

圣约护教学

信仰辩护的原则与实践

Covenantal Apologetics

Principles and Practice
in Defense of Our Faith

作者:K·斯科特·奥利芬特(K. Scott Oliphint, 2013)

译者: Demas (2026 年 3 月)

译本未经授权, 仅限学习交流

这部重要的著作作为基督教护教学作出了极其适时而宝贵的贡献。斯科特·奥利芬特将护教使命冠以“圣约”之名，始终强调“预设护教学”的预设乃是圣经明确无疑的教导，与后现代主义将预设仅仅视为护教士个人立场——难免陷入相对主义——的理解截然不同。本书兼顾原则与实践，内容全面，为广大读者提供了极有价值的指导。我对此书推崇备至。

——理查德·B·伽芬二世，西敏神学院圣经与系统神学荣休教授

在这个思想肤浅、论证乏力、神学与圣经深度双重缺失的时代，奥利芬特提供了一套强有力的护教智慧宝库。他对圣约护教学的阐释与捍卫，为护教事工注入了至关重要的圣经与神学维度。凡渴望为“心中盼望的缘由”作出解释的信徒，都将以热忱之心领受此书。

——小 R.阿尔伯特·莫勒，美南浸信会神学院院长

奥利芬特做了一项极有价值的工作，他将范泰尔那令人敬仰的护教进路，以更易于理解的方式转化应用于当代护教实践。本书扎根圣经与改革宗神学，坚持基督在万有中的主权，摒弃思想上的中立立场，并直面“恶之难题”、自然主义进化论和伊斯兰教等难题。奥利芬特教导我们如何以忠于圣经且具有说服力的方式捍卫基督教信仰。我强烈推荐这部著作。

——斯蒂芬·J·韦勒姆，美南浸信会神学院基督教神学教授

无论你持何种护教观点或采用何种方式，《圣约护教学》都能以极具说服力、引人入胜、结构清晰、完全合乎圣经且最重要的是——高举基督的方式，激励并装备你完成这一使命。奥利芬特博士将我们植根于上帝存在及其自我启示的绝对权威之中，并通过与人文主义者、无神论者、进化论者以及穆斯林的模拟对话，使这些原则变得切实可行。倘若你想增强对圣经的确信、提高传福音的果效并加深对救主的敬爱，这部著作值得一读。

——鲍勃·考夫林，主权恩典事工敬拜主任

在后基督教文化中，与非信徒对话是每个信徒的职责。在日常交流中，多元主义要求我们对所有宗教信仰一视同仁。为在这样的文化中站稳脚跟，我们需要回归圣经中上帝的启示。护教学家斯科特·奥利芬特基于自身经验，以具体对话范例，向我们示范了基督徒如何回应非信徒。这部著作正是我们迫切需要的——扎根圣经、以上帝为中心、避免术语

堆砌、行文清晰。《圣约护教学》是与非信徒分享福音盼望的重要工具。

——托尼·莱因克，“渴慕神”事工内容策略师

随着社会对生命——尤其是人权——认知的巨变，基督徒为信仰提供缘由的需求比以往任何时候都更加迫切。斯科特·奥利芬特将这一常被视为“只有长颈鹿才能啃食的高处枝叶”（即专业护教学领域），转化为基督小羊也能享用的青草。这部著作将使你能够在各种错谬哲学和宗教的包围中，智慧地依据圣经论证：为何世界需要耶稣基督作救主和主。

——康拉德·姆贝维，非洲赞比亚卡布瓦塔浸信会主任牧师

《圣约护教学》将基督教护教事工置于恰当的语境中：三位一体上帝在圣经和受造界的自我启示、所有人（无论是得救之人，还是悖逆之徒）与造物主之间的盟约关系、教会的福音使命、品格与谦卑的说服力，以及人际交往中的对话艺术。奥利芬特没有提供公式化的辩论技巧，而是鼓励基督徒带着整全的神学，以智慧坦诚的态度与非信徒及其他宗教人士交流。书中与人文主义、无神论和伊斯兰教代表的模拟对话尤其具有实践价值。

——丹尼斯·E·约翰逊，加州威斯敏斯特神学院实践神学教授

很少有人能像斯科特·奥利芬特这样深入细致地思考改革宗神学与基督教护教学之间的关系。近年来关于“圣约护教学”的讨论虽多，但主要散见于博客圈的非正式交流。学界亟需一部由权威学者撰写的系统性专著，而奥利芬特博士正是完成这一使命的不二人选。本书清晰阐释了圣约护教学的神学根基，并展示了其在真实对话场景中的应用。

——詹姆斯·安德森，夏洛特改革宗神学院神学与哲学副教授

奥利芬特以令人耳目一新的基督中心论进路，装备读者不仅为辩驳论点，更为对抗人心对真理的压制，这种以上帝真理劝导非信徒的方式独具洞见。

——南希·格思里，《从旧约看见耶稣》圣经研经系列作者

感恩看到奥利芬特将改革宗护教学引向更易理解、更少术语、富含圣经-神学的方向。他独特地以上帝在基督里的启示为核心，强调针对心灵的劝导而非仅针对头脑的论证。本书超越理论探讨，通过详实案例展示圣约护教学的实践应用。作为教授和牧师，我会向多

人推荐本书并将其纳入护教学课程。

——贾斯汀·霍尔科姆，“复兴”事工执行主任

《圣约护教学》扎根圣经、贯通历史、神学精深、切合当代，为读者提供智识与灵性的双重装备。

——阿德里安·尼勒，耶鲁大学乔纳森·爱德华兹中心主任

奥利芬特博士精妙展现了圣约护教学的神学一致性，同时示范了该方法应对当代基督教信仰挑战的实用价值。尤为重要的是，本书为与非信徒对话提供了坚实动力，引导我们不再倚赖自身辩才，而是仰望福音大能、圣经权威与圣灵工作。

——杰夫·珀斯韦尔，主权恩典教会牧师学院院长

奥利芬特对基督主权必要性的论述令人钦佩。作为万有之主，基督的真理虽非相对，却具有关系性的意义与应用。他强调圣约护教学必须立足于基督的主权，这对我们后现代文化中的护教工作至关重要。

——查尔斯·达纳胡，美国长老会基督教教育与出版部前主任

作为教师，我一直期盼有这样一本护教学入门著作：能解密预设护教方法，阐明其释经与圣经神学基础，并展示实际应用场景。奥利芬特的《圣约护教学》正合所需，不仅原则清晰、实践性强，更充满牧者心肠。

——丹尼尔·斯特兰奇，伦敦奥克希尔学院教务长兼护教学导师

《圣约护教学》行文缜密，论证清晰有力且令人信服。我向所有认真研究这一重要课题的学生郑重推荐。

——道格拉斯·威尔逊，新圣安德鲁斯学院神学高级研究员

每一位牧师传道都是劝导者，本书不仅为这项劝导工作提供神学依据，更赋予实践智慧。忠于福音事工的传道人必能从奥利芬特的洞见中获得启发与指导。采用这种扎根圣经、荣耀上帝的圣约护教范式，必将使事工更具力度、更有果效。

——斯塔福德·卡森，北爱尔兰波塔当第一长老会牧师

基督教护教著作常陷入复杂理论的迷宫中，但奥利芬特的作品独树一帜。他通过圣经与基督主权的根本性关联，确立了护教学的圣经根基。本书以盟约为核心，清晰实用、逻辑严密、极具说服力——这正是寻求信仰依据者所渴求的。奥利芬特没有停留在理论舒适区，而是直面媒体时代下无神论的挑战。倘若你只愿读一本护教学著作，那么非它莫属！

——保罗·威尔斯，法国普罗旺斯让·加尔文学学院院长

本书将在校园事工中广受欢迎。奥利芬特通过阐释上帝与子民爱的盟约、基督救赎之工与圣灵的激励，有效引导读者为真道辩护。

——罗德·梅斯，改革宗大学事工全国协调员

为终结“预设”一词，奥利芬特将西敏神学院传统的哲学智慧与西敏会议的神学传统完美融合。成就了这本兼顾理性与心灵的杰作。作为牧师，我珍视这种贯彻始终的改革宗护教进路，本书堪称迄今最佳。

——马克·琼斯，温哥华信心长老会主任牧师

本书卓尔不群之处在于奥利芬特坚持让基督的位格与工作成为每个护教对话的核心。他追随范泰尔的步伐，始终高举圣经中自我印证的主基督。尽管其护教进路兼具神学与哲学深度，却能让普通信徒理解运用。

——内森·萨瑟，主权恩典牧师学院教务副主任

奥利芬特博士为当代奉献了一部至关重要的护教杰作。他的论述深深扎根圣经，使广大信徒都能领会。他承袭预设护教学进路，在应对当代信仰挑战方面取得重大突破。凡愿传扬福音的基督门徒，都将视此书为无价之宝。

——小理查德·普拉特，第三千禧年事工主席

《圣约护教学》成功论证了改革宗护教学当以圣经盟约框架为根基。我由衷推荐此书，特别推荐给那些渴望系统学习这一重要学科的人。牧者及神学生将从中获得装备，既能预备信徒参与服侍，又能为垂死世代指明救恩盼望的缘由。神学教育工作者将在此找到学术启发与释经视野的拓展。我们这些已接受范泰尔思想的人，更应将其“预设主义”重塑为这

种可辩护的、符合圣经盟约的体系。

——吉姆·赖特，南非约翰内斯堡约翰·威克里夫神学院院长

即便非改革宗或非预设主义护教学的支持者也会承认，《圣约护教学》提供了一种自治的护教进路。其内在逻辑不仅连贯，更与圣经信息和范泰尔传统一脉相承。以往相关讨论常囿于学术术语，而本书却以平实语言向普通信徒、牧者及未受专业神学训练者阐明圣约护教学。书中丰富的护教实例，能有效装备每位基督徒应对需要为信仰辩护的实际场景。而学术研究者亦会欣赏书中清晰可见、根基稳固的理论架构。

——雷纳托·科莱托，南非波切夫斯特鲁姆西北大学科学哲学教授

本书对范泰尔将改革宗神学应用于护教学的探讨做出了重要贡献。奥利芬特的分析判断审慎、文笔精炼、通俗易懂，堪称护教进路的精彩“转译”。其核心主张在于：人作为盟约受造物，生存于那位信实之神所创造并护理的盟约世界中，因此“唯有透过圣经这副眼镜，才能正确认识自我、世界及万物”。强烈推荐！

——保罗·科斯·赫尔塞斯，美国明尼苏达州圣保罗西北学院基督教思想教授

译注：本书中“劝导”与“说服”二词皆译自英文 (persuasion, persuade)。

目录

序言、威廉·埃德加

致谢

引言

第一章、常做准备

- 基督教真理
- 必须做出回应
- 何为圣约护教学？
- 十大原则
- 原则清单

第二章、尊主基督为圣

- 我是（自有永有的）
- 上帝的俯就与护教学
- 不与我相合的

第三章、给万人作可信的凭据

- 保罗在雅典
- 我往哪里逃？
- 证明的证明
- 举证责任
- 你怎么知道？

第四章、劝导众人

- 三要素
- 结论

第五章、我们攻破各样的计谋：阿喀琉斯之踵

- 那美好的仗
- 消极护教学
- 积极护教学

第六章、用智慧与外人交往

- 劝导的智慧
- 劝导之灵
- 丹尼特、道金斯与怀疑
- 给智慧人的结语

第七章、你们很敬畏鬼神

- 偶像崇拜
- 上帝(不?)伟大

第八章、结语

参考文献

序言

沉睡与觉醒

护教学，即对基督教世界观的辩护与传扬，在 20 世纪即便未完全销声匿迹，也陷入了某种蛰伏状态。诸多因素导致了这场沉睡。在一个人类对自身建立神国的能力抱有相对信心的时代过后，新世纪出现了无数理由让人对这种信心产生质疑。那是一个充满意外剧变的世纪，也是人类历史上最血腥的世纪。两次世界大战的苦难、经济动荡、革命浪潮、独裁统治以及全球性的战争威胁，即便在神学领域，也让人对未来充满疑虑。毕加索、蒙德里安等艺术家描绘了一个丧失任何可靠超验意义的世界。背井离乡、内心焦灼的波兰移民约瑟夫·康拉德（1857-1924）旅居英国后，以有力的笔触写下了他在各个殖民地发现的人类邪恶的种种表现。除了少数例外，20 世纪是一个充满幻灭与怀疑的世纪。

正因如此，卡尔·巴特（1886-1968）等神学家直接将护教学斥为对自然神学的软弱妥协。他对 19 世纪企图以人力建立神国的狂妄主张提出了合理批判，却进而指责护教学以“人造宗教”取代神圣启示，剥夺了福音本身所具有的力量。正如其《教会教义学》开篇所言：“基督教若拿起护教学的武器，便是放弃了‘长子的名分’，放弃了作为启示宗教的独有力量——这力量只寓于软弱之中。”¹ 在巴特看来，护教学剥夺了基督直接彰显自我的自由。其影响力之巨，致使众多神学院直接取消了护教学课程。

对护教学的质疑并非仅存在于新正统派阵营内部。即便是福音派领袖人物查尔斯·哈登·司布真（1834-1892）及其众多后继者，也认为这门学科纯属浪费时间。他曾说：“我怀疑为福音辩护是否不过是十足的无礼之举。”他宣称，倘若基督无法为自己争战，那么基督教的处境确实堪忧。他用人们熟知的“笼中之狮”作喻，声称最佳策略并非为这头猛兽辩护，而是将其释放。这位“讲道王子”担心，护教学只会损害所传福音的权威。

与此类似，一些解经家认为，使徒保罗来到哥林多后，定意“在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”（林前 2:2），原因是他曾在马尔斯山尝试过运用护教学，却

1、卡尔·巴特，《教会教义学》，第 1 卷第 2 册，《上帝话语的教义》，第 333 页。

未能取得任何果效(徒 17:16-34)。F.F.布鲁斯评论说,有人将保罗对哥林多人的这番话视为一种“悔悟的决定……仿佛他意识到自己在雅典的策略有欠明智”。但布鲁斯认为,事实很可能并非如此,因为保罗在向外邦人传福音方面绝非新手。相反,他只是在评估两种不同的处境,并做出恰当的回答。²威廉·拉姆齐甚至直言,保罗“对自己在雅典的经历感到失望,或许还心生幻灭。他认为,自己已经尽其所能地以契合当时哲学的形式阐释教义,可结果却几乎一无所获。”³

这岂非将孩子和洗澡水一起倒掉?巴特的辩证神学几乎未给自然启示留下任何余地;他担心这会导向自然神学——认为自然本具恩典倾向。在他看来,事实恰恰相反:自然只会抵挡恩典。巴特的极端观点在圣经中并无依据,因为圣经一再强调,上帝在受造界、人类意识中以及特殊启示里的启示,具有权威性、必要性、充足性和清晰性。罗马书 1:18-23 明确指出,非信徒不仅知晓上帝及其准则,还认识上帝本身。即便是同为新正统派的埃米尔·布伦纳,也承认自然人心中存有对上帝的意识,尽管我认为他并未充分阐释罗马书 1:18 及后续经文的深意。⁴巴特的论战小册子《不!》,正是对布伦纳温和提议的激烈回应。⁵

司布真的情况则有所不同。或许和巴特一样,他只读过 19 世纪理性主义护教学著作,并对其做出了合理的反应。然而,与巴特不同的是,司布真的神学并非辩证性的。相反,他的热心在于保护福音免受哲学推理的过度裹挟,并以其“本真的质朴”传讲福音。但问题在于,这种做法似乎摒弃了所有传播媒介——从福音承载者的人性特质,到根据特定受众和文化调整信息的必要性。毕竟,彼得前书 3:15 明确吩咐信徒以护教的心态回应求问的人。“向什么样的人,就作什么样的人”,并不意味着必然妥协福音(林前 9:22)。世上根本不存在所谓“质朴的福音”,它必须借着人类的语言被传讲,并经过缜密的论证。颇具讽刺意味

3、威廉·拉姆齐,《使徒保罗:旅行者与罗马公民》,第 252 页。

4、埃米尔·布伦纳,《自然神学》,第 32 页。

5、关于这场备受关注的论战的深入探讨,可参见特雷弗·哈特:《模糊的可能性:重审巴特-布伦纳之争》,《丁道尔公报》第 44 期(1993 年):第 289-305 页。

的是，司布真的讲道中充满了辩论与护教的内容，巴特的著作亦是如此。

至于“保罗因在雅典受挫，便认定护教学无法达成使命”这一观点，我们在新约中找不到任何证据支持。尽管他在马尔斯山的停留十分短暂，但其结果与他在其他地方长期传道的结果并无二致：有人讥诮，有人想要再听，还有人信了福音（徒 17:32-34）。此外，告诉哥林多人他只知基督并他钉十字架，是保罗典型的立论方式，绝非表示他此后将停止理性对话、仅如念咒般重复基督与十字架。他围绕道德纯洁、婚姻圣洁、市集食物、敬拜秩序以及死人复活所展开的论证，皆是新约中最缜密的论述。

尽管遭遇重重阻力，20 世纪仍不乏护教之声。罗马天主教始终积极以信仰辩护回应时代文化，诸如法国的莫里斯·布隆代尔(1861-1949)与英国的 G.K.切斯特顿(1874-1936)。新托马斯主义“复兴派”亦涌现出雅克·马里坦(1882-1973)、艾蒂安·吉尔松(1884-1978)等思想大家。英国平信徒护教士中，最具影响力的当属圣公会信徒 C.S.路易斯(1898-1963)——这位中世纪与文艺复兴文学学者、故事大师，终成福音的卓越辩护人。⁶

新加尔文主义

另一种声音来自新教内部，本书正是这一传统的延续。这一传统源于荷兰的复兴运动以及随后在荷兰和北美兴起的所谓“新加尔文主义”思潮，催生了一种独特的护教学。与某些复兴运动不同，荷兰的这场复兴影响了许多神学家、哲学家和历史学家。这一创新进路的奠基人之一是普林斯特勒 (Guillaume Groen van Prinsterer, 1801 - 1876)。这位文艺复兴式的全才，既是政治家、历史学家、编年史家，又曾担任荷兰国王威廉一世的秘书。他逐渐成为政治自由主义最有力的批判者之一。在他看来，当代自由主义的基础是革命精神，以约翰·托尔贝克等政治家为代表，而这种精神很大程度上受到法国大革命的推动——他曾对此进行过深刻分析。⁷ 普林斯特勒追随多位保守派历史学家的观点，认为尽管法国的

6、还可以列举出许多其他人物，其中包括汉斯·乌尔里希·冯·巴尔塔萨。若要全面了解各大重要流派，可参见埃弗里·杜勒斯枢机所著的《护教学史》。

7、普林斯特勒，《论不信与革命》。

革命精神无疑源于可理解的不满情绪,但其根本动机是对上帝权威的反叛。通过这种方式,历史运动和思想潮流可以从其深刻的宗教根源来理解。

这一进路对亚伯拉罕·凯波尔(1837-1920)产生了深远影响。凯波尔曾与普林斯特勒共同参与反革命党的工作。凯波尔早年成长于较为“现代主义”的神学圈,并在相对自由化的莱顿神学院学习,但他在博士期间及毕业后经历了一场转变。通过一系列经历和阅读,他开始相信上帝比他所想象的更直接介入人类事务。他渴望一种更深的敬虔,而在他担任荷兰小镇比斯德改革宗教会牧师时,一位名叫巴尔图斯(Pietronella Baltus)的农家女孩竟大胆告诉他:“你不是真信徒!”凯波尔没有轻看她,而是洗耳恭听,最终完全降服于上帝。

凯波尔成为一位彻底的加尔文主义神学家,同时还是政治家、记者,并创立了阿姆斯特丹自由大学。在众多成就中,对本书尤为重要,是为一种独特的护教学奠定了基础。事实上,凯波尔在某种程度上可被视为改革宗护教学之父。他相信,基督教世界观与人生观可以与其他非信徒的世界观进行对比,并且这种对比可以在所有学科中展开——从科学到政治,再到艺术,无所不包。要理解他的进路,最好阅读他1898年在普林斯顿大学发表的《加尔文主义讲座》。⁸他创立的基督教大学正是基于这一信念:信徒可以在所有学术领域以基督教视角进行研究。

然而,颇具讽刺意味的是,尽管凯波尔在改革宗护教学的发展中扮演了关键角色,他却经常批评传统护教学晦涩难懂,无法应对时代问题!这其中涉及诸多因素,限于篇幅无法详述。至少部分原因在于,他的世界观进路强调体系对抗体系,而传统护教学在他看来往往局限于细枝末节的论战。此外,他的神学立场也影响了他的看法——他强烈主张信与不信之间的对立,以至于认为二者之间几乎没有真正的对话空间。尽管他坚信普遍恩典,但他认为其目的首先是抑制罪恶,其次是让基督徒能够参与社会和文化活动(如劳工改革、推动科学与艺术的良性发展等),⁹而非作为护教对话的基础。在这一点上,他与大多数改

8、亚伯拉罕·凯波尔,《加尔文主义讲座》。这是了解凯波尔思想的最佳入门读物。

9、关于凯波尔的普遍恩典教义的深入研究,可参见S.U.聚德马:《凯波尔论普遍恩典与基督教行动》。

革宗传统不同，后者认为罗马书 1:18-23 表明所有人都有对神的意识，护教士可据此呼召人归信。尽管如此，改革宗护教士从凯波尔那里继承的，更多是他对世界观的深刻洞察，即我们必须以信的深层原则对抗不信的深层原则，而非仅仅在细枝末节上争论不休。这一洞见超越了凯波尔本人对传统护教学的批评，成为改革宗护教学的重要方法论。¹⁰

预设主义

范泰尔 (Cornelius Van Til, 1895 - 1987) 的登场标志着改革宗护教学进入新的阶段。这位生于荷兰的护教学家十岁随家人移民美国印第安纳州，在务农家庭长大并就读于加尔文学院。完成普林斯顿神学院与大学的博士学业后（其论文《上帝与绝对者》探讨了唯心主义哲学），他在 1928 年重返普林斯顿执教，次年转赴新成立的西敏神学院，在此担任护教学教授四十余年。¹¹

范泰尔承继历代改革宗神学巨擘——包括加尔文、凯波尔、巴文克、华腓德、贺治、霍志恒等人——的深厚传统，为 20 世纪构建了一套真正扎根圣经的护教体系。他多次强调：“护教学乃是证实 (vindication) 基督教人生哲学，抵挡各种形式的非基督教人生哲学。”¹² 这一界定具有多重深意：范泰尔的使命在于持守基督教世界观（即“人生哲学”），直面各种不信思潮。值得注意的是，他将“非基督教哲学”描述为具有多种伪装形态，但归根结底，不信思想同时建基于理性主义与非理性主义的辩证关系。

此处“证实”一词需准确理解，它并非简单的开脱辩解，而是指对基督教真理正当性的系统论证。这种论证迥异于传统护教学进路。范泰尔的核心洞见可概括为两点：

10、如需更多了解凯波尔与改革宗护教学的关联，可参见威廉·埃德加、K.斯科特·奥利芬特编：《基督教护教学：古今文选（第二卷：1500 年以来）》中关于亚伯拉罕·凯波尔的导论部分，第 331-335 页。凯波尔的影响范围相当广泛，赫尔曼·杜伊维尔、H.G.斯托克、D.H.Th.福伦霍文所代表的阿姆斯特丹哲学流派，其思想根源便来自凯波尔。

11、关于范泰尔的权威传记，可参阅约翰·R·穆埃瑟所著《哥尼流·范泰尔：改革宗护教家与教会人士》。该研究不仅深入剖析了范泰尔的思想体系，更展现了他作为虔诚教会人士的完整生命轨迹。

12、范泰尔，《基督教护教学》第二版，第 17 页。范泰尔的许多著作最初是为课堂讨论撰写的教学纲要。

1、不存在中立立场。无论论证何等精密，你都无法仅凭证据或逻辑来“证明”福音。除非将证据和逻辑置于权威的框架之中，否则无异于放弃信仰根基，未能真正挑战不信思想；

2、我们确实可以与非信徒建立沟通的桥梁。因为非信徒也认识上帝，其内心深处拥有“对神的意识”(sense of deity)，我们可以诉诸这种意识。正如保罗在罗马书 1:18 中所阐释的，尽管他们认识上帝，却压制真理（对真理的理解出现偏差），因此我们不能以他们的哲学为基础；相反，我们可以且必须诉诸他们意识深处对上帝及其诫命的认知。

范泰尔的方法论体现为：为了论证的缘故，先暂时站在对方立场，继而揭示其体系的自相矛盾。以萨特（1905-1980）为例，他主张真正的“本真性”必须摒弃一切预设规则。但问题在于：我们如何确认萨特本人确实摆脱了规则束缚？“必须没有规则”这一要求本身就成为了新规则！事实上，萨特本人也不得不采取特定的道德和政治立场（通常是左翼立场）。范泰尔指出，当揭下这层“铁面具”后，我们就能引导非信徒看到：唯有在基督教世界观中，人才能找到思想与生活的意义和恩典。

尽管范泰尔本人较少使用这一术语，但他的进路已被公认为“预设主义”。其核心在于：除非人预设本体论的三位一体（他常以此指代上帝），否则就无法做出合理的论断。普罗旺斯地区艾克斯改革宗神学院院长皮埃尔·库尔提亚曾亲口向我称范泰尔为“当代最具原创性的护教学家”。这种原创性，主要源于他以圣经和神学的视角思考哲学与护教学。这也使他招致一些批评，认为他混淆了不同学科。但范泰尔始终坚持：若不以上帝在自然界和圣经中启示的权威为出发点，我们的思想和生活都将失去稳固根基。

范泰尔直接或间接影响了几代牧者、神学家和平信徒。其中一些人，比如弗朗西斯·薛华（1912 - 1984），尽管并未完全接纳其老师的所有观点，却对自己的受众产生了非凡的影响。另一些人则采纳了范泰尔思想的某些方面（例如对立论），却未能领会其教导中以福音为核心的根本特质。《圣约护教学：信仰辩护的原则与实践》的作者不仅完全领悟范泰尔思想精髓，更是以范泰尔本人未能做到的方式对其进行了发展与应用——只因范泰尔更多是一位开拓者，而非整合者（consolidator）。

圣约护教学

奥利芬特通过本书及其他著作，为改革宗护教学作出了卓越贡献。首先，与范泰尔通常满足于预设不同，奥利芬特为读者提供了详尽的圣经与神学阐释。本书包含大量关于三位一体、道成肉身等教义的论述，并深入解析使徒行传第 17 章等经文作为立论依据。这位颇具原创精神的护教学家大胆质疑“预设护教学”这一表述的适用性，并提出新见：鉴于范泰尔学派的使命是在造物主与受造物的关系框架内捍卫信仰，更准确的表述应当是“圣约护教学”。奥利芬特以上帝向受造物的俯就为出发点，主张护教学的展开，应当重申上帝既保持其神性，又以立约的方式真实地与祂所造的现实世界相交。他进而指出，我们对此的回应，应当是“沉浸在惊叹、挚爱与赞美之中”。¹³ 由此，奥利芬特着重强调彼得前书 3:15 这一护教经典经文中常被忽视的要点：它首先呼召我们要“心里尊主基督为圣”。

奥利芬特着力探讨了传统护教著作常忽视的议题，比如圣灵在信徒生命与护教实践中的角色——这看似不言自明，但多数护教著作论及圣灵时，往往让人在纯粹理性论证与完全依靠圣灵作工之间作非此即彼的选择。奥利芬特则系统阐释了圣灵在护教中的多重角色。

针对具体议题，奥利芬特的论证展现出独特的思辨深度。相较于常见的碎片化回应，他以充满洞见的方式与怀疑论者和相对主义者展开对话。在与理查德·道金斯等怀疑论者的交锋中，他揭示了对立理论的内在矛盾——道金斯曾因在电梯事件中声称“女性遭遇搭讪远不及某些国家合法的女性割礼悲惨”而陷入争议。这位生物学家虽能意识到二者的差异，却既无法说服愤怒的女士认同，更无力从自身哲学体系出发论证这种差异的合理性。事实上，这正是怀疑主义哲学的根本缺陷：它无法为道德判断提供理性根基。

奥利芬特系统探讨了护教士必须面对的诸多难题，其论证始终植根于应当贯穿护教实践的基本神学原则。这绝非简单地堆砌经文压制对手——作为受过专业哲学训练的神学家，他以哲学思辨的严谨处理“恶之难题”，与普兰丁格《上帝、自由与恶》展开深度对话；以科学认知的精确审视圣经与科学的关系；以文明对话的视野提出对伊斯兰教的真知灼见。但

13、出自查尔斯·卫斯理 1747 年创作的赞美诗《神圣之爱，超越众爱》。

他明确指出：圣约护教学的本质不在于构建百科全书式的答案库，而在于发展一种智慧的劝导艺术（the art of persuasion）。

“实践”一词作为本书副题的关键词，正体现了奥利芬特的独特贡献——他竭力展现这套护教体系的实际运用方法。这恰是范泰尔著作中相对薄弱却亟需发展的维度。书中提出的十大实践原则，为各类对话提供了明确指引：从合理使用“诉诸人身”论证，到精心设计的信徒与非信徒对话范例，无不彰显其实践智慧。

本书部分章节确需读者潜心研读，但整体论述脉络清晰易懂。作为一部应时之作，它既充满振奋人心的力量，更身体力行地实践着其所倡导的“劝导艺术”。倘若我的判断无误，这部著作标志着始于荷兰的思想运动已迈出崭新一步，其未来之路必将愈发明朗。

——威廉·埃德加（William Edgar）

致谢

本书是数十年来我对哥尼流·范泰尔护教进路持续思考与教学的结晶。随着时间的推移，通过对他著作的反复研读，我对他将改革宗神学深刻且忠实地应用于基督教信仰辩护的做法愈发钦佩——在他看来，改革宗神学是基督教信仰辩护的命脉。

首先要感谢范泰尔对我的耐心。当年作为得克萨斯州的莽撞青年，我曾冒昧致信请教其著作《信仰的辩护》中的疑问。他不仅立即回信谦和作答，更在信末附上“请再来信”的珍贵邀请——而我也确实频繁去信求教。在我探索护教学的起步阶段，他给予我的这种谦卑且鼓舞人心的交流，是无可替代的。

特别感谢妻子佩吉。尽管新婚时她对我钻研这些课题满怀疑虑，但不仅鼓励我坚持前行，更成为我最热心的同行者与支持者。她率先审阅本书各章并提出批评，这些建议使终稿质量远超我独自完成的水准。

一路走来，诸多同事、朋友和学生都敦促我撰写此类著作。在此必须提及我在西敏神学院的护教学搭档比尔·埃德加。荣幸由比尔为本书作序，这位忠实的朋友与同事一如既往地支持我的所有尝试。毫不夸张地说，若无他的提携，从人的角度而言我恐难完成我的护教学呼召。同时感谢亦师亦友的理查德·B·伽芬二世，过去数十年，他一直不断地鞭策我，在我的神学研究之路上给予了我莫大的帮助。

感谢西敏神学院董事会批准我的研究休假，使我能够专注于本书的写作并最终完成。

谨以本书献予老友约翰与艾莉丝·梅纳德夫妇。约翰始终期待此类著作问世，并以他特有的方式不断敦促我动笔。他唯一的遗憾或许是我未邀他合著——我唯一的借口是：这恐怕会终结我们长久而珍贵的友谊。

最后感谢艾伦·费希尔与克罗斯韦出版社。我的出版生涯始于艾伦任职贝克书屋时期，至今他始终给予坚定支持。若无他的努力，本书恐难面世。

引言

无神论者宣称，一切神圣宗教无非是人类的杜撰，是人为编造出来震慑世人的；而各类经文不过是人脑的产物，用以辅助官吏实施世俗统治。这一诘难直指所有宗教的根本与核心，同时否定了两大基本原则：(1) 上帝存在；(2) 圣经乃上帝的话语。¹

数年前，我曾赴海外参加一场学术会议，主题关乎信仰与理性之间的关系。与会者多为东方背景的院士教授，他们对西方传统中信仰与理性的各种思考路径表现出浓厚兴趣。

我在会上发表的演讲既批判了伊曼努尔·康德的信仰认知观，又论证了一种以上帝启示为终极根基的知识理论。在演讲与讨论的过程中，我特别向其他学者阐明：我所倡导的，并不仅仅是思维上的改变（尽管这确有必要），而是一种彻底的转变——这种转变唯有藉着相信基督才能实现。于是，我的演讲从对伊曼努尔（Immanuel）·康德的批判，转向了那位真正的“以马内利”（Immanuel）——主耶稣基督。²

演讲结束后的即时讨论环节，一位学者显得尤为激动。在他看来，我关于信仰与理性关系的全部论述，无非是在宣称“除非承认圣经的真理地位，否则无法真正理解二者之间的关系”。他继而质询：凭什么他或任何人都当视圣经为权威？对我看似循环论证的论述方式，他表现出明显困惑。

我向他承认，我的论证确属某种循环论证。我的核心论点是：除非按圣经的所言所是接受其宣称，否则信仰与理性的问题就无从得到真正的解答。随即我指出：在场每位学者都在要求别人接受其基于自身理性和理论来源的观点为真理。事实上，每位发言者都在诉诸各自的终极权威。接着我问道，“那我凭什么要接受你们的循环论证，而非我自己的呢？”

话音刚落，现场陷入了一阵令人尴尬的沉默。最后有位学者提议：“或许我们应该重新审视佛教对这些问题的看法。”这等于用转移话题来回应我的诘问——暗示唯有一种更具

1、爱德华·利《神学论》(1646年)第2卷第1章，引自理查德·A·穆勒《后宗教改革时期改革宗教义学：改革宗正统的兴起与发展(约1520-1725)》第3卷《神的本质与属性》第二版，第192页。

2、全文收录于K. 斯科特·奥利芬特所著《凭信心运用理性》一文，发表于《西敏神学刊》2011年第73卷第1期，第97-112页。

神秘主义色彩的进路才是思考这类问题的正途。

当晚会议结束后，部分与会者一同乘船夜游。其中两位康德主义者特意找我讨论，想进一步了解我为何认为康德的理论存在如此重大缺陷。这场持续三个多小时的对话，成为阐释基督福音之真实性与必然性的绝佳契机——若想真正理解哲学乃至一切学问，就必须直面福音。从白昼到深夜，在这场漫长的护教对话中，我一直在竭力为基督教的真理与信仰辩护。

会上不少学者鼓吹某种泛泛的有神论，他们的论证温吞得难以激起争议，实际上，他们所要表达的，不过是或许存在一种恰当的方式，去思考“上帝可能存在”这一可能性。人们对这些观点的回应，也与观点本身的表达方式如出一辙——冷静、审慎且抽象。只需一句“嗯，或许吧”便可打发，与持续整日的激烈论辩形成鲜明对比。

我在那次会议上所采用的，正是本书将要展开论述的进路。这种进路的独特魅力——也是其区别于其他护教方法的根本特质——在于它自然而然地聚焦于上帝在基督里的启示这一现实，这当然也包括救赎福音。

当时我所提出的论证之所以与众不同，在于它要求一种全然的委身——这种委身包含心智与心灵的转变，其宗教性与在场学者们自幼浸润的信仰传统别无二致。

这样的论证绝不满足于“或许吧”之类的敷衍回应，它要么激起强烈反对，要么引发全然降服。抽象的回应在此毫无意义。我始终强调：唯有“**将人所有的心意夺回，使他都顺服基督**”（林后 10:5），才是思考信仰与理性关系的唯一正途。除此以外，任何方法都无法满足与会学者们内心真实的渴求。

虽然那是一场学术会议，需要学术化的表述，但我所采用的进路同样适用于日常场景。本书旨在阐释（所谓的）“预设护教学”，但我会尽量避免专业术语的堆砌——你甚至很少会看到“预设”这个词。不仅如此，我提议用新的称谓来命名这种进路——即用“**圣约护教学**”取代“预设护教学”的标签，具体缘由将在第一章详述。

本书旨在实现多重目标。它不仅试图超越护教学中某些流于表面的陈词，更致力于为

一种方法论赋予全新命名——并通过论证阐明：这一新命名及其内涵，何以更契合本书所倡导的进路。

我们致力于推动关于“预设护教学”的讨论，使其不再局限于单纯罗列基本原则。这些原则固然重要，事实上构成了该进路的核心支柱。但据我观察，许多研习护教学的人已对无休止的原则探讨渐生倦意。这种疲惫情有可原：若某种护教理论只会反复谈论自身，便不值得倾注笔墨；若始终无法阐明具体实践方法，则既无法坚固圣徒信心，在面对质疑时也难以真正捍卫基督真理。

因此严格来说，本书并非又一本“导论”。出版商告诉我，如今冠以“导论”的著作往往内容空泛。本书毋宁说是一次基础的“转译”——就其字面意义而言，即“跨越性传递”。我期待实现双重翻译：其一，如同将希腊文新约译为英文，本书将把范泰尔改革宗护教学的术语、概念与思想，转化为更易理解的表述；其二，如同转换词语的深层含义，本书将把范泰尔著作中那些往往植根于哲学语境的内容，转换为更基础的圣经与神学语境。这种“转译”还将包含一系列对话示例，用以阐释具体内涵——例如，当基督教的辩护聚焦于对手的预设时，这究竟意味着什么。

正如所有转译作品，本书与原思想体系之间难免存在差异——但绝非本质性差异。换言之（就我所知），这些差异不会改变或否定范泰尔的核心关切，而仅体现在语言风格层面。在尽量避免专业术语的同时，我将借助圣经及源于圣经的改革宗神学基本范畴来阐释方法论，以期推动改革宗护教学进一步发展。

由于我的进路根植于圣经与神学真理，第一章将首先阐明奠定这一进路的圣经基本要义。第二章继而论述这些要义如何具体应用于护教学及其实践。第三、四章将阐释圣约护教学的内在动力机制——我将论证：基于其神学根基，圣约护教学更应被视为劝导（persuasion）的艺术，而非推演（demonstration）的科学。

第五章将尝试处理基督教所谓的“阿喀琉斯之踵”——即“恶之难题”，展示如何以合乎圣经的方式，自然而必然地将其引向福音。第六、七章主要通过示例对话，阐明如何“用智

慧与外人交往”(西 4:5) 的护教实践：第六章的“外人”持自然主义进化论立场，第七章则聚焦归信伊斯兰教的对话对象。

本书的论述将遵循由浅入深的原则。各章节呈递进关系，后续章节可能会引入某些读者尚不熟悉的概念和思想。然而在护教学这一领域，深思默想的操练不可或缺——尽管这对许多人来说可能是全新的功课。我深信，只要读者持之以恒地沉思默想，那些看似复杂的论述终将变得明晰可循。书中的对话示例表明：只要忠实地持守圣经真理，并深入剖析对立观点的前提假设，护教实践自会水到渠成。

全书各章皆秉持双重目标：既阐明我们护教进路的核心要旨，又通过示范对话展现其实际运用。盼望这种“原则与实践”的结合，能显著推动读者在基督教护教的兴趣与实践上取得进展。

我们必须始终持守这一根本真理：既然基督教是真理，那么与之相悖的思想就必为谬误。这意味着，我们遭遇的任何反对基督教的立场，本质上都是站不住脚的——即便我们尚不了解其具体教义，也能确知在上帝掌权的世界里，这些学说终将瓦解。本书余下部分，正是要阐发这一核心真理的深远意义。

有一点还需特别说明。如前所述，本书所阐述的护教进路，曾在哥尼流·范泰尔的学术生涯中达到鼎盛时期。我几乎研读过所有对范泰尔进路的重要批评，也深知其中指出的问题。然而这些批评无一具有足够说服力，能动摇范泰尔的基本进路。无论遭遇何种质疑，范泰尔将改革宗神学应用于护教学的实践在其所有著作中都清晰可辨——任何试图超越其论述的尝试，都必须首先正视这一进路的神学根基。³

我深信，这一护教方法亟需更多基于圣经和神学的探讨。当前相关论述大多深陷晦涩的哲学概念与术语泥潭，导致不谙此道者难以理解。因此本书对术语标签的革新绝非表面文章，而是旨在改变我们理解和实践护教的方式。我始终坚信：倘若人真正接受宗教改革

3、若欲全面了解范泰尔的学术生涯，特别是其神学思想如何贯穿护教工作，可参阅约翰·R·穆埃瑟所著《哥尼流·范泰尔：改革宗护教学家与教会人士》。

时期的神学遗产，那么这种护教进路就是唯一连贯的选择。相关讨论应当从神学分歧的可能性出发，而非止步于哲学观念或术语的差异。

尽管本书是一次“转译”尝试，却无意遮蔽思想源头。读者若希望在神学和护教学领域继续深造，不妨从第一章末尾列出的书目入手，并参照本书内容研读那些原著。我深信，再没有哪种方法能如此自然清晰地捍卫基督教信仰——这种护教实践最能荣耀上帝，也最能帮助人在基督的荣面中认识并理解这荣耀（林后 4:6）。

诚然欲承冠冕，必当奋勇征战；

求主加我心力，坚毅无畏向前。

甘愿忍受劳苦，惟靠圣言扶持。⁴

4、引自以撒·华兹 1724 年创作的圣诗《我是十架精兵》。

第一章、常做准备

改革宗神学——经由加尔文及其近代阐释者如贺治、华腓德、凯波尔、巴文克等人发展完善——认为人类心智具有派生性。因此，人的心智天然与上帝的启示相连，被启示全方位环绕，其本身就具有启示性。人类不可能在意识到自身的同时，不意识到自身的受造性。对人类而言，自我意识预设了上帝意识（God-consciousness）。加尔文将这种特质称为无法摆脱的“对神的意识”（sense of deity）。¹

基督教护教学，就是运用圣经真理回应不信思想。其之所以变得复杂，乃因圣经真理存在诸多神学演绎、不信思想更呈千变万化。更何况古往今来，针对基督教真理的各类攻击层出不穷，未来亦必持续不断。因此，当人开始思考并着手为基督教信仰辩护时，情况就会变得错综复杂。

本书的目标，或许比有些人期望的要更为谦逊。我们无意驳倒所有质疑基督教的论点，甚至不会涵盖所有主要论点；也不会逐一罗列回应这些攻击与质疑的所有方式。面对各种质疑，我们往往有多种回应之道。相反，我们的首要之务，乃是阐明基督教圣约护教学核心的圣经与神学原则，继而展示如何运用这些原则回应特定的质疑。

因此，本书的宗旨兼具原则性（根基性）与实践性。这些原则可被视为一道边界，我们的辩护不可逾越；而对具体质疑的回应，则如同边界内的具体路径。毫无疑问，边界内还有其他路径，因此面对针对基督教的各种质疑，人们通常也能找到其他回应方式。

事实上，并不存在一种——甚至五种——回应基督教质疑的标准范式。质疑者有多少，回应之道就有多少。即便两人的核心质疑完全相同，你所给予的答复也可能大相径庭。但万变不离其宗的是：无论面对何种攻击、质疑与诘问，基督徒都必须把握那些根基性的圣经与神学原则——它们如同指南针，始终为护教实践指引方向。唯有立足这些原则，方能展开基督教圣约式辩护。我们必须坚守边界（即圣经与神学原则），但在边界之内，我们拥有充分的发挥空间。

下文将阐述的圣经与神学原则，在历史上正是宗教改革时期得以厘清的神学体系。因此这些原则具有特定性——比如相较于一般福音派语境下的护教理论。本书所有论述皆基

1、范泰尔，《信仰的辩护》第四版，K. 斯科特·奥利芬特编，第 114 页。

于一个前提，即改革宗神学乃是基督教信仰最完善、最连贯的表述。² 不过，为了确保达成共识，我们首先需要厘清基督教与护教学的基本真理，这些概念将在后续论述中反复出现。

· 基督教真理

圣父、圣子、圣灵三位一体真神创造了天地万物，所造的一切尽都美好。上帝的创造毫无瑕疵，因这全然出于祂完美之手。然而这完美的创造因人类的堕落而被改变。

罪进入世界的同时，一场宇宙性的争战亦随之展开。圣经并未详述蛇为何要引诱我们的始祖，或许天上有过如约伯记般的场景——撒但求得许可去试探亚当夏娃；又或许这纯粹是堕落之后魔鬼本性的自然流露。

无论原因为何，始祖所受的试探实则是针对他们与上帝关系的攻击。这次攻击大获全胜：夏娃全然受骗（林后 11:3），偷食禁果后又诱使亚当同犯，以致整个受造界一同堕落。

此刻，上帝若决定将整个受造界全然毁灭亦无可厚非。因这堕落已使“甚好”的创造面目全非，而罪的存在更为圣洁上帝所憎恶。祂大可使宇宙重归创世之前的虚无，自己则永享无需面对受造界种种罪恶的永恒喜乐。

但这并非上帝的心意，也不符合祂永恒计划中的自由定旨。主甘愿屈尊施恩——祂再度降临伊甸园。只是这次非为与亚当夏娃相交，而是以审判官兼唯一盼望的身份降临。不仅如此，祂更要审判撒但在乐园中的作为。

创 3:14-15 耶和華神对蛇说：“你既作了这事，就必受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚。你必用肚子行走，终身吃土。我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”

或许我们尚未完全领会这番骇人宣告的震撼力。须知在此事件之前，万物本都各得其所——上帝所创造的天地与人类，原是为荣耀祂并与祂同工而存在。

然而堕落之后，上帝宣告：“**我要叫你和女人彼此为仇，你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。**”这一骇人宣告标志着一场彻底而全面的争战就此展开。自此无人能置身事外。在亚

