

卫道学读本

谢文郁

北美中华福音神学院

WestCovina, California

2023年1月

教学大纲

课程介绍:

护教学是一矛一盾。矛者指传福音，从自己的基督信仰出发，用论证（前后一致原则）来说明圣经中的道理，指出真理只在基督信仰中；盾者则是自卫，回击他人对基督信仰的攻击，坚定自己的信仰。由此看来，护教的起点是信仰；护教的目的也是信仰。但是，护教的工作则是理性的。迫于理性和逻辑要求，我们在护教中必须培养对概念定义和概念关系的敏感性；任何概念定义不清和概念逻辑关系混乱都将导致护教工作的失败。因此，本课程将讨论圣经和基督事件在护教中的地位和作用；对一些重要概念进行深入分析；了解护教学的基本思路和原理，帮助大家护教中对自己所使用的概念和逻辑有比较明确的认识。

课程要求:

1. 参与课堂讨论（20%，包括事先阅读指定材料和课堂积极参与）；三篇读书笔记（30%，可以是课堂制定的和其他的阅读材料）；一篇学期论文（50%，5千字以上，题目自选）

必读书目:

1. 贾斯乐著，杨长慧译，《当代护教手册》校园书房 1997
2. 谢文郁编《卫道学读本》课堂讲义 2009

参考书目:

1. Cornelius Van Til:
A Survey of Christian Epistemology: <http://www.reformed.org/apologetics/index.html>
2. 理查德·L·柏瑞特著，王志勇译，《将人的心意夺回》：
<http://thirdmill.org/chinese/books+articles.asp>
3. 麦道卫，《铁证待判》：<http://www.goddoor.com/book/library/html/intro/tzdp/content.htm>
4. 谢文郁，《自由与生存》，世纪/上海人民出版社，2007年

课程进展:

第一讲：理性和信仰。概念界定；内在张力；护教和辩论。阅读：谢文郁：第一、二章

问题：如何理解信仰作为认识的出发点？你能体会到基督徒在生存中的判断权张力吗？

第二讲：真理概念。符合说；标准问题；恩典真理论。阅读：贾斯乐：第十二章；谢文郁：第三章、第四章

问题：为什么说真理问题是生存问题？如何理解真理问题困境？见证真理；心意更新

第三讲：两种护教路径。预设派；证据派。阅读：贾斯乐：第一章；谢文郁：第五章

问题：你在护教时是在哪一思路：预设派或证据派？

第四讲：圣经无误论与基督论。工具？事实？出发点？阅读：贾斯乐：第六、七、八、九章；谢文郁：第六、七章、第八、九章

问题：试举一例说明圣经工具论，并加以分析。试分析这种说法：“如何理解基督，就如何做基督徒”。

第五讲：神正论与恶的问题。阅读：贾斯乐：第四章；谢文郁：第十、十一章

问题：人只能在判断中谈论恶。为什么？

第六讲：新教神学的基本原则；基督徒的敬虔。阅读：谢文郁：第十二章

问题：谈谈“唯独圣经”和“平等解释原则”的关系。

目录

- 第一章：论护教学与基督教真理体系（范泰尔）
- 第二章：信仰和理性（谢文郁）
- 第三章：西方思想史中的真理观追踪（谢文郁）
- 第四章：恩典真理论（谢文郁）
- 第五章：《护教神学导论》（节选）（林慈信）
- 第六章：《铁证待判》（节选）（麦道卫）
- 第七章：中国神学建设的起点何在？（谢文郁）
- 第八章：基督论：一种生存分析（谢文郁）
- 第九章：加尔文《基督教原理》（节选）
- 第十章：为什么我不是基督徒？（伯特蘭·羅素）
- 第十一章：回应罗素的《我为什么不是基督徒》（小灶）
- 第十二章：路德的“三个唯独”和新教神学原则（谢文郁）

第一章：论护教学与基督教真理体系

范泰尔著王志勇译

译者注：本文是笔者所翻译《基督教护教学》第一章。笔者翻译此书是在 2001 年，如今已经是 2007 年的岁末，转眼六、七年的时间过去了。如今重新编辑此文，非常感恩的是发现自己在六、七年前的解读和翻译基本正确(这次编辑主要是对输入所导致的几处错别字加以纠正，并增加了小标题)，不由得满心感恩，感谢神的预备和带领。

常听有人说，范泰尔的著述出奇地难以阅读，即使母语是英文的读者也往往有类似的感觉。但我始终并没有觉得如此，这可能是因为我所受的训练有关。我大学本科四年和研究院三年始终研读的就是法律和哲学领域，而范泰尔的用语行文恰恰具有这两大特征，一是哲理性，二是法理性，因此在用语和思路上都不陌生。在加尔文神学院经过将近四年的研读，中间先后四次选读库博博士所主讲的哲学和护教学课程。库博博士是哲学家，对范泰尔、杜伊维尔德、普兰廷格的哲学都有精深的研究。现在忽然明白，为什么现代人感觉范泰尔的著作难懂，甚至神学生也有此类的反应，重要原因之一就是当今很多神学生在法律和哲学方面都缺乏基本的素养，而现代哲学和神学的思路也是越来越背离拉丁神学传统的法理性思路，转向理性主义、浪漫主义、经验主义的路径。这当然说来话长，此处不能一一解析。

当初翻译此书是来自赵天恩博士的提议，他为我从美国带来此书，并亲自为我讲解范泰尔护教学的精义，解答我提出的有关问题。赵博士已经在 2004 年归回天家，如今像赵博士这样精通中西哲学和神学，又对中国教会特别洞见和负担的人，真是少之又少。笔者得蒙神恩典，亲聆赵天恩博士多次教诲，又多方参与翻译、教导和编辑事工，深深晓得赵天恩博士当然和所有基督徒一样今生今世不是一个完人，但笔者所能见证的是：他确是坦诚待人，光明磊落。以偏概全，随意诋毁赵天恩博士的人格和工作都非常容易，但是达到他这样的学养和风范，尤其是在主内的奉献精神，却需要神特别的恩典和长期的预备。因此，仅以此文再次纪念赵天恩博士。

在道德和伦理方面，对于基督徒而言，有三个英文词汇必须搞清楚，一是 *autonomy*，二是 *heteronomy*，三是 *theonomy*。Auto 是“自我”的意思，而 *nomos* 则是“法则”的意思，因此，这三个词汇按词源来说分别翻译为“自法”、“他法”和“神法”。严格说来，只有神是“自法”的，没有任何受造物能够为神制定当遵行的法则。受造物都是“他法”性的，也就是说都受制于自身之外的法则，不管是自然法则，还是道德法则。

“神法”则是指神所设立的法则。对于基督徒而言，在道德和伦理领域内，我们当然应当以神所设立的法则为标准。因此，范泰尔强调，或者是自法，或者是神法，并没有另外的选择。人的悖逆就在于想抛弃神法，自己立法。人类堕落史就是自主自法的历史，当我们承认神是我们的救主的时候，我们也必然承认神是我们的立法者（赛 33：22）；我们若是爱耶稣基督为我们的救主，我们也必然遵守他的诫命（约 14：15）。

另外，特别一提的是在本文编辑过程中，笔者特别参照香港中国神学研究院余达心教授的主张，并根据自己对希腊文和相关哲学的研究，把 *autonomy* 一词的译法从“自主”改为“自法”，特此向余达心教授鸣谢。

一. 基督教护教学基本概念

护教学就是针对形形色色的非基督教人生哲学，为基督教人生哲学的正确性作出辩护。

人们经常说，护教学所针对的是有神论，而证据所涉及的是基督教。因此，人们常说，护教学所涉及的是哲学，而证据所涉及的则是事实。

当然，这种说法也有一定的道理。在一神论和基督教之间，护教学更多地涉及到一神论，而不是基督教，而证据所涉及的是基督教，而不是一神论。因此，护教学主要是从哲学的角度为基督教辩护，而证据主要是从事实的角度为基督教辩护。但是，总体说来，只是着重点不同而已。

虽然护教学与证据二者所强调的重点不同，但绝不是截然分开的，因为事实上，基督教一神论（Christiantheism）是一个不可分割的整体。基督教和一神论是彼此涵盖的。例如，假如

我们问，为什么基督来到这个世界，答案就是他来救拔他的子民脱离罪的捆绑。但是，罪是什么呢？罪就是“不遵行或违背神的律法。”接下来又会问，神是谁，或者神是什么样的神呢？

我们在此处所给出的是正统教义中关于基督的工作的教导，和正统教义对罪的界定。当然，对于基督的工作，我们也可以提供其它的界定，而且我们会发现，不同的界定总是涉及某种对神的观点。假如我们说，基督来到这个世界并不是为了别的目的，而是为我们树立一个好的道德榜样，我们就要对罪重新界定：罪就是人性中内在的软弱性。这样，我们就对神作出了新的界定。我们这种界定就减弱了神的绝对性和圣洁性，而神的绝对性和圣洁性正是正统神学对神的解释。基督教绝不可能与某种关于神的属性和存在的理论分开。因此，我们必须把基督教一神论视为一个整体来思考。

所以，我们也许把为基督教一神论辩护视为一场全方位的现代战争。有刺刀拼杀，有步枪射击，也有机关枪扫射，当然也有重炮轰炸，甚至投射原子弹。这些战斗方式虽然各有不同，但所有参战的人都是彼此依赖的。如果不是在机关枪的保护之下，使用步枪作战的人可能发挥的作用非常有限。机关枪要发挥威力，也要依赖步枪手的配合。基督教一神论也是如此。如果只是讨论事实，想以此来证明基督教是一个历史性的宗教，是徒劳无益，不可能取得任何成果的。比如说，我们主张基督从坟墓中复活了。然后我们进一步引申，基督的复活证明了他的神性。这正是基督教中所使用的“历史论”（historical argument）证明法的核心。但是，一个实证主义哲学家会拒绝按这样的路径推理。即使他承认基督确实从坟墓中复活了，他仍然会争辩说，这并没有证明什么，基督从坟墓中复活，不过是说在“基督这个人身上”发生了超乎寻常的事。持守实证主义哲学立场的人，认为宇宙中的一切事情都是互不相关的，基督复活一事，即使是事实，对我们这些生活基督之后两千年的人来说，也没有什么意义。很显然，假如我们真的要为基督教辩护，证明基督教是一个历史性的宗教，我们一定要同时为基督教所立足的一神论辩护。这就使我们进入哲学探讨之中。要解释一个历史事实，就需要某种历史哲学的参与。但一种历史哲学本身，也是一种对整体的现实作出解释的哲学。因此，我们时时处处都遭遇哲学的探讨。当然，在为基督教的一神论基础辩护的时候，因为问题本身的性质，所射击到的大多都是哲学性的辩论。在护教学的领域中，我们必须在历史领域中所取得的明确进展的保护下，运用机关枪扫射。总之，在为基督教一神论辩护的时候，既有历史性的方面，也有哲学性的方面。证据所涉及的多是历史性方面，而护教学所涉及的则多是哲学性方面。二者各有各的作用，应当时常保持联系。

假如我们把基督教一神论视为一个整体，在为之辩护的时候，就必须证明它的各个部分确实确实是彼此联系的。我们已经简单地指出基督的工作的教义、罪的教义和神的教义三者之间的关系。基督教一神论是一个整体性的概念，正统神学院的所有课程都是建立在这一概念的基础上的。圣经不仅要成为每门课程的中心，还要成为课程整体的中心。不仅要把圣经中所言说的一切，视为权威性的，而且要认识到圣经是无所不包的。当然，我们并不是说圣经中直接讲到了足球节目，也有关于原子弹的理论等等，但我们确实认为：圣经直接、间接地讲说到了一切。圣经不仅告诉我们基督是谁，基督的工作是什么，也告诉我们神是谁，我们周围的世界是如何形成的。圣经向我们启示了一神论，也启示了基督教。圣经为我们提供了历史记载，也为我们提供了一种历史哲学。而且，这些教训是不可分割地编织成一个整体的。只有你拒不承认圣经是神的话语的时候，你才能够把所谓的圣经中的宗教和道德教训，与圣经中对物质宇宙的陈述分开。

对圣经的这种主张，就是说：如果不考虑圣经的启示，人对宇宙中的任何事物都不会有全面的、真正的了解。当然，我们并不是说，假如你想研究蛇的结构，一定要去查考圣经，不要到实验室里去研究。但是，假如你只是到实验室里研究，却不参考圣经的启示，你就不会对蛇的结构有全面的、真正的认识。所以，在正统神学院里，护教学一定要有明确的地位。讲到这里，必须谈一谈“神学百科”（theological encyclopedia）这一主题。

二. 神学百科与神学分科

神学百科是指在各种神学学科中的课程安排。这些学科都是以圣经为中心的，原因就在于我们以上所说的对圣经的主张。

1. 圣经神学 (Biblical Theology)

首先是两个圣经神学系，分别研究旧约圣经和新约圣经。在这两个系中，要教授原文、圣经解释和圣经神学。在这三个部分中，都要有两个方面的工作，既要从正面阐述真理，也要从反面予以辩护。不能把基督教一神论真理的辩护，仅仅丢给护教学系。在阐明基督教每一真理的时候，都要加以辩护。基督教每个真理都处于攻击之下，只有每个领域的专家，才能对相关的问题作出最好的辩护。

2. 系统神学 (Systematic Theology)

然后是系统神学系，系统神学吸收圣经研究中所显明的各项真理，并使之形成一个有机的整体。我们将在下一部分中详加论述。既然圣经是神的话语，或者说圣经是神给人的解释，所以必须奉神的圣名，以神的权威来加以宣讲。

3. 实践神学 (Practical Theology)

在实践神学中，主要的问题就是讲道学。在这一领域中，在正面讲明真理的同时，也同样需要对真理加以辩护。

4. 教会历史 (Church History)

而教会史则是涉及神的圣言如何在历史中得以传布的。那些受托传讲、教导神的话语的人，有没有把圣经视为神的圣言，忠心地传达圣经的真义？当神的话语被忠心地传讲出去的时候，人们有没有甘心乐意地接受？如果真道的传讲非常贫乏荒凉，人们的接受也是半信半疑，结果会是如何呢？这些问题都是属于教会史的问题。在教会史的领域中，辩护和正面的陈述也是同时进行的。

