

第六章：《铁证待判》(节选)

麦道卫

第一部分

历史文献印证圣经的可靠性

4A. 圣经的可靠性与可信性

1B. 序言

这里我们要证实的乃是圣经在历史上的可靠性，而不是讨论圣经是否神的默示。

在查证圣经在历史上的可靠性时，我们必须采用考证一般历史文献时所用相同的衡量标准，这样才算公平。

森德斯（C.Sanders）在《英国文学史研究简介》(Introduction to Research in English Literary History)一书中曾列举三种基本考验及编纂史料的原则：参考文献的测验（Bibliographical Test）、文内证据的测验（Internal Evidence Test）、及文外证据的测验（External Evidence Test）。

2B. 新约圣经之可靠性——按其参考文献考验方式来衡量

所谓参考文献的测验乃是检察所留传下来的文件，看其中章节及文字的真伪。换句话说，在缺乏原本的情况下，抄本的可靠性如何？抄本的数目共有多少？又抄本与原本之间共相隔多少时间？ 34/26

1C. 学者印证新约的可靠性

美国圣经校订委员会委员艾博特（Ezra Abbot）在其《批评文字》(Critical Essays)一书中论道：“经文具有各种不同的抄本，其数目之多令无心的读者咋舌，但我们要记这个数字通常只是一般不信基督教之作家们所提供的数字，说总计‘共有十五万种！’数目如此之大，这样看来岂不证明新约圣经确实不甚可靠，这会不会影响我们信仰的根基呢？”

“其实不会，根据诺顿（Norton）先生的看法，在这 15 万种希腊新约抄本中，有百分之九十五都是不可靠的，可以将它删去。因为显然都是膺品，很少受到圣经权威人士的支持，也没有经文批评家会正式接受它们。这样一来，我们就只余下 7500 种待鉴的版本。然而再经细察之后，我们又发现，在这 7500 种抄本中，其中有百分之九十五的抄本差异都是不足影响版本内容的，他们只涉及拼字法、字法结构、字句排列次序等方面的差异，这些对研究经文内容实无伤大雅。

“至于那些只注重辞句表达的方式，却不重经文含意的版本，我们亦可略去。这样一来，真正余下来值得考证的抄本只有四百种左右。但其中涉及真正不同经文含意的抄本并不太多，有些抄本在经文字句的增减上稍有出入，但能真正引起学者的好奇与兴趣的并不多，只有极少数的版本是真正算是有问题的。但如今圣经批判学家们人多势众，评审、鉴定抄本的工具充足，因此这些抄本中所谓较严重的问题都得以一一解决，被经学家们断定为真的经文均是相当可靠的。这与鉴定古代的文学作品有何其大的差别，许多文学古著我们不但不能完全肯定它的字句，连对那些用来解释原文的文字其可靠性，我们也都会有所怀疑，然而圣经内容的鉴定却没有这类的困难！” 30/4

沙夫 (Philip Schaff) 在《希腊新约圣经版与今日英文版之比较》

(Comparison to the Greek Testament and the English Version) 中表示, 在所有 15 万种抄本中, 只有 400 种版本其中经文原意可能是有疑问的经文, 然而在这四百本中仍只有五十种是真正值得待鉴的。但沙夫强调说, 尽管有版本上的差异, 它们“却不足以影响基督教的基本信仰及信徒的职守, 因为有他处的经文, 甚至他处已被证实的经文以及整本圣经中连贯的思想都能印证这些基要的教训, 全书不会只因一两处不能确定的经文影响而动摇。”42/117

华费尔 (Benjamin Warfield) 在《新约文句批判》(Textual Criticism of the New Testament) 之序在引用艾博特 (Fzra Abbot) 对十五万种抄本中百分之九十五的差异都是不值得考证的看法说: “.....。他们为数虽众, 却极少受经文批评家的支持, 这百分之九十五的差异实微不足道, 无论采不采用, 对经文本身之意义实不生影响。”54/14

盖司乐与尼克 (Norman Geisler and Willian Nix) 对取舍抄本中之差异有如下的建议: “若说从新约圣经抄本中, 我们能找出 20 万处文稿的差异来, 这种说法则未免太过含糊一些, 事实上只能说新约中约有一万处左右的差异。因为如果一个错字在三千本抄本中出现, 我们仍算是三千个差异。”14/361

何德 (Fenton John Anthony Hort) 曾毕生研究圣经抄本, 因此一直被视为经卷考证的权威, 他说: “圣经中有八分之七左右的部分, 被专家们认为是可信的, 至于其余的八分之一在经文批评学中看来, 只限于文句排列的先后次序的不同, 有些太过琐碎根本无足轻重。

“如果这个取舍的原则是正确的, 那么差异的范围就可大为缩减。如果我们手边有二、三种不同的抄本, 而我们已下定决心, 若非找到绝对的证据, 将不轻易武断地决定经文的对错, 然后我们姑且再略去抄本拼字法不同的差异不论, 那么新约圣经中的字句真正值得我们怀疑的, 大约只占全部新约全书的十六分之一。若以此计算, 那么我们就知道一般所谓的差异都是极琐碎的, 真正值得研讨的只占差异总数的极小部分, 甚至不超出全部的千分之一。”22/2

盖司乐和尼克 (Geisler and Nix) 对何德的看法有如下的补充说: “其实只有八分之一的差异是真正算是有份量的, 其他仅仅是拼字法和文体上的出入。就整体而论, 只有十六分之一的差异是重要的, 或算是为‘较严重的差异’。若用数字来统计, 那么新约圣经中有百分之八十八点三三 (88.33%) 的部分都是纯正无误的。”14/365

华费尔 (B. Warfield) 大胆宣布说: “新约圣经留传至我们手中时, 其中内容全部, 或几乎全部都是无误的, 即使是最差的版本亦不例外, 我们可引用班德赖 (Richard Bentley) 的话来证明: ‘圣经的经文绝对真实、准确.....其中的信条与道德教训均被完整保存着——无论你怎么挑选版本, 即使故意挑选最差的版本, 其中内容依然不会改变’。”54/14; 55/165

沙夫 (Philip Schaff) 分别引用崔格拉及史瑞挪 (Tregelles and Scrivener) 的话说:

“我们拥有这么多的圣经版本, 又有这么多的考证工具, 因此我们不必用凭空揣摩的方式, 将版本中误差的部分除去。”摘自崔格拉所编之《希腊新约圣经一序言》(Greek New Testament, Prolegomena, P.X)

史瑞挪 (Scrivener) 说:

“虽然抄本数目太多, 有时使真正学圣经的学生深感疑难、困惑, 但这却也能同时引导他从这些差异中更进一步地体会出圣经的完整性。如果伊果齐鲁 (Eschylus) 的读者能同时拥有这许多伊氏作品的版本资料, 使他们在欣赏伊氏升华性的诗篇时不必伤透脑力, 费尽耐性, 而能寻

得诗句的准确性，他们将不知会有多喜乐呢！”42/182

布如斯（F.F.Bruce）在《经书与羊皮古卷》（TheBooksandtheParchments）一书中写道：“万一没有其他客观的文字证据能用来修正圣经抄本中显然的错误，经文批判家则须靠臆测的方式来修正此错误，但要使用臆测的方式则需要高度的律己精神，它不但要能说明修正时所选用的字是绝对正确的，它也必须能说明版本中原有的错误究竟是如何产生的。换句话说，这种修正不但对‘原文来说是合理的’，在运用到‘不同抄本上也一样合理’。然而各新约版本中需要使用这种臆测修正法来修改经文错误之处者，却几乎可以说没有。证明经文之准确性的证据为数甚众，可谓俯拾皆是。从成千的证据当中，至少总有某处的某一版本，能将真正原来的经文保存下来。”6/179，180

甘扬爵士（SirFredericKenyon）乃当今最伟大的新约文字批评家，他一再强调经文的错误绝对不足影响基督教的基本信仰。他说：

“我最后还要再次提醒大家，基督教的基本信仰并不建立在一句会引起争论的经文上。但如果我们一味只提及这些经文的错误和文句上的差异，必然使人对圣经的内容及文字产生怀疑，以为圣经是经不起审定的。

“我们强调圣经内容绝对可信，实非言过其实，特别新约圣经其经文内容尤其可靠。它除有多种抄本之外，又有早期的新约译本及教会早期作品中所引用的新约文字，可以用作勘校的参考资料。任何一处有问题的经节，都可以从这些参考资料中找出其正确的愿意来，世界其他的古典文学作品却没有这样的优点。

“世间学者对一些重要的希腊及罗马作家们，诸如：沙孚克理斯（Sophocles,古希腊悲剧作家）、苏西载得士（Thucydides,希腊史学家）、西赛禄（Cicero,罗马政治家及演说家）、魏吉尔（Virgil,罗马诗人）这些人所遗留下来的作品甚觉满意，对这些作品的内容正确与否也从不怀疑。但这些作品只有少数抄本流传于世，至于新约圣经却有成百成千的抄本留存于世。”25/23

华费尔（BenjaminWarfield）说：

“我们若采目前新约圣经的经文，与古时的新约抄本相比，我们就.....不得不为两者相近似的程度感到惊异。新约圣经是经人细心抄写才留传下来的，抄写的人之所以细心，完全是出于他们对神的话敬爱的缘故。这也是神格外的恩赐，使他的教会能在每个时代中保存一部全部无误的经书。若与其他世俗的古典文学相比较，所留传下来被世人一直使用的新约圣经远较任何古书数量为众。不仅如此，许多早期信徒所留传下来的其他著作及见证中，足供我们鉴定、修正新约版本中为数稀少的不准确部分，这些优点都远非其他古典作品所能及。”54/12f。

英语重订标准译本圣经（RevisedStandardVersion）的编者说：

“任何一位生于 1946 年的细心读者都会同意，基督教的信仰不会因出版重订标准译本的圣经受影响。他所信仰的内容正与 1881 年或 1901 年的信徒所信的完全相同。理由很简单，圣经在版本上虽有许多差异，但从没有一个差异大得足以让我们将基督教的教条提出加以修改的。”16/42

史垂特（BurnettH.Streeter）相信由于有大量的新约版本流传下来，“经文的可靠性应当是很高的。”46/33

甘扬爵士（SirF.Kenyon）在《圣经的故事》（TheStoryoftheBible,Wm.B.EerdmansPublishingCo.

出版)一书中又说:“经过多年来苦苦追寻经卷的底细,经过多年来的研究工作,我们终于印证圣经的准确性,也看出我们手中所拥有的这卷书诚然是可信的,它是神真实不变的话语。”26/113

耶鲁大学的鲍罗斯(MillarBurrows)在《石版的意义》(WhatMeanTheseStones?MeridianBooks,1956年出版)中写道:“再一次将希腊文的新约圣经与古代纸草经卷比较的结果,能使我们对讲文流传的正确性又增添不少信心。”68/52

鲍罗斯又说,经文“在流传时所保存的准确性实令人钦佩,人对其中所含之教训实不应再起任何的疑惑。”68/52

福斯(HowardVos)在《我应否相信圣经》(CanITrustMyBible,MoodyPress,1963年出版)一书中宣称说:“单由考证文学证据的立场来评断,新约圣经的可靠性就已远较其他古书来得有力。”79/176

2C.抄本的数量印证圣经的可靠性

罗拔逊(A.T.Robertson)是新约希腊文最完整的文法编著家,他写道:“拉丁文通俗译本圣经(LatinVulgate)共有八千种抄本,其他更早期的抄本约有一千本左右。再加上希腊文四千本手抄本(普林斯敦大学神学教授莫志杰 BruceMetzger 则认为我们至今已找出五千本的手抄本。33/36),另有一万三千本不全的新约手抄本。除此之外,由早期的基督徒作品中,我们还可以找到许多作者所引用的经文。”39/29

莫志杰(BruceMetzger)说:

“在这五千份希腊手抄本中.....其中包括全部或部分的新约经文.....”33/36

孟沃华(JohnWarwickMontgomery)说:“如果我们对新约圣经中的各书卷持怀疑的态度,也就等于贬低其他古典巨著的地位,因古代的文献中没有一部比新约圣经更可靠了。”34/29

甘扬爵士(Sir.FredericG.Kenyon)是大英博物馆馆长兼图书馆馆长,也是一般学术界中首屈一指的圣经抄本权威人士。他说:“.....除了数目庞大之外,新约圣经的手抄本与其他的古典作品还有一个迥异之处,这点对新约的考证工作十分有利。在文学史上,从来没有一部文献写成的时间与其最早存在的手抄本相隔的时间,象新约圣经这样短的。新约各书卷是在公元第一世纪末期写成,但如今所存最早的手抄本则多来自第四世纪——其间只相隔250年至300年。

“这段时间听来似乎很长,但与多数古典作品相较则显得不然。我们相信现在我们已经收全古希腊作家沙孚克里斯(Sophocles)的七部悲剧作品,这些手抄本也是今日被用来编纂沙氏基本作品的蓝本,但都是在这位伟大的诗人死后一千四百年才抄写的。”24/4

甘扬爵士(Kenyon)在另一部《圣经与考古学》(TheBibleandArchaeology)中又继续说:“由于新约写成的日期距离现存最早的手抄本,其相隔时间过于短暂,可见怀疑抄本与原著间会有出入这一点已被人视为毫无根据,而新约圣经中各卷书的真实性与完整性也终于被学者们所确定。”56/288

3C.新约手抄本与其他古典文学著者与其作品的比较

近代伟大的英国学者布如斯(F.F.Bruce)在《新约文献》(TheNewTestmentDocument)一书中,曾极生动地描述新约圣经与其他古典文学的不同:“当我们把新约圣经的抄本与其他古代具有

历史性的文学著作相比时，我们就更可以欣赏新约抄本资料是何其丰富！凯撒的‘高卢之战’（Gallic War）约写于公元前 58 年与 50 年间，但如今所存抄本无几，其中只有九十一本能算是较好的版本，而最早的抄本约在凯撒去世几百年后方才写成。而罗马史学家李维（Livy）（公元前 59-公元后 17 年）曾著有罗马历史凡 142 册，却只有 35 册流传下来，手抄本的数目不超过二十本，其中仅一本包括第三至第六章的一片段史记，是在公元第四世纪写成，算是最早的一份抄本。罗马史学家塔西图（Tacitus）约在公元 100 年左右写成十四本史书，但只有四册半存留下来，塔西图另著有十六本年鉴，有十本被完整地保留，另二本只是部分的抄本。而如今我们所有塔西图的作品都是根据这两本不全的手抄本写成，一本来自第九世纪，另一本则来自十一世纪。

“今日我们所收集的罗马大将阿古可乐（Agricolo）的作品《论修辞学之对话录》（Dialogus de Oratoribus），则来自第十世纪的一份手抄本。公元前 460 至 400 年间的雅典史学家苏西戴得士（Thucydides）所著的史记，则来自八本在公元 900 年完成的手抄本及一些与早期基督徒时代同期的纸草抄本。另希腊史学家希罗多德（Herodotus，公元前 488 至 428 年）的作品之来源亦如上述。然而却没有一位古典文学的学者会怀疑希罗多和苏西戴得士的作品，尽管这些抄本的时代与原著写成的时间差上 1300 年是时间。”7/16, 17

何尔（F.W.Hall）在 Oxford, Clarendon Press, 1913 年古典文学之良友丛书（Companion to Classical Text）中著有“古典文学作者与其作品之手抄本的权威性”（MS Authorities for the Text of the Chief Classical Writers），我们试将其中资料抄录如下：

著者	原著写成时间	最早版本	相隔年代	手抄本数目
罗马大帝凯撒	公元前 100 年至 44 年	公元后 900 年	1000 年	10 本
罗马史学家李维	公元前 59 年至公元后 17 年			20 本
希腊哲人柏拉图（西联剧）	公元前 427 至 347 年	公元后 900 年	1200 年	7 本
罗马史学家塔西图（年鉴）	公元 100 年	公元 1100 年	1000 年	20 本
（及其次要作品）	公元 100 年	公元 1000 年	900 年	1 本
罗马巡抚小普利尼（史记）	公元 61 至 113 年	公元 850 年	750 年	7 本
希腊史学家苏西戴得士（史记）	公元前 460 年至 400 年	公元 900 年	1300 年	7 本
罗马史学家苏东尼亚	公元 75 年至 160 年	公元 950 年	800 年	8 本
希腊史学家希罗多德（史记）	公元前 480 至 425 年	公元 900 年	1300 年	8 本
罗马诗人贺瑞斯			900 年	
希腊悲剧家沙孚克理斯	公元前 496 年至 406 年	公元 1000 年	1400 年	100 本
罗马哲人陆克里帝亚士	死于公元前 53 或 55 年		1100 年	2 本
罗马诗人加塔加斯	公元前 54 年	公元 1550 年	1600 年	3 本

希腊悲剧作家尤里拔帝	公元前 480 至 406 年	公元 1100 年	1500 年	9 本
希腊政治家狄摩西尼斯	公元前 383 至 322 年	公元 1100 年	1300 年	200 本※
希腊哲人亚里斯多德	公元前 384 至 322 年	公元 1100 年	1400 年	5 本+
希腊喜剧作家亚理思多芬	公元 450 至 385 年	公元 900 年	1200 年	10 本

※均来自同一原著+来自该作者任何作品

4C.新约圣经手抄本写成的年代印证圣经的可靠性

鉴定年代的方法：以下数种因素可以确定手抄本写成的年代：14/242246

- | | |
|------------|------------|
| 1.材料 | 5.字体的装饰 |
| 2.字母的大小与形状 | 6.墨水的颜色 |
| 3.标点符号 | 7.皮卷的质料和颜色 |

4.章节之划分

赖兰抄本(JohnRylandMMs)是最早的一份新约圣经手抄本，约在公元 130 年左右写成，现存于英国曼彻斯特的赖兰图书馆：“因为它发现的日期甚早，所发现的地点（埃及）距离一般新约书卷写成的地点小亚细亚一带甚远，因此这一部分的约翰福音手抄本可以印证该福音约在第一世纪末期时写成的。” 32/268

莫志杰（BruceMetzger）谈及如今已经止息的圣经评论说：“如果这一小部分的经卷能在半世纪前就被发现，那么由托宾根教席教授波尔（FerdinandChristianBaur,TubingenProfessor）所兴起强辩第四部福音书是在公元 160 年才写成的说法，早就不攻自破了。” 33/39

彻斯贝第纸草抄本（ChesterBeattyPapyri）约在公元 200 年左右写成，现存在都柏林的贝第博物馆，其中一部分经卷属美国密西根大学所有。这部藏书包括纸草写成的经卷，其中三卷包含大部分的新约经文。6/182

甘扬爵士（SirFredericKenyon）在《圣经与现代学术研究》(TheBibleandModernScholarship)一书中说：“这卷书的发现是继西乃山经卷后最重要的另一项发现。它大大缩短最早手抄本与新约书卷传统所定写成日期期间的距离，更证实圣经的可靠性。没有任何古典文献有如此多及如此早期的见证，来印证其原著的可靠性。凡是心无成见的学者都会承认这些流传给我们的经卷是可靠的。” 23/20

宝地母纸草经卷手抄本（BodmerPapyrus II）约在公元 150 年至 200 年间写成，现存于世界文学宝地母图书馆中，经卷中主要包括的是约翰福音。

莫杰志（BruceMetzger）说：

“这份手抄本是‘自彻斯贝第纸草手卷后的另一项最重要的发现……’ 33/39， 40

维也纳国立图书馆纸草经卷收集部负责人汉格（HerbertHUNGER），曾在 1960 年第四卷的“奥地利科学会月刊”中第 12033 页上著有“宝地母纸草经卷的年代鉴”一文

（ZurDatierungdesPapyrusBodmerII），他认为应将宝地母纸草经卷写成的日期订早 66 年，若非是第二世纪初叶时期写成，则应在第二世纪的中叶所完成的。参看其论文。33/39， 40

Diatessaron 乃四福音合参之意。希腊文 diaTessaron 一字则是“四合的”意思。6/195，这是指塔弟安（Tatian）在公元 160 年所完成的同时叙述耶稣生平的四福音书而言。早期教父优西比渥（Eusebius）在《教会历史》(EcclesiasticalHistory,IV,29Loebed.,1,397)中写道：“……他们的领袖塔弟安（Tatian）写成四福音的合并文集，命名 THEDIATESSARON（四部合谐之义），此书至今尚在……“塔弟安乃亚述的基督徒，相传是抄写四福音的第一人，如今仅有一小部分手抄卷存留下来。14/318-319

西乃山抄本（CodexSinaiticus）约在公元 350 年写成，现存于大英博物馆中。12/579 这份手抄经卷除缺马可福音十六章 9-20 节及约翰福音七章 53 至八章 11 节外，几乎包括新约圣经的全部及旧约圣经的大部分。是在 1844 年在西乃山的修道院中，为德国学者戴辛多夫

（Tischendorf）所发现，后由该修道院于 1859 年呈赠俄国沙皇，至 1933 年圣诞节时，复由英国政府及人民合资以十万英镑向苏联买下来。4/183

亚历山大抄本（CodexAlexandrinus）在公元 400 年间写成，现存于大英博物馆。大英百科全书相信此卷是在埃及以希腊文写成，几乎包括整本圣经内容。

梵帝冈抄本（CodexVaticanus）约在公元 325 至 350 年间写成，现存于梵帝冈图书馆内，抄本包括全本圣经。莫志杰（BruceMetzger）认为这是最有价值的希腊手抄本。

以法连抄本（CodexEphraemi）写于公元 400 年，现存于法国巴黎国家图书馆中。大英百科全书称它“约在第五世纪时问世，其中所提供的证据，使新约圣经的部分经文得以确立。”12/579；6/183

此抄本中除缺帖撒罗尼迦后书与约翰二书外，整本圣经中各书均包括在内，这是一份羊皮卷，其上曾题过字，后被刮去，重新用来书写经文。

贝撒抄本（CodexBezae）约在公元 450 余年时写成，现存于英国剑桥图书馆中，包含同时用希腊文及拉丁文写成的四福音及使徒行传。

华盛顿抄本，又称福利康奈抄本（CodexWashingtonensisorFfreericanus）约在公元 450 至 550 年间写成，所包括的四福音，乃以下列次序写成：马太福音、约翰福音、路加福音及马可福音。

5C.自新约抄本之权威性得来之结论

布如斯（F.F.Bruce）说：

“古典作品中没有一部象新约经卷一样，能拥有这么丰富的证据。”6/178

葛林理（H.HaroldGreenlee）也说：

“……新约圣经的手抄本数目远较一切古典作品的手抄文为众。再说，现存最早的新约手抄本，其抄成的时期与新约圣经首先写成的时间相隔甚短，这也是一般古典文献所不能及的。”

19/15

何德（F.J.A.Hort）说得不错：“新约圣经的准确性完全可由各种客观的证据得到印证，这些证据种类繁多，一般古典作品实难望其项背。”22/561

何德曾花费二十八年的时间研究新约圣经的文字，难怪邵德实（AlexanderSautes）称何氏与魏思考（BrookeF.Westcott）合作对新约圣经的简介，实乃“任何国家均无法超越的一项巅峰成就。”44/103

葛林理（H.H.Greenlee）在《新约版本校勘简介》（IntroductiontoNewTestamentTextualCriticism）中谈到新约书卷写成的日期与其手抄本相继完成的日期，其间隔的时间时，他说：“大多数的希腊古典作者，其最早的手抄本多半是在作者死后一千年之后才有的，罗马作者们手抄本间隔原著的时间则较短，最短的是魏吉尔（Virgil,罗马诗人），只隔三百年的时间。然而新约圣经，其中最重要的二份手抄本都是在新约圣经原著完稿后不及三百年就都已完成了，甚至某些片段抄本完成的时间与新约原著完成的时间相隔尚不及一百年。”19/16

葛林理又说：“古典文学作品手抄本与原著时间相隔甚远，手抄本的数量不多，但学者们从来不怀疑它们的价值，这样看来新约圣经的可靠性不是比它们更为显而易见么？”19/16

莫志杰在《新约经文》（TheTextoftheNewTestament）中曾叙述两者的比较：“多数的古典文献都是藉着不十分可靠的线路流传给我们的。比方说，彼得克特（VelleiusPaterculus）所著《简略的罗马史》之第一版只靠一份不全的原稿编成——然而到了十七世纪，当这份文稿最后一次在阿姆巴克（Amerbach）由雷纳那斯（BeatusRhenanus）抄录后又不幸失落。”

“再用塔西图（Tacitus）的《年鉴》为例，头六册资料均根据一份来自第九世纪的手抄本所编成。1870 年时，常被早期基督教编者编入教父文集中的‘致底亚格拿塔斯书’

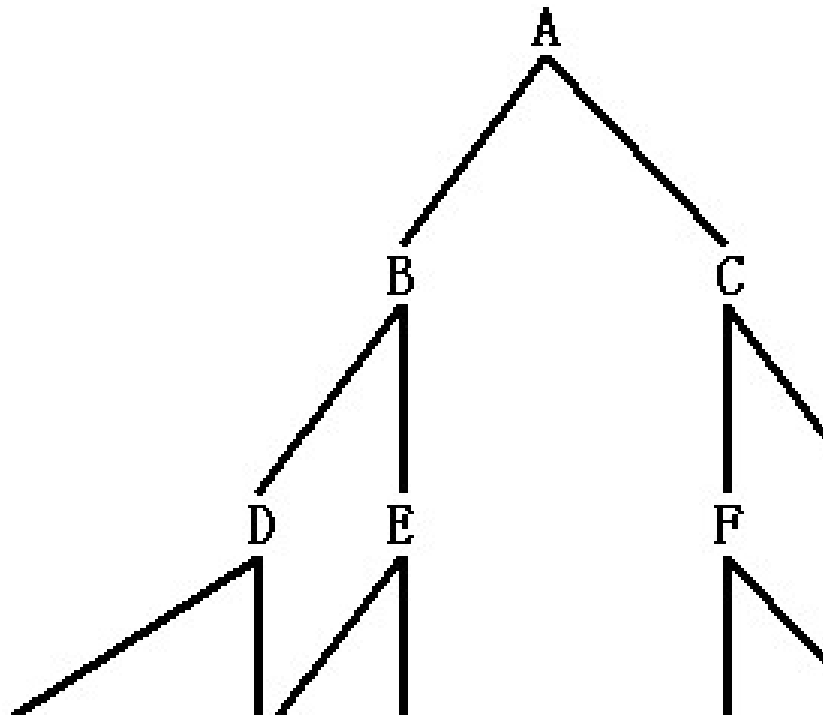
（TheEpistletoDiagnetus），忽因法国史查斯堡图书馆（Strasbourg）着火而焚毁。与以上资料相比，新约圣经的经文批判家能享用如此丰富的资料，岂不该引以为傲么？”32/34

盖司乐与尼克(Geisler and Nix)比较新约文献与古典作品本文的差异后，这样总结说：“经比较后，仅次于新约圣经，拥有最多参考文献的就是荷马的史诗伊利亚德（Iliad, 写于 643 年），两者均被视为‘圣书’，两者的希腊抄本同时在版本内容上有所改变，同时均受过专家们的批判。新约圣经原包括 2 万个字句。”14/336

他们又继续说：“伊利亚德则有 15600 句。新约圣经中有 40 句（或 400 个字）是有疑问的，伊利亚德中有 764 句有疑问。换句话说，伊利亚德中有百分之五的部分有问题，圣经只有百分之二点二的部分值得校勘。

印度国定的史诗，Mahabharata 其中错误的地方更多，比伊利亚德和奥德赛合起来的 25 万句中所能找出的错误尚多八倍，其中有百分之十的部分均与原稿内容有关。”

手抄本数目众多另有一个好处，因藉这些抄本我们较易重组原文。



自 P 至 Z 的部分开始，我们可以重构成原稿 A 来。

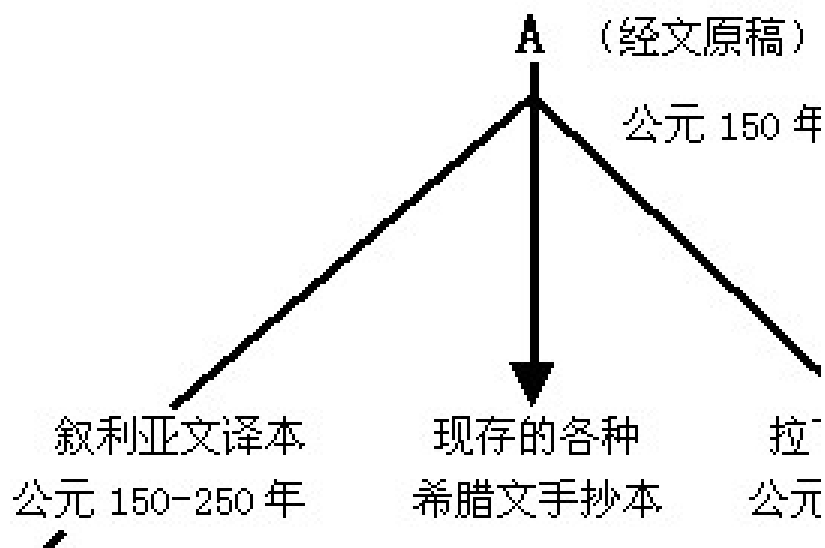
6C. 早期译本印证圣经的可靠性

早期的手抄本可以印证原稿的可靠性，主要“因为古代作品很少在初流传之际立即被译为他国文字的。” 19/45

但基督教自创始就是一种向外传的信仰。

“新约圣经最早的译本是由一群传道士用古叙利亚、拉丁及北非文字写成，为向这些外国人传福音，便利他们阅读所准备的。” 33/67

以叙利亚及拉丁文写成的新约圣经在公元 150 年左右开始出现，这与新约本身写成的时间十分相近。



1D. 古叙利亚文版本

古叙利亚文版本约在第四世纪时所抄成，包括四部福音书在内。但我们要注意，“当时人们称信基督教的闪族人为叙利亚人，这些译本乃是用一种特殊的闪族亚兰语字母写成。” 6/193

莫伯索西亚的席亚多（Theodore of Mopsuestia）写到：“它被译为叙利亚的文字。” 6/193

叙利亚文通俗译本（Syriac Peshitta）Peshitta 字的原意为“简单”，此乃公元 150 至 250 年左右所完成的标准译本。自公元 400 年流传下来的此类译本尚有 350 份左右。 15/317

斐罗圣尼版本（Philoxenian）约在公元后 508 年时写成，是教会先父波里克为马博主教（Bishop of Mabug）斐罗圣尼（Philoxenos）所译成的新叙利亚文新约圣经。 37/49

哈克兰叙利亚文版本（Harkleian Syriac）由哈克地的多马（Thomas of Harkle）于公元 616 年译成。

巴勒斯坦叙利亚文版本（Palestinian Syriac）一般学者考据此版本是在公元 400 至 450 年（第五世纪左右）所译成。 33/68-71

2D. 拉丁文版本

古拉丁文版本（Old Latin）在第四至第十三世纪时，一直有人见证说在第三世纪时，有一种“古拉丁文新约版本在北非及欧洲流传……”

非洲古拉丁文版本，又称巴比尼士版本（African Old Latin, or Codex Bezae Cantabrigiae）约在公元 400 年左右完成。莫志杰（Bruce Metzger）说：“劳依（E.A. Lowe）曾给人看他自第二世纪纸草经卷上抄录下的古文记号。” 33/72-74

可比安拉丁文版本（Codex Bezae Cantabrigiae）其中包含四福音书，约在公元 400 至 500 年间完成。

委西冷兰拉丁文版本（Codex Bezae Cantabrigiae）约在公元 360 年写成。

巴拉拉丁文版本（Codex Bezae Cantabrigiae）约在第五世纪时写成。

拉丁文通俗译本（Latin Vulgate）耶柔米乃大马士革城的教区秘书，后成为罗马主教。他曾应主教之命，将新约圣经于公元 366 年至 384 年间译成拉丁文。 6/201

3D. 北非（或埃及）文版本

布如斯（F.F. Bruce）认为第一部埃及文新约圣经很可能是在第三或第四世纪时所译成。 15/214, 6/214

沙希德版本（Sahidic）于第三世纪初叶开始出现。

第六章：中国神学建设的起点何在？*

谢文郁

中国人一直是在西方文化的框架中谈论基督教神学。一篇神学论文,一本神学专著,打开阅读,我们会发现,某人如是说,某人如是说:一查注脚,全都是西方神学家。如果基督教仅仅是西方文化的一种宗教,作为西方文化的一部分,基督教神学就是西方人的专利;就好像西方哲学属于西方,中国哲学属于中国一样。有道是,到了罗马,就得像罗马人那样。

但是,我们说,基督教并不专属于西方世界;它也将是我们中国人的宗教。于是,问题就摆在那里:基督教如何进入中国文化?长期以来,人们把研究的重点放在文化比较上,即,把基督教神学(西方文化框架中)和中国文化作些概念上的分析比较,企图找到它们的相通处,从而让中国人能够理解基督福音。这种方法的始作俑者是十六世纪来华传教的天主教耶稣会神父利玛窦。且不说它的成效如何,我们看到它在逻辑上有一个不可克服的障碍:如果两者在概念上是相通的,那就说明基督教神学中有的东西,我们中国文化也有,从而彼此彼此,无需接受并皈依基督教。如果进而认为基督教神学高于中国文化,即基督教神学中有一些不能和中国文化相通的,但又高于中国文化的因素,因而要求中国文化放弃自身,那么,问题就可以提出,对于这些「高级」的因素,中国文化无法理解无法包容,从而无法皈依。如果强制中国文化对它接受,那就是文化入侵。这一逻辑障碍在本世纪廿年代发生的非基督教运动,以及后来的马克思主义运动和当今的新儒学思潮中都历史地展现出来。

看来,问题应该回到更原始的状态。当我们发问基督教如何进入中国文化时,已经蕴含了基督教高于中国文化这一前提。这个比较之前的预设立据何在?更直接了些,基督教究竟是什么东西?一旦回到这原始问题上,我们发现,人们努力引入中国文化的那个基督教在不同人的心中竟然是五花八门莫衷一是的学说体系。当然,人们只能在自己的概念体系和价值定型中去理解基督教。然而,当我们追问基督教为何物时,意图在于剥去理解上的文化因素,进而接触那个超越文化环境影响的存在。我想方法上可以这样处理:如果我们剥去了文化外衣后,基督教一无所有,那么就可以认为基督教仅仅是一种文化现象。作为一种文化它并不高于或低于其他文化形态。我们尽可以和它进行文化交流,但不必皈依于它。另一方面,如果我们在文化外衣脱落后还发现什么东西,也许这就是基督教的原始生命力,也许它就是基督教超越文化的根据所在,也许在这基础上中国文化可以接纳它,使它成为中国文化的动力。¹ [1] 从这一思路出发,我认为中国神学建设的起点是找到这个超越文化的力量。

1.理解的起点

或者可以打这样一个比方:耶稣一天对门徒说:「今天天气很好。」对于耶稣的这句话,门徒们都认为说得对。于是彼得对他的门徒说:「老师说过,『今天晴空万里天气很好』。」托马斯对他的弟子说:「耶稣说过,『今天天气不错,温度正合适』。」等等。门徒们直接聆听耶稣说话,但各自处境不同,重复时就加了点自己的东西,但耶稣说话的本意并未被改变。保罗没有直接听耶稣说这句话,但他听彼得转述过,他会向他的门徒说:「彼得说耶稣说过,『今天晴空万里,大家的心情都很好』。」保罗理解耶稣说「天气很好」的意思是指大家的心情好,因为只有心情好才会觉得天气好。儘管保罗没有任何意图歪曲耶稣的话,但他加进了自己的理解和解释。也许,彼得,托马斯和保罗的传达和解释都用文字记载下来。每当人们去读这些话并重复它们时,必然地把它放在自己的概念体系或想像框架之中,从而给出自己的理解和解释。历史上,有些解释被广泛接受而被引用。任何引用都是一种重新解释。这就有对解释的解释,永远如此。但所有解释都只有一个源头,即耶稣的原话。

天主教在《圣经》解释上强调历次宗教会议决议,重视古代权威,结果是冲淡了《圣经》在福音解释上的地位。从新教改革运动以来,人们要求回到《圣经》,直接从《圣经》开始理解并接受福音。这是回复原本的要求。我们知道在路德和加尔文时期,《圣经》被认为是最早的基督教文件。人们

*原文曾刊载在《维真学刊》(加拿大温哥华),一九九六年第三期。

¹我在「文化与宗教的深层问题」一文中追溯了基督教进入古希腊哲学运动的历史进程,并对基督教进入中国文化提出了一些设想。其前提是把基督教和文化分离。文章观点在「中国基督教的过去,现在和未来学术」研讨会(1996年6月波士顿,美国)上宣讲,全文发表在《文化中国》1996年第二期。读者可参阅其中的讨论。

追溯耶稣教导的原本,最终只能到《圣经·新约》为止。这种重视原本的要求后来发展出「《圣经》无错误」的神学信条。这一信条目前仍然是福音派的基本信条之一。¹《圣经》作为基督教的原本,必然包含了基督教的原始动力。对于这一原始动力的任何否定都将扼杀基督教运动。因此,当人们说《圣经》可能出错时,这一原始动力就会受到挑战而危及基督教运动。可以这样来理解:对《圣经》的任何指责都包含了对《圣经》的一定理解;这一定的理解的权威是可质疑的。我们可以追问:为甚麽《圣经》的这段话是对的而那段话却错了?根据何在?如果判断根据在於其他地方,那麽,基督教就不再是耶稣所引导的运动,而由别的力量来推动。如果根据在《圣经》中,那麽,为甚麽这段话可作为根据而那段话却不能?很明显,对《圣经》的绝对权威有一丝一毫的怀疑都必然导致破坏基督教根基。

这一点对于中国基督教神学建设也同样适用。我们说,中国神学建设必须以基督教内那个超越文化的力量为起点,这一力量只能存在于《圣经》中。因此,「《圣经》无错误」也应该成为我们神学讨论的根本信念。但是,我们读《圣经》时,首先发现的是《圣经》充满文化因素:它的语言,它的比喻,它的逻辑,等等都是一定文化的产物。这一点是不言而喻的:《旧约》写作在希伯来文化环境中,《新约》则出自希腊化时期的基督徒之手。人们不可能超越自己的文化背景作文。於是,我们面临的第一个问题是:难道《圣经》中的这些文化因素也是没有错误的吗?

