

基督教

Christian Apologetics

護教學

作者：范泰爾 (Cornelius Van Til)

翻譯：呂沛淵

基督教護教學

作者：范泰爾 (Cornelius Van Til)

翻譯：呂沛淵

編輯：魏孝娥、徐嘉徽、林怡吟

封面設計：劉芬

出版發行：改革宗出版有限公司

TEL：(+886)2-2718-1110

FAX：(+886)2-2718-1500

通訊處：台北市105松山區南京東路4段75巷30號

劃撥帳號：19902327 戶名：改革宗出版有限公司

承印者：永望文化事業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版北市業字1731號

2008年8月 初版 2009年3月 初版二刷 2011年4月 初版三刷

經原出版社及作者授權，出版中文繁、簡體譯本

版權所有，未經本社事先許可，本書任何部份皆不得翻印、重製、傳播，包括電子、電郵傳送、掃描、網路下載等。

Christian Apologetics

by Cornelius Van Til

© 1976 by Presbyterian and Reformed Publishing Co.

Phillipsburg, New Jersey.

Chinese edition © 2008 by RTF Publishing Co., Ltd. (Taiwan)

No.30, Lane 75, Sec.4, Nan-Jing E. Road, Taiwan, R.O.C.

Tel: (886)2-2718-1110 Fax: (886)2-2718-1500

e-mail : rtf4tw@ms64.hinet.net

· All Right Reserved · Printed in Taiwan ·

ISBN : 978-986-6687-02-0

定價：新台幣250元

國家圖書館出版品預行編目資料

基督教護教學/范泰爾 (Cornelius Van Til) 著

；呂沛淵譯。 --初版。--台北市：改革宗，

2008.08

面：公分

譯自：Christian Apologetics

ISBN：978-986-6687-02-0 (平裝)

1.護教 2.基督教

242.9

97013835

目 錄

- 4 唐崇榮牧師 序
- 5 改革宗出版社 序
- 7 第一章 基督教真理的系統
The System of Christian Truth
- 39 第二章 基督教人生哲學
The Christian Philosophy of Life
- 61 第三章 接觸點
The Point of Contact
- 93 第四章 方法的問題
The Problem of Method
- 125 第五章 權威與理性
Authority and Reason

唐崇榮牧師 序

范泰爾的護教學，是「歸正神學」歷史上很特殊的一套護教經典之作。范泰爾完全以「聖經」為整個護教的原理與基礎，真正照著歸正的改教精神「全然聖經」的總原則，絕對是曠世不可多得的一套典籍。

范泰爾的著作，顯示其整全思想的準確系統，及其信仰立場的持守精神。我相信其書必成為這時代，也是以後眾世代，最具影響力與啟發性的巨著。

在過去數十年間，華人歸正神學家不少人受他影響，但是歷年來都未見有人將這一套經典翻譯成中文，誠屬憾事。

茲得見呂沛淵博士廢寢忘食，已經完成第一本中文譯作，心中無限欣喜。呂博士實在是最適宜不過的人選，他是純「歸正神學」立場之神的僕人，所以我深信此書將帶來全世界華人教會新一輪的信仰復興，特別是在幫助護教衛道者，在原理精神上重新裝備屬靈武器。

願上帝大大賜福此書，願同胞們一同來享受神所要帶給我們的更正與復興！阿們！

主僕 唐崇榮

改革宗出版社 序

唐崇榮牧師在台北多次講座中，提到范泰爾 (Cornelius Van Til) 對基督教護教學的貢獻。范泰爾一針見血地指出西方哲學探討「神論」的基本錯誤是：不以上帝的啓示爲中心，而以有罪的人的理性爲中心。

范泰爾說，自從亞里斯多德以降，西方哲學界所討論的「神」不過是上帝的「影子」，而不是上帝的「本體」；他們討論上帝存在的「可能性」，卻從來與上帝的本體真相沒有關係。范泰爾說：「真正的上帝不是人想像出來的。」

唐牧師的名言：「人的理性產生的上帝，是被理性所造出來的上帝；然而真正的上帝，是創造人理性的上帝。」「真神非理性所造，理性乃是真神所造。」即是從此而出。我們不需要藉著被造界去證明有一位創造主，好像被造界可以使人產生有創造能力的主，這是倒「因」爲「果」的。我們應當說，不是世界、自然、萬有、萬物證明有一位創造主，乃是上帝「顯明」了祂如何創造了世界。

無論是范泰爾或唐崇榮，都指出了西方哲學與聖經的方法論迥然不同，一爲「人本」，一爲「神本」。前者是從「自然」證明「有一位上帝？」；後者是神自己用啓示告訴我們「祂創造了世界！」而這世界的奧妙也顯出了祂的智慧。上帝在大自然中「顯明」了祂的創造、祂的奇妙、祂的智慧、祂的計劃、祂的系統。是祂顯明創造的奧秘。

1977年12月，范泰爾在接受 *Christianity Today* 雜誌專訪時說：「有兩種護衛信仰的方法；一種是以人有自足

性爲本，而推及上帝。另一種是以聖經中三位一體的神爲主，進而論及關乎祂的所有事物。傳統的護教學試圖在「信者」與「未信者」之間尋找中立點及共同點的方法，是建立於人有自主性的觀點上。然而，基督的使徒保羅說，所有的人都認識上帝，若是壓制這種認知便是錯誤的，因爲認識上帝使人類得以站立，並去認識自己，去發現所存在世界的真相，並且是學習人與世界關係的唯一基礎。若沒有聖經中所說的這位創造主、救贖主，而整個宇宙就會類似無數個缺乏穿孔的珠子，而它們是需要被一條無限長的線串聯起來的。」

本社出版范泰爾系列的書籍，就是盼望回歸正統，重建整全的基督教價值觀，以基督真理影響世界，而非不斷地削弱真理去「適應」世界的價值觀。

編輯部

2008年8月

第一章

基督教真理的系統

護教學是辯明證實基督教的人生哲學，並駁斥各式各樣非基督教的人生哲學。

經常有人說：「護教學」論及「有神論」，而「證據學」論及「基督教」。因這緣故，有人說：「護教學」處理哲學論述，「證據學」處理事實資料。

以此方法來看事情，當然是有幾分道理。護教學的確是處理「有神論」多於處理「基督教」；證據學的確是處理「基督教」過於「有神論」。因此，護教學主要是處理哲學論述，而證據學主要處理事實資料。然而，從整體來說，這只是著重點的不同。

整個問題只是重點不同，絕非二者分立，因為「基督教有神論」是一整體。「基督教」與「有神論」是彼此相關的。例如：若問基督為何降世，答案就是「祂要將自己的百姓從罪惡裡拯救出來」。然而「罪」是甚麼？罪是「沒有遵行或是違犯上帝的律法」。那麼「上帝」是誰？又何謂「上帝」？

是的，我們在此提出了「基督的工作」的正統教義，以及對「罪」的正統定義。假如要對「基督的工作」提出其他定義的話，必會發現那些定義總是包含某些對「上帝」的觀念在內。假若說「基督降世，只是為我們立下好的道德榜樣，僅此而已」，那麼我們已將「罪」重新定義為「人性中存在的某些軟弱」，且連帶的將「上帝」重新定義為，與正統神學所認知的那位

「絕對與聖潔者」不全然相同的一位。「基督教」絕對不可與「上帝的存在與屬性」教義分開。結論就是「基督教有神論」必須將之視為一整體。

因此，我們可以用現代戰爭來比喻「基督教有神論」的整體辯證：有肉搏戰、步槍射擊、機關槍掃射，也有用大砲和原子彈作戰。所有參戰者，雖以不同方法作戰，但都是彼此相互依賴。步兵若不看背後的大砲掩護來作戰，能作的也就非常有限；重武器也要靠著輕武器才能挺進。「基督教有神論」正是如此。若想單藉討論某些事實，來證明基督教是有歷史事實的宗教，是不可能而且是無用的。假定我們宣稱基督從墳墓裡復活，進而宣稱祂的復活證明祂的神性，此即為基督教「歷史論證法」的精髓。然而，實用主義哲學家拒絕接受這樣推理法。就算他同意基督真的從死裡復活，他仍會說這只不過證明了一件超乎尋常的事，發生在耶穌那人身上，僅此而已。實用主義者的哲學，其實是說：在這宇宙中發生的每件事是毫無相干的；「耶穌復活」這事件就算是事實，對活在兩千年後今天的我們，也是毫無意義的。由此可見，若真要辯護基督教是歷史事實的宗教，就必須同時辯護基督教所根據的「有神論」。這就帶我們進入哲學討論中，要解釋歷史事件，必定要引用歷史哲學。然而，歷史哲學同時也是整個本體論的哲學。如此一來，也就要在每時每地都作哲學性的討論。然而，就事實而言，在辯護基督教「有神論」的根基時，幾乎是在傾全力從事哲學的辯論。「護教學」必須在「歷史證據」領域得勝挺進的掩護下發射大砲，才能確保戰果。簡言之，護衛「基督教有神論」，有其歷史層面，也有其哲學層面。「證據」主要是處理歷史層面；「護教學」主要是處理哲學層面。二者有各自的分工，然而也應不斷地密切合作。

若要辯護整體的「基督教有神論」，就必須顯示其各部分真是彼此關連的。前面已經指出「基督的工作」、「罪」、「上帝」等教義之間的關係。正統神學院整個課程設計，是建立在整體「基督教有神論」的觀念上。聖經不只是每一門課的中心，也是整體課程的中心。聖經在其所說的每件事上都是有權威的。不但如此，聖經論及每件事。並不是說：聖經直接說到足球比賽或原子分子等事物，乃是說：聖經直接或間接的說到每件事。聖經不只告訴我們「基督及其工作」，也告訴我們「上帝是誰」以及「我們周圍的宇宙是從何而來」。聖經告訴我們「有神論」，也同樣告訴我們「基督教」。聖經提供我們「歷史」，也同樣提供我們「歷史哲學」。不但如此，這些主題的資料是交織成一整體，無法分解開來。只有當你拒絕接受聖經是上帝的話，才有可能將其中所謂的「宗教道德教訓」，與其對「物質宇宙」的論說分離開來。

因此，上述我們對聖經的看法，所牽涉的基本觀念是：若是人類忽視聖經，就不能對這個宇宙中的任何事物有完全且真實的認識。當然，這不是說：若要研究蛇的解剖，就必須去讀聖經，而不必去實驗室。但是，若只去實驗室而不同時讀聖經的話，則必不會對蛇有完全且真實的解釋。所以，「護教學」必須在正統神學院的課程裡佔一特定的席位。要細說「護教學」的席位，必須先討論「神學百科」的總論。

一、神學百科

「神學百科」是指神學中不同的科系在整體課程中的排列關係。這些科系皆以聖經為中心，是因為聖經如上所述，是如此的重要。首先是「聖經科系」教導了新

約與舊約。在這些科系中，傳授了原文、解經、聖經神學。這些學習中，有真理的正面教導，也同樣有真理的辯護。「基督教有神論」的真理辯護，不能單單只留給「護教學科」。當基督教的特定真理一旦述說出來，就馬上需要為其辯護。因為沒有任何的真理是不受到攻擊的，而各領域的學者是最能夠提出最佳的辯護。其次是「系統神學」，藉著聖經學研究所得的亮光，將從聖經而來的真理組織成有機的整體系統。關於此點，下段會詳細的說明。當真理系統呈現出來時，我們希望知道如何將它傳給世人，以及從過去到現在它是如何傳達的。既然此真理系統是上帝的話，是上帝賜人的真理詮釋，就必須奉上帝的名、以上帝的權威傳講。正因如此，「實踐神學」承擔傳講聖道的使命。同樣的，必須要與辯護真理，與正面傳講齊頭並進。之後，「教會歷史」記載聖道的傳講在歷世歷代是如何發展的。今天的傳道人受託傳講、教導真道，是否繼承先聖、先賢忠心傳講上帝的話？真道忠實地被傳講出來時，當時的人們是否樂於接受？如果傳講差勁，接受的人半信半疑，對當時所帶來的結果又是如何？這些問題是「教會歷史」所討論的。同樣的，為真理的辯護與正面敘述是攜手並進的。

以上就是「基督教神學百科」綜覽的總結。在所列舉的各科系裡，對真理皆有各自詳細與全面的敘述。此外，對每一真理的每一點皆有辯護。那麼，護教學是否是多餘的？看起來好像是的。然而，還是需要護教學「傳令兵」的工作。傳令兵可以把司令官的地圖與計畫，傳送到另一司令官手上。從事「聖經解釋」的人需要全面的戰線圖，而這些地圖已經被「系統神學」的人製作出來。若護教學家願意謙卑從事傳令兵的工作，則整體「基督教有神論」的辯護，就會更加合一與更有組

織。

然後，護教學家也會像「偵察兵」一般，預先在夜間偵測勘查敵人的位置，盡可能的查知敵軍的動向。之所以使用軍事用語，因為：護教學就其性質而言，很難精細界定其位份。在本書的開頭，已經定義「護教學」是「基督教有神論」的辯明證實，這是對的。但是我們已經看見每一學科必須從事該科的辯護。護教學之外的眾學科涵蓋了整個範圍，他們沿著全面戰線提出辯護。同時，也使用護教學家所用的唯一武器，即哲學論據與事實論據。護教學裡，我們沒有劃定界線的工作範圍，也不能宣稱獨佔任何特定武器。

所以，總括看來，護教學所涵蓋的範圍是全方位的。傳令兵與偵察兵的比喻就是表明此點。這不是說：傳令兵或偵察兵將所有的防禦工作交給他人，以致他除了傳遞消息之外無事可作，絕非如此。偵察兵在歷史證據領域從事勘查時，仍是隨身攜帶步槍的。需要時，他也會使用重型機槍來對付遠距離的敵人。

用要塞或城堡的比喻，護教學家是時常在接近堡壘的外牆上下巡邏，讓其他的駐兵有時間從事建造，並且在其中享受。他們也要防衛，但不需像巡邏兵要經常不斷的巡防。護教學家也要休息，享受堡壘中的平安，但是護衛與辯明是他主要的工作。

在此我們必須提防錯用「堡壘」的比喻。有人可能會辯稱：此講法似乎把基督教放在防衛位置上，但難道基督教不是要為基督征服全世界麼？沒有錯。我們已經說過：當說到基督教時，我們是說基督教有神論，是包括全世界的。如果能夠成功的護衛「基督教有神論」堡壘，我們就贏得了全世界，不給敵人留下任何立足之地了。我們從事防衛戰，也同樣從事攻擊戰，二者不能分開。然而，從事攻擊戰時，也不需棄守堡壘。

二、系統神學

由以上討論，顯而易見的是：「系統神學」與護教學的緊密相連，超過其它任何學科。系統神學裡有要去護衛的真理系統。因此，有必要精簡的介紹所領受的真理系統。

系統神學，可分為下列六大論題：神論、人論、基督論、救恩論、教會論、末世論。依順來看各論。

(一) 神論

當然，在神學系統與護教學中，「神論」是最基要的。在護教學中，它不是最先被攻擊，就是最後被攻擊的。「神論」的主要題目是關於上帝的存在與屬性。我們問：「上帝是否存在？」與「祂是怎樣的上帝？」的問題。通常「神論」照著以下的次序討論各樣的問題：上帝的可知、上帝的存在、上帝的屬性。然而，按著我們的目的，可先從「上帝的屬性」開始，因為我們沒有興趣討論一位未識之神。我們必須先問基督教所信的是怎樣的一位上帝，然後才能有意義的討論這位上帝是否存在。本質先於名稱；內涵先於外展；除非先考慮前者，否則我們不能有意義的討論後者。

我們用「上帝」此詞時，所指為何？系統神學以討論上帝的屬性或特性，來回答此問題。此處只論及有關「上帝的本體、祂的知識、祂的旨意」。

1. 上帝的本體

(1) 上帝的獨立自存：上帝絕不需要與祂本體之外的任何事物有關連或依靠它們。上帝甚至不是祂自己

本體的來源。「來源」此詞不能用在上帝身上。上帝是絕對的（約五26；徒十七25）。祂是自給自足，完滿無缺。

（2）上帝的不變性：當然，上帝不會也不能改變，因為祂不需要依靠祂永恆本體之外的任何事物（瑪三6；雅一17）。

（3）上帝的獨一性：因上帝是獨立自存與永不改變的，所以上帝在祂自己裡面是合一的。在此，我們區別「單一」（singularitatis）與「純一」（simplicitatis）。

「單一」是指數目上的一。只有也只能有一位真神。「純一」是表明上帝絕不是由在祂之先存在的零件或層面所組合成的（耶十10；約壹一5）。上帝的眾屬性就是祂純一原有本體的各層面，除此之外並無別的論點；祂的整體與部分是同一的。換言之，上帝的屬性並非是祂逐漸發展出來的特性；祂的屬性是祂本體的基要層面；各部分的總合構成祂的整體。上帝裡的一體性與多面性是同樣基本、且相互依存。對護教學而言，此教義的重要性可從下列事實看見：哲學整體問題，總結而言就是「由一體到多樣」的關係，而「一與多」的問題，可以從「上帝的獨一性」教義得到了確定答案。

人不能有分於上帝的這些屬性。人絕不是自己本體的來源；人絕不可能是不改變或純一的。上帝的本體及其屬性，是完滿自足的。上帝的本體是不能傳遞的。

2. 上帝的知識

上帝知識的本質是護教學中最重要的課題。上帝對自己本體的徹底認識，是自有永有的。上帝對自己本體的認識，是無所不知的。因此，在上帝的本體內，可能性與真實性是同一的，潛在性與實在性是同一的。就此

方面而言，上帝的知識與我們的是截然不同。我們絕不可能徹底的認識自己，對我們而言，潛在總是超過實在。上帝的知識如祂本體一樣，是不能傳遞的。上帝的知識是自有永有的，因為祂的本體是自有永有的。

我們是否應該以「解析性」(analytical) 或「整合性」(synthetical) 用詞來論及「上帝對自己的認識」？答案取決於我們對這些用語的定義。實驗室裡，稱「解析性的知識」為「由分解物體成為構成該物體的元素，而獲得的知識」；「整合性知識」為「用透視物體全景的方法，而得的知識」。然而，在哲學發展史中，這些詞語的用法已經改變，幾乎變成完全相反的意思。特別自哲學家康德以來，「解析」(analysis) 的意思已變成：我們不藉外力的自我認識，不需參照自身之外的時空事實。看來我們必須在這些詞語的科學用法與哲學用法之間，作一選擇。或者，我們必須先看看神學家如何使用這些詞語，而不去理會別的講法？

神學是傾向於使用上述所說的科學用法。舉例來說，在基督教神學史中，關於「預定論」應當從何講起，在路德宗（至少自卡利克托〔Calixtus〕時起）與加爾文派之間有一辯論。路德宗辯說：我們應當從基督徒經驗到的歷史事實，而後再往回論證到預定論。卡氏稱之為「解析法」；而加爾文派通常所遵循的方法，被稱為「整合法」，是從「神論」開始講起。

說完這些講法之後，我們相信：論到上帝對自己的認識，「解析性」是最佳的說法。這並不是說：上帝必須藉著緩慢的分析過程來認識自己；而是要強調最需要強調的一點，就是上帝不需在祂自身之外尋求額外的知識。此種用法讓我們最易於與反基督教的哲學系統接觸，並與之對話。

現在論到「上帝的知識」的第二層面，即上帝對自

己之外的存在事物的認識。必須強調：上帝對這些事物的認識，是先於這些事物的存在的事實。這並非指時間上的預先。論到「上帝的預知」，我們並非指：上帝在事物發生之前就先知道。當然，從人的觀點來看，「預知」的確是如此。但是現在是從上帝的觀點來看，主要重點是：就邏輯上，上帝的知道是先於事物的實現。我們若要知曉或解釋事物，則必須在觀察事物之後，在事物發生之後，甚至在事物已經進行一段時間之後。但是，上帝對事物的認知，是事先的。上帝知曉或解釋事物，是在事物成爲事物之前。事物之所以能成爲事物，乃是因爲「上帝的計畫」與「上帝對事物的全盤解釋」。所以，上帝對受造物的認識，如上述定義也是「解析性的」。

3. 上帝的旨意

上帝的旨意如其所是，因爲上帝的本體與知識正如其所是。就其本體而言，上帝是完滿自足、獨立自存的。因此祂對自己與所有受造物的認識，是自有的內在直覺，一目了然。祂本體的存在，就其終極而言，是自己無所不知的存在。就上帝的本體與知識來說，祂是全然主動的。所以，上帝的自身本體是其自身知識的唯一終極對象；同樣的，上帝的本體與其所有聖潔屬性的豐滿，是其旨意的唯一終極對象。在上帝所有的旨意中，祂以自己爲依歸。上帝要保持其全部屬性的所有榮耀。祂自己就是祂所作一切的最終與最高目標。上帝在祂所作的萬事中，企求並建立自己的榮耀。

在此，上帝的旨意可區分爲兩方面，對應上帝兩方面的知識。上帝認識自己，上帝認識受造界，所以，同樣的，上帝定意自己，上帝也定意受造界。當完全

不考慮受造界時，上帝以其所有的屬性直接認識與定意自己。當論及受造界時，仍必須說：在認識與定意受造界的事上，上帝全然自主一切。上帝定意宇宙，即創造宇宙。上帝定意藉其護理來掌管受造界的發展過程，並導引其至登峰造極。經由這一切，上帝定意企求祂的榮耀。祂企求祂的榮耀，決意達成企求其榮耀的目的。沒有任何受造物能減低祂的榮耀；所有受造物不論願意與否，都增顯神的榮耀。如此可見，在上帝對受造實體的旨意中，上帝以自己為依歸。上帝對受造界所定的旨意，無論如何，都是達成祂對自己所定旨意的方法。

上述有關「上帝的本體、知識、旨意」，總結來說：上帝的本體是完滿自足，祂的知識是解析自明，祂的旨意是完全自訂。在上帝的本體、知識、旨意中，祂是獨立自存的，不需要牽連任何事物。祂的本體、知識、旨意，完全不需要依靠祂所造之物的本體、知識、意志。上帝是絕對的。祂是自主的。

4. 三位一體的眞神

以上所述的，是聖經所啓示的三位一體眞神。上帝在其本體內，是三位格自知自發的存在。聖父、聖子、聖靈各自是位格，合一組成這位全然位格的主。在上帝本體內的三位格之間，是永恆、內在、自知的互動。這三位格是同本質的。每一位格與另外兩位格一樣，都具有同本質的神性。聖子與聖靈的本質，並不是從聖父衍生而得的。因此，上帝本體內的區分與合一，同樣是終極的；三位格是全然彼此相關的，但是不與其他任何事物互相牽連。

上述所說的「三位一體」，通常被稱為「本體上的三位一體」。「本體上的三位一體」必須與「工作上的

三位一體」區分開來。後者的意思是指：上帝本體內的位格區分，涉及上帝對受造界所作的工而言。聖父的工作，主要是在創造與托住宇宙。聖子的工作，主要是作成救恩方面。聖靈的工作，主要是在實施救恩方面。在這一切的事上，對宇宙而言，三一真神是主動的。然而，當思想到上帝在祂本體內的主動關係時，我們所說的乃是「本體上的三位一體」。

上述有關「上帝的本體、知識、旨意」充分說明了本體上三位一體的上帝在本體知識、旨意的完滿自足，已經足以劃清「基督教的神論」與各式各樣的「非基督教的神論」之間的界限。只有基督教的上帝，是獨立自存與完滿自足的。甚至在作為創造與托住世界的主時，祂仍是自存自足的。其他一切的「眾假神」，不是與世界完全脫節，就是受世界的牽連。

因此，基督教「本體上的三位一體」的教導，帶來獨樹一格的本體論（形而上學）、認識論、倫理學。就此三者而言，「基督教有神論」與其他任何人生哲學是截然不同的。

5. 基督教本體論

上帝的本體是無限的、永恆的、不變的、滿有聖潔的屬性。世界有另一種本體，是上帝所創造與托住的。相反的是：所有各式各樣的非基督教形而上學，都是「普遍性本體」(being in general)，宣稱能對「普遍性本體」作智慧的論述。或者，即便他們沒有宣稱能夠如此作，他們仍假設能夠如此作。例如：亞里斯多德論到「普遍性本體」的性質，肯定其特質是「類比性」的。他先論述「普遍性本體」的性質後，才區分本體的種類，例如神的本體與人的本體。但是，如此斷言「普

遍性本體」的作法（至少在含意上）否認了「上帝的本體」的自存性與獨特性。

認識某一立場的最佳途徑，就是根據此立場所作的最基本區分。基督教的最基本區分就是：上帝的本體是獨立自存的，而受造物必須依靠祂。基督教始終如一認定「兩層次的實體或本體論」。所有「非基督教的本體論」都會稱「基督教有神論」立場為二元論的。關於此點，我們將在後討論。目前，重要的是指出：基督教的基本觀念與其他看法是截然不同的；「上帝的本體」與其他任一種形式的本體，在本質上是不同的，此教義是基督教所獨有的特徵。從基督教的觀點來看，所有其它形式的形而上學理論，都是持一元論的假設。

關於此點，我們可立刻指出羅馬天主教會的立場。湯馬斯阿奎那（Thomas Aquinas）及其現代跟隨者，雖然宣稱持守基督教的實體論，但是實際上是追隨亞里斯多德的作法：先說到「普遍性本體」然後才論及「上帝的本體」與「受造物本體」的區分。所造成的結果，對系統神學與護教學而言，都是致命的。就系統神學而論，這並不能清楚堅定的指出上帝是人本體的來源並且掌管人的行動。在這最首要與基本的「神論」弄錯了，則每一教義都註定要垮台。就護教學而言，這表示不能夠向「非基督教的形上學」的基本假設提出挑戰。羅馬天主教既不相信聖經所說「上帝的本體是獨立自存」的教義，所以就不能提出「上帝是人類一切論述的終極參照點」的見證。關於此點，之後會更詳細論及。

6. 基督教認識論

承接上述，已經來到認識論的問題。正如上帝的本體是獨立自存的，而其他一切的存在是受造的或衍生的

本體，所以，上帝的知識也是獨立自存的，而人的知識也是衍生的。與此對立的是：所有各式各樣的「非基督教認識論」都先論到「普遍性知識」(knowledge in general)，然後才介紹「神的知識」與「人的知識」的區分。不錯，有些「非基督教認識論」論到「神的知識」時，好像是全然相異（在性質上不同）於「人的知識」。所以，也有些「非基督教本體論」論到「神的本體」為全然相異（在性質上不同）於「人的本體」。顯著的例子是「危機神學」，是懷疑的認識理論。如此，全然不同於人的本體與知識之神的本體與知識，在此一學說的說法下，和人的本體與知識相接觸時，二者的混淆也就無可避免了。隨之而來的是二者融合。不是神的本體與知識，被降格至人的本體與知識；就是，人的本體與知識，被升高至神的本體與知識。不論如何，總是同樣的「一元論假設」作祟，減低所有的差異性，成為彼此的關連。

羅馬天主教會認識論的問題，如同其本體論的問題，也是採取了騎牆立場。就跟各式「非基督教認識論」一樣，特別是認同亞里斯多德的最基本觀念「普遍性知識」。這自然是與「亞里斯多德學派」的「普遍性本體」觀念相關。羅馬天主教不僅是承認，更是堅持亞氏的假設是對的，就是認為可以僅藉著智力理解有關「普遍性本體」的事情。由此，根據亞氏的論點解答「普遍性知識」就是必要的。天主教假設：上帝與人在完全一樣的立足點，來面對「矛盾律」。若要真實的思想與認知，雙方都必須抽離各自的本性，根據「矛盾律」來思想。

再次，其所造成的結果對系統神學與護教學而言，都是致命的。就系統神學而言，這表示：終極來說，真理的存在與上帝內在完滿自足的本性並無關連，與上

帝對自己與所有受造物的認識也沒有關連。據此，人在真理界的處理，在終極上並未本於上帝，反而是本於在上帝之上的抽象觀念（即所謂「真理」）。就護教學而言，這表示：無法向非基督教的真理觀提出挑戰。據此，其最根本的假設就是，所有論述的最終參考點是人，而不是上帝。抽象的「真理」觀念符合此假設。事實上，抽象的「真理」觀念就是根據此假設而來。

回想人在樂園裡是如何墮落的，即可證明上面的論述是對的。在樂園中，上帝對人說：如果他吃禁果，就必定死。這等於是告訴亞當夏娃：惟有知道自己與上帝的計畫之關係，人才能徹底知道關於受造世界中事實的真相。全然是上帝的計畫，使得一切受造事實得以存在。即使許多事實的形成過程是有人為因素，真相仍是：終極來說，在人一切作為的背後，是上帝的計畫在完全掌管。並且此計畫是符合上帝的本體與屬性。上帝當然不是（也不可能是）仰賴在祂之上的所謂「真理」的抽象原則，遵照它來創造世界。然而，撒但建議夏娃相信：對時空事件之間彼此的關係，上帝所說的話並非決定了那關係的性質；人可以靠自己，知道事實以及事實彼此之間的真相。

實際上，撒但所爭辯的是：對事實的認識，不需要從上帝（創造與掌管事實的主）得任何知識。這樣，怎麼能知道事實呢？首先，藉著觀察，但是觀察是不夠的，人需要知道關於將來的事。撒但欺騙說：上帝假藉時空事實解釋彼此的未來關係。若拒絕上帝對時空事件看未來關係的解釋，人只能倚靠他自己裡面的邏輯思想。單單觀察事實，不會幫助人找到代替說法，以取代上帝的預言，因為那時候尚未有「過去」存在。

如此一來，人必須單單倚靠自己的邏輯能力。並且人必須假設這些邏輯能力有辦法判定未來發生的事件。

簡言之，人必須假設他的邏輯能力可以判定關於自己的事情，何為可能，何為不可能。實際上，人必須說：上帝說會發生的事，是不可能發生的。並且人必須完全在自己裡尋找此判斷力，因他在當時尚未有實際經歷，他無法客觀的訴諸真理定律。他必須在遵行上帝的心意或自己心意，二者之間擇一作為一切事實真相的來源。與任何「心意」毫無關係的所謂「真理」，純粹是無意義的抽象觀念。

羅馬天主教受限於其最根本觀念（即對「普遍性本體」的自以為是論述），使其無法在世人面前提出另類選擇。羅馬天主教不是以「上帝」為本來解釋生命，所以不能向那些以「人」為本的人生觀提出挑戰。

7. 基督教倫理學

在倫理學方面，「上帝的自足性」教義表明：上帝的旨意是萬事萬物發生的最終且唯一決定力。如前所述，任何受造物如其所是，皆因為上帝旨意對其的定規行動。受造物與上帝不是同一的，與祂對受造物的行動也不是同一的。受造物有其存在與自己的行動。然而，此存在與行動如其所是，是因為有更終極的存在與行動，按照上帝的旨意所造成的。事物的如其所是，終極來說，是因為上帝的計畫；事物彼此關係如其所是，是因為上帝在祂的計畫中所安排給它們的角色。上帝將其對事實與自然律的安排計畫，表明在這些事實與自然律的裡面。自然律規律性的由來，是因受造界的事實順服上帝的命令。的確，將「順服」一詞應用於自然律，這只是比喻的說法。但是，這有助於表達此一觀念：如果沒有上帝的安排行動，這些自然律自己不會有其規律性。受造世界中的所有力量和其行動是依循上帝在其後

的大力推動。

與此必須簡略討論的是：人的意志與上帝的旨意的關係。首先要說的是，人的意志是人格的一個層面，終極來說是倚靠上帝的創造與托住的作為，才能如其所是。然而，除非在行動中，否則無法觀察得到人的意志是人格的一個層面，因為人必須有所行動，所以上帝已設定其規範。上帝在歷史的開端，就以自知的交通方式賜下此規範。人的「至善」（至高的美善，是其他一切的來源）已經定規在其面前，包括了個人性的與團體性的。人要治理全地，並且開發全地的潛能來榮耀上帝。成為以順服上帝為樂的順命僕人。行為的準則，是信靠上帝的應許之真理。

