

我听见有大声音从宝座出来说：看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神。

——启示录 21:3 和合本

迦南 书集选译

护教学

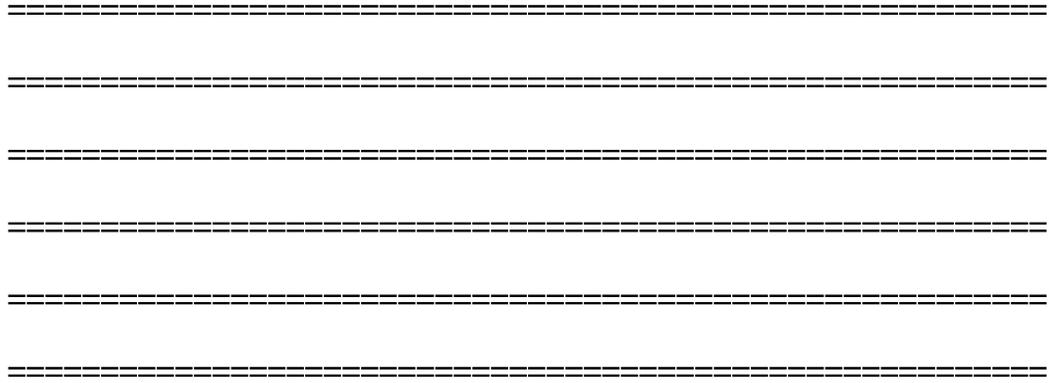
神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。——约翰福音3:16

基督教护教学史研究

——新约与使徒后时代

编著：詹姆斯-麦克格雷格

原著出版日期：1894年



第一卷 【第35页】

新约历史中的辩护学

第一章 基督的使命，他的辩护 【第37页】

导言

关于褻渎圣灵，路加福音第十二章 10 节

他的辩护实践

神迹

他个人的见证

第二章 使徒的传道，使徒的事工【第62页】

一般方面，提及基督的复活

在基督复活之前和之后明确相信神迹的事实

使徒的神迹

第二卷. 【第111页】

后使徒时期的辩护学。

使徒时期之后的两个辩护时期。

辩护学的原始时期。（公元 130 年以后）

辩护的形势——异教徒的世界

“辩护士”，以及他们的殉道者教会

第三章 现代（十六世纪以后）【第179页】

“信仰时代”之前的早期宗教改革

思想运动时期

“不信主义”（怀疑主义、世俗主义）的来源

关于《新约》现有的辩护形势

最近关于旧约的问题

Studies in the History of Christian Apologetics: New
Testament and Post-apostolic

James Macgregor

T. & T. Clark, 1894

BY

REV. JAMES MACGREGOR, D. D.

《基督教护教学史研究：——新约与使徒后时代》（选译）

作者：詹姆斯-麦克格雷格

T. & T. Clark, 1894

本书作为独立的作品，它们结合了基督教的证明（证据），是由这一宗教在人类中的整个历史表象构成的观点的表述。表述的核心内容是：——

I. 从历史角度看基督教的护教学，涉及超自然的启示和救赎。这实际上是对外部证据的评论：-1. 出现在第二世纪的间接外部证据，由福音在实现人类新道德创造方面的成功提供；2. 直接外部证据，特别是由基督及其使徒、摩西和先知的作品和话语中的神迹构成。

以下两部作品分别以逻辑基础和佐证说明的方式，完成了评论的核心内容，而每部作品本身都是完整的。

II. 启示与记录： 1. 关于启示，超自然主义：（1）涉及事物的体系、人的构成、宗教的事实；（2）暗含在基督教和《圣经》的内部证据中；（3）《圣经》的神圣启示。2. 关于记录，新约正典的证据：（1）全部的新约圣经；（2）特别是福音书；（3）尤其是马可福音。

III. 基督教护教学历史研究：在新约和使徒时期之后。新约：（1）基督的事工——他（基督）对申辩（护教学）的介绍和他的申辩（护教学）实践；（2）使徒的事工——申辩的情况，早期基督徒对神迹的信仰，保罗的申辩（护教学）实践和彼得的申辩（护教学）规定。2. 使徒之后的两个辩护时期：（1）原始时期（从公元 130 年起）——情况、“辩护士”及其殉教的教会、这一时期的概况；（2）现代时期（从十六世纪末期起）——回顾之前的“信仰时代”、这一时期的思想发展、现有的辩护（护教学）情况、旧约问题。

整部著作始终关注当前的辩护形势，其中近一半的篇幅专门论述了现代时期；在这一时期内，整部著作近三分之一的篇幅在补充部分和附录中论述了当前的旧约问题。

爱丁堡 T. & T. 克拉克出版社，乔治街 38 号。

《启示与记录：关于基督教证明中以往问题的论文》——“麦克格雷格博士独立撰写了这些护教学方面的著作。第一部最近出版，在这里和其他地方都受到了好评。第二部已摆在我们面前。第三部即将出版，书名为《基督教神学辩护史研究》。麦克格雷格博士是一位能力出众的神学家；一段时间以来，他一直致力于神学辩护学的这一领域。这本书的每一页都蕴含着渊博的知识和准确的思想。三卷书合在一起，无疑会达到其目的，成为我们为基督教宗教辩护的书，它几乎涉及到每一个受攻击或可攻击的点，却又有力而令人信服。”

《阐释时报》——“这本书为我们提供了一位强大的神学家的思想，他深入研究了許多问题，能够与大多数对手抗衡。”

“基督教的圣经；从历史角度看超自然的启示和救赎。对外部证据的有力而独到的阐述”——坎德利西教授在《现代教会》中写道。

“麦克格雷格博士在主题构思和写作技巧方面都堪称伟大，他的书确实达到了书名所要求的宏伟目标。这本书不禁令人耳目一新。它还具有持续性和强大的力量，是一种最高尚的护教学，它从不仅仅申辩，而是勇敢地将敌人逼入困局。”——《阐释时报》。

关于作者将其作品描述为“一本给普通人读的书”的说法，这是最好的说法，也是唯一最好的说法——《纽约布道家》。

“非常好，非常完整。”——《教会钟声》。

“这是一本出色的手册。”——《教会文学家》。

“它（导言）是我们所见过的有关《出埃及记》的现代思想和研究的最佳摘要之一。正文后面的注释充实而富有启发性”——《伦敦季刊》。

“总导言将特别有用。．．． 注释非常出色”——《文学世界》。

“其扎实的学识和富有启发性的思想，在三四倍于其篇幅的书中都很少见。他的导言令人钦佩地讨论了新约书信的作者、日期和内容等问题。他的注释是敏锐的分析、深刻的灵性直觉和精湛的阐释能力的结晶，具有极高的价值。”

我们很高兴提请牧师和圣经课教师注意埃利奥特先生最近出版的令人钦佩的《基督教教义》教科书。在我们看来，这本书在计划的全面性、陈述的精确性以及经文证明的充分性和适用性方面，都远远优于我们所熟悉的任何同类著作。

《基督教护教学史研究》——新约与使徒后时代

作者

REV. James Macgregor, D. D.

爱丁堡新学院系统神学教授

《基督教的护教学》作者

“你们要随时准备回答你们心里所存盼望的缘故。”

“主说，你们是我的见证人。”

致谢。

作者希望在本丛书最后一卷的前面，至少列出一些老朋友的名字，除了《护教学》等书的编辑外，他还深深地感谢这些老朋友为他所做的最有价值的工作，这些工作都是他力所不及的，他们是：亚历山大-泰勒-因斯（Alexander Taylor Innes, Esq.）律师、爱丁堡南莫宁赛德的萨尔蒙德牧师、伦弗鲁的希尔牧师和爱丁堡新学院图书馆的肯尼迪牧师。超出了他的预期，这些劳动已经证明“没有白费”（林前 xv. 58）。能够在异常困难的情况下完成这项工作，是他感谢赐予一切美好和完美恩赐的神的新理由。

基督教护教学史研究。

简介： 关于词语和事物。

这些研究的一般问题是，基督和他的使徒是如何将其（基督教护教学）置于教会的原始根基中的？回到摩西和先知们的遥远时代（弗 2:20），对于现在的特殊目的来说是有必要的，——因为它与现在的时刻有关；这将在适当的时候谈到。

因此，我们研究的主题是基督教主要辩护学的历史；对它进行公正的审议可能会发现，它提出了一种“可以说是第二次形成的”辩护学，或者说，在这种主要辩护学的历史基础上对宗教的补充辩护，这种辩护是由这种宗教的创始人（耶稣基督）和追随者（基督使徒们）提出的。基督、他的使徒以及他们在使徒之后的时代（原始和现代）的追随者都为这一宗教提供了证明，这些证明针对的是人类的共同理智，需要理智的人们共同判断。

因此，在某种程度上，它肯定是真实的。因此，我们在研究护教学的历史时，可以期待一个具有一定价值的结果，那就是让事实的历史真实性、提供证据的历史真实性深入人心，从而对判断产生应有的影响。此外、从这样一个角度来研究历史，或多或少，或有效或无形（也许是不言而喻），都是对过去（以及历史长河中的现在）辩护学的评析。而这种评析，或（用简单的英语）对有关问题的分析，可能有助于使人们对这种为宗教辩护的真实性质有一个清晰的认识，并对宗教本身有一个清晰的理解：就像从一个争战民族的战役史中可以了解到争战的艺术、争战民族的性格和构成一样。可以想象，在护教学的历史中可以找到这样的启发性，它充满了如诗如画的各种动人趣味，尽管古老的辩解学现在已经过时，以至于它的方法和工具，例如在莱特福德或凯恩斯的手中，与赫胥黎教授的“精确武器”相比，就像粗略的弹弓和箭一样（关于精确武器，见下文）。即使在这种情况下，也有可能从过去宗教捍卫者的面孔和捍卫者的心声中了解到一些关

于宗教及其证据的信息，并通过这种方式和其他方式了解到正确护教的真正精神和原则。

现在，真正的“学问家”发现，古代争战并非毫无启发；他们根本没想过回到古代争战武器的使用上来。爱国主义精神和自由事业也不会因为时间的流逝而过时。即使是方法和工具，也不一定因为陈旧而过时。铲子仍在使用，逻辑思维仍在使用。欧几里得在几何学中仍然是大师，亚里士多德在修辞学和形式逻辑中也是如此。可以想象，所有时代在本质上都应该有一种思辨法，通过研究它“在过去不同时期以不同方式”出现的情况，可以极大地帮助我们掌握这种思辨法，以适应我们新时代的相关目的。即使是“学问家”，如果适当地考虑到记忆是人类的母亲，他也会变得更加明智。他如果充分考虑到记忆是艺术之母，就会认识到，如果发明取代了她（记忆）的位置，想象力就可能篡夺判断力的宝座。

迄今为止，我们打算进行的研究的性质是由研究对象的性质决定的；在我们进行研究的过程中，将通过分类研究的区别来进一步确定研究的方法。为了说明这一点，作者在此冒昧地提到了自己以前的两部著作，它们与本著作一起有效地构成了一个系列，而本著作则是这个系列的收尾之作。这三部作品中的每一部本身都是完整的，都有自己的实质目的和兴趣，都有独立的独特基础（参见以弗所书第 2 章第 20 节）。但它们都以自己的方式，以历史

辩护学为总主题。它们都以各自的方式，在处理基督教的历史证明这一主题时奉行相应的计划。

作者为实现这一计划所做贡献的核心内容是他的著作《基督教的历史辩证》：这部著作实际上是对基督教外部证据的评论：1. 间接的外部证据，特别是出现在“第二世纪工作中的宗教”；2. 直接的外部证据，特别是由基督（1）、使徒（2）、摩西和先知（3）的工作或言语奇迹构成的证据。在随后的著作《启示与记录》中，为该注释提供了一个具有逻辑基础的序言（该著作本身也是完整的）；这本著作所涉及的问题包括：（1）相对于《启示》（圣经）而言，超自然现象—涉及事物的体系、人的构成和宗教的事实，这在基督教和《圣经》的内部证据中有所暗示—并在圣经的神圣圣灵的默示中发挥作用；（2）相对于《记录》而言，《新约》正典，或在该正典中被认为是使徒及其授权伙伴的真实著作的经文名称。

历史上的基督教辩护本身就是基督教在人类中的整个历史现象的一个重要组成部分。但是，即使是为了充分受益于这一历史现象的一个方面，我们也应该首先把注意力集中在这一个方面。现在，本文作者按照他迄今为止的工作计划，在下面的研究中将不以详尽讨论历史上提出的辩护问题为目的，而是以历史的方式评论这些问题产生的条件，以及“曾经交付圣徒的信仰”的恳切争辩者以何种方式和精神来应对这些问题。

从远处来探讨这个问题，我们可能会发现，在探究的起点上，考虑某些对辩护学不利的先入之见是有益的，这些先入之见在某些人的头脑中占有一席之地，他们只从表面或某些角度来看待这个问题。在考虑对这一问题的这些外部印象时，我们就会对这一问题的真正本质有一个清晰明确的概念。

1. 例如，在某些人的头脑中，对“护教学”有一种模糊的厌恶，因为在他们的印象中，沉迷于护教学会在某种程度上形成和助长一种与宗教有关的单纯争论的肉体血气，或者是一种代表这种宗教的单纯肉体血气的战斗性，——因为它是我们的宗教或我们民族的宗教，这种战斗性可能会陷入为其利益而特别辩护的卑劣境地，努力“使更坏的理由看起来更好”。可以想象，在辩解的争战中，这样的特性可能会被制造出来或得到加强。但这并不一定是由于争战的本质所固有的邪恶倾向。这可能只是因为人的道德状况有缺陷。

“主是争战之人”。他重生的赎民是“一支极大的军队”（参见诗篇 cx. 3）。基督徒的呼召是既要战斗又要征战，“像耶稣基督的好兵丁，忍受艰难”（提摩太后书二章 3 节）。但“努力争取”的人难道不能（第 5 节）“合法地努力”吗？基督徒在“恳切地”（犹太书第 3 节）争辩时，难道不可以充满爱心和纯洁地“争辩”吗？一个人的理性天赋被他视为人与上帝相交的真正生活方式，而他

却不努力引导他人信仰这种宗教，这难道不是一种明显的自我腐蚀吗？

辩护是一场论战，是一场针对被视为宗教敌人的人和事的争战，但这并不是反对辩护的决定性因素。人被它的推理所征服可能是最好的结果：在他们身上摧毁被它攻击的事物可能是他们摆脱黑暗枷锁的方法。争战是防御性的，是为了上帝在人类真正生命中的荣耀。士兵不是单纯的雇佣兵，也不是像角斗士一样的战斗动物。他们不是“良善士兵”。至于我们现在要讨论的防御性争战——就历史事实而言，基督教辩护士作为一个阶层是否真的像角斗士——或者像理查德·巴克斯特所说的那些“教条主义的文字战士”——宗教的战斗动物而不是宗教的信徒？这是否就是巴克斯特和帕斯卡尔、查尔默斯和尼安德、安塞姆和奥古斯丁、贾斯汀和特土良等人的特点，他们在历史上被尊称为“辩护士”——基督教在人类理性面前的辩护者？这是基督和他的使徒们开创这种辩护的特点吗？原始（基督徒）的“辩护时期”不是单纯的宗教自我主张时期，也不是为宗教特别辩护的卑鄙虚假时期，而是最光荣的自我否定（舍己）的忏悔时期和为真理殉道的自我牺牲时期。

罗马帝国的角斗士作为真正的士兵是毫无用处的。他们不热爱祖国，也不关心光荣的军人的规则和原则，在战事紧张时，当 they 被编入军队时，人们发现他们是不可信任的，为了公共安全，有必要解雇他们或解散他们的军团。

2. 一个类似的印象是，沉迷于基督教的证据问题，从宗教的外部来看宗教，必然会导致宗教中的外在主义习惯，生活中没有与神的内在交通。这可能是由于人的过错造成的：——就像沉迷于外在的崇拜形式可能会使人心如铁石，石化为单纯礼仪主义的虚伪。但在这种情况下，邪恶并不是源于学习与研究的性质。巴克斯特发现，敬拜对他个人信仰的建立具有重要价值。我们所提到的辩士都是以不加掩饰的个人虔诚而引人注目的人；真正的辩士并不一定趋向于世俗化，把宗教看成只是在外面争论的东西（见《约翰福音》第十九章第 25 节、第二十章第 31 节；《约翰一书》第一章第 1-3 节）。在尼斯第一次大公会议上，在教父们开始就基督神性的公教教义进行重要讨论之前，有两个辩论者站了出来，好像在进行一场纯粹的逻辑剑术预演：这时，一位严肃的神职人员反对这场不体面的表演，理由是基督赐予教会的不是逻辑，而是信仰和上帝的话语。——然而，尽管这个或那个辩护士扮演的只是一个虚浮辩论者的角色，在宗教问题上喋喋不休，但辩护本身并不一定是基督恩赐之外的东西。

军队的炮兵是军队自身在火热战线上的力量。一个国家的边防军事就是这个国家自己在边防线上的武装力量；它在边防线上的所有弹药和人力都来自于被保卫国家的内陆资源。真正意义上的护教学是宗教为自己辩护。在我们这个时代，一个显而易见的事实是，基督教真正有效的辩护不是与放弃宗教的内在实质有关，就

像犹大想通过背叛基督来捍卫基督教一样，而是与坚守信仰的实质有关（参见《约翰一书》第 4 章）。在过去的时代里，在宗教在人类中创立之初（林前十五 4 等；参看三 8-15），以及在后来的时代里，那些真正为宗教辩护的人也一直是其“上帝恩典的福音”的热爱者和宣传者。

在一个国家的伟大争战中，我们可以看到它的真实面目，感受到它心脏的真实跳动。在历史上，没有一场真正值得纪念的辩护运动不是或多或少地与“曾一次交付圣徒的信仰”在灵魂和实质上的精神运动相吻合的。

3. 甚至连“护教学”、“申辩”、“辩解”这些词本身也给人留下了不利的印象，因为基督教使用这些词来代表用推理为基督教辩护。为了证明这个词的使用是正当的，我们只需说明它的用处就足够了，因为在实践中发现这种用法是为了达到宗教的一个良好的工作目的，为了方便辩护性的论述，否则就不能方便地达到这个目的：因此，“主需要它”。每种教义都可以有自己的用词，就像每种行业都有自己的工具一样。但是，我们在探究的起点停留在这里，目的是为了进一步证明这种用法的合理性，即为了探究的利益，我们最好从一开始就在脑海中回忆起一些事情。

偶尔会发现一些与现在讨论的词语的使用有关的不利印象，好像是高雅文化——文学或哲学——的一部分，也许是对“护教（申辩）

学”的嘲笑，好像这个词在这里的应用意味着一种卑微的告白，——好像“被为之道歉（申辩）”的宗教在世人面前有一些自惭形秽的理由，或者需要“屏住呼吸，低声谦卑地”恳求原谅，因为它显露于阳光之下。自诩有文学修养的人应该知道，在现代文明民族的文学作品中，同样使用这个词来表示对指控的“回答”或对犯罪罪名的“辩护”，并没有任何假定的卑微暗示——例如，朱厄尔主教的《为英格兰教会申辩》和诗人拉辛的著名诗篇《大阿诺尔德的申辩》。

特别是那些沉迷于哲学的人应该意识到这样一个事实，即——请看下面的注释——“同样意义上的词（申辩学）和事物”，在基督降临之前的几个世纪，就已经在文明人类的记忆中神圣化了，这与一位为真理而殉道的人有关，而西塞罗本人就是世界文学史上最崇高的名字之一，他将这位殉道者（苏格拉底）推崇为“无与伦比的哲学家王子”（philosophorum facile princeps）。

Apologia（申辩学）来自logos（逻各斯），主要意思是“言语（道）”（《约翰福音》第一章第1节等），但通常（如《彼得前书》第三章第15节）指“理性”；言语是嘴上的理性，正如理性是心里或头脑中的言语（因此，在荷马史诗中，“说话”的常用表达方式是在“思考”的意义上使用的——参见《诗篇》第十四章第1节）。“逻各斯”的意思是理性的言语，即有条理的独特思想的言语，很容易与“叙述”的意思相通：“叙述”（《路加福音》第十六章第2

节)可以是叙述性的言说,也可以是(如在不公正的管家的案件中)解释性的叙述、正义性的叙述、申诉性的叙述、辩护性的叙述。因此,“申辩”(apologia)一词的用法是在法官面前回答指控或为洗清犯罪罪名而辩护。

“苏格拉底的辩词”是柏拉图为这位“哲学家的王子”(公元前400年)在雅典法官面前的论述所起的标题,当时他因被指控通过自己的教导引入了新的神灵并败坏了年轻人的风气而受到终生审判(关于雅典人对宗教创新的看法,参见《使徒行传》第十七章18-20)。

如果被指控的罪行是在教义中,或者是在由教义产生的实践中,那么正确的申辩就是为教义“辩护”,“回答”对教义反对的意见,“澄清”对教义的诽谤或“中伤”,证明教义的真理,例如通过展示教义的真正本质。因此,苏格拉底不会——像他那时的处境那样,像乞求自己的生命(他知道这是注定要发生的,而且事实上他并不情愿被解救)一样,以人们的惯常方式求助于法官的怜悯。而是,他为自己的学说辩护,理由是在实际效果上,它对接受它的人不是有害而是有益的,而在理论上,它符合一切理性思想和行动的最深刻的真正的重要原则。

为什么“申辩”在与最高峰的哲学相联系后可以变得如此崇高,而在为上帝的国度服务时却不能保持它所更为崇高得多的新的伟

大呢？

同样，对于如此“反对”的话语（见彼后二 12），自称是独特的“圣经基督徒”的人偶尔也会表现出不喜欢，而且在不止一个方面是相反的极端。他们或许是受了某种情绪的影响，认为这种“申辩学”的使用意味着一种卑鄙，即承认《圣经》或《圣经》宗教不能以其自身的力量站立起来，或者是一种傲慢，即假定它可以通过我们防御性推理的支撑物来支撑起来。可以想象，他们或他人会被这样支撑起来。假设《圣经》或其宗教本身就是一块“坚不可摧的磐石”，格莱斯顿先生的推理仍有可能（参见《约翰福音》第四章第 39-42 节）有助于引导他的邻居认识到这一点。而“圣经基督徒”在看到一种早在我们这个时代之前就在基督徒中流行的用法的傲慢或卑鄙之前，应该三思而后行；例如，在十八世纪，英国华生主教的《基督教论》，在十七世纪，法国阿巴迪的更著名的《基督教论》，在十六世纪，梅兰希顿的更著名的《奥格斯堡忏悔录论》；更令人印象深刻的是，在那个原始基督徒的“迫害时期”，“申辩学”是基督教出版物中最常见的标题，在那个时期，为基督教“申辩”就是冒着为基督教殉道的危险。但他们（那些反对护教学的当代所谓“圣经基督徒”）大概一次也没有找过（那些古代的基督教申辩士的著作）。如果他们曾经真正查阅过那本《圣经》，以了解有关此事的信息，他们就可能在翻译的面纱背后看到《圣经》本身的用法：“申辩”、“辩护”，在使徒们统治下的上帝的国度（基督教会）中，在经历了国王的铸币时

代（即教会打下牢固基础）之后，在当前的用法中仍是这样的：“申辩”、“辩护”。

“申辩”是上帝的国度在使徒时期的常用语，是在经过国王的铸币厂之后，印上国王（耶稣基督）的王权印记而流通的。

在我们开始探究时，清楚而充分地认识到新约中的这一用法，可以为进一步的探究做好思想准备。为了给读者留下这种准备性的印象，我们作如下说明。

关于《新约》中“申辩”、“辩护”用法的注释。—这种用法因翻译而模糊不清：在我们的版本中更是如此，因为在我们的版本中，翻译并不总是相同的；尽管它总是“回答”、“辩护”、“开脱”或“澄清”。以下是《新约圣经》中所有出现希腊文名词或动词的地方的摘要。

1. 它首次出现在对主的两个最令人难忘的话语的报告中（路加福音 xi. 11, xxi. 14—“回答”）。我们可以认为，最初的话语是用“希伯来语”（亚拉姆语）说的，而希腊语的译文是路加自己的。这里的表达是通俗而自由的，因此，无论如何，我们都不应该按照我们技术性辩护的严格意义来确定它的含义。在彼前三 15（“回答”）中，可以看到 apologia（护教学）在神学上的使用，在使徒彼得为基督徒辩护的规定中出现；但在那里，我们也不应该

过分强调其含义。在其他地方，这种用法是保罗独有的，因为它只出现在保罗的书信或保罗-路加的历史作品中。在《使徒行传》中（2: 14），彼得，“申辩”一词只在与保罗的传道工作有关时使用。法律专业意义——“回答”或“辩护”，就像在法官面前一样——通过他在巴勒斯坦的案件的司法程序得到了充分的体现，并为他在（随后的）书信中使用 apologia（护教学）一词增添了色彩，该词指的是他在罗马的案件的类似程序。

2. 在我们的版本中，“辩护”或“回答”一直是译法，罗马书第 2 章第 15 节（“开脱”）和林后第 7 章第 11 节（“澄清”）除外。在罗马书第 2 章第 15 节中，良心是审判者；在哥林多后书第 7 章第 11 节中，基督徒在保罗面前为自己辩护；在哥林多前书第 9 章第 3 节中，他被自己的良心审判，被他的读者或听众审判。除了《使徒行传》十九章 33 节之外，其他地方也都是如此。33 节，亚历山大在那里“本要为自己辩护”——在某种程度上是为基督教或基督教事业辩护。在那里，他是基督教的辩护者；正如在彼前三 15，他（一个为基督教辩护的人）是为基督教申辩的、遵行使徒彼得诫命的人。通常情况下（见路加福音 xii. 11, xxi. 12），法官是由正规机构组成的；但在两个非正规审判的案件中——（使徒行传 xix. 33 和 xxi. 30）中，法官只是一个群众大会。

3. “辩护”是我们在使徒行传第二十二章第 1 节中对 apologia 的翻译，保罗在该处说：“弟兄们、父老们，请听我的辩护”；在

腓立比书第一章第 7 节和第 17 节中，我们将在这两处稍作讨论。这封书信是从监狱里写出来的（第7、13、14、16节），大概（见四22）是在罗马。使徒是向该撒求助才被带到这里的。他在第一章第7节说，“无论是我的辩护，还是对福音的确认，你们都与我恩典有份”，这可能是指他在该撒的宝座前的一次露面。他所珍视的“恩典”（第29节）是，不仅被允许相信基督，还被允许为他（基督）的缘故受苦。在这个恩典中（四 10, 14-16；参希伯来书十 34），腓立比人可以被看作是保罗的伙伴，因为他们体贴地慷慨解囊，为他的生活提供暂时的支持：因此，他们在某种意义上是在为使徒“辩护”。有些人（参三 18、19）的脾气与保罗在第一章 15-17 节中所说的人截然不同（这里的文字有些不清，但实质意思仍然清楚）。他们传福音是“出于争论，想在他（保罗）的捆绑上加上苦难”。但其他人传福音是出于爱，“知道我是为福音的申辩而设的”。希腊文中的“设置”，在这里是keimai，本义是“我躺”（倒下）或“我被放置”（低下）的意思；因此，这里可能有一丝可悲的意味，即“我为了美好的事业而躺下”（束缚中的无助）。但是，“躺”的意思仅仅是为了捍卫它，这一点就非常恰当了。

4. 在使徒行传二十五章第 8 节，保罗在罗马巡抚非斯都面前申辩；在使徒行传二十五章第 16 节，腓力斯根据罗马的法律原则将他置于保护之下，即在控告他的人与他面对面之前，不得将他处死，因此他可以有（lit.）“申辩的地方”。在使徒行传第二十

六章（“争战加深”）中，申辩（“回答”）出现了四次：“亚基帕说，你可以申辩……”。保罗伸出手，表示分诉，“我今天要在你面前表示申辩”。

我们最后一次见到这位伟大的使徒（提摩太后书第四章第 16 节）也是在他临终见证的最后时刻。这封书信也属于一次监禁书信，也许比《使徒行传》二十八章 30 节提到的监禁更晚，也更严厉。他现在（6-8 节）即将“为主耶稣的名而死”（见徒二十一 13；参腓二 17）。他已经（在“狮子”口中）“申辩”过一次，现在可能有机会再次“申辩”。他说：“我第一次申辩的时候，没有人站在我这边”（参但以理书三 25）。但（第 17 节）有一个人与他同在，并且坚固了他，就是那位（路加福音二十二 43）在他肉身时代也同样坚固了他（参希伯来书四 14-16 节），并且（使徒行传七 55、56）在他升天的荣耀中也同样坚固了申辩者司提反的人。否则，保罗（参看使徒行传二十二 20）就会想起另一位忠实的见证人，他将死亡之门视为天堂之门，而那些杀害他的人却将衣服放在一个名叫扫罗的年轻人脚下。司提反没有呼唤天火来惩罚他们。在弥留之际，他祈求他们的饶恕；如此效法（彼前一 21 等）基督在十字架上的榜样。保罗现在为那些在艰难时刻没有与他站在一起的人祈祷，但没有明确说他们的缺席是一种罪。也许他们“肉体软弱”，但“心灵愿意”。但如果他（保罗）这样忍耐软弱，他并不与他们（那些离开他、不在他身边的弟兄们）同在。他可以为他们祷告，但不会与他们一同逃离。现在，像以前一样

（腓二 17），他准备“欢欢喜喜”地“献上自己为浇奠的祭，为信仰的事奉”。在圣经的时间年表中，这就是宽宏慷慨的保罗最后一次露面（参徒二十 35、36）。

将这个词（“申辩”）在《新约》中的最后一次出现与它在路加福音第十二章第 11 节中的第一次出现进行比较是很有启发性的。保罗在谈到自己的申辩时（腓一 7）将其与福音的“证实”联系起来（参阅马可福音十六 20；使徒行传十四 3），（提摩太后书四 16）将其与通过他完成的信息宣讲联系起来，所有的外邦人都听到了。他在罗马朝廷的这种露面，就像（使徒行传二十四-三十六）他在巴勒斯坦罗马当局面前的露面一样，可能会给世界帝国的中心留下深刻的印象（路加福音第二章第 1 节）。保罗本人在巴勒斯坦（犹太地）传福音时反复讲述的故事，实际上是基督教的辩护词，回答了对它（基督教）的反对意见，为它辩护，反对罪名，洗刷“诽谤”，证明了它的真理和神性。有些人，甚至是“凯撒的家人”，可能会像哥尼流和他的朋友们一样（使徒行传第十章），在彼得的辩护词的影响下，被理性的力量带回上帝之家，不是几乎、而是完全被说服成为基督徒。罗马的“大批”信徒在此时经历了尼禄统治下的大迫害的“火热考验”（参见《彼得前书》第 5 章第 10 节），他们的幸存者可能会更加坚定地继续信仰。福音在“狮子”面前的勇敢表现，以及外邦人殉道王子使徒（以弗所书第三章第8节）（罗马人知道，罗马书第十一章第13节）不屈不挠的辩护和充分的宣讲，极大地增强了他们进一步的忍耐力，

或对未来此类考验的从容预期。

在异教徒世界帝国的首脑中心留下的印象可能会迅速而广泛地传播到它的各省和边界之外。因为（提摩太后书二章 9 节）上帝的话语并不像保罗那样被束缚；例如，他甚至可能已经从监狱里走到了西班牙，正如罗马基督徒所知道的（罗马书十五章 24、28 节），他的心早就在那里了。因此，他在罗马的申辩对“整个世界”来说，可能就像天使落入西罗亚的水池一样，引发了一股治疗运动的中心动力，悸动着向更广阔的圈子延伸，直到有益的激动充满了所有的人。

但是，在此刻讨论申辩的可能或预期效果还为时过早。目前，我们所寻求的主要是，在我们的头脑中留下一个完整而公正的印象，即“申辩”、“辩护”这些词语的使用在新约圣经中的认可度。为了达到这一初步目的，我们目前对新约圣经用语的研究也许已经足够深入了。

同样的总体目的，即在一开始就在头脑中留下初步印象所需的东西，也许还可以通过对以下内容的进一步实践得到促进。

（《塔西佗年鉴》，第十五卷，第 44 页）。我们现在要忆及的

用法，虽然在《圣经》的历史中就有根基，但只有在后来的“迫害时期”，它才被完整地、明确地展现出具体的意义；我们现在将跟随它进入这一历史发展阶段。

基督徒使用“信仰告白”和“殉难”这两个与“申辩”有关的词。如果（路加福音第十二章第 11 节，第二十一章第 14 节）我们把申辩看成是“灌木丛”里发出的声音，那么在信仰告白和殉难中，我们就会看到明亮的火焰。殉道仅仅是作为见证——“承受”意味着通过苦难而进行默然的申辩（约翰福音第二十一章第 19 节）——因为见证是信仰的理性基础，尤其是在（彼前四 12 节）经受烈火考验的地方。到了使徒时代中期以后，信仰告白虽然（罗十9、10）本质上不是默然，但在通常情况下，作为申辩已经到了这样的地步，以至于它实际上是无声的，被压制住了，或者只有一个被扼杀的声音，而不像保罗对阿格里帕王和耶路撒冷犹太人的讲话那样，被允许扩展为申辩。

在早期，无论是在耶路撒冷，还是在彼得建立新王国的时期，抑或是在罗马帝国更广泛的保罗扩展运动中，当这种宗教的信徒受到质疑时，他们都被允许对其做出自己的解释，从而为其辩护，并对其进行赞扬：他们通过地方长官或其他“权力”的惯常许可而拥有这种“申辩的地方”。到了第二世纪，这种自由就不复存在了。因此，在公元 110 年比西尼亚的迫害中，公开宣称信仰基督教的人不是作为一种教义或制度来对待，而只是作为公开的死罪

来惩罚和镇压。被告被简单地问到一个考验人的事实问题：“你是基督徒吗？”这样，被告只需回答“是”或“不是”，就可以在以下两个选择中做出决定：一方面，不承认该宗教或放弃迄今为止对该宗教的信仰；另一方面，根据帝国的法律，这种罪行将受到死亡的惩罚。

那个时代的基督徒发出的“沉默”申辩“是被“权力”扼杀的声音的表达。就其本质而言，它就像“通过报刊发表的演说”，是为了捍卫被阻止在公平审判中为自己辩护的基督教，或者是为了捍卫人道，捍卫被强力的不公平所践踏的灵魂自由的权利；如果允许殉教者或信仰告白者“有地方申辩”，他们可能会在法官面前、或行刑地口头发表这样的演说，作为证词。

信仰告白、殉教、申辩这组词语所代表的核心概念不是代表宗教说理，而是为宗教作证、见证（这是希腊语 *martyria* “殉道”的本义）。在基督教的用法中，“殉道”有了适当的特定含义，即为基督的名或福音而死。因此，“殉道者”指的是用生命的鲜血印证见证的人；而“信仰告白者”指的是虽然用生命躲过了烈火的考验，但（雅一 12；参看启二 10）在被带到“权力”面前时，通过坚持不懈地表明这一信仰而“冒着生命危险”赢得了“生命的冠冕”的人。因此，在公元 177 年“哲学家”皇帝马库斯-奥勒留（*Marcus Aurelius*）统治下对高卢的里昂和维埃纳教会的大迫害中，那些即将为基督献身的人请求弟兄们不要称他们为“殉道

者”，而只称他们为“信仰告白者”，卑微而单纯；因为（他们的理由是）崇高的名字适合于崇高的人（启示录 i. 5）。

当时有寄给亚细亚和弗吕家基督徒的信（见使徒行传十六 6；彼前一 1；启示录一 11；使徒行传十八 23）；这是在现存的二世纪文学作品中，对于《启示录》的、为数不多的证明该书真实性的外部证据之一。另一个是由爱任纽（反对异端邪说）贡献的；他在迫害的时候，在维埃纳担任执事，曾在他年轻的时候坐在“亚细亚”（参见启示录二 9 10）士每拿波利卡普的脚前。然而，另一个东方人，叙利亚人贾斯汀-马蒂尔（Justin Martyr）提供了第三个见证，其日期要早得多，他与犹太人提福的辩论被理解为在“亚细亚”的以弗所举行的一次真实的讨论（参见《启示录》第二章第 1 节等）。

他们知道这位崇高的主自己并没有蔑视启示录第一章第 5 节中所赋予的冠冕。在对冷淡的亚细亚教会讲话时（启示录三 14），他（耶稣基督）仿佛是为了在她死亡的肋骨下创造一个灵魂，并自己戴上了那顶冠冕，称自己是“阿们，忠实的真殉道者（见证人），上帝创造的开端”。

但（参《启示录》第二章第 10 节）他（耶稣基督）并没有拒绝与“忠心的”基督徒分享这顶冠冕。其中一位（启示录二 13）被他描述为“我忠心的殉道者”，而（启示录十一 3、7）“我的两位

殉道者”（“见证人”）则是他对这些人的描述，他们在预知的普遍叛教时期，在无信仰者中忠心地见证教会中世俗的野兽势力。早在《启示录》成书之前，“你的殉道者”（《使徒行传》二十二 20）这一描述就已被一位使徒在对宝座上的基督本人的讲话中使用，他指的是历史上被基督徒称为他们宗教的“殉道者”的人。希伯来基督徒（希伯来书第十二章第 1 节）认为旧约中受难的英雄圣徒“有一大群殉道者”（“见证人”）。

虽然“殉道者”的本义只是“见证人”，是指见证人（而非旁观者），在《新约》中也有使用（如《马太福音》第十八章第 16 节和《彼得前书》第 1 章第 1 节），但在《新约》中，该词已成为“为上帝的道被杀”的见证人的专用词。因此（使徒行传二十二 20）司提反就是这种特定意义上的殉道者。基督自己被称为“并那诚实作见证的，从死里首先复活，为世上君王元首的耶稣基督。有恩惠平安归与你们。他爱我们，用自己的血使我们脱离罪恶。”（启示录一 5）

在启示录这两处（ii. 13, xi. 3, 7）中，他说基督徒是他的“见证人”，他说他们是被“杀”的。希伯来人把古代的信仰英雄描述为“见证人”（来十二 1），大概不仅指他们过着见证人的生活（赛四十二 10），还指（来十一 32-38，十二 4）在他们漫长而显赫的世系中，他们经历了火热的见证考验，甚至至死方休。

在我们的版本中，希腊文的“信仰告白（认信）”有时被译为“表达”（如希伯来书第三章第 1 节，第四章第 14 节）。它的意思很含糊，比如说，对于一个人或一种学说的“认信”，只是暗示或声明（马太福音第七章第 23 节），也许还带有某种庄严的声明。但是（罗马书 x. 9, 10），神学使徒在使用它时，特别提到了人的真正生命在承认救世主上帝时的根本性重要行动。他还将（提摩太前书第六章 13 节）“美好的见证”（基督在本丢-彼拉多面前的见证）与永生上帝的存在——宇宙万物生命的源泉——置于同等的不可侵犯的神圣地位，从而在宣言中将其庄严性提升到了可以想象的极致。基督自己（《路加福音》第十二章第 8、9 节）也将这一表达方式及其反义词赋予了独特的悲剧性尊严和伟大的意义，使其分别表示基督徒在受试验时在人面前承认或不承认他的两种行为，以及人子在最后审判时“在上帝的天使面前”相应地承认或不承认他们的两种行为。

他在自己的“美好告白”中宣称（约翰福音第十八章 37 节），为“真理”作见证是他道成肉身来到这个世界的伟大目的。我们知道（马太福音 xxvi）的事情；但（雅一 12；参启二 10）忠实的信仰告白者可以得到殉道的冠冕，尽管他不应该被召唤去经历殉道者的死亡。他的行动可能具有殉道的道德价值和证据价值。因此，在后来的“迫害时期”，信仰告白者在“为主耶稣基督的名冒着生命危险”后逃过一劫，受到教会的尊崇，成为基督徒中一

种较高的阶级：由于过去的一次行动而终生受到区别对待，这最终对教会有序管理的总体利益造成危害，而且，也许从其趋势来看，它从来就没有对“信仰告白者”本身的谦卑所伴随的恩典的繁荣产生过天然的助益。

基督徒使用“失效的、背道的、叛教者”这些词。虽然离我们所要探究的中心领域有些遥远，但我们现在所要考虑的用法却在这个大范围内；而且在其范围内，我们现在的用词实践将与之前的类似实践一样，把我们带入历史的“迫害时期”，带入在第四世纪（公元 312 年）开端，基督徒登上帝国宝座（参见《启示录》第十一章第 15 节）时，基督教摆脱迫害的那一个时间点。这可以适当地结束本导言，使我们真正参与的时间区域的初步调查更加完整。

这种用法尤其让我们看到的是，原始基督徒对忠诚的感觉，对上帝的良心、对基督的忠诚的道德真实（林前五 7、8），以及与宗教告白有关的烈火试炼（彼前一 7，四 12-19）的考验。在圣经中，司提反和基督都被描述为忠实的殉道者；基督从天上把自己说成是忠实和真正的殉道者（见证者），这是他在肉身的日子里非常郑重地强调真理，“真理”——是他从天上降下来住在我们中间的见证中必不可少的。在某种意义上，真理可能仅仅是智力或自然理

性的问题——在这种意义上，除非是白痴，否则是不会轻视真理的；但在“基督徒殉道所加冕的忠诚中，独特的道德真实性是构成其具体性质或特征本质的因素。道德的真实性可以在接受和保持真理的其他理性或智力行动或习惯中占有一席之地并产生力量”（约翰福音第七章第 17 节；参见第 39-41 节）。而且（路加福音第八章 13 节），像迫害时代这样的试炼的一个重大作用是，通过使坚持不懈的公开信仰告白成为面对上帝时的自己良心的现实的检验证明，来说明内在的“真诚和真理”（林前第 7、8 节）是不可或缺的。

撒种的比喻；参看《约翰福音》第 ix. 约翰福音 ix. 39.

在我们这个时代，人们常常轻率地表明自己的信仰，也常常被人轻视；被人轻视之后，“在试探的时候”就会毫不犹豫地退缩，或者避而不谈，以至于有时名义上对宗教的申辩实际上是对宗教的否定或背叛。原始基督徒对这种不忠的感情的深度和强度，正是我们现在所讨论的用词，通过对比，说明了真正的基督徒面对上帝时的良心的忠诚和对基督的忠实。我们的例子出现在三世纪中叶和四世纪初。

在北非教会（塞浦路斯：作品与生平），那些表面上曾“失效”或曾公开“背教”的虔诚基督徒在烈火考验的恐吓下，寻求恢复教会关系。在这种情况下，没有人建议在没有经过痛苦而屈辱的忏

悔惩戒的漫长过程之前就允许恢复教会关系。但许多坚强的基督徒，尤其是信仰告白者，站出来支持这样一种观点，即任何人如果曾经表明信奉基督教，但在接受考验时又退缩，不敢公开承认基督，那么他就不应该再被当作基督徒弟兄加入教友团契。诺瓦蒂安“分裂”一度威胁到基督教会的瓦解，这证明了他们对这一观点的强烈感受。

一些教会落伍者的逃避行为通过对比进一步说明了他们的忠诚。这些人被称为 libellatici (“有证书的人”)，因为他们有一张证书 (libellus)，这张证书使他们免于基督徒的痛苦和危险。该证书由帝国官员颁发，大意是证明持证人已经“悔改”——即否认或放弃了基督教信仰。有些基督徒事实上并没有“悔改”，他们逃避的原因在于，他们虽然没有真的“悔改”（即放弃基督教信仰），却以某种方式获得了该证明，从而逃过一劫。当然，诽谤者在道德和精神上受到的谴责与公开“悔改”者是一样的：加上教会对于卑鄙不诚实的加重处罚；就好像一个牧师应该悔改一样，——认为自己没有遵守教会信条的按立义务，因为他以某种方式——例如通过与官员勾结——设法没有在遵守信条的按立公式上签字。

一般来说，在这种宗教的生命史中，在考验人的时刻，真正经受考验的不是单纯的智力或专业技能，而是道德的真实（诗篇 cxii. 4）、心灵的忠诚（诗篇 xv. 1, 2），以及对上帝的忠诚。与此

同时，对真理的活生生的认识，对真理作为生命的种子和食物的真正有效的理解，也相应地给予了真心的人（路加福音第八章 10, 15 节；约翰福音第十八章 37 节，第十四章 22-24 节；哥林多后书第四章 3-6 节）。

=====

=====

=====

=====

=====

=====

=====

=====

=====

=====

第一卷

新约历史中的辩护学

相对于基督和他的使徒们的伟大的事工而言，我们在这里的历史的重心是——基督和使徒们有没有申辩，或者以任何方式处理申辩的问题？如果他或他们做了，那么是如何做的，效果如何？在他或他们的教导或实践中，对我们这些“世界的末了（可以这样

说) 临到的人 “有什么相对的指导?

