

WAIGUO ZHIXUE · 26 ·

外国哲学

第二十六辑

商务印书馆

外国哲学

第二十六辑



创于1897

商務印書館
The Commercial Press

2013年·北京

图书在版编目(CIP)数据

外国哲学.第26辑/赵敦华主编. —北京:商务
印书馆,2013

ISBN 978-7-100-10407-4

I.①外… II.①赵… III.①哲学—国外—丛刊
IV.①B1-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013) 第 267791 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

外 国 哲 学

第二十六辑

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10407-4

2013 年 12 月第 1 版

开本 787×960 1/16

2013 年 12 月北京第 1 次印刷

印张 16½

定价: 38.00 元

卷 首 语

《外国哲学》于1984年由商务印书馆创办,至1998年共出版十四辑,开创了改革开放后中国研究外国哲学的新学风、新传统,在学术界具有广泛的影响。经与商务印书馆商议,从第十五辑开始,北京大学外国哲学研究所负责承担《外国哲学》的组稿、编辑工作。

为了进一步提高《外国哲学》稿件的学术水准,我们采取了国际学术刊物通行的“双盲”审稿制度。除了继续发表对外国哲学历史和经典的诠释性论文外,本刊将特别注重发表史论结合、批判性评论、中外哲学比较等方面的佳作。我们衷心希望全国同仁鼎力襄助,不吝赐稿,把《外国哲学》办成群贤毕至、百家争鸣的学术园地。

《外国哲学》编辑部

2002年4月

主办：中华人民共和国教育部人文社科基地北京大学外国哲学研究所

协办：中华全国外国哲学史学会

中国现代外国哲学学会

编辑委员会

主编：赵敦华

执行主编：杜丽燕

学术委员会

(以姓氏拼音为序)

卞崇道(中国社会科学院)

陈小文(商务印书馆)

邓晓芒(华中科技大学)

杜丽燕(北京市社会科学院)

傅有德(山东大学)

韩水法(北京大学)

江 怡(北京师范大学)

刘 闯(美国佛罗里达大学)

尚新建(北京大学)

孙永平(北京大学)

徐向东(浙江大学)

姚卫群(北京大学)

张汝伦(复旦大学)

张志林(复旦大学)

赵敦华(北京大学)

陈嘉映(首都师范大学)

程 炼(武汉大学)

杜小真(北京大学)

冯 俊(中国浦东干部学院)

韩林合(北京大学)

韩 震(北京外国语大学)

靳希平(北京大学)

倪梁康(中山大学)

孙向晨(复旦大学)

谢地坤(中国社会科学院)

王树人(中国社会科学院)

翟振明(中山大学)

张祥龙(北京大学)

张志伟(中国人民大学)

周晓亮(中国社会科学院)

执行主编的话

拿到本期《外国哲学》的读者,只要信手翻阅目录,就可以看出,“学术批评”栏目出现了两个子栏目,占据全书一半的篇幅。

之所以出现这种情况,有如下原因:

首先,本刊自改版以来,一直倡导学术批评,坚信凭借自由与理性的学术批评,学术才能发展;没有正常的学术批评,就没有真正的学术研究。诚如尚新建教授所言,我们长期以来缺乏正常的学术批评,固然与外部压力不无关系。“不过,我也想强调另外一点,我们在学术界内部,还是有一定的学术批评的空间;即便如此,我们的学术批评实际上也不是很正常。我想可能和我们的习惯和风气有关系,不但与我前面讲的学术风气被带坏有直接关联,学者自身可能也有一些问题,那就是容易情绪化,搞人身攻击,而不强调学者之间的平等对话和理性讨论。在这一点上,我们应该先从自己开始做起来,在可能的范围内进行理性讨论。”^①

其次,北京大学哲学系在2011年底到2013年初,相隔一年多时间,连续出版了两部“大书”:赵敦华教授《圣经历史哲学》(江苏人民出版社,2011年11月)和徐龙飞教授的《形上之路——基督宗教的哲学建构方法研究》(北京大学出版社,2013年2月)。

