所想的那样原始——并非基于考证,而是基于宗教必须依循什么途径来进化的先验理论。(Mendenhall, BHT, 40)

因此,奥伯莱曾经教导说:

历史并非一个把碰巧发生,甚或把相关事件单纯地串联起来的无意义记录;它是一个互动模式的复杂网络,各自有本身的结构,纵使要剖析每一结构和辨认每一独特元素都可能很困难。况且,那个网络本身亦在不断地转变;训练有素的历史学家借着比较接连的状态,便可侦察其转变的方向——也就是它的进化。我们同时要强调一个事实:历史进化的模式是极其复杂和变化多端的;它可以向任何一个方向移动,不可能靠一个先验的假设来侦察,也不可能用任何一个既定的理论来解释。我们还要指出,历史的这种有机性,使分阶段的“历史进化规律研究”不适用于探索复杂的宗教历史。鉴于此,对于那些想进入以色列的宗教圣所探究,并对它获得一个满意认识的学者来说,威尔浩生那个基于黑格尔哲学的方法,根本不适合作为入门的钥匙。(Albright, ARI, 3)

奥伯莱的结论似乎是最具决定性的了:“在古代东方的研究中,威尔浩生学派假定希伯来宗教在指定时间和环境下的进化理论,似乎比任何其它理论更为堆砌和更与现实不符了。”(Albright, ACBC, 182)

7B. 含义

由于现今的五经研究,大体而言仍是牢牢地依据古典的底本说理论,上述的结论,无论对古典形式或是目前仍在不断变化的底本说,都无疑会严重地削弱其可靠性。

基钦的结论是很合理的:“由于长时期的分阶段发展是一个站不住脚的假设,因此,没有任何理由要把那些文稿残片,按着他们想象出来的观念,由‘原始’至‘进深’的等级来订定书写的日期。”(Kitchen, AOOT, 114)

4A. 以色列在摩西时代(约主前 1500 - 1400 年)并无文字记录

1B. 底本说的假设

在摩西时代,以色列根本未有文字的记录;因此,摩西不可能写下五经。威尔浩生说过:“古以色列当然不是没有神所颁赐的生活准则,只是没有确切地写下来罢了。”(Wellhausen, PHI, 393)

在 1893 年,舒尔茨(Hermann Schultz)在他的著作《旧约神学》(*Old Testament Theology*)中指出:

摩西之前的记述都属于传说,因为那时期的记述并没有足够的资料去查证。那时还未有已知的文字记录,也完全没有历史,至少要到 400 年后,文明国家开始把重要的国家大事记下,才有一些断断续续的历史记录。现代的游牧民族也有不喜欢书写的倾向。事实上,时至今日,在西乃半岛的贝都因(Bedouin)部族中间,仍有不少人认为懂得书写并不是一件光彩的事。因此,当时的人除了透过口头传递(传说)的方式,把自己那些无足轻重的家庭历史传给后人之外,便不可能再有其它的方式。到了摩西至大卫之间的时代,即使开始采用文字记录的方式,却并不普遍;人们始终是用传说的方式,把自己的经历传给后人。(Schultz, OTH, 25 - 26)

我们有确切的理由去相信,在摩西的时代,主要是靠语言来作传递的工具,而且情况更可能维持了数百年。关于这点,德赖弗(Driver)的见解认为:“那并没有否定列祖拥有文字记录的技巧”,但是,自列祖时代便使用文献,却“纯属假设,因为不能提供任何确凿的依据。”(Driver, BG, xlii)

谈到假设,俄尔提醒我们:

鉴别观念的本身已肯定是基于假设。某项假设的价值所在,是在于它能够说明事实的程度;而对于创世记中没有说出的东西,我们只能从一般的可能性去推理。然而,从当时的文化背景、从传说的固定性及描述上的详尽细致、以及从书中充满了考古学方面的提示,我们强烈认为,即使是在列祖时代的希伯来人,已对书籍和文字记录有相当程度的熟悉。若然如此,我们可以相信在很早期(最迟也不会后于约瑟任埃及宰相的时期)希伯来人便开始用文字把事情记录下来。(Orr, POT, 375)

若然相信以色列是始于文明源起的时期,那么,认为希伯来人不熟悉文字记录

的立场,便较为站得住脚。而且,对于他们能否孕育出像摩西律法或大卫诗篇所表达出的崇高观念,也同样值得怀疑。

2B. 基本响应

1C. 评价与文化气候

研究亚述的英国学者塞斯对上述理论作出评价。他指称:

假设文字记录要到后期才出现的理论,纯属假设;鉴别者除了依据他本身的理论和预设之外,便再无其它更为实质的依据。它一旦要面对确凿的事实,便会变成垃圾一般。首先是埃及的研究,接着是亚述的研究,都证明古代东方的书写艺术,不单不是现代的产品,反之是历史悠久;而且,这两个把文明世界分成他们两派的强国,各自都强调自己是一个充满文士和爱读书者的国家。在亚伯拉罕出生之前的数百年,埃及与巴比伦就已经遍布学校和图书馆、教师和学生、诗人和散文作家,以及充满他们所写的作品。(Sayce, MFHCF, 28 - 29)

塞斯还引用革哩底(Crete)作为另一个例子。

埃文斯(A. J. Evans)发现革哩底在摩西时期之前便已有文字记录的证据。不单只有埃及和巴比伦分别懂得用象形文字和楔形文字来作记录,革哩底更有三种或是四种的书写系统,包括运用图标、线条象征等。(Sayce, MFHCF, 41)

奥伯莱当论到在摩西之前的列祖时期,在古代东方已出现的书写系统时指出:

可以说,在列祖时代(中青铜器时代,主前 2100 - 1500 年)的巴勒斯坦和叙利亚已有文字记录,已是众所周知的事。就现时所知,当时运用的手书不下于五种:埃及人的象形文字,迦南人会用来为人及地方命名;亚甲的楔形文字;腓尼基的象形文字符号音节表,自主前二十三世纪或更早前便使用(在 1935 年发现);西乃的线条形字母,现今所知的有三块出自巴勒斯坦的铭文(英文似乎是由这种手书衍生出来);以及在 1929 年发现的乌加列楔形字母(稍后期的巴勒斯坦亦采用这种手书)。这意味着希伯来的历史传统,毋须单用口传的方式传给后代。(Albright, ACBC, 186)

布兰代斯大学(Brandeis University)近东研究的前任教授及地中海研究系主席,同时亦是研究乌加列泥版的权威学者戈登(Cyrus Gordon),作出了近似的结论:

在乌加列发掘出来的泥版,显示迦南早在希伯来人出现之前,在素材和书写方面已有很高的文化。散文和诗歌的发展已趋成熟。教育制度亦已到达高级的程度,以致编订了四种语文的字典来供给文士使用,个别字词则以乌加列文、巴比伦文、苏美尔文和户利安文(Hurrian)并列。以色列便是在这个糅合了

几个优秀民族的长处(包括米所波大米人、埃及人和属印欧语系分支的人),本身已拥有高度文化的迦南地生根成长。那个认为以色列的早期宗教和社会是很原始的想法,乃是彻底的错误。在列祖时代,迦南乃是一个国际文化的重要中心。圣经出自这样的一个时间和地点,又有什么出奇?我们倒应该相信圣经所记都是事实,并按照它本身的真实背景来了解它。(Gordon, HCFE, 133-34)

考古学的证据不单可用来反驳老一代鉴别学者的过时理论,更可用作确凿的证据,来支持摩西保存了成文记录的可能性。

塞斯作了一个令人震惊的结论:“在亚伯拉罕时代的巴比伦,其知识水平之高,更胜于佐治三世时代的英国。”(Sayce, MFHCE, 35)

考古学家为何能够作出这样的言论?因为他们的结论得到几个考古学发现的支持。我们将会在下面看看其中四个的发现。

2C. 乌加列(拉斯珊拉)

奥伯莱对乌加列的发现作出了如下的说明。薛华(C. F. A. Schaeffer)率领的考古队,于1929年在叙利亚北部沿岸的挖掘中,发现了在叙利亚和巴勒斯坦道地的乌加列楔形文字。考古学队主要在乌加列和拉斯珊拉发现这批刻有这些文字的泥版。这批刻上这些文字的制品,日期可追溯至主前1400年,虽然这些楔形字母本身可能始于一个更早的年代。(Albright, AP, 187; Archer, SOTI, 157)

奥伯莱写道:“这些在乌加列,准确来说是在迦南以北出土的迦南字母泥版的重要性,实不容小觑。幸亏有它们,我们才有大量来自摩西时代的文献(主前十四至十三世纪)。文献的其中一部分是用当时在本地使用的乌加列白话文写成,但大部分却是用抽象的诗体文写成,跟希伯来的早期诗歌,如米利暗之歌(主前十三世纪)及底波拉之歌(主前十二世纪),以及许多早期诗篇十分近似。它们大大地开阔了我们对圣经希伯来文词汇和语法的认识。”(Albright, ADS, 3-4)

3C. 埃及的书信

塞斯指出,埃及是一个非常文明的国家。亚肯亚顿(即阿孟霍特普四世)在主前1375年至1358年间,曾尝试改变埃及的整个宗教制度,这期间,在埃及、叙利亚、巴勒斯坦和巴比伦之间有大量的书信往返,考古学家发现的亚玛拿泥版(Amarna Tablets),就是这些书信的存案。考古学家自1887年开始,陆续在亚玛拿(Amarna)发掘出这些泥版的绝大部分。它们的发现,不单让我们得知当时所用的文字,而且,还发现书信所用的并非象形文字,而是巴比伦的楔形文字。这显示这两个国家的接触频繁,以致书信来往也似乎采用了当时的标准外交语文,而且,亦已经确立了很好的书写艺术。(Sayce, MFHCE, 38-39)

4C. 西乃山的铭文

霍恩(S. H. Horn)对另一项发现作出了如下的解说：“1917年，英国著名的埃及学家加德纳(Alan Gardiner)首次释读了原始闪族语的铭文，那些铭文是在十多年前，被考古学家皮特里(Flinders Petrie)在西乃山发现的。那些铭文是迦南人在主前二千年期中叶用图像文字刻成的，这证明了字母书写，早在摩西时代之前便已经存在。”(Horn, RIOT, 14)

5C. 基色历

写于主前925年的基色历(Gezer Calendar, 于1900年代由麦卡利(Macalister)发现)，显然是一位小童所做的习作。它证明当时的社会已确立了文字，甚至可以教儿童识字。(Archer, SOTI, 157)

士师记八章14节记载基甸在疏割随便捉住一个少年人，要他“写下”疏割的首领长老77个人的名字。

奥伯莱指出这个肯定是闪族文字的重要性：“基色历是以色列最古老的重要铭文，那是一个学龄小童在软的石灰岩上做习作的石版。他笨拙地把一首关乎全年农耕主要工序的歌谣刻在石上。据推论，这块石刻是来自主前第十世纪末，因为在比布罗斯(Byblus)地层所发现的字母形式与它吻合，而它正是属于这一时期的。”(Albright, AP, 132)

6C. 结论：该受批评的是鉴别学者

这整个讨论对那些怀疑圣经历史的学者，造成严重的冲击。塞斯说得好：“近至1862年，路易斯(George Cornwall Lewis)爵士仍否定它(摩西时代已有文字记录)；而近至1871年，著名的闪族学者诺迪基(Noldeke)教授宣称，亚述学在语言和历史方面的研究结果，都‘令人高度怀疑’。那是用主观的理论来反对客观的事实；而根据‘鉴别学’的惯常方法，事实反而要让路给理论。”(Sayce, MFHCF, 35-36)

他接着总结说：“摩西不仅可以写出五经，而且，若不是由他写的话，那就近乎奇迹了。”(Sayce, MFHCF, 42-43)

俄尔在《旧约的难题》(*The Problem the Old Testament*)用以下方式说明现代思想的改变：

从前的看法，是把以色列视为一个属于历史开端的民族，在那个时期，除了埃及以外，其它地方还未有文明。若然如此，希伯来人便可能还未有书写的艺术，而对于他们的早期历史记述中所包含的崇高宗教观念，他们也未有能力去明白。摩西不可能颁布律法，大卫也不可能写下诗篇。但如今，这个主张已被视为不合理的了，因为早在亚伯拉罕离开迦勒底的吾珥，或摩西带领同胞出埃及之前的1,000年前，在底格里斯——幼发拉底流域和尼罗河流域已发出了

异常灿烂的文明之光。有关见解要作出革命性的改变了。(Orr, POT, 396 - 97)

5A. 从传说的角度来看列祖的记述

1B. 底本说的假设

有关亚伯拉罕生平记述的历史真实性,一直是信徒与怀疑者之间经常争论的“战场”。我们若然相信圣经对今天的人类仍有重要的价值,那么,对于这个问题的争论就很难保持中立。翁格在其著作《考古学与旧约》(*Archaeology and the Old Testament*)中指出,亚伯拉罕的历史真实性并不是一个中性的问题,反之却是对新约的信仰重要攸关:“亚伯拉罕这个人物,在古代的米所波大米世界,以极生动的形象出现,而且,他在救赎历史中承担了如此重要的角色,甚至连以色列的伟大解放者和律法颁布者摩西也不能把他遮盖。在整部旧约,并且特别是在新约中,亚伯拉罕的名字已成了信心的代表人物(参罗四 1 - 25)。”(Unger, AOT, 105)

因此,我们可以转到阿彻尔的《旧约入门综论》(*A Survey of Old Testament Introduction*),透过他的陈述来了解底本说在这方面的理论。根据他的解说,底本说学者认为:“创世记中有关亚伯拉罕及其后代的生平记述并不可信,它们多半是没有历史根据的。诺迪基甚至完全否定历史上有过亚伯拉罕这个人。”(Archer, SOTI, 158)

我们从著名鉴别学者威尔浩生的笔下,得知他对这假设的解说:“我们不可能从列祖的记述中,获得任何有关列祖本人的历史资料;我们只能认识有关以色列人最初讲述这些故事时的一些背景。他们在不经意的情况下,将那个属于较后期的各种基本和表面特征,投射在这些陈年故事中,因此,在故事中所反映的,就像一个美化了的幻想。”(Wellhausen, PHI, 331)

威尔浩生认为亚伯拉罕是“一个在不自觉下,随意创造出来的艺术品。”(Wellhausen, PHI, 320)

舒尔茨认为:

这个结论可以用以下一番话来详细说明:创世记这本书所记述的,是一个神圣的传奇故事,以一个神话作为开始。特别是它的头三章,向我们讲述了最重要的天启神话,随后八章的神话元素,则以较接近传奇的形式来作出改写。由亚伯拉罕至摩西的部分,我们有不折不扣的民族传奇,当中混杂的各种神话元素,已几不可辨。由摩西至大卫的历史,仍搀杂了大量的传奇成分,而且,还有部分难于分辨的神话元素。由大卫往后的历史,当中的传奇成分,已跟其他古人所写的历史不相伯仲。(Schultz, OTH, 31)

最后,是法伊弗的言论:“我们对故事与历史、虚构与事实这两者之间的清楚划分,当用于旧约的总体记述时,似乎变得毫无意义,因为它包含了纯属虚构的故事(例如有关亚当、挪亚、参孙的故事),与真实的历史(例如大卫的传记及尼希米的自传)这两极之间的各类记述。在旧约的记述中,除非是由目击证人亲身叙述的事件(除非他说谎,例如在撒上二十二章 10 节上及撒下一章 7 至 10 节),才可能是真实的历史。叙述者复述事件的时候,若距离所述事件发生的时间越远,其可信性便越低。”(Pfeiffer, IOT, 27)

2B. 基本响应

在接着的几页,我们将会检视我们对列祖时代的认识,以及说明考古学如何大大加增我们在这方面的认识。赖特指出:“在这一方面,考古学已证明可以提供大量的帮助。也许最值得注意的,是它能局部‘还原’列祖时代的圣经历史。”(Wright, PSBA, 80)

1C. 铭文的资料

在这个标题下面,我们将探视某几个发现;而在 2C 的部分,我们将了解这些发现如何帮助我们认识列祖时代的文化。翁格指出了两者结合的重要性:“受惠于考古研究的发现,尤其是这 30 年来的挖掘成果,如今已有大量关乎列祖时代的铭文资料可供学者参考。这些资料的重要性真是攸关重大。”(Unger, AOT, 120 - 21)

他继续补充说,虽然大部分资料还没有出版,但已经对那些质疑列祖记述是虚构的理论造成严重的损害,同时,对有关资料的分析,亦已提升了旧约历史的地位。有关记述虽不至于被确立为不可侵犯的史实,可是,“它却意味着可提供大量间接的证据,证明有关的故事贴近那个时代的背景,因为如今可透过新发现的资料来‘还原’那个时代,而列祖故事中所出现的风俗习惯,也正是那个时代在各地普遍奉行的习俗。”(Unger, AOT, 120 - 21)

密歇根大学的弗里德曼(David Noel Freedman)教授,也是耶路撒冷的奥伯莱考古研究中心学院院长,对列祖故事的历史真确性提出了以下的见解:

同样是在寻求真理的基调下,我此刻要告诉你们的,并非摩西和他那一代,而是关乎更早的一代,虽则许多重要学者都质疑其历史真确性,就是列祖的时代,或更明确地说,是关乎他们的祖先和我们借着信仰而成为他后裔的亚伯拉罕(或称亚伯兰)。即使谈及创世记的故事可能是历史事实,以及在当中扮演重要角色的人物可能是历史人物,也会危害人的专业地位,和面临“虚假学术”的指控。

然而,过往却一直有一些杰出的学者持守这些独排众议的观念,我毫不犹

疑地认同他们的看法,和成为这个思想学派的追随者。我想起亚伯拉罕这个有趣而不同凡响的人物,他正是信奉单一神的三大宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教——的信徒,不约而同地追溯他为祖先的人物;所以,他是否历史人物的问题,便不单是一个关乎学术的问题。在我们今天的学术界被视为“亚伯拉罕”一样的先祖,以及被我们一班学者、追随者和门生视如父亲般的奥伯莱教授,对于为创世记的故事、其精确的背景、列祖的活动以至信仰等重新建构历史,一直表现得相当谨慎小心。与此同时,宾夕法尼亚州大学的杰出楔形文字学家斯派泽(E. Speiser),他没有像奥伯莱那样公开宣认他的个人信仰,但他在发表言论的时候,却不会作出任何保留。他不单坚称历史上确有亚伯拉罕其人及其后代,更强调亚伯拉罕拥有敬拜一神的信仰。在这个怀疑的时代,这两位杰出学者便成了保守派——几乎是属于传统看法——的安全堡垒。不过,二人之中,斯派泽较为坦率和直接,奥伯莱的说话则较有保留和深入细致。如今,证明事实的工作仍在进行,斯派泽显然已相当接近历史的事实,但即使是那些已知的事实,亦已远超乎这两位伟大思想家所能想象的了。

我如今要告诉大家,对于那些保存在创世记记述中的列祖传统,近期的考古学发现已证明与其历史的真实性直接有关。从大体而言,它们都肯定或至少支持像奥伯莱和斯派泽等巨擘所持守的立场,同时亦有效地削弱了代表欧洲及美国学术界主流的怀疑主义和谬论。(Freedman, RSET, 144)

1D. 马里泥版

奥伯莱在其著作《由石器时代至基督教》(*From the Stone Age to Christianity*)一书中指出马里泥版(The Mari Tablets)是:

最新的发现,是出自幼发拉底河中部的马里……明显证明以色列的传统一如所载,其希伯来的先祖是由米所波大米西北部的哈兰地区(Harran),前来到巴勒斯坦。(Albright, FSAC, 197)

奥伯莱在其专文“经过二十年考古学之后的圣经”(The Bible After Twenty Years of Archaeology)中进一步指出:“马里的挖掘工作,于1933年在帕罗特(Andre Parrot)的带领下开始。马里位于幼发拉底河的中部,是列祖时代闪族文化的西北部重要中枢之一。帕罗特在1936年发掘出数以千计的楔形文字泥版,大都属于主前1700年左右,它们的研究和刊印工作仍在进行之中。这些泥版直接显示创世记中有关列祖传统的背景。”(Albright, BATYA, 538)

他继续说明马里泥版所带来的影响:“如今,我们不但可以更有力地发言,而且,还可以提供大量的详细资料。例如,在列祖的故事中,‘拿鹤城’(创二十四10)的重

要位置,仅次于哈兰;同样地,在大约属于主前1700年的马里文献中,拿鹤城也是经常与哈兰双双出现。而马里的一名王子亚力若(Arriyuk),显然就是创世记第十四章提到的亚略。同时,在马里文献中,‘便雅悯’亦经常以一个部族的名称出现。”(Albright, BATYA, 541-42)

在1950年出版的《巴勒斯坦的考古学》(*The Archaeology of Palestine*)一书中,读者只要留意以下的一段记述,便可感受到这些泥版的影响力:

杜西(Dossin)和珍(Jean)正校订马里出土的上千块泥版,他们每将一块泥版的资料刊印出来,大大有助我们更多认识希伯来列祖的生活和时代。亚伯拉罕、以撒和雅各再不是孤立的人物,更不是以色列较后期历史的投射;他们如今以一个真实的人出现在他们的时代,他们的名字就是亚伯拉罕、以撒、雅各,他们在同一片土地上走动生活、曾经到访过相同的城镇(特别是哈兰和拿鹤),并与他们同时代的人一样,谨守当时的习俗。换句话说,列祖的记述由始至终都有一个历史的核心,虽则在创世记现今的经文背后,原初的诗文和后来的散文记述可能是经过一段很长的口头传递过程,以致原初的事件已在某程度上有所扭曲。(Albright, AP, 236)

2D. 法典

透过对当时文化发生重大影响力的赫人法典,我们对列祖的很多行为可以逐渐理解。阿彻尔指出其中一位考古学家的发现:“正如莱曼(Manfred Lehmann)指出(*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 129, Feb. 1953, p. 18),创世记第二十三章显出当事人非常熟悉赫人的传统做法,以致可肯定的是,该事件发生的时间,是在赫人势力于主前十三世纪瓦解之前。”(Archer, SOTI, 161)

弗兰克(Henry T. Frank)在《圣经、考古学与信仰》(*Bible, Archaeology, and Faith*)一书中,对亚伯拉罕生平的一件事件作出如下的阐述:

同样地,在列祖生平中一些令人费解的事件,如今透过考古学的发现,便证明它们在主前的二千年期乃属平常。我们已经看过亚伯拉罕为购买麦比拉洞一事,按照古人的惯例跟以弗仑洽谈。亚伯拉罕显然只想购买麦比拉洞来埋葬他的妻子撒拉;然而,根据赫人的惯例所限,他不可以只买那个山洞,还要一并购买附近的田和田间四围的树木。创世记第二十三章1至20节所描述的,乃是封建时代的契约条款;在博阿兹柯伊(Boghazköy)的发现的赫人文献,正列明了这项细节。(Frank, BAF, 74)

3D. 埃及的咒诅文

翁格对这些咒骂的文物作出如下的解述:

那所谓的“咒诅文”提供了更多的证据,证明创世记所展示的列祖生活背景是确有根据的。这些奇特的文献是用埃及的僧侣书写体,铭刻在小雕像和瓶器上,上面还记下那些可能与法老为敌的敌人名称。某人若出现背叛的迹象,埃及王便只需把那个刻上其名字和符咒的对象打破,再配合一个带有巫术的仪式,那么,祸患就会立刻临到那名背叛者的身上。由柏林收藏,经塞思(Kurt Sethe, 1926)出版介绍的那些瓶器,大概是属于主前二十世纪末的文物。至于由布鲁塞尔收藏,经波冈拿(G. Posener, 1940)出版介绍的那些小雕像,大概是属于主前十九世纪末的文物。(Unger, AOT, 127)

4D. 努斯泥版

霍恩在《今日基督教》(*Christianity Today*)期刊,发表了名为“旧约的最新亮光”(Recent Illumination of the Old Testament)的专文,他在文中对努斯泥版(The Nuzi Tablets)作出了介绍:“在伊拉克东北面一个名叫努斯的细小地区,发现大量关乎法律和社会民生的文献。它们所记录的,正是列祖时代的社会及法律背景;而这些背景已经在旧约记述列祖生平的故事中准确而精细地反映出来。”(Horn, RIOT, 14)

赖特在《圣经研究的今天与明天》(*The Study of the Bible Today and Tomorrow*)中的专文“圣经考古学的现况”(Present State of Biblical Archaeology),以及戈登在《圣经考古学家》(*The Biblical Archaeologist*)期刊发表的专文“圣经的风俗与努斯泥版”(Biblical Customs and the Nuzi Tablets),都提供了很好的背景资料。赖特的专文包含了一些要点:努斯位于尼尼微的东南面。列祖的某些生平事件,看似很奇异的,即使后来的以色列人也不甚理解,可是,在努斯的发现却使整幅图画渐见清晰。努斯人也就是户利人(圣经中的“何利人”),以前一直被人以为是“洞穴人”,如今却知道他们是类亚美尼亚人,米所波大米北面的非印欧语系人,他们在主前 1500 至 1400 年最为壮大。(Wright, PSBA, 43)

戈登接着解释,列祖虽然不是努斯人,但由于两者大致生活在同一个时期与地区,所以两者的文化很近似。因此,努斯泥版便可以帮助我们明白亚伯拉罕、以撒和雅各的生平。(Gordon, BCNT, 2)

赖特指出,“努斯泥版解释了列祖时代,即主前二千年期的一些典型风俗,而不是以色列人初期的生活。”(Wright, PSBA, 87)

戈登认为:“幸亏有努斯的文献,我们才可以放心相信,我们所认识的社会建制是真的。”(Gordon, BCNT, 9)

努斯泥版有哪些地方可确实地帮助我们明白创世记呢? 霍恩写道:

首先,在列祖的故事中,我们看见有好几个奇怪的事例,是不育的妻子要求丈夫与自己的婢女同床,让婢女为她生育后代。撒拉曾经提出这样的要求,到

后来的雅各,他的两位妻子拉结和利亚,也提出同样的要求。今天我们知道,在列祖的时代,这种做法并非不寻常。无论是那个时期的律法,抑或是古代的婚约,都有提及这种安排。例如,从努斯发现的一张婚约,新娘(名为 Kelim-ninu)以书面形式承诺她的丈夫(名为 Shennima),若然她不能为他生儿育女,她便会安排她的一名婢女做丈夫的继室。她同时承诺,她不会把婢女所生的儿女赶走。除了在列祖时代发现这个奇怪的风俗之外,在其它时期便再无发现了。(Hom, RIOT, 14)

戈登在另一份专文中提到这个底本说的假设:“在努斯发现的楔形文字契约,已证明列祖时代的社会制度一如所记,而且,也真是属于摩西之前的时期。任何一个在摩西时期之后出生的人,都不可能把它们创作出来。它们不可能是由摩西之后的 J、E、D 或 P 典创作出来。”(Gordon, PA, 241)

在戈登的“圣经的风俗与努斯泥版”(Biblical Customs and the Nuzu Tablets)一文中,他还说明了另一个风俗:“努斯有一个风俗,就是一对夫妇若然无儿无女,他们可收养一个儿子来服侍他们,死后给他们埋葬和哭丧。至于那名被收养的儿子,则可享受继承人的身分。然而,那对夫妇若然在收养之后,生了亲生的儿子,那么,养子就要将主要继承权让回给那名亲生儿……当我们认识这个附带条款,我们就能从法理的角度来明白神在创世记第十五章 4 节的话:‘这人(婢女所生的儿子)必不成为你的后嗣;你本身所生的才成为你的后嗣。’”(Gordon, BCNT, 2-3)

奥伯莱亦强调努斯泥版的重要价值:“当我们把现时所知,有关米所波大米以北另一个地区(努斯)在主前五世纪的社会制度和风俗习惯,加入我们现有的资料中,便能豁然明白列祖故事中的很多细节,而那些细节根本不符合摩西时期之后的传统。因此,我们相信列祖传统确实具有历史真确性的立论,便获得了支持。”(Albright, BPAE, 4-5)

5D. 埃卜拉泥版

在埃卜拉古城的马克废丘(Tell Mardikh)的大量考古发现,对研究列祖的记述大有帮助。虽然有关的考古研究报告,只有极少部分刊登了出来;但这些资料对于研究近东在主前三千年期的历史,更尤其是有关旧约的记述,必然会带来重大的贡献和进展。

弗里德曼在论及列祖的记述与埃卜拉的一般关系,及后再明确提到当中的一块泥版时指出:“然而,尽管过去有一些不好的例子,以及那些与埃卜拉发现有关的人所提出的大量警告,我仍坚决相信,埃卜拉泥版(Ebla Tablets)与圣经之间一定存在着某种关系,不单是语言和文学类型这些早已提及的关系——这方面的关系几乎是无可避免的——也不单是两者都拥有大量相同的人名和地名;而是在历史、年代和

事实这几方面的更直接关系。”(Freedman, RSET, 148)

弗里德曼博士所指的历史、年代和事实,主要是在一块泥版上的资料,它的准确内容如今仍然在释读之中。一些最初发放给弗里德曼博士的资料,业已作出了修改(他曾自己的专文中提及(Eichrodt, E, 143 - 64)),期望当泥版的资料正式发表时,有关的证据能支持泥版的原来解释。泥版的确实内容虽有待决定,但弗里德曼仍然可以指出埃卜拉和圣经之间的关系,至于两者的关系紧密到何种程度,则有待时间来证明。

2C. 生活状况

埃卜拉的发现再加上其它的一些资料,可以为我们勾勒出巴勒斯坦在中青铜器时代(主前 2000 - 1500 年)文化方面的一幅图画。为方便说明,以下的讨论将分为社会文化环境和地理环境这两方面。

1D. 社会文化环境

伯罗斯对这个范畴作出如下的介绍:“明确的考古学证据显示,在列祖故事中出现的种种事件,不可能是在后期才发生,反之,故事所反映的社会风俗符合列祖的时期,也符合列祖时期居住的地区。”(Burrows, WMTS, 278 - 79)

奥伯莱的说法更加强硬:“无论是对巴勒斯坦山区活动的描绘,或是对南地与巴勒斯坦中部之间的季节性流徙、以及对前往米所波大米和埃及的便利交通的描绘,都完全符合中青铜器时代的情况,这是历史的怀疑主义者相当难以辩解的。”(Albright, BPAE, 4)

在具体实例方面,例如有怀特(Fred H. Wight)提出的交通问题:

那些质疑列祖是历史人物的人,会对亚伯拉罕由迦勒底的吾珥迁移到迦南地,以及创世记十四章所载,由巴比伦出兵到巴勒斯坦这两件事表示质疑,因为他们坚称还未听说过当时有如此长途的旅行。然而,巴比伦的考古人员(在马里)挖掘出一块泥版证明,当时这两地之间的往来频密。这块泥版的年代被定为亚伯拉罕的时期,那其实是一个四轮运货车的合约。车主将车子租给一个人一年,条件是他不可以驱车前往基提(Kittim,地中海沿岸的一个地方)。由此可见,当时的人经常会由巴比伦驱车前往迦南或邻近地区,而这位车主则明文规定,租车的人不可以这样使用他的车子。这证据清楚地证明,古时的人已经常在这两个地区交通往返。(Wight, HABL, 61 - 62)

费理甚至提到罗得时代惯用坚实的的大门。他引用创世记第十九章 9 节为例,指出所多玛的恶人一齐用力要把罗得的大门推开,但最后也不得要领。基尔(Keil)与奥伯莱在考察伯美森废丘(Tell Beit Mirsim,即圣经的基列西弗)的时候,发现一些属于主前 2200 至 1600 年之间的墙和门,它们都造得十分坚固。在主前 900 至 600 年

地层的房屋,大都有拱门或门帘,却找不到门。在罗得的时代,警力不强,所以要有坚固的大门。但随着社会制定了更严厉的法律和更有效地维持治安,一般的居民便不用再靠坚固的大门来保护财物了。(Free, ABH, 62)

于是,费理便对那些暴徒不能夺门而进作如下的理解:“罗得的坚固大门,正符合这个时期。然而,那些鉴别学者却认为亚伯拉罕的生平记述是写于主前第九和八世纪。试问后期的作者,又怎么知道 1,000 年前——或是更早之前——的社会状况呢?”(Albright, FSAC, 63)

对于亚伯拉罕的名字,艾达(John Elder)作出以下的解释:“除了历史中的君王外,没有人会预期史册中会提到像‘亚伯拉罕’这个普通人的名字。可是,在巴比伦发现的一块泥版上,却刻有‘亚伯拉玛’这个名字,记录他付了租银。说到底,这至少证明‘亚伯拉罕’是当时会采用的一个名字。”(Elder, PID, 50)

奥伯莱在总结的时候,一针见血地说:“在巴勒斯坦近期的挖掘工作中,有无数这时期的文物出土,再加上在埃及和叙利亚的发现,足以让我们觉得列祖时代的巴勒斯坦,与创世记所留下的图画十分吻合。”(Albright, BPAE, 3)

2D. 地理——地形环境

翁格指出创世记所记的地形十分准确,证明“在这方面,列祖故事中所勾勒的地形,跟考古学显示在中青铜器时期(主前 2000 - 1500 年)的地形,显然是极其配合。”(Unger, AOT, 114)

此外,“约旦平原上(呈环状)的那五个城,即所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁和琐珥,都同属于早期的列祖时代。根据圣经的记述,那几座城坐落的约旦平原,在约主前 2065 年是极为富庶和人口稠密的,但在其后不久,整个地区却遭到废弃。这些记录完全符合考古学的资料。”(Unger, AOT, 114)

早期的学者相信,在亚伯拉罕的时代,约旦河流域只有很少人口。然而,阿彻尔却指出,“葛鲁克(Nelson Glueck)在近十年间,在约旦河流域发掘出超过 70 个遗址,当中有些可追溯至主前 3000 年。”(Archer, SOTI, 159)

阿彻尔继续说:“对于亚伯拉罕在巴勒斯坦生活一事,考古学家在示剑与伯特利的挖掘工作,已证明当地早在亚伯拉罕的时代便有人居住。”(Archer, SOTI, 159)

费理谈到示剑、艾和伯特利:“当亚伯拉罕进入迦南之后,他曾在示剑附近住了一段日子(创十二 6),那个地方位于巴勒斯坦中央山脉的一个平原地区,大概在耶路撒冷以北的 30 哩。后来,他向南迁移了好几哩,大概在耶路撒冷以北的 12 哩,即在伯特利和艾之间支搭帐篷居住(创十二 8,参 ISBE 中有关‘伯特利’的条目)。他正是在那个地方筑了一座祭坛来敬拜主。”(Free, ABH, 53)

他继续指出,“与亚伯拉罕有关的全部城镇(例如示剑、艾、伯特利),都几乎被挖

掘出来,而发现的文物皆证明它们可追溯至亚伯拉罕的时代。”(Free, ABH, 53)

伯罗斯指出,考古学的发现有助我们对创世记第十章所列的“国家一览表”,以及第十一章所列后代名单的考据。因为一直至到近期,才发现一些圣经以外的文献,记有这两章经文所列的名字。(Burrows, WMTS, 258)

费理在其专文《考古学与圣经历史的准确性》中(Archaeology and the Historical Accuracy of Scripture)提到奥伯莱:

然而,在一些考古发现的纪念碑上,找到了这记录(创十)所提及的人名和国家名。在这之前,这些名字大都不见经传,直至最近才在古代的考古记录中发现它们。奥伯莱在其1955年修订的专文《在圣经地区的最新发现》(Recent Discoveries in Bible Lands)中指出,他先前曾经说过,这一章在古代文献中是独一无二的(Young's Analytical Concordance to the Bible, p. 30)。我们发现那些纪念碑证明:

土巴(Tubal)等于塔巴尔(Tabal);
米设(Meshech)等于穆设(Mushke);
亚实基拿(Ashkenaz)等于亚实葵拿(Ashkunz);
陀迦玛(Togarmah)等于堤迦玛(Tegarama);
以利沙(Elishah)等于阿拉士(Alashi)或阿拉士雅(Alashiyah);
他施(Tarshish)等于他施施(Tarsisi)或亚述的他施;
古实(Cush)等于古斯(Kusi, 亚述文读作Kush);
弗(Phut)等于弗屯(Putu);
底但(Dedan)等于低但(Ddn);
亚甲(Accad)等于亚迦得(Akkadu);
示拿(Shinar)等于山加(Shanghar)。

纪念碑上还有其它很多近似的名称,这些证据带领奥伯莱博士总结说,这个《国家一览表》始终是出奇地准确的文献。(Free, AHAS, 215)

费理在其著作《考古学与圣经历史》(Archaeology and Bible History)中总结说:“然而,那些与亚伯拉罕有关的城,已被考古学的发现证明在亚伯拉罕的时代就已经存在。这足以成为有力的证据,支持圣经之中有关亚伯拉罕生平记述的背景都是准确的。”(Free, ABH, 53)

3C. 反击的论点:亚伯拉罕在埃及

在进到结论之前,我们必须处理最后一个问题:部分鉴别学者仍然不相信亚伯拉罕曾到访埃及,因为埃及当时奉行“闭关政策”。班克仕(Edgar Banks)提出了这个问题:“不断有人郑重地提出,无论是亚伯拉罕,抑或是他同年代的任何人,都不可能

到过埃及；因为埃及当时根本不准外人进入其国土。”(Banks, BS, 58)

费理在其著作《考古学与圣经历史》中，亦提及这个问题。他作出了如下的解释：“一般的考古学著作都引用这门鉴别学派的想法，认为在早期的时代，外人根本不可能进入埃及国土。他们所引的依据，往往要追溯到第一世纪的历史学家斯特拉博(Strabo)和狄奥多罗斯(Diodorus)的见解，除此之外，就再无提供其它的文献参考了。”(Free, ABH, 54)

费理同时引用了尼切比(Millar Neatby)的看法：“尼切比认为，鉴别学者可以引用希腊的地理学家和历史学家斯特拉博的见解，他在基督出生之前不久曾经指出：‘一直要至森美忒库(Psammetichus, 主前 654 年)时，埃及才开放它的港口给外人进入，或承诺外地商人给予安全的保证。’(T. Millar Neatby, *Confirming the Scriptures*, (London: Marshall, Morgan and Scott, n.d.), Vol. II, pp. 114 - 15.)”(Free, ABH, 54)

“然而，对斯特拉博和狄奥多罗斯的著作作详细研究之后，却发现前者的话确实带有这个含义，但后者的话却比较含糊。”(Free, ABH, 54)

斯特拉博写道：“早期的埃及王已感到自满自足，根本不需要从外地入口任何东西，并且对所有乘船驶近的人，尤其是对希腊人(由于希腊的国土稀少，希腊人经常劫掠其它国家)心存偏见，于是，便派兵驻守各海岸，下令把一切接近其国土的人赶走。”(Strabo, GS, 27)

狄奥多罗斯写道：“森美忒库……对自愿旅居在埃及的外人，一般都会给予礼遇……但总的来说，他是首位开放国家的埃及王，容许其它国家的人经过埃及的其它地区到外地经商，并且对乘船的旅客提供大量的安全措施。因为在他之前的统治者都一直禁止外人进入埃及，凡踏足其海岸的外人，不是被杀就是被掳作奴隶。”(Diodorus, DS, 235)

问题只会出于一方。考古学已证明旧约是一个准确的记录，却没有证明第一世纪的历史学家所言是准确的：

然而，考古学的发现证明，在亚伯拉罕的时期，来自巴勒斯坦和叙利亚等地的居民曾前往埃及。在贝宁哈西(Beni Hassan)的一个墓洞里，大概属于主前 2000 年稍后不久的壁画上面，清楚显示亚洲的闪族人曾经到过埃及……此外，考古学和历史学的资料均显示，许克所斯人(Hyksos)约在主前 1900 年进入埃及，由此证明外人也可以进入埃及国土。他们进入埃及的时间，与亚伯拉罕进入的时间相若。因此，圣经在这方面的记录是准确的；错的反而是狄奥多罗斯。(Albright, FSAC, 54 - 55)

4C. 结论

赖特为亚伯拉罕的记述，提供了一个至为珍贵的经外资料：

自扫罗作王以来的最严重国难,约在主前918年临到分裂后的王国。有关此事,列王纪上只提供了极少的资料:“罗波安王第五年,埃及王示撒上来攻取耶路撒冷,夺了耶和华殿和王宫里的宝物,尽都带走,又夺去所罗门制造的金盾牌。”(王上十四25-6)

然而,上述的攻掠,只是那位埃及王出征大计的一部分。他命他的雕匠,在上埃及的卡纳克(Karnak)神殿的墙上,雕刻一幅图画,展示他如何在亚扪神(Amon)的面前攻伐亚洲。画中的亚扪神与一位女神把十行的俘虏带到他的面前。每位俘虏象征一个城或地方,俘虏的下面便刻上有关的名字。透过这些名字,我们便得知他讨伐的范围是如何广阔。圣经的记述只显示犹大遭到攻掠,但实际上,巴勒斯坦全地都显然遭到蹂躏,因为名单中包括了以斯德伦、约旦河以东、以色列及犹大山区,和甚至是以东的各城。有趣的是,当中提及了亚伯兰的田地,大概就是希伯仑的地区;这是首次出现圣经以外的资料,证明列祖亚伯拉罕与巴勒斯坦地扯上关系。(Wright, PSBA, 148)

奥伯莱写道:“近年来发现了这许多细节上的确凿证据,以致大部分著名学者都放弃了旧有的鉴别理论中,把列祖故事视为王国分裂时期(主前九至八世纪)的溯回投射这看法。”(Albright, FSAC, 183)

奥伯莱总结说:“创世记的整幅图画乃是史实,对于传记中的一般细节,以及人性的勾划,实在没有理由去质疑其准确性;正是这些细节与人性勾划,才使得列祖活灵活现地出现眼前,那是古代近东的浩瀚文献中,没有一个人物可堪比拟的。”(Albright, BPAE, 5)

伯罗斯认为:“我们再不可以为,亚伯拉罕是孤零零的一个人走过那个无人居住的荒芜之地,到另一个几乎也是人迹罕至之地,然后,像一个北极的开拓者那样占据那地,宣称北面的荒芜之地是他的国土。”(Burrows, WMTS, 92)

费理写道:“关于列祖记述的背景问题,戈登给我们指出,努斯泥版上的铭文已经证明,列祖社会的那幅图画,是如实地传给我们的(*Biblical Archaeologists*, 3:1:9, January, 1940)。”(Free, ABH, 34)

即使是南循道大学(Southern Methodist University)的欧云(W. A. Irwin),他的观点并不保守,但他在一篇名为《解释旧约的现代取向》(*The Modern Approach to the Old Testament*)的专文中写道:“对列祖故事的极端质疑,已变为承认它们确实保存了历史进程和社会状况的可靠回忆。”(Irwin, MAOT, 14)

奥伯莱总结说:

至于以色列,我会一如我在1946至1946年所提出的,不作任何修改地继续支持列祖的传统确实是真实的历史,并且坚持口述传统先于成文的文献。就

以色列在早期已出现一神敬拜的见解,我没有丝毫想放弃此立场;反之,对于摩西传统的可靠性,我对它的相信程度更胜从前。对于以色列的社会及政治制度发展的一般看法,我一直没有改变;如今我更承认以色列的法律和宗教制度似乎比我所推想的更古老和更持续。换句话说,我对于摩西传统的态度是越趋保守了。(Albright, FSAC, 2)

布赖特(J. Bright)指出,“我们可以充满信心地断言,亚伯拉罕、以撒和雅各是真实的历史人物。”(Bright, HI, 82)

关乎列祖是否历史人物的任何讨论,都必须思考布赖特的建议:“持平地探究当时世界的背景,并按照所得的证据作出有事实根据的言论,就是唯一保险而正确的途径。任何假设性的重新建构,姑勿论是怎样的言之凿凿,也得尽量避免。纵有很多地方仍然是含糊,但已有的证据,已足以肯定列祖的传统,确是牢牢立足于历史之中。”(Bright, HI, 69)

3B. 创世记第十四章:附加的例子

创世记第十四章的深奥难解,一直被鉴别学者引以为例,来质疑列祖故事是真实的历史。这章经文记述亚伯拉罕如何战胜基大老玛和米所波大米的诸王。

第一位用“德国的理性主义鉴别方法”来处理创世记十四章的学者,是诺迪基(Theodore Noldeke, 1826 - 1930)。他在一篇名为“创世记第十四章的非历史人物”(The Unhistorical Character of Genesis 14)的短论中,声称创世记第十四章是杜撰出来的,当中所描述的战役都只是“虚构”。

威尔浩生亦认为它是“不可靠的历史”:“在‘亚伯拉罕的时代’,来自波斯海湾的四个王竟然远征至西乃半岛,逼得死海沿岸五个城市的诸侯王在措手不及的情况下束手就擒。但亚伯拉罕只率领 318 名仆人,便兵分两路地追赶那些胜利者,最后成功杀败他们,还抢回掳物,那根本是不可能的事。”(Wellhausen, DCH, 312)

威尔浩生继续说:“我们不可能从列祖的记述中,获得任何有关列祖本人的历史资料;我们只能认识有关以色列人最初讲述这些故事时的一些背景。他们在不经意的情况下,将那个属于较后期的各种基本和表面特征,投射在这些陈年故事中,因此,在故事中所反映的,就像一个美化了的幻想。”(Wellhausen DCH, 331)

奥伯莱在 1918 年写了一份专文,名为《约瑟故事的历史和神秘元素》(Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph),他在当中对第十四章作出了如下的结论:“必须认同亚斯麦逊(Asmussen)……和豪普特(Haupt)的看法,把它视作一个政治上的单张,为的是强化犹太人的爱国心,促使他们去支持所罗巴伯反抗波斯王。”(Albright, HMESJ, 136)

奥伯莱曾经总结说：“这个希伯来人的故事素材，一就是来自一些未佚失的传说，例如是平原各城的英雄传奇和有关麦基洗德的传说，一就是在解释犹太教哈加达中的传说和轶事部分时创作出来。”(Albright, HMESJ, 136)

然而，随着他本人在 1929 年得出的考古发现，奥伯莱彻底改变了上述的怀疑看法，并且作出如下的结论：

这个记述显示进侵的大军由浩兰长驱直下，经过基列和摩押的东部，直达巴勒斯坦的东南部。笔者先前以为，这个异于寻常的行军路线，正是记述之中包含传说成分的最佳例证。然而，在 1929 年，笔者发现了一系列属于早至中青铜器时代的土墩，其中一些大型土墩一直延至基列的东边，即基列的沙漠与森林之间。而且，记述中提及开始战役的浩兰(巴珊)城市，亚斯他录和加宁，根据对遗址的考古研究，在这时期已有人定居。摩押东部也是一样，笔者于 1924 年在阿达(Ader)发现一座属于早青铜器时代的城。这条路在以色列后期传统被称为“王道”，在铁器时代似乎没有进侵的军队使用过此路。(Albright, APB, 142 - 43)

奥伯莱以下这句话，已足以证明他改变了看法：“有鉴于近期的发现证明了很多细节(创世记十四章)，再不可被视为缺乏历史根据。”(Albright, OTA, 140)

费理把激进的鉴别学者反对创世记第十四章是史实的各个理据逐一列出来，我们将简单地作出处理。

1C. 米所波大米的诸王

1D. 底本说的假设

他们认为那些米所波大米诸王的名字，都是虚构和没有历史根据的。

2D. 基本响应

在 1933 年发现的马里泥版(主前十八世纪)，包含了“亚力若”(Arriyuk 或 Arriwuk)这个名字，等同于创世记第十四章的“亚略”。(Albright, BATYE, 542)

基钦指出：“提达(Tid'al)相当于赫人的名字 Tidkhalia，这个名字自主前十九世纪之后开始出现；而且，由主前十八至十三世纪之间，亦有四至五位赫人的君王取这个名字。‘基大老玛’是典型的以拦人名字……是在旧巴比伦时期(主前 2000 - 1700 年)及之后出现的……其人本身还没有在圣经以外的文献找到，然而，当我们考虑到我们对这时期所知的着实有限，就不应感到出奇了。”(Kitchen, AOOT, 44)

福斯(Howard Vos)总结说：“长久以来，东面那四个王的名字都被视为没有历史根据的；但如今，大多数学者都找出某些途径，来确定他们是真有其人，或至少确定他们的名字，的确是历史人物的名字。”(Vos, GA, 68 - 69)

萨拿(Nahum Sarna)认为，创世记所记述的事件，是根据非常远古的文献写成。

他写道：

保存的散文体显示它是取材自一个古老的诗体文本。例如，两个迦南王的名字，都是按头韵编排成一组配对：Bera-Birsha(和合本译作“比沙”)，和 Shinab-Shemeber(和合本译作“示纳”)。它的表达方式亦包含了一些独特或非常罕见的字词和词组。例如 hanikh(14节)一字(和合本译作“生养的精兵”)，只在圣经出现过一次，可是，在主前十九至十八世纪的埃及咒诅文，以及在以色列的他纳出土，属于主前十五世纪的楔形铭文中都发现这个字。

值得注意的是，经文只提及迦南地那五个王的其中四位的名字，第五位只简单地称为“比拉王”(2节)。倘若整件事并没有历史根据，都只是编造出来，作者显然不会故意遗漏其中一个名字。(Sarna, UG, 111)

2C. 长途旅程

1D. 底本说的假设

他们认为，像创世记第十四章记述那样的“长征”，在当时是不可能出现的。

2D. 基本响应

福斯指出，“先前认为，在列祖时代，不可能如本章所示出现如此长途的旅程，以及米所波大米的诸王不可能在军事上控制巴勒斯坦的看法，如今必须弃除。有其它的资料从不同角度显示以拦王和巴比伦王的长征，例如，早于主前 2300 年，亚甲王(亚甲在巴比伦附近)撒珥根曾经突袭叙利亚和巴勒斯坦的亚摩利人。”(Vos, GA, 70-71)

对于在创世记第十四章出现的那种长途旅程，巴顿提供了另一个例子。巴顿将一块巴比伦泥版上的租车合约翻译出来，他在文中以《巴比伦和巴勒斯坦之间的交通往来》为标题，写道：

至今还未能确切肯定上述有趣文献的书写日期。部分学者认为它属于接任汉摩拉比作王的沙瑞麟拿(Shamsuiluna)的统治时期。无论如何，泥版的内容都清楚显示它属于这个王朝中的时期……合约中出现的“基提”(Kittim)，在希伯来文的耶利米书第二章 10 节和以西结书第二十七章 6 节亦同样采用这字来指地中海的沿岸地区。它在合约中显然也是这个含义。这个合约写于巴比伦稍微以北的幼发拉底河附近，一个名为西巴尔(Sippar)的城镇，即早期的亚加得。它显示了一个事实，就是在合约书写的期间，在巴比伦与地中海沿岸之间有频密的交通往来，一个把车子租出去一年的人，不能不顾虑到一个危险，就是租车的人可能长途跋涉地驱车前往叙利亚或巴勒斯坦。(Barton, AB, 347)

费理亦指出，“另一个证据，是在马里出土的其中一块泥版上面发现。泥版上的

资料显示在地中海沿岸的古乌加列王,曾经计划访问幼发拉底河流域的马里王。这些发现推翻了当时只有短途旅程的看法,反之,更显示东边四王确实有可能进行经文所记的那种长征。”(Free, AHAS, 217 - 18)

3C. 行军的路线

1D. 底本说的假设

他们认为,经文所示的路线行军根本是不合理的。

2D. 基本响应

怀特指出:“考古学的发现使人愈来愈需要承认这章圣经的历史价值。”(Wight, HABL, 105)

奥伯莱承认,“东边四王发动战争这个记述,背后显然是根据史实。这个记述显示进侵的大军由浩兰长驱直下,经过基列和摩押的东部,直达巴勒斯坦的东南部。”(Albright, APB, 142)

然而,奥伯莱并非由一开始便支持这场战役是符合史实的。曾几何时,他长时间认为:“这个异于寻常的行军路线,正是记述之中包含传说成分的最佳例证。”(Albright, APB, 142)

可是,当他后来发表以下那篇专文时,他便收回先前的看法,不再认为经文所记述的只是个传说。他写道(刚才亦已引述):“然而,在 1929 年,笔者发现了一系列属于早至中青铜器时代的土墩,其中一些大型土墩一直延至基列的东边,即基列的沙漠与森林之间。而且,记述中提及开始战役的浩兰(巴珊)城市,亚斯他录和加宁,根据对遗址的考古研究,在这时期已有人定居。摩押东部也是一样,笔者于 1924 年在阿达发现一座属于早青铜器时代的城。”(Albright, APB, 142)

进侵的记述若然是史实,那么,那条行军路线的沿途,就必然有一些已开发的地区,在很早时期就已经有人定居。

萨拿写道:

在约旦河东和南地进行的大型考古研究,已证明在我们称为的中青铜器时代第一期,即主前二十一至十九世纪之间,情况确实是如此。在这时期的文明获得了高度的成就,亦已发现有令人惊讶的大量居民。但奇怪的是,这时期的尾声,在约旦河东和南地定居的情况却突然完全中止,这显然是因为有外敌大举进侵,把沿途的一切夷为平地。在往后的 600 年,约旦河东一直无人居住,直至主前十三世纪建立了以东和摩押的王国。至于南地的文明发展,则几乎中断了 1,000 年。

这一切资料显示,假设创世记所记述的诸王大战,乃真实反映了一场最终导致青铜器时代第一期的定居情况中止的庞大战役,也并非不合理。有关这场

大战的史籍记载,可能为这段圣经记述提供了参考的依据。(Sarna, UG, 113 - 15)

有关的证据驱使奥伯莱作出如下的结论:“有鉴于近期的发现证明了很多细节,(创世记第十四章)再不可被视为缺乏历史根据。”(Albright, OTA, 140)

4C. 迦南的管治权

1D. 底本说的假设

他们认为,米所波大米的诸王不可能拥有迦南的管治权。

2D. 基本响应

费理在响应有关问题时写道:“他们负责管治或试图管治迦南地区的考古学证据,是来自一个铭文,铭文刻着以拦(波斯)王自称是‘亚穆鲁(Amurru)的王’(M. G. Kyle, *Deciding Voice of the Monuments*, p. 133)。”‘亚穆鲁’是亚摩利人的地,包括了叙利亚和迦南。”(Free, AHAS, 218 - 19)

5C. 补充见解

基钦认为,“米所波大米的列强在政治上结盟(四王结盟攻打五王),是在约主前 2000 至 1750 年这段期间出现的典型,可是,在这之前或之后却盛行其它的政治模式。”(Kitchen, AOOT, 44)

伯罗斯指出:“根据创世记第十四章的记载,四王的联盟大军在亚伯拉罕的时代入侵巴勒斯坦的东部。军队进侵的路线,是以大马士革南部地区作为起点,一路沿着基列和摩押的东部边陲向前进发。奥伯莱和格克的研究证明,在主前 2000 年之前,一直至往后的一至两个世纪,在这条路线的沿途地区,遍布了不少重要城市,可是,在这段时期之后,情况却不复再。”(Burrows, WMTS, 71)

福斯提出,“当我们对创世记十四章是否依据史实的问题继续进行探究之际,我们大有理由去追问,第 5 至 7 节所列出的城镇中,究竟有没有任何一个已被确认曾真正存在。答案是:被确认出来的已有三个。”(Vos, GA, 72)

凯迦(S. L. Caiger)指出:“似乎没有理由要去质疑创世记第十四章的事实根据。”(Caiger, BS, 34)

奥伯莱的见解认为:“在十几年前,大多数学者都认为这章经文是写于十分后期,同时也相当缺乏历史的依据。如今,我们却不能接受以这种一笔勾销的方式,来处理这章经文所带出的难题;因为当中提及的某些背景,是属于非常早期,可带领我们直接回到中青铜器时代。”(Albright, APB, 237)

6A. 底本说众前设的结论

1B. 作为根本的前设

曼登霍在以下一番话中指出,有关的前设对于底本说的理论建构非常重要:“威尔浩生那套有关以色列宗教历史的理论,主要是依据黑格尔的历史哲学而非他本身的文学分析。那是一套先验的进化系统,在背后引导他去利用他的资料。”(Mendenhall, BHT, 36)

对于有学者批评,底本说理论的原创者的数据处理过程,并不如现代鉴别学者要求我们相信的那样客观地科学化(Hahn, OTMR, 17),这点正好用威尔浩生讲过的两句话来加以引证。这两句话除了显示他采用了一个粗疏和主观的方法论之外,还证明他把先验的理论,置于文本证据之上:“最后,在 1867 年夏,当我顺道到访格丁根(Göttingen)的途中,我从立赖尔(Ritschl)口中得知格拉夫(Karl H. Graf)将律法书的成书日期,放在先知书的后面;我虽然不太知道他作出这个假设的理由,却已经准备接受它。我已经说服自己接纳一个可能性,就是要在没有‘妥拉’的情况下去理解希伯来的古代记录。”(Wellhausen, PHI, 3-4)

“就我而言,现象背后的前设,几乎比现象本身更加重要。”(Wellhausen, PHI, 368)

怀特洛(Thomas Whitelaw)的批评显然是合理的:

问题并不在于利用假设来作为臆测性的验证方法,这种做法是完全合理的。许多科学和哲学难题,当没有其它途径可找出答案时,若运用不同的假设,一个接一个地加以验证,是可能得出答案的……格罗特芬德(Grotefend)、罗林森(Rawlinson)及其它研究亚述的学者,正是运用这种方法来释读楔形文字的铭文,使我们对古代记录的认识得以大大加增。因此,圣经学者若遇到不能用其它方法去解答的棘手问题,而采用这种验证方案去处理,我们当然没有实质理由去反对。我们所反对的,乃是定下一个引发问题多于化解问题的先验性假设,并且,在没有用可信的理据去确立这些假设之前,便持守这些假设如同已证明的事实一般。(Whitelaw, OTC, 188-89)

因此,对于我们刚才探讨的六个底本说假设,我们必须视为完全缺乏根据。反超自然主义的假设必须被驳回,理由是它自言它就神的存在,或神是依照宇宙的自然秩序来介入人类历史的假设,乃是绝对的真理——也就是说,他们是基于一个先验的依据,把神的存在或神的介入,都一并否定为不可能。

那个不信任旧约记录的先验性预设,也必须被驳回,因为它漠视那个自亚里士多德时代以来,经历了长时间考验而不倒,且一直广为文学及历史学者所采纳的正典鉴别学。

其余的四个预设(从进化角度来看以色列历史;将来源分析置于可验证的方法论之上;从传说角度来看列祖的记述;以及假定以色列在摩西时代还未有文字记录),都已经被考古学的发现有力地驳倒了。

2B. 预设与当代的圣经鉴别学

有些研究圣经的学者以为,在圣经研究的领域中,那个“先验性假设”的时代已宣布成为过去,已经被“唯独经由完全科学化的客观资料分析而得出的结论”所取代。如果有预先接受了既定立场的,那就是保守派的“基要主义者”预先接受了既定立场,而不是不存偏见的高等鉴别学拥护者——他们对圣经的兴趣,并不局限于“教义式的宗教信仰”。事实上,在许多人的心目中,那些称为“保守派”的人,比那些被称为“自由派”或“新派”的人存有更多的偏见。

上述结论充其量只是一个一厢情愿的想法。现代的鉴别学者就像保守派学者一样,仍然持守着某些预先接受的立场,纵然两者的立场在性质上有极大差异。这是一个重要的事实,并没有被过分夸大;反之,若不去承认这个事实,却会惹来“学术上不诚实”的严重指控。

本身是底本说支持者的吉尔基(Langdon Gilkey),在一份名为“宇宙论、本体论和圣经语言的孕育过程”(Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language)的专文中,用以下的一段结语来提醒他所属的整个自由派圣经鉴别学派:“对于我们每个人而言,若要对古老的圣经作出当代的诠释,就不单要对过往在宗教和信仰中所学到的东西作出仔细的分析,更要对我们现今的预设作出仔细的分析。”(Gilkey, COT-BL, 154)

20 激进的高等鉴别学派 所带来的结果

全章概览	
1A: 旧约基本上是无历史根据的	3A: 以色列的历史和宗教基本上是杜撰出来的
2A: 以色列的宗教完全是自然的产物	

对于激进的高等鉴别学所得的结论,人若接纳的话,就必须接受以下的结果:

1A. 旧约基本上是无历史根据的

对这个高等鉴别学派的大部分拥护者而言,旧约所记述的,并非真正的以色列历史。当然,当中的个别事件可能有历史根据,可是,从整体而言,它所提供的以色列编年史却是一幅虚假的图画。鉴别者便是在这个大前提下,自行对希伯来的早期历史作出一个新的建构;从以下的图表可以看到,他们的建构与旧约的记述有很多重点上的对立。艾希罗特(Walther Eichrodt)评论这学派对以西结书的处理方法时指出,他们实在难以建构出这许多与实际经文相反的理论:

他们的理论出现不理想的波动,并非单纯是事出偶然;任何人若想依据一个文本,去制定一套基础性的理论,但那套理论却要与该文本所说的刚好相反,他所碰到的困难,将必然会造成这种波动的结果。每当文本的资料与该理论不符,该文本原先已被确立的成书日期及地理位置等资料,便再次受到质疑,却没有任何可靠的方法论依据去确立结论。对那些难以配合其解释的传统元素,他们一就是对它们作出另类的解释,一就是借助鉴别的方法把它们清除。(Eichrodt, E, 8-9)

下列图表尝试将希伯来人对自身历史的记述(其中一些重大的事件),与现代的高等鉴别学者所建构的历史作一对比。这个图表只代表了激进的高等鉴别学派的一般趋势,并不代表所有鉴别学者的看法。然而,在今天最具破坏力的高等鉴别学

圈子里,这个总体的勾画仍然有着重要的位置。顺带一提,威尔浩生重新建构的希伯来早期历史,比以下所展示的观点更为激进。

旧约的记述		底本说的观点	
主前		主前	
1445 - 1405	摩西颁布律法,并写了创世记、出埃及记、利未记、民数记、申命记	1400	约的法典(在出埃及记第二十至二十三章的资料)
1000	大卫作王	1000	大卫作王
960	所罗门建圣殿	960	所罗门建圣殿
850(?)	俄巴底亚——第一位写作的先知	950	J底本
850 - 550	先知的黄金时代	930	王国分裂
		850	E底本
		750	阿摩司——第一位写作的先知
722	北国灭亡	750 - 550	先知的黄金时代
		722	北国(以色列)灭亡
		622	申命记法典
586	耶路撒冷沦陷,被掳	586	耶路撒冷沦陷,被掳
		575	H(圣洁)法典 (利未记第十七至二十章)
		550	申命记的社群编订申命记至列王纪下
539	以色列的重建	539	以色列的重建
450	以斯拉根据律法(妥拉)改革被掳归回的犹太社群	450	为了重建被掳归回的犹太社群而写的P底本
		450 - 400	P社群订定了四经(创世记至民数记);其后再加入申命记组成五经

我们看见的情况,是早期颁布的律法,按圣经的原先次序,应该放在先知书之前,但底本说却把两者的次序刚好倒转;因为依据鉴别者的看法,律法书所包含的申命记法典、圣洁法典和祭司法典(五经中关乎法例的大量资料),要在先知出现之后的很久才到它们出现。然而,经文却清楚显示,多位先知的言论都曾诉诸律法,证明他们的时代早已有律法,而且,律法亦对百姓具有权威性的约束力。阿摩司甚至指称这律法是“耶和华的妥拉(律例)”(摩二4)。

因此,鉴别者无论在以色列历史的年代,或是神学发展这两方面,都制造了一个重大而无法协调的对立局面。

这个对立的局面,使得我们面对一个无法跨越的鸿沟:这一边,是神的话语所具有的权威;那一边,是某人所谓:“既是一半神话的破烂文集,又是历史上不足信的文学残片”。而且,更基本的问题,是要我们面对圣经所描绘的以色列历史,与激进鉴别学者所重新建构的以色列历史,这两者间存在的极大张力。

若言那较为激进的鉴别学派,大体上是认为旧约并无历史根据,并不算是太言重。当然,这未必是说全部都没有历史根据——有些鉴别学者会承认好些部分有历史根据。并非所有人都会走到那样的极端:在历史的一端,像斯塔德(Stade)那样,质疑以色列作为一个民族,是否真的曾经在埃及生活;在历史的另一端,像科斯特斯(Kosters)那样,否认以色列人曾在所罗巴伯的带领下,从巴比伦被掳归回。但是,就着所有的书卷来说,在王国时期前出现的,一概都不能看成是真实的历史,而在此之后的书卷,亦只有相当少的部分可以看成是真实的历史。(Orr, POT, 56)

这意味着我们在旧约中所清楚看见的整幅图画,就是神那连贯一致的计划(带有目的之元素),如何始自创世纪的亚当,一直在以色列的历史中发展,直至众先知见证那应许中的弥赛亚这高峰为止,都全属杜撰。

俄尔在其著作中,引用了哈雷(Halle)的考慈(Kautzsch)以“旧约的恒久价值”(The Abiding Value of the Old Testament)为题的讲课中的一段话:“旧约圣经的恒久价值在这一切之上,它向我们保证,神的计划和救恩之道乃是一个绝对肯定的事实和过程,我们可以在新约之中(就是在耶稣基督的位格和工作中)找到它的圆满结局。”(Orr, POT, 61)

俄尔指出:

来自鉴别学派的响应是试图除去(以色列)历史中有关神的目的这些元素,指出圣经所展示的并不真实,乃是人的虚构;并非真正的历史发展,而是用先知时代的观念来重塑原始的传说,所想象出来的发展。那个发展出来的面貌,不

过是透过玩弄史料,强加于历史传统上而成的。他们声称,若接纳鉴别学的方案(包括它对文本的分析和分割),旧约故事所带有的目的论的假象便会消失,或最低限度,它需要有超乎寻常的理由来作出支持。以罗柏森(Robertson)教授的话来说:“他们持守的观点是,圣经作者的写作是一种后加方式的写作,就是透过玩弄古老的文献,和透过系统地以后期的角度表述前期的事件,来使它看似是原来的真正发展。”(Orr, POT, 61-62)

2A. 以色列的宗教完全是自然的产物

以色列的宗教在起源和发展上都无超自然成分,换言之,神根本没有在以色列的历史中施行其作为,它只是希伯来人一厢情愿的想法。

透过五经的文学分析,如何得出这理论呢? 俄尔解释说:

姑勿论我们拥有的五经是出于摩西手笔,抑或是在后期由三或四个底本组成;姑勿论利未记的律法是在哪个时期才最后编定为法典;姑勿论以赛亚书是由一位、两位,或十位作者写成;姑勿论诗篇是被掳前或被掳后的作品,总而言之,我们都无从依据它们来得出合理的论据,来证明这个宗教是出于超自然的来源。然而,正如我们随后将更全面地看见,文学鉴别学实在非常倚重宗教理论。正如持公正心态的人都必须承认,若有不少学者能按他们所期望的,成功地将旧约鉴别学的假设(甚至是最前卫的假设)所带来的公认结果,与坚信在以色列中有真实的超自然启示这两者结合起来;那么,同样是事实的是,在纯文学的问题(例如,某诗篇的写作日期、某段经文或某卷书的真伪)上,那些杰出的“鉴别学奠基者”[套用彻恩(Cheyne)博士的说法]所得的那些结论,大部分是凭着他们对该宗教的起源和发展轨迹所持的观点来决定。因此,以不同的理论来看这些问题(某些特定经卷的年代、之间的关系和历史价值),会产生不同的判断。威尔浩生实际承认,很多(虽然不是所有)鉴别学的结论都对宗教和历史立场有这样的倚重。他声称(Wellhausen, PHI, 12):“惟有在宗教古籍和主导性的宗教观念这个范畴内——这正是瓦特克(Vatke)在其著作《圣经神学》(Bibliche Theologie)中全面谈论和首次引起争论的范畴——那争论才能成为一个明确的课题。”(Orr, POT, 4-5)

吉尔基是这观点的真诚发言人,他毫不含糊地指出:

如今,认为在现象性事件中间包含因果秩序,因此便有权对可见的事件作出科学化解释的这个假设,对圣经记述的可信性,与如何理解圣经记述的含义这两方面,制造出一个极大的分歧。突然之间,圣经所记述的各种神的作为和

有关神的事件,都不再被视为真实的事件。例如,不单是六日的创造、人类始祖在伊甸园堕落,以及洪水的事件,在我们眼中都不再是真实的历史,更甚的是,根据圣经记载,神在希伯来人历史中的大部分作为,都成了我们称为的“象征”,而不再是真实的古老历史。例子还包括:使亚伯拉罕在出人意料的情况下终于得着儿子、神的多次显现、神对列祖的说话和指示、使埃及出现十灾、使天上出现火柱、使海水分开、在西乃山上颁布立约的律法、在征战中给予战略和后勤的帮助、用人听得见的声音向众先知说话等等——这一切“作为”,都在真实的历史层面完全消失,归入希伯来人的“宗教解释”这个想象出来的范围。于是,当我们在旧约中读到,或听见从前的释经者(如加尔文)谈到,神似乎做了什么工作,然后,再看看现代的解释如何论及神在圣经时代的工作,我们就立即发现一个重大的分歧:所有神迹性的事件,以及出自神口中的一切话语、命令和应许,都完全销声匿迹。不管希伯来人相信些什么,我们所相信的,就是圣经时代的人就像我们一样,活在同一个因果延续,也就是没有神迹发生和听不见神的声音的时空之中。(Gilkey, COTBL, 144-45)

吉尔基从他的观点推演出合理的结论:

在出埃及与立约之前出现的大量神迹及神向人说话的事件——实际上就是列祖的记述——如今被解释为希伯来人因着出埃及的经历而生出信仰,他们便凭着这信仰来理解本身的过往历史。因此,对我们而言,这些记述再不是代表神做了什么和说了什么的真实记录,而是犹太人在出埃及之后,显示其信仰的喻道寓言,也就是借此表达出他们相信有一位主动去接触人、能够行事、说出应许和命令等等的神。第三,在圣经记述中,有关出埃及之后的生活记录,例如宣布和制定法典、征服迦南,以及先知的活动,都被理解为立约的百姓,透过他们在出埃及之后所获得的信仰,来解释他们往后的生活和历史。在现代的圣经神学中,圣经再不是一部真实记述神的作为和说话的文献,而是一部包含希伯来人思想解释的文献——正如我们称之为的“创意解释”——好像约拿的比喻一样,透过述说神的作为及人的响应,来表达希伯来人宗教的神学信念。因此,圣经这部文献所记述的,并不是神的作为,而是希伯来人的宗教。(Gilkey, COTBL, 146)

吉尔基承认这是一个激进的立场:“把圣经视为希伯来宗教信仰的寓言解说,跟把圣经视为直接记述神的真实作为与话语,这两者之间的重大分歧,几乎是不言而喻了。”(Gilkey, COTBL, 146)

3A. 以色列的历史和宗教基本上是杜撰出来的

当我们透过旧约,阅读希伯来人对本身历史及宗教的记述,我们便会发觉,记述本身的原意,是想读者相信它是真实的历史。摩西颁布律法,和其后众先知引用摩西律法来审断百姓的记述次序,都是要显示此乃真实事件的记录,而且,也是事件发生的真实时序。

翁格提出一个类似的看法:“再者,申命记若要到主前 621 年才成书,但它却自称是出自摩西的口和笔,便难免被人怀疑是敬虔的赝品。祭司法典也同一道理:祭司法典若要到主前 500 年才成书,但它却一再自称是神直接吩咐摩西写成。在这种情况下,编纂者的诚实和真诚便很难不被质疑了。”(Unger, IGOT, 231)

不管谁人是旧约的作者和谁人把它编纂成正典,那人都期望把旧约当中的历史描述成真正的以色列历史。底本说的学者若然是对的话,那么,旧约的历史学家就是错了;我们似乎没有任何合理的方法,去逃避一部“杜撰”历史所带来的负面含义。

21 支持摩西是作者的证据

全章概览	
<p>1A: 内证</p> <ul style="list-style-type: none"> • 五经的见证 • 旧约其它经卷的见证 • 新约的见证 <p>2A: 外证</p> <ul style="list-style-type: none"> • 犹太人传统 • 早期基督教传统 • 对约所作的形式分析 <p>3A: 声称是申命记来源(即 D 底本)的远古性</p> <ul style="list-style-type: none"> • 引言 • 表述方式 	<ul style="list-style-type: none"> • 风格 • 法规的远古性 • 反驳摩西是作者的句语及申命记(D 底本)的远古性 • 集中敬拜 • 结论 <p>4A: 祭司法典来源(即 P 底本)的远古性</p> <ul style="list-style-type: none"> • 底本说的假设 • 基本响应 • 外证 <p>5A: 考古学</p>

1A. 内证

1B. 五经的见证

五经之中已有部分内容清楚注明是摩西所写：

1C. 约书(出二十 22 至二十三 33)

“摩西将耶和華的命令都写上。清早起来，在山下筑一座坛，按以色列十二支派立十二根柱子……又将约书念给百姓听。他们说：‘耶和華所吩咐的，我们都必遵行。’”(出二十四 4、7)

2C. 重新立约(出三十四 10-26)

“耶和華吩咐摩西说：‘你要将这些话写上，因为我是按这话与你和以色列人立约。’”(出三十四 27)

3C. 申命记法典(申五至三十)

“摩西将这律法写出来,交给抬耶和華约柜的祭司利未子孙和以色列的众长老。”(申三十一-9)

“摩西将这律法的话写在书上,及至写完了,就吩咐抬耶和華约柜的利未人说:‘将这律法书放在耶和華——你们神的约柜旁……’”(申三十一-24-26)

上述经文虽不能证明摩西写了五经,可是,我们可以假定,五经中至少有某些主要内容(由申命记第五章至二十六章)是由摩西所写,而且,它们亦显示摩西从事了大量的写作活动。(Raven, OTI, 86)

4C. 神审判亚玛力人

“耶和華对摩西说:‘我要将亚玛力的名号从天下全然涂抹了;你要将这话写在书上作纪念,又念给约书亚听。’”(出十七-14)

5C. 以色列人由兰塞至摩押的行程

“摩西遵着耶和華的吩咐记载他们所行的路程,其路程乃是这样”(民三十三-2)。

6C. 申命记第三十二章摩西的歌

“现在你要写一篇歌,教导以色列人,传给他们,使这歌见证他们的不是;

“因为我将他们领进我向他们列祖起誓应许那流奶与蜜之地,他们在那里吃得饱足,身体肥胖,就必偏向别神,事奉他们,藐视我,背弃我的约。

“那时,有许多祸患灾难临到他们,这歌必在他们面前作见证,他们后裔的口中必念诵不忘。”(申三十一-19-21)

7C. 任用文士

正如我们先前曾经提过,当我们说五经是由摩西所“写”或是五经“作者”的时候,我们必须谨记的是,按照米所波大米的古老传统,这并不一定表示当中每一个字都是出于摩西手笔,纵使我们没有排除这个可能性。五经的大部分内容,很可能像汉摩拉比法典一样,是文士按照口授写下来的。但这无碍摩西成为五经主要内容的作者。

8C. 下列经文的法典部分,无论是直接或间接都标示由摩西所写:

出十二-1-28,二十至二十四,二十五至三十一,三十四;

利一至七,八,十三,十六,十七至二十六,二十七;

民一,二,四,六-1-21,八-1-4,八-5-22,十五,十九,二十七-6-23,二十八,二十九,三十,三十五;

申一至三十三。

9C. 摩西肯定是书写五经的适合人选

他在法老的皇宫中长大,而正如司提反所言:他“学了埃及人一切的学问”(徒七

22),这学问如今已公认应包括书写的的能力。

摩西亦不难找到书写五经的资料。在他的时代,相信已有记录历史;一般的希伯来人若可以获得这些资料,那么,身为埃及王子的摩西,就更可以轻易挪用它们了。埃及人若由约瑟的时代开始,就收藏有关的资料,那么,摩西在他年青时代,就可以随时挪用它们了。

而且,摩西还不难找到充裕的时间去书写历史。他在埃及生活了40年,又在米甸生活了40年;在这期间,他有充裕的时间去写创世记。(Raven, OTI, 93-94)

摩西所具备的优秀能力,使他有足够条件去书写一部像五经那样重要的经书。这些条件包括:

1. 教育:摩西在埃及的皇宫接受教育,有机会学习许多先进的学科,这显然包括书写的的能力,因为当时连妇女的梳妆用品也刻有铭文。
2. 传统:他显然接受早期希伯来历史的传统,并知道希伯来先祖与神之间的故事。
3. 熟悉地形:对于五经中有关埃及和西乃的气候和地形环境,摩西已了若指掌。
4. 动机:作为以色列国的奠基者,他当然有极其充分的理由去为国家提供稳固的道德和宗教基础。
5. 时间:在西乃的旷野漂流达40年之久,当然有充裕的时间去写此经书。

在当时的埃及,甚至是没有受过教育的奴隶,也可以在挖掘绿松石的时候,在矿坑信道的墙上刻上一些文字的记录;像摩西那样拥有优厚背景的人,若然没有能力去记录这一个最重要的历史片断,就实在是太难令人置信了。

塞思(Kurt Sethe)是本世纪研究古埃及的其中一位权威,当他研究北方闪族的铭文如何作出贡献,推动文学发展走向文明的路上时,曾经提及摩西可能是这铭文之父(*Vom Bilde Zum Buchstaben*, (1939), p. 56)。(Martin, SCAP, 23)

2B. 旧约其它经卷的见证

以下的旧约经文均有记载,“妥拉”或律法是由摩西所写:

约书亚记第八章32节清楚地记载是“摩西所写的律法”(以下注有*号标记的经文,乃是指确实写出来的“摩西的律法书”,而不单是指一个口述的传统)。

书一7,8*, 八31*, 34*, 二十三6* ;

王上二3* ;

王下十四6*, 二十三25;

代上二十二13;

代下五 10,二十三 18*,二十五 4*,三十 16,三十三 8,三十四 14,三十五 12* ;
拉三 2,六 18*,七 6;
尼一 7,8,八 1*、14*,九 14,十 29,十三 1* ;
但十九 11、13;
玛四 4。

3B. 新约的见证

新约的作者同样相信“妥拉”或律法是摩西所写。使徒马可相信：“摩西为我们写了一条律法”(可十二 19,参 NASB)。

约翰相信“律法本是借着摩西传的”(约一 17)。

保罗在引用五经中的一段经文时,声言那是“摩西写着说”(罗十 5)。

坚称律法是由摩西所写的经文还包括:

路二 22,二十 28;

约一 45,八 5,九 29;

徒三 22,六 14,十三 39,十五 1、21,二十六 22,二十八 23;

林前九 9;

林后三 15;

来九 19;

启十五 3。

以下经文更证明耶稣本人也相信妥拉是由摩西所写:

可七 10,十 3-5,十二 26;

路五 14,十六 29-31,二十四 27、44;

约七 19、23。

根据约翰的记述,耶稣毫不含糊地表明自己相信妥拉是由摩西所写:

“不要想在父面前要告你们;有一位告你们的,就是你们所仰赖的摩西。

“你们如果信摩西,也必信我,因为他书上有指着我的话。

“你们若不信他的书,怎能信我的话呢?”(约五 45-47)

艾斯斐德指出:“新约所称的‘摩西的书’,明显是指全部五经;这显然是表示摩西乃五经的编撰者。”(Eissfeldt, OTI, 158)

2A. 外证

1B. 犹太人传统

法伊弗(R. H. Pfeiffer)写道:“毫无疑问,那些在主前 400 年确认五经是正典的

人,当然相信五经是神的启示。”(Pfeiffer, IOT, 133)

1C. 传道经

传道经是其中一部次经,写于约主前 180 年,当中作出以下的见证:“这一切乃是至高神的约书,摩西颁布的律法就成了雅各后裔的遗产。”(传道经 24:23)。

2C. 他勒目

他勒目(Talmud)是犹太人为律法(妥拉)而写的注释书,写于约主前 200 年(Baba Bartha, 146)。米示拿(Mishnah)是拉比的解释和法规,写于约主前 100 年(Pirque Aboth, I, 1)。这两部书均声称妥拉是由摩西所写。

3C. 斐罗

斐罗(Philo)是一位犹太人的哲学家及神学家,大概生于主后 20 年,他支持五经是由摩西所写:“但我将会……按着我从圣书摩西遗留下来的智能杰作所学到的,以及听从国内一些长老所教导的,来讲述摩西的故事。”(Philo, WP, 279)

4C. 主后一世纪的犹太历史学家约瑟夫

主后一世纪的犹太历史学家约瑟夫(Flavius Josephus)在其著作《斥阿皮昂》(*Josephus Against Apion*)中(11:8)指出:“因为在我们中间并非拥有不计其数的著作,彼此是针锋相对和互相矛盾的(正如希腊人所拥有的一样),反之,我们只有 22 卷书(现在分为 39 卷),有理由相信它们是出于神的;属于摩西所写的其中五卷书,包含了他的(颁布)的律法,和人类始源的传统,一直记录至他死时。”(Josephus, WFJ, 609)

2B. 早期基督教传统

1C. 根据记载

根据记载(*De Partibus Divinae Legis*)在主前 527 至 565 年,在拜占廷皇帝查士丁尼一世(Justinian I, Byzantine emperor)的朝廷中作官的朱尼纽斯(Junillius),与他其中一名门徒的对话中,表达他相信摩西是五经的作者:

关于那几部圣书的作者问题

门徒:你怎么晓得谁是那几部圣书的作者?

老师:透过三种方式。一就是从标题和序言……一就是只从标题本身……一就是按照古人的传统,正如历史中相信是由摩西所写的那头五卷书,标题虽没有直指是摩西所写,他本人也没有写道是“主对我说”,可是,书中却有另一种写法:“主对摩西说。”(Gray, OTCM, 44-45)

2C. 拜占廷的利安迪

拜占廷的利安迪(Leontius of Byzantium, 主后六世纪)在《驳涅斯多留主义》(*Contra Nestorianos*)一文中写道:

“对于这五卷书，全都有证据证明它们是摩西(的作品)。”(Gray, OTCM, 45)

3C. 其他教父

其他教父在列出旧约正典的名单时，都注明是摩西所写的五经。这些教父包括：

1. 撒狄的主教墨利托(Melito, 主后 175 年)
 2. 耶路撒冷的区利罗(Cyril of Jerusalem, 主后 348 至 386 年)
 3. 希拉流(Hilary, 主后 366 年)
 4. 鲁非诺(Rufinus, 主后 410 年)
 5. 奥古斯丁(Augustine, 主后 430 年)
- 4C. 还有以下一些初期教会的正典名单, 注明五经是由摩西所写:
- 1D. 《提摩太与亚居拉对话篇》(Dialogue of Timothy and Aquila)
 - 2D. 赖嘉德(Lagarde)所修订的符类福音
 - 3D. 使徒法典(Apostolic Canons)的名单
 - 4D. 英诺森一世(Innocent I, 主后 417 年)

3B. 对约所作的形式分析

1C. 引言

曼登霍(George Mendenhall)在 1954 年发表了一份划时代的专文, 文中描述古代的近东诸王, 会与征服地区的臣民, 订立宗主与附庸条约。他指出, 这些条约与希伯来圣经的某些条约, 在形式方面有很多明显的近似之处。克兰(Meredith Kline)将这个研究作进一步的推演, 指出这些条约与整体申命记之间的关联。

著名考古学家赖特(G. Ernest Wright)所作的引介, 有助我们去明白曼登霍的研究:

在律法范畴内的另一项重要发现, 是我敢相信它必能经得起时间考验的, 那就是曼登霍对摩西的约的正式背景所作出的先驱性研究。根据他的研究显示, 摩西的约的背景, 并非如佩德森(Johannes Pedersen)所假设的, 要在贝都因人的社会中去寻找; 反之, 应该是在国际法的范畴内, 尤其是在后铜器时代的赫人宗主条约中间去寻找。这发现所带出的含义有不少, 我现在只能提出其中的一个。我们还是头一次可以比较清晰地理解以色列人的神观, 以及明白到为何某些字词只可用在神的身上, 而另一些字词却没有这个限制。以色列的神, 并非那些掌管这自然世界各种能量的众神中之首领。最首要的是, 他是一个宗主国的君王——不是诸王中的其中一个王, 而是“万王之王, 万主之主”的大君王, 是

举世无双的君王。因此,在大卫的时代之前,极少用 *melek* 这个希伯来字词(解作“王”)来称神,它并非严格限定只可用在神的身上,因为这个字词在政治上的基本定义,乃是源自铜器时代那些互相敌对的叙利亚——巴勒斯坦诸城邦的君王。以色列的神所拥有的宗主权,是涉及整个世界的;他的关注点并不在于自然世界,而是在于一个庞大帝国的管治。因此, *melek* 这个字词的含义,与历史和历史角度的解释乃是紧扣相连的。(Wright, BAT, 150)

2C. 申命记与主前二千年期赫人宗主条约的形式

根据基钦(K. A. Kitchen)的剖析,主前十四至十三世纪的赫人宗主条约包含了以下的元素:

1. 导言或标题——确定谁是约的发起人。
2. 历史的引子或回顾——指出立约双方过往的关系,以及宗主国因着附庸国在过去的知恩图报,并为着它将来继续服从自己而馈赠的物品。
3. 基本而详尽的规条——主权国要求附庸国所承担的责任。
4. (a) 约的副本存放在附庸国的圣所;
(b) 定期向公众宣读约的条款。
5. 见证人——列出众神的名字,祈求他们成为约的见证人。
6. (a) 咒诅——祈求降灾予毁约的附庸国;
(b) 祝福——祈求赐福予守约的附庸国。

据现时所知,在主前十四至十三世纪所定立的所有条约,都几乎与上述的形式大同小异。在所有保存完好、可供分析的条约文本中,间中有些元素会被省略,但各元素所排列的次序却几乎是一式一样;因此,它是这个时期的固定形式。在这之前的形式明显是稍有不同的。(Kitchen, AOOT, 92 - 93)

申命记的约有何形式?

申命记中,西乃的约包含以下形式:

- (1) 导言:— 1 - 5;
- (2) 历史序言:— 6 至 3 29;
- (3) 规条:四至十一(基本),十二至二十六(详尽);
- (4) (a) 文本的存放:三十一 9, 24 - 26;
(b) 公开宣读:三十一 10 - 12。
- (5) 见证人:由于这里排除了异族的诸神,所以没有列出古代东方诸神的名单。按基钦的建议,摩西的歌可能作见证之用(三十一 16 - 30, 三十二 1 - 47)。
- (6) 咒诅与祝福:二十八 1 - 14(祝福);二十八 15 - 68(咒诅);对比于古代条约的可能次序是见证人——咒诅——祝福,这里的次序则是祝福——咒诅——见证

人,其中的分别,可能是因为申命记的见证人有本质上的分别。(Kitchen, AOOT, 96 - 97)

这两者之间是如此的近似,以致基钦的见解认为:“(基于现时掌握的证据)我们有理由相信,申命记的大部分内容,与十四至十三世纪的条约实在非常的协调一致,甚至比出埃及记与约书亚记之间的近似之处更加明显。两者在文体方面的基本分别,是在于近东的文献乃正式的立约文件,相比之下,申命记则是一个记录,将整个重新立约仪式中的过程和演词记录下来。”(Kitchen, AODOT, 3)

克兰显示了相同的信心:“按照至今所分析的资料,我们似乎已掌握到一个不争的事实,那就是:正正是我们现时手上那个版本的申命记,而不是某个推想出来的原来资料文本,才有客观的证据去证明它的架构,正完全统一地符合古代宗主国条约的传统形式。”(Kline, DC, 41)

这不仅是克兰和基钦所得出的见解,麦格飞(D. J. McCarthy)在他发表的学术论文“条约与约”(Treaty and Covenant)中,对古代的条约作出非常透彻的研究。他虽然倾向认同那个激进的鉴别学立场,然而,他却发现无可避免要将两者作出比较:“因此,旧约中有没有一个文本,可证明充分符合条约的形式?我们只要看看申命记的基本元素,就会给予一个肯定的答案。”(McCarthy, TC, 110)

麦格飞进一步坚称,申命记的基本元素“展示出一个有组织性的架构,那是属于条约的架构。”(McCarthy, TC, 110)

他在另一处地方亦郑重指出:“毫无疑问,申命记的文学形式确实与这些条约的书写形式有某种关系。”(McCarthy, COT, 230)

甚至是冯拉德(G. von Rad)这位形式鉴别学家,他虽然把申命记的成书日期定在主前 701 年左右,但他却承认:“将古代近东的条约——尤其是赫人在主前十四至十三世纪所订定的条约——与旧约的一些经文互相比较,也显示出两者之间有许多共通点,特别是在形式方面;因此,这些宗主国的条约,与那些向以色列民阐述耶和华的约的旧约经文,这两者之间必有某些关系。”(von Rad, OTT, 132)

温辉特(Weinfeld)是近期对这问题进行广泛研究的学者。他虽然不遗余力地支持申命记是属于较后期作品,可是,他也不得不承认:

“那些在赫人条约中出现的主要部分……全都可以在申命记中找到。”(Weinfeld, DDS, 61)

3C. 申命记与主前一千年期的条约

若然将主前一千年期与二千年期的条约互相对比之后,我们找不出两者在形式方面有任何明显分别;那么,根据这项分析,我们便没有理由坚持申命记的成书日期是在较早期,而反对激进鉴别学者把成书日期定为主前六至七世纪。但事实却非如

此。

早于 1954 年,曼登霍已辨认出申命记的约是属于主前二千年期的那种形式,“很难相信它们在主前二千年末,没有随着那些伟大帝国覆亡而失落。当各个帝国又再兴起,当中的亚述帝国尤其瞩目,那些用来束缚附庸国的约,便采取完全不同的书写架构。笔者承认,即使是在统一王国之后的以色列,那种约的古旧形式,也不再广为人知。”(Mendenhall, LCIANE, 30)

曼登霍所指的差异相当明显,可详列如下:

(1) 序列

(a) 早期的形式几乎是一律地把诸神的见证,放在规条和咒诅之间;但后期的条约已不再有见证的部分。(Kitchen, AOOT, 95)

(b) 早期条约的序列几乎是高度一致;但后期条约的序列则比较随意。(Kitchen, AOOT, 96)

(2) 内容

(a) 主前二千年期的条约,通常都有“历史序言”这部分,但在后期的条约却付诸厥如。(Kitchen, AOOT, 95; Kline, DC, 43; Mendenhall, LCIANE, 56; Huffmon, ESC, 84)

(b) 主前一千年期的条约亦不像早期的条约那样,除了咒诅之外,还列出祝福。(Kitchen, AOOT, 96; Kline DC, 42)

这种差别可有什么直接的含义?

克兰说:

这些新的证据,解答了申命记是属于古老年代和可靠文献的质疑,而其衍生出来的含义也不容抹杀。这种宗主条约的传统,虽然证明一直保存至主前一千年期,但只有主前十四至十三世纪的叙利亚——安纳托利亚(Syro-Anatolian)地区所定的条约,才全面地以传统的形式写成。因此,只有那些能够说服自己相信,在主前一千年期,当某位编者在编纂申命记的过程中,几乎是要刻意地准确复制那种属于主前二千年期的法律文件的复杂形式,他才能继续持守高等鉴别学派对申命记来源的传统看法。这些学者若要他们的假说保存些微的可信性,就必须将申命记的成书年代作大幅度的推前;他们若再执意坚持将申命记的编纂日期定在主前七世纪,只会令他们的假说实际上变得毫无意义。(Kline, DC, 15)

与主前一千年期的条约形式相比,旧约的约明显跟主前二千年期末的条约近似得出奇。西乃的约和重新所立的约,都必须与前期的条约归为一类,而它与后期的

约只有一些基本的共通点(标题、规条、见证人和咒诅)。近期的证据一面倒地支持曼登霍的原初看法,认同只有主前二千年期末的条约,而非主前一千年的条约,与西乃的约非常近似。(Kitchen, AOOT, 98)

4C. 结论

即使我们可以满有信心地认定,申命记的约,在形式上只与主前二千年期的条约相吻合,可是,我们难道就有理由去推论,申命记必然是主前二千年期的作品?对于这个问题,基钦给了一个响亮的回答:“是”。他的理由是:倘若我们如今所见到的申命记以及另一些经文,“一直要到主前九至六世纪以后,才以固定的文学形式最先出现,那么,它的作者(或编纂者)怎么能够如此轻易地复制 300 至 600 年前(即主前 1200 年之后的一段期间)所惯用的约的形式?而对于作者当时(即主前一千年期)所惯用的形式,怎么可以完全不在其作品中反映出来?而他又为何要刻意这样做呢?”(Kitchen, AOOT, 100)

基钦在近期的一份专文中,对我们刚才所探讨的证据,作出了极有说服力的总结:

笔者看不见任何合理的理由,可以让我们规避那个显而易见的证据,就是申命记与主前十四至十三世纪那种非常固定的条约形式相近似的证据。这个证据带出两个重点。第一,申命记的基本架构,以及为那个架构提供具体特质的主要内容,都必须组成一个可供辨认的文学实体;第二,这个文学实体并非属于主前八或七世纪,反之,最迟也不会迟过主前约 1200 年。那些决意否认这证据的人,可能会宣称某某“律法”或概念似乎是在主前十三世纪之后才出现;但无论如何,从方法论的角度来看,没有人可以再随心所欲地按照一个纯粹出于构想未经证实的先存观念(尤其是主后十九世纪才兴起的观念),来认定它属于后期,而抹杀它在约的形式方面的基本特色。(Kitchen, AODOT, 4)

克兰总结说:“因此,我们虽然要在早期与后期的条约之间,辨认出它们在形式上有何实质的延续,可是,我们也应该把主前二千年期的赫人条约,分别为‘传统’的形式。而毫无疑问,在这文献演进的过程中,申命记是属于这传统的阶段。因此,它提供了初步的重要证据,去证明申命记乃是大君王的条约,确是由摩西所写。”(Kline, DC, 43)

对于圣经记录中的许多历史事实,很多学者都愿意接受考古学已证明它们是“基本上可信”;可是,他们的主张仍然认为,这些事实是连同传说与神话,经由“口传”的方式,流传到往后 1,000 年或以上。但申命记的形式已证明,它是在主前二千年期中叶写成;否则,对于它所出现的文学形式,便再难有合理的理由作出解释。

3A. 声称是申命记来源(即 D 底本)的远古性

1B. 引言

所有人都公认,在底本说的整个方案中,申命记扮演着非常重要的角色。激进的鉴别学家达尔(George Dahl)也承认这个事实:

相信所有人都会一致同意,无论是研究旧约的历史、文学和宗教,这卷书都占着一个首要而关键的位置。圣经鉴别学者一直居中处理的一个最优先和最专长的任务,就是对希伯来历史进行划时代的重新建构;而这个建构的可信性,首先要在乎我们为申命记第所定的成书日期是基本上正确。尤其是那所谓的“摩西所写的第五卷书”,就等于列王纪下二十二章及二十三章所提到的律法书的这个见解,已被普遍认为是旧约研究的首要基石。(Bewer, PDS, 360)

“申命记法典,”罗列(Rowley)认同地表示,“在五经鉴别学中是……至为重要的,因为其它书卷的成书日期,基本上都是相对它而定出。”(Rowley, GOT, 29)

还有另一个立场是在学者中间鲜有分歧的,那就是在主前 621 年在圣殿中被发现、启发约西亚进行改革的那卷书(王下二十二,二十三),基本上就是我们现在称之为的申命记。然而,对于它的原初写作日期,却是众说纷纭:激进的鉴别学者把它的成书日期定在被发现(即主前 621 年)之前不久,但其他学者却坚持把它的成书日期定在摩西的时代。

2B. 表述方式

1C. 经常重复的语句

冯拉德在谈论申命记的时候提醒我们,最常用的语句往往表达出最重要的观念。经过研究之后,申命记中最常用的语句可归为下列几类:

1. 忆述昔日在埃及的生活;
2. 耶和华的约应许保护百姓抗衡迦南人的侵扰;
3. 进入应许地;
4. 全国统一(没有提及主前八世纪的王国分裂);
5. 罪和得洁净(跟主前八世纪对道德败坏的痛斥有根本的分别);
6. 当进入应许地之后所得的祝福(Manley, BL, 28 - 36)。

佩德森形容全书的目的是:“按现时所见的样子,此书的主要目的,是要保护以色列社群抗衡迦南人的影响。”(Pederson, ILC, 27)

这些主旨与主前一千年期任何一个时期都大异其趣,反之,却与该书自称的写作时期完全吻合,也就是在主前二千年期即将进入迦南地之前的时间。

2C. 地理的表述

曼利(Manley)的总结相当合理地指出,申命记中有关地理的表述足以证明它是属于古老的年代:

当我们全面地检视当中的地理资料,其准确的细节,似乎很难是碰巧写出来,或以口传的方式流传下来的。第一至第三章所记述的行程,全部都非常真实,而且,也不像一篇放在一系列古老律法前面的序言;它带有原创的痕迹。书中描述的景观和摩押地的特征,只有亲眼见过的人才能写出来;当中提及的古文物也属于这个时期,并不是考古研究所得出的结果。当中所省略的地方也值得留意:它完全没有提及耶路撒冷,或是撒母耳所怀念的故乡拉玛,甚或是安放会幕的示罗。这一切,均指向它的历史特性和早期年代。(Manley, BL, 64)

3B. 风格

激进的鉴别学者夏保(Norman Habel)直截了当地提出他的反驳,指出申命记底本与五经其它书卷并不相同:“申命记的风格与术语是显而易见的。它们与五经其它书卷的文学特色大相径庭。只要把创世记至民数记的书卷互相比,就会发现申命记展示了一套全新的术语、思想模式、表述类型和固定习语。”(Habel, LCOT, 12)

达尔提出此书在风格上的另一个特点:“申命记那种成熟的演说风格,表现得十分流畅和平稳,背后显然是经过一段很长的文学发展历程。”(Bewer, PDS, 372)

然而,他们所声称的迥异和特点,只是因为申命记和五经其它书卷所持的立场不同所致。例如,利未记是一部供祭司应用的法典;对比之下,申命记则是为了供公众阅读而写。因此,对于摩西在书写申命记的时候,运用大量的演说技巧、细节描述、强调实际的议题,以及经常提醒以色列人在进入迦南之后要注意的事项,实在是毫不出奇。(Raven, OTI, 113)

至于达尔的论点认为(许多学者均提出相同论点),成熟的演说技巧显示背后经过很长的发展历程,这种说法实在毫无理据,根本不值得去响应。一位伟大演说家的演词,若然记录下来,那个记录便自然会呈现出一种“成熟的演说风格”,根本不用经过一段漫长的演进期。除此之外,极多文学作品都毋须经过漫长的发展期,便显出一种流畅和平稳的风格,这类例子简直是不胜枚举。

曼利最后强调了一个风格上的重点:“根据五经的记录,摩西其中一些较早期的演词,在某程度上也已看出具有同样的风格。”(Manley, BL, 27)

4B. 法规的远古性

激进学派支持申命记是属于后期作品的其中一个论据,是基于法规方面的考虑。达尔清晰地提出了有关论点:“总而言之……申命记似乎是朝着将早期的律法加以引伸和发展这个大方向,与五经其它经卷建立关系。当中的法典所反映出来的社群生活,明显比出埃及记第二十一至二十三章(三十四章)所呈现的较为先进和复杂。”(Bewer, PDS, 367)

曼利是一位备受尊崇的英国旧约学者,他对五经中的每条律法进行了透彻详尽的研究,为了解上述那个大胆的言论是否真的正确。结果,他得出了如下的惊人结论:

当我们对律法进行仔细的研究之后,不得不承认威尔浩生的方案将要被瓦解。

1. 那个绝对的成书日期是毫无根据的。没有明确理由要将 JE 底本的律法与早期的王国时代挂钩、把申命记底本与主前 621 年挂钩,或是把 P 底本与被掳时期挂钩。

反之,在全部底本里面都可发现远古时代的律法,其中一些是自成一格的,而非因为增添了近代资料而显得不同。

2. 声言申命记第十二至二十六章是 JE 法典的“引伸”,乃错误的判断。当中只有少量古老的律法和条例重复,多是同属一类的被省略;出现改动的律法,并没有迹象是为了顺应主前七世纪的需要而变更。申命记所特有的资料,包含了很多已证明是古代的资料,没有任何资料是明显属于后期的。这两组律法似乎是互辅相承,和大抵是属于同一时代的。

3. 至于按年代次序排列 JE、D、P 底本的论据,也难以成立:我们没有充分理由说,申命记底本显示它要倚靠 JE 的资料来源,同时又对 P 底本的存在完全无知;它与 JE 和 P 底本都有一些共通的元素,而且,与 P 底本的共通点更多。

利未记第十一章有关食物的条例,在申命记第十四章以不同形式再次出现,却显不出时代的分别。申命记已确切表明有关麻风病的祭司律法已然存在,同时亦假定了已有献祭的律法,正如我们在 P 底本所找到的一样。

4. 申命记第十二至二十六章的律法,只是自然地接续着第五至十一章的演说,而且,它的出现似乎与第四章 44 至 49 节所列明的地点和场景相当吻合。此外,那些加插进去的补充,也配合这个对出埃及事件记忆犹新的时期,反而跟以赛亚对一群理想破灭和饱经世故的百姓发出劝勉的处境格格不入。(Manley, BL, 94-95)

曼利在其后发表的一篇专文“律法书”(The Book of Law)中,再补充下列的见解:

倘若作者是以一名改革家的身份,向那些在玛拿西统治下饱受痛苦而抱怨的犹太百姓发表演说,那么,他隐藏事实的本领就真是非常成功。他讲出一大堆古老过时、不设实际和无关宏旨的律法,只会妨碍他的改革计划。对于分裂后的王国,或是大卫的应许,他都绝口不提;而当时犯法的人尽管可能要面对王的审讯,但那些民事法却完全无视王的存在。

申命记的作者是在颁布律法,他的心态是期望百姓去遵守;然而,作为改革者的先知,他们的心态却有所不同,他们是期望透过呼吁,叫以色列人为过往违背律法而认罪悔改。这种与先知言论的差异,上至全书的核心要旨,下至整体的律法都反映出来。

从这个角度来看,只有先知之前的时代,才能为(申命记)的律法提供合适的背景。(Manley, BL, 121)

5B. 反驳摩西是作者的句语及申命记(D底本)的远古性

底本说的拥护者指出申命记中某些句语,足以成为反驳摩西是作者,以及支持它是后期作品的证据:

1. “约旦河那边”这句词组,是指到约旦河以东的地区。他们认为,由于申命记自称是在约旦河以东的地区写成,所以,“约旦河那边”便只可以指西边的迦南地本身。然而,我们已有充分的证据证明,这词组只是一个指约旦河以东地区的术语,即使在新约时代那地被称为“比利亚”(Peraea,即“对面的地”),以及在较近期被称为“约旦河东”或“外约旦”(Transjordan,即使当地居民也这样称它)。(Archer, SOTI, 244; Manley, BL, 49)

2. “直到今日”这句词组。他们力言,此词组正显示有关事件距今已相隔一段长时期。然而,摩西每次用上这个词组的情况,都是非常贴切地指发生在40年前的事,一直维持至他今天来到人生的尾声。(Archer, SOTI, 243)

3. 申命记第三十四章记述摩西的死。但我们可以相当合理地假定,是约书亚把这件事记下,放在摩西的著作里面,情况就如伟人的最后遗作,往往都会加入他的讣文。(Archer, SOTI, 244)同时,值得注意的是,书中所记述的其它事件,全都是在摩西生前发生,没有一件事是在他死后发生的。(Manley, BL, 172)

6B. 集中敬拜

1C. 底本说的假设

底本说的拥护者假定摩西的时代有众多的圣所可供百姓去敬拜。然后,要到约

西亚的时代(主前 621 年),经历了一次宗教复兴之后,作出了一项重要的改革,就是在耶路撒冷建立了一个中央的圣所。

在约西亚时代,在圣殿发现申命记法典之后,这法典产生的一个主要作用,就是结束了分散各地的敬拜。

他们相信,出埃及记第二十章 24 节是一条“古老的律法”,它命人要在各地筑祭坛。(Driver, D, 136 - 138)它们都是可作敬拜的适当地点,以色列人便要在这些圣所去敬拜耶和華。然后,到申命记面世后,以色列人便只可在耶路撒冷的中央圣所作敬拜,在其它圣所进行敬拜便全面禁止。

2C. 基本响应

1D.

“你要为我筑土坛,在上面以牛羊献为燔祭和平安祭。凡记下我名的地方,我必到那里赐福给你。”(出二十 24)

这节经文并没有提及任何圣所,只提及坛。由于这是五经中有关敬拜的首个命令(除了第二诫之外),它应该与列祖及摩西时代有关。因此,“凡记下我名的地方”这句词组,乃是指像摩利平原(创十二 6)、摩利亚山(创二十二 2)、别是巴(创二十六 23)、伯特利(创三十五 1),以及利非订(出十七 8、15)等地。

有关这点,曼利还补充说:“当申命记写成的时候,那旧有的律法‘便被废除,敬拜集中在耶路撒冷’这句说话,亦与事实相违,且与其理论不一致。会否有一位作者,在从事‘引伸’JE 法典的工作时,会废除一条重要律法,却完全不作任何解释?”(Manley, BL, 131)

亚达斯(G. A. Aalders)写道,“立法者若然是想着圣所,是他之前从没提过的,他怎么没有更清晰地说明,这实在是令人费解。因此,有关经文肯定不是指众多圣所,它顶多是指众多的祭坛。”(Aalders, ASIP, 72)

2D.