2、若要了解改革宗神学的概要，可参阅《西敏信条》等文献。

当犯罪前，他与夏娃同心致力于荣耀造物主上帝；如今却分裂为两个阵营，两股宇宙力量在受造界角逐：上帝的权能与计划正与撒但及其党羽争战。这两股力量绝非对等——魔鬼的一切作为皆因主的容许才能得逞，因而这场争战从来不是势均力敌的较量。然而这场战争仍将持续，直至历史终结。

如此看来——这也是我们一切论述的根基——我们应当认识到，世上每个人在某种程度上都与其与圣约元首的关系所定义。人类只有两种立场，且各人在特定时刻只能身处其一：堕落后的人类若非在亚当里（与上帝为敌、悖逆上帝），就是在基督里（蒙恩称义、承受永生）。这就是人类的圣约身份，而这一身份在任何情况下，都预设了人类与上帝间的关系，也预设了那场持续不断的争战——在这场争战中，上帝正使祂的仇敌成为基督的脚凳。

然而当罪侵入世界时，上帝为何不直接消灭撒但及其党羽，终结这场争战？祂既然随时都能止息一切，为何还要容忍这场叛乱，甚至主动参与争战？对此我们唯一的答案是：即便罪已玷污祂的创造，万有仍在成就并彰显祂的荣耀（罗 11:36）。所发生的一切，都是照着祂全智而完美的计划。

但我们切不可轻忽上帝正在主动争战这一事实。尽管祂有能力终结一切，却仍持续与空中掌权者争战。不仅如此，在基督里的人也蒙召享有这一特权，同时肩负这一责任——与祂一同争战（弗 6:10-18），其中就包括为信仰辩护——我们应当谨记，此信仰本就是上帝的恩典（参弗 2:8；彼前 3:15；犹 3）。这正是护教士的使命：捍卫并传扬基督真理。

· 必须做出回应

我们当在此稍作停顿，思考自己在这场宇宙性争战中的位置。我有一位非基督徒朋友近日从海外归来，当我问及旅途见闻时，他直视我的双眼，手指颤抖着指向我的脸，斩钉截铁地宣告：“根本没有上帝。”这是他最急于让我知道的事。他清楚我是基督徒，便迫不及待地向我补充他拒绝信仰的理由——他推论说，若真有上帝，他所到之处就不会呈现那般污秽不堪的奥革阿斯牛圈之状。对他而言，亲眼所见的苦难如此骇人，足以确证上帝不存在。我的回应极其简单，却让对话戛然而止（至少暂时如此）：“你为何认为这些事该由上帝

负责？”这反问本身就是一种护教策略，旨在引导友人思考罪的毁灭性力量。

彼得前书正是写给一群受苦的基督徒。这些人“**因百般的试炼暂时忧愁**”(1:6)，他们“在世寄居”(1:17)，生活在异乡客地。彼得勉励他们遭遇火炼的试验时不要以为奇怪(4:12)——不是“若”遭遇，而是“当”遭遇试验时。基督徒的苦难观与我那位友人的立场截然不同。这不足为奇，基督徒与非基督徒之间存在根本对立：如前所述，人不是在基督里就是在亚当里。这种对立不仅存在于理论层面，更渗透于我们的思维方式、行为模式以及看待世界的方式。彼得在读者饱受苦难之际发出命令：“**只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔敬畏的心回答各人。**”(彼前 3:15)

“尊主基督为圣”这一命令，与前文引用的以赛亚书 8:12-13 相呼应——那里要求人“尊万军之耶和華為圣”。彼得在此将耶和華的特权归给耶稣基督。新约对以赛亚书这段经文的运用表明：基督徒在苦难中，当在心里记念并确认耶稣基督是主。

面对周遭排山倒海的苦难，他们不应断言“没有上帝”，反而要宣告“耶稣是主”。当苦难临到时，他们要通过彰显基督的主权，在心里尊主基督为圣。彼得继而告诉他们(和我们)：当我们常做准备为所信之道辩护时，就是在践行“尊主基督为圣”的命令。此处彼得告诉我们：当遭遇质疑与攻击时，我们必须做出回应。

若诚实地面对内心，我们常会发现自己的思维方式更接近我那位朋友，而非圣经的教导。当苦难降临，或当它即将以某种方式将我们压垮时，我们或许会觉得相信上帝显得愚拙——上帝怎能容许这等事发生？祂为何不阻止？

但彼得这番命令最深刻的用意，恰恰藏在他给出的理由中。这理由既简单又深邃：“**因基督也曾一次为罪受苦**”(彼前 3:18)。福音的颠覆性奥秘在于：当我们看见苦难时，正确的反应不是断言上帝不存在，而是要记得——上帝曾亲自在圣子的位格中承受苦难，为要终结苦难与罪恶。苦难非但不能否定基督的主权，反而是这主权的明证。那看似最令人质疑上帝存在的十字架苦难，恰恰最深刻地彰显了祂作为主的至高权能。

我们为信仰辩护的动力，必须源于一个清晰而坚定的信念：唯有基督是主。彼得的教

导十分明确：他吩咐我们“尊主基督为圣”，并非讨论人是否已接受基督为救主或生命之主，而是强调——若要准备好为信仰辩护，就必须毫不动摇地委身于基督的主权。

为何如此？答案同样既简单又深邃：因为祂本就是主！彼得的命令可引申为更普遍的真理：我们当按世界本相而非表象来认知与生活。彼得写信给受逼迫而流散的基督徒时，深知他们最大的试探就是误判处境，以致否认基督的主权。在逼迫与苦难中，局势看似被其他势力掌控——若基督果真是主，这一切怎会发生？

事实上，基督的主权恰恰解释了这些事发生的原因。祂的主权是祂自身受苦与受辱的终极成果。正因祂顺服至死，且死在十字架上，才被赐予那超乎万名之上的名；正因祂曾受苦，万膝都要跪拜，万口都要承认祂是主。祂的升高之路是由血、汗与泪铺就的。若我们末后要与祂一同升高，也当预备走上这条荆棘之路。

在围绕约伯受苦的种种难解之谜中，上帝亲口所说的“我的仆人”（伯 1:8；2:3）这两个词，开启了我们对于约伯蒙召受苦的理解。正如约伯蒙召成为受苦的仆人，基督正是那终极的受苦仆人（赛 53 章）。凡知道救赎主活着的人（伯 19:25），凡蒙召与祂联合的人，也必与祂一同成为受苦的仆人。

基督的主权是我们捍卫基督信仰的根基。基督如今作王，祂是主。天上地下所有的权柄都已赐给祂（太 28:18）。这权柄正是祂颁布大使命的前提。若没有这权柄，教会的洗礼和门训就毫无意义。万有都服在祂脚下，基督被赐给教会“作万有之首”（弗 1:22）。历史的进程，就是使基督的仇敌作祂脚凳的进程。这脚凳正在被建造，因为祂是主。正如耶稣地上的父亲是木匠，祂天上的父亲也是一位木匠——正在为祂的爱子打造脚凳（参徒 2:35；来 1:13；10:13）。

因此无论你往何处去，无论对何人说话，基督就是那里的主，也是那人的主。既然祂是主，祂的真理就是放之四海而皆准的真理。所有人都与主基督立有盟约关系，都当向祂顺服。那位统管你的基督，也同样统管那些抵挡祂的人。即便有人心里没有尊基督为主，也丝毫不能减损祂是万有之主这一核心真理。这一真理至少有两个重要含义值得我们谨记：

首先，真理绝非相对。多数基督徒虽未必完全理解，却都认同这点。多年前读艾伦·布鲁姆的畅销书《美国心智的封闭》时，他开篇指出现象至今令我震撼——当时已昭然若揭（如今更甚）——每个大学生都笃信一个基本信条：“真理是相对的”。他继而指出，这种观念已深植于我们的文化肌理与思维方式中，甚至被视为不证自明；若要求论证，反倒会被视为误解了这一真理的本质。布鲁姆断言，这种“真理相对论”在美国人心中的根基，就像棒球和苹果派般根深蒂固，成了我们呼吸的空气。“真理是相对的”——颇具讽刺意味的是，唯独这个命题本身被绝对化，成了不容置疑的绝对真理。

在此，我们绝不能低估自欺之罪的可怕力量。罪使我们成为精于自我蒙蔽的“病觉缺失症患者”（对自身病症毫无觉察或矢口否认）。在罪中，我们竟能凭空构筑一个如雾般虚幻的世界。若说有什么不言自明的真理，那恰恰是“真理绝不可能是相对的”。这种相对主义论调，既暴露了认知的狭隘，也显明对宏观真理的顽固盲视。无论微观还是宏观层面，我们生活、动作、存留都在乎那位独一无二的神——唯有祂才是真理。任何人若试图论证“真理是相对的”，其论证本身就恰恰证明了真理并非相对。那些坚持“真理是相对的”，却又假装对此漠不关心、从而回避论证的人，就如同大卫·休谟³——他明知下双陆棋的行为会推翻自己的哲学理论，却依旧乐此不疲。因此，我们所认为真实的相对主义世界观，终究不过是一种障眼法，一场魔术幻象。

但对基督徒而言，圣约护教学的立足点在于：基督的主权——不仅指祂现在的统治，更包括祂已发声宣告、万民都当效忠——对任何人都是绝对真理。基督甚至也是祂敌人（即我们的敌人）的主。这意味着圣经作为基督主权的文字彰显，即便是对那些拒绝它的人，也同样具有权威。

圣经的权威性不因我们的接受而存在，乃因它是复活之主的话语。它对全人类都具有绝对约束力，其真理放之四海皆准。既然如此，我们在护教时为何还犹豫传递这一真理？或许因我们尚未真正认清基督的实际主权，或许心里并未真正尊祂为主。

3、大卫·休谟（1711-1776）是经验主义哲学学派最著名也最激进的代表人物。关于休谟，后文还会详述。

其次(这一点前文已提及),我们必须基于现实为基督教信仰辩护——而现实就是上帝所定义的现实。在进行圣约护教时,我们绝不可让仇敌选择兵器。任何有分量的仇敌都只会选择单向开火的兵器。但我们蒙召要使用主亲自赐予的兵器:**“因我们争战的兵器本不是属血气的,乃是在神面前有能力,可以攻破坚固的营垒”**(林后 10:4)。我们的兵器乃是神圣兵器——即圣灵的宝剑(弗 6:17)。

为何选择这些兵器?因为这是上帝的兵器,是祂赐给我们**“将各样的计谋,各样拦阻人认识神的那些自高之事一概攻破了,又将人所有的心意夺回,使他都顺服基督”**(林后 10:5)。换言之,这些是上帝赐给我们打那美好之仗的真正兵器,是上帝用来为祂爱子建造脚凳的兵器,更是唯一能制伏仇敌的大能兵器。

关于这点还有许多可阐述之处,后文将会详述。但基本原则是:圣约护教必须立足于现实,而非幻象。我们必须按照身为主的基督所教导的去行,而非顺从对手为基督教辩护设定的所谓“合宜”标准。我们看待并开展护教事工,就当如对待人生其他领域那样,始终透过圣经这矫正镜片来审视。若不然,就如同为求视野清晰而故意走入迷雾之中。

· 何为圣约护教学?

正如我们在彼得前书 3:15 所见,“护教”是一个直接源于圣经的神学概念。就此而言,护教与称义、成圣等术语一样,都属于圣经词汇。然而护教的独特之处在于:它必然涉及基督教信仰与不信思想之间的对话关系——这种关系并非其他圣经概念的核心关注点。我们基督教的诸多(甚至可以说绝大多数)教义都专注于信徒的信仰内涵,护教却非如此。

举例而言,若有人想成为称义教义的专家,他会重点研读专门论述这一教义的经文。称义教义是面向教会的教导,阐明人如何在上帝面前被宣告为义,直接关乎基督徒与上帝的关系。而当我们思考护教时,虽然同样从圣经出发,但我们的研经焦点在于:如何将圣经教义——尤其是关于上帝、基督、罪与救赎的教义——与圣经对不信思想的论述联系起来。换言之,护教学的使命是根据圣经回应来自不信思想对基督教的挑战。

本书旨在论证:护教学必须 (1) 持守基督教立场 (2) 以神学为根基。既然这两点是基

督教护教学的必备要素，或许我们应当赋予其一个更准确的称谓。虽然我所倡导的方法论属于某种“预设主义”，但这一术语作为护教学进路的标签已完成了其历史使命。它曾发挥重要作用，但如今不仅失去描述效力，更在护教学讨论中徒增混乱而非明晰。

这种混乱局面成因复杂。首先，“预设”概念本身存在多重解读，而不同预设主义者的进路也大相径庭。仅以弗朗西斯·薛华、戈登·克拉克、爱德华·卡内尔三人为例，他们虽都重视预设论证，但各自对圣经真理的理解与运用方式迥然不同。

更深层的原因在于我们身处后库恩时代的认知困境：⁴ 范式与预设被混为一谈，这种思潮本质上消解着基督教信仰体系，尤其危害基督教辅教学。“预设主义”因此沦为丧失明确内涵的概念，在无数修正解释中逐渐失真。因此，是时候更改术语了——至少对于那些认为范泰尔的进路符合改革宗神学的人而言。

鉴于范泰尔的思想植根于历史悠久的改革宗神学，将其护教进路简称为“改革宗护教学”本属自然。但“改革宗”作为形容词的丰富内涵，使其难以精准界定护教学。基于上述考量，我认为若准确理解“圣约”这一概念，将其用于描述改革宗护教学，将更具准确性和具体性。下文将通过阐释范泰尔的预设护教学，论证转向“圣约护教学”这一术语的必要性。

要理解这种护教进路并证明术语更改的合理性，我们首先需要厘清“圣约”的概念。我们不妨从《西敏信条》7.1“论上帝与人所立之约”开始：

上帝与受造物之间的差距如此之大，尽管理性受造物应当顺服上帝为他们的造物主，但他们绝不可能以上帝为自己的福分和赏赐，除非上帝自愿俯就——这俯就乃是祂乐意以立约的方式显明。

我们需要着重把握这段论述的核心要义。首先必须注意：在创世之初（罪尚未进入世界），上帝与受造物之间已然存在“如此之大”的差距。这种差距究竟是指什么？是上帝与人类之间实际的空间距离吗？鉴于上帝无处不在，这种空间距离的解释显然不成立。因此这里所说的“差距”必然是隐喻性的，不应从空间角度来理解。

最恰当的理解方式，是从上帝的属性与人的属性之间的差异来看待这种差距。这种“差

4、托马斯·库恩 1962 年出版的《科学革命的结构》使“范式”与“预设”概念获得了前所未有的普及。

距”类似于人类与蜗牛之间的差距——人类与蜗牛虽有相似之处（都能进行物理运动，都依赖生活必需品），但蜗牛永远无法超越自身本质，达到与人类对话、沟通、建立人际层面关系的地步。我们可以称之为“本体论差异”，即蜗牛的存在与人类的存在之间的本质区别。或者更准确地说，这两种存在之间存在着必然且巨大的本质区分。

根据信条的这段论述，上帝与人类之间同样存在这种本质性差距。上帝的属性与我们的属性、上帝的存在与人类的存在之间，存在着巨大的质的区别。上帝是“无限的，祂是至纯之灵，无形、无体、无欲、不变、无量、永恒、不可参透……”（《西敏信条》2.1）。祂不受空间限制，不被时间束缚，不由任何外在事物构成，永不改变，无法被完全认知。

然而，人类却全然不具备这些属性。我们找不到任何与之对应的类比，也无法完全理解这些属性。我们受限于身体，受制于时空，处于不断变化之中，本质上是有限的。这种差异之大实难言表，但确是一种本质性的差异——构成了我们与上帝之间的某种“差距”。

上帝与受造物之间横亘着不可逾越的鸿沟，这鸿沟导致全人类永远无法以上帝为乐，除非上帝自愿（施恩）通过立约的方式俯就我们。⁵这种俯就包括上帝藉着受造界以及祂的话语向人类启示自己。因此，当我们思考人类本质与认知能力时，必须首先确立造物主与受造物之间的根本区别。

与某些观点相反，上帝事实上确是“全然他者”。但这绝不意味着上帝不能向受造物启示自己。正因上帝是全然超越受造界的他者，我们对祂的认识、与祂的交通，完全取决于祂的主动作为——即祂的俯就，包括祂的启示行动。这种作为认识上帝、与上帝相交之唯一途径的启示，非但没有消解上帝的“全然他者性”，反而以这种超越性为前提。

于是，上帝定意创造——这并非出于必然，而是出于祂自主的决断。创造的巅峰之作，就是按祂形象所造的人类始祖亚当与夏娃。在一切受造物中，唯有人类被赋予“上帝的形象”这一崇高称谓，为要彰显上帝的荣耀属性。

5、若需更详尽、更具学术性地探讨上帝基于其与我们“差距”而施行的圣约性俯就，请参阅 K. 斯科特·奥利芬特所著《上帝与我们同在：神圣俯就与上帝的属性》。

在创造人类的同时，上帝主动确立了一种关系模式，这关系被正当地称为“圣约”。这圣约完全由上帝单方面设立，同时为人类设定了相应的义务。圣约通过双重启示临到人类：既藉着受造界（即一切受造之物），也藉着上帝说出的话语。

这对护教学具有深远意义。既然全人类都处在与上帝的圣约关系中，就理应“作为受造物向造物主履行顺服的义务”。这种顺服义务源于我们的受造本质——我们本就是为圣约关系而造的存在。按本性而言，人类生来就有敬拜、服侍造物主的义务，这原是从太初就确立的真理。

然而如前所述，悲剧性的转折发生了。人类从原初状态中堕落，丧失了敬拜事奉造物主的能力与意愿。堕落之前与造物主心意相通的圣约关系，在堕落之后变成了人类一方的悖逆，与上帝一方的义怒。

但圣约关系并未终止。人类堕落之后，并未因此丧失“立约受造物”的身份。他们依然对上帝负有顺服与敬拜的责任，却将这责任扭曲为悖逆的机会。人类不再与上帝在园中同行，反倒开始躲避上帝、与上帝争辩、逃离上帝的面，甚至滥用上帝所赐的恩赐才能，妄图阻挠上帝的计划，幻想构筑一个完全不依赖上帝的乌托邦。

为此，上帝开辟了一条新的道路，使本当归给祂的顺服与敬拜得以实现——祂差遣独生子道成肉身，完全遵守了律法，又亲赴十架承担我们当受的刑罚，使凡凭信心投靠祂的人，能在圣约审判官前被宣告为义。而这些信靠祂的人（这信靠本身就是顺服的一部分），蒙召肩负起一项使命：向那些拒不向基督屈膝之人回应质疑、解答诘问。

护教学由此登场。“从前一次交付圣徒的真道”需要向谁争辩？根据上述真理，至少需要向那些“背约者”争辩——即那些处于悖逆否认上帝状态的人。使徒保罗在罗马书 1-2 章深刻剖析了这类背约者的心理机制，我们将重点探讨其中的要点。鉴于保罗论述的重要性，本书后续章节将对这些主题展开详细阐释。

保罗首先宣告（罗 1:18-23）：自从创世以来，上帝的永能和神性是明明可知的。这意味着，人类按上帝形象受造的一个根本特征，就是无法逃避对上帝的认识。这种认识不仅

是知道“有一位上帝存在”，保罗强调——每个人所认识的，正是这位创造万物的真神。因此我们可以断言：基于人类承载上帝形象的特质，基于人类作为立约受造物的本质，自创世到永远，地上每个受造之人心中都存有对上帝无法磨灭的认识。这种认识藉着受造之物（即除上帝以外的一切存在）赐下。要获得这种无法磨灭的认识，人必须认识受造界，因为上帝正是藉这些受造物启示自己。因此，当人认识任何具体受造物（包括人类自身）时，他同时也在认识藉此物启示自身的上帝。换言之，人若真正认识任何事物，便认识上帝。

这正呼应了加尔文在《基督教要义》开篇的洞见：“我们所拥有的全部智慧——即真实而纯正的智慧——包含两个部分：认识上帝与认识自己。”⁶ 认识上帝与认识自己不可分割：我们在什么程度上真实认识自己，就在什么程度上真实认识上帝，二者密不可分。这正是“上帝形像”内涵的一部分。试图在隔绝上帝的情况下认识自我，犹如妄想观察镜中影像却拒绝立于镜前——没有本体的临在，何来影像的呈现？真正的自我认识必然以认识上帝为前提（反之亦然）。同理，在认知行为中，我们越是真实认识某物，就越会认识到其为受造物——即其起源与维系皆本于上帝。⁷ 若宣称认识某物却认为其独立于上帝（或否认上帝的存在），实则是未能认识其本质。无论何物，无不是上帝时刻创造并维系的存在。

但保罗在此揭示了一个根本问题：人类不愿顺服藉受造界获得的上帝知识。上帝的忿怒从天上显明，正是因为人类在认识上帝的同时，却以不义压制真理，去敬拜事奉受造物而非造物的主（罗 1:18, 23, 25, 新译本）。作为立约受造物，人类将上帝俯就所建立的圣约关系扭曲为：一方面压制真理及其道德要求，另一方面为自己制造偶像，取代那位明知存在且当敬拜的真神（参《西敏信条》21.1, 7）。

因此，托马斯·阿奎那“上帝的存在对我们并非不证自明”的观点并不成立。⁸ 这种对上帝的认识本是圣约关系的固有维度，正如灵魂无法湮灭，这种认识也无法从灵魂中根除。问题不在于证据不足，而在于“接收器”（即罪人）持续抗拒藉着受造界显明的证据。

7、范泰尔提出“虚假知识”的概念——这种知识虽具认知形式，却拒绝承认其根基与源头，即上帝自己。

8、参托马斯·阿奎那《神学大全》第一部第二题第一节。

改革宗圣约护教学所要把握的，正是这种“认识与压制”并存的圣约张力（我称之为“感知-压制”动态机制）。为阐明这一原则的应用，有必要作几点区分：

堕落后的人类（男女）并未丧失人性本质。某些堕落后的特质仍与堕落前保持连续性。圣经清楚表明：虽然罪的侵蚀使人全然败坏，但我们依然保有上帝的形象。堕落前构成位格本质的要素，在罪进入后依然存留。既然“承载上帝的形象”是人的本质属性，那么这一形象至少在某种程度上仍存在于堕落之后。基于受造本质，堕落后的人类仍是立约受造物——我们仍然要向上帝交账，仍然对上帝负有绝对忠诚的义务。这一真理放之四海而皆准：普世人类皆作为认识上帝且向上帝负责的受造物而存在。

然而在行为层面（包括思想、态度、动机与欲望），人类却发生了根本性改变。亚当夏娃曾在乐园中甘心事奉上帝，但罪进入世界后，人“终日所思想的尽都是恶”（创 6:5）。人类已失去“能不犯罪”（*posse non peccare*）的原始状态，整个生命导向彻底改变，陷入“不能不犯罪”（*non posse non peccare*）的困境。这种贯穿全人的败坏，是在认识上帝的情况下发起的悖逆，是一种圣约中的罪性——发生在对上帝清晰、独特且位格性的认识中。

我们本质上仍是上帝形象的承载者，这一身份将永远存续。无论在地狱抑或新天新地，人类永远都是上帝的形象。我们受造拥有永恒的生命，究其根源，正是因为我们承载着上帝的形象。在上帝所造的一切活物中，没有别的能作为立约受造物永远活着，唯有人类领受这一恩赐。

但堕落之后，我们成为真正意义上的“非理性者”——即以自欺的方式强行否认世界的真实本质。我们为自己构筑虚幻的王国，在那里自封为神。如今我们的追求、生活与思维方式，都与世界的真实本质截然对立，所有行为都背离了受造之初的目的。

于是，我们所承载的上帝形象也变得狰狞可怖。在自封为神的妄念中，我们既扭曲了自己的本相，也歪曲了上帝的本性。我们与自己的真实身份为敌。尽管始终处于与造物主的圣约关系中，我们却疯狂追逐根本不可能实现的自主。

倘若这真是堕落后的实况，那么护教事工就应当在普世人类共有的圣约关系框架中展

开。人对上帝的否认绝非出于无知，而是内心压制“对上帝的认识”的明证。我们拒绝承认上帝，并非所谓不可知论式的拒绝（即基于无知的拒绝），而是应当追责的悖逆。正如保罗明确指出的：堕落之后的人类，实在无可推诿。

如前所述，这种状态本质上是非理性的，与世界的真实本质根本抵触。因此护教士有责任要求非信徒为其立场提供正当性。假设对方坚称自主，我们可以追问：他凭什么认定自己值得完全信赖，甚至成为真理本源？

但即便展开这类质询，我们也不能轻信非信徒的自我诊断——罪人既无能力也不愿意准确评估自身状态。罪在心中深藏着自欺的悖论：认识却又压制；为了标榜所谓的自主，即便关乎自身的根本身份，也执意否认世界的真实本质。所以我们不应期待非信徒能正确剖析自己在世上的罪性状态。只要他仍忠于罪性原则，就必会压制真理，竭力维护其精心构筑的虚构世界。

因此，护教士若仅仅沿着“黄砖路”与非信徒同行，并幻想这条路终将通往堪萨斯，这注定是徒劳的。当人踏上虚幻之路，只能通往更多虚幻；要离开奥兹国（Oz）的幻境，绝不能依赖完全位于奥兹国境内的道路。回归真实堪萨斯的唯一途径，是彻底离开这条道路，并改变当初信任黄砖路的思维方式。

这正是圣约护教学的努力方向——它以圣经真理作为诊断非信徒心灵状态的标准，挑战非信徒去审视其虚构世界的合理性。圣经告诉我们：建立在不信根基上的世界根本不存在，那不过是非信徒想象的产物，本质上是非理性的。

若要用哲学术语描述这种进路（虽非必要但有时有所助益），圣约护教学是“先验性”（transcendental）的。先验方法追问认知与生命的（所谓）先决条件，它不会简单地假定信徒与非信徒拥有相同的认知，而是质疑不信立场的基本预设。这种质疑同时承认圣经真理的绝对性——例如，之所以会存在不信立场，恰恰因为上帝确实是祂所宣称的那位，人类确实是上帝所定义的存在，甚至连非信徒“生活、动作、存留”也在乎这位上帝（徒 17:28）。

因此，不信立场既拥有自身预设的根基，又必须借用基督教的根基才能反对基督教的

根基。因此，每个不信立场内部都存在着两个世界的碰撞：一个是非信徒试图构建的虚幻世界，另一个是三位一体上帝统管万有的真实世界——甚至连不信立场本身也在上帝的掌管之中。这种进路旨在同时揭示不信立场的预设与实际运作的圣约预设，以便从根本上挑战不信立场。在这个意义上，它是一种根本性的方法，力求直指错误立场的根源。以下章节将通过具体案例，展示如何将这些真理应用于应对不信立场。

· 十大原则

在探讨了最基本的基督教真理以及圣经对圣约护教进路的要求后，我将列出圣约护教学的十个关键神学原则，这些原则在阅读本书后续内容时须时刻牢记。这份清单并不详尽，正如大多数神学议题一样，关于各原则的相对重要性可能存在有益的讨论空间。但这些原则本身应当是没有争议的，每一个都是圣约护教进路的重要组成部分。随着论述的展开，这些原则将以不同方式和语境出现，某些原则的应用或显明程度会比其他原则更为突出。

在阅读本书后续内容时，必须将这些原则置于核心位置。为此，我将在本章末尾再次列出这些原则，读者不妨复印该清单以便随时查阅。这样，后续章节中哪些原则被应用以及如何应用，就会更加显而易见。

这十大原则当然值得比此处更详细的阐述，不过其中大多数已有优秀的参考资料可供深入研究，每个原则都足以单独成书。对某些原则不熟悉的读者可以参考其他文献以获得更全面的理解。我会在下方提及相关参考资料，不过主要是我最熟悉的资源（比如我自己的著作），更全面的检索无疑会找到更好资源。本章末尾会为有意深入了解这些原则背后的神学与护教学背景的读者，提供一份简短的推荐书目。

我选择在此仅概述这些原则的主要原因有二：

首先，圣约护教进路容易陷入只谈论其原则而非展示实际应用的倾向。本书盼望在逐章解释圣约进路圣经依据的同时，至少展示一种回应针对基督教的攻击与质疑的方式。因此，我关注的重点不仅是原则本身，更是它们的实际运用。

其次，基于第一点，我假设读者对这些原则的基本要旨已有（不同程度的）了解。完全

陌生的读者可以从本章末尾的推荐资源开始学习。我再次强调，关注这些原则主要是为了将它们作为捍卫基督教信仰的应用基础。此处的目标不仅是呈现这些圣约护教核心原则，更是要尽可能地应用它们。

有鉴于此，十大原则列举如下：

1、我们所捍卫的信仰必须始于并必然包含三位一体上帝——圣父、圣子与圣灵——这位上帝以俯就之姿施行创造与救赎。

泛泛的有神论 (Generic theism) 绝非基督教信仰的组成部分 (后文将更清晰地阐明这一点)。我们必须认识到：任何不包含三位一体上帝的护教，都是在为虚假的有神论辩护。这类有神论非但不能引向基督教，反而是对真理的偶像崇拜式回应 (压制)。因此，非基督教有神论的信仰乃是对真理的罪性压制，它遮蔽而非通向对三一真神的真实认识。

所谓“必须始于”三位一体上帝，并非指每次护教对话都要以三一上帝为开场白，而是强调我们捍卫的始终只能是圣父、圣子、圣灵在创造与救赎中的作为。“始于并必然包含”意味着我们护教时坚定立足于基督教真理，包括对上帝的基督教式理解。当然，这并非要求所有对话都必须开门见山地阐明这点，具体应用方式将在后文渐次明晰。

2、因着圣约性启示的权威性，任何圣约式护教都必然立足并运用此权威来捍卫信仰。

如前所述，上帝的启示之所以是圣约性的，因它 (1) 开启了神人关系；(2) 包含责任义务。这意味着我们不可预设自己与非信徒处于相同的理智、道德或对话基础。双方争论的根本原因在于各自所持的权威彼此冲突：正如非信徒会站在自选立场辩论，我们亦当如此。

这一要点的最连贯表述见于改革宗神学，因此是圣约护教学的内在要素。《西敏信条》1.4 章 (《萨伏伊宣言》与《伦敦浸信会信条》同文) 精辟指出：“圣经的权威——它应当被相信和顺服的理由——不依赖任何人或教会的见证，而完全在于其作者上帝 (祂本身就是真理)，因此我们领受圣经，只因它是上帝的话语。”这真理构成我们护教进路的根基，虽不必在每次讨论中都明确提及，但基督徒必须坚定地持守这一教义。

需注意信条聚焦的是圣经的固有权威——这权威非由外界赋予，不源于“任何人或教

会”，而是与作者上帝本身不可分割。我们接受圣经权威，“只因它是上帝的话语”。⁹ 虽然可以论证圣经权威（信条下节列举了部分论据），但这些论证旨在阐释而非确立权威本身。这对护教学具有深远意义，后文将展开论述。

3、唯有上帝的启示与圣灵的工作，才能带来从“在亚当里”到“在基督里”的圣约转变。

此原则的要义在于：它激励（甚至要求）我们传讲上帝的真理，因为圣灵正是使用这真理来改变人心。我们必须谨记，我们所捍卫的是基督教信仰，而非泛泛的有神论。因此正如传福音一样，若盼望带来心灵更新，就必须传递这一信仰。

4、作为上帝的形象，所有人都与三位一体上帝立有永远的约。

前文已提及这点，但其重要性无论如何强调都不为过。这意味着：所有人仅因具有上帝的形象，就要为他们的所是、所为、所思向上帝负责。因此，他们与上帝立有永远的约。每个人都活在“上帝的面前”（*coram Deo*），为每一思想行为向上帝交账。最终审判正是预设了这种责任——上帝将在那日审判万人：拒绝祂的必受永刑，信靠祂的必得永生。这审判假定全人类都向同一位上帝负责，因祂是创造者与维系者，万人理当顺服祂。上帝对全人类拥有绝对主权。

5、所有人都认识真神，这种认识带来圣约责任。

如前所述，此原则虽简洁却至关重要。它并非指“所有人都能认识上帝”或“所有人都知道存在某种高于自己的存在”，而是明确宣告：所有人都认识上帝（罗 1:18-20）。这种认识源于上帝的自我启示，其充分性足以使人在审判之日无可推诿。

这种认识并非通过推理获得。保罗在罗马书 1:19 指出：我们拥有这种认识，是因上帝已赐予我们。换言之，上帝藉创造彰显的自我启示，也藉着祂的启示行动临到每个人。

6、在亚当里的人压制已知的真理，在基督里的人则看清真理本质。

上帝已赐予所有人足够的自我启示，这知识是真实确切的认知，绝非模糊感受或对“更

9、参考 K.斯科特·奥利芬特所著〈只因它是上帝的话语〉一文，载于《上帝岂是真说？——肯定圣经的真实性与可信性》。

高存在”的零星体验。但因罪性使然，在亚当里的人竭力压制这真理：或否认上帝的存在，或宣称无法认识上帝，或妄想独立自主——这些自欺的谎言（罗 1:20）不过是为遮蔽上帝藉受造界持续彰显的真理。

7、基督教有神论与一切对立立场之间存在绝对的圣约性对立——基督教为真，对立立场皆为假。

这一点对基督徒而言本应显而易见，却往往未能在我们的思想中占据应有的显著位置。当我们自称基督徒时，不仅是在陈述个人经历，更是宣告上帝的启示揭示了世界的真实样貌。任何违背上帝启示的立场，本质上都是虚假的，与真实世界格格不入。这意味着非信徒的世界观实际上只是幻象，永远无法正确解释现实。

我们面前只有两个选项：或向基督屈膝、认同上帝的真理，或对抗上帝、妄图虚构自己的世界。无论反对基督教的具体形式如何，我们早已确知：这些立场既无法自圆其说，也终将自我毁灭。这真理使我们得享安慰与自信——无需惧怕任何敌对学说，因其本质注定无法立足。任何反对基督教的观念，既无法被连贯思考，也无法被彻底践行。

8、真理的压制如同罪的败坏——虽然全面，却非绝对。因此，所有不信立场必然包含从基督教真理中窃取并扭曲的观念。

正如“全然败坏”教义所示：罪侵蚀人性每个层面（全面性），但人尚未败坏至极限（绝对性）。同理，人以不义压制真理时，这压制虽影响其一切认知行为（全面），却无法完全根除上帝持续赐予的对祂的认识（非绝对）。

因此，在亚当里的人，仍会显露出对上帝真理的某些认知。例如，非信徒虽承认“二加二等于四”，却认为这真理独立于上帝的创造与维系——这表明他并未认识真理的本质。这虽不影响算式正确性，但审判之日上帝不会因此称赞他。在亚当里的人将为每一件窃取自上帝的世界却拒绝归荣耀于上帝的事实（包括基础算术）承担罪责。他们的思想行为最终只会加重自己的定罪。¹⁰

10、参 K·斯科特·奥利芬特所著《非信徒的非理性》，载于《启示与理性：改革宗护教学新论》。

9、人对上帝的圣约性认识与上帝的普遍恩慈，为护教中的劝导工作提供了可能。

有人或质疑：若上述第七条原则成立，讨论基督教真理还有何意义？既然人不是属“这个世界”即是属“那个世界”，我们如何触及活在自构世界中的人？¹¹ 答案有二：其一，因人们无时无刻不认识真神，当我们传讲上帝的真理时，或能与上帝持续赐予他们的认知产生“共鸣”；其二，上帝的普遍恩慈多方抑制人的罪，使原本可能阻碍对话的败坏得以约束。

若将“劝导”理解为：依据对方既有观念，以符合基督教真理的方式重新诠释这些观念，那么我们就能找到反对基督教之人的切入点。保罗在雅典亚略巴古的讲道（徒 17:16 及后文；第四章将详述）引用希腊诗人的做法即为典范——他征用异教诗句并赋予基督教内涵，既借助受众熟悉的观念建立连接，又引导他们认识基督教真理。

10、一切事实与经验之所以存在，皆本于上帝统管万有的圣约性计划。

这意味着，即便在基督之外、仍属亚当的人，也全然置身于基督创造并掌管的世界。他们的呼吸、生活、人际关系皆属上帝，理当为荣耀上帝而存在。世上的事实本为彰显上帝的荣耀（诗 19:1 及后文；罗 1:20），若将事实据为私用，便是扭曲悖逆。这种可责的背叛，正发生在“生活、动作、存留”都在乎三一上帝的属亚当之人身上。

因此，要正确理解任何事实，必须将其置于上帝旨意的语境中。除非认清事实的终极语境与目的，否则对其解释永远不够充分。例如，若仅说“狮子本能地捕猎因善于狩猎”，便遗漏了更重要的事实：“少壮狮子吼叫，要抓食，向神寻求食物。”（诗 104:21）

供应动物的乃是上帝，而非所谓本能。

冠冕权柄终将朽坏，邦国兴衰无常，
惟基督教会永远长存，阴间权柄绝不能胜过，
因主亲口应许，也必亲手成就。¹²

11、参见 K.斯科特·奥利芬特所著《原始而简单的认识》，收录于大卫·霍尔与彼得·A.利尔巴克主编的《加尔文〈基督教要义〉神学指南：论文与分析》。

12、萨宾·巴林-古尔德创作《信徒精兵歌》（1865年）。

· 原则清单

上述十大原则将在后续的讨论和例证中反复呈现。牢记这些原则至关重要。

前文已承诺提供十大原则清单及推荐阅读书单，现列于下方：

- 1、我们所捍卫的信仰必须始于并必然包含三位一体上帝——圣父、圣子与圣灵——这位上帝以俯就之姿施行创造与救赎。
- 2、因着圣约性启示的权威性，任何圣约式护教都必然立足并运用此权威来捍卫信仰。
- 3、唯有上帝的启示与圣灵的工作，才能带来从“在亚当里”到“在基督里”的圣约转变。
- 4、作为上帝的形象，所有人都与三位一体上帝立有永远的约。
- 5、所有人都认识真神，这种认识带来圣约责任。
- 6、在亚当里的人压制已知的真理，在基督里的人则看清真理本质。
- 7、基督教有神论与一切对立立场之间存在绝对的圣约性对立——基督教为真，对立立场皆为假。
- 8、真理的压制如同罪的败坏——虽然全面，却非绝对。因此，所有不信立场必然包含从基督教真理中窃取并扭曲的观念。
- 9、人对上帝的圣约性认识与上帝的普遍恩慈，为护教中的劝导工作提供了可能。
- 10、一切事实与经验之所以存在，皆本于上帝统管万有的圣约性计划。

延伸阅读书目

以下文献按难易程度大致排序(由浅入深)：

- 1、K.斯科特·奥利芬特,《争战属乎耶和华：圣经在护教中的大能》。
- 2、威廉·埃德加,《心灵的理由：重寻基督教劝导》。
- 3、理查德·普拉特,《将人的心意夺回：基督教真理辩护研习手册》。
- 4、约翰·傅兰姆,《卫道学概论》。
- 5、汤姆·诺塔罗,《范泰尔与证据的使用》。
- 6、K.斯科特·奥利芬特,“不信的非理性”。《启示与理性：改革宗护教学新论》, 奥利芬

特、蒂普顿编, 59-73 页。

7、K.斯科特·奥利芬特; 莱恩·蒂普顿编,《启示与理性: 改革宗护教学新论》。

8、约翰·傅兰姆,“范泰尔与林戈尼尔护教学”。《西敏神学刊》47 卷 2 期 (1985 年): 279-299 页。

9、格雷格·班森,《范泰尔护教学》。

10、威廉·埃德加,“两位基督教战士: 范泰尔与薛华比较研究”。《西敏神学刊》57 卷 1 期 (1995 年): 33-56 页。

11、哥尼流·范泰尔,《信仰的辩护》(第四版)。

12、K.斯科特·奥利芬特,《信仰的理由: 哲学在神学中的侍奉》。

13、哥尼流·范泰尔,《系统神学导论》(第二版)。埃德加编。

14、K.斯科特·奥利芬特,《上帝与我们同在: 上帝的俯就与属性》。

第二章、尊主基督为圣

宇宙间的每一粒尘埃都在彰显祂的永能与神性。无论从内在或外在，上帝的见证都在向我们说话。祂在自然或历史中，在心灵或良心中，在生命或际遇中，从未停止为自己作证。这见证如此有力，几乎无人能否认其真实性。万族万民都或多或少听闻主的声音。¹

如前所述，基督的主权乃是我们护教事工的根基。倘若我们不“尊主基督为圣”（彼前 3:15），就无法充分准备向那些询问我们“心中盼望的缘由”之人提供答案。这一真理的重要性无论如何强调都不为过。鉴于其核心地位，我们有必要详加阐释，好使众人在圣经护教学的认知上达成共识。

首先须确认，基督的主权是由父神所赐，是祂作为圣子顺服所得的赏赐与果效（腓 2:1-10）。此中深意本值得多方探究，然详尽阐述恐偏离主题。但必须勾勒这一真理的主要脉络，特别是关乎基督教护教的维度。

· 我是（自有永有的）

既然我们所要辩护的是基督教信仰，就必须始终牢记其核心要义。我们后续论述的根基，在于对上帝的正确认知。² 鉴于上帝的存在（理所当然地）居于护教文献的核心地位，我们必须从圣经角度明确理解这一存在的本质。

从基督教神学传统来看，对上帝的属性与本质的认知，首要且主要源自祂的圣名。我们认识上帝，首先是通过祂所启示的名——其中最崇高的就是“耶和華”（或“雅威”）之名。³ 这名字揭示了上帝的本质：虽然这是祂在赐下摩西之约时启示的圣约之名（出 3:14），但它

1、赫尔曼·巴文克，《改革宗教义学》卷二《上帝与创造》，第 90 页。

2、本节讨论内容的详细阐述，可参阅：K. 斯科特·奥利芬特《上帝与我们同在：上帝的俯就与属性》；及奥利芬特《信仰的理由：哲学在神学中的侍奉》。特别值得注意的是——这一点我将在后文详述——保罗在亚略巴古的护教演说中，正是以圣经中关于上帝的自存性与主权的教义作为开篇。

3、“耶和華”（Jehovah）一名，是将希伯来文“主”（Adonai）的元音与出埃及记 3 章所载神名“YHWH”的辅音结合而成。通行的说法是：十六世纪，彼得鲁斯·加拉提努斯（Petrus Galatinus）主张将这两个元素组合，由此形成“YeHoWaH”，英文转写为 Jehovah。这并非希伯来语的传统发音，现今学者普遍认为其原始发音近似“雅威”（Yahweh）。不过二者可互换使用，均指向出埃及记 3 章所启示的神圣之名。

所彰显的乃是上帝超越其子民关系的绝对本体。

“耶和华”之名表明祂是自存的——祂的存在源于自身，不依赖任何他者：世间最伟大的人尚且要说“我今日成了何等人，是蒙上帝的恩才成的”（林前 15:10），唯独上帝能绝对地说“我是自有永有的”——这是任何受造物（人或天使）都无法宣称的。⁴

“耶和华”之名在圣经中出现逾五千次。⁵ 尽管直接记载“我是”的经文不多，但这本质性称谓既构成上帝的名号又被如此频繁使用，意味着圣经每一页都在启示主乃是“自存的”（a se）。我们首先必须确认的，正是上帝这种“自存性”（绝对独立性）。

起初唯有三位一体上帝——圣父、圣子、圣灵——独立自存。因上帝的存在源于其自身，祂自然也就是一无所缺的那一位（参徒 17:25）。祂创造并非因缺乏团契，三位一体神格内部本就存在完美的相交。不仅如此，创造行为丝毫未损其自存性，祂始终如一。创造不会使上帝产生需求，受造界的出现绝不会改变祂“自有永有”的本质。

然而，创造确实使上帝与受造界建立起全新关系——这是一种上帝以永恒誓言确立的关系，且这誓言对上帝自身具有约束力。⁶ 正如希伯来书 6:17-18 所言：

照样，神愿意为那承受应许的人格外显明他的旨意是不更改的，就起誓为证。藉这两件不更改的事，神决不能说谎，好叫我们这逃往避难所、持定摆在我们前头指望的人可以大得勉励。

上帝所立的约，是祂凭着自己的自由旨意所立、且对自身具有约束力的约。这种“上帝的自我约束”通过“两件不更改的事”得到保证——因那不能说谎的上帝已起誓为证。

那么，我们该如何理解这位既绝对独立（自有永有）、又自愿与受造界立约的上帝？那位一无所缺的上帝，同时又是“以马内利”（与我们同在）的上帝，祂在世间行做万事，包括

4、马太·亨利，《马太·亨利圣经注释大全》，出埃及记 3:14 注释。

5 多数英文译本将希伯来文“Yahweh”译为全大写的“LORD”（主）。当经文中出现“LORD”或较少见的“GOD”这类全大写形式时，其原文皆为神圣之名“雅威”。

6、这一点至关重要，亦将成为第七章与穆斯林对话时的关键论据。

启示自身，为要成就其完美计划。这如何可能？

出埃及记第 3 章的荆棘火焰异象，为我们提供了理解这双重真理的线索。当摩西看见焚而不毁的荆棘时（出 3:2），他显然正站在上帝面前（出 3:5）。当耶和华向摩西阐明对其子民的圣约计划时，摩西求问圣约之主的名号，好让以色列人确信他是上帝选立的中保。而上帝向他启示的圣名正是“我是”。