由诸多原因所致,近20年来,基督教在我国算得上“小热”,但是《圣经》研究,“圣经学”研究却相对冷僻。百余万字的《圣经历史哲学》,无疑打破了“圣经学”研究的沉寂,燃起了人们探讨的热情,从北京大学哲学系为这本书召开的学术研讨会上与会学者理性热情的对话可以看出这一点。“学术批

^① 参见本期《外国哲学》“学术批评之一:圣经历史哲学”一栏,尚新建教授致辞。

评之一”也刊登了赵敦华和张旭教授的论文。这两篇论文依然是围绕《圣经历史哲学》展开的讨论。一篇质疑,一篇回应。

北京大学哲学系“周五哲坛”为徐龙飞教授的《形上之路——基督宗教的哲学建构方法研究》举行了一次专题论坛,学者热议书中探讨的基督论和上帝论、基督论和上帝论赖以存在的本体论和形上学的基础、建构基督教信仰的哲学方法等问题。这些问题不可避免地引起学者们的关注、质疑、评论。学者们对这些问题的讨论和徐龙飞教授的回答,为著作的主题平添了几分明晰。“学术批评之二”刊登的徐龙飞教授的论文,是徐龙飞教授对《形上之路——基督宗教的哲学建构方法研究》所做的提纲挈领式的描述。

从两个研讨会的会议纪要不难看出,会议充分展示出一种气质:营造正常的学术批评氛围,从我们自身做起。有感于这种氛围,故而将两个会议纪要,尽数收在本期之中。

“近现代哲学”栏目有两篇论文。赖贤宗教授的“自由与道德:牟宗三、康德哲学、德意志观念论”一文,运用诠释学的方法,透视德意志观念论的整体发展脉络。从比较哲学的立场,重新检视当代新儒学的道德的形上学,着重探讨牟宗三对康德的道德主体性、道德的形上学以及二者在德意志观念论问题上的特殊取向。作者有不俗的学术视野。尚新建教授“世俗化——美国基督教的特征”一文,详尽探讨美国基督教历程的三大思潮:清教主义、启蒙运动和实用主义,从而断言,美国基督教具有世俗化特征。而这种世俗化特征深受美国实用主义影响。论文笔触细腻,分析鞭辟入里,值得一读。

“哲学问题”栏目有两篇论文。这个栏目是本期新开辟的栏目。之所以称本栏目为“哲学问题”,乃是因为这两篇论文均是提出问题,并且用西方哲学的立场探讨问题。段德智教授的“哲学的宗教维度与哲学动力学”和程炼教授的“对宇宙微调论证的一些思考”,给人印象最深的地方在于问题意识,以及探讨问题的独特视角。问题意识在当今中国学术界,几乎是不太多见的。

“近现代哲学”和“哲学问题”栏目的论文,均为资深学者提供,在此特表谢意。

目 录

执行主编的话	(1)
--------------	-----

学术批评之一:《圣经历史哲学》

中国语境下的圣经研究——《圣经历史哲学》研讨会	(1)
赵敦华 重估拯救史神学	(53)
张 旭 中国语境下的圣经研究——评赵敦华教授的 《圣经历史哲学》	(62)

学术批评之二:《形上之路——基督宗教的哲学建构方法研究》

反思“形上之路”	(75)
徐龙飞 布洛丁的‘Υπόστασις’概念与基督宗教哲学的 形上建构	(111)

近现代哲学

赖贤宗 自由与道德:牟宗三、康德哲学、德意志观念论 ...	(145)
尚新建 世俗化——美国基督教的特征	(185)

哲学问题

段德智 哲学的宗教维度与哲学动力学	(221)
程 炼 对宇宙微调论证的一些思考	(235)

