神存在吗？

史普罗妙道问答

史普罗　著

神存在吗？

史普罗妙道问答

史普罗　著
乔兰山以妲　译

Does God Exist?
©2010 by R.C. Sproul

Published by Ligonier Ministries
421 Ligonier Court, Sanford, FL 32771
Ligonier.org

神存在吗？

作者：史普罗（R.C. Sproul）
翻译：乔兰山以妲
编辑：蓬蒿人
ISBN：978-1-965805-85-5
eBook ISBN：978-1-965805-86-2

除非特别说明，本书所有经文均引自和合本圣经。

目录

第一章 —— 论神的存在 / 01

第二章 —— 四种可能 / 07

第三章 —— 笛卡尔的幻象 / 11

第四章 —— 自我创造论（第一部分） / 17

第五章 —— 自我创造论（第二部分） / 21

第六章 —— 自有论 / 25

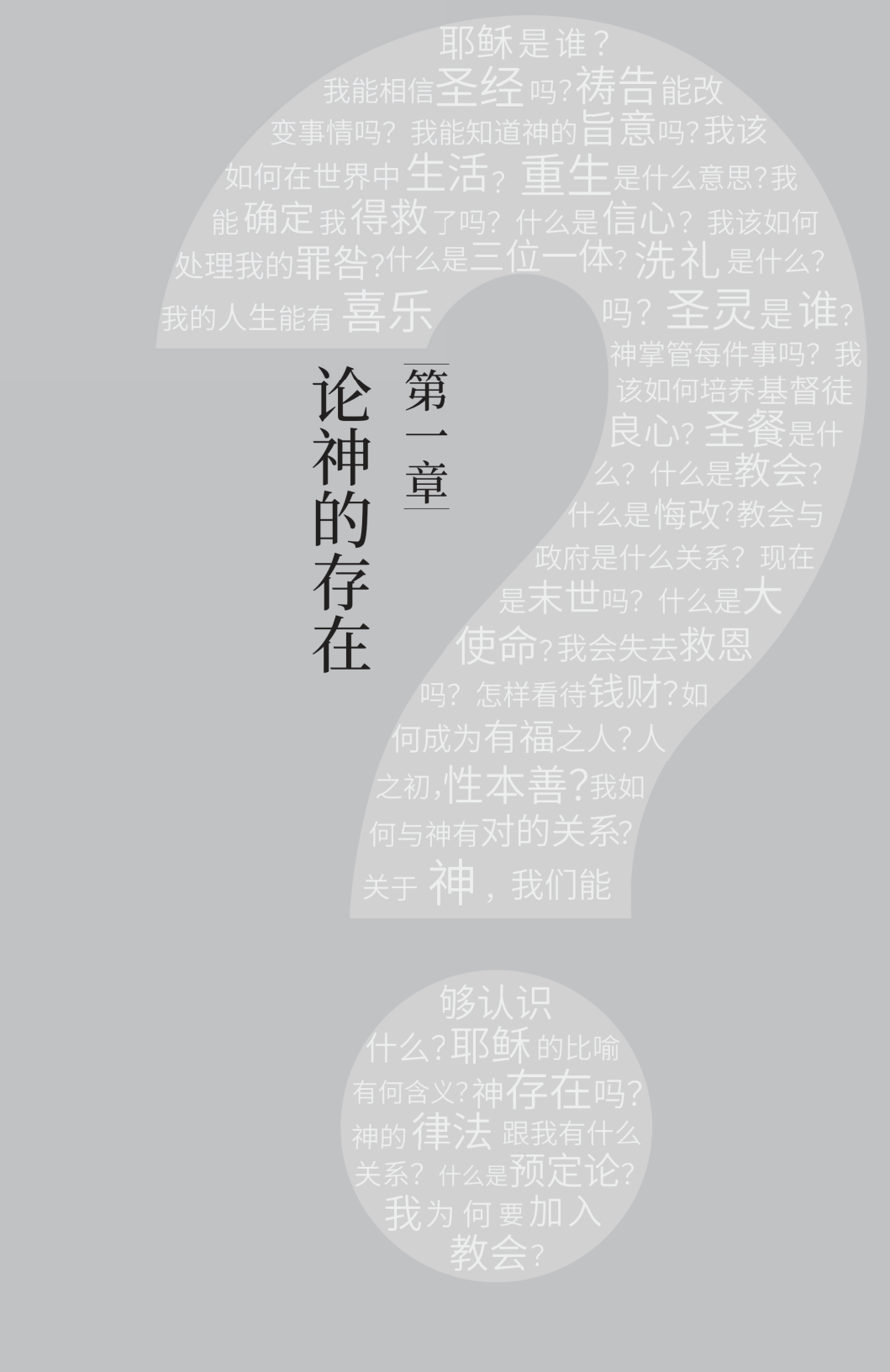
第七章 —— 必然的存在 / 31

第八章 —— 圣经之神与哲学之神 / 37

第九章 —— 康德的道德论证 / 43

第十章 —— 虚空的虚空 / 49

十一章 —— 无神论心理学 / 55


耶稣是谁？
我能相信圣经吗？祷告能改
变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该
如何在世界中生活？重生是什么意思？我
能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何
处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？
我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？
神掌管每件事吗？我
该如何培养基督徒
良心？圣餐是什
么？什么是教会？
什么是悔改？教会与
政府是什么关系？现在
是末世吗？什么是大
使命？我会失去救恩
吗？怎样看待钱财？如
何成为有福之人？人
之初，性本善？我如
何与神有对的关系？
关于神，我们能
够认识
什么？耶稣的比喻
有何含义？神存在吗？
神的律法跟我有什么
关系？什么是预定论？
我为何要加入
教会？

第一章

论神的存在

1 论神的存在

康德的《纯理性批判》可谓是人类思想史上的分水岭之作，这本书系统而全面地批判了关于神存在的传统论证，迫使教会不得不面对一系列重要质询。如今，我们究竟有何捍卫信仰的护教手段呢？我们该如何合理地为神的存在辩护，同时又不落入康德所批判的论证陷阱？针对这个问题，存在几种不同切入法。

首先是所谓的“信仰主义”，这种立场主张我们无法雄辩地论证神的存在，从而说服别人。相反，对于神存在的信仰只能是基于信心。很多神学家和基督徒都采纳了这种观念，有些甚至更离谱地说，人必须朝着黑暗迈出“信心的一跃”，期望有人能接住他。

这种方法是有缺陷的。尽管信心对于基督教而言十分重要，但信心跟愚蠢之间存在本质区别。然而，人们经常主张基督教信仰走的是信心的道路，因此将理性排除在外。例如，古代教父特土良曾有过一句名言：“雅典和耶路撒冷有何相干？”他还有一句名言：“我相信基督教，正是因为它的荒谬。”假如特土良这话是指着世人眼中的基督教而言，那是一码事。不过他的意思若是基督教客观上是荒谬的，就是对神与圣灵属性的严重诋毁了，毕竟圣灵是真理的灵。

另一种切入法是所谓的“史实论证法”，即证据派，该离场声称捍卫基督信仰的方法是诉诸于历史。许多采纳该立场的护教者都承认，无法基于历史给出神存在的绝对证据，但历史可以提

供高度的可能性，这种高度的可能性足以论证道德的确定性。尽管这般基于圣经历史的论证，可能无法像逻辑推论一样提供正式的确定性，但也足够有力，让人在道德上无可推诿。

当今美国司法体系下，人若是被指控犯下严重罪行，那么起诉方有责任证明被告有罪，他们必须证明罪行是不容置疑的。同样的，论证主义者试图本着历史证据，证明神的存在是不容置疑的。实际上，神存在的证据实在太过丰富，以至于只有愚昧人才会否定神的存在。

这种方法的问题在于，即使神的存在具有压倒性的可能性，罪人仍然会有推诿的倾向："你没能斩钉截铁地证明神的存在，我的怀疑或许不够合理，但你的论证也不够充分。"有个名叫莱辛（Gotthold Ephraim Lessing）的哲学家提出了一个比方，这个世界跟神的世界之间存在一道鸿沟，历史中的偶然事件永远无法证明永恒之事。

很多人都以为，仅仅存在两种类型的护教法，要么是证据派（我们已经讨论过了），要么是预设派。然而还有一个护教流派，即古典护教学。古典护教学跟证据派的区别在于：后者声称历史的史料足以证明神的存在具有极高的可能性，而古典护教学则主张，神存在的证据是决定性、压倒性的，让人无可推诿，没有任何借口可找。

与证据派和古典学派不同，如今预设派是改革宗神学界的主流，最具代表性的体系当属范泰尔（Cornelius Van Til）发展出的护教理论。

范泰尔是基督教界当之无愧的泰斗，也出版了大量的护教作品。范泰尔虽然用英文写作，但他是荷兰人，母语不是英文，所以他的著作有时不容易理解。因着这个缘故，不但他的批评者们对他存在不同的误解，就连他的得意门生在解读老师的理念上也意见不一。

预设派的观点是：为了达成神存在的结论，证明神确实存在，人必须首先从神存在的这个前提出发。换句话说，除非神的存在本身就是一种前设，否则无法得出神存在的结论。于是立刻就有

人反对说，这不就是循环论证吗？典型的逻辑谬误，把结论当成前提。针对预设派最主要的批判就是循环论证。

范泰尔知道会面临这种指控，他对该指控的辩驳是，一切推理都具有循环的模式，起点、过程和结论彼此相连。如果由一个合理的前提开始，推理也一直保持合理状态，那么结论也将是合理的。范泰尔因此用这个定义来为自己的循环论证辩护，声称该方法与其他方法并无不同，因为在这个意义上，一切推理都是循环的。然而，这种为循环论证的辩护存在两个巨大谬误。

第一个谬误是循环论证本身的谬误，从传统逻辑学角度，循环论证的结论是无效的。为循环论证辩护，又导向了第二个谬误：偷换概念，即论证过程中改变词语的含义。范泰尔为循环论证辩护，声称一切推理都是循环的（基于起点和结论的相似性），但这并非“循环论证”这个词的含义。

合理的论证必须至始至终保持合理，假如它是线性的，又怎能称之为循环呢？合理的论证的确包含前设：推理的前设，非矛盾律前设，因果律前设，基本感知的前设，以及语言的分析型用法前设。那些捍卫范泰尔学派的人主张，范泰尔的论证绝非肤浅的循环论证，而是更加深刻。他们声称，范泰尔的真正意思是，即便是假设“合理”的必要性，都已经以神的存在为前设，否则若是没有神，就不存在理性论证的基础了。因此，即便人不愿意承认，拥护推理本身就假设了理性根基的存在，这根基就是神自己。

要想理性是有意义的，要想认识论的前设是可靠的，那么这一切都强烈要求神的存在，这一点古典学派当然赞同。不过这恰恰也是古典学派的护教家试图论证的一个结论。我们必须向人们展示，他们若是希望保持理性，就必须肯定神的存在，因为以理性为前设，本身就要求神的存在。

除了逻辑谬误外，预设派最大的问题在于，除了神自己，没有人能够以神为起点。人不可能在思想中由神和神的知识开始，除非他就是神。人类总是从自我意识开始，然后才转向神的存在。他们不会先意识到神，然后才意识到自我的存在。本着人的思维，人类必然是从自己本身出发去思考。

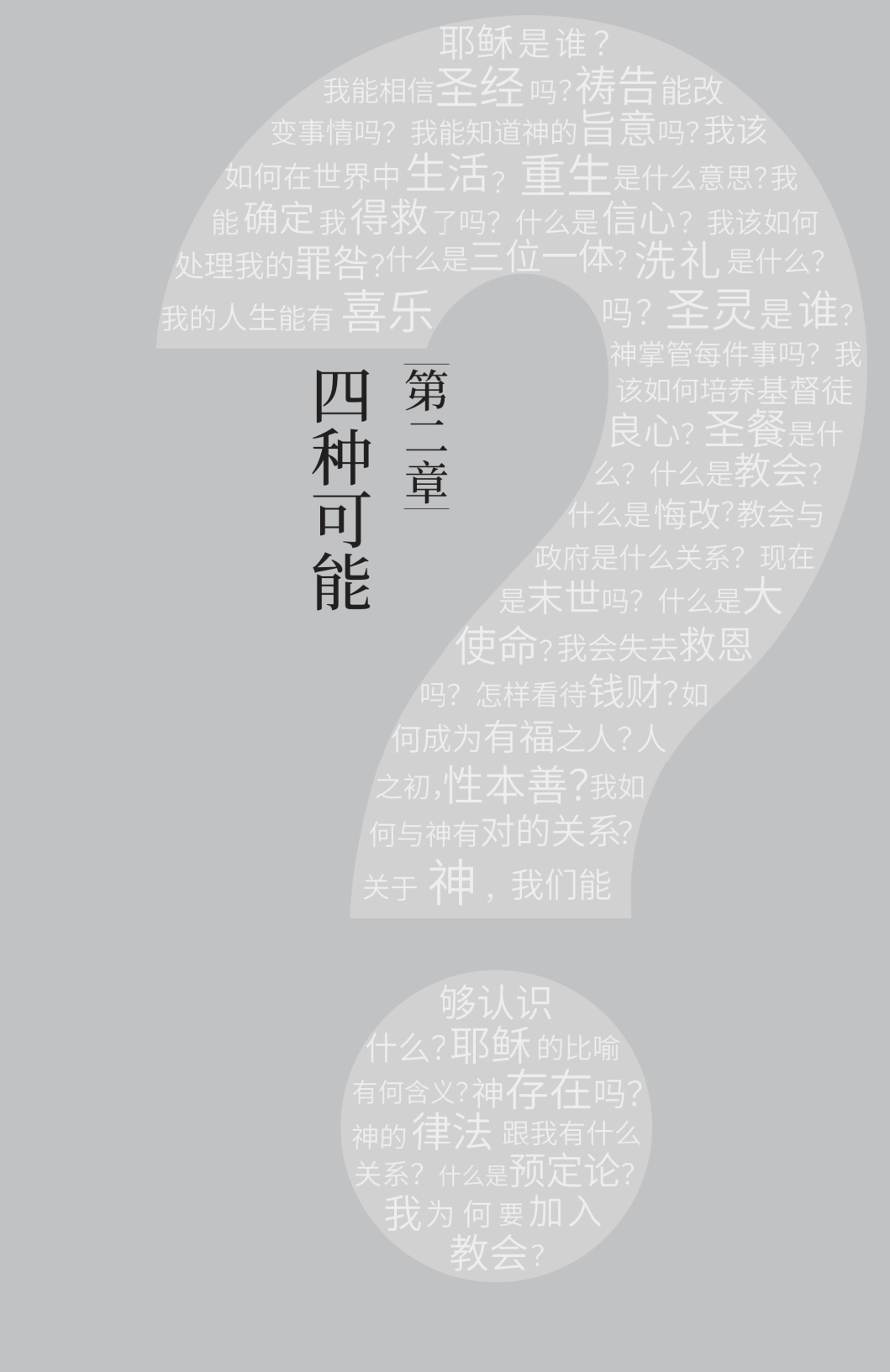
神学家希波的奥古斯丁曾说，人的自我意识总是伴随着一种

有限感，我们认识到“我之为我”的刹那，也是我们明了自己不是神的时刻。人的自我意识并不包含自治的观念，即他是一个我行我素的存在，倘若是这样，那么从起点就已经错了。也就是说，自我意识伴随着受造物的自觉感，这也是我们每一个人思考的起点。我们不能以他人或神为思想的出发点，唯一的思想出发点就是我们的自我意识，从这点出发，我们很快就可以发现自己不是自治的存在。