5. 护教学 (Christian Apologetics)

这就是基督教神学百科的各项内容。在各个学科中，对真理都是一一列明，全面解释，并且对每一要点都加以辩护。既然如此，护教学还有什么用处呢？事实仿佛如此。然而，或许还有送信员的角色。或许送信员可以在不同的将军之间，传递作战地图和计划。或许在忙于圣经释义的人，需要研究系统神学的人所制作的前线地图。或许护教士谦卑地发挥送信员的作用的时候，对基督教一神论的辩护会更加统一化，更好地有组织地进行。或许护教士的角色如同侦察兵的角色，利用夜间，提前查明敌方阵地，如有可能，查明敌方的军事运作。我们之所以用这些军事术语来打比方，是因为相信护教学不容易清楚界定。一开始的时候，我们把护教学界定为一门证明基督教一神论的学科。这就足够了，但是我们知道每个学科不必须为自己的存在作出辩护。其它学科涵盖了所有的神学领域，而且也提供了全方位的辩护。而且护教士所使用的武器，亦即事实的证明和哲学的证明，他们也使用。看来在护教学领域中，我们没有界限明确的运作区域，而且也没有专属的武器。

结果就是这样，在护教学中，我们的范围也涵盖了所有的领域。送信员和侦察兵的比喻就包含了这样的意思。当然，这并不是说，送信员或侦察兵把所有的防护工作交托给他人，只是传递消息，别的什么工作都不作。事实并非如此，侦察兵也带着枪支外出侦察。而且有时候他也要使用机关枪，进行远距离作战。

现在，我们用城堡或要塞这一比喻加以说明。我们可以想象护教士在城堡的外围防御工事中，经常性地来回巡查。这就使得其他人有时间继续建造，或享用工事的保护。其他人也必须保卫阵地，但并不是经常性地、持续不断地这样做。当然，护教士也必须休息，享用城堡所提供的平安，但他的主要工作就是保卫阵地。

在这方面，我们必须注意，不要滥用这一城堡的比喻。有人说，用城堡的比喻，就把基督教置于防御性的地位。难道基督教不是为基督征服全世界吗？是的。我们已经说过，当我们想到基

督教的时候，我们就想到基督教一神论。这就涵盖一切了。假如我们成功地守住了基督教一神论的城堡，整个世界就是我们的了。不管是进攻战，还是防御战，我们的敌人都失去了落脚点。进攻与防御二者是密不可分的。但我们不需要为了发动进攻，就放弃我们的城堡。

三. 系统神学与基督教真理体系

从我们的探讨中可以看出，在其它各个学科中，与护教学联系比较密切的是系统神学。我们所要辩护的真理体系就在系统神学之中。所以，我们必须对所要为之辩护的这一体系简要地予以综述。

系统神学分为六个部分：神论、人论、基督论、救恩论、教会论和末世论。我们分别来看。

1. 神论 (Theology)

很自然，在神学与护教学的体系中，神论是十分重要的。在护教学中，如果神论不是首先受到攻击，那么必定最后受到攻击。在神论中，主要的问题涉及神的存在和属性。我们要考察“神真的存在吗？”和“他是什么样的神？”这两个问题。涉及神论所提出的问题，通常的次序都是：神的可知性、神的存在性以及神的属性。从我们的目的考虑，我们首先考察神的属性这一问题。我们没有兴趣探讨一个我们并不认识的神是否存在的问题。在我们理智地考察这样一位神是否存在之前，我们必须首先明了基督教所信仰的神是什么样的神。“内容” (what) 先于“名称” (that)；内涵先于外延。至少如果不考虑前者，就无法理智地探讨后者。

我们使用“神” (God) 一词到底是指什么呢？系统神学用神的属性这一部分来回答这一问题。我们在此处所涉及的内容是：神的存有、神的知识和神的旨意。

(1) 神的存有 (the Being of God)

1) 神的独立性 (the Independence of God)

这是指神在其自身的存有之外，与其它任何事物没有必然性的联系，亦即神的存有绝不依赖其它任何事物。神甚至也不是他自身的存有的本源。“本源”一词对神是不适用的。神是绝对的 (约 5: 26; 徒 17: 25)。他是自足的。

2) 神的不变性 (the Immutability of God)

神除了他自身永恒的存有之外，不依赖其它任何事物，自然而然，神是不变的，也是不会改变的 (玛 3: 6; 雅 1: 17)。

3) 神的统一性 (the Unity of God)

神是独立的，不变的，因此，他在其自身之内就有着统一性。我们此处区分“单一的统一性” (*singularitatis*) 与“单纯的统一性” (*simplicitatis*)。单一的统一性是指数量上的统一性，有且只能有一位神。单纯的统一性是指神绝不是由先于他存在的部分或方面组成的 (耶 10: 10; 约 1: 5)。神的属性就是单一的原初存有者的各个方面。另一方面，神的属性也不是神逐渐发展出来的特色；神的属性是神的存有的基本特征；部分形成整体。神的统一性和多样性，二者都是基本的，而且互相依存。这一教义对护教学的重要性可从以下的事实显明：哲学的整个问题就集中在统一性与多样性的关系上；所谓的“一” (the one) 与“多” (the many) 的问题，在神的单纯性的教义中，得到了一个明确的答复。

神的这些属性，人是无法分有的。在任何意义上来说，人都不是自己的存有的本源，人也不是不变的，更不是单纯的。神及其属性是自存的。神不会把他的存有传递出去。

(2) 神的知识 (the Knowledge of God)

在护教学中，神的知识的属性这一问题是极其重要的。在一永恒的知识行动中，神知晓了他全部的存有。在神的存有中，不存在他未曾探索过的隐秘的深处。因此，在神的存有里，可能性与实在性是一致的，潜在性与现实性是一致的。在这一方面，神的知识与我们的知识完全

不同。对我们来说，潜在性总是大于现实性。神的知识正如他的存有一样，是不能传递的。神的知识之所以如此，是因为他的存有就是如此。

神对其自身所具有的这种知识是分析性的，还是综合性的？答案在于我们对这些词语的界定。在实验室工作中，我们用“分析性知识”（analytical knowledge）一词，是指通过把某物分解为各个组成部分，从而得到的知识；而“综合性知识”（synthetic knowledge）则是指借助对某物的综合观察而得到的知识。然而在哲学史上，这些词语的意思几乎是相反的。特别是在康德的时代之后，分析性知识是指我们观察自己内心所得到的知识，与我们之外的时空性事实没有任何关系。看来，我们必须在这些语词的科学方面的用法与哲学方面的用法之间作出选择。或者，我们首先来看神学家是如何使用这些词语的，对其他人的用法弃置不顾。

对于词汇，神学一直倾向于采用我们所说的科学方面的用法。在新教神学的历史发展过程中，对于从何处开始思考预定论的问题，主要在路德宗人士和加尔文主义者之间，一直在这方面有争议，至少是从加利图（Calixtus）以来，争议一直存在。路德宗人士争辩说，我们必须从基督徒的经历这种历史性的事实开始，然后追溯到预定论。加利图称这种方法是分析性的方法，而加尔文主义者一般所采用的方法则是综合性方法。加尔文主义者在探讨预定论的问题的时候，一般都是从神论开始。

综上所述，我们相信最好是把神对其自身的知识称为分析性的。这并不是说，神必须借助一个缓慢的过程来分析自己，我们这样说所强调的是最需要强调的，亦即神并不需要考察他自己之外的任何东西，来增加他自己的知识。这种用法最容易使我们与各种敌对基督教的哲学体系接触。

现在我们转向神的知识的第二个方面，亦即神对存在于他之外的万物的知识，我们必须强调以下的事实：神对事实的知识是领先于这些事实的。但是，我们所说的这种领先并不是暂时性的领先。我们使用神的预知这一词，并不是说神在事情发生之前就知道。当然，从我们人类角度来看，事实就是这样。但是，我们现在是从神的存有的角度来观察，从整个角度来看，首先要注意到的事情就是神的知识在逻辑上先于事实上的成就。我们要知道或解释事实，必须在我们观察事实之后，必须是在事实存在之后，或许是在事实已经存续了一段时间之后。但神对事实的知识是在事实出现之先。这就是神的计划，是神对事实的全面性的解释，正是因为神的计划，事实才成为事实。因此，根据以上的界定，神对受造物的知识也是分析性的。

（3）神的旨意（the Will of God）

神的旨意就是由神的存有和知识所决定的神的计划。神在他的存有上是自足（self-sufficient）的，或自有（self-contained）的。因此，他只是在一个永恒性、直觉性的行动上，就认识了他自己，并一切的受造物。他存有的状态是至深的、自觉的状态。在他的存有和知识上，可以说神是纯粹活跃的。神自身的存有就是他自己知识的唯一的至高客体。同样，神的存有，连同其丰盈的圣洁属性，就是他旨意的唯一的至高客体。神在他一切的旨意中，所意欲的都是他自己。神所想的是把他所有的属性都保持在荣耀之中。他是他一切作为的最终目的，或最高目标。在他一切的作为中，神所寻求、所确立的就是他自己的荣耀。

此处我们可以对神的旨意的几个方面加以区分。这些方面与神的知识的两个方面相对应。神认识自己，也认识受造界。当受造界还未出现的时候，神直接认识他自己，他所意欲的也是兼具他所有属性的自身。但是，当受造界出现的时候，仍然要说，在认识和意欲上，神所认识和所意欲的还是他自己。神意欲，就创造了宇宙。神意欲，就借助他的护理，掌管受造界的发展进程，使之逐渐臻达高峰。在这一切之中，他意欲，也就是说他寻求自己的荣耀。他所寻求的就是他自己的荣耀。他寻求他自己的荣耀，在寻求的过程中，他的目的得以成就。任何受造物都不会偏离他的荣耀；所有的受造物，不管是情愿，还是不情愿，都在增加他的荣耀。涉及到受造界，在神整个的旨意中，他所意欲的都是他自己。涉及到受造界，不管神意欲什么，都是成就他关乎自己的旨意的工具。

谈到神的存有、知识和旨意，总而言之，可以说**神的存有是自足的，他的知识是分析性的，他的旨意是关乎他自身的。**在他的存有、知识和旨意中，神始终是自有的神。对他而言，没有

什么彼此相关的。他在其存有、知识和旨意上，并不依赖他的受造物的存有、知识和旨意。神是绝对的。唯独他是真正自法的。

(4) 三一神(the Triune Personal God)

我们所说的神乃是圣经中所启示的三位一体的神。神是以自觉的能动的三位一体的形式存在的。圣父、圣子和圣灵都是一个位格，共同组成了整全的位格性的神。在神的三个位格之间，有着自觉的、内在的、永恒的关系。他们是同质的，每个位格都是神。圣子和圣灵的存有并不是源于圣父。因此，神的每个位格中的多样性和统一性，都是终极性的；他们彼此之间完全相联，与其他任何东西都没有关联。

习惯上讲三位一体的时候，都称之为“本体性三位一体”（the ontological Trinity）。一定要把“本体性三位一体”与“功能性三位一体”分开（the economical Trinity）。后者是指神的三个位格对受造界的工作各有不同，因此所以称之为功能性三位一体。圣父的工作主要是体现在在宇宙的创造和护理上。圣子的工作主要是体现在客观性的救赎之工上。圣灵的工作主要是体现在主体性的救赎之工上。这些工作都是三一神与受造界有关的工作。但是，当我们观想神自身之内的活动时，我们所说的就是本体性的三位一体。

我们前面所说的神的存有、知识和旨意，就是自足的本体性的三位一体神的存有、知识和旨意，作为介绍，也许已经足够了。基督教关于神的教义与形形色色的非基督教的神论的不同，也已经说得够多了。惟独基督教的神是自有的神、自足的神。他虽然是世界的创造者和护理者，仍是自有自足的神。其他各种各样的神祇，或者是与世界全无关联，或者是联在一起。

因此，基督教关于本体性三位一体的教义，为基督教提供了清晰的形而上学、认识论和伦理学。在这三大领域中，基督教一神论与其它各种人生哲学体系都是截然不同的。

1) 基督教形上学(Christian Metaphysics)

神具有一种存有，这种存有是无限、永恒、不变的，充满了各种神圣的属性。宇宙所具有的则是另一种性质的存有，这种存有是由神生成的，并由神维系的。与此相对立的是，所有的非基督教形式的形而上学，讲说的都是“普遍性存有”（being in general）。他们声称能够理智地讲说普遍性存有的属性。即使他们没有作出这样明确的宣告，他们也是假定自己能够做到这样。比如说，亚里士多德谈及普遍性存有的属性，并断言其在特征上是类比性的。他在对普遍性存有的属性作出某些结论之后，就把存有分为两种，一是神性的存有，一是人性的存有。但是，亚里士多德对普遍性存有作出如此断言，至少就其含义而言，就构成了对神之存有的自有性与独一性的攻击。一个立场要为人知晓，要依靠它最基本的特征。基督教最基本的特征就是：它主张神的存有是自有性的，而受造物的存有则是依赖性的，要依赖神而存在。基督教对实体或存有的划分是双层论。所有非基督教存有论会称这种基督教立场为二元论。此点我们将在后面阐明。重要的是，基督教的基本概念与基督教之外的其它观点是完全不同的。神的存有与其它任何形式的存有都有着质的不同，这一教义是基督教独有的特色。从基督教的观点来看，其它各种形式的形而上学理论所持守的都是一元论假定。

此处我们要注意罗马天主教的立场。尽管他们声称坚持基督教的实体论，但事实上，托马斯·阿奎那和当今追随他的人所追随的是亚里士多德，他们首先是讲普遍性存有，然后再引进神性的存有与受造性存有的区别。结果对系统神学和护教学都造成了致命性的危害。对系统神学来说，这就意味着没有明确地把神视为人的存有的本源，也没有明确地把神视为人的行动的主宰。假如关于神的基本教义是错误的，其它教义注定都是错误的。对于护教学而言，这就意味着无法对非基督教形式的形而上学的基本假定发出挑战。天主教不信圣经中所启示的神的自有性这一教义，就不能在这一自有的神作为一切人类判断的最终参考点。此点我们也会在后面详加论述。