如果人順服上帝的旨意，就會成就真實的結果。就會是上帝的旨意掌管與導引人的意志。然而，人還要運用自己的意志，才會達到上帝為其所定的目標。若人不順服上帝的旨意，他就會違背上帝向他所顯明的旨意。然而，不論是上帝整體的或是任何細微的計畫都不會因為人的不順服而受挫。人是受造物，不能用他的順服或不順服來定意任何事，除非是在上帝的計畫之內。上帝是憑自己旨意行作萬事，人定意所作的任何事情能否成就，完全取決於祂的終極旨意計畫。

與基督教「上帝旨意是終極的」這觀念唱反調的是，非基督教的「人的定意是終極的」。「道德」被假設為獨立自主的。實際上是說：人就是自己的定律。雖然在許多情況下人可能會說：是「神」賜下定律給人的。但是，這個「神」是人自己道德意識的終極投射。

「神」只不過是人假想上放大的「終極又自主」的「道德意識」。蘇格拉底想要知道：自外於人或神的「聖潔」究竟是何物。似乎是指向一客觀「聖潔」，與人的意識無關。但是，如此與人的意識無關的「聖潔」是

毫無意義的。除了「人的道德意識是終極的」觀念之外，「上帝旨意是終極的」這一觀念是基督徒無可取代的觀念。「非基督教倫理」假想的「自主性」(autonomy)，是以康德的「範疇準則」為現代最佳的例子。因此，基督教護教學的工作，就是向「非基督教道德觀」提出挑戰，指出：除非認定「上帝的旨意」為終極，否則道德判斷是沒有意義的。

羅馬天主教的倫理觀無法指出此點。我們已經指出：天主教實際上是先論到「普遍性本體」與「普遍性知識」，才再談論「上帝的本體與知識」與「人的本體與知識」有別。如此一來，必然的結果即是：不是由上帝的旨意主導倫理。羅馬天主教的神學歸諸人的意志是「自主」、「終極」的，不論是善或惡，人自己決定最終命運，上帝只是從旁協助而已。對天主教來說，人自己是其所做決定的終極來源。當然，天主教也教導上帝的旨意是「全能的」，以此削弱「人的自主」的教訓。但是無論如何，天主教是熱衷於「人的意志」的終極性。

此立場造成的結果，對系統神學與護教學來說，影響深遠。就系統神學而言，這表明：從上帝的手中奪去了在每個教義上的「主動起始權」。「創造」的教義，變成「基督教『使無變為有』創造論」與「異教『連鎖反應』生成論」的混合品。「救恩」的教義，變成「上帝與人之間」的交易：人得救是部分靠恩典，部分靠行為。對護教學而言，這意味著它並不能向屬血氣的人(natural man)提出挑戰，促其放棄自己對上帝的背逆，以得著靈裡的安息與道德判斷的意義。

羅馬天主教的倫理觀試圖迴避上帝的旨意，訴諸人的本性。但是，實際上這等於是訴諸「事物的普遍合宜性」(the fitness of things in general)。如此的「事物普

「遍合宜性」與「普遍性本體、普遍性知識」是同出一轍的。試圖對「普遍性本體」做出理性論述的人，實際上是容許人不以「創造主與受造物有所分別」作為其思想根本，而對實體做出斷言。因此，天主教承認：非基督教倫理觀，能正確判定所謂「基本道德」的性質。天主教容許：屬血氣的人認為自己就是道德判斷的終極裁判，對今世的許多事情，有能力論說甚麼是人所當行的。

如此可見，天主教實際上是容許：雖然在今世不順服上帝的旨意、不為上帝的榮耀來行各樣事，人依然可以做對的事。天主教不僅僅是承認：若就事論事，不論其動機如何，屬血氣的人仍能夠作對的事。天主教也更承認：雖然屬血氣的人努力的目標是為自己、行事為人的標準是自己的經驗而非上帝的旨意、沒有以信心作為行各樣事的動機，他卻仍能夠在人生某些領域作完全是對的事。此種看法，事實上使得天主教沒有資格來陳述或辯護真正基督教「人的行為」的教義。

到此，關於「神論」，就不需詳加的討論了。顯而易見的是：在基督教那「完滿自足的、本體上的三位一體」教義中，我們有了基督教本體論、認識論、行為論的基礎觀念。對於無論相信「無神」、「某神明」、「某超越者」或「某終極或絕對者」的人，基督徒的負擔是向他們指明：必須相信「這位獨一真神」，不然人類詞語將失去一切意義。基督徒的關切，是向那些主張「神可能（或似乎）存在，但也可能（或似乎）不存在」的人顯明：除非基督教的上帝確實存在，「可能」或「似乎」這些用詞根本無意義。基督徒確信「這位上帝」真實存在是一切可能敘述的前提。

我們已經在大綱上討論了「基督教神論」的主要論點。基督教信仰提供了「三一真神」是絕對位格，包含

所有上述列舉的神性，是我們所相信的上帝。對上帝的認識，是我們所寶貴的一切真理的根基。除非我們能相信這樣的一位上帝，不然的話，即使人說我們可以相信任何其他神明或任何事物，對我們都是毫無益處的。對我們而言，萬事萬物的存在意義，都是倚靠這位上帝。因此，若任何人想向我們證明任何其他神明的存在，我們毫無興趣。任何其他神明，根本就不是上帝；若想證明某些其他神明存在，就是想證明上帝不存在。

（二）人論

上帝與人之間的關係，是護教學所處理的整體問題。因此，在「神論」之後，「人論」是非常基要的重點。

1. 上帝的形像在人裡面

人是按照上帝的形像被造。因此，就造物能夠像上帝的各方面而言，人是像上帝的。人像上帝，是指人有位格，這是我們所說廣義的「上帝的形像」。然後，當我們要強調「人像上帝，是特別在其道德屬性的榮耀方面」，我們就進一步說：「當人被造時，他有真知識、真仁義、真聖潔」。此教義是根據新約聖經告訴我們：基督來重建恢復我們，使我們有真知識、仁義、聖潔（西三10；弗四24）。基督來重建補足人原先在樂園中的所有是，我們稱此為狹義的「上帝的形像」。此廣義與狹義，二者彼此不能完全分開。事實上，不可能想像人只是按廣義的「上帝的形像」被造：人從起初的任何行為，必是道德的行動，選擇順從或反對上帝。因此，人的任何認知行動，都彰顯真仁義與真聖潔。所謂「無關的或中性的知識」這類說法，根本是與

「基督教基本信念」背道而馳。

在強調「人被造是像上帝的，因此必然是像上帝的」之後，我們必須強調：人始終都是與上帝不同的。人是按「上帝的形像」被造的，人絕不可能脫離其被造物本性。此為表白「人像上帝」時不可或缺的內涵定義。人當然是像上帝的，然而始終都是在受造物層次上。正因這緣故，教會將「上帝的不可測透性」深留在其信仰告白的中心。上帝的本體與知識是絕對原本的；如此的本體與知識，對人來說，是太奇妙了，是人不可能達到的。人被造成有限的，其有限性在起初並不覺得是苦惱的。人絕不能期望在未來獲得全括性的知識。即使在天堂裡，我們也不可能獲得全括性知識。的確，現在許多對我們是奧秘的事，將來會顯明給我們。但是，就事實而言，上帝不可能將受造物所不能理解的事，啓示給我們。若是要認識上帝到祂本體的深處，則我們必須變成上帝。人能明白上帝的啓示，只能到「人類極限」（即人所能領悟的限度）。

當我們將此「奧秘觀」對比現今流行在基督徒圈子裡的「非基督教奧秘觀」來看，其重要意義會更加顯明。「基督教奧秘觀」與「非基督教奧秘觀」的差異，可用一句話來表明：基督徒堅持「對人而言有奧秘，對上帝則沒有奧秘」，而非基督徒則堅持「對上帝或對人，皆無奧秘，或是皆有奧秘」。

2. 人與宇宙的關係

在說明「人是按上帝的形像被造」後，必須注意：人與其周圍的世界有組織上的關係。人是在上帝之下，在此受造世界裡為先知、君王、祭司。世界的興衰大部分取決於人的行為。身為先知，人要聽從上帝，來解釋

這世界；身爲祭司，人要奉獻這世界給上帝；身爲君王，人要爲上帝來治理。所有「非基督教」理論都與此相反，而堅持人與其周圍世界的興衰，只是偶然與次要的。

3. 人的墮落

與人的被造同樣需要強調的是：人的墮落。起初人是按上帝的形像被上帝創造，不久之後，人墮落罪中。人既是上帝所造的，就必須遵行上帝的律，即遵行上帝在其創造中所安置的誡命。此律令主要不是藉話語傳遞給人的，乃是造在人心裡。人唯有在順服上帝的律法時，才是按著自己的真實人性來行動；反之亦然，若人依循自己的本性，就會順從上帝的律法。不錯，上帝是超越刻劃於人性內的律令，直接與人交談，傳達特定的誡命：「不可吃那分別善惡樹的果子」。然而，這只是要強制執行一立即與終結的測驗：看看人是否真的願意遵行那啓示在人裡面與周圍的上帝的律法。

因此，當人墮落時，是人故意在各方面都不理會上帝來行事。人在上帝之外，直接在人自己裡面或間接在人周圍的世界裡，去找尋自己的「真、善、美」理念。原先，人是在上帝的指引下來解釋世界，但是，人現在不參照、倚靠上帝，卻尋求自己對世界的解釋。當然，我們指的是不倚靠上述定義的「上帝」。

人爲自己造出虛偽的知識理念，即「絕對自主的理解」。假若人繼續承認自己是受造物，人就不會如此作。人想以奮鬥來獲得全括性知識，這與「受造物」觀念完全不合。假如能辦得到的話，上帝就不存在了，人就變成上帝了。正因人追求此不可能達到的理念，自己就招惹無盡的災禍上身。

與人「虛偽的知識理念」相關連的事實是：當人看見無法達到自己的虛偽知識理念，就推諉於自己的有限性。人將「有限」與「罪」混為一談。所以，人將實體的本體層面與倫理層面攪亂混合。人不願意承擔罪責，就推卸責任到人周圍或人內在的環境，這是聖經所說到的人之景況。與此相反的是「非基督教」的看法：他們假設或宣稱人不是「被造的」，也不是如上述「有罪的」。雖然「人是有限的與邪惡的」事實被多人強調（例如巴特〔Barth〕、布倫納〔Brunner〕、尼布爾〔Niebuhr〕），但是，人仍被認為是自己的終極裁判。人實際上是佔了「本體上的三位一體」在正統神學中所佔的首席之位。人變成完美自足與獨立自主。

只有當我們仔細認清此點時，才能看明「基督教觀點」與「非基督教觀點」的對立關係。對何為終極裁判的論述，兩立場的觀點是互不相容的。

羅馬天主教護教學無法澄清此點的。如上所述，天主教並不以「創造主與受造物有所分別」為其思想的基礎。因此，其「神論」一半是「基督教」的、一半是「非基督教」的。同樣的，其「人論」也是「基督教」與「非基督教」參半。根據天主教的說法，「人的本體」並非全是「連鎖反應生成論」（the chain of being）的一般概念。人被說成是較「上帝的本體」為低，徘徊於近似「非存在」的邊緣。人既是徘徊於「非存在」邊緣，所以只是有一點點「存在」，也就傾向滑入「非存在」。因此，人的所謂「有罪」，有些部分是以人在「存在階梯」上的法律地位來描述的。因為人本體的脆弱性，人傾向於邪惡。

那麼，上帝是否要為「創造人為如此薄弱的本體」負責呢？答案是「不」。但是，為了辯解上帝沒有將人造成是邪惡的，所提供的理由卻是：人的本體並非完全

是由上帝而來。所謂「普遍性本體」的觀念，掌控並侷限上帝對人的創造。上帝並不能給人穩定的本體，因為人被造時，「本體」已被定義是不穩定的。「普遍性本體」的本質，先被定義為「非決定論者」，然後再將「上帝」削足適履。如果人要存在的話，就必須是在「存在等級」的低處。人低等存在的本體，也就造成人的「自由」。因為人的「自由」在於「人本體的不穩定性」。

在知識的領域裡，天主教的「人論」牽連了「理性主義」(rationalism)與「非理性主義」(irrationalism)。這些和「本體論」範疇裡的「決定論」(determinism)與「非決定論」(indeterminism)相對應。羅馬天主教護教學者所訴諸的終極，是「普遍性知識」，而非「自知的、本體的三位一體」。會嘗試用亞里斯多德的方法來證明上帝的存在，即顯示上帝的存在是符合「普遍性邏輯」(logic in general)。但如此的作法，並不能證明「本體的三位一體」存在。只「證明」有一神明存在，此神明符合「普遍性本體」型式。並且「證明」這個上帝「可能」存在，因為人除了在「非存在」邊緣的本體之外，沒有經歷過任何其他方式的存在。所以天主教不能挑戰「非基督教」的解釋。為要迎合屬血氣的人之「理性」（按照屬血氣的人自己對其理性的解釋），羅馬天主教護教學者面對「非基督教生命觀」所內含的「理性主義」與「非理性主義」時，就成為此二者的階下囚與犧牲品。

在倫理的領域裡，天主教的觀點牽連「獨裁」與「自主」。對應「本體」領域的「決定論」與「非決定論」，以及「知識」領域的「理性主義」與「非理性主義」。「一般人」實質上要絕對臣服於「教皇的權柄」，雖然教皇也是人，卻有比一般人更高的「存在等級」。掌權者與服

權者的關係，不全然、甚至不主要是倫理的，也是本體上的。當然，教皇是基督的代言人，立在基督的權柄上。但是教皇所知道的「唯一的基督」（是上帝，也是人）也被放置在「存在等級」的某一定位階。如此一來，教皇甚至不全是或不主要是處理「創造主與救贖主」而已，也處理「普遍性本體」與「普遍性知識」。教皇所獲得的權柄，不主要是來自基督所賜給他的啓示，而是假設他有過人的眼光，能洞悉「存在等級」內的恰當比率成分。教皇是宗教界的「專家」，一般的人必須如聽從獨裁者般地聽從他。

但另一方面來說，一般人根本不能完全藉由教皇聽見上帝的命令之聲。在「普遍性本體」與「普遍性知識」之內，有「終極的不定性」。上帝自己不能控制較低級的存在。這些低級的存在雖然是脆弱的，然而在其之內具有全屬自己的潛力，因此，上帝不能把人造成完美。某種具有反射力的「物質」，使得上帝不能把人造成完美的。的確，天主教宣稱上帝造人是完美的；但是，天主教的「普遍性本體」觀念，使其無法用這些字詞來承載真實基督教意義。結果是：人處理倫理的問題上，不全是或不主要是依照上帝的旨意，乃是依照「普遍性道德」（morality in general）。所以，天主教觀點無法挑戰「非基督教倫理」的核心「自主」觀念。

（三）基督論

現在我們有了知識交流的兩點。然而，既然罪已經進入世界，我們就不能看見「基督教觀點」的全貌，直到我們能看見上帝與人在分開之後是如何復和的。上帝與人能復和的唯一方法，是上帝賜人救恩，使人與上帝重聚。基督來是要領人回歸向上帝。

1. 基督的位格

爲要達到此目的，基督必須是真神。因這緣故，教會強調基督是上帝的位格，並非人的位格這一事實。祂是「本體的三位一體」的第二位格，是與聖父完全同本質的，所以是從永遠就與聖父同在，在道成肉身時祂取了人性。

這並非指：祂放下了祂的神性，變成了人的位格。這也不是指：祂變成了「神-人」位格，神性與人性混合了。甚至當祂在伯利恆馬槽時，祂仍是上帝的位格，然而，上帝的位格在己身取了人性，與其神性緊密的聯合。《迦克墩信經》爲要表白這一切的真理，就說：在基督裡，神性與人性的聯合，是不混亂的、不改變的、不分開的、不離散的。前兩個形容詞保障真實教義「神人二性絕不可混合」；後兩個形容詞保障真實教義「神人二性是真實的聯合」，雖然前兩個形容詞所堅持的區別是存在的。

在此要注意的是：此「道成肉身」觀是完全符合上述的「神論」與「人論」。如基督真是「本體的三位一體」的第二位格，祂享有上帝的屬性。另一方面，祂的人性是上帝所造的人性。因此，甚至在道成肉身時，基督並未混合了「永恆」(the eternal) 與「現世」(the temporal)。「永恆」必須一直是獨立於「現世」之外與之前。

以上簡述基督的位格，此外也必須略述祂的職分。

2. 基督的職分

基督是真先知、祭司、君王。《韋敏斯德小要理問

答》(Westminster Shorter Catechism) (第24問)：「基督如何執行祂的先知職分？」答案是：「基督執行先知職分，是藉著祂的道與靈，啟示我們上帝的旨意，叫我們得救恩。」當人成為罪人時，人為自己設立了虛假的知識理念，即人失去了真智慧。在基督裡，人重新恢復真知識。在基督裡，人明白了自己是上帝所造的，人不應尋求自創、全括的知識。基督是我們的智慧。祂是我們的智慧，不單是說祂告訴我們如何上天堂，祂是我們的智慧，也包括教導我們真知識，即我們所應知道的一切真知識。

《要理問答》又問(第25問)：「基督如何執行祭司職分？」。答案是：「基督執行祭司職分，是一次獻上自己為祭來滿足神的公義，並且使我們與上帝和好，並且不斷為我們代求。」我們不需在此細談，只要指出：基督的祭司工作，不能與祂的先知工作分開。基督不能賜給我們對上帝與宇宙的真知識，除非祂是祭司，為我們代死。知識的問題是倫理的問題。對上帝有理論上正確的知識卻不愛上帝，這的確是有可能發生的，鬼魔就是此點的寫照。然而，聖經裡說到「認識上帝」的意思，就是「認識與愛上帝」，這才是對上帝有真實的認識。其他一切對上帝的認識，都是虛假的。

第三，《要理問答》(第26問)問到：「基督如何執行君王職分？」。答案是：「基督執行君王職分，是制服我們歸向祂，治理並保護我們，並且制服與得勝祂與我們的一切仇敵。」再次，我們看見：基督做為君王職份的工作，是與其先知和祭司工作有機能性的連結在一起的。為要賜給我們真智慧或知識，基督必須制服我們。祂為我們死，以制服我們，如此就賜給我們智慧。唯有藉著強調基督各層面工作的關連，才能在知識問題上避免將理智與道德作各種機械式分割。

非基督教思想的「基督」是假想「自主之人」的投射。此「基督」甚至被說成「全然另一位」，正如「非基督教思想」的「神」有時被說成是「全然另一位」一樣。然後，「基督」據說是賜下上帝的客觀啓示，爲上帝的名、也奉上帝的名以權柄說話。即便如此，本質上來說，此「基督」不過是人心思的投射，是人爲自己所設的理想。

既然這樣的「基督」已被高抬，就被說是「成爲肉身」，降卑自己以致於死。但是此降卑至死，是爲了要使人升高。所以，就宣稱：「在基督裡」所有人都得救了。

要注意的是：在此看法中，構成論述的主體是「普遍性實體」(reality as a whole)，包括基督與人。是這「普遍性實體」經歷了那過程。根據巴特的說法，整個上帝（全然另一位的上帝）與人同死，然後提升人（人類）與自己一同脫離死亡。

根據此實質上是「一元論」的體系，人一直仍是自己的先知、祭司、君王。基督的工作，在其降卑與升高的狀態中，是人自己的工作。人僅僅是用了基督與上帝爲理想，爲要藉此來實現人自己的理想。而這些理想的始與終，都是在人自己裡面。

可想而知，羅馬天主教的基督論，是此「非基督教」觀念與「基督教」觀念的雜燴。只要「普遍性本體」觀念在天主教掌權，天主教就不能忠於《迦克墩信經》。天主教必定會（也的確是）在實際上混亂了基督的二性。帶來的結果是，基督身爲先知、祭司、君王的工作都降格貶值，很像上述的非基督教的立場。基督身爲先知，卻不能有上帝的權柄、爲上帝說話，也不能自主解釋。祂不能自己解釋，因爲祂不能掌控整個實體界。本體就某程度而言，與「祂是上帝」無關。所

以，祂不能經由寫成的「聖經正典」說話。如果祂能夠的話，祂的說話也必須以教會的「現存聲音」來作媒介傳達給人。那就是說：必須以「教皇的聲音」做媒介，教皇是對「普遍性本體」有洞見的專家。

基督身為祭司，卻不能獻上定案的祭，來滿足上帝的公義；「普遍性本體」內有其「不定性」，以致不可能有定案的祭獻上。所以，基督的獻祭必須是一過程，是「普遍性本體」過程的一部份。

基督身為君王，卻不能治理與保護我們，要藉著權威的「現存聲音」在教會中說話。天主教未以「創造主與受造物有所區別」作為其思想基礎，導致堵塞了上帝命令之聲。天主教神學中，受造物並未清楚的面對他的上帝。所以，上帝的命令也並未以毫不含糊的方式臨到他。既然在「普遍性本體」內有不定成分，所以連上帝也不能藉著基督的獻祭，徹底得勝邪惡。邪惡在人身上與裡面一直具影響力。基督不能保護屬祂的人得勝撒但。當祂說撒但的國度不能勝過上帝的國度時，祂還不足夠明白亞里司多德的哲學。「潛能」絕不可能變成完全是「事實」。

所以，看來只有在「抗羅宗」（Protestant，或稱為更正教、新教或基督教）的立場裡，才能以聖經之基督的位格與工作，來對付屬血氣的人。

最後，為要完整描繪「基督的工作」，還需簡述「救恩論」、「教會論」、「末世論」。

（四）救恩論

我們已經強調了「基督三職分」之間的組織關連，而同樣的，組織關連也存在於「基督為我們所作的」與「基督在我們裡面所作的」當中。「救恩論」（救恩的

題目或研究) 所處理的是：基督為我們成就的救贖，是如何實施在我們身上。真實的救贖必須是同時也在我們裡面成就，才是完全成就。因為罪如其所是，若單單只是將救贖準備好了，仍是無用的，必須將救贖實施在我們身上，才能克盡其工。正因我們是死在罪惡過犯裡，假如將奇妙的起死回生解藥，放進棺材裡、擺在我們旁邊，這對我們也毫無益處。只有某一位將此解藥實際注入我們裡面，我們才能獲益。

此點與上述事實「基督必須制服我們，要賜給我們知識」有關。然而，基督制服我們，是藉著聖靈的工作，是聖靈將基督所成就的，帶到我們身上賜給我們。基督若要完全成就祂自己的工作，聖靈必須做祂的那份工作。為這緣故，基督告訴眾門徒，如果祂升到天上，這是與他們有益的。只有在基督升天之後，聖靈才能降臨，並真正完成基督在世時所開始的工作。基督在世上時所作的工作，僅是祂工作的開端。

在此必須注意：這位實施基督之工的聖靈，祂本身也是「本體的三位一體」的其中一位。假如祂不是的話，那麼救恩之工就不唯獨是上帝的工作。而所剩下的唯一選擇就是：人能在某點上使自己得救。而這也隱含人能挫敗基督所作成的救恩。假設沒有一人接受所賜給他們的救恩，則基督的工作就全然徒勞無功，永生的創造主竟然可以被受造物忽視輕蔑。如果我們說「對於任何罪人得救與否，最終而言是由人決定，而不是由上帝決定」，也就是說「人自己能如其所好，接受或拒絕福音」，那麼我們就已經將「永生的上帝」降格，使祂必須依賴人的決定。如此，就否認了上帝的不可傳達的屬性。如果在「創造」與「道成肉身」上，我們拒絕將「永恆」與「現世」混雜在一起，那麼同樣地，在「救恩」上，也必然會拒絕。再次，在此天主教還是採

取騎牆派的立場。

（五）教會論

「大公或宇宙教會是無形的，由全數選民所組成，包括過去、現在、未來在元首基督下被聚合的子民；她是基督的新婦、身體，是那一切所充滿者所充滿的。」這是《韋敏斯德信仰告白》（Westminster Confession，或稱西敏信仰告白）對「教會」的定義（第25章1節）。在此我們不需多加解釋可立即看出：此定義是與前述「救恩論」是一致的。此「教會」的定義有如「救恩論」中所彰顯的，「永恆」與「現世」關係的同樣觀念。最終分析而言，「永恆」是在「現世」之先；是上帝決定了人的得救；教會（指「宇宙的教會」）是「全數的選民」這並未排除人的責任。《信仰告白》在第25章之前的篇章裡，已經說到人的責任與「自由意志」。《信仰告白》在此也如同其他各處都清楚講明：上帝是絕對的。

「上帝揀選人」表明「上帝的絕對主權」的事實，給予我們傳福音、與人辯論的勇氣。因為罪如其所是，我們可以確定：我們所有的講道、所有的辯道，完全是徒勞無益，除非上帝親自藉著我們所講的，領人歸向祂自己。如果人們還有別的出路可走，他們是不會到無路可逃的地步；假若他們內在能力可以接受或拒絕福音，他們就會有路可走。如此一來，他們今天拒絕福音時，就不會感到焦慮不安，因為他們明天還能接受。

（六）末世論

當我們來到基督教的「末世觀」時，再次看見，基

督教立場與其敵對立場的天壤之別。基督教的「事實觀」裡，上帝對事物的解釋，是先於事物的存在，這是再清楚不過了。將自己未來交託給上帝的每一位基督徒，都相信上帝掌管未來。他相信上帝解釋了未來；他相信「未來」必定會按照上帝所安排的計畫實現。「預言」正是此點的例證。除非上帝掌管未來，否則相信上帝應許我們「永遠得救」是毫無意義的。

在此，我們又再次看見：我們不能將人與其周圍的世界分開。當基督說到世界的末了時，祂說到「萬物復興」。論到「未來」的應許，包括了「新天新地，有義居於其中」，此「義」包括了豺狼與羔羊同居。我們只能在上帝解釋的光照下，來解釋自然。同樣的，這一切要發生的時間，完完全全是掌握在上帝的手中。如果我們要尋求「時代的預兆」，我們必須按照上帝已經賜下對預兆的解釋，來尋求解釋這些預兆。我們只能按照上帝的解釋、光照，來解釋歷史。基督教「自然觀」與基督教「歷史觀」，和非基督教「自然觀」與非基督教「歷史觀」是水火不容的。

第二章

基督教人生哲學

第一章已經呈現了真正「抗羅宗神學」的主要觀念。下一步，似乎可以立即展開對這些觀念的辯護，但事實並非如此。在辯護「基督教神學」之前，必須先論到「基督教」以及其與「哲學」和「科學」的關係。

「哲學」如通常所定義的，處理本體論、認識論、倫理論。也就是說，哲學通常是用來表達人生觀與世界觀。哲學不只是處理人藉其感官所能直接經驗的，並且更是經常在處理經驗的「前提」。簡言之，「哲學」處理「基督教神學」所論及有關「上帝的事情」。另一方面來說，「基督教神學」不只是論及神，也論及世界。所以，陳述與辯明真正「基督教神學」，卻不同時陳述辯明「基督教哲學」（雖然僅是大綱而已），是很不可能的事。

註1：羅馬天主教護教學者已發展出詳細的論證，來證明：「神學」與「哲學」涵蓋清楚劃分的實體領域，並且沿用清楚劃分的研究方法。「哲學」據說是處理「自然理性」領域，而基督教據說是處理「信仰」領域。馬瑞坦（Jacques Maritain）說：神學是以某些「自然界的基要真理作為信仰的導論」為其前提。（《哲學導論》，頁130）另一方面來說，「哲學的前提論述是自己支持自己的，不是從神學的前提論述所衍生的」（見前，頁126）。稍後，我們會更詳細討論羅馬天主教

有關「哲學與神學關係」的教義。目前，只需強調一事實：哲學史告訴我們，有些人曾尋求帶給我們「普遍性實體」的整體觀，我們必須針對這些人，提出基督教真理。據此，「基督教護教學」必須如前所述，辯明整體的「基督教世界觀與人生觀」。

註2：加爾文主義哲學家，如瓦倫何文(D. H. Th. Vollenhoven 《加爾文主義與哲學的改革》)、杜義維德(H. Dooyeweerd 《定律觀念的哲學》)、司托克(H. G. Stoker 《基督教與科學》)也強調哲學與神學之間的領域是截然不同。但是他們強烈反對羅馬天主教對「理性」與「信仰」之間的區分。他們誠然論到宗教的「先驗」(a priori)原則，是哲學必須從聖經得來的。所以，他們清楚區分哲學領域與神學領域的目的，主要是在顯明整體「基督教人生觀與世界觀」多采多姿的豐富內容。我們完全同意此目的。但是，「基督教護教學」必須專注於視「基督教人生觀與世界觀」為一個整體的中心觀念，應當要強調真「基督教神學」與真「基督教哲學」的合一性，而非分離性。「基督教護教學」要使用真「基督教神學」與真「基督教哲學」的主要觀念，聯合它們以達到其目的。

上述有關「神學與哲學」的關係，也存在於「神學與科學」的關係中，雖然較不明顯可見。「基督教」如在第一章所列出的大綱，對於科學研究有一定的關連。基督教宣稱提供了「真實科學研究」不可或缺的前提，否則，我們無法瞭解科學。這些前提之中最主要的是：「本體的三位一體」教義的上帝觀。此外還有：「創造」、「護理」、「上帝對宇宙的終極計畫」等教義。基督教宣稱：科學的根本目的與方法，必須以這些教義

爲其先決條件。

顯然地，過去到現在許多科學家會認爲「基督教」的此項宣稱是荒謬的。這些科學家會說：如此的宣稱會侵犯科學的獨立性，使其所努力的落空。真正科學態度豈不是說：必須要根據事實證據，接受任何的結論嗎？科學不能夠事先應許：所得的結論，絕對符合根據權威所建立的神學系統。基督教護教學者的回應宣稱：只有根據基督教的前提，科學研究才有可能。

上述所說的已經足夠指出：基督教信仰的確對科學家所涉獵的人生領域，作出明確宣告。就目前所理解的科學與哲學而言，其運作的解釋原則，必須在「基督教神論」的審查之下，此點，科學並不亞於哲學，至少：基督教信仰的敵人，有可能會在科學與哲學領域裡找到其跳板，作爲準備攻擊的依據。雖然，神學家的使命不是要作哲學家或科學家，然而「基督教神學」（特別是「基督教護教學」）仍然與「哲學與科學」領域有重要的關連。真正的神學，爲要保全其神學的整全性，至少在大體上，必須對這些關連的性質作出宣示。

一、「基督教神學」與哲學科學的關連

這些關連的性質並不難推測。運用現代外交語言來說，那些蒙召來辯明基督教信仰的人，要宣佈一事實：對於任何哲學或科學解釋系統的攻擊行動，即使只是間接的威脅到「基督教有神論」主要教義（如上一章所闡明的）的整全性，我們都不能認爲無關緊要而掉以輕心。任何哲學或科學系統，若藉其前提或推論公開宣稱，拒絕「本體的三位一體」、「創造」、「護理」、「人的墮落」、「靠基督蒙救贖」等教義，「基督教護教學」就不能置之不理。

而另一方面，「基督教神學」有足夠能力對這些與教義相符的哲學與科學系統，提供合理又合法的支持。

在此，有人立刻會問：如宗教教義是權威的賜予，其涵義是全括性的，哲學或科學系統，怎能與宗教教義和諧一致呢？必有人辯說：若神學是根據權威，而哲學或科學是根據理性，那麼「神學與哲學或科學關係」之問題，是有答案可尋。科學與哲學藉著使用理性，可對「實體界」作出某些宣告；而神學藉著啓示，可對「實體界」再作出另外的宣告。如此一來，「啓示」則是增補用的。「理性」可認為自己是能划進水中的小船，但是決不敢嘗試橫渡海洋。當「理性」發現水太深的時候，「信仰權威」可輕易的接棒。假如「權威」對「理性」有任何掌控的話，這掌控也僅僅是消極的，就像老師只是告訴學生說：對於他的問題，他還沒有答案，如果兒童自己再試試看，就能找到正確答案。（這就是羅馬天主教對「哲學或科學與神學的關係」的立場，例如：馬宏尼〔Mahoney〕的《笛卡爾主義》，馬瑞坦〔Maritain〕的《哲學導論》。）

再者，也必有人辯說：若神學將自己的宣告限制在「超自然界或層次」，而哲學或科學侷限自己在「自然界或層次」，則「神學與哲學或科學的關係」問題，就可找到解答。好的籬笆界線，造就好鄰居。真科學會願意將自己的宣告，侷限在敘述它所見的事實證據上。真科學不作有關「起源與目的」的宣告，這才符合其本質。所以同樣的，真哲學會願意尋求：所經驗的事實之間的邏輯關係。但是，宗教的絕對性，是無法藉著這些邏輯關係來達到的。所以，理性不能假裝來論說「神本體的存在」。如此一來，科學與哲學都侷限自己在「現象界」（phenomenal），高興的將「非現象界」（noumenal）留給權威與信仰。（這是正統與自由派的