一个无可争辩的历史事实是，第二世纪（以及更早之前）的基督徒相信我们现在所看到的《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》中的福音史。因此，在这些经文中，我们得到了关于第二世纪基督徒所相信的第一世纪基督及其使徒的辩护词的明显正确的信息。由于第二世纪及其后的所有世纪的基督徒都将这些经文视为信仰和实践的神圣准则，因此，在确定新约的辩护学时，我们就会知道——这肯定是值得我们付出一切努力去了解的——即第二世纪及其后的基督徒将什么视为神赐的模式和处方，用以指导他们通过推理来捍卫基督教——将什么视为他们宗教的辩护学原则，正如其创始人在伟大的传道事工中所宣讲的那样。

此外，我们在《旧约》中拥有独立的可信信息来源。我们手中的《新约》，就其关于基督个人生涯及其王国建立的表述而言，从表面上看是一部旧约 “实现 ” 的历史和论述。任何读者都可以看到，旧约中的弥赛亚主义以预言和预表的形式展现了新约中的弥赛亚主义。

因此，耶稣的 “基督教 ” 就是这种预言性弥赛亚主义的历史对应物。虽然《新约圣经》应该是在第一世纪之后才出现的，但《旧约圣经》肯定是在第一世纪之前就存在了。它们至少在一世纪前两个世纪就已存在，见证了它们当时的希腊译本（七十士译本）。

不仅新约圣经清楚地表明了自第一世纪以来每个世纪基督徒对基督及其使徒的信仰；旧约圣经也清楚地表明了在此之前，直到公元 30 年（《马太福音》第十一章第 13 节），长久以来（见第 2 节）以色列人对“即将来临”的基督及其工作的期望。在基督诞生之前的几个世纪里，旧约存在的事实就已经作为文学史的问题而著名了——七十士译本就是例证。作为以色列宗教的圣书，《圣经》包含了《旧约》中的基督教内容。也就是说，它们以预表和预言的形式展示了以色列人对弥赛亚、他的工作、他建立王国的方式的期望。这样，我们就可以合理地判断基督和他的使徒的辩护词，以及他们寻求建立他的宗教的方式。

=====

=====

=====

第一章：

基督在世上传道时的辩护。

我们在这里所讨论的与福音史上的辩护不同。福音史的辩护可能是指（约翰福音一 1-31）由福音史本身构成的辩护，为人们相信耶稣是基督，是永生上帝的儿子提供依据。据推测（彼后一 16；

林前十五 3-8，三 8-15），这实际上就是使徒们在人中建立上帝国度的最初工作中，主要向犹太人和外邦人（见使徒行传二 14-36，十 34-43）提出的信仰基础。此时此刻，简单地介绍这段历史、拿撒勒人耶稣的作品和话语，在各地和各阶层的经验中都被认为是最有效的辩护方法，或者说，是引导人们相信圣经宗教并建立他们对圣经宗教信仰的方法。福音史所构成或提供的基督教证据，我们现在不在“基督在世传道中的辩护”标题下探讨。

我们所要探究的，只是在他（耶稣基督）作为教师的事奉中，在他就职时的个人辩护宣传中，他处理宗教证明问题的方式。我们的目的是要把我们的注意力从那些会把我们卷入其中的全面调查中转移开来，以便在当前把我们的注意力完全集中在救世主的个人教导这一件事上，因为它与辩解学这一主题有关。

他（耶稣基督）的教导对辩护学有两方面的指导意义，我们现在就从这两方面来探讨。1. 路加福音（第十二章 5-12 节等）在他的教导中对辩护学有一个非常特别的介绍，其中提到了为信仰作见证、殉道的可能性以及申辩（“回答”）的高潮。2. 还有他自己的辩护实践——他为他的宗教真理提供证据，或展示证据，或呼吁证据，证明他来自上帝。

我们现在的每一个问题不是：这个或那个作为基督教证明的价值是什么？而是：它对辩护学理论——证明的科学或实践——有什么影

响？伟大的导师（约翰福音第十三 13、14 中的“导师”）在这里阐释或例证了什么，以正确地思考和进行证明的方式？对于我们提出的基督教证据的来源和依据，或提出证据的精神和方法，主有什么这样或那样的规定？

我们现在来看看“忠实的见证人”在《路加福音》第十二章 5-12 节中所说的话。只要我们看一看这段经文，虔诚地（出三 5）停顿一下，沉思其中所出现的内容，就像沉思燃烧的荆棘丛一样，如果我们适当地记住在这里说话的人是谁，这本身就是对辩护学的一种教育，就像初学一样——如果只是通过它把我们引入真正的中心观点来沉思这个问题的话。在第 12 节这里，以及路加福音 xxi. 1，基督明确地将申辩置于见证的最高点，是见证的顶峰，见证出现在对他的信仰告白中，并可能为他的真理而殉道。

我们注意到，在路加关于主的相对话语的报告中，“申辩”（“回答”）不应被强加于严格的学术意义上的“护教学”。一般来说，“回答”，对指控的“回答”或“辩护”，对犯罪罪名的“辩护”——可能（彼前三 15）包括“给出”基督徒盼望的“理由”——是这个词的自由自然意义，现在我们将详细讨论出现这个词的话语（即路加福音十二 11 和二十一 14）的相对意义，通过历史联系来揭示其本身。我们首先要注意的是，在这一表述中，虽然对申辩的内容和方式——就像申辩的主体——都有细致的规定，但更令人印象深刻的是，作为真正重要的根本性的东西，申辩者的心灵、灵魂和

精神——就像被神赋予生命的泥土。

《路加福音》第十二章第 11、12 节中的指示最深刻地体现了这一点：“你们不要忧虑怎样回答（申辩），该说什么，因为圣灵会在那时刻教导你们该说什么”。

他说的是由于人反对他的事业，他的门徒将面临火热的考验（参彼前四 12，一 7）。由于他们对这一事业的坚持，他们将受到质疑，被带到一个愤怒的威胁世界的“权力”面前，这些权力“能够毁灭身体”。在这种情况下，他们不能只是被动地坐着，什么也不做。如果他的宗教的好名声被歪曲或以其他方式恶意中伤，他们更不能哑巴吃黄连。他们更不能否认他；如果只是（马太福音第十二章 30 节）不承认他，实际上就是否认他——一种同意玷污他名的沉默。他们要为他挺身而出，为他大声疾呼——为他申辩，为他辩护。他们要在圣灵里这样做：“圣灵必教导你们，”所以“你们不要忧虑怎样回答，说什么话”。

关于对圣灵教导的依赖，基督在这里说话的方式是“毫无保留”的。他在这里只是提出了他的观点，如果需要的话，会在适当的地方和需要的时候提出条件。例如，他在这里所说的没有事先准备就申辩，是否适用于我们这样的情况？这可能取决于一个问题，即我们被天意呼召来回答问题的情况是否与他立即想到的情况相同。在他看来，这里的情况是极端的情况——在这种情况下，一个

原则得到了彻底的检验：即他的追随者在肆虐迫害的致命危险中的情况。在这种情况下，基督徒很可能会忧心忡忡，生怕由于自己准备不足、思想混乱、神经过敏而使美好的事业蒙上阴影——就像门徒们都离弃了主人而逃走时那样。在这种紧急情况下，基督徒可以依靠圣灵所应许的提示，而不是在其他情况下自己所能做的准备。但在我们的普通情况下，没有这样的紧急情况；忽视了以依靠圣灵应许的帮助为名、而不去努力获得在呼召出现时能够回应的资格，这不是一个基督徒真正的信仰，而是一个伪君子懒惰的自以为是。

然而，正是在这种极端的情况下，在最严峻的紧急情况下，我们最清楚地看到了这一点——关于护教学的天国教导。“他的门徒”可能是指被拣选的使徒，他们在上帝派他们去传道的预备任务中，通过试炼性的传道试验，已经有了一些传道工作的初步经验。这种经验可能使他们特别焦虑地期待着可能出现的要求申辩的情况：在这种情况下，一个人虽然坚决地承认基督，并准备好（使徒行传二十一 13）为他的名受捆绑甚至献身，但他可能还没有准备好“回答”或申辩，以免给他的名带来羞辱。例如，如果彼得在圣灵降临节上，或者如果保罗向耶路撒冷的犹太人发表演说，或者如果面对非斯都和亚基帕在他们的世俗统治阵营，由于陌生和突如其来的紧急情况而未能申辩，那又会怎样呢？值得注意的是，在这里，最早记载的对使徒的启示承诺——如果是这样的话——仅指申辩：因此，如果仅仅是因为这个原因，我们最好仔细研究

一下使徒的护教学。

但是，虽然这篇文章首先是专门针对那些被拣选的使徒的，但它对所有基督的追随者都有全面的意义，直到世界的尽头：只要有反对天国福音的声音，而“他的朋友们”又呼吁为它辩护。

在此，我们无需讨论任何问题，即讲话中展示的对人类未来经历天国的预测是否明显超自然，从而为福音构成了应验预言的证据。基督（约翰福音第十五章 18 节）在他的教导中表明，迄今为止，对与上帝为敌的人类世俗性的洞察，会让人预见到对他的事业的致命反对，而这些反对（希伯来书第十二章 15、16 节）本就是这样的根源所结出的果实。

在预言人类历史进程中出现的这种对立时，他说明了基督教护教学的神圣重要性，将其主要归因于圣灵特殊而非凡的教导。毫无疑问，在那未被吞噬的燃烧的见证之林（燃烧的荆棘丛）中，恩典之灵，也就是真正的生命，是发光的火焰，在信仰告白中显现出来，随时准备殉道。但是，申辩，也就是从那树丛中发出的清晰的声音，是这里明确归于神的第三位格（圣灵）的一件事。

在并行的话语中，我们可以发现，基督在所有提到为新出现的反对派作准备的场合，都通过应许说话的神圣恩赐明显是来自圣灵，来表明申辩的神圣重要性；而且，在不同的场合，他分别将这种

恩赐归于可爱的三位一体中的每一位（圣父、圣子、圣灵），这大大增加了这一事实的深刻性。因此，在这里（路加福音第十二章 12 节），他说“圣灵要在那时刻教导你们”，而在前一个场合（马太福音第十章 20 节），他则将第一位格明确地视为天赋的赐予者：“不是你们说话，乃是你们父的灵在你们心里说话”。（参彼得前书 iii. 15）在他（耶稣基督）最后一次提到这个问题时，也就是在他死后的两天内，他让人们看到了自己，生命之君，神的第二位格，是申辩的给予者：“因为我要赐给你们口才和智慧，是你们一切的敌手所不能推诿、不能抗拒的”（见使徒行传第六章第 10 节和第七章）。

此外，值得注意的是，在福音史中出现申辩一词的两段话语出现在主的两段最令人难忘的伟大论述中，这两段论述可被称为主的两次告别——对他那个时代迦南最普遍、最受推崇的宗教主义的告别。1. 《路加福音》十二 1-12 记载了他最初的告别，当时他与该宗教的领袖法利赛人和文士决裂；2. 在他生命的最后一周，他作为公众教师在圣殿中最后一次露面之后，在橄榄山上，我们看到了他最后告别的记录。这些话语并不是对那些与他分别的人说的，而是对那些跟随他的“门徒”或“朋友”说的。这些论述提到了他的跟随者们所等待的未来，在他离开他们的时候，他们将会痛苦地经历（《马太福音》x. 38），在一个因为恨父而恨他的世界里，真正作为基督、上帝的儿子的跟随者所涉及的事情。这时，尤其需要申辩和殉道：不仅像孩子一样受苦，而且要积极地

为基督和他的宗教“讲出希望的理由”。

他（耶稣基督）召唤人们加入他的宗教。他计划并安排着世世代代的人们被召入他的宗教。他使这一切的总和和实质都是他自己：基督，相当于基督教，永生上帝的宗教！

申辩可以以世俗的精神进行。传道或祷告也是如此：更不用说以暂时的沉默来代替真诚地为信仰而战了。但辩护的真正原初诫命是（约翰福音十六 14；路加福音十二 12）必须依靠父神和圣子以及圣灵。没有比基督在这两段话语中对申辩（护教学）的描述更完美的非世界性（非世俗性）的图景了，在这两段话语中，申辩（护教学）第一次以名字的形式出现。在他国度的神圣历史中，“忠心的殉道者”（启示录1：5）被君王如此任命，这是对其真正性质和灵性的最高褒奖；他（耶稣基督）在十字架上的见证为他的子民留下了榜样，使他们跟随他的脚步。

比较这两段告别演说的具体内容，我们会发现，其中的第一段与我们现在要探究的问题关系最为密切。（路加福音第十二章第 1 至 12 节）中，申辩这一点始终贯穿始终，是其高潮的终结，而在第二段（路加福音第二十一章）中，关于申辩的话语（第 14 节）并不是最终的结束，整个话语也不像第一段那样，而是只涉及基督自己的“朋友”的考验和责任。它达到了“世界末日”的预言，预言了对他的敌人的最终和最初的审判：最初的审判，对耶路撒

冷和本应圣洁的民族，因为他们没有接受弥赛亚，当他来到他们中间时；在预言的视野中，与最终的审判融合在一起，对地球上的人们，与他的王国在人类中的到来有关。即使在这种情况下，基督教的申辩（护教学）仍然出现在他的预言中，就像“黑暗中的一盏灯”，仿佛“照耀”着混乱解体的世界。然而，为了我们现在的目的，我们现在要把注意力集中在主的两次告别演讲（路加福音第十二章 5-12 节）中的第一次演讲中出现的主题上。

这段话的整体标题可以是“见证人的审判”（赛四十二 10）。在这里，基督跟随者的见证职责是理所当然的。令人震惊的“逼迫”（彼前三 14）被认为是不可避免的，因为邪恶的世人对福音中的上帝反感。因此，人们关注的重点是世俗权力对于基督徒的审判，即接受审判的证人的行为，他们对信任的忠实或不忠实，以及派遣他们承担见证使命的君王和救赎主对他们的相应行动。

这番话显然是拥有天上地下一切权柄的君王所说的话（《马太福音》二十八章 18-20 节；参看《使徒行传》第一章 8 节）。它的要点是神子的王权指示，就像仆人摩西（希伯来书第三章第 6 节）在约旦河边就征服应许之地的圣战向以色列人发出的指示一样。关于他放在见证人之巅的申辩，他所规定的不仅是在见证中的忠诚，而且是在所有令人震惊的“逼迫”中的无畏胆量，一种奇异的非人间的平静，就像法洛斯塔中的灯，在所有的夜间风暴中闪耀不灭，“不为雷霆万钧所震撼，也不为刺眼的水雾所熄灭”

（参见腓二 15、16）。

在第一个受迫害的英雄时代，殉教者和信仰告白者就是一个很好的例子，在后来的时代也常常如此。这可能会让古典学者们想起霍拉提人在困境中保持稳定镇静¹的世俗智慧（*memento in adversis rebus æquam servare mentem*），或者霍拉提人在面对人们的愤怒或暴君的皱眉时所表现出的无畏美德（*integer vitæ scelerisque purus*）。但在这里，它不是由经过挑选的个人、在哲学约束下的罕见的英雄灵魂表现出来的，而是（林前一 26 等）由主要由被鄙视的软弱的“渣滓”组成的普通人表现出来的。因此（路加福音二十一 13），“这些事终必为你们的见证”。这真的很奇妙。“我怎能”，波利卡普说，当作为他的见证人面临死亡的考验时，“我怎能否认他，我的救赎主和君王？”

在基督徒的灵魂中，有一种异乎寻常的平静——就像司提反的“天使”面容一样，使徒行传第七章——单纯地依赖于看不见的上帝，这难道不是在灵魂中经受考验而不被发现缺失的神圣超自然光辉的显现吗？

摩西凭着信心“忍耐，如同看见那看不见的神”。上帝——“伟大的自有永有者”——注视着试炼，随时准备支持受试炼的人，肯定会惩罚那些在试炼时证明不忠实的人，基督在这里运用了这一思想，作为维持他受试炼的跟随者在平静中坚持忠实信仰告白的手段，

这种忠实可能会上升到殉道，并在正确的申辩中得到非常显著的体现。在这里，我们也可以看到在这一高潮中不断上升的表现运动。不仅如此，见证人以其名义受洗的三个可爱的位格（圣父、圣子、圣灵）中的每一个，现在都被呈现在他在考验危机中的行动中：这是一种惊人的吸引力！神的每一个位格都有其独特的一面，既有可畏的一面，也有守护的一面，尤其是神对不忠的看法，通过使人的思想和心灵对神怀有理性的敬畏之心，这一面既能预制防御的武器，也能警告人们不要对世人产生恐惧。

第 2 节. 他的申辩法实践。

一个值得注意的情况是，基督在训斥不在人前承认他的人时，并没有提到单纯的怀疑论或犹豫不决的判断力。如今，一些自称基督徒的人大肆宣扬“诚实的怀疑”，似乎怀疑者本质上比信徒的品

格更高——如果怀疑者不是唯一真正高尚的品格的话；——但在他们称之为主人和主的基督那里，这种“诚实的怀疑”在任何地方都不能免于责难，也不能成为正常的例外，“这就是定罪，光已经来到世间，人却爱黑暗不爱光明，因为他们的行为是恶的”（参林后四 3-6）。

就他（耶稣基督）自己的传道而言，这意味着他的传道具有清晰的亮光，使人没有理由不接受他的教义；因此，他可以理直气壮地说（约翰福音第十八章 37 节）：“凡属真理的人都听我的声音，”（约翰福音第七章 16、17 节）：“人若立志遵行他（上帝）的旨意，就必晓得这道是出于上帝，还是我凭着自己说的”。正如基督在他的教导中一样，他提出的证明也是如此。

那些轻视护教学的人，岂不是轻视基督，轻视护教学之王？他（耶稣基督）提出的证据意味着事实上存在着可证明的证据，至少是他所提出的证据：换句话说，他的宗教或教义的神性有合理的证据，这些证据在正常人的判断中是确凿无疑的；因此，如果一个正常人的判断没有被这些证据所说服，那么他就会被这些证据的光亮所显示，他是在某种心灵黑暗的蒙蔽之下：正如基督所说：“我到这世上来，为要叫那看见的瞎了眼”（《约翰福音》第九章第 39 节）。“你们彼此受人的尊荣，却不求那惟独从神而来的尊荣，怎能信呢？”（约翰福音第 44 节）；“身体的光就是眼睛，所以你的眼睛若明亮，你的全身就必充满光明。你们不能同时事奉神

和玛门”（《马太福音》第六章第 22、24 节）。

一些自称是基督门徒的人，也许是牧师，对“护教学”证据“轻描淡写，认为基督教并没有真正意义上的普通意义上的证据，——也就是说，可产生的证据是针对人类的共同理性的，并被该理性认可为确凿无疑的。在这个问题上，如果他们拒绝接受主人的教导，他们还是主人的门徒吗（《马太福音》十一 29）？例如，基督说，有预言的证据，可以使那些不接受他是来自上帝的弥赛亚的人没有借口，“有一个人控告你们，就是摩西。．．．你们若信摩西，就必信我；因为他曾写我的事”（约翰福音第 45、46 节）；（路加福音第二十四章第 25-27 节），“愚顽人哪，心思迟钝，不信众先知所说的一切话”，“他从摩西和众先知起，将一切有关他自己的事，用圣经向他们说明”。同样，如果他们不相信他，当他说到神迹的证据是同样效果的决定性证据时：“你们要信我。．．．．．不然，就因我所作的事信我”（约翰福音第十四章 11 节）；“我若不在他们中间作那别人所没有作过的事，他们就没有罪；现在他们既看见我，就恨我和我的父”（约翰福音第十五章 24 节）；“祸哉！祸哉！”（约翰福音第十六章 25 节）。“祸哉，哥拉汛！祸哉，伯赛大！对你们所行的大能事，若行在推罗、西顿，他们早已悔改，披麻带灰了（《马太福音》十一 21）”。

虔诚的基督徒可能会错误地支持这样的观点，即神迹不能真正成为教义的证据，同样，应验的预言（预言的应验本身就是神迹）

也不是构成证据的证据。但是，如果他们这样推理，他们岂不是既要驳斥他（耶稣基督），又要悖逆他（耶稣基督）——如果他（耶稣）在传道过程中提供了这样的证据确实是圣经上的事实的话？在福音书的记载中，我们发现他是这样做的（马太福音 xxiii）。他们（那些自称为基督徒的人们）是如何阅读或解释这些福音书的呢？一个自称为基督徒的教师（林前四 1），除了作为“基督的传道人”和“上帝奥秘的管家”之外，是不应该被提及的。那么，在他教导基督徒、喂养上帝羊群的职责中，他是如何看待福音书中关于基督神迹的叙述，以及基督自己关于其证据作用的附带陈述（马太福音 xi. 3-6, ix. 6），以及他对预言的提及，并暗示预言也是证据呢？这位“牧师”是否在驳斥基督徒所称的主呢？或者，只是说基督关于这些工作和话语的证据性质的教义是错误的？或者，只是提出他（“牧师”）自己的扭曲观点，认为这些作品和话语不具有这种性质？在这种情况下，这位伟大传道人的福音史肯定远远没有达到其目的（约翰福音二十 31）。

在我们目前的研究阶段，我们不需要考虑这种拒绝基督教导的推理的质量。在这一点上，我们只是在探究耶稣实际教导中的事实（约翰福音第三章 12 节），以证明他的宗教信仰，这些证明不仅可以在他本人的见证中找到，而且尤其可以在他的奇妙作为中找到，还可以在《旧约》中预言在他身上应验的奇迹中找到。

腓特烈大帝的一则轶事是这样的：他曾向一位神学家提出挑战，

要他给出一个词来概括圣经超自然宗教的证据，结果他得到的回答是“以色列”。同样，要证明基督教，也可以给出一个词“基督”或弥赛亚。目前，我们只将这个词作为耶稣诉诸预言证明其宗教的事实。

对于耶稣自称为弥赛亚或基督（见《马太福音》十一 1-6）这一历史事实，即使像勒南这样的不信教校长也是不会怀疑的。我们读到的门徒（使徒行传 xi. 26）在福音书写成之前就被称为“基督徒”。

我们读到（使徒行传 xi）在小亚细亚受迫害之初，他们（基督徒们）就使用了这个名字（彼前四 16）；而（使徒行传二十六 28）至少在巴勒斯坦，他们很早就使用了这个名字。“基督徒”是他们主人（耶稣基督）死后三十年内，在罗马人民中的名字，当时正值尼禄大迫害，也就是所谓的“大”迫害中的第一次迫害：从那时起（公元 64 年），罗马帝国的“全世界”（路加福音第 2 章第 1 节）都只知道他们叫这个名字。这个名字是他们的主人自称为弥赛亚或基督的纪念碑：这一自称在他在世上传道的福音史中被放在首位²（《马太福音》第一章第 1 节；《马可福音》第一章第 1 节）。尽管从使徒时代开始就没有其他的纪念碑，但他声称自己是基督的历史事实在保罗的四封“不容置疑”的书信中得到了大量的证明。他宣称自己是基督这一无可争辩的历史事实，就是他诉诸预言证据来证明自己宗教的确凿证据。

根据约翰的说法，基督对自己的死亡和复活的预言是他宗教的预言证据。因此（约十四 28）在提到他“往父那里去”时，他说：“现在我在成事以前已经告诉你们，叫你们到成事的时候可以信”。在这里，预言的证明是基于旧约的检验原则（申命记第十七章 21、22 节），预言的实现证明了它的神圣性。在马太福音中我们读到（太二十七 63），他的敌人说他是一个“骗子”，因为他预言了他的复活：他们因此见证了现在与我们有关的事实，即他利用自己的预言为自己辩护的事实。他对自己王国未来的预言在他自己的时代并不适用于这种用途，因为当时还没有到通过预言的实现来显示其神性的时候、在这种情况下，所预言的事情超出了人类单纯计算预测的范围。

对超自然预言的否定在历史上一般与对《旧约》体系神性的否定有关，有时是由自称为基督徒的教师，甚至是自称为基督徒的辩护士所为。诺斯替派拒绝接受《旧约》，他们认为《旧约》中的造物主并不是《新约》中的上帝和救赎主，而是一个恶魔，救赎主是来把我们从恶魔的暴政中解救出来的。同样，在我们这个时代，自称为基督教信徒的人认为《旧约》是与《新约》相对立的。但他们这样做却与他们的基督徒之名背道而驰。广大基督徒认为旧约宗教就是基督教，是弥赛亚主义的旧形式；并认为新约宗教自称是“实现”了的弥赛亚主义，也就是其创始人自称是基督的另一个名称，这一事实证明了他们的观点。在他们看来，与基督

教相矛盾的是（《马太福音》第 17-20 章）拒绝接受《旧约》的权威，认为它不再对信仰有约束力；更有甚者，他们（即那些抱有错误观念的、信仰不敬虔的人）实际上否认了《旧约》所宣称的神性的真实性。

目前，我们对这些（不接受旧约圣经的人的）观点的唯一疑问是，就基督的辩护而言，他（耶稣基督）是否将自己的宗教建立在（旧约圣经的神圣性）这些观点的基础之上？事实上，在宣称自己是基督时，他把宗教建立在“先知的根基上”（弗二 20），就像在派遣圣灵时，他把宗教建立在“使徒的根基上”一样。或者说，如果我们把新的恩典看作是旧的恩典的预表和预言在他身上的对应（“实现”），那么，我们在他为他的宗教辩护时所看到的，就是在拱形的双重“根基”上建立起一条坚实的信仰之路，而他就是拱形的连接基石。作为信仰根基的启示拱门的两侧分别由“使徒”和“先知”构成，而它们合二为一的基石则是作为“神”的“耶稣”。这两块基石合二为一，就像磐石山一样坚固。这种启示的“磐石”力量（见希伯来书十一 1、2），古代的人可能已经感觉到了，并依赖于它，尽管（彼前一 10、11）他们可能没有清楚地感知到，而只是模糊地预言到了“实现”，而这“实现”在（他们当时而言的）未来是模糊的。但就我们现在的问题而言，福音史上的事实大致是，基督自称“实现”了律法和先知，从而将他的宗教建立在这一基础之上。而且，这属于耶稣生平的一般主题，在他身上启示的真理，道成肉身的福音事实。

在路加的描述中，基督复活后立即对他的跟随者说了一番话——在奠定他四十天的“讲道（使徒行传 i. 3）”的第一个基础时，这件事就显露出来了。《马可福音》（十六 14）记载，他责备门徒，说他们不相信亲眼目睹他复活的事实。路加的记录似乎是更严厉的责备，因为他们不相信旧约中对这一事实的预言（二十四 25-27 节），在耶路撒冷与拣选的使徒们聚会时，他在为基督教未来在地上的整个运动制定了基础计划的演讲中说：“这是我还与你们同在的时候所说的话，摩西的律法、先知的书和诗篇上所记有关我的一切事，都必须应验。于是开他们的悟性，叫他们明白圣经，又对他们说，基督受苦，第三日从死里复活，是应当的：又要奉他的名，将悔改赦罪的道理传遍万民。你们就是这些事的见证人。”

复活的主在提到旧约预言的证据时，是针对门徒的理解力的；他对这件事的说法是，旧约中普遍预言了现在已经发生的事情，如此清晰明了，以至于门徒们未能在预言中看到它们——这证明（参林后四 3、4）门徒们的盲目、迟钝的属肉体的心灵。

在我们目前对他（耶稣基督）的事工的探究中，我们所关注的只是这样一个事实，即基督在他的教导中使整部《旧约》，自始至终（参希伯来书一 1、2），其所有不同部分都按其顺序排列，成为神圣启示的一个伟大证据流，在他自己身上显明了真正实现的目标（《马太福音》十一 13；参第 3-6 节）。

在他（耶稣基督）公开传道的实际记录中，他似乎并没有为旧约预言的证据能力争论不休。他的听众不需要对此进行辩论（约翰福音第 39 节）。每一个认真相信圣经的犹太人都完全相信（使徒行传二十六 27）。所有这样的犹太人（见使徒行传 xvii. 3, xxviii. 23）都相信弥赛亚的来临和他的神国是在旧约中神性地预示和预言的。为了证明（约翰福音第六章 27 节）他就是那要来的基督（路加福音第四章 17-21 节），他特别呼吁（约翰福音第五章 36 节）人们注意他的那些“作为”，虽然这些（马太福音第十一章 3-6 节）在旧约中被预言为弥赛亚的“神迹”，但这些“神迹”是独立的证据，本身就构成了他来自上帝的确凿证据（约翰福音第三章 1、2 节，第十四章 10、11 节）。

他（耶稣）自称是基督，他传道的整个过程的内容之一就是公开呼吁将《旧约》作为他宗教的预言证据。

他在受洗之后（参看约翰福音第一章 33、34 节），立即庄严地表明，对于他作为一个无罪的人来说，除了正式献身于弥赛亚的地位（赎罪）之外，我们无法真正理解他的工作。他在旷野受的试探中表明，虽然他是神的儿子，但他仍决心将自己作为一个人，顺服于父神（加拉太书第四章第 4 节），依靠神，遵从旧约圣经中神的心意和旨意的启示。在登山宝训中，他公开宣布了他与旧约的关系（《马太福音》第五章 17-20 节），他非常强烈地驳斥

了关于他来是要“毁坏律法和先知”的说法：“毁坏”一词的意思是（解除它们的约束力）废除或废止它们的权威。他说，对于它们，他来的目的是“成全”。我们可以理解，他为我们成就律法，在我们里面成就律法，意味着旧约礼仪的过时，就像（参看约翰福音第三章 30 节）花必须让位于果实一样：——尽管启示宗教的原则一旦赐下就永远存在，启示的圣灵默示记录（彼得后书第一章 19-21 节；罗马书第十五章 4 节）作为上帝的话语保留了永久的约束性权威——在旧历史中“使用了许多例证”（哥林多前书第十章 6 节）；——但根据这种理解，希伯来书所展示的“实现”并不是作为无声的预言而“使律法失效”，而是真正地“确立了律法”。总之，在他的教导计划中，通过承担和继续作为基础，

- 1. 一般来说，旧约的神性永久地约束着对它所说和所显示的内容的信仰，
- 2. 特别是它的预言性，通过在拿撒勒人耶稣身上的实现，构成了弥赛亚主义或基督教的证明。

我们再次重申，我们要讨论的只是这样一个事实，即他（耶稣基督）是根据旧约是神圣的这一观点来做这一切的。

旧约是无懈可击的，是他宗教的多重预言证明。我们再说一遍，他声称自己是弥赛亚，实质上就暗示了这一事实：因为他所讲的那些人，他们的职业生涯都与这一声称有关，只有通过他们相信（约翰一 45）在他身上实现了旧约中弥赛亚的“希望”，才能对他（基督徒）产生有利的影响。

—就好像（出埃及记八 19）最明显地显示了他的手。

《约翰福音》1: 34-36 节提到施洗约翰，说他代表了先知对耶稣是基督的证明。神迹与预言的亲合性，用主自己喜欢的词“记号”（*semeion*）来表示。因此，他（耶稣基督）并没有把神迹作为他宗教的唯一证据。相反，即使把神迹作为外在的证据放在较高的位置，他也把预言放在同一个高度的位置，把它作为整个启示系统的基础；同时把所有证明的最高位置放在内在证据上（约翰福音第七章 17 节，第十八章 37 节）。—真理向真心的人昭示（路加福音第八章第 15 节）—太阳向明眼人昭示它的光辉，它是太阳；神性向纯洁的心昭示它的神圣（约翰福音第八章第 12 节；马太福音第五章第 8 节；参见林前第二章第 6-16 节；林后第四章第 3-6 节）。

因此，当问题是关于神迹的时候，纠缠于历史-预言证据的价值，或强调内部证据的最高价值，都是在谈论当前的事实问题，即基督是否利用了他神迹工作的外部证据来为自己辩护？出于对基督教其他证据的尊重而无视这些证据，岂不是让基督与自己对立起来，同时使他作为我们辩护大师的权威化为乌有（《马可福音》第七章第 7 节和《马太福音》第二十二章第 29 节）？

在福音史中，传道、喂饱饥饿的人、医治病人，这些在真正意义上都没有脱离福音的意义（见《路加福音》x. 9, 11）：也就是

说,人子将人类从邪恶的精神暴政中解救出来(《创世纪》iii. 15)。而“与福音有关的行为”的意义在于,通过证据性的“标志”,证明耶稣“恩言”中的传道是神圣真实的。

通常情况下,在新约教会书信中不需要为了任何共同的目的而谈论神迹,而只是为了让所涉及的基督徒的纯洁心灵记住这些神迹(彼后三 1)。“它们已经在基督徒的思想中,不仅是记忆中的,而且像一般的福音历史一样,在每个会众现在的历史性基督教的结构和质地中占有至关重要的地位,从而包含在对使徒根基的基督的所有相信的理解中”。在关于这个“根基”的普通会众教导中,对于神迹的辩护价值可能很少争论——就像在与异教徒辩论一样;因为这个价值当然是每一个信教的基督徒都拥有的,所以在基督教团体中没有争论的必要。但是,对这一价值的认识和感受还是会在每一个信主的人的思想和心灵中产生作用,成为所有聚会活动中一种无处不在的控制性影响,就像记录在案的耶稣神迹的第一印象(约翰福音第二章第 11 节)一样不断更新:“他显出他的荣耀,门徒就信他”。

在福音史中,基督现在教导我们,奇迹的证据在本质上适合在人类的理性中建立和发展上帝的国度。

可以想象,他在《马太福音》第十二章第 28 节中所说的赶鬼(对我们而言)并没有真正涉及非同寻常的超自然现象,——除非(我

们看到：——) 类似的“基督的作为”通过与他本人的运动和代表“神的国度”的整个工作的联系，明确无误地显示出“藉着神的灵”、“用神的指头”所做的非同寻常的作为。另一方面，他把水变成酒、使饼和鱼增多、在海面上行走、使生来就瞎眼的人看见、使死人复活的工作——这些神迹证据(“记号”)是他赋予所有这些“作为”共同的独特功能。

这些神迹，如果单独存在(如无花果树枯萎)，其非凡的超自然性可能并不明确无疑，但它们并不是单独存在的。它们与“更伟大”的作品一起，体现了神工作系统的特点。它们应他的吩咐(见《撒母耳记上》十二 16、17)，为他的目的(如彼得的便士)而来，从而在这里显示出“上帝的手指”。因此(《马太福音》第九章第 8 节)，他正是以其中的一件小事来证明他在地上拥有天上宝座上的上帝所拥有的至高无上的东西。也就是说，作为神迹，它是证据，彰显了他的荣耀，使人可以“信他”。

虽然神迹是关于宗教意义的布道(《马太福音》第十六章 7-12 节)，也是宗教神性的证明，但在阐释或构建基督在世传道的历史时，我们无权把神迹变成纯粹的比喻——用来冥想或评论宗教中的平常事。

就像对于普通的历史，我们无权对天意和人性进行道德分析，而不是对重大审判中证据的性质或证人的性格进行真正的阐释。福

音书的历史是为了一个目的而写的，这个目的具有极其重要的意义（《约翰福音》第二十章第31节；《约翰一书》第一章第3节）。为了达到这一目的，我们必须看到这段历史的独特性。而那些没有认识到基督在世传道时，奇迹作为基督教证据所起的重要作用的人，就是没有看到这段（神迹）历史的独特性。

就现在的辩护学而言，我们不需要在这里赋予弥赛亚主义（=基督教）作为历史宗教的意义比启示和救赎的超自然主义更明确的含义。迄今为止，公元 30 年，任何相信旧约的读者，公元 60 年，任何相信罗马书、哥林多前书和哥林多后书以及加拉太书的读者，公元 60 年以后，任何相信马太福音、马可福音、路加福音和约翰福音的读者，对其含义都没有任何怀疑。那么，拿撒勒人耶稣在这一时期的开端，将自己摆在人类面前，并死在十字架上，见证人们承认他是弥赛亚，是上帝的儿子，人们该如何看待这一事实呢？当然，这一事实至少有资格在辩护学中占据首要地位，因为从表面上看，它是圣经宗教、基督教启示和救赎的一流证明。

=====

=====

=====

=====

=====

=====

第二章 使徒传道中的辩护学。

在证据方面，基督教是一个坚固的堡垒，在这方面，他（约翰福音第八章 17 节）提出了法律原则，即“凡话在两三个证人口里，就可以成立”。如果神迹特别是父的见证和圣灵的预言，那么圣子作为“忠实真实的见证人”还有第三个位置。

圣子以自己内在的生命力量作见证。这一点尤其体现在基督在世上传道的福音史中。这段历史既是对宗教本质的阐述，也是对其真理的证明。事实上，无论何时何地，四福音书都是所有护教学中最有效的，它比天下所有其他事物都更能使人相信“耶稣是基督，是永生神的儿子”（约翰福音二十31），“神在基督里，叫世人与自己和好”。因此，在《圣经》体系中，它们可以被视为圣城中的神圣堡垒或圣殿要塞。

但是，耶路撒冷的圣殿在防御体系中是国度的力量核心，同时在她的城墙上有更多的外部防御：相对于我们的主题而言，这些城墙可以被视为代表了旧约的启示，其中有智慧和力量的奇迹，“封印”证明了拿撒勒人耶稣为有福之子弥赛亚；因此，基督徒相信

他，就是（弗二 20）“建造在先知的根基上”。此外，“城周围的山”对她来说是天然的防御工事：是的，整个迦南地—被旷野、大海、黎巴嫩山、约旦河谷的深沟围起来，对于一个争战的民族来说，这不就是一个天然的奇妙的坚固营垒吗？我们现在可以在使徒时代的辩护中看到这样一个全面的防御系统。

第一节. 一般观点，以基督的复活为参照。

我们仍然要牢记一个事实，即我们探究的主题不是基督教的证据，而是处理该证据的方式，或者说，向人类的理性推荐该宗教的方式（赛一 18），我们将首先考虑在使徒时代，该宗教相对于该证据的处境。

从《新约》的历史来看，该宗教的第一个世纪分为三个时间几乎

相等的时期：-1. 福音史时期，即救世主传道时期，直到公元 34 年；-2. 彼得保罗使徒时期，从公元 34 年到公元 67 年；-3. 约翰使徒时期，公元 67 年到公元 101 年。到目前为止，这三个时期中的最后一个在历史上是空白的，《圣经》没有详细介绍基督教在这一时期的宣传活动，也没有介绍在人类中建立上帝国度的工作，而只是介绍了一个内部的巩固过程，就像一个已经形成的教会，其组织结构是光滑而完整的。因此，中间时期，即彼得-保罗时期，将构成我们目前研究这场伟大运动的基础。

中间时期包括两个不同但相互关联的运动周期：-1. 彼得运动，以耶路撒冷为中心，一直延伸到耶路撒冷宗教会议（比如公元 51 年）；-2. 保罗运动，从外邦人世界的安提阿开始，一直延伸到分别属于割礼和外邦人的两位使徒（加二 8）的消失。这两个运动周期在某种程度上相互重叠；保罗运动在某种程度上重复了彼得运动；因为在这两个运动中，情况和工作在环境上有所不同，但在重要方面却基本相同。为了我们的特殊目的，最好不是从简单的时间顺序角度，而是从整个时期的逻辑考察角度，来思考整个彼得-保罗时期，在这一时期（林前三 8-15），我们可以看到它包括两方面的行动：种植或创立，浇灌或建设。

最初的宣传行动，即种植或建立，就是《使徒行传》（可称为《圣灵通过使徒和传道人的新创造行动》）中所展示的，一直到公元 62 年。正是在这种最初的宣传行动中，我们看到了使徒的辩护实践，

即通过运用理性努力将人带入新王国的实际工作。在使徒后期的浇灌或建设工作中，例如在书信中，我们可以看到使徒关于辩护学的教义，在彼前三 15 中，使徒对辩护学的规定为其加冕。

基督教在这一时期以惊人的速度在充满敌意的世界上传播，这是通史上的一个事实（塔西佗曾提到过），在使徒行传之后的时代，这一事实被用作宗教辩护的推定证据，理由是在如此巨大的反对声中取得如此成功，意味着作者的神性。在“实践性”证据的同一标题下，还包括由原始基督徒群体的道德和精神特征所构成的证据，因为（参弗 2.7；林后 3.2、3）它构成了在道德毁灭的世界中新创造的证据性果实。

至于这个新王国在人类中的迅速胜利扩展，我们甚至可以在异教徒的年鉴中读到这段历史。因此，当保罗在罗马殉道时，童年时可能就在罗马的塔西佗（Tacitus）不仅对这一迅速发展的事实作了概括性的陈述，如公元 64 年时，这一宗教已经遍及帝国的每一个地区和帝国城市的每一个角落，而且还特别对这一事实作了极其光荣的证明，他在陈述中暗示，当时（据推测保罗被关在罗马的监狱里，使徒行传二十八章 30 节；以弗所书三章 1 节，保罗在罗马殉道）在罗马本身就有“一大群人”（*multitudo ingens* -cp. 希伯来书 xii. 1），在尼禄的迫害中，他们准备在可怕和恶毒的折磨中死去，而不愿否认基督的名（路加福音 xii. 5-9）：

—— 一个地位卑微的加利利年轻人在耶路撒冷被钉死在十字架上后三十年内，出现了一个真正令人震惊的现象！

苏埃托尼乌斯 (Suetonius) 和塔西佗 (Tacitus) 一样，都是在第一次“大”迫害发生后半个世纪内写下的。大约在同一时期 (公元 110 年)，普林尼写给特拉扬的信中提到了比西尼亚受迫害的基督徒 (参见《使徒行传》xvi. 7；《彼得前书》i. 1)。

考虑到这一确凿的事实，即在小亚细亚，这一新宗教很早就建立起来并深深扎根，“这是一个无法撼动的王国”。这些异教徒的证词足以作为福音迅速成功的辩护论据：因为它们毫无疑问地表明，尽管世界上的“强权”进行了最致命的对抗，但这一宗教从最卑微的开端，早在第一世纪就在真正意义上牢牢地占据了世界 (参见《启示录》第十一章第 15 节和《约翰一书》第 4 章)。

为了填补与我们的主题有关的这一轮廓，我们可以自由地利用《新约》中关于使徒时代的记录中的历史材料。因此，-1. 在启示录一至三章中，我们看到，在第一世纪即将结束时，虽然福音在世界上遇到了激烈的反对，但在亚洲，至少在许多主要的人口中心，它带来了著名的基督教会，现在已经是第二代了。早在接近本世纪中叶，即保罗被罗马监禁之时，他的宣传运动就一直从耶路撒冷向西，成功地扩展到罗马世界帝国的主要中心地区 (见使徒行传第九章第 15 节；以弗所书第三章第 8 节；罗马书第十五章第

19、20、24、28 节)；基督教在长老领导下的教会中，在“犹太”以西的安纳托利亚人中建立起来，这些人在伟大的圣灵降临节（使徒行传第二章第 5-11 节）所代表的两组民族中的第二组中被指明。从他个人的活动来看（见提摩太后书二 9），天国的福音可能是在他的家乡传扬的。另外，天国的福音可能已经在西班牙和高卢、埃及和北非的罗马化地区传开了。-3，在此期间（彼前一 13），大概是最初的使徒们，没有参加记录在案的争战、在耶路撒冷以东，他们忙于宣传活动。其舞台主要在东方的帕提亚帝国，其中心活动是在耶路撒冷以东的民族中进行的。在使徒行传第二章第 5-11 节中，“vidimus”这两组中的第一组就提到了这些民族。

这些最初的使徒在耶路撒冷宗教会议上的出现标志着他们独特的“根基”工作（在“犹太”，使徒行传第二章第 9 节）达到了顶峰，他们从记录中消失了，现在只有保罗在西方（雅培）地区的活动。但我们不能认为他们在那段伟大的形成时期已经不复存在。在《彼得前书》中，我们可以看到一个推定的证据，即在保罗西行的十二年间，他们并没有沉睡，而是一直在继续他们最初的巴勒斯坦运动，向东在从约旦到幼发拉底河以及幼发拉底河以外的（闪米特）民族中活动。

虽然在两个帝国中，“世界”的领土占领在形式上不应该如此完整，但即使在西方帝国，在保罗宣传的历史中，福音也不得不面

对精神上的“整个世界”，即由犹太人和外邦人组成的世界。可以推测，最初的使徒们在他们东方的闪米特省，虽然（见彼前一 1；参阅雅一 1）他们的特殊使命是传给被驱散的以色列人，但（见徒十 44-48；参阅十五 6-11）只要有会，他们就到处传福音，“也传给希腊人”（罗一 16—其中“希腊人”是犹太外邦人的典型样本；参阅弗三 8）。我们知道，保罗在西行途中，经过了具有独特希腊罗马文明的地区，而他把雅典的外邦人当作他的“福音对象”。

《使徒行传》（使徒行传第十七章第 2、3 节）中说：“在他（保罗）有机会的时候，先向犹太人传讲那‘神救赎的大能’”。事实上，这就是他根据伟大的使徒委托（路加福音二十四 47）所采取的行动，“要奉基督的名传悔改赦罪的道，从耶路撒冷开始，传给万民”，以及（使徒行传一 8），“你们要为我作见证……直到地极”。

这样，在原始宣传中必须应对的情况就在历史的光辉中显现出来了。传教士可能会遇到一些简单的“野蛮人”，他们的宗教是轻信迷信的异教。但他们的工作主要是在一个文明世界（犹太-希腊，见林前一 22-24；罗一 16；西三 11），在那里，他们面临着精心设计的体系，这些体系在各民族中具有统治性的影响，尽管这些体系并不为普通人所理解：这些体系有的是建立在旧约启示基础上的犹太教体系，有的是希腊哲学中最高峰的自然主义推测体

系(当时无神论盛行,使徒行传第十七章第 18 节;参看第 23 节),或者是两者的混合、组合或混杂,在外邦人的人口中心随处可见(使徒行传第 xv. 21;参看歌罗西书第 2 章第 8 节;提摩太前书第 6 章第 20 节)。至于争战的深层原因(弗六 12),在于人类堕落的精神状况的本质(约一 19 节)—黑暗对真光的反感,随时准备爆发为公开的对抗,我们现在无需特别探究。关于基督教对人的理性的褒扬,需要特别考虑的是福音(“传道”,林前一 21)当时和现在所针对的人类的智力状况。而这种智力状况—“犹太人首先是这样,希腊人也是这样”—对于我们的目的来说是显而易见的;不需要依赖于新约圣经,而是根据当时世界的一般历史就可以知道。

基督复活的奇迹在基督教五旬节后的整个表述中的地位比太阳(创一 16)还要突出。甚至在他在地上传道的福音史中,他宣称自己是弥赛亚。特别是在证明他是父神的儿子、弥赛亚时(罗马书一 4)。在圣经历史的使徒时代,那荣耀的复活事实就像太阳升起(以弗所书第四章第 10 节),充满了整个新造世界。就像春天的太阳(约翰福音第八章 12 节)一样,它照耀的世界是新造的:在这个世界里,它不仅散发出启示性的光(希伯来书第四章 12 节),使万物显露出来,而且(玛拉基书第四章 2 节)还散发出医治性的生命之光,使万物焕然一新;它是(约翰一书第一章 2 节)万物显明的新生命,在它里面有与上帝圣洁和平的公义的真生命。因此,(耶稣基督)复活不仅是基督教的外在证明,

而且是基督教本身；基督已经复活，并是神圣的救赎主，为他的
人类子民所荣耀。因此，它在整个宗教体系中具有至关重要的根
本意义，以至于（林前十五 14、15）如果人们不再相信基督的复
活，他（基督）实际上就不再被“世人所信”（提摩太前书第三章
第 16 节），就像如果太阳不再从“天上”照耀下来，植被就不
能在地上继续存在一样。因为这是基督内在神性的外显，不仅是
他的位格和救赎恩典的“彰显”（见《约翰福音》第二章第 11 节）、
荣耀的上升。它已成为基督教整个外在证据系统的关键基石，如
果他的复活不是历史上真实的，那么整个证据系统就像是一个拱
门，其关键基石就会被抽走；另一方面，复活的历史事实不仅是
他是上帝之子、救赎主的奇迹证据（使徒行传十三 33），而且是
将旧约和新约所有这些证据系统结合为一体的关键基石。

五旬节的表现形式（使徒行传第二章第 32 节，第十章第 38 节），
不仅是显现，而且是证明（如马太福音第九章第 1-8 节）。容貌
发光的奇妙也是如此（彼后一 14-18）。这是一个证据性的奇迹：
它不仅体现了耶稣生涯中非凡超自然的历史现实，而且构成了他
是上帝爱子的证据——基督徒凭着这个证据（第 5-11 节）就能以充
分的信心确信、信靠上帝，从而走上一条坚实的道路，通过在基
督的恩典中不断进步，达到确信（见彼前一 3-5，18-21）不至羞
愧的盼望。

在使徒基督教的基本宣言中，在伟大的五旬节向犹太人，以及对

外邦人哥尼流和他的朋友们所说的话语中，彼得将“基督的作为”（见《马太福音》第十一章第 3-6 节）作为信仰他（基督）的宗教的合理依据；这（基督的作为）显然是神迹。正是耶稣变容（耶稣基督在变化山上改变容貌，面目发光）的非凡超自然性，使他（彼得）能够在晚年从死亡之门回首往事，为他和其他人构成了对坟墓之外荣耀不朽的理性保证的坚实基础：因为使徒最初的“宣告”（彼后一 16；参见约翰一书一 3），即“主耶稣基督的能力和降临”，并非虚构或神话，而是真正的历史。因此，虽然基督复活的事实是基督教在其创始人个人和官方荣耀方面的胜利（彼前一 21；弗一 18-24），但也正是这一事实的神奇性使其成为基督教证据体系的“主要基石”。