上文提到,有人可能认为,众多祭坛就等于众多圣所。但“凡记下我名的地方”这句话,却未必表示在同一时间记下。

亚达斯指出:

作为一个常规,当希伯来文的名词 kol,与另一个带有定冠词的名词结合——正如此处的例子——实质是表示一个个接连出现的人物或事物,尤其是当加上的名词是属于单数形式。我们可以指出的例子包括 kol hayom 这个广为人知的字词,它的一般含义解作“经常”,意即“一个接一个的日子”;还有出埃及记第一章 22 节出现的“一切男孩”和“一切女孩”,自然是指到一个接一个出生的婴孩;以及创世记第二十章 13 节的“凡记下我名的地方”,便只能够解释为亚伯

拉罕和撒拉接连到达的每个地方；以及申命记第十一章 24 节和撒母耳记第三章 17 节等等。因此，认为“凡记下我名的地方”这句话，必然是表示在同一时间出现众多的敬拜地方乃是错误的。（Aalders, ASIP, 73）

3D.

有趣的是，申命记那几章劝勉的经文（五至十一章），一次也没有提到敬拜的地方。申命记第十二章所要求的，不是集中的敬拜，而是洁净的敬拜。敬拜本身需要受到保护，避免受到异教和拜偶像之风所影响，并且要除去偶像和憎厌之物的玷污，重新得着洁净。

4D.

申命记第十二章 13 和 14 节警告人只可有唯一属于中央的圣所：“你要谨慎，不可在你所看中的各处献燔祭。惟独耶和华从你那一支派中所选择的地方，你就要在那里献燔祭，行我一切所吩咐你的。”

按照底本说的假定，“凡记下我名的地方”乃是指从前可以有众多的圣所，但如今已经被禁用。可是，紧接着的第十二章 15 节必然要使他们对这个解释作出修改，它说：“然而，在你各城里都可以照耶和华——你神所赐你的福分，随心所欲宰牲吃肉；无论洁净人不洁净人都可以吃，就如吃羚羊与鹿一般。”

第 13 和 14 节的解释，便受到第 15 节的“然而”所限制。第 13 节是提醒百姓只可在言下之意的圣所献燔祭；而它所指的“各处”，并非是指从前所设立的祭坛，而是要与第 15 节的“各城”作同义的解释。因此，第 13 至 15 节的意思是，牲畜可以在各处宰杀，却不可在多处献燔祭。因此，第 13 节并非如底本说所理解的，“要求有一个集中的敬拜地方，以取代从前各个合法的献祭地点；反之，它的意思只是提醒以色列人不可随处献燔祭，而只可在一个预先假定已存在的唯一圣所献燔祭。”（Aalders, ASIP, 75）

5D.

旧约已有多处暗示，早在约西亚王于主前 621 年进行改革之前，就已经设立了一个中央的圣所；例子包括：“神的殿”（士十八 31）和“耶和华的殿”（撒上一 9, 三 3）。

以下经文提到有圣所的设立：撒上一 3；出二十三 17、19，三十四 23、26（比较申十六 16）。以下经文直接与圣所有关：撒上一 4；出二十五 30；利未记二十四 5；撒上一 9（比较出二十八 6）。

6D.

列王纪上第八章 4 节记述众长老和祭司将约柜和一切圣器具都运进圣殿。亚达斯写道：

很难明白怎么有人会想象，在那个时期仍有众多的圣所存在，且仍属合法。

那座美仑美奂、壮丽辉煌的圣殿自自然然会在百姓的宗教生活中占着重要的位置,根本无法想象会有众多圣所与它竞艳争辉。这点可从北国第一位君王耶罗波安的举措之中获得证明,他惟恐人民上耶路撒冷耶和华的殿里献祭,他们的心便会再次归向南国的王罗波安(王上十二 27);因此,他便分别在伯特利和但设立了两个敬拜地点(28-29节)。这点证明当时的百姓习惯到圣殿献祭,而那座圣殿已成了全以色列民的中央圣所。故此,到约西亚的时代,便不需要集中在圣殿祭祀,因为自建殿以后,圣殿一直是毫无竞争对手的敬拜中心。(Aalders, ASIP, 79-80)

7D.

列王纪下第二十二章 8 至 13 节的记述,促使我们推论那部被发现的“律法书”是一部古籍。

因为经文记述,王认为“耶和華就向我们大发烈怒”的原因,是“因为我们列祖没有听从这书上的言语”(王下二十二 13),由此便显示它是一部历史悠久的古籍。

曼利说:“发现该书的人一眼便认出它是‘律法书’,表示他们早已知道该书的存在,只是一直找不到它或已被人遗忘。若只有那些有份参与编纂该书,而仍然在生的人知道它的存在,事情便不会这样记录。”(Manley, BL, 125)

8D.

申命记与约西亚时代发生的连串事件,并无明显的关系。

两者虽同样斥责巫术和拜偶像的罪,但五经的其它部分也都斥责这方面的罪。“可是,约西亚时代的罪,”曼利写道,“例如有拜偶像的祭司(kemārtm),虽被何西阿(阿十 5)和西番雅(番一 4)斥责,以及被约西亚废去(王下二十三 5),却没有在申命记中提及。还有向巴力(何二 13,十二 2;王下十三 5)和日(赛十七 8,二十七 9;代下三十四 4)烧香,亦是一样。”(Manley, BL, 125)

“另一方面,”曼利继续说:“申命记有很多命令,例如杀灭亚玛力人和设立逃城,都没有在约西亚的改革中提及,而且将它们放在那个时代会出现格格不入的情况。”(Manley, BL, 125)

9D. 申命记第二十七章 1 至 8 节

有关集中敬拜这个底本说假设,要面对的其中一个最难克服的障碍,是申命记第二十七章 1 至 8 节提出的那个命令,就是摩西获得指示,要在以巴路山上为神筑一座石坛。这段经文所讲的“石坛”,正是出埃及记第二十章 24 节神吩咐筑的石坛,也就是他们假定申命记所禁止或废除的圣所。

耶和華吩咐百姓去筑的这座石坛(申二十七),最后在约书亚记第八章 30、31 节筑成。难怪德赖弗(S. R. Driver)承认,这段经文制造了“相当严重的难题”,和“它出

现在一个最不适当的位置。”(Driver, D, 294)

10D. 在“祭坛”和“邱坛”献祭

笔者在此要向《律法书》(*The Book of the Law*)一书的出版商和作者致意,感谢他们大方地允许本书引用当中讨论希伯来字**bamah**(意即“高地”,和合本译作“邱坛”)的部分。

地方的圣所

所谓“地方的圣所”这个措辞乃相当的含糊,若然宽松地运用,很容易会与另一些东西混淆起来,因此要分开来处理。由于我们手头上缺乏有关地方祭坛的资料,于是很容易出现臆测。我们倾向于把所有用作纪念神的“圣地”,或曾经献过祭的地方集合起来,把它们全部看成为永久的圣所,每处都有负责献祭的祭司当值,他们会依循某个特定的仪式献祭,并建立本身的一套传统。当然,最聪明的做法,是尽量仔细地去检视有关的文本记录,了解当中的明显分别,例如,他们一方面自称是按着神的命令而行,但另一方面,却出现百姓“在主面前行恶”的情况。

我们将会根据约书亚记至撒母耳记的记载,以色列人在建造圣殿之前,分别在祭坛和邱坛献祭的情况,作一简单的检视。

在这几卷书中,总共有七处经文记述了筑祭坛,其中两次涉及神的直接显现(士六26-28,十三20),而五次在其它情况(书八30;士二十一2-4;撒上七17,十四35;撒下二十四25)。此外,在约书亚记第九章27节,还提到基遍人为“耶和华的坛”——可能就是为会幕——作劈柴挑水的工作,以及在约书亚记第二十二章记述用筑坛来作证据的事件。

有一个有趣的事实,但可能只是事出凑巧,就是在约书亚记、士师记和申命记中,“坛”这个字都只有一次以复数形式出现,而且,每次均与迦南人有关(士二2;申十二2)。

我们还看到当时的人在伯利恒(撒上十六5,二十29)和吉甲(撒上十三8)献祭,以及伯示麦人在约柜面前献祭(撒上六15)。

在撰写基甸生平的时候,基甸的祭坛仍然存在;在约书亚离世之前,示剑的祭坛仍然保存(书二十四26);大卫筑坛的地方,后来成为圣殿的选址。至于其它的祭坛,则已随着时间流逝而湮没。

“邱坛”(bāmāh)与祭坛不同。它们分别是两个不同的字,字源与含义皆有分别,需要分开来处理。

在约书亚记和士师记中都没有出现“邱坛”(bāmāh)这个字;但在撒母耳记上中则提及两个。

第一个是在拉玛,经文记述撒母耳要“上去”献祭(撒上九 13);另一个是在附近的“神的山”,经文记述一班吹奏着音乐的先知从“邱坛下来”(撒上十 5)。前者的邱坛有一个“客堂”,撒母耳在那里宴请了 30 人一起吃祭肉(撒上十 5)。根据经文所用的措辞,显示这两个“邱坛”(bāmāh)乃是坐落在山丘之上。

就我们所知,上述那些祭坛,就是献祭给耶和华的指定地方。在士师管治的时期,百姓“离弃耶和華,去事奉巴力和亚斯他录”(士二 13),却是该受谴责的。

在建殿以后,敬拜便进入了一个新的阶段;同时,语调也出现了改变,原本译为“邱坛”的那个字(bāmāh),也变得带有罪恶的含义。我们可以在列王纪下第三章 1 至 4 节看到这种转变,那里记载说:“百姓仍在丘坛献祭,因为还没有为耶和華的名建殿”;对于百姓的这种行径,作者表示不以为然,但没有予以痛斥。

接着我们读到,所罗门“遵行他父亲大卫的律例,只是还在邱坛献祭烧香”,话中亦带有负面的批评含义。作者继续补充说:“所罗门王上基遍去献祭;因为在那里有极大的邱坛”(王上三 4)。

七十译本在这里的翻译 hūpsālātātā, kai, māgelā (直译是“至高和大”),仿佛只是想到它的高耸位置(基遍位于该区的顶端),但其实,它可能只是指那里摆放了神的会幕(参代下一 1-3)。Bāmāh 一字,直至此刻为止还带有“高处”的含义;但往后的经文,当这个字再出现的时候,它就不再限于在高处;它逐渐变成某种可以“立”起来(王上十四 23)、可毁坏和重新建(王下二十一 3)的建筑物,可以建在城邑中或城门旁(王下二十三 8)。

结果,当某位君王在位期间,若保留这种“邱坛”(bāmōth),便会被评为行神眼中的恶毒;而百姓建造邱坛,也会公然受到斥责(王上十四 22-24)。姑勿论“在邱坛中建殿”(bēth-bāmōth)是指什么,也都同样受到斥责(王上十二 31;王下十七 29,二十三 19)。

我们不可以把这种责难,看成是申命记作者本身的偏见,因为其他先知亦同样予以强烈的谴责(何八 11,十 1;摩三 14,四 4-6,五 4-6;弥一 7;赛二 8)。

反对的理由与集中敬拜的律法无关,而是因为这种祭祀,混杂了迦南宗教的拜偶像和败坏行径;不仅在申命记第十二章 29 至 32 节已经严词警告百姓不可有这种混杂的敬拜,更早于出埃及记第三十四章 12 至 16 节(J 底本)已提出了警告。

在分裂后的北国,曾因为作王的亚哈与皇后耶洗别公开敬奉腓尼基的巴力神,而几乎铲除了独一敬拜耶和華的宗教。以利亚对此作出了激烈的对抗;他

所提到的坛(王上十九 10),可能正是为了防止虔诚的以色列人到耶路撒冷敬拜而建造的坛,亦可能是在更远古的时候已经建造的。

在这方面,考古学并没有提供更多的资料。在基色和另一些地方曾挖掘出迦南人的神坛,是属于以色列之前的时代;对于“怎么未能在希伯来人居住的巴勒斯坦地,发掘出希伯来人在王国统治的时期,用作敬拜耶和華或某些‘不知名的神’的丘坛或其 L 神坛,仍然有待解释。”

我们正是要从这个去除了臆测成分的历史背景,来判断威尔浩生的解释。(Manley, BL, 128 - 31)

11D.

亚达斯总结说:“底本说理论的倡导者批评它是‘主观的历史’;然而,这样的一个裁定却并不科学化。反之,我们却必须对这个理论本身提出这样的指控,因为它用一套在律法的言语中找不到任何根据的解释,来强行加在五经的法典之上;它重写历史,为求使事实符合它的解释;而且,最终更不理睬所有与之相违的历史证据,坚持说它是出于一位申命记的编纂者!对于这样的一种鉴别方法,实在有必要提出最强烈的抗议。”(Aalders, ASIP, 81)

附注:有关 P 底本的远古性和会幕的资料,请参看以下的各章。

7B. 结论

在种种内证的支持下,我们若坚持把申命记底本的成书日期定于较后时期,就得面对不少极难处理的难题。除了上述的问题外,我们还要对那些坚持把成书日期定在主前七世纪的人,提出另一些问题。由于作者明显是一位出色和具有影响力的人物(按照底本说的学者认为,他甚至创立了申命记的写作学派),那么,我们为何在主前一千年期的中期,完全找不到任何线索,可追寻他的名字和身份?他既然是一位出色的改革家,为何他只斥责祖先所犯的罪?若然他想用他的守则法典,来废除古老的摩西律法,那么,他为何又把这些法典写成是出于摩西本人?他的目的若然是要把敬拜集中在耶路撒冷,那么,他为何从没指出唯一的敬拜场所已经存在?而且,他又为何要把写好的书卷藏在圣殿里面呢?(Manley, BL, 142)

再者,倘若它真是后期作品,因此便是伪造的书卷,雷文(Raven)曾讨论这个可能性,并且指出:“如果它真是伪作,犹太国中必有许多人要揭露真相。书中所指斥的恶人,必抓紧机会来指控它是假冒的作品。”(Raven, OTI, 112)

4A. 祭司法典来源(P底本)的远古性

1B. 底本说的假设

德赖弗曾经断言：“没有任何证据显示，祭司法典是在被掳前的时期已开始书写。”(Driver, BG, 136)

威尔浩生亦充满信心地肯定：“对任何一个略懂历史的人来说，都毋须再向他证明那所谓的摩西的神权政治，根本不配合早期的任何一个处境，而到了先知的时代，即使依据他们为以色列国勾划出来的最理想图画，也完全没有反映出这个观念，换言之，它完全吻合被掳后的犹太主义，而它也确实只可以在这时期出现。”(Wellhausen, PHI, 151)

2B. 基本响应

1C. 将祭司文献与先知书作一比较

我们只要将以斯拉、尼希米、以斯帖、哈该、撒迦利亚和玛拉基的著作，与祭司文献(P底本)作一比较，就能判断出祭司文献是否真的“完全吻合”被掳后的时期。倘若能够证明它的观念，与前面那些先知的作品调协一致，并与较前期的作品有所冲突，那么，那个激进言论的说服力便得以强化。

1D. 在祭司文献占有显著位置的东西，但在被掳后的时期不再复见：

会幕

约柜

十诫

乌陵和土明

赎罪日

逃城

用苦水来测试妇人是否犯了奸淫

摇祭

各耳板

2D. 在祭司文献和被掳前的时期都占有显著位置的东西，却在被掳后的时期不再复见：

割礼(在被掳前的约书亚记及撒母耳记上下均极为强调)

血的重要意义

麻风病

拿细耳人

各种献祭

3D. 在祭司文献、被掳前或后的两个时期均占有显著位置的东西：

安息日

逾越节

无酵节

住棚节

4D. 祭司文献没有记载,但在被掳后的时期却很重要的东西：

“万军之耶和华”这个圣名(在被掳后的著作中共出现 86 次)

唱歌和音乐在敬拜中占有重要的位置

文士

穿着麻衣

把中央的圣所称为“圣殿”

提及被掳后的有关律例(Kelso, AOOTC, 39)

耶路撒冷城(Allis, FBM, 196 - 99)

当激进的鉴别学者把祭司文献的成书日期定在主前六世纪时,他们并没有对这些令人惊讶的矛盾作出充分的处理。阿利斯不得不总结说:“指称祭司法典与被掳后的时期完全相配,就如指称它与被掳前的时期完全不配一样,都是理据不足。”(Allis, FBM, 201)

2C. 内证及祭司文献与其它资料来源的关系

倘若祭司文献是最后写成的资料,那么,其它资料来源便不可能知道有祭司文献的存在。许多人都提出了这样的立论,例如德赖弗声言:“申命记不可能假定知道祭司文献的律例。”(Driver, ILOT, 137)

然而,以下的事实却令人难以真诚地推论,祭司文献真的要主前六世纪才面世。

1D.

有关亚伦的资料,通常被认为是属于祭司(P)文献。布赖民(Brightman)认为:“J底本完全没有亚伦的踪影,而E底本只有顺带一提。”他之所以有这个结论,全赖他把亚伦在J底本出现的13次全部删去。(Brightman, SH, 459)

2D.

申命记第十四章3至20节:这段经文与利未记的其中一段记述几乎是完全一样,以致德赖弗不得不承认:“从它的某些风格特色,明显与祭司文献而不是申命记底本有关,可显出那是申命记底本借用祭司文献——或至少是从祭司收集的‘训示’(toroth),而不是相反的祭司文献借用申命记底本……若然如此,在申命记成书的时

候,祭司文献的其中一部分便已经存在。”(Driver, *ILOT*, 137 - 38)

3D.

以下所列出的律法,均已证明是属于远古,并且证明祭司文献早在被掳之前便已经存在。

申十五 1 ——安息年(利二十五 2)

申二十三 9、10 ——礼仪上的不洁净(利十五)

申二十四 8 ——由祭司执行的麻风病律例(利一,十四)

摩二 11、12 ——拿细耳人禁止饮酒(民六 1 - 21(祭司文献))

摩四 5 ——素祭禁止用酵(利二 11)

摩五 22 ——燔祭、用肥畜献的平安祭(利七,八)

摩四 5 ——甘心祭(利七等)

摩五 21 ——严肃会(利二十三等)

何十二 9 ——住帐棚(利二十三 42)(Kitchen, *AOOT*, 150 - 51)

上述名单还可以继续补充,但无论如何,论点已经被确立。我们必须认同阿彻尔的看法:“在主前 755 年,已经有一套同时包含了祭司(P)和申命记(D)底本的成文法典,而且,已被阿摩司先知称为‘耶和华的妥拉’(摩二 4),且被公众接纳为一套完备、具有约束力的权威性法典。”(Archer, *SOTI*, 151)

阿利斯亦清晰地表达了他的结论:“鉴别学者若否定经卷中的这些陈述,已足以证明那些律法是属于远古时代,那么,他们不单错在篡改证据,而且,他们更使得那些以色列的历史学家和众先知,痛斥百姓不遵守律法的话,显得可笑和残忍。因为这些以色列的教师一再坚称,以色列之所以受尽痛苦,完全是因为百姓没有遵守律法;但若然鉴别学者的推论是正确的话,当时的百姓应该还未知道有这套律法的存在。”(Allis, *FBM*, 202)

3C. 创世记第十七章

龚宁(Samuel R. Külling)在其著作(*Zur Datierung Der "Genesis-P-Stücke" Namentlich Des Kapitels Genesis XVII*)的一篇专文“创世记中那所谓‘祭司部分’的写作日期”(The Dating of the So-Called ‘P-sections’ in Genesis)中,对创世记第十七章及割礼作出讨论时指出:

创世记第十七章的形式、风格和内容,都属于主前二千年期(原文照录),与被掳后的作者完全无关。正如曼登霍(Law and Covenant, 1955)、巴滋撒(Baltzer, *Das Bundesformular*, 1960)、克兰(Treaty of the Great King, 1963)所做的研究,以及更早期的学者维纳(Wiener, *Studies in Biblical Law*, 1904)等的研究所得,我要引用附庸条约来作一比较,并指出创世记第十七章如何在结构和风格上与这些主前二

千年期中期(原文照录)的条约相近似,在主前 1200 年后便不复再见这种形式。而且,有鉴于后期的条约在结构上已不相同,因此,对于后期为何要以这个形式来复制这章经文,便很难找到合理的动机来解释。(Küling, DSCPSG, 68)

4C. 创世记第九章

这章经文被列为属于后期的祭司文献资料来源,并有人提出是属于波斯时期。鉴别学者经常声称,有关不准吃带血的肉和流人血的命令,是表示反对圣战。龚宁的结论认为:

用来否定一位祭司有意为被掳和被掳后时期书写律法的那些理由,同样适用于否定写于波斯时期:怎么会有一位被掳和被掳后时期的祭司,要从芸芸的饮食条例中,特别挑选出这一条容许人吃不带血的肉来,实在是难以解释——特别是作者没有提供具体的理由下。因为在被掳和被掳后时期,颁布律法去容许公众吃肉(创九 3),显然是毫无必要的。在这个时期,若颁布律法,去分辨哪些肉可吃,哪些不可吃,将会较易理解。单单是第 3 节,便可显示没有任何被掳和被掳后时期的祭司对此有兴趣,并可证明当时还未有利未记的条例。“我们不能识别出祭司书写本章的可能性。若然在被掳和被掳后时期,曾经出现任何特殊的危险,是涉及不适当吃血的话,那么,它亦毋须先提出准许人吃肉,然后才禁止人吃血。然而,那所谓的被掳和被掳后时期的资料来源,没有显示出这种危险的理由,而撒母耳记下第十四章 32 至 34 节亦假定了此禁令的存在。”(Küling, DSCPSG, 75)

5C. 会幕

1D. 底本说的假设

底本说学者往往认为,出埃及记的会幕“完全是想象出来”的。他们声称整部出埃及记都是属于祭司的底本,并认定它是写于后期和并不可靠。他们认为,全书的结构过于复杂,不可能是出于摩西时代。因此,他们声称它是在被掳后时期,纯粹是出于想象的创作。他们亦提出,在摩西时代的希伯来人,不可能具备建造会幕的所需技巧。

威尔浩生写道:“从这个底本显示,那用以集中敬拜,和一直要到所罗门的时代才建造完成的圣殿,即使是在定居之前的那段艰苦的漂流岁月,也已经视之为决不可少;于是,在一开始的时候便设立了便携形式的会幕。但事实上,会幕只是耶路撒冷圣殿的复制品,而不是圣殿的原型。”(Wellhausen, PHI, 36 - 37)

威尔浩生继续说:“会幕只是一个历史的虚构……由一开始就非常令人质疑。”(Wellhausen, PHI, 39)

本岑(A. Bentzen)亦声言,会幕是“相当的不真实。”(Bentzen, IOT, 34)

“祭司文献所描述的会幕,并不是曾经一度存在的历史性建筑物,反之,它只反映了一个理想——这个实际上是依据历史现实的理想,却远远超越现实,而它的目的是要体现某些属灵的理念。”(Driver, BE, 426)

2D. 基本响应

基钦在“为旧约提供一些埃及背景”(Some Egyptian Background to the Old Testament)一文中,列出了一系列的考古发现,为那种与摩西的会幕大同小异的便携式建筑物,提供了一般的背景资料。

第一项发现,是组装式、可移动的床的罩篷,它是属于建造大金金字塔的基奥普斯(Kheops)王的母后和德费俄王后一世(Queen Hetepheres I)所拥有的,大约属于主前2600年。

“这个独特的罩篷是一个用长杆围着上层和底部所搭成的长方形框架,中间有垂直的杆和三个角的支柱,顶部有一条楣梁和其它横梁围绕着。整个罩篷都是用木造成的,上面再铺上金;顶部设有挂钩,可挂上布帘围着四周。所有横梁和直杆都用榫来安装,因此可快速地竖立和拆卸,就像希伯来人在十三个世纪以后的会幕一样。”(Kitchen, SEBOT, 9)

埃及自上古和古王国时期(约主前2850至2200年),便已经有不同的组装建筑物。赖思能(G. A. Reisner)和施密夫(W. S. Smith)曾经把另一些绘画在墓穴墙上的建筑物勾划出来,据考究,那些墓穴是属于埃及第四至第六王朝(约主前2600至2200年)。(Reisner, HGN, 14-15)

基钦还描述了另一种形式的组装建筑物,日期可追溯至主前三千年期。他指出,“那些用来放置王族成员和重要人物尸体的‘洁净帐棚’,是作尸体防腐前后的洁净礼仪之用。从古王国的墓穴中所见的图画显示,这些可移动的‘帐棚’是相当巨型的建筑物;这个用直柱搭建的框架,顶部用横杆及梁连起,上面挂着布帘——它再次令人联想到会幕(B. Grdseloff, *Das Aegyptische Reinigungszelt*, 1941,以及E. Drioton, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 40 (1940), 1008. 此外,在Blackman, *Rock Tombs of Meir*, V, 1952, Pls. 42-43有精美的图片展示‘洁净帐棚’的结构。)”(Kitchen, SEBOT, 9-10)

考古学已发现这类“帐棚”的好几个遗迹,对于它们的详尽描述,可参看基钦(Kitchen, SEBOT, 10)和赖思能(Reisner, HGN, 13-17)的著作。

基钦指出,“再难有比这更清晰的证据,去证明在远古时代已有建造会幕所需要的技术,并且已有实际的用途。”(Kitchen, SEBOT, 9)

夏里逊(R. K. Harrison)总结说:“鉴于这项证据,似乎再无充足理据去否定在摩

西时期的希伯来人,已有像会幕之类的建筑物。”(Harrison, IOT, 405)

基钦补充说:“埃及早已有组装的建筑物供宗教和其它用途这个至今仍被忽略的证据,绝对可以用来驳斥在后期还没有这种建造技术,以致(会幕)只是幻想出来的指控;对于这个非常早期的例证,绝对不可以轻轻略过。”(Kitchen, SEBOT, 9)

对此,基钦还认为,“如今,对于出埃及记第二十六至三十六章所记述,无论是会幕的建造或观念,已经全无必要否定是幻想或空想。这里提出的埃及资料,当然不可以直接证明在很早的时期便已经有会幕,然而,它却的确可以成为强而有力的根据,支持圣经的字面记述是合理和真实的。”(Kitchen, SEBOT, 11)

对于宣称希伯来人在摩西时代没有所需的技术建造这种复杂的建筑物,夏里逊作出反驳说:“我们只须提出,从不少墓穴的图画显示,当埃及人要向被征服的叙利亚和巴勒斯坦地区强征贡物时,他们对于闪族人铸造贵重金属的工艺予以高度的评价。”(Harrison, IOT, 405)

基钦的结论指出:“有人反驳说,希伯来人在出埃及之前是一个臣服于他国的民族,既无建造会幕所需的技能,也无从获得所需的材料——即使他们从埃及人那里获得了财物。然而,事实却未必如此……比撒列和亚何利亚伯都是多才多艺的工匠,而希伯来人从那个时期位于三角洲的埃及人手中所获得的充足财物(出十二 35-36),已经足够建造会幕。”(Kitchen, SEBOT, 12-13)

曼利写道:“国家的统一和独一的耶和华,诚然要求百姓在一个圣所里面聚集。可是,这并非后期的发现,它可追溯至在何烈山的立约(出三十四 23;申五 2、6,六 2)。事实一目了然:自从约书亚以后,一直都有一个国家的敬拜中心,首先是会幕,继而是圣殿。”(Manley, BL, 127)

以下的优秀著作的其中三章,提供了有关会幕的进一步资料,可供读者参看:
A. H. Finn, *The Unity of the Pentateuch*。

对于有人相信,有两个不同象征的“会幕”,分别出现在早期的 JE 底本和后期的 P 底本,可参看上列的著作及 James Orr, *The Problem of the Old Testament* 作进深讨论。

6C. 有关申命记(D)底本的远古性和集中敬拜,可参看前面的讨论。

7C. 外证

近期的考古学已为我们提供了两个强而有力的证据,支持祭司文献是在早期成书。

基钦指出第一项发现:“利未记中某些难解的措辞和经文,只要参考主前十八至十五世纪的楔形文字资料,就可以疏解……这些资料来到被掳后的时期,已见古旧和难明。”(Kitchen, AOOT, 129)

包含了大量乌加列文献的拉斯珊拉泥版(主前 1400 年),足以否定威尔浩生把

祭司文献的成书日期列为被掳后时期。在这些与迦南人语言有很远距离的乌加列文献中,发现了不少利未记的献祭术语,它们包括:

1. ishshēh:用火烧祭物;
2. kāl îl:全烧的燔祭;
3. shelāmîm:平安祭;
4. āshām:赎愆祭。

阿彻尔的结论十分正确:“这些术语早在摩西和征服迦南的时代,就已经在巴勒斯坦地通行,因此,把利未记的献祭术语说成是后期的整套理据,都是缺乏根据的。”(Archer, SOTI, 149 - 50)

3B. 外证

有关约的形式分析,请参看本章的 2A 和 3B 部分。

5A. 考古学

第十三章的 5A 部分列出许多的考古学证据,都支持摩西是五经的作者。

22 神的名字

全章概览

<p>1A: 简介</p> <p>2A: 底本说假设</p> <p>3A: 基本响应</p> <ul style="list-style-type: none"> • 神不同名字的特别用法 • 出埃及记第六章 3 节的释经 	<ul style="list-style-type: none"> • 与《古兰经》使用神的名字相似 • 底本说者利用神的名字时碰上的难题 • 神在七十士译本中不同的名字
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

艾斯斐德(Otto Eissfeldt)指出底本说假设的四个主要基础:

1. 神的名字的改换。
2. 语言学上的运用:
 - (a) 各个人物、地点、对象,被冠以不同名字;
 - (b) 文字、措辞、文体上的特质逐一被认为是不同文献的特征。
3. 观念上的分歧:宗教、道德、法律、政治;还有他们所假设的,与当代环境与事件不同之处。
4. 文学上的现象:重复记载、在连续叙事上插入了枝节等。(Eissfeldt, OTI, 182-88)

1A. 简介

“伊罗兴”在创世记首 34 节中出现了 33 次之多。“耶和华(雅巍)伊罗兴”(Jehovah (YHWH) Elohim)则在其后 45 节中出现了 20 次。“耶和华(雅巍)”则在余下 25 节经文中出现了 10 次。这有选择地使用神的名字,看来并非出于偶然。(Allis, FBM, 23)

2A. 底本说假设

鉴别学者认为独立地运用神不同的名字(例如,耶和華(Jehovah, 英语拼音)或雅魏(Yahweh, 希伯来拼音),及伊罗兴),即显示出不少于一位作者。这亦是促使阿斯特鲁(Jean Astruc)作出了结论,五经是由不同资料来源交织、拼合而成。请注意《宗教与伦理大百科》(*The Encyclopedia of Religion and Ethics*)引述其著作《对摩西可能用以写作创世记的原初记录之有关推测》(*Conjectures Concerning the Original Memoranda Which It Appears Moses Used to Compose the Book of Genesis*)中的一句话说:

在希伯来文的创世记中,神有两个不同的名字。第一个是“伊罗兴”,希伯来文中这字有特别意思,即至高者。第二个是“耶和華”,(*יהוה*)神伟大的名字,表现了他的本质。有人或以为这两个字没有分别,可以互用,最主要视乎不同文体而已;然而,这种想法可能是错的。这两个名字从来没有互相混淆;圣经中有整个篇章,或一章中的一个段落,都用上了“伊罗兴”一名,其余大部分时间,神都是称为“耶和華”的。要是摩西是创世记的作者,我们必须将这奇怪且难明的分歧,归咎于他。然而,我们可以从短短一部创世记中发现这种疏忽吗?我们可以怪罪于摩西,认为这是其他作者不会犯上的一种错误吗?倘若说,创世记是从两三部回忆录组合而成,有作者称他为“伊罗兴”,亦另有作者称他为“耶和華”或“耶和華伊罗兴”;这岂不是一种更自然的解释吗?(ERE, 315)

尽管鉴别学者已没有采用上述的标准,本岑(A. Bentzen)指出,这种观念对于现代鉴别学者来说,仍是很重要的:

倘若要辨别不同传统,我们必须从这方法中寻找“常数”。第一个“常数”是神不同名字的改换运用。然而,神名字的改换不只是一个语言学上的“常数”而已。这是一个物质上的“常数”。我们知道,至少在创世记及出埃及记首数章中,它的用法均依着一个肯定的计划。……因此,从五经中创世记第一章至出埃及记第六章,我们必须以神不同名字的用法,作为辨别不同传统的标准。(Bentzen, IOT, vol. II 27 - 28)

3A. 基本响应

1B. 神不同名字的特别用法

神每一个名字都有特别的意思,它们并不一定是同义的。作者根据经文的内容,分别用上了耶和華、伊罗兴或耶和華伊罗兴等名字。因此,每一次个别使用神的

名字,背后都是有真正目的,并非随意地选择。

在十二世纪,哈列维(R. Jehuda Halevi)写了一部名为 *Cosri* 的作品,当中他为每一个神的名字,作了词源学的研究。十九世纪中叶,柏林大学神学系教授亨斯登伯(E. W. Hengstenberg)将哈列维研究的结论简述如下:

(伊罗兴)是神最普遍的一个名字;这名字单单显示出他是很有能力的,却并未提及他的性格和道德素质——就是他与人类的任何特别关系——无论是他赐予的福祉,或是他提出的要求。因此,有一个名字是他允许并且清楚可知,就是“耶和华”一名;这名字特别用于凡领受他启示和约的子民……凡不认识神名字代表着的神性,自然不懂得耶和华这名;然而,“伊罗兴”却是众人所知、举世皆晓的名字……“耶和华”是神的专有名称,当中表现出他最核心的本质,只有在神显现、敞开内心深处让他的创造触及,才能被晓得。因此,他并非一个含糊没有界定的存有,而是被认识和被肯定的,是大能的,是无限的——他自我彰显为众位格中最具位格的,众特性中最具特性的。(Hengstenberg, DGP, 216-17)

希伯来大学的前任教授卡塞图(Umberto Cassuto)是犹太学者,他继续说:

首先,我们要了解两个名字的特质。两者并不相同。“伊罗兴”一名原本是一个普通名词,是一个命名的,同时适用于以色列的独一神,并天上的诸神[它们的名字也唤作“以勒”(El)]。另一方面,“雅巍”却是一个专有名词,以色列人认为是宇宙的主,拣选他们为子民的那一位。让我试举一个平行的例子。某一个城市可以称为“耶路撒冷”,或简单地称为“城市”。“城市”这名字是耶路撒冷和其它城市所共享的;而“耶路撒冷”一名却是该城所独有的。当犹太人列祖认识只有一位神,只有“雅巍是伊罗兴”(王上十八 39),逐渐地“伊罗兴”这代名词对他们而言亦成为专有名词,与“雅巍”同义了。倘若耶路撒冷是说希伯来语人士唯一居住的城市,则“城市”一词无疑成了一个专有名词,意思与“耶路撒冷”同等。(Cassuto, DH, 18)

卡塞图为神不同名字的用法,提出下列的解释:

雅巍(YHWH)	伊罗兴(Elohim)
1. “当用于表达以色列人对神的观念,经文就会选上‘雅巍’之名,这包括对雅巍的描述,并传统上以色列人对他的形容,特别是指他在道德上的性情而言。”	1. “倘若在国际圈子‘智者’群中论到较抽象的神观,经文较喜欢用‘伊罗兴’之名。神被视为物质宇宙的创造者,也是自然的管治者,并生命的源头。”

2. 雅巍之名,“特别用于直接的、对神直觉的描述,表明了群众简单的信心,或先知式的强烈感情。”	2. “当智者思考较高层次的课题,是与世界及人类存在有关的,也会使用‘伊罗兴’之名。”
3. “当经文以清晰、可感知的字眼来形容神的性情,以传递清楚的图画时,就会用‘雅巍’之名。”	3. “在较普遍、表面及含糊的描绘中,较倾向使用‘伊罗兴’之名,予人一种不大分明的感觉。”
4. “当受拉旨在唤起读者或听众对于神同在,那股大能和荣耀的庄严感觉,就会用上‘雅巍’之名。”	4. “若想以普通方法提及神,或当表达或思想未必直接与神圣的名字有关系,就会用‘伊罗兴’之名。”
5. “当神表达其个人性情,或直接表明与子民或自然的关系时,就会用上‘雅巍’之名。”	5. “当神被形容为一超越的、完全在物质世界以外的存有,就会用‘伊罗兴’之名。”
6. “当论到以色列的神,与子民并列祖有关系之际,就会用‘雅巍’之名。”	6. “当论到神与非子民的关系,就会用‘伊罗兴’之名。”
7. “当论到与以色列人的传统,就会用‘雅巍’之名。”	7. “当论到属于宇宙传统的事物,就会用‘伊罗兴’之名。”

当然,有时候两种相反的律则会共同使用,产生了矛盾的情况;这样,正如逻辑所要求的,那较切实支持该段记载的主要含义的律则会取胜。(Cassuto, DH, 30 - 41)

这些规则以不同方式应用于几种文学种类上:

先知。旧约圣经中的先知,经常地使用“雅巍”之名,而不是“伊罗兴”。约拿是一个例外,他好几次称以色列的神为“伊罗兴”。然而,这个例外只进一步支持了这规则,因为约拿从其观点来说,的确属于叙事文体。以赛亚是另一个例外;他并非以“伊罗兴”之名代替“雅巍”,却是用了“伊勒”,这个神的名称本来是一个普遍名词。(Cassuto, DH, 20)

法律。在摩西五经及以西结书中的法律部分,都只是用了“雅巍”这个神的个人化名字。(Cassuto, DH, 20)

诗歌。当文体属于诗歌,通常就会用“雅巍”之名。有些诗歌属于智能文学范围,或受其影响的也可算是一例外。在第二及第三卷称为伊罗兴的书中,使用“伊

勒”或“伊罗兴”的占大多数。(Cassuto, DH, 20)

智慧。在世界各类型文体中,智慧文学可说是独树一帜。在古代东方世界中找到相类似的文体。研究以色列毗邻的相类似文学,证明很有用处。

然而,当人开始研究这些书卷,“我们对这奇异现象感到惊讶。古代东方的智能文学,一般都不会对诸位神明冠以不同名字,却用最普通的称呼;这与民族往何地迁移,或使用不同书写语言,没有关系。”(Cassuto, DH, 21)

叙事。叙事文学中,就如摩西五经、早期先知书、约伯记、约拿书等,都经常同时使用“雅巍”和“伊罗兴”。(Cassuto, DH, 21)

具犹太特色的经文。希伯来大学前任教授卡塞图,在解释“雅巍”的用法时指出,“在具有以色列特色的范畴中,只出现了代表神之名的希伯来四字母词(雅巍),被视为神的国家性名字,表达了以色列人对神的独特观念。”(Cassuto, DH, 23)

古代希伯来语。在拉吉发现的古代希伯来字母,显示了日常生活中也有用“雅巍”之字。不但在祝福或起誓时候用上,乃在整封书信中也是如此。“伊罗兴”之字却从来未见。在经文的祝福部分,经常使用“雅巍”(士六 12;诗一二九 8;得二 4);而在实际的拉比格言中,彼此祝福的部分也用“雅巍”。(Cassuto, DH, 24)

现代希伯来语。卡塞图说,即使在现代希伯来语中,“我们在选择用字时,也很小心;当我们正想着犹太人传统神观,就用四字母词(雅巍);当我们要论及哲学或神的普遍观念,就会使用‘伊罗兴’。”(Cassuto, DH, 30)

以下试从创世记中,简单地应用这种律则:在创世记第一章中,神以物质世界的创造者,并全地之主的身份出现,他掌管万有。所有万物就这样出现,因为他命立就立;他与自然界并没有直接接触。按律则来说,应该用“伊罗兴”一名。(Cassuto, DH, 32)

从伊甸园记载中我们读到,神是道德管治者,因为他为人类定了若干法则。同时,从他与人有直接对话,显示神具人性的一面。这里,用“雅巍”之名就十分合适。唯一使用“伊罗兴”,就是当蛇说话和蛇与女人对话的时候;避免使用“雅巍”是为了尊重以色列的神。(Cassuto, DH, 33)

在同一段落中,“雅巍”与“伊罗兴”一并使用,因为圣经要将“伊罗兴”与“雅巍”加以区别:“换句话说,道德世界的神与物质世界的神,没有分别,而以色列的神就是整个宇宙的神,因此‘雅巍’与‘伊罗兴’只道出他工作之两大分别,或他向子民启示的两大途径而已。”(Cassuto, DH, 33)这解释了双重用法,以及在以后的篇章中,按经文内容而使用那个名字。

卡塞图解释说:

在巴别塔事件后,民族分散各地的记载中(创十一 1-9),“雅巍”出现了,

原因十分清楚：在这个叙事中，只有事件发生的地点是在以色列以外；记载本身完全具备以色列人的本质，一点外邦的材料也没有。这与创世及洪水记载不同，巴别塔事件并没有以世界性的传统为背景，这可以说是妥拉描述的一贯基础；相反，我们在这里所发现的以色列人的精神面貌，与一向统管全地、骄傲的外邦人，分别很大。因此，以色列人对于人与神之间的关系，就是借着以色列向神的称呼来传递。（Cassuto, DH, 37）

创世记第十二章开始了亚伯拉罕的故事。这看来很适合使用以色列人的神的名字。

阿彻尔(Archer)将这应用于创世记开首数章。仔细研究创世记中使用“雅巍”和“伊罗兴”之名，你会发现作者心里的目的。“伊罗兴”(可能源于“能力”、“强壮”或“最重要”等字根)指神是全能创造者，宇宙的主。因此，“伊罗兴”之名适用于创世记第一章，因为神就是担当着全能创造者的角色；“雅巍”之名却用于盟约订立的时候。因此，创世记第二章全用上“雅巍”之名，因为他与亚当和夏娃的关系是立约的关系。在创世记第三章，当撒但出现之际，作者重新用“伊罗兴”之名，因为神绝不会与撒但有任何立约关系。因此，蛇和夏娃均称呼他为“伊罗兴”。当他呼唤亚当(三 9)，并责备夏娃(三 13)时，名字又换上“耶和華”，并且咒诅蛇的是立约的神(三 14)。(Archer, SOTI, 112)

雷文(John H. Raven)也有相似的论点：

这论点无疑忽略了神名字的词源研究，并且认定两个名字的互用纯粹出于习惯之故。鉴别学者不是说J典的作者不认识“伊罗兴”之名，或P典及E典作者不认识“耶和華”之名，而是说他们对所用的名字各有喜好。要是真的如此，我们仍然要问：为什么J典作者喜欢“耶和華”之名，E典及P典作者却选“伊罗兴”呢？对于这个重要问题，底本说假设似乎未能提供令人满意的答案。要是五经真是出自同一作者手笔，则这些名字的使用，便十分清楚。这也正是所谓P、J及E典所需要的特点。P典可说是偏冷、正规、有系统、具逻辑；这样的篇幅正适合使用“伊罗兴”之名，一个较为普遍的名字，这名字也与以色列没有特别关系，更曾经多次同样适用于外邦神明。另一方面，J典对于神的观念，可以说是较天真和拟人化的；这样子的证据，却令我们期待对神有一个较具国家意味的名字，这名字强调了他与以色列的立约关系。(Raven, OTI, 118 - 19)

顾能(Kuenen)是古典底本说假设的奠基人，即使他也承认这标准是不确定的：“原本对‘雅巍’及‘伊罗兴’二字的分别，只解释了许多时候，彼此用上不同的名字而已。”(Kuenen, HCIOCH, 56)

顾能继续说：“在鉴别研究的历史中，也许过于重视一致地使用神的不同名字……因此，我们需要对这夸大的现象，提出警告。”(Kuenen, HClOCH, 61)

最近，口述传统学者恩革内尔(Engnell)提出质疑，以不同的用法作为多种来源的基础，这种假设是毫无保证的(*Swedish Bible Dictionary: Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, ii)。他引用诺思(North)的话说：

对于我们发现圣经中“经常”改换神的名字，当我们作进一步检视，便会发现这并非由于有多种资料来源，乃是因为传统者多种不同的风格，神不同的名字确实与名字背后不同的意义有密切关系，各有不同的意思。因此，当论到以色列国的神，就会用“雅巍”之名，显示这有别于外邦诸神，也是与列祖历史有关。另一方面，当使用“伊罗兴”的时候，就予人一种“神学上”的观感，这是一幅神抽象式的宇宙图画，因此在较大及较动人的背景下使用……因此，正是同一批的“传统者”改换神名字的用法，并非不同的“资料来源”。(North, PC, 66 - 67)

卡塞图勇敢地宣告说：

因此，我们毋须因为妥拉中用了神不同的名字，而感到惊讶。相反，倘若当中的名字一成不变，我们才要诧异哩！这种立场可说是必须的。这并非出自不同底本的差异，也不是由于将个别独立的经文机械式地拼凑一起的结果。每一位希伯来作者都是这样书写，并按这样使用神的两个名字。因为这两个名字的基础含义、古代东方的文学传统、整个希伯来文学使用神名字的规律，产生了这个情况。(Cassuto, DH, 41)

考古学提供了运用复合词“雅巍—伊罗兴”的答案。

JEDP底本说其中一个重要的假设是，J典的特点就是用“耶和华”一名，E典则用“伊罗兴”。激进的鉴别学者认为，当两种资料来源结合时，就会用“雅巍—伊罗兴”这个复合词。戈登(Cyrus Gordon)就这课题申述个人的发现：“多年以来，这种解释都是合理不过，我从来也深信不疑。直到当我从事乌加列的研究，这种看似合情合理的解释，才被事实彻底摧毁。”(Gordon, HCFF, 132)在乌加列，神祇都有复合的名字。譬如说，Qadish-Amrar、Ibb-Nikkal等，都是个中例子。大部分例子中，两个名字之间可以加上“和”字，然而这个连接词是可以省略的。

因此，使用复合名字可说是十分普遍。“阿蒙—腊”(Amon-Re)是著名神祇的复合名字，是当地被埃及第十八王朝占领时候的产物。阿蒙是政权所在地底比斯城的神祇，腊则是太阳神的名字。这两个神祇之所以结合，是因为底比斯的政治领导层，并腊的日益普及所致。然而，“阿蒙—腊”是一个神祇，这让我们对“雅巍—伊罗兴”

一复合名字有重新认识。“雅巍”指向一位独特的神,而“伊罗兴”则是一个较普遍或普及的名字。“雅巍—伊罗兴”之词或显示出雅巍等同于伊罗兴,也可以说“耶和華就是神”。然而,底本说者却告诉我们,“雅巍—伊罗兴”之词是两种资料来源,J典和E典的产物。这就等于说,“阿蒙—膳”这复合名字,就是源于A典和R典般,毫无道理可言。(Gordon, HCFF, 132-33)

基钦补充说:

论到神祇多种的名字,我们可以比较奥西里斯神(Osiris)的三个名字、一个既定称号,以及普通名词“神”的用法。这些是在柏林益哈努弗石碑(stela of Ikhnofret)上出现的,分别是:奥西里斯、温努法(Wennofer)、肯他米图(Khentamenti),“阿比多斯之主”(Neb-'bdju)及“神”(nuter, 参希伯来语的“伊罗兴”)。然而,从来没有埃及学者觉得有需要发明 Osirist、Wennofrist、Khentamentist 等字词,或作出 Neb-'Abduist 及 Nuterist 资料来源,如同旧约圣经研究中的 Yahwist (耶典作者)及 Elohist(E 底本作者)似的。益哈努弗石碑显示了一种表达上的“冗长”,然而可以肯定的是,这极具纪念价值的石碑(作为一整体),在数星期,甚至可能只是数天内给凿成及竖立起来,当中主要提及的事情,并没有经过编者数个世纪“前历史”的“承传”及合并。这适用于其它文本,这里只引用了一小段,还有许多尚未引述的。跟埃及一样,神明有多个名字,在米所波大米时有出现。我们可以引用恩利尔(Enlil),在利皮特伊施他尔法典(Lipit-Ishtar laws)的序言中又称为努南尼(Nunamir);在汉摩拉比法典中的序言部分,我们有伊南那(Inanna)/伊施他尔(Ishtar)/迪里图姆(Telium)及尼图(Nintu)/马马(Mama)。(Kitchen, AOOT, 121)

先前部分资料曾经引述过的雷文,他认为以使用不同神的名字,作为支持多个作者的证据,这是颇有困难的:“鉴别学者不是说J典的作者不认识‘伊罗兴’之名,或P典及E典作者不认识‘耶和華’之名,而是说他们对所用的名字各有喜好。要是真的如此,我们仍然要问:为什么J典作者喜欢‘耶和華’之名,E典及P典作者却选‘伊罗兴’呢?对于这个重要问题,底本说假设似乎未能提供令人满意的答案。要是五经真是出自同一作者手笔,则这些名字的使用,便十分清楚。”(Raven, OTI, 118)

卡塞图表示:

以色列人在这方面的伟大革新在这一个事实中显示出来:外邦人的著作一方面表达了抽象、一般的神观;另一方面,又提及一位特别的神;而在希伯来文学观念中,以色列人认为那位特别的神就是统管全地的主。“雅巍”——以色列众子所承认的,并降服于他面前的那位,就是“伊罗兴”。他统管他们的主权差

不多是众所周知的,而他们也注定在以后的日子承认他。这是圣经诗人透过不同的名字来表达的高尚思想。(Cassuto, DH, 25)

2B. 出埃及记第六章 3 节的释经

1C. 底本说的假设

鉴别学者采用这一节经文,指出以色列人并不认识“耶和華”(雅巍)之名,直至神在乃山向摩西显现为止。因此,创世记及出埃及记第六章以前,凡使用“耶和華”名字的篇章作者,必然与出埃及记第六章 3 节的作者不同;否则的话(倘若只有一位作者),他必是犯上明显矛盾的错误:创世记中记载列祖均使用“耶和華”之名,然后却指在神向摩西显现之前,无人认识此名。

这种观点,由英国学者罗列(H. H. Rowley)提出:

在出埃及记第六章 2 至 3 节说:“我是耶和華。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神;至于我名耶和華,他们未曾知道。”然而,创世记中若干段经文,显示列祖认识神的名字就是耶和華。亚伯兰(创十五 2、8)、撒莱(十六 2)和拉班(二十四 31)认识这名字;在天使到访亚伯拉罕、跟他对话时(十八 14),以及与罗得说话时(十九 13)也有使用;神对亚伯兰(十四 7)及雅各(二十八 13)说:“我是耶和華”。(Rowley, GOT, 20-21)(另参 Fohrer, IOT, 115)

2C. 基本响应

出埃及记第六章 3 节正确的释经:这节经文并非按字面解,以色列人在摩西以前并不认识“耶和華”一名(即是说,这名字先前并不存在),乃是他们与神没有关系,正如“耶和華”这名字的含义。换句话说,他们只从“耶和華”这名字认识神,却并非按“耶和華”这名字的特性来认识他。

马丁(W. J. Martin)在《五经的风格特点与分析》(*Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*)书中说:“当然,我们大可以借强调希伯来语‘名字’之词完整的意思,来否认个中含义。这字并不只代表‘名字’,即用语上的代表、事物的名称;‘名字’之词更可表示该件事物的特质。它可以代表着名誉、性格、尊荣、名字和声誉。因此,所提出的名字并非单为了命名,而是含有该名字所代表的真实本质。”(Martin, SCAP, 17-18)

赫茨(J. H. Hertz)是英国伦敦前任首席拉比,他在五经及哈夫妥拉(Haftorahs)的注释中写道:

出埃及记第六章 3 节是鉴别学者焦点所在。他们认为神在这里首次将自己的名字“雅巍”启示予摩西。因此,创世记及出埃及记凡有“雅巍”之字出现的

篇章,全都来自另一个资料来源。这亦是他们认定五经由多种不同文本组成这论点的证据,也是激进鉴别学者提出 JEDP 假设的线索所在。

然而,鉴别学者对于这节经文的解释,实在基于他们对于希伯来特有用语的误解所致。当圣经论到以色列、或各国、或法老王“要知道神就是上主(阿道乃, Adonay)”——这并不是说他们才获悉神的名字是“雅巍”(阿道乃),正如鉴别学者所云,乃是他们将要经历“雅巍”名字所代表的,神的能力与属性。正如耶利米书第十六章 21 节说:“我要使他们知道,就是这一次使他们知道我的手和我的能力。他们就知道我的名是耶和華(编按:直译为‘阿道乃’)了。”(正统犹太人为了避免犯上第三诫,因此不会念出“雅巍”之名,而是以“阿道乃”代替,意思是“主”)在以西结书中“他们就知道我的名是耶和華(阿道乃)了”一句,曾出现 60 多次。当中,没有一句的意思是,他们就知道神的名字是 YHWH 这四个字母。每一次,这句话都是指他们就要认识神的作为,并他要实现所应许的。”(Hertz, PH, 104)

雷文说:“在旧约圣经中,‘知道’一词的意思包括了对观念的理解;而‘知道耶和華名字’一句,在旧约圣经曾多番使用,作为对于神特性的理解(王上八 43;诗九 11, 九十一 14;赛五十二 6, 六十四 1;耶十六 21;结三十九 6, 7)。以上统统显示了,亚伯拉罕、以撒和雅各心中所认识的神,并非立约的神,乃是大能的神。”(Raven, OTI, 121)

阿彻尔提出相近的论点,指出激进鉴别学者抗拒以获证实的经文,来建立基督教教义的方法;然而,他们却采用这种方法,来建立他们其中一个基础教义。这种方法旨在按字面解释两句经文,却没有考虑其背景及圣经其它经文教导的模拟。其中一个例子,见于出埃及记第六章 2 至 3 节:“我是耶和華(雅巍)。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神;至于我名耶和華(雅巍),他们未曾知道。”底本说者认为这是神在 E 典中,首次将“雅巍”之名向摩西启示。然而, J 典作者却不知道这事,而以“雅巍”之名作为在摩西时代以前神的名字。然而,我们若对于“知道”一词有正确的理解,并且知道希伯来语所谓知道某人名字的含义,就会晓得这并不能按字面意思来解释。神给埃及人降下十个灾祸,肯定不是只为要他们知道以色列人的神的名字就是“雅巍”(出十四 4:“……埃及人就知道我是耶和華(雅巍)”)。事实上,十灾的意思是要埃及人见证,神忠于与他子民所立的约,并且亲身经历到他是“雅巍”,与子民立约的神(另参出六 7:“你们要知道我是耶和華(雅巍)——你们的神,是救你们脱离埃及人之重担的”)。“从希伯来语法中清楚得知,出埃及记第六章 3 节指出,神在先前的世代,借大能作为与恩慈,彰显他是全能的神(EI Shaddai),如今在摩西一代中,借他大能地拯救整个以色列国,彰显他是与子民守约的耶和華。”

(Archer, SOTI, 122)

雷文说：“从经文的背景中可知，‘要知道我的名字’的意思是，对于这名字有一种亲身经历的知识。”(Raven, OTI, 121)

曼利(G. T. Manley)从所牵涉希伯来语动词方面，作出以下的观察：“当首次认识一个名字的时候，一般使用的动词是 *nāghadh*(hiph)，正如创世记第三十二章 29 节。然而，这里(出六 3)所用的却是 *yādra*，正如在撒母耳记上第二章 12 节及三章 7 节所提及的人物十分熟悉‘雅巍’这名字，却不完全认识这名字的含义。”(Manley, BL, 47)

鉴别学者用这节经文，分别出使用“耶和华”一名的 J 典作者，并使用“伊罗兴”一名的 E 典作者。然而，这节经文并不是辨别“伊罗兴”与“耶和华”，乃是“全能神”与“耶和华”，正如翁格(Merrill Unger)指出：

这种对于出埃及记第六章 2 至 3 节意思的假设，完全是不能确定的，除了因决定性的假设之急需外，明显是没有基础的，第一，因为经文本身有清楚的分别：“神晓谕摩西说：我是耶和华。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神；至于我名耶和华，他们未曾知道。”很明显地，这节经文并不是要分别“耶和华”与“伊罗兴”(创世记中出现超过 200 次之多)，乃是“耶和华”与“全能神”(创世记中出现了五次)，这名字含有特别的意思，是神向列祖自我启示时所用的(创十七 1，二十八 3，三十五 11，四十三 14，四十八 3)。(Unger, IGOT, 251, 粗体字为原有标示)

另一个关于出埃及记第六章 2 至 3 节，却经常被人忽略的，希伯来文可唤作“Beth 要素”。

修订本圣经将这节经文译作：“我显现……为全能神，然而，我的名字是雅巍。”

在原文中，在“为”一字前有一个介系词(作为前置的 Beth)，支配着“全能神”，可是对于“我的名字是雅巍”，却没有相应的介系词。在英语的文法上来说，是应该各有一个介系词的。

对于介系词“为”字与“我的名字是雅巍”的关系，格泽纽斯(Gesenius)提供了一个优秀的基础。

当中所含有的意思，乃是“内里的境况与特质，与外在的环境或指示有别。”(Motyer, RDN, 14)

格泽纽斯指出“在诗般的平行中，介系词的支配能力，有时候延伸至次部分的代名词(Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, Para. 119 lh, 1910)。”(Motyer, RDN, 14)

对于这种“诗般平行”，以赛亚就有一个上佳例子：“我为我的名暂且忍怒，为我的颂赞向你容忍，不将你剪除。”(赛四十八 9)虽然英语需要运用两次“为我的”，希

伯来语只需要运用一次(这里,只在第一个名词前使用)。

在这个情况,正如其它情况一样,“介系词的意思延伸至第二个字,跟在第一个字所产生的意思相同。”(Motyer, RDN, 14)

若说出埃及记第六章 2 至 3 节并不受制于以上的原则,这是没有道理的。“Beth 要素”怎样支配着“全能神”的运用,这同样适用于“我的名字是雅巍”一句之上。

莫特耶尔(J. A. Motyer)在《神名字的启示》(*The Revelation of the Divine Name*)书中,对“Beth 要素”的意思有很好的解说。

在这节经文中(出六 3)，“Beth 要素”应该恰当地翻译作“为”，即是说该字的运用，是要专注于内里的境况与特质，与外在的环境或指示有别。当神自我启示“为”全能神，这并非旨在为列祖提供一个称呼神的衔头，乃是要他们明白这衔头传递的内容。正如在出埃及记第三章 2 节：“耶和华的使者从荆棘里火焰中……显现”，外在的环境或许最吸引摩西的注意——虽然他的注意力不一定只注视在不断燃烧的荆棘火焰之上。火焰可说是对于神自己合适的描述，在摩西职事最特别的一刻，向摩西最适合地显示神的特性。若我们把这点带到“我的名字雅巍”这名词上，我们就可以为我们要确认的翻译作出总结：“我……以全能神的特性启示自己，然而，我以雅巍的名字所启示的自己，他们未曾知道。”(Motyer, RDN, 14)

莫特耶尔续道：

以上翻译的准确性，可以从其与经文背景中的配合，获得进一步证实(正如我们所见，这节经文在启示计划中的位置，乃是这样的：他们并非第一次听闻这名字的读音，他们却是首次明白这名字所代表的重要意义)。列祖称他为“雅巍神”，却认识他是“全能神”；列祖的后裔均称他为雅巍，也从他的名字认识他。这肯定是出埃及记第六章 6 节及其后经文的责任，摩西领受了神的信息，他必须将之教导给以色列民。信息的开首和结束也有神的权柄作印记：“我是雅巍”，在这权柄的基础上，它宣告了拯救的行动，并且明确地表明雅巍本质的启示，他将会叫以色列“认识我是雅巍”。然而，事实上，以色列民不但只知道这名字而已，更是认识以色列神的特质。这句话的意思，与整部圣经是一致的。(Motyer, RDN, 14)

我们既然知道底本说者对这段经文的理解，看来一个最难处理的问题就是：创世记中列祖使用“耶和華”之名，跟出埃及记第六章 3 节表明“耶和華”之名是首次启示予西乃山的摩西，两者所产生明显的矛盾，为什么在许多负责编纂五经的编修者中，竟没有一人加以协调？

翁格说,除了经文背景和这字真正意思的问题外,激进鉴别学者对于出埃及记第六章 2 至 3 节的立场,进一步被他们个人的假设所削弱。编者对于这段经文的理解,明显有别于激进鉴别学者;对于创世记中多番使用“雅巍”之名,编者显然认为没有任何矛盾可言。倘若编者认为当中有矛盾,他们不是将这段经文加以修改,或是将较早前出现“雅巍”之名,干脆删掉便算。(Unger, IGOT, 252)

雷文指出,“五经的编者显然不觉得出埃及记第六章 3 节,与列祖经常使用‘耶和华’一名,有什么矛盾之处。否则,他们应该改换了出埃及记的经文,或是改动在创世记中出现‘耶和华’之名的地方。历世历代以来的犹太人和基督徒,他们对于创世记所谓多个作者说,并没有什么认识;然而,他们也不认为出埃及记第六章 3 节究竟有什么问题存在。”(Raven, OTI, 121)

亦有可能是该段经文翻译成为英语时候出错。马丁道:

然而,另外一个翻译,有可能将所有冲突全数消除。“至于我名耶和华,他们未曾知道”一句,在希伯来语中可以作为省略的疑问。整句的翻译将会是:“我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神;我岂不是让他们晓得,我名字叫雅巍吗?”希伯来语只在少数例子中附带着一个疑问不变词,大部分都会如这里般省略,创世记第十八章 12 节就是一个好例子。亦有可能的是,在说话时候,音调能足够表示提问的语气,现今部分闪族语言也是这样。音调在语言中可说是主观的层面,跟文字的客观层面相对。书写文字永远不能完全地表达,只在较大或较小程度上,将口语用字表达出来。从来没有古代文献尝试将音调保留下来,即使我们现今印刷工具中,也没有一套妥善系统可供使用。倘若由说话转化成文字的过程中,因说话无法表达,令这疑问语气被省略掉,这也不足为怪。解经家也不可能囊括所有的可能性吧。譬如说,在约伯记第二十三章 17 节,“我的恐惧不是因为黑暗”也是一个相同的例子,碧克(Bick)毫不保留地将否定语气删除。

相信在闪语语法的亮光下,出埃及记第六章 3 节这个翻译,应该不会惹来什么反对,即使只有上下文来作支持。然而,从下一句经文的文法结构中,却有很强的支持。这节经文由“而且”二字作开始。如今,希伯来语普遍依据造句法的惯例中,在“而且”二字之前应该有一个否定语气用字,及后也有一句否定语气句子,反之亦然;否则,我们将面对着一个“非结论”(non sequitur)。在这个例子中,“而且”以后是肯定语气用字,人亦自然期待在之前的是一个肯定的语气句子。倘若这句子翻译是一个疑问的话,则所有不合逻辑的地方亦获得解决。有一个完美的原因,正好解释了为什么这里用了疑问式:这是一个著名的方法,使一句句子带着肯定的特质。在这段经文中,将“而且”二字译作“然而”,其实

并不理想,虽然仍算不上不能许可,因下一句也是以“而且”作为开首。一个几乎是无可避免的结论,我们正面对一系列肯定语气的句子,首个措辞是为要强调其疑问形式,及后两个以“而且”开首的,则使整个句子带来逻辑上的配合。(Martin, SCAP, 18-19)

最后,值得注意的是,神名字的准则不适用于出埃及记第六章3节以后的材料,因为根据鉴别学者的讲法,在此之后,E典和P典也跟J典一样,可以自由地使用“耶和华”之名。即使艾斯斐德也承认这一点:“我们得承认,神名字的不同,只可以用于创世记及出埃及记开始部分的分析而已。我们称为E典及P典的材料,它们起初避免使用‘雅巍’一名,直至神告诉摩西他的名字以后——E典从出埃及记第三章15节以后;P典则是从出埃及记第六章6节以后。”(Eissfeldt, OTI, 183)

然而,有许多鉴别学者均建基于神不同的名字,尝试肯定五经的其余部分由多位作者写成。明显的是,这些尝试均没有逻辑根据,所以是没有效力的。

3B. 与《古兰经》使用神的名字相似

《古兰经》给我们提供了一个有效的平行,使我们明白在五经中,神的名字不规则的分布。没有人怀疑这部阿拉伯经典,是出于一人手笔。然而,它们所呈现的现象,与希伯来人圣经相似。“安拉”(Allahu)之名跟“伊罗兴”平行,而“拉布”(Rabbu, “主”)则与“阿道乃”(“主”)相应,犹太人后期用“阿道乃”指称“雅巍”。在好些章回(suras)中,这两个名字是互用的,然而亦有时候只有其中一个名字出现。譬如说,“拉布”一名从未见于下列章回:4、9、24、33、48、49、57、59、61、62、63、64、86、88、95、101、102、103、104、107、109、111、112;而“安拉”一名也从不见于下列章回:15、32、54、55、56、68、75、78、83、87、89、92、93、94、99、100、105、106、108、113、114。

从这具决定性的证据中显示,古代闪语文学中的神,可以有两个名字,却仍然只有一位作者。(Archer, SOTI, 111)

4B. 底本说者利用神的名字时碰上的难题

1C. 不一致

根据底本说者的讲法,“雅巍”之名代表J典材料,“伊罗兴”之名代表E典材料,而P典材料则是在出埃及记第六章3节以前使用“伊罗兴”,以后才同时使用“耶和华”。

以下试举的经文含有神的名字,是与经文材料假设来源不符:

a. “伊罗兴”之名出现于J典材料的经文

(1) 创三十一-50

(2) 创三十三 5、11

b. “雅巍”之名出现于出埃及记第六章 3 节以前的 P 典材料

(1) 创十七 1

(2) 创二十一 1

c. “雅巍”之名出现于 E 典材料

(1) 创二十一 33

(2) 创二十二 4、11

(3) 创二十八 21

(4) 出十八 1、8、9、10、11

2C. 归咎于编修者

鉴别学者将以上明显的矛盾,归咎于编修者(将文本作合并、编辑的人),他们要不是写错了神的名字,就是任意将神不同的名字互换。比较第一个解释,第二个解释明显更有力。

罗列就是一个例子:

因此,我们毋须为以下情况感到特别惊讶:五经的编修者会选取较旧的材料,或在一个连续的叙事中选用多于一个资料来源,或就手上所掌握的资料作细微修订,甚或在叙事中写作接合的部分。这些改动及接合都是出自编修者的手笔,因此,经文中带着编修者修订的痕迹,这是毫不出奇的事。(Rowley, GOT, 25)(另参 R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, (1941), pp. 282-89。)

阿利斯(Oswald T. Allis)评价这种假设:

最后,值得注意的是,鉴别分析一个最主要的缺点,是与神名字的使用有关:若不是归咎于一位或多位编修者,这理论根本不能成立。这即是说,即使说是吹毛求疵,纯粹将经文分拆开来,也不能让编修者获得满意的材料分析,必须有编修者改动或编辑材料才成。倘若“耶和華”是 J 典神名字的特质,创世记第二章 4 节下至三章 24 节中所加上的“伊罗兴”一词,必然是归咎于编修者的手笔。(Allis, FGM, 38-39)

雷文提出鉴别学者所谓“归咎于编修者”说,其实犯上了循环论证的漏洞:

有时候,他们坚称编修者改换了神的名字,将个中困难回避了;其余的时候,亦说经文是遭改动了。然而,以上任何一种立场,除了假设的迫切性外,都是站不住脚的。正如我们提到,假设就是从经文现象中获取的;然而倘若这些现象与假设并不符合,则统统都不能成立。我们或许合理地问:倘若经文已经

遭改动了,我们怎能相信从经文现象中所获取的假设?编修者或多位编修者的存在,是鉴别学者最重要的假设,然而这个假设却是没有基础的。(Raven, OTI, 120)

对以上种种的含义,阿利斯总结的说:“因此,值得注意的是,当鉴别学者每一次归咎说出于编修者的手笔,他们的理论就在此站不住脚了。”(Allis, FBM, 39)

3C. 材料的分配

即使一节经文也会分拆为不同“材料”。譬如创世记第二十一章 1 至 2 节:

1. 耶和華(雅魏)按着先前的话眷顾撒拉,便照他(雅魏)所说的给撒拉成就。
2. 当亚伯拉罕年老的时候,撒拉怀了孕;到神(伊罗兴)所说的日期,就给亚伯拉罕生了一个儿子。

根据鉴别学者的理论,“耶和華(雅魏)按着先前的话眷顾撒拉”一句属于 J 典;“便照他(雅魏)所说的给撒拉成就”属于 P 典(请注意,这与底本说者说在出埃及记第六章 3 节以前,不使用“雅魏”的理论,自相矛盾);“当亚伯拉罕年老的时候,撒拉怀了孕”属于 J 典;“到神(伊罗兴)所说的日期,就给亚伯拉罕生了一个儿子”则属于 P 典。

在整个讨论中,我们都是根据《单册释经者注释》(*The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 2, 34, 85)所列的,书中把所有创世记、出埃及记、民数记的经文按着这种方法分归于不同材料。这列表可在第 2 页(创世记)、第 34 页(出埃及记)、及第 85 页(民数记)找到。

从创世记、出埃及记、民数记(见表),接近有 100 节经文被底本说者分归为至少两大类别。

德国的多恩塞夫(F. Dornseiff)教授是在 1930 年代学习希腊哲学的,他将希腊和旧约圣经文学作一比较。他认为鉴别学者以上的理论,根本是难以置信的,亚达斯(G. A. Aalders)就引述了他的意见(*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1934, pp. 57-75):“谁人可以想象,如希腊荷马或五经般的作品,经由‘编修者’将‘材料’切割为一小片断,再将这为数众多小片断凑合成一个新整体,按着这般的方法,竟能达至如此文学成就?”(Aalders, ASIP, 28)

创世记

二 4	二十一 1、2、6	四十一 46
七 16, 17	二十五 11、26	四十二 28
八 2、3、13	三十一 18	四十五 1、5
十 1	三十二 13	四十六 1
十二 4	三十三 18	四十七 5、6、27

十三 11、12	三十五 22	四十八 9、10
十六 1	三十七 25、28	四十九 1、28
十九 30		
<u>出埃及记</u>		
一 20	十 1、13、15	十九 2、3、9、11、13
二 23	十二 27	二十四 12、15、18
三 4	十三 3	二十五 18
四 20	十四 9、19、20、21、27	三十一 18
七 15、17、20、21	十五 21、22、25	三十二 8、34、35
八 15	十六 13、15	三十三 5、19
九 23、24、35	十七 1、2、7	三十四 1、11、14
<u>民数记</u>		
十三 17、26	十六 1、2、26、27	
十四 1	二十 22	

5B. 神在七十士译本中不同的名字

若跟马所拉抄本(Masoretic Text)比较,七十士译本中神的名字有更多不同的变化。按传统之说,底本说者都是以马所拉抄本作为分配经文的基础,认为它是两者中比较可信的;最终却几乎完全忽略七十士译本中,对神名字的使用。

阿彻尔指出,首先反对以神的名字作为分配经文方法是克洛斯特曼(A. Klostermann, *Der Pentateuch*, 1893),他认为希伯来语抄本在数个世纪以来的传承并不算准确。达斯(Johannes Dahse, TBAP, n.p.)是首位以学术研究方法,比较马所拉抄本与七十士译本的人;他发现七十士译本中至少有 180 个没有相应的名字(例如,以theos对应“雅巍”,或kyrios对应“伊罗兴”)。若说马所拉抄本已包含了所有的异文,好让我们能不加思索地以马所拉抄本为蓝本,去检视七十士译本的话,这发现应该令我们对这样的假设,有所保留。好些决定都是在死海古卷发现以前提出的,因而均须逐一重新检讨。

1914年,斯金纳(J. Skinner)写了一部著作《创世记中神的名字》(*The Divine Names in Genesis*)响应达斯,指出在马所拉抄本与撒玛利亚抄本(较七十士译本更早)中,神的名字相同之处超过 300 次,只有八或九个不同而已。鉴别学者认定斯金纳对达斯作出了“击倒性的响应”(Albright, OTAP, 79),对于神的名字及七十士译本的争论,应该告一段落。然而,随着死海古卷的发现,学者如今大致肯定在马所拉时期以先,至少有三个抄本的家族存在。因此,若说马所拉抄本和撒玛利亚抄本中,对神

的名字有一致的记载,只不过是说它们属于同一抄本的传统罢了。这根本不能用以证明马所拉抄本比七十士译本更贴近原文。

1908年,在《创世纪的形成》(*Die Komposition der Genesis*)一书中,顾能在莱顿大学(University of Leiden)的继任人伊德曼斯(B. D. Eerdmans)也承认,以七十士译本的资料作为基础的论证是较可靠的,他也认为使用神的名字作为分别经文的证据,根本是不可能的。(Archer, SOTI, 84 - 85)

威尔浩生自己也曾经承认(从一封写给达斯的私人信件中,于1912年公开),因七十士译本中有运用神不同名字的异文,从而作为反对以神的名字作为分别经文的准则,此点正“碰到其理论的弱点”。(Aalders, ASIP, 21)

夏里逊(R. K. Harrison)论到死海古卷实在加强了一个观点:原文圣经应该较马所拉抄本有更多神名字的异文:

从昆兰中发现的手抄本中,特别是从4Q中发现的零碎片断可见,早在马所拉时期以先,已经至少有三个希伯来文圣经手抄本传统。因此,我们可以肯定早期的五经抄本中,神名字的异文的确较马所拉抄本为多。由于马所拉抄本一向是底本说分析的基础,被他们视之为“固定”文本;因此,我们不禁有趣地问,要是在十九世纪文学鉴别年代期间,有一个或多个早于马所拉抄本的文本出现,不知道整个格拉夫—威尔浩生理论将如何发展?其实,这问题的答案大部分已经由奥伯莱(W. F. Albright)提出来,他认为从4Q中发现的零碎手抄本,已经严重削弱了文学鉴别学的重要基础。(Harrison, IOT, 518)

夏里逊论到从昆兰发现好些文本证据,“显示了七十士译本的译者手头上非常可能有好几个五经的手抄本,无论在本质和内容上,都与马所拉传统各方面决不相同。”(Harrison, IOT, 518)

23 重复记载与矛盾的记载

全章概览	
1A: 重复记载 <ul style="list-style-type: none"> • 简介 • 底本说的假设 • 基本响应 	<ul style="list-style-type: none"> • 底本说的假设 • 基本响应
2A: 所谓矛盾的记载 <ul style="list-style-type: none"> • 简介 	3A: 年代错误——后期的用语 <ul style="list-style-type: none"> • 简介 • 底本说的假设 • 基本响应

1A. 重复记载

1B. 简介

摩西五经中有部分故事重复了两次之多。其它故事亦据称有矛盾之处(例如, 创世: 创一至二 4 上 - P, 二 4 下 - 25 - J; 洪水: 创六 1 - 8, 七 1 - 5、7 - 10、12、16 下、17 下、22 - 23, 八 2 下 - 3 上、6 - 12、13 下、20 - 22 - J; 创六 9 - 22, 七 6、11、13 - 16 上、17 上(“四十昼夜”除外)、18 - 21、24, 八 1 - 2 上、3 下 - 5、13 上、14 - 19 - P)。(Bright, HI, 159)

2B. 底本说的假设

由于没有作者会将相同的故事重复讲述, 因此部分重复的叙事(平行记载)证明了作者应不止一人。此外, 我们很难将明显矛盾之处归咎于同一个作者, 因此这些记载之间相异的地方, 应该是出于修订者或编辑, 他们将同一故事的两个版本编辑起来(交织记述)。

阿利斯(O. T. Allis)引用沃克(Rollin Walker, *A Study of Genesis and Exodus*, p.24)表明的那种观点: “对于创世记及出埃及记历史的准确性而言, 我们必须站在与摩西

五经编者相同的立场之上,即是说当编者给我们记载一件事情的平行与矛盾冲突的地方之际,他其实未能肯定哪一件才是真实。”(Allis, FBM, 123)

艾斯斐德(Otto Eissfeldt)列出不少于 19 个称据为重复或矛盾之处。(Eissfeldt, OTI, 189 - 90)

3B. 基本响应

我们可以假设,将相同的故事作两次及三次重复记载,其实是不同的故事却有相似的细节。

雷文(Raven)论到摩西五经中重复记载的故事时指出,“这些记载并非平行叙述。有些不过是相似的事件,例如亚伯拉罕因妻子撒了两次谎话,后来以撒也照这样行。编修者必然将之视为两件个别事件。另外一些情况,则是因不同观点而有所重复,例如在创世记第二章的创世故事中,作者是从神的启示与供应的立场而言。有些时候,重复是由于希伯来文风格特色所致,通常以一句话来作为引言,重复时候加以阐述。”(Raven, OTI, 124 - 25)

某些故事中看来是矛盾的细节,其实是由于补充的资料;亦惟有当故事被误解的时候,才会出现矛盾。

1C. 创世故事

罗列(H. H. Rowley)指出:“譬如说,从创世的两个记载中,创造的次序是有不同的,所使用神的名字亦有不同,连带对于神的观念及风格,亦有所分别。”(Rowley, GOT, 24)(另参 Driver, BG, 35 - 36)

基钦(Kitchen)反对这种立场,他指出有两方的论点支持创世故事有双重的叙述:创世记第一章和第二章中,分别有神学和风格上的差异;亦因之而有创世次序的不同。风格上的差异不足以成为论点,因为这不过反映了主体的改变而已;创世记第一章中神超越的形象,与创世记第二章中拟人化的神相对,却是“强烈地夸大了,坦白地说,甚至令人产生误解。”(Kitchen, AOOT, 118)

杨以德(E. J. Young)就以上一点作出解释:“创世记第二章中神像人一般地‘制造’、‘呼吸’、‘种植’、‘安置’、‘拿取’、‘安放’、‘带来’、‘合上’、‘建造’、‘行走’。然而,这一种批评的论点未免流于表面。人的心思实在有限,除了拟人般地表达神以外,人还能怎样表达神呢?创世记第一章中同样用上了拟人的词语来表达神,例如‘呼召’、‘看见’、‘赐福’、‘思量’(26节:‘让我们造’),神‘工作’了六天后‘休息’。”(Young, IT, 51)

基钦续道:“事件的先后次序也是一样。创世记第二章 19 节的经文中没有明显的肯定,让我们可以假设动物被造后随即被赋予名字(即是在人受造之后);这是按

个人意见作肆意解经,而并不是释经。创世记第二章 19 节中第一个动词,正确的英语时态是过去完成式(……已经造成……)。所以,表面看来时序产生的困难,已经不复存在。”(Kitchen, AOOT, 118)

两个记载中重要的分别之处,倒值得我们欣赏:创世记第一章描述世界的创造,第二章进一步添补亚当乃特别地受造,并他身处的伊甸园环境究竟是怎样。创世记第二章 4 节中的一句,更起着点题作用:“创造天地的来历,在耶和华神造天地的日子,乃是这样。”在整部创世记中,“这是……的来历”(和合本作:“……的后代记在下面”)一语还另外出现了九次之多,每一次都是引介源起于一位祖先的后裔。即是说,紧接着创世记第二章 4 节以后,我们读到在起初创造天地以后,接着发生了什么事情。这亦是我们读到亚当和夏娃的记载时所遇到的(第 7 节:“耶和华神用地上的尘土造人”)。(Archer, SOTI, 118)

必须强调的是,这里所有的并非互不兼容的重复。我们眼前的例子,先有一整幅创世图画的概念,继而才是大纲最后之焦点——人。倘若不了解希伯来文学技巧,套用基钦的说话,就是“受蒙昧主义的阻碍”。(Kitchen, AOOT, 116-17)

基钦继而指出考古学令这一种文学模式,终为世人所识。这一种文学技巧在古代近东文献中颇为普遍。埃及的卡纳克诗铭(Karnak Poetical Stela)中,载有阿蒙神向图特摩斯三世(Tuthmosis III)的说话:

第一段:显示他的超越性(这种多样化模式是否 J 典来源?)

第二段:以更仔细、诗歌般的表达,显示他的超越性(这种精密性显示 P 典来源?)

巴克山碑文(Gebel Barker Stela)也有相似之处:

第一段:一般君王超越性(J 典?)

第二段:叙利亚——巴勒斯坦几次胜利事迹(P 典?)

乌拉图(Urartu)的一些君王碑文,也是这样强调:

第一段:将胜利后获得土地,归功于哈尔迪神(Haldi)的战车(这 H 资料,是否显示一种简略、精密的风格?)

第二段:这几次胜利部分段落作详述重复,这次却归功于君王(这 K 资料是否显示了详述而多样的风格?)

由于在学术界中,从来没有将以上几段埃及文字,硬说来自不同资料来源;因此,说创世记第一章和第二章有不同资料来源,也是荒谬的。(Kitchen, AOOT, 117)

俄尔(Orr)这样解释:

对于世界的起源,我们常声称“我们有两个互相矛盾创世故事的记载”。明显地,这是指创世记第一章至第二章4节,及二章4节以后的两段经文,它们在特色、风格上都有不同,也从不同观点看创世工作。然而,它们却并非“互相矛盾”;事实上,它们却是因互相补充,而紧系在一起。第二段记叙开始时候有点儿突如其来,却是对第一段记叙的补充:“在耶和華神造天地的日子”(4节)。事实上,若按对创世记第一章的理解来称创世记第二章为“创世”记载,根本就有用词不当之嫌。第二章没有任何创造天或地的记载,也没有记载创造了什么植物;第二章主要的中心是神造男造女,整段记叙也是从这个观点出发的。(Orr, POT, 346-47)

2C. 以撒的命名

根据理论的推测,创世记中有关以撒的命名,有三段不同的记载(创十七17源于P典;十八12来自J典;及二十一6源于E典)。然而,若说亚伯拉罕和撒拉分别获悉以撒将要出生的消息时,二人都不信地笑,后来在以撒出生后却喜从中来,这种假设是否合理?

3C. 亚伯拉罕欺瞒

有鉴别学者提出,亚伯拉罕两次瞒称撒拉为妹,实际上是相同事件的不同记录而已。然而,若说人不会犯相同错误或不受相同的试探,这未免有点儿天真吧。就这宗事件来说,以上假设最大的弱点,就是没有考虑到亚伯拉罕在经济上,两次均有收获。(Archer, SOTI, 120)

4C. 以撒欺瞒

以撒亦曾经瞒称妻子为妹,当时亚比米勒在基拉耳当非利士人的王(创二十六6-11);以撒此举与源自E典,创世记第二十章中亚伯拉罕和撒拉一段极其相似。若说这是同一事件的不同版本,由编者一并收入创世记之内,我们必须认同以下牵强的假设:(1)儿子绝对不会重蹈父亲覆辙;(2)相对于以撒年代,基拉耳人民对于性方面的标准,大有提升;(3)非利士王朝绝对不会重复采用相同的君王名字(例如亚比米勒一世、亚比米勒二世等),即使在埃及十二王朝曾经实行这种做法(阿曼念纒一世、二世、三世,并孙乌塞一世、二世、三世等)。腓尼基也按照这样的方法。曾经有一系列的希兰或亚希兰统治推罗和比布罗斯。值得注意的是,亚伯拉罕第一次瞒称撒拉为妹的记述(创十二)源于J典;创世记第二十六章记载的以撒和利百加也同时源于J典。另一个被鉴别学者称为“重复”的记载,理应看为个别事件的,就是雅各到了伯特利,两段经文都源于E典(创三十五1-8及二十八18-22)。(Archer, SOTI, 120-21)

5C. 在别是巴给井命名

在创世记中,我们发现有两个故事,均记载了在别是巴给井命名——第一段是

创世记第二十一章 31 节中的亚伯拉罕(源于 E 典),及在创世记第二十六章 33 节中的以撒(源于 P 典)。然而,没有证据显示这是相同事件的两个版本(J 典和 P 典)。亚伯拉罕和以撒都属游牧民族,很有可能当亚伯拉罕离开此地以后,他的敌人将井封上;当以撒回到父亲的故土,他重开了昔日的那口井。很有可能以撒重新给井命名,并再一次肯定使用这口井的权利。(Archer, SOTI, 121)

6C. 雅各羊群昌盛

德赖弗(Driver)将创世记第三十章 25 节至三十一章 18 节分为两部分:创世记第三十章 25 至 31 节主要来自 J 典资料;而创世记第三十一章 2 至 18 节则主要来自 E 典。他肯定地说:

“对于雅各和拉班的安排,两种资料来源各有不同说法,然而,雅各始终还是越发昌盛。在第三十章 35 节及以下,将成功归功于雅各的策略,有条纹的枝子在雌羊群中产生了影响。在第三十一章 7 至 12 节中,却说拉班三心二意,重复更改对雅各的待遇,用以欺骗雅各,让只有条纹的公山羊才与雌羊交配。”(Driver, ILOT, 15)

当我们读这两章经文,并参考圣经其余经文及古代近东文献,我们便晓得这两章经文并没有矛盾的地方,亦毋须不同资料来源作解释。创世记第三十章是作者客观地描述,雅各给羊群作选择性的喂食。在第三十一章,作者从雅各的角度来记述事件(借对话),雅各向妻子表示,他一切的知识 and 成功,都归因于全知的神。雅各最后终于知道并不是当年的计谋得逞(它们可曾生效),乃是因为神而已!因此,创世记第三十章记述了雅各所为所想,第三十一章却教导真实所是,甚至连雅各亦表同意。在这过程中,雅各叙述的是补充资料,当中并没有矛盾。

在圣经中,有许多的例子都分别有交待人的角度,并神的角度(士七 7、21 - 23; 出十四 21; 创四 1)。

在其它古代近东文化中也发现这些例子。基钦引述乌拉图的君王碑文,其中第一段文字描述哈尔迪神的战车在某些国家中取得大捷,第二段文字却仔细地重述一遍,将胜利归功于君王。没有学者会将这段记录分为两段,并声称来自不同资料来源。(Kitchen, AOOT, 117)

7C. 独立段落的连续性

艾斯斐德认识五经叙事的特点之一是,“交织着不同的编辑段落,因此,这算不上完整。”(Eissfeldt, OTI, 189)(另参 Driver, ILOT, 8 及 Chapman, IP, 76 - 77)

高等鉴别学者坚持五经中好些叙事是由众多材料交织而成,他们所持有的其中一个具破坏力的原因是,惟有当这些材料都是独立,所有 J 典经文聚在一处,所有 P 典经文聚在另一处,才能分别形成两个延续、连贯的故事。

葛威亨(William H. Green)在他的著作《摩西五经的高等鉴别》(*The Higher Criticism*

of the Pentateuch)一书中,以一个清晰的例子来显示以上的理论根本是武断的。他采用了新约圣经中浪子的比喻,以底本说者对待好些五经叙事的方法,来同样处理这段经文。以下是他的结果(括号内的句子,葛威亨认为是出于“编修者”的手笔):

浪子的比喻(路十五 11 - 32)	
A	B
11. 一个人有两个儿子。	(一个人有两个儿子:)
12. 小儿子对父亲说:“父亲,请你把我应得的家业分给我……”	12下. 他父亲就把产业分给他们。
13. 过了不多几日,小儿子就把他一切所有的都收拾起来……在那里任意放荡,浪费资财……	13下. (其中一个)往远方去了……
14下. 就穷苦起来。	14. 既耗尽了一切所有的,又遇着那地方大遭饥荒……
16下. 也没有人给他。	15. 于是去投靠那地方的一个人;那人打发他到田里去放猪。
20. 于是起来,往他父亲那里去……跑去抱着他的颈项,连连与他亲嘴。	16. 他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥。
21. 儿子说:“父亲!我得罪了天,又得罪了你;从今以后,我不配称为你的儿子。”	17. 他醒悟过来,就说:“我父亲有多少的雇工,口粮有余,我倒在这里饿死吗?”
22. 父亲却吩咐仆人说:“把那上好的袍子快拿出来给他穿;把戒指戴在他指头上;把鞋穿在他脚上……	18. 我要起来,到我父亲那里去,向他说:父亲!我得罪了天,又得罪了你;
24. 因为我这个儿子是死而复活……”他们就快乐起来。	19. 从今以后,我不配称为你的儿子,把我当作一个雇工吧!”
25. 那时,大儿子正在田里。他回来,离家不远……	20下. 相离还远,他父亲看见,就动了慈心……
28. 大儿子却生气,不肯进去;他父亲就出来劝他。	23. (说)把那肥牛犊牵来宰了,我们可以吃喝快乐……
29. 他对父亲说:“我服侍你这多年,从来没有违背过你的命,你并没有给我一只山羊羔,叫我和朋友一同快乐。	24下. 他是失而又得的……
	25下. (另一名儿子)听见作乐跳舞的声音。
	26. 便叫过一个仆人来,问是什么事。
	27. 仆人说:“你兄弟来了;你父亲因为得他无灾无病地回来,把肥牛犊宰了。”……

A	B
30. 但你这个儿子和娼妓吞尽了你的产业,他一来了,你倒为他宰了肥牛犊。” 31. 父亲对他说:“儿啊!你常和我同在,我一切所有的都是你的; 32. 只是你这个兄弟是死而复活、失而又得的,所以我们理当欢喜快乐。”	32 下. 兄弟……失而又得的。 (Green, HCP, 119 - 20)

尽管以上两个故事是由葛威亨从一个故事中创造出来,每个故事均有其独特的特色,对于好些不熟悉葛威亨匠心独运的,或许认为以上的故事是由多位作者写成:

A 和 B 作者都认同有两个儿子,其中一人领了父亲的财产,却因为自己犯错,陷于困境。最后,他满心懊悔,回到父亲身边;他向父亲所说的话,在两个记述中几乎完全相同。父亲充满恩慈、喜乐地迎接他,却惹来大儿子的不满。

两个记述中的异同,各具特色。A 指出了大儿子和小儿子,B 却没有提及年纪大小。A 记载了小儿子请求父亲给他应得的产业,父亲却保留了余下的部分;B 中的父亲却将产业均分给两名儿子。A 中的浪子仍然留在父亲附近,过着浪费放荡的生活;B 记载儿子往远方去,财产耗尽,却没有表明是由于放浪生活所致。也许是由于他不擅理财;或将不幸归咎于严重的饥荒。他的过失或许是由于远离父家和神圣土地所致,也是因为他接触不洁的喂猪职业。A 记述儿子在困乏中希望有衣服蔽体,B 所述的却是食物。因此,A 中的父亲将最好的袍子、戒指和鞋子给他穿上;B 则是宰了肥牛犊。在 B 的记述中,儿子从远处回来,父亲老远已经看见了,而 A 的记述,儿子从不远处回来,父亲走近前来,抱着儿子颈项,与他亲嘴。B 曾经记述儿子当过奴仆的工作;故此考虑当父亲的仆人,并且要求父亲如此行;A 则记载儿子生活奢华,他回来后承认过错,却没有要求当父亲的仆人。在 A 中父亲论到儿子因为放浪生活仿佛曾经死去;在 B 却说儿子从远处回来,仿佛失而复得一般。在 A 中(并不是在 B)另一名儿子因父亲接待浪子而感到不悦。看来应该是编者将经文略作改动所致。大儿子在 A 中应该向父亲说:“你这个儿子回来了,就是与妓女吞没你财物的儿子,你竟把最好的袍子给他穿上。”编者在这里用 B 的用词“生计”代替了 A 用的“财物”,并且为了更突出“孩子”的对比,他用了 B 句:“你为他宰了肥牛犊。”

(Green, HCP, 121 - 22)

葛威亨提出另一个相似的实验,题为“解剖罗马书”(Romans Dissected),作者是麦里森(E. D. McRealsam),实质是米德(C. M. Mead)教授的笔名,他曾经在哈特福德神学院(Hartford Theological Seminary)任教。葛威亨说:“他那独特和有见地的讨论,表明了正如五经的综合特色一样,透过巧妙地运用措辞、形式和教义内容,也可以貌似有理地建立罗马书的四层部分。”(Green, HCP, 125)

1D. 洪水故事

罗列写道:

根据创世记第六章 19 至 20 节的洪水故事,挪亚获命每一种动物带一双进入方舟,然而根据创世记第七章 2 节,他应该是清洁的动物带七双,不洁的带一双。创世记第七章 8 至 9 节深化这一种矛盾,因为其中清楚地指出,是清洁和不洁的动物,各带一双进入方舟,尽管这一种矛盾或许不属原来所有。同样的矛盾见于洪水的时间。根据创世记第七章 12 节,下雨足有四十天之久;根据创世记第七章 6 节及其后经文,挪亚等候了七天时间,水才开始退去;根据创世记第七章 24 节,水泛滥了 150 日,直等到开始洪水以后的一年并十日,水才开始退去(七 11,参八章)。(Rowley, GOT, 18)

基钦辩道:

一般意见均以为,创世记第七至八章为洪水时间两个截然不同的估计,然而事实上这不过全然是理论而已。圣经经文完全支持一年并十日(十一日,倘若首尾两天同时计算)为洪水的全部时间;亚达斯(Aalders)、海德爾(Heidel)和其他人一早已经这样提出。与这相似的是,创世记第六章 19 至 20 节(参创七 8、9)及创世记第七章 2 至 3 节看来的矛盾冲突,即究竟是“两只”或“七双”根本是虚构而已。因为在创世记第六章 20 节 shenayim,“一对”可能是“多对”之集体用法,因为在希伯来语中,此字不能在偶数词语中以众数形式出现(没有 shenayimim!);创世记第六章 19 至 20 节及第七章 8 至 9 节是泛称的句子;创世记第七章 2 至 3 节(很明显是二和七)却是仔细的描述。(Kitchen, AOOT, 120)

海德爾对于圣经中洪水的时间作出了全面的研究:

著名的现代圣经鉴别学中,均指出创世记洪水记载出现了两个不能谐协的矛盾,编者将内容铺列出来。根据称为 P 典(祭司典)的记述,洪水在第二个月的第七天开始(七 11),直至次年第二个月的第二十七天为止(八 13 - 14),整段时间历时一年并十一天。然而根据另外一个称为 J 典(雅巍叙事)的资料来源,

雨共下了四十昼夜(七 12),最后挪亚打开方舟的窗户,在连续三个七日之内先后放出了四只飞鸟(八 6-12),最后他打开了方舟的门,发现了已干的大地(13 节下);根据以上的记述,洪水的时间只不过是 61 天而已。

我不能同意这种观点。然而,这里却不适宜就此问题作详细论述;我只补充几句话。我没有否认圣经洪水故事经文中,使用了不同的数字,因为圣经在预备的过程中,确是由选召的笔者将事件笔录下来。然而,除了以上提及的宣称以外,我不认同圣经材料可以肯定地转化成为组成的元素。此外,我也不赞同普遍的观点,将圣经材料视为零碎的文献,最后才合成为整体,以致创世记中的洪水记载,就是我们目前唯一所关注的,刚好出现了差异。明显地对每个公正的读者来说,正如现代圣经鉴别学者所言,创世记的洪水记载,在属 J 和属 P 的不同部分中出现了重要的断层。因此,我们若将所谓 J 典和 P 典(为了方便论述,假设这两个资料是存在的)的经文作全面研究,你就会发现两者根本没有矛盾可言。即使没有以上的快捷方式,只要我们直接阅读希伯来经文,就会发现创世记叙事中所谓的矛盾部分,根本可以简单、合理的方法解决。

洪水的时间恰巧是一个好例子。倘若我们保持经文的原貌,并视为一完整的故事,则洪水的时间是完全和谐一致,下文将作解释。

根据第七章 11 节,洪水在挪亚六百岁那年的 2 月 17 日,即挪亚获吩咐进入方舟的七天后开始降下(七 1-4、10)。四十昼夜,大雨降在地上(12 节)。经文却从来没有说四十昼夜以后,雨水完全停止。相反,雨和涌流出来的泉水,仍然不断;经文清楚表明地底水泉和天上的窗户仍没关上,天上降下来的雨仍未止息……直至洪水开始以后的 150 天,正因如此,水仍不断高升,持续高涨(七 24 至八 2)。虽然,即使四十昼夜以后,地下水不断涌流,天上那倾盆大雨已经停止了,较温和的雨势也许仍然继续;七章 12 节说:“四十昼夜降大雨在地上”,17 节说:“洪水(*mabbul*)泛滥在地上四十天。”正如上文指出,17 节中 *mabbul* 一字,必然指裂天而降的大雨,才使大水覆盖大地表面。可想而知,这从天而降、猛烈奔流的雨水,首先在四十昼夜后停止下来。

150 天以后,水开始退却(八 3),7 月 17 日方舟停在亚拉腊山(4 节)。这正好是洪水开始以后五个月并一天(参七 11)。一个明显的结论,就是 150 天刚好等于五个月,每一个月均按 30 天计算。就在水开始退的那一天,即是洪水开始以后的第 151 天,方舟着陆。水开始不断消退,直至十月的第一天,山顶开始露出来(八 5)。倘若一个月作 30 天计算,即我们还有额外的 74 日,总共有 225 日。从那日子起计算,40 天以后,即是十月的第一日,挪亚打开方舟的窗户,他连续三次以每隔七天的时段,放了四只飞鸟出去(6-12 节)。由于第一只飞鸟

是在第41天放出的,这些数字加起来另多了62天,即总共有287日。最后一只飞鸟在洪水开始以后第287天放出,或是那一年的第333天(附加洪水发生以前的46天)。即是说,我们如今已来到了十二月的第三天。28天以后,就在第二年的第一天,挪亚601岁,水开始在地上干涸起来(然而地球表面的水仍未完全干涸),挪亚打开了方舟的盖(13节)。一个月又26日以后,即2月27日,地上再次干涸和坚固,挪亚遂离开方舟(14节及后)。这两段时间加起来共84天。将84天加上287天,刚好是371天,即洪水开始以后的一年零十一日。根本就没有误差可言。(Heidel, GEOTP, 245-47)

不但所谓的矛盾并不存在,这两个记载根本是互相倚赖,应该作为一个整体来读。雷文这样说:

鉴别学者认为即使两个洪水记载算是完整的,他们也不能解释。第七章的开始部分属于J典。倘若如此,J典告诉我们神吩咐挪亚全家进入方舟,却没有提过一句关于方舟建造或挪亚家属成员。第七章必须附带第六章9至22节,才算是完整或令读者明白。创世记第八章13节说:“挪亚撤去方舟的盖观看,便见地面上干了。”这是J典资料,但接着的J典资料要一直到第20节才出现:“挪亚为耶和华筑了一座坛。”在这两个段落中间的一大部分,鉴别学者认为是属于P典。此外,创世记第九章1至17节(P典)并非对创世记第八章12至22节(J典)作没有意义的重复,而是指明:当挪亚为耶和华筑了一座坛以后,大地再次充满生机,神扩大与挪亚的约。(Raven, OTI, 125)

2D. 亚伯拉罕之旅

鉴别学者同时“发现”创世记第十一至十三章中,有两个交织的故事。俄尔将问题描写出来,并予以回答:

经过多番辩论,鉴别学者终于认为创世记第十一章28至30节属于J典,27,31及32节属于P典;除此以外,在第十二章及十三章中,只有第十二章4节下、5节及第十三章6,11节下、12节是属于P典。然而,这却带来好些突出的结果。在第十一章28节,J典的故事开始得有点儿突兀,我们根本不知道谁是他拉、哈兰、亚伯兰和拿鹤,必须有27节才可以明白。根据J典的记载,家庭居住的地方是迦勒底的吾珥(其余都算是P典),没有什么与移民至哈兰有关的记载(参P典,31,32节)。然而,这次移民大概是与亚伯拉罕在创世记第十二章1节的被召有关。在第6节:“亚伯兰经过那地,到了示剑地方”,我们却不知道究竟那是什么地方。只有P典告诉我们,他离开了哈兰地,并将要进入迦南(4下、5节)。然而,P典中这零碎的部分,却显示离开哈兰是众所周知的(4节

下),因此这节的首部分乃属于J典。换句话说,整个故事是一个整体;倘若将之分开来,它们之间的关联随即破坏。(Orr, POT, 351)

3D. 以撒的祝福

创世记第二十七章也难逃鉴别学者的分析。第二十七章开始时,记载以撒正在准备祝福以扫。开首的四节正好是鉴别学者任意分割经文的例子。

第一节:“以撒年老,眼睛昏花,不能看见,就叫了他大儿子以扫来,说:‘我儿。’以扫说:‘我在这里。’”由于这一段据说是属于J典,因此最后一句:“说:‘我儿。’以扫说:‘我在这里。’”就被删掉,因为那是属于E典的特点。然而可以肯定的是,将一句经文分属于不同的作者,这种基本的方程式根本不合情理。经文本身也不支持这一种假设,创世记第二十二章11节:“耶和华(雅巍)的使者从天上呼叫他说:‘亚伯拉罕!亚伯拉罕!’他说:‘我在这里。’”鉴别学者不但将“雅巍”换上“以罗兴”,他们更将每一个不带神名字的方程式,统统拨归于E典。这真是循环论证的一个突出例子。此外,倘若挪去了创世记第二十七章中的方程式,我们将第2节读作:“以撒对他说。”然而,这句话在希伯来经文中是没有的,肯定了这一句并不是以对话作开首语的。

第2节到第4节说:“他(以撒)说:‘我如今老了,不知道哪一天死。现在拿你的器械,就是箭囊和弓,往田野去为我打猎,照我所爱的做成美味,拿来给我吃,使我在未死之先给你祝福。’”他们声称“做成美味……来给我吃”代表了同一个故事变化的主题,这一句遭删除,属于E典。这主题另一个变异,就是“打猎”与“美味”的对比,则属J典。因此,J典则是“如今,拿你的箭囊……为我打猎,使我在未死之先给你祝福。”这完全忽略了重要的一点,就是以扫将打猎所得的孝敬父亲。另一方面,J典说:“照我所爱的做成美味……使我在未死之先给你祝福。”我们的故事进一步将以扫角色扭曲,将一名英勇的猎人,沦为厨师而已。

这段落原来是合理的、清晰的一个单元,若将它分割,则变得毫无意义。(Casuto, DH, 87-97)

4D. 约瑟的故事

罗列认为这故事有矛盾的地方:“创世记第三十七章27节,犹大建议把约瑟卖给以实玛利人,随后的几节也表明事就这样成了;创世记第三十九章1节说,以实玛利人将他卖给埃及人。然而,第三十七章28节上却说有米甸人经过,将约瑟从坑中掳走,连他的兄弟也不知道(29-30节),米甸人后来更将约瑟卖给波提乏(三十七36)。”(Rowley, GOT, 18-19)

基钦再次响应这提问:

有论者经常指出创世记第三十七章包含两个不能妥协的记载,是论到约瑟

究竟是怎样被卖到埃及的:(a)约瑟兄弟将他卖给以实玛利人,再经他们转卖往埃及(创三十七 25、28 下,参四十五 4、5);并(b)米甸人将约瑟从坑中掳走(创三十七 28 上、36,参四十 14、15)。真相其实很简单。

首先,“以实玛利/米甸人”一词重复了,他们不过是指同一批人(参士八 24)。其次,创世记第三十七章 28 节中,“他们”一词指约瑟的兄弟,并非米甸人。在希伯来语中,副词不一定指向先前的一个名词。既然,申命记第二十二章 19 节中“因为他将丑名加在……”不应指向无辜的父亲;申命记第二十二章 29 节中的“他”该是指向犯错的男子,则其它地方的用法,也大概是这样子吧。在埃及,伊纳尼(Ineni)见过图特摩斯二世后,提到“他(杜德摩西二世)的儿子”的承继问题,先是杜德摩西二世,然后是“他的姊妹……赫斯苏特(Hatshepsut)。”然而,这里的“他”是指杜德摩西二世,并非他的儿子。

第三,在约瑟与兄长私人对话中,他可以直言不讳(创四十五 4、5:“你卖……”),然而,当约瑟一心想向宫廷膳长这外人寻求帮助,他却不愿意透露自己遭兄长出卖的丑事(创四十 14、15)——无论是何等的不公平,这宫廷膳长若知道这事,不知道在他心中留下什么印象?(Kitchen, AOOT, 119-20)

(值得注意的是,创世记第四十章 14、15 节提到“掳走”一事,这是完全准确的。因为约瑟遭兄长从父亲手上掳去,最终亦因为他们,从“希伯来人之地”被竖出来)

卡塞图为鉴别学者攻击以上的经文感到悲哀,他确切地认为这段经文“乃优美叙事文学的杰出典范,如果我们忽略了它就等于毁坏了一件奇妙的、举世无双的文学作品。”(Cassuto, DH, 96)

8C. 其余重复记载的解释

希伯来语的风格有三个特点,可以解释所谓重复记载的问题:

1D. 并列的句子结构

并列的句子结构,即是一例。阿彻尔(Archer)说:“经由一个简单连接词‘和’(希伯来文 We),将从属的或互相倚赖的观点连接起来。”(Archer, SOTI, 122)这字可以传递的意思有“以致”、“当时”、“虽然”、“然后”、“甚至”、“即是说”——希伯来文法学家皆晓得这字的多元化。

阿利斯进一步表明:

希伯来语不经常使用从属语句,这跟英语并不相同。然而希伯来语许多时候会用“和”字把两个分句连起来,而在这情况下,英语通常会把两句以从属形式表达。……因此,值得注意的是,使用“和”字来将句子松散地凑成一句完整的句子,仿佛叫作者经常重复地说话;这指向同一件事情或主题、结构且松散的句子,或多或少重复记述,欠缺严谨的逻辑或年代次序。句子的简单结构让我

们容易把句子分成不同部分,注意到各部分从不同甚至相对立的角度来看同一件事情,并且来自不同的资料来源。如果圣经的记载都像艾迪生(Addison)的著作般用上复杂和间歇的句子,这样的分析虽然不能达成,也会变得非常困难。(Allis, FBM, 96-97)

对这基本原则的误解,容易令人假设后来的编者,用“和”字将不同资料拼凑起来。即使古典希腊语和拉丁语,也不可以这般解剖。(Archer, SOTI, 122)

2D. 以重复作强调

即阿彻尔所谓:“将叙事中特别重要的元素在重复时作细微改换。”(Archer, SOTI, 122)

阿利斯发展这种观念,并加解释:“圣经是一本具感染力的书。它的宗旨是要令读者和听者对书中的主题,留有深刻印象。要确保叙事中有这种强调,最自然的方法就是扩大或重复申述。最后来说,圣经风格经常是扩大、重复且描述细致。”(Allis, FBM, 97)

十灾(出七至十一)的故事正是一个好例子。好些灾祸的描述至少有五个步骤:威胁、吩咐、行动、祷告挪去、终止。激进鉴别学者误解了这些重复的本质,因而将七灾归于 J 典,五灾归于 E 典,只有四灾属于 P 典(不包括第五个灾祸,只提了出来却没有实行)。于是,我们就有三个不完全记载,每一个都需要其它的材料才可以组成有意思的整体。(Archer, SOTI, 122-23)

3D. 诗体平行

按照阿彻尔的说法,就是“希伯来诗歌中经常使用,两个分句的平行结构。”(Archer, SOTI, 123)

阿利斯再次提供了清楚的解释:

论到重复的问题,重要的是指出,在措辞及内容上的重复和平行(*parallelismus membrorum*),可说是希伯来诗歌一个重要特色。这根本是非常明显,毋须什么证明。以下是一个经常引用的同义平行的例子:

“耶和华的律法全备,能苏醒人心;

耶和法的度确定,能使愚人有智能。”(诗十九 7)(Allis, FBM, 108)

阿利斯一心要表明这种平行并不只限于诗体,他说:“这已经清楚地显示出,散文和诗歌的分界线并非固定不变、界定清晰的,好些有活力、感情澎湃的散文,无论在平衡重复或平行方面,都与诗歌非常接近。”(Allis, FBM, 108-9)

当神的名字以平行方式交替出现,这明显是由于运用诗歌体裁风格所致,与不同资料来源无关。创世记第三十章 23 及 24 节便是一例:“神(伊罗兴)除去(*asaf*)了

我的羞耻……愿耶和華(雅魏)再增添(yosef)我一个儿子。”

因神不同的名字,强将这段经文分别属于 E 典和 J 典(鉴别学者的做法),是未能分辨出改换名字的诗体原意,也跟“*asaf*”和“*yosef*”清晰的诗体平行相违背。(Archer, SOTI, 122-23)

4D.