抗羅宗基督徒中，流行的進路方法）。

然而，也必有人會進一步辯說：如你拒絕以上這兩種可能的解答，堅持宗教教義處理「現象界」與「非現象界」，而宗教教義又是權威的賜予，那麼必定是立意在毀滅哲學與科學。如此對「神學與哲學科學的關係」的觀念，必被視為是獨斷與獨裁的。

答覆時，首先必須承認：真正抗羅宗基督教的解釋，不能接受以上兩種對「神學與哲學科學關係」所提供的答案。真正抗羅宗的觀點主張：只有在聖經光照之下的「科學哲學」論述，才能自知為真。聖經對於「哲學科學」所處理的一切事實與原則，都賜下最基要的確定資訊。哲學或科學若拒絕或甚至忽視此資訊，必會曲解其所處理的領域。

這並不是說：哲學與科學必須完全依靠神學為其基本原則；這只是說：哲學與科學要像神學一樣，必須轉向聖經，為要得其各方面的光照，來認識普遍原則與細節證據。為要達到此目的，哲學科學需要神學的幫助。神學就是在做詳細的解經工作。哲學家自然地會利用其解經的成果；神學的工作也要以系統型式來表達聖經真理。哲學家與科學家也自然會利用此努力的結果。甚至，基督徒哲學家與基督徒科學家，必會先直接倚靠聖經本身。

所以，我們的結論必是：要護衛辯明真正的抗羅宗神學，至少也需要護衛辯明真正抗羅宗哲學科學的一些基本原則。在此，必須陳述抗羅宗哲學與科學的幾點大原則。

二、「抗羅宗」哲學科學的大原則

(一) 聖約

哲學與科學的整體活動的根基在於「聖約」觀念。「聖約」觀念通常是在與「神學」有關時才會論及。在神學上，它表達了人在萬事上是與上帝面對面的。永存的上帝是人與世界的創造主。永存的上帝，掌管與主導萬事的命運。這等於是將「聖約」觀念應用在哲學科學領域，如神學領域一樣。除非「聖約」觀念也同時保持在哲學與科學之內，否則很難看出它如何能被保持在神學之內。在每一處都看見上帝的面，或吃或喝，或做任何事都要榮耀上帝，這就是「聖約」觀念的中心，並且，此觀念本質上是包羅萬有的。

有兩種人，也只有兩種人。有人敬拜事奉受造物，有人敬拜事奉創造主；有背約者，有守約者。在全人類的活動中，在他們的哲學科學事業中，在他們的敬拜中，人若不是守約者就是背約者。當然，這兩類的人中，認知自己是背約者或守約者的，有其程度的區別。那些心中是守約者的人，不都是如此自知；那些心裡是背約者的人，也不都是如此自明。基督教護教學的任務之一，就是使人認識自己是守約者或是背約者。

(二) 「自然啓示」與「聖經啓示」

若以上對「聖約」的論述是真實的，那麼哲學家、科學家所使用的證據與原則，首先就必須在啓示的觀點下來考量。如果人是以「與上帝立約者」的身份來回應，那麼其回應必定是只回應上帝的啓示。正如前面已經指出的，哲學科學所處理的一切證據與原則，都彰顯

上帝的面。啓示有二層面的事實立刻導致其複雜性。有在自然界的啓示，也有在聖經中所賜下的啓示。此二者的關係爲何？這問題必須立刻回答。若是沒有辦法回答這個問題，那麼就是把哲學科學的事業留在黑暗之中。

對此問題，有兩個流行的答案，這些答案與上述「神學與哲學或科學的關係」的答案是對應的。羅馬天主教說：哲學科學根據上帝在自然界的啓示，來論述某些關於上帝的事情，而後加上：神學根據上帝在聖經與傳統中的啓示，可另外再加上一些論述上帝的事。不幸的，許多抗羅宗基督徒也採取此看法（例如巴特勒〔Butler〕主教的《類比》，以及許多後來據此書所寫之書籍）。另有些人主張：哲學科學處理自然啓示，而神學處理超自然或聖經啓示。但是，真正抗羅宗對「兩種啓示形式的關係」的觀念，不能接受上述這些答案。不錯，在上述這些的答案裡，是有幾分對的地方。哲學科學所處理的，特別是在「人與宇宙的關係」，而神學所處理的，比較特別是在「人與神的關係」，但這只是程度的不同。啓示的兩種形式，涵蓋這兩個層面或區域。因此，我們必須對「兩種啓示形式的關係」問題，按照更合乎真正抗羅宗的方法，來尋求答案。

三、聖經啓示

首先，最重要的是：聖經的啓示必須是我們的出發點。只有在抗羅宗「聖經論」的光照之下，人才能得到抗羅宗的「上帝的自然啓示」教義。根據《韋敏斯德信仰告白》，聖經論到人是「聖約」的生物。它告訴我們：人當初被安置在地上，是在「行爲之約」的條件下。進而又告訴我們：人違背了「行爲之約」，而上帝樂意藉著「恩典之約」來達到祂對「行爲之約」的目

的。所以，聖經可說是「上帝與人的聖約關係」的文字表白。

《信仰告白》（第一章）繼續闡明「抗羅宗聖經論」，分成四段標題：聖經的必須性、權威性、足夠性、清晰性。

1. 聖經的必須性

聖經的必須性，顯明在「人已經違背了行爲之約」此一事實上。因此，人需要上帝的恩典。在自然界裡，並無「恩典」的話語或彰顯。（若說有的話，正如巴特勒在其《類比》中所言，則是自砸「抗羅宗護教學」的腳跟。這是將「恩典」的本質觀念貶低降格，以迎合屬血氣的人之胃口。屬血氣的人實在需要沒有玷污的恩典。）

2. 聖經的權威性

聖經的權威，在於它所賜下的啓示性質。聖經的中心信息是「賜給人的救恩」。然而，救恩是主權的恩典，只有上帝才知道甚麼是賜下主權的恩典。只有祂才有權柄來說其真相。祂不只是「恩典」問題的專家；唯有祂才能施恩典，因此，也唯有祂才能告訴我們其本質爲何。

3. 聖經的足夠性

在「必須性」與「權威性」之外，還必須加上聖經的「足夠性」或「完全性」。當「恩典」的太陽，在「罪人」的地平線上升起的時候，所謂「自然之光」

只不過是藉陽光來反射發光而已。即使某些有關敬拜上帝、教會管理的情況，與一般為人處事有共通之處，仍是要藉著自然之光與基督徒的智慧來安排，然而這些安排還是必須按照聖經的通則，因為這是永遠要遵守的。聖經之光是超級之光，照亮了一切其他的光；它也是終極之光。上帝的恩典之約，是祂與人所立的終極之約。其內容必須是一次永遠的，且成爲最終的記錄之書，以「抵擋肉體的敗壞、撒但與世界的邪惡」。

4. 聖經的清晰性

以上介紹了聖經的「必須性」、「權威性」、「足夠性」，最後要論到其「清晰性」。上帝恩典的分賜，最終而言，是倚靠祂主權的旨意；然而祂恩典的實施，總是經由有「上帝的形像」之人作爲中介，向祂負完全責任。上帝的本體對祂自己而言，全然是清晰的，因此，祂向罪人啓示祂自己，也具本質上的清晰性。不但有學問的人，連無學問的人，只要以正當方式，使用普通方法就可對聖經所啓示的上帝恩典之約，得著足夠的認識。

四、自然啓示

記住以上對聖經的總論，現在要討論有關「上帝在自然界啓示祂自己」問題。首要思想的事實是：根據聖經它自己所說，同一位上帝在自然界啓示自己，也在恩典中啓示自己。所以，這位在自然界啓示自己的上帝是：「無限的、榮耀的、可稱頌的、完美的存在，全然滿足的、永恆的、不變的、不可測透的、無所不在的、全能的、無所不知的、至智的、至聖的、至義的、滿

有憐憫與恩惠的、長久忍耐的、滿有良善與真理的」（《大要理問答》第7問）。當然，這些對上帝的描述是來自聖經，而非自然界。然而，就祂啓示的範圍而言，這是同一位啓示在自然界的上帝。

思想此事實，似乎迫使我們立刻陷入僵局。我們豈不是被教導說：「自然界」並不啓示上帝的恩典嗎？

《信仰告白》豈不是堅稱：除了認識上帝外，人不可能得救，「即使他們多麼殷勤地按照自然之光來生活，按照他們所信奉宗教律法行事」？（《信仰告白》第10章）。拯救的恩典並未在自然界彰顯出來；然而，施恩拯救的上帝是藉著自然界來彰顯祂自己。此兩點如何協調呢？

此問題的答案必須從「上帝是永恆的、不可測透的、最自由、絕對的」的事實來尋得。上帝所賜關於祂自己的任何啓示，都是絕對自發的。正因這緣故，上帝的各種啓示的形式是彼此合一的。「上帝在自然界的啓示」與「上帝在聖經的啓示」合在一起，構成了「上帝啓示自己給人的聖約啓示」之偉大體系。所以，這兩種啓示形式，必須視為是互為前提的，且互相補充的，它們是同一整體「歷史哲學」的兩層面。

1. 歷史哲學

《信仰告白》各章所論及的「歷史哲學」可大略描述如下：人絕不可能藉著他在自然界中（由自然界自身的運作）所得的啓示，產生實際認識上帝的果效。因此，在「上帝在自然界的啓示」之上，添加了超自然方式傳達的積極啓示。我們實際已得知：自然啓示從起初就融入在「上帝與人之間的聖約關係」觀念中。因此，受造存在的每一層面，甚至包括最低層面的，都是被

包含在上帝與人之間全然位格關係的形式中。所謂「不具目的的存在」並不亞於「具目的的存在」，所謂「機械的存在」並不亞於「靈命的存在」，都是具有「聖約性」的。

上帝賜人的自然啓示，既然從起初就是聖約性的，其意義就在時間歷程中，作為演變過程的所在。「與亞當所立之約」是有條件的。在人對「分別善惡樹」作出行動之後，上帝就增加額外的啓示。此另加的「自然啓示」，必定會與先前的不同。而此不同的啓示，必定是依據人遵行這「積極傳達的禁令」所作出自覺性「約」的行動。上帝這個新且不同的自然啓示是因為人背約行動所導致的。「原來，上帝的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上」（羅一18）。

首先與上帝立約的那一位所作的叛逆，是一個全面決定性的行動；在此之後，上帝聖約的忿怒就顯明在自然界中。然而，上帝的恩典與其忿怒是一同彰顯出來。當上帝的忿怒彰顯在自然界會毀滅全人類之時，上帝與挪亞立約：晝夜、冬夏必永不停息，直到時間的末了（參創九11）。彩虹此一自然現象，就是此事實的最佳例證。但這一切本身而言，仍是不完全的。就其與「救恩之約」的關連而言，「與挪亞所立之約」仍有其侷限性。唯有藉著「新約、更美之約」，人才能真正得著上帝救恩的果效，而此事實本身是要藉著自然為媒介。眾先知（特別是「最大的先知」主耶穌）預告自然的未來歷程。上帝的眾祭司和最重要的、「最大的祭司」主耶穌，是藉著自然得聽他們禱告的答案。在上帝之下的眾君王，特別是以色列「最大的君王」主耶穌，使用自然來為「救贖」的目的效力。自然界的力量一直都是順從「區分救贖與定罪」的大能。舊約，特別是詩篇，強而有力所表達出來的，就是此「超自然——自然啓示」的

觀念。

所以，此處所描繪的是整全合一的「歷史哲學」：自然啓示與聖經啓示，若各自分開，則彼此毫無意義；若合在一起，則雙方結實纍纍。

爲要更清楚導出此全面圖畫的合一與意義，接下來我要說明「自然啓示」的必須性、權威性、足夠性、清晰性，這些是與聖經的必須性、權威性、足夠性、清晰性相對應的。

2. 自然啓示的必須性

論到「自然啓示」的必須，首先要記得：人被造成爲「立約的人」。因爲亞當在樂園中背約，聖經便成爲不可或缺的。此背約的發生，是與上帝所賜下「分別善惡樹」的超自然正面啓示有關。上帝從眾多樹中選擇了一棵樹，「定規」吩咐人不可吃它。在此，我們必須論到自然啓示的必須性。假如這「分別善惡樹」在本質上與其他樹有分別的話，它就不能爲此獨特目的之用。若要使此誡命顯出其爲「超自然」的，則「自然」必須顯出其真爲「自然的」。除非「自然」的真相被認出，否則「超自然的」真相就不能被認出，必須有常例，才能有真正的例外。

更進一步需要指出是，上帝賜下禁令，並非要人只在「分別善惡樹」上順服，或只在某一特定時間順服。祂賜下禁令，要人對每件事、在每時刻，在所行的一切上，都要學習認定順服祂。不論在生命的高層或低層，人都要榮耀上帝。人對「分別善惡樹」的反應，是要給自己對其它樹的反應（該作或不該作）作爲特例榜樣。然而，要榜樣成爲真正的榜樣，它必須是特例的。並且，要特例的成爲特例的，則必須要有常例的。

所以，又再次看見「自然啓示」：作為「區分過程」（即歷史的意義）前提的必須性。

到目前為止，所論及的是：自然啓示在「墮落」以前的必須性。承接此觀念，也可論到自然啓示在「墮落」以後的必須性。同樣地，「自然或常例」在此也需顯出其為「超常」的前提。然而，「超常的」現已成為「救贖的」。因此，「自然」必顯出其需要「救贖」。在墮落之後，如果「自然」所顯示的只是常例，這是不足夠的。現今，「自然」必需彰顯它是在上帝的咒詛之下。上帝聖約的咒詛穩固且全面的落在人身上，以及一切人所濫用的事物上。在墮落之前，作為僅是常例的「自然」，乃是作為救贖性聖約的「超自然」的前提。恩典只有在與「上帝對自然的咒詛」對照之下，才能被認出是「恩典」。

「超自然」是「特例榜樣」的觀念，在此又發揮其功用。「恩典」向人述說「得勝罪惡」，然而此次的勝利，是經由「第二亞當」的順從。「萬物復興」在成為「任務」之前，現在必須先是「恩賜」。因此，「自然」必須以對照方式，顯明「愚昧與毀損」未獲減緩的苦況。

《韋敏斯德信仰告白》也沒有以「普遍恩典」的觀念，來減低「上帝的恩典與咒詛」間絕對對比的嚴格特性。

「普遍恩典」是為「特別或救贖恩典」來效勞的。據此「普遍恩典」帶出，「上帝救恩與咒詛」間極大的對比。當人們夢想藉著「普遍恩典」重得樂園時，僅是顯露出此「大迷惑」是上帝的刑罰，落在那些濫用其「自然啓示」之人的身上。因此，作為「常例」的「自然」更顯出是需要「上帝的恩典」之賜予。

然而，「恩賜」是為了「任務」；「特例榜樣」是為了成為「示範」。基督的確是走一條宇宙大道；咒詛所展現的有多遠，基督所賜的恩典就有多遠。聖經所記

載的醫治神蹟，是指向萬物復興。人們的心靈得醫治，需要且最終必會得到身體醫治與環境更新。因此，那些信靠聖經「全面救贖（雖非普世）」應許而活的人，其觀念是合一的。雖然他們實際上期盼基督有形有體駕著天雲再來，然而他們也為每一晴天感謝上帝。他們也為神限制性的與支持性的「普遍恩典」感謝上帝，因為藉此「普遍恩典」在非信徒身上，也彰顯上帝的威嚴與大能。對信徒而言，「自然或常例」以及其所有的複雜性，始終像是區分過程的運動場，此過程不斷進行直至上帝的榮耀完全彰顯。

3. 自然啓示的權威性

到目前我們已經發現：《韋敏斯德信仰告白》之「聖經的必須性」觀念，必須與「自然啓示的必須性」觀念相對應。所以，《信仰告白》的「聖經的權威」觀念，需要與「自然啓示的權威」觀念相對應，也就不足為奇了。在此是以「罪」進入世界之前所得到的「自然啓示」，作為研究的起點。

在樂園中，上帝對「生命樹」的啓示，是直接正面的與人交通，此啓示是具有權威的。其整個內容是要求絕對順服的誠命。此超自然的啓示是「特例的」，要認出其特例性，需要在其與「上帝對人常例性交通」之間，有一對比。一般說來，人必須用「上帝賦予的調查能力」來發現「自然」運作的過程。再次，權威之聲以此超常的方式臨到人，乃是要顯示一事實：上帝的誠命同樣在「自然」事物之內，且藉由「自然」事物發聲傳達。人獲准以直接的權柄來掌管和征服「自然」力量。正如獵人在背上，以清晰可見的方式顯示其打獵許可証的號碼，同樣，亞當在其心智上有不可磨滅的

「上帝的授權」來治理自然。「上帝授與的權利」也同時是「上帝賦予的責任」。上帝所有權的標誌，從起初就明顯刻畫在所有宇宙萬物上。人要耕種栽培上帝的花園，歡喜敬獻給產業的主。

人的科學程序，也是以「順服上帝的心態」來運作。如果人不是直接遵行上帝的命令操縱「自然」，就會在自然界到處發現死亡。人是上帝所創造的理性受造物，在其位格的一切活動，自然地必須按著上帝的權威來生活。這一切活動，天生就是「聖約」行動，不是順從就是背逆。人被造是「像」上帝的，因此，要正確認知人的思想、人的意志、人的作為，就要在每一點上「跟從」上帝的思想、意志、作為。只有當人拒絕跟從上帝之後，人才會想要區分、對比「理性」與「信仰」：以「理性」對待一類型的啓示，而以「信仰」對待另一類型的啓示。

所以，我們所說的「啓示」觀念，不僅是指在人所處環境周圍，所臨到他的事實，也是指人身為聖約的位格。藉這自身構造所臨到他的事實。經由「人自身理性與道德本性」所得的啓示，對他而言，其客觀性一點都不亞於經由「樹木與動物」所得的啓示。人自身的心理活動，其啓示性一點都不亞於與他有關的物理定律。一切受造實體，天生就是啓示出上帝的本性與旨意。即使人對「上帝的啓示」的倫理回應，也是具有啓示性的。既然是有關上帝的啓示，當然它是有權威的。我們若要清楚明白《信仰告白》所論到聖經的權威，則必須先認識上帝在自然界的啓示，以其原有的基本權威作為背景。聖經具權威性的說話，對象必須是在自然界中倚靠上帝的權威來生活的人。上帝在每時每地的說話，都是權威性的說話。

在此，要提到「上帝藉良心的啓示」，以及「良心

與聖經的關係」。「良心」是人的意識，直接論及道德涵義。廣義而言，人意識的每一行動都是「道德的」。然而，狹義的「是與非問題」與廣義的解釋問題，二者之間是有區別的。人的所有意識在起初被造時是完美的，因此是能權威性的表白上帝的旨意；在罪進入世界後，人的意識仍是具有啓示性與權威性的，這是就其聲音仍是上帝的聲音而言。罪人以他自以爲是的自我意識，努力企圖摧毀或埋葬了上帝（藉著自然界臨到人，包括了人的自我意識）的聲音。但是，此努力就歷史上任何時刻而言，是無法克竟其工的。最墮落的人也不能完全逃避上帝的聲音。人的大罪大惡除非是立在人犯罪背叛了上帝的權威的假設上，不然是毫無意義的。罪大惡極的思想與行爲，就其反常性而言，也是具有啓示性的。屬血氣的人怪罪自己或推卸責任，完全是因爲他自己全然敗壞的意識，不斷的指向回到起初的自然狀態。浪子永遠不能忘記父親的聲音，這是永遠綁在他頸項上的負擔。

4. 自然啓示的足夠性

現在論到自然啓示的足夠性，對照聖經的足夠性；我們得記住：自然啓示從來就不是靠自己發揮功用的。從起初，「自然啓示」若不伴隨「超自然啓示」，就不足夠達到目的，自然啓示在本質上有其侷限性。身爲聖約位格的人，其在歷史中的行動是以自然啓示爲前提，藉之來瞭解超自然所傳達的溝通。然而，就此特別目的而言，自然啓示是足夠的，它在歷史用途上是足夠的。

在人墮落之後，自然啓示仍具歷史上的足夠性。在亞當裡，它的足夠性帶來上帝對自然界的咒詛，它足夠叫人無可推諉。在監獄裡不能看清楚陽光的人，正因他

們先前濫用光，因此罪有應得。因為人濫用自然，使得受造之物嘆息勞苦，這個事實（上帝對自然的咒詛），正是人用以譴責自己或推卸責任的媒介。受造之物指望脫離敗壞的轄制，為要再次得與創造主聯合，以達成有果效的合一。當受造之物受人的惡待濫用時，它就向造它的主呼求伸冤，藉此得以蒙救贖。

在首先的應許中，上帝回答了受造之物的呼求（參創三15）。在此應許中有兩層面，先是伸冤層面：將要來的那位，要打破蛇的頭（牠引領人將自然界看為獨立在上帝的超自然啓示之外）。因此，受造之物又再次被賦予機會，作為「上帝直接超自然傳達」的運動場之用。然而，此時的此項用途在歷史中已向前更進一步。

「自然」現在不僅是承受「上帝普遍憐憫」，也承擔「上帝的咒詛」。信徒的「良善」一般而言，是為上帝所保護。然而，他們不能期待在每一方面一直都是如此。在遭受大試煉之後，他們必須學習像約伯一樣，說：「祂雖殺我，我仍要信靠祂」（參伯十三15）。不信者的「邪惡」一般而言，是按其行為自食其果。然而，這也不是每次皆可一概而論，惡人有時得享通達。「自然」只是顯出「傾向」。「傾向」是指「傾向變成定律（沒有例外）的時間」。如果「傾向」沒有「終極的確定」，就失去其意義。因此，我們要視「自然」的目前規律性，為一侷限的觀念。在歷史每一階段裡，上帝在自然界的啓示，就其用途目的而言（作為區分「事奉上帝」與「不事奉上帝」過程的運動場），是足夠的。

5. 自然啓示的清晰性

最後，我們講到自然啓示的清晰性，對應聖經的清晰性。我們已強調此事實：上帝在自然界的啓示，從起

初就是與上帝的超自然的溝通攜手並行的。這看來似乎意味著「自然啓示」本質上不是清晰的。而同樣已經被指出的：在這兩種啓示的背後，是不能測透的上帝。再次，此一事實乍看之下似乎又在反對「自然界清楚啓示上帝」的宣稱。然而，這些事實的本身正是「自然啓示真實清晰的」最佳保證。上帝在自然界的啓示的清晰性有賴於：這位完滿自足的上帝自願啓示給人的事實，「自然啓示」是其全部啓示的一層面。對人而言上帝的不可測透性，正是根據「祂是全然認識自己」這個事實。上帝是光，在祂裡面毫無黑暗。因此，祂不能背乎自己。這位上帝當然對所造的世界，有一包羅萬有的計畫。祂計畫了受造界每一層面的每一關係。祂已經從起初就計畫了終局。因此，所有受造物都實際展現此計畫。所以，此計畫在本質上是有其理則性。

當然，實際情形是：受造的人不可能追根究柢，深入明白此本質上清晰的啓示。但是，這並不是意味：就此而言，上帝的啓示對人而言不是清晰的。受造的人可以看見那被清楚啓示出來的，即使他不能完全測透。人並不需要完全測透才能真實明白。當（身為受造層次存在的）人倚靠上帝來思想祂的思想，意即，唯有人知道自己在順服這位「完滿自足的上帝」的自願啓示，人才能知道自己的知識是確實的。當人是以「聖約中的受造者」所願的來思想。此即表明：人是以「類比」方式（*analogical fashion*）來正常地思考。他明白上帝的思想是完滿自足的。因此，他知道：自己對自然界的解釋，必是重新解釋「上帝已經完全解釋清楚的內容」。

在此，「類比思想」的觀念是別具重要意義的。很快，我們就會看見另一種根據否定「不可測透的上帝」而來的「類比」看法。因此，第一要緊的是：要看清楚《信仰告白》的「類比思想」，是根據其「神論」

的直接涵義。

五、自從人墮落之後

在此，必須進一步指出：我們已經看見自從人墮落以後，上帝的咒詛臨到自然界。這使得問題變得極為複雜。然而，這一切絕對沒有減低「自然界的歷史與客觀的清晰性」。自然界能夠、也的確啓示上帝的包羅萬象的計畫。詩篇作者並未說：諸天可能述說上帝的榮耀。使徒也未宣稱：上帝的忿怒可能從天上顯明在一切不虔不義的人身上。「上帝的啓示」在人類歷史每一階段都是清晰的，聖經視之為理所當然。甚至所謂當人挖出自己的眼睛時，此行動在其邪惡手中，本身就是具啓示性的，向自己作見證說：他的罪是得罪了那「照亮一切生在上的人」的真光。即使在最複雜的歷史處境（包括罪及其一切後果）中，上帝的啓示仍是毫不含糊、清晰地照亮其根本真相。「我若在陰間下榻，你也在那裡」（詩一三九8）。受造之物沒有獨處的密室。

聖經的清晰與自然啓示的清晰，二者根基在「神論」裡，這位「自隱」的上帝，祂的意念高過人的意念，祂的道路高過人的道路。對於聖經中的啓示或自然界的啓示而言，「奧秘」觀念與「清晰」觀念之間，是沒有任何矛盾衝突的。其實，正好相反，此兩者觀念是彼此相關的。整個《信仰告白》中心一致的觀念就是：「神論」與上帝對這世界的合一且涵蓋萬有的計畫。因此，沒有任何時候，人有任何藉口說自己沒看見萬事萬物是按照此計畫而發生的。

關於人對自然啓示的接受吸收，我們再次從《信仰告白》與其「對聖經的接受」的論說，得到線索。對其於「人對聖經啓示的接受」的教導，與其對「聖經的必

須、權威、足夠、清晰」的教訓是如出一轍的。聖經是上帝賜給人「超自然救贖啓示」的成品，聖經本身有其自證。在聖經中說話的上帝，所說到的每一件事都具權威的啓示，啓示祂自己，以見證祂自己的存在。萬物都是因祂的創造而有的。萬事萬物都是從祂得到意義。每一對祂的見證都是「先入爲主」的見證。因爲任何事實若要成爲事實，它必須是一啓示性的事實。

因此，對罪人而言，接受上帝在自然界的啓示，並不比接受上帝在聖經中的啓示容易。他們接受二者的容易性是一樣的。從罪人的觀點而言，「有神論」與「基督教」是一樣被拒絕的。名符其實的「有神論」必是「基督教有神論」。基督說：若不藉著祂，沒有人可以到聖父那裡去。沒有人能成爲「有神論者」，除非他成爲「基督徒」。只有「我們主耶穌基督的父」是上帝，其他神明都是偶像。

六、重生的必須

所以，只有聖靈藉著聖道且伴隨聖道，在我們心中作見證，才能產生所必須的哥白尼式的革命，使得我們成爲基督徒與有神論者。在人墮落以前，人也需要聖靈的見證。即使在那時候，「聖三一真神」的第三位格，在人「天然啓示性」的意識裡徹底運行作工，使其能恰當合適地回應「上帝的創造」所發出的言語。然而在那時，此運行是如此的自然，以致人自己不需或極少需要感受到其存在。當人墮落時，他否認了每一事實的「天然啓示性」，包括了他自己意識的「天然啓示性」。他假設自己是「獨立自主的」；他假設自己的意識並非啓示上帝，乃是啓示他自己，他假設自己是「非受造的」；他假設自己藉天然力量所參與的「詮

釋」工作，是自己獨創的而非倚靠衍生的手續。他定意不倚靠上帝的心思來思想；他反而自以為只是思想自己獨創的心思。

聖經最清楚不過的是：關於上帝賜給人的啓示，人沒有資格作法官裁判。聖經從頭到尾都明說：人是上帝創造的。因此，上帝的意識當然是獨創的，而人的意識當然是衍生的。所以，人在一切自知的行動上的天然態度，應該是順服的。當聖經說「你們來，我們彼此辯論」時，是在訴諸人裡面深處的「順服心態」，這是深過罪人意識所能及的。聖經訴諸「背約者」，與他們辯論背約是何等的無理。唯有當聖靈賜給人新心時，人才會接受聖經的自證，以及聖經對自然界真相的證據。聖靈重生的大能，使人能將萬事萬物放在真實的觀點下。

正如加爾文所言，罪人藉著聖靈的見證得著新的視覺能力，得以看見領會聖經中所賜的新光。「新光」與「新的視能」是互相牽連的。為要得著救恩的果效，兩者缺一不可。這是本乎恩，單單因著聖靈的恩賜，使得罪人能夠觀察到此事實：一切自然（包括罪人自己對上帝的負面態度）都啓示上帝，即聖經的上帝。保羅說：上帝的忿怒顯明在一切壓抑真理的人身上。人的罪性，已經成為其第二本性。此罪性現今必須包含在整個自然界裡。藉此，上帝被啓示出來。祂被顯明為公義的，恨惡並刑罰罪孽。然而，我們也必須看清：祂刑罰罪人的惡行，尙未到其應受的滿盈地步。

七、結論

這一切的討論就是要指出：若要以正確的心智架構、用恰當的程序來研究自然界，必須成為信主的基督徒。只有「基督徒意識」才會預備且視全部的「自然

界」（包括人自己的解釋行動）為顯明上帝。然而，此事實要求：「基督徒意識」要在此「廣義與基礎的啓示」與「狹義的啓示」之間做一尖銳的區分。當人尚未墮落時，他當然是經常渴望尋求，以接觸「上帝所賜的超自然正面啓示」。但是，當我們想到蒙救贖的罪人時，那就是另一回事。他已經被重建，回到正確的關係。然而，他的重建恢復只是在原則上。他身上有拉扯其後腿的「舊人」。「老我」要他遠離他所安身立命的超自然啓示，靠自己來解釋自然。他所有唯一能勝過此「歷史性的反動」的安全保障，就是：不斷地藉著「成文聖道」的準則，來省察校正他的解釋。上帝在聖經中的啓示是深哉豐富，如果「神學」將其清楚明確的表白出來，則「基督徒哲學家或科學家」就會樂於使用此更清晰完全的解釋，為要使自己對「自然」的解釋也能更清楚完全，藉此更真實的顯明上帝。在此並無意將「哲學或科學」臣服於「神學」之下。「神學家」不過是在較狹義的「聖經解釋」領域的專家而已。「哲學家」是直接臣服於聖經，最終而言，必須基於他自己對「聖道」的解釋。但是，他可接受別人的幫助，特別是那些比自己更能經常、更能專注研究聖經的人。

第三章

接觸點

前面兩章的主要關切在說明：基督教的人生與世界觀的顯著特徵。如前所述，基督教的人生觀和世界觀，是對人生經驗的絕對全括性（absolutely comprehensive）的解釋。更進一步說：基督教的人生觀和世界觀，是對人生經驗的唯一真實（only true）的解釋。

而現在的任務就是要為基督教「人生觀和世界觀」的內容與宣告辯護。從大綱上已經看見基督教的本質，現在的問題是，如何辯明基督教是唯一真實的解釋。

下文裡，無法詳細討論此問題的細節。所關切的只是大原則。

一、「出發點」的考量

首先要考慮的是「接觸點」（the point of contact）。基督徒與非基督徒之間，有沒有雙方同意之處？有沒有雙方所共知的出發點，而從此可走向「基督徒所知，但非基督徒所不知」的目的地？有沒有一共通的方法來認識此「共知地帶」，只需將此方法應用在「非基督徒」的不知之處，即可說服他相信基督徒所知的存在與真理？若在起始就假設這些問題的答案都是肯定的，是徒勞無益的。因為「知者」本身需要解釋，正如「所知之事」需要解釋一樣。如眾所周知的是：人的心智參與其所得的知識，是認知的主體。所以，要在信徒與非信徒之

間，找到雙方「共知地帶」是極不可能的，除非雙方對「人自己的本性」有共同看法。但是，這個共同看法根本不存在。

卡西瑞（Ernest Cassirer）在其最新的著述《論人》（*An Essay on Man*）中，尋索歷代以來哲學家所提供各式各樣的、關於「人」的理論。卡氏宣稱：現代關於「人」的理論，已經失去其理性中心。他說：

