

第五章 启示和历史

正如我们已经看到的，讨论启示的神学家常常将理性作为评价启示的规范准则。因此，理性也作为我展开讨论的“规范准则视角”。

然而，我们也看到另外有一些神学家在其他的范畴中，希望对理性的权威加以否定或限制。这其中最常见的就是历史。上一部分提到我对神学中用历史来替代理性观点的反对。实际上，在对历史的讨论中有赖于理性，在历史的讨论中需要使用理性的分析。

有时我们将理性视为一种构建抽象思想体系的功能，比如欧几里得几何，其中所有的观念都是通过逻辑推论的链条紧密结合在一起的，而它们的基础就是那些自明的公理。无疑，正如我们常常看到的，基督教神学无法成为这样一种思想体系。因为它并不是主要针对欧几里得体系中的那些抽象和一般真理。它也区别于几何研究，后者主要是针对那些不受时间影响、恒常的真理。相对而言，基督教神学关注的对象是福音，是好消息，即关于一系列历史事件的消息。从这种意义我们可以说启示是历史性的。因此，如果将理性看作是建立在公理体系之上不受时间影响的真理的话，那么启示就是历史性的，而非理性的。

当然，很明显我并不认同将理性定义为建立在公理体系之上，不受时间影响的真理。后者只是理性思考的某种形式，而理性本身却不仅受限与此。理性对于检验历史，理解在时空中发生的事件来说是非常重要的，我并不希望理性被置于一旁，它对于历史的检验是极其关键的。但这样的理性必须是降服于上帝话语的，不能视为是自主的。

或者我们可以这样来看这个问题：在上一部分，我们将理性视为一个规范，一个分析的工具。在这一部分中，我们要定义神学中理性要分析的素材。理性作为规范准则，需要去认识某一个情况处境。从最广义的意义上说，历史就是这样的处境。因此理性可以作为我们的规范准则视角，历史是我们的情况处境视角。

历史一词可以指发生的一系列重要事件，也可以指对这样事件的（理性的！）描述。因此，在这两重意义下，历史对于基督教神学而言都是必不可少的，尽管在圣经的英文版译本中我们很少见到历史这个词。作为种种事件的历史，为我们提供了基督教信仰的内容；而启示（权且限定在“特殊”启示中）就是对这些事件的记录。

圣经的内容常常被总结为三个事件：创造、堕落和救赎。这三个事件又可以继续往下分为更多的事件：上帝六日的创造、撒旦的诱惑、始祖的犯罪、上帝对他们的应许和咒诅、洪水、上帝与亚伯拉罕的立约，等等。这一系列事件引向了基督的降世、他完美的人生和教导、他救赎性的受死、复活和升天。在基督完成了他世上的工作之后，紧接着是圣灵在五旬节的浇灌，以及福音在全地的传播。启示也让

我们看到耶稣再来的应许，最后的审判以及蒙恩得救的人和犯罪沉沦的人在永恒中的结局。

在第二章中我讨论过圣经所启示的上帝与世上一切被称为神祇的，有三方面的区别。圣经所启示的上帝有绝对的三一性格，他与世间万物的关系是造物主与受造物之间的关系，并且他作为圣约的主，是万物的主宰。对于基督教信仰而言，历史的核心性是它的特质之一。即历史中所有的事件都发生在创造、堕落和救赎的范畴中。

在佛教中也有关于释迦摩尼生平的记述，尤其关注在他在菩提树下的顿悟。然而佛陀在菩提树下所领悟到的并不是具体的历史事件，而是一些普遍的真理，比如众生在生死苦海中沉浮等。对于佛教徒而言，这些真理在所有的时代都是一样的。无论释迦摩尼是否发现这些真理，它们都是一样真实的；即使释迦摩尼从未诞生，这些真理也永远不会改变。诚然，某些佛教派别看重释迦摩尼在世所行的神迹，但对于那些精通佛学的信徒而言，这些神迹却是一种干扰，因为这些神迹影响信众难以进入真正的佛教神学。佛教所强调的顿悟并不是通过神迹，而是通过佛教的四谛和八正道的信仰实践。

这一点对于印度教、道教和其他宗教也是一样。犹太教和伊斯兰教可以被视为例外，但这两种宗教均不承认人类蒙拯救脱离罪有任何的历史根据。与佛教类似，当这两者谈及历史时，只会提取那些教师，如摩西和默罕默德，关于生活的教训。然而，对于历史如果说这两者有什么例外的话，那一定是源于它们都有被圣经深入影响的痕迹，在第二章中我也提到了这一点。

