**范泰尔论基督教改革宗信仰基本框架**

**--选自范泰尔《为真理辩护》（The Defense of the Faith）第一章**

**王志勇牧师 译**

译 者注：此处所选辑的是范泰尔《为真理辩护》第一章的内容。此书是范泰尔前提论护教学的经典之作。范泰尔的护教学的特色之一就是：他并不是泛泛地为有神论辩 护，也不是泛泛地为基督教辩护，甚至也不是泛泛地为改革宗信仰辩护，而是明确地为古典改革宗神学辩护。这种“古典性改革宗信仰”（classical Reformed theology）， 乃是以圣经为最终标准，以十六、十七世纪所形成的信条为经典表述。范泰尔的方法和立场，对于今日我们中国基督徒在吸收改革宗信仰方面具有巨大的指导意义。 我们学习改革宗信仰，不能人云亦云，追求时髦，不管是卡尔·巴特所宣讲的辩证式“改革宗神学”，还是赵天恩牧师所传讲的修正性“改革宗神学”，都必须回到 精确表述的“古典性改革宗信仰”上来。这就需要我们深刻地全面地研读圣经，谦卑地学习、领受传统的改革宗信条，然后才能在圣经启示和个人经历的基础上不断 开拓。回到圣经，访问古道，我们才能真正继往开来，踏踏实实地继续前行。

基督教神学的基本架构并不复杂。每一教导都当来自旧新约圣经。旧新约圣经是先知和使徒的话语，是根据耶稣基督所赐给的权柄而讲说的，而耶稣基督是上帝之子，也是人子，他是罪人的救主。

改革宗教会的信条一直所追求的就是根据在圣经中的发现来复制基督的教导的内容，目的就在于教导和护教的时候都有果效。

因此，我们可以谈及包含在圣经中的“真理的体系”，唯一需要注意的就是：不要从某种“主概念”（master concept）出发，用演绎的方法得出基督教神学的各种教义。无疑，正如在圣经中所发现的那样，在“上帝论”、“人论”和“基督论”彼此之间是有一致之处的。但是，即使把它们都联系在一起，从最和谐的角度观察，这些教义和其他教义并没有穷尽上帝藉着基督和圣灵向人所启示的丰富的真理。

在本书中，既然我们所关注的是为圣经中所呈现的“真理的体系”辩护，就必须首先追问我们到底信的是什么。因此，我们就从阐明基督教神学的基本架构开始。

基 督教是一个历史性的宗教。但是，在为基督教辩护的时候，如果仅仅是讨论事实，既不可能做到，也没有什么用处。我们说基督已经从坟墓中复活了。我们进一步 说，这种复活证明了他的神性。要从历史的角度证明基督教，这就是关键。但是，一个持实证主义立场的哲学家就会拒绝同意这种路径的推理。即使他同意基督确实 从坟墓中复活了，他仍然会说，这并没有证明什么，无非就是在基督这个人身上发生了某种非同寻常的事情。实证主义者所持守的哲学立场认为，这个宇宙中的一切 都是彼此不相关的，象耶稣复活这样的事实，即使确实是事实，对我们这些活在耶稣之后二千年的人而言，也没有什么意义。由此显然可见，如果我们真的要为基督 教辩护，证明它是一个历史性的宗教，就必须同时为有神论辩护，因为基督教的基础就是有神论，这就涉及到哲学性的探讨。

 但是，进行哲学性的探讨，并不意味着我们不从圣经开始。我们并不是首先诉诸理性和经验，从哲学的角度来捍卫有神论，然后，再转向圣经求取知识，为基督教辩护。不管是有神论，还是基督教，我们都是从圣经中得出结论来。

 圣 经被视为是权威性的，在它所讲说的一切事上，都是可信的。而且，圣经确实无所不谈。当然，这并不是说圣经直接谈及足球、原子等等事情，但我们确实主张，圣 经谈及一切事情，或者是直接的，或者是间接的。圣经对我们所讲说的不仅是基督和他的工作，还告诉我们上帝是怎样的上帝，宇宙是从何而来的。它不仅向我们提 供了历史，也向我们提供了一套历史哲学。而且，有关这些主题的信息，都是编制在一个整体中的，是无法分开的。只有当你排斥圣经，不把圣经视为是上帝的话的 时候，你才能够把所谓的宗教性和道德性的教导与关于物质宇宙的训诲分开。

 所以，我们必须传讲给这个世界的，就是包含在圣经中的整个真理体系。各种部门性神学研究都有助于把这一真理体系阐明出来。教义神学或系统神学的任务就是按几大论把这一真理体系表明出来。所以，我们也按系统神学的几大论来一一阐述，正如伯克福（Louis Berkhof）在其著述中所指明的那样。在这些关于系统神学的著述中，我们发现有以下的内容划分：（1）上帝论，（2）人论，（3）基督论，（4）教会论，（5）拯救论，和（6）末世论。

 在每一部分中，我们都证明改革宗的神学立场就是圣经中所教导的，而罗马天主教、阿米念派和其他观点都没有做到完全合乎圣经。因此，在转向捍卫改革宗信仰之前，我们必须晓得到改革宗信仰的基本框架。

**一．上帝论**

在系统神学和护教学中，上帝论是最基本的教义，这是非常自然的。在我们有智慧地考察上帝是否存在之前，必须首先明白基督教所信的上帝到底是一位什么样的上帝。内容在形式之前，内涵在外延之前；至少如果没有考虑前者，就无法明智地探讨后者。

 当我们运用“上帝”（God）这个词语的时候，到底我们的意思是什么呢？当系统神学探讨上帝的属性或特征的时候，所回答的就是这一问题。这些属性分为不可传递的属性与可传递的属性。以下属性属于不可传递的属性：

 首先，上帝的独立性。这就是说，在任何意义上而言，上帝都不依赖他自身存有之外的任何东西，或是互相关联。上帝是他自身存有的本源，或者说，“本源”这一词并不适合用在上帝身上。上帝是绝对的。他是自足的。

 其次，上帝的不变性。上帝自然是不变的，也不会改变，因为在他自身永恒性的存有之外，他并不依赖任何东西（玛3：6；雅1：7）。

 第三，上帝的无限性。在讲到时间的时候，我们说，上帝是永恒的；在讲到空间的时候，我们说，上帝是无所不在的。我们用“永恒”这个词是指在上帝的存有或意识中，既无时间的开始和结束，也无时间的中止（诗90：2；彼后3：8）。在护教学中，这种关于永恒的概念是特别重要的，因为现实世界有无意义这一问题完全要视“永恒”这一概念而定：永恒所涉及的是一种明确的历史哲学。我们用“无所不在”一词是指上帝既不在空间之中，也不在空间之外。上帝超越空间，却又临在于空间的每一部分（王上8：27；徒17：27）。

 第四，上帝的统一性。我们把“单独性”（*singularitatis*）的统一与“单纯性”（*simplicitatis*）的统一分开。单独性的统一是指数量上的一。上帝有且只能有一个。单纯性的统一是指上帝绝不是由存在于他之前的部分或方面组成的（耶10：10；约壹1：5）

 不 要认为上帝的属性就是一个单纯性的原初存有的各个方面；整体是与部分一致的。从另一方面来说，上帝的属性并不是上帝逐渐发展而成的特点；这些属性都是他的 存有的基本属性；各个部分一起合成整体。总体而言，我们可以说，上帝的统一性和多样性同样都是上帝的基本属性，而且二者是彼此依赖的。对护教学而言，这一 教义的重要性从以下的事实可以看出来：整个的哲学问题就集中在同样性与多样性的关系问题上；所谓的“一”与“多”的问题就在从上帝的单纯性这一教义中得到 了明确的答案。

 人是无法分有这些不可传递的属性的。在任何意义上而言，人都无法是自己的存有之源；在任何意义上而言，人都不可能是不变的、永恒的、无所不在的，也不可能是单纯的。因此，这些属性所强调的是上帝的超然性。

 在上帝不可传递的属性中，我们可以说上帝是光，上帝是圣者，上帝是主权者（伯克福《改革宗教义》，第一卷，43页）。说上帝是光，这是指上帝对他自己和世界的认识；说上帝是圣者，这是指上帝的道德属性，及其对人和世界的意义；说上帝是主权者，这是指上帝的权能及其与世界的关系。