这名号无疑向摩西和以色列显明上帝绝对的独立性——唯有上帝能宣称自己是凭己而存的“我是”。万物皆有所依，唯独耶和华不依赖任何事物。我们一切受造经历都印证着绝对的依赖性，但耶和华却超乎一切依存关系。然而，耶和华最初向摩西显现时，首先宣告的，却是自己为立约的上帝（出 3:6）。这位独一无二凭己而存的上帝，何以会起誓委身于自己所立的约？

荆棘火焰的异象正是为同时启示这两个真理：火焰（象征耶和华）完全不依赖荆棘而燃烧，本质上自有永有；但它却与荆棘同在——它本可独自显现，因它无需燃料；也可出现在荆棘旁，却偏偏与荆棘紧紧相连、密不可分，正如这位自有永有的耶和华，将自己与祂的百姓牢牢联结。

在旧约这一核心且具有决定性的事件中——即上帝宣告要将百姓从为奴之家拯救出来——我们通过言语和行动，同时领受了上帝双重属性的启示：祂既向摩西启示并解释自己的圣名“耶和华”，又宣告自己是摩西列祖的上帝，即立约的上帝。

值得注意的是，在这段经文中，向摩西显现的那一位先被称为“耶和华的使者”，而后祂与摩西说话时，便毫无过渡地直接被称作“耶和华”（出 3:2-4）。由此看来，这位显现者既是耶和华的使者，同时也是耶和华本身。二者有着同一的本体，却又存在位格的区分——向摩西显现的，既是“耶和华”，也是“耶和华的使者”。

敏锐的读者已然察觉其中深意：若向摩西显现的既是耶和华又是耶和华的使者，那我们在此看到的，正是一位既是上帝、又是上帝所差遣的位格。正如约翰福音 8:57-59 所示：

犹太人说：“你还没有五十岁，岂见过亚伯拉罕呢？”耶稣说：“我实实在在地告诉你们：

还没有亚伯拉罕就有了我。”于是他们拿石头要打他，耶稣却躲藏，从殿里出去了。

这段经文中，犹太人就耶稣的真实身份展开争论，却与真理相去甚远，他们竟说：“我们说你是撒玛利亚人，并且是鬼附着的，这话岂不正对吗？”(约 8:48) 他们不仅否认耶稣是亚伯拉罕的后裔，更指控祂被鬼附——这可谓犹太人敌对耶稣的极致表现：从血统上否定祂的身份，从灵性上将祂妖魔化！

主耶稣的回应却超乎所有人想象。祂并未否认自己与他们的对立（这部分他们倒没说错），而是指出这种对立源于他们自身的灵性顽疾。祂宣告：当年在摩利亚山上向摩西自称“我是”的那位，此刻正站在他们面前！犹太人立刻明白耶稣的宣告究竟意味着什么，于是“拿石头要打祂”——祂当即被指控亵渎上帝，死刑已近在眼前。

我们必须明确：那位向摩西显现、并在圣约历史中不断启示自己的，正是三位一体的第二位格——圣子。主耶稣在约翰福音第 8 章已清楚表明这一点，这认知将指引我们理解护教使命的本质。要认识我们所讨论并捍卫的上帝，就必须谨记：这是藉着圣子在历史中显明的三一上帝。

前文曾援引《西敏信条》7.1 章关于圣约的论述，其中包含上帝“俯就”的自由旨意。上帝的俯就是一种隐喻性表达——绝非指祂开始占据原先不占据的空间（因祂本就无所不在），而是指祂以特殊方式临在。这种俯就性的临在与祂普遍性的全在有所不同：作为灵，上帝本就无所不在；但祂自愿的俯就，则是一种为成就圣约旨意的特殊临在。

例如在创世记 3:8，耶和华上帝“在园中行走”施行审判，这是对人类背约后的俯就；而出埃及记 3:8 祂“下来是要救”以色列民，则是以拯救者身份的俯就。这种圣约性俯就的范例贯穿整本圣经——圣经本身正是这种俯就的产物。

圣约性俯就是上帝与受造界建立关系的必然方式。当祂（自由地）选择创造，就必然需要“屈尊”与受造界相交。这种“屈尊”丝毫未减损祂的自存性 (aseity)，反而为人类提供了认识祂荣耀本体的启示途径——这显明了祂的恩慈本性，即定意要与我们相交。正如信条所言，若无这种俯就，“我们绝不可能以上帝为自己的福分和赏赐。

在约翰福音的开篇经文中,我们更清晰地看见了圣子在上帝俯就中宇宙性与救赎性的双重角色。约翰福音序言以精妙的笔触同时展现了这两个层面。⁷

首先,约翰刻意呼应创世记 1:1 的“起初”——“太初有道”与“起初,上帝...”的平行结构,明确宣告这位被称为“道”(logos) 的三一上帝第二位格,本身就是上帝。为避免歧义,约翰更是直接宣告:“道就是上帝”。但“道与上帝同在”又显明其位格区分——正如出埃及记 3 章中“耶和华的使者”就是耶和华自身,此处我们看到的是一位既是上帝、又与上帝有别的位格。这正是新约启示的三一上帝本质:既有同一的本体,却又存在位格的区分,统一性中蕴含多样性。

约翰以极其精妙的笔触,在序言的寥寥数节中展开了关于“道”之作为的论述。若暂且不深入细节,我们可聚焦于 1:9 的关键宣告:“那光是真光,照亮一切生在世上的人。”

此处“真光”的表述,并非特指道的救赎之工——尽管约翰福音后续将着重展开这一主题。在此,约翰首先强调的是道作为“光”在宇宙层面的普世性光照。经文明确宣告,这道“照亮一切生在世上的人”。

显然,这不能理解为道赐予所有人救赎之光。约翰的表述也排除了“道可能光照所有人,只要人正确回应”这样的条件式理解。他的用语十分明确,并与第 5 节“光照在黑暗里”形成呼应——这里的“黑暗”指向被罪笼罩的世界。约翰在肯定道的创造大能(第 3 节)之后,更要强调:即便在罪带来的黑暗中,这道作为宇宙之“光”仍然持续地“照亮”世界。不仅如此,这道在世界中的光照具有普世性——“照亮一切生在世上的人”。

改革宗神学家霍志恒在其关于约翰福音序言的经典阐释中,针对第 9 节如此论述:

道的启示,实则通过人倚靠道而拥有的主观生命得以传递。这生命自然孕育出光。其要义在于……人所领受的这生命,自身便带着并自会在他里面点燃认识上帝的光。⁸

7、若需深入探究上帝俯就与圣子位格的关系,可参阅奥利芬特所著《上帝与我们同在:上帝的俯就与属性》第 112-173 页;关于约翰福音序言的详细释经讨论,尤见该书第 156-173 页。

8、霍志恒,《约翰福音序言中“道”的范畴》,收录于《救赎历史与圣经诠释:霍志恒短文集》,第 76 页。

换言之，这位赐生命、照亮众人的道——祂自己就是上帝又与上帝同在——其作为之一就是将认识上帝的光启示给全人类。我们在此看到三位一体第二位格的作为，与保罗在罗马书 1:20 的宣告遥相呼应。

由此我们可以得出结论：那位自有永有的上帝自始至终都是主。祂的主权集中体现在圣子赐生命与启示的作为中——从太初起，圣子就俯就并临在于祂的创造之中。祂的宇宙性作为始终包含着启示上帝的功用。因此，上帝的启示从起初就以圣子为中心（尽管藉着圣子所启示的正是上帝本身）。

自创世记第 3 章以来，上帝的救赎性作为同样以圣子为核心。这在出埃及记第 3 章显明：当耶和华（亦即耶和华的使者）宣告自己“下来是要救他们”（第 8 节）时，这拯救正是预表将来上帝子民要得的完全救赎。道的宇宙性作为是其救赎性作为的基础，旧约中一切“拯救”都指向那唯独在基督里才能成就的、对罪的终极拯救。从创世记第 3 章起，历史就期盼着上帝在基督位格中的最终启示；从那启示之后，历史则回顾祂已完成的救赎大工。唯有根据三位一体第二位格的俯就作为——既在普遍创造中，更在特殊救赎里——历史才能得到正确定义。

由此我们开始明白，圣经为何教导我们那位从太初就是主的那位也“被立为主”。在使徒行传 2:36，彼得用这句劝诫结束五旬节讲道：“故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主、为基督了。”彼得在引用诗篇 110 篇（新约引用最多的诗篇）后宣告这一点。我们不禁要问：那位从太初就存在、在出埃及记 3 章自称“我是”、贯穿旧约、始终是“耶和华”的那位，如何能被上帝“立为主”？

简而言之，基督现在拥有的主权，立基于祂救赎之工的成就。这主权唯有当圣子取了人性、完全顺服圣父、为拯救子民舍己、并被高举坐在圣父右边时才能生效。我们可以说，这是成为人的圣子完全、终极的救赎性主权。

这一真理在基督“两种状态”的教义中最为清晰——即祂的降卑与升高，后者以前者为前提。使徒保罗在腓立比书 2:6-11 精要阐述了这一教义：

他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。

圣子——三位一体第二位格——并未紧握祂本有的尊荣不放，反倒“虚己”。保罗在此表明，圣子主动成为祂原本不是的样式；正如他在别处所言：“祂本来富足，却为你们成了贫穷”（林后 8:9）。需要特别强调的是，这并非意味着祂不再是上帝——“祂不能背乎自己”（提后 2:13）——而是指祂甘愿放下上帝的特权，为要承担罪的重担，最终背负罪的刑罚。

正是这创世之前就已预定的救赎之工的成就，使祂获得了救赎性主权。因祂甘愿降卑，上帝就将祂升为至高；因祂完全成就了圣父的旨意，便坐在宇宙性与救赎性权柄的宝座上（参来 1:1-4；启 5 章）。⁹

因此，彼得吩咐我们当“心里尊主基督为圣”，基督的主权既包含祂从太初就执掌的宇宙性主权——藉此祂统管万有；也包含祂因成就救赎之工而获得的救赎性主权——为此上帝将祂升为至高。

若要正确理解护教使命的本质，这一真理必须深植于我们的心中。

· 上帝的俯就与护教学

这一切究竟意义何在？我们为何要耗费时间探讨圣子兼具宇宙性与救赎性主权这一神学与圣约历史真理？

根本原因在于：这真理既是福音的核心，也是上帝真理本身的核心。单因这一点，为荣耀上帝，它也应成为我们在世思考与生活的核心要义。我们越领悟上帝俯就之爱的长阔高深，就越能在万事上尊荣祂，“或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀神而行”（林前 10:31）。

9、值得注意的是，关于“两种状态”的教义，巴文克指出：“这一教义完全可以扩展至圣经中关于基督的全部教导。我们早在旧约‘耶和華仆人’的形象中已窥见其踪迹。”（赫尔曼·巴文克，《改革宗教义学》卷三《罪与基督里的救赎》，第 424-425 页）

“上帝在基督里的主权”这一真理应当浸透我们的整个生命，直到在我们心中，所行的一切都与这奇妙的真理密不可分——这也正是彼得前书 3:15 的深意。当他吩咐我们“心里尊主基督为圣”时，实则是赐予我们一个至关重要且涵盖一切的心智模式，这是参与属天争战的必备根基。

我们可以透过康德哲学，具体说明上帝圣约性俯就的重要性。¹⁰事实上，正是这种俯就应当构成我们回应一切根植于康德批判哲学之质疑的基础。相关讨论可能过于复杂，但几个要点足以指明基督教护教的方向。

康德堪称启蒙运动以来最具影响力的哲学家。¹¹后启蒙时代反对传统基督教的诸多论点，大多以康德的《纯粹理性批判》为背景。在该著作中，康德试图为理性划定适当界限。他意识到理性主义（笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎）的失败；据其自述，经验主义者休谟让他从“教条主义的迷梦”中惊醒。但他也看到休谟的经验主义必然导致彻底的怀疑论。因此，他发展出自己的“批判哲学”，试图纠正这两大学派（理性主义与经验主义）的偏颇。

在《纯粹理性批判》中，康德试图重新界定知识与信仰的关系。他在序言中宣称：“我因此必须否定知识，以便为信仰腾出空间。”¹²这句话堪称理解康德整个批判哲学的关键钥匙。

康德在《纯粹理性批判》的开篇如此写道：

毫无疑问，我们的一切知识皆始于经验。若非对象刺激我们的感官，一方面产生表象，另一方面促使我们的知性活动对这些表象进行比较，通过联结或分离将它们加工为关于对象的经验知识，我们的认知能力又如何能被激活？就时间顺序而言，我们没有任何知识先于经验，一切知识皆始于经验。然而，尽管一切知识始于经验，但却并非都源自经验。¹³

康德的核心观点在于，人类诸多知识的来源及其本质，都超越了经验的范畴。也就是说，要形成任何认知，知识的两个维度必须同时存在：一方面是经验素材，另一方面是这

10、伊曼努尔·康德 (1724-1804) 试图综合理性主义与经验主义，堪称近现代最具影响力的哲学家。

11、启蒙运动大致指始于 18 世纪的“理性时代”。欲深入了解启蒙运动及其影响，可参阅乔纳森·伊斯雷尔《激进的启蒙：哲学与现代性的缔造 (1650-1750)》。

12、伊曼努尔·康德，《纯粹理性批判》，第 29 页。

13、同上，第 41 页。

些经验必须与我们自身内在的“范畴”相融合。因此，知识与理解必然包含着将人类的思维范畴运用于对世界的经验感知之中。

康德认为，自己由此提出了一场哲学上的“哥白尼式革命”。这一革命的核心要义是：此前的所有哲学都假定，外部经验作用于人的心灵，才形成了认知；而康德则反其道而行之，主张是我们将自身的思维范畴施加于外部经验，才得以认知和理解世界。知识并非由外而内的被动接收，而是由内（思维范畴）及外（经验）的主动建构。¹⁴ 这些问题在此处无需赘述，尽管它们意义重大，却与当下的讨论无直接关联。

在《纯粹理性批判》的第三部分“先验辩证论”中，康德将焦点转向理性能力（前两部分分别讨论知性与直观）。在此，康德论证道：存在某些完全超越经验的领域——（1）上帝，（2）灵魂与（3）物自体——我们的思维范畴无法适用于对它们的认知。

在康德看来，正是理性能力催生出了上帝、灵魂这类更高阶、更纯粹的概念。因此，通过对理性的剖析，康德不得不得出一个结论：仅凭理性所预设的这些事物，无法成为真正的认知对象。这也正是康德哲学划分出两个领域的原因——现象界（phenomenal），即我们能够将思维范畴施加于其上的领域，因为我们能体验周遭的种种现象；以及本体界（noumenal），即我们虽会设定上帝、灵魂这类存在，但其本质上是不可认知的领域，因为人类对这些事物并无任何经验可言。

由此我们便能理解康德那句名言的深刻影响：“我必须否定知识，以便为信仰腾出空间”。既然上帝属于不可知的本体界，那么对上帝存在的设定就只能归属于信仰领域——而信仰与真正的知识毫无关联。

康德对理性的这一结论，成为他批判传统上帝存在证明的理论根基。他既批判了安瑟伦的本体论证明，也批判了阿奎那的相关证明。康德将本体论证明作为批判的切入点，因为在他看来，倘若这一证明存在缺陷，那么其他所有证明也必然站不住脚——究其原因，本体论证明直接探讨存在本身，而其他所有证明都必须以预设存在为前提才能展开论证。

14、由此可见，康德哲学因其对认知主体的极端强调，如何为相对主义思潮提供了温床。

无需详述康德对本体论证明的批判细节，其结论中有两个核心观点，足以支撑我们当下的探讨。首先，康德提出，理性的概念终究只是概念本身：

此类超验(transcendent)理念拥有纯粹的智性对象；这一对象固然可被认作先验(transcendental)对象，但我们必须同时承认，除此之外，我们对其毫无认知，也无法通过具体的内在谓词将其思考为一个确定之物。由于它独立于一切经验概念，我们无从找到任何依据去证实这一对象的可能性，也毫无理由去假定它的存在。它不过是思维中的存在物(thought-entity)。¹⁵

一切缺乏经验根基的理念，都只是“思维中的存在物”。由此便引出第二点：当我们谈论上帝时，必须清楚，我们永远无法从心中的理念推导出外在的实在。因此康德指出：

倘若我们将主词(上帝)及其所有谓词(全能亦在其中)结合起来，说出“上帝存在”或“有一位上帝”，我们并未给上帝的概念增添任何新的谓词，只是将主词本身及其全部谓词一并设定，且将其设定为一个与我的概念相关联的对象。¹⁶

也就是说，既然人类对上帝没有任何经验，我们凭借理性范畴所能得出的，终究只是一个概念。若想获得超越概念的东西，就只能通过“为信仰腾出空间”来实现。但这种信仰与真正的知识毫无交集；它无法被认知，只能被(盲目地)相信。

康德的哲学深邃宏大且影响深远，其思想余波至今仍回荡在后现代主义、后保守主义、自由派神学、巴特主义等各种思潮中。但我们需要强调一个关键点(这一点可用来回应无数对基督教的质疑)：在康德的体系中，完全不存在“上帝圣约性俯就”这一基督教核心真理的认知范畴。

但为何必须存在这一范畴？康德不正是试图证明理性无法从有限跃升至无限吗？他对本体界经验的否定，不正是为了凸显经验世界与超验世界的鸿沟吗？表面看来，这确实是对(被视为自主的)理性局限的有力论证。但康德论述的根本问题在于：倘若他讨论的确实是基督教的上帝(种种迹象表明正是如此)，那么(1)假定人类没有上帝经验、(2)将信仰与知识割裂以“为信仰腾出空间”的做法就都毫无根据。

15、康德，《纯粹理性批判》，第484页。

16、同上，第504页。

更积极地说，康德之所以能构想一个人类毫无经验的上帝，前提只能是这位上帝从未屈尊向人启示自我——这样的“上帝”根本不是真正的上帝，不过是不信之心所造的偶像。不仅如此，康德将信仰与知识彻底分离的做法，完全无视了整个基督教传统。

倘若康德承认基督的主权，他就会明白：事实上，古往今来所有人都在持续不断地经历上帝——因人是按上帝形象所造，且生活在上帝的世界中，人人都认识上帝。这种对上帝的认识之所以可能，正是因为上帝以圣约方式俯就，藉“所造之物”（罗 1:20）、藉圣子（来 1:1-3）、藉圣言启示自己。当我们认知任何事物时，其实也同时在认识上帝——因“**我们生活、动作、存留都在乎祂**”（徒 17:28）。

因此，尽管康德的哲学影响深远，但其对上帝存在的分析却根本站不住脚。他正确地指出人无法从有限跃升至无限，却忽略了无限者已主动降临至有限这一事实。从这个角度看，康德甚至未曾触及基督教上帝最基本的真理。

唯有那未曾屈尊俯就成为“圣约之主”的神明，才会被约化为纯粹概念。而那位真实的三一上帝——万有的主宰——已从无限进入有限。祂以圣约方式屈尊俯就，为要使我们“以祂为自己的福分和赏赐”。若无这俯就，我们根本无从认识祂，至多只能构想出“思维中的存在物”。但正因这俯就，且因这位俯就者正是统管万有、施行救赎的主，我们便有了永恒的确据，能真实地认识祂。不论我们是（在亚当里）压制这认识，还是（在基督里）为此为乐，我们都确实地认识祂——而这认识本身，正显明我们在祂面前的圣约地位。

基于以上论述，现在是时候将这些原则具体运用于实际了。接下来，我们将以两个案例展示圣约护教学如何回应敌对基督教的立场：第一个例子将显明，拒绝承认基督为主终将导致其理论体系的自我瓦解，从而证明反基督教立场的自相矛盾；第二个例子则揭示，某些所谓对基督教的批判实则根本不构成真正挑战。这两个例子共同表明：由于未考虑到基督的主权（包括其圣约性俯就），一切反对祂的论点都将被证明完全站不住脚。

· 不与我相合的

家族内讧

基督——兼具完全神性与完全人性——乃是主。这一真理将决定我们在回应各种针对基督教的质疑时所要言说的一切。此外，基督徒所确认的信仰核心，也将在我们回应非信徒的挑战时，扮演至关重要的角色。以下两个例证将帮助我们构建回应的框架。

第一个案例虽非直接针对基督教的质疑，却深刻揭示了那些效忠于自我主权而非基督主权之人所面临的根本困境。

近期，一群公开宣称并坚定持守怀疑论的人士与无神论者理查德·道金斯爆发激烈争执。在一篇网络评论中，布兰登·K·索普这样描述：

生物学家、哲学家兼无神论先知理查德·道金斯这次真的祸从口出。《新政治家》杂志宣称其公共知识分子生涯已告终结；《大西洋连线》指出他在与自家粉丝的论战中惨败；博客圈里，那些一度将其语录奉为圭臬的忠实信徒们，如今纷纷抵制其著作，称其为跳梁小丑。¹⁷

理查德·道金斯——这位堪称无神论界（并不存在的）神明——近日竟沦为众矢之的。事件起因是：在某怀疑论者大会上，一位女性领军人物凌晨四点在电梯内遭遇搭讪。依照后现代惯例，当事人第一时间在博客披露此事。

然而，这位女性的博文，并未得到道金斯的共情。在针对此事的评论中，道金斯借着这位女性的博文控诉，反倒发起了自己的牢骚。他称，相较于穆斯林女性所遭受的身心摧残，凌晨四点在电梯里遭遇搭讪，实在是件无足轻重、鸡毛蒜皮的小事。

但道金斯这番言论所包含的怀疑论，已经超出了他作为无神论者所能消化的程度。即便他先后向当事人和怀疑论群体道歉，却仍未料到，理性主义阵营的怒火会尽数向他袭来。恶毒的抨击接踵而至，道金斯那“神明一般”的地位也开始岌岌可危——他始终无法理解，为何自己对恶行的轻重排序会引发如此强烈的不满。尤其耐人寻味的是索普对这场“怀疑论者 VS 道金斯”之争的结语：“这就是怀疑论者——对一切都很理性，除了涉及自身利益、自我保护和基本礼仪时。”

这群怀疑论者自称信奉理性与实证。但这场风波清楚表明：当面对人身侵犯、生存权

17、《理查德·道金斯遭无神论者口诛笔伐》，2011年7月7日访问，来源：www.gawker.com。（读者须知：该文章基调与用语本身具有冒犯性）

益或道德判断时，“保持理性”根本无济于事。具体而言，当一位女性在电梯里遭遇骚扰时，“理性”或“实证”无法提供任何实质帮助。自称“怀疑派女孩”的博主本以为披露遭遇会获得理性阵营的声援，但道金斯竟将电梯事件与穆斯林割礼相提并论，这种主观武断的道德等价标准立即引发众怒。我们不禁要问：为何这群标榜理性至上的人会陷入如此混乱？

这恰是引入某种护教策略的良机。“诉诸人身”（ad hominem，字面意为“针对人”）通常被视为逻辑谬误，但并非在所有情境下都是如此。谬误性的“诉诸人身”是指针对对方人格而非论点的诋毁（例如政治论战中常见的抹黑手段）；而非谬误性的“诉诸人身”，则是通过揭示对方主张与其言行间的矛盾来质疑其立场的一致性——这种论证之所以成立，正因为它紧扣质疑者自身的信念体系，暴露出其内在的逻辑断裂。

关键区别在于：有效的“诉诸人身”论证并非将非基督徒立场与基督教教义对比以显示前者缺陷，而是揭示同一个人基本主张与其具体言行间的矛盾。当发现某人核心信念与其他主张无法自洽时，这实际上对其基本立场的真实性与适用性构成了有力质疑。

那么，我们不禁要问：道金斯的回应究竟违背了怀疑论者哪些理性或实证原则？他试图论证穆斯林女性遭受的割礼之恶，远非凌晨四点的电梯搭讪可比。若遵循怀疑论者的基本原则，我们能否说道金斯的论点是非理性的？若是，这位“怀疑派女孩”本应指出道金斯违反的具体逻辑法则。或者，我们能否说道金斯违背了实证原则？若是，她理应阐明道金斯言论中哪些证据规范被僭越。

事实上，问题的本质已超越理性和实证的范畴。“怀疑派女孩”能援引哪条理性法则或实证依据，来证明道金斯的类比越界？基于怀疑论的世界观，根本不存在这样的法则或事实。在道金斯的论证与“怀疑派女孩”的反应中，显然有某种超越他们基本信念的力量在运作——这是其世界观无法解释的力量。此处有效的“诉诸人身”式诘问应该是：道金斯的言论究竟违反了什么理性或实证原则？

这样的质问注定得不到合理回应，因为根本不存在这样的回应。即便翻遍所有逻辑学教材，也找不到能为“怀疑派女孩”辩护的理性法则或实证依据。根本问题在于：她对道金

斯的控诉本身，已经背离了自己世界观的基本信条。无论有意无意，她的抗议所依据的原则已与她的根本立场相矛盾。

这场辩论中存在着更深层、不可违逆的力量——远非理性与实证法则所能涵盖。对道金斯而言，恶行显然存在量级差异：穆斯林女性的遭遇远比电梯事件更为恶劣。但他如何解释“恶”本身的存在，更遑论其程度划分？对“怀疑派女孩”而言，当自己成为受害者时，所有人都必须严肃对待某种道德准则。但哪条理性法则或实证依据能为全人类提供这种准则？正如文章所示，当涉及个人生活、行为规范与人际准则时，道金斯与“怀疑派女孩”之间根本不存在共同的理性或实证基础。

这种结果不可避免。任何拒绝以基督主权为生命根基的人终将发现：他们自以为能支撑整个生命的根基，其实正逐渐土崩瓦解——尽管有时这一过程缓慢、难以察觉。因此，有效的“诉诸人身”论证正是为了揭示这种根基的脆弱本质——人们所选定的这一根基，根本无法支撑作为上帝的受造物，在上帝的世界中过真实生活的重量。它全然无力，自然也无法完成被赋予的使命。

索普的这篇文章颇具深意：它生动展现了无神论者（包括怀疑论者）基于自身世界观，根本无力对道德议题作出可信判断。索普本人已清晰认识到怀疑论者的困境——他们的基本信念无法解释自身生活规范与行为准则，这一致命缺陷足以摧毁其整个思想体系。任何不能为人类如何生活提供依据的信念，从起初就注定失败。

道金斯的论点在道德层面确有可取之处：女性割礼确实远比电梯搭讪更为恶劣。但要作出这种价值判断，必须首先明确：(1) 人的本质（即上帝的形象）；(2) 恶的客观标准（即由至善上帝定义的绝对道德准则）。然而道金斯与怀疑论者都缺乏这种普世标准，最多只能主张相对道德观。道金斯或许想诉诸“常识”——但女性割礼在某些穆斯林群体中恰恰是“常识”，而他的“常识”显然也未能说服愤怒的怀疑论者。

从积极角度看，道金斯能区分恶的等级，恰恰证明他潜意识里承认：人不仅是理性法则与物质构成的组合，更是具有超越性特质的上帝形象（虽然他绝不会如此表述——除非

彻底悔改过往立场)。坦率地说,唯有这种悔改,才能为道金斯和“怀疑派女孩”提供他们渴求的东西——一套能连贯解释“自身利益、自我保护和基本礼仪”的认知体系。

通过这个案例,我们可以提炼出论证分析的两大核心要素(后续将深入展开):首先,我们必须阐明对立立场为何以及如何无法实现其宣称的目标。我们不妨称之为“流沙效应”(Quicksand Quotient)。在应用“流沙效应”时,我们要试图证明,我们所反对的立场如同不断下陷的流沙,根本无法自立。

实施“流沙效应”分析有两种路径:一种方式是宣称对方立场之所以站不住脚,是因为它与基督教立场相悖。这种说法固然没错,但通常不具备任何说服力;它只能证明存在(至少)两种相互竞争的立场。这一点太过显而易见,本身并无论证价值。毕竟,讨论的前提就是存在这样的分歧。另一种应用“流沙效应”的方式更具说服力和有效性,即证明对方的立场基于其自身的原则便无法成立。该立场所选择的“根基”不足以支撑其自身的原则。只有在这种语境下,基督教的解决方案才能占据其应有的、具有说服力的位置。

在上述案例中,索普已为我们示范了“流沙效应”的运用。尽管还可以更深入,但他至少证明了:怀疑论立场无力解决人类面临的最基本困境。当讨论停留在抽象层面时,怀疑论或许能自圆其说;但一旦涉及“自身利益、自我保护和基本礼仪”等具体议题,其标榜的理性与实证原则就会迅速崩塌。

若将索普的三大范畴拓展为更普遍的“人类本质、生命意义与行为准则”,怀疑论的缺陷将更加显露无遗——理性与实证原则根本无法诠释现世生活的基本意义与动力。当运用“流沙效应”揭露这一缺陷后,便可顺势展现:唯有基督教能真正回应怀疑论者的关切;唯有在基督教的框架中,理性与实证才能与“人类本质、生命意义与行为准则”建立普世性的有机联系。由此,我们便能从“流沙效应”的批判,自然过渡到基督教圣约世界观的建构。

互不相容抑或不可参透

然而,有时人们试图将“流沙效应”的矛头指向基督教,声称基督教信仰本身缺乏根基,会因其非理性而自我崩塌。我们不妨通过一个具体案例来探讨如何回应这类质疑。

在《全知、永恒与时间》一文中，¹⁸ 安东尼·肯尼试图论证：传统神学中“上帝的不变性”与“上帝的全知”这两个教义互不相容。换言之，他认为基督教某些基本信条在理性上无法并存——若基督徒坚持两者皆真，其信仰体系就会因自相矛盾而崩塌。这实际上是对传统基督教运用了“流沙效应”的批判。

虽然我们无法在此全面评述肯尼的文章（其完整论证需通读全文才能把握），但可以通过分析其中一个核心论点——该论点若成立，将直接否定传统基督教上帝的存在——来示范基督徒应如何回应。

首先概述论证结构。¹⁹ 肯尼提出七项命题：

- (1) 完美存在者不会发生变化。
- (2) 完美存在者知晓一切。
- (3) 知晓一切的存在者必然知晓当下时刻。
- (4) 知晓当下时刻的存在者必然会发生变化。
- (5) 因此完美存在者会发生变化。
- (6) 因此完美存在者并非完美存在者
- (7) 因此完美存在者不存在。²⁰

经过论证，肯尼得出结论：

若不变者无法知晓时间，则亦无法认知时态命题所表达的内容。知道‘基督将要降生’在公元前为真、‘基督已经降生’在公元后为真...并不能让人知晓当下哪个命题为真，除非同时知晓具体日期...看来，相信上帝全知的人，必须放弃上帝不变的信念。²¹

18、安东尼·肯尼，《全知、永恒与时间》，收录于《上帝的不可能性》。

19、读者须知：肯尼的论证存在诸多未在此探讨的复杂转折。他实际是在评估诺曼·克雷茨曼提出的论点。为简明起见，我们略过这些复杂内容，但需指出原文比本文概述更为多维精微。不过，本概述准确呈现了肯尼论证的最终结论。

20、肯尼，《全知、永恒与时间》，第 212 页。

21、同上，第 218 页。

鉴于该文收录于《上帝的不可能性》一书，可见编者视此论证为对传统上帝观的驳斥。若接受肯尼结论，就必须重构上帝的定义——这意味着传统意义上的上帝不可能存在。²²

如何回应这一论证？肯尼对我们运用了“流沙效应”，认为基督教信仰将因此崩塌。回应路径可有多种。我们可以首先质疑“完美存在者”这一概念本身，主张基督教无法接受一个缺乏必要限定条件的、泛化的“完美存在者”概念（例如，上帝是完美的三位一体的存在者）。我认为这一点是完全正确的。不过，还有一种回应肯尼的方式，它无需我们陷入最初的语义争论，反而有助于凸显基督教的一些核心真理。

首先需要明确，肯尼的批判对象是西方有神论传统中的上帝，其主要对话者正是托马斯·阿奎那。这一点至关重要：它将肯尼的论证牢牢置于基督教语境中。其次，鉴于肯尼与阿奎那的思想交锋，我们必须注意到他所讨论的上帝与托马斯体系的一致性。我们将在另一章详细讨论该观点，但在此先指出其主要问题或许有所助益。

阿奎那认为，人仅凭理性（无需启示）就能认识上帝的存在及其“独一性”（*oneness*，即纯一性，*simplicity*）以及其他一些属性。因此，阿奎那对上帝的初步论述——既然仅凭理性获得——原则上是任何穆斯林或犹太人都能认同的。这种论述满足于罗列一系列据称源自上帝纯一性的（抽象）属性（此处的纯一性仅凭理性理解）。²³ 尽管我们稍后会回到这个话题，但我们应当看到，这种论述确实在很大程度上为护教学埋下了隐患。

但我们的回应不必预设阿奎那自然神学中的那位“上帝”。事实上，我们的回应不该预设那位上帝，因为基督教的上帝观早已为肯尼提出的这类质疑准备了现成的答案。

既然肯尼预设的是西方有神论的上帝，那么我们完全可以问他：我们究竟是如何确切知道这位上帝是永恒、不变、全知、全能的？以肯尼对阿奎那的了解，他或许会回答说，这

22、显然肯尼（与克雷茨曼）对托马斯·阿奎那在《神学大全》1.14.15 中的回应并不满意。

23、常有观点认为，既然托马斯在论证中引用圣经经文，其自然神学便以圣经启示为基础。此问题需专文探讨，但需指出：托马斯明确主张单凭理性“证明”上帝存在（参《神学大全》1.2.1），且认为上帝存在对我们并非不言自明，故圣经在其体系中绝非基础性原则。

些可以“仅凭理性”得知。即使我们（为了论证的缘故）承认这一点，我们仍可以追问肯尼：阿奎那在其自然神学中所描述的那些属性，是否与超自然启示相矛盾？根据阿奎那的观点，答案是否定的。自然神学所肯定的内容，同样被超自然神学所肯定并补充。²⁴

因此，我们需要指出：若要反驳阿奎那等人所描述的这位西方有神论的上帝，就必须通过上帝的超自然启示，才能获得对祂完整全面的认识。肯尼若不承认这一点，就等于背离了西方有神论的实质。

因此，对于这位基督教的上帝而言，其身份的核心在于祂是三位一体的，且三位一体中的第二位格道成肉身，取了人性，生活在时空之中。²⁵ 而这一宣告的核心，进一步在于祂在这一过程中丝毫没有牺牲自己的神性本质（即祂的全知、全能、自存、不变等属性）。在此，我们可以请肯尼参考那些肯定此真理的圣经经文，以及数个世纪以来被天主教和新教基督徒共同认可的普世信经。

以《迦克墩信经》（主后 451 年）为例，该信经部分宣告：三位一体的第二位格是“同一位基督，是子，是主，是独生的，具有二性，不能混乱，不能改变，不能分割，不能离散……”因此，三位一体的第二位格——完全的上帝——在取得人性后成为耶稣基督。这位基督具有二性，但至关重要是，在这位具有二性的神人位格中，二性绝未混乱（神性并未变成人性）、改变（神性或人性并未变成他物）、分割（其中一性并未从基督的位格中剥离）或离散（二性并不要求两个位格）。换言之，传统基督教一直坚信：唯有上帝才拥有、且对上帝而言是本质的属性，与受造物所具有的属性，这两者可以在同一个位格中联合，而双方的本质属性均未丧失。神性依旧是神性，人性依旧是人性，二者却联合于同一个位格之中。成为人的那位，始终是完全的神。

24、这里的关键并不在于阿奎那的方法是否正确（我个人认为它不正确），而在于要引导肯尼认识到：启示的实在性，才是认识上帝的真正根基。

25、在此必须认识到，任何关于道成肉身或基督的讨论，都预设了上帝的三位一体（原则 1）。例如，在基督受洗的事件中这一点显而易见：要使祂成为圣子，就必须有一位圣父；而基督的成孕——即使神性与人性在祂里面联合的事件——是由圣灵所成就的（参路 1:35）。

该信经接着宣告：“二性的区别不因联合而消失，反而各性的属性得以保存，并会合于一个位格和一个独立存在 (Subsistence) 之中，并非分离或分割为两个位格，而是同一位圣子、独生的上帝、道、主耶稣基督。”

因此，在传统基督教信仰中，我们并非笼统地宣称存在一位纯一、不变、全知的上帝。相反，基督教有神论主张：独一的上帝存在于三个位格中，每一位格都是完全的上帝，因此都拥有上帝所有的本质属性。但我们同时也主张，这位上帝在圣子的位格中，取了受造物的特性与属性，却丝毫没有削弱、颠覆、否定或减损祂作为上帝的本质属性。

若果真如此，那么从神学和历史基督教的角度来看，我们完全可以同时肯定：上帝本质上、永恒地凭自身知晓一切，因此祂始终是不变且全知的；同时，祂也完全知晓受造界每一个具体的时间性事实。换言之，祂对当下发生之事的认知，丝毫不会威胁到祂的本质属性——既不威胁祂的不变性，也不威胁祂的全知——因为教会早已将“神-人”基督中发生的这一事实，确立为核心教义之一。

至此，我们可以预料到肯尼（及其他人）可能提出的几点质疑。肯尼或许会辩称，圣子的道成肉身基督教中是独一无二的事件，不能被更广泛地应用于对上帝的理解。对此，我们可以这样回应：道成肉身确实是独一无二 (*sui generis*) 的，历史上再无类似事件。尽管如此，我们应当记住我们的一项基本指导原则，正如《西敏信条》7.1 所言：“上帝已自愿向其受造物俯就，并且这种俯就是以立约的方式显明的。”

换言之，包括肯尼在内的我们所有人，之所以能对上帝有任何认识，唯一的原因就是祂乐意“俯就”我们。那么，这种俯就意味着什么？如前所述，它绝非指上帝决定占据一个祂原先不占据的地方或空间，而是意味着上帝主动取了那些为了与祂所造之物互动而必需的特性（这是出于祂的决定，而非我们的要求）。这些特性并非祂必须取得的，因为祂本可以不创造。这正是“自愿”的应有之义。

然而，基于祂创造的决定，且因祂的属性与受造物截然不同（祂是不变的、无限的、永恒的等等），祂便“屈尊”（如加尔文所言），与受造物及我们建立关系。这种“屈尊”要求我们

能够与祂建立关系、认识祂、与祂互动，同时祂也与我们互动。这种互动是一种圣约性的互动，它对我们这些按祂形象被造的人施加了义务。但在任何方面、任何时刻、任何情况下，这都不会改变上帝作为上帝的本质。祂并非通过仅仅成为我们中的一员来屈尊，而是通过保持祂的神性本质来屈尊，即便祂取了那些在未有受造界时并不存在的特性。

因此，针对肯尼的回应是：从起初，上帝就能在保持祂本质属性的同时，真实地与受造物的各个层面进行互动。这一点在基督身上表现得最为突出，但实际上，从时间的开端起，祂就以各种形式、在不同语境中这样行了。²⁶

肯尼可能对我们提出的第二个质疑，是他或许会认为这种思维方式是荒谬的。他可能会问：“我怎么能相信或理解，上帝既能与受造物的各个层面联合，同时又绝不改变祂的本质属性呢？”

对此，最首要且最明显的回应，就是指向传统的道成肉身教义。不可否认的是，教会始终坚信：三位一体中的第二位格，因圣灵感孕，由童贞女马利亚所生，在本丢·彼拉多手下受难，被钉十字架，受死，埋葬。在肯定这些事实的同时，教会也承认，这一切丝毫没有削弱、颠覆、否定或减损圣子的完全神性。因此，早在主后 3 世纪，教父亚他那修(Athanasius)就曾写道：

道并未被祂的身体所局限，祂在身体中的临在也不妨碍祂同时在别处存在。当祂移动身体时，祂也从未停止以祂的意念和大能掌管宇宙。绝非如此。奇妙的真理在于，作为道，祂非但不被任何事物所容纳，反倒自己容纳万有。在受造界中，祂无所不在，却又在本质上与受造界区分；祂统管、指引、赐予万物生命、容纳万有，而祂自己却是不被容纳的，唯独存在于父里面。……祂虽存在于一个祂亲自赐予生命的人体中，却仍是整个宇宙的生命之源，既临在于宇宙的每一部分，又超然于宇宙之外；祂既通过身体的作为，也通过祂在世上的工作显明自己。……身体对祂而言并非局限，而是工具，使祂既在身体之中，又在万物之中，且在万物之外，唯独安息在父里面。这真是奇妙：作为人，祂过着人的生活；作为道，祂维系着宇宙的生命；作为子，祂与父永远合一。因此，即使祂由童贞女所生，也并未在任何方面改变祂自己；即便祂住在身体里，也未受任何玷污。²⁷

26、这些观点在奥利芬特的《上帝与我们同在》一书中有更充分的阐述。

27、亚他那修，《道成肉身》，第 45-46 页。

因此，肯尼必须认识到，道成肉身的真理要求“荒谬”一词具有与原本不同的含义。真正的荒谬是任何与上帝相悖的事物；而道成肉身显然不是。因此，衡量荒谬的标准，不应是我们所能理解的范围，而应是上帝向我们所说的话。

这就引出了我们对肯尼可能提出的质疑的第二个回应。承接第一点，他的质疑可能是：“荒谬”这一概念本身背后隐藏着一系列假设，这些假设要么指向一种理性自主，要么指向基督教的语境。或许肯尼认为这些教义荒谬，是因为他断定任何难以理解的事物都不可能是真实的。具体而言，或许在他的“荒谬”概念中，(他所认为的)互不相容的属性，根据定义绝不可能变得相容。

但这种荒谬概念本身不过是循环论证。任何认为荒谬性由某些不相容性所定义的人，都必须进一步证明这些不相容性是绝对的，无论如何都无法共存。而为这种观点所做的论证，本身又预设了我们的思维法则和存在法则是自主的。

然而，根据基督教的预设，上帝能够将看似不相容的事物结合在一起，因为祂对万物拥有至高无上的主权，因此祂的作为能够且必然超越我们完全理解的能力。倘若上帝能屈尊与祂的受造物建立关系，却丝毫不牺牲祂的神性，那么那些在某些人看来荒谬的教义，实际上正是上帝的智慧。

换言之，“荒谬”这一概念本身就充满了假设，当它被用来反对基督教立场时，绝不能被表面价值所迷惑。在那灭亡的人为愚拙的，实际上却是上帝的大能(参林前 1:18-25)。

因此，对于任何以上帝的真理为根基的立场，不可能存在真正的质疑。非信徒的所有质疑本质上都是在抗拒真理。解决这些质疑的唯一真实且持久的方法，就是在上帝的启示之光中揭露其谬误。而应对这些质疑的唯一真正良药，是那些提出质疑的人向基督屈膝，从而开始“在祂的光中得以见光”。

上述例子旨在展示圣约护教学如何从对方立场本身的角度进行论证。我试图指出了两种不同的推理尝试，就其自身而言皆为谬误。我引入了“流沙效应”——一种试图挖掘对立观点的预设，以揭示其内在矛盾的方法。但我们也看到，同样的“流沙效应”也可能且将会

被用来攻击我们，因此我们必须准备好揭示其中的谬误。

综上所述，我已指向主基督及其话语的实在性。这必须是我们最终的目标。唯有在这一实在性中，反对基督教的人才有可能看清真理的真面目。也唯有当真理（即基督本身——约翰福音 14:6）被传讲时，那些被不信所困的人才有机会打破锁链，心意更新而变化，从而使原本视为障碍的教义，成为上帝荣耀彰显的所在。

耶和华对我主说：

“你坐在我的右边，

等我使你仇敌作你的脚凳。”

耶和华必使你从锡安伸出能力的杖来，

你要在你仇敌中掌权。²⁸

28、《“耶和华对我主说”》，《爱尔兰诗篇集》，1898年。

第三章、给万人作可信的凭据

为避免陷入无限回溯，证明本身必须始于那些直接确凿、无法证明或无需证明的命题。¹

基督教护教学有着悠久而多元的历史。² 自中世纪至宗教改革时期，关于护教学本身的地位、方法与手段的争论始终激烈。本文无意解决这些争论，而是基于这些争论，秉承改革宗神学传统，试图勾勒出改革宗圣约护教学应当持守的核心要义（包括十大原则）。

本章旨在阐明我们的基本原则（十大原则）与护教学中“证明”概念的关系。为此，我们将详细阐释部分原则，并参照历史上关于护教学之使用与地位的讨论，将其置于恰当的理论位置。因此，本章将带有更多论辩色彩，但始终以厘清圣约护教学进路为根本目的。

· 保罗在雅典

使徒行传第 17 章记载保罗向雅典哲学家与民众宣讲时，以这番话作结：“世人蒙昧无知的时候，神并不鉴察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据”（徒 17:30-31）。我们后文将再次审视这篇讲章，此刻先聚焦于保罗的结语。³

路加记载保罗在雅典等候时“心里着急”（徒 17:16），这急愤源于城中猖獗的偶像崇拜。保罗视雅典的偶像崇拜为“以不义压制真理”的具体表现（罗 1:18，新译本；原则 5）。真正触动保罗的，并非雅典的宗教代表了人们对真理的真诚追求，而是他深知周遭林立的偶像恰是背离三位一体真神的罪证。而对抗这悖逆的唯一良方，乃是耶稣基督的福音。

于是在会堂与市集，保罗开始传道。值得注意的是，保罗的宣讲在会堂与市集并无二致——他未曾在会堂专讲“犹太-基督教”真理，到市集却改谈泛泛的有神论。促使雅典人请求保罗在亚略巴古对议会和市民发表演讲的，正是他在市集上传讲的基督复活信息。路

1、赫尔曼·巴文克，《改革宗教义学》第 1 卷《绪论》，第 211 页。

2、据我所知，唯一试图通过护教学家原著文集来展现这段历史的著作是威廉·埃德加与 K. 斯科特·奥利芬特合编的《基督教护教学：古今文选》（第 1 卷《至 1500 年》；第 2 卷《自 1500 年起》）。