其实,这是一个古老的问题。公元二世纪时,基督教进入希腊文化圈。对于非基督徒来说,《圣经》所使用的文字,记载的事件,提供的概念和想像等都是野蛮未化的。而在基督徒中则有两种态度和方法:一种观点认为《圣经》的真理直接由字面解释就可获得,称为完全文字解释法。这一方法否定《圣经》解释的差异性,认为文字解释就是《圣经》的全部真理。面对非基督徒的攻击,这一派观点显得缺乏说服力。另一种观点则开始於克莱蒙,进而在亚历山大里亚的奥雷根那里得到充分论述,并为奥古斯丁所继承。奥雷根认为,《圣经》写作是神启示的结果,它本身体现了神的话语(Logos)。人接受启示而用人的文字把它记载下来。因此,《圣经》在形式上具有人的文字而实质上是神的话语。这就是说,人们在读《圣经》时必须超越人的文字而接受神的话语。只有神的话语才是绝对正确永无错误,并且超越一切文化背景。《圣经》写作受到圣灵启示,《圣经》的阅读也要接受圣灵的启示,这是我们接受神的话语的正确途径。²这一方法也称为喻义解释法。由於奥雷根和奥古斯丁以及其他教父们的工作,基督教在历史上完全征服并进入西方文化。

对于喻义解释法,人们会提出疑问:《圣经》中的人的文字和神的话语之间是一种什么样的关系?在读《圣经》的实际过程中,人们对其中某些段落的理解和解释可能会出现差异甚至对立。当这种情况出现后,人们如何判断谁的理解和解释才符合《圣经》?在文字解释法看来,文字的字义是唯一的,因而只能按照字义来判决一种解释的正确与否。这种处理常常导致用一种人的理解去压服或取替另一种人的理解,因为《圣经》中人的文字不能不受文化环境的影响。奥雷根回答这里的问题时谈道:《圣经》充满神的话语,因而即使是人的文字,它体现并通向神的话语;因此,不论是什么人,智愚贵贱,都能够通过读《圣经》而接受神的话语。但是,在读经时,无论读者关于《圣经》的知识如何丰富,他在每时每刻都要祈求圣灵的帮助,因为神的话语是启示於我们的。他说:「我们现在就来求神通过基督在神灵中向我们解释那些如珠宝一样储藏在话语中的神秘含意。」³类似的祈求在他的释经著作中常常见到。

我们看到,《圣经》向我们启示了神的话语,启示了神的真理,西方文化中的基督教神学以此为基础。同样,中国的神学建设也必须以此为基础。由於神的话语是启示给我们的,因而它必然超越文化环境的限制;但由於我们只能在中国文化背景下接受神的话语,因而所建构的神学必具中国特色。

神在《圣经》中向我们启示了什么样的话语呢?当我们企图回答这里的问题时,会发现我们处於一个两难的困境:一方面,我们在读《圣经》时,可以实实在在地体验到神向我们说话,因为《圣经》充满神的话语。另一方面,一旦我们去理解并企图把神的话语用自己的语言,概念,想像等说出来时,我们不得不把人的因素掺入神的话语。一般来说摆脱这个困境的唯一出路是放弃自己的理解和解释,让神的话语在我们的思想中感情里充分表现,并作支配力量。然而,人不可能没有自己的理解和解释。问题在於,人的理解和解释往往在神的名义下被当作终极真理。因此,正确处理神的话语和人的理

¹ 明确规定《圣经》无错误,奉《圣经》为绝对标准起於 1577 年的德国路德教派的“统一条约”(Formula of Concord)。尽管当时教派内的神学争论异常激烈,但大家共同承认必须以《圣经》为神学讨论之唯一标准。

² 参阅奥雷根的《论第一原则》(1973 年重印本,英译:G. W. Butterworth, 美国麻州)第四卷第二章。

³ 奥雷根:《约翰福音评论》(英译:R. Heine, 美国天主教大学出版社, 1989 年)第一章第八十九节。

解之间的关系,首先要警戒的是切莫把人的理解绝对化。在任何时刻,任何水平,我们都要打开心扉,随时接受神的启示。只有在神的启示中我们才能接触到神的话语。

《圣经》记载神的话语中,有神对亚伯拉罕说的话,有神对摩西说的话,还有耶稣作为神的儿子说的话。这些话语给我们传达了一个中心信息,即神要拯救堕落的人类。神的救赎这一信息在亚伯拉罕和神立约之际就显示於世了。神许诺亚伯拉罕成为万国之主和众多子孙之祖,而亚伯拉罕及其子孙要把一切成就都归功於神。¹由於这个「约」,亚伯拉罕的后裔便能不断得到神的恩典,成为被神拣选的民族。但是,这立约是人参与的活动。也就是说,对於神的救赎,亚伯拉罕只能按照自己的方式去理解。他想到的是财富和子孙。在他看来,神对他的成就乃是使他的子孙后代繁荣昌盛。这种理解的有限性很快就显现出来了,当摩西带领以色列人从埃及逃出,历经千难万险,达到安全区时,人们看到了他们的繁荣昌盛:他们的部落日渐强大,他们的衣食得到满足。於是,神和亚伯拉罕立的约似乎就完成了。神对人的救赎当然不止於亚伯拉罕所想的。神的救赎在摩西十诫中进一步彰显。在「十诫」中,我们发现,神不仅在物质上要大大丰富我们(如亚伯拉罕立约所示),而且也要在道德上,即人的社会生活上完善我们。特别地,律法要求必须依靠神;因此,「十诫」中的第一诫便是敬神为大。

摩西律法体现了神的救赎,但它们也包含了人的文化因素。比如,安息日的诫命(第四条),孝敬父母(第五条),勿盗娼(第八,九条)等等。律法是为了使人在社会生活中接受恩典,完善自身,彰显神的大爱。但是,如果人们为了律法而遵守律法,那么律法本身被绝对化,成为终极原则,而神的救赎便被搁在一边。这一倾向在犹太社会中终於成为一种习惯。守法便成了接受神的救恩的唯一道路。守法是人的努力。如果通过人的努力就能得到救赎,那么神的救赎就是可有可无的力量。

神的救赎始於神:立约、拣选和立法。当然,它的完成也只能通过神的工作。这便是耶稣在《新约》中告诉我们的话。耶稣作为神的儿子从天国来到人间,是要引导人进入天国,完成神的救赎。为什么需要神亲自来人间呢?在犹太人社会里,人们尽管敬畏神,但是还是顽固地认为只要通过人自己的刻苦努力,严格守法,就必然能够得救。然而,人越是依靠自己的努力,离天国就越远。耶稣告诉人们,不要自作主张,不要自以为是,人没有能力进入天国,无论如何努力。进入天国的唯一道路是跟随耶稣。只有耶稣从天国来,知道什么是天国,而人根本无知。在跟随耶稣的过程中,天国将向我们显现,神的救赎将完全实现。

由此可见,《圣经》向我们启示了神的救赎这一真理。从立约开始,我们因此而面向神,能够从神那里接受恩典,並为神所拣选;进而在律法中与神保持引导和服从的关系,最后在跟随耶稣的过程中进入天国。人们对神的救赎总是要加上自己的理解;特别是在立约和律法中,人们往往自作主张认为神的救赎如此这般。然而,神的救赎不断证明是超越人的理解框架的。在耶稣的福音里,人的努力被完全打破,神的救赎的普世性和文化超越性得以完全彰显。

我们寻找生命的源头,在神的救赎这一点上停住了。对於神的救赎,不同生活背景的个人或人群会根据自己的概念、感情、想像等去理解它,框架它,从而有不同的救赎观,对救赎的去向和道路形成自己的看法。然而,所有这些有限的理解在神的救赎中统统被打破,因为神的救赎在任何时刻点上都是超越人的理解框架的。换句话说,人的有限性在神的救赎中不断得到扩张。这就是生命的源头。同样,一种文化,如果接上了这个源头,她就生气勃勃,因为在神的救赎中,她打破自身,接受恩典,扩展自己。人们在基督教中体验到的那种普世性和文化超越性,很显然,它就在於神的救赎之中。神的救赎是神所引导的运动。它是文化运动的起点,也是文化运动的终点,因为它打破旧文化的限制,同时又创造一种新文化。

人们常问:当中国文化基督教化后,中国文化会不会因此失去自己的传统和特点?回答这一问题的简单思路是:当中国文化基督教化后,她是否受到其它文化的污染或取替?显然,神的救赎是纯粹神的运动,没有任何人的因素;因此,把神的救赎放入中国文化中,中国文化除了获得生生不息的动力以外,她仍然只是她自身。

当我们从中国文化角度去接受神的救赎时,中国神学建设就开始了。接受救赎的第一步是打破自我的封闭性。长期以来,特别是宋明理学以来,中国文化的自我封闭性日趋明显。人们认为理学提供了绝对真理和至善。面对西方文化的入侵,一方面,人们固执自己的价值体系,强调「中体西用」。即使如当代的新儒学思潮,尽管乐意与西方文化交流,仍坚持儒家价值取向的终极性。另一方面,西方文

¹我们注意到一个历史事实:神也曾经和我们中国人的祖先立约。这就是周灭商之际,周武王也感觉到天对他的帮助,但他认为天帮助他是因为他有德行,是他自己努力的结果。他说:「皇天无亲,惟德是辅。」当人拒绝和神立约时,神的恩典就无法不断进入人的生活中。

明的日新月异迅猛发展也使相当数量的中国人对自己文化传统发生根本性怀疑,并进而主张彻底西化。这两种倾向都未能充分注意到,任何文化价值体系的终极性都是可质疑的。西方文化自古希腊哲学起就一边建构终极性,一边破坏所建构的终极性。这种建构和破坏呈交替发展,并且愈来愈明确地揭示了这一事实:任何人为的终极性都不可能恒久维持下去。当代的后现代主义哲学更是有力地演示了哲学上建构终极性的不可能性。不幸的是,我们中国人对自己(无论是在中国传统文化中建构的还是西方思潮影响下形成的)的封闭性仍然缺乏充分认识。一种主流地位的思潮坚持认为依靠人的努力,我们终将找到真理。结果是总将一定的理论或价值体系高举为神圣,从而把自己限制在自造的偶像中。打破这种偶像的力量来自神的救赎。这也是中国文化更新的生命力。

接受救赎的第二步是和神立约,以此接受恩典,把中国文化联接到生命的源头。中国神学建设应该分辨两种交流:一种是中国文化和基督教文化(主要是西方文化)的交流。文化间的对话交流是永恒的话题,除非一种文化侵略并消灭了另一种文化。历史表明,任何文化对抗对方都不带来好处。另一种是中国文化和基督教的关系。我们指出,基督教是神带领的运动。历史上,中国文化拒绝了神的救赎,从而无法摆脱自我限制,寻求发展。往事已逝。但是,只要我们现在开始接受立约,接受救赎,中国文化从现在开始就更新自我,因为神的恩典就已经进入了中国文化。从这一角度看,中国文化和基督教的关系是面向未来的关系,是中国文化基督教化的进程,是中国文化更新之路。中国文化一日未基督教化,则她一日无法自我更新。

促使中国文化基督教化,使她能够接受神的恩典,这就是中国神学建设的根本原则。

2. 真理是认识的源泉

人的理性始终有一深刻的动力,这就是,追求真理。人们似乎十分自信,认为凭着理性能力,终将揭示真理。然而,当理性把真理当作对象来追求时,真理就成了一个「无底洞」。我们永远也找不到使真理成为真理的根基或标准,因为根基还须根基。这便是海德格批评理性的根本观点。¹

问题的症结在于人们把真理当作认识的对象。作为对象,真理好象存在于某一处,等待着理性去挖掘。这样的真理完全是一种幻象。这样一种真理无非有两个结果:一是人们把某种一定的学说奉为真理,从而堵塞真理之路;二是人们漫无目的在无底洞里打转。前者是独断论,后者是怀疑主义或相对主义。

我们在前面讨论生命的出发点时,在神的救赎这一点上停住了。我们无法继续追溯,因为这就是生命的最终源头。耶稣告诉人们,他来自真理,因而能够提供真理。这和理性真理论视真理为对象的幻象形成鲜明对比:作为对象的真理永远超越认识,永远与理性无缘;而在基督救赎真理论中,真理主动向理性显示。于是,真理就不是对象,而是源泉。真理是给予我们的。这便是基督教真理论的根本原则:真理是认识的源泉。²

真理主动把自己给予我们,这在基督赎罪中已向世人昭示。很显然,如果对神的救赎有一点怀疑,结果便是拒绝真理。因此,在这一真理观中,信仰是认识真理的出发点。然而,认识又主要地是一种理性活动。当理性认识真理时,很容易忽略「真理是认识源泉」这一原则。这一忽略导致了两种倾向:或者把信仰当作理性,或者把理性归为信仰。我想借助对以下一些思想和流派的分析,进一步弄清这一原则在认识活动中的意义。

¹参阅海德格《存在与时间》(英文版,美国纽约,1962年,第193-194页),以及《理性的本质》(英德双语版,美国西北大学出版社,1969年,第126-129页)。

²真理是认识的源泉是一个原始的基督教神学原则。基督一再声称他就是道路,跟随他就进入天国,认识真理,把握至善。人不可能通过自己的努力认识天国进入天国,因此,天国对人来说只有在跟随基督的过程中才会体现。亚历山大的奥雷根根据这一原则对古希腊哲学进行彻底的批判和改造,(参阅《论第一原则》第四卷第一章,以及他的辩护论文《反色库姆》「Contra Celsum」第四章14-16节)这在古希腊哲学皈依基督教的过程中起了关键的作用。而新教神学奠基人,德国神学家兼哲学家施莱马哈(Schleiermacher,生卒年1768-1834年)则通过「绝对依赖感情」(The feeling of absolute dependence)和「神的意识」(God consciousness)等概念来说明这一原则。施莱马哈强调人关于真理的认识,关于神的意识,在基督教里只能来自耶稣的「神的意识」。耶稣把它分享给他的跟随者,因而只有跟随他才能获得真理。可参阅施莱马哈关于道成肉身(Incarnation)的详细讨论。(见他的巨著《基督信仰》,英译H. R. Mackintosh等著,T&T Clark,1989年,第61章,第92-101节)。

第一种倾向的本质是把神当作理性的对象,从而企图纯粹通过概念来完全把握神的存在。安瑟伦(Anselm,公元 1033-1109年)的「神存在的存在论证」是这一倾向的早期代表。安瑟伦的论证思路如下:任何人的观念都有对象原型。人的观念中有至善至真至美观念,这一观念也必然有对象原型。一个只在观念中完善者不能是真正的完善者。因此,完善者必须既在观念中也在现实中。因此,神存在。这一思路后来为中世纪的自然神学所继承,并在托马斯·阿奎那的神学中有充分体现。

把神当理性对象看在当代西方神学讨论中仍然有影响力。由蒂利希(Paul Tillich, 1886-1965年)引导的存在主义神学,和受怀特海(Alfred N. Whitehead, 1861-1947年)哲学思想影响而形成的过程神学,可以看作是这一影响力的代表。¹

蒂利希认为,人的生存有一种指向终极的倾向。这一倾向在他的用词里即是「终极关怀」(ultimate concern),在基督信仰中体现在「道成肉身」(Incarnation)的信念中。对于「道成肉身」蒂利希关心的是:我们如何对它在概念上有所解释?他说:「道成肉身是一种具有普遍意义的事件,……因而它必须用普遍的范畴加以解释。」²他用作出发点的两个范畴是:存在和本质。在他看来,一方面,人是有本质的;他是一定的人,有性别、年龄、体力、思想、社会地位,等等。如果人的生存完全由自己的本质来规定,那么人就完全被束缚住,没有创造,自由和未来。不过,人还有另一方面,即他是存在的。存在是一种无规定状态。因为是没有规定,所以他可以成为任何规定。于是,人有了力量打破本质的限制,进入自由创造的状态。本质的更新力量来源于存在,而存在则在促使本质更新过程中显示自身。这种关系他称为「新存在」(New Being),它在耶稣基督的道成肉身中得以充分彰显。

尽管蒂利希强调他的哲学只是一种工具,帮助我们用理性来理解基督教中的信条,从而给出基督信仰的合乎理性的解释,³但是,在信仰和理性的关系上,他把理性放在首位。理性成为理解信仰的出发点;而信仰对理性的活动并没有什么指导作用:信仰在理性活动中乃是中立的被解释的。在这种看法中,理性被抬举了,被当作认识真理的通道。这种神学方法在中国大陆的「文化基督徒」的神学研究中有根深蒂固的共鸣。⁴

如果理性是出发点,问题便回到原始状态:理性的根基是什么?理性中的什么力量使它能成为认识真理的道路?后现代哲学思潮关于哲学困境的揭示难道不适合于理性对终极真理的追求?在蒂利希的例子中,我们注意到,存在和本质这两个基本概念是用来解释基督信仰的。为了进入他的解释,我们不得不对存在和本质加以解释。解释还需要解释,以至无穷。我们再次跌入「无底洞」。⁵

在另一种倾向中,人们否定理性对信仰的支持,认为信仰超越理,因而不需要理性。我们在讨论《圣经》无错误时指出有一种观点否定对《圣经》的喻义解释。这一观点的立场便是以信仰对抗理性。然而,它坚持字义解释,从而把一种人的解释等同於神的话语。这种倾向,我认为,其实是把信仰降格为理性。美国的原教旨主义神学(fundamentalism)在相当大的程度上反映了这一倾向。⁶而被封为当今解放神学(Liberation Theology)的始祖,德国神家莫特曼(J. Moltmann)也和这一倾向合流。

一般地,我们把莫特曼划归为激情神学一类。他的神学以他的成名作《希望神学》挂冠。⁷莫特曼对哲学在神学中的作用持批判态度。在他看来,哲学关于真理的追求只有在历史完成后才可能实

¹有趣的是,蒂利希和过程神学家都追求所谓的「正确」的哲学来建造神学。蒂利希找到了存在主义哲学,他说:「存在主义是基督神学的幸运」。(《系统神学》芝加哥大学出版社 1957年,第二卷,第2页)而过程神学则认为怀特海的哲学给基督神学提供了正确哲学。(可参阅小约翰·柯比(John B. Cobb, Jr.)和大卫格里(David Ray Griffin)合著的《过程神学》「附录一:哲学和神学」,费城,美国,1976年)

²见他的论文「道成肉身之说的新解释」,载於 *Church Quarterly Review*, 美国, 1949年第一季度, 总第 147期。

³同上。

⁴可参阅张志刚先生的「当代宗教——文化研究的逻辑与问题」。(载於《维真学刊》,加拿大,1996年第一期)在评论蒂利希的影响力量时,张志刚把他比作「当代西方神学界的康德」。(这大概是过奖了。)而在阐述自己对问题的看法时,文章推崇以科学理性和经验事实来重申基督教信仰本身。

⁵过程神学在方法论上和蒂利希如出一辙。我这里就不多讨论了。施莱马哈早就对此有深入的认识。他批评这种方法必然导致对概念的定义再定义,从而要么引起无休止的概念争论(如经院哲学所示),要么堵塞任何概念认识的发展(如独断论)。(参阅《基督信仰》第95节)

⁶关于原教旨主义运动的发生发展,及其在当代的影响可参阅《新基督神学手册》中 Fundamentalism 一条。(A New Handbook of Christian Theology, ed. D. Musser and J. Price, Abingdon Press, 1992)值得一提的是,这一派在华人教会中有重大影响。

⁷ *Theology of Hope*, 英译 J. Leitch, Fortress Press 1993年。

现。因此,任何形而上学的普遍概念充其量只有潜在的现实性。神学本性上是启示的,是超越哲学、超越历史的,因而对理性有拒斥力。¹由於他对概念工作的淡视和排斥,这使他的神学概念常常出现自相矛盾。最显著的一例是他關於「穷人」的定义。他自我标榜他的神学是为「穷人」的,是要给「穷人」指出希望所在。「穷人」指的是受苦受难、无权无势、沮丧、受折磨,等等。相反者便是富人。基督神学要揭示「穷人」得解放的希望和路径。²然而,当我们深入分析「穷人」概念时,发现人人都是穷人,没有富人。即使最有权势的人也会发现自己没有权势,发现自己在受折磨、受苦受难。關於这一点,佛教教义中「人生即苦难」乃是最好的注脚。既然如此,「穷人」概念在基督神学中的意义就不是简单地和「富人」相对。当莫特曼坚持他的神学思想,而拒绝形而上学的概念工作时,他把他的理性理解(也是一种概念工作)和他的信仰等同,从而把信仰降格为一种理性。

我们说,上述两种倾向都是未能充分理解真理是认识的源泉这一原则。相反,它们的出发点是:真理是认识对象。作为对象,真理存在是静止的,并被动地为人所认识所把握。这一出发点只能把我们带到破坏真理源泉,封闭自己的道路上去。

耶稣一再告诉人们,人没有能力进入天国,因而必须以他为道路。人们首先要树立对耶稣的信心。这便是信仰的工作。信仰耶稣是走向真理道路的第一步。但是,信仰不是一个静止点,并使到此为止。相反,它是起点,是人跟着耶稣一起走在真理之路的起点。什么时候,走到什么程度才达到终点,这不是人所能判断的。耶稣会带来最终审判。人只需要在跟随中加强信心,信赖耶稣,每时每刻都要如此。不难注意到,在跟随耶稣的过程中,一方面是神的带领,另一方面则是人的跟随,即人的各种活动,包括思想感情行为等方面。因此,信仰(保证神的带领的纽带)和理性在真理之路上永远结伴而行,直到进入天国。

在这结伴而行中,人的理性有两种重要运动:首先,理性始终如一对信仰的服从。我们知道,人跟随耶稣並不是一种选择。並不是说,我们可选择跟随或选择其它道路。人在追求真理这一问题上走入死胡同。人们发现自己没有能力靠自己已达到真理。在这种走投无路的情况下,耶稣从天国而来,告诉人们跟随他去认识真理。如果拒绝耶稣的话,我们只好在无底洞打转,永远与真理无缘。直截了当地说,如要达到真理,唯有跟随耶稣。因此,这是神通过耶稣主动地选择或拣选了我们,主动地邀请我们走上真理之路。或者说,理性如若抗拒信仰,实际上是放弃自己追求真理的本性,回到无底洞中。

理性对信仰的服从並非一种消极的奴役状态。这一点往往被误解。当理性服从信仰时,信仰並沒有对理性进行任何限制。耶稣不是来控制人支配人,相反,他是要带领人们打破束缚,获得自由,实现救赎。因此,在信仰中,人的理性获得了自由。耶稣在《约翰福音》中特别强调,他来时要把真理给予人,是要人们的自由。实际上,正是当理性自以为是,把自己的一定的原则、学说、概念等高举为真理时,理性就完全被束缚於其中而不能自拔。因此,理性对信仰的服从是走向自由,走向真理的过程。³

第二种运动是理性的扩展。理性的本性是追求真理。由於真理不可能成为理性的对象,因而无论理性的概念工作做得如何深入细致,真理都不可能存在於其概念体系中。真理是认识的源泉。理性在服从信仰过程中接通了真理的源泉,从而直接从真理那里接受启示,从而获得了生生不息的生命力。我们知道,理性通过概念来认识事物;它追求概念的统一性。因此,任何概念体系都具有一定的自身圆满性。这种自身圆满性具有保护层的作用。任何破坏概念体系内在统一性的因素都会被「过滤」,或者拒绝,或者改变其形态以符合原有统一性。我们在科学史上的理论转换过程中可以找到大量这方面的例子。也就是说,理性的统一性具有拒绝革命的倾向。当理性的自保张力强大到一定程度时,比如,一种理论具有越来越大的解释力,以至於认为它达到了最后的真理,它就丧失了自我更新的动力。然而,在理性服从信仰的过程中,真理作为认识的源泉不断向理性显示真理,打破理性的自我圆满性,促使它自我扩张,建立新的概念体系。这是一个打破旧体系,建立新体系的过程,也是理性生生不息的过程。

¹同上,第270-288页。

² Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, 英译 M. Kohl, Fortress Press, 1993年,第99-102页。

³中世纪时的哲学被认为是神学奴婢。我们注意到任何神学都是一种概念体系,所谓哲学服从神学无非是一种理性服从另一种理性。这当然是一种不正常的关系。这种不正常的关系也会出现在理性对信仰的服从中。如果信仰被概念化,也即成为其某种固定不变的学说体系,从而降格为一种理性,那么理性对信仰的服从也就成了对另一种理性的服从。

摆正理性和信仰的关系是中国神学建设的重要一步。我以上对这一问题的讨论仍然属初步,尚待进一步展开。我把问题提出来,希望能够引起一些关心中国神学建设的人士的重视,推动讨论向前发展。

第八章：基督论：一种生存分析

谢文郁

内容提要：基督论之争是西方思想史的一场重大争论。这场争论源自基督教的使徒传统，由奥利金论证所启动，形成于亚流和亚历山大之间的争论，在尼西亚会议的三位一体决议中告一段落，最后落脚于奥古斯丁的恩典三一论。这场争论几乎触动了每一位重要的早期基督教思想家。本文并不是一种简单的思想史介绍，而是通过追踪原始文本而对这场争论进行深入的生存分析，揭示这场争论的生存关注和论证思路。本文发现，早期基督徒以使徒传统为出发点处理耶稣既是人也是神这样的说法，在信仰上并没有遇到什么困难。但是，当他们企图对此进行论证时，马上陷入人-神概念矛盾带来的困境。于是，使徒传统和论证逻辑之间出现了一种生存张力。这个张力是我们理解早期基督论争论的关键点。

关键词：基督论、三一论、理解、生存分析、恩典、

耶稣的门徒认为耶稣就是基督（犹太先知文化中的救世主弥赛尔）。¹因此，作为耶稣的跟随者，他们不久就开始自称为基督徒。²对于这些基督徒来说，耶稣基督是神的儿子，是他们的救世主，因而只要跟随耶稣基督就能得到神的拯救。在他们心目中，耶稣作为救世主当然是从神那里来的，但同时，他是一个活生生的人。在犹太先知文化中，“神的儿子”的意思就是“从神而来”。只有神的儿子才能保证他们的救恩。也就是说，作为神的儿子，耶稣肯定拥有神的能力，因而能够给他们带来拯救。神的儿子自身是不是神呢？这样的问题似乎并没有进入他们的意识。在福音宣告中，他们更多地是强调耶稣是拿撒勒人，死在十字架上，三天后复活。³因此，对于他们来说，做基督徒就是跟随拿撒勒人耶稣。

作为人，人们印象中的耶稣是木匠约瑟夫的儿子，一个普普通通的小人物。对于门徒来说，耶稣是一个了不起的人物，拥有一些特别的能力，如治病救人，用五饼二鱼喂饱五千人，让拉撒路死而复活等等；在他们心中，耶稣是从神那里来的救主。对于许多犹太人来说，耶稣拥有一些特殊能力，与众不同；但和历史上的摩西、以利亚等先知比起来，这些能力算不了什么；所以，当耶稣死在十字架上之后，他们认为事情就算完结了。对于罗马人来说，耶稣是被钉死在十字架上的，因而耶稣之死带着耻辱；令罗马人难以理解的是，基督徒跟随一个“罪人”究竟图的是什么呢？但是，作为统治者，罗马人深深地感到不安：基督徒的人数不断增加；他们的聚会越来越多，已经成为一股不可忽视的力量。

对于罗马上层人士来说，基督教现象是让人不舒服的谜团。罗马帝国对被征服民族的宗教是相当宽容的。对他们来说，征服意味着罗马的保护神战胜了这些民族的保护神。因此，只要被征服的民族继续敬拜他们的神祇，罗马人就能够维持他们的统治。而且，罗马人相信，没有神的管教，人的贪婪就会使人失去节制，走向道德混乱的生活。现在，帝国内出现了一批基督徒，他们跟随一个死在十字架上的“罪人”，由此会养成如下两点印象：首先，基督徒是无神论者，因为他们崇拜的是一个人；其次，基督徒是一群对抗法律不讲道德的群氓，因为他们崇拜的是一个被判有罪的并死在十字架上的人。如果是这样，如何理解基督徒现象就是一个涉及帝国统治的问题了。

公元 64 年，罗马城发生了一场大火；罗马皇帝尼禄（Nero, 公元 54-68 年在位）在调查这场火灾时最后归罪于基督徒，其理由说起来也是头头是道：基督徒是无神论者，所以什么事都

¹ 如《圣经·马太福音》（16: 15-17），在一次耶稣和门徒的谈话中，耶稣的门徒彼得认为耶稣是基督；《约翰福音》（1: 40-41）记载了耶稣的门徒安得烈的一次谈话，说他们找到了基督，即耶稣。

² 耶稣的跟随者最早自称为“基督徒”是在安提阿这个地方（当今叙利亚境内）。参阅《圣经·使徒行传》11: 26。

³ 比如保罗在雅典宣告福音时，主要内容便是关于死里复活的故事。参阅《圣经·使徒行传》17: 16-33。

做得出来；因此，这场大火只能是他们干的。从此，对基督徒的无神论指控就成了迫害基督徒的主要理由。

在这样的指控中，基督徒为自己作辩护就不得不回答这样一个问题：基督徒是无神论者吗？耶稣仅仅是一个人吗？当然，每一位基督徒都会认为，耶稣基督所彰显的神是真正的神，因而基督徒通过耶稣基督而相信的神才是真正的神。但是，同样，耶稣确实是一个人，一个真实的历史人物。为什么这个人的神才是真正的神呢？

基督徒的自我辩护引发了一场深远的耶稣本性之争。这就是所谓的基督论问题：我们跟随的耶稣是一种什么样的存在？显然，对于耶稣的跟随者来说，这个问题直接涉及如何去做一个基督徒，不仅仅是一个理论问题，而是一个实实在在的生存问题。换句话说，每一个基督徒（这个称号受到当时政府的迫害，在局外人眼中并不是一个好名声），如果他想做好一个基督徒的话，就不能不回答这个问题。我们注意到，早期基督教在这个问题上争论了三百多年（公元2世纪初到5世纪上半叶），集中在孟他努主义/亚流主义作为一方和诺斯底主义/亚历山大里亚学派作为另一方之间的争论中，并最终在奥古斯丁的恩典神学那里平息了争论。本文试图采用生存分析方法¹，对这场争论进行思想史追踪，努力揭示其中的基本思路，并展示它在思想史上的深刻力量。

思想史上的这场争论呈现了基督论的三条进路。第一条是个人经验。耶稣是一个历史人物，所有关于他的事情都是通过使徒（耶稣的十二个门徒，除去加略人犹大，加上保罗²）的口传下来的。相当一批基督徒是通过耶稣的生平而跟随耶稣的，因而只能把耶稣理解为一个人。第二条是人的理性。我们知道，希腊哲学家响应柏拉图在《理想国》的结尾提出的“走向上的路，追求正义和智慧”的口号，苦苦追求真理而深深地陷入怀疑主义；他们领悟到了基督福音在真理问题上的力量而皈依基督教。这批哲学家基督徒关心的是真理问题；对他们来说，真理不在经验中。因此，他们从理性角度把耶稣理解为真理的化身。第三条是奥古斯丁的恩典之路，完全从恩典的角度来理解耶稣的人性和神性。我想在有限的篇幅里，展开对这三条进路的分析和讨论。

（一）耶稣的人性：从经验出发

早期基督徒都认为耶稣是一个人。使徒们和耶稣生活了三年的时间，对于耶稣的人性有切身的感受。当他们回想耶稣言行传讲基督福音时，所呈现的耶稣是活生生的一个人。比如，《马太福音》和《路加福音》强调耶稣的家谱，而《马可福音》则平实地介绍耶稣的言论和活动；这三部福音书都详细描述了耶稣受难前的心理状态，及受难时作为人的表现。

当然，耶稣是一个特别的人，他能够把他的门徒带往真正的神那里去，即：耶稣是人和神之间的中保。耶稣是在十字架上受难，死去，并复活中完成他的中保使命的。《约翰福音》所呈现的耶稣，虽然仍然是一个人，但却是特殊的人，即：认为耶稣是唯一能够把人带到真正的神那里去的人；并使用“独”这个词来描述耶稣和天父的关系。³这种“独”的关系，归结

¹ 为了避免混乱，我想提醒注意，这里所运用的生存分析法不是生存论方法（或存在主义意义上的方法）。简单来说，生存分析在涉及一个命题时并不仅仅限于概念分析，而是深入分析此命题所表达的生存关注，是否准确地表达了它想要表达的生存关注，以及由此引申出什么样的新问题。

² 使徒权威是早期教会的主要纽带。耶稣挑选了十二门徒；所以，对于早期基督徒来说，“十二”是很重要的数目。《圣经·使徒行传》1: 21-26 记载了十一门徒相聚在一起通过摇筭挑选了一个名叫马提亚的人取代加略人犹大的位置，保持十二门徒的数目。但是，我们没有读到关于马提亚的更多事情，比如，马提亚是否见过耶稣？在福音传播上有什么突出贡献？保罗谈到，教会“第一是使徒，第二是先知，第三是教师，……。”（《圣经·哥林多前书》12: 28）并在大部分书信中自称为“使徒”。实际上，所有的教会都是使徒建立的。就定义来说，凡见过耶稣并受耶稣的派遣传讲基督福音的人都是使徒。十一使徒和耶稣有三年的时间生活在一起，并受耶稣派遣过；他们的使徒地位没有争议。保罗因为在大马士革路上见过耶稣并受召唤而派遣到外邦人那里传播基督福音，成就瞩目；这使他的使徒地位完全奠定。因此，早期教会认定的使徒实际上便是这十二人。

³ 这个字的希腊文是 μονογενής。参阅《圣经·约翰福音》1: 14; 1: 18; 3: 16 等处对这个字的使用。

起来，一方面，天父只派遣耶稣来传达他的旨意；另一方面，耶稣只传达天父的旨意。除了耶稣没有人见过天父，因而不通过耶稣则不可能知道天父。¹然而，无论耶稣如何特殊，他都是一个实实在在的人。

历史上看，基督徒一开始就遭受各种迫害。首先，耶稣挑战正当时占主导地位的犹太人的权威，导致犹太教的领袖（以大祭司为首）要求罗马人处死他，进而对耶稣的跟随者即基督徒进行压制和迫害。接着，罗马帝国认定基督徒是无神论者而对他们实行迫害。²在这种迫害中，对于许多门徒来说，跟随耶稣就是跟随他受苦受难；而耶稣通过圣灵也和他们一起受苦受难。在苦难这个主题上，耶稣的人性得以充分地表现出来。显然，早期基督徒对耶稣作为一个人这一点是当作事实来接受的。如果耶稣不是人，对于他们来说乃是一件奇怪的想法。

而且，耶稣死后复活对于基督徒来说是一件大事。如果耶稣作为人受尽苦难而死去，并从此呆在坟墓里，那么，基督徒就只是跟随一个人，并停留在这个人这里。但是，按耶稣的说法，他要带领人到真正的神那里去。要做到这一点，耶稣必须活着。因此，耶稣死后复活。在基督徒的信念中，复活是一个真实的事件。在他们心目中，耶稣是一个已经复活了的人，一个正在带领他们走向天国的活人。死后复活这件事当然只能发生在人生上，因为只有人才会死。早期基督徒深信耶稣死而复活，对于耶稣首先是一个人这一点毫不怀疑。也就是说，对于他们来说，耶稣作为实实在在的人是一个事实。³

早期基督徒关于耶稣的人性的信念可以从一些使徒后教父们的书信中看的很清楚。比如，伊格纳修（Ignatius，使徒约翰的门徒，安提阿教区主教，大约公元 110 或 115 年殉道）在“士每拿书”⁴中，强调耶稣是一个有肉体的人，“他复活后仍然在肉体中。”（3）又说：对于耶稣所经历的苦难，“如果主只是做做样子做这些事，那么，我也只是做做样子地作为一个囚徒。但是，我为何把自己往死里送，往火里扔，往利剑上冲，往野兽中跳？……我经受所有这些，乃是因为他使我能够如此，乃是因为他是完善的人。”（4）

我们可以这样分析伊格纳修的说法。在他看来，正因为耶稣为我们受苦受难，所以耶稣能够和我们一起受苦受难。无论什么苦难，如果它是实实在在的，那就一定是一个真实的人在受苦受难。如果对耶稣的人性有一点怀疑，即他不是作为人来承受他所经历的苦难，那么，他的苦难对于人来说就不是真实的。基督徒是跟随耶稣的人，愿意和耶稣一起受苦受难；但如果耶稣所经历的苦难是不真实的，那么，耶稣就没有和基督徒一起受苦受难；而基督徒的苦难

也请参阅谢文郁“《约翰福音》的序言（1：1-18）：翻译和注释”（载于《基督教思想评论》2006 年第一期）中对 1：14 和 18 节的讨论。

¹ 我想摘录《约翰福音》的一些说法来支持这一观察：“从来没有人亲眼见过神；但独传者神来自天父的怀里，把神显现出来了。”（1：18）“我从天上来，并不是按照我的意思，而是按照遣使我来者的意思。”（6：38）“我说的都是我从父那里亲眼看见的，……”（8：38）“我没有凭着自己在说话。我所说所讲都来自遣我来的父的命令。”（12：49）“看见了我便是看见了父。”（14：9）“你们听到的这些话不是我的，而是那派遣我来者天父的。”（14：24）“我只是按父所指示给我的去做，……”（14：31）

² 关于犹太人迫害基督徒的记载可参阅《圣经·使徒行传》5-8。关于罗马帝国对基督徒的迫害可参阅《基督教会史》（雪莱著，刘平译，北京大学出版社，2004 年），第 4 章。

³ 我想强调的是，“死而复活”这件事主要不是表达耶稣的神性，而是他的人性。我们注意到，早期教会在讨论耶稣的人性神性问题时，强调耶稣人性的一方往往强调耶稣死而复活，而强调耶稣神性的一方则企图否定死而复活的实在性。比如，德尔图良（Tertullian，公元 2-3 世纪之交的拉丁语神学家，大约公元 199 年加入孟他努主义运动，属于强调耶稣人性的阵营）的“论基督的身体”（收入《尼西亚会议前教父》[*Ante-Nicene Fathers*] 美洲版，第三辑，Alexander Roberts 等主编，Hendrickson Publishers, 2004，521-542 页）首先是针对诺斯底主义（强调耶稣神性的阵营）否定身体复活的立场而发难。

⁴ 这里引用的“士每拿书”（*To the Smyrnaeans*）是英译本，载于《使徒后教父》（*The Apostolic Fathers*, J. B. Lightfoot 英译，Macmillan and Co., 1907 年），以下引文见该书第 157 页。类似的说法还见于伊格纳修的另一封信，见“特拉里亚书”（*To the Trallians*）10，同上，148 页。值得注意的是，为了强调耶稣的肉体性，伊格纳修采取了这种用法：τῆ σαρκὶ αὐτοῦ。当时希腊文有一对同义词：σὰρξ 和 σῶμα。一般地，σὰρξ 更多地是指肉体以及肉体欲望，有负面含义，有“属世”的意思；而 σῶμα 也是指人的身体，但呈中性，是可以被提升而洁净的。

都是自作自受，和耶稣无关，是枉然的毫无意义的。不难体会到，伊格纳修这样谈论耶稣的人性，是想解释基督徒在面对苦难和迫害时的内在支撑力量；同时表达了他内心中的一个核心信念：没有耶稣的人性，就没有基督徒的生存。

人们也许会问：耶稣是如何和门徒一起受苦受难？耶稣死后复活，因而是活人的主，仍然在带领基督徒；但这是一种什么样的带领呢？耶稣复活后，基督徒无法直接通过感官去看见并触摸耶稣。因此，这里所说的跟随不是如眼睛看着或用手拉着那样的跟随。耶稣曾经反复提醒门徒，他离开他们后，圣灵将会降临，而圣灵会使他们能够直接感受到他和他们的同在。圣灵的同在就是耶稣的同在。¹对于那些从来没有在感官上见过听过摸过耶稣的基督徒来说，他们成为基督徒的关键点就是，或者被耶稣的故事所感动，或者为耶稣的宣称所感动。这类内在的切身感动一般都认为是圣灵的感动。从这个角度看，“圣灵同在”对于基督徒来说是实实在在的。从个人经验的角度来理解耶稣，必然特别强调圣灵的工作。

早在保罗在世时，教会关于圣灵工作就存在着不同的看法。保罗在写信给哥林多教会时就讲方言问题发表了一大段看法，认为最重要的还是说话让别人听得懂并得到造就。²讲方言，就其一般现象而言，是一些人在祷告时说一些别人听不懂的话；就基督教的说法而言，是受圣灵感动和神通话，说灵语。保罗的看法显然是针对基督徒内部的讲方言现象而发。

当然，保罗并不是反对说方言。我们也注意到，保罗在去大马士革路上遇见的耶稣乃是复活之后的耶稣。³从另一个角度谈论这件事，保罗所看到的耶稣其实是在圣灵中的耶稣，因而保罗和耶稣的对话乃是方言对话。早期教会对于保罗在大马士革路上看见的耶稣就是真实的耶稣这一点并不怀疑。保罗能够在圣灵中和耶稣同在，其他基督徒当然也可以如此。也就是说，圣灵的工作从未停止过。因此，如何正确地对待圣灵工作，对于早期教会来说，是一个十分重要的问题。

在使徒后教父（即直接受教于使徒的主教们）在世的时候，教会内无论出现什么争论，都会征求他们的意见。但是，到了二世纪中叶，使徒后教父相继辞世。⁴教会权威问题再次摆在教会面前。这时出现了一股影响深远的思潮，即孟他努主义，主要是由孟他努（Montanus，约2世纪20-60年代）和两位女先知所推动。⁵

我们知道，进入2世纪之后，罗马帝国对基督徒的迫害时断时续。孟他努所处的时期是相对和平时期。他发现，基督徒在和平时期失去了迫害时期的那种让人激动的热心，那种充满信心的盼望，那种为主受苦的心态。这样一种生存状态，他称之为灵性的死亡。在他看来，耶稣为我们受苦受难，基督徒的生存就要仿效耶稣的受苦受难，并在苦难中与耶稣同在。没有苦难经历，就无法体验耶稣的苦难，从而无法做好基督徒。如何与耶稣一起受苦受难？——孟他努认为，禁食是首当其冲的事情；并不是一两次的禁食，而是长期的禁食，在禁食中感受苦难。其次是禁婚禁欲，经受有欲望而无满足的折磨。人只有在禁食禁欲中才能真正地受苦受难，从而能够切身体验耶稣为人类所经受的苦难，与耶稣同在，复兴灵性。

¹ 耶稣在谈论圣灵时特别强调，当门徒们肉眼看不见他时，他就赐下圣灵，而他们凭着信心就能领受圣灵；圣灵让他们看见他，让他们想起他说过的话做过的事。因此，圣灵的同在就是他的同在。参阅《圣经·约翰福音》14：15-31。

² 参阅《圣经·哥林多前书》14：1-18。

³ 参阅《圣经·使徒行传》9。

⁴ 关于使徒后教父的基本介绍，参阅《天主教百科全书》（*Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1907-）中的“使徒后教父”（*The Apostolic Fathers*）一条。

⁵ 关于孟他努主义运动，我们所拥有的材料主要依据德而图良（Tertullian，公元2-3世纪之交，后期孟他努主义者）的一些说法，以及对这一运动持批评态度的尤西比乌《教会史》（*Eusebius, Ecclesiastical History*, Hendrickson Publishers, 1998, 5卷16章）中的记载。也可参阅帕利坎的综述性评论（《基督教传统——大公传统的形成》，香港道风书社，2002年，157-170页）。关于德而图良和孟他努主义的关系，参阅A. Cleveland Coxe的介绍，见《尼西亚会议前教父》（第三辑，6页）。德尔图良主要被孟他努主义的苦行主义和圣灵说所吸引，但对于后者的先知预言说法保持距离。从这个角度看，他关于孟他努主义的说法还是值得我们重视的。尤西比乌生活在公元3世纪末4世纪初；他关于孟他努主义的说法大都是通过道听途说而来，但基本立场则来自当时的主流教会。因此，他的说法带有更多的成见。