倘若我们从自我意识出发，进行正确的推理，那么结局绝不会是自主自立，反而必然要肯定神的存在。预设派人士的担忧在于，倘若本着理性和经验去护教，就等于对外邦世界作出巨大让步。其实古典学派对预设派的担忧也是一样：预设派让步太大了。他们给了外邦世界一个不信神的理由，因为外邦人如今能看出他们的护教法是不合逻辑、非理性的。

然而，尽管改革宗神学界对于护教学存在不同立场，我们都主张神的存在是一个人世界观、人生观的首要前提和基石。我们知道，按照罗马书第一章的教导，外邦人接受的第一个谎言就是否认神的永能和神性，结果他们的心智变为昏暗。他们明明从自然界获得了对神的初步感知，但越是聪明就越是抵挡这样的感知。

因此我们都赞同，有必要在护教的初期就奠定神存在的至关重要性。下一章中，让我们一起看古典护教学是如何论证神的存在的。


耶稣是谁？
我能相信圣经吗？祷告能改
变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该
如何在世界中生活？重生是什么意思？我
能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何
处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？
我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？
神掌管每件事吗？我
该如何培养基督徒
良心？圣餐是什
么？什么是教会？
什么是悔改？教会与
政府是什么关系？现在
是末世吗？什么是大
使命？我会失去救恩
吗？怎样看待钱财？如
何成为有福之人？人
之初，性本善？我如
何与神有对的关系？
关于神，我们能
够认识
什么？耶稣的比喻
有何含义？神存在吗？
神的律法跟我有什么
关系？什么是预定论？
我为何要加入
教会？

第二章

四种可能

2 四种可能

古典护教学的原型，是数个世纪以前希坡的奥古斯丁创建的一套方法。该方法旨在提供可以解释我们遭遇的实际的充分理据。针对这个问题，奥古斯丁采用了排除法：他检验了可能存在的各个理论选项，然后一一试验，看看它们能否通过理性的论证。

要解释我们遭遇的实际，有四个基本的可能性。第一个是我们经历的现实都是幻象，第二个是我们经历的现实是自我创造的，第三个是我们经历的现实是自有、自存的，第四个，则是我们经历的现实终极意义上是由一个自有的事物创造出来的。

例如，就拿这本书举例。按照上述解释实际的四种可能性，就是：（1）这本书是个幻象，并不存在；（2）这本书创造了自己；（3）这本书是自有的；以及（4）这本书是由另一个自有的事物创造出来的。要为这本书的存在提供充分的解释，这四个当中必然有一个是真的。此外，假如有一个是真的，那么其他三个必然是假的。

大部分无神论者在解释世界的存在上面，都会诉诸于某种“自我创造”的观念，例如大爆炸理论（第二种可能）。此外有一小部分人主张宇宙是自有永有的（第三种可能）。总的来说，即使是那些主张宇宙自有的人，也至少承认了存在“某种”自有的事物。那么问题就变成了：这种事物是什么？是一种属灵、超越、非物质的存在，可以称为神，还是物质本身呢？理性要求存在这样一种自有永有、自存永存的事物，以便解释世间万物的存在，因此

若是否认自有永有事物的存在，人就不可能保持理性的一致性。不论是理性还是科学，都要求自有永有之物的存在，以便解释其他事物的存在。

古典护教学与证据派的区别在于，证据派的人试图基于有形或经验性的证据论证神存在的可能性，这些证据是基于人的五感。然而，经验型证据具有固有的局限，因此其价值也是有限的，这样的证据永远无法提供绝对性的论证依据，不具备逻辑强制力，无法像数学那样得出必然结论（例如 2+2=4）。

古典护教学则试图提供更斩钉截铁的论证，即自有永有之物的存在并非一种高度的可能性，而且是必然 —— 如此古典护教学就与证据派有了区分。给出优秀的证据，跟给出绝对必然的证明，这是两码事。古典护教者试图向人们提供绝对的论证，而非单纯的依据。要想做到这一点，我们就不能从一本书开始，因为假如我们假设了书的存在，就同时假设了感知力与书的实体是存在的，这就将我们抛入了经验与感官维度。然而我们基于感官能感知到什么，永远不能作为绝对的哲学论据。

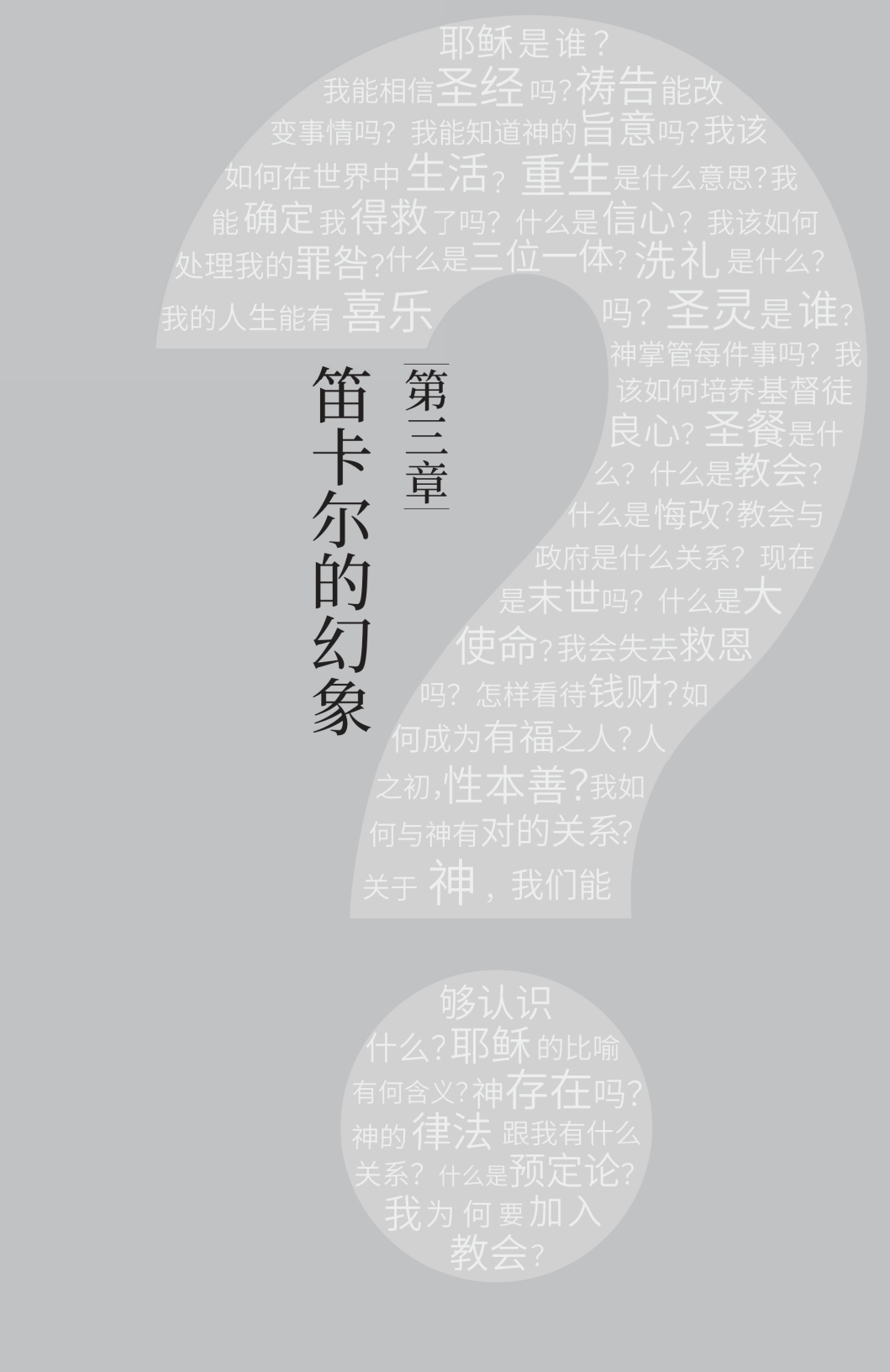
理性的推证可以促使一个理性的人认同其结论。加尔文将证明与信念相区分，区别在于证明是客观的，信念是主观的。基于所有人都必死、苏格拉底是个人的前提，我可以得出一个必然结论：苏格拉底是必死的。这是一个基于前提而具有逻辑强制力的结论。

然而，人可以提供这样的证明，其结论完全合乎逻辑，具有理性的确定性和必然性，其他人仍然可能不接受。我们都见过这样的人，不论给出多少证据和推理，都不会接受真理，仅仅因着情感因素或偏见。

这就是加尔文试图在《基督教要义》开头讲明的，论到圣经，他声称圣经给出了客观的证明，可以堵住最顽梗之人的口。神的话语那超自然的源头是清晰可见、明明白白的。然而，因着人抗拒属神的事，强烈地敌挡神的真理，所以除非神的灵改变他心灵的倾向，否则他永远不会被说服。加尔文称，论到人对圣经的看法，这不是一个智力问题，而是一个道德问题。

论到神存在与否的问题，我们所遭遇的正是这样的局面。这个问题事关重大，因为假如我们能绝对证明宇宙间存在一位永恒之神，那么全人类都当为自己的一生交账。因此，人们想要摒弃神的观念，原因之一就是要逃避罪责。非信徒极其渴望神存在的证据不要那么充分和明显。

哪怕我们的论证跟神自己的论证一样完美，也不见得每个人都愿意接受。但说服别人神的存在不是我们的任务，我们并没有蒙召说服别人，而是蒙召讲出我们心中盼望的缘由，忠心地履行这项职责。


耶稣是谁？
我能相信圣经吗？祷告能改
变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该
如何在世界中生活？重生是什么意思？我
能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何
处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？
我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？
神掌管每件事吗？我
该如何培养基督徒
良心？圣餐是什
么？什么是教会？
什么是悔改？教会与
政府是什么关系？现在
是末世吗？什么是大
使命？我会失去救恩
吗？怎样看待钱财？如
何成为有福之人？人
之初，性本善？我如
何与神有对的关系？
关于神，我们能
够认识
什么？耶稣的比喻
有何含义？神存在吗？
神的律法跟我有什么
关系？什么是预定论？
我为何要加入
教会？

第三章

笛卡尔的幻象

3

笛卡尔的幻象

对于许多人而言，花时间排除解释实际的四种可能里的第一种，似乎纯粹是浪费时间，因为它主张存在的一切都是幻象。然而，历史上出现过不少严肃的哲学家，恰恰主张这种观念：世界和其中的万物，不过是某人的一场幻梦，或是纯粹虚幻，并不真的存在。要处理这第一种可能性，我们需要借鉴一下笛卡尔。笛卡尔是一名十七世纪哲学家、数学家，也是现代理性主义之父。十六世纪新教改革后，笛卡尔担心西欧出现了一种崭新的怀疑主义。

宗教改革前，基督徒之间爆发争论，可以诉诸于罗马天主教的权威来解决争议。只要教会发出判决，争议就平息了，因为教会的权威被视为不可侵犯甚至无误的。当新教改革挑战了教会权威，“我们怎么知道什么是真的？”—— 这个问题就更难解了。

教会权威的瓦解同时伴随着科学权威的瓦解，十六世纪见证了哥白尼的日心说变革，对于一直接受托勒密宇宙体系的时代来说，这意味着一场巨大的科学权威危机。哥白尼粉碎了这个体系，对科学的可信度发出了种种质疑。哥白尼引发的这场争论一直延续到十七世纪，当时教会的相关议题主要围绕着伽利略展开。伽利略用他的望远镜佐证了十六世纪天文学家的理论。