 上帝对他自己的认识是自足的。上帝这种对他自己的认识绝不依赖在他之上的永恒理念。在上帝的存有中，也没有他所不认识的隐藏的深渊。因此，可以把上帝对他自己的知识绝对的、以自我为参考的知识。

 上帝对世界的知识，就其性质而言，并不是因着调查世界上的事实和法则而得来的。世界上的事实和法则之所以是这样，都是因着上帝对它们的计划。所以，他对世界的知识涉及他对世界的计划。因此，他对世界上的事实和法则的知识在世界存在之前就已经有了。

 上帝的圣洁是指他因之而内在、外在都完全的属性。上帝明确地要求人，作为受造物，必须完全。上帝的圣洁性就是上帝这一要求的根基。上帝说是好的，就是好的，因为他说好，他说好是因为这是以他的圣洁性为依据的。

 上帝的主权是指以下的事实：在他之外，没有其他任何至高的权能，他对整个世界的计划，必将胜过所有的抵挡而得胜。

 上帝不可传递的属性所强调的是上帝的超然性，而上帝可传递的属性所强调的则是上帝的内在性。二者是互相隐含的。基督教对超然性的主张与基督教对内在性的主张是并行不悖的。

 涉 及基督教有神论，以下的的叙述并不充分：作为基督徒，我们既相信上帝的超然性，也相信上帝的内在性，而泛神论所相信的只是上帝的内在性，理神论相信的只是 上帝的超然性。我们所相信的超然性并不是理神论的超然性，我们相信的内在性也不是泛神论的内在性。在理神论中，所谓的超然性，实际上不过是分离；而在泛神 论中，所谓的内在性，实际上不过是同化。假如我们把分离和同化加在一起，结果也不等于有神论。作为有神论者，当我们言及上帝的时候，我们所指的是特定类型 的上帝。所以，当我们使用超然性和内在性这些词语的时候，我们所指的也是特定类型的超然性和内在性。基督教的上帝论包含特定的对上帝与受造界之关系的概 念。同样，基督教的上帝论也包含着特定的对受造界中万物的概念。

**1． 上帝的位格**

我 们在探讨上帝的属性时所说的一切，可以用一句话来概括：上帝是绝对的位格。这些属性本身所说明的就是上帝的自我意识和道德活动。对于这种智力性和道德性的 活动，上帝不依赖他自身存有之外的任何东西。承认这一点，我们就晓得我们所持守的是改革宗的上帝位格论。上帝并不依据上帝之外或之上的任何真、善、美的原 则来建构这个世界。应当把真、善、美的原则视为是与上帝的存有同一的；它们都是上帝的属性。非基督教的哲学体系并不否定上帝的位格性，至少它们中的某些体 系是不反对的。但是，它们都一致否定上帝具有绝对的位格。作为基督徒，我们说，我们可以像上帝一样，而且在为人方面必须像他。但是，上帝是绝对的位格，在 这一点上我们绝不会像他一样，因为我们始终不过是有限的人。与此相反，非有神论者则主张，尽管上帝可能是比我们所能期盼的还要伟大的位格，但我们绝不需要 坚持绝对者与有限者之间的不同，是本质上的不同。

**2． 三位一体**

在此需要提及的是基督教之上帝论的另一个要点，那就是三位一体。我们认为上帝是以三个位格而存在的。“三位一体是基督教的心脏。”（巴文克：《改革宗教义》，第二卷，289页）三一上帝的三个位格本质相同；每个位格的本质都不是来自其余的一个或两个位格。但在这一统一体中，仍然有三个不同的位格；多样性和统一性都不是派生性的。

现 在摆在我们面前的就是基督教上帝论之要点的基本架构。基督教所提供的是三位一体的上帝、绝对的位格，包含所列举的一切属性，这就是我们所信的上帝。这种对 上帝的主张是我们所宝贵的一切真理的根基。我们所信的是这样的上帝，才对我们有益处。否则，让我们信别的类型的上帝，或其他任何东西，都对我们没有什么益 处。对我们而言，万有的意义都是依赖这一类型的上帝。

**二．人论**

 我们在护教学中所处理的整个问题就是上帝与人之间关系的问题。因此，在上帝论之后，人论就是最基本的教义了。

**1． 人有上帝的形像**

人 是按上帝的形像受造的。因此，在受造物能够像上帝的各个方面，人都像上帝一样。他是一个位格，在那种点上他和上帝一样。从广义的角度而言，我们说人有上帝 的形像，说的就是这个意思。然后，我们想强调的是：人与上帝相像，尤其是在道德属性的荣美上。这就是说，人当初受造时有真知识、真公义和真圣洁。这一教义 所依据的是以下的事实：在新约圣经中，告诉我们说，基督来是要使我们恢复真正的知识、公义和圣洁（西3：10；弗4：24）。 我们称此为狭义上的上帝的形像。广义上的上帝的形像与狭义上的上帝的形像，二者是不可完全分离的。我们无法想象一个人受造仅仅是拥有广义上的上帝的形像； 人的每个行为从一开始就不可能不是道德性的行为，或是选择顺服上帝，或是选择背离上帝。因此，人在每一个知识的行为上都显明真正的公义和真正的圣洁。

因 此，我们首先强调人与上帝一样，而且从其属性上，他不得不与上帝相象，此后，我们必须强调人始终是与上帝不同的。人是按上帝的形像受造的。我们已经知道， 上帝的一些属性是不可传递的。在任何意义上，人的成长都绝不会超越其受造性。因此，当我们说人与上帝一样的时候，是有明确的内涵的。他像上帝一样，但是， 始终是在受造的层面上与上帝一样。他决不会在上帝的独立性、不变性、无限性和统一性上与上帝一样。因此，教会已经把人不能完全测透上帝这一教义融进了其信 仰告白的核心。上帝的存有和知识是绝对地涵盖万有的；这样的知识对人来说太奇妙，是他无法企及的。人受造的时候并不具备这种全面性的知识。人是有限的，他 的有限性对他来说本来并不是负担。人本来也不会期望自己在将来得到这种涵盖一切的知识。即使在天上，我们也不能期望自己拥有这种全面性的知识。当然，那时 候我们会得到更多的启示，许多对现在的我们而言是奥秘的东西，那时就向我们显明了。但是，即使在那样的时候，作为受造物，我们无法理解的东西，上帝也不会 向我们显明。要理解上帝之存有的深奥，我们必须自己是上帝才行。对人而言，上帝始终是神秘的。

这 就是基督教的奥秘观。将来我们把基督教的奥秘观与非基督教的奥秘观相比较的时候，基督教的奥秘观的意义就会更加完全地显明出来。非基督教的奥秘观即使在基 督教圈子里也是相当盛行的。基督教的奥秘观与非基督教的奥秘观的不同之处，可以用一句话来概括说：我们主张对人来说有奥秘存在，对上帝而言则不存在什么奥 秘。非基督教思想则主张：不管是对于上帝而言，还是对于人而言，都不存在什么奥秘；或者对于上帝和人而言，都有奥秘存在。

**2． 人与宇宙的关系**

我 们首先注意到人是按上帝的形像受造的，现在我们必须注意的就是：人与他周围的宇宙存在着有机性的联系。这就是说，在这个受造界中，人应当在上帝之下担任先 知、祭司与君王。作为先知，人当解释这个世界；作为祭司，人当把这个世界奉献给上帝；作为君王，人当为上帝而治理这个世界。与此相反，非基督教思想所主张 的则是人及其周围世界的兴衰都不过是偶然性地联系在一起的。

**3． 人的堕落**

人 的堕落正如人的受造一样，是需要特别强调的。我们相信人是在某个时候由上帝按其形像创造的。同样，我们也相信，此后不久，人就因着不顺服而堕落在罪中。我 们已经探讨了我们所信的上帝到底是什么样的上帝，人是按上帝的形像受造到底是什么意思。现在，我们已经做好准备明白罪到底是什么了。作为上帝的受造物，人 必须按上帝的法度而生活，也就是说，必须按上帝在其创造的世界中所设立的诫命而生活。上帝的法度大部分并没有以口头语言的形式传递给人，而是造在了他的本 性之中。只有当人遵行上帝的法度的时候，他才是按他自己的本性而行动，反之亦然。如果他要按自己的本性生活，他就得遵行上帝的法度。当然，上帝在人的本性 之外，明确地赐下了特别的诫命，让人不要吃分别善恶树上的果子。但是，我们一定要晓得，这只不过是为人是否按上帝的法度而生活设立了一个直接的最终的检验 标准。上帝的法度是无所不在的，既显明在人的心中，也显明在人所在的周围世界中。