「人所獲得的，是全然混亂的思想。當然即使在以前對此問題的論點看法，也是有很大的出入。但是，至少還有一普遍的方向、參考架構，作為所有不同看法的查詢參照。思考『人的問題』的指引，形而上學、神學、數學、生物學各領風騷一段時期，決定了調查研究的方向。此問題的真正危機，是失去了能導引一切各自努力的中心勢力。此仍然是所有知識研究學科，感受到的首要問題。但是可訴諸的既有權威，已經蕩然無存。神學家、科學家、政治家、社會學家、生物學家、心理學家、民族學家、經濟學家，都從他們自己的觀點來探究問題。要將這一切特定層面的觀點加以合併或整合是不可能的。即使在各自專業領域內，也沒有共同接受的科學準則。個人的因素愈來愈當道流行，作者各自的性格傾向於扮演決定性的角色。各人任其喜好而行；最終而言，似乎每一作者都是被他自己人生觀與評估所引導。」（上引書，頁21）

此處卡氏所描述的「現代人類學」的混亂，實在是夠令人苦惱了。但至少有一點是清楚的，一般而言，現代思潮所縱情的「人觀」，與聖經所說的「人論」是不一樣的。因此，很重要的是，基督教護教學家一定要警覺到：他所傳講「基督教」的一般對象，他們的自我觀與其事實真相是大相徑庭的。好的醫生，不會按照病人自己所作的診斷來下藥。病人認為自己所需要的就是一

瓶藥丸，而醫生知道必須立刻動手術才有救。

因此，基督教必須表明自己是真光，顯露人生經驗的事實真相，最要緊的是顯明人自己的本性。基督教是為人導引出「生命」與「真光」的來源。

二、羅馬天主教論「出發點」

以上所說的是非常重要的。如果「抗羅宗基督徒」發現在「基督教本質」上必須反駁天主教，他必會發現在「接觸點」上也同樣必須反駁天主教。「抗羅宗神學」需要求「抗羅宗護教學」。

（一）羅馬的教義

抗羅宗基督徒與天主教徒在「接觸點」觀念上的差異，必會類似於我們所描述的雙方「神學」上的差異，有兩種方法敘述此類差異。一種非常普遍的方法是：先指出這兩類型神學的教義共同點，為的是在後來列舉兩者間的差異。這就是華腓德（B. B. Warfield）在其著名的小書《救恩計畫》（*The Plan of Salvation*）中所採取的進路。華氏說：認為有「救恩計畫」的神學派別中，有些依循「自然主義」（naturalism），有些則是依循「超自然主義」（supernaturalism）。與持守「自然主義」之「伯拉糾主義者」（Pelagians）相反的是：「所有組織型教會——像是希臘正教、羅馬天主教、拉丁教會、抗羅宗基督教（在歷史上的各宗派，路德宗與改革宗，加爾文與衛理宗）——都共同的、肯定的、強調見證救恩的『超自然』觀念。」（頁17）

接續此點，華氏將「超自然主義者」區分為「聖禮主義者」（sacerdotalists）與「福音主義者」（

evangelicals)。兩者間不同的關鍵，就在於「上帝施行救恩的直接性」。天主教會採取聖禮主義的觀點，教導說「恩典的傳遞，是本乎也藉著教會的施行，此外別無他法」（頁18）。然而，福音主義者「尋求、守住唯一表裡一致的超自然主義，排除一切在人的靈魂與上帝之間的媒介，使得靈魂得救是唯獨依靠上帝的恩典，是藉著祂直接恩典的運行」（頁19）。到此，抗羅宗與福音主義「若非完全同義，至少是站在同一陣線上」（頁20）。

在這一點上，華氏繼續指出在「抗羅宗主義」裡面的主要派別：「在抗羅宗或福音派裡，對於救恩計畫，有些持守『普遍主義』（universalism）觀念，另有些持守『特定主義』（particularism）觀念。所有福音派人士都同意：拯救靈魂的所有能力都是來自上帝；此拯救能力是直接運行在靈魂上。但是，他們的差異在於：上帝施行此拯救大能是均等的（至少是無差別的）賜給所有人，不論他們是否實際得救；或是只給特定的人，即那些實際得救的人」（頁22）。

爲要再次指出福音派裡「普遍主義」與「特定主義」的差異，華氏用了這些字詞：「據此，區分普遍主義與特定主義的真正關鍵，就是上帝的拯救恩典（唯獨靠此得救）是否實際拯救了人」（頁24）。

我們在此不需要跟隨華氏繼續區分「特定主義」內的各種不同類型。分野的關鍵時刻已經呈現。華氏爲「特定主義」或「加爾文主義」辯護。他習慣稱「福音主義」爲「抗羅宗」內的非加爾文主義。

令我們感興趣的事實是：雖然華氏從「公分母」的觀點起始，然而每當他點出新的區分時，總是不得不表明其目的是爲了顯明「真理的貫徹始終」。「抗羅宗」之所以是「抗羅宗」，爲要成爲比「羅馬天主教」更

貫徹一致的「超自然主義」。「加爾文主義」是「特定主義」，為要成為比其他「抗羅宗」更貫徹一致的「福音派」。根據華氏的觀點，加爾文主義的目的是要持守「不受外在入侵的成分所污染」的立場（頁21）。據此，「救恩」的幾種觀念，「並非僅僅是關乎救恩計畫的一些不同並肩排列的觀念，各自展現其訴求，來抗衡其他的說法。乃是彼此相關的串連系列，來漸進地改正基本的錯誤，以致達到愈來愈貫徹一致地具體呈現『救恩』的唯一基要觀念」（頁31）。

看來，華氏實際上建議了一個比他所用的更好的方法，來區分「天主教」與「抗羅宗」，或「普遍主義抗羅宗」與「特定主義抗羅宗」的差異。慕理（John Murray）教授點出這個「更好的方法」：「因此從各方面看來，對基督教及其基要內容的解釋，更真實、更有效、更安全的辯護方法，並非是從一些廣為人知的、在歷史中已變了質的信經信條作起始點，乃是從最能充分顯明基督教本質的救贖真理作為開始。換言之，若非以『聖父、聖子、聖靈的聖約計畫與目標的實現』作為基督教的基礎，人們就不能正確認識基督教，不能以正確的方向來解釋基督教」（《韋敏斯德神學誌》，卷9，第1期，頁90）。我們不應用最低的層次來定義基督教，乃是要用最高的層次。加爾文主義是「基督教的本質真相」。我們應從「加爾文主義」起始，然後由此往下檢視「普遍主義抗羅宗」，再由此往下檢視「天主教」，視這些為「基督教真相」的偏差。

（二）天主教的全面變質

現在主要要討論的是「天主教」。根據前面所說，天主教應被視為變質的基督教信仰，事實上是最低級的

扭曲與變質。變質不只在某些教義而已，乃是在每一教義上都是變質的。如果我們說：路德將聖經、因信稱義、信徒皆祭司的真實教義重新帶回教會，是無法恰當的指明「抗羅宗」與「天主教」的區別。因為，真正的差異乃是「抗羅宗」在每一教義上，都是更加的貫徹一致，而「天主教」都是更加的不貫徹一致，這是毋庸置疑的事實。某一點教義上的不貫徹一致，必導致全部教義的每一點都不貫徹一致。天主教的教義告白，仍持續不斷地參雜混入「非基督教」成分在「基督教」的教訓裡。

我們現在可以略述這一切對探究「出發點」的影響。在「出發點」問題上，最最重要的是：必須有真實的基督教「人論」。但是天主教卻是付諸闕如。簡言之，天主教關於（1）人被造的本質與（2）罪的入世對人性的影響的教義是有缺陷的。賀治（Charles Hodge）說：「重要的分歧點是，抗羅宗持守『原義』〔original righteousness〕（就其存在於亞當的道德完美中而言）是天然的；但是，天主教堅持其為超然的。根據他們的立場，上帝創造人有靈魂與身體，人性的此二種組成元素，天然上就是相互衝突的。為要保存兩者之間的和諧，以及肉體對靈魂的當然順服，上帝就賜下超自然的禮物『原義』。人的墮落，使其失去此禮物，所以，人自背叛上帝以來，就一直活在他被賦予此超然禮物之前的狀態。抗羅宗反對此教義，主張『原義』是同為被造的，是天然的」（《系統神學》，卷2，頁103）。正如賀氏對天主教所列舉的反對看法：（1）「此看法假定我們人性的原始構造是降格的。根據此教義，當人被上帝的手創造時，邪惡種子已經植入人性裡。人性是無秩序的失控的，是有病的，如貝勒明（Bellarmine）所稱是『病態的』與『無力的』，需要醫治」。（2）「此關於

『原義』的教義，是從天主教會的半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism）興起來的，創立此教義的目的是要維護此主義」（上引書，頁105）。

假設天主教徒接觸一非信徒，要他接受基督信仰。在其眼中，此非信徒只不過是喪失了「原義」。如賀氏所言，天主教之上帝的形像在他裡面「只是包括理性，以及特別是人的自願性，或稱自由意志」（頁103），被認為是仍然保持原狀。也就是說：非信徒對自己理性與意志自以為是的是正確的看法。或說得極端些，當屬血氣的非信徒施展其知與行的能力時，並不一定牽涉任何罪惡。根據此看法，屬血氣的人其實並不需要基督信仰的亮光，以致能正確認識世界和自己；並不需要藉聖經的啓示或聖靈的光照，學習認識自己的人性真相。

因此，根據此看法，屬血氣的人所需要的基督信仰，只是就其已經所擁有的知識之外，再多加上一些。基督信仰的知識，與運用人理性觀察能力所衍生的知識，這兩者的關連，就類似「原義」起初被附加在人裡面上帝的形像上。

但是，若無基督信仰的亮光，人根本就不可能正確認識自己與世界，如同根本不可能真正認識上帝一樣。就真理而言（無論其在何處顯明），因罪的事實，人是瞎眼的。而且真理是合一的，人不可能真認識自己，除非他真認識上帝。加爾文說：「由於哲學家不承認墮落的事實，將一切事都弄得混亂不清。他們不認清此事實：即「起初，靈魂各部分都是正直的，但是在墮落後，人在其本體所有層面都是一樣的敗壞」（《基督教要義》，卷1，5章7節）。加爾文說：「他們告訴我們，在器官的活動與靈魂的理性之間，有很大的矛盾。好像理性自己是和諧一致，但有時其諮商是互相衝突，如敵對的軍隊一般。但是，既然此混亂是來自人性的敗壞，因此，智能不

按理彼此協調，就推說有兩個靈魂，這樣的講法是錯誤的」(卷1, 15章6節)。

(三) 天主教「人性論」的錯誤

看來，天主教與加爾文對於「人性裡『擾亂』的因由與性質」的看法，有根本上的差異。天主教的看法，基本上與希臘哲學相同，特別是亞里斯多德的哲學。據此看法，人性所罹患的擾亂，是因為人的構造裡有一部份是非理性元素。就人的理性成分而言，人是不會也不能犯罪。在人的構造裡的「攪亂」，主要不是因為他自己的錯，這基本上是出於創造他的「上帝」的問題。反過來說，根據加爾文的看法，上帝的手所造成的人，在人性中沒有「攪亂」。「攪亂」是來自犯罪的結果。因此，墮落之人的每一功能都是錯誤運用。整個人格全都已經改變。如此墮落之人的理性，仍可能敏銳；因此，它仍能在形式上明白基督教的立場。可比喻它為尖銳發亮的「電鋸」，準備好切割任何木頭。這樣說吧，有一木匠要切五十片木板，來鋪設房屋的地板。他在木板上畫好記號，啟動電鋸，從記號的一端開始切割。但是他不知道七歲的兒子，曾玩過此電鋸，並移動了鋸齒的定位。結果是，他所切割出來的木片，都是歪斜無法使用的，因為除了木板剛接觸電鋸的那端是對的，其他部分都是太短。只要鋸齒的定位不改正回來，結果都會是一樣。

同樣的，無論何時，基督教教訓傳給屬血氣的人，這些教訓都是按照「有罪之人格」的鋸齒定位來切割。理性愈敏銳，基督教真理就愈全面性地被切割，全然是按照「人本、屬地、自然主義」型態來分析。結果是，無論他們在形式上瞭解基督教真理有多少，人仍然是敬

拜「自己心中的夢幻與虛構」（《基督教要義》，卷1，4章1節）。他們所有的，就是賀氏所說的「僅僅是知識」，卻無對上帝的真實認識。

這些「哲學家」與加爾文對人性內「攪亂」來源的性質，既有如此差異，當然在用以除去「此擾亂」的解藥上，雙方也會是有天淵之別。根據哲學家的說法，人不需要超自然的幫助，來除去他本體內的擾亂。天主教大步跟隨希臘哲學的看法，認為在人的理性內具有正確的鋸齒定位。墮落並未擾亂了鋸齒定位，因此，人不需要聖靈超自然的大能來校正它。人理性的本質及活動，幾乎完全不受人在歷史過程中所遭遇之事的影響。

（四）賀治反對「天主教」看法

賀氏跟隨加爾文反對上述天主教的看法，他強調：罪人的全套鋸齒定位，需要藉著聖靈大能來更新校正的事實。屬血氣的人必須「在知識上漸漸更新，正如造他主的形像」（西三10）。賀氏說：「新人」（νέον）在聖保羅的講解中，與一般對νέον與καινός的區分相符，是指近來的新造，與舊人（παλιός）相反。此近來新造的人，其道德性質或優越性，由ἀνακαινούμενον此字表明出來，因為在聖經用法裡καινός就是純潔。此更新被說成是εἰς ἐπίγνωσιν，不是『在知識裡』，更不是『藉著知識』，乃是『進入知識』，所以新人知道，『認識』是所論及的『更新』造成的果效」（《系統神學》，卷2，頁99）。賀氏後來接著說：「此處所說的『知識』不是『僅僅知道』。它乃是完全、正確、活潑、實際的知識；如此的認識就是永遠的生命，所以，這字在此包含了以弗所書四章24節中『仁義』與『聖潔』所表達的」（同上）。

賀氏也解釋以弗所書四章24節「穿上新人，這新人

是照著上帝的形像造的，有真理的仁義和聖潔」。賀氏說：「這些字（仁義，聖潔）合併一起使用，目的是要徹底地表明：包括一切德行上的優越。此二字各自都可表示此全面的意義。然而，若區分此二字，『仁義』（δικαιοσύνη）意指正直，為人行事都是對的，是公義的要求；『聖潔』（ἁγιότης）是指純潔，聖潔，心靈被上帝所充滿而產生的心態。使徒的話被譯成『真理的仁義和聖潔』是對的，意即：真理所造成的仁義聖潔，或彰顯真理的仁義聖潔。此處所說的『真理』是與22節所說的『迷惑』（ἀπάτη）相反，也就是歌羅西書三章10節所說的『知識』，即從上帝來的光照，使人能認知；真理的聖靈是此知識的創作者，此知識作為直接原因，生出一切正確情感與聖潔行為。」（同上，頁101）

賀氏重複強調此事實：根據聖經，屬血氣的人自己是無法明白接受基督教真理的。「屬血氣的人，就其本性而言，是沒有上帝的生命，即屬靈生命。他的認知是黑暗的，所以他不知道、也不接受上帝的事。他對屬靈事物沒有感受印象，他對屬靈的事是毫無感覺的，如同死人對今世的事一樣。」（同上，頁244）

論到「重生」時，賀氏斷言：「聖經啓示『永生』是在於『認識』；有罪就是瞎眼，是黑暗。從罪惡狀態遷入聖潔狀態，就是從黑暗轉到光明。人是在『知識』上被更新，即『認識』是『重生』的結果。『悔改歸正』是由『基督的啓示』造成的。拒絕接受祂是上帝的兒子與世人的救主，即指明一事實：這些不信的人，是被這世界的神弄瞎了心眼」（卷三，頁16）。

賀氏又說：「聖經所說的『心』是那思想、感覺、定意、行動的。『心』就是『靈魂、自我』。因此，『新心』是『新我、新人』，意指全人生命的改變，這是新的人性。一切意識、意志、道德的活動，都是由

心發出。所以，心的改變，是在這些活動之前，並且決定這些活動的性質。」（同上，頁35）「根據福音信仰的教義，整個心靈都是『重生』的對象，不是只有理智（排除感情）或只有感情（排除理智），也不是只有意志（不論就其廣義或狹義而言）才是需要改變的對象。『重生』確保了正確的知識與正確的感情；正確感情並非正確知識的後果；正確知識也非正確感情的後果。這兩者是『影響整個心靈的工作』所引發而不可分離的效果。」（同上，頁36）

（五）「抗羅宗」與「天主教」的基本差異

結論是：對羅馬天主教護教學來說，與非信徒尋求其「共識區」知識作為接觸點是自然且合理的。羅馬天主教為了迎合這群非信徒，也就同意了他們所堅持的基要論點：人對自己與世界萬物的認知，是出於自主的理解，與上帝無關。

然而，這就是羅馬天主教與抗羅宗基督教之間的基要差異。根據抗羅宗的原則，人對自己與事物的認知，若要正確理解，就必須以「上帝的認知」為前提。這宣稱並非是指心理上與時間上的前提，而單單考慮：什麼是解釋時的終極參照點。抗羅宗的原則是在完美自足的「三一真神」裡找到終極「參考點」。三一真神按照其旨意計畫，掌管一切事物的發生。就事實而言，如果「人的認知」必須或總是直接的「出發點」，那麼，上帝永遠是「人詮釋事物」所必需的、最基本的、而且也是最終極的參考點。

從最終分析來看，這就是問題所在：何為人的終極前提。當人變成罪人時，他將自己作為「終極參考點」來取代上帝。此前提毫無例外的掌管了一切、任何型式

的「非基督教哲學」，我們要提出質疑的就是這個前提。如果在任何領域，容讓此前提不受質疑，那麼我們向不信者所提出的一切事實與論證，就都會被對方照其思想型態來解釋。罪人已將「有色眼鏡」黏牢在其眼睛上，是他自己無法挪去的。對患有黃膽症的眼睛而言，一切都是黃的。除非辯論的雙方知道他們所說的字詞用意為何，不然不可能作有意義的討論。

屬血氣的人認為自己是論述的終極參考點，如果我們不向此基本前提提出挑戰，他仍有可能接受所謂的「有神論證據」，並認為是全然有效。他可能會分析這些論點，他也已經根據這些論證來思想。但是他用此方式向自己證明出來的神，不是聖經所啓示的「在本體上完美自足的三一真神」。然而，羅馬天主教護教學家不是要證明這樣的神存在，他想要證明的神，是容許「人的獨立自主」，至少到某種程度上不受干擾。天主教的神學，並不想要「照其旨意計畫掌管一切事物發生」的一位上帝。

由此看來，關於「與不信者的接觸點」，天主教的想法自然是如此。

三、「非加爾文派」的抗羅宗

關於「接觸點」的問題，我們已經論及「天主教」與「抗羅宗」的基本差異。但是，並非所有「抗羅宗」都是完全忠於「抗羅宗」的原則。華腓德在其書中已經很精湛的指明此點。抗羅宗的原則是：救恩唯獨出於上帝。此真理只有在「加爾文主義」裡才得到貫徹一致的表達。非加爾文派的抗羅宗（經常被稱為「福音派」）認為：上帝施行救恩，是依照「普遍主義」方式，為要將得救與否的終極抉擇，留給每個人自己決定（華氏，

上引書，頁111)。照此說法，上帝藉著基督，將一大筆錢存在銀行裡，並將此事實公告在日報上，提供給每一個來的人，滿足他一切的需要。因此，最終分析來說，是由個人自己決定：是否要加入「靠此銀行的慷慨來過活」的團體，並繼續留在其中。他們認為上帝是用「普遍的」(universals) 方法來接觸人。

在「福音派」圈子裡，是有差異存在的，但是最終而言，這些差異僅僅在於「上帝接觸個人所用的普遍方法」是較寬或較窄的方式。最終的關鍵總是在於：留給個人自己決定。「救恩進程中的特定主義 (particularism)，正是加爾文主義的標誌」(華氏，上引書，頁111)。所以，華氏聲稱「加爾文主義」是抗羅宗裡，唯一「未被外來入侵成分所沾染的」。上帝的行動是一切「決定存在」的終極來源。

就我們的目的而言，此處的重點是：福音派在其「人論」與「神論」中，都保留了一些天主教的東西。像天主教一樣，福音派認為：人對自己與事物的認知，就某種程度而言，是獨立自主的，並且與對上帝的認知無關。就「接觸點」而言，可想而知，福音派是同意天主教的看法。這兩種神學形式，都是被臥底的「自然主義」成分所沾染。因此，二者均不願向屬血氣之人的基本前提——人自己是解釋事物的終極參考點——提出挑戰。二者都不願證明有一位「掌管一切事物發生的上帝」存在。

福音派護教學最具名望的教科書，就是巴特勒 (Butler) 主教的名著《類比》(Analogy)。在此，我們的目的不是全面處理其論證，只要指出下列要點就夠了：其論證與湯瑪斯阿奎那 (Thomas Aquinas) 所著的《抗外邦人總論》(*Summa Contra Gentiles*) 一書中所說的非常類似。布氏在神學上，是主張阿民念派 (

Arminian) 的看法。因此，他假設：屬血氣的人藉著「合理的使用理性」(a reasonable use of reason)，就能正確解釋「自然的過程與組成」。屬血氣的人只要繼續運用「合理的使用理性」，來看聖經提供給他的、關於「基督和祂的工作」的事實，他很可能就會成為基督徒。

四、「半加爾文派」的矛盾

「出發點」問題大部分是由個人的神學所決定。在前面數章裡，我們的目的是：根據改革宗信仰的原則，闡明基督教的顯著特色。特別是要從近來的改革宗神學大師所指明的方式，來講解基督教的主要特點。根據像賀治與華腓德的著作，來編排改革宗人生觀與世界觀的大綱。只有藉著這些人的幫助，才得以獲得貫徹一致的抗羅宗信仰。

如果我們跟隨他們的「護教學」原則與「神論」原則，必會依照他們的建議。正如華腓德自己最佳的表白：我們要辯護的，並非基督教的最低基本質素，也不是基督教教義所包括的每一細節，乃是「基督教本身，包括其全部的『細節』，牽涉其『本質』——未遭解析、未被壓縮的完整內容。」(《神學研究》，頁9)。

向那些死在罪惡過犯中的人，我們必須傳講的就是這樣的基督教。華氏說：「公義的日頭是在死人之地升起來的；宣告祂來臨的巨響，傳進了已聾之耳。啊！雖然晨星應再次歡唱，空中盪漾著偉大宣講的迴音，其聲音不能穿透死人的耳朵。當我們放眼躺臥在罪惡中的世界，陳現在我們眼前的，是先知在異象中所見的山谷：滿山遍野都是死人骸骨，看啊！這些骸骨極其枯乾。向骸骨宣講，即使是最偉大的救贖信息，又有

何益處呢？我們是否站著呼喊：『枯乾的骸骨啊！要聽耶和華的話！』。除非從天上有氣息，吹在這些被殺的人身上，使他們活了過來，否則救贖是無效的，宣講是無用的。」（上引書，頁43）。「基督徒是靠著所賜給他的生命，才能活過來。當然，在那生命肇始之前，他毫無活動的能力。最要緊的是：身為基督徒的我們，千萬別在作見證時，將我們所得救恩的『超自然性』降格了。」（上引書，頁45）。我們已經看見賀治的論說：「重生」使人進入知識、仁義與聖潔。

（一）「理智」是工具

當賀治說到「理智在宗教上的職分」時，我們似乎是從高空墜落到「福音派」的水平。在此標題之下，他著手於三論點。首先，他表明：理智作為領受啓示的工具，是必須的。關於此點，沒有甚麼可爭論的。「啓示不能向野獸或白癡顯明」（《系統神學》，卷一，頁49）。第二，賀氏辯稱：「理智必須裁判啓示的可信度」（頁50），並且「可信的是指能被相信的。凡是不可能的，就是不可信的。可能存在的，就可以合理的（即在恰當的根據上）相信。」甚麼是不可能的？賀氏回答：「（1）牽涉矛盾的，就是不可能的；例如一事物是，又不是；對的是錯的，錯的是對的。（2）上帝根本不可能會做、贊同或命令不道德的事。（3）上帝不可能要求我們相信任何違反祂刻劃在我們本性上的信仰律。（4）一真理和另一真理互相矛盾，是不可能的。因此，上帝不可能啓示任何真的事物，卻與任何已證實為真的（不論藉直覺、經驗、或先前啓示）互相矛盾。」（上引書，頁51）。第三，「理智必須判斷啓示的證據」。因為「信仰包括認同，認同是由證據產生的確信，所

以，沒有證據的信仰，是非理智的或不可能的」（頁53）。賀氏說：理智的第二與第三特權，是有聖經自己的認可。保羅「承認心智直覺判斷的至上權威」（頁52）並且「耶穌訴諸祂的工作，作為祂所宣稱的真理之證據」（頁53）。

在此，我們的目的不是要詳盡處理關於「理性與啓示」的問題；只是要指出在處理「接觸點」的問題時，潛藏在過程之下的那些模糊的觀點。當賀治說到「理性」（Reason），他的定義是：「那些上帝刻劃在我們本性上的信仰律」（those laws of belief which God has implanted in our nature）（頁52）。這當然是事實，上帝已經將如此的信仰律根植入我們內在本性裡。此點就是加爾文所極為強調的，他說：全人類都有「上帝的觀念」。但是，不信者不接受「他是按上帝的形像被造」的教義。因此，若要訴諸人的理性與道德本性，要人自己解釋此本性，並且說此本性必須裁判啓示的可信度和證據，這是不可能的。因為如此一來，我們等於是告訴屬血氣的人，以其彎曲背謬的人性觀，按照其想要的，來接受打過折扣的基督教。

再用「電鋸」的例證，電鋸本身而言，只是一個工具。是否能動、是否能切對方向，在乎使用它的人。所以，理性一直都是人的官能工具，而使用的人是信徒或非信徒。正如賀治告訴我們的，如果使用的人是信徒，則其理性已藉重生被改正對準。理性不能作法官；它現在成爲重生的人的一部份，樂於順服上帝的權威。靠著上帝的恩典，理性自己願意被上帝的啓示來解釋。另一方面，若是使用理性的人是非信徒，那麼此人運用其理性，必定會坐上法官的位置，來裁判啓示的可信度和證據。當然也會認爲基督教是不可信的，因爲其證據總是不可能和不當。賀氏自己的教導說，屬血氣的人是瞎眼

剛硬，也確證這事實。

給予屬血氣的人做法官的權利，以其理性來裁判何為可能或不可能，憑其道德性來評判何為善惡，這等於是是否定了「特定主義」（particularism）。而賀治並不亞於華腓德，他相信「特定主義」是真正合乎聖經神學之正字標誌。假若給屬血氣的人當法官，基督教就不能宣稱它能解釋此論理者（reasoner）的真相。此論理者在他接受基督教之前，就已經被視為：在他自己裡面，有能力正確解釋與正確運用其本性、本能。這就是不折不扣的亞米念派（Arminian）立場，即：神將救恩作成客觀的可能，但是沒有實際拯救具體的個人。

（二）墮落的人性

賀治在「接觸點」上面臨的主要難題在於，並未清楚區分人的「起初的人性」與「墮落的人性」。當然，賀氏基本上想要說，人起初的人性是出於創造主的手。但是，他的討論經常是：在人的現行的「共有意識」（Common Consciousness）裡，仍然可以找到「起初的人性」。關於人的「共識」的說法，並未像哲學家般詭譎的偏離真理，是有不少對的成分在內。大聲褻慢的無神論，在一般大眾中並不多見。但這並不能否認一項事實：每個人在其人格各方面的表現，都是有罪性的。

保羅在羅馬書第七章說到自己的對比可澄清此點。雖然他已經是信徒，在他肢體中有一犯罪的律，經常把他擄去，使他違背自己的意志。他的「新人」是真正的人，是在基督耶穌裡的人。然而，他的「舊人」尚未完全被毀滅，仍有殘餘的罪性。應用此類比在「屬血氣的人」（the natural man）身上，可得出下列的結論：就罪人

而言，他的『新人』是與撒旦聯合的人；而他的『舊人』是那起初來自創造主的「人性」，在他肢體中與他的意願對抗作戰。浪子離開父家時，是一路走向豬槽，但一路上他卻擔憂不安。他企圖讓自己相信：自己真正的人性是遠離父家，藉此得以自我肯定。事實上，他是在用腳踢刺，犯罪抵擋那更佳的認識。

訴諸罪人裡面的『舊人』，是非常符合賀治出色神學的特質；訴諸罪人裡面的『新人』，基本上好像罪人還可以對任何問題作出恰當的判斷，是全然與賀氏神學脫節的。然而，賀氏並沒有清楚區分這二者。在「接觸點」看法上，他並未清楚區分「改革宗」的立場和「福音派」與「羅馬天主教」之不同所在。他也論到「理性」可在各處正確運用。然而，罪人的「理性」必然是錯誤運用的。尤其運用在質問聖經的內容時，更是如此。屬血氣的人必定會用其理性為工具，將聖經的內容降格至「自然主義」式的水平。因著「矛盾律」（the principle of contradiction），他必須要這麼做。因為他整個哲學的最基本前提就是以自己為終極裁判。正因為以此前提作為支柱，屬血氣的人運用了「矛盾律」。如果他只是用其理性作法官，來裁判基督教啟示的可信度，同時卻不以自己為終極裁判，這等於是他在同時間「相信」與「不信」他自己是終極裁判。更有甚者，人除了以「矛盾律」之名拒絕基督教之外，也會以所謂的「自由直覺」（intuition of freedom）來拒絕基督教，其實，他的意思就是自己是終極裁判。加爾文論到「哲學家」時，說：「他們所定的原則是：除非人有自由選擇善惡，否則人就不能是理性的動物……他們也假想：人若不按自己的意思來計畫安排自己的生活，則善惡之區分就消滅了。」（《基督教要義》，卷一，15章7節）。如果要求持這樣立場的人來接受基督教，相信人的命

運（終極）是由上帝的旨意計畫來決定的，對他而言就是要他接受是非顛倒的看法。

若不在任何抽象的東西裡，不論是理性或是直覺，尋求我們的「接觸點」，只有依循賀治的神學（他是跟隨加爾文）所帶出的方向。在人類宇宙中，沒有此種抽象的東西存在，我們面對的總是具體的個人。這些人都是罪人，他們是「磨刀霍霍」地要在不義中壓抑真理。且會用其理性來達到此目的。若將「人是終極自主」的假設視為當然，那麼他們拒絕基督教的教訓，在形式上並非是不合邏輯。正好相反，為要合乎在邏輯，他們必須如此。後面會更詳盡的討論此點。在此，只是要指明：護教學家如果訴諸某種形式的「人的共識」，則這不僅是不忠於他自己所說「人是上帝所創造的」教義，更是自砸腳跟、自相矛盾。

（三）「共識哲學」的錯誤

關於「接觸點」問題，在繼續討論何為更合乎聖經的看法之前，我們要注意另一類型的「不一致的加爾文主義」。海普（D. Valentine Hepp）在其書《聖靈的見證》中，論到關於上帝、人、世界的主要原則，他認為一般大眾所接受的是：「關於創造向我們所說的中心真理，人們少有疑問。有少數錯誤的科學家堅持維護其錯誤的出發點，堅持懷疑上帝、人、世界是否存在。他們這樣的看法，不是根據經驗，乃是出他們自己的系統。雖然我們聽到許多這類的說法，但是他們的數目實際上是非常少的。總的來說，人類並未否認中心真理。極大多數的人都承認有一更高的能力在他們之上，並且毫不猶豫接受世界與人類的真實存在。」（頁165）。從此一引句即可看出，海氏的立場與賀治的立場相似。如賀治一

般，海氏想要訴諸一普遍信仰，所有人（當其不詭辯時）都接受的「中心真理」。看來，海氏（如賀治一樣）想抵達「共識哲學」（common sense philosophy）路上的某一站，此「共識哲學」是屬血氣的人所有的，因它是直覺的或是自發的，所以未被罪所玷污。

