

本書以思想為本，闡明衛道學三方面的功能：證明、辯護與批評。教員應自設如何提供「辯護的線由」及實踐彼等就第三章15-16節的規劃。

這 周功和／中華福音神學院系統神學教授
這是一本另類的衛道學著作。本書有亞希蘭思想的色彩，但在某些方面卻是超越或更勝於希爾（包括把話語條比較清楚），及提供堅強的解釋為依據。彌補希爾在方面的不足。

有 曾敬思／台灣浸信會神學院副院長
這本衛道學的書，是以問答對話方式進行的。這本書，並沒有按圖索驥的方便，卻幫你結結實實，直到讓你水落石出的體驗。

本 黃穎航／中華福音神學院系統神學副教授
書名直譯為中文是《榮耀神的衛道學：一本導論》，是這學碩士程度的護教學課本。作者的約翰·弗雷姆（John Frame）教授以符合聖經準則的方法，探討護教學的方法論，改良傳統哲學的神存在的論證，並辯明福音福音訊息的真實性，勸人悔改歸信耶穌基督。在解題方面，作者用兩章的篇幅，處理哲學難題。最後一章示範如何向陌生人傳福音。作者改進了他的恩師哥尼流·范泰爾（Cornelius Van Til）教授的大前題護教學，誠然是肯出於藍而勝於藍。

作者簡介／約翰·傅瑞姆 (John M. Frame)
A.B., Princeton University; B.D., Westminster Theological Seminary; A.M. and M. Phil., Yale University 現任教於加州西敏神學院，教授衛道學與系統神學。著有《談論神的教義》、《Medical Ethics: Principles, Persons and Problems》及《Perspectives on the Word of God: An Introduction to Christian Ethics》

ISBN 957-0471-39-5



9 789570 471397



導航者福音協會
The Navigator Gospel Ministries Ltd.
P.O. Box 29115 Kowloon City, HK
Tel: (852) 2393 2063

TH0034

印刷商：新華印刷有限公司

衛道學概論

作者／約翰·傅瑞姆 (John M. Frame)
譯者／廖和美



衛道學概論

以神為本、榮耀神的衛道學

Apologetics to the Glory of GOD



作者／約翰·傅瑞姆 (John M. Frame) ■ 譯者／廖和美 ■ 審閱及導讀／周功和 (中華福音神學院系統神學教授)
■ 推薦／曾敬思 (台灣浸信會神學院副院長)、黃穎航 (中華福音神學院系統神學副教授) 以姓氏筆劃順序排列

衛道學概論

以神為本、榮耀神的衛道學

Apologetics to the Glory of GOD

AN INTRODUCTION



■ 作者／約翰·傅瑞姆 (John M. Frame) ■ 譯者／廖和美 ■ 審閱及導讀／周功和 (中華福音神學院系統神學教授)

■ 推薦／曾敬恩 (台灣浸信會神學院副院長)、黃穎航 (中華福音神學院系統神學副教授) 以姓氏筆劃順序排列

中華福音神學出版社

目 錄

<導讀> 另類衛道學	周功和 5
前言	8
第一章 基礎篇	11
定義 / 12	預設前提 / 14
循環式論證? / 18	
神的責任和我們的責任 / 23	唯獨聖經 / 27
唯獨聖經和自然啓示 / 29	價值 / 33
危險性 / 34	
第二章 衛道者的信息	47
哲學 / 48	好消息 / 70
第三章 衛道學是證明：方法論的考量	77
信心、聖經和證據 / 78	證明的需要 / 85
先決性的論證 / 90	反面和正面的論證 / 97
絕對的必然性和可能性 / 99	
接觸點 / 103	內心的預設主義 / 107
第四章 衛道學是證明：神的存在	115
無神論與不可知論 / 116	道德的論證 / 120
認識論的論證 / 127	形上學的論證 / 131

第五章	衛道學是證實福音	149
	聖經中的聖經教義 / 152	
	怎麼看聖經批判？ / 158	
	聖經對福音信息的理論依據 / 166	
第六章	衛道學是辯護：邪惡的難題(一)	
	問題、一般原則、死胡同	183
	邪惡是難題嗎？ / 184	焦點在聖經聖 / 187
	聖經沒說的事 / 190	
第七章	衛道學是辯護：邪惡的難題(二)	
	聖經的回應	209
	神是自己行動的標準 / 210	
	聖經給我們嶄新的歷史觀點 / 217	
	聖經賜我們一顆新心 / 228	
第八章	衛道學是出擊：對不信的批判	233
	非信徒的兩手策略 / 236	
	基督教衛道學的反應 / 244	
第九章	與一個陌生人的對談：個人衛道示範 ..	249
附錄一	范泰爾和林格尼的衛道學	269
附錄二	亞當斯對傅瑞姆的回覆	299

〈導讀〉

另類衛道學

周功和

這是一本另類的衛道學著作。作者傅瑞姆 (John M. Frame) 試圖建構一種忠於聖經的衛道學。第一章解釋什麼是尊基督為主，順服聖經啓示的衛道學；第二章按照形上學、認識論與倫理學的範疇，重述一些基要的信仰內容，說明衛道學所要維護的是什麼。

傅氏的衛道法有范泰爾 (Cornelius Van Til) 思想的色彩，但在某些方面卻是超越或更勝范泰爾 (包括把話講得比較清楚)。兩者相同的地方包括預設人人心中都知道造物主的存在 (羅一 18-23)，因此，任何不以此預設為出發點的衛道學是不合聖經的。神的「永能和神性」，應是如同「 $1+1=2$ 」一樣，在人心中是自明的。不過，因人的墮落，人經常鎮壓或阻擋這自明的觀念 (羅一 18)，除非重生得救。除此之外，傅氏的衛道學還帶有濃厚的改革宗神學的味道，因此他不願意以人的自由意志為苦難存在的終極因；寧願承認有看不透的奧秘，也不願意妥協神的主權與預定。傅氏在這些方面提供聖經的詮釋為依據，彌補了范泰爾在這方面的不足。

本書把衛道學分為證明 (proof, 第三至五章)、辯護

(defense, 第六與七章)與出擊(offense, 第八章)三方面。在證明神存在方面,傅氏偏愛倫理的論證。他的論證是一種先決定的論證(transcendental argument),即:除非某情況 X 是真的,否則一切都完了;若不願意接受一切都完了,那麼 X 情況必須是真的。康德曾使用這種論證,卻是以人爲中心。傅氏的倫理論證不只是說,若要有倫理,必須要有絕對(自有永有)位格的神,而且還進一步說明這位神必須是聖經所講的三位一體神。他的三位一體論證相當精采,請讀者留意。

在辯護方面,傅氏針對苦難的問題。讀者可能會驚訝傅氏竟然反對教父奧古斯丁處理苦難的方法,即視一切的邪惡爲「非存有」。不過,那些素來憑直覺認爲奧氏說法有問題的人,會感到很欣慰。佛教對苦難有深入的思考,也提供出路,但傅氏只稍微提到佛教,顯示這本書是在西方文化脈絡中寫成的。華人衛道學家(或一般信徒)看了以後,仍須消化和轉換爲適合華人情境的衛道法。在處理苦難的問題時,傅氏用了相當多的篇幅詮釋與苦難相關的經文,試圖以聖經所提供的論證爲他的論證,這是本書的長處之一。

在出擊方面,他對無神的相對主義與把理性神化的哲學,提供精簡的分析與批判。最後,在第九章,他用一個比喻來結束他的討論。藉飛機上兩位旅客的對話,傅氏巧妙地呈現懷疑論與無神論基本上的相同;有效地使用倫理論證,和明說耶穌贖罪的必要。這比喻把前面八章的討論具體化。

除了以上的特色,還需要講一下這本書另一方面的長處。自十七世紀以來,西方哲學深受基礎主義(foundationa-

lism)的影響,即認爲個人有義務要考驗所持守的信念是否有依據(warrant)。什麼是「有依據」?就是某信念要不是自明的、完全有把握的基礎性觀念(如:「1+1=2」;「我的牙正在痛」),就應是由基礎性觀念,藉邏輯或嚴謹的科學方法演繹或歸納而得。於是西方的基督教衛道學者紛紛試圖按照基礎主義的遊戲規則來衛道,希望證明基督信仰是有依據的。可是我們真的應該按照基礎主義的遊戲規則來衛道嗎?近年來,流行了三百年的基礎主義已垮台,因爲按基礎主義的要求,「我早上吃了早餐」、「這世界存在超過五分鐘」等信念皆無法有依據,也無法證明基礎主義本身的前提有依據。既然如此,以往許多衛道法是錯誤的。信徒沒有義務按照任何以人爲本的哲學所設定的遊戲規則來衛道。那麼不如看看傅氏所提的另類衛道法,因這本書試圖提供一種以神爲本、榮耀神的衛道學。

(作者爲華神系統神學教授)

前言

就如書名所指出的，這本書是一個「簡介」而不是衛道學全盤性的系統。乃是為那些有大專閱讀程度，和認真思考一些困難議題的人所寫的。

對於那些想要或需要一個更為全盤性、哲學的背景來思考衛道學議題的人，應該閱讀我的另一本書《認識神的教義》（*Doctrine of the Knowledge of God*）。那是一本範圍較廣的書籍，它所傳達知識上的一般性理論是以這本《衛道學概論》為基礎的。這本書的許多要點，在那本書以較長的篇幅來探討。在那本書裏所發展的知識論，是應用在本書裏特殊衛道學的議題上。我深信這本書比較適合作為衛道學的教科書。

我憑著良心形容這本書是「改革宗」的衛道學，也是屬於由范泰爾所發展改革宗特殊類型的衛道學。我不必然同意范泰爾所寫的每一個句子。誠然，一些范泰爾派的人將會形容本書是「修訂主義者的」。但是我相信范泰爾的取向，到目前為止它仍然是基督教衛道學最好的根基。雖然我將會常常提到范泰爾，但本書的目標，卻不是用來解釋范泰爾，或者表明他的觀念和我的之間準確的關係。若神許可的話，我正準備寫作另一本書，將會嘗試全盤性的分析和評估范泰爾的事工（我禱告這本書會在一九九五年或之前出版，那年是

他一百歲的誕辰紀念日）。未來，那本書將會比本書更合適表明原因，為什麼有時候我繼續跟隨，有時候又從范泰爾的模式當中分開。

為什麼還要有另一本衛道學概論呢？當然，范泰爾的作品仍然有其價值，但他的著作一向需要翻譯成更容易明白的語言。我認為也需要有一些修訂，就如我曾經指出的，好讓其軟弱處不會使其卓越重要的洞見模糊不清。並且，除了范泰爾的寫法之外，回到聖經本身，並問到關於衛道學基準的一些詳情，這樣的作品是非常少的。我盼望這本書能填滿那個空缺。

范泰爾寫作的一個弱點是缺乏具體的論證。范泰爾總是說，對基督教而言，有一個「絕對肯定的論證」，但是除了光禿的大綱之外，他很少舉出一個例子來表達。我比較不傾向聲明這是一個「絕對肯定的論證」，原因已經不說自明了。但是本書的確包括一些具體的例子來作說明，讀者有加以批評和效法的自由。

縱使這本書在理論層面上有一點沉重，我瞭解到改革宗的神學家有一個責任，要用日常生活（市井小民）的語言來表達。第九章就是以這個方向踏出的一步，雖然總歸分析來說，其他人會比我更適合寫出這種通俗化的作品。至少，當讀者不確定自己能瞭解，或是對這本書理論部分興趣缺缺時，你仍然可以從第九章找到幫助，我會建議你先閱讀那一章。

除了范泰爾之外，我對許多其他的人深付謝忱，他們或多或少對這本書提供想法和意見。我特別要感謝佛羅里達州潘賽拉馬可溫紀念長老教會（McIlwain Memorial Presbyterian

Church of Pensacola)。一九九〇年八月邀請我在他們的神學院演講。這神學院的聽眾給我一些很好的回應和鼓舞，激勵我發展這些材料（當然是更多、更擴大的篇幅）作為出版使用。

許多朋友他們閱讀本書的草稿並給予我極大的鼓勵和建議，我心中感激不已。Jim Scott 在為出版之用的編輯手稿做了很好的工作。特別謝謝 Derke Bergsma, Bill Edgar, Thom Notaro, Scott Oliphin, Jim Jordan, 和 R. C. Sproul, 他提供關於本書廣泛的架構和其中許多有用的意見。我不能夠接納他們所有的意見（誠然，當中有一些會抵觸其他人的！）但是我很認真地考慮過他們的意見，而自我批評的思想過程也是無價之寶。我相信這本書將會激勵他人用愛神和實現耶穌的大使命來回應衛道學的挑戰。

第一章

基礎篇

衛道學是教導基督徒如何提供盼望緣由的學科，分成三個層面：

1. 衛道學是證明
2. 衛道學是辯護
3. 衛道學是出擊

在彼得前書三章 15-16 節使徒鼓勵他的讀者說：

「只要心裏尊主基督為聖，有人問你們心中盼望的緣由，就要常作準備，以溫柔敬畏的心回答各人。存著無虧的良心，叫你們在何事上被毀謗，就在何事上，可以叫那誣賴你們在基督裏有好品行的人，自覺羞愧。」

定義

基督教衛道學（apologetics 與道歉 [apologize] 一字毫無關聯）是用來幫助信徒實踐彼得前書的這段教訓，藉此服事神與教會。我們可以為衛道學下一定義，就是「教導基督徒如何提供盼望緣由的學科」。¹

我相信我們可以將衛道學分成三個層面，在稍後的篇章中，我們會詳細討論。

1. **衛道學是證明**：它為信仰提出一個理性的基礎，「以證明基督教是真實的」。耶穌和使徒們常會提供證據，給那些在相信福音的真實上遇到困難的人，參考約翰福音十四章 11 節；廿章 24-31 節；哥林多前書十五章 1-11 節。甚至信徒有時也會懷疑，這時衛道學就可以對他們發揮功效，而不僅是扮演與未信者對話的角色。換句話說，衛道學可以同時幫助信徒與非信徒來面對懷疑。

2. **衛道學是辯護**：它能對非信徒的質疑提供解答。保羅形容他的使命是「辯明證實福音」（腓一 7，參 16 節）。「證

實」也許是屬於上述的第一點，但「辯明」則是針對反對意見，提供解答。保羅在新約中的大部分著作，都屬於這一類的衛道作品。試想，保羅在羅馬書裏，有多少次都針對他所假想（或真實的）的反對者提出他的回應？再想想，在約翰福音中，耶穌也經常面對宗教領袖的異議。

3. **衛道學是出擊**：它對愚昧人（詩十四 1；林前一 18~二 16）和不信思想出擊。因著第二點的重要性，有些人就因此認為，衛道學的定義乃是「信仰的辯護」²，但這樣的定義卻會誤導他人。神呼召祂的百姓不僅是解答非信徒的質疑，而且更進一步是對虛假出擊。保羅說：「將各樣的計謀、各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督」（林後十 5）。根據聖經（林前一 18~二 16；三 18-23），非基督徒的思想是「愚拙的」，衛道學的功用之一，即是曝露出它愚拙的本相。

這三類的衛道學其觀點是彼此相關的。³也就是說，要完全又準確地清楚表達每一層面的同時，都必須包含另兩個層面，三者缺一不可。因此，每一類都是一種觀點，讓我們可以看見完整的衛道學。倘若我們要對信仰的理論根據有通盤的陳述（第一點），則必須針對反對意見（第二點），以及不信者提出的取代方案（第三點），來證明這些理論根據是正確的。同樣地，若我們充分瞭解第二點，則必須包含第一和第三點；而若要對第三點有全盤的認識，也需加入第一和第二點。⁴所以，這三類型的衛道學是三面一體、缺一不可。但我們分成三種觀點來剖析是非常好的，因為它們各自從不同的角度去強調，彼此互補，相輔相成。例如，在討論神存

在的論證（第一點），若沒有提到非信徒的反對意見（第二點），或者不瞭解非信徒所引以為滿足的世界觀（第三點），將是相當薄弱的論證。所以，要使衛道學發揮功效，我們應當經常自問：是否第一點的論證，可藉由第二或第三，甚至兩者兼備的補充論點⁵來加以改進。

預設前提

從彼得前書三章 15 節的主題經文一開始就告訴我們：「要心裏尊主基督為聖」。衛道者必須是個基督徒，並委身以基督為主（參羅十 9；林前十二 3；腓二 11）。⁶

有些神學家談論衛道學，卻對這樣的委身隻字不提。他們的理由是，當我們與不信者論證時，不應當以聖經的準則或標準來作為論證的基礎，因為這樣的論證，乃是有先入為主的偏見。我們應該提供非信徒不存偏見的論證，不應有宗教上贊成或反對的假設，也就是中立的論證。根據這種觀點，我們應當採用非信徒也能接受的準則與標準。因此，邏輯、事實、經驗、理由，諸如此類都成為真理的源頭，而神的啓示，特別是聖經，則被排除在外。⁷

這樣的說法看起來好像是理所當然，因為既然神和聖經是質疑的焦點，在論證中就不應當採取任何預設立場，否則會落入循環思考的模式中。而且也會使傳福音的舉動中止，因為如果我們要求非信徒，必須先假定神已經存在和聖經的權威，然後才進行討論，那麼非信徒一定不會同意的。而非信徒與非信徒之間，也毫無溝通的可能性。因此，我們必須避

免提出這樣的要求，而站在中性的基礎上來辯論。甚至我們可以很自豪地對不信者說，我們論證的預設立場乃是單單建立在他已經接受的準則上（無論是邏輯、事實、一致性等等）。

這類的衛道學通常稱為傳統或古典的方法，⁸因為在教會歷史中，有許多人贊成此種學說，特別是第二世紀的衛道學者（殉道者游斯丁[Justin Martyr]；雅典那哥拉[Athenagoras]；提阿非羅[Theophilus]和雅里斯底德[Aristides]），和十三世紀偉大的思想家阿奎那（Thomas Aquinas）及其眾多跟隨者。直到如今，約瑟布脫勒（Joseph Butler，主後一七五二年過逝）及其跟隨者，誠然在我們當代中，仍有極大多數的衛道學家也身列其中。⁹

當提到傳統的衛道學家擁護「中性立場」時，我並不是說，他們在進行衛道時，把對基督的委身棄之一旁。事實上，他們當中許多人還相信這種類型的衛道學是有聖經根據的，因為他們是「尊奉基督為主」。他們在與非信徒進行衛道學的討論時，告訴非信徒要盡量中性地思考，他們也尋求展開一個中性的論證，這種論證顯然不以聖經為預設的前提。

我並非聲稱這種傳統毫無價值可言。但我衷心相信，就事論事來看，中性立場這種說法是沒有聖經根據的。這和我們的主題經文中彼得的推理是相當不同的。對彼得來說，衛道學絕不能把「全心委身於耶穌的主權」放在一邊。相反地，在衛道學的處境中，要特別把「基督是主」奉為圭臬，無論說話和行事，都要高舉基督的主權，並且也鼓勵他人效法之。從那段經文的上下文來看，彼得正告訴他的讀者要做對的事，

縱使在非信徒反對的情況下（13-14節），他說不要怕他們。所以彼得的意思絕對不是要我們因害怕真理本身會被拒絕，而在衛道時強調某些夠不上真理的事物。

相反地，彼得說，耶穌的主權才是我們終極的前提¹⁰（既然祂的話是真理，我們怎能一面稱祂是『主』，一面卻不照著祂所說的去做？〔路六46〕）。這個終極的前提乃是全心的委身，是最終的信靠；相信耶穌是件攸關永生或永死的事。我們相信祂的智慧超過其他的智慧，我們信靠祂的應許高於其他的應許。祂呼召我們對祂全然忠誠，並且除祂之外，別無效忠的對象（申六4節及下文；太六24；十二30；約十四6；徒四12）。當祂的律法與其他的律例相抵觸時，我們便要遵守祂的（徒五29）。既然我們確定相信祂，且過於其他事物，祂（和祂的話）就是絕對的準則，是真理的終極標準。還有什麼標準比這更高呢？還有什麼標準能比這更有權威呢？還有什麼標準能比這更清楚呢（見羅一19-21）？還有什麼權威至終比這權威更有效呢？

基督的主權不僅是終極的，且全無可疑；不僅超越，且凌駕於所有其他權威之上，甚至超越人類生活的所有範疇。在哥林多前書十章31節：「所以你們或吃或喝，無論做什麼，都要為榮耀神而行」（參羅十四23；林後十5；西三17、23；提後三16-17）。我們的主對我們的要求是涵蓋所有範疇的，無論我們做什麼，都要討祂的喜悅，人生沒有哪個領域是中性的。¹¹

當然這個原則包括了思考和認知的領域。敬畏主是知識的開端，箴言書的作者如是說（箴一7；參詩一一一10；箴

九10）。那些不敬畏神而沒有重生的人，根本不能見到神的國（約三3）。

重點不在於非信徒只是單純忽略真理，其實，神已經以明顯無誤的方式，藉著創造（詩十九；羅一18-21）和人的本性（創一26及下文）向每個人啓示祂自己。在某方面來說，非信徒是知道神的（羅一21）。在某種意識或潛意識中，這樣的知識仍然存在。¹²但縱使有這樣的知識，非信徒還是故意扭曲真理，並以謊言來取代（羅一18-32；林前一18~二16，特別注意二4；林後四4）。因此，非基督徒是「受迷惑的」（提多三3）。他知道神（羅一21），卻同時又不認識神（林前一21；二14）。¹³顯然，強調神啓示的這些事實，必定左右我們衛道的路徑。除非透過聖經的救恩福音，一個非信徒是不能夠相信的（因為他不會）。而拋開聖經，我們也無從得知非信徒的景況。除非我們預備好，要聆聽聖經自己的衛道原則，否則我們無法以衛道的方式來陳明聖經。

也就是說，衛道者本身不僅必須「尊耶穌為主」，而且他的論證也必須以耶穌的主權為前提。我們的論證必須基於「敬畏主」，是表現出這種知識和智慧，而不是展現不信的愚拙。因此，衛道學的論證比起其他人類活動要來得更不中性。在衛道的論證中，就像我們做任何事一樣，總要以神的真理作為前提。我們要不就是接受神的權威，要不就是拒絕，而拒絕就是罪，這不關乎是否在與非信徒談話。而特別在那種時候（因為我們正在作見證），我們更要忠於主的啓示。

告訴非信徒，在一中性的立場跟他講理，看起來好像能吸引他的注意力，其實這是謊話，這是最嚴重的謊言，因為

它對福音的核心——基督是主——作了假見證。一方面，這當中並沒有中性的立場可言，我們的見證若不是神的智慧，就是世上的愚拙。另一方面，縱使中性立場是有可能的，但對我們來說，這條路卻是禁止通行的。

循環式論證？

這樣是否就意味著我們要採用循環論證呢？只有在某種意義下可以這麼說。我們並非要用這樣的方式論證：「聖經是真的，因此，聖經是真的。」但倘若我們有證據作為論證的基礎，那麼這樣做就十分合理。誠如我們所知，主復活後有五百位目擊證人的見證就是屬於此類（林前十五6）。目擊證人的供詞可作出這樣的論證：「如果可充分證明耶穌復活後顯現，那麼祂的復活就是一個事實。因為祂復活後的顯現已經有充分的證明，因此，這復活是個事實。」從循環論證的合理定義來說，這個例子並不算是循環論證。但當某人問道：「什麼是你對有效證明的最終準則？」或「哪一種廣泛的知識論觀點，允許你從目擊證人推論到神蹟的事實？」很明顯地，這是採用了循環論證。只舉一個例子就夠了，經驗主義哲學家休謨（David Hume）不會准許這類的論證。事實上，這個基督徒是以一個基督徒的知識論作為前提，這種知識論是屬於聖經的知識觀點、見證、證人、顯現和事實，換句話說，就是用聖經的標準，來證明聖經的結論。¹⁴

不過，這種步驟難道就該背負「循環論證」的罪名嗎？事實上，每個人都在用這樣的方式推理，每一種哲學都必須

用他自己的標準，來證明所持的結論，否則就會前後不一致。那些相信人類理性才是終極權威的人（理性主義者），必須以理性的權威作為前提，為理性主義辯護；相信感官經驗是終極準則者，也會以此為前提，來為他們的哲學論證（經驗主義者）；一個懷疑論者，也應該對自己的懷疑主義抱持懷疑的態度（事實上這就是他們的致命傷，所謂「阿基里斯的腳跟」〔Achilles' heel〕）。重點是當一個人為他的終極準則辯護時，無論是聖經、可蘭經、人的理性、感官或任何事物，也必須用與此結論相配合的準則，如果這樣的做法算是循環論證，則每個人都難辭其咎。¹⁵

但這種事實是否會降低信徒和不信者之間溝通的可能性呢？看起來好像會。基督徒站在聖經的準則上辯明復活是一件事實，而非基督徒則回答說他不能接受這些準則，也不能接受復活，除非我們能加以證明，也就是以休謨的經驗主義為標準，而我們回答說，我們不能接受休謨的前提。當不信者說他不能接受我們的準則，難道我們的對話就結束了嗎？

當然不是！有幾種理由如下：

首先，正如我說過的，聖經告訴我們，神已經清楚地向不信者顯明祂自己，甚至清楚到一個地步，非信徒知道有神（羅一21）。縱使他壓抑那種知識（21節及下文），但在良心的某些層面，仍記著那些啓示。他犯罪是因為違背那種記憶，也因為那種記憶，所以他必須對所犯的一切過錯負責。在此層面上，他知道經驗主義是不對的，聖經的標準才是對的。而我們衛道的見證，不是導向經驗主義者的認識論或其他事物，乃是指向他對神啓示的記憶，或那種啓示所隱含的

→ 認識論。要這樣做，才能完成有意義的溝通，我們不僅可以，而且也必須使用基督徒的準則，而非那些非信徒的認識論。所以，當非信徒說：「我不能接受你的假設」時，我們則回答說：「好吧，讓我們再多談一會兒，當我們更深入解說我們的想法，可能會對你較有吸引力（正如你也希望你的前提，會對我產生更多吸引力）。同時，讓我們繼續使用我們各自的前提，討論一些我們尚未論及的事情。」

第二，我們對非信徒作見證從來不是孤單的，如果神選擇用我們的見證，來達成祂的旨意，祂總是會在那見證上，加上超自然的因素——就是聖靈，祂會運行在其中，且與道同行（羅十五 18-19；林前二 4-5，12 節及下文；林後三 15-18；帖前一 5〔參二 13〕；帖後二 13-14）。即使我們懷疑自己溝通的能力，但無論如何，我們總不需要懷疑聖靈的能力。而且如果我們的見證真是神所使用的工具，那麼我們用的策略必須順服於神的話語，而不是倚靠我們所以為的常識見解。

第三，事實上，在類似的事例中，我們所做的不一定被認為是宗教性的。想像有一人住在夢幻世界，可能是一妄想症病人，他認為周遭每一個人都想要殺他，我們就叫他奧斯卡好了。奧斯卡已經預設了這種恐怖的事，任何與此相反的證據，都會被他扭曲，而且改造成符合他的結論。舉例來說，每一個善意的動作，都會被奧斯卡視為邪惡計謀的證據，只待他措手不及，一把尖刀就會刺入他的肋下。根據羅馬書一章 21 節以後的經文，奧斯卡的行為正如那些不信者所為，他們把真理變成謊言。我們要如何幫助他？我們要對他說什麼？

我們可以使用什麼預設前提？什麼準則？怎樣的標準呢？絕對不會是奧斯卡的。因為採用他的準則，則讓我們與他一起陷入妄想中，那絕對不是中性的準則，因為根本沒有中性可言。我們要不就是接受他預設的前提，要不就拒絕它。答案當然是我們要根據我們所明白的真理，來向他解說，即使這個真理與他最深的前提是相抵觸的。在某些情況下，他或許會回答說：「好罷！看來我們是在不同的假設上解釋，所以，不能達成任何協議。」但在某些的情況下，我們真實的解釋可能會突破他的防線。因為奧斯卡終究是個人，在某種程度上，我們會假定他知道並不是每個人都想殺他，在某種程度上，他也能聽得進去，並且有所改變。有時候他是妄想狂，但最後終趨神志清明。我們對他講真話，期待他終有一天會正常，若在這種處境中，言語可以幫得上忙，那麼，我們必須傳遞真理，而不是用更多的錯誤來達成醫治。

為此，我認為採用一種「前提性」¹⁶ 的路徑來衛道，不僅是聖經上認可的，而且就常識而言也是如此。

第四，基督徒的衛道學可以有多種形式。如果不信者拒絕基督徒「循環」證據論證，那麼基督徒只要改用另一種論證方式，像是用「出擊式」的衛道學，直攻非信徒的世界觀或知識論。從上述精確的意義來看，這種衛道學也是循環式的，只是不那麼明顯罷了。它也能以蘇格拉底的詰問法（Socratically）來呈現，也就是以一連串的問題帶出：「你如何解釋邏輯法則是普世性的？你如何得到結論說，人生是值得活下去的？」等等。或者你可以效法先知拿單對大衛王的作法（撒下十一、十二），可以對非信徒講一個比喻，或許可以

講愚昧財主的比喻（路十二6-12）。那些相信預設主義（pre-suppositionalism）會削弱信徒與非信徒溝通的人，他們太低估神有能力觸摸非信徒的內心，他們也低估聖經衛道學的多樣性和豐富性。神用我們成為祂的代言人時，已經賜給我們創新的能力，可以用許多形式來進行聖經的衛道。

第五，我曾在《認識神的教義》和其他地方，區分「狹隘的循環」和「廣義的循環」論證其間的不同。前者的例子就是「聖經是神的話語，因為它是神的話語」，那可能成爲一種說法：「聖經說它是神的話語，所以它就是神的話語。」這是將深邃生動的真理表現在狹隘的論證上，也就是說：在聖經之上，再沒有更高的權威可用來判斷聖經，剖析到最後，我們必須相信，聖經真的就像它所說的。不過，這種狹隘的論證有某些顯著的弱點，特別是不信者可能馬上就不喜歡（棄之如蔽屣），除非你能加上詳細的解釋。我們可以轉移到更廣義的循環論證，來勝過這些不利的因素。廣義的論證如此說：「因為有各種的證據證明，因此，聖經是神的話語。」接下來，我們就詳細說明這些證據是什麼。這論證就某方面來說仍是循環式的，因為衛道者在選擇、評估並組織這些證據時，都受到聖經的管制。但是，這種論證方式卻能引起非信徒較長的注意力，而且較富有說服力。「循環論證」在這種意義下是我可以容許的，因為每一件事實都見證神的真理，因此，用起來可以如浩瀚宇宙般的無垠。

神的責任和我們的責任

神的主權和人的責任之間的關係，是基督徒信仰中最大的奧秘之一，兩者都是聖經確實的記載，而且兩者都非常重要。加爾文神學是以強調神的主權著名，所持的觀點是，神「是那位隨己意行作萬事的」（弗一11）。但是，加爾文主義同等看重人的責任。

同等看重？許多人不願意這麼看待加爾文主義。但是，當我們思考加爾文強調神律法的權威，他對律法的看法比任何福音派神學的傳統還要正面積極。對加爾文主義，人類在神面前有當盡的責任。亞當在應完成的責任上失敗，拖累所有人墜入罪惡和悲慘的苦況中，但是耶穌卻完成所託，帶給祂的百姓永恆的救恩。雖然神是有主權的，但是人類的順從卻極端重要；神只有透過人的努力，來遍滿和管理全地（創一28-30）。祂會從各國聚集祂所揀選的人來到祂的教會，但要透過忠心的人來傳講神的話（太廿八18-20；徒一8；羅十13-15）。救恩之所以臨到人類，唯獨藉著神的恩典，人的努力是徒勞無功的。然而，我們卻必須藉著恩典來接受救恩，以「恐懼戰兢」來「作成」得救的功夫（腓二12）。不是不願神在我們心裏的工作，而是因為「神在你們心裏運行，為要成就他的美意」（第13節）。你看，這些例子中並沒有排除神的主權，反而是結合了人的責任。¹⁷ 誠然，在神的主權下是允許人的責任，祂讓人的選擇和行動有自由與意義，所以，神對歷史的計畫中，命定人有著重要的角色。

在神的主權和人的順服之間維持平衡，是衛道學上非常重要的課題。我們已經看出成功的衛道學不能捨棄超自然的因素。換句話說，就是聖靈的見證。在這方面來說，衛道學是神主權的工作，是神自己在不信者的心靈作說服之工。但這當中仍為人類的衛道學者存有一席之地，他和羅馬書十章14節所描述的傳道者，站在相同的地位上，事實上，他就是這位傳道者。

衛道學和傳道不是不同的二件事，二者都是為了基督的緣故，嘗試接觸不信者。傳道就是衛道，因為其目的在說服。衛道就是傳道，因為它表達福音，來達成使人歸正和成聖的目標。然而，這二種活動各有不同的角度或著重點，衛道學強調理性勸服的層面，而傳道則致力於在人們生命中產生敬虔的改變。如果理性的說服是指對人內心的說服，那麼他也會產生敬虔的改變。神是說服者、使人歸正者，但乃是藉由我們的見證來動工的。其他的詞彙也是大同小異的同義字（或者在觀點上相通）：作見證、教導、傳福音、論證等等。¹⁸

再說，聖靈才是使人信主的那一位，通常是藉著神的話語來動工。由聖靈所產生的信心，會使人信靠所傳講的信息，這是神的應許。¹⁹ 就如世界是由聖靈和神的話所共同創造的（創一2-3；詩卅三6〔氣=靈〕），所以，神藉著祂的話和聖靈重新創造罪人（約三3及下文；羅一16及下文；雅一18；彼前一23）。就如我們所看見的，聖靈的工作是必須的，但祂的工作乃是光照和勸服我們相信神的話語（林前二4；帖前一5）。因此，誠如我以上的陳述，聖靈是必須的，但傳道者或衛道者也是不可或缺的。傳道者與衛道者的責任

是傳達神的話語，他的工作不只是朗讀神的話，乃是要傳講，也就是加以解釋，應用於聽眾，以彰顯其優美、真理與合理性。傳道者與衛道者試圖與不信者的錯誤觀念爭戰，向他傳達神話語的原貌，在這樣的情形之下，聖靈也同作見證。

這個討論將足以回答那些反對衛道學的人，因為他們害怕衛道學企圖「扮演神的角色」。但是，在神的工作和我們之間毫無競爭的必要，我們只要把兩件事謹記在心：神有至終的主權，以及祂定意使用人類來完成祂的旨意。我們要正確瞭解衛道學，它不是在扮演神，只是在實踐神所命定的神聖使命而已。

討論神的主權和人的責任，也能幫助我們回應那些堅持主張不需要為聖經辯護的人。有時候司布真（Charles Spurgeon）會引用這樣的話語（不知從何處）：「護衛聖經？我不如護衛一隻獅子。」當然，聖經是受到聖靈看護，是大有能力的（羅一16；來四12-13），而且聖經也為自己辯護，對它本身所說的提出理由。請思想一下聖經中的「所以」（therefores），例如在羅馬書第八章1節和十二章1節。聖經不僅要我們相信，去做某些特定的事情，也提供特定的原因告訴我們為何要去行。這就是聖經為自己辯護，表達其自身的合理性。但是，當我們身為解說聖經的傳道者時，也必須解說聖經的合理性，因此，我們可以用聖經本身的辯護方式來護衛聖經。誠然，聖經不僅為自己辯護，還進而攻擊罪和不信，而且聖經本身有足夠顯著的經文，呼召我們起而護衛聖經（腓一7、16、27；提後四2；彼前三15）。護衛聖經至終乃是要表達其原貌，表達其中的真理、優美與良善，它對

今日聽眾的應用，當然還有它的合理性。當傳講那樣的信息，而人們能瞭解時，聖經就能為自己辯護，但是，對那些從未聽過它信息的人，聖經就無法為自己辯護。傳揚信息是人的職責，是衛道者的職責。請聽使徒保羅的話：「務要傳道，無論得時不得時，總要專心，並用百般的忍耐，各樣的教訓，責備人、警戒人、勸勉人」（提後四2）。

唯獨聖經

「聖經不需要辯護」也可以用另一種不同的方式來說：就是訴諸於新教徒「唯獨聖經」的原則，也就是聖經本身的充足性。許多人害怕衛道學可能會尋索機會，用聖經之外的某些判斷來駕馭聖經（因為在過去，曾有人把非聖經的哲學觀念加入基督教神學而惡名昭彰）。當然，這是「傳統」衛道學的危機所在。甚至當一個衛道者想要是有「前提的」，這種情況也可能在無意中發生。唯有當衛道者有一致的前提時，也就是他體認到，他的方法必須受限於聖經的準則，他才能避免其中的危險。

「唯獨聖經」，最終並不是要求排除所有聖經以外的資料，甚至是神學。它只要求一項，就是在神學和一切學科裏，聖經，而且唯獨聖經，才是至高的準則、無上的權威。誠如《西敏信條》（Westminster Confession 1:6）所說的，聖經可當作「神完整的計畫」，其中不容任何的增添。我們並不反對在衛道學中採用聖經以外的資料，只要不把這些資料當作如聖經一般是「神的計畫」。人類的思想，包括神學，都

需用到聖經以外的資料，因為我們一直與當代的世界接觸，是神將我們放在其中的。顯然，物理學、社會學、地質學、心理學、醫學等等，都必須回應聖經以外的資料。神學也必須如此，因為它不僅是讀聖經而已，乃是將聖經應用在人類的需要當中。²⁰ 因此，神學總是會面對這樣的危險：高抬神學家對於世人需要的想法到一個地步，與聖經的權威處於平等地位，甚至高過聖經。但是，透過禱告和默想神的話，就能避免這樣的危險。

所以，根據聖經自身的標準來為它辯護，即使在過程中用到聖經以外的資料，並不是在聖經之上添加什麼以作為最高準則。誠如上述，這只是為了解說聖經本身的合理性。

有時候我們很難避免一種想法：當我們基於聖經之外的事實，來為聖經真理論證時，我們總是會高舉這些事實（至終來說是高舉我們蒐集事實的本事），大於聖經權威。看來好像是以這些事實來衡量聖經；根據這些事實的權威（當作是更高），來判斷聖經。范泰爾自己也怕有此不一致的想法。²¹ 但是情形不一定是如此。當我說：「這個世界是經過設計的，因此，神是存在的。」事實上，我可能是從聖經本身得到這個前提（確實聖經也教導我們，這個世界是設計過的）。當我和不信者提起，我可以根據羅馬書一章18節來談這種知識，而這些知識是他從創造中得著的。誠然，當我如此說時，我是打從心底確信，除非是聖經提到的這位神，否則這樣的設計是難以理解的事實，所以創造的精心傑作提示我們神存在的真實性。這並非我以設計的觀念來判斷聖經，乃是聖經告訴我，如果這樣的設計確實存在，到底什麼是必

然真實的。

那麼，運用聖經以外的歷史或科學的資料，來肯定聖經的教訓，又怎麼說呢？當然，有些人會說，這麼做是表示我們對這些資料比聖經更有信心，更加值得信任。我要再一次否定這種看法。舉例來說，與約瑟夫（Josephus）²² 的史學相較，我更加信賴聖經歷史的真實性。但他有時也肯定了聖經的陳述。所以，在衛道的討論中，提及這樣的事實是十分合理的。重點不在於約瑟夫比路加更有權威，乃是連非基督徒約瑟夫在某些點上，都體認到聖經記載的事實。而現今的懷疑主義者，寧可相信信賴度較低的非基督徒歷史學家，過於相信神的話。他們必須注意到，甚至第一世紀的非基督徒歷史學家都承認聖經的真理。

我們再說，這樣的論證並不會添加什麼事物在聖經之上，以致對「唯獨聖經」的原則有絲毫的妥協。引用聖經以外的資料，並不會對我們所擁有絕對權威的真理，增添任何庫存。絕對權威的真理是在聖經內，你在別處肯定找不到。再說，就某方面而言，因果論證或約瑟夫的論證，雖是用到聖經以外的資料，也僅是傳達了聖經的「本相」而已。畢竟，正確看待聖經，能幫助我們瞭解其中多樣性的處境背景：聖經當時代的文化背景（如約瑟夫所描繪的），及整個宇宙的處境（包括原因和目的）。正確地看待聖經，就是瞭解聖經如何吻合與啓發這些處境。在這樣的考慮之下，一個合宜的原因論證或歷史論證，並不會超越聖經，反而表白聖經真理適用於世上的某些領域，並將聖經完全的意義鋪陳出來。²³

我的結論是，我們可以在衛道學裏使用聖經以外的資

料，但卻不是視之為衡量聖經的獨立準則。想想看，如果神的話語與約瑟夫、優西比烏（Eusebius）或帕皮亞（Papias），或與一些人類學家的「初代人類」理論不一致，就被認為是錯誤的，那是多麼荒唐的事。事實上，應該是反過來說。我們應該呈現聖經本來的面目，有些時候它會與其他的著作一致，但有時卻不一致。當神的話語進入一個有限和罪惡的世界時，這是我們預期會發生的事。但藉著神的恩典，縱使在這樣的景況之下，聖經仍能發揮說服力。我們的工作只是呈現聖經的本來面目，所以必須在不同的處境中提到聖經。

唯獨聖經和自然啓示

若要把聖經與其處境關聯，最好就是將它與自然啓示相關聯。自然啓示就是神在祂所創造的每件事物中的啓示（詩十九 1；一〇四 1 及下文；羅一 18 及下文）；包括人類，因為人就是神的形像（創一 27；九 6；雅三 9）。每個人都被神的啓示所圍繞，包括他自身以內。當然這也包括了非信徒。就如我早先所說過的，不信者清楚地認識神（羅一 21），但卻用各種方法來壓抑那種認識。

自然啓示彰顯了神永能與神性（羅一 20），也啓示了神的道德標準（羅一 32），還有神對罪的憤怒（相同經節；參 18 節）。然而，自然啓示卻沒有啓示神救恩的計畫，只有藉著傳講基督才能得知（羅十 17；參 13-15）。只有在聖經中才以特定的形式傳講基督，並且只有站在聖經的權威上，我

們才能繼續將福音傳給全世界。

爲什麼我們需要兩種形式的啓示呢？從一方面來說，由神而來的直接話語，可以縮短「學習上的時間」。即使是尚未墮落的亞當也需要聽見神直接的話語，這可以補充與解釋神在自然界的啓示。亞當並不需要靠自己來瞭解每一件事情，那需要花很長的時間，甚至在他有限的頭腦，也是不可能做到的。所以，身爲神忠心守約的僕人，亞當心存感恩的接受了神的幫助。他接受神對這世界的解釋，直到他作出悲劇性的決定，以撒但的解釋來取代神的解釋。

但是，當人類墮落之後，至少還有兩個理由，可以說明何以人間需要神特別的話語。其一，就是人類需要一個救恩的應許，這應許絕對不可能單由自然啓示中演繹得知。其二，就是匡正我們這些罪人對自然啓示的錯誤解釋。羅馬書一章21-32節清楚刻畫出，當人類沒有神話語的情況下，對自然啓示所作的解釋。他們壓抑自然的啓示，不順服它，甚至用謊言來取代，或是貶低其價值，轉而尊崇那些叛逆、反對自然啓示的人。

因此神賜給我們聖經，或是「特殊啓示」，²⁴用來補充自然啓示（加入救恩的信息），同時匡正了我們對自然啓示的誤用。誠如加爾文說過的，基督徒必須從「聖經的角度」來看待自然界。如果墮落前的亞當，都需要根據神口頭上的話語來詮釋世界，那我們這些人豈不更需要洗耳恭聽！

重點並不在於聖經比自然啓示更神聖，或更有權威。自然啓示也是神話語的出口，並具有絕對的權威。其間的分別在於聖經是神口頭的話語，是神賜給我們的補充說明，或匡

正我們的世界觀，我們必須謙卑地接受這種幫助。當我們這麼做的時候，並不會使聖經比自然啓示更有權威，而是容許「這道」（伴隨著一直同在的聖靈）來匡正我們對自然啓示的解釋。²⁵

爲了讓聖經做這種匡正的工作，我們必須接受那來自聖經「既有的」（settled）²⁶信仰，優先於單由自然啓示²⁷得來的信念。神賜下聖經，作爲祂與百姓立約的憲章，如果要讓聖經這樣幫助我們，他的優先性必須遠超過其他的知識來源。舉例來說，（許多人如此認爲）「自然和聖經這兩本書」必須平行閱讀，在每個方面都是有同等的分量，這就是錯誤的說法。採用這類的論點，會讓較沒有判斷力的基督徒合法的接受進化論、世俗的心理學等等。在這樣的論證中，並未容許聖經作匡正的工作，或保護神的百姓，免於受這個世界智慧的污染（請看林前二6-16）。因此，「唯獨聖經」才是依歸。

不過，如果我們能透過「聖經的眼鏡」準確地瞭解自然啓示，那麼，自然啓示對基督徒，特別是衛道者而言，就是個無價之寶。當我們因著神的幫助來注視大自然，我們看見諸天的確是「述說神的榮耀」（詩十九1）。我們從擁有神形像的人類身上，看見許多有趣的地方。²⁸我們看見神如何井然有序地陳列世界和人類心智的理性架構，以致這兩種架構能相互調適。我們能夠透過科學，看見神設計的奇妙智慧（參詩一〇四）。我們透過歷史和藝術，看見當人類離棄神，罪惡所導致的結果。但神的祝福（和人的逼迫，可十30）是如何跟隨著那些忠心相信祂的人。

傳統的衛道者並沒有認知自然界就是神的啓示。阿奎那並不區分自然啓示和特殊啓示，卻區分有啓示協助的理性和沒有啓示協助的理性。我們可以很容易瞭解，何以這種觀點被標示為「自主的」或「中性立場者」。然而，其他的傳統主義者確實形成許多自然啓示的觀念，甚至形容他們的方法，乃是針對非信徒傳達自然啓示（甚至不理會特殊啓示）。

當然對非信徒傳達自然啓示是沒有問題的，然而，必須非常謹慎的是，我們陳述自然啓示時，必須與聖經的教訓一致。我們是透過「聖經的眼鏡」來看待自然。對非信徒傳達自然啓示，並不是邀請他以中性或自主的方式推理，或忽略聖經。因此，就某方面來說，在衛道的接觸中，自然啓示和特殊啓示一定不能分開。²⁹

因此，採用聖經以外的證據，也可以被看作以敬虔的方式使用聖經本身，這是以順服來回應聖經本身的世界觀。從聖經的教導中，我們知道大自然都指向神，所以，一個順服的基督徒衛道者能以各種不同的方式，讓非信徒看見大自然如何彰顯神。我們不必聲稱自己立場中性，也不容採用非基督徒對真理的準則。當我們訴諸自然啓示時，同時也就無可避免地用上聖經。誠然，聖經最大的目的是應用（正如我在《認識神的教義》中所強調的），用來光照聖經以外的處境和人物。「從聖經的亮光下來看創造」和「應用聖經在創造上」是同一回事，只是從不同角度來看。³⁰

如果我們同意這種路徑，那麼對前提和證據之間，就沒有什麼好爭了。我們從聖經的前提提供使用證據的權威，而這證據也不過就是將聖經應用於我們的景況中。使用證據與

「唯獨聖經」並不衝突，反而會使這個原則更加圓滿。

價值

什麼是衛道學的用途、目的和價值呢？既然衛道學和講道在觀點上是相關聯的，所以，這兩者所得到的效益也是相同的。講道是引導失喪的人歸正，並造就眾聖徒，衛道學也是如此。

但在較廣泛的範圍內，提供一個理智上的理論根據是有其用處的。對信徒而言，當衛道學展示聖經本身的合理性時，就能再確認信仰。這種合理性也能提供信徒理智上的基礎，這是信仰的基礎，也是在生活中作出智慧判定的基礎。衛道學本身並不是那基礎，但它會傳達和描述聖經中所提供的基礎，我們也應該根據聖經，在這基礎上建造。

對非信徒而言，神也能使用衛道學的推理，來掃除他們拒絕歸正的合理化理由和論證。衛道學也可以提供證據，帶來信念上的改變。我們並不是說非信徒缺乏證據，他本身就是受造物（詩十九 1；羅一 18）與被他自己裏面的證據所圍繞（創一 26），這些都證明神的存在。在聖經中還有許多證據可證明其他的基督教教義。但是，一個衛道者可以明確地陳述那證據，並且以啓發的方式，把非信徒的注意力引導到那些證據上，也可應用於非信徒所特別反對的事上。

對於那些永遠不信的人，衛道學仍然能進行神的工作，就像講道一樣，無論我們多麼忠實傳達真理，這人仍是不悔改，那麼終將帶來更嚴重的定罪（路十二 47 及下文）。

危險性

雅各曾經警告我們（三1）：「我的弟兄們，不要多人作師傅，因為曉得我們要受更重的判斷。」如果我們不教導的話，我們的錯誤只會影響自己。但是，如果我們教導別人，我們的錯誤就會影響到其他人。因此，教導者所犯的錯誤是更加嚴重的，也會受到更重的審判。誠如我們指出的，衛道者是教師，因此，聖經上關於教師的警告，也適用於衛道者。

我們是不是可以說得更仔細呢？在我們的主題經節彼得前書三章 15 到 16 節，彼得敦促衛道者要存著「無虧的良心」，叫那些毀謗他們的人「自覺羞愧」。有趣的是，彼得並沒有敦促衛道者要有聰明，還要有廣博的知識（縱使擁有這樣的特質肯定非常有用），而是要求衛道者擁有表裏一致的敬虔生活。他提供我們一個實用性的標準，但我們卻常把它當作理論。³¹

事實上，每個衛道者所傳達的信息，都是著重在實用的處境中。我們與不信者的溝通，不只在於我們所說的話語，也在於我們在他們面前的生活。如果我們的生活與我們的教義相互衝突，我們的衛道就是假冒為善、缺乏可信度。如果我們的生活與教義是一致的，那些想要毀謗我們的人，將會失去自己的信用，到末了，他們至少會自覺羞愧。

說得更具體一點：衛道者也像其他每一個人，都受制於罪的纏累，但是，經過多年的觀察，我發現他們特別會陷入兩方面的罪。以弗所書四章 15 節，敦促我們要用愛心說真

理，我們可以說，衛道者有時候會有說錯話的嫌疑，而有時候是說話沒有愛心。在新約聖經中經常對第一項加以定罪，就是責備錯誤的教導（提後三章；彼後二章等等）。顯而易見地，有多少異端溯本歸源，都是始於衛道的動機。有些人會思想，如果我要以更有說服力的方式表達基督教，就必須顯明基督教可以與當代的理智運動匹敵，必須讓基督教「在理智上是受人尊敬」的。因此，許多基督教教義遭到妥協，以流行的哲學來取代。第二世紀的衛道者（游斯丁、雅里斯底德、雅典那哥拉）都是深度委身的基督徒，但他們卻將基督教的創造論加以調整，以迎合諾斯底的哲學主張（Gnostic philosophical notion）：認為神與世界在存有上是一條連續線。但這卻導致一個幾乎沒有位格的神——在層次最上端無法認識的存有，也帶來隸屬論的三位一體觀——子和靈從屬於父神，所以，祂們能和世界發生互動，但是父神卻不能。類似的推動也出現在亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）、俄利根（Origen）、阿奎那和較近代的士萊馬赫（Schleiermacher）的《對藐視基督教的知識分子講論》（Speeches to the Learned Despisers of Christianity），還有許多現代神學家，從布特曼（Bultmann）、田立克（Tillich）、潘恩波（Pannenberg），他們都致力於向「現代人」表達基督教在理智上的價值。但常常這種衛道動機，會導致在教義上妥協。並非說這種衛道動機是錯的；就如我們所瞭解的，這種動機本身是合乎聖經的。但是，從歷史的鑑戒，還有聖經中明確的告誡，應當讓我們保持高度謹慎，除非我們先對神有忠誠之心，不是忠於在理智上受人尊敬，不是忠於抽象的

真理，也不是忠於這類的不信者，或忠於哲學上的傳統，否則就不要成為衛道者。

還有其他罪也有可能使我們犯這樣的錯誤：欠缺引導的愛、低估人類的罪性（好像不信者只需要一個較好的論證）、忽略神的啓示（特別是聖經的預設主義）和理智上的驕傲。

從另一方面違背以弗所書四章 15 節，就是說話沒有愛心。³² 不幸的是，許多好爭吵或好辯之人，對衛道學深感興趣。在他們的內心深處，除非置身於衝突的論證中，否則就不覺得快樂。而若沒有衝突的論證可進行時，他們會製造一個。在一些議題上製造爭吵，其實是很容易避免，或和平解決的。聖經常常提到這種靈，並且總是給予負面的評價：箴言十三章 10 節；十八章 6 節；十九章 13 節；廿六章 21 節；哈巴谷書一章 3 節；羅馬書二章 8 節；哥林多前書一章 11 節；十一章 16 節；腓立比書一章 16 節；提多書三章 9 節。一個人在開始衛道學生涯前，應該好好默想這些經節。

* 根據箴言十三章 10 節，這類的爭吵是來自驕傲。當一個人驕傲到不能從他人接受「意見」時，他會堅持己見，直到被迫放棄為止。這樣的人不能算是有智慧，反而是愚昧的（箴十八 6），並且是受到魔鬼的影響（雅三 13-16）。雅各繼續說道：「惟獨從上頭來的智慧，先是清潔，後是和平、溫良柔順、滿有憐憫、多結善果、沒有偏見、沒有假冒。並且使人和平的，是用和平所栽種的義果」（17-18 節）。保羅甚至告訴我們，沒有愛心的「知識」不算真知識：「論到祭偶像之物，我們曉得我們都有知識。但知識是叫人自高自大，惟

有愛心能造就人。若有人以為自己知道什麼，按他所當知道的，他仍是不知道。若有人愛神，這人乃是神所知道的」（林前八 1-3）。

用好爭吵的靈來為基督徒的信仰辯護，在護衛基督教的同時又加上爭吵，乃是走向自我毀滅、得不償失的道路。我們蒙召用話語和生命來衛護基督教，真正的基督教如是說：「使人和睦的人有福了，因為他們必稱為神的兒子」（太五 9），³³ 並且，「若是能行，總要盡力與眾人和睦」（羅十二 18）。³⁴

在我們的主題經文中，彼得一再敦促要有「溫柔」和「敬畏」的美德。溫柔是愛與帶來和平的方式，這種特質與好爭吵的靈正好相反。在我所在的圈子常強調，起來爭戰的正統派，溫柔的美德是最常被忽略的。我們是否能一面爭戰，同時又擁有溫柔呢？當然可以，主耶穌本人和祂的使徒們都讓我們看見這條路。³⁵

在新國際譯本中，是用「尊重」這個字來翻譯希臘文的 phobos。那些用「害怕」這個字彙的譯本，可能都是指要對神有懼怕的心（新美國標準聖經翻成「崇敬」），至少衛道者要能洞悉靈性上的危險情況。「尊重」可能的意思，是要按不信者的本相——一個照神形像所創造的人——來對待他。也可能是指不要輕看他，反而要聆聽他的話；不是藐視他，反而要認真看待他的問題和想法。無論他的觀念有否與聖經其他的教訓一致，底線就是我們應該把這種衛道學的接觸與神和祂的旨意產生關聯，而非用我們的情緒來評估這個非信徒，以此決定我們對他的態度和方法。

註釋

1. 《認識神的教義》(*The Doctrine of the Knowledge of God*, Phillip-sburge, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1987)以後引用皆稱 *DKG*。該書是把衛道學與其他形式的人類知識相關聯，我定義衛道學是「將聖經應用於不信者」(p.87)。如此表示衛道學乃是基督教神學的一部分，而我通常把基督教神學定義為「聖經的應用」。本書中的定義則是出自彼前三 15-16，並且集中在衛道者本身，而非抽象的衛道學學科。但對我而言，這和 *DKG* 的定義在邏輯上是相同的。「我們盼望的緣由」準確地來說，就是確信神的話語，就如我們將看到的（注意，附帶說明，一個字可能有超過一種以上的有效定義）。
2. 范泰爾主要的衛道學解說，是在《信仰的辯護》(*The Defense of the Faith*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955; 2d ed., 1963)。但他的衛道學肯定是較少「辯護性」的，而比他人更具「攻擊」性。
3. 在聖經中有許多這種關係，請看 *DKG* 裏提供更多的例子。
4. 范泰爾可能會辯解，藉由「信仰的辯護」，他想包括基督教正面的證據，以及攻擊不信的不合宜之處。
5. 在 *DKG* 裏，我講的這三種類型，建設性的衛道學才是準則，攻擊性的衛道學是看情況才使用，而辯護性的衛道學則有存在必要的，你自己要斟酌使用！
6. *DKG* 裏包括很多基督的主權是核心的思考，無論在聖經、基督徒神學和基督徒生活裏，根據以此為中心而向外延伸的聖經教訓。近來有人主張一個人可以不信耶穌是主，也能叫作信徒。必須拒絕這種主張，因為不僅錯誤，簡直是荒唐到極點了！另一方面，這種教訓也不能與完全主義相混淆。真誠宣告耶穌是主，只是開始的標誌，也是基督徒見證的精華，但是，初信徒只能慢慢地和循序漸進地瞭解耶穌主權的真意，至終在行為上完全表現出來。
7. 關於自然啓示的角色，請看本章後面以此為標題的段落。
8. 最近一本攻擊范泰爾的預設主義(presuppositionalism)及擁護傳統路

徑的書是《古典衛道學》(*Classical Apologetics*)，作者是 R. C. Sproul, John Gerstner 與 Arthus Lindsley (Grand Rapids: Zondervan, 1984)。我的書 *DKG* 和范泰爾的著作《信仰的辯護》是另一角度。請看我在 *Westminster Theological Journal* 47, 2 (Fall 1985): 279-99. Sproul-Gerstner-Lindsley 對《信仰的辯護》的書評。我也將此書評放在本書最後的附錄一。