根据我们迄今为止所考虑的信息质量，我们得出以下结论：——

使徒们向犹太人和外邦人提出的信仰基督教的主要直接外部理由是基督在地上的传道，其高潮是基督从死里复活，他们亲眼目睹了基督复活的历史事实（林前十五 4-8）。在他们传道的一般过程中，他们特别以他的作为为依据，而且这些作为明显是神迹（使徒行传第二章第 22 节，第十章第 38 节）。而且，为了证明他的宗教信仰，他们还引用了《旧约》中的预言，认为这些预言应验在他身上；因此，从护教学的角度来说，这些预言就成了预测神迹的证据，或智慧奇迹的证明。保罗在基督复活后才亲眼“看见”他（见林后第 16 节），他在外邦人的福音书中只提到他的

使徒时代基督徒明确相信神迹的事实。

我们所关心的只是一个实质性的事实，即“毫无疑问”，在这位当时最重要的使徒（保罗）写给罗马世界东、中、西三个代表性地区的主要教会的这些书信（《加拉太书》、《林前书》、《林后书》、《罗马书》）中，我们看到了历史的曙光，它照亮了使徒时代基督徒的心灵。

总的来说，这些书信所反映的，是基督徒在使徒时期中期的思想状况，相对于这些自然而然令人兴奋的思想和经验，是一种真正奇妙的冷静和清醒，一种坚定的判断力，就像我们看到的主对他的见证人所规定的那样，这可能表明他们受到智慧之灵的内在影响，心智健全。

然而，目前我们并不是在探究他们对神迹的看法的可能价值，而只是在探究他们是否确实相信神迹的历史事实。

在四封“不容置疑”的书信中，我们注意到以下证据，以证明他们确实普遍这样相信。

1. 他们都相信旧约圣经：罗马书第三章第 2 节称其为“上帝的神谕”（参见彼前书第四章第 11 节）。保罗在这些书信中的所有神学推理都是基于旧约圣经的权威，这些书信具有鲜明的“神学

性”，真正代表了整个圣经宗教的系统神学。因此，当时的所有基督徒肯定都相信神迹。因为：(1) 《旧约》将埃及、西奈、迦南、巴比伦的神迹描述为历史真实。(2) 他们将《旧约全书》视为神圣的准则，它强烈地约束着他们相信神迹，尤其是基督（“弥赛亚”）的神迹。

《旧约》中记载的以色列的救赎之神不仅“在圣洁中荣耀，在赞美中可畏”，而且会行神迹——“行奇事”（出十五 11）。正是（诗篇 ciii. 7）他通过摩西所行的奇妙“行为”打开了他们的心智，使他们“在西奈”接受摩西对他道路的阐释。相应地（诗篇三十八 1-8），为了让他们继续在他（上帝）的自我启示中扎根和立足，他嘱咐他们不要忘记“神的作为”，而要“将耶和华的颂赞、他的大能和他所行的奇妙作为，显明给后世的人看”。对于阅读这本古老经文的基督徒来说，“奇妙者”一定是他们现在在基督里所敬拜的上帝所具有的一种独特的可爱特征。“奇妙者”（赛九 6）是他们在这本书（旧约）中学到的对“神的儿子（耶稣基督）”的最重要的称呼，除此之外，他（基督）还被称为“保惠师”、“全能的神”、“永在的父”、“和平的君”。（见以赛亚书第 12 章）。

2. 他们都相信基督复活。包括上述四封书信的新约所有书籍中都充满了这一点，就像白天充满了阳光一样。1. 所有基督徒，从基督死后基督教的最早萌芽开始，就相信他的复活是他们宗教的基本重要事实；2. 保罗在他的基督徒生涯中，始终知道和坚信他曾

亲自与复活和荣耀的基督对话。

基督徒为期待神的再来而设宴，这一信仰事实在最初的晚餐（主的圣餐）中是明确的，正如在最初的主日中一样（林前十六 2）。然而，对于四封书信的读者来说，没有必要为这一信仰的事实提供任何特别的证明。

四封书信中的每一封都是这一事实的纪念碑。在基督教的用法中，使徒这个称谓（使徒行传 i. 22）除了相信“主复活了”之外，就没有别的含义了。对于这些书信的基督徒读者（见彼后三 15、16）来说，主的复活“充满了一切”。那么，这些读者怎么会不相信主以前传道时所行神迹的历史真实性呢？与复活的超然现实相比，我们福音书中以前的所有神迹与他复活所显出的强盛照耀的太阳相比，不过是太阳的光芒而已。

3. 他们（基督徒们以及使徒们）都相信在自己的时代（使徒们以及其他基督传道人们）所行的神迹。第三个证据把我们带入了使徒时期中期辩护史的主要中心。

我们可以得出以下结论：

1. 这四封书信（《加拉太书》、《林前书》、《林后书》、《罗马书》）作为使徒在危机关头对基督教基础问题发表的公开演讲，

其总体特征将公元 57-60 年的整个基督教世界与保罗一起作为我们当前问题中的事实问题的从属见证人。如果当时所有基督徒都不相信这一事实（基督复活以及其他神迹），他（保罗）就不可能这样写。

2. 所有这四个关于神迹的典故（保罗书信）都具有偶然性（即，这些书信是因场合而产生的），这意味着当时基督徒中相信神迹的人数肯定比乍看起来的要多得多。即使在哥林多，相对于保罗的主要活动来说，也只是偶然的附带活动，只有通过这些附带活动，我们才会意识到超自然恩赐的存在，这些恩赐当时就在那里运行，尽管它们在当时一定是远近基督徒和异教徒都非常关注的问题。神迹的施行（见希伯来书第 2 章第 4 节）并不完全限于使徒个人，这一重要情况如果不是因为加拉太基督徒的不正常偏心，我们是不会听说的。行神迹的“能力”被普遍认为是每个使徒必不可少的装备，就像火炮被普遍认为是每个军团必不可少的装备一样。

由此看来，任何粗略阅读使徒行传和新约书信的人都不可能不意识到，当时不仅所有基督徒，而且毫无疑问，他们周围的许多异教徒都坚信神迹的存在。

3. 我们看到，从使徒提到神迹的方式可以推测，这些基督徒对神迹的判断是冷静清醒的。（暗指这些神迹是因场合而产生的）。

如果说彼得在他的一封书信（彼后一 16-18 页）中提到了一个神迹典故，那是由于他在这一点上非常强调（参见约翰一书一 1-3）使徒关于“主耶稣基督的能力和降临”的见证的历史可信性。保罗在除最早的书信之外的所有书信中都提到了撒旦的诡计（帖后二 9），这对他的实际目的非常重要（参弗六 12 等），即通过在教会的争战生涯一开始就警告她（教会），及早对教会进行预警；基督自己也提到了假先知和假基督的“神迹”（马太福音二十四 24）。

约翰在启示录中（启示录第十三章第 12、13 节，第十六章第 14 节）也提到了第二头野兽所行的“神迹”。除了“不容置疑”的四个神迹（比如公元 68 年）之外，书信中唯一关于使徒神迹的典故（希伯来书第二章第 4 节）不会被认为是在我们这个时代和土地上向基督徒发表教牧演说时不合时宜的。书中没有任何地方出现对神迹话题的拖沓或纠缠，就好像受到夸大狂热兴奋的影响一样（关于对神迹作为“奇迹”的渴望，见林前一 22）。

在上述这四封书信（《加拉太书》、《林前书》、《林后书》、《罗马书》）中，这种假定的冷静清醒的特点得到了显著的保持。在每一种情况下，典故都明显是针对一个突发的场合。加拉太书第三章第 15 节在称义之争的危机关头，为保罗的重要论点画上了句号。关于哥林多的超自然行动，他（保罗）不得不说，是为了纠正对上帝属灵恩赐的危险和非常可耻的滥用。哥林多后书第

十二章 12、13 节中对那些在这件事和其他事上犯了罪的人所表现出的温柔，是这位被称为最伟大的精神导师的使徒的特点；同时，一位耶稣基督的老兵的老练技巧可能已经表明，这样一个关于神迹的典故，在为眼前的善意目的服务的同时，也适合于在整个基督教运动中实现更高的效果。罗马书第十五章 18、19 节的典故也是如此。它是罗马书一 8-14 节的后续，必须以某种方式进行，以自我介绍保罗是基督认可的使者；在这一场合，它持久地加强了世界帝国的新心。

保罗不仅没有把神迹过分强调（林前一 22；参路加福音第十八章第 8 节）。显然，新生的基督徒群体只是以一种理性的方式来看待这些奇事；这样，基督徒的心灵（林前一 23）就不会被单纯的奇事所迷惑，而偏离“公义、平安、圣灵里的喜乐”的精神旨趣，而这些才是神国中重大而有分量的事情。在火山山坡上定居的人们，尽管他们的生活无时无刻不受到对火山爆发现实的信仰的影响，但他们通常并不是在漫无目的地谈论过去或现在的火山爆发，而是在从事牧羊、耕作、园艺等日常工作。这些书信中提到的基督徒的精神状态，从书信中为数不多的关于神迹的典故的特点中可以看出。虽然这些典故是偶然（即因场合原因）出现的，就像“给智者的话”一样，但它们所暗示的观点是，虽然当时的基督徒已经完全相信神迹的真实性，但在基督徒中间，神迹既不是普通谈话的主题，也不是他们经常思考的主题。

4. 因此，原始基督徒普遍相信当代神迹这一“不容置疑”的事实，使使徒们在为耶稣之前的事工作证时处于有利的地位。现在，人们相信他们（使徒们以及传道人们）自己创造奇迹的能力，将其作为新王国首次进入这个或那个地方的现今经验。对每一个地方来说，新国度的进入就像一股巨大的溪流，从不久前的过去流淌到现在，从高处涌出神奇的“力量”，在五旬节时出现在这一代人的眼前，就像黎巴嫩出现在迦南的眼前一样。这一切工作的目的，就是要把人们的思绪带回到那不久前的过去——在那过去，使徒们，仍是壮年的人，“从起初就是基督之道的见证人和传道人”（路加福音第一章第 2 节；参看约翰一书第一章第 3 节；彼得后书第一章第 16 节）。现在，他们（使徒们）在回忆“所见所闻”的主要事实时不会有任何困难，就像他们中的一些人在圣山上与耶稣在一起时一样。对于在他们教导下的第一代基督徒来说，他们（基督徒们）相信他们（使徒们）所行的神迹，更相信耶稣所行的神迹。

如果没有神迹的真正证明，怎么会有第一代信徒愿意为“主耶稣的名而生、为主耶稣的名而死”呢？基督徒们的生命，见证了神迹的真实性。

回到我们现在的的话题，我们要问：马太福音、马可福音、路加福音，比如说，在公元 70 年之前，会怎样出现在像哥林多教会这样一个现在已有 16 年历史的教会中呢？她相信《旧约》中的奇

事，相信基督复活的超凡神迹，相信使徒正在行的神迹，包括外邦人的使徒王子（保罗）在哥林多长期居住时所行的神迹，以及在她自己最近成立时所行的最令人难忘的神迹。

但这个问题不仅涉及一个教会的特殊性。一般的外邦教会也是如此，他们对不久前，最远几年前的事情（参见加拉太书第四章第 13-15 节）记忆犹新，那时，“神迹、奇事、大能的作为”就像一场苏醒的地震或复活的雷雨（参见以弗所书第五章第 14 节），打破了他们异教徒的死亡沉睡。相对于上帝之子基督行神迹的可能性和真实性，他们在经历了（他们所相信的）使徒神迹之后，几乎不需要推理就能得出结论：在超自然方面，仆人使徒肯定不会凌驾于他的主之上。

我们也不能忘记对神迹的明确信仰所具有的号召力，这种信仰就像在黎巴嫩的山顶上一样，在使徒们自己和他们的宣传伙伴的思想 and 心灵中发挥作用。难道说像保罗这样的人，像西拉、提摩太、提多、路加、马可、亚波罗这样的同伙，都终生受到肉体和精神失明的困扰，不能觉察到他们个人所知道的或很容易查明的普通事实吗？

如果有人怀疑他们（使徒们）所相信的东西的真实性，这难道不是“强烈错觉的证明（约翰福音第九章第 39 节），构成了无历史判断能力”吗？在那个使徒时代中期，使徒们是否明确相信神

道（彼前一 1. 1），他们特别向流散的犹太人传教，我们可以推测，他们宣传的特别舞台是从巴勒斯坦向东，在闪米特人中间，在那里，像十二门徒这样的土生土长的巴勒斯坦人有一半是在家里，在幼发拉底河地区（见彼前 5. 13），亚伯拉罕人最初的摇篮，流散的犹太人此时特别多。但关于他们可能的行动方式，我们并非没有办法判断。

在代表基督教向犹太人讲话时，使徒们首先并不是对外来的非信徒讲话。相反（见使徒行传二十六 6、7），他们说话的方式有点像路德和其他改革者对西方基督教国家的基督徒——自称信奉天主教的基督徒——说话的方式。改革者们以这些人所信奉的信仰的名义，劝说他们放弃现在被称为教皇的中世纪主义，因为它是对这一信仰的修改和破坏。因此，在伟大的圣灵降临节上，这些犹太人在某种意义上是信徒，甚至是自称的基督徒。也就是说，他们对《旧约》的信仰是弥赛亚主义（希伯来语中的弥赛亚宗教）。（“受膏者”，正如基督教的希腊语）。

可以想象，除了“灭亡之子”之外，最初的使徒们（见《约翰福音》第一章第 35 节等）在接受新约拿撒勒人耶稣的弥赛亚主义（见《使徒行传》第十七章第 3 节）之前，可能就是旧约中这样信仰的基督徒。只是（见《马太福音》第 10-12 章；《使徒行传》第十三章第 46 节，第二十八章第 24-28 节）在福音对那些自称寻找基督（弥赛亚）的人进行审判之后，（他们现在是否愿意接

受已经来临的弥赛亚）（参见《申命记》第八章第 3 节），——不信神的犹太人才会像外邦异教徒一样被视为上帝国度之外的人（见《启示录》第二章第 9 节，第三章第 9 节）。

保罗虽然接受了（弗三 8）自己对外邦人的特殊使命，因为他是唯一一位外邦人世界的使徒，有独特的资格，但他还是带着他的信息“先到犹太人那里去”（罗一 16），他（徒十五 21）和他的犹太会堂一起，出现在人口的中心，甚至在那些被证明是保罗宣传的预定舞台的雅典西部土地上。因此，在他与犹太人的交往中，恢复了我们在最初使徒的早期传道中需要注意的实质内容。此外，特别是在他作为外邦人的使徒（使徒行传第九章第 15 节）所开展的盛大活动中，我们看到了这位伟大的使徒向西方文明人类所阐述的整个“基督教案例”，这位伟大的使徒通过西方文化，或许还有他的本土思想，与当代日耳曼人有着极大的相似之处——例如，在他们的“省思”倾向（见帖撒罗尼迦前书第 21 节；哥林多前书第十章第 15 节）中，他们将事情置于认真思考的考验之下。

在使徒行传中，保罗的每一次主要行动，直到最后一次，似乎都是在上帝的明确指示下进行的：他总是按照指示行事。

保罗的做法是诉诸《旧约》。保罗信主后，“立刻”在（大马士革）会堂传讲耶稣，“说他是神的儿子”（《使徒行传》第九章第 20 节），又说（第 22 节），“他告诉住在大马士革的犹太人，证明这就是

基督”（参看《马太福音》第十六章第 16-20 节；《约翰福音》第二十章第 31 节）。弥赛亚的神子身份是耶稣本人（《马太福音》第二十二章第 41-45 节）在圣殿中最后一次公开教导的内容，也是他最后告别前的内容。他（耶稣基督）声称自己的神性和弥赛亚的身份是他被犹太公会以亵渎神灵罪判处死刑的理由（《马太福音》第二十六章第 63-66 节。《约翰福音》十九章 7 节；参看《马太福音》二十七章 18 节）——他们（犹太公会）认为这是他们向彼拉多施加压力的真正原因，他们用谎言指控和唆使假证人，对这位无罪的主进行司法谋杀，而他们和彼拉多都知道他是无辜的。正是因为这件事，他（耶稣基督）“在本丢-彼拉多面前作了美好的见证”（提摩太前书六 13），并作为“忠心的殉道者”（启示录一 5）死在十字架上。由此看来，保罗在大马士革开始的时候，为基督教的基本教义举起了一面旗帜。

保罗的辩护只是为了马利亚之子耶稣的福音（林前一 22-24；罗一 16、17），即他是上帝的救世主之子。他的整个神学研究都是在展开被钉十字架的耶稣的个人和职事荣耀（加拉太书二 20，六 14）；他（保罗）所有的（林前二 1）“布道”都是在强调这些荣耀，即上帝救赎之爱中的救赎，是作为以马内利至死受难的代价，白白提供给所有罪人的一赦免和接纳，与上帝和平相处的合法生活方式，因此是上帝白白恩典的礼物，是基于上帝在基督里的公义。保罗坚持指出（加拉太书第二章；参看使徒行传第十五章第 11 节等），这“福音”是他在基督里所清楚接受的。

来自基督的启示，实质上是上帝之子、救赎主对人类的自由救赎，是最初的使徒们从一开始就作为来自主的启示而传递的。因此，在使徒的辩护中向人们的理性所捍卫和赞扬的，就是“福音”基督教。

保罗作为教师的下一次露面是在第一次伟大的传教旅行中（使徒行传第十三、十四章），这是向外邦人世界传福音的开始，这项工作现在仍在进行中。一开始，我们看到他（使徒行传十三）在“犹太人的会堂”里“传讲神的道”。在第二次伟大的传教旅行的注释中（使徒行传第十七章第3节），关于保罗惯用的“方式”（在犹太会堂），他在庇哩亚向犹太人开讲并声称：（1）基督必须受难并从死里复活；（2）他向他们传讲的耶稣就是基督。因此，他指出弥赛亚的神子身份是《旧约》启示中公认的一点，并可能有机会处理犹太人中存在的对《旧约》的“异端”解释，大意是即将来临的那一位不是被羞辱的基督（罗九32），也不是升高的基督。但我们要注意的一点是，他在向犹太人推荐福音时，习惯性地“建立在先知的根基上”（弗二20），以便将他的皈依者置于“使徒的根基上；耶稣基督自己是主要的房角石”。换句话说，使徒的辩护在《旧约》中找到了基督教的证据：这个证据如果是真实的，对外邦人也一定是有效的，比如《旧约》的预言在耶稣及其工作中应验的奇迹。

保罗在会堂中的讲话方式，唯一有记录的样本是（使徒行传 xiii. 16-41）他在第一次伟大的传教旅行中，在安提阿比西达会堂中的讲话报告。这可以与彼得在伟大的五旬节对“各国”犹太人的讲话相比较。

“基督理当受苦，并从死里复活”（参路加福音二十四 25-27 章；彼前书一 10-12 章）。

司提反在殉道时对犹太人的讲话，似乎给“一个名叫扫罗的年轻人”的神学思想留下了不可磨灭的印象。我们不知道这份报告是否完整，也不知道后来在这个场合进行了怎样的讨论。但从报告中可以看到，在保罗的程序中，使徒们在旧约中找到了基督，并将这一发现作为基督教的证据。

在与犹太人打交道时，他们（使徒们）诉诸于旧约启示的神性。在他们看来，这意味着旧约圣经的神性，以及（参阅《马太福音》第 17-20 章）旧约圣经在新时代作为基督徒信仰准则的永恒权威。外邦人的使徒对这个“根基”的坚持（罗三2；提后三15-17）不亚于对于割礼之人的使徒（彼前四11；彼后一19-21；见三15、16）。他们在与犹太人和外邦人的皈依者打交道时所采取的这种立场，使他们必须在全人类面前不仅坚持从犹太教中发展出来的基督教的真理，而且坚持旧约启示和旧约启示记录的神性。这一立场在两个方面具有极大的防御力量：-1. 一般来说，两个派别在基督

里相遇，因此具有拱门两边（先知与使徒的根基）因基石的结合而具有的力量；-2. 特别是，旧的派别（圣经旧约）因被证明是预言的应验而证明了其神性，同时（约翰福音六 27），新的派别（圣经新约）因明显地应验了预言而被上帝“封印”。

使徒的奇迹（使徒行传第二章 43 节，第五章 12 节，第八章 5-7 节）——在保罗的事工中，这一点直到他单独与外邦人打交道时（使徒行传第十三章 11 节）才清晰地显现出来。

彼得前书（使徒行传第二章 22 节）提到了耶稣在传道过程中行的神迹。彼得和他的许多听众都是这些神迹的目击者。保罗只提到了复活的神迹，（林前十五 8）他亲眼目睹了复活的神迹。但彼得（见使徒行传 i. 22）也把复活的神迹作为最重要的证据——“一切之星”（*instar omnium*）。

（使徒行传十四1-18）在叙述福音被彼西底安提阿的犹太人公开拒绝后的程序时，很早就给出了一个清晰的样本。首先，一般来说，关于在以哥念的大胆演讲——那些犹太人现在成了公开的敌对者——他“为他恩典的道作见证，又准许神迹奇事借他们（传福音的人）的手行出来”：——从这里我们可以清楚地看到神迹作为教义证据的作用；同时我们也可以看出这种作用的特殊重要性，即对于

那些没有旧约圣经权威的人来说，因为他们（参看《使徒行传》xxvi. 使徒行传二十六 27）不相信旧约。然后，特别是在路司得，（第 8 节等）详细描述了一个先天性无力的人的个案。在这里，神迹的显现是使人相信的合理依据，而在神迹显现之前，先要对这个人的内在灵性状况进行测试，以确定他是否能得到他所需要的属世的益处。但对我们来说，这里的要点是（参看《约翰福音》第六章第 26 节），神迹的目的不仅仅是暂时的益处，而是福音教义的证明。

在第二次伟大的传教旅行中，当传教士们向西进入欧洲时（使徒行传第十六章第 10 节至第ix 章），在基督教的整个传教活动中都可以看到神迹的使用，就像在争战和围攻中使用火炮一样（罗马书第十五章第 18、19 节；哥林多后书第十二章第 12 节）。在保罗的运动计划中，他要在这个或那个大的人口中心定居一段时间，因为那里适合作为向周围地区辐射的中心。因此，首先，保罗在哥林多居住了一年半，那里是罗马世界在东西方之间永恒流动的桥头堡；最后（见《使徒行传》十九 21；《罗马书》一 13），在各方面最值得纪念的是在监狱（该撒利亚监狱和罗马监狱）的长期居住，影响广泛，为万民带来了祝福的种子，直到永远。哥林多、以弗所、罗马在战略上是保罗从耶路撒冷向西征战的整个战场上真正的指挥阵地；正是在与它们的联系中，保罗充分体现了他用神迹来证明教义的辩护手法——特别是通过证明上帝在基督里的使徒使命。

在此之前（使徒行传第十七章），在从腓立比到哥林多的希腊沿岸途中，在庇哩亚和帖撒罗尼迦，他以旧约启示为由与犹太人讲道，在雅典与外邦人（参看他在路司得与外邦人的交往，使徒行传第十四章）以自然的启示为由与外邦人讲道。显然，除了基督的复活之外，宗教没有任何更加超自然的证明。但“使徒的征兆”已经在腓立比出现了。关于这三个战略中心，我们注意到以下细节：

1. 在哥林多，他一开始（林前 xv. 4-8）就不仅从旧约圣经出发与犹太人讲道理，而且在人们面前充分展示了那超乎寻常的复活神迹，列举了一系列有能力的见证人来证明其历史真实性。还有一个事实，就像前面提到的一样，使徒行传中的历史学家（路加）没有提及——（林后十二 12）为了证明他（保罗）的使徒身份，同时也暗含着基督教的证明，他在那个社区里通过“神迹、奇事、大能的行为”的整个运动来工作，这些都是“使徒的标志”——他的徽章。

《提摩太后书》第 2 章第 9 节：“神的道是不受约束的”——“监狱书信”。保罗的战役计划不是他自己制定的（《使徒行传》xx. 22）；史诗的主人公是神的旨意。

2. 在“（小）亚细亚”著名的首府以弗所，他（保罗）的工作时

间是在哥林多的两倍多。在使徒时代之后的几代人中，小亚细亚一直是对整个基督教世界产生强大的属灵影响（无论善恶）的中心。至于以弗所和它的地区——“亚细亚”——保罗在那里的工作所产生的深远影响，不仅在使徒行传的历史中，而且在以弗所书、提摩太前书和提摩太后书，以及写给亚洲七个教会（从它们的首领以弗所开始）的启示录书信中，都得到了不朽的证明。但圣经只是在偶然（即，由于场合和具体事情导致的情由）的情况下，让我们了解到神迹在以弗所战役中发挥的巨大作用。

在《使徒行传》第十九章第十一节，我们读到“神藉着保罗的手行了特别的神迹”：在这里我们注意到，创造神迹的人是神的器皿。我们在此讨论的是“特别的神迹”（*dynameis* “权能的作为”）。特别的——*ou tas tuchousas*——字面意思是，它们不是日常的神迹。它们是不寻常的，特别是“显著的”（徒四 16）——即使是在那个超自然的范围：无论是就个别奇事的规模而言，还是就在这个时间点上所行的奇事的数量而言（参徒二 43，五 12-16，八 5-7）。这个时间点在神的国度的历史上至关重要，不仅在那个伟大的首都，而且对“亚细亚”、小亚细亚、东方世界，以及我们现在知道的整个基督教世界都是如此。现在，为了应对危机中的紧急情况，为了最终攻克撒旦安纳托利亚王国的堡垒，为了决定性地扭转这些地区属灵争战的潮流（见弗 6.12 等），这里集中涌现了压倒性的奇事证据。

在这里，我们注意到一种暗示，即在保罗平时的工作中，奇迹并不罕见，而是经常发生，甚至可以说是司空见惯（见《撒母耳记上》第三章第 1 节）。这是很普通的现象。但传教的首次开端，或在一场大的公开辩论中与异教徒的力量较量的发生，都会被记录在事件的编年史中。因此，这里的“特殊的神迹”意味着，在保罗工作的一般过程中，神迹的创造是日常发生的，一般情况下，发生的神迹不会被路加记录在案。

3. 在罗马，我们没有发现“主耶稣基督的囚犯”（弗三 1，四 1，六 20）施行神迹。作为“被捆绑的使者”，他现在的职责是“为基督的缘故受苦”（腓一 13、16、29）。

他几年前寄往那里的那封长书信（罗马书）不就是他在那里的代表吗——更不用说《哥林多前书》和《哥林多后书》、《加拉太书》、《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》了：这些书信（彼后三 15、16）被彼得视为神圣的经文（彼前五 13），毫无疑问，许多人都怀着浓厚的兴趣阅读这些书信。这位宝座上的见证人（马太福音 xix. 28）以“使徒的神迹”向他们自我介绍：“谦虚地说话，”但非常有效地达到了他的工作目的，即毫无疑问地树立起他（保罗）作为基督使徒大使的权威（无论是否有束缚）——在这个转折点上，保罗的使徒地位得到了维护，拥有了说话的权利（林后第 20 节）。在这个转折点上，保持保罗在基督里从神而来的使徒地位和话语权（哥林多后书第 20 节），对于稳定现有的基

督信徒团体，以及拯救不信的世人，都是至关重要的。他（保罗）在这里说：“因此，我在基督耶稣里，在与神有关的事上得荣耀。除了基督借着，用言语和行动，在神迹奇事的大能中，在圣灵的大能中，为使外邦人顺服所行的事以外，我不敢说任何事，这样，从耶路撒冷，直到伊利里库姆，我已经把基督的福音传遍了”。

在他最后一次访问哥林多这个战略中心时（比如公元 59 年），他从哥林多出发，此时，他的宣传活动已从哥林多辐射到亚得里亚海沿岸——也许是他在那里长期工作的结果：当他心中第一次萌生“我也要见罗马”的想法时，他可能已经越过亚得里亚海向意大利进发了（使徒行传十九21；参看罗马书一9-13，以及罗马书十五24、28）。

但我们现在要讨论的是这样一个事实，即他的整个宣传工作都以最明确无误的奇迹为标志，作为他教导的凭证，在人类中建立上帝的国度，信仰福音真理。通过这种针对人类共同理性的外在证据，这种信念在人们心中扎下了根。因此，这种外在证据是使徒教会中出现的历史性基督教的“根基”。

现在，结合圣经中关于保罗诉诸神迹的具体见证，我们可以发现一个普遍的事实，即神迹的实际施行是在最初建立教会的过程中。在后期的浇灌或建设过程中，出现的并不是神迹的继续，而是在偶然（即在具体场合与具体情由的原因下）的情况下，附带提及

记忆中的神迹作为教会建立的标志，或（福音史—见彼后— 16）基督教最初传入世界的标志。犹推古的复活（使徒行传第二十章第 10 节）就是一个典型的例子，它表明在一个成型的教会中，可能会出现明显的使徒神迹；我们可以认为，无论在哥林多教会中出现过哪种超自然的证据，圣灵的恩典在成型的教会中一直延续到使徒时代中期之后。

就证据而言，对这种工作的记忆在逻辑上等同于亲眼所见；在记忆中的神迹（罗马书一 4）与神迹的表现（约翰福音二十 28）具有同样的证明光辉，一旦完成了大能的工作，它的见证就会世代保留下来（见证诗篇），就像恒星在苍穹中闪耀一样。为了造就人—通过像斯图尔姆的《对上帝作为的思考》（参见希伯来书—10）这样的实践练习—他（上帝）的“荣耀”在他奇妙的作为中“彰显”出来；埃及和旷野的记忆就是他在迦南赐给以色列人的。因此，在使徒书信中偶尔反映出的原始基督教心智的正常运作中，除了通过记忆与证据之外，神迹没有任何地位和作用；它在使徒时代中期（通过记忆）所具有的地位和作用，实质上在当今教会的基督教心智中继续（通过记忆）保持着（考虑到所记事物的距离不同）。

保罗在他唯一为人所知的关于神迹的著作（林前二；林后三 14—四 6）中写得如此有力的内部证据，似乎并没有在使徒宣传的主要辩护中被诉诸：如果确实可以这样使用的话，也是在有成型的

教会之前。也就是说，在当地还没有一个成型的教会之前；而且它的前提条件是，它所针对的人要有灵性的头脑，能够理解宗教内在的灵性特征，而初级辩护则必须针对人类的普通理性。

但是，上帝的新王国在世界上崛起所构成的“实践性”证据，特别是公民的道德特征，在使徒时代中期开始清晰地显现出来（林后三 2、3；弗二 7；参彼前二 9）；尽管从本质上讲，在王国建立之初，它不可能在初级辩护中占据突出地位。至于它如何像酵母一样悄悄地起作用，我们将有机会在后使徒时期的教会生活中加以探讨。

根据本著作导言中提到的总体计划，内部证据的主题将在作者的同类著作《启示与记录》中论述。

个人经历中关于使徒见证的补充说明：——它在保罗的事工中独树一帜（见使徒行传第九章、第二十二章、第二十六章等），具有独特的重要性：例如，保罗皈依他曾迫害过的宗教本身就是其真理的主要证明。但其他使徒也“表明”了他们在地上对基督的个人认识（彼前五 1；彼后一 16-18；约一 1-3；参约十九 35-见路加一 2）。他们的证据具有特殊的价值，因为这实际上是他们身体感官的证据。保罗看见了复活的基督（林前十五 8，九 1）。彼得的“宣告”是一个“目击者”的“宣告”，他听到了“从卓越的荣耀中发出的声音”。约翰，这位“属灵”的使徒，更加强调身

体感官的证据。因此，不仅仅是那些智慧和善良的人被说服了这一宗教的真理。也不仅仅是因为他们受到了上帝的启示，在教义的含义上不会出错。更重要的是，他们亲眼目睹了明白无误的事实（《使徒行传》第四章第 20 节），由于这件事极其重要，他们不可能对这些事实保持沉默：宁可遭受监禁或死亡，也不能不宣布这些事实。现在，这些明显的事实就是（路加福音第一章第 2 节；约翰福音第二十章第 30、31 节）基督在世生涯的事实，尤其是其神迹（使徒行传第二章第 22 节，第十章第 38 节），最重要的是（使徒行传第一章第 22 节；哥林多前书第九章第 1 节）他复活的最高神迹。直到他（耶稣）再次降临（见启示录第 i. 7 节和林后第 10-20 节）。《彼得前书》（彼前三 15）。

据了解，约翰是在保罗最后一次离开亚洲后定居在以弗所的，可能是在公元 65 年左右：当保罗（殉道时间可能是公元 67 年）在西方光荣地殉道时，太阳在东方升起（提摩太后书第四章第 7 节）。值得注意的是，约翰福音（约翰福音第二十章第 30、31 章）是福音书中唯一一部（参见路加福音第一章第 4 节）明确、公开地以申辩为目的的福音书。虽然它对耶稣话语的记录可能会为作者赢得“神学家”（或“神人”：theologos = “谈论上帝的人”）的称号，因为他为基督的神性作了特别清晰的见证，但这本福音书本身自称是对“耶稣所行的事”（参见约翰福音第二章第 11 节）的记录（约翰福音第二十章第 30、31 节）；值得注意的是（约翰福音第二十章第 30、31 节），只有耶稣所行的奇迹（“神迹”）

才是这本福音书的目的。福音书作者明确指出，只有耶稣所行的神迹（“神迹”）在他的记录中构成了我们“信耶稣是基督，是神的儿子”的基础，这样“信了他，我们就可以因他的名得生命”。

彼得关于护教学的清晰明确的规定证实了由此产生的暗示。这是圣经中向（彼前一 1、2、21）普通信徒提出的关于申辩（护教学）的重要规定。

我们从悲惨的经验中知道，许多学问和强大的智力并不能阻止一个人在最高的事情上误入歧途，在那里（约翰福音第七章 17 节；诗篇第三十二章 4 节）真理是赐给朴实的真心之人的（见雅各书第一章 5 节和哥林多后书第九章 7 节中神和人的“宽容”）。普通人也许能给出“成为基督徒的普通理由”；就像一个普通人能给出被星星指引的可靠理由，而一个超凡脱俗的“科学家”也许会迷失在星星或星云中（可能是他自己创造的）。

撒玛利亚妇人（《约翰福音》第四章）除了雅各井的教育之外，并不需要其他学校教育——她自己也从未学过——使她有资格进行论证式的辩解叙述：“来，看一个人，他把我所做的一切事都告诉了我：这不是基督吗？”

这不是人类的学问，而只是简单的智慧或理智，让耶路撒冷的天生盲人（约翰福音第九章）根据“不容置疑”的神迹事实进行了申辩，“自从有世界以来，还没有听说过有人使天生瞎眼的人眼睛开了。这人若不是出于神，就不能作什么。”“我从前是瞎眼的，现在能看见了”：——这种辩解只能用迫害来回答，因为它永远无法用理性来回答。他有这种辩解的能力，他避免了另一个只有一千银子的仆人的罪行。

在这封书信（彼得前书3：15）中，他（彼得）是护教学的训导者，但他并没有为人们提供护教学的材料，换句话说，申辩可以由彼得的所有祭司（圣徒皆祭司），即“按父神的先见，借着圣灵的感化，使人顺服，并因耶稣基督所洒的血，得蒙拣选”的普通信徒来处理。然而（彼前二 1、2），他（彼得）现在可能完全意识到，应该为这一群体中的“单纯的人”提供一些申辩。

因此，-1. 在《使徒行传》（二和十）中，路加（《使徒行传》一1）如果还没有出版的话（比如说，大约公元63年），就已经准备好了彼得在这个新王国的开国大典上发表的两篇基础辩护演说，“先对犹太人说”（《使徒行传》二），（《使徒行传》十）“也对希腊人说”。基督教向世人，包括犹太人和外邦人发表的这两篇就职演说，就像打开了一扇门。彼得在宣讲这些经文时，有效

地、实质地奠定了日后所有基督教辩护学的基础。他们（使徒们）只说了基督教基础证明中需要说的话，而且说了所有的话。而且就像“他（耶稣基督）的（柔和谦卑）方式”一样，他们是用（林后三 12）基督徒特有的“非常平实的语言”说出来的。即使是像哥尼流和他的朋友们这样的外来“俗人”，也很容易理解他们的伟大论点。团队里的任何一个普通聪明的普通成员都能理解并记住他们的论点。因此，在数年或数月之内，它的内容甚至言辞都可能在营火中被重复，在世界各地，从帕提亚帝国东部到尚未被征服的喀里多尼亚的英国边境，被孤独的哨兵在守夜时思考和祷告：不仅造就了基督徒，而且造就了合格的辩护士；因此，这些年来，大批强壮、淳朴、有男子气概的彼得们，“耶稣基督的好士兵”，可能已经来到了他本人不在的战场上。

但是，-2 作为彼得对辩护学（护教学）的贡献，我们在马可福音中看到的内容要重要得多。也就是说，彼得（通过马可所记的《马可福音》）对基督在世上传道的描述尤为重要。帕皮亚（Papias，约公元 125 年左右）报告了他从一位“长老”那里学到的东西，这位“长老”即使不是使徒，也曾是使徒们的亲耳聆听者，根据他的说法，这是马可福音对彼得为基督教会的“根基”（林前三 8-15；罗十五 20）而习惯宣讲的“教导”的摘要。彼得自己（彼后一 16）和约翰（约二十 31；约壹一 3）以及路加（路加一 1-4）都认为，这样讲述的历史是最重要的辩护（护教学）基础：因为通过目击者的见证，它让我们面对面地看到了基督教的最终基础

证明——基督的亲自作工和同在。因此，那些诋毁护教学或拒绝利用福音史（而为基督教信仰）进行辩护的基督徒，是与使徒和传道者公开对立的，也是与福音书表面上的主要目的对立的。

这些事实（使徒行传第二章第 22 节）当时已为耶路撒冷的犹太人所熟知，对哥尼流和他志同道合的朋友来说可能也并不陌生。

（若不是为了护教学的缘故），使徒没有必要详细描述这些奇妙的事实；因为这些事情（使徒行传二十六 26）“不是在角落里做的”，而是在当时的土地上，在全国人民面前公开发生的（参路加福音二十四 19）。现在，在四本福音书中，我们看到了一些细节——就像教会的建立（路加福音第一章第 2 节）一样，这些细节是由那些“从起初就是道的目击者和传道者”所传达的。这就是我们在《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》中所看到的。在我们评估彼得“基督教的可携证据”这一持久恩赐的价值时，我们必须把他对福音史的贡献包括在内；在这本独特的通俗福音书（马可福音）中，它与其他福音书一样，旨在作为主要辩护（护教学）的历史基础。

至于预备护教学的条件（彼前三 15）——使徒在这里所灌输的申辩的“准备就绪”，我们已经看到——是可以达到的，而不需要一个人偏离基督徒思想的正常轨道，去孤立地研究神迹和证据，把它们

与福音史等分开来研究。它（护教学）可以在基督徒关于历史、关于为我们学习而记录的启示的正常思考过程中实现。因此，在我们手中的福音史中，为了通常的教化目的——教众的和个人的——我们看不到基督：除非通过他的“作为”（约翰福音第 36 节，第十四章第 9-11 节），这些作为的独特性质是“神迹”，是证据性的“奇事”。看不到这些，就等于把神圣启示降格为：纯粹的自然主义、以貌似超自然道德的伪装。这样，历史在我们手中就会蜕变成我们自己想象的云雾世界，其中的详细叙述就像“巧妙设计的寓言”一样虚幻。

彼得后书 i. 16；参阅提摩太前书 i. 4, iv. 提摩太前书第 1 章第 4 节、第 4 章第 7 节；提摩太后书第 4 章第 4 节；提多书第 1 章第 14 节。

当两位使徒王子（保罗与彼得）为教会写下他们最后记录下来的属天智慧之言时，他们的脑海中浮现出的是一个强烈蔑视和厌恶的对象。

自称为基督徒的人在贬低护教学（申辩学、辩护学）时所表现出来的精神状态，被认为是一种只适用于粗陋条件或低级精神智力的东西，由此可见，这种精神状态在本质上是虚假的或不健康的。毫无疑问，每个（天国）公民都应该兢兢业业地完成自己的特殊使命，特别是为公共利益服务。但是，如果一个人到处宣称，城

市的军事防御应该被高高在上的人所忽视，对它们的关心或费心显示出他的心智低下，那么这个人就不是好公民，也不能证明他是“有理智的人”。但在这里，城市首先是指人自己的灵魂，它的生命依赖于人通过基督对上帝的信仰。在这个心灵之城中，只要自称为基督徒的心灵没有习惯性地受到基督教超自然证明的影响，那么守护信仰的塔楼、堡垒和城墙就会颓败。我们现在所看到的是一种真实的可能性（见希伯来书第十二章第 15、16 节），即自称为基督徒的教师由于缺乏积极的信仰，无视信仰的理性基础而走向灭亡。

（福音书以及新约所有其他书籍中所记录的真实内容，都是历史上真实存在的宗教的基本内容，因此，如果无视这些内容，就无法理解宗教的真实性。）

自称为基督徒的群体也是如此。若忽视护教学，那么，他们也会遭受巨大损失。他们必须为基督徒的（护教学）职责接受培训。彼得（彼前 1 节等）以其和蔼可亲的态度提醒那些牧羊人，救赎主的羊群不是通过驱赶，而是通过带领；正如它们（群羊）不应当是被掠夺的，而应当是被喂养的。但是，若羊群要得到喂养，被领到静水旁的青草地上，那么宗教实质上的奇迹证明就必须在那里，因为这是宗教实质上必不可少的（参看《约翰福音》第二章第 11 节）。（或许对一些牧者来说），对宗教真理的明示和形式上的证明，与对其真理的实际阐释和应用是两回事，因此，

可以说，在教会的大厅里是不存在的。但是，牧师如果不注意到圣经所记载的神迹奇事，并让羊群理解它们作为宗教证据的意义，他是否按照圣经本身所规定的性质来阐释或应用它们？他是那位“牧羊使徒”（林前十一 1）的真正追随者吗？“牧羊使徒”给出了关于护教学的诫命。

在这方面，我们可以充分有效地进行关怀，而不必纠缠于申辩论战。大卫在他的犹大山丘上，甚至在他自己的思想中，都没有与“所谓虚假的学问”（提摩太前书第六章第 20 节）进行辩论，他唱的是一首关于外在证据的歌，歌中唱到诸天彰显上帝的荣耀，穹苍显明上帝的杰作。在基督徒的集会中，人们可以看到新天新地的证据迹象。

在新创造的超自然“荣耀”（约翰福音第 2 章第 11 节）的鲜明“显现”的“征兆”中，在新地上，不是一例如一被无神论的“自然主义哲学”（歌罗西书第 2 章第 8 节）形式的世俗主义的形而上学驳斥所拖累，其“虚妄的欺骗”是“破坏者”，就像破坏者引诱的假灯光一样。基督教会会众中的每一个孩子，如果没有被诡辩的品性所牵引，都可能被引导看到、并感受到《出埃及记》和《列王记》、《福音书》和《使徒行传》中奇妙的证据意义。在医治瘫痪病人（《马太福音》第九章第 1 至 8 节）的过程中，几乎不可能阻止最年轻的人看到耶稣是上帝之子的证据，并认识到这医治是我们从罪中得救的“记号”。

但假定在任何成形的基督徒心中都不可能没有这种数量或种类的器皿（提摩太后书第三章第 17 节“属神的人得以完全，预备行各样的善事”），那么，对于“凡求问基督徒内中盼望的缘由”的人，诫命就是要“随时预备好向求问的人回答（申辩）”。这里不仅仅是在思想上做好回答的准备，而且是在道德上的推动或倾向于回答。因此，这里暗示的是一种热忱的准备，急切的心情（参看 *promptus ad certamen*），就像一个优秀的士兵一样，“处于战斗的边缘，随时准备进攻，渴望号角吹响”冲锋！（保罗在使徒行传第 XV 章中如是说）。（保罗在使徒行传第十七章第 16 节和第二十六章第 2 节中也是如此）。“总是”在习惯性思维中闪现出来，（在允许的情况下）争战部族的座右铭“Ready: aye ready”就说明了这一点，其中的“*semper paratus*”具有备战或争战的特定含义。

当有号角吹响，为他们心中的盼望（见罗十 10）提供理由的时候，信徒们（见彼前一 12）不仅要给出理由——也许是被迫的，在强迫之下，就像用刑具逼供一样，而且要“乐意”地给出（林后九 7），就像（罗十二 8）——对询问者——真正“施恩”者的恩赐。

从（彼得前书 3: 15）直接的上下文和整封书信的角度来看，诫命的用语使人注意到使徒彼得在这里所考虑的情况。对于彼得前书第三章 13-16 节的经文，如果仔细考虑，就会发现它实质上是基

督关于信仰告白升华为申辩（见证、护教学）的话语（路加福音第十二章 5-12 节，第二十一章 13 节等）的再现；（约翰福音第十四章 26 节）彼得毫无疑问地将这些话语纳入了他使徒思想的结构或质地中；因此，也许他现在在再现这些话语时，似乎完全没有意识到是再现，他只是用自己的话表达了自己的想法。特别是在这里和书信的其他地方（如四 12-19 节），有一些表达方式让我们想起主的话，即教会将来会面临黑暗暴风雨般的迫害，这是对教会为他作见证的忠心的考验。还有一些有些人认为，彼前四 12-19 中关于“火热的试炼”甚至至死的描述，是对六十年后比西尼亚逼迫（参见彼前一 1）的神奇预言。是否真的如此，这个问题不在我们目前的研究范围之内；但对这个问题的旁注可能有助于我们了解目前的情况。

我们只要知道这里在申辩的诫命中提到的是一个考验或试验的时期就足够了，在这个时期，试验的过程像火一样痛苦（彼前四 12），（彼前一 7）所试验的尤其是基督徒的信仰。在彼得自己的时代，这种考验可能是暴力迫害，甚至至死：见证使徒的历史，异邦历史学家（如塔西陀）也证实了这一点。但（腓三18、19，参二15-17）基督徒可能要经受或考虑更痛苦的考验，因为弟兄不忠，引诱他人。当有人呼吁站出来大声疾呼时，他们（那些信仰冷淡者或叛教者）却怯懦地或羞愧地保持沉默，甚至诱使他们陷入怀疑或不信：“不义的事多了，许多人的爱心就冷淡了”。彼得后书的目的特别是为了警告“这些可恶的豺狼”，即假冒为善的教师。在此之

前（使徒行传二十28-30），保罗在对以弗所长老的最后告别演说中，曾非常郑重地警告小亚细亚要提防这样的“恶狼”（参见彼前书第1-4节）。我们注意到，在罗马监狱中写成的以弗所书（与歌罗西书同出一辙）与彼得前书基本上是同一封书信的内容；在内容、结构运动和一些测试细节方面，从基督教的整体观点来看，这两封书信与《圣经》中的其他每一卷书都有本质区别。但比以弗所书晚一些的三封教牧书信（提摩太前书、提摩太后书、提多书）是写给保罗在东方新生基督教的组织管理者的。正是在这些书信中，我们看到了与彼得后书类似的保罗书信。例如，它们使我们对这一事实（彼得后书 i. 16）有了更完整的认识，即在这个时期，神话主义的倾向，对《圣经》事实的历史真实性和《圣经》教义的朴素真实性的歪曲解释，构成了这些东方教会来自“假弟兄”的内部“危险”之一。