因 此，当人堕落的时候，人所想的其实就是在各个方面都脱离上帝而独立行事。人在上帝之外追求他关于真、善、美的理想，或者是直接从自己的内心挖掘，或者是从 他周围的世界寻求。上帝已经为他对世界作出了解释，或者我们可以说，过去人是在上帝的引导下解释世界。但是，现在他所寻求的是独立对这个世界作出解释，毫 不顾及上帝。当然，我们在此所说的是我们在上面所界定的那种类型的上帝。

对 人而言，所导致的结果就是：人为他自己设定了某种虚假的知识的模式。人在知识方面为他自己设定了关于绝对性认识的模式。假如他仍然承认自己的受造性的话， 他是绝对不会这样做的。人试图寻求涵盖一切的知识，这是与人的受造性相冲突的。假如人能够得到这种涵盖一切的知识，就会把上帝完全排除在外。那时，人就成 了上帝了。而且，正如我们在以后所要见到的那样，正是因为人寻求这种不可能实现的理念，他给自己带来了无穷无尽的愁苦。

关 于人错误的知识模式，我们在此可以提醒大家注意以下的事实：当人认识到自己无法实现这种虚幻的知识理念的时候，他就归咎于自己的有限性。人把有限性和罪混 在了一起。因此，他把现实生活中形而上的方面与伦理性的方面混为一谈。人不愿意对罪承担责任，却把罪归咎于他周围或内心的处境。

**三．基督论**

 我 们已经探讨了上帝论和人论，知识的传递就是发生在这两点之间的。但是，自从罪进入这个世界，我们就无法从基督徒的角度来认识整个的画面，直到我们明白上帝 与人隔离之后如何重新合一。只有当上帝为人带来拯救，从而使人与上帝合一的时候，这种和好才成为可能。基督来到这个世界就是要把人带回到上帝面前。

 要做到这样，他是而且必须是真正的上帝。因此，教会一直强调基督是“出于真神而为真神”（very God of very God）这一事实。在此非常重要的是，在思考功能性的三位一体（the economical Trinity）之前，我们当首先考察本体性的三位一体(the ontological Trinity)。本体性的三位一体的第二位格，从其本质而言，是与父同等，所以在永世之前就与父同在，在道成肉身的时候，取了人性。

 这 并不是说，在他成为人之位格的时候就撇弃了他的神性，也不是说他成为神人合一的位格，也不是说神性和人性就混在一起。基督是上帝的位格之一，即使当他在伯 利恒的马槽之中的时候，他仍然保持如此，只是这种上帝的位格本身已经是神性与人性紧密合一了。在《迦克顿信经》中所表达的就是这一点。其中说到在基督里神 性与人性“两性不混合，不改变，不分开，不隔离。”前两者所排斥的是神性与人性混合的主张，后两者则是断定这种合一的完全真实性。

 在 这一点上当注意到，这种道成肉身的观点是与上面所说明的上帝论是完全和谐的。如果基督真的是本体性的三位一体之上帝的第二位格，他当然具有上帝那些不可传 递的属性。因此，这就说明即使在道成肉身的过程中，基督也没有把永恒者与暂时者混在一起。永恒者必定始终独立于暂时者，并且始终处于后者之前。

 以上是对基督的位格的简短的说明。此外，我们必须简单地阐明基督的职分。

 基 督是真正的先知、祭司和君王。《威斯敏斯德小教理问答》问道：“基督如何完成先知的职分？”答案就是：“基督完成先知的职分，是在于藉着他的圣言和圣灵， 向我们启示上帝拯救我们的旨意。”现在，如果我们记住当人成为罪人的时候，他就为自己设定了一个虚幻的知识理念，也就是说他丧失在真正的智慧，那么，我们 就可以说，在基督里，人被重新调整过来，恢复到真正的知识。在基督里，人认识到自己是上帝的受造物，他不必寻求全面性知识。基督就是我们的智慧。他是我们 的智慧，不仅仅是说他告诉我们如何进天堂；他是我们的智慧，还在于他教导我们当知道的关于各样事情的一切真知识。

 《小 教理问答》继续问道：“基督如何施行祭司的职分呢？”回答就是：“基督执行祭司的职分，是在于他一次把自己献上，满足了上帝的公义，是我们与上帝和好，并 持续不断地为我们代祷。”对于这一点，我们不需要更详尽地探讨。但是，有一点需要指出的就是：不能把基督作为祭司的工作与他作为先知的工作分开。如果他不 是作为祭司为我们死了，他就不会赐给我们关于上帝和世界的真知识。知识的问题追根究底是伦理的问题。确实，在理论上对上帝有正确的认识，但却并不爱上帝， 这是有可能出现的。在这一点上，魔鬼就是一个例证。然而，在圣经上所说的认识上帝，就是认识上帝，并且热爱上帝，这才是对上帝的真知识，而其他类型的知识 则是虚妄的。

 第 三，《小教理问答》问道：“基督如何施行君王的职分？”回答就是：“基督施行君王的职分，是在于他征服我们，使我们归向他自己，统管我们，保护我们，抑制 并战胜他和我们一切的仇敌。”此处我们再次所见到的就是：基督作为君王的工作是与他作为先知和祭司的工作有着有机性的联系。要把真智慧或知识赐给我们，基 督必须征服我们。他为我们死了，目的就是以此来征服我们，从而把智慧赐给我们。只有当我们强调基督之工作的各个方面的有机联系的时候，我们才能避免在知识 论的问题上把智力与道德这两者机械性地分开。

**四．拯救论**

 我们已经强调了基督的三大职分之间的有机性联系。现在我们必须指出，基督已经“为我们”做成的（for us），与基督已经并正“在我们心中”做成的（within us）， 二者之间同样也具有有机性的关系。在救恩论中，我们所涉及的是基督已经为我们赢得的救赎是如何应用在我们的身上。即使救恩已经准备好，如果不是应用在我们 身上，因为有罪的存在，就仍然对我们毫无用处。因为我们死在过犯罪恶之中，就是把这样一份奇妙的赐人生命的救恩放在我们的棺材旁边，对我们也没有什么益 处。只有当有人确实把这份救恩施行在我们的身上的时候，我们才能真正得益。

 我 们在上面曾经提及，为了把知识赐给我们，基督必须征服我们，在这一事实中已经隐含了这一点。但是，基督征服我们是藉着他的灵而完成的。把基督的恩惠带来并 赐给我的就是圣灵。既然基督要作他自己的工作，圣灵也必然会作他自己的工作。正是因为这一原因，基督对他的门徒说，他升天对他们是有益的。只有在他升天之 后，圣灵才会到来，并完成基督在世上已经开始的工作。基督在世上所作的一切不过是他的工作的开端而已。

 因 此，在这个时候，我们必须注意到把基督的工作应用在我们身上的圣灵本身也是本体性的三一上帝的位格之一。而且，他也必须如此。假如他不是，那么，救赎的工 作就不是唯独上帝的工作了。假如要保持上帝不可传递的属性，就必须由上帝的灵，而不是人，使人的拯救成就。在此之外，所剩下的唯一的选择就是：在某一点 上，人能够在自己的得救之事上采取主动。这样所隐含的结论就是：基督所赢得的救恩有可能被人挫败。想一下，假如没有人接受所提供给他们的救恩，会怎么样 呢？在这样的情况下，基督的整个工作就是徒劳的，而永恒上帝的计划却因暂时性的人而化为泡影。在个体性罪人得救的问题上，如果我们说最后要由人来决定，而 不是由上帝决定，说个人可以根据自己的意愿接受或拒绝福音，那么，我们就使永恒的上帝依赖人了。实际上，我们因此就否定了上帝不可传递的属性。如果我们在 创造论和道成肉身的问题上拒绝把永恒者与暂时者混淆，那么在拯救的问题上，我们一定也要拒绝把二者混在一起。

 大家都注意到，在上一段所探讨的问题上，阿米念派与加尔文宗是有不同之处的。或许有人会问，在护教学上，我们是否应当忽略不同神学宗派之间的不同之处，为“共同的信仰”辩护呢？