孟他努主义者在推动他们苦行主义时也十分强调圣灵的工作。因为苦行是在圣灵中与耶稣一同受苦受难，所以，离开圣灵，人的苦行就没有意义。孟他努主义者宣称，他们在禁食禁欲的生活中能够经历到圣灵的同在。圣灵的同在也就是耶稣的同在。在他们的说法中，正是因为圣灵（耶稣）的安慰和引导，他们才能战胜禁食禁欲所带来的痛苦，并在其中享受喜乐。德尔图良（Tertullian，生卒年不详，生活在公元 2-3 世纪之交，著名拉丁语神学家）对“禁食”写了一篇影响深远的文章，认为禁食是基督徒生活的必要一环。¹

进一步，孟他努主义者对圣灵的强调导致了他们对先知预言的渲染。当圣灵同在时，人和圣灵是可以相互交流和对话的。这种对话首先是私人的，如禁不住出口说方言时的情形；但也可以是公众的，因为圣灵可以通过某个人的口来对众人宣示。孟他努本人就常常在圣灵同在时开口宣称“我是保惠师”，接着便以圣灵的语气向众人说一些鼓励的话或发表预言（他的两位女先知就常常说预言）。孟他努并无意把自己当作就是圣灵；他认为他如同一把琴，圣灵才是拨弦者。其实，在他看来，每一个人都如同一把琴，只是有人不愿意被圣灵拨动而已。不过，当孟他努说多了“我是保惠师”这句话时，听者不知不觉地就把孟他努这个人当作就是保惠师。²这种做法，再加上两位女先知不断发表一些未能实现的预言，导致了早期教会的其他主教们的反感，最后把孟他努主义判为异端。³不过，由于德尔图良的著作，孟他努主义关于圣灵工作方面的说法继续发挥影响。

我们知道，强调耶稣的人性和强调圣灵工作是在同一条思路上。我们前面讨论伊格纳修强调耶稣的人性对于殉难者的意义，因为只有耶稣是完全的人，所以他能够和殉难者同在。这里谈到的“同在”，当然并不是耶稣的身体的同在，而是一种精神性的同在，即：耶稣的灵（圣灵）的同在。因此，孟他努说自己只是一把琴而已，那同在的保惠师才是拨琴者。保惠师是以耶稣的名来到我们中间并和我们同在的。⁴

就语言上看，孟他努主义者并没有太多谈论耶稣的人性。原因很简单，他们关心的是基督徒的灵性生活问题，而不是神学问题。耶稣的人性是使徒以及使徒后教父的重要教导。前引伊格纳修关于耶稣人性的说法对于早期教会来说是指导性的说法。对于早期教会来说，耶稣是救主，因而必然能够带领信徒到天父那里去。在这种意识中，接受耶稣天父一体性并不难。然而，当人们不得不对耶稣和天父的一体性进行论证时，马上就会发现，“人”和“神”在概念定义上相互排斥又相互赋义。我们可以这样看，在概念上，“人”不是“神”，“神”也不是“人”。我们可以在经验的基础上对“人”这个概念进行赋义，并通过“人”（如能力有限和可以感知）来理解“神”（能力无限和无形无状）；反过来，在“神”的概念基础上我们对“人”的理解就更丰富了。这样看来，一旦进行概念分析，作为人的耶稣和作为神的天父，两者之间的一体性就成了一个重要的问题。如果耶稣和天父是一体的，耶稣必须是神；但是，作为人的耶稣如何能够又是神呢？

奥利金（Origen, 185/6-254/5）在论述天父和耶稣的关系时就陷入了这一概念困境。奥利金注意到保罗书信和约翰福音关于耶稣的人性和神性的说法，强调其中有我们难以理解的秘密。但是，对他来说，耶稣和天父是一体这一点是毫无疑问的。奥利金是这样提出基督论问题的：

¹ 参阅德尔图良的“论禁食”（On Fasting，收入《尼西亚会议前教父》第四辑，102-114 页）。这是一篇反对本性主义者（Psychics）的文章。本性主义者认为，人的生存应该顺从本性和选择，按照自己的善自我节制。就其起源而言，psychics 和斯多亚主义强调 ψυχή [灵魂，本性] 作为生命的本质这种想法有关。从构词学的角度看，本性主义者便是那些鼓吹 ψυχή 的人。德尔图良在这篇文章中鼓吹苦行主义。德尔图良一开始就指出孟他努主义对禁食的重视，认为禁食让我们切身地体验死亡，从而学会顺从圣灵即保惠师的带领，因而禁食是我们和神交通的渠道。“禁食”在德尔图良的定义中包括两个内容，除了按规定日子严格禁止食物之外，平时的禁食主要是保持简单饮食，节制口味欲求。顺便指出，德尔图良并不同意孟他努关于禁婚禁欲的主张，而是主张一夫一妻制，为此专门写了“论一夫一妻制”（On Monogamy）长文。见同上，59-72 页。

² 帕利坎提到一块古时的碑文，上刻“奉圣父和圣子的名（并奉）主孟他努的名”。见《基督教传统——一大公传统的形成》，164-5 页。显然，在一些孟他努主义者的心目中，孟他努被当作圣灵来崇拜了。

³ 尤西比乌在《教会史》（5 卷 16 章）中主要攻击的便是孟他努主义在先知预言上的失误：预言没有实现说明他们的预言并非来自于神。

⁴ 参阅《约翰福音》14 章。

一开始，他重复了使徒的教导，说耶稣是天父的独生子，具有神性；同时，耶稣拥有人的本性，在时间中完成神圣的计划。¹随着讨论的展开，他发现这一说法在概念上的困境，觉得需要进一步论证。他谈到，“神全能者”这一概念不允许神存在于时间和过程中；但是，耶稣作为人必须在时间和过程中；这样，耶稣的人性和神性是不相容的。于是，他给出这样一个论证：耶稣在时间和过程中，因而万物都通过耶稣而生成；而且，人可以以耶稣为道路而走向天父；因此，通过耶稣，天父彰显了他的全能；这就证明了天父和耶稣一体的。²

从耶稣的人性出发理解耶稣和天父的一体关系，严格来说，这是使徒传统的要义所在。这一思路要求从耶稣的完全人性出发。然而，当奥利金企图对这一说法进行论证时，问题就突出起来：在概念上，神永恒不变因而不存在于时间中，并且没有过程；耶稣作为人必须在时间和过程中；那么，耶稣是不是神？这便是基督论的根本问题。奥利金并没有明确提出这个问题。但是，从他的论证出发，读者无法回避这个问题。考虑到奥利金对当时神学教育的巨大影响，我们就不难理解，他关于耶稣与天父的一体性的论证所引申出来的基督论问题成了早期教会的主导问题。³

历史上，基督论问题的正式提出始于亚历山大里亚教区的亚流（Arius, 公元 250/256–336 年）长老和亚历山大主教（Alexander, 公元？-326 年）之间的争论。⁴亚流曾经在安提阿教区接受神学训练；对于从耶稣的人性出发理解耶稣和天父的一体性这一安提阿教区神学基本思路十分熟悉。回到亚历山大里亚之后，亚流主管教区的神学教育。亚流和亚历山大在神学上的争论也许由来已久。据记载，亚流在听了亚历山大的一次讲道后向后者发难的。亚历山大认为耶稣必须是完全的神，否则的话：“如果天父生子，这个被生的子就有了一个存在的开始。这样一来，存在着一个时间，子在其中是无。于是有这个结论：他的位格从无而来。”⁵从所引文字来看，不难指出，亚历山大也在谈论耶稣与天父的一体性，并企图提供一个论证。不过，这一论证的出发点是耶稣的神性。对于亚历山大来说，如果耶稣不是神，则耶稣无法和天父成为一体；作为神的耶稣是永恒的，不受时间的限制，因而能够和天父成为一体。显然，这个论证思路否定了耶稣的人性：不在时间中的耶稣如何能够作为一个人呢？

我们看到，这是基督论的两个出发点之争：从耶稣的人性还是他的神性出发？这一出发点上的对立被亚流深深地体会到了。双方在承认耶稣和天父的一体性这一点上并无差别。比如，亚流基本上是采取奥利金的论证从耶稣的人性出发论证耶稣和天父的一体性。他完全相信，耶

¹ 参阅奥利金《论第一原则》（Origen, *On First Principles*, G. W. Butterworth 英译, Peter Smith, 1973）中的“论基督”（1卷2章），15页。关于奥利金的生平和影响，尤西比乌在他的《教会史》中用了整整一卷的篇幅（参阅第6卷）。

² 同上，23-24页。我们注意到，从神学的角度看，奥利金从耶稣的人性出发来理解耶稣的神性。这一神学思路和使徒传统以及安提阿教区的神学思路是吻合的。奥利金非常强调耶稣作为人的真实性，坚决反对耶稣只是看上去像人之类的说法；同时，他也不断地重复使徒传统关于耶稣的神性的说法。参阅同上，3页。我认为，奥利金有意识地使徒传统保持一致。然而，也许是他的哲学思维冲动所致，他企图论证耶稣人性-神性的一体性。一旦他如此而行，基督论问题就被引发了。

³ 奥利金是一个非常优秀的教师；所有听过他的课的人都会被他的思想打动并留下深刻印象。他早年在亚历山大里亚学习并研究哲学，名声就已经传遍了希腊哲学界。后来被按立为长老，转向神学研究。他的生命的最后20年是在一个离耶路撒冷不远的海边城市该撒利亚（Casarea, 属于安提阿教区）度过的（公元231-254年）。这期间，该撒利亚几乎成了当时的神学教育中心，造就了一批后来的主教（参阅尤西比乌《教会史》4卷30章）。亚历山大里亚教区和安提阿教区的神学都留下了深刻的奥利金痕迹。

⁴ 关于这场争论的基本情况，参阅奥尔森的《基督教神学思想史》（吴瑞诚等译，北京大学出版社，2003年），9章。

⁵ 参阅苏索门努的苏格拉底的《教会史》（Socrates of Sozomenus: *Church Histories*, NPNF: 2nd Series, Vol 2, Philip Schaff 编, Cosimo Classics, 2007年），1卷5章。这里所引述的亚历山大的话中出现了 *ὑπόστασιν*（位格，意思是决定一个事物为这个事物的内在因素。就语义而言，它和 *οὐσία* 同义；拉丁文的对应词为 *substantia*）这个字。*οὐσία* 在亚里士多德的用法中指的是一个个体，中文一般译为实体。这场争论最后引申出三位一体（即三个 *ὑπόστασιν*，同一个 *οὐσία*）的说法。本文关于亚历山大和亚流之间的争论的原始材料主要来自这本书。

稣是救主，跟随耶稣就能得救，进入天父的怀中。不过，在争论中，一体性问题反而被搁置。争论的焦点转向：耶稣是人还是神？对于站在亚历山大一方的主教们来说，耶稣和天父的一体性必须通过耶稣的神性才能理解。所以，安布罗斯（Ambrose, 约公元 339-397 年，意大利米兰的主教）在批判亚流主义时，指出，如果亚流主义者不承认耶稣的神性，那就别去敬拜耶稣好了。¹安布罗斯显然未能充分理解亚流主义从耶稣的人性出发理解耶稣与天父一体这种说法。但是，从另一个侧面看这里的争论，我们注意到，耶稣与天父的一体性是争论双方的基本信念。²

令我们感兴趣的是，共同的信念如何引申出对立的神学论证？早期基督教教会的使徒传统没有基督论问题，因为他们只在叙述耶稣，而不论证基督。一旦进入论证，基督论的出发点问题就必然提出。论证属于神学范畴。因此，基督论的出发点问题也即是基督教神学的出发点问题。亚流认为，亚历山大的这种说法直接否定了耶稣的人性，因为耶稣作为人必须在时间中；离开时间和过程就不可能成为人。而且，使徒传统的一个中心信念是：离开耶稣的人性，就无从谈起耶稣的救恩。因此，亚流认为必须从耶稣的人性出发来理解耶稣与天父的一体性。鉴于“人”和“神”在概念上的对立，从耶稣的人性出发和从耶稣的神性出发，乃是两个互不相容的出发点。从耶稣的神性出发，如亚历山大里亚学派的思路，就必须拿掉耶稣的人性（虽然亚历山大主教自己没有作如此明确的宣称）；从耶稣的人性出发，如亚流代表的安提阿学派所主张的，就必须承认耶稣不是神（亚流对此作了明确的宣告，从而引起了争论）。不管有没有作明确宣称，上述推论乃是概念逻辑的基本要求。

由此看来，基督论问题就其直接起源来看是因为对耶稣和天父的一体性进行论证而陷入概念逻辑困境。然而，深入分析这一争论的内在生存关注，我们发现，这个问题触及基督徒生存的出发点问题。争论双方都指责对方，认为，如果按照对方的思路，基督徒的救恩就处于危险之中。我们从伊格纳修对耶稣人性的强调中可以感受到耶稣人性对基督徒生存的关键作用。亚流一直坚持这种感觉，并把自己的这个感觉传染给了所有的亚流主义者。但是，亚历山大在批评亚流时表达了同样的关注：如果不承认耶稣的完全神性，基督徒就没有得救的希望。那么，亚历山大是根据什么说这样的话呢？³

亚流的观点在公元 325 年的尼西亚会议上受到谴责，长老职分被剥夺，并被流放。但他不愿放弃自己的立场，继续宣讲他的基督论。特别地，他的说法仍然拥有广大的基督徒听众。⁴这说明亚流在强调耶稣的人性时所传递的感觉仍然具有深刻的感染力。不过，我们看到，亚历山大里亚学派的基督论在争论中也展示了强大的生命力。为了对这场基督论之争有更深入的理解，我们需要分析讨论亚历山大里亚学派的基督论思路。

1 参阅安布罗斯的《论信仰》（*Exposition of the Christian Faith*, NPNF, 2nd series, vol. 10, Philip Schaff 编, Cosimo Classics, 2007 年）。安布罗斯的这部著作基本上是以亚流主义为批判对象，而攻击点便是耶稣和天父的差异性。他说：“如果他们（亚流主义者）不崇拜圣子，他们承认就是了。这样倒好，我们的争论到此为止；而他们也不要再用他们的宗教来骗人了。”（2 卷 11 章 69 节）从另一个角度看，亚流主义之所以崇拜作为人的耶稣，乃是因为耶稣是救主，和天父是一体的。安布罗斯的这一批评反而说明了亚流对耶稣和天父的一体性的坚定立场。关于亚流的讨论，参阅《基督教传统——大公传统的形成》，273-76 页。

2 可以说，尼西亚会议的“三位一体”的提法是相当准确地反映了基督信仰的这一原则的。亚流是一位长老，没有资格参加尼西亚会议。但是，尼西亚会议期间，亚流作为争论的一方被邀到场为自己的说法进行辩护。亚流的在场辩护更多地是强调耶稣的人性，而关于耶稣和天父一体性的说法显得乏力。所以，会议最后判定亚流的说法为异端。从语言的角度看，“三位一体”的提法强调了“一体性”，在与会主教中有相当广泛的共鸣。不过，尼西亚信经搁置了基督论出发点问题，对于三个位格之间的不同未加阐述。因此，主教中还是有两位强硬的亚流主义者最后拒绝在这个信经上签字。这表明这个争论尚未结束。

3 奥尔森也注意到了这一点。参阅他在《基督教神学思想史》（210-213 页）中的讨论。

4 亚流被放逐三年后（公元 328 年），君士坦丁大帝在尤西比乌等人的影响下恢复了亚流的长老职位。亚流回到君士坦丁堡之后，和几位主教一起，企图推翻尼西亚会议决议；但于公元 336 年突然死亡。尼西亚会议之后，双方争论并没有消失。不过，总得来说，亚流主义者更多地是在争论耶稣和天父的差异性，反而失去了原初的神学出发点之争。因此，亚流主义的影响一直在走下坡路。公元 4 世纪下半叶，亚流主义的影响受到抑制，比如，意大利米兰主教安布罗斯在他的《论信仰》中主要是抨击亚流主义，而在奥古斯丁的著作（写作期间为公元 4 世纪最后的几年和公元 5 世纪的前 30 年）中，亚流主义问题就已经不是主要话题了。

（二）耶稣是神：根据概念演绎

就概念而言，对立的观念都是相互赋义的。“人”和“神”是一一对立的概念。当我们理解“神”时，把人所不能的或缺乏的都归为神的属性。当然，当我们理解“人”时并不一定需要神这个概念，比如，我们可以通过经验描述来对人进行赋义。但是，神这个概念指出了人的有限性，从而丰富人的概念。作为对立的观念，我们可以说，人不是神，而神不是人。因此，纯粹从概念的角度出发，当我们说耶稣是完全的神时，就必须否定耶稣的人性；反之亦然。

我们在引言中提到公元 64 年尼禄以无神论指控基督徒，从而对基督徒进行迫害。面对这样的指控，基督徒开始时宣称耶稣所彰显的神才是真正的神，进一步则宣称耶稣就是神。《约翰福音》便是在这种情况下宣称耶稣为神的。不过，我们需要注意《约翰福音》宣称耶稣为神的进路。它首先把耶稣呈现为一个有血有肉的人，进而通过“独”的说法把耶稣呈现为神。

“独”这个字要说明一件事，即只有耶稣才能把人带到真正的神那里去，即：耶稣是道路。¹也就是说，这两个宣告，即“耶稣宣告的神才是真正的神”和“耶稣就是神”，其中的过渡便是通过叙述耶稣的故事，充分展现耶稣和天父之间的那种“独”关系。

使徒后教父在谈论耶稣的本性时基本上是按照这条思路。我们继续以伊格纳修的说法为例。在“士每拿书”中，伊格纳修在第 3、4 段反复强调耶稣的真实人性之后，接着在第 6 段谈到：“每一个人都要清楚地认识到，即使是天上的存在和尊贵的天使及统治者，如果他们不依靠基督（他就是神）之血，审判也会临到他们头上。”²伊格纳修这里要指出的是，耶稣就是神，属于灵界存在，并且在一切灵界存在之上。这样一种灵界存在如何又是人呢？伊格纳修注重的是耶稣和天父的一体性，因而耶稣作为人而拥有神性对他来说并不是一件难以理解的事情。不过，他的这种说法在一定程度上接触到了基督论问题。在他的“以弗所书”（19）中，他谈到“神表现为在永恒生命新样式中的人。”³这里的“表现”（φανερουμένου）可以有两种用法。即日常语言来说，“表现”也就是我们通过感官所观察到的，因而是实实在在的。但是，考虑到人的感觉并不能直视对象的本质，如在希腊神话中的某个神变成人的样子，从而在人面前看上去像人，但实质上它不是并不是人，而是一个神。在这种语境中，“表现”所显现的就不是实在的。这两种用法所表达的意思在基督论问题上可以是完全相反的。考虑到伊格纳修十分强调耶稣的人性，我想，他是在第一种意义上使用这个字。然而，这种说法已经隐含了关于耶稣本性的思考。

论证耶稣和天父的一体性，就思路而言，从耶稣的人性出发和从耶稣的神性出发是两种根本对立的思路。耶稣的人性可以通过描述耶稣的生平来给出。这一点对于和耶稣曾经生活过的使徒来说并不难做到。但是，如果要从耶稣的神性出发，就必然遇到如何说明耶稣的神性这样的问题。最早企图这样做的人，从现有史料来看，应该是公元 2 世纪初的克伦瑟（Cerinthus，生卒年不详）。爱任纽（Ireneus，活动于公元 2 世纪下半叶）提到，在克伦瑟看来，耶稣出生时只是一个完全的人，后来基督之灵进入而成为神；这个基督之灵在彼拉多审判时离开了耶稣。⁴把耶稣一分为二，并认为基督之灵和耶稣躯体是可以分离的，就其思路而言，是企图从耶稣的神性出发来说明耶稣和天父的一体性。然而，这种说法和耶稣的门徒们的亲身经历相去甚远。

¹ 参阅《圣经·约翰福音》（14:6），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。你们若认识我，也就认识我的父。”这里，耶稣是从“独”的角度强调他和天父的一体性。也参阅伊格纳修的说法：“属于肉体的是不能做属灵的事情的；属灵的也不能做属于肉体的事情。……然而，你在做的属于肉体的事情时，却是属灵的，因为你是耶稣里做事。”（伊格纳修“以弗所书”8；译自《使徒后教父》，139页）。然而，当人们把争论的焦点转向耶稣的“子”的地位，并论证他的神性时，基督论问题就出现了。

² 《使徒后教父》，157页。

³ 这句话的希腊文是：θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς；Lightfoot 的英译是：God appeared in the likeness of man unto newness of everlasting life。同上，142页。

⁴ 参阅爱任纽《驳异端》（Ireneus, *Adversus haereses*, 1卷26章1段）。本文所有引用爱任纽《驳异端》的文字都来自这个网站：<http://www.newadvent.org/fathers/0103.htm>，汉译由本文作者提供。

因此，使徒约翰宣告克伦瑟是“真理的敌人”。¹就基督论的起源来看，克伦瑟引导了一种新思路，即从耶稣的神性出发理解耶稣与天父的一体性；而这一思路在诺斯底主义中得到了大大的发扬；所以，人们把他当作是诺斯底主义的早期代表，²

诺斯底主义在早期教会中一个相当显著而且影响深远的思潮，渗透入教会的各个角落。就文献记载的角度看，我们读到的第一手资料主要是早期教会领袖对它的批判。为了避免歧义，我想把这里的讨论范围作一些限定。具体来说，我们所说的诺斯底主义乃是出现在早期教会内部的一种基督论说法。按照早期教父的说法，诺斯底主义是大公教会运动中的异端；这个异端把基督拯救理解为接受某种属灵的知识（γνώσις），认为耶稣是这种知识的拥有者，能够把我们领入属灵领域，获得这种知识，从而得救。我想，帕利坎的以下说法是可以接受的：“诺斯底派被视为基督教教义史上的一章，它可以被定义为一种主张精神通过识知达到万有救赎的体系。”³

为了对这一思潮有深入的认识，我们需要对 γνώσις 这个词在古希腊思想史上的意义演变作简略追踪。我们知道，γνώσις 的动词形式是 γινώσκω，就其原始的含义而言，指的是一个人对某人某事的辨认和理解，直接翻译是“看出”或“认出”等，强调主体的内在知识对外在对象的把握，进一步引申为主体对对象的“判断”“决定”等。柏拉图在《国家篇》（476C-478D）讨论了“知识”和“意见”的区分。这里，“知识”用的是 γνώσις，⁴“意见”用的是 δόξα。在柏拉图看来，“意见”以流变不住的现象世界为自己的对象，因而不是不稳定的，其中没有真理性知识。“知识”的对象是感性事物的原型（理型），具有稳定性，因而能够提供真理性知识。也就是说，在柏拉图之后，γνώσις 这个字取得了真理性知识这一含义。

柏拉图向他的读者提出了“追求真理”的号召，并在古希腊思想界得到广泛而持久的响应。“追求真理”就其表现形式而言是占有真理知识，即占有 γνώσις。对于在柏拉图号召之下的思想家来说，γνώσις 就是他们毕生追求的目标。我们可以称此为 γνώσις 情怀。然而，思想史表明，这一真理追求最终在怀疑主义关于真理标准的讨论中陷入了困境：因无真理标准，所以无法判断真理。⁵怀疑主义的真理困境对于许多哲学家来说是一种绝望。我们注意到，从公元2世纪上半叶开始，越来越多的哲学家皈依基督教，最后形成趋势。就思想运动而言，当基督教在恩典真理论中为陷入困境的哲学家指出一条出路时，皈依并不是一件不可理解的事件。⁶实际上，γνώσις 情怀是推动那些哲学家走向皈依的积极力量。因此，对于这些哲学家来说，皈依基督教不会破坏 γνώσις 情怀；恰好相反，皈依是一种满足。当然，拥有 γνώσις 情怀并不一定走向诺斯底主义；不过，诺斯底主义却是在 γνώσις 情怀中酝酿而成的。

我们这样来分析。从这个观察事实出发：γνώσις 情怀是哲学家专有的，而哲学家是一小部分人；换言之，γνώσις 情怀并不是每一个基督徒都拥有。对于不拥有 γνώσις 情怀的基督徒

¹ 尤西比乌两次提到同一个故事：使徒约翰有一次在公共澡堂遇见克伦瑟，未穿衣服就赶快往外跑，喊着：“快逃命！澡堂要塌了！真理的敌人克伦瑟就在里面。”（《教会史》3卷14章1段、4卷28章6段）

² 参阅帕利坎《基督教传统——大公传统的形成》，141页。

³ 同上，139页。这里的“识知”即 γνώσις。我们注意到，随着拿戈·玛第图书馆（被有些学者认为是诺斯底图书馆）的发现，当代诺斯底主义研究大大超出了早期教父文献。参阅《拿戈·玛第文献》（*Nag Hammadi Scriptures*, Marvin Meyer 和 James M. Robinson 编译, HarperOne, 2007年）。我这里不打算展开诺斯底主义讨论，并且把我们这里的讨论仅仅限制在早期教父文献内，主要是爱任纽在《驳异端》中提供的材料。

⁴ 我们注意到，《国家篇》在涉及“知识”这个字时还使用了其他同义词，如 νόησις（511D）和 ἐπιστήμη（477E）。这些词虽然保留着在使用上的语境差别，但就指称“真正的知识”或“真理性知识”这一点而言并没有差别。

⁵ 关于这一思想史的讨论，请参阅谢文郁“基督教真理观和西方思想史上的真理观”，载于《基督教思想评论》，2005年第二期。

⁶ 关于恩典真理论对怀疑主义困境的回答，参阅谢文郁“恩典真理论”，载于《哲学门》，2007年第一期。殉道者查士丁（Justin，大约2世纪中叶皈依）的皈依经历相当典型。他谈到，他那时完全沉醉于柏拉图哲学中，以追求真正的善为己任。他注意到那些基督徒面对迫害和死亡而无所畏惧，觉得这样的人不可能是邪恶的。于是，他开始关注基督教思想，并最后皈依。参阅尤西比乌《教会史》4卷8章5段。

来说，他们依据使徒传统就能很好地处理耶稣的人性问题：耶稣是人同时也是主（作为接受下来的事实），因而能够把我们带领到天父那里。但是，真理知识是那些拥有 γνῶσις 情怀的基督徒的主要关怀。这种关怀的导向是：在他们的信仰中，耶稣必能给予真理知识；真理知识给予者一定是真理知识拥有者；因此，耶稣是真理知识拥有者。然而，在怀疑主义语境中，人无法占有真理标准，因而和真理隔绝。耶稣拥有真理知识，因而不属于人。承认耶稣的人性，等于剥夺了他的真理知识，等于否定耶稣能够提供真理知识。这样一来，摆在那些拥有 γνῶσις 情怀的基督徒面前的一个迫切问题是：耶稣能够作为人而拥有真理知识吗？这便是耶稣的人性问题。

耶稣的人性在使徒传统中是毫无疑问的。坚持使徒传统就决不可能否定耶稣的人性。但是，对于拥有 γνῶσις 情怀的基督徒来说，作为人的耶稣如何能够提供真理知识这个问题是挥之不去的。为了解决这个问题，可以想象，在这批基督徒当中会出现这种建议：耶稣的人性只有工具性的功能。这便是所谓的“幻影说”，认为耶稣作为人仅仅是神的一种工具，目的是为了向人传播福音；因此，耶稣的人性没有实在性，而耶稣的真正本性是他的神性。¹“幻影说”是从真理知识出发建构基督论的一种说法（但不是唯一的说法）²，其起源应该不晚于公元 2 世纪初。我们前面讨论了伊格纳修关于耶稣的人性的说法。读者不难感受到其中有一种针对性情绪：他已经十分警觉地注意到了“幻影说”的流行，并希望加以阻止。我们注意到，爱任纽在 2 世纪下半叶写作《反异端》时，对诺斯底主义进行了全面的攻击，但我们读不到对“幻影说”的批评。这一事实说明，“幻影说”的流传并不长久，公元 2 世纪中叶开始就退出舞台。一般来说，公元 2 世纪是使徒传统得以确立并成为主导的时期，“幻影说”直接和使徒传统相冲突，因而难以在大公教会运动中立足。

然而，γνῶσις 情怀并未因此而消失。在基督徒的信仰中，耶稣是救主，因而是真理拥有者和给予者。从 γνῶσις 情怀出发，如果耶稣不是完全的神，比如，设想耶稣的神性有一点点的缺失，那么，基督徒在跟随耶稣时就可能跟随耶稣的神性缺失，从而无法通过耶稣得到真理知识。也就是说，γνῶσις 情怀要求耶稣完美无缺，拥有完全的神性。这一点也是基督信仰所要求的。然而，考虑到“人”和“神”之间的完全对立，考虑到“人”和真理的完全隔离，强调耶稣的神性在概念上略进小步就会导致否定耶稣的人性。

我们指出，从耶稣的人性出发理解耶稣和天父的一体性是使徒传统的出发点，是决不能违背的。但是，在 γνῶσις 情怀的基础上理解耶稣和天父的一体性则必须从耶稣的神性出发。对于基督信仰来说，这两个出发点缺一不可，但彼此在概念上却是完全对立，无法相容。随着大公教会的形成，众教会之间的交流日益密切，而教会领袖之间的思想和神学交流也越来越密切，基督信仰的这两个出发点之间的冲突就突出起来，成为显学，主导了早期教会的神学讨论。

（三）基督论：神学出发点之争

耶稣是人同时也是神。这是基督信仰的核心。使徒传统从耶稣的人性出发，相信耶稣是救主，是通往天父的唯一道路；而在 γνῶσις 情怀中的基督徒相信耶稣是救主，乃是因为耶稣是完全

¹ “幻影说”（Docetism）认为耶稣的“人样”是一种“幻影”。参阅《基督教思想牛津词条》（*The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Oxford: Oxford University Press, 2000）中的 docetism 一条。这种说法在希腊罗马神话中也称为“附身”。任何一位神，如果他或她想直接和人交往，鉴于人神绝然不同，这位神必须化身为人的样子。

² 比如，爱任纽的《驳异端》主要的攻击对象便是另一种诺斯底主义，因为他并未涉及“幻影说”。限于篇幅，我这里不打算深入讨论爱任纽所面对的诺斯底主义。不过，所有的诺斯底主义有一个共同的倾向，那便是强调耶稣的灵性或神性存在。爱任纽攻击的诺斯底主义是一种十分精致的理论，由瓦伦廷（Valentinus，约公元 100-175 年）这个名字命名。其原始文本未能传世。从爱任纽的转述来看，瓦伦廷主义者大谈特谈灵界实体及它们的存在结构，使用了大量《约翰福音》的术语来指称各种灵性存在，如保惠师、逻各斯、生命、真理、独一者、信仰等等；同时也包括许多柏拉图哲学用语，如造物者、理性、时代，不定之二等等；就其基本倾向来看，他们企图充分展现耶稣的属灵性质。爱任纽对它的批评主要强调这个所谓的属灵世界是瓦伦廷主义者编出来的，和使徒们所传的福音没有关系，因而他们的学说是违背基督教大公教会运动的异端。

的神。就他们的信仰宣告（耶稣是救主）而言，这两种思路并没有什么区别。然而，一旦进入论证，人们马上发现，这两种思路南辕北辙，水火不容。

我们进一步分析前面提到的奥利金论证。奥利金遵循使徒传统，强调耶稣的人性，即：耶稣是在时间和过程中的存在；但同时，耶稣是通往天父的道路。在这一基础上，我们得到奥利金论证的如下三段论：

大前提：耶稣作为道路能够把人带到天父那里；
小前提：能够进入天父处所的人和天父是一体的；
结论：耶稣和天父是一体的。

逻辑上，这个论证无懈可击。大前提是使徒传统中的基督信仰表达，因而它的可靠性直接奠基在基督信仰之上。小前提是逻辑命题，即：“能够进入天父处所”和“与天父一体”在语义上是相通的。当然，人们可以挑剔说，“进入处所”和“与之一体”在概念上不能同一而语，比如张三进入李四的家并不等于张三和李四是一体的。不过，考虑到“没有人见过天父”¹，考虑到没有人拥有真理（怀疑主义论证），在这种语境中，我们无法对“进入处所”和“与之一体”进行分辨；因此，两者是相通的。

这个论证的大前提和结论乃是基督信仰的表达命题，具有深厚的情感支持。如果人们把这个论证仅仅当作是一种信仰宣称，那么，在情感的支持下，它不会引起任何争论。比如，类似的说法在前面引述伊格纳修的书信中也能找到，但这些说法在说者的意图中乃是信仰表达。既然是属于信仰的，而信仰是一种深刻的依赖情感，因此，它们的确性是无需争论的。但是，如果人们在考察这个论证时不渗入任何情感，就事论事，这个三段式的逻辑也是顺畅的，不会引起任何争论。比如，对于一个非基督徒哲学家来说，这个论证只不过是许许多多的论证中的一个而已；既然逻辑畅通，考察也就到此为止。然而，问题在于，在奥利金那里，这是一个充满情感的论证，既是情感的，也是论证的。于是，基督论问题就出场了。

我们深入考察亚历山大主教和亚流长老之间的争论。不难指出，耶稣和天父之间的一体性对于他们来说乃是信仰的主要内容。奥利金论证的大前提“耶稣作为道路能够把人带到天父那里”在争论双方都得到了他们的信仰的完全支持。但是，如果这一命题是论证的前提，那么，它的可靠性就必须在论证中才能解决，而不能依靠主观情感。对于任何一个三段式，前提必须是自明的可靠的；否则，三段论无法保证结论的可靠性。考虑到“没有人见过天父”和“没有人拥有真理”，从论证的角度看，“耶稣是通往天父的道路”这一命题并不是自明的，即使它是基督徒的信仰命题。正是在这一语境中，亚历山大认为必须论证或说明这一命题。然而，一旦进入论证的思路，亚历山大发现他不得不强调耶稣的神性。如果耶稣不是神，而“没有人见过神”，那么，耶稣就不能把基督徒带往天父住处。因此，为了维护“耶稣是道路”这一信念，就必须完全肯定耶稣的神性。进一步，如果耶稣是完全的神，耶稣就不在时间和过程中。但是，亚历山大十分谨慎地避免得出“耶稣不是人”这样的结论，尽管他的论证必然得出这个结论。亚历山大一直把他的论证维持在强调耶稣是神因而和天父一体这一点上，最后引导出“三位一体”的提法。

亚流在听到亚历山大关于耶稣不在时间和过程中这个说法后，认为这种说法偏离了使徒传统。亚流以坚持使徒传统为己任，强调没有耶稣的人性就没有基督徒的救恩。但是，作为基督徒，他在批评亚历山大时不得不面临这样的问题：如何理解“耶稣是救主”这个信念？亚流认为，耶稣是一个完全的人，但在各个方面都比我们伟大，因而是我们的救主。即使如此，耶稣绝不是一位神。承认耶稣是神等于否定耶稣是在时间和过程中的存在，从而无法作为道路，因为没有人能够跟随一个不在时间和过程中的存在；或者说，一个不在时间和过程中的存在不可能成为我们的道路；因此，耶稣不是神。²

我们看到，亚流在争论中突出了耶稣的人性，进而否定了耶稣的神性。我们指出，“耶

¹ 见《新约·约翰福音》1: 18。

² 参阅苏格拉底的《教会史》1卷5章。

稣是神”这一宣言也是使徒传统主要组成部分。本来，争论的实质是：从耶稣的人性还是神性出发理解耶稣和天父的一体性？只要把争论的焦点放在如何理解“一体性”问题上，争论的双方就不会偏离使徒传统。对于基督徒来说，无论宣称耶稣是人还是宣称耶稣是神，都是信仰宣告，而不是论证命题。不幸的是，亚流在争论中把“耶稣是人”完全当作一个论证命题，并且依据概念界定原则来论证耶稣的人性。这样一来，坚持耶稣的人性就必然否定耶稣的神性，反之亦然；而争论的焦点就偏离了“一体性”问题。在这一偏离中，亚流发现他必须公开宣称耶稣不是神。于是，他走向了使徒传统的对立面。

问题并没有解决。如果相信耶稣是救主，如果必须坚持使徒传统，那么，使徒传统关于耶稣的所有说法都必须在信仰中加以维持。但是，这些说法在概念上确实出现了矛盾，比如，人和神在定义上不允許简单置换；简单地宣称耶稣是人又是神在逻辑上是混乱的。我们看到，基督徒的信仰不能违背使徒传统（由感情支持）；人的思维不允許自相矛盾（接受逻辑制约）。对于基督徒来说，这两条原则都是不能违背的。违背使徒传统等于放弃自己的基督徒身份；违背逻辑则必然导致他的生存混乱。然而，在基督论问题上，这两条原则的共存于争论双方身上，于是出现了张力。亚流和亚历山大在基督论问题上的争论便是这一张力的表现。亚流宣告耶稣不是神从而放弃了使徒传统而走向异端。显然，他对基督徒的这一张力缺乏足够的体验，单方面地接受逻辑力量驱动，最终丧失了他的基督徒身份。亚历山大避免得出耶稣不是人的结论，乃是因为他深深地感受到了这一张力，并且愿意继续接受这一张力的驱动。

我们注意到，这一张力其实是基督论之争的根本动力。如果放弃使徒传统，完全从逻辑出发，如亚流主义所导向的，那么，基督论之争是一个很容易解决的问题：如果是人，耶稣就不是神；如果是神，耶稣就不是人；如果既是人又是神，则自相矛盾，因而是假问题。同样，如果放弃逻辑，完全从信仰感情出发，那么，基督论仅仅是信仰表达，无须更多讨论。在这两种情况下，基督论都不会是一个恒久的问题。然而，教会史上，基督论问题恰好是争论不休的恒久问题。基督徒的生存同时接受使徒传统和概念逻辑的制约，而在基督论问题上这两条原则是相互对立的。所以，基督论之争欲罢不能。

尼西亚会议在亚历山大主教的推动下提出了“三位一体”的说法。一方面，它准确地表达了一体性原则在争论中的中心地位，从而规定了基督论的界限；这是使徒传统所要求的。另一方面，它暂时搁置但并未简单抹杀神学出发点之争，即：同时承认耶稣的人性和神性。我们一再指出，从耶稣的人性出发还是从他的神性出发引导着两种不同的神学方向。也就是说，“三位一体”信条是一个内涵张力的信条。尼西亚会议之后，基督论之争持续了一百多年，直到公元 451 年的迦克顿会议才告一段落，明确规定耶稣的全人全神本性。从时间上看，期间出现了奥古斯丁的《论三位一体》。奥古斯丁在恩典概念中处理三一论问题，在神学上开辟了一条新路子。我们注意到，这部著作大约于 420 年问世，十年后的以弗所会议仍然就基督论争论不休。然而，随着奥古斯丁的恩典神学在教会广泛接受，在二十年后的迦克顿主教会议上，人们发现基督论已经不是什么不可理解的问题，于是，耶稣全人全神信条十分顺利地就通过了。这里，简单地从时间角度看，奥古斯丁的影响不可低估。¹

因此，为了对这场争论有更深入的理解，我们需要讨论奥古斯丁（公元 354-430，拉丁教父）的恩典神学，特别是他从恩典概念出发对“三位一体”问题的讨论。²我们注意到，三位一体说是在基督论之争的基础上提出来的，其原始意图是要解决父和子的一体性问题。同时，我们指出，基督论的关键点是一个神学出发点问题，即：从耶稣的人性出发还是从耶稣的神性出发？奥古斯丁对这一点有十分深刻的体会。我们追踪奥古斯丁的三一论，发现，一方面，它

¹ 帕利坎谈到：“他[指奥古斯丁]对耶稣基督的位格和工作的思考，意义深远地形成了整个西方基督论的方法，从而有助于迦克顿会议对信条的确立。”《基督教传统——大公传统的形成》，404 页。我们注意到，迦克顿会议没有提到奥古斯丁的名字。原因可能是，奥古斯丁是在一个小教区任主教，在教义问题插不上话；然而，如果耶稣的全人全神在神学上得到了说明，人们就不会在教义上做无谓的争论了。

² 限于篇幅，我这里不打算全面分析讨论奥古斯丁的三位一体论，而仅仅是顺着基督论争论追踪奥古斯丁对这个问题的思考和回答，主要参考奥古斯丁的晚年著作《论三位一体》（周伟驰译，世纪/上海人民出版社，2004 年）。

充分地表达了三一论的内在张力；另一方面，这个内在张力在恩典概念中得到了很好的解释。在奥古斯丁看来，对三一论和基督论问题的不同处理，直接影响基督徒的生存。

奥古斯丁在出版他的《论三位一体》时有一个很有意思的说明。他谈到，他深知这个问题在神学上的复杂性和在基督徒生存上的重要性，因而想通过边写作边研究的方式进行探讨。这种写作方式要求不断地修改已经写下来的文字。然而，当他写完 12 卷之后，他身边的朋友未经他同意就进行传抄。而他发现这件事时，这 12 卷已经在教会内传播很广了。这迫使他在仓促中完成了整个写作计划。为此，在正式出版这本书时，他给当时的迦太基主教写了一封信，解释他的写作动机和计划。¹在这封信中，我们发现，奥古斯丁表达了一个很深的体会：“三位一体”问题并不是一个纯粹的理论问题，而是基督徒的生存问题，因而不能仅仅在论证中作简单回答。²