关于当时的护教学，我们可以想象这样的情况：一个信仰告白者，也许在监狱里等待殉道（见提摩太后书第四章第 6-8 节），他（约翰福音第三章第 1、2 节）被一个异教徒秘密或偷偷地拜访了，这个异教徒莫名其妙地动了心，恳切地询问基督徒如此奇妙的盼望的原因。或者，我们可以认为是一个虔诚的基督徒，错误的教导、他人的失误或叛教动摇了他对根基的信念。但实质上，这种情况在当今基督教世界的任何地方都有可能出现，从而使我们有理由对护教学发出这样的训诫。因为这种情况实质上是由任何时代、任何国家的基督徒的普通经历中都可能出现的情况构成的。

这种长期存在的情况可归纳为以下几点：-1. 根据人类的共同判断，这一宗教的真理问题是可以在理性的基础上加以考虑的。-2. 基督徒拥有可以满足这种判断的理由。-3. 为了提出这些理由，根据机会或需要，基督徒群体，即公开承认信仰的人，被共同或个别地置于使徒的护教学规定之下。

彼得前书对以弗所书的再现从整体上看是彼得式的，彼得前书第三章 13-16 节对救主关于信仰告白的话语的再现也是护教学式的。这段经文与这些话语的基本统一性体现在以下一些巧合之处——1. 信仰告白者的处境，受到世界“权势”的威胁；-2. 他的安全，在上帝的监护之下；-3. 他有义务保持一种奇异的冷静，就像暴风雨中的黑暗中的光；-4.（作为其秘诀）他确信上帝不仅在天堂与他同在，而且在他里面，在他需要的时候作为一种恩典帮助他（参看基督在狭窄、狂风大作的加利利海面上被风暴折腾的小船上）。

例如：-1. 基督对不忠实者的警告非常严厉，而彼得只有温和的赢得同情；-2. 基督说：“圣灵要教导你们”，而彼得说（参看约翰福音十六 14）：“你们要在心里荣耀主耶稣基督成圣”。

这些细节我们只是一笔带过，因为它们并不完全符合我们目前的研究方向。不过，我们还是要稍稍讨论一下这里提到的与我们更

直接相关的某些问题。

1. 最基本的准备是，在心中以基督为主：因此在崇拜他的人的心中，就像在圣殿堡垒中一样，当人们在那里敬拜他时，他会充满并守护着他们。灵魂的自持（路加福音二十一 19）——在这种场合下的“忍耐”，是基督对心灵的占有；而这（参彼前四 19），是刻意的自我奉献和委身于他的尊贵，就像自然界的生命委身于造物主（在鸟儿的晨歌中献上）；这在司提反（使徒行传第七章第 59 节-R. V.）“呼求主说，主耶稣，接受我的灵魂”的光辉面容上显现出来。现在，（彼前四 19）将此概括为“将你们的生命交托给上帝，如同交托给忠实的造物主”。由此可见，预备申辩（护教学），（参阅《诗篇》第十一章第 1 节等）远远超过了“公义争战的人”所隐含的意义。

2. 鼓励句，即“不要惧怕他们的惧怕”。“不要惧怕他们的惧怕，也不要惊慌”，这可能会让我们想起在多坦发生的事情，当先知的仆人在灰蒙蒙的黎明时分，发现这个避难所正被敌对的异教徒武装追兵包围时，在他和那支部队之间，有人向他展示了耶和华的战车和骑兵的包围力量，这让他感到安心。彼得记得在客西马尼，他自己的灵虽然愿意，但肉体却软弱无力，因此他有能力（来二 18）用同情的智慧为这里的情况开出指引（路加福音二十二 32）。另一方面（希伯来书第 1、2 节），那些与他志同道合的人，就像他与基督一样，会“随时准备申辩”，热情地“怜悯无知的人和

迷途的人”。

3. 预防性条款更符合我们现在的目的。“带着温柔和敬畏”。彼得天性敏感而又强大，他知道在发热后容易发冷是怎么回事。他必须通过修剪（约翰福音第十五章第 2 节）来训练自己，以摆脱过于自信鲁莽的肉体。因此，当他试图在海上行走时，他得到了教训。但他所受的教育代价高昂（彼前一 7）。他亲身经历了人肉体的软弱（第 24、25 节），这使他成为“弟兄们的刚强者”、“牧者使徒”，就像保罗是“争战”使徒一样。而且（参提摩太前书 6.12），彼得自己过去的的生活为他现在的教导提供了一个最令人难忘的印象深刻的案例，肉体的好战性，单纯的战斗性，或没有“温柔”节制的胆量，彼得自己在客西马尼园子里的一剑就说明了这一点。他（彼得）在本句中的“惧怕”，与路加福音第十二章第 5 节中他主人的“不要惧怕”，以及他自己的“惧怕”，在口头上是不同的。彼得前书 3: 15 中的“敬畏”，以及他自己在本句中的开头，可以被善意地解释为指我们对每一位合法上司的“敬畏”（见腓二 12；来十二 9）——即使（彼前二 13、17）那人是“全世界”的主人尼禄这样的人，或者（第 18 节）是那些行事乖僻的上级。

诚然，（那些拒绝福音的人）把传统的辩护（护教学）说成是“福音派的恃强凌弱”，可能只是（比第欧根尼践踏柏拉图的骄傲更糟糕的）对认真诚实的人履行普通基督徒职责的冷嘲热讽。但彼

得在这一警告中指出——慷慨的基督徒精神可能会在见证中受到属肉体血气交战的诱惑——例如，被反对见证的不公正或虚假所诱惑，不管是尼禄使用剑队长，还是德莫斯被笔队长或舌头队长引入歧途。

即使是伟大、美丽、心灵火热的良知勃勃的良知家的正义之愤，也可能带有人的愤怒的泥土气息，而这种愤怒并不产生上帝的公义。现代的辩护士，尽管应该像彼得一样真诚地偏爱健全的理性，对无罪的人子（耶稣基督）怀有深挚的感情，但也必须警惕即使是真理的党派性（属肉体血气的争执品性），那也会成为道德怨恨（orge）中的腐蚀合金（见以弗所书第四章第 23 至 27 节）。

马太福音第十一章第 29 节，邀请疲惫的人在上帝道成肉身（第 27 节）的温柔谦卑的教导中得到灵魂的安息，这种教师的精神在保罗身上得到了很好的体现（见哥林多前书第十一章第 1 节）。他恳切地申辩，尽管非斯都以为他癫狂了（使徒行传 26：25）。保罗把人从罪恶中解救出来的热情，把亚基帕王引向了福音中真正永生的门槛（使徒行传 26：27）。然而，也许从来没有人想象过，在他为上帝的国度和公义而战的论战热情中，有保罗的任何卑劣的合金。在他的论战中，始终充满了对所有人应有的“温柔和敬畏”（彼前二 17，参见三 9），与对真理的热忱、对上帝的良知，以及对上帝圣洁的可畏性的深刻理解结合在一起。

我们都必须出现在他（上帝）的审判台前，接受自己在身体里所做
做的事而受的审判。他（上帝）与人相争的精神是为了赢得他们，
而不是击退他们；这是使徒教导（彼得前书3：15）中灌输的精神，
也是使徒申辩实践中的典范。

他们（使徒们）忠实于上帝把信徒群体交托给他们的责任，坦率
地为他们的宗教（《民数记》第十章第9节）说话（《约翰福音》
第一章第41节），这种对邻舍的理智的呼吁对他们来说是一种亲
身经历的良善。而创始人（耶稣基督）对这一宗教的交托——他们
对“*magna est veritas et prevalebit*”的暗示——则进一步证明
了这一宗教的真理和神性。只是，在令人钦佩的热忱胆识中，让“
为真理而战”的英勇先生记住，不要砍掉马勒古的耳朵（约翰福
音18：14）——这就像一个不聪明的热忱的伐木者砍掉他面前所站
立的树枝一样，是一个错误。

=====

=====

=====

=====

=====

=====

=====

=====

第二卷.

后使徒时期的辩护学。

在探索一条大河的流向时，旅行者可以从它入海的地方开始，然后向回一路观察，穿过陆地，到达它的源头，在白雪皑皑的山峰之间。在历史学的辩护研究中，这种方法有其优点。但在《新约》的辩护学中，我们已经对大河的源头进行了研究。现在，在我们对使徒时代之后的时期进行研究时，我们会发现，从我们已经研究过的最接近原始时代的地方开始，对我们来说是有利的。

后使徒时期基督教历史的原始时代的一个突出的特点是“辩护时期”，在很大程度上与异教徒罗马帝国的“迫害时代”相吻合。我们将用本章来讨论这个原始的“辩护时期”。随后我们将讲述我们所称的现代辩护学时期，即从十六世纪到我们今天。中世纪在其他方面是一个从古代文明向现代文明过渡的时代，在神学方面，以其顶峰时期的“经院学派”为代表，与基督教思想史上的原始时代和现代时代相比，都是教义主义的。

关于原始（即中世纪以前）和现代（即中世纪以后）这两个护教学（辩护学）时期的比较，可以笼统地说，在原始护教学中，关

于基督里永生的上帝和救世主的实质性启示几乎占据了全部；而在现代护教学中，关于所谓启示的圣经记录占据了重要地位。如果要全面了解历史护教学，就必须对上述一般性陈述进行一定程度的限定或解释。但是，就我们目前的研究目的而言，这里不需要详细准确的严谨性。



辩护学的原始时期。

在这里，我们首先要考虑的是原始护教学所针对的异教徒世界的相对状况，通过确定基督教护教学最初产生的情况，可以促进我们对护教学的性质和真正精神的探究；同时，也可以间接地达到申辩（辩护、护教）的目的；——因为在福音阳光普照的地方，人们很容易忘记这一点：——在没有治愈之光（使徒行传第十七

章第 15 节等) 照耀的地方, 人类在智力和道德方面, 相对于上帝和一般属灵事物的自然状况处于极度堕落的状态 (使徒行传第十七章第 15 节等; 约翰一书第 19 节)。在福音未曾所及之处, 堕落的人类就是这样; 即使在福音所到之处, 如果 (福音) 喜乐的光离开他们, 他们就会再次堕落。

在那个异教徒的世界里, 人们贪婪地把自己交给了不洁, 或者说, 上帝把他们交给了不洁的心灵、卑劣的情感、堕落的思想。让我们回想起那个旧世界在邪恶世界中的状况, 将进一步有助于我们的特殊探究目的, 让我们看到使徒和基督的原始时期与所有后使徒时代的重要连续性。

第一节.

教会护教学产生的背景

教会神学最初产生的情况。

最近，人们发现了失传已久的阿里斯德（Aristides）的《神学启示录》，据了解，这本《神学启示录》与保存有少量片段的奎德拉图斯（Quadratus）的《神学启示录》一起，大约于公元 130 年在雅典呈献给了阿德里安皇帝。这两位“哲学家的申辩书是基督教历史上提到的最古老的申辩书”。在最近的发现之前，没有任何已知的现存“申辩书”（全文）比贾斯汀-马蒂尔约公元 150 年在罗马分别写给皇帝和元老院的两篇申辩书日期更早；不过，据了解，他（贾斯汀）的大型作品《与犹太人特里弗的对话》所代表的讨论可能早在公元 140 年就已发生（在以弗所？）。从他的时代到原始迫害时代的结束（公元 312 年），现存的（贾斯汀所著的）《申辩书》数量相对较多；从他开始的至少两代人期间，该《申辩书》可以说几乎是教会文学出版工作的全部，因此，根据“教派适合多数人”的原则，这一时期被正确地命名为“申辩时期”。

罗马异教徒帝国“迫害基督徒”的历史可以追溯到公元一世纪中叶。公元 64 年，在保罗被囚禁罗马的头两年（使徒行传十八章 30 节）或接近两年时，罗马爆发了尼禄大迫害。这是罗马帝国方面第一次明确承认基督教作为一个独特宗教的存在。这是一

场争战的开端——就像锤子对砧子——这场争战注定要持续几个世纪，直到锤子被击碎而不复存在，而砧子成为一个可见的基督世界或基督的世界帝国（启示录十一 15；参看但二 31-35）。

在那个漫长的争战时代，“剧烈的”迫害可以被看作是决战或战役：但即使在相对休战或暂停的时期，当“教会休息”时，也一定有无数的地方或个人的苦难和匮乏，就像战争时期的小规模战斗、袭击和轻微骚扰一样。

最伟大的罗马历史学家（塔西陀）描述了尼禄大迫害（圣经中没有明确提及），他就生活在迫害发生的地点，并在迫害发生的半个世纪内撰写了相关的文章，这场迫害与大火（公元 64 年）有关，据说大火烧毁了帝国城市（罗马）的四分之三。尼禄将这场公共灾难的责任归咎于“基督徒”；据了解，这样做的目的是为了让人们不再怀疑（可能是有根据的）他自己才是真正的纵火者。他们真正受难的是基督之名。塔西陀不咸不淡地附和着民间的“诽谤”——此时他在比西尼亚的朋友普林尼正在对这些诽谤进行有效的驳斥——他（塔西陀）说基督徒因他们的罪行而受到憎恨，并解释说他们的行为是出于（他们）对人类仇恨的原则。但他（塔西陀）无可辩驳地证明了一个事实，那就是他们（基督徒们）在为这个名字受苦时有一种奇怪的不可战胜的恒心，尽管他（塔西陀）在试图解释这种恒心时犯了一个荒谬的错误，异教徒作家从此将把这种恒心称为“顽固”。

他（塔西陀）说：在焚烧城市的过程中，发现了“一大群”（*multitudo ingens*）基督徒（参看《罗马书》 i. 8，以及《罗马书》第 xvi 章中的人名目录——写于这次宗教迫害的五年前）。仅仅因为信奉基督教，他们就被处死，遭受了可怕的折磨，其恶名远扬；当时开始进行的另一项“运动”是（参见但以理书第6、7章），将基督徒活活扔给野兽。钉十字架是殉难的第三种方式，虽然（见希伯来书十二 2；加拉太书三 13）它作为一种刑罚是最臭名昭著的，但它被认为是一种酷刑，其中包含了人类所能遭受的最大的纯粹肉体痛苦（见马太福音十 38；参看路加福音十二 5）。但是，第一次“剧烈的”迫害也许最生动地说明了堕落的人类所具有的反人类的能力，历史学家（塔西陀）在提到尼禄皇家花园最可怕的照明时提到了一个细节：“为了使照明的火炬更加明亮，殉道者的衣服事先被油或其他易燃物浸湿了！”

保罗此时（参见《使徒行传》二十八 30）不在罗马并非不可能：根据相当可信的推测（参见《腓立比书》第二章 24 节；《提摩太前书》第三章 14 节），他的殉道（参见《提摩太后书》第四章 6-8 节）可能是在公元 67 年，即第二次罗马监禁结束时。他的第一次罗马监禁（腓一 7、17）是以他在审判时获得自由而结束的，因为他在自己的上诉过程（使徒行传二十五 9-12 章，二十六 32 章）中被认定在指控中是无辜的，他被作为囚犯送往罗马，被囚禁在罗马；此后，他肯定写了三封教牧书信，并可能（罗

马书 xv. 24, 28) 得以满足他的愿望，带着福音去了西班牙。他寄出《腓立比书》二 15-17 的监狱不在该撒利亚，这一点并不完全确定，尽管很可能是在罗马。但无论如何，《腓立比书》是在罗马写成的，当时作者的心，甚至他的身体，都在这座帝国的城市里，距离那场尼禄花园的大火没有几个月，也许只有几个星期或几天。

在那里（腓利比书2：17），他说自己“预备好了”“欢欢喜喜地”献上（作为祭物浇灌），为弟兄们的“信心”献祭和服务。献祭是古代民族在战争开始时的惯例。大卫（参撒母耳记下二十三章）不愿喝伯利恒井的水，那是英雄的三个仆人冒着生命危险打上来的，他（大卫）“将水倒在耶和华面前”。保罗（使徒行传二十一13）现在和以前一样，愿意他伟大的英雄生命在结束时成为奉献。但他是否意识到这样一个事实，即在他的身上将有一个世纪之战的盛大而恰当的开端，在这场争战中（参见《约翰一书》第4章），受迫害的信仰者们将“因主耶稣的名”而受苦，从而战胜世界？

（腓二 15-17）“使你们无可指摘，诚实无伪，在这弯曲悖谬的世代，作神无瑕疵的儿女。你们显在这世代中，好像明光照耀，将生命的道表明出来，叫我在基督的日子，好夸我没有空跑，也没有徒劳。我以你们的信心为供献的祭物。我若被浇灌在其上，也是喜乐，并且与你们众人一同喜乐。”

在肉眼看来如此可怕的光照，对于那些像保罗此时在狱中所想（以弗所书第六章第 10 至 20 节）一样，觉察到世界由此开启的争战的真正内在本质的人来说，可能会呈现出特别充满希望的一面。“勇气！兄弟，”一位值得尊敬的新教徒对一位被绑在火刑柱上的同伴说，“我们今天将在英格兰点燃一把火”。

历史学家（塔西陀）说，甚至当时的罗马异教徒也感受到了尼禄迫害对人类的暴行。当那场“火热的审判”的红光从世界帝国的中心（罗马）照耀出来，“为众人所知，为众人所读”时，一种更深层次的感受可能已在“整个世界”（《路加福音》第 2 章第 1 节）中激荡。这个人 and 那个人，在反思这件在人类经历中如此畸形地前所未有的事情时，可能会朦胧地预见到最后一位使徒的推理（约翰一书第 4 节），即如此战胜世界的人肯定是“由上帝所生”。无论如何，在这里，从远处可以看到，在最后一个异教徒世界帝国的中心（罗马）显而易见，一面旗帜被高高举起，一团永不熄灭的见证之火被点燃，就像一颗晨星，为堕落和迷失的人类带来希望。穿过“整个世界”异教徒的黑暗，在受苦受难的信徒的软弱中，人子从亘古而来的新的永恒帝国（但七 13）闪亮登场。

塔西陀观察到人们的一种感觉，即为了一个人的残酷享乐而遭受如此深重的苦难是可悲的。在《诺娜-杜恩》（Norna Doone）一书中，英国最强壮的人约翰-里德（John Ridd）在晚年回忆起他

早年访问伦敦时的情景，还记得当他从围观罗素勋爵被行刑的人群中挣脱出来时脸上的泪痕。1688 年的革命就是英国人内心的那场运动。

公元 110 年，塔西佗的朋友普林尼在写给他们共同的朋友——“善良的”特拉扬皇帝——的信中描述了每西亚的迫害。这距离使徒约翰（据估计）的死亡时间仅过去了十年，他曾长期在这一地区繁衍生息，尤其是在亚细亚，在彼得保罗时期，亚细亚与每西亚有着密切的联系（使徒行传第十六章第 6、7 节；彼前书第一章第 1 节）。

在原始基督教约翰时期的两端，有新约的历史之光——一端来自彼得—保罗时期的经文，另一端来自约翰自己在世纪末的著作；如果说罗马的大逼迫是约翰福音时期开始前的一个见证光柱的话，那么在该时期结束后不久，每西亚的“大”逼迫又构成了另一个这样的见证光柱。值得注意的是，我们对这两起最值得纪念的事件的真实描述，不是来自受使徒及其运动影响的基督徒，而是来自异教徒历史记录，他们虽然与这一宗教极度对立，但在他们所了解的事实方面，却是最值得信赖的见证人，而关于他们在这里所说的事实，无论是通过个人观察和研究，还是通过自由使用帝国的相关官方记录，他们都有可能获得最好的信息。

相对于本次调查的主题而言，这是一项天意的规定。

从公元 64 年的迫害中，我们看到异教世界帝国与当时在人类中新生的神的新国度开始了致命的对抗。我们现在从公元 110 年的迫害中看到的，是（在上次公元64年大迫害以后的）五十年后同样的对抗，当时新的国度彰显出年轻时的英雄气概（参见《约翰一书》第二章第 14 节）——一个无法压制的国度。以前，当人们偶然发现一个新的宗教突然出现在人们中间时，地方官看起来好像很惊讶；而在这里，宗教的存在显然是有历史渊源的。普林尼似乎对必须取缔这种新宗教感到震惊，因为他担心这样做会使他的省份人口大幅减少（因而说明当时的基督教人口已经非常多）。这种信仰深深地扎根于人们的思想和心灵中，从他的报告中可以看出，当时信奉这种信仰的人，无论男女老少，无论有无自由，没有一个人愿意以否认基督为代价，“接受解救”（参见希伯来书十一 35），免于酷刑和恶名昭彰的死亡。这也是“美好的信仰告白”，为教会的辩护奠定了良好的基础。

我们对每西亚的基督教特别感兴趣，因为我们知道它以前的历史。这个地区是（使徒行传第十六章第 6、7 节）保罗在传福音的过程中“擦肩而过”的两个地区之一，就像在一个神秘的末日审判之下；然而（彼前一 1，五 1），几年之后，比如十年或十二年，彼得从巴比伦向安纳托利亚的五个地区传了福音，并在长老会的管理下建立了会众（参见使徒行传第十四章第 23 节；提多书第一章第 5-9 节）。迫害发生在这之后的五十年；在这期间，我们

可以从写给七个教会的世界末日书信（启示录一至三）中，也可以从保罗的监狱书信（以弗所书、提摩太前书和提摩太后书）中，对这两个地区之一的基督教状况略知一二。而且我们还知道，在此后的几代人中，小亚细亚在使徒的栽种和浇灌下，一直是基督教世界中邪恶和善良的精神影响的中心。

每西亚的迫害对辩护学有特殊的贡献，因为它揭示了使徒时代之后早期基督徒的道德和精神品格。从普林尼的信中可以了解到，“诽谤”已经在异教徒的头脑中占据了位置，这些“诽谤”残酷地加重了他们的其他苦难：指控他们是“无神论”（因为他们不敬拜罗马希腊偶像众神）、吃婴儿的肉、从事可憎的黑暗行为。（普林尼的）这封信有效地驳斥了这些指控，信中正式报告了在对基督徒的审判中经司法确认的事实：他们（基督徒们）把基督当作神来崇拜，他们的圣餐聚会是纯洁的，如果他们在晨光来临之前聚会，那不是因为喜欢黑暗，而是为了避免违反帝国当局为该省颁布的法律。此外，在他们的会众崇拜中，除了前面提到的对基督的崇拜之外，还有一个“圣礼”（拉丁语，意为效忠的军事宣誓），即立约，在人与人之间的共同责任问题上要认真谨慎。

这样，罗马帝国的司法记录中就有了对“诽谤”的反驳；这可能会对公正的法官和其他选择调查此事的基督徒有用。但在此之后的几代人中，诽谤仍在流传，而且不经调查就被一般人所相信；例如，就在这个时候，普林尼自己的朋友、伟大的历史学家塔西佗

不负责任地附和了平民百姓毫无根据的谣言。尽管如此，在每西亚大迫害的红光下，基督徒在道德品质上没有污点，而在宗教信仰上却非常虔诚，这一事实一经明确，就成为基督教辩护学的一个既定要点，也是这一宗教的“实践证据”的历史基础。

从《使徒行传》、《书信集》和《启示录》中，我们知道，在他们所侍奉的圣洁的上帝面前，原始基督徒在他们自己的评价中还远远称不上完美无瑕。但在世人面前，与周围“躺卧在邪恶中”的世界相比，他们的普通生活——迫害使之历历在目——是新道德创造的明证：因此，他们“无可指摘，诚实无伪，在这弯曲悖谬的世代，作神无瑕疵的儿女。。。显在这世代中，好像明光照耀，将生命的道表明出来。”（腓二 15、16）。

由此，我们可以看到，早期基督徒在了解新约历史事实方面处于有利地位。例如，他们不可能不知道《彼得前书》的真正作者是谁——《彼得前书》的作者真实性摧毁了图宾根关于伪造新约圣经的理论基础。他们的邻居士每拿的波利卡普（Polycarp of Smyrna），在这之前大约两年，即大约公元 108 年，在我们现在手中的一封写给腓立比基督徒的信中，表明他对彼得前书充满了兴趣，就好像彼得前书一至四构成了他所有宗教思想的经纬线。他们与波利卡普的老主人、使徒约翰近在咫尺，而约翰从早期加利利时代起就是彼得心腹的兄弟，是纯正“神的话语”的忠实传

播者。当这封书信声称是彼得写的并寄给他们教会的时候，他们中一些还活着的人无疑与马可和西拉（彼前 12、13，一 1）有过私交。也就是说，图宾根的假设，即保罗的“福音”在教义上与最初的使徒教导对立，与事实恰恰相反（加拉太书二；使徒行传十五）。在这封书信中，彼得，原始使徒的首领，相对于有关教义而言，并不反对保罗主义，而是一正如人们所承认的——“甚至比保罗更保罗主义”。在他们中间，无疑不乏这样一类人——“长老”——从第一代遗留下来的有价值的人，约翰和其他使徒的同时代人，他们的使徒传统将被帕皮亚斯如此仔细地收集起来，并被爱任纽如此神圣地守护着。这些“长老”中的一些人很可能在每西亚基督教创立之初就听过保罗的布道。无论是使徒历史还是使徒关于“主及其神迹”（爱任纽的说法）的见证，这些内容记录在福音书和书信中，而公元110年的每西亚基督徒通过同时代人的口头传授，不可能不知道这些内容。就这一点而言，每西亚教会只是早期基督教的一个样本，而我们恰好是通过当地一个迫害异教徒的地方官的正式报告才了解到这一点的。

普林尼对殉教者教会的真实特征有所了解，而塔西佗显然对此一无所知。由此可见，基督教的状况对原始教会史中的辩护学而言，具有不止一个方面的意义。因此：——

1. 可以根据当时的情况来理解基督教护教学的一般特征。它主要是解释这一宗教作为永生上帝和救赎主的服务的主要实质性质；

尤其是要回答当时的“诽谤”，例如，基督徒是“无神论者”（他们不崇拜“偶像神灵”，也不崇拜任何可见之物）；他们吃婴儿的肉（“吃人子的肉”？）；每西亚的“宗教裁判所”起到了很好的作用，将此事正确地记录在罗马帝国的档案中。

我们可以认为，在此之后，聪明的异教徒——行政官员或其他真正调查过此事的人——并没有认真地相信“诽谤”。但很多人——比如塔西佗——即使是聪明的异教徒，也没有进行真正的调查。诽谤被不经意地重复，造成了致命的影响，使基督教被普遍认为是食尸鬼的阴谋（参见“毒蛇的世代”），无论如何都要被消灭。不仅最早的辩护士们必须这样申辩、解释，而且这些申辩在发表后很长时间内还得由他们的后继者重复。

另一方面，异教徒在宗教问题上的精神状态并不要求在辩护论证或阐释上做任何精心设计。问题只在于现在在基督里启示为救世主和未来审判者的永生上帝，以及异教徒的假神或“文明的无神（使徒行传 xvii. 23；哥林多前书 i. 21）”。这种新宗教的经文很少或根本没有提及；也许只是提到了这种凭据的存在，或说明了它们的一些特性。它（原始基督徒的申辩）非常强调复活，以及复活的喜乐希望；强调“神的君主制”，或神对世界的统一的神圣治理。但就实质而言，原始的护教学几乎与撒玛利亚妇人和耶路撒冷天生盲人的（为耶稣基督的）辩护学一样简单（《约翰福音》第四章，第九章），尽管像贾斯汀-马蒂尔这样的哲学家可

能会在某些方面有所哲学思考。五世纪奥古斯丁所著的《上帝之城》是一部“神论”或“宗教哲学”，而不是原始类型的基督教辩护词。

2. 基督教作为一种新的独特宗教，现在已被民间完全承认和被政府禁止。

雅典的阿提那哥拉斯（Athenagoras）在其《使馆书》中正式回答了对于基督教的诽谤：——《致“哲学家”皇帝马库斯-奥勒留（Marcus Aurelius）》。

亚里斯德（Aristides）写作了已知最早的《申辩》（Apology）。

贾斯汀-马蒂尔（Justin Martyr）——他的《申辩》直到最近仍被认为是现存最早、最全面的《护教学》——指出，被称为“福音书”的《基督纪事》通常在基督教会礼拜时阅读。

对异教徒单纯的自然主义哲学（歌罗西书第 2 章第 8 节）的最详尽的回答，即库德沃思的《宇宙的真正智力系统》，也许对现在的一些“学问家”来说是有益的读物。

利昂——西方或拉丁教会的“辩护士”，正如贾斯汀-马蒂尔（虽然居住在罗马）是希腊或东方教会的辩护士——痛苦地控诉说，他们

仅仅作为基督徒就被处死（参见彼前四16，三16），如果他们坚持这个名字，就没有（参见使徒行传二十五16）自我辩护的机会。他和其他一些人呼吁说，除了在自称基督徒这件事上，他们是模范公民，为地方官祈祷，并准备像他们的邻居一样因被证明触犯法律而受苦。另一方面，他们并没有把皇帝和他们的官方代表说成是怪物尼禄（Neros），以纯粹的残忍为乐：相反，他们似乎更倚重那些当权者，认为他们或多或少可以对民众不受控制的激情冲动起到一定的抑制作用，这些民间激情冲动被一种对基督徒宗教的狂热仇恨所点燃。

事实上，普林尼显然并不喜欢迫害：他的主人特拉扬大概也不喜欢迫害，他是罗马人民赋予其“善人”称号的唯一一位皇帝。不过，在那个奇怪的邪恶时代，好皇帝通常都是大迫害者，“哲学家”马库斯-奥勒留（Marcus Aurelius）也不例外，他的委曲求全与他所谴责的迷信结合在一起，似乎对脆弱的心灵产生了影响，使一个原本公正仁慈的人成为所有迫害者中最冷酷无情的人：他甚至肆无忌惮地践踏普通人的尊严，甚至对殉难者的尸体也不放过。由此可见，在每西亚迫害时期及其后，受迫害致死的仅仅是基督教徒，而向这一宗教开战的迫害者主要是主权国家政府。因此，基督教的护教学在很大程度上必须是一种呼吁，针对的是化身为国家的精神暴政，呼吁自由、正义和仁慈的自然原则、宗教的真实性质，以及它被奉为真实和神圣的理由。

国家承认基督教作为一种新宗教的独特性的一个可怕结果是，在法律面前，简单地宣称信仰基督教就是死罪。普林尼写给特拉扬的信不仅仅是一份关于基督徒的报告，也不仅仅是关于到目前为止对他们的审判和惩罚。他（普林尼）希望皇帝就一个问题做出权威性的判断，即如果一个人没有被证明犯有其他罪行，他是否会仅仅因为信仰基督教而受到惩罚。皇帝的敕令（官方答复）虽然（在文字上）规定在法律性质允许的范围内尽量宽松执法，但却没有留下任何余地让人怀疑法律生效的必要性；在君士坦丁大帝之前，帝国在这一案件中的行动一直规范着司法程序的后续发展。

特拉扬可以辩解说，法律不是他制定的。它是罗马国家古老的宪法，比罗马帝国还要古老，也许比罗马共和国还要古老。进行迫害所依据的“礼仪（=宗教）法”使宗教成为国家大事，不信教在法律上等同于放弃国家：因此，顽固不化将受到最严厉的叛国罪的惩罚，“那个灵魂将从人民中被割除”。当罗马通过对外征服发展成为一个帝国时，她的政策在强大时具有令人钦佩的灵活性，允许臣民自由信奉自己的宗教（*religiones licita*），只要不扰乱罗马的宗教，也不妨碍帝国的公共秩序。但基督徒并不是一个民族或国家。他们只是一群没有家的人，是地球上的“异乡人和天路者（作寄居和客旅的人）”（彼前二 11）。因此，（被罗马统治下的各民族的）民族宗教在政治上免于被执行罗马的“礼仪法”，但是，这并不能使基督教成为被容忍的宗教（*religio*

licita) —因为它不是民族性的（而是普世性的）。

在尼禄迫害爆发之前，事情还没有发展到这一步。保罗从该撒利亚被关进罗马监狱，并不是作为一个被罗马法律指控的基督徒。他是以罗马公民的身份，向他的皇帝呼吁，反对耶路撒冷犹太人的迫害。但在此后的两年内，“大批”殉道者被罗马法律杀害，不是因为焚烧城市，而是因为坚持信奉基督教。直到此时（见《使徒行传》第十八章第 14、15 节，第二十三章第 29 节），即使是在巴勒斯坦，罗马官府如果被提请注意这一新的宗教运动，也只看到它是犹太教的一个新阶段，也许会引起该宗教敌对教派之间的争吵。在尼禄迫害爆发之前的任何时候，罗马帝国似乎也没有想过要把基督教视为一种不同于犹太教的宗教，以至于把它置于犹太教作为国教而给予的宽容之外：也就是说，在伟大的圣灵降临节之后的三十年里。

但是，就在保罗第一次被关进罗马监狱的那两年快结束的时候，发生了一件事，使基督教的独特性，不仅仅是犹太教的一个新阶段，受到了罗马司法机构的认识，成为适用“礼仪律法”的司法行动的理由。那是什么东西，或者说可能是什么东西——使雪崩演变成如此破坏性运动的一缕空气——现在仍然是一个未解的历史问题：尽管有人猜测，皇宫中的某些犹太女性影响，像火种一样点燃了一场持续时间长、波及范围广的大火，与之相比，几天来大皇城的燃烧不过是小巫见大巫。一定有什么东西在那里起了作用。

因为就像“晴天霹雳”一样，古老的宪法突然爆发了，就像沉睡已久的火山苏醒了一样，对信奉无证宗教（non licita）的基督徒进行了第一次“大”迫害。

关于“基督徒”名称兴起的注释。在《新约》中，它只出现过三次（使徒行传十一 26，二十六 28；彼前四 16），而且显然不是耶稣的追随者自称的，而是外人赋予他们的。但耶稣的追随者似乎并非不愿意以这个名字为人所知：这个名字本身就非常恰当（见《马太福音》十六 16-19 章；参阅《马可福音》八 29 章），因为它意味着他们的宗教建立在相信耶稣是基督或弥赛亚的基础之上。从使徒时代起，他们就用这个名字来称呼自己；这与不信的犹太人所称的“拿撒勒人”是有区别的。基督教也是他们首次出现在异教徒帝国记录中的名称：即在尼禄大迫害时期及之后，帝国首次承认这一宗教作为世界上一个独特事物的存在。

塔西佗在关于迫害基督徒的记载中，不仅以历史学家的身份使用了这个名字，而且是在事件发生 50 年后才写的。他明确指出，在事件发生时，罗马的平民就使用这个名字来称呼该宗教的信徒。而在与他同时代的苏埃托尼乌斯（《十二凯撒》）中，我们发现理由认为，在罗马的平民中，这一名称的使用或许始于该宗教在罗马最早的明显出现，而这一出现（见罗马书一 8；参看使徒行传二 10）可能就在伟大的五旬节之后不久。除了说“基督徒受到尼禄的责罚”之外，他还在其他地方（“克劳狄乌斯”）说，在

上一个统治时期，犹太人（或称犹太教徒）被逐出罗马（参见《使徒行传》第十八章第 2 节—该节观察“克劳狄乌斯”），原因是他们在“克里斯图斯”的煽动下不断制造骚乱。Chrestus，意思是“亲切的”或“温顺的”；罗马警察在骚乱中很容易将其与 Christus（基督；希腊文的“受膏者”，希伯来文的“弥赛亚”）混淆：正如苏埃托尼乌斯写作一个世纪后，根据特尔图良（Tertullian）的说法，北非讲拉丁语的异教徒罗马人错误地使用了 Chrestianus，而不是 Christianus（基督）【查士丁-马蒂尔（Justin Martyr）和拉坦提乌斯（Lactantius）时代也是如此】。

我们知道基督徒的首次出现在叙利亚和小亚细亚（使徒行传第九章 23 节、第十三章 45 节、第十四章 19 节），以及（第十八章 17 节）欧洲产生了怎样的影响，以至于在犹太人被驱逐出罗马（公元 52 年）之后，引起了罗马司法机构的注意。在这样的骚乱中，Christus 这个名字很可能被混淆了；在罗马，Christus 与 Chrestus 混为一谈，远在那次驱逐之前：就像在安提阿，门徒们被称为基督徒一样，早在克劳狄乌斯统治之初（公元 41- 公元 54 年）。在那之后的一个世纪，查士丁-马蒂尔在他与犹太人特里弗的讨论中（据了解是真正的讨论，也许是在以弗所，约公元 140 年）说，犹太人在他们分散的地方有一个习惯，就是派代表团到一些地方，目的就是在犹太会堂里谴责拿撒勒人。但是，基督徒早在他（贾斯汀）的时代之前，就已经成为世界帝国使用和称呼这一宗教及其附属物的言语习惯；因此，异教从一开始就

在不知不觉中见证了拿撒勒人耶稣自称是耶和华的基督这一辩护事实。

关于“基督徒”这一名称的由来的讨论，也许并不是浪费时间，因为它让我们清楚地认识到，在那个原始时期，人们或多或少都清楚地认识到，基督教——《圣经》中的宗教——既是攻击的对象，也是申辩或辩护的对象。诺斯替异端邪说的历史也可以进一步说明这一事实，这些异端邪说的一般内在本质是在其开花结果之后才被揭示出来的——异邦的摩尼教，它的教义是创造性原则的二元性和物质的本质邪恶：这一教义颠覆了基督教的基本原则“神权君主制”（即神圣政府对宇宙的领导权的统一性）。它在异教徒对基督教复活教义的反感中表现得淋漓尽致（参见《使徒行传》第十七章第 15-32 节；《哥林多前书》第十五章；《彼得前书》第一章第 3-12 节）；尽管复活教义（《提摩太后书》第一章第 10 节）是人类失落希望的恢复，但却遭到异端的反对（《使徒行传》第十七章第 15-32 节；《哥林多前书》第十五章；《彼得前书》第一章第 3-12 节）（见西 2.8；提摩太前书 6.20）。但我们现在只讨论这个问题的一个更广泛的方面，它影响了当时的帝国政治家，从这个角度来看，基督教辩护学的情况就会变得更加清晰和全面。

我们注意到，罗马的“礼仪法”比帝国更古老，也许比共和国更古老。该法的原则，即不皈依国教就是背叛国家的原则，似乎已

在异教徒的工作宪法中得到了普遍的体现。因此，在最古老的世界帝国中，尼布甲尼撒将耶和华的顽固见证人投入火炉，不仅是出于个人主权的骄傲，也是考虑到巴比伦国家的荣誉与公众对其“神”的承认息息相关（《但以理书》iii.18）；而大流士在拯救但以理的个人冲动中也受到了限制，因为他只是冒犯了他神的律法（但六5-8），但国家必须处理这件事，因为它被置于“玛代和波斯人的律法”之下，不可改变。西方近代帝国的情况也是如此。在民主雅典希腊文明的巅峰时期，色诺克拉底因“无神论的物理推测（“作为科学家”？）”而被放逐；苏格拉底因“引入新神”而被处死；而“哲学家”作为一个阶层，远不如他们的“王子”苏格拉底那样道德高尚，几个世纪以来，他们逃避信仰或不信仰的责任，表面上可耻地信奉他们真正不相信和蔑视的宗教（参见林前一 21-23 节）。

赫恩斯教授（Professor Hearn）在《雅利安人的家庭》一书中指出，在最初的氏族或父权制中，团结的重要原则不仅是血缘关系，而且在更高的程度上是宗教共同体。

尽管如此，罗马的政治家们还是容忍了非罗马人。宗教是民族性的。我们也没有发现异教徒通常感到有宗教义务向其他民族的外来宗教开战，像后来的穆罕默德那样，以及在某种程度上自称为基督教的十字军东征（见《约翰福音》第十八章第 36 节）和以色列在迦南的征服战争。因为异教徒的神学（如果我们可以这样

说的话)包含了“宗教”之间相互宽容的规定——如果宽容不是一个错误的名称的话,那么在没有冒犯的情况下,是可以忍受的。根据“众神”神学的原则,雅典人虽然完全忠于自己的守护神亚瑟王,但他们可能不会因为良心而反对以弗所的戴安娜崇拜。每个神灵在各民族中都有自己的区域或客户,就像每个“主教”都有自己的教区,每个校长都有自己的学校一样:因此,精神管辖权之间不需要有任何冲突;“宗教”可以像相邻国家的固定教堂一样和平共处,它们各自的信徒甚至可以和睦相处,就像典型的苏格兰教区中的各种基督教派一样。但正如在尼布甲尼撒和他的巴比伦时代之前,第一位向异教徒传教的圣经传教士所宣布的那样(约拿书一 9),基督教(马太福音十 34)拒绝加入这样一个“幸福的大家庭”,并使异教徒的“地上和平”成为不可能。

它(基督教)自称是永活的唯一真神的宗教,使所有的“宗教”都是虚假的。它宣称只有上帝才受崇拜,并禁止一切偶像崇拜,否则将面临永恒的死亡。在这种关系上,基督教虽然在一神论的原则上与犹太教一致,但在这一原则的应用上却与犹太教大相径庭;因为现在已经到了公开呼召所有人进入这一新的唯一真教王国,弃绝偶像崇拜的时候了(使徒行传第十七章 30 节)。在异教徒的理解中,犹太教不仅因其崇拜不可见之物的幻觉而可笑或荒谬,而且因其傲慢地宣称自己独享对上帝的真正认识而令人恼火,因其残酷的排他性而令人憎恨,因为它将这一至高无上的宝贵财富仅限于一个(以色列)民族。

犹太人虽然热衷于使人改宗（马太福音二十三 15），但作为一个民族，他们并不热衷于宣传。相反，他们不仅消极地任凭其他民族在死亡阴影笼罩下的黑暗中被坐视不管，而且还可能以一种奇怪的自私的宗派主义的方式，把他们的知识留给自己，似乎不愿意让其他民族进入有福的阳光下。

另一方面，基督教却像光和焰一样无孔不入地进行宣传。它的存在无处不在，彻底摧毁了古老的偶像异教宗教。无论在哪里，无论在哪个社区、家庭、个人，只要它找到了栖身之地，旧偶像宗教就会在那里走向灭亡。

对地方官来说，镇压它不仅是国教（古老偶像宗教）的利益所在，也是异教徒国家本身存在的必要条件。可以有把握地说，无论是普林尼还是特拉扬，都没有任何宗教感情，他们对自己的“偶像神”没有真正的感情，也不崇拜敬仰它们。至于帝国中大多数有地位的异教徒，也都是对于自己的偶像宗教处于形式主义的敷衍状态；——而在像“哲学家”马库斯-奥勒留（Marcus Aurelius）这样的个别人身上，更可能存在一种不信神的心态、与理论上或实际上的无神论。世世代代以来，文化阶层的这种精神状态越来越广泛、越来越深刻地成为“文明”国度人民的普遍状态（即，在这些所谓文明国家里，信仰上的虚无主义、虚伪主义盛行）。

在那个奇怪而艰难的时代，最奇怪的事情之一就是，那些对于基督教的迫害者并不认真地相信自己的偶像宗教，而基督教却在某种程度上认真地受到迫害。像马库斯-奥勒留（Marcus Aurelius）这样的人可能会（在神面前）颤抖，但不会相信。在古老偶像宗教的普通信徒中，可能存在着一种普遍虚假的信仰，就像古代的巴力神职（列王记下 xviii）一样，这种虚假的信仰会使他们产生一种半模拟的愤怒。但是，在所有这一切中，偶像宗教只是一种令人绝望的盲目的东西，就像“哲学家”皇帝用他的偶像崇拜的母亲的“贞节牌坊”吸引来的迷信一样。

因此，当基督教的太阳升起时，“偶像宗教”就像黑暗对光明一样束手无策。它们退隐到遥远的晦暗之处，以掩盖其垂死挣扎的恶名，除了作为庸俗无知的“异教”外，不再为受过教育的人类所知。

在人口和智慧的中心，在各地受过教育的人中间，异教（古老的偶像宗教）——正如叛教的朱利安皇帝试图复兴异教的结果所显示的那样，已经无可挽回地消亡了，从文明的人类生活中消失了。可以说，苏格拉底是最后一个真正受过教育的希腊异教徒，他保留了对上帝的严肃信仰。当基督教传入时，雅典祭坛上的铭文（使徒行传第十七章第 23 节）“献给不知名的神”，只是揭示了文明异教徒普遍精神状况的公开秘密（哥林多前书第 13-21 章；以弗所书第 12 章）。

尽管如此，在（对于基督徒的）迫害中还是出现了一种自相矛盾的虚伪真诚，就像“哲学家”皇帝一边对他不相信的上帝和天意发表虔诚的陈词滥调，一边屠杀他神圣地必须保护的无辜者。在米努修斯-菲利克斯（Minucius Felix）的《奥克塔维乌斯》

（Octavius）一书中，一个异教徒用两个互相矛盾的空洞理由来反对基督教：1. 古老的（偶像）宗教应该被信仰，因为它们是人类中被接受；2. 像基督徒这样的人自称认识上帝是荒谬的傲慢，因为即使是真正聪明的人也无法真正认识上帝（“不可知论”）。在民众的行动中，这种语无伦次的闹剧变成了最真实可信的悲剧。

里昂殉教者教会的信中引用了基督的名言：“凡杀害你们的，必以为是为上帝服务”。在“把基督徒扔到狮子面前”的民众呼声中，有一种对宗教的狂热；毫无疑问，以弗所人高喊荣耀归于戴安娜的呼声中也有这种狂热！但以弗所人的真正观念着眼于他们的“（做偶像与祭物的）手艺人”的（失业）危险。

罗马民众在他们的（对于基督教的）宗教迫害活动中，满足的是通过角斗表演而养尊处优的残忍欲望；而当罗马民众愤怒的饿虎般的情绪被宣泄到蔑视“（偶像众）神”的基督徒身上时，（罗马人）贪婪和卑劣的欲望，远比对“（偶像众）神”的敬畏，更容易迸发出来。在盲目的罗马乌合之众和“罗马”哲学家皇帝”身上，我们都遇到了真诚与不真诚的悖论，这种悖论使理性的辩护

（基督教辅教学）成为一项看似无望的艰巨任务，就像试图锁住风或束缚火焰一样。

在这里，政治动机已经暴露无遗，世俗的政治家们为了统治民众运动的浪潮，会顺从政治动机。但是，政治家们如此支持不被信仰的偶像宗教的动机还在于他们相信，维持“（偶像）宗教”是国家继续存在的必要条件，即使这些偶像宗教的空洞虚假对国家的福祉是致命的：有毒的血液可以维持身体的生命，但没有血液就会立即死亡。

在这里，我们看到了造成这种难以平息的政治敌意的一个重要原因，这种敌意在其最初出现时是如此狂暴，在其长期顽强的生命力中又是如此令人绝望，（罗马）世界帝国主义（偶像众神的）异教最终就是在这种敌意中自我毁灭的。当新宗教（基督教）在世界的首都（罗马）首次以清晰的面目出现时，对它（基督教）的致命敌意就在那里熊熊燃烧。如果不是有这样的原因，这种敌意就不会在几个世纪的迫害中如此持久：首先，（偶像众神的）异教被基督教摧毁，就像黑暗被光明杀死一样；其次，在世俗的政治智慧看来，（偶像众神）异教的死亡对国家是致命的，就像政治体的生命之血被抽走一样。

而事实上，它（基督教）对（偶像众神）异教国家是致命的，就像重生的新生命在个人的生命中将旧亚当（老我）钉死在十字架

上一样。基督徒在（罗马帝国的）社会中盛行，使万物焕然一新，旧的事物逝去，在公民中创造了新的社会属性，它从整体上消除了旧的国家，就像洪水冲走了该隐人的古埃及社会一样（彼后三6）。