但是，即使從上述簡短引句裡，我們也可看出：人們的「共同觀念」是含有罪的觀念。因為人省察自己對「意義」的認知，而後僅僅說有一更高能力的「神」存在，這實際上等於是說「上帝不存在」。這就好像一個孩子，省察他的居家環境，然後結論說：父親或母親存在。「承認世界與人是真實存在」此句話就其本身而言，並未承認「創造與護理」的基要真理。從非基督教思想家嚴密組織的系統，轉移到訴諸共知、共識、直覺的哲學，如此的轉移是更直接的帶給人們啓示性的壓力，但是如此的轉移仍是不夠的。看來，海普與賀治都不想更進一步闡明，卻只是停在加爾文所訴諸的：「上帝的觀念」存在於所有人裡面。但是，如同保羅所教導的，此觀念是要闡明：「上帝的啓示是臨到每一個人」。而且，必須將其與「罪人對此啓示的反應」作小心區分。顯明上帝（而非某「神明」）的啓示，是毫無阻隔的顯明給每一個人，所以華腓德接續加爾文說：「確信上帝的存在，是不爭的真理，是人們普遍的與不能逃避的信仰，是『自我』觀念與生俱來的；而這『自我』是依存的與需向人負責的，此即暗示、指向人的『自我』所要倚靠的與所要交帳的『那位』」（《神學研究》，頁110）。保羅在羅馬書一章19-20節告訴我們：每一個人都有此「上帝的觀念」，即「對上帝的認識」；然而，保羅也同時指出：每個罪人卻壓抑它，這也正是基督教護教學所必須呼籲的。

五、羅馬天主教的矛盾

到目前為止，我們所說的似乎是令人喪氣的。前所討論的，似乎是否認我們與非信徒有任何「接觸點」。然而，人們難道不是必須與真理有些接觸，才能對真理有進一步的認識嗎？如果人們對真理是完全的無知，他們怎能對真理發生興趣呢？如果人們是全然瞎眼的，為何將光譜的色彩展示在他們面前呢？如果他們是聾子，為何帶他們到音樂學院呢？

再者，難道理性不是上帝的恩賜？非基督徒的科學家不是知道許多關於宇宙的事嗎？人是否需要成為基督徒，才能知道二乘二等於四？此外，雖然基督教告訴我們許多「在理性之上」的事，是否它要求我們接受任何一件「反對理性」的事呢？

對於此類的問題，我們的答案是：歷史上著名的「全然無知」或「全知」的兩難矛盾，惟有在改革宗「接觸點」觀念裡才能避免之。然而，在提出正面的解釋之前，我們必須指出，此兩難矛盾在羅馬天主教的想法裡是無法解決的。

如果人對真理是全然無知，就不可能對真理有興趣。另一方面，如果他對真理真的有興趣，那他已經擁有真理的主要成分。爲了要逃避此兩難矛盾的抵觸，天主教與福音派改革宗就在信徒與非信徒之間的「共識區」上，尋求接觸點。他們的論點是：加爾文主義教導人是全然的敗壞，使他處於不利的情況，因傳福音時，必是向聾子講話。但正好相反，我們相信：只有加爾文主義才不會落入此下場。

(一) 「洞穴」的比喻

柏拉圖有名的「洞穴」比喻，可表明羅馬天主教的立場。洞穴裡的居民，頸項與腳踝都上了鎖鍊。因只能看見黑影，就將迴聲歸因於黑影。致此，他們假設：「他們正在陳述眼前的實況」。柏拉圖說：如果其中有一人被釋放了，所需要的就是適應陽光。但是他會可憐那些還在洞穴裡的人。並且，「假如他必須與那些從未離開洞穴的囚犯比賽測量黑影……，他們一定會認為他的做法很可笑。人們會說：他上去又下來，顯然都沒有用他的眼睛；因此，根本沒有必要想上去的事，那毫無益處。如果有人試著要鬆綁另一人，帶他上去到有陽光之處，洞穴裡的人們必會抓住此現行犯，將其處死。」

柏拉圖自己解釋到，這個比喻是關於人對「真理的知識」的理解度和認知。這些洞穴裡的囚犯有認知真理的眼睛；他們所需要的是，將頭轉向，以致能面對真理。

天主教就是這樣來看屬血氣的人。湯馬斯阿奎那根據亞里斯多德的論理通則而聲稱：屬血氣的人用他一般性的理性，能正確判斷其周圍的「自然啓示」。要使他也可以恰當的看見與回應基督教裡所發現的「超自然啓示」，他們需要的只是一些協助。

根據天主教的看法，屬血氣的人已經擁有真理。當然，這是說只在「自然啓示」方面擁有真理。但是，如果屬血氣的人能夠，而且真的用基本、正確的方式來解釋「自然啓示」，就沒有理由說他需要「超自然」的幫助，才能正確的解釋基督教，所需要的不過是關於「基督與祂的聖靈已經臨到世上」的消息。身為有理性存在的人，聽到此消息是不會不作出適當的反應。如果屬血氣

的人之眼睛（理性）使他能在一層面看得正確，就沒理由說：在無外力協助的情況下，同樣的這雙眼睛不能使他在所有層面上都看得正確。沒有任何理由說：洞穴裡所有的囚犯不能打斷鎖鍊，走在日光之中。事實上，柏拉圖沒有解釋：為何其他人不能如同那位已逃離洞穴的人一樣逃離。

換句話說，根據羅馬天主教的看法，屬血氣的人對「自然啓示」並未提出全然正確的解釋。可是，湯瑪斯阿奎那不是已修改了「哲學家」對自然界的解釋嗎？羅馬天主教不是也認為「上帝的形像在人裡面」，其本身就暗示：即使在起初（墮落之前）人若無「外在添加的善」（*bonum superadditum*）就不能以完全的方式知道任何事情了嗎？

我們回答說：雖然阿奎那的確是修改了亞里斯多德的一些結論，但是他還是接受亞氏的方法，認為亞氏在基本上是健全的。然而，不提這個，並爲了討論起見，姑且這樣說：根據天主教，屬血氣的人對「自然啓示」的看法不是全然正確。但是，我們應該注意：天主教從此一事實所能導引出的唯一原因，就是「啓示」本身有缺陷。不能責怪柏拉圖「洞穴」裡的囚犯只能看見黑影，只能按其所處的位置來做最好的判斷。如果他們的頭被捆鎖住，以致只能看見黑影，這非因他們自己的錯這是由於自然界組成與過程所致。據此看法，人的心智與真理的接觸並非原本與自然。天主教神學的「自由」觀所根據的，是人與「神明」在形上學而言有別。這等於是說：人的自由只限於就人沒有「本體」而言。根據此說，屬血氣的人的心智是絕無真實的「接觸點」可言。

(二) 天主教的曲解

我們並不反對「人的心智一直需要超自然的啓示」。而正好相反的是，我們要強調此一事實：即使當初在樂園裡，人的心智就需要且享受超自然的啓示。我們所反對的是，羅馬天主教對於「人在樂園裡，就已經需要超自然啓示」這一點所提供的解釋。據其看法，人需要的理由，實際上是因爲人在當初被造時，結構上是有缺陷的。此乃暗示：根據人起初受造，人自然地傾向錯謬或真理。原因是：羅馬天主教的「上帝」並非掌控「一切萬物的發生」的上帝。因此，人所面對的並非是上帝全然啓示的事物，同時也面對終極的「非理性」。根據此對「普遍實體」的看法，當然會將「人的構造」想成是：一方面，自身擁有真理；但另一方面，藉其天然行動，也不可能臻至擁有真理。

根據此看法，即便將「超自然」附加在「自然啓示」上，也無濟於事。與「自然啓示」情形類似的是，「超自然」也不會觸及人，即或觸及人，人也不會需要它。

如果「自然啓示」沒有包圍人的四周，使之無法逃避「任何事物都顯明上帝」此一事實，那麼，就算是「超自然啓示」也不會達到此目的；如果「自然啓示」沒有述說這位上帝是藉其旨意計畫全然圍繞著人，則「超自然啓示」也就不能述說這位上帝祂自己。對如天主教所想的那樣人的心智而言，即使能述說這位上帝的話（其實是不可能），仍是一點意義也沒有。「完滿自足的上帝」的啓示，對於自認爲是終極獨立自主的心靈而言，是毫無意義的。也就不可能有「接觸點」的可能性。如果人自己是獨立自主或完滿自足的話，那

麼聖經所說的「上帝是完滿自足的」的觀念，就蕩然無存。如果人自身本體的內在結構，對他自己不具啓示性的話，則他就不能接受任何外來的啓示。

換言之，從任何一方面來看，如果人是獨立自主的話，他就不需要啓示。因此如果說他擁有真理，那是因其理智的終極決策力的成果。只要能藉著「非矛盾律」實際地掌控他周圍所有的實體事實，就能徹底知道任何真理。如此一來，如果他用此方法知道任何一個真理，那麼實際上他可以知道一切真理。

所以，根據羅馬天主教的立場，人如同柏拉圖的「穴居者」，藉其本身的構造，適應了「半黑暗」狀態。啓示對人而言，沒有任何益處，雖然我們可能認爲人需要啓示。如果啓示臨到人，則必定是意外的臨到他，就像真理是意外的臨到柏拉圖「穴居者」中的一位。或者，人如同這位意外獲釋的柏拉圖穴居者，不需要超自然啓示；人有潛能，擁有一切他所能觸及的真理。

六、改革宗立場

現在應該清楚了：唯有完全合乎聖經觀點的「接觸點」，才能避開「絕對無知」或「絕對全知」的兩難矛盾。

如上所述，羅馬天主教與亞米念派的最大缺陷，是將「終極性或完滿自足」歸給人的心智。天主教與亞米念派的這觀念記述在他們的「系統神學」著作中。以致他們不挑戰非信徒所提出的「終極性」假設，因爲這完全符合他們的立場。但是，「改革宗神學」如加爾文與其近來的解說者，如賀治、華腓德、凱波爾（Kuyper）與巴文克（Bavinck）等所發展的，堅持人的心智是衍生

的（derrivative）。因之，人的心智是自然地與「上帝的啓示」接觸。人的心智全然被啓示所圍繞，其本身天生就具有啓示性。人對自身的天生認知，與其對自己受造性的認知，是不可分割的。對人來說，「對上帝的認識」是「自我認識」的前提。加爾文說到這是人無法逃避的「對上帝的觀念」。

就樂園裡的亞當來說，「對上帝的認識」不可能是來自邏輯三段論法的推理。對他而言，「對上帝的認識」是讓他對任何事情的推理能有意義的大前提。

（一）「創造」與「聖約」

「創造」的教義必須加上「聖約」的觀念。人的被造是歷史中的存在。在歷史的起始點，上帝賜給人責任與任務，要人按照在創造界所顯示給他的「上帝的旨意計畫」，來作個人性與團體性的解釋。因此，人的「受造物意識」可更具體的以「聖約意識」為標誌。然而，在樂園中賜給人的「聖約」啓示，其媒介是超自然的，就人的歷史任務而言，自然是如此。因這緣故，「順服或不順服」的觀念，是直接關連在亞當的「自我意識」裡。「聖約意識」包含了「受造物意識」在內。亞當在樂園裡，知道自己是上帝所創造的，當然應該要遵守上帝與他所立的約。由此可見，即使在樂園裡，人的正當「自我意識」，也是要倚靠他與「超自然啓示」和「自然啓示」二者的接觸。上帝的「自然啓示」在人的裡面，也在人的四周。人身為理性與道德的存在，自身的構造對人而言，就是啓示性的；人在倫理上有責任，要回應啓示。而「自然啓示」本身是不完全的。從起初，就需要那論到人的將來的「超自然啓示」，以補足「自然啓示」。因這緣故，「超自然啓示」的觀念是相互關

連的、具體呈現在人的正當「自我意識」裡。

如此，人可說是藉其起初的構造與真理接觸，但尚未擁有所有的真理。人不是在柏拉圖的「洞穴」裡，他並非處於反常狀態——有眼可見，但是住在黑暗裡。人不是如柏拉圖「穴居者」的情形，只是有些認識真理的能力，但卻達不到成果。人起初不僅是有接受真理的潛能，他是實際擁有真理。真理世界，並非在遙不可及的某一境界裡才可找著；其實，就在他眼前。對人的感官說話的，與對人的理性說話的，同樣是上帝的聲音。即使當人對外在世界閉上眼睛時，他內在的感受在他自身構造裡，會向他彰顯上帝。人的經驗的「實質」絕非僅僅一種「形式」，可用來做組織原料。正好相反，人的經驗之「實質」是徹徹底底的被點亮發光。然而，它被點亮發光，是爲了人的需要，是上帝的自願行動，而萬物的存在是按照祂的旨意計畫創造的。人不可能認知自己，卻不認知他周圍的事物；也不可能認知自己，卻不認知自己有責任爲上帝的榮耀去管理自己和萬物。人對事物與自己的意識並非靜態的，那是在「時間」裡的意識。更有甚者，對事物與自己在時間裡的意識，表示這是「歷史」的意識，與在歷史背後的「上帝的計畫」有密切關連。人對「自我意識」的初次認知，就隱含了「上帝同在」認知；認知自己爲了祂，有一偉大任務要完成。

（二）「屬血氣的人」之認知

對於「接觸點」問題的探討，我們是從分析「人在樂園裡、墮落之前的處境」開始著手，唯有如此，我們才能對「屬血氣的人以及他對真理的認知能力」得到正確觀念。使徒保羅說到，屬血氣的人實際上是擁有對

上帝的認識（參羅一19-21）。人的罪大惡極正是在於「雖然他們知道上帝，卻不當作上帝榮耀祂」。沒有人能逃避認識上帝，此認識深印在人對任何事物的認知裡，是不可磨滅的。所以，如加爾文所說，人「應該」承認上帝。人沒有理由可以不認上帝的。人不認上帝的原因完全是在人裡面，那是人故意違犯他自己本體的定律。

對於保羅所教導的此真理，無論是「天主教」或是「抗羅宗福音派」，都沒有公平的處理與正確的解釋。實際上，二者都沒有以「上帝的啓示」將人全然的圍繞。因為他們沒有持守「上帝的旨意計畫掌管一切事物」，所以無法教導人：「人的自我認知，總是以對上帝的認知為大前提」。根據「天主教」與「福音派」二者的看法，人對自己周圍的事物、對自己和它們的關係，有某程度的認知，卻非同時認知自己要向上帝負責，以經營自己與它們。如此一來，人對「事物、自己、時間、歷史」的意識，從一開始就未導入在「全然倚靠上帝的關係」之內。這就是令人悲哀流淚的開始。

當然，當我們如此強調保羅的教導：「所有的人不僅是對上帝有認知能力，更是實際擁有對上帝的知識」時，必須立刻加上保羅進一步的教訓，指出：「所有的人因著他們裡面的罪，總是在每一方面都企圖『壓抑』對上帝的認識」（參羅一18）。屬血氣的人是如此不斷的潑水在他所不能熄滅的火上，他已經臣服於撒旦的試探，而變成牠的奴隸。當撒旦試探在樂園裡的亞當夏娃時，企圖騙他們相信：人的自我意識是終極的，而不是衍生的、必須倚靠上帝的。牠辯稱：自我意識的本質，就是要將自身當作是萬事的終極依據。上帝並未掌控在時間過程中發生的萬事。實際上，既然任何形式的「自我意識」都必須假定其自身的終極性，所以，它

必須承認其自身的侷限，因為許多發生的事情是全然沒有掌控的。撒旦如此辯說：人對時間與時間在歷史中的產品的意識，如果是有意義的話，其意義在某種程度上是與上帝無關的。

（三）罪的影響與後果

然而，「天主教」與「福音派」並不將「人的獨立自主、終極性」的假設歸咎於「罪」。他們堅持：人以此方式，應能頗為正確地思想自己，思想在時間裡自己與事物的關係。因此，他們曲解了保羅在「罪對人的解釋活動所造成的影響」這方面的教導。他們實際上否認「人不僅有認知真理的能力，也實際擁有真理」，同時也否認「屬血氣的人壓抑真理」。

如加爾文所說：「哲學家們」解釋人的意識，但卻不知人對真理的態度在「墮落」的前後有著天壤之別；不論是「天主教」或「福音派」都沒有興趣向這些哲學家提出挑戰，也就不足為奇了。由此可知，「天主教」與「福音派」並未仔細區分「屬血氣的人對自己的觀念」與「聖經對他的觀念」這兩點。然而，這對「接觸點」問題是十分重要的。如果我們向「屬血氣的人」訴說道理，卻不曉得此區分，則實質上我們等於是承認：屬血氣的人對自己的評估是正確的。當然，那時我們可能堅持：他需要資料。甚至可能承認：他是道德敗壞。但是，根據此種說法，我們就不能認定「至少他自己能在某些範圍作出基本的、正確的解釋」的宣稱是錯誤的。也就不能挑戰他最基本「認識論」的假設：「他的自我意識與時間意識，是自我解釋的」。更不能向他的解釋權利提出挑戰：「他全然用『臨在主義』（immanentistic）的範疇來解釋他一切的經驗」。一切

的關鍵在此，如果我們一開始就縱容屬血氣的人，讓他自覺有理，假設自己是「終極參考點」來解釋每一層面，那麼我們就不能否認他有權按照「自然主義」來解釋基督教。

七、結論：真正的「接觸點」

所以，福音的「接觸點」必須要在屬血氣之人的「裡面」來尋找。在人內心深處，每個人都知道自己是上帝所創造的、要向上帝負責。每個人打心底裡都知道自己是「背叛聖約者」，但是，每個人行事說話都裝作不是背約的。若在他面前提及此點，他會不能忍受。一個體內有癌的人，卻不願別人在他面前提及此事。他願意承認他感覺不舒服，只要假裝不是針對癌症的診斷，他願意接受任何藥物治療。一位好醫生會在此事上迎合他嗎？當然不會。他會告訴病人，有把握治好他，但是要活命只有一個條件，就是立刻開刀動手術。面對罪人，也應如此。罪人仍活著，然而是以「背約者」身份活著。他對萬事的自我解釋活動，也是根據「他不是背約者」的這假設來進行。「天主教」與「福音派」沒有全然揭露那在人裡面，卻被每一人壓抑的「對上帝之認識」，實質上就是縱容「屬血氣的人」對自己的看法自覺有理。他們沒有尋求攻破「屬血氣的人」最後之堡壘，這是「屬血氣的人」最終逃避與立足的所在。他們因為害怕農作物不能成長，僅在表面上割除雜草，但是並未挖出這些雜草的根。

另一方面，真正合乎聖經的看法，乃是用「原子彈與火箭砲」來對付「屬血氣之人」自我認識的大前提。它並不害怕因為斬草除根而失去接觸點，所以不會只是割除表面的雜草。每個人都是按照上帝的形像造的，在

他裡面刻劃有上帝的律法，因此保障了「接觸點」。單單憑此事實，對於「接觸點」的問題可大大安心。因為此事實使人總是可與上帝相通，也向我們保證了：每一個人，只要是人，必定是已經接觸到真理。人與真理的接觸是如此之多，以致枉然勞力，妄想自欺隱瞞此事實。人想要隱瞞此事實的努力，必定是自我受挫。

只有在人「自我意識是終極的判斷」這一觀念之下，找出人「對上帝的觀念」，作為「接觸點」，我們才能既忠於聖經、又能有效地向屬血氣的人講真理。

第四章

方法的問題

在「接觸點」問題之後，接著要討論的自然就是關於「方法論」的問題。如果我們對所傳講、並想領其歸主的對象有了正確理解，必須尋求正確途徑，來帶領他認識真理。

但是，我們不能同意「屬血氣的人」對其自身的評估。因此，在「方法的問題」上，也不能同意他的看法。因為，就辯護立場而言，「方法論」是不亞於「起始點」的。由「基督教立場」整體而言，「基督教人論」與「基督教方法論」是兩個相似的觀點。同樣的，「非基督教人論」與「非基督教方法論」，從整體「非基督教立場」來看是相似的觀點。我們繼續討論下去，就會顯明實情真是如此。在此，先斷然作此宣告，目的是要指明本章的步驟計畫。

一、「中性方法論」的商榷

我們從始至終所關切的，是要指出真正「抗羅宗護教學」（即「改革宗護教學」）的本質。改革宗的護教方法論必須尋求辯明、證實改革宗的人生觀和世界觀，此為基督教信仰的本質真相。很明顯的是：若非在基督教主要教義的光照之下，就必然無法正確解釋「實體」的任何區域或層面，這包括了「自然界」或「歷史」的任何事實和定律。如果以上所述為真，那麼護教學家根

本就不可能效法「羅馬天主教」與「阿民念派」，對「基督教」的看法所能作及所必須作的那樣；就是，同意使用「非基督徒」的方法原則來判斷「基督教有神論」是否為真。根據天主教與阿民念派的觀點，「方法論」像「起始點」一樣，都是中性的事。

根據他們的立場，當「非基督教科學家哲學家」按照其被承認的方法，探究實體的某些層面時，「基督教護教家」可以合法的與之聯手合作。按照其原則，湯瑪斯阿奎那或「明智判斷的巴特勒」（Judicious Butler）的跟隨者，都不需要反對泰勒（A. E. Taylor）以下所說的：容我再說，自然科學全然是關於查究「自然定律」，即事件過程次序的一致性。如此定律的典型形式是，每當某些「確定可測量事件」發生時，也必定會發現另一「可測量事件」也發生了。任何如此界定的探究，對於「上帝是否存在？」的問題不可能帶來亮光；科學家在其中發現這些次序的一致性，但無法確認「是否有一至高智慧，在導引眾事件的整個過程，以致產生本質上良善的結果？」（《上帝存在嗎？》，頁13-14）

另一方面來說，改革宗護教家若同意泰勒上述的說法，就是妥協了所堅持的基督教的本質。對改革宗護教家而言，整個受造界（包括各種各類科學所研究的領域）彰顯了這位聖經所啓示的上帝。受造界的本質，就是其啓示性的特徵。科學家所研究的範圍都滿了上帝面容的印記。受造界可比喻為一豪宅，宅主將其名字，清楚而不可塗毀的刻寫在各處，是不可能視而不見的。那麼，怎麼可能會有一陌生人闖入此住宅，在屋內仔細研究，然後公然的說：在這些研究裡，他不需面對、也不需考慮「產權」的問題？換一比喻來說，將「自然界」與「歷史」的事實（科學所關切的事實）比喻成「地毯」，上面有不可塗滅的圖案。若要塗滅地毯上

的圖案，就是毀滅整塊地毯。如此可見，科學家在處理每一事實時，都看見了「基督教有神論」的圖案印記，這正是他們無法規避的。

使徒保羅特別強調此事實：人不能不從自然界發現上帝的存在，因這是無可推諉的。加爾文跟隨保羅的榜樣，論證說：在自然界，人應該看見上帝，不是某一神，某一超自然力量，乃是獨一的上帝。如果他們說有某一神存在，或說上帝可能存在，這就顯明他們對於自己周圍所展現的事實證據，沒有採取公平的態度來處理。加爾文主義者堅守：自然啓示與聖經啓示在本質上都是清晰自明的。這並非說：「非基督教」或「非有神論」對實體的解釋，不能在表面上看來蠻有道理。不過，這的確表明：「非基督教」的立場只能看起來像有道理似的，僅此而已。

（一）「天主教」與「阿民念派」的錯誤

羅馬天主教護教家能前後一貫的使用「屬血氣的人」的方法，因為他們的神學並不教導自然啓示的清晰性質。正如天主教採取了近乎異教的「人性論」，所以他們能同意「屬血氣的人」對「知識起始點」的看法；同樣的，他們採取了近乎異教的「人所須知事物的本質觀」，所以就能大大同意「屬血氣的人」對「知識的方法論」的看法。

阿民念派護教家，也因其神學的錯誤，就能在「方法論」問題上，前後一貫的同意「不信者」。阿民念派多少相信「人的自主性與終極性」，所以在「起始點」問題上，能在某程度上同意「將人當作是人類一切思想論述的終極裁判」。同樣的，阿民念派因多少相信「事實的存在，並非完全是在上帝的計畫所掌管指引下」，所以

在「方法論」上，他們可以同意「所認知的對象，與上帝的計畫毫無關係」。

（二）「改革宗」的立場

改革宗護教家持與「羅馬天主教」和「阿民念派」相反的立場，一點也不能同意「屬血氣的人」的方法論。與「屬血氣的人」將自己解釋為終極裁判立場相反的改革宗護教家，若想尋找與「屬血氣的人」的接觸點，就必須尋找在其活躍意識底線之下的立場，亦即其想要壓抑的「對上帝的觀念」。為此，改革宗護教家也必須尋求與「屬血氣的人」所建立的「系統」的接觸點。然而，此接觸點必須是針鋒相對的。如果沒有和屬血氣之人的「系統」對決，也就不能夠和屬血氣的人裡面的「上帝的觀念」有接觸點。

所以，改革宗護教家也不會同意屬血氣的人對「事物本質的認知」；同樣的，也不同意其對「獲得知識所使用的方法」。根據改革宗信仰的教義，所有「自然界」與「歷史」的事實，如其所是、所作、所經歷的，都是按照上帝那獨一、涵蓋萬有的完全計畫。人所能知道的一切，早就已經為上帝所知。上帝已經知道一切，是因為上帝掌管一切。

我們將很快地指明「方法論」的重要性，在此刻，這簡明的事實必須被標明出來，以排除「改革宗神學家」在「方法論」上同意「非基督教哲學家、科學家」的可能性。我們可提及一點來指出此兩種立場的方法論上的差異，是關於「假設的關連性」。對非基督徒而言，任何假設在研究的出發點上，有可能與任何其他假設有關係。因為根據「非基督教」看法，事實的存在並非倚靠上帝來維繫其系統關係。根據「非基督教」看法，惟有當

事實被人解釋時，才是首次被「合理化」的接受。但對堅守「事實的存在是按照上帝的計畫，已經是一終極合理系統的一部份」的我們，對不認為有此計畫的「非基督教」前提所作的眾假設，甚至研究的「起始點」，都認為是毫無意義的。

二、以「前提」來論證 (Reasoning by Presupposition)

如上所述，本章的首要任務是要顯示：前後一貫的基督教護教方法，為要與其自身基本的「起始點」觀念相符，必須是以「前提」來論證。以前提來辯論，是要指出掌管其方法的「認識論」與「本體論」的基本原則為何。改革宗護教家會坦白承認：其方法論是以「基督教有神論」的真理為前提。與「基督教有神論」相關的一切教義，最基本的是「自有永有、自給自足的上帝」，即「本體上的三位一體」。正是此「本體上的三位一體」觀念，終極掌控真正基督教的方法論。根據此「本體上的三位一體」觀念並且貫徹始終與之相符的，就是「上帝的旨意計畫」，受造界萬事萬物是按照此計畫統管進行的。

所以，基督教方法論所根據的前提是與「非基督教方法論」完全相反的。任何形式的「非基督教方法論」都宣稱其本質上是不容許預先決定結論的。基督教護教家若不否認其所尋求確證的真理，就必須肯定的斷言：真實方法的結論必須依據「基督教有神論」的真理。這從「非基督教」觀點來看，簡直就是權威主義。雖然「非基督教」宣稱自己是「中立」(neutrality)的，改革宗護教家仍然必須指出：此假設的「中立」，是不折不扣的有預設立場：它必定要以「基督教有神論為真實」或是以「基督教有神論為虛假」作前提。

（一）訴諸「前提」

「以前提來論證」的方法，可說是「間接性」而非「直接性」。對於「基督教有神論」，信徒與非信徒之間的爭議，不能藉著直接訴諸「事實」（facts）或「定律」（laws）來定案，因為關於「事實或定律」的性質與意義，辯論雙方是不可能達成協議的。辨認「事實」與「定律」的「終極裁判標準」為何？關鍵在於：到底「事實」與「定律」的真相為何？是以「非基督教方法論」的假設為前提？或是以「基督教有神論方法論」為前提？

此問題的答案是不能藉著任何「事實」的直接討論來決定。終極而言，這必須是要「間接的」定案。基督教護教家在辯論時，根據對方立場，假設其方法是對的（這純粹是爲了辯論），目的是要顯明給對方看：若根據對方的立場，則「事實」就不是事實，「定律」也不是定律。基督教護教家也必須要求「非基督徒」，爲了辯論起見，將自己放在基督教立場上，目的是讓他能清楚看見：只有根據基督教立場，「事實」與「定律」才能夠顯示其真是可知的事實與定律。

所以，承認自己的前提，並指出對方的前提，此即表明：所有的論證在本質上都是「循環論證」。起始點、方法、結論，總是彼此牽連的。

舉例說，基督教護教家將「基督教有神論」立場顯明給對手看。指出自己研究實體的方法，是以基督教立場的真理爲前提。這對他想要帶領接受基督教立場的對方而言，會是高度的權威主義，不符合正當的人類理性方法的使用。那麼，護教家下一步該如何作呢？若他是羅馬天主教徒或阿民念派人士，他就會將基督教的本質降格至某種程度，爲要讓人以爲：運用對方的「中立」

方法，至終將會使對方接受「基督教有神論」。但是，他若是加爾文主義者，則不會運用此法。加爾文主義者會指出：對方愈是繼續運用其假設的中立方法，則愈肯定會達到「基督教有神論不是真實」的結論。

(二) 「屬血氣的人」之方法論

羅馬天主教徒與阿民念派人士，訴諸屬血氣之人的「理性」（即屬血氣的人自己解釋其理性，也就是「自主的理性」），必然會用「直接法」來面對屬血氣的人。而此方法假設了「非基督教」與「非有神論」的觀點在基本上是正確的。另一方面，改革宗護教家，訴諸屬血氣的人裡面「對真神的認識」，即屬血氣的人藉其假設的「終極性」所壓抑的認知；同時，也訴諸「對真方法的認識」，即屬血氣的人明明知道，卻壓抑的對真方法的認識。屬血氣的人打心底知道：他自己是上帝所創造的；他知道自己要向上帝負責；他知道自己應該為上帝的榮耀而活；他知道在他所行的一切事上，都應該認定強調：他所探究的實體界，都有「上帝的擁有權」的印記。但是他壓抑對自己本相的真實認識。他是戴了鐵甲面具的人。

護教學的真正方法必須尋求除掉此鐵面具。羅馬天主教與阿民念派人士卻毫不嘗試如此作，甚至阿諛奉承戴此面具的人，說他表現的良好。在天主教與阿民念派的護教學書本的導言中，護教家經常嘗試討好「對手」，讓其安心，對他們保證說：他們在其領域的方法，正是任何基督徒所全心想要的。改革宗護教家卻截然相反，他們不斷的指出，任何領域中導致真理的唯一方法，必須承認人是上帝所創造的事實，因此他必須尋求依靠上帝來思索「上帝的思想」。

這並非說：改革宗護教家對「非基督教」方法的特質毫無興趣。相反的，他應該要批判分析它；應該像是所謂的「加入對方」來使用它。但他應該心知肚明，其目的是要顯示：徹底運用此方法，不僅導致遠離基督教有神論，更會摧毀理性與科學。

有一例證可以更清楚指明上述意義。假設我們想到一位「由水所作成的人」在無邊無際的大海汪洋中。他想要從水中出來，就「用水作了梯子」。他將此梯子立在水面上，藉此爬出水面，結果必然是跌入水中。這是一幅如此「毫無盼望，毫無道理」的圖畫，這正是屬血氣的人「方法論」的寫照，因為所根據的假設就是：時間或機運（chance）本身才是終極的標準。根據他的假設，他自己的理性是機運的產品，甚至他所用的邏輯定律也是機運的產品。所尋求的理性與目的，也仍然必須是機運的產品。所以，基督教護教家的立場要求他堅守「基督教有神論」是全然真確的；必須且唯有靠此前提，任何領域所獲得的知識才能成爲可知的。基督教護教家必須「加入對方」，在其毫無希望的兜圈中，向對方指出：其努力始終是徒勞無益的。

然後，就會清楚顯明：原先被對方假設爲權威主義而遭拒絕的「基督教有神論」，卻是唯一能賜給人類理性運作的場所，能帶來真正發展知識的方法。

（三）反論與回答

改革宗護教家用的這種方法，最常遇到兩點反對意見。第一個反對看法，可用反問句表達：「難道你的意思是斷定『非基督徒』用他們的方法不能發現真理？」回答是：我們的意思絕非如此荒謬，我們所擁護的方法僅僅是指出：非基督徒絕對無法、因此也從未真