戈登(Gordon)将希伯来文体风格与其它古代东方风格比较:

提出不同作者的其中一个最普遍基础,就是圣经中的重复部分及异文。然而,重复却是古代近东文学最常见的特征,包括巴比伦、乌加列,甚至希腊。此外,重复在圣经世界中经常出现。约瑟与后来的法老,他俩预言的梦竟然相同。在约拿书四章,作者分两个阶段描写先知的恼怒,每一个阶段都是始于神的提问:“你这样发怒对不对?”(4、9节)有谁可以断言这一种重复是源于两位不同作者?(Gordon, HCFF, 132)

5D. 鉴别学者的不一致

阿利斯同时指出底本说者的不一致,特别是没有将摩西和亚伦之死,视为重复记述:

民数记中有三句经文论到摩西和亚伦的死。(1)第二十章 24 节,记述由于摩西和亚伦犯罪,亚伦因此寿终,却没有提到摩西的死;(2)第二十七章 13 节,描述摩西也将要像亚伦般离世,原因没有分别;(3)第三十一章 2 节宣告摩西将要死亡,却没有提及任何原因。一个很容易作的结论:第一段经文的资料只懂得亚伦之死是由于他和摩西违背神命令所致,第三段经文的作者晓得摩西之死,却在执笔之日对中原因仍未有定论。然而,以上三段经文据称均属于 P 典。这是十分值得注意的,因为鉴别学者刚好以民数记第十三至十四章作为证据,说第十三章 30 节及十四章 24 节只提到迦勒,没有提到约书亚,而第十四章 6 及 38 节却有提到,因而称这些段落分别属于 J、E 和 P 典。(Allis, FBM, 94)

2A. 所谓矛盾的记载

1B. 简介

随意地翻阅经文,也会发现不少矛盾之处,包括专有名词、地理、立法、风俗、伦理等。

2B. 底本说的假设

事实上,这些矛盾是真实的。有进一步证据显示,由来自不同背景的作者们,在

不同的时间下写成。圣经编者没有企图更正这些矛盾的记载,从而指出谁对谁错;他们却是一同收入作品之内。

3B. 基本响应

只要对经文、希伯来语,以及以色列民所居住的古代东方文化背景作仔细分析,便自然发现这些所谓的矛盾不独可以取得协调,许多时候更是可以消除的。

这些发现都是鉴别学者所知道的,正如雷文(Raven)敏锐地指出:“认为五经最终由一位编者执笔,对于五经中不可能协调的矛盾,有着决定性作用。倘若他们真具备不凡能力,理应看见五经中的矛盾,并将之挪去吧。”(Raven, OTI, 127)

1C. 专有名词

鉴别学者认为同一个人或地方被冠上不同名字,便显示出作者不止一人。(参 Driver, BG, 13; Bentzen, IT, 47; Eissfeldt, OTI, 182-88)

譬如说:

1. 创世记第十章 16 节及申命记第二章 24 节使用“亚摩利人”一词;创世记第十章 18 节及申命记第一章 7 节却用了“迦南人”。

2. 出埃及记第三十三章 6 节及第十七章 6 节均用了“何烈山”,出埃及记第三十四章 2 节及第十六章 1 节却用了“西乃山”。

3. 出埃及记第三章 1 节及第四章 18 节用了“叶忒罗”,创世记第三十六章 17 节及出埃及记第二章 18 节却是“流珥”。

夏里逊(R. K. Harrison)提供一个更合理、可以证实的选择,清楚地指出以上的标准,全然忽略了唯一可供证实的客观资料——古代近东文献的证据。埃及有近百个以上的例子,显示一个人的名字有多种不同变异,例如有一个名为 Sebekkhu 的将军,有时候亦被称为 Djaa。(Harrison, IT, 521)

基钦为我们提供了更多有帮助的例子:

在埃及,不少人有双重的名字,就如旧约圣经中的以色列/雅各,或叶忒罗/流珥一般。例如 Sebek-khu 也称为 Djaa,记着这名字的石碑现存于曼彻斯特大学博物馆,其中一个例子,一名普通的巴勒斯坦人有三个名字: Mentiu-Setet(亚洲的贝都因)、Retenu(叙利亚)、Amu(亚洲)——就正如旧约圣经中的以实玛利人/米甸人,迦南人/亚摩利人。至于其余的个人及群体名字,例如,米所波大米的智者亚希夸(Ahiqar 或 Ahuquar),他也称为 Aba'-enlil-dari[更不用说,提革拉毗列色三世即是“普勒”(Pul),撒缛以色列五世即是 Ululai]。在赫人帝国中,一系列君王均有多个名字,例如:“米坦尼”(Mitanni)及“哈尼格巴特”(Hanigalbat),“米坦尼人”(Mitanni)和“户利安人”(Hurrians)均是米坦尼国家及人民的名称。

至于地方名字如西乃/何烈,可比较马尼他(Merenptah)法老王“以色列石碑”的文字:埃及有两个名称(Kemit, Tameri),摩弗则有五个不同名字及异文(Mennefer; Ineb-hedj, Inbu, Ineb-heqa, Hatkup-tah)。相类似的例子,随处可见。(Kitchen, AOOT, 123-24)

关于亚伦之死的两个可疑记载,一说在何珥山(民二十 22,二十一 4,三十三 33;申三十二 50),另一则指出是摩西拉(申十 6);底本说者认为这是上佳例子,支持圣经由多种资料来源组成之说。然而,仔细察看经文,就会显示出事实根本没有矛盾可言,多种资料来源之说也无从成立。申命记第十章 6 节“摩西拉”一字,意思是“惩罚”,即指向亚伦之死的事件,并非地点。这清楚地叫人知道,亚伦在何珥山之死,是对于他在米利巴犯罪的一种责备、惩罚(民二十 24;申三十二 51)。他叛逆所获得的回报与摩西相同:永不得进入应许之地。两段记载和谐一致,肯定了亚伦在何珥山上离世,以色列民在山下扎营。摩西特别将那地方称为摩西录,借以纪念这桩悲剧(民三十三 31;申十 6)。(Harrison, IT, 510-11)

2C. 立法

鉴别学者经常指出在五经中,好些律例是矛盾的,而且彼此重复。哈恩(Hahn)指出:“将源于当地神庙,带着异端色彩的律例分别出来的理论,惹来了一定的可能性:五经中重复、不一致的律例,或许是由于律例形成的历史是独立、个别的发展,并非经由连续阶段所致。”(Hahn, OTMR, 32)

律例形成材料中的差异与重复,被视为多位作者的证据,因为倘若作者只有一位,很难造成这许多的不一致吧。夏里逊提供一个合理的解释:

很有可能在后摩西时期,好些条例的改动,以符合不断改变的环境,这种过程在其它文化中也是合法的,并不构成对原来律例的破坏。哈恩论到摩西五经中重复和不一致的律例,好明显并不是因为要与平行的异端律例分别出来(正如许多自由派学者所主张),却是负责任的权威人士,无论是祭司或其他人,致力将传统的律例,合适地应用于新的生活环境中。民数记第二十七章 1 至 11 节及第三十六章 1 至 9 节,这两段经文均对民数记第二十六章 52 至 56 节论到产业的承继,作出详细的补充论述。又如论到为疏忽和错误所献的赎罪祭(利四 2-21),因民数记第十五章 22 至 29 节的补充有所更正。再次,经文中的见证十分重要,显示在约书亚时代,约书是曾经作出若干补充修订(书二十四 26)。(Harrison, IT, 539-40)

3C. 风俗

当检视命名子女的风俗,负面的鉴别学者认为这是多种来源的证据。他们认为 P 典中,父亲给子女命名;J 典及 E 典却是母亲给子女名字。结论就是,这些文献来

自不同的环境。

当检视 J 典和 E 典的事例,有大约 19 至 20 宗例子,肯定上述的原则;然而,也有 14 宗是例外的。这个例外的数字足以惹来怀疑,特别是每一宗与雅各有关的例子,都被视为一个例子处理。这无疑削弱了个中的可信程度,特别是其中两个被归入 P 典的例子,不过是由于父亲给子女命名而已。第三个例子根本不能肯定究竟是否由父亲给子女命名,剩下的只有一宗例子而已,应该不能以此来建立一个假设的基础吧。

妥拉让我们知道在给子女命名方面有分别,原因在哪里。通常子女的命名是跟语源学上及出生环境有关的。当环境与父亲有关,则由父亲命名;反之与母亲有关的亦然。这原则简单而合理,每一宗例子也适用。当环境只适用于儿子,或在跟语源学上有关的少数例子中,这原则并不适用;在这些情况中,有时候由父亲命名,亦有时候由母亲命名,其余的则不可确定。(Cassuto, DH, 66)

4C. 伦理

J 典和 E 典被认为在道德伦理上有不足之处, P 典则比较警觉和敏感。其中一个证据取自雅各的故事,雅各欺骗以撒,获得原属于以扫的祝福。故事的道德特质,取决于经文对于犯罪者的态度立场。按叙事的本质而言,经文却不会明确和主观地表达其判断,却借故事客观地让读者从故事中,学习道德的功课。

事实上,雅各和利百加的确在欺骗以撒一事上犯罪,然而,他们所获得的又是什么? 雅各利用自己的父亲,拉班却以同样方法待雅各。圣经清楚地指出,雅各错误地娶了利亚为妻,这就是他的惩罚。

当利百加催促心爱的儿子离开,她也是深受其苦。她曾经要求雅各听从她欺瞒的计谋,她再次要求儿子听从她,尽速离开。这样,妥拉的道德教训保留下来,再次显示多种资料来源是没有根据的。

P 典没有一段经文,为要彰显其道德教训而加以检验。P 典对于列祖犯错,没有片言只字;然而,这不一定与多种资料来源有关。值得注意的是,只有两段与列祖有关的叙事,被视为属于 P 典的(麦比拉洞穴与割礼)。另一方面, P 典却充斥着枯燥的记载、年代纪事、家谱。既然 P 典的材料毫无教诲内容及相关的叙事,要求它带有道德伦理是没有意义的。(Cassuto, DH, 63 - 65)

3A. 年代错误——后期的用语

1B. 简介

摩西五经中一些用语明显来自较后期时代。亦有一些词语只出现于旧约圣经

数次,再于很后期的犹太著作中重现。

2B. 底本说的假设

摩西五经中含有年代错误的话语,证明它的写成远晚于摩西年代。

3B. 基本响应

其中一些用语可归咎于后期文士的润饰,其余的用语确实是早期而并非晚期的,还有一些用语并不容易断定是属于早期抑或晚期的。

1C. 文士的润饰

下列三个例子中的用语,明显远晚于摩西的年代(激进鉴别学者认为):

1. “非利士人”(出十三 17);
2. “但”(创十四 14;申三十四 1);
3. 迦南,称为“希伯来之地”(创四十 15)(参.Driver, BG, 15; Rowley, GOT, 17)。

夏里逊认为以上所谓年代错误的用语,是由于文士不断润饰,使经文获得更正所致。

其余的例子,包括视摩西为以色列的先知(申三十四 10),与及文士多次的润饰,给早期名字添加补充(创十四 8、15、17,十七 14,二十三 2,三十五 6)。韦泽(Weiser)认为在申命记第十七章 14 节提到“王”一词,是属于年代错误;然而这种观点忽略了经文本身是具有预言的意味,并非纯粹是对当时情况的记录。(Harrison, IT, 524)

夏里逊继续说:“文士除了重检文字的拼法,并在经文中加添润饰功夫外,他们亦经常以较后期的形式,取代早期的专有名词。这种现象正好解释了摩西五经中所谓的年代错误问题,如提到‘非利士的道路’(出十三 17),那时候,非利士人尚未有能力控制巴勒斯坦沿海地区。”(Harrison, IT, 523)

2C. 少见用语

阿彻尔重新演绎鉴别学论者对于少见用语的意见:“倘若一个字在旧约圣经出现次数不多于三至四次,却在较后期希伯来文学中重现(他勒目和米示拿),这些用语是属于较后期的,因此这些旧约经文也必然属于后期作品。”(Archer, SOTI, 125)

这无疑为旧约圣经学者提供的解释;然而,至少有三个可行的解释:

1. 正如较早前提到,所谓“早期”出现的用语,是在较后期作品内文之中。
2. 所谓“早期”出现的用语,的确是较早时期经常使用的。
3. 真正所谓的“后期”用语,不过显示它出现于经文之中(取代了过时、侵犯性、

晦涩的用语),却与作品内容的日期无关。

当大部分学者忽略了最后两种可能性,这些原则的有效性,可以从客观地记录下来的古代东方文献中获得证实。

第二个可行解释,本身就已经显示了一种著名的现象,即词语的偶发出现,譬如说主前 2400 年金字塔文字。一些字可以完全地消失,突然间在二十一个世纪以后的希罗著作中再现(大约主前 300 - 30 年)。要将 2,000 年的埃及历史压缩为 250 年,这绝对是荒谬的。若全盘接纳这一种标准,无疑将这一种荒谬性加诸于希伯来文献之上。(Kitchen, AOOT, 141 - 42)

正如被认为是主前二世纪的《传道经》(*Ecclesiasticus*),在第五十章 3 节出现了 *swh* (蓄水池)一字,因而被视为这是属于晚期的用语。然而,最近一次惊人的发现,这字见于摩押人的石碑上,使这字忽然间长了 700 年之多。(Archer, SOTI, 126 - 27)

第三个可能性有许多例子,见于辛奴亥(*Sinuhe*)故事的阿什莫尔文字(*Ashmolean text*)中,基于内部证据,这肯定是主前二十世纪的。然而,倘若根据第一个可行性原则,*yam* 字代表“海”,与及属较后期的埃及文 *bw* 字代表“不”,这都指向主前 1500 年。主前 1800 年的手抄本,给了我们答案——这两字实际取替了较早期的形式。若将来能发现古代旧约圣经抄本,也许可以显示希伯来圣经也是这样的。(Kitchen, AOOT, 141 - 43)

此外,旧约圣经不过是对整个希伯来文献产物的表述。旧约圣经中有 3,000 个字出现不多于六次;1,500 个字只曾出现一次而已。诚然对希伯来文学和对话有更深刻认识的人会认为这些字是希伯来的日常用语。同样道理,没有人认为诸如“侵夺”(撒三十 14)、“奔腾”(鸿三 2)及“枪”(耶五十 42)等字是英语用字中少见的;然而,上述的用语在英文圣经中只曾出现一次而已。(Archer, SOTI, 126 - 27)

卫伯特(Robert Dick Wilson)曾经仔细研究旧约圣经中出现不多于五次的字,很有贡献。他说:

大部分的字(由鉴别学者)提出作为鉴定文件属晚期的证据,本身都不能自证属于晚期的。首先,没有人可以说因为这字曾于晚期的文件中出现,便说这字属于晚期;若按这情况来说,一份幸存下来的晚期文件,其余都已经散佚,则该文件中所有字都属于晚期了;这当然是荒谬的。其次,人可以单凭文件中出现一些字,而这些字是在我们认识的早期文件中所没有的,就坚持这份文件属于晚期吗?每一份新近发现的埃及亚兰蒲草纸抄本,都会让我们知道许多未为人识的字,仿佛这份文件应该属于数个世纪以后。第三,一个字难道单凭它曾经出现于晚期作品,例如希伯来的他勒目,就可以作为晚期文件的证据吗?然而,这却是鉴别学者经常肯定的……明显地,这一种证据只会显示所有东西全

都属于晚期的,特别是将早期部分视为晚期,就如单基于某些文件包含这类字而被认为是较后期般,是荒谬和不可接受的。可以肯定的是,若所有都是晚期的,何来有属于早期呢,这一种结论将会推翻所有的鉴别工作,包括激进的和保守的;亦由于这一种结论根本没有人愿意采纳,所以这可以称作是“荒谬”的。

然而,为了证明这些字在旧约圣经中差不多每卷书,和每卷书的每部分都出现,我们统计出以下的表列。这些表列是按着旧约圣经每卷书和每卷书的每部分的特别汇编来写成的,由本文的作者所编着和拥有。根据辩证的法则,“见证人必须提供事实的证据”,“专家必须提出由科学知识产生的普遍事实;专家也必须提供足够的实验(以及研究)记录,这些实验是他所作、借以构成他的见解的”;如果先详细道出表列所依据的事实是以何种方法收集,这样所提出的证据就显得更有力和更清晰。我用了一整个夏天从一本希伯来文汇编中,收集旧约圣经中所有出现五次或以下的字,并记下每个的出处。第二个夏天我用这普遍的汇编,给每卷旧约书卷写成一个特别的汇编。在第三个夏天里,我给以下经卷写成了特别的汇编:J典、E典、D典、H典和P典;五卷诗歌的每本书和每篇诗篇、箴言的每部分,以及赛亚书、弥迦书、撒迦利亚书、历代志、以斯拉记、尼希米记的有关部分;其它部分例如创世记第十四章,以及创世记第四十九章、出埃及记第十五章、申命记第三十二章,三十三章和士师记第五章所含有的诗歌。然后,我从圣经后期犹太作者的著作中,寻找这些字的亚兰语和希伯来语用法。所收集到的事实证据是显然的,我们都认为是可作结论的。

这些百分比的研究,必然叫每个人相信在一份文件中出现这些字,并非支持它是较为后期作品的证据。

在解释这些表列时,我们可以说它们是特别根据旧约圣经的鉴别分析而写成的。因此,五经是按着J典、E典、D典、H典和P典来编排的,而箴言被分成七个部分(根据LOT)。表列中的第一栏列出了每卷书或书卷的一部分,含有多少个旧约圣经中出现五次或以下的字;而第二栏列出了这些字同样地出现于希伯来语他勒目中的百分比。

	有多少个字在旧约圣经 中出现了五次或以下	那些字出现于他勒目的 百分比
诗七十九	3	00.0
箴三十一-1-9	0	00.0
赛二十四至二十七	0	00.0
俄	7	14.3
赛三十六至三十九	7	14.3
士-得	107	15.8
鸿	36	16.7
拉一至六	6	16.7
弥二	11	18.2
赛三十四至三十五	5	20.0
赛十三至十四	10	20.0
赛(第一部分)	121	22.3
玛	13	23.1
结	335	24.9
哀	56	25.0
该	4	25.0
拉七至十	8	25.0
亚二	16	25.0
赛四十至六十六	62	25.8
箴一至九	69	27.5
但	47	29.8
亚一	22	30.8
亚二	12	30.8
弥一	22	31.8
伯	374	31.0
耶	278	32.1
诗	514	33.1
卷一	123	35.8
卷二	135	31.1
卷三	76	30.3

卷四	61	31.1
卷五	118	34.7
弥三	15	33.3
箴十至二十二 16	80	33.8
箴二十二 17 至二十四	30	36.7
撒至王	356	37.2
哈	34	38.2
珥	28	39.3
拿	15	40.0
何	65	41.5
耶典(J)	162	44.4
番	31	45.2
摩	50	46.0
E典(E)	119	48.7
箴三十一 10 - 31	6	50.0
圣洁律(H)	48	50.0
历代志	144	51.5
箴二十五至二十九	52	51.9
斯	57	52.6
祭司律(P)	192	53.1
申命记派(D)	154	53.2
箴三十	15	53.5
雅	99	54.6
尼	48	56.3
传	77	57.1
尼希米回忆录	27	59.3

仔细阅读这表列,会进一步肯定以上曾作出的断言:“这一种证据只会显示所有东西全都属于晚期的,特别是将早期部分视为晚期,就如单基于某些文件包含这类字而被认为是较后期般,是荒谬和不可接受的。”这种证据只会简单地证明旧约圣经中差不多所有文献都属后期作品。如果这论点成立,无论对激进派学者或保守派学者来说,都同样是严重的攻击。

举例看这些字出现在五经的有关文献中的次数。J典和E典在约2,170节

经文中出现了 281 个这类字(每少于 7.7 节经文就有一个),而这些字的 46% 出现于他勒目;D 典在约 1,000 节经文中出现了 154 个这类的字(或说每 6.5 节经文就有一个),而这些字的 53% 出现于他勒目;P 典 H 典的 2,340 节经文就有 201 个字(或说每 8.6 节经文有一个字),而这些字的 52% 出现于他勒目。当然,没有任何公正的文学鉴别者会尝试基于如此轻微的区别,去判断文献的年期,因为相差的只是 6.5 节经文中有一个字和 8.6 节经文中有一个字,在他勒目出现 46 至 53%! 此外,若按经节中的比例来排列,次序是 PH,JE,D;而若按在他勒目的百分比来排列,次序是 JE,PH,D;然而根据威尔浩生支持者的见解,两方面的次序都应该是 JE,D,PH。两者之间的轻微分别,证明了两者有同一个作者和写作年代相同。(Wilson, SIOT, 131 - 36)

3C. 亚兰语

犹太人被掳巴比伦(主前 607 - 538)标示着他们开始放弃祖先流传下来的语言,逐步使用广泛流通的亚兰语。因此,鉴别学者认为圣经经文中若出现亚兰词语,即表示这段经文属被掳后作品。他们坚称这种“亚兰语”的确有见于摩西五经。这无疑支持他们的理论,认为用文字流传下来的资料属于较后期(J、E、D、P 等)。

然而,阿彻尔却提供以下具哲学意味的证据:

大部分被他们(底本说者)界定属具亚兰语色彩的希伯来文字,经近距离检视后,发现它们真是希伯来文,或是源于腓利基、巴比伦或阿拉伯的方言,却不是亚兰语。譬如说,许多鉴别学者不小心地认定凡以 -on 结尾的希伯来名词,都必然属于亚兰文,因为以 -an 结尾的亚兰字十分普遍。事实上,这一种结尾方式亦常见于巴比伦和阿拉伯文,如要证明在迦南时期希伯来语中鲜有此用法,仍需进一步的证据支持。(Archer, SOTI, 129)

犹太人学者西格尔(M. H. Segal)亦有类似的总结:“与这课题有关的作者,他们总喜欢将较少出现的希伯来字冠上亚兰语之名,虽然这些文字不见于亚兰语方言。大部分亚兰语文字其实跟希伯来语一样地道。它们许多都有见于闪族语言。”(Segal, GMH, 8)

考慈(Kautzsch, *Die Aramaismen im Alten Testamente*)曾经列出 350 个字,有可能源于亚兰语。根据这基础理解,旧约圣经中有超过 1,500 节经文,含有晚期的文字。治学严谨的卫伯特提供以下资料:

1. 在 350 个字当中,有 150 个字从未见于亚兰语方言。
2. 在 350 个字当中,有 235 个字从未见于主后二世纪的亚兰语文学作品。
3. 其中只有 40 个早于主后二世纪的字,是近东语言中的亚兰语所独有的。

4. 在 350 个字当中,只有 50 个字曾出现于摩西五经。

5. 这有见于摩西五经中的 50 个“亚兰语”,其中三分之二可以被其余纯正“亚兰语”代替,好使亚兰语的译文可读性更高。

6. 大部分不可以被亚兰语翻译取代的字,它们也并不是近东语言所独有的。

即使用上激进鉴别学者的时间界定,我们发现这 350 个“亚兰语”中,有整整 120 个曾在亚兰文献中出现,那几乎是在 700 年前已被旧约作者使用。基于犹太人的不断迁徙,我们容易把这些字视为融入在亚兰语中的希伯来字;但却很难相信,圣经作者大量借用的亚兰语,显然要到 700 年以后才有人使用。(Wilson, SIOT, 155 - 63)

24 不协调的现象

全章概览	
1A: 简介 2A: 底本说的假设	3A: 基本响应 • 从第三者角度去记录的现象 • 摩西的死

1A. 简介

五经假定是由摩西所写,然而,其中许多有关摩西的经文,却不是从第一者的角度去写,反而是由第三者的角度去记录。此外,五经若然是由摩西所写,那么,它又怎能记述摩西的死呢?

2A. 底本说的假设

这些不协调现象,正好证明五经并非由摩西所写。

3A. 基本响应

有两个相当可信的解释,可以用作响应鉴别学者提出的“第三者”论据。至于记述摩西的死的那章经文,也不一定要出于摩西的手笔。

1B. 从第三者角度去记录的现象

1C. 可能是由文士听写出来

摩西可能口述给文士听,然后由文士负责写出来。

夏里逊的见解认为:“对那些声称是由摩西所写的内容,我们同样未能够肯定是否全部由摩西亲笔记录。在摩西颁布的律法之中,部分出现第三人称的代名词,很可能显示该部分是用听写的方式写成。希伯来经文中的一些细小或独立部分,最初可能是交由祭司去保管;一直要到稍后的时期,才把那些零碎的抄本与摩西所写的部分汇集起来,合成为一卷的经书。”(Harrison, IOT, 538)

这与古代东方的惯常做法相当一致。卫伯特(R. D. Wilson)反驳说:

那么,岂不有人会声称,汉摩拉比以自己的名字命名的法典,也不能说它的作者是汉摩拉比,除非真是由他亲笔所写?然而,在碑文的结尾部分,清楚表明它是由汉摩拉比所写(Col. Li. 59-67):“在未来的日子,在将来的世世代代,愿此地的王谨守这公义的话,就是我写在碑上的话……”。难道我们不能假定,摩西可以像他的祖先、像他同辈的人和他的后人那样,以同样方式记下他的思想言行?(Wilson, SIOT, 24-25)

2C. 可能是摩西以第三者的角度书写

摩西可能确实是以第三者的笔法去书写。有鉴于以下的古代作者,在写到有关自己的时候,确曾有部分或全部篇幅是以第三者的角度去书写,所以,这个推论也并非全无道理。

约瑟夫:《犹太战记》(The Wars of the Jews, 主后一世纪)

色诺芬(Xenophon):《远征记》(Anabasis, 主前五世纪)

凯撒大帝:《高卢之战》(Gallic War, 主前一世纪)(Kim, MAP, 23-24; Unger, IG-OT, 265)

2B. 摩西的死

摩西的死是一个后加的记述。

他勒目(Baba Bathra 146)相信,有关摩西的死的整章经文,是由约书亚负责去记录。(Harrison, IOT, 661)

阿彻尔认为,申命记“第三十四章当然是写在摩西死后,因为当中简单地记述了摩西的死。然而,这点却丝毫不会削弱前面那 33 章确实是由摩西所写的可能性,因为最尾那章只是以讣文的形式出现,这是许多伟人的最后遗作所常见的。”(Archer, SOTII, 224)

亚达斯在其著作《五经浅介》(A Short Introduction to the Pentateuch)中,探讨了各种对申命记第三十四章摩西之死记述的见解。(Aalders, ASIP, 105-10)

25 内部分歧

全章概览	
1A: 简介 2A: 底本说的假设 3A: 基本响应 • 主要内容	<ul style="list-style-type: none"> • 写作风格 • 语言风格 • 五经的连贯一致

1A. 简介

五经的主要内容、写作风格和语言风格等各方面,都有相当明显的分歧。

2A. 底本说的假设

这种内部的分歧,强烈显示五经是在不同的时代,由不同的作者写成,每位作者皆有本身的观点和笔法。这个假设的可信性,远高于相信只有一位作者写成如此多样化的五经。

3A. 基本响应

在主要内容、写作风格和语言风格等各方面的分歧,可以有其它合理的解释,而毋须诉诸有不同作者这个理由。

1B. 主要内容

夏里逊曾经指出,古代的东方作者有能力处理不同的题材:

一个人有能力去记述历史、写诗和整理法律资料,并非如早期的鉴别学者所假定的那么绝无仅有。正如基钦曾经指出,在摩西之前约 700 年,古埃及就有这样一位多才多艺的作家,他是生活在法老王阿曼念统一世(Amenemhat I, 约

主前 1991 - 1962 年)年间,杜亚夫(Duauf)的儿子哈田(Khety 或称 Akhtoy)。这位集教育家、诗人和政治宣传家于一身的作家,写了一本教科书(*Satire of the Trades*)供文士学校的学生使用。他可能曾经受命书写一本政治性小册子《阿曼念统一世训言》(*Teaching of Amenemhat I*),它在第十八至二十王朝十分流行,成了当时学童抄写的习作。此外,他可能还是一本流行诗作《歌颂尼罗河》(*Hymn to the Nile*)的作者,它与前述的作品一样成为文士经常抄写的习作。因此,我们显然没有理由否定,在亚玛拿(Amarna)时期的确可以出现一位天才作家,有能力从事传统相信是属于摩西的那种写作活动。(Harrison, IOT, 538)

2B. 写作风格

德赖弗指出:“只要留心细读那个属于祭司文献(P底本)的部分,即使是译本也好,再比较其余的记述部分,那写作风格上的迥异便能一目了然。”(Driver, ILOT, 20)(参看德赖弗在“语言风格”段落的引文。)

雷文特别对五经中那些提及神的经文,出现这个风格迥异的现象,作出中肯的讨论:

P底本被指是一个冰冷、正式、有系统和按照逻辑写成的底本,然而,人们正是预期这个底本会采用“伊罗兴”这个与以色列人没有特殊关系,反而常常用以指外邦人神祇的一般性称谓来称神。另一方面,J底本的神观被指是天真和人形化的;这种显示宗教热情的证据,使我们以为会用那个强调神与以色列国有着立约关系的称谓来称神。我们很难解释某些经文为何采用这个称谓,而不用那个称谓来称神;但在大部分情况下,任何别的称谓都不适当。(Raven, OTI, 119)

但丁(Dante)的《神曲》(*Divine Comedy*)提供了一个有用的例子,证明出自一位作者手笔的作品,也可以用不同的写作风格来展示神的属性。诗中许多段落以丰富多彩的手法来勾画神如何介入人间事务(如同J和E底本);但紧接着的部分,却充满了有系统的教义(如同P底本)。然而,它却只有一位作者和一个文本——仅此而已。(Cassuto, DH, 59)

我们的确在P底本感受到一种冰冷而枯燥的气氛,倾向提供详尽的细节和刻板的句语,这是无可争辩的。相对P而言,J和E底本确实是充满了活力、色彩和生命力的。然而,我们切不可被外表所蒙骗。P底本之所以沉闷枯燥,全是因为按内容性质归为P底本的部分,都是那些沉闷枯燥的资料。试问一个家谱,又怎能写得充满活力和有吸引力呢?但小部分归给P底本的记述,其写作风格也是十分生动优雅

的;就如归给 J 底本的家谱,同样是枯燥无味和很有系统的。因此,正如卡塞图指出,我们将发现“风格的改变主要是在乎内容的改变,而不是在于有不同的来源。”(Cassuto, DH, 53 - 54)

对于这个核心议题,雷文作出进一步的推论:“只有把文本分割得支离破碎,才能继续指称 P 和 JE 底本所用的词汇有别。倘若一个经常在 P 底本出现字词,被发现在 JE 的部分出现,那么,那章经文就会被分开属于两个底本,有时连一节经文也会被这样分开。一个看来是完整的记述,万一发现某个用语可能是后来的注释,那么,其成立的论据便会大打折扣。若以这种方法来分析任何文学作品,差不多一定可分成不同的来源。”(Raven, OTI, 124)

基钦一语中的,指出这种鉴别方法的弱点:

用于鉴别整套文献的那些准则,虽假定是连贯一致,却实在是人工化和蒙骗人的(尤其是用于字词方面)。它所提出的所谓“风格”,只是首先将自成一格的挑选出来;然后宣称它属于某一底本,有别于其它底本;最后使它显得明显的一致——那是首先以刻意的挑选,再以自圆其说的方式来取得的“一致”。P 底本正是从类似的过程衍生出来,而且,自 1753 年的阿斯特鲁(Astruc)以后,一直要经过 100 年,到 1853 年才由胡普菲尔德(Hupfeld)把它辨认出来。(Kitchen, AOOT, 115 - 16)

许多鉴别学者都相信,在同一个论题中出现不同的风格,极可能意味着有不同的作者。然而,即使是处理近似的论题,任何一位作者都可以采用不同的风格来表达不同的重点。例如,一位律师当然不会用处理诉讼文件的风格来写信给母亲,即使两者的内容都是涉及对投资者的保障。同样地,一位牧师跟儿女谈论神是何等信实的方式,当然有别于他在祝祷文中颂赞神的信实。医生只会开处方的时候显得一脸严肃,却会用另一种态度来关心病人。同一道理,创世记中有关建造约柜的描述,不能因为有别于上下文的其它记述,而证明它是出于另一位作者,因为这种差别,不下一位军舰设计师描述他所设计的一艘船舰,与他写情信给未婚妻的分别。(Gordon, HCFF, 132)

最后,考古学的资料显示,在一份文学作品中出现不同的写作风格,正是许多古代东方文献的一个特色。基钦曾经指出,在一位埃及官员尤尼(Uni)的碑文上面(属于主前 2400 年),包含了一段行文流畅的记述(J、E?)、扼要的概述(P?)、一首胜利的诗歌(H),和两句经常重复的叠句(R1、R2?)。但事实摆在眼前,这个纪念碑上的铭文绝不可能是出于不同底本。(Kitchen, AOOT, 125 - 26)

另一个有用的例子,出现于乌拉图(Urartu)的君王碑文上面。它有一句固定的句语来说出哈尔迪神(Haldi)的命令(P?)、三句句语来说出王的命令(K1、K2、K3?)、

一句简单的话来说出其成就(S?),或一个以第一人称的个人记述(N?),以及经常列出乌拉图军队的数目或他们所得的掠物(又再是 P?)。作为一份文献,它是完全无可质疑的,因为没有任何史前或比他更早的作者,而它的风格还保持了一个世纪。(Kitchen, AOOT, 125 - 26)

3B. 语言风格

某些字词被视为 J 底本所独有,而 P 底本又另有一些字词,如此类推。德赖弗编汇了一份广泛列出各底本独有字词和词组的名单,并指称它能显示五经由不同的作者写成。(参 Driver, ILOT, 131 - 35)

对于创世记,德赖弗认为:“简言之,创世记展示了两组经文,各自有不同的用语和风格特色。”(Driver, BG, IV)

马丁(W. J. Martin)指出,即使没有其它令人信服的理由来解释这个现象,也没有理由因词汇的变化而推论它是由不同的作者写成:

古典文学的学者早已承认这个分析的准则并不可靠,例如,对于《伊利亚特》(*Iliad*)提到豆荚,而《奥德赛》(*Odyssey*)却没有;《伊利亚特》经常出现“创伤”和“伤口”这两个字词,在《奥德赛》却鲜有或没有;蝗虫、鹤、鳗、蛆、雪、麻雀和驴等字词,只见于《伊利亚特》,而棕榈树则只见于《奥德赛》等,都没有人会赋予任何特殊的意义。实际上,《伊利亚特》采用了 1,500 个字词,是《奥德赛》完全没有用过的。又或是,在莎士比亚的作品中,“虔诚”(pious)这个字词,只在《哈姆雷特》(*Hamlet*)和随后的剧作中出现过,也没有人可以从这个事实作出任何推论。即使出自同一位作者的手笔,也会出现不一致的变化;维吉尔(Virgil)在同一本书中,这一段出现的木马是用杉木所造,下一段的木马是用枫木所造,再下一段则是用松木所造。(Martin, SCAP, 13)

对于如何才能正确地处理语言上的分歧,卡塞图定下了以下的一些基本原则:

1. 我们决不可以依赖语言上的分别,来判别某一部分的来源,我们反而要运用来源去判别该资料的语言特色;否则,我们将会堕入循环论证的圈套。
2. 我们决不可以修改文本,以致它们能符合我们的理论。
3. 我们决不可以用机械化的方式,来处理文本的字词和形式,仿佛它们的运用跟语境是完全无关。正如我们将会看见,底本假说的倡导者并没有经常小心避开这些陷阱。(Cassuto, DH, 44)

虽然大家都早已承认,五经之中的词汇有相当大的变化(例如,采用不同的字词来表示同一样的东西;某类词组和字词出现在某些部分,却不出现在其它部分),可是,指称每种“来源”都具备独特的语言风格,乃是出于鉴别学者自圆其说的推论。

他们把包含某个字词的所有经文汇集起来,再把这些经文卷标为属于某个“来源”,然后宣称这些字词既没有在其它来源的经文中出现,于是,就是那个“来源”的特色。因此,它只是这假说一手泡制出来的现象。(参基钦在上文有关风格差异段落中的引文。)

这里有一个例子:希伯来文有两个解作“女仆”的字词,一个是 *amah*,另一个是 *shiphah*。鉴别学者指称 *amah* 是属于伊罗兴(E)底本,而 *shiphah* 则属于雅巍(J)底本,但两者都同样指到女仆。(Archer, SOTI, 111)

有些鉴别学者声称,当谈到女仆时,雅巍底本一律采用希伯来字词 *shiphah*,而伊罗兴底本则总是采用 *amah*。德赖弗相当审慎地承认,伊罗兴底本并非一成不变地采用 *amah*,只是较常采用而已。然而,即使是这种说法,还是太牵强了一点。创世记中的伊罗兴底本共享了6次 *amah* 这个字(二十 17,二十一 10、12、13,三十 3,三十一 33),同时, *shiphah* 一字无论在伊罗兴底本或在紧接的上下文中,都几乎是同样的经常出现(属于 E 底本的:创二十 14,二十九 24、29;属于 P 底本的:三十 4、7、18。)

对于这种处理经文的方法,俄尔予以严词的反驳:“以‘E 底本一般用 *amah* 这个字来指称女仆’,而‘J 底本则经常采用 *shiphah* 这个字’作为理由,来更改第二十章 14 节和第三十章 18 节的用字,根本是完全的武断,且属循环论证——这正是争议的核心焦点。还有,第二十九章 24 和 29 节这两节经文都被裁剪出来,归给 P 底本;第三十章 4 和 7 节也同样被裁剪出来,归给 J 底本。”(Orr, POT, 231)

创世记第二十章提供了创世记中属于 E 底本的首个实质部分,然而, *shiphah* (这个 J 底本的用语)一字却出现在第 14 节,但尾随的第 17 节又再改用 *amah* 这个 E 底本的字词。霍式嘉(Holzinger)声称:“E 底本并非用那个字”,于是便把 *shiphah* 删去,正如他处理创世记第三十章 18 节一样。预先假定 E 底本采用这个字,然后把任何例外归为 J 底本的插入句,或是编纂者在一时大意之下所造成的错误,都只是按照前设来成立结论。这种方法在逻辑上是错误的、是不合乎科学的,任何人都可以用此方法来证明任何前设。(Archer, SOTI, 111)

卡塞图为我们提供了另一个非常有用的例子。他相信,这理论的倡导者在处理 *beterem* 和 *terem* 这两个希伯来字词的方法上,也是缺乏理据。他们把每处采用 *beterem* 的经文,都归给 E 底本;而采用 *terem* 的经文则归为 J 底本。可惜,对底本说的学者来说,这两个字词却非同义词。它们是两个不同的字词, *beterem* 解作“之前”,而 *terem* 则表示“不单”。它们既有不同的解释,那么,它们的用法便当然是有所不同了。这里根本没有来源不同的问题。(Cassuto, DH, 51)

此外,当底本说学者争论说,“从埃及带你上来”(E 底本采用),与“从埃及带你出来”(J 底本采用),就是来自不同底本的证据,这个论点同样是关系到语言风格上

的分歧。

然而,当我们明白这两句词组的含义,我们得出的结论便会不一样。当经文用到“从埃及带你上来”这句话,它是指到他们从埃及出来,并进入应许地。对比之下,“从埃及带你出来”这句话,则只表示离开埃及。在创世记第四十六章 4 节,神对雅各说:“我……必定带你上来”,这表示他必定带他回到应许地。反之,在创世记第十五章 14 节,我们读到“后来他们必带着许多财物从那里出来”。只要按照上下文来理解这两段经文,便清楚显示它们都是论到出埃及的事件。只要仔细寻索当中字词的个中含义,并细读全章经文,这个背后的原则便显而易见。(Cassuto, DH, 48)

还有另一个例子,就是五经其实是以两种方式来记录数目,一是由小至大,例如“二十和一百”;一是由大至小,例如“一百和二十”。鉴别学者的见解认为,J、E 和 D 底本均采用由大至小,唯独 P 底本则采用由小至大。

当我们发现,由小至大的次序均与技术或统计的数字有关;反之,单纯数字几乎全都是由大至小的次序,只有极少数特殊情况例外。例子包括,当摩西对以色列民说:“我现在一百和二十岁了”(申三十一 2,和合本译作“一百二十岁”),以及以色列的众首领为行献坛之礼所献的对象中,“有金子共二十和一百舍客勒”(民七 86,和合本译作“一百二十舍客勒”)。

如果从这个角度来解释,我们又怎能说由小至大的次序排列只能够在 P 底本找到呢? 答案很简单:他们在建构 P 底本的时候,已假定它的内容是连贯一致地包含所有年代表和家谱、所有统计记录、所有事奉上的技术细节等等。因此,由小至大的数字排列,当然会在那个假定的 P 底本较常出现了。(Cassuto, DH, 51 - 54)

最后一个例子,是 *yalad* 这个希伯来字(解作“生了”),会以使役动词的形式和普通形式(却包含使役动词的含义)来轮流使用。鉴别学者把这种分别解释为两个底本的语言风格差异,他们会把前者归给 P 底本,把后者归给 J 底本。他们的理由何在? 明显是为了让其它未能确定其来源的经文,可以按照这个先例来分类,把那些采用普通形式而带有使役性含义的归给 J 底本,把那些严格采用使役动词形式的归给 P 底本。(Cassuto, DH, 43)

1C. 内容

对于底本说的理论认为,每个假设中的底本都有其独特的字词;雷文在响应中指出,内容的分别,正是经文出现不同字词风格的真正原因:“这个论据显然是难以成立的,除非两位作者在记述同一件事时采用不同的字词和表达方式。德赖弗所列出的字词名单中,许多字词都只是局限在 P 底本,因为 J、E 和 D 底本根本没有要用到它们的情况。”(Raven, OTI, 122)

这是一个显而易见的事实。有系统地记述一个家谱所需用的字词(例如:创

十),当然有别于对一个事件的流畅记述(例如:创八至九)。只要经过深入研究,我们就会发现造成分别的原因,并非是出于两位不同的作者,而是因为一个是家谱,一个是事件的叙述。

2C. 多样化

我们必须记着,同一位作者也会运用各色各样的字词,来使其文章更见生动或加强语气。在这方面,出埃及记为我们提供了一个有用的例子:当法老拒绝以色列民离开埃及,他面对十灾时的顽梗态度,经文使用了三个不同的动词来表达,它们的含义分别是“硬心和大胆”(归给 P 和 E 底本),“心里刚硬”(归给 P 底本),和“心里昏沉和麻木”(归给 J 底本)。然而,只要研究它们运用的次序,就会明白到这是心理反应的自然次序——由大胆到刚硬,再到麻木。这显然是作者的原意,而并非混合了不同的底本。(Archer, SOTI, 116)

3C. 我们现时仅有的少量考古证据,已能让我们明白到古代希伯来人运用某些字词的方式

激进的鉴别学者一直相信,代名词“我”的长写形式(*anoki*)的运用,远早于它的短写形式(*ani*)。这种分别便成为他们用以判别来源的准则,纵然研究证明这两种形式只是因为约定俗成的惯例而轮流使用。“我(*ani*)是耶和華”显然就是一句惯常用语,它的上下文都经常灵活地运用长写形式 *anoki*。最近,随着考古学在拉斯珊拉发现一个主前十五世纪的铭文,有这两个形式的代名词双双出现,他们的整个立论便被证明是虚构的。

还有另一个例子:在洪水的故事中,共享了两个解作“窗户”的希伯来字词。在创世记第七章 11 节和第八章 2 节所用的字词是 *arubbah*,可是在第八章 6 节所用的却是 *challon*。(Allis, FBM, 78 - 79)底本说的学者相信, *arubbah* 是 P 底本的用词,因此,创世记第七章 11 节和第八章 2 节上半句乃是属于 P 底本。至于 *challon*,则是 J 底本的用词,因此,创世记第八章 6 节乃是属于 J 底本。

对于这样简短的一个记述,竟然出现两个不同的字词来表示同一样东西,还有其它的方法去解释吗?

答案是:“有的”。我们虽然不知道怎么会在这样接近的上下文中运用两个不同的字词,但考古学家在拉斯珊拉出土的一块泥版上,发现这两个字词双双出现,因此,便证明上述的底本说论点根本是站不住脚的。

类似的考古学发现已对底本假说的立论作出了严重的打击,因此,我们极有理由相信,进一步的考古挖掘将继续给予我们更多可考证的资料,让我们认识古代希伯来人的真正写作技巧。

考古学对于辨明以色列文献的真伪,虽已作出了很多贡献,但我们必须承认,它

仍只是触及表面,还未深入彻底。曾在鲁格思大学(Rutgers University)任教,现任俄亥俄迈阿密大学(Miami University)教授的亚马契(Edwin Yamauchi)指出:

“我们若以最乐观的估计来推算,1/4的资料和铭文能得以保存,而现存的遗址有1/4已被挖掘,当中1/4的资料和铭文已获考证,以及其中有1/4已获考证的资料和铭文已经出版了;我们已经掌握的证据,仍然未及0.4%(1/4x1/4x1/4x1/4)。真实的比率无疑会更少。”(Yamauchi, SSS, 12)

4B. 五经的连贯一致

整部五经都是编排连贯和连为一个有机的整体,只因神以循序渐进的方式向摩西启示,而出现极少重叠和重述的部分。即使是鉴别学者也承认五经的连贯一致,只不过,他们假设是编纂的过程使它出现现有的形式及和谐一致。(Archer, SOTI, 108)

阿彻尔引用了黎恩(Edward Riehm, *Einleitung in das Alte Testament*, 1889, I, p. 202)的一段说话,来证明他也承认这种连贯一致:

五经中间那些书卷的大部分律法,基本上形成一个同质的整体。事实上,它们并非同属一位作者的手笔,也不是写于同一时期……然而,它们全都是受制于相同的原则和观念、拥有相同的背景、近似的表述形式,和相同的表达方式。众多固定的术语一再地出现。此外,律法亦以多种形式互相援引。除了个别律法出现次要的分歧,它们全都和谐一致,因此亦相辅相成,令人感觉它是一个整体,连细节也处理得令人惊叹的一致。(Archer, SOTI, 108)

马丁指出:

创世记拥有作为一个同质著作的所有特征:语音、随意运用的形式和句法模式(此显出作者所处的语言和地理的环境)、语助词的功能,和特别是定冠词经历了由指示词演变成限定词的不同阶段,以及呈现出语法性别(grammatical gender)的不固定状态。创世记的作者是这样一位拥有卓越写作恩赐的人;似乎暗示他拥有一种能力,成为其它文学著作的模范。他拥有作为一位天才的所有特征:多样而分殊、提供不计其数的可能性、色彩灿烂、大部分句子均流露出大师级的技巧。现在再没有人会想由多元的风格,推论出多元的作者;多元性正是天才的其中一个特征。一致性并非取决于划一的措辞或风格,而是取决于划一的素质。相信是一位拥有如此卓越恩赐的天才,谦逊地写出这样的作品,较之于相信是一群人拥有如此卓越的恩赐,谦逊地写出这样的作品,来得更加容易。(Martin, SCAP, 22)

26 底本假说的总结

全章概览	
1A: 底本假说的强处 <ul style="list-style-type: none"> • 底本假说的集体力量 • 理论获得广泛接受的原因 	<ul style="list-style-type: none"> • 缺乏客观的证据 • 用分裂的取向取代统一的取向 • “底本”的数目可以永无休止
2A: 在方法论上的致命弱点 <ul style="list-style-type: none"> • 强行用现代的西方观点来解释古代的东方文献 	<ul style="list-style-type: none"> • 不负责任的推论
	3A: 底本假说的根本失败 4A: 最后的评论

1A. 底本假说的强处

1B. 底本假说的集体力量

鉴别学者早已承认,那些把五经分为不同来源的准则,若个别地分开来看,本身确是欠缺令人信服的论据。然而,若把全部准则集合起来,它们却足以展示一个强而有力的论据,支持五经是由多位作者写成。

认同这看法的英国底本说学者翟民(A. T. Chapman)写道:“鉴别立场的强处,主要是基于一个事实,就是各种不同路线的论据都达致相同的结论。”(Chapman, IP, 39)因此,他们所诉诸的,便正是“各种不同路线的论据”(准则)累积而来的效应。

但正如基钦指出:“若然每种论据本身都是站不住脚的,那么,大谈各种论据所产生的‘累积效应’,根本是浪费时间,因为任何人都知道 $0+0+0+0=0$ 。按照本书所列的大量证据来看……把各个明显是不同的准则,假定为调协一致,实在是不可接受的。”(Kitchen, AOOT, 125)

2B. 理论获得广泛接受的原因

有人可能会问,底本假说若然真如本书所证明的那样站不住脚,那么,为何整个

欧洲大陆、英国和美国的学术界，都对它表示无任欢迎和替它辩护呢？

对于这个问题，葛威亨作出了如下的响应：

对于鉴别学派把五经分割，众多著名学者即使不是全盘接受，也都大体上认同。它的确有其引人之处，而这种吸引人的特质，已足以使它广受欢迎。它所进行的细致分析，展示了丰富的学识、能力和刻苦治学的精神；它对各种似是而非的支持论据所作的精心编排；以及它用以解释五经和总体旧约现象的精湛技巧，都使它显得极其可信。它所开创的新颖探索路线，吸引了那些生性好奇的人，他们看见它那种重塑古代文献的方式，有机会把经文之中那些埋藏已久、可追溯至数百年以上、且一直没人料到的东西，进行原创性和成果丰富的研究。这种大胆和看似成功的研究，足以“颠覆”传统的见解，且对旧约宗教的来源和历史，提出一个全新的观点；再加上它与那个已广泛用于其它研究范畴的进化理论联结起来，于是便大大有助它获得普遍的认同。(Green, HCP, 131 - 32)

葛威亨补充说：“它之所以失败，非因它缺乏原创或学术性，或它的倡导者缺乏锲而不舍的精神，也不在于它要运用最大的自由作任意的推测，而是简单地因为它根本不可能达致它所预期的目的。”(Green, HCP, 132)

2A. 在方法论上的致命弱点

毕业于萨福克郡法律学院(Suffolk Law School)的阿彻尔，对他们那种错误的方法论作出了如下的总结：

威尔浩生的假说应否获得科学尊重的地位，实在令人十分质疑。它有太多的特别请求、循环论证、从未经证实的前设作出很多有问题的推论，因此，它的方法论绝对不可能在法院内成立。至于法律程序中那个尊重证据的守则，在底本说理论的建构中也没有获得应有的尊重。若有律师尝试用五经来源鉴别者那种稀奇古怪和不负责的方式来解释遗嘱、法令或产权转让证书，都必然发觉他的案件会第一时间被摒出法院的门外。(Archer, SOTI, 99)

以下将列出这些弱点的其中实例。

1B. 强行用现代的西方观点来解释古代的东方文献

这个激进的鉴别取向所作出的假定，实在大有问题，它们包括：(1)可以有信心地定出每个底本的写作日期，即使没有当代任何的希伯来文献可供比较；(2)可以随时将马所拉经文(Masoretic Text)中那些不预期出现或罕见的字词，用另一些更适当的字词去取代。

阿彻尔的评论更突显出这种做法令人质疑：

他们根本生活在另一个时代和另一种文化里面，可是，每当他们发现某个句子甚或是整段经文，不符合他们的西方观念或风格，他们却自觉有资格去把它们删除或重新改组。

他们还假定，他们这些学者虽然生活在事件发生后 3,400 年，却可以（依据其哲学性理论）比古代作者本人（即使是按照鉴别者本身所定的日期，他们也只是距离所述事件不超过 600 至 1,000 年），更加可靠地重组事件发生的真正经过。（Archer, SOTI, 99）

2B. 缺乏客观的证据

即使是最执着的底本说学者都会承认，并没有任何客观证据可以证明 J、E，或任何声称是组成妥拉的底本是确实的存在，或证明这些底本的发展历史。没有任何一部分的旧约抄本是早于主前三世纪。（Kitchen, AOOT, 2）

托里（R. A. Torrey）引述葛威亨（在 Chambers, *Moses and His Recent Critics*, pp. 104-5）对此的见解十分合理：“他们对五经来源的见解，有违传统和历史的一切见证，因此，举证的责任便完全落在这些鉴别者的身上。而且，作为其理论基础的证据，其清晰及可信性程度，必须与其得出的重大及革命性结论成正比。”（Torrey, HCNT, 74）

身为哈佛大学博士和耶路撒冷希伯来大学研究生的瓦尔基（Bruce K. Waltke）坚定地指出：“一个读者只涉猎认同此文学分析取向的有关书籍，当然不会知道这取向缺乏客观证据；然而，即使是这理论最忠实的拥护者也必须承认，我们至今还未有一小块实质的外在证据可以证明 J、E、D 和 P 等底本真正存在，或证明它们的发展历史。”（Albright, AP, 2）

3B. 用分裂的取向取代统一的取向

无论是研究一般著述或古代文献，都是以统一的取向作为标准的方法。在任何时候，若是为了寻找著述中的矛盾而放弃这种取向，都必然会因著述的多样化本质，而发现著述本身出现许多类似的“矛盾”。对圣经研究也是一样。

阿利斯（O. T. Allis）适当地指出：“运用分裂的方法来进行解释，将无可避免地会得出分裂的结果；无论有关的差异或分歧，是在底本的形式抑或内容中找到。”（Allis, FBM, 126）

凯尔（Melvin Kyle）得出一个类似的结论：“鉴别学并非为了找出错处；可是，却很容易变成这样。当它在一条重新建构的道路上出发，它就会质疑被鉴别底本的真实

性和可靠性,无可避免地会倾向寻找错处、找出分歧,事实上,它也是整个过程所必需的。然而,它是一个错误的方法,最能使思考的过程变成无用。”(Kyle, DVMBC, 178)

这弱点中一个最恼人的特征,是倾向制造出一些原本并不存在的难题。“其中一些声称的难题,”基钦坚称,“只是这个文学理论本身的不合法产物。这些理论人为地创造出原本并不存在的难题来,这种做法明显是错误的,因此必须摒弃。”(Kitchen. AOOT, 114)

阿利斯的例子,正好体现出这个取向的错误:

因此,值得注意的是,找寻这类分歧实在是相当简单和容易的。把一个水晶球打破,让它分裂成无数的碎片,然后写一本书,详尽描述和讨论每块碎片之间的分别,继而争辩说这些碎片一定是来自不同的球体,这实在是一件轻而易举的事。唯一能够驳斥这理论的证据,就只有把碎片重新拼合起来,使它再次回复成一个球体。归根究底只可以说,按照圣经记述的现貌所呈现的统一与和谐,正是最佳的证据去驳斥那个理论所言,这些连贯一致的记述是由几个或多或少带有分歧和矛盾的底本结集而成的歪理。(Allis, FBM, 121)

4B. “底本”的数目可以永无休止

基于这是一种分裂形式的研究方法,又缺乏客观的对照参考,因此,在他们眼中,对经文作出任何一致性的分析都显得荒谬。

诺思(North)曾对这种结果的一些早期事例,作出如下的描述:

我们可能记得,贝德奇(Baentsch)在他的利未记注释(1900)中,处理不少于七个P底本的原稿,他用了七个不同的代表符号来称呼它们:P、Ps、Pss、Ph(17-26)、Po(1-7)、Pr(11-15)和Rp。任何一个次要的来源可能还有二手(Ph5、Pr5)或三手(Pr55)资料,再加上不同的编纂者(Rpo、Rph)和甚至是辅助的编纂者(Rp5)。我们甚至碰到一些经过“精炼”的原稿,好像Po1、Po2、Po5、Po25。这肯定是这分析方法中的“归谬法”(reductio ad absurdum)。(North, PC, 56)

近期的分析也不见得有所改进;新的资料来源可谓源源不断地被发现,例如有J1、J2、L、K和S等等。这导致激进鉴别学派中一位重要发言人诺思,作出了以下一个合理的推论:“若有足够的分析智力,的确可能区分出更多的底本。”(援引于Albright, OTAP, 55)

葛威亨显然明白到这种无休止分割的背后原因,他指出:“这是此假说所产生的必然结果。他们用以把五经分为不同底本的那些原则和方法,当然也可以成功地用

来把每个底本作出不断的细分,而且还具有同样的说服力。”(Harper, PQ, 164)

阿利斯亦同样明白到这点,他指出:“如果持续地运用高等鉴别学的原则和方法,将可以把五经完全分裂解体……那只是因为鉴别学者没有贯彻到底地进行这项工作,才避免出现这个可笑的结局。”(Allis, FBM, 89)

柯尔(Alan Cole)敲响了丧钟:“那套老练而高明的‘底本说’,主要失败在自己的成功手里——他们的学者假定出愈来愈细小的单元,或是完全独立的碎片,而失却了主要和具有延续性的资料来源。”(Cole, E, 13)

5B. 不负责任的推论

激进鉴别学者所犯的逻辑错误,就是所谓的“窃取论点”(petitio principii),即把未经证明的判断作为论据的一种循环论证。简单来说,这种做法就是在定立预设的时候,已考虑到预期的结论,这样便能确保所得的推论必然是符合预期。我们至少可找到两个极为明显的例子。

1C. J、E、D 和 P 底本的制订

在建构这四个主要底本的时候,他们已预先决定了每个底本的特征。然后,再把每段与特征相符的经文,分配给各个底本。

德赖弗写道:“伊罗兴在这里没有附带 P 底本风格的其它准则要求,导致我们不能把这些部分分配给拥有该特征的 P 底本。”(Driver, IL0T, 13)

结果,这四个底本便各自包含某种显著的特征。可是,到了分配完毕之后,便成功地宣称这正好证明这四个底本其实是一早存在。这在逻辑上根本是站不住脚的,因为那四个得出来的“底本来源”,只是预期计划的产物,完全缺乏任何客观的证据或文学的对照参考。因此,它只可以在无法考证下作毫无意义的循环论证。

2C. 完全倚赖编纂者

当激进的鉴别学者提出编纂者的存在时,他们不过是提供多一个例子,显出他们的答案只是来自本身的建构而非根据事实,提出编纂者的存在,徒令他们的逻辑显得更加薄弱。因为编纂者的存在,可确保他们能够引用从推论和猜测而来的资料,至少在理论上否定任何新发现的证据,使证据难以成立。

阿利斯认为:

鉴别者将编辑的任务分派给编纂者,每当遇到不能按照他们见解那样分析的地方,便使出编纂者来为他们解释;然而,他们所诉诸的伎俩,只会摧毁他们的整个立场。因为鉴别者将分析失败的责任,归咎于一位不知名的编纂者曾经改动了其资料来源的经文,以此作为满意的解释,其实就相当于鉴别者本人,按照其理论认为原来的经文应该是怎样的,来改动他们面前的经文一样。坦率地

说,这正是所谓的“篡改证据”。此方法可以用来证明或否认任何理论。(Allis, FBM, 60)

他在另一处地方提醒我们,“每次诉诸编纂者,就等于鉴别者心照不宣地承认,他们的理论就在那一点上行不通了。”(Allis, FBM, 39)

著名的犹太小说家沃嘉(Herman Wouk)对底本假说进行了深入的研究。他对“编纂者”这个观念的响应,值得我们深思。他写道:“因着发现有一位篡改者,威尔浩生的难题便得以告终。对于他们那个争议性的推论来说,这个人物确是一件非常宝贵的工具……当语法、连贯性、神的名字,或对希伯来文的浅显含义作公然的歪曲,凡此种种都帮不了威尔浩生的时候,透过一位篡改者的出现就行了。”他宣称,恩革内尔(Engnell)“对篡改者这厉鬼所作的分析,并礼貌地以学者的呵呵大笑来把它赶出学术界,无疑对威尔浩生的《绪论》(Prolegomena)予以致命的一击。”(Wouk, TMG, 315-17)

3A. 底本假说的根本失败

已故学者卡塞图(Umberto Cassuto)在《底本假说》(*The Documentary Hypothesis*)书中,用了整整六章来研究底本说学者提出的五个最重要准则,是他们用以作为证据,去证明五经并非由摩西所写的。他形容这五个基本的反证,就如同撑起一所房子的五根支柱(这些反驳摩西是作者的论点,当然是支持底本假说的立场)。对于底本假说这五根“支柱”,卡塞图在他总结的一章写道:“我并没有证明这五根支柱是弱不禁风,或每一根都不能提供明确的支持;可是我却确定它们根本不是支柱、它们并不存在、它们纯属幻想。有鉴于此,我的最后结论是:底本假说被证明是不能成立和毫无价值的。”(Cassuto, DH, 100-1)

另一位犹太学者西格尔(M. H. Segal)在其著作《五经的构成和作者问题》(*The Pentateuch—Its Composition and Its Authorship*)中,对五经的问题进行研究后,作出了如下的结论:

前文已经清楚地说明,我们为何必须拒绝用底本说的理论来解释五经的构成。它是一个复杂、人工化和不合规则的理论,只是以未经证实的假定作为基础,且用并不可靠的准则来把经文分割为不同组成的底本。

除了这些缺陷之外,它还犯了另一些严重的错误。它把它的分析工作变成不合理的不断推演,却忽略了把五经作为一部完整的文献来作综合的研究。此理论使用不正常的分析方法,至终使五经沦为一大堆并不连贯的历史及法律残片,一系列过时的传说和来源成疑的传统,全靠来自一位编纂者人工化地按照

年代的进程,把它们全部连接起来。这根本是对五经的一个错误评价。即使对五经作一迅速的浏览,也足以看出里面的事件是按照合理的次序来记述,也看出它是依据某些方案来把各个部分组合起来,而且,它也是依据某些目标把全部内容整合起来。这个计划和目标在五经完结的时候,也就是摩西时代结束的时候得到至终的实现。(Segal, PCA, 22)

因此,威尔浩生的底本假说,以 JEDP 的来源理论来否定摩西是五经作者的一切努力,最终已证明是失败的。

4A. 最后的评论

1B.

犹太学者考夫曼(Yehczkel Kaufmann)对目前的形势作出如下的描述:

威尔浩生的论据可以很巧妙地互相补充,并且能够提供一个看似稳固的基础,让圣经鉴别学得以在上面建造它的房子。然而,从那时开始,支持这架构的证据和论据都一直备受质疑,而且,在某程度上更遭到驳回。可是,圣经学者虽承认它的根基崩溃,却仍然接受它的结论。(Kaufman, RI, 1)

2B.

曼登霍(Mendenhall)对于继续有人接受底本说的宗教进化发展理论,作出如下的评价:“我们至少有理由怀疑他们的立场,主要是基于一种学者尊重历史的心态,而不是基于历史的证据。”(Mendendall, BHT, 36)

3B.

布赖特(Bright)补充说即使是今天,“底本假说仍然获得普遍的接受,而且,任何讨论都必须以它为起点。”(Bright, HI, 62)

4B.

著名的犹太学者戈登(Cyrus Gordon)认为,许多鉴别学者几乎是盲目地接受底本说:

“当我说我‘支持’JEDP 这理论,就意味着我是最彻底和毫无保留地作出支持。我曾经听过一些旧约学者指称自己‘相信’JEDP 是一套完善理论。他们既赞同对此理论作出大幅度修改,也容许人再作细分(D1、D2、D3 等等)或合并(如

将 JE 合并),或加上任何一个用另一个英文字母代表的新底本,然而,他们却始终不能容忍人去质疑 JEDP 这个基本的架构。”(Gordon, HCFF, 131)

戈登结论:“对于这种‘相信’,除了说它是学术上的惰怠,或缺乏重新评估的能力外,我不晓得可以再用什么理由来解释了。”(Gordon, HCFF, 131)

5B.

英国学者罗列(H. H. Rowley)不会轻易地放弃这个理论,因为他看不到任何更好的理论可以取代它:“诚然,它(格拉夫—威尔浩生的理论)无论是全部或部分都已广泛地遭到驳回,可是,取代它的理论,也难保不会受到更广泛和更强烈的驳回……格拉夫—威尔浩生的观点只是一个实行中的假说,只要发现一个更令人满意的观点,便可欣然将它放弃;然而,在找到那个新的之前,放弃它也没有任何好处。”(Rowley, GOT, 46)

由此看来,掌握一个不能成立的理论,也胜过去承认掌握不到任何理论。

6B.

戈登曾经在一篇文章中,对威尔浩生的整套理论作出毫无保留的批评;在文章的结尾,他对这种盲目的附和提出一个发人深省的例子:“有一次,一位任教于一间著名大学的圣经教授,请我把一份有关 JEDP 的资料送给他。我便大致地将我在上文所写的意见告诉他。他的响应是:‘我相信你所说的一切,不过,我打算继续教授那套旧有的系统。’当我追问原因的时候,他的答复是:‘因为你刚才所说的一切,意味着我必须把旧有的观念铲除,再重新研究和思想新的一套。继续教授我们那套从标准教科书学到、已获公认的高等鉴别学系统,那容易得多。’”(Gordon, HCFF, 134)

7B.

上述的言论,似乎正好证明曼登霍对很多现代圣经学者的质疑:“依循十九世纪那套已获认可的模式,尤其是它已赢得学术界在某程度上的尊重(虽然主要是因缺乏认真考究所获得),并且满足于指出这里的一些不足、那里的一点欠缺,便能证明自己是与时并进;这样做更令人感到轻省。”(Mendenhall, BHT, 38)

8B.

犹太的作家及剧作家沃嘉虽然不是专门研究圣经的学者,但他对于学术界为何仍然普遍接纳威尔浩生及其跟随者所提出的理论,却坦率地提供了一些可能的理由。沃嘉在《这是我的神》(*This Is My God*)一书中,提出了一个尖刻的见解:“一个人

把一生献给一个理论,更将它教给下一代的年轻人,却要他亲眼看着它的崩溃,实在是一件极其难受的事。”(Wouk, TMG, 318)

他还补充说:

当然,许多学者经过长时间的考究之后,最终都会发现文学分析并非一个科学化的研究方法。文学风格是一种会流动和转变的东西,最好将它看成为一份可以重新演绎的手稿或集锦曲。在狄更斯的作品里可以看见莎士比亚的笔法;马克吐温的书中,好像有好几页是由史葛特(Scott)所写;斯宾诺莎的作品充满了霍布斯(Hobbes)和笛卡尔(Descartes)的影子。莎士比亚是最伟大的集大成者,也是最具风格的作家。长期以来,那些过分执着的人便利用文学分析作为工具,要证明只有莎士比亚才能写出莎士比亚的作品。然而,我却相信文学分析可以用来证明,我也能够写出《块肉余生》(*David Copperfield*)和《战地春梦》(*A Farewell to Arms*)这两本书。我盼望这种说法是合理的。(Wouk, TMG, 317)

III. 圣经鉴别学与新约圣经

以下数章介绍不同类别的主义学说,包括:新约形式鉴别学、历史怀疑论、现代神学、圣经鉴别学等,以考证耶稣在历史里的地位。

27 新约形式鉴别学浅介

全章概览	
1A: 定义	5A: 形式鉴别学的主要支持者
2A: 形式鉴别学的目的	• 狄比流
3A: 方法论	• 布特曼
4A: 背景及历史	• 戴维生
• 背景	• 小节总结
• 历史	6A: 本章总结

我们将检验形式鉴别学最基本的原则,并对其最基本的假设和结论作出响应。

来源鉴别学只能追溯到对基督生平有书面记载的时代,而书面记载距离事件发生至少相隔 25 年。在福音书写成以前,这些事件都是通过口述流传的。形式鉴别学试图填补口述流传这一空白部分。

形式鉴别学者假设福音书是由若干短小的、互不相干的段落或者单位组成的,这些短小的段落或章节在人群中个别地流传。鉴别学者认为这些段落逐渐演化成为各种形式的民间文学,比如传说、故事、神话或者寓言。

根据形式鉴别学的观点,这些章节的组成和保存根本上取决于基督教群体的需要(“生活处境”, *Sitz im Leben*)。换句话说,如果基督教团体遇到了问题,他们或者创作,或者保留耶稣的某段说话或故事,用以解决与之相应的问题。因此,这些章节并不是真正的对于基督生平的忠实记录,而只能作为初期教会的信仰及处事的方针。

形式鉴别学认为四福音作者与其说是作者,不如说是编辑。他们将一些比较短的段落依据一个人为设置的框架组合起来,用以布道和教导。诸如“再次”、“立即”、“几天以后”、“与此同时”和“这事以后”这些词语并不具有历史真实性。他们使用一个虚构的框架来粘合零星的章节或事件。这些关于时间序的词语只不过是各种不同事件的连接词。

形式鉴别学的任务就是要找出“传统的规律”，这一规律决定了大量独立段落的收集、演变和记录的方式。在去除四福音作者所设置的时间顺序框架以后，形式鉴别学试图还原这些章节的原始形态，并决定早期基督教徒保留他们的实际目的（“生活处境”）。

通过这种方法，形式鉴别学认为“跳过书面记载，回到口述流传的阶段，便可以找到各种不同形式的故事最终变成福音书一部分的原因”。（Fitzmyer, *MMOTGT*, 445）

最后，形式鉴别学不仅仅是一种文学分析，它演变成为一种历史分析，并开始对各种篇章段落的历史真实性作出判断。

1A. 定义

1B.

形式鉴别学翻译自德语“*Formgeschichte*”一词，字面意思即“形式之历史”。

形式鉴别学是一门对文学形式的研究，是“对于那些保存有早期历史的文件的研究。其最基本的假设是，历史事件是由早期的口述流传方式所塑造，并最终转变为我们现在所发现的各种各样的文学形式。因此，研究这些形式，能帮助我们了解那些保存传统和历史的人，其生活和思想是怎样的”。（Filson, *FC*, 436）

2B.

斯皮维（Robert Spivey）和史穆迪（D. Moody Smith）在《新约剖析》（*The Anatomy of the New Testament*）一书中，进一步把形式鉴别学的方法定义为“对于传统，特别是福音书的传统在成为书面材料之前的形式的分类，并试图确定它们所反映的教会生活背景”。（Spivey, *ANT*, 463）

3B.

形式鉴别学者雷德利（E. B. Redlich）认为：

形式鉴别学是一种调查研究的方法，处理的是在文字记载时代以前，通过口述流传的福音书传统。它试图发掘这些材料——即组成福音书的叙述和语录——的本源和历史，并解释这些叙述和语录怎样成为现在我们在福音书中看见的形式。福音书的创作过程是形式鉴别学所关注的重点之一。（Redlich, *FC*, 9）

麦金利(Laurence J. McGinley)列出了形式鉴别学的五个基本原则:

1. “符类福音是广为流传的通俗文学作品。”
2. “创作福音书的是早期基督徒的信仰,而不是历史性耶稣(historical Jesus)。”
3. “它们是从独立的传统段落收集而成的。”
4. “这些独立的段落原本有着确定的文学形式,是现时仍然可以发现的。”
5. “这一形式是由特定的社会背景所造就的。”(McGinley, FCSHN, 4)

4B.

拉德(G. E. Ladd)是这样定义形式鉴别学的:

“形式鉴别学”这名词指的是通过口述传统流传下来的、多种多样的文学形式。这研究的假设前提是,当把某些口述传统的规律运用在福音书中时,将会重现该传统的最早期形式。若再进一步研究这些形式,将会得出一个重要结论:福音书中的资料在最早期是一堆彼此没有关联的章节、轶事、故事、语录、教导、寓言等等,是通过口述流传下来的。每一个段落在教会里都有其自己的历史演变。有关耶稣事工的历史脉络,在马可福音中找到的,以及大部分在马太福音和路加福音中找到的,并不属于这个传统,而是第二卷福音书作者的创作。他搜集了这传统的大量个别段落,创造了耶稣事工的历史脉络,并按此脉络把个别独立、互不关联的传统贯串起来。这意味着福音书中的次序、时间、地点等可能都不具有历史真实性和可信性,因此,严谨的福音书鉴别者可以置它们于不理。结果,我们所有的并不是耶稣的“生平”或者“传记”,而只是一连串被人串联在一起的、不具有历史真实性的轶事和教训。(Ladd, NTC, 144, 145)

5B.

激进的形式鉴别学者布特曼(Rudolf Bultmann)这样解释形式鉴别学的进路:

过去超过40年的时间,研究新约的学生已经意识到有一种叫做形式鉴别学——或者更加准确地说,有Formgeschichte(即形式之历史)——的福音书研究学派存在。其关注的焦点是符类福音中的组成章节,透过这些章节,可以分析符类福音背后的传统。它力图研究在福音书形成之前的口述传统,或者研究福音书背后的来源,无论是文字记录或是固定传统的循环,例如Q典、在马可之前已经存在的有关耶稣事工的大纲、叙述和言论材料的顺序、基督受难的叙述等等。(Bultmann, FC, vii)

他继续解释道：

符类福音背后的传统原本是独立的单元，由福音书作者编辑贯串起来。这个认识令形式鉴别学得以萌芽。因此，形式鉴别学的目的是分辨出这些传统的单元，并发掘它们的原始形式以及它们在早期基督徒群体生活中的根源。形式鉴别学将福音书视为对旧有传统资料的编纂。但是，形式鉴别学同样也会将福音书视为业已完成的作品来研究，以评估福音书作者的写作活动，寻找他们的神学动机。(Bultmann, FC, 3, 4)

2A. 形式鉴别学的目的

莱富特(R. H. Lightfoot)对形式鉴别学的原则总括如下：

它们提醒我们，初期教会无法实时以文字来表达自己。他们相信：第一，早年关于耶稣言行的记忆和传统只是通过口述流传；第二，对于年轻教会的生活和需要而言，它们能够解决问题，比它们本身的价值更加重要。他们认为，这些需要主要跟传道、教理问答、对基督教生命的内容和意义的演示、对犹太人或其它反对形式的反驳，以及(或许是最重要的)崇拜相关。此外，他们相信这些记忆和传统最初主要通过两种方式流传：一方面是那些短小的独立故事；另一方面，则是主的语录，无论是独立的还是收集成册的。透过教会持续地一再重复，这两种形式逐渐演变成成为固定的形式。不管这些语录的真实性如何，这些故事将最终形成类似犹太或希腊世界中关于教师或领袖的故事模式。最后，它们提出，许多这类早于文字之先的传统是仍然可以在我们的福音书中识别出来的，特别是马可福音；并且从某种程度上来说，可以根据它们不同的形式分类——这就是这项研究的名称来源。(Lightfoot, HIG, 30, 31)

狄比流(Martin Dibelius)也提供了一个解释：“它(形式鉴别学)试图透过一个基础来填补新约中的空隙，这基础是耶稣基督的教义以及拿撒勒人耶稣的叙述均依赖的基础。”(Dibelius, GCC, 18)

他继续引用形式鉴别学的方法的其中一项目的来说明：“首先，通过重建和分析，形式鉴别学试图揭示有关耶稣传统的根源，继而探求在福音书和它们的文字记载之前的那段时期。”(Dibelius, FTG, Preface)

狄比流补充道：“形式鉴别学试图弄清最早期传统的意图和真正关注所在。我们必须找到第一批教会叙述耶稣的故事、以独立的叙述方式把它们口传下去，或以蒲草纸抄写再抄写的目的。同样，我们必须检视耶稣的语录，并找出教会搜集它们、牢记它们，和记录它们的目的。”(Dibelius, FTG, Preface)

布特曼断言：“形式鉴别学的中心原则已经完全建立，这原则就是：最早的福音书传统是按教会的需要在教会之间以口述流传的，教会逐渐对它们进行收集整理，最后编纂成为福音书。”(Bultmann, FC, ix)

他认为形式鉴别学已经发展成为“把形式鉴别学的方法应用于福音书的一项尝试，这方法是袞克尔(H. Gunkel)和他的门徒业已在旧约中使用的方法。找出符类福音最原初的单元是怎样的，包括语录和故事，以试图建立它们的历史背景，无论它们是一手还是二手的传统，或是经编辑过后的产物。”(Bultmann, HST, 2-3)

3A. 方法论

戴维生列出了形式鉴别学的步骤：

1. 根据形式对材料进行分类。
2. 重现其原始的形式。
3. 寻找“生活处境”(Sitz im Leben)。(Taylor, FGT, 22)

莫昂斯(Robert Mounce)在一次非正式的访问中，将形式鉴别学过程中的重要步骤总结如下：

形式鉴别学者首先要列出各种各样的形式种类，用来对圣经的叙述分类。然后，他要尝试确定初期教会的“生活处境”，用以解释分类中每一个章节的演变过程。它是因为对迫害的恐惧，是因为外邦教会渐渐脱离犹太背景，还是与异端有关？

在确定了“生活处境”之后，就可以解释当中的变化，并去除加诸于耶稣的语录之上的元素。得出的结果就是将福音书中的语录还原为它们最原始或最纯粹的状况。(Mounce, I)

4A. 背景及历史

1B. 背景

形式鉴别学于第一次世界大战之后起源自德国。(Redlich, FC, 16)

费尔森(Floyd V. Filson)对于早期针对符类福音的形式鉴别学是这样解释的：

形式鉴别学研究的分水岭是以舒密特(K. L. Schmidt, 1919)、狄比流(M. Dibelius, 1919)和布特曼(R. Bultmann, 1921)三位学者的著作作为标志的，这三位学者至今仍然在这个领域有着主导影响。形式鉴别学建立在许多先行者的研究基础上，包括：奥里克(Olrick)对于民间故事的研究，袞克尔对于旧约口述传

统历史的识别,威尔浩生(Wellhausen)对于福音书传统中的个别单元以及该传统的早期阶段的研究,诺顿(Norden)对于诗歌风格和有关使命的讲论的研究等等。形式鉴别学建立在这样的基础概念上:仅仅辨认出文字记录的来源是无法填补耶稣和福音书之间的空隙,口述传统的阶段就是这个需要进行研究的空白地带。(Filson, FC, 436)

在战前的德国,杰出的学者包括威斯伯(Bernard Weiss)、贺芝曼(Holtzmann)、韦德(W. P. Wrede)、威斯(Johannes Weiss)、威尔豪森、袁克尔和温德兰(Wendland)。(Redlich, FC, 16)

在形式鉴别学的领域,伊斯顿(Easton)将一些主要的作者和他们的作品放在一起:“这些作者分别是艾伯特茨(Martin Albertz)、布特曼、狄比流和舒密特。尽管他们的成果各不相同,他们都拥有共同的基本特质,就是努力不懈地定出首个福音书传统的本质,并且确定其形成和传递方式的规律。”(Easton, CG, 28 - 29)

其他著名的形式鉴别学者还包括宁海姆(D. E. Nineham)和莱富特。

一些不太激进的形式鉴别学者包括格兰特(Frederick Grant)、陶德(C. H. Dodd)、伊斯顿和戴维生。他们受到布特曼以及其追随者的影响,这一点可以从他们的作品中对于相同或者相似术语的运用得到证实。(Gundry, IFAC, 2)

佩施(Rudolf Pesch)继续追溯形式鉴别学的早期发展:

在这一世纪的初段,威斯清楚地宣告,研究福音书的文学形式以及它们之中材料的个别组合,是“当代新约科学研究的任务之一”。(*Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, 1908, p. 35)但是他的前辈赫德(J. G. Herder)已经“第一次认识到形式鉴别学研究福音书时所牵涉的问题”。(W. G. Kümmel, p. 98)另一个活跃在上一个世纪末的前辈是欧韦贝克(F. Overbeck),他提出要研究“原始基督教文学”的“形式之历史”。(*Historische Zeitschrift* 48, 1882, p. 423)在第一次世界大战之前,两位著名的学者温德兰(*Die urchristlichen Literaturformen*, 1912)和诺顿(*Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913)在若干重要的方向开始进行新约的形式鉴别研究。在战争结束后,形式鉴别学才正式开展一个新的阶段。(Pesch, FC, 337 - 338)

莫尔(C. F. D. Moule)认为:

新的动力看起来最初来自于斯堪的纳维亚和德国学者对民间故事——特别是旧约中的民间故事——的研究,这群学者特别着意于口述流传规律的调查。他们问到,在一个没有文字的社群中,故事经口述流传下去,究竟会发生什么?在响应这问题的过程中,逐渐形成了至少两个重要的原则。第一,通过对

足够事例的检验,一个人能够在故事的不同传述阶段,对其标准的“形态”或者“形式”有足够的认识,然后抽丝剥茧,寻找到故事最原始的形态。第二,若把现正探讨中的文字记录视为文学性,便是错误的。因为社群整体的影响力,一般都比创作故事甚至塑造整份文献的个人影响力重要得多。(Moule, FCPS, 87)

麦奈特(E. V. McKnight)在他短暂但是彻底的形式鉴别学研究——《什么是形式鉴别学?》中提供了更多的背景资料,有关形式鉴别学透过来源鉴别学达至的立场:

在二十世纪初,对于符类福音的鉴别研究已经达至如下的立场:(1)“两种文本”的假设被接受。马可和 Q 典是马太福音和路加福音的来源。(2)马可和 Q 典,以及马太福音和路加福音均受到初期教会的神学观点所影响。(3)马可和 Q 典不仅包含了早期的真实材料,也含有较后时期的资料。(McKnight, WFC, 9, 10)

2B. 历史

帕特森(Bob E. Patterson)在一篇题为《形式鉴别学对于基督论的影响》(The Influence of Form Criticism on Christology)的文章中阐述了形式鉴别学的完整历史。(Encounter, Winter, 1970)

格思里(Donald Guthrie)观察到对于形式鉴别学的接受程度有一个显著的提高。他认为许多方面的影响有助产生和维持这学术研究,这些影响包括:

1. 来源鉴别学理论的缺陷。作为一种文学鉴别学,来源鉴别学将自己局限在现有的文本当中。在研究马太福音和路加福音的时候,来源鉴别学者未能处理在耶稣受难至福音书写成之间大约 20 至 30 年的时间。形式鉴别学者则试图揭示这段时间内所发生的事情。

2. 对马可福音的历史准确性的质疑。弗雷德在他的“弥赛亚的秘密”理论中开始了这种趋势。他的理论指出,马可写福音书的目的,是把耶稣弥赛亚身份的启示传递开去(或说是传递“弥赛亚的秘密”)。

此后,威尔浩生又提出,马可福音中最原本的传统与福音书作者后加的材料交织在一起,并且在很大程度上依赖于当时的基督教观点。

3. 对于修订福音书的需求。根据一些形式鉴别学者的观点,由于第一世纪的世界观已不再适用,因此在这些神学家的心中泛起一种希望,就是将福音书带进二十世纪的世界。

4. 将文学材料恢复它们原来面目或生活处境的尝试。这一推动力已经可以在形式鉴别学者诉诸于福音书的背景中得到体现。(Guthrie, NTI, 188, 195)

5A. 形式鉴别学的主要支持者

1B. 狄比流

狄比流的著作包括《从传统到福音书》(*From Tradition to Gospel*)、《新约和早期基督教文学研究的新方法》(*A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*)、《福音书的鉴别与基督论》(*Gospel Criticism and Christology*)、《耶稣》(*Jesus*)等等。他是第一批著名的形式鉴别学者之一。下面概述了他对形式鉴别学的进路。

最初,他认为“在对福音书的形式历史进行研究时,我们首要的,也是最重要的关注点是原始的基督教文学,即符类福音。”(Dibelius, FTG, 2)

他继续说道:“对符类福音的文学理解,是由认识到它们是历史材料的合集而开始。撰写者只在最小程度上是作者。严格地说,他们只是收集者、传递传统的人和编辑。他们的工作包括传递、分类和编辑手上的材料。”(Dibelius, FTG, 3)

狄比流这样解释他在形式鉴别学研究中的个人目标:“我们希望能够通过新的、比较客观的准则来检验有关耶稣生平的传统之真实性,通过这种方法排除对于耶稣生平在情感上任意的判断,最终对耶稣的言行建立一个更加牢固的认识。”(Dibelius, CGNTS, 42)

他解释道:“形式鉴别学的首要立场是,从来没有一个‘纯’历史性的耶稣见证。所有关于耶稣言行的记录都是信仰的见证,为传道和劝勉而产生,以使未信者归主、使信徒的信心坚固。建立基督教的不是对历史进程的认识,而是对于救恩故事内容的信心,终结之决定性开端。”(Dibelius, FTG, 295)

狄比流认为,形式鉴别学的另一个神学目标,是试图描绘对耶稣故事的理解,而在这其中,材料的框架具决定性的作用。(Dibelius, FTG, 295)

狄比流认为福音书并没有打算描述耶稣基督其人。这样,我们便不应该质疑福音书所保存的传统。但是,如果想从福音书中找到关于基督的性格和特质的资料,将会一无所获,即使用世俗的探求方法也找不到答案。我们得出的结论是,传统并不是文学。(Dibelius, FTG, 300)

原始基督教的遗产在福音书传统的多种形式中得以反映出来。“在宣教和布道的过程中,教会的要求逐渐产生,并确定了这些形式。”(Dibelius, FTG, 287)

初期教会是着重宣教的教会,“宣教的目的就是因,布道就是传播的途径,把耶稣的门徒所拥有的回忆传播开去。”(Dibelius, FTG, 13)

驱使基督徒如此宣扬传统的力量,“是劝人归主的使命感,这也正是宣教的目的所在。”(Dibelius, FTG, 13)

狄比流谈到布道时，“包括了所有传达基督教的可能形式：宣教布道、在崇拜时布道和教理问答。所有这些不同种类的活动都源自基督教界在这个世界所承担的使命。”(Dibelius, FTG, 15)

只有一种关于基督的叙述是完整连贯的，那就是“耶稣受难记”(Passion story)。(Dibelius, FTG, 23, 178)根据狄比流的观点，“耶稣受难记”的主要目的不是为了证明故事本身的可信性，而是“为了显示按神的心意，在受难中发生了什么事”。(Dibelius, FTG, 186)

所有其它的传统事件都是独立的、互不关联的。

作为总结，狄比流提到福音书传统的形成：“但是，当我们将历史追溯到最初的阶段时，我们并没有找到任何关于耶稣生平的描述，而只是一些短小的段落和章节。这是形式鉴别学方法的最基本假设，也是我在这里所说的重点。”(Dibelius, GCC, 27)

2B. 布特曼

布特曼曾经在布雷斯劳(Breslau)、吉森(Giessen)和马尔堡(Marburg)当过新约研究的教授，在1951年退休。但是在此之后，他仍然因为对当代新约研究作出了卓越的贡献而具有世界性的影响力。布特曼在许多著作中都表述了形式鉴别学的观点。这些著作包括：《符类福音传统的历史》(*The History of the Synoptic Tradition*)、《耶稣与道》(*Jesus and the Word*)、《新约神学》(*Theology of the New Testament*)、《耶稣基督与神话》(*Jesus Christ and Mythology*)。

1C. 下面是布特曼的论述及观点：

鲁尼亚(Klaas Runia)这样评论布特曼对世界的影响：

布特曼对于战后的神学研究具有巨大的影响力。几乎所有当代德国的重要神学家都是他的学生，或者至少在很大程度上受过他的思维方式的影响。在美国，田立克(Paul Tillich)提倡类似但更加激进的观点。我们必须说很多神学家都属于这个学派，有些人甚至说基于圣经的、传统关于神的观点已死。(Runia, MDAB, 13)

佩施接续指出：“布特曼的研究方法主要受到了比较宗教和历史鉴别学的影响。他认为‘某一特定社群的生活——即使是最原始的基督徒群体的生活——所反映出来的文学，都是源自确定的社会情况和需求；这些情况和需求产生了确定的风格、形式和种类’。”(Pesch, FC, 338)

李德宝(H. N. Ridderbos)认为布特曼研究新约的方法，就是将它的发展状况与基督教以外的宗教发展状况对比，这种方法被称为宗教历史学(history of religion)的

方法。(Ridderbos, B, 12)

布特曼也因为他对福音书采取怀疑的进路而闻名。他的结论是“一个人只能强调,我们对于历史性耶稣其人其事的认识并不确定,就像对于基督教起源不确定一样。”(Bultmann, FC, 20)

对于形式鉴别学的发展历史,布特曼说:“我们必须使用文学传统的形式来建立社群生活中的影响力,我们又必须利用社群生活使它们具有可理解的形式。”(Bultmann, HST, 5)

布特曼对他的方法评论道:“第一步要做的就是分辨福音书作者使用的传统材料,和经过他们编辑增补的传统材料之间的区别。”(Bultmann, FC, 25)

2C. 评论和批评

拉德指出,布特曼用以重构早期基督教思想和建立耶稣的历史真实性的基本方法之一是一种“比较宗教方法”。

“这是从德国学术界发展出来的方法。这种方法假设任何现有的宗教现象都可以通过它们所处的宗教环境来理解。”(Ladd, NTC, 8)

奥格登(Schubert Ogden)在他的著作《没有神话的基督》(*Christ Without Myth*)中写道:

对布特曼的提案进行批判的第一步,就是要显示提案的全部意义可以被简化为两个基本陈述:(1)基督教信仰可以毫无遗漏地全面地被解释,因为适当的哲学分析能够或多或少地澄清人作为真实历史存在的可能性,并把它概念化。(2)基督教信仰是确实可知的,或者说是一种“事实的可能性”,这仅仅是因为拿撒勒人耶稣这一特殊的历史事件。这一事件是教会的起源,也是道和圣礼的起源。批判中的第二个步骤是去证明——正如巴特(Barth)和布里(Buri)以及许多其他学者所指——这两个陈述是互相矛盾的。(Ogden, CWM, 111-112)

艾韦恩(Edward Ellwein)对于布特曼关于我们对耶稣有何认识的观点,有这样的解释:

谁是耶稣?他是和我们一样的人,而不是一个神话人物。他没有救世主的力量。他是一个真正的人,但是仅限于此。他是一位老师和一位先知,他工作了一段短时间,他预言了世界末日将要来临和神将介入统治。他更新和深化了旧约先知对律法主义和偶像崇拜的指责,最后犹太人把他交给了罗马人,继而被钉死在十字架上。除此以外,其它的事情都是不确定的,都只是传说。(Ellwein, RBIK, 34)

格思里在他的著作《新约简介》(*New Testament Introduction*)中指出了布特曼神学

的根本原因:

布特曼的理想破灭导致他探求研究福音书的方法,以将他自己对历史验证的需要中解放出来。在他的眼中,只有通过最简单的方法才能理解信仰。他所深信的存在主义哲学促使他采用了非历史性的方法。布特曼深受海德格(Heidegger)所影响,和他一样坚持基督教信仰中最为重要的因素就是与基督作实际的接触。(Guthrie, NTI, 93-94)

作为总结,芝加哥大学的马蒂(Martin E. Marty)谈到了对于布特曼的不同反应:

布特曼是二十世纪最伟大的新约研究者,这一点被他的许多同事或者对手所认同。不,应该说布特曼把自己紧系于他在马尔堡的同事海德格的歪曲哲学上,以致搅混了神学这缸清水。这一点也被成千上万反对海德格的人所认同。从德国大部分的信义宗教会还发出了另一种评价布特曼(他同样是信义宗信徒)的声音:布特曼是这个世纪的头号异教徒。(Marty, F, 10)

3B. 戴维生

戴维生是最重要的形式鉴别学者之一,实际上,他对自己所支持的研究一直怀有批判的态度。戴维生有关形式鉴别学的主要著作是于1935年首次出版的《福音书传统的形成》(*The Formation of Gospel Tradition*)。在这本书中,他总结了形式鉴别学的主要优点和缺点,并作出评价。戴维生和布特曼不一样,对历史性持怀疑的观点。

一开始,戴维生同意形式鉴别学者的基本假设:

形式鉴别学的基本假设仍然值得我们思考。首要的是,最早期的传统是由许多独立的小单元组成,彼此之间没有空间或时间上的联系。更进一步的是,由于这两个问题是不可分割的,因此,我们要问,见证者的回忆的重要性何在。纵览马可福音,我们不得不承认最早期的传统在很大程度上就是一堆零星的碎片。(Taylor, FGT, 38-39)

对于狄比斯和布特曼所展现的口述传统,戴维生也倾向赞同他们:

形式鉴别学的原则就是,以文字记录的福音书中的材料,可以根据不同的结构和形式分为不同的种类。这些差异让我们得以找到这些故事在文字记载前逐步演化的蛛丝马迹。这些差异之所以形成,是由于福音书中的元素被用在日常的教会生活中,作为布道、教导,和向外宣教的材料。(Taylor, MGT, 470-71)

考虑到社群的创造性和对传记的兴趣,戴维生作出了如下假设:

有几个原因可以解释对传记的兴趣。首先,早期的基督徒出身卑微,他们大部分都不擅长文字写作,因此也就不会碰到编年史作者所面对的问题。此外,他们的注意力集中在基督立刻将会带来的新天新地上。他们不知道,在十九个世纪以后的今天,我们仍然没有达到圆满:这一定是最让他们惊讶的事情。他们寄望于未来,那么记录过去又有什么意义呢?还有,耶稣传统的形成在很大程度上是一个由许多人一起建立的过程。那些故事有保存的价值,不是因为某些个人对它们有兴趣,而是因为它们能够满足一起聚集团契的基督徒的需求。那么,第一批基督徒有没有对于传记产生兴趣呢?