附录

《西方古典哲学原著选辑·中世纪哲学》新书 发布会暨研讨会综述	(252)
---	-------

中国语境下的圣经研究

——《圣经历史哲学》研讨会

编者按:2011年底,赵敦华教授《圣经历史哲学》一书出版。该书所采用的宏大叙事法,在国内外圣经学研究领域并不多见。新颖独到的观点,也引起学界的广泛关注和讨论。2013年6月1日,北京大学外国哲学研究所举行专题讨论会,围绕赵敦华的著作,就圣经学与宗教学关系、圣经解释学与哲学和历史等问题展开讨论。参加此次会议的学者来自外国哲学、中国哲学、宗教学、美学等领域,跨学科的讨论无疑具有多视角的特点,也使讨论更加深入、丰富、多彩。特向关注本主题的读者推荐此文。相信读者会有所斩获。

吴

飞(北京大学哲学系教授):这个会我们准备了

很长时间,会议主题主要是针对赵老师的《圣经历史哲学》,赵老师表示大家讨论的时候不要隐讳任何批评意见。张旭在将要发表的文章中提到,国内曾有过几本关于圣经研究的著作,赵老师的书既是对之前研究的总结,也是对之后研究的开启。它的创新意义和提出的问题应该都是非常大的。我不多说了,先请外哲所的所长尚新建教授致辞。

尚新建(北京大学哲学系教授):首先祝贺会议顺利召开。《圣经历史哲学》是2011年底出版的,到现在一年半了。在这期间,有很多老师提出要开这样的讨论会,因为他们读了这本书之后产生了浓厚的兴趣,而且也有很多的问题,可能要和赵老师来商榷。

我想强调一点,我们这个会实际上是这本书的学术研讨会,不是新闻发布会,其意义在于少歌功颂德,多讨论相关的学术问题。提倡学术批评是北大哲学系和外哲所一贯倡导的原则,或者说追求的一个目标。我们认为,学术发展和学术批评是密切相关的。关于这一点,我们在《外国哲学》第二十二辑的改版当中已经做出了一些小小的努力,当时是对于王路教授关于“是”的意义、“一是到底”的观点提出一些批评。以后的各期实际上都想贯彻学术批评的原则。

我发现在中国学术氛围内真正做学术批评,相对来说还有很多的困难,甚至可以说困难重重。其中一方面是外在的压力。不过,我在此想强调另外一方面,即我们在学术界内部,虽然还有一定的学术批评的空间,但我们的学术批评实际上也不是很正常。我想可能和我们的习惯和风气有关系,不但与我前面讲的学术风气被带坏有直接关联,学者自身可能也有一些问题,那就是容易情绪化,搞人身攻击,而不强调学者之间的平等对话和理性讨论。在这一点上,我们应该先从自己做起来,在可能的范围内进行理性讨论。

今天我想请大家放心,与会的各位对赵老师的书或某些观点,有什么问题可以大胆地进行批评,我想,只有在坦诚的批评当中,学术才有发展。我希望在今天的会议中,各位能够坦率地提出自己的见解。最后预祝会议成功。

赵敦华(北京大学哲学系教授):首先非常感谢大家利用星期日的时间来讨论我的这本书,本来也有些同事提议是不是搞一个新书发布会,我一直没同意,后来因为外哲所同事们的支持,特别是吴飞很热情牵头组织,我就同意了。我同意是有原因的:我们系有很多学术讨论会,但在我印象中从来没有一次专门以圣经为专题的。就是从全国来看,以圣经为专题的学术研讨会也非常少。

现在一谈学习圣经就像是教会查经班的事,和学术无关的。事实上,“圣经学”在我国科研目录里是一个正式的三级学科,宗教是一级学科,基督教是二级,下面有基督教哲学,圣经学等等。近年来对圣经研究的作品开始

增多,但还没有以圣经为专题的。我首先要说的是,圣经的哲学解释现在已经是一个既存事实,我们现在不是问圣经的解释是不是可能,而是康德式的问题:它何以可能?