9. 我的朋友 R. C. Sproul 在書信往來中堅持古典的傳統，著名的阿奎那和 Sproul (!) 並不聲稱他們是「中性立場」，反而訴諸神的一般啓示，就是神在大自然中、歷史上和良心上的啓示（請看本章對羅馬書一章的討論，還有自然啓示的討論）。其實有關這種連結，阿奎那並不是區分自然啓示和特殊啓示，反而是在理性和信心上，區分沒有啓示輔助的理性和擁有啓示輔助的理性。更進一步地說（有趣的是，這點不像 Sproul），他對於罪影響到人類的理性，很少有實際的認識，所以，除了少數例外，他才能夠不加批判性地採用異教哲學家亞里斯多德的觀點和論證。阿奎那卻不像加爾文，他不相信一個人必須從「聖經的觀點」來準確地註解神在自然中的啓示。依我看，阿奎那認為亞里斯多德的推理不贊成也非反對基督徒，而是中性的。至於 Sproul，他對羅馬書一章的註解，有關罪對不信者理性的影響，我對他沒有任何的批判。他很清楚地否認非信徒在思想上是中性的（請看《古典衛道學》，39-63）。因此，他認知到在信徒和不信者之間衛道性的接觸，不是兩造尋求以中性的方式思考，乃是非信徒對真理抱著偏見，所以，信徒要努力改正這種偏見。因此，無可避免的，會在相反的方向會有偏見。但是，我卻在 pp.231-40，看不出這種討論是與自主性（引申為背叛神）的論述一致。鼓勵非信徒思考自主，就是鼓勵他思考不受啓示的導正，也就是「中性地」思考（事實上是不順服地思考，以不信者本身來取代神的準則。對這論點更詳細的討論，請參見我對《古典衛道學》的書評，這是早先曾提過的）。我猜測該書的三個作者彼此也不完全同意。若比較這些作者獨立寫過的書籍和文章，我可以猜測羅馬書第一章的論述是 Sproul 的手筆，而 pp.231-40 則是 Gerstner 的寫作。我很樂意接受

- R. C. Sproul 是位受敬重的預設主義者，但我也希望他能繼續不斷地與他的同伴們討論這個主題。
10. 請看 *DKG*, p.1~49, 特別是 p.45。「主」在聖經中是指有立約關係的頭。在這種關係中，主會指示那些與祂立約的僕人應有的生活，主人會應許賜福給順服的僕人們，懲罰不順服的僕人。主人也告訴僕人，祂已賜給他們福氣，就是他「不靠功德而來的恩寵（或稱恩惠）」，以此激發僕人們順服的心。若沒有恩典的話語、律法和應許，就沒有基督的主權。認識主，乃是相信和順服祂的話語，超過任何人之上。如此死心塌地的順服主的話語，就能接受這些話語才是人終極的前提。
11. 這是偉大的荷蘭思想家 Abraham Kuyper 的洞見。他瞭解基督主權所要求的，是基督徒在文化形態上的截然不同。基督徒應該產生顯著不同的基督徒藝術、科學、哲學、心理學、歷史和聖經的學術，及政治和經濟上不同的體系。並且基督徒必須以顯著的基督徒方式來教育他們的孩子（在申命記六章 6 節強調單一愛神之後，就敦促以神為中心的教育）。我們當中有許多人在如此考慮後，一定會選擇在家教育或是讓孩子上基督教學校，要不然我們怎能與公立學校一天七小時，由法律所規定隔離宗教的教育競爭呢？無論如何，基督徒不可只選擇容易走的路，毫無判斷地跟隨不信者的世界觀。思考一下 Kuyper 最有名的話：「在所有受造的每個領域中，耶穌說：『都是屬於我的』。」
12. 有許多人嘗試強調，羅馬書一章 21 節的「知道」是個過去式（簡單過去式），來證明這種知識在觀念上已經過去，而且沒有持續到現今。保羅在這段經文的目的，乃是取自一章 1 節至三章 21 節更大目的的一部分，他是要表明所有人都犯罪，所以，不可能靠著遵守律法來得救（三 19-21）。在第一章他讓我們看見，縱使沒有成文律法，外邦人在神面前還是有罪（第二章才談到猶太人）。他們既然沒有成文律法，怎能算是有罪呢？因為他們已經從創造上知道神的存在。如果那種知道被歸入過去，那麼現今的外邦人就不用為他們的行為負責了，但這卻與三章 9 節的意思相反。在這裏的過去式用法（當做分詞）是因為過去式時態主導整個上下

- 文。那是非常合宜的，因為保羅有意在 21-32 節著重「壓制真理的歷史」。但是，他很清楚地不是把 21-32 節的事件，只當成過去的歷史看待。他是用這個歷史清楚地來形容外邦人在神面前現今的光景。因此，這個簡單過去式 *gnontes* 絕不會只強調過去的時間而已。當這樣的壓制繼續時，使這種受壓制算為有罪的知道也仍然持續著。
13. 顯然，這裏的情況是有些複雜，需要進一步的解釋。在觀念上有各種不同種類的認識，基督徒對神的認識（正是不信者所缺乏的），和非信徒對神的認識是非常不同的（羅一 21、32）。再者，是心理的複雜性：非信徒在意識的某個層面上知道，但他嘗試從其他層面上來忘卻它。我盡所能簡單說明，就是非信徒知道神，也知道神所要求的，但是他卻不要這樣的認識，來影響他的決定，除非從負面來說：神的旨意能告訴他是如何不順服神。見 *DKG*, pp.1~61。
14. 這個認識論是聖經所獨有的，但就某方面來說，一個非信徒一定不會前後一致地接受它。事實上，神在一切受造物 and 聖經的啓示就是這認識論的中心。任何認識的理論必須明確指出，決定真理和錯誤的終極標準或準則是什麼。基督徒的終極標準是聖經中神的話，而不信者的終極標準也必須根據某種出處。見 *DKG*，其中以詳細的篇幅探討認識論。
15. 在接受這樣的釐清同時，我並不十分在意基督徒的衛道者，是否接納或拒絕以「循環」這個詞彙來形容他的論證。因使用這字所產生的誤解，可能會有許多顯著的危險，這種危險是我在 *DKG* 想要面對的。但是，現在我寧可我的批評者說：「接受你對循環論證下的定義，但我卻不信這一套。」
16. 我並不是特別喜歡用「預設或前提的」(presuppositional) 這個詞彙來形容范泰爾的衛道學或我自己的，雖然經常要這樣使用。前提經常是與證據相對立的，所以，稱呼一種系統是具有前提性的，也常透露出這種意味：就是承認前提的重要性，並且輕看證據。戈登克拉克(Gordon Clark)本身也用到這個詞彙，而他這麼做的原因，是對人類感官經驗抱著非常懷疑的看法，也因此，他對經常

被稱作「證據」的事物，持有懷疑的看法。他相信「知識」一詞彙，只能從聖經學到。范泰爾卻對感官經驗，並不抱持懷疑的看法，也不相信知識只限於聖經的說法，故也不會傾向拒絕採用證據。因此，從這點來看，以「前提的」這個詞形容范泰爾或我的立場，並不合宜。其他人誠如（我所認為的）John Gerstner，誤解范泰爾對這個詞的用法，他們強調「前提」的「前」，是指一個人在相信任何事情之前（時間性的）先相信了某種東西，這是不對的。「前」應該被理解成一個優越的指標（如，優越的優），而不是時間性的優先地位（然而，按另一種說法，基督徒的前提有此涵義——就是提倡非基督徒也擁有卻不尊重的那真理的知識，是有時間上的優先性，因那知識是從生命一開始就擁有的）。還有些人仍把「前提」當作「假設」，或者假設它是指獨斷恣意或沒有根基的推想（范泰爾的觀點是，前提乃基於神的啓示，是絕對的，而非只是假設）。由於如此廣泛的混淆，所以，我才不太願意使用這個詞彙！我不想在用字上模擬兩可，因此，對於所有理解到並沒有所謂宗教中性立場的人，這個字就成了一個標準的標籤。所以，有時候我會將這個標籤用在我自己和范泰爾身上，在經過調整之後，這用來強調我們與克拉克和其他人共同的想法：就是拒絕中性立場的說法。

17. 這些要點除了衛道學外，尚有許多重要的應用，例如：基督徒常常會反對某類的科學或者科技的過程，認為這些是在「扮演神」的角色。所以，他們會普遍性地抗議計畫生育、基因研究、生態學、太空探索或是其他等等，甚至反對醫藥。在某些要點上，當然，神的確設定界限（如胚胎組織的研究），但是，情況剛好相反，在這些領域上，神的主權並不排除人角色的責任。有些基督徒堅持說，既然神有主權建立祂的教會，我們並不需要作計畫，或研究人為的教會增長技巧。我個人也承認，有些增長的計畫並不討神的喜歡，但事實上，在這一方面，人也有應該負責的空間。否認這點，就如同說：「既然神使人歸正和使人成聖，所以，就不需要講道，或者我們可以忽略有效講道的技巧。」

18. 我會在這本書裏偶而使用「論證」這個詞，雖然有時候會被誤解。

但我用這個字，並不是指具有敵意的衝突，就像這個字有時候在一般用語的意義。我也不是把它用在枯燥無味、沒有目的、對抽象或神學議題的討論上，雖然有些人會把這字與這樣的觀念相連。反倒是以邏輯的觀念來使用這個字詞：一個論證就是一名論證者由一組的前提，導出所提倡的結論。根據這樣的理解，此字詞大概是推理的同義字，就如保羅在使徒行傳十七 2；十八 4、19；二十四 25 所為。有時候人們勸告基督徒在作見證時不要爭論，如果我們把論證當作充滿敵意的對質時，這樣的忠告是有好處的（但請參見本章關於「危險性」的討論）。若這論證只是針對抽象議題的純論證，與罪和救恩無關時，這也是值得採納的忠告。但從邏輯的角度來看，論證是免不了的。每一篇講章、每次的研經、每次為基督作見證，都是在尋求有根據的結論（信心、悔改、順服），因此，就含有論證的層面。

19. 當然我們講到信心，就像一般有正常智力的成年人所運用的一樣，聖靈也在嬰孩心裏運行（撒下十二 23；路一 41-44；十八 16；徒二 39），想必也是在沒有說話或思考能力的人當中動工。這是非常奧祕的事。有些神學家會形容聖靈在這類情況的工作，是不用信心的重生。其他人形容這是重生產生有如「種子形態」的信心，也就是，當一個人甚至還不能瞭解時，就有聽見和順服神話語的傾向。

20. 參見 *DKG*, 76-88, 93-98.

21. 舉例來說，在《信仰的辯護》，p.252，他批評這樣的論證：「始於人類經驗的因果與目的概念，以類比方式推論出關乎整個宇宙的因與目的。」他反對說：「當你討論宇宙中的各種關係時，好像並不需要有神就可以瞭解原因或目的，你就不能前後一致地說，在討論整個宇宙的因或目的時，需要有神。」這是夠清楚的，但是，採用原因和目的論證，不一定要事先設想「原因和目的並不需要有神，就能為人所理解的」，甚至當他們「應用於宇宙之間的關係」。事實上，一個衛道者應該將這樣的論證推進，因為他確信原因和目的並不能沒有神而為人所理解。的確，如果阿奎那的因果論證是確實的，以致做出如此精準的宣稱。他的因果論證

- 是指，如果神並不存在，就沒有完全的原因來解釋任何事物，也沒有任何事物能正確地稱作「原因」。（阿奎那自己可能有，也可能沒有循著這個路線來思考，我只是從他的論證中所謂的演繹得來的。不過他是否有這樣的想法，只是他個人內心的問題，而非他論證的價值的問題）。阿奎那經常被（范泰爾和其他人）認為是反對范泰爾的前提方法，但是，就這點來看，反對的論證並不明顯。在我未來那本關於范泰爾的書中，會嘗試探討更多這方面的例子。
22. 約瑟夫是第一世紀知名的猶太人歷史學家，他大約是在主後卅七到一百年之間，因此是比使徒們年輕些的同期人物。
 23. 注意 *DKG*，76~100，將「意義」等同於「應用」。聖經是為活在這世界的人所寫的，是為有耳朵和有眼睛的人所寫的，為那些會在一生中閱讀聖經的人而寫的，聖經期待我們將它的教訓應用在周遭所發生的事上。誠然，聖經說，適切地瞭解聖經就是把它應用在這些情況中（太十六 3；廿二 29；路廿四 25；約五 39-40；羅十五 4；提後三 16-17；彼後一 19-21；約廿 31）。
 24. 在改革宗神學中，「特殊啓示」包括特別發出神的聲音（如在出十九~廿），如耶穌的話語、先知和使徒的話，和紀錄保存神口頭說話的形式寫成文字。我自己的觀點是，一般和特殊啓示的區分，並不能合宜地講明白聖經中所有描述的啓示形式，還需要有附加的分類，我希望在下一本書《認識神的教義》能夠闡述這個架構，但是，我們目前只能按傳統上的兩種區分來運作。
 25. 我們必須承認，有時候我們對聖經的解釋也需要被匡正，但是合適的次序是：聖經本身會匡正我們對聖經和自然兩者的解釋。但自然啓示（如認識古代的语言）有時是否能匡正我們對聖經的瞭解？是的，可以。但是，這種反省中的匡正，必須先證明聖經經文是對的方可。所以，聖經是優先於任何其他事物。見 *DKG*，第二部分〈The Justification of Knowledge〉。
 26. 形容詞「既有的」是很重要的，我當然不鼓吹基於半生不熟的釋經學所帶出的想法，也拒絕基於這種鬆散的神學基礎所帶出的科學理論。

27. 當然不是說，我們對關於聖經教導的既有信念不會有錯。請看 *DKG*，pp.134~36，確定性的主題。但我要重複說：這些既有、根植的信念，必須優於我們從其他來源中已穩固或還未穩固的信念。否則，我們就是不容許聖經真的能匡正我們對自然啓示的瞭解。
28. Meredith G. Kline 的 *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1980) 和 James B. Jordan 的 *Through New Eyes* (Brentwood, Tenn: Wolgemuth and Hyatt, 1988)，在這領域內都有一些精彩絕倫的洞見。
29. 有些人曾問道：「如果自然和聖經不可能彼此分開瞭解，那你如何能說不信者是認識神的，因為他們將自然和聖經截然分開（甚至加以對立）。但是，我的聲明並不是指自然本身不能提供真知識，這樣的話就會與羅馬書一章 19-20 衝突。我是指唯有對聖經的信息有順服的反應，方能使非信徒在自然啓示時，獲得所需的補助和匡正，所以，他對神的認知（羅一 21）才會成為在愛中的知識（林前八 1-3；約壹二 5；四 8），也是一種救恩的知識。顯然，衛道者想要溝通的，不是一種埋藏在合理化、黑暗、愚笨與謊言之下的知識（羅一 18、21-23），而是正確的；是一種確信和愉悅的知識，這知識能轉變生命，把恨變成愛。
30. 在 *DKG* 書中，前者叫處境觀點，而後者叫準則觀點。
31. 請比較在提前三 1-7；多一 5-9 關於教導職分最實際的判斷準則。
32. 當然，我也清楚一個人可能同時違背這兩件事：說話愚昧又沒有愛心！
33. 見我的《福音派的合一》(*Evangelical Reunion*, Grand Rapids: Baker, 1991) 和 Dennis Johnson 的講章〈使人和睦的人〉(Peacemakers)，附在書末。
34. 我承認在聖經中，從先知書、耶穌和使徒說話的經節裏，並不是聽起來非常「平和」。在有需要時，他們會使用強烈、生氣的語言。然而，在許多場合中，他們確是表現得十分有耐心和溫柔。就我的觀點，強烈的言語對待下面這類人卻是合適的：(1) 那些宣稱有宗教教導權威的人，和 (2) 那些在許多重大事情上宣揚錯誤教義，引導信徒走偏路，或是過著不敬虔的生活，沒能榮耀正

統教義的人，還有(3)行為不討神喜悅，卻仍忽略清楚和充滿恩典的警告。更正教的改教者用了類似強烈的語言(經常都能夠以這些原則來衡量)。今天有許多人在這方面想模仿聖經作者或是改教者，就我個人的觀點而言，卻是做得太過度。他們至少應該在學習使人和睦上，付上對等的注意力。請參見我的《福音派的合一》，特別是附在書末 Dennis Johnson 的講章。

35. 注意先前有關這方面的註腳。

第二章

衛道者的信息

衛道者的信息無他，就是把全部的聖經應用於聽眾的需要

衛道者的信息無他，就是把全部的聖經應用於聽眾的需要。這是一句簡潔有力的宣言，它道出了福音派衛道學的核心。在一個日益多元化、世俗化的社會中，如何有效地傳遞福音，成為許多基督徒面臨的挑戰。本書旨在探討這一挑戰的根源，並提供具體的實踐建議。作者指出，衛道並非僅僅是傳道，更是一種以聖經為根基的、對聽眾生命需要的回應。這要求衛道者必須具備紮實的聖經知識，並能敏於聽眾的心靈狀況。此外，本書還強調了教會、家庭以及個人生活對衛道工作的影響。通過對這些領域的深入分析，讀者將能獲得一套完整的衛道策略，使福音的種子能在不同的土壤中生根發芽。本書不僅適合神學研究者，也適合每一位熱心傳福音的基督徒。

終究來說，衛道者的信息無他，就是把全部的聖經應用於聽衆的需要。但是，像這樣一本衛道學的書中，提供聖經簡潔的摘要，作為衛道見證的方向是很重要的。聖經的教訓可以作成摘要，這並不困難。事實上，聖經本身也有許多這樣的摘要：約翰福音三章 16 節；羅馬書六章 23 節；哥林多前書十五章 1-11 節；哥林多後書五章 17~六章 2 節；以弗所書二章 8-10 節；腓立比書二章 5-11 節；提摩太前書二章 5-6 節；提多書三章 3-8 節；彼得前書三章 18 節。

這些經節讓我們看見，將聖經的信息作成摘要有不同的方式，每一段摘要都至少有一種略微不同的強調重點。我們可以稱這些強調重點為「觀點」。根據本書的目的，從兩個觀點來摘要聖經信息是很有用的：第一，基督教是一種哲學；第二，基督教是好消息。

哲學

「基督教是一種哲學」，我的意思是基督教能夠提供一個對世界全盤性的看法（一個世界觀）。¹它不僅能提供對神的說明，也解釋了神所造的世界，世界與神的關聯，以及人類在世界中的地位，與大自然、與神的關聯。它討論了形而上學（有關真實事物的本質理論）、認識論（知識的理論）和價值觀（倫理學、美學、經濟學等等）。說起來，它對每一件事情都有其觀點。因此，我相信基督教對歷史、科學、心理學、商業、經濟學、勞工、社會學、教育、藝術、哲學的難題等等，都有獨到的見解。就如我們先前所看見的，我

們主的權威是全面性的，不管我們做什麼，都應該與基督有關（林前十 31 等）。

因此，基督教能與柏拉圖主義、亞里斯多德主義、經驗主義、理性主義、懷疑主義、物質主義、多元論、一元論、過程思想、世俗人文主義、新紀元運動的思想、馬克思主義，和其他新興的哲學相匹敵，也能與其他宗教匹敵，如猶太教、回教、印度教和佛教等。由於美國扭曲了「政教分離」的想法，其中一項不幸的影響，就是公立學校的孩童能夠聽到各種思想系統的鼓吹，但那些被硬貼上「宗教」標籤的卻被排除在外。²誰說在這些宗教立場裏就找不到真理，或甚至只排除某一宗教？就思想和言論的自由來說，將公立教育限制在一般聲稱的世俗性觀點，這樣做是否有絲毫的公平可言？難道這不是最惡劣的一種洗腦嗎？³

再者，這種極端的分離主義者，似乎經常公然反對基督教，超過其他的宗教。最常發生的情況是，他們對校園中獨厚東方神祕主義或現代巫術毫無異議，卻只會炮轟基督教。像這種常見的厚此薄彼的行為，只能說是特別反基督教才能解釋得通。但是，誠如我們所見，真正挺身對抗未重生的心靈世風日下，卻是基督教，而非東方神祕主義或巫術，也不是美國原住民的吟誦。在現代文明的常規智慧裏，儘管基督教是唯一真正的選擇（或者可能正是因為如此），卻被排除在校園之外。

但是，那種「世俗的智慧」已經給我們增加了無數的離婚、墮胎、單親家庭、鑰匙兒童、吸毒、幫派、犯罪率、愛滋病（和相關的健康問題，如死灰復燃的肺結核）、遊民、

飢餓、政府赤字、稅捐、政治的腐敗、藝術的墮落、教育的平庸、缺乏競爭力的工業、各種要求「權利」的利益團體（只講權利卻不肯付上相對的義務，其實是付出所有人的代價），還有環境污染。它曾經給我們彌賽亞式的國家，宣稱所有的權力，並且嘗試解決所有的問題（世俗的「救恩」），但是普遍來說，它只是使事情變得更糟。在大學校園裏，它帶來令人毛骨悚然的「政治矯正」運動，那裏曾經煞有其事地宣稱是自由理智的碉堡。它容許彬彬有禮的社會語言，轉變成褻瀆的語言，和相互侮辱。它創造了一種風氣，使得流行音樂（「饒舌歌」）會慫恿人們殺警察。

在這些情況之下，我們豈不該考慮其他的選擇方案，以對抗這個世俗的智慧？或是說，事實上，或許這是唯一的選擇？如果是這樣，那我更要大聲疾呼，我們應該非常認真地看待那個選擇方案。

為了表明基督教就是這唯一的選擇，請容許我在此解釋，基督教的內容乃是一種哲學，是形而上學、知識論和價值理論（焦點在倫理學）。就這種關聯上，基督教是福音（也就是好消息）也很重要，可能更加重要！這點容後解釋。在我們的時代（也就是與六百年前相比），人們對基督徒基本的世界觀是無知的。倘若他們能對此有所瞭解，將是非常有用的，福音對他們也能起作用。所以，首先我將表達基督教是哲學，然後才論到基督教是福音。

形上學

關於基督教的世界觀，我們必須記得四件最重要的事：

首先，神有絕對的位格；第二，在創造者和受造物之間是有區別的；第三，神的主權；第四，三位一體。

神，絕對的位格。神是絕對的，這是指祂是萬事的創造者，因此，也是所有其他真實事物的根基。因此，祂不需要倚靠其他的存有（徒十七 25），來形成祂自身的存在，祂是自存與自足的（「ase」）；沒有任何事物能使祂存在，祂是一直存在的（詩九十 2；九十三 2；約一 1），沒有任何事物能毀滅祂，祂是永存的（申卅二 40；詩一〇二 26-27；提前六 16；來一 10-12；啓十 6）。祂的存在是不受時間限制，因為祂是時間的主（詩九十，特別是第 4 節；加四 4；弗一 11；彼後三 8），祂同樣地完全知道所有的時間和空間（賽四十一 4；四十四 7-8）。《西敏小問答》是這麼說的：「神是靈，是無限的、永恆的、永不改變的；祂的存在就是智慧、能力、聖潔、公義、良善和真理」（問答 4）。

這個定義所強調的不僅是神的絕對性，也是祂的位格。在聖經中，「靈」是有位格的，而神就是靈（約四 24）。因為神是靈，所以神會說話（徒十 19）、引導（羅八 14）、作見證（羅八 16-17）、會幫助（羅八 26）、禱告（相同經節）、會愛（羅十五 30）、啓示和探究（林前二 10）。縱使希臘文的「靈」（pneuma）在文法上是中性的，但是，新約有時強調神的靈是有位格的，會用一個陽性的代名詞來提到祂（如約十六 13、14）。在教義問答中，提到智慧、能力、聖潔、公義、良善和真理的屬性，顯然是有位格的，這些都是聖經中經常用來描寫神的特質。

面對現代人文主義最大的問題就是：如果宇宙中包括有

自有永有

位格

位格的（就像你和我）和非位格的架構（像是物質、動作、機會、時間、空間，還有物理的定律），何者是最基本的？是否宇宙中非位格的層面是建立在位格的基礎上，或是剛好相反？世俗的想法普遍都假設是後者，人們是物質、行動、偶然等的產物。他主張從位格的意圖來解釋一種現象（如「這個房子在這裏，是因為有人建造，並住在其中」），不是一個終極的解釋，而且也不是充分的解釋。根據這個觀點，一個終極的解釋，一個充分令人滿意的解釋，乃是要有非位格的終極性（如「這人建立這間房子，是因為在他腦子裏的原子以特定的方式移動」），但這是一個必要的假設嗎？

讓我們透過每種觀點的結果來思考。如果非位格才是首要的，那麼在事物的終極源頭就沒有任何意識、智慧和意志。我們所稱的理性和價值，都不是有意圖的，而是無意間碰撞的結果（那麼為什麼我們要相信理性，如果這只是非理性的偶然所產生的意外結果？）最後說起來，道德上的美德也將毫無報償可言。友情、愛情與美麗，都沒有終極的成果，因為它們只是盲目碰撞、不經意的過程。對於這種觀點所導致的後果，沒有人會比羅素（Bertrand Russell）陳述地更清晰且更有說服力了。他理所當然的支持這是「科學代表我們信仰的世界」：

人只是許多原因的產物，他沒有提供應達到的目的地；他的起源、他的成長、他的盼望和恐懼、他的愛情和他的信仰，都不過是原子偶然碰撞的排列組合的結果，沒有任何火花，沒有英雄主義，沒有思想和

感覺的效力，可以使個人的生命超越墳墓。每個時代的所有勞碌，所有奉獻，所有靈感，一切人類天才的正午亮光，都在整個太陽系的巨大死亡中，註定銷聲匿跡，人類成就的整個神殿，也將在宇宙的毀滅中，無可避免地：灰飛煙滅……只有在這些真理的絞刑台上，只有在毫不讓步的沮喪基礎上，才能安全的建立靈魂的居所。⁴

但是，如果位格才是首先的，那麼，世界就是根據理性的計畫造成，而且也能被有理性的心智所瞭解。友情和愛情不只是人類深邃的經驗，也是整個世界井然有序的基本要素。有一「首先」的位格想要有友情的存在，想要有愛。道德的良善也是宇宙偉大設計的一部分。如果位格是絕對的，那麼，一定有一位格關心我們所做的；他會認可或反對我們的行為。而那一位對邪惡也有其目的，雖然對我們而言，這似乎是個奧祕（請看第六章和第七章的這個主題）。美麗也非曇花一現，乃是偉大匠人的藝術成果。就是整個太陽系的確邁向「巨大的死亡」，仍舊有一位，若是他願意，能把我們從那死亡中拯救出來。所以，可能我們的一些思想、計畫、信靠、愛情和成就，最後還是會有永恆的成果，這樣的成果賦予這一切事物極大的莊嚴與幽默：這幽默是在於將我們的努力與「永恆的成果」比較，是何等微不足道。

這兩種觀點的差距何等大！從一個灰暗的世界，只是物質、運動與機會，每件事情都可能發生，卻沒有任何的成果（沒有人類有興趣的事物），取而代之的則是，這個世界是

最偉大心智所能想像的藝術創造，以眩目的美麗和醉人心弦的邏輯鋪陳。會有一個歷史的舞台，上演著一齣劇，是有人情味、驚心動魄、巧妙佈局，而又充滿隱喻，比最偉大的小說家所創作的更為耀眼。在神聖的歷史中，會有道德的光輝，將世界的邪惡翻轉成良善。最令人驚訝的是：這個世界會是在一位格的控制之下，而祂又奇妙的與我們息息相關！我們能向祂禱告嗎？我們能像朋友般的認識祂嗎？或者我們要逃離祂有如敵人一般？祂對我們的期望是什麼？有什麼令人難以置信的經歷是祂為我們積存的？有什麼新的知識？什麼樣的祝福？什麼樣的咒詛？⁵

我猜許多聲稱不信的人，會希望這樣的事情是真實的。所以，一個衛道者的工作不僅是辯論真理，還要照真理的本相，來描述它的一切美麗，當然也不要忽略其黑暗面。當我們形容它的吸引之處時，也要提到它的挑戰，這才是完成衛道學的託付。因為經常在某些人承認真理前，他會希望這是真的。當然這是很好的，不過，並不是「希望」讓某些事變成對或錯，倘若宣稱基督教僅是實踐希望，這是一種詆毀。但是，一個人若是懷抱著希望可以滿足，通常他已踏上信仰的道路。一個堅持不信的人是不會發現聖經的世界觀有任何訴求力，他會從其中轉離。

絕對的位格！也是一個有位格的絕對！我不會研究過每一個非基督教的宗教，所以我不希望說，只有基督教贊成一個位格的絕對性。印度教和佛教都有些變異體，有時候也被形容為「有神論」。根據某些非洲崇拜動物的宗教，在諸靈世界的背後有單一的位格，使一切事物都算數。⁶不過，在

日「絕對位格的有神論」的主要「候選人」是聖經的宗教。⁷

世界上的主要宗教最典型的形式（可以說是最有權威的），不是泛神論（印度教、道教），就是多神論（動物崇拜，某種形式的印度教、神道教、傳統的希臘、羅馬、埃及等宗教）。泛神論是有一位絕對的存在，但卻不是一位格的絕對。多神論有許多有位格的神祇，卻沒有一位是絕對的。事實上，儘管大部分宗教不是傾向強調泛神論的絕對主義，就是傾向有位格的非絕對主義，我們常會發現，在表面之下，同時包含這兩項要素。舉例來說，在希臘的多神論，諸神都有位格，但都不是絕對的，然而，這個多神論卻用命運的教義來補充，這正是某種非位格的絕對性。類似的情況，動物崇拜的諸神背後是瑪那（Mana），這是非位格的實體。⁸人們似乎需要，也渴望位格和絕對性兩者兼備，但在大部分的宗教，這兩種元素卻是分開的，因此是彼此消長，而非彼此加強。因此，在主要的宗教運動裏，只有聖經的宗教清楚地呼籲我們，要敬拜一絕對的位格。

請默想這樣的事實：基督教的基本世界觀，是聖經宗教中所獨有的。為什麼會這樣？有人認為心智正常的人（在缺乏證據，⁹被迫臆測時）在面對位格或非位格何者更為終極的問題時，會將兩者均分。但情況卻不是這樣，他們總是會像地心引力地一面倒，如果有所謂的絕對，則這個絕對一定是非位格的（如果沒有絕對，那麼「機會」或「命運」就是絕對的，這同樣是非位格主義的觀念）。現代科學比起羅素的時代，也毫無例外。當科學家在探索事情的肇因時，他們幾乎總是假設，在宇宙中位格的元素可以用非位格的元素（物

質、法則、行動)來解釋,而非採取反向的解釋。當科學家尋求絕對的事物時,如「宇宙的起源」,他們總是尋找一個「基本粒子」,一個宇宙的法則(「萬有理論」),一個起始的事件(「大爆炸」),或是這些事的組合。為什麼這樣呢?開始思考時,若以一位格的抉擇來解釋非位格的物質,動態與動力為思考的出發點,不是同樣可能嗎?我們曾經觀察過,人們如何創造和掌控非位格的事物,並且強迫它們運作所下達的命令。在一間工廠裏,工人製造一輛拖曳機(是由人所設計與計畫的);農夫使用這拖曳機來耕田。但是,我們卻從來沒有看過,一個被耕種的田地,會生產出農夫,或者一輛拖曳機會產生勞動的工人。這樣的想法看來非常可笑,然而,許多受過良好教育的科學家們,卻毫無異議地主張非位格是首要的。這就是他們的前提,現在如此,正如過去也如此。他們接受這樣的理論,不是建立在證據的基礎上(因為有什麼證據能證明沒有神這個負面的命題呢?)而是根據非理性的信仰¹⁰,這是與基督教背道而馳的。¹¹

唯一能解釋這種情況的,是聖經所提出的:縱使神的存在已清楚向眾人顯明(羅一18-20),但叛逆的人仍然壓制這種啓示,並且在聖經的神並不存在的假設上運作,這豈不是最有可能的理由,說明何以會有這種幾乎普世性且非理性地偏好非位格主義,拒絕位格主義?

在這段討論中,當然我還沒有證明,聖經的位格主義是真實的,我只是事先佈局,反對它的反面論證,以此讓讀者明白衛道任務的基本層面。我們蒙召是要反對這幾乎是普世性的前提,就是宇宙基本上是非位格的。我們絕對不容許不

信者採用他們慣用的假設,將非位格視為較終極的。我們必須向他挑戰,讓他考慮另一個選擇。而如果他說,他對非位格主義非常肯定,而且他輕視持其他想法的人,認為那是迷信或愚笨,我們就必須要求他,對他的觀點提出證明,正如他對我們所要求的一樣。一旦我們向他表明,他的非位格主義是非理性的信仰產物,我們會處在一個較好的立場上,推薦他在非位格主義之外的另一個選擇,就是聖經所提供的選擇。

創造主和受造物的關係。根據聖經,神是超越的,也是臨在的。祂的超越性是表明祂與我們截然不同的事實。祂是創造主,而我們是受造物。就如我們在上一段所看見的,祂是絕對的,我們卻不是,甚至連祂的位格都與我們有所不同,因為祂是原本就有,而我們卻是衍生出來的。神是完整的位格,不需要依賴任何非位格的事物,我們卻需要依靠非位格的物質(「塵土」,創二7),才能維持生存。

神的臨在,是祂參與所有的受造領域。因為祂是絕對的,祂掌控萬事,解釋萬事,並且評估萬事。¹²因為祂的無所不能,祂的能力遍及各處。祂也是人無可逃避的,因此無所不在。祂的位格也促使祂臨在宇宙中,使祂以不同的方式參與在祂的創造中。縱使我們與神截然不同,但我們是與祂有關的,我們是祂的「形像」(創一26-27)。根據聖經,神繼續尋求與我們對話,與我們相交,並且也住在祂百姓當中。祂在伊甸園向亞當說話,當第一對始祖犯罪之後,祂持續造訪人類,與人立約,並且收納一些家族(挪亞、亞伯拉罕、以色列)成為祂的子民。在歷史的不同時刻,神確實出現在

Good point

禁欲

無所不能
無所不能

時間與空間中（就某種神祕的角度來看，這並沒有減損祂原則上的無所不在），並且住在一個特別地點（焚燒的荆棘、西乃山、會幕、聖殿、耶穌的位格、教會是聖靈的殿）。

神是人類歷史的計畫者，也是其中的主角。終極來說，我們所有的動作都與祂有關。從創世記到啓示錄，人類所面臨的終極問題，就是我們如何回應神與神的話。今日仍然如此：在今生的一切挑戰和困難背後，我們終極的挑戰是，我們應否榮耀神和順服祂的話。

持守聖經對神超越性與臨在性的觀點是很重要的。超越性提醒我們，創造主和受造物之間的分野；神是創造主，我們是受造物，我們永遠不可能丟下受造的身分變成神，而神也不可能失去祂的神性。¹³ 基督教神學家有時在這個議題上會有偏差，他們常把救恩說得好像人能變成神。¹⁴

而所有非基督教的思想，根本上是否認聖經中創造主和受造物的分別。無神論當然是否認這點，而泛神論也是如此。後者主張，這世界本身是有神性的。世俗的人文主義者也否認這點，他們認為人類心智是可喜愛的，是真理和正義的終極標準。康德哲學也否認這點，因為人類的心智是其經驗形式的主宰。存在主義也是如此，因為人類能創造自身的意義。各種形式的自然主義科學都否認這點，因為他們宣稱，宇宙是它自身的創造主。在東方宗教和西方新紀元思想都否定這點，因為他們促使人們尋找在他們自己「裏面的神」，並且藉著冥思想來「創造他們自身的實體」。¹⁵

自由神學家¹⁶也拒絕受制於聖經，他們在神學中自由地運用非基督徒的想法，也經常否認聖經所言，創造主和受造

物的分別。他們主張自主性的思考（也就是認為在自身以外沒有絕對的標準存在），他們拒絕讓創造主的權威在他們之上。他們經常地描繪神的超越性，但並不是神的絕對性（就如上述的定義），而是神的遙遠性，祂「超乎一切之外」。在自由派裏（和所謂的新正統神學），神是「完全的他者」，如此超乎我們之外，是我們不能正確說到或想到的（即使是藉由啓示之助）。因此，自由神學家不僅侵犯了聖經的權威，也是對這種侵犯提供了神學上的理論根據。

相信聖經的神臨在的觀點，也同樣重要。這個重點並不是指神失去祂的神性，或者人可以成為神。非基督教的思想家，包括自由神學家，經常用神的臨在性作為說辭，來假設世界就某種角度而言是有神性的，或者說神與歷史的過程是相同的（如黑格爾、世俗神學和解放神學）。過程神學家採用神的臨在為說辭（如「神是與人有關的」），以此來否認聖經中神的主權、永恆和全知。而「新正統神學派」的鼻祖卡爾巴特（Karl Barth），也將神是「完全的他者」觀念，加入在神在基督裏「完全的啓示」的對立觀念。

將臨在性說成「完全的啓示」版，是與聖經的超越性教義相衝突，而將超越性說成「完全的他者」，這也是與聖經的臨在性教義相衝突。這兩者都是從不信中延伸出來的冒牌枝幹，是壓制了羅馬書一章21節所描述的真理，因為兩者都渴望躲避對神話語的責任。如果神是「完全的他者」，那麼當然祂不可能對我們說話。如果祂已經是「完全的啓示」，那麼祂就與我們處在同一層次，而不能以權威來對我們說話。

如范泰爾所說的，基督教的世界觀是包含「兩個層次」

自由神學

☆

的實體觀。范泰爾經常在踏入課室之後，就在黑板上畫兩個圓圈，一個圓圈在另一個之下，當中用一條「溝通」的直線來彼此相連。上面的圓圈較大代表神，下面較小的圓圈代表受造物。他的論證是，一切非基督教的思想，都是「一個圓圈」的思想，因為他們不是抬高人類到神的層次，就是把神貶低到人類的層次，無論是哪種情況，就算是認知到有神，也只是把神放在與人同等的層次，只是宇宙的另一部分而已。面對這樣的觀念，基督教的衛道者絕不能有任何妥協。

聖經中創造主與受造物的關係，就像聖經對神絕對位格的教義，是十分優美的。我們不再因為扮演神，嘗試讓自己成為真理與正義的終極標準，而背負著無法忍受的重擔，以及如影隨形的焦慮。相反地，我們可以安息在創造主的懷中，從祂那裏學習，世界如何被造，以及祂對我們的旨意等奇妙的事。然後我們可以將自己渺小和短暫的經歷，與祂的啓示整合，尋索將這啓示應用於自身，而我們所不能瞭解的事情永遠不會威脅我們，因為我們接受那是愛我們的父神所擁有的祕密。

神的主權。在《認識神的教義》一書中，我對「主宰性」(lordship) 這個題目寫了相當長的篇幅。根據我的瞭解，這是指祂的掌管、權威和同在。我瞭解傳統上「主權」這個辭就是「主宰性」的同義字，它包括了上述三方面的意思。¹⁷ 在本書中，我已經在先前的段落中討論了神的同在，而且在第一章和本章的先前段落，以及接下來的認識論，我都會提到祂的權威，只剩下掌管這個主題沒有談到。

在基督教的世界觀中，神引導萬事是很重要的，正如以

弗所書一章 11 節所說的：「這原是那位隨己意行作萬事的，照著他旨意所豫定的。」關於雅各和以掃的關係，在他們還沒出生以前就已經預定(羅九 10-25)。保羅用這樣的關係作為比喻，指出猶太人和基督徒的廣泛關係。神使萬事互相效力，叫愛神的人得益處(羅八 28)。

神預定並引導萬事的教義，一般都認為是屬於加爾文主義的，我對被稱為加爾文主義並不以為恥。然而，其他的基督教傳統也接納這個教義，甚至有時候還不顧自身的堅持。就拿亞米念主義為例，亞米念太過強調「自由意志」，他主張人的自由決定並非預定，或是由神來決定，特別是在那些有宗教意義的決定上。因此他強調人有責任的教義(這樣的教義，就連加爾文主義也沒有異議)。但是亞米念也認為：(1) 神徹底地預知未來；(2) 祂創造世界的時候，已經知道未來會發生什麼事情。舉例來說，在世界立定根基之前，神已經知道老周會自由決定成為基督徒；總之，在老周還沒有出生之前，神已經知道他的決定。所以在那個時刻，老周的自由決定必然是無可避免了。為什麼無可避免呢？不是因為老周的自由意志，而是因為老周還沒出生，也不是因為神的預定論，而是因為亞米念打從一開始就否定這種外力的可能性。似乎這樣的無可避免是有問題的，因為除了老周和神之外，還有其他的來源。¹⁸ 但是，至終來說，神的預定論仍是主要的關鍵。因為神是(1) 預先知道老周的決定，和(2) 創造如此的世界，讓老周能作出這樣的決定。決定性的因素是神預先知道創造，創造使得整個宇宙開始運作。如果說神預先知道創造，並導致老周作出他的決定，這會太過分嗎？

至少有些老周作出如此決定的外境

因此，就連亞米念主義也暗暗向加爾文主義的觀點讓步，雖然它們沒有公開承認這個事實。所以，今日有些亞米念派已經放棄神預知的前提，而轉移到類似過程神學的觀點。但是，這樣的轉移，無疑是因為對經文的含糊不清。

重點是，凡尊崇聖經是神話語的基督徒，總會承認神掌管自然與歷史，這個神學公式與上述的相反。神主權的教義是整體教會的資產。

神的掌管對衛道學是很重要的，因為它可以搗毀不信者自主的偽裝。如果神創造和掌管萬事，那麼，祂才能解釋萬事，祂的計畫才是自然和歷史一切事件的終極源頭，而且祂的計畫永不落空。因此，祂的計畫決定了事情要如何發生，什麼是真或假，什麼是對或錯。若我們要在這些領域作判斷，我們必須徵詢祂的啓示（在自然和聖經中），謙卑地跟隨神，照神的思考來想事情。我們不可能宣稱我們的心智，或任何受造的事物，是存有、真理，或正確的終極準則。

三位一體。最後，基督教的神是三位一體，祂是父、子、聖靈。只有一位神（申六4及下文；賽四十四6），但父是神（約二十17），子是神（約一1；羅九5；西二9；來一10及下文），聖靈也是神（創一2；徒二；羅八；帖前一5）。¹⁰雖然祂們是三位，卻是一體。「尼西亞信經」（Nicene Creed）說祂們是一個「存有」但是三個「實體」，或者翻譯為一個「本體」和三個「位格」。我喜歡簡單地說「一神，三位」。這個專用語不應當以任何精確描述的方式來理解。事實上，我們並不精確地知道三位如何是一體，而一體又如何是三位。我們只知道這三位是神，是同等的，因為祂

新約聖經與舊約聖經的區別

們之間並沒有優越或次等的關係。既然是神，就是超越萬事之上，三位都有神的屬性，三位都是「主」，三位都與創造有關聯，就如我們先前提到的神，三位都在范泰爾所畫的上層圓圈中。

儘管我們先前所討論的教義還有些問題存在，不過對三位一體的教義卻少有爭辯，因為這是基督教獨特的教義。有趣的是，三而一（三方面顯著有別）也在其他宗教中出現，就如印度教的神明有梵天（Brahma）、毗濕奴（Vishnu）、濕婆（Siva）。許多人直覺地認為，「三」這個數目字，是有特別意義的。但是，印度教的神明雖然是三位，卻不是一神有三個位格。而非基督教的宗教中宣稱與此相同的說法，他們的三位一體在檢驗下都全然崩潰。基本上，基督教的對手都會忽略或是否認三位一體。即使黑格爾有三個一組的辯證法，在世俗哲學中沒有任何學說與此類似。在世界其他主要宗教中，也沒有如此的教義。甚至在基督教的異端裏，也很少有三位一體的學說。其實，在這些異端中，三位一體的教義往往首先被否認。

為什麼三位一體對衛道學很重要？如果三位一體（Trinitarianism）被「神體一位論」（unitarianism，神只有一位的觀點）所取代時，會發生什麼事呢？有一種結果是神會失去其定義和位格的特徵。在基督教的早期，諾斯底主義、亞流主義，和新柏拉圖主義（Neoplatonists）都敬拜一位非三位一體的神，那位神只有純粹的單一性，沒有任何複數性。但什麼是一呢？是怎樣的一體呢？沒有任何答案可以說明這問題。我們所說關於神的話語，都表達出一種區分、一種多元性，

需要多解釋

至少是在主詞和述詞間有區分。若說「神是甲」，則神和甲之間就形成了一種多元性，所以，我們不能說到神。對於這樣的思想家，以現代的話語說，神的本質就是「完全的他者」，不可能用人類的語言來加以形容，因為理由之一，人類的心智不能理解一個空白的一。因此，邏輯的結論似乎是完全不能提到神。但是，古代的神體一位論者（unitarians）也不會接受那樣的結論。所以，對「一是什麼」這個問題，他們的回答就指向創造：神是創造中分散事物的完美合一。但是，如果神僅能從創造來界定，祂就是與創造相對的。而且事實上，這些早期的神體一位論者認為，實體是不可知的神與可知的世界所組成的「存有鏈」（世界其實是神的發散物：是神的多元面）。神與世界是相對的，而世界與神也是相對的。

反對三位一體的人總是會得到那樣的結論，而導出一個「完全他者」的神，卻不是聖經觀念中超越的神。矛盾的是，他們同時也導出一個與世界相對的神，卻不是聖經中有主權的主。所以，導出一個空白的「一」，而非聖經中絕對的位格。對於創造主和受造物的區別，他們只是程度上的差異，而非實體上有別。因此，就如回教中的預定論往往是非位格的宿命論，而非聖經中一位智慧和良善計畫的主。回教裏的阿拉在他自己的本質上，會做出恣意獨斷的改變，這和聖經中這位不變的，值得信靠，有位格特性的神完全相反。三位一體的教義，加強我們原先所說關於神與世界的重點。

新約聖經對「一是什麼」這個問題，有著令人驚嘆的答案。一是什麼？聖經回答說：「是父、子、聖靈的一體！」

非常有趣的是，在新約中最強烈提到神的一體性時，似乎都會提到三位一體中超過一個以上的名稱。哥林多前書八章 4 節及下文和以弗所書四章 4-6 節，都是這種說法的例子。請注意在哥林多前書十二章 4-6 節的教導中，教會的一體性乃是根據一神所衍生出來的。約翰福音十七章 3 節和馬太福音廿八章 19 節及下文，也是相關的論點。我們的本能會抗拒這種現象。如果我曾寫下這些經文，我可能會在強調神是一的上下文裏，避免提到三位一體，以免混淆。但是，聖經作者卻不這麼想，因為他們會肯定三位一體，而且認為神的單一性不能妥協。其實神的一，準確地來說，就是三個位格的一。

既然神又是三，又是一，祂就能夠用位格的詞彙來描述，而不必與世界相對。舉例來說，神就是愛（約壹四 8）。什麼是愛呢？如果我們立即回答說「愛的世界」，那麼就會有問題，因為根據這種說法，愛的神聖屬性需倚賴世界的存在，而說神的屬性是倚賴這世界，就是說神本身倚賴這個世界，這樣就會走向「完全的啓示」這條路。那麼，難道我們要說「愛」僅是某些奧祕的隱喻嗎？這又會走向「完全他者」的路上。我們會從其中看見諾斯底主義、亞流主義，和新柏拉圖主義的邏輯：如果神僅是一位，那麼祂若非「完全的他者」，就是與世界相對，或者兩者都有。但祂不是只有一位，祂是一而三，祂的愛從起初就是父、子、聖靈的相愛（約十七）。因此，祂的愛就像是祂的存有，是自存與自足的。如此，既不需要倚賴世界（儘管它的確充滿整個世界），也不必在宗教性不可知論中被吞滅。

三位一體也是意謂神的創造，可以既是合一又是多元。

世俗哲學家在一元論（世界只有一個真的，多元只是幻影）²⁰和多元論（世界絕非聯合的，一體是幻影）²¹的兩端搖擺不定。世俗哲學從一個極端換到另一個極端，因為他們在兩個極端當中，並無資源可以用來界定兩端間的立場，而且他們都在一個極端與另一個極端當中，尋找一個絕對，好像一定會有個絕對的一（並無多元性）²²，又或者宇宙是一堆絕對獨特，不相關聯的元素，創造出一個絕對的多元論，消滅任何宇宙的合一性。²³如果哲學家是要在聖經的神之外，找到合格的標準，在任何一方尋找這樣的絕對是很重要的。因此，在哲學家的宗教追尋中顯示，他們要在世界中找絕對，挑一位神。但是基督教卻知道，沒有所謂絕對的一體（毫無多元性），或者是絕對的多元性（毫無一體性）。在這個世界上或世界的創造主當中並無這樣的東西存在。如果這些會在世界存在，那將會是神體一位論的那類神，但是，除了三位一體的主之外，沒有別的神。這種神體一位論的神是不能認識的，因為我們不能夠明白空白的一，或者一種全然的特殊。如果完全的一或是完全的特殊，是形上學的精髓，那麼就沒有任何事物可以被人認識。但是，基督徒知道，神是唯一絕對的，並且那個絕對包括一與多，兩者都有。因此，我們可以得著釋放，不用嘗試在這個世界中，尋找全然的整合與全然的非整合。當我們在尋找終極的準則或是標準時，我們不會在這世界中尋找「極大的整合」或「全然的特殊性」，乃是這位永活的神，唯有祂能提供人類思想終極的判斷。因此，三位一體對認識論也有其意義。²⁴

認識論

我已經在《認識神的教義》一書中廣泛討論認識論，並且也在本書的第一章，大綱式地陳述我對認識論的主要關注。²⁵請思考上述在「神的主權」下提到的要點：神就是主，祂決定性地解釋了每件事，所以，當我們想知道某件事情的時候，我們必須跟隨祂的思想，也請注意我在上一段落提到三位一體的認識論。既然我已經闡明這主題中最重要的事情，所以，現在這個段落的篇幅將會較短。

神不僅是無所不能，也是無所不在的。就如上所述，祂根據智慧的計畫來掌管萬事，因此，祂知曉萬事（來四12-13；約壹三20），而我們的一切知識全來自於祂，所以，「敬畏耶和華是知識的開端」（箴一7）。

神不但是真理的源頭，也擁有知識的至高權威，權威是祂主權的部分。祂有權下命令，並且祂的命令要被順服，而祂也有權告訴我們，我們必須相信什麼。²⁶

當罪人嘗試得著知識，卻不是敬畏主時，那樣的知識是扭曲的（羅一21-25；林前一18~二5）。這不是說他們所說的每一句命題都是錯的，而是他們基本的世界觀是有偏差和不可靠的。他們在知識論上最嚴重的錯誤，是典型地主張他們的自主性：讓他們自己，或者聖經的神以外的事物，成為真理和公正的最後標準。

所以，理性主義的哲學宣稱，人類的理性是最後的標準。經驗主義認識到放縱無度的「理性」有天馬行空的傾向，所以才要求一切想法都要終極的向人類的感官經驗負責。而

懷疑論者也認知到，人類的理性和感官經驗，兩者同樣會導向錯誤，所以，他們宣稱（在自身的權威上）真理是永遠無法達到的。²⁷ 康德和存在主義的思想，事實上是使人成為他經驗裏真正意義的來源。自由神學家也太急於與這些傳統站在同一陣線，而基督教的異端也持續照他們看為合適的方式，任意操弄聖經的信息。

誠如我們在形上學這部分所看見的，再一次的證明，真正的基督教乃是世俗智慧、哲學家、宗教家、自由神學家，和知名思想家所達成共識的另類選擇。在我們的時代，每個人似乎都想宣稱自主，他們有權利「做自己想做的事」。神稱這種現象是愚昧的（林前一 18~二 5）；祂說這是從魔鬼來的（林後四 4）。

衛道者應該不只拒絕向這些扭曲的認識論妥協，還要勸勉不信者離棄這些學說，因為這樣的認識論，是來自不信者以罪性壓抑真理。就像在形上學的扭曲，他們渴望從責任中逃脫，爲了捂耳不聽神告訴他們該做什麼的聲音。

我們不能一貫的發出這種挑戰，卻又如傳統的作法，將自己的衛道學建立在非基督教認識論的選項中。

倫理學

倫理學是研討善與惡、對與錯的議題。就像基督教的形上學和知識論，基督教倫理學也是非常獨特的。

神是完全的良善和公正（創十八 25；詩一四五 17）。因爲祂是主，祂就是如我們以上所講的，在受造物之上，有至高無上的權威。在「認識論」項下，我們看見神是真理和錯

誤的最高準則；在「倫理學」下，我們必須觀察，神也是善和惡、對與錯的最高標準，並且在祂的話語中，祂向我們表達祂的標準是什麼（申四 1；六 4）。

我們知道，非信徒不但知道神的存在，也知道祂的標準，和祂的要求（羅一 32）。然而，他們卻違背這些律法，並且進一步想逃避那項責任（羅一 26-32）。

哲學的歷史再一次向我們顯示，人類的思想家宣稱他們的自主性，以避免向神負責。他們不想順服神的律法，所以高抬自己，認爲自己才是正確的終極判官。目的論的倫理學嘗試在感官經驗上建立價值，但是，卻不能在「實然」的經驗，和價值的「應然」間搭起橋樑。義務論的倫理學宣稱，義務的來源乃是超越經驗，但這源頭終極來說卻是奧秘，奧秘到失去一切的有用性。主觀主義的倫理學將判斷建立在單單的感覺上，但何以某個位格的感覺，能命令另一個人注意他，並有所反應呢？

自由神學家追隨在哲學家之後，揮舞著自主的大旗闖入。Joseph Fletcher的「處境倫理」就是來自這個團體，導引一群更近代的倫理學家：Callahan、Childress、Gustafson、Kervork、Spong。並且報紙的專欄作家、脫口秀的主持人、政客們，更趨之若鶩的尾隨。墮胎合法化，只因人們想要這麼做，並無別的理由。這是一種「選擇」。由此，發展成世俗的智慧，也發展出由那種智慧轄制的社會病態。如果倫理的自主性真的是對的，結果，當然會將幫派、毒品、虐待狂的饒舌音樂，和其他種種當作合法。但是，如果我們要向神負責，那麼我們會有千萬種理由，從這些光怪陸離的社會潮

流中急流勇退。

基督教是唯一的選擇；只有基督教正面反對人類宣稱的自主，因此，也只有基督教才能對這個無法無天的社會提供解答。

好消息

但是，基督教不只是世俗哲學的另類選擇，或者是一套比現代社會更好的道德準則，它是福音；是好消息。就這方面來說，它也是獨特的，是在世俗的思考方式之外真實的選擇。聖經教導我們，人類是照著神的形像造的，但人犯罪背逆神（創三 1 及下文），今天我們背負著亞當的原罪（羅五 12-19），和自身得罪神的重擔（羅三 10 及下文）。因此，我們的問題並非在我們是有限的（就如泛神論、新紀元思想家，和諸如此類的學說所告訴我們的），並且解決問題的癥結並不在於我們變成神。我們主要的問題也不是在遺傳、環境、情緒控制、貧窮，或是疾病。²⁸ 其實問題是罪：故意違背神的律法（約壹三 4）。根據聖經，遺傳、環境、疾病等等之所以存在，是基於墮落所導致的結果（創三 17-19；羅八 18-22）。

但解決的方案是什麼呢？「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生」（約三 16）。耶穌是為我們的罪而死，並且為我們的稱義而復活（羅三 16~八 11；林前十五 1-11）。聖經的方向不是要我們更辛勤的工作，以討神的喜歡（羅三 20），乃是藉著基督，

接受神白白的恩典（弗二 8-10）。

無論是哲學、解放神學，甚至任何基督教的異端，都沒有對人類的罪提供任何答案，只是鼓勵我們更加努力嘗試。可能他們在其他方面具有說服力，但是，這些意識形態卻一致同意，並沒有神藉著耶穌的犧牲而賜下白白的赦免。經驗主義、理性主義、理想主義、猶太教、回教、摩門教、耶和華見證人，都是以功德稱義；自義的宗教。他們所能提供的，只是鼓吹我們更加努力嘗試，或者是錯誤且帶來道德毀滅的宣稱：神並無任何要求就會赦免我們。

容許我帶出這樣的應用，就是傳福音是衛道學的一部分（反過來說也是對的，只是角度不同而已！）衛道學者必須隨時預備好傳福音，他不能老是滿身纏繞在論證、證實、辯護和批評裏，以致忽略了提供不信者最需要的東西。

我們瞭解基督教是哲學，也是好消息，是在世俗智慧以外的唯一選擇，基督教本身的獨特性，就具有衛道學的意義。這種獨特性本身並不帶有真理，但是，當所有其他的選擇，都沉湎一氣向前邁進，並令人難以置信地宣稱，他們能藉著非位格來解釋位格，都宣稱自己是自主的（因此否認神的主權），他們都能夠在創造物中，而非在神裏面找到終極，並且所有對人的困境所提出的解答都沒有比靠行為稱義更深入。事實上，這些世俗的意識型態裏面，並無錙銖差別的價值。這麼看來，研究基督教及其所宣稱的，應該擁有較高的優先權。漠視這種的獨特性，顯然是不智之舉。

註釋

1. 這樣的語言當然是有其危險性的。「哲學」有時候表達了藉著自主觀察的方式，來就近真理，而我肯定希望當讀者讀到基督教是哲學時，從腦海裏除去一絲一毫這樣的涵義。再者，在歷史上曾有過這樣的傾向，很不幸地卻與衛道學扯上關聯，就是強迫基督教要在自主性所產生的哲學架構裏來表達。那種傾向我在此一概都反對。我在此唯一推薦的哲學是基督教本身的真理，是從聖經演繹來的，因此，也能由其中演繹出某種哲學的涵義（即對神和世界一般特徵的涵義）。
2. 當然，每個哲學體系都是有宗教性的，這不是說它提倡特定的崇拜儀式，而是更重要的意義是（1）它在某種程度都是委身於信心與前提上，就像是宗教所要求的，以及（2）它提供一個全面性的世界觀，以全面性的角度解答人類的問題。
3. 對於那些因為課室裏倡導宗教而受到冒犯的人，應該回答他們說，因著在課堂裏教導各式各樣的世俗哲學，基督徒也同樣覺得被冒犯，因為它們否認我們需要神。基督徒應該更一致且慎重地表達這種冒犯（包括他們納了稅還要接受這種洗腦的冒犯）。為什麼把這種「冒犯性」的教導，只用於武斷狹隘觀念的「宗教」表達呢？當然，如果我們在這些事情上用更為無私觀點的話，我們要不就是在可能受冒犯的情況下，必須平等的接受壓力，要不乾脆取消公立教育算了。教育場所是各種信念的人都可以註冊，但卻沒有人會被冒犯，否則就不配用這樣的名稱。
4. 羅素的〈自由人的崇拜〉（A Free Man's Worship），在他的《為什麼我不是基督徒》（Why I am Not a Christian），Paul Edwards 編（N.Y.: Simon and Schuster, 1957），pp. 104-16，特別在 107 頁。
5. 插入這個段落，是我記得多年前薛華（Francis Schaeffer）所講的一篇令人難忘的講章。
6. 這些宗教當然不能挑戰基督教所宣稱的獨特性，因為他們和基督教之間的差異性比類似性更大。如果這些宗教在敬拜一個絕對的位格上是類似的，這一點也毋庸驚訝，因為從羅馬書一章 18-20 節