奥古斯丁是从批评三种思路（或三种人，但不是三种理论）开始他的讨论的。这三种思路是：1，把感官经验的东西当作标准来衡量属灵的事；2，用人的概念来规范神；3，企图从神的角度出发。³我们前面追踪了前两种思路，即“从经验出发”和“根据概念演绎”。第三种思路虽然在基督徒的思维广泛存在，但在理论上难以立足。在奥古斯丁看来，前两种思路还是有一定根据的，但第三种则是“自绝于真理”。⁴特别值得我们注意的是，他并没有像他的其它著作那样采取论战的方式进行回应。我认为，在奥古斯丁的心中，三位一体问题不是理论问题，而是生存问题。只要基督徒仍然保持着自己的跟随者身份，对三位一体的理解就只能是充分的；因此，基督徒是在生存中去理解三位一体的，而不是一种简单的理论澄清。⁵我们可以从以下三个方面追踪奥古斯丁的回应。

首先，从信仰出发。奥古斯丁认为，关于三位一体的奥秘，仅仅凭着我们的智力是不可能理解的。出发点不是我们现有的理解力，因为我们的理解力十分有限。这一点认识是至关重要的。只要这样，他说：人才能“向神哀哭，再三求他发怜悯，直到神将他从惨境中救拔出来”；进而才能领受神的恩典，去认识三位一体的奥秘。⁶因此，我们必须从信仰出发，“靠信仰养育，与那与我们的才能相合的引导，使我们聪慧，能够理解它。”⁷不难理解，奥古斯丁在论三位一体时，是建立在信仰基础上，并从此出发的。

其次，必须坚持使徒传统。前面指出，在大公教会的形成过程中，使徒传统转化为《圣经》权威。奥古斯丁持守大公教会的这一基本原则。比如，在谈到耶稣是否为神的时候，奥古

¹ 见英译本第一卷的导言（St. Augustine: *On the Holy Trinity*, NPNF, 1st series, V. III, ed. Philip Schaff, Cosimo Classics, 2007）。奥古斯丁抱怨说，这种“被迫”写作使他无法彻底贯彻他的原始写作计划。

² 我们注意到，虽然奥古斯丁的《论三位一体》主要是回应当时基督论之争，但是，当代学术界却对此闭口不谈。比如，奥尔森在《基督教神学思想史》中只是说这本书很重要，仅此而已。参阅该书的第 292 页。周伟驰在《奥古斯丁的基督教思想》（中国社会科学出版社，2005 年）中把三一论归为上帝论，另立一节讨论他的基督论，并没有追踪奥古斯丁对当时基督论之争的回应。参阅该书的第 4 章第 1、2、8 节。人们对《论三位一体》第 8-15 卷所做的意识分析似乎有些兴趣，认为这是奥古斯丁的重要哲学思想。见 Gareth B. Matthews 和 Stephen McKenna 编译的《奥古斯丁：论三位一体的第 8-15 卷》（*Augustine: On the Trinity Books 8-15 [Cambridge Texts in the History of Philosophy]*, Cambridge University Press, 2002）。这里，我不想展开讨论。

³ 参阅中译本《论三位一体》，1 卷 1-2 段。需要指出的是，中译本在总体上是相当不错的译本。不过，在翻译这里提到的第二种思路时似乎未能准确表达奥古斯丁的想法：“又有一些人，他们在思考上帝时，将人的灵魂精神的本性和情绪归到上帝身上，……。”参考一种英译：Others, again, frame whatever sentiments they may have concerning God according to the nature or affections of the human mind. 根据英译本，我重译这一句：“同样，另一些人则根据人的灵魂的本性或性质去构架他们关于上帝的各种感受，……。”

⁴ 同上，1 卷 2 段。

⁵ 奥古斯丁反复不断地提到，他非常欢迎在这个问题上接受积极的批评，和批评者一起深入讨论，参阅同上，1 卷 5-6 段。他特别提到，在解释三位一体这件事上，“与其说是用权威来解说我所知的事，不如说是用虔诚的讲述来学习这些事。”同上，1 卷 8 段。

⁶ 同上，4 卷 1 段。

⁷ 同上，1 卷 3 段。

斯丁只是引用《圣经》在这方面的说法，说明耶稣是神。¹需要指出的是，尽管奥古斯丁行文中也使用“证明”之类的字眼，但是，对他来说，引用《圣经》并非逻辑意义上的证明，而是一种信仰的直接表达（或感情的肯定）。我们知道，逻辑证明需要理解；理解要求无矛盾性。然而，奥古斯丁反复强调，无论我们关于三位一体的理解如何困难，无论《圣经》的有关说法看上去如何矛盾，只要是《圣经》明确提到的，我们就必须坚持。这种态度显然不是逻辑论证，而是一种信仰上的持守。

第三，理解力的更新。我们先来看看奥古斯丁所面临的困境。奥古斯丁深刻地认识到，坚持《圣经》权威和如何理解三位一体这两者之间有着内在的张力。在他看来，使徒传统和《圣经》权威是在信仰中坚持的。在信仰中坚持《圣经》的权威就不能对《圣经》进行任何加减裁剪。我们来分析这种情况：我们在阅读《圣经》时常常发现，其中有些说法似乎相互矛盾无法理解。如何解决这个问题？从理解的角度看，消解这些矛盾的简单做法便是采纳一方而排斥另一方。比如，为了消解耶稣的人性和神性之间的矛盾性，亚流宣称“耶稣不是神”，而诺斯底主义则在“幻影说”中否定耶稣的真实人性。在奥古斯丁看来，这样做等于对《圣经》进行正确错误划分，从而完全放弃《圣经》的权威。显然，如果《圣经》有正确错误之分，我们就必须进行判断：究竟哪部分是正确的？哪部分是错误的？这里，判断者和判断标准都在《圣经》之外。于是，《圣经》的正确性只能来自这个外在的力量；或者说，《圣经》权威来自某种人的力量。这不是在信仰中的《圣经》权威。

看来，解决这个问题的着眼点只能放在人的理解上，即：在坚持《圣经》权威的基础上如何处理人类理解所遇到的《圣经》中的三位一体困境？在这一思路中，我们这样设想：既然我们现有的理解力无法处理《圣经》中的三位一体问题，那么，我们就必须放弃对这个问题的理解。然而，对于基督徒来说，三位一体问题归根到底是如何理解耶稣基督问题；而如何理解耶稣基督直接关系到如何做一个基督徒问题。换句话说，这是基督徒生存的根本问题。如果我们无法理解三位一体，如果做基督徒就不能不理解三位一体，简单的做法也许是，因此，放弃基督徒身份，从而可以轻易地摆脱三位一体问题带来的理解困境。对于奥古斯丁来说，这种做法等于“自绝于真理”，因为除非跟随耶稣基督，别无道路走向真理。奥古斯丁对这一做法并未进行深入分析。

奥古斯丁还注意到另一种解决途径：放弃理解，只须相信。在持这种想法的基督徒看来，他们是在信仰中维持自己的基督徒身份的；而基督徒身份的重要性高于对三位一体的理解；因此，放弃理解就是一个可取的选项。他们还会进一步认为，在这种解决途径中，人可以摆脱自己的理解力的限制而直接和神同在，从而可以直接从神出发谈论三位一体。奥古斯丁认为这是一种似是而非的解决途径，因为它要求人说一些连他们自己都无法听懂的话。能够被人听懂的话是有意义的话；意义是在理解中给出的；没有理解也就没有意义；因此，在放弃理解中从神出发谈论三位一体等于在说一些没有意义的话。奥古斯丁指出，这种人“落入虚幻的无意义”²。其实，凡是人就不能没有理解。当人们宣称放弃理解，只有信仰，从而和神同在时，乃是在顽固地坚持自己的某种现成理解，并拒绝更新它。“这样，他们就由于武断地肯定自己的谬见，而堵死了通往正解的道路。”³就思想史来看，持这种说法的人虽然没有突出的理论构架（因为进行理论架构和放弃理解立场是不相容的），但从古到今其人数众多，是基督教内部的一股不可小视的力量。

如何解决三位一体的理解困境呢？以上简略分析让我们看到了奥古斯丁所固守的三条原则：《圣经》权威必须坚持（信仰力量）；人不可能放弃自己的理解力（生存事实）；理解不允许矛盾（理解本性要求）。在这三条原则下，奥古斯丁提出了自己的解决办法：更新理解力。人的现成理解力是有限的；在三位一体问题上，人是要去理解永恒存在的神。人们也许会认为，这是在做一件不可能的事情。从逻辑上看，我们可以想象这种可能性：通过不断地提升人的理

¹ 同上，1卷9-13段。

² 同上，1卷2段。

³ 同上，1卷1段。

解力而使人最终理解三位一体。但是，考虑到永恒存在的神是人在现成理解力中不可理解的存在，我们无法保证，人的理解力提升最终走向理解三位一体，而不是相反。¹因此，无论人如何提升自己的理解力，都不过是一种逻辑可能性而已，并无生存上的意义。

奥古斯丁对这一点的认识相当清楚。他竭精费神讨论三位一体并不是要谈论一种逻辑可能性。在他看来，在神的恩典中，人的理解力更新是由神来主导的。如果神更新人的理解力是为了使人能够去认识他自己，那么，这种理解力更新就是一种生存事实，而不是一种逻辑可能性。对于奥古斯丁来说，神出于爱而遣送耶稣来拯救人类这个历史事实表明，基督徒的理解力更新是在神的掌控之下的，因而是一条可靠的认识三位一体之路。这就是基督徒的生存。

在这个思路中，我们看到，奥古斯丁三位一体论的关键点乃是在恩典中的理解力更新问题。在恩典中如何更新人的理解力呢？奥古斯丁认为，在恩典中的理解力更新不是纯粹的思想观念改变。每一位基督徒都拥有一定的神观念，这些观念可以通过读书或教导而得到改变。但是，这种改变是以某种确定的教义为依据的。问题在于，不同派别有不同教义，比如，亚流主义者不同于诺斯底主义。因此，依靠教义而来的改变乃是人为的改变，而不是在恩典中的理解力更新。

恩典是一种情感性的力量；因此，在恩典中的理解力更新首先是在接受者（基督徒）和给予者（神）之间形成了一种情感关系。他谈到：“神爱我们，不是照我们现在的样式，而是照我们将来的样式。”²又说：“我们首先得要知道，神是多么地爱我们，以免我们因绝望而不敢上升到他那里去。”³从生存的角度看，对于接受者来说，因着这一情感关系，他相信并依赖给予者。如果没有这个情感（对神的爱的直接体验），人们一旦充分认识到自己的渺小，就会绝望而放弃对神的追求。有了这个情感（相信神时刻都在看顾自己），无论永恒存在的神离人多远，人都会追求他。这种在爱（恩典）中建立起来的情感，在奥古斯丁看来，乃是理解三位一体的基础。

当然，从理解力更新出发来理解三位一体，等于说，人们关于三位一体的理解永远是不充分的。只有当人的理解力更新到神所喜悦的样式，人才能给出对三位一体的完整理解。在奥古斯丁看来，正视自己的理解力不足并不导致否定自己的理解力。人只能从自己的现成理解力出发进行理解；理解必须遵守概念逻辑。因此，如果我们的理解陷入了困境，我们就向神呼喊求救，在信任情感中接受神的赐予，提升我们的理解力，走出困境。我们相信神在他的爱中一定会以他的方式提升我们的理解力。面对三位一体理解困境，奥古斯丁认为，这是走出困境的唯一途径。

不过，这样一来，我们关于三位一体的理解岂不就丧失了确定性？如果我们对神的理解是不确定的，我们怎能建立起坚实的对神的信仰呢？奥古斯丁注意到了人们的这种关注。他说：“我自己深觉人心所产生的幻象是怎样繁多——而我自己的心除了是人的心，还是什么呢？……我正努力沿着他在独生子神圣的人性中所开的路，从远方还乡；尽管我是必须改变的，但我吸入的他的真理越深，就越清楚地感到它没有什么变化的……。”⁴归根到底，虽然理解力更新带来的关于三位一体的理解是变化不定的，但是，这种理解力更新是在恩典中进行的，而恩典的主体即是三位一体，每次理解力更新的经验都进一步加强了对恩典主体的可靠性的认识，因此，在理解力更新中所认识的三位一体具有实实在在的确定性。

奥古斯丁还通过分析人的意识活动来追踪人对三位一体的认识，目的是要说明，在恩典中，人不能不去理解三位一体，同时又不能完全理解三位一体。⁵奥古斯丁在结束这些讨论时，谈到：“所以，现在让我们以一个祷告总结全书，这是胜于论证的。”⁶我想，这句话也是对他的三一论思路（即在恩典中的理解力更新）的很好总结。

¹ 参阅同上，4卷20段。

² 同上，1卷21段。

³ 同上，4卷2段。

⁴ 同上，4卷1段。

⁵ 参阅同上，第8-15卷。限于主题和篇幅，我这里不展开对这些文字的分析。

⁶ 同上，15卷50段。

我们追踪了使徒传统关于耶稣的人性和神性的基本立场，并在奥利金关于耶稣和天父的一体性论证中发现，由于未能区分逻辑论证和信仰宣告之间的区别，奥利金论证终于在亚流和亚历山大那里引发了旷日持久的基督论之争。三位一体信条的提出规定了基督论的讨论界限。奥古斯丁在持守使徒传统和《圣经》权威的基础上，深刻指出三位一体之争并不一个纯粹思想观念问题，而是直接关系基督徒的生存问题。奥古斯丁从他的恩典神学出发，把三位一体问题转化为在恩典中的理解力更新问题。这个转变对于我们处理三位一体问题是关键所在。

第九章：《基督教原理》（节选）

加尔文

第二卷第十七章基督的功劳确曾为我们博取了恩典和拯救

我们要解决这个问题，必须另辟专章讨论，有些存心巧辩的人，虽承认基督为我们争取救恩，但却不承认“功劳”一词，以为“功劳”一词足以掩盖神的恩典。他们以为基督不过是工具或使者，而不是如彼得所称的创始者，首领和“生命之主”（徒 3：15）。其实，我承认若以那属人的基督来和神的公义对比，就没有功劳可言，因为在人里面找不着什么价值，足以使神对人负任何责任。奥古斯丁说得很对，“神的预定和恩典的最好表现就是在作为人的救主身上，基督耶稣在他的人性中取得这品性，在工作或信仰上他都没有先在的功劳。请问道与父共永恒，而成为神的独生子，人怎样配受与他合一的光荣呢？所以恩典的源泉发自我们的首领，然后按照各肢体的能力，从他而分布于全身的各肢体。那使每人从信心开始即成为基督徒的恩典，与那使这人从他生命的开始即成为基督的恩典是完全相同的。”奥古斯丁在另一篇论文中也说：“神预定的例子没有比中保自己更明显的了。那从大卫的子孙中使基督成为义人，使他始终为义，而无须依靠他自己的意志的神，也可以叫不义的人变为义人，又成为那首领的肢体。”当我们说到基督的功劳之时，我们并不把他看作功劳的起源，我们却进一步归之于神那始因的安排；因为神指派他为中保救赎我们，完全是由于他的乐意。若把基督的功劳看为与神的慈爱对立，无非暴露愚蠢而已。在两个事物当中，如甲是附属于乙，或继承自乙，即无法造成对立形势。因此，没有理由否认人之称义是完全出乎神白白的慈爱，而同时那服从神慈爱的基督的功劳，也能从旁助成。但神的恩惠和基督的服从，与我们的事功正是相对立的。若不是神愿意，基督将无从立功；他以牺牲平息神的忿怒，又以顺从消除我们的过犯，这都是由于预定。总之，基督的功劳既是完全以神的恩典为基础，这恩典指定基督的功劳为我们得救的方法，所以他的功劳与神的恩典一样，和人的义都是相对立的。

二、恩典与基督功劳的区别可由许多经文看出。“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”（约 3：16）。我们可知，神的爱是占第一位，是最高的始因，信仰基督是次要的近因。如果有人反对，以基督不过是形式上的原因，这就减少了他的功劳，比前述更甚。假如我们得着义是由于信基督，那末，我们就要在他里面寻找救恩的原因。有许多经文可资引证：“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 4：10）。这些话分明指示，为了扫除他爱我们的障阻，神乃指定基督为复和的方法。挽回祭一词含有很深长的意义；因为神以说不出的方法，在爱我们之时，对我们也有忿怒，直到在基督里复和为止。下面经文所暗示的就是这个意思：“他为我们的罪作了挽回祭”（约壹 2：2）。又说：“因为父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血，成就了和平；便藉着他叫万有，都与自己和好了”（西 1：19，20）。又说：“这就是神在基督里，叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上”（林后 5：19）。又说：“他使我们在爱子里得蒙悦纳（弗 1：6）。又说：“便藉这十字架，使两下归为一体，与神和好了”（弗 2：16）。保罗在以弗所书一章说，我们在基督里蒙拣选，同时又说，我们在基督里蒙悦纳；从这里我们可以明白那奥秘。除非藉着基督的血，使我们与神复和，表明他的爱，神怎能对那些在创造世界以前就蒙爱的人表示他的恩惠呢？神既是众义的根源，也必然是每一罪人的仇敌和裁判者。因此，他那爱的开端即是保罗所描写的义：“神使那不知罪的，替我们成为罪；好叫我们在他里面成为神的义”（林后 5：21）。他的意思是说：照本性而论，我们是神所忿怒的儿女，因罪和他疏远，而我们藉基督的牺牲得以白白称义，好蒙神悦纳。一切以基督的恩典与神的爱相联系的经文都显明了这个区别；这就是说，我们的救主把他所买下来的赐给我们；否则，把对父的赞美归给基督，认为恩典是他的，是由他所发出的，就不相宜了。

三、基督因顺服实实在在以功劳替我们在父那里获得了恩惠，这在圣经中，已有定论。我可以假定，若基督偿了我们的罪债，忍受了我们应受的刑，以顺服平了神的怒，总之，若他以公义之身为不义的人受苦，即是他以义为我们获得了救恩，这就是他的功劳。但按照保罗的见证，“我们藉着他的死，得与神和好”（罗 5：10，11）。如没有以前的过犯，就没有复和的余地。这就是说，神因我们的罪而憎恶我们，因他儿子的死而平息了怒气，对我们温和如初。这以后的对照是颇值得注意的：“因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5：19）。这即是说，正如我们因亚当犯罪而与神疏远，趋于灭亡，同样，我们因基督的顺从而蒙悦纳，成为义人。根据上下文看来，这动词的未来式还是包括现在的义在内。因为他在前面也说过：“恩典乃是由许多过犯而称义”（罗 5：16）。

四、当我们说，我们所得的恩典是基督以功劳换来的，意思就是说，我们已被他的血所洗净，他的死是替我们赎罪。“耶稣基督的血洗净我们一切的罪”（约壹 1：7）。“这血是为赦罪而流的”（太 26：28）。如果我们的罪得免刑是由于他流血的功劳，那么，这就是对神公义所付的赎价。这事已被施洗约翰所证明：“看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的”（约 1：29）。他把基督和律法上一切的祭礼相对，表明它们所预表的，唯独在他里面才完成。我们现在知道摩西所常说的——关于献上赎罪祭的意思。总之，古人的预表，是对基督之死的权能和效力，给了我们一个良好的表明。使徒在希伯来书中详细而正确地讨论这个题目，以“若不流血，罪就不得赦免”作为一个基本的原则。因此，他认为基督“显现一次，把自己献为祭，好除掉罪”，“基督一次被献，担当多人的罪”（来 9：22，26，28）。他曾经说过：“不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”（来 9：12）。他这样地辩证说：“若山羊和公牛的血，并母牛犊的灰，洒在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净，何况基督的血，岂不更能洗净你们的良心，除去你们的死行吗？”（来 9：13，14）。由此显见我们把基督的恩典估价太低了，除非我们把他的牺牲，当做有赎罪，和解和补足的功效。所以随即又补充说：“为此他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约时所犯的罪过，便叫蒙召的人得着所应许永远的产业”（来 9：15）。但我们应该特别考虑保罗所叙述的：基督“为我们受咒诅”的事（加 3：13）。基督若不是替别人还债，和替别人获取公义，那末，他受咒诅不但是不需要的，而且是荒谬。以赛亚的见证也很明显：“因他受的刑罚，我们得平安，因他受的鞭伤，我们得医治”（赛 53：5）。假如基督不曾为我们赎罪，就不能说他忍受我们应受的刑罚以讨好神。下面有一句是证实这一点的：“他是因我百姓的罪受过鞭打”（赛 53：8）。让我们再加上彼得的说明，就可以解决一切的困难；他说：“他在木头上亲身担当了我们的罪”（彼前 2：24）。这即是说，那从我们身上解脱了的罪刑完全落在基督的肩上。

五、使徒明白地说，他为我们付了死刑的价值，“如今却蒙神的恩典，因耶稣基督的救赎，就白白的称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信”（罗 3：24，25）。保罗在此因神以基督的死付了我们的赎价，而称颂神的恩典；接着吩咐我们倚靠基督的血，好得到他的义，又可以在神的审判台前站立得住。彼得也证实了这一点，他说：“你们得赎，不是凭着能坏的金银等物，乃是凭着基督的宝血，如同无瑕无玷污的羔羊之血”（彼前 1：18，19）。除非这宝血是赎罪的代价，作此比较就不得当；因此保罗说：“你们是重价买来的”（林前 6：20）。不然的话，他说：“只有一位中保，他舍自己作万人的赎价”（提前 2：5，6）就不对了，除非我们的过犯所应得的刑罚已经转移到他的身上。所以保罗解释“藉着他的血得蒙救赎”就是“罪得赦免”的意思（西 1：14）；这无异是说，我们在神面前得以无罪省释，是因宝血完全替我们赎罪。这与下面的经文相符合：“他涂抹了有碍于我们的字据，钉在十字架上”（西 2：14）。这些话是指替我们赎罪所付的代价。保罗以下的话也是很重要的，他说：“义若是藉律法得的，基督就是徒然死了”（加 2：21）。因此可以断言，我们必需从基督的身上寻找那律法所赐与守法之人的；这也就是说，我们藉基督的恩典而得着神在律法里对我们的行为所应许的：“人若遵行律例，就必因此活着”（利 18：5）。保罗在安提阿讲道，对这一点也有明晰的说明；他说：“你们靠摩西的律法，在一切不能称义的事上，信靠这人，就都得称义了”（徒 13：39）。如果公义在乎遵行律法，而基督负起守律法的担子，叫我们与神复和，仿佛我们亲自完全遵行了律法一般，那么，他为我们所建的功劳，有谁能否认呢？以后他把这同

样的意见在信中告诉加拉太人说：“神就差遣他的儿子……生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加 4：4，5）。所谓生在律法之下的目的，不就是行我们所不能行的而为我们获取公义吗？保罗因此论到那不凭善工而得的义（参罗 4：5），因为那只在基督身上而有的义，也算为是我们的义。基督的肉为我们的食粮（参约 6：55），无非因为它里面有生命的本质。这好处完全来自神的儿子之在十字架上受死，作为我们的义的代价。所以保罗说：“基督为我舍了自己，当作馨香的供物，和祭物，献与神”（弗 5：2）。在另一地方，又说：“他被交给别人，是为我们的过犯，复活是为叫我们称义”（罗 4：25）。可见不但我们的救恩是藉基督而赐予我们，而且父现在之对我们慈祥，也是由于他。神藉着以赛亚用预表的方式所声明，无疑地完全在基督的身上应验了：“我为自己的缘故，又为我仆人大卫的缘故，必要这样做”（赛 37：35）。使徒对这一点所说的，可作有力的见证，“你们的罪藉着他名得了赦免”（约壹 2：12）。约翰虽没有指明基督的名，但他如常地以“他”一代名词，代表基督。主曾以这个意义宣称：“我因父活着，照样，吃我肉的人，也要因我活着”（约 6：57）。这与保罗以下所说的正相符：“因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为他受苦”（腓 1：29）。

六、伦巴都和经院派的学者们质问基督是否为自己立功，这不过表现了他们愚蠢的好奇心，和他们肯定这问题的荒谬。神的独生子何必降临人间，以求自己的新收获呢？神既宣布了自己的旨意，就可以使一切疑团焕然永释。因为经上说父在子所立的功劳不是为子获利益，乃是“神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了”（罗 8：32），“因为他爱世人”（约 3：16）。先知说的话也很值得注意：“因有一婴孩为我们而生”（赛 9：6）。又说：“锡安的民哪，应当大大喜乐；看哪，你的王来到你这里。”（亚 9：9）不然，保罗所颂扬的爱就没有根据了，他说他“为我们死，是在我们还作仇敌的时候”（罗 5：8，10）。由此可以推论，他不以自己为念；他自己又明明证实这一点，说：“我为他们的缘故，自己分别为圣”（约 17：19）。他既把自己圣洁的功效归给别人，就声明他不求自己的收获。基督因专心拯救我们，至于完全忘掉了自己，这是很值得注意的。经院学者们为支持他们的意见，而卤莽地曲解保罗所说的：“所以神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名”（腓 2：9）。当然，基督若仅仅是人，他凭什么功劳能贵为世界的审判者，和天使的首领，享神国的最高治权，和以神的荣华为居所呢？这是竭人与天使的能力所不能达到千万分之一的。但要解决这个问题非常容易，因为保罗所说的不是指基督升高的原因，乃是指升高的结果，好使他做我们的榜样；他的意思，也只限于那在别处所讲的：“基督这样受害，又进入他的荣耀，是应当的。”（路 24：26）。

第六章

有关耶稣基督的问题

佩恩是美国早期深具影响力的思想家之一,著有《普通常识》(Common sense)、《理性的时代》(The Age of Reason),他论及耶稣基督时说:「在据说耶稣基督活动的时代,完全没有任何有关这个人存在的历史记载。」(注1)

罗素在他著名的论文「为何我不是一个基督徒」中说道:「基督是否曾经在历史上存在过,殊为可疑,就算他真的存在过,我们对他也一无所知。」(注2)至於基督的品格,他说:我自己无法同意:基督不论在智慧上或美德上比得上其他历史上的伟人。我认为释迦牟尼或苏格拉底在这钱方面都强过它。(注3)

基督教的真理全然取決於耶稣基督的真理和真实性。他是否存在过?我们如何得知他的生平?他是谁?为什麼我应当单单相信他?这些问题如果没有正面性的答案,则基督教宣称的真理便是枉然。

对耶稣的四种新派观点

1. 耶稣从未过——持这种看法的人认为:保罗由古代神话中找到灵感,发明耶稣这个观念。四福音是後来写成的,要造成他是一个真实人物的假相。
2. 没有神学或神迹的耶稣——有些人相信耶稣的确存在过,但我们由新约中无法知道任何有关他的事。因为将耶稣生平中所有超自然的层面剥除之后,他们发现剩下的历史一月杳然。
3. 耶稣神话化——布特曼发展了一套解经系统,消除所有超自然的因素,称之为神话。如果要找到真的耶稣,必先剥除神话,找出当时的人有什麽样的需要,以致他们会发明那样的故事。
4. 无所谓——有些学者说:复活可能发生过,也可能没有发生过,这都无所谓。重要的是我们要相信。他们说:当你信它是真的时候,它便是真理。

本章将展示历史证据及理由上看耶稣不但存在,同时他是神成了肉身。这个论证的大纲如下:

1. 新约文件是历史上可靠的证据。
2. 新约的历史证据显示耶稣宣告自己是神,以神迹奇事显明,在他复活一事上达到印证最高点。
3. 因此,有可靠的历史证据证明耶稣基督为神。

在我们开始查考这些证据以前,要面对两项可能提出的质问。首先,历史证据是相对的,對於过去事件无从提供客观的知识。假使「客观」意为「绝对」,则这个问题问得有道理;但没有理由说:历史证据不能对往事提供一份虽待修正但相当不差的报告。有些人说历史学家向来无法记录真正发生了什麼事,因为他们只能从他们个人的角度看事情。但是「所有有关历史的记述都是相对的」这句话如果是真的,则它本身便是一个相对的陈述,因为它是有关历史的陈述。但如果它是相对的,那麼它就非客观真理,只不过是有关历史

贾斯乐,《当代护教手册》

研究的一个主观意见。如果有人宣称这句话是客观上的真理,则与这句话自相矛盾。历史的客观性是无可避免的。历史学家若非相信可以愈来愈接近 100%的客观正确性,为何会不断地重写历史呢?

第二个质疑是我们怎么忽然把新约当成历史文献,而不只是一本宗教书籍?是的,圣经是宗教知识的来源。虽然我们不可能要求非信徒就宗教层面接受它所说的,然而,当我们可以显明新约同时也是一个历史记录时,就不该就历史层面拒绝接受圣经所写的确为事实。

1. 四福音为目击见证人在事发後四十年内写成。这增加了他们记录的
可信度,保证他们记录相当的准确性。
2. 关于那些事件圣经并非只有一份报告,而有四份,它们在主要关节
上相当一致。
3. 新约的记录与第一、二世纪世俗和犹太历史学家方面的证据相吻
合。本书第九章记载这些证据。
4. 圣经对古代世界的记载已被证实十分准确。例如,路加记载了三十
二个国家、五十四个城市、九个岛屿、数位统治者,连一个错误也没有。

因此,我们没有理由不接受新约为一可靠的历史文件,能提供我们有关拿撒勒人耶稣生与死的宝贵资讯。

耶稣是谁?

主後三二五年,尼西亚信经(Nicene Cry),记载了正统基督教的一致信念,基督是百分之百的神,也是百分之百的人。所有有关基督的异端若非否定他的神性,就是否定他的人性。本章这部分会显明耶稣是百分之百的人,而宣告自己是神,并会提供充足有馀的证据来支持他的宣告。

他的人性

有些人坚持耶稣只不过是一个人,也有些人说他只是看起来好像人。事实上,他们说,他是一个幻象一个幽灵,没有实际的身体——纯粹是灵,那物质的形象只是幻影。这种教义称为幻影说。果真如此,则基督并非真的像我们一样受到试探,也并没有真的死去,因为一个灵不能够受试探或死去。因此,基督并非真的「与我们一样」,也不能够代替我们,赎我们的罪。同理,他的复活也只不过是回复他原本的状态,与我们的将来也无关。因为这教义说基督从未真正在世行走,所以我们必须显明耶稣是百分之百的人。

他的成长

耶稣经历过所有人类成长的正常过程。他因圣灵在母腹中成胎(太一 18、20;路一 34—35),他母亲怀他到了产期才生下他(路二 6—7)。然後像一般正常的男孩子,生理、心理。情感方面都在成长(路二 40—52)。他会随年龄变老,所以当他三十出头时,耶路撒冷的众人说:「你还没有五十岁」(约 / L57)。

他的感情

耶稣在他的需要上显示出所有人性的特点。身体上,他如常人一样会饿(太四 2)、

贾斯乐,《当代护教手册》

渴(约十九 28)、疲倦(可四 38)、呼吸(路二十三 46)。情绪上,他表露过忧伤(太二十六 38)、诧异(可六 6)、恼怒和忧愁(可三 5),以及怜悯(可一 41)。他也受过罪的试探,但他没有妥协犯罪(太四 1-11;可一 12-13;路四 1-13;来二 18,四 15)。圣经中最短的经文便将耶稣内心深处的人性深刻地描述出来:「耶稣哭了」(约十一 35)。

他的死亡

与神性相对最明显的莫过于死亡,而耶稣像人一样地死亡。许多人目睹他的死,其中包括约翰、一小群跟随他的妇女、兵丁、戏弄耶稣的众人(路二十三 48-49;约十九 25-27)。他的死同时也被专门执行死刑的罗马兵证实(约十九 32-34)。他根据当时的风俗被埋葬、被安放在坟墓里(38-41节)。你还能找到比他更人性的人吗?

	神	天使	人
存有的种类	无限	被造	被造
限制	无	有限	有限
本性	灵	诸灵	灵/体
存在时期	永恒	受造的永恒	暂时
时间/空间	超越其上不在其中	超越其上可在其中	生来便在其中
本性/意志	二者都不改变	惟意志会改变	二者都会改变
救赎	救赎的源头	不被救赎	可被救赎

他的神性

耶稣多次宣称为神。我们将查考这些宣称,以及他用来支持这些宣称的证据。

耶稣宣称是谁?

宣称是耶和華 (Yahweh)

耶和華是神给他自己的特别名称。在希伯来的旧约圣经中仅写成四个字母(YHWH),被视为圣洁,以至於虔诚的犹太人不发声去读它的音。要抄写这个字的人也会事先举行一个特别的礼仪。这是神在出埃及记第三章 14 节向摩西揭示的名字。神说:「我是自有永有的(IAM who IAM)」,它的意义与神的自存有关。神其他的名称可能可以用在人(创十/12的 Aden)或假神(申六 14 的 elohim)的身上,但耶和華只能用在独一的真神身上,此外无任何其他可受敬拜或事奉的对象(出二十 5),他的名字和荣耀都不能分割出去。以赛亚写道:「耶和華如此说:『我是首先的,我是未後的,除我以外,再没有真神。』」(赛四十四 6),又说:「我是耶和華,这是我的名;我必不将我的荣耀归给假神,也不将我的称赞归给雕刻的偶像」(赛四十二 8)

只有这样才能领悟:当耶稣宣称自己是耶和華时,无怪乎犹太人要拿石头打他,指控他褻渎。耶稣说:「我是好牧人」(约十 11),而旧约说:「耶和華是我的牧者」(诗二十三 1)。耶稣说他要审判万民(太二十五 31 以下,约五 27 以下),而旧约时期先知约珥称耶和華的话:「因为我必坐在那里,审判四围的列国」(珥三 12)。耶稣祷告时说:「父啊!现在求你使我同你享荣耀,就是未有世界以先我同你所有的荣耀」(约十七 5),而旧

约的耶和华明言：「我必不将我的荣耀归给假神」（赛四十二 8）

同样的，耶稣称他自己为「新郎」（太二十五 1），旧约用此形容耶和华（赛六十二 5；何二 16）。复活的主说道：「我是首先的，我是未後的」（敌一 17），与耶和华在以赛亚书第四十二章 8 节所用的字眼一模一样。诗人宣称：「耶和华是我的亮光」（诗二十七 1），耶稣说：「我是世界的光」（约八 12）。耶稣对自己乃耶和华最强有力地宣称也许是在第 58 节，他说：「还没有亚伯拉罕，就有了我（Before Abraham was born, I AM）。」这句话不但宣告秘在亚伯拉罕以前便已存在，同时也宣告他与出埃及记第三章 14 节的「I AM」相等。他身边的犹太人清楚明白他的意思，因此以他为亵渎，拿起石头要打死他（参约八 58，十 31—33）。马可福音第十四章 62 节和约翰福音第十八章 5 至 6 节记载同样的宣告。

宣称是与神平等

耶稣也用其他的方法宣称自己与神平等。他不但采取神的名称，同时也宣称自己有神的特权。他对一位瘫子说：「小子，你的罪赦了」（可二 5 以下）。文士的回应是正确的：「除了神以外，谁能赦罪呢？」因此，为了要证明他的宣称不是空口夸张，他医治了那个瘫子，提供了最直接的证据，证明他所说赦罪的话是真的。

耶稣所宣称另一项神的特权就是使死人复活、行审判的权柄：「我实实在在的告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音；听见的人就要活了……就出来；行善的复活得生，作恶的复活定罪」（约五 25—29）。他加上一句「父怎样叫死人起来，使他们活著，子也照样随自己的意思使人活著」（21 节），使人对他的意思无可置疑。但是旧约清楚地教导：惟有神才能赐予生命（撒上二 6；申三十二 39），使死人复活（撒上二 6；诗四十九 15），是唯一的审判者（珥三 12；申三十二 35）。耶稣大胆地将唯有神才有的权柄归诸自己身上。

耶稣同时也宣称他将和神一样得荣耀。他说所有的人都应「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」（约五 23）。听见的犹太人都知道：没有人可以如此地宣称自己与神平等，因此他们再度想要杀他（18 节）。

宣称是弥赛亚——神

旧约的教导很清楚，那将要来拯救以色列的弥赛亚便是神自己。因此，当耶稣宣称他是那位弥赛亚时，也就等於同时宣称自己是神。例如最出名的圣诞经文（赛九 6）称弥赛亚为「全能的神、永在的父」。诗人描写弥赛亚时写道：「神啊，你的宝座是永永远远的」（诗四十五 6；参来一 8）。诗篇第一一〇篇记载圣父与圣子之间的一段对话：「耶和华对我主说：『你坐在我的右边。』」耶稣在马太福音第二十二章 43 至 44 节将这经文用在自己身上。但以理书第七章是伟大的弥赛亚预言，人子被称为「亘古常在者」（22 节），同一词在同一段经文中两次被用来指父神（9、13 节）。耶稣在一生事奉中，最常用来指他自己的便是人子这个称呼，明显地源於这段经文。当耶稣在大祭司面前受审判时，他则直接引用。当他被问及「你是那当称颂者的儿子基督（希腊文的弥赛亚）不是？」时，耶稣回答：「我是；你们必看见人子，坐在那权能者的右边，驾著天上的云降临。」大祭司听见後，便撕开衣服说：「我们何必再用见证人呢？你们已经听见他这僭妄的话了！」（可十四 61—64）毫无疑问地，当耶稣宣称自己是弥赛亚时，他也同时宣称了自己是神。

何谓弥赛亚 (Messiah)?

弥赛亚来自希伯来文, 意马「受膏者」 (Anointed One)。广义而言, 这个字曾被用来指波斯王古列 (赛四十五 1) 和以色列的王 (撒下二十六 11)。大卫死后, 以色列人基於撒母耳记下第七章 12 至 16 节的应许, 开始寻找一位像他一样的王。但是有关将要来临的救主、先知、君王的预言, 可回溯至创世记第三章 15 节和申命记第十八章。许多经文都论及这位将要来的王。他被称夸大卫的後裔 (耶三十二), 出生於伯利恒 (弥五 2)。他将使瞎眼的得看见、被掳的得释放、宣扬福音 (赛六十一 1)。撒迦利亚第九和第十二章描述他的国度。两约期间, 兴起两种对弥赛亚的看法: 一是政治性的, 一是属灵性的, 但都认为: 二者应在同一位身上实现。

接受敬拜

旧约除了敬拜神以外, 禁止敬拜任何其他的对象 (出二十 1-5; 申五 6-9)。新约也一致地显明属神的人 (徒十四 15) 和天使 (敞二十二 8-9) 都拒绝接受敬拜。但是耶稣好几次接受敬拜。有位麻疯病人得医治後敬拜他 (太八 2), 一位少年官跪在他面前问问题 (太九 18)。他平静风暴後, 「在船上的人都拜他说: 『你真是神的儿子了!』」 (太十四 33)。迦南妇人 (十五 25)、雅各和约翰的母亲 (太二十 20)、格拉森被鬼附的人 (可五 6), 他们都敬拜他而未受任何责备 (参启二十二 8-9)。一位瞎子得医治後说: 「主啊! 我信!」就拜耶稣 (约九 38)。耶稣有时也引导人去敬拜他, 一如多马见到复活的主後呼叫: 「我的主! 我的神!」 (约二十 28) 唯有当一个人真正认为自己是神的时候, 才会这么作。

宣称与神有同等权柄

耶稣同时将他的话和神的话置於同等的地位。他多次说: 「你们听见有吩咐古人的话说……只是我告诉你们……」 (太五 21-22)。「天上地下所有的权柄, 都赐给我了, 所以你们要去, 使万民作我的门徒」 (太二十八 18-19)。神颁十诫给摩西, 但耶稣说: 「我赐给你们一条新命令, 乃是叫你们彼此相爱」 (约十三 34)。耶稣说: 「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), 但後来用来指他自己的话: 「天地要废去, 我的话却不能废去」 (二十四 35)。耶稣论到那些弃绝他的人时说: 「我所讲的道, 在末日要审判他」 (约十二 48)。无可置疑地, 耶稣宣称他的话和神在旧约中的宣告具有同等的权威。

要人奉他的名祷告

耶稣不但要人相信他的顺从他的命令, 同时也要人奉他的名祷告。「你们奉我的名, 无论求甚麽, 我必成就……你们若奉我的名求甚麽, 我必成就」 (约十四 13-14)。「你们若常在我里面, 我的话也常在你们里面, 凡你们所愿意的, 祈求就给你们成就」 (约十五 7)。耶稣甚至坚称: 「若不藉著我, 没有人能到父那里去」 (约十四 6)。门徒的回应是不单奉主的名祷告 (林前五 4), 同时向基督祷告 (徒七 59)。显然耶稣的意思是: 祷告时不但要在神前求助於他的名, 同时将他的名当作神来呼求。

因此耶稣多方面宣称自己是神。他宣称自己在特权、荣耀、接受敬拜、权柄方面都与神平等。他采用原本用於耶和華身上的真理, 同时称自己便是应许中的弥赛亚, 藉此表

贾斯乐,《当代护教手册》

明自己便是旧约的耶和華。最後,他宣稱自己是藉禱告通向神的唯一道路,要人向他禱,如同向神禱。他身邊猶太人的回應顯明他們清楚明白:如果僅僅是個人,而這般宣稱,便是褻瀆。任何人只要不存偏見,細心觀察研究這些有關耶穌教訓的可靠歷史記錄,必會同意:他宣稱自己與舊約的耶和華平等。

耶穌宣稱的團結

耶和華——約八 58

與神平等——約五 18

彌賽亞——可十四 61 - 64

接受敬拜——太二十八 17

與神有同等權柄——太二十八 18

奉他的名禱告——約十四 13 - 14

耶穌的門徒對他有何尊稱?