2) 基督教认识论 (Christian Epistemology)

现在我们开始触及认识论的问题。因为神是自有性的存有，其他一切存有都是受造性的、衍生性的存有，因此，神的知识是自有性的知识，而人的知识也是衍生性的知识。与此相对立的是，各种形式的非基督教认识论都是首先讲说普遍性的知识，然后引进神性的知识与人性的知识的不同。当然，也有一些非基督教的认识论说神性的知识是“完全相异”（wholly other）的知识，与人性的知识有着质的不同。“危机神学”（the theology of crisis）就有这样的主张，这种神学是从不可知论的角度建构的。他们说这一神的存有和知识与人的存有和知识完全相异，但是，当这一神与人的存有和知识接触的时候，就产生了二者的混合。或者是把神的存有和知识降低到人的存有和知识的层面，或者是把人的存有和知识提升到神的存有和知识的层面。这种理论背后所运行的仍然是一元论假定，这种假定最终把所有不同都缩减为彼此之间的相互依存。

在认识论的问题上，与在形而上学的问题上一样，罗马天主教从采取的立场仍然是骑墙式的。不管是非基督教的普遍的认识论，还是亚里士多德的特殊的认识论，其最基本的概念就是普遍性的知识的概念。亚里士多德的假定是：理智地言说普遍性的存有是有可能的。罗马天主教不仅认可，而且采纳了亚里士多德的这种主张。因此，在谈及普遍性的知识必须满足的要求时，罗马天主教仍然追随亚里士多德。罗马天主教假定，神和人对于矛盾律的关系，都是性质完全一样的关系。要真正思考和认识，神和人都要根据从两者抽象出来的法则而思考。结果也是对系统神学和护教学造成了致命的打击。对于系统神学来说，这就意味着真理的取得最终并不在于与神自身和受造界内在的自足的属性和知识的一致。因此，在真理的领域里，人所作的最终并不是与神相关的事，而是与神之上的抽象“真理”相关。对于护教学而言，这就意味着无法对非基督教真理观的基本原则发出挑战。根据这种最基本的假定，在一切的判断中，最终的参照点是人，而不是神。这种抽象真理观是与这种假定一致的。事实上，这种抽象的真理观就是以这种假定为基础的。

反思人在乐园中的堕落，就会证明事实确实如此。在乐园里，神对人说，假如他吃禁果，他必定死。实际上，神告诉亚当和夏娃，受造界中的各种事实，只有在明了它们与神的计划的关系之后，才能最终认识相关的真理。正是因着神的计划，受造界的各样事实才成为它们现在的样子。虽然人的活动也是各种事实成就的因素之一，但在人所作的万事的背后，最终仍然是神主宰万有的计划。这一计划是与神的存有和知识一致的。要把世界造成现在的样式，神并没有仰望一个在他之上的抽象的真理原则，使自己与它保持一致，因为这种可能性是不存在的。然而，撒但给夏娃的建议就是：神对一个暂时性的事实与另一事实的关系的陈述，并不能决定这一关系的性质。事实上，撒但是在争辩说，人要认识事实以及事实之间的关系，不需要从它们的创造者和主宰者那里得到任何信息，完全靠自己就可以认识。如何认识呢？首先，要通过观察的方法。但仅仅是观察还不够。人还需要知道未来。神对世间事实之间未来的关系的解释是自封的。否定了神对世间事实之间未来的关系的解释，人只能诉诸自己心中逻辑思辨的力量。仅仅是观察事实，并不能提供一个判断，来取代神的判断，因为事情还没有显明。所以，人不得不单独依赖他自己逻辑的力量。而且，他不得不假定，这些力量能够对将来发生的事设立规范。总之，他不得不假定：他的逻辑力量能够为将来可能与不可能发生在自己身上的事设立规范。事实上，他不得不说，神所说的将来要发生的事情不可能成就。而且，他不得不单独在自身之中寻找这种立法权。但是，他对自然的历程还没有经验，他也无法诉诸任何客观性的真理法则。在一切的事实上，到底何为真理的源泉，他不得不在神的心意和他自己的心意之间作出选择。与任何心意都没有关系的真理，只不过是纯粹的无意义的抽象罢了。

罗马天主教最基本的观点就是这种所谓的关于普遍性存有的理性的判断。由于受到这种主张的捆绑，罗马天主教无法把这种选择摆在人的面前。它无法运用以神为生命的解释中心的主张，抗衡那些主张以人为生命的解释中心的人。

3) 基督教伦理学 (Christian Ethics)

在伦理学问题上，神的自有性教义表明，惟独神的旨意才是决定一切的最终权威。如前所述，任何受造物之所以属性如此，都是因为神的决定。受造物与神不同，与神对他们的任何行

动也不相同。他们有自己的存有和活动。但这种存有和活动最终都是因为神的存有和活动才得以存在。万物之所以如此，最终都是因为神的计划。他们之所以在彼此相关的处境中存在，也是因为神在其计划中使他们如此。关于自然界的事实和法则，神就把他的计划体现在这些事实和法则之中。大自然有律有则，这是因为受造界“顺服”神的谕令。当然，“顺服”一词只是在形而上的意义上适用于大自然的法则。但是，“顺服”一词确实表明这些法则并不是自行运行的，而是因为有神的行动，它们才如此有规则地运行。受造界中一切力量的运行，都是根据其背后神的大能而展开的。

在这一方面，我们简短地考察人的意志与神的旨意的关系。人的意志是人的位格性的一个方面，最终的依赖是神的创造和护理之工。但是，如果不是在行动之中，人的意志作为人的位格的一个方面，就无从看到。因为人注定是要行动的，神已经设定了他的程序。藉着在历史之初自觉的交通，神把这一程序赐给了人。不管是在个人性方面，还是在集体性方面，人的至善（*summumbonum*）早已设定了。他要征服全地，使大地潜在的能力都发挥出来，使神得以荣耀。他要甘心乐意地作神的仆人，在对神的顺服中找到自己的快乐。他行动的标准就是神在其应许中所赐下的真理。

假如顺服神的旨意，人就会取得真正的成就。主宰和指导他的意志的力量应当是神的旨意。但是，要达到神为他所设定的目标，仍然要靠他自己发挥自己的意志。如果不顺服神的旨意，他就与神向他显明的旨意背道而驰。但是，无论如何，不管是在整体上，还是在细节上，人都不能拦阻神的计划的成就。作为受造物，除非是在神的计划之下，否则，不管是通过顺服，还是借助不顺服，他都无法意欲任何事情。藉着人的意志所成就的任何事情，其特性最终都是由自法的神的计划或旨意决定的。

基督徒对神的计划的观点就是如此，神的旨意是至高无上的。与此相反，在所有的非基督教思想中，都把人的意志视为是至高无上的。在非基督教思想体系中，把人视为是自法之人，本身就是自己的律法。在很多情况下，他或许自称神是他的赐律者（*law-giver*）。但这一神最终只不过是他自己的道德意识的投射；神只不过是人大写的自法的、将要变得至高无上的道德意识。苏格拉底所想认识的“圣洁”，是与人和神的陈述无关的“圣洁”。这种“圣洁”似乎是“客观的”，与人的道德意识没有关联。但是，这种离开人的道德意识的圣洁是没有任何内容的。在基督教思想中，把神的旨意视为终极性的，此外所剩下的唯一选择就是：人的道德意识本身是终极性的。在当今时代，康德所言的“绝对道德律令”（*the categorical imperative*）比较典型地反映了非基督教伦理学自称的自法性。所以，基督教护教学的使命就是挑战非基督教的道德观，证明除非把神的旨意视为终极性的根基，道德上的区别就没有任何意义。

罗马天主教的伦理观是无法做到这样的。我们已经注意到，在讲说与人的存有和知识截然不同的神的存有和知识之前，罗马天主教实际上讲说的首先是普遍性的存有和普遍性的知识。自然而然，在伦理学中神的旨意就不是首要的了。罗马天主教神学把人的意志视为自法的终极性的标准，人最终的命运不管是好是坏，都由人本身的意志决定，所需要的只是神的帮助而已。对于罗马天主教来说，人本身就是他自己决志的最终中心。当然，罗马天主教也教导神的旨意的“全能性”，从而降低了对人的自法性的教导。无论如何，罗马天主教所热心的就是人的意志的终极性。

这一立场对系统神学和护教学也产生了深远的影响。对于系统神学来说，这就意味着在教义的每一点上都把主动权从神的手中拿走了。基督教主张神从无中创造出万有，异教主张万有来自存有的链条，因此创造的教义是横隔在这两种主张之间的十字架。救赎的教义成为神与人之间施与受之事；人的得救部分靠恩典，部分靠行为。对于护教学来说，这就意味着自然人没有受到挑战，放弃他对神的不顺服，从而为他自己的灵魂找到安息，在他的道德属性中找到意义。罗马天主教伦理学为了诉诸自然，就试图绕过神的旨意。罗马天主教最终所诉诸的就是普遍性的事物的合理性。这种普遍性的事物的合理性的主张，与普遍性的存有和知识是一脉相承的。一个人如果试图对普遍性的存有作出巧妙的断定，事实上就是容许未把创造者与受造物的不同作为思想基础的人，对实体作出真确的主张。因此，罗马天主教承认，非基督教伦理学仍然能够对何谓基本的美德作出可靠的结论。自然人是自己为道德的最终参照点，罗马天主

教任凭自然人对人的行为的是非善恶自作主张。因此，事实上，罗马天主教就是承认那些在这个世界上不按神的旨意处理事情，也不为神的荣耀而行事的人，所作的是正确的。他们置动机于不顾，不仅承认自然人可作正确的事，而且不管生活领域中质的不同，承认自然人能作出正确的事。自然人是把自己视为行动的目的，他运用自己的经验，而不是神的旨意，为行事为人的尺度，不管作什么，动机都不是信。这一事实使罗马天主教神学既没有资格阐明真正的基督教伦理学，也没有资格为之辩护。

从我们目前的目的来看，不需要对神论更加详尽地说明。看来，基督教存有论、知识论、行为论的基本概念，就存在基督教自有性、本体性的三位一体教义之中。基督徒所感兴趣的，就是向那些“不信神的存在”（no God），或者“相信有一个神”（a God）的人，证明一位超然的、终极性的、绝对的神，正是他们必须相信的，否则所有的意义都会从人类语词中消失。基督徒所感兴趣的，就是向那些主张“神”可能存在，或许存在，也可能不存在（或许不存在）的人证明，假如基督教所信的神确实不存在，可能和或许这些语词就没有任何意义。基督徒的确信就是，这一神存在的现实性，是人所能够得出的一切主张的前提。

我们此处所讲说的是基督教神论的基本框架。**基督教所提供的是三位一体的神，是绝对的位格，拥有我们所信的神所具有的各种属性。**这种对神的主张是我们所看为宝贵的一切思想的根基。除非我们是相信这样的一位神，不管我们信什么样的神，或者信其他什么东西，对我们都没有什么益处。对我们而言，万有的意义都有赖于这样的神。因此，如果向我们证明有除他之外的其他类型的神存在，我们丝毫不感兴趣。其他类型的任何神都不是神，要证明某种其他类型的神存在，就是证明没有神。

2. 人论（Anthropology）

在护教学中，我们所要面对的全部问题就是神与人的关系的问题。因此，神论之后，最重要的教义就是人论了。

（1）人所具有的神的形像（the Image of God in Man）

人是按神的形像受造的。因此，在受造物能像神的各个方面，他都和神一样。之所以说他像神一样，是因为他有“位格”（personality）。这就是我们在广义的角度所说的神的形像的意义。人与神的相似性，特别体现在他的道德属性的荣光上。当人受造时，他有真知识、真公义和真圣洁。这一教义的根据在新约圣经中，新约圣经明确告诉我们，基督来就是要把我们恢复到真知识、公义和圣洁之中（弗 3：10；西 4：24）。基督来到世间，为要恢复、补充人在乐园中所丧失的。我们称此为狭义的神的形像。不能把广义的神形像与狭义的神形像截然分开。事实上，不可能想象人受造时只是具有广义的神的形像；人的每一个行动，从一开始就是道德性的行动，是选择顺服神，还是选择悖逆神，此外没有别的选择。因此，即使在认知性的行动中，也反映出人的真公义和真圣洁来。不动心或知识中立的观念，是与基督教的基本观念完全相悖的。

强调人受造时与神一样之后，我们必须同时强调人与神始终是不同的。人是按神的形像受造的。在任何意义上，人都不会超越他的受造性。这就使“人与神一样”有了明确的内涵。人与神一样，但他始终是受造物。因此，教会把“神之不能测透”（the incomprehensibility of God）这一教义刻进了信仰告白的中心。神的存有和知识具有绝对的原初性；这样的存有和知识对人来说真是太奇妙了，是人所无法完全理解的。人受造时就是有限的，然而在原初的时候，他并没有感到这种有限性是自己的负担。人绝不要期望将来能达到完全的知识。甚至在天国里，我们也不能期望得到完全的知识。当然，那时许多我们现在看来是奥秘的东西会向我们显明，但神不会向我们显明我们作为受造物无法理解的东西。要理解神深奥的存有，我们必须成为神才行。人对神的启示的认识，只能达到人（*promensure humana*）所能认识水平。

如果我们把基督教的神秘观与非基督教的神秘观对比，这一要点的意义就更明显了。今天，在基督教圈子内所流行的，仍然是这种非基督教的神秘观。基督教与非基督教神秘观的不同，可以用一句话来概括：基督教主张对人来说有奥秘存在，但对神而言，并没有神秘或奥秘可言；

而非基督教所主张的则是，不管是对人而言，还是对神而言，不存在任何奥秘；或者说神和人都同样有不解的奥秘。

(2) 人与宇宙的关系 (Man's Relation to the Universe)

接下来需要注意的就是，人既然是按神的形像受造的，他在当初受造的时候必然与他周围的世界有关联。在这个受造界中，人要在神之下，作先知、祭司与君王。世界的盛衰在很大程度上要依赖人所作的事。作为先知，人要根据神的启示解释这个世界；作为祭司，他要把这个世界奉献给神；作为君王，他要为神而治理这个世界。与此相对立的是，所有的非基督教理论都认为，人的盛衰与他周围世界的盛衰只是有偶然性的关系。