笛卡尔试图在真理问题上重建根基，以寻求一定的特定性。他追求的是所谓的“清晰独特的观念”，即明确、不容置疑的观念。要想弃绝这些观念，必须同时弃绝理性本身。这些观念可以进而成为知识重建的根基，不论是科学知识、神学知识还是哲学知识。

为了追求确定性，笛卡尔走的是一条不确定的道路。他严格地追求怀疑主义，以便怀疑所能怀疑的一切。换句话说，他希望对人们持守的一切确定观念都进行怀疑的再思，询问一个认识论问题：我们是否真知道这是真的？

我们也必须对自己的思考进行严格的检验，检查自己的观念和思想，确保它们的真实。然而，这并不意味着我们要像笛卡尔那样对怀疑主义举手投降。笛卡尔的方法是怀疑万事，哪怕是自己眼睛看到、耳朵听到的东西，因他认为自己的感官也可能受到蒙蔽。此外，笛卡尔还认为，世界或许是由一个巨大的骗子操控着，那骗子是幻象大师，不停地给人类制造现实的幻象。这样，我们如何能确定已知的实际真的是我们感知到的那样？

要想获得知识，我们必须从一些基础的原则开始，包括感官认知的基本可靠性。因为若是自己的感官也不可信，那么我们就根本无法脱离自己的思想，与外在世界产生任何的关联。这就是一个客观还是主观的问题，换句话说，我们如何知道外部的客观世界吻合我们内部的主观视角？

笛卡尔也深知这个问题，他得出结论说，逃脱怀疑的实际是绝无可能的。他提出这个问题：要想怀疑，必须先有什么？他认为怀疑必然要求认知，因为怀疑是一种思考之举，没有了思考，就不存在怀疑。如果一个人在怀疑什么，那么他一定在思考。因此，他接着转向下一个前提：正如怀疑必然需要怀疑者，思想需要思考者，假如他在怀疑，他也必须得出一个合理的推论，即他正在思考。假如他正在思考，那么他就必定是存在的。他必定存在，是因为不存在的事物无法思考，无法思考的事物就无法怀疑，既然他无疑是在怀疑，那就意味着他在思考，既然在思考，就意味着他是存在的。煞费苦心地一番周折之后，笛卡尔得出了自己的著名结论：我思故我在（Cogito ergo sum）。

没学过哲学的人看到笛卡尔的推理过程，一般会得出一个结论：哲学真蠢！怎么会有人浪费这么多时间精力，最后搞明白一个人尽皆知的东西，即他确实是存在的？没有人能否认自己的存在，人们不会认为自己不过是他人梦境中的一颗流星。然而，要

记住笛卡尔是谁，他是一个试图在哲学领域寻求确定性的数学家，他所寻找的是具有逻辑强制力的结论，如同数学中能得出的结论一样斩钉截铁、不容商榷。

笛卡尔探索到的观念是：不论人在怀疑什么，有一点都是毋庸置疑的，他是一个具有自我意识的存在物。他无须俯视自己的脚就能知道自己的存在，不依赖于外在任何观念或数据，仅从内在的思考过程即可确知自己的存在。这个结论是一个合理有效的排除。

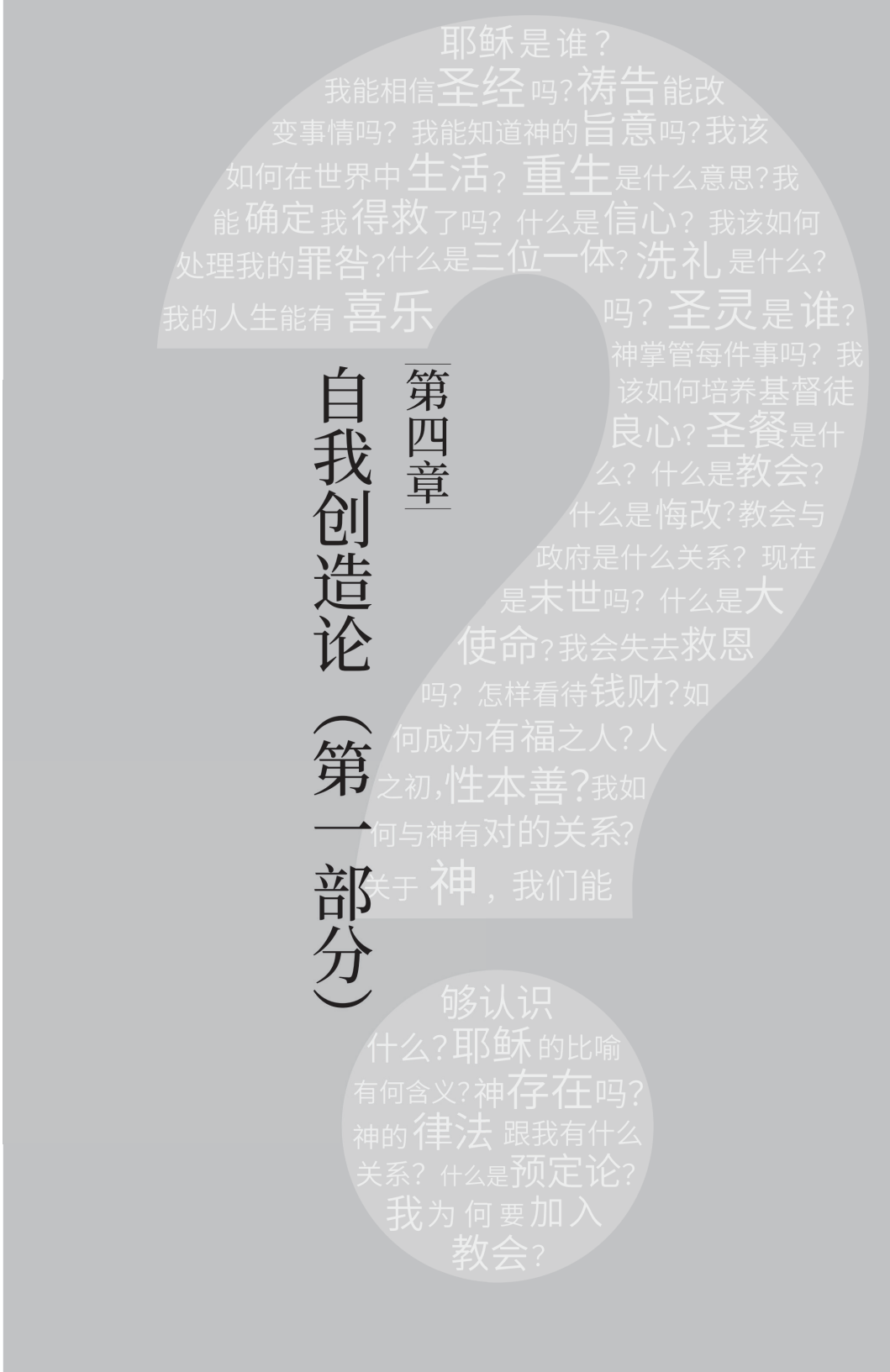
透过这个过程，笛卡尔排除了解释实际的四种可能里的第一种，即一切都是幻象。现实中确实有可能存在幻象，但假如我们说“万物”都是幻象，包括我们自己，那就意味着没有任何事物存在，包括我们自己。然而人若怀疑自己的存在，反而证明了自己的存在。笛卡尔论证了“幻象论”站不住脚，不足以解释我们遭遇的实际，因此必须摒弃。他的论证证明了的确有事物存在。

在达成这一结论之前，笛卡尔有两个重要前设。第一是因为他在怀疑，所以他必定在思考。这牵涉到一条认识论原则——非矛盾定律，它指的是在同一时间、同一关系下，某物不可能即存在又不存在。笛卡尔声称，他不可能“是”一个怀疑者，同时又“不是”一个怀疑者。这个逻辑结论就是基于非矛盾律。

笛卡尔的第二个前设是，假如他在思考，他必定已经存在。这个前设涉及到因果律，即一切的结果都有其先发致因。当他说怀疑需要怀疑者，意思是怀疑是果，必然有因。笛卡尔的批评者们可能会说，这并不能证明他的存在，因为他假设了逻辑和因果律，他们不一定接受这些定律。然而，这种批判是非理性的，因为因果律不过是非矛盾律的延伸。在同一时间和关系下，某物不可能“是”一个结果又“不是”一个结果（不是结果就意味着不存在致因）。因果律是一个形式真理，如同二加二等于四一样，本来就是对的。

我们是不可能篡改因果律和非矛盾律的，因为假如这两件事还有待商榷，我们就会陷入荒谬。这些原理对于任何智识领域都是必要的，不论是科学、哲学还是神学。如果采用这些原理，就

无法规避笛卡尔的结论，即我们可以透过一系列的逻辑推理得出自己存在的结论，如此也就推翻了一切皆是幻象的选项。因此，我们可以把“幻象论”从解释世界存在的四种可能性中划掉。



第四章

自我创造论（第一部分）

4 自我创造论（第一部分）

前一章中，我们排除了解释实际的四选项中的第一个：一切皆幻象。如今我们要看第二个选项：自我创造论。自我创造论是无神论对有神论最常见的替代选项，有神论相信存在一个或多个神，自我创造论则主张宇宙自己创造了自己。很少有人会一上来就主张这种观念，然而，很多人或许无法用“自我创造论”这个术语来表达，但他们的信念仍然可能归属于这一类别。

在检验自我创造论的一些分支之前，必须先强调一点：自我创造是一个在哲学上不成立的观念，本身就是错的。自我创造明显是荒谬的，因为某物要想创造自己，成为自己的创造主，自己又是果又是因，那么它必须在自己存在以前就已经存在。

换句话说，要想创造出自己，必须在存在以前就存在。这就意味着在同一关系下，某物即存在又不存在，直接违反了非矛盾律，所以该观念可以直接归类到非理性的荒谬范畴。要想某物自我创造，就必然先于自己存在，在自己不存在以前就存在，这种观念从逻辑上讲，前提就错了。

尽管如此，历史上一直存在不同类型的自我创造论，其中最为广传的发生在启蒙运动期间，目的是反对自有创造主的有神论。以法国的百科全书派为代表，狄德罗和霍尔巴赫激烈反对神的存在。按照他们的观点，随着十八世纪现代科学的发展，人类无须再假设神的存在，用神的存在来解释宇宙已经不再必要。百科全书派声称，如今人们可以毫无后顾之忧地抛弃神存在的观

念，因为物质界是透过自我生发而诞生的。

自我生发意味着万物的起源就是自己，一下子出现，无须发展过程。当时的人出去能看到街上的泥潭，是一夜过后突然出现的。他们在泥潭里看到小鱼卵或小蝌蚪，就得出结论说，生命从泥潭里自动生出。他们不明白这些鱼卵和蝌蚪是转移到那儿的，或许是鸟儿扔下的。对他们而言，鱼卵和蝌蚪的起源不甚明了，所以就得出结论说这些生命是无缘无故出现的。因此，历史上有一段时期，人们相信万物是“无中生有的”。

科学有一个根本性的前提：“无中不能生有（ex nihilonihil fit）”。无是不能生出事物的，因为无就是无。然而，启蒙运动的自我生发观却挑战了这个科学前提。

如今自我生发的观念尽管显得荒谬，却仍有人相信。有些人主张“渐进式自我生发”，也就是无中可以逐渐生有，只需花点时间。你得耐心等候，然后无中就可以生有了。可能要花上亿万年的时间，但只要等得足够久，无也可以生有。

这个观念必然导致哲学与科学的冲突，主张任何形式的无中生有论（自我生发论），都会导致科学脱离理性。对这种观念加以分析，会发现它们不过是经过伪饰的自我创造论。

哈勃望远镜问世时，一名天体物理学家赞誉它“如今增加了我们对外太空的了解，新技术将带来革新”。他接着解释宇宙是如何“爆炸而存在（exploded into being）”的，于115-118亿年前透过大爆炸诞生。