尤其是，人类的政府主权因洪水而彻底改变，从人转交给了神。

（偶像众神）异教被认为是整个集体的命脉，因此对个人具有如此严格的统治权，而（偶像众神）异教本身也成为集体的一个部门或职能——这是一种“社会主义”，是它们精神上的死亡。通过这种异教徒的埃拉斯蒂主义，不仅皇帝成了神，就像法老成了神一样，而且民主制度在宗教上也是至高无上的。当“诸神”被正式崇拜时，民主国家就像贵族国家或君主国家一样，成为（百姓民众）不得不顺服的对象。【相比之下，罗马天主教派的中心观点是，虽然只有对至高无上的上帝才能合法地进行 *latría* 崇拜，但可以合法地对受造物（人间社会的政治权力）进行 *dulia* 次要崇拜。见《马太福音》第四章第 10 节中作为最高崇拜（“侍奉”）的 *latría*】。

但是，在基督教掌权的地方，这个国家被摧毁了，变得焕然一新——它崇拜永生的上帝，万物的创造者和主宰者，它的基督国度有别于这个世界的国度，在属灵的事情上不受制于它们，它有个个人良心的自由和私人判断的权利。

闻名遐迩，但仍可被视为二世纪的辩士；因为在他的著作《驳塞尔苏论》（Contra Celsumat）中的每一步，都陈述着他的反驳；这被理解为写于第二世纪。

在《奥克塔维乌斯》中，我们可以看到早期基督徒辩护士作为一个整体所表现出来的东西：当时，基督徒在与异教徒（后者当然不承认基督教经文中有任何神圣的权威）讨论时，通常很少或根本不需要明确或正式提及这些（圣经）经文，例如，塞尔苏的攻击就构成了这种情况，他以现代异教徒先行者的方式处理基督教。在这种讨论中，《使徒信经》所代表的正面基督教教义也没有多少内容，除了基督复活和上帝、救赎主和审判者活生生的位格存在这些重要内容。

与异教的工作原则和实践相比，与异教的哲学臆想——斯多葛派、伊壁鸠鲁派、新柏拉图派——相比，基督教的思想在教会新的真正生活中得到了实现，而基督教的思想在战斗前线得到了明确的体现。但在辩护士们的心目中，没有任何关于原始基督教历史或教义的观点可能不是源自我们的《新约圣经》正典。

从第一次出现（约公元 130—阿里斯蒂德斯（Aristides）和奎德拉图斯（Quadratus））首次公开呼吁人类的共同理性，真正有效的基督教辩护学在基督教的表述中占据了主导地位，它代表这一宗教诉求共同的正义，以自然的虔诚和人性的名义，反对试图通

过单纯的暴力迫害（尽管是在法律形式下）来压制或消灭宗教这种东西（即灵魂对上帝的理性和良知的自由生活）的可耻错误。对有关基督教宗教的真实性质的表述——例如，在回答当时流行的污秽“诽谤”时——自然不会超出被质疑的生活方式，而只是一般性地提及异教徒可以获得和理解的证据，通过这些证据，基督教宗教的纯洁和健康的本质被证明是真实和神圣的。虽然现在这些表述在某种程度上已经过时，但如果只是因为它们成功地使基督教宗教得到正确的理解和信仰，那么，与现代辩护学的精雕细琢相比，早期基督教护教学对基督教证据的引用在任何时代都是非常初级的；在现代基督教辩护学中，证据的产生占据了前台，论证在原则上和大大小小的细节上都是不太费力地进行的。

虽然查士丁-马蒂尔（Justin Martyr，约公元 160 年）的“追随者”塔蒂安后来堕入异端，但辩护士作为一个群体似乎明显没有因自我主义而偏离主流正确的基督教教义。异端（Heresis）在希腊语中是“狂热”（=渴望）的意思。“导致异端的原则在每个时代都是一样的——自我主义，对新奇事物的热爱，野心勃勃的精神”（使徒行传第二十章第 30 节）可能会导致异端统治。

在他们（基督徒们）的争战中，战斗或战役的辛劳在很大程度上只是苦难，没有等级之分，例如，“苍白的死亡同样打击着贵族的宫殿和穷人的小屋”。即使是基督教护教学，虽然是由个人发出的，但也是受难弟兄的共同呼声，是整个教会通过一个发言人发出的

心灵呐喊。基督教辩护者很少担任基督教的领导职务（就像以色列的先知不是正式的祭司一样）。通常情况下，他只是像以拉谷的大卫一样，是兄弟会的主角，也许因此而对“你至死忠心，我就赐你生命的冠冕”（启示录二 10）的指控最感兴趣。在里昂殉教者教会的信中，我们发现死亡是维提乌斯-埃帕加索斯的代价，因为他作为“基督徒的代言人”，这似乎是理所当然的。

教义史学家的一个观察结果表明，基督教护教学所要求的服务本质上是实用性的，即早期原始时期的基督教文学几乎没有表现出任何创造性的原创（参见彼前书第 2 章第 1、2 节）：——而不是，“有声名显赫的激情，有称霸的野心，有使福音真理适应当时世人流行的哲学体系或当前的道德格言的倾向，有一种诺斯替主义化、神秘化或合法化的精神”。

威尔士的现代同事坎宁安在谈到一个公然对真理不忠的案例时，曾对一个学生说：“没有什么比虚荣心更能使人成为无赖”。“支配的野心”是保罗在“恶狼”身上看到的（使徒行传二十 28-31）。世俗主义（《马太福音》第六章第 21-24 节；《约翰福音》第五章第 39-47 节），使人在漂泊无常中如同糠秕；这在描绘人物性格的基本诗篇（《诗篇》第一篇）中已被指出。保罗（提摩太后书第四章第 10 节）和约翰（约翰一书第二章第 19 节）在两位使徒对人类的“临终遗言”中都提到了这种分离主义的倾向。威尔士的坎宁安在他的总结中特别强调了“一种不可知论的、或神

秘化的、或自我‘合法化’的精神”，它开始出现在他的“爱新奇”中；正如保罗的“底马离弃了我，因为爱现今的世界”，深化并扩展为约翰所说的“他们从我们中间出去，但他们不是我们的人，他们出去，是要显明他们不属我们”。

在当时最有天赋、最有魄力的基督教领袖——辩护士中，我们也找不到这样的素材（即那些信仰不忠、标新立异、产生异端的人）。在特殊情况下，这些人，如帕皮亚、撒狄的美利托、爱任纽，在安静地喂养基督教羊群的同时，也可能有机会将他们牧师研究的最佳成果写成文字，在人类中发挥更广泛持久的作用。从明显的“辩护”时期开始（比如公元 130 年）——历史上已知的有能力的真正的基督徒，他们的思想、心灵和生命一定充满了诚实的敬虔工作，而“辩护（基督教护教学）”作为这个时期的历史名称就代表了这一点。

就知识和能力而言，“辩士们”无疑有足够的条件来完成他们的工作。亚里斯德、奎德拉图、贾斯汀-马蒂尔、阿提那戈拉斯，最初都是在希腊学校里培养出来的“哲学家”。特尔图良(Tertullian)是一位非常能干的罗马律师，他用希腊文（现不存）和拉丁文写书。爱任纽(Irenæus)、塔提安(Tatian)、亚历山大的克莱门特(Clement of Alexandria)和奥利(Origen)代表了基督教本身与圣经及其教义有关的新学问。除了这些特殊的印记之外，在米努修斯-菲利克斯和安提阿的提阿非罗身上，也出现了同样的普

遍资质，即他们能够相当好地陈述基督教的情况。西奥菲勒斯（Ad Autolyicum）是一位真正有影响力的作家；菲利克斯（屋大维）确实比拉坦修斯（在这一时期末）更有资格被称为“基督教的西塞罗”。从他们实际护教学的特点来看，我们可以理解，在当时的情况下，所需的资格是相对初级的，在基督教世界的每个人身上，当情况需要时，大概都能找到这样的资格。

尽管如此，他们在天意的召唤下所从事的工作——在历史事实中他们所做的工作——并不是（奥利除外）创造性的原创思维。在与异教的争论中，他们几乎不需要或根本不需要对圣经进行具体文字评论，他们所捍卫的基督教只是所有基督徒的基本宗教。他们也不需要异教的渊博学识：他们必须与之抗衡的宗教和哲学也同样只是流行的、在街头巷尾传颂的智慧。二世纪的基督徒没有一个表现出像奥利金和奥古斯丁、安瑟伦和加尔文那样令人信服的独创性。我们研究这一时期的“辩护士”所获得的收获，并不是来自他们光辉灿烂的原创思想，而是：-1. 来自他们对当时基督徒的精神状况和人类相对于基督教辩护学的状态所提供的例证；-2. 尤其是，来自他们对信仰告白者和殉道者精神这一道德品格的示范，即在上帝的真理中为人的生命而战。

他们在历史上是独一无二的。因为即使是最忠实的基督教见证人，也不可能再处于那种境况，而这种境况是原始辩士们的特殊情况所造成的；特别是，当这种宗教在其萌芽阶段第一次在世人面前

接受审判时，世人，即案件的法官，对他们的辩护充耳不闻，视而不见。法官事先就谴责了这一宗教，现在甚至不愿意研究它的理由，也不愿意听取它的申辩（特尔图良以其特有的活力这样说）。

为了正确理解原始基督教辩护的道德意义，以及由此产生的辩护事实的辩护意义，我们应该对原始辩护情况的这一悖论加以重视（即，他们竭力做出申辩，然而世人却不愿意倾听）。辩护士的异教徒熟人可能会读到《致第尔尼特斯的信》。在私人朋友圈中，可能会有《屋大维》中所体现的自由讨论。甚至可能会有公开的辩论，在贾斯汀和特里福之间进行，基督徒的生命将受到威胁。但是，占统治地位的世界——这桩大案的法官——已经预先判断了这一点；现在不会真正审理，而只会打击。政府官方的法官可能会觉得，事实上他别无选择；在这里，他唯一的职责就是定罪。普林尼只是服从他的皇帝；而皇帝在下达命令时，也只是将自古以来所有此类案件的基本章程应用于这一新案件。贾斯汀-马蒂尔（Justin Martyr）可能会在以后的日子里对自然正义的践踏提出控诉，当时罗马城的审判长仅仅因为一个人在回答法庭的问题时承认自己是基督徒而将他判处死刑。同样，在五十年后的迦太基，当一个“上帝的战士”因为作为基督徒拒绝在向皇帝致敬的军事游行中戴上向马尔斯致敬的桂冠而被判处殉教的荆棘冠冕时，特尔图良将义愤填膺。但我们可以看到，对于宪法的官方管理者来说，对理性和良知的致命暴力可能被视为他们处境的必然。

尽管如此，就以下方面而言，这种情况是独一无二的事实：——一方面基督徒对上帝的良知，以及他们的 non possumus（“我们不能”）：就像年迈的波利卡普对异教徒的迫害者说：“我怎么能否认他呢，他在我八十六年的侍奉中一直是我的好主人。”就像使徒们对犹太公会说：“我们不能不说我们所见所闻的事”（使徒行传第四章第 20 节）；就像很久以前（创三十九章第 9 节），在埃及，年轻的约瑟为了抵御诱惑，说：“我怎能行这大恶，得罪神呢？”人类的道德生活、人格本身也在经受考验，见证人的良知也在经受考验，以至于（但以理书三18）在巴比伦，面对世界帝国，三个孩子说出了他们崇高的“若不（即或不然）”，以此表明他们的心志，无论如何也不屈服于崇拜非神的卑劣谬论。另一方面，最后也是最伟大的世界帝国在这里说了最后一句话：“你应当”，而对上帝的良知和人的尊严却说：“你不应当”；在这里，基督教第一次也是最后一次在全人类面前接受审判，世界恢复其失去的生命的最后希望就悬在天平的转折点上——在上帝之下，这个转折点在很大程度上取决于基督教辩护士的坚定信念。

事实上，基督教宗教遭到了不闻不问的谴责：不仅是担任行政职务的个人，而且是世界帝国的集体谴责。因此，贾斯汀，这位曾经的“哲学家”，现在却以基督教辩护士的身份撰文，并暗示他意识到自己注定要成为“殉道者”。贾斯汀的敌人——愤世嫉俗的哲学家克雷森斯在争论中败下阵来——站在他这一边的有法律、司法机构、帝国的武装力量和民众的感情，他们反对任何被谴责为基督

徒的人。如果贾斯汀在地方法官面前被简单地告发，那么他公开承认基督这一事实就会使他在藐视国家的罪行中被当场抓获。使贾斯汀面临这种危险的特殊原因是，他在自己的著作中以辩护士自居，这些基督教护教学著作有力地推动了罗马世界异教的衰落。诚然，他需要对理性、统治宇宙的主权和真理的光辉力量赢得这个世界的指挥权充满信心。更有甚者，也许他还需要（来十 36）“忍耐”的耐力（来十二 1）——对他通过基督侍奉的永生上帝的盼望；唯有上帝的全能才能（弗五 14）使聋子听见，（林后四 3-6）使瞎子看见；就像贾斯汀本人——曾经是异教徒，现在是基督徒的见证人——使哑巴歌唱，使死人复活。

贾斯汀因“逻各斯”（“理性”或“话语”）理论而闻名，逻各斯（“道”）永恒地存在于上帝之中，就像来自太阳的散射光线一样，它是每个人的理性。

最近发现的失传已久的亚里斯德的《申辩书》是文学史上名副其实的浪漫故事。它的条款似乎表明，它以某种方式传到了皇帝那里。

尽管在他（贾斯汀）的两篇《申辩书》中，他分别正式向皇帝和元老院致辞，但他或许并没有真正期望他的恳求会得到他们中任何一个人的认真考虑。他向他们致辞的形式可能只是一——就像朱尼厄斯写信“致国王”一样——一种向整个社会说话的方式，因为所

有人都对这里所涉及的公共权利问题感兴趣，并对这里所谴责的公共不公正负有责任。如果亚里斯德（Aristides）和昆德拉图斯（Quadratus）的《申辩书》真的是在雅典呈给阿德里安的，那么皇帝可能会带着一些慵懒的好奇心，以业余好奇的精神，对此事稍作研究——就像（《使徒行传》 xvii. 18-21）中所描述的那样，在雅典时成为一名业余哲学家。但作为政府行政长官，他可能不会认真考虑对这一宗教宽容的请求，就像他不会认真考虑按照柏拉图的理想社会主义共和国计划废除私有财产的请求一样。在他看来，从表面上看，这可能是一个通过废除国教来解散国家的建议，而国教（即罗马帝国的偶像众神宗教）——尽管它是虚假的——在政治机构的实际运作构成中如同生命之血。在“哲学家”皇帝在里昂和维埃纳对（基督徒）复活信仰的迫害怒火中，他的迷信和自私自利之情的致命刺激可能也是出于同样的国家利益考虑：因此，如果他读到贾斯汀后来的同时代人阿提那哥拉斯（Athenagoras）发表的《复活论》，他可能会被进一步激怒。

至于社会民众，即使是开明的阶层，我们也可以从米努修斯-菲利克斯的《屋大维》中所表现的他们的感受来判断基督教辩护者会期待他们听到什么样的声音。在那里，也许是本世纪末，一位罗马绅士在与一位社会地位与他相当的基督徒严肃交谈时，把基督徒（参见《哥林多前书》第四章第 13 节）说成是社会中卑鄙的渣滓——人类中可鄙的败类。那么，假设亚里斯德和夸德拉图实际上被允许带着他们的《申辩书》出现在皇室面前；对于最开明的

异教徒听众来说，这件事可能会显得非常滑稽，就好像在我们今天，两个中非人出现在维多利亚女王和她的内阁面前，恳求废除基督教、君主制和宪政，支持在大英帝国建立一个共产主义的梦幻主义。

就辩护者本身的自然理解力而言，这项工作很可能就像要求移山填海（参见“传道的愚昧”）；而他们却可能没有针对自然理解力的深入训练；在普通基督教信徒中，这种自然理解力可能是由孩童般信仰的不加思考的热情构成的。无论是否受过“哲学家”的训练，对于他们这种有文化教养的习惯和品位的基督徒辩护士（参看《恼人的属类》）来说，他们的文学作品被忽视甚至更糟，就像珍珠被丢在猪面前一样，自然是一件令人难受的事。从当时“哲学家”或受过教育的人群中普遍存在的性格类型——自私自利、讨好世俗的人——可以看出，哲学家转为基督徒尝尽了“失去优越感”的苦头。

关于“鄙陋民族的宗教”（即，基督教这样被罗马希腊人所歧视）的注脚——其最令人反感的表现是，被（罗马帝国和希腊文化中的）“大学里的人”看不起（参见《路加福音》第十八章第 11 节）；而那些没有受过高深文化教育的希腊罗马人，则把他们（基督徒）视为“下等外族人”的东西。它（基督教信仰）在各民族中的一个典型代表是（罗马人眼中的）各地外族人；他们受到罗马人的蔑视，认为他们是外来的野蛮人。希腊人引入了“野蛮人”这一用

法和词汇，意指所有非希腊人，因此他们就是古代民族中的异教下等人。同样，雅典人是希腊的上等人；自由公民是雅典人中的上等人；哲学家或有教养的“种群”是全人类中的上等人。苏格拉底是“哲学家中的王子”，在他的学说中，灵魂的野蛮、精神的庸俗、学术上的自以为是，把普通人说成是“外族人”是一种贬低的合金：例如，在柏拉图“神圣者”的甜言蜜语中经常出现的“bañausoi”一词就代表了这一点。它忽视了，是的，更确切地说，是置普通人性于不顾，而普通人性是人身上唯一真正伟大的东西；就好像那只是琥珀中的一只死苍蝇，而珍贵的琥珀本身是由少数人所特有的文化构成的。这种精神本质上是非人道的（与基督教信仰截然不同的）“异教”精神。当然，它的核心是反基督教的：因为基督教（使徒行传第十七章 26 节；出埃及记第十九章 6 节；歌罗西书第三章 11 节）使所有人合而为一，因为所有阶级都是上帝的儿女，都有上帝的形象，最初是通过创造（路加福音第三章 38 节），现在（加拉太书第三章 28 节）是通过救赎。它（罗马希腊的哲学与偶像众神宗教）与福音的关系是一种争战状态。对一个基督徒来说，这场战争是无法避免的，对原始的辩护士来说，离开“文化人（即那些养尊处优、歧视下等人的希腊罗马知识分子）”加入“渣滓（即那些被罗马帝国社会歧视的基督徒）”的行列，是一种特别严重的自我牺牲，是通过他（基督徒）自己肉体中的律法（人希望得到肉体血气上的利益）与他精神中的律法（基督徒渴慕公义与上帝的圣洁与救赎福音）对抗而进行的。他可能要付出巨大而痛苦的牺牲，才能与这个（歧

视下等人的罗马希腊)社会决裂,而这个社会的上层空气一直是他的生命之气(因为这些基督徒知识分子,本是出身于这种优越的罗马希腊阶层文化);对他的老伙伴来说,他(基督徒)现在就像一个弃儿,沉沦在被鄙视的“渣滓”的耻辱之中。对这样一个人来说,这是一种社会厄运,在可怕的危险中蒙羞,除了死亡,没有任何解救的希望——即使死后,在那些伙伴的记忆中,这个被遗弃的人仍然会蒙羞。十字架的耻辱(希伯来书第十二章第2节;罗马书第一章第16节;马太福音第十章第38节)加重了十字架的痛苦,在这种情况下会显得额外苦涩;有教养的人自我受难的这种特殊的醋和苦汁,无疑在那些作为主角的基督教辩护者的杯中得到了最充分的体现。

(希腊罗马的)哲学家阶级对“(福音)传道者的愚昧”的“这个喋喋不休的人(基督教辩护士)将会说什么?”的轻蔑和难以置信,在保罗看来根植于世俗文化的本质,对于像辩护士这样有文化教养的基督徒来说无疑是最痛苦的,而对于没有文化教养的基督徒来说,这可能是无所谓的事情。

苏格兰鲁斯韦尔(Ruthwell)古十字架上的符文碑文在破译后被发现是一首撒克逊诗歌——作者是凯德蒙(Caedmon)——赞美一位奔向十字架的英雄(参见希伯来书十二 2-4)。

La prêche: “布道”在法国是宗教改革运动的另一个名称,而与

之相对的罗马宗教则被称为 La messe (“大众弥撒”)。我们信仰的“救主”英雄，“因那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱，忍受了十字架的苦难”。对他（耶稣基督）来说，钉十字架的耻辱是痛苦的荆棘加冕（加拉太书三 13；参腓立比书二 5-8）。他被钉死在十字架上的自我谦卑（腓立比书二9-11 节）是所有理性宇宙生物对他崇拜赞美的主题。在原始的辩护士那里（参希伯来书第十二章第 1 节），他“不以自己为名”时的“心思意念”（诗篇第九章第 4 节）是一个特别明亮的典范。

他们（基督徒以及尤其是基督教辩护士们）是他（耶稣基督）救赎之爱英雄主义的主要效仿者（林后八 9）。与此同时，他们（基督教辩护士们）也因此为他们自愿倡导的宗教提供了明显的证据，除了（腓一 29）为基督教信仰申辩的痛苦劳作之外，他们没有任何世俗的报酬。基督教宗教的一个推定证据，就是它曾被如此捍卫这一事实。在全世界都反对它的情况下，许多人接受了它，他们（基督教辩护士）背起十字架（哥林多前书十五19；罗马书八 36；哥林多后书四8-11），自我降服于苦难之中，除了他们对上帝真理的信念之外，没有任何可以想象的原因。在辩护士们看来，基督徒的普通人所提供的证据还有一个明显的补充，那就是这些信仰的捍卫者，当时人类中最高级别的有教养的智慧之人，自愿为信仰承担了特殊的深重苦难。因此，除其他原因外，他们是那个时代的人，也是今天有能力向我们说话的人。

这个描述是完全恰当的，因为不仅教会的辩护不是官方的（即，基督教辩护士的文章、作为、殉道，并非是基督教教会组织的正式计划与安排），而且辩护者在他们的工作中也不是专业作家，他们本人一般也不是教会官员（牧者、执事、等等）。他们也不像我们现代的一些个人基督徒，后者的生活如此专注于神学研究，以至于可以被归入专业神学家的行列。

他们（原始基督教辩护士）在原始教会中的出现并不像一所先知学校。可以说，他们的出现更像古代以色列的士师（“解救者”）——他们在公众需要的紧急时刻，从人民的队伍中挺身而出，在危机中采取领导行动，而当危机过去后，他们又从他们为之而出现的地方退隐。

这种表述具有很大的普遍正确性，因此可以认为，这一时期的辩护在真正意义上是通过在不同时期以不同方式成为教会代言人的个人（基督教辩护士）来表达整个教会的思想。这本身就极大地增强了他们个人见证的力量；正如马其顿方阵冲锋的无坚不摧的气势不仅是由前方的一排排长矛手构成的，而且特别是由他们身后的大批战斗人员的重量和冲力所构成的。在基督教方阵中，后方的群众包含了数量不等的、有潜在资格在前排作战的人，因此防御资源几乎是取之不尽、用之不竭的。（参见苏格兰贵族宣称，只要有一百个苏格兰人活着为他们国家的自由拔剑，这个国家就永远不会屈服于外国的统治。）

关于我们的特殊问题，即基督教团体在宗教的证明（护教学）手段方面是如何安排的，最初可能很少有人觉得需要这种手段，除了团体的存在本身所涉及的证明手段之外；因为它是当时的团体，对其在使徒时代最近的原始新创造有着鲜活的记忆。在这里，死者再次“复活”作证。罗马的地下墓穴是整个受迫害时期基督徒的埋葬地，考古学现在已经了解到这个“地上的异乡人和天路者”（这个世界上作寄居、作客旅的人的）群体的社会和道德特征；而在埋葬已久的赫库兰尼姆和庞贝挖掘出的尸体中，也揭示了这一时期初期基督教教徒的生活。由此可见，原始基督教，这实际上是一种新的创造，无论是个人的还是社会的；迷失的人类恢复了爱的纯洁，从而获得了幸福，并满怀喜乐的希望向前迈进（彼前一 3-12）。曾为黑暗绝望的人们，如今目睹公义的太阳初升；插上了治愈的翅膀的人们，对日出的救赎之光，对在其治愈之光中恢复的世界，拥有一种后世人类已很少存在的认识。春天有一种充满新生命的自证，这是夏天和秋天所没有的。因此，基督徒可能感受到了；他们周围的（罗马希腊偶像众神的）异教徒可能也看到了新创造的历史现实；它是如此清晰明了，以至于在逻辑上几乎不需要任何形式的（护教学）推理来支持这样的呼吁：“你来与我们同在，我们必使你得益处；因为耶和华曾为以色列说过好话”。

三世纪时，奥利谈到了在他亲眼所见的基督徒集会中，通过上帝

的明显运作，异教徒皈依上帝的奇妙事情。他似乎认为这些行动具有神迹的性质。我们不需要从严格意义上的“非常超自然”的角度来假设真正的奇迹——就能够理解，通过上帝在基督徒集会中的显明同在，在唤醒和改变非信徒方面可能会产生非常大的影响（以弗所书14）。我们可以相信，活生生的基督教在教会中对与教会团契接触的非信徒的影响——这种影响在我们今天明显地发挥着作用——很可能在教会历史的原始时期达到了顶峰，当时教会本身正处于从使徒时代流淌出来的、新的、活生生的、创造运动的力量之下，而世界正处于新创造的事实、作为历史现实刚刚在其眼前复活的力量之下。

关于（历史辩护学的）问题，当时的教会可以利用哪些证据资源，我们进一步观察“教会”神迹：-1. 根据教会的判断，基督教不需要通过外部证据来证明；因为为此目的，教会有自己生命中新创造的证据、《旧约》预言实现的证据、基督及其使徒所行神迹的证据，而这些神迹的历史真实性都是最近的记忆，很容易显明；犹太人或异教徒都没有争议，反而都得到了证明；-2. 根据现存教父关于这一主题的少量记载，教会的神迹并不像基督和使徒的神迹那样，被某位教师用作其使命的凭证或其信息的证明，而是在基督徒社区中或由社区代表创造出来的。

犹太人将神迹归于撒旦（因此旁证了神迹的真实性）；塞尔苏也是唯一一个直接提到这个问题的异教徒对手，他将神迹归于魔法

（因此旁证了神迹的真实性）。贾斯汀和德尔图良在与不信的犹太人的争论中，将（与基督教神迹）相竞争的所谓“神迹”归因于提亚尼亚的阿波罗尼乌斯（这也旁证了异教徒相信基督神迹的真实性）。《新约》中关于神迹的证据可以被最简单的基督徒在谈话中使用（彼前三 15），正如耶路撒冷的盲人和犹太平民（约翰福音七 31）一样。新经文在个人手中可能还很少，也就是说，当使徒们和他们的福音传道人的活生生的声音还留在教会新鲜的记忆中的时候。在二世纪中叶（见贾斯汀-马蒂尔的书籍），福音书在基督徒的聚会礼拜中被公开诵读；而且可以证明，甚至在此之前二十多年，福音书就已经在异教徒中被用来仔细研读了。早在公元 140 年，保罗的书信集就与路加福音（保罗书信集）一起，被用作一个著名的团体的基础；他的“无可置疑”的罗马书、哥林多前书和哥林多后书以及加拉太书的真实性从未被真正怀疑过。最近的“批判性”攻击重新旁证了一个事实，即现在列入我们正典的《新约圣经》早在第二个世纪结束之前就在基督教团体的怀抱中被视为使徒书；而从历史上可以证明，它们在第一个世纪就已经存在；因此，它们从一开始就一定可以作为需要时的（基督教学）凭据（参阅约公元 130 年亚里斯德书中关于它们存在的记载）。此外，通过真实的历史传统、口述和书面形式，第一世纪基督教历史的实质性事实在第二世纪就已经触手可及了。当使徒们的声音在活人的记忆中还历历在目时，这些事实当然也是如此；这些事实在成为书面记录之前，就已经存在于历史的现实和口头的话语中（路加福音第一章第 2 节；约翰一书第一章第

3 节)；而这些事实一旦进入信徒的头脑，就会在他们的记忆中（参见使徒行传第二十章第 35 节）。

最近发现的塔提安 (Tatian) 的学生 Diatessaron (一种“和谐”的四部圣经，用于叙利亚教会) 再次证明了它们就是我们现存的四部圣经。

关于基督教真理的历史推理的材料和依据，第二世纪的教会就这样放置，就好像她，甚至（参看《使徒行传》第二章第 22 节）她的辩护词所针对的异教徒，都亲身经历了第一世纪事件的发生。

因此，我们今天关于“福音历史的真实性”的问题在她（原始教会）的辩护学中并不像在我们今天的辩护学中那样重要。因为在她的时代，人们对基督和使徒们职业生涯的实质性事实不可能有真正的怀疑。异教徒塞尔苏虽然对基督教的超自然真理提出了质疑，但他可以相信我们福音书中事实的历史真实性，就像一个不信耶稣的犹太人特里福可以相信《旧约》的神性一样。至此，申辩法的问题就简单了（《约翰福音》第三章第 1、2 节，第四章第 29 节，第九章第 25-33 节），假定这些事实的历史真实性，难道这个宗教就不是真实的吗（《约翰福音》第二十章第 31 节）？或者它可能是一个“骗子”（《马太福音》第二十七章第 63 节）？在比这更早的时期（彼后一 16；提摩太前书一 4，四 7；提摩太后书四 4；提多书一 14，其中“寓言”一词的希腊文均为

mythos），通过收集神话假设而使问题复杂化的情况也不少见。因此，对早期原始时代的人来说，就像对我们这个时代的人一样，有一个“健全”的考验，在这种关系中，“健全”就是判断力的理智（“健康理性”）。如果说在某些方面，他们在早期具有我们现在所没有的地位优势，那么另一方面，我们也具有他们所没有的优势，例如，我们拥有他们对第一世纪事实的历史见证，而他们第二世纪的生活在时间和地点上都与第一世纪紧紧相邻。

《新约圣经》是第二世纪关于这些问题的见证；因为毫无疑问，第二世纪的基督徒相信这些经文。

奥古斯丁说：“我不希望在前一时期的事实问题上，（参看《约翰福音》第四章第 42 节）对基督教的真理、这一宗教的神性产生怀疑”。在道德证据问题上，陪审团的裁决是今后历史的重要推定证据。对后世而言，原始基督徒就是一个陪审团，他们对一桩大案作出判决；由于对立双方的道德品质，他们的判决只能得到当时对立双方的证实（《约翰一书》第 3 章第 13 节）。他们的判决（马可福音第十三章第 9 节）所构成的推定证据（参看彼前一 7 节和四 12 节）具有独特性，因为他们在时间和地点上与事件的发生地相邻，可以说，在我们世界的历史上，他们首先看到了这一重大案件（“预知”）。

当时，当他们的世俗利益和偏见与这一新宗教相对立时（即，基

信徒真心诚意地放弃了世俗利益与偏见，而单纯圣洁地信仰基督教信仰，甚至宁愿为此付出巨大的牺牲乃至面对死亡），这个案件就像火刑一样被审判了，而有关其历史起源的事实也很容易查明。对于根据基督教经文推理出反对基督教的塞尔苏来说，这些事实是很容易查明的；对于他同时代的哲学家阿提那哥拉斯来说，这些事实也是很容易查明的。在这样一个道德证据的问题上，评判的天平向哪一边倾斜取决于（见路加福音第八章第 15 节；约翰福音第五章第 39-41 节，第七章第 17 节；诗篇第二十二章第 4 节）一个人在道德上是否真诚地希望了解真理。迫害者没有这种诚意。一个简单的事实就证明了这一点（《约翰福音》第三章第 20 节），那就是在审判基督教的过程中，谴责基督教的世人并没有听取基督教的申辩——关于世人的道德状况（《约翰一书》第五章第 19 节；《罗马书》第一章第 18-32 节；《以弗所书》第四章第 18、19 节）。基督徒的真诚是经过最严峻考验和证明的，辩护士们都知道，（林后三 2）他们所面对的所有人都知道，也都能读懂。但他们在呼吁这一点时（约翰福音第八章第 13 节）可能会在记录自己时处于某种不利地位。另一方面，对我们来说，历史见证具有充分的独特价值，这种价值源于见证人的处境及其见证方式在人类历史中的独特性。

第三节.

时代回溯。

在现在写作的地区，从库克山的塔斯曼冰川流出了一条乳白色的溪流，这条溪流形成了普卡基湖。从普卡基湖中流出的普卡基河，将这种颜色注入怀塔基大河，怀塔基大河一直到大海都保留着这种颜色。我们的普卡基湖现在应该是基督教的第二个世纪。在我们的历史区域中，与这条河流相对应的是受迫害时期的剩余部分，即从二世纪末到君士坦丁即位（公元 312 年）这段时间。公元二世纪的基督教不仅进入了早期原始时期的剩余部分，而且还作为一种色彩留在了其后各代基督教思想的洪流中。虽然《使徒信经》代表了二世纪的教义，但“申辩”、“辩解”（护教学）等基督教词汇则代表了二世纪基督教思想对人类生活的显著贡献。

但这并不意味着二世纪的辩护士就是我们的大师，甚至是我们的辩护楷模。然而，在这里，争战是独特的精神战争，在这里，苏

格拉底哲学思辨和亚里士多德演绎法等武器——更不用说柏拉图式的求索——也许并不像一个稚嫩的“科学家”（例如像现代的、不信主义的赫胥黎教授）所想的那样“随时会消失”。无论如何，我们这个时代的宗教在追忆往事时（诗篇 cxlv.）就像“在我们的灰烬中闪耀着他们往日的火焰”一样。

此外，虽然（帕斯卡尔语）我们是真正的古人的继承者，是历代的延续，因此应该（诗篇 cxix. 100）“比他们这样过时的古人懂得更多”，但在有些事情上，他们可能是我们的主人；例如，“刚出生的婴儿”也许是“真诚的乳汁”的最佳评判者（彼前二 1、2）。例如，只有普卡基湖本身才能显示出它现在从冰川源头获得的颜色，所以只有在希罗多德的“缪斯”的光辉页面上，我们现在才能真正看到赛莫皮拉和马拉松；可以想象，彼得、雅各和约翰可能会对我们有所启发，告诉我们在他们的视听感官中——而不是在我们的视听感官中——究竟发生了什么（彼后一 16-18）。因此，现在深陷“高级批评（即以德国不信派为代表的所谓神学家的‘圣经高等批判’）”黑箱的摩西五经或许还有一些希望。“说到埋藏已久的埃及和巴比伦的地下见证，那些没有被书本束缚或囚禁，而是在自由开放的空气中生活和思考的人，可能会看到摩西时代的著作最有可能形成这幅生动鲜活的摩西五经全景图、即使是原始的父族制，也是昨天和今天以色列人的经历，埃及人的压迫和解救，西乃山的献祭和原始律法（十诫律法）的装备。等等。对于二世纪的见证人，我们甚至不要求他们了解自己；是的，

甚至不要求他们认真地展示自己：因为在那些火热的考验中，他们确实没有想过要展示自己，就像斯巴达的三百人在波斯箭云遮蔽太阳时摆出的姿势一样，让我们钦佩。但我们可以看到他们。

在这一时期的开端附近，每西亚迫害（公元 110 年）是继使徒时代中期的尼禄迫害之后的又一次迫害，它是一个不朽的事实，即基督教信仰的真诚受到了可以想象的最严厉的考验（见约伯记 26、27 节）。从长期迫害争战开始时竖起的两根巨大的见证火柱来看，我们可以看到，以苦难作见证的重担一定会给最卑微的基督徒带来特别可怕的压力（哥林多前书 i. 26、27），基督的见证人一开始几乎都是被召来的。在这两场最早的大迫害中，基督徒的信仰告白者中没有、也不需要有任何领导者的出现：——让他们坚守见证人的岗位，让他们为殉道而紧张，让他们在殉道的恐怖和可恶的痛苦中坚持下去；没有人（也不需要有人）提到使徒是他们在罗马的同道（参看《彼得前书》第 1 章第 1 节）。甚至也没有提到每西亚的一位长老，带领他们继续前进（第 3 节），在“活泼的盼望”中死去，最终取得胜利，获得“永不朽坏、永不玷污、永不衰残的基业”。

我们看到，在后来，当“哲学家”和其他类似的人（基督徒、尤其是基督徒辩护士）走到前列时，这些人可能会由于他们的阶级感情和文化敏感性而经历殉道或信仰告白的痛苦，而较低层次的受难者可能不容易受到这些（失去阶级地位或文化自尊的）痛苦。

但是，较低等的受难者（即处于社会中下层的基督徒殉道者）一定是把人类可能施加的最严重的罪恶痛苦经历喝得一滴不剩。其中的一些恶行，现在在基督徒中已无从谈起，但我们不妨想一想，以提醒人们，在那个时代，“与我们有着同样激情”的人类，为了基督的信仰，不屈不挠地经受了什么。

如此众多的男男女女（参见希伯来书第十二章第 1 节），除了基督的话语之外别无所依，却胜利地经受了如此可怕的考验，这在那个时代，在所有时代，都是宗教神圣性的有力推定证据，他们在其中如此“忍耐，如同看见那看不见的主”。除此以外，他们的真诚，经过那场大火般的考验，也保证了他们作为见证人的（关于基督教神迹、历史真实性、教义真实性、圣经真实性、等等的）真实性——这关系到基督教的证明——即，宗教在其最初的奠基运动中的历史上主要的、值得纪念的事实。

当（使徒行传第八章第 4 节）那些因第一次殉道时的迫害而分散到（犹太地）国外的人“到各处去传道”时，他们的传道方式大概主要是路边传道或现场传道。这里的希腊文不是通常意义上的“传道”（kē rugma），而是“传福音”（evangel）的意思，就像在说好消息一样。

在更持久的宣传中，通过这种宣传（但四 10 等），最初的树木扩展成了一片树林，但它仍然是同一棵树，世界福音传播的详细

工作的很大一部分可能是通过个别信徒在路边和家庭中的默默努力完成的（启示录二十二 17），他们“教导各人邻舍，各人弟兄，说：要认识主”（参看约翰福音一 41 等，四 39）。在这种工作中，不太可能出现神迹，可能也没有什么机会——也许是没有能力——对宗教进行逻辑证明，这在很大程度上取决于信徒仅仅作作为见证人所看到和感受到的真实性。我们可以设想，一般来说，真正认真的探究者不会怀疑一个基督徒的真诚，他们会向他询问他心中盼望的原因。另一方面，对最谦卑、最单纯的基督教信徒来说，他们自己的意识与诚实，对他们所见证的神圣拯救功效的内在确信，确实是一种可用的基督教辩护证据资源。他们对真理的意识，以及对上帝真理的成功充满信心，在这一时期出现的明示和正式的护教学中无处不在；这本身就是一种次要的或建设性的辩护。

那个时期的基督徒对福音历史和使徒历史的主要事实有真正真实的了解，这是理所当然的，因为我们的《新约圣经》就是那段历史的真实记录；同时，这也可以从他们如此坚定不移地相信上帝（彼前一 21）通过基督以真实的历史启示来到他们身边（彼后一 16）推断出来。从使徒时代之后，他们在世界上和世界人口中的地位可以看出，他们有足够的便利获得这种知识，即对“主耶稣基督的大能和降临”的历史性信仰的基础。

回顾一下作为基督教传播到它所祝福的世界（加拉太书第三章第

8 节) 的形象的森林, 我们现在就收集和传播知识的组织的适宜性而言, 可以看出, 这棵树集多方面于一身, 从集体和分布上看, 是一个有机感性的整体, 就像一个不可分割的基督教教会的心灵 (提摩太前书第 2 章第 15 节), 就像一个包容世界的灵魂之网一样广泛。例如, 公元 177 年, 在里昂和维埃纳, 在当时历史上可见的基督宗教传播范围的最西端, 基督徒的思想通过教会关于迫害中的火热考验的信件, 与远在东亚和弗里吉亚的基督徒弟兄们进行了生动的交流。东部的加拉太人 (彼前一 1; 参提后四 10) 可能很早就参与了向西部母国 (高卢) 的凯尔特人传福音; 在那里, 来自士每拿的爱任纽 (Irenæus) 讲到, 在他们的邻近地区“传教士成群结队地在公元 177 年后工作”。但在受迫害的人中, 有讲希腊语的小亚细亚本地人: 其中一位可能是殉教的波提努斯主教, 他已年过九旬, 可能在童年时就聆听过使徒约翰的教诲。他的继任者爱任纽 (Irenæus), 也就是那封著名书信的作者, 一定是在西部凯尔特传教区度过了他的壮年时期, 年轻时曾是士每拿教会牧者波利卡普的听众; 后者与使徒约翰同时代至少有三十年之久, 并在他手下成为他个人的“追随者” (《启示录》第二章第 8 节中的“天使”可能就是这位波利卡普; 他注定——公元 155 年——成为使徒约翰的“追随者”、殉道者)。公元 155 年, 波利卡普注定要成为世界上最重要的基督徒, 直到约翰离开后的半个世纪结束。

(为了说明问题, 让我们把注意力集中在有关原始世纪的一个事

实样本上一例如，《启示录》的使徒作者身份。我们看到，在证明其真实性的三个现存外部证据中，这些教会的弟兄被称为那些地区的“客旅”（彼前一 1，二 11；来十二 13）。这个词的希腊文——paroikos——在我们的教友那里有一个意思（“Bumbledom”）；——在里昂和维埃纳（公元 177 年）的文字中，可以感受到“寻找国家（天家）”的人的原始情感。）

在二世纪的文学作品中，有两处以引文的形式出现，一处出现在《爱任纽论异端邪说》中，一处出现在《里昂书信》中。但现在，经过反思，我们会发现，通过波利卡普和（也许）波提诺这样的“使徒”，爱任纽和他的凯尔特老教会一定充分了解了有关使徒经文的一切真正重要的内容，尤其是与约翰有关的经文。而任何一个重要中心的基督徒，或世界上一个活跃的主要基督徒，其知识中的每一样东西，都是在那个包罗万象的有机感性网络中，几乎不经过任何过程就为全地的整个教会所拥有。但事实上，例如，《启示录》会直接从使徒的“听众”那里传到许多其他地方的基督徒那里，就像在高卢，基督教是由使徒或他们的学生创立的一样；而知识就这样在最初的情况下分散存在，在许多情况下可能不会留下证据，证明它是以何种方式传到了可以传到下一个时代的人那里，就像在爱任纽、他的凯尔特教会和贾斯汀-马蒂尔的著作中碰巧做到的那样。虽然现在没有留下知识传播方式的痕迹，但《启示录》的作者是约翰，这在当时的基督徒中是众所周知的。

2. 现在，让我们把注意力集中在整个时期基督徒共同意识的重要连续性上，就像尼罗河一样，贯穿埃及大地。爱任纽（Irenæus）就是一个生动的例子，他一直活到了第三世纪（约公元 203 年），而他的老师波利卡普（Polycarp）则在使徒们的教导下长大成人，从他们活生生的口中（路加福音第一章第 2 节）听到了他们“所见所闻”的生命之道（约翰福音第十四章第 25、26 节，第十五章第 26、27 节，第二十章第 30、31 节；约翰一书第一章第 1-3 节）。因此，在活生生的传统链条中，使徒“从起初就是道的目击者和传道者”与第三世纪开端之间（至少）有一条（鲜明的）纽带——波利卡普的生命——在这里，有关基督教原始历史的事实在一般历史中占据了一席之地，并在随后的所有世纪中占据了一席之地。因此，在约翰去世时，波提努斯的年龄已经成年；贾斯汀-马蒂尔也是在那个时候出生的（尽管他在被称为“哲学家”之前还不是基督徒）；当然，这些人的皈依者或学生，在第一世纪就已经开始接触，他们会一直活到第三世纪。因此，灵敏的智慧之网可以延伸到第二世纪教会生活的所有长度和宽度；就像“一个帐幕”延伸到耶和华住在他子民中间的圣所的所有长度和宽度——

样。

3. 为了对这一时期的情况作一总结，相对于对辩护学至关重要的第二世纪关于第一世纪的可获得信息而言，我们现在要考虑的是爱任纽和波利卡普的样本案例，它们由两个部分组成，分别代表了从每个部分的两端所看到的整个时期。

在这一时期的末期（比如公元 175 年至公元 201 年），爱任纽（IRENÆUS）——他的巨著《论异端邪说》所涉及的不是公开的异教，而是自称为基督徒的人的对立或回避。他对我们现在的目的特别有价值，因为在他身上，我们可以看到辩护士在向异教徒辩护时很少、或根本没有机会展示的东西，即新约经文和使徒关于基督教原始历史事实的见证在教会自己内在信仰生活中的地位。

在尤西比乌斯（Eusebius）书集中保存的爱任纽写给弗洛里努斯（Florinus）的一封信中的一段著名的文字，是这一时期结束时其泉源在这一时期开始时的核心写照。

在其他地方，爱任纽极力宣称自己的教学符合“长老”的传统（见路加福音一 2），显然他认为这是基督教教师的义务。他的“长老”指的是属于原始一代的值得尊敬的人（或就像波利卡普或波

提努斯一样，他们应该一直活到现在这一代）。他对这些“长老”的做法与帕皮亚（Papias，约公元 125 年）对使徒的做法相似，他称使徒为“长老”（或“主教”、监督——参见彼得前书第 1 章第 1 节；约翰后书第 1 节；约翰后书第 3 章第 1 节），因为他们是他作为学生的那一代人的老师。据爱任纽所说，帕皮亚与波利卡普都是约翰的个人追随者。在他的“论述”中，根据某些与主有关的经文（“神谕”）（福音书），他（他告诉我们）习惯性地查阅那些听过使徒（如彼得等）相关见证的人的记忆。因此，帕皮亚在他自己身上也展示了爱任纽在波利卡普身上所描绘的那种作为最终权威对使徒的从属关系。

在这幅图画中，波利卡普“根据”“圣经”讲述了他从使徒那里听到的关于主及其神迹的事情（参见《使徒行传》第二章第 22 节，第十章第 38 节），——例如，波利卡普在这些事情中展示了弥赛亚预言的实现。关于《马可福音》和《马太福音》，我们在使徒时代与波利卡普同时代的帕皮亚的现存片段中有一些记载。更广泛地说，除了这封《致弗洛里努斯的信》之外，还有现存的证据证明我们新约正典中的经文具有使徒性。从爱任纽对这些经文的“使用”可以看出，他的新约与我们的新约相同。在他身上出现的保守的传统主义与后来的传统主义有着本质的区别，后者使信仰依赖于“教会”。爱任纽的传统主义使信仰以及作为信徒团体的教会依赖于“使徒和先知、耶稣基督自己是主要的房角石”（弗二 20）。爱任纽的传统主义强调“长老（主教、监督、使徒的继承

者) ”的已知思想, 其理由和力量就在于, 这些长老真实地向我们传达了使徒的教导; 而它赋予圣经以上帝启示的主权权威, 则是对教会主义(马可福音第七章第 7 节) ”以人的诫命为教义 ”的确凿检验。历史可以证明, 迄今为止, 每一种不见于圣经的传统教会教义, 不是违背圣经教义, 就是篡改圣经教义。