(3) 人的堕落 (the Fall of Man)

人的受造需要强调，人的堕落也同样需要强调。人当初受造的时候是以神的形像受造的。此后不久，他就犯罪堕落了。作为神的受造物，人必须根据神的律法而生活，也就是说，人必须与神在他受造时所赐下的律令保持一致。这一律法的大部分并没有用声音传递给他，而是设立在他的存有之中。人只有顺服神的律法，才会顺应自己的真性情而行动；反过来，如果人根据自己的真性情行动，他就会遵守神的律法。当然，神所传递给人的超过他在人的性情中所设立的，他特别吩咐亚当不要吃分别善恶树上的果子。但这只是一个直接的试炼，目的是看人是不是真正遵行神在他心中和周围所启示的律法。

人之所以堕落，是因为想在各个方面离开神而行动。人试图在神之外，寻找真善美的模范，或者是直接从自己的心中寻找，或者是在周围的世界里寻找。当初，人是根据神的指示来解释世界；但现在他所寻求的是不以神为参照点来解释世界。当然，我们所说的神，是在上面所界定的那种神。

人为自己创造了一个虚幻的知识模式，是源自绝对的非衍生性的理解模式。如果他继续承认自己不过是受造物，他就绝对不会这样作了。人寻求完全性的知识，这种完全与人的受造性不一致。如果人的这种想法得到实现，就会把神赶走了；那样，人就成了神。正如我们以后所看到的，正是因为寻求这种无法实现的理想，人给自身带来了无尽的悲哀。

我们谈到堕落之人所具有的虚幻的知识模式，此处需要提到以下的事实：当人认识到无法达成他自己所杜撰的那种虚幻的知识模式的时候，他就把这种失败归罪于自己的有限性。人把有限性与罪混在一起。这样，他就把实体的形而上的方面与伦理的方面混在一起。因为不愿意承担罪的责任，所以人就把责任推卸给周围的环境，或自己的心境。与圣经对人的主张相反，非基督教哲学总是假定，或断言人既非受造，亦非有罪。即使强调人的有限和罪性（如巴特、布鲁纳、尼布尔之流），但他们仍然把人视为他自己最终的参照点。人实际上占据了本体性的三位一体神在正统神学中所占据的位置。他是自足的，也是自法的。

只有注意到这一点，才能摆正基督教观点与非基督教观点之间的关系。这两种立场在最终的参照点上彼此排斥，互不相容的。

罗马天主教护教学是不能分清此点的。如前所述，罗马天主教在其思想架构中，没有把创造者与受造物的不同作为思想的基础。同样，它对人的看法是半基督教，半非基督教的。在罗马天主教神学中，人的存有并没有完全根据存有链条的普遍概念加以描述。人被说成是“不及”神的存有（less being than God），他彷徨于“无有”（non-being）的边缘。人彷徨与无有的边缘，没有多少存有，因此就有滑入无有的倾向。这样，天主教就根据人在存有的量度上所占有法律地位来描述人的“罪性”。因为他的存有这种不断减弱的特性，他就倾向于犯罪。神要为创造存有如此稀疏的人负责吗？答案是否定的。但是，排除神使人作恶的原因却是：人的存有并不是单单由神衍生。“普遍性存有”（being in general）的特质在神创造人的时候，对神是有所控制和局限的。神造人的时候，无法赋予人稳定的存有，因为在人被造之时存有早已被界定为不稳定的了。在天主教神学中，首先用非决定论者的词汇界定“普遍性存有”的特质，然后再对神加以调整，使他与整个图画相合。假如人真的要存在，就把他置于比较低的存有水平。而且，被置于这种状态的存有也构成了他的“自由”。因为他的“自由”就在于他的存有的不稳定性。

在认识论领域，天主教对人的观点既有理性主义的成分，也有非理性主义的成分。这些是与存有领域中的决定论和非决定论相应的。罗马天主教护教者最终所诉诸的是“普遍性知识”，而不是自觉的本体性的三位一体的神。他会努力用亚里士多德的方法来证明神的存在，比如证明神的存在与“普遍性逻辑”一致等。这样作，他并没有证明三位一体的神的存在；他所“证明”的是“一个神祇”（a god）的存在，是一个符合“普遍性存有”的模式的神祇。接下来，他就“证明”这一神“可能”存在；因为对人来说，除了处于无有的边缘的存有之外，对其他任何种类的存有并没有经历过。这样，罗马天主教就无法挑战非基督徒的解释。罗马天主教护教者试图诉诸自然人的“理性”，正如自然人本身对他的理性的解释一样，他们就落入理性主义和非理性主义的圈套。在非基督徒的人生哲学中，理性主义和非理性主义是其固有的因素。

在伦理学领域中，天主教的观点既有独裁性的成分，也有自法性的因素。这些都是与存有领域中的决定论和非决定论，认识论领域中的理性主义和非理性主义相应的。普通人要绝对地顺服那些在存有的范围内已经达到高级境界的人（教皇）。有权威的人与顺服权威的人，二者之间的关系不仅仅是伦理性的关系，而是成为形而上意义上的关系。教皇成为基督的代言人，有基督的权威，但他所认识的基督，虽然是神也是人，但已经与存有的量度中的某种位置相配。因此，教皇并不是完全，或主要面对创造者与救赎者，而是“普遍性存有”和“普遍性知识”。他的权威主要并不是从基督所赐的启示而来，而是从所谓的他对存有范围内各种存有比例的超级见识而来。在宗教领域内，他是一个“专家”。普通人一定要听他的话，就如听从独裁者的话一样。

另一方面，普通人如果不通过教皇，就无法听到神的谕令。“普遍性存有”和“普遍性知识”最终都充满了偶然性因素。神本身并不掌管低级范围的存有。这些低级范围的存有，虽然很弱，本身仍然各有自己的潜能。因此，神无法使人完全。有某种“物质”（matter），这种物质有一种难于驾驭的力量，这使得神不能使人完全。当然，罗马天主教也断言是神使人完全。但他们所使用的“普遍性存有”的观念却拦阻他们，不能把真正的基督教含义注入到这些词汇之中。结果就是，在伦理学中，人的行为不是完全，或主要以神显明的旨意为标准，而是以“普遍性道德”为依归。在罗马天主教的思想中，构成非基督教伦理学核心的自法的概念，是无法受到挑战的。

3. 基督论（Christology）

我们现在已经有了两个终端，知识的传递就是在这两个终端之间发生的。但是，自从罪进入世界之后，如果我们不明白神和人在分离之后是如何重新联合的，就无法认识基督教思想的整个画面。他们能够重新合一的唯一道路就是：神为人带来救赎，从而使人与神重新联合。基督的道路就是把人带回神身边。

要做到这一点，他必须是真正的神。因此，教会一直强调基督是神，并不是“一个人”（a human person）这一事实。在实质上，基督是本体性的三位一体神的第二个位格，与父神完全同等，在永世就与父同在，道成肉身时才取了人性。

这也不是说他把他的神性撇在一边，也不是说他变成了一个人，也不是说他变成了一个“神人合一之人”（a divine-human person），也不是说神性和人性混在了一起。即使在伯利恒的马槽里，基督仍然是一个“神人”（a divine person），但这一神人的神性与人性有密切的联合。

《迦克敦信经》对此表达如下：基督具有神人二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散。不相混乱，不相交换，是保护真教义，反对神人二性混合的主张；不能分开，不能离散，也是保护真教义，反对以下的错误主张：既然坚持神人二性不相混乱，不相交换，那么神人二性的联合就不是真正的联合。

在此应当注意到，这种道成肉身的的主张与以上所言的神论和人论完全一致。如果基督真是本体性的三位一体神的第二个位格，他就分有神的所有属性。另一方面，他的人性也是神的受造物的人性。因此，即使在道成肉身中，基督也没有把永恒者与暂时者混在一起。永恒者必定总是独立于暂时者，并先于暂时者。

我们简单地陈述了基督的位格，同时，说明基督的职分也是必要的。

基督是真正的先知、祭司与君王。《威斯敏斯德小教理问答》问道：“基督怎样执行先知的职分？”答案就是：“基督藉着他的道和灵，向我们启示神救我们的旨意，便执行了先知的职分。”当人沦落为罪人的时候，就为自己设立一种虚幻的知识模式，这就是说，他丧失了真智慧。在基督里，人恢复了真知识。在基督里，人认识到自己是神的受造物，不应寻求非衍生性的完全的知识。基督就是我们的智慧。他是我们的智慧，他不仅教导我们如何臻达天堂，还教导我们应当具备的各色真知识。

《小教理问答》继续问道：“基督怎样执行祭司的职分？”答案是：“基督执行祭司的职分，是一次献上自己为祭，满足神的公义，使我们与神和好，并为我们继续代求。”对此我们不需要有更多的探讨，只需要指出基督祭司的职分是与他先知的职分不可分离的。如果基督没有作为祭司为我们而死，他就不能把关乎神和宇宙的真知识赐给我们。知识的问题是一个伦理的问题。确实，不爱神也能在理论上对神有正确的认识。魔鬼就是如此。但是，圣经上所说的认识神，意思是认识神并爱神：这就是关乎神的真知识；其它所有关乎神的知识都是虚假的。

《小教理问答》继而问道：“基督怎样执行君王的职分？”回答是：“基督执行君王的职分，是使我们服从他，治理并保护我们，抑制并战胜他和我们所有的仇敌。”同样，我们必须注意，基督作为君王的职分与他作为先知和祭司的职分有着有机的联系。基督要把真知识和真智慧赐给我们，就必须首先使我们服从他。他为我们而死，就是为了使我们服从他，从而把智慧赐给我们。基督的工作有三个方面，这三个方面有着有机的联系。只有强调这种联系，才能避免在知识的问题上，把知识与道德机械地分开。

非基督徒思想中的“基督”，是虚拟的自法之人的投影。在非基督徒思想中，神有时被说成是“完全相异者”，所以基督有时也被称为“完全相异者”，说他把神的客观启示赐给人，他说话有权柄，因为他是为神的名，并且是奉神的名而说话。虽然如此，在本质上，他仍然是人的思想的投影，是人为自己所设置的思想模式。

既然这一基督被投射到高天之上，所以他就“成为肉身”，是为了降卑自己，以致于死。但是，基督之所以降卑致死，是为了使人得以升高。所以，可以断言，“在基督里”，所有的人都会得救。

在这一观点中需要注意的是，实体作为一个整体，既包括了基督，也包括了人，构成了“谓词的主体”（the subject to predication）。这一作为一个整体的实体经历一个过程。根据巴特所言，完全的神，那完全相异者，与人同死，然后把人、人类与他一同从死亡中提起。

在这种本质上是一元论的系统中，人仍然是自己的先知、祭司与君王。基督的工作，不管是在降卑状态，还是在升高状态，都是人自身的工作。人只是把基督和神的概念当作一种理念模式来使用，想藉此实现他自己的理念。而这些理念自始至终都是来自人本身。

罗马天主教的基督论，正如我们所预期的，是在非基督教主张与基督教主张之间的十字架。只要仍处于“普遍性知识”的辖制之下，罗马天主教的主张就无法忠实于《迦克敦信经》的内容。它必定而且确实已经把基督的二性混淆了。这样，就不断降低基督作为先知、祭司与君王的工作的重要性，直到最后变得与我们上面所言的非基督教的立场极其相似。作为先知的基督，就无法为了、并作为神，带有权柄地说话。他不是自己解释自己。他之所以无法自己解释自己，是因为他并没有控制整个的实体。存有在某种程度上脱离了他作为神的关系。因此，他无法藉着已完成的圣经正典说话，即使他能说话，也必须是借助教会“活的声音”来作人与他之间的中保。这就是说，教皇是洞察普遍性存有的本质的专家，必须以教皇为中保，基督才能藉着圣经向人说话。

作为祭司的基督也无法献上成全的祭品，满足神的公义，普遍性存有有着如此的偶然性，以致于无法献上这成全的祭品。因此，基督的献祭必须是一个过程，是普遍性存有的过程的一部分。

作为君王的基督，如果不是藉着在教会中说话的权威的“活的声音”，他就无法治理我们，保护我们。罗马天主教神学没有把创造者与受造物之间的不同视为其思想的基础，结果就拦阻了神的吩咐。在罗马天主教神学中，受造物没有清晰地面对他的神，所以神的吩咐就没有以清楚明白的方式传递给人。既然在“普遍性存有”中有偶然性成分存在，哪怕是藉着基督的献祭，

神也无法完全胜过罪恶。罪恶总是在内在影响人。基督无法保护他的子民胜过撒但。但基督宣告说撒但的国度并不能胜过神的国度的时候，他对亚里士多德的哲学并没有充分的考虑。可能性绝不会完全成为现实性。

因此看来，只有在新教神学立场上，自然人才遇到圣经中的基督，他有他的位格，也有他的工作。

要讲明基督的工作，也需要谈到救赎论、教会论和末世论。

4. 救赎论 (Soteriology)

我们强调了基督的三大职分之间的有机关系。现在，我们必须指出，在基督为我们已经成就的和基督正在我们心中要成就的之间，也同样存在着有机的关系。在救赎论中，我们所要处理的是基督为我们所成就的救赎如何应用到我们的身上。只有在救赎成就在我们心中的时候，真正的救赎才算在我们身上成就了。罪就是罪，如果救赎还没有应用在我们的身上，哪怕救赎就在身边，也是没有用处的。我们死在过犯罪恶之中，就是在我们的棺材旁边放着奇妙的救赎，对我们也没有什么益处。只有把救赎切实地施行在我们身上，那时候，我们才得享救赎的益处。

为了把知识赐给我们，基督必须征服我们。基督对我们的征服是藉着圣灵完成的。圣灵承接基督的恩惠，并把这些恩惠赐给我们。如果基督要完全成就他自己的工作，圣灵必须动工。因此，基督告诉门徒说，他升天对他们是有利的。只有在他升天之后，圣灵才能到来，真正完成了基督在世上已经开始的工作。基督在世上所作的，只是他在世上的工作的开始。