至于福音书作者,我们必须提出几个不同的答案。尽管他们都希望能够讲述耶稣的故事,却没有一人希望写出一本按现代人理解的传记。在第四福音书中,最主要的目标是宗教性的和教义性的,但是资料却是通过一个历史的框架呈现出来。在马可福音中可以找到把耶稣事工的大纲勾划出来的想法,而马太福音就跟从了同样的大纲,尽管在马太福音中这大纲是从属于教条和教会的兴趣之下。在路加福音中,第三章1至2节列明事件发生的年代,以及序言(路一1-4)的内容都显示作者希望以时间顺序来叙述故事的发展,尽管我们不能假定这种年代顺序是否正确。(Taylor, FGT, 143-144)

4B. 小节总结

要对这些形式鉴别学的主要支持者作出总结,我们必须考虑他们之间的一些异同。

1C. 狄比流和布特曼之间的共同点

虽然布特曼和狄比流对传统资料有不同的分类,也就是说,他们根据不同的生活处境发现不同的形式,但是在基本前提上他们有相同的观点。这个前提具有两重性。他们都认为传统的材料首先是以简短的单元形式出现,以早期的教会为其生活处境。他们亦认为,所有在福音书中出现的历史事件,除了耶稣受难记以外,都是福音书作者编辑加工而成的。(Gundry, IF AFC, 24-25)

麦奈特接着阐述了狄比流和布特曼两人之间的共同点:他们“都认为这些材料可以根据形式分类,而这些形式可以让学生重新构筑传统的历史。”(McKnight, WFC, 20)

对狄比流和布特曼,麦金利所采用的角度稍为不同。他指出他们两人有相似的风格,但是使用不一样的术语;对材料有着相似的观点,但是在传统的发展方面意见相左;两人虽然在“生活处境”方面各执己见,但是最后都完全否认了其历史价值。

(McGinley, FCSHN, 45 - 46)

麦金利继续说:

布特曼和狄比流均认为对于形式的描述和分类都是形式鉴别学的任务之一。他们坚信这一点是因为,在同一社群中产生的不同文学种类,跟社群生活中的各种功能是互有关联的。这种关联是可知的,创造一种特定形式以满足一种特定需求的这种历史——社会处境也是可以确定的。(McGinley, FCSHN, 18, 19)

麦金利注意到,“在寻找福音书中的故事的平行描述时,狄比流经常参考拉比的著作。尽管这种记录成书的时间相对来说比较迟,但是他相信里面记录的轶事相对而言有较早的根源,并且能为符类福音中的平行记述提供令人满意的阐述。”

(McGinley, FCSHN, 96)

麦金利补充道:

布特曼也大量使用了拉比传统的例证和模拟。但是,他相信形成拉比传统的过程要比符类福音的传统更加复杂。与拉比文学相比,福音书中的形式保存得更纯正,前者的形成有着更多的人为痕迹,其主旨也有着更多的艺术加工,独立的单元亦经过人为重构。(McGinley, FCSHN, 97)

2C. 基本的批评

布特曼和狄比流之间最重要的差别之一,就是他们对于章节的形成中“控制性动机”这一概念的不同认识。

1. 布特曼:早期基督教群体和犹太教拥护者之间的辩论就是动机所在。(Bultmann, SSG, 39 - 44; Kenyon, BMS, 350 - 351)

2. 狄比流:宣教性目标才是真正的动机,而布道只是宣教的途径。(Dibelius, FTG, 13)

戴维生对布特曼的观点进行了批判:

布特曼对于真实性的测试过于主观。我们能够仅仅在耶稣的话中拣选几个特性,使之成为准标,以断定整个传统的真实性吗?要决定什么才是特性已经不容易。即使我们可以这样做,类似的测试也会经常失败,因为最伟大的教师也经常说同样的话。伟大的教师总是抗拒类型,即使是他们自己的类型。(Taylor, FGT, 107 - 108)

在形式鉴别学研究的发展上追随狄比流的布特曼说:“和狄比流不同的是,我确实认为,形式鉴别学不仅随着文学鉴别学的判断而假设了对事实的判断,而且还必

定带来有关事实(语录的真实性、记录的历史真实性等等)的判断,因为文学形式跟早期教会的生活和历史是相关的。”(Bultmann, HST, 5)

威肯浩瑟(Alfred Wikenhauser)对主要的形式鉴别学者进行了严肃的批判:

将一切归结于早期基督教群体的创作能力是形式鉴别学的严重缺陷,许多形式鉴别学的支持者,特别是布特曼和伯特伦(Bertram),以及不如他们激进的狄比流都是这样做。他们坚持符类福音中的某些部分都是群体创作的产物,或形成它们的动机,尤其是神迹及传说,都是借鉴于犹太教和希腊文化的。(Wikenhauser, NTI, 276)

对于形式鉴别学者的最主要批评之一,是在主观性方面。莫昂斯在一次访问中评价了这一问题,他说:“形式鉴别学听上去像是一种科学的方法,如果它真的是这样的,我们就应该能够从中找到前后一致的解释。但是,形式鉴别学的解释总是因人而异,大相径庭。这并不仅是因为其解释广为流传,还是因为形式鉴别学者经常不能取得一致意见,究竟一个章节是神迹故事,还是真实存在的故事——这两者可以交织在一起。如果形式鉴别学真的是一门科学,我们就应该能够找到历史重构的一致性。”(Mounce, 144)

佩里茨(I. J. Peritz)同样也对形式鉴别学者的主观性作出了如下总结:

因此,形式鉴别学面对的,或是默认其错误的方法和结论,或是与之抗争。但是选择不是在批判和不批判的态度之间,而是在批判和苛求之间。对于福音书的批判性观点并不声称具有严格的客观性。有时候,很难判断什么时候是诗歌的结束,什么时候又是历史的开始。福音书有很大的可能没有严格的年代或地形上的规划,它们也不是“我们所意识”的传记。但是这远远不能叫我们承认我们没有目击者的见证,也不能让我们相信教会不是从历史性的耶稣产生基督教信仰,而是从基督教信仰去创造历史性耶稣。(Peritz, FCE, 205)

他补充道:“形式鉴别最大的缺点是它在评估传统时带有想象色彩的主观性。”(Peritz, FCE, 205)

在最近的期刊中,佩里茨对形式鉴别学者的观点作出了总结:“他们之间能够达成共识的只有一件事,那就是早期耶稣的门徒都对文学方法太过无知,或者对于传记和历史太过漠不关心,以致不能把他们对老师的回忆永久保存下去。”(Peritz, FCE, 202)

6A. 本章总结

1B. 形式鉴别学试图发现有关耶稣传统的文字记载最原初的文学形式。

2B. 形式鉴别学者希望能够找到最原初的形式,以识别促使初期教会创作的需求。

3B. 形式鉴别学的方法包括,根据文学形式的不同来划分福音书,然后寻找导致它们产生的生活处境。他们希望将福音书恢复到原初的纯粹状况。

4B. 形式鉴别学在第一次世界大战以后起源于德国。

5B. 形式鉴别学最主要的支持者包括狄比流、布特曼和戴维生。

28 历史怀疑论

全章概览

<p>1A: 基本假设</p> <ul style="list-style-type: none"> • 史怀哲的观点 • 狄比流的观点 • 布特曼的观点 • 盖士曼的观点 <p>2A: 反驳</p> <ul style="list-style-type: none"> • 布特曼论述的结果 	<ul style="list-style-type: none"> • 对门徒的历史性描述 • 耶稣的独特性 • 古代历史编纂 • 鉴别学者观点真的公正吗? • 结论 <p>3A: 本章总结</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 基本假设

新约的书卷并没有描述出历史性的耶稣。

布特曼(Rudolf Bultmann)引用了威尔浩生(Julius Wellhausen)的话:“耶稣的灵存在于源自耶路撒冷教会的话中,这是毋庸置疑的,但是我们不能从教会对耶稣的概念中获得历史上的耶稣的形象。”(Bultmann, NASP, 341)

为了建立对耶稣的历史研究准则,威尔浩生继续说:“我们必须认识到,一件文学作品或是传统的一个片断都是研究该历史背景的主要来源,但是若要了解历史的细节,它所提供的仅是次要的资料而已。”(Bultmann, NASP, 341)

这种主张使我们只能将福音书视为认识有关耶稣的事实的次要资料。马詹斯(James Martin)对此表示赞同:“在成书之时,教会相信什么?作为教会信仰基础的事实是什么?我们必须视福音书为解答这个问题的可靠材料。”(Martin, RC, 44)

因此,著名的鉴别学者莱富特(R. H. Lightfoot)推断:“看起来,凡间的基督和天上的基督对于我们来说都一样是最为神秘的。福音书能够给我们的不过是耶稣耳语般微弱的声音。我们在福音书中去寻找,但只能够触摸到边际。”(Lightfoot, HIG, 225)

1B. 史怀哲的观点

寻找历史性耶稣(historical Jesus)——能够具体地(在圣经或基督徒的个人体验以外)证明他存在的耶稣——是由鉴别学者史怀哲(Albert Schweitzer)提出的。他写道：“拿撒勒人耶稣以救世主的形象出现，传扬神国的伦理规范，在地上建立天国，以死作为最后的奉献。这样的耶稣是不存在的。他是一个理性主义塑造的形象，由自由主义赋予生命，并由现代神学以历史作为包装。”(Schweitzer, PSJ, 396)

史怀哲继续谈到我们研究历史性耶稣时所遇到的问题。他认为这项研究本身有着奇怪的历史背景：

对于耶稣生平的研究有着奇特的历史。其最先的目的是为了追寻历史性耶稣，坚信一旦找到真实的耶稣，他就可以在我们这个时代再次充当教师和教主的角色。几个世纪以来，耶稣都被钉在教会教义的坚石上，这个研究能替他松绑，喜见他再次有生命有活力。看上去，历史性耶稣似乎能够达到这一点。但他却没有留下来，他告别了我们这个时代，返回自己的岁月。(Schweitzer, PSJ, 397)

2B. 狄比流的观点

狄比流怀疑所有对耶稣的历史性的兴趣：“第一批基督徒没有倾向为后世对耶稣的生平和受难作客观的记录。他们想要做的只是在世界末日之前尽可能使更多人得救，这在他们看来是迫在眉睫的任务。早期的基督徒对历史毫无兴趣。”(Dibelius, GCC, 16)

在抨击圣经事件的客观性时，狄比流进一步指出基督徒对宣教的着重掩盖了真实的历史图画：“对宣教应用性的着重，进一步局限了传统的历史真实性。故事的讲述方式有着特定的风格，那就是，为了教化异教徒和坚定信众而讲述。它们对于事实的描述是不客观的。”(Dibelius, GCC, 76)

3B. 布特曼的观点

布特曼的神学中经常显出对于耶稣生平的历史真相所持有的怀疑态度：“我的确认为我们现在对耶稣的生平和性格几乎一无所知，因为早期的基督徒对两者都没有兴趣，我们所能得到的，更多的是片断和传说。其它了解耶稣的途径到现在还没有找到。”(Bultmann, JW, 8)

他宣称“我们现在不能清楚生动地描述耶稣的性格、人格和生平。”(Bultmann, FC, 61)

布特曼对于用历史学方法研究圣经作出评价,并对如何理解(实际上是否定)一项事件,比如说神迹,提出他的看法。

历史研究法的其中一个前设是,历史是一个于封闭连续体中的个体,当中每一桩个别事件都是由连续的因果组合而成。这并不是说历史的进程都是决定于因果律,人在历史事件中没有任何行为的自由选择权。然而,即使一个自由的选择都并非毫无原因或动机。因此,历史学家的任务就是发掘行为背后的动机。所有决定和事情都有它们的原因和后果;历史研究法假设,原则上我们可以将个中的因果和关系发掘出来,从而明白整个历史进程都在一个封闭的个体内。

这种封闭的意思是,历史事件在连续体内发生,并不受超自然及超凡的能力所干预,即是说,根本没有“神迹”这回事。所谓的“神迹”,即是说肇因并非始于历史之内……就是根据这样一个方法,历史科学研究所有历史性文献。倘若圣经经文要被视作具历史性的话,则也不能例外。(Bultmann, EF, 291 - 292)

他补充道:“福音书与现代的历史学者是决然不同的。历史学家只能通过严格的分析过程来重现耶稣的生平,并取得进展。而福音书则宣扬耶稣基督,并期望读者视它们为宣告。”(Bultmann, FC, 70)

布特曼的问题不是耶稣是否存在,而是福音书作者究竟有多客观。

布特曼总结道:“对于耶稣是否真正存在的怀疑是站不住脚的,也是不值得反驳的。没有一个神志清醒的人会怀疑耶稣是一个历史运动的背后运动者,这运动的最早期代表就是最古老的巴勒斯坦群体。但是那个群体在保存他的形象和信息方面,能够有多客观呢?这是另外一个问题。”(Bultmann, JW, 13)

富勒(Fuller)概括了布特曼的观点:“他认为,我们所知的一切就只有耶稣是被罗马人作为政治犯处死的。但是我们所能重构的并不能让我们对耶稣有足够的了解。”(Fuller, NTCS, 14)

狄比流并不支持布特曼的极端怀疑论,他承认一些最早期的传统片断是目击者的“真实回忆”。

4B. 盖士曼的观点

作为布特曼的学生,盖士曼(Ernst Käsemann)认为:“使它们(福音传统的个别单元)流传下来的,不是历史因素,而是宣教的因素。从这一点上来说,我们就可以理解,大部分的传统并不能说是真实的。只有山上宝训的一些话、与法利赛人的冲突中的一些话、一些寓言和一些不同种类的零散材料,可能与历史性耶稣有关联。对于耶稣所做的,我们所知道的仅是他被誉于行神迹者,他指自己有赶鬼的能力,最后

他被本丢彼拉多钉死在十字架上。有关他的宣讲几乎完全替代了他自己所宣讲的，从完全不具历史性的约翰福音，就可以清楚地看到这一点。”(Käsemann, ENT, 59 - 60)

在教会对福音书材料进行历史修订的问题上，盖士曼坚持：“尽可能清楚地阐明当中似非而是的话：基督教会费尽心机来维持曾来到世间的耶稣的历史延续性。教会让他生平的历史事件过去，大部分已经被人遗忘，取而代之的是教会自己所要传播的信息。”(Käsemann, ENT, 20)

盖士曼所坚信的，是人对十字架认同，而不是基于历史的信仰，这让他得出了自己的结论：“因此，耶稣故事中的历史因素在这些作品中缩减到几乎净尽。”(Käsemann, ENT, 21)

2A. 反驳

拉德(Ladd)认为，形式鉴别学者运用历史怀疑主义的后果就是：“神之子化身为拿撒勒人耶稣这一观念变成基督教信仰的产物，而不是基督教信仰的创造者。他不再被视为基督徒群体的救主。”(Ladd, NTC, 147)

1B. 布特曼论述的结果

若布特曼及他的追随者从传统中把他们认为不具历史准确性、只属教会创作的大部分福音书材料都去除，那么，我们究竟还剩下什么呢？

邓克(Peter G. Duncker)引用贝努瓦(P. Benoit)的话，指出剩下来的还有什么：

剩下的东西很少，都是一些不会引起争议的内容：加利利人耶稣，他认为自己是一个先知；他必须要言行一致，尽管我们并不能准确地知道他的所言所行；他最后死亡，令人哀悼。其它的那些故事：他神圣的根源，他救赎的使命，透过他的言行和神迹为自己的使命提供的证明，最后标志着他的事工完结的复活。所有这些都是纯粹的虚构，在小规模信众中诞生，披上了传说的外衣，在初期教会的布道事工和争议中形成。[Benoit, *Exegese of Theologie*. (p.46, Vol. I) Paris: Editions du Cerf. 1961](Duncker, BC, 28)

凯恩斯(David Cairns)对布特曼脱离历史、走向存在主义的神学作出这样的结论：“我们对本章暂时作出的结论就是，布特曼所倡导的脱离历史学的观点都没有说服力。他整个主张都像像是为无法挽回的结局找补救的方法，而不是为轻微的疾病提供良方。”(Cairns, GWM, 149)

艾韦恩(Ellwein)发现了布特曼在新约研究里有惊人的一面，他的研究是基于存

在主义之上：“当拿撒勒人耶稣的历史真实性变成‘未知数’的时候，这不是布特曼在新约信息的解释上一个十分令人费解的特点吗？这就意味着神通过耶稣在历史上存在的肉体所彰显的启示变得虚无缥缈，不复存在。”(Ellwein, RBIK, 42)

艾韦恩继续说：“在布特曼眼中，唯一可以剩下的就是如钟表一般准确的布道事件。这些事件就像一种‘数学上的点’，不含外延性，因为任何外延都会不合法地把‘他世’的东西变为‘今世’的东西。”(Ellwein, RBIK, 42)

布特曼希望摒除历史框架和分析的想法，“只遗下一堆混乱不堪的文本，无论是早期的基督教徒，还是现代的解经家，都不会对它感兴趣。”(McGinley, FCSHN, 70)

2B. 对门徒的历史性描述

佩里茨(Peritz)谈到门徒记录福音书的目的说：“如果像形式鉴别学者那样宣称，早期耶稣的门徒一直等待着世界末日的来临，而对记载历史毫无兴趣。在一小部分人身上这可能是对的，但是并不是所有的人都是如此。如果是这样，我们就不会有任何类似于福音书的记录，路加福音提到的‘有好些人’也就不可能存在。”(Peritz, FCE, 205)

韦特(A. N. Sherwin-White)将罗马书作者和福音书作者撰写历史的方法进行了对比。他的结论是：“那些对基督的故事怀有无比兴趣的人，即使对事件的兴趣是寓言性或教义性多于历史性，也不会改变或者消灭这些事件的核心是具有历史性的。”(Sherwin-White, RSRLNT, 191)

布鲁斯(F. F. Bruce)对于路加福音的历史准确性是这样评价的：“如果一个人的准确性能够通过测试，那么即使在没有测试的途径之下，他亦可以被视为准确。准确性是一种思维的习惯，我们可以通过以往正面(或者负面)的经验来判断某个人是否一贯性地准确或者不准确。路加以往的经历证明了他是一贯准确地记录事实的作家。”(Bruce, NTDATR, 90)

布克曼(Blackman)谈到福音书作者的可靠性问题，指出：

路加认为关于拿撒勒人耶稣的救赎历史是整个历史的一部分。在这一点上，路加和其他的福音书作者并没有什么不同之处。他们都清楚自己记录的是一个真实存在的历史人物所作的真实事件。他们所有的努力都是为了造就对这个人物的信心，以及见证源自他身上的神圣能力，因此，他们是忠实的报道者，而不会肆无忌惮地编造或者伪造发生在上一代的加利利和犹太地的事件。(Blackman, JCY, 27)

3B. 耶稣的独特性

耶稣的独特性是检验新约真实性的基础所在,斯科特(E. F. Scott)这样响应鉴别学者的攻击:“如果他们是在研究其他古代英雄人物的话,(他们的)证据将很难被驳倒。但是他们所研究的是耶稣的生平,所以我们不得不用怀疑的眼光对待。”(Scott, VGR, 1)

如果一个人要判断耶稣的历史真实性,那么他就应该以一个公正的态度去判断,就如同探讨别的历史人物一样。布鲁斯认为:“基督的历史真实性对于一个没有偏见的历史学家来说,是和凯撒大帝一样不容置疑的。‘基督作为神话’的理论,并非历史学家所倡导的。”(Bruce, NTDA TR, 119)

基督教最早的宣道者对于针对他们的信息是否可信的全面检验,抱有欢迎的态度。就像保罗对亚基帕王说的那样,他们所宣扬的事件不是发生在阴暗的角落,而是经得起任何怀疑的目光所审视的。这些早期基督徒的精神应该可以鼓舞现代的继承者。因为,基于对有关证据的认识,他们不但可以把自己心中盼望的原由向所有提问的人解释,同时也可以像提阿非罗那样,知道自己所学之道都是确实的。(Bruce, NTDA TR, 119 - 120)

新约作者所宣称有关历史性耶稣的特性,在孟沃华看来并不是什么问题:

可是,不能分辨哪些是耶稣自己的宣称,哪些是福音书作者对他的宣称,并不会造成恐慌,因为(1)任何关于历史人物的记载都不是由当事人亲自完成的,例如亚历山大大帝、该撒亚古士督、查理曼大帝等等。尽管如此,我们也不能认为这些人物是虚构的,不具有历史真实性的。(2)正如我们在上一章中所看到的,新约作者记录了目击者关于耶稣的证词,因此,他们对耶稣所进行的描绘,是具有准确性的,是可信的。(Montgomery, HC, 48)

4B. 古代历史编纂

莫兰(J. P. Moreland)谈到了以下的问题:“古代历史学家是否能够分辨历史和虚构之间的差别呢? 是否有证据表明他们希望这样做呢? 希腊、罗马以及犹太历史学家的作品都很有可能影响了新约的作者。”(Barrett, MNT, 87)

因此,便出现一个主要的反对意见,认为福音书并不是古代文献,因为其作者(以及其他古代文献的作者)是活在另一个历史背景,在这个历史背景中,事件的准确性并不重要。

莫兰继续讨论了一些证据:

在希腊作者中,许多人都讨论了准确描述事件的重要性。希罗多德特别强调目击者在历史事件记录中所扮演的重要角色。但是,一个历史学家必须用常识评估和确认他们的报告。对关于超自然和神迹性事件的报告应该持有怀疑的态度。修西狄第(Thucydides)同样试图评估他所得到的历史记录的准确性。在《伯罗奔尼撒战争史》(*History of the Peloponnesian War*, 1.22.1)一书中,他承认有时候他会自己编写一些讲话,但是在这些时候,他总是试图与讲者的立场态度保持一致。不管在什么场合下,他都不会不着边际地自由发挥。波利布西斯(Polybius)有一个很固定的原则。他要求对资料的来源进行检验,强调客观性,批评迷信以及“女人般对神迹的钟爱”。他同样要求向可靠的目击者查询。(Barrett, MNT, 88)

莫斯里(A. W. Mosely)在他的文章《古代世界的历史报告》(*Historical Reporting in the Ancient World*)的结尾总结道:“调查很清楚地表明,‘这个事件是这样发生的吗?’这一个问题,对于生活在当时的人是很正常的,也是他们经常问到的。生活在那个时代的人,已经知道历史真实与虚构之间是有分别的。”

莫斯里继续说道:

一般来说,如果作者描写的是发生在很久以前的事情,那么不准确的可能性是比较大的。如果作者所描述的事件是发生在近期,即目击者仍然在世,那么作者就会尽可能地做到准确无误,并向目击者查探资料。他们知道自己不能杜撰最近发生的事件和人物。我们知道约瑟夫(Josephus)批评犹太都(Justus),因为后者直到目击者都去世了以后才公布他的历史作品,这应该受到强烈的谴责。我们发现一些历史学家,例如路迦诺(Lucian)、狄尼修(Dionysius)、波利布西斯、伊夫鲁斯(Ephorus)、西塞罗、约瑟夫和塔西图,在其他人的做出不准确描述的时候,都会及时地作出批评。如果一个人对历史事件的描述不尽准确,那么他的作品就会被认为至少是失败的。如果新约作者有类似的行为,我们应该可以发现对他们的批评,但是我们没有。(Mosely, HRAW, 26)

新约作者对于传统的历史真实性,究竟持什么态度?所谓传统,就是他们所得到的又流传下去的耶稣在历史的传统——我们的调查并没有对此作出任何结论。但是这一调查让我们认识到,我们不应该从一开始就武断地认为这些作者对于真实性毫不在意。很有可能,不管是在口述流传的时代,还是在其后已有书面记录传统的时代,人们都注重分辨记录的真实性;亦很有可能,这影响到基督教传统的发展。(Bowman, FSB, 26)

5B. 鉴别学者观点真的公正吗？

雷德利反对形式鉴别学者的个人观点，他说：“历史鉴别学不应该认同鉴别学者根据个人观点，来判断一段描述或语录是否具历史性；而形式鉴别学者却经常那样做。这是对历史的价值判断，跟传统的规律以及正式的历史特性毫无关联。”(Redlich, FC, 11)

麦尼尔(McNeile)相信形式鉴别学者对于福音书的批判过于极端，因为他们采用的是一种文学鉴别的方法，而不是历史鉴别的方法。(McNeile, ISNT, 54)

拉德指出：“我们必须认识到，现代圣经鉴别学是一种产物，但不是源自那些为了透过历史背景进一步了解圣经(神的道)的信主学者，而是源自那些否认圣经是神所默示的话的学者。”(Ladd, NTC, 38)

6B. 结论

贝努瓦总结道：“基督徒也许不会对所谓的历史感兴趣，但是他们对于事件的历史性是感兴趣的。具有新信仰的传道者也许不希望记述有关耶稣的所有事迹，但是他们一定不想记述任何不真实的事件。”(Benoit, JG, 32)

贝努瓦提出了下面的问题：“要归信者接受如此虚假的、却对他们有那么多要求的信仰是可能的事吗？若福音书只属蜚言，正如狄比流和布特曼所认为，传道者为自己的缘故而杜撰耶稣的言行，那么，归信者会因为属纯蜚言的力量而归信基督教，这可能吗？”(Benoit, JG, 32)

费尔森认为形式鉴别学者的历史怀疑论扩展的最终结果是：

也许我们已经可以看到，福音书反映了初期教会的生活和观点，那么关于这些有关耶稣生平的材料是否可靠的问题也就随之产生了。这个问题得到了形式鉴别学者的认同。当传统中的一个元素显示出教会的兴趣，或希腊化的特征，形式鉴别学者就会否认这是了解耶稣生平的可靠资料。因为所有保存下来的材料教会都曾使用，那么历史怀疑论就可以否认我们现在拥有可靠的资料，能描绘出历史性耶稣。(Filson, OG, 99)

奥伯莱强调了对外在证据的需求，他认为：“任何资料的最终历史真实性从来都不能通过文学的方法来证实或者否定。我们必须寻求外在的证据。”(Albright, IC-CLA, 12)

奥伯莱补充道：“从客观的历史学家的角度来说，历史资料不能因其偶然身处的文学框架受到批判而被否定，除非还有确实的独立证据，否定在同一框架之内的其它大量资料的历史可靠性。”(Albright, FSAC, 293 - 294)

最后,我们还应该参考当代历史学家对于耶稣那个时代的看法。麦金利(Laurence J. McGinley)认为:

在任何对符类福音的研究中,不管是狄比流集中在传统和编纂的看法,还是布特曼对于符类福音传统从原始形式到编纂成书的观点,我们都应该要找到历史学上的证据。但是,他们没有!(H. Dieckmann, “*Die Formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungs Berichte*,” *Scholastik*, I, 1926, p. 389)外在的见证,例如爱任纽、特土良和俄利根,都没有被提及。游斯丁认为,福音书仅是使徒的回忆录(*Apologia*, I, 66),这一点虽然曾被提及,但也被否定为有误导性。(Bultmann, *Die Erforschung der Synoptischen Evangelien*, *The New Approach*, p. 397)。帕皮亚(Papias)对马太福音和马可福音的证言[Eusebius, *Ecclesiastical History*, III, 39 (MP6, xx, 296 - 300) pp. 22, 23]也没有得到应有的评价。布特曼认为帕皮亚指马可为彼得的诠释者,是一种错误。对于帕皮亚见证了马太福音和马可福音的作者,狄比流认为帕皮亚误以为所谓的福音书作者是真正的作者。(Bultmann, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, *Theol. Rund. N.F.I.* 1929, p. 10)这种忽视历史证据的行为表明了形式鉴别学的局限性。

正如德格梅森(De Grandmaison)所言:“处理这类问题最聪明的方法,就是宁可取一盎司的真实古代资料,也不要整本书厚的推测。”(McGinley, *FCSHN*, 22 - 23)

皮坦格(Norman Pittenger)声称:“所有试图否认耶稣历史真实性的尝试都要面对失败。这是理所当然的。”(Pittenger, *PHJ*, 89 - 90)

3A. 本章总结

1B. 形式鉴别学假设新约所描述的,是教会对于耶稣相信是的看法,而不是真正的耶稣。

2B. 布特曼关于福音书是历史性不准确的结论是不正确的,因为即使基督徒也不会对在历史框架以外的福音书感兴趣。

1C. 路加证明了自己具一贯的准确性。

2C. 没有其他的历史人物像耶稣那样受到质疑。鉴别学者的观点并不公正。

3C. 否认耶稣的历史真实性的尝试已经失败。

29 经历考验的耶稣

全章概览	
1A: 对耶稣的历史探求	<ul style="list-style-type: none"> • 研讨会的结论 • 耶稣研讨会采纳了…… • 结论
<ul style="list-style-type: none"> • 探求之一 • 探求之二 • 探求之三 • 结论 	3A: 信心的基督还是历史性耶稣
2A: 耶稣研讨会	<ul style="list-style-type: none"> • 两分法的发展 • 现代的假设和两分法 • 响应哲学的反对意见 • 响应历史学的反对意见
<ul style="list-style-type: none"> • 什么是耶稣研讨会? • 研讨会的目的 • 为耶稣投票? 	4A: 耶稣浴火

1A. 对耶稣的历史探求

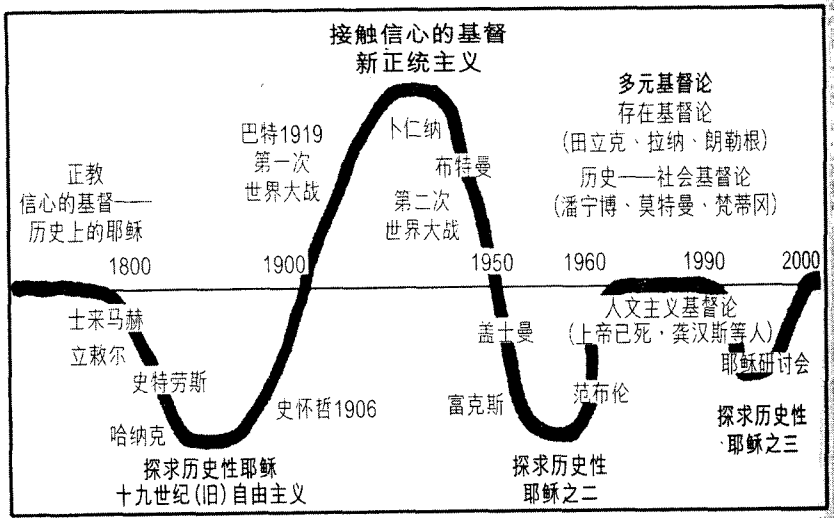
在过去的几个世纪里,许多正统基督教信仰的教义都受到来自世界各地的自由思想者的挑战。对于教会来说,没有什么比对于历史性耶稣(historical Jesus)无穷的探求更加让他们感到头痛。

在艾威尔(Walter Elwell)的《福音派神学词典》(*Evangelical Dictionary of Theology*)中,斯坦(R. H. Stein)谈到对历史性耶稣的探求发展史:

对于历史性耶稣的探求开始于1774至1778年。当时诗人勒新(Lessing)去世后出版了来马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus)的课堂笔记。这些笔记向新约中以及教会所传讲的传统耶稣形象发出挑战。

对于来马鲁斯而言,耶稣从来都没有宣称自己是弥赛亚,没有设立圣礼,没有预言自己的死亡或复活。耶稣的故事其实是他的门徒所杜撰的。在这样描绘耶稣的同时,来马鲁斯提出了一个问题:“拿撒勒人耶稣究竟是怎么样的?”从此,便开始了对“真正”的耶稣的探求。(Stein, JC,援引于Elwell, EDT, 584)

对于历史性耶稣的这个探求,在过去的两个世纪中一直以不同形式进行着。事实上,在过去的两个世纪,一共有三种不同的探求,要寻找历史上的耶稣。在分别讨论不同的种类之前,通过下面的图表,我们也许会有一个更加清楚的认识。(Horrell, T, 30)



1B. 探求之一

“在十九世纪早期,在探求中占主导地位的研究方法是理性主义,人们试图‘理性地’解释基督的生平(参 K. H. Venturini, *A Non-Supernatural History of the Great Prophet of Nazareth*)。一个重要的转折点是 1835 年史特劳斯(D. F. Strauss)的著作《基督生平》(*The Life of Christ*)的出版。史特劳斯指出了理性主义方法的无效,认为福音书中的神迹奇事只能理解为不具有历史真实性的‘神话’。把耶稣的生平按自由主义来理解的人继承这种新的进路。他们贬低福音书中的神迹层面,并视为‘空壳’,为要集中于耶稣的教导,必须把它除灭。通过这一方法,他们在耶稣的教导中发现了自由主义的教条,比如说与神的父子关系、与人类的兄弟关系,以及人类灵魂的无限价值。这一结论并不让人感到惊讶。”(Stein, JC, 援引于 Elwell, EDT, 584)

哈伯马(Gary Habermas)认为:“有许多人尝试否定福音书中记载的耶稣是真实的,甚至在十八及十九世纪,这样的尝试也非常广泛。几乎所有严谨的学者都拒绝这种尝试,特别是当他们想起类似的尝试早已被否定的时候。但是对于门外汉来说,这样的尝试仍然受到广泛的留意。”(Habermas, HJ, 98)

斯坦列出了这些探求消亡的几个原因:

首先,通过史怀哲(Albert Schweitzer)的工作,自由主义的耶稣被证明是不存在的这一事实变得显而易见,这样的耶稣只是自由主义者主观希望的产物。另一个使自由主义探求走向消亡的因素是,人们认识到福音书并不是单纯的、客观的传记,要在当中发掘出历史资料并不容易。这一观点是弗雷德(William Wrede)和其它形式鉴别学者研究的结果。还有一个原因就是,人们意识到几个世纪以来教会中信仰的对象从来就不是自由主义的耶稣,而是信心的基督(Christ of Faith),也就是说,是圣经中的具有超自然力量的基督。客勒尔(Martin Kahler)在这方面影响颇大。(Stein, JC, 援引于 Elwell, EDT, 585)

2B. 探求之二

在两次世界大战期间,由于人们对于这种探求的可能性失去兴趣或者疑虑重重,类似的探求一直处于停滞的状态。1953年,盖士曼(Ernst Käsemann)重新掀起了新一轮探求。盖士曼担心在理论和实际两方面,历史性耶稣和信心的基督缺乏连贯性,就像早期的异端幻影说般,否定了神之子的人性。因此,他提出,我们必须在历史性耶稣和信心的基督之间建立一种连贯性。此外,他还指出,当前有关历史性耶稣的历史怀疑论是不可靠的,因为有些可供参考的历史资料是不可抹煞的。这种新探求的结果在某种程度上是令人失望的,在很多地方,赞同拥护这种理论的热情很快便烟消云散。但是,在这一个时期,新的研究工具开始被使用,有助这个历史性的研究。(Stein, JC, 援引于 Elwell, EDT, 584 - 585)

3B. 探求之三

贾斯乐(Geisler)博士对这一种最新近的探求这样解释:

最近对于历史性耶稣的研究在很大程度上都是对于这种“新探求”的响应。它是多方面的,包括一些激进的流派、新兴的流派和保守派。保守派的代表人物是:马歇尔(I. Howard Marshall)、莫尔(C. F. D. Moule)和默里(G. R. Beasley-Murray)。他们拒绝接受以下的观点:新约中耶稣的形象,在某种程度上是希腊救世主神话的信徒所描绘的。

新兴的流派将耶稣置于主后一世纪的犹太背景之下。这一个流派包括:山德斯(F. P. Sanders)、梅尔(Ben F. Meyer)、弗穆斯(Geza Vermes)、奇尔顿(Bruce Chilton)和查尔沃斯(James H. Charlesworth)。代表激进流派的是耶稣研讨会(Jesus Seminar)以及他们对《多马福音》(*Gospel of Thomas*)和Q典的兴趣。耶稣

研讨会使用了大量史特劳斯和布特曼的方法。但是,与布特曼不同的是,这一流派对重新构建历史上的个体持乐观的态度。但是,到目前为止,他们的研究结果产生了各种各样的观点,都是基于他们自认为是真实的新约中的零星史料。(Geisler, BECA, 385-386)

布隆伯(Craig Blomberg)补充道:“耶稣研讨会和他们的同盟者没有反映出学者的一致意见,除了领域的‘极端边缘’意见之外。他们使用的方法有严重的缺陷,他们的结论也提出不必要的质疑。第三种对历史性耶稣的探求远远称不上是对现有材料作负责任的历史性诠释。即使这样,学者还常常对具历史意义的基督教正统却步。”(Blomberg, WDWSSJ, 援引于 Wilkins, JUF, 43)

4B. 结论

斯坦继而指出了“历史性”一词的定义问题:

关于“历史性耶稣”的研究,主要的问题在于如何定义“历史性”一词。严格意义上来说,它的基本含义是“通过严格的历史鉴别方法所得出的产物”。

许多人认为,这种方法假定了一个时间和空间的封闭连续体,是不被某些神圣的外来力量,即是神迹的力量所干预。当然,这样的定义总是会产生找寻起自然的基督和历史性耶稣两者之间的连贯性的问题。在这样的前提下,历史性耶稣就不可能具有超自然的力量。如果“历史性”意味着非超自然,则历史研究中的耶稣和信心的基督,将永远不可能具有真正的连贯性。因此,很清楚,对于“历史性”一词的这个定义必将受到挑战,即使在德国,也愈来愈多人提出历史鉴别方法要对超自然持开放的态度,也即是对神迹的可能性持开放态度。只有通过这种途径,我们才有希望为历史研究中的耶稣和信心的基督建立连贯性。(Stein, JC, 援引于 Elwell, EDT, 585)

2A. 耶稣研讨会

在过去几年间,在所谓的“耶稣研讨会”中可以找到对于历史性耶稣最激进的探求。在很多主要的杂志上,特别是节日前后,我们都可以看到这些所谓的“学者”的结论。

1B. 什么是耶稣研讨会?

耶稣研讨会是一个由新约研究学者组成的团体,领导人是冯克(Robert W. Funk),于1985年在加利福尼亚州圣罗莎的埃斯塔学院(Estar Institute of Santa

Rosa)的赞助下成立。超过70名学者每年碰面两次,对基督言行的真实性发表研究成果。研讨会主要由属自由派的天主教徒和新教徒、犹太人,以及无神论者组成。他们当中大多数人都是男性的教授,亦包括一位牧师,一名电影工作者和三名女性。当中大约一半成员都是哈佛大学、克莱蒙(Claremont)或者范德比尔特(Vanderbilt)神学院的毕业生。(Geisler, BECA, 386)

2B. 研讨会的目的

贾斯乐博士继续解释研讨会的目的:

虽然研讨会的成员进行着严谨的研究工作,但从一开始研讨会就试图让普罗大众,而不仅是学术界了解他们的观点:“我们将尝试让公众完全了解我们的观点。我们不会仅仅为能享受信息自由而骄傲,而是坚持对公众公布我们的研究成果。”(Funk, Forum, 1.1)为达成这目标,研讨会透过各种可能的途径来曝光:电视上的会议、大量的文章、与传媒对话、录音磁带,甚至是电影,都成为这一场反超自然神学的宣传运动的一部分。冯克坦言这项研究具有激进的一面:“我们一直在探究对于千万人来说最为神圣的东西,因此,我们将经常背负亵渎之名。”(ibid., 8)这是诚实和准确的描述。(Geisler, BECA, 387)

3B. 为耶稣投票?

耶稣研讨会使用不同颜色的珠子对耶稣所言的准确性进行投票。贾斯乐博士解释:“研讨会使用不同颜色的珠子对耶稣所言的准确性进行投票。红色的珠子表示这些话有可能是耶稣亲口说的;粉色的珠子表示这些话有可能是关于耶稣的;灰色的珠子代表这些话尽管还不能确定,但是很有可能是来自稍晚于耶稣的年代;黑色的珠子表示几乎可以肯定耶稣没说这些话。”

这种投票的基础不是四卷正典的福音书,而是各种各样的基督教作品,包括残缺不全的《彼得福音》(*Gospel of Peter*)、相信它存在但没有现存版本的Q典、主后二世纪的《多马福音》和不复存在的《马可的秘传福音》(*Secret Mark*)。《多马福音》经常被认为是第五卷福音书,与四卷正典福音书有一样的地位。

他们的工作得出了如下的结论:只有15条语录,也就是大约2%的语录,可以确定无误的被认为是耶稣亲口说的;正典福音书中大约82%归于耶稣名下的话是不真实的;其余16%的真实性属可疑的。

4B. 研讨会的结论

贾斯乐列出研讨会那些影响正统基督教信仰的激进结论:

1. “旧有的”耶稣与“旧有的基督教”没有任何关系。

2. 对于耶稣是谁并没有达成一致意见：是一个犬儒学者，是一个圣人，是一个犹太改革者，是一个女权主义者，是一个先知教师，是一个激进的社会先知，还是一个末世先知？

3. 耶稣并没有复活。研讨会的成员之一克罗森(Crossan)认为耶稣的尸体被草草埋葬，然后被人挖掘，最后被野狗分食。

4. 正典福音书的成书日期较迟，是不可靠的。

5. 耶稣真正说过的话可以通过所谓的 Q 典、《多马福音》、《马可的秘传福音》和《彼得福音》进行重构。(贾斯乐, BECA, 387)

5B. 耶稣研讨会采纳了……

1C. 激进的学者

“真理不是由大多数人投票选出来的。”(Geisler, BECA, 387)

“除了引用彼此的话或其他自由主义学者以外，他们提供的大多数证据……并不具有说服力，或者根本就不存在。”(Geisler, BECA, 388)

2C. 尚待考证的反超自然主义

“研讨会激进的结论基于激进的假设，其中一项假设就是无理地拒绝接受神在历史的进程中任何神迹性的干预。”(Geisler, BECA, 388)

哈伯马在关于耶稣研讨会的问题上这样说：“他们在一开始的时候就坦率地承认了他们对于超自然力量，包括耶稣的神性和复活的敌意，他们认为现代科学世界观直截地摒除了这些超自然力量。”(Habermas, HJ, 124)

哈伯马继续说道：“尽管耶稣研讨会对历史性耶稣的处理手法吸引了大量的目光，但是他们的结论必须基于资料。因此，他们对于耶稣生平中的超自然事件的反对是没有根据的。”(Habermas, HJ, 139)

3C. 没有根据的较后的写作日期

把圣经书卷的写作日期推后，“他们就可以在事件发生和记录之间找到足够的时间差距，然后指出经过这么一段长时间，目击者已去世，环绕基督教的创办人的神迹亦得以发展。”(Geisler, BECA, 388)

4C. 错误的逻辑

“耶稣研讨会的推导过程是一种复杂的错误逻辑，这种错误逻辑被称为‘循环论证’(Petitio Principii)。这种循环推导的开端是反主后一世纪的宗教人物为超自然的观点，而结论也是同样的观点。”(Geisler, BECA, 388)

“在逻辑上的另外一个问题是研讨会犯有一些起源上的错误,也就是说,在质疑一种观点起源的时候并没有确实了解它的真实性。换句话说,如果认为仅仅把福音书的内容归于作者的风格、或者其它古代类似作品、或者是前现代的思想精神,就能作出解释,便是犯了逻辑上的错误:单凭这些证据是无法推翻其历史真实性的。”(Habermas, HJ, 125)

6B. 结论

“尽管他们吸引了广泛的公众注意力,耶稣研讨会的激进结论中并没有什么新鲜的东西。他们只是提供了另一个例证——未经证实的负面的圣经鉴别学的例证。他们的结论与支持新约的历史真实性的压倒性证据,以及可靠的新约目击者的证词都背道而驰。他们的立场是基于不可靠的反超自然主义的偏见。”(Geisler, BECA, 388)

亚马契(Edwin Yamauchi)补充道:“尽管一些现代的学者有什么声称,圣经以外的证据都不能支持它们对耶稣的古怪描述,它们只是因为新鲜感而受到媒体的广泛关注。与这些异质的暂时的现象相对的是,关于耶稣的正统观点仍然是在考证一切证据以后,包括新约以外的一些古老的证据,最为可信的描述。”(Yamauchi, 援引于 Wilkins, JUF, 222)

3A. 信心的基督还是历史性耶稣?

在关于历史性耶稣的各种探求当中,存在着不同的观点。一些观点认为历史性耶稣和信心的弥赛亚之间是有差别的。他们认为历史性耶稣究竟做了些什么、说了些什么都不是最重要,只有我们信心的基督才是最重要的。

1B. 两分法的发展

一些圣经鉴别学者使用两分法来区别信心的基督和历史性基督,从而损害耶稣的历史真实性。这种分割最早可以追溯到勒新(Gotthold Lessing)对历史和信心的区分。“历史的偶然真理从来都不能成为理性的必然真理的证据。”(Lessing, LTW, 53, 粗体为原有标示)

勒新写道:

有人说:“你必须承认,历史上的基督令死人复活,他自己也从死里复活,……”这听上去妙极了!除非情况不是这样:我们并不确定基督有没有说过这样的话。如果你继续进逼:“是的!这比历史更加确定无疑,因为受默示的历史学家是这样说的,他们不可能出错……”那么,不管我怎样努力怎样热诚地尝

试,我都没有办法跳过这条既丑陋又宽阔的鸿沟。(Lessing, LTW, 55)

康德(Immanuel Kant)同样认为把哲学和宗教两分是必须的:“因此,我必须把原来给知识 - 的空间腾出来,给信心让个地方。”(Kant, CPR, 31)

对于耶稣,康德为历史性耶稣和理想化的人之间制造了分野:“现在,我们作为人的责任就是要把自己提升到这个道德上完美的理想境界,就是纯正的道德原型;而这个意念本身便能够给予我们力量。”(Kant, RLRA, 54)

“因此,我们并不需要经验主义的例子,来构想一个在道德上讨神喜悦的人作为我们的典型,这一意念已经存在于我们的理性之中。”(Kant, RLRA, 56)

祁克果(Søren Kierkegaard)降低了对历史性耶稣的需要,而强调了信心的跳跃:

如果基督教被看作是历史文件,那么最重要的事情就是获得一份完全而可靠的报告,指出基督教教义究竟是什么。如果研究这问题的人对自己与这个真理之间的关系有着无穷无尽的兴趣,那么他就会马上失望,因为这是最容易领略得到的:对历史最大的确定只能做到近似值,而近似值不足以使他满意,近似值与永恒的快乐也极不相似——是不能够保证的。(Kierkegaard, CUPPF, 23)

即使当代的人也没有留下什么,除了这几句话:“我们一直相信在某年某月,神以一个卑微仆人的身份出现,和我们生活在一起,教导我们,然后死去。”这就已经足够了。(Kierkegaard, PF, 104)

喀勒尔接着说:“历史事实首先是由科学建立的,这样的历史事实不能成为信心的经验。因此,基督教信仰和历史性耶稣就像油和水一样互不兼容。”(Kahler, SHJHBC, 74,粗体为原有标示)

喀勒尔然后区别了历史性基督和历史意义的基督。他向那些研究历史性基督的学者提问:“如果这些关于耶稣基督到底是什么和他到底是谁的问题只有通过细致的调查才能解答,如果只有我们这个时代的学者才有资格完成这个任务,那么耶稣基督怎能成为基督徒信心的真实对象呢?”(Kahler, SHJHBC, 102)

喀勒尔说,真正具历史意义的基督是“被传扬的基督”,而且,“被传扬的基督……真正是信心的基督。”(Kahler, SHJHBC, 66,粗体为原有标示)

“因此,圣经的每一部分都参与了描绘一幅完整的、有关耶稣基督的图画……因此,实际上,我们没有办法将基督和圣经分割开。”(Kahler, SHJHBC, 86)

2B. 现代的假设和两分法

现代的假设之一就是新约并没有展现历史性耶稣的形象。

布特曼引用了威尔浩生的话说:“我们必须认识到,一件文学作品或是传统的一

个片断都是研究该历史背景的主要来源,但是若要了解历史的细节,它所提供的仅是次要的资料而已。”(Bultmann, NASP, 341)

这断言导致这些学者将福音书看作是研究耶稣的次要资料来源。马詹斯(James Martin)认为:“在成书之时,教会相信什么?作为教会信仰基础的事实是什么?我们必须视福音书为解答这问题的可靠材料。”(Martin, RG, 44)

因此,著名的鉴别学者莱富特(R. H. Lightfoot)推断:“看起来,凡间的基督和天上的基督对于我们来说都一样是最为神秘的。福音书能够给我们的不过是耶稣耳语般微弱的声音。我们在福音书中去寻找,但只能够触摸到边际。”(Lightfoot, HIG, 255)

1C. 史怀哲

“拿撒勒人耶稣以救世主的形象出现,传扬神国的伦理规范,在地上建立天国,以死作为最后的奉献。这样的耶稣是不存在的。他是一个理性主义塑造的形象,由自由主义赋予生命,并由现代神学以历史作为包装。”(Schweitzer, PSJ, 396)

史怀哲在《探求历史性耶稣》(*Quest for the Historical Jesus*)一书中假定两分法在基督教创建之初就存在:

乍看之下,早期基督教对于历史性耶稣的漠不关心使人惊惶失措。保罗,作为当时那些认得出时代预兆的人的代表,并不想知道基督死去以后的事情。这是自我保护倾向的第一次体现,这种倾向带领着基督教延续了多个世纪。这让人觉得,如果将历史性耶稣引入基督教的信仰当中,就有可能产生一些新的东西,一些耶稣自己都没有预知的想法,这样,基督教中所隐藏的矛盾就会显现于世,这将成为世界上最大的问题之一。(Schweitzer, QHJ, 2)

在谈论到历史性耶稣的研究进展之后,史怀哲总结道:“但是,真相就是,对于我们意义重大,能够帮助我们的那个不是历史性耶稣,而是存活在人心中的耶稣。不是历史性耶稣,而是从他里面来的灵和人内里力求新的影响和管治的灵征服了世界。”(Schweitzer, QHJ, 401)他怎么知道这个耶稣的灵不是人想象的产物呢?除非有具体时间和空间的证据来表明耶稣的灵确实透过一些可见的形式彰显了他自己。

“耶稣作为一个具体的历史人物对于我们这个时代来说仍然是陌生的,但是隐藏在他的话语背后的灵,却是清晰可知,对我们有着直接的影响。每一句话都按其个别形式包含着耶稣的整体。他在我们面前展现的陌生感和无条件性,让我们在关于他的事上面更容易找到自己的位置。”(Schweitzer, QHJ, 401)史怀哲的话回避了真实的经验。

2C. 布特曼

“我的确认为我们现在对耶稣的生平和性格几乎一无所知,因为早期的基督徒

对两者都没有兴趣,我们所能得到的,更多的是片断和传说。其它了解耶稣的途径到现在还没有找到。”(Bultmann, JW, 8)

布特曼在承认耶稣的历史真实性的同时,表达了对于圣经中描述的客观性的怀疑:

当然,对于耶稣是否真正存在的怀疑是站不住脚的,也是不值得一驳的。没有一个神志清醒的人会怀疑耶稣是一个历史运动的背后运动者,这运动的最早期代表就是最古老的巴勒斯坦群体。但是那个群体在保存他的形象和 information 方面,能够有多客观呢?这是另外一个问题。对于那些只对耶稣的人格感兴趣的人来说,现有的材料是让人沮丧甚至绝望的。对于我们想要达到的目的而言,现在的材料没有任何价值。(Bultmann, JW, 13-14)

3B. 响应哲学的反对意见

我相信对于将信心的基督和历史性耶稣分割对待的理论,最好的反驳就是首先反驳其哲学假设,然后是有力地展示新约中描述耶稣的部分的历史真实性和可靠性。

在这一点上,贾斯乐响应康德:“康德的假设认为一个人可以将事实和价值截然分开,这是错误的,正如我们不可能将基督的死和死亡的价值分开。除非处女生子在生物学上是事实,否则就没有任何属灵意义。我们也不能将人的生命和生命的价值截然分开。一个杀人犯夺去别人的生命时,也无可避免地侵犯了受害者作为一个人的价值。”(Geisler, BECA, 386)

4B. 响应历史学的反对意见

凯恩斯(David Cairns)对布特曼脱离历史、走向存在主义的神学作出这样的结论:

“我们对本章暂时作出的结论就是,布特曼所倡导的脱离历史学的观点都没有说服力。他整个主张都像是为无法挽回的结局找补救的方法,而不是为轻微的疾病提供良方。”(Cairns, GWM, 149)

艾韦恩(Ellwein)发现了布特曼的新约研究中惊人的一面——他的研究是基于存在主义之上:“当拿撒勒人耶稣的历史真实性变成‘未知数’的时候,这不是布特曼在新约信息的解释上一个十分令人费解的特点吗?这就意味着神通过耶稣在历史上存在的肉体所彰显的启示变得虚无缥缈,不复存在。”(Ellwein, RBIK, 援引于 Kegley, TRB, 42)

正如贾斯乐所言,那些研究历史性耶稣的学者“在没有证据的情况下假设福音

书不具有历史真实性,福音书作者亦没有把作为历史人物的耶稣展现出来。” Geisler, BECA, 386)

新约作者使这个信念成为必要的:信心的基督和历史性耶稣是一体的。

保罗说:

若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然;并且明显我们是为神妄作见证的,因我们见证神是叫基督复活了。若死人真不复活,神也就没有叫基督复活了。因为死人若不复活,基督也就没有复活了。基督若没有复活,你们的信便是徒然,你们仍在罪里。就是在基督里睡了的人也灭亡了。我们若靠基督,只在今生有指望,就算比众人更可怜。(林前十五 14-19)

无论目的何在,若试图创造“信心的基督”而无视历史性耶稣,只会导致一个危机——否定耶稣曾道成肉身。约翰警告:“凡灵不认耶稣,就不是出于神,这是那敌基督者的灵。你们从前听见他要来,现在已经在世上了。”(约壹 4:3)

路加解释自己作为历史学家的研究技巧:

提阿非罗大人哪,有好些人提笔作书,述说在我们中间所成就的事,是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了,就定意要按着次序写给你,使你知道所学之道都是确实的。(路一 1-4)

历史学家韦特(A. N. Sherwin-White)将罗马书作者和福音书作者撰写历史的方法进行了对比。他的结论是:“那些对基督的故事怀有无比兴趣的人,即使对事件的兴趣是寓言性或教义性多于历史性,也不会改变或者消灭这些事件的核心是具有历史性的。”(Sherwin-White, RSRLNT, 191)

很多学者,包括布鲁斯(F. F. Bruce)和蓝塞(W. M. Ramsay)所做的研究都表明路加福音和使徒行传是具有历史可靠性的,或更准确地说,是具有历史精确性。在最近,著名的罗马历史学家希玛尔(Colin Hemer)在考察过使徒行传所提供的知识后总结道:

我们发现有很多材料都表明了作者对于材料来源的时间和地点都非常熟悉,这是最近我们发现了新的蒲草卷和铭刻后才得知的。我们从多个角度去考查这些细节,虽然这些不同的角度可能会重复,但我们仍必须这样做,因为我们的兴趣并不在这些细节上,而是这些细节怎样帮助我们以不同方式去理解经文——经文的叙述与其历史的关系。总体上来说,透过这些不经意地与叙述紧密地结合一起的细节,圣经中叙述的普遍可靠性得到不同角度的支持。(Hemer, BASHH, 412)

最后,这样“将历史性耶稣和具历史意义的基督分割是基于一种对事实和信仰的错误两分法之上……基督的历史价值不能和其历史真实性分开。如果他不曾像新约中说的那样生活、教导、死亡,然后从死里复活,他今天就没有救赎的意义。”(Geisler, BECA, 142)

4A. 耶稣浴火

在但以理书第三章,但以理的三个朋友:沙得拉、米煞和亚伯尼哥,从烈火中走出却毫发未伤。许多学者相信,那和三人一起穿过烈焰的第四个人就是在道成肉身之前的基督。尼布甲尼撒形容这个人为:“那第四个的相貌好像神子。”(但三 25)这第四个人无疑就是神之子,他从来就不会被火烧伤。

象牙塔中博学的学者也许会根据自己的喜好建构“信心的基督”。这样的基督更加容易被人接受。他不会行超自然的神迹;他和各种哲学或思想体系的领导人在本质上并没有什么不同;他不会说一些挑起事端的话,也不会向人的灵魂发出挑战;他不会因为我们拒绝他而发出永刑的警告;他符合每一个人的口味。这种观点是对历史性耶稣进行探求的巨大障碍,因为结果会发现这样的耶稣是抽离于历史的。问题在于一个能被想象出来、像是神话或童话人物的耶稣,根本就是一个没有能力改变生命的耶稣。

大约 2,000 年前,一群真实存在的男人遇到了真实存在的耶稣,耶稣呼召满手是泥的他们跟从他。一群真实存在的女人和真实存在的儿童同样遇见这个耶稣,并追随他。许多人丧失了生命,因为他们跟从了基督,并且拒绝放弃见证这个与他们一起同行的耶稣的言行。

这里有一个巨大的矛盾之处,人们必须在当中选择他们要相信的是谁。我对于严谨的学者无比尊敬,这在我做的研究和所写的文章中都可以看见。但有时候,学者可以利用他们伟大的学识来合理化自己的偏见。我相信这就是在对历史性耶稣的探求中所发生的情况。反超自然力量的偏见令对历史性耶稣的探求,变成对一个虚构和无力的耶稣的表述。

现在我们必须做出裁决,每一个人都必须决定自己应该相信谁:是那些否定耶稣存在的博学的哲学家,还是那些与耶稣同行并为他献上生命的人。

这样的裁决持续多年,不管是在思想单纯的农民中,还是不抱有偏见的教授眼中。裁决的结果就是:耶稣曾经历生、死、复活,以改变那些接受他的人的生活。你会接受这样的一个耶稣吗?你会跟从他吗?证据在你手上,你将会作出什么样的选择呢?如果你从来没有接受耶稣作为你的救主,从罪中把你拯救出来,并作为你生命之主,本书结尾的短文“四个属灵的定律”能帮助你委身基督。

30 形式鉴别学的总结

全章概览	
1A: 形式鉴别学的贡献	2A: 形式鉴别学的限制

每一种方法或者研究都会有它的好处和坏处,它的贡献和缺陷。这一章将会谈到“形式鉴别”的贡献和限制。

1A. 形式鉴别学的贡献

伊斯顿(B. S. Easton)强调了形式鉴别研究所作出的贡献,他总结道:“形式的研究让我们得以对最早期基督教的教导方式有所了解,因此,这应是一个很有成果的研究领域,特别是对早期巴勒斯坦基督教的兴趣方面的了解。仅凭这一个理由,就足以吸引我们的注意力。”(Easton, GBG, 77)

巴克(Barker)、雷恩(Lane)和迈克尔斯(Michaels)列举了形式鉴别学的贡献:

1. 它对于研究符类福音传统的独特风格和架构有着不可估量的帮助。福音书的书面记录确实反映了在其之前的口述传统。
2. 我们不可能,也没有必要强求所有福音书在年代顺序上都保持绝对的一致。结果,福音书的叙述根据不同的形式被分成不同的种类。
3. 形式鉴别学帮助解释了一些曾经令人困惑不解的、对于同一事件的不同叙述方式。一些某位福音书作者遗漏的细节有可能被另一位作者所采用,因为这些细节跟他想表达的有关。(Barker, NTS, 70)

费尔森(Floyd Filson)还列出了其它方面的贡献:

福音书的传统在一段时期内是通过口述流传的,这是确定无疑的。另外一件不容置疑的事情就是,这一段时期对后来福音书传统的所有形式是否可靠是十分重要的,因此,这段时期值得我们仔细研究。

传统的短小单元,不管是教导性还是叙述性的,都因应情况和实际目的被使用。我们还有理由认为,典型的事件或说话得以按其原貌被保存,另一些单元则被混合一起。

毋庸置疑的是,现存的福音书材料只是总量的极小部分。我们也同样相信,教会基于信仰和生活的实际需要,而选择了哪些部分可以保存。正如我们今天的牧师会记得某些对他的生活、思想、宣讲影响至深的说话或书籍一样,早期基督徒的需要也影响了他们的记忆。

在整个编纂的过程中,对于指导、教导、崇拜和判断争论的需求,毫无疑问有着主要的影响。而把传统传递下来的人,其态度也跟从事研究的人或客观的传记作者不同。这意味着在某种程度上,即使是仔细谨慎地研究福音书,所能发现的也是早期教会生活的反映,从中可以推断出早期基督徒的需要和他们面对的困难。(Filson, OG, 103 - 105)

研究新约的学者霍克纳(Harold W. Hoehner)指出,另一个重要的方面是形式鉴别学让我们将注意力转移到口述流传的时代。(Barr, BEJ, n.p.)

特拉维斯(Steven Travis)对此表示同意:“尽管只是很短的时间,但是形式鉴别学确实曾经帮助我们了解在新约成书之前的‘隧道时代’,即主后 30 至 50 年。比如说,形式鉴别学给我们提供了线索,了解早期基督徒的布道和教导方法,以及他们与犹太教对手的争辩。”(Barnes, GCFC, 161)

莫昂斯(Mounce)作出了一个关于形式鉴别学的重要的结论:“形式鉴别学提醒我们有关耶稣教导的本质:精简而可以被广泛应用。我们在福音书当中找到的是经过挑选的具有普遍适用性的教导。”(Mounce, INTHA, 144)

雷德里(Basil Redlich)对形式鉴别学作出了两个重要的结论:

1. 形式鉴别学承认语录在较早的时期已被搜集,这样一来,便指向一个可能性:我主真正的说话(*ipsissima verba*)被珍视为指导信徒及教会的神谕。
2. 形式鉴别学激发了对福音书起源的研究。它的调查研究方法可能在未来会引发更加广泛的科学研究。(Redlich, FC, 79)

2A. 形式鉴别学的限制

雷德里概括了形式鉴别学的限制:

1. 只应该根据形式来对材料分类,比如分成格言故事、神迹故事和寓言。如果没有了形式而根据内容分类,就不是形式鉴别学。
2. 在进行调查之前,不应该对没有形式的组别进行历史价值判断。如果

没有形式或者类别的存在,就不能作出任何历史价值判断。形式鉴别学应该调查福音书传统的形式、对其进行解释,并尝试追踪形式(仅仅是形式)的发展。

3. 形式鉴别学没有善用福音书的文学鉴别成果。比如说,符类福音书材料来源的日期,以及这些来源与基督教界的中心地点之间的联系。

4. 形式鉴别学强调早期基督教群体的影响,却忽视了耶稣作为拉比和先知的影响。一方面,形式鉴别学将基督教群体视为具创造力的团体,但是这一点在新约当中几乎只字未提。并不是所有的早期基督徒都是拉比或者所罗门(智能人)。另一方面,这项研究并没有意识到耶稣并不是一个重复同一格言、如一地背诵训言的教师。他经常用不同的形式来表述同一句话。福音书中的不同形式也许正是因为对耶稣每一句话的忠实记载而成的。在马可之后编写福音书的马太、路加和约翰,可能会凭借更加透彻的认识而修订之前的版本。

5. 形式鉴别学忽视了大量在福音书形成时的目击证人,以及这些目击者对福音书传统的检验能力。

6. 形式鉴别学忽视了主后二世纪以及之后的作者所提供的证据。

7. 形式鉴别学没有明确定义福音书形成的年代范围。

8. 形式鉴别学无理地假定处境、背景和时序细节没有历史性或传记性的价值。

9. 形式鉴别学认为类推是发现传说和神话的历史真相的向导,但这假设是不合理的。

10. 形式鉴别学在衡量重要的因素时,往往会忽视早期教会的不同需要和兴趣。

11. 形式鉴别学对主观的处理手法有很大的弹性,其支持者对此亦很宽容地处理。

12. 形式鉴别学忽视了一个不容置疑的事实,那就是早期教会愿意为了信仰和耶稣的名受苦和殉道。耶稣是一个真实的耶稣,是他们的基督,这是他以自己的言行来证明的。

13. 形式鉴别学过分强调对基督的再临,而忽略了纵然主再来的日子临近,但人仍过着正常的生活。(Redlich, FC, 77, 78)

麦金利对于布特曼和狄比流倡导的形式鉴别学的缺陷进行了如下评价:

形式鉴别学不能够走出两源论的观点。(Fascher, DFM, 51)它忽视了福音书和一般文学之间的必然差别。它接受了集体创作的错误理论,并把这理论应用在一个群体之上,而这理论是无法存在于这个群体里的。它将形式上的简洁错误地认为是拼凑的结果。为了对形式有严谨的定义,不惜大量地删减文本。

他们注意到早期基督徒生活中几乎每一个方面的“生活处境”，却唯独忽视了当中最重要的：基督徒渴望了解耶稣的生活。整个研究中没有考虑过历史性的见证；形式占据了整个研究而再容不下事实；时间上的可控因素被忽视不理；对于整个福音书故事的历史价值存有极大的偏见。(McGinley, FCSHN, 154)

激进形式鉴别学者的目标之一是建立一个经得起形式分析考验的历史性耶稣。形式鉴别学对于现代福音书研究的贡献在于它树立了一个反面教材——在这个探求上失败了。正如拉德所概括的：“形式鉴别学未能找到一个纯粹的历史性耶稣。”(Ladd, NTC, 157)

巴布科克(F. J. Babcock)总结道：

这样的证据令我们可以进深一步了解早期信徒和他们的导师的思想。可是，我们同时发现形式鉴别学理论所建立的基础已经解体，消失无踪。它的理论是巧妙的，在一定程度上是说得通的，亦有迹象显示当中可能包含零星的真相。因此，它与杜平根理论是同样的。无可置疑，在短期内，形式鉴别学理论会面临杜平根理论的同样命运。(Babcock, FC, 20)

罗杰士(Clement Rogers)说：“(形式鉴别的)方法假定仍有待解决的问题，比如说材料来源和符类福音的问题是有答案的。它假定两源论是有效的，即马可福音和 Q 典是马太福音和路加福音的基础所在，亦假定马可福音的先存性。”(Rogers, ULNC-NTIET, n.p.)

麦金利指出他对形式鉴别学的一般印象：“从最好的方面说，形式鉴别学中正确的东西并不新鲜，而新鲜之处却不正确。从最坏的方面说，它还是一粒有待去壳的麦子。”(McGinley, FCSHN, 154)

麦金利这样评价布特曼的工作：“如果，正如布特曼所主张的那样，舒密特(Schmidt)破坏了福音书故事的架构，那么他的继任者则将整幅图画毁灭殆尽，分析变成了消灭。”(McGinley, FCSHN, 68)

作为总结，布鲁斯对形式鉴别学者提出了建议：“当完成了这项艰巨的工作，福音书传统的核心的真实性得以稳固以后，他们就可以重新回到福音书读者的行列，一同聆听福音书作者的见证，承认其真实性。”(J. B. Phillips, *Ring of Truth: A Translator's Testimony* (London, 1967))(Bruce, TON, 57)

31 现代神学和圣经鉴别学

鲁益斯著

新约鉴别学中最为主要的工作就是对旧有传统的颠覆。在这一学科内,专家们的权威性表现在让我们放弃大量初期教会、教父、中世纪、改革者甚至是十九世纪的人所共同信仰的东西。我想解释是什么让我对这种权威产生怀疑。你将会看见,那是无知的怀疑。但是,怀疑是无知之父。如果你对自己的老师没有显而易见的信心,便难以坚持追随他进行研究。

首先,不管他们自称是什么圣经鉴别学者,我对他们这个身份表示不信任。对我来说,他们缺少文学上的判断力,无法理解他们所阅读的文章的内涵。这种对于穷其一生研究圣经书卷的人,这样的指责听上去似乎有些奇怪。但事实恰恰就是如此。一个人把自己青年和成年的光阴都投资在对新约文本的仔细研究,以及别人对新约文本的研究之上,而这些人的文学体验又是那么缺乏比较准则——那些只有通过一般文学的广泛、深刻而真实的体验才能得出的比较准则,以我的观点来看,这个人很可能会忽略一些最为明显的东西。如果他告诉我福音书中的某些东西是传奇,或是浪漫作品,我想知道他曾经读过多少传奇或者浪漫作品,他训练自己的味觉去分辨各种不同味道时,成效有多高,而不是他花了多少时间在新约研究上。我最好举一些例子来说明这一点。

在一个现在看来已经十分古老的评论中,我找到了这种观点:第四福音书被某个流派认为是“属灵的浪漫作品”,是“诗歌而非历史”,是拿单的寓言、约拿书、《失乐园》,“或更加准确一点,是《天路历程》”。在他们宣扬了这一观点以后,我们为什么还有必要留意他们对于世上任何一本書的评论呢?请留意,他认为《天路历程》是与第四福音书最相似的作品,这是一个描述了梦境的故事,它所用的每一个名词都有其寓意。请留意,弥尔顿(John Milton)的史诗作品没有赚得什么。但是即使我们不去计较那些最荒谬的比较,而去考虑约拿书,那种迟钝感仍然是非常的。跟约伯记

一样,约拿书并没有几件伪造的历史事件,虽然当中有奇怪的事物,却肯定不乏独特而经过修饰的典型犹太幽默感。

让我们再看看约翰。阅读下面的对话:在井边与撒玛利亚妇人的对话,或者医治生来瞎眼的人后的对话。看看下面的画面:耶稣(容许我使用这个名称)用指头在地上画字,以及难以令人忘怀的 ἦν δὲ νύξ (夜间)(约十三 30)。)我在这一生中曾经读过诗歌、浪漫作品、想象文学、传说和神话。我知道它们应该具有的特点,我知道它们当中没有一种像圣经那样。对于经文,只有两种可能的解释:尽管里面毋庸置疑会有错误,但这是报告文学与事实非常接近,几乎与传记一样。另一种解释就是,一些主后二世纪的不知名作者在没有前辈、亦没有继承者的情况下,忽然对于整个现代的写作技巧,包括虚构和写实的叙述都了如指掌。如果它不是真实的,便是那样的一种叙述。如果读者没有发现这一点,他就还没有学会读书。

布特曼在《新约神学》(*Theology of the New Testament*, p. 30)中这样写道:“基督再临的预言(可八 38)紧随着耶稣的受难和死亡的预言(八 31)体现了不一致性。”他的意思是什么? 不一致性? 布特曼相信基督再临的预言要比基督受难和死亡的预言更加古老。因此,他毫无疑问会相信当两者出现在同一篇章时,我们必然可以发现一些分歧,或者说是“不一致性”。

但是,他肯定是将自己的看法强加于文章之上,他对文章的理解是如此缺乏,令人震惊。彼得承认耶稣是受膏者。在黑暗的预言,就是人子必要受苦受死开始之前,荣耀的光辉不会结束。然后这对比又再重复。彼得在认信之后,又犯了错,随之而来的是令人心碎的拒绝:“退我后边去吧”。在彼得短暂(而经常)的心碎之后,主转向人群,教导他们个中的真理。凡跟从他的人都要背起十字架。这种对苦难的逃避,这种自我保护不是生命的真实意义之所在。然后,更确定的是对殉道的呼召。你必须坚守信仰,若你此时此刻不认主,将来主也不会认你。这样的一个记述次序在逻辑上和情感上都是完美无缺的。只有布特曼有不同的想法。

最后,同样是布特曼的话:“无论是在保罗还是约翰的宣讲中,耶稣的人格都是不重要的……事实上,早期的教会甚至没有刻意保留对于耶稣人格的描写。所有试图重建其人格的尝试都是主观的想象。”

因此,新约当中就没有对于我主的人格描写了。是什么让这位饱学的德国人对于除了他以外所有人都意识到的事情视而不见呢? 我们用什么来证明,如果新约中有这样的描述,他就可以看到呢? 这是布特曼的悖论。如果有什么东西是被所有的信徒甚至是许多不信者所接受的,那么这必然是福音书中对耶稣人格的刻画。有许多人我们知道是在历史上真实存在的,但是我们却并不了解他们的性格,这种了解是因熟悉而得到的;例如亚历山大、阿提拉(Atila)和奥兰治的威廉(William of Or-

ange)。还有一些人在历史上并不存在,但是我们却像认识真实的人一般认识他们的性格,比如说福斯塔夫(Falstaff,编按:福斯塔夫乃莎士比亚笔下的喜剧人物)、托比叔叔(Uncle Toby)和匹克威克先生(Mr. Pickwick,编按:匹克威克是狄更斯笔下小说的主角)。

但是,只有三个人既具有第一类人的真实性,又属于第二类人。相信每一个人都知道他们是谁:柏拉图的老师苏格拉底、福音书中的耶稣和鲍斯韦尔(Boswell)笔下的约翰逊(Johnson)。有许多方法显示我们对他们有多熟悉。当我们审视次经福音书的时候,我们发现自己经常说:“不。这句话很好,但不是他所说的。这不是他讲话的方式。”对所有伪约翰逊的作品,我们也会同样说。

耶稣具有强烈而且鲜明的个性,即使他在肉身以外显现出令人畏惧的尊贵,我们以及许多不信耶稣的人,都会认同他对自己的描述:“我心里柔和谦卑”。即使新约中那些刻意在表面上强调他的神性而非人性的章节,也让我们得以面对面地了解耶稣的性格。我不敢肯定在这一点上是否有人比福音书作者做得更好。

“我们看见了他的荣光,就是父独生子的荣光,充满恩典和真实的……那是我们定睛仰视、伸手触摸的。”以“初期教会将意义强加在夫子身上”之类的话来逃避或抹杀这样直接的个人接触,能够成就什么?这让我们感到被掴了一记耳光。不是因为做过这些事情,而是因为这种说法缺少人情味,至少我是这样认为的:就像是从人名词典中,或从讣闻中,或从维多利亚时代、一套三册、附有照片的《约瑟之子耶稣的生平和书信》(*Life and Letters of Yeshua Bar-Yosef*)中所得到的东西。

下面是我的第一声叹息。这些人叫我相信他们可以透彻理解古老文字中的真实含义,但是事实是他们连这些文字的表面含义都不能清楚地理解。他们宣称自己可以看出植物的种子,却在光天化日之下,连十码之外的大象都看不见。

现在是我的第二声叹息。所有自由主义式的神学都包括如下说法:基督真正的行为、目的和教导在很短时间内就被他的追随者扭曲了,只有现代学者才能够重现这些东西的本来面目。在我对神学产生兴趣的很久以前,我已经在其它地方遇过这样的理论。在我阅读伟人传记的时候,周伊特(Jowett)的理论还在古代哲学研究中占有主导性的地位。人们认为柏拉图的话被亚里士多德错误地理解,又被新柏拉图主义者所低俗化,只有现代的学者可以恢复其本来的面目。幸好恢复的结果是,柏拉图变成了英国的黑格尔追随者,就像是格林(T. H. Green)。

我第三次遇见这样的理论,是我从事专业研究的时候。每星期都有一个聪明的大学生,每季都有美国研究员宣称他们是首个发现莎士比亚戏剧真正含义的人。但是在这第三次的情况中,我享有特权。在我的一生当中,我所经历思想和感情革命是那么强大,致令我在思想上属于莎士比亚的世界而非现代的诠释者。我从灵魂

深处感觉到,我认为毋须争论的是,他们的解释大部分都是不可能的。他们看待事物的方式对 1914 年的人来说是完全陌生的,更不用说在英王詹姆斯一世的时代了。这每日都让我更加怀疑研究柏拉图或新约的同样方法。

有一种观点认为,任何人或作者对于身处同一文化、说相同语言、有着类似习惯性的思维和无意识的假设的人要隐晦,对没有这些优势的人则要坦白明显。在我眼中,这种观点是荒谬的。当中具有先验的不可能性,是几乎没有论点或论据可以与之抗衡的。

第三声叹息是,我发现这些神学家经常使用的原则就是神迹是不可能发生的。在圣经鉴别学者眼中,即使耶稣真的说过某些话,其预言的性质都是后来事件发生了之后加上去的。如果一开始便认为预言不可能发生,这是合理的。同样的道理,如果一开始就认为神迹不会发生,拒绝承认记载神迹的所有经文的历史性,亦同样合理。现在我不想在此讨论神迹存在的可能性,我只想指出这纯粹是一个哲学问题。

在这个问题上,学者并不比普通人有更大的权威。“如果属神迹性的,便不具历史性”,这准则是他们带进研究中的,而不是他们研究的结果。如果要论权威性,即使世上所有圣经鉴别学者集合一起的权威在此也算不了什么。在这个问题上,他们的言谈就像是普通人一样,明显地是受着自己当代的精神意识所影响,也许他们对此精神意识的批判不够深刻。

但是我的第四声叹息,也是最响、最长的叹息仍然无法避免。

所有这类鉴别工作都试图重构其所研究的文本的起源:每一位作者使用了哪些已经不复存在的材料?他们是在何时何地写的?有什么目的或者受到了什么压力和影响?——即是文本的整个“生活处境”(Sitz im Leben)。鉴别学者以自己广博的学识和创造性来达到目的。乍看之下,他们的研究成果是具有说服力的,我想我原本也应该接受他们的观点,但是我身上却带有能解咒的白花黑根魔草。请原谅我现在要谈论一下自己的看法。我所要讲的东西之所以有价值,就是因为它是第一手材料。

让我站在所有这些重构的对立面的原因就是,我曾经从另外一端观察过同样的事物。我曾经目睹评论家用同一种方法,为我所写的书的根源进行重构。

除非你自己受到评论,否则你永远不可能相信在一个普通的书籍评论中,严格意义上的鉴别工作,包括评估、赞扬或指责,所占的部分是如何微小。大部分的评论都是对你写作过程的主观想象和臆断。评论家用以赞扬或者指责的词汇都是与你的写作过程有关,他们以“流畅自然”来赞扬文章,以“人为痕迹浓厚”来指责;也就是说,他们认为自己知道你写作的时候是“挥洒自如”还是“刮腹搜肚”。

我早就了解到这样的重构的价值。我曾经出版了一本论文集,其中一篇我倾尽心血、热诚,着力撰写的论文是有关莫里斯(William Morris)的。我读到的第一篇评论指出,这一篇关于莫里斯的论文就是我最为漫不经心的作品。但是,请不要误解。我现在相信,这位评论家认为那篇论文是书中最差劣的,是正确的,至少每一个人都同意他的观点。他的错误在于他想象我提笔的时候是漫不经心的。

这件事让我竖起了耳朵。从那个时候起,我就开始细心留意对我自己以及我了解的朋友的书那些想象出来的写作过程。不管是善意的,还是恶意的,评论家都会毫不犹豫地告诉你这些写作过程,是什么事情主导了作者的思想,作者受到了其他人的什么影响,他最主要的目的是什么,他主要的读者群是谁,以及一切事情发生的原因和时间。

现在,我必须首先记下自己的印象,然后脱离它,再说一些我能够肯定的话。我的印象就是,根据我多年的经验,这些主观猜测当中没有一个是正确的,这样的方法被证明是百分之百错误的。你也许会估计他们总有那么一点点蒙上的机会,但是我却认为不可能。我不记得他们曾经猜对过。当然,我没有准确记录所有的猜测,单凭我的印象可能会出了点儿岔子。至少,我可以确定无疑地说,他们通常都猜错……

至此,我们应该暂停一下。对于古代文本的历史作出重构,听上去很可信。但是死人是不会说话的,这些东西都没有办法得到证实。想要证明这样的重构可靠与否,除了在另外一个情况下使用相同的方法而这方法被证实为奏效以外,我们还有什么办法呢?这正是我所做的事情。我们发现,在可验证的情况下,这样的重构结果永远都是错误的。一本老书中写道“现代研究的确定结果”是“确定的”,我们相信正是因为死者不能站起反驳,才会出现这样的结果。在我的研究领域中,大量重构《普洛曼诗集》(*Piers Plowman*)或者《仙境女王》(*The Faerie Queene*)历史的论文大多都毫无用处,仅仅是纯粹的幻想。

我将在现代周刊上写评论的傲慢小人物,和我们那些将一生精力都用于新约研究的伟大学者们相提并论,这是不是冒天下之大不韪呢?如果前者永远都是错误的,后者难道会比他们有所突破?

对此有两种答案。第一,我尊重这些伟大的圣经鉴别学者的博学,但是我并没有被他们说服,因此我对他们的结论并没有同等的尊重。第二,想想那些评论家具有怎样的优势。他们为一本书重构写作过程,而那本书的作者和他们使用同一种母语,和他们受同时代的教育,和他们活在同样的意识形态之下。这些优势对他们帮助不少。

你可能会将勤勉和在判断上具优越地位归为圣经鉴别学者的优点。可是,跟评

论者对我的了解相比,鉴别学者处处所面对的习俗、语言、种族特征、宗教背景、写作习惯和基本的思维方式,是他们无法令任何现代人能确定而密切地了解的。如果鉴别学者能够做到这一点,以上提到他们的“优点”必定是超乎常人的。但请记住,同样的道理,无论圣经鉴别学者所进行的重构是怎样的,都没有人能草草地证明他们是错误的。因为圣马可已经死了。如果他们遇见圣彼得,也许会有更多的探讨。

当然,你也许会说,这样的评论家是愚蠢的,因为他们对于别人如何写书妄加揣测。他们假设你写故事的方法会跟他们一样,若他们会写的话。而他们那“可能”的写作方式,正解释了为什么他们没有写出这样的故事来。圣经鉴别学者难道会好一点吗?布特曼博士从来没有写过福音书。难道他所学的知识,他所研究的领域,他的人生经验真的能够给他力量去探求已经死去多年的人的思想吗?特别是当这些思想成为整个人类的中心宗教体验的时候。想必他自己也会承认,比起我和评论我的人,他和福音书作者之间存在着更加难以克服的障碍,无论是属灵方面还是理智方面。我这样说并非无礼。

(鲁益斯(C. S. Lewis)是文学鉴别学者中的巨擘,但是他直到成年以后才接受了基督教信仰。他曾在牛津和剑桥两所大学任教,并以科幻小说及儿童文学作品闻名于世,他的学术工作也同样出色。本篇文章选自他的讲辞及文集《基督徒的反思》(*Christian Reflections*),胡珀(Walter Hooper)编辑。承蒙该书出版社 William B. Eerdmans Publishing Company 允许使用。)



第四部分
真理或后果

作者的话

有些读者在阅读了第 32 到 40 章之后可能会觉得,当中的内容似乎与“实际生活”无关,或者不实用。他们可能不明白怎能应用在个人的家庭、工作和亲人上。这些读者也许会问,为什么这些有关真理、历史和哲学的讨论会出现在一本关于“证据”和“为什么我们要有信仰”的书里。

要想知道我把下文的各种讨论、不同信念,以及真理和历史的理性层面等内容收录进本书的原因,便要谨记这个道理:在一切对基督教信仰的简单而经常的指控背后,都隐藏着非常深奥复杂的哲学性及历史性问题。

有些读者可能会问:“为什么必须懂得真理的本质?”或者“为什么明白历史和历史分析法那么重要?”

它们之所以重要,是因为有些批评真理的话常围绕我们与子女之间,这些话包含着深奥的问题,是我们必须理解的。它似乎显得简单,却又包含着深奥的哲理,甚至连模仿说这些话的人也不明白其中含义。

批评真理的话可归类如下:

“所谓真理可能这对你来说是真的,对我来说可不是这样。”

“不要把你的价值观强加于我。它们对你来说是正确,但不意味着对我来说也是正确。”

“耶稣是真理!”答:“如果对你来说是正确的,那很好,但对我来说却不是。”

“你说你拥有真理? 这是不是有点傲慢? 好了,实际点吧。”

“世上有那么多宗教,怎么说你信的才是真理呢?”

“所有的真理都是个人化的。你有你的真理,我也有我的真理。”

“你可以确定什么对你的是正确的,我也可以确定我的。你必须宽容一点,不要把你的价值观强加于我。”

“可能你认为基督教是真理,我却不是这样想。”

“你是在这样的环境下成长的。那是你父母养育教导你的方式,我父母可不是

这样教导我。”

以上的说法及回答可能看上去很浅显,但是必要在接下来的几章,从逻辑角度来证明许多我们认为是“常识”的东西。

这部分大多是从理论角度来说明真理和确定性。有些读者可能会对理论层次的讨论感到不习惯,因为它们看上去可能会有点不相干,或让人难以理解。然而,我们首先得明白,构成那些反对基督教信仰和基督教是真理的哲学,他们所持的基础是什么,那是相当关键的。

有些很有哲学头脑的读者可能会觉得,这几章没有挑战性,或者得出结论说我对许多重要讨论的分析是相当不到位的。有人也许会抱怨材料复杂难懂,亦有人可能会认为它们过于简单,不足以为每个问题下结论。

我的要求是这样的:请记住,这几章的目的是,为每一位在不同层次上的读者启发思维和引导入门。

所以,请读者在阅读的时候不要放弃。如果你暂时不理解,或者认为它太简单,请不要半途而废。接下来的几章会帮助你了解,我们可以怎样把真理更充分地应用到日常生活里去,与现今的文化相关。

谢谢!

麦道卫

“得智慧、得聪明的,这人便为有福。因为得智慧胜过得银子,其利益强如精金。”

(箴三 13、14)

32 真理的本质

全章概览

<p>1A: 简介</p> <p>2A: 什么是真理?</p> <ul style="list-style-type: none"> • 真理与现实相符 (相对主观主义而言) • 亚里士多德给真理下的定义 阿奎那给真理下的定义 当代哲学家给真理下的定义 否认真理符合论的后果 	<ul style="list-style-type: none"> • 真理是绝对的(与相对主义比较) • 绝对真理和相对真理的对比 • 相对主义自相矛盾的本质 • 其它相对主义的问题 • 道德相对主义 • 为什么要否定绝对真理?
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 简介

我们在这里首先要解释“形而上学”(metaphysics)这个词的含义,因为这一部分将讨论这个话题。传统观点认为,形而上学指的是关于“存有作为存有”(being as being)的哲学研究,也就是对于“在其本身中存在的实在”(reality as it is in itself)的研究。形而上学回答了以下问题:“什么是实在?”以及“实在的本质是什么?”

我们要解释的另一个重要名词是“认识论”(epistemology),就是关于我们怎样认知的理论。《牛津哲学辞典》(*Oxford Dictionary of Philosophy*)把认识论定义为“认知的理论”,即我们认知事物的过程是怎样的。例如,我们的意识(senses)告诉我们周边事实的真相,但我们是否知道意识在认知过程中有没有发生错误?首先,让我们来看看什么是真理,然后再来解释我们是如何认知它的。

2A. 什么是真理?

真理就是与其所指对象相符合的道理。形而上学的真理就是符合并反映实在(即实际上是什么)的道理。“相符”意味着与某事物“相”的一致,这里我们所指的是,一种有关实在的思想或陈述与此实在“相”的一致。“实在”指的是实际存在(至

于我们是否能知道它们相符,这个问题在下一章“真理的可知性”有更详细的论述)。

1B. 真理与现实相符(相对主观主义而言)

相符形容了一个状况:有一件事实存在,就会有对这件事实的信念存在。相符的意思是,当信念准确地反映了事实,该信念就是真实的。

相反,主观主义认为真理或现实是由主体或人内在决定的。

1C. 亚里士多德给真理下的定义

希腊哲学家亚里士多德这样概括真实与虚假之间的区别:“说不存在者存在,或存在者不存在,就是虚假的。说存在者存在,不存在者不存在,就是真实的。因而是说事物存在或不存在的人,就是以其为真实或者以其为虚假。但若说‘既不是存在又不是不存在’,事物便处于真假之间。”(Aristotle, M, 4.7.1011b25 - 30)

亚里士多德认为,真理是建立在一种思想或陈述所倚赖的真实存在事物的基础上的:“例如,某人存在这一个事实,就蕴涵了肯定他存在之命题的真实,反之亦然。如果他存在,则肯定这一事物的命题便是真实的;如果这个命题是真实的,那么我们可以推断这个人真实存在。但真实的命题不是一个人存在的原因;然而他的存在,在某种意义上来说,似乎是这一命题之所以是真实的原因。因为后者的真实或虚假乃是根据一个人是否存在来判断的。”(Aristotle, C, 12.14b15 - 22)

亚里士多德指出一个陈述或信念只有在其所指的事物发生变化时,才有可能从真实转向虚假。他说:

陈述和信念在任何情况下,它们自身都是保持不变的,如果它们有了相反的性质,那是因为事实发生了变化。因为一个陈述指某人正坐着,这个陈述并没有改变,只有真实的事物改变,才会令陈述一时是真实的,另一时却是虚假的。信念也是如此……因为陈述和信念如果有了这种相反的性质,事实上并不是它们自身发生了变化,而是某些别的东西发生了变化。因为是真实事物自身的存在与不存在,令有关它的陈述成为真实或虚假,而不是陈述本身能够容许自己有相反的性质。(Aristotle, C, 5.4a35 - 4b12)

2C. 阿奎那给真理下的定义

阿奎那断言“真理是知性与事物的一致,因此了解这种一致也就掌握了真理。”(Aquinas, ST, 1.16.2)阿奎那把真理定义为感知与被感知事物的吻合:

所有知识的获得,都是通过认知者对被认知事物的吸收同化,正是这种吸收同化使得知识产生:就像一个人的视觉之所以能够意识到色彩的存在,是因为眼睛接受了色彩带来的变化调整。所以,存在物与人的意识相关联的首要方

式就是两者相和谐:我们称这种和谐为感知与被感知事物的吻合。有关真理的正式概念正是在这种吻合中出现的。(Aquinas, OT, 1.1)

阿奎那又说:“事物与知性的结合中包含了有关真实的意义,这种结合预先假定了事物的多元性,而不是同一性。所以,当知性开始具有外在事物所没有的一些特点,而依然与外在事物相符并与之一致时,便可说真理的概念首先存在于知性中。”(Aquinas, OT, 1.3)

3C. 当代哲学家给真理下的定义

穆尔(G. E. Moore)是这样定义真实信念与虚假信念的:“如果说一种信念是真的,就是在宇宙中确实存在着与此相符的事实;如果说一种信念是虚假的,那是在宇宙中没有任何事实与之相符。”(Moore, SMPP, 277)

穆尔又说:“当一个信念是真时,它必定与一件事实相符合;而当一个信念与一件事实相符合时,它必定是真的。同样地,当一个信念是假时,它必定不与任何事实相符合;而当一个信念不与任何事实相符合时,它必定是假的。”(Moore, SMPP, 279)

穆尔认为,真理是所有符合事实的信念的共同属性:

我们已经说过,只有当一个信念与事实相符合时,这个信念才是真的。显然,这种相符性便是这一信念和其它信念的共同属性。比如说,某个店员相信,我们预订的包裹今天早晨已经寄出去了,这个信念就具有与事实相符的属性(也就是说,那个包裹确实已经被装船运送了)。“我已经走了”这个信念也同样具有这种相符性。同样,已经被我们证明为虚假信念的属性也是一样的。我们证明了这一信念的属性为假,是因为它没有与任何事实相符合(包裹根本就没有寄出去)。(Moore, SMPP, 277 - 78)

持不可知论的哲学家罗素(Bertrand Russell)这样区分两种有关信念的事实:“当一个心思所相信的,与不包括此心思在内的事实相符的时候,也就是与相信的对象相符的时候,这个心思所相信的才是真的。有了这种相符性,才会有真理存在;没有这种相符性,就是虚假的。所以我们必须同时阐明两种事实:(a)信念倚赖心思而存在,(b)信念并不倚赖心思而成为真实。”(Russell, PP, 129)

罗素认为有一个世界是由不倚赖我们的心思的客观事实组成:“首先我想让你们明白这样一个自明之理,我希望你们会同意我把这些道理叫做自明之理,因为它们太明显了,简直不值一提。那就是,世界上存在着事实,那些事实是不会因为我们的想法而改变的。世界上亦存在着信念,是与事实相符的,根据其对事实的反映,它们不是真的就是假的。”(Russell, LK, 182)

多马主义哲学家吉尔松(Etienne Gilson)指出,若要使认知者和被认知事物之间

达到一致,两者之间就必然存在差别:

把真理定义为事物和知性之间的一种相符合(实现的证明)……只是简单表达了这样一个事实:真理的问题可以是毫无意义的,除非我们把“知性”视为与其对象是不同的……真理只是下判断的理性和判断所确认的现实之间的相符。虚假就是它们之间的不相符。”吉尔松接着说:“我说彼得这个人存在的,如果这种论述是正确的,那是因为彼得这个人确实存在。我说彼得是一个理智动物,如果我说的是实话,那就是因为彼得确实是一个被赋予理性的活物。(Gilson, CPSTA, 231)

兰姆塞(F. P. Ramsey)是这样阐述心思与事实之间的差别的:

假设我现在判断凯撒是被谋杀的,那么我们可以很自然的在这个例子中把两者区分开:一面是我的思想,或者我现在的精神状态,或者是我脑子里浮现出来的文字或画面,我们可以称之为思想因素。另一面是凯撒,或者凯撒这件谋杀案,或者凯撒和谋杀案,或者凯撒被谋杀的这个论点,我们将其称之为客体因素。我在说凯撒是谋杀的时候,就包含了在这些思想因素和客体因素之间的联系。(Ramsey, FP,援引于 Mellor, PP, 34)

波士顿大学的祈理富(Peter Kreeft)和塔西里(Ronald K. Tacelli)解释说“真理就是你所知的或所说的与事实的相符,真理的意思是‘如实说出’”。他们接着说:

所有有关真理的理论都有这样的特点:人们一旦将它们清楚简洁地表达出来之后,就会发现这些理论中早就蕴涵了真理的普遍概念,这种真理概念体现在语言的智能中,包含在文字的使用习惯里,它们就是真理符合(同一性)论。每一种宣称其真实性的理论就是因为它与事实相符,其余的理论是悖论,因为它们不能与事实相符。(Kreeft, HCA, 364, 366)

莫兰(J. P. Moreland)把真理描述为“一种思想与世界的相符关系。如果一种思想能够如实地描述世界,那就是真实的。它与世界的关系是一种相符关系。”(Moreland, SSC, 81 - 82)

贾斯乐(Norman L. Geisler)表示同意:

真理就是与其所指事物(一个词所指的概念)的相符,有关实在的真理是与事物的实际面貌相符的。真理就是“如实说出”。这种相符可以适用于抽象实在与具体实在。有数学真理,也有关于概念的真理。在每一种情况下都有一个实在,而真理准确地反映了它。虚假就是与事实不相符,它没有如实说出,混淆是非,陈述背后的含义是毫不相关的。如果它缺少了应有的相符性,那么它就

是虚假的。(Geisler, BECA, 743)

艾德勒(Mortimer J. Adler)说:“话语的真实性在于,一个人对别人说的和自己心里想的相一致。同样,思想的真实性在于,一个人所想、所信、所思与独立于我们的 心思、确实存在或不存在的现实相符,那就是虚假的。”(Adler, SGI, 34)

范英伟(Peter van Inwagen)解释说:

我们对于世界有着各自不同的信念和判断,如果世界确实是那样的话,这种信念或判断就是正确的;如果世界不是这样的话,这种信念或判断就是错误的。信念和判断应该正确地反映世界,如果没有,我们的信念和判断便没有尽本分,是它们的错误而不是世界的错误。因此,我们的信念和判断跟世界的关系就像地图跟它所描绘的疆域之间的关系一样,如果地图没有把疆域描绘正确,那是地图的错,而不是那地方的错。(Van Inwagen, M, 56)

奥迪(Robert Audi)是当代认识论(有关认知的研究)领域的杰出哲学家,他这样论述道:

一般而言,把我们的信念合理化的内在状态和过程,同时也把我们的信念和外在的事实联系起来,这连系是基于信念的真实性。我认为,某个真命题不管有没有人相信它,它都是与某种真理符合论相一致的,理论的中心思想就是真命题(或有关事实的陈述)与现实“符合”(或者相同)。还有人说,真命题之所以是正确的就是因为那种相符性。因此,假如在现实中确实在我面前有一块草地,那才能说“在我面前有一块草地”这个命题是真的。也可以这样说,这个说法之所以是正确的,就是由于在我面前确实有一块草地。(Audi, ECITK, 239)

锡拉丘兹大学(Syracuse University)的哲学教授奥斯顿(William P. Alston)用相似的方式论述了他的“真理的现实主义概念”：“一个陈述(命题或信念)仅当其论述的内容确是事实的内容时,才是正确的。比如说,‘金子是有延展性的’这句陈述仅当金子确实有延展性时才为真。陈述的内容,即它所描述的事物,是我们所要证明这是一个真实陈述所需要的一切条件……证明陈述为真的条件,多一点也不要,少一点也不行。”(Alston, RCT, 5-6)

4C. 否认真理符合论的后果

如果真理不是与现实符合,那么就必然会出现以下后果。

从哲学上来说,如果真理不是与现实相符,说谎便是不可能的。如果我们所说的话不用与事实相符,那么它们在事实上永远也不会不正确。没有真理符合论观点,就没有真假之分。在一个哲学系统里如何描述一个既成事实的精确

度上就不会有真正的差异,因为我们不能寻求客观事实作为依据。那样就不能判断某个陈述为真实或为虚假,而只在它们与事实的关联性是多还是少。我们对于某种事物的看法,和事物本身之间必须要有一个切实差别,那样我们才能说到底这种判断是真的还是假的。(Geisler and Brooks, WSA, 263)

不仅如此,

一切事实的交流都会被摧毁。一个要传递给你某些信息的陈述必须和其实事依据相符。然而,如果没有用事实来检验这些陈述的真实程度,那么我实际上等于什么也没有说。我仅仅是编造了一些事情,你需要衡量它们与你思维系统的相关性,而那这样的话是会相当危险的。假如你在过马路的时候,我告诉你一辆货车闯过来了,你要用多少时间才能判断我的话与你自己的理念系统相符呢?(Geisler and Brooks, WSA, 263)

2B. 真理是绝对的(与相对主义比较)

相对主义是这样一种理论:“没有一种固定的客观标准来确定真理,所以真理随着不同个人与环境的变化而变化。”(Trueblood, PR, 348)

1C. 绝对真理和相对真理的对比

我们可以从下面两个命题来看出绝对真理和相对真理的对比:(1)真理在时间、空间上来说不是相对的;(2)真理对人而言也不是相对的。

1D. 真理在时间、空间上不是相对的

相对主义者会说,“铅笔在键盘左边”这个陈述是相对的,因为它正确与否要视乎你站在桌子的哪一边而定。他们认为,空间在方位上总是具有相对性的。同时,真理也是受时间限制的。在某一时候,我们可以说“里根是总统”这个陈述是正确的,然而现在就不能这样说。所以说这个陈述曾经是是正确的,现在却不是了。因此,这种陈述的真实性必然会因应它们所属的时间改变而改变。(Geisler and Brooks, WSA, 256)

然而,空间和时间是可以在陈述中表明出来的:

相对主义者的这种解释具有误导性。说到时间和空间,说话者的时间方位和空间方位都是可以在陈述中体现出来的。比如说,在1986年说“里根是总统”是正确的,并且这种说法永远是正确的。因为里根在1986年是美国总统,这个说法不论在什么时候看都是正确的。如果有人1990年说了同样的话,那么他就做出了一个新的、与刚才陈述不同的真实陈述,因为那时已经比那个陈述的时间晚了4年了。一个陈述的空间和时间因素是决定这种陈述意义的

内在因素。然而,如果(在1986年说)“里根是总统”对任何人、在任何地方都是正确的,那么这就是一个绝对真理。我们也可以这样分析“桌子上的铅笔”那个论述,我们必须把说话者的方位当作陈述的一部分内容来理解,所以,这也是一个绝对真理。(Geisler and Brooks, WSA, 256)

不仅如此,艾德勒解释说,像“这在中世纪也许是正确的,现在再也不是了”或“那对原始人来说可能是正确的,对我们来说就不一定了”这种陈述是出于两种的混淆。有的时候,人们会把某一特定时期或特定地点大部分人认为是真实的观点混淆为真理。比如说下面这个例子:

几个世纪以前,部分人认为“地球是平的”这种说法是正确的,而那种错误观点现在已经被绝大多数人否定了。不能由此下结论说,客观的真理已经改变了,曾经是正确说法现在已经不正确了……不是真理本身改变了,而是当时的普遍观点现在已经不流行了。

第二种混淆的出现,是因为人们忽略了陈述中的时间因素和空间因素:

一个国家的人口随着时间的变化而不断变化,可是一个有关这个国家一定时期人口数量的陈述,即使是当后来人口增加了的时候,也依然是正确的。因为这个有关国家某年人口的陈述中有时间因素的存在,这使得那个陈述永远是正确的,如果它一开始就是准确的话。(Adler, SGI, 43)

艾德勒又补充说:“人们会有这样一种举动,那就是当很多人认为某种观点毫无道理的时候,人们就会畏葸不前不敢表态。我们可以停止这种举动,只要记住,那种观点并没有阻止我们认识到,有关是非的判断是随着时间的改变而改变的,也因为地点的变换而不同。随着时间和地点状况变化而变化的,是我们持有的是非判断,而不是事实。”(Adler, SGI, 43)

2D. 真理对人而言也不是相对的

甚至连不可知论者罗素也认为真理对人而言不是相对的:“我们可以看到,人的头脑不能凭空制造出真实或虚假。人的头脑会产生信念,然而一旦产生了信念,人的头脑就再也不能使它们成为真实或成为虚假,除了在一些特殊情况下,人的力量可以控制还未发生的事情,比如说赶火车。使信念成真的仅仅是事实,而这种事实无论如何(除了特殊情况外)也不包括拥有这信念的人的心思在内。”(Russell, PP, 129-30)一个“特殊情况”可能就是诸如“我做了一个梦”这种陈述。在那种情况下,人的头脑根据一事实制造了一种信念,而这事实亦是与头脑有关的。虽然这样,原则仍然不变,那就是,有了事实才会有信念,只有当信念正确地反映了事实,这信念才是真实的。

哲学家欧文斯(Joseph Owens)说：“至今为止，存在与非存在于同一时间同一地点是不兼容的，存在本身明显就是绝对的。所以从这一层次来说，存在为真理提供了绝对化的基础。当天上在下雨的时候，下雨是不可能与‘不下雨’同时存在的，这是绝对的。它对于观察者来说不是相对的。从这一观点我们可以看出，判断的真实性是具有绝对性的，因为它是由绝对的存在来衡量的。”(Owens, CEI, 208)

艾德勒注意到，“这对你来说也许是正确的，对我来说就不是了”这种说法并不是错误的，而是人们把意思表达错了。因为“人们没有分清，一个命题或陈述固有的真实性或虚假性，和根据该陈述固有的真实性或虚假性作出的判断，两者之间的差别。我们在判断事物真假时可能会有不同意见，但这并不影响事实本身的真实性。”(Adler, SGI, 41)

艾德勒继续说：

一个陈述的真实性或虚假性，来自它与确定的事实之间的关联，而不是来自它和人们所做出判断之间的关系。我可以肯定一个实际上为虚假的陈述是真实的；你也可以否认一个实际上为真的陈述，说它是假的。我的肯定和你的否定都不能改变或影响那些陈述本身的真实或虚假，是我们判断错了。不管我们怎么想，持有什么观点，作出什么判断，它们的真实性或虚假性是不变的。(Adler, SGI, 41)

因此，艾德勒把我们对真理判断的主观性和真理本身的客观性区分开来。他解释道：“真理的主观性方面是人宣称自己所做的判断是正确的；客观性方面就是人的所思所想与他作出判断所依据的事实之间的一致或符合，客观性方面是首要的。”(Adler, SGI, 42)

艾德勒说，那些没有将这两者区分开的人，“使他们自己陷入了极端的怀疑之中，因为他们拒绝承认，真假判断之间存在的主观分歧是可以解决的，只要我们努力确定客观事实是真的还是假的，并谨记一个陈述的真实与否是由它本身与现实的关系决定的，不是由它和人类的意识判断之间的关系而决定。”(Adler, SGI, 42)

根据奥迪的观点是：

在我面前是否存在着一片草地不是我意识状态的问题，而是一个客观的问题，不依附于任何人的意识。这片草地是否存在与我们是否相信它存在，是毫无关系的。事实上，我所相信的是真还是假，是由这片草地是否真的存在来决定的。这种属于观察性信念的真实性是依附于外在的现实，而外在的现实却不依附于人的信念。(Audi, ECITK, 239)

外在的现实或外在的事实是不依赖于人类意识而存在的，奥迪得出结论说：“我

们不能说真理是完全独立于意识的,但至少可以说真理具有相当的客观性。那么,我们就可以得出这样一种现实主义观点,认为(外在)事物的存在是独立于人类对它们所作的判断。”(Audi, ECITK, 239)

奥斯顿认为“金子是有延展性的”这个陈述对任何人来说都不是相对的。

我们不需要任何人或社会团体承认金子是可延铸的,不管是什么社会团体,都不需要他们认为这是可信的。也不需要科学实验来证明金子是有延展性的,这个问题远远不值得探询。不需要美国哲学协会的绝大多数人都接受这个观点。不需要某个人用实验来证明这一点。只要金子确实是有延展性的,我所说的就是正确的,不管任何人或社会团体对这个命题的认识有多少。(Alston, RCT, 5-6)

范英伟观察到“世界存在的特点是,它基本上独立于我们的信念和判断之外。”从而他得出结论说:“所以,我们的信念与判断的真实性或虚假性是‘客观’的,因为其真实性或虚假性是由信念与判断的对象所赋予的,是由与它们相关联的事实而决定的。”(Van Inwagen, M, 56)

范英伟又说:

人类所相信和判断的对象是怎样赋予它们真实性的呢?……如果我断言,奥尔巴尼是纽约州的首府,那么我所说的只有在奥尔巴尼确实是纽约州的首府时才是真的;只有在奥尔巴尼确实不是纽约州的首府时,我所说的才是假的。如果伯克力认为没有什么东西能独立于意识而存在,那么只有在确实没有东西能独立于意识而存在的时候,这种说法才是真的;亦只有在确实有东西能独立于意识而存在的时候,这种说法才是假的。如果有两个人,比如说你和我,对某一事物有相同的判断,那么只有那种事物的特性才能赋予我们共同信念的真实性或虚假性;例如:也许我们都相信奥尔巴尼是纽约州的首府。真理只有一种属性,没有那种信念或判断——“对我来说是真的”而“对你来说是假的”。如果你的朋友艾尔弗这样回答你之前的话:“这对你来说可能是真的,对我来说却不是”,我们只能认为他是用一种错误的方式在说“那可能是你所想的,但是我不这样认为。”(Van Inwagen, M, 56-57)

2C. 相对主义自相矛盾的本质

加州戴维斯大学的哲学教授朱布恩(Michael Jubien)提出了一个类似的论点来反对相对主义:

要么相对主义是一个真实理论,可以作出正确判断,要么它就不是。然而,任何人尝试确定相对主义,却不以明显(绝对)真理为基础,都注定失败,因为在

推理过程中会产生无穷后退。当然,任何人以明显(绝对)真理为基础来确定相对主义都会是自相矛盾的。如此看来,任何(对于相对主义的)确认要么是自相矛盾的,要么就不是真的,它们只是空洞的口号。(Jubien, CM, 89)

上文提到的这种“无穷后退”是当相对论者宣称他们的理论是正确时,就会出现的一种情况。这种理论要么是绝对正确(对所有人而言,适用于任何时间地点),要么是相对正确的。如果这种理论是绝对正确的,那么相对主义就是假的,因为至少有一种理论是绝对正确的。然而如果这种理论只是相对正确的,那么就会出现这样的问题:“它对谁(相对)而言是正确的?”假设它对某个叫约翰的人来说是正确的,然后相对论者可以断言相对主义对约翰来说是正确的。但是这种断言(相对主义对约翰来说是真的)是绝对正确的呢?还是相对正确的呢?如果它是绝对正确的,那么相对主义肯定是假的;如果它是相对正确的,又是对谁而言的呢?对约翰?还是对其他人?

假设“相对主义对约翰来说是真的”的说法对某个叫苏西的人来说是正确的,那么,相对主义者就必须解释,这种真实性是绝对的还是相对的,如果是后者,那么又是对谁而言的呢?就这样,相对主义者踏上了一条漫长的不归路,永远也无法自圆其说。事实上,他们要么不得不承认至少有一个真理是绝对正确的,而那就证明了相对主义是错误的;要么他们就坚持相对主义是真的,从而不能说明到底什么是正确的。因此,相对主义不是自相矛盾的(也因此是错的),就是不知所云。

贾斯乐评价说:“相对论者想要避免相对论的这种尴尬困境,唯一的办法就是承认,至少存在着某些绝对真理。正如我所说的,大部分相对论者都相信相对主义是绝对正确的,所有的人都应该成为相对主义者。这就说明了相对主义的本质是自相矛盾的。相对论者自己站在绝对真理的基础之上,却想把一切都相对化。”(Geisler, BECA, 745)

祈理富和塔西里用相似的语调评论说:

我们可以立刻驳斥普遍主观主义,就像驳斥普遍怀疑主义一样。如果真理只是主观的,仅仅对我为真对你却不然,那么那种真理——主观主义真理,也不是正确的,仅仅是对我而言为真罢了(就是说对主观主义者来说是真的)。因此,主观主义者并没有说主观主义就是千真万确的,而客观主义就完全是假的或者是个谬误。主观主义者并没有挑战其对手,没有与之辩论或争执,只是与其“分享他的感受”而已。“我感觉还好”一句并不与你所说的“但是我觉得有点恶心”相矛盾或相驳斥。主观主义不是一种主义,也不是一种哲学,它还没有达到值得我们注意或加以驳斥的程度。它的主张就似是“我感到”而不是“我知道”。(Kreft, HCA, 372)

3C. 其它相对主义的问题

如果相对主义为真的话,世界就会充斥着自相矛盾的情况。因为如果某事物对你而言是真的,但是对我而言是假的,那么相悖的情况就会同时存在。如果我说“冰箱里有牛奶”而你说“冰箱里没有牛奶”,我们都是正确的,那么在同一时间同一地点,这个冰箱里既有牛奶又没有牛奶,但那是不可能的。所以说,如果说真理是相对的,那么不可能发生的事就会存在。(Geisler, BECA, 745)

贾斯乐论到:“如果真理是相对的,那么就没有人是错的——即使他们事实上错了,只要某事物对我来说是正确的,那么即使在我实际上是错了的时候,我也是正确的。相对主义的缺陷在于,一个人永远也学不到任何东西,因为学习就是从错误观点到正确观点的过程,也就是从绝对错误的观点到绝对正确的观点。”(Geisler, BECA, 745)

4C. 道德相对主义

道德相对主义是适用于社会伦理范畴的相对主义。莫兰在《尽意爱神》(*Love Your God with All Your Mind*)一书中这样阐述:道德相对主义“认为任何人的行为都应该与其(个人的)社会准则相一致……它暗示道德问题不是简单的对与错问题。”(Moreland, LYG, 150)

莫兰对道德相对主义提出了五点批评性的分析:

1. 我们很难定义一个社会到底是什么,或者在一个案例中确定哪一个才是相关的社会。如果一个来自 A 社会的男人,和一个来自 B 社会的女人,在一个属于 C 社会的旅馆中发生了婚外性行为,而 C 社会的道德观点与 A、B 社会的道德观点都不尽相同,那么到底应该用哪一个社会的道德标准来判断这种行为的对错呢?

2. 另一种反对道德相对主义的意见就是,事实上,我们是经常同时持有不同道德价值观的社会成员:我们的直系亲属、旁系亲属;我们的邻居、学校、教会和各种组织;我们的工作场所;我们的城镇、州、国家乃至国际社会,到底哪个社会是相关社会?如果我同时是两个社会的成员,一个社会准许某种道德行为而另一个社会反对,那么在这种情况下我该怎么办呢?

3. 道德相对主义存在着我们称之为“改革家困境”的问题。如果道德相对主义是正确的,那么从逻辑上来说,一个社会不可能出现像基督耶稣、甘地或马丁路德金那样的道德改革家。为什么?因为道德改革家是不遵循现有社会的准则,并号召提倡改变那种准则的社会成员。然而,如果一种社会行为只在遵守了既定的社会准则时才是正确的话,那么根据这个定义,道德改革家本身就是一个不道德者,因为他们与其社会准则相对抗。那么道德改革家就永远是错的,因为他们违背了社会准则。然而,任何认为道德改革家不可能存在的观点也是错误的,因为我们都知道道德改

革家是确实存在的。换句话说,道德相对主义意味着没有一种文化(若采用因循的观点)或个人(若采用主观主义)能改进其道德准则。

4. 即使不考虑社会习俗,某些行为都可以确定是错误的。这类观点的提倡者经常从特殊主义的观点出发,认为所有人都知道有些事情是错误的,比如说虐待婴孩、偷窃、贪婪等等,并不需要制定一个标准来确定他们是否犯错,实际上人人都知道这些事情。所以,一种行为(比如说虐待婴孩),即使是在社会认为是正确的情况下也有可能是错的;同样,一个行为即使是在社会认为是错误的情况下也有可能是正确的。甚至是当社会对某种行为不置任何评价的情况下,它也会有是非之分。

5. 如果道德相对主义是正确的,那么我们就很难理解,在某些情况下一个社会如何有资格抨击另一个社会的行为。根据道德相对主义,我的行为必须遵循我的社会准则而其他的行为必须遵循各自的社会准则。如果史密斯先生的行为在他的社会准则中是对的,在我的社会准则中是错的,我又怎么能批评他的行为是错的呢?

为了回答这种反对意见,有人会指出,A社会的准则规定诸如谋杀这类行为都是应该受谴责的,不管它们在哪儿发生,所以A社会的成员就可以谴责发生在其它社会的此类行为。然而,这一规则更深层次地揭示了道德相对主义的矛盾之处。假设这一规则和道德相对主义都是正确的,A社会的成员都遵守这些规则,这样一来,似乎A社会的成员都持有这样一种观点:B社会的成员就是该犯谋杀罪行的(既然B社会准则规定这是正确的),而我必须谴责B社会成员的行为,因为我的社会规定我该这么做。因此,我谴责B社会成员的行为是不道德的,同时我认为他们本来就应该这么做。更进一步来说,为什么B社会成员要在意A社会成员是怎么想的呢?毕竟如果道德相对主义是正确的话,A社会道德观念或其它任何社会的道德观念就不存在固有正确的准则。所以出于种种原因,我们必须舍弃道德相对主义。(Moreland, LYG, 150-53)

5C. 为什么要否定绝对真理?

祈理富和塔西里评论说:“也许今天美国乃至全球的主观主义的起因,就是一种渴望:渴望被接受,渴望自己是潮流中人,渴望变得时髦、成为先锋,渴望自己是消息灵通的而不是‘守旧的’、‘老土的’或者‘落后的’。我们在孩提时代就已经意识到这一点,人在十几岁时会因为落后于潮流而感到十分恐惧,万分难堪,而当我们长大后,就会用复杂的学术伪装去掩饰它。”(Kreeft, HCA, 381)

根据祈理富和塔西里的观点,怀疑论的另一个原因,“就是对于巨大变化的恐惧,也就是说,对于转化的恐惧,害怕‘重生’,把自己整个生命和意志献给神、降服于他。而主观主义相比之下显得较为温和,给人的感觉像是呆在母亲的子宫里,或在梦中,或在一种自恋的幻想中。”(Kreeft, HCA, 381)

根据鲁益斯的观点,被他称为“主观主义毒药”的原因之一,就是相信人是一种盲目进化过程的产物:

人类在研究了其生存环境之后,便开始研究自身,从这一点上来说,人类已经确立了自己的理性并且通过它来看待其它事物。现在,人类的理性成为他的研究对象:就像我们把自己的眼睛拿出来细看一样。因此经过研究之后,人类的理性思维已经成为了一种附带现象,伴随着大脑皮层的化学反应和电子反应产生的,而大脑自身又是一种盲目进化过程的附带产物,所以人类自身的逻辑至今为止仍然是一切领域活动都必须遵循的基本准则,但是已经变成了纯主观性的东西。我们没有理由认为真理是由它产生的。(Lewis, PS,援引于 Hooper, CR, 72)

一些人否认真理的客观性,范英伟对这个令人困惑的现象作出了诙谐的解释:

客观真理最有意思的一点就是:有人否认它的存在。有人可能会觉得奇怪,怎么还会有人否认确实有客观真理的存在。不管别人怎么想,至少我觉得相当奇怪。事实上,我常常对此感到奇怪。我敢肯定地说,应该这样解释这种现象:对于有些人来说,他们对所有超越其判断力的思想,他们怀有深刻的敌意,不管是哪一方面的思想。最让他们如临大敌的当然就是“神是存在的”这个观点。然而,他们也同样敌视“客观世界是存在的”这种观点。因为不论他们的观点是怎样的,这客观世界可以使他们奉若神明的信念沦为虚假,甚至不需要事先与他们商量一下(然而并不是所有的人都是这样的,因为也有人否认客观真理的存在,同时相信神的存在,这些人的动机对我来说完全是一个谜)。在这里,读者必须要注意,对于这些否认客观真理的人,我显然连最低程度的体谅也没有。因此,我可能也不是一个推介他们观点的可靠引导者。也许我并不明白这些观点,我也宁可相信是这样。我宁可相信,没有人相信那些(至少从表面上)看起来似乎有一定人相信的事情。(Van Inwagen, M, 59)

33 真理的可知性

全章概览

<p>1A: 简介——真理是可知的吗?</p> <p>2A: 真理的可认知性</p> <ul style="list-style-type: none"> • 知识的第一原理 • 第一原理是所有知识不证自明的基础 • 第一原理是来自实在的最基本形态——存在 	<ul style="list-style-type: none"> • 第一原理列表 • 第一原理的确定性 • 第一原理是不能被否认和证明的 • 对于第一原理的反对意见
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 简介:真理是可知的吗?