首先,圣经解释的哲学对象主要是谁?我一开始也没想好,我原来的题目是想仿照加尔文的“要义”写一个圣经哲学要义,后来感到野心太大不行,就把圣经哲学要义限定为圣经历史哲学。我认为圣经之所以适合于哲学解释,主要因为它的主题是圣经历史,所以这本书不是圣经中的历史哲学,而是圣经历史的哲学。

其次,为什么把圣经看作是一个哲学解释的对象?这不是一个理论的问题,现在的圣经解释学是从19世纪以来的圣经批判学这一现实出发的。圣经批判现在有神学批评、历史批评和文学批评,这只是大致区分,三者可以调和。神学批评重构一个圣经历史,是一个历史叙事,叙事只是一个文类或题材,它和其他文类和题材相比是能够叙述故事;历史批评基本上是把圣经叙事的故事拆解成一个个情节或文类的组合,它实际上就成了一本文学之书。而文学之书具有卓越的心灵教化功能,所以它也应该是教会之书。刚辞职的教宗本笃十六特别强调圣经是教会之书。

哲学解释和圣经批判学有什么不同?哲学解释的基本要求是理论的连贯性和彻底性。我把《旧约》和《新约》解释成一部圣经,而不是两部圣经,把它解释成首尾一贯的历史,而不是两部圣经多种叙事和文类的组合。有人会问,神学中已经有把圣经当作拯救史或圣史的解释,这也把圣经解释成首尾一贯的历史记载呀?这一点我承认。但是我认为那主要是神学的,继承了奥古斯丁解释“圣史”的历史神学传统,面对历史批评的解释时,便显得不那么令人满意。我的圣经历史哲学解释的框架是和拯救史相符合的,但以最大程度的合理性消除神学解释中不满意的部分,因此是在拯救史框架下的合理补充,我的补充有四个要点。

第一,拯救史不能摆脱历史科学所承担的义务。认为拯救史不是世界史、不是巴勒斯坦史,这都可以理解,因为它不是常规历史,不是一般历史学。但如果把拯救史和历史科学分割开来,认为圣经史可以不像历史科学

那样接受检验和证明,那就是从正确前提引申出不正确的结论。在书的上卷我专门写了一节(第17页之后),讲拯救史和历史科学的关系。

第二,圣经的哲学解释不可能和神学解释相分离。因为圣经毕竟是基督教的大义,不可能和神学解释相分离。最大限度的合理性同时也是哲学和神学的最大限度的共识。可以达成共识的一个问题是:圣经文字是否上帝之言?这在神学家那里是有争论的,神学家经过争论达成的共识是:上帝只用当时人所能理解的语言说话。而“人所能理解的语言”本身就是一个语言哲学的问题。按语言哲学家莫里斯的区分,语言的意义有语句学、语用学和语义学之分。圣经批判学的工具即语文学关心语句学的意义;神学关心语用学的意义;而哲学关心语义学的意义,要把圣经的文字意义解释为描述、记录历史事实的意义。

中世纪解经学已经把圣经的意义归结为历史、寓意、道德、类比四种。我把历史意义作为其他三种意义的基础。“寓意”是当时人们所理解的历史记录,比如,《创世记》中的“天”、“年”、祖宗名号、动物名号,既不能按现在的指称意义,也不能按“象征”、“隐喻”来解释,它们的“寓意”可以“历史地还原”为符合现代知识的事实。六天创世可以还原为宇宙和地球演化的六个阶段,这是我吸收别人的说法。可以归于我的发现的,就是把亚当给动物命名还原为图腾,把亚当谱系里的“年”和祖宗名号还原为部落的名称和延续时间。以前人们没有这样说过,可能会引起比较大的争论。另外,我认为亚伯拉罕、以撒和雅各三代祖孙,也是一个家族名号下的三代人或两代人,而不是指一个人。我还根据哈萨克习俗,发现游牧民族的长孙继承制也适用于圣经历史解释。这都是历史还原地找出远古时代人们所能理解的意义。“类比”是后来人对过去人的理解,或依据现在和过去预言未来。从哲学的观点来看,类比或预言,可能性的条件就是现象学里讲的“过去—现在—未来”的“事件时间性”,用传统哲学的话来说,就是理念的分有,但不仅是逻辑的分有,而且是在历史中、时间中的分有,表现为历史事实的类比关系。“道德”意义也是历史的,如律法的“圣洁规则”、“圣战规则”在现在已经不适用,但在一定的历史条件下被作为一种道德,需要历史地理解,而不是抽象地肯