3、有关保罗演说之救赎历史内涵的讨论，参见莱恩·G. 蒂普顿：《复活、证明与预设主义》，载于 K. 斯科特·奥利芬特、莱恩·G. 蒂普顿编：《启示与理性：改革宗护教学新论》。

加告诉我们，是伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派哲学家“邀请”保罗参与正式集会，因他们认为保罗“似乎是传说外邦鬼神的”——“因保罗传讲耶稣与复活的道”（徒 17:18）。

我们不可忽视路加此处的重点：正是保罗宣讲耶稣与复活的信息，才引发对其传讲“外邦鬼神”的指控。这显然意味着，无论保罗还说了什么，受众都已清楚意识到基督本身就是“神”而非凡人。

为求明晰，此处需稍作说明：我们不宜在“传道”与“护教”之间划出泾渭分明的界限。正如我们一直竭力强调的，护教乃基督教信仰的辩护。既是信仰辩护，其内容自然与传道（preaching）、布道（evangelism）存在重叠。无论采用传道、布道抑或护教等沟通模式，耶稣基督的福音始终是我们必须聚焦的核心。

因此，即便保罗身处市集、面对哲学家群体宣讲时，他仍竭力让受众理解基督及其复活的核心意义。当然，因着对受众的认知，保罗明智地选择了陈述的主题与思想——例如在基督教会讲道时，可比面向圣经知识匮乏者容纳更具体的圣经内容与语境。但无论如何，关键在于让人认识基督里的上帝、明白祂对我们的要求以及祂为子民成就的救恩。使徒保罗既要确保亚略巴古的受众听闻基督及其作为，更要他们认清：因这救赎之工，作为立约受造物，悔改信靠乃是他们的本分。

在 31 节中，保罗将历史的终局、审判的实在性与基督复活紧密相连。我们难以确知这些伊壁鸠鲁学派与斯多亚学派的具体信念——及至保罗在雅典传道，这两派哲学已存世约四百年，其学说必然历经演变。但可以肯定的是，无论其具体信念为何，这些哲学家信奉的多神论体系皆认为这些神明并不关心凡人生死。死亡被轻描淡写为遁入虚无的通道，因而无足轻重。

保罗在亚略巴古选取的论述主题与真理，正是基于对这些哲学思想的考量。他向受众保证：上帝绝非与他们的生命无涉。事实上，上帝离各人不远——我们生活、动作、存留都在乎这位真神（17:28）。

正如保罗阐明的，上帝的“临近”意味着人的义务：既然上帝是主宰万有、“不用人手服

侍”的至高者 (17:24-26)，却又要求人与祂建立正当关系，人类便陷入危险境地。任何试图消解对上帝或死亡之畏惧的哲学，不过是虚妄的幻象。保罗明确指出死亡必临，审判必至，而恰巧这位上帝已设立基督审判天下。这审判的凭据，便是上帝使基督从死里复活。

这一切都是圣约语言。上帝的创造、为万民定准疆界、超然独立却又全然临在——这些无不彰显上帝主动与人类建立关系的主权作为，这种关系赋予我们当尽的义务。

在英文译本中，31节“可信的凭据”(assurance)一词有时被译作“证明”(proof) (如《新美国标准圣经》)。希腊原文兼具双重涵义(下章将详述)。保罗向受众强调：他们可以确信审判必临，因为上帝已提供证明；他们之所以能确信，且拥有证明，是因为在上帝所设立的那人身上，死亡已被征服；上帝已叫他从死里复活。

因此，与伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派的哲学截然不同，死亡并非终点，而是另一种存在模式的开始。这种存在模式将在审判之日达至终点——而审判官正是上帝使之复活的那位。上帝使他复活，并赐他审判全人类的权柄。换言之，保罗的逻辑是：既然上帝已使基督复活，既然基督如今以复活之身活着，他就拥有审判所有死人的权柄。而世人终有一死。

如前所述，我们将在后文更详细讨论保罗在亚略巴古的讲道。此刻需要把握的两个要点是：(1) 保罗对雅典异教哲学家和民众的宣讲充满了圣约语言；(2) 这种语言包含一个宣告：上帝藉着使基督复活，已经证明基督将要审判死人。保罗并不满足于仅仅修正他们的上帝观，也不是试图将他们的多神论转变为单纯的一神论，更无意向他们提供对上帝属性的抽象描述。他所阐述的属性(如主权、自存性、全在等)皆承载着圣约的意义与义务，而这些属性的真正参照点都在于基督的权柄和复活。

但我们不禁要问：保罗凭什么认为能用这种方式触动受众？他难道不是在以对抗性的姿态，将自己的信仰强加于人吗？保罗在亚略巴古的讲论，难道不只是一场不同世界观之间的争吵吗？要回答这些问题并为后续讨论奠定基础，我们需要更仔细地审视我们(十大)原则中的几项实质内容。

· 我往哪里逃？

正如第 1 章所述，当罪进入世界后，人类对上帝临在的第一反应就是躲藏（创 3:8）。这是绝望之下的徒劳之举，但悖逆带来的羞耻与罪疚，使亚当夏娃陷入自欺。他们竟妄想在那位创造万物的主面前藏身，仿佛上帝所造的受造界能成为他们躲避造物主的屏障。

自那决定性的日子起，人类始终延续着这种可责的自我欺骗（参拿 1:1-10）。我们如同始祖亚当般固执地抱着荒谬的幻想，以为上帝无法寻见我们。

大卫在歌颂上帝的救恩时，深刻认识到上帝的主权、全知与全在：

诗 139:2-7 我坐下，我起来，你都晓得，你从远处知道我的意念；我走路，我躺卧，你都细察，你也深知我一切所行的。耶和華啊，我舌头上的话，你没有一句不知道的。你在我前后环绕我，按手在我身上。这样的知识奇妙，是我不能测的；至高，是我不能及的。我往哪里去，躲避你的灵？我往哪里逃，躲避你的面？

诗 139:11-13 我若说：“黑暗必定遮蔽我，我周围的亮光必成为黑夜”，黑暗也不能遮蔽我使你不见，黑夜却如白昼发亮。黑暗和光明，在你看都是一样。我的肺腑是你所造的。我在母腹中，你已覆庇我。

诗 139:15-16 我在暗中受造，在地的深处被联络，那时，我的形体并不向你隐藏。我未成形的体质，你的眼早已看见了。你所定的日子，我尚未度一日，你都写在你的册上了。

大卫不仅在此阐发个人经历，更是在颂扬上帝统管万有的圣约属性。“这样的知识奇妙，是我不能测的”（第 6 节）。事实上，上帝不仅临在于万有，更以主权统管万有——这包括祂对一切受造物详尽无遗的认知，涵盖每个人的本质、行为与言语。正如圣经所言，所有人生活、动作、存留都在乎上帝。从受孕到永远，上帝对我们生命每个细节都施行精密的护理。每一次心跳，每一个脚步，都有祂主权的临在。

这对信靠上帝的大卫而言是好消息，但对持续悖逆之人却是可怕的宣告。人的悖逆丝毫不能减损上帝的全知与全在。大卫并非说上帝只认识爱祂之人的“形体”，却看不见悖逆之人。关键在于我们如何回应上帝这些属性：或如大卫般赞美上帝的本体，或自欺以为能躲避祂的面。须知，这二者就是人类仅有的选择（原则七）。

当保罗在亚略巴古向雅典人宣讲时，正如弗朗西斯·薛华所言，他面对的是“没有圣经的人”。⁴ 因此，他的讲道背后至少蕴含两条放之四海而皆准的真理。这些普世真理虽已在我们的原则中提及，但需要在此进一步阐释，因为它们将成为后续护教方法与证明的核心焦点。具体而言，我们需要为原则四、五、六补充重要的圣经细节。

无法磨灭的上帝形象

首先，保罗向雅典哲学家阐明：他们都是上帝所造、需向造物主负责的受造物（徒 17:28-29）。换言之，他们都是按上帝形象所造的立约受造物。“上帝的形象”正是我们一切本质属性的预设。

倘若我们仍在罪中、仍在亚当里，就因上帝形象而受审判；倘若“本乎恩因着信”归向基督，就不被定罪——因为在基督里，我们这上帝的形象正被更新（参弗 4:24；西 3:10）。因此，“上帝的形象”是我们最基本的圣约范畴之一（原则四），是从创世之初直到永远、关于人类的普世真理。

在创造之时，上帝俯就己身与受造物建立关系。正如《西敏信条》7.1 所述，这种自愿的俯就称为“圣约”。这意味着上帝是我们终极的生存之境。何谓“终极生存之境”？可从两个层面理解：第一关乎我们的本质，第二（隐含于前者中）关乎我们的认知。

当上帝俯就受造界时，是为与受造物建立关系并介入其中（同时始终持守其本质）。具体而言，祂按自己形象造男造女。这意味着我们从起初、根本和永恒意义上就是“形象”。这一真理与“上帝是我们的终极生存之境”密不可分——作为人类，我们都活在“上帝面前”（*coram Deo*），始终面对那位我们承载其形象的主。

这让我们联想到镜像的类比：若上帝的形象如同镜中映像，则必须有原像始终立于镜前，映像方能存在。映像每分每秒的存在都仰赖原像的临在。原像一旦消失，映像即刻消亡。映像的本质与一切特性都绝对依赖于原像，而原像却丝毫不依赖映像。此外，映像与原像具有截然不同的本质。

4、弗朗西斯·A·薛华：《城市之死》，第 93 页。

那位照着自己形像造我们的主上帝,将关乎受造界的责任托付我们——这些责任正以我们与受造界不可分割(且普世性)的联结为前提。既为至高之主,祂便赋予我们“代治者”(under-lords)的职分,使我们管理祂所造的万物。这治理权包含(但不限于)人类(包括男女)与其他受造物之间的“主权”关系。要理解这种主权关系的本质,我们首先当注目于上帝这位至高主宰。此处需强调主权的双重维度:

1、作为主,上帝已经永远委身于祂的创造。祂应许不再毁灭祂所造之物,而是要永远为自己保全它。这位主上帝将自己与祂所造之物紧密联结的这一圣约性委身,将永无止境。

2、因为祂是主,我们与祂的关系绝非平等关系。上帝对我们的委身,并不意味着祂在这种关系中成为了平等的伙伴。祂过去是、现在是、将来也永远是上帝,而我们过去是、现在是、将来也永远是祂的受造物。祂既不依赖我们,也不亏欠我们任何事物(参罗 11:33-36)。相反,我们亏欠祂一切,直到永远——包括顺服与敬拜。祂以爱、主权和智慧统管我们,而我们则顺服于这一管治(无论是现在还是将来——参腓 2:9-11)。

当上帝按自己形象造人时,就赋予我们作为“代治者”管理万物的使命。我们受托的治理权,同样蕴含上文所述上帝主权之下的双重维度:

1、上帝将我们与受造界紧密相连。值得注意的是:上帝用创造亚当的“尘土”同样造了走兽(创 2:7, 19; 传 3:20)。这至少表明,我们与万物同属尘土之子(创 3:19)。亚当(以及藉亚当而造的夏娃)与走兽源于同质原料。

但亚当的受造有一个重大不同:“**耶和華上帝用地上的尘土造人,將生氣吹在他鼻孔里,他就成了有靈的活人**”(创 2:7)。虽然走兽也是上帝所造的活物,但人类的“活”源于上帝直接的吹气——正是这“生气”使我们成为“上帝的形像”。⁵

关键在于:上帝既将我们造成祂的形象,就使我们同时与上帝和受造界双重联结。人类与受造界存在着生命纽带,二者休戚与共、存亡相依。

5、切不可将此理解为二元对立,仿佛上帝的形象仅存在于人的灵或魂中。经文的要义在于:上帝藉着将生气吹入原本没有形象的尘土,使我们——包括身体与灵魂——都被塑造成祂的形象。

正因如此，保罗论及罗马书 8 章所谓的“恶之难题”时，确凿地指出：因人类的罪，一切受造之物一同叹息劳苦（罗 8:19-20）。受造界并非因自身缺陷而叹息，而是因我们的罪而服在虚空之下（参创 3:16-19）。与人类立约的受造界，因人的堕落而一同堕落。

2、我们被赋予的治理权，如同上帝对我们的主权一样，绝非平等关系。我们本当以慈爱与智慧治理万有。但因罪的侵入，这治理变得复杂（至少可说）——我们的管理时常带来损害而非益处。记得怀特菲尔德曾自问自答：“可知为何你经过时猫会嘶叫、狗会狂吠？因它们晓得你与你的造物主有了争端。”

此处要义在于：我们与世界存在着上帝所设立、不可分割的必然联系，这联系本为反映上帝的属性。因此，人类被造本为认识世界、与之互动，这一切都是为了造物主的荣耀。我们与世界的盟约关系乃由三一上帝发起、构建、掌管并维系。这个至关重要却几乎被普遍忽视的真理正是基督教理解“人在世上的生存处境”及“人如何认识现实”的神学钥匙。

在此必须重申一个贯穿本书的神学要点：因着上帝的超越性，祂一切与人类及受造界的互动，都基于其自愿的俯就。正如加尔文所言：

即便智力平庸者也晓得，上帝对我们说话时，总如母亲对婴孩般“呢喃细语”。这些表达方式非为彰显神性本体，乃为适应我们有限的认知力。为此祂必须从至高之处屈尊俯就。⁶

三一上帝在与人类建立关系时，创造了祂俯就我们的途径——祂采用人类语言、经验甚至道成肉身，为要信守与我们所立的约，同时全然持守其神性本质。

因此，作为人类，我们活在上帝临在的背景下；正是凭借这一生存处境(situated-ness)，我们成为了祂的形象。或作守约者（在基督里），或为背约者（在亚当里），我们生活、动作、存留都在乎祂。作为以上帝为终极生存之境的立约受造物，我们理当在生命、思想、行为中活出祂的形象——这本是创造之初赋予我们的本质。

可悲的是，创造并非全部叙事。正如我们所见，某种可怕的反转发生了：上帝与人类的团契——这原本属于创造秩序——被彻底破坏。犯罪前在伊甸园中全然彰显的上帝形象

6、约翰·加尔文，《基督教要义》，1.13.1。

(创 1:27), 堕落后竟成为羞耻的源头 (创 3:7)。虽然上帝施恩为悖逆的始祖披上皮衣, 但这遮羞的需求——虽因罪而成为真实必需——本质上是不自然的, 本不属于创造秩序。肉体如此, 灵性亦然: 亚当夏娃犯罪前完全彰显的上帝形象, 因真实的罪疚沦为羞耻的源头, 最终被罪遮蔽。

这就将我们置于严峻的、甚至致命的光景中: 堕落之后, 上帝的形象反成羞耻的源头。我们作为上帝形象 (包括始终面对上帝的临在) 的本能反应, 就是竭力隐藏和压制这形象 (创 3:8-10)。虽然形象本身仍然存在 (因这是我们的本质), 却已被罪割裂破碎。于是, 若有可能, 我们宁愿躲避上帝, 并刻意构建一套世界观来逃避祂的面。我们假装无法通过祂 (在自然与圣经中) 的启示认识祂, 甚至认定所处的环境本身阻碍了我们对上帝的确知。

永不止息的上帝启示

保罗在亚略巴古宣讲的第二个神学真理是: 上帝绝不因我们虚构的处境与障碍而受限。祂的启示持续临到我们——无论是从外部还是从内部。祂永不止息地在各处向祂的形象启示自己, 这启示总能命中靶、达成目的。作为上帝形象, 我们都认识祂, 这种认识使我们对祂负有圣约责任 (原则 5)。

加尔文指出, 罗马书 1:18 及后续经文展现了保罗对上帝形象的普世性应用 (与罪相关): “保罗证明全世界都应受永死, 由此可见生命必须藉其他途径重获, 因我们已全然迷失自我。”⁷ 换言之, 保罗首先揭示: 全人类都陷在罪的权势下, 唯有依靠外在救赎才能脱离这种光景。需特别注意 (如前所述), 保罗在此的视野具有普世性——他并非仅描述特定情境或特定人群的光景, 也非指只有部分人认识上帝。

所有人都有加尔文所称“对神的意识” (后文将详述), 即对上帝的真实认知, 因此人人皆无可推诿。全人类都在圣约约束下等候上帝的审判。罗马书 1-2 章的核心论点是: 我们都同处败坏的深渊。既然同负罪的咒诅, 福音真理就是为所有人预备——先是犹太人, 后是希腊人 (罗 1:16)。

7、约翰·加尔文,《使徒保罗〈罗马书〉注释》。

从罗马书 1 章到 2 章，保罗旨在阐明：即便人类仍深陷罪中（在亚当里），上帝的形象如何依然显明其特质。他要向我们揭示，在人类悖逆的光景中，这一形象如何持续运作；当我们滞留于罪的状态时，它又引发怎样的内在运作机制。因这段经文蕴含的核心真理至关重要，我们需要驻足深思——这些真理将为后续讨论奠定根基。

不过，为聚焦讨论，我们将仅限于探讨与“对神的意识”（*sensus divinitatis*，简称“意识”）相关的要义。这些真理部分已在前文确立，但鉴于本章关于有神论证明的讨论，以及“意识”在后续章节的重要性的应用，需要在此重申。

我们不妨从三个相互关联的层面来理解保罗对“意识”的阐述：(1) 作为上帝形象的核心方面，“意识”是上帝对我们的启示；(2) 作为启示，它由上帝亲自植入我们里面；(3) 基于前两点，正如保罗明确指出的，“意识”是对上帝的认识，这种认识具有普世性和无误性。我们将以倒序的方式探讨这三个层面。

首先要注意，尽管我们生在罪中并因本性邪恶而持续处于这种状态，但我们所有人都认识上帝。保罗在罗马书 1:18 中引入这一概念时，并非首先讲述我们对上帝的认识。他最初关注的是上帝忿怒的显明及其原因。上帝如此发怒的原因在于：我们都在罪中压制真理。但保罗随即意识到需要解释“压制”和“真理”的含义，他首先阐释了后者。

从第 19 节开始，他断言每个人里面都有对上帝的认识。这一断言是在阐述我们如何“压制真理”（18 节）的语境中提出的，进而解释了被压制的“真理”是什么。简言之，我们所压制的真理首先不是关于自然或世界的真理，而是“明明可知的”（20 节）、“可以晓得”（20 节）的对上帝的认识。这种认识既不晦涩，也不超越我们的理解能力，而是我们清楚感知并理解的认识。

我们所有人都拥有的这种对上帝的认识，具有重要的实质性内容。藉着这明明可知、可以晓得的启示，我们普遍、清楚、无误地知道许多关于上帝的事：知道祂的“不可见性”，即祂的永能和神性。这种认识如此确凿，以致保罗能在 21 节宣告：自从造天地以来，人类始终是“认识上帝”的受造物。

此乃确定无疑的表述。它明确宣告：自从造天地以来，我们所有人的特质便是“认识上帝”；我们知道祂的永能和神性——简言之，知道祂不可见性的所有方面。那究竟有哪些方面？查尔斯·霍治在《罗马书注释》中指出，保罗在此要阐明上帝的“一切完美属性”。⁸ 因此可以推定，人类被造时就知道上帝是“是灵：祂的本性，智慧，权能，圣洁，公义，恩慈，诚实，都是无限无量，无始无终，永不改变的”。⁹ 这些重要真理（可以说它们是最重要的真理），上帝认为不应留待我们通过推理去发现，也不应托付给学校或神学院，更不依赖于人类受造物自身的认知能力。它们是由全能的造物主上帝，藉着创造的大能和护理，赐予我们、向我们显明、并植入我们里面的。

这完全符合上帝的属性。倘若上帝创造我们却向我们隐藏自己——要么不留下任何见证，要么更糟，任凭我们靠己力揣测祂的本相——那才真是有违常理。¹⁰

上帝赐予的是何种认识？这种认识如何运作？这些固然有待探讨，但保罗在此宣告的要义不容忽视：他断言人类——自创世以来所有人——都认识且始终认识真神的性情与属性。这强烈表明：无论我们对“意识”还有何见解，它本质上是一种认识（notitia）。¹¹

“意识”的第二个层面，是上帝将这种认识植入我们里面。请注意加尔文的阐述：

为防止有人以无知为借口，上帝亲自在所有人心里植入对其神圣威严的某种认识。祂不断更新这份记忆，如降下新鲜雨露般持续浇灌。因此，当众人无一例外地意识到有一位上帝且祂是造物主时，他们就被自己的见证定罪——因他们既未尊崇上帝，也未将生命奉献给祂的旨意。¹²

他进一步阐述：

明理之人总能确信：一种无法磨灭的“对神的意识”已铭刻在我们心智中。事实上，恶人虽疯狂挣扎却

8、查尔斯·贺治，《罗马书注释》，第 37 页。贺治的这一观点很可能源自加尔文，参见《基督教要义》1.5.11。

9、《西敏小要理问答》，第 4 问答案。

10、《西敏信条》正确地指出，我们无法认识并侍奉上帝，究其根本，并非源于自身的罪性，而是源于我们作为受造物的本质局限。我们受造之初，理解与敬拜上帝的能力便生来有限。因此，正如保罗所言，上帝向我们的自我启示之所以必要，并非单纯因着人的堕落，亦非在堕落之后，而是自创世之始便已然如此。

11、结合前文对康德的探讨亦可知，康德试图将信仰与认知割裂的尝试，本质上是反基督教的。

12、加尔文，《基督教要义》1.3.1。

无法摆脱对上帝的惧怕，这种悖逆恰成明证——即“有上帝存在”这一信念乃是人人于生俱来、根深蒂固的认知……世人虽竭力抛弃对上帝的一切认识，用尽手段败坏对祂的敬拜，但我仍要说：纵使恶人处心积虑用玩梗心硬来否定上帝，这种刚硬终将消逝，而他们极力想扑灭的“对神的意识”，却依然茁壮生长。由此我们断定：这并非在学堂习得的教义，而是每个人自母腹便拥有的认知，是连本性都不容人遗忘的真理——尽管许多人拼尽全力想要将其抛弃。¹³

我们认识上帝，非因理性推理、科学论证或从已知事物推论祂的存在，而是藉着祂的启示。我们知晓上帝的属性，因为上帝已将自己向我们显明。

我们所拥有的对上帝的认识，乃是祂的恩赐。这种认识被“植入”我们里面，“铭刻”在我们心智中，是人人“与生俱来”、“根深蒂固”、“连本性都不容人遗忘”的真理。作为造物主，上帝确保祂永远不会在按自己形象所造的受造物面前缺乏见证。祂定意要让所有受造之人——无论何时何处——都认识祂。

因此，“意识”并非后天习得的教义，而是“自母腹”便存在于我们里面的认识。这种认识乃是上帝的恩赐，无需我们费力求取。我们拥有“意识”，乃因我们是上帝的形象——上帝将“对祂的认识”植入每个按祂形象所造的人里面。由此，这种认识本质上是普世且无误的；否认这点，就等于让亚当的后裔在上帝面前有了推诿的借口（参罗 1:20）。

然而，这如何可能？我们这些有缺陷、不完美的人类，内在的认识怎么可能具有普遍无误性？这便将我们引向“意识”的第三个层面——启示。

传统上，罗马书这段经文被认为是在讨论自然启示（或称普遍启示）。人类拥有的对上帝的认识，其获得与内容并不依赖于我们内在的某种能力，而是由上帝亲自赐予。这是藉着所造之物向人显明的对上帝属性的启示。因此，保罗将“意识”视为直接从上帝而来、并持续通过上帝的创造与护理传递的认识。这与旧约对自然启示的理解一脉相承。正如诗篇 19:1-2 所言：

诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段。

这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。

13、同上，1.3.3。

严格来说，并非诸天本身在述说上帝的荣耀，而是上帝“藉着所造之物”（诸天）彰显自己的荣耀。因此，“意识”本身就是上帝的启示，由上帝植入人心，是我们清楚感知并理解的对真神的真实认知。

从保罗的论述中，我们还需注意另一个因素。保罗对“意识”的讨论并非直接展开，而是作为对“真理”概念的延伸阐释——这真理正是所有人在罪中压制的对象。具体而言，被压制的真理正是保罗描述“意识”的核心内容。需要注意的是：压制行为本身不属于“意识”，但被压制的真理却是“意识”的一部分；压制行为实则阐释了“不虔不义”的内涵（参罗 1:18）。

因此我们必须承认：无论身处何种语言文化背景，全人类所处的语境、处境与环境，皆伴随着真神的同在和对祂的认识——这种认识源自上帝藉着自然启示所作的自我印证。这对基督教认识论（知识理论）、护教学与哲学的影响既深远又广泛，既令人振奋又发人深省，但此处我们无法详述。

如前所述，人类（无论男女）既按上帝形象被造，便无论何时何地都携带着对上帝的认识——这一真理全然确凿。这种认识并非源于我们认知、情感或意志能力的正确运用，而是上帝在我们里面启示行动的结果。¹⁵ 因此可以说，保罗在此确证的是普遍有神论这一根本性事实。这绝非某种“空洞的”有神论（即仅模糊相信存在某种超越我们的更高存在），而是作为上帝形象所拥有的、对真神的真实且普遍的认识。

此处需补充一个重要限定（虽无法展开论述）：既然众人拥有的“对上帝的认识”是藉着上帝动态的启示行动所植入，这种认知就在诸多方面——若非所有方面——迥异于我们获取的其他认知。可以说，它是所有其他认知的预设。因此，或许最好将其理解为心理学范畴而非认识论范畴的认知。¹⁶ 这是上帝持续注入人类受造物的认知——即使他们（在亚当

14、若想初步探究“对神的意识”的哲学意涵，可参阅奥利芬特所著《信仰的理由：哲学在神学中的侍奉》。

15、值得注意的是，保罗认为关乎上帝的真理已向我们内心显明，加尔文也认为：“上帝亲自在所有人心里植入对其神圣威严的某种认知”（《基督教要义》1.3.1）。显然，在保罗与加尔文看来，这份作为“意识”的对上帝的认识，其赐予者是上帝而非我们自身；我们不过是被动领受的一方（或许并非心甘情愿？）。

16、也就是说，这份认知的本源与核心，根植于人的灵魂之中，而非单单聚焦于人的心智。

里) 终日否认或忽视上帝, 这认知仍不断被注入。

我们还需注意: 这种“对上帝的认识”是“藉着所造之物”植入的。因此无论人类是否宣称认识上帝或提出不认识的借口, 这启示始终临在。这意味着作为人, 我们的本质属性中就包含着对受造世界的认知通道。在所有文化背景、语境条件与语言建构的背后, 存在着一个被认知的世界——且是被已知的真神所创造的世界。当上帝藉着宇宙启示自己时, 我们既认识上帝, 也由此认识这宇宙。

用神学术语表述: 我们必须通过认识世界来认识上帝, 并且我们必须认识上帝, 因我们是祂的形象。因此人类对世界具有一种普遍且必然的认知通道, 恰是通过这通道, 我们在认识世界时认识上帝。

对“意识”的这一阐释, 还蕴含另一层意涵: 这类真实的一神论信仰, 在任何时间、任何地点都具有无误性。换言之, 上帝既已将对其自身的认知植入人心, 领受这份认知的人, 便绝无可能不认识上帝。但这并非意味着我们对世界的认知同样具有无误性——因为要拥有对上帝的无误认知, 只需上帝藉着祂所造之物, 将这份认知植入我们心中即可, 这并不要求我们对受造物本身具有无误的认知, 只需因着与它们牢不可破的圣约关系而切实认知这些受造物即可。

“我们作为上帝形象并因此认识上帝”这一普遍真理, 构成了保罗在亚略巴古讲道的根基。更广泛地说, 这一真理必须成为所有基督教护教实践的根基。我们与上帝的圣约关系定义了每个人的本质, 而这种关系的实质内容, 也为我们向他人传讲时提供了共同的认知基础和对话切入点。

那么, 我们应当如何理解“证明”上帝的存在这一行为的意义呢?¹⁷

· 证明的证明 (Proving the Proofs)

17、如需从专业层面深入考察和分析改革宗对自然神学证明的回应, 可参阅迈克尔·萨达斯的《改革宗对自然神学的反对》(收录于阿什盖特宗教哲学系列); 以及 K.斯科特·奥利芬特的《改革宗是否反对自然神学?》, 载于《西敏神学刊》2012 年第 74 卷第 1 期, 第 169-204 页。

“证明”(proof)这一概念具有多重维度。人们常认为,凡无法严格证明的断言皆不足取。但首先应当注意到,要求每个断言都必须先经证明才能被采信或陈述,这本身就不可能实现。以经典的三段论为例:

前提 1: 凡人皆有一死。

前提 2: 苏格拉底是人。

结论: 苏格拉底终有一死。

这个三段论证明由三个命题构成: 两个前提与一个结论。我们该如何评价这个论证? 其形式“有效”(valid)吗? 确实有效——但有效的论证并不保证其真实性。原因在于: 论证有效性仅指结论必然由前提得出,与前提内容无关。一个论证可以在不考虑“真实性问题”的情况下保持有效。因此我们虽可承认上述论证有效,却仍未对其真实性作出任何判断。

接下来的问题是: 该论证是否“可靠”(sound)? 可靠的论证需同时满足形式有效且前提为真,这就必然涉及真实性问题。但如何从有效论证过渡到可靠论证? 如何判定论证中的真值? 一种方法是追问: 前提 1 为真吗? 直觉反应或许是“当然为真”,但继而要问: 我们如何确知这点? 换言之,若“凡人皆有一死”为真,我们如何获得这种认知? 假设有人要求证明前提 1,我们又当如何着手?

要探究这个问题,需认识到证明概念至少存在两大根本局限。其一,绝对确凿的证明难以获得。其中一个原因是人们对“绝对确凿证明”的标准存在分歧——是无论是否有人接受,在客观上都成立的证明? 还是必须得到某人认可,才能被认定为绝对确凿的证明? 如果并非如此,我们又该如何理解“确凿”的含义? 这便是第一个局限。¹⁸

另一个局限至少可追溯至亚里士多德时代: 我们无法在要求“所有断言都必须经过推演式证明(demonstrative proof)”的框架中行动甚或思考。近几十年来最富启发性的论

18、在此讨论中还需引入“认知确定性”(epistemic certainty)这一概念。虽然这属于更专业的哲学范畴,但如果我们将其(粗略地)定义为: 当某个命题的证明依据无法被更优越的证据取代时所达到的认知状态,那么根据定义,这种确定性必然包含显著的主观成分。

证之一，是阿尔文·普兰丁格提出的“他心存在”(other minds, 即他人的意识) 无法被成功证明的观点。从未有哲学家能成功论证“他心存在”，因为这个命题既无法通过经验证实，也无法通过非经验的方式确立。

但普兰丁格并未因缺乏成功论证就认定相信“他心存在”是非理性的。相反，他主张这种信念完全合理，且事实上所有人都持此信念。其论证核心在于：即便尚未被证明，相信“他心存在”仍是理性的。

逻辑学家论及证明 (proof) 时，常将其分为经验性与非经验性两类——但这两类界限并不如表面那般清晰。经验性证明显然指基于经验证据的命题。若我说“我有一辆红色汽车”，这个命题可通过经验验证：通过感官观察即可判定真伪。当涉及更复杂的经验性命题时，验证过程必然需要层层佐证，使证明本身更趋复杂。

例如“恺撒于公元前 44 年渡过卢比孔河”仍是经验性命题，但因其属于历史命题，对它的验证就必须诉诸其他各类合理的权威依据。这并非证明的缺陷，而是验证的必要环节，但确实增加了经验性证明的复杂度。

诸如“凡人皆有一死”这类经验性命题，属于归纳性概括——此类命题并非在任何情况下都具有绝对确凿性，其合理性（若存在）始终囿于特定的语境中。此类命题与“有果必有因”相似，都是源自经验的一般性原则，有时被称为证据性命题。下文将对此进一步阐述。

然而还存在非经验性命题，相应地便有了非经验性证明。若我说“人人都应尊重他人财产权”，此命题显然难以通过经验验证。与诸多道德命题类似，这类命题必然需要依赖经验验证之外的其它佐证形式——在非经验性证明中，证明力度更多取决于为前提所提供的佐证类型与合理程度。¹⁹

不过值得注意的是，即便是非经验性证明，往往也需要援引经验证据作为支撑。例如为论证上述财产权命题，可以列举侵犯财产权导致恶果的实例，或展示保障财产权的法律

19、这类非经验性的“应当”命题，在某种程度上正是令道金斯与“怀疑派女孩”陷入困境的原因，这一点我们在第 2 章已有论述。

及其积极成效。这些经验事实为非经验主张提供了部分佐证依据。

那么关于上帝的命题属于经验性证明还是非经验性证明？这取决于具体命题。“上帝是永恒的”这类主张难以用经验证据来佐证，可能需要诉诸合理的权威依据；而“上帝存在”这一命题则可能同时包含非经验性佐证理由与经验证据。因此“能否证明上帝存在”首先取决于如何定义“证明”(proof)。

《韦氏大学词典》对“证明”给出两种定义：

1a: 能让心智信服某一真理或事实的、具有说服力的证据。²⁰

按此定义，严格来说，上帝的存在无法被“证明”——无论证据何其有力，真正使人信服的不是证据本身，而是圣灵的动工。

第二种定义为：

1b: 通过逻辑推理从其他命题中推导出某命题有效性的过程。²¹

按此定义，我们所追求的不仅是形式有效的证明，更是前提真实的可靠论证。而若要达到这种可靠性，依然需要圣灵的动工。

由此可见，“证明”的概念实则复杂。值得注意的是，我们尚未论及罪对心智所产生的影响，以及重生带来的剧变——这些真理在关于上帝存在的证明中至关重要，使得信徒面临的认知复杂性更为凸显。

此处需要认清：前文讨论的“证明”仅是“更大集合”的子集。当我们认真思考某一前提的真实性时，就会触及那些必然内蕴于前提之中（往往未曾明说）的预设与理念。换言之，任何证明的背后，都存在一系列为了让证明具备确凿性而必须被视作理所当然的前提，例如“凡人皆有一死”背后就隐含诸多需要深究的预设与理念。这种探究将超越形式逻辑的范畴，进入认识论领域——这正是圣约护教学所要阐明的核心：那些环绕在证明周围，由真理、概念、预设和理念构成的“更大集合”。

20、引自《韦氏大学词典》第 11 版。

21、同上。

因此，我们必须认识到，即便是最完善的证明，也存在根本性局限，进而需要为那些环绕在证明周围的“更大集合”，提供经验性与非经验性的合理依据。

· 举证责任

在此有必要简要探讨“举证责任”这一论证概念。首先要明确的是，举证责任并非如某些人想象的那般具体明确，而是一个模糊且不断变化的概念。

某本批判性思维著作如此定义举证责任：“从受过教育的常识角度来看，举证责任主要落在那些最不可信 (implausible)、最不寻常或最难以置信 (unbelievable) 的观点一方。”²² 若以圣经的批判眼光来审视，这一定义立即引发诸多疑问：究竟何为“受过教育的常识角度”？当然，我们可以宽泛地将其理解为普遍经验共识。但问题在于，这种“共识”本身已被罪与混乱所侵蚀，因此在上帝创造并掌管的真实世界中，所谓“常识”往往毫无意义。

同样值得质疑的是定义中使用的形容词。正如第六章将论述的，在基督教及其质疑者的基本问题上，“可信”与否往往因人而异。“不寻常”或“难以置信”等判断标准亦是如此。

然而，我们不应因此逃避应尽的举证责任。我们必须认识到：对“在亚当里的人”而言，我们所传讲的基督教真理必然显得不可信或不寻常；对于那些惯于压制真理的人，更是如此。我们不仅应当勇于承担举证责任，更要认识到：上帝存在的证据与理性证明，早已显明在世上的每个事实中——无论是外在的受造界，还是内在的人心。²³ 这正是我们在对话中所期待指明的真理，因此我们乐意承担这举证责任。

但我们同样有权要求对方就其立场给出合理解释。正如第六章将揭示的，进化论者往往刻意回避一个明显事实：人类心智远超动物界的任何存在。根据因果关系的标准概念以及因果之间的关联，无意识的存在竟能产生具有高度发达——甚至独一无二——心智的人类，这本身就极不寻常。鉴于此类现象缺乏实证案例，举证责任理应落在持此观点的一方。

因此，当对方将举证责任推给我们时，我们无需畏惧，也不必过分反感或急于抵抗。

22、布鲁克·诺埃尔·穆尔，《论证之道：批判性思维与议论文写作》，第 11 页。

23、回顾原则十。

我们应当欣然接受，进而阐明：三位一体上帝才是万物终极、根本且完备的答案。

“举证责任”还意味着责任方需为其立场提供论证。对此我们同样欢迎——只要谨记前文所述及后续章节将探讨的原则。必须明确的是：我们的论证旨在支持已知真理，而非（也不可能）建立在所谓“中立”的理性或证据之上。若质疑者要求我们承担举证责任是期待一个必然令人信服的三段论，我们可以提醒他们：真正有力的论证远不止于此。要让他们明白：某些“证明”（proof）重在劝导（persuasion）而非逻辑推演（demonstration）——这本来就是论证的应有之义。更多讨论详见第六章。

· 你怎么知道？

为契合本书的设计理念，我想通过具体实例展示关于这类证明的讨论如何在实际中展开。为此，有必要先简要提及几种“常见的”有神论证明。

托马斯·阿奎那（1225-1274）堪称教会史上最杰出的思想家。因其著述卷帙浩繁，关于其思想主张及解读方式的探讨至今从未停歇。但无论阿奎那本人的主张与解读为何，其追随者对其有神论证明的阐释和分析基本保持一致。²⁴ 本文所关注的，是阿奎那的证明在护教学中的实际应用方式。

此刻我们无需深入探究阿奎那“五路证明”的细枝末节，²⁵ 仅聚焦其第二种证明——因果证明的具体应用即可。为此，我将援引基督徒与人文主义者的真实对话实录。由于以下对话取自真实记录，其表述会呈现口语化的特征。但这并不妨碍我们剖析论证中固有的问题。为突出论证分析的关键要点，我对讨论内容进行了编辑处理。

24、另需说明：“改革宗正统神学体系中，上帝存在之证明的形式与功用，亦能佐证该神学并非理性主义。一方面，这些证明并非上帝论不可或缺的根基；它们通常并未如阿奎那在《神学大全》中所做的那样，去论证理性能够得出与启示一致的结论，也未借此证明理性可涉足神学探讨。”理查德·A.穆勒，《宗教改革后的改革宗教义学：1520至1725年改革宗正统的兴起与发展》第三卷《上帝的本质与属性》（第二版），第192页。

25、阿奎那的“五路证明”，是其多部著作中以不同形式阐释的五项上帝存在证明，包含：（1）运动论证，（2）因果论证，（3）偶然与必然论证，（4）存在等级论证，（5）设计论论证。

对话开始：²⁶

人文主义者：我认为人文主义是现代科学的最佳体现。它代表着科学的世界观，运用严谨的科学探究方法来验证关于自然的假说。

基督徒：嗯，我同意……我们需要理性，需要科学……而所有理性思维的基本法则之一……就是每个事件、每个产生的事物都有原因。

人文主义者：你说每个事件都有原因。你坚持认为每个事件都有原因，对吧？

基督徒：没错。凡是产生的事物都有原因。

人文主义者：好。那么你说“宇宙有其原因”，我猜你会说是上帝创造了宇宙。那我的问题是：“如果每个事件都有原因，那上帝的原因是什么？”

基督徒：你看，你混淆了概念。我说的是“凡是产生的事物都有原因”。上帝并非产生的事物，所以祂不需要原因。就像无神论者认为……

人文主义者：你违背了自己“一切都有原因”的观点。

基督徒：不，我没有。请让我说完。就像无神论者认为宇宙是永恒的……因此不需要原因——如果宇宙可以无因存在，那上帝也可以无因存在。这是同样的道理嘛。

对话继续：

人文主义者：你只是把无知推后了一步。

基督徒：不，不，你没抓住重点。你没在听。

人文主义者：我每个字都听着呢。

基督徒：凡是产生的事物都有原因……这是原则。宇宙是产生的，所以宇宙有其原因。而如果上帝一直存在，祂就不是“产生”的……

人文主义者：祂不是产生的。我明白了……

26、下文为《约翰·安克伯格秀》之《世俗人文主义》一期的编辑版内容，节选自该节目完整文稿（美国田纳西州查塔努加市：约翰·安克伯格布道事工协会，1986年），第3-7页。两位对话者的姓名并非本文关注重点，为突出论证方法本身，此处均隐去其名。

基督徒：……所以祂不需要原因。

人文主义者：……你这是用定义来预设结论。

基督徒：完全不是。理性的人会……

人文主义者：……你怎么知道上帝不是产生的？你怎么知道？

基督徒：我们知道宇宙是产生的……

人文主义者：但你怎么知道上帝不是产生的？

基督徒：……而且我们知道凡是产生的事物都有原因。

人文主义者：可你怎么知道上帝不是产生的？

基督徒：因为如果上帝是产生的，祂就需要原因，而如果祂是宇宙的原因，祂自己就不能是产生的。

人文主义者：你这是用定义自圆其说……试图用定义来证明你想证明的结论。你怎么知道？

对话再继续：

人文主义者：……你现在跳出了可观察的范围。你只是把无知推后了一步。

最后：

基督徒：那为什么你认为宇宙无因是理性的，而我认为上帝无因就是非理性的呢？

在深入探讨这一证明之前，有必要先作几点总体说明。大多数有神论证明的提出与发展，都植根于所谓“证据主义”的语境。若要粗略概括证据主义的精髓，19世纪伦理哲学家W·K·克利福德那句如今闻名遐迩的准则或许最为贴切。他在《信仰的伦理》一文中断言：“无论何时何地，任何人若基于不充分的证据相信任何事物，就都是错误的。”²⁷

克利福德的这一论断并非其独创（即证据主义），他只是清晰表述了历史上长期盛行的一种思维模式。这种思维模式试图构建所谓的信仰“伦理”——即规范人们应当或不应相信何种事物的准则。显然，按照克利福德的描述，任何缺乏充分证据支持或无法被证据支持

27、《信仰的伦理学》，收录于查尔斯·塔利费罗、保罗·J.格里菲思主编《宗教哲学读本》，第77页。

的信念都不应被接受。

护教学对这种思维模式的回应，主要是试图为相信上帝提供充分证据。以阿奎那的诸证明为例，他从自认为普世皆可获得的证据出发，试图通过这些证据推导出（有证据支撑的）对上帝的认识。借此，他力图证明我们对上帝的认识是理性的，符合理性所要求的证据支持标准。

这种证据主义回应（及其同类思路）的问题在于，它似乎预设了所有人都将以相同方式“解读”证据。它预设“证据”纯粹是客观的，可以被我们或其他任何解读读者以中立方式理解。在阿奎那的证明中，从未质疑过证据可能存在的解读差异问题——证据就是它们所呈现的样子，全人类都以相同方式理解，而我们提出的任何信念都必须与之相符。

无神论者伯特兰·罗素的一个著名轶事生动体现了这种态度。当被问及若临终时面对上帝将作何回应时，据称罗素回答：“证据不足！证据不足啊。”²⁸ 换言之，罗素确信上帝未曾提供足以让他信服的证据。从他的视角看，问题显然出在上帝而非他自己身上。²⁹

然而，这类证据主义进路的问题可以从原则 5、原则 6 和原则 10 中看出。倘若所有人都能藉着上帝所造之物（即他们所面对的一切内在与外在事物）认识上帝，那么问题就不在于证据本身。万物皆为上帝属性的明证，宇宙间无一处不彰显这位真神。与罗素的观点相反，问题不在上帝，而在于我们自身。

由此我们或许能理解前文对话为何会如此展开。关于这段对话可指出的问题很多，此处我们仅关注其中两个最严重的问题。首先请注意对话的开场方式：

人文主义者：我认为人文主义是现代科学的最佳体现。它代表着科学的世界观，运用严谨的科学探究方法来验证关于自然的假说。

基督徒：嗯，我同意……我们需要理性，需要科学……而所有理性思维的基本法则之一……就是每个事件、每个产生的事物都有原因。

28、转引自理查德·道金斯：《上帝的错觉》，第 104 页。

29、关于证据问题的详细探讨，参见奥利芬特：《信仰的理由》，第 7-8 章。

这位人文主义者开场就表明了自己对“科学探究”的忠诚——在他这里，这某种程度上意味着经验性研究。我们应当注意到，这种开场本在预料之中。

但随后，基督徒却试图站在人文主义者的立场上进行辩论。他将自己的论证置于一种所谓“中立理性”的框架下，包括一条所谓的“所有理性思维的基本法则”。此时，我们先前关于圣约护教学的讨论应该已经让我们对这种妥协亮起了红灯——基督徒刚刚承认，他的论证可以在人文主义者所认可的基础上展开。

如前所述，任何不信立场的根基都是流沙（原则 7）。这并非否定科学研究的价值或断言其必然错误，而是指当涉及真理问题、宇宙起源及其证据时，人文主义者所谓的“科学探究”必然会压制显明的真理（原则 6），并且从一开始就不会将所探究的事实视为上帝的事实（原则 10）。将论证起点拱手相让，就等于全盘认输（这一点在论证结论中显露无遗）。