教導的觀點，神已經清楚在創造中啓示祂自己。在羅馬書一章 22 節說到，關於不信者壓抑這真理，也有許多的例子能肯定這個教導。

7. 我提到「聖經的宗教」是指基督教本身，連同基督教的異端。基督教的異端是深受聖經影響的宗教，但卻否認聖經中的核心福音。基督教的異端並不是只有那些在歷史中確認的（亞流主義、諾斯底主義、撒伯流派、幻影主義、優克提斯主義等），也包括基督教在歷史中的對手，如猶太教和回教。在基督教的異端中，現代的教派否認福音的有：耶和華見證人、摩門教、自由主義等等。
8. 佛教很難作分類，其原始形式可能是無神論的。在解釋佛教的概念「皆空」（Nothingness）還有些難題，不過，在佛教主流形式中，並沒有絕對的位格這回事。
9. 我當然不相信我們真的缺乏證據。但是，對許多人來說，他們認為情況是如此。
10. 我並不相信所有的信仰都是非理性的，雖然有些人會用這種方式來定義信仰。我的看法是，基督徒的信仰是建立在神啓示的證據上，而非基督徒的信仰是非理性的。
11. 是否在如此情況下，身為基督徒科學家就要避免基本粒子的討論，或是諸如此類的話題？不是的。但他不應該把這樣的討論當作是基本粒子最終極的答案，因為最終極的答案是在聖經裏。
12. 請看本章較後面的段落，會在這些範疇裏有更多的分析。
13. 在耶穌基督道成肉身中，當祂成為人時，並沒有失去或減少祂的神性，反而是在祂的神性上增加人性。
14. 我也願意接受希臘東正教朋友的請求，說不能以字面來看待這字的意義。不過，他們「神格化」的語言會使人混淆。畢竟，其他人像是古代諾斯底和現代泛神論者，最後會按照字面來使用這個字彙。
15. 我承認用這點來對付我所稱的「基督教異端」是較困難的，因為那些異端信仰分享了聖經世界觀的許多重要元素。然而，我的確發現創造主與受造物之間的混淆。在這些異端中，他們容許自己有明顯的自由來竄改、否認、註解和補充聖經的信息。聖經是神

- 的話，所以，不能開放讓人如此竄改、增添，或刪減（申四 2；十二 32；提後三 16-17；啓廿二 18-19）。而且，在某一些宗教，混淆更是顯而易見，如摩門教說神曾經是一個人，和人會變成神。
16. 注意，當我用「自由派」時，並不是只有指古典的自由派神學，如士萊馬赫、立敕爾（Ritschl），和十九世紀、廿世紀初期的門生。如下陳述的，也包括新正統神學（neo-orthodoxy）和現今新潮的神學家：如過程神學、解放神學、多元主義的神學、希望神學、歷史神學和敘事神學等等。只要神學在聖經之外找其終極權威的話，它就是「自由派」。
 17. 我承認，用「同在」來代表某一層面的「主權」觀念，看來有點奇怪，但是，若掌管和權威的屬性包涵普世的能力和普世性的解釋（它們必須要有的），那麼同在就必須跟著掌管和權威。神的同在不是身體的意思（祂沒有一個身體），準確來說，乃是能力和權柄的同在。
 18. 那會是個可怕的可能性！在拒絕「神的決定論」時，亞米念已經接受來自其他神祕來源的決定論——另一個神？魔鬼？世界歷史？非位格的律法？無論哪種情況，這樣的想法肯定沒有給自由意志留下太多的餘地。
 19. 在舊約有許多關於三位一體的提醒：「靈」、「道」和「主的使者」都是神的存有。關於一位神聖彌賽亞的預言，祂的來臨就是主的來到（詩一〇一 1 及下文）。甚至在以賽亞書六十三章 9-10 節也可以找到三位格一起出現。舊約的神並非「空白的一體」。當然，這個教義在舊約也不是完全啓示出來，直到新約，才講明子和靈分別的「降臨」。
 20. 例如新柏拉圖主義、史賓諾沙（Spinoza）、黑格爾。
 21. 例如 Democritus、伊皮鳩魯（Epicurus）、萊布尼茲（Leibniz）、早期的維根斯坦（Wittgenstein）。
 22. 就如在 Parmenides 的「存有」、Plotinus 的「一元」，和史賓諾沙的「神或自然」。
 23. 例如亞里斯多德的《低等類別》（*Infima Species*），中世紀唯名論的「殊異」，和萊布尼茲的單子論。

24. 我盡所能對范泰爾聲稱「三位一體解決『一和多的問題』」做出最好的解釋。我本能地覺得，范泰爾關於這觀點是對的，不過重點是前後連貫、有條理地明確表達非常困難。無疑地，我的表達方式可以再改進。
25. 有哲學素養的讀者們可能會對我的文章有興趣〈基督教與當代認識論〉（*Christianity and Contemporary Epistemology*），發表於「*Westminster Theological Journal* 52,1」（Spring 1990）:131-41。
26. 這大大冒犯了現代人，對所有世代中的非基督徒思想家也是如此，就是有人竟有權告訴我們該相信什麼。哲學本身可能出自於叛逆傳統宗教，已經有很好的發展，就是當哲學找尋問題的答案，它決定不靠宗教傳統，乃是由人類獨立自主的思想來決定。要告訴這些知識分子，整個邁向「自由思想」的運動是一個錯誤（自由思想經常受到狂熱地稱讚），對他們來說是非常深沉的冒犯。不過我會向他們表白，容許人類的心智僅被人類的傳統所奴隸，這是不對的。（事實上，就連最有名的「自由思想」的圈子裏，這種奴役也一直是個問題。我們經常聽見這些知識的導師說，我們必須對所有前輩所確信的有所質疑，但是卻絕不能有「政治上的不正確」！）但是，當神說話時，祂的話語必須是優先於我們所有珍愛的觀念。要接受如此謙卑的立足點，對一個知識分子來說，不是一件容易的事情。這讓我們再度看見，救恩必須是從神的恩典而來！
27. 但這樣的宣稱是真的嗎？
28. 傑伊亞當斯（Jay Adams）和其他人曾指出，在現代文化中，傾向以醫學的範例來解釋道德的難題：像是精神病、同性戀是基因引起的等等。

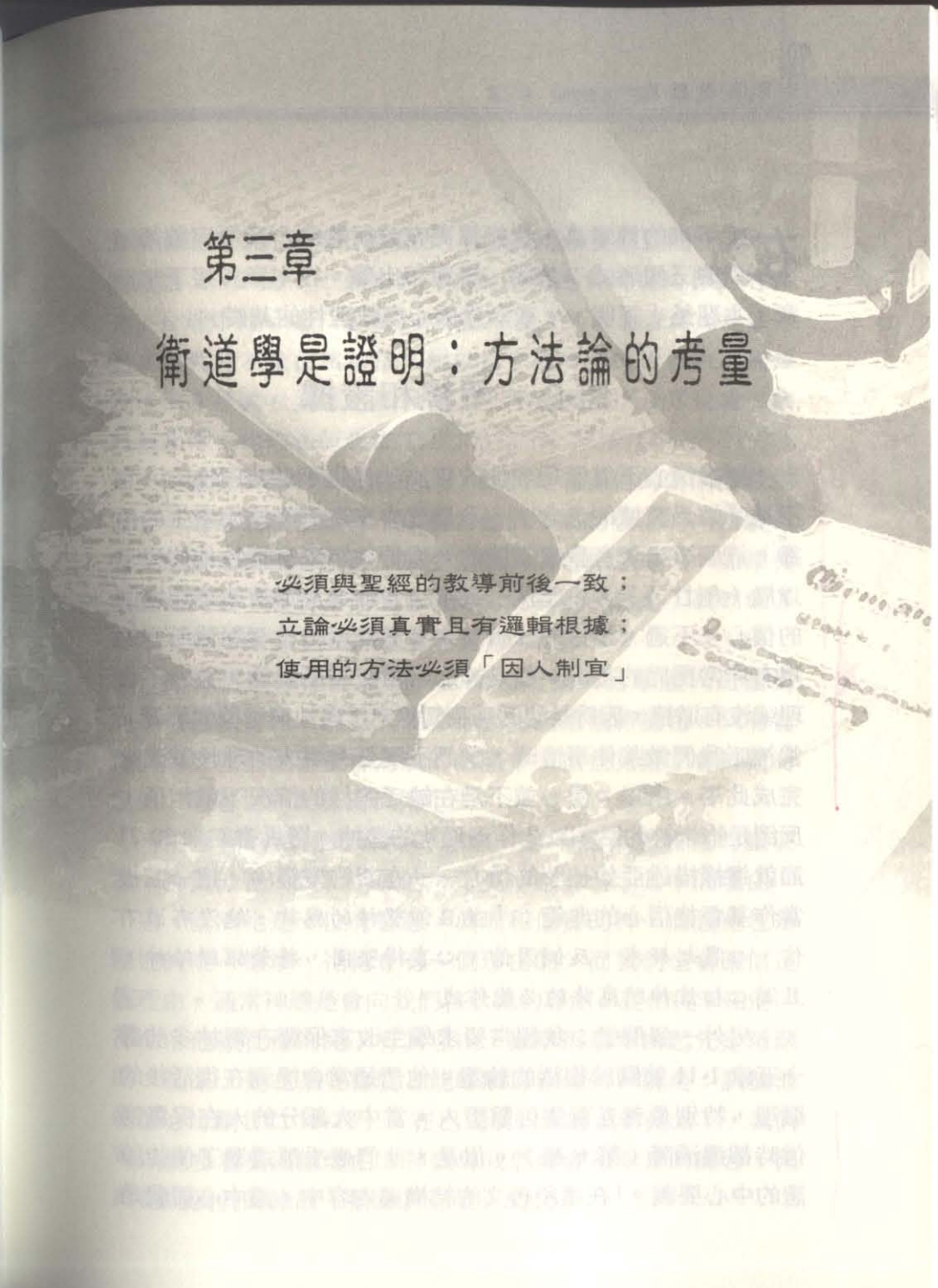
... 聖道學... 證明... 方法論... 考量...

... 必須與聖經的教導前後一致；
立論必須真實且有邏輯根據；
使用的方法必須「因人制宜」...

... 聖道學... 證明... 方法論... 考量...

第三章 衛道學是證明：方法論的考量

必須與聖經的教導前後一致；
立論必須真實且有邏輯根據；
使用的方法必須「因人制宜」



在接下來的篇章裏，我打算更充分討論第一章所定義衛道學的三個形式：證明、辯護和出擊。在本章和接下來兩章，主題是「證明」，或者為信心尋找理性的基礎。

信心、聖經和證據

雖說信心不僅僅是理性的想法，但也不是非理性的。它不是「缺乏證據的信念」，乃是建立在足夠證據而產生的信靠。這個事實是有聖經證據的。亞伯拉罕願意犧牲他的兒子以撒（創廿二），這個例子通常被當作違反道德與理性準則的信心。不過，這樣的分析並未考慮到亞伯拉罕對他所行的事有非常穩固的基礎，就是神的吩咐。神所說的，並非不合理或沒有道德，因為祂的話為我們界定了理性與道德的規範。當神叫我們做某件事情時，我們不需要有更大的理性基礎來完成此事。所以，信心並不是在缺乏證據的情況下就相信，反倒是推崇神的話，以此作為足夠的證據。羅馬書四章 20-21 節就這樣描述亞伯拉罕的信心——在新約聖經中，這一直被當作基督徒信心的典範：「並且仰望神的應許，總沒有因不信，心裏起疑惑。反倒因信，心裏得堅固，將榮耀歸給神，且滿心相信神所應許的必能作成。」

另外一個例子：我經常要求學生改寫保羅在哥林多前書十五章 1-11 節關於復活的論證。他們通常會提到在復活後的顯現，特別是有五百個目擊證人，當中大部分的人在保羅寫信時都還活著（第 6 節）。但是，他們幾乎都遺漏了使徒論證的中心要義。¹在這段經文的結構與內容中，這中心要義是

非常清楚的：你應該相信復活，因為它是使徒教訓的一部分！注意第 1、2 節：「弟兄們，我如今把先前所傳給你們的福音，告訴你們知道，這福音你們也領受了，又靠著站立得住。並且你們若不是徒然相信，能以持守我所傳給你們的，就必因這福音得救。」以及第 11 節：「不拘是我，是眾使徒，我們如此傳，你們也如此信了。」

保羅告訴哥林多教會的人，他們是透過他的傳講而產生信心，這當然包括復活。他警告他們不要對復活有所懷疑，因為基督如果沒有復活，那麼他們的信心將是徒然。如果復活受到質疑，那麼其他信息也將受到質疑，於是「我們就算比眾人更可憐」（19 節；也參見 14-18 節）。

神的話是終極的證明、終極的證據。目擊證人是重要的，但他們會死，而且人們對他們的記憶也將褪色。只有當他們的見證被保留在神寫成的話語中，這些見證才會持續有價值，隨著世界的歷史流傳下去。

相信神的話語是終極的證據，並不是否認理性的重要性。神對於祂所說和所做的，不見得都會啓示其中的理由。不過，既然祂是一位有智慧、真理和信實的神，而且祂也是理性的唯一標準，祂總會有一個理由的，而我們也會確信這個理由。通常神總是會向我們啓示祂的理由。亞伯拉罕知道，神命令他犧牲他的兒子有其理由，雖然那個理由起先是隱藏的。後來，他在某些程度上能瞭解那個理由，就是：試驗他的信心（創廿二 16-18）。在已完成的聖經正典亮光下，我們可以更多看見這個理由：神教導我們體會祂本身的痛苦，因為祂為我們的緣故，捨棄自己唯一的兒子。

通常聖經對它所說的事提供自身的原因。保羅在羅馬書八章 1 節告訴我們「那些在基督耶穌裏的，就不定罪了」，他加上「因此」這個詞，²「因此」指出一個理由。保羅特別說到，因為先前所描述基督救贖的工作，所以，就不再定罪了。我們應該相信我們都不再被定罪，而那是基於一～七章所提供的理由或根基。聖經不僅在此宣告這個真理，也宣告相信這個真理的理由。正如真理是有權威的，而真理的理由也有相同的分量。我們有責任，不只是要相信聖經的真理，也要因為聖經的理由而相信這真理。

在聖經中出現許多的「因此」，往往連結了許多有權威性的理由。當我們宣揚聖經時，我們也要宣揚這個權威性的推理過程（也是必須的，如果我們想要在解經上完全），這是聖經的理性根據。

用聖經的理由來說明聖經真理，是衛道學非常重要的一部分。一個非信徒會問道：「為什麼耶穌在馬太福音廿一章 19 節，要咒詛無花果樹呢？那似乎是很殘酷和氣量狹窄的行為！」這時信徒就要從聖經本身來回答，那是用象徵的方式表達將臨的審判，這才是耶穌實物教學的重點。

然而，這並不是說聖經直接的證明，是神容許我們使用的唯一衛道證據。正如我們先前所見，聖經本身也引導我們思考聖經之外的證據。³對第一世紀的信徒來說，哥林多前書十五章 6 節提到的五百位目擊證人，至少是一個有價值的來源，甚至是對使徒話語的補充。保羅在第十五章的辯論顯然指出，如果人們有所懷疑，他們可以從見證人身上去查明。當然，見證人的見證，必須根據聖經對證據的觀點來衡量，

聖經的
理性
根據

而不是像休謨和布特曼那些人的理論，他們一開始就否決所有超自然的聲明。

正如我們先前所見的，保羅辯解說，神已經很清楚地在創造中啓示出來（羅一 18-21）。我們可以推論在創造中有證據，是神的「一般性啓示」，這與哥林多前書十五章所提到那些見證人的證據非常類似，也是用來補充聖經本身的證據。但是，那證據必須在聖經的判斷準則下來評估。就像我在第一章所辯解的，我們可以自由地使用聖經外的證據，只要我們是按照聖經所接受的方式來使用。⁴

證明的觀念

范泰爾說：「對於神的存在，和基督教有神論的真理，絕對有確實的證明。」⁵他繼續說：

改革宗的衛道者主張，對於神的存在，和基督教有神論的真理，有一個絕對確實有效的論證。如果他承認，神對人的啓示已經夠清楚的話，他就不能不作出這種主張。改革宗的衛道者如果承認，當人們公平地看待這客觀的證據，他的結論卻不是基督教的有神論，那麼，他就只有死路一條。⁶

關於「證明」這類的討論中，我們所指的證明是什麼意思呢？那些最沒有爭議性的例子是出現在數學裏，從公理按嚴謹的邏輯推算出命題來。公理被當作是自明的命題，或者至少爲了討論的目的，被假設爲自明的。基於這樣的瞭解，

普通
啟示

關於神存在的證明，可以用這種方式來進行：

立論一：聖經所說的，總是真實的。

立論二：聖經說神存在。

結論：因此，神就是存在。

在這裏，聖經的真實性乃是一個公理，並且聖經教導神存在是另一個公理，而結論是跟著嚴謹的邏輯得來。

根據我們先前的分析，這是一個堅固的論證。第一個立論是真的，因為聖經是神的話語，因此是無誤的。第二個立論是明顯的，並且沒有爭議性。從前提到結論的邏輯路徑，像是無可反駁的。在某方面看來，這個論證是一種「對神存在絕對肯定證明」的形式。

但是，這裏好像缺少某些事。實際來說，我們不大會在對非基督徒的見證中，用到像這樣的證明。今天大部分非信徒的知識分子都可以反駁這個論證，他只要很簡單地否認聖經的權威就可以了，因為這是他成立的基礎。這個循環太過狹隘了。⁷就某方面來看，問題並不在於證明，而是在不信者本身：他必須接受聖經的權威，才能夠接受我們的證明，當然他不是如此。

解決這個問題的方法之一，就是修正我們對證明的觀念，以結合不信者的反應。也就是說，一個證明單單建立在真實的立論和好的邏輯上，還不夠充分，它必須具有說服力。我們可以說出一個論證，為要達到證明的功效，那就必須對每個有理性的人都具有說服力。

我的確認為，說服力是一個重要的觀念，⁸但是，我並不

同意說服力必須結合到證明的觀念裏，因為那將會限制我們的證明只限於那些真能說服人的部分。但事實上，聖經教導我們，好的證明不一定總是能說服人，因為不信者會壓制這個真理。但這樣的壓制不一定都會成功，有時候不信者能知道真理，甚至是關於神的真理。⁹不過，要預測一個不信者會壓制什麼，或承認什麼——縱使與本身看法相左——這幾乎是不可能的。終歸來說，對這種壓制的唯一解藥，就是聖靈重生的工作。因此，當我們在建構一個論證時，我們很少想到，什麼樣的論證對於某個獨特的個體或聽眾是具有說服力的。沒有任何論證能保證說服所有的人，即使單單出自聖經的論證，也不能提供如此的保證。雖然從以上的討論得知，這種論證是討神喜悅的。要獲得這樣的保證，就必須能預知這兩者——這導入歧途的壓制過程和聖靈奧祕的工作。

有人可能會注意到，這個壓制的過程並不是理性的。因此，根據預設的證明定義，不信者並不是在「理性人」的定義下，因此，這種定義就沒有衛道學的意義，因為衛道學的整個重點，是要向不信者表達真理。於是，問題就變成：我們如何能夠向沒有理性的人表達真理？在這樣的衛道學處境中，什麼樣的論證才構成一個證明呢？

為了挽救這殘局，或許我們可以定義證明為：應該有說服功效的論證，而不是實際上能說服人的論證。但這樣的定義會把我們帶回原先考慮較狹窄的循環證明上。也就是不信者應接受那證明，同時也要接受那證明所假設的立論，即聖經的權威。事實上，他不需要任何這種論證就能相信有神，只要基於神在創造中的啓示就夠了（再次用到羅一 18-21）。

good

如果我們的任務，只要把不信者放在他應該相信的立場上，那最好的忠告就是，我們不要做任何事情，因為他已經位於那個立場了。

我認爲，把證明定義爲去說服別人是對的，但那並不能夠幫助我們表明，在狹隘類型的循環論證中所遺漏之處，因爲這樣的論證是符合證明的定義。而在這點上，我們必須訴諸於合乎聖經整體教訓的敬虔實用主義。採用較廣義的論證似乎會更好。許多不信者會要求我們考慮他們經驗的事實，對他們來說，這些經驗能駁倒基督教。衛道者並不需要拒絕這樣的要求，因爲神已經顯明在所有的創造中，即使那些非信徒用來反對基督教的事實，也能看得見有神的記號在其中。若離開基督教有神論的世界觀，連惡也無法解釋（請見第六章和第七章）。因此，衛道者按照非基督徒要求的性質來處理會比較有效。從一般啓示和特殊啓示所得的資料，建構一個論證。

到目前爲止，從我們的討論浮現出，對衛道學論證唯一的限制是：（1）這論證的前提和邏輯上，必須要與聖經的教導前後一致（包括聖經的知識論）。（2）立論必須真實，並且在邏輯上是有根據的。（3）對這個論證的詳細主題必須考慮到詢問者的特殊狀況：他的教育背景、興趣、他的問題等等。第三點是指，衛道學的論證乃是「因人而異」。¹⁰ 並沒有哪個單一的論證，能夠保證說服每個不信者，或者能舒緩信徒心中所有的懷疑。但是，既然每樣事實都能證明神的真實性，那麼衛道者不但不會缺乏資源，反而是取之不盡，用之不竭。

證明的需要

就某方面來說，並不是每個人都需要一個有神論的證明。有些人就依循 W. K. Clifford 所說的，如果沒有證據就相信，這是錯的。不過，那個乍看之下滿合理的看法，在我們的時代裏，已經被 Alvin Plantinga 和 Nicholas Wolterstorff 這樣的哲學家¹¹ 有效地駁回了。他們指出，其實相信許多事情，並不一定需要證據。比如說，要向那些存心想挑戰的人，證明其他人也像我有一樣的心思，就是很困難的主張。就拿我相信 Violet Frame 實在是我的母親，相信我太太的確非常愛我，或是相信二加二等於四，像這樣「基本」的信念（誠如 Plantinga 所稱的），因爲很明顯是真的，所以很容易就被接受，尤其是要提供所謂的證明是複雜而又難以瞭解時。

我同意 Clifford 的說法就是，在沒有客觀的證據時，不應該相信任何事情。那就是說，除非有客觀證據的支持，否則就不應該相信任何事情。但是 Clifford 想要說的還更多，也就是若未經證明，就不應該相信任何事，那證明是指，若未能根據證據來形成一個論證（在主觀意識上擁有證據）。我相信基督教的真理，有更多適當的證據，但是，我並不相信某些人必須利用這些證據來組成一個證明，以便判斷自己在基督裏的信念。

證據本身的確具有說服的價值，甚至不需用口頭來組成。當我看見某人駕駛郵務車到我家門口，他也穿著制服，我會推論這個人要將信件帶給我。我對這件事有把握，而且

這是某種邏輯的過程。我能夠組成一個三段論法：當有人駕駛郵務車且穿上制服來到我家時，他的目的是要來分發信件；畢先生開著一輛郵務車，並且穿著制服，因此，我期望他會帶信件給我。但是，為什麼還要麻煩地組成三段論證呢？客觀的證據已經足夠了，組成一個主觀的論證不過是浪費時間罷了。

當我們想到太空（詩八3），並且觀察那令人讚嘆的浩瀚宇宙，和其中無與倫比的秩序時，那樣的經驗具有說服力的價值，等同於，甚至超過任何一個口語的目的論或宇宙論的論證。

誠然，聖經教導我們神的存在是明顯的，並且我們當中有許多人都會見證，祂的存在對我們來說也同樣是明顯的。聖經從來沒有為神的存在辯解過，反而它只是陳述神已經很清楚顯明了（羅一18），並且它嘲笑那些否認神的人（詩十四1）。在詩篇中，「愚昧人」說「沒有神」，這並不是因為理智上的錯誤，乃是道德上的盲目（請讀接下來的章節）。他壓制真理，就如羅馬書一章21節起所描述那些不信者的狀況。或者，同樣的重點有不一樣的說法，就是他被撒但弄瞎了心眼（林後四4）。

許多人與這樣的愚昧人相反，他們在神裏面長大，並且甘心接受祂。他們在教會、在主日學、圍繞在家庭餐桌時、在基督教學校裏，聽見關於神的事情，他們看見父母作決定是基於神的話，他們學習聖經的經節，並且背誦教理問答，神的確是他們一家之主。他們要懷疑神的存在，決不會比質疑父母的存在更容易。¹²

誠然，對於這類的人，嘗試證明神的存在，充其量不過是一種理論性的練習，最壞的情況則是目中無人。如果一個小孩要求在他同意順服父親之前，作父親的必須證明自己的確是父親，那麼，你會作何感想？顯然，在大部分的個案裏，他是在逃避責任！他應該單單的相信和順服，而不需要「證明」。

聖經從沒有斥責小孩子般的信心，相反地，耶穌要成年人效法孩子信心的榜樣（路十八16）。當一個人要求證明時，可能是出自不敬虔的驕傲，或者可能在承認自己不是生活在敬虔的環境中，而是領受了愚昧人的教導。神給予我們的規範就是，我們可以用這種方式生活和養育我們的小孩，而不需要證明。

但是，正如我們先前所看見的段落，還是有些人會聲稱，對他們來說，證明是必須的。正如我們已經看過的，聖經不是只有斥責他們，還有許多具有說服力的見證來說明神的存在，並且向我們指出在聖經之外，可以讓我們找到更多的見證。通常對慕道友來說，最有效的方法就是單純的讀聖經。當聖靈把聖經帶入人心時，神的話語是大有能力的。對慕道友另一個有價值的忠告就是，盡所能地單單向創造本身開放自己，因為大自然也清楚地啓示了神，就如我們所見的，即使這些資訊並沒有組成一個論證公式。想想看，有多少人在觀望星辰、地與海的奇觀時，下結論說，這一定是有一位格設計了，並創造了這一切。這樣的結論雖然很模糊，卻承認了我們的神是有絕對位格的，並且從某方面來說，它超過了任何目的論或宇宙論的論證，就好像是建立在星辰所形成

的目的論證，滿天星斗都一一述說這樣的論證。

然而，就如我們所看過的，要越過這些一般性的建議，產生神存在的特殊論證，是有可能的。有智慧的人實在不需要這些，這是為愚昧人預備的。但神對這些愚昧人總是非常有耐心也有恩典，就如我們過去也曾這樣愚昧。

一旦我們不只是單純地向不信者指出創造和聖經的聲明時，要證明便變得非常複雜。既然每件事都是上帝創造與指引的，那麼，離了祂，就無法合宜的理解任何事，也就是說，每件事都可以成爲一個衛道的焦點，衛道者可以指出何以這事實可以理解是出自神。我們可以使用非常廣泛的途徑和方式，而這些途徑和方式是與我們整個預設性的委身一致。既然證明是「因人而異」，我們特別感興趣的是，如何選擇一個論證的路徑，可以和我們所接觸的個人或群體接觸，而這種決定並不容易。

當問起人們是如何相信基督的，這樣的連結就很有意思了。我雖沒有針對基督徒的悔改見證，做過科學性的調查，但是，在我一生中，曾經聽過無數人的經歷，我可以大致作出粗略的結論：當要基督徒列出引導他們信靠基督的因素時，很少基督徒會列出任何的論證或證明。對大多數基督徒而言，這並非是單單理智上的事。當然，就理智層面而言，基督教是值得相信的，甚至他們也並未因某種動機而想認罪悔改，或尋求赦免，而順從基督徒的啓示。那個動機來自各種不同的經驗，其源頭是超自然的，往往只是很生動清晰地得知耶穌基督的福音，特別是告知時連結於愛和愉快的行爲（就如我先前所指出的，行爲乃是溝通的一部分；我們的生活是衛

道的一部分）。

接著是一個有神論的證明，可能從來沒有陳述過，但卻以下列這類的思想過程來表達：

立論一：如果耶穌是主和救主，那祂就是值得信賴的。

立論二：若祂是值得信賴，那麼神就存在。

立論三：祂是主和救主。

結論：因此，神存在。

這個論證多少像是狹義的循環論證，但是，對許多人來說，卻是非常有說服力的，¹³ 因爲它表達了實際上許多人信神的思想過程。衛道者通常會慣性地假設，慕道友在思考基督教的特殊案例前，一定會先考慮有神的證明，但是，在現實生活當中，這個次序通常是相反的：是耶穌使我們確信神是真實的。¹⁴

論證有許多不同的次序是有可能的，理由有三：首先，基督教是一整套的，其中的教義相互關聯，如果能正確瞭解每一個教義，就會引導你進到其他教義。第二，就某種層面而言，每個人都知道基督教的神是存在的，儘管每個人都需要超自然的幫助，才能使他們在愛裏接受這個真理。聖靈是以非常奧祕的方式工作，而祂使用我們這些衛道者，不只限於衛道學教科書所描述的策略。第三，證明是「因人而異」的，不同的人會對不同的接觸方式產生反應。

對有些慕道友而言，在我們討論耶穌之前，好像需要先討論神的存在。他們就是這麼堅持，而我們也沒有理由拒絕。當他們提問時，我們應該預備好以便回答。即使那個問題是：

「我如何能相信神存在？」（回想彼前三 15-16）。而且確實有些基督徒——雖然不是很多，但還是有一些——會作見證說，神存在的證明會幫助他們相信基督，或者至少拿掉他們不信的藉口之一。偉大的作家和學者魯益師（C. S. Lewis）曾描述自己尋求神的過程，非常像一個理智的旅程。以他來說，我並不懷疑這是有用的。而他的寫作也確實結出了許多屬靈的果實。或者今天仍有一些人，是藉由辯論神的存在，而對他們有所幫助。

當我們針對我們的情況，選擇一個合適的策略時，這是一件困難的工作。我們希望找到一個途徑：（1）對我們的慕道者而言，是理智上能夠理解的；（2）能引起並維持他們的興趣；（3）可能會在他們承認軟弱或不確定的領域來多互動，更多下功夫；（4）包含一些令人驚奇的因素，以致瓦解他們預設的反應，而迫使他們思考；（5）在沒有妥協之下陳述真理；（6）以基督的態度來傳達基督的愛。

先決性的論證（Transcendental Argument）

范泰爾瞭解到要毫無妥協地陳述真理時，是要求某種特別的論證，他稱之為「前提性的」，但有些他的擁護者會稱之為「先決性的」。¹⁵我們在第一章看到，在基督教前提的基礎上，推理的重要性。但是，范泰爾把他的預設主義更向前邁進一步，他主張，這樣的推理需要用到一個特殊類型的論證，並且他拒絕所有其他的論證。

先決性的這個詞成爲一個主要的哲學觀念，首先是出現

在具有高度影響力的思想家康德的著作中。康德相信某種類型的神，但他卻不是正統的基督徒。他用最強烈的用語來鼓吹人類思想的自主性，而且是從任何聲稱權威的啓示中獨立出來。

康德對休謨哲學的懷疑論感到失望，休謨同樣強烈鼓吹理智的自主性。在休謨的知識論中，所有的證明（除了數學和邏輯之外）都可換算成感官的經驗。但是，休謨發現到，在那樣的基礎上，人不可能證明有任何前提是關於物質的原因、道德價值、神、人類自由，或人的自我。

康德卻不願意接受這些結論，因爲他看見這些將毀滅所有人類的知識。因此，他拒絕休謨的純粹經驗主義（縱使他也承認，我們不可能在自身的經驗之外，知道任何事），並且他採用了所謂「先決的方法」。但那方法並不想證明真實的知識是可能的，而是假設它是如此。然後問道，如果這個前提是眞的，那麼，這個世界、人類的心智、思想必須是怎樣的？這先決性的方法進而問道，人類知識必須的條件是什麼？

黑格爾和其他傳統的唯一論學者，都依循康德這個先決性的方法，儘管他們的結論與康德的非常不一樣。范泰爾是在二〇年代的普林斯頓大學，在這些唯心論者的薰陶下研究，並且鼓吹某種先決性的方法是基督教所獨有的。他注意到，在聖經中，神是所有實存的源頭，因此，所有的真理、一切的知識、所有的理性、所有的意義、所有的現實性，及所有的可能性都來自於神。因此，如果有人按照康德的方式問：「在什麼條件下，才使得知識成爲可能？」首要的答案必須

Kant

由單方一定是
VT

是聖經中的神存在。

對范泰爾來說，這原則不僅是個事實，也是神存在的論證。如果沒有神，就沒有意義（真理、合理性等等），因此，神是存在的。對范泰爾而言，這是神存在唯一的合法證明。他說過，有神論的所有合法證明，都縮小到「述詞的可能性」。換句話說，神存在，因為若沒有祂，就不可能進行推理、思考，或甚至將一個主詞加上一個述語（述詞）。范泰爾論到，一個證明若只帶出神較小的結論，就會使神小於祂所是。他說，我們不應該使用那些論證，比如說證明神只是第一因，或者聰明的設計者，或是道德上的立法者。

我同意范泰爾的說法，有神論的論證應該有一個先決性的目標。當然，我們的目的不過是證明聖經對於神的充分教訓，祂是絕對的位格，祂是超越又是臨在、權能、三位一體的。而且這教訓有部分提到，神是所有意義的源頭。當然我們不要以會誤導慕道友的方式來論證，使他們認為神不是這樣。可是，我還有一些問題：

1. 首先，我質疑這種先決性的辯論，若沒有傳統的次要論證幫助，它是否能產生功效。縱使我同意范泰爾的前提，沒有神就沒有意義，但我也必須承認，不是每個人都會立刻同意那個前提。那麼，如何來證明那個前提呢？難道在創造中充滿意義的特徵，就要求有某類設計者存在嗎？但那就是傳統目的論的論證。是否一個真實的意義架構，就需要一個有效的原因嗎？那是傳統的宇宙論論證。難道意義就需要帶有價值，進而需要一個價值的給予者嗎？那是一個傳統的價值論證。

2. 我不同意傳統的論證必定導致一位不如聖經之神之結論。就拿目的論的論證來說，自然世界中的目的性，暗指有一位設計者存在，不過，聖經的神當然不僅是設計者。這個論證並不是說祂僅是設計者，而是說祂真的是設計者；祂的確是設計者。類似的事情也可用在其他有神論的傳統論證。不過，若只把神當作第一因是錯誤的，宇宙論的論證並不一定要得出這樣的結論。

3. 不過，也要記住的是，這些傳統的論證經常有效。他們之所以有效，是因為他們假設了一個基督教的世界觀（不管衛道者是否意識到這個）。舉例來說，因果論證假設，創造中的每一件事情都有一個原因。根據基督教的世界觀，這個前提是眞的，但若是根據像休謨或康德的世界觀，這個前提就不是眞的（至少就傳統的角度來說）。所以可想而知，這個證明乃是屬於整個基督教對事物的理解，因此基督徒沒有理由要反對它。不過，當人對「因」的定義是有如休謨或康德的定義，那麼，這個論證就無路可走。現在，有許多人是藉由傳統論證的引導來接受神的存在，因為他們同意一種基督徒對因果的觀念，他們沒有壓制神啓示的部分——即范泰爾所稱「借來的資本」。而一旦當他們變得更精密也更哲學化時（也就是更蓄意地壓制眞理），他們就可能根據非基督徒的思想架構來反對這種證明。此時，衛道者必須更明確指出前提的不同處、世界觀的不同處，或概念上的不同處，例如因果律。這樣，論證會更明顯成爲先決性的。但並不是每個慕道者都會要求這個。事實上，對許多人來說，這反而會阻礙了溝通。所以，我們必須瞭解衛道要「因人而異」，

因果不一定是基督教專屬！

根據每個慕道者的個別亮光來處理。有些人通常不是複雜的慕道者，那麼一個或幾個傳統的論證就綽綽有餘了。

4. 范泰爾的口號：「基督教的有神論是一個整體。」必須按以上的討論來瞭解。就某方面來說，我同意這個口號是真的。一個人一旦在某一項教義妥協，就會在另一項教義上也妥協；接納一個教義，也就提供了合理的動機去接納其他的教義。但是我不認為整個基督教的有神論，可以藉由單一的論證來建立，除非這個論證是高度複雜的！我不認為一個論證若不能證明基督教有神論的每一個元素，就應該受到批判。這樣的論證可能是衛道學體系的一部分，而衛道學整體則是建立了基督教真理的有機體。

5. 如果我們承認范泰爾的論點，就是一個完全的有神論論證，應該能證明整個聖經中關於神的教義。接著，我們必須證明，神不僅是意義和理性的主宰。諷刺的是，在這個論點上，范泰爾並不夠整全！除了證明神是意義的主宰外，我們必須（或者可能在某些情況中）證明神是有位格的、權能的、超越的、臨在的，和三位一體的，而且是無限的、永恆的、聰明的、公正的、慈愛的、無所不能、無所不在等等。¹⁶ 因此，這是另一個理由（這點加在剛討論過的事實上，若沒有更傳統的次要論證幫助，它就不能產生功效），先決性的論證需要其他論證的補充。

6. 這一切都是提供更進一步的理由，解釋何以沒有單一的論證能證明聖經中關於神的全部教義。歸納來說：任何論證都會被人質問，如果他傾向不接受這個結論。這樣的質問要求進一步的論證，以辯護原先的論證，依此類推。既然沒

good point

Because I can't find the answer to the question.

有單一論證能保證說服每一個有理性的人，就沒有一個論證能免於這種額外的質問。

因此，單靠范泰爾先決性的論證本身（就像其他的每個論證），在證明聖經中的神存在，並不能讓人人滿意。先決性的考慮也不能排除那些只能證明部分聖經中神教義的論證。

雖然如此，范泰爾說到許多非常合乎聖經、是真實的，也很重要的事情。可能不會有一個獨特的「先決性論證」，能排除其他種類的論證，不過可以肯定的是，衛道學的整體目標是先決性的，也就是我們想要證明的神誠然是所有意義的來源，也是可能性、現實性和述詞的來源，但聖經中的神所包含的比這些更多，而非更少。而且我們絕不應該對慕道者說，離了神，我們可以推理、敘述或評估或然率等等。

我們必須在每次衛道的接觸中，明確地帶出這個要點嗎？我會說不需要。¹⁷ 更確切地說，基督主權的一部分，就是祂掌管我們的理智生活。當然，每一個傳福音的衛道者若沒有表達基督是主和一切的主，他就不算完成任務。從這裏，我們很可以繼續強調，祂的主權是遍及某些具體的生活領域。耶穌告訴富有少年官，變賣一切財產，來跟隨祂（太十九 16-30），事實上是宣告祂的主權是在財富和經濟生活之上；祂告訴撒瑪利亞婦人，她有多次的婚姻和不道德的生活狀況（約四 7-18），接著描述敬拜神將帶來的改變（19-25 節），祂展現祂的無所不知，並宣告祂是管理婚姻和性生活的主，也管理我們與神的關係；對法利賽人而言，祂宣告自己是安息日的主（可二 28）。但是，祂卻沒有對每一個慕道友特別描述到祂主權的所有範圍；祂限制自己，只個別提及特別具

有試探性的範圍。現在我們應毫不遲疑地宣告基督在理智上的主權（特別是以林前一18～二16的方式），對那些自稱是聰明人的，或者其他特別為欲望所苦、被驕傲的野心所束縛，以為能獨立自主思考的人。不過，我應該認為，大多數的慕道者將不需要特別聽到這個要點。「基督是主」涵括了這個範圍，而且明顯還包含了更大的範圍。如果有人對基督在理智上的主權有特別的問題，我們就應該提出這樣的議題，否則沒有必要。

還有，現代「知識分子的使徒」將發現到，在許多的場合都要強調衛道學這個先決性的方向。在世俗的思想下，常慣性地假設自主性，這是從希臘哲學的時代就有的（和其東方類似的哲學）。¹⁸ 知識分子通常對他們的自主（有時稱之為「中立」，「不偏頗的客觀性」等）感到驕傲，而這種驕傲必須貶低。一個知識分子通常會同意，在每個領域都可以順服基督為主，只有心智除外。「犧牲理智」（Sacrificium Intellectus）是現代思想家非常害怕的概念。「噢，是的，耶穌是主；但是我們必須相信進化論，因為所有頂尖的學者都相信。」「耶穌是主，但是所有最優秀的聖經學者卻否認聖經的權威和無誤。」有鑑於此，我們必須告訴慕道友，基督所要求的，是我們完全的忠誠，而不是部分（申六4節；可八34-38），包括用心思來愛祂，這可能包含在學術上堅持某些不受歡迎的觀點（提前六20）。

反面和正面的論證

范泰爾不只是強調「先決性的」或「前提性的」論證用法，他也堅持，如果論證是有前提性的真實權威，它們必須是「反面的」，而非「正面的」。一個反面或者是「間接」的論證，有時候被稱作是一個間接的證明（*reductio ad absurdum*），或數學上的 *reductio* 乃是指一個人假設一個前提，目的是加以反駁（如范泰爾所說：「為了論證的緣故」）。舉例來說，如果一個人設定了命題A，然後從中演繹出邏輯上的對立面，或顯然是錯誤的命題，那樣，就表明A是不對的（當然他也要小心：這種對立或錯誤的結論，也有可能不是因為A的錯誤所引起的，乃是某些邏輯上的謬誤，或是在論證過程中用了附加的前提所導致）。

在有神的論證中，間接的論證會這樣表達：「神不存在，因此，因果律（或終極來說每件事）是沒有意義的。」既然我們不願意接受這個結論，那麼我們也必須否定這個前提，並且說神是存在的。當然像這種形式的論證通常很有用。¹⁹ 但我要對他們提出一個問題：

間接論證真的與直接論證間有明顯的區別嗎？在最後的分析裏，無論你說：「有因果律，因此有神。」或者「沒有神就沒有因果律，因此有神」，其實沒有太大的分別。任何像這類的間接論證，只要以創意的方式重組字句，就可以轉變成直接的論證。當然，這間接的形式，至少有某些辯論上的優勢。²⁰ 但如果這間接的形式是穩固的，那直接的形式也

會有功效，反之亦然。當然，如果我說「沒有神，就沒有因果律」，這論證是不完全的，除非我加上正面的公式：「但是，因果律是存在的，因此神存在。」這樣的公式其實就是直接的論證。因此，間接的論證不過就是直接論證的序曲。²¹

因此，我認為范泰爾限制衛道者只能採用反面的論證是不合理的。我也不贊同某些范泰爾的擁護者，把反面論證等同於先決性的論證。正面論證的主旨和反面論證一樣，都可當作先決性的論證，而反面論證也像正面論證，都可以表達一種自主的精神。²²

對於衛道上所碰到的屬靈問題，范泰爾有洞悉的眼光。他發現有必要責備知識分子的驕傲，並否決自主的精神，持守基督在一切意義結構上都有普世性的主權。然而，范泰爾傾向認為，解決這些問題最好的辦法，是將衛道學限制在某些公式化的方法上。不幸的是，他所建議的方式，即使排除其他的困難，也不一定能消除屬靈的問題——就是這些知識分子有罪的態度。無論我們用的是哪種論證，這種有罪的態度都會出現。我們必須奮鬥不懈地來責備這些罪。耶穌的主權必須清楚地顯明在話語和行為上。但是，先決性的（事實上是知識論的）強調或是反面的論證，卻不能保證有屬靈的結果。信賴這種易折的蘆葦，必定會帶來災難。沒有什麼事情能比得上神的全副軍裝（弗六 10-18）更能幫助我們勝過撒但的計謀。

絕對的必然性和可能性

范泰爾所宣稱，在基督教有神論裏有「絕對的必然性論證」，現在變成什麼樣子呢？他似乎認為，先決性的論證（也就是反面的論證）是絕對的必然性。但是，我卻有些質疑這些觀念的清楚性，以及范泰爾嘗試把衛道學限於這類論證的合法性。

「必然性」就某方面來說是個有問題的概念。我曾在《認識神的教義》中，就信仰心理和救恩的確據作過討論。²³ 我們應該從聖經的信念開始，也就是神要我們肯定基督的真理（路一 4）和我們的救恩（約壹 5 3）。重新認識神，就如我們所見，乃是以神的話語為前提的知識。這個前提的必然性乃是根據定義而來，因為那是一個必然性的判斷準則。除了這個邏輯的事實之外，信徒也藉由聖靈的超自然因素得到保證，包括福音的真理（林前二 4-5；帖前一 5）和他與基督的關係（羅八 16）。有時候他們會對神的真理，和自身的救恩有懷疑，這是真的。但是他們卻擁有資源和權利，包括邏輯和超自然兩者，這至少讓他們在福音信息的要點上有充分的確據。²⁴

這是我們在衛道學中，或在講道和作見證時，想要傳達的必然性。²⁵ 也是關於神啟示的必然性。

但是，「必然性」這個字不只是依附於人，也依附在證據上；「必然的」證據擔保了信仰的確定性。「可能的」證據則比必然性，在信仰的某些層面或程度上少了些保證，但

仍然是非常重要的可能性。聖經提到，神已經賜給我們關於祂真理的肯定證據，一般性的啓示是如此的明白和清楚，我們沒有任何的藉口不相信和順服（羅一 19-20）。約翰說到耶穌的神蹟（記號）是相信的保證（約廿 31），並且路加提到「許多的憑據」（徒一 3）是耶穌在復活後向門徒顯現的。因此，基督教有神論的證據，是「絕對確實」，或者用道德的角度來說，不信是毫無藉口的；證據所求的乃是相信。

我們曾經看過必然性可以應用在人類和證據這兩者，但是，范泰爾也把它應用在論證上。採用「絕對必然性的論證」到底是什麼意思呢？我們可能傾向於將這辭彙與其他兩種用法來加以類化：一個確實的論證，就是一來能傳達確定的證據（客觀的必然性），或者在聽到它的人裏面（主觀的肯定性），必然創造出確定性。關於後者的意思是：我們早先已看過，沒有單一的論證能保證對所有的聽眾都產生確定性。如果我們修正我們的觀念說，論證「應該」帶來確定性時，我們也要記住，人們都有義務來相信神——確實在某種層面，他們的確是相信神的——單從證據本身，而不從任何以論證性公式的證據。所以，沒有論證能夠產生必須相信的義務，²⁶ 因此，就主觀的角度來看，也沒有必然的論證。

那麼就客觀來看又如何呢？我們可能會認為傳達證據的論證，就是我們所想的，以講道的方式傳達神的話語。但就如第一章所看見的，衛道學是講道的一個形式，當然我們也可能把「證據」和「神的話語」畫上等號，因為既然證據的確是神「確實的」的自我啓示。在第二瑞士信條（the Second Helvetic Confession）曾說：「傳講的神的話等於神的話

語。」這是一個非常危險的等號，它會導引講道者假定自身是無誤的。不過，當然這個句子並無此意，反而重點是說，當一個講道者真實地傳講神的話，神的話語不會因為從人的口中而出，而失去權威性。聖經的內容總是有權威性的，無論是寫在紙上，鐫刻在石頭上、錄音帶裏、藉著人生活中的榜樣（林後三 2-3），或是從傳道者的口中講出來。當衛道者藉著論證傳達證據時，同樣的情形也會發生，只要他的論證能真實地傳達神藉著自然和聖經所啓示的證據，就可以說他是在傳達證據的肯定性。但是，只要這個論證是模糊、曲解，或扭曲了證據，只要它無法按照那個證據的原貌來表達（無論是因為罪或僅僅是不適當），就會失去其權威性，也無法擁有絕對的必然性。

因此，就客觀的意義上，只要它清楚地傳達神的啓示，一個論證擁有絕對的必然性。現在范泰爾有意形容那些（並且只有那些）論證為「絕對的肯定」，無論其要旨是前提性、先決性的，或形式上是反面的。從我們先前討論到先決性的論證，和反面的形式來看，我反對限制這個觀念。絕對的必然性依附於所有傳達真理的論證中，無論是正面或反面的，或是在其他的資料上。

有一段時期我曾對范泰爾的「絕對必然性」有不同的辯證，換句話說，我質疑這個論證是循環論證（雖是廣義的循環）。舉例來說，在採用一個因果論證時，我們假設神的存在，但並不是將這論證縮減成「神存在，因此，神是存在的」狹義的循環論證，既然它的前提是合乎聖經的，並且其邏輯也沒有爭議，但根據我們以上的判準，這樣就成為「絕對的

必然」嗎？我曾經說是，但現在我卻會反對這樣的路徑。誠如我在第一章所指出的，一個論證的前提並不是在論證的立論中。因此，這種循環論證並不是邏輯教科書中正規的循環論證。並且像這類論證所作的宣告，不是「你應該要相信神存在，因為神是存在的」，而是「你應該相信神是存在的，因為（確實根據有神論的知識論）因果律暗示了神的存在，而且我能夠列出理由 1、2、3、4……」。換言之，我們或多或少提供了關於神存在較複雜的論證。但是，當我們這麼做，即使採用了聖經的知識論，還是會留下錯誤的空間，和可能失去「絕對的必然性」。

目前對僅僅宣稱真實的可能性這種論證，是否還保留了空間？范泰爾認為，若我們宣稱任何事情缺乏絕對的必然性，那麼我們「事實上是承認神對人的啓示不清楚」。²⁷ 然而，我們再一次強調，區分證據、論證以及主觀性的確定是非常重要的。范泰爾的論點在證據這個領域是非常有力的。就如我們早先注意的，對基督徒有神論的證據是絕對令人信服的，那不應該僅被形容為有此可能而已。至於主觀性的肯定，我們必須再一次注意到，神已經在聖經真理廣大而清楚的領域中提供了方法，但有時它卻會在其他領域逃避我們。我們缺乏確實性，有時候的確會引導我們誠實地說，這是「很有可能」的。

至於論證，某人可能會描述為「可能」的論證，這論證是無法絕對肯定的，因為陳述證據時不充分或不完全，以致無法擁有絕對的必然性。這樣的不充分，可能是因為罪或缺乏瞭解而引起的。舉例來說，我可能會考慮以熱力學第二定

律來證明神的存在而建構一個論證，但既然我對那個定律不是很完全瞭解，我就不相信自己可以合宜地傳達神絕對真理的證據，所以，在那樣情況下，我會傾向用很多「可能」的字眼。我相信聖經不會禁止我們探究我們不全然瞭解的領域，事實上，情況正好相反（創一 28）。我也不認為聖經會禁止我們建構試驗性的思想，來探討比較不明白的現象與神有何關聯。當我們如此做時，就會在這個關聯下用到「可能」這個字眼。這不是說神所啓示的證據僅是可能而已，而是對於這部分的證據，這個特定的衛道者並不十分瞭解，只好讓他採用最有可能或是很有可能的論證。²⁸ 范泰爾本身也意識到這樣的區別：「我們不應該降低這種論證的有效性到很有可能的層面，這論證有可能陳述不清，並且可能永遠無法充分陳述，但是，這論證本身卻是絕對地穩固。」²⁹

什麼是「絕對穩固的論證」，即使他的陳述可能並不充分呢？我寧可說，這證據是絕對穩固的，並且這論證所傳達的證據也或多或少是合宜的。只要這個論證真實地傳達了證據，它就傳達了證據本身就隱含的絕對必然性。

接觸點

「接觸點」這個措辭其實不太明確，有些讀者可能會認為，那單純只是指某些共同的興趣，衛道者為了建立友誼和對話的目的，與慕道友分享這個興趣，而這興趣可能最後會帶來一個傳福音的機會。但是，在神學上（主要是巴特和范泰爾的），這個措辭多少有了更學術性的意味。

採用這個措辭所引起的爭論是這樣：由於深信不信者是完全墮落，所以，在他裏面還留下什麼，讓他能領受神的恩典？亞米念派的回答是：「人的理性和自由意志。」卡爾巴特的回答是：「一無所有。」在巴特的觀點裏，神的恩典創造了本身的「接觸點」。這個立場與巴特的另一觀點相符合，也就是接受恩典的能力不是理智上的因素。恩典並沒有帶給我們「前提性的啓示」，使不信者能藉著恩典而瞭解並信靠。那是「突然發生的」，與不信者的思想或意志完全沒有接觸。

然而，正統的加爾文主義³⁰卻回想神是以祂的形像造人，這形像受到罪的糟蹋，但並沒有毀滅。范泰爾辯論道，那形像的部分是認識神的，縱使這種認識被壓制（羅一），卻仍然存在於他思考的某些層面上，那正是衛道者訴求的接觸點。他不僅對不信者的理性和意志發出訴求，由於不信者的意志被罪所籠罩，他的理性想要扭曲真理，而非肯定真理。我們不是要求不信者透過他的理性來評估基督教，因為他會想以自主的方式運作他的理性，因此從一開始就深陷在錯誤中。范泰爾所說的是，我們所訴求他本來已有，卻被壓制的知識（羅一 21）。

就如我們所注意的，那樣的壓制永不完全。這個不信者會扼殺他對真神的知識，但卻不能做到。事實上，這個知識能使他持續活在神的世界中，雖然它可能會扭曲這種知識。³¹因此，與他本身的假設相反，這不信者通常會說出與基督徒一致的真理。罪對理性的影響，並不是指基督徒和非信徒會在每件事上都有不同的意見。不過，如果他們抱持一致的

前提，情況又是另當別論。要界定這種「一致」的可能範圍是很困難的。法利賽人知道這麼多神的真理，事實上耶穌在讚賞他們的教訓（太廿三 3），但卻哀嘆他們所行的（太廿三 3-39）。因此，當我們訴諸不信者對神本有的知識時，我們可能發現他同意我們的看法，至少有時候是如此。³²

然而，我們如何能知道一個衛道者所用的接觸點是否正確呢？當某人主張「因為有因果律，因此有神」，那麼他正向不信者假裝的自主性知識發出訴求，還是他向不信者所壓制的真理知識說話呢？若不是更多瞭解這位衛道者的工作，我們很難說得出來。如果他告訴我們，我們當然就會瞭解，並知道他是值得信賴的。如果我們知道他的知識論觀點，我們至少能猜測的不錯。我們可以根據他對不信者所說的來分辨嗎？或許可以，如果他告訴不信者他的接觸點是什麼，但是他可能永遠不會這麼做。

附帶一提，在衛道的接觸中，是否有必要告訴非信徒，我們的接觸點是什麼呢？如果這個話題是在自然而然的狀況下，我們當然能告訴他這點，而且我不會贊成故意隱瞞。可是我也不認為在衛道的接觸上，有什麼理由非得這麼做。我們確實可以對不信者被壓制的知識提出訴求，就算當我們正在這麼做，也不用說出來。

在缺乏這種明確的陳述時，要得知衛道者的訴求是有困難的。是否魯益師在《返璞歸真》的論證中，因為訴諸不信者的自主性而有所妥協？或者他在訴諸不信者壓制對神的知識？也有可能他不是自我意識中作出來的，至少就我所瞭解，在那個特定的議題上，他並無所覺。

或許評估衛道學時，主要的議題只是單純地判斷它是否為真。如果是真的，無論衛道者所認為接觸點的問題是什麼，他的論證將在正確的接觸點針對不信者傳講。如果衛道者所說的是真的，就會對這不信者所壓制的知識來說話，無論衛道者是否特別有意那麼做。並且，如果這不信者想把真理與他不信的世界觀整合，他將會發現這並不容易。一個真理，任何真理，都會將這種窘狀帶入不信的系統中，或者就是會顯得彼此矛盾。那種情況是一定會發生的，無論衛道者對接觸點的觀點或意圖為何。

因此，衛道者對接觸點的意圖，不會與外在的描述，或評估他的衛道學特別相關。反而這些意圖是與內在的描述和評估有關。因此，接觸點的問題將會濃縮到：我們是接受不信者扭曲的世界觀來對此傳講呢？或者我們接受，並針對在他裏面並未扭曲的啓示來傳講，儘管他的世界觀是扭曲了？

范泰爾再次辨認出一個屬靈上的課題，這是不容易根據方法或其他外在的事物來下定義。范泰爾可能想過，用一個正面的或「僅僅可能的」論證作為確實的記號，說衛道者並沒有對準正確的接觸點。然而，我們不能在這點關係上，如此輕易地評估他人。我們所能評定的是自己、我們的動機、我們的忠誠。我們是否被不信者的「智慧」所壓住，以致想尋求不信的知識分子從他們自身的判準來認可？就如在第一章所見的，那樣的危險性在衛道學的歷史中，一直是非常真實的。我們能夠提醒自己，我們的工作是斥責不信的判斷準則，而不是去肯定他們；我們的訴求不是那些準則，而是不信者「深埋」對神的知識——正如范泰爾所說的。故此，接

觸點的議題，是屬於靈性的議題，我們可以用以檢驗自己的動機，而不是藉此遽然地評定衛道同道的意圖。

內心的預設主義

就先決的方向、反面的論證、必然性和接觸點的說明，范泰爾的衛道學和傳統衛道學的差距是較小的，這當然是這兩派人馬所不願承認的（包括范泰爾本人）。我一點也不為這種情形憂傷，這個思考的方式使得許多前提性的衛道者（或者所有人）都與過去的傳統衛道學產生關聯。我們應該不再感到尷尬。舉例來說，根據原因、目的和價值標準的基礎，來論證神的存在，這些都是整體論證的元素，這論證是有其先決性的目的（誠然，不僅是一個先決性的目的）。

我也將下結論說，「可能性」這個字值得在改革宗的衛道學中恢復其原有的地位。我們不敢讓步說，對神存在的證據或相信神的存在僅是可能的。這樣做會否認啓示的客觀清楚性，正如范泰爾所說的。但坦白來說，我們應該承認我們許多論證只是可能的，³³ 只因為它們的組成有許多可能錯誤的空間。