如果爱任纽和他的教导只是从历史和记忆中消失, 那么他的观点实质上仍然会在第二世纪教会的思想中显现出来, 尽管在任何一位教会教师身上可能都不会像在他身上那样全面; 他(爱任纽)是(有详实记录的)一位向我们传授了全面观点的第二世纪教会教师。申辩书(护教学)主要是现存的第二世纪其他基督教领袖的著作, 在他们捍卫宗教的武装战线上, 除了部分和推断性地显示教会信仰的详细内容外, 并没有显示出其他内容: 就像人们从被围困的城墙外看不到被围困城市的街道和房屋一样。可以说, 爱任纽是在闲暇时为指导基督徒而写作, 包括对异端的 ”责备和纠正”, 这使我们能够看到, 在他的思想中, (基督教) 辩士们从前只能通过孤立的偶然迹象来感知的东西现在已经完全形成(基督教护教学)。这确实是他那个时代整个教会的思想; 它在他身上的显现, 意味着它是教会的思想。

在这一时期的开端(公元 101 年至公元 155 年), 波利卡普——在他的学生爱任纽之前, 就已经写下著作, 评论了那些异端邪说——比如巴西里德斯、瓦伦提努斯、马尔基翁, ——早在公元

120-140 年。“异端 (heresy)”这个词的词根是“索求”的意思，在联系中暗示了作为道德谬误根源的误导性利己主义（使徒行传二十四 14；哥林多前书十一 19；加拉太书第五章20；——在加拉太书5： 20 节中，它被置于“肉体的行为”、“骚乱”和“嫉妒、争竞”之间）。诺斯替异端邪说（参西二 8；提摩太前书六 20——其中希腊文的“认知”——gnosis=“知性”，“光照主义”），成为“肉体的行为”中的“煽动”和“嫉妒、争竞”。这些异端在第二世纪变得十分显眼，它们与后世的穆罕默德教、摩门教、新西兰豪豪教一样，都是世俗猜测中本质上的异教与基督教思想中某些元素的混淆混合物。

在历史上，它们以其令人反感的怪异性吸引了人们的注意：因此，在回顾历史时，异端邪说似乎至少是教会在那个古老时代的主要突出特征。实际上，异端邪说只是流星般闪烁的暗光，它的短暂闪烁，与黑夜中合法统治者静静闪耀的那些时刻的真实历史并无多大关系。二世纪的“异端邪说”显而易见，仿佛充满了整个世界，这让我们想起了爱德华兹的《Gangræna》或贝利的《Dissuasive from the Errors of the Time》中所描述的十七世纪的畸形观点：这些观点与英国普通基督教思想的内在进程毫无相似或一致之处——例如，在詹姆斯-梅尔维尔 (James Melville) 的《自传》或哈钦森上校的遗孀露西-哈钦森夫人 (Lucy Hutchinson) 所著的《哈钦森上校回忆录》中就有所体现。

相对于当时的现实生活而言，这些“异端邪说”不过是洪水泛滥时河水的褪色，或是春天的短暂阴云。它们可能——比方说婴儿期的疾病——有助于净化教会幼小心灵中的某些“庸俗之物”。但在波利卡普（士每拿教会主教，真诚纯洁的基督教信仰者，敬虔的殉道士）这样的例子中，我们可以看到她真正的基督徒生活，无论是思想还是行动。

在他（波利卡普）的学生（爱任纽）的伟大作品中，异端邪说并不代表它所描述的大公教会的思想。恰恰相反——参见利兰对“神学作家”的评论——这些异端之所以出现在这本（基督教护教学）书中，是因为它们与基督教的思想格格不入（《约翰一书》第 2 章第 19 节）。虽然看起来好像整个基督教世界都充斥着这种畸形的观点，但仔细一想，我们就会发现这一时期真正的基督徒思想是静静地沉淀在《使徒信经》所代表的信仰中。

与他（爱任纽）同时代的帕皮亚（Papias），只有通过尤西比乌斯（Eusebius）在他去世两个世纪后所抄录的他的一些写作片段才为我们所直接了解；尤西比乌斯在一处利用人们对他博学的褒扬，将他（帕皮亚）描述为一个没有多少理智的人（他在千禧年的问题上与尤西比乌斯和其他教会领袖有分歧）。但即使在一部伟大的教会史中，这些片段也非常值得保留。在这些片段中，我们可以看到（在小亚细亚的希拉波利斯；参见彼前书 i.1），在使徒约翰去世后的二三十年内，一位基督教牧师习惯性地通过“

阐释”的方式来教导他的信徒，而阐释的经文指的是基督在地上的传道（《福音史》）； 其中一个片段是关于马可福音和马太福音的作者，与保存下来的历史相比，就像一块金子与其石英基质或冲积层相比。对我们来说，偶然出现的一丁点信息特别重要，因为它生动地佐证了我们在爱任纽的信中看到的关于波利卡普的内容，这封信写于公元 125 年（帕皮亚的年代）之后的一代。

在这个较早的年代，帕皮亚在他的阐释性研究中更喜欢参考人而不是书本，在提到与基督在世传道有关的要点时，他习惯于参考那些曾亲自“聆听”过“长老”的人的记忆。在他一口气提到的八九个“长老”中，除了一个（亚里斯提安）或两个之外，其他都是“主教（监督）”。其中的亚里斯提安，可能与巴拿巴一样，由于在正式使徒方面的杰出服务（《马太福音》十九 28），被称为一般意义上的“使徒”（见《希伯来书》三 1）。一位“长老”约翰，与他一起被安排在一个由两人组成的补充（教皇式的）小组中；可能就是这位使徒，他也被安排在一个由七位“长老”组成的小组中，他们都是使徒（保罗时代以前）。两人一组可能是指帕皮亚亲耳听到的属于第一代的两个人：而主要的七人组——所有使徒——将是他的一些同时代人所听到的使徒。

是（最初的）使徒！在这里，我们看到使徒见证的传统遗产正在形成过程中，爱任纽将作为基督的忠实传道人和上帝奥秘的管家，如此神圣地保存和守护这些遗产，“纯洁而完整”（见帖后三6）。

作为“历史评论家”，就特定经书——《马可福音》和《马太福音》——而言，在我们所知的使徒教父中，帕皮亚是独一无二的。关于我们的《马太福音》中的一句话，巴拿巴的信中的“经上记着”标志着它（马太福音）是神圣的经文；罗马的克莱门特（见腓四 3）在写给哥林多信徒的信中（约公元 96 年）也提到了这一点；波利卡普在写给腓立比人的信中提到了保罗写给他们的信，其措辞将使徒经文置于他（波利卡普）这样的普通基督徒的著作之上。在这篇他（波利卡普）唯一现存的文章中，他仿佛完全被《彼得前书》一至四章所占据，它不仅充斥着他的思想，而且构成了文章的经纬。他有彼得前书第一章第 8 节的原话；在他五页的信中，我们发现了十一处彼得前书的明显痕迹。克莱门特也没有提到希伯来书的名称，尽管他的信中充满了希伯来书，就像波利卡普的信中充满了彼得前书一样。他提到伊格内修（Ignatius）不久前向西行去罗马殉道，从而确定了这一日期：殉道发生在公元 107 年。士每拿教会位于“亚细亚”，是《彼得前书》所针对的地区之一（彼前 i. 1）。

虽然拥有新约圣经（将其作为凭证），但他们（教父们）在对所负责的新一代进行指导时，通常不会正式引用这些著作，而是利用使徒教导的鲜活记忆。巴拿巴的“照经上所写的”，就像提摩太前书 5：18 节中的“经上所说的”（指路加福音 10：7）一样，可能只是“不能成夏”的“一只燕子”（但却表明夏天即将来临）。

波利卡普的服事生涯跨越了整个过渡时期，他对经文的“使用”就像我们现在的使用一样——说出所引用或提及的书籍和作者（尽管没有给出章节和经节）。

因此，这些使徒教父的智力特征对我们的研究非常重要，因为这影响到他们是否有资格——不是（像如今德国所谓自由派神学家们的）“圣经高等批判”，而是安全地传承使徒见证的遗产，这些遗产在使徒口述见证的时候，还存在于那些从使徒口中听到这些见证的人的记忆中；但由于从一开始就被记录在使徒经文、文字著作中，因此为后世所保护。

如果克莱门特是“名字被记在生命册上”的克莱门特（腓 4.3），那么他在保罗的欧洲征战中服役之后，在使徒约翰的葬礼上遇到了约翰的追随者波利卡普（Polycarp）。波利卡普当时至少三十岁（参见路加福音第三章 23 节；民数记第四章 3 节等），也许已经被称为士每拿教会的“天使”（启示录第二章 8 节）。罗马的克莱门特在西方教会中拥有崇高的地位，他像家长一样给（仍然）不守规矩的哥林多教会写信（参见哥林多前书 i. 11 等），而波利卡普在给保罗高尚的腓立比教会写信之后的五十年里，似乎是东方教会中一个非常有影响力的默默向善的支柱：他殉道时的“八十六年”——他侍奉基督的时间——可能不是指他的出生，而是指他个人第一次信奉基督教的时间：在使徒约翰的启示录的写作日期，他已经成年。他的重要性在第二世纪早期就已显现。克莱

门特的信（真正的信）是以多米蒂安（公元 96 年）的名义写的，是现存最古老的非使徒写作的基督教作品（因此，他不是马可或路加）。波利卡普在约翰写下《启示录》第 2 章第 8-10 节时应该还很年轻，但他可能就是其中士每拿教会的“使者”。在使徒时代，年轻的人——比如提摩太——被委以重任，就像第一次法国革命战争中的年轻将军一样。他在极度衰老时（公元 150 年）前往罗马，目的是在东西方之间进行调停；虽然他的使命没有成功，但他本人却受到了应有的尊敬。

他们没有非凡的才智，但他们身上有更重要的东西，可以胜任传承伟大遗产这一极其重要的职务。因此，-1. 他们本人热爱并崇敬新约经文。波利卡普的信中充满了新约经文，克莱门特的信中也充满了新约经文；两位作者都不失时机地赞美了与他们各自所涉及的教会特别相关的经文。他们的文字充满了《圣经》的精神，没有狂热的夸张，充满了智慧、力量和健全的心智，仿佛受到了无与伦比的权威性、温柔的神圣性的洗礼，这就是评论家们所说的“圣经风格”。-2. 虽然他们中只有一人（波利卡普：公元 155 年殉道）肯定是为信仰而死，但他们都在自己的精神上静静地闪烁着道德恳切的火光，这种道德恳切（彼前一 7；来十二 1）在经受考验时（雅一 12）显示出准备坚守信仰和殉道的真正气质。-3. 与我们现在的目的更直接相关的是，他们积极关注远在自己直接责任和工作范围之外的教会的基督徒福祉和福利，同时，作为事务之人，他们还具有稳健的判断力，例如，他们受到那些远

方教会的信任和推崇，在他们个人所熟知的社区中，他们也是最有影响力的。

在这两位具有代表性的领袖身上，我们可以很好地看到他们的这些品质，他们就像雅斤和波阿斯的柱子一样，分别矗立在东方和西方，从使徒时代进入第二世纪的大门的两侧。毫无疑问，他们代表了历史上的基督徒阶层，在他们的时代和世代，他们作为领袖受到人们的信任，作为榜样受到人们的效仿，他们在当地得到了像耶路撒冷教会“长老”（使徒行传第十五章）这样的当地人的支持。在那场“火一般的审判”的世界性大危机中，相对于危机的真正需要——虔诚基督徒在道德上的恳切性——来说，这是如此令人担忧，——毫无疑问，教会在其所有成员中拥有适当比例的稳健性（彼前 10-12 节；参路加福音二十二 32），这种稳健性明显地体现在这两位最重要的领袖（波利卡普与克莱门特）身上。

在波利卡普殉道时的祷告中，他把自己作为祭品献给了上帝（参见《腓立比书》第二章第 17 节）。而（罗马书第十二章第 1 节）他在侍奉基督的“八十六年”里，一直都是这样做的。在信仰和实践问题上，他有很强的判断力；在我们这个时代，已故的坎特伯雷大主教泰特博士等人就是这样的典范，但后者并没有像其前辈安瑟伦和布拉德瓦丁那样具有超凡的能力。在这两位忠实的见证人（波利卡普与克莱门特）身上，我们首次看到了那种独一无二、不可分割的敏锐智慧，这种智慧弥漫在第二个世纪的整个教

会生活中，就像灵魂充满并支配着身体一样，“一切都在整体中，一切都在每一部分中”。

我们在此的直接和主要兴趣在于——我们现在重申——弄清原始基督徒在捍卫宗教方面究竟相信什么。但是——我们也要重申——他们如此相信基督教的启示和救赎教义，并将其视为不惜一切危险和代价也要维护的一件事，从表面上看，这就是这一宗教神性的推定证据。他们不仅是证据的纪念碑、不朽的证据，也是忠实的见证人。关于历史事实——对我们来说，这些事实可以成为我们作出判断的材料或依据，——而关于这些事实，他们是合格的证人——他们的证词，就像他们声称信仰这一宗教一样，在所有最大的考验中具有真正的分量：这只是因为，他们作为证人的真实诚意得到了最严酷、最仔细的检验和证明，而且他们的智力在有关问题上也相当充分，足以让他们“知道他们所说的和他们所肯定的”——他们很容易获得有关这些问题的真实知识，几乎是第一手资料。

当沃尔特·司各特爵士写《韦弗利》时，“查理的岁月”——《六十年后》——还在人们的记忆中，他们亲眼目睹了其中令人难忘的惊心动魄的战争和审判事件。第二世纪的基督徒，同样与原始基督教毗邻，同时又是一个陪审团——唯一的陪审团——他们通过一代代基督徒的亲身见证，聆听了第一世纪基督教本身对其少数而简单的重大事件的讲述。罗马的克莱门特和士每拿的波利卡普就是既是见证人又是陪审团的典范。

不是属我们的。若是属我们的，就必仍旧与我们同在。他们出去，显明都不是属我们的”）。

第一节

“不信主义”（怀疑主义、世俗主义）的来源

宗教改革的教义式信仰与罗马教的信条一样，恢复了原始大公会议关于基督位格的构成和神格合一中的三位一体的原始基督教教义。为了反对中世纪教会盛行的伯拉纠主义，宗教改革非常重视奥古斯丁的恩典学说，即堕落的人在道德上的堕落，相当于精神上的无能，而与之相关的事实则是上帝至高无上的恩典是人重生和皈依的原因。但宗教改革教义的独特之处在于，唯有因信称义，白白的赦免和接纳，神圣救赎之爱的恩赐，以上帝在基督里的公义为基础，或作为因基督为我们的罪受死、而使我们因归信靠他、

顺服他而得到的奖赏。

宗教改革的教义恢复了因信称义、以圣经为根基的信仰，排除了人或任何受造物的义作为罪人获得赦免和接纳的功劳的想法。圣经作为基督徒信仰和实践的唯一准则，作为基督徒在宗教真理和义务问题上的权威，在这场运动中得到了拥护。

早期宗教改革时期的“旧教义主义”本身就是对更古老的教义主义的反抗，是对法利赛传统主义的反抗，这种教义主义的萌芽早在原始的辩护学时期就已出现，并在后来原始的“公会时代”中不断发展，此后又经历了中世纪，直到它在罗马主义中达到成熟；罗马主义作为一种反基督教的束缚被后来被称为新教的民族所抛弃。旧教义主义与新教教义主义的不同之处在于，前者将宗教事务的权威归于教会，而后者则将圣经视为唯一的权威。但它们都建立在超自然救赎的超自然启示的权威之上，将其作为基督教信仰的适当对象或客观基础。现代基督教辩护学必须为信仰而战的过程中所面对的一种反对方式是理性主义，它意味着或涉及在其运作的范围内拒绝这种权威。

我们只需看到，在基督教改革之初（《新教信仰告白的和谐》，公元 1581 年），他们普遍接受了这样一种观点，即在宗教信仰和实践问题上，权威是：作为上帝的话语、神圣启示的神圣记录的圣经。

现在，让我们把目光投向早期宗教改革之外，投向更遥远的源头。在两个辩护时期——原始时期和现代时期——之间的整个中间时期，都是教义主义的。从毫无疑问地接受超自然启示——如《使徒信经》所代表的教义，以及我们现存的两约正典圣经作为神圣启示的神圣记录——的意义上讲，这就是教义主义。在这里，我们广泛地谈论了基督教中世纪的总体特征，这也是我们目前在努力从整体上认识现代立场时唯一关心的问题。与来自异教的反对的原始基督教时期相比，以及与来自基督教内部的反对的现代时期相比，漫长的中间时期（中世纪）是毫无疑问地接纳来自外部或内部的反对的时期：因此，中世纪是信仰的时代，“尽管（例如在十字军东征中）为信仰而战的武器可能是肉体的。理性主义、否定主义、怀疑主义、无神论——中世纪的塞尔维特主义——的个别情况并不影响这一表述的总体准确性：正如朱利安皇帝的叛教并不表明他的罗马帝国在君士坦丁大帝死后就沦为异教，西班牙也没有因为另一个朱利安的叛教而不再是属于真正的“大公教会”。

教义主义开始于后来的原始时期“大公会议时代”——几乎就在君士坦丁大帝之后，在世界帝国（拜占庭帝国）的支持下，教义主义就开始了。

在异教帝国主义（旧罗马帝国）垮台之后，君士坦丁即位（第一届大公会议，尼斯，公元 325 年），帝国成为基督教国家（公元

312 年)。在主要代表东方或希腊教会的一系列大公会议中，它涉及到神格和基督人格的构成。但是，特别是在西方教会，从奥古斯丁开始，基督教开始了一场关于救赎和罪的思想运动，这场运动一直延续到中世纪，并在宗教改革的恩典学说中得以延续和完成。在上述不同路线上的所有思考本质上都是教义主义的，即假定并依据上帝在基督里的超自然启示的权威，以及作为该启示记录的圣经的神性——尽管直到宗教改革时期，“唯独圣经”这一点还没有明确的表述。

在教义化的“公会时代”之初，甚至在基督教第一位皇帝的宫廷里，就开始出现了一种希腊主义（参见西 2. 8），其核心或多或少是理性主义的，即把启示的积极内容解释为自然元素或知识原则，换句话说，是自然主义的，目的是用异教徒的神学或自然主义的宗教哲学取代基督教教义。在中世纪的猜测神学中，有理性主义（= 自然主义）的因素在起作用（如阿伯拉尔和司各脱-埃里根纳），作为一种参杂，在意图和本质上都可能是教义主义的。但是，相对于圣经的权威和实质内容而言，（中世纪时代）并不存在一种明确和公开的否定主义，就像在（现代自由派）神学或异端神学中出现的那样；后者也许名义上是基督教教师的神学，（但实际上是离经叛道的异端，例如“圣经高等批判”），——这是我们现代时期新的经院哲学的特点。

德国人的不忠在很大程度上是新的，尽管在英国的自然神论者中也可以找到一些类似的东西；但他们的不忠都是基于《圣经》本身并从中衍生出来的。在他们的异端立场中，几乎没有一种立场不看似诉诸圣经的权威；但他们实际上为了支持异端邪说而严重歪曲上帝的话语；这是对他们罪责的最大加重。

那些被称为反超自然主义者的人（即那些否认超自然神迹的所谓“自由派神学家”们），——他们无疑是异教徒，应该永远被视为异教徒，被当作异教徒来谈论和对待。他们的不忠由于假装自己是基督徒和启示的信徒这种最严重的不诚实和虚伪而变本加厉，如果他们完全摘下面具，或许会至少得到一点尊重。

在接近中世纪结束的初期（11 世纪），布拉德瓦丁在坎特伯雷教区的前任安瑟伦，因其划时代的《赎罪论》而为人们所熟知；他（安瑟伦）进一步深入研究了“本体论”——严格意义上的“神学”的形而上学（=“关于上帝的学说”），其方式类似于现代对“先验论证”的研究，以及奥古斯丁在《上帝之城》等著作中的高度推测、以及他与摩尼教的争论。同样，在经院哲学的顶峰时期（13 世纪），“学院派的天使”托马斯-阿奎那在一部单独的宗教辩护著作中也提到了这一点，该著作在中世纪仅次于布拉德瓦丁的宗教

辩护著作。但这些著作并不是为了抵御我们现在所看到的否定论或怀疑论的攻击。例如，《上帝之城》中的努力——说明“向人类证明上帝之道的合理性”，或者换句话说，面对像我们这样灾难性的黑暗的世俗历史，仍然（诗篇 xcvi. 2）相信基督教体系中所宣称的世界的神治——这种努力与其说是针对“外部战争”的防御性论战，不如说是针对宗教“内部恐惧”的自我质疑。中世纪的神学猜测，无论是本体论还是其他方面的神学猜测，即使是非常规的，也自称是在超自然启示（圣经）的范围之内，并受其（圣经）权威的制约。

在整个经院学术时期直至宗教改革时期之前，没有（或不需要有）任何争论、公开讨论和宗教会议的决定，具有古代大公教会会议所特有的方式和影响深远的重要性。

基督教改革从一开始就占据着主导地位，贯穿其早期、16 世纪到 17 世纪。在这一时期出现的一部或多部基督教护教学著作，只能说是“一只燕子”，并不能“造就一个夏天”（尽管它可能是夏天即将来临的一个信号，仿佛展翅欲飞）。新教是对纯粹人的权威（罗马主义）的反抗，它将自己完全交给了神圣的权威，并为唯有圣经的权威，或上帝在基督里作为教会的牧首和国王而自我启示的权威，进行了认真而热烈的斗争，甚至不惜牺牲生命。

甚至宗教改革时期早期的索西尼派也像原始的诺斯替派一样，至

少自称是以圣经为基础的：尽管在他们的情况中，就像在原始基督教时代的诺斯替派的情况中一样，理性主义的因素，对圣经的强行和武断的解释，是他们持有本质上反圣经信条的立场的必然性。

在学术复兴中出现的准异教古典主义的“人文主义”，在宗教改革运动中的影响远不及君士坦丁大帝帝国教会中自称为基督教教师的希腊主义。在宗教改革开始后的一个世纪里，教义主义信仰的优势一直没有被打破：争论虽然很多，但只是一种教义主义体系与另一种教义主义体系之间的争论，所有争论都宣称服从于圣经中记载的上帝超自然启示的主权权威。笛卡尔（Des Cartes）的哲学推测是宗教改革时期知识分子觉醒的产物，可能会引起不安，但不会影响普遍的宗教信仰。

这一时期的主流思想仍具有教义主义的特征。笛卡尔式的怀疑“甚至不是一种哲学上的否定主义或怀疑主义。它只是一种暂时的悬置判断，以期从知识的基本原理和要素上升为连贯的体系”。它的“*cogito ergo sum*”（“我思故我在”）可能只意味着现象体现着本体实质质量的基本判断。可以想象，作为一个规范性原则，它既适用于我们对圣经启示中超自然赐予的知识材料的信仰理解，也适用于我们对物质和心灵两个世界中作为自然启示赐予的知识材料的信仰理解。关于超自然的启示和救赎，现代的怀疑或不信（赫胥黎教授用糟糕的希腊语命名为“不可知论”）在早期的

英国神灵论（自然神主义）中就已显露端倪，直到 16 世纪接近尾声时——在最初的宗教改革运动的最终政治成功、以西班牙舰队的覆灭为标志，并以西班牙承认荷兰共和国为标志之后——才可以说是真实地发挥了历史上可识别的影响。

然而，此后（十七世纪），一股世俗化的浪潮席卷了新教社区，就像基督教化的罗马帝国（公元四世纪）在“教会休息”时席卷了一股世俗化的浪潮一样。在这股世俗化浪潮之前或伴随着这股世俗化浪潮，发生了（哥林多后书第四章第 3、4 节；参看马太福音第六章第 19-24 节）对圣经（霍布斯，《利维坦》）、对圣经宗教（赫伯特）、对超自然主义（斯宾诺莎，*Tractatus Theol. Pol.* 和 *Ethica*）的反动，——其代表人物是法国多才多艺的贝叶尔和日耳曼深邃的斯宾诺莎等大师，然后在十八世纪英国的神灵论（自然神主义）中得到了最显著的体现。

新教信仰的倒退不是因为新教徒之间的分裂，也不是因为新教与“人文主义”或世俗文化的联盟逐渐停止，这种（反罗马主义的）联盟在宗教改革早期就已经存在。而是，它（即，新教的倒退以及世俗化主义的兴起）被表述为早期宗教改革运动热潮的一种“反作用”：就好像退潮是对涨潮的一种反作用。

从构成健康的温暖、充满生机的生命中产生的反作用反应是消极的疾病，是腐败的前兆和威胁，最终导致死亡（在道德和精神上，

消极的疾病本身就是积极存在的，就像没有“光明”就是黑暗一样）。

与最初宗教改革时活生生的完全健康的宗教相比，道德和精神的颓废正在为相对于宗教真理的否定主义或怀疑主义铺平道路。从十七世纪到十八世纪，我们到处都能看到道德和精神颓废的悲哀迹象，这表现在教会内部对宗教改革教义式信仰的放弃；积极信仰的消解或衰落；——福音派基督教真理的实质，是实践基督教在心灵和灵魂上的根基和活的基础。

在英国，这种衰落和堕落表现得淋漓尽致。因此，巴特勒在其著名的（基督教护教学书籍）《类比》（公元 1736 年）的序言中指出，当时自称开明的人并没有认真探究宗教的真理，而是公开发表言论，认为宗教现在已被明确认定为不真实。【那时 [公元 1736 年]，英国并没有复兴真正的宗教和重要的敬虔。（英国）教会在上世纪中叶和上世纪初一样，继续彻底沉沦于世俗和漫不经心之中，对基督教会所有崇高神圣的职能完全漠不关心，因此不虔诚和不宗教继续盛行】。那些所谓自称为开明的人，认为宗教只是过时的、空洞的东西，不值得探究。而在当时，那些信奉该宗教的人已经表明，他们不再像所宣称的那样认真地信奉该宗教，而是在逐渐放弃这一信仰。据了解，英国实权派中的一个强大党派已经放弃了基督神性的福音派基本教义。例如，在实权派之外，长老会曾一度以其牧师的学识和能力以及他们对体面的中产阶级

的控制力而闻名，但在他们中间也开始显示出“索西尼是根源”。本文作者曾在切斯特的菲利普-亨利的布道坛上看到过《圣经》，那是在后来成为一神论（否认基督神性）礼拜堂的地方。如果它留在那里，一神论可能会从此消失（《约翰一书》第 2 章第 19 节）；但令人痛心的是，现在，在像亨利家曾经的礼拜堂里，当人们还在睡觉时，敌人可能正在通过播撒索西尼派的稗子，为不虔诚铺平道路。在一个城市大教堂，在长老会教堂的开幕式上，本书作者发现在那里的基督徒中，长老会在某种程度上被视为索西尼主义的同义词。历史证明了长老会从宗教改革信仰中滑落的原因，在十八世纪结束之前，长老会曾一度强大而著名的福音教会在质量和规模上沦落为几个索西尼派教堂而已。

我们从世俗化的发展中看到了这一原因，世俗化是破坏基督教信仰的核心，甚至是破坏历史信仰的核心（参见《马太福音》第二十四章第 12 节）。因此，在那个世纪结束后不久，安德鲁-富勒（Andrew Fuller）在他的著作《加尔文体系与索西尼体系的比较——分别以其实践成果为检验标准》（*The Calvinistic and Socinian Systems Compared—as tested by their practical fruits respectively*）中，从一些主要人物发表的著作中引证了这一点。

1688年大革命（光荣革命）之后.....英国教会没有真正复兴真正的宗教；甚至从王政复辟到大革命期间，几乎是虔诚和敬虔的唯一维护者和促进者的“不从国教教会”派，在遭受巨大的苦难

和迫害之后，也很快在相当大的程度上受到了在既定教会中几乎普遍盛行的松散的自由主义半信教精神的影响。

前一时期具有代表性的一神论者（即否认基督的神性，否认三位一体教义），充分证明了在他们的社区中，除了个别情况下继承了清教徒的感情而没有清教徒的信仰外，真实宗教实际上并不存在。

不列颠群岛的其他地方也是如此。例如，在苏格兰，在“冷酷的温和派”统治下，在如今被称为国家教会的“黑暗时代”，在本世纪末，拉姆塞撰写了《索西尼信条》一书，作为对建立在威斯敏斯特标准基础上的教会领袖出版物的解毒剂。而在本世纪初，爱尔兰长老会教会要从另一个“黑暗时代”持续存在的、被容忍的反三位一体论的束缚中解脱出来，则是一项艰巨的工作。所有这一切都意味着宗教改革的生命和宗教在人们心中的力量的离去，使他们的心灵敞开而毫无防备，如同“空荡荡的，被扫荡过的，被装饰过的”房屋——让不信或怀疑世俗的精神进入，因为“自然厌恶空虚”。

在欧洲大陆——众所周知，也为世人所熟知——世俗主义带着它的虚假信仰不仅席卷了宗教改革的母国德国：而且首先产生了一种冷漠、迂腐、“死的正统”。

“也许更糟糕的结果是，一些基督教的捍卫者本身对福音教义的看法就非常有缺陷和错误，就像上世纪初主要针对英国异教徒进行启示辩护的许多人一样、导致他们对基督教教义进行解释，将其修剪为人类的自然理性可能倾向于接受为真实和可能的东西，并将基督教启示简化为自然法则的再版而已”（《神学讲座》第 191 页，这是苏格兰有史以来最伟大的神学大师——爱丁堡大学校长坎宁安作为教授的最初想法）。

在《南特敕令》废除之前，它（怀疑主义）曾造访过法国的改革宗教会，该教会的英勇精神也许是早期宗教改革运动在各民族中最光辉的记录。在苏格兰产生十八世纪最著名的怀疑论者出现之前，已经从她那里走出了十七世纪最著名的怀疑论者——如果不是迄今为止所有时代最著名的怀疑论者的话。加尔文的流亡者在他们分散的土地上给人留下了混杂的印象，以至于“法国加尔文主义者”在某些人嘴里可能是聪明的怀疑论者的同义词。在本世纪初，加尔文所在的日内瓦——当时最高级、最先进的宗教改革福音传播的耶路撒冷——已成为一种“新学”的中心，这种“新学”现在更多地被称为所谓“德国理性主义”（怀疑主义、不信主义），其实质是早期宗教改革时期被称为拉科的索西尼主义的再现。

已故的坎宁安校长（Cunningham¹）说，里格博士在追溯人的信仰堕落是受柯勒律治及其学派哲学的影响时，没有充分考虑到被正式抛弃的早期索西尼主义的残余影响。但这两种影响实际上是一

体的。一位老清教徒把“新神学”说成是“旧哲学”——使用基督教超自然启示术语的自然主义推测。反之，“新哲学”也可能是“旧神学”。宗教改革时期的索西尼主义就是这种新哲学的预言——就像蛹是未来的蝴蝶一样。也就是说，旧的索西尼主义心中的自然主义，在其对圣经福音的理性主义拒绝中，只需要一个合宜的阳光，有利的外在条件，就能展翅高飞，翱翔天际，成为真正的、或模仿的（伪劣的）超验主义的自然主义投机者。【林前一 21-24：世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人。这就是神的智慧了。犹太人是求神迹，希利尼人是求智慧。我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。但在那蒙召的无论是犹太人，希利尼人，基督总为神的能力，神的智慧。】

因此，保罗的“福音”（提摩太后书第四章第 1-4 节）可能会被另一个无福音的所谓“福音”所取代（加拉太书第一章第 8 节）。现在，在表面上是福音派的团体中，这种（自然主义的）“福音”可能会被容忍、欢迎、追求、要求；但如果是这样的话，宗教改革的福音主义在那群人的心中就已经死了、或正在死去；而自然主义的世俗性，不管它是否经过了索西尼主义的蝶蛹形式，都在那里占有着，并随时准备在公开承认的不信中得到充分的彰显。基督和他的使徒通过他们的榜样和明确的指示，教导了对他的宗

教的捍卫：前提是真正相信他的宗教，并随之对他的宗教做出相信的承认。如果不这样做，就已经是对宗教的不彻底的攻击；因为不承认就是被动的否认（《马太福音》第十章第33节，参阅第32节），所以逃避就是间接的否定，替代者就是取代者。

第 2 节。

新护教学时期的运动。

十八世纪被称为“平庸的黄金时代”：说到“巨大的物质进步”并不能反驳这一指责——但这是无关紧要的。至少，那个世纪的新教似乎受到了平庸之风的残害，这在宗教中是致命的，在哲学中也是如此，就像在诗歌和艺术中一样。另一方面，不信仰（不信主义、怀疑主义、世俗主义）似乎在那个世纪达到了最高。

需要指出的是，那些（悖逆基督教信仰的）自然神主义者并没有

把他们的力量放在这种理论研究上，也就是说，并没有把他们的力量放在对基督和基督教的想法上，解释我们应该如何看待他（耶稣基督）和他的宗教，关于他的真正事实是什么或可能是什么，——如果这不是基督教所相信的“上帝在基督里，叫世人与自己和好”的话。

他们（自然神主义者、不信主义、怀疑主义、所谓理性主义、等等）致力于攻击这一信仰，在出版物中竭力攻击；这些出版物在很大程度上已经不再被阅读，但其论点无疑会继续被重复；正如鲍尔（Baur）告诉我们的那样，现在的反对意见在很大程度上是对塞尔苏（Celsus）在基督教辩护学的原始时期所曾经使用的攻击论点的重复（当年奥利和其他人也早已回答了这些论点）。

由于教会中基督徒生活的堕落，出现了直接或间接、公开或隐蔽的反对基督教信仰的声音，大量的基督教护教学的辩护出版物对此进行了回应，这些出版物构成了一个新的辩护学图书馆。在这场辩护战中，来自信仰受到威胁的基督宗教不同地区的各种天赋被吸引过来：例如，不仅有英国加尔文主义者巴克斯特狂热的福音派天才和哈里伯顿深邃的灵性智慧，还有荷兰的格劳秀斯、法国的阿巴迪（Abadie），以及最著名的罗马主义者布莱斯-帕斯卡（《宗教思想》）。与单纯的学术著作相比，这样产生的文学作品具有“有战斗力”的活生生的文学作品的特殊趣味。因此，它类似于原始教会的护教学，是一种名副其实的“恳切抗争”，就

像 *pro aris et focis* (“为了祭坛和炉灶”) 一样，这些人看到并感受到，他们视为世间至高无上、最珍贵的东西的宗教，如今在世人面前受到了真正的考验，以至于它对社会的思想、心灵和生活的影响力受到了威胁。

詹姆斯-斯蒂芬爵士 (Sir James Stephen) 如此贬低这类基督教护教学工作，却在无意中有力地证明了这种工作的价值。因为，他直接提到了早期的英国辩护士，说他们在学识、能力和正义气质上都比对于基督教的攻击者高明得多。这本身就可以推定他们（那些基督教辩护士们）所捍卫的宗教是正确的；毫无疑问，这对确立人们对这一宗教的信仰起到了作用，包括这位评论家 (J. S. 爵士) 本人，他认为在这样一个考验时期，最有资格的法官都站在了被抨击宗教的一边，这不能不影响人们对信仰的支持。

但是，除了考虑到这些人（基督教辩护士们）的个人证词的公正分量之外，他们的作品在本质上是对后世具有不可估量价值的宝藏：这一点可以从以下事实中看出：他们中的许多人的作品仍在被重印和阅读，因此被视为“世人不会甘心让其消亡”的东西，而他们所回应的（那些攻击基督教的）作品却大多只能从他们（基督教辩护士们）的回答中记住，就像塞尔苏的（攻击基督教的）作品只能从奥利（著名的基督教辩护士）对其的驳斥中流传下来一样。

除了巴克斯特（Baxter）和哈里伯顿（Halyburton）等少数人的作品外，他们（近代基督教辩护士）的作品缺乏原始基督教的热情和光辉程度，就像在信仰告白和准备殉道的精神程度上有所缺乏一样。在阐述基督教福音的实质方面，他们（一些近代基督教辩护士）的作品有一个非常不利的特点，那就是不完整、冷淡，甚至是消极；而基督教福音是真正防御的核心，就像在耶路撒冷的大围攻中，圣殿是国家力量的中心堡垒一样。但在对整个基督教护教学主题及其影响的全面认识上，以及在对具体问题的深入探讨或对细节要点的阐释上，他们（近代基督教辩护士）都大大优于原始基督教时代（公元一世纪至四世纪）的辩护士。在某种程度上，他们把这一领域变成了自己的专业领域，因此，现在掌握这一（基督教护教学）领域的直接方法就是从向他们学习、或通过他们的著作的学习开始。例如，巴特勒在他的（基督教护教学书籍）《类比》中占据了非常重要的位置，如果不通过这部巨著来学习（基督教护教学），任何一个人想做出自己的（基督教护教学）贡献都是白费力气。而拉德纳收集的大量基督教护教学资料是如此完整和准确，以至于后来的学者无法不在他（拉德纳）已经收获满满的田地里拾取一点果实；这样，他（后来的学者）才可以有理由自称在补充或纠正方面做任何事情。

凡是基督教中的个人的虔诚和生命的敬虔降到低谷的地方，普遍

盛行的基督教体系的观点总是带有索西尼派或伯拉纠派（即强调人的行为、功绩、品行优点、有意无意忽视原罪本质、等等的阿米念主义）的色彩，或者是——几乎相同的东西，虽然没有得到如此充分的发展，但却带有相似的色彩。在上个世纪的神学争论中，英国的情况就是如此。

通过简单地学习过去基督教护教学大师们的作品中的辩护学，可以为最终总结处理新出现的对基督教信仰的反对意见做一些这样的准备。

就像巴克斯特的经历一样，新出现的反对意见可能来自一个人自身的疑虑和困难——比如，在精神或心灵抑郁的季节，脑海中浮现出宗教历史信仰的基础。或者，它们可能出现在一个人作为领袖的社区中，也许是作为宗教的公共教师和见证人：一些异教徒著作的出版，或一些怀疑主义的宣传运动，给社区带来了危险的危机，在这种情况下，“当你的国王还是个孩子的时候，你就有祸了”。可能会出现无理的恐慌，在某些情况下，由于一些由此产生的对立，人们会认为是新的和奇怪的，从而导致信仰的沉船：如果这种宗教的公共教师通过对过去的研究知道，看似新奇的反对意见其实是古老的，就不会出现这种恐慌和灾难。

在这里，它可能是由于对过去的无知而变得新奇古怪。如果能从过去的事例中发现这是一个已经被揭露过的古老的反对意见，那么就会有好的结果，因为它现在看起来是新的，只是因为它已经被遗忘了；在上一代人那里，它已经被权衡，被发现毫无价值，被审判，被处决，被埋葬在记忆之外。在这种场合，“坚固弟兄们”（《路加福音》二十二 32）是有备无患的，因为领导者熟知那段往事，所以个人不会惊慌失措；正如柯勒律治被问及是否相信有鬼时，他说：不信：他见过太多鬼了。另一方面，如果在这种时候，领导者是盲目的误导者，因为迷惑而困惑，这可能是因为懒惰或妄自尊大，因为人们没有从过去的经验中吸取教训。

已故的凯恩斯校长（《坎宁安讲演录》）在推崇内在证据——或者说圣灵的见证——方面也许做得太过分了，似乎在某种程度上使其取代了外在证据或可产生的证据；但他一再恳切地唤起人们对这一主题的关注，这是很有益处的。本着同样的兴趣，我们从不同的角度做了以下注释：

关于圣灵见证的注释——福音神学将圣灵的见证（《信仰论》，第一章，第5节）置于圣经之中，作为圣经真正作者（圣灵）神性的自我证明（提摩太后书第三章第16节；彼得后书第一章第20、21节），或圣经的神性（罗马书第三章第2节；彼得前书第四章第11

节)，使圣经成为属灵信仰的合适对象或客观基础。

对基督教的一切攻击，只要表现出推理和学识，就应该一如既往地以更好的推理和更高的学识来应对。但是，揭露异教徒的反对意见，用无懈可击的论据确立基督教启示的真理，并不足以确保实现这一启示的伟大目标；——没有什么比那些生活在个人宗教影响下，真正把上帝的话语当作脚前的光和路上的灯的人越来越多，——更有助于阻止和防止公众普遍宣称不虔诚。

[理性主义的失败]

在攻击开始之前，“理性主义的失败”就已经存在于理性灵魂坚不可摧的本质之中。随着讨论的深入，反超自然主义、本质上的非人道主义以及不敬神的世俗主义（西二 8），从一开始就是理性主义在不信的批判中死去的灵魂，并继续成为其思想和道德的主要动力，不得不越来越清晰地显现出来。最后，理性主义明显地走向了灭亡，因为它发现自己的猜测只是盲目的，对世界和人的体系没有真正的认识；因为它的眼睛是闭着的，它的心灵是黑暗的，它不认识超自然主义——“灵性、自由、不朽”——在人和上帝之

中，这才是最伟大的东西，是生命的阳光照耀着一切，贯穿着整个世界。盲目的东西不需要像独眼巨人洞穴中悲惨、愤怒、盲目的波吕斐摩斯一样，爆发出与家庭、爱国主义以及所有宗教对立的社会主义。当人们看到它的本质是世俗的、不敬虔的（《使徒行传》第十七章第 23 节），也就是说，当它在清晰的日光下自我显现时，理性主义就被摧毁了，就像弗兰肯斯坦被他唤起的恶魔摧毁一样。当他们察觉到在这个新雅典中，以虚假的名义“遭遇”福音的是什么样的东西时，他们就安息在对“耶稣和复活”的信仰中：也就是说（使徒行传 xviii. 10），“信的人多得像被赐给永生的人一样”。

因此，信仰的光芒并没有被那场风暴所熄灭。在大风暴过后，宗教“在世界上被看作是光”，它的和平的影响就像河流，它的公义的影响就像海浪。

在那些有投机倾向的无信仰者中，即那些需要通过“理论”或观点来了解事物体系的无信仰者中，泛神论在一段时间内取代了原子论，芝诺取代了伊壁鸠鲁。但实际上，两者之间并没有真正的区别，这与我们的研究无关。原子论与泛神论的区别在于，原子论意味着个别事物的实质性现实。唯物主义的泛神论和唯灵论的泛神论之间存在着口头上的区别，但本质上不可能存在真正的区别。但就我们的研究主题而言，自然主义的所有形式和模式本质上都是一样的：因为它们都致命地排除了对理性灵魂的真正规定。

它们对灵魂本质上的自然合理性没有真正的规定，相反，它们把灵魂拒之于这种规定的一切可能性之外。更有甚者，它们不仅没有任何规定，而且还将所有希望拒之门外，使人无法摆脱堕落的罪恶和堕落：事实上，即使在异教徒中间（罗马书第 2 章第 14、15 节，参见第 1 章第 32 节），人的良心也证明了这种罪恶和堕落的可怕现实；因为良心在他们身上的作用实际上就是关于“上帝的审判，就是行某些事的人是该死的”的认识（参见使徒行传第 xxviii 章第 4 节）。自然主义体系同样使人不可能做真正需要做的事（《路加福音》x. 42）和真正必须做的事（《传道书》xii. 13）。因此（《诗篇》cxii. 4），当问题被忠实地推理出来时，通过公正的天平称量，它们都一样被发现是缺乏的：芝诺和伊壁鸠鲁都是如此，因为他们给出的是蛇和石头，而不是鱼和面包。

与此同时，从有关事物的性质出发进行的推理得到了实际效果的证实和说明。一方面，在那场（对于基督教的）批判中真正的攻击者——纯粹的自然主义——在实际造福人类方面一无所获，而且几乎从来没有假装过试图有所作为（参见《创世纪》第十二章第 2 节；《加拉太书》第三章第 8 节）；更不用说，“泛神论”中的“一”和“二”了。

泛神论中的物质是无特征的：而“唯物主义”或“唯灵论（自然神主义）”则意味着无盼望。

在它们（泛神论、唯物主义、自然神主义等）看来，人类虽然没有堕落，但显然已经迷失，虽然没有罪恶，但显然是悲惨的。在世界历史上，无论是斯多葛主义还是伊壁鸠鲁派，何曾有效地将人类社会建立在原子论或泛神论的无神论基础上，从而为人类社会祈福（《诗篇》第 15 章）？而在我们这个时代，在所有相信自然主义是终极真理的“科学家”和“哲学家”当中，有多少人如此古怪，竟然会想到（参看《以赛亚书》第三十五章）通过相信自然主义，把人类所有“种族、部落、民族和语言”中的任何一个，哪怕是最微小的一个，从低贱的境况中提升起来？他们中几乎没有人假装想到过这样的事情。但这个宗教（基督教信仰）正在这样做——通过安静的普通男人和女人，——他们认为这样做是理所当然的。

事实上，它（基督教信仰）（参看《使徒行传》第三章第 12 节）是天下唯一在这样做的力量。天下没有任何其他力量能真正恢复我们堕落人性的状况。基督教（赛三十五）实际上正在做这项工作。它不仅在过去将近二十个世纪里不断地做着这项工作。请看中非和南海群岛：在我们的记忆中，那里的社区、以及更广泛地在这个世界上，曾经处于黑暗的异教徒——也许是食人族——的最底层的人，现在“衣冠楚楚地坐在那里”，成为有秩序的基督徒，他们的每一个表现都是对现在的生活和将来的生活的应许：在他们的状况中，事实上显示出一种新的道德和精神创造，就好像在他

们各自的地方，新的人种直接从地球的尘土中产生，上帝向他们的鼻孔中注入了生命的气息，使每一个从尘土中产生的人都有了活的灵魂。

社会主义如今——例如卡尔-马克思——被置于理论上的无神论基础之上；但这一体系并未因此被任何哲学流派推敲（“超验的“炸药？”）。

当斯图亚特-密尔（Stuart Mill）先生对他的经济学体系进行了充分的思考，以便在一个社会中实现物质福祉的理想时，他看到，尽管这一理想已经实现，但人的真正福祉仍有待于在一种精神状态中去寻求，而政治经济学对此却没有任何规定。

基督死时，罗马帝国“整个世界”的人口估计为 2 亿。根据最近公布的一项估计，一个世纪前，世界上信奉基督教的人数是 2.5 亿，现在是 5 亿。

由不信教的批评运动引起的对基督教及其文献的原始历史的重新探究，重新证明了被集中质疑的圣经的真正使徒作者身份：这样的证明，这样的审判，现在它们的“使徒作者身份”在学术历史判断的适当基础上被认为是最终确立的，是人类文学史上一个确定的事实。此外，通过对历史的考证，整个探究运动丰富和加强了辩护论据，以恢复或巩固信仰——这种全面彻底性在某些方面是

新的，因为它的契机也是新的；尤其是，这种彻底性是对早期基督教文学史——无论是原始的还是初期的一的重新阐释，它与基督王国的公民身份已从占地球人口的六分之一多一点发展到占地球人口的三分之一这一事实的独特精神有关。现在的质量至少与当时一样高。（这里的“使徒”是指属于使徒圈子的人，包括使徒的授权伙伴——如马可和路加）。

在德国，基督教学者对基督教的历史进行了深入的研究，使基督教经文的主张与“不可动摇的王国”最初的基础运动之间的重要或有机关系得到了新的阐释。

在德国，基督教学者在恢复信仰的过程中发挥了主导作用，与此同时，特别是在博学的牧师中，出现了一种普遍的精神恢复，一种严肃的个人宗教信念的恢复，这大大增加了德国最近对基督教辩护学所做贡献的价值。而在英语民族中，他们为基督教思想的相关学术工作做出了具有“卓越”价值的贡献，将其独特的清晰而坚实的意识（林前十15）、刚正而直率的判断力（本讴歌者既不是英国人，也不是日耳曼人）发挥到了决定性的应用效果中——基督徒的多重活动得到了多方面的扩展（加拉太书六10；弗书六11）。这本身就是间接的外部证据（弗二7；林后三3）——（参看《马太福音》第十一章第3-6节），是一个具有相当说服力的辩护理由。

这一时期的特点是《圣经》的大量传播——圣经协会扭转了巴别塔流散的局面，或恢复了五旬节的奇迹（使徒行传第 2 章第 5-11 节），即用各种方言讲“主的道”，“这表明”在万国“开展了最有力的基督教辩护运动和宣传运动；因为《圣经》总是随处可见它自己最有力的见证人和代言人：在它所到达的民族中赢得信仰。

《新约圣经》的宗旨是：“使信主的人因这道成为新造的不朽证据（以弗所书第 2 章第 10 节），同时使他们在基督里实现与上帝的关系，成为内在的证据”。

基督教在世界上的直接传播，通过“天国的福音”对人的理性（赛一 18）进行的纯属灵的过程，在这一时期以一种系统的能量进行着，其明确的目标是为上帝征服世界，这是自最初的使徒及其合作的福音传道人的伟大运动以来的任何时期都无法比拟的。在我们的新时代，正如它的作品所证明的那样，是公元1872-1873年举行的传教士会议，就像新的恩典与和平王国的争战会议，协商通过福音使世界与上帝和解的伟大运动。

教会本身在活生生实现属天理想方面的情况如何，我们可能难以判断。基督徒内心深处对自己与这一理想之间巨大距离的感知，可能会让他怀疑是否存在任何真正实现的措施（《列王记上》第十九章）。莱基先生的相关著作——《欧洲的理性主义》和《欧洲道德史》——使他在这方面的判断力达到了极高的水平，而且他对

基督教福音派的偏见恰恰相反，他在一份显然是经过精心准备的鉴定中，将他的观点记录在案，即经过他所指定的各种实际检验，基督教在公开信教的群体中，比自使徒时代以来的任何时候都更加纯洁和充满活力。因此，我们虽然不打算对这样的问题作出判断，而只是根据我们目前的调查目的（即判断辩护的情况）来看待这个问题，但我们可以有理由假定，就现有基督教的可见状况而言，至少没有任何东西可以反驳来自其他方面的论证。

第三节.