 然 而，从我们上面所说的来看，我们是不能采取这种态度的。加尔文宗与阿米念派之间的不同之处，是在永恒性的上帝与暂时性的人之间的关系上有不同的主张。我们 认为，上帝决不依赖人，只有这种在上帝论上毫不妥协的神学主张，才可以说是真正代表具有一贯性的基督教立场；在基督教与非基督教立场之间的争论，就是围绕 着永恒者与暂时者或上帝与人的关系这一问题而展开的。既然如此，很显然，我们必须主张阿米念派是不会为基督教提供任何有果效的护教学的。假如他们能够做到 的话，阿米念派有责任证明，他们的主张为基督教提供了更好的护教学，胜过加尔文宗所提供的。加尔文宗与阿米念派之间的不同之处是不能忽视的，这是毋庸置疑 的。如果我们忽视我们之间的不同之处，在对付共同的仇敌方面也不会取得什么进展。加尔文主义者自然认为是阿米念派人士引狼入室，不管阿米念派人士自己怎样 看待自己的做法；同样，阿米念派人士也同样认为加尔文主义者把仇敌放进了堡垒，而自己还不晓得。

**四．教会论**

 “无 形的大公教会或普世教会由过去、现在和未来在教会的元首基督之下所召集的合而为一的全体选民构成；这教会是主的新妇、身体和那充满万有者所充满的。”这就 是《威斯敏斯德信条》第二十五章对教会的界定。这一定义同样包含了关于永恒者与暂时者之关系的主张，正如在救赎论中所显明的那样。最终分析而言，永恒者是 先于暂时者的；是上帝决定人的得救；教会，也就是无形教会，就是“上帝所有的选民”。当然，这并没有排除人的责任。信条在前面的章节中讲到了人的责任和 “意志的自由”。非常清楚的是：上帝是绝对的。在教会上是这样，在其他方面也是如此。

 上 帝的绝对性就显明在他对人的拣选上，这一事实使我们有勇气传福音，有勇气与人争辩。因着罪的存在，我们可以说，我们所有的讲道和论辩都是徒然的，除非是上 帝使人陷入困境。假如人还有任何地方可以去，他们就不会陷入困境。假如他们生来就有接受或拒绝福音的能力，他们就确实还有一个地方可以逃避。在这样的情况 下，今天拒绝接受福音，他就无需感到担心，因为他可以明天接受。

**五．末世论**

 当 我们谈及末世论的时候，我们就会再次发现，基督教立场是与其对手针锋相对的。基督教对事物的解释总是先于事实，在这一点上是尤其明显的。基督徒把自己的未 来交托上帝，他相信上帝掌管未来。他相信，上帝已经对未来作出了解释；他相信。未来会按照上帝所已经计划的那样实现。预言就表明了这一点。假如不是上帝掌 管未来，上帝对我们永恒救赎的应许就没有任何的意义。我们期待即将实现的事实，就是因为我们接受上帝所赐给我们的对这些事实的解释。

 此 处我们再次见到，我们无法把人与他所在的世界分开。当基督言及世界的末了的时候，谈及“万物的复兴”。这一对未来的应许包括新天新地，其中有公义的同在。 这一公义包括以下的事实：豺狼与羔羊一同吃草，动物不再伤害人。我们对自然的解释是以上帝的解释为根据的。这一切的成就，都完全在上帝的手中。如果我们要 解释“时代的记号”，我们就要根据上帝已经作出的对它们的解释来解释。我们解释历史的时候，唯独是以上帝的解释为根据。基督教的自然观与基督教的历史观， 是与非基督教的自然观和非基督教的历史观迥然不同的。

 在这一章中，我们简要地叙述了接下来要证实的上帝的真道。但是，即使在这简短的回顾中，我们所说明的首先是：我们必须捍卫的是改革宗信仰，而不是基督教中普遍性的人人都接受的“核心教义”。我所说的“基督教人生观”，是指由经典改革宗神学家在神学各论中所阐述的圣经真道。

 因此，我们所说的是古典的改革宗神学，这种神学是与布如纳和巴特等现代神学家所阐述的辩证神学相对立的。[[1]](#footnote-1)[1]。

 可以说，古典改革宗神学最好地表达了历史性抗罗宗信仰的精华：首先是针对罗马天主教，其次是针对施来尔马赫及其学派的现代派抗罗宗，第三就是针对新正统或巴特神学所谓的“话语的神学”。这三大运动越来越接近，其目的就是合在一起，反对完全合乎圣经的古典改革宗神学思路。

[[2]](#footnote-2)[1]最近有些改革宗作者发现本章中所用的术语有“经院化”的色彩。本书著者主要关注的是合乎圣经的意思。也许在形式上显得有点“经院化”，但其内容是合乎圣经的。

**范泰尔论基督教行为哲学**

**--选自范泰尔《为真理辩护》（The Defense of the Faith）第四章**

**王志勇牧师 译**

译者注：本文选自范泰尔《为真理辩护》一书，此书是范泰尔的经典之作。当然，此处范泰尔所说的“基督教行为哲学”就是“基督教伦理学”。

其 实，要考察一个哲学家的思想，最关键的是看他在伦理方面的主张。对于神学家而言，也同样如此。如果哲学家或神学家并没有伦理方面的思想，或者在伦理方面的 思想混乱浅薄，毫不实用，这样的哲学家和神学家所阐明的哲学或神学就没有多大的价值。从这点来说，中国教会在伦理学上的贫乏正是中国教会在神学和思想上贫 乏的集中体现。

范泰尔把伦理学的问题最后归结到上帝论上，我们有什么样的上帝论，我们对上帝与人的关系有什么样的看法，就会有什么样的伦理学。如果我们承认上帝是主权的上帝，我们自然在伦理方面以上帝所显明的旨意为标准，而上帝所显明的旨意当然就是他的法度（申29：29）。因此，伦理学的问题追本溯源要从上帝论开始，最终集中体现在伦理标准的问题上。范泰尔对此明确强调说：“或者是神律论（theonomy），或者是自律论（autonomy），并没有其他选择。试图逃离上帝，逃到宇宙中寻求永恒的法则，乃是徒劳无益。”[[3]](#footnote-3)[1]真正的基督徒“必会努力为各个地方、各个时代的人主张上帝的律法，正如他们自己遵行那些律法一样。”[[4]](#footnote-4)[2]

因 此，真正的基督徒伦理必然是“神律论”伦理，一切非基督徒伦理的实质都是“自律论”伦理。“神律论”就是在基督教伦理学上主张以上帝所启示的法度为最终的 绝对的标准；“自律论”就是主张人的理性、情感、意志、经历、感觉、灵感、环境、风俗、法律等人的东西为伦理的标准。若是我们发自内心地承认**“耶和华是审判我们的，耶和华是给我们设律法的”**（赛33：22），我们也必然会发自内心地说：**“耶和华啊，求你将你的律例指教我，我必遵守到底”**（诗119：22）。因此，范泰尔强调说：“基督徒的标准就是上帝所显明的旨意，这一标准是绝对性的。而非基督徒则是在自身的经历中寻找标准。”[[5]](#footnote-5)[3]

当 然，反过来说，任何反对神律论主张的人首先不是他们所主张的结论有问题，而是他们用以得出结论的前提有问题，而前提的问题最终又落实在一个人是否被上帝重 生的问题。所以，范泰尔在本文中特别强调的重生的道德意识和未重生的道德意识有根本性的不同。没有重生之人的突出特征就是在道德意识上抵挡上帝的律法，上 帝重生之工的主要体现就是使人在道德意识上甘心乐意地遵行上帝的律法。前者用使徒保罗的话来说就是：**“他们不服上帝的律法，也是不能服。”**（罗7：7）后者则是先知以西结的宣告：**“我必将我的灵放在你们里面，使你们遵行我的律例、典章。”**（结36:27）

 伯克姆于2000年 在贝克出版社出版《犹太法律在外邦教会》一书，此书从根本上改变了学界对基督徒伦理的看法。在基督教会传统上主流人士一直主张以基督爱的诫命和登山宝训为 主构建基督教伦理学，从根本上否定或淡化上帝所启示的法律在基督徒生活中的作用，甚至把上帝所启示的法律冠以犹太法律的名义，认为只对犹太民族适用，对新 约时代的外邦人教会没有约束力，从而予以彻底废止。伯克姆以无可辩驳的圣经经文和历史证据表明，耶稣基督在其教训中始终是从旧约圣经中所启示的道德前提出 发。这一道德前提就是在《申命记》6章4至8节著名的示玛祷文中所强调的：上帝是独一的上帝，上帝是至高无上的上帝。因此，“伦理学无可避免地是神律式的（theonomous），而不是自法式的（autonomous）：不管是善行的本质，还是善行的权威，其源泉都在于以色列的上帝。”[[6]](#footnote-6)[4]