除了知道耶穌自稱為神外,我們也應當知道他的門徒如何看他。自稱為神是一回事;得到其他一神論的猶太人相信他為神則完全是另一回事。不論如何,我們發現耶穌的門徒堅決地相信的神性。

他們用神的名稱來稱呼耶穌

主的門徒與主一樣地稱呼他為「首先的和最後的」(啟一 17, 二 8, 二十二 13)、「真光」(約一 9)、「磐石」(林前四 4; 彼前二 6 - 8; 參詩十八 2, 九十五 1)、「新郎」(弗五 28 - 33, 啟二十一 2)、「牧長」(彼前五 4)、「大牧人」(來十三 20)。他被视为赦罪者(徒五 31; 西三 13; 參耶三十一 34; 詩一三〇 4)和「救世主」(約四 42; 參賽四十三 3)。使徒們也稱他為「將來審判活人死人的耶穌基督」(提後四 1)。這些名稱在舊約都指耶和華,如今在新約指耶穌。

他們認他為彌賽亞——神

新約一開始便記載耶穌是以馬內利(神與我們同在),指以賽亞書第七章 14 節彌賽亞的預言應驗了。「基督」這個名稱本身便具有舊約希伯來名稱「彌賽亞」(受膏者)相同的意義。耶和華在撒迦利亞書第十二章 10 節說:「他們必仰望我,就是他們所扎的。」新約作者兩次將這節經文用在耶穌身上(約十九 37; 啟一 7),預言他的受難。以賽亞的經文:「除了我以外,再沒有神……萬膝必向我跪拜,萬口必凭我起誓。」(賽四十五 22 - 23)照保羅的詮釋,乃用在他的主身上,所謂「叫一切在天上的、地上的和地底下的,因耶穌的名,无不屈膝,无不口稱耶穌基督為主,使榮耀歸與父神」(腓二 10 - 11)。這裡的意義十分重大,因為保羅是說所有受造之物都會稱耶穌為彌賽亞(基督)和耶和華(主)。

他們將神的大能歸於耶穌

有些只有神才能做的事,耶穌的門徒都將它們歸在他身上。他們說:他能够使死人复

贾斯乐,《当代护教手册》

活(约十一)和赦罪(徒五 31, 十三 38)。此外,他被称为创世(约一 3; 西一 16)并维持万有存在(17节)的主要力量。当然,只有神才能被称为万物的创造者,但是门徒们宣称这是耶稣的大能。

他们将耶稣的名与神的名并列

我们已提过耶稣的名被门徒用来作祷告的中介和对象(林前五 4; 徒七 59)。通常在祝祷中,耶稣的名都与神的名并列,例如:「愿恩惠平安,从父神与我们的主耶稣基督,归与你们」(加一 3; 弗一 2)。在所谓的三一公式中,耶稣的名显然与神的名有同等地位,例如:去「奉父、子、圣灵的名」施洗的命令(太二十八 19)。哥林多后书未了的「愿主耶稣基督的恩惠、神的慈爱、圣灵的感动,常与你们众人同在!」(林后十三 14)再一次将父子并列。如果只有一神,则此三位必然相等。

他们直呼耶稣为神

多马见到主的伤痕后,直呼:「我的主!我的神!」(约二十 28)保罗说:「神本性一切的丰盛,都有形有体的居住在他里面。」(西二 9)在提多书中耶稣被称为「至大的神、我们救主耶稣基督」(多二 13)。希伯来书的作者则称他为「神啊!你的宝座是永永远远的」(来一 8)。保罗说基督在成为「人的样式」(清楚指出耶稣是百分之百的人)以前,他本有「神的形像」(腓二 5-8)。这种平行的用词显示:如果耶稣是百分之百的人,他也同时是百分之百的神。歌罗西书第一章 15 节用相似的词汇「不能看见之神的像」表示神本身的显现。在希伯来书中这种形容更强而有力:「他是神荣耀所发的光辉,是神本体的真象,常用他权能的命令托住万有。」(来一 3)约翰福音的前言明白指陈:「太初有道,道与神同在,道就是神」(约一 1)。

他们说超越天使

门徒们不仅只相信基督超越人,他们也相信他远比(包括天使在内)任何受造物都要伟大。保罗说耶稣是「远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的;不但是今世的,连来世的也都超过了」(弗一 21)。污鬼服从他的吩咐(太八 32),甚至拒绝接受敬拜的天使都要敬拜他(启二十二 8-9)。希伯来书作者提出了一幅完整的基督超越天使论:「所有的天使,神从来对哪一个说:『你是我的儿子,我今日生你』?……神使长子到世上来的时候,就说『神的使者都要拜他』。」(来一 5-6)没有比这个更清楚的教导了,基督不是天使,乃是天使都要敬拜的神。

耶稣自己和认识他的人都见证他自称是神,跟从他的人也相信他是神。他是拿撒勒的木匠,却宣称唯有神自己才能具有的名称、大能、特权、作为。不论这是否成立,毫无疑问的是:耶稣如此地自许,他们也如此地相信。正如鲁益师所说,当我们面对基督大胆的宣传时,我们只有几个选择。

我想要在这里预防任何人说一些人们常说的蠢话:「我愿意相信耶稣是一个伟大的道德教师,但我不相信他说自己就是神的宣告。」话绝不能这么说。因为一个如果只不过是人的话,却说出耶稣所说的话,那样的人绝对不是一个伟大的道德教师,只不过是一个疯子——与相信自己是一个荷包蛋的疯子没有两样——不他便是地狱里的魔鬼。(注 4)

耶稣门徒对他的称谓

- 神的名称——启一 17
 - 弥赛亚——腓一 10
 - 神的大能——西一 16 — 17
 - 与神并列——加一 3
 - 向耶稣祷告——徒七 59
 - 被称为神——多二 13
 - 超越天使——来一 5 — 6
-

耶稣用何证据支持他的宣告？

耶稣的确作了如上的宣告，但这本身并未证明什麼。如果这些宣告不是真的，则只证明：他若非骗子，便是疯子。真正的问题是他是否能提供足够的理由，令人相信那些宣告乃是真的？耶稣提供了什麼证据支持祂乃是神的宣告？他用超自然的印证来支持祂乃一位超自然的存有（a supernatural Being）。这个论证的逻辑如下：

1. 神迹是神的作为，印证与它有关来自神的真理。
 2. 耶稣提供了三种神奇的证据，来印证祂是神的宣告属实——祂实现了预言、祂无罪的一生和神奇的作为、祂的复活。
 3. 因此，耶稣的神迹证实了祂是神。
-

可能遭受的质疑

这个论证可能遭受几种质疑：例如，我们如何知道一位神？我们如何知祂行神迹？我们如何知道耶稣的神迹并非神仙故事？但是我们在讨论到本章以前已经证明了上述各点。如果这个宇宙有一位神（第二至三章），则神迹为可能的（第五章）。第七章论及新约的可靠性，乃是描述耶稣教导和事迹的一份历史文件。因此新约毋庸置疑地是耶稣生平的历史记录，我们可以由查考这份历史记录而看出：祂的宣称是否有神迹印证。

应验弥赛亚的预言

旧约有关弥赛亚的预言数以百计。有些经文在写成时，可能并未被视为预言，例如他将称为拿撒勒人（太二 23），或祂将要逃往埃及（15 节）。但有些其他的经文必然是指弥赛亚神，否则便无意义。下列预言乃耶稣所应验最重要的一部分，新约的经文章节表明它们应验了：

1. 生於女人（创三 15 ； 加四 4）
2. 生於童贞女（赛七 14 ； 太一 21 以下）
3. 在主前四四四年出令重建圣殿，四八三年以后祂将会被「剪除」（但九 24 以下）（参 Harold W. Hoehner 所著 Chronological Aspects of the Life of Christ ,页 115 — 138）
4. 为亚伯拉罕的後裔（创十二 1 — 3, 二十二 18 ； 太一 1; 加 三 16）
5. 属犹太支派（创四十九 10 ； 路三 23、33 ； 来七 14）

6. 为大卫的後裔（撒下七 12 以下；太一 1）
7. 出生於伯利恒（弥五 2；太二 1；路二 4—7）
8. 受圣灵膏抹（赛十一 2；太三 16—17）
9. 有主的使者作先锋（施洗约翰）（赛四十 3；弥三 1；太三 1—2）
10. 会行神迹（赛三十五 5—6；太九 35）
11. 会洁净圣殿（玛三 1；太二十一 12 以下）
12. 被犹太人弃绝（诗一一八 22；彼前二 7）
13. 死於羞辱（诗二十二；赛五十三），包括：
 - a. 弃绝（赛五十三 3；约一 10—11, 七 5、48）
 - b. 在控诉者面前静默无声（赛五十三 7；太二十七 12—19）
 - c. 被戏弄（诗二十二 7—8；太二十七 31）
 - d. 手脚被刺穿（诗二十二 16；路二十三 33）
 - e. 与盗贼一同被钉（赛五十三 12；太二十七 38）
 - f. 为逼迫他的人祈求（赛五十三 12；路二十三 43）
 - g. 他将被扎（亚十二 10；约十九 34）
 - h. 被葬於财主的坟墓中（赛五十三 9；太二十七 57—60）
 - i. 人为他的衣裳拈阄（诗二十二 18；约十九 23—24）
14. 会从死里复活（诗十六 10；可十六 6；徒二 31）
15. 会升天（诗六十八 18；徒一 9）
16. 会坐在神的右边（诗一一〇 1；来一 3）

重要的是要明白，这些预言都在基督出生几百年以前便已写成。没有人能观察时代的徵兆，或但凭猜想（像超级市场收银处侧摆放的所谓「预言」），便可以如此详尽准确的预言。甚至最新派的评论家都承认：先知书在主前四百馀年已经写好，但以理书约在主前一六七年完成。虽然现在有许多好证据证明它们成书年代更早（有些诗篇和较早的先知书在主前八、九世纪已写成），但又有什麼分别呢？要预测二百年以後的事，和要预测八百年以後的事一样困难，一样非神的智慧不能成事。就算是采取较晚的成书日期，这么多预言的应验仍然神奇不可思议，显明这是神对耶稣为弥赛亚的印证。

有些人曾说这些看似预言应验，其实另有自然的解释。一种解释便是这些预言都偶然地在耶稣身上应验。换言之，他偶然在正好的时间出现在正好的地方。但有关神迹的预言又如何解释呢？——「他偶然间使瞎子得看见」？「他偶然间由死里复活」？这些怎麼看都不像偶发事件。如果如前所述，有一位神掌管著宇宙，则不可能是纯粹偶然。逻辑上而言，有可能偶然间所有的预言都集中在一个人身上，但实际发生的可能性不大。数学家们（注 5）会计算这十六个预言都发生在一个人身上的或然率为 1 对 10 的 45 次方。这个比率小到使我们几乎无法想像。但逻辑上的不可能并未排除这个理论，这个理论不成立乃是由於道德上的不可能。一位全能全知的神不可能让事情发展得如此失控，让一个人偶然在正好的时间出现在正好的地方，以致搞砸他预言的计划。神不能说谎，也不能失信（来六 18），因此我们必须下结论说：他并没有容许他预言的应许因偶然机率而落空。所有的证据都指向耶稣为神所指定应验弥赛亚预言的人。他是由神而来的，有神的神迹作为印证。

大冒牌货

史空福德 (Dr. Hugh Schonfield) 在《逾越节阴谋》(The Passover Plot 这本书中提出另一种及说：认为事物经由耶稣的操纵，使得他看起来应验了那些预言。但

一个人如何操纵自己的出生地点、家世谱系、进入世界的时间,或是犹太人对它反应的方式呢?预言很多部分都在一个凡人控制能力之外。试问:一个人如何安排自己被童女所生?或在某年被生在伯利恒?而且,构思并执行如此唬人、狡诈的阴谋,与我们对耶稣性格每一方面的了解,都全然悖反。

他神奇无罪的一生

耶稣一生的事迹具体说明他的确是神。仅凭一个无罪的人生并不能证明他就是神(虽然耶稣的确有一个无罪的人生),但他宣称自己为神之後,同时又能提出一个无罪的一生为证据,那就大不相同了。有些敌挡耶稣的人找假见证来控告他,但是彼拉多在审判他时所作的判决也一直是历史性的判决:「我查不出这人有甚麽罪来。」(路二十三4)十字架前的百夫长也同意,说:「这真是个体义人。」(47节)挂在耶稣旁边十字架上的强盗说:「这个人没有作过一件不好的事。」(41节)但其正的考验来自那些曾与耶稣亲密同处的人对他品格的评价。他的门徒们曾与他一同生活、一同工作数年,在同一个亲密的圈子里,然而他们对他的评价一点也不打折扣。彼得称基督为「无瑕疵、无玷污的羔羊」(彼前一19),又说:「他并没有犯罪,口里也没有诡诈。」(彼前二22)约翰称他为「那义者耶稣。」(约壹二1,参三7)保罗也表达出早期教会异口同声的信念,说基督为「那无罪的。」(林後五21)希伯来书的作者说他也会如人一般地凡事受过试探,「只是他没有犯罪。」(四15)耶稣自己也曾向控诉他的人挑战:「你们中间谁能指证我有罪呢?」(约八46)没有人能够在任何事上指证他有罪。既然如此,基督无罪的品格为他的宣称提出双重的见证,不但证明他诚然具有神性,同时也让我们知道:当神说他是神时,他并没有说谎。

除了他的道德生活外,我们也要考虑他事工的神奇性质。他将水变成酒(二7以下)、在水面上行走(太十四25)、使饼增加(六11以下)、开瞎子的眼(九7以下)、使瘸子行走(可二3以下)、赶鬼(三11以下)、医治许多各样的疾病(太九35),包括大麻疯(可一40-42)、甚至数次叫死人复活(约十一43-44;路七11-15;可五35以下)。当被问及他是否弥赛亚时,他用他所行的神迹为证据来支持那样的宣称,说:「你们去把所听见所看见的事告诉约翰;就是瞎子看见、瘸子行走、长大麻疯的洁净、聋子听见、死人复活。」(太十一4-5)这些神迹是一个特别的指标,指出弥赛亚已经来了(赛三十五5-6)。尼哥底母甚至说:「拉比,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)对第一世纪的犹太人而言,基督所行的神迹为清晰的指标,显明神对行神迹者所传信息的认可。就耶稣而言,他所传的信息之一便是:他是神,成为肉身。他的神迹证实他的宣称,他真的是神。

他的复活

第三种支持耶稣自称为神的证据乃所有证据中最光辉、最伟大的证据。没有任何其他宗教可以提出同样的证据,也没有任何其他的神迹有如此多的历史证据。耶稣死後第三天以改变的身体由死里复活,他以复活的身体向五百多门徒显现,四十天之久,最少有八次不同的场合;他与他们交谈、与他们一同吃喝、让他们摸他、为他们煮早餐。旧约和耶稣本身都曾预言他会由死里复活,这使得这个神迹更有意义。当有人虽然见到他行的神迹仍然不肯相信的时候,耶稣便以复活这事作为他神性的最後铁证。因为我们知道新约提供正确的历史资料,我们所需要作的便是查验证据,并对有些人提出来企图否认复活的质疑作

出答辩。

最早的信条

林前十五 3—5 可能是今日所见认信基督教教义最早的公式用语。那形式似乎表明它是被当作信条来理会的。该信条包括两方面的声明,每一方面的声明后面有一个证据支持:基督死了(以埋葬为证);他复活了(以显现为证)。这两方面乃基督教最重要、也最核心的教义。它们强调罪得赦免和来世的确据。传福音要传讲这两点,而这两点已由耶稣复活这个历史事件确定无疑。

旧约及复活

旧约以明确的陈述和逻辑的推论两种方式论及这次复活。首先,门徒们将有些旧约经文用于基督复活一事上。彼得引用诗篇第十六篇 8 至 11 节说:「因你必不将我的灵魂撇在阴间,也不叫你的圣者见朽坏」(引用於徒二 25—31),然後申诉:因为我们知道大卫已死、已被埋葬,因此他这句话必定是指基督而言。当保罗在会堂中「本著圣经与他们辩论,讲解陈明基督必须受害、从死里复活」(徒十七 2—3)时,无疑会用到诸如此类的经文。

同时,旧约也藉著逻辑推论教导复活真理。有经文明显地教导:弥赛亚要死去(参诗二十二;赛五十三),也有同样清楚的经文教导说:他在耶路撒冷的政权将存到永远(赛九 6;但二 44;亚十三 1)。除非死去的弥赛亚能从死里复活实行永远的统治,否则这两类经文无法同时成立。耶稣在君临天下以前必须先死,唯有藉著复活,弥赛亚国度的预言才能够应验。

耶稣预告他自己将会复活

耶稣也数次亲自预言他会复活。他在事工才开始的时候就说了:「你们拆毁这殿(他的身体),我三日内要再建立起来。」(约二 19)马太福音第十二章 40 节记载他的预告:「约拿三日三夜在大鱼肚腹中,人子也要这样三日三夜在地里头。」他对那些曾经见过他行的神迹却仍旧硬心不信的人说:「一个邪恶淫乱的世代求看神迹,除了先知约拿的神迹之外,再没有神迹给他们看。」(39 节;十六 4)彼得宣称他为基督以後,「从此他教训他们说:『人子必须受许多的苦……过三天复活』」(可八 31),从此直到他死为止,这成为他教导的中心主题。他还进一步地说:他会使自己由死里复活,「我有权柄舍了(我的命),也有权柄取回来」(约十 18)。

哲学家卡尔巴柏(Kari Popper)说:不论何时当一个「孤注一掷的预言」实现的时候,与它连带的理论也被视为获得证实。(注 6)还有什麼比你预言自己会死而复活更孤注一掷的预言吗?如果有人连这样的预言应验後,都不肯相信这便是真理的证据,则他显然已有偏见,无论有什麼证据,他都不会相信的了。耶稣显然愿意让人根据这个预言实现与否,来决定是否要相信他是神。

耶稣确实死在十字架上

在我们证明耶稣由死里复活以前,我们需要证明他确实已死。可兰经说:耶稣只是

诈死 (Sarah IV: 157), 许多怀疑论者也说: 可能由於他服了药物, 以致显得好像死了一样, 後來却在坟墓中复活。一个活人由坟墓中走出去, 那绝对不是一个神迹。因此耶稣必须先死, 复活才会具有意义。

为了证明这事, 有几点必须注意:

1. 没有任何证据显示耶稣服过药物。当时受十架苦刑的犯人通常会得到止痛剂 (没药调和的酒), 耶稣却拒绝接受 (可十五 23)。在他死前有人把海绵蘸满了醋送给他喝, 想要帮助他滋润一下乾渴的喉咙, 但这并不足以致醉 (36 节)。他明显可见的痛楚以及死前的呼喊显然并非药性发作的人昏迷前的表现。

2. 他大量失血, 使他的死亡更加可信。当他在客西马尼园中祷告时, 他情绪激动到一个地步, 导致「汗珠如大血点, 滴在地上」 (路二十二 44)。他在被钉之前的一个晚上不断地受到罗马鞭 (Roman scourge, 末端箝有骨或铁) 的鞭笞, 被打的人通常皮开肉绽, 导致失血晕死。他的头上戴著荆棘冕, 他在被钉以前可能已经处于严重濒临危殆的状况中了。接著, 在早晨九点到日落以前, 他最少又受了五处重创 (参 25 \ 33 节), 其中四个是将他钉在十字架上的钉伤。我们从巴勒斯坦被钉死者的遗体得知: 这些钉子长约五至七英寸, 阔八分之三英寸。

3. 当他的肋旁被枪刺入, 随即有血和水流出来。这个最好的证据显示: 罗马兵丁在藉此试验他是否真的已死。枪尖由肋骨之间刺入, 刺进右肺、心囊以及心脏中, 导致血和肋膜的液体流出。在他们将他从十字架上取下来以前, 耶稣毫无疑问已死去; 极可能在他肋旁被刺以前就丧命了。他双手双足的伤口可能伤害到他主要的神经。事实上最後肋旁的那一枪本身即足以致命 (约十九 34)。

4. 十架苦刑的标准程序为: 将犯人的腿打断, 使他不能自己抬高以呼气, 犯人便会因肺中充满二氧化碳而窒息。请留意: 他们打断每一个犯人的腿, 但是, 在这里专业的罗马行刑手宣布耶稣已经死了, 因此没有打断他的腿 (33 节)。他们心中对此毫无疑问。

5. 耶稣的身体被大约 75 到 100 磅的香料和细麻布里好, 放在一个园子里的坟墓中 (39 一 40 节)。就算他能够在坟墓中站起来, 他也无法自己松绑、将封住坟墓出口的大石挪开、制伏看守的兵丁, 然後偷偷地逃走 (太二十七 60)。

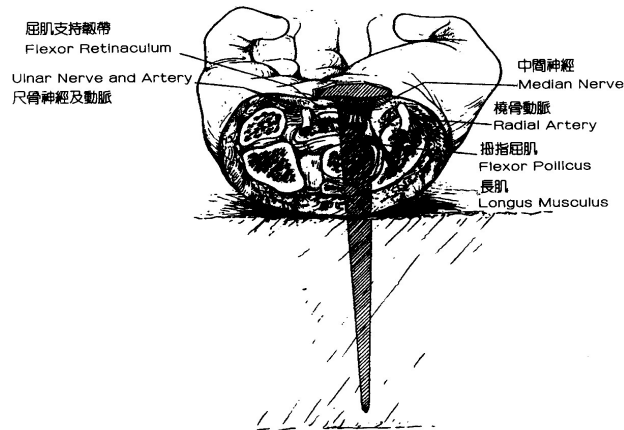
6. 彼拉多问清楚了耶稣的确已死之後, 才准许释放他的身体以便埋葬 (可十五 45)。

7. 如果耶稣真的成功诈死逃跑, 他再出现时会被当成是卑鄙的可怜虫复出, 而不会被人认为是一位复活的救世主, 造成天翻地覆的大变动。

8. 《美国医药学会杂志》里有篇文章「论耶稣基督肉身之死」 (On the Physical Death of Jesus Christ), 它的结论如下: 「历史和医学压倒性的证据不但清楚揭示: 耶稣在肋旁被刺以前已经死亡, 并且支持传统的看法。那刺枪刺进他的右肋中间, 可能不但贯穿他的右肺, 同时也刺入心囊和心脏, 进一步确保他已死。据此而论, 基於耶稣并未死於十字架上这假设出现的诸般解释, 是完全不合乎现代医学知识的。」 (一九八六年三月二十一日版, 页 1463) (注 7)

耶稣由坟墓中肉身复活

耶稣肉身不但真正地死去, 他也以同样的肉身复活。有关基督的复活有许多其他不同的解释, 但都不合乎事实。许多持怀疑态度的人在尝试反驳复活的时候成为基督徒。当我们查考这些其他不同的解释时, 便有机会见到所有的证据都指向一个答案: 唯有复活才能解释所有的事实。



亚利马太的约瑟将他的身体偷去

这个问题可浓缩为「为何？何时？何处？」约瑟为何要取去耶稣的尸体？他在没有理由如此作。他不可能为了防止门徒盗尸而如此作；他自己便是一个门徒（路二十三 50—51）。如果他不是跟从耶稣的人，他可以将尸体搬出来，复活的故事立即不攻自破。他何时可能去取走尸体？约瑟是一个敬虔的犹太人，不会干犯安息日，尤其是逾越节的安息日（参 50—56 节）。如果在晚上，他须点火炬，这就会被人发现。预备日的次日便有罗马兵丁看守坟墓（太二十七 62—66）。再过一天，清晨天未亮时，妇人已来探墓（路二十四 1）。就算他要偷尸都没有机会。就算他真的偷了，他能将尸体放在何处？两个月以来，一直到门徒开始传道以前，耶稣的尸体一直都没有被发现。如果这是一个骗局，当时有充足的时间揭发这个骗局。这个理论没有足够的动机、机会和方法支持，对耶稣以复活之身显现也无解释和交代。

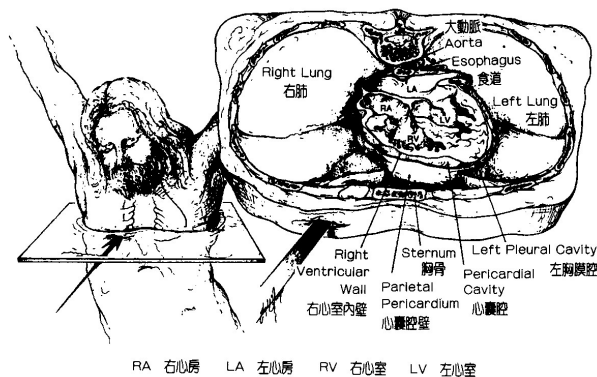
逾越节阴谋

史空福德於一九六五年发表一本书《逾越节阴谋》，声称揭发了耶稣历史的内幕。他在书中说：耶稣指示亚利马太的约瑟将他的身体从墓中移走，以便他以弥赛亚的身分显现。他将主复活的显现解释为：将一个长像相同的人误认作耶稣。门徒在主复活後胆量大增，那是因为他们毫不知情的情况下受迷惑所致。

罗马人或犹太领袖将他的身体偷去

这个理论甚不合理。假使他们偷走了主的身体，为何还要控诉门徒偷尸？（太二十八 11—15）此外，他们只要将尸身搬出来，复活的故事便不攻自破。他们虽不断地抗拒使徒的

教导,却从未尝试反驳他们。这理论也同样未能解释耶稣肉身的复活显现。



门徒偷走他的身体

这与我们对门徒的认识不合。他们并非不诚实的人,并且全都认为诚实是极大的美德。彼得后来对他人指控他们「随从乖巧捏造的虚言」加以否认(彼後一 16)。他们也并非自作聪明地想要令基督的预言成真。在他被捕的那晚,他们甚至不明白他将要死的事遽论复活了(约十三 36)。他们第一次看到空坟墓时,不知道应当如何回应(二十 9)。他们躲藏起来,因为害怕犹太人(19节)。这像是一蠢会勇敢地从守卫森严的墓地中偷尸的人吗?如果这个假设成立,则我们也必须相信:门徒不但对这骗局执迷不悟,甚至还为他们明知是假的事去死!

门徒和妇女从未去探墓

有些人说:耶稣死後两个月,他的灵向们徒显现,门徒据此传扬复活的信息,但他们从未去探墓,查证他的尸体是否仍在。但是,四福音书清楚地记载许多人先後去探墓。首先,赶来想完成埋葬程序的妇女(可十六 1)看见石头辊开了的空坟。约翰第二个到达墓地,他见到了里尸的细麻布。彼得随后来,进入坟墓,也见到上述情景,还见到了里头巾(绑在头上以使颞紧合的布条)在另一处卷著(约二十 3-8)。同时,看守的兵在进城向、犹太人领袖报告之前,没有理由不先行详细搜索一番才去报告的(太二十八 11以下)。如果兵丁对尸体忽然失踪能提出一个合理的解释,他们没有理由串通撒谎。这个理论也无法解

贾斯乐,《当代护教手册》

释耶稣以复活之身显现、门徒脱胎换骨的改变,以及几星期後众多人民回转信主。

妇女去到错误的坟墓

有些人会说那些妇人可能找错了坟墓,见到某座空坟,以为他复活了。这理论也太过幼稚了。如果说天太黑,马利亚怎会将他错认为看园的?(约二十 15)彼得和约翰在光天化日之下为何也会犯同样的错误? 6 节)尤其重要的是,犹太人领袖为何不。直接到真的坟墓那里,将尸身示众? 如此便可轻而易举地打破一切有关复活的宣告。这个理论对於耶稣以他受死时同样有血有肉的身躯复活显现也无法提出解释。

雷克(Chirrup Lake)的理论

雷克为著名的新派神学家,他提出妇女去错坟墓的理论,认为妇女们的主日清晨走到坟墓那里,问看守坟墓的人:「耶稣被放在哪里?」看坟的回答说:「他不在这,」在他还未来得及接著说:「他在那里」前,她们已经迫不及待地跑去传扬复活的消息了。

耶稣以复活之身显现

耶稣由死里复活最大的证据便是:他在十二种不同的场合下被五百多人见到。哥林多前书第十五章 3 至 5 节所记载信條式的宣告,便是早期教会的产品,在耶稣死後几年之内便已形成,因此具有极大的历史可靠度。(注 8)

他肉身复活,而非只是灵性复活。当保罗在第 44 节提到「灵性的身体」时,表示与我们现在「血气的」身体相对照,乃一个以灵性为主或说超自然的身体,并非表示非物质的身体,因为同一个字曾被用来形容物质的磐石(林前十 4)、实际的食物(林前十 3),以及肉身的人(林前二 15)。保罗的用法正如我们说「保罗是一个属灵的人」或「圣经是一本属灵的书」时一样的用法。

耶稣有骨有肉(路二十四 39)、能吃鱼(42 — 43 节)、要怀疑他的人摸他,看看他是否真的复活(39 节)。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。」(约二十 27)这种接触证实门徒不可能只是见到一个灵或幻象。圣经甚至清楚显示:异象只是发生在心理,在世界上并没有实际的显现(徒七 54 — 58; 林後十二 1 — 4),不同於耶稣显现时每一个在场的人都可以用他们肉身的五官去看见或听见。

除了这几个人不只一次见到他,有些人单独见到他,有些是一大量人见到它;有时是在晚上,有时是在白天。保罗要那些怀疑耶稣复活的人去问任何一位当时仍然在世的见证人(林前十五 6)。同时,他显现的时间也够久,足够让人来确定他便是耶稣。他与某些人说话同行(路二十四 B 以下)、与某些人共同进食(约二十一 1 以下)、久留不去为要教导他们有关神国的事(徒一 3)。有如此这般的见证作为支持,耶稣复活的其实性实在不容置疑。

十二次复活的显现

1. 向抹大拉的马利亚显现(约二十 11)
2. 向其他的妇女显现(大二十八 9 — 10)
3. 向彼得显现(路二十四 34)
4. 向两门徒显现(路二十四 13 — 32)

5. 向十位使徒显现 (路二十四 33 - 49)
6. 向多马和其他使徒显现 (约二十 26 - 30)
7. 向七位使徒显现 (约二十一)
8. 向全部使徒显现 (大二十八 16 - 20)
9. 向全部使徒显现 (徒一 4 - 9)
10. 向五百位弟兄显现 (林前十五 6)
11. 雅各显现 (林前十五 7)
12. 向保罗显现 (林前十五 7)

总结

在本章开始时, 我们说: 我们会证明耶稣基督是神。我们首先对「我们无法真的知道历史的原样」的异议提出回应。接著我们提到新约记录不仅是宗教作品, 同时是可信的历史记载, 它们源自第一世纪的目击证人, 可以和当时其他的历史资料相印证。最後, 我们见到耶稣使用好几种直接和间接的方式, 宣称他便是耶和華神, 并且提出三种证据支持他的宣告: 应验预言、无罪和神奇的一生, 以及他的复活。他的每个宣称都有坚实的历史证据作为印证, 因此无可避免的结论便是: 耶稣称自己为神的宣告乃真实的。目击证人可靠的历史证据是印证, 他所行的神迹也是印证, 一来自人, 一来自神。如此多方面的证据集中於一人身上, 显示唯有耶稣是神的独生子, 因为唯有他如此宣称, 并如此证实。一位曾经是无神论者的人, 现在成为著名学者, 他查验过复活的证据之後, 作了如下的结论:

耶稣的复活意义之大, 不仅是因为曾有人从死里复活, 更是因为那是拿撒勒人耶稣, 他因为亵渎神而被犹太人煽动处死。如果这人由死里复活, 则清楚显明: 那位说是被他亵渎了的神实际委身於他。(注 9)

「时代」杂志刊登的一封信也显示出同样的推理, 写信者为位看出复活真实性的犹太拉比:

我实在完全无法理解拉匹德 (pinches Lalide) 的逻辑。他相信有可能神真的使耶稣复活, 同时却又不愿意接受耶稣为弥赛亚。但是耶稣说 he 自己是弥赛亚。神难道会使一个骗子复活? (注 10)

这是一个很好的问题。如果我们够诚实, 面对这么多证据, 应当会与多马一同屈膝, 称他为: 「我的主! 我的神!」

为何耶稣胜於其他大师?

基督教是否真的提供胜於其他宗教的东西? 耶稣基督是否真的胜於其他的宗教或哲学领袖? 让我们看看世界上某些主要宗教哲学派别创始人的宣告和教导, 与基督作一个比较。

摩西

耶稣自己是一个犹太人, 不会反对为犹太人带来律法, 引领以色列人从埃及奴役之下出来, 成为一个独立国家的先知摩西。摩西和耶稣都是同一位神的先知, 耶稣甚至说: 他来不是为了要废掉律法 (摩西的作命), 乃是要成全律法 (太五 17)。耶稣暗示: 摩西的话便是神的话 (参太十九 4 - 5 及创二 24)。然而, 耶稣在许多方面远胜过摩西。

摩西预言耶稣的来临

摩西在申命记第十八章 15 至 19 节预言, 神会兴起一位犹太先知, 传递由神而来的特别信息, 任何不相信这位先知的人都会受神审判。按传统的解释, 这经文是指弥赛亚。也有许多人认为:

创世记第三章 15 节也是指耶稣说的, 他就是那位女人的后裔, 将会伤蛇的头。

耶稣有更卓越的启示

「律法本是藉著摩西传的, 恩典和真理都是由耶稣基督来的。」(约一 17) 摩西固然设立道德和社会架构来引导以色列国, 但是律法不能救任何人脱离因犯罪而要受的刑罚: 死亡。正如保罗所说: 「凡有血气的没有一个, 因行律法, 能在神面前称义, 因为律法本是叫人知罪。」(罗三 20) 然而, 由耶稣而来的、启示, 却是宣告赦免律法叫人知的罪, 「如今却蒙神的恩典, 因基督耶稣的救赎, 就白白的称义」(24 节)。基督的启示以摩西所传的为先驱, 律法让我们意识到问题, 福音则解决这问题。

耶稣有更卓越的地位

摩西是旧约最伟大的先知, 耶稣却不只是一位先知。希伯来书说: 「摩西为仆人, 在神的全家诚然尽忠, 为要证明将来必传说的事; 但基督为儿子, 治理神的家。」(来三 5-6) 摩西事奉神, 耶稣则是神的儿子, 有权治理所有的仆人。

耶稣行更卓越的神迹

摩西诚然行过许多与耶稣所行一样伟大的神迹, 但是在程度上而言, 基督的神迹更伟大。摩西举起铜蛇使仰望的人得医治, 但他从未使瞎子复明或聋子复聪。同样的, 摩西事工中也没有可与复活相比的。

耶稣作出更卓越的宣称

简单地说, 摩西不是神, 耶稣是神。摩西从未宣称自己是神, 他所作所为无非是要成就他先知的职分。耶稣自称是神, 并且提供神迹为印证。

摩西: 颁布律法者

摩西并非犹太教的创始者。犹太国始於摩西以前六百年的亚伯拉罕(约主前二千年)。摩西出生於埃及一个希伯来家庭中, 被法老的女儿抚养长大, 成为王子。他知道自己希伯来人之后, 因杀人逃离埃及, 成为一个牧羊人, 直到神呼召他去帮助他的同胞得自由。他写了旧约的头五卷书(创世记、出埃及记、利未记、民数记、申命记), 被称为摩西五经或妥拉(律法书)。

穆罕默德

回教的始祖穆罕默德与耶稣、摩西同意只有一神，他创造宇宙，也超越宇宙。事实上，双方经典对于创世记前十六章的记载（直到夏甲被逐出亚伯拉罕之家）都十分相似。之后圣经焦点在以撒身上，回教则关怀他们先祖以实玛利的事迹。穆罕默德的教导可以总结为五大教义。

1. 阿拉 (Allah) 是唯一的神。
2. 阿拉曾差遣许多先知，包括摩西和耶稣，但穆罕默德是所有先知中最后并最伟大的一位。
3. 可兰经是最高宗教书籍，优于律法、诗篇以及耶稣的福音 (Injil of Jesus)。
4. 神、人之间有许多中间的存在 (天使)，有些是好的，有些是坏的。
5. 每个人的行为都会被放在秤上衡量，以决定他在复活时会升天堂还是下地狱。

得救的方法包括每天颂读「认信」(shahdah) 数次 (「除阿拉外别无他神；穆罕默德是他的先知。」)、每天祷告五次、每年守斋一个月、奉献，以及去麦加朝圣。

但我们发现耶稣所传的信息在许多方面都更加优越。

穆罕默德：阿拉的先知

穆罕默德在主后五七〇年生於麦加，主后六三二年去世，原名阿布尔卡辛 (Abu Kasumi)。很小的时候就成为孤儿，由叔叔抚养大，在多次商队长途跋涉中带着他同行。二十五岁的时候，他娶了他的老母，辞去工作，把时间花在对生命的默想和反省上。四十岁时，他的心灵出现异象，生理上同时出现剧烈的痉挛，在失神状况中他接收到来自阿拉的启示。由于遭迫害，他和他的信徒逃离麦加，到雅雷伯 (Yathrib) 去，他后来将那里更名为麦地那，回教就是在那里正式奠基。接下去的十年几乎是不断的战争，替他的宗教赢得新领域和改宗皈依者，直到最后将麦加攻下。他的著作被称作可兰经，他宣称是经由天使加百列口授给他的。

耶稣提供更好的得救之路

圣经中的神与回教的神不同，他采取一种特别的方式来主动帮助我们，便是差遣他的儿子降世，为我们的罪而死。穆罕默德无法提供得救的确据，只提供我们如何努力以取悦阿拉的方法。基督用他的死为我们提供一切去天堂所需。「因基督也会一次为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前」(彼前三 18)

耶稣提供更卓越的生命

穆罕默德一生最后的十年花在战争上。他是一位多妻主义者，妻妾超过他替他的信徒规定的数目 (四位)。据说他曾破坏自己所定的规律，抢劫往返麦加的商旅 (其中有人可能是去朝圣的)。

耶稣提供更卓越的神迹

穆罕默德移山的故事和他军事上的胜利，远不足与基督的神迹相比。提出的证据离事件发生时间既不够近，也非来自目击者。他的事迹中并没有像基督的神迹中可见到的良善和怜悯本质，也绝无任何事迹，它的能力和独特性可与耶稣的复活相提并论。

耶稣作出更卓越的宣称

穆罕默德从未自称为神。三位一体的教义是解释耶稣如何也是神，却被回教徒误会为多神论。穆罕默德只自称是位先知，但是耶稣自称为神。他不但如此自称，同时由死里复活，证明他的宣告是其实的。

印度教的尊者

印度宗教中有极多不同的教派和不同的观点，因此印度宗教无法一概而论，但下面所提的乃印度教的基要教义。尊者(6uru)意为老师，是印度教中不可或缺的人，因为印度经典无法藉阅读来理解，必须向一位尊者学习。人们认为他们是圣洁的，甚至在他们死後敬拜他们。他们所教导的是：人需要从无止境的再生轮回(reicarnati0n,samsara)解脱出来，轮回由业力(karma)导致，也就是今生所有前生一切言、行、活动的结果。唯有当一个人将他的存有和意识扩展至无限，觉悟到我(Amman 与梵天(Brahman,绝对的存有，万物由他而出)为一时，他才能得到解脱(mosha)。换言之，每一位印度教徒都应当觉悟到他便是神。而这种觉悟唯有藉著下列途径之一才能得到：

1. 智瑜伽(Jnana Yoga)——超度之道在於对古代经典的知识 and 内在的默想；
2. 献身瑜伽(Bhakti Yoga)——超度之道在於忠诚献身於印度众神中之一；
3. 业力瑜伽(Karma Yoga)——超度之道在於善行，例如庆典仪式、祭祀、禁食、朝圣，行善事时，不可心存求得回报。

这几个方法都或多或少会包括罗闍瑜伽(Raja Yoga, 一种控制自己身体、呼吸、思想的默想技巧)。上述是正统印度教，实际通行的印度教则充斥著迷信、有关诸神的传奇故事。玄学秘术，以及邪灵崇拜。

耶稣的教导在下列数方面比印度教更加卓越。

耶稣教导更卓越的世界观

我们在第三章已讨论过无神论世界观的问题，结论是有神论为更卓越的观点。我们在检讨泛神论时，也说过：「我觉悟到我是神」是无意义的说法，因为神一直知道他是神。然而印度教的中心思想便是，宣称人能够觉悟到他是神。

耶稣有比尊者更卓越的道德

正统印度教坚持认为：应任凭受苦的人继续受苦，因为那是他们的命运，取决於自身的业力。耶稣却说：「爱你的邻舍如同自己」并说任何需要帮助的人都是你的邻舍。约翰说：「凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？」(约壹三 17)同时，若非大部分，至少有许多尊者利用他们备受尊敬的地位，在财务或性方面剥削、利用跟随他们的人。贝格文(Bagwan Sri Rajneesh)搜集了数十辆信众所赠的英国制高级劳斯莱斯(Rolls Royce)轿车。披头四在得知尤巨(Maharishi Mahesh Yogi)对他们派对中女子身体的兴趣，远远超过对他们任何一人心灵的兴趣时，他们如梦方醒，承认：「我们错了。」