正徹底一致的運用他們的方法。泰勒在討論「自然界的一致性」問題時，說：

現代科學的基本觀念（至少到昨天為止）是：有一「遍行宇宙的定律」貫穿在自然界中。自然界是合理的，意思是說：自然界到處都有一個統一規範。藉著持續地運用我們的智力來審查自然界過程，就能漸進探究出此規範。科學完全是根據此「自然界的一致性」原則所建立的，而此原則是科學自身無法展示的。面對反方提出的嚴肅爭論，沒有人能證明此原則為真。因為想要為「自然界的一致性」（uniformity of nature）提供「證據」的所有嘗試，其本身都是以他們想要證明的「此原則」作為大前提。（《上帝存在嗎？》，頁2）

我們反對上述說法的辯論如下：「基督教有神論」的上帝存在，以及祂的旨意計畫掌管宇宙中的萬事萬物，是科學家所需「自然界一致性」得以立足的唯一大前提。然而，上帝存在的最佳、唯一可能的證據就是：「自然界一致性」與「世界萬事萬物的統一」都需要祂的存在。比方說，我們不能「證明」地板下有樑木存在，如果我們所說的「證明」是指：它們必須是像房間中的桌椅一樣，被我們眼見才算數。但是，作為支撐桌椅的地板，其基本觀念就是需要有樑木在其下的觀念。若是無其下的樑木，根本就不會有地板。由此可見，上帝存在與「基督教有神論」真理的證明，是絕對確實的。甚至，非基督徒也以此真理為前提，雖然他們在言語上拒絕。他們若要給自己所作的找到立足點，就需要以「基督教有神論」的真理為前提。

第二個反對意見，可以下列的話表白：「雖然基督徒能證明其基督教立場，與反方看法是同樣的充分合理，但是關於『上帝存在』或『聖經是上帝的話』是沒有絕對壓倒性的證明，正如也沒有任何人能如此反駁它

一樣」。以此種方式來討論問題，其實是將「何為客觀的實證」與「何為屬血氣的人在主觀上能接受的」混為一談。當然，屬血氣的人是不會接受「證實基督教」的方法。不但如此，我們愈是貫徹基督教的方法，屬血氣的人愈是不接受。在神學領域，我們也發現類似情形。改革宗神學所教導的真理中，關於屬血氣的人是「全面的敗壞」，而此點正是屬血氣的人最憎惡的。但是這並不能證明改革宗神學就是錯的。病人可能喜歡醫生告訴他；他的病藉著體外擦藥就會痊癒；可能會討厭另一位醫生告訴他：需要動體內大手術。然而，後面的這位醫生的診斷可能才是對的。

（四）天主教與阿民念派的弱點

羅馬天主教與阿民念派的方法，其弱點在於：他們實際上是將「客觀實證性」認同為「屬血氣的人之主觀接受性」。改革宗護教家仔細區分此二者，他們堅持：關於「上帝存在」與「基督教有神論」的真理，是有絕對可靠的證明。如果他退而求其次的話，實際上就是承認：上帝對人的啓示是不清楚的。對改革宗護教家而言，人的致命傷就是：當人們作出在「基督教有神論」真理之外的結論時，卻認為自己是在公平處理客觀的證據。

至於「屬血氣的人會不會願意接受這樣論證的真理」，我們的回答是：他會的，如果上帝樂意藉著祂的聖靈，除去人眼中的鱗片與臉上的面具。改革宗傳道人是倚靠聖靈的大能告訴人們：他們失喪在罪中，需要救主。改革宗傳道人不會為了迎合屬血氣的人，而降格沖淡其信息。他不會因為屬血氣的人不接受他的信息，就說其信息是不夠真確。因為人是按照上帝的形像被

造的，所以屬血氣的人總是會接觸到真理，藉著上帝的聖靈，真理可穿透進入其內心。

護教學如同系統神學一樣，是有價值的，正因它逼使屬血氣的人必須認真面對真理。屬血氣的人必須被逼出其躲藏處、其洞穴、其最後潛伏處。不論是羅馬天主教或是阿民念派的方法論，都沒有用火焰噴射器來面對他們。在基督徒與屬血氣的人（穿著其「現代思想」軍裝）之間全面的戰鬥裡，只有真正「改革宗方法論」的原子彈的威力，才能將人們最後的堡壘炸毀，而天主教與阿民念派人士卻總是容讓人們撤退至此堡壘內安居。

三、聖經

我們已經指出：羅馬天主教與阿民念派的論證法和改革宗論證法之間的差異，主要在於前者是「直接的」，而後者是「間接的」；前者容讓「非基督教的人論與方法論」在基本上是對的，而後者對此二論都提出挑戰。當我們考慮「聖經在護教學中的地位」這個基要問題時，這樣的差異會再次出現，而且會更為顯著。關於此，必須要討論以下數點。

（一）「抗羅宗」的聖經論

不論如何，抗羅宗護教家是委身於如下的聖經論：聖經是上帝賜給人的無誤默示、最終啓示。因這緣故，他是委身於辯護整體的「基督教有神論」。對他而言，「有神論」若不是「基督教有神論」，就根本不是真的「有神論」。當我們想要證明有一位神存在，抗羅宗護教家就無法不見證祂就是藉著聖經向人說話的這位上帝，聖經就是祂的權威性與終極性的啓示。

除非將「有神論」視為「基督教」的根基，否則有關整個「有神論」的辯論就純粹是流於形式。若認真看待此點，則所辯論的就不再是一般所謂的「有神論」，乃是「基督教有神論」。只是承認有神存在的泛神論者、自然神論者、有神論者，都會在形式上同意神的存在。蘇格拉底（Socrates）在與尤塞弗羅（Euthyphro）辯論敬虔的性質時說：人們在具體的事上意見相左。所以，若護教學的整體辯論不只是無意義的討論「有沒有」神存在，而是要繼續考慮「哪一種」神存在，就必須考慮「上帝向人的啓示」此問題。如前所述，即使在罪進入世界之前，人需要上帝超自然的正面啓示，以補充人從受造宇宙中所領受的外在與內在的啓示。爲要正確明白上帝在宇宙中的普遍啓示，對人來說，絕對必須要從一個更高的啓示來看此普遍啓示，而這更高啓示關乎人與宇宙的終極命運。

當人還在樂園中時，唯有靠與「超自然正面啓示」連結，且在其光照之下，才能正確解讀自然界，更何況人在墮落之後，豈不是更需要如此嗎？在樂園中，上帝給人的超自然啓示告訴他：如果他吃禁果，他必定會死。所以，當他吃了此果後，他所能預期的就是與上帝永遠隔絕，這是他最終的結局。特別是有關上帝的心意，要拯救一群子民作祂自己的寶貴產業這一點，人是絕對無法從自然界得知。在樂園裡所賜給他的超自然啓示（即「救贖之前」）中，也未提及。此應許是來自「墮落之後」的超自然啓示。背約者所能預期的，就是聖約的忿怒與咒詛。

上帝定意要藉著「恩典之約」將背約者帶回到聖約的團契交通裡，這只有經由「超自然的救贖啓示」才能知曉，除此之外別無他法。華腓德指出此點，他說：人除了相信「超自然事實」（即上帝是超越的、自有永

有的存在、創造與護理中彰顯的超自然作為)之外，基督徒還必須相信「超自然救贖」。「誠如『罪的嚴重事實』是基督徒世界觀認知的要素，上帝直接的引人歸正的行動(簡言之，即『神蹟』)之必須和真實，就不可磨滅地進入了基督徒信仰之中」(《神學研究》，頁38)。

然而「超自然救贖」本身是不能達到目的的。

「因為我們若對『超自然救贖』毫無所知，我們怎能得到其益處呢？除了上帝自己之外，誰有能力向我們揭開此偉大系列救贖行動的意義呢？兩千年前，有一嬰孩生在伯利恆，他高貴的成長茁壯，過著貧窮且仁慈行善的生活，被殘酷的謀殺，從死裡復活。這對我們有何意義？不久之後，當他的門徒在耶路撒冷等候之時，有一大風吹來，有火焰的舌頭顯現出來，降在他們的頭上。奇怪的是這與我們有何關係？我們需要『啓示的道』來告訴我們：這位良善嬰孩是誰，他為何死，他藉著死成就了甚麼，墳墓不能拘禁他是甚麼意思，以及這些分叉的火焰舌頭表明了甚麼。然後，這些救贖事實才能對我們發生用處。」(華腓德，上引書，頁42)

再進一步說，我們可斷言：罪人當然想要摧毀超自然啓示，因為此啓示描述了他的罪惡羞恥，告訴他：他是無助且無可救藥了。上帝如此的啓示與人的驕傲無法共存，而罪的主要標記就是驕傲。因此在人墮落之後，關於上帝給人的超自然啓示，必須由祂自己賜下解釋並且必須寫下成文。

由此可見，聖經是從「上帝的無誤默示」而來的「啓示」，賜給罪人，是呈現在我們面前的真光；受造宇宙中的所有事實，都必須靠此光照來解釋。一切有限的存在(自然與救贖)，都是依照上帝心意中唯一、且全括的計畫來發生功用的。人若對「上帝行動的計畫」想要有任何認識，則必須在聖經光照下，觀看他的一切

研究對象才能明白。「若要真實宗教的光照臨到我們，我們的原則必須是：一定要從天上來的教訓起始，任何人若不作聖經的門徒，則連些微的真實堅固教義，都不可能得到。」（加爾文，《基督教要義》，卷一，6章2節）

（二）聖經在「護教學」中的位置

關於聖經此主題，到目前為止，所說的主要是討論其在抗羅宗教義裡的位置。此事實對於聖經在基督教護教學中的地位有何關連？對護教學方法論的整體而言，又有何關係？在下一章我們特別討論「權威與理性」關係時，會提供詳盡完整的答案。然而，在此我們可以提出幾點大體的討論。

首先，必須肯定的是：抗羅宗基督徒接受聖經，是按照聖經以自己的權威為自己所作的見證。聖經表白自己是真光，並且唯有藉此真光才能發現有關「事實與其相關連」的真理。也許用太陽與地球及其構成物的關係，可以清楚說明此點。我們並非使用蠟燭或電光來發現太陽的光和能是否存在，蠟燭與電燈泡之所以有光，是因太陽的光與能。因此，不能將聖經對實體的權威性的敘述，臣服於理性的審查之下，因為理性本身是從聖經來明白其正確的功能。

當人聽到如此坦白露骨的表達時，立刻會有反對意見。下一章，我們會處理這些反對意見。目前最重要的是考慮此簡單卻基本的要點，一切次要的問題暫時不談。追根究柢，所有反對此立場的意見是源自一項假設：人自己是終極的權威，所以應該擔任法官，裁判任何人所作的一切權威性宣稱。但是若人不是自主的，若人真如聖經所說的，被上帝創造並且在祂面前是罪

人，那麼，人就應該將其理性臣服於聖經之下，在聖經光照下來解釋自己的經歷。

所以，理性對聖經權威應有的態度，就是理性對上帝全部啓示典型應有的態度。人尋求認知的對象，始終必須是按照上帝所宣稱的真實。上帝的啓示始終是具有權威的，祂在自然界的啓示是如此，祂在聖經中的啓示也毫不遜色是如此。真正科學的方法，即唯一能預期在學習上導致真正進展的方法，就是單單尋求倚靠上帝來思想「上帝的思想」。

我們若將這些記在心中，就必清楚看見：任何抗羅宗的真方法，是關乎證實聖經與對於「上帝的存在」（有神論）的真理，都必須是以「前提論證」的間接法來辯証。事實上，辯明聖經是上帝的無誤啓示，無論其動機與目的為何，都是與辯明上帝的存在是同樣的論證。抗羅宗信徒必須藉其系統的最基本原則，來辯明證實這位上帝的存在，就是在聖經中說話的這位上帝。

然而，要證實這位上帝存在，別無他法，只能藉著「前提」的間接法。我們不可能藉著訴諸任何人類經驗裡的事物，來證明這位上帝與祂在聖經中所啓示的真理，因為任何事物的亮光，都是來自這位上帝（即所假設要證明其存在與其真理的那位）。我們不可能藉著轉向洞穴的黑暗，來證明陽光的用處在於讓人能看見。洞穴的黑暗，其自身必須藉著太陽的發光才能被照亮。當洞穴是如此被照亮時，其中的各樣物件，從太陽的光照下才看見本身的亮光與可知性，這才「顯明」了太陽的存在與特性。

1. 羅馬天主教

羅馬天主教徒卻一點也不委身於上述的「聖經論」。所以他們用「直接方法」來建造其護教學。如前面所述，在人類知識的「起始點」與「方法論」上，相當同意屬血氣之人的觀念。因此，能與「非基督徒」合作，藉著使用理性來尋求有無上帝存在，卻完全不參照聖經。此即表明：他與屬血氣的人不需理會基督信仰，也能建立其「有神論」。

天主教人士與他「屬血氣的人」的朋友，在雙方滿意的情況下，建造房子第一層樓後；會繼續請求他的朋友來幫助建造第二層樓，即「基督信仰」這一層。他會向其友保證：會用他們共同建造一樓的方法原則，來建造二樓。當然，根據天主教，二樓是「信仰與權威」的領域；但是，此權威卻是專家的權威。天主教並不像抗羅宗在其「聖經論」中，承認聖經具有絕對權威，天主教的權威是那些專家，他們所說的話被奉為神諭。這些「神諭」是從「以教皇為首的解釋專家」那裡得著權威性的光照。

但是此權威觀念與蘇格拉底在《評論集》（*Symposium*）中論到「智者狄奧提瑪」（Diotima）時所說的相似。當蘇格拉底以「理性」來解釋的努力失敗後，他就在「神話」中找庇護，視之為次好的。當人不能用其自主「理性」的方法來得到答案時，智者的「直覺」就是人所能找到的最佳途徑。任何「有智慧的人」都不應該反對「超自然」的觀念。此觀念的含意，僅僅在於承認：人藉著理性尚未發現實際存在的全部真理。所以，屬血氣的人（即使從其自己觀點）真的不需要反對羅馬天主教護教家所提供給他的「超自然啓示」。

也許有人會反對說：羅馬天主教神學顯然強於此處

的描述。我們也承認天主教所說的不是僅僅如此而已。但是，我們仍要堅持：如果跟隨天主教的護教方法，則「基督信仰」本身也必隨之降格至「屬血氣的人」能接受的地步。既然天主教樂於承認：在認知「自然界」的起始點與方法論上，屬血氣的人基本上是正確的；因此，在邏輯上他不能反對屬血氣的人之結論。屬血氣的人只需按照其起始點與方法，前後一貫的論證，就能輕易的將「基督教教義」降低至「自然主義者」所能接受的部分。

2. 阿民念派

至於「阿民念派」的論證法，如上所述，本質上是與天主教相同的。巴特勒主教採用的方法非常接近「湯馬斯阿奎那」的主張。根據巴特勒的看法，有些不相信或根本不知道「基督信仰」的人，對「自然界的過程與組成」的解釋仍是相當正確的。洞穴已經被光照了，但是這光不是從太陽衍生而來。那些明目張膽不聽從聖經的人，被說成或假設成是：已經用經驗方法解釋了自然界的真相。難怪聖經的內容也必須被調整，以適應屬血氣的人之喜好。不然，屬血氣的人是不會接受聖經的。巴特勒是急於贏得他們，所以他對他們說：理性能夠並且也應該作法官，不僅是裁判啓示的意義，也裁判啓示的道德性與證據。首先，裁判聖經的道德性，是理性的領域，意思並非用理性來裁判聖經是否包含一些有異於我們對那位智慧、公義、良善的存在的期盼，因為這些異議已經被排除了。我們乃是用自然本性的亮光所教導我們關於上帝的事情，來裁判聖經是否直接抵觸智慧、公義、良善的存在。（《巴特勒文集》，W. E. Gladstone編，卷一，頁240）

屬血氣的人在解釋「自然界」時，他必須承認他不能知道所有的事；既然如此，他也可以毫不妥協的認定：聖經所宣稱的「超自然」事情，有可能是真的。既然他在解釋「自然界的過程與組成」時，已慣於承認有某些程度的間斷性，為何他不進一步的承認：在他需要學習的不同領域，也可以有同樣的間斷性？如此的讓步並不違反其「連續性原則」，因為在他解釋所有自己知道的事情上，已經運用了這原則；只需要將此原則更廣泛使用即可。因為屬血氣的人憑著「實體界」的超理性的立場，迫使他認同延伸其「連續性的原則」。不過，他仍堅決反對，將其「連續性與不連續性原則」臣服在上帝的旨意計畫之下。

3. 阿民念派妥協的後果

既然阿民念派與羅馬天主教願意與屬血氣的人在其所假設的「中立的起始點與方法論」上聯手，阿民念派當然必須為這些讓步付出代價：容讓屬血氣的人在某程度上自己獨裁決定，哪一種基督教是他可以或是不可以相信的。如果容許屬血氣的人來畫房子的藍圖，且容許他用自己的藍圖來建造房子的第一樓，則基督徒在接手建造房子的二樓時，就不可能避開此困境：大體上必須用同樣的藍圖，並受其管制。阿民念派是藉著提供給屬血氣的人滲有外來成分的一種基督教神學，以此作為起始點。為了反對「改革宗信仰」，阿民念派為「人有終極能力接受或拒絕救恩」的觀念而戰。就此點而言，阿民念派實際上等於是說：上帝對人類的主權宣示，不能下達於各別的個人；只能達到人類界而已。上帝必須等到選舉時刻來到，才能看看祂是否被選為上帝或是被人擱置一旁。如此一來，上帝的知識就某程度而

言，要根據並且依靠被造物來做決定，而此受造物是祂無法完全掌控的。

爲了反對加爾文主義，阿民念派如此自以爲是的建立且辯護了「人的責任」，而後才轉而辯護「基督教立場」以駁斥屬血氣的人。但是，不久他就會發現自己任由「屬血氣的人」擺佈。屬血氣的人是毫不留情的貫徹一致。屬血氣的人只需對阿民念派說：一點點的「自主」與絕對的「自主」是彼此相關的；一點點的事物脫離上帝的計畫，就會牽連到所有的事物都脫離上帝的計畫。此後，這降格過程的進展只是時間上的問題。每一次，阿民念派向屬血氣的人提出基督教的某一教義，屬血氣的人必定歡然接受，然後將之「血氣化」（naturaliges）。

即便說「許多阿民念派人士並不接受任何將『基督教』血氣化的觀念」，也不能反駁上述的論點。因爲問題不在於現在個別的阿民念人士相信甚麼；他們的信仰，最多不過是妥協了的「自然主義」。然而，現在討論的關鍵是：與阿民念派神學切合的護教方法。就此點而言，我們必須全然誠實的聲明：此方法在本質上與羅馬天主教的方法是一樣的，在本質上是縮減主義，所以是自砸腳跟的。

4. 「改革宗」守正不阿

由此可見，阿民念的首要敵人——加爾文主義，其實才是其最好的朋友。只有在改革宗信仰裡，才是毫不妥協的將真正基督信仰的要點表明出來；其他的信仰表達都是扭曲變形的。也只有在改革宗信仰裡才能找到毫不妥協的護教方法。加爾文主義絕不與屬血氣的人妥協，無論是「人類心智的自主」或「自然界存在是不受

上帝的計畫掌控」的看法。因此，加爾文主義不能在屬血氣的人所接受的觀念中，找著直接的接觸點。加爾文主義者不同意任何屬血氣的人的每一看法，因為他不能夠同意屬血氣的人整體的看法。他不同意屬血氣的人的基本「臨在主義」的假設，因為屬血氣的人其每一教訓所說的一切，都受到這個基本假設的渲染。所以，當屬血氣的人面對整全的「基督信仰」聲明時，此基本假設首當其衝成爲他最主要的挑戰。

改革宗護教家一開始就脫下手套，挑戰對手作生死決鬥。他不會先上屬血氣之人的車，同方向走一段路；而爲的是要能夠溫和的建議駕車人：也許他們應該改變一下路程，上另一條與原路程不同方向的路。改革宗護教家清楚知道：真理的道路只有一條，屬血氣的人雖然行在其上，但是方向卻是錯誤的。高速公路上的服務站是服務雙向往來的車輛。然而，走錯方向的車比走對方向的多，路面的維修是靠收費維持的，所以，走錯方向的車子勢必負擔較多的費用。

兩位在服務站談話的旅客，他們走的方向相反，當談及對此公路的讚賞與加油站的油物美價廉時，二人完全同意。但是，正如本仁約翰（Bunyan）的《天路歷程》筆下的「基督徒」，改革宗護教家告訴他的朋友：他所走的是通向懸崖峭壁的路。也指明建造公路者所立的真實路標，都是指向與其友（屬血氣的人）所走的方向相反。屬血氣的人回答說：他的旅程到目前爲止都非常順利；他也是跟隨路上的指標走，那些標示是指向他所走的方向。這時，改革宗護教家就擦除就近一些人們亂寫的標示，並且挑戰其友，看看能否擦除他所忽略的任何一個真實的路標。

5. 「中立護教法」自砸腳跟

羅馬天主教與阿民念派護教家，因其所持的立場，就無法幫助屬血氣的人擦除指錯方向的標示。阿民念派護教家與屬血氣的人相遇公路服務站時，是陷入一奇怪的困境。既然他是基督徒，他應該真實的告訴屬血氣的人實情：屬血氣的人所跟隨的是錯誤的路標。他對「創造」的信念，要求他要警告其新認識的朋友，不要跟隨錯誤的標示。但是既然他持守「人的自主」至某程度，而減弱了自己對「創造」的信念，所以所能說的，最多只不過是告訴其友：此時「不能確定」哪些標示是真的。由於阿民念派的「中立」護教方法作祟，他想勸其友走向對的方向，就只好承認：那些指錯方向的標示是對的。

所以，他自己就同屬血氣的人往錯的方向走一段路。當他與屬血氣的人開始同行錯路時，他完全同意其方法，並且在往「將亡城」途中時，他還是完全同意其方法。然後，突然間他踩了煞車，掉頭轉向，並期盼其友會照著行。如此可見，在整個過程中，他羞辱了他所信的上帝：（1）他實際上承認上帝的啓示是不清晰的，與（2）他逃離上帝，對「自然啓示」的解釋不忠於上帝，以及將「超自然啓示」臣服於屬血氣的人之不法要求。同時，他想勸服屬血氣的人走向正確方向時，結果竟是失敗。羅馬天主教與阿民念派的神學看法是妥協的；所造成的結果是，羅馬天主教與阿民念派的護教方法，既是妥協又是自砸腳跟的。

四、「積木」方法論

在結束本章之前，必須論及最後一點。我們

已經看見：「抗羅宗護教學」的正確方法，是「前提法」（presupposition）而非「直接進路」（direct approach）。但是，天主教神學與阿民念派神學不容許如此的論證，天主教與阿民念派當然必須以「直接進路」來論證。他們將「基督教有神論」曲解了，所以不能對屬血氣的人之立場提出挑戰，至終後悔莫及。

我們也看見：「前提法」要求將「基督教有神論」作一整體的表達。但是，羅馬天主教神學迫使他們先處理「有神論」，而後再處理「基督教」。此神學使用「理性」卻不靠聖經來解釋「自然界」，所以必然是先要證明「有神論」的真理。用此方式證明的「有神論」，絕不可能是基督徒所要證明的那唯一的「有神論」，即「基督教有神論」。然而羅馬天主教藉「理性」所證明的某一「有神論」之後，緊接著必然是要證明某一類的「基督教」，來符合其所「建立」的變形的「有神論」。羅馬天主教的情形如此，基本上，阿民念派的情況也必是如此。

（一）拼湊的方法論

現在要詳細的指明：羅馬天主教與阿民念派的論證法，其必然的後果不僅僅是將「基督教有神論」的一致性切割為二，也是用拼圖法來一片片的證明其「有神論」。在方法論上，天主教與阿民念派所導致的不僅是「二元論」也是「拼湊論」。

真正「抗羅宗」論證法，必會強調此事實：「基督教有神論」的每一層面或部分，都是倚靠「基督教有神論」為一整體。當抗羅宗基督徒說到基督的復活，他們乃是說到復活的這位是上帝的兒子、永恆的道，世界是藉著祂造的。「有神論」的真理是包含於基督徒對歷史

領域的宣稱裡。基督復活是真實的，是根據「聖經論到歷史事實，所有命題全是真實的」宣告而言。關於歷史事實的命題，若不將之作爲聖經中所包含的「基督教有神論」系統的一部份來表達，則無法表達其真實本相。如此說，是包括下列事實的考慮：受造宇宙中的一切事實是按照上帝爲它們所定的計畫，才如其所是。人在任何領域中所遭遇的任一事實，如其所是，是徹頭徹尾的將「基督教有神論」之上帝與基督啓示出來。

然而，如果這是真的（說此爲真，是根據聖經觀點的基要本質），則在辯論任一事實中，有關「基督教有神論」的全部宣稱就是問題要點。「基督教有神論」必須以「那真光」表達出來，關於任一事實的任何命題，都必須在此光中才能得著意義。若沒有「基督教有神論」真理爲前提，就無法將任何事實與其他事實區分出來。這樣說，就是在應用「觀念主義邏輯學家」（idealist logicians）所無法運用的方法，因他們的假設是反對「基督教有神論」的。

這些邏輯學家所作的論點是：即使是僅僅數算幾點個體，也必須以這些個體所屬的「真理系統」爲大前提。若沒有此「真理系統」，則個體彼此之間就沒有可區別的差異。它們之間就無法區分彼此，正如海洋裡的千萬水滴，是無法用肉眼來區分彼此一樣。「主要的論點是如此：所有計算的幾個點，都是以『定性整體』作爲前提和依據；總合的裁判，必會斷定其團體內的同性質連結。因此，不能有其他的個體計算在內」。（F. H. Bradley，《邏輯原理》，卷一，頁369）

有人可能反對說：一件事實與其他事實之所以有區別，正因爲它們沒有一個是受到有條理的管制。將個別事實送入邏輯連鎖系統中，不就是會使它們失去其個別性嗎？康德（Kant）不是已經教導我們：若我們在所

經驗的個別事實之間，要有邏輯的連鎖關係，就只能同時失去了認識個別事物自身真相的可能性嗎？

回答時，我們只需注意：改革宗護教家是不可能考慮此種逃避之路。改革宗護教家，若他同時也是改革宗神學家的話，就必須堅守立場，雖此立場在今日一般的科學家與哲學家看來，是他們所見過的最無希望的「理性主義」。「理性主義」的各種形式在歷史中所成就的，不外兩者之一。如果它們是合理的貫徹始終，那麼它們就會全盤否認歷史中有「個別性」的存在與意義。帕門尼迪司（Parmenides）宣稱：「它存在或不存在？」這個大問題取決於人是否始終一致地論及它（Burnet, 《希臘哲學Part I, Thales to Plato》, 頁67）。此即為前後一貫的理性主義。因此，帕氏會斷言：個別的歷史事實是不存在的，且毫無存在的意義。

另一方面，若理性主義者真是前後一貫的，藉著對「人」的完整邏輯敘述，即便他們明知不可能達到如此的敘述，但是，他們仍會堅守「個體存在」的理念。萊布尼茲（Leibniz）就其盼望與雄心而言，其身為「理性主義者」並不亞於帕門尼迪司。他毫不猶豫的認定「知識的可能性，是倚靠在可能性的知識上」。然而，萊氏質疑人是否能達到完美分析的地步，藉此毫無矛盾地將他帶回到上帝的絕對屬性（Martin, Clark, Clarke, Rudick, 《哲學史》, 頁396）。由此可見，萊氏違背自己，他必須容讓有個別的、且在改變中的實際存在。但是，如此作的話，他必須犧牲其邏輯系統。他承認有暫時的個別性，然而這是要犧牲邏輯系統才能辦到。在此，「理性主義者」同意「非理性主義者」所說的：事實的個別性，只有在犧牲邏輯系統的情況下才存在。並且，觀念主義邏輯學家如布瑞德雷（F. H. Bradley）與波山奎特（Bernard Bosanquet）也不例外。

(二) 改革宗護教學

但是，改革宗護教學家與「理性主義者」與「非理性主義者」相反，也與想將此二者合併的意識型態相反；改革宗護教學家必須堅持「絕對系統」和「歷史事實與個別性」此二理念都是真實的。不會爲了堅持「事實的真理」而犧牲了「理性的真理」。之所以堅持事實的真理，因爲對他而言，那就是理性的真理。然而，明顯的是，對於「基督教有神論」信徒與非信徒之間辯論的「歷史與自然界的事實」，身爲人，靠自己無法展示其間鉅細靡遺的邏輯關係。所以結果是，他必須持守此真理：聖經中呈現的事實真理，必須是按照聖經所說的，不然它們就是毫無道理與意義。

真正的基督教護教學家，有其「不連續」的原則；在其訴諸「上帝的旨意計畫」上表明出來，上帝在知識上是全知的，包羅萬有；因爲祂在能力上是全能者，掌管萬有。基督教護教學家堅守其「不連續」原則，並未因此而犧牲事實之間全部邏輯關係，主要乃是因爲承認自己是受造物。所以，其「不連續」原則正與「理性主義」的相反，並且也不是「非理性主義」的。基督徒也有其「連續」原則，即「自有永有的上帝，與其對歷史的計畫」。所以，其「連續」原則正與「非理性主義」相反，也不是「理性主義」的。

將「基督教『連續』的原則」與「基督教『不連續』的原則」結合，就得到「基督教以『前提論證』的原則」。「基督教有神論」的上帝是真實存在，以及向罪人述說這位上帝的聖經是無誤的權威，這兩項真理必須是前提，使我們藉以認知世界中的任何事實。

這並非暗示：每次討論個別歷史事實時，能將整個「基督教有神論」的辯論徹底詳盡的表明。也不意味

著：辯論歷史事實是不重要的。這乃是說：基督教護教學家在討論任何具體事實時，不能忘記其系統的主張。必須一直持守：他與對方討論的「事實」，若要能被認知為事實，就必須是按照聖經所說的真相。他必須堅持：在任何領域的每一事實，實際上都彰顯其所屬於的真理系統，不然，其根本不存在。如果「事實」如其所是，是「基督教有神論」真理系統的一份子，則「事實」所作的，正是按照其所屬系統中的位置，以其有限的能力顯明此系統，不然的話，它們要作甚麼呢？它們只有彰顯出那系統，才顯出其本相。如果護教學家不以此將它們呈現出來，那他就不能表白它們的真相。

（三）「非基督教哲學」的支離破碎

一切與「基督教有神論」立場相抵觸的「非基督教哲學」，實際上否認了真理的合一性。「非基督教哲學」可能常常提到它，甚至似乎是為它爭辯（例如「觀念主義」（idealism）哲學家），但是追根究柢，「非基督教哲學」是支離破碎的。這是來自將「真理」與「實況」絕對的分離，即亞當夏娃墮落遠離上帝所引進的。當撒旦試探夏娃，要她吃禁果時，牠想說服夏娃相信：上帝所宣告吃禁果行動的結果，不會成為事實。這等於是說：沒有任何對「理性計畫」的宣稱，可以預報「時間支配下之實況」進展的過程。撒旦實際上是勸人認識「實況」是不受「真理」控制的。每一個非基督教哲學家，是按照亞當夏娃所作的假設，如法泡製其假設，所以是「非理性主義」。此非理性主義淋漓盡致在各式各樣的「經驗主義」與「實用主義」中表達出來。在其中，實況的敘述是支離破碎的。

另一方面來說，當撒旦試探夏娃時，牠實際上是

要她成爲「理性主義者」。牠要她採取的立場是：關於事實的實現過程，她只要照著自己的想法，不需要從其他來源獲得資訊。在歷史事件過程所發展出的任何傾向之先，夏娃聽從了撒旦的勸告所作的判斷，等於是對「時間實況」作了全盤否定的判斷。她自以爲是的認爲吃了禁果，其後果不可能是刑罰來到。此「理性主義」在像帕門尼迪司（Parmenides）這樣的人身上，表露無遺。然而，即使是前後不一貫的理性主義者，也是「先驗主義」者；他們只因不能實現其理念，才作出讓步。「理性主義者（笛卡爾〔Descartes〕、司賓諾沙〔Spinoza〕、萊布尼茲〔Leibniz〕）辯說：一切知識單單來自理性」（G. H. Clark, 《基督教見解》（*Christian Opinion*），1945年1月）。然而萊布尼茲被迫必須論述「事實的真理」與「理性的真理」。