我们已经把真理定义为人类思想或陈述与客观事实的符合。同时,我们也必须提供证据来证明,如果它们是符合的话,真理就是可知的,也就是说,我们必须证明我们能不能认知真理。这意味着要想明白人的意识或陈述是否与现实符合,我们必须首先认识什么是实在。

研究我们如何认知的哲学领域叫做认识论。它可以给我们提供足够的证据来证明我们可以认知现实,因此在“我们能否认知”这一点上,我们并不需要全面解释那是怎样发生。因此,以下提供的证据所要回答的问题是“我们如何认知?”而不是“我们能否认知?”

这个区别是很重要的,因为大多数否认我们能认知现实乃至最终认知真理的现代哲学,都犯了这样一个错误:他们没有首先承认我们能认知现实,便急于构造认识论系统来解释我们如何认知现实。他们首先在思想的领域开始这种构造,当他们发现不能建构通往现实的桥梁时,便宣称我们不能认识真理。这就像在观察路面地形之前就贸然画出错误的路线图,然后宣称我们不知道怎样从芝加哥到纽约一样!

在这一章里,我们将要证明以下命题:我们确实能认知现实,从而我们能认知与现实相符的真理。

2A. 真理的可认知性

1B. 知识的第一原理

第一原理是一切领域知识所要得出结论的基础,无论是科学领域还是哲学领域。

哲学家亚里士多德留意到证据是怎样倚赖于第一原理的,他说:“论证必须以先于结论、比结论更为明晰的前提为基础。”(Aristotle, AP, 1.3.72b.25)“因为一般而言,不可能对万事万物都有论证(不然便会步入无穷后退,如此以至于什么也没有论证)。”(Aristotle, M, 4.4.1006a)

阿奎那阐明了“原理”这个词的含义:“任何事物按照自己的方式运行时所体现的共同特征,我们称之为原理。”(Aquinas, ST, 1.33.1)阿奎那说:一个第一原理“不是表示(时间上)在前,而是表示一种本原。”(Aquinas, ST, 1.33.1)

沙利文(James B. Sullivan)把第一原理定义为“人们能够察觉到的最普遍最明显的判断,它不需要同时预先假设任何其它条件作为其证据,而且它在所有判断中都是绝对的。”(Sullivan, EFPTB, 33)

贾斯乐教授认为第一原理是:

任何既定领域的知识或实在所要得出结论的最根本出发点。第一原理是一切知识的必要组成部分,但是它们不提供任何具体内容。

知识和实在有多少种秩序,就有多少种第一原理。因为第一原理是万事万物所必须遵循的秩序,知识的第一原理是一切知识领域所必须遵循的基本前提。(Geisler, TA, 72 - 73)

任何人想要获得正确的知识,就必须有一个正确的出发点。这个出发点为知识提供了基础,并且不需要进一步论证其为正确。这就是第一原理的含义。

罗吉斯(L. M. Regis)说:“顾名思义,第一原理就是首要中的首要。”他接着说:“我们必须把第一原理理解为一种判断,人的理智通过它来察觉到许多原始概念之间的必要联系,我们用肯定来证明这种联系,否定就意味着没有这种联系。”(Regis, E, 378)

2B. 第一原理是所有知识不证自明的基础

“不证自明”意味着不需要证明,它们的真实性一目了然。所以,第一原理不需要从其它原理中推断出来,它们就是一切知识的基础。

阿奎那说一切论证都必须有一个出发点：“如果论证陷入了一种无穷后退，那么我们就不能证明什么，因为任何论证的结论都会层层倒推到第一原理。”(Aquinas, CMA, 224)

阿奎那说知识必须建立在我们都确定的事物的基础上：“精确的知识需要确证，因此，我们不能说已经知道了什么，除非我们确定自己不知道什么。”(Aquinas, PH, 1.8)

贾斯乐重申了这一观点：“如果知识要有确定性的话，那么知识必须从根本上就建立在不受质疑的原理上。”(Geisler, TA, 71)

他总结说：“和第一原理背道而驰是不理智的，因此，人在关于它们是否真实这个问题上不能持开放思想；没有第一原理，人甚至不会有自己的思想。”(Geisler, BECA, 259)

马弗洛兹(George Mavrodes)说第一原理比论证更为基本，他总结说：“如果有任何一种知识的存在，便肯定有这种知识的本原而不是其论证。”(Mavrodes, BG, 49)

鲁益师表示赞同：“实践理性的第一原理是一切知识和论证的基础，否认它们就是否认了知识自身。想要看透第一原理是徒劳无益的。如果你看穿了一切，那么万物都是透明的。但是一个完全透明的世界是一个看不见的世界。‘看穿’了一切就等于什么也看不见。”(Lewis, AM, 87)

哲学家沙利文认为在论证中不会出现无穷后退：

事实上，理性的推理过程必须要有一个开端。因为结论是通过前提证明出来的，这些前提要么是不证自明的，要么就是可以在其它前提下证明出来的。甚至在逻辑秩序中也不存在无穷倒退。如果在证明过程中没有前提是不证自明的，那么这个证明过程就没有可信之处。因为不管你要走多远，始终有一个需要证明的前提。不对！到最后都必须有一个不证自明的前提。(Sullivan, FEPTB, 25 - 26)

3B. 第一原理是来自实在的最基本形态——存在

阿奎那认为我们理解到的第一件事物就是存有：“在这些人人皆知的事物中存在着一一定秩序。一切事物中我们首先理解到的就是存有，存有的概念包含在一个人所能理解的所有事物中。”(Aquinas, ST, 1.2.94.2)

班德斯(Rudolph G. Bandas)赞同说：“当我们与现实接触后不久，不管激起我们感官反应的事物是什么，我们所获得的第一个概念就是存有。”(Bandas, CPTP, 60)

班德斯说明，我们所理解的不仅仅是存有的概念，还有存有的本身：“物质世界是我们触手可及的唯一世界，在那里我们必须发掘出形而上学的乃至最深奥的真

理。这是真正的形而上学,因为这是有关实在的形而上学,有关自在存有的形而上学。其客体不是存有的概念(在康德的观点看来),而是概念的存有。”(Bandas, CPTP, 34)

阿奎那说:“我们的理智天生就能认知存有以及其特性,这种认知是根源于第一原理的认知。”(Aquinas, CG, 2.83)

艾德勒指出,是意识跟现实一致相符,而不是现实跟意识一致:

亚里士多德与阿奎那对真实性与虚假性的内在定义(符合论)做出了两个假设,在我看来,它们有一定的哲学道理。

第一个假设就是:实在的存在是独立于人类意识之外,人类意识要么跟它一致,要么就不跟它一致。换句话说,我们的观点并不能创造事物,或通过任何方式对我们所想的事物产生影响。实在就是实在,不管我们是否想到它,也不管我们想到的是什么。

第二个假设是:独立的实在具有完全确定性,这是亚里士多德形而上学的矛盾律。没有东西在同一时间既存在又不存在,任何存在的事物不可能在同一时间内既具有又不具有某一属性。(Adler, TR, 133)

班德斯指出,我们并不需要思考第一原理究竟是什么,我们在存有中就可以察觉它们:“人的理智能够在存有中自发地察觉到这些基本的、首要的原理。”(Bandas, CPTP, 66)

在下一部分,我们可以看到,其余第一原理是可以从非矛盾律(也被称做矛盾律)中推断出来的。班德斯概括说,实在、存有、认知行为和非矛盾律都是相互关联的:

如果存有的概念不含有本体论的价值(就是真实存有),那么矛盾律就属逻辑的法则而不一定是现实的法则。然而,这种假定在思维系统上来说更是不可思议的。存有的概念简单至极,没有什么能与它仅仅是部分相符的。任何与它相符的,就是存有;任何不与它相符的,就是非存有。因此,我们的理智和认知行为在本质上是有意向性的,它们与存有相关联。如果否认了这种联系,那么万事万物都会变得令人费解。(Bandas, CPTP, 65)

4B. 第一原理列表

(参 Regis, E, 381 - 403; Sullivan, EFPTB, 51 - 96; Geisler, BECA, 250 - 253; Geisler, TA, 73 - 74)

以下每一种原理在存有的领域(本体论)都是正确的,并且可以应用到认知的领

域(认识论)。

1C. 同一性(B就是 B)

存有的领域：“每一事物必须与自身同一，如果不是，它就不是它自己。”(Geisler, BECA, 250)

认知的领域(结论):存有是可以被理解的,如果它不能被理解,我们就认知不到任何事物。(Regis, E, 395)

2C. 非矛盾性(B不是非 B)

存有的领域：“存有不能是非存有,因为这两者是直接对立的,所有对立的必不为相同。”(Geisler, BECA, 251)

认知的领域(结论):至少有两种方式来表达这种原理:(1)互相矛盾的陈述不可能同时为真;(2)如果一个矛盾为真,另一方必然为假。(Regis, E, 388 - 89)

3C. 排中性(不是 B 就是非 B)

存有的领域：“既然存有与非存有是相反的(就是矛盾的),而且相对立的不能相同,因此没有什么能够隐藏在存有与非存有的‘夹缝’中。选择只有一个:存有或是非存有。”(Geisler, BECA, 251)

认知的领域(结论):一个命题要么是真实的,要么就是虚假的。(Geisler, TA, 73)

4C. 因果性(非 B 不能导致 B)

存有的领域：“只有存有才能导致存有,没有什么是不存在的,只有存在的才能够导致存在。因为‘因’的概念说明,存在的事物才具有影响其它事物的能力,绝对虚无只能导致绝对虚无。”(Geisler, BECA, 251)

认知的领域(结论):“不是每一个命题都要倚靠其它命题来证明其真实性。每一个不是不证自明的命题,都要靠不证自明的真理来证明其自身的真实性。”(Geisler, TA, 74)

5C. 终极性(每一个中介者都为 一个结果而行动)

存有的领域:每一个中介者都为 一个结果而行动。(Regis, E, 399)

认知的领域(结论):“每一个命题都迎向一个结果,每一个命题都必须传达一定的含义,意识所传达的是可以理解的含义。”(Geisler, TA, 74)

6C. 其余第一原理是可以从非矛盾律中推演出来的

贾斯乐教授阐述了上述的所有第一原理是如何从非矛盾律中推演出来的:

非矛盾律的首要性是很明确的,同一性原理和排中性原理就是依附它而产生的。如果矛盾是可能的,一个事物就有可能与其自身不同一(同一性),或者对立方也不必互相不同(排中性)。因果原理也是从非矛盾律中推演出来的,因为我们对非

矛盾律进行分析之后,就会确认“一个偶然(依附性)的存有是没有原因的(独立的)”这种说法是矛盾的。同样的,终极性原理也是建立在非矛盾律的基础之上,否则,存有就会传达一些非存有的东西,理智也会传达一些非理智的东西。(Geisler, TA, 76)

亚里士多德确定了判断最确定原理的两项标准:“所有本原中最确定的本原是人们不可能弄错的。它必定是人们知道得最多的,并且不是假设。那么,这就是所有本原中最确定的本原,因为它符合了以上提供的所有定义。不可能有人相信同样的事物既存在又不存在,这自然是其它任何公理的出发点。”(Aristotle, M, 4.3.1005b,粗体字为后加标示)

亚里士多德又说:“因此我们明确主张,事物不可能同时存在又不存在,由此我们确定了它是所有本原中最确实的。”(Aristotle, M, 4.4.1006a)

阿奎那总结了亚里士多德发现的非矛盾律的基本性质:

亚里士多德说:“没有人曾想象,同一事物在同一时间既存在又不存在。”那样想的话就是同时既承认又否认同一个事实。因此就会破坏语言的作用,否认一切事物、一切真理甚至一切可能和一切程度的可能,它会压制一切欲望、一切活动。甚至连改变和开始都会消失,因为如果正命题和逆命题同一的话(变为相同),那么物质活动中的出发点就会与终点相同,活动中的物体在出发之前就已经到达终点了。(Aquinas, M, 4.3)

所以,阿奎那赞同说:“第一个不可证明的原理就是:同一事物不能在同时既被肯定又被否定,这是建立在存有与非存有不能同时出现的概念上,而这正是一切原理的基础。”(Aquinas, ST, 1.2.94.2)

艾德勒指出非矛盾、存有和实在之间是相互关联的:“在希腊哲学逻辑的第一原理中,有一种确定互逆命题的真实性与虚假性的原理:要么两者并不都是正确的,尽管两者有可能都是虚假的;要么一个为真一个必为假。这个原则蕴涵着本体论的公理(就是有关实在的真理),希腊人认为这个公理是不证自明的,也就是没有东西能够同时既存在又不存在。”(Adler, TR, 70, 71)

在第一原理列表中,我们看到它们既有本体论方面(存有的状态),也有认识论方面(我们如何认知)。艾德勒注意到了两者在非矛盾律中的重要区别:“作为实在本身的陈述的矛盾律,构成了作为思想法则的矛盾律。作为陈述实在的矛盾律描述了事物是怎样的;作为思想法则的矛盾律规定了我们思考事物的方式,如果我们想让思想符合事物的客观面貌的话。”(Adler, AE, 140)

拉格兰(Reginald Garrigou-Lagrange)指出了非矛盾律的普遍性:“正如亚里士多德和阿奎那所作的阐述,根据传统的实在主义,人们虽然没有正式提出这种普遍概念,

但是在感官世界里它已经是一种基础理论了。在所有概念中最为普遍的就是存在的概念,矛盾律就是在此基础上建立的。”(Garrigou-Lagrange, R, 372373)

艾德勒表示同意:“真理的逻辑对所有有关真理的排斥性主张都一样,认为在关于某些事情的判断中,只有一种是正确的,因此,所有对立的判断都是不正确的。这个命题可能是一个数学定理、一个科学的普遍原理、一个历史研究的结论、一个哲学原理、或一篇有关宗教信仰的文章。”(Adler, TR, 10)

艾德勒这样描述非矛盾律不证自明的本质:

作为有关实在的陈述,矛盾律所说的对于有常识的人都是显明的。一个事物不能同时既存在又不存在,不管它是什么。它要么存在,要么不存在,不可能两者兼备。一样事物不能在同一时间既拥有又不拥有某一属性。举个例子说,我现在手里有一个苹果,那么这个苹果在这一刻就不能既是红色又不是红色的。

矛盾律是多么的明显,以致亚里士多德称之为不证自明。对于亚里士多德而言,矛盾律的不证自明就是不能被否定。人们无法想象到,一个苹果怎能同时在时间既是红色又不是红色。(Adler, AE, 140)

5B. 第一原理的确定性

1C. 第一原理不证自明的本质

我们毋须考虑第一原理是否正确,因为它们对我们来说是如此明显(不证自明),以至于当我们明白了在命题中的用词后就立即肯定了其正确性。以上的五条第一原理的正确性都是不证自明的,或是可以推断出来的。另一个典型的例子就是“整体比局部大”这个命题,我们一旦明白整体是什么意思和部分是什么意思,便立刻认识到这个命题是真命题。“立刻”在这里的意思不是指迅速,而是指我们没有经过理智的思考过程,也就是说,我们不用思考那个命题就知道它是真的。

阿奎那说,理智“在判断自现其义的陈述时不会犯错,就像判断第一原理也不会出错一样,从第一原理,我们可以推断出正确无误的科学结论。”(Aquinas, ST, 1.85.6)

阿奎那又说:“理智在考虑到第一原理时总是正确的,因为理智在判断第一原理时不会受蒙骗,正如它在判断事物性质的时候不会受蒙骗一样。不证自明的原理就像一旦明白了词语的意思就明白其意一样,因为在主体的定义中已包含了谓项。”(Aquinas, ST, 1.17.3)

第一原理是不证自明的命题(就是说,它们自现其义,证明自己为真)。我们不会误解不证自明的命题,同样,我们也不会搞错不证自明的第一原理。

麦唐纳(Scott MacDonald)评论说直观命题(immediate proposition)倚靠现实而存在,它们是所有推理的事实基础,人们不可能把它们搞错:

如果一个命题是直观的,那么它只能是建立在真实本质以及本质之间的关系上,也就是说,它建立在世界的基本结构上,而不是建立在任何既定认识主体的心理构成或信念结构上。那么,非推理证明就是一个人意识到直接事实的时候产生的,这种直接事实是建构一个命题真实性的必要基础。当人看见一个表述了这种直接事实的命题之后,就绝对不会把它的意思搞错。(MacDonald, TK,援引于 Kretzmann, CCA, 170 - 171)

麦唐纳的观点就是,直观命题是任何信念系统都不能排除的。记住这一点相当重要,当我们开始批判那些否认“真理是可知的”的陈述是自相矛盾的时候,我们可以看到,尽管哲学家有自己的哲学体系,他们也不能避开现实以及非矛盾律。他们想把实在的概念从其哲学系统里排除开去,但在第一原理的情况中,实在是不能被排除的。

2C. 意念对真理具有倾向性

阿奎那论述说人类的意念对真理有倾向性:“真理是理智天生的善和其自然倾向,正如没有知识的东西意识不到自己临近终结,有时候,当人的理智还没有察觉到真理的本质时,就已经倾向于真理。”(Aquinas, P, 10.5)

阿奎那注意到,人心对于真理有一种天然的爱好的。他解释了这番话的含义:“天生的爱好就是指每一种事物与生俱来对一些东西的倾向。因此,出于自身的天生爱好,每个人都渴望适合自己的东西。”(Aquinas, ST, 1.78.1)

艾德勒解释说,我们不能确定所有的真理,只能确定那些不证自明的真理:

人类的意念是能够掌握真理的,不管它所作出的判断跟现实相符到什么程度——事物是或不是怎么样。这并不是说,人类的意念对任何真理都有一份坚定、终极的和不可改变的理解。尽管我个人认为,对于相当一部分不证自明的真理来说,我们的理解就是坚定、终极和不可改变的。然而,我们必须承认,真理在原则上是可认知的,尽管事实上我们可能永远也不能认知它。(Adler, TR, 116 - 17)

6B. 第一原理是不能被否认和证明的

1C. 不能被否认

我们必须弄清不可被否认到底是什么意思。我们并不是提出正面的证据,而是用负面证据来说明第一原理是不能被否认的。

沙利文概括了亚里士多德对非矛盾律是不可被否认的论证,他列出了八个不可避免的后果:

1. 否认矛盾律的必要性和有效性会剥夺词语的固定意义,并使语言失去效用。
2. 本质的实在性会被摒弃,会出现没有变化的变化、没有鸟的飞翔、没有固有主体的事情。
3. 事物之间会没有分别,所有的东西都会一个样,船、墙、人会变成同样的东西。
4. 这会意味着真理的毁灭,因为真实和虚假是一样的。
5. 所有的观点、意见都会毁灭,因为对它们的肯定与否定都是一样的。
6. 渴望和偏好都会变得没有用,因为善与恶之间没有差别。没有回家的理由,因为回家和呆在任何地方都没有分别。
7. 所有事物会在同时既是真又是假,所以没有意见会在程度上比其它观点错得更甚。
8. 所有的改变、变化和活动都是不可能的,因为这一切都意味着从存在的一种状态转换到另一种状态,但是如果矛盾律是假的,所有存在的状态都是一样的。

敦司·苏格徒(John Duns Scotus)写道,亚维森纳(Avicenna)曾提出了另一个否认第一原理的糟糕后果:“那些否认第一原理的人应该挨揍或者被火烧,直到他们承认被火烧和不被火烧,挨揍和不挨揍是不一样的。”(Avicenna, M, 援引于 Scotus, PW, 10)

拉格兰也指出了否认非矛盾律的荒唐后果:

如果矛盾律不是绝对的,那么笛卡儿自己的公式(“我思故我在”)就失去了真实的有效性而变成了一种纯精神现象。如果我能否认第一原理,那么也许可以说,我同时既在思想又没有在思想,我既存在又不存在,我既是我又不是我。也许“我思考”就像“天下雨了”一样非人性化。没有矛盾的绝对性,我就不能知道自己作为个人的客观存在。(Garrigou-Lagrange, R, 372)

人必须用第一原理来否认第一原理,而这是荒谬的。

第一原理是不可被否认的,或者我们可以从不可被否认的原理中把它们推算出来。它们要么是不证自明的,要么就是从可以从不证自明的原理中推算出来的;而不证自明的原理从本质上来说要么就是正确的,要么就是不可被否认的,因为谓项可以从主体本身推算出来;而谓项可以从主体推算出来又意味着,人不能不用这个原理来否认这个原理。举个例子来说,要否认非矛盾律,就不能在不使用非矛盾律的情况下将其否认。(Geisler, BECA, 250)

萨卡里(Ravi Zacharias)表示同意：“我们没有办法忽略或者绕过这些论述的原则，因为实际上，人们不得不使用它们以驳斥它们。”(Zacharias, CMLWG, 11)

欧文斯(Joseph Owens)进一步指出，我们也不能在思想上否认非矛盾律：“不管你多努力地试着用语言否认非矛盾律，你也不能在思想上否认它，任何想要否认它的尝试都包含了对它的肯定。因此，非矛盾律既不接受质疑，也不接受修正。非矛盾律是一种判断，普遍表达了一种能被外在感官和人内在的意识迅速感知的存有。”(Owens, ECM, 269 - 70)

艾德勒解释说，人的常识认为，非矛盾性是实在一个不可被否认的性质：“人的常识会毫不犹豫地断言，在一个既定时间内某事物要么存在要么不存在，某一事件要么发生了要么没有发生，人正在考虑的某件事情要么具有一定性质或特性，要么没有。我们可以对信念或意见是否与现实相符作出假设，你既不能说这种假设是令人无法容忍的，也不能说它是错误的。有关实在的这个观点，常识似乎无法否认。”(Adler, SGI, 36)

2C. 不可被证明

我们在这里必须说明，我们并不是说不可被证明(一个不需要证明的命题)是第一原理的一个证据，反之，我们只是说它实际上是第一原理的真实属性。记住，第一原理除了它们自身之外没有别的证据，它们是不证自明的，它们是我们对于其它所有证明与论证的基础。

亚里士多德阐释了“不可被证明”的含义：“并不是所有知识都是可以证明的，相反，直观前提的知识就不是通过证明获得。(明显地这是必然的，因为我们必须在得到证明之前，知道先决前提；后退的终点又必须是在直观真理中，那些真理必须是不可被证明的)”。(Aristotle, AP, 1.3.72b)

亚里士多德宣称：“不可能对万事万物都有论证(不然便会步入无穷后退，如此以至于最后什么也没有论证)。”(Aristotle, M, 4.4.1006a)

阿奎那描述了在证明中出现无穷后退的坏处：

假设有人在可证明的(或间接的)前提基础上，用三段论(提供一个简明推断的论点)得出一个证明(为一个既定结论)。那个人要么已经证明了那些前提，要么就没有。如果他证明了那些前提，那么他就没有认知这些前提，也没有认知建立在这些前提上的有关结论。但是如果他证明了这些前提，他就会得到一些直观的和不可被证明的前提，因为在这种证明中人不能陷入无穷后退……所以那个证明肯定是由直观前提得出，而直观前提又直接或间接地由其它(前提)而来。(Aquinas, PA, 1.4.14)

麦金太(Alasdair MacIntyre)阐明了这一点：“对于第一原理的论证肯定不会是论

证性的,因为这个证明是从第一原理中推断出来的。”(MacIntyre, FP, 35)

艾德勒论述道,不证自明的真理本身就是最好的证据,除此之外再也没有别的证据了:

被称为不证自明的真理,在这个名称本身的强烈意识中已经为知识提供了最明显的例证。它们被称做不证自明,是因为我们既不是倚靠搜集正面证据来肯定它们,也不是倚靠推理来说明它们是经过明确推断而得到的结论。我们从这些原理本身的内容就立刻或直接认识到了它们的真实性。我们对它们的真实性确信不疑,并不需要有人说服我们相信这一点,因为我们发现不可能想出与这些真理的相反之辞,我们不可能反对它们。(Adler, SGI, 52)

7B. 对于第一原理的反对意见

1C. 第一原理只是一种西方的思维方式(亦参下面有关神秘主义的部分)

我们必须注意到这种反对在本质上是自相矛盾的:

有些人认为,还有另外一种逻辑,就是东方逻辑,它有一项观点:实在在其核心中包含着矛盾。然而,从逻辑上来说,想要给任何普遍法则加以地理限制是不可能的。根据东方逻辑,实在既可以是逻辑性的,也可以是非逻辑性的。但是,如果一种事物既含有逻辑又不含有逻辑,它本身就是一个矛盾,毫无意义。所以根据东方逻辑,一切最终都是毫无意义的。然而如果一切最终都是毫无意义的话,西方逻辑与东方逻辑的差别也毫无意义。(Geisler and Bocchino, WSA, n.p.)

艾德勒宣称:“逻辑的基本元素必须是跨文化的,正如与逻辑原理有关的数学一样。逻辑原理既不是西方的又不是东方的,它是全球普遍的。”(Adler, TR, 36)

艾德勒解释说“西方”的思维模式是隐藏在一切学科之后的——无论是在东方还是在西方:

不论在哪里使用科技成果,人们都承认其包含的数学与自然科学的真实性。如果其隐含的数学和自然科学不是正确的,这种科技也不会成功地见效。如果其隐含的数学和自然科学是正确的,那么认为实在与固有矛盾无关的观点也是正确的。如果它不是正确的,实证自然科学的结论就其与现实的符合程度而言也不是真的。

艾德勒总结说:“实在是独立存在的,我们所提出的命题要么与此相符,要么就

不是,这是由科技的产物能运作或不能运作的形式来保证的。”(Adler, TR, 74)

萨卡里讲述了一个故事,说明了“东西方逻辑是不同的”这种观点的错误之处:

一个教授在慷慨激昂、口若悬河地讲述非矛盾律,他最终得出自己的结论说:“这种逻辑(非此即彼逻辑)是一种西方看待实在的思维模式。真正的问题是,你用西方的思维模式去看矛盾,而用东方的模式去处理它。这种既此亦彼的方式就是东方的看待实在的逻辑方式。”

然后他费煞苦心地在非此即彼和既此亦彼这两种逻辑上讲述了好久,最后我不得不问他,我是否可以打扰一下他滔滔不绝的讲述,问一个问题。我说:“先生,你是不是说,当我在学习印度教的时候,我若不使用既此亦彼的逻辑,便什么也不用?”

房间里顿时陷入了一阵似乎永无止境的沉默,静得连针掉在地上都听得见。我又重复了一遍我的问题:“先生,你是不是说,当我在学习印度教的时候,我若不使用既此亦彼逻辑,便什么逻辑也不用?我说的对吗?”

他回过神来:“非此即彼的逻辑看起来也出现了,是不是?”

我说:“是的,它确实出现了。而且实际上,即使在印度,我们在过马路之前也会看看路,要么是看着车子要么是自己小心,不可能全都顾着。”

你看到他犯的错误的了吗?他使用了非此即彼的逻辑来试图证明既此亦彼的逻辑。你越是试着想抨击非矛盾律,非矛盾律给你的打击就越大。(Zacharias, CMLWG, 129)

萨卡里指出了很多人没有认识到的东方哲学的另一面:

印度最伟大的哲学家商羯罗(Shankara)的整套思维方式是相当苏格拉底化的。当他在辩论的时候,不是采用当地的思维模式(既此亦彼逻辑),而是采用了非矛盾律的思维模式(非此即彼逻辑)。他会对他的反对者提出挑战,让他们证明他是错的,如果他们不能证明的话,就要承认他的观点是正确的。那么,问题就不是我们使用东方逻辑还是使用西方逻辑了。我们所采用的逻辑是最能够反映实在的逻辑,而非矛盾律是被东西方哲学或含蓄或明确地表达出来的。(Zacharias, CMLWG, 130)

2C. 逻辑法则如矛盾律只是构造思维系统的正规法则,它们并不适用于实际

纳殊(Ronald Nash)反驳说:“非矛盾律不仅仅是一种思维的定律,它之所以是一种思维的定律因为它首先是一种存有的定律。它不是那种人可以随便使用或轻率丢弃的法则,否认非矛盾律的后果是极其荒唐的。我们不可能对逻辑法则作有意义的否认。如果否认了非矛盾律,万事万物都失去了意义。如果逻辑法则不是首先意

味着它们自身的内容,一切都会失去意义,包括否认非矛盾律在内。”(Nash, WVC, 84)

班德斯表示赞同:

如果存有的概念不含有本体论的价值,那么矛盾律就属逻辑的法则而不一定是实在的法则。然而,这种假定在思维系统上来说更是不可思议的。存有的概念简单至极,没有什么能与它仅仅是部分相符的。任何与它相符的,就是存有;任何不与它相符的,就是非存有。因此,我们的理智和认知行为在本质上是有意向性的,它们与存有相关联。如果否认了这种联系,那么万事万物都会变得令人费解。(Bandas, CPTP, 65)

3C. 用非矛盾律来证明非矛盾律是一种循环论证

贾斯乐反驳说:

这种说法混淆了是非。因为我们不是把非矛盾律当作一种间接证据来证明其有效性,我们只是在证明其有效性的时候用到了它。比如说,以用英语说“我一个英语单词都不会说”为例。这种说法是自相矛盾的,既然一个人用英语说出了这句话,那么他就不可能一个英语单词也不会说。这种说法是使用了英语来否认自己会使用英语,所以它自己不能证明自己(自相矛盾)。非矛盾律的间接证据也是如此,我们不能不在否认它的句子中使用非矛盾律,因为这个否认的句子必须是一个非矛盾的句子,否则,它就没有任何意义。

同样的,如果我用英语说“我能说一个英语单词”,很明显我在说这句话的时候说了英语单词,但是用英语说我能说英语就没有自相矛盾之处,用英语说我不会说英语才是自相矛盾的。同样,用非矛盾律来证明非矛盾律并没有错,只有用非矛盾律来否认非矛盾律才是错误的。(Geisler, TA, 79)

4C. 我们不能先验地(就是脱离经验)认识第一原理,因为意念是一白布(就是空白的心理状态),直到它经历了某些事情为止

阿奎那论述道:“感性(也就是有经验的)认识不是理性认识的所有原因,所以理性认识应该比感性认识延伸得更广泛一些,这并不奇怪。”(Aquinas, ST, 1.84.6)

贾斯乐解释说,有关第一原理的认知是自然而然的:“自然的知识既不是‘灌输得来’的先到者,也不是‘后天习得’的后来者。我们能够自然而然地认知第一原理,是因为我们对它的形式有着天生的领悟和接受能力。”(Geisler, TA, 90)

霍能(Peter Hoenen)也使用了“自然而然”这个词:“像其它的第一原理一样,非矛盾律支配着理智与存有,以及两者之间的关系。正是因为认知第一原理是这么简单轻松——不需要系统化的认知,它们是被人类意识“自然而然”认知的。(Hoenen,

RJ, 208)

沙利文解释了“自然而然”的含义：“人在作出理智的判断时并没有明确意识到这些原则，但是人在不断探询中会轻松地总结出第一原理，尽管他在之前可能从来也不会考虑到它们。因此，可以说人在认知生涯之初，就在实际上或习惯上潜移默化地拥有了这些原则。这就是说第一原理‘自然地存在，自然地被认知’的意思。”(Sullivan, EFPTB, 33)

阿奎那指出，人的理智一旦接触到某些自然事物时就会有这种自然认知：“每个人心里都有一定的认知原则，这是一种理智之光，通过这种原则，人的理智一旦接触到某些科学的时候，就会自然认知其原理。”(Aquinas, ST, 1.117.1)

5C. 对于第一原理的认知怎么能既是后天的(就是来自经验的)又是先天的?

记住，当人在有关知识的问题上问到“怎样”的时候，就是在问有关认识论的问题。我们已经指出，当为一些不证自明的原理提供证据的时候不需要问“怎样”的问题；然而，我们还是为这种反对之辞提供一个答案。

可以这样回答：

阿奎那对认识论作出了卓越的贡献。他用一种奇妙的综合体系，把知识的“先天”与“后天”因素结合了起来。人类对于第一原理有一种天生的、自然的接受力或领悟能力，这种第一原理是由神灌输到他们的本质中去的。他们实际而自然地拥有这些第一原理，作为一切认知活动的先决条件。当这种天生的接受能力拥有了经验内容，我们就可以倚靠意识的反映，认识第一原理，而那是人类本性的一个基础部分，使我们意识它们的存在。也就是说，只有当我们用第一原理去认知它们自身的时候，我们才能够认知第一原理。否则，我们没有其它方法来认知它们。我们在通过理智意识到它们之前就已经用它们来指导行为了。(Geisler, TA, 90)

吉尔松(Etienne Gilson)这样概括阿奎那对“怎样”问题的回答：

我们在理智本身就可以找到所有知识的胚芽。这些我们可以自然认知的预成的胚芽就是第一原理。这些原理的特点就是，当我们与可感知的事实首次接触时，我们的理智形成的第一个概念就是它们。说它们是先存的并不意味着理智不倚靠人类精神的行为而实际拥有它们。这种说法仅仅意味着，第一原理是在人类的认知经验之初，人类理智就首先感知的东西。认知第一原理的能力和推断性论述得出的结论一样都是固有的，然而我们是自然地发现了前者，却要经过一番努力研究才能获得后者。(Gilson, PSTA, 246)

6C. 逻辑不适用于现实

对这个反驳的响应是：

在逻辑的必要性和现实之间的关系上，只存在三种观点：(1)逻辑不能适用于现实；(2)逻辑可能不适用于现实；(3)逻辑必然适用于现实。我们认为，第一种观点是自相矛盾的；第二种观点是毫无意义的，只有第三种观点才是正确的。只有一个选择是有意义的，那就是，逻辑必然适用于现实。对于逻辑不能应用于现实的观点来说，它是在肯定了逻辑适用于现实的基础上试图否认其适用性。认为逻辑可能不适用于现实的观点是一种毫无意义的论述，除非这句话中的“现实”与“可能”这些词语有逻辑含义。(Geisler, MPOA, 292 - 93)

萨卡里断言说：“逻辑法则必然适用于现实，否则我们会像生活在疯人院里一样。”(Zacharias, CMLWG, 11)

7C. 符合现实的真理是不存在的

萨卡里指出了这种说法在本质上是自相矛盾的：“如果有人真的认为符合现实的真理是不存在，那么对他们来说，这个说法本身就不是现实的反映，所以它是自相矛盾的，那为什么还要把它当一回事呢？真理作为一种范畴是必然存在的，甚至是在有人否认它存在的时候也是存在的，并且必然含有被认知的可能性。”(Zacharias, CMLWG, 125)

贾斯乐解释说：“甚至是意向主义者的理论也必须倚赖真理符合论而存在。意向论认为，只有某事物符合了其意愿的时候才是真实的，但是这也意味着，仅在既成事实与意愿符合的时候才是真的，所以没有意愿与既成事实的符合，就没有真理存在。”(Geisler, CTID, 335 - 36)

8C. 如果所有的论述都需要一个理论基础，为什么第一原理不需要？

贾斯乐澄清说：“我们的论点不是‘所有的理论都需要一个理论基础’，而是‘只有不是不证自明的原理才需要一个理论基础’。不能靠自身证明其正确性的原理必须倚靠其它不证自明的原理来证明。一旦某个原理是不证自明的，那么它也就不需要任何其它证明了。”(Geisler, BECA, 260)

在与向第一原理要求证据的人谈论这些问题时，我们必须记住这个关键：对于第一原理来说，没有比它们自身更好的证据了，它们本身就是不证自明的。

9C. 第一原理不是对所有人来说都是不证自明的

然而，“单凭一些原理不是对每个人都那么明显，并不意味着它们自身不是不证自明的。对于某些人来说，一个不证自明的原理看起来并没有不证自明的原因，是这个人没有仔细分析它。但是他们自己无法理解并不能抹杀第一原理不证自明的本质。”(Geisler, BECA, 260)

10C. 你假设所有的证明都是由第一原理推断而来,只是为了说明证明里没有无穷后退

沙利文回答说:“一切结论肯定是通过第一原理推断而来的,不是因为有了这个前提假设,所以证明过程中才不会出现无穷后退的情况;反之,是由于证明过程中不可能有无穷后退存在,所以我们才推出这个结论。”(Sullivan, EFPTB, 26)

11C. 海森伯格的不确定性原理是否削弱了第一原理的确定性?

艾德勒指出隐藏在这反对背后的错误前提:

哥本哈根学派对海森伯格(Heisenberg)的不确定性原理的阐释中存在错误,这个错误来自于二十世纪的物理学家在不知不觉间,或在发出挑战时犯下的哲学错误。他们错在把现实限制在物理学家所能测量的范围之内,认为仅仅存在物理学可测量的现实。我们必须明白这个原理,就像认为不确定性仅仅是量子力学的测量尺寸一样。这种认识论上的或是在认知领域的不确定性,被错误地转而用在现实结构的不确定性上,使之成为属于本体论的领域而不是认识论的领域。(Adler, TR, 71 - 72)

34 响应后现代主义

全章概览	
1A: 简介 2A: 后现代主义的主要特征 <ul style="list-style-type: none"> • 真理与现实不符 • 未能描述所有真实的后设叙事（大故事） • 我们从未在知识论的意义上接触事物本身 • 没有知识或现实所建基的终极基础 • 客观性只是一种幻想 	<ul style="list-style-type: none"> • 真理是观点性的 3A: 对后现代主义的响应 <ul style="list-style-type: none"> • 后现代主义是自相矛盾的 • 我们可以认知事物本身 • 后现代主义对表象相符的反驳，不能证明真理与现实不符 • 实际经验证明，我们能够提取作者包含在文中的意思 • 真理是客观的，而非观点性的

1A. 简介

现在，我们有必要就反对真理可知性的哲学观点作出答复。最近的反对观点是打着“后现代主义”的旗帜出现的。为什么有必要答复这些如李欧塔(Lyotard)和德里达(Derrida)之类，其哲学观点渗透到当代文化之中的当代哲学家们呢？因为，正如鲁益师所说：“无知和头脑简单——无法与敌人在他们的领土上交锋——就是扔掉了手中的武器，背叛我们未受教育的同胞兄弟，他们在神名义下没有防御能力，只有靠我们抵抗来自异教徒的知识攻击。即使没有其它原因，好哲学也必须存在，因为我们必须响应坏哲学。”(Lewis, WG, 28)

格伦茨(Stanley J. Grenz)在《后现代主义入门》(*A Primer to Postmodernism*)中写道：“在1960年到1990年之间，后现代主义以一种文化现象出现”，随着信息时代的来临，在许多领域迅速发展。格伦茨认为如果工厂是产生现代主义的工业时代的标志，那么计算机就是与后现代主义的传播相适应的信息时代的标志。(McDowell &

Hostetler, NT, 36 - 37)

后现代主义是错综复杂的,其信条有时自相矛盾。但卡胡(Lawrence Cahoon)在他的《从现代主义到后现代主义》(*From Modernism to Postmodernism*)中抓住了其精髓:“简单说来,他们认为它(后现代主义)反对现代西方文明的基础文化支柱……至少,后现代主义认为具有现代西方文明特征的一些重要原则、方法或思想是过时的、不合法的。”(Cahoon, MPM, 2)后现代主义从开始就代表了一种对西方思想哲学的反对。

对伦理有神论、现代主义、后现代主义的总体对比			
	伦理有神论	现代主义	后现代主义
真理	神向男人和女人启示了真理。	真理可通过理性和逻辑论证发现。	真理并不是客观存在的,它只是个人文化的产物。
人类身份	人类是灵性和物质上的生物,按神的形象被造,因罪而堕落。	人类是理性而非灵性的,能通过所感知的定义认识自我的存在。	人类从根本上是社会性的,是其文化和环境的产物。
世界	神是世界的创造者、维护者和主宰,他教导人要服从和照顾世界。	人类能够征服地球及驾驭一切未知之事。	地球上的生命是脆弱的“人类征服自然的模式是顺应大自然。”
思想和语言	理性“能够揭示关于现实的真理,但我们还需要信心和启示。”	为得到对我们周围生命和世界的认知和理解,人们只能倚靠科学方法得到的理性发现,并摒弃超自然的思想。	思想是一种“社会的产物”,语言是无常的,并没有超越文化之上的普遍真理。
人类进步	人类历史并没有前进,而是在等待救赎。	人类不可避免地通过运用科学和理性推动历史进步。	事情并没有变得更好,进步只是西方一种压制性的概念。

(McDowell, NT, 38)

2A. 后现代主义的主要特征

1B. 真理与现实不符

罗蒂(Richard Rorty)认为,“对于实用主义者(后现代主义者)来说,真实的句子并不真实,因为它们与现实相一致。因此,没有必要顾虑某一句子与哪种现实(如果有的话)相一致,没有必要考虑什么‘使’它变得真实。”(Rorty, CP, xvi)

罗蒂否认真理与现实相符:

(实用主义者)与实证论者都相信培根(Bacon)和霍布斯(Hobbes)的观念,认为知识就是力量,是处理实在的一种工具。但是他将培根这观点推到了极端,而实证主义者并非如此。他完全摒弃了真理是与现实相符的这个观念,认为现代科学不能因为它与现实相符而让我们可以处理实在,只有现代科学本身让我们能处理实在。他持这一观点的理由是,经过几百年来的努力也未能对“相符”这一概念作出合理解释(不管是思想与事物相符或是文字与事物相符)。(Rorty, CP, xvii)

罗蒂同意库恩(Kuhn)和杜威(Dewey)的看法,说:“库恩和杜威建议我们放弃科学取向‘与现实相符’的终点这观点,取而代之的是,在一特定的目的之下,某一特定的词语比另一个能发挥更好的作用。”(Rorty, CP, 193)

格伦茨总结道:“罗蒂瞄准时机摒弃了传统的真理概念,认为真理是人脑或语言对自然的对照。罗蒂认为真理不是由主张与客观实在的相符性建立的,也不是由这些主张的内在一致性建立的。他认为我们应该索性放弃对真理的追求,而满足于对真理的诠释。”(Grenz, PP, 6)

安伟德(Walter Truett Anderson)解释许多后现代主义者对真理的看法时说:“被如此多的真理所包围,我们只能修订对真理本身的观念:我们对信仰的看法。越来越多的人习惯于这一观点,如哲学家罗蒂所认为的:真理不是被发现的,而是被制造出来的。”(Anderson, TT, 8)

塔纳斯(Richard Tamas)对这一观点作出推论:“人类意识不只是被动地反射外在世界及其内在秩序,他在观察和认知的过程中是主动的、富有创造力的。现实(真理)不仅由人的意识所觉察,在一定程度上是人类意识所构建的,这些构建中许多是可接受的,没有一个是至高无尚的……因此,真理和现实的本质……是完全模糊的。”(Tamas, PWM, 396 - 97)

罗西诺(Pauline Marie Rosenau)举了一个实例:“现代主义治疗专家的职责是帮助

客户解决问题,深入底层,更好地理解现实;而后现代主义治疗专家则没有这种意图。没有真实的实在能让我们去发现。”(Rosenau, PMSS, 89)

格伦茨强调了后现代主义的立场:

后现代主义的思想家认为这一崇高的现实理想(真理最终与现实相符)是站不住脚的。他们反对这一理想存在的基本假设——即我们生存的世界包含着物质实体,能很容易地通过其内在属性来识别。他们争辩道我们不是只跟“存在在那里”的世界接触,而是用我们所带来的概念去构建这世界。他们声称除了我们对世界的构建外,我们并没有优势能使我们现实获得一个纯粹客观的看法。(Grenz, PP, 41)

米德顿(Middleton)和沃尔什(Walsh)总结后现代主义反对真理相符理论的推论:

尽管现代主义从不仅仅是一个学术运动,现代主义的规划是根据假设断定的,这一假设是通过建立客观的既定实在和认知者的思想或主张之间相符的联系,使所知的独立主体接近真实。对于后现代主义来说,这种相符性是不可能的,因为除了在我们的概念、语言和文章中所“体现”的现实之外,我们无法得知现实。罗蒂说因为“除了在特定描述之下”,我们从未接触过现实,我们无法宣称自己能直接接触世界。我们从未走出自己的知识来检验其对“客观”现实的认识是否准确。我们所谓的接触,都是透过自身的语言构建和概念构建。(Middleton, FPS,援引于Phillips, CAPW, 134)

2B. 未能描述所有真实的后设叙事(大故事)

1984年,法国哲学家李欧塔(Jean Francois Lyotard)写了《后现代主义的条件:知识的报告》(*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*)一书。他不仅使后现代主义这一名词变得流行,还给予后现代主义一个被认为是其奠基石的定义:“对后设叙事的怀疑”。(Lyotard, Jean Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.)

安伟德解释说:

后设叙事是一个带有虚构成分的故事,它宏大、富有内涵,能将哲学、探索、政治和艺术连接起来,使其相互联系,最主要的是给它们一个共同的方向感。李欧塔引述基督教的神在世上成就其心意的故事、马克思关于阶级斗争和革命的政治故事,以及启蒙运动理智进步的学术故事作为例子。他进一步把后现代主义时代定义为“怀疑后设叙事”的时期,包括所有后设叙事。

李欧塔并不是指所有人都不再相信所有故事,只是这些故事不再像以前那么管用,部分原因是故事太多,而我们对它们了如指掌。(Anderson, TT, 4)

莫勒(Albert Mohler)使这定义更趋完善:“这样,所有伟大的哲学体系都崩溃了,所有的文化叙述都受到束缚,剩下的只是被少数群体和文化接受为真的小故事。自称是普遍真理的后设叙事是压迫性的、‘独裁的’,因此我们必须反对它。”(“Ministry Is Stranger Than It Used To Be: The Challenge of Postmodernism.” Southern Seminary, Spring 1997. Vol. 65, # 2)

罗西诺描述了这一现象:

后现代主义挑战为全球所接受的世界观,无论是政治的、宗教的还是社会的。它认为马克思主义、基督教、法西斯主义、斯大林主义、资本主义、自由民主、世俗人文主义、女性主义、伊斯兰教和现代科学同属一类,驳斥它们都是洛格斯中心的(logocentric,德里达用来描述某些思想体系的形容词,那些思想体系是通过参考外在、普遍真实的主张,来声称自己为合法)、独裁性的后设叙事,它们预先准备所有问题并提供早已决定好的答案。所有这类思想体系都以不确定的假设为基础,不比巫术、占星术或原始宗教强多少。后现代主义的目标不是形成另一套替代性的假设,而是指出为知识建立任何类似基础性的假设都是不可能的。(Rosenau, PMSS, 6)

维思(Gene Veith)说,“在过去,当一种知识体系被认为是不正确的,就会被另外一种体系所代替。后现代主义的目标是消除所有知识体系。在后现代主义的术语中,‘后设叙事’是关于故事的故事,‘被普遍运用的大型理论解释’即世界观。后现代主义是一种否认所有世界观的世界观。”(Veith, PT, 49)

克瓦尔(Steiner Kvale)提出了后现代主义的观点:“后现代主义时代是一个连续选择的时代。在这个时代,若不自觉、不嘲讽就找不出正统来,因为所有的传统看上去都有其价值。”(“Themes of Postmodernity,”援引于 Anderson, TT, 27)

卡胡描述了后现代主义对社会的影响:“对于许多无宗教信仰的学者来说,对乌托邦似的社会主义未来的期望,使‘神之死’后的生活显得尤为重要。这种希望的丧失对这一群体的打击正如宗教的丧失对传统社会造成的打击一样巨大:缺乏一个历史性的目标,似乎整个世界又再次变得没有中心,毫无意义。后现代主义——一个难以捉摸的孩子——从这个意义上说,整整一代都认识到它已经成为孤儿了。”(Ca-hoone, MPM, 10)

3B. 我们从未在知识论的意义上接触事物本身

格伦茨说:“后现代主义得出的结论是,所有试图在变化纷繁的经验背后描述一

个客观、统一的中心——绝无仅有的真实世界——的努力都注定要失败；最终它们只是杜撰出虚构的东西，那是人类意识的产物。后现代主义对现代主义的批评，使人类的解释与对客观世界的信念脱轨，将我们与事物隔离，留下的只是文字。”（Grenz, PP, 83 - 84）

卡普托(Caputo)主张，“揭示未知事物的过程成为了制造谣言的过程。我们迷失在文字当中，无法与事物本身建立联系。”（Caputo, RH, 75）

卡尔亨利(Carl F. H. Henry)总结道：“哲学多元理论认为客观真理是无法获得的，意义不存在于外在的现实或文本中，而是取决于解释者。”（Henry, PNS, 援引于 Dockery, CP, 41）

塔纳斯补充说：“人们认识到：人类的知識是主观地由众多因素所决定；客观的本质或事物本身既不能接近，也无法假定；所有真理和假设的价值都必须持续地受到直接的考验。对真理的探索受制于模糊性和多元性，其所获得的知识是相对的、可能存在错误的，而非绝对的、确定的。”（援引于 Tarnas, PWM, 395 - 97）

罗西诺表明后现代主义的立场说：

后现代主义者对文章而非事实本身感兴趣。他们满意地总结道，我们并不能确定地陈述所发生的真实事情；无论如何，这都无关紧要，因为任何文本、政治、社会和经济事件都没有独一无二的意义。对同一情景可能存在多种不同的解释。（Rosenau, PM & SS, 41）

她继续解释说：“语言并没有根据现实制造和再制造自己的世界……不可能有确定的说法，因为语言纯粹是人为的符号系统，不能确定真理。”（Rosenau, PM & SS, 79）

卡普托认为世上没有客观的、解释性的真理：“这一切背后的重点……是承认事物本身是难以找寻的，了解其规则，而不是摒弃它（无论那意味着什么）。那是冷酷的、解释性的真理，在那里真理不是真理，不是能掌控事物的主人。”（Caputo, RH, 192）

格伦茨总结道：

德里达的结论是，到最后，语言仅仅只是“有自我参考价值的”。他认为一种符号将引出另一种符号。这样一种语言是一系列参考其它象征符号的象征符号，每一个符号轮流变为另一个符号所象征的事物。因为一个符号在文章中所扎根的位置是不停变化的，我们不可能完全确定其含义。德里达因此认为意义从不是一成不变的，不是一劳永逸的，而是随着时间和其所处的环境变化的。由于这个原因，我们必须不断地“拖延”或推迟我们选择象征意义的倾向。

(Grenz, PP, 144)

4B. 没有知识或现实所建基的终极基础

卡尔亨利声称,“所有后现代主义者持有的共同认识论前提是他们的基础主义的反对,这种主义相信知识包含建立在其它信念上的系统性信念,而所有这些是由不可逆转的基础主义信念所支撑的。”(Henry, PNS,援引于 Dockery, CP, 42)

罗蒂否定了某些基础主义理论的精髓:“我认为实用主义(后现代主义)的最大特征是反对运用于例如‘真理’、‘知识’、‘语言’、‘道德’和类似哲学理论事物的精髓主义。”(Rorty, CP, 162,括号里的内容为作者添加)

克瓦尔声称:“没有一套标准的方法能够衡量和比较不同语言范例内的知识;它们是不能用同一标准测量的。后现代主义世界的特征是观察角度的不断变化,没有一个内在的共同参考框架;相反,其范围是不断改变的。”(“Themes of Postmodernity”,援引于 Anderson, TT, 21)

塔纳斯阐释道:“后现代主义的范例在本质上是破坏一切范例基础的,因为在其核心,它认识到实在同时是复合的、具地域性的、具时间性的,而且没有一目了然的基础。”(Tamas, PWM, 401)

维思总结说:“后现代主义……是反基础的。它的目的是摧毁所有这些客观的基础,而不用任何东西去取代它们。”(Veith, PT, 48)

艾立信(Millard J. Erickson)总结道:“知识具有不确定性。基础主义,那种认为知识是可以在建基于某种毋庸置疑的第一原理上的观点,必须被摒弃。”(Erickson, PF, 18)

5B. 客观性只是一种幻想

艾立信解释了后现代主义关于客观性的立场:“知识的客观性遭到了否定。无论知识的获取者是被他或她所处环境的特定条件所制约,还是错误运用了理论,知识都不是一种不偏不倚的发掘真理的方法。”(Erickson, PF, 18)

瓦格纳(Roy Wagner)争辩道:

这样,对文化的意识为人类学家(作为科学家)的目的和观点带来一种重要的特质:古典的理性主义者对绝对客观性的吹捧必须被摒弃,取而代之的是建立在我们自己的文化特征上的相对客观性……“绝对”客观性要求人类学家摒除偏见,这样就没有文化可言。

换句话说,文化观念将研究者放在与其课题平等的地位:每个都“属于一种文化”。因为每种文化都可以被理解作为一种特定的对人类现象的显现或事例,

亦因为从未发现过一种毫无瑕疵的方法,可以划分不同文化等级及按文化的自然类型划分种类,故此,我们必须假定每种这样的文化都与任何其它文化在地位上是相等的。这一假设被称为“文化相对性。”(Wagner, “The Idea of Culture”, 援引于 Anderson, TT, 54 - 55)

法国哲学家布什亚(Jean Baudrillard)捕捉了这个观点:“疆域不再走在地图之先,也不再令它存在。从此以后,是地图走在疆域之先。”(“The Map Precedes the Territory”, 援引于 Anderson, TT, 80)换言之,作为人类,我们无法客观地理解世界并按其本身的样子来描述它。我们拥有的内在的、不可避免的偏见决定了我们看待实在的方法。客观性是一种幻想。

费若本(Paul Feyerabend)说:“那些面对历史所提供的丰富资料、又不愿耗尽它来满足自己较为低层次渴求的人,那些渴望从清晰、精确、‘客观性’和‘真理’中为其理性取得安全感的人,他们会知道,只有一种原理能在所有情况下、在人类发展的所有阶段中,可以是无懈可击的。这原理就是:事物是向前推进的。”(“Anything Goes,” Feyerabend, 援引于 Anderson, TT, 199)

《牛津哲学辞典》强调了这一后现代主义的主张:“客观性在学术界是在一种权力和权威的掩饰下出现的,而且往往是白种男性特权最后的堡垒。”(Blackburn, ODP, 295)

傅柯(Michel Foucault)驳斥客观性说:

真理不在权力之外,也不缺乏权力:真理与神话相反,神话的历史和功用使其值得进一步研究,真理不是自由的心灵所得的报偿,不是长期孤独的孩子,也不是那些成功解放了自己的人所拥有的特权。真理是属于这个世界的:只有多种形式限制的效力才能产生它,并且它会引发出权力不变的效能。每个社会都有自己关于真理的制度,自己有关真理的“一般政治”:也就是,每个社会都有自己接受为真理的准则;有能让人区分真实和虚假言论的机制和判断的方法;有获取真理的技巧和过程;有那些负责陈明真理的人的地位。(“Truth and Power,” Foucault, 援引于 Cahoon, MPM, 379)

6B. 真理是观点性的

莫勒总结说:“文学解构主义的领袖德里达将这一行为描述为‘作家之死’和‘文章之死’。意义是被制造出来的,而不是被发现的,是由读者在阅读中创造出来的。为了摆脱作者及让文章成为活的、自由的,必须解除文章原有的结构。”(Mohler, “Ministry Is Stranger Than It Used To Be,” Southern Seminary, 6)

罗蒂指出,“(实用主义者)进而驳斥说,在‘因为是真的所以有用’和‘因为有用所以是真的’之间并没有实际的分别,没有形成任何分别的分别;正如‘它是敬虔的因为神喜爱它’和‘神喜爱它因为它是敬虔的’之间没有分别一样。”(Rorty, CP, xx-ix)

罗蒂将他的实用主义运用到规范性真理和描述性真理的声明中:“实用主义的第二个特征大概是这样的:关于事物应该是怎样的真理和它实际是怎样的真理之间没有认识论上的区别,事实和价值标准之间也没有形而上学的区别,道德与科学之间也没有任何方法论上的区别。”(Rorty, CP, 163)

罗蒂总结道:“最后,实用主义者告诉我们,重要的是我们对一起抵抗黑暗的人忠诚,而不是将事情弄正确的希望。”(Rorty, CP, 166)

罗蒂同意詹姆斯(William James)和杜威的观点,认为规范性真理和描述性真理是毫无根据的。结果,他把两者都看作是观点的问题:“詹姆斯和杜威……呼吁我们放弃以‘哲学基础’作为我们文化、道德生活、政治和宗教信仰的根据,这样便能使我们的新文明得到解放。”(Rorty, CP, 161)

格伦茨指出,“作为非表象论者、实用主义者,如罗蒂,不认为知识能‘将实在推向正轨’。他们寻求的是行为上的习惯以附和实在。”(Grenz, PP, 153)

格伦茨总结说:“后现代主义的世界观对真理的理解是以社区为基础的。它断言被我们当作真理接受的事物,甚至我们看待它们的方法都依赖于我们所在的社区。另外,更极端的是,后现代主义的世界观声称,这相对地超越我们对真理的观察一直延伸到它的精髓:没有绝对的真理;真理是相对于我们所在的社区而存在的。”(Grenz, PP, 8)

米德顿和沃尔什指出,“处于萌芽期的后现代主义文化的重要特征之一,是我们越来越清楚地意识到……人类生命和认知是具有观点性的特质。”(Middleton, FPS, 援引于 Phillips, CAPW, 134)

格伦茨表示后现代主义将真理看作只是主观性的:“海德格……反对一种普遍假设,认为真理包含在一种相符性内,这种相符性就是在我们的叙述和在我们之外完全成形的实在之间的相符性……他辩驳说,真理不是绝对和独立的,而是相对的。关于真理的这个主导观念之所以不能接受,是因为外在世界这一概念本身是荒谬的。我们只有一个经验世界,每个人都深深参与其中。因此,我们能够谈论真理只是因为我们的‘置身其中’,而不是在经验以外寻找它。”(Grenz, PP, 106)

格伦茨指出,“后现代主义的哲学家将文学解构主义的理论作为一个整体运用到世界上。他们说正如不同的读者对同一篇文章有不同的读法一样,每个能获取认知的个体在接触实在时对它的解释也不同。这意味着世界不只是有一个意义,对于

作为一个整体的实在,也没有一个超凡的中心。”(Grenz, PP, 6)

从后现代主义提出的真理是观点性的这个看法,克雷格(William Craig)得出一个直接推论:

宗教的多样性要求我们……把竞争言论看作是和基督教言论同样真实的,不比基督教言论缺乏真实性,它们同样有效。

然而,为什么宗教的多样性暗示了这种开放性?后现代主义者在这里所提倡的绝不仅仅是理性上的谦逊。后现代主义者不仅仅认为因为我们不能确切知道哪种宗教世界观是正确的,所以必须心胸开阔;而且他们认为没有一种宗教世界观是客观真实的,因此我们不能由于一种自称是正确的宗教而排斥任何一种宗教。(Craig, PIS,援引于 Phillips, CAPW, 77)

格伦茨总结说:“后现代主义的核心是否定一个统一世界的,实在是我们观察的对象。后现代主义认为建立一个唯一正确的世界观是不可能的,它满足于谈论多种观念,扩大来说也就是多个世界。

“通过用多种观点和世界来代替现代的世界观,后现代主义时代实际上用解说代替了知识。”(Grenz, PP, 40)

3A. 对后现代主义的响应

1B. 后现代主义是自相矛盾的

麦卡伦(Dennis McCallum)讲了这么一个故事:

我的一个朋友告诉我,基督教护教学者及作家萨卡在俄亥俄州立大学演讲时顺道游览哥伦布,主人领他参观韦克斯纳艺术中心。韦克斯纳中心是一个城堡,具有后现代主义建筑风格。它里面有不引向任何地方的楼梯,悬垂下来却不触及地面的柱子,到处都是房梁和走廊,还有一个大部分暴露在外的极其古怪的大梁体系。正如大多数后现代主义一样,它公然挑战每一项常识的规条和每一项理性的规则。

萨卡里仔细观看了那个建筑,歪起了脑袋。他咧嘴笑了一下,问道:“我知道他们在打地基时是否也用了同样的技术?”

他这一点提得很好。当建造一个纪念碑时,使它从现实中独立出来是一回事,而要与现实世界联系起来又是另一回事。(McCallum, “The Real Issue,” 1)

麦卡伦举出了后现代主义自挖墙脚的两个方面:

1. 从后现代主义的观点来看,后现代主义本身只能被看作是另一个“专横的社会构建”,就像其它意识形态一样。这样,我们没有理由接受这一理论。我们可以简单地把它当作是极度愤世嫉俗者的创造而对它置之不理。

2. 如果后现代主义能够被证明是正确的,是客观的世界观,那么后现代主义的主要议题(对客观真理的反对)就是错误的。到最后它会告诉人至少存在着一些客观真理,就是后现代主义是正确的!

在任何一种情况下,后现代主义对理性的客观性的反对都是在自掘坟墓。它要么否定自身立场的合理性,要么假定理性是可靠的、真理的客观性是可信的。(McCallum, DT, 53)

克雷格也对后现代主义进行了抨击:

断然说“真理就是世上没有真理”既是自我驳斥的,又是独断专横的。因为如果这一说法是正确的,那么它就不正确,因为不存在真理。所谓的解构主义无可避免地拆解着自身。此外,也没有理由接受后现代主义的观点而不接受西方资本主义、男性沙文主义、白人种族主义等的见解,因为后现代主义并不比这些观点拥有更多真理。由于陷入了这一自挖墙脚的陷阱中,一些后现代主义者被迫求助于与佛教神秘主义的相同方法:认为后现代主义根本不是一种观点和立场。但是,他们为什么又不停地撰写和谈论后现代主义呢?显然,他们是在表明一些认知的主张——否则,他们就是对我们运用经典逻辑准则无话可说,没有反对意见。(Craig, PIS,援引于 Phillips, CAPW, 82)

克雷格指后现代主义的跃进是非逻辑性的:“仅仅是宗教世界观跟基督教不兼容,怎样证明基督教的宣称并不真实?按照逻辑,多元、不兼容的真理宣称只暗示,它们所有都不是(客观地)真实的,可是,若推断它们之中无一是(客观性)真实的,也明显地是错误的。”(Craig, PIS,援引于 Phillips, CAPW, 77)

卡森(D. A. Carson)驳斥后现代主义面临的两难境地说:“解构主义坚持认为知识要么是绝对的,要么是完全相对的。要么我们能够真实和绝对地认知事物,要么所谓的‘知识’只不过是人的观点,因而是相对的。这种标准太过僵化,太极端。”(Carson, GG, 107)后现代主义缺乏立场和支持,去反对其它可能性的。这是一个错误的两难。

塞尔(James W. Sire)指出,“即使是相对主义者也认为真理是必须的——即使是在相对的情况下。实际上,真理的问题是不能回避的。”(Sire, BFCIN,援引于 Phillips, CAPW, 114)后现代主义不是在声称自己的哲学是正确的吗?

塞尔总结道:“让我们回到手上这一具体的问题上来:洛格斯中心论。基督教以

洛格斯中心的进路,处理认知独立实在的可能性,并不是自相矛盾的。而我认为后现代主义假设我们在原则上不能接触到实在的本质,才是前后不一的。”(Sire, BFCIN, 援引于 Phillips, CAPW, 115)

塞尔还揭示了后现代主义另一个前后矛盾的地方:“尽管终极现代主义者(后现代主义者)可能会说他们从未遇到过他们不喜欢的陈述,但显然他们曾经遇过。基督教的基要主义者和福音性的故事就经常因为其排他性而遭到反对。”(Sire, BFCIN, 援引于 Phillips, CAPW, 120)

维思揭示了后现代主义一个关键的不一致之处:“显然,不相信真理是自相矛盾的。相信意味着认为存在着真理;说‘真的没有任何事物是正确的’本身就是毫无任何意义的废话。他们那最重要的陈述——‘没有绝对的真理’——才是一个绝对的真理。”(Veith, PT, 16)

艾伦(Diogenes Allen)指出了后现代主义存在的一个根本性问题:

对于启蒙运动后设叙事的反对,并不是反对所有后设叙事存在的可能性的充分理由。实际上,后现代主义本身就是一个后设叙事。它将自己的观点运用到所有事物上。它认为自己建立了一个不受任何框架限制的见解。然而,它之所以能够守住自己对人类生命和宇宙的看法,就是因为它忘记了将其它事物约束到一定时间和空间的限制,也同样限制着它。一个人要成为一个后现代主义者,他必须使自己的左手不知道右手正在干什么。(Allen, “Christianity and the Creed of Postmodernism,” *Christian Scholars Review*, 124)

艾立信讲述了一个故事,说明后现代主义不可能前后一致地存活下去:

我相信我们必须使解构主义者放弃他们的观点,实践自己的立场,相信没有人能在那样一个观点的基础上生存……

我们这样做一定会遇到挫折和反抗,但我们将会让世人知道,要实践一个彻底激进的后现代主义观点是不可能的。这点在德里达身上戏剧性地得到验证。舍尔(John Searle)读了德里达的一篇文章后给他写了一封信,质询和批评了他的几个观点……在德里达长达93页的回信中,他予以反驳,说舍尔的言论对他不公平,认为他的几个观点遭到了误解,他的立场被错误地陈述。他甚至在一个观点中断言说他的意思对舍尔来说应该是清晰明了的。我认为那是一个令人难以置信的、非解构主义的、非后现代主义的答复,因为他相信文章的意思不在于作者的意图,而在于读者怎样理解。(Erickson, PF, 156)

罗西诺对后现代主义作出以下七点反驳:

首先,后现代主义贬低任何自命是建构理论的行为。但是任何反理论的立

场其本身就是一个理论性的主张。如果理论是无用的,如果每个试图将真理与理论联系起来的尝试都必须遭到否定,那么这种假设也必须适用于每一种“形式的理论性努力,包括那种可以说是站在入口边试图挤进理论圈的同时,诋毁其它理论的尝试。”

其次,尽管后现代主义者强调非理性的重要性,对启蒙运动所运用的推理、逻辑和理性等知性工具表示极大的怀疑,他们还是把这些工具运用到自己的分析中去。例如,解构主义就是一项逻辑、推理和分析都相当严密的过程。

第三点,后现代主义者从不评估各种解说是好是坏。但是他们建议社会科学应该着重研究那些遭排斥的、被忽视的、处于边缘的以及沉默的群体,这难道不是暗示其偏向某些特定群体和观点的内在价值结构吗?难道这跟他们拒绝优先考虑某些事情的宣称相符吗?……如果后现代主义者假定他们的观点优于启蒙运动的观点,他们不是把自己的见解评价为优于其它见解吗?

第四点,后现代主义者强调文本互涉,但在他们很多研究中,尤其是那些德里达所倡议的,都把文本独立处理。

第五点,许多后现代主义者否定评估理论是现代标准。但是,如果后现代主义者得出任何结论,例如现代社会科学寻求解答的那些问题是不确定的,则他们不可能争辩说不存在有效的判断标准。他们自身肯定得通过一定标准——也许比较隐蔽——来作出声明。一旦这种标准存在,那么后现代主义者便是作出声明,肯定世界上存在确定性。

第六点,尽管后现代主义者警告说现代主义是前后不一的,他们自己也拒绝做到前后相符。他们公开否认自己需要付出特别的努力以避免自相矛盾;这显然是不公平的。

最后,后现代主义者宣称他们所说所写的任何东西本身都只是局部性的叙述,只跟本身的构成成分相关。但极少数后现代主义者完全放弃自己所写的是正确的说法,这一点也使他们自相矛盾。(Rosenau, PMSS, 176-77)

2B. 我们可以认知事物本身

吉尔松写道:“世界上存在着知识,这就是事实。我们所面对的下一个问题是在什么样的条件下才能使普遍的知识成为可能。”(Gilson, CPSTA, 224)

吉尔松认为,“我们不需要描述一个宇宙,然后问自己什么样的知识才能使这样一个宇宙成为可能。我们必须将过程倒过来。在知识是存在的这个前提下,我们应该询问事情必须是怎样构成的以解释我们是怎样知道它们。”(Gilson, CPSTA, 225)

后现代主义声称现代主义关于表象相符的观点是站不住脚的。后现代主义是

现代性所结之果实。但是,在文章前面所提到的关于真理相符性的观点并不是表象性的。卡尔亨利提醒我们,后现代主义并没有充分驳斥中世纪有力的形而上学观点:“现代性事业的失败令它未能够完成它启蒙和解放的许诺。但是中世纪的遗产并不像近期批评家使我们相信的那样不可靠。”(Henry, PNS, 援引于 Dockery, CP, 50)

“让我们首先从这个事实开始:对某一事物(客体)的知识是那一事物出现在头脑中。”(Gilson, CPSTA, 226)

“如果我们忠于刚提到的那些原则,我们则必须说客体本身的存有加诸于认知主体的存有上的。”(Gilson, CPSTA, 226)

吉尔松继续阐释说,当认知主体和被认知事物成为一体时,知识便产生了:

因此,因而产生的综合体包含着两个存有的融合,这两个存有在联合的时候碰在一起。感觉与被感觉者是两回事,思维与被认知者也有区别;然而,感觉与被感知的事物并没有分别,思维与它真正认知的事物也没有分别。由此,感觉在进行感觉的时候,和被感觉者被感觉的时候,是合为一体的;思维在认知的过程中,与被认知者在被认知的过程中也是合为一体;以上的观点是正确的。(Gilson, CPSTA, 226)

吉尔松对以上观点进行了推论:“我们可以把对这一事实的直接推论看作是多马主义的论点,它认为每一个认知的行为都意味着被认知的客体进入了认知主体之内。”(Gilson, CPSTA, 226)

3B. 后现代主义对表象相符的反驳,不能证明真理与现实不符

吉尔松指出,把知识当作一种有关概念而不是有关事物的学问是错误的:

“如果物种是与它们的形式不同的事物,那么我们的知识应该着重于物种,而不是物体。这是无法接受的,原因有两点。首先,因为在这种情况下,我们的知识就不再处理外在的实在,而只是伸延至它们在我们的意识中的代表。这样,我们会陷入柏拉图的谬误之中,把知识当作是一种有关概念的学问,而不是有关事物的学问。其次,因为那样就不会再有任何判断可信性的准则了。”(Gilson, CPSTA, 228)

在现实中,有关事物的知识存在是不证自明的。吉尔松辩称,从这样的现实到一项解释人类经历的认知理论:“但是,由于明显的存在着处理事物、而不仅是处理人类观点的知识,知识的客体一定是存在于自身当中的事物,而不是存在于与事物有别的个人印象中……在获取知识的行为中,思想和它所思考的客体之间没有中介物。”(Gilson, CPSTA, 228)

吉尔松评论道:“照理说,而事实上也往往如此,人在遇到一棵橡树时在脑子里

形成的概念是树,在遇到苏格拉底或柏拉图时脑子里形成的概念是人。思维将事物的本质当作是绝不会错的,就像听觉之于声音和视觉之于颜色一样。”(Gilson, CPSTA, 230)

吉尔松认为真理是对现实中事物加以肯定的对应物:“为了使这一种对事物概念的一致性展现出来并且在意识中成为真理,人脑必须为它刚刚吸收的外在现实增加一点自己的东西。这种添加是在不仅仅满足于理解事物,还对其作出评价判断时开始的,说:这是一个人,这是一棵树。这时,知性带来了新的东西——一种存在于其本身,而不是存在于事物当中的肯定。对于这种肯定,我们可以询问它是否与现实相符。”(Gilson, CPSTA, 231)

吉尔松在论及康德的批判主义时提出了一个重要观点。那就是,事物本身在获知者的脑中正式存在解决了认识论的问题,这是理想主义和后现代主义都无法解答的:

当我们刚接触这一学说时,为了找出理想主义的争辩是否在知识问题上没有包含一个错误的立场,只能加上批评论的批评。如果我们一开始就假设事物是自身独立的,知性也是自身独立的,也就是说我们假设它们之间不可能相遇,那么就没有能使思想到达事物的桥梁,理想主义就是正确的。如果在我们的概念中无法认知事物,那么询问我们的概念与事物是否相符就是自相矛盾的。

然而,

与理想主义的论点相反,由于某种学说的存在,我们可能得知自己的概念是否与事物本身相符。这种学说认为,在我们中间存在的事物是概念形成的重要条件。(Gilson, CPSTA, 234)

麦卡伦争辩道:

后现代主义者认为由于我们无法站在自身之外,将头脑中的印象与外在现实进行比较,我们被迫否认我们能够客观地认知现实。正相反,我们会回答说我们关于世界的判断不是绝对准确的,有待进一步的研究来改进。仅仅因为我们对外在世界缺乏绝对的肯定,并不意味着我们无法得知有关自身以外存在的任何事物。我们不需要陷入后现代主义的怀疑之中。

科学技术的成功就是一个强而有力的证据,证明我们对世界的认知是相对正确。无数的成功证明了人类知识的可靠性。(McCallum, DT, 52)

4B. 实际经验证明,我们能够提取作者包含在文中的意思

豪多马(Thomas Howe)指出了后现代主义者在其形而上学中的第一个错误。由

于这一错误,他们所形成的解释学是自相矛盾的:

与德里达的声明相反,……清楚而有效地表达一个“先验符号”的存在是可能的,人类意念在语言标记以外能通过它来理解实在。这是一种严谨的标记,或多马实在主义认识论所说的心智文字。

再一次地,摒弃实在主义形而上学的基础带来的是自相矛盾的结论……在 *Limited Inc* 一书中,德里达称,“我将试图证明为什么一个文本是永远不可以是绝对决定性的,或者说,为什么它所决定的永远不能完全得到确定。”当然,德里达自己的文章是确定的,并且德里达相信他的语言所表达的意思在意义上是确定的。可是,因为文章永远不能绝对确定,语言所表达的意思在本质上也是不能确定的。(Howe, TTTM, 99)

卡尔亨利明确地指出,“我们可以在不丧失客观真理的同时,从文章和诠释者身上卸去文化的包袱……我们对知识的缺乏并不意味着我们完全没有判断力。”(Henry, PNS, 援引于 Dockery, CP, 46)

麦卡伦指出,后现代主义的语言哲学和意义哲学不足以解说人类实际的、日常的交流经验:

后现代主义者关于语言的观点还遗漏了重要的一点。根据他们的观点,因为每种语言有其自身的逻辑(句法结构)和意义(语义学),所以从一种语言到另一种语言的有意义的交流和准确的翻译都是不可能做到的。要进行这种语言间的交流或翻译,就必须压制一种语言相对于另一语言独特的、富有文化内涵的意思。

会说多种语言的人知道,虽然不同语言之间有差异(有时差异更是很大),但是概念总能表达出意义来。而现实并不像许多后现代主义者声称的那样在语言中被分割开。

不同的文化总是以不同的方式处理现实。不同文化背景的历史学家有时对同一事件会有完全不同的叙述,所有的泛神主义者和泛灵论者对自然的看法与自然主义的科学家截然不同,但那与无法抓住对方所表达的意思不同。后现代主义者注重语言问题的边缘,就是语言中那难以翻译的5%,然而忽视那些清晰的95%。

虽然对真理或现实观点作跨越文化间的交流也许是困难的,我们没有理由相信这是完全不可能的。我们意识到差异的存在证明,如果我们仔细谨慎,就能够发掘并理解我们之间的差异。因为我们有沟通的能力,我们能开始相互理解对方,并思考为什么我们看问题的方法不同。这种沟通打开了通向真实交流

和概念评估,甚至是灵性和道德这类抽象概念的大门。(McCallum, DT, 55)

卡尔森争辩说解构主义者的哲学公然反对其自身观点和实际经验:

解构主义者对评论者误解他或她的作品会感到极度不满,我所读过的解构主义者都是如此:正因为如此,在实际上,解构主义者暗中将他们的作品与自身意图联系起来……

我的意思是,在现实世界中,有人与人之间和文化与文化之间的沟通困难,但是我们仍然期待人们或多或少说出他们想表达的(如果他们不这样,就会指责他们),我们还期待成熟的人明白别人说的是什么,并正确地表达出来。毋庸置疑的是,理解从来都不是绝对无遗漏和完美的,但那并不意味着唯一的出路是将文章与作者分离,然后将所有的意思与读者或听者结合。即使完美和无遗漏的知识不存在,有关一篇文章的意思,甚至是文章作者的思想的真实知识,都是可能存在的。那就是事物存在于现实世界的方式——反过来,那意味着任何与这些现实公然对抗的理论都应该被重新审核。(Carson, GG, 103)

5B. 真理是客观的,而非观点性的

如果一个人坚持认为真理是观点性而非客观性的,并以此指导自己的行为,那么他不可能干得久也不可能活得长,他会因为“对他来说”银行账户上有钱而遭银行退票;他会喝毒药,因为“对他来说”那是柠檬汁;他会踩破“对他来说”很厚的薄冰掉下去;或者会被“对他来说”没有开动的汽车撞倒。对于一个想在这个世界上有效地发挥作用并活得长久的人来说,在某种程度上真理必须是与现实相符合的。对人类来说更可怕的是那些坚持真理只是观点性,并且只关心其道德活动的人。

麦卡伦强调了认为真理是观点性的危险:

这一观点会招致令人不安的结论。例如,最近,一个由国家健康协会指派的十九人专家小组建议把联邦基金用于在实验室里制造、获取——甚至毁灭——胎儿的实验研究。这个专家小组的理由是“人格”是一种“社会构造”的产物。换句话说,人类不是自然出生的,而是被定义的。他们认为,文化上的一致同意(并不一定是大众普遍的,而是专家们的)决定了现实。

然而,当文化认定某一特定种族或性别为非人类,并且那些非人类必须予以消灭时,会发生什么事呢?如果现实是与文化结合在一起的,另一种文化的侵入干涉就将是一种霸权掠夺主义的行为。没有一种绝对的标准,就缺乏定义一个人类生命的基础,正如缺乏基础去判断一个人是纳粹主义者还是厌恶女性者。(McCallum, DT, 41)

塞尔坚持认为人类知识的不完整性并不足以让我们假定自身无法拥有客观知识：“我相信我们能够抓住一些真理。我们会犯错，我们也许需要改变自己的想法。但是，我们不能将自己的信念贬低为个人观点。唯一值得相信的就是真理。当我们相信自己已经了解真理时，我们必须倾全力抓住它。”(Sire, BFCIN, 援引于 Phillips, CAPW, 119)

卡森也有类似观点：“也许我们已经承认人类所知的是不完备的，但并不表示它在客观上就一定是不正确的。”(Carson, GG, 349)

奥古斯丁总结道：“此外，有信徒相信自己身体的感觉，这是屈从于人类知性的。有时候，他们会被感觉所欺骗，但至少比那些认为感觉是不可相信的人好得多。”(Augustine, CG, 466)

克雷格主张，尽管部分真理在大多数宗教中都可以找到，所有的宗教并不是同等正确的：“虽然基督教可能会愿意接受非基督教中所发现的真理，他们也不必为每一个宗教的真理主张而感到惊讶，因为在拒绝了宗教相对主义的‘存在理由’，即普遍主义后，他们没有义务接受宗教相对主义。”(Craig, PIS, 援引于 Phillips, CAPW, 97)

35 响应怀疑主义

(任何可信或绝对正确的知识都是不可能的,人不可能掌握任何超自然现象的观念。)

全章概览	
<p>1A: 怀疑主义主要倡议者休谟的怀疑主义</p> <ul style="list-style-type: none"> • 所有知识都是从对概念的感觉或反思而得的 • 因果关系是观察不到的,而只能以习惯为基础来相信 • 休谟怀疑主义的概要 <p>2A: 响应怀疑主义</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 怀疑主义是自相矛盾的:我们应否对怀疑主义持怀疑态度? • “所有知识都是从对概念的感觉或反思而得的”这句话并非由这两点得出 • 极端经验主义原子论是自相矛盾的,并暗示着统一和关联 • 否定因果关系是自相矛盾的 • 结论

1A. 怀疑主义主要倡议者休谟的怀疑主义

关于神是否存在的一部分传统争论是建立在从所观察到的结果推论至其原因的基础上的。怀疑主义者休谟(David Hume)说因为我们从未真正观察到(经历)因果关系(引起事情发生的原因),所以我们无法明确知道任何特定的原因和结果是否相关联的。休谟并不否认因果关系的存在,只是认为我们不能从中推断出任何结论。他否认我们能从某一结果中得知关于其原因的真相。

1B. 所有知识都是从对概念的感觉或反思而得的

休谟在《对人类理解能力的探究》(*Enquiry Concerning Human Understanding*)书中的结论部分经常被引用,它总结了休谟的怀疑主义:“当我们在图书馆看书,被这些

原则说服时,我们应该怎样反驳它们呢?如果我们将任意一卷书拿在手中,比如说 是宗教学的或者形而上学流派的;我们要问,它是否包含任何关于数量或数字的抽象推理呢?没有。它是否包含任何关于事实或存在的实验性的推理呢?也没有。将它投入火堆中去吧:因为书中除了诡辩(狡猾的、欺骗性的推理)和幻想外,没有任何东西。”(Hume, ECHU, 12.3, 粗体字为原有标示)

休谟对理性作了以下直截的陈述:

所有人类理解或探究的客体可以根据其本质被分为两类,即概念的关系和客观事实。第一类包括几何、代数和算术等学科;简而言之,就是人类凭直觉认为或直接被证明是确定的断言……只要通过思维的运行,而不需要倚靠存在宇宙中的东西就能发掘这类定理。

人类理解的第二类客体是客观事实,它们不能通过以上相同的方法(像概念的关系那样)得以证实;对于它们的真理,不管我们的证据是多么有力,也与前一种在本质上不同。各个事实之间相反的情况是可能存在的,因为它绝不可能包含矛盾。(Hume, ECHU, 4.1, 粗体字为原有标示)

休谟说毋庸置疑的是,“我们所有的想法都只不过是我们印象的复制品,或者换句话说,我们不可能想象事先没有感觉过的事物。”(Hume, ECHU, 7.1)

吉尔(Jerry Gill)总结休谟怀疑主义论的影响说:

休谟为大陆理性主义者和英国经验主义者所抱的乐观希望画上了句号。前者寻求并声称找到了所有知识的认知(一种认识事物的方法)基础,那是在不证自明的真理演绎出来的必要结论中找到的。后者寻求并声称找到同样的基础,那是在从感官印象“归纳”出的可能结论中找到的。休谟比他的前辈更精确地继承了经验主义者的方法,并令人信服地证明了演绎法和归纳法都不能为知识提供一个足够的基础。演绎由于其“不证自明的”前提,结果成为定义性的(解析性的),缺乏事实内容;归纳是以未来一定与过去相似这一未被证明的假设为基础的。因此,休谟认为他消除了 在数学、科学和形而上学领域中出现对真理宣称的可能性。(Gill, PRK, 73)

2B. 因果关系是观察不到的,而只能以习惯为基础来相信

因果关系即某种条件或情况必定会带来特定的影响。它所涉及的是原因和结果之间的关系。

休谟声称:“我认为有两种原理是前后不一的,但我又无法摒弃其中任何一种,就是:我们对事物的不同了解并非同时存在的,以及:人类意识永不会接收到不同存

在之间的实际联系。”(Hume, THN, Appendix)

关于为什么他认为一个特定的原因不能从结果中推导出来,休谟总结说:

简而言之……每一结果都是其原因引出的独特事件。因此,人们不能从原因中发现它,对于它的第一个发现和第一个概念,都完全是独断的。即使在结果被提出后,它与原因之间的联系也必定是同样独断的;因为往往还存在着其它很多结果,对于理性来说都是同样一致和自然的。所以,在没有观察和经验的帮助下,我们假装决定任何一个事件,或推导任何原因或结果都是徒劳的。(Hume, ECHU, 4.1)

休谟争辩说除了亲身经历外,我们无法推导出原因和其结果之间的任何关系:“当我们要作先验的理解,不经过观察而思考在脑子中出现的任何一个客体或原因时,它从不能为我们提供任何独立客体的概念,例如它的结果或影响;更不能为我们显示它们之间不可分割的无形联系。”(Hume, ECHU, 4.1)

休谟直截指出,“因此,所有从经验推导出来的都是习惯的影响,而不是经过理解之后所得出的结果。”(Hume, ECHU, 5.1)

休谟总结道,因为我们无法知道,如石头坠落的原因,我们也无法知道这个世界的原因:

既然在进行了上千次试验后,我们都无法提供一个满意的解释,那为什么仍然相信石头会坠落、或火会燃烧?对于世界的起源和自然是始于无穷止于无穷等结论,我们会感到满意吗?……对我来说,抽象学科表现出的唯一客观实体就是数量和数字,所有力图把这类完善的知识伸延到这些界限以外的尝试,都不过是诡辩和幻想。(Hume, ECHU, 12.3)

萨卡里(Ravi Zacharias)总结休谟的这一观点说:“根据休谟的观点,因果关系的原则只不过是连续印象之间的关系。我们通过习惯和风俗期望这种连续会发生,可是在现实中,却没有必然的联系。简而言之,即使是科学,也没有人授权它制定普遍的、必要的法则。”(Zacharias, CMLWG, 199)

3B. 休谟怀疑主义的概要

休谟“质疑所有学科,即科学、数学等的知识声明。他允许建基于可能性的信念,可能性即是超越我们经验的。他反对关于自然统一性的任何假设。因为虽然我们观察到自然统一性,但并不能保证它永远会是统一的。他争辩说归纳法不是一种有效的理性形式,而只是建立在经验的统一性基础上,然后期盼得到类似结果的习惯。因此,休谟被众人认为是一个怀疑主义者。”(克劳斯(William Crouse)博士于

1999年7月14日之私人信件)

2A. 响应怀疑主义

1B. 怀疑主义是自相矛盾的:我们应否对怀疑主义持怀疑态度?

在休谟表明他的怀疑之前一千多年,希坡的圣奥古斯丁已经认识到怀疑主义自相矛盾的本性:“每个怀疑的人都知道他是在怀疑,所以他至少可以确定这个事实,即他在怀疑这个事实。因此,每个怀疑是否存在真理这个东西的人至少知道一个真理,所以正是他怀疑的能力应该使他相信世上有真理。”(Augustine, TR, 39.73)

克格顿(Gordon Clark)以稍微不同的角度重述了这个观点:“怀疑主义的立场是任何事物都不能被证明。但是,我们会问你证明‘任何事物都不能被证明’吗?怀疑主义者断言没有事情是可知的。在这一草率的论断下,他认为真理是不可能的。‘真理是不可能的’这话又是不是真的呢?如果没有主张是真实的,只是还有一个是正确的——即没有主张是正确的这一主张。这样,如果真理是不可能的,我们却已经获得它了。”(Clark, CVMT, 30)

贾斯乐阐述了他对怀疑主义的批评:

怀疑主义试图停止对现实的一切判断的整个努力是自相矛盾的,因为它本身也暗示着对现实的一种判断。除非一个人的确知道现实是不可知的,否则他还有什么办法得知停止对现实的一切判断是最明智的行为呢?怀疑主义暗示着不可知论,而(由于这是对现实的某种陈述)不可知论包含着关于现实的某些知识。无限制的怀疑主义建议停止对现实的一切判断,同时又暗示着一个关于现实可知与否的最笼统的判断。除非人们事先知道那是徒劳的,否则为什么要阻止一切探究真理的尝试?而人们又怎样预先知道这一点呢?除非他已经知道一些关于现实的真理。(Geisler, CA, 22)

贾斯乐教授对部分怀疑主义(这可能是有益的)和绝对怀疑主义作了区分:“绝对怀疑主义是自相矛盾的。对一切真理都是不可知的这一断言本身就是作为一个真理性的断言出现的。作为一个真理性的断言,声称人类无法作出真理性的陈述削弱了其自身的可信性。”(Geisler, CA, 133 - 134)

麦唐纳(Scott MacDonald)指出,我们对第一原理的知识就驳斥了怀疑主义:“我们直接认识某些特定直观命题的必然真理,让我们能可靠地接触真理,因此谈到那些主张和我们经过严密论证获得的其它主张,怀疑主义很可能是错误的。”(MacDonald, TK, 援引于 Kretzmann, CCA, 187)

圣奥古斯丁在他的《反学术》(*Contra Academicos*)一文中也用我们对第一原理的

确定知识来反驳他那个时代的怀疑主义。科普斯顿(Frederick Copleston)以他的方式总结奥古斯丁的意思：“我至少确定矛盾律。”(Copleston, HP, 53)

天主教护教者杜根(G. H. Duggan)指出了怀疑主义者所处的两难境地：“一方面，怀疑主义者认为存在一定的真理。另一方面，在他要作出陈述时，又不可能不承认矛盾律肯定是正确的。根据这一原则，存有和非存有并不是一样的。如果它被否定，那么在任何陈述中‘是’或‘不是’是可以相互转换的。显而易见，在这些情况下，思想和论述都是不可能的。”(Duggan, BRD, 65)

艾德勒(Mortimer Adler)也同样指出了这一点：“这一(矛盾的)原则对宣称任何主张既非正确也非错误的怀疑主义者是一个完全的驳斥。因为如果怀疑主义者的宣称是正确的，那么至少有一个主张是正确而非错误的。如果它是错的，则会有许多陈述都是非对则错的。如果这个宣称并非正确也非错误，那我们为什么还要在意怀疑主义者所说的呢？”(Adler, TR, 133 - 134)

艾德勒提出一般常识就能证明怀疑主义是不正确的：

常识是我们在反对自相矛盾和自我驳斥的极端怀疑主义、认为其既不合理也不实际时所有人都接受的观点。如果我们接受而不是驳斥极端怀疑主义，那么我们的日常生活中的每一方面都将变得不同。我们坚信真理和谬论都是能被我们所掌握的，并且通过不同程度的确认，我们能用某种方法区分真实和虚假的事物。几乎所有我们所做的和所倚赖的事都是以这一承诺为基础的。(Adler, SGI, 35)

萨卡里总结道：“休谟提出必须终止有关现实的判断这怀疑主义推断是自相矛盾的，因为那个对停止判断的号召自己本身也是一个有关现实的判断。”(Zacharias, CMLWG, 200)

布科林(Colin Brown)提醒我们当心休谟的武断主张：“当休谟指出‘自然太强大，无法用原则来约束’时，他显得十分真诚，让人放松警惕。表面上，这是一个对体系建构者和体系破坏者的有益的警告，让他们不要过于自信其笼统的肯定或笼统的否定是正确的。但是，休谟在这里的观察其实在暗示他的方法(虽然困难)才是唯一有效的。事实上，休谟的怀疑主义在每一要点上都值得怀疑。”(Brown, PCF, 71)

纳殊(Ronald Nash)也提醒我们，“每当我们发现有人说没人能够知道任何事时，就会自然而然的想知道怀疑主义者是否知道(或怎样知道)那一点。”(Nash, WVC, 84)

杜根指出了怀疑主义观点自相矛盾本质的另一方面：“怀疑主义认为外在感觉是不可信的这一观点，只有在人们认为外在感官不具备认知的能力，而是具备其它功能的时候才能成立。因为如果一个人认为外在感觉具备认知的能力，那么他必定

认为感觉在本质上是可信的。如果感觉不可信,它们就不具备认知的能力,因为它们提供的是不可信的信息;而不可信的信息不是知识。”(Duggan, BRD, 65)

艾德勒指出了怀疑主义观点所造成的另一个两难境地:

由于否认世上存在真理或谬误,极端怀疑主义必须最终否定独立现实的存在,或否定存在一个决定我们的思想是否与现实相符的因素。我们立刻就能发现,怀疑主义者走到这一极端,必定会自相矛盾。除非他宣称其关于不存在独立的现实或不存在决定性因素的断言是真理,否则他自己的立场就会化为乌有;而如果他宣称他的否定是正确的,那么他必须在最终假定真理确实存在的基础上进行。(Adler, SGI, 213)

2B. “所有知识都是从对概念的感觉或反思而得的”这句话并非由这两点得出

萨卡里还说:“休谟主张为了使其有意义,所有的陈述要么与概念有关,如数学或数量,要么就应该是建立在事实问题基础上的实验推论。但这主张本身的基础,并不是数学的事实或从实验建立的事实。因此,他关于有意义的主张的定义,在他自己的条件下是无意义的。”(Zacharias, CMLWG, 200)

艾德勒发现在休谟的论断中,“有两个错误揉合一起;一个错误是把我们被误称为‘概念’的领悟和印象,看作是我们意识的直接客体;另一个错误是把人类的思维力贬低为纯粹的感知能力,只能意识到能被感官所察觉或根据感官判断所想象的东西。”艾德勒尖锐地指出了这个问题:“我们是否拥有抽象思维(如概念),就像拥有感官判断和想象一样呢?……霍布斯、伯克利和休谟断然说我们没有。”(Adler, TPM, 38, 40, 粗体字为原有标示)

艾德勒指出,如果我们无法形成一个抽象的概念,或对某一事物的普遍概念,如“狗”,将带来怎样的两难。他提出了以下推论:

因此,我们有必要问他们,我们是否能够理解对于两个或更多个体来说是共同的东西(例如,“狗”这一种类对于硬毛杂种猎犬和卷毛狮子狗来说是共同的种类),或者理解它们共同的方面。

如果他们对这个问题的回答是否定的,他们就又一次完全削弱了自己对共同名称是同等的适用于两种或更多事物的解释(换言之,对于某些方面,它们可能并非不同)。如果我们无法理解两种或多种事物相同的任何方面,我们就无法把同一个名字无区别地用到这些不同的事物上去。

他们唯一的选择就是给以下的问题一个肯定的答案:我们能够理解对两个或更多个体来说是共同的东西,或者理解它们所共同的方面吗?