耶稣提供得到属灵光照更卓越的方法

印度教中的薄伽梵歌 (Bhagavad Gita) 及优婆尼沙昙 (Up • anishads, 奥义书) 必须藉著尊者才能够理解, 圣经却是任何人都可懂, 其中没有任何秘传 (esoteric) 或隐藏的真理, 非要藉常理以外的方式解读。此外, 基督徒的默想并非努力使心中空无一物, 而是努力将圣经真理的原则注入其中 (诗一)。内在默想一如剥洋葱, 你一层接著一层不断地剥, 到最中心时, 你会发现什麼也没有。但默想神的话则是面对著内容丰富的经文, 展开个中的义蕴, 直到你的内心深处得到最大的满足。

耶稣教导更卓越的得救之道

印度教徒必须凭己力解脱, 在解脱前, 他一直陷在业力的轮回中。但是耶稣应许我们因信便可得救, 并且我们知道有得救的确据 (弗一 13 - 14 ; 约壹五 13)。

印度教的源起

印度最早的宗教起源於约主前二千年, 住在印度北部印度河谷 (In-dus Valley) 部落专有一个多神宗教, 主要是玄学秘术。这些部落後来被中亚军队征服, 将他们的吠陀宗教 (强调自然过於众神) 与印度河谷的部落宗教相并, 由此产生出众男神和众女神完整的谱系。最后期变得比较哲学化, 像奥义书就开始致力於用一个单一原则将所有的现实融会贯通。这种泛神主义的原则被称诗「梵」。这时期并引进了轮回观念。

佛祖

悉达多瞿昙 (Siddhartha Gautama, 佛祖意为觉者) 发展了一个与犹太教和基督教大相迥异的宗教。佛教始於印度教内部的改革, 当时印度教已成为一个充斥臆度和迷信的系统, 瞿昙为纠正这现象, 他放弃仪式和秘术, 发展出一个无神论的宗教 (然而佛教後来在形式上又退回印度诸神的信仰)。他基本的信念可归纳为四圣谛 (Four Noble Truths, 释迦牟尼以苦、集、灭、道为四谛):

1. 生命是苦难,
2. 受苦的原因是对享乐和成功的欲望,
3. 惟有消除欲望才能胜过苦难,
4. 消除欲望的方法是八正道 (Eightfold Path), 这既是佛教的宗教教育制度, 也是它的道德信条。
包括正见 (right knowledge, 四圣谛)、正思维 (right intentions)、正语 (right speech)、正业 (right conduct, 戒杀生、酒、偷、说谎、淫乱)、正命 (right occupation, 任何不致造成苦难的职业)、正精进 (right effort)、正念 (right mindfulness, 否定有限的自己)、正定 (right meditate—on, 罗 瑜伽)。

佛教徒的目标并非天堂或与神同在, 因为在瞿昙的教导中, 神不存在。他们寻求涅槃 (nirvana), 也就是所有苦难、欲望、自己存在的幻象都归寂。比较新派的佛教教派为大乘佛教 (Mahayana Buddhism), 将瞿昙奉作神, 视为救世主。但是小乘佛教 (Theravada Buddhism) 较接近瞿昙的教导, 说他从未自称为神。主张佛祖为救世主的人流传说, 佛祖的临终遗言是: 「佛确实指示了道路, 但也仅止於此, 救赎还是得靠自己努力去得。」

佛教为印度教的不同形式, 它的问题与前述印度教的一样, 在那些方面耶稣的教导显然也较佛教的高明。

耶稣说生命有盼望

佛教主张生命除了苦难以外别无其他,人的自我也待根除。耶稣则教导说:生命是神赐给人要人去享受的恩赐(约十10),每一个人都当得到最高的尊重(太五22)。此外,他还应许永生(约十四6)。这显然胜於佛祖要消灭欲望和自我的教导。

耶稣提供更卓越的得救之路

佛教同时也说再生轮回为得救之道之一,然而,每个人的自我或灵魂都在每一次生命结束时消灭。因此,就算你继续活下去,有得到涅槃盼望的也不再是原本那个你。耶稣应许每一个人都有属於他个人的盼望(约十四3),他也对与他同钉的强盗说:「今日你要同我在乐园里了。」(路二十三43)

耶稣说他自己便是神

最具决定性的证据仍然是一个空坟,证明耶稣宣称自己为神成肉身是其实的告白。佛祖从未如此宣称,也从未提出任何可以证明这一点的证据。他只不过要替跟从他的人指出达到涅槃之路。

佛祖:觉者(The Enliteden One)

悉达多瞿昙(Siddhartha Gautama,即释迦牟尼)约於主前五六〇年出生於一个上阶层的家庭。他早年生活舒适,备受荫庇,当他第一次觉察到世上有极大的苦难时,已经是一个二十余岁的青年人了。他求教於印度师傅,一度禁欲苦行,觉悟到两个极端(放纵和禁欲)都徒劳无益,便选择了中庸之道:默想。据他说,有一天当他在一棵菩提树下默想时,顿悟,进入涅槃。一些托名於他的著作和格言,在他死后约四百年才写定,因此无法确知它们的可信度如何。他大概在主前四八〇年死於食物中毒。

苏格拉底

苏格拉底没有留下任何著作,他的学生柏拉图却写了许多有关他的语录,那些报告与其说是反映苏格拉底思想的实录,倒不如说是二人思想的综合。柏拉图笔下的苏格拉底深信神指派他传扬真理和良善的任务,传扬的方法是让人检验自己的言行是否其实良善。他认为:邪恶只不过是出於无知,知识将带来美德。他被誉为「第一个看到需要发展一套有系统的方法,以探掘真理的人」,这系统最后在柏拉图的学生亚里斯多德手下成形。苏格拉底与基督一样,因他的教导威胁到当权者,被他们以假见证陷害,判处死刑。若非他坚持控诉者、审判官检验他们自己的言行(那是他们极不愿意作的),他可能会被判无罪。他死时安详满足,知道他已践履他的使命一直到底,不论死亡是无梦的睡眠,还是与前人的聚首,那都是好的。

然而,耶稣在有些地方更加卓越,例如:

耶稣提供更卓越的真理根基

贾斯乐,《当代护教手册》

耶稣和苏格拉底一样,常用问题来启发人自我省察。但前者神、人真理认知的基础,建立在他自己便是全知的神这一事实之上。他论及自己时,说:「我就是道路、真理、生命。」(约十四6)真理在他里头,他便是所有真理的源头。同样的,他身为神,便是绝对的良善,所有其他的良善以他为标准。他曾要一个年轻人省察自己所说的,问道:「你为甚麽称我是良善的?除了神一位之外,再没有良善的。」(可十18)耶稣便是苏格拉底所想要了解的那真理和良善。

耶稣提供更确实的真理知识

苏格拉底可能教导了许多其实的原则,但在许多其他重要的论题上,例如死后的事,他只能加以猜想。耶稣对这样的问题却能够提出确切的答案,因为他对人的命运有确切的知识。当理性(苏格拉底)没有足够的证据下绝对的结论时,启示(耶稣)便提供除此无法可以得知的答案。

耶稣的死更加高贵

苏格拉底死得有价值、有勇气,诚然值得称扬。然而,耶稣的死却能够代替他人(可十45),抵清他们应受的刑罚。他不单只是为他的朋友,也为他的敌人死(罗五6-7)。这种爱的表现不是任何哲学家可以望其项背的。

耶稣有更卓越的证据

如果有足够的证据来支持结论,理性的证明是不错的。苏格拉底宣称自己为神所差遣,却无法提出可以与基督的神迹、复活相比拟的证据来支持他的宣称。就证据而言,耶稣更卓越地证明他信息的真实性得到神的印证。

苏格拉底:理性之父

苏格拉底生於主前四七〇年,正当希腊帝国全盛时期。他的父母颇富裕,他在哲学上受过良好的教育。他听说特耳菲神谕(DelphicOracle)称他是世界上最智慧的人之后,开始他教授真理的事业。苏格拉底本来相信这神谕不可能是真的,但在与其他许多智者谈话之后,下结论说这神谕是真的,因为他是唯一知道自己并非世界上最智慧的人。

老子(道教)

现代的道教是集巫术、迷信、多神信仰三方面於一身的宗教,起初却是一个哲学系统。而今日呈现在西方文化面前的便属前者,集巫术、迷信、多神信仰三方面於一身的道教。老子(如果真有其人的话)的学说建立在一个原则之上,宇宙中所有的事情都据此得以解释,也受它的控制,那原则便是「道」,是无法三言两语便可以解释得清楚的。这世界充满着相冲突的对立,例如善恶、男女、光暗、是非等等。所有的对立都是阴、阳之间冲突的表现。但在终极实体中,阴及阳融合为完全的平衡,这平衡便是被称为「道」的那奥秘。要明白「道」,必先明白所有的对立均为一,真理便在矛盾之中,并非在矛盾的化解之中。道教进一步说:人应当与道和谐共处,在人生的道路上消极无为,思想「一个巴掌拍掌会

贾斯乐,《当代护教手册》

发出什麼声音？」〔如果树林中的一棵树倒下时，无人在场，它倾倒时会发出声音吗？〕之类的问题。人应当与自然和平共处，避免任何的暴力。这个哲学系统与禅宗有许多相似之处。

基督带给人的自由却远远超过这些。

耶稣允许人有理性的自由

我们已经说过「理性不能用来描述实体」这句话毫无意义，因为这句话本身便是对实体的理性陈述（事实若非，即是如其所述）。你必须用理性来否定理性的有效性！这正是道教的问题。理性说真理不可能是矛盾的，道教却说所有的真理就在矛盾之中。真理非但超越理性，同时也说「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）。旧约的神甚至说：「你们来，我们彼此辩论。」（赛一 18）耶稣给人自由，用理性来衡量真理。

耶稣准许人有选择的自由

道教要人将自己的自由意志束之高阁，放弃改变周遭事物的权力。耶稣却说人有选择，他的选择可以造成截然不同的结果。人可以选择相信或不信（约三 18）、顺服或不顺服（十五 14）、改变世界或被世界改变（太五 13 — 16）。

耶稣准许人有得救的自由

道教所提供的只是一条向环境低头的路。基督则提供一条可以使我们的身分和作为都得以改变的路，使我们可以得知生命的喜乐。死亡并非不可避免的终局，基督的复活提供了一条战胜死亡的道路。老子在这上面却无法夸口。

老子

传说夫子曾为保管皇室档案的史官，后来决定西迁。在他上路之前，一位守门人要求他写下过去任职时汲取的智慧，因此他用了八十一个段落，计五千字，发挥他的哲学，这本书便是《道德经》。他的年代通常据说是主前六世纪，但我们所有有关他的资料都像上述故事一样，仅为传说。伟大的道家哲学家庄子是主前第三和第四世纪的人，很可能这些传说是在庄子那时期开始发展的。道德经的成书日期也可以追溯到这个时期。庄子对「道」的解释称作道，有一千一百多本，也被道教人士视为经典。

由上可见，耶稣基於许多原因远较於其他的宗教哲学领袖更卓越。没有任何其他大师如耶稣一样地自称为神。就算有些跟随者将他们的领袖神化，他们却无法提出可以与耶稣应验预言、无罪而神奇的一生、复活等相比的证据。没有任何其他大师可以因着他们已成就的事，提供我们因信（而非行为）就能得到的救赎。最值得注意的是，没有任何宗教或哲学领袖可以彰显如耶稣一样的爱，为了世人的罪而死（约十五 13；罗五 6 — 8）。唯有耶稣真正配得我们最大的忠诚挚爱！

第七章

有关圣经的问题

圣经有许多层面，我们可以当它是文学来研读，有一套叙事和诗体的表达方式；也可以视之为历史，告诉我们神子民的起源和成长。对有些人而言，它是考古学指南，指出被埋没的古代文明大概方位。这些层面各有它们的地位，但是，由最根本的层面来看，圣经是神的话；是他向一个悖逆的世界发出的信息，指点他们如何可以回转归向它；是神写给我们的情书。但我们是否相信并严肃看待这一点？还是仅对那些附带的层面感兴趣？

圣经有多重要？在把圣经当作一本神圣作品谘询以前，我们已经在本书开头几章的讨论中指出：神存在、他是怎样的一位神、他如何胜过罪恶、他能行神迹、耶稣就是这位神。虽然上述的论证并不一定要靠圣经才能成立，但它们仍然在圣经的指导之下。那些结论固然是经由理性的途径达到的，但它们仍然是受启示的指引。假使没有神的话，没有人能够保证他们可以得到上述的结论。就算可以，发现这些结论的人必然不会很多，也不知道会花费多长的时间，或者其中会包含多少不必要的错误。现在，理性可以带我们再多走一步，便可以得到圣经是神的话的结论。如果我们想要获得任何有关神恩典和爱的知识，则我们必须有神的话。最大的问题是：「圣经真的是由神而来的启示吗？」这是本章所要回答的问题。

我们如何知道圣经来自神？

我们知道圣经来自神，原因很简单：耶稣说的。因为耶稣身为宇宙的神，根据他的权柄，我们确信圣经便是神的话。他在教导时确认旧约的权威，他也应许新约将藉他的门徒写成。神的儿子亲自向我们保证：圣经就是神的话。

耶稣确认旧约的权威

耶稣曾提及整部旧约（太二十二 29）、它的核心部分（路十六 16）、它的个别书卷（太二十二 43，二十四 15）、个中事件（太十九 4—5；路十七 27），甚至认为它字母和字母的一部分（太五 18）都有神圣权威。当他说，「大卫被圣灵感动说」（可十二 36），并「先知但以理所说」（太二十四 15）的时候，乃要表明：圣经是人在圣灵的感动之下写成的。从这样的引述方式中，可见主耶稣确认这些经卷的作者是谁，然而，这些经卷的作者问题却满受争议；像摩西的经书（可七 10）、以赛亚（可七 6）、但以理及诗篇。他也引用过那些评论家拒绝相信为历史事件的神迹，好比：创世（路十一 51）、亚当和夏娃（太十九 4—5）、挪亚和洪水（太二十四 37—39）、所多玛和蛾摩拉（路十 12）、约拿和大鱼（太十二 39—41）。他说：「天地废去，较比律法的一点一画落空还容易。」（路十六 17）当他受试探时，三次用「经上记著说」（太四 4 以下）一词来抵挡撒但的攻击，清楚显明：它认为圣经具有终极权威。

耶稣好像是说：「这是永恒的神的见证，没有改变、也不能改变的，为教训我们而写下来的。」那显然是耶稣灵魂深处的呼声，绝非只是在争议时顺口说说。在他面对最大

贾斯乐,《当代护教手册》

危机、死亡的时刻,圣经的话脱口而出:「我的神,我的神,为甚麽离弃我?」(诗二十一-1;太二十七46;可十五34)「我将我的灵魂交在你手里。」(诗三十一5;路二十三46)(注1)

耶稣应许新约的著成

耶稣在离开他的门徒以前,告诉他们:「我还与你们同住的时候,已将这些话对你们说了。但保惠师,就是父因我的名所要差来的圣灵,他要将一切的事指教你们,并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。」(约十四25-26)又说:「只等真理的圣灵来了,他要引导你们明白(原文作进入)一切的真理;因为他不是凭自己说的,乃是把他所听见的都说出来;并要把将来的事告诉你们。」(约十六13)这些话应许:耶稣的话会被人记住、被人明白,还会有更多的真理赐给使徒,以致教会得以被建立。这些话为五旬节开始(徒二1以下)直到最后一位使徒去世(约翰,约於主後一百年)的使徒时代铺路。

在这期间,使徒们成为耶稣基督的最后和完整启示的媒介,耶稣藉著他们继续「所行所教训的」(徒一川)。他们被赋予了「天国的钥匙」(太十六19),也有许多信徒经由他们的手得到圣灵(徒八14-15,十九1-6)。早期教会的教义和生活建造在「使徒和先知的根基上」(弗二20)。教会听从「使徒的教训」(徒二42),受到使徒大会决议的约束(徒十五)。保罗固然藉着神的启示得到他的使徒身分,但是他的身分也得到耶路撒冷众使徒的确认。

有些新约作者并非使徒。我们如何解释他们的权威?他们所传讲的乃使徒的信息,「后来是听见的人给我们证实了」(来二3)。马可与彼得密切同工(彼前五13);雅各和犹大与耶路撒冷众使徒密切相交,同时他们是耶稣的兄弟;路加与保罗同工(提后四11),他与许多目击证人约谈,写成报告(路一1-4)。彼得称保罗的书信为经书(彼后三15-16)。每一个非使徒的作者(希伯来书除外,我们不能确知那卷书是谁写的),都与使徒有特定的联系,从使徒那里得到资料(参来二3)。

耶稣是神,道成肉身,他说的话永远是真理。如果他说旧约是神的话,而他的使徒和先知经他特别授权,把他的信息写下成为新约,则我们的整本圣经都有神的印证,它的权威来自我们最高的权威——耶稣基督本人。

圣经论证大纲

神存在(第二章)。

新约是可靠的历史文件(第七、九章)。

神迹是可能的(第五章)。

神迹印证耶稣是神的宣告(第六章)。

神所教导的全部都是真实的(民二十三19;来六18;约壹一5-6)。

耶稣(=神)教导:圣经是神的话,因为他确认旧约、应许完成新约。

因此,圣经是神的话。

耶稣有关旧的的教导

1. 权威——太二十二43
2. 可信性——太二十六54
3. 终极性——大四4、7、10
4. 充分性——路十六31

5. 不能破坏性——太五 17、18
6. 一致性——路二十四 27、44
7. 清晰——路二十四 27
8. 历史性——太十二 40
9. 事实性（科学性）——大十九 2—5
10. 无误性——太二十一—29；约三 12，十七 17
11. 必成性——约十 35

圣经如何写成的？

圣经写成的过程称为默示（inspiration），这个词汇出自提摩太后书第三章 16 节：「圣经都是神所默示（按字义为『神呼出』）的，於教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的。」圣经中记载的一切都源自神。从摩西到约翰，先知一向都是向人传递神信息的人，该信息源自神的启示（revelation）。神的启示可能是焚烧荆棘中的声音（出三 2）、一连串的异象（结一 1，八 3；启四 1）、先知与神交通时听到的内在声音（「耶和的话临到我说」，或来自以前的预言（但九 1—2）。

但神的信息也必须是写下来的才能够成为圣经。彼得后书第一章 21 节描述这个过程：「预言从来没有出於人意的，乃是人被圣灵感动说出神的话来。」「感动」一字如果直译，意为「带动」，好像一艘船受到风势带动一样。神在每一位先知写作的时候一路带动他们，使他们能写出完整的信息。

默示并非仅仅表示作者情绪热切，像韩德尔创作「弥赛亚」时一样。默示也并非表示这作品必然充满振奋，像首鼓舞人心的诗。如果把默示视为一个过程，它是指受神控制的作者和作品；如果视为一个成果，则仅指那作品，神信息的记录。

默示是如何进行的？这是一个奥秘，但我们可以知道那是藉着著作为神代言人的先知而进行的。我们同时知道他们并非只是秘书。有人以为先知写圣经书卷时，只不过好像秘书听写，记下神的口授。这种秘书理论固然可以保证收到神的信息，却无法解释、圣经中个人化的因素，例如不同的风格、个人有关的经历、使用不同的语汇等。他们也并非仅仅是见证他们所得到的启示。另一理论把作者当成神启示的观察员，事後记录下所经历的，那些字可能不是神默示的，但所记录的概念确是属神的。然而，这种记录理论忽略了默示中神的参与，只是强调人的参与（包括人的错误）。这个理论将神从写作的过程中剔除，并未将圣经所说有关默示的意义当真，暗示圣经并非逐字逐句来自神。唯一正确的观点应为神、人两方面结合，这便是先知理论。在这过程中，神给予启示；人接收启示，人积极投身於写作中；神从头到尾监督。因此，写出来的信息百分之百来自神，但作者的人性也溶入其中，用以加强该信息。神、人协力完成同一个，并且每一个字（林前二 13）。

综上所述，神的话乃由属神的人写成，默示不仅止於概念，同时也在於表达那些概念的每一字句。作者并非仅是秘书，而是积极的代理人，在所记载的信息中表达了他们的经历、思想以及情绪。经文并非仅是有关启示的记录，它本身就是启示，是以书写形式呈现的神的信息（来一 1；彼後一 21）。

圣经中人的因素

圣经是由不同的语言写成（例如希伯来文和希腊文），呈现当时时代的语言形态。

圣经是由大约三十五位作者写成。

圣经反映不同的文法用语。

圣经展现作者不同的文学风格。
圣经显示个人的趣味（提后四 13）。
圣经利用人可能有误的记忆（林前一 15 - 16）。
圣经结合不同的文化（帖前五 26）。
圣经从人的观察角度说话（书十 12 - 13）。
圣经反应作者不同的角度（四福音的差异）。
圣经站在人的角度论神（拟人说）。

圣经可能出错吗？

圣经到底有多可靠？这一直是本世纪的热门论题之一。圣经究竟是否「无谬」（inert, 意谓没有错误）？还是仅只是信仰和生活方面「可靠」（infallible, 意谓经文论及的属灵真理是其实的，但其中可能会有科学、地理、历史等方面的错误）的指南？虽然还有一些不合乎圣经的观点，好比：根本拒绝圣经的权威性，或者说：当你经历到那经文，那经文对你而言才是神的。话，但当前主要的争论仍集中在上述「无谬」或「可靠」两种观点上。

新福音派的「可靠论」主张：圣经的目的是要使人得救（提后三 15），至於所触及任何其他方面的内容（例如植物学或宇宙论），对这主要目的而言都不重要，因此这些方面的经文可能不一定正确。他们强调：作者并非用错误的言论故意来欺骗我们，可能是他们所知有限，或者他们为了当时的人能接受救恩的重点，而通变制宜，采取当时流行的观点。罗吉斯（Jack Rogers）是提倡这种观点的主要份子，他写道：

当我们界定圣经无谬论时，显然应当依据圣经的救赎目的，并考虑到神曾降为人的样式来启示他自己……如果我们把技术性的错误和观念上的错误混为一谈，将前者当成故意欺骗时，便会偏离圣经最重要的原意。圣经的目的并非要取代科学课本，而是要就人的罪提出警告，并提供神在基督里的救赎。圣经「可靠地」、成就了这个目的。

（注 2）

由这样的表白可弄清楚好几件事。首先，将真理诉诸於作者的动机或目的，而非作者实际说的话。使徒们并非故意要在科学或历史方面的事情上误导我们，他们绝对无此动机，所以他们就算按正常标准而言说错了也不打紧。意义寄诸目的，而非主张（affirm）本身。耶稣想要表达的意义是：一点点的信心可以有极大的作为；因此如果他误称芥菜种为最小的种子（实际上真正最小的种子是兰花种），这也不打紧，因为那不是他的目的。其次，人类语言并不足够適切表达有关神的真理，因它是有限的。今世的，无法其的表达一位无限的神，神与我们有天壤之别。因此只要我们用语言表达，错误便在所难免。如果神要在我们读圣经时启示他自己，他必定是藉著我们读圣经时的经历来进行。他并非在（in）圣经的字词中启示，而是藉著（throu9h）圣经的字词，以一种超越语言的个人方式与我们相遇。最後，信心与理性是相对的。理性无法判断信仰上为真实的事，信心不受理性控制，也无法用理性来证实。理性为判断今世真理的方法，信心则为判断来世真理的方法，前者在后者的世界中无用武之地。因此，科学在有关科学的事上是正确的，而圣经则在有关属灵的事上是正确的。

两种观点的对照

新福音派(Neo-evangelical)	福音派(Evangelical)
<ul style="list-style-type: none">· 整体而言是正确的， 但并非每一部分都是正确的。· 属灵上是正确的， 但历史上并非一定是正确的。· 道德上是正确的， 但科学上并非一定是正确的。· 动机是正确的， 但主张并非一定是正确的。· 圣经是可靠的，但非无谬的。· 圣经是神启示的工具。· 圣经是神启示的记录。· 神藉着圣经中的字词说话。· 人的言语并不足以適切表达神的意思。· 大部分高等批判学可被接受。· 信心与理性相对立。	<p>整体和所有部分都是正确的。</p> <p>属灵上和历史上都是正确的。</p> <p>道德上和历史上都是正确的。</p> <p>动机和主张都是正确的。</p> <p>圣经是可靠且无谬的。 圣经本身便是一个启示。 圣经是神的启示。 神在圣经的字词中说话。 人的语言足够適切表达，只是无法 穷尽神的意思。 不接受德智体的高等批判学。 信心并非与理性对立。</p>

新福音派指出圣经并非要用来作科学课本的，这没有错。他们看到人语言的有限，这也是正确的。然而，如果采取他们的立场，结果将不堪设想。

耶稣的言行似乎与他们许多的宣称相抵触。他说：「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）耶稣期盼：他在具体可以验证的事上的正确性，可以用来证明有关属灵、难以验证的事上，他所说的都是其的。耶稣对众人说：「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，拿你的褥子回家去罢！」（可二 9—11）为了让人知道，他所说有关信仰和无法证实境界的事都是真的，耶稣藉著一个绝对可证实的、身体的医治来证明。他在此说明：神所说有关今世的事，可以显示他所说有关来世的事是真实的。

耶稣的复活又当如何看待呢？那是神话还是历史上的事实？如果那是神话，是否表示在可验证的其实世界中并没有发生？如果是历史事实，是否表示它没有更高的、属灵的意义？就耶稣提出用以证实他是神的证据而言，事实、意义这种二分法根本站不住脚。

同时，耶稣似乎有让人烦恼的习惯。高等批判学认为错误的那些经文，却往往是耶稣所确认的。他对创世（路十一 51）、亚当和夏娃（太十九 4—5）、挪亚和洪水（二十四 37—39）、所多玛和蛾摩拉（路十 12）、约拿和大鱼（太十二 39—41）等记载都予以确认。他甚至说写律法的是摩西（而非如高等批判学所说乃以斯拉或一群文士；参可七 10；约七 19），是以赛亚写以赛亚书全书（批评学者说以赛亚书的後半卷是好几世纪之後写的；参约十二 38—41，耶稣在此将以赛亚书上卷和下卷的经文同时引用，都归诸以赛亚的名下）。这些经文显示：耶稣将旧约经文的历史其实性与他自己属灵信息的真实性结合为一体。

新福音派学者的回应是说：耶稣只不过是迁就当时通行的观点，使他们能够明白他主要的论点，不至於因新发现神使用进化或有些神迹从未发生过而分心。这个立场有两个严重的破绽。首先，耶稣并非迁就流俗意见的人。他面对错误的信仰时总是毫无畏惧地当面直言（太五 21—22、27—28、31—32，十五 1—9，二十二 29，二十三 1 以下；约二

13 以下，三 10），因此常常与法利赛人和撒都该人诤辩。其次，也是更重要的，这立场暗示耶稣在道德上诈欺。他身为神，明知道他所说的并非其实的，却仍然照说。

按哲学眼光来看，「可靠论」不足令人心服。假使说真理是以目的或动机为准，与一般人心目中的真理大不相同。我们相信真理与它所说的实际是相吻合的。如果真理只不过是动机上的事，则我们永远也无法知道一句话是其还是假，因为我们不知道发言人心中的动机。同理，我们无法就一人所说的话来断定他的意思是什麼，则我们如何知道他想要表达什麼？就算他加以澄清，告诉我们他的动机，他仍然在使用语言，我们仍然无法确定他是否已其的表达出他真正的动机。意义和真理都将成为不可知。所以，说「言语无法表达有关神的事」，乃自相矛盾的说法，因为那句话已经表达了一个意思：言语无法表达。当然，用语言来表达无限的神，的确会有限制，但这并不表示我们便应全然放弃。有些有关神的事是可以用人的语言来表达的。不然的话，新福音派学者如何能说圣经是教导属灵事物的真理呢？

大部分福音派学者认为：圣经教导属灵以及科学、历史方面的真理，上文论到默示时引用的经文显示圣经是如此地宣称，耶稣也是如此地理解。检验一下证据，将发现：圣经在历史和科学方面都是极度可靠的，批评者反而被证实是一错再错（见第八至十章）。更重要的是，如果圣经是神的话，神只能说真理，则我们无法避免圣经无误这个结论。默示也保证无误，我们只要留意经文中常将神所说的当成圣经所说的，便可看出。耶稣说「因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体」这句话是神说的，但仔细查看创世记第二章 24 节，显示那是摩西的话。同样，保罗引用神所说的一句话，却归诸是圣经说的。当圣经说话时，那是神在说话，而神是不能说谎的。

这并不表示我们理解圣经的方式是完全正确的，只是说：当我们正确地了解圣经时，圣经是真实的。这也并不是表示经文中每字每句都应按字面来解。圣经中几乎每一页都使用修辞，但使用隐喻来表达真理，与使用神话来说故事是完全两码子事。此外，无误论并不表示圣经中所记载的每一件事都是对的，而是说圣经所肯定为对的每一件事都是对的。该隐说：「我岂是看守我兄弟的麼？」意思是他不是。圣经照他所说的记载了，但并未认可他的态度。这句话毕竟是出自一个刚刚杀了他兄弟的人的口啊！经文记下，是要教导我们对其他人的好歹都要负责的。

最後，书写下来的道与活生生的道之间有相似之处。新福音派学者说：错误是由於人的思想和言词参与而导致的，但他们必须要对「耶稣基督虽是百分之百的人，又是百分之百的神，却完全无罪」这一事实加以解释。这两种情况都是人、神结合，但人的层面没有不完全之处。这显示罪和错误并非人类必然的结果，只是偶发的。神可以生产出完全无误的一个人和一本书。

圣经说的……便是神说的

(反之亦然)

神说的 = 「圣经说的」
创十二 3 加三 8

出九 6 罗九 17
圣经说的 = 「神说的」
创二 24 太十九 4-5
诗九十五 7 来三 7
诗二 1 徒四 24-25
赛五十五 3 徒十三 34

诗十六 10	徒十三 35
诗二 7	来一 5
诗九十七 7	来一 6
诗一〇四 4	来一 7

神的话

道成肉身	默示成书
自永恒就隐藏在神里面	神永恒的思想
(约一 1)	(诗一一九 89 ; 弗三 9)
由圣灵感孕	由圣灵然示
(路一 35)	(提後三 16 ; 彼後一 21)
生为一个普通的人	写成普通的语言
(腓二 7)	(林前二 4 - 10)
完全、无罪	完全、无误
(约 / \ 46 ; 来四 15)	(约十七 17 ; 诗十九 8)
为圣经作见证	为基督作见证
(太五 17 - 18)	(路二十四 27)
将父显明出来	将子显明出来
(约一 18 ; 来一 1 - 2)	(约五 39)

圣经如何成书的?

我们如何可以得知, 圣经中的六十六卷书, 是应当收在圣经中的全部书卷? 次经 (Apocrypha) 或灵智派的福音书又如何呢? 为何不将它们列入圣经? 答案在於列入正典 (canonically) 的原则。正典 (canon) 一字在希腊文和希伯来文中原来的意思是「量度的竿」, 表示所有圣经书卷必须符合的标准。有人曾提出一些不合作标准的标准, 例如年代、是否与律法书相符 (如果是希伯来文写成的)、宗教价值、基督徒的引用情况。但这些都犯了一个共同的错误, 将人对圣经的「识别标准」误当为神对正典的「决定标准」。最基本的判准在於它是否是神默示的, 是, 便为圣经; 不是, 便非圣经。当圣灵感动一个属神的人书写时, 所写的不单只是默示 (inspired) 的经文, 更已成为铭刻 (inscriptured) 的经文。神已决定何者应加入正典; 我们的问题是应当如何发现神已经默示的经典。

教会是否接受或拒绝一本作品纳入正典, 乃根据五个问题来决定。头一个问题是最基本的:

1. 是否由神的先知写成? 申命记第十八章 18 节告诉我们: 唯有神的先知才会说出神的话。这是神启示他自己的方式 (来一 1)。彼得後书第一章 20 至 21 节也向我们保证: 圣经是独由属神的人写成的。

2. 是否有神的作为印证? 希伯来书第二章 3 至 4 节告诉我们: 为神说话的人应当有神迹印证。摩西的杖曾变成蛇, 耶稣已然复活, 使徒们也继续耶稣的神迹, 这些都是要印证他们的信息来自神。许多先知在被要求证实他们的权威後不久, 所预言的就应验了。

3. 是否传说神的真理? 「无论是我们, 是天上来的使者, 若传福音给你们, 与我们所传给你们的不同, 他就应当被咒诅。」(加一 8) 一篇信息与在它之前的启示相吻合, 是想列入正典不可或缺的条件。这条件自然将妄奉神的名说的假预言淘汰出局 (申十八 22)

4. 是否有神的权能? 任何作品如果无法在读它的人生命中彰显神改变的大能, 都不是由神而来的, 「神的这是活泼的, 是有功效的, 比一切两刃的剑更快」(来四 12)。

5. 是否被神的子民接纳? 保罗感谢帖撒罗尼迦人, 因为他们接受使徒的信息为神的道(帖前二 13)。只要真应属于正典的, 通常神的子民(他们之中的大部分, 而非仅一个派系)一开始便会把它当作神的道接纳。摩西的律法书立即被放入约柜中(申三十一 24-26), 约书亚的律法书也同样地被加进去(书二十四 26), 撒母耳所写的也如是(撒上十 25)。耶利米是著名的文抄公先知, 因为他经常引用在他前不久的先知所写的预言, 这显示他们的著作很快已被接纳。但以理在耶利米书写成五十年之内便已在读它(但九 2)。新约也显示彼得称保罗的书信为经书(彼后三 16), 保罗将路加的经文与律法书同时引用(提前五 18)。我们也知道保罗的书信在众教会间传诵(西四 16; 帖前五 27), 当时可能是开始收集新约正典的时候。虽然有些书卷后来受到争议, 但它们原来被接纳这一事实, 加强了它们应列入新约的向度。

曾经遭受质疑的书卷(注 3)

希伯来书——因马不知作者马谁。一般的看法是若非使徒所写的, 便是具有使徒权威。雅各书——因为看似和保罗因信称义的教导冲突。假使把行为视作真信心自然表露的成果, 冲突就化解了。

彼得后书——因为风格不同於彼得前书。但彼得写彼得前书时曾请文士代笔(参五 12), 代笔人可能帮助使得润饰了他的希腊文。

约翰二、三书——因为作者被称诗「长老」而非使徒。然而彼得也称自己为长老(彼前五 1)。这两卷书在最早的正典名单中有份。

犹大书——因为提到《以诺书》和《摩西升天记》。然而他并未称它们为圣经, 这种情形就像保罗引用异教徒的诗一样(徒十七 28; 多一 12)。早期就受到广泛接纳。

启示录——因为教导基督一千年的统治, 而另有一个异端也如此教导。然而最早期的教父都接纳这卷书。

至於被排除於正典之外的书卷又如何呢? 这个问题本身问得就有些问题, 因为从未有其他的书曾被纳入正典, 我们也没有理由相信它们有可能进入正典。就旧约和新约而言, 都有些书卷是被所有信徒接纳的, 有些书卷后来遭到争议, 有些书卷被所有的信徒排除, 并没有任何书卷是起先被接纳后来又排除的。然而, 却有两组作品被许多人认为应当纳入正典, 那便是次经和灵智派的福音书。

次经 (Apocrypha)

次经是主前第三世纪到主后第一世纪期间写成的书卷, 共有十四卷(分法不同, 即为十五卷), 见于希腊文译本旧约中几个重要的古抄本, 反映出玛拉基(旧约最后一位先知)之后犹太人的一些传统和历史。大部分的次经都被第四世纪的奥古斯丁和叙利亚教会接纳为经典, 后来被纳入天主教的正典中。次经书卷曾被新约和早期教父引用, 也见于昆兰的死海古卷中。

然而, 这些书卷从未被犹太人接纳为经典, 也未被包含在希伯来文圣经中。虽然新约可能提到它们(例如, 来十一 35), 但从未在引用中称之为神的话(保罗也引用异教徒的诗, 但并未称之为圣经)。奥古斯丁承认它们的地位次于其余的旧约。支持次经的一项理由是, 因为它们被包含在被视为神默示而成的七十士译本(Septuagint, 希腊文译本)中, 但是一位希伯来文学者耶柔米(Jerome), 於第四世纪将旧约译成通俗拉丁文武加大译本

(Vulgate) 时, 却未将次经纳入。接纳次经的那些教会都是在它们写成後许久(第四、十六、十七世纪)才认可的。有教父引用次经, 但也有其他教父像亚他那修(Athanasius)和耶柔米, 就激烈地反对。事实上, 直到西无一五四六年的天特(Trent)会议以前, 次经从未正式被纳入圣经。他们接纳次经的原因未必如表面所说: 乃基於基督徒已引用多年(这个理由当然不对); 恐怕是因为二十九年前马丁路德才刚要求他们为传统信仰(例如: 靠行为得救、为死人祷告, 见於次经马咯比书下卷十二 45 — 46 ; 多比传十二 9) 提出圣经根据。至於昆兰的发现, 除了次经, 数以百计未被包括在正典中的其他书籍也同时见世, 因此这只能证实次经是流行的著作之一。最後, 没有任何一本次经书卷自称是受神默示而写成的, 有的还特别否认受到神的默示(马咯比书上卷九 27) 。如果神未默示, 则它们并非他的话。

有哪些次经?

标准修订本 (RSV)	杜爱译本 (Douay)
1. The Wisdom of Solomon (约 30. c.) 《所罗门智慧书》	Book of wisdom 智慧篇
2. Ecclesiastics (132 B , C,) 《德训篇》	Ecclesiastics 《德训篇》
3. Tobit (约 200B. C.) 《多比传》	Tobias 《多俸亚传》
4. Judith fo 1508, C.) 《犹滴傳》	Judith 《友弟德传》
5. I Esdras (约 150 — 100 B. C.) 《以斯拉续篇上卷》	(未被纳入)
6. I Macaques (110bnB. C.) 《马喀比书上卷》	I Macaques 《玛加伯书上卷》
7. II Macaques (约 110 — 70B .C.) 《马喀比书下卷》	II Macaques 《玛加伯书下卷》
8. Barite 约 150 — 50 B.C) 《巴录书》	Barite 第一至五章 《巴路克书》
9. Letter of Jeremiah (约 300 — 100 B, C.) 《耶利米书信》	Barite 第六章 《耶肋米亚书信》
10, II Estrus (约 100 A. D.) 《以斯拉续篇下卷》	(未被纳人)
11. Additions to Esther (约 140 — 130, C.) 《以斯帖记补编》	Esther 10:4 — 16: 24 《艾斯德尔传补录》
12. Prayer of Azariah (约主前一、二世纪) 《亚撒利亚祷告文》	Daniel 3: 24 — 90 《达尼尔书补录》3: 24 — 90
13. Susanna (约主前一、二世纪) 《苏撒拿传》	Daniel 13 《达尼用吝补录》第十三章
14. Bell and the Dragon (约 100B , C,) 《比勒与大龙》	Daniel 14 《达尼尔书补录》第十四章
15. Prayer of Mannish (约主前一、二世纪) 《码拿西祷告文》	(未被纳入)

灵智派的福音书 (Gnostic Gospels)

灵智派的福音书和其他有关书卷为新约为经 (pseudepi-grapha, 意为假的作品) 的一部分, 因为作者冒用使徒的名字。例如彼得福音 (the Gospel of Peter)、约翰行传 (the Acts of John), 这些并非使徒所为, 而是第二世纪或以後的人冒用使徒权威以宣扬他们自己的教导。这种行径在现代被称为欺诈或伪造文书。有些人却不以为意, 认为这些作品也在合法的基督教传统内, 因为他们认为: 新约其他书卷都是用同样的方式写成的。最早的两个异端教义便出在伪经书卷中, 否认道成肉身的真实性。他们说: 耶稣实际上只是一个灵, 看起来像一个人; 因此他的复活只不过是回复灵的形式。他们宣称有耶稣童年的资料, 但是他们记录的故事十分不可靠, 也非源自目击证人。除了与此异端的教派之外, 从未有任何人接纳伪经为圣经正典。它们根本不是基督教传统中合法的一部分, 只不过是基督教主流之外神话和异端的记录。

灵智派的福音会是否与圣经同等呢? 下列为多马福音 (The Gospel Thomas) 中的一则故事, 请於读后自行决定。但文士亚那之子与约瑟正一同站在那里, 他拿著一根柳树枝子, 泼散耶稣收聚的水。耶稣看见他所做的事, 愤怒地对他说: [你这傲慢、邪恶的笨蛋, 那池子和水妨害了你吗? 现在你要像裸树一样地枯萎, 永不再长素、生根、结果。] 那少年立即整个人都枯萎了; 耶稣离去, 进入约瑟的家。那枯萎少年的父母将他带走, 为他的早夭而悲泣, 带著地去约瑟家, 责备约瑟说: 「你的孩子是什么人啊! 他竟然做出这种事!」 (多马福音三 1-3)

现代圣经是否可靠?