中 国教会一直重视伦理性的教训，但是缺乏系统的伦理学方面的研究，这从中国教会一直对政治的忽视和敌视就可以看得出来。在几千年来专治政权的压制下，教会一 直把政治视为“不可触者”。亚里士多德在其《政治学》中明确强调，政治学其实是伦理学的一个分支，国家的最终目的不是安全，而是公义。[[7]](#footnote-7)[5]既不是做“家猪”的安全，也不是做“野猪”的自由，而是每个人都各得其所的公义。加尔文在《基督徒敬虔学》第四卷中，把国家和教会并列为上帝赐给人的两大外在的蒙恩之道，这对我们中国基督徒而言简直是匪夷所思。

我在基督教伦理学上，在1998年 转向改革宗神学之后，就明确地在教会中传讲基督徒当以上帝为中心，以基督为救主，以上帝所启示的法度为生活的标准。这在古典改革宗神学中本来是最明确不过 的正统教导。然而，一直有人，甚至是来自“改革宗”教会的人士，以各种形式攻击我传讲“神律论”这种极端或异端学说，或者说我传讲“律法主义”，给我贴上 “律法主义者”的标签，甚至搅扰我在教会中的侍奉。我问他们到底什么是“神律论”，到底什么是“律法主义”，又没有一个人说出所以然来，也没有一个人用正 式的书面文字向我澄清有关问题。我的心里一直为中国教会中盛行的这种文革式的随便给人贴标签的方式感到悲哀，重重的悲哀！因为顾念中国教会本身的荒凉，也 一直没有正式对此类指控作出反驳或回击，只是发愤研究著译，定意把纯正的神学介绍给中国教会。事情已经过去若干年了，在编辑范泰尔先生这篇论基督教伦理学 的文章时，再次感谢上帝对我的怜悯和保守，再次祈求上帝怜悯中国教会，使中国教会回到律法与福音平衡的真道上来。**“唯喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福”**（诗1：2）。阿们！

我们已经简短地阐明了基督教的存有论和知识论，现在我们将对基督教对人的行动或行为的观点做出简要的阐述。

在阐明基督教伦理学的时候，我们根据改革宗信条，主张：以荣耀上帝为目的的行为才是真正的善行。

因此，我们说，作为得救之人，他要为上帝的荣耀而活，这就是人生必须寻求达成的目标，也就是人生的至善。要具体地实行出来，就是在这个世界上努力建立上帝的国度。

其次，人在寻求建立上帝国度的时候，不能自己为自己设定标准或尺度。他的标准必须是上帝在圣经中所显明的旨意。

第三，作为一个罪人，人自身并没有能力来实现上帝的国度。没有信心，就无法得蒙上帝的喜悦。而信心则是因着圣灵通过重生而从上帝来的。

改革宗信条所告白的这一伦理框架非常简单。它使我们能够在各种伦理学学书籍的迷宫中找到出路。所有的伦理学作者，不管是以什么方式，都要面对人的三大方面：（1）至善，（2）标准，和（3）动机。

**一．  伦理学与基督教知识论**

要澄清基督徒的至善、基督徒的标准和基督徒的动机，让我们首先熟悉整个的基督教伦理学与基督教知识论有何直接的联系。我从《基督教伦理学》讲义中引用如下：

对 于人而言，作为绝对位格的上帝，在人存有的各个方面，都是人所作出的各种解释的终极性范畴。上帝的每一属性，就其性质而言，主要都是在其他每一属性中反映 出来。在三一上帝的三个位格的关系上，其穷尽性都是相互的、完全的。因此，我们不能说，三一上帝的任何一个位格在其存有上与上帝之外的任何事物是相互依存 的关系。既然人是受造的，他存在的意义在各个方面都是绝对性的依赖他与上帝的关系。如果这是真实的，这就意味着：对人来说，善之所以为善，是因为它是上帝 为人所设立的善。这一观点通常用以下的说法来表达：善之所以为善，是因为上帝说这是善的。这与非基督教的观点截然不同。非基督教观点主张，善是依自身就存 在的，上帝也在力争达到这种本身就是善的东西。我们并没有人为地把上帝的旨意与上帝的属性分开。上帝的属性和上帝的旨意都是终极性的善。既然上帝的这一属 性是位格性的，我们没有任何理由说善是依自身而存在的。

**1．           按上帝的形像受造的人**

以上面的思考为背景，我们可以思考刚刚出现在地球表面上的人。人刚刚出现在地球上的时候，虽然有限，却是上帝完美的摹本，这是合乎逻辑的结论。人原初在各个方面的完美，特别是在道德上的完美，是在上帝论中所隐含的，而上帝论则是整个基督教思想框架的根基。

既然上帝本身不存在任何恶，就无法想象他创造的人是恶的。这不仅是因为我们恨恶把任何恶归于上帝的主张，而且如此行，也是与上帝的存有矛盾的。所以，我们主张，人一出现的时候，原本具有完美的道德意识。这恰恰也是在《创世记》的记载中所告诉我们的。

到 目前为止，我们还没有明确地指出基督教伦理学与非基督教伦理学之间的不同之处，问题就在于我们还没有注意到以下的事实：即使在这种原初完美的状况下，人的 道德意识仍然是继受性的，对于何者为善而言，仍然不是终极性的信息源泉。人就其本性而言就是有限的。所以，他的道德意识也是有限的，他必须靠上帝的启示而 生活。人的道德思想以及其他方面的思想都源于“接受性的重释”（receptively reconstructive）。

 这就是基督教认识论与非基督教认识论最基本的不同之处。就其对伦理学的影响而言，这表现在以下方面：在非基督徒的思想中，他们认为人的道德活动源于“创造性地建构”（creatively constructive）；而基督徒的思想中，则认为人的道德活动源于“接受性的重释”。根据非基督教思想，并不存在绝对性的道德位格，人当向他负责，并从他接受何者为善；根据基督教的思想，上帝是无限的道德性位格，他向人启示何谓真正的道德。

 然 而，在考虑到上帝对人的这种启示的时候，既要考虑原初内在的方面，也要考虑当时外在的方面。人在自身的构造、自己的道德属性中就发现对善的认识和渴慕。他 自身的属性就显明上帝的旨意。但是，虽然人自身的属性显明上帝的旨意，即使在乐园中，这也绝不是独立运行的。它仍然马上得到上帝所表达的超自然的、外在 的、实证的旨意的补充，二者相互依存。只有这样，在伦理学的问题上，我们才能看清楚基督教和非基督教所主张的人的道德属性的不同之处。

**2．           罪及其所带来的咒诅**

关 于我们上面所说的基督教与非基督教伦理学上的基本对立之处，必须涵盖的第二个不同点就是罪对人的道德意识的影响的问题。我们此处不会把圣经中与这一问题有 关的所有经文都浏览一遍，也没有这样的必要。要点已经足够清楚了。罪蒙蔽了人的理性，也同样败坏了人的意志。这就是圣经上经常谈及的人心的刚硬。保罗说， 属血气的人与上帝为敌。属血气的人不愿意遵行上帝的旨意。他也不晓得到底何谓善。罪人所崇拜的是受造物，而不是造物的主。他已经颠倒了所有的道德标准。

什么是理想的善，什么是善的标准，寻求善的意志的属性到底如何，对于这些问题，从人完全败坏的教义来看，答案是很显然的，就是不能用现在的人的道德意识作为信息的本源。显而易见，在这一点上，人必须在基督教和非基督教立场之间做出自己的选择。

特 别是在这一点上，基督徒必须毫不愧疚、毫不让步地坚持：圣经，而且唯独圣经，才是回答所有道德问题的依据。圣经作为外部性的启示之所以成为必不可少的，是 因为人的罪。除非是以圣经为依据，否则，任何活人都不会按他所应然的那样提出道德的问题，也不会按他应然的那样询问道德的问题。人出于自身是无法真正地面 对道德问题的，更不用说回答了。