定或否定。

第三,圣经绕不开神迹,神迹是历史事实吗?在一定程度上,我接受布尔特曼对“天堂/人间/地狱”的《新约》神话世界观进行“去神秘化”的解释。我从“经济思维的原则”来考虑问题,用尽量少的概念或原则更好、更多地解释事实。奥古斯丁的“圣史”起源于“天使”与“魔鬼”之分,在“三位一体”的神学上,附加了天使学、魔鬼学,这个理论成本太高了。我把魔鬼、撒旦这些古代人普遍接受的观念理解为恶俗和邪灵。邪灵是在邪恶社会里形成的气氛,你只要进入邪恶的风俗,不管你是什么样的人,即使是善人在这个风俗、习俗里,人格也会扭曲,这是社会习俗对人格的控制力。邪灵是无形的氛围、习俗,不是实体性的魔鬼。“去魔鬼化”的成本要比“善恶二元论”的成本低,如果把圣经历史理解为以上帝和天使为一方与以撒旦、魔鬼和地狱为另一方之间的战斗,那就是摩尼教的“善恶二元论”。如果说上帝能够控制撒旦,马上又会碰到为什么有恶的问题,于是又要搞出一套神正论的说法。“三位一体”、“魔鬼学”、“神正论”这三套说法结合在一起,是神学解不开的死结。把“天使/魔鬼”的说法去神秘化,也就不需要神正论了,人类社会的恶俗邪灵足以解释恶的问题,只剩下“三位一体”就够了。

我批评布尔特曼只承认《新约》“宣讲”(kerygme)的真实可靠性,我认为他这种态度是反映了18世纪以来先验地否定神迹的可能性。其实圣经里的绝大部分的神迹都没有违背已知的自然规律,是符合自然规律但又非常罕见、极小概率的、独此一次的事件,可以说是几种不同的、通常不会相遇的自然规律偶合的产物。即使极少数违反一般自然规律的神迹,也不违反所有自然规律,如童贞女生子也有十月怀胎、自然分娩的过程。关于身体复活,早期教父利用古代原子论辩解说,既然死亡是组成身体的原子的消散,没有理由否定这些原子可以重新聚合成复活的身体。不能简单地说神迹完全违反自然规律,但也要保留圣经神迹的神秘性,不能完全用自然规律解释神迹。对神迹的相信和合理解释既可以出自对超越上帝的信仰,也可以出自对敬畏经书的阅读态度。圣经之外无启示是信仰的态度,圣经之外无神迹是理性的思想,这两者是等值的。而这两者的反面是圣经不断警告的伪

先知、假基督,我们现在看到的迷信,包括基督教里面的迷信,如驱鬼治病、说方言、神灵附身、圣徒崇拜等,既不是信仰,也没有理性。

最后是“解释学循环”问题。最适合圣经解释的哲学应该是解释学,现代解释学从施莱尔马赫开始,到狄尔泰、海德格尔和伽德默尔。他们没有特意解释圣经,没有处理哲学和信仰的循环关系。保罗·利科把解释学运用于圣经本身,他认为海德格尔的解释学是存在论的一条捷径,而信仰的解释学是漫长的道路,不仅要解释自我生存,而且要解释上帝存在、世界存在、主体间性等等,解释更多才能解释得更好。他把赌上帝存在的证明转变为赌解释的真理。他是以信仰为赌注,如果信仰为真,那么赢得的回报是对存在意义的更好理解,以及自我理解和彻底反思的能力。我赞同他把圣经解释纳入哲学解释学,但是我不赞同利科的历史观,他认为历史和虚构没有本质区别,他把圣经意义归结为象征、隐喻,没有超出文学批评的范围。