圣经中从未应许我们历世历代的圣经经文必然会保持完整无误, 但有许多证据可以证实: 我们所读的圣经与先知和使徒受神默示所写出的原稿极为相近。证据可由我们所有抄本的正确性看出。这样的可靠度可以帮助我们证明: 圣经的珍贵不单因为它是由神而来的启示, 同时也是一部历史文献。新、旧约各有不同的传统, 因此我们将分别处理。

旧约手稿

如果我们想要知道有关旧约的事, 必须到旧约保存者犹太人的宗教中去寻找。最初的发现不很乐观。要保存写在动物皮上的手稿三千到四千年, 而欲完整无缺, 不是一件易事, 犹太人甚至也未尝试如此作。相反地, 出於对神圣经书的敬畏, 他们有一个传统, 便是将所有有瑕疵的、用旧了的抄本都举行仪式加以掩埋。同时, 第五世纪的文士将希伯来文圣经标准化 (统一所有口述传统, 为没有母音的希伯来文书写文字加上母音) 时, 可能已经将所有与他们不同的抄本都加以销毁。因此, 我们只有一些第十世纪的手稿, 其中只有一份是完整的。这实在是坏消息。

好消息是我们手头抄本的正确性有其他的证据支持。首先, 不论是谁准备的或是在何处发现的, 所有的手稿都极为吻合。由巴勒斯坦、叙利亚、埃及的手稿文句都相吻合这一事实, 足见它们都可回溯至历史上强固的原始传承。其次, 它们与另一旧约古卷来源——七十士译本 (第二、三世纪的希腊文译本) ——也相吻合。最後, 死海古卷比我们手头上所有的手稿早一千年, 提供比对的基础, 比对结果显示经文的传递可靠地惊人。一位学者发现, 昆兰洞中出土的两卷以赛亚书, 「已经证实与我们标准的希伯来文圣经百分之九十五以上的经文字字雷同。其他百分之五的差异主要都是明显的笔误和字母拚音上的出入」

(注3)。这么高正确性的主要原因,出於抄写的文士对经文极端地敬畏。犹太传统将抄写经文的每一细节都列出,好像它们是律法一样,由抄写所用的材料种类到一页应当有少栏、多少行都一应俱全。没有任何部分是凭记忆写下的。每一次写到神的名字时,他们甚至要举行一个宗教仪式。任何抄本只要发现有一个错误,便全本销毁。这保证了过去二千年以来旧约的经文没有大的变动,也证明在这之前可能也少有变动。

马琐拉经文本(Masoretic Text)的历史

耶路撒冷於主后七十年被毁,令致犹太教一次大复兴。因为对人而言,圣经变得更为重要,他们发现非常需要一本标准的希伯来经文,用来支持当时流行的口述传统,这经文只有子音,没有母音符号。抄写这经文的文士为要保证不犯错,甚至将每个字母和字都加以数算。他们发现利未记第十一章42节中有一个字里面的「w」便是律法书最中位置里的字母,而第十一章42节中的「Drs」是律法书最中间的字。级文周围加有记号,以注明重音、每周读经,以及句法。母音符号是后来才发明,可以写在子音之下,不会破坏组文。文士主要的工作是抄写马琐拉经文注解,也就是写在页旁或页底的注明,指出抄写者发现有问题的瑕疵、一个字出现多少次,以及一个索引般的表。对那些人而言,传递旧约经文成为一个全人的生活方式。

新约手稿

至於今本新约的可靠性,证据就多如海沙了。新约共有5366份抄本可供比对和推论,其中年代最早的古卷是第二到第三世纪的。为探讨这事实的重要性,可与荷马的史诗《伊里亚德》(Iliad)相比,这是古希腊最出名的著作,竟然只有643份抄本存留下来!没有人怀疑凯撒大帝的《高卢战争》(Gaelic Wars)的真实性,但我们只有十份古卷存留,而最早的一份已距成书当时一千年了。相形之下,新约有如此丰富的古卷存留,最早的与成书时期相隔不到七十年,实在不得不令人叹为观止。

既有如此多的抄本,必有许多出入。有人误以为:随著岁月,圣经中窜入200,000个「错误」(errors),实际上那些是「出入」(variants)。某个字,甲本与乙本不同,算一次出入,到甲本与丙本比对时,刚才那同样的不同又出现,再算一次。因此,在3,000份抄本中,只要有一份有一个异文,则出入共计3,000个。事实上有出入的只有10,000处,大多都是拼音或是排字顺序的问题。新约中我们无法确定文句原貌的不过40处,但没有一处对基督教信仰的中心教义有任何影响。请注意:问题并非我们不知道经文是什麽,而是我们不确定那一个抄本才是正确的原貌。我们有100%的新约,其中99.5%我们能确定。

但即使我们没有如此多的抄本为证,仅仅以第二、三世纪教父引用的新约为基础,我们已可以重建几乎整本新约圣经,只少11节经文(大部分出自约翰二、三书)。因此,就算在第三世纪末所有的新约抄本都被烧毁,光是研读教父的写作,我们已可以知道几乎全本新约圣经的内容。

有些人指出「无误论」是无法证实的教义,因为那是指受默示的原始手稿,我们已失去所有的原始手稿,现有的全都是抄本,那不是「无误论」所指的对象。但是如果我们可以确定新约的经文,旧约经文二千年以来也没有太大的改变,则我们不需要原始手稿也知道它们的内容。现有的圣经与原稿既如此接近,所以我们可以有十足把握:它们的教导是真理。

新约经文问题

新约大部分的经文问题都很琐碎,例如:「你是谁呢?是以利亚麼?」(约一 21)有五种不同的语序,不知应迟择哪一种,其实每一种的意思都一样。另有一些问题则很重要。例如:英文钦定本(Authorized Version)中,约翰壹言的第五章 7 节在较新的课本中被删去不译,因为 1520 份希腊文抄本中,只有一份有这节经文。行淫时被拿的妇人(约八 1 一八 11)可能是后来加上的,因为早期的手稿、译本和教父都不予采用,甚至采用这段经文的手稿都有四种不同的安插地方。马可福音的结尾(十六 9 一 20)可能并非原来就有的,至於原本的结尾是什麼样子,也没有一致的看法。这是新约最困难的经文问题,可能永远也无法得到解答。

总结

本章已显示:圣经乃神的话,它在教导上的权威丝毫不逊於耶稣基督本人。耶稣确认旧约是神所默示的,并应许新约的著成。他和他使徒们的见证都指出:圣经所教导的每一件事,小至动词的时态,一个字的最後一个字母,都无误。同时,也有充分的证据显示:我们手头的圣经较之其他古代流传下来的书,以高度的正确性呈现那些原始手稿。你手上的那本圣经正是神现在要对你说的话!

第八章

有关圣经难题的问题

「你怎么会相信那些玩意儿啊！你不知道圣经充满了矛盾和错误吗？」当基督徒根据圣经与非信徒讨论时，可能常会遇到如此的回应。格什温（George Gershwin）在《宝齐和贝丝》（Porgy and Bess）中写了一首歌，说道：「你在圣经中可能读到的那些该死的东西，它们不一定是对的！」其实，有时候你只要回一句：「请指出其中一个错误来！」批评的人很可能就会哑口无言了。许多人只不过听说圣经有问题，但他们从未亲自去查考过证据。然而，假使你打算照我们刚说的那样反问，最好预先作好准备回答难题。圣经里有一些真正的难题，但是这些困难经文也有其正的答案。

处理圣经困难经文有何原则？

在列出原则之前，让我先谈态度的问题。批评者负起举证的责任。我们有足够的理由相信圣经所说的是真理，因为有足够的证据证明整本圣经都是神所默示的（见第七章）。只要我们能显示：可能有解答（他们的非议『不一定是对的』），问题便已解决一大半了。就像任何一位美国公民在未经证实有罪以前，应假设他为无辜的一样，圣经在未经证实有误以前，也应假设它是正确的。也正如我们对可信赖的老友一样，我们应采取对圣经有利的态度。科学家面对任何意料之外又未有满意解释的不规则现象时，总是假设那应该是可以解释的。同理，圣经学者应当假设：即使有看似矛盾的地方，圣经应是和谐一致的。这类问题的出现，应当激励学者更加钻研，搜寻未逢挑战时可能一辈子也碰不到的资料。

要搞清楚经文的内容为何

错引经文通常会误导他人。你的圣经译本当中可能藏有一些字句问题，特别是旧约中与数字有关的经文，可能其中有抄写的人所犯的一点小错。一本好的注释书会指出这些地方，并且可能可以回答九成你会遭逢的非难。请记住，我们的圣经与神默示的原始手稿吻合的地方才是无误的，因此在我们尝试回答任何问题以前，务必要先确定我们有正确的经文。

要搞清楚经文的意义为何

听来似乎多此一举，事实不然。圣经所用的字词未必与你心目中所想的具有相同的意义。例如，有些人说：耶稣称芥苳种为最小的种子，乃一个错误，因为兰花种才是最小的。但仔细查考耶稣所「说」的，原来他用的字「百种」意指会结果的田园种子。他说那是一个人拿去种在田里的种子（太十三 31；可四 31），并将它与田中各样的菜相比较。

同时请记住，有些字的意义在不同的上下文里有不同的意义。英文的“Trunk”可以用来指象鼻、车尾箱、推销员的皮箱，或树干，它的意义取决于它的上下文。使徒行传第十九章 33 节中，通常用来指「教会」或「会众」的那个字，竟被用来形容一群聚集在市中心戏园里的「暴徒」。细心查看上下文和字的意义，搞清楚你真的明白它在讲什麼。就这层面而言，圣经是它本身的最佳诠释。清楚的经文本可帮助我们了解比较模糊的经文的意思，在其他地方重复出现的词句也有助于澄清它在这里的意义。以经解经是无可取代的原则。

贪脏是万恶之根

这节经文（提前六 10）经常被人引用，也经常被人误用，这是为何必须了解经文内容和意义的最佳例证。经文是说：「贪财是万恶之根。」贪财，而非钱财本身边谴责。它不是罪恶唯一的来源，却被称作根源。万恶这个词在希腊原文意谓「所有的罪恶」，含有「所有种类」的意思。这是经文的内容。但它有何意义？前面经文的主题是：应当为生活中的基本需求得到满足而知足，第 9 节则以对照来说：「但那些想要发财的人，就陷在迷惑，落在网罗……里。」第 10 节加以解释，强调有一个根源无可避免地助长罪恶，极难拔除，而那根源是贪爱钱财。「万恶」可能是为了强调而采用夸张的措辞，经文的重点是要人千万别让罪恶的「根源」种入自己的生活中。

勿将「不精确」当作「错误」

对飞机机师而言，量度精确极度重要，在其他的领域却未必如此重要。在量度一物体大小或军队的阵容时，约略的数目就够了。同理，引述经文不一定非要照出处逐字引述不可。圣经作者并非写研究论文，也没有人会照研究论文的格式去挑剔他们的写作。只要能够证明他们的引述忠于原义，「不精确」应当是可以接受的。今日的传播媒介都接受这种标准，引述毋须一字不爽，照样可以忠于原义。

钢海的尺寸

列王纪上第七章 23 节说到：在所罗门王所筑圣殿中的铜海（洗涤用的大水盆）直径十肘，圆周三十肘。任何一个学过几何的学童都算得出：圆的直径若为十肘，圆周应为 31.4159 肘（圆周= 直径 X 兀）。因此有些评论家便说：这可能是一个问题，但四舍五入后的整数与错误是两码子事。兀（3.141）四舍五入后为 3，正好得到圆周三十肘的答案。

勿将「个人角度」当作「欺骗」

一个目击证人只见到一件意外的一部分，或是只站在他自己的角度来观察，并不表示他的见证是骗人的。同理，当一位圣经作者记录他所见到一事情的一部分，没有提及其他人所见到的另外一部分时，他的记录仍然是真实的。这些记录上的参差反而使我们知道：作者们并没有串通起来「编故事」。

用日常用语描述宇宙

描述宇宙的用语通常是用人通俗的观点来表达。假使二千年后一位考古学家发现一本书《太阳也上升》（The sun Also Rises）而下结论说：我们的文化对地球绕着太阳转一无概念，我们认为他说的合理吗？当然不，我们虽然知道真实的情况如何，但仍常用它们在我们眼中的表现来描述。圣经的作者们便是用这样的角度描述日头停止（书十 12）以及天

贾斯乐,《当代护教手册》

在地球之上(赛四十 22),并没有认定:圣经在此支持地球是宇宙中心的理论;这不过是表达这些概念的惯常手法。

圣经所记载的不等於圣经所认可的

圣经一大部分是历史,因此,有时它会记载一些它不一定认可的事。例如,大卫犯罪(撒下十一)、所罗门多妻(王上十一 1-8)被记录下来,但是,随后并没有责备他们的记载。圣经也记载撒但的谎话,但记载本身丝毫不意谓认可(创三 4-5)。训诫在此并非必要,因为圣经其他地方已清楚地谴责过那等行径了。

我们如何解决那些难题?

我们有了这些大原则后,现在可以看看一些评论家提出的问题,实际应用上述原则。在本书的范围内不可能回答每个问题,另有一些好书专门解答许多常被提出的标准难题。如果你想对这方面进一步掌握,我们推介艾基新(Glean L. Archer)著,李笑英译的《圣经难题汇编》(Encyclopedia of Bible Difficulties),角声出版社一九八七年出版。下列一些难题解答中有些便是出自该书。

当务之急

艾基新在《圣经难题汇编》的自序中说:

最初动念撰写这么一本书是一九七八年十月的,当时在芝加哥正举行研讨圣经无误的国际学术高峰会。在那个时期,反对圣经无误最主要的原由显然出在:今本圣经中有重大的错误,有些错误甚至授人以柄,激成高明无比的经文批驳。照我的看法,未持首尾一贯,福音派的观点所作的客观研究,足以拒斥那些指控,并揭露它们的错误。在「圣经作为神的话乃绝对可靠」这场捍卫战中,没有比书卷原稿全然无误这点更能肩负立住阵脚的大任。

家谱问题

创世记第五章

有人认为创世记第五章家谱中的措辞,会使人不得不获致一个结论,即人类源始于主前四〇〇四年,这与考古学上人类历史远较此为长的证据相冲突。我们知道有些基督徒驳斥或怀疑考古学的发现,但实在无此必要,同时就圣经论圣经也未必对。路加福音第三章 36 节清楚地显示:创世记第十章那里的家谱在第 24 节的地方有一个缺环——亚法撒之子。创世记说亚法撒生沙拉,路加却在其间加了一个该南。因此创世记第五章的家谱并非完整的,其中必有世系省略。

这听来似乎是一个严重的问题,但是你如果查考一下圣经中「生」字的用法,便会释然。马太福音第一章 8 节说的约兰生乌西亚,但他们中间隔了三代(王下八十五章)。耶稣说:给大卫吃陈设饼的大祭司是亚比亚他(可二 26),撒母耳却说是亚比亚他的儿子亚希米勒(撒下二十一 1;撒下八 17)。圣经用「生」或「儿子」这样的字来表明直系祖宗或嫡裔。所以有人如果想要证明像创世记第五章这类家谱没有缺环,实在已经错解了经文的意义。同时,作者在那份家谱的末了,并未像总计以色列人寄居埃及(出十二 40),

贾斯乐,《当代护教手册》

或北国由立国到被掳的时间(结四 5)一样,指明由亚当到挪亚之间总共有多久。

基督的家谱

基督的两个家谱在亚伯拉罕到大卫这部分是一致的,之後开始歧异。马太记述所罗门的後裔,路加则记述拿单的后裔。评论家认为这两个家谱不可能同时都正确。然而,从第五世纪以来,教父都采取一个简单的解答,认为马太记述的是约瑟的家谱,路加记述的乃马利亚的家谱。马太说:耶哥尼雅生撒拉铁(这是父子血亲关系),路加则说:撒拉铁是尼利的儿子(这应当属于翁婿亲关系),可见半子可当作儿子一样列入家谱。同理,约瑟、可以被列为马利亚父亲的儿子。这种区分与两卷福音书各自的主旨相吻合:马太以王的角度记述基督,他承继他法律上的父亲约瑟的皇室统绪。路加以人子的角度记述基督,他藉马利亚道成肉身(犹太律法规定一男人已聘的未婚妻所生之子是他的合法後裔。在马利亚以童贞女受孕时,马利亚已经许配了约瑟,太一 18)。这个解释似乎挺合理。

耶稣的两个家谱

马太第一章	两者都有	路加第三章
没有记录		亚当
		塞特
		他拉
	亚伯拉罕	
	以撒	
	雅各	
	大街	
所罗门		拿单
耶哥尼雅		尼利
	撒拉铁	
	所罗巴伯	
亚比玉		利撒
雅各		希里
	约瑟	
	耶稣	

伦理问题

屠杀亚玛力人

撒母耳记上第十五章 2 至 3 节说:「以色列人出埃及的时候,在路上亚玛力人怎样待他们、怎样抵挡他们,我都没忘。现在你要去击打亚玛力人,灭尽他们所有的,不可怜惜他们,将男女、孩童、吃奶的,并牛、羊、骆驼、和驴尽行杀死。」另外有些经文同样吩咐以色列人进迦南时要屠杀迦南地的人(申七 2; 书六 15-21, 八 26-27, 十 40, 十一 12、20) o 一位评论家说:

我只代表我个人说出我的想法,我认为杀死无辜的人是不道德的行为。屠杀迦南地的老百姓,与以色列人为征服神应许的迦南地而必须在战场上击杀士兵,完全是两

回事。我实在难以至信神的旨意是要杀掉每一位迦南人——包括男人、女人、儿童。因为圣经清楚地说是神的旨意，我唯有下结论说：圣经作者在这里犯了错误。人类历史上误把族长的激情当作神的旨意原是常事，但不论如何仍然是错误。（注1）

圣经作者是否不代表神说话而在自说自话呢？神是否有可能下这样的屠杀令？首先，我们必须认清，声称这是错误的理由是主观的、个人的道德感情。他们用个人主观的感情作为权威，来判断何者可以、何者不能被称为是神的话。其次，他们滥用了情感。人如果去杀无辜的人的确不对，但对神而言，未必一定是错误。生命是神赐的，他有权按他的旨意收回（伯一 21；申三十二 39）。如果上述评论家的观点是正确的，按同理岂非可以质疑所多玛、蛾摩拉的毁灭以及挪亚时代的洪水？第三，假设这些人「无辜」是不对的。事实上，神说他们的罪恶滔天，连地也玷污了，所以神要追讨他们的罪孽，要将他们「吐出」（利十八 25）。连儿童在母腹里的时候就有了罪（诗五十一 5）。最後，我们是否僭妄地以为可以用我们自己的道德标准来论断神，告诉他何为是、何为非？神永不改变的公义性情才是公义的标准。

大卫核点民数

什麼驱使大卫去核点人数，导致以色列因瘟疫死了七万百姓？撒母耳记下第二十四章 1 节说：耶和華向以色列人发怒，就激动大卫去数点民数，但是历代志上第二十一章 1 节将此归咎於撒但。到底是怎么回事？

由情节发展可知：大卫对以色列国积聚的丰富物资和军事力量开始过分倚赖，可能整个国家都开始感到骄傲自满。显然神要纠正这倾向。我们在约伯记第一章看到撒但向神挑战，要神让它使约伯受苦，以试验他。神应允了，好使约伯的信心更加完美。这里的情况也很类似，神因以色列国和大卫对他的能力缺乏信心而发怒，撒但巴不得尽可能地摧毁他们，所以神准许撒但去激动大卫核点民数。

神和撒但都是驱使大卫的动力。撒但是积极地做，神则按照他的计画消极地做。这个事件最後的结果是大卫购买了建筑圣殿的基地。

撒但与信徒

在彼前四 19、五 8 可以看到这里所说，信徒必经的动力原则。神让我们受苦，乃是希望我们能藉此更加了解在基督里的生命生活。但撒但所图的只是毁坏吞吃我们。神利用撒但毁坏的倾向来促进他对我们的训练计划。有时我们非得以艰辛痛苦的方式才学到功课，而希伯来书第十二章 6 节提醒我们：「（他）鞭打凡所收纳的儿子。」正如该书作者下的结论：「凡管教的事，当时不觉得快乐，反觉得愁苦，后来却为那经过的人结出平安的果子，就是义。」

历史问题

出埃及的日期

许多考古学家和学者都将以色列人出埃及的日期定在主前一二九〇年。主要的根据在於出埃及记第一章 11 节说：兰塞这个城市是以色列奴隶工作的地方。假设这城市是以兰塞大帝命名的，则出埃及的时候必然在主前一三〇〇年以后。然而，列王纪上第六章 1 节说：

由出埃及记到所罗门圣殿取用（主前 966 年）隔了四百八十年，如此出埃及时间应为主前一四四六年左右——比上述日期早了约一百五十年。到底何者为正确？圣经？还是那些学者，？

我们首先应指出：圣经在这方面的日期是一致的。约在主前一〇〇〇年的时候，耶弗他说，以色列人占据当地已经有三百年了，等於说征服迦南地应为主前一四〇〇年左右（士十一 26）。再加上四十年的旷野漂流，出埃及的日期便很接近主前一四四〇年了。同理，使徒行传第十三章 19 至 20 节说：由出埃及到撒母耳时代结束，历时四百五十年。撒母耳死於大卫王朝开始（主前约 1000 年）前不久，如此计算出埃及的时间非常接近主前一四四六年了。因此，假使列王纪的作者（可能是耶利米）犯了错的话，则士师记的作者（撒母耳？）和保罗岂不都错了？因此，如果对这较早的日期理论（约主前 1400 年）质疑，就等於对新旧约极大部分的经文（士师记、撒母耳记上下、列王纪上下、耶利米书、耶利米哀歌、使徒行传，以及保罗的十三卷书信）质疑。

但是考古证据和兰塞命名由来又如何呢？较晚日期理论与既有证据向来兜不拢。事实上，约书亚所征服的城市中有六个在主前一二〇〇年左右时无人居住。考古学家曾因某些证据原来认为：以色列人於主前一三〇〇年以前不可能在巴勒斯坦遇到摩押人和以东人，但随著考古发现继续出土，证明他们的观点是错的。考古学家也发现：或者在以色列人初沦为奴，或者在主前一四〇〇年前後这两段时间内，兰塞大帝建城所在的地区都有不少其他的建筑工程在进行。出埃及记中涉及的时间可能指其中任何一段。唯一不可能的是主前一二九〇年，因为照他们的说法，那里是摩西出世以前以色列奴工服苦役的地方，而摩西叫法老让神的子民离开的时候是八十岁，如此算来兰塞城的工程岂非在兰塞大帝出世以前便开始了？另一方面，杜得模西土三世（Thutmose III, 主前 1482 — 1447 年）的时代有一贵族名叫兰塞，有证据显示他乃摩西出世以前的人物。不论如何，兰塞大帝只是兰塞二世，早在几世纪之前，已有一个以兰塞为名的法老。已有人提出：应更订考古学证据的年代重建这时期的历史，将会使得「圣经传统和考古学证据之间显著相应」。（注 2）另外一个理论指称：埃及法老的记录中有重复，打断了埃及与以色列历史间的相关一致性。这理论主张兰塞一世已完成了那些城市的建筑。然而，没有理由推断出埃及迟於主前一三〇〇年。许多证据支持圣经学者所提出来的日期，没有太大的问题。（详见第九章）

数字的出入

旧约历史书中，撒母耳记、列王纪中的数目偶尔与历代志（写於被掳到巴比伦之後）中的记载有出入。例如，撒母耳记下第十章 18 节记载大卫杀了亚兰七百辆战车的人，历代志上第十九章 18 节则记载七千辆。这是通用希伯来文圣经中的数字，但没有证据证明圣经原稿也有出入（无误论乃指後者）。这错误源於抄写时加多或减少了一个零。因为犹太人极端严谨地、一字不差地照抄，一旦经文中产生这类错误，这错误就会被继续地照抄而流传下去。

历代志下第三十六章 9 节记载约雅斤登基时为八岁而非十八岁（王下二十四 8）、列王纪上第四章 26 节将所罗门套车的马加了十倍（四万，而非代下九 25 的四千）也属同样的问题。有人说：以斯拉写历代志时将数字夸大来为以色列增光。然而，历史书中十八处数字有出入的记载中，历代志只有七处是较大的数字。至於其他有出入之处，我们必须请读者参考别书。这里只想指出：问题多出於抄写的错误。

福音书中的平行经文

许多评论家因为四福音书对许多相同事件有不同记载而猛烈抨击。有些人甚至说：简直不可能获得一个一致的整体四福音合参这类书，但是像罗伯森（A. T. Robertson）的著作问世，应当可以使他们息怨了，但是有些人仍然继续批评。彼得不认主的记录便是一个常遭疵议的例子。所有的记载都同意基督预言彼得说他会三次不认主，但就记录来看似乎超过三次。马可福音第十四章 30 节说鸡会叫两次，后来也记载了两次鸡叫（68、72 节），但另外的福音书中只记载了一次鸡叫。然而，能有办法解释这些现象间并无矛盾。

首先，就鸡叫的次数而言，只要我们能接受马可包含了一个其他福音书略去的细节，问题就不存在了。因为彼得本人可能便是马可写作素材的来源（他们在彼前五 13 中的关系密切），没有理由怀疑他在这方面的话。彼得在第一次不认主后可能注意到一次鸡叫。日后所以唯独他传述下来，而其他的门徒没有留意到这个细节，则因为这整件事彼得涉入最深，是他的切身之痛。

不认主的经过可以合参如下：

第一次不认主	第二次不认主	第三次不认主
太二十六 69 — 70； 可十四 66 — 68， 路二十二 55 — 57； 约十八 17 — 18 彼得在院子里烤火， 大祭司的一位仆人知道彼得是跟约翰进来的，指认彼得。约翰的记载跟著便提到彼得的不认主。马可记载到第一次鸡叫。	太二十六 71 — 72； 可十四 69 — 70a； 路二十二 58； 约十八 25 彼得到了前院另一堆炭火前，第二位； 仆人对他提出同样的控诉。	太二十六 73 — 74； 可十四 70b — 72； 路二十二 59 — 60； 约十八 26 — 27 马勒古的一个亲戚认出彼得，其他的人也开始注意到他有加利利的口音。鸡第二次叫，所有的福音书都有记载。

其次，马可福音第十四章 68、72 两节可能有抄写的错误。「鸡就叫了」很可能原来只出现於第 72 节，却不慎误被抄入第 68 节中，成了衍文。「第二遍」很可能是后来有人想要澄清而加入的。有一份最好的希腊文抄本支持此说，另外一些抄本也是一样。

只要能按上面任一方式来调停，看似矛盾之处便不存在了。因为有可能的答案，就当给予有利圣经的结论——证据不足，撤销控诉。

福音书合参

任何想要将四福音合并成一个单一故事的人，都面临著两大难题：、马太、、马可、路加的相似以及约翰的不同。有些早期的评论家认为，约翰记录的是他自己编造出来的基督生平，但经详细研究后，发现约翰所记载与众不同的事件正好是其他福音书时序问题的关键所在。同时，约翰有时加添一些细节，使得原本难解的地方变得合理。前三本福音书因为十分相似，被称为「符类福音书」（Synoptic 意为「共看」，故又称「对观福音书」），它们虽然常记载同一事件，却有不同编次，内容经常也十分不同。有时我们会发现耶稣不止一次地使用同样的句子或说同样的比喻，这也造成混淆。路加倾向於用主题为经纬安排事件，马可则将所有的比喻聚集在一处，接著才是所有的神迹……等。

引用的问题

引用旧约作者

新约常常引用旧约经文,但有时指出的似乎并非正确出处。马太福音第二十七章 9 节将一段话归诸耶利米书,但实际上却出自撒迦利亚书第十一章 13 节。这问题的解答可能在於犹太人的常规,当称述一位以上的先知时,只写出较著名的那位。在这个例子中,撒迦利亚的经文告诉我们:付给犹太的三十块钱后来给了客户,但上下文理显示:引用的要点在下一句,那是来自耶利米书的(十九 2、11)。撒迦利亚没有提到田地,耶利米则提到了。因此马太不过是依照常规,只写出较著名先知的名字。同理,马可福音第一章 2 至 3 节引用玛拉基和以赛亚二人的预言,但只提到以赛亚的名字。

新约中的旧约经文

任何认真读圣经的人都会时而碰到两种情况:新约作者要不是改动了旧约经文的措辞,就是似乎断章取义,这是因为我们通常期盼使徒们照著我们记忆中的经文和引用方式来引用,但他们称述时,或者自行意译,或者依据希腊文译本。当时还没有画一的译本,某些希腊译文诚然有欠准确,或不够明晰。真正的问题是:使徒们使用的那些意义蕴涵在旧约经文里吗?就某些个案而言,得花上相当的工夫去探究,不过整体来说,新约已被证实乃旧约的最佳证释。

引用圣经以外的来源

有关引用圣经以外来源一事会引起极大争议,特别以犹大书为然。犹大显然引用两约期间的伪经「以诺书」(the Book of Enoch),好像亚当的七世孙以诺真的说过那些预言(14 节)。他也提到同属伪经的「摩西升天记」(the Assumption of Moses),其中所载有关摩西尸首的争辩(9 节)。犹大真的相信那些来源可靠、甚至或许是神默示的吗?

评论家的前提有两个:犹大所知的仅可能来自他所读的;他对他所读的未加评核便接受了。然而这忽略了圣灵在犹大写作时的运作。首先,经文并未提及他在引用任何书,最少有可能是神提供犹大这些事的资料,而我们只有犹大的记录可资凭据。其次,也有可能犹大和其他的书都在称引当时尚未被记入圣经,却是真实历史事件的口述传统。这种口述传统可能便是摩西撰写由亚当到约瑟时期历史的基础。最後,就算犹大真的是引用那些伪经,我们没有理由因为他确认伪经中一些细节,便假设他或我们连全本伪经也要接受。保罗引用异教诗人的诗句(徒十七 28;林前十五 33;多一 12),但这并不表示他们的著作都是神所默示的,只有其中一些是真实的。保罗甚至在提多书第一章 12 节强调:只有他引用的那句才是真的,因那来自革哩底的一句話:「革哩底人常说谎话。」就算那诗人所有其他的话都是谎话,但保罗向我们保证:他引用的那句是真的。

科学问题

约书亚的长日

第十章会处理科学方面的问题,这里将只就一则那里未提及的问题加以讨论。约书亚记载神将日头延长了约一日之久,使以色列人可以击败基遍人(书十 12-14)。有人提出反对,认为地球假使停止转动,则物理定律将使地球表面的万物(包括海)都造成巨大的破坏。对于这个问题有两种回应方式,各有长处。首先,经文并未说地球必定是停止转动,照第 13 节的文义:「日头……不急速下落,约有一日之久」,乃是说它减速转动。这显示日头仍然横跨天空(就我们见到的角度而言),仅减慢了速度。当然,减速仍然有可能扰乱引力、运转方面的平衡,因此导致第二种回应。如果神可以使日头多照二十四小时,他难道不能掌握要成就这事联带的其他要件吗?这根本就是一个神迹。神不论用的是什麼超自然因素使地球转动减速,他为何不能同时用另一些超自然因素去维持秩序?神如果伟大到一个地步可以成就前半部神迹,他也必有能力成就整件神迹。反对此说唯一的理由便是完全不相信有神迹。详见第五章。

评论家可以大叫:「有矛盾!」、「有错误!」,叫上一整天,但他们最好先作足准备工夫。有时他们提出的问题确实值得回答,这也激发许多人去研究,因而帮助我们更了解圣经。但他们从未真能指证圣经有错。我们提出的解答原则是合理的,并且常用最新最好的学术成果作实质回应。但我们也应当对本章有一个均衡全面的认识,坎特兹(Kenneth Chintzier)说得好:

福音派信徒并非尝试去证明圣经没有错误,好使他们确信圣经是神的话。我们可以证明报纸上的一篇文章完全没有错误,但无法因此便证明那篇文章是神的话。基督徒相信圣经是神的话(是无误的),因为他们相信耶稣(教会的主)如此相信,也要他的门徒如此相信。(注 3)

第九章

有关考古学的问题

圣经考古学是一门引人入胜的科目。考古学历年来的发现一再昭揭圣经记载的历史真实性和意义,使得考古学与圣经研究相得益彰。著名的考古学家格鲁克(Nelson Gulch)曾大胆地断言:

事实上,可以斩钉截铁地这么说:至今没有任何考古发掘曾与任何一处圣经记载抵触。许多考古发掘出来的,不论在大纲领或在细目上,都证实了圣经中的历史记载。(注1)

在我们谈细节以前,应先谈谈诠释考古证据的一些特性。首先应当记住的是,没有任何证据是可以自我诠释的。任何一件事物的意义唯有从它所处的架构脉络中方能推衍而得,例如:日期、地点、物质、格式等脉络,会决定一个考古证据应如何看待。更重要的是,诠释的人如何理解,取決於他的预设和世界观。因此,并非所有出土物的诠释都有利於基督教。

同时,考古学是一门特别的科学。物理和化学可作各种不同的实验以重现他们研究的过程,一再地观察。考古学家却无法如此作。他们只有过去某一时段的文明留下来的迹象。他们研究的乃是过去单一的情况,而非现在重复出现的情况。因此,他们不能够重现他们所研究的过去社会,他们的结论也就不能像其他的科学一般接受试验了。考古学尝试对出土的文物迹象提出可能并似乎可采信的解释,却无法像物理一样订出定律,因此所有的结论都有待修订。对出土文物迹象能提出一致解说的,便是最好的解释。

考古学在帮助我们增加对圣经时代、人物的了解方面,所带来的贡献之大,就算用几倍於本书的篇幅都无法尽述。本章无法回应所有对圣经权威的挑战,我们的目的仅止於显示考古学的确证实了圣经的历史记载,也因而经常增进我们对经文的认识。

考古学是否印证旧约?

虽然有些问题尚未得到解答,有些问题可能永远无法解答,但一般而言,结论依然:考古学不单在历史梗概方面,而且在许多细节上证实旧约的记载。我们将讨论历史上几个时期,指出考古学在各时期带来的一些亮光。

创世

创世记第一至十一章通常被人视为对宇宙、人类来源的一种神话式说明,脱胎自古近东那流行故事中较早的几种摹本。摩西真的可能对他出生数千年以前的事知道得那麽清楚?(亚当在园中的对话?造巴别塔的材料?方舟的尺寸?)考古学已证实:过去所有基於上述原因而企图推翻圣经的断案实在是言之过早。让我们逐件讨论。

创世的记载是历史还是神话?

有些人只选择性地去看创世记和其他古文化创世神话之间的相似处,但是彼此的差异更重要。相似之处会误导人以为摩西只不过在抄袭古代神话,但实际上那些相似之处都是浮面的。按照巴比伦和苏美人的记载,由於数位有限神只间的冲突,这才导致创世。当一位神只落败,分裂为二,幼发拉底河(即伯拉大河)便由他的一眼流出,底格里斯河则由另外一眼中流出。一位邪恶神只的血与土混合後,最终造成人。这些故事显示当一件历史事件被神话化时,会产生怎么样的曲解和粉饰。读者都知道一个谣言会如何地膨胀变质,直到面目全非,难以辨认它与事实间最初的关系,大部分的故事都不例外。愈来愈多的人相信:神话和传说通常建立在事实上。就创世的记载而言,多神论神话的面世虽然早於希伯来圣经,但显然是基於创世记中的事实加以渲染粉饰而成。

照一般的假设,希伯来圣经的记录不过是巴比伦神话淘洗、简化后的版本(洪水故事也是如此),这个假设犯了方法论上的错误。古代近东常见的趋势是将简单的记录或传统加油添醋、渲染粉饰,变成精巧详尽的神话,而非倒转过来,将神话简化或变得近乎历史(所谓历史化)。因此对创世记前几章抱持这种的假设是错误的。(注2)

最近伊浦拉泥版(Elba)出土,证实了这个事实,伊浦拉的图书馆藏有17,000块以上的泥版,年代比巴比伦神话故事约早六百年。记述创世那一块版的楔文與创世记十分相似,论及一存有创造了诸天、月亮、星辰以及地球。伊浦拉的人甚至相信万有系由空中被造出来的。这显示圣经所记载的是更古远、更少渲染的版本,并且记下了未经神话诠释的事实。

创世的护教家?

像摩西这样一位受过良好教育的人,对巴比伦人和苏美人的创世说必然耳熟能详,因那些神话在那个时代流行的情况,就如同荷马史诗在古希腊、莎士比亚剧作在英国一样,所以它们与圣经记载有相似之处并非巧合。摩西为何要将创世记录写得和其他创世故事如此近似?解答恐怕在于留心它们相异之处。巴比伦神话说到查局特神(Teammate)與玛尔杜克神(Mark)间的争戮,摩西用相似的字眼,却不涉及争战,神便创造了海。巴比伦神话和圣经都提到天与地的分开,但在创世记是神吩咐使得成就,并未经过冲突。巴比伦神话中,太阳、月亮、星星是已经存在的,但摩西说它们也是神造的。巴比伦神话中,人被创造乃为了减轻异教众神的工作量;然而,真神造人作为被造万物的统治者,是要让他领受神的祝福、情谊、形像。简单地说,摩西可能是在作一个直接比较,以显示出神比其他任何所谓的神祇都优越。因此,常摩西清楚显出其间的差异时,乃是在从事护教的工作。

洪水的记载是历史还是神话?

圣经中洪水的记载与创世的记载一样,已经证实远较古代其他同类神话更加纪实、更少神话化,两下表面的相似之处非但不是因为摩西的抄袭,反而更显出它们有共同的历史事实为根源。虽然经过改名换姓[圣经中的挪亚被苏美称为宙要特乌(ziusudra),在巴比伦的传统中则被称为乌地拿地拿比士(Ut-napishtim)],但基本的故事仍一样,都说到:有一人被告知建造一特定尺寸的船,因为神(或诸神祇)要用洪水淹没世界。他照著作了,安然度过浩劫。当他一下船,就献祭。神(或诸神祇)对众生毁灭表示懊悔,就和道

人立了人约。道些核心情节表明它有一人事实基础。近似的报导见诸世界各地,希腊人、印度人、中国人、墨西哥人、阿尔根金人以及夏威夷人都传说有场大洪水。同时,苏美人有一王的名单,他们都视洪水为真实事件。该士单在列出八个异常长寿(数万岁)的王名后,行文突告中断,插入洪水的记载:「后来洪水淹没(地面),王朝被打下凡间,由凯司(kin)开始。」(注3)

但是我们是否有充足的理由相信:摩西所记载的才是最可靠的历史记录?其他版本中的情节过分精巧,流露出讹变的痕迹。唯有创世记提到洪水及其他与挪亚生平有关的年代记录。事实上,创世纪读来几乎与日记或船上的航行记事一般。巴比伦立方体的船不可能拯救任何人免于洪水之灾,因为汹涌的洪水会从各方面不断地将船翻转。然而圣经中的方舟是是方形的一一又长、又宽、又低一一可以在洪涛中安然漂浮。异教神话中的落雨期(七日)过短,不足以造成他们描述的巨大破坏。水位得升到 17,000 尺以上,才能遮盖大部分的山顶,必须有较长的落雨期才显得合理;同理,说所有的洪水于一日之内退尽也属荒诞不经。此外,在异教神话中的英雄被高举为不死的英雄,而圣经中的挪亚仍会犯罪,也显出它记载的真实性,因为唯有寻求报道实情的才会涵盖这些部分。

有些人认为:洪水虽然严重,却非普世的,只是地区性的。但有地理上的证据支持普世洪水说。有些「近世」动物的部分骸骨在世界不同地带的深层裂缝中被发掘出来,洪水似乎是这种现象最好的解释。

维荣高(Rehwinke1)在《洪水》(The Flood)一书中指出:这些裂缝甚至可在极高的山上找到,裂缝的深度由 140 尺到 300 尺不等。由於没有一件骸骨是完整的,因此可以大胆地假设:这些动物(长毛象、熊、狼、公牛、土狼、犀牛、欧洲野牛、鹿以及许多其他较小的哺乳类动物)全都不是活生生地跌入那些裂缝中,也并非被大浪撬进去的。然而由於这么多异种的骸骨都被方解石巩固起来,它们必然曾经沉於水底。像这样的裂沟曾在黑海旁的教得萨(Odessa)、伯濯奔尼撒(Peloponnesus)半岛外的吉歌拉岛(Kythera)、马尔他岛(Malta)、直布罗陀山(Rock of Gibraltar),甚至内布拉斯加(Nebraska)的亚基泉(Agate Springs)……等处发现。这恰恰是普世洪水这样一个短期(一年以内)但猛烈的事件出现後应有的迹象。(注4)到处发现这类骸骨说明普世洪水确有可能(参创六至九章,彼後三5-7)。

且慢高兴

中东、亚洲、夏威夷、北美、墨西哥都有洪水的传说,最自然的推论似乎就是:圣经所说的大洪水事件确实在那些地区发生了。但是且慢高兴,如果真有那场大洪水,挪亚一家是唯一的幸存者,则其他地区怎会有人留下来讲述这故事呢?这岂不证明它只是流行的神话吗?我们必须承认:流行世界各地那些故事并不能证明大洪水在那些地区发生过,不过倒可以显示:那些洪水故事有一共同起源。如果挪亚和他的家人真是唯一的幸存者,他们后来散布在不同的地区,把那次巨变当作民间传说的一部分,以解释他们要找寻新家定居的原因。那些故事不一定可以证实洪水是普世的,但它们的确说明洪水乃是一件真实的事件,成为众神话的基础。

巴别塔的记载是历史还是神话?