可见历史的核心性对于基督教信仰而言是极其重要的，也是它基本的特质。难怪自由神学传统中的学者都断言说启示是历史事件，而非口传或书面的话语。圣经本身也指向上帝“大能的作为”（诗 106:2, 145:4、12, 150:2）是我们赞美的主题。上帝的作为在创造、堕落和救赎这样的历史处境中极其明显地向我们启示着他自己，让我们看到他是一位上帝。举例而言，新约常常指出基督的救赎对上帝的爱是最重要的启示和定义（约 3:16、罗 5:8、弗 2: 4-5，约一 3:16、4:8-11、启 1:5）。

这似乎是在说，这些事件与描述这些事件的话语相比，对上帝的启示发挥着更重要的作用。许多神学家也确实是这样看的。然而，从另一个角度来看，我们正是通过圣经上的话语来了解这些事件的。圣经反复出现着一个模式：先知预言某个事件，之后有一段话来描述这个事件，之后是对这个事件更为深入的评论和诠释。这是一个从话语到事件，再到话语的模式，尽管如此，在对事件描述的这个环节，仍然是通过话语。事件的本质在于它是在哪个时间和地点发生的，话语传递出了事件的信息，对于那些事件发生当时不在场的人话语是必要的报道媒介，并且也向我们诠释了事件的意义。我们以耶稣代赎的事件为例，如果这个事件在没有见证人的情况下发生，其信息也没有得到话语的传播，我们今天就无法从中受益。

因此，詹姆斯·巴尔在他的*Old and New in Interpretation*《新旧诠释》¹中这么说，

记叙的展开不仅是给出上帝做了什么，也记叙他说了什么。事实上，我们会更进一步地发现，上帝的作为和上帝的话语，如果单有其一，无法构成记叙的发展，只有将两者与人的作为和话语结合在一起时，记叙才能发展。我们可以将上帝所做的事迹以链条的方式连接起来，并将话语视为人对上帝作为的思想。如果采取这种做法，我们需要坦白地说，这实在是一种当代的认识机制，它脱离了文本本身的形式，因此也脱离了主旨。

巴尔并不是基要主义者，实际上，他对保守主义的基督教有着尖锐的批判。然而，巴尔对于将启示限制在圣经所叙述的上帝的工作，并且矮化圣经所记载上帝话语权柄的神学家，也一样进行了批判。思考巴尔的话，你会发现确实如此：圣经让我们看到的上帝是在行动的同时说话的上帝，在这两方面圣经没有任何厚此薄彼的倾向。

那些强调上帝的作为超过他话语的人，并不是基于圣经提供了什么支持，而是因为这些人企图谋求对于圣经历史进行自主思想的权利。当人想要将自己的诠释强加在上帝的作为上时，上帝的话对他们来说就是一种阻碍。

因此，在自由神学的演进中，不少神学家希望以强调历史或上帝的作为来反对上帝话语的启示观。这其中包括了阿尔布雷赫特·立敕尔（1822-1899），二十世纪中期诸如奥斯卡·库尔曼这样关注“上帝的作为”的神学家（1902-1999），G. 厄尼斯特·赖特，以及潘能伯格（1928—）的后期学派。在立敕尔看来神学应该建立在历史学家试图对“历史的耶稣”的考证和认识之上；库尔曼认为启示是由靠信心诠释的历史事件构成的；潘能伯格认为启示是普遍的历史，通过理性才能被认识，从而成为基督徒有效的信心。其他人，比如卡尔·巴特对于启示中历史的作用也有很多解释，构成他更广义启示神学的一部分。

对于立敕尔来说，历史是由自主理性所诠释的历史，历史事件的权威性并不是源于历史事件本身，也不是由这些事件推演出来的真理，而是从历史学家研究中所升华出的“价值判断”。潘能伯格的认知也是类似的，不同在于潘能伯格对以圣经的末世论为参考点，来理解圣经对历史的诠释更感兴趣。在库尔曼看来，所涉及的事件很可能根本就不重要，但当某一个人用信心来审视它们时，这些事件就具有深远的意义了。因此，对库尔曼来说事件本身并不重要，重要的是信心对事件的诠释。因此，尽管库尔曼对于上帝作为的首要性颇费笔墨，但他实际上是要把权威性建立在诠释、而非事实之上。

¹ 伦敦：SCM 出版社，1966 年，21 页。巴尔进一步说“与一开始带来的问题相比，这种认识机制将造成更为严重的后果，它将破坏圣经对位格性上帝的描述。”

以上的这些论证，没有一个旗帜鲜明地与人类理性自主的原则划清立场，相反，它们都以其为预设。在所有这些神学家看来，历史是经过人类自主理性诠释的事件。这是为什么我认为库尔曼在最后会离开历史，而以信心取而代之。实际上，在他的思想中信心和事件的关系是很不明确的。