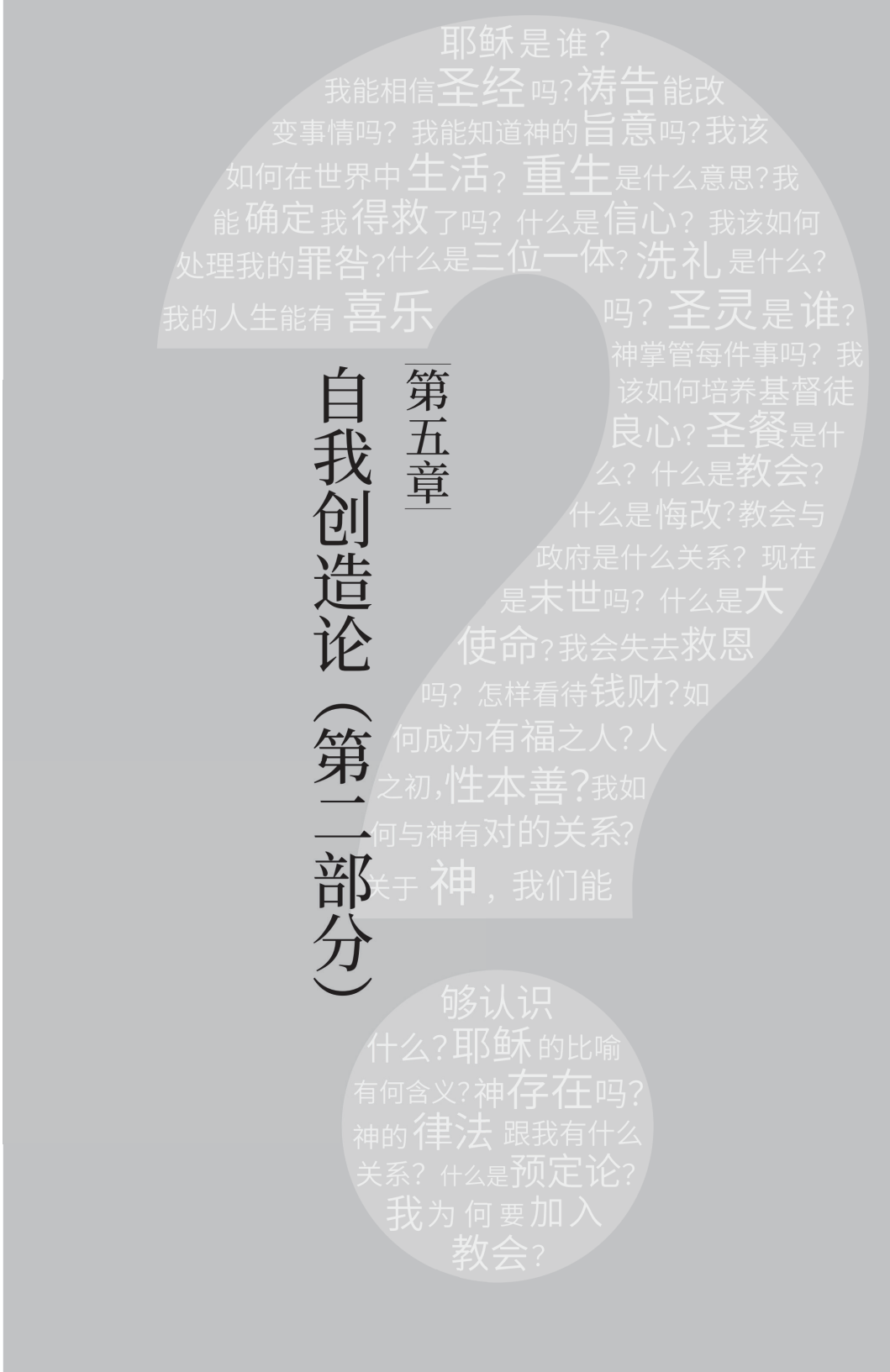
这位物理学家采用的表述其实是哲学用语，“存在（being）”这个词充满了哲学内涵。此外，他并未声称宇宙直接爆炸为如今的形态。如果说一百多亿年前宇宙已经以某种形式存在，具有真实的实质，然后透过大爆炸产生了戏剧性的变化，这是另一码事。然而这位物理学家采用的表述是“爆炸而存在”，这是什么意思？那爆炸之前呢？存在的对立面，哲学范畴的“不存在（nonbeing）”是否等同于“无”？

因此，按照这些不同形态的自我创造论，要想无中生有，只需等待漫长时间之后的一场爆炸。如果我们能穿越时空回到一百

多亿年前，就可以见证宇宙从无中生出的爆炸瞬间。这在哲学上纯属胡扯，完全荒谬。

然而这种渐进式自我生发论，即宇宙从无中爆炸而出，却是我们在现代文化里最常见到的自我创造论。这是一种偶然创造观，即宇宙透过某种“偶然”出现的力量诞生，而这种所谓的偶然也有其一般公式：空间+时间+机会。

哲学和科学界最古老的问题是：为什么万物存在，而非虚无？如果曾经有过虚无的一刻，没有神、没有物质、没有任何事物，那为什么如今又有事物存在呢？如果万物一度不存在，一切的一切都曾是彻底的“无”，那么存在的答案只能是某种类型的自我创造，某物从无中造了自己。然而，自我创造是绝对不可能的。



第五章

自我创造论（第二部分）

5 自我创造论（第二部分）

如今，最流行的有神论替代品是所谓的“机运创造论”，其提出者亚瑟·库勒斯（Arthur Koestler）提出：“只要机运做王，神就过时了。”其实将这种思想进一步发挥，甚至都不需要机运做王，只要机运“存在”，就足以宣布神过时了。

机运或偶然、巧合（chance），其存在本身就足以颠覆神的王权。哪怕它不过是无能的仆人，仍然使得神不再必要，让神无事可做。然而真相是不存在所谓的偶然或巧合，这已经成了现代科学最大的神话。

当然了，若是表达数学上的可能性，采用“机会”这个词并无不妥，这里的含义跟“几率”相似。我们可以说：“这件事发生的几率有多少呢？”或是：“这件事发生的机会有多大？”日常对话中，我们也会用到“偶遇”、“偶发”这样的词，意思是发生的事出乎我们意料，并非我们计划的。

然而，偶然并不能解释事物发生的“原因”。例如，一些年前我乘火车从奥兰多去往洛杉矶，期间在芝加哥转车，要等上八个小时。我在火车站信步游走，当时正是早间的通勤时间，车站里有很多人。就在那里，我突然碰到了一位十年未见的朋友。八小时后，我登上了开往洛杉矶的火车，结果再一次碰见他！

尽管我们可能觉得这样的碰面实属偶然，但偶然并不能解释这起事件的原因，偶然本身不是“致因”。我们之所以出现在同一时空，是因着一系列的其他因素促成。然而，用“偶然”来形

容这场未经计划的会面却并不为过，因为是指向这类事件发生的概率很低。

只是，现代语境中的“偶然”一词含义已经升级，远远不只是表示数学几率或可能性，而是增加了“致因”的成分，即将偶然本身作为导致事件发生的力量。其实，偶然的本质是零，偶然、巧合或机运，本身并不是实体，不是一个作用于其他事物的存在物。它不过是一个无实体的概念，指向数学上的可能性，而其本身并不是某种实体性的存在。

回到这本书的比方吧。这本书是一件实际存在的事物，世纪以来，物理学家和哲学家一直忙着探索物质的终极本质，包括这本书和其他事物。所有人都认同，这本书不是幻象和虚无，而是存在的物体，具有本体属性，它是存在的、真实的，而非虚空的幻象。

与之相对的是，偶然、巧合或机运则不是存在物，因着不是存在物，就没有力量或能力，这是必然的。无中不能生有，无中也不能生能力。能力要求有一个发出能力的主体，正如笛卡尔知道思想要求存在一个思想者。

哲学家和科学家都同意，偶然这个词不过是用来定义我们的无知。当人们遇到了无法解释或不能理解的现象，就通通用“偶然”来解释。因此，他们其实认为偶然是有能力的。然而偶然并不是有能力的主体，相反并不存在，因此他们实际等于在说，宇宙是由“无”创造出来的。这样他们不仅将能力归给了偶然，而且还将所能想象出的最高能力归给了偶然。他们宣称，偶然不但具备行事的能力，而且还具有创造宇宙的大能。

这般信念到头来不过是荒谬，即使放到神话故事之列，也算是最蹩脚的一种。不管如何用科学语言来描绘，不论用怎样的学术语言来包装这等神话，不论迷惑了多少人，一旦人们将任何力量归因于偶然时，他们就是在说些无稽之谈了，因为偶然本身毫无意义。

科学家若是承认自己不明白某事发生的原理，例如，现有的科学模型无法解释原子微粒的活动方式，这也无可厚非。这是一

种合宜的科研态度，触及现有知识的边界，承认“我不知道”，这是合宜的。不论是生物、化学、物理、哲学还是神学，都会有这样的时候。任何对真理真诚的探索，都当有这种态度。

然而，说“该结果不是由任何原因导致”则是另一码事，要想证明这句话，必须知道宇宙内外一切可能的力量，一一加以排除。而要拥有这种知识，唯有达到无所不知的地步。所以谨慎起见，我们必须停止发表“无导致了有”这种荒谬言论，这不过是蹩脚而荒谬的神话。支持任何形态的自我创造论，都不仅仅是糟糕的神学，而且也是拙劣的科学。

第六章

自有论

耶稣是谁？我能相信圣经吗？祷告能改变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该如何在世界中生活？重生是什么意思？我能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？神掌管每件事吗？我该如何培养基督徒良心？圣餐是什么？什么是教会？什么是悔改？教会与政府是什么关系？现在是末世吗？什么是大使命？我会失去救恩吗？怎样看待钱财？如何成为有福之人？人之初，性本善？我如何与神有对的关系？关于神，我们能够认识什么？耶稣的比喻有何含义？神存在吗？神的律法跟我有什么关系？什么是预定论？我为何要加入教会？

6 自有论

论到解释实际的四种可能，第一种是“万物皆幻象”，我们已经排除了，排除法借鉴了笛卡尔的论证。第二种是“自我创造论”，我们也排除了，因为这种理论是非理性、荒谬的，不具备逻辑上的可能性。接下来的两个都涉及到“自有”这一概念，第三种声称宇宙是自有的，第四种则认为宇宙不是自有的，而是有某种自有的事物创造出来的。既然前两个选项都排除了，那么宇宙的解释必然跟某种事物的“自有”相关。

探索这种自有的事物究竟是什么之前，有必要讨论一下“自有”到底是否可能。如我们所见，自我创造论是站不住脚的，不具备逻辑上的可能性，因为要创造自己，必须在存在之前就存在，因此就等于同时存在且不存在。所以逻辑足以排除这一不合理的选项。

但要说存在某种自有、永恒的事物，这是否合理呢？我们基于非理性而排除了自我创造论，但将自我创造论跟自有论放在一起看，这两个又似乎非常相似。既然自我创造论是反逻辑、不可能的，那么自有论也理当如此了？

这二者的区别在于：某种事物自有而永恒，不是由其他事物产生，这个概念并不违反逻辑。在神存在与否的问题上，我们遇到的一个问题在于有些人误解了因果律，认为因果律意味着“每件事物”都有因。但因果律不过是说“每个果”都有“因”，何为“果”？意思是由自身之外的事物导致、产生的，因此，存在一个非“果”的事物，不是由其他任何因素导致而存在，这是完

全合理的。理性允许这种可能性存在，与之同时却不允许自我创造论的存在。我们可以安全地秉持某种事物自有永有的观念，而不会违反理性或逻辑。

神学中，自有的观念指的是“自我存在”的属性，意味着某物本于自己而存在，非其他因素导致、非受造，且与宇宙间其他依附性、有致因的事物有别。因此，说某种事物是自我存在、自有永有的，意思是它在自己拥有能力。

这般事物并不从先于自身的事物获得其存在，而是本身就存在。因着本身就存在，所以永远存在。一个自有的事物从来没有不存在过，假如曾经不存在，那就不是自有的了，而是由其他事物创造出来的。因此自有的定义就是“一直存在、永远存在”。

既然现在有事物存在，而且事物不可能是自我创造的，那就意味着从来不存在一个绝对虚无的时刻，即一个没有任何事物存在的时刻。必定一直有事物存在。到目前为止，我们尚未证明这样的事物就是神，而只是论证了“某种事物”在自己有能力，这样的事物是自有永有的。既然如今有事物存在（而非绝对虚无），那么必定存在某种自有的事物。当我们说神是一个必须的存在，意思是他的存在是理性的必然要求，理性要求存在一种自有永有的事物。

对于为信仰辩护的基督徒来说，这一点非常关键，因为针对犹太基督教最主要的批判就是对于创造论和创造主的批判。毕竟，如果人类可以摒除创造和创造主的观念，那么关于神的一切观念都会崩塌。现代人宣称，要想合乎科学和理性，就必须相信一个没有神的宇宙。而基督徒要做的就是向这些人展示，实际上他们批判的矛头应该指向自己，因为他们用来替换自有创造主的观念才叫荒谬、反理性。实际上，正是理性要求这样一种事物的存在。

然而，要捍卫某种事物是必须存在的，理性上的必然性并不是唯一的方式。托马斯·阿奎那提出了另一种定义，即这样的存在具有“本体论上的必然性”。这个概念有点抽象，也更难理解。“本体论”是关于存在本体的研究，当我们说神的存在具

有“本体论上的必然性”，意思是他的存在是自身所要求的。他的存在不是因为不得不存在，他永远存在，是因为他在自己有能力，因此他“不可能不”存在。

这就是我们跟神之间的区别，我们说神是至高的存在，我们是人类，区别何在呢？至高的存在跟人类的区别在于，我们是受造物，我们的存在是依附性的、衍生的，要想维持现状，我们需要水、氧气和大量其他资源以维系生命。我们的生存和继续存在，依赖于许多其他事物。不仅如此，我们整个生命的历程一直是一个衰败和不断改变的过程。对这样的衍生型存在而言，改变就是最大的特征。

此外，我们的生命也可以用时间丈量。一百年前，我们谁都不存在。曾经我们尚不存在，将来我们的生命也会消逝，如今只是一个不断进行的过渡。我们无法永远维系自身的存在，有朝一日我们都要死亡。

受造物是不停改变的，而自有永有的存在则不会。后者永远不会丧失自己的能力，其存在也不会加添，因为它一直是它所是。它是基于自身的能力而存在，这就是自有永有的存在具有“本体论上的必然性”的含义。这样的事物不可能不存在，除了存在别无可能。纯粹的存在，其继续存在不依赖于他物，其本源也不依赖于他物。这样的事物并非处于一个“成为”的过程里，而是处于一种纯粹的存在状态，而一个纯粹的存在“不可能不”存在。

这正是神在旷野向摩西启示的名号。神从燃烧的荆棘里呼唤摩西，差他去见法老，拯救以色列人。摩西在惊诧之间看见荆棘焚而不毁，然后听见荆棘中有声音呼唤他：“耶和华神见他过去要看，就从荆棘里呼叫说：’摩西！摩西！……不要近前来，当把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地……我是你父亲的神，是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神’”（出埃及记3:4-6）。摩西问神，假如百姓问他神叫什么名字，他该怎么说。神说：“我是自有永有的……你要对以色列人这样说：那自有的打发我到你们这里来”（14节）。