现在已有许多证据显示:这个世界曾有一段时期只有一种语言。苏美人的文学中好几

次提到这个情形,语言学家发现这理论有助於他们对语言的分类。但是巴别塔和语言的混乱到底是否为历史事件呢?

据说吾碑(Our)的王吾珥南模(Our Name,约主前2044到2007年)曾接到命令,要他建造一座宏伟的金字塔型庙(庙塔),以敬拜月神那拿特(Nannette)。一出土的石柱(纪念碑)约有五尺宽、十尺高,显示吾珥南模一些不同的活动,其中一栏雕画著他携带一个装灰泥的箕子出去,准备开始建造一座高塔。他如此做,是为了要表示他对诸神的忠心,以致甘心作一个卑微的工人。一块出土的泥版记载:建塔触怒了诸神,以致将人所建的夷为平地,将人驱散,使他们的语言变异。这段楔文与圣经中所记载的有许多相似之处(创十一)。(注5)

琐碎的家谱

许多人有时会怀疑:神为何会不嫌麻烦,记下像创世记第十章那麽多人名的家谱。有些人觉得它们唯一的好处便是灵修时可以练习速读。但这些名单对登录者而言则绝非无足轻重,那是家谱(family tree),你永难预料到:其中的一个名字因著某项考古发掘会突然变得有意义。例如,出土的伊浦位泥版上有一个名字是伊伯拉罕(Librium),曾有说过:这便是希伯,乃亚伯拉罕的祖先,亚伯拉罕和希伯来二名都由它衍生而来。后来发现原来希伯便是伊浦位的王,这使他变成一个重要人物,也告诉我们有关亚伯拉罕社会地位的情况。当我们知道神可以感动亚伯拉罕这样一位富裕、有王室血统的知名人物,对我们岂非有更多的启发?而对亚伯拉罕来说,要离开如此已根深蒂固的地方,又是一个多麽赋剧性的决定!

摩西从何得知这些历史?

最简单的答案便是神向他启示这些事,但这个答案的前提在於:相信神能够并且实际上向人启示,而怀疑论者所怀疑的正是这些。不论如何,另有一个可能的解释,虽不排除神的启示,但也同时解释古代的传统何以能如实地传递到後世。魏斯曼(P. J. Wiseman)认为:创世记的历史原来写在泥版上,一代一代地传递下去,由「宗族领袖」负责编辑和增补。魏斯曼主要的线索是圣经中某些字、词周期性地重复出现。泥版是按次序保存的,新的一块泥版的开头重复上一块泥版最後的字。作者会将自己的名字置於「...的後代,记在下面」(创二4,五1,六9,十一10、27,二十五12、29,三十六1、9,三十七2)这段记载的末尾。这或许不及页数那麽简洁,却一样有用。他颇有力地证明这种作法是古代东方的风俗。根据对创世记文学的评估,「本书每一部分都显示:它是由摩西编纂成现有的形式,编纂所根据的乃是早於(当然不会晚於)摩西时代的文件。」(注6)创世记很可能是一个家族历史,由族长们记录,传到摩西手上。

族长的记载是历史还是神话?

有关亚伯拉罕、以撒、雅各生平的叙述不像创世记前几章一样引起那麽多的疑问,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我们对那些故事的了解,并证实它们的其实性。新近发现的亚伯拉罕时代的法律也显示:

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,只有当神颁布的更高法律要他如此做时,亚伯拉罕才愿意将他逐出。马里(Mari)信件上发现 ABM-ram(亚伯拉罕)、Jacob. El(雅各)以及 Benjamites(便雅悯)等名,虽然这些并非圣经中的人物,但至少显示这些是当时通用的名字。这些信件同时支持创世记第十四章的五王与四王争战的记载,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(Arian; 马里文件上则将王名读作亚利吾克(Airwick)。这些证据都证明创世记的材料可能来自亚伯拉罕时代某位目击者的记录。

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市集中心,它们的地理位置正如圣经所述。圣经对它们毁灭的描述似乎也不假。

倒退到事件当时:发生了大地震,有强有力的证据显示不同的地层曾经断裂、高弹向空中。沥青遍地皆是,硫磺自天降在这些弃绝神的城市的情景历历在目。有证据显示沈淀的岩层曾因高热而融化,所多玛山(Jewel USDA)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,可能是死海底的油层起火、爆发所致。(注 7)

这种解释并未减少这事件的神迹性,因为神同时也掌握著自然界的因素。这事发生于警告和天使造访之后,显示神直接参与。

法律专用术语

由古代证样可以得知:当时立约有专门的法律模式,申命记依循的正是这些法律模式中的一种,称为宗主主权条约(suzerainty covenant),是一统治者和他的附庸间订立的一种合约,摩西时代的赫人经常使用这种模式。它包括六个部分:

1. 前言:包括立约者的名字。
2. 历史叙略:简短地记载双方过去的关系,强调附庸为何应当对过去所受的恩惠感恩。
3. 条文:宗主列出家臣应守的条款或义务。
4. 延续:合约的一份抄本应置于人民敬拜的场所,定期予以宣读。
5. 见证:呼额数位神只担任该合约的见证。
6. 赏罚:制订一套祝福和咒诅,表明当仆役遵守或不遵守条约上所列的义务时,宗主将如何回应。

申命记采用的便是这种模式,因此本书实际上乃法律文件——一份神与以色列所立的约。

出埃及的日期

学者们虽不怀疑以色列族的确由埃及出来,进入巴勒斯坦,但他们却对其年代无法下定论。一般人所接受进入迦南的年代(Generally Accepted Date)简称 GAD,约为主前一二三〇至一二二〇年。圣经在三处不同的地方(王上六 1; 士十一 26, 徒十三 19-20)指示:主前一四〇〇年左右以色列族出埃及,进入迦南则为四十年之后的事。处理这个问题有几种方法,孰优孰劣尚未分晓,但至少可以确定两点:(1)GAD 已无立足之地,(2)这个问题可能可以解决。

GAD 乃建立于三个错误的假设上:出埃及记第一章 11 节的「兰塞」乃以兰塞大帝命名;主前一三〇〇年以前,在尼罗河三角洲没有大型工程;主前十九到十三世纪在迦南地

没有重要文明。这些假如都是真的,则主前一三〇〇年以前不可能有出埃及记那里所描述的景况出现。然而兰塞在埃及古史中并非罕见之名,很有可能是为纪念某位早期贵族而采用。兰塞大帝是兰塞二世,因此必然曾有一个兰塞一世。同时在创世记第四十七章 11 节中的兰塞指尼罗河三角洲,是安顿雅各和他子孙的地方。这可能是摩西提到这地区时惯用的名称。其次,现在在该地区发掘出的建筑可追溯到主前十九至十七世纪(以色列人抵达埃及的时期),在兰塞(pi Ramose)以及可能是比东所在的两个地点,留下许多深染巴勒斯坦色彩的遗迹。一九八七年的挖掘显示:主前十四世纪,在兰塞和比东可能所在地之一已有建筑存在。因此无论出埃及记第一章 11 节是指以色列沦为奴隶时的建筑,还是指他们出埃及前正作的工程,有证据显示上述两个时期都有建筑工程。最后,表面的调查虽然找不到:在以色列入迦南以前,当地有摩押人或以东人之类的文明,但是更深入的挖掘则已发现许多与该时期相吻合的地点,最初从事这方面研究的人近来也改变他的立场。因此,进一步的研究已证明,上面将出埃及订为主前一三〇〇年以后的三个假设都不成立。这三个假设如果都不成立,则没有理由不支持一个较早的出埃及日期,并为圣经所提出约主前一四四六年的日期寻找证据。

至少可用两种方法,来协调现有资料与圣经所暗示的日期两者间的关系。两种方法都认为:古代历史的时代应当可以按证据来调整。第一个方法提供调整考古断代的基础,第二个方法则重新解释埃及统治者的年代。因为这些调整动摇到许多广为人所接受的古史,因此招到许多非议,但两种理论都有相当多有利的证据。

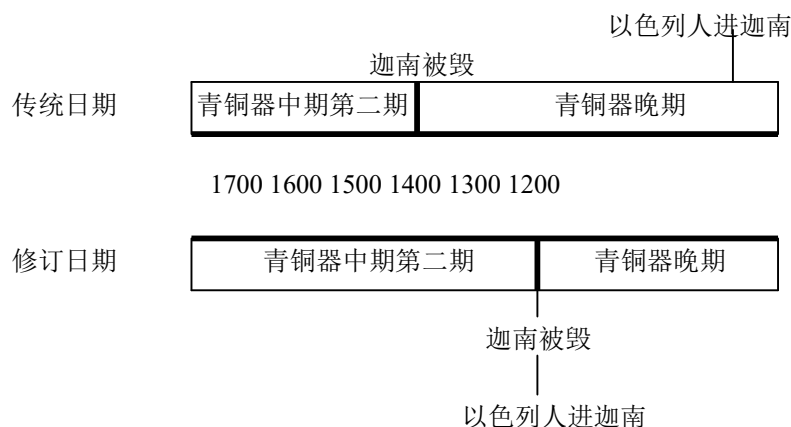
宾森-李文斯修订 (Bison-Livingston revision)

第一个理论为宾森(John Simpson)和李文斯登(David Livingstone)于一九八七年提出,主张应该修改青铜器中期过渡到晚期的日期。他们首先指出晚的日期不成立(就像我们上面所证明的)。但问题并未解决,因为迦南地的城市被毁约在主前一五〇〇年——早了一百五十年。这个断代乃假设:它们是在埃及人将许克所斯(Hyksos,曾侵占埃及数世纪的一民族)逐出时被毁的。宾森认为将青铜器中期的结束年代移后,可以显示他们乃被以色列人摧毁,而非埃及人。

这样的移动站得住脚吗?青铜器中期(Middle Bronze, MB)的特徵为防御坚固的城市,青铜器晚期(Late Bronze, LB)的特徵为较小的、无城墙的居所,因此我们可以根据导致这些城市毁灭的因素订定中、晚期的分界点。传统年代最近备受批评,因为证据零星模糊。同时,埃及新建立政府和军队,能否长征迦南也颇值得怀疑。最近挖掘得到的证据显示,青铜器中期的下限较原本推想的要长,因此它的尾声也更接近主前一四二〇年。

证据为何?从今日发现的迦南城市遗址来看,它们当年正如摩西所说的:「又广大又坚固,高得顶天」(申一 28)。同时这些城市毁灭的程度,除了少数例外,与圣经中所描述的相符。「一般而言,(青铜器中期)末叶遭毁灭的地区与以色列人殖民的地区相吻合,幸存的城市都在该地区以外。」(注 8)

有些考古学家会问:「以色列人称霸青铜器晚期的证据在那里?他们一向被认为是主前一二〇〇年使青铜器时代进入铁器时代(Iron Age)的主要变数。」这种观点的问题在于:那些改变不仅仅在巴勒斯坦发生,更遍及整个地中海地区。希伯来人不可能造成那么广泛的改变。他们可能正如一般的游牧民族,身无长物,一段时期住帐篷,从迦南地的市场买到他们的陶器。此外,你是否曾经读过士师记?当他们进入迦南地,数百年以来非但未曾统治任何人,反而不断受他们周围的人统治。



宾森总结他的理论:

我们建议:

1. 回到圣经中征服迦南的日期 (主前 1400 年前)

2. 将青铜器中期的下限向后移, 由主前一五五 0 年移到主前一四 00 年。

结论是原本相差数百年的两件事现在被放在一起: 於青铜器中期第二期 (MB II) 遭 灭亡的迦南城市, 便是以色列征服迦南的考古学证据。这两个建议使考古学证据和圣经记载配合得天衣无缝。(注 9)

维利克斯奇-科腓耳修订 (Velikovsky-Courville revision)

另一个可能的解决方法, 便是调整埃及历史的传统观点。整个西方古代世界的编年都以埃及君王的次序和年代为基础。我们对这方面的认识大部分来自古史家马尼托 (Manetho) 排定的世系, 另外有三位历史家都以此为据。另外从纪念碑上也发现不完整的名单。排定的这个世系被认为严谨且确实; 然而, 唯一绝对可确定的日期在世系的结尾, 也就是亚历山大帝征服埃及的年代。

维和克斯奇 (Velikovskv) 和科腓耳 (Corrival) 声称: 这样编年将凭空多出六百年, 使整个近东地区的大事记载出现一大片空白。

有何证据可支持这个理论? 如果我们先把埃及历史已固定的观念搁在一边, 有三件证据可以证实以色列的历史与埃及历史吻合。当找到这吻合之处 (也就是说两个国家对同一件事都有记载) 後, 我们称之为「对照性」(synchronism)。我们发现的三件对照性事件为摩西的灾难、亚玛力人落败、亚哈的统治。

一位埃及祭司伊浦耳 (Ipuwer) 所写的一份非常古老的蒲纸 (虽然对此会有许多不同的解释) 说到两件特别的事: 一连串的灾难, 以及一个外族的入侵。那些灾难与出埃及记第七到十二章记载的摩西十灾十分吻合, 例如河水变成血 (参七 20)、谷物被毁 (九 25)、火 (23、24 节) 以及黑暗 (十 22)。最後一灾法老之子遭击杀也提到: 「这是千真万确, 王侯的孩子们被撞在墙上……监狱也遭灾害……到处都有人将他的兄弟放在地上……全地充满了呻吟, 夹杂著悲哀。」(蒲纸 4:3, 6:13, 2:13, 3: 14) 这与圣经的记载极为相似: 「耶和华把埃及地所有的长子, 就是从坐宝座的法老, 直到被掳囚在监里之人的长子……尽都杀了……在埃及有大哀号, 无一家不死一个人的。」(出十二 29-30) 在灾难之後,

有「一个外族」自沙漠入侵(蒲纸 3:1)。这次入侵的必定是统治埃及中王朝(Middle Kingdom)和新王朝(New Kingdom)的许克所斯族。

阿里什(El-arisen)的大石碑也述及,东(Thom)王朝的时候,国内有黑暗和苦难的相似故事,也提到法老王「出去与黑暗之神(Apogee)的朋友争战」,然而大军一去不返:「陛下跃入所谓的漩涡之处(the so-called Place of the Whirlpool)。」出事地点为 pi-chariot,可能与以色列靠海安营的比哈希录(Pi-hahirth,出十四 9)相同。这是很有意思的事,因为以色列所筑的城称为比东(pi-Thom,意为东的居所)。在许克所斯入侵之前的统治者正好是 Timaios(希腊文)。但是照一般的推断,埃及王朝东王的年代约早了六百余年,在主前二千年左右。如果不是埃及历史编年错误,就是历史不寻常地重演。

根据维利克斯奇,许克所斯应当便是亚玛力人,以色列人未到西乃山以前已遇上他们(出十七 8-16),可能在以色列人离开埃及後没有几天他们便已到达埃及。埃及人称他们为阿姆(Amu),阿拉伯历史学家也提到过一些亚玛力法老。但是圣经相似的记载极为有趣。当假先知巴兰面对以色列时,他虽受吩咐要咒诅,却仍祝福。但当他转身面对埃及时,「巴兰观看亚玛力,就题起诗歌,说:『亚玛力原为诸国之首』」(民二十四 20)。显然若非埃及在亚玛力的统治下,他不会舍埃及而咒诅亚玛力?同时,圣经中亚玛力第一任王(亚甲一世和二世,参第 7 节及撒上十五 8)与许克所斯的第一任和最後一任王同名。这显示许克所斯族在以色列出埃及不久便已入侵埃及,掌权直到扫罗将他们击败、释放埃及俘虏为止。这也可以解释在大卫和所罗门时代以色列与埃及间的关系为何如此温和了。事实上,维利克斯奇指出:示己女王(Queen of Sheba)和埃及皇后哈雪舒特(Hatshepsut)之间有极为相似之处。据说她曾去过圣地,她由所罗门那儿得到的礼物正如所罗门一向送给访客的那麽多(参王上十 10-22)。她同时也在埃及建了一座圣殿,与所罗门的圣殿极为相似。但根据埃及历史年代,她活动的年代早在以色列人出埃及之前。唯有将那编年修订才有可能解释这个相似的记载。杜得模西士三世入侵巴勒斯坦也可能便是埃及王示撒的攻击(代下十二 2-9)。

第三件对照性事件是泥版上的一连串信件,称为亚马拿(el-Amarna)书信。这是巴勒斯坦[耶路撒冷、叙利亚及苏姆(sum-ur)]统治者与亚门何帖三世(Amenhoten III)法老以及他的儿子亚肯亚顿(Ahknaton)之间的通信。巴勒斯坦人对由南方而来。大肆破坏的哈比鲁(Habiru)军队十分担心。根据这种叙述,传统认为这些信件所说的是以色列人入迦南。维利克斯奇指出:如果再仔细观察这些泥版,可以看出完全不同的景象。首先,苏姆可能便是撒玛利亚城,是所罗门以後才建成的(王上十六 24)。其次,「Hatti的王」威胁说要由北方入侵,显然是指「赫人」(Hittite)的入侵。第三,泥版信上的名字没有一个与约书亚记中的名字吻合。换言之,假使说这些信是写自出埃及的时代,政治情势完全不对。如果将它们的时代挪後到亚哈统治撒玛利亚之时,受到摩押人和赫人的威胁,则所有的人名、地点、事件都可以在列王纪和历代志中找到,甚至连军队统帅的名字也不例外。但这将使亚门何帖三世的年代比标准历史断代晚五百年!要不就是历史编年有错,否则便是历史在五百年後照样重演。

只要我们用以色列历史来定埃及事件的年代,出现的景象便能首尾一贯。如此的解释也使得必须为埃及历史重新编年。维利克斯奇对这种编年的处理备受批评,但科腓耳指出:埃及列王的世系并非一脉相承,例如世世上有些「王」实际上并非法老,而是地方统治者或高官,其中也提到约瑟(Yufni)和摩西的养父的名字(他乃因姻亲关系成为王子)。

辨认出第十三代王朝统治者中许多「王」,其实不过是冠上王卫的诸侯国王子、政府中的重要官员,或副首长,使我们更明白马尼托所谓的「和解一个王朝」(compromising a dynasty)。显然他是将主先列王的名字串起,组成一个朝代,接著在同一时期次要

的统治者中串连出另一世系, 视为另一独立的朝代。不但如此, 他还称呼这些次要的统治者为「王」……显然这是为什麼有人认为埃及的历史因这种错误而被拉长。(注 10)

历史学家过去总假设每一王朝紧跟在另一王朝之後; 事实上, 许多王朝把它们同时代的次要统治者, 比照前一王朝的统治者般, 一一记下。完成重新编年, 便会使出埃及一事被害於约主前一四四〇年, 并会使得以色列历史其他的时期与上述的埃及诸王遇合。

我们未能确定那一个理论是最好的解决方案, 学者也未就此达成共识。重点在於: 我们并非一定要接受较迟的出埃及年代, 可以有办法解释: 圣经为什麼会说这事是主前一四〇〇年前後发生的。

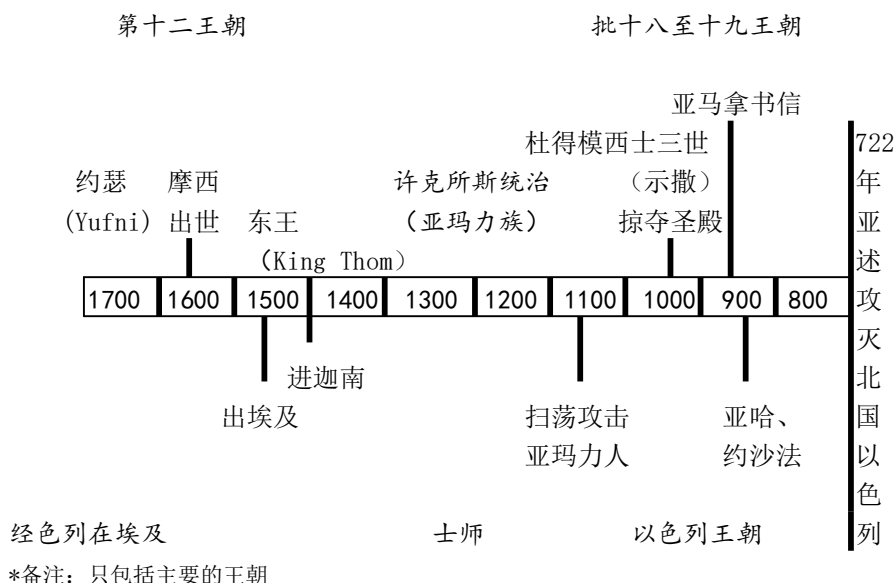
希腊问题

按照埃及历史编年, 不止在以色列历史上, 同时也使希腊历史产生编年问题。历史学家常禹希腊历史中, 由多利安人(Dorian)的入侵到斯巴达(Spartan)王朝开始之间, 有三百年空白大惑不解, 好像希腊文明突然消失过一段时间。斯巴达王朝的时间是根据希腊历史中的已知年代倒推上去而得, 但多利安人的入侵则是参照埃及历史而订的。科腓耳指出: 解决这个问题的方法典解决出埃及记年代的方法一样, 应重编埃及历史的年代。如果知道传统埃及编年中屢入次要统治者的王朝, 便可消除三百年的空白。如此修订会使上述两事件相隔仅仅五十年, 同时也增强希腊和罗马历史间的对照性。

维利克斯奇处理的一些枝节

1. 第十二王朝的结束解释了: 为何圣经说不再有人寻索摩西的命(出四 19)。
2. 以色列奴隶所建的城市可能按埃及最後的二位法老而命名(兰塞和比东, pi Rainesse & Pi Thom), 因为他们在第十二王朝末期掌权。

维利克斯奇-科腓耳修订



3. 新王朝名符其实：在四百年外族侵占後重建埃及文化。虽然大部分的保守派学者认为：出埃及是在杜得模西士三世或是亚门何帖二世的时候，但这些统治者实际的编年应当在所罗门时代以后。

4. 诗篇第一〇四篇与亚肯亚顿法老写的一首诗颇为相似，并非如某些人所说的：诗人抄袭埃及古歌，而是因为两者乃同时代的作品。因为亚肯亚顿法老可能受到哈雪舒特一神论的影响，因此可能诗篇写成后，再被改编为埃及格调的诗。

扫罗、大卫、所罗门

以色列王权的开始全因人民要求「为我们立一个王治理我们，像列国一样」（撒八 5），但当时并非神的心意或神的时间。由我们现有的描述中可知：有主管辖会带来高税、徵兵、军事徵用私人财物、为政府徵召作无偿服务。扫罗成为以色列的第一位王，他在基比亚的城堡已出土，最值得重视的一样发现便是——弹弓，当时最重要的武器之一。这不但与大卫战胜歌利亚有关，也同时证实土师记第二十章 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」。撒母耳报告说：扫罗死後，他的军装被放在伯珊的亚斯他录（迦南的生育女神）的庙中，历代志作者说：他的首级被钉在大袁（非利士人的谷神）的庙中。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他们的庙。然而，由出土遗址发现当地确有两个庙，用一走道隔开：一是大袁的庙，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奉祀。

大卫统治最大的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他的水沟进入城里，然而该池一直被认为当时是在城墙以外，直到一九六〇年遗址出土，才证实那池子当时的确在城墙内。

很多人说大卫的诗是後人写的，因为诗题下的小字显示当时有乐师同业公会（例如：可拉後裔）。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喀比时代。自从拉斯珊拉（Ras Shamra）的发掘後，我们知道：在大卫的时代叙利亚和巴勒斯坦已有这样的公会，因此若要将这样的诗定在马喀比时代，是不合理的。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回教的圣地圆顶清真寺（Dome of the RocU）很近，现在也已出土。然而，就我们所知，所罗门时代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小块饰物，也就是竿顶的一个石榴，刻有「归於耶和华的圣殿」的字样。一九七九年首见於耶路撒冷的一家店铺，於一九八四年被证实，一九八八年归以色列博物馆收藏。

所罗门的城墙？

大部分的学者坚持认为耶路撒冷已没有任何所罗门时代的遗迹但另有一人振振有词地指称：原来靠东的防土时仍然有一部分在支撑圣殿山。拉彭罗撒滋（Ernest-Marie Laperrousaz）指出，当所罗门和希律建墙环卫圣殿时，花了三十到四十年之久才竣工。然而，圣经告诉我们：被掳归回后，他们立圣殿根基只花了三个月，建圣殿只花了约五年。这表示他们必定是建筑在已有的遗迹上。这圈旧墙并未被巴比伦人摧毁，因为它面对陡峭的汲沦溪谷（Kidron Valley），并且它是一个支撑，而非防御工事。我们也知道希律并未重建这部分的旧墙，因为我们可以清楚看到他加筑的部分与原有的接缝处。这些都证明所罗门便是这块存留至今地基的建筑者。（Biblical

一九六九年基色 (Gezer) 的出土中发现了许多层的灰, 复盖在大部分的土墩上。灰的中间可找出许多块希伯来、埃及和非利土器物。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正相呼应的记载, 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)

亚述入侵

我们对亚述所知甚多, 主要是因为亚述巴尼帕王 (Ashurbanipal, 他的父亲是以撒哈顿), 曾於主前七二二年掳掠北国, 宫殿中发现 26, 000 块泥版, 其中记载亚述帝国多次征伐, 并且记载他们对反抗者残酷暴戾的惩罚, 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琅根 (Sargon) 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。撒幔以色列 (Shalmaneser) 的黑色方尖形碑 (Black Obelisk) 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 (Sennacherib) 围攻耶路撒冷的记录。当他打算攻取耶路撒冷时, 人马死伤累累, 其余的人都溃散, 正如以赛亚所预言的, 他无法征服耶城。因为他无法夸口称胜, 便用另一种方法逞强, 不愿承认失败:

犹太人希西家并未伏在我的轭下, 我围攻了他四十六个大城、要塞, 还有附近无数的村镇……我赶出他们 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。我使希西家成为在耶路撒冷的囚犯, 他在他的皇宫中, 如同笼中鸟一样。(注 12)

推罗的毁灭

预言实现通常不会叫我们太过惊奇, 但是它们实现的方式往往会叫我们大吃一惊。例如, 以西结曾说推罗会被摧毁, 残垣会被抛入水中 (二十六 12)。这个预言曾备受讥笑, 因为当尼布甲尼撒王摧毁推罗时, 任凭它的残垣颓地不理。但二百年後, 当亚历山大大帝攻击推罗时, 其中的居民退避到难海岸不远的一个岛上偷安。亚历山大为了要攻打他们, 便将所有的岩屑、石头、木头、尘土, 以及其他找得到的东西都扔入海中, 填成一道连接该岛的通道。正如以西结所说: 「我必使你成为净光的磐石, 作晒网的地方。」 (14 节)

被掳

旧约历史中各种不同的问题跟被掳有关都已被证实。巴比伦著名的空中花园 (Hanging Gardens) 中发现有记录显示: 约雅斤和他的五子都享有月俸和居所, 受到良好的待遇 (王下二十五 27 — 30) 。伯沙撒此名曾经引起很多的问题, 因为不但未有文献提及他, 在巴

贾斯乐,《当代护教手册》

比伦列王的名单中也没有他的位置。然而,拿波尼度(Nabodonius)曾留下一记录,任命他的儿子伯沙撒在他出游数年的期间代他统治。因此,拿波尼度仍然为王,但伯沙撒在首都统治。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,不像真的。但是一圆柱形的土器被发现,证实该诏谕所有重要的细节。

在旧约历史的每一时期中,我们都找到考古学中极强有力的证据,证明经文的正确。有些情况,经文甚至显示有关它所记录的时代风俗人情的第一手资料。许多人曾经怀疑圣经的正确性,但时间和研究继续不断地显示:神的话比批评圣经的人信实。

考古学是否印证新约?

士师时代过后,考古证据更加清楚地显示,圣经作者知道他们在说什么。到新约时期,更有多得数不清的证据支持记载的可信度,以下将归结为三方面陈述:路加福音的正确历史性、俗世史家的印证、耶稣之死的证据。至于复活的证据,已详见第六章。

路加福音的正确历史性

一度有人怀疑:路加的叙事是由他的幻想虚构而成,因为他记述的官衔奇特,提到的巡抚也名不见经传。现在却有证据显示实情恰好相反。

路加福音第二章 1 至 5 节的户口普查

路加记录说,该撒亚古士督在居里扭和希律在位的时候,下令进行全国户口普查,而历史上没有这次户口普查的记录。但我们现在知道埃及、高卢(Gaul)以及古利奈(Cyrene)在当时都有定期的户口普查。路加的意思很可能是,当时全国先后进行户口普查,这次大规模的作业由亚古士督发动。路加使用现在进行式的动词,更加显示这可能是重复出现的事件。居里扭的确作过一次户口普查,但那是在主后六年的事,耶稣已出世许久了。希律在居里扭成为巡抚之前便已去世。路加是否弄混了?没有。事实上,他在使徒行传第五章 37 节提到居里扭后来那次户口普查。路加显然分得清:希律时代的户口普查,与较为人知居里扭时代的户口普查乃两回事。这节经文的翻译有几处新约平行经文可对照。(注 13)

亚该亚方伯迦流

使徒行传第十八章 12 至 17 节的这个称呼,原本被认为不可能存在。但在特耳菲(DeInhi)碑文上赫然出现这个头衔,冠在迦流这人名上,其任职年代正当保罗在哥林多的时候(主后 51 年)。(注 14)

亚比利尼分封的王吕撒聂

近代历史学家一直不知有此人的存在,后来有一块献庙碑文出土,上面提到这个名称、头衔,出土地点正在亚比利尼这地区内。碑文的年代大约是在主前十四到二十九年之间,与施洗约翰事工开始的时间(根据路加的编年,为吕撒聂在位期,路三 1)相当。

以拉都(Erastus)

使徒行传第十九章 22 节记载,哥林多人以拉都成为保罗的同工。路加想要编造任何姓名的话,这里是最理想的地方,有谁会知道呢?但是,当挖掘古哥林多城时,在城中戏园附近发现一块碑,上面刻著:「以拉都自费铺路以回报他营造司(aedileship)的官职。」如果这是指同一人——一位如此显赫富有的哥林多公民信主,且献身於主的事工,就可以解释路加叙事时为何连一个同工名字这细节也不放过。

此外,下列路加记录中的官衔都是正确的:帖撒罗尼迦的「politarchs」、以弗所的「temple wardens」、塞浦路斯(Cyp- rus,圣经中称为居比路)的「方伯」(proconsul)、马尔他(MaL-ta,圣经中称为米利大的「岛长」(the first man of the island))。以上每一种官衔都为罗马的用法所印证。总而言之,路加共记录了三十二个国家、五十四个城市、九个岛屿,其中连一个错误都没有,以致著名的历史学家兰赛爵士(Sir William Ramsay)都撤回他的批评:

我开始时对它(使徒行传)怀著不信任的态度,因为杜平根理论(Tubingen theory)的巧妙和表面的完备一度令我十分信服。当时我完全不打算浪费任何精神探讨这题目,但最近我发现自己常有机会接触到使徒行传,它成为探究小亚细亚地形、古代民风以及社会的权威指南。我逐渐发现:在许多的细节上,该叙述都显示出奇妙的真实性。(注 15)

史温怀特(A.N. Sherwin.White)对此完全同意,他写道:「使徒行传乃实录的印证多不可当……任何想要推翻它历史真实性的尝试都属荒谬。罗马历史学家一向便认为其中的记录当然属实。(注 16)至於由十九世纪初开始直至今日的批评理论,反倒是凿空无据。著名的考古学家奥伯莱(William F. Albright)说:「所有批评新约的激进学派,不论是过去的或现在仍然存在的,都未经考古学鉴定,既然它们俱属空中楼阁,因此就现代的眼光来看都已相当落伍。」(注 17)

俗世史家的印证

一般人对耶稣有项误解,认为:圣经以外,他的事迹不见於任何其他的古代文献。事实正好相反,有许多地方提到他这位历史人物死於彼拉多手下,有些甚至注意到他据说由死里复活,被所有跟从他的人当神来敬拜。哈伯曼斯(Gary Habermas)在他的大作《耶稣生平的古代证据》[Ancient Evidences for the Life of Jesus (Nashville:Thomas Nelson, 1984)]中对此有全面探讨,兹引述部分如下:

塔西图(Tacitus)

塔西图(主後 55 — 120 年)乃一位罗马历史家,在他的著作中最少有三处提及耶稣。首先,他解释尼禄皇帝如何将火烧罗马一事嫁祸基督徒。

最后,为了消弭流言,尼禄将这罪名和最酷烈的虐待加诸受人憎恶的一群人身上,就是人称为基督徒的。他们的名称源自「基督」,曾在提庇留治下的巡抚之一彼拉多手中遭受严刑。一个为害甚大的迷信一度因而被扼止,后来却再度流行,不单在那罪恶的源头犹太地,甚至远及果马——这块世界各地所有可怕及可耻的事都会前来生根蔓延之处。因此,所有伏首认罪基督徒先遭逮捕,然后根据他们的口供,株连无数,他们被定罪并非因为放火烧城,乃因憎恶人类。许多人对他们的死也极尽嘲弄之能事。他们被盖上

贾斯乐,《当代护教手册》

兽皮,在日落之后,引火焚烧,作为夜间的照明。(注 18)

请注意上述记载证实了基督被害的基本细节,其中提到的那为害甚大的迷信]可能是指耶稣会复活的预言。

历史上另一段有关基督的有趣记载,来自一位罗马讽刺诗人路其安努(Lucian)的笔下。他的词句听起来与罗瑟(Mark Russell)或卡尔森(Johnny Carson)有异曲同工之处:「你知道吗?那些基督徒至今都敬拜一个人——一位出色的人,为他们新奇的仪式的创始者,他也因此被钉十字架……这群被迷惑的家伙相信他们是永远不死的,这是为什么他们中间如此多的人轻看死亡和自愿献身的原因。他们最初的立法者使他们相信:他们由归化的那一刻起便成为弟兄姊妹,要他们否认希腊众神,敬拜那位被钉十字架的圣人,并依照他的律法生活。他们全凭信心领受这些信念,并因此轻看所有属世的东西,视之为俗劣的产业。」【The Death of Peregrine, II — 13, in The Works of Lucian of samasota, trans, by H. W. Fowler and F. G. Fowler, 4 Vols. (Oxford: Clarendon Press, 1949.)】

绥屯纽(Suetonius)

罗马皇帝哈德良(Hadrian, 主后 117 — 138)的首席秘书也说:「罗马大火之后……声称相信一个新兴、邪恶宗教的基督徒也受到一些刑罚。」(注 19)他同时论到皇帝革老丢时,一群犹太人因为「受到基里基督(Chrestus)的煽惑」(注 20)经常骚动,以致在主后四十九年被逐出罗马。这也解释了亚居拉和百基拉为何必须离开意大利家园,而在哥林多遇见保罗(徒十八 2)

约瑟夫(Josephus)

约瑟夫乃犹太历史家,於第一世纪为罗马帝国工作。他在一段颇具争议性的作品中对耶稣描述如下:

那时候有一位智者叫耶稣,他的行为善良,也以道德著称。许多犹太人和其他国家的人成为他的门徒。被拉多判他有罪,将他钉死在十字架上。那些跟从他的人并没有就此放弃他们的门徒身分,他们说他死后第三天夜活,并向他们显现,因此,他可能是众先知预言会有许多神迹奇事的弥赛亚。(注 21)

这段话不应被视为约瑟夫相信这些为事实,但值得重视的是:约瑟夫或其他与使徒同时代的人中没有任何人试图驳斥复活这事。倘若基督的坟墓仍被封得严严实地,或者他的身体被发现,则他们必然会提及,但他们只是将复活一事当作基督徒的信仰来说,未予置评。

他勒目(The Talmud)

拉比对律法书(ToraN)的注解中有段关于耶稣的有趣记载:

逾越节前夕耶稣被挂起。行刑四十天以前,有传讯者在各处喊道:「他将要被用石头打死,因为他行巫术,引诱以色列人叛教。任何人想要为他说话的,出来为他辩护吧!」

但是没有任何人为他说话, 他便在逾越节的前夕被挂起。(注 22)

这里有些资料令我们大感意外, 新约并未提及任何传讯者, 但是就耶稣生命所受到的威胁而言, 是可以预料得到的。同时这可能与约翰福音第十一章 8、16 节间接有关, 可以解释: 为何多马如此相信去伯大尼(就在耶路撒冷城外) 便必死无疑。请注意该文说耶稣应被用石头打死(这是行巫术者和假先知应受的刑罚), 但承认他最後是被钉死的(「挂起」一字在路二十三 39 和加三 13 中与钉十字架同义)。因为犹太人无权执行死刑, 因此他的死必定是出於罗马人之手, 死刑的方式便是十字架。但是为何耶稣被捕前在耶路撒冷能有一个星期的自由呢? 可能这是因为四十天的期限未过, 也可能是因为他们畏於他的知名度(记得他於棕枝主日进城时是如何受欢迎吗?) 迟疑未下手。这些歧异点不过更加显出福音记录的真实性罢了!

以上的史料举隅显示: 有关耶稣生平的基本细节, 特别是在他的死、死因, 以及门徒相信他由死里复活等事上, 俗世史家的报导相当一致。

耶稣之死的证据

有两件引人注目的考古发现能帮助我们更加认清基督的死, 并在某种程度上兼及复活。首先, 是一份非比寻常的诏令, 其次, 是另一位钉十字架而死的犯人。

拿撒勒诏令

这块石版於一八七八年在拿撒勒出土, 是皇帝革老丢(主後 41 — 54) 颁发的诏令, 禁止干扰任何坟墓、挖掘或移动任何尸体。这种诏令本身并不希奇, 但令人希奇的是「违者将以侵犯坟场的罪名判死刑」。其他的诏令是罚鍰, 但干扰坟墓为何要判死刑呢? 很可能解释便是革老丢在调查主後四十九年的动乱时, 听说过基督教复活的教义, 因此决意防止任何类似的报告再次出现。当时犹太人中的传言是说尸体被偷走了(太二十八 11 — 13), 因此这个诏令如此吩咐是可以理解的。当时许多人对耶稣死里复活的信念坚固且持久, 这个诏令可为明证。

钉十字架的工具

考古学已告诉我们钉十字架所用的工具如下:

十字架: 罗马人用几种高度和形状不同的十字架, 但在耶稣那时最普遍的一种, 状如英文大写的「T」。顶端离地约六至八尺, 有些有座位, 有些没有。受刑人通常会背负著横的, 而非直的那条木头, 去刑场。横梁重约 75 到 125 磅, 顶端可能钉块写著受刑人姓名和罪名的横匾。

钉子: 方钉长约五至七寸, 宽八分之三寸, 有些受刑人仅被绳子绑在横探上。钉子从受刑人足、掌的骨闲钉入。

槌(Crucifragium): 看来像现代的敲肉槌, 更大也更重, 这种槌是特别为了一击便可敲断人的腿而设计的, 作用是防止受刑人用腿来支撑自己, 使他因胸腔压缩而加速死亡。

鞭答

罗马历史家和考古家都透露许多有关鞭答犯人的事。用的工具为罗马皮鞭(flagrum), 三股合成, 尾端嵌有铁块或硬骨。这种鞭子可撕裂皮、肉、神经, 甚

至使骨头都破碎。受刑人通常被绑在一根直立的木樁上,或屈身伏在一受答柱上。两个持鞭者站在两边,轮流鞭打,不单打背后,鞭子经常会绕到前胸和两腿。罗马人是否按犹太人的习惯鞭答不超过三十九下,还不清楚。罗马兵丁通常在行刑後嘲弄当事者,因此受刑人总是面部瘀青、肿胀,鼻梁断裂、一部分的胡须被拔掉。

一位钉十字架而死的犯人——约翰

一九六八年,一座古坟场在耶路撒冷出土,内有约三十五具尸体。估计大部分的人都是在主後七十年犹太人反罗马暴动时横死的。其中有一个人叫作约翰(Yohanan Ben Hagalgal),死时约二十七、八岁,他有缺唇,足间仍有一只七寸长的钉子穿过。两只脚被扳向外,以便方钉可以由足踝侧边钉入[正好在跟腱(Achilles tendon)上],这种姿势会使双腿弯曲,以致无法在十字架上支撑身体。钉子乃穿过一块楔形的槐木,再穿过足踝、钉入一块橄揽梁木。同时有证据显示同样的长钉也会分别钉入两只手掌的骨间。十架受刑人因手臂举起,呼吸困难,必须撑起自己,使胸肌开放,才能呼吸。但全身重量不一会儿又使他下坠,这一上一下将上部的手骨都磨圆了。当他愈来愈软弱无法支撑身体时,便因窒息而死。约翰的腿因受重击而断裂,与当时罗马人使用十架槌的习惯吻合(约十九 31—32)。^o这些详情都证实新约对十架酷刑的描述。

本章已概述:圣经记载的真实性在面对挑战时,如何经由考古发掘获得印证。大量的证据可帮助我们增加对圣经的了解和信心,十分值得我们不辞辛劳去研究。