由此引出我们的第二个关切。请再次注意对话尾声的转折：当基督徒提及上帝“无因自存”的属性时，讨论出现了这样的走向——

人文主义者：……你怎么知道上帝不是产生的？你怎么知道的？

基督徒：我们知道宇宙是产生的……

人文主义者：但你怎么知道上帝不是产生的？

基督徒：……而且我们知道凡是产生的事物都有原因。

人文主义者：可你怎么知道上帝不是产生的？

基督徒：因为如果上帝是产生的，祂就需要原因，而如果祂是宇宙的原因，祂自己就不能是产生的。

人文主义者：你这是用定义自圆其说……试图用定义来证明你想证明的结论。你怎么知道？

在这段简短的对话中，人文主义者五次提出了认识论层面的质疑。他想要知道基督徒如何确知上帝不是产生的。请注意基督徒如何回应反复出现的“你怎么知道”——他的回答始终是：“我们知道宇宙是产生的”，“我们知道凡是产生的事物都有原因”，“因为如果上帝是

宇宙的原因，祂自己就不能是产生的”。换言之，基督徒只是在机械重复论证本身的内容。

但人文主义者提出的其实是个切中要害的合理问题。这并非针对论证中已经陈述的内容，而是关乎基督徒认识上帝的知识根基。由于基督徒一开始就妥协了讨论起点——即假定“科学探究”对双方具有相同预设——此刻他已无法将对话引向正确方向。

更严重的是，当基督徒说“如果上帝是宇宙的原因，祂自己就不能是产生的”时，他正在不合法地预设（鉴于他承认的“科学探究”基础）双方只能选择“上帝无因存在”或“宇宙有因存在”这两个选项。但我们要问：基于“科学探究”，为何只有这两种可能？哪条科学原理规定了这种非此即彼的选择？³⁰ 我们能感受到这位基督徒在对话中的挣扎：他想要持守基督教原则，却失去了确认这些原则的唯一途径——上帝的启示。

在重新构建上述对话之前，我们应当先肯定这个论证的可取之处。我们当然不会反对“凡是产生的事物都有原因”这个命题——这几乎是分析命题的典范，主词本身就包含谓词的含义。我们也完全认同“一切存在皆可归结为作为造物主的上帝与受造的万物”这个预设——“存在”概念已被这两者穷尽。因此在特定情境下，使用类似论证或许有所助益。但绝不能采用的，是这位基督徒论证方法背后的预设。例如，我们绝不可在论证起点上妥协。

那么，圣约护教士会如何进行这场对话呢？我们只能尝试勾勒一种可能的进路，但即便这样的尝试，若能以圣约视角运用此类论证，也有望带来启发。我们不妨重构人文主义者与圣约护教士的对话：³¹

30、就这一点而言，值得一提的是普兰丁格对科学与宗教信仰之冲突的探讨。针对科学与宗教之间所谓的“深层差异”，普兰丁格指出：“唯有当科学宣称，我们认知生活各领域的信念，都应采用与科学信念通常相同的方式形成并持守时，这种差异才构成科学与宗教的冲突。但显然，这并非一项科学主张，而是一项规范性的认识论主张，且终究是不切实际的主张。”阿尔文·普兰丁格：《冲突的真正所在：科学、宗教与自然主义》，第123-124页。普兰丁格的相关探讨极具研读价值。不过，其整个论证的前提存在一处问题：唯有持守神导进化论的立场，才能调和科学与宗教的关系。这一预设极大地削弱了该书的正面价值。关于普兰丁格的这部著作，可参见我将刊发于《西敏神学刊》2013年第75卷第1期的书评。

31、与所有这类论证一样，这场探讨的展开方式本可有多种，并非只有我在此设想的这一种。但无论以何种方式推进，圣约护教学的十大原则总能在某些方面适用。

人文主义者：我认为人文主义是现代科学的最佳体现。它代表着科学的世界观，运用严谨的科学探究方法来验证关于自然的假说。

圣约护教士：我同意科学探究很重要。科学依赖于某些普遍法则，其中之一就是因果律——凡是产生的事物必有原因。

人文主义者：好。那么我猜你会说“宇宙有其原因”，而你口中的原因，就是上帝。那我的问题是：如果每个事件都有原因，上帝的原因是什么？

圣约护教士：这个问题的症结在于，它试图将科学法则强行套用于一切存在。我所认同的因果律是科学法则，而非适用于一切存在的法则。宇宙是产生的，所以有原因；而上帝若是永远存在，就无所谓“产生”……

人文主义者：祂不是产生的。我懂了……

圣约护教士：……因此不需要原因。

人文主义者：……你这是用定义预设结论。你怎么知道上帝不是产生的？

圣约护教士：正如我知道因果律的恒常性本身预设了一位信守圣约的上帝。这位上帝自挪亚时代就宣告“稼穡、寒暑永不停息”，直到历史终结。你所珍视的“科学探究”唯有在此根基上才能得以开展。

人文主义者：但你怎么知道上帝不是产生的？

圣约护教士：正如我知道因果律在今世有效——因为唯有基督教能藉着上帝无误的启示解释这一切。

人文主义者：且慢。我们不是在讨论科学吗？你凭什么把上帝的启示引入讨论？你这是用定义自圆其说……试图用定义来证明你想证明的结论。

圣约护教士：“凭什么”是个好问题，我们都需要面对。不妨这样思考：如果我们认同，宇宙包含了人类所能感知的一切，那么时间与空间也归属于这个整体。

但如果我们要设定一个“宇宙的原因”，这一原因必然不处于时间与空间之中——否则，它便和你我一样，是宇宙的一部分，根本无法成为宇宙的原因。因此，无论宇宙的原因是

什么，它都必须超越宇宙本身，包括超越时间与空间。如此一来，若宇宙确有原因，这一原因便不受时间与空间的束缚，必然是永恒且无限的。

人文主义者：好，我认可这一点。³² 若宇宙确有原因，这一原因必然超越时空，非属时间范畴、不受空间束缚，且必定是永恒且无限的。

但你这是把自己逼进了一个无从逃避、不合理性的死角。你想要设定一个不受时空束缚的存在——一位永恒且无限的存在，可对于“永恒的原因”或“无限的开端”这类概念，根本无从解释。因果关系的定义，本身就包含了因与果在时间上的先后序列，你又如何能将你所设定的第一因，定义为永恒的呢？

根据定义，结果必然发生在原因之后；你说宇宙是结果，而这一结果是属时间、有限的，可你口中的原因，却被认为超越了这两个范畴。你根本无法将这位永恒、无限的原因，与属时间、有限的宇宙建立关联。如果我们追求的是知识，那么从定义上来说，这两者之间便不存在任何联结的桥梁，永恒与时间之间，本就无桥可通。伊曼努尔·康德至少教会了我们这一点，不是吗？

在你回应之前，我还要指出这其中的另一不合理之处。你说你所认定的这位第一因，曾向你启示真理。从定义来看，这意味着祂（或它）在时间与空间中有所行动：祂说话，而说话本身就暗含时间的先后；祂对你说话（我猜你还会说，祂也曾向摩西、保罗等人说话），而这这就要求祂存在于某个具体的空间之中。

如此一来，我们又回到了最初的问题：你所认为的宇宙原因，实则在属时间、有限的宇宙中有所行动，祂反倒成了你试图为其寻找解释的那些偶然存在的一部分。这显然在理性上完全站不住脚。

圣约护教士：你质疑宇宙（时空）与永恒的关系很合理，也正确指出我所宣称的永恒者确实在时空中启示自己。回应这些质疑时，我们需要思考基督教的核心——它之所以称

32、正如我们将在第七章看到的，这一点并非必须认同，也未必能成立——它预设了“对神的意识”的存在。我们在此暂且认同这一点，只是为了举例推进这场讨论。

为“基督”教，正因其以基督为中心。你可能不知道，自基督降临后，无论罗马教会还是新教，都基于上帝的启示确认：祂是三位一体中的第二位格，虽取了人性却仍是永恒的圣子。

因此，针对你的质疑，基督教历来的立场是：上帝因自由选择了创造，便向祂的受造物屈尊俯就，而这一俯就在祂的儿子身上达到顶峰。在这俯就中，即便取得在时空里与我们相交的属性，上帝始终保有祂永恒、无限的本体。

这是历史中上帝与受造界互动的核心脉络：这位永恒、无限的上帝，主动屈尊与受造之人建立关系。而这份关系，也赋予了我们所有人当尽的义务——当悔改并信靠基督。

人文主义者：且慢！你已经完全越出科学讨论范畴，直接搬出宗教信条。这绝非科学！不仅如此，你还要求我相信基督既是神又是人，这在我看来根本无法理解，我猜对你或任何人而言，皆是如此。我怎能相信如此荒谬的事？

圣约护教士：先回应你第二点：如果我认知的根基是上帝的启示，那这启示就规范我的思维模式。它确保我能理解上帝“治理这地”的命令，即人类可以认知并开发世界的潜能；

同时也规范我对上帝及其创造的理解——作为受造物，我对万物（尤其对上帝）的认知永远有限，但因基于上帝的启示，我既能信靠祂的每一句话，也深知自己的认知受限于受造性与罪性。

至于你第一点：你自称持守“科学探究”，却相信万物源于无目的的随机进化。请问：何种科学实验能经验性地证实宇宙进程并无一位指引者？你能为随机进化提供证据吗？

显然不能——因你对无引导进化的信念与我对基督的信仰同样属于“宗教信条”。这并非科学态度，而是盲目的信心，既无根基也不含真知。

你其实面临更严重的理性困境：科学如果想要进步，必须依赖普遍法则——实验与假说检验正是以此为前提。如果没有这些法则，你所研究的一切事物以及所有语境，就都会陷入混乱：细菌可能瞬间变异为汽车，望远镜中的行星可能突然变成宇宙糖果。倘若如你所预设的，世界的运行毫无引导，那么你所推崇的“科学探究”，便失去了立足的根基。³³ 唯

33、这便是我们此前探讨过的“诉诸人身”的一例。

有基于我所持守的基督教有神论原则，科学探究才得以开展。

你的科学理论，迫切需要某种根基来保障世间事件的发生具有确定性与可预测性，而基督教恰好提供了这一保障；反观你所持守的无引导自然主义，却根本无法做到这一点。

人文主义者：恐怕你完全误解我了。我从未认为宇宙中所有事件都是毫无引导的，事实上，我坚信与之相反的结论。我的朋友山姆·哈里斯曾就“自由意志是虚妄之说”写下过精辟的论述。³⁴ 作为秉持科学立场的人，我和哈里斯都认为，自由意志之所以虚妄，是因为世间发生的一切，皆是物质决定论过程的产物。既然万事的发生皆遵循这一过程，人类便不存在真正的选择。我们自身，也不过是物质构成所造就的产物。科学之所以能稳步发展，正是因为现实具有这般奇妙且确定的可预测性，它受物质规律的决定，一往无前地运转。

圣约护教士：好吧，我的科学朋友，看来你我这场探讨，不过是在白费时间与心力，我为此致歉。

人文主义者：你说“白费时间”是什么意思？我一直努力让你认同我的观点，而你也在做着相反的事。我至少认为，我们的辩论是有价值的。

圣约护教士：有价值？这怎么可能？倘若我因物质的预先决定，才持有当下的信念，你亦是如此，那么我们的信仰不过是自身物质属性的产物。我们对自己的信念根本无从选择，而探讨我们为何持有这些信念，更是毫无意义——因为这“为何”，早已根植于我们被预先决定的物质之中。

在我看来，你已然陷入了思想的困局。如果宇宙的运行毫无引导，那你对科学的所有看法，不过是你个人想象中随机产生的幻象。如此一来，科学便无法为自身的发展奠定根基；正如大卫·休谟数百年前向我们揭示的，科学充其量只能依赖某种主观的“习惯”。而依靠习惯，绝无可能揭开宇宙的奥秘——因为主观的习惯，与宇宙是否可知、是否可预测毫无关联。要实现这一点，需要一种更坚实的支撑，那就是真正的可预测性，而这唯有在基督教有神论中才能找到。

34、山姆·哈里斯：《自由意志》。

反之，若你的朋友山姆·哈里斯所言为真，那么你我探讨的所有话题——科学、宗教、可预测性等等，也都只是我们的想象，绝非我们自主抉择的结果。你的人文主义，与我的基督教有神论毫无二致，二者皆是由我们的物质构成所造就。若果真如此，那我们便再无探讨的必要。我们各自的信念，与生啤顶端的泡沫别无二致，不过是物质决定的特性罢了。

最终你需要明白：无论是无引导的自然主义，还是决定论的物理主义，都无法给予你所想要的；二者都无法让你如现在这般，将“科学探究”作为知识的起点，并坚定秉持这一立场。唯有基督教有神论能做到这一点，唯有在基督教有神论的框架下，科学才能发端并蓬勃发展。脱离了基督教有神论，你对科学的坚守，不过是毫无意义、毫无目的的空谈。就像你的存在本身，根本毫无理据可言——它要么是无引导的、混乱的存在事实，要么只是按预先设定的轨迹运行。无论哪种情况，都无法赋予它真正的意义。

但倘若上帝创造了宇宙，并屈尊在祂的受造界中行动、为祂的受造界成就万事；倘若祂藉着自己的儿子屈尊俯就，来挽回那些执意与祂为敌的人，那么，唯有悔改并信靠基督，我们才能以正确的视角看待世界、看待“科学探究”，也看待我们自身。

显然，这场探讨本可衍生出多种走向，也可能出现诸多此处未曾展开的转折，这实属意料之中。面对这类质疑，并非只有一种回应方式。但希望本文所呈现的内容，足以说明圣约护教学可采用的一种合理回应路径——一种将福音作为护教回应核心的路径。

本章中，我们试图阐明，“证明”这一概念无论如何都难言稳固。倘若基督教护教的目标，是将基督教呈现为唯一可行的选项，那么以“证明”的方式展开护教探讨并无实际意义。但我们断然不能仅以“无法证明”这一否定性结论收尾。在下一章中，我们将正面论证，“劝导”（persuasion）才是圣约护教学的恰当模式。可以说，这一章是我们迄今所有论证的核心，也将对本书第五至七章的探讨起到关键作用。

外邦为什么争闹？万民为什么谋算虚妄的事？

世上的君王一齐起来，臣宰一同商议，要敌挡耶和华并他的受膏者，³⁵

35、《外邦为什么争闹》，载《诗篇集》，1912年，引自《诗篇》第2篇。

第四章、劝导众人

我们既知道主是可畏的，所以劝人。(林后 5:11)

无论是在早期还是盛期的正统时代，我们均未发现那些被视作理性哲学或自然神学根基的证明——据说启示教义体系可建立在这一根基之上。关于这些问题，就连托马斯·阿奎那的“五路证明”也呈现出其著名作者完全陌生的面貌：它们如今是以修辞性而非推演式的方式 (demonstratively) 被构建的。¹

· 三要素

三艺 (The Trivium)

在柏拉图的《斐德罗篇》中，苏格拉底与斐德罗就书面文字相较于口头演说的利弊展开辩论。苏格拉底坚信，从口头表达转向书面记录将造就思想浅薄之人——人们不再能凭借自身的心智进行言说与辩论。这位“口语思维”的捍卫者认为，唯有通过聆听与铭记口头话语，真理方能深刻而永久地镌刻在灵魂中。经由文字获得的真理永远无法穿透心灵内室，只能浮于表面。

作为口头辩论的守护者，苏格拉底与其学生柏拉图展开较量并最终落败——后者笃信书面文字的优越性。毋庸置疑，柏拉图对书面文字的推崇是正确的：知识传播对大众而言是无价工具，而依赖口传的文化只能在拥有闲暇与教育的精英阶层中繁荣。然而从口语到书面语的转型，也带来了对修辞与劝导艺术缓慢却持续的忽视。

西方传统认为，“自由七艺” (liberal arts) 是教育的最佳根基。其名“自由”既指适用于自由公民，更意味着培养公民适应社会生活的健全教育。将这种古典教育理念与当代趋势对照颇具启示：如今教育明显更侧重提升就业可能的实用技能，这种务实倾向虽可理解甚至值得赞许，但其代价是——即便获得博士学位者，也可能从未接触过那种曾被视作真正教育根基的思维训练。

当今这种实用主义倾向，对于任何重视语言与思维价值的学科——神学亦不例外——皆非吉兆。以实践为导向的教育或许能创造就业，但也可能催生一个几乎不存在阅读、思

1、理查德·A·穆勒《后宗教改革时期改革宗教义学：改革宗正统的兴起与发展 (约 1520-1725)》第 3 卷《神的本质与属性》第二版，第 170、193 页。

考、钻研、默想、整合与劝导能力的社会。试看任何电视政治辩论便知：无论持何种政治立场，若将荧幕上一两小时的交锋称为“辩论”，从历史的角度看实在可笑。²

在“往昔岁月”（我指的是几千年前），学生的课程始于“三艺”（trivium）——这三门学科必须按特定顺序学习，每门都是前者的进阶。学生首先要修习文法。这门学科不仅教授语言的正确理解方式，也培养研习其他学科的方法。由于每种语言都有其规则，理解并运用这些规则对掌握交流基础至关重要。

以美国某些地区的方言为例，人们会说：“I ain't got no gas in my car.”（我车里没油了）鉴于语言具有语境要素，多数听者能理解其意。但严格按文法规则分析，这句话实际表达的意思恰与说话者本意相反——正如数学中负负得正，双重否定实为肯定。“ain't got no”在文法上等同于“有油”。

诚然，由于语言存在语境维度，即使不严格遵守文法规则甚至出现文法错误，交流仍可进行。但若追求交流的明晰性（比如讲道本就该如此），那么文法规则对倾听与有效沟通皆至关重要。

学生必修的第二门学科称为辩证法（或称逻辑学）。这门学科旨在培养正确的推理模式，其前提是必须掌握语言规则——换言之，必须以扎实的文法基础为根基。当学生理解了言语交流的基本规范后，便开始学习如何最有效地整合各类语句与命题。他们将掌握归纳与演绎法则、论证规则及其他推理方法，从而不仅能评判文法规则，更能鉴别特定陈述或命题集合的可信度乃至真伪。

三艺中的最后一门是修辞学。在此阶段，学生将文法与逻辑知识运用于得体的表达与交流。该学科聚焦演讲艺术，力求使受众获得准确信息、受到激励或劝导。³

如今这三门学科已不再被视为教育基石，但它们对培养正确思维仍至关重要。或许其中部分内容可通过自主阅读与思考概念来习得，但若对其采取轻视或忽视的态度，必将造

2、尼尔·波兹曼在《娱乐至死：娱乐业时代的公共话语》一书中对此作出的深刻分析，至今仍无人能及。

3、完成三艺学习后，学生便可进入四艺阶段——算术、几何、音乐与天文，由此修完全部七门“自由艺术”。

就言语苍白、思维贫瘠、劝导乏力的个体与社会——这恰是当下众多领域的真实光景。

还需注意的是，这三门学科的理解运用皆非价值中立。正如世间万物，它们无不渗透着研习者的世界观及其在上帝面前的圣约地位。⁴

劝导的神学 (The Theology of Persuasion)

对于已经读到这里的读者而言，或许已经感受到圣约护教学中令人沮丧的一点。前文所列的示例对话中，始终存在着尚未提出的问题、未曾讨论的议题、未予回应的质疑。这并非缺陷，而是这一进路的固有特质，也可能是某些初学者感到畏难的原因之一。但这种留白背后有着极富成果且合乎圣经的理由，这与我们对护教学的理解有关——如前所述，其重点不在于通过推演来证明上帝的存在，而在于劝导的艺术。

本章的论述对部分读者而言可能较前几章更具专业性。此前章节旨在以不同形式呈现已有文献论述过的内容，读者可通过其他资料深化对相关议题的理解。然而本章将要阐述的议题——尤其是在圣约护教学的框架下——却鲜少被探讨。尽管如此，该议题与圣约护教学存在着本质关联，我们必须将其置于该体系中进行准确审视。有鉴于此，本章提出的阐释对大多数读者都将是全新的认知。为此我决定采用更详细的论述方式，以阐明“劝导”在基督教圣约护教体系中的核心地位。

我们之所以在护教实践中强调劝导而非严格的推演式证明，根本原因在于神学层面的考量——这直接源于原则 2。回顾这条原则：“因着圣约性启示的权威性，任何圣约式护教都必然立足并运用此权威来捍卫信仰。”基于原则 2 及前文论证，我们现在可以认识到：记载于圣经正典的上帝话语，乃是我们一切护教论述最根本、最坚实的基石。这话语从未与上帝在受造界中的启示割裂，但确实是我们所有论述——包括对自然启示的阐释——必须依托的核心与根本准则。

这种根本准则的概念，与我们在第三章讨论的“克利福德准则”（即“无论何时何地，

4、若想分析我们的世界观与语言、逻辑之间的关系，可参阅溥伟恩《太初有道：语言——以上帝为中心的进路》；以及溥伟恩《逻辑学：西方思想根基——以上帝为中心的进路》。

任何人若基于不充分的证据相信任何事物，就都是错误的。”)形成根本对立。克利福德及其追随者(或先驱)认为，我们选择认知或相信的任何事物，若要合乎理性，都必须以充分证据为支撑。但正如我们已经看到的，这种观点在多个方面都难以成立。

我们更应认识到，“克利福德准则”本身也无法满足其自设的理性标准。我们完全可以质问：“有什么证据能证明，所有信念都必须以充分证据为基础才能被理性持守？”事实上，一个坚定的克利福德主义者怎么可能拿得出任何证据？

假设某位克利福德主义者试图提出三个证据性命题来充分支撑该准则。但难道这些证据性命题本身不需要充分证据来支撑才能被理性持守吗？若再提出支撑这些证据性命题的新证据，这些新证据难道不同样需要进一步证据支撑吗？如此便陷入无限回溯。

这个困境显而易见：证据链不可能无限延伸。必须存在某个“基点”——某个命题、概念、理念或权威根基——足以承载我们所有认知与信念体系的理论重量。

正是基于这一缘由(以及其他因素)，改教家们将圣经确立为我们一切认知与信仰的正当根基。这个结论部分源于对中世纪主流观点的反思。在中世纪，人们普遍未能充分重视罪对人类推理过程的影响——可以说当时对原则 7 的委身并不充分。⁵ 由于认为罪的影响范围相对有限(与改革宗思想相比)，他们未能认识到罪对推理能力的根本性破坏，导致当时对理性功能——尤其是理性理解与辨明上帝启示及上帝存在的能力——形成错误认知。人们认为即使堕落之后，人类的理性仍基本完好，所有人都遵循相同的基本思维法则。⁶

宗教改革时期发生了根本性的思想转向——从中世纪以理性能力作为认知根基，转变为以圣经的大能与必要性为根本基础。这一转变部分源于圣经关于罪之权势的教导。人性堕落不再仅被视为意志层面的问题(即人无法做出正确选择，尽管这确实存在)，更被确认

5、“基督教有神论与一切对立立场之间存在绝对的圣约性对立——基督教为真，对立立场皆为假。”

6、因此，托马斯·阿奎那主张，自然理性之光分有上帝自身知识的光。参见托马斯·阿奎那《神学大全》，第一部第 12 题第 11 条。这一观点有其合理之处：因为人是上帝的形象，所以我们能够进行理性思考。但它并未充分考虑堕落对人类心智所造成的影响。

为理智层面的顽疾——人甚至会悖逆性地抗拒已知的真理。由于罪对心智的腐蚀，理性根本无力为认知与信仰提供可靠根基。

因此，16 至 17 世纪神学“改革”的核心要义，就在于重新确立圣经作为我们认知、信仰与理性思考的唯一基础。⁷ 这种改革宗立场确保了一切知识（包括神学）与所有基督徒都必须立足的根基是圣经，而非某种泛化的（全）人类理性能力。圣经成为我们一切言论、信仰、思想与论证必须依托的根本准则。而正因其作为最基础、最根本的准则，我们无法通过“追溯预设”的方式来论证其基础性地位——任何此类尝试都必然暗示存在某种比圣经更根本、甚至连圣经都要依托的准则。⁸

因此，支撑“劝导优先”的第一个神学根基是圣经的根本准则地位。这一点的重要性无论如何强调都不为过——圣经是我们最根本的基石。

第二个神学根基与第一个紧密相连，⁹ 但视角从上帝在圣经中的特殊启示转向了祂在受造界中——特别是在人类里面的普遍自然启示。正如我们已经探讨的，所有人都认识真神，因此每当我们向他人谈论这位上帝——无论是在护教、讲道还是布道中——我们所说的，都会自动与他们本已知道的真理相连。正是这种“对神的意识”（*sensus divinitatis*），为我们在护教中所传讲的内容，与上帝时时刻刻、在各处向受造之人“显明”的真理之间，提供了连接的桥梁。

正是这一至关重要的真理——所有人因按着上帝的形象被造，都认识上帝——为我们基督徒所信、所持守的真理，与任何其他人所信、所持守的观念之间，提供了“接触点”。

尽管每次护教对话中至少存在两种对立观点，但我们可以确信：我们所持守的基督教

7、在探讨中世纪神学与改教家们在绪论（启示论）上的差异时，理查德·穆勒指出：“这种对知识问题的看法（宗教改革时期），是早期改革宗作家对正统新教神学绪论最重大的贡献。事实上，正是这一教义议题，最有力地推动了新教经院主义对中世纪神学绪论模式的修正。”——理查德·A·穆勒，《后宗教改革时期改革宗教义学：改革宗正统的兴起与发展（约 1520-1725）》第 1 卷《神学绪论》第二版，第 108 页。

8、参见本书第一章对原则 2 的论述。

9、关于这一个及下一个神学要点，参见原则 9。

圣约观始终与对话对象产生“接触”。这种接触之所以可能，是因为每个对话对象都与真神保持着持续的圣约关系——上帝昼夜不息地将祂的启示浇灌在他们心里。关于这点我们已多有讨论，后续还会继续探讨，此处不再赘述，但其真理性对任何护教对话都至关重要。

第三个深刻影响我们对劝导之理解的神学真理，是上帝对一切受造物的普遍恩慈。¹⁰ 鉴于这一教义对某些读者可能较为陌生，有必要阐明其核心要义。

既然人类全然堕落，就意味着人的一切思想行为本身都不具备良善——没有任何事物能完全免受罪的侵蚀。人的每个层面都处于堕落、有罪、与上帝为敌的状态。那么，我们该如何解释未重生者那些至少表面非恶的行为？如何理解许多非信徒在某些美德方面甚至胜过信徒的现象？

回答这些问题时需特别注意：我们并非为了调和“全然败坏”教义而凭空发明神学概念，也不是通过引入某种神学“平衡”来稀释这一教义。事实上，宗教改革时期——正如前文所示——随着圣经清晰性与充足性的重新确认，许多中世纪被遮蔽的教义得到了重申。当圣经明确教导时，改教家们就坚定持守那些曾被忽视的真理。

要理解圣经所肯定的上帝普遍恩慈，我们需要把握其相互关联的三个基本层面：

1、上帝对按祂形象所造之受造物的态度首先是因罪而发的忿怒（罗 1:18），但同时也包含着怜悯与恩慈。正如圣经所示：

诗 145:9 耶和華善待萬民，他的慈悲覆庇他一切所造的。

太 5:44-45 只是我告訴你們：要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣，就可以作你們天父的儿子，因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也给不義的人。

从上帝普施恩惠的圣经教导出发，基督吩咐我们爱仇敌——这样的爱正彰显了上帝对待他们的态度。使徒行传 14:16-17 同样表明：上帝虽任凭万国各行其道，却“未尝不为自己显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐”。各样

10、上帝的普遍恩慈通常被称为普遍恩典。若要更深入地探讨这种怜悯及其与护教学的关系，可参阅哥尼流·范泰尔的《普遍恩典与福音》。

美善恩赐都源自上帝施恩的手。

使徒保罗甚至将上帝的普遍启示与祂对众人的普遍恩慈联系在一起。在罗马书第1章解释了上帝的忿怒显明之后，保罗问道：“还是你藐视他丰富的恩慈、宽容、忍耐，不晓得他的恩慈是领你悔改呢？”（罗 2:4）换言之，上帝持续不断的自然启示本身就是祂向各人所施的恩慈。显然，上帝对所有人——包括那些仍在祂忿怒之下的人——都怀有怜悯之心。

加尔文深刻认识到上帝普遍恩慈的意义。他指出任何亚当后裔所能行的“善”皆源于上帝白白的恩典：

我们切不可忘记，圣灵为造福人类而随己意分赐的诸般卓越恩赐。正比如撒列和亚何利亚伯建造会幕所需的智慧与知识（出 31:2-11; 35:30-35），皆是圣灵所赐。由此可见，人类生活中一切卓越的知识才能，无不是藉着圣灵传递的。有人或问：那些与上帝隔绝的悖逆者，如何能与圣灵有分？须知圣经说“上帝的灵只住在信徒里面”（罗 8:9），乃是指使我们成圣并成为圣殿的圣灵（林前 3:16）。然而同一位圣灵仍以创造之律所定的方式，以其大能充满、推动并赐生命给万有。倘若主定意藉不敬虔之人的工作与服事，在物理学、逻辑学、数学等学科上给予我们帮助，我们理当领受这帮助，并为自己懈怠的罪承受当得的管教。但切莫以为人若具备洞察世俗学问（西 2:8）的才能便是真有福。我们必须强调：若缺乏真理的坚固根基，人在上帝眼中一切的理解力及由此衍生的知识，终究不过是飘摇易逝的幻影。¹¹

稍后加尔文又说道：

首先，我绝不否认非信徒所展现的一切卓越才能皆为上帝的恩赐……因为我们看见祂将今世的许多福分赐予那些在人间追求美德的人。这并非因那外在的美德表象配得祂丝毫奖赏，而是祂喜悦以此证明自己何等看重真正的公义——甚至不容许外在虚饰的公义缺乏暂时的奖赏。由此我们当确认：一切美德（或更准确地说，美德的影子）皆源于上帝，因为凡值得称颂的无不出于祂。¹²

因此，当未重生者行出可敬之事时，我们首要的回应不应是赞叹其良善——因他们本“死在过犯罪恶之中”（弗 2:1）。若按圣经思维，我们当立即归荣耀于上帝的恩慈：这些善行实与未重生者的本性动机相悖，若非上帝普遍恩慈的保守与引导，他们既不能行出这些善事，也不会视之为美善。

2、上帝普遍恩慈的第二个层面体现在对个人及社会之罪的抑制。

11、约翰·加尔文：《基督教要义》，2.2.16。

12、同上书，3.14.2。

罗 1:24 所以，上帝任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事……

罗 1:26 因此，上帝任凭他们放纵可羞耻的情欲……

罗 1:28 他们既然故意不认识上帝，上帝就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事；

保罗三次强调“上帝任凭他们”(罗 1:24, 26, 28), 正暗示上帝原本一直抑制着那些仍在祂震怒之下的人的犯罪倾向。换言之，被上帝“任凭”的人之所以未曾陷入更深的罪恶，唯一原因在于上帝的约束，以至于他们未能完全按照自己败坏的内心行事。加尔文指出：

我们当明白：在这败坏的性情中，仍存留着上帝恩典运作的空间——不是洁净的恩典，而是内在约束的恩典。倘若主放任各人随心所欲地放纵私欲，无疑人人都将活出保罗所控诉的一切罪恶，这表明这些恶行确实存在于各人本性之中。¹³

这使我们清楚认识到：在亚当里的人并非部分良善部分有罪，也非仅受罪的部分影响。如前所述，虽然人全然败坏，但一般而言，他们并未达到可能的最坏程度。未重生者之所以没有完全显露出极致的败坏，正是源于上帝对他们普世的、抑制性的恩慈。

3、上帝普遍恩慈的第三个层面是第一个层面的必然结果——未重生者虽仍为罪的奴仆，却能行出某种“公义”。这一点在此不必展开论述。然而，这一至关重要的神学真理意味着：非信徒虽未重生，却能在宗教领域参与并成就诸多美善之事。希伯来书 6:4-6 所描述的正是这种恩慈的体现：

论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味、又于圣灵有分、并尝过神善道的滋味、觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们重新懊悔了；因为他们把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱他。

这表明有些人虽能全面参与教会的教义和生活，却从未真正降服于基督的主权。约翰·欧文在其《文集》第四卷中对此作出重要区分：圣灵的恩赐与圣灵的果子——前者（如行异能、说预言等）非信徒亦可拥有；后者（仁爱、喜乐等）则专属于重生之人。恩赐是从外面赐下的，果子是从里面结出的。欧文指出：

13、同上书，2.3.3。

这些恩赐本身并不具备救赎与成圣的效力。最荣耀、最惊人的恩赐（如神迹奇事）虽在建立教会、传播福音时极具功效，但最微小的恩典所蕴含的神圣本质，却是最荣耀的恩赐所不具备的。¹⁴

他进一步指出：

恩赐仅是圣灵作用于人的外在果效，而非内在结出的果子（圣经从未称恩赐为果子）。许多人领受恩赐却未得着圣灵应许的终极目的——使他们成圣并成为为神的殿。因此恩赐与救赎性恩典本质迥异：二者虽都作用于人的心智，但圣灵赐予方式根本不同。¹⁵

由此可见，上帝按其主权旨意，有时会将圣灵恩赐赐予教会之外的人。这些美善恩赐虽源于上帝的普遍恩慈，却并非发自重生之心，终不能使人得救。¹⁶

上帝普遍恩慈的教义对护教学具有重大意义，尤其关乎我们当如何正确评估未重生者的生活方式。我们或许以为非信徒爱家人、尊重生命、追求有序生活乃“天性使然”，但若按圣经思维审视，则会明白：若任凭败坏的内心完全掌权，这些“善行”将瞬间瓦解。正如基督所言：“光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光倒爱黑暗”（约 3:19）。若没有上帝的约束，罪在人心里必会疯狂追逐黑暗、邪恶、悖谬、污秽与混乱。

因此，“非信徒并非时刻处处随从内心黑暗”这一事实，并非源于他们心中残留的良善，而完全是出于上帝对祂的仇敌、对那些仍在祂震怒之下的人所存的怜悯。

这对护教实践意味着：当我们观察到表面良善、高尚的行为时，应当立即辨识这些皆源于上帝，且唯独源于上帝。我们可以在表面认同的层面向非信徒发出挑战——既然这些善行实为上帝工作的结果，那么非信徒便无法按其世界观合理解释自己所珍视的价值。

具体而言，我们可以先认可其行为确有价值（至少某种程度上），继而追问：根据其（不信的）信仰前提，如何解释这些价值的来源？例如，我们可以肯定其仁爱之心确为美善，但要求他说明这种道德观念在其世界观中的根基。因此，在理解“全然败坏”教义的前提下，“普遍恩慈”的教义，便为我们指明了向非信徒提出挑战的关键切入点。从这个角度来看，“普

14、《约翰·欧文全集》，第 4 卷《信仰的理由》，第 420 页。

15、同上。

16、这一要点也提醒我们，讲道同样具有重要的护教意义。既然麦子与稗子一同生长，我们就应当预期，在自己的教会中也存在未重生者——即便他们可能表现出属灵的恩赐。

遍恩慈”是一个不可或缺的护教真理。

“劝导三要素”(The “Trivium” of Persuasion)

本章开篇我们探讨了“教育三艺”。随后我们发现，存在一个与之对应的“神学三要素”：圣经的根本准则地位、对神的意识（即对神的认识）以及上帝的普遍恩慈，这三者为护教学中合乎圣经的劝导观奠定了基础。在确立“教育三艺”与“神学三要素”的框架后，我们现在可以转向探讨“劝导三要素”——即帮助我们理解劝导本身结构的三个维度。

在讨论完上帝的普遍恩慈之后，我们转而借助亚里士多德来构建我们对修辞与劝导的理解，这是合宜的。亚里士多德将修辞学定义为“在任何给定情形中发现可行的劝导方式的能力”，¹⁷ 这表明修辞与劝导存在必然关联。不过在阐述“劝导三要素”之前，我们需要先做一些基础铺垫，将护教中对劝导的重视置于历史语境中考察。

总体而言，“证据挑战”与“上帝存在的证明”在护教中的突出地位，很大程度上源于启蒙运动的影响。自启蒙运动以来，理性被推至霸权地位——笛卡尔（理性主义哲学家）、休谟（经验主义哲学家）以及试图综合二者的康德，成为这一思潮的代表人物。从笛卡尔至今，无论是哲学还是神学领域，主流思维方式都过度依赖这些思想流派。

对理性的强调使我们理解为何推演式证明的观念能在（诸多）神学与护教学中占据主导地位。其动机固然很好：试图证明基督教（或广义有神论）合乎理性而非违背理性。但我们已经看到，若不加辨察，这种强调可能损害基督教信仰根本的核心真理。

对经验的强调使我们理解为何有神论或基督教的证据观念能在（诸多）神学与护教学中占据主导地位。同样，其动机固然很好——试图表明基督教与真实历史相连，并在受造界中彰显出来。但我们也已看到，这种观点会如何损害基督教信仰根本的核心真理。¹⁹

17、亚里士多德，《修辞学》，收录于《亚里士多德基本著作集》，第1329页。

18、勒内·笛卡尔（1596 - 1650）是首位重要的理性主义哲学家。他试图找到一个基础性的“清楚明白的观念”，并以之为全部知识的根基。

19、这种历史主导地位的具体细节不在本书讨论范围之内。若想结合对修辞学的重新重视对此进行有益分析，可参阅沙伊姆·佩雷尔曼、露西·奥尔布莱希特-泰提卡：《新修辞学》，修订版。若想简要了解理性主义与经验主义对修辞学的排斥，可参阅戴维·S. 坎宁安：《真诚的劝导：神学》，第19 - 24页。

正如我们所看到的，康德思想的影响导致当今对科学的盲目推崇，却以牺牲真正合乎圣经的信仰为代价。在康德框架下，“信仰”只能以经验（而非知识）为支配原则。

然而，根据前文所述的“神学三要素”，现在应当更清楚为何圣约护教学必须将重心从“证明/证据”转向“劝导”。²⁰ 不过，从以推演式证明和经验证据为基础的模式转向劝导模式，并非要割裂上帝所配合的二者。我们并非认为证明/证据与劝导彼此对立，也不是主张二者互相排斥。恰当理解时，二者实为相辅相成——劝导正是统合理性性与证据的合宜模式。

我们所要指出的是：近现代的讨论毫无根据地、也因此有害地只强调证明/证据一端，更遑论那些充斥于理性与证据讨论中的宗教中立性假设。不出所料，这种不当偏重源于神学认知的偏差。正是对理性能力的强调——认为理性在某种意义上具有宗教中立性——至少部分导致了护教进路的畸形发展。

因此，若要正确认识劝导在圣约护教学中的必要地位，就必须将前文所述的“神学三要素”（连同十大原则）深植于我们的思想。让我们在合宜的神学语境中审视劝导的结构。

品格诉求 (Ethos)

现在我们来探讨“劝导三要素”。亚里士多德界定了所有劝导性论述中存在的三种模式：

口头话语提供的劝导模式有三种：第一种取决于言说者的个人品格 (ethos)；第二种在于使受众进入某种心境 (pathos)；第三种通过言语本身提供的证明或表面证明 (logos)。²¹

因此，劝导包含三个核心维度——品格诉求 (ethos)、情感诉求 (pathos) 与逻辑诉求 (logos)。为在圣经和神学语境中理解这三者，我们将以保罗的事工——特别是他在亚略巴古的讲道——为例展开阐释。

首先关注品格诉求，即言说者的个人品格。使徒行传 17:18 记载，伊壁鸠鲁和斯多亚学派哲学家称保罗为“这胡言乱语的”（字面意为“拾种子的人”）。这种贬损性称呼表明，哲

20、我们在此需要再次强调：圣约护教学植根于改革宗神学。上述“神学三要素”的内容本身就具有深刻的改革宗特质。虽然其他神学传统也可能认可这三大真理的某些方面，但唯有改革宗神学看到了它们对护教学所具有的结构性与全局性意义。

21、亚里士多德，《修辞学》，第 1329 页。

学家们认为保罗只是杂凑各种思想碎片,像觅食的飞鸟随意衔取谷粒般拼凑“新奇的”哲学(参徒 17:21, 新译本)。显然在部分雅典人眼中, 保罗的品格受到质疑。

值得注意的是, 哲学家对保罗品格的攻击并非基于其道德缺陷, 而仅仅因为“**他传讲耶稣与复活的道**”(徒 17:18)。这提醒我们: 劝导艺术中的品格标准, 绝不能仅由受众评判。若以受众好恶为品格准绳, 我们难免会妥协真理以求被接纳。就连主耶稣的品格也曾遭诋毁——祂被污蔑为“撒玛利亚人”, “鬼附着的”(约 8:48, 52)。因此, 衡量劝导者品格的尺度, 必须是圣经真理本身, 而非受众(无论群体或个人)的主观判断。

从保罗在哥林多的事工中, 我们可以获得另一个极具启发性的例证。尽管哥林多教会已对保罗首封书信作出回应, 但仍有严重问题亟待解决——假教师已渗入教会并逐渐破坏保罗的事工。为此, 保罗写下第二封书信, 既勉励信徒顺服, 也警告他们勿受假教师蛊惑。

这些“假使徒”(林后 11:13) 的身份难以确认, 但最可能的解释是: 他们深受希腊智者学派(Sophists)影响。智者学派在新约时代已声名狼藉(英文 sophistry 一词即源于此, 意指“诡辩”)。虽然早期智者本是追求智慧的哲学家(希腊文 sophia 即智慧), 但及至柏拉图时代, 该称谓已带贬义——柏拉图指责他们为牟利而诡辩。与其他哲学家不同, 智者首创了收取高额学费的做法, 这成为其背负恶名的主因。

值得注意的是, 智者学派专攻修辞与劝导(常译作“说服术”)。他们不追求真理, 而是训练门徒就任何议题进行正反辩论, 甚至主张无需真知灼见亦可巧言应对。通过诡辩、文字游戏、奇喻警句等手段, 他们旨在迷惑而非启迪受众。到保罗时代, “智者”已成为哗众取宠的职业演说家代名词。

哥林多的假教师显然沿袭了这种作风。他们讥诮保罗:“**他的信又沉重又厉害, 及至见面, 却是气貌不扬, 言语粗俗**”(林后 10:10)。这实为严厉指控——若保罗“言语粗俗”, 便意味着他既不可靠, 也缺乏说服力, 甚至连所传的福音也将被视作虚妄。

这种诡辩风气在哥林多教会显然盛行。注意保罗多次论及“口才”、“智慧”、“知识”等概念:
林前 1:4-7 我常为你们感谢我的神, 因神在基督耶稣里所赐给你们的恩惠, 又因你们

在他里面凡事富足，口才、知识都全备。正如我为基督作的见证在你们心里得以坚固，以致你们在恩赐上没有一样不及人的，等候我们的主耶稣基督显现。

保罗肯定哥林多人在基督里享有丰富的口才与知识，但他更强调：

林前 2:1-4 弟兄们，从前我到你们那里去，并没有用高言大智对你们宣传神的奥秘。因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架。我在你们那里，又软弱，又惧怕，又甚战兢。我说的话，讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证，

保罗关注的绝非世俗的言语智慧，而是基于基督、藉圣灵大能彰显的真理（参林后 6:3-7；8:7）。他对这种诡辩术的总结性批判体现在：“智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？”（林前 1:20）这对护教学具有里程碑式的意义：我们固然需要关注信息传达的方式（文法），遵循思维的基本规则以确保言语与信息的连贯性（逻辑），重视说服力与修辞技巧（修辞）（保罗的书信表明他同样注重这些），但我们绝不能将这些作为传递信息时的盼望根基。

总是有人比我们更具口才或说服力，其言语技巧是我们难以企及的。但劝导绝非中立的技艺或终极目的。我们的盼望不在于这些，也不在于任何人为的造作。正如保罗提醒哥林多人的：我们的盼望在于十字架的愚拙，在于福音的大能，而非我们自身的能力。

基于此，保罗并非单纯为自己辩护，而是在上帝面前、在基督里为建造教会而发言：“你们到如今，还想我们是向你们分诉。我们本是在基督里当神面前说话。亲爱的弟兄啊，一切的事都是为造就你们”（林后 12:19）。当保罗不得不“摘下手套”为事工辩护时，他并未采用攻击者的手段。他不追求假使徒所定义的“具有说服力的言语或智慧”，而是定意“只知道耶稣基督并祂钉十字架”。“我们不像那许多人，为利混乱神的道，乃是由于诚实、由于神，在神面前凭着基督讲道”（林后 2:17）。

保罗拒绝在假教师的战场上与他们交锋，也不像他们那样“叫卖”福音。他带着基督的兵器（林后 10:3-5），带着唯独在基督里才能找到的真知识与真智慧而来。因此，作为劝导

必要条件的品格(ethos), 必须以圣道本身为衡量标准。

这也部分解释了彼得在那段经典经文中(彼前 3:15)的深意。当命令教会“**要常作准备, 以温柔、敬畏的心回答各人**”时, 彼得特意强调了护教当有的品格。他提醒我们: 辩护的成效不在于口才是否流利, 而在于“尊主基督为圣”, 是祂在护教对话中成就自己的旨意。因此我们无需以敌对、尖刻或好斗的姿态辩护。基督掌权, 我们事奉祂, 我们的辩护理当反映基督的主权与我们的甘心服侍。

“温柔、敬畏的心”并不排除勇敢。保罗深知自己可能需要向哥林多人显出这样的勇敢, 尽管他同时也藉着基督的温柔和平劝诫他们(参林后 3:12; 10:1-2)。但勇敢并非尖酸刻薄, 而是源于对基督及其主权的信心——可说是对所传真理怀有柔和的笃定。