神将自己神圣的名号启示给摩西，那是他可记念的名，是万代所传颂的名：雅威，意思是“我是自有永有的”。差遣摩西的是“我是”，而非“我曾是”或“我将是”，或“我还处在变化过程中”。神是“自有永有的”，对于神而言，他的名字是永恒的现在时。他的存在是永恒的现在，永恒不变。没有他，万有都不可能存在。

因着如今有事物存在，理性就要求存在某种自有的事物。但这种自有永有的事物究竟是神还是宇宙本身？下一章中我们将揭开这个问题的答案。

第七章

必然的存在

耶稣是谁？我能相信圣经吗？祷告能改变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该如何在世界中生活？重生是什么意思？我能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？神掌管每件事吗？我该如何培养基督徒良心？圣餐是什么？什么是教会？什么是悔改？教会与政府是什么关系？现在是末世吗？什么是大使命？我会失去救恩吗？怎样看待钱财？如何成为有福之人？人之初，性本善？我如何与神有对的关系？关于神，我们能够认识什么？耶稣的比喻有何含义？神存在吗？神的律法跟我有什么关系？什么是预定论？我为何要加入教会？

7 必然的存在

关于宇宙起源的理论层出不穷，时不时也会出现剧变。大爆炸理论在二十世纪中叶尚且难登大雅之堂，如今却成了科学界的普遍立场。

大爆炸理论指的是，在历史的过去某个时间点，通常被称为奇点（一个无穷小又具有无穷密度的点），那时宇宙的一切物质能量都处于极度的压缩状态。到了某个时间点（现今的理论是138亿年前），这个奇点爆炸了（爆炸原因未知），这场爆炸诞生了我们现今所看到的物质宇宙，包括其中的一切物质和能量。

大爆炸理论声称，曾几何时，宇宙处于单点高密度状态，而且是稳定状态，后来变得不稳定才爆炸。热力学第二定律表明，万物的熵或不稳定性都在增加。但假如自然本质上在朝着混乱和解体的方向迈进，那么它又是如何到达起先的有序状态呢？

还有一个必须首先提及的定律是惯性定律，运动中的物体倾向于保持运动状态，除非有外力的作用。而静止的物体倾向于保持静止状态，直到受到外力作用。例如，想象一个人打高尔夫球，球在球座上时是静止的，除非有外力作用，例如被球手的球杆击打，否则球会持续静止。被击打后，球会持续运动，直到阻力使其减速，例如风的阻力。最终，球会停下来，因着地面的摩擦力停止滚动。

如果静止的物体倾向于保持静止，运动的物体倾向于继续运动，那么大爆炸理论的最大问题就是：是什么导致了爆炸？很多人声称追究这个问题没有必要，这是科学范畴以外的事，是

哲学、神学或宗教问题。然而，如果该理论是作为一切实际的解答，一个人的所有盼望都维系于大爆炸理论，那么怎能回避这个问题呢？

科学理论本来就关注因果关系，而这正是一个巨大的因果关系问题：什么导致了大爆炸？试图回避这个问题，视之为不值得回答，不过是一种学术或智识借口。任何用该理论解释万物起源的人，必须处理大爆炸的致因问题，到底是什么导致了奇点发生里程碑式的转变？

这个问题基督教可以解答。创造的教义教导，有一位自有永有的大能者，他有能力推动静止的事物。哲学家亚里士多德明白这个道理，讲到了必须存在一位“第一推动者”。他深知，一切的运动都有其源头，而该源头必定本身具有动能，而且是自有的。这也是为什么我们将这些特质归给神。

然而，我们如何决定宇宙间哪些事物是永恒的？这本书的形态是永恒的吗？一串车钥匙是永恒的吗？当然了，物质主义者知道这些东西都是生产出来的，毕竟他们知道物质的特征就是其可变性，从一种形态转变为另一种形态，而非稳定永恒。正因这个特性，我们才能生产出种种的物品。

但物质主义者会接着说：“这本书不是永恒的实际，它不是自有的，但是组成它的元素是由一个自有永有的事物生发的。但是这个自有永有的事物跟基督徒的神不一样，它不是超越的，而是固有的。”也就是说，物质主义者认为，在解释宇宙起源上面，我们不必诉诸于某种在上的、超越性的存在。他们反对基督教、犹太教、伊斯兰教的教义，即在被造界之外存在一个自有永有的存在，我们称之为神，他是万物的创造主，万物都是由他而造，因他而运行。因此，我们会说神的主要特征之一便是他超越于宇宙而存在。

物质主义者明白且认同，必须存在自有永有的事物，它在自己有能力。他们不会认同自我创造论，视之为荒谬。然而，他们也不认同这个自有永有的存在就是神，是一个独立于、超越于宇宙之上的神。相反他们认为，假如神是存在的，那么神要么

是宇宙的一部分，要么是宇宙的总和。但宇宙的总和也包含这本书，如果我们声称神是宇宙的总和，那就必须把这本书也作为神的一部分，这本书也就是自有永有的了。然而我们知道这本书并非自有永有，因为它可以被销毁，也可以撕成两半。这本书可以改变。

到这里，物质主义者会赞同，这本书本身的确如此，但它的背后是一种宇宙性的物质，存在于万物之中。这种物质本身是自有永有的，在自己有能力，可以解释138亿年前的大爆炸。其他的一切事物都是从这种物质生发（generate）的。

注意“generate”这个词。旧约第一卷书叫创世记，希腊文为gennāo，意思是“成为、发生”。使某物存在，意思就是使之生发，使之形成。因此，物质主义者想象出一种作为宇宙本源的物质，从中生发了宇宙万物。不存在宇宙之上和之外的神，相反，这种自有永有的生发之力是宇宙的一部分。

这个观念在当今特定的科学圈和哲学圈很流行。确实存在自有永有的能力，若是没有这种能力，也就不存在宇宙万物了。至此，那些持这种立场的人跟认为神存在的人，已经达成共识。但信神的人面临一个挑战：我们为什么要说，这个自有永有的能力必须超越宇宙而存在？为什么它不能是宇宙的一部分呢？答案是它可以是宇宙的一部分，取决于你如何定义“宇宙”。如果“宇宙”这个词指的是一切的一切，那么神也可以归纳到其中。然而，如果“宇宙”一词指的是被造的宇宙，那么很显然，我们不能说神是“宇宙”的一部分。

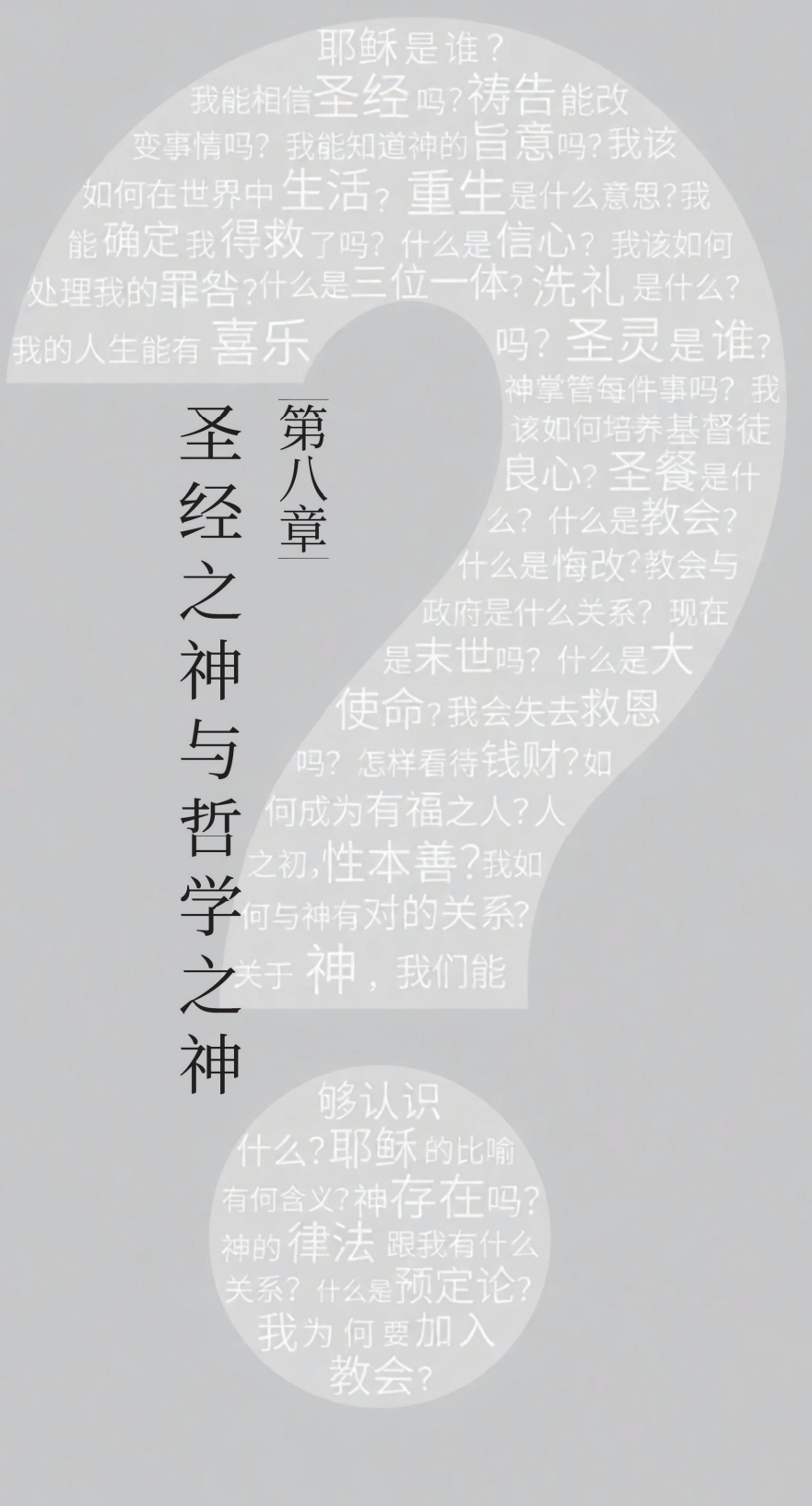
然而，我们必须将神和宇宙区分开来，神学上这种区分的表达即：神超越宇宙。必须注意，超越不是指着神的方位而言，这不是一个地理术语。我们不是在说，神住在宇宙之外的某个地方，比如太阳的东边或月亮的西边。超越是哲学和神学意义上的，即具有更高属性的意思。超越是本体性而非地理性的描述。

当我们说神是超越的，意思是神比我们更加高等，他比这本书更高等，他比太阳更高等，他比纯粹的能量更高等。

那些声称宇宙间存在某种未知、无形、不可测度的物质的

人，认为这种物质是自有永有的，万物都从中诞生，实际上他们是在认同基督教的世界观。他们肯定了存在某种更高的存在，某种先于一切被造物的存在，并且与由之而生的依附性、可变的被造物相异。至此，我们不过是争论这个存在到底是什么名字而已。不论如何，我们都不得不承认，存在某种自有永有的事物，在自己有能力，它的能力催生了万物。

到这里，许多基督徒会表示异议。他们同意，不论是哲学还是理性，都要求存在某种自有永有的事物，问题是我们如何从这个结论跳跃到圣经的神呢？至此，我们只有亚里士多德所谓的“第一推动者”，只有一个抽象的自有永有概念，一点也没涉及圣经的神啊！因此，争论不过是哲学意义上的，而不是基于圣经的解经。我们仍然必须解决一个问题：哲学家的神跟圣经的神之间到底是什么关系？



第八章

圣经之神与哲学之神

8 圣经之神与哲学之神

尽管自有永有的概念已经得到确立，但我们仍然离在犹太基督教中所遇见的那位有位格的存在——圣经之神——相距甚远。有些人可能会说，我们得到的不过是一个哲学家的神，一个抽象的自有永有观念。因此我们有两个严肃问题需要处理，第一个是：这个哲学概念跟圣经之神有什么关系？第二个是：我们如何从一个自有永有的“无名者”顺利过渡到一个位格性的神呢？

古教父特土良有一句名言：“因为荒谬，所以相信。”特土良说这话是要表明，圣经的神跟希腊哲学家的神具有本质区别。他的经典反问“雅典与耶路撒冷有何相干”，其实不是真正的问题，而是说以色列有位格的神，跟希腊哲学中模糊抽象的观念原理，实在是风马牛不相及。

到了十九世纪，特土良的异议以自由派神学的形态重现人间。教会史学家哈纳克（Adolf von Harnack）和神学家立敕尔（Albrecht Ritschl）声称，在教会历史的初期，基督教会受到了希腊哲学的污染。早在四世纪的尼西亚大公会议上，教会采用的术语就已经装载了不少希腊哲学概念，该会议对三位一体的定义是神具有一个本质、三个位格。十九世纪的自由派神学人士声称，教会必须脱离希腊哲学的浸染和限制，挣脱希腊哲学世纪以来对于神学家的束缚。

到了二十和二十一世纪，这种自由派观念在福音派教会广泛传播。结果，很多教会里的人都开始反对系统神学，因为系统神

学旨在对圣经达成理性而一致的梳理。他们的反对理由是，系统神学将一套哲学体系强加给圣经，将圣经的内容挤压进这套从希腊哲学舶来的体系。

但系统神学的任务从来不是将一套外在系统强加给圣经，强迫圣经吻合该体系。相反，系统神学检验的是整本圣经，然后找出圣经中的思想体系，而非我们强加的体系。系统神学有一个前提，即神说的话具有固有的一致性，此外神给了我们理性，可以用合乎理性、一致的方式理解他的话语。然而，如今这种反系统神学的观念，很多时候都跟人们对希腊哲学的反感有关。