现 在，人的道德意识既是有限的，也是有罪的。假如人的道德意识仅仅是有限的，而不是有罪的，我们仍然可以在人的道德意识中寻找我们所需要的信息。即使那样， 我们也必须牢记，我们之所以能够参照人的道德意识，并不是因为道德意识依其自身的能力，就能够提出或回答道德性的问题，而是因为在道德意识自身的活动中， 会与上帝产生有果效的接触，而道德问题及其答案最终都要从上帝而来。

上 帝通过人的道德意识内在的本性而向其说话，然而人不可能把未重生的道德意识完全置于上帝的要求之下，这是实际情况。因此，尽管如此，它仍然听到了上帝的旨 意。所以，属血气的人对于自己的伦理行为，或以为是，或以为非。但是，为了目前所思考的要点，我们对此可以略过。上帝的普遍恩典约束罪人，在一定程度上使 他无法活出他那罪恶的原则来。在这种程度内，属血气的人就把他自己的道德意识作为其道德行为的终极标准。

**3．           重生的意识**

至 于已经重生的意识，则是如何呢？首先，重生的意识在原则上再次恢复到起初的状态。这就意味着我们在道德的问题上可以诉诸已经重生的意识，因为本来我们是能 够向它寻求关乎道德问题的答案的。这一点从重要性上而言是非常基本的，因为它为基督教和非基督教伦理学之间提供了接触点。作为基督徒，我们并不主张，在任 何情况下，在任何意义上，都不能把人的道德意识作为参照点。但是，要把它作为参照点，人的道德意识必须得到重生。而且，即使已经重生的道德意义仍然是有限 的。它仍然必须倚靠上帝的启示才能生活，正如当初人的道德意识也是倚靠上帝的启示一样。人的道德意识绝不能成为终极性的信息中心。最后，重生的道德意识只 是在原则上改变了，因此，仍然会时常犯错误。所以，人的道德意识必须不断地寻求用圣经来检验自身。不仅如此，重生的道德意识本身也不会为道德问题制造任何 答案。它只是接受答案，重新编排。这种接受是理智的活动，如果我们称其为道德意识的功能，我们就可以说它是一个信息的来源。如果这种重生的道德意识不断从 圣经中得到滋养，就会像一个全权大使一样，他清楚地晓得自己上级的愿望到底是什么。

因此，我们阐明了基督教和非基督教对于人的道德意识的主张。我们可以做出以下的综述：（1）当初人的道德意识是完美的，可以作为一个道德信息的来源；但是，在道德的问题上，只能作为一个大致准确的信心来源；（2）现在则有两种类型的道德意识，一是重生的道德意识，二是未重生的道德意识。不管是在伦理性的问题上，还是在伦理性的答案上，二者都没有共同之处，它们都是按各自不同的原则运行；（3）因着人的罪，任何人的道德判断都必须经过圣经的验证，在这一点上，未重生的道德意识排斥，而重生的道德意识则予以肯定。

**4．           罗马天主教**

在 这一章探讨的问题上，罗马天主教所采取的立场是介于基督教与异教之间的中间立场。在托马斯·阿奎那的著作中，在很大程度上，是用亚里士多德形式因与质料因 的框架来说明人类的意识。因此，在极大程度上把自主性归给了人类的意识，而不是上帝的意识。在认识论的领域中是这样，在伦理学的领域中也是如此。

根 据罗马天主教的神学思想，在伦理学的领域中，即使在乐园里，在人类堕落之前，在人对待上帝的态度上，并不是接受性地解释。按照托马斯的思想，为了保持人的 自主性，人作为自觉的有责任的存有，至少从某个角度而言，是完全独立于上帝的计划的。这一点在所谓的“自由意志”论中隐含了。假如人所有的行动唯独在上帝 及其旨意中才有终极性的参照点，托马斯就无法想象人在这种情况下仍然是负责任的自由人。所以，在罗马天主教中，是没有真正的合乎圣经的权威观的。

另外，罗马对堕落之人的道德意识估价太高。根据托马斯的思想，堕落之人与乐园里的亚当并没有多大的不同之处。他说，罪人与亚当相比，在更多方面需要上帝的恩典，但他并不需要更多的恩典。[[8]](#footnote-8)[6]托 马斯用另外一种方式表达了同样的观点，他说：“因此，在完美之境中，人需要赐予的力量，再加上自然就有的力量，目的是为了一个理由，就是去完成、渴慕超然 的善；但在人败坏的状态中，则是为了两大原因，一是得医治，二是完成超然的善工。除此之外，在这两种状态中，人都需要上帝的帮助，使他可以受感动行善。”[[9]](#footnote-9)[7]无 论如何，对于托马斯而言，人所面对的伦理问题，既在于人的有限性，也在于人在伦理上的顺服。人天生就是有限的。因此，他天生就倾向于恶。他之所以需要恩 典，是因为他是受造物。即使在他不是罪人的时候，也是如此。所以，至少在某种程度上，上帝应该把恩典赐给人。当人并没有运用上帝所赐给他的恩典，保守自己 完全脱离罪的时候，他并没有变得完全败坏。因为不管情况如何，都是他的自由意志的运用，使他自然处于重大的危险之中。因此，堕落之人只是部分性地犯罪，只 是部分性地承担罪责。与在乐园里的人相比，他仍然保持同样的道德能力。因为，罗马天主教认为，人的道德能力包含在形而上的能力或自由意志之中。

另外，还能得出更进一步的结论，即使重生之后的意识仍然不需要，也不会把自身降服于圣经之下。托马斯不能正确地面对使徒保罗的立场，保罗指出，凡不是出于信心的，都是罪。托马斯关于“基本美德“（cardinal virtue）及其与“神圣美德”（theological virtue）的关系的整个探讨都证明了这一点。他对二者做出了明确的区分。“神圣美德的客体就是上帝本身，他是万有的终极，超越我们人类的理性。另一方面，理智与道德美德的客体则是人类的理性所能领悟的。这就是神圣美德与道德和认知美德特别不同的地方。”[[10]](#footnote-10)[8]如 此以来，至于离开超自然的启示，靠人的理性仍能认识的事，基督徒是从与非基督徒同样的动机出发而行动，而且也应当如此行动。在生活中涉及自然关系的领域 内，基督徒要做出合乎道德的事并不需要信心。或者说，如果神圣美德确实对基督徒日常的活动有影响，这种影响在性质上而言也不过是偶然性的、辅助性的。

总之，很显然，罗马天主教并不能要求其信奉者把其道德意识完完全全地降服在圣经的规范之下。因此，罗马天主教并不能够彻底地对非基督教立场提出挑战。

**5．福音派**

福音派基督徒经常所持守的也是与罗马天主教类似的立场。我们以最近C.S.鲁易斯作品为例说明此事。

正如罗马天主教一样，鲁易斯首先把形而上的东西与伦理学的东西混在一起。在他所著的《位格之外》（Beyond Personality）一书中，他讨论了神圣的三一上帝的属性。为了说明三一论在实践方面的意义，他说：“这一三个位格式的生命的整个舞蹈、或戏剧、或节奏，在我们每个人身上都要发挥出来：或者（换一种说法）我们每个人都要进入这种节奏，在这个舞蹈中扮演自己的角色。”[[11]](#footnote-11)[9]基督教的目的就是把人的“自然生命”（Bios）提升到“非受造性的生命”（Zoe）。[[12]](#footnote-12)[10]在 道成肉身中，就向我们提供了这种提升如何成就的一个例子。在他身上，有“一个人，他有源于他的母亲的受造性的生命，任凭自己完全转化成为受生性的生命。” 然后，他补充说：“他对人群大众所作的到底有什么不同之处呢？就在于此；就是成为上帝的儿子，从受造性的生命转化为受生性的生命，超越暂时性的生物生命， 进入不受时间限制的‘属灵’生命，这就是他为我们所作成的。” [[13]](#footnote-13)[11]

这从含义上与阿奎那的立场是类似的，阿奎那所强调的也是这样的立场，就是藉着恩典，人分有上帝的属性。

不 能把伦理性的问题置于这样的基础上，这是一个被人忽略的结论。也许在各种形式的非基督教伦理学和基督教伦理学之间，最基本的不同之处就在于以下的事实：根 据前者的主张，导致人在伦理上不和的原因就是人的有限性；根据后者的主张，问题的原因不是在于人的有限性，而是在于受造之人对上帝的不顺服。鲁易斯无法清 楚地表明这种不同之处。鲁易斯并没有用号角一般响亮的声音，召唤人顺服圣经中所启示的上帝。他说，他们既然已经有基督这样的理想在他们面前，就当“披戴基 督”，看看他们能在多大程度上实现这一理想，基督已经站在他们一边了，他可以把他们转化“成和他一样的种类” ，把“他那样的生命和思想，他的非受造性的生命”注入到他们里面。[[14]](#footnote-14)[12]