（四）現代的「現象主義」

在現代，康德將「理性主義」與「經驗主義」的理念結合。「他描述理性對知識的貢獻，確是如此這樣；感官的貢獻，確是如此那樣」（Clark, 同上）。康德的立場是今日我們所遭遇的主流立場，通稱爲「現象主義」（phenomenalism）的觀點。其特徵是：嘗試要搭橋跨越「事實」與「心意」之間的鴻溝，此鴻溝被帶入世界，是亞當犯罪的後果。但是，如此的「二元分立」是無可救藥的。基本上「現象主義」仍是支離破碎的，因仍然主張：事實就其自身而言，具「非理性」特徵。同時，「現象主義」仍是「理性主義」，因爲在此支離破碎所認知的「實況」中，無論它自以爲所找到的「合一性」爲何，實際上都是從「人的心意」所生發出來的。至少，此理性並不被視爲是從「上帝的心意」所

發出的。

「現象主義」中本有的「合理化努力」(Rationalizing effort)，若成功的話，會摧毀一切的個體性。其「合理化努力」被公認是逐步進行的。這是實情，從下列事實可證：其「合理化」是將公認為「非理性」的材料合理化。「現象主義」建造其「理性島」的方式，是從其中心挖土來填在周圍，很像芝加哥湖堤岸，是從陸地搬運泥土漸次填成的。不同的是：現象主義者無權認為在他們想填土成地的水面，之下是有底的。

由此可見，一般「非基督教方法論」，特別是「現代的現象主義」，所遭遇進退維谷的困境是：人必須知道每一件事，或者人不能知道任何事。一個假設是：除非人知道命題項目或對象之間的全部關係，不然他根本就無法知道它們。第二假設是：命題項目不僅是不可知的，終極而言在它們一切的關係上，更是不可知的。所謂「科學知識」，是混合「知道一切的『無有』」與「對『所有』毫無所知」的知識。「一個完全的合理系統，沒有任何事物在其之外，也沒有任何可能的替代事物，這合理的系統是在任何時刻都優先於大前提，並超越任何實際的狀況。」(Cohen, 《理性與自然》*Reason and Nature*, 頁158)

(五) 「非基督教方法論」的支離破碎

現在我們所關切的重點是：「非基督教方法論」支離破碎的特性。對其而言，「系統」觀念僅是一限定的概念，僅是理念而已。還有，它必須永遠只是「理念」。若是此「理念」變成了「實況」，必會摧毀「科學」自身。此理念必會抹煞了其所認知的每一事實之個

別性。這樣一來，就無法辨認此事實與任何其他事實的區別何在。「非基督教科學」的方法要求：事實若要成爲可知，就必須被認知爲一個系統的一份子。既然基督教「系統」觀念是來自「上帝的旨意計畫」，在定義上已經被「非基督教」排除了，所以，「非基督教」就認爲「人自己」必須認知此系統。但是，要認知此系統，人必須憑直覺來認知它。若要全然接觸「實況」，人不能以「推理」來認知它，因爲「推理式思想」必須參與「非理性存有」的零碎特徵。

每個個別觀念，若要自命爲「與時間世界內存在事物」有關連的觀念，必須參與這些事實自身的「實況性」。結果，藉著推理思想「時間下的存在」所得的每一判斷或每一命題，也就被賦予了「時間下存在」自身的「實況性」（de facto）。那麼，就一切實用目的而言，每一命題就必須被視爲「本質上是自立的且自知的」。在各式各樣的「推理思想」判斷之間，就不可能有必然的邏輯關連存在；如布瑞德雷（F. H. Bradley）所言，只可能有「直覺」存在：不論如何，在表面上不可能找到含有和諧性的「實況」。

如果在此時引進「神」的觀念，說：雖然人當然不能在「推理」之外認知，所以不能知道萬事，但是神的知道是「直覺」的，所以祂知道萬事；那麼如此的「神」與「宇宙」以及「人所擁有的知識」之間，必定是處於一「非理性」關係。人的思想總是支離破碎的，所以，對於此位「以直覺認知，卻知道個體性與具體歷史事實」的「神」，人是毫無所知。亞里斯多德的「神」就是這樣一位「神」。就其直覺所知的而言，此「神」對個體存在是毫無所知。此「神」知道自己與人類，是就他們被徹底分類而言；但當他們被如此分類以致他可以知道他們時，他對「他們」沒有個別的認識。

亞里斯多德的「人」對亞里斯多德的「神」是毫無所知。

顯而易見的是：爲了認識真理，「基督教立場」要求護教學家，向此整套方法進路提出挑戰。如果要避免「人的必然推理思想」陷入「現代方法論」中所牽連的終極「非理性主義」與「懷疑主義」，就必須以在聖經中所找到的「上帝觀」作爲前提。只有聖經才能啓示真神上帝，其對系統的直覺認識，並未犧牲其對個體的認識；其對個體的認識，也未犧牲其對系統的直覺認識。我們必須真的以此「上帝」爲前提。人的各式各樣「知識」觀念與命題之間，其可能性與實況性都必須以「祂」爲前提條件。所以，人的知識系統必定是「屬於上帝的知識系統」的類比複製。

（六）「中立方法論」的惡果

現在，我們不需再進一步討論此題了。但是必須在此關頭指出：「羅馬天主教」與「阿民念派」委身於一中立的起始點與方法論，因此，也必定會陷入「非基督教思想」的支離破碎中。他們全然不將所有事實視爲「基督教有神論」系統的事實；對於「基督教有神論」的事實一概拒絕承認其存在，也不從辯論起始就以此真理向「非基督教方法論」提出挑戰；所以，必定會被挾帶至一「非基督教」的結論。

「天主教」與「阿民念派」兩者論證法的本質，必會同意「非基督徒」的看法：論到「實況」多層面的個別命題都是真的，不論基督教是否爲真。不論是羅馬天主教或是「阿民念派」的護教學家，都不可能向「屬血氣的人」支離破碎的步驟提出挑戰。因爲他們自己的神學就是支離破碎的，不是前後一致地按照基督教的立

場。因此，他們的個別教義在表達時，竟然不是全然藉著與「基督教立場」主要原則相關的立場。

五、「改革宗」以「前提」論證

追根究柢而言，「改革宗信仰」認為世界萬物如其所是，是按照上帝對它們所安排的計畫。羅馬天主教與阿民念派爭論說，此為錯誤的；迫使他們的護教學家承認，非基督教的「支離破碎論」在基本上是對的。同時，也失去了一切能力，無法一開始就迎頭挑戰「非基督教方法論」，自己反而成爲此方法論的受害者。既然他們的神學原則不容許以「前提」來論證，所以，自己零碎雜陳的「基督教有神論」，也經常帶來可悲的後果。這就好像：一軍隊差遣少數士兵，去迎戰敵人強大主力部隊環形陣地。除非以前提來論證，否則就不可能在差異的「中心點」來交戰，即以全然「臨在主義」的範疇解釋，或是倚靠「自有永有的上帝」來解釋。「改革宗」護教學家所擁有的神學，既允許又要求他以「前提」來論證。

第五章

權威與理性

在前一章所討論的「方法論」總體原則，現在必須應用在「權威」問題方面。在此顯明「抗羅宗」與「羅馬天主教」的「方法論」之差別，是再清楚不過了。對天主教來說，教會的權柄（特別是教皇的權柄）從教宗所發出的諭令，是終極的權威。然而，對抗羅宗而言，聖經的權威高過教會與其教師的宣言。

現在所面臨的問題是：關於「權威」問題，羅馬天主教如何接觸「非信徒」，抗羅宗又是如何接觸他們。要回答此問題，我們最好還是先問：「非信徒」自己如何定位「權威」。爲要找出「屬血氣的人」所給予「權威」的定位，就必須先指出他對「權威」的定義。

一、非基督徒的「權威」觀

當然，有些人會否認他們需要權威，他們是一般所謂的「無神論者」與「不可知論者」。這些人說：任何要求他們接受爲真實的事物，就必須要以「理性」來證明。但是，非基督徒中的大思想家，又並非採取此立場。他們知道自己的知識是有限的，不能涵蓋整個「實體界」。因此，願意承認：別人擁有的知識是自己所沒有的。在每日生活中，此種事情是在「專家」觀念中顯示出來。醫生知道許多關於人體的事情，是我們其餘的人所不知的。而即便在醫生當中，也有一些因其

天才、勤勉、機會，研究發現的成果，是其同僚所不能及的。所以，在各行各業各地方，心智次等者要臣服於心智偉大者的權威。

以上如此表達，已經指出「屬血氣的人」所能容忍的「權威」性質為何。如果「權威」觀念是指「專家使用理性的權柄」，那麼，屬血氣的人毫無疑問的會樂於接受。如此的「權威」觀念極符合「罪人自主」的假設。

另一方面來說，我們若說權威是「高過理性」的觀念，屬血氣的人就無法接受如此的說法。然而，要在每一例子中辨認何時「權威」被認為是「高過理性」，則不是一件容易的事。有些「權威」形式，乍看之下好像是「高過理性」，但是事實上並非如此。因此，我們必須先討論此題，而後才能分析在向「屬血氣的人」提出「基督真理」權威的方法上，羅馬天主教與抗羅宗的差別何在。

二、「非基督徒」接受的「權威」形式

需注意的是：某些「權威」形式是屬血氣的人很容易接受的，因為對其心智而言，這些並未違犯「自主」原則。

（一）源自「純機運」觀念的「非理性主義」

首先，需要有從「事實材料的無限多樣性」所衍生出的「權威」。「時間」無止境的運轉過程，將發生的「事實」如湧流不竭的河流傾注在我們身上。根據「非基督徒」的看法，時間真是湧流不竭。有些人不相信在時間裡萬事萬物之所以會發生，都是因為上帝的計畫。

對他們來說，時間的行動就像是（或說完全就是）「機運」。如此而言，「事實」的海洋是無底無邊的。現代哲學（特別自康德以來）極為強調的，就是此「時間與純事實的終極」觀念。也就是因為人們普遍承認「機運的終極」，使得笛卡爾、司賓諾沙、萊布尼茲所代表的那種「理性主義」變得過時落伍了。現在一般人慣稱「康德之後的哲學」為「非理性主義」。

有人說：康德限制「理性」，為要給「信仰」留下空間。因此，有些人願意容許：人的情感或意志能接觸到「理智」所不能觸及的那些「實體」層面。就是說，理智不是唯一的工具，讓人藉以接觸「人類經驗」裡的終極事物（在宗教方面甚至理智不是主要的工具）。道德的命令、美學的欣賞、宗教的演繹、及科學的領域，各有其範疇。簡言之，奧秘界（the world of "mystery"）引領我們進入先知或天才的情感意志領域。

1. 「非理性主義」與「理性主義」

最要緊的是要知道：「屬血氣的人」一點也不需要反對此類與「非理性主義」有牽連的權威。主要原因有兩個：第一，今日的「非理性主義」是以以前的「理性主義」的直系後裔。過去，「純機運」觀念普遍存在於每一種「非基督教思想」中。若不接受「基督教立場」（即萬事萬物的背後是上帝的計畫），那唯一合邏輯的另一個選擇，就是「純機運」觀念。柏拉圖與亞里斯多德最成熟的思想中，都被迫容讓其存在。希臘最早期的「理性主義」所說的純粹「非存在」，就是柏拉圖最終哲學中受壓抑的「另外」（otherness）。所以，同樣的，「純事實或純機運」不過是「另外」觀念的彰顯罷了。既然「非基督教」的立場假設人是自主的，那麼「機

運」觀念與「邏輯」觀念就是平起平坐的。帕門尼迪司（Parmenides）是首先登場強調「理智」，宣稱：對人而言，「存在」與「認知」應該是同限同存的。自然而然，將來「機運」也必會適時宣告其獨立。

第二，現代「非理性主義」一點也未侵犯「理智」領域，如屬血氣的人所想的，「非理性主義」僅僅是佔有了「理智」本身承認無法管制的地方。「非理性主義」與「理性主義」簽了秘密條約，只要後者任何時候能找到武力來掌控，就拱手讓它。康德所謂的「非現象界」同意：只要「理智」藉其最新武器，能夠施行其掌控的所在，就讓位給「現象界」。不但如此，在同一條約裡，「非理性主義」答應：任何形式的權威，若違反人類自主的「理智」，則必不容許存在於其境內。「純事實或機運」觀念就是最佳的保證：絕不讓人有機會面對真正的權威，例如說上帝是人類的創造主與審判主。

2. 「森林」的比喻

如果我們用「開墾大森林」來比喻「現象界」受命於「自主的理智」，那麼可將「非現象界」比喻成：同一森林中，尚未被「理智」強制分派的區域。據此而言，「奧秘界」簡直就是「尚未知曉的領域」，而「非理性主義」對「理性主義」的服務，可比喻為：林中一位勇敢的獵人，將獅子老虎逐出已開墾的區域之外。這勇敢的獵人掌控了整個無盡的森林，不斷地將危險驅逐離開已開墾的區域。此「非理性主義」的羅賓漢，其實是非常的「理性主義者」，實際上是對「未來所能發生的事情」作了一普遍否定的宣告。在上述的「秘密條約」中，他已向「自主之人」的「理智」，提出保證：基督教的上帝是不可能存在的，所以，沒有任何人需要

害怕審判的來臨。假如歷史的全部過程是（至少部分是）由「機運」所掌控，則自主的人遇見權威的宣告（如抗羅宗基督徒所相信的）時，就不需擔心有危險。因為「權威」觀念就是表白：「上帝按照其旨意計畫，掌管在歷史過程中所發生的萬事萬物」。

（二）源於「自相矛盾」的「兩界論」

還有第二種屬血氣的人很容易接受的「權威」。它與上述第一種不同，並非源自「理智，就定義而言，不能掌控整個『機運界』」這事實。乃是從另一事實衍生的：即使是「理智」對認知對象所作的斷言，其內容也必定牽連在矛盾中。布萊德雷（F. H. Bradley）的大作《外觀與實體》（*Appearance and Reality*）將此點鉅細靡遺的表明出來。重點不在於：許多哲學家對「實體」性質的推測，實際上是彼此抵觸與自相矛盾。重點乃是在於：在實際情況中，所有對「現世存在界」的邏輯宣稱，其特徵必定是自相矛盾的。

根據「屬血氣的人」的假設，「邏輯」是與時間無關連、不具位格的原理，如同「成爲事實與否」是由「機運」所掌控。屬血氣的人根據此假設，必須藉著普遍且無時間性的「邏輯」，來尋求對「實體或機運界」作出合「理性」的斷定。但是，結果必是陷入自相矛盾裡。因為關於「機運」，是無法作出任何斷定的。「機運」的觀念，本身就是「非理性的」。對於「非理性」，怎能作出「理性的」斷言呢？

假如要作出「理性的」斷言，則必定是因為將「非理性的」本身降格、縮減爲「理性的」。此即表明：如果屬血氣的人要對「實體或事實」（根據他的看法，其本身是全無「理性」的）作出任何合理的斷言，則他的

宣稱必定是實際上將「非理性」的理性化。

爲要能區分此事實與彼事實的不同，他必須將一切存在的時間、一切事實狀況縮減至「不動的、無時間的存在」。但是，當他如此做時，他已將根據自己看法所認知的「個別性」與「實在性」，全然抹殺了。由此可見，屬血氣的人必須：一方面斷言所有實體是「無」架構的，另一方面宣稱所有實體是「有」架構的。他甚至必須一方面斷言：一切實體是無架構的；另一方面又必須宣稱，他自己實際上將架構賦予一切的實體。所以，他一切的敘述論說，在本質上都是自相矛盾的。

許多現代哲學家都瞭解此矛盾的困境，就辯說：因此，任何理智上的解釋系統，不過是一個「觀點」罷了。這些人斷言：任何系統只是「爲了我們」方便，都不應該言過其實。我們處理實體，必須根據在過去所發現的它的表現，並且「假設」它一直都會是這樣表現。藉著運用理智所形成的「表象界」，必須被視爲「在某種程度上」與「實體界」是相似的。由此看來，我們又來到了「奧秘」的觀念，即所謂的「信心世界」與「權威世界」；在此，先知先見會建議我們聽從他們在夜間所看見的異象。

三、現代哲學

看來，上述狀況是現今的情形。實際說來，現代哲學所有學派都承認：他們的一切猜測都是以「奧秘」結束。總體來說，現代哲學（與科學）都是「現象主義」式的。它們承認：人不知道終極實體爲何。一切解釋系統，據說都必定是相對於「人的心智」。所以，初看之下，現代哲學根據其自身的原則，應該承認：實體中有一層面是在其範圍之外的；因此，應該是預備好

要聽從權威之道。所以，現代哲學似乎是預備好要聽從「宗教」之聲。

例如，愛莫特（Dorothy Emmet）是如此來看問題：就我所知而言，宗教的核心，似乎是對「喚起崇拜的事物」在直覺上的回應。讓我解釋我所謂的「直覺」。我使用此字，意指一種領悟，是藉著「批判思想」之外的方法所達到的。當我們掌握到一個人的性格或處境上的要求時，並未注意到我們達到判斷所經的步驟，這種思路就是我說的「直覺」。（《哲學與信仰》（*Philosophy and Faith*），頁84）

根據此看法，似乎人們應該能夠接受耶穌的權威。愛莫特女士能包容耶穌的權威。但是，這仍不過是專家的權威。對於那些與她同樣看法的人，耶穌不過是「他們願意、也能夠成爲的那一種人」，只要他們能活出他們自己的理念。屬血氣的人假設：在其自身之內，擁有真理的最終評判標準。臨到他的任何權威的形式，都必須按照人裡面固有的標準來評斷其資格，而此標準的運作是和那個向其說話的「權威」無關。

四、現代神學

然而，以上所說的只是在處理現代哲學。我們必也須論到現代神學。當然，我們應該看見「現代神學」是更易於承認「權威」的需要！不僅如此，應該期望在此找著「權威」的擁護者！但是，在此我們大失所望。不錯，現代神學是準備好來辯護「權威」的需要與所在。但是，對於現代哲學與科學所不能夠接受的權威，就不會爲之辯護。換言之，它也是只擁護「專家的權威」。

「現代神學之父」士來馬赫（Schleiermacher）的情形正是如此，這一點也不需辯論。其大作《基督教信

仰》（*The Christian Faith*）的認識論，是被康德的『對純理性的批判』原則所大量掌控。當然，他說到「宗教人」及其對上帝的「絕對倚靠」。他似乎是侷限了人類理智的宣稱。他說：我們不能藉著它來接觸上帝；是藉著我們的「依存感覺」才能接觸上帝。然而，人在這一切說法中，他只是在表達一「宗教的現象主義」。若是責難「自主的理智」，卻以「自主的情感」取而代之，這是徒勞無益的。而這正是士來馬赫的做法。在其神學中，仍然是「人的位格」自身內具有「檢驗真理的最終標準」。

（一）泰勒與湯樸

有關現代討論「權威與理性的關係」，我們可討論一位著名的教會人士與哲學家泰勒（A. E. Taylor）的著作《道德家的信仰》（*The Faith of a Moralist*）。泰勒訴求在人類思想中有權威，但是，他說沒有任何一種權威是絕對的。絕對的權威不能經由歷史傳遞；如果能的話，它也不能被接受。人的心智對其所接受的一切，有其貢獻。康德教導我們此點，已經定案不可偏離之。因此，決不能接受正統信仰對「權威」的教義。這就是泰勒論證的主旨，是人們所聽見的各種形式的典範。（卷二，頁200起）

已故的大主教湯樸威廉（William Temple）在其書《自然，人與神》（*Nature, Man and God*）所訴求的，就是「專家的權威」，別無更高的權威。他辯說：啓示的屬靈權威，「完全是按照其所啓示內容的屬靈性質而定」（頁347）。至於所啓示的內容是否為屬靈的，湯樸其實是辯說：人自己必須一直是最終的裁判。

(二) 巴特與布倫納

然而，巴特（Karl Barth）與布倫納（Emil Brunner）又是如何呢？難道他們不是勇敢的為這位「絕對另外」（absolutely other）的上帝爭辯嗎？難道他們不是「道的神學家」嗎？看看巴特給予「意識神學家們」（consciousness theologians）士來馬赫與立敕爾〔Ritschl〕的跟隨者）的鞭笞，因為他們如同腹語者，假藉上帝的名說自己的話（巴特，《教會教義學》（*Dogmatik*））。也注意巴特在其發展過程中，愈來愈前後一貫的建造其神學，以反對「抗羅宗的現代派」。巴特辯說：真正的神學是以「十誡」的第一誡命「除了我以外，你不可有別的上帝」為其主要準則，不是以亞里斯多德或康德的邏輯。真正的神學必須與一切的哲學系統斷開，與人類理智獨創的所有工作斷開，以上帝權威的聲音名符其實的說話，觸及人內在的深處。由此看來，似乎是在一切「各類型現代神學」中，我們找到一位但以理，挺身而出，以永生上帝的聲音，反對現代哲學與科學。

然而，遺憾的是：巴特所說的「絕對另外」的上帝，其絕對另外的方式，正如冲天煙火對兒童來說是「絕對另外」的一樣。巴特的上帝，是理想中的「自主的人」投射到高峰所塑造出來的。巴特的一切思想仍是被某些形式的「現代批判哲學」所掌控，雖然他想擺脫其影響。此即表明：人的心智總是將自己視為是終極標準提供者，來檢視自己所擁有與接受的一切資訊。據此而言，巴特所謂的「絕對另外」的上帝，只要是絕對無法為人所知，就一直是絕對另外的；如此說來，這位上帝就是「奧秘界」的同義詞，即「自主的人」所承認的：存在於人類思想範圍之外的。這位上帝與「未定界最

模糊的觀念」兩相比較之下，其內容與意義是相同的。巴特對「上帝」的觀念，與希臘哲學家安那西門得（Anaximander）的「無標準」、不定的神觀，其在意義上並無兩樣。

另一方面來說，當巴特的上帝啓示自己時，就是完全啓示自己。對巴特而言，如果上帝是可知的，則他就是徹底可知。此即表示：就此上帝可知的程度而言，他與運行在宇宙中的定律，是沒有區別的。如此，他與「人及其世界」是全然等同的。如此看來，當巴特的上帝是全然奧秘，只能藉啓示來彰顯自己時，他卻同時仍是全然奧秘的，並未啓示他自己。另一方面，當這位上帝啓示他自己時，他的啓示跟人沒有啓示時所能知道的，也是相同。

由此可見，這裡的「絕對權威」若不是甚麼也沒說，就是說些當時就已失去其權威性的事。巴特用辯證法來思想啓示，在此所得到的結果，僅僅是：他的上帝同時是絕對隱藏的與絕對顯明的。若要主張此結論，則必須首先拋棄正統基督教信仰的「權威」觀念：即根據「創造主與受造物之間的區別」來認識「權威」。如果堅持此「區別」，則在上帝的隱藏與啓示性之間，就不可能存在這「辯證法」的關係。這樣說來，上帝當然永遠不會徹底無遺的啓示自己。人的心智是有限的，只能跟隨上帝的啓示來思想祂。然而，人如此的認識乃是真實的，因為他得到了上帝的啓示。當上帝的啓示彰顯祂時，此啓示並未隱藏祂，乃是真實的彰顯祂，雖然不是徹底無遺的。

以上對巴特的論述，稍做調整後，又可用在布倫納，以及其他同類神學家身上，如尼布爾賴荷（Reinhold Niebuhr）、尼布爾理查（Richard Niebuhr）、法瑞（Nels R. Ferec）、麥克（John A. Mackay）、洪瑞

豪生（Elmer George Homrighausen）等。在他們的神學裡，與巴特的神學一樣，是「自主的宗教意識」，將其自身按照「雙面人」（Dr. Jekyll and Mr. Hyde）方式分割成兩區域。「高層面」面對「低層面」說話，堅持對方順服自己的聲音。如此一來，人們告訴自己說：他們已經聽從了耶穌或上帝的聲音，而事實上他們只是在順從自己而已。

（三）專家的權威

如此可見，至少在「抗羅宗」圈子裡，對於「權威」以及「其維繫理性的關係」，現今有一共通的看法，即是有一普為眾人接受的權威，但那只是專家的權威。此權威的前提在於：追根究柢，人是在處理一終極奧秘的環境。視為當然的是：上帝，不亞於人，也是被奧秘所包圍。怪不得那些實行「理性自主」原則的人，要接受如此「權威」觀念是毫無困難的。現代，那些「自主的理性」跟隨者自己宣稱需要「終極奧秘」的觀念。「奧秘的宇宙」（The Mysterious Universe）（宇宙中的各項事實如其所是，毫無合理的理由）是現代科學與現代哲學的前提。而現代神學仍未向此前提提出挑戰。

五、羅馬天主教

我們是否須向「天主教會」尋找其為要對「理性是自主的」與「權威只是那些比別人曾更深一步探測那全然黑暗界專家」的這些現代觀念，所提出的挑戰？乍看之下，似乎是如此。泰勒提到一小故事，似乎是指向那方向。他說：一個羅馬天主教神學家與一教外的人

談話，那人說到「羅馬」的立場與一著名且受人尊敬的「聖公宗大公派」立場，看來沒有真正的區別。這個神學家回答說：「對不起，我們與那位的立場是南轅北轍。他的確持守我們所持守的每一教義，但是他持守這些教義是因他認為這些教義，是爲了毫不相干而他認為是對的理由。」（《道德家的信仰》（*The Faith of a Moralist*），卷2，頁198）

但是，此故事本身並未對「羅馬天主教」對「權威的意義」或「其與理性的關係」的立場，提出適當的說明。故此，必須對此課題簡短解釋。

（一）亞里斯多德的哲學

要探究明白天主教對「理性」的觀念，我們可從此事實開始：羅馬天主教神學家們都認為亞里斯多德是「最卓越的哲學家，如同聖多馬是獨一無二的神學家」（馬瑞坦（J. Maritain），《哲學導論》（*An Introduction to Philosophy*），頁99）。馬瑞坦說：現在，神學是以「自然界」某些真理作為前提。這些真理是所有人都自然共知的，也被哲學家們，特別是被亞里斯多德以科學方法找出來了。「哲學的前提論述是自給自足的，並非從神學的前提論述衍生而來」（同上，頁126）。

吉松（Etienne Gilson）表達了同樣思想，他說：希臘思想的傳統，即使被分割為最小片，經最嚴厲的批判分析之後，仍然是值得我們尊崇。因為這是如此真實，所以許多教父深信：異教思想家曾接觸到聖經，雖然他們並不承認。那獨一首先存在，至高原因與原則，自然界的成因，一切知性、次序、美善的來源，那永恆導引快樂生活的（因為它是思想本身，永恆凝視自己的思想），這一切都是亞里斯多德所教導的。如果我們

將他的神學與古代神話比較，就可看見：自從克羅諾（Chronos）與邱比特（Jupiter）年代以來，就算沒有基督教啓示的幫助，「人類理智」已經有極大的進步。無疑的，其中有些漏洞，無數的錯誤與這些真理混合。但是它們仍是真理。這些真理是希臘人用天然理性所發現的，絲毫不欠「信仰」任何恩情；今天，更容易藉著同樣的天然理性，仍可繼續發現；既然在亞里斯多德的理性中，發現真理是不靠信仰，為何在我們的理性中，卻要靠信仰呢？（《基督教與哲學》（*Christianity and Philosophy*））

不需藉由「信仰」之外，而藉著「理性」就能發現自然界（Natural order）還有「信仰界」。就像自然界中藉著「理性」的斷言，不需倚靠「信仰」來獲得其有效性；「信仰界」的斷言也不需要倚靠「理性」的斷言來獲得有效性。

天主教信仰的肯定，追根究柢而言，不是根據「理性」（不論其是否有誤），是根據「上帝的話」。因為凡是「理性」就能對上帝有完美的認知，正因其是如此可知，在本質上就不可能屬於「信仰界」。（同上，頁56）

由「自主理性」所解釋的「自然界」，與完全根據「權威」所接受的「信仰界」，都是論到「上帝，以及祂與人的關係」。此時，立即出現的問題是：如何才能知道「理性所知的上帝」與「信仰所知的上帝」是同一位呢？既然承認此「發現自然界真理」的理性是「受傷了」，就更有理由需要問這問題了。「真正天主教的立場堅持：自然界被造之時是好的，後來受傷了；如果上帝願意的話，至少有一部份可被恩典醫治」（同上，頁21）。看來，恩典必須重建「理性」的能力，至少在其能發揮正常功能之前，要醫好其傷痛。實際上，吉

松所說的是一種基督教哲學，即被恩典重建的理性之產品。他辯說，如此的哲學才是最佳的哲學。它是最佳的哲學，因為在其中理性最能大顯身手。但是即便如此，問題仍然一樣沒有解決。如上所述，此處是亞里斯多德用其受傷的理性來建造「自然界」真理。然而亞里斯多德所發現的神，是基督教神學所說的上帝嗎？

吉松自己以「問題的嚴重性」來與我們對質，他以針對的態度說：理性或哲學只能處理「本質」，不能處理「存在」。然而，它應該要處理的，就是上帝的存在。

例如，亞里斯多德假定他的第一個自我思想的「思想」是至高的本體，他當然是認為它是純「行動」，是無限能力的能量；然而，他的神就是一個思想的純「行動」。此無限能力的「自我思想」實現的原理，當然值得被稱為是純「行動」，但是，它是為了要「認知」，而不是為了要「存在」的純「行動」。它所無的，就無法加添給它，因為亞里斯多德的至高「思想」不是「自有永有者」，它不能賜下「存在」。因之，亞里斯多德的世界不是受造的世界，因為亞里斯多德的至高「思想」不是「存在」的純「行動」，所以它的自我認識，不能產生對所有本體的認識（包括了實際與可能這二者）。因亞里斯多德的神不是掌管護理的神；這位神甚至對此世界毫無認識，因為他沒有創造此世界，也不可能創造，因他是「思想」的「思想」，他也沒有「自有永有者」的自覺。（吉松，《神與哲學》（*God and Philosophy*），頁66）

（二）聖多馬的神學

聖多馬接手了亞里斯多德這樣的哲學，結果是他必

須「將與『本體』有關的問題，從『本質』的語言轉化成『存在』的」。但是，他能如此做而不壓抑其理性嗎？神學家聖多馬能夠因其信仰做成此轉移嗎？（從「抽象本質界」到「存在界」）假如能的話，那麼要解決「權威與理性的關係」問題，就毫無進展了。事實上，問題似乎是越來越困難了。因為亞里斯多德的神，開始就顯出其截然不同於基督教信仰的上帝。

亞里斯多德的神已被認定是沒有創造世界，也不知道世界。如果這樣的神是「理性」活動所帶來的自然結果（沒有在信仰的光照之下），這樣看來，有關「上帝」的議題，似乎就有賴「信仰」來翻轉「理性的決定」了！一個只是處理「本質」的哲學，看來是像「旋轉木馬」似的，在「實體」之上團團轉，但從未觸及它。然而，根據天主教，針對「上帝的存在」基要問題，「神學家」的聖多馬絲毫不需要求「自主哲學家」的聖多馬來翻轉改變其決定。

如此看來，「神學家」聖多馬是與摩西的自有永有的上帝一同出現，要將祂介紹給「哲學家」聖多馬，要求其接受。如果摩西的上帝（世界的創造主與掌管者）要能被「哲學家」聖多馬接受的話，則祂必須從「存在的上帝」被降格成「純本質」，從「自有永有者」（he who is）縮減成「非位格的不存在」（it that is not）。

「哲學家」聖多馬受其理性原則的轄制，必須將「神學家」聖多馬所提供的資料，按照其對「普遍實體」的整套信仰，將之規劃聯繫起來。這必牽連到拒絕一位上帝的存在，因為祂的存在與知識無法在其系統中被聯繫起來。看來，不可避免的結論是：如果我們從「自主理性」起始，辯說它只能處理「本質」，則經由這些「本質」所表達的「存在」，是一與人類心智支配關連的「存在」。康德與其跟隨者下達他們的結論時，並非不

合其邏輯。若是我們從亞里斯多德開始，最終則無法避免必會成爲康德的獵物。

吉松拼命想逃避這結論，如同所有羅馬天主教護教家一樣，他遲早必須面對此問題：摩西的「自有永有者」與亞里斯多德的「非位格的不存在」，是如何相關連。吉松是如此面對這問題的，其辯論如下：