今天讨论会的主题是“中国语境下的圣经研究”,这个题目好。我想,“雅典和耶路撒冷”的合取是西方文化的一般本质,而“耶路撒冷或雅典”的析取是早期基督教和宗教改革的特征。我并不认为圣经是西方的经典,西方的经典从根本上说是古代希腊罗马的经典。“耶路撒冷”象征的圣经历史的核心事件是六次合约,其中第三次即族父之约有奠基的作用,《新约》是《旧约》的成全,而不是它的奠基。圣经不纯粹是西方的,但它已经和西方密不可分,还没有和中国结合。中国和以色列都是经书的民族,他们的文化都是从经书开始,中国学术将来要在中西交流的大视野中回到经典解释。经典解释在现代条件下面对的经典有中学经典、西学经典和圣经。面对三种经典有几种选择:就是耶路撒冷和/或中国,中国和/或雅典,以及中国与雅典和/或耶路撒冷的选项。治中学者倾向于“或”的析取,治西学者倾向于“和”的合取,还有一种是中西经典联手对决圣经,看起来有点奇怪,但也在情理之中。中体西用还是西体中用争得不可开交,但两者都共同批判圣经,其实他们可以从西方圣经批评运动中学习到不少批评圣经的方法,然后反求诸己,以对话求合取。我才开始思考如何超越这些倾向的问题,已在一些文章中兼论中国典籍的解释,有兴趣者可参阅《回到思想的本源》(中下篇)。

章启群(北京大学哲学系教授):我从非专业的角度谈一个问题,题目叫“宗教研究与历史学科汇通的可能性”。发言中我尽力表达我的真诚,在两个方面说出自己实在想法。

第一,肯定老赵的书。这个书体大思深,博大精深,充满智慧,是我们这代学者的代表作品之一。一方面这里的知识特别渊博、想象力丰富,充满智慧;另一方面,我们从这里看到一种对学术的精神,对学术的信念,当然和圣经研究本身也有关。我读这本书很震撼,这几天我一直沉浸在这种情绪里。我认为老赵的这种学术精神是对当下中国学术虚无主义,乃至人生虚无主义的一个棒喝。在学术虚无主义的笼罩下学术是难以前行的,所以要当头棒喝,反对学术虚无主义。

第二,关于宗教研究与历史学科汇通的可能性问题,从宗教内部来说这个问题可能不存在,用宗教的经验进行验证,很多问题就解决了,常人不能解释的问题也可以解释。我是从外部来提这个问题的。但是,即使是从宗教外部来说,这个汇通也不完全是不可能的,也是有可能成功的。从肯定的方面来说,在中国历史学的经典著作中也有违反常识和普遍经验的记载。例如,《史记·五帝本纪》言黄帝:

迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。万国和,而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波,土石金玉,劳动心力耳目,节用水火财物。有土德之瑞,故号黄帝。

把黄帝描写成这样,明显有神话色彩。还有关于黄帝之死,《史记》云:“黄帝崩,葬桥山。”刘宋裴骃《史记集解》:“皇甫谧曰:‘在位百年而崩,年一百一十一岁。’”唐司马贞《史记索引》:“案:《大戴礼》:‘宰我问孔子曰:荣伊言黄帝三百年,请问黄帝何人也?抑非人也?何以至三百年乎?对曰:生而人得其利百年,死而人畏其神百年,亡而人用其教百年。’则士安之说略可凭

矣。”唐张守节《史记正义》：“《列仙传》云：‘轩辕自择亡日与群臣辞。还葬桥山，山崩，棺空，唯有剑舄在棺焉。’”就是棺空了，看到棺材里只有剑和鞋子在里面，人不见了，这和圣经里描述的差不多。

《旧约》描述亚伯拉罕 175 岁，以撒 180 岁，雅各 147 岁，史籍关于黄帝的描述与此有相似之处。赵著对此的解释是族名，从圣经本身进行论证（第 89 页）。赵著还用自然发展史的方法，把上帝六日创造解释为自然演进的六个阶段，还用人类学的方法解释“蛇=蛇族人”。这些都是具有积极意义、值得借鉴的。我发现历史在研究的时候也有这样一些东西，因此，我说这种汇通不是完全没有可能。