當然，我並沒有挪去在范泰爾和他的批評者之間的差異。中立的（第一章討論過）議題在兩派的思想中，仍然是高度的障礙，而在這事上范泰爾絕對是對的。合法的衛道學論證會以聖經的真理為前提，並且否認人類的理智是獨立自主的。正如范泰爾說的，其目的不是在教導某種貧瘠的有神論，乃是確定聖經教義的充分豐富，包括教導神是一切有意

義述語的源頭。

范泰爾一派還有一項要點必須提出，就是關於證明。范泰爾說：「如果他（基督徒）對不信者的訴求，是站在自然本身就啓示神的立場上，他應該以這樣的方式提出：把話講完時，明顯地表達他是以聖經的亮光來解釋自然。³⁴」

我們曾看見范泰爾的錯誤——就是反對直接的論證，只因為他們假設這種立論是自主性的瞭解。一個直接的論證可以很容易變成間接的論證，這是出於離了神，就沒有任何事物可用理智理解的信念，在上面的引述裏，范泰爾似乎體認到那個可能性。³⁵然而，他加入一個重要的警告：對不信者的溝通總是有其危險性，無論是透過肢體語言、獨斷的語氣，或是忽略某種有意義的重點，以致就接受了自主性的立場。在上面的引述中，范泰爾敦促我們找出某些方式，無論是在論證本身，或是伴隨論證的行為和語言，來傳達我們的立場並非中立的。范泰爾最希望我們能用間接而非直接的論證來溝通，³⁶如我們所見，那是不合理的要求。但是，還是有其他方法來傳達基督徒的「偏見」。身為衛道者的態度、個人的敬虔、說話的方式，這些在在都向不信者表明我們對聖經中這位神的委身，而非推展我們在理智上的地位，或抽象的「尋求真理」，或在一個機智的戰場上求勝。這一切都是溝通過程的一部分，但卻會影響實際上所溝通的內容。所以，范泰爾能談到如此微妙之處是很不容易的，但這些都不能構成衛道形式的嚴謹限制，乃是代表以神的方式來處理本質上是屬靈的問題。

如果僅是藉著外在明確地宣告——論證的形式、必然性

和可能性等等，要分辨預設主義性的衛道學和傳統的衛道學已經不太可能了。可能預設主義更多是來自內心的態度、屬靈的狀況，而非一個容易描述、經驗的現象。要稱它是「屬靈的」，當然不是說它不重要，事實正好相反。我們在衛道學裏最大的需要（正如在生活的其他領域上），就是其核心一直是屬靈的。我們「內心的預設主義」，並非是含糊不清或無法下定義的。我們所論及的預設主義乃是（1）頭腦清楚地瞭解我們的忠誠所投效之處，以及這種忠誠如何影響我們的知識論；（2）決定在衛道中充分呈現出聖經的教導，並在它完全的活力和攻勢下，毫不妥協；（3）特別是定意表達神是完全的權能，是所有意義、可理解性和理性的來源，是一切人類思想的終極權威，並且（4）瞭解到不信者對神的認識，以及他叛逆神，特別影響了他的思想（雖然不是唯一）。如果有些衛道者持有這樣的理解和態度，卻不願意被稱為范泰爾派或預設主義者，我也高興能和他們站在同一陣線。

註釋

1. 可能他們之所以會遺漏，是受到衛道學中證據主義者的影響，他們所注意的資料幾乎都是把剛才提及的排除在外。
2. 你曉得這古老的說法：當你在聖經中看見一個「因此」，你就應該找出它的「原因」究竟是什麼。
3. 溫習第一章在「唯獨聖經」對這點的討論。我們應該提醒自己（看 *DKG* 裏的討論），要明顯區隔基於「聖經本身」的辯論和基於聖經與自然啓示組合的辯論，這是不可能的。通常當我們引用聖經時，我們是引用某一種譯本，和部分基於自然啓示所產生的經文鑑別學和聖經翻譯的原則。誠然，引用某一特別經節，而非其他經節，這就代表了基於某些因素的人為選擇（聽眾，需要），這是無法單單從聖經本身演繹的。
4. 對於這個程序所涉及的該類循環式的討論，請看第一章對循環式的討論。
5. 范泰爾，《信仰的辯護》（*The Defense of the Faith*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955; 2d. ed., 1963），p.103。
6. 同上，p.104。
7. 請復習第一章（和在 *DKG*，p.131，303~4）廣義式和狹隘式循環的不同點。這論證的問題在於狹隘的循環，因為第一個立論太明顯是倚靠於結論上。當然，一切穩固的三段式演繹論證，其結論已經明顯的是在立論上，從此看來都是循環式的。但是，在此例中，這循環式實在太明顯了，因此，幾乎是懇求非信徒來挑戰這個立論。
8. 見 *DKG*，p.119，131，355~58。
9. 新約聖經所描述的法利賽人就是明顯的例子。
10. 請見在 *DKG* 關於此項的討論。
11. 請見 Alvin Plantinga 和 Nicholas Wolterstorff 所編輯的 *Faith and Rationality*（Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983）。與我在 *DKG*，pp. 382~400 的觀點作比較。
12. 比較范泰爾的小冊子《為什麼我相信神》（*Why I believe in God*,

- Philadelphia: Committee on Christian Education, Orthodox Presbyterian Church, n.d.)。
13. 當然，實際上是廣義許多，特別是第三個立論，需要很多的證據方能成立。
 14. 與我通信的一個人問道：「誰會在不相信有神存在，並且神有一個兒子之前，就要相信耶穌是神的兒子呢？」不過我們必須不斷提醒自己，非信徒並不是不知道有神。他們知道神，但卻壓抑那認識（特別是這個通信者更難辭其咎！）有神的證明只是一個針戳、一個刺激，用來搖醒表面所壓抑的，如果神願意如此使用它的話。誠然，我們有許多信念只是朦朧地意識到，甚至在某些情況下會拒絕承認，但藉著各種的挑戰帶出這些信念。容我們這麼說，許多人確實也會因為思考到耶穌，再次確定神的真實性。
 15. 在第一章裏，我指出對於預設主義一詞不滿之處，的確也很想以先決主義來取代之，如果後者已經廣被認知了。但事實卻不然，我們在稍後會看見一些混淆不明之處。
 16. 某人可能會主張「意義的主宰」是包括所有其他的屬性。但這個事實不是立即顯明的。一個慕道者很有可能要求額外的論證來表達這個關係，正如他會問到神存在的第一個證明（不管他天生對神的知識為何）。
 17. 請見上面的要點三。
 18. 希臘哲學本身是因為反對傳統宗教所產生的一種反應，嘗試完全從宗教啓示分開來得著知識。笛卡兒的「新的開始」開啓現代的哲學，乃是另一個清理門戶的例子，他想除掉任何在傳統宗教上的依賴，並且重新建立人類知識的枝幹，從人本身「清楚和獨特的見解」。經驗主義者和康德推動自主的原則甚至到另一個極端，而自從他們的年代開始，世俗思想的發展遍及各個領域。存在主義和後架構的思想以最強烈的方式堅持意義是人類創造的。
 19. Greg Bahnsen（已去世）在幾年前的一次辯論中，使得無神論代言人 Gordon Stein 束手無策的，就是用他的「神存在先決性的論證」，也是以這些字句作為發展。Stein 對於傳統上的證明有備而來，但對這個卻答不出來！這個出色的辯論有卡帶，請寫信到 Co-

- venant Tape Ministry, 24198 Ash Court, Auburn, CA 95603。Bahnsen 教書的地址 Southern California Center for Christian Studies, P.O. Box 18021, Irvine, CA 92713。
20. 請見前面的附註。這間接的形式會使過度有信心的非基督徒感到驚訝。
 21. 關於范泰爾反駁，以一個直接的論證假設我們能從神之外來理解某事（如因果律），請看我在第一章「唯獨聖經」裏的回覆。但是，即使我們承認這個反駁，也同樣會帶出對反面論證的反駁。
 22. 記住，有些人相對在理智上是較正統的，卻仍然反叛神。
 23. Pp. 134~36.
 24. 見在DKG所引用的段落提到其複雜性。舉例：少數基督徒對哥林多前書十五章 29 節「為死人受洗」上有完全的把握。既然我們對其意義沒有把握，我們就不能以最充分的角度把它當作「預設主義」（縱使我們能夠提出前提，聖經的聲明是真的），並且爲了某些理由，神的靈也沒有給教會對這段經節的解釋有確實的保證。
 25. 請回想我早期的要點，這些不同處是在其強調或觀點而已。
 26. 當然，它在某方面可能會增強了那個義務，當然，關於這點還有更多可說的。
 27. 范泰爾，《信仰的辯護》，104。
 28. 在現代的哲學的討論中，至少有三種的或然率：「頻率」，是一個現象的出現次數，相對於統計性的樣本；「邏輯的」，一個假設的或然率，基於一整體的證據；「主觀的」，理性的機率所提供信念的把握。在我們目前的上下文中可以忽視頻率的可能性。按照證據，基督教真理的邏輯性機率，乃是「1」，即是絕對的必然性。但在主觀的意識上，衛道者和其聽眾通常會留下不肯定性，因爲在論證的組成公式和我們對它的接受並不理想。而要臆測不確定的推理有某些合法性，我們可以說他有某種程度的或然率（感謝 Scott Oliphint 提醒我這些的區別）。
 29. 《信仰的辯護》，197。
 30. 巴特在此點和其他事項上反對歷史的正統派。
 31. 我回想到范泰爾的例證，一個坐在父親腿上的小女兒，打了父親

- 一個耳光；如果沒有父親的支持，她是不可能持續做這種侮蔑的行爲。
32. 請見 DKG, 49~61。
 33. 當然，我們必須記住，早先在我們討論中所作過的區別，容易有錯的論證如何無誤地傳達無誤的真理。
 34. 范泰爾，《An Introduction to systematic Theology》(Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1974), 197.
 35. 這字詞「自然本身啓示了神」，是建議一個直接的論證，比間接的論證更自然。
 36. 再一次我要說范泰爾有一個傾向，混淆了敬虔的議題（什麼是我至深的忠誠，什麼是我的前提？）與方法的議題（什麼是首先出現在我的論證裏？我應該直接地證明結論，或提出反證？）當然我們的敬虔必須掌控我們的方法，但是否我們應該要小心，以免將邪惡的動機歸罪於只是以不同次序做事的衛道者。

現在我要提一個例子，就是證明神存在的一種方式，這是根據先前所提到的重點。這種證明神的方式，與先前的段落所描述的頗為不同，甚至會比較像是傳統的衛道方式。不過，最終的結論是非常范泰爾式的：除非神存在，否則沒有一件事是能理解的，而且神必須是三位一體、有主權、超越和臨在的，是聖經中談到這位有絕對位格的神。¹

這個論證並不適合每一種見證的處境。其實沒有哪種論證能適合每一種處境的。正如我們所見，衛道學乃是「因人而異」，然而，許多接受過傳統西方文化的知識分子，應該能夠掌握它的要點，並欣賞它的合理力量。這些是我最常接觸的人。至於針對其他文化或是不同族群，我將這重要的工作留給其他的衛道學家，讓他們能夠來開發適合接觸那些人的進路。

我的論證也不是絕對確定的，²許多讀者將會發現其中的問題所在。它距離一個完整的論證尚有一段距離，而且許多論點，也可以藉由額外的邏輯步驟，以及澄清某些觀念來加以改進。³不過，這論證應該會有某些說服性的價值，我承認在衛道學中說服性是很難衡量的。⁴我認為這論證在邏輯上是合理的，並且與聖經的標準一致。我相信它會讓讀者注意到上帝已經用來見證祂自己的某些資料，而且這啓示的見證是絕對肯定的，它會說服那些以正確眼光來看待它的人。⁵

這個證明應該會幫助讀者看見神存在的證據是如何「明顯的」。羅馬書一章 20 節告訴我們，從創造來看神的存在是「明明可知的」。但是，許多時候我們雖有看，卻沒有看見。我的道德論證，是從道德價值開始。當然，這些價值並不是

眼目所能看見的。但是，如果我們要作出理性的判斷，所有人都會也必須承認其存在。道德的價值標準是無所不在的，它們進入我們的理性和所作的決定中。它們是無可避免，也無法逃避的，而且它們指向神。就這方面來說，這論證傳達了有一位「明明可知的」神。

這個論證應該也會幫助我們看見，何以一切可理解的事物和意義，以及所有的推測（predication），都有賴神的存在。我想要表達的是所有的這種推測等等，都有賴道德價值，而且那些道德標準則依賴神的存在。因此，這個論證有先決性的威力，儘管它大部分是以正面的形式來表達，而非反面的形式。

事實上，我會主張：「有道德的存在，因此有神。」我必須立時主張，離了神，我們就無法瞭解道德的價值。或者從道德價值演繹出神的存在，好像真實的神必須依賴這些價值標準，這些價值是在神以外有其自身的意義。情形恰好相反。除非道德價值是建立在有神論的基礎上，否則這三段論證就不能成立。如果有人稱這是「循環論證」，我只要援用先前的討論即可。

因此，這個進路不能夠被當作「蓋房子的方法論」。其實聖經告訴我們，神是真實道德標準的主宰，而道德標準反映出神的本性（利十九 1；太五 48；彼前一 16）。

我會試圖使得對方同意一個前提後，才進到下一個前提。根據我的想法，我在這裏並不是訴諸非信徒所謂的自主知識，而是訴諸對神和受造物的真實知識。他已經得到啓示，卻加以壓抑。我承認，要從論證的表面路線來分辨這兩種程

序是很困難的。在第三章的末尾，我們已經注意到單靠表面，要分辨傳統的方法與先決性論證是很困難的。

這論證的結論，將不像某些被宗教家和哲學家所接納的貧瘠有神論，乃是聖經中這位獨特的神。這論證處理的標準與方式，乃是根據聖經的知識論來進行的。

這個論證也不是我得著信心的媒介，更不是我現今信靠基督的基石。然而，它能使聖經中的某些真理明朗化。

無神論和不可知論

我的道德論證是將信仰和價值標準整合，在稍後的段落中將會就這點提出更充分的解釋。⁷我們的價值標準決定了我們的信仰，同樣地，也會決定我們其他的行為。

有時候人們會在他們的心思中出現衝突的信念，即使這是冒犯邏輯的。在這些情況下，我們經常會問道：「什麼是蘇珊真正相信的？」觀察其行為是一項測試。一個人主要的信念，多半也往往是最根深蒂固地掌管這人的行為，正如聖經所說的：「所以，憑著他們的果子就可以認出他們來」（太七 20）。

有許多人聲稱他既不是有神論者，也不是無神論者，乃是不可知論者；他們聲稱不知道神是否存在。當然，聖經否認任何人可以成為不可知論者：神已經很清楚地向眾人顯明了（羅一 18-20），所以，每一個人都知道祂（21 節），縱使他們壓抑這真理（21 節以後）。就某方面來說，每個人都是有神論者，因為每個人都知道有神。但從另一方面來看，

非信徒是無神論者，因為他們企圖抹去、否認這個知識，在無神論者的前提下過生活。在這種模式下，沒有人是不可知論者。

藉由聖經的「行為測試」，不會有不可知論的存在。如果某人確實是不可知論者，那麼他將絞盡腦汁找出避險的方式：至少對神獻上口頭的服事，免得有一天神終究會來審判他。但是，事實上，大部分聲稱自己是不可知論者，並不會用那種方式在兩方面都下賭注，以避風險。反而，他們在作決定時，完全忽視神的話語。他們從不去教會，從不尋求神的旨意，也從不禱告。換句話說，他們的行為正像是無神論者，而不是在無神論和有神論間採取中間立場。

當然也有一些例外存在。我希望留下一點空間，因聖靈會帶領某些人歸向基督，而他們還沒有在理智上作出最後結論。持那樣立場的人，可以被形容為真誠的不可知論者。但是，當他們對神的話語開放，就不容許他們永遠是不可知論者（約七 17）。可能也有一些不可知論者事實上已在兩方面都下了賭注，以避風險。有一個人曾與我通信，他聲明在他清楚成為基督徒之前，曾經是這種不可知論者。無論這樣的下注是非信徒假冒為善的姿態，或者是信徒所跨出嬰孩式的第一步，對於旁觀者而言，經常是不清楚的（或許對於正踏出這些步伐的人也不清楚），不過，神卻是很清楚。這個現象證明了最終的對比，每個人不是贊成，就是反對神。如果一個論證（就像是下列的）能成功的處理無神論者，那麼，對不可知論者也是成功的，即使是認真的不可知論者。

我們總要記住，作神的朋友或作祂的敵人，這兩者之間

並無中間路線。「今日你們就可以選擇所要事奉的」（書廿四 15）。耶穌說：「一個人不能事奉兩個主」（太六 24）。還有，「不與我相合的，就是敵我的」（太十二 30）。

因此，接下來的論證是針對無神論者，當然也歡迎其他人來閱讀。

道德的論證

傳統的有神論證有時會集中在因果關係，有的時候會在目的和／或是設計，又有時是本體論（就是一般性的存在本質）。近代以來，各式各樣的論證都集中在道德價值。我的論證是屬於後者，至少會提到如何由此開始。當這個論證發展時，將會結合到更多的傳統範疇。

畢竟道德價值是很奇怪的。我們不可能看見它們、聽到它們，或感覺到它們，但是，卻不能懷疑它們的存在。一個目擊銀行遭搶的證人，他看見盜賊走進銀行，拔出槍，對櫃檯人員恫嚇，取走錢，然後離開。但是，這個目擊證人卻看不見，或許是最重要的，就是這個盜賊的行為在道德上是邪惡的，那個邪惡無疑是存在的。就像一個摩托車騎士停下來幫助車子剛好在危險、杳無人煙的高速公路上拋錨的人，這位騎士在道德上的良善也是無庸置疑的。

什麼是道德價值，我們如何來認識它們呢？有些人曾主張，縱使對錯都不能直接被看見或聽到，但它們確實在我們的經驗中出現過。「對」的行為傾向帶來善報，但錯誤的行為卻導致不好的結局。因此，對錯觀念的形成，是建立在後

果的基礎上。但這些後果在我們的經驗中，卻不見得都是一樣的。正如詩篇的作者常會抱怨，惡人有時興盛，而義人有時死亡身無分文。即使後果都一樣，這種一致的結果可能會使人與道德的關聯性混淆不清。就像休謨指出的，「甲有好的結局」，邏輯上並不意味著「甲在道德上是良善的」。只有事實的陳述（沒有事先假設道德評估的原則）並不能承載任何道德性的結論。不含價值的事實，也不能夠涵蓋價值標準。「已然」不意味著「應然」。⁸

有些人會說這些價值標準，僅僅是個人主觀的感覺。如果從這樣的觀點看，我之所以稱盜賊的行為是「邪惡的」或是「錯誤的」，只因為我在情緒上厭惡搶劫。如此，形容其他倫理的標準，只是主觀的，或是情緒上的反應是很容易的。但是，我們當中很少人願意用那種方式來形容自己的標準。當我們稱一個行動是「邪惡的」或是「錯誤的」（而不僅僅是厭惡），我們通常會說某些事是客觀的。不是因為我們不喜歡搶劫，所以才是錯誤的，而是我們不喜歡它，因為它是錯誤的。換句話說，我們評估搶劫，並不只是我們主觀的偏好，乃是我們不得不作出的判斷，甚至我們相信每個人都必然會作出這樣的判斷。那些作出錯誤判斷的人，不僅是帶有奇怪情緒的創造物，更是觸犯了維繫人類的基本原則。那些認可偷盜和謀殺的人，不僅是犯錯，也不僅是情緒表現奇怪而已，他們是邪惡的。他們觸犯了一個準則，⁹就像是地心引力那麼真實。¹⁰

道德價值若非個人主觀的感覺，是否可能僅是在特定文化中所共享的主觀感覺，並且代代相傳呢？事實上，我們必

very important

須再說一次，道德價值並非僅是文化的偏好（就像波蘭人偏好餡餅）。當我們聽見在某個遙遠的部落是食人族時，我們的反應不是「噢，那是他們特別的偏好！」反而我們會認為「那是邪惡的」。所以，如果這些價值只是文化的主觀感覺，那我們必須竭力改變我們對事情的反應。¹¹

所以，事實上，我們的行動與思考都把這些價值標準當作客觀而非主觀的。當然，就理論的層面，我們這樣的思考也有可能是錯誤的。但如果我們否認客觀的價值，我們要瞭解應該付上的代價。因為否認它，比只是否認地方性的約定俗成的行為標準更嚴重，因為那是在否認合理性。

到底什麼是真理呢？在許多事情當中，肯定有一個倫理的價值標準。真理是我們應該相信，且要彼此談論的，而且那些「應然」是倫理價值的應該。如果它們僅僅是主觀的，那麼，我們將可以很自由相信或維持我們所喜歡的事，而不用受到證據、邏輯和啓示的約束。如果倫理價值僅僅是主觀的，我們就不能用倫理標準來反對那些拒絕面對事實的人，結果他將住在自己所製造的夢幻世界中。

主張倫理價值僅是主觀、是自我矛盾的說法，就像主觀主義或懷疑主義的所有聲明。因為主觀主義者告訴我們，我們有一個客觀的道德義務來贊同主觀主義，同時又告訴我們，任何人都沒有客觀的道德義務來做任何事，主觀主義者經常會犯這個錯誤。舉例來說，沙特激烈地反對客觀的價值，但他卻要求我們要欣賞那些「活得真實」的人，肯定他們本身的自由，並創造他們自身的意義。如果「真實的存在」不是客觀的價值標準，為什麼我們應該要欽佩它，或者要關注它

呢？如果是這樣的話，那麼沙特就是在反駁自己。

在我們考慮道德價值的來源之前，讓我們注意到另一個要點：倫理價值是有一層次分明的架構。「我們應該設法使我們的小孩感覺很好」，這是一個倫理價值。但是，對大部分的人來說，這個標準次於「我們應該設法教導小孩學習自制」。在許多情況下，這兩個價值之間是有衝突的。好的父母在這種景況下會採納第二個座右銘，並且認為這一個比前一個更有權威。然而，可以想像的是，還有許多座右銘比自制更重要且更有權威。舉例來說：「我們應該教導小孩對別人仁慈。」實際上，當你在爬這個階梯時，你終究會碰到比其他座右銘更高的座右銘。對基督徒來說，教導孩子的座右銘應該是：「教導小孩盡心愛神，並且愛人如己」（參見太廿二 37-40）。而在最廣泛的範圍裏，最高的座右銘是應該是完全愛神和愛鄰舍。

這個階梯層次可能會隨著時代而改變，因為我們的倫理價值會改變。就連我們最高的委身都常因時代而有所改變。¹²但是，在任何的時刻，有一個原則永遠是優於其他原則，並且是在所有其他原則之上，來管理我們的行為。那個最高的價值不僅是客觀的，也是絕對的，因為它優於其他的原則，而且是其他真理的理論依據。

對基督徒來說，絕對的準則就是神的旨意，就如聖經所表達的。對於回教徒而言，那是阿拉的旨意，也表達於聖經中，特別是可蘭經。對某些人來說，那可能是金科玉律。而對另一些人來說，那可能是仁慈的原則。對其他人而言，可能是這個座右銘「活著，並且讓別人活著」。對另一些人來

說，就是「不要傷害別人」。人們可以彼此辯論，哪一個才是最高的倫理原則；絕對的準則。我們都要知道有這麼一個準則，否則，我們就無法作出任何道德判斷。

然而，絕對的道德原則其權威從何而來？注意，我不是在問這個信念本身是從何而來，好像這是個因果論證。那不是重點，至少目前還不是。關於那個原則的權威，問題在於：為什麼我們應該給予它如此大的尊重，就像實際上我們所做的？

終究來說，只有兩種答案是可能的：絕對道德權威的來源，一個是來自有位格的，或者是來自非位格的。首先考慮後者的可能性。¹³ 那意味著宇宙當中有某種非位格的架構或定律，提出倫理的教訓，並且準確地要求人們對它效忠。但什麼樣的非位格存有能做到那樣呢？當然如果把宇宙的定律換算成機遇（chance），其中就不可能浮現任何倫理的意義。從次原子分子的隨意碰撞，我們能學習到什麼樣的倫理意義呢？¹⁴ 對於純粹的機遇，我們何需對它效忠呢？

當然，大多數反對超自然主義者都會發現，倫理標準無法在純粹的機遇中找到，而是在宇宙中某種非位格的架構。可能他們相信是在物理定律的模式裏：就像我們拋上的東西「必定」會掉下來，所以，在道德的範圍中，人「必須」愛他的鄰舍。但是，正如我先前在附註中所指明的，在物理和道德律之間有極大的差別。這裏主要的問題是，一個非位格的架構如何能創造出義務呢？（再次，我們碰到了「已然／應然」的問題）或者一個非位格的架構會根據什麼基礎，來要求忠心或順服呢？

有人會認為是古代希臘宗教的宿命論，本質上是命運決定了歷史的軌道。當悲劇英雄知道了他的命運，他可能會與之奮鬥，但是，至終他會被那完全掌控的命運所壓碎。在此，非位格的命運強過任何事物，無法與之抗拒。但這個事實是否暗示我們應該順服它嗎？如果一個人順服它，或是與之奮鬥，哪一種來得更高貴呢？有些希臘思想家似乎認為，一個與命運奮鬥的人是高貴的，縱使最後命運還是壓碎這人。難道與之奮鬥不是我們的本能嗎？事實是一個非位格的原則如命運，是不足以創造出一個「應然」，並且理所當然地要求忠誠和順服。

那麼，這「應然」是從哪裏來的？他怎麼能將一個絕對的義務強加在人身上呢？關於這個答案，我們必須離開非位格的原則，轉到有位格的領域。義務和忠誠是在人際關係中產生的。從改革宗神學的角度，我們會用這種方式表現：義務、忠誠，因此，道德的特性是約定俗成的。

當我收到修屋頂的帳單時，我覺得有義務付帳。不僅是這個工人（加上警察！）就像是希臘宗教的命運，強壯到足以壓碎我。在人格的舞台上，總有另一個因素：我知道這個修理屋頂的，與我同樣是人，並且我也感到應該付錢給他。或者用不同的說法：我們同意他修理我的屋頂，我答應付錢給他。那個承諾就產生了一個義務，如果我沒有持守那個承諾，我就不太能尊敬自己。

我們學習道德一般是在家庭中，這是另一個深度位格化，有成規的環境。父母正當地要求小孩順服，不只是因為他們體積比較龐大，能打人，也是因為他們擁有更多的智慧

命運

✓

已然 vs 應然

和經驗，更多的熱心和良善，和深度的責任感，以及對他們小孩的愛。除此以外，他們擁有權威，只因為他們是父母，即使有人不配得到那樣的權威。其他的成年人可能比這人的父母更有智慧和更有憐憫，但是，父母的話仍然有較多的影響力，除非是違背一個更高的道德權威。

我們對修理工人，甚至是對父母的義務都不是絕對的。如果修理工人的帳單超過他所估價的十倍，一個更高道德的仲裁者——法庭，就可能參與其中。如果父母告訴一個兒子去謀殺某人的話，他最好訴諸更高的道德權威，可能是絕對或終極的道德權威。但是那個權威到底是從哪裏來？

如果截至目前為止，我的推論是正確的，那麼，那個權威只能來自我們在第二章所稱的那個「位格上的絕對」或者是「絕對的位格」。如果義務是從位格之間的關係產生，那麼絕對的義務應該是出自我們與絕對的那位所產生的關係。如果我們順服父母，是因為他們比我們更聰明、更有經驗，並且因為他們為我們負責，關心我們、愛我們，那麼我們順服絕對的那位，就是因為祂是無比的聰明、有經驗、負責任、良善和有愛心。如果我們的父母配得尊重，而且他們所得的尊重超越他們本身良好的素質所配得的，只因為他們是父母，那麼，這絕對的位格就更加絕對配得尊敬，因為祂是最終的權威。

因此，道德標準預設了絕對的道德標準，而後者預設了絕對位格的存在。換句話說，就是道德標準預設了神的存在。但這究竟是什麼樣的神呢？我們再一次想到第二章的論證。在所有主要的宗教傳統，只有聖經的宗教肯定神是有位格，

又是絕對的。我們也瞭解絕對的位格，與以下的觀念緊密相連，就是：與創造者和受造物有別；神的主權；三位一體。在這些觀念上妥協，就是失去了神的位格。這個準確的思考模式只有在聖經與深受聖經影響的傳統裏才能找到。如果說道德假設了聖經中的神存在，這種說法是否太過分？我不認為。

從道德論證的邏輯來看，其他神的屬性也是很明顯的。事實上，神會思考、瞭解、計畫、說話，這明顯是位格的真正意義。神是道德標準的真正來源，真正的定義。這事實意味著神的公義。祂永遠不能被控為不義（參第六章）。祂是真理，因為祂是真理的唯一準則，也因此祂永不能被控為有錯（回想本章稍早提到，真理本身乃是一個道德概念）。我們永遠不能對祂的話存疑。

如果神真的是絕對的，祂就不會有開始或結束。理由是我們若不把祂的絕對標準考慮在內，就永遠不能理解現況。離了祂，我們就無法理解過去或未來。若沒有神，過去是混亂的，永遠不可能從其中形成次序；若沒有神，未來也是如此。神是自我滿足與自存的，若沒有祂，我們就不可能認識任何的情況，因此，認為祂不存在是不可能的事。¹⁵

既然祂是絕對的，祂就必須是唯一的（不過祂有三位一體的複雜性，這是我們曾討論過的），因為道德與知識的終極標準，只能有一位。¹⁶

而且祂的知識、能力或同在是沒有限制的，也就是說，祂是無所不知、無所不能、無所不在的。為什麼呢？因為如果有某物存在，而神不知道它，那麼這樣的事物就是在神聰

明計畫、創造和護理之外。如此一來，神就不再是世界的來源，而只是世界的一部分，但我們知道這是不可能的。這世界只能有一個來源，這個起源是有位格的，因此，神是無所不知的。同樣地，如果某物可能被造作，¹⁷卻是神不能做的，那麼，它的「可做成性」將會由被神以外的事物衡量，因此，神是無所不能的。如果祂是無所不知和無所不能的，祂應該也是無所不在的。因為神沒有一個身體，祂的能力可以運行在所有的地區（當然，是根據祂的知識），所以，我們可以說，祂是出現在每個地方。

這項論證是先決性的，它不是提供有關神直接經驗性的證據，而是問到更深的問題：在怎樣的情況下，這些證據的論證與知識（也就是客觀的道德標準）才是有可能的？

當然，這論證不會攔阻任何人選擇不信。無論這個論證多麼有力，在面對任何論證時，人都能做出這種選擇。可悲的是，人類是可以不按理性行事的。再者，這論證本身還留下一個理論上的可能性，就是我們在聲稱有道德的客觀知識時，有可能是錯誤的。也因此，就能推論關於這點與關於神的聲明都是錯誤的。當然，那個推論也可能引到否定客觀的真理，而造成推論本身的結束。所以，我們的選擇就是：接受聖經中的神，或者就是否定客觀的道德、客觀的真理、人的理性和宇宙是理性可認知的。有些人可能會主張他們對這個不太在乎；他們會說，縱使沒有思考和行動的理性基礎，他們也能繼續快樂地過日子。對這些人來說，他們需要其他形式的福音溝通。但是，請不要說：基督教缺乏理性的基礎，或者非基督徒「約定俗成的智慧」比基督教更有理性。

神
是
無
所
不
知
無
所
不
能
無
所
不
在

這樣的選擇是在神與混沌、神與虛空、神與瘋狂之間作選擇。對大多數的人而言，那根本就不是選擇。相信一個非理性的宇宙，根本是不足採信的。就如我們所看見的，這是自相矛盾的。但是，如果某人要沒有邏輯、沒有理性、沒有標準的過生活，我們也不能夠阻止他。當然，當他要作出真實生活的決定時，他會採納邏輯和理性。所以，他不是根據理論的非理性主義來過生活。在許多衛道的情況下，把這點指出來是很有用的。¹⁸但是，對心智頑梗的非理性主義者，邏輯的不一致不會造成問題。然而，就某種層面而言，他知道他是錯誤的。神仍然在非信徒的周圍與他內心中說話。

認識論的論證

傳統上，認識論的論證是以人類理性的現象開始，並且提出怎能做到這樣。人類的心智如何與世界的架構有如此美好的關聯，人們如何能夠瞭解世界？在這世界裏，必定有一理性的架構，反映出（或是被反射出）人類心智的理性架構。

如果世界的發展只是靠純粹的機遇，那麼，人類的經驗竟能反應出世界的真實，就像我們常假設的那樣，這是非常不可能的事。我們憑什麼假設，機遇已經裝備我的眼睛和腦袋，以致我能實際的看見我正在做什麼？當我思想到我是一個神學院的教授，正在加州我的書桌前打字，和我其實是一隻蟑螂，爬在紐約城的地鐵，不是同樣有可能嗎？

當然，進化論的理論嘗試表達人類的理性有可能發展到一個地步（經常是在無神論的基礎上），能夠可靠地詮釋這

世界。但即使進化論是真實的（這些日子以來，還是有一些很有影響力的科學與哲學見證加以反對），純粹的機遇憑什麼能產生進化的過程——一個如此精密和理性的系統（！）將物種的保存設計成具有最高的機率？

這也再一次肯定，以絕對的位格來解釋，要比「終極是非位格」的假設要好得太多了。一個絕對的位格能製造出理性的宇宙，因為祂本身是理性的，而祂創造和護理的計畫也是理性的。這絕對的位格也能夠按祂的形像來創造人，並且裝備人盡他所需的來瞭解宇宙。為什麼人寧可選擇「終極是非位格」的假設？這樣做會在創造者的本質（非理性的）和宇宙的本質包括人類本身（理性的），產生巨大的鴻溝。

當我們回顧上一段落說過的：真理是一倫理的價值，論證就變得更有力量。理性的要求，就像是倫理的要求，是契約性的，其本質就是在發現那位絕對位格的旨意。倫理學是在我們的行動中發現祂的旨意；知識論乃是在我們的信念中發現祂的旨意。¹⁹

甚至邏輯本身也是建立在價值的基礎上。如果我承認「所有的人都會死」，而「蘇格拉底是一個人」，那麼是什麼要求我承認「蘇格拉底會死」？物理定律當然不會阻止人不犯邏輯的錯誤。是否有邏輯就會導入成功和快樂嗎？其實不見得這樣。難道有某種抽象、非位格的理性原則，要將這個結論加諸在我身上嗎？憑什麼我就該接受要求，根據這樣的原則行事？為什麼我不對它起而反叛，就像是在邏輯領域的普羅米修斯（Prometheus）呢？難道邏輯真是一個進化的發展，以確保人類物種的保存嗎？但是，即使假設進化論是真

的（其實它不過是未經證實的理論），也無法說，有邏輯就往往或經常能保存生命。畢竟螞蟻居住在這個世界比人還長久。甚且，如果進化論想確保物種的保存，那麼它似乎擁有人格的特性，甚至作為某個位格的工具。如果它完全是非人格的，沒有任何人格的肇因，那麼它就毫無能力作出邏輯的規範。而如果邏輯不具規範性，我們對它就沒有任何義務。在那個基礎上，就連「物種的保存」也只是一個概念，實際上，誰也沒有義務來實現它。

然而，邏輯的能力是有規範性和倫理的。若我們肯定了前提，邏輯告訴我們所應該承認的結論是什麼。²⁰ 如果它是倫理的，就是契約性的，就像道德價值，邏輯是依賴神可靠的話語，祂是值得尊敬的那位主，是絕對的神性位格。因此，當非信徒用邏輯來反對基督教時，無論他們如何操縱它，他們所用的這工具卻指往逆向。

形上學的論證

傳統上大部分用在衛道學的論證，是從宇宙中某些基本的事實開始，嘗試表明那個事實預先假設、暗示，或就某方面會要求神的存在。²¹ 這些被稱為「形上學」的論證，最普遍的論證是從目的、肇因和存在本身開始。讓我們逐一加以思考。

目的：目的論的論證

目的論的論證，在非正式的考量中，或許是最強有力的

論證，但是，當神學家和哲學家想正式陳述它時，卻又發現它是最弱的一種論證。甚至康德——這位對證明神存在最有影響力的當代批評家，都發現到「星光照耀的夜空」（與「內心的道德律」），都是卓越地見證了神的真實性。是的，誠如：

我觀看你指頭所造的天，並你所陳設的月亮星宿，便說：人算什麼，你竟顧念他？世人算什麼，你竟眷顧他？（詩八3-4）

詩人對宇宙的大小和複雜性，可能比我們現代人還瞭解得更少一點。今天我們有太多的理由可以景仰神在井然有序的宇宙中工作，並且訝異祂為什麼會注意我們這麼微小的存在。

面對微物世界的精密性，我們必定留下深刻的印象。基因密碼（DNA）奇妙的安排設計；透過眼睛產生視覺所需的複雜性和精確的平衡，同樣讓我們歎為觀止。其智慧遠超過最有智慧的人類科技。當我們看見這類智慧，遍及所有微分子和原子，展現在浩瀚無垠的億萬顆星辰時，我們開始感受到（縱然是極不夠的感受）創造主和創造物的區別。進化論呢？就如我先前指明的，今天有許多對進化論的批評，而且神的話語也以決定性的言辭否決了進化論，至少就人的進化部分（創二7）。²² 視覺的功能所要求的是各類器官和能力的獨立發展，以及最後合作產生視力，如果推想這個過程「自然地」發生，不論是藉由自然的選擇，或隨機突變，其實都是非常困難的。誠然，許多進化論者也認識到進化論本身（假設它是真實的）有著偉大的複雜性和令人驚歎的成就，他們

也曾設定它有一個神聖的起源。

這些都是目的論的推理。就像阿奎那的解釋，當我們看見沒有理智的事物（原子、物體、能力）都共同朝向一個目的運作，我們通常會把它歸功於一個聰明的設計者。目的論的意思就是「指向一個目的或目標」。

直覺地說，我們感受到這種思想的威力。但是，我們如何把它組成一個論證呢？²³ 有史以來，這樣的嘗試多半都沒有成功過。不過，卻有關於設計的反證，有時又稱做「目的失調論」。邪惡的存在就是最強的反證（我們會在下一章討論到）。此外，還有休謨對世界的次序提出另一個解釋：多神論和有機體（即世界像是一棵超級巨大的蔬菜，而不是一部經過設計的機器）。並且休謨也反對在我們的經驗之外，斷定世界有一位設計者：我們曾看見手錶被設計和製造，但是，我們從來沒有看見過世界被設計和造作。²⁴

即使根據基督徒的前提（當然，休謨的前提不是基督徒的），仍然可能反對目的論的論證。因為說到世界看起來像是「經過設計」的某物，乃是描述這個世界和人類所設計的物品之間有類似之處。但是，我們意不在表明世界是人類所製造，是希望表明它是被某位所造，而這位其實根本上是超越人類的。在世界和人類所設計的物品之間若有完美的類比，事實上，對基督徒的衛道學是反效果的。如果說得通，它只能證明是人創造了世界，而非神。

一個天真的目的論論證在這方面，可能會對基督徒的立場造成反效果，但是，休謨的某些反駁其實是有用的。如果世界是被神設計和製造，那麼我們會期待在世界和人類所設

計的產品之間有其類比之處，也有其不類比之處。從基督徒的觀點，世界就像是人類所設計的物品，因為它是經過設計的。然而，它也不大像這樣的物品，因為它是神所設計的產物。因此，「目的失調論」²⁵ 事實上是有利於基督徒的結論；即使是惡的存在，也能列為基督教的證據！如果這世界是由一位超越的神所計畫和創造的，我們可以期待從顯然的目的論和顯然的目的失調論都提供證據。在製造手錶和製造世界之間的不相稱，也同樣是真實的。當然我們沒有看見世界被造，如果有的話，那我們就是神了。但在有神的前提下，我們可以期待這當中的確有不對稱之處。

但是，一旦我們承認這一切，我們是否仍然擁有一個論證？我們會承認目的論和顯然的目的失調論，與基督徒的有神論是並存的，我們可以因此主張說：「目的論和顯然的目的失調論兩者都存在，因此神存在嗎？」我不覺得那個論證具有說服力！然而，休謨提醒我們，他對世界次序的另一種解釋，表明世界次序的證據要單指向神是很困難的。是否還有其他方式可以掌握目的論推理的直覺力量，將它放在論證的形式，而又不敗於這類的反駁？

以我的看法，我們是可以做到的，只要把目的論的論證等同於我們先前考慮的知識論論證就可以了。這兩個論證都享有目的論的直覺。就像是目的論的論證，知識論的論證也是始於觀察到，宇宙擁有人類心智所能理解的理性次序。在提出知識論的論證時，我會以一般性的辭彙來陳述這個重點，而在介紹目的論時，我也會運用經常性的程序，包括某些具體的例證。但這兩者的例子基本的重點還是相同的。但在知

識論的組成公式上有一個優勢：它是建立在真理和理性都是道德價值的立論上。因此，知識論的論證可換算成道德的論證，並且這兩個論證都會帶出某種有神論的結論。

同樣地，在目的論的論證，當我們能看見真理和理性為道德的美德時，它會有所不同。我們有能力區分顯然的目的論和顯然的目的失調論，我們有能力以理智的方式談到，我們的知識和對資料的另類解釋是有限的，這些都暗示我們擁有（或自認為擁有）通往解決這類問題的判斷準則。最終來說，我們正有分於理性和真理的價值。而如果這些真的是道德價值，它們的權威從何而來？我們必須再一次回答：從這絕對的位格——聖經的神而來。

我們先前已經討論過兩個世界觀的基本對比，絕對的位格與終極的非位格，也排除了考慮休謨的另類解釋。這些都歸結成非位格主義的選擇。甚至休謨多神論的建議也歸結到非位格主義，除非這多元的神明本身是這絕對位格神的產物。因為只有一位存在，才能成為道德和知識論價值的終極憑證。

肇因：宇宙論的論證

宇宙論的論證在某些方面比目的論的範圍要廣。因為目的論的焦點是在世界內的現象（是有目的和經過設計的），而宇宙論卻主張每一個有限的實體，不論它看起來是否被設計，都必須依靠一位無限的神，只因為它是有限的。宇宙論論證有許多種。阿奎那的「神學總論」（Summa Theologica）列出五個證據，一般認為其中三個是屬於宇宙論。²⁶ 首先是關於運動的論證：每一個運動都是由先前的運動所帶動，這

個過程最後會要求應該有一個「不會動的促動者」。第二個是肇因的論證：每一個結果都肇因於某些事物；這個過程也會要求有「第一因」或者「不被肇因的肇始者」。第三個是建立在必需性和偶然性的論證：不是每樣東西都是偶然的，在某處應該有某種必要存在。²⁷

我在這裏只考慮肇因的論證，這是最清楚和最直覺讓人信服的。卡蘭（Kalam）形式出自回教的資料來源，它想證明世界在時間的開始就被肇始而存在。阿奎那—亞里斯多德的形式想要證明，有一個現存的（或者是超越時間的）實體，是解釋眼前的因果現象是必要的。²⁸ 我的言論將平等地包括這兩種形式。

相信肇因是委身於理性的一個層面。大略來說，肇因就是理由，理由就是肇因。²⁹ 當我們說甲事件有一個原因，是說到甲事件為什麼發生的原因。

那些相信理性基本上是可貴的，因此宇宙是容許人以理性分析，這樣的人會被「世上凡事必有因」的命題所吸引。³⁰ 要否認這點，就是在聲稱有些事件會不理性的發生。但是，追尋理性的人永遠不會對這樣的聲明滿意。如果有些事件毫無理由的發生，理性如何得知呢？舉例來說，理性如何證明這種負面的說法：「這事件毫無肇因？」要證明這點，人必須確保所有可能的肇因都已經排除了，並且要得到這種結論，必須先成爲無所不知的人。

再者，理性的本質是查究肇因，如果理性找不到一個肇因，它不會下結論說，沒有任何肇因。反而，它會更進一步地尋找，或是把問題暫放一邊，以後再進一步的調查。³¹ 當

然，這個原則應該會有一個例外，因爲一旦理性找到它認爲是完全的肇因時，會將這現象最後和終極的解釋列入考慮，那麼它就應該停止探索。稍後我會說明如此的完全性只能在神裏面找到，理性的人們不會在受造物中找到這種完全性。

那些聲稱世上某些事件是沒有肇因的人，是在那範圍內算是非理性主義者。就像所有的非理性主義者，當他們嘗試以理性來辯論他們的個案時，他們會碰到麻煩。因爲他們沒有辦法理性地證明（當然，除了神的啓示以外），世上有哪個特殊事件是沒有肇因的。如果有某些事件沒有肇因，它如何能發生？從虛無所得的就是虛無，依此類推。再者，如果世上有某件事缺乏肇因，那麼世界整體就缺乏肇因。如果世界整體毫無理由可言，那麼非理性主義就勝利了。

非理性主義否認這個世界的過程中的某些時刻是有因果關係的。這不是經過推理的立場，而好像是缺乏勇氣。非理性主義者無法在這兒或那兒，或其他地方找出肇因，所以就絕望，並且說沒有肇因。但是，他憑什麼作出如此武斷的假設呢？很弔詭的是，理性主義的一個元素在此進入，因爲非理性主義者在這個階段受到他本身自主思想的影響，他認爲如果他和其他人不曾找到問題事件的肇因，那就是沒有肇因。

當然，就像我們早先看見的，非理性主義者總是能自以爲義的對自己說，他不在乎理性、邏輯和道德價值。對這樣的觀點，我們的回答和先前一樣。

然而，非理性主義卻滲透在我們這個時代的思想中，它影響的範圍廣泛，難怪宇宙論的論證常被蔑視。誠然，肇因

本身的觀念曾經被修改（也就是被休謨和康德修改），³²以致當說到事必有因時，那些肇因不能指出關於過去、現在或將來的結論。然而，這些概念卻未能公平地對待我們對肇因的基本直覺，就是肇因提供事情發生的理由。

一旦我們尊重直覺，並且排除非理性主義，宇宙論的論證就能稍有進展。在世界上每件事都有肇因，也就是指世上每件事的發生都有某種原因。但是，假設沒有第一因，就是在一開始，沒有那不被肇始的肇因。在那種情況下，任何事的發生都沒有完全的解釋，也沒有完全的理由。而如果沒有第一因，解釋的過程就會持續不斷，就是無限的往回追溯，沒有止盡。但是，如果沒有止盡，就沒有「認知的休息」（正如我在《認識神的教義》所形容的）。你只是持續不斷的進行，從某一部分理由到另一個部分，並且你的探索永無窮盡。你永遠不會達到你想找到的完全原因。因此，最後非理性主義獲勝，對於任何事情都沒有最終的解釋。

在此，非基督徒的理性主義者會處在為難中，因為他的動機強迫他同時往這兩個方向去。一方面，他想肯定事件有其完全的解釋，因此，他想推崇第一因。而另一方面，如果理性主義者推崇第一因，他將停止理性的探索，並且使他的心智順服第一因所暗示的結論裏，但他又不想停止理性的探索。他希望一直有此特權問為什麼。如果他拒絕第一因的可能性，他就與非理性主義者沒有分別了。³³

所以，最後我們被迫在第一因的信仰和非理性主義之間作選擇。就像我先前所指出的，非理性主義是自我矛盾的（沒有任何客觀的真理就客觀上是真實的）。那會留給宇宙論的

論證站在一個強而有力的立場上。

然而，或許有人會問，如果神有可能是自存與自我解釋而沒有肇因，並且是終極的原因，那為什麼世界不能照樣如此呢？如果我們可以結束對神因果關係的探索，為什麼不停止對世界的探索，並且就此罷休呢？答案乃是世界不是自我存在和自我解釋的，它也不是沒有肇因的；它不是終極的理由。我們藉由道德和知識論論證的推理可以得知這點。道德準則、思考和邏輯的準則，其終極的來源是出於位格的，而不是非位格的。如果神是這些準則的終極來源，那麼祂也是這世界的終極來源。物質世界不是從理性和道德次序分離的事物。那個次序就是物質世界的次序。理性的終極來源是每件事情的終極原因，就如我們先前看見的。「每件事」包括物質層面，正如宇宙的道德和理性層面。

然而，我們注意到在最後分析中，宇宙論的論證在本質上是知識論的。關於理性肇因的問題，事實上就等於理性次序的問題。如果我們假設世界是理性的，他是表明何以我們必須假設神是理性的主宰。就如我們先前提到知識論的論證，重點在理性是契約性的。除非我們願意將肇因和理性的探索終止於神身上，否則這種追尋終將是自我挫敗的。

存有：本體論的論證

就某些方面而言，本體論的論證是最讓人著迷，也是所有古典論證中最讓人惱怒的。它可以成為會客室中「找出謬誤」的遊戲，³⁴也能如安瑟倫（Anselm of Canterbury）所做的，成為基督徒深度靈修時的禱告。對某些人來說，這是個

笑話，但對另一些人而言，這卻是理性和信心的真實基礎。

截至目前為止，對那些最偉大的哲學和神學心智，有些人曾經視它，有些人則推崇它。Parmenides、柏拉圖和奧古斯丁曾用推理，以某種方式預先見到了本體論的論證。安瑟倫對論證本身提供了最有影響力的論證組成公式。阿奎那反對它，但是笛卡兒、史賓諾沙和萊布尼茲卻接納它的不同版本。愛德華茲（是古典衛道學所跟隨的）採用了 Parmenides 的本體論論證形式，得出近乎泛神論的結論。康德發展了一個有影響力的辯駁，但是，那辯駁並沒有阻止黑格爾和他的門生據此建立他們的整個哲學。二十世紀大部分的哲學家，就像是 G. E. Moore、羅素、沙特、Antony Flew、Kai Nielsen、J. L. Mackie，都拒絕這個證明，但是，許多有才華又卓越的哲學家都接納其版本，就像是 Norman Malcolm、Alvin Plantinga 和 Nicholas Rescher。過程哲學家像 Charles Hartshorne 也非常看重本體論的證明，但是他們的版本卻總結出過程的神，這與安瑟倫正統派的神是很不一樣的。

我們簡化一些事項，就可以將本體論的論證形成以下的公式：

立論一：神擁有一切完美。³⁵

立論二：存在是一種完美。³⁶

結論：因此，神存在。³⁷

最早批評這個證明的是哥尼流（Gaunilo）修士，安瑟倫很仁慈地將他的評論收在自己的書中，其中也附有安瑟倫本人所作的回應。哥尼流說過，這個論證不僅能證明神這個完

美的存有，也可以證明任何一樣完美的事物。舉例來說，一個人能夠主張，一個完美的島嶼擁有所有的完美，而存在是一種完美，所以完美的島嶼應該存在。安瑟倫卻回答說，事實上，一個美好的島嶼並沒有所有的完美，畢竟它只是一個島嶼，並且只擁有那些適合於島嶼的完美。因此，本體論的論證將只有在一種情形下有效，就是有一個完美的存在，他擁有無限量的一切完美。

其他人則反對這項證明，因為它從「觀念」跳躍到「實體」（類似柏拉圖的）。它是說，既然我們對神的觀念包括祂的存在，那麼祂必然是真實存在的，但事情卻不是這樣推理的。老實說，柏拉圖認為，我們的觀念是事物終極形式的記憶，因此我們所有的觀念，特別是那些終極的概念，都應該與「形式的世界」有關聯。我們知道奧古斯丁和安瑟倫兩人都深受柏拉圖的影響，並且柏拉圖可能是他們論證的終極來源。但是，現代思想家並不認為柏拉圖對形式的沉思是令人信服的，因此，我們不應該假設，我們的觀念與實體有相互的關聯。

然而，另一方面，我們的觀念有可能無一與客觀的實體有關聯嗎？這樣的觀點又會變成懷疑主義。要避免那樣（並且我們已經有理由相信，為什麼懷疑主義或非理性主義不是可接納的選擇），我們應該至少接受這個事實就是，我們腦中的某些觀念是與世上的實體有所對應。但，是哪些呢？至少肯定是那些概念上的終極準則。因為就如我們所見，所有思考都預設了這樣的判準。當然我們也必須預設，這客觀的實體對應了我們概念中這些判準的終極來源，基督徒相信那

個來源是神。其他人相信那來源是其他事物。

儘管柏拉圖以神話的方式表達他的觀點，我認為以上段落代表他對「形式世界」的實際理性依據。人類的思想預設了判準，他認為這不能只從感覺的經驗衍生而來。我們對完美三角形的觀念，並不是從感官的特定物體而來，而是對應了某些真實的東西，否則就不能作為判斷的準則。同樣對於藍色、紅色、勇氣、智慧、人性，也是真實的，並且那「最高的形式」是良善。柏拉圖的推理是一種道德論證，就像是我先前所提的。但他的結論不是神，乃是非位格形式的多元論，但我們已經看見道德價值的來源必須既是一位，且是有位格的。

就如安瑟倫所說，當我們想到，「一切完美的來源」，即擁有一切完美的存有，必須是客觀的，而非我們自身思考的虛構而已。即使安瑟倫在此受到柏拉圖的影響，我不能否認他基本的推理是可信服的。但是，這個論證就像是其他的論證，也可換算成稍早的道德價值論證。

然而，這個論證有一個主要的問題。「完美」這詞彙用在這個論證中，是相當含糊的。它預設了一個已知的價值系統。一位基督徒所認為的完美對一位哲學的自然主義者而言，有可能是不完美的。就如這個論證所暗指的，難道存在是一種完美嗎？³⁸ 對於佛教而言，它並不是完美，因為涅槃被解釋為「虛無」的形式，而生命則被貶黜為「受苦」。在基督教中，存在是一種完美，因為神看一切祂所創造的，並且宣稱每一樣都是「好的」（創一 31；參提前 4 4）。

換句話說，本體論的論證只有在預設基督徒獨特的價值

和基督徒的存在觀點時，才能證實聖經中的神。當你用其他的價值來取代，你的結論就會改變。這就是為什麼本體論的論證曾被用來替這麼多不同類的神辯護：多神論的（柏拉圖），泛神論的（Parmenides、史賓諾莎、黑格爾），過程的神（Hartshorne），單一的（萊布尼茲），和基督教的神（安瑟倫、Plantinga）。

令人驚歎的是，在安瑟倫在組成他論證公式的禱告中，說明他是某類的基督徒預設主義者。他指出他並不是真的懷疑神的存在，他乃是尋找一個簡單的方式來證明神，他的心是「信神與愛神的」。他尋求「不是去瞭解，以致讓我能信，乃是去相信，以致讓我們能瞭解」（credo ut intelligam）。在這裏，信心是瞭解的基礎，而不是瞭解的產物。甚至安瑟倫對哥尼流的回覆，也不是嘗試向哥尼流所代表的非信徒說話，乃是向哥尼流所代表的天主教徒說話。並且它的本質是訴諸哥尼流的「信心和良心」。難道我們沒有發現，在此又有一個「內心的預設主義者」嗎？

我的結論是，除非本體論的論證是以基督徒的預設來論證（並且因此換算為我們早先的道德論證），否則它就毫無價值可言。

註釋

1. 誠如我在前面一章所闡明的，我不相信能有單一的論證，來證明所有的這些論點。我的論證實在是一群論證的組合，而且當中任何一個論證，沒有辦法一次就證明整個的結論。其實，期待每個論證能夠一次就證明整個的系統，是不合理的。然而，每個論證卻能夠對建立結論有所幫助，而不是與之抵觸。我們並沒有興趣來證明與此有異的一位神。
2. 當然，在第三章所說的意思除外：它傳達了神在聖經和世界中，向我們啓示的一些證據。
3. 這本書的寫作比較是神學上的，而非是哲學的派別。我設想當中的讀者，是基督教界的工作者和信徒，他們受到一些較高等的教育。哲學家會要求比本書中更準確的詳細辯論。當然在某些程度上，我會達到這樣的要求。但是我覺得若要經過這番哲學上精心推敲的表達，將會使得我與設想中的主要讀者之間溝通受阻。
4. 當然，這個論點是我們從來不會有把握知道的，用人的話語來說，是什麼將會導致一個不信者能夠放棄他對真理的壓抑，以致被勸化。或者，換句話說，我們從來不能準確地得知聖靈到底會採用什麼樣的一個論證在某一個特殊狀況中。
5. 正確地對待它，對我們這些墮落的受造物而言，當然是需要神的恩典。
7. 也在 *DKG*, 62-64, 73-75, 和其他地方解釋過。
8. 否則，如果我們能夠表明邪惡整體上帶來繁榮，那麼我們就能夠下結論，我們應該要成為邪惡的，這樣，邪惡將不再是惡的，反而成了良善的。
9. 一個準則是神的律法或標準，它告訴我們，什麼樣的價值標準是客觀的，因此應該被尊重。與我通信的一人堅持所有的價值標準都是主觀的，但是準則卻是客觀的。我認為那是定義上的問題。我的朋友可以照他所喜歡的對這些辭彙下定義；我不認為我的定義干犯任何語言上的常數。但是，實質上我們同意：無論我們怎麼描述，我們主觀的對錯觀念必須和神客觀的啓示站在同一線上。

10. 當然，道德準則和物理定律的不同，就像是地心引力，一個人能夠違反道德律法，但卻不能違反物理的定律。另一方面，可能其間的不同並不是很大，因為一個人不可能觸犯道德律法而不受到懲罰的，正如「罪的工價乃是死」（羅六 23）是真的，就像「凡拋上的一定會墜下」一樣。當然我們必須等待片時，律法的道德結果才會發生，不過有一些物理定律也是那樣：像是我們仍然在經驗日光組合的影響力。
11. 關於非基督徒對道德來源的觀念，進一步討論請看我的書 *Perspectives on the Word of God* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1990), 39-50.
12. 當然，人一旦因著神的靈重生而更新時，神的恩典會保守他擁有基本的委身。這是恆忍的教義（看約十 28 及下文；羅八 29 及下文）。但在基督徒的生活中也有起起伏伏，有的時候多，有的時候少，這是由我們整個終極的前提來掌握。
13. 注意，這裏有范泰爾的 *reductio* 方法的成分。
14. 記住我們早先所說過的關於已然／應然的關聯。
15. 積極地來說，祂的存在是必要的。
16. 如果有兩位的話，而祂們有時候意見不同，那麼祂們當中只有一位才是神（如果祂們當中有一位永遠是對的），或者根本沒有終極的標準（如果二者皆不是永遠對）。如果有兩位，並且祂們總是彼此同意，那麼那個同意的事實，以及祂的基礎或理由，就是我們實際的標準：一個單一的，而非二元性。如果這個推理支持在三位一體的複雜性之下有合一性的支撐，那麼這將是最有可能的推理，並且也特別地肯定基督教的立場。
17. 我將我的討論限制於「可能被造作」，我是在排除邏輯的不可能性，像是作出圓的方形。無所不能的意思不是有能力做出不合邏輯的東西。
18. 可能辭華的衛道學最富說服力的元素，就是他強調非理性主義者（或相對主義者或主觀主義者）無法與他們的信仰一致共存。誠然，當一個人想生活得好像沒有理性的次序時（例如，他任意地在許多車流中踏步出去等），這個人不大像是能夠活得長久！那