如果他们提供肯定的答案,是因为他们要么必须给出这种回答,要么就得承认他们不能提供解释,那么提供那个答案就相当于对自身原有立场的驳斥。(Adler, TPM, 44, 45)

3B. 极端经验主义原子论是自相矛盾的,并暗示着统一和关联

休谟对因果关系怀疑的结果是,没有事件是相互关联的。这是一种极端经验主义原子论〔相信“宇宙包含无数细小的、不可分割的实在的小球”(Geisler/Feinberg, IP, 430)〕。

贾斯乐争辩说:

休谟的极端经验主义原子论认为,所有事件都是“完全松散和分散的”,并且即使是自身也只不过是一堆感官印象。这一理论是不可行的。如果所有事物都是毫无关联,那么甚至这一论断也无法作出,因为在“所有事物都是没有关联的”这句话中就隐含着统一和关联。此外,声称“我不是其它任何事物,只不过是对自身的印象”,也是自相矛盾的。因为作出这个论断的“我(自身)”已经假设了统一性,但是,人不可能假设一个统一的自我来否定同一个自我。(Geisler, CA, 22 - 23)

萨卡里同意这一观点:“休谟的关于所有事物都是完全松散、分散和毫无关联的论断是站不住脚的。正是这一论断暗示着统一和关联,否则就无法作出这一论断。换言之,他假设了一个统一的自我,同时又否定统一性。”(Zacharias, CMLWG, 200)

4B. 否定因果关系是自相矛盾的

让我们来澄清休谟的立场:

休谟从未否认因果关系的原理。他承认,认为事物的产生并没有原因是荒谬的。他所试图否定的是存在建立因果关系原则的哲学方式。如果因果原则不仅仅是概念之间的解析性联系,而是建立在对真实事件习惯性联系上的信念,那么它就没有必要存在,人们也不能把它与哲学理由一同使用。然而,我们已经看到把所有有内涵的论断分为这样两类是自相矛盾的。因此,因果原则可以是既是有内涵的又是必须的。事实上,正是对因果原则的否定暗示着在否定中存在某种因果关系的必要。因为除非否定有必要的理由(或原因),否则这一否定就不一定站得住脚。如果这个否定存在着必要的理由或原因,那么这个否定本身就是自相矛盾的;因为在这件事中,它用一个必要的因果联系来否定因

果联系存在的必要性。(Geisler, CA, 24 - 25)

把因果关系的原则仅仅限制在逻辑范围内的做法也是自相矛盾的:

有些批评家坚持认为因果关系的原则只限于逻辑领域,而不适用于现实。这是自相矛盾的。一个人不可能前后一致地证明,思维的法则不能在现实中被证实。思考现实而又认为它不能被思考是前后不一的。因为因果关系的原则是推理的基础,它必定是能运用于现实中的。否则,认为所知的关于现实的知识是不可知的,人就会陷入自相矛盾的境地。(Geisler, BECA, 122)

鲁益师总结道:“一种能够解释整个宇宙的所有事物,却不能使自身相信人类思维是有效的理论将是完全不值得一顾的。因为那一理论自身是通过思维得出的,并且如果思维是无效的,那一理论理所当然地推翻了自己。它摧毁了自己的可信性。它将成为一个证明没有确实理由的理由,一个证明没有证据这种东西的证据,这显然是荒谬的。”(Lewis, M, 14 - 15)

卡鲁斯(Paul Carus)指出了理性主义和本体论之间的联系:“尽管休谟否认它,但我们对因果关系的相信毕竟最终是建立在逻辑的同一律 $A = A$ 之上的。这是将这一原理扩展到了运动的状态。”(Carus, EKP, 援引于 Kant, PFM, 201)

沙利文(James B. Sullivan)对原因这一概念和因果原理作了区分:“原因这一概念是通过两种途径得来的,对某一客体的形式和其它客体进行知性比较以及通过演绎发现一种客体通过行为影响另一客体或产生另一客体。因果关系的原则不是通过对经验的演绎,而是通过对偶发性存有的概念进行分析建立的。”(Sullivan, EF-PTB, 124)

5B. 结论

“虽然怀疑主义作为认识论的见解是站不住脚的,但它有自身的价值。它对于认识论者就像座上的芒刺一样,要求任何有关知识的宣称都必须建立在充足的证据上,都必须不是自相矛盾的或荒谬的。”(Geisler, IP, 100)

36 响应不可知论

〔不可知论认为：“人不知道,或不可能知道”……在神学中,这理论即为“人不可能认识属于神的知识。”(Trueblood, PR, 344)〕

全章概览	
1A: 康德的不可知论 <ul style="list-style-type: none"> • 知识的内容由思想构成 • 知识和现实之间有不可逾越的鸿沟 • 康德不可知论的概要 2A: 响应不可知论 <ul style="list-style-type: none"> • 不可知论是自相矛盾的 	<ul style="list-style-type: none"> • 思想的范畴是与现实对应的,否则不可知论是不可解释的 • 不讨论本质是不可能证实存在的 • 康德的认知论不是从现实出发,因此与现实脱节 • 科学发现否定了康德先验结论的确定性

1A. 康德的不可知论

康德的哲学学说否认了人类可以认识实在本身。这一立场归结为不可知论:如果我们不可以认识现实世界,我们就无法认识真理。

1B. 知识的内容由思想构成

为了理解康德的对于真理可知性的否认,我们必须理解他的认识论。吉尔解释道:

康德的认识论,出自他的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)一书,是基于其对于知识本身的认识,即知识是由内容和形式两个部分组成的。与经验主义者(即倚赖于感性经验的人)相同的是,他坚持知识的内容来源于感官经验;而与其坚持的理性主义相和谐的是,他认为知识的形式(或者说是结构)是来源于思想的。康德断言思想通过将若干“范畴”施加于感官体验之上,而在认

识的过程中扮演了一个积极主动的角色。因此,所谓的对事物的认知,是被“过滤”以后的感官经验,或者是由内在认知范畴所组织的系统。这两个要素对于知识的存在都是不可缺少的,缺少任何一个都是不充分的。(Gill, PRK, 76)

康德自己说过:“人类的知识(通常来自常见但是不为人所知的地方)来源有二:感性和理性。前者是通过我们的感官赋予我们客观事物,后者则需要通过思考。”(Kant, CPR, 22)

康德对于最后一句话进行了进一步的阐述:“但是,虽然我们所有的知识都从经验开始,但并非所有的知识在此之后都源自经验。与此相反,我们的经验很可能是我们对事物的印象以及自身认知能力的混合结果(感官印象只能给予我们了解知识的机会)。此外,我们在进行长期实践之前,不能分辨由感官获知的原始要素,直到我们在实践中掌握了分辨他们的技巧。”(Kant, CPR, 14)

康德认为我们的认识范畴存在于思想之中:“空间和时间,包括它们所涵盖的一切,并非它们自身的事物或特性,而只是后者的显现。基于这一点,我和那些理想主义者不谋而合。但是,这些……认为空间仅仅是经验存在……仅仅是我们获取经验的途径的想法……我则不敢苟同,我认为空间,还有时间……在成为经验或者知识之前,便已经以纯粹的形式存在于我们的感官之中。”(Kant, PFM, 152)

对于这些内在的范畴,康德说:“如果纯粹的对于理解的概念不是指向从经验而得的客观事物,而是指向事物本身(本体),它们就是没有任何意义的。它们的作用仅仅是解释我们通过经验所能解读的表象。由它们与感官世界联系所得到的准则只是在经验性应用上对我们的理解有一定帮助。在此之上,它们是专断的组合,没有客观现实,我们既不能先验地认知它们的可能性,也不能确认它们和客观事物之间的联系。”(Kant, PFM, 72, 73)

康德宣称光有理性并不足以理解现实:“理性中的先验准则并不能教给我们比可能从客观事物那里所获得的更多的经验,甚至较之更少……理性并不能……教授我们事物的本质。”(Kant, PFM, 134)

事实上,康德说,现实必须与理性相吻合,否则我们不可能认识它:“理性在认识本质的过程中必须有着从中获得信息想法,但是,其所扮演的并不是一个单纯的学生的角色,被动地接受老师有选择性教授的东西,而应该是一个法官,迫使证人回答所有他认为有用的问题。”(Kant, CPR, 6)

康德称:“理解并不是(先验地)从自然界找出它的规律来,相反,它的规律是受限于自然界。”(Kant, PFM, 82)

康德宣称在先验的形式中发现了更加确定的真理标准:“由于真理倚赖于普遍而必然的规律作为其标准,根据理想主义,经验中不存在对于真理的判断标准,因为

其现象……并没有先验的东西作为基础。因此得出的结论就是，他们都是纯粹的幻觉。而对于我们而言，空间和时间（与单纯的理解概念相关联）限定了它们的规律于一切经验而言都是先验而得的，同时还担负着明确的标准来区分真理和假像。”（Kant, PFM, 152）

康德的结论是：“我们能感觉存在于我们之外的客观事物，但是我们对于它们的本质一无所知，而只是对它们的表象有所了解，也就是说，对它们的表象给我们的感觉所留下的印象有所了解。”（Kant, PFM, 43）

康德再次直接陈述了“感觉不能使我们认知事物本质”这一观点。（Kant, PFM, 42）

艾德勒概括道：“对于康德而言，人类思想中唯一独立存在的东西，用他的话来说，就是‘Dinge an sich’，即事物自身从本质上来说是不可知的。这一说法相当于认为真实是不可知的，可知只是一种理想，一种源自于我们感觉的想法，一种认为我们的思想可以发现事物本质的想法。”（Adler, TPM, 100）

2B. 知识和现实之间有不可逾越的鸿沟

康德的认识论显示了我们的知识的界限，而现实就在这界限以外。

根据康德的学说，人类思想在不断地探求真理：“但这块土地只是一个岛屿，为本质本身所包围，有着不可改变的界限。真理之土……为宽广汹涌的海洋所包围，若隐若现的幻觉之境和冰山对于踏上探求之旅的航海者像是一个新的国家，使得他的希望不断破灭，让他踏上危险重重的征途，永无终止，永无尽头。”（Kant, CPR, 93）

根据康德的认识论，我们无法发现真理，因为我们无法认识现实：

我们的结论就是，我们的认知能力无法超越经验的局限，这恰恰是这门科学最精髓的所在。我们先验的理性认知能够估计的，只是现象本身，而真实存在的事物本身，则超乎我们的理解……我们不可能认知事物本身，而只是根据直觉去感受。（Kant, CPR, 8-9）

康德认为人类的思想不会满足于看到有限的空间，而理解不了在此之外的世界，但是这就是认知的界限：“我们虽然知道界限外面存在更多的东西，但是却无法认识它们。”（Kant, PFM, 125）

康德总结道：“我们所认识的只是现象。举例来说，玫瑰被经验主义理解为事物本身……但是与此相反……在空间之中，直觉感受到的不是事物的本质……我们无法认知事物的本质，我们所认识的只是通过感官所获得的表面现象，它的形式是空间，但是与之真正关联的事物本身，是不能通过这些表象为人类所认知的。”（Kant, CPR, 26）

康德根据他的认识论,认为形而上学是“一门完全孤立的投机科学……其研究对象仅仅是概念……在这门科学中,理性的角色仅仅是学生。”(Kant, CPR, 6)

吉尔松认为康德并没有否认现实,只是认为现实是不可认知的:“事实上,尽管康德从来没有考虑过客观实在这回事,但是他从来没有否认或者忘记它。他替客观实在画上界限,使之出现在真正的知识当中,却没有为人类理性的自发性加上界限。”(Gilson, BSP, 127 - 128)

里彻(Nicholas Rescher)认为,在康德的认识论中,客观现实是没有意识的。他认为:“对于康德而言,感觉到的事物这一概念游离于感觉的条件之外,是无意识的,正如对一事物的观点游离于所有观点之外,故此被视为脱离于可观性的主要条件。”(Rescher, NC, 援引于 Beck, KTK, 176)

3B. 康德不可知论的概要

康德“相信真实(本体的)世界和表象(现象的)世界之间存在着差别。要了解现象的世界,就要有一系列的内在思想范畴(类似于我们所说的假设)。没有人可以在没有范畴(假设)的前提下理解资料(现象)。根据康德的学说,知识是(认知者)思想的产物,那思想是拥有内在特质的(组织和分类的能力),使得认知者感觉如是。”(克劳斯于 1999 年 7 月 14 日之私人信件)

2A. 响应不可知论

1B. 不可知论是自相矛盾的

康德的认识论导致了其不可知论,即人类无法认识现实。贾斯乐评论道:“不可知论相信有无限的形式,以致所有有关现实(即真理)的知识都是不可知的。但是,它认为自己本身就是现实的一个真理。”(Geisler, CA, 135)他将这一自相矛盾的理论概括为:“康德的绝对不可知论的最基本的缺陷是,他认为所有的知识都是不可知的。换句话说,如果现实真的是不可知的,没有人,包括康德在内,可以认知。康德的绝对不可知论简而言之就是:我知道现实是不可知的。”(Geisler and Bocchino, WSA)

贾斯乐还说:

完全的不可知论是自相矛盾的。它最具自我毁灭性的断言就是:“当一个人充分地了解现实以后,他认为现实是不可认知的。”这一论点让不可知论显得自相矛盾。因为如果一个人了解现实世界的某些方面,他就不能断言现实世界是完全不可知的。当然,如果一个人对现实世界一无所知,他就不能对现实世界做出任何陈述。没有充分的证据证明,他对现实世界的知识是纯粹和完全负

面的,即认知现实“不是”什么。因为每一个负面的假设都是正面的。如果一个人完全不知道事物的本质是什么,他就没有办法说明这个事物不是什么。最后得出的结论就是不可知论是自相矛盾的,因为它假设了对现实世界的一些知识,以否定所有对现实世界的认知。(Geisler, CA, 20)

不可知论是站不住脚的:“认知现实世界的可能性是存在的。事实上,这是哲学历史上最为恒久的假设。人类一直而且至今仍然在探索现实。任何先验地消除这种可能性的推断不仅仅是自相矛盾的,也是跟哲学探索的主流背道而驰。”(Geisler, PR, 89)

艾德勒以一个问题响应康德的不可知论:“这使得批评家提问,如果我们只能认知局限在感官经验之内的事物,人们就不可能认识到在这界限以外还存在着更多的事物,那么,它又是如何告诉我们,哪些在界限以外的事物是人类不可知的呢?除非他曾经超越过这个界限。”(Ayer, LTL, 34)

哲学家维根斯坦(Ludwig Wittgenstein)认为:“为了限制思维,我们必须以两边的界限都是可以思维的。”(Wittgenstein, TLP, Preface)

吉尔松说:“在康德的学说中,最直接的矛盾就是以某种事物的不可知性来认识它。”(Gilson, BSP, 131)

萨卡里说:“康德对于终极实在的不可知论是自相矛盾的。如果一个人对于终极实在一无所知,他就不可能对之作出评价。正如康德所做的那样,所谓的人类无法越过表象这一界限正是跨越了这一界限。换句话说,如果一个人没有足够的能力来分辨表象和现实,他就无法知道表象和现实的区别所在。”(Zacharias, CMLWG, 203)

普利察(H. A. Pritchard)认为,所有关于真实世界的知识普遍与理想主义不兼容:

为了将世界理解为依赖于思想的存在,我们必须将之视为一连串的现象的组合……只要理想主义仍然坚持其一贯认为的现实与思想之间的关系,这就是理想主义不可避免的结果,尽管不为人所关注……康德的理想主义形式的优势在于它源自一个理想主义试图否定的事实。只有通过知识去理解现实与思想的关系,然后置其中的不连贯性于不理,去运用已知现实的独立存在,才得以避免这结论:物质世界是一连串现象的组合。(Pritchard, KTK, 122 - 123)

2B. 思想的范畴是与现实对应的,否则不可知论是不可解释的

贾斯乐教授指出,使用无条件陈述来否认对现实的知识是徒劳无功的:

康德的观点是,思维的范畴(如一致性和因果关系)对现实不适用。这一观点是不成立的,因为除非现实范畴与思想范畴对应,否则不能作出关于现实的

结论,包括康德所作的结论。这就是说,除非真实世界是可以认知的,否则不能作出相关的阐述。从思想到现实的预先形成是必须的,不管人对某个事物的看法是正面的还是负面的。我们甚至不能思索那些不可思索的现实。现在,如果有人认为不可知论不需要对现实作出任何评价,而只需要简单地定义我们所知的界限,这也是一个先天性的缺陷。如果一个人只能认知界限以内的现象或者表象,他就没有办法认知界限以外的世界。但是人不可能在不超越界限的情况下设置这样的界限。如果不能对界限以外有一些认识,一个人就无法知道表象的尽头和现实的开端在哪里。换句话说,如果一个人不知道表象和现实的区别,他怎么能对两者做出比较呢?(Geisler, CA, 21)

普利察对此观点的响应是:

对于康德的观点最基本的异议就是这与知识的本质相矛盾。知识无条件地假设,已知现实是独立于有关它的知识而存在的,我们就是在它这样的独立情况之下认识它。现实世界倚赖我们对它的认知或了解而存在是难以想象的。如果有这样的知识,则它必然首先是可知的。换句话说,知识必定是发现,或者是对已经存在者的发现。如果现实由于某些思维活动或者过程只能成为或者变成思维的一部分,则这样的活动或者过程不是“认知”,而是“制造”或者“创造”。制造和认知都必然在最后变得互不兼容。(Pritchard, KTK, 118)

吉尔松宣称:“与理想主义者的理论相反,认知我们的想法是否与现实一致是可能的。”(Gilson, PSTA, 275)

对于在思维范畴不对应现实范畴的情况下,不可知论要面对的问题,卡鲁斯评价道:“当康德否认空间和时间的客观性时,他自己也被搞糊涂了,而且变得自相矛盾。他的说法只能是‘空间和时间被限定在思维主体的范围之内’,而这是废话,或者他必须将它们归于事物的本质,而这又与他自己的理论相矛盾,因为他自己认为空间和时间并不指向事物的自身,而只是指向其表象。”(Carus, EKP, 于 Kant, PEM, 233)

艾德勒阐述了理想主义的错误:“柏拉图、笛卡儿,以及后来的康德和黑格尔,在感性和理性两个领域的问题上走得太远。这源于他们将理智视为自治王国,在某些方面或者所有方面独立运作,独立于感官经验之外。”

“这使柏拉图和笛卡儿赋予理智以内在概念——这些概念并非来自感官经验。康德的超越范畴是这一错误的另一版本。”(Adler, TPM, 34)

3B. 不讨论本质是不可能证实存在的

这观点可以这样解释：

康德承认他知道本体(真实世界与表象世界相对)是存在的,但不知道它是什么。这暗示了他的理论是自相矛盾的。如果说知道一件东西,但是不知道它究竟是什么,这可能吗?……不知道事物的本质,而同时对该事物下断言是不可能的。甚至于形容事物的“本质”或者形容它是“真实”的,都涉及到了该事物。此外,康德承认我们对表象的认知来自一个不可知的源头。所有这些信息都是来自现实,即我们的印象的真实源头。即使如此,这也不是完全的不可知论。(Geisler, CA, 21 - 22)

普利察认为：“因为知识必定是出于现实,而又不可知的,康德的关于现实倚赖于思想而存在的结论也是不可知的。”(Pritchard, KTK, 121)

吉尔松说：“康德认为,产生感知和理解共同源头是存在的,但我们不知道它是什么。然而这源头最终都会被发掘出,并且昭示于世。简单地说,如果它不是一个强行进入这个可知的世界的外来实体,则其存在不是被简单地否定,就是像其它事物一样被先验地(独立于经验而得出的结论)产生。”(Gilson, BSP, 132)

吉尔松继续阐述其观点：“在康德的批判当中有太多的现实存在,或者不够多。太多,是因为他太过武断,就如在休谟的例子中所提到的那样;不够多,是因为和伯克利(Berkeley)的绝对理想主义相比,在康德的批判理想主义当中,这种不可知又显得太少。”(Gilson, BSP, 134 - 135)

卡鲁斯认为：“因此,在赞同我们通过直觉、利用感官来获得这个世界的主观表象这一观点的同时……我们和康德的不同之处在于,表象的要素代表了存在的一种特质,正如存在的形式一般。

“为了证明形式是完全主观的,康德除了他的断言外,将所有的概念、思想、科学都变为纯粹的主观想法。他比伯克利更具有理想主义色彩。只有在形式的规律是现实的客观特质之下,科学才能成为客观的认知方法。”(Carus, EKP, 于 Kant, PFM, 210)

卡鲁斯进而做出结论：“如果事物本质是客观的,即本质是何物就是何物,而不倚赖于我们的感知,则我们必然要否认它们是不可知的。”(Carus, EKP, 于 Kant, PFM, 236)

班德斯(Rudolph G. Bandas)对存有与现实对应这一观点提出了自己的看法：

我们有什么证据来证明存有这概念的客观性?如果我们不能把存有与思

想以外的东西相比较,而后者是不可得的,我们如何知道存有其是否反映现实?这一困境已不是第一次出现:这一观点不但被圣多马陈述和反驳过,甚至在他之前,还被亚里士多德批判过。现代思潮的特点是分隔和割裂。在认识论领域,其最为致命的错误就在于分割了事物与其本质,然后徒劳无功地试图在主体和客体之间建立联系。(Bandas, CPTP, 62)

班德斯进一步阐述了存有概念的广泛性:

存有的概念适用于所有的现实,不管是准确无误的还是模棱两可的,不管是过去、现在,还是未来。它适用于现实的每一个层次。……没有存有就不可能下什么断言。将我们与存有的影响相割裂无异于智能的自杀,并将自己永远置于沉寂之中。所有那些使用动词“是”并作出断言的人——或者那些比我们现代人更加教条主义和武断的人——必须接受存有这一哲学观点,以及它所产生的所有结果、推论以及衍生结果。(Bandas, CPTP, 346)

在《剑桥哲学辞典》中,布奇瓦洛夫(Panayot Butchvarov)认为,如果不可知论者所论述的不是本质,则他将会面对两个不恰当的结论:

接受关于我们不可能认知真正事物的看法似乎在暗示我们对真正事物一无所知,对它们的本质,以及由它们相应产生的真理不知不觉。但是这还有一个更加深层的结果:(1)我们应该接受没有真正的事物这一荒谬的观点……因为我们不能相信,我们会对现实中的某些事物完全一无所知。(2)我们必须面对这个看上去几乎不可能完成的任务,我们必须对“现实”、“概念”、“经验”、“知识”、“真理”等等重新定义。(Butchvarov, MR,援引于 Audi, CDP, 488)

布奇瓦洛夫继续写道:“如果我们的独立时空世界的概念是必然主观的,我们就没有理由理解这样一个自相矛盾的结论,即有独立于我们理解能力之外的概念存在。”(Butchvarov, MR,援引于 Audi, CDP, 490)

4B. 康德的认识论不是从现实出发,因此与现实脱节

正如我们在本章的介绍中所说的那样,希望从思想之内出发而找到通向现实之路是错误的。

帕克(F. H. Parker)认为正确的出发点应该是现实:“我们所知的现实……不依赖于他们的本质或存在的可知性。知识依赖于可知的现实。”(Parker, RAK,援引于 Houde, PK, 48)

吉尔松描述了犯下这样错误的理想主义者所面临的困境:

实在主义者和理想主义者之间最大的不同在于,理想主义者思索,而实在主义者认知。对于实在主义者而言,思索只是用来组织一些先前出现过的知识或者反映它们的内容。他从来不会脱离自己的思考而得出什么想法,因为只有在知识存在的前提下才可能有想法。因为理想主义者是从思想出发到事物,他就不知道他的出发点是否和事物相对应。若他们问实在主义者如何将从思想出发的事物重新联系,实在主义者一定会急不可耐地说这是不可能做到的,而这恰恰是其不成为理想主义者的最基本的原因。实在主义则是从认识出发,就是说认知行为始终追随客观事物。这样,对于实在主义者来说,问题所造成的不再是一个不可解决的难题,而是一个虚假的难题,这两者是完全不同的。(Gilson, VMYR, 援引于 Houde, PK, 386)

吉尔松对于那些和理想主义者讨论的人发出了以下警告:

人们必须牢记,理想主义希望排挤实在主义,却始终不可能实现,是由于它自身所决定的。当理想主义反对我们将可知的事物和事物本身进行比较时,它恰恰证明了使它自己无法立足的内在错误。对于实在主义者来说,没有理想主义者所理解的所谓的“本体”(事物本身)。知识假设了在理智之中存在了事物本身。没有必要去设想在事物的背后还有一个神秘的,未知的复制品存在于思想之中。认知不是理解脑海中的事,而是通过思考,去了解事物本身。(Gilson, VMYR, 援引于 Houde, PK, 388)

5B. 科学发现否定了康德先验结论的确定性

先验意味着“独立于经验”。艾德勒对康德的先验综合判断有如下的解释:“康德赋予人类思想以感官理解或直觉的超越形式(空间和时间的形式),以及理解的超越范畴。”这就意味着“思想将这些超越的形式和范畴转化为经验,然后构成我们所有的经验模式和特性。”(Adler, TPM, 96)换句话说,只有通过这些先验的范畴,人类思想才可以认识现实。这就意味着我们判断某些事物是否对应现实(即是否真实)的唯一途径是根据这些先验的范畴,而不是基于我们对于现实本身的经验。

艾德勒认为康德的动机是用欧几里德几何、代数、算术和牛顿的物理学作为形成现实的先验结论的例子。但是,艾德勒提醒我们:

这三个历史上的事例足以显示他以为取得成功的这观点是多么的虚无缥缈:

非欧几里德几何和现代数论的发现和发展的发现足以显示康德的看法是纯粹主观臆断,他认为超越的时空形式控制了我们的感官理解,并赋予欧几里德几何和简单算术以正确性和真实性。

同样地,牛顿物理学(宇宙是巨大的机器,神位于机器之外)被现代相对物理学所取代,或然率或统计规律加到因果规律之上,粒子物理学和量子机械学的发展,都证明了康德所发明的、赋予牛顿物理学以正确性的、对于理解的超越范畴,是纯粹主观的臆断。

艾德勒得到的结论是:“若二十世纪的人仍然认为康德的超越哲学是正确的,就是让人难以理解的,虽然在某些方面,这种哲学仍是非常精密而巧妙的智能产物。”(Adler, TPM, 97 - 98)

卡鲁斯的观点是:“除非我们认为科学只是人类思想的虚幻产物,否则,科学的理想(以事物的客观存在来描述事物)是得以被认可,并能够逐渐成为现实的,尽管个别科学家的错误观点仍然存在。”(Carus, EKP, 援引于 Kant, PFM, 236)

37 响应神秘主义

〔“这种信念认为对于神、精神真理或终极现实的最直接知识，可以通过‘直觉和主观洞察获得，有别于普通的感官或逻辑理性的途径’《韦氏学院新辞典》”（Anderson, CWR, 37）〕

全章概览	
<p>1A: 事例: 铃木的神秘主义</p> <ul style="list-style-type: none"> • 真理可以包容矛盾 • 对现实(以及真理)的两个领域必须有不同的体验 • 现实包括这个世界及我们对其经验都是虚幻的 • 神秘的体验是不可言喻的 <p>2A: 响应神秘主义</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 禅学的陈述是自相矛盾的, 也是权宜的 • 需要不同体验的两个相矛盾的现实是不存在的 • 现实不是虚幻的 • 神秘的体验不是不可言喻的 • 神秘主义体验不是不证自明的 • 神秘主义导致一种站不住脚的哲学

1A. 事例: 铃木的神秘主义

神秘主义有不同的种类和形式。区分神秘主义者的标准是他们如何获得启蒙。我们如何认知现实与我们是否认知现实, 两者是相关但不相同的。以下的神秘主义事例揭示了神秘主义者对于认知现实和认识真理的理解。

1B. 真理可以包容矛盾

铃木(D. T. Suzuki)简单地阐述他的观点: “禅并不遵循理性的惯例, 并不担心自身的矛盾之处或者前后不一致之处。”(Suzuki, LZ, 94)

铃木说: “禅不是一个建立在逻辑和分析基础上的系统。如果说有什么区别

的话,它和逻辑是相冲突的,我的意思是,这是两种思维方式。”(Suzuki, IZB, 38)

铃木说:“我们一般认为:A就是A,因为A是A;或者A是A,因此A就是A。禅学接受或者赞同这样的理性思维,但是禅学还有其自己不为一般人所接受的思维方式。禅学会说:A是A,因为A不是A;或者A不是A,所以A是A。”(Suzuki, SZ, 152)

铃木认为:“这是禅学的出发点。因为我们现在知道了A不是A,所以逻辑只是片面的,而所谓的非逻辑则在最后的分析中不一定是非逻辑的。表面上的非理性有着它自己的逻辑,反映了事物的本来真实面貌……换句话说,禅学希望能够倚靠内在精神生存。不为规则所束缚,而是创造它自己的规则——这是禅学希望人们过的生活。因此这是它的非逻辑,或者说是超逻辑。”(Suzuki, IZB, 60, 64)

铃木认为相较逻辑而言,在矛盾中存在着更多的真理:“不管《般若波罗蜜多经》所言在逻辑上是多么地不可能或者充满矛盾,他们的话最终都能满足精神的需要……它们并非都是合乎逻辑的并不代表它们都是错误的。如果谈到真理,它们其中蕴藏更多。”(Suzuki, EZB3, 271)

铃木是这样谈论现实的:“我的看法是:经验的终极事实不会被人造的或者故意编造的思想规律所束缚,不会被任何是与非的问题所束缚,不会被任何认识论的枯燥公式所束缚。禅学似乎一直荒诞不经和没有理性,但是这只是表面现象。”(Suzuki, IZB, 55)

铃木谈到逻辑范畴:“无知是逻辑二元论的另一个名字……如果我们想要了解事物的真相,我们必须观察它们在创世之前的形态,只有在那个时候,意识还没有觉醒。”(Suzuki, IZB, 52)

2B. 对现实(以及真理)的两个领域必须有不同的体验

铃木谈论了禅学中的知识:

我现在想谈谈禅学的认识论。对于现实,我们可以得到两种信息:一种是关于它的知识,另一种则是从现实中所产生的知识。按知识的广义而言,我想说的有两类知识:可知的和不可知的知识。当知识是关于主体和客体关系的时候,它是可知的……不可知的知识是内在经验的结果,因此,它是个人的和主观的。但是,这种知识的奇特之处在于,尽管它是私人的经验,但接受它的那个人会认为它是广泛适用的。(Suzuki, SZ, 146)

铃木在这里描述了所见和所知:“在佛教的认识论当中,所见扮演了最为重要的角色,因为所见是所知的基础。离开了所见,就不可能认知。所有知识的根源都是所见。”(Suzuki, MCB, 46)

安乐文是这样定义神秘主义的：“简单来说，（神秘主义）这种信仰认为对于神、精神真理或终极现实的最直接知识，可以通过‘直觉和主观洞察获得，有别于普通的感官或者逻辑理性的途径’（《韦氏学院新辞典》（*Webster's New Collegiate Dictionary*））。”（Anderson, CWR, 37）

安乐文告诉我们禅学是如何得到这种终极现实的知识：“禅学家相信通过严酷的自我修行和严格限定的思维，他们可以悟道，也就是被教化的意思——有可能是顿悟，也有可能是渐悟，这是两派不同的观点——最后得到经验性的而非理智性的理解。”（Anderson, CWR, 88）

铃木对“悟道”的定义和理性知识是完全不同的：“悟道可以被认为是一种对事物本质的直觉性认识，与分析或者逻辑性的理解形成对比。”（Suzuki, EZBI, 230）

铃木说：“总而言之，悟道并不是通过理解而获得的。”（Suzuki, EZBI, 243）

铃木认为：“悟道在禅学中有着不可或缺的位置。悟道是这样的：普遍的精神升华打破了传统的知识积累，并为新的信仰打下基础。新觉醒的意识将从一种全新的角度观照和认识旧有的事物。”（Suzuki, EZBI, 262）

铃木认为：“在禅学中存在着对终极真理的探求，而理智本身是无法满足这种探求的，这就要求主体潜入经验性意识的水面之下继续探索。”（Suzuki, EZB2, 60）

铃木认为：“‘识’认为每一种事物都必须清楚定义，两个相矛盾的陈述不能混淆，然而，般若则超越了这个看法。”（Suzuki, SZ, 91）

在这里，非逻辑和非理性的陈述和问题都被用来使人脱离逻辑的思考。举一个例子，一个巴掌能拍出什么声音？铃木解释在这种非逻辑陈述背后的禅学：“禅学的目的不是去寻找非逻辑的原因，而是让人们懂得逻辑不是终点，并且有些超越的知识是不能通过智力来获得的。……禅学将我们引导到一个绝对的、没有任何形式对立的领域。”（Suzuki, IZB, 67 - 68）

3B. 现实包括这个世界及我们对其经验——都是虚幻的

铃木认为这个物质世界或者客观现实都是虚幻的（这一概念称为幻境）：

就像我们一再重述的那样，在《般若波罗蜜多经》中争辩之力与我们通常所认识世界时所犯的基本错误，即素朴实在主义（存在着外在、真实的世界），是相对的。这种实在主义的首要特征，是将世界视为永恒不变的客观实在以及与内在的思想、感觉和感官世界相对的外在存在……摧毁素朴实在主义要塞的最好武器之一就是宣称所有这些都是幻境，世界并没有永恒不变的秩序，存在的两元概念，内在和外在、存有和非存有等等都是幻影，只有唤醒般若才能掌握那些无法理解的东西……因此，我们懂得，我们所承受的欢乐和痛苦并不是永恒不

变的。同样,欢乐和痛苦这两个客体是可以互相转化的,正如幻境一般。它们并没有实质的存在。它们只是表象,仅限于此,而没有更多的价值。当表象消失了以后,它们仍然存在,这一点不应该被忽视;但是只有经过修行的智者才更加了解它们,因为智者可以通过般若之眼穿透表象,看清本质。(Suzuki, EZB3, 267-268)

铃木认为,在我们的世界以外存在一个更加真实的世界:“在我们所知所在的这个世界之外,存在着一个更加真实的世界,组成了一个完整的、不可分割的整体,两者的真实程度完全一致……真理是,世界是一体的。”(Suzuki, WIZ, 73)

铃木也谈到了西方哲学中的现实这一概念:

现实这一概念不能只通过核心或者本质或者精髓来理解,而不顾及表象和现象。这不是一个可以通过智力解决的问题,用以辨别这个或者那个。虽然我们不喜欢用这样的表达方式,但是我们仍然要说当所有的表皮被去除以后,剩下的就是这个东西。这不是智力可以理解的。它是象征性的,只能通过精神来阐释。我们可能找不到合适的术语来解释这种感官上的东西,我们只能称之为:禅的体验或者悟道。(Suzuki, LZ, 30)

铃木认为在禅学实践中的非逻辑或者反逻辑应用是为了使思想脱离这个虚幻的世界而自由飞翔:“禅学大师使用表面上矛盾的感官经验事例,目的在于说服心理学家摆脱所谓的现实这一概念的束缚。”(Suzuki, LZ, 94)

4B. 神秘的体验是不可言喻的

铃木坚定地认为神秘的体验是不能用语言表达的:“悟道是一种极为个人化的体验。因此,它不能用语言或者其它方式来描述。”(Suzuki, EZB1, 263)

铃木说:“现实本身不是有形,也不是无形,像空间一样,它超越了知识和理解的范畴。语言和文字都无法表达这种微妙的感觉。”(Suzuki, EZB2, 21)

2A. 响应神秘主义

1B. 陈述是自相矛盾,也是权宜的

铃木认为禅学是超脱于批评之外的:“禅学大师通过悟道获得了较之反对者更加优越的地位,而他可以这样居高临下地从不同的方位攻击其对手。这种优越地位不存在于空间中的任何固定一点,并且不能被概念或者基于这些概念的系统所攻击。因此,他的位置——或者说他根本没有位置——不能被任何智能以及随之而产生

生的行动所取代。”(Suzuki, LZ, 95)

铃木认为,禅学是不需要外界证明的真理,不会顾虑它的矛盾之处会遭受任何批评:

从逻辑和语言的角度,两位禅学大师会不同意对方的观点,并且无法达成妥协。一个人说“是”,而另一个人说“不是”。只要“不是”不能达到否定的目的,而“是”不能达到肯定的目的,两者之间就不可能产生和谐。如果是表面上显现的这样,也许有人会问,禅学是如何包容这些矛盾并且宣称其有着以一贯之的教条。但是禅学却从来不考虑这样的批评,而是坚持自己的道路。因为禅学首先考虑的是体验,而不是表达的途径。表达可能会导致很多不同的说法,包括自相矛盾、模棱两可、似是而非的话。根据禅学,关于“实在”的问题只能通过体验解决,而不能只是通过争论或者语言来理解这些辩证的微妙之处(互相对立的观点)。那些真正有禅的经历或者体验的人不会被表面上的差异所迷惑,而会一眼看出什么是真,什么是伪。(Suzuki, MCB, 59)

找到铃木文章中的矛盾之处并不是一件困难的事情。他是一个多产、能言会道的作家,但显然对自己文字中的矛盾之处注意不多。

铃木写道:“如果有人问我,禅教给我们什么,我的回答是,禅教给我们虚无。”在后面的一页中,他又写道:“千叶的这一句名言并不能穷尽禅学所教。”(Suzuki, IZB, 38, 58)

铃木记载了一个故事,有关一个禅学大师回答他的学生的问题,这个学生希望能够获得禅学的真谛。他写道:“禅学大师说:‘思想不应该被任何东西束缚,任何真理也不应该被约束。’”在下一页,铃木写道:“那些希望通过理智来洞察禅学真谛的人,必须首先懂得这个禅师所言的真谛。”(Suzuki, IZB, 57 - 58)

铃木认为任何对于禅学的批评都是徒劳无功的,因为禅学是不被任何二元论所束缚的:

因此,禅学不是神秘论,尽管从某种角度来说,它使人想起了神秘主义。禅学教给人们的不是吸收、验证或结合,因为所有的这些概念都衍生自对生命或者世界的二元论。禅学将整个事物看成一体,而拒绝接受任何形式的关于对立面的分析或者剖析。正如他们所说的,禅学就像是一个铁块,没有洞口,也没有把手可以使你挥动它。换句话说,它不能被归于任何一类。因此,禅学在人类文化、宗教和哲学的历史中处于独一无二的地位。(Suzuki, SZ, 146)

2C. 批评

罗斯蒙(Henry Rosemont, Jr.)对于否认禅学是哲学的观点作出了他的响应:

禅学包括一系列的哲学假说,用来规范其信仰者的行为;铃木和他的同仁只能通过玩文字游戏来故意对此视而不见,而这样做的结果就是对他们的追随者起到了误导的作用,使许多基本的问题变得晦涩和冗繁。举例来说,铃木在一页中写道:“禅学是系统地或明确地建立在远东人民特别是日本人民的哲学、宗教和生活基础之上的。”如果铃木仔细思考一下,他就不会在后面的一页写道“禅教给我们虚无。”结论显而易见。不管是否承认,铃木所写的都是哲学。他在提纲中所写的很多关于禅学的东西都归类为反哲学,而不是非哲学。它们都是哲学信念。(Rosemont, LLZ, 15)

罗斯蒙还写道:

不管禅学包含了什么,认为它是一种哲学的看法是正确的,这不是误导或者谬误。应该承认,禅学中的一些哲学思想确实是非同寻常的,但是它们只能说是反哲学,而不能被归类于或者等价于非哲学。禅学的陈述、解释、表达和对其信念的争辩都属于哲学表述的范畴,因此禅学家都是哲学的参与者,尽管他们的观点和一般的观点背道而驰。这样的哲学观点就应该受到检验和批判,因为所有阅读那些陈述的人其实都在研究佛教禅学这门哲学。(Rosemont, LLZ, 32)

罗斯蒙对于禅学家对西方哲学和逻辑批评的言论作了如下响应:“一个思想者不能批评与他持不同意见的人犯有基本错误,却不允许被批评者仔细检验那些批评或者作出响应。这样的私立公堂在禅学中屡见不鲜。”(Rosemont, LLZ, 7-8)

罗斯蒙认为以语言去否定逻辑的说法是矛盾的:

铃木和其它禅学家在攻击逻辑和语言形式的同时,他们自己也正在用英语写作,因此他们对于语言的攻击不攻自破。举例来说,如果一个人相信逻辑是存在极大缺陷的,他一定会觉得向那些受过教育的人传播他的信仰是一件很困难的事情,因为他所有的论据都需要获得逻辑上的支持才可以使别人信服。……如果取铃木观点的极端形式,其看法就是:如果没有荒谬不堪的论调,就没有办法传道。(Rosemont, LLZ, 16)

克大卫(David Clark)和贾斯乐指出禅学排斥逻辑中存在的逻辑:

如果禅学大师是完全没有逻辑的,那么他们一边认为语言会歪曲事实,一边又需要用语言来描述现实,这种矛盾的行为倒是可以理解的。当然,这种前后的极端不一致将会很自然地让别的哲学学者望而生畏。但是如果逻辑真的一无是处,而自相矛盾却是可以接受的,那么说出这样前后矛盾的话当然也是没有问题的。大师们相信缄默(不用语言来回答,或者通过掌击脸部来回答)显

示了他们的观点是超脱于理性之外的。但是缄默,和大师们所说的话一样,恰恰都是经过逻辑思考以后的行为。(Clark, ANA, 176)

罗斯蒙认为铃木的说法是权宜的:

禅学的哲学信念认为,我们过多地被语言和逻辑驱使以及奴役。但是仅仅从这样的表述中,我们也无法实时地推断是否正如铃木所言,禅的信念是正确的,我们是否真的被语言和逻辑所奴役。也许我们真的正在过这样受拘束的、悲惨的生活,不知不觉中忍受着折磨,但是,并不能因为禅学这样告诉我们,我们就盲目地去相信这样的观点。铃木没有证明,甚至没有试图证明他的信念是正确的。他只是认为是这样,然后去教训别的看上去是信口开河的信仰来遵从他们的信念。所有这些不能帮助人去理解。(Rosemont, LLZ, 39)

罗斯蒙指出禅学论述中另一个先天的缺陷:“禅学中有很多基本的信念存在着奇怪的特质。用以表达这些信念的语句都产生了错误的表述结果,这使得许多直接的聆听者感到难以理解,继而丧失兴趣。”(Rosemont, LLZ, 41)

罗斯蒙总结道:

这些作者对于逻辑和语言上所犯下的错误和滥用一定感到后悔,这些错误源自于他们对形而上哲学以及其它相关哲学的拥护,这些哲学,以及信仰它们的人的所言所写都是前后矛盾的和不连贯的。因为这些作者显然写了很多东西,他们已为自己的矛盾提供了初步的证据。禅学没有办法,也不能为他们的观点和结论被冠以反理智、反逻辑、反语言之名而开脱,因为他们拥护的正是此道。通过对推理、逻辑和语言的攻击,禅学家们失去了利用理智、逻辑和语言来维护和支持禅学学说的可能。事实上,他们放弃了为禅学辩护的可能。往好里说,这是自相矛盾;往坏里说,这是虚伪。(Rosemont, LLZ, 85)

贾斯乐写道:

泛神论者否定逻辑能应用于现实中,这是有着先天的缺陷。否定逻辑能应用于现实中,就要对现实作出一个逻辑性陈述,指出要对现实作出一个逻辑性陈述是不可能的。举例来说,当铃木说为了理解生命,我们必须放弃逻辑时,他在他的论述中使用了逻辑,并将之应用于现实中。事实上,如果不使用非矛盾律(A不可能同时是A并且是非A),怎么可能否定这一准则呢?一个人必然要对现实作出一个逻辑性描述,如果没有这样的描述,泛神论者就没有办法解释他们的观点。(Geisler, WA, 105)

埃尔伍德(Robert S. Ellwood, Jr.)警告道:

我们必须对人为宗教变得越神秘越好,而不是越教条越好的普遍想法,以及神秘主义是所有宗教中最真实的精神核心这一想法提高警惕。我们可以讨论某一个实质性事例中隐藏于其主张之下的某些假设,如果我们没有考虑其框架,它们将会变得荒谬不堪。根据它们的框架,人们所谓的神秘体验可能释放出掩盖在精神层面下的战争和仇恨的魔鬼。神秘主义所说的不证自明的特性是一柄双刃剑:它也许会让人得到超脱的奇妙体验,也有可能让人脱离理性的控制。这就是神秘主义的消极面。那些脱离理性和社会监督,去寻找自我实现体验的人由于忽视了控制而走向危险。严格地说,危险并不是来自短暂的沉迷,而是沉迷带来的感觉和标志。事实上,这两者总是形影不离的。自我实现的体验往往演变成谬误的浪漫主义,将感觉,而不是理性或者传统,当作认知的向导。这样,人们很容易产生纳粹一般的疯狂,或者如曼森(编按:曼森为美国1970年代的连环杀手)一般的唯我癫狂状态。(Ellwood, MR, 186)

下面是一大段克雷格(William Lane Craig)对于神秘主义主张中几个逻辑问题的审视:

如今,在东方神秘主义的影响下,许多人不再认为系统性和前后一致性是对真理的检验标准。他们认为现实最终是非逻辑的,或者说逻辑性的矛盾反映了现实。他们坚信,根据东方的看法,绝对、或神、或真实这些概念超越了人类理性的逻辑范畴。他们倾向于把对逻辑一致性的要求解释为西方帝国主义的一部分,是应该跟殖民主义的残渣一同被唾弃的。

这些人的意思就是,被称为排中律的古典思维法则并不一定正确,也就是说,他们否认在一个主张跟其否定的另一个主张之间存在对错。这种否认可以通过两种形式表达:一方面,可以说这两种不同的主张同时都是正确的,或者同时都是错误的。因此,神既是爱,也不是爱。因为两者都是正确的,认为两者不可能同为正确或者谬误的矛盾律也被同时否定了。另一方面,最初的否定可以被解读为这两者当中没有一个是正确的,或者没有一个是错误的。这样,神是善的和神是非善的观点都不是正确的。这样就不存在一个判断真理的价值尺度。在这种情况下,古典的二值法则非正确则错误和排中律被同时否定。

现在我想坦白地说,这样的看法是疯狂而不理智的。认为神同时是善和非善或者神既是存在又是不存在的,这样的观点于我是难以理解的。在我们这个政治正确的年代,有一种社会趋势就是贬低一切出自西方的东西,而拔高一切东方的东西,至少是将它们提高到与西方思想同等的高度。如果我在这里宣称东方的思想有这样的缺陷,一定会有人指责我是在认识论上搞偏见,是典型的西方逻辑思维。

但是,这样的判断未免太过肤浅。首先,质疑神秘主义观点的人都是一些长期受西方思想熏陶的思想家(柏罗丁(Plotinus)就是一个好例子),因此没有根据认为这是东西方思想的争斗。第二,认为神秘主义就代表东方思想是夸大其词。在东方,普通的人包括哲学家,在日常生活中所遵循的仍然是矛盾律和排中律。他们每时每刻都在实践这样的法则,他们用门廊进出而没有撞在墙上。只有在极端的哲学理论层面,才有人否定这些法则。即使是在这个层面,也不是每一种哲学流派都是如此:儒教、小乘佛教、佛教、各种印度教,甚至耆那教都没有否定这些古典法则可以应用在终极现实之上。那么,我们就可以用这些东方的思想来批判那些神秘主义的东方思想,我们这些西方人也就不用为此感到尴尬或者抱歉。相反的,对于古希腊的学者来说,他们应该为自己所阐述的逻辑理性法则感到光荣,因为这是整个西方最伟大的力量之源和最值得骄傲的成就。

那么,为什么如逻辑法则这样自明的真理会在终极现实面前失效呢?这个说法看上去就是自我否定和武断的。试想如“神是不能用受制于二值法则的命题来形容的”这宣称,如果这样的说法是对的,那么它就是不对的,因为它本身就是用来形容神的,故此没有真理的价值。因此,这种说法自相矛盾。当然,如果这种说法是不对的,那么它就是不对的,正如东方的神秘主义者所宣称的那样,神是不能用受制于二值法则的命题来形容的。因此,如果这样的说法是不对的,则它就是不对的,如果它是对的,则它也是不对的。这样,不管在何种情况下,它都是不对的。

我们再来讨论“神是不能用受制于矛盾律的命题来形容的”这个宣称。如果这个命题是对的,因为它本身就是用来形容神的命题,它自身就不受制于矛盾律。所以,“神是可以受制于矛盾律的命题来形容的”也是同样正确的。但是两者到底哪一个正确呢?必然有一些东方神秘主义者对这个命题的正确性深信不疑。但是如果他继续往深处思索,他马上就会发现原来的命题是站不住脚的。结果就是他面对两个同时存在、互相相反的命题。

除了自我否定以外,神秘主义的观点还过于武断。事实上,神秘主义从来都不能给出任何理由来否定逻辑法则中关于神的命题。有一些论述,例如“神的伟大不是人类的思想可以理解的”或者“神完全是另外一回事”,本身就是受制于之前所提及的法则。简而言之,否定这样的逻辑法则是完全武断的。

一些东方思想家意识到他们所持的立场是自相矛盾和武断的,因此,他们试图否认自己的立场就是立场!他们宣称他们的立场是超越一切立场,指向超越真实的一个手法。但是,如果这样的宣称不是自相矛盾的,正如它所表现的;如果这些思想家表面上是没有立场,则我们无东西可评估,他们也没有表达任

何观点。这种死寂也许是否定逻辑理性的荒谬行为走向破产的最佳墓志铭。
(Craig, PIS, 援引于 Phillips, CAPW, 78 - 81)

2B. 需要不同体验的两个相矛盾的现实是不存在的

克大卫和贾斯乐认为神秘主义在所谓的两种形式的体验方面与泛神论相接近:

神秘主义者对于一致性的攻击使他们很自然地接近泛神论。普通的感官体验,不管是以朴素的或者复杂的形式出现,都与泛神论不一致。因此,泛神论者在自身内在的逻辑思维的驱动下,试图避开感官的体验,而采取另一种形式的体验,即认为外在事物如同其显现那样真实存在。这样,他们就将形而上学建立在一种普遍认为高于经验主义的知识形式上。(Clark, ANA, 160 - 161)

克大卫和贾斯乐的问题是:两种体验形式是否可以区分开的?若是,那么是否有一个是可以被放弃的呢?

任何有关神秘主义体验同时具有唯一性和优越性两种特质的说法都存在两个问题:(1)我们能否找到一种体验和知识的形式,同时具有这些特质,以区别于普通的感官体验和知识?显然,如果体验和知识的两种层次是不可区分的,我们就不应该接受所谓高等认知的世界观。如果根本就不存在一种不同的、高等层次的认知,那么,否定感官的认知而支持这种不同的、高等层次的认知将是一个严重的错误。

克大卫和贾斯乐接着说:

假设泛神论者确实展示了一种与普通体验和认知方式不同的途径。这就立刻带来了第二个问题:(2)如果存在这样一个独特的体验和认知方式,这样的方式是否足以让我们放弃感官体验和经验性的知识?这感官体验和经验性的知识是能引导我们相信一个真实的、独立的客体世界。换一个角度来思考,假设泛神论者的体验确实有着独特的特质,从某种层面上显示出与那种现有的使人们了解真实的、独立的世界的方式不同的特点。这些与众不同的特质是否能够提供足够的证据来证明这样的方式就是胜人一筹呢?或者说,这样的方式只是与众不同,而没有层次上的高下之分?

他们继而作出了结论:

总而言之,仅仅因为一种体验方式和另一种方式是不一样的,就对其进行全盘否定,这样的做法太过武断。这种方法被逻辑实证主义者用来否定神学、伦理学和神秘主义哲学。泛神论者同样如此,他们拒绝感官的体验,而相信另

一种所谓的更高层次的神秘体验。神秘主义的泛神论者则会陷入更多困难。当泛神论者认为这种神秘体验是超越逻辑和语言表达范畴的时候,别人怎么能够用理性的方法来和他们探讨这种所谓更高层次的体验方式呢?如果真的存在两种不同的基本体验方式,各自做出了不同的形而上的结论,那么要鉴别孰真孰假,仍然是一条充满荆棘的道路。(Clark, ANA, 162)

禅学理论认为有两个独立的体验和思想的领域,每一个都在自己的领域里行之有效。克大卫和贾斯乐对此做出了响应:

两种真理的理论意味着更基本的差异。两个真理的领域之间没有联系。在两个领域之中,什么是事实,什么是检验这些事实的法则,什么又是从这些事实中得到的理论,这些问题都是毫不相同、互无关联的。普通的从感官角度认知生活的方式(包括所有的科学观点、理论以及随之而起的争辩)组成了一个真理的网络。除此以外,还有一个特殊的真理模式,拥有自己完整的体验和思想形式。根据两种真理的理论,这两个真理的领域互不兼容,但在自己的领域中又都是正确的……但是,这样的答案我们并不能感到满意。理性让我们希望能够看到一个统一的现实和真理。我们都迫切地想得到真理的一致性,而视这两种真理的概念为一个暂时的过渡。最后,大多数的神秘主义者都承认,其中有一个真理领域并非真的正确无误。只有从某种角度上来说,即从绝对错误的角度来说,它才是正确的。尽管他们对逻辑有着诸多诽谤,但是即使是神秘主义者,最后的结论也不得不承认真理是统一的——真理不能在违背自己的情况下仍然是真实的。(Clark, ANA, 164-165)

在禅学家鲍威尔(Robert Powell)的陈述中,我们可以找到一个事例,说明有一种真理是绝对优越的理论:“所有的二元思维方式所导致的都是虚幻,传统描述现实的途径是幻境,这种探求所产生的逻辑结果最终是完全徒劳无功的。这种方式将我们引向与八宗祖师龙猛菩萨的虚无主义相同的结果,这一切都是必然的。”(Powell, ZR, 60)你是否注意到鲍威尔在说这段话的时候使用了“非此即彼”的逻辑思维方式?

克大卫和贾斯乐的观点是,神秘主义者最终只能承认一种达致真理的体验方式:“最后的结果是只有一种形式的真理和体验被作为标准。虽然一开始这种‘两种真理’的理论对反对的观点有着极大的包容性和开放性,但是这只是暂时的现象。这种理论无法解决真理最后只能在一种形式中出现的问题。最后,当针对某一个特定的真实事例时,神秘主义者不得不承认,其中一种形式产生的不是真理,而是幻像。”(Clark, ANA, 165)

克大卫和贾斯乐指出,完全逃避理性是不可能的:

任何支持泛神论的神秘主义体验都存在着一个基本的矛盾之处。神秘主义的泛神论者拒绝经验性的知识(这知识使人远离泛神论),而只认同神秘性的知识。他们希望借此可以避开经验性知识当中的逻辑分歧,而达到一种实时统一的超概念认知。但是,讽刺的是,这种方式只能在使用逻辑方法对经验性的知识和超概念认知之间进行区别以后,才能获得成功。因此,神秘主义要想获得成功,必须倚赖于它所极为排斥的最基本的逻辑思维方式。这样看来,想要完全逃避理性是不可能的。(Clark, ANA, 183)

克大卫和贾斯乐认为,神秘主义的体验和一般的体验方式在本质上是一样的。为此,他们提出了三个论点来作为支持。首先,神秘主义的体验并不能自圆其说,它必须通过神秘主义者的世界观进行解释;第二,大部分的神秘主义者宣称他们有着独一无二的神秘主义体验,但是如果这样的神秘主义体验不能和他们的世界观相结合,则他们也无从分辨其是否是独一无二的;第三,我们对于世界的体验都不可避免地来自我们的生活哲学。他们指出:“在直观性方面,神秘主义并不因其体验的哲学背景而成为完美无缺。可能有其它的因素反映出神秘主义的独特性,但是在认知的直接性方面,神秘主义体验与其它形式的体验并无不同。”(Clark, ANA, 168 - 170)

克大卫和贾斯乐总结道:“神秘主义体验并没有区别于其它体验形式的特质。它没有逾越普通认知过程的独特直观性,它也不能在不倚赖外在证据的情况下,达到不证自明的境界。它并非不可言。神秘主义体验确是与普通的体验方式不同,但是这种差异并不足以证明神秘主义者所宣称的:他们具有引向真理的特别管道。”(Clark, ANA, 183)

3B. 现实不是虚幻的

关于现实不是虚幻的观点可以论述如下:

我们可以用同一律去处理虚幻一词,以证明为什么现实是真实存在的。虚幻的定义就是错误的现实。如果我们说某种事物是虚幻的,就意味着这种幻像掩盖了真实情况。如果没有客观现实的存在去跟虚幻对比,我们也就不能判断何谓虚幻。换句话说,如果你想知道自己是在做梦,就应该先知道什么是清醒。只有这样,你才能够比较这两种状态。同样地,你必须先了解何谓真实,才能理解何谓虚幻。如果每一件事都是虚幻的,你就永远不能理解它。绝对的虚幻是不可能的!因此,最具有逻辑性的结论就是,“把现实都当作虚幻”就是一种幻觉。(Geisler and Bocchino, WSA)

可是,是什么导致了幻觉呢?“将我们对于自我、他人和世界的解释视为虚幻,会带来另一个问题:这样的错误是如何产生的呢? 每一个人对世界、对自己、对他人的体验,以及它们之间的互动关系都是错误的,这又是如何产生的呢? 这种所谓的虚幻并不包含单一的或者一系列的、必然正确的结构下的体验或体验模式。这种广泛存在的错误与感官体验本身的结构密不可分。”(Clark, ANA, 153)

例如,神秘主义者宣称:“所有形式的体验包括对色彩的体验,都必然是会产生误导的。”克大卫和贾斯乐对此的回答是:“这是一种夸大其词的描述。这使得宣讲者必须承担两种责任:他必须通过证实不同种类的真理,用以证明所有关于色彩的体验都是错误的,还必须解释为什么我们当中的大多数人一直与真理无缘,或者总是和真理擦肩而过。”(Clark, ANA, 153)

他们同样质疑神秘主义者,为什么我们的看法总是错的呢?

一方面,导致僵化想法的思维本身就是一种幻觉……(但如果)思维是幻觉的一部分,并且是其产物,则思维不可能在幻觉产生之前出现,也就不能解释幻觉。另一方面,如果我们的想法不是虚幻的思维所产生的,想必这些想法就是神的想法……但这还是不能解释所有的问题。鲁益师[在《神迹》(*Miracles*)一书中]反对我们的想法就是神的想法这一说法,因为我们的想法有时是错误的。(Clark, ANA, 154)

对于那些认为现实是虚幻的泛神论者(包括受到泛神论影响的神秘主义者),这里有两个问题。首先:

如果我们一直被我们的感觉所蒙蔽,认为自身个体是真实存在的,那么我们从何得知,当泛神论者不断宣称自己了解现实的真相之时,他们并没有被自己的感觉所蒙蔽呢?

另一个问题就是,如果这个世界真的是虚幻的,我们一直信以为真的东西不是真实存在的,我们又如何分辨现实与虚幻呢? 老子对此打过一个恰如其分的比方:“如果我在睡觉的时候梦到自己是一只蝴蝶,那么我又何从得知,我清醒的时候不是一只蝴蝶梦见自己变成了人呢?”我们还有另外一个例子来说明这个两难困境:当我们穿过喧闹的街道,看到有车靠近我们,我们是否可以毫不慌张地认为那只是幻觉呢? 事实上,如果整个街道都不存在,我们过街的时候需要左右张望,注意来往的车辆吗? 如果泛神论者真的如他们所相信的那样做,这个世界上还会有泛神论者吗?(Geisler, WA, 102)

将现实如邪恶看作是虚幻,其不足之处是显而易见的。“如果邪恶不是真实存在的,那么什么才是幻觉的源头呢? 为什么人类在虚幻中生存了那么长的时间? 为

什么虚幻看上去如此真实？尽管泛神论者认为一切都是幻觉，他们却和我们这些人一起经历着痛苦、折磨，乃至最后的死亡。甚至是泛神论者在得盲肠炎的时候都会痛苦地满地打滚。他们对于迎面驶来的卡车仍然会跳开躲避，以防受伤。如果这个世界不是真实存在的，为什么我坐在钉子上会感觉到刺痛，难道我会对此毫无知觉？”(Geisler, WA, 102 - 103)

4B. 神秘的体验不是不可言喻的

“神秘主义者跟他们的评论者和辩护者一样，经常认为他们的话语是描述性的。因此，所谓不能言说的概念不能做到一些人所期望的逻辑工作。这并不能明确地将神秘主义现实和其它种类的体验方式进行区别。神秘主义不能切实地举出其它体验方式都忽视了的独特证据为其服务。”(Clark, ANA, 182)

罗斯蒙说：“例如，禅学家不能在不说话的情况下，希望每一个人都关注他的观点，提倡自己的信念，如：语言扭曲了现实。他可以说：‘我现在不是在说话’，但是如果他真的什么也没说，他又怎么能够说服听众？怎么能够证明他的观点是正确的呢？”(Rosemont, LLZ, 134)

罗斯蒙对禅学中所谓的不可言说的必要性提出了质疑：

在悟道过程中，“所见的”是不能通过语言来传达这说法是必然的吗？或者说，体验者不能找到令他满意的语言来描述其体验，这是事实吗？如果悟道的定义就是“超越逻辑和语言”，那么所有关于悟道的书面材料对于想要了解它的我们而言都是毫无帮助的。另一方面，禅学家赋予“悟道”的定义，即悟道就是“超越逻辑和语言”，这也是一种经验性的总结，用这种他们反对的东西来表述他们的观点，这是不可理喻的。(Rosemont, LLZ, 19)

罗斯蒙认为所谓不可言说的观点是武断的：

我们不应该惊讶于发现禅学家们总是告诉其反对者，禅学是超越哲学判断的范畴，是不受语言和逻辑法则约束的……也许在其它一些方面，禅学确实是不受逻辑和语言约束的，但是至少在禅学家发表观点的时候，他们还受着约束，因为他们还在用英语写作……例如，我们很难让一个以英语为母语的人相信，英语是一种具有严重缺陷的语言；这并不是因为他相信英语文化具有不可比拟的优越性，而是因为他会感到疑惑不解，如果英语真的具有严重的缺陷，它难道真的能够明确表述缺陷何在吗？让他完全放弃自己的逻辑思维是不可能的。如果禅学家坚持这样做，那么他们注定是要失败的。(Rosemont, LLZ, 46, 56)

他认为“铃木的观点中充满了疑问、回答、推论、主谓宾等等各种各样的日常用

语。如果他们原来所坚持的信念是正确的,他们的宣讲就不能陈述他们的观点和主张。如果他们真的对自己的信念深信不疑,他们是否会尝试着去列举这些观点,恐怕还是一个问号。”(Rosemont, LLZ, 66)

罗斯蒙总结道:“任何希望通过逻辑和语言的方式来证明逻辑和语言是荒谬的人都值得怀疑:他们的结论是正确的吗?这难道不是一个荒谬的结论吗?这样说来,错的不仅仅是结论,至少还应该有一个前提也是错误的。我们不能说那些我们不能说的东西,我们也不能在一旁吹口哨。”(Rosemont, LLZ, 68)

5B. 神秘主义体验不是不证自明的

克大卫和贾斯乐写道:神秘主义的经历甚至不能进行自我解释,因为“和经验性的体验或者宗教体验一样,判断神秘主义体验同样需要一个更加广阔的背景。尽管神秘主义者一开始声称他们的观点是不证自明的,但是在讨论到他们的体验时,他们的行为仍然与经验主义者无异。他们同样将他们的体验置于世界观之中,以得到解释和验证。”(Clark, ANA, 173)

贾斯乐和范伯格(Paul D. Feinberg)认为,神秘主义是一种超理性的主观主义形式。如果没有外在证据来判别不同的体验方式,那么,“就很难解释为什么我们大多数人所持有的观点是错误的。我们知道人们对世界存在着各种各样的、互不兼容的,甚至是前后矛盾的看法。如果真有这种不证自明的体验,为什么还会发生这样的情况呢?”(Geisler, IP, 109 - 110)

6B. 神秘主义导致一种站不住脚的哲学

以下的两个故事说明,基于禅学哲学,存在与现实互动时的无能为力。请注意在铃木的第一篇叙述中离奇琐细的推论:

在我离开日本之前,我读了英国一本杂志上的一篇有趣的文章,是俄罗斯人写的。他写到:“客观世界只能在我的主观意识中存在;只有在我的主观意识经历体验过以后,客观世界才算存在。”这听起来像是伯克利的理想主义。有一天这个俄国人骑着自行车撞上了卡车。卡车司机很恼火,但是这个俄国人嘴里不断说:“这个世界只是我的主观意识。”另一次,当他仍然按照老样子思考的时候,发生了一件别的事,这次不是撞车,他又一次想起了心中的真理——心外无物。当他经历了这些事情以后,他有了一些感悟,并对他的朋友说:“此即是彼。”就是说所有的事情都是一样的。当然他并没有这样说,他说的是:“每一个个体都存在于另外一个个体之中,因此我们不能否认这个世界的多重性,因为此即是彼,彼即是此。”这是最重要的。当他对他的朋友说出自己的看法,他的

朋友一下子没有办法理解,不过不久他就有了类似的经历。这就是般若,这就是超越的智能,我们将这种本能的认知称为禅。禅学就是本能的认知。(Suzuki, AZ, 24)

罗斯蒙指出了禅学神秘主义者必须面对的四个不可回避的问题:

如果一个人接受了铃木的观点,即悟道是脱离理性的,则他必须面对以下几个随之而来的问题:(1)学生如何知道他们是否已经有了这样的体验?(2)他们怎样来表述这种体验?怎样证明他们所有过的体验就是所谓的“悟道”?(3)谁能知道或者证实其他人也有过类似的体验?(4)在没有理性介入的前提下,这样的体验如何像铃木所说的那样,证明禅学中的形而上的原则?(Rosemont, LIZ, 18-19)

当然,我们不能仅仅通过一些轶事就来证明,这种说法是站不住脚的,但是我们还可以听一听前印度教主教马哈拉贾对于东方社会每一个信仰泛神论神秘主义的信徒都要面对的困境。

我的宗教有着动听的理论,但是在日常生活中,我却没有办法应用它。这不仅仅是我的五官和我的内心世界的交锋,同时还涉及到了理性……如果只有一个现实,那么婆罗门就既是善的也是恶的,死亡就是生存,恨就是爱。如此看来,任何事情都变得毫无意义,生活充满了荒谬和滑稽……那好像不合理,但(有人提醒我)理性是不值得信任的,它只是虚幻。如果理性是虚幻的——正如印度教吠陀经中所说的那样,那么我又如何去相信任何概念性的东西,包括那些所有东西都是虚幻,婆罗门是真实存在的之类的观点呢?如果我所有的认知和理性思维都不值得相信,我又怎么知道我所探求的极乐是否也是虚幻呢?(Maharaj, DG, 104)

贾斯乐这样说:“当我们穿过喧闹的街道,看到有车靠近我们,我们是否可以毫不慌张地认为那只是幻觉呢?事实上,如果整条街道都不存在,我们过街的时候需要左右张望,注意来往的车辆吗?如果泛神论者真的如他们所信仰的那样做的话,这个世界上还会有泛神论者吗?”(Geisler, WA, 102)

谢弗(Francis Schaeffer)讲了一个经常被引用的故事来证明否定逻辑二元论的哲学是站不住脚的:

有一天,我在剑桥大学一个南非年轻人的房间内和许多人谈话。其中有一个年轻的印度人,他出生在一个锡克教徒的家庭,但是信仰的却是印度教。他在谈话中极力反对基督教,但是并没有注意到他自己所信仰的宗教有什么问题存

在。于是我说：“如果我们没有搞错的话，根据你们的理论，残忍和不残忍是等价的，两者之间并不存在什么根本的不同，是吗？”他点了点头。这个房间的主人完全理解这个印度人所隐含的意思，于是他提起了原本打算用于沏茶的，装满沸水的水壶，悬在那个印度学生的头顶上方。印度学生抬起头问他究竟在干什么，他用冷淡但却彬彬有礼的语调说：“残忍和不残忍之间是没有差别的。”于是，那个印度学生起身便走，消失在茫茫夜幕之中。（Schaeffer, CWFS, 1:110）

38 确定与确信

我们对真理的肯定到了什么程度？答案是，我们对于不同的真理有着不同程度的确定。在大部分时候，我们对于基督教的真理有着精神上和实践上的确定。

威廉森(Frederick D. Wilhelmsen)说：“经过思考后的赞同有三个层面：(1)形而上学，即绝对不允许有真理的对立面的存在；(2)物质的，(3)精神的，即真理的对立面有着微小的存在可能性，但是我们没有足够的理由相信，这种可能性会在近期变为现实。”(Wilhelmsen, MKR, 171)

他还说：“赞同是对真理有意识的洞察和信仰……赞同意味着大脑允许了这种现有主张的存在。”(Wilhelmsen, MKR, 157)

现实中存在着四种形式的确定：

逻辑确定。逻辑确定主要在数学和纯粹逻辑学中出现。这种形式的确定排斥任何形式的对立面的存在。一旦经过了逻辑确定，在逻辑上就不可能存在于任何错误。因为数学是逻辑学的简化形式，所以它也同样适用于这样的准则，就如 $5 + 4 = 9$ 一样，不存在任何异议。在同义反复或者定义性论述中也有这样的逻辑确定。比如说，所有的圈都是圆形的，以及没有三角形是正方形的。

形而上确定。有一些其它的东西，我们也会对其内容确信无疑。例如这句话：我确定我是存在的。这句话是不可否定的，因为如果我要否认我的存在，必须先存在于这个世界上来作出否认。第一原理是确定可知的，因为主语和谓语所说的意思相同：“存有是存在的”，“非存有不是存有”。“非存有不能产生存有”这句话当然也没有问题，因为产生这个动词的主语就应该是一个存在的实体。

精神确定。精神确定的根据在于，因为有了数目可观的证据，理性的思维没有任何理由来拒绝这样的确定性，从而对其深信不疑。当然，在逻辑上存在着我们的大脑所认可的东西是错误的可能性。但是，由于有了大量的证据，人们没有认为其是错误的理由。在法律术语中，我们称之为“超越理性质疑”。

实践确定(高度可能)。实践确定不如精神确定那样肯定。那些宣称确定相信某一件事的人有很大可能是正确的。一个人可以肯定自己早上吃了早餐，而不需要

通过数学或者形而上学的方法来证明这一点。这是真实的,除非有什么事情使他改变了看法,令他怀疑自己是否吃了早餐。实践确定有可能是错误的。(Geisler, BE-CA, 122)

39 相信神迹

全章概览

<p>1A: 有神论的领域认为神迹有可能存在</p> <p>2A: 神迹的本质</p> <ul style="list-style-type: none"> • 神迹是神的超自然行为 • 神迹不违背自然规律 • 神迹是实时的 • 神迹永远是成功的 <p>3A: 神迹的目的</p> <ul style="list-style-type: none"> • 神迹能确认来自神的信息 • 神迹能肯定神的使者 • 神迹只促进善 	<ul style="list-style-type: none"> • 神迹只荣耀神 • 神迹组成了基督教的框架 • 神迹不同于魔法 <p>4A: 对于反对神迹的响应</p> <ul style="list-style-type: none"> • 斯宾诺莎认为: 神迹是不可能存在的 • 休谟认为: 神迹是不可信的 • 史帕特认为: 神迹只是人类所不熟悉的自然现象 • 史帕特认为: 神迹不是科学性的, 因为它们缺乏预测的价值
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 有神论的领域认为神迹有可能存在

如果神是存在的, 则神迹是可能存在的。正如鲁益师所言: “如果我们承认神的存在, 我们是否必须承认有神迹? 事实上, 反对这一点是不安全的。这就是契约。神学告诉我们: ‘承认神的存在, 并相信神迹, 而作为回报, 我将会认可你们关于绝大多数东西的信仰。’”(Lewis, M, 109)

神迹这个词究竟是什么意思呢? “和了解其它事物或者现象一样, 我们讨论中的第一步应该是了解这个词的含义。如果争论的双方对于‘神迹’一词的基本含义都没有办法达成一致, 那么也就没有办法去讨论所谓的神迹是否存在, 是否可信了。”(Huxley, WTHH, 153)

我们将其定义为神的特殊行为。因为神迹是神的特殊行为, 它们只能存在于一个有神论的领域当中, 由神去施行。

通览全书,我们都在谈论神存在的依据,是神创造了这个世界。如果神可以创造世界,那么神也就可以创造神迹。

很重要的一点是,我们并不会使用圣经来证明神迹的可能性,等一下你们会看到,我们使用的是若干在历史上发生的神迹作为例证。神迹可能存在,是从“有一个有神论的领域”这事实推演出来的,这一结论不是来自圣经。戴维士(Stephen T. Davis)认为,事实上,圣经中早有证明:“神是世界的创造者,这一点可以在创世记一至二章中找到依据,也可以在通篇圣经中反复得到验证。同时,这也是任何关于神存在的宇宙哲学的结论。世界的出现是偶然的,它的存在是神赋予的,也一直受到神的关爱。基于圣经,人们做出了各种各样的假设:神在人类历史中一直对人类施加着影响,并达到自己的目的。”(Davis, GA, 援引于 Geivett, IDM, 164 - 165)

克雷格(William Lane Craig)讲述了他曾经很难接受圣经中关于神迹的描述,以及神迹发生的可能性,但是,当他承认了神的存在时,这一切问题也就迎刃而解了:“对于我个人来说,童女生子是我信仰的绊脚石——我不能相信会发生这样的事情。但是,后来我想到了,是神创造了整个宇宙,那么对于他来说,让一个童贞女怀孕就不是什么困难的事情。非基督徒只要理解了神是谁,那么关于神迹的问题也就不再成为问题。”(Craig, AI, 125)

2A. 神迹的本质

1B. 神迹是神的超自然行为

阿奎那区别了有限力量和无限力量的效果:

如果是有限的力量所产生的效果,则其注定不是神迹,而只是一种常人不能理解的力量。例如,对于无知的人来说,看到磁铁对铁产生引力或者船的尾部挂满了小鱼会让他们感到震惊。但是,所有生物的力量以及这种力量产生的效果都是有限的。因此,寻常生物的行为所造成的后果尽管可能让人难以理解,却不是神迹。但是神的力量是无限的,也是常人不能理解的,它所产生的效果,就是神迹。(Aquinas, SCG, 3.102.3, 83)

弗卢(Antony Flew)认为,“神迹”的意思“有多种多样的理解方式,但是最为人广泛接受的解释就是源自于改变或者暂停正常自然规律的神圣力量。”(Flew, DP, 234)

鲁益师说:“在我看来,神迹一词意味着用超自然的力量来控制自然。”(Lewis, M, 5)

普蒂尔(Richard L. Purtill)认为神迹有五个特性：“(1)由神的力量造成的；(2)暂时的；(3)不合常规的；(4)相对于正常自然现象的；(5)为显示了神在历史中做事的事件。”(Purtill, DM, 援引于 Geivett, IDM, 72)

2B. 神迹不违背自然规律

有些人会认为,神迹之所以不可能发生是因为它违反了自然规律。这种看法认为自然规律是一个封闭的系统,也就是说,不受外在力量影响。因此,违反自然规律在他们的眼中就成为不可能的事情。但是,根据有神论的观点,自然规律不是一个封闭的系统,所以,神迹并不一定违背自然规律。

鲁益师指出,一个开放的系统是如何被外在力量所左右的:

因此,将神迹定义为违背自然规律的现象是不准确的。如果我敲断我的烟斗,从长远和微观的角度来看,我就改变了大量的原子的位置。自然会逐渐消化这种影响,从而使这严格的改变和其它的事物重新达到完美的和谐……如果神创造了神迹,使处女受精,随之而来的并不是违反自然规律。下面发生的事情都合乎规律。自然会将后面的事情按照自己的意志安排:怀孕,然后像寻常一样,9个月以后孩子降生……如果这些事件是超自然的,她(不)会感到不习惯。她会很快了解这一神迹,并适应它,正如我们体内的免疫力量会集中在手指的创口处,加速融合。当神迹进入她的身体,神迹就会遵循自然规律而运行。(Lewis, M, 59)

斯托克斯(George Stokes)爵士认为,自然规律的暂时停止不是解释神迹的唯一途径:“我们所说的神迹也许不是因为自然规律的暂时停止发生作用而导致的,而是因为有一种超越它的力量对它进行影响而造成的。”(Stokes, ISBE, 2036)

祈理富(Peter Kreeft)和塔西里(Ronald Tacelli)认为在有神论中,所谓的自然规律系统是这样的:

我们首先确定一个大致的定义。神迹就是一种神创造的,惊人的,具有巨大宗教意义的,发生在自然系统的现象。

需要注意的有两点:(1)神迹的概念的前提条件就是:自然是一个自我封闭的系统。神迹并不想否定自然规律。因为如果没有规律的存在,也就无所谓不合常规的现象存在。(2)神迹不是一个矛盾的产物。一个人能够穿墙而过,这是一个神迹。但是一个人在同一时间既穿墙而过,又没有穿墙而过,这就是一个矛盾了。神所创造的是神迹,而不是矛盾。这不是因为神的力量是有限的,而是因为矛盾是没有存在意义的。(Kreeft, HCA, 109)

普蒂尔认为：“神迹是一个由外在的神圣力量对自然秩序施加影响后所产生的现象。神迹既不肯定，也不否认任何关于自然规律的总结概括。事实上……我们有足够的理由相信，所谓神迹就是‘一种不可重复的，有违于自然规律’的现象。这句话的意思是这种现象‘是不能被人类，或者任何有限的生物所重复的，只有神才能够创造同样的现象。’”(Purtill, DM, 援引于 Geivett, IDM, 69)

3B. 神迹是实时的

神迹一个令人惊奇的特性就是它是实时的。神迹不是经过一段长时间才能成就，它是实时的。正如贾斯乐所说：

例如，耶稣医治病人都是在一瞬间完成的，而不需要几天时间慢慢康复。耶稣对残疾人说了“起来，拿你的褥子走吧！”然后“那人立刻痊愈了”(约五8)。在使徒行传第三章彼得的故事中，我们能够发现神借助彼得之手瞬间治愈一个瘸子的事实。“彼得说：‘金银我都没有，只把我所有的给你：我奉拿撒勒人耶稣基督的名，叫你起来行走！’于是拉着他的右手，扶他起来；他的脚和踝子骨立刻健壮了。”(徒三6-7)这个人不是经过一段时间逐渐恢复的，他的恢复是瞬间的，也是完全的。(Geisler, SW, 29)

4B. 神迹永远是成功的

此外，真正的神迹永远是成功的。贾斯乐说：

根据圣经的记载，神所做的总会成功。在他的感召下，疾病消失无踪；在他的命令下，魔鬼仓皇逃遁；在他的影响下，自然秩序随之改变。这是神所创造的神迹的一个显著特征。圣经中所描述的神的超自然行为永远是成功的。这也就是说，神总是能够完成他想要完成的事情。如果他想要为什么人进行治疗，那些人的病一定会被治愈，不会有例外。(Geisler, SW, 28-29, 粗体字为原有标示)

3A. 神迹的目的

1B. 神迹能确认来自神的信息

卡内尔(E. J. Carnell)认为，神迹是我们在自然规律系统以外，唯一可以肯定的东西。他说：“神迹是确认特殊启示的真实性的记号，这种启示让我们了解神是如何在他的世界中行动的。通过这样的启示，我们了解那个创造我们、同样也可以毁灭

我们的神, 宽宏地遵守着他和挪亚以及其后代所立下的契约, 让这个世界有规律地运行。如果科学家们拒绝接受神迹的存在, 而坚持他所谓的机械秩序, 他就丧失了了解这些秩序的可能。因为除了神迹, 他不可能有别的、有关外在的参照物。而如果没有参照物作为支点, 科学家就只是历史上一颗微不足道的尘埃。”

卡内尔总结道: “在上面的例子中, 科学家在改变面前怎么能够坚持‘宇宙是机械运转的’这一不变的观点呢? 科学家将原本是神迹的东西, 认为是时间和空间上的奇特现象。他认为后者可以保证宇宙的运转, 而前者不能, 这已是缺乏根据的。” (Carnell, AITCA, 258)

2B. 神迹能肯定神的使者

贾斯乐认为, 神迹的另一个目的是:

一种对于神的先知的神圣肯定。宗教领袖尼哥底母是这样描述耶稣的: “我们知道你是由神那里来作师傅的; 因为你所行的神迹, 若没有神同在, 无人能行。” (约三 2) 许多人追随耶稣, 是因为他们看到耶稣治愈了那些病人。 (约六 2) 有些人即使看到耶稣使盲人重见光明, 仍然不愿相信他。他们说: “一个罪人怎能行这样的神迹呢?” (约九 16) 使徒则十分自信地宣称: “神借着拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹, 将他证明出来, 这是你们自己知道的。” (徒二 22) 使徒保罗向哥林多人宣称, 已在他们中间显出真使徒的神迹奇事。 (林后十二 12) 他和巴拿巴对使徒们忆述“神借他们在外邦人中所行的神迹奇事。” (徒十五 12) (Geisler, MMM, 98)

斯普劳、格斯纳和林斯利认为, 神迹是神唯一能够使用的、明确无疑地显示其力量的途径。他们说: “如果神向人间派出他的使者——我们知道, 如果他愿意, 他会这样做的——他就会赋予他的使者只有神才能拥有的力量。因此, 我们就可以确认哪些人才是来自神的使者。”

“那么神会赋予他的使者什么样独一无二的的能力呢? 因为只有神才具有创造神迹的能力, 所以能否创造神迹就是判断神使者的最好标准。” (Sproul, CA, 144)

3B. 神迹只促进善

神迹绝对不会造就邪恶: “因为神是善的, 所以神迹只会产生或促进善。” (Geisler and Brooks, WSA, 88)

4B. 神迹只荣耀神

神迹的作用不是仅仅为了炫耀: “神迹的发生不是为了娱乐, 而是为了荣耀神,

并指引人归向神。”(Geisler and Brooks, WSA, 89)

5B. 神迹组成了基督教的框架

祈理富认为相较世界其它宗教而言,在基督教中,神迹的重要性是独一无二的:

有一种错误的观点认为,神迹之所以重要是因为神认为只有通过神迹才能建立教会,并使之永存。

事实上,基督教中所有的独有要素都是神迹:创造、启示(先给犹太人的启示)、律法、预言、道成肉身、复活、升天和主再来,以及最后的审判。

若从伊斯兰教、佛教、儒教或道教中将神迹抽出来,它们大概没有两样。若将神迹从基督教中抽离出去,你会发现所剩下的,只是大部分美国基督徒每周从讲坛所得的陈腔和老调而已。再没有独特性,再没有理由成为基督徒,倒不如信其它罢了。(Kreeft, CMP, 273)

斯普劳、格斯纳和林斯利认为,神迹与基督教的论证是不可分割的。他们说:“从技术上来说……无论对于信徒或非信徒来说,神迹都是可见的、外在的现象,神迹的能力即使不能让人归信,至少也可以让他们信服。当然,对于护教论者而言,神迹与基督教是不可分割的。不管他人相信与否,不管他人归信与否,不管他人体验过内在的神迹与否,神迹都可以证明基督教的可信性。即使别人刻意拒绝承认,神迹也是一个有力的证据。”(Sproul, CA, 145)

6B. 神迹不同于魔法

下面的图表列出了真正的神迹和虚假的神迹(即魔法)之间的区别。

神迹	魔法
在神的控制之下	在人的控制之下
根据神的意志	根据人的意志
不会自然地重复	会自然地重复
不会是虚假的	可能是虚假的
在自然界中发生	不在自然界中发生
与自然兼容	与自然不兼容
超乎常规但是不诡异	超乎常规而且诡异

(Geisler, SW, 73)

4A. 对于反对神迹的响应

1B. 斯宾诺莎认为:神迹是不可能存在的

斯宾诺莎(Benedict Spinoza)宣称:“自然规律是不可能被抵触的,而是……有着自己的固定不变的永恒规律。”事实上,“如果有人相信神可以违背自然规律,那么他就必须承认神的行为违背了其本性——这种说法无疑是荒谬的。”(Spinoza, ATPT, 82 - 83)

我们必须明白,斯宾诺莎得出这样的结论是源于他所信仰的理性泛神论。对于斯宾诺莎来说,所谓的超凡脱俗是不存在的,神和自然在本体上是同一的。神就是一切,一切都是神。这样,如果神永恒不变的,那么自然规律也是永恒不变的。所以,神迹就是荒诞不经的,因为它违背了永恒不变的自然规律,违背了神。

斯宾诺莎的观点可以总结为如下几点:

1. 神迹违背了自然规律。
2. 自然规律是永恒不变的。
3. 自然规律是不可能违背的。
4. 综上所述,神迹是不可能存在的。(Geisler, MMM, 15)

神迹与自然并不冲突,而是一种由超自然力量产生的、介入自然的事物。自然对于超自然力量的介入并不感到惊讶,而是想方设法去尽快适应。鲁益师是这样解释的:

如果这些事件是超自然的,她不会感到不习惯。她会很快了解这一神迹,并适应它,正如我们体内的免疫力量会集中在手指的创口处,加速融合。……神迹的神圣力量并不是要暂停万物正常的运行规律,而是将新的事物纳入到自然的运行轨道中去。神迹并不违背自然的规律:“如果 A 发生了, B 就会发生”。但是这一次,发生的不是 A,而是 A2,而自然,根据它的法则,得到的结果就是 B2。自然使外来者融入其中。自然就像是一个好客的女主人。(Lewis, M, 60)

根据伊凡斯(C. Stephen Evans)的观点,用“打破”或者“干涉”自然规律这样的说法来描述神迹是错误的,因为这就意味着神在创世的时候,对自己有可能进行的创造神迹的活动有所忽视。但是,神一直存在于他的创造中,作为支持者。因此,神迹是神的特殊行动,而自然则是神日常行动的结果。正如伊凡斯说的那样:

从某种程度上来说,用“打破”或者“干涉”自然规律这样的说法来描述神迹是错误的。这种说法的含义就是,神的存在并不合乎自然规律。如果神是真实

存在的,则神就应该对自然中发生的所有事情负有责任。神迹和平常事物的区别不应该是所谓自然和超乎常规的外在影响之间的差别,而应该是神普通的行动和特殊的行为之间的关系。因此,当神创造神迹的时候,并不意味着他要介入一个他从来没有介入过的系统。他一直在这个系统里面存在并且操控着自然秩序,神迹只不过是一种比较特殊的行为罢了。(Evans, WB, 88)

此外,斯宾诺莎的观点回避了问题。斯宾诺莎对于自然规律的定义(即永恒不变的)必然排除了神迹存在的可能性。基于理性思维方式,而不是经验性的观察,斯宾诺莎先验地假设,自然是不可被违背的。贾斯乐说:“斯宾诺莎的欧几里得理性主义总是陷入循环论证之中。因为,如同休谟所认为的,任何可以从前提推理演绎出来的东西,必须是在前提中一开始就出现了的。如果反超现实力量出现在斯宾诺莎的理性主义前提中,我们也就不必惊讶于他总是对圣经中的神迹诸多怀疑。”贾斯乐接着说:“斯宾诺莎应该做,但是却并没有做的是为他的理性主义假设提供可靠有力的证据。”斯宾诺莎“根据理性主义的推理得出他的结论,但那是站不住脚的,他的结论并没有坚实的经验性的观测作为基础。”(Geisler, MMM, 18, 21)

2B. 休谟认为:神迹是不可信的

怀疑主义者休谟认为:

神迹违反自然律,由于自然律是经由肯定、不可转变的经验所建立的,从本质上来说,神迹的证据是在可想象的经验以外的……倘若是出于自然原因,就算不上是神迹。一个身体健康的人突然因故去世,这算不上是神迹;因为这种死亡和别的死亡相比虽然不太寻常,但是仍然是时有发生。但是一个已死的人突然又活过来,这必然是神迹了;因为这是在任何年代,或在任何国家都没有发生的。因此,必须有一种统一的经验排拒每一桩神迹,否则这些事件就配不上这称呼。而这种一致的体验就是最直接,也是最充分的证据,根据世界的本质,根本没有神迹的存在。这样的证据是不可消灭的,除非神迹本身可以提供可信的对立的证据,来证明它的不同凡响。(Hume, ECHU, 144, 145, 146, 148)

休谟并没有说由于自然规律是不可违背的,所以神迹是不可能发生的。类似于斯宾诺莎的观点,正如我们所言,回避了问题。休谟是一个经验主义者,他对现实的理解局限于归纳的方式,而归纳方式所产生的结果只是可能性而不是绝对的肯定。休谟运用的是一种特殊的归谬法作为其论述的形式。这种论述方法的目的就是试图证明对方的观点是荒谬的。因此,休谟首先赞成有神论中关于神迹是鲜有发生的观点,然后他试图证明在自然规律面前,神迹的存在是不可能的。也就是说,休谟认

为神迹作为不合常规的现象,违背了不变的自然规律,而自然规律的永恒不变就是对所谓神迹作出否定的最好证据。

哲学家纳殊(Ronald Nash)解释道:“首先,休谟很聪明地利用了有神论者必然承认自然规律的存在这一点。因为如果不承认自然规律,也就不存在什么超乎常规的现象。然后,休谟用自己的观点攻击有神论者。他认为对自然规律的违背的可能性总是远远低于一切正常、合乎常规、没有任何例外存在的可能性的。”(Nash, FR, 230)

休谟的观点可以概括为以下几点:

1. 神迹就是鲜有发生的现象。
2. 自然规律是一种对经常发生的现象的描述。
3. 关于常见的现象的证据总是多于鲜见现象的证据。
4. 智者所倚赖的总是更多的证据。
5. 因此,智者不相信神迹的存在。(Geisler, MMM, 27 - 28)

休谟那有关“统一经验”的观点要么回避了问题,要么就是特殊的答辩。贾斯乐是这样说的:

休谟在他的观点中使用“统一经验”这个概念来反对神迹的存在,但是“统一经验”不是回避了问题,就是属于特殊的答辩。如果休谟认为,在得到证据之前就有了统一的经验,则这样的观点是回避了问题。因为我们不可能知道是否所有可能的体验都能够证明自然主义理论,除非我们可以穷尽各种体验,包括那些发生在未来的体验。从另一方面说,如果休谟所谓的统一经验只是某些没有经历过神迹的人的某些体验,那么这就属于特殊的答辩。(Geisler, MMM, 28)

鲁益师认为,休谟对于“统一经验”这个概念的运用有一种循环式的特性。他说:“当然,倘若真有一种反神迹的‘统一经验’,那么我们是同意休谟所说的;然而,这情况却从来未有发生,我们要问,为甚么没有发生呢?不幸的是,惟有我们知道所有神迹的报导都是虚构的,这种经验才算是统一。然而,我们要肯定地知道所有神迹都从没发生,才可以肯定所有神迹的报导都是虚构的。事实上,我们是陷于循环论证之中。”(Lewis, M, 102)

休谟忽视了间接支持神迹存在的证据。纳殊说:

休谟认为支持神迹存在的只能是直接的证据,也就是说必须是那些亲眼看到神迹发生的人才能够给出的证据。这是错误的。间接的证据同样可以证明神迹的存在。即使有人(比如说,琼斯)没有看到某些神迹的发生,他就只能倚

赖于那些看到的人所说的话,而琼斯仍然受到了神迹的影响。有的人一直质疑那些让盲人重见光明的神迹。琼斯也许是从那些亲眼看到神迹的人口中听说这一现象,但是琼斯现在可以清楚了解那些人已经重见光明。这种情况类似于有人听说自己所在的城市毁于飓风。尽管他不是亲眼所见,但是他可以倚赖于目击者的说法。但是当这个人回到城市的废墟,看到那些匪夷所思的景象,例如:汽车搁在屋顶上,房屋倒塌;树木被连根拔起,所有这些间接的证据都证实了先前他人所说非虚。这样,神迹发生后所留下的某些迹象也可以作为神迹存在的间接证据。(Nash, FR, 233)

英国哲学家布罗德(C. D. Broad)认为间接的证据可以支持作为基督教信仰基石的神迹,即基督复活:

当耶稣被钉死在十字架上的时候,我们知道他的门徒都万分悲痛。他们对于未来丧失了信心。但是就在一段时间以后,这种悲痛消失无踪,因为他们相信耶稣已经死而复生。现在已经没有什么人质疑这些说法的可靠性了,而我们也已经接受了这样的说法。但是,我们面临的问题是如何解释这一被广泛接受的事实。是什么让这些门徒们摆脱了悲伤的情绪,改变了他们之前的看法,相信耶稣已经死而复生?显然,一种解释是耶稣确实已经死而复生了。这种解释是完美无缺的,我们只能说,间接的证据比直接的证据更加有力。(Broad, HTCM, 91-92)

休谟没有考虑那些支持神迹存在的证据,而只是考虑了那些否认神迹存在的证据。贾斯乐这样评价道:

休谟并没有真正衡量神迹的证据;相反,他添加了反对的论证。由于死亡不断重复出现,复活却只曾极少数发生,休谟只是将所有死亡数字加起来,排拒极少数所谓的复活事件,从而拒绝接受后者发生的可能性……然而,这却没有衡量究竟如拿撒勒人耶稣……究竟是否曾经从死里复活的证据。这不过是将其他人死后却没有复活的事例加起来,并使之成为拒绝接受人死后可以复活的证据……其次,这种论点将证据的数量和可能性等同了。这即是说,我们应该相信最有可能发生的(即“少数服从多数”)。然而,这是愚不可及的。若根据这种基础,一个掷骰子的人永远不会相信自己第一掷便能掷出三个六点,因为这一种情况的机会率是1,635,013,559,600:1! 休谟看来忽略了,聪明的人将信念建基于事实,而非单建基于不平凡的事上。有时候某件事情非常“奇特”(基于过往的观察),但该事件的证据却是很可靠的(基于现今的观察或可信的见证)。休谟的论点混淆了证据的数量与质量。证据是要衡量的,而不是要加增。

(Geisler, MMM, 援引于 Geivett, IDM, 78 - 79)

此外,休谟混淆了历史事件中的发生或然率和科学家在科学研究中所研究的或然率之间的区别。纳殊说:

休谟的批评者认为,休谟的观点所倚赖的是有严重缺陷的或然率。比如说,休谟将神迹在历史上的发生或然率,与用于科学或然率统计的普通事物发生的或然率等同了起来。在科学研究中,或然率是与发生的频率相关的。在相似的环境下,科学家所观察到的类似现象越多,则这种现象在科学上成立的可能性也就越大。但是譬如神迹这样的历史事件是不同的。历史事件是独一无二的,具有不可复制性。因此,将神迹之类的历史事件的发生或然率与科学家所研究的或然率等同起来的行为,就是忽视了两种研究中最基本的差异的错误行为。(Nash, FR, 234)

3B. 史帕特认为:神迹只是人类所不熟悉的自然现象

根据史帕特(Patrick Nowell-Smith)的说法,“不管某些人所描述的现象是多么离奇,我们也不能认为造成这样现象的力量是一种超自然的力量。”史帕特认为,“我们不能因为科学家现在不能解释某些现象,就认为这种现象是不可解释的,或者直接将其归于超自然的力量。”换句话说,“科学在将来仍然有可能用严格的科学论证、新的研究方法来解决这些现象。”(Nowell-Smith, M, 援引于 Flew, NEPT, 246, 247, 248)

史帕特认为神迹的否定源自自然主义,而不是科学证据。贾斯乐对于史帕特观点中的错误是这样评价的:

尽管史帕特认为科学家应该保持开明的思想,不能轻易否定那些有违于他原有观点的事物,他自己却不愿接受超自然力量存在的可能性。他武断地坚持所有的解释都应该是符合规律的,否则就不能称其为解释。他的结论是所有的现象最终都可以得到解释,但是却不能给出任何支持他自己观点的证明。他唯一可以确定的就是神迹是不可能发生的。这是纯粹的自然主义观点!(Geisler and Brooks, WSA, 81)

根据鲁益师的观点,时间并不能使神迹失去它神圣的本质:“如果有一种外在的力量介入到自然中,那么仅仅是增加自然知识是永远不能解释这样的现象的。认为科学的进步使我们更加难以接受神迹的观点只是出自思想的混淆。”(Lewis, M, 48)

史帕特的科学自然主义混淆了自然的起源与自然的作用。贾斯乐说:

科学自然主义的一个问题在于混淆了自然的起源与自然的作用。发动机

的运作是合乎物理原理的,但是物理原理并不能制造发动机。制造发动机的是人类的思想。同样,神迹的来源并不是物理和化学规律,尽管神迹产生的结果是合乎这些规律的。换句话说,神迹会导致怀胎十月,这是符合自然法则的。所以,自然规律只能规范万物的运行,而不能解释万物的起源。(Geisler, MMM, 47)

4B. 史帕特认为:神迹不是科学性的,因为它们缺乏预测的价值

对于那些相信神迹可能存在的人,史帕特说:“他们应该考虑一下‘解释’这个词的含义,他们应该问问自己的解释是否符合规律,是否有预测的价值。他们还应该问问自己的解释是否是遵循自然规律的,超自然力量是不是自然规律的一部分。”(Nowell-Smith, M, 援引于 Flew, NEPT, 253)

但是,和史帕特所言相反的是,在科学的领域中,存在着某些并没有预测价值的自然现象。贾斯乐说:

史帕特认为所有正确的解释都应该具备预测的价值。但是在自然界中存在着许多我们无法预测的事情。我们不能预测一个单身汉是否会结婚。但是当他说“我会”的时候,我们是否可以确认他只是“顺其自然”?如果是自然主义者,他们肯定会说他们不能对实践作出预测,而只是在理论层面上预测自然现象。超自然主义者也能做到这一点。理论上,我们知道,只要神认为必要,神迹就会发生。如果我们知道世界上的一切,包括神的想法,我们就能在实践中对事物的走势作出准确的预测。此外,圣经中的神迹就如同宇宙的创造或者生命的诞生那样,是不可重复的。但是,预测对于不可重复的事情是没有意义的。我们只能从模式之中进行预测。要认识过去并不是靠经验性的科学,而是靠辩证的科学。因此,要求(向前的)预测是误导的,相反,我们要向后倒退。(Geisler, MMM, 46 - 47)

40 历史是可知的吗？

全章概览

<p>1A: 什么是历史和撰史？</p> <ul style="list-style-type: none"> • 历史和撰史对于基督教的重要性 • 撰史的过程和方法 • 什么是历史的可靠性和可知性？ <p>2A: 对于历史可知性的否定</p> <ul style="list-style-type: none"> • 历史不可进行直接的观测 • 对于历史的表述本质上是片面的 • 历史研究方法的选取性质和历史事实的解释性结构 • 历史学家无法避免价值判断 • 每一个历史学家都是他所处的时代和世界观的产物 • 对历史资料的选择和编排是历史学家的主观选择 <p>3A: 为历史的可知性作辩</p> <ul style="list-style-type: none"> • 反对意见: 对历史不可进行直接的观测 	<ul style="list-style-type: none"> • 反对意见: 对于历史的表述本质上是片面的 • 反对意见: 历史研究方法的选取性质和历史事实的解释性结构 • 反对意见: 历史学家无法避免价值判断 • 反对意见: 每一个历史学家都是他所处的时代和世界观的产物 • 反对意见: 对历史资料的选择和编排是历史学家的主观选择 <p>4A: 否定历史上神迹的可知性</p> <ul style="list-style-type: none"> • 哲学性否定 • 神学性否定 <p>5A: 维护历史上神迹的可知性</p> <ul style="list-style-type: none"> • 对哲学性否定的批判 • 对神学性否定的批判 • 结论
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1A. 什么是历史和撰史？

毋庸置疑,关于基督教信仰的正确性的大量证据都来自历史。基督教是建立在历史基础上的宗教。其正确性,或者说可信性,是基于活在历史之中的耶稣基督。耶稣的复活源自历史。耶稣的生活、教导、死亡都是基于历史的。这一章试图说明撰史在研究圣经的可信性方面的作用,并响应那些认为历史——无论是否属于神迹性的——是不可知的观点。

1B. 历史和撰史对于基督教的重要性

克雷格博士认为,基督教“是源自历史上的真实事件。”(Craig, RF, 157)

他谈论到基督教的这一优势:“对于有些人来说,这是十分具有讽刺意味的,因为基督教的真理必须要和历史事件的真相联系在一起。也就是说,如果否定了这些历史事件,那么也就意味着否定了基督教。但是同时,基督教的这一特质也使它和世界上的其它宗教比起来显得更独特,因为透过历史证据,基督教的真理可以被证明。”(Craig, RF, 157)

“因为那些相信客观启示的人是根据历史事实进行判断的,基督徒不能牺牲历史的客观性。否则,由于福音书描述的不是客观的历史,耶稣的生平事迹、死亡和复活都将不成为客观历史的一部分。”(Craig, RF, 190)

贾斯乐教授认为:“为了证明这些真理,我们必须首先得到客观的历史事实。于是,我们就会很自然地讨论……关于历史是否可知的问题。”(Geisler, CA, 285)

历史学家哥特沙勒(Louis Gottschalk)在他的著作《理解历史》(*Understanding History*)中写道:“根据它最为常见的定义,‘历史’一词的意思就是‘人类的过去’。德语里的Geschichte来源于geschehen,即发生的意思,Geschichte的意思就是:已经发生的事情。”(Gottschalk, 41, UH, 粗体字为原有标示)

哥特沙勒认为:“对于过去的遗迹和记录的核对和分析过程就是我们所说的‘历史方法’,而根据上述过程中所获取的资料对过去进行富有想象力的重构就是我们所说的撰史(历史的撰写)。”(Gottschalk, 48, UH, 粗体字为原有标示)

英国哲学家、历史学家科林伍德(Robin G. Collingwood)写道:“我认为,每一位历史学家都会同意,历史是一种研究和调查……简单地说,历史是一种科学,也就是一种思考的方式:提出问题,寻求答案。”(Collingwood, EPH, 9)接着,他进一步阐述道:“历史是一种科学,但它是一种比较特殊的科学。它所研究的对象是我们不能直接观测的。它通过推断,通过由我们可以直接观测到的其它事物得出的观点进行研究。历史学家称之为‘证据’。”(Collingwood, EPH, 252)

他进而指出,历史研究的对象是“人类在过去所做的行为”。(Collingwood, EPH, 9)

孟沃华(John Warwick Montgomery)博士对历史下了更加细致的定义:“历史……可以被定义为:对于过去人类经历,包括个人的和社会的经历的研究调查,最后做出关于人类在自然、理性以及精神力量面前所做出的主动和被动行为的重要、全面的描述。”(Montgomery, SP, 13)

2B. 撰史的过程和方法

费希尔(Fischer)在他的著作《历史学家的谬误》(*Historians' Fallacies*)中,阐述了历史学思想的本质:“这是一个引证推理的过程,简单地说,就是针对问题找答案,寻找一个满意的解释。答案可能是广为适用的,也有可能是具有特定针对性的,不同的问题有不同的答案。简而言之,历史就是解决问题的学科。”(Fischer, HF, xv, 粗体字为原有标示)

他继续说道:“所谓的历史学家,对过去事件提出开放性问题,然后选择合适的事实,将其排列成可以解释的模式,作为答案。”(Fischer, HF, xv)

费希尔承认:“历史学家之间在理论上可能达成一致,但是在实践中一定会存在分歧。有关历史的证据需要符合一定的准则,但是这样的准则既不可能为人所共知的,也不可能被广泛接受的。”然而,费希尔认为至少存在七条“简明的经验性准则”。(Fischer, HF, 62)

1. “历史性证据必须是对某一个特定的问题,而不是针对其它问题。”

2. “历史学家所要做的不是找到合适的论据,而是最合适的论据。而最合适的论据就是最接近事件本身的论据。”(Fischer, HF, 62)

3. “证据必须是肯定性的。否定性的证据是矛盾的——因为那根本不能被称为证据。”(Fischer, HF, 62)

4. “对于任何历史性结论来说,证明的责任永远落在其作者身上。”(Fischer, HF, 63)

5. “所有从经验性证据得到的推论都具有或然性……历史学家必须尽自己最大的努力来证明 A 的或然率要比其它的选择或然率为高。”(Fischer, HF, 63)

6. “任何经验性论述的真正意义都取决于它所处的环境。”(Fischer, HF, 63)

7. “经验性的论述不可能比其证据更加准确。”(Fischer, HF, 63)

《大不列颠百科全书》(*Encyclopaedia Britannica*, 第 15 版)中的“历史研究”辞条指出,“从最广泛的意义上来说,研究历史的方法,包括对待现有知识的态度,对新事物和相关事物的研究以及创立假说方面,与其它学科的研究方法并没有本质的区别。”(EB, 635)在书中,还谈到了撰史四个方面的要素:“启发式的、现有的对于知识的解读、研究以及写作。”(EB, 635)

1. 启发式的:“对于历史学家而言,他所要掌握的知识包括手稿的收集、卡片索引的制作、材料的分类和书目的查询和编制。”(EB, 635)

2. “现有的对于知识的解读是必要的。其必要性是基于一个最基本的原理:研究是从已知到未知的过程。历史学家必须对自己所研究的领域、相关领域以及所有

的相关学科的现有成果了如指掌。”(EB, 635)

3. 历史学研究就是历史学家在其研究领域内,对业已发生的事情进行的研究。所有研究必须的材料都依赖于那个时代所留下的信息,而这些信息构成了某个特定时代或者针对某个特定专题的材料来源。历史学家不可能亲身经历那些发生过的事情,他所能倚赖的可能是那个时代的人对该事件的描述,也可能是在事发后写成的书面材料。这些描述或者材料根据不同的特性被称为历史事件的遗迹或者残存等等。根据这些证据,历史学家可以作出不同程度的确认和推断。因此,历史学家的依据是事实,包括真实的历史事件和由该事件得出的推论。历史研究包括了历史事件的发现和从中推导出的有助于后续研究的结论。(EB, 635)

4. 写作:哥特沙勒总结了写作时的四个要点:

- (a) 收集现存的相关实物、书面或者口头的材料。
- (b) 排除这些材料中不真实的部分。
- (c) 从真实的材料中提炼出可信的部分。
- (d) 将真实可信的材料组织成文。(Gottschalk, UH, 28)

哥特沙勒继续阐述了有关历史分析的材料来源问题:

书面和口头的材料来源被分成两个层次:主要的和次要的。主要的材料来源是见证者的陈述……次要的材料来源则是非亲眼见证者的陈述——也就是说这些人并不在其所讲述的事的发生现场。主要的材料来源必然是事件发生时代的人所提供的。但是这并不意味着我们一定要得到当事人亲手写下的稿子,即初稿。因为后世的文件和重新印刷的版本在内容上也是完全可信的。古希腊和古罗马很少有原始文件存留下来,我们所能倚靠的只有后来的版本。(Gottschalk, UH, 53-54, 粗体字为原有标示)

哥特沙勒还提出了两个需要研究的重要问题:“(1)文件的作者是否有真实描述事件的能力? 如果他有:(2)他是否愿意这样做?”(Gottschalk, UH, 148, 粗体字为原有标示)

3B. 什么是历史的可靠性和可知性?

哲学家艾德勒(Mortimer J. Adler)在一次有关知识和观点的讨论中谈到历史性知识的问题:

一方面,有些真理是不证自明和确凿无疑的,但是有些真理却仍然是不确定的,需要获得支持它们的证据来使其不遭受质疑,或者至少让它们比反对的观点更加可信。除此之外的仅仅是一般的观点——不是知识,也不一定包含真

理。

这样看来,我们没有理由认为历史研究的发现和成果属于知识的范畴。而任何实验性的或者经验性的科学所得到的发现和成果,不管是自然性或是社会性的,也不属于知识的范畴。(Adler, TPM, 100 - 101)

克雷格进一步解释:

如果某事物的相关证据可以为有理性的人所接受,那么我们认为它属于历史性知识的范畴。这一标准适用于所有推导的学科:我们接受那些证据充分的观点。类似的情况是,在法庭上,判决总是偏向有着更加充分证据的那一方。陪审团所持的是否判决有罪的标准并不是证据的无懈可击,因为这是不可能的,只要证据可以响应一切理性的质疑,就被认为是可信的。历史学也同样如此,我们应该接受那些证据充分的历史性假说。(Craig, RF, 184)

历史学家麦卡拉(C. Behan McCullagh)也持类似的观点,认为我们应该认可历史的真实性。他说:“我们为什么应该认为关于历史的描述是真实的呢?答案是现成的:它们不可能是假的,因为它们有着支持它们的充分证据……这就是为什么我们应该相信历史。”(McCullagh, TH, 57)

麦卡拉接着说:“如果不是基于细致和公正的对于相关证据的透彻研究,如果不是基于对于世界正确的认识,不管是特定的还是普遍的,如果不是推导出可信的观点,我们就不可能认为它是真实的。但上述的这些条件确实能够产生可信的认识,而基于这样的认识所得到的结论无疑是真实的。”(McCullagh, TH, 57)

他还说:“历史学研究的方法就是为了找寻发现真相的最大可能。如果它们达不到这样的目的,我们就应该放弃这些方法。”(McCullagh, TH, 57)

2A. 对于历史可知性的否定

下面否定历史客观性以至可知性的大部分观点都是取自比尔德(Charles A. Beard, 1874 - 1948)的文章《那一个崇高的梦想》(*That Noble Dream*)。他的历史相对主义观点影响了那个时代的许多美国历史学家。比尔德对于客观主义者的批评可以分成六个部分。

1B. 历史不可进行直接的观测

“历史学家不能超越自己所处的时间来观测过去的事情。他不能像化学家观察试管和物质成分那样客观地观测历史。他所倚赖的必然是各种文件所构成的媒介。这是他仅有的来源。”(Beard, TND, 援引于 Stem, VH, 323, 粗体字为原有标示)

2B. 对于历史的表述本质上是片面的

“历史学家所要研究的所有材料,包括历史遗迹,都只是历史事件或者历史人物的一部分。换句话说,大量的事件和人物都被排除在这些材料之外。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 323)

3B. 历史研究方法的选取性质和历史事实的解释性结构

“不仅是材料本身是不全面的,很少有历史学家可以确定他已经收集到了研究时代和地区的所有材料。在大多数时候,他们只是作出不全面的选择,或者对本已不完全的事件和人物记录进行片面的解读和研究。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 324)

“认为可以通过对不全面的材料的片面解读重现完整真实的历史事件的观点只是一种假设。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 324)

4B. 历史学家无法避免价值判断

“历史事件和人物具有自身的道德观和审美观。他们不仅仅是物理和化学上的物质,可以让观测者进行客观中立的观测。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 324)

5B. 每一个历史学家都是他所处的时代和世界观的产物

“历史学家希望了解过去,但是面对不全面的材料,他不可能保持一个完全中立的立场……不管受过什么样的训练,历史学家始终还是人,是具体的时间、地点、环境、兴趣、爱好和文化的产物。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 324)

6B. 对历史资料的选择和编排是历史学家的主观选择

“在选择课题、选择和编排材料的过程中,历史学家自身的个性会介入其中。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 324)

因此,比尔德的结论就是:“历史学家的力量是有限的。他们也许在苦苦追寻,但是却无法找到真相,找到历史的客观真理,也不能对之进行如实的记录。”(Beard, TND, 援引于 Stern, VH, 325)

3A. 为历史的可知性作辩

克雷格说:“如果历史学能够证明基督教信仰的正确性,历史相对主义的否定观点就不成立……当然,主观的因素是不可能完全消除的。但是,问题在于主观因素

是否达到了对历史学研究完全否定的程度。”(Craig, RF, 169)

1B. 反对意见:对历史不可进行直接的观测

贾斯乐解释何谓客观:“倘若‘客观’是指绝对的知识,则没有一名历史学家可以是客观的。这是我们可以肯定的。另一方面,如果‘客观’是指理性的人都能接受、合宜但容许修正的见解,则仍有迈向客观的空间。”(Geisler, CA, 290,粗体字为原有标示)

在响应相对主义者认为历史学家比科学家较逊一筹时,克雷格作出两个响应:“首先,认为科学家常常能直接接触他的研究对象这想法是幼稚的,科学家不但在他自己的研究上主要倚赖其他人的研究报告(有趣地,这些报告往往被视作历史性文献),科学家的研究对象更通常只可以间接接触到,尤其在高度理论性的范畴(如物理学)上。”(Craig, RF, 176)

“其次,历史学家不能直接接触过去,但他却可以直接取得过去的剩余遗产,即真正存在过的东西……例如历史学家可以直接取得探究对象的考古资料。”(Craig, RF, 176)

因此,“历史学家与科学家一样,能判断过往确实发生了什么事,二者均不受能否直接取得原本事实或事件资料的机会所影响。”(Geisler, CA, 291)

2B. 反对意见:对于历史的表述本质上是片面的

费希尔指出这论点中的谬误:“相对主义者错误地认为,因为所有历史记载都必然是一些片断,即并不完整,所以它们也必然有部分是错误的。不完整的记载可以是客观真实的记载;它不会是事实的全部。”(Fischer, HF, 42,粗体字为原有标示)

作为响应:

历史记载残缺不全的事实并不影响它的客观性……历史不会因为它倚靠残缺不全的记载,而不及地质学那样客观。科学知识也是一些片断,倚靠假设和一个整体的框架,而在发现更多事实后这框架就会被证实是不足够的了。

从严谨的科学角度去看,无论在填补事实与事实间的空隙时遇到什么困难,人一旦对世界作出哲学性的假设,有关客观的问题普遍已被解决了。假如神存在,整幅图画已然完成;历史的事实只是在其意义上加上细节罢了。(Geisler, CA, 292 - 93)

3B. 反对意见:历史研究方法的选取性质和历史事实的解释性结构

我们可以这样响应:“即使历史学家必须选取历史材料,也不一定使其历史全然

主观。陪审员也可以在没有全部证据下,以‘无合理疑点’作出审断。倘若历史学家有相关和重要的证据,便足以维持客观性。人毋须先获得全知,才可以认识某些事物。”(Geisler, CA, 293)

此外,在回答反对意见时,我们必须注意到世界观的重要性:

对于过去发生的事件所处的环境及其与周边的联系是否可知的,这仍然是一个问题……我们没有办法了解最初的联系,除了建立一个完整的假说或者世界观来对这些事件进行解读。当然,在没有世界观的前提下,客观的事实以及其前因后果都是可知的。但是,如果离开了建立的完整的假说或者世界观,离开了一个有切实意义的系统,这些事件所表达的意义就不可能保持客观。因此,关于历史含义的客观性问题,就像是科学含义的客观性问题那样,倚赖于一个人的世界观。(Geisler, CA, 293-94,粗体字为原有标示)

贾斯乐接着响应道:“客观主义者的观点认为,过去的事件或者被重构,或者就不可知。这样的观点是错误的。所有的这些观点能够证明的只是为了理解这些历史事实,我们必须建立某种系统,否则就谈不上理解。对于所建立的系统是否正确的问题是由其建立的基础决定的,而不是事实本身。……离开了世界观,就谈不上含义的客观性。”(Geisler, CA, 295)

有人也许会问,什么样的世界观才是正确的呢? 贾斯乐回答道:“如果承认了有神论世界观的真实性,那么就有可能认识客观的历史含义。因为在有神论的系统中,所有的历史事件都转变成了有神论的事件……在有神论的世界中,历史事实与有神论观点的结合物将会产生相应的结论。有神论提供了骨架,而历史则将其描绘成丰满的图画……在这种背景下,客观性就意味着系统的一致性。”(Geisler, CA, 295)

4B. 反对意见:历史学家无法避免价值判断

值得注意的是:

这并不使历史的客观性变得全然不可能。客观性只是指公平地对待事实,即是说,尽可能将发生的事情如实地报导出来。此外,客观性也是指当人理解事情发生的肇因时,历史学家所采用的语言必须与当时时代背景的价值相吻合……当一旦决定了世界观,价值判断并非不讨好或纯粹主观;事实上,它们更是必要的,被客观地要求的。(Geisler, CA, 295-96,粗体字为原有标示)

5B. 反对意见:每一个历史学家都是他所处的时代和世界观的产物

尽管认为每一位历史学家都是他所处的时代的产物是正确的,“这并不是说,由于历史学家都是他所属时代的产物,因此他笔下的历史都属该时代的产物……批评将知识的内容,与获取知识的过程,两者混淆了。这同样将观点的形成与其验证混淆了。人得出一个假设并不一定与他如何建立这假设的真实性有关。”(Geisler, CA, 296-97, 粗体字为原有标示)

还可能存在“获取知识之途径与该知识的真确性实在有混淆之处。一名美国历史学家可能像盲目的爱国主义者般,声称美国在 1776 年宣布自英国的管治中独立。这句话是真实的,无论说这话的人有何动机。另一方面,一名英国历史学家可能抱着爱国热诚,坚称英国在 1776 年从美国的管治下独立。这宣称是错误的,永远都是错误的。”(Fischer, HF, 42, 粗体字为原有标示)

此外,我们认为相对主义者的观点存在自相矛盾的地方:“如果相对性是不可避免的,历史上的相对主义者的观点无疑是矛盾的。他们的观点或者是被历史条件所局限,也就是说,不客观的,或者是客观的却不是相对的。如果是后者,就相当于承认了可观的研究历史的可能性。如果是前者,如果历史相对主义者的观点本身都是相对的,那么我们怎么能相信它的结论是客观的和真实的呢?”(Geisler, CA, 297)

正如我们刚才所说的,相对主义者必须承认他们自己所持有的世界观。“没有世界观,而谈论客观的意义是没有意义的。事物的意义都是倚赖于某个系统而存在的。”(Geisler, CA, 296)

但是如果承认有神论的世界,就像我们已经清楚证明的那样,则客观性是有可能做到的。贾斯乐认为:“一旦有人可以确定事实的本质,并在有神论的世界观基础上,通过证明它们与所给出的解释是相符的,赋予它们意义,他就可以宣称找到了历史的客观真实。比如,如果我们承认有神论的世界观,并且拿撒勒人耶稣从死里复活,基督徒就可以认为这一不常见的现象是一个神迹,同时这也肯定了基督所宣称的真理。”(Geisler, CA, 296)

6B. 反对意见:对历史资料的选择和编排是历史学家的主观选择

论到或会因为成见、偏见或热情而影响历史的客观性,历史哲学家沃尔殊(W. H. Walsh)曾经说:“许多时候我们都有怀疑,究竟这种类型的偏见能否成为获取历史客观性的严重障碍。因为我们大抵都应该从个人经验中知道,这种偏见是可以更正的,或一定程度上是可容许的……我们固然坚持历史学家必须努力摆除个人的成见,且要谴责那些没有这样做的历史学家。”(Walsh, IPH, 101)

即使哈维(Van A. Harvey)也曾说:“然而,我们也可以质疑,倘若客观性是指一个人直至有足够理由相信一事情之先,不对该事情作判断的话,热情与客观性是

否必然互相排斥?难道一名当法官的父亲发现儿子被控犯罪以后,相对于其他与这案不相干的人,这名父亲在寻找真相时候就不能够保持客观吗?”(Harvey, HB, 212)

哈维继续说道:“因为基督教的圣经学者有着自己坚定的信仰,就认为他们是不值得信任的观点是错误的。”(Harvey, HB, 213, 粗体字为原有标示)他指出上述的观点并不能自动成立,因为“其忽视了解释本身和解释的正确性之间的差别,忽视了了解某事与坚持某事的正确性之间的差别……作为父亲,法官是具有人类的通性的,他在主观上是希望他的儿子能够被证明为清白的,可是他的儿子却是犯了罪。尽管痛苦,可是他仍然能够排除自己的私欲,根据证据作出公正的判决。”(Harvey, HB, 213)

最后,正如费希尔所说,完全的主观主义和相对主义都是自相矛盾的。“相对主义者都认为自己以及自己的朋友在某种程度上来说是超越相对主义,不受其约束的。”(Fischer, HF, 42)费希尔引用了斯特劳特(Cushing Strout)的话:“持续的相对主义就是智能的自杀。”(Strout, PRAH, 援引于 Fischer, HF, 42)费希尔接着认为,“相对主义者所使用的主观性概念没有任何意义。主观是一个与客观相对应的词,如果客观没有意义,那么主观也就同样失去了意义。认为所有的知识都是主观的就好像认为所有的东西都是矮的。除非有高的东西,否则没有东西可以用‘矮’来形容。”(Fischer, HF, 43)

4A. 否定历史上神迹的可知性

即使有人接受神迹在哲学上的可能性,认为通过有神论世界观可以证实历史事件是客观可知的,但仍然存在很多需要解决的质疑:我们真的能够通过历史学的途径了解神迹?我们能否根据历史上神迹目击者的陈述来确定神迹的存在?