巴特区分出两个历史范畴，并用两个德语单词来定义：**Geschichte and Historie**（原本历史和现实历史）。*现实历史*范畴是指那些世俗历史学家通过自主历史研究方法的通用手段，可以调查清楚的事件。巴特和库尔曼（与立敕尔和潘能伯格不同）不能确定基督教信仰是否可以能够建立在如此定义的*现实历史*之上，然而，巴特在圣经中看到了诸如基督道成肉身、救赎和复活等事件的核心性²，于是他在另一个层面上来解释这些事件，这便是他所区分出的另一个历史范畴：*原本历史*。从巴特的著作中，我们很难清楚的看到他所使用的*原本历史*到底是什么含义。我认为巴特主要的关切在于使用这个词来屏蔽使用“自主”、客观方法论的历史学家。他认为*现实历史*才是适合这些历史学家研究的领域，对于各种历史事件他们可以在其中采取相信或者不信的态度，自主地确定它们的意义。然而，对于诸如救赎之类的大事件，巴特并不希望赋予历史学家这样的自由。

与此同时，如果要让*原本历史*完全与自主的历史科学相分离，巴特认为*原本历史*必须当具备一种与*现实历史*极其不同的特质。*现实历史*中的事件有明确的发生时间、地点。这些时间、地点是可以被调查的，因此历史学家可以对其发生与否作出权威性的判断。然而，*原本历史*对于那种世俗的分析来说却是免疫的。因此*原本历史*范畴中的事件无法在人类的日历和地图上找到踪迹。

*现实历史*和*原本历史*还有一个显著的区别：*现实历史*的事件只能影响那些身处于事件发生特定时间、地点的人，或是那些从科学历史学家的权威报告里获悉了这些事件的人。而*原本历史*的事件却可以对所有的人产生无差别的影响。

认为存在一种由一系列无确定时间、地点的事件所组成，同时可以影响所有人的*原本历史*，并且可以不必通过历史研究的媒体手段来认识它，这实在是一个奇怪的想法。更令人不可思议的是，巴特竟将耶稣的道成肉身、代赎受死和死里复活归入到这个范畴中。因此，各种问题都集中到质疑巴特是否相信这些事件在时空中“真实的发生”了。对此，最中肯的评价是巴特自己也采取了模棱两可的态度。比如，他确实相信历史上发生过耶稣的复活。但他将这个事件作为一个指向更高实体的标志，因此只能用*原本历史*的概念来对其进行描述。

² 很多教会人士都尝试着在耶稣的救赎和复活这样的事件与“世俗的”诸如滑铁卢之战这样的事件之间作出区分。以下是他们如此分类的参照：（1）中世纪时期对于自然和恩典之间的区分；（2）路得关于“两个国度”的区分；（3）一些自由派神学家和福音派人士，试图在圣经权威下的“信心和生活”以及假设的世俗领域生活之间作出区分；（4）梅瑞迪斯·G.克兰尔尝试在“神圣的领域”和“普遍的领域”作出区分。我反对以上所有的区分（我的论证见 DCL[基督徒生活论]）。上帝的主权以及他话语的范围和权柄，延伸至生活的所有层面。

对于这个问题的澄清，我只能留给那些对研究巴特比我更为专业的学者。然而，我仍要说这种不明确性归咎于巴特接受了理性自主的事实。*现实历史*准确地说来是被这种自主性所支配的，巴特因此认为世俗的历史学家在其中可以毫无拦阻地批判圣经对于历史的宣告。然而作为基督徒的巴特，意识到将救赎的核心真理置于这种消极批判之下的危险。*原本历史*正是在这种关切下应运而生（也许在某些层面上这个范畴还有其他的意义），然而后者的引入确实带来了极大的混淆。

也许完全否定自主历史研究的合法性是更好的作法，这样一来就不再有设置两种历史范畴的必要了。只有一种历史，它真实地发生在时空之中，并可以被那些视上帝的话语为他们终极真理标准的历史学家所认识。对于巴特设置的历史区分，圣经没有提供过任何的支持。此外，巴特的理论对于合乎圣经认识论的讨论，除了带来混淆之外，没有任何建设性的助益。圣经给我们的答案非常简单明了：我们相信耶稣的道成肉身、被钉十字架和死里复活是基于使徒的见证（参见：林前 15:1-2,11），而维系这一切的是上帝亲自启示的话语。