「存在界」中到處都是「存在」，雖然每一性質與其他性質有特性區別，但是它們都是共同存在的。在此「存在界」之外，必定有某一原因，其本質就是「存在」。假定此一存在的本質是純粹「存在的行動」（意即：其存在不是「此」亦非「彼」，乃是「存在」），也就是假定「基督教的上帝」是宇宙的至高原因。（《神與哲學》（*God and Philosophy*），頁72）

但是，此辯論並不能逃避剛才提到的兩難困境。亞里斯多德的方法，其邏輯推論所得到的「神」，是「非位格的不存在」。這是吉松自己的斷言，清楚又正確。這位「神」，只能單靠「理性」接觸。然而，吉松經常不斷說到「有一位上帝存在，世界的唯一創造者」是由「理性」接觸到的（《基督教與哲學》（*Christianity and Philosophy*），頁60）。這段「引文」表明，此位「上帝」被假設成是由「理性」接觸的。但是，一位「不存在的神」與「創造世界的上帝」，二者怎麼可能都由「哲學真方法」的邏輯推論而得呢？

（三）天主教的「權威與理性」觀

看來，我們來到了一個關乎「絕對權威」觀念的立場，至少是在人生的一個層面上。「信仰界」以及其一切內容，純粹是要靠「權威」接受。在此，似乎來到了「絕對權威」而非「專家權威」的觀念。關於羅馬天主

教對「權威」與「理性」關係的看法，在結束之前，還需進一步考慮下列幾項。

第一，我們已經指出：吉松如何勇敢的想要辯護「理性的自主」觀念。如果「理性」與「信仰」層面最終要擺在一起，彼此聯合，則其結果必是妥協折衷。如果說羅馬天主教要堅持的只有一件事，那就是：只有他們的立場才有可能正確對待聖保羅的論述，即「每一個人天生都知道上帝的事情」，並沒有將「基督教信仰」的獨特性與其他立場妥協。換言之，他們主張：在他們的整個系統中，才是將「自然」與「超自然」真正結合。但是我們不難看出：任何有關「理性的自主」以及「信仰的絕對權威」結合的做法，勢必會是妥協折衷的。

第二，如果回到羅馬天主教「屬血氣的人」觀念，特別是在人與上帝關係上「人的自由」，即可發現此「折衷妥協」的真相。根據羅馬天主教神學，人擁有某種程度上的「自主性」可反抗「上帝的計畫」。在許多關頭上，上帝必須等候人的決定。如此說來，上帝並不能真正掌管未來要發生的一切事情。此即表明：人的終極環境，只有一部分是在上帝的導引之下。以上這一切實際上是說：根據羅馬天主教神學，對上帝而言就如同對人一樣，也會有令其奧秘不解之處。所以，據此而言，上帝自己是被「純事實」所包圍。人的舉動部分是與上帝有關，另一些部份是與「純事實」（brute fact）有關。

天主教神學既然是持守「人心智意志自主的終極性」教義，那麼其承認哲學領域「自主」觀念的合法性，也就不足為奇了。如吉松所作的，即使在天主教論及「基督教哲學」時，也必須將此哲學立足在「自主」觀念上。甚至在天主教論及人的起初完美狀態（理性未

「受傷」時），仍然在某種程度上持守「人心智意志的自主」觀念。天主教在其思想的每一階段與每一方面，都是委身於此觀念。因此，在所有階段與所有方面，它也是委身於「純事實」觀念，視其為「人的終極環境」一部份。

天主教每時每處都委身於如此「純事實」觀念（任何事情都可在上帝的計畫之外成就）；天主教對「理性與權威的關係」觀念形成，完全是由此點作定奪的。如此看來，天主教簡直就是沒有建造真正基督信仰「權威觀」的材料。真正「基督教權威觀」的前提是：人在其所作的一切事上，都得面對上帝的要求。但是，假如上帝不是擁有、掌管萬事者，人如何需要面對上帝的要求呢？假如有些地方上帝無能力掌控，祂如何能要人面對祂的要求呢？只有在「上帝的計畫是包含萬有」觀念上，真正的「權威觀」才能建立。實際上，此即表明：只有在「聖約是全括人類生活每一方位」的觀念上，「權威觀」才能找到立足點。

我們的結論是：雖然羅馬天主教的「權威」觀念，乍看之下是非常絕對的（事實上比「抗羅宗」還更絕對），然而實質上卻是一點也不絕對。其「自主」觀念在每一地方都是贏家。所以羅馬天主教的「信心」論，在每一處都是順應「人的自主」觀念。當然，它說「屬血氣的人」是墮落了，但是他只是在一小段路上跌了跤；即使當他在正直狀態中，他堅持「自主」仍然是對的。因此，人的墮落性是否在於他不智的使用此「自主」？當然，基督徒是被恩典醫治了；但是在醫治之後，爲了要運用其「自主」意志，他竟然仍被勸說在某種程度上可以與上帝的計畫對立。「聖約中的順服」觀念，無法在羅馬天主教神學或哲學中立足。因此，我們的結論必須是：天主教所提供的「權威」之道，與「屬血

氣的人」所容讓的「專家」觀念，根本沒有什麼明顯的區別。

（四）天主教的「傳統」觀

羅馬天主教的「傳統」觀念，只是鞏固以上所說的。「天特會議」在其「有關正典聖經的諭令」論及「非成文傳統」，即所謂的代代相傳的教訓。這些非成文傳統，被賦予和聖經相同的權威。他們說：基督教的真理是藉著兩條分開的源流臨到我們：其一是在聖經裡找到的，其二是在傳統中找到的。當然，此傳統（至少到某程度）將自身書寫成文。但是，教會官方並未接受任何成文經典，視其為此傳統的書寫記錄。此傳統的最終監護者乃是教會的當代聲音，即其正式的神職人員們（特別是教皇）所說的。所以，追根究柢，傳統就在教會中代代相傳。

現在我們要指出此「傳統」觀念對於「權威與理性關係」的影響。總的來說，教會的階級權位，特別指的是教皇的權位而言，其自身並不被當作是臣服於上帝最終整全啓示的權柄之下。在羅馬天主教的思想體系中，並無一處說及任何人都應完全臣服於上帝。相反的，天主教立場要求我們：拒絕接受「上帝的計畫是具有完全的決定性」。因為教皇的職位要求或允許他時常作出無誤的宣告，當教皇自己下判定時，他是以專家的身份，企圖解釋「純事實」與「普遍存在」的意義。他必須要將「聖經所教導他的」與「他自主理性所教導他的」（有關「普遍存在」）聯結在一起。如此所造成的結果是：若上帝是掌管、治理人與宇宙的主宰，就絕不可能透過教皇的聲音說話。因此，那些聽從教皇聲音的，是聽見一專家的聲音，由於一些毫不合理的理由，就

假定教皇比其他人更有能力，深入透視「存在界」的領域。

這樣看來，天主教根本不是真正基督教「權威與理性」觀念的辯護者，乃是在二者以及二者之間的關係上，提供了一個折衷的妥協。天主教持守的「理性觀」是：理性自身不需按照「自有永有的上帝」的教義來解釋；所以，它不能提供真正在「理性」之上的「權威」觀。因此，天主教的權威是令人苦惱的權威，是一個人處理「普遍存在」並猜想之，過於另一個人也在處理「普遍存在」並猜想之。其實，這是將人帶入捆綁之中的權威。

（五）天主教立場的總結

關於「權威及其與理性的關係」，羅馬天主教的全部立場顯示了其整體護教學的弱點。它沒有清楚明確的立場可與「屬血氣的人」的立場對照區分。所以，不能在任何一點上，向「屬血氣的人」的立場提出任何有效的挑戰。它假設「屬血氣的人」在「自然界」的出發點與方法論是正確的，因此在邏輯上就不能要求人在「靈命界」接受上帝的權威。

六、阿民念派

若說「阿民念派神學」與羅馬天主教神學，在「權威」問題上是相似的，這對許多人來說，是件非常奇怪的事；然而這的確是實情。當然，福音派阿民念主義是拒絕羅馬的禮儀主義與階級權位。阿民念派的個別人士，在其實際對聖經的態度上，是遠比阿民念神學系統所容許的為佳。而我們所針對的只是此神學系統。對此

系統，無可避免地，我們必須明言：其「理性」觀是與天主教相似的，因此其「權威」觀也與天主教的立場相去不遠。

阿民念神學所最堅持的認定是：改革宗的「揀選」教義對「人的責任」處理不當。然而，改革宗揀選觀是將聖經整體對於「人與上帝的關係」教訓，前後一致的表白出來，即：歷史中的萬事萬物是按照上帝的計畫發生進行。所以，阿民念派的「責任」觀，其前提是拒絕「上帝的計畫是全括的」觀念。此即表明：「純事實」觀念是阿民念派立場的基本要素之一。因此，與天主教雷同的觀點又來了，人是一部分與上帝有關，另一部分與「普遍存在」的某一形式有關。這又進而表明：上帝自己也要面對那決定祂能力與行動的。祂受限於祂周圍的實體事實，因此，祂的知識也是被奧秘不解所包圍。

（一）阿民念派堅持「人的自主」

如此一來，我們又回到基督教最主要的敵人，即「人是他自身終極或自主的權威」觀念。此「自主」觀念在現代的表現，乃在於堅持：人所遭遇的一切，人既是付出的一方，也是接受的一方。現代哲學（特別自康德以來）已經大膽宣稱：只有人爲自己所建造的（至少有一部份），對人來說才是真實的。

假設的「自主的人」以此現代形式表現出來，並非不合邏輯。在每一「非基督教」的實體觀念中，「純事實」或「機運」扮演基本的角色。因爲任何不持守「上帝的計畫是世人的終極環境」的人，別無選擇，只有假設或宣稱機運是終極的。「機運」其實就是「自主的人」觀念在本體論形而上學的對應關連。自主的人不會容讓下列真理：實體是已經有其結構性，是藉著「上帝永

遠計畫」的結構化行動所作成的。但是，假如實體的性質是非結構性的，則人被假定是首先並且是以絕對原創性方式，將結構帶入實體中。但是，如此的結構只能限用「於人」。因為，就事實而言，人身為有限的、受時間調節的受造物，不可能掌管全部的實體。然而，這一切只是等於說：現代哲學爭辯，就人所知道的一切，人既是付出也是接受的一方；這樣的講法是合乎其原則的自圓其說。人所得到的僅僅是「非理性」，人自己首先將之合理化。所臨到人的，看來是「理性關連的實體」，是如此的關連，主要是因為人自己將它理性化。

「自主」的現代形式是以正負兩面表現出來。負面來說，它假設或宣稱那「在外面」的，即那尚未與人的心智接觸者，含有全然非結構性或非理性的特質。但是，在人類經驗所能掌管的範圍內，要做此假設是不太合理的。然而，這並非我們現在主要關切的，所以只是指出：人類經驗不可能對「全部的實體」建立普遍的負面敘述，所以也無法對一切「未來的實現」作出普遍的敘述，此為現代一般哲學家或科學家的假設。然而，現在我們主要的關切在於指明：針對現代人對聖經權威的態度，阿民念派神學家沒有立場提出挑戰。

（二）現代人的「聖經觀」

關於現代人對聖經的觀念，我們所能期望看到的態度為何？他們會欣然接受此觀念嗎？對於聖經所教導的教義（例如創造、護理、神蹟等），他們會打開心門接受其「證據」嗎？對於有關「未來事件」所賜的啓示，他們會打開心門接受嗎？換言之，這些信息是關於發生在「全然超乎人類經驗之外領域」的，或因「此領域」對「人類經驗領域」的影響，所造成的古往今來的事

件，他們會欣然接受這些信息嗎？答案是明顯的。

「成文的超自然啓示」整個觀念，對以「自主」觀念建造其思想根基的現代人，不僅是陌生的，也是毀滅性的。假如現代人所假設的自我「自主」是對的話，那麼當「超自然」的事實證據顯明給他時，絲毫也不會將之列入在他的邏輯裡來思考。「神是完美自足」的觀念，對現代人的原則而言，是毫無意義的。康德的現代跟隨者說：如此的神觀，作為有限的觀念，是可以的；作為有限的觀念，它是無害的，甚至是有用的。因為它僅僅是代表「徹底理性」的理想罷了。但是，對正統基督徒而言，「上帝」不是有限的觀念，乃是本質上的觀念；此對現代人來說，是毫無意義的，因這會除去與「純理性」關連的「純事實」觀念。「現代」科學要求「純事實」觀念必須是有限的觀念，如同「純理性」觀念一樣。

屬血氣的人堅持其「自主」觀念，因此在他的邏輯上根本不可能考慮聖經的「證據」，來接受聖經是基督教所見證的上帝最終絕對的權威啓示。屬血氣的人根本無法論及上帝在宇宙中與對人心的啓示。基督教的上帝對他的邏輯而言，與人類經驗無關。所以，若對他說上帝在自然界或在聖經中啓示祂自己，這不啻是對牛彈琴。

如此說法，對某些人來說，似乎是太過極端。然而，我們相信這是嚴謹根據事實的說法。當然，有些現代哲學家看來是喜好他們所稱呼的「積極宗教」（the positive religions）（特別是那些「有神論者」與「自身論派」〔Personalist〕）。在那些積極宗教中，他們選出「基督教」是最能為人所接受的。我們可再次提到泰勒，他在其近著《上帝存在嗎？》（*Does God Exist?*）書中，辯論「上帝的存在」。但是他的論述是根據「人的自主」

假設，所以他所相信的神，追根究柢不過是一位有限的神明。當泰勒處理歷史性基督教的教義時，他非常清楚的表明：根據他的原則，人不能接受按照聖經中所展現的這些教義。論到耶穌的復活，他說：

聖保羅與其他使徒們都相信這件事，此點是無庸置疑的，正如歷史上的任何事實一樣；至於，在他們的經驗上，此信仰是否是一種錯誤的解釋，則另當別論。既然眾所周知，人們的確有時會誤解自己的經驗，所以，若有人建議說，聖保羅與其他使徒們錯解了，基本上這並無不合理之處，並且無人能「毫無質疑」的證明他們沒有錯解。（泰勒，頁127）

泰勒單純的假設：任何人（使徒與任何人一樣）的心智對其所領受的，都有原創性的參與。此假設的結果是：即便泰勒能相信一完滿自足的神（其實，他的前提使他不能夠相信），他卻不能相信任何人在領受並得到這位神的任何啓示時，可以絲毫不受他自己經驗的迷惑（其經驗是獨立運作於神之外）。

所以，對於「在聖經中賜下的權威啓示」的觀念，現代人的整個心態，可總結於下列各點：（1）聖經所說的上帝，根本不存在。如前所述，「沒有這位上帝存在」的觀念，是包含在「純事實」的假設裡；（2）如果此上帝真的存在，則祂不能在我們所知的世界中彰顯祂自己。他們認為此世界是由「純事實」與「自主的人將純事實理性化的行動」所組合而成。因此，這世界被認為是不能夠啓示上帝；（3）即使，上帝真的啓示祂自己於此世界中（他們的立場卻認定上帝是無法自我啓示），沒有人不錯解此啓示的含意；（4）如果上述三點不真，若有人在過去確實領受到啓示，也不能沒有錯解地將此啓示傳遞給現在的人；（5）如果不論如何，聖經所說的這位上帝的啓示，臨到今天的人，他們

也必定會錯解此啓示。

(三) 阿民念派的錯誤

阿民念派挑戰現代人的立場時，對於「聖經權威」觀念無法提出有效的論證。阿民念派自己的「人論」在某程度上是獨立運作於上帝的計畫之外，所以他們認為「人的心智」在某些方面是「人自己終極的權柄」，如此的看法癱瘓了他們的護教的工作。如同羅馬天主教的人士，阿民念護教學家必須與其對手，在所假設的共同基礎上出發。阿民念派必須承認對手按照「人類心智的自主」與「機運的終極性」，已經正確解釋了許多人類的經驗。但是，如果一個屬血氣的人根據「自主」的觀念，就能夠不依靠上帝而正確的解釋現象界，他怎麼可能會願意突然轉向，而根據上帝的啓示來解釋屬靈的事？他若是思想一致的人，他肯定不會如此做的。

如前所述，阿民念派必須以「零碎雜陳」的方式來呈現基督教立場。因此，他會首先對「非信徒」說到「超自然啓示」的「可能性」，好像「可能性」一詞對「屬血氣的人」與「信徒」是同一個意思似的。但是，其實不然。對於「屬血氣的人」，「可能性」的觀念一方面是等同於「機運」，另一方面是等同於「屬血氣的人」自己能夠理性化的解釋。對他而言，只有人自己藉其邏輯思維所命定的，才是真實的可能性。但是，「可能性」對基督徒而言，卻是指：「按照上帝的計畫，可能會發生的狀況」。

第二，阿民念派會以超自然啓示發生的「或然率」(probability)說服屬血氣的人，好像「或然率」此詞對信徒與非信徒是同一個意思。其實並非如此。對屬血氣的非信徒而言，「或然率」此詞的意義與上述的「可

能性」觀念是牽連在一起。所以，正如休謨（Hume）已經批判了用經驗上的或然率來為基督教辯護的企圖，他有效的表明：一旦接受了「機運」的觀念，我們根本不可能假定事情的發生是此非彼。所以除非我們能夠先肯定「上帝以超自然的方式將自己啓示給人」作為我們的前提，不然我們使用人的經驗（甚至包括我們對自然界的經驗）來為基督教辯護也是毫無意義的；因為若不如此確定，則上帝超自然地啓示自己給人的「或然率」（按照非信徒對此詞的理解）就是零。

第三，阿民念派會向「屬血氣的人」說到關於聖經記載啓示的歷史事實。他會強調基督教是歷史性的宗教這一點。然後，他會繼續說：因此，例如基督復活是否是事實，純粹是證據的問題。對此問題，他會堅持說：任何能用歷史研究法則的人，都是勝任的裁判。「復活的意義是神學問題，然而復活的事實是歷史問題。」（Wilbur M. Smith, 《因此站立》（*Therefore Stand*），頁386）。人們要求復活的證明，正如人們在任何歷史問題上要求證明一樣。

但是，單單從歷史事實去支持超自然啓示的確存在這一類的論證，忽略了屬血氣的非信徒對於一切所謂的事實證據的基本態度，是已經理所當然地受到他們先設的「可能性」與「或然率」的觀念所掌控。所以，此人可能會承認：有一位名為「拿撒勒人耶穌」從死裡復活了。根據他的原則，接受復活的證據，他一點都不需猶豫。但是，對他而言，那「事實」與對基督徒而言的事實，是截然不同的。兩者根本就不是同一件事實。說到「事實」卻未說到「事實的意義」是徒勞無益的。因為「事實」的「事實性」，對處理它的任何心智而言，是由當事人認為它的意義為何。對他而言，事實就是他認為的意義。如果我們不向「屬血氣的人」提出挑戰，質疑

其「歷史事實」看法底下的「可能性」與「或然率」的觀念，則根本不可能向他呈現「事實」的真相，亦即：根據聖經中對此事實的解釋而得的真相。說到向他呈現「復活的證據」而不呈現其真正意義，就只是在談論一抽象之事。「復活」必須是基督徒所說的那樣，不然就不是「復活」。如果是的話，則復活就是如此實際發生在歷史中。

然而，阿民念派立場在呈現「基督教的事實證據」時，卻是決定必須不按照自己身為基督徒所知的真理來表白之。他知道：是上帝的兒子在其人性中受死，並且從死裡復活。但是，他向「非信徒」所說的「復活的事實證據」卻是一些模稜兩可、不能全然確定的事，是假設「信徒」與「非信徒」彼此都能同意的。

第四，阿民念派會向「非信徒」說到聖經是上帝所默示與無誤的啓示。他會說這是最奇妙的書，是最暢銷的書；其他一切的書都會黯然失色，聖經卻絕對不會。非信徒對這些說法都可輕易接受同意，因為不會有損自己的立場，也未遭到挑戰要順服之。對他來說，這只不過是：某些宗教專家將他們所經驗到的深層共同感受表達出來。他們的立場可以有聖書，甚至可以有一超級經典。

但是，非信徒卻絕對不會容讓一本具有絕對權威之書，這本書的前提是：基督教的上帝是完滿自足的，祂存在且是可知的。但是，這位上帝與祂在宇宙中向人的啓示，如上所述是「屬血氣的人」必然會拒絕的。所以，他自然也會拒絕「這位上帝與這樣啓示」觀念的必然關連。對他而言，「罪」的觀念是無意義的，因為「罪」的觀念必然帶出「恩典」是超自然啓示的外在宣告。對他而言，「罪或惡」是本體存在的行動，是「機運」觀念所固有的。

七、改革宗立場

「羅馬天主教」與「阿民念派」的進行方式，是在假設已知的經驗領域，接受「屬血氣的人」的出發點與方法論。他們的方法在「聖經及其權威」這最重要的問題上，是自砸腳跟的。我以上所說的，已經足夠指明此點。我們重複說：許多阿民念派人士的表現，是遠比他們的立場為佳。我們也強調：他們論到細節時所說的，有許多實在是非常好的。換言之，我們的目的不是要低估阿民念派信徒學者所作的工作。我們的目的乃是要比他們更善用他們的材料，將這些材料放在正確的「認識論」與「本體論」的根基上，使得這些材料在與「非信徒」討論時，能發揮真實果效。

如此的根基是在「改革宗」立場中提供的。「改革宗」立場能提供此根基，完全是因為「改革宗」在其出發點與方法論上，是尋求全然忠於基督真理。在此，我們必須承認：我們持守此立場的人，常常有失職守。持守「改革宗」立場的人，沒有任何理由自誇。因為我們所領受的，是靠恩典領受的。

（一）向「屬血氣的人」提出挑戰

「改革宗」立場尋求避免「天主教」與「阿民念派」立場的弱點。既然這些立場已經長篇大論的討論過了，箇中道理是顯而易見的。「屬血氣的人」在「本體論」上假設「純事實」觀念，在「認識論」上假設「人的心智自主」；「改革宗護教家」明白他應該先向這些觀念提出挑戰。他必須在對每一事上所說的每句話，向這些觀念提出挑戰。這些觀念決定了「屬血氣的人」如何將他所得一切資料建造在其上。這些觀念是他用來觀

看一切事實的有色眼鏡。

羅馬天主教與阿民念派嘗試向非信徒提供基督教的事實證據。實際上，我們已經看見：他們自己對基督教事實的解釋是錯誤的，所以他們無法將這些事實真相全然的表達出來。即使他們表達這些事實達到正確的程度，他們也沒有向屬血氣的人提出挑戰，要其拿掉有色眼鏡。而這正是改革宗護教學家所要作的事。他首先將事實照其真相忠實表達出來，然後向屬血氣的人提出挑戰，指明：除非將這些事實按照基督教的解釋來接受，否則這些事實就完全失去意義。

（二）堅持「基要真理系統」

改革宗護教家向屬血氣的人所表達的主要事實如下：第一，完滿自足的上帝存在；第二，萬物皆受造，特別人是按照上帝的形像受造；第三，宇宙中萬事萬物發生，是按照上帝的全盤計畫與對它們的安排護理。然後，人墮落及其後來的罪惡，這些事實彼此相關，也唯有這些事實是彼此關連，其他有關基督救贖大工的事實，才顯出是真為事實。除非這些事實如其所是，否則基督救贖的事實就不真實了。

由此可見，實體是一整體的系統，包含了萬事萬物在其內。此系統的每一個別事實，主要是因其與此系統的關連而成為事實。因此，若說是呈現事實，卻不將這些事實呈現為此系統的一部份，是矛盾的。歷史中任何個別事實的「事實性」正是如其所是，因為上帝是上帝。對基督徒而言，上帝的旨意計畫就是個別事物的成立原則，上帝成就事實，使事實如其所是。

當然，人的行動在此系統中有其位置。但是，它們卻不具終極決定性；其重要性是隸屬的與衍生的。由

此可見，「人的自主」觀念如同「機運」的觀念，在真正基督教系統中是毫無位置的。人類在其行動的每一層面，都是類比而非原創。正因如此，其行動才是真正有意義的。

當然，只有上帝的超自然啓示才能將如此的系統告知人。因爲此系統的性質與屬血氣的人所論及的系統是截然不同的。對他來說，系統是人（人被假設爲終極的）藉其原創性的組織行動所制訂的。真正「基督教神學」將一切歸屬於完滿自足的上帝，而屬血氣的人實際上卻將之歸屬於自己。所以，基督教所說的「絕對完滿自足的上帝」與屬血氣的人假想的「全然完滿自足的人類心智」，二者之間存在的爭戰是毫無妥協的可能。

我們向屬血氣的人所呈現的「基督教系統」觀念，乃是包含了「超自然啓示」觀念在內。因此，「超自然且無誤成文的啓示」觀念，也是包含在此系統之內。人是上帝所創造的，需要「超自然啓示」；人成爲罪人之後，需要「超自然救贖啓示」。他需要此啓示以「無誤成文」的形式記載下來，以免他自己會摧毀它。屬血氣的人因爲是憎恨上帝的人，所以不想聽到上帝。他試圖壓抑在其周圍自然界中「上帝的啓示」所帶來的壓力。他試圖壓抑在他內在的「良心」所帶來的壓力。所以他也試圖壓抑聖經中所說的「恩典啓示」這觀念。在每一情況下，上帝都是以他的創造主與審判主的身份，向他說話，要他聽命與順從。「自主的人」根據他自己的假設，怎能聽從呢？他不能聽從，除非他將他的立場整個反轉過來，這一點，他自己無法辦到。只有透過聖靈的重生大能才辦得到。

(三) 揭穿罪人真相

關於此點，羅馬天主教與阿民念派可能會辯說：他們試圖以「中立」的基礎作為與屬血氣的人之接觸點，目的就是要避免此僵局。改革宗護教家的回答會是這樣的，好的講道會承認聖經真理：「人被罪抹瞎心眼，人的意志已經扭曲悖逆，只知尋求自己卻不尋求上帝」。但是，聾耳怎能聽見，瞎眼怎能看見？此即表明：講道與護教辯論面對同樣的困境。羅馬天主教與阿民念派在「講道」與「辯道」時，都沖淡福音的事實，為要換得屬血氣的人容易接受。但是，改革宗護教家無論在「講道」或是「辯道」時，都不會如此做。他在講道與辯道時，都會在出發點上向屬血氣的人提出挑戰。每一次接觸屬血氣的人，都應該包括「講道」與「辯道」；而改革宗護教家會要求罪人，去作罪人自己辦不到的事。

改革宗基督徒常在講道時是「改革宗」，在辯道時卻是「阿民念派」。然而他若是在其推理上有自知之明，他會嘗試以「講道」時所作的來從事「辯道」。他知道人要負責，非因不顧「人並非自主的，乃是受造的」，反而正因為如此。他知道：唯有「類比或聖約人格」（analogical or covenant personality）的觀念，才保住了人思想行動的真正意義。所以他也知道：那死在罪惡過犯裡的人，仍然是要為他自己的死況負責；他也知道：罪人在其內心深處，知道他所面對的交帳責任是真的。罪人知道自己是上帝所創造的；他一直想盡辦法遮掩此事實以矇騙自己。他知道自己違背了上帝的律法；他又遮掩此事實矇騙自己；他知道自己因此是有罪的，要承受永遠的刑罰；他也不正視面對此事實。

改革宗講道與改革宗護教學所作的，就是要揭穿罪

人臉上的假面具，迫使其面對、正視自己與世界的真相。屬血氣的人正像「地鼠」一樣，每次當他注意到這些事實時，就急忙找地洞往裡鑽。他愛黑暗，不愛光。光顯明他的真相給他自己看。無論是「羅馬天主教」或「阿民念派」都無法做到的，正是此點。

(四) 完全都是恩典

關於罪人接受「基督教立場」的可能，我們必須說：這完全是上帝的恩典。他是上帝所造的，是按照上帝的形像造的，一直都是在上帝的掌管之下。他身為有理性的受造物，他能理解：人若不是接受真理系統的全部，就是拒絕其全部。他不能理解：為何像羅馬天主教或阿民念派這樣的立場，竟然向他提出挑戰。他身為有理性的存在，非常清楚：只有改革宗對基督教的敘述才是前後一致、連貫的，因此在每一點都可以向「非基督教立場」提出挑戰。所以他能明白：為何改革宗神學家應該接受「聖經是上帝無誤的話」的教義。他也能明白：在整個「基督教立場」之內的「聖經觀」之必須性、清晰性、足夠性、權威性的關連。

正因基督教信仰是一整體，所以每一個教義都是基督教信仰的一部份；然而，雖然明白了這些真理是關連在整個「基督教立場」之內，要是他不願放下自己的「自主」與「機運」假設，這些教義對他也是無意義的。

八、結論：「理性」順服「聖經是最高權威」

我們結論是：在有關聖經的問題上（也如同其他任何問題），基督徒與非基督徒辯道的唯一可能途徑，就

是以「前提」論證。他必須向非基督徒說明：除非他接受基督教信仰的前提與隨之而來的解釋，人類經驗是毫無一致連貫性的。這也就是說，論證必須表明：除非人如真正改革宗所說的，接受聖經是解釋整個人生經驗的最高權威，否則就不可能在任何事上找到意義。唯有將此「前提」不斷的存記心中，我們才能在討論聖經的事件以及其所教導有關上帝與人的關係上，得著真正的果效。

改革宗出版有限公司

圖書目錄

神學類		定價
T.1	系統神學 (任以撒)	360
T.8	贖罪論 (Loraine Boetter)	80
T.14	加爾文主義	改版中
T.16	傳福音與神的主權 (J. I. Packer)	150
T.24	基督的位格 (Loraine Boetner)	170
T.25	基督教要道初階 (G. I. Williamson)	320
T.28	基督教教義史 (Louis Berkhof)	330
T.32	基督教神學 (H. Bavinck)	480
T.33	基督榮耀的身體——教會論 (R. B. Kuiper)	160
T.34	基督教發展史新釋 (余達心)	170
T.35	基督教與西方文化 / 中英對照 (Abert Greene)	280
T.36	基督教真偽辨 (平) (J. Gresham Machen)	450
T.37	聖靈論 (John Owen) - 簡讀本 by R. J. K. Law	290
M.1	改革宗信仰摘要 趙中輝編譯	100
M.2	千禧年論簡介 (Anthony A. Hoekema)	180

護教類

A.5	我是什麼 (Gene W. Spear)	90
A.9	教我如何不信祂 (R. C. Sproul)	190
A.10	將人的心意奪回 (Richard L. Pratt)	160
A.11	基督教護教學 (Cornelius Van Til)	250

聖經研究類

B.2	創世記研究	改版中
B.4	羅馬人書註釋 (John Calvin)	295
B.5	羅馬書釋要 (D. N. Steele & C. C. Thomas)	220
B.6	以弗所書註釋 (John Calvin)	150
B.9	啓示錄研究 (J. G. Vos)	290
B.12	加爾文的靈修與祈禱 (John Calvin)	250

B.13 耶穌對天國的教訓 (G. Vos) 改版中

講壇類

S.1 司布真復興講壇 (Charles Spurgeon) 170

S.2 人的景況與神的大能 (Martyn Lloyd-Jones) 90

信條與要理問答類

C.1 要理問答 (韋斯敏斯德信條) 100

C.2 基督教信仰告白 60

TS.5 歷代教會信條精選 (平) 趙中輝、趙天恩等編著 600

信仰與生活類

F.2 誰在掌管 (A. W. Pink) 50

F.4 基督徒的生活藝術 (Ralph Heynen) 180

F.5 宗教情操真偽辨 (Jonathan Edwards) 135

F.6 與神同行 (J. C. Ryle) 170

F.9 復興真偽辨 (Jonathan Edwards) 160

F.10 天命與你 (Edmund Clowney) 160

F.11 教會勸戒手冊 (Jay. E. Adams) 180

F.12 磐石之上：淺談救恩要義 (Sinclair Ferguson) 330

傳記見證類

BI.3 豐盛的恩典 (John Bunyan) 80

BI.4 加爾文的生平與教訓 (John Bratt) 改版中

BI.5 回來吧，巴芭拉！ (John Miller) 260

BI.6 掘地深耕——郭顯德傳 (James R. E. Craighead) 280

辭典類

D.1 英漢神學名詞辭 (趙中輝) 990