基于这种反感，我们必须记住一个事实，圣灵选择用希腊语书写圣经。因此，论到我们对福音的理解，希腊语就成了一个永久的伙伴。这并不表示我们只能从希腊哲学角度去解读新约希腊文，哪怕新约是希腊文写成的，其观念也是取自希伯来世界，只不过是换成了希腊语来表达。

那么，亚里士多德的神跟基督教的神有何区别呢？亚里士多德将神定义为“思想本身”、“第一推动者”和“万有的第一因”，但亚里士多德的神不是自愿创世，而是必须创世。这样的神是非位格、遥不可及的，远离他所创造的世界。

基督教则不同，打开圣经，映入眼帘的第一句话就是“起初，神创造天地”。这意味着万有的创造主是一个满有目的的行动者，他的创造是自愿的、合理的、有目标的。不仅如此，他既然创造了万物，也就维系万物，委身于护理的工作。圣经对于创造和救赎的观念是：神对历史脉络和受造的宇宙怀有很深的关切，亲自管理，亲自参与。所以，亚里士多德的神跟圣经的神之间，实在有着巨大差异。

希腊哲学中，“逻格斯（logos）”也就是“道（word）”这个概念，指的是维系世界秩序与和谐的抽象观念，具有存在的必要性。但在圣经基督教中，逻格斯是道成了肉身，神的话是一个位格，即主耶稣基督。这与斯多葛派和哲学家赫拉克利特思想中的“逻格斯”截然不同。

有时，基督徒反对基于自有永有的事物必须存在这种逻辑

来护教，因为它只能导向一个第一因的结果，最终得出的不过是亚里士多德的神，或是哲学家的神，而非圣经中的神。持这种反对意见的人声称，这种护教法是错误的，因为得到的神形象并不完整，不过是一个部分。因此，他们反对这本书采用的整个护教法。

不过，我们有必要反思一下该异议背后的前设。关键问题只有一个，要想获得对神的真知识，我们难道必须具备对神全备的知识吗？系统神学的神论有一些基础教义，其中之一便是神的不可知性，意思是没有人能对神有一个详尽、全备的知识和理解，将来也不行。神具有无限的卓越性，哪怕我们到了天堂，仍然只能对他有一个有限的视角。我们是有限的受造物，既然具有受造的天性，我们对神的理解就必定是有限的。

如果对神的真知识要求对神有详尽的认知，那就意味着我们完全无法获得对神的真知识，因为我们必然不可能详尽地认识神。因此，我们对神仅有部分知识，并不代表我们拥有的知识是错的。

哪怕我们现有的推理结论，仅仅获得一个自有永有的存在，这个认知显然也是吻合圣经的，圣经中的神确实具有自有永有的特质。不论圣经还启示了什么其他属性，自有永有的创造主，都显然符合神的特质。亚里士多德承认这一点，难道他错了吗？并没有。外邦哲学家也认同自有永有的存在，这跟基督教信仰并不冲突，相反恰恰支持了基督教信仰。

我们不过在说，我们认同亚里士多德的结论，即存在一个自有永有的纯粹存在，是万物的第一因。对于认识神而言，这个知识的确仅仅是一部分，但它是个重要的部分。实际上，这正是无神论思想体系不断攻击基督教的地方。

无神论攻击基督教的创造论和超越神观，即神是自有永有的永恒存在。因此，能够凭借理性而不只是信心确立这一点，确立自有永有事物存在的逻辑必然性，实在具有巨大价值。因此，在神论上面，基督徒完全处于得胜地位，没有妥协和缴械投降的必要。

然而有一个问题仍然没变，我们怎样从“存在自有永有的事物”过渡到一个位格性的神呢？这需要更复杂、更艰巨的推理。历史上关于神存在最著名的一个论证，是所谓的目的论推理（teleological argument）。这个名字源自希腊单词telos，意思是“目标、目的”，有时也称作“设计论证”。

历史上出现过两大怀疑论者，康德和大卫·休谟，这二人都对关于神存在的传统论证持批判态度。然而二人都基于目的论推理，不得不承认神的存在。康德说过，有两件事使他不得不敬畏：头顶的星空和心中的道德律。他并非仅仅是一名哲学家，他也是个科学家，因此被自然界中大量的智慧设计证据所折服。既然大自然显然具有设计性，自然要面对设计者是谁的问题。这样的设计可以在无意识的情况下发生吗？问题就在这里。

历史上，安东尼·弗卢(Antony Flew)曾提出过一个著名的“隐形园丁”比喻。有一群丛林探险者穿越未知领域，手拿弯刀在一片茂密的雨林间开路。到了丛林的中心地带，探险者们眼前出现了一座美丽的花园，一排一排的植物花木，显然经过精心的照料和修葺。花园呈现出完美的几何形态，花木中间也不见杂草。他们就推理说，这花园一定有园丁照料，于是他们开始寻找园丁。可是怎么也找不着，探险者们便开始猜测，园丁莫非会隐身，不是物质形态？最终，弗卢在比喻末尾得出结论说，我们若是将神定义为“隐形、非物质的”，那么限定条件就会层出不穷，讨论“神”就没有意义了。弗卢最后问道：“若是如此，有神跟无神又有何分别呢？”答案显而易见，花园就是分别。弗卢没有考虑到花园显而易见的智慧设计。

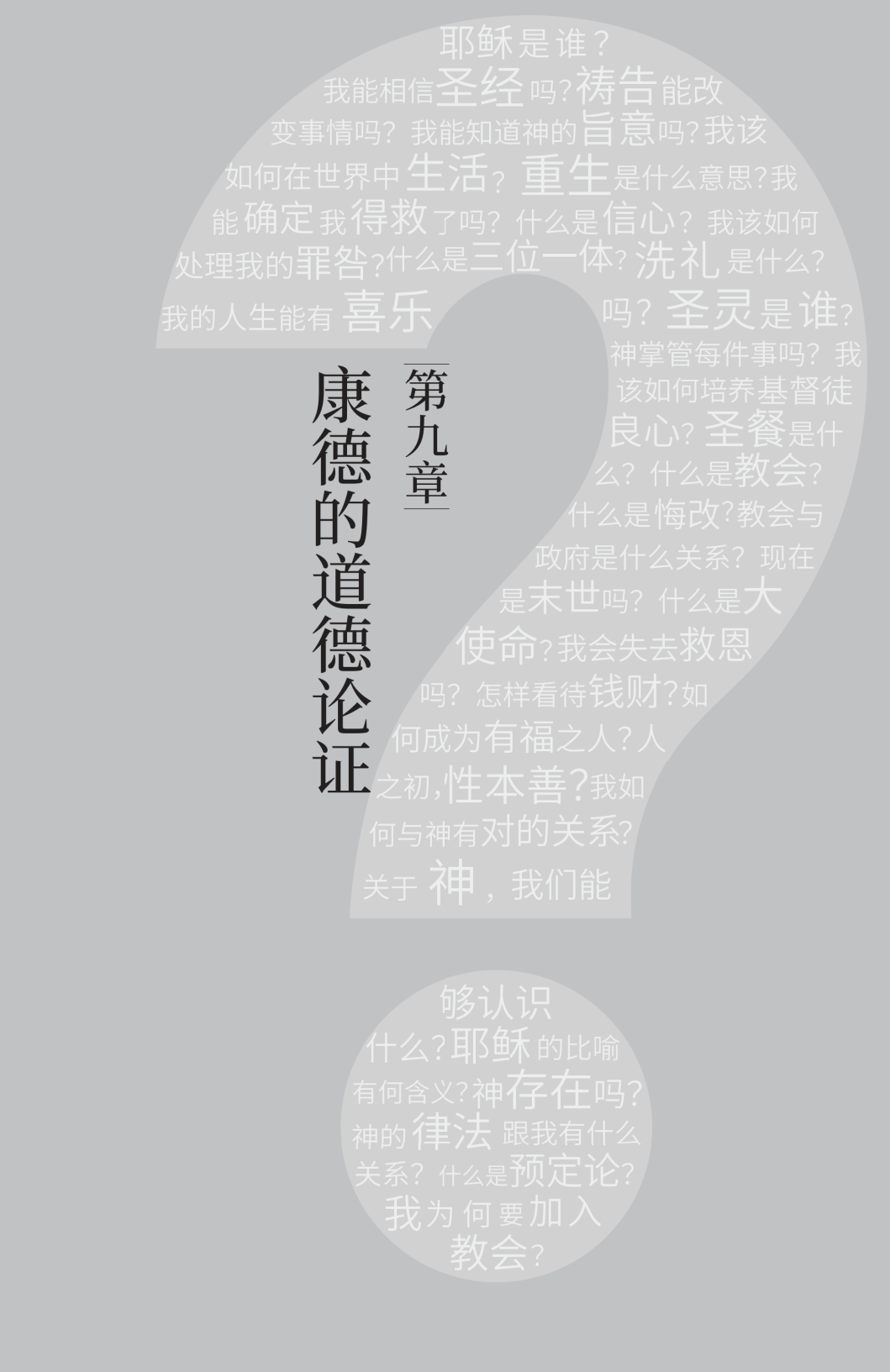
启蒙运动时期的哲学家们，正是无法回避这一智慧设计问题。他们从基督教的神论转向自然神论（即相信一位神创造了世界，但不再积极参与世界运转），因为他们无法规避智慧设计的问题。他们声称，世界就像完美的钟表，具有整全的内在机制，这样的钟表任何人见了都无法否认，一定是有个钟表匠造了它。

亚里士多德声称，位格最大的特质就是“目的性”，后来被十九世纪的哲学家称作“意向性”。某种事物怀着目的和意图行

事，必然是具备思维以及按照思维执行计划的能力。亚里士多德主张，位格要求意图，意图暗示了位格，意图的本质存在于思维和意志当中。

非位格性的力量不存在思维和意志，也就无法从事任何设计活动。人之所以试图将神削减为非位格性、非智性、无意志的存在，完全是为了逃避一位智性之神的审判。如果神有智力，且按照自己的设计运筹万事，那么人就无法逃脱他的审判和问责。因此，人这么做，不过是为了逃避道德指控。然而，我们不可能是无意间有了目的和意图，不可能是在无智识的混沌中突然开了智，有了智识。非位格性的存在无法创造出位格性的存在，因为那就会出现“无目的的目的”，我们怎么可能无目的地产生目的呢？如同自我创造论一样，“无目的目的论”也是站不住脚的谬见。

如果宇宙间存在智慧的设计，那么创造或产生宇宙的那个自有永有的存在，就不但是自有永有的，也是智慧的。既然是有智慧的，那么就必定有位格。既然是位格性的，我们就脱离了抽象概念，扎扎实实地着陆于圣经的书页间。


耶稣是谁？
我能相信圣经吗？祷告能改
变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该
如何在世界中生活？重生是什么意思？我
能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何
处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？
我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？
神掌管每件事吗？我
该如何培养基督徒
良心？圣餐是什
么？什么是教会？
什么是悔改？教会与
政府是什么关系？现在
是末世吗？什么是大
使命？我会失去救恩
吗？怎样看待钱财？如
何成为有福之人？人
之初，性本善？我如
何与神有对的关系？
关于神，我们能
够认识
什么？耶稣的比喻
有何含义？神存在吗？
神的律法跟我有什么
关系？什么是预定论？
我为何要加入
教会？

第九章

康德的道德论证

9 康德的道德论证

在其标志性著作《纯理性批判》中，康德对关于神存在的传统论证发起批判。他相信神的存在，却不相信这种存在是可以证明的。这本书里，康德对神的存在给出了著名的道德论证。在他的另一本著作《实践理性批判》中，康德从实践角度而非神学角度探讨了关于神的问题。某种意义上，康德不客气地把神从房屋的前门引向了后门，然后打开后门让神进来。

察看康德的论证之前，让我们思想一下，新约中有没有针对神存在的道德论证呢？罗马书中，使徒保罗这样教导：“他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事；装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒，满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨，又是谗毁的、背后说人的、怨恨神的、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的”（罗马书1:28-31）。

尽管没有给出一个详尽清单，保罗还是给人类不道德的行为进行了分类。他在32节接着说：“他们虽知道神判定行这样事的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。”在这里，使徒清楚地说，神向一切受造物启示了自己的圣洁性情，全人类都知道神是公义的，而且也基本知道公义要求自己怎样行事为人。

换句话说，保罗的意思是我们每个人都有是非善恶的观念。我们知道在性问题上当怎样行事，知道抢劫或谋杀是错误的，知道邪恶、贪婪、冷酷等恶习都是犯罪。我们知道这些事是邪恶、

错误的。然而，尽管具有这种清晰的认知，知道这些事当受神的审判，我却不但自己去行这些事，还喜欢怂恿他人成为共犯。不论是怎样的恶行，你都能找到强烈提倡这种恶习、呼吁社会加以容忍的人群。

罗马书第二章中，保罗接着说：“凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判……没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非”（12、14-15节）。按照这段经文，神赐下的道德律不仅有以色列的十诫，而且还刻在每个人的心中。

人心中刻着道德律，证据就是我们称为的“良心”。良心是人的组成部分，良心可能会败坏、封闭和刚硬，但若是一个人完全没有良心，我们会称之为心理变态或反社会者，这种人可以穷凶极恶，却没有任何罪咎感。这样的人天性已经完全扭曲了。

使徒在罗马书第一第二章中称，神将道德律刻在每个人心中，这是他为自己作证的标记。然而，无神论者声称，良心不过是社会规范和禁忌的产物。弗洛伊德声称，这些社会禁忌是文化强加给人的，人性真正真实自由的表现，其实体现在不受约束的性行为上。