巴特的这种区分最早可以追溯到 G. E. 莱辛（1729-1781），他在自己的 *On the Proof of the Spirit and Power* 《鉴于圣灵和能力的明证》一书中指出“在‘历史的偶然真理’和‘理性的必然真理’之间有一条‘巨大而丑陋的鸿沟’”。我们可以说理性必然的真理，比如， $2+2=4$ ，就不是从历史事件的检验中推演出来的。并且绝大多数的历史求证最终不会带来类似数学、逻辑真理的确定性。然而，莱辛试图从这种观察中总结出某种神学含义。作为启蒙运动的理性主义者，他和斯宾诺莎一样，莱辛相信理性是信心的终极标准。因此他的“鸿沟”不光是历史与理性必然真理的鸿沟，更是历史与信心之间的鸿沟。

很多人对于莱辛所指出的鸿沟也有着同样的困扰。有关的历史事件如此难以确定，我们怎能在这样的基础上相信基督？看起来所有的历史事件都不存在绝对的确定性，更不用说福音中那些时间、文化背景与我们差异如此巨大的事件了。我们在这一章中所谈及的那些历史神学家，在某种程度上都为这样的鸿沟感到不安。立敕尔和潘能伯格认为，他们可以借助自主的历史研究跨越这条鸿沟，库尔曼意识到要实现跨越还需要其他的帮助，他称其为信心。巴特认为有必要区分出一种新的历史来消除这样的鸿沟，但在他这样的区分中历史研究却变得无足轻重了。

在这方面，巴特依循了伊曼努尔·康德的径路。在后者看来，日常生活中所经验到的时空，即“现象界”的世界，是可以通过自主的人类理性获得认知的。事实上，现象界的基本结构是由理性所提供的，甚至“在理性限制中的信仰”也是服从于自主理性的标准之下，上一章中我对此也有所提及。这其中包含了圣经所记载历史事件的知识。以此同时，康德也谈到存在着一个“本体界”，其中的事物都是以自在的方式而存在，理性对于认识这个世界是力不能胜的。尽管如此，康德继续指出我们仍然能够想象本体界的样式，并且以“信心”的方式对其发展出某种信念。举例而言，尽管上帝的存在是无法用理性来加以证明的，我们仍然能因为科学、道德信念的原因，相信上帝的存在。巴特的 *现实历史* 就非常像康德的 *现象界*；而他的 *原本历史* 与康德的本体界极其类似。巴特将自己的信心建立在 *原本历史*

之上，从而跨越了莱辛的鸿沟，这一点非常像康德将信心置于他所假设的本体界之上。巴特和康德在这方面的如出一辙，是因为他们与莱辛一样，都相信对于历史研究的理性自主。他们将发生在具体时空的普遍历史留给了世俗主义者，于是便可以在一个完全不同的范畴中发出与历史研究无涉的神学宣告。

然而，如果我们从一开始就取消自主历史研究的合法性，鸿沟也将不复存在了。如果上帝自己的见证终结了所有的争议，那么救赎历史的真理就不再是缺乏确定性，留待求证的了。它们的确定性是基于上帝话语，这才是我们确定性的终极标准³。以这种预设为前提的历史研究最终会对圣经重要救赎性事件的确定性给予肯定的回应。

因此，我们便能够毫无拦阻地按照圣经的模式来看待上帝的启示：它既是上帝的作为，也是上帝的话语。上帝的话语诠释了他的作为，而他的作为就是他话语的主体。我们认识上帝的作为，是依靠上帝话语的权威性之光；同时我们学习上帝的话语，其内容就是上帝的作为。

³ I shall indicate later that even with a soundly biblical epistemology, a believer may not become certain about everything in Scripture. There are questions of interpretation, and of course our level of understanding is subject to the sovereign decision of the Holy Spirit. But the uncertainties in our faith do not spring from the fact that history is essentially unknowable or uncertain. Nor should we imagine that there are no certainties in our faith. It is hard to conceive of any disciple of Christ who is uncertain, e.g., that Jesus lived, or that he rose from the dead. For such a disciple, these events become the *criterion* of certainty, the certainty by which all other certainties are tested. See Chapter 41. 我会在本书之后的内容中指出，即使某个信徒在认识论方面非常合乎圣经，他也不可能对圣经所记载的一切获得完全的确定性。他会遇到释经的问题，并且我们的认识水平也受制于圣灵主权的定意。然而，我们信心中的不确定性并不是源于对历史本质不可知性或不确定性的认同。我们也不应该认为在我们的信心中没有确定性可言。很难想象基督最早的门徒中会有哪一个对诸如耶稣从死里复活、或他仍然活着的宣告持有不确定的认识。对于他们而言，这些事件反而是确定性的标准，唯有借助它们，其他事件的确定性才能得以验证。见 41 章。