关于现有的神学情况——尤其是与新约有关的情况。

在这里，我们首先要观察现代基督教护教学辩护策略的变化。巴克斯特在他的《基督教宗教的原因》中，第一部分是关于基督教的自然神学，即关于上帝作为造物主和统治者的存在和属性的教义。只有在第二部分中，他才论述了基督教辩护学的全部内容，

即在假定上帝存在这一普遍事实的前提下，对基督教的具体证明。在格劳秀斯更早、更广为人知的著作中也是如此，这部著作一直被用作学习的教科书基础。现在，基督教护教学申辩法局限于其两个部分中的第二部分，将现代申辩法的情况与原始教会时期的申辩法情况进行了值得注意的对比。

在我们的新时代，超自然，即神迹和预言的非凡性，是阻碍投机性不信主义的最大困难；因此，消除这一困难是基督教申辩学的重大问题，因为非凡的超自然性是基督教体系的基本要素，从这个意义上说，解释它就是解释基督教。相反，在原始时代，这实际上几乎没有任何困难。当时，基督教辩护士所要面对的不信的人通常不需要通过讲道理来使他们认识到在宗教体系中包括神迹和言语是可行的。当时的异教有自己的奇迹和神谕。因此和其他民族一样，他们当时都熟悉这种在历史现实中存在的思想。他们当时似乎并没有抽象地、笼统地反对这种新宗教——仅仅因为它的信仰体系的基础是神迹或神言。特图良在责备异教徒忘恩负义地无视基督教治愈他们的神迹证据时，显然没有想到他们会质疑这种事情的抽象可能性或实际完成的事实。爱任纽（Irenæus）在他的时代之前，看到的不是一般性奇迹的事实或可能性，而是基督教奇迹的特殊性。而塞尔苏，这位异教徒作家的思想我们可以直接看到，他不仅没有对神迹可能发生的普遍立场提出异议，反而支持这一立场：奥利为了回答塞尔苏的问题而引用了他的作品，（多德里奇）对我们福音书中记载的耶稣的生涯做了相当全面的

概述，看来塞尔苏对耶稣神迹的历史真实性并不比基督徒更怀疑。然而，塞尔苏也是“哲学家”之一（使徒行传 xvii. 18；参看歌罗西书 ii. 8），他的理论在严格的逻辑上是无神论的。

凯恩斯校长呼吁现代反超自然论的基督教反对者注意，他们声称自己的立场与古代哲学家拒绝大众信仰中的神迹和神谕的立场是一致的，这种说法是错误的：现在看来，那些古代哲学家可能本身就是超自然论、“神”，甚至是“上帝”的信徒。显然，基督教的神迹和预言并没有因为其超乎寻常的超自然性而成为异教徒普遍信仰的障碍。因此，现在以自然主义为由反对神迹的“科学主义”完全违背了人类的普遍古老判断。

另一方面，对原始时代的基督教辩护士来说是巨大困难的工作，对现代的基督教辩护士来说却几乎不费吹灰之力；即，为（“君主制”）世界政府的统一性而斗争（即，整个世界是统一的，都在同一位神的统治之下，而不是在多神主义的统治之下），——反对异教徒的多元或多重统治权力（即多神主义）的观念。相反，在现代的基督教辩护士所考虑的听众中，几乎没有人理所当然地承认，如果真有“上帝”的话，那么唯一的上帝——永生的上帝、造物主和统治者——就是唯一的神。——为什么这个基本原理是这样的，这在现代文明中是理所当然的吗？显然，是因为（过去近两千年中的）基督教使之如此；——在异教迷信中更明显的非理性主义（多神主义、迷信主义、泛神主义）在人们的头脑中被摧

毁之后，基督教不得不继续与诺斯替主义和摩尼教进行艰苦的内
在冲突，努力反对想象主要原因的多元性的世俗性。

如果说，现在迷信被清除了，从而使人们的共同理性的判断有了
一个明显清晰的问题，即要么是纯粹的自然主义，要么是独一的
活神——那就不是纯粹的“科学主义”或纯粹的自然主义“哲学
”的成果了。在人类取得伟大成就的时候，哲学，甚至在其最后的
无神论极端中，也被证明是无力摧毁迷信的：它确实只是分享了
迷信（例如，无神论的“科学家”现在因害怕鬼魂而受到束缚）。
科学家利用人们现在普遍认识到的自然世界统治的统一性，看起
来就像是在与他以宗教名义反对的宗教的牛一起耕地。

关于现代不信教者所特有的纯粹自然主义，我们应该尖锐地注意
到，超自然主义，就目前所讨论的意义而言，不仅在这个（基督
教）宗教的奇妙作品和话语中，而且在它所代表的整个事物体系
中，相对于人和神而言，都是一个事实。这是指高于单纯的“物
理自然”，有别于其普通的必然因果过程。神谕和大能作品中的超
自然主义是“非凡的”，从更全面的意义上讲，它涉及到自然世俗
系统中通常不存在的因果关系，因而超出了普通人的经验。休谟
认为，因此不可能通过证词来证明奇迹。斯图亚特-米尔的看法不
同；保罗也是如此，他相信自己眼睛的见证（哥林多前书第十五
章第 8 节），（彼后书第一章第 16 至 18 节；约翰一书第一章
第 1 至 3 节）所有最初的使徒也是如此，他们相信自己身体感

官的见证，并让我们相信他们所看到、听到和处理过的事情。但是，“科学家”可能会反对奇迹中的超自然主义，不仅因为它非同寻常，而且因为它仅仅是超自然或超越自然的，在这个意义上，它不同于单纯的物理自然，或不同于其必然的结果。我们现在看到的是，在奇迹中遭到反对的超自然或超自然主义，在基督教所代表的事物体系中无处不在，既包括人的事物，也包括神的事物。对此，自然主义者的反对立场如下。

1. 关于上帝。纯粹的自然主义虽然不会大胆地公开和断然地否认上帝的存在，否认他是活生生的个人创造者，但却可能通过将他的旨意排除在对世界的实际管理之外而有效地将他排除在我们的上帝之外：——我们本应“按照他的旨意行事”（但四 35），从而使他真正成为祈祷的聆听者，成为有效地“关心”我们的父亲。或者说，虽然自然神主义不应该像亚里士多德那样，把天意放逐到月亮以外的地区，而应该承认上帝的自然天意延伸到我们在这里的卑微处境；但反超自然主义可能会以伯拉纠的方式把上帝排除在所谓的恩典天意之外；而恩典天意的范围是在拯救罪人的过程中的新创造。至于上帝的存在，尽管他甚至不是一个造物主，而只是一个活生生的存在者，那也是一种至高无上的超自然的东西，这是不信教的基督教批评家所反对的意义上的超自然的东西，也就是说，是一种不同于单纯的自然界的東西，它超越于自然界之上，或在自然界之外。

2. 关于人。自然主义者反对神圣的超自然主义，或反对非凡的或神奇的超自然主义，是因为它涉及到物理自然之外或之上的东西，这也同样适用于这一宗教所表达的人的存在，以及人的整个特征行动和状况。因为在这一宗教（基督教）的体系中，人是一个有责任感的人，一个理性的自由人；因此，反超自然论是不连贯的、无意义的，除非它拒绝基督教中的人以及基督教中的上帝和救世主，并创造一个自己的“人”，这个“人”将是非道德的、非理性的，仅仅是物理性质的一部分——也许是装饰性的冠冕堂皇的一部分。同样，对于自然主义者而言，尽管在人的天性构成中，以及因此在人作为人的所有独特生活中，没有超自然主义的证据，没有实际的超自然事实，但基督教体系在超自然主义的条件中展示了一个证据，一个实际的事实、罪，无论其本质属性或起因如何，从表面上看都是超自然的，就我们现在所讨论的问题而言，就是说它并不属于人的本性，就好像它是由蛇注入人类本性的肉体毒药一样。尽管正如摩尼教所认为的那样，罪属于人的本性，有别于人的“堕落”或“丧失”，——但正如他们（自然主义者）所坚持的那样，在救赎的恩典中存在着真正的超自然主义或非自然主义。罪的赦免只能通过宇宙主宰者的主权自由行动来实现；而“一颗新的心”，就像这个宗教（基督教）的应许一样，在简单的物理过程中，并不比一根肋骨自然而然地发育成妻子的能力强多少。

记住了这些，今天的基督教辩护者就可以像诺克斯从玛丽王后愤

怒的面孔前走下来一样，”以一种合理的快乐的面容”来面对基督教怀疑者对神迹的特别质疑。当反对奇迹是超自然的一反超自然主义的唯一反对意见一遍及宗教的整个体系时，乍一看，似乎宗教面临着被普遍消灭的威胁。但实际上，这就像雷雨云，它的闪电可能会摧毁一座寺庙，但却会扩散到整个地区的大气层。然后，作为一种毁灭的力量，它就不复存在了，而变成了这片土地上整个自然系统中有益力量的一部分。当我们发现，反对奇迹是超自然现象的观点，同样也是反对上帝的旨意、拯救的恩典、活生生的人格或真正的存在，以及反对人作为理性的构成、人作为有罪之人的状况、人对救赎的希望时，那么，早在发现之前，反对的观点就已经被消灭了，除非是在那些认为人只是一种东西的无神论者的头脑中。

“一个因恩典而得救的罪人。”——这是慈善家霍华德在异国他乡的墓碑上的题词，应他临终前的请求。

这是对圣经启示中奇迹（神迹）这一特殊问题的很好介绍。

自然主义者为了摧毁圣经而发起的一场声势浩大的“圣经高等批判”运动，就是因为圣经记录了神奇或非凡的超自然现象。这些圣经的见证人不可能被“收买”，但也许会像安提帕一样被“杀死”。如果他们关于事实的证词是可信的，那么奇迹就是不容置疑的事实。因此，在对宗教的大肆攻击中，一切都取决于《圣经》的可

信度，因为《圣经》记载的历史事实是可信的。为了诋毁《圣经》作为历史的可信度，人们发现有必要让《圣经》的作者声名狼藉——因为《圣经》是伪造的——并将《新约》置于第二世纪的某个地方。例如，有人认为，如果《对观福音书》是在基督徒对拿撒勒人耶稣的生前记忆中出版的，那么，如果不否定历史的公认原则和确定方法，就不可能否认这些福音书中神迹的历史真实性，现在也是如此。到那时，“高级批判”的整个结构，即作为巴别塔取代基督教信仰而崛起的“高级批判”，就会发现不过是烟消云散的烟柱：因为超自然主义——其假定的不可能性是这种“批判”的真正基础——在这里被证明是一个事实。

在这里，威胁的雷云也化作了沁人心脾的甘霖。事实上，对《圣经》的大规模攻击不仅失败了，而且“全线溃败”（凯恩斯语）；因此，在针对《圣经》的战争（参见特洛伊之围）中所耗费的所有学识、能力和不懈的努力，都没有动摇圣经的信用，而是稳固地建立在学术历史判断的古老基础之上（*Non decem anni, non mille carina*）。他们使这一基础更加清晰。因此，未被动摇的信用必然会因为动摇它的努力的失败而得到加强；就像约伯的信用一样，或者就像一个老飞行员的声誉会因为他现在经受住了新的暴风雨季节的所有风暴而得到提高一样。

当今的基督教辩护士在诉诸人类共同的理性时，有资格坚持认为，我们的《新约圣经》正文的真正使徒作者身份得到了新的证明。

另一个令人印象深刻的事实是，为诋毁新约圣经而进行的大规模批判努力，并没有发现任何关于新约圣经的实质性破坏影响，而这些破坏影响在二世纪末是不为人所知的，当时基督徒群体已明显接受新约圣经为使徒留下的神圣经文，这种接受一直持续到其后的所有世纪。在这种情况下，烈火的考验是非常宝贵的（彼前一 7）。当今的基督教辩护者有理由充分利用圣经的信誉从这种见证中得到的佐证。

关于《圣经》的问题，重要的是要注意到，这个问题已经到了这样一个地步，即只有少数人能够掌握的单纯的技术性学术研究已经不再能够控制局面。现在的情况是，在专业专家提供了证词之后，接下来就是对案件的判决；在这里，判决必须由陪审团作出，而陪审团的成员大多不是专业专家。在这种情况下，法官不是学识渊博的专家——语法学家、词典学家或古文字学家，而是作为人的普通理性——只服从于上帝的理性或话语（“道”，见《约翰福音》第 1 章第 14 节）。也就是说，问题的关键在于对迄今为止所提出的问题的这种或那种观点是否合理。相对于《新约》而言，问题集中在耶稣的品格和他的生涯这一点上：“我们该如何看待这个问题？什么样的观点才能合理地解释相关历史的事实？”

在最近的大攻击之前，这方面的问题还没有得到应有的重视。诚然，雷南、施特劳斯、鲍尔等人的（攻击基督教的）“理论”已经在英国神学家的预料之中。但是，有些人可能会惊讶地发现，

施特劳斯的神话理论早在那些缺乏想象力的英国老人中就已出现。对某些人来说，不可思议的是，在图宾根高等批判的顶峰，甚至出现了怪诞的“理论”（为了解释伪造的《新约圣经》），即十二使徒放弃了原有的基督教，转而支持保罗对教义的创新，这从根本上改变了宗教的核心和灵魂。然而，“批判”的那些异教徒前辈们并不热衷于这种理论研究，他们关心的问题是：如果接受的观点是错误的，那么真正的观点是什么？他们的主要工作是抨击人们所接受的观点——提出的反对意见在当时遭到了人们的强烈反对，以至于他们的“奇书”在人们的记忆中消失殆尽。在“末世”的“危险时期”，关于基督及其生涯的陪审团问题，即如果不是公认的观点，什么才是真正的观点，也因此受到了“批评”（提摩太后书第三章第 1-17 节）。

为了真理的事业，把问题弄清楚是大有裨益的。查默斯博士在回答某次对教会自由事业的攻击时，幽默地抱怨说，军队是靠紧凑的秩序来抵御攻击的，而这本小册子却是靠五花八门的无序内容来抵御反驳的。乍一看我们的主题所处的现状，要想找到任何关键所在似乎都是无望的。一位勤奋的研究者会发现，在最近的批判运动中出现的有关《新约圣经》的“理论”有一百四十四种（=12×12；参见《启示录》第七章）。有时，一些人打着谈论重大问题的旗号，公开散布流言蜚语，似乎一切都取决于最新出版的关于某种新“理论”的小册子。

人类知识的真正增长：——但是，即使是理论研究也有一个限度，“发明的力量不能再超越这个限度”。就我们目前的目的而言，已经提到的理论就足以说明，把问题明确地摆在理性的大棒前，对真理的事业是有好处的。

神话理论——施特劳斯是赫胥黎教授点名的四位圣经学术界最新成果的（攻击基督教信仰的）主要典型代表之一。这位教授值得信赖的读者可能会惊讶地发现——鉴于他自称的专长，即“精确武器”——施特劳斯对圣经研究的独特贡献早在三十年前就被他公开放弃了，因为在他最终与基督教决裂之前，他曾试图让自己进入苏黎世的一个基督教神学教授职位，但未能如愿。这就是神话理论，正是由于他的所谓理论（公元 1835 年），他才在与《圣经》有关的学术史上有了自己的名字，而这一理论除了说明问题之外，早已不再有任何值得考虑的地方；它所说明的是，（如果它的猜测是对的，那么：）《圣经》是不可能存在的。

威尔士在下文提到的著作第 307 页中，在神话理论研究达到顶峰时，曾作过如下论述：

“不可否认，施特劳斯博士以其渊博的学识和卓越的能力进行了论证。在一个方面，他为基督教事业做出了重要贡献，表明了新神学释经体系的完全站不住脚，从而有望加速其衰落。他提议取而代之的理论困难重重，尽管取得了暂时的成功，但很快也会遭遇同样的命运。这样一来，施特劳斯博士就会被发现间接地促进了

他试图摧毁的（基督教）事业。除了发展真理之外，最好还能充分说明各种形式的错误；通过消除错误，最终可能会迫使最难以置信的人相信，关于基督教会起源的唯一站得住脚的理论是，其创始人是神圣的”（第 164 页）。

威尔士博士的预言得到了完全验证。通过历史性的“排除法”，我们可以发现，除了公认的基督教观点——耶稣是基督，是上帝的儿子——之外，没有任何一种其他真正的理论、观点或对基督教事实的其他解释能够成立，——这是无人能够质疑的。

施特劳斯认为奇迹是绝对不可能发生的，因此福音书的历史必然是虚假的。他开始回答这样一个问题：如果这段历史及其神迹是虚假的，那么关于耶稣及其实际生涯——基督世界和新的真正文明的开端——的真相是什么或可能是什么？他蔑视之前流行的“庸俗理性主义”，将福音叙事中必不可少的神迹解释为纯粹的伪造和严重的妄想。根据这种理论（=观点），在耶稣离开后，他的追随者在一种白日梦中缅怀他们的英雄，并赋予其神迹的荣耀，就像《旧约》中的英雄摩西和以利亚一样。

“对于那些怀着对基督及其使徒应有的尊敬和崇敬之情的人来说，即使是在解释论点时，提出这样一个问题也是令人痛苦的；但如果要讨论基督教的证据，我们就必须公正地思考和描述那些否认其真理的人的情况和立场；我们相信，为了正确理解这一主题并

对其留下深刻印象，我们必须正确理解并充分认识到否认甚至不承认基督教真理的必然含义，这一点具有一定的现实意义。如果基督和他的使徒们不是受神委托的教师，那么他们一定要么是强加给自己的狂热者，要么是试图强加给他人的冒名顶替者。这是唯一的选择，在考虑基督教的证据这一主题时，永远记住并认识到这一点是正确和合宜的，因为它有助于保持对所讨论问题的真正性质以及取决于其决定的重大结果的正确印象；它还有助于我们对问题双方可能提出的不同论据的力量和影响形成正确的估计和公正的印象”——坎宁安，载于上述著作第 195 页第 147、148 页。

正是通过这一过程（施特劳斯认为），早期基督徒准备接受马太福音、马可福音、路加福音等福音书——当然，这些福音书肯定是在通常认为的作者时代之后很久才写成的。

19 年后，他（施特劳斯）发现这种观点是站不住脚的，因为如果耶稣的神迹是虚幻的，那么在耶稣的生涯中无法摆脱的历史实质就无法解释——如果耶稣的神迹是虚幻的——而不或多或少地诉诸古老的“庸俗理性主义”假设，即假冒和严重的妄想。因此，他发现，即使假设对观福音书是伪造的，他也无法避免他所预料的后果，即如果这些书被视为马太、马可和路加的真实作品，也同样不可避免地会产生这样的后果——也就是说，根据公认的历史鉴定原则，必须承认这些书所记录的神迹是历史上真实的。尽管如此，如果把神迹解释为任何假冒或严重的妄想，那就不是解释基督教

的起源，而是拒绝解释基督教的起源。因此，施特劳斯在后来公开放弃了与基督教的一切联系，嘲笑那些坚持对基督教表现出一定的敬意却又不真正信仰基督教的人是伪君子或傻瓜。

但在这种情况下，在任何神话理论获得听证权之前，都有一个前置问题：——“鲍尔的伪造论”。他（鲍尔）是赫胥黎教授关于最新的（攻击基督教的）圣经学术研究成果的四根闪亮的支柱中的另一根。在这里，教授的“精确武器”也与闪亮和锋利截然相反。鲍尔作为（攻击基督教的）圣经学者的独特贡献——他关于新约圣经伪造的理论——不再为任何学派所拥有。他担任校长的图宾根学派在他去世前的一代（公元 1860 年）实际上已经解散。他（鲍尔）和他的学生施特劳斯一样，都认为奇迹是绝对不可能发生的。他这样做是基于黑格尔的泛神论观点，即在历史中不可能有真正的开端，就像奇迹所涉及的那样；在所有看似历史的过程中，实际上只有进化结果的“绝对连续性”，就像在演绎推理的逻辑过程中一样，没有任何“间隙”或断裂，就像意志的介入或个人自由意志者的存在所构成的那样。根据这种观点，他在对原始基督教及其记录进行所谓的“历史批判”时公然下定了决心：因此，我们从他那里得到的以圣经批判为名的东西，实际上是伪装成圣经及其历史研究者的无神论形而上学。

在这种关系中，他有一个显著的不连贯之处，冒犯了追随者，也让每个人感到困惑。他一直坚信（见上文），基督的复活作为一

个历史事实，是所有基督徒从伟大的圣灵降临节一开始就相信的，也是保罗在前往大马士革的迫害途中亲眼目睹的。如果神迹中最重要神迹是虚幻的，那么他们的这种信仰又是如何解释的呢？如果神迹是真实的，那么神迹又是如何不可能存在的，而所有的历史又是如何能够没有“间隙或断裂”地绝对连续地演变下去的呢？但是，我们从这种不连贯的情况中转而思考他关于伪造的理论——这正是我们现在所面临的问题。

他（鲍尔）的理论的特色并不是指控伪造。施特劳斯提出了伪造的指控，每一个质疑《新约圣经》使徒作者身份的人实际上都提出了伪造的指控。但鲍尔曾说过，为了解释神话理论所代表的基督教的兴起，有必要解释伪造的《新约圣经》是如何可能出现的，并被基督徒群体当作真正的使徒而接受。为什么早在公元 160 年，“伪造”的《新约圣经》就已经存在，并被基督徒视为真正的使徒信仰？他的解释是：“保罗的教义革命改变了基督教的本来面目、因此，在他们的头脑中形成了一种对基督教原始历史的本质上错误的观点，这种观点体现在我们现有的圣经中，符合革命性的保罗教义。因此，伪造的圣经，以及各地基督徒对它们的接受，都是由这一错误观点造成的。Q. E. D. ”

现在，为了基督教护教学的工作目的，没有必要再费力讨论这种理论的依据和理由了。可以说，这种理论一诞生就在日光下消亡了，也是产生它的学派的消亡。但这种理论的事实和历史值得我

们铭记和思考。

为了使其（那些攻击圣经的人的立场）看起来有任何可信度，（这些攻击圣经的人们）有必要将有关经文的起源时间远远推到第二世纪，比如说，最晚到公元 160 年。但由此引发的重新调查的结果是，这种说法最终被彻底否定了。现在，对于基督教护教学来说，文学史上一个很容易证明的事实就是，有关的圣经在第一世纪就已经存在，而且是使徒和他们的授权伙伴的真正作品。几乎没有任何了解这一主题的学者会根据文学判断将其置于第二世纪初以后。与绝对的鲍尔主义争论“公元 160 年之后的基督教怎么可能出自当时的伪造”这个问题，只会是枉费心机。因为文学史上现在已经确定的事实是，当时没有也不可能有伪造的经文，因为有关经文早在当时就已经存在了。

勒南（另一位基督教攻击者）的观点将问题最终引向了决定性的一点。——赫胥黎教授引用他认为具有代表性的（基督教攻击者的）典型领袖的名字，是为了证明，正如他（赫胥黎）所说，我们没有关于基督及其教导的可靠信息，使得，如果他是上帝，我们就有义务相信他。这就是说，他（赫胥黎）实际上是在向读者保证，他知道一个事实，尽管他并不愿意“除了诉诸这些名字之外，还要证明这个事实”，即福音书被那些真正的近代最先进的所谓“圣经学术带头人”视为不可信的信息来源。而这恰恰与事实相反，这一点从勒南的一个案例中就能得到证明，这比拿出一万个基督

教学者的名字与教授的四个名字相对照更生动。

在鲍尔和施特劳斯在这一关系上过时之后的许多年里，勒南（刚刚去世）一直是学界不信教的主要代表，在世人面前无可比拟。相对于《圣经》而言，他有效地拒绝了他们的理论，并承认《福音书》中有关基督及其教导的信息实质上是可信的，其程度足以达到基督教辩护的工作目的。请看下面的内容中的勒南对经文的承认。与图宾根的理论家们一样，他（勒南）认为保罗的四封伟大的神学书信——罗马书、哥林多前书和哥林多后书以及加拉太书——“毫无疑问”是保罗自己写的。《马太福音》中的论述，他认为不言而喻是关于基督自己的讲述，因为不可能有其他人说过这些论述，因此它们是独一无二的。他说，在《马可福音》中，我们完全可以看到一位目击者的见证，他是基督的亲身追随者，他用爱的眼睛注视着基督，毫无疑问，他就是使徒彼得。在第三卷福音书（《路加福音》）中，以及在使徒行传中，他愿意看到保罗的同伴路加的真实工作。

除了鲍尔和施特劳斯之外，剩下的两位是沃尔克马尔（Volkmar）和罗伊斯（Reuss），前者是一个极端主义者，不代表任何学派；后者虽然在《旧约全书》的观点上具有革命性，但始终是图宾根新约历史理论的反对者。选择这四人的原则是什么？难道仅仅是因为他们是破坏性的批评家吗？

在关于基督和原始基督教的值得信赖的信息方面，这四位学者都有充足的证据，而且他们对辩护者所需的一切都做出了让步。

因此，对于“如果不认为耶稣是‘基督，永生上帝之子’，那该如何看待此事？你要用什么故事来代替基督教对此事的看法？”——在这里，“有学问的不信”本身，以其最新的世界闻名的科利菲乌斯之身，将历史的事实真相，充分地摆在了基督教倡导者面前，无可争议。勒南自己的理论的特色并不在于他把基督说成是一个受骗的冒牌货（参见提摩太后书三13），而在于他把基督说成是一个不光彩的法国人。冒名顶替理论是“庸俗不忠”的老生常谈。这位“杰出学者”（勒南）的新特长是，他在某种感伤的华丽辞藻的伪装下，提出了这一观点的实质，并对其进行了无与伦比的可耻的详细修改，使他的“耶稣”成为廉价法国浪漫主义的英雄，——他从一个感性的想象狂热者开始，进而以上帝的名义成为一个蓄意系统的“欺骗者”（参见《马太福音》第二十七章第63节），最后在虚荣野心的失望绝望中自杀身亡！这种观点是目前那些不接受基督教观点的人所面临的另一种选择。

一般心地善良的非信徒对这种丑恶表现的反感无疑是真诚的。但是，为了真理的利益，我们必须问，他们的反感是否合理？在理性的现实中，除了勒南的基督或基督教的基督，还有其他选择吗？例如，把拉撒路的复活说成是耶稣和他的门徒与伯大尼一家同谋的假复活，这在某种程度上是这位法国异教徒叛教者（勒南）

自己撤回的。但是，他对基督真正内在品格及其生涯的本质低劣的概念是否被撤回了呢？如果耶稣使拉撒路从死里复活不是事实，那么《旧约》问题的全部论述又是什么呢？如果是事实，他就必须（罗马书一 4）是“基督，神的儿子”（马可福音十四 61）；如果不是事实，他在那个场合一定是个“骗子”（马太福音二十七 63）。如果他没有亲自参与发起这场骗人的阴谋，却与他的伙伴一起耕作，让人以为他使死人复活，并利用这种错误的假设来支持他作为至高无上的救世主之子的虚假主张。对勒南原作的任何修改都能真正减少这种欺诈行为实质上所涉及的臭名昭著的犯罪行为吗？如果耶稣在这一场合，在他生涯的顶峰危机中的行为是这样的，那么，仅仅是出于评论家的道德和精神品格所做的任何修改，就能玷污这一生涯中始终存在的邪恶的黑暗吗？在这里，我们需要的是所有理智之人的理性。

米尔先生对耶稣的道德教诲和榜样表示钦佩，这无疑是真诚的。即使是“Ecce Homo”，在其讴歌性的宣言中也是如此。但是，在理性上，人们是否有权止步于这样的半途而废呢？假设耶稣在其表面之下，在其令人钦佩和赞美的生活和言论的面纱之后，有一颗空洞腐烂的谎言之心，而这颗谎言之心是如此狰狞，以至于他并不是真正的神圣基督。那么，哲学上的钦佩和宣言式的赞美肯定是徒劳无功的，仅仅是表面上的卓越，却掩盖了一个比他所斥责的法利赛人在圣殿里所代表的所有“发白的坟墓”还要糟糕的现实，“里面装满了死人的骸骨和一切污秽”。这就是所有的敬意

所要表达的道德吗？那么这就是耶稣的“道德”，他不是救赎主，也不是以马内利。在这件事上，允许一个人从“心中所想的想象”出发，说出除一种观点之外的所有观点的表象，也许是件好事。

是基督教的基督，还是勒南的基督？这个问题之所以会有这样的选择，完全是因为（对于圣经的）批判性的攻击给了人们冲动的探索方向。批判性攻击不仅使福音史的可信度受到仔细的审视，而且还迫使人们关注“拿撒勒人耶稣”（见《使徒行传》第二章第 22 节，第十章第 38 节）的选择，这对所有人来说都是一个重大的问题：一方面，他是值得敬拜的救世主吗？另一方面，他是值得憎恶的“骗子”吗（《马太福音》第二十六章第 67 节）？他在人前的整个生涯，特别是在代表上帝作见证的过程中（《马太福音》二十六章 63-66 节；参看《约翰福音》十九章 7 节），尤其是“在本丢-彼拉多面前”和在十字架上（《约翰福音》十八章 37 节；《马太福音》二十七章 46 节），以及（《路加福音》二十二章 8 节）和（路加福音二十三 46），最重要的是在最后的呼喊中，他将自己的灵交托给作为他父亲的天父上帝，在此之前，他已经通过自称是上帝之子的整个生涯将自己送上了死亡之路，“你是基督，是被称颂者的儿子吗？”（马可福音第十四章 61 节）现在是一个真正的问题，就像他以最庄严的誓言回答这个问题时一样。

唯一真正的答案仍然是：——要么是基督教世界可爱的基督，要

么是法国异教徒叛教者可憎的基督。历史，在长期的（对于基督教与圣经的）批判运动中，经过了一次又一次的考验，经过了一次又一次的探究，经过了一次又一次的不留情面的批判，没有其他的选项。（对于那些自然主义者而言），——讴歌的雄辩家和赞扬的哲学家笔下的基督，只是一个模范教师和模范人物，他并没有在一切之中、在一切之内、在一切之上宣称自己是神圣的救世主，这个基督不是理性的对象（ens rationis）：他在历史现实中并不存在，而只是理论化想象的臆造。说他是《福音书》中历史上的基督，或者说他与历史上的基督教有任何创造性的关系，都是陷入“狡猾设计的寓言”（希腊语，复杂的神话，彼后一 16）的妄想之中——本质上比崇拜自己制造的“班比诺”基督的农民的迷信更加非理性，因为他至少认为耶稣是上帝之子。

通过对《新约全书》的了解，我们可以对其他问题有所启发，例如关于《旧约全书》的问题，见下文第(4)节；关于《新约全书》本身的问题，我们现在讨论如下：

一般来说，“对立”是可以预料的，也有其作用，就像风暴一样。

如果施特劳斯认为他的神话理论站不住脚而放弃，图宾根关于伪造《新约全书》的理论也因暴露在阳光下而消亡，那么就会出现一个勒南，他拒绝接受这些理论，却在纯粹自然主义的同一最终基础上建立起另一个无神祭坛；在此期间，一位特别攻击者（《超

自然宗教》) 将用三卷书来否定“历史”，其主要原则似乎是，以各种论据，用各种现成的子弹，抨击已被接受的基督教观点及其主张。然而，如果这位业余的“学者”屈服于莱特福德和桑代这样的大师，那么一位异教徒女小说家就会上场，展示一位基督教牧师如何成为异教徒，如何建立起否认基督为主的基督教，如何让他曾经的清教徒基督徒妻子同样成为异教徒——所有这一切都没有明显的理由，只是被描述为“一个时代的读书人茶余饭后的谈话碎片”。

莱特福特主教（在《当代评论》上发表的文章，在《超自然宗教随笔》一书中再版）可怕地暴露了他对基督教作家无原则的歪曲，以及他的无知（希腊语），而他却标榜自己拥有充分准确的知识。例如，在一个地方，这位作家引用了大量的权威文献，占满了整整一页纸，让“简单”的评论者对他费尽心机、兢兢业业地全面掌握有关主题的深奥文献产生了深刻的印象。但证据证明，这篇精心制作的“注释”实际上是借来作秀的。这些参考文献在很大程度上都与他的观点相左，而且所引用的权威文献或多或少都与他的观点相左。借用者甚至似乎不知道借用注释中的拉丁文“Cocus”就是他的同胞英国人库克先生。

二世纪的福音书——对亚使徒时代福音书的“使用”进行了真正原创性的研究，触及了关于新约圣经正典和福音书历史真实性的辩护论证的神经。为了进行论证，该书做出了独一无二的贡献，它

归纳性地证明了在那个时代的基督教文献中出现福音书痕迹的方式具有某种无拘无束的自由，或者说看似松散，这与《旧约》在《新约》中出现痕迹的方式如出一辙。《超自然宗教》的作者继续转载他认为桑代博士所证明的错误！

在你看来，这是对真正问题的回答：我们该如何看待耶稣自称是上帝的救世主之子？

虽然真正的讨论显然已无疾而终，但我们不妨从最近的一些事例中了解一下，那些思想活跃的人是如何思考和处理最重要的问题的，而他们又是如何真正不理解这些问题的（《犹大书》10）。这可以说明，在挥舞着“精确武器”攻击“圣经这坚不可摧的磐石”（诗篇第2章第4节）的怀疑知识的表面下，会有多么深渊般的无知与不解（赛一3节）。而最空洞的“反对之风”可能会有益地引导人们关注防御体系中的特定要点。例如：——

1. 至关重要的问题并不取决于经文的细节，而只取决于经文事实的主要实质，而这些事实可能不需要经文证词的帮助就可以确立（参看奥利对塞尔苏的引文中耶稣生涯的概述）（尽管既然我们有了经文证词的帮助，却不利用这种帮助是愚蠢至极的，就好像老鹰因为能够行走而不应该用翅膀翱翔于山顶一样）。
2. 如果经文的主体被证明是真实的，没有合理的怀疑，那么对某

些经文的遗留问题焦虑不安是不合理的；而且这些问题可能对基督教信仰的存在没有真正的辩护意义，尽管它们对“经文的安慰”（罗马书 xv. 4）或该信仰的完善有意义。

举例来说，假设在最近所有的阐释之后，约翰二书和三书、彼得后书、雅各书、犹大书的使徒作者身份仍然存在不确定的阴影或阴云。这就把我们置于尤西比乌斯所知的第四世纪——基督徒群体被置于第二世纪末。对他们来说，这些小书信同样也是一团迷雾。但相对于四福音书、使徒行传、十三篇保罗书信，以及希伯来书、彼得前书、约翰一书和启示录的真正使徒性（即，它们都确定无疑地出于使徒）而言，却有万里无云的光明和十足的把握。这些书信包含了任何一个人认为对原始基督教历史和教义有丝毫影响的一切内容：在这些小书信中，没有任何内容不包含在没有阴霾或云雾的主要经文中；因此，（退一万步说），即使小书信从未存在过，或已知是伪造的，我们也会根据使徒的权威而知道基督教事实的真实性。

基督徒的虔诚在如此保存圣经的过程中看到了特殊的神旨意，这对需要这种“基列的香膏”的人类来说无疑是“好的”。

那些在福音历史中看到上帝的人确实“值得敬佩”。说它足以达到基督教护教学辩护的目的，只是承认了我们因这一保存而有义务感恩的一小部分，因为它在人类文学史上是独一无二的。

——埃及和亚述的发现（见下文第4节）为旧约提供了确凿证据，最近发现的失传已久的早期原始教会时期的著作也为新约提供了确凿证据，例如近十年来发现的使徒的“教诲”、塔提安的《训诫》和亚里斯德的《申辩》。

3. 不信教者的承认，他们了解这一主题并有判断能力。这些承认在全面反驳不信者方面具有实用价值——从他们自己的箭筒中射出的利箭；但也可能是不信者发出的关于宗教的正面证据。例如，《马太福音》中基督话语的真实性——《马可福音》的实质内容显然是一位目击者（无疑是使徒彼得）的故事，而《路加福音》的实质内容是出于第三卷福音书和《使徒行传》的作者。勒南承认，这些事情不仅将我们与保罗（公元 62 年，罗马）和他之前的使徒工作联系在一起，而且还将我们与伟大的圣灵降临节（五旬节）联系在一起，通过他们的发言人彼得聆听最初的目击者和耳闻者的讲述；从情理上讲，我们只能选择要么与三千和五千耶路撒冷的皈依者同行，要么加入基督的敌人行列。

因为他们（耶稣的敌人）对他（耶稣基督）最不利的说法就只能是一个“骗子”，尤其是（约翰福音第十九章第 7 节）值得一死，“因为他把自己说成是上帝的儿子”。

同样，关于（保罗的）四封伟大的神学书信，勒南、图宾根学派

和一般不信教的评论家都承认它们无可置疑的“保罗作者身份”。从情理上讲，这对（自然主义）理论家和不信派来说，就是纸牌屋内的炸药。因为（保罗的）这四封书信清楚地证明了以下历史事实：——在耶稣被钉死在十字架上的四分之一世纪内，在罗马帝国“全世界”的代表性地区存在着一个以耶稣为弥赛亚、上帝之子的信仰为基础的基督教会，并且存在了相当长的时间。保罗的“福音”是“全人类罪人的自由救赎，因信而非因行为，是神圣救赎之爱的恩赐，在神圣荣耀的基督里——这是教会自始至终的教义，是由亲眼目睹和传道的使徒们创立的”。在写这些书信的时候，基督徒普遍相信使徒的神迹，十二使徒和保罗作为上帝在基督里的宝座见证人，“首先向犹太人，也向希腊人”证明了这一点。

那么，这些基督徒——就像（原文）施特劳斯所说的那样——怎么会因为《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》中归于主的神迹而在接受这些福音书时不遇到难以克服的困难呢（如果那些神迹不是真实的话）？如果像勒南等人所说的那样“不存在超自然现象”，那么我们又该如何解释（即根据反超自然论的原则）？如果没有，那么，除了一位自称“从起初就是道的目击者和传道者”（约翰福音第二十章 31 节）的人的观点或“理论”，“记上这些事，是要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子”（参看约翰一书第一章 1-3 节）之外，对这四封“不容置疑”的书信所确立的事实，还有什么真正的“理论”、观点和解释吗？

第四节

（补充）近期运动的最新阶段——旧约问题。

对于那位说（启示录三 11）：“看哪，我快来了，要持守你所拥有的，免得人夺你的冠冕”的门徒来说，“持守”的称谓并不是一个沉重的负担。“进步”也不一定是讴歌。恶人和引诱人的所谓“进步（göeto-conjuring quacks）”有一个从坏到更坏的过程（提摩太后书第三章第 13 节），这（诗篇第一章第 4 节）就旧约而言，可能就像风吹散的糠秕。但以耶和华的律法为乐的人也会有有福的进步。

虽然（西二 8）伊壁鸠鲁或芝诺的无神论自然主义中可能有保守的传统主义，但伟大的清教徒神学家约翰·欧文说：“在他的世代，不超越前人的的人是不侍奉上帝的”。宗教改革是一场伟大的前进运动：正如“天国的福音”进入异教徒的罗马帝国，以及之前传到

埃及的以色列一样。

但帕斯卡尔时代的加森迪-伊壁鸠鲁主义并不是“保罗在雅典遇到的”进步，而是从基督教文明向异教的倒退；就像它现在通过虚假的所谓“科学主义”，以“这个胡言乱语者在说什么？”的老式诋毁方式说话一样。在十八世纪，洛克一类基督徒的煽情主义是他们走向致命浅滩的一个征兆，甚至在哲学方面，他们也从卡德沃斯（Cudworth）等人早先的深刻和全面中走了出来，是的，还有切尔伯里（Cherbury）的神化的赫伯特（Herbert）。

很难相信，在几年前，像孔德这样一位真正的“能人”，会想到他和其他人冠以“哲学”之名的粗鄙的伊壁鸠鲁主义，即将被人类接受，成为人类希望中真正的尤里卡“福音”。毫无疑问，仍然有一些人，他们可以理直气壮地认为自己是哲学家，公开表示看不到人类的其他希望，尽管他们的这种希望似乎只是一种绝望，期待着他们实际上并不期待的东西（见哥林多前书 i. 21；参见彼前书 i. 3-12）。

在康普顿的实证主义之前，尽管他们在心灵和生活上都有着深刻而普遍的世俗性，但他们并没有把希望寄托在所谓的“泥土哲学”的面纱之后，期待着一个唯物主义—伊壁鸠鲁式的黄金时代。

在康普顿实证主义之前，不仅在法国（表兄弟等），而且在德国

和英语国家的人民中间，出现了真正意义上的影响深远的“哲学”复兴：与之相比，最近在这些国家的人民中间复活的唯物主义自然主义，作为一种理性的实践，显得微不足道。尽管这种哲学的核心是自然主义（在某些地方可以看到它与泛神论的冲突），但在本质上却是精神主义的，它与唯物主义的感官主义形成了强烈的对立，而唯物主义的感官主义原本就是对精神主义的反叛。在保留了这种反感色彩的同时，它仍然看似具有明显的理想化、高耸、超验的特点，看似是一种类似于古代学校中的高尚哲学。

仅在德国，从莱布尼茨到黑格尔，人类哲学史上就有一系列大师，他们的思想之“伟大”是其他任何系列都无法比拟的。雅各比曾预言，空洞的唯心主义将走向泛神论，其趋势将发生致命的误导。但其目标的推测性、崇高性及其思想过程的全面性、彻底性，对萎缩为附庸风雅的自然主义的“神学”而言，既是有益的滋补品，也是基督教思想的预备学科，尤其是将其训练成一种深度、广度和清晰的观点，这在当时即将进行的基督教护教学辩护战中起到了很好的作用，就像以色列人在旷野中接受训练，以便将来征服所应许的安息之地一样。

真正意义上的“哲学”（爱智慧）着眼于原则和思想，具有全局性和普遍性，而单纯的“科学主义”只窥探必然发生的物理过程。科学工作者可以是哲学家，正如教区居民可以是政治家，杂货店老板可以是诗人。但是，仅有“一点哲学”（培根语）的“科学家

“就像尾巴上插着一根或几根孔雀羽毛的孔雀。

神学需要净化，尽管是用人间烟火；像康德主义那样彻底尖锐，只要能清除神学氛围中的有害迷雾就行。对于真正的以色列人来说，埃及的艰苦繁重的劳动、西奈半岛的挫折和其他考验，是一种享受的教育，也是征服迦南的教育。然而，新哲学通过其潜在的自然主义，同时向内腐蚀基督教的实质，破坏其权威。这一点在柯勒律治和他的学派中得到了体现；在他们那里，哲学披着雄心勃勃的高尚外衣，变成了门徒式的温顺智慧。推测性哲学的“崇高”对真诚的门徒具有吸引力，因为它似乎将哲学与基督教启示的普遍方面相一致；因此，爱德华-欧文可以坐在柯勒律治的脚下，或许在这位哲学家诗人的梦境中读出自己的解释。这样一来，本质上属于自然主义的形而上学就有可能在神秘的超验主义的笼罩下，被误认为是至高之子。泛神论理论化的伪装空洞（歌罗西书第 2 章第 8 节）在表达形式上具有一种危险的自我适应能力，以适应基督教超自然主义的积极观念和信仰。

事实上，本质上只是异教神学的理论化，既排除了上帝的活生生的位格，也排除了人的负责的自由能动性，这种理论化被注入了基督教的“有声语言的形式”中，以至于（“不经意间”）真正的异教的“石化”取代了福音派的“救赎真理的知识之树”。就这样，所谓的基督教教义以文字的形式出现，成为一种伪装的媒介，将福音的实质内容从人们的思想和生活体系中回避性地排除出

去，以一种教义或观点取而代之，这种教义或观点与福音派基督教的对立是可以想象的最深刻、最全面的。因此，在路德的故乡，在宗教改革福音主义的母地，无神论的形而上学在最近的记忆中占据了自称为基督教的学校的主导地位。在名义上的基督教国家庇护下，它（德国的自然主义哲学）通过最神圣的基督教话语，以一种臭名昭著的、嘲弄而非真正的、伪装的神秘化方式来阐释自己。在自称为福音派的德国圈子和团体中，人们欢迎肤浅轻浮的自然主义，因为它“一语双关”，用神圣的“迦南语言”（耶六 13、14；提摩太后书四1-4）讲述异教。

这种世俗性哲学（自然主义哲学）在其自然发展的过程中，致命地趋向于——与它所背离的福音的对立（约翰一书第 2 章第 19 节）。从本质上说，这就是“不与我同在的，就是与我作对；不与我聚集的，就是与我分散”（马太福音第十二章 30 节）。因此，如果只是（马太福音第二十四章第 24 节）为了基督教的自卫，抵御纯粹自然主义或世俗主义（使徒行传第二十 28-30 节）的自称是基督教的教义的诽谤和地雷，那么可能永远需要辩解（基督教护教学）。与此同时，（德国自然主义哲学）仍有一些或多或少隐蔽的回避，这些回避的特点是倾向于贬低《旧约》，如果不是拒绝《旧约》的话。