但每个人都知道这是说不通的，良心并不会随便消失。针对这种观点，我们可以说不同社会有不同的律法和禁忌。例如，有些文化禁止饮酒，有些文化则可以自由饮酒。确实存在这样的不同，不过世界上每个文化都具有某种意义上的伦理结构，这样的结构对于社会交往和秩序是必要的。哪怕是被相对主义侵蚀的文化中，良心仍然不会彻底泯灭。这就是康德的道德与实践论证发挥作用的地方了。

康德认为存在一种普世现象，世上每个人都有一种“义务感”，即内在固有的是非观念。康德称这种义务感为“绝对命令”，代表着一种绝对的指令。康德声称，世上每个人都有照着特定方式行事的义务感，我们可以尽一切可能去压制、反驳、逃

避或抹杀，然而这种义务感仍然挥之不去。

人类无法解决的最大问题就是罪疚感。与无神论者讨论宗教、神学或护教问题时，我经常会问他们一个问题：“你是怎样处理罪疚感的？”从来没有人看着我的眼睛说：“我没有任何罪疚感。”他们知道事实并非如此。问题发出的刹那，整个谈话的主旨都会转向，因为每个人都明白自己有这个问题：未解决的罪疚感。

康德声称，罪疚感源自于没有履行自己的道德义务。他接着采用了所谓的“超验论证法”，不是由纯粹的实用性开始，而是从实践意义上的必要性出发。论到知识，他并没有说“知识是这样发生的”，没有从“知识是可能的”出发，而是从这个问题出发：如果知识是可能的，那么条件是什么？必要的元素有哪些？他接着顺着这个思路发展自己的哲学。

康德想知道，给全人类施加义务的真正伦理和道德，其发生的必要条件是什么？他明白若是没有客观的行为标准，人类文明就是不可能的。倘若律法完全是基于人的喜好，人类社会就会沦为丛林，不具有真正的规范性，人类文明也必然毁灭。陀思妥耶夫斯基曾说，如果没有神，没有公义的终极标准，那么做什么都不要紧。如果没有是非善恶的客观标准，那么凡事都不过是喜好的竞争，我的喜好跟你的喜好竞争。每个人都行自己看中看为正的事，这会导致族群与族群、个体与个体之间的冲突和战争。

康德深知这一点，明白在这个问题上，整个西方文明都处于危险中。因此，他才询问“绝对命令”的存在必然要求什么，人内在的义务感若要有意义，必须满足怎样的条件？他的答案是，首先任何伦理要想有意义，必须先有公义。因为若是犯罪有利无害，那么美德就没有任何实践意义了。实际上，任何善行都无意义，唯有自私才是最高法则。因此，必须首先存在公义，这样才能保证正确的行为获得嘉赏，错误的行为被惩罚。

接下来的问题是，公义存在的必要条件是什么？这个问题很重要，因为我们都能看得出，这个世界并不存在完美的公义。无辜的人死在恶人手下，而恶人却兴旺不遭报应。

康德说，公义存在的第一个必要条件便是“死后生命”，也就是来世。要想公义得以伸张，坟墓必然不能是终点。但光是死后还有来世还不够，要是那个世界跟现在的这个一样问题重重，也无济于事。因此，公义的第二个必要条件便是一位道德上完美的法官。如果这个法官不是道德完美的，而是败坏、自私、收受贿赂的，那么公义就不可能得到完美的伸张。完美的公义要求完美的审判，完美的审判要求完美的法官，这位法官必须超越一切的败坏，无可指摘。

假设这样的完美法官确实存在，他品格正直纯全，尽一切所能执行公义，但遗憾的是，他的知识是有限的。既然认知不够充分，他就必然会犯错，因为不知道所审案例的一切因素和情境，就无法作出完美的判断。所以尽管动机是好的，他仍然可能因知识有限而犯错。因此，假如要达成完美的公义，那么这位法官不仅需要是道德完美的，而且必须还是全知的。他必须无所不知，对一切事实了如指掌，才能判断得分毫不差，无可指摘。假设这一切因素都具备了：死后生命，最后的审判，完美公义且无所不知的法官。至此，公义得到了完全保障吗？还没有，还缺少最后一个要素：这位法官具有完美的知识、动机和美德，但他也要有执行审判的能力才行。如果他很无能，或是哪方面受到了规限，没法秉公行义，那么公义就得不到真正的伸张。因此，这位法官还必须是全能的，比任何其他力量都要强大，所以没有任何力量能够阻止和抵挡他的审判。

康德声称，假如这种“绝对命令”的义务感真的很重要，那么一定有超越于地球生命的事物存在。这就意味着每个人都要为今生所做的每件事接受问责，每一句恶言恶语、每一件恶行、每一个罪恶的念头，以及每一个未能践行的善举。一切都要接受法官的审判，他的眼目洞悉一切，他的品性正直，没有人可以用贿赂败坏他的正直，他是全然圣洁、良善、公义的。他知晓一切，也有足够的大能执行审判的结果。

康德推翻了关于神存在的传统论证，但又基于道德论证重新建构了犹太基督教的神。他声称，倘若道德真实存在，那么神的

存在就是一个实践意义上的必然结果。康德的最终结论是，我们必须像有神存在那样生活，因为假如神不存在，那么人类及其文明就没有任何盼望可言。

第十章

虚空的虚空

耶稣是谁？我能相信圣经吗？祷告能改变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该如何在世界中生活？重生是什么意思？我能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？神掌管每件事吗？我该如何培养基督徒良心？圣餐是什么？什么是教会？什么是悔改？教会与政府是什么关系？现在是末世吗？什么是大使命？我会失去救恩吗？怎样看待钱财？如何成为有福之人？人之初，性本善？我如何与神有对的关系？关于神，我们能够认识什么？耶稣的比喻有何含义？神存在吗？神的律法跟我有什么关系？什么是预定论？我为何要加入教会？

10

虚空的虚空

康德基于他称为的“绝对命令”——即每个人都具有的道德感，推证神的存在。尽管他并不相信可以透过一般的研究证明神的存在，但他认为，基于实用性的目的，为了使人生具有意义、社会秩序得以维护，我们必须假设神是存在的。

但并非每个哲学界人士都认同康德的结论。犬儒主义者和怀疑论者挑战称，人们不可能仅仅基于“假若神不存在，后果很糟糕”就相信神。我们并不会单纯闭上眼睛、深呼吸，然后全心全意地祈愿人生具有意义，有一个至高的存在保障公义得以伸张。他们声称，这般一厢情愿的念头根本就不能作为信仰的根基。

哲学思想史上，关于神存在与否的争论，各种思想体系主要居于两极之间。一极是内容详实的有神论，另一极则是虚无主义。虚无主义（nihilism）源自拉丁单词nihil，意思是“无”或“虚无”。虚无主义并不仅仅是一种神不存在的信念，而是更进一步地声称，人类的存在不具有任何意义或重要性，也没什么道理可言。所有其他的哲学思想，都处于这两极之间的连续统内。

旧约的智慧文学也论及这两种对立立场，尤其是传道书，大量探讨了这两种不同视角。一方面是日光之下的人生，另一方面则是天堂之下的人生。二者可以类比康德的“本体界（神与观念的领域）”和“现象界（人类在感官和科学意义上探索的世界）”，康德认为我们看到的世界跟超越世界之间存在区分。而这种区分也导致了传道书作者的思想冲突：如果人生仅仅是日光之下（现象界）的，没有神，也不存在天堂（本体界），那么唯

一可以得出的结论就是“虚空的虚空，凡事都是虚空”（传道书1:2）。

“虚空的虚空”这一表述，采用的是最高级语言。新约圣经尊称基督为“万王之王、万主之主”，这是希伯来的表达方式，意思是“至高的王、至高的主”。同样的，“虚空的虚空”所表达的意思就是凡事都是虚空。

“虚空”这个词传达出的概念，并非某个自恋主义者的狂妄言论，而是“徒劳、徒然”的同义词。传道者的意思就是，站在现象界的至高点去看，假如没有神，那么我们所做的一切、在今生所遭遇的一切事，本质上都是徒然的。我们不过是被困在一个恶劣的循环中，无始无终，无目的无意义，一切都是徒然。日头升起又落下，循环往复仿佛哪儿也没去。莎士比亚的戏剧《麦克白》很好地体现了虚无主义的精髓，有一句台词说：“人生不过是一个行走的影子，一个在舞台上指手划脚拙劣的愚人，登场片刻就在无声无息中悄然退下，充满了喧哗与骚动，却没有任何的意义。”

很少有哲学家会走这样的极端，大部分反对有神论的哲学家，都试图发展出一种介乎两极之间的世界观或哲学体系。但不论人们位于连续统的何处，都是从两极汲取思想养分。例如，人文主义其实经不起考验。人文主义者声称没有神，生命的起源不过是一个无意义事件，我们的人生不可逆转地走向毁灭。他们认为我们的起源是无意义的，终局也毫无意义。明明起点和终点都没有意义，然而对于中间的人生，他们却特别强调人的权力和尊严。因此，人文主义者不过是多愁善感而已，并没有勇气彻底践行自己的无神论，因为无神论本来就只有一个导向——彻底的虚无主义。

这只是两极之间的哲学体系依附两极而生存的一个例子。假如我们不过是宇宙间的一场意外，那么相信人的尊严就是荒谬的，没有任何依据。然而人文主义者又特别为人的尊严奋战，他们试图往自己的体系里加入从犹太基督教借来的东西，即人的独特性与尊贵性。其实，按照他们的思想，他们已经彻底摒弃了人

类尊严的源头。

使徒保罗在给哥林多教会的信中写道：“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里，就是在基督里睡了的人也灭亡了。我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜”（哥林多前书15:17-19）。换句话说，不相信复活和永生的非信徒，根本就不应该对信徒怀有愤怒或敌意。他们要是应该怀有什么情绪，那也该是同情，毕竟信徒这辈子没法尽享人间的欢乐，傻乎乎地相信一个不存在的神，一个除了死人别无所是的耶稣基督。愿意为死人奉献一生，这样的人难道不可怜吗？如果神不可能存在，那么盼望的根基也不存在了，唯一的结局就是彻底的无望。

然而，康德并不想那么绝望。他认为，我们人性的每一个元素、身体内的每一根骨头，都在我们意识苏醒的第一个刹那尖叫：我们的人生是有意义的。我们的血汗、泪水、劳苦、激情，这一切都是有意义的。如果我们认为这一切没有意义，就应该想着尽快结束劳苦才对，这也正是虚无主义哲学导向的方向。

二十世纪存在主义哲学家阿尔贝·加缪得出结论说：留给哲学家探讨的唯一严肃话题就是要不要自杀的问题。换句话说，加缪认为，当人们意识到没有神、没有绝对的事物，他们就会理解不存在终极的意义。人们或许一时半会儿喜欢这种观念，就像度假一样，可以暂时脱离审判之神这种可怕的存在，放纵一会儿。当他们得出神不存在的结论，他们就可以随心所欲地生活，这让他们很开心，看起来美妙极了——直到他们看到这种观念的代价。加缪正是这个意思，如果人类最终不需要面对审判，那么终极意义上，我们无关紧要，人生也无关紧要。思索这种哲学的结果，就能理解加缪的话了，为何剩下的唯一严肃话题就是要不要自杀。

让保罗萨特在《恶心》一书中，将人定义为一种“无用的激情”。这本书的名字已经传达了他对于人类处境的结论，萨特意识到人类并非自动机器人，人类有生命，会呼吸、思考、选择，人类生命的特征是思虑和激情。但假如这些激情和我们思虑的一切都没有价值，又怎样呢？我们所爱的一切都没有意义，会如何

呢？那么我们的激情就是徒然的，这也正是萨特的结论：我们是无用的激情，我们的一切思虑都归于虚无。

这也是尼采接受虚无主义哲学后得出的结论。无神论存在主义哲学家有一个共鸣：如果我们无法确知神的存在，那么只是双手合十地祈愿存在一个“老天爷”是不够的。如果有证据表明事实恰恰相反，生命真的只是随机诞生于所谓的黏液，那么我们就必须鼓起足够的道德和智识勇气来面对冷酷的结果，直面惨淡的终局。我们必须承认，我们是从黏液诞生的，也会归于黏液。我们不过是坐落于宏大宇宙机器某个齿轮上的巨型细菌，注定要走向毁灭。如果这就是真相，那么我们必须面对现实，不能用宗教来逃避现实。

现代文化的一个驱动力是以享乐主义为表征的逃避主义，享乐主义的哲学思想是透过享乐获得意义。最大程度的享乐，最小程度的痛苦，全都是为了逃避流行音乐、电影和科学界的大祭司们试图告诉我们的：我们不过是披着人皮的野兽，没有终极意义可言。这颗药丸太苦，必须就着音乐、毒品或其他逃避方式才能咽下去。尼采和怀疑主义者会说，这些并非唯一的毒品，按照十九世纪无神论的观点，宗教才是逃避虚无主义最高级的毒品。