鲁易斯争辩说：“对于基督教而言，恢复那种古老的对罪的意识，是必不可少的。”[[15]](#footnote-15)[13]他认为人所卷入的是形而上的张力，这种张力上帝也控制不了。他为什么鼓励人持守这样的主张呢？鲁易斯说，人之所以不可能恢复那种古老对罪的意识，是因为他们并没有洞察道德行为背后的动机。[[16]](#footnote-16)[14]但 是，如果我们鼓励人这样想：无需参照圣经，无需圣灵重生的大能，至少在自然的领域内，就可以作正确的事，我们又怎能挑战人们，让他们省察自己，认识到凡不 是出于信心的就是罪呢？即使没有信心，人们仍然能够行出诸如谨慎、节制、正义、坚忍各样的“基本美德”吗？任何抗罗宗基督徒都不应当承认有这样的可能性。

鲁 易斯在伦理学、文学、和生活各个方面寻求客观性的标准。但他主张，客观性可以在许多地方发现。他所说的是在基督徒和非基督徒之间共有的一般性的客观性。他 认为，在当今时代，人们对这一问题仿佛已经置之不理了。在谈及这种一般性的客观性的时候，他说：“这一概念，不管是柏拉图式的，亚里士多德式的，斯多葛派 式的，基督教式的，还是东方式的，不管是以什么形式出现，此处我都简称之为‘道’。对于你们中间的许多人而言，我所引证的一些记载在你们看来也许是稀奇古 怪的，甚至像魔术密法。但是，它们中间毕竟有些共同的东西，是我们所不能忽略的。这就是关于客观价值的学说，相信对于宇宙到底是什么样的，我们人到底是什 么样的，有些态度是正确的，有些态度是错误的。”[[17]](#footnote-17)[15]但 是，肯定的是：这种一般性的客观性对于基督徒是共同的，对于非基督徒而言只不过是在形式上是共同的。主张有且必有一个客观性的标准，不等于说这个标准到底 是什么。而至为重要的恰恰是这个标准到底是什么。就算有些认为某个地方某种东西在人之上的非基督徒，比那些认为没有任何东西超越人之上的基督徒好得多，事 实上仍然是：在主要的事项上，非基督徒客观主义者与非基督徒主观主义者是同样主观的。最终说来只有一项选择，或者是作顺服上帝的人，或者是作取悦自己的 人。只有那些藉着基督相信上帝的人才会寻求顺服上帝，只有他们才能在伦理学的问题上坚持真正的原则。唯一令人高兴的就是鲁易斯变得举世闻名；但是，令人难 过的是鲁易斯在呼吁人信靠福音这一方面，在很大程度上所遵循的是托马斯·阿奎那的思路。 “圣鲁易斯的福音书”与属血气的思想观念有太多的妥协，在我们所处的时代，不足以成为一个明确的挑战。

**二．  伦理学与基督教实体论**

上帝是绝对的理性，所以，上帝也是绝对的意志。但是，我们这样说，主要是指：上帝并没有成为善的，而是从永远到永远一直就是善的。在上帝身上，不存在主动与被动的问题。在上帝身上有“永恒的成就”（eternal accomplishment）。上帝是彻底的“终极的自决”（ultimately self-determinative）。上帝是彻底的绝对的必然，因而也是绝对的自由。

特 别值得注意的是，基督徒所阐明的这种上帝观并不是或真或假的。从非有神论者的观点来看，我们的上帝仿佛就是垃圾场，不管有什么困难，都倾倒在那里。目前我 们暂时把这种异议搁置一边，集中注意力探讨以下的事实：在伦理学的领域中，基督徒和非基督徒立场之间的各种不同之处，追本溯源，最终都要归到他们之间不同 的上帝观。基督徒认为，上帝观是人类所有活动中必不可少的前提。非基督徒认为，基督徒的上帝观所导致的就是所有的伦理活动的死亡。所有的非基督徒伦理学都 认为，基督徒所信奉的上帝观并不存在，这是理所当然的。非基督教思想都想当然地认为，不管是上帝的意志，还是人的意志，都有一个环境。非基督教伦理学所假 定的是一个“终极性的能动论”（ultimate activism）。对于非基督教伦理学而言，上帝要成为善的。不管是上帝，还是人，品德都是通过一个过程而取得的。他们认为，上帝既是限定的，也是确定的。

非有神论是从预设一个终极性的限定的实体而出发的。对于非有神论而言，所有的限定的存在，所有的位格都是继受性的。

理 念论者或许反对说，在现代理念论对绝对者的看法和柏拉图所主张的永恒的善中，并没有提及成就之说。在此类观念之中，认为你所拥有的是绝对的自决性的经验。 要回答这种异议，我们只需要指出，柏拉图所言的上帝实际上并不是终极性的。在柏拉图所主张的概念中，与其说是上帝，倒不如说是善，是终极性的概念。柏拉图 所言的神灵虽是位格性的，但不过是隐喻，无论如何，最终他还是要倚靠环境，而不是倚靠他自己。在柏拉图的哲学中，偶然性的因素是绝对终极性的。而且，正是 这种终极性的偶然性，使限定的善成就，或者使这限定的善脱离其所在的环境，从而消除了它所存在的价值。

 对 于现代理念论者所主张的绝对论，需要注意的是，这不过是明确的长期的寻找解释绝对的自决性经历所导致的结果。看来，理念论者长期以来的基本的确信就是：如 果不是以绝对的自决性经历为预设，那么，人类的一般经验，特别是在伦理上的经验，就没有什么意义可言。现代理念论者竭尽全力所要达成的，就是把柏拉图所主 张的把善与其环境有效地联系起来。但是，在这种努力中，他们并没有克服在柏拉图的伦理学中本身就存在的问题，最后就以限定者而不是自决的上帝为终点。它想 当然地把时空性的宇宙视为终极存在的一部分和一个方面。以此为预设，就把时间也视为与永恒一样，是终极性的了，并使得出于时空之摇篮的一切成为上帝所要依 赖的。

 因此，基督教与非基督教伦理学最基本的不同之处境况在于：是接受，还是否定上帝绝对的自决性的意志。作为基督徒，我们认为：假如没有上帝的绝对意志的存在，限定的人类经验就会没有终结，就会没有任何计划可以依傍，甚至不会进行下去。

 正是基于这一基础，我们坚持：上帝的绝对意志是人的意志的前提。由此看来，很多人乍看来，主张上帝绝对的主权对人的责任是极大的拦阻，倒成了人的责任成为可能的基石。

然 而，为了避免人的误解，我们应当区分绝对性的位格论环境说与哲学上的宿命论的不同之处。人们经常仓促地得出结论，把以一贯之的基督教等同于哲学上的决定 论。其实，二者是截然不同的。哲学上的决定论所代表的是终极性的非位格论；而以一贯之的基督教所代表的则是终极性的位格论。接下来，我们将简短地考察这对 于人的意志的活动的影响。

**三．  上帝的国度就是人生的至善**

**1．        非基督徒的至善**

非 基督教思想家在伦理学的问题上为他们自己所设定的人类行为的理想是什么呢？在至善的问题上，所有非基督教的理论与基督教的理论的主要不同之处就在于以下的 事实：所有非基督教的伦理学都是想当然地把现今的存在视为是正常的。我们对于人类的原初状况的主张，在他们看来，不仅仅是可悲的换，更是源于不可原谅的傲 慢导致的。人所喜欢的是阅读梦想家所梦想的乌托邦，他们甚至也很喜欢阅读《创世记》中的故事，在他们的闲暇之中作为轻松的读物。但是，如果告诉他们说，必 须根据亚当的伦理理想来判断他们的伦理理想，他们就愤然反对了。[[18]](#footnote-18)[16]

 人 们之所以反对这种原初的完美的伦理理想，其真意无非就是恨恶永生的上帝。如果上帝是作为人的创造者而存在的，正如我们所考察的那样，这个时间性的宇宙本身 是没有什么内在的邪恶之处的。如果上帝存在，就必定是人自己故意违背上帝的法度而犯了罪。因此，当今的存在并不是正常的，而是反常的。所以。坚持认为当今 的存在是正常的，就等于是否定人在犯罪方面当承担的责任，这就使得上帝要为犯罪负责了，而这只不过意味着并没有绝对的上帝而已。