1B. 哲学性否定

休谟通过历史学的方法来否定神迹的存在。他的方法就是确定历史上有关神迹的所有证据都是存在问题的。

1C.

“在历史长河中,我们无法找到任何为大多数人观测到的神迹,无法找到被受过高等教育、学识渊博的人所观测到的神迹,无法找到能确保我们不是被幻觉所愚弄的证据……同时,要证明这些发生在公共场合的、如此著名的事件,验证的程序是不可避免的。”(Hume, ECHU, 10.2.92, pp. 116 - 17)

2C.

“历史上每一个时期都有不计其数的有关伪神迹、预言和超自然事件的例子。

它们或者被别的反面证据否定,或者因为其荒谬性不攻自破。大量的这类例子足以证明人类对于超常的事或者神迹有着浓厚的兴趣,我们也有理由对相关的、类似的说法产生怀疑。”(Hume, ECHU, 10.2.93, pp. 118)

3C.

“所有的超自然事件或者神迹都有一个共同点,那就是观测到它们的都是一些无知的、野蛮的民族。如果有来自文明社会的人宣称相信神迹,他们的这种说法也大多是从他们无知的、野蛮的祖先那里继承下来的。”(Hume, ECHU, 10.2.93, pp. 119)

4C.

其他当代的历史学者也同休谟的观点一脉相承。

德国的神学家、历史学家特尔慈(Ernst Troeltsch)认为:“对于那些我们所知的事件,我们总是通过推测和理解来进行解释和重建……因为我们认为同样的现象,无论是在过去,还是在现在,其本质都是不变的。各种各样的历史循环是互相影响的。”(Troeltsch, H, 援引于 Hastings, ERE, 6:718)

贝克尔(Carl Becker)断言:“没有证据表明,过去真实存在或者发生的事情,在今天的现实中就找不到……(即使)神迹的目击者个人道德完美无缺,我们也不能相信他们所言。”(Becker, DWH, 援引于 Snyder, DWH, 12 - 13)

布拉德利(F. H. Bradley)说:“我们看到,对历史研究的最后一招是倚赖于我们所有的经验而作出的推论,倚赖于我们所看到的事物的现有状态作出的判断……如果我们想要证实某个事件在过去的岁月中曾经存在,而我们在我们所处的现实世界中又找不到类似的情况,我们就很难进行确认。……我们没有办法建造空中楼阁……我们怎么能够作出与自己的判断相矛盾的证明呢?”(Bradley, PCH, 100)

当代哲学家弗卢(Antony Flew)依据休谟和特尔慈的观点,认为“我们只能相信现在的规律在过去也是同样适用的……我们应该理性地对过去的遗迹进行解释,并从中得出我们关于事件真相的陈述。”(Flew, M, 援引于 Edwards, EP, 5:351)

“在面对关于神迹的故事时,严肃的历史学家总是对它们视而不见……为了把这过程合理化,他们会引用休谟的观点,认为‘神迹是绝对不可能存在的’,或者认为那些受检验的事情必须‘在理性的人眼中……本身便足以成为反驳。’”(Flew, M, 援引于 Edwards, EP, 351 - 52)

2B. 神学性否定

有些人从神学的角度对神迹的历史可知性进行了否定。可以想象得到,这样的否定首先来自勒辛(Gothold Lessing):“历史的偶然真理从来都不能成为理性的必然

真理的证据。”(Lessing, LTW, 53, 粗体字为原有标示)

“问题在于……所有报道的神迹都不是神迹。这些……发生在我们眼前的神迹是转瞬即逝的。但是那些繁复的报道……使得它们的说法丧失了可信度。”(Lessing, LTW, 52)

勒辛说：“我从来没有否认过基督可以创造神迹。但当时的神迹在今天已经完全不复存在了。现在的所谓神迹都是人类想象出来的，即使他们说得那么可信，也不是真正的神迹。我不会像对基督其它的教导那么对它们有信心。”(Lessing, LTW, 55)

祁克果也持有类似的观点。他认为，当历史归结于信仰时，其可信度就大打折扣：“如果基督教被看作是历史文件，那么最重要的事情就是获得一份完全而可靠的报告，指出基督教教义究竟是什么。如果研究这问题的人对自己与这个真理之间的关系有着无穷无尽的兴趣，那么他就会马上失望，因为这是最容易领略得到的：对历史最大的确定只能做到近似值，而近似值不足以使他满意，近似值与永恒的快乐也极不相似——是不能够保证的。”(Kierkegaard, CUPPF, 23)

“即使当代的人也没有留下什么，除了这几句话：‘我们一直相信在某年某月，神以一个卑微仆人的身份出现，和我们生活在一起，教导我们，然后死去。’这就已经足够了。”(Kierkegaard, PF, 104)

喀勒尔(Martin Kahler)接着说：“历史事实首先是由科学建立的，这样的历史事实不能成为信心的经验。因此，基督教信仰和历史性耶稣就像油和水一样互不兼容。”(Kahler, SHJHBC, 74, 粗体字为原有标示)

现代神学家，不管是自由派的还是新正统派的，都对这样的观点作出了响应。

布特曼(Rudolf Bultmann)说：“这种自闭的说法意味着历史事件的连续统一不受超自然力量的影响，因此，也就是说，从这种意义上来讲，根本就不存在什么神迹。历史上不存在引发神迹的力量……这与科学家对于历史材料的研究不谋而合。如果我们从历史的角度来理解圣经，根据上述的理论，圣经中的所谓神迹也无一能够幸免。”(Bultmann, EF, 292)

田立克(Paul Tillich)相信“将信仰和圣经故事的历史真实性混为一谈是严重扭曲了信仰的意义。”(Tillich, DF, 87)

巴特(Karl Barth)最后总结道：“基督的复活，或者他的再次降临……都不是历史事件。科学家大可放心……我们这里所谈的种种事件都是发生在圣经中的事件，而不是历史事件。”(Barth, WGWM, 90, 粗体字为原有标示)

特尔慈关于类推的准则(见前文“哲学性否定”部分)的观点对于当代神学家和历史学家都有着深远和巨大的影响。历史学家哈维是特尔慈的历史评论方法的追

随者,他谈到特尔慈的影响:

我曾经尝试证明特尔慈的预言性观点是多么地正确。历史评论方法的出现预示着西方人思维的革命,意味着有必要对基督教信仰中很多基本的假设重新作评价……我认为这一理论带来的变革会非常巨大,会使得近期的新教神学沦为一系列救亡的行动,也就是说,他们试图将伦理历史研究与基督教信仰相结合的做法是不可能成功的。(Harvey, HB, 246)

伊凡斯在他的著作《历史上的基督和信心的耶稣》(*The Historical Christ & The Jesus of Faith*, 1996年出版)中,论述了特尔慈的观点在现今已经非常普遍:

我认为虽然哈维的著作(1966)也许在某种程度上已经过时了,但是他所坚持的方法仍然被许多圣经学者在实践中应用。我还发现近年来没有人对哈维的观点作更多明显的维护……事实是,虽然维护特尔慈和哈维的观点不多,但是这并不能说明他们的观点已经被弃而不用。相反的,对于我来说,这种情况的出现是因为他们的观点已经被广泛接受,他们的支持者已经将之视为一种“常识”,而毋须进一步维护。(Evans, HCJF, 185)

5A. 维护历史上神迹的可知性

1B. 对哲学性否定的批判

哲学家贝克维斯(Frank Beckwith)在对休谟观点的批判性分析中,响应了休谟论述中的第一点。他说:“在很多方面,休谟提出的标准并非完全不合理。人们希望在验证目击者报告时,能够找到足够数量并具代表性的目击者。但是休谟的要求却要远远高于此。”(Beckwith, DHAAM, 49)

贝克维斯继续引用布科林(Colin Brown)的话说:“休谟在制定关于目击者的标准时,排除了那些没有受过西方大学教育的人,那些在十六世纪以前没有住在西欧主要文明中心的人,还排除了那些不是公众人物的人。”(Brown, MCM, 援引于 Beckwith, DHAAM, 50)

正如贝克维斯所说,这一标准是不能成立的,因为“如果一个人可以教导一个说谎者,那么他培养出来的只是一个更擅长说谎的人。”(Beckwith, DHAAM, 50)

贝克维斯说:“此外,一些近期的学术成果支持,基督教最重要的神迹——耶稣的复活,似乎能符合休谟的第一条标准。”(Beckwith, DHAAM, 50)(见 V. B. 3“死而复生”)

贝克维斯指出休谟第二个观点的谬误之处:“确实存在一些神迹是出于人类的

主观想象或者是对于神迹的主观需求,但是这一点并不能用来否定所有的神迹。这样做得出的后果就是错误模拟的谬误(即得出错误的结论的观点)。(Beckwith, DHAAM, 51)

此外,贝克维斯还认为,这同样会带来对于自然主义的质疑:“你不能认为所有关于神迹的报告都是夸大其词,除非能够确定真的没有神迹存在。”(Beckwith, DHAAM, 52)

哲学家布科林响应道:“要求目击者和研究者具有一样的世界观,或者具有一样的教育或者文化水平是十分荒谬的。”(Brown, MCM, 98)布科林总结道:“对于事件的报告,其真实性取决于诚实、抵御欺骗的能力和目击者与该事件的距离。”(Brown, MCM, 98,粗体字为原有标示)

贝克维斯对于休谟的第三点提出了三个问题:“(1)休谟没有对他所谓的没有受过教育或者无知的人给出足够明确的定义;(2)这一标准在基督教有神论中的神迹并不适用;(3)休谟犯了‘人为主观的论证’的错误(攻击对手,而不是对手的观点)。”(Beckwith, DHAAM, 53)

贾斯乐对于特尔慈的类推准则是这样响应的:“这与休谟对于神迹的否定是类似的,都是基于自然的统一性的论点。”(Geisler, CA, 302)

作为响应,贾斯乐首先说:“使用自然主义来解读所有的历史事件只是回避了问题。这是从方法论的角度排除了接受历史上存在神迹的可能性。对于一般事物规律性的陈述并不能否定对于不常见的特定事物的陈述。”(Geisler, CA, 302)

贾斯乐接着说:“特尔慈的类推准则……过于夸大其词。就像惠特利(Richard Whately)所说的,基于这种统一性的观点,不仅神迹不可能存在,历史上那些不常见的事,比如说有关拿破仑的事,都应该被认为是伪造的。”(Geisler, CA, 302-03)

“将科学研究中的统一论运用于历史研究中是一个很明显的错误。重复性和普遍性是建立科学规律或者模式所必要的……但是这一方法在历史学中却是不适用的。对于历史而言,最重要的是对于那些超乎常规事件的可信证供。”(Geisler, CA, 303)

贝克维斯对于弗卢和特尔慈的观点也有类似的响应。他指出,“他们的观点混淆了研究过去的基础和对象之间的差别。这就是说,我们认为过去应该是有连续性和一致性的,但是这并不意味着我们所研究的东西(即我们探求的对象)中没有存在特殊的、独一无二事物的可能。”(Beckwith, HM,援引于 Geivett, IDM, 97,粗体字为原有标示)

2B. 对神学性否定的批判

贾斯乐对于否定这个立场说了下面的话:“根据我们已经讨论过的历史客观性

问题,我们没有理由认为基督徒在客观性和神迹的历史层面上,应该让位给激进的存在主义神学者。神迹可能不属于自然的历史现象,但它们是确实在其中发生过的。”(Geisler, CA, 300,粗体字为原有标示)

他继续说道:

我们可以在经验主义和历史背景下直接和间接的,在客观和主观上证明神迹的存在。神迹具有若干特征。神迹在科学上是不常见的现象,又是与神学和精神相联系的现象。第一个特点是可以通过直接的经验主义方法认知的,而后者的特点只能通过间接的经验方法认知,因为它们是引导性的,不能仅仅倚靠单纯的资料……神迹的神学和精神特点并不是客观的。从这种意义上来说,它们都是主观的体验。但是,这并不意味着神迹的精神特点并不建立在客观的基础之上。如果这是一个有神论的世界,精神就是客观地建立在神之上的。(Geisler, CA, 301)

艾立信(M. J. Erickson)教授认为:

我们所研究的理论并不符合圣经中关于信仰与理性的描述,包括历史的考虑。我们可以举出几个例子。一个例子就是施洗约翰问耶稣,他是否就是众门徒所寻找的救世主,抑或他们应该寻找别人来当这个救世主(路七 18 - 23)。耶稣叫他们留意他所作的事情:治愈瞎子、瘸子、麻风病人和聋子;使死人复活,并传福音给贫穷人(第 22 节)。在这里,历史事实和信仰没有被割裂开。第二个例子是保罗对于耶稣复活这一事实的强调(林前十五)。基督徒的体验和信息是建基于基督复活真实性(第 12 - 19 节)。第三个例子是路加对于自己写作资料的可靠性的要求(路一 1 - 4;徒一 1 - 5)。我们的第一个例子也许会遭到某些圣经研究者的批评,但是我们的第二个,特别是第三个例子将历史理性和信仰完全分开,这就不再是圣经的一部分了。(Erickson, WBF, 131)

艾立信指出了布特曼的历史假设和错误:

布特曼特别指出,新约的信徒都是耶稣的追随者,这一点是没有错误的。但是他就此得出结论,认为这一点使这些信徒对发生事实的观察和报告不够准确。他认为,这些追随者出于对耶稣的崇敬,在描述他们所看到的事情时不够仔细。他们甚至在某种程度上夸大其词,以宣传对他的信仰。这样的观点类似于我们经常举出的法庭的例子。但是,一个发生在教室里的例子也许与福音书作者,也就是夫子的门徒——所处的位置更加接近:在教室里,到底是那些心不在焉的人还是那些认真学习的人,能够学到老师所说的每一个字,并进行完整和准确的记录呢?我们当然希望对于每一个事件的记录都是后者所作的。他

们能够用更加认真的心态来学习老师的智能,因为他们认为自己所写下的东西将会流传后世,意义深远。作为接受耶稣观点的追随者,这些人当然会付出更多的努力来准确记录他们老师的所言所行。(Erickson, WBF, 131 - 32)

3B. 结论

我希望用不是来自大脑而是发自我心灵深处的语言对本章也包括本书做一个总结。你所读到的许多材料可能让人很伤脑筋。这很好。神赋予我们大脑的目的,就是为了让它来评估那些证明他向我们启示他自己的证据。在以赛亚书一章 18 节中,神对我们说:“你们来,我们彼此辩论。”(赛一 18)耶稣指出了理性的重要性,他命令说:“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神。”(太二十二 37)

但是,在圣经里,更常见的是神在心灵层面的谈话。他反复地说明人心的重要。他指出,让你的心变得坚如磐石是一件危险的事情。虽然,经文经常提到思想,但是提到心灵的次数是提到思想的五倍。神同样希望在心灵层面,而不仅仅是在思想的层面与我们进行对话。

这就是我在完成这本书时的态度。如果你或者其他你所认识的人是否为献身于基督而徘徊,我希望我能够和你面对面地坐在桌子的两端,进行心灵的对话。或许你正在为本章中所提到的一些问题头痛,你也许会说:“我从来没有看到过神迹,我怎么能将自己的信仰建立在关于神迹的言论上呢?”

正如我们在本章前半部分提到的,休谟和历史上其他许多哲学家或者教育家认为神迹是不可能存在的。他们所依据的是神迹发生的或然率远不及不发生的或然率高。虽然神迹发生的可能性不高,但如果仅凭这一点就否定了神迹的存在,无疑是愚蠢的。正如我们所看到的在耶稣实现的预言中,世界上的任何人想要完成这将近 300 个预言都是不可能的。但是,历史记录告诉我们,耶稣做到了。

我相信理解真理的唯一途径是消灭所有想当然的观点。如果有神存在,当他俯视大地,看到那些高高在上者的傲慢,看到那些以自我为中心的人,看到人类的自私自利,他会怎么样? 如果神选择现身于这些人面前,会怎样? 如果神决定现身于卑微者、被践踏者或者灵里贫乏者,而不是高傲者、骄横者或者自大者面前,又会怎样?

事实上,如果圣经是真实的(我们在前面已经看到支持圣经可靠性的证据多得令人吃惊),情况正是这样。虽然许多有着不同哲学或者宗教背景的人都喜欢谈论他们与“神”相关的经历,但是先知以赛亚所揭示的真理之一就是,神并不是为了获得人心而存在的。正如在彼得后书三章 9 节中,神充满感情地说:“不愿有一人沉沦,乃愿人人都悔改。”同时,神也不准备在每个人的面前现身以证明自己的存在。正如以赛亚所说:“救主——以色列的神啊,你实在是自隐的神。”(赛四十五 15)

这奇怪吗？你能够想象神隐藏着自己吗？他为什么这样做？答案是：他在等待。他在等待所有的人都愿意内心谦卑地听他声音，并敞开心门，跟他建立个人的关系。正如耶稣在启示录三章 20 节中说：“看哪，我站在门外叩门，若有听见我声音开门的，我要进到 he 那里去，我与他，他与我一同坐席。”

在圣经中，一共三次明确地提到了（还有很多次暗示）神阻挡骄傲的人，而将施恩予谦卑的人（箴三 34；雅四 6；彼前五 5）。我相信神希望我们把问题带到他面前，但也有时候他会说：“现在是按照我给予你们的答案行动的时候了。不要再等待。”

如果我们就此响应他，就是接受了神迹的存在。在本书的开头，我曾经向你们介绍过我父亲曲折的生活经历。他是一个酒鬼，在他生命的末期归信基督教，然后他发生了极大的变化，许多人在他生命的最后十四个月中认识了基督。在我眼中，这就是神迹。只有真实存在的神可以这样改变人的生命。当我打量自己的生命时，我想说，只有神的超自然力量能够创造如此神迹。

如果你还没有决定相信基督，我想请你翻到本书的最后几页，读“四个属灵的定律”。对于那些用心来寻求基督的人，它是十分容易理解的。如果你的心灵和思想与神的爱愈来愈接近，我希望你能够接受神。

在你的寻求过程中，愿神赐福予你。

麦道卫

大英百科全书



二
三
四
五
六
七
八
九
十
十一
十二
十三
十四
十五
十六
十七
十八
十九
二十
二十一
二十二
二十三
二十四
二十五
二十六
二十七
二十八
二十九
三十
三十一
三十二
三十三
三十四
三十五
三十六
三十七
三十八
三十九
四十
四十一
四十二
四十三
四十四
四十五
四十六
四十七
四十八
四十九
五十
五十一
五十二
五十三
五十四
五十五
五十六
五十七
五十八
五十九
六十
六十一
六十二
六十三
六十四
六十五
六十六
六十七
六十八
六十九
七十
七十一
七十二
七十三
七十四
七十五
七十六
七十七
七十八
七十九
八十
八十一
八十二
八十三
八十四
八十五
八十六
八十七
八十八
八十九
九十
九十一
九十二
九十三
九十四
九十五
九十六
九十七
九十八
九十九
一百

人名中英对照表

二画

丁道尔	Tyndale, William
卜仁纳	Brunner, Heinrich Emil

三画

千叶	Jenye
士来马赫	Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
大马士革的约翰	John of Damascus
女撒的贵格利	Gregory of Nyssa
小皮里纽	Pliny the Younger
山德斯	Sanders, F. P.
卫伯特	Wilson, Robert Dick
卫顿	Weldon, John
马丁	Martin, W. J.
马丁路德	Luther, Martin
马丁路德金	King, Martin Luther
马可·奥热流	Aurelius, Marcus
马尼他	Merenptah
马弗洛兹	Mavrodes, George
马吉安	Marcion
马西森	Matheson, George
马克吐温	Twain, Mark
马克西穆	Maximus, Valerius
马里拉	Meri-Ra
马佳斯	Martin, J. C.
马拉夫	Martin, Ralph
马林斯	Mullins
马哈拉贾	Maharaj, Rabindranath
马修斯	Mathews, Kenneth
马庭理	Mattingly, John
马桂儿	Maugel, Laurel
马格里奇	Muggeridge, Malcolm
马真拿	Margenau, Henry
马提亚	Matthiae, Paolo
马歇尔	Marshall, I. Howard
马蒂	Marty, Martin E.

马詹斯	Martin, James
马兰度	Maranto, Marcus
马凯	Mackie, G. M.
马约翰	Martin, John
马维达	Martin, Victor

四画

乌鲁	Wullu
匹克威克	Pickwick
厄兰森	Erlandsson, Seth
夫拉维亚	Flavian
尤尼	Uni
尤纳比提	Utnapishtim
尤维纳利斯	Juvenal
巴尼思	Barnes, A.
巴布科克	Babeock, F. J.
巴克	Barker
巴拉斯	Rabast, Karlheinz
巴柯巴	Bar-Cochba
巴柯巴	Barkochba
巴候斯	Barnhouse, Donald Grey
巴特	Barth, Karl
巴勒	Ballard, Frank
巴斯噶	Pascal, Blaise
巴滋撒	Baltzer
巴尔塞	Mara Bar-Scrapion
巴顿	Barton, George A.
戈第安	Corduan, Winfried
戈登	Gordon, Cyrus
戈穆基	Gromacki, Robert
文森特	Vincent, Marvin
比得曼	Biedermann
比尔德	Beard, Charles A.
比彻尔	Beecher, Willis J.
毛耶	Moyer, Elgin
毛鹤	Mourgue, Raoul
以利以谢便雅各布	Eliezer b. Jacob

以斯坦	Estha
以斯拉的儿子	Ibn Ezra
贝尼哈桑	Beni Hasan
贝弗	Bewer, Julius A.
贝弗利	Beverley, James
贝克尔	Becker, Carl
贝克维斯	Beckwith, Frank
贝利斯	Bellis, Dave
贝努瓦	Benoit, Pierre
贝希	Behe, Michael
贝林	Perrin, Norman
贝思	Betz, Otto
贝茨维	Buswell, James
贝提	Beattie, F. R.
贝德伍	Biederwolf, William
贝德奇	Baentsch
邓尼	Denney, James
邓克	Duncker, Peter G.
邓肯	Duncan, J. G.
韦和特	Walvoord, John
韦特	Sherwin-White, A. N.
韦健士	Wilkins, Michael
韦斯法	Westphal, Merold
韦斯特曼	Westermann, Claus
韦德	Wrede, W. P.
韦德纳	Weidner, E. F.
韦尔德	Welte, Michael
韦尔逊	Wilson, J. D.
韦泽	Weiser

五画

他提安	Tatian
他雅努	Trajan
加拉格	Gallagher, Susan
加斯唐	Garstang, John
加德纳	Gardiner, Alan
加尔文	Calvin, John
包珥	Baur, Ferdinand Christian
卡利马科斯	Callimachus
卡胡	Cahoone, Lawrence
卡普托	Caputo, John D.
卡普兰	Kaplan, Mordecai
卡森	Carson, D. A.

卡塞图	Cassuto, Umberto
卡塞尔	Kasser, Rodalphe
卡内尔	Carnell, E. J.
卡尔	Kahle, Paul
卡尔亨利	Henry, Carl F. H.
卡尔森	Carlson, A. J.
卡泽尔	Kaser, Rodolphe
卡缪	Camus
卡莱	Carlyle, Thomas
卡鲁斯	Carus, Paul
古伯	Cooper, David L.
古伦勒	Gruenler, R. G.
司徒德	Stott, John
史托里	Story, Joseph
史怀哲	Schweitzer, Albert
史帕特	Nowell-Smith, Patrick
史拉德	Schraeder, E.
史哈洛	Smith, Harold
史威伯	Smith, Wilbur M.
史威廉	Smith, William
史哥玛	Scotchmer
史特劳斯	Strauss, David Friedrich
史高夫斯基	Shklovskii, Josef
史曼特	Smend, Rudolph
史密夫	Smith, R. W.
史密斯	Smith, W. Robertson
史崔顿	Straton, Hillyer
史都德	Stroud, William
史蒂文森	Stevenson, Herbert E.
史蒂芬斯	Stephanus, Robert
史葛特	Scott, Walter
史穆迪	Smith, D. Moody
史海弗	Stauffer, Ethelbert
史顿候斯	Stonehouse, N. B.
尼切比	Neatby, Millar
尼可	Nicoll, W. Robertson
尼克里	Nicholi, Armand
尼克斯	Nix, William
尼采	Nietzsche
尼提豪思	Nettelhorst, R. P.
尼尔逊	Niessen, Richard
尼罗	Nero
布什亚	Baudrillard, Jean

- | | | | |
|-------|-------------------------------|-----------|-----------------------|
| 布克曼 | Blackman, E. C. | 白立德 | Bright, William R. |
| 布里 | Buri | 白崔克 | Buttrick, George |
| 布奇瓦洛夫 | Butchvarov, Panayot | 白兰 | Biram, Avaraham |
| 布拉德 | Bradlaugh, Charles | 皮克 | Peake, W. S. |
| 布拉德利 | Bradley, F. H. | 皮里纽 | Secundus, Pliny |
| 布思 | Boice, James Montgomery | 皮坦格 | Pittenger, Norman |
| 布科林 | Brown, Colin | 皮特里 | Petrie, Flinders |
| 布朗 | Brown, Raymond | 皮索辛 | Pressense (e') |
| 布特曼 | Bultmann, Rudolf | 立敕尔 | Ritschl, Albrecht |
| 布特曼 | Bultmann, Rudolph | 宁杰基 | Lengerke |
| 布菲利 | Brooks, Phillips | 宁海姆 | Nineham, D. E. |
| 布隆伯 | Blomberg, Craig | 兰姆 | Ramm, Bernard |
| 布瑞格斯 | Briggs, Charles A. | 兰姆塞 | Ramsey, F. P. |
| 布卢尔德 | Broadus, John A. | 兰格 | Lange, John Peter |
| 布尔兹洛 | Blinzler, Josef | 兰顿 | Langton, Stephen |
| 布罗德 | Broad, C. D. | 冯克 | Funk, Robert W. |
| 布莱克 | Black, Max | 冯拉德 | von Rad, Gerhard |
| 布赖民 | Brightman, Edgar | 鲁索 | Rousseau, Jacques |
| 布赖特 | Bright, John | 卢维 | Lowe, E. A. |
| 布鲁克斯 | Brooks, Ronald | 艾立信 | Erickson, Millard J. |
| 布鲁斯 | Bruce, F. F. | 艾伯茨 | Albertz, Martin |
| 弗里德曼 | Freedman, David Noel | 艾希霍恩 | Eichhorn, J. G. |
| 弗勒干 | Phlegon | 艾希罗特 | Eichrodt, Walther |
| 弗斯坦 | Verstehn | 艾肯 | Aitken, P. Henderson |
| 弗雷德 | Wrede, Friedrich Georg Eduard | 艾金森 | Atkinson |
| | William | 艾威尔 | Elwell, Walter |
| 弗雷德 | Wrede, Wilhelm | 艾迪生 | Addison |
| 弗穆斯 | Vernes, Geza | 艾格 | Eager, George B. |
| 弗兰克 | Frank, Henry T. | 艾斯斐德 | Eissfeldt, Otto |
| 弗卢 | Flew, Antony | 艾德加 | Edgar, R. M. Cheyne |
| 佛罗华 | Frova, Antonio | 艾德勒 | Adler, Mortimer J. |
| 弗赖伊 | Frye, Northrop | 艾伟 | Ivy, A. C. |
| 本岑 | Bentzen, A. | 艾伦 | Allen, Diogenes |
| 瓦格纳 | Wagner, Roy | 埃达 | Elder, John |
| 瓦特 | Vater, Johann | 艾韦恩 | Ellwein, Edward |
| 瓦特克 | Vatke | 发拉琳的德美提乌斯 | Demetrius of Phalerum |
| 瓦尔基 | Waltke, Bruce K. | 归宁伯 | Guignebert |
| 甘尼迪 | Kennedy, D. James | | |
| 甘地 | Gandhi | 六画 | |
| 甘伯勒 | Campbell, E. | 伊凡斯 | Evans, C. Stephen |
| 甘嘉莲 | Kenyon, Kathleen | 伊夫鲁斯 | Ephorus |
| 甘迈高 | Green, Michael | 伊比德丢 | Epictetus |
| 田立克 | Tillich, Paul | 伊格那丢 | Ignatius |

伊斯顿	Easton, B. S.	米尔	Mill, John Stuart
伊德曼斯	Eerdmans, B. D.	老子	Lao-Tzu
伊纳尼	Ineni	考夫曼	Kaufmann, Yehezkel
伍德	Wood, Bryant	考维尔	Courville
伍德瓦德	Woodward, Kenneth L.	色诺芬	Xenophon
休格思	Hughes, Philip	西面便阿撒洋	Shimeon ben Azzai
休斯	Hughes, Hugh Price	西根	Sagan, Carl
休漠	Hume, David	西格尔	Segal, M. H.
伏尔泰	Voltaire	西塞罗	Cicero
吉尔	Gill, Jerry	西门·马加比	Maccabeus, Simon
吉尔松	Gilson, Etienne	优西比乌	Eusebius
吉尔基	Gilkey, Langdon B.	乔伊斯	Joyce
吉尔莫	Gilmore	乔德	Childers
多米田	Domitian	亚力若	Arriyuk
多恩塞夫	Dornseiff, F.	亚巴便凯希蓝	Abba ben Cahana
夸达徒	Quadratus	亚他那修	Athanasius
安多尼努·庇护	Pius, Antoninus	埃布尔拉玛	Abarama
安格斯	Angus, Joseph	亚里士多德	Aristotle
安提阿古·伊皮法尼	Epiphanes, Antiochus	亚里多布	Aristobulus
安敬保	Ankerberg, John	亚拉	'Ulla
安德生	Anderson, J. N. D.	亚拿努	Ananus
安德森	Anderson, Robert	亚特候斯	Althus, Paul
安乐文	Anderson, Norman	亚基巴	Akiba
安伟德	Anderson, Walter Truett	亚基老	Archelaus
托比叔叔	Uncle Toby	亚斯麦逊	Asmussen
托克兹拿	Torczer	亚伦便摩西便亚设	Aaron ben Moses ben Asher
托里	Torrey	亚兰	Aland
托尔斯泰	Tolstoy	亚历山大	Alexander, J. A.
托马斯	Thomas, W. H. Griffith	亚历山大	Alexandri
朱尼纽斯	Junilius	亚历山太的革利免	Clement of Alexandria
朱布恩	Jubien, Michael	亚历山太的区利罗	Cyril of Alexandria
朱伊特	Jewett, Paul	亚当斯	Adams, A. W.
百达伟	Abdullahal-Baidawi	亚维森纳	Avicenna
米利肯	Milligan, William	亚许	Ash, Sholem
米努修	Fundanus, Minucius	亚达斯	Aalders, G. A.
米拿	Meier, John P.	亚马契	Yamauchi, Edwin
米勒德	Millard, Alan	伦登	Lundin, Roger
米斯特	Mixer, R. L.	兴德信	Hindson, Edward
米德	Mead, C. M.	刘彼得	Lewis, Peter
米德顿	Middleton, J. Richard	刘察顿	Lewis, Charlton
米亚	Meyer, E.	华菲德	Warfield, Benjamin B.
米亚思	Myers, Albert	华伦提努	Valentinus
米兰的安波罗修	Ambrose of Milan	华来仕	Wallace, Daniel B.

吕大的以利以谢
便许尔堪
孙鸟塞
毕诺克
毕达哥拉斯
汤因比
汤普森
汤宪
约哈难
约哈难便撒该
乔纳单·马加比
约基
约瑟夫便马提亚
约翰·韦斯利
约翰逊
设罗摩便巴雅阿
达奇
达林
达斯
达书亚王
达尔
迈蒙尼德
祁克果
刘易斯

七画

严哈穆
亨利
亨斯登伯
何利
何恩
何路曼
何伦
但丁
但比
伯克利
伯格曼
伯特非
伯特伦
伯基特
伯默
伯卢斯
伯尔根

Eliezer ben Hyrcanus
of Lydda
Senwosret
Pinnock, Clark
Pythagoras
Toynbee, Arnold J.
Thompson, James
Townshend
Yohanan Ben Ha' galgol
Yohanan ben Zakkai
Maccabeus, Jonathan
Yockey, Hupert
Josephus ben Mattathias
Wesley, John
Johnson
Shelomo ben Baya' a
Dake, Frank
Darling
Dahse, Johannes
Dadusha, King
Dahl, George
Maimonides
Kierkegaard, Soren (※)
Lewis, George Cornewall

Yanhamu
Henry, Matthew
Hengstenberg, E. W.
Hoyle, Fred
Horn, Robert M.
Holloman, H. W.
Hearn, Walter
Dante
Danby, Herbert
Berkeley
Bergman, Ted
Butterfield, Herbert
Bertram
Burkitt, F. C.
Bodmer, M.
Bruce, A. B.
Burgon

伯罗斯
克士拿
克戴维
克奴霍塔
克瓦尔
克里格曼
克姆博
克拉克
克林萨斯
克洛斯特曼
克格顿
克理索
克瑞斯莱
克雷格
克兰
克劳斯
克尔
克罗斯
克罗森
克鲁日
利文斯顿
利曼
利辉特
吾珥南慕
君士坦丁
宋费
希列
希波律陀
希路高斯
希玛尔
希罗德德
李卡谬
李昂
李特敦
李登
李德宝
李德儿
李欧塔
杜仁田
杜西
杜克利
杜威
杜根

Burrows, Millar
Klausner, Joseph
Clark, David
Knumhotep
Kvale, Steiner
Kligerman, Aaron J.
Helmbock, Thomas A.
Clark, G. W.
Cerinthus
Klostermann, A.
Clark, Gordon
Celsus
Kreysler, Henry
Craig, William L.
Kline, Meredith
Crouse, William
Keil
Cross, Frank M., Jr.
Crossan
Kluener, Heinrich
Livingston, Herbert
Le Mann
Liefeld, Walter
Ur-Nammu
Constantine
Schonfield, Hugh
Hillel
Hippolytus
Hierocles
Hemer, Colin
Herodotus
Le Camus, E.
Lea, John
Lyttleton, Lord
Liddon, H. P.
Ridderbos, Herman
Little, Paul
Lyotard, Jean Francois
Turretin
Dossin
Dockery, David
Dewey, John
Duggan, G. H.

托斯妥也夫斯基	Dostoyevsky
杜亚夫	Duauf
沙夫	Schaff, Philip
沙利文	Sullivan, James B.
沙孚克理	Sophocles
沙瑞麟拿	Shamsuiluna
沙尔文	Selwyn, Edwin Gordon
沃克	Walker, Rollin
沃特金斯	Watkins, Bill
沃斯	Vos, Geerhardus
沃嘉	Wouk, Herman
沃尔什	Walsh, B. J.
沃尔殊	Walsh, W. H.
沃尔兹	Volz, Paul
狄比流	Dibelius, Martin
狄尼修	Dionysius
狄更斯	Dickens, Charles
狄奥多罗斯	Diodorus
辛卡基	Simpson, Carnegie
辛奴亥	Sinuhe
辛尼加	Seneca
辛普森	Sparrow-Simpson, W. J.
那兰辛	Naram-Sin
里彻	Rescher, Nicholas
怀海德	Whitehead
怀特	Wight, Fred H.
怀特洛	Whitelaw, Thomas
怀斯曼	Wiseman, P. J.
库恩	Kuhn
库尔帕齐	Kurpazah
库尔曼	Cullman, Oscar
彻恩	Cheyne
来马鲁斯	Reimarus, Hermann Samuel
杨以德	Young, E. J.
杨拔	Youngblood, Ronald
杨腓力	Yancey, Philip
杨约翰	Young, John
犹大·马加比	Maccabeus, Judas
纳殊	Nash, Ronald
纳斯	Nath, Anath
纽科比	Newcombe, Jerry
苏利文	Sullivan, J. W. N.
苏肯尼	Sukenik, Eleazar L.

阿尼西米亚士	Anesimius
阿尼塞图	Anicetus
阿弗理卡纳斯	Africanus, Julius
阿里斯蒂亚	Aristeas
阿利斯	Allis, Oswald T.
阿昆伯	Aquiba
阿奎那	Aquinas, Thomas
阿恩特	Arndt, William F.
阿曼念兹	Amenemhat
阿提拉	Attila
阿斯特鲁	Astruc, Jean
艾伯特努	Albinus
阿彻尔	Archer, Gleason
阿诺德	Arnold, Thomas
阿马比斯	Amabius
陆易喜	Loisy
麦卡利	Macalister, R. A. S.
麦卡拉	McCullagh, C. Behan
麦卡伦	McCallum, Dennis
麦尼尔	McNeile
麦克非	McAfee, Cleland B.
麦克尔斯	Michaels
麦肖恩	McDowell, Sean
麦里森	McReasham, E. D.
麦奈特	McKnight, E. V.
麦肯齐	McKenzie, J. L.
麦金太	MacIntyre, Alasdair
麦金利	McGinley, Laurence J.
麦唐纳	MacDonald, Scott
麦格夫	McGrath, Alister
麦格飞	McCarthy, D. J.
麦高拜	Macrobius
麦得生	Matson, E. J.
麦凯	Mackay, John
麦尔道	Meldau, F. J.

八画

依比林王	King Ibbit-Lim
佩里茨	Peritz, I. J.
佩施	Pesch, Rudolf
佩恩	Paine, Thomas
佩德森	Pedersen, Johannes
周伊特	Jowett, Benjamin

- | | | | |
|---------|-----------------------------|--------|------------------------|
| 坡旅甲 | Polycarp | 肯尼科特 | Kennicott, Benjamin |
| 奇尔顿 | Chilton, Bruce | 肯尼特 | Kennett, R. H. |
| 奈瑟勒 | Nestle | 肯扬 | Kenyon, Frederic G. |
| 孟沃华 | Montgomery, John Warwick | 舍尔 | Searle, John |
| 孟蒂福 | Montefiore, C. G. | 芬堡 | Feinberg, Charles |
| 屈梭多模 | Chrysostom | 金克斯 | Jenkins, D. E. |
| 居普良 | Cyprian | 金里奇 | Gingrich, F. Wilbur |
| 岩土唐 | Armstrong, Neil | 金恩 | Keim |
| 帕皮亚 | Papias | 非罗安 | Philopon |
| 帕克 | Parker, F. H. | 非罗森诺 | Philoxenas |
| 帕廷罗 | Pettinato, Giovanni | 凯文 | Kevan, Ernest |
| 帕狄奥 | Parker, Theodore | 凯利 | Kelly, J. N. D. |
| 帕特森 | Patterson, Bob E. | 凯迦 | Caiger |
| 帕特卢斯 | Paterculus, Velleius | 凯因斯 | Cairns, David |
| 帕罗特 | Parrot, Andre | 凯高 | Kegel, Martin |
| 彼得纽 | Petronius | 西泽大帝 | Caesar, Julius |
| 彼德斯 | Peters, F. E. | 凯尔 | Kyle, Melvin |
| 拉克蒙 | Rachmon | 劳克 | Rauk, Otto |
| 拉彼德 | Lapide, Pinchas | 范布伦 | Van Buren |
| 拉格朗日 | Lagrange, M. J. | 范伯格 | Feinberg, Paul D. |
| 拉格兰 | Garrigou-Lagrange, Reginald | 范英伟 | van Inwagen, Peter |
| 拉德 | Ladd, George E. | 范瑞里尼 | Venturini |
| 拉纳 | Rahner, Karl | 英诺森一世 | Innocent I |
| 林利 | Leaney | 迦流 | Gallio, Lucius Junius |
| 林敦 | Linton, Irwin | 迦玛列 | Gamaliel |
| 林斯利 | Lindsley | 图安 | Toon, Peter |
| 杰斐逊 | Jefferson, C. E. | 图特摩斯三世 | Tuthmosis III |
| 杰珀森 | Jespersen, Otto | 图基提拉 | Tupkitilla |
| 欣西 | Hinsie, L. E. | 庞培 | Pompey |
| 波利比奥斯 | Polybius | 弥尔顿 | Milton, John |
| 波利布西斯 | Polybsius | 欧文 | Irwin, W. A. |
| 波哲卢 | Bocchino, Peter | 欧文斯 | Owens, Joseph |
| 波基梅尔 | Bockmuehl, Markus | 欧韦贝克 | Overbeck, F. |
| 波提亚的希拉流 | Hilary of Poitiers | 泽苏德 | Ziusudra |
| 波普 | Pope, Alexander | 罗伊斯 | Reuss |
| 波闪拿 | Posener, G. | 罗列 | Rowley, H. H. |
| 法伊弗 | Pfeiffer, Robert | 罗吉斯 | Regis, L. M. |
| 法拉第 | Faraday | 罗西诺 | Rosenau, Pauline Marie |
| 法勒 | Farrar, Frederick | 罗伯茨 | Roberts, Mark |
| 法兰克 | Frank | 罗伯特逊 | Robertson, Edward |
| 法兰思 | France, R. T. | 罗志艾 | Ross, G. A. |
| 法罗 | Fallow | 罗拔逊 | Robertson, A. T. |
| 法萨特 | Fausset, A. R. | 罗林森 | Rawlinson, A. E. J. |

罗杰士	Rogers, Clement
罗杰斯	Rogers, Jack
罗杰轩	Rakitin
罗威廉	Robinson, William Childs
罗思	Ross, Hugh
罗柏森	Robertson
罗素	Russell, Bertrand
罗曼尼	Romanes, G. J.
罗斯卡	Rosscup, James
罗斯福	Roosevelt, Theodore
罗斯蒙	Rosemont, Henry, Jr.
罗普	Roper, Albert
罗蒂	Rorty, Richard
罗穆路	Romulus
罗伟勒	Robinson, Wheeler
罗宾逊	Robinson, John A. T.
罗马努斯	Romanus, Gaius
罗马的革利免	Clement of Rome
祈理富	Kreeft, Peter
九 画	
侯伯特	Haupt, R. S.
侯斯拉	Hausrath
便西拉	Ben Sira
便拿弗他利	Ben Naphtali
便马特安纳	Ben-Mat-Ana
俄利根	Origen
俄尔	Orr, James
哈布斯	Hobbs, Herschel
哈田	Khety
哈列维	Halevi, R. Jehuda
哈伯德	Hubbard, D. A.
哈伯马	Habermas, Gary
哈克连的多马	Thomas of Harkel
哈珀	Harper, W. R.
哈迪	Hardy, G. B.
哈恩	Hahn, Herbert
哈斯丁斯	Hastings, James
哈斯勒	Hartzler, Harold
哈雷的考慈	Kautzsch of Halle
哈德良	Hadrian
哈纳克	von Hamack, Adolf (Karl Gustav)
哈维	Harvey, Van A.

姚殊	Yaosh
威辛顿	Witherington, B. III
威肯浩瑟	Wikenhauser, Alfred
威特	Witter, H. B.
威斯	Weiss, Johannes
威斯伯	Weiss, Bernard
威廉斯	Montiero-Williams, M.
威廉森	Wilhelmsen, Frederick D.
威华马生海	Wickramasinghe, Chandra
威尔契	Welsh, Adam C.
威尔浩生	Wellhausen, Julius
威尔逊	Wilson, Bill
客勒尔	Kahler, Martin
拜占庭的利安迪	Leontius of Byzantium
施密夫	Smith, W. S.
施卢伯	Strobel, Lee
施罗安	Sloan, Robert
柯瑞	Currie, George
柯尔	Cole, Alan
查士丁尼一世	Justinian I
查尔沃斯	Charlesworth, James H.
柏力勤	Pelikan, Jaroslav
柏罗丁	Plotinus
柏莱克	Blakelock, E. M.
帕克	Parker, Joseph
洛克	Locke, John
洛尔	Löhr, Max
珍	Jean
科林伍德	Collingwood, Robin G.
科斯特斯	Kosters
科普斯顿	Copleston, Frederick
科尔雷基	Coleridge, Samuel Taylor
杰里迈亚亚	Jeremias, Joachim
耶柔米	Jerome
耶路撒冷的区利罗	Cyril of Jerusalem
耶书亚	Yehoshua
胡珀	Hooper, Walter
胡普菲尔德	Hupfeld, Herman
革热斯曼	Gressmann, Hugo
叙利亚人以法莲	Ephraem the Syrian
费百恩	Fairbairn, A. M.
费希沙	Fisher, J. T.
费希尔	Fischer, David Hackett

费若本	Feyerabend, Paul
费迪民	Feldman, Louis
费理	Free, Joseph
费雪	Fisher
费德	Felder, Hilarin
费尔普	Phelps, William Lyon
费尔森	Filson, Floyd V.
费连德	Friedlaender
贺芝曼	Holtzmann
贺敦	Houghton, Samuel

十 画

修西狄第	Thucydides	格泽纽斯	Gesenius, W.
哥特沙勒	Gottschalk, Louis	格罗伯	Grollenberg, L. H.
哥特斯坦	Goshen-Gottstein	格罗特芬德	Grotefend
埃文斯	Evans, A. J.	格鲁提	Groothuis, Douglas
埃瓦尔德	Ewald, Heinrich	泰善	Thiessen
埃留提利乌斯	Eleuthenus	泰路斯	Thallus
埃德斯海姆	Edersheim, Alfred	泰尔夫	Trefil, James
埃伟特	Ewert, David	海尼施	Heinisch, Paul
埃尔勒	Earle, Ralph	海恩斯	Haines, C. R.
夏里思	Harris, Murray J.	海涅	Heine, Heinrich
夏里逊	Harrison, R. K.	海深德	Huizenga
夏保	Habel Norman	海森伯格	Heisenberg
夏能	Hagner, Donald	海德格	Heidegger, Martin
恩革内尔	Engnell, Ivan	海德尔	Heidel, Alexander
恩斯	Enns, Paul	海伦娜	Helena
拿波尼度	Nabodonius	特士良	Tertullian
朗勒根	Loneragan, Bernard	特克	Tucker, T. G.
桑迪	Sanday	特里弗	Trevar, John
桑德斯	Sanders, C.	特拉维斯	Travis, Steven
格伯恩	Glauben	特尔慈	Troeltsch, Ernst
格拉夫	Graf, Karl H.	特罗西	de Rossi, Giovanni
格拉维	Garvie, A. E.	特贝迪	Trombetti, Alfredo
格林	Green, Thomas Hill	班克仕	Banks, Edgar
格林尼	Glenny, Edward	班克劳夫	Bancroft, George
格林尼夫	Greenleaf, Simon	班德斯	Bandas, Rudolph G.
格哈森	Gerhardsson, Birger	盎克罗	Onkelos
格思里	Guthrie, Donald	索本	Thorburn, T. J.
格迪斯	Geddes, A.	索泰尔	Soter
格斯纳	Gerstner	翁格	Unger, Merrill
格伦茨	Grenz, Stanley J.	郝布金	Hopkins, Mark
格兰特	Grant, Frederick	高森	Gaussen, Louis
		莎士比亚	Shakespeare
		爱任纽	Irenaeus
		爱因斯坦	Einstein
		爱斯特本	Estborn, S.
		爱德华兹	Edwards, William D.
		埃默森	Emerson, Ralph Waldo
		绥屯纽	Suetonius
		莱克	Lake, Kirsopp
		莱特	Wright, Thomas
		莱曼	Lehmann, Manfred
		莱基	Lecky, William
		莱福特	Lightfoot, R. H.

莱瑟姆	Latham, Henry
袞克尔	Gunkel, Herman
诺克斯	Knox, John
诺思	North, C. R.
诺迪基	Noldeke, Theodore
诺特	Knott, H. W. H.
诺斯达姆	Nostradamus
诺菲德	Neufeld, Vernon
诺顿	Norden, E.
贾根尼	Jaganay, Leo
贾斯乐	Geisler, Norman
钱宁	Channing, William
钱德勒	Chandler, Samuel
铃木	Suzuki, D. T.
顾能	Kuenen, A.

十一画

勒新	Lessing, Gotthold
曼利	Manley, G. T.
曼森	Manson, T. W.
曼登霍	Mendenhall
曼内托	Manetho
商羯罗	Shankara
基奥普斯	Kheops
基尔	Kee, Howard Clark
基坎	Kitchen, K. A.
培利	Paley, William
培根	Bacon
崔福	Chafer, Lewis S.
康博	Campbell, A. G.
康德	Kant, Immanuel
敏金	Minkin, Jacob
曹北拿	Drobena, Thomas
梅因	Maine, Henry Sumner
梅杰	Major, H. D. A.
梅尔	Meyer, Ben F.
梅坎	Machen, Gresham
笛卡儿	Descartes
莫志杰	Metzger, Bruce
莫昂斯	Mounce, Robert
莫特耶尔	Motyer, J. A.
莫特曼	Moltmann, Jurgen (u..)
莫勒	Mohler, Albert

莫理斯	Morris, Henry M.
莫理逊	Morison, Frank
莫斯里	Mosely
莫兰	Moreland, J. P.
穆尔	Moule, C. F. D.
穆尔思	Morse
莫礼斯	Morris, L. L.
莫约翰	Murray, John
托德	Dodd, C. H.
琐罗亚斯德	Zoroaster
盖士曼	Kasemann (a..), Ernst
盖格	Geiger, A.
盖得特	Godet, Frederick
盖纳	Gaynor
维民	Wieman, H. N.
弗吉尔	Virgil
维利科夫斯基	Velikovskiy
维思	Veith, Gene
维根斯坦	Wittgenstein, Ludwig
维特堡的安尼	Annius of Viterbo
维斯帕先	Vespasian
维瑟尔	Wiesel, Elie
维纳	Wiener
萧云	Sivan, Gabriel
萧特	Short, Charles
萧滋	Schultz, Thomas
龚宁	Kulling (u..), Samuel R.
龚宝	Knobel, August
龚汉斯	Kung (u..), Hans

十二画

游斯丁	Justin Martyr
傅士德	Foster
傅柯	Foucault, Michel
傅来明	Fleming, Ambrose
傅朗	Brown, David
富克斯	Fuchs, Ernst
富勒	Fuller, R. H.
尊信	Johnson, B. C.
惠廷厄姆	Whittingham, William
惠特利	Whately, Richard
惠登	Whedon, D. D.
提达	Tid' al

路特	Rood, Robert
雷文	Raven, John H.
雷坦提乌	Laitantius
雷南	Renan, Ernest
雷霄	Laetsch, Theodore
雷恩	Lane
雷德利	Redlich, E. B.
雷纳努	Rhenanus, Beatus
雷马省	Radmacher, Earl
蓝勃	Lamb, Charles
蓝赛	Ramsay, William
赖利	Laney, J. Carl
赖里	Ryrie, Charles
赖思	Rice, John R.
赖思能	Reisner, G. A.
赖特	Wright, G. E.
赖嘉德	Lagarde
赖德烈	Latourette, Kenneth Scott
鲍威尔	Powell, Robert
鲍曼	Bowman, Raymond A.
鲍斯韦尔	Boswell, James
福斯	Vos, Howard
福斯塔夫	Falstaff

十四画

歌德	Goethe
碧克	Bick
翟民	Chapman, A. T.
翟克	Clark, Robert E. D.
裴恩	Payne, J. Barton
豪多马	Howe, Thomas A.
豪普特	Haupt
赫弗	Hervey, A.
赫西奥德	Hesiod
赫克斯利	Huxley, Aldous
赫胥黎	Huxley, T. H.
赫拿	Hochner, Harold
赫格西仆	Hegesippus
赫茨	Hertz, J. H.
赫曼	Hartmann, A. T.
赫斯丁	Hastings, H. L.
赫德	Herder, J. G.
赫尔舍	Holscher (o.), Gustav

赫纳克	Harnack, Theodosius
蔡斯	Chase, F. H.
赛德	Sider, Ronald

十五画

德庇斯基	Dembski, William
德里慈	Delitzsch, Franz
德里达	Derrida, Jacques
德拉瓦莱	della Valle, Pietro
德威特	De Wette, W. M.
德格梅森	De Grandmaison
德赖弗	Driver, Samuel R.
摩根斯顿	Morgenstern, Julius
摩普绥提亚的狄奥多若	Theodore of Mopsuestia
摩尔	Moore, James R.
摩尔根	de Morgan, M. Jacques
塞缪尔便雅各布	Samuel ben Jacob
撒珥根	Sargon the Great
潘宁博	Pannenberg, Wolfhart
潘特罗	Panthera
滕慕理	Tenney, Merrill
黎恩	Riehm, Edward
黎曦庭	LaHaye, Tim
黎维	Livy
墨利托	Melito

十六画

穆克福	Moore, Clifford Herschel
穆罕默德	Mohammed
穆勒	Mueller, Max
穆尔	Moore, G. E.
霍布斯	Hobbes
霍式嘉	Holzingar
霍克纳	Hochner, Harold W.
霍奇	Hodge, Charles
霍拉伟	Hollaway, Lee
霍恩	Horn, S. H.
霍能	Hoenen, Peter
霍尔特	Hort, F. J. A.
默里	Beasley-Murray, G. R.
薛基	Shatsky, J.
薛福容	Scheffrahn, Karl
薛华	Schaeffer, C. F. A.

十七画

戴克里先	Diocletian
戴林浚	Dalrymple, David
戴义	Day, E. H.
戴尔	Deere, Jack
戴维士	Davis, Stephen T.
戴维生	Taylor, Vincent
戴维思	Davies, Paul
戴维斯	Davis, Grady

戴维森

Davidson, Samuel

十八画

魏及修斯	Vegetius
魏思特	West, Gilbert
魏梧士	Whitworth, Jonh F.
魏斯科	Westcott, Brooke Foss
魏尔士	Wells, H. G.

书名中英对照表

一 画

1998 年圣经分发报告 1998 Scripture Distribution Report

二 画

人民年鉴 The People's Almanac
十个科学家看人生 Ten Scientists Look at Life

三 画

大不列颠百科全书 Encyclopedia Britannica
大美百科全书 The Encyclopedia Americana
与蔡福对话录 Dialogue Against Trypho
马可的秘传福音 Secret Mark

四 画

四福音合参 Diatessaron
不信者的神 The Miracles of Unbelief
今日基督教 Christianity Today
反学术 Contra Academics
反驳克理索 Contra Celsum
巴勒斯坦的考古学 The Archaeology of Palestine
心理学以外 Beyond Psychology
牛津哲学辞典 Oxford Dictionary of Philosophy
世界上最伟大的一部书 The Greatest Book in the World
以色列的宗教 The Religion of Israel
以希腊历史背景的使徒行传 The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History
以鲁玛以利斯 Enûma elish
什么是形式鉴别学? What Is Form Criticism?
从传统到福音书 From Tradition to Gospel
从现代主义到后现代主义 From Modernism to Postmodernism
历史 Histories
历史上的基督和信心的耶稣 The Historical Christ & The Jesus of Faith
历史中的基督 Christ of History
历史与基督教 History and Christianity

历史性的大审判 Who Moved The Stone?
历史的裁决 The Verdict of History
历史研究 Study of History
历史家与信徒 The Historian and the Believer
历史学家的谬误 Historians' Fallacies
无神论的辩论者手册 The Atheist Debater's Handbook
韦氏新世界英文字典 Webster's New World Dictionary of English
韦氏学院新辞典 Webster's New Collegiate Dictionary

五 画

五经的构成和作者问题 The Pentateuch: Its Composition and Its Authorship
五经的风格特点与分析 Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch
五经浅介 A Short Introduction to the Pentateuch
北美回瞻杂志 North American Review
卡拉马佐夫兄弟 The Brothers Karamazov
古代以色列 Ancient Israel
古代东方与旧约 Ancient Orient and Old Testament
古迹事实与高等鉴别的幻想 Monument Fact and Higher Critical Fancies
尼赫迈亚回忆录 Memoirs of Nehemiah
布特曼之应许 The Promise of Bultmann
斥阿皮昂 Against Apion
本丢彼拉多行传生活 The Acts of Pontius Pilate Life
由石器时代至基督教 From the Stone Age to Christianity
申命记和十诫 Deuteronomy and the Decalogue
申命记法典 The Code of Deuteronomy
申命记的写作和来源 Komposition und Ursprung des Deuteronomiums
圣经、考古学与信仰 Bible, Archaeology and Faith
圣经入门 General Introduction to the Bible
圣经手册 The Bible Handbook

- | | | | |
|------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| 圣经与考古学 | The Bible and Archaeology | 死者之书 | Book of the Dead |
| 圣经与现代学术研究 | The Bible and Modern Scholarship | 考古学与圣经历史 | Archaeology and Bible History |
| 圣经考古学家 | The Biblical Archaeologist | 考古学与旧约 | Archaeology and the Old Testament |
| 圣经考古学评论 | Biblical Archaeology Review | 考古学美国期刊 | American Journal of Archaeology |
| 圣经是如何来的圣经研究的今天与明天 | How We Got Our Bible
The Study of the Bible Today and Tomorrow | 自奥古斯都至查理曼大帝时代的欧洲道德史 | History of European Morals from Augustus to Charlemagne |
| 圣经——神的话 | The Bible, the Word of God | 西方巨著丛书 | The Great Books of the Western World |
| 圣经神学 | Biblische Theologie | 那“崇拜伊罗兴者”是记述者：五经鉴别的 | Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik? |
| 圣经难题百科全书 | Encyclopedia of Bible Difficulties | 那“崇拜伊罗兴者”是记述者：五经鉴别的 | The Elohist as a Narrator: a Mistake in Pentateuchal Criticism? |
| 圣经预言百科全书 | Encyclopedia of Biblical Prophecy | 那尼亚故事集 | The Chronicles of Narnia |
| 东方研究美国学院公告 | Bulletin of the American Schools of Oriental Research | 会规手册 | Manual of Discipline |
| 对人类理解能力的探究 | Enquiry Concerning Human Understanding | 创世记中的祭司法典 | Der Priestercodex in der Genesis |
| 对摩西可能用以写作创世记的原初记录之有关推测 | Conjectures Concerning the Original Memoranda Which It Appears Moses Used to Compose the Book of Genesis | 创世记中的祭司法典 | The Priestly Code in Genesis |
| 旧约入门综论 | A Survey of Old Testament Introduction | 创世记中神的名字 | The Divine Names in Genesis |
| 旧约的难题 | The Problem the Old Testament | 创世记的形成 | Die Komposition der Genesis |
| 旧约神学 | Old Testament Theology | 尽意爱神 | Love Your God with All Your Mind |
| 旧约基督论 | Christology of the Old Testament | 岂能缄默 | Set Forth Your Case |
| 旧约导论 | Einleitung in das Alte Testament | 约西亚的宗教改革 | Die Kulturreformation des Josias |
| 六画 | | 约西亚的宗教改革 | Josiah's Reformation of the Cultus |
| 六经的最古老底本 | The Oldest Document of the Hexateuch | 约瑟之子耶稣的生平和书信 | Life and Letters of Yeshua Bar-Yosef |
| 伊利亚特 | Iliad | 约翰雷兰图书馆馆讯 | Bulletin of John Rylands Library |
| 先知、偶像和挖掘者 | Prophets, Idols, and Diggers | 纪念碑与旧约 | The Monuments and the Old Testament |
| 后现代主义入门 | A Primer to Postmodernism | 达尔文的黑箱作业：从生物化学的角度对进化论提出挑战 | Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution |
| 后现代主义的条件：关于知识的报告 | The Postmodern Condition: A Report on Knowledge | 迈蒙尼德的世界 | The World of Moses Maimonides |
| 在犹太议会面前的耶稣 | Jesus Before the Sanhedrin | 七画 | |
| 如果耶稣从没出生会怎样？ | What If Jesus Had Never Been Born? | 你为何要信 | Know Why You Believe |
| 存在与信仰年代志 | Existence and Faith Chronicles | 伯罗奔尼撒战争史 | History of the Peloponnesian War |
| | | 吠陀经 | Vedas |
| | | 希腊罗马古事字典 | Dictionary of Greek and Roman Antiquities |

形式鉴别学对于基督论的影响
形而上学
我可以相信圣经吗?
我们的主耶稣基督
我们的圣经和古代抄本
每周新闻
往世书
注目看神
返璞归真
阿曼念统一世训言
社群守则
他在我们中间行走
他的
块肉余生
护教书一
没有神话的基督
犹太古史
犹太百科全书
犹太战记
犹太战记
纯粹理性批判
这些石头代表什么?
这是我的神
远征记
驳涅斯多留主义

The Influence of Form Criticism on Christology
Metaphysics
Can I Trust the Bible?
Jesus Christ Our Lord
Our Bible and the Ancient Manuscripts
Newsweek
Puranas
Ecce Deus
Mere Christianity
Teaching of Amenemhat I
Rule of Community
He Walked Among Us
His
David Copperfield
First Apology
Christ Without Myth
Antiquities of the Jews
The Jewish Encyclopedia
Jewish Wars
The Wars of the Jews
Critique of Pure Reason
What Mean These Stones?
This Is My God
Anabasis
Contra Mestorianos

八画

依司法证据法评新福音书四作者的见证
使徒教会字典宗教与伦理大百科
宗教哲学
底本假说
法罗百科全书
耶稣
耶稣与他的故事
耶稣与道
耶稣肉身的死因

An Examination of the Testimony of the Four Evangelists by the Rules of Evidence Administered in the Courts of Justice
Dictionary of the Apostolic Church The Encyclopedia of Religion and Ethics
Philosophy of Religion
The Documentary Hypothesis
Fallow's Encyclopedia
Jesus
Jesus and His Story
Jesus and the Word
The Physical Cause of the

耶稣果真由死里复活了?
耶稣真貌
耶稣基督
耶稣基督与神话
耶稣基督复活之历史与证据
耶稣语录
英国文学史研究简介
国际圣经百科全书
罗密欧与朱丽叶
罗马史

Death of Christ
Did Jesus Rise From the Dead?
The Jesus I Never Knew
Jesus Christ
Jesus Christ and Mythology
Observations on the History and Evidences of the Resurrection of Jesus-Christ
Logia
Introduction to Research in English Literary History
International Standard Bible Encyclopedia
Romeo and Juliet
History of Rome

九画

哈夫受拉
哈姆雷特
宣讲福音与神话
活着的人
科学与超自然
科学的限制
科学讲座
美国医疗组织期刊
重新为新约定日期
革老丢的生平
革利免讲道集
复活主的福音
复活的主
神圣的彰显
神名字的启示
神曲
神境女王
神迹
逃避的世界
康桥古代史
康桥圣经历史
康桥哲学辞典
战地春梦
给顽固者的基督教

Haftorah
Hamlet
Kerygma and Myth
Man Alive
Science and the Supernatural
The Limitations of Science
Science Speaks
Journal of the American Medical Association
Redating the New Testament
Life of Claudius
Clementine Homilies
The Gospel of a Risen Saviour
The Risen Master
Theophania
The Revelation of the Divine Name
Divine Comedy
The Faerie Queene
Miracles
Runaway World
The Cambridge Ancient History
The Cambridge History of the Bible
Cambridge Dictionary of Philosophy
A Farewell to Arms
Christianity for the Tough Minded

信仰

十 画

真理的寻索	Basic Christianity
真理爱好者	Philalethes
真理长存	Therefore Stand
真道辨	Against Heresies
翁格圣经字典	Unger's Bible Dictionary
般若波罗蜜多经	Prajnaparamita
高卢之战	Gallic Wars
狭义相对论	Special Theory of Relativity

十 一 画

基督与福音书字典	A Dictionary of Christ and the Gospels
基督生平	The Life of Christ
基督生平年代志	Chronological Aspects of the Life of Christ
基督其人	The Person of Christ
基督是由童贞女所生	The Virgin Birth of Christ
基督徒的反思	Christian Reflections
基督徒信仰的根基	The Basis of Christian Faith
基督教及其工作合理性之第二辨	A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, Works
基督教百科全书	Christian Cyclopeda
基督教信仰辩文集	Lectures in Defence of the Christian Faith
基督教要义	Institutes
基督教哲学	Philosophy of the Christian Religion
探求历史性耶稣	Quest for the Historical Jesus
教会历史	Ecclesiastical History
教会历史名人录	Who Was Who in Church History
梅利安韦氏学院字典	Merriam Webster's Collegiate Dictionary
理解历史	Understanding History
第一世纪至第二世纪上半叶期间,异教徒与基督教的接触点	Heathen Contact with Christianity During Its First Century and a Half
符类福音传统的历史	The History of the Synoptic Tradition

绪论

Prolegomena

十二 画

最伟大的英国古典文学	The Greatest English Classics
提摩太与亚居拉对话篇	Dialogue of Timothy and Aquila
普洛曼诗集	Piers Plowman
智慧书	Wisdom Literature
傲慢与偏见	Pride and Prejudice
奥德赛	Odyssey
编年史	Annals
释经者字典	The Interpreter's Dictionary of the Bible
释经要义	Foundations for Biblical Interpretation

十三 画

感知的精神病理学	Psychopathology of Perception
新大不列颠百科全书	The New Encyclopedia Britannica
新旧约中的弥赛亚	Messiah in Both Testaments
新约文件	The New Testament Document
新约圣经字句分析	Word Pictures of the New Testament
新约字义	Word Studies of the New Testament
新约和早期基督教文学研究的新方法	A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature
新约剖析	The Anatomy of the New Testament
新约神学	Theology of the New Testament
新约简介	New Testament Introduction
新约经文	The Text of the New Testament
新约经文鉴别导论	Introduction to New Testament Textual Criticism
逾越节的计谋	The Passover Plot
福音书的鉴别与基督论	Gospel Criticism and Christology
福音书传统的形成	The Formation of Gospel Tradition
鉴别学剖析	Anatomy of Criticism
十四 画	
歌颂尼罗河	Hymn to the Nile

十五画

摩西五经的高等 鉴别	The Higher Criticism of the Pentateuch
摩西言论	Sayings of Moses
撒督文献	Zadokite documents

书 目 索 引

- Aalders, G. A. *A Short Introduction to the Pentateuch*. Chicago: InterVarsity Christian Fellowship, n. d. (originally published in 1949).
- Abel, E. L. "Psychology of Memory and Rumor Transmission and Their Bearing on Theories of Oral Transmission in Early Christianity," *Journal of Religion*. Vol. 51 October 1971.
- Achtemier, Paul J. *Harper's Bible Dictionary*. San Francisco: Harper and Row, Publishers, Inc., 1985.
- Adler, Mortimer J. *Aristotle for Everybody: Difficult Thought Made Easy*. New York: Macmillan, 1978.
- Adler, Mortimer J. *Six Great Ideas*. New York: Macmillan, 1981.
- Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes*. New York: Macmillan, 1985.
- Adler, Mortimer J. *Truth in Religion*. New York: Macmillan, 1990.
- Aland, Kurt and Barbara Aland. *The Text of the New Testament*. Trans. by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.
- Aland, Kurt and Barbara Aland, ed. *Kurzgefasste Liste der griechen Handschriften des Neuen Testaments*. Arbeiten Zum neutestamentlichen Textforschung, Band. 1. Hawthorne, N. Y.: Walter de Gruyter, 1994.
- Albright, W. F. *The American Scholar*, n. p., 1941.
- Albright, W. F. "Archaeology Confronts Biblical Criticism," *The American Scholar*. April 1938.
- Albright, W. F. "Archaeological Discoveries and the Scriptures," *Christianity Today* 12. June 21, 1968.
- Albright, W. F. *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1966.
- Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine*, rev. Baltimore: Penguin Books, 1960.
- Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine and the Bible*. New York: Revell, 1933.
- Albright, W. F. *Archaeology and the Religion of Israel*. Baltimore: John Hopkins Press, 1942.
- Albright, W. F. "The Bible after Twenty Years of Archaeology," *Religion in Life*. 1952.
- Albright, W. F. *The Biblical Period from Abraham to Ezra*. New York: Harper & Row, 1963.
- Albright, W. F. "A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great," *Biblical Archaeologist*. Vol. 9. February 1946.
- Albright, W. F. *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore: John Hopkins Press, 1940.
- Albright, W. F. *History, Archaeology, and Christian Humanism*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.
- Albright, William F. "Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph," *Journal of Biblical Literature*. Vol. 37. 1918.
- Albright, W. F. "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 74. 1939.
- Albright, William F. "King Jehoiachin in Exile," *Biblical Archaeologist* 5, no. 4. December 1942.
- Albright, W. F. *New Horizons in Biblical Research*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Albright, W. F. "New Light on the Early History of Phoenician Colonization," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 83. October 1941.
- Albright, W. F. "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 70. April 1938.
- Albright, W. F. "The Old Testament and Archaeology." *In Old Testament Commentary*. Philadelphia: n. p., 1948. Quoted in Merrill R. Unger, *Archaeology and the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1954.
- Albright, W. F. "Old Testament and the Archaeology of the Ancient East." *In Old Testament and Modern*

- Study: A Generation of Discovery and Research*, ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.
- Albright, W. F. *Recent Discoveries in Bible Lands*. New York: Funk and Wagnalls, 1955.
- Albright, W. F. "Recent Progress in North Canaanite Research," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 70, April 1938.
- Albright, William F. "Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology," *The Teachers Yoke*. Ed. by E. J. Vardaman and James Leo Garrett. Waco, Tex: Baylor University Press, 1964.
- Albright, William F. "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 70. April 1938.
- Alford, Henry. *The Greek Testament: With a Critically Revised Text: A Digest of Various Readings: Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage: Prolegomena: And a Critical and Exegetical Commentary. Vol. I. Sixth edition*. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1868.
- Allis, Oswald T. *The Five Books of Moses*, rev. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969.
- Allis, Oswald T. *The Old Testament, Its Claims and Its Critics*. Nutley, N. J.: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972.
- Allnutt, Frank. *Contact* 30:5. May 1972.
- Allport, Gordon. "The Roots of Religion," *Pastoral Psychology* V, no. 43. April 1954.
- Alston, William P. A *Realist Conception of Truth*. Ithaca, N. Y.: Cornell University, 1996.
- Anderson, Bernhard W. "Changing Emphasis in Biblical Scholarship," *Journal of Bible and Religion* 23. April 1955.
- Anderson, G. W. *A Critical Introduction to the Old Testament*. London: Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1959.
- Anderson, J. *The Bible, the Word of God*. Brighton: n. p., 1905.
- Anderson, J. N. D. *Christianity: The Witness of History*. London: Tyndale Press, 1969. Reprint, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
- Anderson, J. N. D. "The Resurrection of Jesus Christ." *Christianity Today*, March 29, 1968.
- Anderson, J. N. D., Wolfhart Pannenberg and Clark Pinnock. "A Dialogue on Christ's Resurrection," *Christianity Today*, 12. April 1968.
- Anderson, Norman. *Christianity and World Religions*. rev. ed of *Christianity and Comparative Religion*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.
- Anderson, Norman. *Jesus Christ: The Witness of History*. 2nd ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985.
- Anderson, Robert. *The Lord from Heaven*. London: James Nisbet and Co., 1910.
- Anderson, Walter Truett (ed.). *The Truth About Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*. New York: C. P. Putnam's Sons, 1995.
- Andrus, Hyrum L. *God, Man, and the Universe*. Boston: Beacon, 1947. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, *Worlds Apart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- Angus, Joseph. *The Bible Handbook*.
- Ankerberg, John, and John Weldon. *Ready with an Answer*. Eugene, Ore: Harvest House Publishers, 1997.
- Anselm. *Monologium*. In *St. Anselm: Basic Writing*, 2d ed. Trans. by S. N. Deane. La Salle, Ill.: Open Court, 1962.
- Aquinas, St. Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Trans. by John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery, 1961.
- Aquinas, St. Thomas. *Contra Gentiles*.
- Aquinas, St. Thomas. *Metaphysics*.
- Aquinas, St. Thomas. *On Truth*.
- Aquinas, St. Thomas. *Peri Hermeneias*.
- Aquinas, St. Thomas. *Physics*.
- Aquinas, St. Thomas. *Posterior Analytics*.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Book Three: Providence Part II. Trans. with an intro. And notes by Vernon J. Bourke. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Contra Gentiles*. 5 volumes. Trans. by Anton C. Pegis. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Contra Gentiles*. In *On*

- the Truth of the Catholic Faith: Book One: God.* Trans. by Anton C. Pegis. New York: Image Books, 1955.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica*, vol. 1. Trans. by the Fathers of the English Dominican Province. Allen, Tex: Christian Classics, 1981.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica*. In *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins. Chicago: William Benton, 1952.
- Archer, Gleason L., Jr. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody Press, 1964, 1974.
- Archer, Gleason L., Jr. *Encyclopedia of Bible Difficulties*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Aristides. *The Apology of Aristides*. Translated and ed. by Rendel Harris. London: Cambridge University Press, 1893.
- Aristotle. *Analytica Posteriora*, In *The Students Oxford Aristotle*, ed. by W. D. Ross. London: Oxford, 1942.
- Aristotle. *Categories*. In *The Complete Works of Aristotle*. Ed. by Jonathan Barnes. 2 volumes. Princeton, N.J.: Princeton University, 1984.
- Aristotle. *Metaphysics*. In *The Complete Works of Aristotle*, rev. Oxford translation. Ed. by Jonathan Barnes. Vol. 2. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. *Metaphysics*. In *Great Books of the Western World*. Ed. by Robert Maynard Hutchins. Chicago: William Benton, 1952.
- Armstrong, D. M. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Arndt, William F. and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- Arrian. *History of Alexander and Indica*. Trans. by Iliif Robson (with an English translation from the Loeb Classical Library, ed by T. E. Page). 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- Athanasius. *Letters*, no. 39 (Easter 367). In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. 4. New York: The Christian Literature Company, 1888.
- Audi, Robert. *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Routledge, 1998.
- Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Augustine, St. *City of God*. Trans. by Gerald G. Walsh, S. J., Demetrius B. Zema, S. J., Grace Monahan, O. S. U., and Daniel J. Honan, with a condensation of the original foreword by Etienne Gilson and an introduction by Vernon J. Bourke. New York: Doubleday, 1958.
- Augustine, St. *The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine*. Trans. by Marcus Dods. Chicago: The University of Chicago, William Benton, Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952, 1984.
- Augustine, St. *Of True Religion*. Library of Christian Classics, Ichthus, ed. Philadelphia: Westminster, 1953.
- Augustine, St. *Reply to Faustus the Manichaeon 11.5*. In *A Select Library of the Nicene and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Avicenna. *Avicenna on Theology*. Ed. by Arthur J. Arberry. Westport, Conn: Hyperion Press, 1979.
- Avicenna. *Metaphysics*. In *Philosophical Writings*, John Duns Scotus. Trans. by Allan Wolter. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, n.d.
- Babcock, F. J. "Form Criticism," *The Expository Times*. Vol. 53. October 1941.
- Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*. London: n.d., 1852.
- Bahnsen, Greg L. "The Inerrancy of the Autographs," *Inerrancy*. Ed. by Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Baker, Glenn W., William L. Lane, J. Ramsey Michaels. *The New Testament Speaks*. New York: Harper & Row Publishers, 1969.
- Ballard, Frank. *The Miracles of Unbelief*. Edinburgh: T & T Clark, 1908.
- Bandas, Rudolph G. *Contemporary Philosophy and Thomistic Principles*, New York: Bruce Publishing,

- 1932.
- Banks, Edgar J. *The Bible and the Spade*. New York: Association Press, 1913.
- Barker, Glenn W., William L. Lane, J. Ramsey Michaels. *The New Testament Speaks*. New York: Harper & Row Publishers, 1969.
- Barnes, W. E. *Gospel Criticism and Form Criticism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Barnes, William. "Wycliffe Bible Translators," *The Oxford Companion to the Bible*. Ed. by Bruce Metzger and Michael Coogan. New York: Oxford University Press, 1993.
- Barnhouse, Donald Grey. *Man's ruin*. Vol. 1, *Expositions of Bible Doctrines*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1952.
- Barr, Allan. "Bultmann's Estimate of Jesus," *Scottish Journal of Theology*. Vol. 7. December 1954.
- Barr, James. *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster, 1977.
- Barrett, C. K. "Myth and the New Testament," *Expository Times*. Vol. 68. September 1957.
- Bartsch, Hans-Werner, ed. *Kerygma and Myth*. Trans. by Reginald H. Fuller. London: S P C K, 1962.
- Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man*. Trans. by Douglas Horton. London: Hodder & Stoughton, 1928.
- Barton, G. A. "Archaeology and the Bible." Philadelphia: American Sunday School Union, 1937.
- Barton, George A. *The Religion of Israel*. New York: Macmillan Co., 1918.
- Barzun, J. and Graff. *The Modern Researcher*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1957.
- Battenfield, James Richard. *Historicity of Genesis Fourteen*. Unpublished Bachelor of Divinity thesis submitted to Talbot Theological Seminary.
- Bauer, Walter, William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, eds. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957, 1979.
- Beard, Charles A. "That Nobel Dream," *Varieties of History: From Voltaire to the Present*. Ed. by Fritz Stern. New York: Vintage Books, 1973.
- Beattie, F. R. *Apologetics*. Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1903.
- Beattie, F. R. *Radical Criticism*. New York: Fleming H. Revell Co., 1984.
- Beck, John Clark, Jr. *The Fall of Tyre According to Ezekiel's Prophecy*. Unpublished Master's thesis, Dallas Theological Seminary, 1971.
- Beck, Lewis White, ed. *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1974.
- Becker, Carl. "Detachment and the Writing of History," *Detachment and the Writing of History*. Ed. by Phil L. Snyder. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.
- Beckwith, Francis J. *David Humes Argument Against Miracles: A Critical Analysis*. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Beckwith, Francis J. "History & Miracles," *In Defense of Miracles*. Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
- Beckwith, Roger. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Beecher, Willis J. "The Prophecy of the Virgin Mother," *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*. Ed. by Walter C. Kaiser, Jr. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.
- Beegle, Dewey M. *The Inspiration of Scripture*. Philadelphia: Westminster, 1963.
- Beegle, Dewey M. *Scripture, Tradition, and Infallibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- Begley, Sharon. "Science finds God," *Newsweek*, July 20, 1998.
- Benoit, Pierre. *Jesus and the Gospels*. Vol. I. Trans. by Benet Weatherhead. New York: Herder and Herder, 1973.
- Bentzen, A. *Introduction to the Old Testament*. 2 Vols. Copenhagen: G. E. C. Gad, 1948.
- Berkouwer, G. C. *Holy Scriptures*. Trans. and ed. by Jack Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Bertocci, Peter Anthony. *Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Prentice-Hall, Inc., 1951.
- Besant, Annie. "Why I Do Not Believe in God," *An Anthology of Atheism and Rationalism*. Ed. by Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.

- Betz, Otto. *What Do We Know About Jesus?* SCM Press, 1968.
- Bewer, Julius A., Lewis Bayles Paton and George Dahl. *The Problem of Deuteronomy: A Symposium*, *Journal of Biblical Literature*. Vol. 47. 1929-30. *The Bible Version Debate*. Minneapolis: Central Seminary Press, 1997.
- Biram, Avaraham. "House of David," *Biblical Archaeology Review*. March/April 1994.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Blackman, E. C. "Jesus Christ Yesterday: The Historical Basis of the Christian Faith," *Canadian Journal of Theology*. Vol. 7. April 1961.
- Blaikie, William G. *A Manual of Bible History*. London: Thomas Nelson & Sons, 1904.
- Blaiklock, Edward Musgrave. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
- Blaiklock, Edward Musgrave. *Layman's Answer: An Examination of the New Theology*. London: Hodder and Stoughton, 1969.
- Blinzler, Josef. *The Trial of Jesus*. Trans. by Isabel and Florence McHugh. Westminster, Md.: The Newman Press, 1959.
- Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology: God, Authority, and Salvation*. San Francisco: Harper and Row, 1978.
- Bloomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.
- Bloomberg, Craig L. *Jesus and the Gospels*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.
- Bloomberg, Craig. "Where Do We Start Studying Jesus?" *In Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*, ed. Michael J. Wilkins and J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Boa, Kenneth, and Larry Moody. *I'm Glad You Asked*. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1982.
- Bockmuehl, Markus. *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*. Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1994.
- Boer, Harry R. *Above the Battle? The Bible and Its Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Boice, James Montgomery. *Does Inerrancy Matter?* ICBI Foundation Series, International Council of Biblical Inerrancy. Oakland, Calif., 1979.
- Boice, James Montgomery. *The Christ of Christmas*. Chicago, Ill.: Moody Press, 1983.
- Boring, M. Eugene, Klaus Berger, Carsten Colpe. *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Bornkamm, Gunther. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- Bowker, John. *The Targums and Rabbinic Literature*. London: Cambridge University Press, 1969.
- Bowman, John Wick. "From Schweitzer to Bultmann," *Theology Today*. Vol. 11. July 1954.
- Bowman, Raymond. "Old Testament Research Between the Great Wars." In *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. Harold H. Willoughby. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
- Box, Hubert S. *Miracles and Critics*. London: Faith Press, 1953.
- Braaten, Carl E. and Roy A. Harrisville, eds. and trans. *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*. Nashville: Abingdon Press, 1964.
- Braaten, Carl E. and Roy A. Harrisville, ed. *Kerygma and History*. New York: Abingdon Press, 1962.
- Bradlaugh, Charles. "A Plea for Atheism." In *An Anthology of Atheism and Rationalism*, ed. Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.
- Bradley, F. H. *The Presuppositions of Critical History*. Chicago: Quadrangle Books, 1968.
- Bray, Gerald. *Biblical Interpretation: Past and Present*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
- Briggs, C. A. *The Higher Criticism of the Hexateuch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1897.
- Bright, John. *A History of Israel*. Philadelphia: The Westminster Press, 1959.
- Brightman, Edgar S. *The Sources of the Hexateuch*. New York: Abingdon Press, 1918.
- Broad, C. D. "Hume's Theory of the Credibility of Miracles." *Proceedings from the Aristotelian Society* 17. 1916-17.
- Broadus, John A. *Jesus of Nazareth*. Grand Rapids:

- Baker Book House, 1963.
- Brotzman, Ellis R. *Old Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Brown, Colin. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984.
- Brown, Colin. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984. Quoted in Francis J. Beckwith, J. David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
- Brown, Colin. *Philosophy and the Christian Faith*. London: Tyndale Press, 1969.
- Brown, Lewis. *This Believing World*. New York: Macmillan Company, 1961.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John*, vol. 1. London: Geoffrey Chapman, 1971.
- Browning, Iain. *Petra*. Parkridge, N. J.: Noyes Press, 1973.
- Bruce, A. B. *The Training of the Twelve*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1971.
- Bruce, Alexander Balmin. *The Expositors Greek New Testament*. Vol. I The Synoptic Gospels. London: Hodder and Stoughton, 1903.
- Bruce, F. F. "Archaeological Confirmation of the New Testament." In *Revelation and the Bible*, ed. Carl Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Bruce, F. F. *The Books and the Parchments: How We Got Our English Bible*. Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell Co., 1950. Reprints: 1963, 1984.
- Bruce, F. F. *The Canon of Scripture*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988.
- Bruce, F. F. "Criticism and Faith," *Christianity Today*. Vol. 5. November 21, 1960.
- Bruce, F. F. *The Defense of the Gospel in the New Testament*. Rev. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.
- Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews*, rev. ed. In *The New International Commentary on the New Testament*. Ed. by Gordon D. Fee. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Bruce, F. F. "Foreword." In *Scripture, Tradition, and Infallibility*, Dewey M. Beegle. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- Bruce, F. F. *Jesus: Lord and Savior*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986.
- Bruce, F. F. *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.
- Bruce, F. F., ed. *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964.
- Bruce, F. F. *The Real Jesus: Who Is He? In The Jesus Library*. Ed. by Michael Green. London: Hodder & Stroughton, 1985.
- Bruce, F. F. *Tradition Old and New*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.
- Bultmann, Rudolf. *Existence and Faith*. Shorter writings of R. Bultmann. Trans. by Schubert M. Ogden. New York: Meridian Books/The World Publishing Co., 1960.
- Bultmann, Rudolf. *History and Eschatology*. Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1957.
- Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. Trans. by John Marsh. New York: Harper and Row, 1963.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus and the Word*. New York: Charles Scribner's Sons, 1934.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, Ed. by Hans Werner Bartsch. Trans. by Reginald H. Fuller. London: Billing and Sons, 1954.
- Bultmann, Rudolf. "A New Approach to the Synoptic Problem," *Journal of Religion* 6. July 1926.
- Bultmann, R. "The Study of the Synoptic Gospels," *Form Criticism*. Ed. by Frederick C. Grant. Chicago: Willett, Clark & Co., 1934.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. Trans. by Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Vol. 2. Trans. by Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

- Bultmann, Rudolf and Karl Kundsinn. *Form Criticism*. Trans. by F. C. Grant. Willett, Clark, and Co., 1934. Reprint, Harper and Brothers-Torchbook Edition, 1962.
- Burkitt, F. Crawford. *The Gospel History and Its Transmission*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1925.
- Burkitt, F. C. Jesus Christ. London and Glasgow: Blackie and Sons, Ltd., 1932.
- Burrill, Donald R., ed. *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. Anchor Books edition. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.
- Burrows, Millar. "How Archaeology Helps the Student of the Bible," *Workers with Youth*. April 1948.
- Burrows, Millar. *What Mean These Stones?* New York: Meridian Books, 1957.
- Burthorpe, Robert W. and Robert E. Chiles. *A Compend of Wesley's Theology*. Nashville: Abingdon, 1954.
- Bush, L. Russ. *Classical Readings in Christian Apologetics*, A. D. 100-1800. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Buswell, James Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
- Butchvarov, Panayot. "Metaphysical Realism," *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Gen. ed., Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cadbury, Henry J. "Some Foibles of N. T. Scholarship," *Journal of Bible and Religion*. Vol. 25. July 1958.
- Cadoux, Arthur Temple. *The Sources of the Second Gospel*. London: James Clarke and Co. Ltd., n.d.
- Cahn, Steven M. "The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God," *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Ed. by R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman. New York: Oxford University Press, 1992.
- Cahoone, Lawrence (ed.). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1996.
- Caiger, S. L. *Bible and Spade*. London: Oxford University Press, 1936.
- Cairns, David. *A Gospel Without Myth?* London: SCM Press Ltd., 1960.
- Calvin, John. *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 2 vols. Trans. by William Pringle. Edinburgh, Scotland: Calvin Translation Society, 1850.
- Cambridge Ancient History*, The. Vol. XI. Cambridge: at the University Press, 1965.
- Campbell, A. Glen. *The Greek Terminology for the Deity of Christ*. Unpublished Th. M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1948.
- Campbell, E. F., Jr. "The Amarna Letters and the Amarna Period," *The Biblical Archaeologist*. Vol. 23. February 1960.
- Campbell, Richard. "History and Bultmann's structural Inconsistency," *Religious Studies*. Vol. 9. March 1973.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Carey, G. L. "Aristides (second century)," *The New International Dictionary of the Christian Church*. Revised ed. Gen. ed., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Carey, G. L. "Justin Martyr," *The New International Dictionary of the Christian Church*. Revised ed. Gen. ed., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Carlson, A. J. *Science and the Supernatural* (pamphlet). Yellow Springs, Ohio: American Humanist Association, n.d.
- Carnell, E. J. *Christian Commitment*. New York: Macmillan Company, 1957.
- Carnell, E. J. *An Introduction to Christian Apologetics*, 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Carson, D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Carson, D. A., Douglas J. Moo, and Leon Morris. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- Carus, Paul. "Essay on Kant's Philosophy," *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Immanuel Kant. Trans. by Paul Carus. Illinois: Open Court, 1902.
- Cass, T. S. *Secrets from the Caves*. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian*

- Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Cassuto, U. *Commentary on Genesis 1-11*. Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1964.
- Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis*. Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1941. First English edition, 1961.
- Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1947.
- Chandler, Samuel. *Witnesses of the Resurrection of Jesus Christ*. London: n. p., 1744.
- Chapman, A. T. *An Introduction to the Pentateuch*. Cambridge: The University Press, 1911.
- Chase, F. H. *Essays on Some Theological Questions of the Day*, Ed. by H. B. Swelt. London: Macmillan & Co., 1905.
- Cheyne, T. K. *Founders of Old Testament Criticism*. London: Methuen & Co., 1893.
- Chiera, Edward. *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- Chiera, Edward. *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today*. Ed. by George C. Cameron. Rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Chisti, Yousuf Saleem. *What Is Christianity: Being a Critical Examination of Fundamental Doctrines of the Christian Faith*. Karachi, Pakistan: World federation of Islamic Missions, 1970.
- Chrysostom. *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. X. New York: The Christian Literature Company, 1888.
- Clark, David K. and Norman L. Geisler. *Apologetics in the New Age: A Christian Critique of Pantheism*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Clark, Gordon H. *A Christian View of Men and Things*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- Clark, G. W. *The Gospel of Matthew*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896.
- Clark, Robert E. D. *Science and Christianity: A Partnership*. Mountain View, Calif.: Pacific Press, 1972.
- Clemens, Samuel L. (Mark Twain). *Innocents Abroad or The New Pilgrim's Progress*. Vol. II. New York: Harper & Brothers Publishers 1869.
- Cohen, A. *The Teachings of Maimonides*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1927.
- Cole, R. Alan. *Exodus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
- Collett, Sidney. *All About the Bible*. Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell, n. d.
- Collingwood, R. G. *Essays in the Philosophy of History* Ed. by William Debbins. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1965.
- Comfort, Philip W. *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, Inc., 1990.
- Comfort, Philip Wesley (ed.). *The Origin of the Bible*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, Inc., 1992.
- Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke*. Trans. by Geoffrey Boswell. New York: Harper and Row, Publishers, 1961.
- Cook, Frederick Charles, ed. *Commentary on the Holy Bible*. London: John Murray, 1878.
- Cooper, David L. "God and Messiah." Los Angeles: Biblical Research Society. n. d.
- Copeland, E. Luther. *Christianity and World Religions*. Nashville: Convention Press, 1963.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Volume II, *Medieval Philosophy: From Augustine to Duns Scotus*. New York: Doubleday, 1993.
- Copleston, Frederick. *The History of Philosophy*. Vol. 3. Garden City, N. Y.: Image, 1962.
- Corduan, Winfried. *No Doubt About It: The Case for Christianity*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.
- Cornill, Carl. *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1907.
- "Cosmic Designs." U. S. *News and World Report*. July 20, 1998.
- Craig, William Lane. *Apologetics: An Introduction*. Chicago: Moody Press, 1984.
- Craig, William Lane. "Did Jesus Rise from the Dead?" *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Ed. by Michael J. Wilkins and J. P.

- Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Craig, William Lane. *Knowing the Truth about the Resurrection*. Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1998. Rev. ed. of *The Son Rises*. Chicago: Moody Bible Institute, 1981.
- Craig, William Lane. "Politically Incorrect Salvation," *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Ed. by Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
- Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton Ill.: Crossway Books, 1994.
- Craig, William Lane and Quentin Smith. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. New York: New York University Press, 1993.
- Craige, P. C. "The Book of Deuteronomy," *The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. Quoted in Norman L. Geisler, Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Criswell, W. A., ed. *The Criswell Study Bible*. Nashville: Thomas Nelson, 1979.
- Culpepper, Robert H. "The Problem of Miracles," *Review and Expositor*. Vol. 53. April 1956:
- Currie, George. *The Military Discipline of the Romans from the Founding of the City to the Close of the Republic*. An abstract of a thesis published under the auspices of the Graduate Council of Indiana University, 1928.
- Curtius, Quintus. *History of Alexander*. Trans. by John C. Rolfe (from the Loeb Classical Library, Ed. by T. E. Page). 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1946.
- Dahood, Michael. "Are the Ebla Tablets Relevant to Biblical Research?" *Biblical Archaeology Review*. September-October 1980.
- Dahse, Johannes. "Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik" ("Textual-Critical Doubts about the Initial Premise of Pentateuchal Criticism"), *Archiven für Religionswissenschaft*. 1903.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favored Races in the Struggle for Life and The Descent of Man Selection in Relation to Sex*. New York: The Modern Library, n.d.
- Darwin, Francis, ed. "Letter from Darwin to Hooker," *The Life and Letters of Charles Darwin*. Vol. 2. New York: Appleton, 1967. Quoted in Alvin C. Plantiga, *Methodological Naturalism? Origins & Design*. Winter, 1997.
- Davidson, Samuel. *The Hebrew Text of the Old Testament*. London: 1856. quoted in Norman L. Geisler and William E. Nix, *General Introduction to the Bible*. Chicago: Moody Press, 1986.
- Davies, Paul C. W. *The Accidental Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Quoted in Alvin C. Plantiga, "Methodological Naturalism?" *Origins & Design*. Winter, 1997.
- Davies, Paul C. "The Cosmic Blueprint," *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*. Ed. by J. P. Moreland. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
- Davies, W. D. *Invitation to the New Testament*. New York: Doubleday and Co., Inc., 1966.
- Davies, W. D. "Quest to Be Resumed in New Testament Studies," *Union Seminary Quarterly*. Vol. 15. January 1960.
- Davis, George T. B. *Bible Prophecies Fulfilled Today*. Philadelphia: The Million Testaments Campaigns, Inc., 1955.
- Davis, George T. B. *Fulfilled Prophecies That Prove the Bible*. Philadelphia: The Million Testaments Campaign, 1931.
- Davis, H. Grady. "Biblical Literature and Its Cultural Interpretation," *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 14, 1994.
- Davis, John J. *Conquest and Crisis*. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Davis, Stephen T. *The Debate About the Bible: Inerrancy Versus Infallibility*. Philadelphia: Westminster, 1977.
- Davis, Stephen T. "God's Actions, In Defense of Miracles." Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
- Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. London and

- New York: W. W. Norton & Co., 1986
- Day, E. Hermitage. *On the Evidence for the Resurrection*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1906.
- Deere, Jack S., "Song of Songs," *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*. Ed. by John F. Walvoord and Roy B. Zuck. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985.
- Deland, Charles Edmund. *The Mis-Trials of Jesus*. Boston, Mass.: Richard G. Badger, 1914.
- Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Vol. 1. Trans. by James Martin. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.
- Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Trans. from the German by James Martin, 2 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.
- Dembksi, William A. "The Interligent Design Movement," *Cosmic Pursuit* 1, no. 2. Spring, 1998.
- Derham, A. Morgan. "Bible Societies," *The New International Dictionary of the Christian Church*. Revised ed. Gen. ed., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Descartes, Rene. *Discourse on Method and The Meditation*. Trans. by F. E. Sutcliffe. London: Penguin Books, 1968.
- Dibelius, Martin. "The Contribution of Germany to New Testament Science," *The Expository Times* 42. October 1930.
- Dibelius, Martin. *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*. New York: Charles Scribners Sons, 1936.
- Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel*. Trans. by Bertram Lee Woolf. New York: Charles Scribner's Sons, 1935.
- Dibelius, Martin. *Gospel Criticism and Christology*. London: Ivor Nicholson and Watson, Ltd., 1935.
- Dibelius, Martin. *Jesus*. Trans. by Charles B. Hedrick and Frederick C. Grant. Philadelphia: The Westminster Press, 1949.
- Dibelius, Martin and Hans Conzelmann. *The Pastoral Epistles*. Trans. by Philip Bultoph and Adela Yarbro. Philadelphia: Fortress, 1972.
- Diodorus of Sicily, Vol. 1. English translation by C. H. Oldlather. New York: Putnam's, 1933.
- Dockery, David S., ed. *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Wheaton: Victor, 1995.
- Dockery, David S., Kenneth A. Mathews and Robert B. Sloan. *Foundations for Biblical Interpretation*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Dodd, C. H. *About the Gospels, the Coming of Christ*. Cambridge: at the University Press, 1958.
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching*. London: Hodder and Stoughton Limited, 1936.
- Dodd, C. H. "The Framework of the Gospel Narrative," *The Expository Times*. Vol. 43. June 1932.
- Dodd, C. H. *History and the Gospel*. New York: Charles Scribners Sons, 1938.
- Dodd, C. H. *More New Testament Studies*. Manchester: University Press, 1968.
- Dodd, C. H. *New Testament Studies*. Manchester: Manchester University Press, 1954.
- Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet and Co., Ltd., 1935.
- Dostoyevsky, Fyodor Mikhailovich. *The Brothers Karamazov*. In *Great Books of the Western World*. Ed. by Robert Maynard Hutchins. Trans. by Constance Garnett. Chicago: The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., William Benton, publisher, 1984.
- Douglas, J. D., ed. *The New Bible Dictionary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
- Driver, S. R. "Book of Exodus," *Cambridge Bible for Schools and Colleges*. Cambridge: The University Press, 1911.
- Driver, S. R. *The Book of Genesis*. London: Methuen & Co., 1904.

- Driver, S. R. "Deuteronomy," *International Critical Commentary*. Edinburgh: T & T Clark, 1896.
- Driver, S. R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Driver, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Duggan, G. H. *Beyond Reasonable Doubt*. St. Paul: Boston, 1987.
- Duncker, Peter G. "Biblical Criticism," *The Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 25. January 1963.
- Earle, Ralph. *How We Got Our Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
- Easterbrook, Gregg. "What Came Before Creation?" *U. S. News & World Report*, July 20, 1998.
- Easton, Burton Scott. *Christ in the Gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1930.
- Easton, Burton Scott. *The Gospel Before the Gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1928.
- Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah*. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
- Edersheim, Alfred. *The Temple: Its Ministry and Services*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1958.
- Edgar, R. M'Cheyne. *The Gospel of a Risen Savior. In Therefore Stand: Christian Apologetics*, Wilbur M. Smith. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- Edwards, O. C. Jr. "Historical-Critical Method's Failure of Nerve and a Prescription for a Tonic: A Review of Some Recent Literature," *Anglican Theological Review*. Vol. 59. April 1977.
- Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. V. New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1967, S.v. "Miracles," by Antony Flew.
- Edwards, William D., M. D., et al. "On the Physical Death of Jesus Christ," *Journal of the American Medical Association* 255:11. March 21, 1986.
- Eerdmans, B. D. *The Religion of Israel*. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1947.
- Eichhorn, J. G. *Einleitung in das Alte Testament*. Quoted in S. J. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch*. Cambridge: The University Press, 1911.
- Eichrodt, Walther. *Ezekiel*. Trans. by Coslett Quin. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
- Eissfeldt, Otto. *The Old Testament An Introduction*. New York: Harper and Row Publishers, 1965.
- Elder, John. *Prophets, Idols, and Diggers*. New York: Bobbs Merrill Co., 1960.
- Ellwein, Edward. "Rudolf Bultmann's Interpretation of the Kerygma," *Kerygma and History*. Ed. by Carl E. Braaten and Roy A. Harrisville. New York: Abingdon Press, 1962.
- Ellwein, Edward. "Rudolf Bultmann's Interpretation of the Kerygma," *The Theology of Rudolf Bultmann*. Ed. by Charles W. Kegley. London: SCM Press, 1966.
- Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
- Ellwood, Robert S., Jr. *Mysticism and Religion*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1980.
- Encyclopedia Americana*. Vol. 8, 16. New York: Americana Corporation, 1960.
- Encyclopedia Americana*. Vol. 10, 14. New York: Americana Corporation, 1959.
- Encyclopedia Britannica*, 15th ed. New York: University Press, 1970.
- Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. by James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1935.
- Englishmen's Greek Concordance*. 9th ed. London: S. Bagster, 1903.
- Engnell, Ivan. *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*. Trans. and ed. by John T. Willis. Nashville: Vanderbilt Press, 1969.
- Enns, Paul. *The Moody Handbook of Theology*. Chicago: Moody Press, 1989.
- Enslin, Morton Scott. *Christian Beginnings*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1938.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. 3 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- Erickson, Millard J. *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism*. Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Erickson, Millard J. *The Word Became Flesh: A*

- Contemporary Incarnational Christology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
- Erlandsson, Seth. Trans. by Harold O. J. Brown. "Is Biblical Scholarship Possible Without Presuppositions?" *Trinity Journal*. Vol. VII. Spring 1978.
- Estborn, S. *Gripped by Christ*. London: Lutterworth Press, 1965.
- Ethridge, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Ussiel on the Pentateuch*. Vols. 1, 2. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1968.
- Eusebius. *Ecclesiastical History*. Vol. 1. Trans. by Kirsopp Lake. London: William Heinemann Ltd., 1926.
- Eusebius. *Ecclesiastical History*. VIII, 2. Loeb. Ed., 11.
- Eusebius. *Ecclesiastical History*. Trans. by C. F. Cruse. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker House, 1998.
- Eusebius. *The Treatise of Eusebius, contained in The Life of Apollonius of Tyana/Philostratus. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*; with an English translation by F. C. Conybeare. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1912.
- Evans, C. A. "Jesus in Non-Christian Sources," *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. by Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- Evans, C. Stephen. *The Historical Christ and The Jesus of Faith*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Evans, C. Stephen. *Why Believe?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
- Ewert, David. *From Ancient Tablets to Modern Translations: A General Introduction to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Fairbairn, A. M. *Christ in Modern Theology*. London: Hodder and Stoughton, 1893.
- Fairbairn, A. M. *Philosophy of the Christian Religion*. London: Hodder and Stoughton, 1908.
- Fairbairn, A. M. *Studies in the Life of Christ*. London: Hodder and Stoughton. 1896.
- Fallow, Samuel, ed. *The Popular and Critical Bible Encyclopedia and Scriptural Dictionary*. Vol. III. Chicago: The Howard Severance Co., 1908.
- Faris, Murray G. "Disease Free," *Contact*, March 1972. Glen Ellyn: Christian Business Mens Committee, Int.
- Farrar, Frederick W. *The Life of Christ*. Dutton, Dover: Cassell and Co., 1897.
- Faicher, E. *Die Forgeschichtliche Methode*. Giessen: Töpelmann, 1924.
- Fausset, A. R. *A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testaments*. Vol. III. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961.
- Feinberg, Charles Lee. *The Prophecy of Ezekiel*. Chicago: Moody Press, 1969.
- Feinberg, Charles L. "The Relation of Archaeology to Biblical Criticism," *Bibliotheca Sacra*. June 1947.
- Feinberg, Charles Lee. "The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14," *Bibliotheca Sacra*. July 1962.
- Feinberg, Paul D. "The Doctrine of God in the Pentateuch." Ph. D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1968.
- Feinberg, Paul D. "The Meaning of Inerrancy." In *Inerrancy*, ed. Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Felder, Hilarin. *Christ and the Critics*. Trans. by John L. Stoddard. London: Burns Oates and Washburn Ltd., 1924.
- Fern, Robert O. *The Psychology of Christian Conversion*. Westwood, N. J.: Fleming H. Revell-Company, 1959.
- Ferré, Nels F. S. "Contemporary Theology in the Light of 100 Years," *Theology Today*. Vol. 15. October 1958.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. by George Eliot. New York: Harper Torchbooks, 1957.
- Filson, Floyd V. "Form Criticism," *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. 1. Ed. by Lefferts A. Leotscher. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
- Filson, Floyd V. *Origins of the Gospels*. New York: Abingdon Press, 1938.