关于劝导的“品格诉求”, 还有一个显而易见却尚未提及的要点: 正如整个基督徒生活所要求的, 我们在为信仰辩护时也当活出圣洁。我们当反映天父的圣洁。若我们的品格明显不道德或可疑, 就不能也不该指望受众会渴望聆听或被劝服。这一点如此明显, 连亚里士多德都认为品格是劝导艺术的核心:“言说者所显出的个人美德绝非如某些修辞学者所言对劝导毫无贡献; 恰恰相反, 其品格几乎可称为他所拥有的最有效劝导手段。”²²

在我看来, 这或许是当今基督徒生活最被忽视的层面。一位专注大学生事工的肢体近期告诉我: 这个年龄段的基督徒最迫切的需要是圣洁。或许文化压力已在这方面取得了微妙的胜利。若果真如此, 情况确实严峻。圣经明确指出,“**非圣洁没有人能见主**”(来 12:14)。我们一心想要对不信主的人显得“贴近现实、合乎潮流”, 结果所活出的生命, 却比我们自己意识到的更像是“在亚当里”的旧人生命。这对圣约护教中的劝导艺术绝非吉兆。倘若基督教未能实质影响我们的日常言行, 他人就没有明显理由考虑接受基督里的生命。²³

22、同上。

23、若要进一步探讨圣洁的本质与必要性, 最经典的参考资料是 J. C. 莱尔所著的《圣洁》。当代最优秀的相关著作则是凯文·德扬所著的《我们圣洁中的破口: 填补福音热情与追求敬虔之间的鸿沟》。另可参见 K. 司科特·奥利芬特与罗德·S. 梅斯合著的《不能震动的事》, 尤其是第三章。

尽管保罗的品格在雅典受到质疑，但毫无疑问他在福音事工中持续追求圣洁。倘若他品行不端，恐怕根本不会被邀请在亚略巴古发言。“胡言乱语”的指控很可能只是哲学家们回避真道的托辞。

劝导艺术的信息很明确：基督教信仰的辩护，首先要在我们的品格中彰显基督。若无此根基，我们所言尽属虚空。

情感诉求 (Pathos)

在高度政治化的氛围中（如美国常见的情形），“党派立场”（partisanship）这一概念通常被当作一种负面特质来讨论。大卫·坎宁安指出：“启蒙运动的思想家们曾希望借助自由主义或多元主义的话语来削弱既得政治利益。他们相信，倘若每一种观点都能获得表达，就不会有任何单一的意识形态能够取得绝对掌控。”²⁴

但这种“反党派立场”的启蒙态度基于中立性假设，误将思想多样性本身当作目的而非手段。实际上，多元主义会自我瓦解——就定义而言，对立观念无法在同一社会并存，某种党派观念终将占据主导并扼杀多元性。

因此，“党派立场”是劝导的核心要素。在圣约护教学所运用的劝导艺术中，我们明白，在任何讨论中，始终都存在两种对立的观点，各自被其拥护者坚定持守；正是“党派立场”这一事实，构成了劝导的语境。其中一种观点——基督教信仰——是真实的。它符合在上帝启示中、尤其在基督里所显明的真理，也与世界实际的运行方式一致。另一种观点，即任何与基督教对立的观点，从定义上便是虚假的。²⁵ 后者基于对世界的错误理解，终必导致矛盾与挫败——既无法在思想上自洽，也无法在实践中一贯持守。

当我们谈及劝导中的“情感诉求”时，尽管该词大致指向人的情绪状态，我们所理解的范围却远不止受众的感受。²⁶ 我们所说的“情感诉求”，关注的是对受众恰当的位格性理解。

24、坎宁安：《忠心的劝导》，第 77 页。

25、参见原则 7。

26、英语中的“empathy”（共情）、“sympathy”（同情）和“antipathy”（反感）等词，皆源自希腊词“pathos”。

在劝导中，言说者的任务就是准确把握受众的特质，以期达成“切合情境”的有效沟通。

坎宁安在《忠心的劝导》一书中提出，²⁷ 理解受众的四种“客观”方式均存在缺陷。上一章所讨论的托马斯主义护教学，尽管在历史上占据主导地位，却也陷入了对受众外在或客观的理解——它过于轻易地将对立的受众“客体化”。由于这种将受众外在化、客体化的视角，该护教进路并不——实际上似乎也无需——因人而变。无论面对何种受众，护教所讨论的主题始终是因果律、偶然性、存在的等级或设计论（或其中若干组合）。

正如前一章所见，这些问题本身并非禁区或低劣，但就劝导而言，其弊端在于缺乏对具体处境的考量——包括对话对象实际面临的困境。坎宁安指出：

在现代时期，基督教神学家（及护教士！）很少详述对受众的理解。这种缄默可归因于多重因素：其一，理性主义兴起与修辞学衰微导致受众特殊性被“普适自明”的假设取代；其二，现代对多元主义的强调抗拒单一观点的强加。²⁸

在这种客观化护教进路中，劝导几乎无关紧要。难怪此类护教聚焦于“证明”——因“证明”可被机械记忆和复述，无需考虑受众。正如坎宁安所言：“这种人类沟通观实际上消解了人们从事修辞任务时带有的多样假设、观点和意识形态。”²⁹

因此考量“情感诉求”时，必须重视实际对话对象。我们的目标是“劝导受众认同特定立场，推动甚至促使他们接受特定观点”。³⁰ 在我们对沟通对象进行的劝导性理解中（即情感诉求），有两个核心要素始终在起作用，圣约护教士必须予以考量：（1）真理压制；（2）对神的意识。³¹ 为理解这两个要素在具体处境中的运作，我们不妨再次回到亚略巴古现场。

在亚略巴古的讲道中，保罗引用了两位希腊诗人的诗句。为何在捍卫基督教时选择异

27、坎宁安：《忠心的劝导》，第 72 页。坎宁安的整体分析存在一些问题，这些问题源于他对我们上述“神学三要素”的隐性否定或漠视。尽管这些问题对其整体论证十分重要，但本文暂不讨论。

28、同上，第 52 页。

29、同上，第 68 页。

30、同上。

31、到这里已经可以清楚看到，这两个要素正是对罗马书 1:18 及以下经文中所论述内容的具体应用。

教言论？这里保罗运用了“真理压制”的要素。为有效劝导，他精准地把握了受众特质——了解其文化信仰，因而采用受众熟知且相信的诗句与他们产生认同。通过引用这些诗句，他自然而然地将受众带入自己的论述中，为他们阐释他们原本就接受的理念。

保罗首先引用克里特人埃庇米尼得斯（后在提多书 1:12 再次引用）的诗句：“**我们生活、动作、存留都在乎他**”；接着引用亚拉图的诗句：“**我们也是他所生的**”（徒 17:28）。理解保罗如何运用这些诗句对把握护教与劝导至关重要：他藉此在福音信息与受众认知间架设桥梁，巧妙地将自己的论证与受众已有知识相连接，用熟悉的引文推进福音要点。

需要注意的是：保罗本可直斥雅典人谬误（这完全正确），但他并未采取这种真实却生硬的方式。“真理压制”总是以偶像崇拜形式显现，按常理保罗大可站起来大义凛然地谴责他们对宙斯的效忠，称他们为拜偶像者。若只求陈述真理，亚略巴古演讲大可这样开场：“雅典人哪，我看你们到处敬拜偶像，这表明你们以不义压制真理，敬拜受造物不敬拜造物主。你们要悔改！”但保罗更有智慧——他旨在以劝导的方式传递真理。因此他引用两位诗人的诗句，用全场熟悉的语句将他们带入基督教语境。此乃运用“情感诉求”的典范。

然而我们必须认识到：保罗为这些引文注入了本质不同的含义。这是理解劝导中“情感诉求”的关键。有人以为保罗引用这些诗句是承认希腊人对上帝的描述至少部分正确，只是需要加上福音补充。但这完全误解了保罗的意图。保罗清楚这些观念的来源——它们是对上帝自然启示的罪恶反应所产生的“被扭曲的真理”，作为被压制、被扭曲的真理，这些观念在希腊人手中应当受到定罪。希腊人在上帝面前无可推诿（罗 1:20），他们死后绝不能对上帝说，“看哪，我们至少对了一半”。从这个意义上说，他们所信的根本不是真理，而是虚假的命题，而保罗显然清楚这一点。

当埃庇米尼得斯说“**我们生活、动作、存留都在乎他**”时，所指的绝非真神而是自造的假神；亚拉图说“**我们也是他所生的**”时指的也是宙斯。事实上，我们生活、动作、存留并不在乎宙斯，也不是宙斯所生的——这些被压制、被扭曲的真理，不过是“**将神的真实变为虚谎**”所产生的结果（罗 1:25）。

但当这些命题被植入基督教正当的语境中时，便成了荣耀的真理。保罗像外科医生一样将这些诗性命题从致死的病体中切除，移植到基督教真理的健康体魄中，唯有在此它们才能焕发生机。希腊人用这些观念压制对真神的认识，保罗则将其回归正源，唯有在此它们才能传达关于真实造物主的真理。换言之，保罗是在宣告：“你们的观念唯有指向真神时才可能为真。”这是运用“情感诉求”的典范，是劝导艺术的杰作。

事实上，在圣约护教学中，劝导的一个要素可称为“寄生维度”(parasitos) (若将 parasitos 与 ethos、pathos、logos 并列，我们的“三要素”就变成“四要素”了)。寄生虫依靠宿主生存。同样，在亚当里的人作为按上帝形象所造的受造物，活在上帝的世界里，唯一方式就是窃取基督教的概念、思想、观念和真理，试图将其植入自己的信仰体系。

既然非信徒的立场本质虚妄，就注定与真实世界不符。因此，他们并非完全活在虚幻中，而是不得不从真实世界（唯基督教能描述的世界）窃取元素来理解自己的思想与生活。这确是寄生行为——但若有人既相信上帝不存在或上帝与己无关，又要在上帝所造的世界中生活思考，就必然如此。所有非信徒的思想生活中都存在这种寄生性。牢记这点将帮助我们后续护教讨论中发现更多关联。

然而，当这些被希腊哲学家与雅典人压制、扭曲、变为虚谎的寄生观念回归正源时，就恢复了其本来面目——关于基督教上帝的绝对真理。³²这正是保罗引用诗句的深意，也是他护教劝导的关键。“情感诉求”中的“真理压制”要素，包含对受众的“解读”或理解，使我们能取其观念为我所用，捍卫基督教立场。

但保罗的劝导中还有另一个强力要素，即“对神的意识”。当今护教讨论中的各种劝导观念完全缺失这一维度，以致沦为各执己见的争论。如前所述，“情感诉求”要求我们正确解读受众，这确有价值且应成为劝导对话的一部分。但更关键、更核心的是：上帝已在祂的话语中为我们“解读”了非信徒的本相。

例如，坎宁安似乎并未给圣经的根本准则地位或上帝在受造界中的启示留有一席之地。

32、回顾原则 8。

因此他认为，言说者谈论上帝的最佳方式只能是类比和隐喻：

倘若神学认真对待“人无法靠自身努力完全认识上帝”这一观念，就该承认经验描述式的语言，不足以提供一套完整的词汇来谈论上帝。隐喻因而成为基督教神学的核心，因为它能弥合经验语言的熟悉性与谈论上帝时的相对陌生性之间的鸿沟。³³

但这种思维实际上抽空了劝导中“情感诉求”的力量，使其失去生命力和根本效力。

对圣约护教学而言，好消息在于——这消息真正弥合了我们所传递的信息与受众自称所信的观念之间的鸿沟——对于任何受众，上帝早已且始终向他们启示自己（既从内在也从外在），因而他们其实早已真实地认识祂。

我们不妨退后一步思考：当日若站在亚略巴古的人群前，我们该如何发言？面对这群人——有的只为听新奇之事，有的奉行传统哲学，有的是普通雅典相对主义者，有的是受过高等教育、立场坚定的学者——我们该说些什么？

我们或可想象保罗从雅典市区前往亚略巴古途中，仔细斟酌如何有说服力地向这样的群体开场。他最终决定：首先承认与雅典人的“共同基础”³⁴——他们都是“敬畏鬼神”的人。由此他将受众纳入自己的话语轨道，但随即明确表明他的“宗教”与他们的截然不同。详细研究保罗的开场白会很有益处，此处我们仅聚焦“情感诉求”中与“意识”相关的要点。³⁵

注意保罗的论述核心是上帝的属性。他以雅典人“未识之神”的祭坛为切入点，立即宣告要将这位“未识之神”显明给他们。保罗深知这祭坛非因无知而设，乃是压制真理的结果——城满偶像正因为认识神的人却“不当作神荣耀他，也不感谢他”（罗 1:21）。因此他首先确立所传之神是万物的创造主，之后才引用亚拉图的“**我们也是他所生的**”强化此点。保罗要受众明白的第一件事是：他们乃是上帝的受造物。

这点充满圣约意味：作为上帝的受造物，便意味着对上帝的义务。祂赐我们生命，我们理当将生命归给祂。即使受众对圣约概念无深入理解，也能领会此意。

33、坎宁安，《忠心的劝导》，第 85-86 页。

34、这种“共同基础”仅在罗马书 1:23、25 所论的意义上成立——所有人都崇拜某人或某物。

35、关于“意识”与改革宗神学的关系，详见穆勒《后宗教改革时期改革宗教义学》第 3 卷，第 192 页。

保罗必须立即澄清：与希腊诸神不同，这位创造万有的上帝无需依赖任何存在。这似乎暗示受众心中已有某种“圣约”概念——但希腊人的圣约观是双向义务：若我为神做 X，神就为我做 Y，他们的神在某种程度上依赖人，而保罗则强调真神一无所缺。

这一点哲学家们可能立即就领悟了。若如保罗所言，上帝创造并统管万有，则万物必都依赖祂，而祂自身一无所缺。换言之，“起初，上帝……”意味着在万物被造以先，上帝已然存在（参约 1:1）。因此祂不可能需要任何事物，因祂在尚无他物时便已存在。

保罗接着阐明：上帝将生命、气息、万物赐给万人，且万人皆从“一本”而出。鉴于上帝对每个人的绝对主权，保罗开篇就告诉受众：他们此刻在雅典而非埃及，是因上帝早已“定准各人所住的疆界”。

对这段经文的深入研究将带来丰盛的属灵益处。但我们在此要强调：保罗受众的“情感诉求”——如同我们对话的任何人——在于他们早已认识上帝。因此当保罗论及上帝是造物主、万有之主、独立自存者、赐人万物者（生命、气息、万物等）时，他深知这些人按上帝形象受造，内心深处明白所言皆真。换言之，要理解任何受众的“情感诉求”，都必须考量他们作为上帝形象而真实认识上帝这一事实。在亚略巴古，这是保罗首先要他们知道的。

因此，并非如坎宁安所言因上帝完全不可理解，所以关于祂的语言必然令人困惑。上帝无时无刻不在显明自己的属性，且每次启示都能成功——那些领受启示的人都清楚看见并理解所启示的内容。正是这种清晰理解使他们无可推诿。若上帝的启示模糊不清，保罗的论证就站不住脚，人们便有借口推脱。但事实上，上帝藉着自然启示的真理确已传达给每一个人。每当我们思想为基督教信仰辩护时，必须认识到：无论受众是谁，上帝早已并始终在对他们说话。

关于“情感诉求”中的“意识”要素，还有至关重要的一点常被忽略。鉴于其对人类认知方式和内容的重大意义，本可详加探讨，但此处仅聚焦与圣约护教学中劝导相关的要点。

如前所述，劝导概念并非与理性和证据相对立，而是将理性和证据置于合宜语境。笛卡尔的哲学方法试图怀疑一切可怀疑之事以达致不可怀疑的真理（此法可能源自奥古斯

丁)。当他开始怀疑时，意识到有一事无可怀疑——即他正在怀疑。若在怀疑，即在思考。于是笛卡尔得出著名命题“我思故我在”(Cogito ergo sum)。

对笛卡尔方法及其命题的实质性批评甚多(部分为他本人所知)。最常见的一种是指责其目标过高：因理性主义倾向，他以为能立足于单一命题(如“我思故我在”)——基于此不可怀疑的真理认知万物。但问题不在目标过高，亦非他追求数学确定性般的“清晰明确的观念”；问题在于笛卡尔以为能靠自身生成并定位此类真理。

然而对照罗马书 1:18 及后文，我们看到笛卡尔追求且自以为能单凭己力获得的，其实是上帝藉着自然启示早已赐予我们的。我们作为受造物必然且永远认识上帝，此乃“上帝形像”的应有之义。用笛卡尔的话说，因上帝的作为(非因我们内在有什么)，所有受造之人对上帝的自身都有“清晰明确的观念”，更对其属性有“清晰明确”的认知。

这帮助我们认识到：那确定无疑的真理——即所有人对上帝的认识——是“情感诉求”的要素之一。换言之，“情感诉求”中“对神的意识”是对上帝清晰明确的认知。这种认识会以各种方式显现：或被扭曲、或脱离正源、或被败坏，但其根源是我们人人拥有且无法彻底泯灭的对上帝的认识。³⁶

笛卡尔命题与“对神的意识”的关键区别在于：因着罪，“对神的意识”并非不可怀疑。事实上，正因亚当里弥漫的罪性，我们会昼夜不息地竭力怀疑甚至否认这“意识”。但这种怀疑与否认，不过是“真理压制”的表现——这种压制如同恶性肿瘤一般，依附在我们的亚当身份之上。在亚当里，即便拼上性命，我们也要竭力逃避上帝亲自显明的事实。

这正是理性、证据与劝导的交汇点：当我们以劝导的方式诉诸上帝赐予众人的“对神的意识”时，我们是在诉诸那因确知而完全理性、因上帝所造万物而充分证据化的真理。³⁷

36、回顾原则 8 和原则 9。

37、值得注意的是，阿尔文·普兰丁格在讨论威廉·佩利的设计论时提出：我们或许不应将此论证视为严格意义上的逻辑证明，而应视其为“设计论述”(design discourses)。虽然普兰丁格未引入“对神的意识”的概念，但若我们将传统“证明”重新理解为劝导性讨论，便不难发现其见解的深刻性——如此重构后，称之为“论述”更为贴切。参见普兰丁格《冲突的真正所在：科学、宗教与自然主义》第 244 页及后续内容。

这也解释了为何“有神论证明”在特定情境下有用（如前一章示例对话所示）——它们有用之处在于诉诸“对神的意识”，且在此过程中可能需要明示这种诉诸。换言之，上帝确是第一因、一切偶然存在者所依赖的必然存在者、万有的设计者等；但这些真理唯有在上帝俯就创造并掌管真实世界的框架中才成立。因此，这些“证明”实为劝导手段、修辞论述，面对合适的受众可以发挥作用。³⁸

“对神的意识”的内容与应用为劝导艺术带来佳音：我们在任何场合面对的受众，都绝不是一块白板（*tabula rasa*）。恰恰相反，每位受众都拥有一块从上到下写满上帝属性启示的心版。

由此我们明白保罗为何以受众皆知的上帝属性作为亚略巴古讲道的开场。也理解当他引用两位希腊诗人诉诸受众的“真理压制”要素时，早已阐明诗中所指为谁——在保罗对上帝属性的阐述下，“我们生活、动作、存留都在乎他”与“我们也是他所生的”皆指向真实的三一上帝。保罗实则是在告诉受众他们原本就知道的真理，并藉引文使其格外清晰：保罗先用他们自己诗人的话语，将受众引入自己的话语轨道，随后又通过“提醒”他们真神是谁，彻底翻转了他们的世界观。

逻辑诉求 (Logos)

我们对“逻辑诉求”（即“道”）的阐释可以简要一些，因本书所述圣约护教原则（包括十大原则）均已涉及相关信息。“逻辑诉求”聚焦我们向特定受众传递的实际论证及其内容。

在我们“神学三要素”中，首要重点是圣经启示的基础性与根本性地位（即“根本准则地位”）。正因这地位，“劝导”才能在圣约护教学中占据合宜位置。若护教不承认圣经的根本准则地位，反视其需经理性或证据证明，则“劝导”的核心地位必然退居次席。

然而，圣约护教学既确认圣经为根基，我们就当明确：必须将圣经内容作为劝导的首

38、理查德·穆勒在对改革宗传统关于“有神论证明”的观点进行分析时指出：阿奎那的“五路证明”呈现出其著名作者完全陌生的面貌：它们如今是以修辞性而非推演式的方式被构建的，并且与‘万民共识’这类标准修辞论证并列，地位等同。”（穆勒，《后宗教改革时期改革宗教义学》卷3，第193页）

要“逻辑诉求”来强调。我们的论述内容以及一切论证必须源于圣经。换言之，我们想要传递的信息——即劝导的“逻辑诉求”(Logos)——正是上帝自身的逻各斯(Logos)，终极而言就是道成肉身的耶稣基督。

在本章最后一次审视保罗在亚略巴古的讲道时，我们需要着重指出“逻辑诉求”的一个奇妙关联：在使徒行传 17:31，保罗告诉雅典人上帝“已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据”。我们在第三章提过，ESV 译本中译为“可信的凭据”(assurance) 的词，在 NASB 译本中也可译作“证明”(proof)。而保罗在这段经文里使用的希腊词 *pistis*，还有一个耐人寻味的维度：在古希腊文中，指劝导性、修辞性证明的词，正是保罗在第 31 节所用的这个词。事实上，*pistis* 正是亚里士多德用来表示修辞性证明的词。³⁹ 而在圣经中，这个词更常被译为“信心”。

如此理解（这无疑是雅典人的理解方式），我们就能窥见保罗亚略巴古讲道中的“逻辑诉求”(logos)。当保罗宣告上帝已藉基督复活向万人提供审判必来的 *pistis*（凭据/证明）时，他实则在说：上帝用以证明众人必受审判的修辞性证明、上帝的劝导性话语 (logos)，正是基督的复活。

保罗此言对雅典受众的冲击力难以估量。须知正是复活的事实促使哲学家将保罗带到亚略巴古陈述案情 (17:18-21)。复活看似是保罗所传的“新奇的事”(17:21，新译本)——既令哲学家躁动不安，又使雅典人感到好奇。因此在这段巧妙运用“真理压制”与“对神的意识”的劝导式论证中，使徒以劝导修辞的妙笔收尾。

这引发兴趣与嘲弄的复活事件，正是保罗整个劝导式论证的拱顶石。这既是他演讲的终点，也是整个历史的终点 (telos)。耶稣复活的修辞性证明(*pistis*)确保了历史终将完结，死而复活的主必再来审判活人死人。

保罗原本完全可以使用其他表示“证明”的词汇，当时也确有其他词可供选择。然而，他选用 *pistis*，目的不只是让受众得出一个抽象的理性结论，更是因为这个词与希腊文中

39、坎宁安，《忠心的劝导》，第 39 页。

表示“信心”的词紧密相连,且带有全人心意更新变化的含义(pistis 在圣经中常译作“信心”)。保罗借此明确表明:受众有责任委身于他所传的信息。他追求的不是三段论式的逻辑结论,而是切望雅典人能信靠基督。

因此,我们所呈现的“逻辑诉求”(logos)始终与上帝的道(logos)对齐。而我们在圣约护教中的目标,就是宣告那位道成肉身的上帝之道——即主耶稣基督(约 1:1-9, 14)。

· 结论

关于圣约护教进路的两点重要结论,将为我们关于劝导的讨论画上句号。

首先,路加记载了保罗亚略巴古讲道的结果:

徒 17:32-34 众人听见从死里复活的话,就有讥诮他的,又有人说:“我们再听你讲这个吧!”于是保罗从他们当中出去了。但有几个人贴近他,信了主,其中有亚略巴古的官丢尼修,并一个妇人,名叫大马哩,还有别人一同信从。

有解经家根据这一反应推测,保罗从雅典到哥林多时心灰意冷,决定放弃类似亚略巴古的辩论,转而“定了主意,在你们中间不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架”(林前 2:2)。但这种理解完全误解了保罗及其事工——既误解了他对雅典人的讲道,也误解了他在哥林多(那里的人仍是“在基督里为婴孩的”,只能吃奶,不能吃饭——林前 3:1 及后文)的事工。保罗深知(我们也当明白)终极的劝导者是圣灵。改变雅典人或哥林多人心意的,不是他论证的巧妙或高明,而是圣灵藉着圣道所作的主权见证。

因此,正如路加所记,对保罗讲道的反应各不相同:有人继续讥笑(无疑仍视他为“胡言乱语的”);有人还想再听(虽未信服,但保罗的话引起共鸣,引发好奇);还有人跟随他信了主。从最后这群人的反应可见,保罗的讲道明确要求人以信心回应——基督复活的 pistis (修辞证明)旨在引发受众 pistis (信心) 的回应。

那么保罗当日的讲道是否成功?我们不能凭受众反应衡量成功。即便所有雅典人都信主,也不能证明保罗的成功——唯有主权的圣灵能达到这样的果效。但保罗确实成功传递了上帝的真理。我们护教的成功,在于所言与圣道相符。圣约护教的目标不是使对方归信

(这是我们力不能及的,是我们的祷告,却不该是我们的目标),而是尽己所能地以劝导的方式传递上帝自己的真理——这真理聚焦于道成肉身并住在我们中间的主。

这帮助我们明白:护教对话不是要“赢得”辩论。我们蒙召不是要在智识或修辞上胜过对方,护教不是智力竞赛,而是属灵争战——唯有基督的灵方能胜过真正的仇敌。

第二个需要谨记的结论已在开篇提及:因劝导式论证需考量“情感诉求”,每次护教交锋的应对方式、阐述真理的侧重、给出的答案都会不同。我们说话的内容、方式、措辞与回应,很大程度上取决于对话对象。保罗在会堂为基督教辩护时就不会引用亚拉图的诗句——那样就误解了受众的“情感诉求”。

因此在圣约护教进路中,“当有人说 X 时你该如何回应”这类问题往往有多种可能答案,因该问题本身是抽象的。合宜回应需要更充分地考量“情感诉求”。不可改变的是我们言说的“品格诉求”(ethos)与“逻辑诉求”(logos)——任何情境下(无论护教与否)我们都要圣洁,因为上帝是圣洁的;任何情境下(无论护教与否)当时机出现,我们都当传达符合圣道的信息。但“情感诉求”要求我们运用智慧——必须将所知真理应用在具体处境中。

后续章节我将提供智慧应用的范例,展示圣约护教进路应对某些挑战的可能方式。但这些仅是示例而非模板(除非用于阐释十大原则的不同维度)。但盼望这些示例,能启发更多合宜的劝导路径,并靠着上帝的恩典,进一步坚固我们,使我们能回应一切临到的质疑、攻击或疑问。

高天之上,蓝得更柔和,
大地周遭,绿得更甘甜;
每一种色彩里都藏着生命,
未曾仰望基督的眼睛却从未看见。

40、乔治·W·鲁滨逊,《以永远的爱爱你》,1890年。

第五章、我们攻破各样的计谋：阿喀琉斯之踵

若上帝确为人类的造物主，正如我们所见，恶便不可能内在于受时间限制的（temporal）宇宙之中。倘若上帝存在，人类必是因故意悖逆的行动而将罪引入世间。因此，当前的存在状态实非正常，而是反常。故而，若坚称现状为常态，便等同于否认人类对罪的责任——这无异于将罪责归于上帝，此论调从根本上否定了绝对上帝的存在。¹

· 那美好的仗

“攻破各样的计谋”（林后 10:5），正是使徒保罗事工的鲜明特征之一。我们深知，无论是过去、现今还是将来，都存在着对基督教信仰的敌意。我们也确信，凡与基督教为敌的，其本质必为虚妄。这一认知并非源于我们比他人更聪慧、更理性或更连贯，而是基于上帝的启示及其恩典在我们生命中的作为。

保罗深知那些侵入哥林多教会的搅扰者，正通过诋毁他的事工来建立自己的势力。他明白，对其事工的攻击实则是对福音真理本身的攻击。因此，他在哥林多后书后四章中系统回应这些攻击。第十章前六节作为全篇总纲，向读者阐明他回应的核心要旨：他必要攻破各样的计谋。

虽然 4-5 节确实在描述保罗的使徒职分，但这绝非仅是客观陈述。作为基督的使徒，他乃是在向我们示范当如何捍卫信仰。若保罗预备攻破各样的计谋，我们也当如此。换言之，保罗期待读者同样践行这一原则。我们如此确信的缘由之一，在于 4-5 节的用语至少融合了两处经文：“攻破坚固营垒”（第 4 节）的意象，与箴言 21:22 如出一辙——“**智慧人爬上勇士的城墙，倾覆他所倚靠的坚垒**”。保罗论及质疑者的假智慧时，心中必然浮现此景。

他也知道，哥林多教会中有些人会联想到这层含义。他使用这类表述，并引导读者参看《箴言》，是要告诉他们：真智慧在于摧毁权势者所倚仗的坚固营垒。像其对手那样单纯堆砌论点（无论真假）并非真智慧。从上头来的智慧，必须在适当时机拆毁虚妄筑起的堡垒。追求智慧的基督徒，也当在必要时“倾覆坚垒”。

保罗的措辞，与当时智者学派的术语极为相似。他以此引起那些挑战者的注意，正告

1、哥尼流·范泰尔，《信仰的辩护》第四版，第 85 页。

那些“行事诡诈的假使徒”：他们精心构筑的虚假门面终将崩塌。这些人处心积虑地炮制并兜售种种论调，企图颠覆保罗的事工、摧毁哥林多教会。但保罗要让全体会众明白——他必将那些攻击他的谬论彻底粉碎。

这就是“**为真道打那美好的仗**”（提前 6:12）。捍卫并传扬福音是每个基督徒的责任，而这种捍卫本质上是一种拆毁——拆毁一切攻击基督教的虚妄论证。保罗在哥林多后书 10:5 所用“计谋”（logismous）一词，正是专门针对质疑者所倚靠的权柄。他们妄图仅凭自己的学识与智力，就在教会中树立权威。因此，其论调的力量完全取决于他们自己的思想。

保罗提醒我们：这些搅扰者提出的论证，其权威性不过等同于他们自身。而他们的权威，归根结底只是存乎其心的幻象——完全建立在自我构想与推理之上，实为想象力的虚构产物。因此保罗宣告：他必要追击并摧毁这些假使徒所依仗的虚妄权威。（关于这些假使徒的更多论述，详见第六章）

这正是我们从事护教工作时必然面对的情形。护教学在诸多层面上，本质是一场关于权威的争战。它要求我们明确表明我们的立足点——或更准确地说，我们的立论根基；同时也敦促质疑者表明他们的立论根基。权威问题永远是首要议题。

保罗在下一句中所提出的观点，让我们清楚看到他所反对的是何种论调。这句话可译为“**各样拦阻人认识神的那些自高之事**”。保罗不仅暗指攻击者的骄傲之罪，更指出那些蛊惑部分哥林多人的诡辩，往往披着“精深学问”的外衣。这些论调或许听起来高深莫测，或许因其术语堆砌而显得咄咄逼人，但归根结底不过是另一种悖逆之见——其权威性正如那些假教师本身一样虚妄。

保罗更指出，这些绝非仅是口舌之争。若有人信从，必将带来毁灭性的后果。尽管这些论调本身毫无权威，但其诡辩之术足以诱使人拒绝福音。这些论调的危险性恰恰在于：它们以极其隐蔽的方式颠覆福音真道。实际上，这些正是“**拦阻人认识神的自高之事**”。

西方思想传统中充斥着此类论调。这或许正是许多基督徒选择远离该传统的原因之一——它们令人望而生畏，让我们自觉在智识上低人一等。

对此有两点值得谨记：首先，我们当认清，任何拦阻人认识神的论调，都可能给信从者带来毁灭性影响；其次，我们确信基督教确实拥有回应这些论调的答案。即便我们不熟悉那些论证的专门术语与技巧，一旦把握住它们试图解答的核心问题，我们对圣经的理解就能提供真实而必要的答案。因此，本章旨在示范如何摧毁一个尤为盛行的谬论。

如开篇所述，常有人指责本书倡导的护教进路难以实际应用。有人或许会说，“一旦阐明你们的原则，除了宣讲真理外便无计可施。真正的论证与你们的进路格格不入。”这种批评或许不无道理。可能我们过于专注方法论本身的真理构建，却疏于应对具体质疑基督教的论点。有鉴于此，我将呈现另一个攻击基督教的典型论调，并给出符合前文原则的回应，以此展示基督教论证的力度。

从广义上说，护教学涵盖一切坚固和彰显基督教真理的言行。每当基督徒传讲或活出真理时，总会面临某种形式的反对——或来自我们残留的罪，或来自世界，或来自魔鬼，抑或是这些势力的联合。真理永远面临着敌对势力，这正是我们基督徒所处的属灵争战。

但具体而言，我们可以将护教学视为包含两个相辅相成的任务——积极任务与消极任务。积极层面，护教学旨在向那些受不信思想影响甚至奴役的人阐明基督教信仰。这在我们与人讨论福音并回应质疑时体现得最为明显。每当如此行，我们就是在质疑中见证基督信仰。这正是第二章所称的“基督教语境”。

消极层面，护教学的任务是驳斥对基督教真理的挑战。这里重点在于反击那些声称基督教自相矛盾或违背理性的论点。用保罗的话来说，这种消极进路就是要“攻破坚固的营垒”，削弱、减损或瓦解敌对论点表面的说服力。这一消极层面常包含第二章提到的“流沙效应”——我们要证明反对基督教的立场会因自身矛盾而崩塌。

这两个任务——积极与消极——不应割裂；它们往往可以同时进行，我们也当力求兼顾。一个人可以在捍卫信仰的同时传扬真道，在拆毁错谬的同时建造真理。后文将阐明，综合考虑之下，这正是基督教护教学的最佳实践：我们既要捍卫，也要传扬。

但这两个任务亦可独立进行。有时我们可以仅为基督教信仰辩护，回应特定攻击，而

不立即将其作为真理呈现。这样做或许是为了“清理土地”——扫除拦阻人接受基督教的障碍，为后续真理的播种预备土地。这种防御性工作有其价值，清理土地本身是必要之举。因此我们不应否定护教学消极层面的意义。若沿用这个比喻，清理后的土地需要及时播撒良种，否则杂草必会再生。但清理土地本身就是不可或缺的工作。

本章剩余部分，我们将通过具体案例来展现这种双重区分的实际应用。

· 消极护教学

当我们专注于化解或削弱对基督教的质疑时，我们所实践的正是“消极护教学”。消极护教学的初步目标，在于抵御那些针对基督教的质疑与抱怨。

这类质疑层出不穷，难以尽述。在消极护教学中，回应攻击更侧重于理解具体质疑本身，而非（像积极护教学那样）直接传扬基督教真理。二者同为护教学不可或缺的组成部分，本应相辅相成。但某些情况下——至少在初始阶段——最有效的回应或许是直面质疑，为后续传扬基督教真理扫清道路。以下例证或许能帮助我们理解这种进路。

思考世间的罪 (sin) 与恶 (evil)，是进入消极护教学的最佳切入点之一。甚至可以说，大多数对基督教的质疑，归根结底都以某种形式指向罪与恶的问题。无论如何，这都是基督教必须面对的最显著难题之一。鉴于上帝属性与罪恶存在之间的根本矛盾，有人称之为基督教的“阿喀琉斯之踵”——这个看似微小的破绽足以导致整个体系崩塌。这个问题通常被统称为“恶之难题”。

“恶之难题”似乎是基督教必须面对的最顽固挑战。它以多种形式出现。已故的无神论者（后放弃无神论）安东尼·弗卢曾讲述“隐形园丁”的比喻：两位游客在丛林中发现一片精心修整的花园。一人坚称花园证明园丁存在，另一人却不以为然。每当前者对园丁存在的信念遭遇新的质疑时，他都会补充限定条件来支撑自己的信念，而非放弃信念本身。

这个比喻旨在说明基督教的上帝“死于千万条限定条件之下”。弗卢试图论证：每当有神论或基督教遭遇质疑，信徒总是通过为上帝的存在附加新的限定条件来规避质疑，而非放弃信仰。在弗卢看来，正因这些限定，基督教变得无法“证伪”，从而沦为毫无意义的立场。

值得注意的是弗卢提出这个比喻的缘由。无辜孩童惨死的现实深深震撼了他，促使他通过比喻展示：面对如此骇人的恶，相信上帝显得何其荒谬。他试图证明，基督徒遭遇此类质疑时，唯一能做的就是不断修正对上帝的理解，以求为上帝“开脱”。正是“恶之难题”，促使弗卢得出基督教毫无意义的结论。

“恶之难题”这一哲学命题可追溯至数千年前，历代思想家都对其有所阐述。大卫·休谟的概括可谓鞭辟入里：“伊壁鸠鲁的古老诘问至今无人能解：若上帝愿意阻止恶却无能为力，则祂并非全能；若上帝能够阻止却不愿作为，则祂并非至善；若既愿意又能阻止，世间的恶从何来？”² 休谟所引用的伊壁鸠鲁之问，实质上与困扰弗卢的是同一个核心问题：在一个充斥罪恶的世界里，全善、全能、全知的上帝如何可能存在？倘若上帝兼具这三种属性，世间理应无恶。然而恶显然存在，由此推论，这样的上帝并不存在，也不可能存在。

休谟等人提出的这一论证框架，主要着眼于理性层面的矛盾——上帝的存在与恶的存在显然无法兼容。但我们不能将这种理性探讨仅仅视为抽象思辨。如前所述，弗卢提出比喻的缘由正是源于孩童遭受苦难的现实。因此，这个理性难题具有极其现实的意义和影响。

“恶之难题”之所以成为质疑基督教的有力武器，在于它同时指向两个无可辩驳的事实：(1)上帝的属性与现存之恶无法兼容；(2)世间之恶真实存在，且以深刻持久的方式影响着每个人。所有基督徒都承认这两个事实。

鉴于该问题的复杂性，回应“罪与恶的难题”需要多管齐下。从牧养角度，我们可以展现主如何亲自安慰受苦者并胜过仇敌——这或许是最重要的回应方式。但休谟提出的难题同样具有强烈的智性维度：当我们试图在心智中同时持守“上帝存在”与“恶存在”这两个真理时，就会产生逻辑裂隙。二者显然违背常规思维模式，我们似乎缺乏调和二者的理性工具。因此，这一层面的问题常被称为“恶的逻辑难题”。

然而需要强调的是，承认这个问题具有强烈的智性维度并称之为“逻辑难题”，绝不意味着它是脱离现实的抽象思辨。我们应当明白，强调其智性维度，恰恰是在肯定它的现实

2、大卫·休谟，《自然宗教对话录》，第二版，第186页。

意义。我们绝不能陷入将理论与实践割裂的常见误区。虽然在某些领域二者或许互不相干，但基督教信仰绝不容许这种二元对立。倘若我们对某个真理的认知存在困难，那么将这一真理应用于日常生活和敬拜中也必然受阻。因此，若能正确思考“恶的逻辑难题”，我们的回应将直接产生现实影响——这会改变我们对上帝的认识，以及我们与上帝的关系。

针对“恶的逻辑难题”的回应，正是消极护教学的绝佳范例。如前所述，该难题通常被构设为一种理性矛盾：全善、全知、全能的上帝存在，与恶的存在，二者在逻辑上无法兼容。既然这个问题常以逻辑形式提出，那么尝试从护教学角度给出回应或许大有裨益。

首先需要说明，关于如何回应这一难题，学界存在诸多深奥而复杂的讨论。阿尔文·普兰丁格提出的辩护方案堪称最佳范例之一。³下文我们将借鉴并采纳其回应当中的某些原则，但不会接受其理论所依赖的自由意志观——这种观点不符合改革宗神学框架（因其偏离圣经教导），因而不适用于我们从圣约角度对此问题的探讨。

不必深入细节，有几点说明将有助于理解。首先需要重申本节的主旨——针对“恶的逻辑难题”，我们明确采取的是辩护立场 (defense)，而非神义论 (theodicy) 的建构。⁴换言之，在现阶段，我们的目的不在于解释“这类上帝”与“恶的存在”如何能够共存，也不打算在承认罪恶存在的前提下主动宣扬上帝的存在及其作为的真实性——这种做法等于开始直接拥护我们所辩护的立场。⁵

相反，我们的核心关切在于化解攻击，揭示其论证本身存在缺陷，从而消解其攻击力。需要指出的是，这种纯粹防御性的论证模式虽然保守，却完全合理。在某些情况下，直面攻击并予以反击，使其论证力度被削弱甚至彻底瓦解，不仅是有益的，甚至是必要的。

3、普兰丁格，《上帝、自由与恶》。普兰丁格堪称当今英语世界最具影响力的基督教哲学家。他的许多理论成果经过适当调整后，都能为圣约护教学提供有益借鉴。下文关于“辩护”要点的论述均源自他的研究。

4、此处大量借鉴普兰丁格的进路，主要因其堪称“辩护”的典范。关于普兰丁格辩护理论的详细分析与回应，可参阅 K·斯科特·奥利芬特所著《信仰的理由：信仰的理由：哲学在神学中的侍奉》第 259-301 页。

5、我将在下一节尝试展示如何在此类质疑的语境中传扬基督教信仰。本节仅旨在说明护教学的消极层面与积极层面可以区分——但这绝不意味着二者应当割裂。

以这样的方式来思考或许有所助益：假设你是 15 世纪初爱丁堡城堡的守军。英格兰亨利四世派兵攻城，但因你方防守严密而败退。你成功守住了城堡，击退了进攻。此时你对城堡的掌控有何变化？实质上，你并未获得任何新领地——用俗话说就是“寸土未得”。你的战略地位并未取得任何积极进展。你所成就的，不过是挫败了敌军夺取城堡、易帜换主的企图。从这个意义上说，你只是保全了城堡的完整。

消极护教亦是如此。守卫城堡时，你无需论证自己驻守的合法性（虽然若有条件也该这么做），当务之急乃是抵御进攻、守住阵地。你只需构筑防线，确保城墙巍然、城门稳固，令敌军无从突破。此刻你只在坚守，而非进攻。严格来说，这正是消极护教的主旨。

那么，我们该如何抵御前文所述的那种进攻？该攻势的核心在于：既认定上帝（至少）是全善、全知、全能的存在，又承认罪恶存在，这在逻辑上难以自洽。进行消极护教时，护教士或许需要一些锲而不舍的精神。若要化解敌方初现的锋芒，就必须下一番功夫。

首先需要明确的是，“恶的逻辑难题”本质上并非逻辑矛盾。断言“上帝与恶同时存在”并不违反形式逻辑法则——毕竟这不是在主张上帝与恶存在的同时，又主张上帝与恶不存在（那才构成矛盾）。因此，这个难题不属于逻辑矛盾范畴。

或许更准确的理解是：这属于一种“不相容性”难题。这类问题并不像矛盾那样清晰可辨，其定义更为模糊。症结可能在于：上帝的存在与恶的存在，在我们心智中似乎无法调和——二者看似互相排斥。我们缺乏足够信息，难以理解二者共存的合理性。

我们该如何理解：上帝既是全善、全知、全能的，而恶却是每日痛苦的现实？持此论者认为，既然恶明显存在，那么“不甚明显”的上帝存在就必须被否定。

因此，上帝存在与恶存在这两个命题被认为互不相容。必须承认，这种质疑确实切中要害——这确实是个难题，基督徒应当承认这点。一位全善、全知、全能的上帝，为何会允许罪恶——甚至是泛滥成灾的罪恶——存在于世？

有个“简便”（却非正统）的解决方案：否定上帝的某一属性以消除不相容性。例如：若上帝并非全善（仍全知全能），恶的存在就与其本性一致——如休谟所言，这表明其恶意；

若上帝并非全知，恶就可解释为连上帝都未能预见的意外；若上帝并非全能，恶就表明祂无力阻止——缺乏必要能力杜绝罪恶。⁶

然而这种方案对基督徒而言代价过高。它不仅违背圣经关于上帝本质的教导，也与基督教传统对上帝属性的阐释相悖。历史上，基督教始终持守“上帝对万有拥有至高主权”这一核心教义。因此，否定或削弱上帝的任一属性，皆非基督徒所能接受的选项。

我们面对两个看似难以相容的命题：(1) 全知、全能、全善的上帝存在；(2) 恶存在。如何调和二者？普兰丁格指出，关键在于引入第三个命题(3)——这个命题既要与命题(1)相容，又要蕴含命题(2)。换言之，我们需要一个既与“上帝存在”这一事实不矛盾，同时又能包容“恶存在”这一事实的命题，来化解这种表面上的不相容性。

普兰丁格在剖析这一质疑时更进一步指出：要使“上帝的存在与恶的存在不相容”这一论点具有实质性的力度，质疑者必须证明这种不相容性是必然的。因为只有当上帝与恶的共存确属逻辑矛盾时，该论点才具有杀伤力。倘若二者仅存在可能的（而非必然的）不相容性，那就意味着它们实际上可能相容——如此，整个质疑便不攻自破。因此，质疑者必须证明上帝与恶的共存绝无可能(impossible)，而不仅仅是可能性极低(improbable)。

但这一主张实则过于武断——凭什么断言这种“不可能性”？普兰丁格通过一系列专业论证，证明上帝与恶的共存具有可能性。⁷ 纵使不深究具体论证细节，我们也能把握关键：只需引入某个能协调上帝与恶共存的真理或情境，便可化解这一攻击。

我们需要的是这样一个命题(3)：它包含上帝的存在，又蕴含恶的存在。最可能的候选命题是：“亚当在负有道德责任且自由选择⁸的情况下违背上帝，导致全人类与受造界一

6、后一种方案——即修正我们对上帝全能的理解——构成了诸多回应此难题的核心要旨。在普兰丁格的解答中，当上帝选择创造人类后，祂在某种意义上无法实质掌控人的行为，这一可能性缓解了上帝与恶并存的不相容性。一旦决定造人，祂便无法再对人类行为行使绝对主权。