但是，从宗教外部理解历史，大概还要尊重“历史的真实”，至少是我们能理解的“历史的真实”。刚才老赵讲到伽达默尔解释学，伽达默尔解释学虽然认为还原历史的真实不可能，但“效果历史”中的历史真实，仍然是我们能够理解的历史真实。因此，对于上述古代史中存在这些问题，现代的历史研究是不允许用这种方式叙述的。同时，对于这些古史记载，也要进行解释和甄别，不能完全肯定。而解释的标准也是日常经验和理性。更重要的是，对古史的现代研究要进行解释和甄别，标准就是日常经验和理性，这大家都可以理解。

在圣经研究中，耶稣的生平属于历史问题，可以讨论，也可以从历史学的意义上进行理解。而从世俗经验描述“耶稣复活”，我认为这超出了历史真实的范畴，超出了我们说的可以理解的历史真实。赵老师的著作里说“福音书最后以信史的严谨态度，记载耶稣复活的事实证据、圣灵见证和耶稣显身”（下卷，第 24 页），“在毋庸置疑的事实面前，门徒坚信耶稣复活；等到五旬节圣灵降临在他们身上，门徒为耶稣传福音、赎罪和复活作见证”（第 25 页）。我认为这些都是圣经的记载，作为证据是不充分的。比如汉代关于谶纬的记载很多，活灵活现的，现在我们知道都是不可靠的。

而关于神迹，赵著说“圣经中有很多圣灵见证的事件，没有一件有耶稣诞生那么多的圣灵见证。……圣经记载的圣灵见证从来都是内证，不需要有圣经之外的‘证据’。但圣经的‘内证’并不比其他历史文献的‘外证’更缺

乏合理性和可靠性。《马太福音》和《路加福音》记载的圣灵见证的人物、地点、场景、目的和效果,全度符合历史证据的一般要求”(下卷,第23页)。这个判断我觉得也是不能成立的。关键在于这些事件用日常经验和理性无法验证。还有关于耶和華存在与否的证明也不能成立(赵著:“耶和華是这场革命的倡导者和推动者”,上卷,第79页)。

赵著的理由是:“按照历史学一般原则,只要没有确凿的反证,我们没有理由不相信只有一本史书记载的事实”(下卷,第24页)。按照这个理由,比如说中国《诗经》里面讲的“天命玄鸟,降而生商”(《诗经·玄鸟》),《史记·殷本纪》说“殷契,母曰简狄,有戎氏之女,为帝誉次妃,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契”都没有反证,但它们是不能作为结论的。我认为历史学恰恰不是靠反证立论,而是靠证据立论的。现在讲中国史,从《史记》我们知道殷商之后的史一般人相信了,甲骨文出土,尤其是王国维所写的《殷卜辞中所见先公先王考》,证明殷商的历史是可靠的。夏代的历史司马迁也记得很清楚,但是外国人不承认,因为你没有证据。历史学一般不是靠反证立论的,而恰恰是靠证据立论的,否则就存疑。

老赵的一些话是辩论性的,而不是论证。他说:“那些从根本上否认圣灵见证的人,不妨问他们自己这样一个问题:为什么相信绝大多数史书中只有一人亲历的很多事情,而不相信福音书中多人亲历、广泛传播的事情呢?”(下卷,第24页)。就是说,没有确凿的证据,我们没有理由不相信只有一本史书确定的事情。这样说话在辩论中有一定力量,也许能驳倒对方,似乎对立的观点不成立,自己的观点就成立了。这作为历史学论证是不行的。其实,即使对立的论点不成立,也不能证明自己的观点。比如,我要否定的理由很简单,就是所有这些人所叙述的事件,用一般经验无法验证,也不符合常理。因此,我有理由不相信。这与人数多少没有关系。

因此,从非宗教的角度说,宗教研究与历史学的汇通并非不可能,但是要遵循一般历史学研究的原则,达到可以理解的“历史真实”,即用日常经验和理性可以理解的“历史真实”。当然,这里还涉及一个更深的根本问题:从宗教的角度看,宗教研究与历史学的汇通具有普遍的意义,而且只能从宗教