- 個信息對許多人的心智產生強而有力的衝擊。
19. 在知識論和倫理學之間有更多相互的關係，看 *DKG*, 62~64, 73~75, 108, 149, 248。
 20. 當然，實際上比這裏所講的更為複雜。看 *DKG*, 247~51。
 21. 就我的觀點，前提和結論之間並沒有邏輯的差別。在一個邏輯的論證中，若是相信立論，就讓你必須預設相信結論（不得不！），也使得你有義務來相信立論所預設的事實。邏輯上來說，其實，預設就是一種結論。然而，從心理學的角度，卻是一個很大的差別。我們相信立論的預設比我們相信立論本身更為堅定，並且預設是作為評估立論的判斷標準。這些事實對於非預設性的結論並不是真的。要述說某人的預設和他非預設的結論有何差別，我們應該一面聽這本人本身的見證，一面對他的內心有從神而來的洞見。不過，對於這部分我們並沒有資訊。但是，我們仍然能夠彼此勸勉，來預設我們所應該預設的。我們再次看見，一個正當的預設主義，本質上是「內心的預設主義」。
 22. 我也採用創世記第一章來指明，在活物中也有某種的區分，在經文中叫「類」（並無必要與現代生物學所辨認的「物種」同等），這從來就不可能藉著自然選擇的過程跨越：每一種受造物只能夠「各從其類」的複製。甚至達爾文也知道，從地質學和生物學所得的證據，與這幅圖畫一致。不但未像進化論的假設所期待的那樣，在從一類受造物到另一類之間有連貫性，而且有些不同類型的生物，在生殖上顯然受到明顯的基因限制。
 23. 再次注意到（就如我在前一章所強調的）在證據和論證之間的重要差異。證據是大有能力的，而論證卻不見得如此。在這個例子上，這個特性似乎特別真實。在目的論論證背後所存在的直覺，結合了大量的資料。大宇宙、微物的世界和我們正常運作的世界都是很大的。直覺來說，心智對設計的浩大印象深刻，我們觀察到無數細節。我們絕對不可能把所有這些細節組成一個正式的論證，或是一組正式的論證。這是一個理由，至少一個理由，何以直覺的目的論論證，遠比正式、邏輯的論證更讓人欽佩。就如巴斯葛說過的：「心自有其理由，是理性所不能得知的。」

24. 看休謨，*Dialogues Concerning Natural Religion* (various editions)。
25. 我選擇叫它「顯然的目的失調論」（*apparent dysteleology*），因為最終來說，每一件東西都是為神的目的而存在（羅八 28）。
26. 第五個是目的論的；第四個很難歸類。我認為它是建立在這觀念上，判斷甲的基準應該是甲的無限大。我的知識論和道德論證也可以用這觀念做成，價值會要求判斷基準，而那唯一適合的判斷基準是這位絕對位格的神。
27. 某些東西「必要存在」，好像它不能夠不存在；有些東西「偶然性存在」，好像它能夠不存在。無論某些東西是否偶然性存在，它是依靠在本身之外的因素。因此，「偶然性存在」（就像是我們的存在）是「依賴性的存在」。必要存在是自我存在或自存的。
28. 阿奎那的證明。因此，是與世界沒有時間上的開始的主張相並存。然而，他也維持對世界一個暫時的源始是在信心的基礎上，而不是「理性」上。
29. 我說「大略地」是因為有許多不同類的原因，和許多不同類的肇因，而它們彼此並不全都有整齊的對稱。例如，我可以很舒坦地說，神的行動是有原因的（這原因藏在神的智慧內），而非神的行動有肇因，因為根據我們通常對肇因的理解，乃是某些神以外的事物（縱使不一定是那個意思）。
30. 我曾說明這個主張，事實上，這是論證的第一個立論，但是要小心。當然，我否認神的存在有一個肇因，並且我不想把「在世界裏」這詞加入我的開放公式裏。
31. 偶而，科學家會聲稱有一些事件是沒有肇因的，如一些次原子粒子的運動、「大爆炸」。但是在我的觀點，這個聲明只是暫時的。終究來說，這些理論或者會被棄絕，或者有些不屈不撓的科學家會在這些領域上更新追尋肇因。
32. 對於休謨，因果律是經常（但是湊巧）地一個事件伴隨另一個事件。對於康德來說，這是將心智加諸在事件之上的架構。
33. 回顧我們早先是非理性主義者當中發現的理性主義者。在這裏我們發現到理性主義又回歸到非理性主義。由此，我們會觀察到這兩個立場在本質上不是相反的，它們只是兩種強調非在「世俗的

「智慧」中的兩種「觀點」。

34. 我回顧高中時代的一次宴會，有人帶了一道數學證明，證明一等於二，並且挑戰我們找出其中的錯誤。這錯誤追根究底是一個隱藏的零的除法。但是，在本體論論證中的謬論，如果有的話，並不是很容易指出的。
35. 安瑟倫：神是「沒有比這所能想像更大的」。
36. 或者，以某些公式，「必要的存在是一個完美」。
37. 或者，「神的存在是必要的」。
38. 許多人，包括康德，曾辯論說存在甚至不是一個「真實的述詞」(real predicate)，因為它「對一個東西的概念無所增加」。這是真的，當一個人定義一隻西班牙的長耳獵犬時，西班牙獵犬存在的事實經常不是定義的一部分。但是，當我形容塔琪馬哈爾廟(Taj Mahal，譯按：十七世紀印度著名的宮殿建築，以白色大理石建造的回教靈廟)，我可能不會繞道來陳述它是存在的。那是因為當一個人下定義或形容某東西時，存在經常不是問題，但有時候卻是。顯然當一個人面對一隻「鳳凰」(對牠一無所知的人們而言)，若不用「虛構的」或是「神話的」的述詞，就無法下合宜的定義，而這些述詞暗示了牠不存在。當然，存在或不存在通常是我們概念的一部分(甚至可理解地，它不是我們對事情印象的一部分)。像是，我知道在馬類(Secretariat，一種賽馬的名稱)和黑美人之間的差異。

第五章

衛道學是證實福音

神的存在和屬性，在創造中是「明明可知的」，但福音的信息卻不是顯而易見的，需要傳道人傳講福音

要證實一項歷史敘事是真理（就像福音書、哥林多前書十五章 1-11 節所表達的），不同於證實一種普遍性世界觀是真理。要證實後者，我們可以根據經驗中的共同特性（或是「感同身受」），比如說價值標準、事實、原因和目的。然而，要證實前者，我們的證據幾乎只限於在遙遠過去的歷史時期，最原始的資料來源就是聖經本身。聖經以外的資料可確認早期基督徒所相信的事實，卻無助於聖經對事件本身的見證。

神的存在和許多神的屬性，在創造中是「明明可知」的（羅一 18-20），但福音的信息卻不是顯而易見的，需要傳道人傳講福音（羅十 14-15）。

當然，這並不是指我們應該以盲目的信心，簡單地接受聖經的記載。聖經也為其自身的論點辯解，它提出了我們先前所稱的理性根據，它也對信息的真實性提出了證據。

所以，我們主要的任務就是找出聖經本身對福音信息的真理論證。這論證是包括直接明確（像是保羅說到復活的基督同時被五百名目擊證人看見〔林前十五 6〕）和不言而明的特點（像是學者追溯哥林多前書十五章 1 節的經文歷史，回溯到這段寫成的記事或口傳，就發生在復活後的幾年間）。那就是說，有時聖經會對福音的要素，提供確實的口頭論證，有時它只是簡單地陳述這些要素，但以它的方式和處境，讀者會發現這些陳述是令人信服的。

我們應該從基督徒的世界觀開始，就如我們先前所討論的，我們已經看見神是以絕對的位格存在。引用《西敏小問答》（回答 4），祂是「靈，是無限、永恆、永不改變的；祂

的存在就是智慧、能力、聖潔、公義、良善和真理」。我在第二章論到，這個觀念預設了神和世界是有區別的，兩者之間並無連續線。神是有絕對權柄的。不過，我雖然還沒有為三位一體的教義提出論證¹，我想表明的是，這個教義強化了基督教關於神教義的其他元素，否定三位一體會帶來曲解和妥協。

我也曾辯明這種絕對位格的有神論，主要是出自聖經的傳統。當然，在所有主流的宗教運動中，只有那些受聖經影響的，才會把神當成絕對的位格。如果我們先前的論證是正確的，這世界被創造，並且被絕對的位格掌管，這個事實將產生一個有利於聖經傳統的假設。如果這絕對的位格關心人類的行為（我們的道德論證顯示出祂的確關心），那麼，我們就可預期祂會在某處向人們顯明祂的想法。再者，由於神清楚地說話，並且期待我們聽見和順服，我們就可期待祂說話的場所不會含糊不清，而且在神的百姓當中，是不會有爭議的。聖經是唯一符合這期望的宗教書籍，祂宣稱自己在此向人類顯明祂的想法。如果神的談論有一明確的地點，那麼那個地方應該就是聖經，因為並無其他的候選者²，事情就是這麼簡單。

因此，尋道者會歡喜得知，在聖經的信仰和「世俗的智慧」之間真正的議題。一個人不需要透徹地研究世上每一種宗教和哲學。只有兩件事是重要的。就如聖經所說，我們是在神的智慧和世上的智慧作一選擇（林前一 18~二 16）。

就這方面來說，我們對有神論的論證已經決定了福音的真理，這是整本聖經的信息。既然沒有其他合理的候選人，

作為神話語的來源，我們就必須聆聽和順服那個信息。

當然，我能夠理解以上的論證對某些人不會太有分量，它沒有排除神對人的信息可能並不存在，或者可能在別的地方找到。因此，當我們考慮聖經的宣稱，我將繼續承擔提出證據的擔子。對那些已經充分瞭解我對有神論立場涵意的人，以下的辯證可能是「錦上添花」（不一定是必要，卻是有用的）。而對其他人而言，卻有重要性。

讀者若先複習第二章關於聖經是「好消息」的說明，會很有幫助。總結來說：聖經告訴我們，我們是按著神的形像所創造的，我們墮入罪中（因著亞當），而神白白的禮物就是讓祂的獨生子為我們的罪受死代贖，並且我們能在新生命中與祂一同復活。

聖經中的聖經教義

我們憑什麼應該相信這些呢？基本上來說，因為神在聖經中已經告訴我們了！古老的詩歌是對的：

耶穌愛我，我知道，因有聖經告訴我。

聖經提供我們關於聖經的教義：聖經不僅僅是猶太歷史與早期基督教的事件記錄，聖經更是神的自我見證，是神向我們說話。因此，聖經的教義是好消息的一部分，聖經本身更是救贖信息的一項元素。此外，聖經的教義不只是出現在聖經的幾處經文，而是遍及整本聖經。神非常關注的，不只是我們相信基督，祂也要我們相信那將基督告訴我們的道。

神不僅賜給我們在基督裏的救恩，也給我們一個美好、簡單的方式來瞭解救恩。

正因聖經描述它本身的地位，並提出其自身的見證，所以，我們能看見福音信息的聖經依據是很重要的部分。如果我們發現聖經的自我描述是可靠的，那麼，將同時發現聖經的信息也是可靠的。

對當代的宗教思想家來說，這聽起來可能是不合理的，但從聖經歷史中卻很清晰——神有意藉著一本書來管理祂的教會，神的教會擁有一部已經寫成的憲章。

當神帶領以色列人出埃及，並要他們聚集在西乃山，與他們會面，祂收養他們為祂的百姓（出十九）。在那裏祂向他們宣稱「摩西之約」，應許賜福給他們，並且要求他們順服。「約」是古代近東地區的一種文學形式，有時又叫「主權條約」，我們已經在聖經之外發現到許多例證。在這條約裏，有一位大君王提供較低的君王以僕人的地位建立盟約。在這約的文學形式中，這位大君王就像是作者說話，開始時他會說出自己的名字，然後，在一段歷史性的序言，他會解釋過去他如何幫助這位身為僕人的君王。接著，他會列出他的律法，就是這位僕人必須履行的義務，然後提出約束：如果這僕人順服，祝福就會臨到他，如果不順服，則咒詛將會降臨。這約的總結是有關程序的細節，包括：王朝繼承的安排、保存條約的文件、提供公眾閱讀等等。³我們可以在出埃及記二十章的十誡⁴看出這種文學形式，而克連（Meredith G. Kline）也在其他經文找出類似的形式（包括整本申命記）。

這寫成的文獻對這約而言，不全是次要的。事實上，它本身就是這約，也保存了約。干犯這文獻就是干犯這約，反之亦然。這約是由大君王所書寫的，且保存了兩份複本，一份是在大君王的聖所裏，一份是在僕人君王的聖所，這文獻應當放在最聖潔的地方。就如衆君王敬畏他們的神，他們也尊重這約。

在神和以色列人所立的約，約的文獻也同樣扮演了一個重要的角色。開始的時候，那個文件只包括十誡的兩塊石版。⁵在那個文獻裏，神以作者的身分說話，祂像大君王般照例賜予自己的名字。這段經文強調神作者的身分，因為石版是神用自己的手指寫成的⁶（出廿四 12；卅一 18；卅二 15-16；卅四 1；也參見出卅四 32；申四 13；九 10-11；十 2-4）。

後來，祂又增添更多的話語。在申命記卅二章，神教導祂的百姓一首詩歌，藉此他們可以記住祂的慈愛，並且記得要順服祂。那是神的詩歌，由摩西寫下來（卅一 22）。這是「見證」的詩歌（卅一 19）。但那不是以色列人對神的見證（就如現代神學家常說的），乃是神向以色列人作見證（卅一 19）。當以色列人犯罪，並且違背這約時，這首詩歌就會責備他們，並且定他們的罪。

整本律法書放在神最神聖的地方，就是約櫃，這也是對百姓的一個見證（申卅一 26）。這律法書是神聖的，因為這是神的話。爲此，沒有人可以在這些話語上加添或刪減什麼（申四 2；十二 32；參書一 7；箴卅 6；啓廿二 19-20）。

一代又一代，直到瑪拉基書，神會在聖經的正典上加添新的話語。先知的口中有神的話（申十八），他們的許多預

言也被寫下來（參見賽八 1；卅 8 等；卅四 16-17；耶廿五 13）。

如果你打開申命記，信手拈來，就會發現神呼喚祂的百姓留心祂的「話語、誡命、見證、條例、典章、律法」等等。這些字句是什麼意思呢？明顯地，它們是神寫成的話語，由摩西紀錄下來。詩篇一一九篇和其他舊約聖經的經節，也以敬畏的詞彙說到關於神的話（在詩五十六 4、10，神的話是虔誠人讚美的對象）。這些話語是指什麼呢？它們是神寫下來的話語。

耶穌以這樣的話論到舊約聖經中寫成的律法：

莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。所以無論何人廢掉這誡命中最小的一條，又教訓人這樣做，他在天國要稱爲最小的。但無論何人遵行這誡命，又教訓人遵行，他在天國要稱爲大的。（太五 17-19）

當耶穌說到，在相信祂的話之前，要先相信摩西（約五 45），並且當祂否定應該廢棄聖經時（約十 33-36），祂是在舊約教訓上加上祂的見證。當保羅說到聖經是「神所默示的」（提後三 16），⁷並且當彼得說先知說話，不是按他們自己的意志，或是私意註解，乃是被聖靈引導，說出如經上的話。對耶穌和使徒們來說，整本舊約聖經就是神與百姓立約的文獻。

那麼新約聖經又如何呢？按其性質來說，它不能說自己

是已經完成的作品集。然而，我們毫無疑問地知道，神的計畫是將這樣的作品集給了祂的教會。

有時候人們會認為，舊約提供了宗教上神權威性的話語，而新約卻是更「屬靈的」，比較少著重在話語的啓示，但顯然這是不正確的。在新約聖經裏，耶穌來是要教導神的旨意，祂的話語無比重要，是訓練門徒的最高準則。默想馬太福音七章 21 到 27 節、28 到 29 節；馬可福音八章 38 節；路加福音八章 21 節；九章 26 節及下文；約翰福音六章 63 節、68 到 69 節；八章 47 節；十二章 27 節及下文；十四章 15 節、21 節、23 到 24 節；十五章 7 節、10 節、14 節；十七章 6 節、17 節；約翰壹書二章 3 到 5 節；三章 22 節；五章 2 到 3 節；約翰貳書 6 節；提摩太前書六章 3 節；啓示錄十二章 17 節；十四章 12 節。沒有耶穌的話語，我們就會迷失；沒有祂的話語，我們就沒有福音。

使徒們的話語也非常重要（見羅一 16-17；二 16；帖前四 2；猶 17 等），包括他們寫成的話語（見西四 16；帖前五 27；帖後三 14〔參二 15〕；林前十四 37；彼後三 16）。

就像舊約一樣，新約聖經也記錄了一個約，就是「用我的血所立的新約」（林前十一 25）。如我們所見的，聖經裏的約，其性質都是話語的。

因此，很清楚，新約的話是對神百姓說的，沒有這些話語，基督教將失去意義。因此，我們期待神把那些話語放在容易尋見之處，而神的確這麼做了。

當然，在早期教會，對於哪些書卷屬於新約正典是有過一些爭議。不過，關於正典的不同看法，從來就沒有像其他

爭議會引起教會分裂。當遍及羅馬帝國的教會都徹底閱讀所有書卷時，西元 373 年亞歷山大的亞他那修（Athanasius）發布一份書卷清單，這份清單是在他教會中公認為神的話語，其中並無不同的看法。神已經顯明祂自己，祂的羊會聽見祂的聲音，祂的靈也在祂百姓的心中為這些話作見證。

在我們的時代中，對寫成的話語有某種偏見。我們從某些神學家得到這樣的概念，就是寫下來的話語不如先知「活的聲音」更有權威，而先知「活的聲音」，又不如神直接的聲音更有權威（即西乃山上所聽到的）。的確，神直接的聲音比起神寫下來的話語，要來得更令人膽戰心驚，但是，聖經對於這其中的權威性，是沒有區別的。寫下的話語和先知的話具有相同的權威，同樣是神的聲音。順服寫成的話語就是順服神本身，輕視寫成的話語就是輕視神本身。神藉著寫下來的憲章，藉著這本書，來管理祂的教會。

因此，神的百姓獲得福音的確據，是從神的話而來。我如何知道耶穌為我而死？是從聖經得知。除此之外，沒有更高的權威，更確定的基礎。不過，當然是聖靈讓我們能相信、瞭解，並且正確地使用聖經。聖經的真實性是神百姓的先決前提。

我們是否回到盲目的信心，或是狹隘的循環論證呢？其實不然。到目前為止，一路跟隨我論證的人，會瞭解我們努力去證明一項巨大的假設，即聖經的傳統，而只有這個傳統尊崇唯一、絕對位格的神。我在本章強調聖經，也是為了向讀者表明這個傳統的兩個重點：第一，寫成的啓示並不是次要的，而是具有憲章般的核心權威；第二，聖經並不僅僅是

人思考的產品，也不僅僅是歷史的紀錄，乃是神的話語。因此，如果有人想要追隨聖經信仰的傳統，同時又想保有自由來挑選自己所偏好的教義，那他還不足以效忠這傳統的思想。反過來說，忠於這個傳統，就要拒絕自主，並且忠誠地聆聽神書卷中所發現的智慧。真正的門徒會愈來愈渴慕神的話，他是靠神的每一句話語來活的（太四4）。

在傳統的衛道學中，尋道者被告知，不要預先假設聖經是神的話語，具有完全的權威，除非那個權威經過衛道者的證明。在一開始只能假設聖經是一般性可靠的歷史文件。然而，如果這麼做，就連聖經一般的可靠性，都會被許多的學者拿來爭論（請看下面的段落）；再者，我們絕不應該告訴尋道者假設聖經不是真理；第三，聖經本身對基督教的論證（我正在重述）預設它擁有全面性的權威；第四，我瞭解，人必須從他們的現狀開始，比如說，假若某人不相信聖經的權威，他也不可能預先假設聖經具有權威性。我們可以用某些方式與這種立場的人溝通（參考第一章奧斯卡的故事），但他的觀點有缺陷，⁸ 衛道者總不應鼓勵這種觀點。

怎麼看聖經批判？

對於某些不願意根據以上論點來相信基督的人來說，我還有更多聖經本身對它教導的理論依據，但在我們進入這點之前，我必須先回答針對上段論證的反對意見。

對相信聖經的基督徒而言，一直有一個為難之處，就是許多專精聖經的學者和神學家，他們（就某方面來說）應該

是處於最佳的位置來辯護福音，這些人卻嚴厲地批判歷史性的基督教，但這個情形並不是恆常如此。到了西元1650年左右，大部分的神學家（包括最著名的）都忠心護衛著聖經的超自然主義。但是，當理性時代來臨，傳統被棄置，人性的自主被讚揚，新奇的理論與真理同受尊崇。理性主義者預先假設（毫無證據）超自然的事件從未發生，並且人類的心智最好與所謂神聖的啓示分開，才能發揮最好的功能。換句話說，他們採用人類自主的觀念，即使當中有些人繼續相信有某類的神。這些假設的前提明確否認了聖經的有神論。這些否認並不是建立在對聖經的研究上，而是在研經之前就預設了。這些預設掌控了研經的獨特方法，卻不受聖經實際教訓的影響。

從此以後，這意味著就學術界的觀點，研究聖經必須在不合聖經的假設下進行，而這些假設根本是與基督教的教導相抵觸。

在那個前提下，很明顯地，將聖經與其他書卷都視為一樣，也就是說，那僅僅是一本關於人類起源和人類權威的書。因此，後來發展出各種關於聖經書卷和經節的來源理論，所有與超自然有關的來源完全被拿掉，耶穌不再被視為神的兒子、代贖的救主，而僅是個道德教師，或者（後來）是個被誤導的啓示幻想者，神蹟故事也照例不被相信，而只是歸因於聖經作者的敬虔想像。

同樣地，舊約聖經被分割成不同的「來源」和「傳統」。前五卷書被歸屬為不知名的各個作者，指定為J、E、D、P，有時是J1、J2……依此類推，這被稱為「文獻假設

說」(documentary hypothesis)。以色列的歷史被重建；創世記一到十一章歸類為神話、傳說，或是英雄事蹟；亞伯拉罕、以撒和雅各的故事被認為是非史實的，有些學者甚至否認神的百姓曾經從埃及地出來。

這些學者習慣性地否認超自然的事物，進化論的假設不只用來反對聖經的「創造」記事，也用來架構決定聖經的歷史過程。批評家假定以色列的原始宗教是粗糙、未開化的，是一個地方性神明的信仰，這個神主要關注的是審判和復仇，後來以進化論的模式發展成一位無限的神，有立約之愛。

關於預言的聖經觀念——即是神把話放在人口中，包括事先告知未來的事件——這些也原則性地被否定。經節中出現未來事件的詳細預言，被當作是一種欺騙：實際上是在「所預言的」事件之後才寫下來的。

這類的「自由思考」很快就支配了歐洲各大學的教導，這些學校總是對新奇的事物過度熱心，而這些總是彰顯了理智上的驕傲，因此也助長了自主的精神，後來也同樣影響了教會。有些宗派完全向自由主義投降，有些宗派則做某些程度的抵抗，還有些由正統思想者所創造的宗派，就是那些無法繼續待在原有教派中的人，因為這些教派都已經被自由思想所掌控。

在大部分的主流大學、神學院校和宗派中，自由派至今持續都在主導。現今的教導通常是建立在馬克思主義（解放神學）和「過程思想」，而不再是過去幾世紀史賓諾沙的理性主義和康德的批判主義，但仍然是反超自然主義的，特別是反對聖經無誤的權威。人們持續宣稱理智上的「自主」，

最著名的學者似乎就是那些最拒絕聖經教導的人（如布特曼、John Hick、「耶穌研究會」）。

正如前述，這些學者並沒有提供任何證據，證明他們的方法論優於歷史上基督教的研經方法。相反地，他們卻武斷地告訴我們，在有了收音機和飛機的時代裏，人們不能再相信神蹟，但收音機和飛機如何反駁耶穌餵飽五千人，卻完全不清楚。批判者相信他們的方法不是基於任何正常定義下的證據，而是一種預設，就如布特曼在他著名的論述中所承認的：「若沒有預設前提的解經，可能嗎？」¹⁰ 這種預設前提是與歷史上的基督教完全抵觸的。

自由派的學者在聖經研究上，似乎有一種傾向（不常反映在系統神學中），就是對聖經書卷的日期、真實性和歷史性，作出越來越保守的結論。儘管在十九世紀早期，自由派學者習慣否定聖經敘事中，只要早於摩西時代的所有相關事件就不正確，並且他們主張許多新約的書卷是來自第二世紀中葉，但考古學和文件上的證據迫使許多學者，最起碼必須接受族長記事背景。而所有新約聖經的書卷，現在普遍承認是來自第一世紀。有趣地是，有些學者在神學中是最激進的（Adolf Harnack、John A. T. Robinson），但在歷史的判斷上卻是最保守的。羅賓遜（John A. T. Robinson）在他聲名狼藉的書《向神誠實》（Honest to God）中，公然提出不合聖經的神學，¹¹ 在後來的一本書中卻宣稱，新約聖經可能在主後七十年以前就已經寫成了。¹²

然而，自由派的基本假設持續主導了神學世界，只有少數勇敢的正統派學者，嘗試喊出：「國王沒有穿衣服！」像

C. F. Keil、Theodor Zahn 和 Ernst Hengstenberg 在十九世紀的歐洲與自由主義者奮戰，同時並肩作戰的還有一些美國學者如 William Henry Green、華菲德 (B.B. Warfield) 和 Robert Dick Wilson。在下一個世代，J. Gresham Machen¹³、Oswald T. Allis¹⁴ 和 Cyrus Gordon (他是猶太人的學者，對文獻假設說提出質疑) 對自由派的方法論提出著名的批判。後來，Eta Linnemann (曾一度是布特曼的學生) 戲劇性地放棄當德國聖經學者的偉大聲譽，而願為了更偉大的榮譽——成為基督的僕人。¹⁵

我確信當讀者以開放的心靈讀這些書時 (並且那對某些讀者會需要有一些聖靈更新的工作)，他將明瞭這些自由派的論點是不成立的，而且有很大的缺陷，無論是在理智、方法論和神學上。我本身的思想也曾受到一些作者的影響，他們用一種較通俗、較少技術性的方式表達這些議題，但他們在這些領域的專業可信度是不容質疑的。其一是《宗教與哲學的批判》(Critique of Religion and Philosophy¹⁶)，是哲學家考夫曼 (Walter Kaufmann) 所寫的。考夫曼不像上面所提的那些人，他不因貶抑的稱號「基要主義者」所影響。事實上，考夫曼是個強烈反對基督教的作家。這本書整體來看，他激烈地且邏輯地抨擊我所持的每個見解。但是，考夫曼有一個攻擊的目標，也是我所抨擊的：就是所謂的高等聖經批判。¹⁷ 他反對文獻假設說 (J1、J2 等) 的論證是強而有力的，並且漂亮地指出其整個荒謬之處。

其他著名的作家如魯益師，他不是基要主義者，但很不幸，在他的評論〈當代神學與聖經批判〉(Modern Theology

and Biblical Criticism)¹⁸，他拒絕聖經無誤論。但他是個基督徒超自然主義者，並且寫了一些令人印象深刻的衛道學書籍。身為牛津大學早期英國文學的教授，他從事的是註解和評估古代的經文，因此，他能夠從一個嶄新 (雖然是同情) 的觀點，來看待聖經學者的工作。針對知名的聖經批判者，魯益師說：「對我來說，他們似乎缺少文學的判斷，對於他們所閱讀經文的真正特質缺乏知覺。」¹⁹ 對布特曼所宣稱：「耶穌的位格對保羅和約翰是不重要的。」魯益師回答：「到底是什麼奇怪的原因，使得這位受過教育的德國人盲目到，所有人都看見了，唯獨他視若無睹呢？」²⁰ 然後他宣告說：

這些人要求我相信他們能讀懂古老經文字裏行間的意義，但是，證據顯示，顯然他們沒有能力閱讀裏面的意義 (從哪方面來說值得探討)。他們宣稱能夠看見芥菜種子，卻不能在光天化日之下看見十碼遠的一頭大象。²¹

還有其他「抱怨」，他稱他們：

所有自由形式的神學都涉及某些重點……他們聲稱基督真正的行為、目的與教訓，很快地就被祂的追隨者誤解和誤傳，只有藉著這些現代學者將它恢復或發掘出來。²²

第三，我發現這些神學家不斷地採用一個原則，就是神蹟並未發生。²³

促使我事先反對這些說法 (重建聖經經文「原始

的」背景)的是,我可以從另一個角度來看事情。我曾經看過許多評論家以如此方式重建我著作的起源……而我的印象是,在我整個經驗中,這些猜測沒有一次,也沒有一點是對的;這種方法只能帶出百分之百錯誤的記錄……²⁴。

但是,大部分的聖經和神學的學者,仍然或多或少贊同十七世紀理性主義者所建立的陣營。如果有人數算有幾位持有某觀點的公認專家,以決定要追隨誰的話,那他一定是自由派。但另一方面,如果一個人對世俗的智慧保持健康的懷疑態度(難道這不是他們在大學裏常告訴我們的嗎?)並對這些流傳在學術圈子的荒謬言論²⁵幽默以對時,這個人就會發現自己正走向根本不流行的路線。

如果是基督徒,他終極效忠的對象是耶穌的話,難道他不能因忠誠而鼓起勇氣,挺身而出,反對現代聖經學術界脆弱不堪的矇蔽嗎?許多古代的基督徒(和一些現代的基督徒)必須付出更多,他們被活活燒死、被釘十字架,或被丟到獅子坑,卻不願否認基督。如果基督呼召我們要盡心、盡性、盡意、盡力愛神,並且在我們一切的活動中跟隨耶穌,那麼我們怎能拒絕祂,略盡綿薄去採納那在聖經學術圈雖不流行,但實際是真基督徒的立場?在祂話語中祂賜給我們奇妙的智慧(林前二 6 及下文),我們怎能不拒絕現今流行,卻枯乾如糠秕般的智慧——其實是極度不信,卻流行的虛假智慧——也是主在哥林多前書一章 18 節到二章 5 節所譴責的?

如果你仍是個「尋道者」,別以為在聖經學術界普遍不

信的風氣下,可以讓你不用承認耶穌和祂話語的真理。不信的態度遍及文化中的所有領域:科學、政治、社會學、心理學等,而這風氣有時波及宗教界是不足為奇的,耶穌也用強烈的詞彙抨擊祂當代的宗教家。真基督教的論證會批判到所有領域的不信,即使不信的學術貼著基督教的標籤,你也應該聽那些批判,不要陷入所謂學術驕傲的想法中。

我們已經看過聖經對它本身的教導。我已經提出幾項理由,拒絕標準的聖經批判路徑。但聖經對它本身的教訓是可靠的嗎?請思想:(1)沒有其他教義能與絕對位格的有神論相匹配。如果神說話帶有絕對的權威,那麼祂會用最高權威的言語或寫作來啓示自己。如果神用這樣的方式啓示祂自己,而我們可以自由地批評祂的話語,並且相信其他事情,那麼祂就不是聖經所啓示的這位神了。沒有人可以對聖經的神回嘴;祂的話語有絕對的權威,正如祂的話不能被更高的權威所反駁,同樣地,祂的話也無法用這種方式加以證明。神的話語就像祂本身一樣,必須有最高的權威,是不證自明的。在世俗的智慧裏,會覺得聖經中的聖經教義是難以置信的,但是,如果你以基督徒的世界觀為前提,就沒有其他的啓示教義是可信的。(2)就像聖經中所有的教訓,如果聖靈開啓你的心,那麼聖經的教義對你將是可靠的,但是若沒有聖靈開啓,你就不會覺得它可靠。或許我們可以說,相信一個絕對的位格是一種超自然的恩賜。(3)許多不同的聖經作者都傳講這教義,這些作者來自不同的時代和背景,也有他們各自的優點和弱點。他們當中沒有一個人在聖經當中找到錯誤,所有作者都接受聖經是他們立約的憲章。(4)除此之外,這

個教義是耶穌教導的，也是祂所指派傳講祂教訓的使徒們的，和舊約中預期祂要來的先知們所傳講的。因此，在偉大的救贖戲劇裏，聖經是一個必要的元素，那個救贖的可靠性證實了聖經是正確的，反之亦然。

聖經對福音信息的理論依據

從預言來的論證

聖經不僅主張它是神的話語，聖經也提出理由要我們相信它的主張，它用一個可靠的方式表明它的主張。

就某方面來說，這樣的可靠性不是必須的。神能夠把「聖經就是神的話」這句話放在聖經中，然後藉著聖靈說服的能力，以超自然的方式讓所揀選的讀者信服這句話的真實性。但神的方式不是「魔術般地」說服人們相信祂話語的真實性。聖靈當然能勸化人，但是，祂會說服我們相信本來就是理性的內容。就像在一篇講章中，只把事實擺在會眾面前是不夠的，他還必須以清楚和有次序的方式，具有說服力地把那些事實表達得引人入勝。否則，我們是未按這些真理的真實面目來表達。所以，這是採用聖經本身的表達方式也是如此。換句話說，聖靈的工作不是說服我們相信某些沒有理性基礎的事情，乃是藉著啓發理性的基礎來說服我們，使得我們有義務相信。聖靈所創造的信仰並非「盲目的」。

因此，聖經不僅提供我們赤裸裸的宣稱：「耶穌基督是主」，而且還把耶穌放在豐富複雜的歷史劇的處境中。耶穌

在祂還未出生前的幾千年歷史，就已經是神百姓的盼望。當人在伊甸園墮落之後，神向蛇（撒但）宣稱：

我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇，女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。（創三 15）

所以，神的百姓開始期待一個拯救者；一位能夠把他們從墮落的後果中拯救出來。祂是個人；是女人（夏娃）的「後裔」。然而，祂的勝利會在超自然的領域：祂將會傷撒但的頭，而在這過程當中，撒但也會傷害這個拯救者（「傷祂的腳跟」）。

這應許之子經常是受威脅的。一次又一次，環境因素威脅祂的出生，但是女人的後裔在神大能之下仍被保守。邪惡的該隱殺死義人亞伯（創四），而應許只能透過一位亞伯來實現。但是，神給夏娃第三個兒子塞特（創四 25），他打敗了撒但，並且在塞特的時代，人們首次聚集來敬拜耶和華（創四 26）。神也命令亞伯拉罕奉獻他的兒子以撒——他是亞伯拉罕唯一的兒子——將透過他實現應許，這使得「應許的後裔」遇到危險。但是，當亞伯拉罕舉起刀時：

耶和華的使者從天上呼叫他說：亞伯拉罕、亞伯拉罕，他說：我在這裏。天使說：你不可在這童子身上下手，一點不可害他。現在我知道你是敬畏神的了，因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子留下不給我。亞伯拉罕舉目觀看，不料，有一隻公羊，兩

角扣在稠密的小樹中。亞伯拉罕就取了那隻公羊來，獻為燔祭，代替他的兒子。亞伯拉罕給那地方起名叫耶和華以勒（意思就是耶和華必預備）。直到今日人還說，在耶和華的山上必有預備。（創廿二 11-14）

在這裏神教導祂的百姓：（1）對聖約的忠誠度，沒有比「為別人放棄自己心愛的兒子」更高的試驗；（2）神將會保存這應許的後裔，讓這應許必然實現；（3）一個替代性的祭物是必要的（參 8 節）；並且（4）神供應祂的百姓一切所需，而他們最大的需要就是罪得赦免。

在出埃及記十二到十五章，神救贖祂的百姓以色列人從埃及出來。在這過程中，祂差派「滅命天使」來殺死這地所有頭生的兒子，而以色列的家庭卻殺死一隻羊羔，並且把一些羊血塗在家門的門框上，以致逃避這場禍患，當滅命天使看見這血，就越過那房子而免受其災。在這裏我們看到：（1）神再次要求一個祭物。（2）頭胎的兒子是代表他的家庭，全家的命運在他身上；應許的後裔再次遭遇危險。（3）除非有祭物，每一個人，甚至是神所揀選的百姓，都是該死的。（4）只有這替代的血能夠取消神的憤怒。（5）這血必須公開地顯明。

在出埃及記第十七章，當神救贖以色列民從埃及出來後，百姓卻抱怨他們沒有水，他們威脅要用石頭打死領袖摩西，但是，他們真正抱怨的對象是神本身。神站在百姓面前（就是祂把自己擺在一個被告的位置上），在磐石旁邊，並且命令摩西擊打這塊磐石。耶和華象徵性地接受這個打擊，

並且透過神的受苦，水從磐石中流出來祝福百姓。²⁶

關於基督明確的預言還不只這些，當中還有很多（如詩二；一一〇1 及下文；賽七 14；九 6-8；十一 1-16；卅五 5 及下文；五十三；耶卅一 33 及下文；但九 20-27；彌五 2；亞九 9-12；十二 10；瑪三 1-5）。聖經的敘事體裁也引導百姓期待一位拯救者，除了耶穌基督之外，別無他人。敘事會形成人們的價值。當他們思想到救恩，他們想到的是包含完全祭物的救恩。他們可以預期神會用某種方法犧牲自己作為那完全的祭物（如果他們瞭解正確的話），透過獻祭提供祂的祝福。否則，這個終極的救恩怎能比出埃及記第十七章更偉大？還有什麼比創世記廿二章更偉大呢？除非它是表達神的愛——犧牲唯一的兒子。如果祂不能帶領百姓一起求告神的名，祂如何能成就比創世記第四章更偉大的救恩呢？

雖然這個拯救者是一個人，祂的使命怎可能避於「神親自來」？（詩二 12；四十五 6；一一〇1 等；賽四十二 6 及下文；四十三 1 及下文；五十九 15-20；拿二 9）祂所受到的試探會比亞當還少嗎？祂教導的事工會比摩西更不具權威性和深度嗎？祂醫治的事工怎能比以賽亞書卅五章 5 節描述得更少呢？祂供應祂的百姓又怎能比摩西和以利亞所做的更少呢？如果神要為祂的百姓受苦，這苦豈能輕於詩篇廿二篇所描寫的呢？在那裏以色列的王受到嘲諷、責罵和身體的疼痛，這個描述奇妙地預告了十字架的酷刑。

因此，以色列人從舊約聖經學習到人的困境，對付罪所需要的那種祭物，所需要受的那種苦。拯救的工作所要求的是神性和人性非比尋常的組合；神的自我犧牲。人們期待當

耶穌出現的時候，至少在祂被釘十字架和復活之後，許多事情會「柳暗花明」。突然，所有拼圖的拼片都因耶穌而湊起來了，包括數百個預言和敘事，以不同的方式、不同的觀點，都指向同一個方向，就是耶穌。可嘆，甚至耶穌的門徒對這些奇妙的關聯也是盲目的，直到耶穌在祂復活後教導他們，他們才醒悟過來。那是多麼驚人的教導！忽然聖經以全新的形態出現，這種形式又陌生又熟悉，因為這樣的意識一直存在：「就某個層面而言，我們對這一直都是知道的。」他們瞭解到那才是聖經應該被註解的方式。

因此，「預言的論證」實際上是出自整本舊約的論證（看路廿四 27；約一 45；五 39），而且事實上，它訴諸聖經本身不尋常的理性架構。聖經有各類的作者，他們的寫作橫跨許多世紀，帶著不同的興趣、關懷、寫作風格和理智的素養等繁複的層面，他們說到許多不同的事情，然而，這些都述說同一件事：耶穌的到來——祂是誰、祂將做什麼。這難道不足以指出神的權能主宰歷史麼？這難道不足以顯示舊約不是一本普通的書嗎？這難道不足以顯示關於耶穌的某些驚人事跡麼？這難道不是對神話語的有力見證嗎？如果你還猶豫不決的話，那麼就讀讀它、看看結果。約翰福音七章 17 節宣稱的應許，也要接受隨之而來的責任：「人若立志遵著祂的旨意行，就必曉得這教訓或是出於神，或是我憑著自己說的。」

新約聖經是基督的見證

當你持續讀新約聖經，並且看看舊約聖經的期望如何應

驗在耶穌身上。打開你的心胸看看：這個人的事工得到父神的贊同，有從天上來的話語（可一 11）；這個人對神忠心，然而，祂比亞當所經驗過的試探更加嚴格（太四）；祂是說話帶有令人驚訝權柄的教師（可一 22）；這人醫治的能力就是神話語的大能（路七 1-10），然而，祂卻決定不救自己脫離死亡（路廿三 35），爲了從死裏復活（路廿四 1 及下文）！

耶穌說話有出人意外的權威和智慧，並且祂也聲稱自己是神！在約翰福音八章 58 節裏，祂把神聖的稱呼「我是」（參出三 14）用在自己身上，這稱呼是猶太人認爲太神聖而不敢如此稱呼的。²⁷ 祂與天父的關係是獨特的，是一種父子關係，卻不是信徒與神之間的關係。祂說到神就是「祂自己的父」（約五 18），是與祂的門徒立場顯然有別的（廿 17）。祂說，除非藉著祂，沒有人能夠成爲神的「兒子」（約十四 6；十七 26）。看到祂就是看到父（約十四 9），父交付祂一切所有的（太十一 27），包括獨特的智慧（約五 26；十七 24）。祂如此宣稱，甚至宣稱祂有赦罪的權力（可二 7；太九 3；路五 21），使得猶太人定祂僭妄的罪，並且當大祭司因祂如此宣稱而指控祂有罪時，耶穌仍如此堅稱（太廿六 64）。如果耶穌的宣稱是假的，肯定祂就是個僭妄者，而且就我們所知，強烈一神信仰的猶太人，會很快地就將任何宣稱是神的人加以定罪。就這點看來，他們的確是正確地瞭解祂。

但更令人驚訝的是，許多猶太的一神論者卻相信祂。使徒約翰在他的福音書，一開始就稱耶穌是神大能的道，祂曾創造這世界（詩卅三 6；約一 1-3），然後指明道與神同在。

舊約聖經說到耶和華神的經節，被新約作者引用，並且應用在耶穌身上（比較賽四十五 23 和腓二 10-11；賽二 10、19、21；六十六 15 和帖後一 7-9；詩一〇二 25-27 和來一 10-12）。耶穌所做的每件事都只有舊約的神能做；祂創造（約一 3；西一 16-17；來一 2）、主動與人立約（林前十一 25）、控制大自然和歷史的軌道（來一 3）、赦免罪過（賽四十三 25；四十四 22；可二 7 等），並且拯救祂的百姓（賽四十三 3；四十一 14；四十三 25 及下文；四十五 21；四十六 13；多二 13）。新約聖經的作者將神和人對比時（看加一 1、10、12），幾乎「很自然地」就把耶穌擺在與神同一邊。

這些猶太人如何能相信這個令人驚愕的宣稱？這宣稱顯然與他們早年宗教訓練中的一神論是相抵觸的。²⁸ 但當耶穌教導門徒聖經時，他們明顯地看到拯救的日子，將會是耶和華和一位人性彌賽亞的到來同時發生。彌賽亞與神同等的聖經經節（即詩二；四十五 5；一一〇 1 及下文）忽然間明朗起來。在他們比較耶穌本身的特點後：耶穌的能力、祂的權威、祂救贖的愛、祂從死裏復活的榮耀，結論是無可避免的——耶穌就是神！約翰福音一章 18 節（讀成「唯一的神」）、廿章 28 節；使徒行傳廿章 28 節；羅馬書九章 5 節；帖撒羅尼迦後書一章 12 節；提多書二章 13 節；彼得後書一章 1 節；約翰壹書五章 20 節。這個希臘文 *theos*，意思就是「神」，也就是指基督。腓立比書二章 6 節等和歌羅西書二章 9 節，可能是更清楚地見證耶穌是神。

耶穌給予門徒個人的印象，應該是完全獨特的。祂的話語與其他老師十分不同。「耶穌講完了這些話，眾人都希奇

他的教訓，因為他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士」（太七 28、29）。彼得知道他找不到別人能像耶穌那樣說話而說出：「主阿，你有永生之道，我們還歸從誰呢」（約六 68）。並且更令人訝異的是，親近認識耶穌的人，確信祂從來沒有做錯事。彼得指稱耶穌是這樣的人：「他並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐」（彼前二 22）。另一個門徒約翰說：「你們知道主曾顯現，是要除掉人的罪；在他並沒有罪」（約壹三 5）。²⁹ 一個合適的犧牲，如舊約聖經裏逾越節的羊羔必須是完好、無殘疾的（出十二 5）。耶穌是神完美的羊羔，以除去世人的罪孽（約一 29）。

一個完美沒有犯罪的人，這觀念是獨特的，不只在我們的經驗中，對於聖經歷史也是如此。聖經並沒有將神百姓中的偉人理想化，縱使它認定許多人是信心的英雄（來十一）。聖經提到他們的缺點：亞伯拉罕膽小騙人、摩西的不順服、大衛的淫亂和謀殺罪、所羅門的妻妾成群、以色列和猶大大部分國王的邪惡作為。但是，對於耶穌這個核心的人物，卻沒有任何的批評，祂的無罪在早期教會是眾所周知的。如此的見證還不夠可靠嗎？

神蹟和復活

遍及聖經首尾，神確實做了奇妙的工作，使得百姓能知道祂就是耶和華（出六 7；七 5、17；八 22；九 14；十 2；十一 7；十四 4、18；十六 12；廿九 46 等）。在舊約聖經中這是一個普遍的主題。神蹟是見證，指向祂的真實性，和祂本性與意志的主宰性。祂就是耶和華。衛道學家會經常訴諸聖

經的神蹟，來肯定基督教的真實。然而，這樣的方法會遇到一些困難。首先，今天我們很少人會宣稱說曾看見過神蹟。我們在聖經中找到的不是神蹟本身，乃是關於神蹟的故事和見證。第二，聖經警告我們不要依賴神蹟，使非信徒的心歸正。耶穌在財主和拉撒路的故事裏提到，在陰間的財主要求能夠從死裏復活，向他五個弟兄作見證。亞伯拉罕回答：「若不聽從摩西和先知的話，就是有一個從死裏復活的，他們也是不聽勸」（路十六 31）。

這也是耶穌本身的經驗，祂行了許多的神蹟，但是神蹟很少帶領百姓通往信心之路，而且與耶穌為敵的人也經常承認祂行了神蹟，但是仍然拒絕相信，就連復活本身都無法說服許多人。所以，耶穌對那些要求看神蹟的人有嚴厲的話語（太十二 39；約四 48）。

然而在舊約聖經裏，這些神蹟並非沒有價值。它們是用來表明耶和華是誰，肯定使徒們是神的僕人（林後十二 12），並且使徒的信息是來自神的（來二 4）。神蹟帶有知識論的功用，不過它們本身並不會使信徒歸正。誠如我們所見的，非信徒會壓抑真理，連神蹟的真理也不例外。如果非信徒想要抹滅一個明顯的神蹟，他只要說道：「的確是的，神蹟確實發生，但是世上還有很多奇怪的事情發生，這並不代表任何意義。」然而，一個神蹟卻可以切中時機，就像多馬的例子，因為聖靈將信心栽植在他的心裏。記得耶穌告訴多馬查驗證據，但是也要他「不要疑惑，總要信」（約廿 27），多馬以信心回答：「我的主，我的神！」（28 節）。所有記載在約翰福音裏的神蹟，是爲了讓讀者能像多馬一樣

相信，並且因基督的名得生命（廿 31）。³⁰ 因此，不只是神蹟，甚至是神蹟的傳聞，都可以是神所安排認識耶穌是主的媒介。

但是，聖經中神蹟的報導可靠嗎？休謨辯論說，我們不能夠接受任何神蹟的見證，因爲許多的證據顯示，每件事情運作都有其自然規則，但神蹟卻沒有。但事實上有這樣的證據嗎？當然，在我們大部分的經驗當中，事情是以規律的形態發生，在某些範圍裏是可用科學的定律來表述，但相對地，在我們的經驗中，沒有任何事能夠說服我們，不規則是不可能發生的，或是每一件事總是自然、規則地運作。經驗告訴我們所發生的事情，卻沒有告訴我們什麼是可能的或不可能的，或者什麼「總是」發生。我們還不曾看見過每一件事「總是」會發生，一來我們還沒有見過每一件事，二來也還不曾永遠觀看事情。

顯然我們必須對神蹟的證據敞開心胸。也就是說，我們應該從基督徒所預設的前提來看所謂的證據，而不是從休謨的前提。當我們如此做時，我們是在假設神絕對位格的卓越性。如果祂希望在祂所創造的宇宙當中，以「不規則」的方式工作，誰能夠阻止祂或找出祂的錯呢？

我們是否有理由反對聖經作者是不恰當的目擊證人？如果我們接受早先列出的聖經教義，就不會反對！他們本身肯定相信他們所寫的，畢竟他們也願意爲之赴湯蹈火。況且，自第一世紀起，從沒有否認耶穌曾經行神蹟的記錄，甚至在祂的敵人當中也沒有。他們都承認祂行過神蹟，只不過是把這些神蹟歸因於撒但（太十二 24 及下文）。耶穌對這個攻擊

的回應，是祂所行的每一個神蹟都是對抗撒但的權勢和計畫。

最偉大的神蹟，當然就是耶穌從死裏復活。我不用在汗牛充棟的書籍中增添篇幅，來表明聖經對這偉大事件的見證是可靠的。不只一位作者想透過研究，和嚴謹的思考來反駁基督教，最後只能被復活的證據限制了他們反駁的信心。這是傳統基督教衛道學的基石，並且就這一點，我與傳統的意見並無不同。³¹

然而，與傳統不同之處在於，我認為復活的主要證據是神的話。保羅在哥林多前書十五章 1 節等的論證，主要是用來提醒哥林多人，耶穌的復活是使徒行傳講的內容，也是他們所信的。另外，在他的論證中，他也提到復活後的顯現，和那些看過顯現仍然活著之人的見證。

看起來使徒們能夠大量地宣揚復活，而不怕受到反駁的聲浪，是因為根本沒有與此相反的證據。猶太人捏造故事，說是門徒們挪走了耶穌的身體，因此留下空墳墓而自圓其說。然而，門徒們不大像是會做出這種事（冒生命的危險來面對羅馬兵丁），難道他們會為延續這謊言而送死嗎？

復活的故事在事發之後傳播得太快了，根本來不及製作傳奇的發展。傳奇中富於修飾和精心推敲的複雜特性，並不存在復活的見證裏。女人發現空墳墓的故事，反而帶著非比尋常的真實性，因為沒有人會發明這樣一個故事，把女人放在這個角色上，因為在猶太人的法庭裏，她們所作的見證是不被接受的。

嘗試不把復活解釋成超自然的事件，總是會宣告失敗。有些人曾經說耶穌實際上沒有死在十字架上，只是進入一個

昏迷狀態，後來在墳墓裏甦醒過來。但是在如此衰弱的情形下，耶穌不可能把如此重的石頭輓開，並且榮耀地向門徒們顯現，有如祂是天地間得勝的主。有些人曾經說過，門徒捏造了一個詭計，但是其下場一樣無效。有些人曾經解釋，復活後的顯現是幻覺或是幻象。但是幻覺並不會以那樣的方式發生，也不可能在許多的人當中製造相同的景像，因為這些人都報導他們見過相同的事情。

事實就是，復活就像歷史中的事實，甚至比大部分的事實更可信，因為有神的道作證。沒有人能夠否認它，除非是極端的懷疑主義，把一切的知識都當作是有問題的。而且它的寫成也不僅僅是一個「奇怪的事件」，因為神的話語帶出無比巨大的意義：復活證實耶穌為罪的犧牲是有效的，它容許我們作出信心的宣告，我們已經與祂一起復活，從罪進到永生了（羅六）。

神的話使得這福音「絕對肯定」耶穌就是神道成肉身，為祂百姓的罪犧牲受死，並且被高舉到榮耀裏。所有相信的人，信靠這個犧牲就可得到神的赦免（約三 16），凡是認耶穌是主的人（羅十 9），都會從陰間得救，並且被高舉到與神有永恆友誼的關係。你相信祂嗎？

結論

聖經的教導都是可靠的教導。由不同時代的許多作者表達出一個光輝燦爛的場景。他們的社會階層，文學上的技巧都不同，所製作的故事卻完美地在耶穌這個人身上合一。雖

然耶穌和祂信息有驚人的獨特性，這些事實都以無比的可靠性表達出來（甚至以色列的國王都帶著瑕疵呈現）。的確，聖經甚至為它如此的可靠性提出一個可靠的理由——就是它有神聖的作者，使它成為與神百姓立約的憲章。所以，當我們問最需要問神的問題：「我的罪如何得到赦免？」時，在這世上一切的宗教和哲學中，獨有聖經的宗教提供了權威性的答案。

難道它的可靠性是絕對肯定嗎？最終來說，是的，因為這是神的話語，因此，值得預設為可靠性的最高標準。那我們如何被說服的呢？是藉著聖靈向我們所作的見證，加強了經文本本身擁有的可靠性（林前二 4；帖前一 5）。

註釋

1. 神學家通常會說，三位一體的教義只有透過特殊啓示，而非自然啓示得知。然而，我卻不知道有任何聖經的理由，將三位一體從自然啓示中排除，並且我已經提出一些理由來推測，研究自然本身，會有助於三位一體的神觀。當然，我不會宣稱已經列出絕對肯定的證明！但是，如果一個關於神存在的證明，容許唯一神論的可能性，問題隨之而來，就是它要證明基督教的有神論是獨特的。有趣的是，連阿奎那也堅持三位一體只有從特殊啓示得知，然而，他是從知識和愛的本質來證明。這些證明若成立，必須描述為自然神學的三位一體證明。
2. 回想前幾章我們曾判斷回教、現代的猶太教以及羅馬天主教的聖品階層，摩門教的末日預言、安息日會，基督教科學會等宣稱，都是依靠在聖經上，卻曲解了聖經信息。當然，詳細辯論那些議題，會用上較長的篇幅。
3. 更多的詳情請見 Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapid: Eerdmans, 1972)。克連的著作是福音派的聖經教義，是自 Warfield 以來最重要的貢獻。
4. 「我是耶和華你的神」（宗主國作者的名字），「曾將你從埃及地為奴之家領出來」（歷史上的序言）；「除了我之外，你不可有別的神，」等等（律法），「因為我耶和華你的神，是忌邪的神……」（約束）。
5. 克連看這兩塊石版是兩個整個十誡，而非一塊石版上有一些誡命，另一塊有其餘的。看 *The Structure of Biblical Authority*, p. 113~30。
6. 第二次的兩塊石版，是神所寫的（卅四 1），然而藉著摩西（卅四 27）。摩西是「祕書」，而神就是作者。
7. 就是「神所說的」。
8. 說這樣的人是「知識論上有障礙」，會更加來得「政治正確」嗎？
9. 我用「自由」這個字來包括所有不接受聖經是最後權威的神學（包括所謂的新正統派）。我承認在自由的思想家中有許多的差異，

- 就如正統派的思想家也有不同的地方。但我是需要用一些一般性的詞彙來表示一般性的運動，即使這樣的詞彙通常被鄙視為「標籤」。
10. 布特曼, *Existence and Faith*, ed. Schubert M. Ogden (New York: Meridian Books, 1960), 289~96.
 11. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
 12. Robinson, *Redating the New Testament* (London: S.C.M. Press, 1976).
 13. Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1923); *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper, 1930; Grand Rapids: Baker, 1967); *The Origin of Paul's Religion* (New York: Macmillan, 1921; Grand Rapids: Eerdmans, 1965). 這些仍然是非常有力的著作。
 14. Allis, *The Five Books of Moses*, 2d ed. (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1949); *the Unity of Isaiah* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1950); *The Old Testament: Its Claims and Its Critics* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed; Grand Rapids: baker, 1972);
 15. 看 Linnemann, *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* 為 Robert W. Yarbrough 所翻譯 (Grand Rapids: baker, 1990).
 16. New York: Harper and Brothers, 1958.
 17. 「低等批判」是藉由研讀古代聖經手抄本，來決定合適的聖經經文。「高等批判」是尋求決定，除了聖經本身的見證外，聖經所宣稱的是什麼真理，特別是關於作者、日期和書卷的來源。歷史的基督教推薦低等批判，並且拒絕如此定義的高等批判。這兩個片語當然也能夠以其他的方式來定義。
 18. Lewis, *Christian Reflections*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 152~66.
 19. 同上, p.154.
 20. 同上, p.156.
 21. 同上, p.157.
 22. 同上。
 23. 同上, p.158.
 24. 同上, p.159~60.