许多人认为，相对于基督教辩护学而言，“旧约问题”是当前最紧迫的问题。我们现在要努力从与此有关的争论的烟雾中获得一些

启示，主要是针对受这一问题影响的基督教护教学辩护形势。特别是，我们将着眼于前一个问题，即这个问题是否只适合于精通技术学术的专家，还是适合于人类的共同理性来评判？

目前的旧约问题关键在于以色列的摩西五经构成：人们会发现，一个人对摩西五经构成的看法就像一盏或真或假的“大灯”（创世纪第 i 章第 3、16 节），指引并控制着他对整个旧约的理解。关于《旧约全书》的构成，最根本的问题在于摩西后四卷书中出现的宗教制度，比如：它们是否起源于摩西时代，具有如此最终的完整性，以至于在以后的时代里一直是“律法”（约翰福音第一章 17 节），是完整的以色列宪法；严格说来，即使在以色列国王统治时期，也没有任何立法（除非撒母耳记上第三十一章 24、25 节是个例外），摩西时代之后唯一重要的法令就是圣殿的歌颂仪式？他们确实这样做了，这是“公认”的观点，从旧约圣经正典结束很久以前开始，地球上几乎所有的圣经宗教信徒都持有这种观点。

除了关于宗教制度的这种观点之外，关于我们手中的摩西五经，也有一种类似的公认观点，即它们的确起源于摩西时代；而且，即使不是伟大的立法者（神）亲手写的，它们（摩西五经）也是从他（神）那里产生的，而摩西就是它们的作者（约翰福音第 46 章）。但是，对于这些制度，一些公认观点的某些支持者持有一种“半途而废”的观点，为了便于明确阐述，我们将其称为“半

吊子”的观点：例如，现在的摩西五经或多或少是摩西时代以后的作品；又如，关于制度，他们认为摩西时代的完整只是一棵树在刚播下种子时的完整，而我们现在在摩西五经中所看到的是一棵树的完整表现，在历史的现实存在中，它只是通过摩西时代以后的成长或演变过程才形成的。

对我们试图了解基督教护教学的情况来说，半途观点的存在造成了复杂的困难。它一方面表现出对接受的观点的反对，另一方面又反对我们称之为“破坏性”的批评。因此，就像古代不列颠人感叹的那样：“野蛮人把我们赶向大海，大海又把我们抛向野蛮人”。相对于基督教辩护学而言，基督教所接受的观点的直接对立面是破坏性批判：因此，我们在本节中将主要关注这一点。不过，在现阶段顺便说明一下半途而废的观点与此事的关系，可能会有助于我们对这种批判的研究，因为它有助于澄清事实，说明问题所在。

半途而废观点的拥护者声称，在以色列宪法的起源上，他们坚持超自然主义，而这正是圣经宗教与破坏性批判争论的根本问题；也就是说，他们相信这些制度是上帝明确宣布的旨意所特别创造的：尽管这种创造主要是在摩西手中萌芽的，但此后，在摩西的种子长成大树的过程中，这种创造是由上帝感动并委派的其他传道人（如“先知”）完成的。根据这种观点，尽管摩西时期的宪法从外部得到了扩充，以至于到目前为止，它的扩张并不像一棵树

的成长，而是像一条小溪通过支流雨水的涌动，但这些扩充仍然可能来自天上，来自上帝的启示。

在此，对真理的利益产生的一个弊端是，由于半吊子的理论家们想象这种定性当然是针对他们的，从而干扰了基督徒在定性破坏性批评时应有的自由。

在这种情况下，除了自然主义完全放弃启示之外，就没有其他合理一致的结局了。特别是在圣灵默示方面，他们的论调如下：

关于坚持圣灵默示学说，这种抗议的诚意并不值得怀疑。关于《圣经》中的超自然宗教，我们的问题不在于一个人可能真诚地相信半途而废的观点对圣灵默示性质的影响，而在于与他的信仰完全无关的一件事——这种影响的事实是什么？半途而废的观点在逻辑上是否与对圣经真正神启的信仰相一致？例如，假设一位批评家在抗议上述圣灵默示的前言中，继续使《圣经》在叙事表述上与事实不符。那是什么样的“圣灵默示”，在它的影响下，神圣的作者把不真实的东西当作历史来叙述（彼后一 16）？它能来自神圣的“真理之灵”（约翰福音第十四章 17、26 节）、上帝的“圣灵”（彼得后书第一章 19-21 节）吗？在一本自称是神谕（罗三 2；彼前四 11）的书中，这种不诚实难道不是在暗示（约翰福音八 46；参看创三 1-5）一种非常不同的影响或影响来源，也许这种影响会在异教神谕中起作用吗？

“如果这些学者能解释一下他们在这方面所说的圣灵默示是什么意思，并明确他们的立场与那些对《旧约全书》并不如此推崇的批评家的立场有何不同，那么他们将为当前的教会做出无价的贡献”——罗伯逊，《以色列的早期宗教》，直接引用了德赖弗博士的抗议。

现在，我们把注意力集中在破坏性批判对辩护学的影响上，首先要清除混乱的乌云，例如，在相对用词方面，这是（培根语）智者的计数器和愚人的金钱。有时，一些不利于《圣经》及其宗教的杂乱观点被当作“高级批评”的论述。人们常常会认为，“批评”是深奥的学者们为发现圣经中隐藏的东西而发明的新事物，而“高级批评”，无论是在确定性上还是在方法上，都是这一发明的完美成果。因此，批判，高级批判，至少与真正的圣经研究一样古老而广泛：因此，希望我们每个人都或多或少是批判者，是的，高级批判者。

“批判”（criticisms）（如林前二 15，十 15）在希腊语中是判断的意思。因此，圣经批判就是对经文的评判。较低级的批判（Eichhorn）是对经文的外在形式、文本或文字的评判：哪些书有资格列入正典，真正构成这些书的词句是什么？而高级批判则

是根据经文本身所包含的内容，对经文的内在实质和历史进行判断。如果这种判断与经文及其宗教是上帝的主张相对立，那么这种批评就是“破坏性的”；如果这种判断与基督教对经文及其内容的公认观点相对立，那么这种批评就是“革命性的”（颠覆性的）。另一方面，如果判断有利于这些（基督教）观点，则是“保守的”；如果判断有利于这种（基督教）主张，则是“建设性的”。

以下是从常识角度给出的历史定义。其直接参照是 1843 年以前德国对《旧约》的某种处理：“神迹和预言都是不可能的，所有看似应验的明显预言都必须是在它们看似应验的事件发生之后才写成的。通过先验的考虑解决了这个问题之后，他们开始将批判的原则更具体、更详细地应用于《旧约全书》中的特定书籍和部分书籍，以证明它们既不是真书也不是真迹。这种批评分为低级和高级两种。低级批评包括审查书籍的语言和内容，尤其是所记录的事件，以及有关礼仪和习俗的典故，以确定特定书籍的年代和可信度。这种方法的一般特点是经常被用于试图证明某些书籍是后世伪造的。．．．．．高级批评所体现的应用原则要不确定得多，也不可靠得多，其实质只是诉诸于人的品味和感觉，是一种完全不确定的、谬误的检验标准，据此来判断只有通过适当的历史证据才能胜任的事情”——坎宁安，上文脚注中提到的著作第 195 页。

读一读这位如今在文学界稳居历史神学大师地位的人对本主题的

第一印象，是很有意思的。他在“讲演录”中论述圣灵默示时指出了一个重要的事实，即从索西尼主义开始，人们对圣经作者的低级看法历来与人们对启示的教义实质的低级——松散、不准确、不充分——的看法成正比。

...

“传统”的意思是指，那是过去在一个群体中“接受”的：例如（歌罗西书第 2 章第 8 节）非基督教的观点（换言之，人间的传统本身，并不一定对，不一定错）。（《路加福音》，第 2 章；《帖撒罗尼迦后书》，第 2 章第 15 节，第 3 章第 6 节，其中的希腊文与《马可福音》第 7 章第 9 节相同）。因此，“传统”可以是基督教的，也可以是无神论的；“批判性”观点可以是传统的，也可以是其他的（或“反传统的”）。让传统成为权威，就是拒绝圣经的权威，就是奴役个人的判断力：例如，如果让“批评家的共识”成为无懈可击的教皇。

关于最近两位破坏性批评的“大师”（两人都在一年之内相继去世），即批判《旧约全书》的韦尔豪森和批判《新约全书》的勒南，《爱丁堡评论》（1892 年 10 月刊）中的著名作家说，他们糟蹋了所谓的批评，以至于在他们的领导下，他们所领导的批评运动成了荒谬的还原——给他们所宣称的以圣经内容为依据来评判圣经的“事业”戴上了一顶傻瓜的帽子：——他们的判断不是真

正以圣经内容为依据，而是以他们自己的历史猜测和哲学教条为依据，——这些猜测和教条作为前提的阿尔法被引入到案例中，并因此在他们的欧米茄结论中被发现。他们的前人的判断也是如此。

“韦尔豪森认为，格拉夫对德韦特对《历代志书》的负面批评并无多大改进。他认为，这种批评的主要任务不是收集证据的细节，而是塑造丰富的材料，以传达总体印象。正如韦尔豪森本人的作品所实际说明的那样，这一奇特的批评原则意味着，批评家首先不能谨慎而冷静地探究《历代志》，而是必须如此‘塑造’有关要点，以便始终将编年史作者置于不利的境地。这当然会让他把陈述的细微差别和对旧有叙述的删节变成对旧有记录的蓄意和透明的篡改。”——比彻教授，见下文，第 280-1 页——《摩西和他最近的批评家》，第 229、230 页。

在列举了韦尔豪森的“塑造”样本之后，比彻博士在第 234 页进一步谈到：“他（不谙世事的读者）也许不需要太多的学识和逻辑敏锐性，就能察觉到这位批评家（韦尔豪森）在没有困难的地方制造困难，歪曲最透明的叙述的含义，武断地拒绝任何与他的以色列历史理论相冲突的段落，无论该段落是如何找到的。”（他提到的韦尔豪森的著作是《爱丁堡评论》在下文引用的韦尔豪森的描述中提到的，见第 268 页）。

在所谓的“批评”领域，施特劳斯和图宾根学派的鲍尔是“大师”级人物。以这些大师为代表，近代运动中的所谓批评在很大程度上是一种纯粹自然主义的教条主义，实际上是无神论的，认为奇迹是不可能的，不存在超自然现象，并以此作为判断原则，以此作为决定如何看待圣经及其内容的标准：因此，被称为“批评家共识”的传统并非源于理性或上帝的神谕，而是源于不相信上帝存在的盲目无理。

不过，在这里我们必须注意区分不同的事物。因此，尽管所谓的“进化论”仅仅是自然主义的，在这种关系上是无神论的另一个名称，但却存在着真正的基督教进化论。

“最新批判的第三个基本点是，超自然的启示、预言和神迹都是不可思议的，这也是最新批判的主要代表所真正坚持并付诸行动的，而且并非不经常被承认。”毕塞尔，《摩西五经》，第 15 页。

“我绝不是说，每一个属于这一类批评家的人都会按照这里所解释的全部意义来看待这些原则中的每一条。但它们完全是这一类人的特征。罗伯逊-史密斯教授很可能不承认自己受其中某些原则的支配。但史密斯教授公认的大师们不会否认这些原则。”参见附录注释中比塞尔教授的进一步引文。

“这一切的根源在于自然主义 [= 无神论, M.] 否认那些伟大的原则，

而承认这些原则对于正确理解《旧约》是绝对必要的。”—沃斯，《摩西五经法典的摩西起源》，第170页。关于沃斯先生，见下文第 279 页，更多引文见附录注释。

“问题的根本在于理性主义与超自然宗教之间。旧约》中的制度，以及《新约》中合法和必然的制度，是来自上帝的启示呢？还是以以色列民族生活的自然产物？”—普林斯顿大学格林教授，沃斯上述著作的导言。关于格林博士，见下文第 279 页，更多引文见附录注释。

“在某些情况下，该（自然主义）理论基于这样一种哲学假设，即宗教在任何情况下都只是一种自然发展，超自然的东西是不可能的，也是不可思议的：这当然是库恩和韦尔豪森的观点。”—T. W. 钱伯斯教授在《摩西及其最近的批评者》一书的导论中，第 26、27 页，关于该卷，见第 279 页等。³ 见上文第 245 页。

同样，一个人可能（错误地）认为以赛亚书收集了不止一位先知的言论，但却（逻辑不一致地）相信所有的言论和对这些言论的记录都是“上帝的默示”；一个人可能（错误地）认为但以理书是伪造的，但却（逻辑不一致地）相信“所有经文”的作者都是神圣的。在最坏的情况下，它们（看起来似乎）可能只是那些对圣

经的判断原则并非（全部地）反基督教的人所犯的危险错误（歌罗西书第 2 章第 8 节）。但我们必须牢记这样一个事实，即破坏性批判运动在很大程度上过去和现在都是在反超自然主义原则的控制影响下进行的，这种原则从根本上反对圣经和圣经宗教所宣称的神圣性或真实性。这种反对可能与摩西五经、其制度或其书籍等细节有关；但就批评的真正性质而言，问题在于它对启示和救赎的超自然主义的影响，——如果没有这种超自然主义，按照公认的基督教观点，圣经及其制度就是没有灵魂的躯壳。

“这也完全不是有学问的批评。犹太人和基督徒从一开始就看到并权衡了所谓传统观点中存在的所有困难。它们绝对没有任何新意。几乎所有的难题——当然是所有有意义的难题——在我们的英文《圣经》中和在原文中一样明显。”布朗校长，1878 年 2 月 14 日于阿伯丁长老会。

上世纪上半叶在英国发生的自然神主义神学争论在神学文学史上更为重要，因为当时在英国传播的异端观点为法国和德国的异端奠定了基础。英国自然神主义神论者的著作不仅倾向于唤起后来在法国和德国广泛盛行的异端邪说，而且还提供了为法国和德国异端邪说辩护的大部分论据的实质或至少是雏形。伏尔泰在很大程度上将牛顿和洛克的具有自然神主义倾向的哲学引入了法国，他至少同样成功地传播了柯林斯和伍尔斯顿的异端邪说。

鲍尔在其最新出版的著作（遗著）中说，当今对基督教的反对意见在很大程度上，甚至经常是以未经改动的形式提出的，是塞尔苏在二世纪提出的反对意见（奥利记录了这些反对意见，并逐一作了回答）。鲍尔认为《新约圣经》主要是伪造的，他的学生施特劳斯则认为奇迹的福音史是神话或寓言的集合。他们的反对意见都是利用了普通的不忠，甚至他们的理论及其依据和理由也在十七世纪的英国自然神主义神论者等人的预料之中。至于那些反对已接受的基督教观点的理由和原因，现在也被用来代表《旧约全书》的破坏性批判。

“即使是关于以赛亚书是一个以上先知的言论集的观点，也是非常古老的：早在二世纪，不信基督教的犹太人特里福在与贾斯汀-马蒂尔的辩论中就提出了这一观点。给我们留下更深刻印象的是，在 18 世纪，由于掺杂了一些难以理解的形而上学，以及由于展示了比英国或法国异教徒所拥有的都要多得多的语言学和教会学知识，《但以理书》的性质已经发生了很大的变化，但其基本原理不仅在不信教者、斯宾诺莎的著作中，而且在英国异教徒的著作中、特别是在廷德尔和摩根的著作中，都可以找到非常明确和充分的阐述”。——坎宁安，上文提到的著作第 231 页，第 195 页。

虽然贾斯汀的“对话”应该只是他的老主人柏拉图的戏剧性方式——他将这一观点放入特里弗的口中，表明这一观点当时在反对基

督教的不信犹太教徒中具有一定的流行性（例如，与受难的弥赛亚——“受辱的基督”——的话题有关）。

这种（否认但以理书的）观点必须为不信的人所坚持，因为如果但以理书不是伪造的，那么超自然的预言就是可见的事实，反超自然论的根基就被摧毁了。在系统的宗教改革神学时代，即使是关于圣经和摩西五经的一般观点，在今天的破坏性批判中似乎也最终成熟，但在对远古时代的开端的控诉中，例如英国的霍布斯和荷兰的斯宾诺莎这两位著名的异端哲学家，就以一定的学识和批判的敏锐性，完整地预言了这些（不信教的）观点。我们今天的新情况是，这些观点出现在基督教范围内的运动中，达到了真正的无神论、反超自然主义的极端，有时其精神甚至比霍布斯和斯宾诺莎还要“严肃认真”。

但我们现在要特别指出的是，当今对《旧约全书》的破坏性批判是以另一种方式预料到的，这一点应该引起注意并牢记在心。也就是说，鲍尔（Baur）和施特劳斯（Strauss）等人的新约破坏性批判已经预见到了这一点。从《新约》到《旧约》，依据发生了变化；但战争却没有改变：判断的原则、运动的精神、方法和结果的特征性质，现在与过去一样。同样的批判，不同的应用。同样的批判，但现在却被前一个案例的审判结果所否定。现在，我们应该清楚地注意到并牢记这一点；因为它对我们现在有一个重要的信息，特别是从不久前的过去，对我们现在的调查有一个布

道的经文，“凡有血气的都是如同草一样，惟有耶和华的道永存”。让我们回顾过去（赛一 3）——实行真正的“反思”，而不是鹦鹉学舌地附和别人的判断（马可福音七 7）。其构成要素在两种应用中都是一样的，即—1. 拒绝超自然主义；2. 传说发展为历史；3. 彻底改变原始宗教，声称只是一种进化；4. 伪造经文，晚期，假装早期起源，通过编造虚假的历史来掩盖欺骗。

昨天，在图宾根，批判就像一棵绿色的月桂树一样枝繁叶茂，这所学校就像以弗所人的戴安娜一样闻名于世，它的主人就像一尊巨人，凌驾于整个学术界之上。而现在 这个学派在其大师逝世（公元 1860 年）之前实际上已经解散，目前在些人中的代表只有这里或那里的一缕残存——古吉拉特语中的南特语——或（赫胥黎教授的情况？）长期沉默的声音的不可理解的回声，就像一个语无伦次的幽灵“重温月亮的一瞥”。基督徒们在批判盛行的时候，仍然（参弗四 13、14）坚定地相信《新约圣经》是使徒和他们的授权伙伴的真实著作，《福音书》是上帝之子耶稣基督尘世生涯的真实历史。现在的结果证明了他们的坚守是正确的。图宾根学派的坍塌是对他们信仰的新的推定证明，就像新的风暴是房屋建立在磐石上的新证明一样。而这一宗教的新证据也是基督徒在受到类似的教义之风的考验时，“应该继续相信其古老经文的新理由，即这些经文是上帝的话语，上帝通过先知和诗篇说话，向他的子民发出了救赎，并且为了实现对人类的救赎仁慈的目的，向摩西表明了他的道路，向以色列子民表明了他的行为（诗篇 ciii.7）”。

如果只是为了保护“简单的人”，防止在这方面经常听到的一种关于批评家共识的妄言：“保持对批评的历史实验的关注是好的”，就好像有人问：“有文士相信他吗？”有些人通过与破坏性批评的小母牛一起耕耘而声名鹊起，但仔细观察就会发现，除了所谓“共识”的权威之外，他们的理论确实没有任何理由。

一些自诩为圣经及其内容的人类导师的人，明确要求那些不精通死寂的语言和深埋的古物的普通人，把他们的信仰寄托在一种批评（所谓圣经低等批判或圣经高等批判）的决定上，而这种批评现在似乎在某些学派中占了上风。这不禁让人想起古代“高级批评家”（=法官）以自己的方式发表的言论（《约翰福音》第七章第 47-44 节）：“这百姓（那里=“这里的暴民”）是不懂律法的，都是受咒诅的”（参见第 15-17 节）。这将会建立一个书本主义的教皇制度，一个仅仅是技术性“学术”的统治，这对理性自由及其尊严和祝福是真正致命的，尽管“圣经无误性”应该在图宾根或莱顿确立，就像它应该在罗马确立一样。

那么，让我们记住我们这个时代关于批评的实验。这将告诉我们，在这些问题上，批评家们的充分共识虽然可以作为专家证据，但远远不能作为无懈可击的判断。最高批评家（=“法官”）在谴责木匠（约翰福音第七章第 15 节）“从来没有学过”和（使徒行传第四章第 13 节，参看第 1 节）赶出渔夫（五旬节之后，他们认为

这些渔夫是“不学无术的无知之人”）时达成了完全一致的意见（哥林多前书第二章第 8 节）。书本上有知识的人在主张“饼和杯”变体”时达成了共识，反伽利略的“科学主义”命令太阳绕着地球转。在我们这个时代，“圣经学者”在图宾根惨败事件中也达成了巨大的共识；而与此同时，其他“高级评论家”的“无懈可击之举”是将“琥珀女巫”作为真正的古董，这个好故事其实是他们自己的同代人，是迈因霍尔德博士脑子里的孩子，是检验他们无懈可击性的灵丹妙药。

并不是说学识渊博的人就一定会发疯，也不是说破坏性的批评家就一定学识渊博。但“智者有愚”，“勇者亦有惧”。有学问的人和普通人一样，容易受到流行病的迷惑，尤其是当他们组成排他性的小团体时，也许（约翰福音第44章）会因为相互崇拜的团体而变得盲目，或者因为“不断地繁殖”而导致智力不育。他们特别容易受到培根的“剧场偶像”（系统或理论的偶像，如单纯的自然主义，林后四 3、4）和“什么什么主义的偶像”的蒙蔽。

从爱布拉德著名的“破坏性批评家”秘诀中可以看出，学识渊博的表现可能只是把旧衣服伪装成新衣服。事实上，要继续高喊“共识”“洞穴”（与现实的开放空气隔绝的修道院，缺乏实际判断力或理智的学校，哥林多前书第十章第 15 节）。

现在，在这种情况下，问题就在于，从一个方面来看，这些批评

家（他们的呼声是关于共识的）是否可能（如果不是推测的话）受到了这种蒙蔽性的影响，是否可以合理地认为，我们被劝告要默认他们的权威的判断可能是洞穴偶像、或剧院偶像崇拜的产物，是一种傲慢中带有世俗性、盲目中带有世俗性的、专横的书本主义？

这些具有破坏性的批评家正在接受审判。在通过书籍或其他方式向公众发表言论时，他们将自己置于公众的审判台前，接受公众共同理性对其观点的评判。如果他们现在实际上说：“我们的这些观点应该被所有其他人接受，因为它们是我们的观点”，那么，他们在这一点上并没有证明自己是无懈可击的，而只是证明了他们缺乏明智的谦逊或谦虚的智慧。

（圣经）批判在复制普通的不忠的同时，也带来了它自己的学问资源、训练有素的学术敏锐性和工业，以至于世界无法容纳它所写的书。也就是说，人类的智慧所能做的一切，现在都被用来对付这本古老的书了。在对《新约全书》的攻击中，我们看到的结果是失败，而且是最令人难忘的失败，从而提供了实验性的证据，证明《新约全书》是“坚不可摧的磐石”。那么，如果对《旧约全书》——直布罗陀唯一可攻击的另一面——的攻击也同样失败了呢？那么，作为两个详尽无遗的伟大实验的结果，不仅是补充，而且是完善：通过实验证明，一个伟大的拱门将完成：一个结构的两面，结合在一起，就可能像耶路撒冷周围的群山一样坚固。尼安

德在普鲁士国王就查禁施特劳斯的异端书籍一事征求他的意见时，曾明智地建议不要使用武力。这可能会使真理失去图宾根实验的好处。

因此，（圣经）批判可以为真理做出特殊的贡献，这是因为（圣经）批判的攻击具有特殊的性质。批判性攻击的特殊性在于，批判者不得不要解释《圣经》及其历史，或者要回答一个一般的不忠所回避或忽视的问题——如果不按照公认的基督教观点，如何解释它们（圣经内容）？有哪些故事？

回答这个问题显然是（圣经）批评所要解决的问题。如果批评未能解决这个问题，就会给圣经宗教带来意想不到的效果（见《路加福音》xxi. 13），因为它表明，除了公认的基督教观点之外，圣经及其历史确实无法解释——因此，圣经及其宗教必须是上帝的。

当图宾根的理论在日光下消亡时，情况就是这样。只要这个问题还存在于各种反对意见中，也许还处于深奥的古学的朦胧之中，“单纯的人”就会感到困惑（尽管“不至于绝望”——见《马太福音》第二十四章第 24 节）：就像保罗和其他人（《使徒行传》第二十七章）在暴风雨般的黑暗中不慌不忙地抛锚等待天明一样。但当讨论进入白昼，批判者将自己的故事公诸于众，接受人们共同理性的评判时，它就因暴露而灭亡了：就像鱼离开水，喘着气就死了，又像牡蛎一打开就死了。当理性主义的故事被人类认为是

非理性的，被普通理性谴责为历史上的荒谬时，不仅批判随之化为乌有，它的陨落也为基督教的真理提供了新的明显的理性见证。因此，对于这一新的攻击，信徒们完全可以通过回忆同一批判在不同应用中的失败来安慰自己，就像大卫通过回忆狮子和熊的遭遇来激励他与歌利亚的战斗一样。因为这里需要记住的是，当歌利亚被杀死时，不仅以色列人摆脱了攻击，非利士人也成为了新王国的仆人。

现在，信徒们并没有陷入单纯的黑暗之中。尽管如此（见使徒行传二十七 25），他们知道他们所信的是谁，所信的是什么，他们在这里可以（见注释 H）效仿列奥尼达在特摩比拉的欢呼，当时有人发现波斯人的箭在空中密密麻麻，遮住了太阳：他说：“那么，”“我们就在树荫下作战吧”。

在图宾根学派惨败这样的情况下，他们从黑暗中获得了光明，就像参孙的狮子一样，从吃食的那里得到了肉，从强壮的人那里得到了甜味。这又是对新的攻击的希望之光，它将与新的攻击同在，就像它与前者同在一样；希望因此发出了书中的新歌（诗篇一，十九，7 等）；就像鸟儿在暴风雪的黑暗中歌唱，如果世界的心充满了春天，太阳——蒙着面纱的摩西——出现在阴暗中。这种希望建立在人类的理性之上，即人类的判断力将一如既往地反感历史的荒谬性；这样的判决天生就有终结的倾向，就像一颗恒星的诞生，为未来的时间点亮一盏新灯。因此，对图宾根案件的判决有

理由让人期待，在这个新的案件中，批评也会像巴兰一样，在禁止之后，被迫祝福。因此，在“简单的人”看来，它可能并不真的那么可怕，就像一个可怕的幽灵，以神秘主义为交易手段，让这片土地上的人们惶惶不可终日，直到盖勒斯的男子汉气概的理智力量打进了妄想的堡垒，在那里砸掉了骗子的头盔，让人们看到了一个受惊吓的傻小子的面孔。如果这位高超的评论家没有看错的话，也许在不远的将来，其他一些玩弄神秘幽灵恶作剧的人也会看到这样的结局。

因此，保罗和西拉午夜在监狱里唱诗赞美上帝时，囚犯们都听到了；因此，霍拉提乌斯-博纳的凯尔索教会中的“一位老门徒”——当她的虔诚受到最古老的破坏性批评者的耳语（创三 1-5）的考验时，“只是继续她的祷告，从不理睬他”。（一位女士向本文作者报告，这位老门徒向她倾诉了这件事和其他类似的事情）。

这些“崇高”的评论家呼吁人类的共同理性来做出判断。我们不要把他们当作自己案件中的万无一失的法官，而是要记住，在这种情况下，他们充其量只是“专家”证人；由于案件是他们自己的，他们的证词就不那么有分量了，而他们作证的可信度从一个方面来说是有问题的（参见关于教皇无误性的争论）。我们还要记住，在这种情况下，我们假定他们所垄断的专业知识和特殊知识，对于做出正确的判断其实并不重要。在这种情况下，真正起决定性作用的因素——那些破坏性的批评家自己所诉诸和依赖的因

素——不是语言学和其他技术性“学术”的晦涩难懂，而是历史事实、世俗历史中真实事物的性质、这种历史构造的合理性。当他们谈论这些事情时，他们不是证人，而是像他们的邻居一样的法官。对这些事情进行判断，真正的资格不是单纯的技术性“学术”——“晦涩”的“gramerie”，而是必要时可以使用专家证据的陪审员的资格；保罗在《哥林多前书》第十章第 15 节中所呼吁的资格（在这里，他的“判断”一词是“批评”）：即“智慧（他的用词是 nous——如《加拉太书》第三章第 1 节），在那里意味着实际的洞察力，Scoticé“魄力”，Anglicé“理智”。

一位在这场争论中崭露头角的专家明确指出：“这场争论中争议的本质和根本问题根本不是‘学术’的问题，——从这个词的适当意义上说，根本不是什么‘学术’的问题。当然，对这些问题研究得最透彻的人都是训练有素的希伯来学者；但是，他们必须处理的语言性质的简单事实，在有争议的基本问题上却算不了什么，这一点批评家们自己也承认。诚然，这些作者是专家，但他们所处理的问题，常识可以追随他们，观察他们的工作过程，并对其有效性做出判断。”——格拉斯哥大学东方语言学教授、博士詹姆斯·罗伯逊（James Robertson）。

关于这一点，罗伯逊教授在谈到一些“洞穴”人时说：“也许，如果德国学者能更多地走到光天化日之下，将这些叙述与它们所涉及的地方联系起来加以研究，而不是用索金的话说，将他们的‘科

学’埋在地下，藏在特殊‘学者’的‘深奥圈子里’，他们就会变得不那么无知。”

格拉夫（Graf）是目前在反驳破坏性批评家中最流行的理论大师系列的领军人物，他特别指出，在这个问题上，现在的判断不能再仅仅依据书本上的语言，而是要依据现实的历史依据，即法律的实质性质与法律可能适合的不同国情的联系。因此，我们更有资格警告普通人，不要听信上述诉诸评论家共识的谬论：——将少数专家的技术专长等同于全人类的理智或勇气，使证人有资格在教皇的审判宝座上滔滔不绝地论述自己的案件。把自己的信仰寄托在所谓共识上的糊涂虫，可能会以为自己只是在接受关于语言和古物的证词——就像字典里的一样。事实上，他盲目接受的是一些人对以色列历史和以色列宗教的判断，而这些人并没有特别的判断资格，反而可能特别不符合这种判断资格。他的判断力受制于纯粹的书本知识，而书本知识无权主宰一切；受制于文士们的教条主义，这些文士甚至可能不是法利赛人，而是撒都该人，他们既不相信天使、灵魂，也不相信复活，他们是代表自己作见证的无神论校长。说白了，我们不要相信这个共识小圈子碰巧试图用什么故事来代替《圣经》对自己的描述，因为那个讲新故事的人就是那原本故事里的人！。

他（格拉夫）直接提到了《旧约》中的地形学，与早期基督教和穆罕默德传统中的巴勒斯坦地形学相比，《旧约》中的地形学在

（无意识或未经研究的）细致精确性方面是如此引人注目。他认为这构成了《圣经》中以色列最古老历史材料真实性的推定证据，而破坏性批判所看到的不过是传说中的云雾之地。他的观点甚至可以用盲人哈里笔下的华莱士和巴布尔笔下的布鲁斯与亚瑟王传说中的苏格兰地形对比来说明。

在这个问题上，社会（全体人类、或普通大众）可能真的有资格形成自己的判断。为了反对通过压制判断力来奴役理性的做法，我们提出如下意见：

关于社会资格的说明-1. 即使问题确实取决于“学术”的“洞穴”奥秘，但非专业的人仍有资格像陪审团问题那样，利用专家对神秘问题的证据作出判断。至于技术问题——一个普通人，虽然无法理解牛顿《原理》中的高等数学，但通过弗格森《天文学讲义》中的推理，也可以理解星体系统或感知其原理，足以指导他在遇到实际问题（如航海或季节更替）时做出判断。在目前的情况下，不存在高等数学。我们需要考虑的是一个关于以色列和以色列宗教的普通故事。一个有理智或魄力的普通人可以自己判断：这是一个可能的故事吗？而（失去了良知的）世界上最博学的专家也无法做到这一点。他终究只能凭借他的理智或魄力——如果有的话——扪心自问：这是一个可能的故事吗？ 一个合理的观点吗？

2. 尽管普通人的信息完全依赖于博学的古文字学，但他们还是有

能力对此事做出判断。欧文教授并不需要在新西兰看到一只驼鸟。例如，关于凯尔特苏格兰，在一个实际问题中，一个非专业的人可能会像斯金先生一样善于判断，如果他像那位真正的大师一样具有敏锐的洞察力的话。但在目前的情况下，所有真正重要的事实信息，对于每一个能读懂自己母语的人来说，都是唾手可得的。这一切都在《圣经》中。从实质上讲，有学问的人除了那里的内容之外，对此事一无所知，而那里的内容则向全人类开放，基督徒和他们的教会到处都在使用，“在人的口中就像家常便饭一样熟悉”。

3. 与此有些类似的情况是，当今政治中的一个宪法问题成为了人们的家事和心事，同时又可追溯到《独立宣言》、《殖民法案》和《大宪章》等基础。即使在这里，情况也并非完全不同。

图利街的裁缝们自称“英格兰人民”无疑是真诚的，但他们可能搞错了。法国大革命初期的第一批革命者——狂热的演说家和热情的听众，以鼓掌方式通过了热情洋溢的决议，例如“宣布”不存在上帝——可能真诚地相信他们自己是人类智慧的最高者。但是，在这些反超自然主义者的言论中，伯克的先知灵魂只感知到（参见《启示录》第十六章第 13 节）草丛中几只蚱蜢的嘈杂嘶鸣，似乎充斥着整个世界，成为世界的声音，而“没有观察到”——一千

头高贵的牛在草地上悄无声息地吃草。这则寓言除了提醒所谓共识的拥护者，有些批评家并没有屈膝于否定主义之外，根本没有任何其他目的；而且，在呼吁人们以共同的理性作出判断之初，就不应该以案件中对立一方的判断来排除他们的存在。我们承认有不同意的批评家存在这一事实，因此，在这种情况下，“批评家的共识”应理解为同意的批评家的共识。

在德国，潮流似乎正在转向；尽管没有一个谨慎的人敢预言，在那个“空中帝国”里，“教义之风”会像从伊俄洛斯洞穴里吹出来一样，“接下来会怎样”。让我们把目光转向一个崭新的、更伟大的、远离旧世界的新英国。就广度、力量和坚决彻底性而言，最令人印象深刻的例证是最年轻的基督教帝国，即伟大的新“西方帝国（参阅伯克利主教的诗）”：关于这个帝国，现已去世的斯特拉斯堡老将罗伊斯本人就是一位破坏性批评的元老，他最近说，希伯来人要离开德国，移居美国。

关于美国（美国和英国统治区）的说明。在那里，思想是自由的，学术是新鲜而敏锐的，而普通人的智力也许是地球上最高的，社区，无论是神职人员还是普通人，连同“卡尔麻的茎”，都有理智或魄力，如果在地球上任何社区都是如此的话就好了。至少普林斯顿的格林教授（《摩西与先知》等）是这样，他是基督教完整观点的主角：他对《旧约》希伯来学术的判断也许是当今基督教世界最有分量的。如果认为他是一个土生土长的年轻人，因此只

能有土生土长的智慧，那么与他一样坚定的还有哈特福德的比塞尔教授（《摩西五经》等），他居住在德国，因此在那个光辉灿烂的地方对旧约问题进行了最深入的研究。格哈德斯-沃斯先生（《摩西五经法典的摩西起源》）的决心也不亚于这两位，他虽已归化为美国人，但却是荷兰人和校友，在新的批判方向上，荷兰比德国本身更像德国。当他们全面地讨论相对一般的推理时，他则以敏锐的洞察力和不懈的坚持不懈的精神，深入研究希伯来圣经根源的每一根制度纤维。如果这些人在技术学术方面没有足够的资格，那么其他人的资格在哪里？就他们而言，他们拥有的是一种清晰而坚实的判断力，而这种判断力在一些革命主义的“杰出学者”身上却表现得淋漓尽致。

“在对形势的总体估计中，美国的重要性越来越大。”——桑代教授，《当代评论》，1889年7月。Rev.，1889年7月。

两年前，一本关于申命记的德文著作“怀着崇高的敬意，献给杰出的辩护士威廉-亨利-格林”，“作者劝告德国人，关于这个圣经问题，要研究格林博士和其他美国人的著作。说得好像只要有这样的人聚集在一起，就没有什么值得计较的资格，这表明的不是批判的无误性，而是（参看《约翰福音》九 39）“洞穴”或“剧院”偶像崇拜的盲目性。

然而，对我们现在的目的来说，更充分、更直接地说明社会上对

此类问题进行判断的资格的是一卷论文《摩西和他最近的批评家》，1885年在纽约出版。这十位作者都是教授，他们之所以被选中，大概是考虑到他们都是具有公认学术资格的人，可以在这种实际上是对国家面前的重大案件进行审判的公开辩论中进行辩护。一个重要的情况是，他们充分代表了这个伟大帝国各个地区的福音派基督教——从北方到南方，从大西洋沿岸到太平洋：“浸礼会、公理会、圣公会、路德会、卫理公会、长老会（北方和南方）以及归正会（荷兰）”（编者注）。因此，这本书是上帝的新王国在世界上一个广泛而强大的省份所做的有利于公认的基督教观点的见证。值得注意的是，在一个如此多样化的群体中，在一个如此令人分心的时代，这份宣言代表了多么大程度上的一致，几乎是完全的一致。

但我们在该出版物中特别注意到的是，它对社会是否适合在这种情况下作出判断这一点的影响。显而易见，散文家们对这种合适性毫不怀疑。他们不仅对自己的事业充满信心，满怀希望，认为他们的事业必将取得胜利，因为真理是伟大的，必将获得胜利。不仅如此，他们还不言而喻地表明，从他们的态度和语气中可以看出，他们认为，在为旧书的旧观点而斗争的过程中，他们代表了本国基督教最深沉的心灵和思想。他们是，T. W. 钱伯斯博士（编辑）、康涅狄格州米德尔顿神学院的加德纳教授、哈特福德神学院的比塞尔教授、普林斯顿大学的格林教授、俄亥俄州首都大学的肖德教授、奥本神学院的比彻教授、伊利诺伊州的 M. S. 特

里教授、伊利诺伊州的哈姆雷特教授。S. Terry, 伊利诺伊州；Harman 教授，宾夕法尼亚州迪金森学院；Dwinell 教授，加州奥克兰太平洋神学院；Scheibart 教授，冈比亚，O. ；Hemphill 教授，哥伦比亚，南卡罗来纳州；Osgood 教授，罗切斯特神学院。

显然，他们认为他们所针对的群体确实能够理解他们的论点。作为尊重这一群体的理性的人，论文作者没有鹦鹉学舌地高喊“共识”（与那些接受他们审判的人），而是真正地从不同方面对这一问题进行了讨论。在这样的刊物上，他们的讨论是任何“学者”都希望看到的。然而，非常明显的是，他们希望得到理解，就像法官或律师在陪审团审判中得到理解一样——不仅得到技术学术专家的理解，而且得到普通读者的理解，因为他们除了普通公民的学术知识外，没有其他学术知识，因此他们像使徒和他们的主人一样，是“非专业的‘无知’者”。

至于那些在技术上可能不是“学者”的人，我们非常希望他们真正有资格进行批评（=判断）。正是依靠这些普通人的判断力，他们才是这个问题的主要群体（林前一 2），只有在“全地的审判者”的监督下，人类在这个问题上的巨大真理利益才最终得以实现。在实际效果上，正如神圣的意图一样（弗四 8），真正学者的特殊造诣不是基督徒信仰的统治者，而是其喜乐的帮助者。因此，赋予个人的“恩赐”是为了群体：在群体的判断中使用，就像陪审团使用专家证据一样。

因此，如果人们要获得自由，真理要在他们中间自由发展并获得荣耀，最终必须由社会的共同理性而非单纯的技术学术来决定。在最高的关系中，若把信仰寄托在学术上，这种说法是完全荒谬的，因为在最近的思想史中，关于这个问题的论述充斥着各种证明，证明单纯的学术不适合在这些关系中指导人们。然而，尽管每一个具有破坏性的批评家都是（或可能是看似）光明的天使（撒旦），但在对基督教启示的真正问题进行判断时，如果被单纯的学术批评所支配，那就不是自由，也不是通过了解真理而获得自由的真正途径（见《基督教启示录》）。（约翰福音第七章第 32 节，参见第 36 节）。这将对教皇书本主义的奴役（见加拉太书第 1 节，注释 V.，参见第 8 节）。这是不承认上帝在基督里的唯一权威，而基督自称是唯一的主宰（马太福音二十三8，参阅十一29、27）。不仅在美国，在整个基督教世界，在真正自由的群体中，在与圣经宗教有关的行使理性的习惯中，即真正思考的习惯中，除了（提摩太后书第四章第1-4节）那些自称侍奉上帝的人的盲目世俗性之外（马太福音第六章第21-24节），奴役是不会得胜的。否则，“自愿谦卑”的卑微就没有真正的呼唤，没有正当的必要性。在任何情况下，都必须考虑到社会群体。在这个问题上，他们有权也有义务作出判断；除非他们被世俗蒙蔽了双眼，否则他们有能力作出判断，因为他们有魄力或理智；而有学问的人，如果没有这种能力，就也不能作出正确的判断，就像鹦鹉虽然会说方言，却不是批评家一样（参看《哥林多前书》第十四章

第 2 节等)。

在这里，我们有第三条间接证据，可以推定是支持公认的观点的，那就是，公认的（基督教）观点历经沧桑，历经风雨，“始终坚定不移，纹丝不动”；就像停泊在裂开的岩石中，经得起暴风雨的冲击，“因此，”他的根扎得越牢，风就吹得越猛”。那不动摇的磐石是什么呢？大概（《马太福音》第七章第 24 至 27 节）是现实或真理。当然，并不是说所有人所相信的就一定是真的。无数代人，包括“科学家”在内，都错误地相信了星星，他们一直坚定地注视着那些天上的指引者，而且常常过于相信它们。但这两种情况并不相同。在这种情况下，在人们错误地相信天文学的年代里，所接受的天文学并没有受到任何力量的真正考验；而当牛顿带着他的“天文学”出现在人们面前的时候，他的“天文学”就已经被人们所接受了。

一位著名的圣经学者，格洛斯特和布里斯托尔的主教埃利科特博士，在最近关于这个问题的出版物中预言，只要地球上还存在一个由信教基督徒组成的群体，迄今为止所接受的观点就会继续成为类似的观点（见附录，注释 D）。在目前的情况下，恰恰相反，所接受的观点从一开始到现在一直受到“科学家”（提摩太前书第六章第 20 节）和其他方面的反对：首先是异教，然后是普通的不虔诚，最后是自称为历史和科学的批评。而现在，正如之前所有的反对情绪和反对时态一样，这一观点始终“坚定不移，纹丝

不动”。由此推定，它是真实的。

托马斯-卡莱尔说，《圣经》是一本非常诚实的书。就《圣经》本身的基本特征而言，即它所说一切的活的灵魂，它一直是一个“骗子”（《马太福音》xxvii.63），以至于在它存在的所有世代中，完全误导了全世界所有真正信任它的人，这样的想法合理吗？在审判中，破坏性的理论（圣经批判）被证明是不真实的，因为它被《圣经》读者证明是不可思议的，被他们的常识认为是不可能的，在某种程度上甚至是历史上的荒谬。理性的对等性，接受的观点，仅仅因为被这一宗教的整个信徒群体始终和到处如此信任，就被证明是可信的，在这种意义上，这种可信性是真理和神性的推定证据。

为什么信教的基督徒群体被认为没有能力了解他们的《圣经》在教义和崇拜史方面的实质真相，以至于他们“坚定不移”的见证被视为无物？在属于一个群体的其他文学作品中，一本书在群体中被当作某乙的作品这一事实，就被评论家认为是某乙作者的有力证据。而在目前的情况下，这个群体不仅按照一种不变的观点接受和持有这些书籍，而且还建立在这些书籍之上，生活在这些书籍之中，将自己的生命赋予对这些书籍的习惯性研究，因此，宗教信徒就是“书中之人”。门徒训练（见使徒行传十一 26）（马太福音十一 29，参阅第 27 节、二十八 26 节），其中“教”的意思是“使他们作我（耶稣基督）的门徒，把他们带进我的学校”。

然而，当面对那些自以为“无懈可击”的批评家（=法官）行列时，各国和世代代信教基督徒的判断（=批评）却被那些“批评家们”看得一文不值，甚至在见证的天平上连尘埃都算不上！（《马太福音》第二十三章第 8 节）一些自称基督徒的人发出的关于共识的呼喊，实际上就是这个意思！

对于圣经问题的判断，正如破坏性批判者所认为的——在其所破坏的对象的本质上是“属灵的”，——真正的信徒拥有一种特殊的资格，而（林前二 14、15）仅仅是自然主义的批判者（例如那些所谓德国高等圣经批判者们）是无法拥有这种资格的，因为他们不拥有属灵的思想。所以（马太福音第十三章第 10-16 节）他（基督徒）的主人在他面前教导他，引用了旧时代伟大的福音先知的活话。在苏格兰歌曲方面，罗伯特-伯恩斯可能比学院派的评论家更善于评判，因为他身上有他们所没有的苏格兰歌曲的活的灵魂，通过苏格兰歌曲对他的心灵和思想的影响来指导他的评判。

最伟大的教师（基督）宣称，这是天堂之光在他身上降临的一个特意效果（约翰福音第九章第 39 节），以显示世俗对自称光明者的蒙蔽性影响。毫无疑问，破坏性的批评家们把纯粹的自然主义作为判断圣经的原则，这种自然主义的本质倾向是对事物的黑暗和死寂的影响。

一位研究本课题的大师曾提请我们注意这样一个事实，即以色列

制度史的活的灵魂恰恰被破坏性批判从我们对这段历史以及从这段历史中产生的文学的思考中排除了。我们是否应该把这种排除看作是对制度作出正确判断的一个条件呢？如果不是，那么破坏性批评岂能站住呢？

在性质上，它们（以色列制度）都是属灵：见证（林前二 8）那些“把荣耀的主钉在十字架上”的最高批评家（法官）。相信上帝的人会认为，他向婴孩显明的事，竟会向聪明谨慎的人隐藏（见帖后二 11；参弗四 18、19），这是可以想象的。在任何情况下，对以色列制度历史的活的灵魂的盲目——不管是故意的（罗一 28），还是司法的（第 24、26、28 节），或者是必要的（马太福音六 21-24 章）——都是对圣经主体的判断的障碍，而圣经主体就是制度历史的全部。另一方面，从这种灵性的盲目中解脱出来，当然也是一种恩赐（《路加福音》第八章第 10、15 节），有资格以相对“健全的心智”进行判断（《提摩太后书》第一章第 7 节）。

“那些胆大妄为、肆无忌惮的批评有祸了，因为他们的盲目‘信仰’就是宁可相信自己的猜测，也不相信基督及其使徒的权威！”

“抹杀超自然现象，或至少是尽量减少超自然现象，是影响或制约对《旧约全书》进行更深入分析研究的原则，不管是公开的还是未公开的，这一点太明显了”。“无法接受超自然现象是圣经（破坏性）批判系统的显著特征”。