7、需要说明的是，我在《信仰的理由》一书中已初步尝试从改革宗立场回应普兰丁格及“恶之难题”。我认同质疑者必须证明上帝与恶的共存存在必然的不相容，否则该论证仅停留在可能性/或然性层面——这虽不彻底推翻质疑，但却能显著削弱其预设力度。

同堕落。”需注意：该命题与命题 (1) ——即与全善、全知、全能的上帝存在——并不矛盾；同时，它也与命题 (2) 相容——因为亚当与受造界的堕落将恶带入了世界，这一命题必然导出罪与恶的存在。由此我们可以追问：亚当自由选择吃禁果这一事实，是否使上帝的存在与恶的存在变得相容？换言之，在肯定命题 (3) 的同时，我们是否无需否定命题 (1)？

基于命题 (3)：上帝的全善、全知、全能属性得以保全；恶与罪进入世界的原因获得解释。因此，尽管我们依然认为上帝与恶在本质上是对立的，却可以藉着亚当的自由选择，理解二者为何能够同时存在。⁹

对于命题 (3)，可能有人会质疑其援引了圣经启示的真理——任何关于亚当夏娃堕落的认知都以圣经教导为预设。质疑者或许会说：诉诸质疑者本人并不相信的内容实属不当，应基于双方共同认可的来源或权威。对此，我们需要审慎考察质疑背后的预设。若能如此，这一质疑将不攻自破，原因有二：

首先，由于命题 (1) 与 (2) 之间的不相容性仅仅是一种可能的不相容性，我们所需要的只是命题 (3) 本身具有可能性。换言之，我们一开始并不需要为命题 (3) 的真实性辩护（尽管它确实为真；但要记住，我们现阶段提供的是一种辩护，而非对基督教信仰的正面宣扬），我们只需要证明命题 (3) 本身是可能且合理的。那么，如何使诉诸亚当及其行为的做法不仅可能而且合理？

关键在于：这是基督教的核心教义，数千年来被无数基督徒（及犹太人）所信奉。即便质疑者本人不信，也不构成否定其真实性或合理性的理由，更不影响其可能性。须知，质疑者要求我们解释上帝与恶的共存——既然他不相信上帝的存在，自然也不会接受这个解答，但这无损于解答本身的真实性或合理性。

8、此处“自由”的定义遵循《西敏信条》9.2 条：“人在无罪状态中，有自由和能力立志行上帝所喜悦的善事，但这种状态是可变的，所以他可能从其中堕落。”该定义不包含莫林那主义 (Molinism)。

9、显然这里还需深入探讨（特别是关于亚当选择的偶然性问题），但过度展开会偏离主题，且技术性讨论可能模糊核心观点。具体论证可参阅奥利芬特《信仰的理由》第 14-16 章。

其次（这是此类讨论中常被忽视的要点），质疑者提出的“罪与恶的难题”，其本身已预设了上帝的存在。换言之，尽管无神论者否认上帝的存在，但他此刻向基督教提出的难题，并非无神论自身需要面对的困境（至少不直接相关），而是专门针对基督教——唯有在承认全善、全知、全能之上帝存在的前提下，这个问题才成立。¹⁰

对于这一难题，至少存在两种解读路径：其一，无神论者或许是在说：“面对无处不在的恶，我无法相信这样的上帝；若能证明二者相容，至少能消除一个障碍。”此时，他将不相容性视为信仰的绊脚石。其二，质疑者也可能是在宣称：“既然上帝与恶互不相容，你们就不可能同时相信二者。”这种情况下，他指责基督徒持守（某种）非理性或虚妄的信念。

因此，这种质疑既可能是试图消除（在无神论者看来）基督教存在的一个问题，也可能是试图证明基督教在某一点上不真实或不合理。

回应的关键在于：无论质疑者如何构建问题，回应策略本质相同。既然该难题的提出已预设了上帝的存在及其属性（全善、全知、全能），那么诉诸记载这些属性和讨论“恶之难题”的经典（即圣经）来回应，完全符合问题自身的逻辑框架。

鉴于质疑本身已默认“存在具备这些属性的上帝”这一前提，最核心的问题应是：质疑者凭什么设定一位全善、全知、全能的上帝？显然他本人并不相信这样的上帝——他知道这正是我们基督徒所信的上帝，并且我们确信上帝至少具备这些属性。

更关键的是：既然质疑者将难题表述为基督教的内在问题，那么从同一源头（即记载上帝属性的圣经）寻求解答，既不构成逻辑谬误，也不存在论证断裂。¹¹

10、有人或许会坚持认为，这一问题是在广义有神论层面的问题，事实也可能如此。然而，这并不要求、也不可能要求人们的回应必须出自某种泛泛的有神论。在这一问题上，诉诸基督教有神论是完全合理的，因为该问题本身就包含在基督教的真理之中。

11、需要说明的是，若仅以“无神论者缺乏断言某事物为恶的根基（因其世界观不存在绝对标准）”来回应，实则未能切中当前质疑的核心。诚然，无神论在判定恶的标准依据上存在根本缺陷，但此处探讨的是上帝存在与恶存在的相容性问题——这本质上是基督教需要面对的课题，而非无神论的困境。因此，我们应当在此框架内，自然给出基于基督教立场的解答。

因此，质疑者是否相信命题(3)与我们给出的回应无关，也与该问题是否存在解答无关。他本就不信上帝的存在，却为构建难题而预设了上帝的存在。可见，质疑者个人的信念体系与我们的回应并无直接关联——正如其质疑本身也与其信念无直接关联。

这一点至关重要，不容忽视。在此类辩论中，双方常误以为所提出的论证语境（包括回应）必须获得彼此认可。但现实中存在太多阻碍双方接受特定回应的因素。当前需要的并非质疑者能够接受的陈述——因为他所提出的难题（即发动的攻击）本身就包含基督徒接受而他不接受的命题（1）。因此，某种事态（即上帝的存在）的可接受性本就不属于质疑者的信念范畴。既然如此，基于挑战本身的逻辑（而非质疑者立场）来回应就完全合乎情理——毕竟他的质疑本身已与其立场自相矛盾！

不妨这样理解：质疑者对我们说：“你们基督徒相信两个互不相容的命题，有责任向我证明二者如何相容。”假设他还要求我们基于其无神论立场来证明这种相容性——这显然无法实现。唯有诉诸这些命题的源头与实质，才能证明其相容性。而第一个命题“上帝存在”恰恰在无神论立场中缺席。因此，任何回应都不能以无神论作为合理解答的语境。

由此可见，这一质疑虽然强调两个基督教核心真理的不相容性，却恰恰预设了这两个只能通过神圣启示才能认知的真理。因此，引入同样是基督教真理的命题（3）来论证命题（1）与命题（2）的相容性，完全合情合理。

事实上，这是唯一合理的回应方式。若质疑者指责这种回应不当，实则是在暗中引入未言明的预设——这等于擅自改变辩论规则。若出现这种情况，就需要展开更高层次的讨论，或许此时应当转向积极传扬基督教信仰，而非止步于辩护。我们将在下一节讨论如何基于这一质疑来传扬基督教。

此处需要强调的是：只要我们的回应取得成功，所谓的“恶的逻辑难题”就会严重弱化。面对来袭的攻击，这一回应旨在击退其攻势，使其丧失杀伤力。在上文的论述中，我们并未试图将讨论转移到我们的信仰根基，也没有积极向质疑者介绍基督教福音的实在性。

这些工作当然可以——并且一旦时机成熟就应当——进行（下文将详述）。但我们不能

断言：若不涉及这些内容，就等于没有给出真正的辩护。尽管这种进路本质上是消极的，但它在护教对话中自有其合理地位与实用价值。

· 积极护教学

在前一节中，我们试图削弱“恶的逻辑难题”这一无神论质疑的力度——该质疑旨在否定上帝的存在。我们将其理解为不相容而非逻辑矛盾，这种理解本身并无争议。

我们的初步回应包含两个层面：第一层面聚焦质疑本身的力度。这类质疑若要产生预设效果，必须证明上帝与恶的共存绝无可能，即二者存在必然的不相容性 (necessary incompatibility)。若不相容性仅是或然的 (probable) 而非必然的，则意味着二者可能相容 (possibly compatible)，该论证的预设力度便荡然无存。

试以德州扑克为例：发牌者不太可能 (probably will not) 给我发四张 A，但也存在这种可能性 (might)。因此，任何否定我获得四张 A 的论证，都不能排除这种可能性。虽然概率极小，却并非绝无可能。

同理，对于上帝与恶的共存问题，任何仅证明二者共存概率较小的论证，都不构成有力反驳。小概率事件每天都在发生。若该质疑只能得出“可能性低”的结论，则对基督教不构成实质性质疑——这类小概率判断往往更多反映主观倾向 (详见第六章)，而非逻辑效力。

我们回应的第二层面在于：该质疑本身援引的概念完全基于基督教的上帝观。质疑者通过其质疑，实际上为回应者开辟了道路——使我们能够严肃探讨认识上帝属性的途径。该质疑预设了上帝具有全善、全知、全能的属性，¹² 而这些属性唯有藉着上帝的启示才能认知。既然质疑本身 (至少隐含地) 涉及启示范畴，那么基于启示作出回应就完全合理。

换言之，质疑者要求我们“合理解释”以下信念：(1) 上帝存在；(2) 上帝具有前述属性；(3) 恶存在。而“合理解释”的途径，正与质疑产生的根源相同，也与我们认识上帝属性的途径一致——即藉着神圣启示。

12、需要重申的是，质疑者本人并不相信上帝的这些属性，但该质疑本身需要这种对上帝的理解。因此，质疑预设了某种对上帝的认识——而这种认识的获得方式恰恰与质疑本身密切相关。

然而细心的读者可能已经发现，上述回应尚未触及该质疑的另一个层面。在我们提供的解答中，其实隐含着—一个可能被质疑者提出的新质疑——针对我们解决“恶的逻辑难题”的方案本身。

对我们的回应，质疑者或可进一步反驳：“你们声称亚当在负有责任且自由选择的情况下偷吃禁果，导致罪与恶进入世界。但你们丝毫未能解释：鉴于上帝自身的属性，亚当又怎么可能为其悖逆选择负责？”换言之，原质疑中的不相容性，可归结为上帝的某些特定属性，与恶的现实之间的不相容——而这位上帝本身正是反对恶的。

这一推论完全合理。“恶之难题”如今更具体地指向基督徒，要求其在上帝全知全能的背景下，解释亚当责任的合理性。我们不妨称之为“属性不相容论”(Incompatible Properties objection)，因其聚焦于上帝与人（或受造界）各自属性间的不相容。

如前所述，在普兰丁格的解答中，“属性不相容论”成为核心议题。问题不在于上帝的存在与恶的存在之间笼统的不相容，而在于更具体的不相容：一方面认定上帝具有前述种种属性，另一方面又承认亚当引发了一种之前及之后都与这位上帝相悖的事态。

更具体地说：全能全知的上帝为何未能“防护”或阻止亚当将受造界带入毁灭？作为全知者，上帝本可预知亚当在任何情境下的选择，从而避免该情境出现；作为全能者，祂本可阻止亚当犯罪，从而使受造界免于罪的奴役。¹³

普兰丁格的解决方案是：对上帝特定属性（尤其是全能性）进行重构，认为创造亚当这一行为本身限制了上帝的本质能力。换言之，一旦上帝决定创造亚当，其全能性就可能因上帝在上帝面前的道德责任而受到限制。

这种对神人关系的理解并非新见，它通过赋予人类独立于上帝的行动能力，试图调和

13、在我看来，“属性不相容论”才是问题的核心。简而言之，莫林那主义者或普兰丁格的回应仍留下重大疑问。尽管普兰丁格的解答仅定位为“辩护”，但由于其将上帝的掌管与罪恶行为本身疏离，已近乎神义论 (theodicy) 范畴。例如按普兰丁格的重构，上帝可能无法强力实现一个仅含道德良善的事态。但即便如此，祂必然知晓亚当的选择——即便这种知识是所谓的“中间知识”(middle knowledge)。若果真如此，上帝为何仍执意创造？

上帝的大能与人的自由之间的不相容性——上帝虽有大能,却为保障人的自由选择而自我限制。但这一解答仍存在疑难。

需要澄清的是,问题不在于简单地认为上帝的全能受到限制。与所有神圣属性一样,上帝的特性必须根据其自我启示来理解和界定。例如,上帝的“全能”并不意味着祂有能力说谎——这种“不能”并非缺陷,而是源于上帝的本质。因此,“全能”不能抽象地定义为“能做任何事”,这种定义与圣经的可能性概念相悖;确切地说,“全能”意味着上帝能做一切符合祂属性的事,正如儿童要理问答所言:“上帝能做一切祂所定意的事。”

普兰丁格方案的真正问题,不在于他对“全能”作了限定(基督教神学都需界定“全能”的范畴),而在于他限定全能的方式。正如其理论所示,他认为上帝的全能因亚当的(自由意志主义式, libertarian)自由意志而受限——这种意志能产生上帝的大能所无法成就的事态。换言之,亚当的意志能独立于上帝的掌管而运作,或者说上帝对亚当的选择没有主权,这些选择必须独立于上帝。按此逻辑,任何受上帝掌管的意志都不算自由,因而无法归责;而任何与上帝旨意协同的意志,其行为责任都当归于上帝——这等于说上帝是罪的创始者(author)。

但这种限制上帝主权的解决方案,是圣约护教学无法接受的,也与宗教改革时期重申的、最符合圣经真理的神学相悖。¹⁴持改革宗神学立场者需要另寻解答之道。

事实上确有其道——这条路径更明确、更自觉地指向福音的真实,将其作为解决罪与恶难题的唯一真实方案。可以说,其他进路都无法如此自然地引向福音,这正是它们的根本缺陷所在。

或许通过“无神论质疑者”与“圣约护教士”的虚拟对话,能最好地说明这一特定质疑。此类虚构对话虽比实际对话更“理想化”,但至少能为回应“属性不相容论”提供基本框架:

14、从神学角度看,普兰丁格选择了一种莫林那主义立场,认为上帝的行动由其“中间知识”所决定——这种知识已考量了人类自由意志的选择。这与历史上阿民念主义的立场相似。改革宗神学对此持反对态度,且理由充分。关于这些区分的详细讨论,可参阅奥利芬特所著《信仰的理由》第262-272页及第14章。

无神论质疑者：根据我的理解，你认为我的质疑必须证明上帝与恶的共存具有必然的不相容性。你还引入了圣经启示的命题（关于亚当），并辩称该质疑本身（至少部分）也源自圣经启示。这些论点我可以让步（再次提醒，本对话比现实更“理想化”）。

但你未能令我满意地解释我质疑的核心：问题不在于上帝与恶能否共存，而在于具备前述种种属性的这类上帝，为何会与恶共存？正是上帝的全知与全能属性（既然有神论者都承认上帝的全善）排除了与恶共存的可能性。鉴于世间恶的压倒性证据，相信这类上帝的存在实属非理性。

圣约护教士：为回应你的质疑，不妨先将其置于更广的语境中。该质疑本质上认为：上帝的属性与受造界的某些属性互不相容。也就是说，它预设了关于上帝与受造界的某些前提，进而得出“鉴于受造界的这些属性，上帝不可能存在”的结论。¹⁵你具体关注的是上帝的属性与人类（此处指亚当）属性的不相容。

在直接回应前，需先澄清几点：

首先，如何界定“相容性”？为避免偏离主题，我们暂采用通用定义：“两个命题 e 与 h 相容，当且仅当它们互不蕴含对方的否定”。¹⁶

你的质疑认为：全知全能的上帝与恶的存在不相容。按上述定义，即恶的存在必然蕴含这类上帝不存在。为简略起见，我们姑且将“逻辑蕴含”理解为：“恶存在”的真实性排除了这类上帝存在的可能性。

不过，在具体讨论之前，我们需要先厘清几个基本要点。我们本质上是在探讨上帝与世界究竟存在何种关系——当然，我的探讨是基于基督教立场。尽管你的质疑可能针对所有形式的有神论，但必须认识到，回应的内容取决于对上帝本质的特定理解。我的回应正

15、正如我们在第一章所述，这类“属性不相容论”的论证构成了迈克尔·马丁与里基·莫尼尔主编《上帝的不可能性》的核心内容。关于该理论的学术性讨论与回应，可参阅 K·斯科特·奥利芬特所著《显白至理：系统神学护教进路》，载于莱恩·蒂普顿与杰弗里·瓦丁顿合编《复活与末世论》。

16、马里奥·奥古斯托·邦格，《科学与哲学的批判进路》，第 57 页。

是基于对基督教所信奉之上帝的理解。

根据基督教的理解，上帝乃是必然存在者。也就是说，上帝不可能不存在。祂并非自我成因 (self-caused) 的存在，而是无因 (acausal) 自存者。祂的存在即是祂的本质，无需任何原因维系。事实上，祂的存在和祂那必然、本质的位格，完全不需要任何外在条件。

上帝不仅必然地持守其本质，万物的存在也唯独依赖于祂创造与维系世界的自由决定。创造并非上帝的必然行为，而是祂自由的定旨。

当上帝进行创造时，祂就与受造界建立了关系，并与那些按祂形象所造的人建立了特殊关系。与其它受造物不同，这些承载上帝形象的人负有“映照”上帝品格的责任——他们应当成为上帝本体的人间摹本。

然而如前所述，亚当非但没有映照上帝的品格，反而违背上帝的禁令，致使受造界与全人类一同堕落——这种堕落是人类自身无法补救的。若要解决这个问题，唯有上帝亲自提供救赎之道。

此时，质疑者或许已失去耐心。他可能预感我们将要展开救赎历史的论述，或认为我们正在偏离其质疑核心。对此，圣约护教士继续回应：

圣约护教士：上帝如何提供解决方案，我们稍后会详述。此刻需要强调的是：上帝解决亚当所引发问题的方式，是亲自在圣子的位格中降临，以解决罪的问题。

无神论质疑者：哦，懂了。当我提出“属性不相容论”时，你的第一反应竟是向我传讲“上帝死在十字架上”这类谬论？这分明是转移话题——这与相容性问题有何关联？

圣约护教士：我确实要与你探讨这类“谬论”，但这正是为解决相容性问题所做的必要铺垫。你当知道，基督教之所以为基督教，正因其核心并非某种泛泛的上帝，而是三位一体的上帝——圣父、圣子与圣灵。我承认你不相信这些真理，但正如我所言，这与我们当前的讨论以及你的具体质疑无关。

你并非要求我基于你的信念来解释上帝与恶的共存（既然你不信上帝，这种要求才真

显荒谬),而是要我就上帝存在的预设作出解释。我只是在陈述基督教自始持守的信念。

既然我们讨论的是上帝与受造界的关系,你就应当知道:这种关系最核心、最本质的典范,正体现在圣子耶稣基督身上。基督教始终相信,正是圣子以道成肉身的形式“屈尊俯就”,使上帝与受造界的关系达至顶峰。

无神论质疑者: 我们不是要讨论相容性问题吗?难道必须深入你们宗教的细枝末节?

圣约护教士: 事实上,我们讨论的并非基督教的细枝末节,而是其最核心的教义。如果你真诚地寻求关于上帝的存在与恶的存在相容性问题的解答,我就必须给出触及我们分歧本质的诚实回答。

现在回到相容性问题。¹⁷ 在主后 451 年的《迦克墩信经》(其根源可追溯至圣经启示,如有需要稍后可详述)¹⁸ 中,对圣子道成肉身的描述是:“同一基督,是子,是主,是独生的,具有二性,不能混乱,不能改变,不能分割,不能离散”。

信经接着宣告,在这“位格性”联合中:“二性的区别不因联合而消失,反而各性的属性得以保存,并会合于一个位格和一个独立存在 (Subsistence) 之中,并非分离或分割为两个位格,而是同一位圣子、独生的上帝、道、主耶稣基督。”

需要特别强调的是,这种“道成肉身”的教义——即神子取了人性——是天主教与新教共同认信的。我所述内容完全符合正统基督教神学。

若考察两千年来的基督教信仰便会发现:上帝藉着“二性一位格”的联合,在道成肉身中与受造界建立关系。这两性本是不相容的——即无限的神性与有限的人性联合。当神子取了人性时,祂并未放弃原有的神性(无限、永恒、不变、自存等属性),而是新增了原本没有的人性及其一切特质。正如信经所言,祂始终是同一位格(神子)只是现在兼具人性。

17、至此,我的回应模式应当已清晰可辨:这种模式严格遵循原则 1,提供具有鲜明基督教特质的解答。它同时表明,正是基督教信仰的实质内容为诸多质疑提供了回应——因为唯独在基督教中,上帝以道成肉身的形式屈尊俯就。

18、相关经文讨论可参阅 K·斯科特·奥利芬特《上帝与我们同在:上帝的俯就与上帝的属性》第三章。

也就是说，根据基督教对三位一体的理解：圣子与圣父、圣灵同样是完全的上帝，每位格都拥有（且就是）上帝的一切本质属性。因此，每位格“的存在，荣耀，称颂和完全在祂自身都是无限的；自足，永恒，不变，不可参透，无所不在，无所不能，无所不知”。¹⁹

《迦克墩信经》明确宣告：当神子取了人性时，二性不能混乱，不能改变，不能分割，不能离散。

也就是说，神人二性并未混合产生第三性，各自本质属性皆未改变；二性既未分割，也未分离——正如信经所言：“二性的区别不因联合而消失，反而各性的属性得以保存，并会合于一个位格和一个独立存在（Subsistence）之中，并非分离或分割为两个位格，而是同一位圣子、独生的上帝、道、主耶稣基督。”

你是否看出我的论证进路？基督教两千年来的信仰确证：上帝的本质属性与（在此特指）人的本质属性具有相容性，这使得二者能在一个位格中联合，且各自属性保持不变。那些表面看似根本不相容的特性，竟在一个位格中实现了完美联合。

无神论质疑者：我必须在此提出抗议。我可以容忍你讨论亚当甚至基督教教义，但现在你提出的相容性模式——即便按基督教的标准——也是绝无仅有的特例。你怎能从一个在你们宗教中被视为一次性神迹的事件中，推导出普遍性的相容性概念？

圣约护教士：你正确地认识到道成肉身的独特性，我绝不否认这点。但在继续之前，请注意这个关键：按照圣经及历代信经的教导，在耶稣基督的位格中，神性与人性实现了联合。因此，至少我们得承认，上帝必然具备的属性与受造界（包括人类）的本质属性之间，并不存在内在或本质的不相容性。

上帝能够将二者结合——使其联合——却不违背任何一方的本质属性。如果这是真的，那么任何关于相容性的概念都必须承认：上帝的属性与人类的属性之间并不存在不相容性。上帝能在不混淆或改变任何一方的前提下，将二者联合为一。

19、《西敏大要理问答》第七条答案。

这种相容性具体如何体现？部分体现在圣经所记载的基督生平中。以客西马尼园的基督为例（太 26:36；可 14:32）。这位神子——太初与上帝同在的道（约 1:1）——即将承担为罪受苦的重担。祂做了什么？祂向父神祷告。祷告什么？求父将这杯撤去，求父开辟其他救赎之路。

这是否意味着十字架的苦难只是偶然事件，最终可能不会发生？圣经明确宣告（基督自己也清楚），十字架对基督而言是必然的（参太 26:54）。那么，这位深知圣经要求、明白顺服父神的使命、在创世前就定意走上十字架的神子，为何还要向父祈求其他可能？

其意义正如基督二性一位格的奥秘：两种不同的本性在一个位格中实现了相容的联合。上帝与受造界的关系本质上是独特的，其具体的关联方式完全取决于上帝的定旨。

也就是说，当上帝决定以某些偶然的（圣约）属性（如愤怒、恩典等）与受造界建立关系时，祂独有的必然性并不会因此被否定或削弱。更具体地说：上帝在何烈山向摩西说话，丝毫不否定祂超越时间范畴的永恒性——祂在向摩西说话时依然是永恒的；祂在何烈山显现时，依然保持着无所不在的无限性。

概括而言：上帝在自由地与受造界建立关系的同时，始终持守其本质属性。祂使二者结合，却不违背任何一方的属性。

无神论质疑者：且慢！你正试图用一个根本不可解释的现象来解释“相容性”！你要求我相信上帝的属性与受造界的某些特质之所以相容，仅仅因为上帝使之相容——即便我的理性完全无法理解这种可能性！你总不会期望一个理性人将理性抛在脑后，屈从于这种不合理的解释吧？

圣约护教士：这是个很好的问题，值得认真回应。正如你所料，我对世界和实在的理解与你截然不同——这正是我们展开这场对话的原因。

当论及何为合理或不合理（正如讨论相容或不相容），这些问题都必须在“世界本相如何”及“我们如何认知世界”的更大框架下解答。基督教认为，唯有符合基督教真理的才是合理的。例如：基督徒认为，因着罪的进入，当今世界处于异常状态而非正常状态。唯有当

判断“世界本该如何”的标准超越经验范畴时，这种判断才能成立。若仅凭经验，世界的“正常状态”确实是混乱、可怖的——但这绝非受造时的原貌。判断世界本相的“标尺”，乃是上帝在圣经中的启示。这正是基督教的基本要义。

无神论质疑者：所以你现在是要告诉我，判断何为理性的“标尺”就是圣经中上帝的话语？若果真如此，你等于抛弃了一切思维标准，包括基本的逻辑法则。这纯粹是非理性！如此一来，矛盾反倒可以成为“正常状态”，而这本身当然又意味着它们并非“正常状态”——这本身就是一个矛盾。然后就这么无限循环下去。

圣约护教士：你只说对了一部分。确定何为理性的“标尺”确实是上帝的启示（包括圣经中上帝的话语），但这绝不意味着要废除常规思维法则，正如圣经作为万物存在的“标尺”并不会否定我笔记本电脑的存在一样。

作为“标尺”，圣经为我们划定了生活与思考的疆界。它并非要摧毁或根本改变世界，而是指引我们认识世界。必须指出：唯一的替代方案就是假定人类能靠自己（无论个体或群体）确立这些标准——而思想史已证明这种假设极其可疑。

正如普世信经准确表达了道成肉身的圣经真理，它们也同样阐明了三位一体的圣经真理。比如《亚他那修信经》宣告：“大公信仰教导我们：我们敬拜三位一体、一体三位的上帝，既不混淆位格，也不分割实体。父一位，子一位，圣灵亦一位，然而父、子、圣灵同享一个神性、同等荣耀、同具永恒威严。父如何，子如何，圣灵亦如何。”

换言之，教会历来认信：上帝在本质上为一，在位格上为三。但教会也承认这真理无法被完全理解。有人会问：三个完全（而非部分）是上帝的位格，为何不是三位上帝？圣经与基督教历史的答案是：圣经既不容人削弱三个位格的真实性，也不容人在独一真神之外增添别神。三与一同时为真。

这真理是非理性的吗？它确实超越我们的理解力。我们缺乏将其“常规化”的认知工具。但这恰恰指向一个超越人脑的标准：以上帝的属性与圣言为准则，尽管祂的属性超越我们理性所能完全参透的范围。

即便对非信徒而言，这也不足为奇：倘若上帝存在，祂若能被受造物完全参透就不成其为上帝（同理，若能完全参透上帝，我们也不成其为受造物）。

回到正题：你寻求的是“恶之难题”的解答，即上帝的属性与恶的属性之间的不相容性。但就普遍相容性而言，上帝持守祂本质的所是，与祂同受造物（包括人）建立真实、动态的关系，二者并非不相容——这在基督的位格中得到极致体现。

在基督的位格中，神人二性的联合并未改变任何一方的本质属性：神性仍是完全的神性，人性仍是完全的人性。没有神性的人化或人性的神化。二性在基督的位格中和谐运作——作为神-人，祂总是按各性的合宜方式行动。

现在需在你这特定质疑的语境中讨论。某些解答认为：上帝的全能并不左右人的选择；相反，人的选择构成上帝回应的基础。但此说毫无圣经依据。持此观点者承认，其基础是对自由意志的某种特定理解——而这种理解本身又源于个人经验与普遍信念。²⁰ 然而，既然世界是“异常状态”的，我们就需要一个更可靠的指引，来判断哪些直觉与普遍信念是正当的，哪些不是。普遍信念与经验必须透过（圣经的）透镜来审视。

引入自由意志讨论的缘由不难理解：它关联到上帝属性的诸多概念。上帝的预知与主权常被认为否定任何自由或偶然性（包括人对其选择的责任）。

有人会说：倘若上帝以任何有意义的方式掌管万有，或祂在永恒中已确知我的选择，

20、这里仅举两例：“莫林那主义最恰当的理解，是对前哲学信念的哲学建构与发展，这类信念在基督教群体内外都被广泛认同……至少就我的经验而言，更为普遍的反应是：莫林那主义不过是对他们一直以来隐含持有的观点的详细阐释而已。”——托马斯·P·弗林特，《神圣护理：莫林那主义的阐释》，康奈尔宗教哲学研究丛书，第76页。

另一例：“各类持自由意志观的有神论者都诉诸经验，来支持他们对自由意志主义式 (libertarian) 自由意志的信念。我们至少在某些时候是自由行动的，这是一种直觉。决定论则是反直觉的。”——布鲁斯·A·韦尔编，《上帝的教义：四种观点》，第157页。

公平而言，奥尔森确实主张圣经教导自由意志，但他所引用的经文，都是论及上帝后悔、回心转意的经文。关于这些经文及其含义的讨论，可参见奥利芬特《上帝与我们同在》，尤其是第五章。

这选择还能算自由吗？上帝在永恒中所知的必然发生，因此上帝对其掌管之事负有责任——如此一来，自由选择与责任都被上帝的预知或主权行动否定了。

让我们在“必然与偶然的相容性”框架下展开讨论。

无神论质疑者：且慢。我耐心听你阐述了神学教义，但现在你似乎偏离了“属性不相容论”的质疑。该质疑认为存在冲突——比如你提到的上帝的全知与亚当负有责任的选择之间。这跟“必然与偶然的相容性”有何关联？

圣约护教士：问得好，我会尽快切入这点。请再给我一点时间，关联性就会显现。

假设（正如基督教传统所持守的）上帝是自存者（a se）——即祂自身完备无缺、绝对独立。要成为上帝，祂本质上绝不能依赖任何外在事物。

若果真如此，那么当上帝自由创造宇宙时，祂对受造物的一切便了如指掌。没有任何事物能向祂隐藏，也没有任何事物能使祂惊讶。作为超越时间者，祂详尽地知晓万有的过去、现在与未来。

而三位一体上帝在创造后，便屈尊与受造界建立关系。简言之，祂取得了“造物主”这一创造前未曾拥有的属性；如今祂与原先不存在的事物相关联并（自我）约束。不仅如此，当祂向受造物颁布命令时，又取得了对受造物的主权属性。正如圣经所言：祂“**随己意行作万事**”（弗 1:11），没有任何事物能脱离祂无微不至的主权掌管。

那么，上帝“行作万事”与人类选择的偶然性及责任是否相容？根据圣经，答案无疑是肯定的。圣经宣告上帝从起初便预知并预定结局（赛 46:10），但这绝不免除人对自身选择的责任。事实上，当上帝宣告其全知全能时，正是这宣告本身激励我们听从祂（赛 46:12）、遵行祂的圣言。

或者回到我们先前关于耶稣基督——三位一体的第二位格、神人二性的讨论：耶稣是否因为祂“**从起初指明末后的事**”（赛 46:10），就认为祷告的偶然性与责任被取消了？恰恰相反，在客西马尼园中，祂“**汗珠如大血点滴在地上**”（路 22:44），“**大声哀哭，流泪祷告，恳求那能救祂免死的主**”（来 5:7）。

父神真的能救祂免死吗？难道祂永恒的旨意、全知与全能，反倒使祂无力拯救自己的儿子？不，圣经告诉我们：祂始终拥有这能力，只是定意不施行拯救。事实上，“**耶和华却定意将祂压伤**”（赛 53:10）——因为父神知道，唯有此法能彻底摧毁我们强加于祂美好创造的可怖之罪。为解决恶的难题，本为上帝的这一位必须亲自担当罪孽，将其带入坟墓（林后 5:21）。要胜过我们带入世界的恶，唯一途径就是上帝亲自藉着死败坏它。

无神论质疑者：让我理清思路——你是想说，全善、全知、全能的上帝与恶之间的所谓“不相容”，其实只是认知偏差？

圣约护教士：从某个角度说，确实如此。说它是“认知偏差”，并非上帝与恶可以相容（显然不能），而是指这个难题迫使我们必须按上帝的启示（而非人的构想）来认识世界及上帝的作为。

你看，只要你坚持用自己的原则解读世界，就永远无法真正理解你自以为认识的世界。唯有透过圣经这“眼镜”，才能正确认识自我、世界及万物。基督徒既然藉此观察世界，那么关于相容性的议题——无论是三位一体、道成肉身、上帝的主权与人的责任，还是其他奥秘——都必须在上帝本身不可参透的奥秘之光中来审视。

无神论质疑者：所以你认为，我所感知的“不相容”源于我拒绝接受上帝的启示？难道你没发现，这个回答只有假设基督教为真时才成立，对我这个无神论者根本不算解答？

圣约护教士：我明白你的意思。但请记住两点：

1、你问的是“我”如何协调上帝与恶的共存——我已给出基于基督教信仰的回答。你不可能要求我在无神论框架下解答，因为无神论本就不承认这问题存在。而我既确知上帝存在，答案自然源自我的认知根基。

2、你说得对，这答案在无神论视角下确实不成立。但无神论对所有根本问题都给不出满意解答。无神论本身是一种幻觉，是对明显之事的压制。一个幻觉，怎能对现实世界的问题提供真实具体的解答呢？这才是真正的“不相容”——虚幻的信念永远无法与现实世界兼容，也无法解释世界。二者根本不可能调和。

无神论质疑者：虽然我仍不认同，但你的观点确实发人深省。希望日后能继续探讨。

不难看出，此类对话可能衍生出多种讨论方向，上文呈现的仅是其中一种可能。但这段对话也清晰表明：基督教的原则既能有力且令人信服地回应“恶之难题”，又丝毫不妥协圣约护教进路的真理。尤其独特的是，唯有这种进路能如此自然而直接地将恶的讨论引向福音。

我们绝不满足于仅通过泛论上帝的属性与人的选择来论证某种可能的相容性。相反，在（消极地）解构质疑者（预设的）论证根基后，我们将（积极地）直指问题本质——即质疑者所预设的“自主性”，以及建立在此预设之上的相容性观念。我们的目标是：一方面揭露他需要摘下自造的悖逆性“眼镜”；另一方面引导他戴上圣经的“眼镜”——藉着信靠那位“本身无罪，却替我们成为罪”的救主，使我们“在祂里面成为神的义”（林后 5:21）。

这全是奥秘：永恒者竟死去，
谁能测透祂奇妙的旨意？
首生的撒拉弗徒然探寻，
难测神圣之爱的高深。
全然是恩典！让大地敬拜，
众天使也当停止追问。
全然是恩典！让大地敬拜；
众天使也当停止追问。²¹

21、查尔斯·卫斯理，《我怎能承受》，1738 年。

第六章、用智慧与外人交往

然而,当前作为解释依据的进化论,同样与圣经真理相悖。正如自然科学试图从无生命推导出有生命,从无机物推导出有机物,从动物界推导出人类,从无意识推导出有意识,从低级形态推导出高级形态;现代宗教学也试图用前宗教状态来解释宗教现象,将纯粹宗教归源于拜物教、泛灵论、祖先崇拜等原始形式。本书前文已对这种宗教起源理论进行了充分驳斥。¹

· 劝导的智慧

在第四章中,我们探讨了劝导模式作为圣约护教学所推崇的、合乎圣经的策略——这种策略能智慧地辨明受众的“情感诉求”。选择这种模式的神学依据与十大原则相关,但尤其聚焦于“神学三要素”: (1) 圣经作为根本准则的地位, (2) 所有人具备的对上帝的认识(即“对神的意识”), (3) 上帝对全人类的普遍恩慈——包括那些仍在亚当里的人。以十大原则和“神学三要素”为背景,劝导模式是从圣经角度思考并践行基督教圣约护教的最合宜方式。但劝导本身若脱离其正统的圣经与神学根基,便可能陷入危险。

使徒保罗致信歌罗西教会,为使信徒持守基督的至高性(参西 1:23; 2:3,6; 4:12),并警惕各种虚妄的哲学(2:8)。显然,保罗写信的核心目的正是护教。这位尚未亲自造访该教会的使徒(2:1)担心谬误教导的渗透,因此在劝勉中高举基督的至高性(参 1:15-20),警告会众不要被人的理学和虚空的妄言“掳去”(2:8)。

通篇书信都值得深入研读——尤其是将其视作抵御错谬教导与虚妄哲学的基督教辩护典范。限于篇幅,我们将聚焦保罗对歌罗西人教导中的几个要点,这些要点将帮助我们把握本章所探讨的护教任务核心。

首先,在歌罗西书 2:1-4 中,保罗再次重申了基督的至高性(正如他在 1:15-20 中所做的)。他希望歌罗西基督徒明白,他为何为他们(以及邻近的老底嘉教会)如此尽心竭力。保罗的目标是“**要叫他们的心得安慰,因爱心互相联络,以致丰丰足足在悟性中有充足的信心,使他们真知上帝的奥秘就是基督;所积蓄的一切智慧知识,都在他里面藏着**”(2:1-3)。

保罗这段话的深意难以穷尽。但请注意,他希望读者以“**真知上帝的奥秘就是基督**”为

1、赫尔曼·巴文克:《改革宗教义学》第一卷《导论》,第 316 页。

焦点。面对已经渗透教会的错谬教导和虚妄哲学，保罗切望他们认清基督位格与工作的至高性、真实性以及核心地位。接着保罗明确指出这样劝勉的目的：“我说这话，免得有人用花言巧语迷惑你们”（2:4）。

当时盛行于教会内部的某种虚妄哲学显然具有说服力。保罗所用的“花言巧语”（希腊文 pithanologia）在新约中仅出现于此，这个柏拉图曾使用的术语特指那些看似动人却缺乏逻辑的诡辩。换言之，正如我们在保罗与哥林多教会的关系中看到的，歌罗西教会正被假教师的花言巧语所蒙骗。保罗给出的解决方案既深刻又简明，且适用于基督徒面对的任何处境：我们只应被那“照着基督”的哲学“掳去”。

记得当我们的孩子成长到某个阶段时，他们常会暗示：由于我们作父母的（在时代上）与他们相隔甚远，根本不可能理解他们的真实处境。二三十年的时差，在他们看来足以让父母对他们的挣扎一无所知。

我发觉我们对待圣经有时也抱持这种态度。我们或许承认保罗当年需要应对各种问题，需要为基督教信仰辩护。但如今时隔两千年，我们的处境与保罗如此迥异，以致认为他在圣经中的劝诫无法直接适用于我们。毕竟，保罗怎么可能理解我们正在经历的挣扎呢？

这种态度实则暴露了一种误解。尽管我们与保罗面对的具体细节和处境有所不同，但保罗当年对抗的罪性范畴，与我们今日需要争战的别无二致。保罗固然无法预知互联网的存在，但这丝毫不削弱他反复告诫教会要警惕淫乱之致命危险的现实意义。

歌罗西书这段经文亦是如此。保罗当然不可能知道新康德主义或萨特存在主义的具体内容，但这毫不减损他劝勉的效力。当年歌罗西的虚妄哲学自有其时代特征——似乎融合了希腊与犹太元素，但究其本质，仍是“不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学”（2:8）。

我们无需置身于某个特定时代，也能洞悉任何时代错谬教导的致命性——无论是保罗时期的异端，还是当今的假道。尽管罪有千万种变化形态，其本质亘古不变：始终是对三一上帝的悖逆。而唯一的解决之道永远是归向基督，“将人所有的心意夺回，使他都顺服于他”。正如保罗所言，唯有基督里面藏着一切智慧知识。当时如此，如今亦然！

无论搅扰歌罗西圣徒的“哲学”本质为何，解决之道永远在于：甘愿被“照着基督”的哲学所“掳去”，弃绝一切“照着人间的遗传”的学说。

在此背景下，我们就能理解保罗为何以这样的劝勉作结——这也是所有圣约（劝导式）护教必须铭记于心的准则：“你们要爱惜光阴，用智慧与外人交往。你们的言语要常常带着和气，好像用盐调和，就可知道该怎样回答各人。”（4:5-6）既然基督是蕴藏一切智慧知识的所在，我们基督徒的责任就是在与“基督之外”的人相处时，活出这种智慧。本章余下篇幅本可详细阐释这节经文，但我们仅能强调三个要点：

1、圣经中的“智慧”是指将真理应用于具体处境的能力。用我们“劝导三要素”的话来说，智慧就是通过准确（ethos）评估对方的“情感诉求”（pathos），从而有说服力地传递真理内容（logos）。保罗在此强调，我们对外人的责任在于：当用智慧选择言语，用最准确、最合宜的方式，以真理回应他们真实的问题与需要。

需要重申的是，这种智慧与倚靠自身能力或口才截然相反。正如那部伟大的智慧书《箴言》所告诫：“心中自是的，便是愚昧人；凭智慧行事的，必蒙拯救。”（箴 28:26）

歌罗西的假教师正诱导信徒倚靠自己的聪明和人间的遗传。但“心中自是的”便是愚昧人；我们的信靠——因而我们的智慧——惟独根植于基督。

2、保罗指出，在“用智慧”时，我们要“爱惜光阴”。这句话的确切含义难以把握——原文可有多种理解和译法。显然，保罗强调的是与非信徒对话时对智慧的恰当运用。倘若我们用智慧与非信徒交往，就必能直指问题的核心，即这些“外人”生命中的悖逆本质。

所谓“智慧”，部分在于“赎回光阴”——在与“外人”交往时，既要直面他们的问题，又要将解答聚焦于基督。因此，固守某种僵化的“护教模板”来应对所有处境，试图生搬硬套每种“情感诉求”，既不智慧也不合宜。

将此置于我们先前强调的劝导框架中思考：若在所有护教场合都执意讨论“上帝是第一因”、“终极设计者”或“唯一必然存在”等命题，这算得上善与“外人”交往的时机吗？唯有让智慧主导对话，我们才能准确评估对方的“情感诉求”（pathos），从而更有效地传递真

理内容 (logos) ——当然, 这同时需要圣洁品格 (ethos) 作为根基。

3、保罗特别强调我们言语 (logos) 的特质——既要“带着和气”, 又要“用盐调和”。有位解经家如此诠释:

保罗要求基督徒以恩慈、温暖且动人的言语与非信徒交谈, 目的是为了能“回答”他们……合宜的基督徒回应自然要传递福音内容, 但传递方式当使福音显得具有吸引力。彼得同样劝勉:“只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的缘由, 就要常作准备, 以温柔、敬畏的心回答各人。”(彼前 3:15)²

换言之, 综合保罗与彼得这两段教导可见: 在护教对话中, 我们当用智慧回应, 言语要恩慈动人, 态度要温柔尊重。

这实在是极高的要求——或许是护教事工中最难以企及的境界。唯有基督的灵方能成就这样的生命特质。就我们的本相而言, 根本不可能以智慧、恩慈、温柔与尊重来回应那些质疑者。但上帝既发出命令, 就必赐下恩典; 我们深信祂必在祂儿女心中培育这些品格, 使我们能以圣约式护教的方式捍卫祂所交付我们的真道。正如《箴言》所言:

箴 25:15 恒常忍耐可以劝动君王, 柔和的舌头能折断骨头。

因此, 智慧的回应意味着: 洞察对方的“情感诉求”(pathos), 同时确保真理内容(logos) 与生命品格 (ethos) 根基稳固。

· 劝导之灵

在进入示例对话前, 尚需牢记一个重要的神学原则: 护教可视为“预先思想的布道”(premeditated evangelism) ——既是“布道”, 因我们的目标是捍卫并传扬基督教信仰(此点现已明晰); 又是“预先思想”, 因这捍卫包含了对信仰内涵的深思, 以及对可能遭遇的处境、难题、攻击与质疑的预先考量。

但既然无人能因辩论进入天国, 花时间构思论证、默想可能的回应, 是否徒劳无益?³ 难道基督不是曾告诫我们, 面对信仰质疑时不必“预先思想”如何应答吗?