25. 我最喜歡舉的例子是假設耶穌的言論不能視為權威，除非是與早期教會的思想不一致。那就是說，教會是這些言論的作者，而不是耶穌。多麼荒唐！有誰會採取這樣的一個立場來涉及其他任何的思想家，像是馬丁路德（和他的路德派成員）或者笛卡爾（和笛卡爾信徒）。
26. 有關其他舊約聖經中引人注目的段落，請看 Edmund P. Clowney, *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament* (Colorado Springs: NavPress, 1988; Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1991).
27. 也看約翰福音十八章 5 到 6 節，那裏耶穌說「我是」（在原來的希臘文），而前來捉拿祂的兵丁倒在地上。
28. 當然，三位一體的教義，就如我們曾經看過的，並不會危害到一神論，反而是成全它。當新約聖經強調一神論的時候，也提到三位一體而不只是一位（林前八 5-6；弗四 3-6）。但是，一個一神論者在第一次注意到這個教義時，比較會感到震驚。在新約聖經中，許多一神論者成為熱切反對耶穌的人。然而，令人驚訝的是，他們當中的一些人卻相信了。
29. 參考哥林多後書五章 21 節；希伯來書四章 15 節；七章 26 節；使徒行傳三章 14 節。
30. 我發現這樣做是有用的，嘗試評估神蹟的功效，而把它們想成（就像是改革宗對聖禮的想法）是「看得見的話語」。神蹟和神的話語有相同的目的和功效，除了它們更加生動化，提供眼目、耳朵和頭腦一個場景。就像是神的道，它們也用來溝通救贖的真理，但是，一個觀察者也能夠不為所動，除非聖靈造成一個更合適的反應。
31. 似乎將近每個星期在復活的證據上，就有一本新書出現。就我的觀點，其中最好的著作是 William Lane Craig 的 *Apologetics: An Introduction* (Chicago: Moody Press, 1984), 167~206, 和在他的 *Knowing the Truth About the Resurrection* (Ann Arbor, Mich: Servant Books, 1988). 並且也注意到 Gary R. Habermans and Antony G. N. Flew, *Did Jesus Rise from the Dead?* ed. Terry L. Miethe (San Francisco: Harper

討論過衛道學證實的功用後，現在轉到衛道學的第二個功用，就是辯護。我們看過聖經為它自身辯護，但是，神也呼召祂的百姓為祂的真理辯護（腓一7、16；彼前三15）。辯護就像證明一樣，是由聖經提供衛道學家所必須使用的基本標準和準則。然而，我們論證所用的資料不只限於聖經；所有事實都有衛道學的意義，因為所有事實都是神創造和安排的。但是，聖經提供基督徒衛道學每一階段的前提。

邪惡是難題嗎？有答案嗎？

我們將在本章思考，或許是非信徒反對基督教有神論最嚴重與最切實的理由：邪惡的問題。以下是典型的公式：

立論一：如果神是全能的，祂就能阻止邪惡。

立論二：如果神是完全良善的，祂會想要阻止邪惡。

結論：所以，如果神是全能和完全良善的，那就不會有邪惡。

立論三：但是，邪惡是存在的。

結論：因此，沒有全能和完全良善的神存在。

哲學家以這樣的方式看待問題，但是問題本身也是一般人所在意的。當我們遭逢悲劇時，我們當中誰不會呼喊「主啊，為什麼？」我們只感覺到，在我們的經驗和所信的神之間，有著極大的差異。這種從心裏發出的呼喊，同時也是痛苦的呼喊、求助的呼喊、尋求啟發的呼喊，並且是懷疑的呼喊；它對我們內心最深處的前提產生質疑。那個「主啊，為

什麼？」所道出的，比哲學論證所表述的還多。

我說過，這難題或許是拒絕基督教有神論最嚴重、也最切實的理由。我們在前一章提到的考夫曼教授，總是以此作為反對基督教最強烈的論證。他曾在猶太人的大屠殺（Holocaust）中失去了家人。對他來說，邪惡的事實，乃是「徹底地反駁了普遍通行的有神論」。許多人經驗過苦難和小孩的死亡，或遭遇似乎不該有的苦難，使他們對神懷怨，在我們的前提與結論中，可以描述其理智的內容。每個基督徒可能也對這個議題感到納悶，許多人都在這事上經歷過懷疑的階段。

這個難題是否有答案呢？那要看你所謂的答案是指什麼。如果你在尋找一個解釋，以辯護神在每一個不幸的情況中都有祂的保佑，我肯定不能夠提供那樣的答案，並且我懷疑有人能辦得到。我也不認為我們能夠提供完全令人滿意的理論，在神的權柄、善和惡之間提供和解。神與惡的關係是個奧秘，我確信在今生這問題絕對不會有完全的解決，而我也不確定在未來的世代是否會得到解決。

傑伊亞當斯最近出了一本書《偉大的闡明》（The Grand Demonstration），¹在面對邪惡的難題上，這是一本很好的研經書。亞當斯博士是我的同事和朋友，他對教會及我個人都有很大的幫助，我在基督裏非常愛他。但是，這本書中有些部分，令我不舒服。亞當斯是解決問題者，他不喜歡在協談、講道或神學上有餘剩、未處理完的事。如果在還沒有嘗試過最好的解決辦法之前，就怯懦地放棄，他會非常不高興。並且他也不喜歡神學家找不到某些肯定的答案時，就以「可能

那樣、可能這樣」來回答。亞當斯希望他能夠說：「耶和華這樣說！這就是答案，就在這裏！」所以，他的書中說道，對於「所謂的」邪惡的問題，他找到了答案。²在他看來，幾個世紀以來，所有軟弱的神學家（如奧古斯丁）都對這難題憂心忡忡，他們喃喃自語地說這是「奧祕」，並在這個議題的周遭小心翼翼地尋找，卻沒有看見答案就黑白分明的近在眼前！這個答案就是羅馬書九章 17 節：「因為經上有話向法老說：『我將你興起來，特要在你身上彰顯我的權能，並要使我的名傳遍天下。』」

神興起邪惡的人們（也引伸到一切邪惡），並且勝過他們，為的是在遍地上彰顯祂的全能和祂的名。

當然，亞當斯的答案很好，但他卻沒能挪走一切邪惡的奧祕。他不能完全解決我們所提出的問題。因為它會引起另一個問題：為什麼為了彰顯神的全能和好名聲，必須運用全然抵觸神本性的事呢？難道神不能在彰顯祂全能的同時，卻不抵觸祂的良善嗎？難道神不能在彰顯祂名聲的同時，不讓稚嫩的嬰孩遭受痛苦嗎？何以一位良善的神要透過祂智慧的預定，使某人成為邪惡，而這位神的本性卻是恨惡邪惡呢？祂怎能做這樣的事，即使是為了彰顯祂自己？神這樣彰顯自己，是否比不上我們所愛的神呢？要回答這類的問題，亞當斯必須回到傳統的神義論，我想，最後還是回到奧祕。《偉大的闡明》對討論這難題有好的貢獻，但是，我的確希望本書的語調能少些獨斷，而對於那些已聽過羅馬書九章 17 節卻還有難題的人，能更寬宏地體諒他們的痛苦。這本書是有幫助的，但不是「所謂的」邪惡的難題「唯一」的答案，對於

許多敏感的讀者而言，邪惡仍是一個難題。³

我的判斷是，我們不太可能對所有這類的問題找到完全的答案，就算找到，這些答案是否產生更多問題也未可知。

但是，我的確認為我們能夠就另一方面提供答案。如果你所要的是鼓勵你在苦難中持續相信，那麼聖經可以提供這個答案，並且是充分地提供。如果你希望即使遇到難以解釋的惡事，仍然持續信靠神，那麼，我們就能夠對你提供幫助，以下就是我提供的。

焦點在聖經

本章我將要專注在聖經對惡的難題所提出的教導，我會追隨亞當斯的美好榜樣。他的書在這方面與眾不同，大部分探討邪惡難題的書，都是用邏輯和經驗上的事情來處理，卻沒有太多專注在聖經。可能他們認定，聖經沒有太大的幫助。就如我先前所指出的，我並不反對用聖經以外的資料來處理這個議題，但我確實相信，在這件事上，聖經帶給我們的，是最接近我們想要的答案。邪惡的難題讓我們立刻想到希特勒、史達林和波布（Pol Pot）所帶來的大浩劫，還有現代戰爭的可怕，生態遭毀滅的劇情，以致我們常認為這是現代的難題。儘管今日不信的潮流洶湧，是基於人類忽然頓悟到，世界上有太多的惡存在，以致老式的有神論無法說得通。但是，在現今的經驗當中，有誰比聖經中的約伯遭遇更多的痛苦，更多明顯的不公正，或是對苦難思想得更深刻呢？誠然，聖經中籠罩著邪惡的難題。在保羅寫給羅馬人的書信當中，

我們看見他一次又一次地提起這個問題，甚至我們可以說，整本聖經都說到邪惡的難題，因為整個故事都環繞在罪的開始、惡進入世界，和神處置罪惡的計畫。

人們經常反對從聖經來處理邪惡難題的另一個理由是：簡單地說，就是他們不相信聖經是神的話。各類的自由神學家經常聲稱，他們擁有基督教對這難題的答案，但那些答案卻修改了聖經的神學，今日「過程神學」的學派尤其是如此，他們認為修改聖經中神的教義，最能解決這個難題。他們說，只要我們認為神乃是聖經中那位榮耀、權能的絕對位格，就一定會有邪惡的難題存在，因為至高的能力總是與至高的良善衝突。這些過程思想家說，如果我們否認神的至高能力和完全的主權，那麼我們就解決邪惡的難題：惡的存在，乃是因為神不能完全阻止它。

但是，在這種經過修訂的聖經教訓中，失去的總比得著的更多。或許我們能夠解決邪惡的難題，只要簡單地否認神的權能！嗨，讓我們退回到敬拜鳥類罷，那就不會有機會產生邪惡的問題！沿著這樣推理的過程，所帶出的是一位根本不值得敬拜的神。依我的觀點，一位沒有絕對主權的神，其實是與聖經中那位絕對的位格完全不同，它只是偶像，是應受到蔑視，不配得到敬拜的。一個沒有絕對主權的神是世俗智慧所拜的偶像，而不是基督教這絕對的位格。

我們需要提升我們的均衡感。對邪惡的問題有一個解答是好的，但不是要付上昂貴的代價。如果必須付上的代價是這位擁有絕對主權的神，忠誠的基督徒要說，那個代價太高了。況且，有沒有為邪惡的難題找到答案並不重要。即使沒

有答案，我們仍然可能過長久快樂與忠心的生活。最重要的是，我們敬拜這位真神；聖經中的這位神。若沒有祂，人生就毫無價值可言。

但是，這些神學家和哲學家以為自己是誰呢？何以他們想像自己所站的立場可以匡正聖經中關於神的教訓呢？到頭來，他們頂多因學術成就而聞名，但客氣地說，卻不是因為他們的敬虔。他們不是先知或祭司，也不因為與神有深度的個人關係而著稱；他們不是羅馬天主教聖徒典範的候選人，未曾為窮人付出生命的代價，也未以他們無條件的愛感動我們。他們唯一的憑據就是學術上的文憑，或學術地位，但是，這種憑據從來不曾使任何人成為神的專家。我們當中有些人至少可以因著緊緊貼近聖經，來維持教師的可信度。但是，這些自由主義者驕傲地拋棄聖經中的教訓，認為那些不如他們本身的聰明和說服力，因此，就顯出他們是與世俗的智慧同黨，並且是神智慧的敵人。容我問道，我們幹嘛還要注意他們呢？

現代人必須弄清楚，基督教一切的教義並不需要修改。如果一個小說家不喜歡自己的敘事結局，他當然可以修改自己的小說。但是，如果一個人想要修改地心引力，只因為有時地心引力會帶來麻煩的後果，那麼他不只會失敗，就連嘗試這麼做的念頭都是很愚蠢的。在這方面，聖經就像地心引力，而不像小說。我可能會希望聖經所教導的某些事不是如此，但是，聖經就是這麼說了，我無法控制這點。在聖經教訓中挑挑撿撿、修改這個或是潤飾那個，就像嘗試修改地心引力般愚蠢。

而且，如果聖經是錯的，我們怎麼知道什麼是對的？誠然，真理本身是絕不需要修正，這對現代人來說，可能比假設聖經中有錯，還難以接受。

所以，我們要再次注意聖經。雖然也有其他的方法，但是，在我的想法，直接查驗聖經的教訓是辯護信仰、反對異議最好的方式。就這方面來說，我們處理邪惡問題的方式，為處理其他問題提供了一個榜樣。

聖經沒有說的事

我們可以從聖經學到的第一件事是聖經沒有說什麼。當然，就如我先前所說的，衛道學家不限於重複聖經中明顯陳述的事。然而，看見許多哲學家用來解決邪惡難題的對策，並不出現在聖經當中，這是非常有教育性的，通常也有非常好的理由說明，為什麼它們不會出現在聖經中。

我們必須在此考慮歷史上最常見的辯護和神義論。我們應該注意，有些思想家曾經融合兩種或多種的策略；有些策略可以與其他策略協調。

邪惡並非真實的辯護

有些東方宗教和西方的異端（即佛教和基督教科學會）主張邪惡其實是一個幻象。甚至有些受尊敬的基督教思想家如奧古斯丁，也曾經建議邪惡可以歸類為非存有的範疇。⁴ 奧古斯丁並不是真的要說，邪惡是一個幻象，乃是說惡是一種「缺乏」，也就是缺少了好的存有應有的要素。不過，他用

這個觀念來挪除神的責任。神創造一切的存有，但祂對非存有卻不用負責。

這些解釋十分不妥。我們沒有理由認為邪惡是一種幻象。再者，說這種話是在玩文字遊戲。如果惡是一種幻象，那麼它是一個恐怖麻煩的幻象，一個會帶來悲慘、痛苦、苦難和死亡的幻象。如果說痛苦也是幻象的話，我會回答，到目前為止，惡的問題所涉及的，在幻想的疼痛和真實的疼痛之間並無分別。只要退一步問道：「一個良善的神為什麼給所有人這麼恐怖的幻象呢？」聖經的觀點有一項優點，就是它不會對受苦的人們玩把戲。在聖經中，惡就是我們必須處理的事，無論它是否屬於形上學的範圍。

奧古斯丁的版本並不會比較合乎聖經。⁵ 無論我們怎麼說，善（或存有）在宇宙中的相對分佈，聖經很清楚地說，這種分佈是在神的手中。神對於缺乏和窮乏（如果我們想這麼稱呼的話）是有責任的，就像祂對宇宙中善的存有負責任一樣。「神隨己意行作萬事」（弗一 11），這是奧古斯丁在生命晚期所體認的。神的旨意也包括了罪惡和不幸（創五十 20；路廿二 22；徒二 23；四 28；羅九 1-29）。萬事都是善的。確實如此，但是，墮落的人心卻是惡的，因此人類的行動和態度也是惡的。因此，我們形容世界上有許多事是惡的，因為它們表達出神對罪的反應（創三 17-19）。為惡創造出一個形上學的獨特範疇（「非存有」、「缺乏」）是不必要的。簡單地說，神對萬事是有絕對的主權，無論善與惡，無論人如何用形而上的方式分析惡，它還是神計畫中的一部分。

神軟弱的辯護

許多人曾經迫切提出，神是軟弱或能力不足的解決方式：神沒有勝過所有的惡，因為祂不能這麼做，儘管祂已經盡力了。這是過程神學的答案，⁶也出現在 Harold S. Kushner 最流行的書《當壞事發生在好人身上時》(When Bad Things Happen to Good People)。⁷這個解決方式想要保存神良善的屬性，卻否認了歷史上基督教的神無所不能、無所不知和絕對主權的教義。但是，聖經本身不只沒有教導這個答案，並且斷然與此相反。神的無所不知（詩一三九；來四 11-13；賽四十六 10；約壹三 20）、無所不能（詩一一五 3；賽十四 24、27；四十六 10；五十五 11；路十八 27）和絕對主權（羅十一 33-36；提前六 15-16），是聖經教義中神論的核心。

有人寧可相信一位比聖經中絕對位格還軟弱的神，但是，他應該弄清楚這樣做所付出的代價。他可能對惡的問題得到一個解答，但是，他也失去勝過惡的確實盼望。他得到理智上的滿足，卻必須面對惡至終會得勝的可怕可能性。稱呼這個是「解決」惡的問題，肯定是有點諷刺。

最好的可能世界的辯護

哲學家萊布尼茲和其他人曾辯論說，這個世界雖然有惡的存在，但已經是神所能製造最好的世界了。理由不是因為神軟弱，就如先前的辯護，乃是因為某種創造的邏輯。在邏輯上某種惡是必要的，為的是達成某種良善的結局。舉例來說，為了憐憫受苦者，就必須有人受苦，所以，最好的可能

世界必須包括某些惡事。從這觀點來看，神必須造出最好的可能世界，包括為了最好的整體結果，要有某些惡的存在。為了祂那些美好的標準，祂必須這麼做。

聖經的確教導我們，神遵守邏輯的定律，⁸但並不是因為這些定律在祂「之上」，所以祂必須服從，乃是因為祂的本性是有邏輯的。聖經的教導提示出，神是有邏輯的，祂是智慧、公正、信實、真實的，如果神有自由抵觸祂自己，這些屬性都將沒有意義。

但是，一個完美的世界邏輯上需要邪惡存在嗎？神本身是完美的，在祂並無邪惡。而且根據聖經，起初的創造是沒有包含惡的（創一 31），難道那就是不完美的原因嗎？在完全的新天新地裏——也就是創造次序最終極的完美——也是沒有邪惡的（啓廿一 1-8）。至於先前的例子，苦難是為了彰顯憐憫，但是，苦難對憐憫存在於位格中卻未必是必要的。神總是有憐憫的，即使沒有人需要祂表達憐憫。

就因為神是完美的，是否祂只能創造出完美的生物？那似乎是合邏輯的，但是聖經卻有不同的教導。當然，在聖經中，神創造的生物在許多方面是不完美的。亞當被造是好的，但並不是完美的。他的「獨居」就某方面來說是不好的（創二 18）。他也沒有通過考驗；透過試煉才能肯定他的義（創二 17；三 1-21）。撒但本身很可能受造時是美好的，但是，從一開始牠就能夠背逆神。因此，即使是好的受造物也不完美。綜觀神在歷史上的護理也是如此，有許多的不完美，只有在新天新地裏，才會成為完全（或是被毀滅）。

當然萊布尼茲的觀點並不是說神創造的每件事都是完美

的，而是這世界整體來說是完美的，雖然在邏輯上必須容許一些邪惡。我拒絕邪惡具有邏輯的必要性。同時，若把整個歷史列入考慮，包括神對罪人榮耀的救贖，我會容許一個可能性，即這是神所能創造最美好的世界，但那只是一個可能性。創造不完美的個體，可創造一個不完美，需要革新的世界，祂當然也可能決定一整個歷史的順序，比起祂所創造的其他世界，是不完美的。所以，最後的結論是：我不知道這世界是否（視為一完整的歷史順序）可能已經是最好的世界。到目前為止我所知道的是，神有創造完美或是不完美事物的自由。所以，我們不能以此話來解決邪惡的問題：「我們先驗地知道這世界可能是最好的世界，而且一切的邪惡都是邏輯上所必需的。」

自由意志的辯護

在今日專業的哲學家們中，最普遍的辯護是基於人的自由意志。⁹自由意志的辯護說：惡的來到，是因為有理性的受造物（撒但、亞當或是「每個人」）自由的選擇。由於自由意志不是神所掌控或註定的，因此，祂不用為此負責任，¹⁰也因此，惡的存在並不會危及神的良善。¹¹

聖經確實教導人在某方面是自由的。（1）他能做他想要做的事；他根據他的欲望行事，無論是聖潔或邪惡的事。¹²（2）亞當有自由或能力來選擇善或惡。墮落已經把這個自由從我們當中挪去，因為墮落的人類所能¹³做的只有惡事（創六5；八21；賽六十四6；羅三10及下文），但是，對那些相信的人，救贖使我們恢復了這個自由（林後五17）。（3）

救贖帶給我們一個更高的自由，就是能從罪和其捆綁中脫離的自由（約八32）。「從罪中得自由」是新約對「自由」常用的意義。（4）我們是自由的，這是指我們不是歷史宿命論下無助的受難者。聖經並不容我們以遺傳、環境、心理的平衡、自尊等種種不足，作為干犯神命令的藉口。我們在一切的行動中（林前十31），都有責任順服主。

再者，聖經確實是自由意志的辯護者，它教導說，犯罪的責任是在人身上，而不是在神。即使聖經特別提到，神事先註定有惡事，然而，在惡行的責任上，人類仍然是原兇（看創五十20；徒二23；四27）。

然而，聖經並沒有教導——事實上卻否定——自由意志的辯護者所用到自由意志的觀念。因為從那個觀點所提到的自由，¹⁴人類的自由選擇並非神事先預定和引導的。但是，聖經卻經常提到神決定我們的自由選擇（看創五十20；徒二23；四27；還有撒下廿四1，特別是指到惡的選擇；也在箴十六9；路廿四45；約六44、65；徒二47；十一18；十三48；十六14；羅八28及下文；九；弗二8-9；腓一29）。當然，人類的自由選擇是包括在羅馬書十一章36節和以弗所書一章11節原則性的聲明中。¹⁵

值得注意的是，在羅馬書第九章明顯提到惡的問題時，保羅並沒有訴求自由意志的辯護，反而他反對那種辯護的假設。他提到為什麼只有少數猶太人相信基督這個問題。對他來說，這是令他傷痛的事（2-5節），因為這些人是他的同胞，從歷史來說，也是神的百姓，是應許的後裔。我們應該注意到這個問題，它強烈預設了神絕對主權的觀念。為什麼

惡的問題竟會在這裏被提出來？除非保羅假設信心是神的恩賜。問題就在神已經收納以色列人爲祂的百姓，但是，祂對他們大部分人卻扣留了信心的恩賜。

保羅的回答是，自從亞伯拉罕的時代，在「神的百姓」當中就有顯著的分野，就是在那些因信而確實屬於神，和只在肉身上屬於亞伯拉罕後裔的人之間。是什麼原因造成這個分別呢？保羅可以在此簡單地說，就是「人類的選擇」，¹⁶但是，他並沒有這麼說，反而將這分別溯及「神揀選人的旨意」（11節），還加上「不在乎人的行為，乃在乎召人的主」（11節）。誠然，在還沒有出生之前，神就預告了以掃和雅各的命運，顯示出祂已經預先註定他們的命運（12、13節）。

在14節，邪惡的難題跳了上來：難道神不公平，因爲祂在以掃還沒有出生之前，就命定他是惡的？保羅說，不是的。爲什麼呢？自由意志的辯護者會說，神預先看見以掃會做出自主的自由選擇，因此，定意處罰他。但是，保羅卻溯及這惡是神本身的自由選擇：「我要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰」（15節，引用出卅三19）。

然後，他再說一遍：「據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神」（16節）。然後17節¹⁷告訴我們，神興起邪惡法老的目的，是爲要將神的名傳遍在地上。「如此看來，神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬」（18節）。

在第19節，惡的難題再次出現：那爲什麼神還要責備我們呢？再一次說明，答案不是「因爲神沒有掌控我們的自由

選擇」。答案反倒是祂對我們有完全的權利，去做祂選擇去做的事（以主權！）。

聖經從來沒有哪處經文在討論惡的難題時，採用自由意志的辯護。你無法在約伯記、詩篇卅七篇或詩篇七十三篇找到。而這些經節，卻預設了強烈而常見的觀點，就是神的主權。

所以，自由意志的辯護是不合聖經的，它也有內在一致性的困難。就像典型的亞米念主義所言，如果我們的自由選擇是沒有起因的，那麼就不是出於個性或欲望所發動的，也不是由神所肇始的。如果真是如此，那麼我們的「自由選擇」就完全是偶發事件，與過去發生的事沒有任何關聯。這些都是意外，比在尷尬的場合打嗝還要糟糕。一個個性正直，先前沒有偷竊傾向的人，卻在經過一間銀行時，突然基於某些奇怪的衝動，走到裏面，搶劫銀行，即使他不願意這樣做。¹⁸當然，這不是我們正常對自由選擇的想法。並且，如此的偶發事件很難作爲道德責任的基礎，就如我們在先前的篇章所看到的，它基本上是不理性的，是沒有第一因的事件，也不是源於一個絕對的位格。

從另一方面來說，如果亞米念的自由派者認爲，自由選擇是由個性和欲望所造成的，那麼，他就是在引用遺傳和環境上的肇因，¹⁹這肇因是在個人有意識的生命之前。那他就是以非位格的宇宙決定論，取代聖經基督教的位格「決定論」，但我看不見這對道德責任有任何好處。

培養品格的辯護

我們將考慮到的第五個不合聖經的辯護，有時候又叫「愛任紐」，是以教父愛任紐來命名的，他曾使用這種辯護。在當代也被 John Hick²⁰ 推波助瀾，他稱這個為「建造心靈」的神義論。²¹

這論證是說，人類受造是在道德不成熟的狀態中，為了使人達到完全的成熟，就必須讓人接受不同形式的痛苦和苦難。

苦難有時候能塑造品格，這是真的。希伯來書十二章說到，信徒經歷父神的管教和鞭打，正如地上父親以責打來管教小孩，我們的天父也讓我們通過試煉，學習到敬虔的習慣。

然而，我認為把這個原則轉為全盤性的神義論是不合聖經的。因為聖經教導我們，亞當受造並非道德上的不成熟，以致他需要透過苦難來發展品格。他受造是好的，並且如果他順服神，就不需要經歷苦難，苦難是墮落所帶來的結果（創三 17）。

再者，聖經教導我們，並非所有的苦難都能建造品格。非信徒也受苦，但通常沒有從其中學到功課。而且並非所有品格的進步都是來自苦難。信徒在基督裏成為新造的人（林後五 17），從罪到稱義這根本的改變，是神的恩典。況且，我們的成聖將在天上才會完全，並不是透過苦難的煉獄，乃是透過神自己的作為。

穩定環境的辯護

魯益師在他的書《痛苦的難題》(Problem of Pain)²² 辯論說，一個穩定的環境對於人類的生活是必要的。我們能彼此瞭解，是藉由使用有規律和穩定的記號（臉部的表情、聲音等等）。要活得快樂和有成就，需要一個有規律的宇宙，我們才能做出計畫，並且付諸實現。如果，當早上我拿起梳子時，它隨意的變成一隻烏龜，我就不能發展可行的計畫與行動來梳頭。

但魯益師說，一個穩定的環境卻開放了惡的可能性。舉例來說，地心引力不會為了要救我，讓我不跌下樓梯而暫停運作。

這是事實。但是，一個穩定的環境就必定會製造惡嗎？難道這是產生惡的充分原因嗎？肯定不是。神創造了亞當（關於亞當是否真的存在，我想，魯益師也會有些懷疑），並且把他安置在一個穩定的環境中，這個環境沒有邪惡和痛苦。我不知道這怎麼說得通——難道神為了保護亞當，要廢除物理定律，只留下剛好每天正常過生活的規律性？或者神只要簡單地預定，讓亞當不會與這些定律起衝突？然而，一直到墮落以前，這其中是沒有痛苦和苦難的。當然，在天上是另一個穩定的環境，也沒有邪惡。²³

而且一個穩定的環境怎麼會帶來人心的惡，背逆神的靈呢？所以，即使某些不幸可以追溯到穩定環境中的自然定律，對於惡仍然沒有充分的解釋。聖經從來沒有提到，惡是出自這樣的源頭，這樣做的話，將是歸罪於創造，而非我們自己

的內心。

間接肇因的辯護

間接肇因的辯護與前面六個辯護不同，通常是出現在改革宗的神學。范泰爾也曾為這個辯護背書。在一次討論中，他提到加爾文用它來反對 Pighius。²⁴ 戈登克拉克在他的書《宗教、理性與啓示》(Religion, Reason, and Revelation)²⁵ 也用到它。這論證似乎是說，因為神不是惡的直接肇因，而是間接的，因此，祂不用為此負責。

克拉克以這種方式來解釋其區別：對我的書來說，神是終極的肇因，但是祂不是作者，我才是。因此，我要對內容負上責任，不是神。作者才是對產生結果最接近的肇因。如果我打撞球，打到甲球，甲球撞到乙球，而乙球撞到丙球，那麼對丙球的移動，我是終極的肇因，但乙球是最接近的肇因，也就是指作者。

聖經中神與罪惡的關聯是間接的，這是事實。不是神試探夏娃，乃是蛇。²⁶ 雅各書一章 13 節也告訴我們，在試探的例子中，總是這樣的情形。而聖經只將道德過失歸咎於受造物，也是事實。

但是，因果關係的間接性並不減輕責任，至少在人類的層面是如此。如果我雇用一名殺手來害死某人，我對這宗謀殺所負的責任，和實際上扣板機的人是一樣的。聖經警告我們，若引誘某人犯罪，則引誘本身就是罪(申十三 6 及下文；羅十四)。就這方面來說，難道神與受造物如此不同，祂在惡的角色不是直接的，就能使祂免受道德的指責嗎？聖經從

來沒有說，祂在那方面是有不同的。

並且，如果那是邪惡問題的唯一解答，那肯定是最不適當的一個。因為那將把神描繪成好像是幫派的大頭目，他保持雙手是合法的乾淨，卻強迫他的嘍囉去執行他險惡的伎倆。難道它描述的是聖經中的神嗎？這與聖經所教導的神是良善的能並存嗎？

超越法外的辯護

在我剛引用的書籍中，克拉克也提出另一個神義論，聽起來會使得他的間接肇因的辯護完全失去功用。而且他提供兩個辯護，可能暗示他對其中一個或另一個缺乏信心，儘管你在讀他書時看不出來。

他的論證就是神是超越法外的，也就是「在法律之外」(ex lex)。這觀念是神對人囑咐律法，祂自己是在這之外或其上的。祂告訴我們，不可殺人，然而祂卻有權拿走人類的生命。因此，祂自己不受十誡的約束，或受制於聖經給人的律法。以道德來說，祂是處於與我們完全不同的層次。因此，祂有權利做出許多我們看來是惡的事，甚至祂所做的事與聖經的準則抵觸。對人而言，間接導致惡可能是人的錯，但是對神來說，卻沒有錯。²⁷ 因此，克拉克把任何反對神公義或良善的論證，略施小計就靈活地擺平了。

這個做法是有某些真理在其中。就如我們所見的，聖經的確禁止人類批評神的行動，而原因正如克拉克所說的，就是神的超越性。同時神對禁止我們做的事，也保有一些特權，這是真的，就像祂有自由拿走人類的生命。

但克拉克卻忘記了，或可能否認了改革宗和聖經的座右銘，即律法反映了神本身的品格。遵守律法是效法神，能夠像祂，彰顯祂的形像（出廿 11；利十一 44-45；太五 45；彼前一 15-16）。聖經的倫理乃是效法基督，以代贖為中心（約十三 34-35；弗四 32；五 45；腓二 3 及下文；約壹三 16；四 8-10）。顯然，關於神，有太多是我們無法效法的，包括先前所形容的那些特權。撒但試探夏娃試圖變得「像神」，也就是貪求祂的特權（創三 5）。²⁸ 但是，神的聖潔、公義和良善，是我們能夠，也必須在人類的層次上效法的。

一般來說，神尊重祂賜予的律法。祂禁止謀殺，是因為祂恨惡看見人殺害另一個人，祂也有意保留控制人生死的權利。祂禁止姦淫，因為祂恨惡姦淫（這反映拜偶像，請看何西阿書）。我們能夠確信的是，神行事是根據祂所規範我們同樣聖潔的標準，除非在某一點上聖經宣告，祂的責任和我們的責任有不同之處。²⁹

但是，根據這個基礎，惡的問題又回來了。如果神禁止我們折磨他人，那祂怎能容許祂的受造物受折磨呢？如果祂遵守（實質上，有些例外）聖經中所啓示的標準，那祂如何能計畫、預定和引致惡的發生呢？因此，我們不能同意克拉克超越法外的辯護，簡單地說，那是不合聖經的。這個難題仍未解決。

針對人的辯護

有些基督徒衛道學家採用的理論是，最好的辯護就是主動出擊，以處理邪惡的問題。當非信徒質疑神的主權與祂的

良善是否一致時，衛道學家會回答這位不信者，他甚至沒有權利提出這個問題，因為他不能從他的立足點來辨別善惡。

到目前為止，這點是對的。就如我先前所辯論的，道德價值預設了聖經所啓示這位絕對的位格。如果沒有一位這樣的神，世界就會被機運或非位格的定律掌控，而這兩者都不能夠要求道德價值所需的忠誠。如果我們像非信徒一樣，想以沒有神的方式思考與生活，那我們就沒有辨別或形容善惡的基礎。

以這點來引發非信徒的注意力是有用的。就某種程度上，他的問題比起信徒的還要嚴重。若信徒所面對的難題，是在一個有神論的世界裏，怎麼會有邪惡存在？那非信徒所面臨的難題，是在一個無神論的世界裏，怎麼會有善或惡？就許多衛道學的問題而言，這類的真理實在需要塞回到非信徒的身上。

非信徒應該確定的是，不要把界定道德觀念的自主性當作理所當然的。他們不該假設，他們是對錯的終極判斷者。事實上，他們該受到的警告是，這類的假設一開始就排除了聖經中的神，顯示這類的假設是一種信仰的預設。非信徒應該知道，我們完全拒絕這樣的前提，同時堅持我們的道德標準是從屬於神的。如果非信徒堅持他的自主性，我們也可以很不客氣地要求他表明，在一個沒有神的宇宙中，自主性的自我如何能得到道德的結論。

不過，這個論點本身雖是很有價值的，但它並沒有真正回答邪惡的問題。這是針對人的論證；也就是說，是把話題轉向人，而不是針對這個議題。非信徒問道，我們如何說明

邪惡，我們就回答說，他有一個更嚴重的難題。他可能真的，但我們並未藉此回答他的問題。他可能會回答說：「好，我承認無神論也有其自身的難題，但是，現在讓我們談談你們的。我指出了在你的系統裏有些看似自我矛盾的地方。我的系統是否是合適的選擇方案，與此問題並不相關。即使我是基督徒，³⁰我仍然會有相同的問題，我想要有一個答案。」

就如我們所見的，聖經的確責備那些以某些方式提出邪惡問題的人。而聖經並沒有完全反對某類針對人的辯證。但是，聖經典型的反應，與目前所討論的非常不一樣。因此，我們應該趕快去發現到底聖經說了些什麼。

註釋

1. Santa Barbara, Calif.: East Gate Publishers, 1991.
2. 本書的小標題是「A Biblical Study of the So-called Problem of Evil.」
3. 參見亞當斯的回答，在本書的後面附錄二裏。
4. 對於存有，神說「是好的」（創一 31；提前四 4），那似乎指明非存有就是惡的。
5. 當然，我們應該要歸功給奧古斯丁，因為他認識到惡本身是沒有能力的，並且就方面來說，它是寄生在良善上。
6. 舉例來說，就像 David Ray Griffin, *God, Power, and Evil* (Philadelphia: Westminster, 1976). 參考他的書 *Evil Revisited* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991).
7. New York: Schocken Books, 1981.
8. 當然，我是談到神本身的邏輯，可能不會與任何人類發明的邏輯體系一模一樣。邏輯是人類科學的努力，就如其他一切人類的科學，努力想要跟隨神的思想而思想，但卻不一定總是能完全做得到。
9. 最有影響力的組成公式之一是 Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).
10. 嚴格來說，Plantinga 的論證不是建立在自由意志的實在性上，而僅是在其可能性而已。但是，如果我們有理由相信，自由意志不是實在的，那我就看不出 Plantinga 的論證有何令人信服之處。就這方面來說，Plantinga 的書也只是亞米念派對人類自由的一個想法。不過，這卻是在他在加爾文大學教書時，由一個被當作是加爾文學派的機構所出版的。
11. Plantinga 將傳統自由意志的辯護與另一種「較大的善」的辯護結合。待會兒我們將討論這種辯護。本質上，他聲稱自由意志是神的禮物，縱使會帶出惡的可能性，它所帶來的是更大的整體良善，比沒有這種自由意志的宇宙更好。一般來說，我們將會看見這較大的善的辯護包括了某些聖經的真理，但是我卻懷疑在 Plantinga

的想法中，自由意志實際上是較大的善。

12. 有時候這個叫作「相容共存」(compatibilist)的自由，因為這是與人類選擇的因果結局相容的。
13. 在此「能夠」是道德屬靈的「能夠」，而不是身體或是頭腦能力的「能夠」。罪人有身體和頭腦的能力來順服神，但是，他們缺乏道德屬靈的動機。他們的困難是內心的困難，而不是缺乏某些能力或是其他能力。這個困難就是儘管他們有能力，他們卻不願意順服，並且那個「不願意」是如此根深蒂固，如此強烈的重複不斷，已是他們本質的一部分了，所以，就重要(而獨特的)方面來看，他們是「不能夠」。我的確認為加爾文主義和亞米念主義，在這論點上有一些的混淆。從一些很明顯的角度來看，墮落的人類能夠做出對的事，並且他的責任在乎有那個「能力」。就像是范泰爾所強調的，敗壞是倫理上的，而不是形上學的；不涉及我們身體能力上、技巧，或是智力上的衰敗，乃是對這些的誤用。加爾文派者需要在作出合適的區分時，也要更清楚地承認這些事。
14. 在教會歷史中，伯拉糾(Pelagius)、Molina、亞米念(Arminius)等及其他人，都曾教導過這種看法。在世俗哲學裏，叫做「不能相容」(incompatibilist)(參考附註12)或「自由主義」的觀點。
15. 甚至亞米念主義應該勉強承認，神在某些方面掌控我們的自由意志。他們要躲掉這個結論，就只好更挪近非聖經的立場，就如過程神學。請看第二章對神主權的討論。
16. 就算他曾經說過，他也不會有錯，就算從加爾文派的基礎來看。加爾文主義者也接受人類選擇的重要性。問題在那個選擇本身是否為神的禮物。保羅在這裏的上下文提到人的選擇，但他卻是避開了那個議題。
17. 傑伊亞當斯的關鍵經節。
18. 當然，自由主義者經常會承認我們的個性和欲望「影響了」我們的自由選擇，但是卻沒有「決定」它們。不過，這通常的意思是，個性和欲望在某些方面限制自由的選擇，或許就使得我們傾向一

- 個方向或另一個方向來做選擇。但是，按這觀點，我們當然也可以選擇反傾向的選擇，但那個選擇的發生，我重述一遍，是一個絕對的機遇。因此，就是有了以上的「但書」，人仍然可能做出超乎個性以外，僅憑著機遇所做的自由選擇。
19. 如果他們沒有的話，那麼明顯是機遇，而先前的論證就適用於他們。
 20. 看 Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper & Row, 1966).
 21. 神義論字義是指「證明神是義的論證」。用來形容對邪惡難題所提出的解答。
 22. London: Geoffrey Bles, 1940.
 23. 讀者可能注意到幾個所提議的辯護都無法加以考慮，無論是原始創造的良善或是天上的完美，或者兩者都有。一個合適的辯護或是神義論，應該與這些聖經教訓相一致的。
 24. Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1995; 2d ed., 1963), 182~87.
 25. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961, 238~41.
 26. 然而，即使這樣聲明也是有難題的。如果神藉祂的護理贊同第二肇因，維持他們和引導他們進到他們的結局，那麼在間接和直接肇因間，仍然不是很容易區別。這將會在我即將出的書《認識神的教義》中有更多的討論。
 27. 但在這個基礎上，神直接行惡也不再是有錯。那就是為什麼我說，這個論證使得間接肇因的論證失去了功用。
 28. 慕理(John Murray)說過，尋求跟神一樣和效法神，看起來好像是剃刀邊緣的兩面，實際上，它們之間是一道深深的鴻溝。
 29. 奇怪的是，克拉克經常被指控為柏拉圖主義的實在論者，在這要點上卻轉成實在論主義的反對者，換句話說，是唯名主義者。極端的唯名主義者主張聖經的律法不是神本性的反映，僅僅是祂獨斷恣意的要求。神能夠輕易的吩咐人姦淫，就如同祂能夠禁止它。我曾經在寫給他的一封信中提到這個，他也很欣賞其中的諷刺性，但是卻沒有提供一個答案。我想要知道，為什麼他沒有以處理理性和邏輯的相同方法，來處理道德律法呢？如，*The Johannine Lo-*

gos (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1972)? 在此書裏他辯論說神的理性／邏輯，既不是在神之上（柏拉圖），也不是在神之下（唯名論者），乃在神自身的理性。爲什麼他沒有採取同樣的觀點來看神的道德標準呢？

30. 用范泰爾的語言就是：「當我根據基督教本身的前提來考慮基督教時，爲了論證的緣故……。」

第七章

衛道學是辯護：邪惡的難題(二) 聖經的回應

我們沒有權利向神抱怨；

神沒有義務給我們理智上滿意的答案；

在邪惡的難題上，神的主權不容質疑；

神的話語卻是可靠的；

神是神聖、公平與良善的；祂並非不公平

在上一章裏，我們查驗了不同哲學家 and 神學家對惡的問題，提出的幾種解答方案，我們發現這些都不合聖經，或至少是不合宜的。在本章，我們將看見聖經如何提到惡的問題。

神是自己行動的標準¹

聖經從來沒有主張，神需要為祂所做的向我們提出解釋。許多聖經的經節對讀者提出惡的難題，但是，經文本身對此卻未有所評論。舉例來說，我們經常希望神在創世記第三章告訴我們，更多關於罪如何進入世界的故事。蛇（撒但）到底是從哪裏來的？如果牠與其他的受造物原本都是好的（創一31），那牠是如何變成惡的？為什麼容許牠來伊甸園試探夏娃呢？為什麼一位良善的神會預定這事發生呢？如果祂預定了亞當和夏娃的反應，那祂又有什麼權利來處罰他們呢？在這些經文的上下文中，很自然地會讓人提出這些問題，但經節中卻沒有加以回答。事實上，當亞當怪罪神給他的妻子試探他（12節），以此提出惡的難題，但神卻沒有對祂所做的提供合理的依據。反而，祂只是指出亞當的罪惡，並指明咒詛將臨到他，²然後離開現場。

在創世記廿二章出現相同的模式，神告訴亞伯拉罕要獻上他所愛的兒子——這位應許之子。讀者自然想知道，這個命令如何能與神的良善並存？雖然神阻止命令執行，這難道不是對父親的愛開了一個可怕的玩笑嗎？但是，神並沒有解釋。亞伯拉罕不像亞當，他沒有提出議題，而神也嘉許他的

沉默、毫無退縮的順服，以及相信神會供應羔羊的信心（15-18節；參羅四17-25；來十一8-19）。

神沒有為自己辯護，神宣稱自己有至高的主權值得人的信任和相信，不論人是否懷疑祂的行動。至終來說，祂有絕對的主權決定賜予或保留憐憫。出埃及記卅三章19節非常清楚地指出這點：「我要恩待誰就恩待誰；要憐憫誰就憐憫誰。」從上下文可看見這段經文是闡明神的名，祂所做的決定不由人來判斷。祂有權利做出一些看似觸犯人類價值的行動，從人的觀點來看，有些甚至與祂自己本身的價值衝突。當情況發生時，祂不接受人的審判，也沒有義務解釋。

這也是約伯記的重要主題之一。約伯相信自己受苦是不公平的，並且要求與神會面（伯廿三1-7、卅一35及下文），他想像他將要向神提出問題，而神的回答也將證實約伯的公義。是的，神的確允許這個會面（參卅八到四十二章），但不是根據約伯的角度；不是由約伯提問，而是神來發問。耶和華向他說：「你要如勇士束腰，我問你，你可以指示我」（伯卅八3）。這些問題牽涉到宇宙中的奧秘，譏諷地點出約伯的無知：

「我立大地根基的時候，你在哪裏呢？你若有聰明，只管說罷！

你若曉得就說，是誰定地的尺度？是誰把準繩拉在其上？」（4-5節）

重點是，如果約伯對神在自然界的工作都如此無知，他如何期待能瞭解神心中對善惡的分配呢（參約三12）？在這

個辯論裏，約伯坦承自己全然被打敗。他把手摀在嘴巴上，這是一個羞恥的象徵，也是承認對神無話可說（伯四十4）。但神卻主動展開另一輪的問題（伯四十6~四十一34），結果也是相同的。完全沒有暗示神有任何的軟弱！約伯承認：「我知道，你萬事都能作；你的旨意不能攔阻」（伯四十二2）。他也承認他的罪，宣稱他的罪比他實際所知的還要多：

我所說的是我不明白的；這些事太奇妙，是我不知道的。

我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己，在塵土和爐灰中懊悔。（伯四十二章3-6）

注意到這個控訴如何逆轉。約伯就像亞當一樣，意圖帶出對神的控訴，但是結果呢，也像亞當的情況一樣，這個抱怨者卻被判為有罪。同時我們也注意到，約伯始終不知道他為什麼必須忍受苦難，讀者比約伯還多知道一點，因為能讀到序言，知道神允許撒但來試探約伯，以證明約伯的忠誠。但是，那也不是約伯受苦的一個完全的解釋。讀者接著想知道，為什麼神容許撒但做這樣一件事。難道神不知道約伯是忠誠的嗎？那個人需要額外的證明嗎？為什麼神有興趣讓撒但信服？（為什麼祂甚至假設撒但的問題是真誠的？）為什麼會做出這個荒誕無稽的賭注呢？還有，為什麼撒但在天上出現？當初為什麼撒但被創造，還被允許作出惡的選擇？

約伯記對這些問題沒有提供答案。在書的末了，讀者和約伯本身是處在相同的位置上。但是最後，讀者的問題也必須處理，就像神處理約伯的問題一樣。因為我們就像約伯一

樣，當神立定大地根基的時候，我們不在那裏。我們當中也沒有人知道是誰定地的尺度，或誰把準繩拉在其上。在探索惡的問題時，我們也需要小心。我不認為提出問題是有罪的，但是，當我們把自己擺在驕傲的位置，要求得到一個答案；當我們的問題成為指控，表現出我們其實是懷疑神的良善時，我們只會得到神的斥責，就像祂對約伯和亞當的責備一樣。³

讓我們注意到，在更多經節中也有相同的模式。以西結書十八章25節：「你們還說：『主的道不公平！』以色列家啊，你們當聽，我的道豈不公平嗎？你們的道豈不是不公平嗎？」對神不公平的抱怨再次調轉回到人自己身上。詳情請讀其上下文。

與此有關的另一處有趣的經節是馬太福音廿章1-16節，關於耶穌葡萄園工人的比喻。有些人只工作了一個小時，其他人則是做了整天，但是，他們都得到相同的工資。⁴ 有些人抱怨不公平（邪惡的問題）。但是，主人（神）卻回答說：「朋友：我不虧負你，你與我講定的，不是一錢銀子嗎？拿你的走罷！我給那後來的和給你一樣，這是我願意的。我的東西難道不可隨我的意思用嗎？因為我作好人，你就紅了眼嗎？」（13-15節）

注意在此提出我們早先所觀察到的相同主題：（1）這個控訴倒轉回來責備抱怨者是在嫉妒。（2）強調神的主權（難道我沒有權利？）與主張神軟弱的神學相反。（3）在此並沒有提出分配不公的理由，主人覺得他沒有義務來回答。我們還可以再加上（4）這主人話語的可靠度（「難道你不同意……？」）主人答應付一錢銀子，就付一錢銀子。祂的啟示

是可靠的，祂並沒有說謊。⁵ 因此，對神分配善惡的任何問題，我們不可以下結論說，祂應許賜福給祂百姓的話是靠不住的。⁶ 並且我們也注意到（5）這事實有一個真正的註解，就是證實了主人的品格。就像主人所看見的（而且他當然是對的！）付不同的工資表明對那些工作一整天的人並沒有不公平，但對那些只工作一小時的人卻是慷慨之舉。一個妥當的觀點、妥當的前提，將使我們在評估事情時，得到非常不同的結論！

最後，讓我們仔細看羅馬書，保羅非常關注神義論。其實羅馬書之於新約，就像約伯記在舊約一樣，他非常有系統地集中焦點在惡的難題上。當然，我們經常認為，羅馬書是形容神如何使有罪的人稱義，也帶出稱義的含意。那是事實。但是，三章 26 節表明保羅所關注的，不只是對人的稱義，也是神的稱義（神義論）。特別是：神如何能使罪人稱義，卻無須讓自己受到不義的控訴？

因此，羅馬書經常採取一種對話的形式，好像是保羅和想像的（或者真實的？）反對者之間對話，他們以不同方式提起惡的難題。舉例來說，三章 3 節有人問道，是否有些猶太人的不信，會使得神的信實落空？神應許賜福以色列人，卻保留承受祝福所需要的信心，神是否不公平呢？這就是將惡的難題，應用在神的計畫上。有趣的是，保羅就像先前我們所提及的作者，他不覺得有義務回答那個問題。反而，就像神斥責亞當、約伯和以西結時代的以色列人，也像在耶穌的比喻中，這個園主責備抱怨的工人一樣，他責備說：「斷乎不能！⁷ 不如說，神是真實的，人都是虛謊的。如經上所

記：你責備人的時候，顯為公義；被人議論的時候，可以得勝」（4 節，引用詩五十一 4）。我們注意這裏再次出現熟悉的主題：抱怨者受到直接的控訴，證實神的話語是正確的，神拒絕被人假設，祂有義務為自己辯解，神至高的主權將受尊崇，祂的品格也會得到證實。

但是，就在下一節，反對者又回過頭來反駁道：「我們的不義，若顯出神的義來，我們可以怎麼說呢？神降怒，是他不義嗎？」（5 節）。保羅很快地提醒我們（和神），這不是他提出的，而是他的對手提出的：「我且照著人的常話說」（5 節）。問這問題的人再一次受到強烈的責備：「斷乎不是！若是這樣，神怎能審判世界呢？」（6 節）。保羅再次主張，神權能的權利就像至高的審判官，不需要表明祂如何在這種連結中，避免不公平的控訴。

在下一個例子裏，保羅的回答比較像是責備，而不是解釋：

有人甚至辯論說：「若神的真實，因我的虛謊越發顯出他的榮耀，為什麼我還受審判，好像罪人呢？為什麼不說，我們可以作惡以成善呢？這是毀謗我們的人說我們有這話。這等人定罪是該當的。」（7-8 節）

最後這句話就是保羅最後的回答。⁸

注意保羅對三章 31 節、六章 1-2 節、六章 15 節、七章 7 節的問題，回答得很簡短。在此有一些實際的答案，與我們先前所提到的不同。這些問題並不直接處理神的品格，而是間接處理時，保羅的回答包含了一點責備。

在第九章又針對惡的難題開始熱烈地對話。⁹ 第 14 節的

問題：「難道神有什麼不公平嗎？」（針對在出生前就厭惡以掃的事上），保羅慣有的回答是：「斷乎沒有！」但為什麼我們必須說，神在這事上是公平的？因為神要憐憫誰就憐憫誰（15節，引用出卅三9）。換句話說，神有絕對主權做祂想做的，並且不需要進一步的解釋。任何人想繼續控訴神（就像是19節），他自身就要受到向神頂嘴的控訴，就像是一塊陶土質問窯匠製作它的目的（20-21節）。這窯匠對陶土是有主權的，不論是在控制和權柄上，而對於神的軟弱和自由意志的辯護，也是如此回答！

因此，羅馬書肯定我們在聖經其他處所看見的。（1）我們沒有權利向神抱怨，而當我們那樣做，就暴露出自己的不順服。（2）神沒有義務給我們理智上滿意的答案。祂期待我們，雖然情況如此，我們還是信靠祂。（3）在惡的難題上，神的主權不容質疑，反而要加以強調。（4）神的話語、祂的真理都是可靠的。（5）事實上，神並非不公平。祂是神聖、公平與良善的。

總結來說：神是擁有絕對主權的主，祂是自身行動的標準，不受人的判斷。相反地，我們的判斷需要臣服於祂的話語。一旦我們清楚自己在認識論的處境，那麼儘管我們有問題，都能確信神良善的品格，在這方面神的話是很清楚的。

我們並不是附和克拉克所說的，神是在「法律之外」，縱使聽起來很像是如此，可能也迎合克拉克所關注的某些事。基本上，神尊重祂所賜的律法，因為祂賜給人類的基本律法，在創造者和受造物間有所不同的預設之下，是關於神本性的律法。神的公義是我們公義的標準，但是，擁有主權的耶和

華，有時可能做一些事，從我們有限的心智來看，是與神的公義正好相反。當那樣的事情發生時，我們應該不是要求解釋，而是要信靠。

這並不是說，我們必須用盲目的信心來信靠神的良善，儘管討論至今，可能聽起來像是如此。對於惡的問題，我們只看見聖經對這問題的部分回應，而當我們看到其他部分，神似乎並不希望我們以盲目的信心回應。事實上，我們在本書前面所看到的是，信靠神是建立在神話語的基礎上，並不是盲目的信心。這話語包含理性依據，並且指出聖經以外的事實也合乎理性地確認聖經的教訓。然而，縱使信心不是盲目的，卻與眼見的有所不同。希伯來書十一章的英雄們都忍受過可怕的苦難，卻仍未看見神所應許的天上聖城的實現。他們憑著信心而活；他們有神的話語，並且那話語是可靠的。但是，那話語並沒有回答他們一切的問題，或者告訴他們何以他們受苦是必要的。然而，他們的信心卻得勝了。信心的真正本質是堅忍，縱使問題沒有特別解答。神的話語鼓勵受苦者，要緊緊抓住神的應許，不要被懷疑所勝。

聖經給我們嶄新的歷史觀點

在這個段落，我要更深地進入聖經的理性根據。何以聖經的作者如此肯定神的公平和良善呢？就如我們所見的，他們不是不知道邪惡的難題！環繞在他們四周的，是各類挑戰神良善和公平的聲音。有一個回答——基本上也是上面那個段落的答案：「神這樣說，那就應該夠了。」這個答案是全

然恰當的，也很重要，因為它使我們的心定準在合宜的前提上。但那不是聖經中唯一的答案，或者說，它不是聖經中完全的答案。聖經也告訴我們，神如何啓示與證實祂的良善。我們可以下結論說，神以嶄新的歷史觀點，來證實祂的公義，讓我們透過祂的眼光來看歷史。讓我們思考如何從神的眼光來看過去、現在和未來。

過去：等候和辯證

我總覺得神學上有很多奧秘會濃縮到時間的奧秘裏，為什麼我們永生神喜愛在時間裏把事情拉長呢？¹⁰畢竟，如果神的目的只是單純地創造一個宇宙和人類來榮耀祂的名（肯定是時間性的），祂可以在我們幾乎覺察不到的時候就完成這目的，甚至一場罪與救贖的戲劇也可能在幾瞬間就成就：一瞬間不順服的思想、一瞬間「神人」的受苦、一瞬間復活得勝，和一瞬間開始永恆的榮耀。

苦難大部分的問題確實在於我們的苦難好像在時間中被拉長了，我們向神呼喊，而祂似乎沒有聽見，或者祂好像是告訴我們，要等候、等候、還要再等候。

聖經告訴我們，很多關於等候的過程，它讓我們看見，神的百姓如何在時間的走道上一次又一次地被試驗。祂也一次又一次地讓我們看見，神帶領這段等候的時期直到末了，證實祂自己，並且結束祂百姓的苦難。

在出埃及記開始的幾章裏，以色列的百姓在埃及受到壓制。約瑟帶領全家來到埃及後，他已經死了幾個世代。在漫長的時間裏，根據我們目前所知，並沒有從神而來的信息。

但是，百姓在奴隸苦工中向神呼喊（二 23 及下文）。摩西這位到時候會出現的拯救者也必須等候。他在四十歲時，因為殺死一個埃及人而離鄉背井，直到八十歲才遇見神，並且接受祂的託付，帶領以色列人進入應許之地。

當摩西在火燒的荆棘中遇見神，神指出祂是過去的神：「我是你父親的神，是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神」（出三 6）。這過去的神，卻也是當下的神，現在祂要救祂的百姓脫離捆綁。在 14 節提到這奧秘的名字「我是」，可能和這「時間的難題」有一些關係：神不僅是過去的神，也是現在的神，並且是永在的神，現在祂要拯救祂所揀選的百姓（參三 12）。因此，耶和華（在希伯來文從「我是」而來），也就是主，將永遠是祂的名字。藉著這個名字，世世代代都要紀念祂（15 節）。耶和華是昨日、今日，一直到永遠的（參來十三 8）！

這個模式一再地重複著。曠野漂流的旅程經歷了漫長的等待，百姓才進入他們的新家，其實是一連串的和新的開始。百姓一次又一次忘記神在他們身上偉大的作為，他們抱怨沒有水、沒有肉、沒有韭菜；他們抱怨摩西的領導。每一次，神總是審判他們，但卻在恩典中保守這群百姓，然後他們持續等待。

最後，他們進入應許之地（事實上是下一代，因為父們沒有信心而被審判）。在忠心的約書亞帶領的日子，征服迦南地看來進行得比較順利，但是在他死後，百姓卻行他們自己眼中看為對的事（參士廿一 25，欽定本），並且重複幾次循環。以色列忘記耶和華，他們在外邦的勢力下失敗而受

奴役，他們向神呼喊，神就差派一位拯救者。在撒母耳和早期君王（特別是大衛）的治理下，有短暫的改善，但之後王國分裂，大部分君王都是惡的情況之下，百姓的等待和神的眷顧或懲戒持續地重複。

整個舊約時期，都可形容為等待的階段。顯然以色列在迦南定居，並沒有成就神賜給亞伯拉罕的應許；所獻的公牛和山羊的祭物並沒有除去百姓的罪，所有的拯救者，沒有一個人擊潰撒但的頭。事實上，以色列的不順服變得越來越嚴重，當然，其中也有幾次復興的時期點綴其間。

從這觀點來看，舊約時期漫長的等待突顯了惡的問題，不只是因為冗長，也因為它產生了一種公義和憐憫的正反辯證。先知宣告公義：以色列因為不順服神，肯定要被判。但是，他們也宣告恩惠：神要來救贖祂的百姓。審判會來臨，但賜給亞當和亞伯拉罕的應許無論如何都會實現。這是怎麼辦到的？以色列的罪比迦南的異教國家還要嚴重，甚至比神所毀滅的所多瑪和蛾摩拉還嚴重。公義的神除了把他們掃除淨盡外，還能做什麼呢？然而，恩惠的應許再次來到，神確實會救贖祂的百姓。但是，祂如何在掃除淨盡的同時，又救贖他們呢？看起來神的公義觸犯了祂的憐憫，反過來亦是如此，神似乎被綁住了。如果祂要救贖，祂就必須閉眼不看罪；如果祂要審判，祂就必須放棄祂的應許。¹¹至於解決的方法，來自隱晦的暗示——關於彌賽亞的篇章。但是，在舊約聖經中，我們的問題只得到很小的滿足。事實上，神似乎要製造出這種張力，並且一再拉高強度。