此处必须注意到，把基督救赎的工作应用出来的圣灵，也是三位一体的神的一个位格。如果他不是如此，救赎就不完全是神的工作了。剩下来的唯一的选择就是：在人的得救之事上，人自己在某个时候采取主动。这就意味着基督所完成的救赎有可能被人挫败。设想一下，如果没有人接受基督所提供的救赎，那么基督的工作就白费了，永恒的创造者神反倒被人这受造物弃置门外。在罪人得救问题上，如果最后的分析是依靠罪人，而不是依靠神，也就是说罪人能够根据自己的心意来接受或拒绝福音，那么我们就使得永生的神反倒依赖世人了。这样我们就否定了神不可传递性的属性。假如我们在创造和道成肉身的问题上，拒绝把永恒者和暂时者混合在一起，我们在救赎的问题上也一定不要将二者混在一起。

在这个问题上，罗马天主教的立场仍然是骑墙派。

5. 教会论 (Ecclesiology)

“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。”这是《威斯敏斯德信条》对教会的界定。我们毋需在此处作更多的解释。但是，我们可以清楚地看到，这一定义与前面所说的救赎论是一致的。其中也包含了永恒者与暂时者的关系，与救赎论中所显明的观念是一样的。最终说来，永恒者是先于暂时者的，是神决定人的救赎。教会，亦即普世教会，是由“全体选民”构成的。当然，这并没有排除人的责任。在前面的章节中，《威斯敏斯德信条》已经说明了人的责任和“自由意志”的问题。此处所清楚界定的是：神是绝对的，在教会论上是这样的，在其它方面也是如此。

在人的拣选问题上，表明了神的绝对性这一事实，这使我们在传福音、与人争辩的时候大得鼓励。因为罪的存在，如果不是神藉着他自已使人归向他，我们的讲道和辩解都不会有什么果效。假如仍有去处，人就不会陷入绝境。假如人心中有接受或拒绝福音的能力，他就仍有去处。在这种情况下，当他拒绝接受福音的时候，他就毋需感到难受，因为明天他仍然有接受的机会。

6. 末世论 (Eschatology)

基督教关于“末日之事” (the last things) 的主张，与其论敌恰恰相反。此处最清晰不过的是：在基督教对事物的看法中，神对事实的解释先于事实的存在。把自己的未来交托给神的每

一个基督徒，都相信神掌管未来。他相信神对未来已经有了解释，未来会按神所计划的实现。预言就说明了这一点。如果不是神掌管未来，相信神赐给我们的永生的应许，就毫无意义。

此处我们同样注意到，不能把人与其所在的宇宙分开。当讲到世界的末了的时候，基督谈及“万物的复兴”。关乎未来的应许包括新天新地，有义居住在其中。这义包括狼与羊羔同居。这一切的成就完全都在神的手中。如果我们想理解“时代的征兆”（the “signs of the times”），就要根据神已经作出的解释进行解释。我们单单依据神的解释来诠释历史。基督教自然论和基督教历史观是与非基督教自然论和非基督教历史观是完全对立的。

译自范泰尔《基督教护教学》第一章

第二章：信仰和理性：一种认识论的分析

谢文郁

内容提要：本文通过分析信仰和理性这两个概念在原始希腊文本中的生成和运作，深入探讨了它们作为认识论在西方思想史上的重要地位。柏拉图在《理想国》中分辨了两种认识论，即理性认识论（以理性为认识出发点）和信念认识论（不加思考地接受他人想法为自己的信念），认为理性认识论是我们认识真理的唯一途径。然而，人们在遵循柏拉图的理性认识论的过程中不得不走向怀疑主义。《约翰福音》在怀疑主义的基础上提出恩典真理论（认为信仰是认识的基础）取替了信念认识论。于是，在西方思想史上出现了两种完整的认识论：理性认识论和恩典真理论。这两种认识论给出的认识出发点彼此不相容。然而，这两种认识论在基督教认识论中共存。本文的分析指出，这两种认识论对于人的认识活动来说是不可或缺的。因此，如何处理两者的关系对于我们讨论认识论问题是关键的一环。

关键词：理性，信仰，柏拉图，《约翰福音》，认识论

信仰和理性是这些年来国内学术界的一个热点。深入分析这两个概念，我们发现，对于没有基督教信仰的人来说，这并不是一个重要问题；而在西方文化语境（受基督教信仰感染）中，这个问题是很重要的。看来，我们必须对这个问题进行真假分辨。否则的话，有关信仰和理性关系的论著和文章就都无非是一些无病呻吟而已。¹因此，我首先要追问的是，信仰和理性之间的关系究竟在什么语境中才能成为一个问题？

其次，在主体理性主义的引导下，我们关于理性和信仰的定义带有相当大的想当然成分，认为理性是逻辑的、概念的、推理的；信仰作为理性的对立面，则被理解为主观的、情感的、武断的。进一步，我们还会认为，理性是认识论的，是一个哲学范畴；而信仰则是情感性倾向，属于宗教范畴。这种理解基本上忽略了信仰作为一种认识论这一哲学史事实。我在以下的文本分析中将侧重信仰的认识论力量。我们发现，理性和信仰在西方思想史上一直扮演着关键的角色。原因在于，人的认识一方面内在包含了理性和信仰，缺一不可，另一方面它们却提供了绝然不同的两种认识论路径。这种不即不离的关系构成了一种张力，深刻地推动西方思想史的发展。

（一）理性和信仰：两种认识方式

我想我们还是从最原始古希腊语那里谈起。古希腊哲学最早谈到理性这个字时使用 νοῦς。阿那克萨哥拉最早提到这个字。νοῦς 这个字是什么意思呢？它指的是原始的推动者、出发点。一个事物是活的，那是因为它拥有 νοῦς，并由它推动。人和其他事物不一样；人之所以为人的一个重要标志是，人无时无刻不在进行选择。如果一个人不能进行选择，我们就说他是植物人，或白痴。人的选择是建立在判断基础上的（无论是逻辑判断，还是情感判断）。作为人的生存的原始推动者，νοῦς 这个字就被引申为人的判断能力。可以这样说，你拥有 νοῦς，你就是一个活人，从而你是一个判断者。因此，理性的最原始用法指的是出发点、判断者。

值得注意的是，理性作为判断者这个身份往往被我们忘却了。我想这一点需要特别强调。人拥有理性，因而有能力进行判断，进而在判断中进行选择。拥有理性就意味着拥有判断力，能够从自己出发，自己做主，不受任何他人支配。这是理性第一含义。其次，作为判断者，我

¹ 我们注意到，中国学术界这些年来关于信仰和理性关系的讨论基本上是从当代西方思想语境中引出话题，完全忽略了这个话题的历史渊源。比如，张志刚在《宗教哲学研究》（人民出版社，2003年）一书中讨论理性和信仰的关系时，明确指出要从当代的争端入手，不涉及这个问题的起源。参阅第472页。但是，如果我们对它的起源没有认识，我们就不可能从我们自己的生存关注出发来进行讨论，只能走向一种与己无关的理论讨论。换言之，那不是我们的问题。

们在下判断时依据什么进行判断呢？这是十分复杂的问题。我们在做一个判断时可能依据的是我们的经验；某种道德原则；某一权威；某一共同观念；或某种理论等等。所有的这些根据都需要通过逻辑和当前面临的境况建立起联系。比如说，我家失火了，我该怎么办？根据我的经验，水可以灭火。于是，在我的判断中就出现了这样一个推论：水可以灭火；我家失火了；所以，我要用水灭火。这便是我们所说的逻辑推论。我发现，大部分情况下，我们在谈论理性时，都只是谈论这类推理。也就是说，讲理性就是讲道理；理性就是推理的。这种关于理性的说法当然是片面的；逻辑推论只是理性中的一个不可或缺的部分。

说到这里，我们可以对理性进行一些界定：首先，理性是指人的判断者身份；如果没有判断者身份，人就没有理性。比如，如果一个人只是一个被他人指使的工具，无法自己做主，那么，我们就无法说这个人是有理性的。进一步，理性还包含人在判断中的逻辑推理。这两个含义是相辅相成的：没有判断者身份，人就不能进行判断；没有逻辑推论，判断活动就没有完成。缺少其中之一就无法谈论理性这个概念。

我们进一步分析理性这个概念。在判断中，我们通过逻辑从某些原则来推论。如果这些原则是可靠的，而我们对逻辑的运用是恰当的，那么，所推论出来的结论就是可靠的。这样，从逻辑推论的角度来谈论理性就是自然而然的。这种谈论方式始于英国哲学家霍布斯。我们知道，笛卡尔提出“我思”（即主体理性），确立了理性的判断者地位。但是，笛卡尔认为，只要确立了主体理性的地位，人就可以在“清楚明白”的情况下进行判断。人们诘问笛卡尔，何谓“清楚明白”？不同情境下的“清楚明白”是不一样的。要是我们在理性判断下的推论成为可靠的，在霍布斯看来，就必须有必然性。如何才有必然性呢？很显然，只要满足下列两个条件就是必然的：（1）作为推论的前提必须是真理；（2）推论过程严格遵守逻辑。霍布斯称此为必然性。只要我们的判断在这个必然性中，所得到的结论就是正确的。近代哲学在谈论理性时主要是在这个思路上的。受到近代哲学的影响，我们谈论理性就是在谈论这个必然性。换句话说，一个有理性的人必须根据真理原则进行逻辑推论；否则就缺乏理性。这种谈论方式恰好把理性的关键点，即作为出发点这个方面给忘却了。

我这里反复强调作为判断者的理性身份，目的是要挑起大家对一点的重视。我发现，认识到理性的判断者身份对于我们谈论理性和信仰之间的关系是至关重要的。理性和信仰之所以能够发生关系，就是因为理性作为认识的一个出发点和信仰发生关系的。近代哲学常常把理性当作一个工具来处理，即作为一个必然性推理。在这种处理中的理性，我们看到，并不会和信仰发生什么冲突关系。

因此，我在界定理性时十分强调理性的两个方面含义，并在理性的判断者身份中考察理性和信仰的关系。这样，我们在以下的讨论中就可以免去许多歧义和误解。

那么，什么叫信仰呢？我们在谈论信仰的时候也常常陷入一个很严重的误区，这就是，认为信仰很主观的东西。这个误解大概是由于我们只是在中国语境内谈论“相信”二字。实际上，当我们说我们相信一件事时，经常是从个人的主观观念出发；不管有没有根据，觉得这件事值得相信的，所以就相信。为了避免误解，我们需要对这个字也作一些考察。

我不想泛泛地分析“相信”这个字。和今晚的主题相关，我想还是回到古希腊那里来理解这个字。在哲学史上把“相信”问题当作哲学问题，巴门尼德大概是始作俑者。巴门尼德在批评当时人们的各种错误观念时，使用了这个字： $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 。一般来说，这个 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 可以翻译成“意见”；有人也把它翻译成“糊涂的信念”。 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 这个字在整个古希腊哲学史上一直是一个十分重要的概念。斯多亚主义者和《约翰福音》都十分重视这个概念。我认为，如何处理这个概念甚至会影响我们对古希腊思想史发展的理解。

我们知道，柏拉图在《国家篇》中是从作为 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 的对立面这个角度来谈论 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 的。我们在一般的介绍和注释的著作中读到的也是类似的理解，即： $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 以理型世界作为对象，因而提供真理性的认识，称为理性；是稳定的可靠的知识；而 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 只是对现象世界的认识，因而只能提供不确定的知识，称为意见；是变来变去的个人的主观想法。这种解释是大有问题的。柏拉图在谈到“理性”时，除了 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 这个字外，还用 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ， $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ， $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ 等，表明他对

“理性”这个东西的认识仍然在探索中。但是，在他看来，理性的对立面，即那些变化不定的意见，却是很容易界定的。我来看看柏拉图是如何界定 δόξα 的。

从词源的角度看，δόξα 指的是一种信念性的意见。当一个人提出一种想法，并得到公众的普遍认可，这个人的这个想法就成了一个 δόξα。如果你只是在谈论别人的想法，尽管你认为你同意而且坚持这个想法，那么，最多只能说你拥有某个人的 δόξα，但决不能说这是你的 δόξα。比如，有一个人（设为张三）提出了一个看法，认为“只要是杯子都可以装水”。假如这个说法从来没有人说过；你们听了之后都觉得很对，因而也跟着说“凡是杯子都能装水”。于是，我们说，这个张三发表了一个想法；这个想法又被你们公认为是张三的观点；这样，这个张三就有一个 δόξα。可以看到，一种意见之所以能够成为 δόξα，首先在于某个人有一个想法；因而 δόξα 是个人的主观的意见。从这个角度看，人们把 δόξα 译为“意见”并不是没有道理的。但是，如果仅仅是个人的主观意见还不足以构成一个 δόξα。个人的主观意见还可以是一个人接受了他人的意见占为己有，比如人们接受并重复了张三的想法；他们所重复的就不是他们的 δόξα，即使这个 δόξα 已经被他你占有了，而是那个叫张三的人的 δόξα。其次，一个想法能否成为一个 δόξα 还在于这个 δόξα 被公众认可了，并拥有了一批支持者。显然，一个没有支持者的意见仅仅是这个人的意见，不会引起他人的重视，从而也就不会被公众认可。这样的意见也不会成为 δόξα。所以说，δόξα 一定是一个公共意见或公共信念，虽然在名义上是某个人的。就其公共性而言，δόξα 拥有荣誉性，是一个褒义词。δόξα 的这一性质则是“意见”这个词所没有的。但是，如果我们在古希腊语境中谈论 δόξα，就不能脱离上述两方面含义。

柏拉图对 δόξα 这个字进行了深入地分析。柏拉图发现，人们的生活总是受到某些 δόξα 的影响，甚至受到它们的支配。问题在于，这些 δόξα 是有问题的，既蒙蔽了人的理性，也危害社会的福利。就人们的 δόξα 蒙蔽人的理性而言，当人们接受一种 δόξα 时，他们就失去了自己的判断权而成为他人的跟随者。而且，这样的 δόξα 一定会危害社会福利的。为什么呢？——我们知道，柏拉图笔下的苏格拉底因为太阳神庙的女祭司发布了神谕，说苏格拉底是最聪明的希腊人。苏格拉底觉得这不可思议。于是，他就去找到那些在他看来比他聪明的人。这些人都是什么人呢？——都是些有头有面的人，拥有 δόξα 的人，有点像我们现在谈论的那些所谓的公共知识分子。这些人都是有想法的，都有一批追随者，因而被认为是智慧的。苏格拉底就向这些人讨教，希望向世人显示他并不是最聪明的人，因为有人比他聪明。结果怎么样呢？——苏格拉底把这些人激怒了。在苏格拉底的追问下，这些受人尊重的 δόξα 都暴露了自相矛盾，而那些拥有这 δόξα 人则被激怒了。于是，为了出这口乌气，他们把苏格拉底送上法庭，导致苏格拉底被法庭判决死刑。