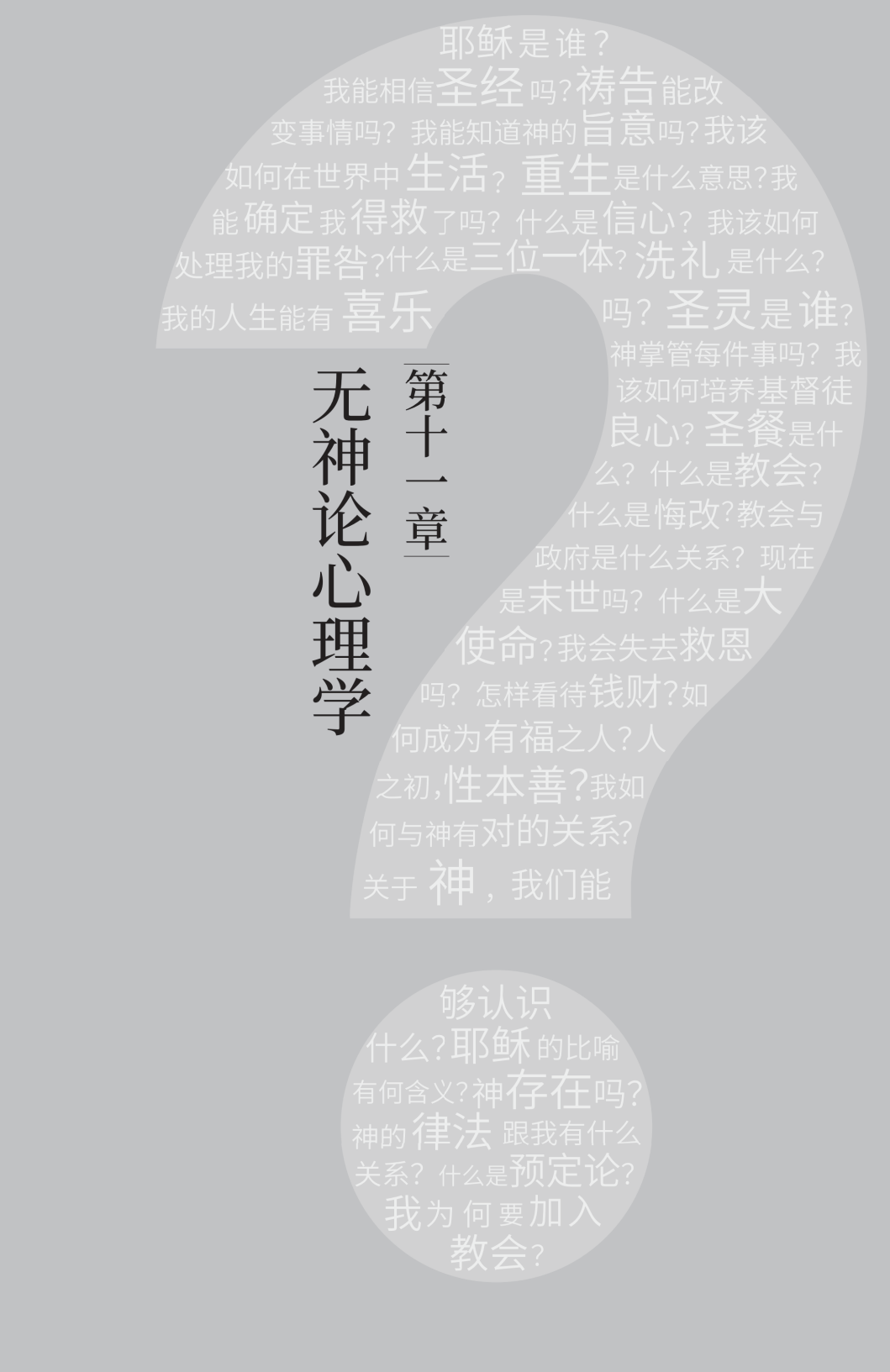
很少有基督徒没遇到过这样的指控：“你的信仰不过是一根拐杖，你实际上是个瘸子，这根拐杖能帮你行走而已。”拐杖确实有这个功能，这个指控的意思是，我们将宗教用作心理上的拐杖，因为我们无法承受四面八方扑面而来的真相。因此，我们转向宗教来逃避现实，宗教就是终极的毒品和拐杖，被马克思称为群众的鸦片，好像麻醉剂一般麻木我们的感知，将痛苦最小化。换句话说，宗教人士不过是享乐主义者的一个流派，试图从宗教中获得乐趣，以逃避现实世界的劳苦愁烦、徒然和死亡。

十九世纪的无神论者并未证明神不存在，相反，他们是公然地假设神不存在。他们的一切努力都旨在回答一个问题：既然神不存在，人类为何具有无可救药的宗教属性？人类为什么不仅仅是智人，而且是宗教性的人？不论我们去到哪里，世界各地的大部分人都在从事某种类型的宗教活动。从基督教的视角去看，那

些宗教尽管纯属偶像崇拜，但无疑仍然是如假包换的宗教。

这些思想者给出的最常见答案就是，宗教是由心理上的恐惧催生的。换句话说，人们之所以信神，主要是因为害怕没有神的后果。费尔巴哈曾说，我们之所以照着自己的形象造神，是因为我们明白要是没有神，我们就完蛋了。没有神的话，我们注定处于无望的处境，诚然不过是无用的激情，虚无主义的严峻性是我们无法承受的。因此为了逃避虚无，我们越过了居间选项，反而营造出神的存在，作为麻醉我们感官和痛苦的麻醉剂。因此，十九世纪反对有神论最首要的依据，便是有神论不过是无知之人追求心理安慰的结果。

但这些虚无主义的无神论思想家说对了吗？进一步查究便会发现，事实恐怕完全相反。只恐怕有神论不是拐杖，无神论才是。


耶稣是谁？
我能相信圣经吗？祷告能改
变事情吗？我能知道神的旨意吗？我该
如何在世界中生活？重生是什么意思？我
能确定我得救了吗？什么是信心？我该如何
处理我的罪咎？什么是三位一体？洗礼是什么？
我的人生能有喜乐吗？圣灵是谁？
神掌管每件事吗？我
该如何培养基督徒
良心？圣餐是什
么？什么是教会？
什么是悔改？教会与
政府是什么关系？现在
是末世吗？什么是大
使命？我会失去救恩
吗？怎样看待钱财？如
何成为有福之人？人
之初，性本善？我如
何与神有对的关系？
关于神，我们能
够认识
什么？耶稣的比喻
有何含义？神存在吗？
神的律法跟我有什么
关系？什么是预定论？
我为何要加入
教会？

第十一章

无神论心理学

11 无神论心理学

十九世纪的无神论者声称，宗教源自人类创造性的想象，因着缺乏面对人生无意义这残酷实际的道德勇气，人类生命终极无意义这一冷酷严峻现实所需的。换句话说，为了逃避残酷的现实，人们发明出神的观念，盼望这个神可以救他们脱离无意义的痛苦。如果没有神，为什么会存在有神论者？这是他们对该问题的解答。然而我们也可以反过来问一问这些怀疑主义者：如果有神，为什么会有否认神存在的人呢？

为何历史上一些最聪明的思想家，在神存在与否的问题上会得出截然不同的答案？尽管我对现实的理解跟萨特完全不同，但萨特确实是现代最杰出、最敏锐的思想家之一。论到智力，约翰·穆勒也是一位巨人，正如康德、休谟、费尔巴哈、尼采和其他思想家一样。

然而在争论的另一端，我们也看到托马斯·阿奎那、希波的奥古斯丁、安瑟伦这样的思想巨人，一致地为有神论立场辩护。因此很显然，这个问题并非谁更聪明的问题。有一个因素我们必须考虑进去，那就是心理因素。在讨论的开端，我们必须达成一个共识：神存在与否，这也是个心理学领域的问题。

神的实际不取决于人的愿望，在这方面，康德的批判是对的：仅仅因为人生离了神就没有意义，并不能充分地证明神的存在。没有神的无意义人生，揭示的是我们的主观性和欲求，并不能证明神的存在。

然而，我们也要承认，参与这场辩论的每一方都带着自己的

心理包袱，哪怕是那些反对神存在的人也不例外。那些反对神存在的人，之所以煞费苦心地否定神的存在，是因为神是宇宙间妨碍他们自治的最高阻力。如果我们想要过一个免受责罚的生活，那么最大的绊脚石便是一位公义、自有、永有的神。对于未悔改的罪人而言，最糟糕的处境莫过于落入永生神的手中。因此，要想过一个无患的人生，否认神就是绝对必要的。人会尽一切可能否定自己的罪责，甚至到了否认自己要为自身存在负责的地步。

对神的心理需求并不能证明神的存在，正如抵挡神的心理也不能证明神不存在。神存在与否的论证，必须是建立于客观事实，而非基于人的主观喜好。但指控基督徒基于心理需求而信神，这种指控是双刃剑，对不信的一方同样有效。有神论者有多想要肯定神的存在，无神论者就有多大的心理动机否定神的存在。

圣经直接清晰地论及该问题，圣经教导，堕落的人因着自己的罪性，并不会思想神的事。我们的天然倾向是堕落的、昏暗的，以至于充满偏见，心窗紧闭，完全不愿意打开一点缝隙，让神的启示之光进来。我们知道神的存在意味着什么，知道要是我们知道了，就有麻烦了。

使徒保罗在罗马书里充分论述了这一点。罗马书第一章中，他声称神尽管不可见，却可以借着被造的宇宙为人所知。这个声明与康德的怀疑论相悖，因为保罗明确地说，我们不仅是“有可能”透过自然界知道神，而且是“确实”透过自然界知道有神。

保罗反对这样的观念：无神论者之所以走上这条路，是因为他们不知道神的存在，是理性的障碍，或是他们不具备关于神的充分信息，神的自我启示太过模糊，人捕捉不到。他们的问题并非智识问题，而是道德问题。他们并非无法知道神，而是他们不想要神存在。这就是保罗的结论，因此他说：“原来，神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人”（罗马书1:18）。

这句话让很多人反感，他们最不想要的就是一个忿怒的神。很多有神论者虽然肯定神的存在，却否定神有发怒的能力。但保

罗的语气很强烈，神不仅仅生气，而且是怒火中烧。

这一段中，神的怒气并非对义人或无辜之人发作。他的忿怒从天上显明在一切“不虔不义”的人身上，这里的语法结构是“重言法”，两个词表达同一件事。使徒说，有一件事特别惹动神的雷霆之怒，这个罪可以用“不虔不义”来形容。那么这个罪是什么呢？它就是行不义抵挡真理的罪，邪恶地压制真理，正是保罗此处形容的罪。

神很愤怒，因为他给人类的知识并非模糊不明，他已经向每一个人清楚启示了自己。保罗坚决地肯定，每一个人都知道神的存在，因为神已经清楚地透过被造界显明自己。但人的天性却是敌挡和压抑这种知识。

保罗接着说：“他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们！”（罗马书1:25）。堕落的人类虽然犯有千万种恶行，但保罗却说，人类思维中有一种恶是最大、最根本的邪恶，那就是将真理替换成谎言，这是一种偶像崇拜行为。

保罗的意思是，无神论也有其心理学。比大自然和虚无更可怕的是神，我们最恐惧的是圣洁的神，因为在圣洁面前，我们立刻就显出是不洁的。圣经的神是全知的神，知道关于我们的每件事。他是全能的神，是全然圣洁的。

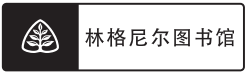
最可怕的是，他还是不改变的神。因此完全无法指望他变得软弱，不再拥有全能之力。也无法指望他失去无所不知的能力，对我们的恶行掌握得少一些。他永远不会妥协自己的公义和圣洁，因为他的圣洁、全能和全知都是永不改变的。

这一切皆透过大自然启示出来，我们本性也知道这一切，因着这知识太过恐怖，所以作为堕落的受造物，逃避就是我们的基本倾向，如同伊甸园里的亚当夏娃因着自己赤裸的羞耻而藏在灌木丛里。这就是人类认识神的最大障碍。神存在的问题并非局限于智力范畴，任何人否定神的存在，其真实原因都很简单：我们也是赤身露体的，对此我们心知肚明。

作者简介

史普罗（R.C. Sproul）博士是林格尼尔事工（Ligonier Ministries）创始人，佛罗里达州桑福德圣安德烈教会植堂牧师，改革宗圣经学院（Reformation Bible College）第一任校长，《桌边谈杂志》（Table talk）杂志执行编辑。

他的电台节目“心意更新”（Renewing Your Mind）每日在全世界数百家电台播出，也可以在网上收听。史普罗博士著有一百余部著作，其中包括《上帝的圣洁》（*The Holiness of God*）、《认识预定论》（*Chosen by God*）、《人人都是神学家》（*Everyone's a Theologian*）。他一生致力于捍卫圣经的无误性，强调神的百姓必须坚定地持守圣经真理。世界各地的教会都因他的事奉蒙福。



林格尼尔福音事工是史普罗博士于1971年发起并成立的国际基督教门训机构，其宗旨是努力向更多人完整地宣扬、教导并捍卫上帝的圣洁。

在大使命的激励下，林格尼尔福音事工在全球以书面和电子产品形式分享门徒训练的资源。我们正努力将一系列值得信赖的书籍、文章和教学视频，翻译成四十多种语言文字并配音。我们渴望帮助基督徒明白自己所信的是什么，为何要信，如何活出信仰以及如何分享信仰，借此支持耶稣基督的教会。

ZH.LIGONIER.ORG

我们能证明神的存在吗？

许多人相信神，但神的存在是可以证明的吗？还是我们只要凭信心相信即可，所谓“信则有”呢？

这本小书中，史普罗博士表明，我们无须放弃自己的理性以便相信神的存在。实际上，逻辑和理性可以清楚表明神的存在，任何人都不能为自己的不信开脱。史普罗博士反驳了常见的无神论论点，揭露出否认神存在的不一致和反逻辑性。

史普罗博士所著的妙道问答系列图书，旨在针对基督徒和思辨者的一些重大疑惑，给出言简意赅的圣经答案。

史普罗（R.C. Sproul）博士是林格尼尔事工（Ligonier Ministries）创始人，佛罗里达州桑福德圣安德烈教会植堂牧师，改革宗圣经学院（Reformation Bible College）第一任校长。他著有一百余部著作，包括《上帝的圣洁》（*The Holiness of God*）。

林格尼尔图书馆

ISBN 978-1-965805-85-5