在此，問題不只在於惡帶來神公義或良善的問題，而是

神的公義和良善彼此也產生問題。神的本性顯得自我衝突——如果我們能證明祂的公義，就不能證明祂是良善的，反之亦然。在此，惡的難題比歷史中常見的還要難解。

然後耶穌來了，等候結束。我們在前一章看見，耶穌如何將舊約所期待的脈絡都編織在一起，不只是明顯的預言，還有敘事，以及希伯來聖經整個的宗教體系。現在讓我們觀察，特別在舊約聖經危機四伏的形式中，祂如何解決邪惡的難題。

羅馬書三章 26 節說到基督是神的義，當神把祂的兒子當作罪的挽回祭時，「好在今時顯明祂的義，使人知道祂自己為義，也稱信耶穌的人為義。」

我們注意這個挽回祭證實了神的公義和憐憫，祂是公義的，並且稱不敬虔的人為義。在基督裏，已經一次付清了對罪公義的刑罰，並且因為基督為祂的百姓承受了那刑罰，他們就接受了超過我們所能想像的豐富憐憫。神顯明祂的公義和慈愛（羅五 8），兩者無一需要妥協，反而確實表明到無限的程度。我們看見這個模式也出現在保羅總結的聲明裏：「律法本是外添的，叫過犯顯多，只是罪在哪裏顯多，恩典就更顯多了。就如罪作王叫人死，照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生」（羅五 20-21）。恩典透過公義來統治！這真是震撼人心！

聖經顯明了這種交錯的關係。在恩典的福音中，啓示了神的公義（羅一 17）。¹² 詩篇五十一篇 14-15 節已然成就：當神拯救我們時，祂採用這種方式，以致激勵我們讚美祂的公義。約翰壹書一章 9 節告訴我們，神不僅是信實的，也是

公義的，必要赦免我們的罪。赦免罪是公義的，是因為基督的緣故。

現在讓我們由這樣的觀點來看舊約歷史。就如我所提到的，歷史呈現邪惡的問題，它不但是透過苦難和試探，形成令人身心俱疲的等待，而且這個難題要與神的屬性謀合，是出人意外的困難。如果我活在舊約時期，對於神要如何解決這難題，可能沒什麼概念（除了彌賽亞要來的暗示外）。若我倒向懷疑的一邊，我可能會說神不能解決這難題。等候的問題只要有結局，就能輕易地解決，但為什麼神要我們等候呢？但「公義和恩典的辯證」，似乎像是一個邏輯上的矛盾：就像先知們所定義的，公義不會是，也不可能是憐憫。但是，神的確解決了這個難題，祂所用的方式不是我們當中任何人所能預期的，這種方式令我們驚奇，並且不得不大聲發出讚美。

至於等候，回溯過去似乎是必要的。這張力必須建立到無限大的程度，我們才能感受到拯救所帶來無窮釋放的能力。

我在此承認，這救贖的歷史並沒有在每一方面都解決邪惡的難題。它沒有解釋集體大屠殺或小孩受苦，也沒有解釋當我們前瞻神最終的伸冤時，現今的等候。但是，在此我們有一項功課：如果神能在似乎不可能的情況下，證實祂的公義和憐憫，如果祂能用超乎我們預期和瞭解的方式來證實，難道我們不能相信祂會再度證實祂自己嗎？若是神能對舊約極度困難的邪惡難題提供答案，難道這不能讓我們假定，祂將回答我們仍然存在的難題嗎？難道這不能使我們在苦難中，繼續信靠和順服嗎？

我們會景仰希伯來書十一章所列的信心英雄，因為他們藉著信心和信靠，去受苦和忍耐，卻還沒有領受所應許的基督。就許多方面來說，他們的情況比我們更困難，他們受的苦比我們大部分的人還多，他們面對的奧祕也遠超過我們，因為他們是活在道成肉身之前。然而，他們無論在某些方面有多大的罪，卻仍然信靠神的應許。我們這些經驗到耶穌救恩無比豐富的人，有什麼藉口能不信靠呢？

現在：更大好處的辯護

聖經中嶄新的歷史觀點，能使我們以新的方式來看待眼前的經驗。簡言之，神今日仍在用惡來達到祂良善的目的。有時這個被稱作「更大好處的辯護」，是所有古典辯護中（請看第六章），唯一有聖經支持的。當然，它還需要一些澄清。

正如傑伊亞當斯¹³和亞蘭森（Doug Erlandson）¹⁴最近所指出的，聖經處理惡的難題，典型是以神為中心，而反對以人為中心的方式。因此，許多傳統處理這難題的方式，都是主張神終極的目的是提供人幸福，當然是錯的。神終極的目標是榮耀祂自己，並且，人自身最大的目的也是「榮耀神，並且永遠享受祂」。¹⁵「更大好處的辯護」往往不能看到這個重點，因此，所達成的教義，往往和外邦的享樂主義（hedonism）難以區別。因此，亞蘭森拒絕了這個辯護。其實只要簡單的以神為中心來瞭解這「更大好處的辯護」，就可以達到亞蘭森所要堅持那一點（他的其他重點也更容易達到），也就是當一個好處更能達成榮耀神的目的時，它就比

其他好處更大。

同時，以神為中心並不要我們忽略人類的幸福。聖經的神並不是摩洛，這異教的神明是要求人類犧牲。縱使我們在祂手中是該死的，但真神卻犧牲祂的兒子，以帶給我們生命，並且是豐盛的生命（約十 10）。順服神是得生命和快樂的途徑（申五 33；八 3；十一 13-15；廿八 1-14；卅 11-20；詩一；一一九 7）。當然，捨己和受逼迫也是基督徒生活的一部分，而強調這些經節也刻劃出這些能帶來最持久的快樂（太六 24-34；十 16-42；可十 29-31）。受苦只是短暫的，榮耀卻是永遠的。¹⁶ 不要忘記，《西敏小問答》把「並且永遠的享受祂」加入以神為中心的聲明裏，以此為人生主要的目的。因此，當神為自己尋找一個「更大的好處」，祂同時也為祂整個創造尋找一個更大的好處，在啟示錄廿一和廿二章以令人狂喜的方式描寫了這個好處。

但是，我們仍需要更多的澄清。以上的段落可能會使人聯想到普救論，也就是所有人類都會得救的教義。聖經並沒有教導這個。事實上，聖經說有些人會為了他們的邪惡，承受永恆的懲罰。對這群人來說，歷史並沒有邁向「更大的好處」來運作，反而是朝向一個「更大的咒詛」。當然，關於這點，我們必須用比本書還要多的篇幅來談論。¹⁷ 我的結論是，對普遍的受造物與那些愛神的人而言，神更大的榮耀的確會帶來「更大的好處」（羅八 28），但卻不是針對世上個別的人或事物。所以，就這些方面來說，神的榮耀是與某些人的快樂相衝突。而當那樣的情形發生時，我們必須選擇以神為中心的觀點。

經過以上澄清之後，我們可以從聖經中學到，神藉邪惡帶出更大好處的方式。不過，在此我們必須小心，正如我們所見，聖經並沒有對所有的惡，為我們提出詳盡的解釋。聖經常呼喚我們要安靜，並且憑信心相信神會眷顧我們的道路。不過，聖經的確表明，神會使用一些惡事來推進祂的目的。那些目的包括：

第一，彰顯祂的恩典和公義（羅三 26；五 8、20-21；九 17）。這也是亞當斯和亞蘭森所強調的重點。¹⁸

第二，惡會在現今或將來遭到審判（太廿三 35；約五 14）。但是要記住，人的罪與臨到他生命中的不幸，並不會有一對一的對應關係（約伯記；路十三 1-5）。

第三，救贖：基督的受苦顯然是救贖性的（彼前三 18），¹⁹ 保羅宣稱他自己的受苦，也有類似的意義（西一 24）。他並不是聲稱，他為其他人的罪來代贖，但他的確看見，在基督的受苦和他自身的受苦之間，有某種延續性，因為兩者都是為了開拓教會受苦，並且吸引人進入教會蒙拯救。今天許多神的僕人受苦，可以同樣的方式來瞭解。那些為基督作見證的人，都會受到撒但的抗拒而受苦（參提後三 12）。²⁰

第四，對於非信徒來說，有震撼的功用，為要得到他們的注意力，也促成內心的改變（亞十三 7-9；路十三 1-5；約九）。

第五，對信徒為父般的管教（來十二）。

第六，證實神的義（如羅三 26）。

我們總不能明白，為什麼神會選擇惡事，來成就這些良

善的目的。但我們確實知道，神從來沒有預定一件惡事，卻沒有好的目的（羅八 28）。除了我們所提到的理由，可能還有其他的理由，是可以在聖經中找到的，或者仍然鎖在神的內心裏。我們知道神對祂所做的每一件事都有其理由，祂所做的每一件事，都反映出祂的智慧，但祂沒有義務要把祂的理由告訴我們。

無論如何，當我們一再從聖經中看見，惡是為了成就善，我們豈能不以信心來接受那些目前還未獲解釋的惡事，在神的內心深處是有其目的？

我們要再次強調，我們無法對惡的難題有一理論上完全的答案。我們所有的部分答案，給我們強烈的鼓勵，使我們在未得解釋的苦難中，仍然能信靠神。而這些鼓勵是如此強烈，若有人不接受它，那就太愚蠢了。

未來：一些聖經的詩歌

對歷史的嶄新觀點還有第三個層面，是與未來有關的。畢竟，我們仍在等候；我們還沒有看見，神的目的如何以美好的結局收場。因此，時間的旅程仍在考驗我們的耐心。對那些仍在受苦的人，這漫長的試驗有時會造成他們對神的抱怨。但是在聖經中，神仍然應許我們，將來祂會全然被證實，我們將從一切的罪惡得到完全的拯救。就如我們所指出的，這模式就是：現在受苦，以後得榮耀。

當榮耀來臨時，惡人將不再興旺，而義人也不再受苦。從神的聖所中（詩七十三），我們看見神的得勝是肯定的。21一切山窪都要升起，大小山崗都要削平，驕傲的必被降卑，

卑賤的必被升高（賽四十 1 及下文；太廿；路一 51）。

先知哈巴谷曾抱怨神的方式明顯是不義的，但神告訴他，首先，要等候神的審判（哈二 2-3）。第二，要記住神過去的作為（哈三 16-17）。當我們等候未來時，要有耐性，記念神曾在過去證實祂的審判，這對我們是有用的（請看前面的段落）。

當未來臨到，神的計畫至終達成時，將有成群的天使和榮耀的聖徒向神歌頌祂公義的作為：

主神—全能者啊，你的作為大哉！奇哉！萬世之王阿，你的道途義哉！誠哉！主阿，誰敢不敬畏你，不將榮耀歸與你的名呢？因為獨有你是聖的。萬民都要來在你面前敬拜，因你公義的作為已經顯出來了。

啓十五 3-4（參十六 5-7；十九 1-2）

注意，到那時候，神的僕人將不再懷疑神公義的作為。在這段引句中的反問句，提出這個答案「沒有一個人」（和合本：誰）；沒有人敢不敬畏與榮耀神。為什麼呢？因為祂公義的作為已經顯明了。我把這個當成歷史的完美結局，將顯明足夠的答案，以致我們對神的良善將不再有任何懷疑。這是否指，到那天，我們對惡的難題，最終將得到肯定、詳盡、理論與實際兼備的答案嗎？那倒不一定。神也許會簡單地塞住我們的嘴，就如同祂搗住約伯的嘴，然後再讓我們張開嘴來讚美祂。也可能當我們面對面看見神的時候，我們將看見如此值得信賴的臉，以致所有的抱怨都銷聲匿跡。或者當我們看見比所羅門王更大的這一位，以完全的公義來審

判全地，我們就把過去歷史的困惑都拋到九霄雲外了。

無論如何，我們所能確定的是，在末日將不再有邪惡的難題、不再有懷疑、不再有抱怨。即使還餘下理論上的難題，那也必然是我們可以完全快樂與之並存的。如果我們現在就相信那天肯定會來到，豈不是讓我們現在就能知足？

我們再度發現，聖經並沒有哲學上的解答，但是卻有很大的確據、強而有力的動力，使我們可以持續信靠與順服，儘管這世上仍有一切的惡存在。

聖經賜我們一顆新心

最後，聖經賜給我們信靠的心。就如早先所指出的，神的話有拯救的大能（羅一 16-17）。當聖靈在聖經中說話，祂就把我們的懷疑轉為信心。當我們聽見福音，我們的內心將感到溫暖（路廿四 32）。在這種語氣中，我們無法以驕傲的自主來說話，我們只能對神充滿感謝，儘管我們是有罪的，神還是憐憫我們。就像是 John Gerstner 和其他人所指出最令人稀奇的事：不是這世界有邪惡，乃是神因基督的緣故，赦免我們心中的惡。

若沒有這種相信的新心，我們就是眼瞎的（林前二 14；林後四 4）。但是，基督開啓我們被罪弄瞎的心眼，並且叫我們開口來讚美祂（詩五十一 15；七十三 16-17）。

即使信徒擁有新心，仍然會繼續問到邪惡的難題。但是，既有許多值得感謝的事，因為我們不能以非信徒那樣的情緒來看待惡。信徒看世界的價值標準，與非信徒有所不同。

而在那些價值的改變，從目前的歷史階段來看，或許是我們所能得到的最好的神義論。

註釋

1. DKG 解釋了三觀點的體系。對這三觀點有所認識的人將在本章的三個段落分辨出準則、處境與實存的觀點。
2. 這確實也是一個祝福，因為它容許亞當繼續活著，並且容許歷史接續，直到拯救者來打敗撒但。
3. 並且我期待其中有些責備也會臨到神學家，就是那些堅持對惡的問題要有所解答，甚至寧願背向聖經所啓示的這位掌權的神。
4. 這個比喻不能當作聖經中勞工管理的楷模！在馬太福音的上下文中，焦點似乎是在外邦人很快就會與猶太人分享神的祝福，並且這兩個團體將會領受到相同的祝福，即使長久以來猶太人一向是神的子民。注意到在浪子回頭的比喻中，也有類似的重點（路十五 11-32），這回頭的浪子所接受的祝福，遠超過他哥哥所認為的公平（28-32 節）。
5. 改革宗神學區分神諭令性的旨意和祂教訓性的旨意。前者掌控著必然發生的事，後者表達神希望我們相信和行事的內容。前者是祕密的，直到它在歷史中實現，我們不能用它預測未來。我們也不能只用它來指引我們的生活，因為神已經在聖經裏賜給我們教訓性的旨意了（當然，神教訓性的旨意應該適用在我們的環境上，而環境是根據祂諭令性的旨意出現的。在那樣的情形下，諭令性的旨意就涉及神對我們生活中的引導）。耶穌的比喻告訴我們，在這些神學辭彙中，即使神諭令性旨意的架構和動機具有高度的神祕性，但神祕卻不會使人懷疑神教訓性的旨意是否可靠。
6. 這個再一次與許多神學家的推想相反。
7. 這個驚歎詞是從希臘字 *mē genoito* 翻譯而來，字義是「願它不會」（有時候翻譯作「肯定不會」），是強烈表達痛恨。欽定本翻譯成「神禁止」，那是會誤導的，因為在希臘文沒有出現「神」這字。不過加上這字，確實有助於傳達這種表達的力度。
8. 聯想到好笑的名言：「他解釋說：『閉嘴！』」
9. 然而，注意在這書卷裏反問句的模式，在八章 31 到 39 節中轉換成偉大頌歌，神的得勝與人類的救贖。在書信中的問題以不信的

- 問題開始，接著問題具有某種程度的誠懇。在羅馬書第八章，他們成為信心成熟的表達！但是，第九章又退後，就如我們將看見的。
10. 在我討論到萊布尼茲時（第六章），我指出，在評估這是否是所有可能中最好的世界時，當你以整體歷史順序，從創造到成就來思考這世界，你的觀點會相當的不一樣。
 11. 很有趣的是，詩篇和先知書刻意地把審判和恩惠的經節並列，一個接著一個，沒有任何的轉接。到底是什麼使得先知從一個主題移到另一個主題，通常不是很清楚。
 12. 在這個經節當中，路德最偉大的發現之一就是，「從神來的公義」這個片語不需要再次指到神可怕的審判，反而是指神開恩稱不虔虔的人為義。
 13. *The Grand Demonstration* (Santa Barbara, Calif.: East Gate Publishers, 1991).
 14. Erlandson, "A New Perspective on the Problem of Evil," *Antithesis* 2, 2 (March/April 1991): 10~16.
 15. 《西敏小問答》，回答 1。
 16. 這個是新約聖經的重要主題之一，特別是在羅馬書第八章和彼得前書。
 17. 一般來說，我同意 Robert A. Morey 在 *Death and the Afterlife* (Minneapolis: Bethany House, 1984) 和 John H. Gerstner 在 *Repent or Perish* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1990) 的觀點。
 18. 這個當然是神用到惡的一般性方式，與下面所提到的其他範疇重疊。
 19. 關於這點，請回想神對「惡人」的用法（路廿二 22；徒二 23；四 27-28）。
 20. 在舊約聖經，我會以這種方式來看約瑟的受苦（創五十 20），保存應許之種直到基督來的時候。
 21. 也參見詩篇卅七篇，這兩個詩篇是最集中在邪惡的難題上。這兩篇很容易記住，我們只要記住其一的篇數，另一篇剛好就是反過來。

在衛道學的出擊方面，我們已經講了不少。我們在第二章裏指出，最根本的選擇就是兩者擇其一：基督教主張絕對的位格，其他思想體系中則是終極的非位格（我們曾描述這思想體系，統稱為「世俗的智慧」）。我們已看見這世俗的智慧無法對價值作出正確的判斷，因此，也不能夠說明理性是值得信賴的。這種無能為力腐蝕了人類思想的每一個領域：科學、哲學、心理學、社會學、藝術、經濟、商業、政府，或其他方面。也腐蝕了實際的生活：在一個偶然的宇宙中，早上刷牙有什麼意義呢？

在討論邪惡的問題時，我們提到訴諸個人的有效重點，也就是非位格的哲學無法充分區分善惡，甚至也無法提出反對基督教的問題。

就如我們前面所提到的，要嚴謹地把出擊性的衛道學，與辯護性和建設性的衛道學區隔出來，這是不可能的。所有辯護性和建設性的策略，都是建立在出擊的前提上，也就是說，只有兩種選擇方案，而不信者的選擇不足以為本身的觀點辯護，也不足以對基督教立場提出反駁。當然，就此看來，「好的出擊就是最好的辯護」。

可是，如果我們能更有系統地描述出擊的論證，將會很有幫助，這就是本章的目的。

聖經中的衛道學，出擊實在是其要素。我們一再看見，聖經如何攻擊懷疑和不信。還記得約伯何等希望能與神會面，但是，神卻出乎意料地採取了造訪者的角色，這是出擊的立場，並且暴露了約伯的無知（伯卅八章與下文）。在耶穌傳達福音上，這也是重要的。約翰福音第三章，當尼哥底母夜

晚來見耶穌（他是以色列的教師，這是第 10 節希臘原文所提到的），顯然他希望有一個誠懇的神學討論，耶穌卻省略了所有好聽的話語，開門見山地告訴他，若不重生，就根本不能看見神的國（3 節）。耶穌瓦解尼哥底母整個思考的方式，並且要求他必須在全然不同的根基上重新建造。

同樣的事情也發生在約翰福音第四章，不過耶穌這次的著手處是溫柔的。¹在井邊的這個婦人也有一個神學問題：我們應該在基利心山上，或是在耶路撒冷敬拜呢？耶穌很快地回答，然後繼續拆毀她那撒瑪利亞的正統想法。他告訴她，在將要來的國度裏，真實的敬拜並不受限於一個地方，並且告訴婦人祂就是彌賽亞。

當不同派別的猶太人領袖想用詭詐的問題來陷害祂時（太廿二，特別是 41-46 節），祂先是塞住他們的嘴巴，然後出擊。祂問他們，根據詩篇一一〇篇，彌賽亞如何既是大衛的兒子，又是大衛的主呢？

彼得在五旬節的講道，勇敢地攻擊聚集的會眾，說他們是殺害彌賽亞的劊子手（徒二，特別是 36-41 節）。保羅甚至呼籲外邦人，要為他們的無知敬拜偶像負責，並且宣告復活的耶穌將要審判全人類（徒十七 22-34）。

我們不要忘記保羅使用軍事性的用語：哥林多後書五章 1 到 10 節；以弗所書六章 10 到 20 節；提摩太前書六章 12 節；提摩太後書二章 1 到 7 節；四章 1 到 5 節。

无神论
拜偶像

非信徒的兩手策略

如果我們要持續出擊，對抗不信，我們就要對它有更多的瞭解。從聖經的立場看，什麼是不信？什麼是我們所稱世俗智慧的架構呢？

請記得先前的討論，非信徒在他意識的某些層面，他知道神，並且認識關於神的真理（羅一 21），但卻是壓抑它。儘管如此，他所壓抑的知識，卻在日常生活的許多決定中引導他。他慣常地假設刷牙、吃早餐、為生活而工作是有意義的。當他批評政客或是官僚體制，甚至當他攻擊聖經的時候，他假設了價值判斷是有效的。甚至他可能承認有神，就像法利賽人一樣。在這方面，他可能會是一個「正統」教會的會友，而他根本的不信只有神才知道。

然而，主導他思想的流向和前提的，仍然是不信。他竭盡所能的在聖經中這位絕對位格的神並不存在的 premise 中思考與生活。在大部分的情況下，這樣的追求並沒有導向法利賽式的正統派，卻導向更明顯宣告不信的思考方式。不信的思考方式基本上有兩個方向：無神論和拜偶像。² 兩者可能還會混合在一起，雖然這樣做會造成其本身的困難（下詳），並且它們會與「真正的知識」，就是非信徒嘗試壓抑卻沒有成功的知識相混合。這種混合物造成了模糊不清，而且他們很不容易把真理與錯誤分開。儘管如此，拜偶像或無神論者的基本大綱雖然整體有其複雜性，但很容易被人看穿。

無神論

無神論可能是實踐性的，也能是理論性的，或者兩者皆是。理論性的無神論者否認神，實踐性的無神論者則只是生活得好像神並不存在。在無神論的項目下，還包括了多種形式的自然神論和有神論——也就是某種類型的神，因自身的超越性、害羞性，或其他種種，而與人類的的生活毫不相干。

無神論所產生的自然結果就是失去標準和價值，因為只有聖經中的神才能啓示與賦予價值標準，就如我們先前所看見的。無神論者會傾向於成為相對主義者。誠然，無神論對許多人具有吸引力，就是因為這個原因。畢竟，人類從神面前逃避（就像亞當一樣），是因為他們不願意在神面前負責任。無神論就像各種形式的不信一樣，其本質上就是在逃避責任。

當然，在無神論和相對主義之間的自然連接不一定被承認，就連無神論者也不一定承認。因為有些無神論者非常強烈地持有某些價值判斷。事實上，即使他們之中大部分是相對主義者，也在價值判斷上不一致。有些人甚至希望能夠為客觀的道德辯護。然而，他們應該被告知，他們並無作出這種判斷的根基。

非信徒傾向於走到極端，即否認客觀意義的極端。非信徒或許會抗拒這種極端，因為他知道這是難以置信的，但是他所採納的哲學，卻無法防禦這種極端。他拒絕了唯一可以為理性和價值提供較平衡評估的基礎的啓示。聖經中一而多的神很清楚說明，並沒有無意義的多元性，即不連於次序和

架構的多元。

基督徒的文化批評者薛華（Francis Schaeffer）和他的門徒在後期，對無神論相對主義的涵義和危險性，有最生動的表達。³他們表示，這類思想主導當今時代的特性，以此反對早期較理性主義的思想。他們沿著這種路線，一路分析當代的藝術、音樂、電影、哲學和政治，以致帶出結實累累的衛道學結論。

拜偶像

不信的另一個主要形式是拜偶像。換句話說，就是把個人終極的忠誠，投效於聖經的神以外的事物。其效忠的對象包括一些原始的神或神明（如宙斯〔Zeus，希臘神話中的主神〕、巴力〔Baal，腓尼基的主神〕、摩洛〔Moloch，腓尼基的火神〕，或亞斯他錄〔Astarte，閃族愛之女神〕），和一些抽象的原則（如柏拉圖的「善」），或是非基督教的宗教（如回教和佛教），⁴或是現代文化上的運動，比如新紀元運動，或是自我、人類的理性，諸如此類。

大部分的人都難以忍受無神論完全失落了意義的極端；他們需要一些價值標準、準則或導引，來引導他們生活的某些方式。在這些人當中，那些持續拒絕聖經真神的人，開始變得和他們的無神論不一致，或者到了一種程度，他們就成為拜偶像者。若他們不願意接受這位真神，就必須尋找別神。

這再次點出，非信徒有走極端的傾向。如果這個偶像要滿足神的角色，他應該有一些神的屬性，並且滿足某些神的角色。

無神論和拜偶像是在基督教以外唯一的選擇。為了拒絕基督教，人若非否認所有的神，就是選擇敬拜聖經真神以外的神。實際上，他們形成了單一的選項，因為即使是無神論者，也必須實際上容許某種絕對的事物，通常就是他本身的理性。若說沒有神的存在，就等於說宇宙中最終極的實體是非位格的，而這想法本身就是拜偶像。同樣地，拜偶像是建立在無神論，並且也傾向回到無神論。拜偶像所依靠的是自主的思考和拒絕神的啓示。因此，無神論和拜偶像之間的分野並不清楚。

就像無神論一樣，拜偶像也可以是理論性的或者是實踐性的。這個「神」可以是理論性的東西，例如人的理性、進化論、唯物辯證論（馬克思主義）、國家，甚至是宇宙（泛神論），也可能是實用的實體，像金錢（瑪門）、享樂（戴奧尼斯／酒神）、家庭、自我，或是非基督教的宗教。⁵

拜偶像也像無神論，是對真神逃避責任；它尋求自由和自主。不幸的是，其自然的結果就是奴役，被偶像所捆綁。

從認識論來說，拜偶像者比無神論者少傾向於相對主義。拜偶像實在是能解釋為何有教條式的確定性，伴隨著許多的不信。只要想想關於進化論的學說。即使在這個時代，這理論遭到嚴重的挑戰，許多人仍對它抱持著令人驚奇的確定性。為什麼他們如此肯定，並且決心不容學校討論另一種有意義的選擇——創造論呢？⁶答案是，進化論已經成為許多人的一種宗教性的前提，也就是偶像。對許多人來說，失去那個偶像，就如同失去他們基本的世界觀——這是他們用以建立次序和理性的架構。

沒有人能夠證明進化論，進化論只是憑信心所持守的假設，並且所有假設的事實都必須符合它的架構。根據孔漢（Thomas Kuhn）的看法，這是一個「典範」，⁷是用來評斷其他建議的判準，但它本身卻不受評斷。事實上，當某人一旦拒絕創造論時，進化論就是必需的。因為假使地球不是由超自然的力量所製造（被創造），就是自然生成的——把神摒除在外。任何關於世界的自然起源，都會包括進化論，因為這是根據自然律在原始物質運作的結果，經過長時間就產生複雜性。因此，進化論的觀念並非從達爾文才開始的。⁸事實上，從主前第六世紀的泰利斯（Thales）後，每一個非基督教的哲學都有此特徵。

今天還有許多其他觀念，經常被當作無可置疑的事實，即使它們未經嚴謹的證實。例如：對孩子體罰是不對的；墮胎是對的；國家有能力和義務提供教育和福利；所有種族、性別、宗教和性別偏好，從每一方面來說都應該是平等的，而最大的罪就是蔑視這些團體中的一員（但蔑視盎格魯撒克遜族的更正教男性則不算在內）。

若說薛華那群學圈的人已經有效地辨認與批判當代文化中的無神相對論，那麼或許荷蘭的「律法觀念哲學」（採用了基督教哲學家杜義維〔Herman Dooyeweerd〕和 D. Th. Volleghoven 的觀念）對「拜偶像」做了最好的處理。他們將世人所關心的事物分為十五種不同的領域，包括數值、機械、生物、經濟、語言學、美學、司法、倫理和信心的。其中每一領域都以不同方式反映出其他領域，所以，試圖把其中一領域當作是絕對的，是其他領域的來源，是有其吸引力。因此，

在哲學上有一個傾向：就是把一切所有都歸納為數字、或空間、或物質、或動態或經濟。但這麼做就是拜偶像。神統管所有的範圍，且不受限於其中的任何一項。⁹

薛華的追隨者傾向於低調處理當代的拜偶像，因為他們傾向於依循一個歷史的模式，就是：古代對於理性和次序的樂觀立場，已墮落為現代的非理性主義（無神論的相對主義）。¹⁰他們如此致力於從非理性主義來看現代人，以致於往往會忽略他的拜偶像和教條主義——即他的理性主義。¹¹

另一方面，杜義維派處理非理性主義和無神論，不如他們處理拜偶像那麼有效。杜義維本身看不太清楚，理性在人類思想中的角色。他主張神不是理性的，因為如果說神是理性的，就會把神限制在十五種受造領域中的一個。但我對此有疑問：對我來說似乎是這樣，我們若承認范泰爾所言，神和人類心思間的差異，我們可以說，神的理智類似卻不等同人類的理性。而杜義維派認為范泰爾本身是「理性主義者」。這對我而言，表明出他們對這個領域有根本的誤解。¹²

拜偶像的無神論

就如我所指出的，若進一步思考，拜偶像和無神論無法彼此清楚區隔（或者彼此對立）。無神論者需要拜偶像：必須要有某種恆常、絕對的意義，因人無法以一個徹頭徹尾的相對主義者來過生活。相對主義者總是獨斷地排除非相對主義者的觀念。舉例來說，他們會說人們「不應該」強加他們的觀念在其他人身上。而且，拜偶像者需要無神論：選擇敬拜一個假神，至終是非理性和反叛的。

因此，大部分的非信徒以不同方式混合了這兩種主旨。柏拉圖和亞里斯多德教導說，宇宙被區分成一部分是理性和可知的，而另一部分是狂野的非理性和不可知的。但是你怎麼知道這不可知的部分呢？對此問題，他們無法提供令人信服的答案。

Plotinus 在一開始是理性主義的拜偶像者，他宣稱他已經找到一位神，而這種能夠在每件事都給我們一個完美的解釋，但這位神原來只有在非理性的經驗中才能被人認識。最終還是非理性主義稱勝。

馬克思主義聲稱科學的重要地位，卻傳講倫理的相對主義。如果倫理是相對的，為什麼我們要看重科學呢？

現代的公立學校宣稱對宗教是中立的。實際上是指他們的價值標準是相對主義，但是，他們卻武斷地把基督教從一切實質的討論中排除。

現代的媒體也傾向於傳達這些訊息：「什麼都可以。」價值標準是相對的；為了引人注目，干犯社會對性別、宗教和政治的典型「偏見」。但另一方面，他們卻非常獨斷地（經常不願意辯論，甚至承認有異議）推廣他們本身的價值標準，如墮胎合法化、由中央統籌的經濟、重稅和政府的花費、各種特殊興趣團體的「權利」等等。在藝術界和娛樂界大致上也是如此。

大企業則傾向比較保守，比較支持傳統的價值標準。但是，這種保守的道德規範，被兩件事所嘲笑，一是廣告公司「什麼都可以」的態度（他們似乎什麼都願意講、願意描述，為要搶到顧客），還有就是只要有機會取得政府補助和保

護，以免於競爭，他們馬上一窩蜂地擁上去。「什麼都可以」是無神論相對主義者的口號。¹³「我有權利得到補助」是拜偶像者對他偶像的哭喊。

因為康德的緣故，科學家才體認他們的學科不是純粹客觀的，其結果是深受科學家們想要看見的影響。科學家和真正世界的認識障礙變得很大，有不少是因為科學理論傾向於採取某種預設立場。¹⁴當一個理論成為典範或前提時，就會支配所有未來的研究，以致接下來就不可能透過科學的方法，對這理論提出挑戰。這樣的典範是被抓得很緊的（非常像宗教的教條），並且有誰提出根本的問題，就會冒著被團體放逐的危險。因此，我們的科學族群，在相對主義和教條主義、無神論和拜偶像之間搖擺。這就是何以進化論的教條在面對現代的重大挑戰時，世俗主義者更緊緊地抓住它，甚至到一個地步，拒絕向學校兒童表達另一種選擇。¹⁵

在社會科學中，這種態度更加明顯：社會學家獨斷地堅持文化相對論；心理學家對應該使用什麼治療法，正進行猛烈的「宗派」戰爭（並無哪一個被接受的治療法，有顯著的成效）；教育學家獨斷地禁止「政治不正確」的言論，同時卻堅持所有的觀點都應受到同樣的尊重（實際上是所有被認可的觀點）。

「主流」神學家或自由神學家也是如此。他們責備正統基督徒是教條式的，但是，他們自身卻高度教條性地將哲學、政治和社會的議題，高舉到福音的層次。

如果薛華那幫人善於處理無神論的相對主義，而杜義維的團體很能處理拜偶像，那麼，范泰爾就擅長辨認出這兩者

的結合。¹⁶ 他首先看到無神論和拜偶像（他稱他們是非理性主義和理性主義，就如我在《認識神的教義》中所說的）實際上是同一個立場——雖表面上相互抵觸，事實上卻唇齒相依。他看到這細微的差別，這些辯證性的主題相互交織，在整個思想史中，他們相互挑戰，也相互支持著對方。

基督教衛道學的反應

我無法在此重述范泰爾、Schlossberg、杜義維、薛華和其他人的批判洞見。不過，我的確可以推薦他們的著作，給想在這些方面更進深研究的人。但是，且容我以非常一般性的方式，推薦一些可以涵蓋許多實例的策略。

對抗無神論的相對主義

當你發現一個非信徒強調無神論的相對主義時，你可以持續地問他這些問題：（1）既然相對主義排除一切的肯定確據，你如何有把握它是對的？（2）你如何以相對主義者來過生活？對任何事情都沒有把握，應該在理性、情緒和意志上，都是一種很恐怖的壓力，當你作決定時，是根據什麼基礎呢？你根據什麼基礎來批評別人的論述呢？你怎麼能說什麼事是不對、不公平或不公正的？你根據什麼基礎來相信邏輯，或相信你自己的思想？

對抗拜偶像的理性主義

當你遇見某人想強調自主的思想與行動的能力，而非其

限制時，你很可能是遇上一位在偶像轄制下的人。找出他的偶像是什麼，並且瞄準方向問這些問題：（1）你根據什麼基礎認為這偶像是絕對的？（2）你的神真的做到神該做的工作嗎？他創造了這個世界嗎？他是邏輯、數學、倫理標準和科學上普世判斷的基礎嗎？他能夠成為意義、真理和正確的最終標準嗎？

我們知道一個非位格的神，無法做到其中的任何一項。所以，這會使非信徒要不就是屈膝於相對主義，要不就是容許他的神具有某些位格的特質。而一旦他選擇了後者，他就是承認我們這部分的論點，而我們能夠更進一步地追問：「你如何認識這個位格？」

對抗無神論的拜偶像

凸顯理性主義和非理性主義組合中的基要矛盾：如何能證明沒有證明的存在？如何能絕對地說沒有絕對的陳述？然後攻擊理性主義和非理性主義的原始成分，如上述。當然這並不是很容易。非信徒會從一個立場竄溜到另一個立場，從理性主義到非理性主義，並且反反覆覆。光是論證本身是不夠的，還必須有神的介入。因此，禱告是衛道學的終極武器。

註釋

1. 就如我先前形容的，耶穌對那些自認為在屬靈的事上是專家的人較強硬，但是，對那些認識到自己是無知的人，比較溫和。但是耶穌從來沒有在祂的信息上妥協。在反映這個模式時，范泰爾很喜歡說：「我們的表達溫和，但我們所說的實質內容卻是大有能力的。」（*suaviter in modo, fortiter in re.*）
2. 不可知論者經常是經過化裝的無神論者。看第四章對此的討論。
3. 這個團體包括薛華的妻子 Edith，兒子 Frank，女兒 Susan Macaulay，和他們目前和過去在 L'Abri 團契的協助者，如 Os Guinness，Donald Drew，Ranald Macaulay，Jerram Barrs，Udo Middelmann，和 Jane Stuart Smith。
4. 我瞭解當我稱回教是拜偶像的，我是稍微延伸了傳統的定義。我用這個詞彙來表達我認為合乎聖經的一般要點，然而，我們可能還需對這個辭彙用法加以辯論。
5. 有人說，想想基督徒如何對這類偶像充滿興趣，以致被試探出賣他們的主，實在是令人悲傷。有多少基督徒今天遵守十誡的第四條誡命：「當記念安息日守為聖日」（出廿八）？在我們追求金錢和享樂的時候，是否全然忘記了安息日？若是這樣，有一天當主再來時，我們豈不是會感到羞愧嗎？
6. 加州的教育主管 Bill Honig 想否決在聖地牙哥的創造研究學院（Creation Research Institute）有權利頒發文憑，因為這個學校（教導兩種觀點，但是用基督教的評估來表達進化論）拒絕教導進化論是已成立的事實。神回應了許多人的禱告，祂透過法庭的系統遏止 Honig 的意圖。
7. 參見 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970)。
8. 達爾文的成就是對進化論建議一個逼近真實的機械論。
9. 對杜義維模式的細節，我有一大堆問題，但是，其主要的論題是令人信服的，並且對衛道學有很大的幫助。
10. 看見這點與薛華原本的前千禧年主義有多少關聯時，是很有趣的。
11. 我在無神論和拜偶像之間所作的對比，相當接近范泰爾在非理性主義和理性主義之間所作的對比。
12. 克拉克和他的門徒曾經認為范泰爾是個非理性主義者。對他的批判兩方面都有，這或許說明范泰爾是非常接近真理的。
13. 回顧杜斯妥也夫斯基 (Dostoyevsky) 說：「如果神並不存在，一切都是容許的。」
14. Thomas Kuhn 在他重要的書中 *The Structure of Scientific Revolution* 稱呼他們是「典範」。
15. 最近，在加州 Vista 學校的基督徒理事嘗試鼓勵老師們，對進化論的理論表達其「弱點」。教師們的反應卻是強烈的反對這個建議。但是，所有理論不是都有其弱點嗎？並且對議題表達出所有角度的自由觀念，究竟到哪裏去了？當世俗主義者的意識形態，其終極前提出現危機時，這個理想似乎是不必要的。
16. 參見 Herbert Schlossberg 出色的 *Idols for Destruction* (Nashville: Nelson, 1983)。並且參見 James B. Jordan, *Through New Eyes* (Brentwood, Tenn.: Wohlgenuth and Hyatt, 1988)，也是回應偶像崇拜，並且繼 Schlossberg 的批判之後，促進世界正面的重建。

第九章

與一個陌生人的對談 個人衛道示範

如何將衛道學的方法融入談話中

這本書的許多部分確實是非常技術性的，但是我想要交代清楚的是，我所推薦的衛道學，是能夠用於實際場合的。我相信若人們在尋找這類實用的幫助，就不會被之前的討論給嚇跑。或許他們會接受前言裏的忠告，以這一章作為開始。我希望本章能引起他們的興趣，看看衛道學其背後支撐的理論。

我必須承認這並不是我的天性使然。我比較適合技術性的討論，而非與「街上的人群」交換意見。的確，我也很少有碰觸他們的機會，因為我想神裝備我來完成大使命，是藉著寫作的媒介過於口頭的方式。還有其他的因素，例如我的腦筋轉得不快，至少在不熟悉的環境時是如此。所以，在下面對話中的「約翰」，我多麼盼望我的腦筋像他動得那樣快。不過，我感到有某種義務，不要把讀者懸在半空中，所以，緊接下來的篇幅，至少會給予讀者一些想法，如何將書中所提的衛道學，在實際生活中發揮功效。

附帶一提，這並不是真實的對話。像這樣實際的對話，有許多時間是浪費在誤解、莽撞、偏離主題、突發事件或嘗試幽默失敗等等。為了節省時間，我把這些因素都從對話中剷除。

飛機上的相遇

艾爾（生氣地說）：真倒楣！

約翰：怎麼了？

艾爾：我買了公事包，因為它的體積正好能夠塞在座位下面。

你知道，他們總是告訴你，要把你隨身攜帶的皮包塞到你前面的座位底下。

約翰：是啊！

艾爾：我特別買了這個公事包，以便符合這樣的要求，但現在才發現，我的座位前面竟然沒有其他的座位。所以，我必須把公事包放在我頭上的貯物櫃裏，但是所有的貯物櫃都擠滿了，所以空服員就把它放到飛機後面。

約翰：如果你要求的話，他們可以在飛機起飛之後，把公事包拿來給你。

艾爾：我並不需要要求他們，我應該有權利拿回我的公事包，無論飛機起飛或不起飛時都一樣。而且就算他們記得要拿來給我，也不曉得要花多少時間。我閉起眼睛就可以想像得到，我要到飛機後面去拿我的公事包，需要擠過午餐車、三個空服人員，和一堆在午餐後忙著上洗手間的人。

約翰：我很同情你的遭遇。

艾爾：我叫艾爾。你呢？

約翰：約翰，很高興認識你。

艾爾：我是證卷分析師，你的工作呢？

約翰：我是長老會的牧師。

艾爾：真的！？幸會幸會。我小時候曾經到過教會，不過已經很多年沒有去了。我想你可稱我為一個不可知論者。

約翰：噢！那倒有趣。所以，你是哪一類的不可知論者呢？

艾爾：哪一類？你是指什麼，難道不可知論者還有不同的宗派嗎？

約翰：不是的。不過，有些不可知論者堅持說，根本沒有人能夠認識神，而另有一些不可知論者本身不認識神，卻保留一扇門給其他人，說不定其他人可能認識神。

艾爾：我想我是屬於第二類。我真的不知道神究竟是否存在，並且我也不曉得，若神存在的話，是否有可能認識祂，我想我是個超級的不可知論者。

約翰：那麼，讓我邀請你到我在聖地牙哥的教會……

艾爾：且慢，我說過我是個不可知論者！

約翰：你到過其他的教會嗎？

艾爾：不！我不是已經說過，我幾年沒去教會了嗎？

約翰：噢，我們必須確定這點，每個不可知論者都應該每隔兩個星期就到教會去一趟。

艾爾：每隔兩星期？

約翰：是的。你不是說不知道神是否真的存在嗎？

艾爾：對的。

約翰：所以，你必須兩面下注，對嗎？

艾爾：兩面下注？

約翰：對呀！如果你是無神論者，你會活得心安理得，好像神並不存在一樣。如果你是基督徒，你會覺得有義務活出基督徒的樣式：上教會、禱告、愛你的仇敵等等。但是如果你是不可知論者，你會怎麼生活呢？你的生活形態不是在這兩端中採取中間路線，所以每隔兩個禮拜去一次教堂？

艾爾：非常聰明。但是，老實說，我根本沒有去教堂，而且也從來不想去。所以，從實際的角度來看，我的生活就像是個無神論者。

約翰：你從來不去教會，不曾禱告過，也不曾拿聖經來衡量自己的行為？

艾爾：是的。

約翰：那你是個無神論者。

艾爾：可是，我實在不知道是否……

約翰：我只能從你的行動中得知你的信仰。如果你宣稱，你相信漢堡是有毒的，但是你卻不斷吃漢堡（而且沒有明顯的自殺傾向），那麼我會說，你根本不是真的相信漢堡有毒，或者可能是你的信念彼此有矛盾，只不過漢堡沒有毒的信念較強罷了。

艾爾：這樣說也對，好吧！我就承認自己是個無神論者罷。那你就向我證明神的確存在。

約翰：要怎麼樣才能讓你相信神存在呢？

艾爾：哦，我也不知道。不過，如果祂能夠親自向我顯現的話，會很有幫助的。

約翰：但祂是眼目所不能見的。

卡爾：不過，在聖經中，祂不是也以看得見的形體向人顯現嗎？

約翰：對，是的。但是，有時候這些形狀，就像耶穌在地上的身體，在外形上是很普通的，我不認為那會使你印象深刻。

艾爾：我想要有天使圍繞，明亮燦爛光芒的景象。

約翰：你想要的是像瀕死的經驗嗎？那是臨床上宣告死亡的人活過來的情形，他們描述一道明亮的光芒，有死去的朋友來拜訪等等諸如此類的事。這些都有文獻記錄，你曉得，那似乎是很普通的事。

艾爾：顯然，這是某種像做夢，或其他心理上的現象。當然我自己並沒有這樣的經驗。

約翰：是的，不過即使你有的話，你也會輕描淡寫把它當成像一個夢，是嗎？

艾爾：是的。

約翰：想像一下更強烈的情形：假設神在晚上向你顯現，在一道極為明亮的光芒中，有衆天使環繞，神說：「艾爾，我是主，是亞伯拉罕、以撒、雅各的神。」你會作何反應？

艾爾：我可能會嚇得驚慌失措，但最後……

約翰：你仍然會把它當成一場夢。

艾爾：是的，我仍然會把它當成一場夢。

約翰：那如果同樣的事情在大白天發生呢？

艾爾：老實說，我會以幻覺來解釋。

約翰：可是如果你正開車經過副總統在華盛頓的豪宅，看見他在車道上從禮車裏出來，你會認爲是幻覺嗎？

艾爾：不，當然不會。

約翰：爲什麼不呢？

艾爾：因爲，那是我能夠預期會發生的事情，也不會和我其他的信念相衝突。

約翰：所以你是根據已經相信的概念來解釋所發生的事實。

換句話說，你的信念掌控了你對事實的判斷。你的無神論前提，左右了你如何解釋你所觀察到的事，以致你並不接受其他的解釋。

艾爾：我想是的。

約翰：所以，你應當明白，爲什麼我（和神）拒絕給你某些可見的啓示，如果你對這樣的經驗都不願考慮以基督徒的角度來作判斷，那神爲什麼要多此一舉呢？

艾爾：我從來沒這樣想過。

約翰：你是否會考慮其他形式的證明呢？

艾爾：那麼世界上是否有些事實的證據證明神存在呢？

約翰：是的，其實世界上的每一件事都可以證明神的存在，因爲神創造一切，並且導引它們朝向祂的計畫。

艾爾：每一件事！？那麼我家曾經被蟑螂搞翻天，這件事如何證明神的存在？

約翰：嗯……如果聖經所說的屬實，這不正是你預期會發生的事嗎？聖經說，因爲人類墮入罪惡中，因此，地上產生荆棘和蒺藜，使我們的工作更爲困難，也造成我們的生活疲憊不堪。蟑螂就是這結果的一部分。

艾爾：這倒有趣，但那還是不能證明神的存在啊！我也可以用進化論來解釋，蟑螂的出現純粹是意外。宇宙對於蟑螂是否造成我的困擾是不會在意的。

約翰：但是，請注意一下，你是用無神論的背景來解釋這些事實。你把基督徒的解釋排除在外，因爲你已經定意如何解釋了。你是否能向我證明你預設的前提呢？

艾爾：如果照你的意思，我的確無法證明神並不存在。即使

我能，你也會以一個基督徒的觀點來解釋我所列舉的事實。

約翰：那就對了！截至目前為止，我們都向對方做了同樣的事情。所以，我所給你的任何證明，你都可能根據你的前提來加以否決。

艾爾：好吧！那我們也沒什麼好說的了。你有你的前提，我也有我的。你以基督徒的觀點來解釋事情，而我卻不然。你也不能向我證明任何事情，而我也不能對你證明什麼。

約翰：不要這麼快就下結論！至少你現在瞭解到證明這回事，比你所想像的更複雜。

艾爾：我已經看清這點了。但我很好奇，你要如何繼續這場談話？

約翰：我們能否再次回到蟑螂的話題呢？

艾爾：那對你的論點有何幫助呢？

約翰：我好像聽到你說，蟑螂在你家橫行了好一陣子，對吧？

艾爾：是的，那些日子就像夢魘一般恐怖。但就如我所說過的，從宇宙是一整體的觀點來看，蟑螂的事並沒有什麼大不了！

約翰：那麼空服人員把你的公事包拿走呢？

艾爾：那真是太糟了！他們應該在我選擇位置的時候，就通知我會有一段時間沒有公事包在身邊。對我來說，這比我坐在窗戶邊，或是走道邊的位置還重要，甚至比是否要坐在吸煙區或非吸煙區還重要。

約翰：你是說航空公司是錯的？

艾爾：是的，但我還不至於上告到聯邦法庭的。

約翰：那麼，現在告訴我，一個無神論者或不可知論者，如何判斷什麼是對、什麼是錯。

艾爾：我想，是良心吧！

約翰：良心是一種道德的感覺，它感受到對與錯，就像是眼睛感受到光和色彩一樣，但是，眼睛並沒有創造光和色彩，難道你認為你的良心「創造了」對與錯嗎？

艾爾：有些人是這樣想的，但是，我對這樣的觀點頗不以為然。如果對和錯是我自身創造的，那其他人為什麼要在意呢？

約翰：對極了！不過，即便是你認為其他人必須在意這件事，這也是一種道德判斷。這不只是你自己的一種感覺，好像還有其他客觀的事物存在，要求你和其他人遵守。

艾爾：是的，我可以看出客觀道德價值標準的重要性。

約翰：那麼，是這些價值標準約束了我們，給予我們責任和義務。

艾爾：是的。

約翰：但是，為什麼呢？為什麼我們有義務接受到這些價值的約束呢？

艾爾：我猜想這就是宇宙之道的一部分。在宇宙的自然法則中，任何東西往上拋一定會往下墜。所以，在道德的宇宙中，傷害人的就要承受罪咎感。

約翰：但是，自然界的定律並不會使我們「有義務」做任何事，我無法想像純屬物質的事物，能要求我們接受義

務。你能想像嗎？

艾爾：不能。不過，我的確能夠感到義務是存在的。到底是從哪裏來的呢？

約翰：請正視你的選擇：你可以選擇宇宙是終極非位格的（即每一件東西都只是物質、意向、空間、時間和偶然），或者是有位格的（一個終極的存有創造並使用了物質、意向等等，來完成祂的計畫）。這兩者之間，你覺得哪一個比較像是道德要求的來源呢？

艾爾：我不認為答案是兩者選一。就算是一個人告訴我去做某件事——像是警察——我也不會因此就有義務照他所說的去做。

約翰：對呀！警察可能會犯錯，有時候還會超越權限。而且即使他所要求的是對的，他也無法創造出道德責任，勝於你我所做的。

艾爾：我有點搞糊塗了，我想你大概是引導我朝向有位格的道德立場。

約翰：是的。但是，道德價值不能藉由有限的人格來完全解釋清楚。

艾爾：當然啦！這就是你證明有神的論證！

約翰：對啊！想清楚一點：道德價值較像是忠誠，不是嗎？事實上，忠誠是一項道德價值，它要求我們以某種方式行事。但我們要在何處找到它的立足點，以致能對某人或某事效忠呢？

艾爾：我想深度的人際關係才會產生強烈的動機吧！如果你侮辱我的母親，我當然會揍你一頓。因為對我來說，

她是世上最值得愛、最溫柔慈祥的人。只要我活著，就會對我的母親忠誠。

約翰：沒錯。不過效忠國家，又稍有不同，但這可能與這個人經歷過的福分有關，這是透過與該國其他人的交往所產生的。

艾爾：我想是的。一般來說，對某群人忠心似乎比忠於某個特殊的政府體制來得重要。而當我們能對一個體制效忠，大半是基於我們認為運作那個體制的人，正在服務該國的人民。

約翰：好，長話短說：道德價值標準是倚靠在個人的關係上。絕對和客觀的道德標準，是預設了對一絕對者的忠誠。

艾爾：絕對者？暫停一下。

約翰：什麼是你所想到最嚴重的罪惡？

艾爾：消滅某一種族。

約翰：這永遠是錯的嗎？

艾爾：永遠都是。

約翰：如果有一群少數民族住在美國，你簡直不能容忍他們的存在。假設他們成天就在偷盜、搶劫、強暴，並且誘姦小孩，同時還花盡納稅人的辛苦錢，領救濟金過活，那麼鏟除他們，不是天經地義的事嗎？

艾爾：或許我們心裏很想這麼做，但那是不對的。我們應該處罰罪犯、改變福利法規等等，但是，我們絕對不可以毀滅一整個種族。

約翰：你用了諸如「永遠」和「絕對不可」的詞彙，你是根

據哪類的人際關係來證實這類的一致性呢？

艾爾：我想是忠於「人類」這個範疇！

約翰：但是，「人類」何時曾投票反對人種剷除呢？就以希特勒、史達林和波布的例子來說，人類還不是袖手旁觀。

艾爾：我的意思是，是否把人當成是有價值的；是目的而不是手段，那麼我絕對不會支持滅種的行為。

約翰：但是，是誰教導過你，把人類當成是有價值的，是目的而不是手段呢？事實上，這類的倫理在世人中已經是相當少有的了。

艾爾：應該是說，這個倫理觀似乎是維繫在對同胞的真愛上。我們應該盡所能的為每個人設想，對不對？

約翰：但是，你怎麼知道，偶爾的滅種行動，對於人類整體來說是不好的？

艾爾：對於受害者來說，當然不是最好的！再說，這並不是把人類當作目的來對待。

約翰：你的倫理觀非常崇高。但是，是什麼使你認為「人類整體」配得這類無條件的愛呢？就如你說過的，這個世界上也有許多敗類啊！

艾爾：我知道你是什麼意思了！我的確花費許多時間抱怨這些敗類和道德無知的白癡們。人們是如此不為他人設想，就像這個官僚體制，定下航空旅行的諸多規條。

約翰：那麼，一個充滿白癡和敗類的世界，能激發我們付出無條件的愛嗎？

艾爾：如果你要這樣問的話，我想答案是不可能的。但我仍

會堅持滅種行為是不對的信念。

約翰：不錯！不過，除了聖經所提到的神之外，你能誠實地為這些信念找出令人信服的基礎嗎？畢竟有一位神是完全聖潔、公義和慈愛，除了這位神之外，還有誰配得那樣的忠誠？

艾爾：如果你把話題限定在道德價值的話，關於有神論還有很多可以談。但道德是很不可靠的，誰能夠真知道它們是從哪裏來的？所以，我只是根據人類的理性來過活，而非相信某些超自然的存有。

約翰：理性的確是人類一個偉大的能力，但是為什麼要根據理性來過活呢？

艾爾：因為不理性的生活，會帶來失敗、痛苦和受苦。

約翰：不見得總是這樣吧！難道你不曉得，有些不理性的政客日進斗金嗎？難道你不知道有些理性的人們，因為委身於真理，反而受無盡的折磨嗎？

艾爾：難道你是鼓吹非理性主義？

約翰：不是的！我只是問，為什麼我應該根據理性來生活？

艾爾：因為既然你已經委身於道德的公正，你就應該委身於真理，因為這也是一項道德價值。當你的理性向你顯示一項真理，你必須要認出它的存在，並且要承認它。

約翰：沒錯！理性本身是以真理客觀的道德標準為前提。

艾爾：並且……

約翰：並且那個道德標準預設了對一個絕對位格的忠誠。

艾爾：對神？

約翰：對神！

艾爾：你的論點跳得太快了。或許在這之上有一位格，是成爲道德的判斷準則，但是爲什麼要稱祂是神呢？你又如何表明祂是全能、全知的，還有其他種種的能力呢？

約翰：這就是爲什麼我們需要「絕對」的觀念。如果神有軟弱的地方，那麼祂就無法成爲善惡絕對的最終判斷；如果祂在衡量事物時有所不知，那麼祂就不能準確地判斷我們所行的善惡；如果祂有開始或結束，那麼就可能爲世上無需有神找到理性的說明。不過，我們已經知道那是不可能的。

艾爾：但是你所說的神，究竟是那一位呢？是阿拉？宙斯？耶和華？耶穌？佛陀？梵天？

約翰：我所談論的是聖經中的神，祂是耶和華、耶穌，也是聖靈。

艾爾：爲什麼不是其他的神呢？

約翰：是這樣的，長話短說：宙斯不是一個絕對的存有，他是有限的，只是比我們大一點，又比我們更有能力，但肯定他不是一個道德的楷模；佛陀從來沒有聲稱過自己是神，並且他原初的教訓被認爲是無神論的說法；梵天比較接近絕對性的概念，但是「他」的本質是非位格的，是印度教諸神中的一個，他「超越善與惡」，因此，不能算是一個道德標準。

艾爾：那阿拉呢？

約翰：阿拉其實是聖經之神的異版。回教的創始人穆罕默德

認爲聖經是神的話，但因著其中有一些不一致性，所以他把聖經裏較困難的教訓，像是三位一體，做了些改變，而創造出自己的宗教經典，就是可蘭經。然而，他把聖經中的神，轉變成爲宿命論的專橫源頭，嚴重違反了聖經中位格化的說法。基督教和回教之間最主要的爭論，就是聖經本身能否容許這類貼貼補補的方式。回教說，聖經曾預言穆罕默德的來到，他將完成神的計畫，基督教卻否認這樣的說法。

艾爾：所以你是告訴我，只有聖經才擁護一位絕對位格之神的存在？

約翰：對極了！

艾爾：但是摩門教和耶和華見證人又是什麼呢？

約翰：摩門教是多神論者，而耶和華見證人卻又否認三位一體。

艾爾：爲什麼三位一體是如此重要呢？

約翰：因爲聖經是這樣教導的，而聖經是神的聖書。聖經說只有一神，然後也向我們指出，三位都有神的地位。祂並非一個人扮演三種角色：耶穌向父禱告，而父和子差遣聖靈進入世界；當耶穌在約旦河受洗時，父從天上說話，而聖靈以鴿子的樣式降臨在祂身上。

艾爾：那我們如何得知聖經就是神的聖書呢？

約翰：正如我們所見，只有聖經的傳統教導說，神是一個絕對的位格，同時也表達得很清楚，神想要以位格的方式，用語言來管理祂的子民。而那個語言是以書面的形式記載下來。十誡是由神的指頭所寫成的，而且使