对于柏拉图来说，这些 δόξα 都是有问题的，不是真理；但却被人们盲目相信。因此，δόξα 这个字在柏拉图的著作中是被藐视的和带贬义的。在他看来，正是人们的 δόξα 导致了苏格拉底被送上法庭，被判死刑。但是，我们要注意的，当时希腊人使用 δόξα 这个词时是带着褒义和敬意的。对于任何一个人，如果他拥有一个 δόξα，说明这个人是很了不起的，是被人尊重的和称赞的。很有意思的是，原来是褒义的 δόξα 在柏拉图的分析之后便成了真理的对立面，从而成为贬义词。受着柏拉图的影响，人们在理解和翻译 δόξα 时，把这个字译为“意见”；而意见只是个人的主观想法，缺乏确定性和真理性，在认识论上是一个带着贬义性的词。于是，在以后的哲学著作中，这个字所隐含的“公共信念”之褒义性就消失得无影无踪了。

人们是怎样接受一个 δόξα 的呢？比如说，人们接受了张三的这个说法：“凡是杯子就能装水”。从张三的角度看，他提出这个说法当然有根有据，甚至还有一整套的推理。在提出这个说法时，张三是判断者；因而张三是理性的。但是，对于你们来说，你们接受张三的这个想法可能有各种原因。无论什么原因，归根到底，你们相信并接受了张三的说法，相信张三说的是对的。这种在相信中的接受则是没有理性的。因此，δόξα 这个字也可以翻译为信念。在这里，你们不是判断者，而是一个接受者。你们相信张三，乃是因为张三的权威，名声，或别的什么魅力。当你们在相信张三的情境中接受张三的说法时，你们就不是判断者，从而没有理性。

你们也许会争辩说，你们接受张三的说法是因为你们在自己的经验和理论中判断张三的说法是对的，因而你们的接受是一个理性判断动作。当然，如果你们是在判断中接受张三的说

法，你们就仍然拥有理性。但是，在柏拉图的分析中，人们在接受一种他人的观念或立场时，并不是在理性判断中接受，而是在他人的煽动性言论中让自己的情绪冲动，从而接受这个人的观念或立场。所以，柏拉图谈到，那些在 δόξα 笼罩下的人们就像那些在洞穴里只看见那些在墙上晃动的影子的洞穴囚徒。这些囚徒没有判断力，只能人云亦云。他们的信念都不是在他们的判断中获得的，而是在相信中接受的。他们拥有信念，但并不拥有自己的信念，而是他人的。

我们看到，在柏拉图那里，古希腊哲学在认识论上接触到了一个重要问题，即人的认识有两个出发点，这就是理性和相信。在理性认识中，认识者是判断者，所有的认识都是依据认识者自己的判断。在相信中，认识者放弃了判断，仅仅是在相信中接受他人的观念。这里，相信也是一种认识形式。这两种认识形式的出现，我们看到，乃是最原始的所谓理性和信仰之间的对立。

需要指出的是，柏拉图并没有把这两者的对立关系当作一个重要的问题来处理。他很明确地谈到，我们认识世界一定要从自己的判断出发去认识真理。这是走向真理的唯一道路。我们读到，他在《国家篇》中讨论了这两种认识形式，认为正是人的信念（δόξα）妨碍了人对真理的追求。他同意，究竟什么是真理这个问题是很复杂的，追求真理的路也很长；但是，柏拉图坚持认为，只要我们不断努力，我们就一定能认识真理。他在结束《国家篇》的讨论时用了这样一句号召性的话：“让我们永远坚持走向上的路，追求正义和智慧。”（这里的“正义”和“智慧”都是在真理和至善的意义上谈的。）他分析到，一个人要是从信任出发，听信并接受他人的想法；这个人就充其量能够获得一些缺乏可靠性的“意见”或“信念”。这些意见或信念的根据在哪里呢？如果没有理性判断，它们的真理性就没有得到任何证明。因此，柏拉图认为，如果我们要追求真理认识，我们就必须抛弃这些在相信中接受的意见，坚持在判断中追求真理。

我们这里对 δόξα 这个字的分析发现了另一种认识形式，这就是在相信中的接受。我们需要对这种认识形式有更多分析。我们还是从语言分析着手。相信这个字的希腊文是 πίστις（作为名词）。这个字的原意是指信赖、相信、可靠。做形容词（πιστός）用时指“可靠的”；比如巴门尼德就提到“我的可靠的逻各斯”。¹但是，柏拉图在《国家篇》那里使用它的名词形式（πίστις，信念）时，都是被带着贬义的。²在柏拉图看来，你要是从 πιστεύω（作为动词）出发去认识事物，你得到的就是 δόξα 或 πίστις，而这 δόξα 是某个人的；尽管是权威人士的 δόξα，但对你来说则是缺乏根据，没有真理性。

柏拉图对这两种认识方式的处理相当简单。在他看来，在认识真理这个问题上，我们只有一条路可走，那就是在判断中追求的理性认识。至于在相信中接受信念，那是一条死路，是不能走的。真理认识只能从自己的理性判断出发。

我们知道，柏拉图的《国家篇》学园内的影响非常大。也许可以说，至少在他的《蒂迈欧篇》出来之前，学园中的人只读这本书。《蒂迈欧篇》之后，整个柏拉图学园发生了变化；《国家篇》让位给《蒂迈欧篇》。这当然是另外一回事了。不过，一般认为，从学园建立到《蒂迈欧篇》的出版，期间大约有 17 年。柏拉图是在他建立学园之前就开始动笔写《国家篇》，并在学园成立后不久即出版。因此，学园成员在相当长的时期内主要是读《国家篇》。我想指出的是，读《国家篇》这样的书会读出激情来的。为什么呢？——柏拉图是在激情中写作《国家篇》的。比如洞穴比喻，大家读后难以忘怀的一件事情是，我们每一个人的生活都像柏拉图所描述的那些囚徒生活。这是我们的现状写照。你一旦理解了那个洞穴比喻，你就会发

¹ 见残篇 8, 1.50。

² 在《国家篇》第十章，601E，柏拉图把 πίστις（信念）和 ἐπιστήμη（理性或理智）作了对比。柏拉图在《蒂迈欧篇》（55C-D）提到“真实的 πίστις 和 δόξα”，并使之与理性知识加以区分：“我的看法是这样的：如果理智和真实意念是两类不同的东西，那么，我认为就一定存在着不能感觉但能理解的理型。但是，如果如人所说，理智和真实意见彼此并无不同，那么，我们通过身体感官所观察到的就是最真实最可靠的了。然而，它们之间的区别是一定要肯定的，因为它们的起源和本性都不同：其一靠教导，另一则靠说服；其一总是要给出理由解释，另一则是没有理由可说；其一不会被说服所动，另一则会；最后，人人都可以拥有真实意见，而理智只为诸神和极少数人所拥有。”（译文引自谢文郁译注《蒂迈欧篇》，上海人民出版社，2003年）

现你是在一定的 δόξα 中生存的，只知道那些影子，而对真理无知。柏拉图接着说，你如果要认识真理，就必须放弃这些 δόξα，依靠自己的努力，走出洞穴，走向真理。因为《国家篇》的这种魅力，人们就会有意地排斥从相信出发接受意见这种认识方式。也就是说，在判断中追求真理和在相信中接受意见这两种认识方式之间是正确和错误之分，所以彼此没有什么紧张关系。

于是，古希腊哲学的认识论就被柏拉图规定了：从理性出发，在判断中追求真理。我们还是回到理性的两点含义上来：首先，从我们自己出发，从理性出发，坚持自己的判断者身份。进而在这个基础上去寻找并建立判断的根据（原则或理论），进行推论。

（二）理性认识论的困境和恩典认识论

这种认识论导致了什么结果呢？柏拉图学园内的成员都是在这个认识论中思维的。大家响应柏拉图的号召，走向上的路，追求真理和至善。亚里士多德就是在这种追求精神的鼓舞下从事哲学思维的。亚里士多德说：“我爱吾师，但我更爱真理”。亚里士多德深受柏拉图的思想的影响，但是，他对柏拉图的许多观点都持不同意见。为什么呢？——因为老师说我们要靠自己追求去判断，而不是在相信中接受老师所说的。否则，我们会陷入老师所批评的意见之路了。亚里士多德的这句话确实很准确地表达了柏拉图所倡导的认识论精神。但是，这样一来，我们发现，当越来越多的人按照柏拉图的认识论进行思维时，关于真理的认识就越多；于是就出现了各种不同的甚至相互对立的真理认识。

亚里士多德之后，这个问题就越来越严重了。在柏拉图的想法中，只要人们摆脱那些“意见”的束缚，就能达到共同的真理。但是，当人们从自己的理性出发，根据自己的判断去追求真理时，得到的仍然是各种各样的观念。究竟什么才是真理？我们在伊壁鸠鲁和斯多亚主义者那里，发现真理问题已经谈不清楚了。按照伊壁鸠鲁的说法，评判一种理论是否为真理，要看它是否能够给人带来幸福或快乐。我们称此为快乐主义原则。这种处理，真理问题就变成了一个生存问题，而不是理论问题。与伊壁鸠鲁同时的还有所谓的斯多亚主义。斯多亚主义也发现无法在理论上解决真理问题。不过他们比较谨慎，认为我们的智力有限，无法认识真理和至善。但是，善有大小；那个至善是我们的认识能力所不达的，但我们可以认识存在于我们之中的善。只要我们能够把握自己的善，同样可以过好的生活。因此，我们需要做的就是内省和深思，认识自己的善。我们看到，伊壁鸠鲁和斯多亚学派已经发现无法实现柏拉图的那个“追求真理和至善”的号召了。他们想逃避这个问题。

然而，这个问题是逃避不了的，因为追求真理这个问题对人的生存来说无法避免。我们还是从柏拉图说起。柏拉图在《米诺篇》给出了这样一个论证：人的生存莫不求善，因为没有谁会做损害自己的生存的事，即无人求恶。我称此为柏拉图原则。简单来说，这个论证有两点。第一点，人一定是追求好的有利于自己的生存的东西的，即莫不求善；换句话说，人不可能明知一件事是坏的有害于自己的生存而去追求它。第二点，现实中我们可以观察到很多人“明知”有害于自己的生存，却执意追求恶。但是，如果我们站在这个追求者的角度，我们发现，对于他来说，他所追求的都是在他看来是善的。原因在于，这个追求在追求“恶”时，并没有认识到他在追求恶。也就是说，他把恶的东西当作善的东西来追求了；而他的本意仍然是去追求善。

在《国家篇》，柏拉图对这个论证作了进一步的引申。他谈到，如果人生存上莫不求善，考虑到人在现实中往往把恶的东西当作善来追求，那么，要实现满足对善的唯一的条件是你拥有关于善的知识，从而能够分辨善恶，不会把恶当作善。对于一个人来说，缺乏善的知识就意味着他处于这样的危险中：他善恶不分，从而在追求“善”中损害自己的生存。但是，什么是善的知识呢？柏拉图认为，善的知识就是知道什么是真正的善，从而能够分辨什么是真正的恶。这个“真正的善”即是真理。真理和善是一回事。

我们可以这样来理解柏拉图的这个引申。人在生存中莫不求善；但人若求善就必须拥有真理和善；因此，没有真理和善就无法生存。这里，真理和善的问题就不是一个理论问题，而是一个根本的生存问题，是一个能否活下去的问题。显然，如果你没有善的知识，你的生活就

是在恶的观念的笼罩下，不断地损害自己的生存，以致完全毁灭死去。因此，不知道真正的善，你就没有办法生存下去。因此，没有真理就没有生存

现在，我们在伊壁鸠鲁和斯多亚学派的思想中发现，他们想逃避真理问题。他们这样做是因为他们无法回答真理问题。但是，真理问题不是一个理论问题，而是一个生存问题。因此，回避是不可能的。

当时还有另一个哲学流派，即怀疑论。怀疑论对真理问题即生存问题这一点有比较清楚的认识；同时，对人无法在判断中得到真理这一点也有清楚的认识。¹在这两点认识的夹击下，怀疑论者提出了一个解决方案：悬搁判断。你一下判断，你就做出错的判断；所以人在判断中无法追求真理。但是，真理问题又是生存问题，无法避免。所以，唯一的解决办法就是悬搁判断，继续追求。怀疑论的推论思路十分深刻。在他们看来，人的生存不可能没有真理；而独断论者在真理判断中失去了真理；那些逃避真理问题的学派等于自杀；出路在哪里呢？——不放弃真理问题而又能追求真理的道路只能是怀疑论的悬搁判断。

柏拉图的认识论路线是从理性出发在判断中追求真理。这一路线最后走到怀疑论。怀疑论者还在硬着头皮说，他们还追求真理。但是，人们很快就发现这仍然是一个死胡同：你不知道真理，你怎么可能去追求真理？不知道真理就不可能追求真理。这个论证并不难理解。我们这样来看。设想我们是真理追求者。摆在我们面前的是 A、B、C 三个自称的真理论断。对于这三个真理论断，怀疑论者会如何面对？他们也许会说，把它们悬搁起来，继续追求。悬搁判断是为了继续追求真理；悬搁判断不是为了悬搁判断。也就是说，真理追求是要揭示真理；从而在追求的终点必须给出一个真理判断。真理判断迟早得给出；因而真理判断是不可避免的：A、B、C 哪个才是真理？如果你说，A、B、C 都不是真理；那你就下了一个判断：他们都不是真理。或者，你说 A、B、C 都不是真理；真理在 D 那里。你还是下了一个判断。因此，从柏拉图的认识路线出发，认识者就不可能不作判断。但是，认识者只能根据自己的理性（或自己的理解体系）作判断。考虑到对于一个认识者来说，正是因为自己没有真理，所以才追求真理；当他进行真理判断时，他所依据的是缺乏真理性的理解体系；这样的判断是无法给出真理判断的。于是，我们走进了一个死胡同：我们必须进行真理判断；但同时我们不能给出真理判断。看来，柏拉图的认识论给自己以及后来者提出了一个不可能的真理之路：在判断中不可能追求真理！