 非 基督徒不仅预设人的道德意识是正常的，他们还假定人的道德意识是非受造性的，或者是终极性的。即使有的绝对的理念论者也说上帝是绝对者，但是，这一上帝并 不是人的创造者。真正的基督徒对自我发展的看法与理念论者对自我发展的主张是不同的，如果我们认识到理念论者所要实现的自我所依据的是非基督教对自我的主 张，就能够很好地明白二者之间的不同之处了。他们并不认为这种自我是上帝的受造物，他们认为自我不过是不知怎的出现在宇宙中的有理性的东西，处于其他也是 不知怎的在此处的有理性的微粒中间。

 我 想，关于对至善这一问题的主张，我们在这个方面已经说得很多，足够阐明基督教与非基督教在这一方面之间的主要的不同之处。我们已经表明，在非基督教伦理学 各个学派之间，比如在理智论与意志论，在民族性与国际性，在个体性与社会性，在利己论与利他论，在幸福和美德，在用处与德性，各个学派之间的不同之处都是 由于他们所假定的上帝与人之间的彼此依存性而导致的。他们所假定的这种上帝与人之间的彼此依存性，他们所假定的对于创造论的否定，他们所假定的恶的终极 性，不容许任何伦理理想的存在，所剩下的无非就是：不同的个体必须在一起生活，而且是以其他人的牺牲为代价而生活，个体之间的关系或者是互相迁就，或者是 彼此争讼。在这种土壤中还能生出各种形式的理念论式的崇高的伦理观念，这真是非常奇妙，只能是因着上帝的普遍恩典才能导致这样的结果。

**2．        圣经中所说的至善**

这种非基督教的对人的至善之境的主张，是以人为中心的，并假定人现今的状况是正常的，人本身是终极性的。圣经中所说的与此恰恰相反：

（1） 坚持绝对的理想。旧新约圣经一致主张，上帝是人的创造者，也是人的审判者，他为人生设定理想乃是天经地义的。旧新约圣经伦理学认为，人是按上帝的形像受造 的，有完全地遵行上帝的旨意的能力。这种人论涉及对人主张有绝对的理想。人在原初是完全的，这样的观念只有在旧新约圣经中才能发现，反过来又证明上帝确实 把绝对性的理想赐给了人。

即使在始祖堕落之后，上帝仍然把这种绝对完全的理念摆在个人和民族的面前，这不仅是人当竭力追求的，也是人所当成全的。

（2）但是，作为一个罪人，要成全这一绝对的伦理理想，人甚至一步也无法向前迈进，所以，上帝的国度作为人的至善是以上帝的恩赐的形式呈现给人的。

（3）第三，圣经中所说的至善要求绝对地消灭个人和社会中的罪与恶。在旧约时代，这一目标是通过外在的方式达成的，而在新约时代这一目标则是通过更属灵的或内在的方式达成的。但是，不管是在旧约时代，还是在新约时代，目标都是一样的。

我 们的任务就是消灭罪恶，当我们与处处都可见的罪争战的时候，这一任务就还没有完成。在这个世界上，我们有进一步的责任，不仅要消灭罪，也要竭尽全力消除罪 所带来的影响。我们要对所有的人行善，向那些信主的一家人更当如此。帮助上帝的受造物解除痛苦，既是我们的特权，也是我们的任务。

这 就是至善的第三个方面。我们有一个绝对性的道德理想提供给人。这一绝对性的道德理想是上帝的恩赐。这使得我们有勇气，开始在上帝所造的宇宙中彻底地除灭罪 恶。要完成这一任务，我们当然不能从上帝一开始把人摆放的地方开始。我们大量的时间不得不用于除灭罪恶。也许在我们的有生之年，不管是在我们自己身上，还 是在我们所处的环境中，似乎看不到多大的进步。我们仍然必须一手拿铲，一手拿剑。这仿佛是把大海抽干，是毫无盼望的事。然而，我们晓得，如果我们不是基督 徒，我们就会如此看待我们的道德理想。我们晓得，对于非基督徒而言，不管是对于他们个人，还是对于整个社会，他们的道德理想都是绝不可能实现的。其实，他 们甚至不晓得真正的伦理理想是什么。然而，对于我们所作出的努力而言，我们晓得，虽然我们很多的时间都因着排除罪的大水而耗费了，但我们确实把我们大桥的 根基建立在了坚固的磐石之上，而且在趋向目标的过程中，我们确实在不断进步。我们的得胜是确定无疑的。魔鬼及其所有的仆人必将被逐出上帝所造的环宇，将来 必有新天新地出现，有义居住在其中。

（4）最后，我们必须注意到圣经伦理学的第四个方面，也就是盼望的伦理学。作为基督徒，我们天天都生活在这样的确信中，在上帝自己所定的时间，宇宙必将得以完全的复兴。我们所盼望的就是新天新地。

这 就是圣经中所描绘的伦理学。圣经向我们描述了一个绝对性的道德理想，其他任何的道德书籍都没有做到这样。这种道德理想是上帝给人的恩赐，而把这一道德理想 行出来的力量也是上帝赐给人的。这就使得我们确信：这一道德理想必定会实现。正因为这一道德理想是绝对性的，它要求消灭所有的罪恶。不管是在旧约时代，还 是在新约时代，上帝的子民的任务之一就是除灭罪恶。最后，因为这一道德理想是绝对性的理想，要求把恶彻底消灭，所以，只有在来世的生命中才能完全实现；圣 经伦理学是一个有盼望的伦理学。

由 此看来，很显然，圣经中所描述的道德理想是独一无二的。没有与之类似的道德理想，即使稍稍类似的都没有。其他所有的道德理想所设想的都是一个相对性的结 局。他们都不曾认为这种理想是赐给人的，也不要求绝对性地消灭恶，他们也没有仰望来生完全实现自己的理想。在这些方面，旧约圣经恰恰和新约圣经一样是独特 的，二者在这些要点上是完全一致的。它们加在一起，是与其他所有的道德理想都是针锋相对的。

基 督教伦理学与非基督教伦理学是截然不同的，在标准与动机方面，更加详尽地对基督教伦理学加以探讨远非此处我们所能及。不管是在标准上，还是在动机方面，根 据改革宗信仰所坚持的基督教立场，是以上帝论、创造论、堕落说与藉着基督的救赎论为中心的。基督徒的标准就是上帝所显明的旨意，这一标准是绝对性的。而非 基督徒则是在自身的经历中寻找标准。同样，基督徒也是藉着上帝所赐予的信心的力量，按照标准，竭力实现自己的理想。至于非基督徒，不管他是实在论者，还是 理念论者，还是实用主义者，他所寻求的都是靠自己本身的力量来实现自己的理想。

1. [1] Cornelius Van Til, *Christian Theistic Ethics*, p. 134. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)
4. [2] Cornelius Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, p. 245. [↑](#footnote-ref-4)
5. [3] Cornelius Van Til, *The Defense of he Faith*, p. 66. [↑](#footnote-ref-5)
6. [4] Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches* (Grand Rapids: Baker, 2000), p. 1. [↑](#footnote-ref-6)
7. [5] Aristotle*, Politics*, Benjamin Jowett, trans., in Works, Vol. 2 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952). [↑](#footnote-ref-7)
8. [6] Summa Theologica, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, Vol. 4, p. 324. [↑](#footnote-ref-8)
9. [7] Ibid.Vol.8, p. 327. [↑](#footnote-ref-9)
10. [8] Ibid.Vol.8, p. 150. [↑](#footnote-ref-10)
11. [9] Beyond Personality, p. 27. [↑](#footnote-ref-11)
12. [10] Ibid., p. 28. [↑](#footnote-ref-12)
13. [11] Ibid., p. 31. [↑](#footnote-ref-13)
14. [12] Ibid.,p.37. [↑](#footnote-ref-14)
15. [13] The Problem of Pain,p.45. [↑](#footnote-ref-15)
16. [14] Ibid.,p.47. [↑](#footnote-ref-16)
17. [15] The Abolition of Man,London,1947,p.17. [↑](#footnote-ref-17)
18. [16] 应把《创世记》中的叙述视为是历史性的，这对于基督教的伦理学来说，也是非常基本的。 [↑](#footnote-ref-18)