徒保羅說，聖經是「神所默示的」。整本聖經，特別是詩篇一一九篇，對神所寫下的話語，充滿讚美和至高無上的崇敬。

艾爾：但你是用聖經來證明聖經。

約翰：是的，但是就像你用理性來證明理性，或者就像是早先你使用無神論的前提，來證明無神論的結論一樣，我們都有自身的前提！

艾爾：難道一個人不能夠相信一個絕對位格的神，而不用接受任何單一的宗教傳統嗎？

約翰：如果耶穌沒有出現的話，我們是可以這麼做的。

艾爾：耶穌又帶來什麼不同呢？

約翰：如果這位「絕對的位格」正注視著你，你的感受如何？因為祂是一個位格，祂也是道德的唯一標準，祂一定會有意見的。祂會對你的道德行為有何想法？

艾爾：如果打分數的話，我想，我比許多人都來得好吧！不過，我絕不是一個供人膜拜的聖徒。

約翰：那麼，如果你現在被叫到一個聖潔、絕對公義的神面前，你有何感受？

艾爾：恐怖至極。

約翰：那麼，如果這位神愛你至深，祂所希望的，不是因為你的罪來毀滅你，反而是要拯救你呢？若是這樣，祂是否值得你花點時間去追尋呢？

艾爾：當然！但是我要去哪裏才能找到呢？

約翰：再說一次，只有唯一的選擇，就是耶穌。所有其他宗教，甚至是「有神論」中的諸神，都宣稱你能夠藉著

你的好行為，來討神的喜歡。但那樣的宣稱卻產生了驕傲，讓這些人相信他們能夠達到那個標準，但那些認為自己永遠無法達到完全地步的人，卻感到非常沮喪。

艾爾：老實說，我是屬於第二類的人。

約翰：我也是。

艾爾：耶穌又有何不同呢？

約翰：聖經告訴我們，耶穌是神永生的兒子，祂來到世界上為我們的罪受罰，付上代價，並且對所有願意相信祂的人，提供救恩作為白白的禮物。請特別讀約翰福音三章 16 節；羅馬書五章 8 節；六章 23 節；以弗所書二章 8-9 節；提摩太後書一章 9 節；提多書三章 5-6 節；彼得前書三章 18 節。

艾爾：那麼耶穌不只是人間的宗教教師而已？

約翰：如果祂是的話，你的生活就仍然在絕望的愁雲慘霧中。

艾爾：不過，請看世上所有的惡——並且我也必須承認，罪惡也在我的內心裏——這樣的世界，怎麼可能來自一個良善的神呢？

約翰：對這問題最好的答案就是「我不知道」。

艾爾：我還以為你知道一切呢！

約翰：在屬靈的事上，我所知的只有聖經告訴我的，但聖經對這個問題，並沒有提供「完全的」答案。

艾爾：我注意到你說了「完全的」這個字，這是什麼意思呢？

約翰：意思是說神使「萬事都互相效力」（羅八 28），而且每一件事都有神智慧的安排（詩一〇四 24；耶十 12；

五十一 15)。這也意味著神對所有祂容許進入世界的罪惡，祂有一個美好的目的。但是這些美好目的是什麼，祂卻選擇沒有完全告訴我們，祂也沒有義務向我們解釋所有的事情。

艾爾：但如果我沒有一個很好的解釋，我怎麼能夠信靠祂呢？可能祂是一個邪惡的存有，而非良善的。若是如此，我就不能容許祂成為我的道德準則。

約翰：其實，你容許與否，對這整個議題都不重要。祂是道德的準則，無論你喜歡或不喜歡，祂都是。但是回答你先前的問題，有許多理由都能讓你信靠祂，儘管你還有許多未解決的難題。

艾爾：是那些理由呢？

約翰：重點還是在耶穌。

艾爾：又是耶穌？

約翰：是的。耶穌向我們表達了神在公義上絲毫沒有妥協，神對罪的處罰就是死，甚至讓自己的兒子成為受害者。而且耶穌也向我們表白，神樂意賜下祂的兒子（就重要的意義來看，也就是祂自己），把我們從恐怖的死亡中拯救出來。這並不是一個道德邪惡或是冷漠的神做的，我們可以肯定的是，像這樣的一位神，把罪惡包含在祂永恆的計畫內，一定有某些非常好的理由，即使我們不知道那些理由是什麼。

艾爾：我知道我要怎麼做了。如果神向我啓示祂自己，並且告訴我罪惡進入這世界的原因，我保證我會成為一個基督徒。

約翰：要小心！約伯也曾經提出類似的要求，後來他也有與神見面的機會。

艾爾：好極了！那就有個先例了！

約翰：不過，請記住，剛才你曾說過，當與一個聖潔和公義的神面對面時的感受是如何？

艾爾：嗯，是的。那我倒忘記了。不過，我覺得在那樣的會面中，我自身罪的問題應該不會被提出來，我是希望神按照我想要的那樣進行。

約翰：哈！但那卻不是神做事的方法。當神與約伯會面時，祂問了一些問題，提醒約伯他的有限和祂在道德上的不完全。結果，約伯把他的頭蒙在羞愧中。

艾爾：嗯，也許要求與神會面不是個好主意。

約翰：事實上，關於你對邪惡的難題，最好的對策就是更多認識耶穌。耶穌是神良善和公義的鏡子。誠然，在整本聖經當中，我們知道神曾經做過真正美好的事情。那些熟悉聖經的人，對邪惡的難題困擾較少。當然，即使是基督徒，有時候也會痛苦地與這問題掙扎。

艾爾：可能是的。

約翰：約翰福音十七章 6 到 8 節應許說，如果你渴望明白神的旨意，你就會知道耶穌所宣稱的，到底是不是真的。你是否願意花點時間來研究那些宣稱呢？

艾爾：我願意的。

約翰：舉例來說，只要把福音書讀一遍。或許從馬可福音開始（因為篇幅最短），然後是約翰福音（以最簡潔和清楚的方式，來回答我們的問題）。特別注意復活的

事件，你可以問自己，這故事若不是超自然的真實事件，那要怎麼解釋呢？

艾爾：如果耶穌復活了又如何？

約翰：如果耶穌復活了，那麼神就已經證實祂的教訓和工作是真實的，而我們這些屬於祂的子民，也會與祂一同復活，擁有新生命。如果耶穌復活了，那麼祂就真的是神。而且如果耶穌復活了，就說明祂說「經上的話是不能廢的」是正確的（約十 35；參太五 17 及下文）。

艾爾：如果我想瞭解聖經，哪裏可以提供我幫助呢？

約翰：我真誠地邀請你到教會。

艾爾：我會慎重考慮，但一切等我回到家再說，你認為呢？

約翰：讓我們繼續保持聯絡，我會設法在你家附近，推薦一間適合你的教會。對你來說，參加一個團契，能讓你更多認識基督，那是非常重要的。這也是神設立教會的目的，好讓你成長。

艾爾：哇，咱們快要降落了！我已用不到我的公事包了。

約翰：可能對於你的公事包被拿走的這件事，神有一個美好的安排。

艾爾：也許是。

附錄一

范泰爾和林格尼的衛道學

闡明預設派與傳統或古典衛道學有何差異

（附註：這個評論最初發表於〈西敏神學雜誌〉〔47,2 (Fall 1985), 279~99〕。我們在此重提，相信這會幫助讀者更透徹瞭解預設派或范泰爾派的衛道學，與另一傳統或古典的衛道學有何差異。自從我寫了這個評論以來，就對衛道時使用或然率有了多一點的喜愛〔與范泰爾和林格尼傳統的版本都有所不同〕，並且我也對循環論法的辯護比較小心一點。一般來說，當我與不同方式的衛道學互動時，這個評論仍在繼續為我說話。)

前言

《古典衛道學》(Classical Apologetics)，作者是 R. C. Sproul, John Gerstner, 和 Arthur Lindsley (Grand Rapids: Zondervan, 1984)，是衆人所引頸企盼的。本書系統化爲一種相當令人關注的衛道學路徑（至少是略具學術性的）。這種途徑直到如今，只見於普遍化的著作與有聲書中。並且此書對「預設主義」的批評也備受注意（主要是以范泰爾的形式）。本書是到目前爲止對范泰爾最廣泛的批評之一，¹並且我認爲在所有對范泰爾的批評中，本書表現出最透徹的研究和最準確的註解。²說到這個，我應該體認到一種可能的利益衝突：這些作者表達了因著我與 Gerstner 之間的通信而受益於我，以致「相當有助於我們瞭解范泰爾派的衛道學」。³然而，當我推崇這些作者瞭解范泰爾時，我不是有意推崇自己。我對他們的成形相對來說貢獻很少（並且當它產生時，不一定都能被人瞭解或接納）。況且 Gerstner 先前也是范泰爾的

學生，並且多年來深思熟慮研究范泰爾的立場（從我個人的討論中得知）。就我所見，他濃厚的興趣與學者的關注，非其他范泰爾的批評者所能匹配的。⁴因此，本書擁有相當高的批判水準，應該歸功於作者本身。

我不會討論本書在歷史研究的細節，雖然這些非常有趣，也是本書最好的特色的之一。Gerstner 擔任教會歷史的教授多年，這正是他擅長的主要範圍。一般來說，這段歷史的部分所辯論的是類似林格尼派 (Ligonier) 的「證據主義」，⁵也曾是正統派基督徒在大部分教會歷史中的普遍觀點。因此，可稱之爲「古典的」或「傳統上的」觀點。這樣的論證是奧古斯丁、馬丁路德、加爾文、十七世紀正統派、東方和羅馬正統教派⁶的學者所支持的。然而，這些作者相信，這些古典衛道學已經「有病，並且奄奄一息」，不過還沒有死掉。⁷他們告訴我們，「預設主義已經成爲改革宗神學家主流的立場，即使它在教會歷史中，甚至還夠不上是少數人的立場。」⁸其他比我更具歷史傾向的評論者，無疑將會評估這篇文章。我想，無論是哪一方都能提出實質的論證。當然，在評估兩個路徑的相對有效性，這個議題並不是很重要的。如果范泰爾的觀點相對上是新的，也不能因此就算是錯的；更正教並不是傳統主義者。⁹通常對我來說，在我們以前的世紀，衛道學歷史對這些問題是混淆不清的。正統派的基督徒衛道學家，總相信聖經是超越所有人類理性的最高權威，這也是范泰爾派立場的本質。另一方面，他們也說到各式各樣的理性，就某種意義上也是合法的「先於」信心。¹⁰在此顯出的矛盾，通常不會被視作是一個問題，直到康德的「哥白

尼革命」之後，大大增加了神學家和哲學家在認識論上的精確性。只有在康德之後，預設性的邏輯才被有系統的研究（就像在范泰爾以前的思想家如：黑格爾、馬克思、祈克果、維根斯坦，和基督徒衛道學家 James Orr 所研究的）。因此，問道加爾文是否為「預設主義者」或是「證據主義者」¹¹，就像問到奧古斯丁是更正教徒，還是天主教徒。¹²

至於現今的處境，我們當中有許多人都很訝異聽到，預設主義是近代衛道學家的「主流」。當然這有賴於你如何界定「預設主義」。我想可以提出論證，就是在這個時代有了康德、黑格爾、馬克思、愛因斯坦、實用主義、現象學、存在主義、維根斯坦、孔漢、波蘭尼（Polanyi）、漢生（Hanson）、杜義維，和許多其他人，大部分的衛道學家都曾嚴謹考慮過預設的議題。在我們的時代，要否認人類的思想是極度困難（無論是科學、邏輯、歷史、哲學、宗教的，或是其他種種），會受到我們「先理論」的心態和委身所影響¹³。或許這個事實是使三位作者覺得，在目前預設主義是佔優勢的。他們沒有寫明他們如此說有何根據，所以我很難述說。以我來看，開放地考慮「先理論」對思想委身所造成的影響，離完全豐滿的預設主義還有一段很長的路程。保持對話就是正向的發展。我對本書最失望的就是，它未能以嚴謹的方式來處理這些有力的哲學學派所造成的風潮。對許多人來說，這些學說對林格尼派的衛道學是不利的。

林格尼和范泰爾

在討論他們積極的衛道學之前，現在我想試著分析這些作者對范泰爾的批判。在本書中剛好次序顛倒，但是，我覺得在這篇評論中，應當先討論方法論和知識論的問題，然後再討論這些作者對基督教論證的討論；而前者的問題會與對「預設主義」的批判密切結合，不可分開。

范泰爾的衛道學本質是簡單的，不過他的苦心經營卻是複雜的。它有兩個基本主張：（1）人類有義務在所有的思想中設想有神，並且（2）非信徒在思想和生活的每一層面都抗拒這個義務。第一個主張導致范泰爾批評理智自主的觀念；第二個主張則引導他討論罪對理智的影響。林格尼派在這兩個領域都批判范泰爾，我們也將以此次序來考慮。

自主，理性，和循環論證

對預設主義起初的形容，顯示出優先看重范泰爾對自主的批評是非常具有洞察力的：¹⁴ 就是我認為這是范泰爾體系的基礎和最具說服力的原則。¹⁵ 我們不應該把衛道學視為好像我們是自己的立法者，是所有事物的尺度。基督徒的思考，就如基督徒生活的所有層面，都是屬於神的主權。

然而，這本書對自主問題的分析，似乎並不清楚，或者有所誤解。作者從范泰爾對自主的聲明推演出，他要我們由神「開始」，而非由我們自己開始。¹⁶ 「開始」（就像「以先」和「優先」）在神學和衛道學上是非常滑溜的片語。它

可以指主題的教導次序，一個強調重點，一個研究的方法，關於顯著性或重要性的信念，對必要或充分性條件的關聯，或真理的判準。我相信在范泰爾的心中這項總是最後的選擇方案，雖然偶而還是有些模糊。無論如何，人會期望林格尼派的作者們對這觀念提出某些分析，稍作嘗試來界定它（不僅為范泰爾，也為他們自身的體系）。但是，卻沒有這種分析出現。作者下筆時，好像這種觀念的意義是完全不證自明的。

所以，他們堅持主張我們應該在認識神的時候，「從我們自身開始」。因此，就某方面來說，這種推理是自主的。「一個人就是不能從自身以外開始，如果他要從自身以外開始，首先他必須先與自身分開。」¹⁷就某方面來說，當然這是真的，而且范泰爾也願意承認這點。這些作者甚至在這方面引用范泰爾所說的，¹⁸但是他們聲稱這代表范泰爾思想中的不一致，是一種尷尬的承認。¹⁹然而，就范泰爾來看，自我是「至近」的（proximate），卻不是「終極的」（ultimate）起始點。²⁰我認為，這是指自我會做出思想和實際生活中的決定：我們所作的每一個判斷，是因為我們認為這是對的。但是，這個事實未必會帶出自我是真理終極的判準。我們經常面對一種抉擇，即我們是否應該信任自己未獲協助的判斷，或是倚靠他人。這種問題並不刁鑽或奇怪（只有邏輯上是不可能的）；這完全是正常的。

因此，有兩個問題要解決：（1）形而上的問題（實際上是同義的重複式〔tautology〕），即是否所有決定都是自我的決定，和（2）認識論與倫理學的問題，即在面對決定時，

自我要採用什麼標準。²¹我認為，范泰爾和林格尼派的團體會在第一個問題上意見一致，只是范泰爾對它並沒有太大的興趣。不過，這種意見一致並沒有影響第二個問題的答案。問題仍需提出並解決的。並且范泰爾和聖經所關心的是第二個問題。聖經常常呼籲神的受造物，將他們的判斷臣服於創造主。如果有人反對說，即使是服事神的選擇，仍是一個自我的選擇，因此，就某種意義而言，是「始於」自我。范泰爾僅會承認這點，但從另一方面，也是更重要的意義，他會提醒那些質疑者，這個選擇並不是「始於」自我。²²

在人類理性的討論中，需要作出同類的區隔，這是本書另一個顯著的主題。《古典衛道學》是極端的理性主義。作者們攻擊我們時代中的反智趨向，²³讚揚「從這反智的狂鬧中隱退」²⁴的跡象。仔細地表明聖經中多處提到，我們有義務和非信者說理。²⁵「盲目的信」是偉大的敵人。²⁶然而，他們說，范泰爾放棄了衛道學，²⁷拒絕向非信徒說理；他並不相信證明²⁸或證據。²⁹他否認你能夠在一個三段論證的結束找到神。³⁰正在作評論的筆者，即那位聲名狼籍的范泰爾派發言者，不能與任何人從事理性的論證：

（亞米念派）能夠與傅瑞姆（John Frame）辯論，但是，傅瑞姆卻不會與他辯論。傅瑞姆只能夠告訴他，他是錯誤的，並且他必須改變他的心智，因為傅瑞姆曾被神光照，而有不同的看見。³¹

作者們說，恰恰相反的是：就像我們不能夠避免「從自我開始」，所以，我們也不能避免用到理性（在任何生活的

領域中，特別是衛道學）。任何嘗試說服非信徒接受基督教真理都需要用到理性。如果我們要表明「以神為前提在理性上是必須的」，那麼理性的論證就是必要的。³²事實上，預設主義者確實提供了理由。³³實際上，「在自主的事上並沒有真實的不同」。³⁴

支持這一切的是這個熟悉的論證，就是理性的某些基本原則（就像是互不矛盾的定律），應該被預設在任何可理解的談話中。事實上「不矛盾的定律是宇宙中生活的先決條件」。³⁵你不能沒有預設邏輯，就質問邏輯；你不能還沒有預設邏輯是首要的，就辯論反對邏輯的首要性。

所以，那些作者們支持「理智是首要的原則」。這不是說，理智比它所發現的神更卓越；「理智是首要的是指，我們必須在還沒有實際認識神時，就思想到神。」³⁶因此，當范泰爾談到「理智的首要性是建立在創造主與受造物之間的區分」，似乎是無稽之談。如果理智是首要的，那麼，它的首要性就不是「建立在」任何事物上。如果神乃是在理智活動以先就被人知道的話，那麼我們如何能知道祂呢？

但是，在此從「起始點」就必須作出某些區分。「理智」或「理性」可以是指不同的事：邏輯的定律；我們藉心理的能力作出判斷和決定結論；判斷和推論本身；思想的系統等等。³⁷理性是一個心理的能力，參與在任何理性的活動中，這肯定是真實的。因此，用同義重複式邏輯再強調這點的明顯性。這也是我們早先在「人必須始於自我的立場」的討論中，也看見這種明顯性。但正如「始於自我」會未能回答這樣的問題：自我應該認識的真理判準是什麼？因此，

「始於理性」也未能回答這樣的問題：人類理性必須確知的真理判準是什麼？理性既是心理的能力，它可根據許多不同原則運作：不同的邏輯體系，不同的哲學架構，不同的宗教委身。因此，范泰爾可能會（並且是！）承認理性是參與在所有人類的思想和生活中。但是，對他來說，重要的問題是，什麼樣的真理判準，是我們的理性所必須認知的？

我們的作者是這樣回答問題的。他說，首先，理性應該認知不矛盾的定律（可能他們甚至會以邏輯定律來界定理性，所以，對他們來說，「理性的首要性」不是指一個心理能力的首要性，乃是邏輯的首要性，這再度讓人搞不清楚）。然而，主要的重點就某種意義是真實的。互不矛盾的定律否認甲和非甲可在同時和同樣的方式是真的。這是基督徒的原則，他以聖經本身為預設的前提。當然，它也是高度抽象的。沒有更具體的事物能單單從互不矛盾的定律產生。要得到具體的結論，我們需要有額外的原則。這些原則在宗教與哲學層面都是問題所在。³⁸因此，不同的哲學家會傾向以他們特別的系統來界定理性。范泰爾正是從這個要點進入討論，並且要求在選擇理性的原則時，要聽神的聲音。在這個層次上，帶著這種關注。他談到關於「理智的首要性是建立在創造主與受造物的區隔」。在此他所指的是一個推理的過程，認識神的標準是超越的。或者為了清徹的緣故，他應聰明地根本不提「理智的首要性」；³⁹但是，要瞭解他的意思是什麼並不困難。理性總是會參與在人類對知識的尋索中，但是，理性必須一直選擇其標準，而那個選擇基本上是屬於宗教性的。

而這些作者們回答，畢竟我們必須「在我們認識神之

前，要先想到神」。⁴⁰ 我們是否想在認識神以前，先想到神，那麼，顯然在我們探究的過程中，我們不能預設有神。我們不能把神當作是我們至高的標準，直到我們認識祂是存在的。因此，我們應該採用某些其他的標準，至少是「暫時採用」。⁴¹ 但是，這個分析（1）否定了羅馬書一章清楚的教訓，每一個人都已經知道神了（20、21節），（2）為哥林多前書十章31節安排了一個例外：當你僅是開始探索知識，你不需要為「神的榮耀」而思考。你能夠合理的辯解說，你為某些其他事物或人的榮耀而思考。這樣的想法會不堪一擊，因為相信聖經的信徒是無法忍受的。

因此，這些作者們未能表明范泰爾放棄了理性的論證、證明、證據。他所放棄的是中立，或自主性的推理而已。並且在《古典衛道學》中，並未表示放棄這些是錯的。我要有文字記錄；我要強調說，范泰爾並不是拒絕證明、論證、證據。相反地，他用了最強烈的詞彙為他們背書。⁴² 林格尼派的作者們對此非常清楚，但是，他們卻草率的將它當成沒有一致性，或是堅稱范泰爾的論證根本不是論證。

然而，若沒有作出一個預設的選擇，簡直不可能為基督教或任何其他的事辯護。一個人不能在沒有真理的判準時就去說理。而真理的判準是來自廣泛多樣的來源，終極來說就是宗教性的委身。⁴³ 那些判準若不是基督徒的，就是非基督徒的。⁴⁴ 若它們是非基督徒的，就會擊敗自己，並且將要受到神的審判。

這樣說表示基督教的論證在某種意義上總是循環式的。基督教的論證必須建立在基督徒的判準上，它以基督教的真

理為前提。你不能夠證明神，而不事先預設有神。這是范泰爾衛道學的原則之一，也是最讓這些作者們不快的。⁴⁵ 對他們來說，循環式的推理是邏輯上的謬誤，是純粹和簡單的。⁴⁶ 但還有什麼其他的選擇呢？另一選擇似乎就是當一個非信徒開始他的探索時，要不就是根本沒有判準，要不就是取一個「暫時性的」非基督徒式的判準（或者可能是「中立的」），然後藉由一個線性，而非循環的推理得知，他應該採取基督徒的判準。⁴⁷ 但是，就如我們早些所注意的，這個架構違背了羅馬書一章和哥林多前書十章31節。根據聖經，沒有人採取這個立場，也沒有人會不知道神的判準。那些想要採納非基督徒標準的人（沒有「中立的」立場），就是違背了他們已領受的啓示。如果一個人可以從中立進行到真理，那麼非循環式的論證就有可能。但當然這是不可能的，因為聖經定「自主」為罪。⁴⁸

難道這個循環論證會使所有的說理思路都進入死胡同，就像林格尼派作者所害怕的嗎？不會，因為：（1）所有的推理，基督徒、非基督徒、前提的、「古典的」，就這個意義而言都是循環式的，沒有另類選擇。這不是挑戰理性的確實性；這就是理性運作的方式。（2）在「狹隘的循環論證」（如「聖經是神的話，因為它說它是神的話」）和「廣義的循環論證」（如「根據基督徒判準來解釋的證據，證明聖經是神的權威，像是……」之間是有區別的。不是所有循環論證都相當於我們想要的。誠然，有些循環論證應該被視為謬誤，應予以解散。（3）但根據基督徒的判準來推理之所以具有說服力，是因為（a）這是神認可的推理方式，（b）它導

入真實的結論，(c) 並且每個人在某種程度上，都已經知道這樣的推理會導入真理（再一次說明了羅一）。

罪對理智的影響

爲什麼范泰爾主張事先預設有神是必要的呢？林格尼派的作者對此有一個理論。他們把以下的觀念歸諸於范泰爾。

「傳統路徑者基本的謬誤，就是未能體認到，一個人若不能知道每件事情，就不能夠知道任何事。」⁴⁹（如果不用負負得正的說法，那就是：他們說，對范泰爾而言，除非我們知道每一件事，否則我就不能知道任何事。）在本書的其他地方曾出現這個要點，⁵⁰ 並且作者們認爲重要到用韻腳來潤飾：「一個人不能知道牆壁裂縫裏的花卉，除非他知道世界和其中的萬象。」⁵¹ 若是如此，范泰爾就是在教導：我們需要事先預設有神，以致能夠對真實擁有無所不知的觀點。然而，他們從未提出在范泰爾著作中有任何出處，是表明他相信這樣的事情。當然他們也不能提出，因爲這根本不是他的立場。范泰爾的確有時會按照唯心論的用辭辯稱：人類可有真知識是預設了有一全盤性理解的知識體系存在。但他又不像唯心論者，因爲范泰爾是在聖經中的神找到這個全盤理解的體系。他顯然否認類似唯心論的主張，即我們人類必須有全盤理解的知識，才能知道任何事：

當我們說到人類知識的客觀性，人類是否對這世界的知識必須全盤理解，以致才能成爲真知？這點曾有過太多的混淆……但我們相信就理性而言，我們不

指望得到對神全盤的認識，故也不指望對這世界的任何事有全盤理解的認識。⁵²

事實上，范泰顯然否認我們應該先知道每一件事，才能知道任何事的原則。他把這個原則歸諸於「非基督徒一般性的方法論，特別是現代的現象學」。⁵³

恰好相反的是：對范泰爾而言，我們需要事先預設有神，是與唯心論者在認識論的猜測無關。我們事先預設有神，是因爲就事件的本質而言，這是邁向理性的正確途徑，因此，我們有義務以那種方式推理，這是一種倫理上的必要性。

這會帶領我們到罪對理智影響的這個問題。在這點上，我很驚訝地發現在林尼格派作者與范泰爾之間的一致性很高。他們說：「異教徒的問題不是他不知道神是什麼，乃是他不喜歡這樣的一位神。」⁵⁴ 從大自然的詩篇和羅馬書一章告訴我們，神已清楚地世界中顯明了，並且透過這個啓示，所有人都知道神。⁵⁵ 因此，不信者沒有任何藉口。他們辯稱，這個「自然的神學」，是透過創造來傳達的⁵⁶（我同意這是羅馬書一章的教導，但是我會補充說，這個事實並未排除將其他啓示的形式，附加於羅馬書一章所形容的傳遞形式）。爲什麼呢？難道人們需要複雜的論證才能相信嗎？答案是他們壓抑創造中所啓示的真理。⁵⁷ 他們不是低智能，而是愚昧的。⁵⁸ 他們的問題不是理智上的不足，乃是道德上拒絕接受已清楚啓示的事。或者，更準確地說，他們的確是有理智上的問題，但是，「理智的問題是由道德上的問題所產生的，而不是道德的問題是由理智所造成的。」⁵⁹ 他們知道神，但

是卻不能認識祂以致得救。誠實來說，關於這一切（以及他們的結論⁶⁰），沒有一處是我或范泰爾所不同意的！林格尼派的作者似乎認為，范泰爾堅持了一個非常不同的立場，就是他認為罪會破壞非信徒理性的能力，⁶¹他們也照樣並未適當寫出他們的註解，以致忽略了范泰爾所說的其實正好相反。

當我說，我大致同意他們對聖靈見證的說法，他們一定大感驚訝。⁶²他們把我歸類為盲目信心論的觀點，⁶³但這是他們自己發明、憑空捏造的。他們無法從我的著作中找出任何這樣的文件記錄。顯然他們相信，因著我其他的立場，故而需要有此觀點。我發現那是很難相信的！他們說，我主張「聖靈內在的見證必須隔離於，並且先於對神話語默示的證據和推論的知識」。⁶⁴這是多麼荒唐。我非常同意，他們在聖靈為道所作的見證，是透過對證據的見證（當然，也伴隨其他的方式）。至於聖靈「先於推論的知識」，我認為，我已經充分說明「先於」這個字眼在神學上的模糊不清。無論如何，我承認他們所要我承認的一點，就是人們有時候不用聖靈的見證，也會達到關於神的正確結論。

范泰爾的寫作在此的確有點困難。他非常清楚認知非信徒知道真理（羅一 21），並且他們有時會「身不由己」地達到真實的結論，也就是違顧他們不信的預設。然而，他有些地方似乎是說，不信經常導致理智上的錯誤，而若沒有聖靈的見證，就不可能有命題性的真理。我認為，他的表達並不是完全一致。而且，他也承認在這個領域上有些困難。⁶⁵問題的來源是：范泰爾瞭解到，即使非信徒確實知道真理，他們的背逆經常干擾到理智上的活動。太多異教哲學都能被準

確地解釋為，是嘗試逃避神啓示的真理。因此，單單說（就像林格尼派作者似乎想要說的。但是請看下面）非信徒的問題是道德上，而非理智上，這是不夠充分的。道德影響到理智的判斷。⁶⁶誠然，本書的作者們經常認識到這個事實。他們寫道：「理智的問題是由道德的問題所造成，不是道德的問題受到理智所影響。」⁶⁷我同意，並且我也注意到，他們至少體認到有一理智上的問題，也有一道德上的問題，不過他們並未在他們的討論中多強調這個事實。

很有趣的結果是，就書面上林格尼派和范泰爾之間，關於罪對理智的影響和聖靈的見證，這兩者少有不同。兩者都主張敗壞是全面的，並且造成對真理的壓抑，而不信者有理智的困難是因為他道德上的背逆，並且他對神有所認識，但不是得救的知識。對這兩者而言，聖靈的見證運行著，並且透過我們衛道學的論證，拆毀那背逆，並且引導非信徒認識他們已知的真理。對這些看法一致的部分理由是，林格尼派的傳統衛道學其形式是自覺的加爾文派（與 Clark Pinnock 的類型相反）。

但是，林格尼派的作者對承認完全敗壞，並非完全一致。注意在此他們說到，有些人還不是基督徒，但正在尋找真理：

（范泰爾）總是假設一個人開始檢驗宇宙，若沒有預設神聖的立法者是存在的，那麼，他就必須預設自己的地位就是立法者。對這個開始檢驗手邊資料的人而言，這絕對不是必要的假設……。他們不一定像

范泰爾所主張的，他們否認神的存在。人們不一定會像范泰爾所堅稱的，主張他們的自主性，反對一個初步所知道的神。他們只是根據人性來運作而已。⁶⁸

在此，我們注意到，他們否認了先前根據羅馬書第一章所肯定的，就是非信徒知道神。甚至，他們也否認了所有非信徒是與神為敵的，是真理的壓抑者。就他們的意見，至少有些非信徒是真心誠意的尋道者，他們就是根據受造人性的必要性來運作。嚴格來說：這豈能稱得上加爾文主義者的墮落教義呢？（註：人是徹底的墮落）

所以，儘管在書面上，在這個領域的差異不大，林格尼派的作者將墮落教義應用於衛道學時，也不夠嚴謹。同樣地，在「共同立場」的問題上，這些作者們陳述一個立場，是與范泰爾非常準確謀合的：

如果我們認為共同立場，是指一個共同的領悟力和對真實的看法，那麼顯然在信徒和非信徒之間，沒有可供討論的共同立場。因為信徒的優勢是在生活的每一層面，每一點的經驗。每一個真實的層面，都可由神學的觀點來瞭解和解釋……就像（信徒和非信徒）兩者都對水仙花的意義有相同的瞭解……（但是）信徒認識到水仙花的意義，不是它在宇宙中偶然的出現，乃是它本身能見證造物之神的威嚴和榮美。這個是非信徒所無法認識與相信的，因此，他對水仙花的意義有全然相反的瞭解。

然而，從一個不同的觀點來看，仍然有共同的立

場，即整個的創造。信徒和非信徒生活在相同的宇宙中，每個人都看見同樣的現象。非信徒和信徒能同意，二加二等於四，而當其他原則無效時，某些推論的原則仍是有效的。因此，就能建立起某種共同立場。⁶⁹

根據我的意見，范泰爾本身能夠寫下這些話，只除了在「相同的」瞭解這一點會產生些問題外（就我來看是較小的）。⁷⁰事實上，與此一模一樣的段落是可以從范泰爾的著作中找到的。但是，范泰爾和林格尼派作者都無法在此維持其一致性。范泰爾傾向忘記信徒和非信徒（「身不由己」）間有相同的看法，而林格尼派作者傾向妥協他們的概念（就如我們所見的），就是在信徒和非信徒之間，「是完全相反的理解」。⁷¹

在這領域裏最後的一個意見是：不幸的是，對范泰爾在某一點上的顯然誤解，卻導致作者們更錯誤地表達范泰爾的立場。在 214 頁他們引述范泰爾的話，基督徒「與非基督徒沒有接觸點」。⁷²他們把這當作對范泰爾觀點的聲明，但是其上下文其實是改寫了 Stuart Hackett 對加爾文主義的批評。我可以把這個當作是一個微小的錯誤，但它所帶出的意義顯然表明，他們非比尋常地輕忽了范泰爾的立場。范泰爾絕對不會說，基督徒與非基督徒沒有任何接觸點。事實上，他曾無數次說過相反的話。像這樣的錯誤，會使人懷疑這些作者有多少認真在嘗試瞭解范泰爾。他們可以把范泰爾無數處提到「接觸點」的話，當成是前後不一致，而就這樣一筆勾銷，

卻只集中在這個出處，作為他決定性的公式，甚至沒有試著解釋其他出處？或者這個段落的作者對范泰爾的認知極度貧乏，以致真的認為這就是他代表性的公式？這類的大錯很難讓人不去歸咎於無知和強烈的偏見所衍生的學術過失。似乎一心要讓范泰爾說出一些實際上沒說的話，好叫他更容易受到攻擊。

林格尼派的衛道學

因為時空的限制，我需要更簡短地來處理本書對基督教的正面論證，這也是因為論證本身並不新鮮，或是像批評范泰爾那麼有趣（對我而言！）不過，仍有少許新的皺褶瑕疵。

正如我們所見，林格尼派的作者相信，傳統的衛道學是有病與奄奄一息的，不過還沒有死掉。從他們的觀點來說，有一點讓人不喜歡的原因，就是其他的現代古典學者，已經放棄了傳統所宣稱的，真實的基督教是能夠被證明的。他們只把論證定為聲明其可能性。⁷³很有趣的是，在此我們找到林格尼派團體和范泰爾之間的另一個一致點。這些作者的說法聽起來很像是范泰爾派的註解：如果基督教不確定是真實的，那麼我們就在某些程度上，讓不信者有了藉口。

但是，我們如何達到證明的確定性呢？在林格尼派作者的觀點，就是排除單單訴諸特殊啓示的決心，那就是「預設主義」。但是，那就意味著，這論證必須全然建立在人類的感官和理性上，不借助於特殊啓示。每個人都同意，人類的理性和感官可能有錯誤。所以，從哪裏可以找到所渴望的

確定性呢？

林尼格派的作者相信，這種確定性可以訴諸某種「普世與必然性的假設」。這些假設儘管有時候會受到挑戰，卻不能經常且一致地被否認。它們是科學的必要條件，也是所有人類生活的先決條件。⁷⁴也就是互不矛盾的定律、「因果律」和「感官知覺基本的可信性」。既然這些原則不能經常且一致地被否認，本書辯稱，它們和它們所伴隨的含義應該被認為是肯定的。因此，這些作者嘗試表明，基督教是這些含義中的一個：否認基督教就是否認其一或更多「普世與必然的假設」。既然我們不能夠否認那些，基督教就應該被認為是肯定的。

這個論證是「先決性的」⁷⁵，甚至就某方面來說是預設主義的。這些作者問道：「什麼使人生和知識成為可能的必要假設呢？」⁷⁶范泰爾也問相同的問題，並且總結說，神啓示的整個內容就是一個必要的假設！就某方面來說，林格尼派的作者是說到相同的事情，只是沒有那麼直接。他們說，否認基督教，誠然就是否認真理，而這真理是我們不能一致與經常否定的。范泰爾也有類似的說法，不信者不能一致性和經常性的否認基督教，他們只能夠在「借來的資本」上生存，他們會不一致的用到基督教的觀念，但這卻是他們想拒絕的。因此，我很想把林格尼派的論證當成一種「間接的預設主義」，嘗試表達出為何基督教的假設是無可避免的（比起范泰爾的更具體）。在這種路徑中，作者們應該要求非基督徒先預設了基督徒對邏輯、肇因、感官經驗的觀念（是與聖經並存的觀念），因為否認這些觀念會導致混亂。范泰爾

和林格尼派，若如此瞭解，兩者是非常接近的。依我來看，林格尼派的論證之所以具有使人信服的力量，乃是這個原因。但是，另一方面，我們應該要記住，本書關於自主，在墮落方面的不一致等批判。無論實際情況是什麼，至少這些作者們認為，他們是在一個中立的立場上推理，並且有「因果」等不顯然是基督教的觀念，即使他們有必然的基督教獨特的世界觀。⁷⁷

現在簡單看一下作者的有神論的證明。他們的本體論論證，是根據愛德華滋（Jonathan Edwards），本質上是巴門尼德的說法（Parmenidean）：我們對存在有一個想法。事實上，我們不能想到不存在的東西；不存在是無法思考的。因此，存在應該是永恆、無所不在，在所有的完美上是無限的。換句話說，那就是神。然而，對此有一個明顯的異議，是本書所沒有提到的。無論那存在是多麼的無限「存在」，可以伸展到無限的存有。因此，如果「存在」是神聖的，那麼有限的存在也是神本體的一部分。換句話說，若不稍作修正，這個論證會證明泛神論。並且這論證也未能在這些「無限」、「永恆」、「無所不在」等劃定區隔，因此它們可以歸屬於一個泛神論的神。這是不同於聖經所啓示之神的屬性（雖然聽起來很類似）。⁷⁸

宇宙論的論證：這些作者首先陳述「因果律」，並承認是以同義重複的樣式：「凡事必有因。」⁷⁹他們辯解說，因為這世界是受支配的（contingent），它必然是「果」。那麼，什麼是其肇因呢？這世界不僅僅是一個幻想（非存有，參見上面），也不是自我創造的，那是很荒唐的。如果它是

自存的，那麼它就是超越和神聖的，所以，就證明了神的存在。如果它是由一自存者所創造的，那麼再度證明了神。無限多受支配的事物都非世界的肇因：如果它們當中沒有一個足以肇始世界，那麼，這整個的序列都會不夠充分。關於這類的論證有太多可說的（而且都已經說過了）。對我來說，最顯著的是，就像林格尼版本的本體論論證，作者未能清楚排除泛神論的選擇。換句話說，宇宙本身就是神。對這方面的反駁，我在那本書所能找到的只是一句話：「（神）是有位格的，因為祂是所有事物令人信服的肇因，包括目的和位格的。」⁸⁰但是，一個存有本身必須是位格的，以致能成為位格的肇因，這卻不是明顯的。

根據林格尼派的觀點，本體論和宇宙論的論證，合起來說明存在是無限的，因此擁有一切無限的完美。⁸¹這些完美包括所有傳統賦予基督教之神的屬性，包括位格。因此，神是存在的。然而，這種「完美」的概念，或美善，在宗教上是有問題的。對一個人是美善的，可能在另一個人的眼光卻是缺點。對深受基督教教育感染的西方人來說，位格是一種完美。對佛教徒而言，卻不一定是如此。因此，在本書中提供的這種證明，是事先預設了一套特別的價值標準，否則它是無效的。換句話說，如果它不是一個預設主義的論證，就是一個失敗。

我將省略目的論的論證，以便考慮作者們對基督教證據的陳述。在此作者們根據這類書籍的模式。以這樣的立論開始，福音書是「可靠的歷史來源」⁸²（當然，它不會預設的比這個更多，否則就會變成循環論證和預設主義）。從這些

可靠的歷史來源，我們知道關於耶穌的事情：祂行過神蹟，並且聲稱自己是神。⁸³ 耶穌的神蹟證明神對祂聲稱的確證，因此，祂是神，並且祂見證聖經是神的話語，也應該被人相信。根據那點，我們的結論是，聖經是我們終極的標準。自此，我們根據聖經的權威來辯論，也就是，有如預設主義者！

84

對這個論證，我有幾點意見：（1）我認為，作者太高估近代學者對福音書可靠性的共識。他們假定，大多數的新約學者都承認福音書「大致是可靠的」。對此我有所懷疑。（2）甚至如果我們承認，在耶穌的事工中發生了一些不尋常的事，⁸⁵ 我們如何確定這些只能被解釋為，神對耶穌權威性的證實呢？要證明（除了從基督徒的前提以外）「沒有其他原因會產生這些事件」這個負面命題，是極端困難的。作者們需要證明這個命題，才能產生他們的說法，但是，本書並沒有這樣證明。（3）回顧這些作者早先吹噓的，他們所提供的，不只是一個可能的論證，乃是一個證明，其真實性是有確據的。現在我能瞭解，他們如何能對先前的論證部分，做出這個聲明：「普世與必要的假設」就是有神論的證明（我不認為他們成功地作出這個聲明，但是，我能夠瞭解為什麼他們認為他們已經做得很好了）。但是，當他們來到歷史的證據時，我沒有在他們所聲稱的證明中，找到甚至是最輕微的近似可信性。對福音書可靠性的假設仍在高度爭論中。「神蹟總是能見證神所指派的使者」，這論證也非常薄弱。並且有一些人已經質疑，耶穌是否保證相信聖經。當然，在這些事上，我認為林格尼派的作者是對的，而自由派的批評家是

錯的。但是，如果他們沒有從基督教前提的整個範圍來看待這些問題的話，我不知道他們從何很負責任地聲稱，他們的論證擁有高程度的可能性。

某些形式的事

雖然我不願意掃讀者的興，但是我還是應該指出，本書在編輯上的一些問題，以便未來再版時改正。這種問題很多，可能是因為有三個作者所導致的。（1）我不瞭解何以在上下文中，需要有三頁來處理神學的創造力（p.64 及下文）。（2）在神學上對可能性主義的補充（p.125 及下文）似乎應該屬於其他地方。它干擾了「不良目的論」的討論。（3）在 185 頁，第三個重點對我不太有意義，至少看來，和第二點沒有清楚的區別。（4）注意 187 頁打字上的錯誤「罪對『詩意』的影響」（！）。（5）在 220 頁作者所提供的印象，似乎范泰爾的《Survey of Christian Epistemology》和《Metaphysics of Apologetics》是不同的兩本書。事實上，這兩本書是同一本，前者是後者較近代的版本。⁸⁶（6）回顧我們早先對范泰爾在 214 頁出處的誤解。（7）我同意作者評估 Runner 的「再版」概念（p.251 等），但是好像在上下文中，不是很合適。（8）在 254 頁第二段，是誰說的？范泰爾，還是 Sullivan，或林格尼派的人？（9）關於 Duns Scotus 的材料（p.260）似乎位置擺得不對。

結論

在這裏有太多可以讓我們思考的。我很驚訝的是，這些作者與范泰爾在許多的地方是如此的接近。我認爲，在此還有一些領域，可供范泰爾派和林格尼派的衛道學家進一步對話。關於一般啓示和罪對理智的影響，這其中有太多的相似。此外，還要認知到，在我們信心基地上所需要的，不僅僅是可能性而已。這些作者也體認到，證據性的論證預設了基督徒世界觀的某些元素。主要的差異就在對自主性的評估。到底誰與加爾文主義的立論更爲一致，這也留待進一步的辯論。

的確，在主裏面，也有很多雙方可以相互支持與鼓勵的空間。就我個人而言，我受惠於 John Gerstner 很多。數十年來，他在西部賓州對改革宗神學是最中肯與毫不懈怠的護衛者。透過林格尼河谷研究中心，Sproul 和 Lindsley 繼續 Gerstner 的事工，藉由演講和錄音帶，將改革宗的信息傳遞到世界各地。整體來說，這對基督的福音是絕佳的傳達。我們范泰爾派的人，可以向這些勇敢的人學習甚多；我也敢說，他們也同樣能從我們學習很多。

註釋

1. 在這方面唯一的對手是 James Daane, *A Theology of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954)。但那本書是僅限於注意范泰爾對普遍恩典的教義，並且其中對范泰爾的想法，也不如書評所說的那麼瞭解。
2. 我將指出本書也有很多對范泰爾嚴重的誤解。但是這些作者比起早先對范泰爾的批評家卻比較接近真實，就如 *Calvin Forum group* (看范泰爾的 *The Defense of the Faith* [Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955], 4ff.) 或者在 *Jerusalem and Athens, ed. E. Gehan* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967) 的批評者。
3. 參見本書的序言。及在 299 頁有點過度的評論。
4. 本書是獻給范泰爾的，「他曾教導了這個世代，基督是思想和生活的阿拉法和俄梅戛」(p.v.)。作者們對范泰爾真誠的景仰和感情，是我無庸置疑的：見 183、184 頁。
5. 「林格尼」是對「Sproul-Gerstner-Lindsley」這三位的方便簡稱，因爲這三位學者都曾與賓州西部的林格尼河谷研究中心 (Ligonier Valley Study Center) 有合作關係。
6. P.89-211。
7. P.34。
8. P.183。
9. 范泰爾自己發現，他的衛道學先輩對他的價值相對較少。見他的 *A Christian Theory of Knowledge* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1969) 和他的課程講義，*Christianity in Conflict* (mimeographed, 1962)。
10. 「先於」增加了這個混淆性。在神學裏，很少有觀念是像「優先次序」這麼不清楚的。在這個議題上，會有更多的評論。
11. 我採用這些辭彙是爲了在評論中順應作者的說法，但是，實際上，我認爲他們其實是誤導了。他們主張范泰爾反對使用證據，和／或者傳統主義者並無沒有預設可供檢驗。恰好相反：關於這個討論的各方都必須處理預設和證據，並且他們的差異只是兩者所扮

- 演的角色而已。
12. 我並不是說這種問題是不能回答的，乃是說他們比一般人所認為的還要微妙，而且很難以某種有用的方式來回答。
 13. 然而，相對於杜義維，我主張反過來也是真實的，並且「先理論」和「理論」之間無法很清楚的劃定界限。參見 J. Frame, *The Amsterdam Philosophy* (Phillipsburg, N. J. : Harmony Press, 1972)。
 14. P.185.
 15. 以我來看，這點比范泰爾所見罪對理智的影響還要重要，也更加使人信服。後者經常被認為是范泰爾思想的核心，但這個教義連范泰爾都承認很難形成。參見 *An Introduction to Systematic Theology* (unpublished class syllabus, 1961), 26f.。自主性是更關鍵的議題，在范泰爾的分析中指出，即使人類沒有墮落，他也仍有義務按照預設來推理。
 16. Pp.185,212ff.
 17. P.212.
 18. P.214f.; 參頁 pp. 316f.
 19. 不幸的，這是本書常做的事。作者們作出關於范泰爾在他的寫作中有自我抵觸的聲明。但是卻沒有再次考慮他們自己在這些案例中註解的正確性，反而簡單的只是控告范泰爾的不一致性。因此他們對范泰爾立場的看法，最好的評估是過分簡單化。
 20. 范泰爾，*An Introduction to Systematic Theology*, 203。
 21. 我們的作者指控范泰爾混淆立體與知道的次序 (p.229)。在這點上，他們才是混淆了形上學與知識論。
 22. 如果「自主」的第一個意義，使得自主的第二個意義成為必然，那麼，當然，基督徒和非基督徒同樣必須要自主。因此，如果作者們的論證是正確的，將會證明太多。林尼格的觀點將會使得每一個人有合法的自主權，不僅是對於那些才「開始」朝向基督教路徑的人而言 (pp. 231f.)。人類的理性，因此將會是「終極的」準則，不僅是「至近的」或者「暫時性的終極」就如那些作者們所認為的 (pp. 301, 331)。
 23. Pp. 12ff.
 24. P. 15.
 25. Pp. 18ff.
 26. Pp. 24ff.
 27. P. 188.
 28. Pp. 253ff.
 29. Pp. 276ff.
 30. P. 287.
 31. P. 301.
 32. P.224.
 33. Pp. 238f.
 34. P. 239; cf. pp. 324f.
 35. P. 80，強調他們的；see. pp. 72-82.
 36. P. 227.
 37. 哲學家，就像是黑格爾，有的時候用他們思想的系統來定義理性，所以，例如理性等同於黑格爾主義。
 38. 參考 V. Poythress, "A Biblical View of Mathematics," in *Foundations of Christian Scholarship*, G. North 編 (Vallecito, Calif.: Ross House, 1976), 159-88; J. Frame, "Rationality and Scripture," in *Rationality in the Calvinian Tradition*, H. Hart 等編著。(Lanham, Md.: University Press of America, 1983), 293-317.
 39. 有幾個原因說明，為什麼這個片語會誤導人。參見我即將出版的書《認識神的教義》(編按：已出版)
 40. P. 227.
 41. Pp. 301, 331.
 42. 見 *The Defense of the Faith*, 120, 196; *An Introduction to Systematic Theology*, 102ff., 114f., 196; *A Christian Theory of Knowledge*, 292; *Common Grace and the Gospel* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1969), 179ff., 190ff. 也見 T. Notaro, *Van Til and the Use of Evidence* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980).
 43. 再一次，如果林格尼的作者們曾經提供這方面比較廣泛範圍哲學上一些意見反應，會是有幫助的(甚至是在基督教之外)。《古

典衛道學》似乎在一個好奇的前康德學派，前孔尼學派（pre-Kuhnian）的背景下寫成的，因此歪曲我們的信賴度。作者們並沒有處理對他們立場上最為嚴重的評論。

44. 請聽不互相矛盾的定律。
45. 參見 Pp. 318ff.; cf. pp. 137ff., 144 ff.
46. P. 322.
47. P. 325.
48. 甚至許多非基督徒作家（看早先的註解）都對這類循環式的要點讓步。它就是不負責任的，在現有的理智處境中，他們把所有的循環論證都視為只是邏輯的謬誤，而一筆勾銷。
49. P. 186.
50. P. 306、313.
51. P. 186.
52. 范泰爾，*The Defense of the Faith* (1955 edition), 60.
53. 同上，136(1963 ed., 119)。在緊鄰的上下文裏，他討論到唯心主義者的認識論，這段話是由此而來。
54. P. 39.
55. 當這些作者說，對預設主義者而言，神「只有在聖經內啓示祂自己」（p. 287）（大概意味著與自然啓示對照），他們顯然是有點失控了。范泰爾相信自然啓示，這並不需要任何人的背書。
56. Pp. 43ff.
57. P. 47.
58. P. 52.
59. 同上
60. P. 62.
61. Pp. 241ff., esp. p. 245
62. Pp. 137ff., 162ff., 參見我的文章〈The Spirit and the Scriptures〉forthcoming in *Scripture and Truth, II* ed. D. Carson and J. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
63. Pp. 299 ff.
64. P. 299.
65. *An Introduction to Systematic Theology*, 26f.
66. 不只如此，所有理智的判斷都是道德的決定。一個正確的判斷是一個我們應該要作的判斷（這應該是一種道德上的應該）。
67. P. 52.
68. Pp. 232f.
69. Pp. 70f.
70. 范泰爾似乎抗拒以正面的方式採用「明確」這個辭來提到我們對神的知識。但是，在這個上下文中，它就只是單單指「字面上的」。我不知道在范泰爾的思想中，這種對神明確的知識會觸犯他哪一項原則。請看我的〈The Problem of Theological Paradox〉in *Foundations of Christian Scholarship*, 310f.
71. 這種不一致是與本書有三個作者有關嗎？
72. P. 214，引述范泰爾的 *Jerusalem and Athens*, 16.
73. Pp. 100f., 125, 148, 276.
74. Pp. 71f.
75. P. 71.
76. 同上。
77. 如果一個觀念本身並不是基督徒所獨有的，卻要求他在邏輯上擁有基督徒的世界觀，這怎麼可能呢？
78. Pp. 93ff.
79. Pp. 82f., 111.
80. P. 123.
81. 同上。
82. P. 141.
83. 有趣的是，在這點上，這些作者聽起來像是范泰爾派的另一種附註：神蹟如果沒有以有神論為前提，是沒有證據上的價值（p. 146等）。他們相信，他們已經藉著有神論的證明建立了神的存在，因此，就決定性的駁倒了任何認為神蹟不可能的想法。當然，范泰爾會超越這個，並且說，神蹟的說服力所要求的，不只是一個貧瘠的有神論，乃是一個全然盛開的基督教世界觀。
84. 假定，只有在我們進行衛道學時除外。但是，為什麼應該有此例

外呢？

85. 當然，應該提出問題，就是一個事件要不尋常到什麼地步，我們才能稱它是神蹟？
86. 我必須說，我多少有點困擾，如此大量地採用本書的出處，相對於少用范泰爾晚近的著作。以如此大量篇幅來評判他初次的課堂講義，日期可回溯至一九二九年，這是很不公平的。

附錄二

亞當斯對傅瑞姆的回覆

良善的神所造的世界怎麼會有邪惡？

神命定這樣的世界好彰顯祂的本性！

(附註：傑伊亞當斯很仁慈地回覆我在第六章的批評。我由衷感謝他的貢獻，並且宣佈我們仍是朋友！對我來說，我還是堅持我在書中所寫的立場。讀者能夠決定誰比較接近真理。無論如何，我非常願意讓他擁有最後的發言權。那方面，我希望能為其他神學的爭論者立下榜樣。)

對於約翰傳瑞姆，以他仁慈而略帶滑稽的筆調說道，亞當斯不能容忍未了結的事，所以，他總是想為問題找到一個答案；他是一個問題解決者。這就是為什麼他希望能為「所謂惡的難題」，找到一個答案。而對於這種想為每件事找到答案的傾向，可能在協談中是好事，但是，在神學上卻不一定可行。誠然，就這擺在我們面前的議題，顯然亞當斯是做得過頭了。對於惡的難題（不是「所謂」的難題，就像亞當斯所稱的）是沒有解答的，即使在永恆裏。況且，如果連奧古斯丁都不能解決，亞當斯憑什麼認為他必須這麼做呢？

好，且讓我們對這些思想注視片刻。首先，我將處理奧古斯丁的論證。我必須對奧古斯丁在某些領域上嚴謹的形成聖經神學而喝采稱讚，但我不能在其他方面贊成他的說法。舉例來說，他相信浸禮洗清罪惡。奧古斯丁不是最終的答案，聖經才是！

但那就夠了。傳瑞姆真正的異議是什麼呢？是的，有一件事他當然是對的：我喜歡把鬆散的結論綁緊。在我書房的牆壁有一個座右銘寫道：「問題是為了解決而存在的。」我不難承認，我是盡己所能地來解決許多問題，也就

是盡可能以聖經來解答。但是，我希望你知道，我瞭解並嘗試遵循申命記廿九章 29 節的警告。我也盼望你瞭解，我不想猜測那段經節所禁止的事。我確信在我的書中《偉大的闡明》，我對所謂惡的難題，並未提出聖經所沒有啓示的事。那麼，議題就是：我到底有，還是沒有呢？

羅馬書第九章很清楚提出，為什麼邪惡存在的一個理由。神說，祂想闡明祂的本性。祂希望表彰祂的憤怒和權能，以致祂長期忍受惹祂憤怒的器皿，就是為了那目的所設計的。除非邪惡存在，否則良善的神不可能展現憤怒、審判與能力。同樣地，這和祂另一方面的本性也是真實的。神希望展現祂的恩慈，因此，就為此目的設計了恩慈的器皿。如果惡沒有存在，就不需要恩慈。當然，神不單透過自主的受造物帶出這點，也是透過負責任的受造物帶出這點。

現在我主張，所謂惡的問題是有解決的答案，這問題的陳述如下：一個良善的神所造的世界怎麼會有邪惡？答案是神命定這樣的世界好彰顯祂的本性。

當然，傳瑞姆仍會玩小孩子遊戲問為什麼，只要他想要的話。你知道那遊戲是怎麼進行的？就是小孩會問她媽媽為什麼，不管她的答案是什麼。如果傳瑞姆不認為羅馬書第九章所啓示的答案已經夠了，他還會繼續問為什麼。我假設，下一個問題是「為什麼神希望彰顯祂的本性呢？」但是，神並沒有向我們啓示這點。

然而，神已經告訴我們，為什麼邪惡的人會存在，這就應該足夠了。誠然，這答案不是大多數人所願意承認的。依我看，羅馬書第九章已經提供了終極的解答，也就是我們

所需的：祂決定以這種方式彰顯祂的本性，是根據祂良善的理由，爲了祂的榮耀。

如果那不是對這問題的解答，那就沒有解答了，至少是按目前所展現的啓示。或許神在永恆中，會將祂的心思更多向我們啓示，但此刻卻還沒有。而且對此也沒有什麼神祕的；神已經告訴你，祂爲什麼要興起人來承受憤怒：是爲了彰顯祂的本性。好啦，約翰，你還想知道什麼？難道你想進到神的心思，並且繼續追問爲什麼？

神學系列 34

衛道學概論

作者：約翰·傅瑞姆
 譯者：廖和美
 出版者：中華福音神學院出版社
 地址：台北市中正區汀州路三段 101 號
 電話：(02)2365-9151 傳真：(02)2365-0225
 電子信箱：press@ces.org.tw 網址：www.ces.org.tw
 承印者：橄欖基金會印務部
 總代理：財團法人華人基督教文宣基金會
 地址：台北縣新店市復興路 49 號
 電話：(02)8667-1657 傳真：(02)8667-2760
 郵政劃撥：18939315 號 網址：www.cclm.org.tw
 北美地區：北美基督教圖書批發中心
 總代理：Chinese Christ Books Wholesale
 16405 Colima Road, Hacienda Heights, CA 91745, USA
 Tel:(626)934-7578 Fax:(626)934-7792
 訂購專線：(800) 491-9953
 加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會
 總代理：Deliverer Is Coming International Publishing
 B109-15310 103A Ave. Surrey, BC Canada V3R 7A2
 Tel:(604)588-0306 Fax:(604)588-0307
 香港地區：導航者福音協會
 總代理：香港九龍新蒲崗大有街 20 號閣樓 B 座
 Tel:(852)2325-2053 Fax:(852)2328-6427
 行政院新聞局登記證局版臺業字第 258 號

2003 年 12 月 初版一刷

版權所有。本社保有本書全球中文版權，未經本社許可，不得部分或全部複製，但報刊論文之評介引用不在此限。

Apologetics to the Glory of God: An Introduction

By John M. Frame
 Originally published Copyright (c) 1994 by John M. Frame
 P.O. Box 817, Phillipsburg, New Jersey 08865 with permission from
 Presbyterian and Reformed Publishing Company.
 Chinese edition published by permission (c) 2003 China Evangelical Seminary Press
 P.O. BOX 30-525, Taipei, Taiwan, R.O.C.
 All Rights Reserved.

Dec. 2003 1st Edition

Cat. No. TH0034

ISBN 957-0471-39-5 (軟皮精裝)