对于这种理性认识论所陷入的死胡同，《约翰福音》给出了十分深刻的观察。在《约翰福音》的序言部分，人和真理的关系被比作黑暗和光的关系。人生活在黑暗里。什么叫黑暗呢？人在生存要选择，选择需要下判断；因此，人在理性中一定要下判断；不做判断就活不下去。但是，你的判断无法给出真理，因为你是没有真理的思想背景中进行判断。这样一种生存境况，《约翰福音》指出，就是所谓的黑暗必然拒绝光。人对真理的追求是一个拒绝真理的过程。人在黑暗中生存，在黑暗中追求真理，从而必然在判断中拒绝真理。人不可能不拒绝真理；因为人生活在黑暗中。

《约翰福音》的这个观察其实是怀疑论的极端形式。把怀疑论推到极端的结果只能是：人一定是拒绝真理的。我们前面谈到，柏拉图对生存的观察发现：没有真理就没有生存；现在，《约翰福音》在怀疑论的基础上提出了一个新的观察：人一定是拒绝真理的。这两个观察放在一起，如果它们都是对人的生存的真实观察，那就是说，人是活不下去的；人的生存是没有指望的。用一句宗教性的话来说，如《约翰福音》的语言，人死在罪中。

我们继续讨论这两个观察。人必须活下来。这一点是没有疑问的。但是，柏拉图和极端怀疑论对生存的观察都实实在在而无法否定。我们看到，这两个观察都是在理性认识论基础上给出的。前面谈到，理性就是从我出发，并根据我的经验，知识，和情感等等进行判断。这样

¹ 我们知道，柏拉图要求人们从自己的理性出发，在判断中追求真理。“判断”是这个认识论的根本特点。判断是要对真假进行判断，宣告真理，否定错误。怀疑主义者称这种认识论为独断论。但是，独断论给出的真理缺乏根据。一个“真理宣告”是否具有真理性，在怀疑主义看来，必须经过真理标准的检验。因此，真理标准是解决真理问题的关键。然而，一旦涉及真理标准问题，在怀疑主义的分析中，我们立刻陷入“循环论证”和“无穷后退论证”。参阅塞克斯都·恩皮里柯的《皮罗主义纲要》第二卷。

一个真理认识过程，在《约翰福音》看来一定是拒绝真理的。拒绝真理等于否定生存；但人必须生存。怎么办？

对于这个问题，《约翰福音》第十四章给出一个非常有意思的对话。为了展开这里的讨论，我想我们需要对《约翰福音》的恩典真理论有所认识。《约翰福音》指出黑暗和光的对立之后，接着提出了一个很有意思的字，即 μάρτυς（见证），认为我们是在见证中认识真理的。

“见证”之所以很有意思，因为刚刚说完说黑暗是拒绝光的，接着就说有一个人来作见证。这个人就是施洗者约翰。关于施洗者约翰，他是当时的一个被以色列人称为先知的人。他是严守以色列的律法，在以色列人中有很高的威信；他就到处为人施洗，号召人认罪悔改。他的“见证”主要在于他说了一些很重要关于耶稣的话。他说他看到圣灵降临到耶稣身上，因此就知道这个耶稣是从神那里来的，是从真理那里来的。他还说，耶稣是神的羔羊，背负了世人的罪。

我们来看看“见证”是什么意思呢？这是一个法庭用语。法官坐在上面，原告和被告站在面前。被告一个说法，原告是另一个说法；法官制是听他们在说，并不在案发现场。法官是怎样判案的？一般来说，如果被告说话是自相矛盾的，那肯定是被告的话不可信。如果是原告说话自相矛盾，那就是原告出问题了。法官判断是从自己的理性出发的。但是，如果原告和被告都自圆其说头头是道；因为他们都请律师，而律师都知道怎么样才不会自相矛盾；法官怎么判案？这个时候，他就需要人证物证。这里的人证就是 μάρτυς。一个证人的证词能否被法庭所用必须满足以下一些条件：第一，证人和原告被告没有任何直接利益关系；第二，证人必须在案发现场；第三，证人还有一个非常重要的因素，就是他必须是可信任的。

我们知道，在法庭上有一个有意思的现象：如果是被告律师带上了一个证人，那原告律师的第一件事就是赶紧找这个证人的信誉纪录，查查这个人有没有说过谎，查找他的税表有没有交税，有没有做过其它坏事等等。做这些的目的都是为了找到攻击这个证人的信誉的缺口，让这个证人的可信度消失，让法官不相信他。可见，我们谈到证人时必然涉及一个十分重要的因素，即证人的可信度的问题。进一步，法官在判案时，如果他无法挑这个证人的毛病，就只能相信证人说的话。如果法官相信证人所说的话，那么这个证人所说的，只要合情合理，法官就必须接受。于是，法官失去判断力：证人说什么就是什么。这个证人看见了现实发生的情况，而法官相信了这个证人的证词。这里，“相信”成了法官判案的出发点。他的认识出发点就不再他的理性，而是在信任中接受了证人的证词。

所以，《约翰福音》说完施洗者约翰的见证，马上就提出信任（πιστεύω，动词）这个字，要读者因施洗者约翰而相信。我们前面在分析 δόξα 时接触到了一种“在相信中接受信念”那样一种认识论。这种认识论受到柏拉图的批评因而一直受到压抑。但是，在怀疑主义的冲击下，柏拉图所提倡的“在判断中追求”已经难以维持。《约翰福音》在怀疑主义思路上进而指出，由于黑暗对光的拒绝，人在判断中追求真理是完全不可能的。基于这一观察，《约翰福音》提出了一种新的认识论，称之为“恩典真理论”，对柏拉图的理性认识论所陷入的困境指出了一条出路。

我们来谈谈恩典真理论。我们知道，人的 δόξα 和神的 δόξα 有根本上的区别。对于人的 δόξα，只要听者或读者认真地去领会它，就能够把握它，使之变成自己的信念。然而，没有人见过神，所以，无论人再努力，也无法认识神的 δόξα。人之所以能够认识神的 δόξα，唯一的可能性是神向人彰显他的 δόξα。这便是恩典真理论的第一条原则，即神向人彰显自己的 δόξα。因为是神的 δόξα，在翻译上就不能继续使用“信念”或“意见”了。我自己把这个字译为“尊容”；但目前流行的翻译是“荣耀”，对应于英语的 glory。

信任是恩典真理论的第二条原则。神的 δόξα 是我们所不能认识的；当神向我们彰显他的 δόξα 时，我们就必须在信任中去接受。因此，信任是我们接受神的 δόξα 的唯一途径。

第三，由于神的 δόξα 是在启示中向人彰显的，所以主权在神手里。他向人彰显多少，人就能知道多少。因此，人永远都无法如同掌握某人的 δόξα 那样完全认识神的 δόξα。或者说，对于神的 δόξα，我们永远是见证者，而不是拥有者。

或者，我们可以说，从认识论的角度看，《约翰福音》的恩典真理论在一定程度上是回归柏拉图在《国家篇》中所批评的 δόξα 认识论。比如，它们都认为在相信中接受是认识的出

发点。又如，两者都强调在相信中接受 δόξα。不过，两种 δόξα 在性质上完全不同。恩典真理论中的 δόξα 是神的 δόξα，只能通过启示而彰显于人；而《国家篇》中的 δόξα 认识论，所谈论的 δόξα 不过是某人的 δόξα。需要指出的是，正是这两种不同的 δόξα，导致了两种完全不同的认识论。《国家篇》中的 δόξα 认识论，如柏拉图所批评的，是一种封闭式的认识论，因为人们被某种有限的信念窒息了。《约翰福音》的恩典真理论则是一种开放性的认识论，因为神的 δόξα 是在神的启示中给予人的，而人只能在见证中接受神赐予的启示；也就是说，面对神的 δόξα，人们永远是接受者。因此，我们看到，柏拉图在《国家篇》中对 δόξα 认识论的批评不适用于《约翰福音》的恩典真理论。相反，倒是恩典真理论为已经陷入困境的柏拉图理性认识论提供了一条出路。

恩典真理论的归结点是相信耶稣是神的独生子，即耶稣是唯一从神那里来的人，因而能够彰显神的尊容。神就是真理自身。当我们在相信中接受耶稣的尊容时，我们就能够见证神的尊容，即见证真理。这个认识论的出发点是信任，从信任出发来认识事物。如果你不从信任出发的话，你就没有办法去认识真理。但是，人们总是会问：我为什么要信任你耶稣？我凭什么信任你耶稣呢？

比如，一个怀疑论者会问：凭什么信任耶稣呢？凭什么说耶稣是从真理那里来的？耶稣说自己是真理那里来的。但是，如果耶稣骗人怎么办呢？或者说，耶稣是个疯子怎么办呢？疯子就经常说他是从真理那来，要求听众相信他。《约翰福音》对这个问题的回答非常有意思。它说，没关系，你们不信没关系；如果你不信，你就和真理无关；你就死在罪中。这是人的生存事实：你要是不相信你就死在罪中；因为人在黑暗中一定是拒绝真理的，而人没有真理人无法生存。从柏拉图原则到怀疑论的推论，结论是人死在罪中。

对于恩典真理论来说，耶稣是否从神那里来这个问题是无法在判断中回答的。很显然，要回答这个问题，首先得拥有关于神的知识，然后凭借着这一知识对耶稣进行考察。但是，没有人拥有关于神的知识（黑暗和光的对立）。因此，关于真理的认识不能在判断中去追求，而必须转换认识的出发点，从信任出发。没有信任就没有关于真理的认识。实际上，当我们使用“凭什么”这个词时，出发点是理性判断。我们没有真理，我们就没有办法做真理判断。作为一个事实，没有人知道真理；因为拥有真理的人是不必要追求真理的。如果承认“没有人知道真理”这个前提，关于“耶稣是否从神那里来”这个问题就没有人能够给出正确的判断。

由此可见，对于“凭什么说你耶稣是从真理那里来的”这个问题，《约翰福音》的回答相当明确：第一，你要是不转换认识的出发点，从信任开始，你就无法知道耶稣是从真理那里来的，你就死在罪中。这也是人的生存事实。第二，人无法拥有关于真理的知识，所以根本就没有资格问这个问题。

这两种认识方法，我们指出，柏拉图在《国家篇》中就接触到了。为了找到一种“向上的追求正义和至善”的道路，柏拉图深刻地揭示了 δόξα 认识论的封闭性，进而提出了“在判断中追求”的理性认识论。然而，柏拉图所提倡的理性认识论导致了怀疑论的真理问题推论：人无法在判断中追求真理。《约翰福音》恩典真理论把 δόξα 仅仅归给神，为怀疑论的真理问题困境指出了一条出路。从这个哲学史的发展中可以看到，人们在这两种认识论中挣扎；表现为，是要在判断中追求真理呢，还是要在信任中接受启示？

（三）理性和信仰的张力

交待了这个哲学史发展背景之后，我们就容易理解《约翰福音》第十四章中耶稣和门徒的对话。耶稣一直对他的门徒说，你们必须在相信我的前提下认识真理；你们要是不相信我就必死在罪中。我想，这些跟随耶稣的人至少明白我们刚才提到的那两点：不相信耶稣是神（真理）的独生子，就必死在罪中；人由于对神的无知从而根本没有资格追问耶稣所说是不是真实的。这些门徒是通过什么方法明白这两点道理的呢？——从认识论的角度看，永远是一个谜。但是，我们注意到一个事实，那就是耶稣确实有一批信徒，或多或少地相信耶稣所说。

这些门徒因为相信耶稣所说，所以就紧紧跟随耶稣，听耶稣说话，看耶稣做事。我们注意到，在十四章之前，门徒和耶稣的对话很少。倒是耶稣和那些不信的犹太人之间有很多对话。原因大概是，门徒们在面对耶稣时不敢问话。为什么不敢问话呢？因为你得在相信中接受啊！在相信里是没有什么好问的。一般来说，我有问题我才问你呀。什么时候才有问题呢？——我觉得你可能讲错了，或者你讲的和我的观点不一样，等等。也就是说，我在提问的时候是有所判断的。一旦下判断，我就离开了恩典真理论。所以，门徒们不敢问。十四章以前，他们只听只看，你耶稣说什么我们就听什么；你耶稣要我们做什么我们就做什么。当然，我们也能够读到一些很简单的对话；门徒偶尔问一两句，但问得非常少；而且从来没有进行讨论过任何问题。耶稣也没有跟他的门徒讨论过任何问题。

耶稣和门徒的这种关系是恩典真理论这种认识方法所规定的。人必须在相信中接受；不相信就不能认识真理。在接受中没有判断权，因而不能下判断。“不要做判断”这样的话在《约翰福音》中出现了好几次。这句话在其他福音书也都出现了。而且，后来的保罗，这个对整个基督教思想影响巨大的思想家，也不断地说，不要做判断。在早期教会中，这句话几乎都是口头语了；因为你一旦给出判断，你就失去真理。因此，门徒对这一点的认识是相当清楚的：在信任当中去接受神的启示。

从第十三章开始，情况有了变化。对于门徒来说，如果耶稣还活着，相信和跟随都没有问题。你耶稣说什么我们就听什么；你耶稣走到哪里我们就跟到哪里。这些门徒都非常非常乖；乖到那个程度呢，就是你耶稣所言所行都是对的；他们完全彻底的信任和跟随。但是，在第十三章，耶稣说，我要先离开你们了；我要先去天父那里给你们准备好房间，然后再接你们过去。这里的话说得很婉转。不过门徒都听得很清楚，就是说，你要离开我们了。这是什么意思呢？我们知道，耶稣有一次说，为了世人的罪，他会死去。他的大弟子彼得听得明白，认为死这件事不好；而耶稣是神的独生子，怎么可能死去！所以劝说耶稣不要去死！耶稣因此骂了他一顿说：撒旦，离开我！这就是说，你彼得说这话就像是撒旦；你是魔鬼，根本不体贴我耶稣的心思。这事以后，彼得乖得也不敢说话了。被骂成撒旦，本来是最好的弟子，被骂成撒旦以后还敢说话吗？