- Finegan, Jack. *Light from the Ancient Past*. London: Oxford Press, distributed in the U. S. by Princeton University Press, 1946.
- Finkelstein, Louis, editor. *The Jews, Their History, Culture, and Religion*. 3rd ed. Vol. 1. New York: Harper and Brothers, 1960.
- Fisch, Harold. "The Bible and Western Literature," *The Harper Collins Bible Dictionary*. Ed. by Paul J. Achtemeier, San Francisco: HarperCollins Publishers, 1996.
- Fischer, David Hackett. *Historians Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*. New York: Harper Torchbooks, 1970.
- Fisher, G. P. *The Grounds of Theistic and Christian Belief*. London: Hodder and Stoughton, 1902.
- Fisher, J. T., and L. S. Haeley. *A Few Buttons Missing*. Philadelphia, Penn.: Lippincott, 1951.
- Fitzmyer, Joseph A. "Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition," *Theological Studies*. Vol. 23. September 1962.
- Flanders, Henry Jackson, Jr., Robert Wilson Crapps, and David Anthony Smith. *People of the Covenant*. New York: The Ronald Press Company, 1973.
- Flew, Antony. "Miracles," *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Paul Edwards Vol. V. New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1967.
- Flew, Antony, ed. *A Dictionary of Philosophy*, rev. 2d ed. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Flew, Antony and Alasdair MacIntyre, eds. *New Essays in Philosophy Theology*. New York: Macmillan, 1955.
- Fodor, Eugene. *Fodors Israel*. New York: David McKay Co., Inc. 1974.
- Fohrer, Georg. *Introduction to the Old Testament*. Initiated by Ernst Sellin. Trans. by David Green. Nashville: Abingdon Press, 1965.
- Foote, Henry Wilder. *Thomas Jefferson: Champion of Religious Freedom, Advocate of Christian Morals*. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, *Worlds Apart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.
- Frame, Randall. "The Bible: The Year in Review," *Christianity Today*. October 1985.
- France, R. T., "Life and Teaching of Christ," *New Bible Dictionary*, 3rd ed. Ed. by I. Howard Marshall, A. R. Millard, J. I. Packer, D. J. Wiseman, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
- Frank, Henry Thomas. *Bible, Archaeology and Faith*, Nashville: Abingdon Press, 1971.
- Free, Joseph P. "Archaeology and the Bible," *His Magazine*. May 1949.
- Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History*. Wheaton: Scripture Press, 1950.
- Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History*. Wheaton: Scripture Press, 1969.
- Free, Joseph P. "Archaeology and Higher Criticism." *Bibliotheca Sacra* 114. January 1957.
- Free, Joseph P. "Archaeology and the Historical Accuracy of Scripture," *Bibliotheca Sacra* 113. July 1956.
- Free, Joseph P. "Archaeology and Liberalism." *Bibliotheca Sacra* 113. July 1956.
- Free, Joseph P. "Archaeology and Neo-Orthodoxy." *Bibliotheca Sacra* 114. January 1957.
- Freedman, David Noel. "The Real Story of the Ebla Tablets; Ebla, and the Cities of the Plain," *Biblical Archaeologist* 41, no. 4. December 1978.
- Freedom, D. N. and J. C. Greenfield, eds. *New Directions in Biblical Archaeology*. Garden City: Doubleday, 1969.
- Freud, Sigmund. *The Future of Illusion*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1955.
- Friedlaender, M. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. Vol. IV. London: Trubner and Company, n. d.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace & Company, 1982.
- Fuller, R. *Interpreting the Miracles*. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
- Fuller, Reginald H. *The Mission and Achievement of Jesus*. London: SCM Press Ltd., 1967.
- Fuller, Reginald H. *The New Testament in Current Study*. New York: Charles Scribners Sons, 1962.
- Fuller, Reginald Horace. "Rudolf Bultmann," *Encyclopedia Britannica*. Vol. 4. Chicago: William

- Benton, 1962.
- Futuyma, Douglas. *Evolutionary Biology*, 2d ed., 1986, 3. Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism," *Origins & Design*. Winter, 1997.
- Gaebelein, Frank E., ed. *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 1, *Introductory Articles: General, Old Testament, New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
- Gaebelein, Frank E., ed. *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
- Gallagher, Susan V., and Roger Lundin. *Literature Through the Eyes of Faith*. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1989.
- Gardner, James. *The Christian Cyclopedia*. Glasgow: Blackie and Son, 1858.
- Gardner, Martin. *The Whys of a Philosophical Scrivener*. New York: Quill, 1983.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. St. Louis: B. Herder Book Company, 1950.
- Carstang, John. *The Foundations of Bible History; Joshua, Judges*. New York: R. R. Smith, Inc., 1931.
- Garvie, A. E. *Handbook of Christian Apologetics*. London: Duckworth and Co., 1923.
- Garvie, A. E. *Studies in the Inner Life of Christ*. New York: Hodder and Stoughton, 1907.
- Gausson, L. *The Divine Inspiration of the Bible*. Grand Rapids: Kregel, 1841. Reprint edition, 1971.
- Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1998.
- Geisler, Norman L. *The Battle for the Resurrection*. Nashville: Thomas Nelson, 1989.
- Geisler, Norman L. *Christ: The Theme of the Bible*. Chicago: Moody Press, 1969.
- Geisler, Norman L. *Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Geisler, Norman L. "The Collapse of Modern Atheism," *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Geisler, Norman L. "The Concept of Truth in the Inerrancy Debate," *Bibliotheca Sacra*. Oct.-Dec. 1980.
- Geisler, Norman L. "The Inerrancy Debate What Is It All About?" Oakland, Calif.: International Council on Biblical Inerrancy, 1978.
- Geisler, Norman L. *Miracles and the Modern Mind*. Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- Geisler, Norman L. "Miracles and the Modern Mind," *In Defense of Miracles*. Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
- Geisler, Norman L. "The Missing Premise in the Ontological Argument," *Religious Studies* 1.9 no. 3. 1973.
- Geisler, Norman L. *Signs and Wonders*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1988.
- Geisler, Norman L. *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal*. With a foreword by Ralph McInerney. Grand Rapids: Baker, 1991.
- Geisler, Norman L. *To Understand the Bible Look for Jesus: The Bible Student's Guide to the Bible's Central Theme*. Reprint ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- Geisler, Norman L., ed. *Decide for Yourself: How History Reviews the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Geisler, Norman L., ed. *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Geisler, Norman L. and Abdul Saleeb. *Answering Islam*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.
- Geisler, Norman L. and J. Kerby Anderson. *Origin Science*. Grand Rapids: Baker Books House, 1987.
- Geisler, Norman L. and Peter Bocchino. *When Students Ask: A Handbook on Foundational Truths*. Unpublished manuscript, 1998.
- Geisler, Norman L., and Ronald M. Brooks. *When Skeptics Ask*. Wheaton, Ill.: Victor, 1990. Geisler, Norman and Winfried Corduan. *Philosophy of Religion*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- Geisler, Norman L. and Paul D. Feinberg. *Introduction to Philosophy*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Geisler, Norman L. and Thomas A. Howe. *When Critics Ask*. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1992.

- Geisler, Norman L. and Ralph E. MacKenzie. *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
- Geisler, Norman L. and Ron Rhodes. *When Cultists Ask: A Popular Handbook on Cultic Misinterpretations*. Grand Rapids: Baker Books, 1997.
- Geisler, Norman L. and Frank Turek. *Legislating Morality: Is It Wise? Is It Legal? Is It Possible?* Minneapolis, Minn.: Bethany House, 1998.
- Geisler, Norman L. and William D. Watkins. *Worlds Apart: A Handbook on World Views*, 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 1989.
- Geisler, Norman L. and William E. Nix. *A General Introduction to the Bible*. Chicago: Moody Press, 1968.
- Geisler, Norman L. and William E. Nix. *A General Introduction to the Bible*. Chicago: Moody Press, 1986.
- Geisler, Norman L. and Yutaka Amano. *The Reincarnation Sensation*. Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986.
- Geivett, R. Douglas and Gary R. Habermas, ed. *In Defense of Miracles*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
- Genuine Epistles of the Apostolical Fathers*. Trans. by William of Canterbury. London: Samuel Bagster, 1840.
- The Geography of Strabo*, Vol. 8. English translation by Horace Leonard Jones. New York: Putnam's, 1932.
- Gerhardsson, Birger. *Tradition and Transmission in Early Christianity*. Trans. by Eric J. Sharpe. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1964.
- Giesler, Ruby Free and Howard F. Vos. *Archaeology and Bible History*. Grand Rapids: Zondervan Publishers, 1992.
- Gilkey, Langdon B. "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language," *Concordia Theological Monthly* 33. March 1962.
- Gill, Jerry H. *The Possibility of Religious Knowledge*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Gillett, E. H. *Ancient Cities and Empires*. Philadelphia: Presbyterian Publication Committee, 1867.
- Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*, 2d. ed. cor. and enl. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. With a catalogue of St. Thomas's works by I. T. Eschmann, O. P. Trans. by L. K. Schook, C. S. B. New York: Random House, 1956. Reprint, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.
- Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Barnes & Noble, 1993.
- Gilson, Etienne. "Vade Mecum of a Young Realist," *Philosophy of Knowledge: Selected Readings*. Ed. by Roland Houde and Joseph P. Mullally. Chicago: J. B. Lippincott, 1960.
- Glenny, W. Edward. "The Preservation of Scripture," *The Bible Version Debate*. Minneapolis: Central Baptist Theological Seminary, 1997.
- Glueck, Nelson. "The Bible as a Divining Rod," *Horizon*. Vol. 2. November 1959.
- Glueck, Nelson. *Rivers in the Desert: History of Negev*. New York: Farrar, Straus, and Cadahy, 1959.
- Glueck, Nelson. "The Second Campaign at Tell el-Kheleifeh," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 75. October 1939.
- Glueck, Nelson. "The Third Season at Tell el-Kheleifeh," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 79. October 1940.
- Godet, F. *Commentary on the Gospel of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.
- Gordon, Cyrus H. "'Almah' in Isaiah 7:14," *The Journal of Bible and Religion* 21:2. April 1953.
- Gordon, Cyrus H. "Biblical Customs and the Nuzu Tablets," *The Biblical Archaeologist*. February 1940.
- Gordon, Cyrus H. "Higher Critics and Forbidden Fruit," *Christianity Today*. Vol. 4. November 23, 1959.
- Gordon, Cyrus. *Introduction to Old Testament Times*. Ventnor, N. J.: Ventnor Publishers. Inc., 1953.
- Gordon, Cyrus H. "The Patriarchal Age," *Journal of Bible and Religion* 21, no. 4. October 1955.
- Goshen-Gottstein, Moshe. "Bible Manuscripts in the U. S.," *Textus* 3. 1962.
- Goggschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method*, 2d. ed. New York: Alfred A. Knopf, 1969.

- Goguel, M. "Une nouvelle école de critique évangélique: la form-und trationgeschichliche Schule," *Revue de l'histoire des religions*. Paris: E. Leroux, 1926.
- Grant, F. C. "Biblical Studies; Views and Reviews," *Theology Today*. Vol. 14. April 1957.
- Grant, Frederick C. *The Growth of the Gospels*. New York: The Abingdon Press, 1933.
- Gray, Edward M. *Old Testament Criticism*. New York and London: Harper & Brothers, 1923.
- Green, Joel B. and Scot McKnight, ed. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- Green, Michael. *Man Alive*. Doeners Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968.
- Green, Michael. *Runaway World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968.
- Green, William Henry. *General Introduction to the Old Testament The Text*. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
- Green, William Henry. *The Higher Criticism of the Pentateuch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1895.
- Greenleaf, Simon. *The Testimony of the Evangelists, Examined by the Rules of Evidence Administered in Courts of Justice*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965 (reprinted from 1847 edition).
- Greenlee, J. Harold. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- Greenslade, Stanley Lawrence, ed. *Cambridge History of the Bible*. New York: Cambridge University Press, 1963.
- Grenz, Stanley J. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Grinnell, George. "Reexamination of the Foundations," *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Groebel, K. "Form Criticism," *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 1. Ed. by Emory Stevens Bucke. New York: Abingdon Press, 1962.
- Grollenberg, Luc H. *Atlas of the Bible*. Trans. and ed. by Joyce M. H. Reid and H. H. Rowley. London: Nelson, 1956.
- Gromacki, Robert G. *New Testament Survey*. Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
- Gromacki, Robert Glenn. *The Virgin Birth*. New York: Thomas Nelson, 1974.
- Groothuis, Douglas. *Jesus in Age of Controversy*. Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1996.
- Grounds, Vernon C. *The Reason for Our Hope*. Chicago: Moody Press, 1945.
- Gruenler, Royce Gordon. *Jesus, Persons and the Kingdom of God*. St. Louis: United Church Press, 1967.
- Guignebert. Jesus. Quoted in Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- Gundry, Robert H. *A Survey of the New Testament*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Gundry, Stanley N. "A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism, Part I," *Bibliotheca Sacra*. No. 489. April 1966.
- Gundry, Stanley N. "A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism, Part II," *Bibliotheca Sacra*. No. 489. June 1966.
- Gundry, Stan. *An Investigation of the Fundamental Assumption of Form Criticism*. A thesis Presented to the Department of New Testament Language and Literature at Talbot Theological Seminary, June, 1963.
- Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis*. Trans. by W. H. Carruth. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901.
- Gunkel, Hermann. *What Remains of the Old Testament?* London: George Allan and Unwin LTD., 1928.
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.
- Guthrie, Donald. *The Pastoral Epistles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Habel, Norman C. *Literary Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Habermas, Gary R. *The Historical Jesus: Ancient Evidence for Life of Christ*. Joplin, Mo.: College Press Publishing Company, 1996.
- Habermas, Gary R. *The Verdict of History*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1988.
- Hackett, Stuart C. *The Reconstruction of the Christian*

- Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Hagner, Donald A. "The New Testament, History, and the Historical-Critical Method," *New Testament Criticism and Interpretation*. Ed. by David Alan Black and David S. Dockery. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.
- Hahn, Herbert F. *The Old Testament in Modern Research*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Hall, H. R. *The Ancient History of the Near East*. London: Methuen and Co. Ltd., 1932.
- Halverson, Dean. *The Compact Guide to World Religions*. Minneapolis, Minn.: Bethany House, 1996.
- Hamilton, Floyd E. *The Basis of Christian Faith*. New York: George H. Doran Company, 1927.
- Hamilton, Floyd E. *The Basis of Christian Faith*, rev. ed. New York: Harper and Row, 1964.
- Hanson, Anthony, ed. *Vindications: Essays on the Historical Basis of Christianity*. New York: Morehouses-Barlow Co., 1966.
- Hanson, George. *The Resurrection and the Life*. London: William Clowes & Sons, Ltd., 1991.
- Hardy, G. B. *Countdown*. Chicago: Moody Press, 1970.
- Harnack, Adolf. *History of Dogma*. Quoted in E. Hermitage Day, *On the Evidence for the Resurrection*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1906.
- Harper, William R. and W. Henry Green. "The Pentateuchal Question," *Hebraica*. Vol. 5, No. 1. October 1888.
- Harris, Murray J. "2 Corinthians," *The Expositor's Bible Commentary*. Ed. by Frank E. Gaebelein. Vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Harris, Murray J. *Jesus as God*. Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- Harris, Ralph and Stanley Horton. *The Complete Biblical Library*. Springfield, Mo.: World Library Press, Inc., 1988.
- Harris, R. Laird. *Inspiration and Canonicity of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1957.
- Harrison, Everett F. "Are the Gospels Reliable?" *Moody Monthly*. February 1966.
- Harrison, R. K. *The Archaeology of the Old Testament*. New York: Harper and Row Publishers, 1963.
- Harrison, R. K. "History and Literary Criticism of the Old Testament," *The Expositors Bible Commentary*. Ed. by Frank E. Gaebelein. Vol. 1, *Introductory Articles: General, Old Testament, New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
- Harrison, R. K. *Introduction on the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1969.
- Harrison, R. K. *Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Harrison, R. K. "The Old Testament and Its Critics," *Christianity Today*, May 25, 1959.
- Harrison, R. K. *Old Testament Times*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1970.
- Harrison, R. K., B. K. Waltke, D. Guthrie, and G. D. Free. *Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.
- Hartshorne, Charles E. *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*. The Aquinas Lecture, 1976. Milwaukee: Marquette University Publication, 1976.
- Hartshorne, Charles E. "The Dipolar Conception of Deity," *The Review of Metaphysics* 21. December 1967.
- Hartshorne, Charles E. *A Natural Theology for Our Time*. La Salle: Open Court, 1967.
- Hartzler, H. Harold. "Foreword." Cited in *Science Speaks*, Peter W. Stoner. Chicago: Moody Press, 1963.
- Harvey, Van A. *The Historian & the Believer*. Chicago: University of Illinois Press, 1996.
- Hasel, Gerhard F. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *The Evangelical Quarterly*. Vol. 46. April-June 1974.
- Hastings, James. *Dictionary of the Apostolic Church*. Vol. II. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918.
- Hastings, James, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. VI. New York: Charles Scribners Sons, 1955, S.v. Historiography, by E. Troeltsch.

- Hastings, James, John A/ Selbie, and John C. Lambert, eds. *A Dictionary of Christ and the Gospels*. Vol. II. New York: Charles Scribner's Sons, 1909.
- Hauptert, R. S. "Lachish—Frontier Fortress of Judah," *Biblical Archaeologist* 1, no. 4. December 1938.
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. New York: Bantam Books, 1988.
- Hayes, D. A. *The Synoptic Gospels and the Book of Acts*. New York: The Methodist Book Concern, 1919.
- Heeren, Fred. "Does Modern Cosmology Point to a Biblical Creator?" *Cosmic Pursuit*. Spring, 1998.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Heinisch, Paul. *Christ in Prophecy*. The Liturgical Press, 1956.
- Hemer, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: Baker Book House, 1973. Quoted in Norman L. Geisler, Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Hengstenberg, E. W. *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1970.
- Hengstenberg, E. W. *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*. Vol. 2. Edinburgh: James Nisbet & Co., 1847.
- Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority*. Vol. 2. Waco: Word, 1976.
- Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority*. Vol. 4, *God Who Speaks and Shows: Fifteen Theses, Part Three*. Waco: Word, 1976.
- Henry, Carl F. H. *The Identity of Jesus of Nazareth*. Nashville: Broadman Press, 1992.
- Henry, Carl F. H. "Postmodernism: The New Spectre?" *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Ed. by David S. Dockery. Wheaton: Victor, 1995.
- Henry, Carl F. H. "The Theological Crisis in Europe: Decline of the Bultmann Era?" *Christianity Today*. Vol. 8. September 25, 1964.
- Henry, Carl, ed. *Revelation and the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Henry, Matthew. *Mathew Henry's Commentary on the Whole Bible*. Vols. I, II. Wilmington: Sovereign Grace Publishers, 1972.
- Herodotus. Trans. by Henry Cary (from the Bohn's Classical Library). London: George Bell and Sons, 1904.
- Hertz, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs*. Vol. 2. London: Oxford University Press, 1930, 1951.
- Hesiod. *Theogony, Works and Days, Shield*. Trans. by Apostolos N. Athanassakis. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.
- Hick, John. *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.
- Hick, John. *The Existence of God*. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Higgins, David C. *The Edomites Considered Historically and Prophetically*. Unpublished Master's thesis, Dallas Theological Seminary, 1960.
- Hillers, Delbert. *Treaty-Curse and the Old Testament Prophets*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964.
- Hindson, Edward E. "Isaiah's Immanuel," *Grace Journal* 10. Fall, 1969.
- Hinsie, L. E. and J. Shatsky. *Psychiatric Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1948.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Washington Square Press, 1964.
- Hobbs, Herschel. *An Exposition of the Gospel of Luke*. Grand Rapids: Baker Book House, 1966.
- Hoch, Paul H., Joseph Zubin, and Gerhune Stratton, eds. *Psychopathology of Perception*. New York: n. p., 1965.
- Hodge, Charles. *A Commentary on Romans*. Revised reprint ed. London: The Banner of Truth Trust, 1972.
- Hodges, Zane C. "Form-Criticism and the Resurrection Accounts," *Bibliotheca Sacra*. Vol. 124. October-December 1967.
- Hoehner, Harold. *Chronological Aspects of the Life of*

- Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977.
- Hoehner, Harold. W. "Jesus the Source or Product of Christianity." Lecture taped at the University of California at San Diego, La Jolla, Calif., January 22, 1976.
- Hoehner, Harold. W. Unpublished lecture notes from Contemporary New Testament Issues in European Theology 232, Dallas Theological Seminary, Spring, 1975.
- Hoenen, Peter. *Reality and Judgment According to St. Thomas*. Chicago: Henry Regnery Company, 1952.
- Hofner, Harry A. "The Hittites and the Hurrians," *Peoples of the Old Testament*. Ed. by D. J. Wiseman. London: Oxford Press, 1973.
- Holloman, Henry W. *An Exposition of the Post Resurrection Appearances of Our Lord*. Unpublished Th. M. thesis, Dallas Theological Seminary, May 1967.
- Hooper, Walter, ed. *Christian Reflections*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Horell, J. Scott. "Trinitarianism," unpublished class notes from Dallas Theological Seminary, 1999.
- Horn, Robert M. *The Book That Speaks for Itself*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
- Horn, Siegfried H. "Recent Illumination of the Old Testament," *Christianity Today*. Vol. 12. June 21, 1968.
- Hort, Fenton John Anthony and Brooke Foss Westcott. *The New Testament in the Original Greek*. Vol. 1. New York: Macmillan Co., 1881.
- Hort, F. J. A. *Way, Truth and the Life*. New York: Macmillan and Co., 1894.
- Hoskyns, Sir Edwyn and Noel Davey. *The Riddle of the New Testament*. London: Faber and Faber Ltd., 1947.
- Houde, Roland and Joseph P. Mullally, eds. *Philosophy of Knowledge: Selected Readings*. Chicago: J. B. Lippincott, 1960.
- Howe, Thomas A. "Toward a Thomistic Theory of Meaning." Master's thesis, Liberty University, 1992.
- Hubbard, D. A. "Pentateuch," in *New Bible Dictionary*. 2nd ed. Ed. by J. D. Douglas, et al. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1982.
- Huffman, Herbert B. "The Exodus, Sinai, and the Credo," *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 27. 1965.
- Hughes, Philip Edgecombe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. by Henry D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, Inc., 1957.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding: and Other Essays*. Ed. by Ernest C. Mossner. New York: Washington Square, 1963.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. With an introduction, notes and editorial arrangement by Antony Flew. La Salle, Ill.: Open Court, 1992.
- Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3rd. ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, 2d. ed. Oxford: Clarendon, 1978.
- Hunter, A. M. *Interpreting the New Testament: 1900 - 1950*. London: SCM Press Ltd., 1951.
- Hunter, A. M. "New Testament Survey," *The Expository Times*. Vol. 76. October 1964.
- Hunter, A. M. *The Work and Words of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1950.
- Hutchins, Robert Maynard, ed. *Great Books of the Western World*. Vol. 42. Chicago: William Benton, 1952.
- Hutson, Harold H. "Form Criticism of the New Testament," *Journal of Bible and Religion*. Vol. 19. July 1951.
- Huxley, T. H. *The Works of T. H. Huxley*. New York: Appleton, 1896.
- Ignatius, "Epistle to the Ephesians," *Genuine Epistles of the Apostolical Fathers*. Trans. by William of Canterbury. London: Samuel Bagster, 1840.
- Ignatius. "Ignatius Epistle to Trallians," *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers*. Ed. by Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1867.
- "The Incomparable Christ." Oradell, N. J.: American Tract Society, n.d.
- International Standard Bible Encyclopaedia*. 5 vols. Ed.

- by James Orr, John L. Nielsen, and James Donaldson. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1939.
- "*Interpreter's Dictionary of the Bible*". Ed. by George A. Buttrick. New York: Abingdon Press, 1962.
- The Interpreters One-Volume Commentary on the Bible*. Ed. by Charles Laymon. Nashville: Abingdon Press, 1971.
- Irenaeus. *Against the Heresies/St. Irenaeus of Lyons*; translated and annotated by Dominic J. Unger with further revisions by John J. Dillon. New York: Paulist Press, 1992.
- Irwin, W. A. "The Modern Approach to the Old Testament." *Journal of Bible and Religion*. 1953,
- Jaganay, Leo. *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*. Trans. by B. V. Miller. London: Sands and Company, 1937.
- Jaki, Stanley L. "From Scientific Cosmology to a Created Universe," *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- James, William. *A Pluralistic Universe*. London: Harvard University Press, 1977.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. London: Harvard University Press, 1985.
- Jamieson, Robert, A. R. Fausset, and David Brown, eds. *A Commentary, Critical, Experimental, and Practical on the Old and New Testaments*. Vol. V. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1948.
- Jamieson, Robert, A. R. Fausset, and David Brown. *A Commentary, Critical, Experimental, and Practical on the Old and New Testaments*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1961.
- Jastrow, Robert. "The Astronomer and God," *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Jastrow, Robert. *God and The Astronomers*. New York: W. W. Norton & Co., 1978.
- Jefferson, Charles Edward. *The Character of Jesus*. New York: Thomas Y. Crowell Co., 1908.
- Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. Trans. by S. H. Hooke. London: SCM Press Ltd., Sixth edition, 1963.
- The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk and Wagnalls Company, n. d.
- Jidejian, Nina. *Tyre Through the Ages*. Beirut: Dar El-Mashreq Publishers, 1969.
- Johnson, B. C. *The Atheist Debater's Handbook*. Buffalo: Prometheus Books, 1981.
- Johnson, Paul H. "Master Plan." Westchester, Ill.: Good News Publishers, n. d.
- Johnson, Sherman E. "Bultmann and the Mythology of the New Testament," *Anglican Theological Review*. Vol. 36. January 1954.
- Josephus, Flavius. "Against Apion," *The Antiquities of the Jews*. New York: Ward, Lock, Bowden & Co., 1900.
- Josephus, Flavius. *The Antiquities of the Jews*. New York: Ward, Lock, Bowden & Co., 1900.
- Josephus, Flavius. "Flavius Josephus Against Apion," *Josephus' Complete Works*. Trans. by William Whiston. Grand Rapids: Kregel Publications, 1960.
- Josephus, Flavius. *Jewish Antiquities*. Trans. by Ralph Marehus (from the Loeb Classical Library, Ed. by T. E. Page). 5 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Josephus, Flavius. *The Works of Flavius Josephus*. Trans. by William Whiston. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, Inc., 1860.
- Journey's End*. Oradell, N.J.: American Tract Society.
- Jubien, Michael. *Contemporary Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.
- Kahle, Paul E. *The Cairo Geniza*, 2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Kahler, Martin. *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*. Trans. and ed. by C. E. Baraaten. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Kaiser, Walter C., Jr., "The Literary Form of Genesis 1 - 11," *New Perspectives on the Old Testament*. Ed. by J. Barton Payne. Waco: Word Books, 1970.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. by Werner S. Pluhar. Indianapolis, Ind.: Hackett

- Publishing Co., Inc., 1996.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. In *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins. Vol. 42. Chicago: William Benton, 1952.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Trans. by Paul Carus. 13th printing. Illinois: Open Court, 1902.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- Käsemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., SCM Press Ltd., 1964.
- Käsemann, Ernst. *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Kaufman, Yehezkel. *The Religion of Israel*. Chicago: The University of Chicago, 1960.
- Kautzsch, E. *An Outline of the History of the Literature of the Old Testament*. Trans. by John Taylor. Oxford: Williams and Norgate, 1898.
- Kee, H. C. "Aretology and Gospel," *Journal of Biblical Literature*. Vol. 92. September 1973.
- Kee, Howard Clark. *What Can We Know about Jesus?* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press. 1993.
- Kegley, Charles W., ed. *The Theology of Rudolf Bultmann*. New York: Harper and Row Publishers, 1966.
- Keil, C. F. *Biblical Commentary on the Old Testament: The Prophecies of Jeremiah*. Trans. by David Patrick. Vol. I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964.
- Keith, Alexander. *Evidence of the Truth of the Christian Religion*. London: T. O. Nelson and Sons, 1861.
- Keller, Werner. *The Bible as History*. Trans. by William Neil. New York: William and Company, 1956.
- Kelso, James. *Archaeology and Our Old Testament Contemporaries*. Grand Rapids: Zondervan, 1966.
- Kennedy, D. James and Jerry Newcombe. *What If Jesus Had Never Been Born?* Nashville: Thomas Nelson, 1994.
- Kenneson, Philip D. "There's No Such Thing as Objective Truth, and Its a Good Thing, Too," *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Ed. by Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
- Kenyon, Frederic G. *The Bible and Archaeology*. New York: Harper & Row, 1940.
- Kenyon, Frederic G. *The Bible and Modern Scholarship*. London: John Murray, 1948.
- Kenyon, Frederic G. *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*. London: Macmillan and Company, 1901.
- Kenyon, Frederic G. *Our Bible and the Ancient Manuscripts*. London: Eyre and Spottiswoode, 1939.
- Kenyon, Sir Frederic. *The Story of the Bible*. London: John Murray, 1936.
- Kenyon, Kathleen. *Beginning in Archaeology*. New York: Praeger, 1962.
- Kevan, Ernest F. *The Resurrection of Christ*. London: The Campbell Morgan Memorial Bible Lectureship, Westminster Chapel, Buckingham Gate, S. W. I., 14 June 1961.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol I. Trans. by Howard V. and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. Trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985.
- Kim, Chi Syun. *The Mosaic Authorship of the Pentateuch*. Doctoral dissertation, Dallas Theological Seminary, 1935.
- Kistemaker, Simon. *The Gospels in Current Study*. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.
- Kitchen, K. A. *The Ancient Orient and the Old Testament*. Chicago: InterVarsity Press, 1966.
- Kitchen, K. A. "Ancient Orient," *Deuteronomism and the Old Testament, New Perspectives on the Old Testament*. Ed. by J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970.
- Kitchen, K. A. *The Bible in Its World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.
- Kitchen, K. A. "The Old Testament in the Context: I

- from the Origins to the Eve of the Exodus," *TSF Bulletin*. Vol. 59. Spring, 1971.
- Kitchen, Kenneth A. "The Patriarchal Age: Myth or History?" *Biblical Archaeology Review*, March/April, 1995.
- Kitchen, Kenneth A. "Some Egyptian Background to the Old Testament." *The Tyndale House Bulletins*, Nos. 5 & 6, 1960.
- Kittel, Gerhard and Friedrich, Gerhard, eds. *The Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- Kittel, R. *A History of the Hebrews*. Vol. 1. Trans. by John Taylor. Edinburgh: Williams and Norgate, 1895.
- Kittel, R. *The Scientific Study of the Old Testament*. Trans. by J. Caleb Hughes. New York: G. P. Putnam's Sons, 1910.
- Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth*. New York: Macmillan, 1925.
- Klausner, *Yeschu Hanostri*, as quoted by Pinchas Lapide in *Christian Century* 87. Oct., 1970.
- Kligerman, Aaron Judah. *Messianic Prophecy in the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957.
- Kline, Meredith. "The Concepts of Canon and Covenant," *New Perspectives on the Old Testament* Ed. by J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970.
- Kline, Meredith. G. "Dynastic Covenant," *Westminster Theological Journal*. Vol. 23. November 1961.
- Kline, Meredith. "Is the History of the Old Testament Accurate?" *Can I Trust My Bible?* Ed. by Howard Vos. Chicago: Moody Press, 1963.
- Kline, Meredith. G. *Treaty of the Great King*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.
- Koldewey, Robert. *The Excavations at Babylon*. Trans. by Agnes S. Johns. London: Macmillan and Company, Ltd., 1914.
- Kole, Andre and Al Janssen. *Miracles or Magic?* Eugene, Ore.: Harvest House, 1984.
- Kraeling, Emil G., ed. *Rand McNally Bible Atlas*. New York: Rand McNally, 1956.
- Kreeft, Peter. *Christianity for Modern Pagans. Pascal's Pensees* edited, outlined and explained. San Francisco: Ignatius Press, 1993.
- Kreeft, Peter. *Fundamentals of the Faith: Essays in Christian Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- Kreeft, Peter and Ronald K. Tacelli. *Handbook of Christian Apologetics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994.
- Kretzmann, Norman and Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Kubie, Nora Benjamin. *Road to Nineveh*. New York: Doubleday and Company, 1964.
- Kuenen, Abraham. *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch*. Trans. by P. H. Wicksteed. London: Macmillan & Co., 1886.
- Kuenen, A. *The Religion of Israel*. Trans. by Alfred Heath May. Edinburgh: Williams and Norgate, 1874.
- Kulling, Samuel R. "The Dating of the So-Called 'P-Sections in Genesis'," *Journal of the Evangelical Theological Society*. Vol. 15. Spring, 1972.
- Kung, Hans. *Does God Exist?: An Answer for Today*. Trans. by Edward Quinn. New York: Doubleday & Company, Inc., 1980.
- Kunneth, Walter. "Dare We Follow Bultmann?" *Christianity Today*. Vol. 6. October 13, 1961.
- Kurtz, Paul. *In Defense of Secular Humanism*. Buffalo: Prometheus Books, 1983.
- Kushner, Harold S. "How Can Anything Good Come Out of This?" *On Faith & Reason*, Show # 9805, aired on 7 - 30 - 98. Shreveport, La.: D. L. Dykes, Jr. Foundation.
- Kushner, Harold S. *When All You've Ever Wanted Isn't Enough*. New York: Summit Books, 1986.
- Kushner, Harold S. *When Bad Things Happen to Good People*. New York: Avon Books, 1983.
- Kyle, Melvin G. *The Deciding Voice of the Monuments in Biblical Criticism*. Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Company, 1924.
- Kyle, Melvin G. *The Problem of the Pentateuch*. Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Co., 1920.
- Ladd, George E. *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1967.

- Ladd, George Eldon. *Rudolf Bultmann*. Chicago: InterVarsity Press, 1964.
- Laetsch, Theodore. *Bible Commentary: Jeremiah*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1953.
- Laetsch, Theodore. *Bible Commentary: The Minor Prophets*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1970.
- LaHaye, Tim. *Jesus: Who Is He?* Sisters, Ore.: Multnomah Books, 1996.
- Lake, Kirsopp. "Caesarean Text of the Gospel of Mark." *Harvard Theological Review* 21, 1928.
- Lake, Kirsopp. *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1912.
- Laney, J. Carl. *John*. In *Moody Gospel Commentary*. Chicago: Moody Press, 1992.
- Lapide Pinchas. *Christian Century* 87. October 1970.
- Lapide Pinchas. *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective*. Trans. by Wilhelm C. Linss. Minneapolis: Augsburg, 1983.
- Lapp, Paul W. *Biblical Archaeology and History*. New York: World Publishing, 1969.
- Larue, Gerald A. *Babylon and the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1919.
- Latham, Henry. *The Risen Master*. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1904.
- Latourette, Kenneth Scott. *American Historical Review* 54, January 1949.
- Latourette, Kenneth Scott. *Anno Domini*. New York: Harper and Brothers, 1940.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. New York: Harper and Row, 1953.
- Layard, Austen H. *Discoveries Among the Ruins of Nineveh and Babylon*. New York: Harper and Brothers, 1953.
- Laymon, Charles, ed. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*. New York: Abingdon Press, 1971.
- Lea, John W. *The Greatest Book in the World*. Philadelphia: n.p., 1929.
- Leach, Charles. *Our Bible. How We Got It*. Chicago: Moody Press, 1898.
- Le Camus, E. *The Life of Christ*. Vol. III. New York: The Cathedral Library Association, 1908.
- Lecky, William Edward Hatpole. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. New York: D. Appleton and Co., 1903.
- Leemans, W. F. "Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia," *Studia et Documenta aeterna Orientis Antiqui Perinetia*. Vol. 6. 1960.
- Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings*. Trans. by Robert Latta. New York: Oxford University Press, 1925.
- LeMann, M. M. *Jesus Before the Sanhedrin*. Trans. by Julius Magath. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.
- Lenski R. C. H. *The Interpretation of St. John's Gospel*. Columbus: Lutheran Book Concern, 1942.
- Lenski R. C. H. *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Columbus: The Wartburg Press, 1943.
- Lessing, Gotthold. *Lessing's Theological Writings*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1957.
- Lewis, Charlton, T. and Charles Short, eds. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, n.d.
- Lewis, C. S. *The Abolition of Man*. New York: Collier, 1947.
- Lewis, C. S. *Christian Reflections*. Ed. by Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Lewis, C. S. *Mere Christianity*. New York: Macmillan, 1952.
- Lewis, C. S. *Mere Christianity*. New York: Macmillan Publishing Company, Collier Books, 1960.
- Lewis, C. S. *Miracles: A Preliminary Study*. New York: Macmillan, 1947.
- Lewis, C. S. *Miracles*. New York: Macmillan, 1960.
- Lewis, C. S. "Modern Theology and Biblical Criticism," *Christian Reflections*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967.
- Lewis, C. S. "The Poison of Subjectivism." In *Christian Reflections*, ed. Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. New York: Macmillan Publishing Company, Collier Books, 1962.
- Lewis, C. S. *The Weight of Glory and Other Addresses*, rev. exp. New York: Macmillan, 1980.

- Lewis, Pater. *The Glory of Christ*. Chicago: Moody Press, 1997.
- Liefeld, Walter L. "Luke," in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. by Frank E. Gaebelein, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Lightfoot, *Evangelium Matthaei, horoe hebraicoe*. Quoted in M. M. LeMann, *Jesus Before the Sanhedrin*. Trans. by Julius Magath. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.
- Lightfoot, Robert Henry. *History and Interpretation in the Gospels*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1934.
- Linnemann, Eta. *Historical Criticism of the Bible*. Trans. by Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
- Linnemann, Eta. *Is There a Synoptic Problem?* Trans. by Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- Linton, Irwin H. *The Sanhedrin Verdict*. New York: Loizeaux Brothers, Bible Truth Depot, 1943.
- Liplady, Thomas. *The Influence of the Bible*. New York: Fleming H. Revell, 1924.
- Liptzen, Sol. *Biblical Themes in World Literature*. Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, Inc., 1985.
- Little, Paul. *Know What You Believe*. Wheaton: Scripture Press Publications, Inc., 1987.
- Little, Paul. *Know Why You Believe*. Wheaton: Scripture Press, 1987.
- Livingston, G. Herbert. *The Pentateuch in Its Cultural Environment*. Grand Rapids: Baker Book House, 1974.
- Locke, John. A. *Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*, Works. Quoted in Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- Loetscher, Lefferts A., editor-in-chief. "Pentateuch," *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
- Loetscher, Lefferts A., ed. *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. 1. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
- Lucien of Samosata. "Death of Pelegrine." In *The Works of Lucian of Samosata*, 4 vols. Trans. by H. W. Fowler and F. G. Fowler. Oxford: The Clarendon Press, 1949.
- Luckenbill, Daniel David. *Ancient Record of Assyria and Babylonia*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1926.
- MacDill, David, *The Mosaic Authorship of the Pentateuch*. Pittsburgh: United Presbyterian Board of Publication, 1896.
- MacDonald, E. M. "Design Argument Fallacies." In *An Anthology of Atheism and Rationalism*, ed. by Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.
- MacDonald, Scott. "Theory of Knowledge." In *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- MachIntyre, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: Marquette University Press, 1990.
- Mackay, John. *History and Destiny*. Quoted in Joseph P. Free, "Archaeology and Neo-Orthodoxy," *Bibliotheca Sacra* 114, January 1957.
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence." In *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell. London: Oxford University Press, 1972. Quoted in Alvin C. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1983. Quoted in J. P. Moreland, *Does God Exist?* Amherst: Prometheus Books, 1993.
- MacLaine, Shirley. *Out on a Limb*. New York: Bantam, 1983.
- Maclean, G. F. *Cambridge Bible for Schools, St. Mark*. London: Cambridge University Press, 1893.
- Maharaj, Rabindranath and Dave Hunt. *Death of a Guru*. Nashville: Holman, 1977.
- Maier, Walter A. *The Book of Nahum: A Commentary*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.
- Maier, Gerhard *The End of the Historical-Critical Method*. Trans. by Edwin W. Leverenz and Rudolph F. Norden. St. Louis: Concordia, 1974.
- Maier, Paul L. *First Easter: The True and Unfamiliar*

- Story. New York: Harper and Row, 1973.
- Maier, Paul L. *In the Fullness of Time: A Historian Looks at Christmas, Easter, and the Early Church*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
- Maine, Henry Sumner. *Ancient Law*. New York: Henry Holt and Company, 1888.
- Malevez, L. *The Christian Message and Myth*. London: SCM Press, Ltd., 1958.
- Mallowan, M. E. L. *Numrud and Its Remains*. 3 vols. London: Collins, St. James Place, 1966.
- Manley, G. T. *The Book of the Law*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing CO., 1957.
- Manson, T. W. "Is It Possible to Write a Life of Christ?" *The Expository Times*. Vol. 53. May 1942.
- Manson, T. W. *Jesus the Messiah*. Philadelphia: Westminster Press, 1946.
- Manson, T. W. "Present Day Research in the Life of Jesus," *The Background of the New Testament and Its Eschatology*. Ed. by W. D. Davies and B. Daube. Cambridge: at the University Press, 1956.
- Manson, T. W. "The Quest of the Historical Jesus-Continues," *Studies in the Gospels and Epistles*. Ed. by Matthew Black. Manchester: Manchester University Press, 1962.
- Manson, T. W. *The Sayings of Jesus*. London: SCM Press, Ltd., 1949.
- Margenau, Henry. "Modern Physics and Belief in God." *In the Intellectuals Speak Out About God*, ed. Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Marshall, Alfred. *The Interlinear Greek-English New Testament*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary Series. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1952.
- Marshall, I. Howard. *I Believe in the Historical Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- Marshall, I. Howard. ed. *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- Martin, J. C. "Converted Catcher." Oradell, N. J.: American Tract Society, n. d.
- Martin, J. P. "Beyond Bultmann, What?" *Christianity Today*. Vol. 6. November 24, 1961.
- Martin, James. *The Reliability of the Gospels*. London: Hodder and Stoughton, 1959.
- Martin, John A. "Isaiah." *In The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*, ed. by John F. Walvoord and Roy B. Zuck. Wheaton, Ill., Victor Books, 1985.
- Martin, Ralph. *Mark, Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1973.
- Martin, W. J. *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*. London: Tyndale Press, 1955.
- Marty, Martin E. "Foreword" to *The Promise of Bultmann* by Norman Perrin. New York: J. B. Lippincott Company, 1969.
- Martyr, Justin. "Apology." *In Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Marx, Karl. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*. *In The Portable Karl Marx*. Trans. by Eugene Kamenka. New York: Penguin Books, 1983.
- Marxsen, Willi. *Mark the Evangelist*. Trans. by Roy A. Harrisville. New York: Abingdon Press, 1969.
- Matheson, George. *The Representative Men of the New Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1904.
- Mattingly, John P. *Crucifixion: Its Origin and Application to Christ*. Unpublished Th. M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1961.
- Maurice, Thomas. *Observations on the Ruins of Babylon, Recently Visited and Described by Claudius James Rich, Esq.* London: John Murray of Albermarle St., 1816.
- Mavrodes, George I. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York: Random House, 1970.
- McAfee, Cleland B. *The Greatest English Classic* New York, NY: n. p., 1912.
- McCallum, Dennis. *The Death of Truth*. Minneapolis: Bethany House, 1996.
- McCarthy, Dennis J. "Covenant in the Old Testament," *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 27. 1954.

- McCarthy, Dennis J. *Treaty and Covenant*. Rome: Pontifical Biblical Institute, Institute, 1963.
- McClain, Alva J. *Daniel's Prophecy of the Seventy Weeks*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1972.
- McClymont, J. A. *New Testament Criticism*. New York: Hodder and Stoughton, 1913.
- McConkie, Bruce R. *Mormon Doctrine A Compendium of the Gospel*, rev. ed. Salt Lake City: Bookcraft, 1966. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, *Worlds Apart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- McCullagh, C. Behan. *The Truth of History*. London: Routledge, 1998.
- McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict*. Vol. 1. San Bernardino, Calif.: Heres Life Publishers, 1972. Rev. ed., 1979. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.
- McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict*. Vol. 2. San Bernardino, Calif.: Here s Life Publishers, 1975. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.
- McDowell, Josh and Bob Hostetler. *The New Tolerance*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Pubs., 1998.
- McDowell, Josh and Don Stewart, *Handbook of Today's Religions*. Campus Crusade for Christ, Inc., 1983. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1996.
- McDowell, Josh and Bill Wilson. *He Walked Among Us: Evidence for the Historical Jesus*. San Bernardino, Calif.: Here s Life Publishers, 1988. Reprint, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.
- McGinley, Laurence J. *Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives*. Woodstock, Md.: Woodstock College Press, 1944.
- McGrath, Alistar. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1994.
- McGrath, Alistar. *Understanding Jesus*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.
- McGrath, Alistar E. *What Was God Doing on the Cross?* Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- McKnight, Edgar V. *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- McLain, Charles E. "Toward a Theology of Language." *Calvary Baptist Theological Journal*. Spring/Fall 1996.
- McNeile, A. H. *An Introduction to the Study of the New Testament*. London: Oxford University Press, 1953.
- Mead, Frank, ed. *The Encyclopedia of Religious Quotations*. Westwood, Ill.: Fleming H. Revell, n.d.
- Meek, J. T. *Hebrew Origins*. Revised Edition. New York: Harper Brothers, 1950.
- Meier, John P. "The Testimonium: Evidence for Jesus Outside the Bible." *Bible Review*. June 1991.
- Meisinger, George E. *The Fall of Nineveh*. Unpublished master's thesis, Dallas Theological Seminary, 1968.
- Meldau, Fred John. *101 Proofs of the Deity of Christ from the Gospels*. Denver, Colo.: The Christian Victory, 1960.
- Mellor, D. H., ed. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Mendenhall, George E. "A Biblical History in Transition." In *The Bible and the Ancient Near East*, ed. G. E. Wright. New York: Doubleday and Company, 1961.
- Mendenhall, George E. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*. Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955.
- Metzger, Bruce. "Circulation of the Bible." In *The Oxford Companion to the Bible*, ed. Bruce Metzger and Michael Coogan, New York: Oxford University Press, 1993.
- Metzger, Bruce. M. *Lexical Aids for Students of New Testamenu Greek*. New edition. Princeton, N. J.: Theological Book Agency, 1970.
- Metzger, Bruce. M. *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to paleography*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Metzger, Bruce. M. *The Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1968.
- Metzger, Bruce. M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Michaud, Joseph Francois. *History of the Crusades*. 2 vols. Philadelphia: George Barrie. Middleton, J. Richard, and Brian J. Walsh. Facing the Postmodern Scalpel: Can the Christian Faith Withstand

- Deconstruction? In *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
- Miegge, Giovanni. *Gospel and Myth in the Thought of Rudolf Bultmann*. Trans. by Bishop Stephen Neill. Richmond, Va.: John Knox Press, 1960.
- Miethe, Terry L. and Antony G. N. Flew. *Does God Exist? A Believer and an Atheist Debate*. San Francisco: Harper, 1991.
- Mill, John S. *Three Essays of Religion*. Westport: Greenwood Press, 1970. Reprinted from 1874 edition.
- Millard, Alan. "Does the Bible Exaggerate King Solomon's Wealth?" *Biblical Archaeology Review*, May/June 1989.
- Miller, David L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*. New York: Harper and Row Publishers, 1974.
- Miller, Ed L. "Plenary Inspiration and 2 Timothy 3:16." *Lutheran Quarterly* XVII. February 1965.
- Milligan, William. *The Resurrection of Our Lord*. New York: The Macmillan Company, 1927.
- Minkin, Jacob S. *The World of Moses Maimonides*. New York: Thomas Yoseloff, 1957.
- The Mishnah*. Trans. by Herbert Danby. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1933.
- Moller, Wilhelm. *Are the Critics Right?* New York: Fleming H. Revell Co., 1899.
- Montefiore, C. G. *The Synoptic Gospels*. London: Macmillan and Co., Ltd., 1909, 1927. 2 vols.
- Montgomery, John W. *The Altizer-Montgomery Dialogue*. Chicago: InterVarsity Press, 1967.
- Montgomery, John W., ed. *Christianity for the Tough Minded*. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
- Montgomery, John W. "Evangelicals and Archaeology." *Christianity Today*. August 16, 1968.
- Montgomery, John W., ed. *Evidence for Faith*. Dallas, Tex.: Probe Books, 1991.
- Montgomery, John W. *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics*. Nashville: Thomas Nelson, 1978.
- Montgomery, John W. *History and Christianity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964.
- Montgomery, John W. *History and Christianity*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1971.
- Montgomery, John Warwick. "Is Man His Own God?" *Christianity for the Tough Minded*. Ed. by John Warwick Montgomery. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
- Montgomery, John Warwick. *The Shape of the Past*. Ann Arbor: Edwards Brothers, 1962.
- Moore, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*. New York: Macmillan, 1953.
- Moore, James R. "Science and Christianity: Toward Peaceful Coexistence," *Christianity for the Tough Minded*. Ed. by John Warwick Montgomery. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
- Moreland, J. P. *An Apologetic Critique of the Major Presuppositions of the New Quest of the Historical Jesus*. Th. M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1979.
- Moreland, J. P. *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
- Moreland, J. P. *Love Your God with All Your Mind*. Colorado Springs: NavPress, 1997.
- Moreland, J. P. *Scaling the Secular City*. Grand Rapids: Baker, 1987.
- Moreland, J. P. and Kai Nielsen. *Does God Exist?* Amherst: Prometheus Books, 1993.
- Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber Ltd., 1958.
- Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber, 1967.
- Morris, Henry M. *The Bible Has the Answer*. Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
- Morris, Henry M. *The Bible and Modern Science*. Rev. ed. Chicago: Moody Press, 1956.
- Morris, Henry M. *Many Infallible Proofs*. San Diego: Creation-Life Publishers, 1974.
- Morris, Henry, with Henry M. Morris III. *Many Infallible Proofs*. Green Forest, Ark.: Master Books, 1996.
- Morris, Leon. *The Gospel According to John*. The New International Commentary series. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971.
- Morris, Leon. *Jesus Is the Christ: Studies in the Theology*

- of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Morris, Leon. *New International Commentary, the Gospel According to John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Mosely, A. W. "Historical Reporting in the Ancient World," *New Testament Studies* 12. 1965 - 66.
- Motyer, J. A. *The Revelation of the Divine Name*. London: The Tyndale Press, 1959.
- Moule, C. F. D. "Form Criticism and Philological Studies," *London Quarterly and Holborn Review*. Vol. 183. April 1958.
- Moule, C. F. D. "The Intentions of the Evangelists," *New Testament Essays*. Ed. by A. J. B. Higgins. Manchester: at the University Press, 1959.
- Mounce, Robert. Interview, July 2, 1974.
- Mounce, Robert H. "Is the New Testament Historically Accurate?" *Can I Trust My Bible?* Ed. by Howard Vos. Chicago: Moody Press, 1963.
- Moyer, Elgin S. *Who Was in Church History*, rev. ed. Chicago: Moody Press, 1968.
- Mueller, Walter, "A Virgin Shall Conceive." *The Evangelical Quarterly* 32. Oct.-Dec. 1960.
- Muller, Fredrich. "Bultmanns Relationship to Classical Philology," *The Theology of Rudolf Bultmann*. Ed. by Charles W. Kegley. London: SCM Press, 1966.
- Muller, Julius. *The Theory of Myths, in Its Application to the Gospel History, Examined and Confuted*. London: John Chapman, 1844.
- Mullins, E. Y. *Why Is Christianity True?* Chicago: Christian Culture Press, 1905.
- Murray, John. "The Attestation of Scripture." In *The Infallible Word*. Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed, 1946.
- Myers, Albert E. "The Use of *almah* in the Old Testament." *The Lutheran Quarterly* 7 (1955).
- Myers, Philip Van Ness. *General History for Colleges and High Schools*. Boston: Ginn and Company, 1889.
- Nash, Ronald. *Christianity and the Hellenistic World*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Nash, Ronald. H. *Faith and Reason*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988.
- Nash, Ronald. *The Gospel and the Greeks*. Dallas: Probe, 1992.
- Nash, Ronald. H., ed. *Philosophy of Gordon Clark*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1968.
- Nash, Ronald. H. *World Views in Conflict*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Nasir-i-Khurrān. *Diary of a Journey Through Syria and Palestine in 1047 A. D.* London: n. p., 1893.
- Neatby, T. Millar. *Confirming the Scriptures*. London: Marshall, Morgan and Scott, n. d. Vol. II. Quoted in Joseph P. Free, *Archaeology and Bible History*. Wheaton: Scripture Press, 1969.
- Neill, Stephen. *The Interpretation of the New Testament*. London: Oxford University Press, 1964.
- Nelson, Nina. *Your Guide to Lebanon*. London: Alvin Redman, Ltd., 1965.
- Nettelhorst, R. P. "The Genealogy of Jesus." *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, June 1988.
- The New Bible Dictionary*. Ed. by J. D. Douglas. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
- Newton, Benjamin Wills. *Babylon: Its Future History and Doom*. London: Wertheimer, Lea and Co., 1890.
- Nezikin, Seder. *The Babylonian Talmud*. Trans. by I. Epstein. London: The Soncino Press, 1935.
- Ng, David, ed. *Sourcebook*. Philadelphia: Board of Christian Education, The United Presbyterian Church in the U. S. A., 1970.
- Niebuhr, Reinhold, ed. *Marx and Engels on Religion*. New York: Schocken, 1964.
- Nielsen, Eduard. *Oral Tradition*. London: SCM Press, 1954.
- Nielsen, Kai. "Ethics Without God," *Does God Exist?* Ed. By J. P. Moreland and Kai Nielsen. Amherst: Prometheus Books, 1993.
- Nielsen, Kai. *Philosophy and Atheism*. Buffalo. N. Y.: Prometheus Books, 1985.
- Niessen, Richard, "The Virginity of the '*almah*' in Isaiah 7:14." *Bibliotheca Sacra*. April-June 1972.
- Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist*. In *The Portable Nietzsche*. Trans. by Walter Kaufmann. New York: Viking Press, 1970.
- Nietzsche, Friedrich. *Joyful Wisdom*. Trans. by Thomas Common. New York: Frederick Ungar Publishing

- Company, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. by Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 1995.
- Nineham, D. E. "Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition," *The Journal of Theological Studies*. Vol. 11. October 1960.
- Nix, William E. "1 Chronicles," "2 Chronicles," "Joshua." In *The Criswell Study Bible*, ed. by W. A. Criswell. Nashville: Thomas Nelson, 1979.
- North, C. R. "Pentateuchal Criticism," *The Old Testament and Modern Study*. Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- North, C. R. "Pentateuchal Criticism," *The Old Testament and Modern Study*. Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- North, C. R. "Pentateuchal Criticism," *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*. Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University 1956.
- Northrop, F. S. C. and Mason W. Gross. *Alfred North Whitehead: An Anthology*. New York: The Macmillan Company, 1953.
- Nowell-Smith, Patrick. "Miracles," *New Essays in Philosophy Theology*. Ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre. New York: Macmillan, 1955.
- Oesterley, W. O. E. and Theodore H. Robinson. *Hebrew Religion: Its Origin and Developments*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1935.
- Ogden, Schubert M. *Christ Without Myth*. New York: Harper and Row Publishers, 1961.
- Ogden, S. "Debate on Demythologizing," *Journal of Bible and Religion*. Vol. 27. January 1959.
- Ogden, Schubert M. *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation*. Nashville: Abingdon, 1979.
- Ogden, Schubert M. *The Reality of God and Other Essays*. San Francisco: Harper and Row, 1977.
- Ogden, Schubert M. "The Significance of Rudolf Bultmann for Contemporary Theology," *The Theology of Rudolf Bultmann*. Ed. by Charles Kegley. London: SCM Press, 1966.
- O' Hair, Madalyn Murray. "What on Earth Is an Atheist?" New York: Arno, 1972. Quoted in Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.
- Olmstead, A. T. "History, Ancient World, and the Bible." *Journal of Near Eastern Studies*. January 1943.
- Oman, Sir Charles. *On the Writing of History*. New York: Barnes and Noble, 1939.
- Ordonez, Rose Marie. *I Was Blind But Now I See*. Colorado Springs, Colo.: International Students, n.d.
- Origen. *Contra Celsum. English Contra Celsum*. Trans. by Henry Chadwick. London: Cambridge University Press, 1953.
- Origen. *Contra Celsum. English Contra Celsum*. Trans. and with an introduction and notes by Henry Chadwick. New York: Cambridge University Press, 1965. Reprint, 1980. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Orlinsky, Harry. *Ancient Israel*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1954.
- Orr, James. *The Problem of the Old Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, written 1905, printed 1917.
- Orr, James. *The Resurrection of Jesus*. Quoted in Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences*. Chicago: Moody Press, 1957.
- Orr, James. *The Virgin Birth of Christ*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Orr, James. John L. Nielson, and James Donalson, eds. *The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.
- Orr, James. ed. *International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
- Osborne, Grant R. "Redaction Criticism and the Great Commission: A Case Study Toward a Biblical Understanding of Inerrancy." *Journal of the Evangelical Theological Society* 19. Spring 1976.
- Owens, Joseph. *Cognition: an Epistemological Inquiry*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1992.
- Owens, Joseph. *An Elementary Christian Metaphysics*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1963.

- Pache, Rene. *Inspiration and Authority of Scripture*. Chicago: Moody, 1969.
- Packer, J. I. *Knowing God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
- Paine, Thomas. *Collected Writings*. Ed. by Eric Foner. New York: The Library of America, 1995.
- Palau, Luis. *God Is Relevant*. New York: Doubleday, 1997.
- Paley, William. *Natural Theology*. God. Ed. by Frederick Ferre. New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1963.
- Paley, William. *Natural Theology*. In *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. Ed. by Donald R. Burrill. Anchor Books edition. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.
- Paley, William. *Natural Theology*. In *The Existence of God*. Ed. by John Hick. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Paley, William. *A View of the Evidences of Christianity*. 14th ed. London: S. Hamilton, Weybridge, 1811.
- Palmer, Edwin, ed. *The Encyclopedia of Christianity*. Vol. 1. Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964.
- Palmer, Humphrey. *The Logic of Gospel Criticism*. London, Melbourne: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1968.
- Pannenberg, Wolfhart. *Jesus—God and Man*. Trans. by L. L. Wilkins and D. A. Priche. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- Pannenberg, Wolfhart. *Revelation as History*. Trans. by David Granskow. New York: Macmillan, 1968.
- Parker, F. H. "A Realistic Appraisal of Knowledge," *Philosophy of Knowledge: Selected Readings*. Ed. by Roland Houde and Joseph P. Mullally. Chicago: J. B. Lippincott, 1960.
- Parkin, Vincent. "Bultmann and Demythologizing," *The London Quarterly and Holborn Review*. Vol. 187. October 1962.
- Pascal, Blaise. *The Provincial Letters, Pensees, Scientific Treatises*. In *Great Books of the Western World*, ed. Robert Maynard Hutchins. Trans. by W. F. Trotter. Chicago: The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1984.
- Patai, Raphael. *The Kingdom of Jordan*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1958.
- Patterson, Bob E. "The Influence of Form-Criticism on Christology," *Encounter*. Vol. 31. Winter, 1970.
- Patzia, Arthus G. *The Making of the New Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
- Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy*. London: Hodder and Stoughton, 1973.
- Payne, J. B. *An Outline of Hebrew History*. Grand Rapids: Baker Book House, 1954.
- Payne, J. Barton. "The Plank Bridge: Inerrancy and the Biblical Autographs," *United Evangelical Action* 24. December 1965.
- Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
- Payne, J. Barton. "The Validity of Numbers in Chronicles," *Bulletin of the Near East Archaeological Society*. New series. 11. 1978.
- Peake, W. S. *Christianity, Its Nature and Its Truths*. London: Duckworth and Co., 1908.
- Pedersen, J. "Die Auffassung vom Alten Testament." In *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Quoted in C. R. North, *Pentateuchal Criticism, in the Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*. Ed. by H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.
- Pedersen, Johannes and Geoffrey Cumberlege. *Israel, Its Life and Culture*. Vols. 1 and 2. Trans. by Annie I. Fausboll. London: Oxford University Press, 1947.
- Peet, T. Eric. *Egypt and the Old Testament*. Liverpool: Univ. Press of Liverpool, 1942.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
- Peritz, Ismar J. "Form Criticism as an Experiment," *Religion in Life* 10. Spring 1941.
- Perrin, Norman. *The Promise of Bultmann*. In the series, *The Promise of Theology*, ed. by Martin, E. Marty. New York: J. P. Lippincott Co., 1969.
- Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Peru, Paul William. *Outline of Psychiatric CaseStudy*. New York: Paul B. Hoeger, Inc. 1939.

- Pesch, Rudolf. "Form Criticism," *Sacramentum Mundi*. Ed. by Karl Rahner. Vol. 2. New York: Herder and Herder, 1968.
- Peters, F. E. *The Harvest of Hellenism*. New York: Simon and Schuster, 1971.
- Pettinato, Giovanni, "The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla," *The Biblical Archaeologist* 39, no. 2. May 1976.
- Pfeiffer, Robert H. *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper, 1941.
- Pfeiffer, R. H. *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1948.
- Pfeiffer, Charles F. and Everett F. Harrison, ed. *The Wycliffe Bible Commentary*. Chicago: Moody Press, 1962.
- Phillips, J. B. *When God Was a Man*. New York: Abingdon Press: 1955.
- Phillips, Timothy R. and Dennis L. Okholm, eds. *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995.
- Philo, Judaeus. *The Works of Philo*. Vol. 4. Trans. by F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- Pickering, Wilbur N. *The Identity of the New Testament Text*. Nashville: Thomas Nelson, 1977. Reprint, 1980.
- Pinnock, Clark. *Biblical Revelation*. Chicago: Moody, 1971.
- Pinnock, Clark. "The Case Against Form-Criticism," *Christianity Today*. Vol. 9. July 16, 1965.
- Pinnock, Clark. H. *Set Forth Your Case*. Nutley, N. J.: The Craig Press, 1967.
- Piper, Otto A. "Myth in the New Testament," *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. 2. Ed. by Lefferts A. Loetscher. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
- Piper, Otto. "The Origin of the Gospel Pattern," *Journal of Biblical Literature*. Vol. 78. June 1959.
- Pittenger, W. Norman. "The Problem of the Historical Jesus," *Anglical Theological Review*. Vol. 36. April 1954.
- Plantinga, Alvin C. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
- Plantinga, Alvin C. "Methodological Naturalism?" *Origins & Design*. Winter, 1997.
- Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, N. J.: Princeton University, 1961.
- Pliny the Elder. *Natural History*. Trans. by H. Rackham and W. H. S. Jones (from the Loeb Classical Library, ed. by T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Pliny the Younger. Letters. Trans. by W. Melmoth. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Polkinghorne, John. *Science and Creation: The Search for Understanding*. Boston: New Science Library; New York: Random House, 1989, 22. Quoted in Alvin C. Plantinga, *Methodological Naturalism? Origins & Design*, 23, n. 22. Winter, 1997.
- Powell, Robert. *Zen and Reality*. New York: Viking, 1975.
- Price, Ira M. *The Monuments and the Old Testament*. 17th edition. Philadelphia: The Judson Press, 1925.
- Price, Randall. *Secrets of the Dead Sea Scrolls*. Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1996.
- Pritchard, H. A. *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near, East Texts*. Quoted in Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Purtill, Richard L. "Defining Miracles," *In Defense of Miracles*. Ed. by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
- Rabast, Karlheinz, as quoted in Edward J. Young, *Genesis 3: A Devotional and Expository Study*. Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1966.
- Rackl, Hans-Wolf. *Archaeology Underwater*. Trans. by Ronald J. Floyd. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Radmacher, Earl. Personal conversation with Dr. Radmacher in June 1972.
- Rahner, Karl, ed. *Sacramentum Mundi*. Vol. 2. New

- York: Herder and Herder, 1968.
- Ramm, Bernard. "Can I Trust My Old Testament?" *The King's Business*. February 1949.
- Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation*. Rev. ed. Boston: Wilde, 1956.
- Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences*. Chicago: Moody Press, 1953.
- Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences*. Chicago: Moody Press, 1957.
- Ramsay, Sir W. M. *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1915.
- Ramsay, W. M. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*. Grand Rapids: Baker Book House, 1962.
- Ramsay, F. P. "Facts and Propositions." In *Philosophical Papers*, ed. D. H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Rashdall, Hastings. "The Theory of Good and Evil," *The Existence of God*. Ed. by John Hick, 144 - 52. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Rast, Walter E. *Tradition, History and the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Raven, John Howard. *Old Testament Introduction*. New York: Fleming H. Revell Company, 1906. Revised, 1910.
- Redlich, E. Basil. *Form Criticism*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1939.
- Redlich, E. Basil. *The Student's Introduction to the Synoptic Gospels*. London: Longmans, Green and Co., 1936.
- Reed, David A. *Jehovah's Witnesses Answered Verse by Verse*. Grand Rapids: Baker Book House, 1986.
- Regis, L. M. *Epistemology*. Trans. by Imelda Choquette Byrne. New York: Macmillan, 1959.
- Reichenbach, Bruce R. *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1972.
- Reid, David R. "Unnaturally Unique." River Forest, Ill.: Devotions for Growing Christians.
(Online). Available: [<http://www.emmaus.edu/dfgc/unique.htm>] [1 October 1998].
- Reisner, G. A. and W. S. Smith. *A History of the Giza Necropolis*, Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- Rescher, Nicholas. "Noumenal Causality." In *Kant's Theory of Knowledge*, ed. Beck, Lewis White. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1974.
- Rhodes, Ron. *Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses*. Eugene, Ore.: Harvest House, 1993.
- Rice, John R. *Is Jesus God?* 4th rev. ed. Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1966.
- Richardson, Alan. *The Bible in the Age of Science*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
- Ridderbos, Herman N. *Bultmann*. Trans. by David H. Freeman. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.
- Riddle, Donald Wayne. *Early Christian Life as Reflected in Its Literature*. New York: Willett, Clark and Company, 1936.
- Rienecker, Fritz. *A Linguistic Key to the Greek New Testament*. Ed. by Cleon L. Rogers, Jr. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980.
- Riesenfeld, Harald. *The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of "Formgeschichte"*. London: A. R. Mowbray & CO. Limited, 1957.
- Roberts, Alexander and James Donaldson, ed. *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers*. Vol. 1. Edinburgh: T& T Clark, 1867.
- Robertson, A. T. *A New Short Grammar of the Greek Testament*. Part I. New York: Richard R. Smith, Inc., 1931.
- Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament*. Vols. I-V. Nashville: Broadman Press, 1930.
- Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament*. 5 vols. Nashville: Broadman Press, 1930. Reprint, New York: R. R. Smith, Inc., 1931.
- Robinson, George Livingston. *The Sarcophagus of an Ancient Civilization*. New York: Macmillan Company, 1930.
- Robinson, James M., ed. *The Nag Hamadi Library*. New York: Harper & Row Publishers, 1981.
- Robinson, James M. *A New Quest of the Historical Jesus*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1959.

- Robinson, James M. "The Recent Debate on the New Quest," *Journal of Bible and Religion*. Vol. 30. July 1962.
- Robinson, John A. T. *Reading the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Robinson, William Childs. *Our Lord*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1937.
- Robinson, William Childs. ed. *Who Say Ye That I Am?* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949.
- Rogers, Clement F. *The Case for Miracles*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1936.
- Rogers, Cleon. "Unpublished Lecture Notes From Contemporary New Testament Issues in European Theology 232," Dallas Theological Seminary, Spring, 1979.
- Rogers, Jack B. and Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. San Francisco: Harper and Row, 1979.
- Rohde, Joachim. *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*. Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- Roper, Albert. *Did Jesus Rise from the Dead?* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965.
- Ropes, James Hardy. *The Synoptic Gospels*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota, Press, 1982.
- Rosche, Theodore R. "The Words of Jesus and the Future of the 'Q' Hypothesis, Part III," *Journal of Biblical Review*. Vol. 79, September 1960.
- Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, Intrusions*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992.
- Ross, G. A. Johnston. *The Universality of Jesus*. New York: Fleming H. Revell, 1906.
- Ross, Hugh. "Astronomical Evidences for a Personal Transcendent God," *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*. Ed. by J. P. Moreland. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
- Ross, Hugh. *The Fingerprint of God: Recent Scientific Discoveries Reveal The Unmistakable Identity of the Creator*, 2nd ed. Orange, Calif.: Promise, 1991.
- Ross, Hugh. "Science in the News," *Facts & Faith* 12, no. 2. Reasons To Believe, 1998.
- Rosscup, James. *Class Notes*. La Mirada, Calif.: Talbot Theological Seminary, 1969.
- Rowley, H. H. *The Growth of the Old Testament*. London: Hutchinson's University Library, Hutchinson House, 1950.
- Rowley, H. H. *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*. Oxford: Oxford University, 1956.
- Rowley, H. H. *Worship in Ancient Israel*. London: S. P. C. K., 1967.
- Runia, Klaas. "The Modern Debate Around the Bible," *Christianity Today* 12, no. 20. July 5, 1968.
- Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge*. New York: The Macmillan Company, 1956.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University, 1959.
- Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. Ed. by Paul Edwards. New York: Simon and Schuster, A Touchstone Book, 1957.
- Ryle, J. C. *Expository Thoughts on the Gospels*. (St. Mark). New York: Robert Carter and Brothers, 1866.
- Ryrie, Charles C. *Basic Theology*. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1986.
- Ryrie, Charles C. *The Ryrie Study Bible, NKJV*. Chicago: Moody Press, 1985.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. New York: Random House, 1980.
- Sanday, William, ed. *Oxford Studies in the Synoptic Problem*. Oxford: at the Clarendon Press, 1911.
- Sanders, C. *Introduction to Research in English Literary History*. New York: Macmillan Co., 1952.
- Sanders, James A. "Biblical Criticism and the Bible as Cannon," *Union Seminary Quarterly Review* 32. Spring and Summer, 1977.
- Sarna, Nahum. *Understanding Genesis*. New York: McGraw-Hill Book Co., 1966.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Trans. by Hazel E. Barnes. New York: Gramercy Books, 1994.
- Sayce, A. H. *Fresh Light from the Ancient Monuments*. London: The Religious Tract Society, 1895.
- Sayce, A. H. *The "Higher Criticism" and the Verdict of*

- the Monuments*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1895.
- Sayce, A. H. *Monument Facts and Higher Critical Fancies*. London: The Religious Tract Society, 1904.
- Schaeffer, Francis A. *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview*. Vol. 1. Westchester, Ill.: Crossway, 1982.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1910.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*, reprint ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1962.
- Schaff, Philip. *The Person of Christ*. New York: American Tract Society, 1913.
- Schaff, Philip. *A Select Library of the Nicene and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Schaff, Philip. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vols. IV, X. New York: The Christian Literature Company, 1888.
- Scheffrahn, Karl and Henry Kreyssler. *Jesus of Nazareth: Who Did He Claim to Be?* Dallas: Pat Booth, 1968.
- Schmidt, K. L. *Der Rahman der Geschichte Jesus*. Berlin: Twowitzsch & Sohn, Limited 1936.
- Schonfield, Hugh. *According to the Hebrews*. London: Gerald Duckworth & Co., 1937.
- Schonfield, H. J. *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus*. New York: Bantam, 1967.
- Schultz, Hermann. *Old Testament Theology*. Trans. from the fourth edition by H. A. Patterson. Edinburgh: T & T Clark, 1898.
- Schultz, Thomas. *The Doctrine of the Person of Christ with an Emphasis upon the Hypostatic Union*. Unpublished dissertation. Dallas, Tex.: Dallas Theological Seminary, 1962.
- Schwarz, Stephen. "Introduction—Philosophy." In *The Intellectuals Speak Out About God*, ed. Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Schwarz, Stephen. "Summary Statement." In *The Intellectuals Speak Out About God*, ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Schweitzer, Albert. *Out of My Life and Thought*. Trans. by C. T. Campton. New York: Henry Holt and Company, 1949.
- Schweitzer, Albert. *The Psychiatric Study of Jesus*. Trans. by Charles R. Joy. Boston: The Beacon Press, 1948.
- Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Trans. by W. Montgomery. New York: Macmillan, 1960.
- Scott, Ernest Findlay. *The Literature of the New Testament*. Morningside Heights, N. Y.: Columbia University Press, 1936.
- Scott, Ernest Findlay. *The Validity of the Gospel Record*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.
- Scott, Martin J. *Jesus as Men Saw Him*. New York: P. J. Kennedy and Sons, 1940.
- Scott, Sir Walter. *The Monastery*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1913.
- Scotus, John Duns. *Philosophical Writings*. Trans. by Allan Wolter. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.
- Scroggs, Robin. "Beyond Criticism to Encounter: The Bible in the Post-Critical Age," *Chicago Theological Seminary Register* 68. Fall, 1978.
- Segal, M. H. *Grammar of Mishnaic Hebrew*. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Segal, M. H. *The Pentateuch—Its Composition and Its Authorship and Other Biblical Studies*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967.
- Selleck, W. S. *The Appreciation of the Bible*. Chicago: University of Chicago Press, 1906.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Letters from a Stoic: Epistulae morales and Lucilium* (by) Seneca. Selected and Trans. (from the Latin), with an introduction, by Robin Campbell. Harmondsworth, England: Penguin, 1969.
- Sheldrake, Robert. "Modern Bio-Chemistry and the Collapse of Mechanism," *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, reprint edition. Grand Rapids:

- Baker Book House, 1978.
- Siculus, Diodorus. *Bibliotheca Historica*. Trans. by Francis R. Walton, C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russel M. Greer (from the Loeb Classical Library, ed. by T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Sider, Ronald. "A Case for Easter," *HIS Magazine*. April 1972.
- Sider, Ronald. "The Historian, The Miraculous and Post-Newtonian Man," *Scottish Journal of Theology*. Vol. 25. No. 3. August 1972.
- Simon, Herbert. "A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism." Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism," *Origins & Design*. Winter, 1997.
- Simpson, C. A. *The Early Tradition of Israel*. Oxford: Basil Blackwell, 1948.
- Simpson, Carnegie P. *The Fact of Christ*. Sixth edition, n. p., n. d.
- Simpson, George Gaylord. "The Meaning of Evolution." Quoted in Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism," *Origins & Design*. Winter, 1997.
- Sire, James W. "On Being a Fool for Christ and an Idiot for Nobody: Logocentricity and Post-Modernity," *Christian Apologetics in the Post-modern World*. Ed. by Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
- Sivan, Gabriel. *The Bible and Civilization*. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, Ltd., 1973.
- Skilton, John. "The Transmission of the Scriptures," *Infallible Word*. Ed. by Ned B. Stonehouse and Paul Wooley. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.
- Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edinburgh: T & T Clark, 1930.
- Smalley, Stephen S. "Redaction Criticism," *New Testament Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Smedley, C. Donald. "The Theological Shift of Method and Perspective in Contemporary Biblical Criticism." Th. M. research project, Dallas Theological Seminary, 1980.
- Smith, Charles W. F. "Is Jesus Dispensable?" *Anglican Theological Review*. Vol. 44. July 1962.
- Smith, George. *The Book of Prophecy*. London: Longman, Green, Reader, and Dyer, 1865.
- Smith, Huston. *The World's Religions*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991.
- Smith, John E. "The Rationality of Belief in God," *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers. 1984.
- Smith, R. W. *The Prophets of Israel*. n. p., 1985.
- Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black, 1907.
- Smith, Wilbur M. *A Great Certainty in This Hour of World Crises*. Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1951.
- Smith, Wilbur M. *Have You Considered Him?* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
- Smith, Wilbur M. *The Incomparable Book*. Minneapolis, Minn.: Beacon Publications, 1961.
- Smith, Wilbur M. "The Indisputable Fact of the Empty Tomb." *Moody Monthly*, May 1971.
- Smith, Wilbur M. "Scientists and the Resurrection," *Christianity Today*. April 15, 1957.
- Smith, Wilbur. *Therefore Stand*. Grand Rapids: Baker Book House, 1945.
- Smith, Wilbur M. *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- Smith, William, ed. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, rev. ed. London: James Walton and John Murray, 1870.
- Snyder, Phil L., ed., *Detachment and the Writing of History*. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.
- Soulen, Richard N. *Handbook of Biblical Criticism*. Atlanta: John Knox Press, 1976.
- Sparrow-Simpson, W. J. "Resurrection and Christ," *A Dictionary of Christ and the Gospels*. Vol. 2. Ed. By James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
- Sparrow-Simpson, W. J. *The Resurrection and the Christian Faith*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1968. Reprinted from 1911 edition of Langsmans Green, and Co., Published under the Title, *The Resurrection and Modern Thought*.
- Spinoza, Benedict. *A Theologico-Political Treatise*. Trans. by R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications.

- 1951.
- Spivey, Robert A. and D. Moody Smith, Jr. *Anatomy of the New Testament*. London: The Macmillan Company-Collier Macmillan Limited, 1969.
- Sproul, R. C. *Essential Truths of the Christian Faith*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1992.
- Sproul, R. C. "The Internal Testimony of the Holy Spirit," *Inerrancy*. Ed. by Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Sproul, R. C. *Not A Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology*. Grand Rapids: Baker, 1994.
- Sproul, R. C. *Reason To Believe*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, Lamplighter Books, 1982.
- Sproul, R. C., John Gerstner, and Arthur Lindsay. *Classical Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984.
- Spurr, Frederick C. *Jesus Is God*. London: A. H. Stockwell & Co., 1899.
- Stallman, Martin. "Contemporary Interpretation of the Gospels as a Challenge to Preaching and Religious Education," *The Theology of Rudolf Bultmann*. Ed. by Charles Kegley. London: SCM Press, 1966.
- Stanton, G. N. *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. London: Cambridge University Press, 1974.
- Stanton, Vincent Henry. *The Gospels as Historical Documents*. Vol. 2. Cambridge: at the University Press, 1909.
- Stauffer, Ethelbert. *Jesus and His Story*. Trans. by Richard and Clara Winston. New York: Alfred A. Knopf, 1960.
- Stearns, M. B. "Biblical Archaeology and the Higher Critics," *Bibliotheca Sacra* 96, no. 383. July 1939.
- Steele, Francis. "Lipit-Ishtar Law Code," *American Journal of Archaeology* 51, no. 2. April-June 1947.
- Stein, Gordon. *An Anthology of Atheism and Rationalism*. Amherst: Prometheus Books, 1980.
- Stein, Robert. H. "Jesus Christ," *Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. by Walter Elwell. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- Stein, Robert. H. *Jesus the Messiah: A Survey of the Life of Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
- Stein, Robert. H. *The Method and Message of Jesus' Teachings*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- Stein, Robert. H. "The Redaktionsgeschichtliche Investigation of a Markan Seam," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 61, 1970.
- Stein, Robert. M. "What Is Redaktionsgeschichte?" *Journal of Biblical Literature*. Vol. 88, 1969.
- Stenning, J. F., ed. *The Targum of Isaiah*. London: Clarendon Press, 1949.
- Stern, Fritz, ed. *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*. New York: Vintage Books, 1973.
- Stevenson, Herbert F. *Titles of the Triune God*. Westwood, N.J.: Fleming H. Revell, 1956.
- Stewart, Herbert. *The Stronghold of Prophecy*. London: Marshall, Morgan and Scott Publications, Ltd., 1941.
- Stokes, Sir George. *International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1939.
- Stonehouse, Ned B. "The Authority of the New Testament," *The Infallible Word*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.
- Stonehouse, Ned B. *Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1963.
- Stonehouse, Ned B. and Paul Wooley, eds. *The Infallible Word*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.
- Stoner, Peter W. *Science Speaks*. Chicago: Moody Press, 1963.
- Stott, John R. W. *Basic Christianity*. 2nd ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1971.
- Strabo. *The Geography of Strabo*, Vol. 8. English translation by Horace Leonard Jones. New York: Putnam's 1932.
- Straton, Hillier H. "I Believe: Our Lord's Resurrection," *Christianity Today*. March 31, 1968.
- Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus for the People*, 2d ed. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1879.
- Streeter, Brunet Hillman. *The Four Gospels*. London: Macmillan and Co., Fifth Impression, 1936.
- Strobel, Lee. *The Case for Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.
- Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. New

- York: Abingdon-Cokesbury Press, 1944.
- Strout, Cushing. *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard*. Quoted in David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*. New York: Harper Torchbooks, 1970.
- Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Suetonius. *The Twelve Caesars*. Trans. by Robert Graves. Revised by Michael Grant. New York: Viking Penguin, Inc., 1979.
- Sullivan, James Bacon. "An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas." Ph. D. dissertation, Catholic University of America. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1939.
- Sullivan, J. W. N. *The Limitations of Science*. New York: Mentor Books, 1963.
- Suzuki, D. T. *The Awakening of Zen*. Boulder: Prajna, 1980.
- Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: First Series*. New York: Grove Press, 1961.
- Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: Second Series*. New York: Samuel Weiser, 1970.
- Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: Third Series*. New York: Samuel Weiser, 1970.
- Suzuki, D. T. *Introduction to Zen Buddhism*. n. p.: Causeway Books, 1974.
- Suzuki, D. T. *Living by Zen*. New York: Samuel Weiser, 1972.
- Suzuki, D. T. *Manual of Zen Buddhism*. New York: Grove Press, Inc., 1960.
- Suzuki, D. T. *Mysticism: Christian and Buddhist*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- Suzuki, D. T. *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York: Schocken, 1963.
- Suzuki, D. T. *Studies in Zen*. New York: Delta, 1955.
- Suzuki, D. T. *What Is Zen?* New York: Harper & Row, 1972.
- Suzuki, D. T. *Zen Buddhism*. Ed. by William Barrett. Garden City: Doubleday, Anchor Books, 1956.
- Swete, Henry Barclay. *The Gospel According to St. Mark*. London: Macmillan and Co., 1898.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God?* New York: Oxford University Press, 1979.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?* New York: Oxford University Press, 1996.
- Tacitus. Annals. In *Great Books of the Western World*, ed. by Robert Maynard Hutchins. Vol. 15, The Annals and The Histories by Cornelius Tacitus. Chicago: William Benton, 1952.
- Talmage, James E. *A Study of the Articles of Faith*, 13th ed. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1924, 466. Quoted in Norman L. Geisler and William D. Watkins, *Worlds Apart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989, 232, n. 48.
- Tan, Paul Lee. *A Pictorial Guide to Bible Prophecy*. Hong Kong: Nordica International, 1991.
- Tanner, Jerald and Sandra Tanner. *The Changing World of Mormonism*. Chicago: Moody Press, 1980, 1981.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York: Ballantine Books, 1991.
- Taylor, R. O. P. *The Ground Work of the Gospels*. Oxford: B. Blackwall, 1946.
- Taylor, Richard. "Metaphysics and God," *The Cosomological Arguments: A Spectrum of Opinion*. Ed. by Donald R. Burrill. Anchor Books edition. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.
- Taylor, Vincent. *The Formation of the Gospel Tradition*, 2d ed. London: Macmillan and Co., Limited. 1935.
- Taylor, Vincent. *The Gospels, A Short Introduction*. Fifth edition. London: The Epworth Press, 1945.
- Taylor, Vincent. "Modern Issues in Biblical Studies." *The Expository Times*. Vol. 71. December 1959.
- Taylor, Vincent. "Second Thoughts—Formgeschichte," *The Expository Times*. Vol. 75. September 1964.
- Taylor, Vincent. "State of New Testament Studies Today," *London Quarterly and Holborn Review*. Vol. 183. April 1958.
- Taylor, W. S. "Memory and Gospel Tradition." *Theology Today* 15. January 1959.
- Ten Scientists Look at Life*. Westchester, Ill.: Good News, n. d.
- Tenney, Merrill C. *The Genius of the Gospels*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951.

- Tenney, Merrill C. "The Gospel According to John," *The Expositor's Bible Commentary Series*. Gen. ed. Frank E. Gaebelain, Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Tenney, Merrill C. *John: The Gospel of Belief*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1948.
- Tenney, Merrill C. *The Reality of the Resurrection*. Chicago: Moody Press, 1963.
- Tenney, Merrill C. "Reversals of New Testament Criticism," *Revelation and the Bible*. Ed. by Carl F. H. Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Tenney, Merrill C., ed. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Tertullian. "Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullian," *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers*. Ed. by Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. XI. Edinburgh: T & T Clark, 1867.
- Thaxton, Charles. "A New Design Argument," *Cosmic Pursuit* 1, no. 2. Spring, 1998.
- Thiele, E. R. "The Chronology of the Kings of Judah and Israel," *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 3. July 1944.
- Thiessen, Henry Clarence. *Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1943.
- Thomas, Robert L., ed. *New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible*. Nashville: Holman, 1981.
- Thomas, Robert L. and Stanley N. Gundry. *The NIV Harmony of the Gospels*. San Francisco: Harper San Francisco, 1988.
- Thomas, W. H. Griffith. *Christianity Is Christ*. Chicago: Moody Press, 1965.
- Thomas, W. H. Griffith. *Christianity's Christ*. Grand Rapids: Zondervan, n.d.
- Thorburn, Thomas James. *The Resurrection Narratives and Modern Criticism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1910.
- Throckmorton, Burton H. Jr. *The New Testament and Mythology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1949.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1957.
- Toon, Peter, *Our Triune God*. Wheaton, Ill.: BridgePoint Books, 1996.
- Torrey, Charles C. *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*. Giessen, Germany: J. Rickersche Buchhandlung, 1896.
- Torrey, R. A. *The Higher Criticism and the New Theology*. Montrose: Montrose Christian Literature Society, 1911.
- Toynbee, Arnold. *Study of History*. Vol. 6. London: Oxford University Press, 1947.
- Troeltsch, Ernst. "Historiography," *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. by James Hastings. Vol. VI. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
- Trueblood, David Elton. *Philosophy of Religion*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- Tucker, Gene M. *Form Criticism and the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Tucker, T. G. *Life in the Roman World of Nero and St. Paul*. New York: The Macmillan Company, 1910.
- Turner, Steve. "Creed," *Up to Date*. London: Hodder and Stroughton. Quoted in Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.
- Unger, Merrill F. "Archaeological Discoveries," *Bibliotheca Sacra*. Vol. 112. January 1955.
- Unger, Merrill F. "Archaeological Discoveries, and Their Bearing on Old Testament." *Bibliotheca Sacra*. Vol. 112. April 1955.
- Unger, Merrill F. *Archaeology and the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962.
- Unger, Merrill F. *Archaeology and the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1954.
- Unger, Merrill F. *Introductory Guide to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1956.
- Unger, Merrill F. *The New Unger's Bible Dictionary*. Rev. ed. edited by R. K. Harrison. Chicago: Moody Press, 1988.
- Unger, Merrill F. *Unger's Bible Dictionary*. Revised. edition. Chicago: Moody Press, 1966.
- Unger, Merrill F. *Unger's Bible Dictionary*. Chicago: Moody Press, 1971.
- The Upanishads: Katha, Isa, Kena, Mundaka,*

- Svetasvatara*, *Prasna*, *Mandukya*, *Aitareya*, *Brihadaranyaka*, *Taittiriya*, and *Chhandogya*. Trans. by Swami Nikhilananda. New York: Bell Publishing Company, 1963.
- The Upanishads: Svetasvatara, Prasna, and Mandukya with Gaudapada's Karika*. Vol. 2. Trans. by Swami Nikhilananda. New York: Harper & Brothers, 1952.
- Urquhart, John. *The Wonders of Prophecy*. New York: C. C. Cook, n. d.
- Van Inwagen, Peter. *Metaphysics*. Boulder, Colo.: Westview, 1993.
- Van Til, C. Class notes on Apologetics, 1953.
- Van Til, C. *The Intellectual Challenge of the Gospel*. London: Tyndale Press, 1950.
- Vardaman, E. Jerry. "The Gospel of Mark and The Scrolls" *Christianity Today*. Vol. 17. September 28, 1973.
- Vardaman, E. J. and James Leo Garrett, eds. *The Teacher's Yoke*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 1964.
- Varghese, Roy Abraham, ed. *The Intellectuals Speak Out About God*. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Veith, Gene Edward. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*. Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994.
- Vincent, Marvin R. *Word Studies in the New Testament*. 4 vols. New York: Charles Scribners Sons, 1924.
- Vitz, Paul C. "Modern Psychology and the Turn to Belief in God" *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Vokes, F. E. "The Context of Life—*Sitz im Leben*," *Church Quarterly Review*. Vol. 153. July 5, 1952.
- Von Rad, Gerhard. *Genesis*. Trans. by John H. Marks (in *The Old Testament Library*. G. Ernest Wright, et al., eds. Philadelphia: The Westminster Press, 1961).
- Von Rad, G. *Old Testament Theology*. 2 Vols. Edinburgh and London: Oliver and Boyd, Ltd, English edition published 1962.
- Von Rad, Gerhard. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. London: Oliver and Boyd, 1966.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.
- Vos, Geerhardus. *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*. London: Hodder and Stoughton, 1886.
- Vos, Howard F., ed. *Can I Trust the Bible?* Chicago: Moody Press, 1963.
- Vos, Howard F. *Fulfilled Prophecy in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel*. Unpublished doctoral dissertation, Dallas Theological Seminary, 1950.
- Vos, Howard F. *Genesis and Archaeology*. Chicago: Moody Press, 1963.
- Vos, Howard ed. *An Introduction to Bible Archaeology*. Chicago: Moody, 1959.
- Vos, Johannes G. "Bible," *The Encyclopedia of Christianity*. Ed. by Edwin Palmer. Vol. 1. Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964.
- Walker, Rollin. *A Study of Genesis and Exodus*. Quoted in Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses*, rev. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.
- Wallace, H. C. "Miracle as a Literary Device," *The Modern Churchman*. Vol. 4. April 27, 1961.
- Walsh, W. H. *An Introduction to Philosophy of History*. Key Texts, Classic Studies in the History of Ideas. Bristol, England: Thoemmes Press, 1992.
- Waltke, Bruce K. "A Critical Reappraisal of the Literary Analytical Approach, Unpublished Paper," Dallas Theological Seminary, 1975.
- Walvoord, John F. *Jesus Christ Our Lord*. Chicago: Moody Press, 1969.
- Walvoord, John F. and Roy B. Zuck, eds. *The Bible Knowledge Commentary of the New Testament*. Wheaton, Ill.: Scripture Press Publications, Inc., 1985.
- Walvoord, John F., and Roy B. Zuck, eds. *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985.
- Ward, Philip. *Touring Lebanon*. London: n.p., 1971.
- Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the*

- Bible*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.
- Warfield, Benjamin B. "Introductory Note" in *Apologetics*, Vol. 1: *Fundamental Apologetics*. By Francis R. Beattie Richmond, Va.: Presbyterian Committee of Publication, 1903.
- Warfield, Benjamin "The Resurrection of Christ an Historical Fact, Evinced by Eyewitnesses." Quoted in Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- Wedel, T. O. "Bultmann and Text Sunday's Sermon." *Anglican Theological Review*. Vol. 39. January 1957.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and The Deuteronomic School*. Oxford: Oxford University Press, 1927.
- Weiss, Johannes. *Earliest Christianity*. Trans. by Frederick C. Grant. New York: Harper and Brothers, 1959.
- Wellhausen, Julius. *Die Composition des Hexateuchs*. Third Edition. Berlin, 1899.
- Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel*. Trans. by Black and Menzies. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885. Originally published in 1878 under the title *History of Israel*.
- Wellhausen, J. *Sketch of the History of Israel and Judah*. London and Edinburgh: Adam and Charles Black, 1891.
- Wells, H. G. *Outline of History*. Garden City, N. Y.: Garden City, 1931.
- Wenham, Gordon J., "Bethulah, a Girl of Marriageable Age," *Vetus Testamentum* 22:3. July 1972.
- Wenham, John. *Christ and the Bible*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1972.
- Wenham, John. W. "Christ's View of Scripture" *Inerrancy*. Ed. by Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Westcott, B. F. *Gospel of the Resurrection*. London: Macmillan and Co., 1868.
- Westcott, Brooke Foss. *Introduction to the Study of the Gospels*. London: SCM Press Ltd., 1951.
- Westermann, Claus. *Genesis 1 - 11: A Commentary*. Trans. by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Westermann, Claus. *Handbook to the Old Testament*. Trans. by Robert H. Boyd. Minneapolis: Augsburg, 1967.
- Westphal, Merald. "The Historian and the Believer," *Religious Studies*. Vol. 2, no. 2, 1967.
- Whedon, D. D. *Commentary of the Gospels Matthew-Mark*. Vol. 9. New York: Hunt and Eaton, 1888.
- White, W., Jr. "Talmud," *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Gen. ed., Merrill C. Tenney. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. Ed. by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. In *Alfred North Whitehead: An Anthology*. Selected by F. S. C. Northrop and Mason W. Gross. New York: The Macmillan Company, 1953.
- Whitelaw, Thomas. *Old Testament Critics*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1903.
- Whitworth, John F. *Legal and Historical Proof of the Resurrection of the Dead*. Harnsburg: Publishing House of the United Evangelical Church, 1912.
- Wickramasingha, Chandra. "Science and the Divine Origin of Life," *The Intellectuals Speak Out About God*. Ed. by Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
- Wight, Fred H. *Highlights of Archaeology in Bible Lands*. Chicago: Moody Press, 1955.
- Wikenhauser, Alfred. *New Testament Introduction*. Trans. by Joseph Cunningham. Freiburg, West Germany: Herder and Herder, 1958.
- Wilhelmsen, Frederick. D. *Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1956.
- Wilkins, Michael J., and J. P. Moreland, eds. *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Willard, Dallas. "The Three-Stage Argument for the Existence of God," *Does God Exist?* J. P. Moreland and Kai Nielsen. Amherst: Prometheus Books, 1993.
- Willoughby, Harold R., ed. *The Study of the Bible Today and Tomorrow*. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

- Wilson, Joseph D. *Did Daniel Write Daniel?* New York: Charles C. Cook, n. d.
- Wilson, Robert Dick. "The Meaning of 'Almah' (A. V. 'Virgin') in Isaiah VII. 14," *Princeton Theological Review* 24. 1926.
- Wilson, Robert Dick. *A Scientific Investigation of the Old Testament*. London: Marshall Brothers Limited, 1926.
- Wilson, Robert Dick. *A Scientific Investigation of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1959.
- Wilson, R. D. *Studies in the Book of Daniel* (Series II). New York: Fleming H. Revell Company, 1938.
- Wilson, Robert Dick. *Which Bible?* ed. by David Otis Fuller. n. p., n. d..
- Wilson, Robert M. *The Gnostic Problem*. London: A. R. Mowbray & Co., Limited, 1958.
- Wink, Walter. *The Bible in Human Transformation*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Wiseman, Donald F. "Archaeological Confirmation of the Old Testament," *Revelation and the Bible*. Ed. by Carl Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
- Wiseman, D. J., ed. *Peoples of the Old Testament*. London: Oxford Press, 1973.
- Witherington, B., III. "The Birth of Jesus," *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. by Joel B. Green and Scot McKnight. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- Witmer, John A. "The Biblical Evidence for the Verbal-Plenary Inspiration of the Bible," *Bibliotheca Sacra* 121, no. 483. 1964.
- Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Brothers, 1958.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Wolff, Richard. *The Son of Man, Is Jesus Christ Unique?* Lincoln, Nebr.: Back to the Bible Broadcast, 1960.
- Wood, Bryant G. "Did the Israelites Conquer Jericho?" *Biblical Archaeology Review*. March/April 1990.
- Woodward, Kenneth L. "2000 Years of Jesus," *Newsweek*. March 29, 1999.
- Woudstra, Marten H. "The Tabernacle in Biblical-Theological Perspective," *New Perspectives on the Old Testament*. Ed. by J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word Books, 1970.
- Wouk, Herman. *This Is My God*. New York: Doubleday and Co., 1959.
- Wrede, W. Paul. Trans. by Edward Lummis, London: Elson and Co., 1907.
- Wright, G. Ernest. "Biblical Archaeology Today," *New Directions in Biblical Archaeology*. Ed. by David N. Freedman and J. C. Greenfield. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969.
- Wright, G. E. "Archaeology and Old Testament Studies," *Journal of Biblical Literature*. December 1958.
- Wright, G. E. *The Bible and the Ancient Near East*. New York: Doubleday & Co., 1961.
- Wright, G. E. *Biblical Archaeology*. Philadelphia: Westminster Press, 1957.
- Wright, G. E. *God Who Acts*. London: SCM Press, Ltd., 1958.
- Wright, G. E. *The Old Testament Against its Environment*. Chicago: Henry Regnery Co., 1950.
- Wright, G. E. "The Present State of Biblical Archaeology," *The Study of the Bible Today and Tomorrow*. Ed. by Harold R. Willoughby. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
- Wright, G. E. "The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance," *Journal of Near Eastern Studies*. October 1942.
- Wright, G. E. "Two Misunderstood Items in the Exodus Conquest Cycle," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 86. April 1942.
- Wright, G. E., ed. *The Bible and the Ancient Near East*. New York: Doubleday & Company, 1961.
- Wright, Thomas. *Early Travels in Palestine*. London: Henry C. Bohn, 1848.
- Wurthwein, E. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. Trans. by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Xenophon. *The Anabasis of Cyrus*. Trans. by Carleton L. Brownson (from the Loeb Classical Library, ed. by T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- Yahuda, Abraham S. *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*. New York: Oxford, 1933.
- Yamauchi, Edwin. *Easter—Myth, Hallucination or*

- History," *Christianity Today*. 2 Parts: March 29, 1974; April 15, 1974.
- Yamauchi, Edwin. "Jesus Outside the New Testament: What Is the Evidence?" *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Ed. by Michael J. Wilkins and J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Yamauchi, Edwin. Pre-Christian Gnosticism. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1973.
- Yamauchi, Edwin. M. Stones, Scripts, and Scholars," *Christianity Today*. Vol. 13, No. 10. February 14, 1969.
- Yamauchi, Edwin. M. *The Stones and the Scriptures*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1972.
- Yancey, Philip. *The Jesus I Never Knew*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- Yaron, Reunen. *The Laws of Eshnunna*. Jerusalem: Magnes Press, 1969.
- Yockey, Hubert P. "Journal of Theoretical Biology." Quoted in Charles Thaxton, "A New Design Argument," *Cosmic Pursuit* 1, no. 2. Spring, 1998.
- Yohn, Rick. *What Every Christian Should Know About Prophecy*. Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1990.
- Young, E. J. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1949.
- Young, E. J. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- Young, E. J. *Thy Word Is Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Young, Edward J. "The Authority of the Old Testament," *Infallible Word*. Ed. by Ned B. Stonehouse and Paul Wooley. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.
- Young, Edward J. *Genesis 3: A Devotional and Expository Study*. Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1966.
- Young, John. *Christ of History*. London: Strahan and Company, 1868.
- Youngblood, Ronald. *The Heart of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
- Zacharias, Ravi. *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.
- Zacharias, Ravi K. *A Shattered Visage: The Real Face of Atheism*. Brentwood: Wolgemuth & Hyatt, Publishers, Inc., n. d.

四个属灵的原则

1

正如许多物理的原则管理着这个物质的宇宙,同样,也有一些属于属灵的原则管理着你和神的关系。

第一原则

神爱你,并且在你的生命里有一奇妙的计划。

神的爱

“神爱世人,甚至将他的独生子(耶稣)赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。”(约 3:16)

神的计划

耶稣说:“我来了是要叫人得生命,并且得的更丰盛。”(更有意义的生活)(约 10:10)

为什么大多数的人没有经验过这种丰盛的生命呢?

2

因为

第二原则

人因有罪而与神隔绝,所以不能知道并经验神的爱和神为他生命的计划。

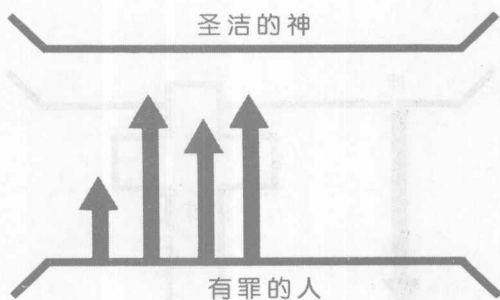
人因有罪

“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”(罗 3:23)

神创造人原是要人享受与他同在一起的快乐，但因各人顽固任性，偏行己路，背向真神，以致与神隔绝。这种向神任性的态度，使人对神漠不关心或公开反对，就是圣经所说的罪。

与神隔绝

“因为罪的工价乃是死。”(灵性与神隔绝)(罗 6:23)



圣洁的神与有罪的人中间，有如深渊隔绝。虽然人不断地用自己的方法，就如善行、道德、宗教、哲学等，来寻求神和丰盛的生命，但是总得不着。

第三原则告诉我们这难题唯一的答案……

3

第三原则

耶稣基督是神为人的罪所预备的唯一救法。你借着他可以知道并经验神的爱和神为你生命的计划。

耶稣为我们死

“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”(罗

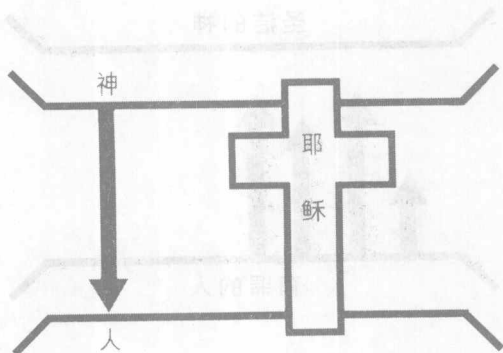
5:8)

耶稣从死里复活

“基督照圣经所说，为我们的罪死了，并且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了，并且显给矶法看，然后显给十二使徒看，后来一时显给五百多弟兄看。”（林前 15:3-6）

耶稣基督是唯一的道路

耶稣说：“我就是道路、真理、生命；若不借着我，没有人能到父（神）那里去。”（约 14:6）



神差他的儿子耶稣基督，为我们的罪死在十字架上，成为神与人中间的桥梁，沟通了两者之间的深渊。

只知道以上三个原则还不够……

4

第四原则

我们必须亲自接受耶稣基督作救主和生命的主，这样我们才能知道并经验神的爱和神为我们生命的计划。

我们必须接受基督

“凡接待他的，就是信他的人，他就赐给我们权柄，作神的儿女。”(约 1:12)

我们借着信心接受基督

“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸。”(弗 2:8-9)

我们必须亲自邀请基督进入心中

耶稣说：“看哪，我站在门外叩门，若有听见我声音就开门的，我要进到他那里去。”(启 3:20)

接受基督包括从自我转向神(悔改)，相信基督进入我们的生命，赦免我们的罪，使我们成为合神心意的人。人只在理智上同意关于基督的真理，或只有一些情感的经验，都是不够的。我们必须借着信心(意志的行动)去接受基督。

这两个圆圈代表两种生命

自我管理的生命

我 — 自我在生命的宝座上

✝ — 基督在生命以外

- 人生的各项活动在我管理之下，时常产生各种的混乱和不安



基督管理的生命

✝ — 基督在生命的宝座上

我 — 自我退下宝座

- 人生的各项活动在基督管理之下，结果就合乎神的计划



哪一个圆圈代表你现在的生命？

你愿意哪一个圆圈代表你的生命？

以下说明你怎样才能接受基督：

你现在就可以借着信心的祷告接受基督

(祷告就是和神交谈)

神知道你的心，他看重你内心的态度，过于你的言语，下面的祷告可作参考：

“主耶稣啊！我需要你。感谢你为我的罪死在十字架上。我愿意打开心门接受你作我的救主和生命的主。感谢你赦免我的罪并赐给我永生，求你管理我的一生，

使我成为合你心意的人。奉主耶稣的名祷告，阿们。”

这个祷告是否合乎你的心愿？

如果是，请你现在就作同样的祷告，基督就会照着他的应许进入你的生命。

怎样知道基督已在你的生命之中

你有没有请基督进入你的生命？根据启示录 3:20 神的应许，现在基督是否在你心里？基督应许进入你的生命，他会失信吗？

你有什么根据知道神答应了你的祷告？

根据神(他自己)的信实和他可靠的话——圣经。

圣经应许凡接受基督的人都有永生

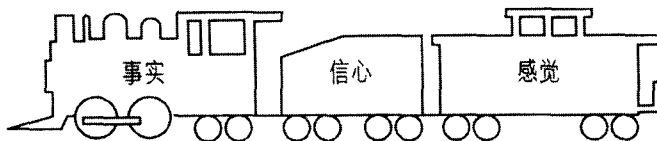
“这见证就是神赐给我们永生，这永生也是在他儿子里面。人有了神的儿子就有生命，没有神的儿子就没有生命。我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。”(约壹 5:11-13)

要常常感谢神，因为基督已进入你的生命，并且永不离开你(希伯来书 13:5)。当你照着神的应许，请他进入你心时，就能知道复活的基督已在你的生命中，并且已将永生赐给你，因为他绝不会欺骗你。

怎样面对感觉？

不要依靠感觉

我们信仰的根据，是圣经可靠的应许，不是我们容易改变的感觉。基督徒的信心生活(信靠)是根据神的信实和圣经的可靠。下面火车的图表说明事实(神和他的话)、信心(我们信靠神和他的话)和感觉(我们信靠和顺服的结果)三者之间的关系。(约 14:21)



车头不论有没有车厢都可以开动。但是若用车厢拉动车头是不可能的。照样，我们基督徒不应该靠感觉或情绪，而是把我们的信心(信靠)放在神的信实和他话语

的应许上。

现在你已经接受了基督

当你凭信心(意志的行动)接受耶稣基督的时候,你的生命已经发生了许多改变,至少包括下面几点:

1. 基督已经进入你的生命(启 3:20;西 1:27)。
2. 你的罪已经得到赦免(西 1:14;2:13)。
3. 你已经成为神的儿女(约 1:12)。
4. 你已经开始了神为你计划的新生命(约 10:10;林后 5:17;帖前 5:18)。

你能想到人生中有什么比接受基督更奇妙呢? 你现在愿意祷告,感谢神为你所做的事吗? 感谢的祷告就是信心的表示。

还有什么呢?

属灵生命长进的建议

属灵生命的长进是从信靠耶稣基督而来。“义人必因信得生”(加 3:11)。信心的生活会使你在凡事上更倚靠神,并实行下面各项:

1. 每天向神祷告(约 15:7)。
2. 每天研读圣经(徒 17:11)——可从约翰福音开始。
3. 时刻顺服神(约 14:21)。
4. 每天借着你的生活言行为基督作见证(太 4:19;约 15:8)。
5. 在你一切所行的事上,都倚靠神(彼前 5:7)。
6. 让圣灵管理你每天的生活,并赐你能力为主作见证(加 5:16-17;徒 1:8)。

参加教会的重要

希伯来书 10:25 教训我们:“不可停止聚会……。”几根木材一起燃烧就光热倍增,若将一根抽出,放在一旁,热火就会熄灭。你和其他基督徒的关系也是一样。如果你尚未加入教会,不必等人邀请,请主动地到附近去参加尊崇耶稣基督并传扬圣经真理的教会。从这个星期开始,并请计划经常按时去参加教会的聚会。

你愿意将这四个属灵的原则告诉别人吗?