但是，现在的情况发生了变化。耶稣说要离开门徒。于是门徒遇到了一个大问题：耶稣不在他们跟前了，如何能够跟随耶稣？耶稣和他们在一起的时候，跟随耶稣不是问题；但是，耶稣要离开他们，那东西南北他们该往那个方向走呢？如果这些门徒不是真诚的信徒，那么，耶稣离开他们后，他们想去哪里就去哪里。他们不会问什么问题。对于这些一心一意要跟随耶稣的门徒来说，他们面临的是一个严重的生存问题：如何跟随？

有个门徒问耶稣，主啊，你要去天父那里，能不能告诉我们去天父那里的道路呢？在门徒的思想中，只要知道去天父那里的道路，你耶稣先行一步，我们可以随后跟来。这也是一种跟随。耶稣的回答让门徒们摸不着头脑：我就是道路；你们认识我，所以你们已经知道了道路。耶稣的回答并没有解决门徒的迷惑。即使知道耶稣是道路，但你耶稣要离开了。你耶稣不在眼前，如何能够把你当作道路呢？

耶稣的门徒完全相信耶稣，在信任中体会和接受耶稣说过的话。但是，耶稣的这一回答无法解决他们的困惑。于是，另一个门徒忍不住又问耶稣：主啊，你能向我们显现一下天父的样子吗？这个问题背后隐含的想法是，我们跟随耶稣是要到天父那里去；如果我们认识天父，即使耶稣离开了我们，我们还是可以凭着对天父的认识而继续跟随耶稣。耶稣对这个问题的回答还是出乎门徒们的意料。耶稣说，你们认得我就是认得天父；我们和你们生活这么长时间，难道你们还不认得我？

对于耶稣给出的回答，门徒们都仔细听了，但总觉得不满足。问题的根本点是，这些门徒要跟随耶稣，但耶稣要离开他们；于是出现了这个生存问题：耶稣走后他们如何继续跟随？这个问题就是理性和信仰之间张力的原始形式。

理性和信仰之间的张力源于这两个基本条件：这些门徒已经相信耶稣，并要跟随耶稣。怎么跟随耶稣呢？如果耶稣在世，这件事很好做，那就是耶稣到哪里跟到哪里，耶稣说什么就听什么，耶稣怎么说就怎么做。但是，现在的情况是，耶稣不在他们跟前，他们怎么样跟随呢？

人在生存的每一个时刻都面临诸多可能性，从而不得不要对这些可能性进行分析判断，然后做出选择。我们可以设想这种情况，耶稣离开后，这些门徒马上面临如何跟随耶稣的问题，东西南北，往什么方向走呢？有些门徒说，我们必须往北走，因为耶稣往北走了；有些说，不对，得往东走，因为耶稣往东走了。于是，争执的双方都必须给出一个理由，说服对方同意自己的看法。这就得讲道理，进行判断，从而回到以理性判断为出发点的认识方法上来。

我们看到，这几位门徒的问话都非常合情合理：我们必须拥有关于天父以及去天父的道路的知识，这样，当耶稣不在身边时，我们就能给出判断究竟我们在跟随中有没有走错方向。对于门徒们的这种理性要求，耶稣要求他们回到恩典真理论的基础上来：耶稣就是道路；见过耶稣就等于见过天父；即：回到相信耶稣这个起点上。但是，门徒们的困惑在于，耶稣离开他们了，所以他们需要某种理性判断原则。比如，如果门徒知道天父的样子，知道天父住在那里，他们就能有凭据地进行判断，避免犯错误。可见，耶稣离开他们这件事，使他们又回到理性判断中。这样，门徒们就陷入这样一种张力之中：作为耶稣的门徒，他们必须相信并跟随耶稣；当耶稣离开他们之后，他们只能依靠他们自己的理性判断。跟随耶稣就是要放弃自己的理性判断；在自己的理性判断中无法跟随耶稣。

这便是所谓的信仰和理性的之间的张力。耶稣宣讲福音时要求门徒放弃理性判断，只在信任中接受真理的给予。然而，耶稣离开之后，门徒们发现他们不得不再次使用理性进行判断，否则无法选择，无法跟随，无法生存。于是，这些门徒的生存就有两个出发点；这便是理性和信仰的紧张关系。我们注意到，柏拉图在批评那种在相信中接受意见的认识论时，强调只有在理性判断中追求善才是真理之路。因此，对柏拉图来说，信仰和理性之间只有对立的关系，但不存在紧张关系。耶稣还在世时，门徒紧紧跟随耶稣，在完全信任耶稣中接受耶稣的教导，放弃自己的理性判断。在这种情况下，信仰和理性之间的张力也不存在于他们的生存中。但是，耶稣离开门徒之后，这一张力就进入基督徒生存中。¹

因此，如何处理这一紧张关系就成了基督徒的生存方式。基督教历史上，有一种处理方式主导了基督徒相当长的时间。我们可以这样设想耶稣离开门徒以后的情形。门徒们听从了耶稣的吩咐，在耶稣离开他们后，他们就到处去传道，即传讲耶稣的福音。传道的结果是，门徒们各自在不同地方建立自己的教会。就大家都坚信耶稣是神的独生子这一点而言，门徒们没有任何分歧。但是，如何跟随耶稣并做一个好基督徒呢？彼此的回答就各不相同了。早期教会都是这些门徒建立起来的。他们因为在如何跟随耶稣这个问题上意见不完全一致，所以分别按各自的想法去跟随耶稣，并在各地建立基督教会。这些人都自称为基督徒。我们知道，甚至还有一批走到中国来，即景教。这批人属于早期的基督徒，一路沿着丝绸之路走过来。所有的这些基督徒和教会在神学上并不一致，基本上是各说各的。

这种分裂的状况表明早期基督徒无法回答哪条路才是正确的通往天父住处这个问题。道路只有一条，那就是耶稣的带领。现在有许多条路，哪条路才是正确的？为了解决这个问题，既然大家都是基督徒，那就坐在一起谈谈。于是有公元四世纪的尼西亚会议。这个会议是由当时的君士坦丁大帝召集的，因此，几乎各地的有影响的教会都有代表参加，对一系列重要的神学问题进行了激烈的讨论，形成了尼西亚信条。

我不想在这里深入讨论尼西亚信条。有一点可以肯定的是，尼西亚信条是一批基督教内部的重要人物所制定的。不论其内容如何，在形式上乃是人的判断。每一条信条都包含着这些参与者的理性活动，如提出命题，进行推论，相互批评和讨论，形成共识。而且，由于尼西亚信条的制定者德高望重，它的分量就非同小可。在此之后，凡是涉及神学信条的问题，人们都依此为准。陆陆续续，在教会历史上还有许多重要的宗教会议，教会借此解决纷争，制定信条。我们称此为权威性的教会传统。也就是说，这些信条就成了人们思想和判断的标准。权威出现后的一个重要现象是：跟着权威就行了。

¹ 耶稣在同一章（第十四章）安慰门徒时特别提到，他不会把他们撇下为孤儿；他离开他们之后会赐给“圣灵”，并让圣灵住在他们心中，引导他们的生存。因此，理解基督徒生存中理性和信仰之间的紧张关系还要深入讨论圣灵的工作。但是，圣灵的认识论问题需另文专论。

耶稣教导他的门徒：要相信。现在，教会的领袖们也告诉教友们：要相信。但这是两种根本不同的相信。耶稣要门徒们相信；但是，他离开了他们，让他们在信任中决定走哪条路。他们必须在信任中作判断；理性和信仰同时作为他们的生存出发点。这是一种在张力中的生活。然而，当人们相信这些教会领袖们所制定的信条时，这些信条并不离开他们，而是作为具体的行动指导原则。特别地，当他们遇到生存上的疑问时严重地依赖主教们的决定。显然，这样的生存没有理性和信仰之间的紧张关系。

人们会说，对于平信徒来说，无论在智力上，还是在学识（神学知识，《圣经》知识，教会传统等）上，肯定不如历史上的那些主教们。这些主教们都是最优秀的人，他们制定出来肯定是最好的！所以，我们只要相信就行了。这里的相信，归根到底是相信这些主教们的思想。由于这些主教们能够提供具体的指导，所以，一般的平信徒就放弃思想，跟着主教们的思想走。这是一个没有思想的时代。历史学家干脆称之为黑暗时代。

但是，问题在于，这些主教们自己是否走在正确的道路上呢？如果他们的带领出了问题，跟随者就必然走错方向。如果走错了方向，那么，跟随者就无法做好基督徒。主教们都是人；他们是可能犯错误的。这是一个关系基督徒生死存亡的问题。把这个问题提到人们的意识水平上来的人是德国思想家马丁路德。路德深深感到这里不对劲。对于路德来说，作为基督徒，相信耶稣是没错的；但是，你教皇说的就是对的吗？教皇只是一个人而已，凭什么说他说的就是对的呢？主教们也都是人，他们也是可能犯错误的。对于神的话，路德说，他只有相信，并在相信中去体会和理解。但对于教皇和主教们的话，他认为他有资格提问，思考，和判断。路德写了三篇重要的檄文，其中一篇叫《论教会的巴比伦监禁》。他提到，教会实际上是被亚里士多德主义所束缚了。为什么呢？因为这些主教们都是从亚里士多德的思想出发来理解一切，包括《圣经》和教会的历代决议。这样做的结果是把亚里士多德当作是神的话的理解基础，从而使亚里士多德的话置于神的话之上。

我们知道，对于基督徒来说，跟随耶稣就是他们的生存。为了跟随耶稣，就必须理解神的话。如何才能理解和把握神的话？如果不从某种权威出发，该从何处出发？路德谈到，对于神的话，我们只能从自己出发直接地去理解神的话。也就是说，我们不必依据任何其他人的思想观点来理解神的话。实际上，每一个人在理解神的话时并没有高低之分，而是完全平等的。当一个人在这个时候从自己的理解出发去领会神的话时，他可以直接和神交流，接受神的启示，从而理解了神的话。

于是，在路德的思想中，面对神的话，每一位基督徒都有两个出发点：他相信神的话是真理和至善；这不是一个理性推论，而是完全的信任，是在信任中的接受。但是，他必须从自己的理解出发去接受神的话；也就是说，他必须在理性中推论和判断，给出自己的理解。这两个出发点是不相容的。信任不允许判断，判断排斥信任。路德自己究竟是从新人出发，还是理性出发，我们无法给出明确的结论。一般来说，当路德面对神的话时，他拥有完全的信心，因为神的话是完全的绝对的真理，他只能在信任中接受。这是他的信仰生活。但是，当他把所接受到的用语言表达出来时，他不得不使用一系列的判断句，从而无法避免进行理性推论。路德在和罗马教皇主义者进行辩论时也明确地指出，他的思想，推论，判断都不能违背他的良心。对于听众来说，路德和神之间的这种内在的认识论关系是完全私人的；而人们能够看到的只是路德的一系列理性判断。¹

我们看到，理性和信仰是两个认识论出发点之争。这个挣扎只有在基督徒的生存中才可能出现。而且，只要是基督徒，这个挣扎就不会消失。但是，对于非基督徒来说，这不是一个永恒的问题，而是一个可以得到解决的问题。比如说，作为理性主义者，一切问题都可以通过理性来解决，所以不会出现挣扎。当然，对于一个顺服在权威中的人来说，这种挣扎也不会出现。比如说，一个生活在中世纪的基督徒，他也许完全顺服在教会权威之下；只要是教皇说的，

¹ 我把路德的这种挣扎称为双重权威问题。参阅“神的话语和人的良心：马丁路德双重权威问题”一文。见《求是学刊》，黑龙江大学，2003年第四期。谈的就是马丁路德所感受到的理性和信仰之间的那个张力。这个张力一直在折磨并推动他的所有论争和思想，并通过笛卡尔而传给整个近代西方思想史。。

就是对的。这种人也不会感受到理性和信仰的张力。但是，在路德看来，在教会权威之下的信仰不是面向基督的信仰，而是教皇的信徒。

我想特别强调的是，理性和信仰之间的张力在基督徒的生活中是永恒的；而对于非基督徒来说，这一张力则是暂时的，可以摆脱的。也就是说，这是一个基督徒的生存问题，与其他人无关。这一点并不难理解。基督徒在耶稣离开之后仍然跟随耶稣；跟随是在信任中的跟随；但是，耶稣不在眼前，所以每走一步都必须依靠自己的理性进行判断选择。这两个认识论出发点永远都存在于基督徒的生活中，于是就产生了认识论上的一种张力。

正是这个张力，在我看来，推动西方思想史的发展。甚至是近代自然科学的出现，我发现，也是在这个张力中形成的。因此，我认为，如何保持这个张力乃是认识论的重大课题。很简单，如果缺乏这个张力，我们的认识将会是很简单的事。在没有张力的认识活动中，我们或者从信仰出发；在信任中全盘接受，不进行任何思维。实际上，有一大批基督徒便是在这样的思维中。当然，这不是耶稣给予他的门徒的认识方式。我们也可以只从理性出发，如理性主义者，而不经历这个张力。显然，从理性出发进行判断，一切都必须经过理性，如笛卡尔的“怀疑一切”。虽然还有多东西不懂，但是，只要继续努力就必能认识一切。这样的认识论也不会出现理性和信仰之间的张力。当然，这种没有信仰的理性主义认识论会引导认识者走向自我禁锢：一旦我形成了完整的思想，我就能够解释一切问题，变成了一个老顽固。

看来，这个张力在认识论上是非常值得我们重视的。这个张力不是破坏性的；恰好相反，在我看来是一种动力性的东西。正是因为这个张力，我们能够发现问题，解决问题，再发现问题，再解决问题。我想，如果我要谈论理性和信仰之间的关系，就必须从它们之间的这种内在张力谈起，充分注意这一张力在基督信仰语境中的生成和运作。

参考文献：

[1]《约翰福音》

[2]谢文郁译注《蒂迈欧篇》，上海人民出版社，2003年）

原载于《山东大学学报》2008年第二期