2、道格拉斯·J·穆尔,《歌罗西书与腓利门书注释》, 柱石新约注释系列, 第 331 页。

3、本节内容系对 K·斯科特·奥利芬特所著《争战属乎耶和華》一书中《护教学与圣灵》一章的修订版, 原文页码为 179 - 94。更详尽的阐释可参阅该章节。

路 21:12-15 但这一切的事以先，人要下手拿住你们，逼迫你们，把你们交给会堂，并且收在监里，又为我的名拉你们到君王诸侯面前。但这些事终必为你们的见证。所以，你们当立定心意，不要预先思想怎样分诉，因为我必赐你们口才智慧，是你们一切敌人所敌不住、驳不倒的。

这段经文（及马太、马可福音中的平行经文）似乎反对为信仰辩护作任何准备。路加所用的“分诉”（apologeomai）正是“护教学”（apologetics）的词源。表面看来，基督似乎在禁止我们为护教任务进行思考或准备——难道祂吩咐门徒不必准备为信仰辩护？不必为将临的挑战绸缪？由于这段经文很容易被误解，我们将从三个层面，着重阐明圣灵在护教事工中的工作。

1、首先必须看到基督在此并未言及的内容。祂并非要求门徒完全不为可能遭遇的敌对作准备——圣经的自洽性并不容许这种解读。若基督真是此意，那彼得“**要常作准备**”（彼前 3:15）的命令便与此相悖。显然，这位亲耳听过基督教导的使徒，绝不可能在书信中公然违背基督的教诲。既然这两处经文同受一位圣灵默示，“经文互相矛盾”之说就绝不成立。

我们固然不可对可能遭遇的敌对持放任自流的态度，但也不该像世人遭遇质疑时那般焦虑恐慌。如前所述（彼前 3:15），我们当“**心里尊主基督为圣**”。正如基督吩咐门徒“**不要怕，只要信**”，彼得也嘱咐我们“**不要怕人的威吓，也不要惊慌，只要心里尊主基督为圣**”。

2、圣灵事工的第二个层面，可称为协同之工。圣灵总是与基督的道——圣经——协同作工。这是圣灵在圣经中并藉着圣经说话的工作。这一真理足以彻底革新我们的护教、讲道与布道实践。对此最精辟的阐述莫过于《西敏信条》第一章第十节：

凡宗教争议之裁决、教会会议之决议、古圣先贤之见解、世人之教义及私意灵感，其审定之最高裁判者，除在圣经中说话的圣灵以外，别无其他。

最后一句“在圣经中说话的圣灵”尤需铭记于心——我们前文已有所提及。它强调了一个真理：我们绝不可认为圣灵会脱离圣道独立运行，也不可认为圣道会脱离圣灵独立工作。

例如，常有热心基督徒声称“主亲自指示”他们当说的话或当作的事。我们必须明白：

随着基督救赎之工的完成，祂的启示之工也已完备（参来 1:1-4）。圣灵绝不会在圣经之外对人——即便是祂的子民——发出可听见的声音。希伯来书提醒我们，古时上帝确曾藉先知说话，但那种启示方式已然止息。

在这末后的日子，上帝已藉祂儿子向我们说话。圣子工作的完成，也标志着圣子话语的完结。但这绝不意味着祂的话语失去活力。圣灵荣耀基督的事工（约 16:14）部分就在于：祂总是藉着并伴随圣道——圣经——说话。

同样，我们也要避免将圣道视为没有生命力的文本。“上帝的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快”（来 4:12）。我们当视圣经话语为活泼的——永生上帝此刻正藉着它们向我们说话。如此看来，我们的研经绝非仅是搜集事实。

圣经是上帝关于祂自己、以及祂在圣子里并藉着圣子所作之事的“完整对话”。如圣诗所咏：“祂岂有未尽之言，超乎圣经所传？”⁴ 祂已在圣经中说完一切必要的话。有圣灵在其中运行，圣道非但不会僵死，反成为生命本身。正如加尔文所言：“圣经的最高明证，根本在于上帝亲自在其中说话。”⁵

3、圣灵事工的第三个层面是见证之工。我曾向一位年轻人传讲福音，他对我所说的一切都表示认同——他相信基督道成肉身、为罪钉十字架并复活，也承认自己犯罪、无法靠自己进入天国。但谈话接近尾声时，他突然反问：“这些我都相信，可那又怎样？”

仅仅相信“基督降临”、“为罪钉十字架”等事实远远不够，我们必须“信入”基督——将生命交托给祂。前者如同我相信妻子不会在晚餐下毒，后者则是吃下她所预备的食物。“信入”意味着将生命全然交托，以行动显明根本性的倚靠——遵行其教导，确信其言行有益无损。

从“相信事实”到“信入基督”的跨越，唯有圣灵的见证方能成就。圣灵在圣经中的言说固然至关重要——这既是上帝“所默示的”（提后 3:16）话语的必然体现，也将上帝话语的权威与圣灵在世的工作联结在一起。然而，圣灵藉着并伴随圣经的言说，本身并不能改变

4、摘自约翰·里彭《圣诗选》(1787年)《根基何等稳固》第五节。

5、加尔文《基督教要义》1.7.4。

罪人的心。罪人的心需要超自然的工作，而这工作，正是圣灵在我们里面所作的见证。

圣灵的见证回答了“那又怎样”的质问：它使我确知自己亟需救主，基督的十字架是为我罪而设，人生最重要的事在于荣耀上帝，我是祂永不离弃的儿女……

若无圣灵的见证，我或许认同福音真理，或许承认其真实性，却绝不可能“信入”这些真理。除非圣灵在我里面见证、改变我的心，使我对基督的爱超越一切，否则我断不会将生命投入祂永恒的膀臂。“那又怎样”的质问，唯有当圣灵在人心印证上帝真道时，方得解答。

圣灵的见证赐下一种从天而来的确据，使我们确信：上帝若帮助我们，就没有人能抵挡我们（罗 8:31）；更使我们确知自己是上帝的儿女（参罗 8:15-16）。正如加尔文所言：

若要使良心获得最稳妥的保障——不致因犹疑动摇而辗转不安，也不会因细微诘难而畏缩退却——我们就当超越人的理性、判断或臆测，在圣灵隐秘的见证中寻得确信。⁶

回到最初的问题：我们当如何理解路加福音 21 章的教导？这段经文有三点值得留意：

1、基督所描述的处境本质上是护教场景。祂实质上告诫门徒：“你们将因基督徒身份被押到掌权者面前，那正是为我作见证的时机。”这对当今多数西方基督徒或许陌生——基督教尚未（至少目前）被列为非法。但对主后一、二世纪的信徒而言，这却是常态。第二世纪首位护教士游斯丁，就曾被迫在罗马皇帝面前为基督信仰辩护。他深知因信基督被带到掌权者面前意味着什么，也明白向君王陈明信仰可能付上生命的代价。⁷

虽然我们今生未必会被带到统治者面前，但原则仍是一样：每当信仰遭遇质疑或挑战，我们便置身护教现场——此刻正是捍卫并传扬真道之时。

2、基督“不要预先思想”（路 21:14）的命令，乍看似乎与我们先前查考的经文相矛盾。为何彼得要求我们“常作准备”，而基督却吩咐门徒不要为将来的挑战预先筹算？这与“预先思想的布道”的护教理念如何协调？

6、同上。

7、若想要更深入探讨游斯丁的《护教辞》，可参见威廉·埃德加、K·斯科特·奥利芬特主编，《基督教护教学：古今文选》第一卷，截至 1500 年，第 35 - 64 页。

首先需注意,马太与马可福音的平行经文使用了不同于路加的动词——“不要忧虑”(太 10:19, 新译本) 或“不要预先忧虑”(可 13:11)。这三卷福音书从不同角度记载同一事件, 马太和马可的表述帮助我们理解基督的真正关切: 祂并非禁止门徒预备, 而是告诫他们不必为可能与基督教信仰冲突的各种律例、规条和习俗忧虑或担忧。他们无需成为法律专家, 也不必精通罗马律法的细枝末节才能为信仰辩护。面对官府的指控, 他们不该恐惧或忧虑。

基督教导的是每个基督徒都当学习的功课——正如保罗后来对腓立比人的劝勉:“应当一无挂虑”(腓 4:6)。“忧虑”实质是内心在否认基督的主权,“担忧”则暗示我们自以为最终是自己在掌控一切, 以为能靠自己的力量改变处境。

门徒不可存这样的心思。基督深知他们将要承受的苦难, 知道这条道路布满荆棘且终将致命(参太 20:23; 可 10:39)。若担忧基督信仰在敌对世界的处境, 反而会偏离当下的使命——即捍卫并传扬福音。更严重的是, 这暴露出心灵未能安息在基督及其权柄里(太 28:18-20)。

但路加记载的“不要预先思想”为何用词不同? 结合马太、马可的记载, 基督的意思是: 门徒不必费心揣摩遭遇官府质问时的应对策略。马太·亨利对路 21:14 的注释极为精辟:

与其绞尽脑汁构思如何回应教会法庭和民事法庭的控告、起诉、条款、指控和审问, 不如立定心志, 竭力说服自己不要预先筹算。不要依赖自己的聪明才智、谨慎谋略, 也不要怀疑或放弃上帝恩典即时而超然的帮助。不要妄想靠自己的才能和努力, 藉着上帝一般性的护理, 就能在基督的案子上为自己开脱, 如同处理私事一般。你们当确信——我也向你们应许——上帝恩典的特殊扶持: 我必赐你们口才智慧。⁸

正是最后这句显明基督教导的核心。若基督仅是禁止预先思想说辞, 或可解读为全面禁令——禁止为任何事预先思考。但基督的真意乃是: 面对逼迫时, 门徒必须信靠祂的权柄、圣灵和恩典, 而非倚靠自己。

3、在三卷福音书的记载中, 否定性命令都伴随着肯定性应许。基督在告诫“不要忧虑”、“不要预先思想”之后, 随即指示当如何应对——这些应许正是理解禁令的关键。路加的记载是:“因为我必赐你们口才智慧, 是你们一切敌人所敌不住、驳不倒的。”; 马太(马可基本

8、参见《马太·亨利圣经全注释: 单卷完整未删节版》,《路加福音》21:15 - 19。

相同) 则记着：“到那时候，必赐给你们当说的话，因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的”(太 10:19-20; 参可 13:11-12)。

这些应许帮助我们明白禁令的真正含义。三处经文一致强调基督要藉着圣灵赐下恩典。这正是我们前文讨论的圣灵事工的关键所在。基督所关切的是：门徒必须学会在遭遇挑战时，仰赖基督之灵所赐的恩典。而圣灵所要赐下的究竟是什么？乃是“一切的真理”(约 16:13)。

因此，当遭遇挑战时，基督徒要顺从基督之灵的引导开口说话，领受唯有祂在挑战临到时所赐的智慧。在这样的处境中，基督的门徒所需要的，是认识真理、明白从上头来的智慧，并使用上帝在祂话语中所启示的言语 (logos) 或真理。

若将其放入圣约护教学的语境，基督的教导实际上与某些误解截然相反。祂并非禁止我们为将临的挑战作准备，而是要求我们必须预备好领受从上头来的智慧。换言之，当信仰遭遇挑战时，我们要以圣经真理作好准备。在这一切当中，我们的心要以圣经真理为根基 (生命品格)，定睛于祂的至高主权。

这种准备不在于穷尽所有可能的挑战——仿佛我们有能力和时间精通各领域以提供完美答案；而在于专注上帝所赐、“所默示的”真理——这真理“于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”(提后 3:16)，并且放之四海而皆准。

诚然，没有人能因辩论进入天国；但同样正确的是，在主智慧的计划中，若未曾听道，无人能相信基督 (罗 10:17)。当我们捍卫并传扬基督教信仰时，圣灵应许要使用我们，并赐下智慧和知识。这是何等特权——我们竟能在基督里成为圣灵的器皿，与祂同工荣耀圣子！

本章剩余部分及下一章，我将通过具体实例，展示如何应对各种攻击基督教的论点。

我必须再次强调一直竭力阐明的主张：下文虚构的对话仅是一种回应方式——未必是最佳方式，更非唯一方式。我们期望能用智慧回应，言语恩慈动人。但正如前文所示，这类对话可能衍生出诸多我们未涉及的走向，回应方式也当因人而异、因时而异、因事而异。我真正希望展现的是：圣约护教学确有方法应对这些具体挑战。至少，这些对话能为前文探讨的原则提供实际应用范例，展示如何回应可能遭遇的真实质疑与攻击。

本章余下部分将剖析当今一个常见的基督教信仰质疑。最后一章则将探讨：在基督教圣约护教学的框架下，当如何回应非基督徒的宗教立场。

· 丹尼特、道金斯与怀疑

基于这两个圣经原则——智慧作为合乎圣经的劝导之道不可或缺，以及圣灵作为终极劝导者藉着并伴随圣道所作的工——我们将尝试构建一种护教框架（即圣约式护教），以应对当今对基督教信仰几种常见的攻击。

当今时代最令某些人感到威胁的，或许是对科学知识与“科学教条”近乎膜拜的推崇。这是典型的现代现象，须知科学本身原是诞生在基督教的摇篮中。⁹但这一现象已成为当代文化与学术界的核心议题，想必许多基督徒都曾为此挣扎。

在大多数涉及科学的护教讨论中，进化论是主要的挑战。这个课题如此宏大，即便一本专著，甚至系列丛书也难以尽述。本文既无法深入探讨，亦无力在这有限篇幅内公允处理“科学与基督教之争”这一整体议题。因此，我仅拟提出一个谦逊而简单的思考起点——虽如萤火微光，但愿能为此类探讨略尽绵力。这个起点将避开科学界那些浩如烟海的进化论争辩与事实，毕竟深入探究这些领域，自有那些蒙召且具相关恩赐的人去完成。

既然我们的目标在于构建基本的圣经护教回应，就将聚焦于这类讨论中切实可行的圣经与神学素材。我们会发现：一个熟悉圣经且稍作“预先思想”的人，即便不是科学专家，也能为基督教作出具有说服力的（圣约式）辩护。此类讨论所需的无非是一本圣经，以及带着祷告的“预先思想”。

我们不妨先来审视那些企图否定上帝存在的科学理论。本书前文确立的基本原则仍是我们的立论基础：其一，任何宣称无神论的科学理论本质上都是谬误，因其无法自圆其说——这类理论内部早已埋下自我否定的种子；¹⁰其二，我们不可能站在所谓中立的“证据”

9、关于这点，可参考的著作众多。若想更全面地分析基督教与科学的关系，参见溥伟恩，《救赎科学：以上帝为中心的进路》。

10、回顾原则 7 和原则 9。

立场来讨论针对基督教的科学质疑，因为“理性”与“证据”的标准，正如前文所示，首先取决于质疑者自身预设的立场。

那么，对于试图解释人类起源的进化理论，我们该如何具体回应？首要的认知是：世界与人类被造时，并无任何人在场见证。这个看似不言而喻的事实，却对任何进化理论皆具颠覆性意义。其次，我们可以确证：迄今未曾、也永远不可能发现所谓人类与动物之间的“缺失环节”(missing link)¹¹——这至少部分印证了上帝以特殊方式(而非某种宏观进化机制)创造人类(包括男人与女人)的圣经真理。¹²

基于这些真理，我们该如何回应无神进化论的拥护者？我们不妨选取该理论的两个代表性观点，初步构建相应的回应思路。¹³

在其颇具影响力的著作《盲眼钟表匠》中，理查德·道金斯借用了佩利的类比(即佩利在《自然神学》中提出的“钟表必有钟表匠”之说)，却反其道而行之，主张宇宙中呈现的设计现象绝非出自某位伟大的设计者，而不过是某种盲目力量——“盲眼钟表匠”——的产物。换言之，宇宙中表面上的设计并无内在目的性，仅仅是自然潜在属性的自发呈现，既不可能、也无需指向某个终极设计者。

丹尼尔·丹尼特在《达尔文的危险思想》中亦持类似论调。他认为从达尔文理论中提炼出的“危险思想”在于：“世间设计的复杂性完全依赖于盲目偶然——可将其比作‘抛硬币游戏’。无论其产物何等精妙……其底层机制无非是一连串毫无意识的步骤自动衔接，既无

11、正如范泰尔所言：“我们确信——这种确信如同我们对整个基督教立场的确信一样确定——某些所谓‘事实’永远不可能被发现。其中之一就是‘缺失环节’。我们理解的‘缺失环节’取其当下通行的含义，即从非理性到理性的渐进过渡。这种概念本质上是反基督教的，因为它暗示非理性比理性更为终极。”(哥尼流·范泰尔《基督教认识论概览》，第7页)。

12、需要说明的是，我深知这一议题目前在基督教内部仍存争议，确实值得深入探讨。但本文着重处理的是更广义的基督教与无神进化论之争。关于亚当受造的特殊性及其历史真实性问题，J·P·维斯蒂格在《新约中的亚当：仅是教义模型抑或首位历史人物？》(第二版)中作出了极具启发性的论述。

13、必须重申，我将提出的回应仅是初步性的，这些观点无疑已经且将继续面临反驳。但本文的目标在于提供一种具有说服力的回应，以揭示相关理论中存在的自我欺骗性本质。

智能引导，亦非有意为之——按其本质，纯属“自动运行机制”。¹⁴

不仅如此，丹尼特更将达尔文的“危险思想”推向人身评判：“坦率而公正地说，今天任何质疑地球上生物多样性乃进化产物的人，简直就是无知——在四分之三人类已具备读写能力的时代，这种无知根本不可原谅。”¹⁵

道金斯同样不甘于将其科学观点禁锢于实验室的冷静疆界，而是戴上拳击手套跃入论战擂台：“完全可以断言，若遇见声称不信进化论者，此人非蠢即癡（姑且不算“邪恶”）。”¹⁶

我们不必深入探讨这些“盲目力量”与“危险思想”支持者的科学细节，首先可以明确的是：道金斯与丹尼特在论述过程中，都不约而同地试图证明其进化论假说的“合理性”（plausibility）。这将构成我们回应的关键切入点，我们稍后将展开论述。

丹尼特的论证还有另一个值得探讨的维度，尤其是考虑到他充满论战与对抗性的语调。为了深入剖析，我们需要大段引用原著。假设你是一名基督徒（非科学专业人士），当你在书籍、课堂或亲友交谈中遭遇这类无神进化论时，该如何初步回应？我们不妨沿用熟悉的对话模式，这次在丹尼尔·丹尼特与圣约护教士之间展开，展示一种可能的回应路径。¹⁷

开始前需稍作提醒：下文对话中的某些批判需要深入思考。由于我们是直接切入讨论，你或许尚未充分“预先思想”。因此在我提出批判后，会附加说明解释“预先思想”在这些讨论中为何有用以及如何发挥作用。

我们的批判目标在于揭示驱动丹尼特与道金斯的“核心命题”，而非陷入科学与哲学细节的泥沼。接下来将选择性探讨相关论述片段：

14、丹尼尔·克莱门特·丹尼特，《达尔文的危险思想》，第 59 页。需要说明的是，丹尼特将复杂性与设计归因于他所谓的“算法”。不过我们在此无需详述这一概念的细节。

15、同上，第 46 页。“怀疑”这一概念将在我们后续的护教论证中扮演关键角色。

16、道金斯对梅特兰·A. 伊迪与唐纳德·C. 约翰逊合著《蓝图：破解进化之谜》的书评，载于《纽约时报》1989 年 4 月 9 日，转引自阿尔文·普兰丁格《冲突的真正所在：科学、宗教与自然主义》，第 33 页。

17、单是丹尼特著作中需要回应的内容就已浩如烟海，在此我只能对其部分观点略作回应。我们的目标在于避开技术细节的纠缠，直指驱动其整体方法论的根本预设。

丹尼特：哲学家罗纳德·德索萨曾将哲学神学比作“没有球网的网球比赛”，这个比喻实在精辟。我确实一直默认“理性判断之网”是存在的——但现在若你执意要撤掉球网，我们也可以照办。毕竟发球权在你手上。假设你发出任何论点，我都可能如此粗鲁地回击：“照你的这说法，上帝不过是个锡纸包裹的火腿三明治！这种上帝也配敬拜？”若你反问我如何证明你的发球隐含如此荒谬推论，我将回应：“哦？难道只许你的发球不设限制，却要求我的回球过网？球网要么始终存在，要么彻底撤除。若撤除球网，就等于没有规则，任何人都能信口雌黄……我默认你不会浪费时间进行这种‘没有球网的网球比赛’。”

倘若你想用理性探讨信仰，想为信仰做出有理有据、经得起理性推敲的辩护，将其当作一类值得特别看待的信念——我乐意奉陪。我承认信仰现象确实存在，但我要看的是严肃的理性依据，证明信仰是获知真理的途径，而非仅是互相慰藉的手段……但倘若你在辩护过程中，突然诉诸你本应论证的规则体系，就休想我会买账。当理性将你逼入绝境时，别急着搬出信仰救场——先想想在理性尚能为你所用时，是否真要弃之不顾……我们此刻是在严肃追寻真理，倘若你认为这种对信仰心照不宣的默契，不只是社会性粉饰（为避免难堪与失礼），那你要么对此问题的洞察远超历代哲人（因从未有人能为此给出合理论证），要么就是在自欺欺人。（现在，球又回到你那边了。）”¹⁸

圣约护教士：谢谢你的直率。首先我们必须承认，在许多实质问题上我们确有共识——比如我们都在严肃追寻真理，且都强调理性讨论的重要性。

但你的“球网”比喻暴露了一个根本分歧：你预设理性判断只有“悬挂球网”（按你的规则）或“撤除球网”（导致言论失控）两种状态。这种二元对立忽视了一个关键问题——你所设定的“球网”本身已排除了我的立场。你在其他著作中将宗教委身归为自然现象，¹⁹这意味着你所谓的“理性判断之网”，本质上是将我的信仰强行纳入你的自然主义框架。

请允许我改用渔网比喻（援引你的学术先辈爱丁顿爵士的话）：“凡是我的网捞不到的，

18、丹尼特，《达尔文的危险思想》，第154-155页。

19、丹尼特，《破除魔咒：作为自然现象的宗教》。

就不算为鱼。”换言之，凡是不符合你理性框架的，都已自动被排除在外。

你急于悬挂球网，前提是网上只能编织你认可的理性原则——这无异于开场前就操纵比赛结果。我们真正的分歧不在于“理性判断抑或胡言乱语”，而在于对理性本身的界定。

这正触及你为“合理的信仰”所设立的标准。你强调：“但倘若你在辩护过程中，突然诉诸你本应论证的规则体系，就休想我会买账。”但你要求用你的“球网”进行讨论时，不正是犯了同样的错误吗？你诉诸自然主义理性观，却要求我在此框架内为信仰辩护——若对手的球网从一开始就排除了己方的得分可能，则比赛尚未开始便已结束。

更深层的问题在于：理性本身无法通过完全“外在于理性”、且不使用理性本身的事物来证成 (justify)。换言之，理性只能通过运用和诉诸理性而得到辩护。经验亦是如此。你悬挂“理性判断之网”时，既排除了反方立场，又不可避免地“诉诸你本应论证的规则体系”——这不正是你所指控的“非法诉诸”吗？

不过，我完全认同“我们此刻是在严肃追寻真理”。既然要讨论各自“球网”的构成，就让我尝试回应你的要求——看到“严肃的理性依据，证明信仰是获知真理的途径”。相信你也同意，当前的关键问题不在于“谁的标准更符合理性”，而在于“哪种世界观能更好地解释我们所面对的经验材料？”

你承认《达尔文的危险思想》并非科学著作而是科学哲学论述。因此你在阐述某些观点时，仍需仰仗科学家的权威。正如你所言：“当我引用科学家的言论时——包括那些修辞技巧——我其实与他们一样在进行说服工作。”你正确地指出：“诉诸权威本身并非可靠论证，但权威确实具有说服力——尽管这种说服有时正确，有时谬误。”²⁰

现在我也要“诉诸权威”了——其可靠性取决于我们认定何为真，而我所诉诸的权威，既可靠又有说服力。两千多年来，无数智者始终视其为颠扑不破的真理。不仅如此，正是这一权威的思想内核，最初推动了现代科学事业的诞生。你当然可以裁定其正确与否，但若轻率否定，便等同于漠视西方思想传统中占据主流地位的理性形态——包括整个基督教

20、丹尼特，《达尔文的危险思想》，第 11 页。

传统、绝大多数科学传统以及大部分哲学传统。

首先，我完全承认物种间存在惊人的相似性——且物种越高等，(某些方面的)相似性就越显著。但基督教传统对此早有认知。

这种相似性的根源在于：上帝创造时，采用同样的基本材料——尘土——创造了动物与人类。请注意创世记的记载：“**耶和华神用地上的尘土造人**”(创 2:7；参传 3:20)。这至少向我们显明：我们与走兽同为尘土所造(创 3:19)。亚当(间接包括夏娃，因其取自亚当)与百兽源自同种材料(创 2:19)。因此从某种意义上说，我们与动物乃至整个受造界存在某种关联——因我们本就源自受造界，本身就是其中的一部分。

丹尼特：且慢！我们不是在讨论科学与哲学吗？你有什么权利把宗教寓言塞进讨论？这么做等于“撤掉球网”，让一切言论都失去约束。难道要我再次搬出“上帝不过是个锡纸包裹的火腿三明治”的比喻吗？

圣约护教士：容我澄清两点——这两点你自己早已默许。其一，我在进行“诉诸权威”的论证。只要你这位自然主义者没有闭目塞耳，就该认出我所诉诸的是圣经权威。你是否认同这一权威无关紧要，既然你能用自己认可的权威论证，就该允许我有同样的权利。总不会要求基督徒屈从无神论者的权威吧？其二，由此引申，我们正在讨论何种“球网”能奠定比赛基础。你承认需要球网，但你的球网我无法使用。

你当然也可以拒绝我的球网，但至少该认真考量我的论证，而非像之前那样独断地将你的球网设为唯一标准。因此，这场争论并非类似于“带网的网球比赛”，而是更接近于让比赛得以进行的底层规则本身。脱离了这些规则，球网也就毫无意义。

请允许我继续：既然人类与动物源自同种材料，二者存在连续性实属必然。但你的算法始终回避(我也只能猜测回避原因)一个证据与理性层面都显而易见的不连续性——人类与其他受造物之间存在的鸿沟。

例如，你甚至没有触及最显而易见的核心问题：无意识之物如何能产生人类的意识？你总该承认，我们的心智能够超越“自然”——就像此刻我们进行的辩论活动本身：我们都

预设彼此的言论具有意义，且与世界的真实事态相对应。²¹ 虽然对这些事态的根源存在分歧，但你总不会否认我们正在进行的理性对话吧？

你的（以及其他人的）进化论之所以回避这些核心问题，根本原因在于其理论框架注定无能为力。任何仅以“自然”为研究对象、且预设唯有“自然”才是理性的研究，必然排除一切不符合其“自然”定义的事物。你采用的康德范式——将科学素材归为可知领域，而把信仰划入（至少逻辑上）不可知范畴——你心知肚明，这并非科学结论，而是未经科学或证据检验的哲学偏见。

回到我“诉诸权威”的论证：当上帝创造人类时，将生命之气吹入其内（创 2:7）。这种创造方式与其他受造物（包括动物）的创造有所不同。三位一体上帝在永恒计划中，决定让人以多重方式“反映”祂的样式。这些“形象特征”即便从科学的视角也是显而易见、有据可察，它们正是人类有别于其他受造物的最显著标志——而你却刻意忽视。这样的“球网”设定，真的算公平吗？

丹尼特：好吧，我明白你的意思。但你显然没有仔细阅读我的著作——连第一章都漏了吧？难道没看到我明确指出：相信一个“拟人化”的上帝，一个“亲手精心塑造芸芸众生”的造物主，纯属“童年神话，但凡心智健全的成年人都不会当真”？正如我所言，这种“拟人化工匠上帝”的观念不过是“一堆可悲又混杂的虔诚伪科学”。²²

圣约护教士：当然读过，而且读得兴致盎然。最让我好奇的是：你究竟如何从科学角度得出如此武断的结论？我当时就在想：“对上帝的这番抨击本身算什么科学宣言？”你心知肚明，这些言论与科学毫不相干，不过是源于对基督教未经证实的预设偏见。

丹尼特：不不，我对基督教没有偏见。正如书中所言，我只是在寻找基督教的合理辩护。而到目前为止，你所给出的全是你圣经中的神话故事。

21、倘若丹尼特想要主张，就连我们这场讨论的意义也纯粹是自然主义的，那他就会陷入我们在哈里斯决定论中所看到的那种困境。参山姆·哈里斯：《自由意志》。

22、丹尼特，《达尔文的危险思想》，第 18 页。

圣约护教士：我向你阐述的确实是“我圣经”中的事实——但无论你我是否相信，这些事实依然存在。

我说你对基督教怀有偏见而非科学质疑，是因为你屡次嘲讽“拟人化的上帝”。或许需要再多读一点相关内容的是你——不妨从圣经第一页开始。

基督教之所以为基督教，正因这位创造万有、按自己形象造人的上帝，确实在圣子的位格中，以主耶稣基督的身份降临世间。两千年教会史不断印证圣经的教导：祂既是神又是人。若没有神人二性的基督，基督教就不复存在。请问你有何科学依据，敢断言两千年来亿万信徒皆是“非蠢即癫”？你不可能有这样的依据，因为你的算法对此根本无从置喙。

事实上，丹尼特博士，你我都生在虚妄与癫狂之中（按正确定义）。我们拒绝看见明显之事，甚至竭力否定它——而《达尔文的危险思想》不过是这种虚妄的精致标本。你所使用的“诉诸权威”的论证，根本无力支撑那些对上帝的激烈抨击。这些抨击与科学权威毫不相干，不过暴露了你非理性的偏见。

要解释动物与人类之间确凿存在的不连续性，唯一途径就是承认我们是那位上帝的“形象”——祂本身是有知识、有慈爱、有位格关系的上帝，并且在圣子的位格中降临世间。因果律的基本原理告诉我们：结果中的特质必源于其原因。²³ 但你为维护你的算法不受质疑，刻意忽视“结果中的特质”——即人类的心智。事实上，除了承认这是造物主心智的产物外，我们根本无法合理解释人类心智的起源。科学至今没有任何证据能够证明，理性可以从非理性中自发产生。完全没有。这种想法本身，或许才配得上“虚妄”的评价。

唯有接受这位拟人化的上帝——即上帝的儿子耶稣基督——才能根治我们的虚妄、癫狂与自欺。否则你的算法永远悬在虚空中，连哲学家和科学家公认的基本事实都无法解释。

23、正如逻辑学家柯比所指出的：“原因”一词的所有用法——无论是在日常生活中还是在科学领域——都涉及或预设了原因与结果具有齐一性 (uniformly) 关联。我们之所以认定某个特定情境导致特定结果，其前提是我们确信：任何同类情境都必将.....产生同类结果。换言之，相似的原因必然导致相似的结果。”（欧文·M·柯比《逻辑学导论》第七版，第 403 页）

我的“权威”是那位亲自在祂话语中、最终在圣子里启示的上帝。在此权威下，你的算法才能找到恰当的位置；离弃这权威，你剩下的就只有你自己那些虚妄、非理性、非科学的抨击言论，而这些言论本身没有任何科学根基。

或许可以这样总结：你在开篇引用的童谣《告诉我为什么》并非如你所言仅是“多愁善感的宣言”。童谣未必浅薄——当歌中唱到“上帝使星星闪耀，藤蔓缠绕，天空湛蓝”时，它宣告的真理已超出科学证实或证伪的范畴。你否定这点，并非因你更科学或更理性，只因你仍在逃避明显之事。最有力的证据就是：你这部六百页的皇皇巨著，对人类与动物最显著、最具实证性的不连续性竟只字未提。

显然，这段对话可以衍生出多种方向并持续很久。但其核心价值在于：当需要剖析进化自然主义者的思维模式时，它示范了该如何切入要害。请注意，关键并不在于丹尼特提出的那些艰深的专业内容，而在于他如何刻意回避或无视那些支撑其全部论述的根本问题。因此在这场对话中，我始终聚焦那些最重要的问题——关乎他初始预设的问题——且采用任何熟悉圣经者都能运用的方式。要挑战其论证的根基预设，并不需要具备丹尼特那样的科学或哲学造诣。

容我再举一例。²⁴如前所述，道金斯与丹尼特都断言：任何质疑或不信进化论者，按他们罗列的缺陷，要么“不可原谅地无知”，要么“非蠢即癫”。但讽刺的是，他们为无引导式进化过程所作的论证，完全基于“合理性”(plausibility)而非“确定性”(certainty)。二人大概都认同：确定性在科学乃至任何领域都不可企及，²⁵我们最多只能论证其合理性。²⁶但作为熟悉圣经的智慧护教士，你会立即追问：这种“合理性”究竟凭什么成立？

24、需要重申的是，我并非主张这些是唯一甚至主要的议题。我所尝试的，是一种智慧的劝导之道——既认真对待对方论述，又揭示其根本缺陷。这类似于前文提及的“诉诸人身”论证策略。

25、此处引出一个我们无法详述却至关重要的命题：唯有基督教能提供确定性。这种确定性应当成为我们护教进路的基石。

26、鉴于篇幅所限不作展开。道金斯对此的阐述比丹尼特更明确，参见道金斯《盲眼钟表匠》，78-79页。

我们不妨采用哲学界对“合理性”(plausibility)的标准定义:

若某主张主观上看似值得相信(即便未深究其客观依据),即具合理性。因此合理性是可接受的可信度(credibility),其程度部分取决于倡导者的权威。合理的主张可能被证伪,不合理的主张也可能被证实。人们对合理性的判断往往相左。合理性与或然性(probability)不同——后者关乎替代选项:当某信念的成立可能性高于其他选项时,即具或然性。通常认为或然性比合理性更为客观。²⁷

至此,解决路径已然明朗。既然“合理性”意味着“主观上看似值得相信”,且其“可信度部分取决于倡导者的权威”,我们就能理解为何有人会接受进化论的“合理性”——当我们认可的权威推崇某一观点时,它自然“主观上看似值得相信”。但这又将我们带回权威认定的根本问题。合理性如同审美,取决于观察者的立场及其所接受的权威。

至少,这使道金斯与丹尼特加诸异见者的人格诋毁显得十分可疑。它表明:真正非理性的,是那些将不认同其“合理性”标准者斥为非蠢即癡(所幸未指控为邪恶)之人。他们自己也承认,合理性作为论证基础本就允许实质分歧,因主观认知本就因人而异。丹尼特自认为其论证合理,这不过是其个人看法,既无损基督教真理,更无权质疑异见者的人格。

或许二人想要主张的不仅是合理性。他们或许认为,基于其提出的证据或算法,进化论具有高度“或然性”。如前定义:“当某信念的成立可能性高于其他选项时,即具或然性”,且“或然性比合理性更为客观”。此处虽非深入概率论的场合,但稍作“预先思想”即可发现:或然性同样依赖于“相对于其他选项更高的成立可能性”。²⁸

对此需阐明两点:首先,此类概率计算完全取决于计算者的背景知识。正如柯比所言:“事件发生的概率只能根据评估者掌握的证据来确定”。²⁹但我们看到,道金斯等人进行“概率评估”时,其“掌握的证据”自动排除了“上帝的属性在所使用的一切证据中都显而易见”

27、引自《布莱克维尔西方哲学词典》网络版

(http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g978140510679517_ss1-139)。

28、若上述对话继续展开,圣约护教士必然会追问:根据因果律,究竟是非理性产生理性更具或然性,还是理性源自理性更具或然性?

29、柯比,《逻辑学导论》第513页。柯比随后举例说明了概率为何总是取决于评估者所采用的证据。

这一事实。³⁰ 他们采用的或然性概念从一开始就带有对基督教立场的系统性偏见与拒斥。

因此, (这类) 概率评估本质上植根于评估者带入概率公式的知识 (或预设)。³¹ 在自然主义的背景预设下, 进化论的概率看似远高于有神论框架下进化论的概率——但这类计算不过是一种障眼法; 它从一开始就对公式带有偏见。真正的争议焦点在于背景预设本身, 而非概率计算过程。由此可见, 即便是比“合理性”更为客观的“或然性”, 其结论从一开始就取决于: 哪些要素被认定为证据, 哪些要素被排除在外。

另一个值得思考的问题是: 概率计算本身究竟能证明什么。我们不妨暂时站在进化论的立场思考: 既然在自然主义前提下最多只能证明进化论是“大概率事件”(probable), 那是否也意味着进化论 (更遑论自然主义) 在某种程度上是“小概率事件”(improbable)? 除非能证明进化论发生的概率等于 1 (即绝对确定——这显然不可能), 否则根据定义, 进化论在不同程度上亦可称为“小概率事件”。若果真如此, 进化论者使用的概率计算本身就为质疑留有空间——虽然在进化自然主义者心中这个空间可能极小, 但它确实存在。

既然根据进化论者自己的论证存在质疑空间, 我们不禁要问: 为何质疑进化论者就被贴上“非蠢即癡”的标签? 或然性这一概念本身不就包含质疑的可能性吗?

事实上, 我们为何不能反过来说: 既然或然性的倡导者自己都为质疑留有空间, 那么他们才是“非蠢即癡”(姑且不算“邪恶”)? 由此引出一个值得与丹尼特深究的问题: 倘若如你所言, “今天任何质疑地球上生物多样性乃进化产物的人, 简直就是无知”, 那进化论又如何能只是具有“合理性”或“或然性”? 毕竟“合理性”与“或然性”本身都允许质疑的存在。³²

对此类质疑, 进化论者或许会转而讨论概率问题。他们可能声称: 倘若进化自然主义

30、回顾原则 10。

31、若有意探究这一概率计算的具体过程, 参普兰丁格《冲突的真正所在》第 50 页的内容。

32、这个问题的关键在于劝导——它刻意借用进化论者自己的话语, 迫使其在自设的逻辑框架内自圆其说。这种论辩策略与保罗在亚略巴古的演说如出一辙: “我们既是神所生的, 就不当以为神的神性像人用手艺、心思所雕刻的金、银、石。”(徒 17:29)。

的概率高达 0.8，自然有理由接受它。但这又将我们推回支撑该概率计算的预设——这些预设基督徒并无义务接受，且它们本身根本无法解释上帝在万物中显明的证据。

由此可见，进化论的所谓“威胁”、达尔文的“危险思想”，终究不过是虚张声势。毫不意外，这套理论只是新瓶装旧酒，本质仍是“因我拒绝看见，故上帝不存在”的老调重弹。既然拒绝看见，就不得不另寻解释万物的途径。但当人刻意压制与生俱来“对神的意识”，当上帝及其启示从一开始就被否定、忽视和压制，任何对受造界的解释都注定徒劳——毕竟这些受造物本就是上帝彰显其存在的明证。

这让我们明白：若能“预先思想”地运用圣经真理（包括我们的十大原则），即便面对超出自身专业能力的科学（或哲学等）技术细节，也能在此类对话中取得长足进展。

显然，关于这种自然主义的进化论立场，我们还可以——也应该——更深入地探讨。但希望至此已能初步看清：无论其论证何其艰深，实则都建立在流沙之上，根本无力承担自身的理论重量。这类讨论从一开始就带着偏见，将基督教信仰排除在外。这种偏见与科学精神背道而驰，究其本质，乃是对那位在科学探索之先就已被人所认识之真神的悖逆。

· 致智慧人的结语

或许你认为，我们先前关于进化论的讨论，唯有深谙艰深哲学或科学文献者方能参与。但请稍作思考：我在本章开篇曾指出，护教学本质是“预先思想的布道”（premeditated evangelism）。此刻我要重申，前文对进化论提出的回应，其核心在于“预先思想”，而非依赖专业科学或哲学知识。

首先请注意，我们严肃对待丹尼特与道金斯本人的论述以便作出回应——这是积极的进路，也是对“诉诸人身”论证的正当运用。我们引用丹尼特自己关于“诉诸权威”论证的认可（该论证本身聚焦于劝导），也注意到道金斯与丹尼特对质疑者的排斥态度。我们既承认对真理的追寻，也强调理性回应的重要性。可探讨的内容远不止于此，本文仅作抛砖引玉。

从消极的一面看，丹尼特的立场明显偏向自身预设。他愿意参与讨论，但前提是必须在他自主设定的“理性判断之网”中进行——要么全盘接受他的框架（所有言论必须符合其

标准), 要么彻底放弃(只剩荒谬可选)。这一点虽非人人能即刻察觉, 却隐含在他的论述中。此时正需回归圣经与神学的默想: 或许我们当以更符合圣经的批判眼光来阅读这类自然主义进化论著作, 洞察文字背后的预设。这需要操练, 但大多数基督徒都能掌握。

“合理性”概念亦是如此。稍加思考便会发现, 所谓合理结论往往包含强烈的主观偏好。一人眼中的合理, 恰是另一人眼中的荒谬。我们最终确信的信仰, 其复杂性远非简单“诉诸证据”所能涵盖——对基督教尤其如此, 因为“在亚当里”与“在基督里”的人看待证据的根基截然不同。因此我们要训练自己, 对任何单纯诉诸证据的说法保持警醒——证据绝非睁眼看世界那般简单。

或然性的讨论往往涉及高度专业化的内容, 我虽无法穷尽其技术细节——但你我也无需如此。只需稍加思考便能明白: 或然性即意味着缺乏确定性。由此可合理推论, 基于或然性的进化论论证本身必然包含某种程度的可疑。既然如此, 怎能将质疑者斥为疯癫呢?

试想: 从 52 张牌中抽到黑桃 A 的概率是 $1/52$ 。若我相信自己可能抽中, 难道就该被扣上“非蠢即癫”的帽子? 顶多说我过分乐观, 但“非蠢即癫”的指控显然荒谬。

再假设我确实抽中了黑桃 A, 此刻它正握在我手中。难道还有人能理直气壮地指责我“非蠢即癫”? 即便按进化论者的逻辑, 这类事件的概率大小与它们的实际真实性并无必然关联。我之所以相信“小概率事件”(抽中黑桃 A), 正是基于眼前确凿的证据。若有人仅因概率微小就判定我疯癫, 这恰恰是对明证的视而不见——本质上才是真正的疯癫。此即“压制真理”的问题所在。

即便对概率论一无所知, 我们也明白: 任何概率计算都需预设“世界如何运作”的前提(比如牌组必须随机洗乱而非预先排列, 必须恰好 52 张牌等等)。这些预设本身又需要更多背景知识作为支撑。³³

所有这些思考或许需要些许“预先思想”, 但核心在于我们早已认知的真理——即不信的立场无法自洽。它既无力解释世间最显明的事实, 又武断地预设“上帝并不存在”、“世界

33、参见柯比《逻辑学导论》第 513 页的相关示例。

并非受造”、“上帝的属性并未在受造界中显明”等前提——却从不验证这些预设，反而将其包装成所谓“理性思考”的普遍前提。

基于这些（及其他）构成我们十大原则核心的基本圣经真理，我们便能将这些真理与针对基督教的质疑联系起来。一旦建立起这种关联，我们就能展开讨论，而无须伪装成某些领域（比如科学）的专家——即便我们在那些领域并不擅长。这些讨论始终立足于并致力于运用圣经的智慧。正如我们所见，这意味着我们尝试“劝导”。所谓劝导，是指我们在力所能及的范围内，吸纳对方的言论，并从正反两方面加以运用，以此阐明我方立场。它同时也意味着，我们要设法揭示其中的“流沙效应”，证明其鼓吹的立场终将因自身缺陷而不攻自破，无法提供持续立足所需的支撑。

由此我们便能阐明“基督教语境”，展示我们根植于圣经的基本原则如何为科学或其他形式的不信思想无法解释的事物提供答案。

丹尼特或道金斯会如何回应我们上述对话？实难预料。或许他们会讥讽我们，或许其中一人愿进一步聆听，又或许——仅仅是或许——某位怀疑者会加入我们一同信从（徒17:32-34）。无论得到何种回应，只要上帝的真理被阐明和捍卫，从上帝的视角看，我们的圣约护教便是“成功的”。而最终，唯有上帝的视角才具有决定性意义。

一切形式的不信都无法自我支撑。培养合乎圣经的“预先思想”习惯，将帮助我们洞察任何可能遭遇的质疑，在何时、何处以及以何种方式显明这一真理。

当世间激烈的纷争迫近，
当他们听见征战的呐喊，
当他们奋身冲入战场，
不知试探何等凶险；
主啊，求你保守这些儿女，
以你的智慧加添他们热心。³⁴

34、弗朗西丝·M·欧文，《当你的精兵拿起宝剑》，约1872年。

第七章、你们很敬畏鬼神

他们并未给出人们何以相信圣经是上帝话语的缘由，而是直接断言上帝赐下圣经就是要让人相信。照此逻辑，穆斯林亦可如此“证明”其对古兰经的信心，每个迷信者亦能为其个人迷信辩护。“我要这样，所以就成这样”，这就完全取代了推理和证明。首先我姑且承认，信徒确实无法为启示提出比神圣权威更深刻的依据——这权威本就是他们凭信仰所认定的。但这绝不意味着信徒对启示的反对者就无话可说。¹

· 偶像崇拜

当圣约护教学遭遇无神论或其他明显的不信形态时，两者立场（在亚当里与在基督里）泾渭分明。这便为我们指明了清晰的护教路径，使我们能显明那些立场的虚妄。但当我们面对具体宗教体系时，情况则变得更为复杂。

在假宗教中（此处我们采用“宗教”一词的常规含义），我们面对的是这样一群人：他们已将自己委身于某位神明，毕生侍奉这位神明，并通过某种形式的“神圣指引”来确认自我身份与使命。因此，假宗教本质上是对基督教的拙劣模仿与错谬复制。根据定义，任何异教都深植着仪式和敬拜的根系，通常还伴生着特定教义体系。

漫画兴起之初，超人（Superman）的创作者们突发奇想，设计了一个与超人镜像对称的反派角色，称之为“比扎罗”（Bizarro）。这个角色胸前佩戴的不是“S”而是“B”，他口中的“坏”实指“好”，诸如此类。他的存在完全依附于超人，却致力于将超人的特质扭曲为相反形态。

假宗教正是这种“比扎罗式”的宗教。它们依靠真宗教确立基本框架，却将真宗教（基督教）体系中的一切真理扭曲篡改，最终炮制出虚谎、混乱而邪恶的变体。这些宗教窃取基督教的精髓，却用于服务其迷信目的。

我们当记得，使徒行传 17 章记载，使徒保罗看见雅典满城偶像，就心里着急，于是在会堂和市集传讲真道。正是他在市集的讲道，最终引向了马尔斯山的著名演说。保罗深知雅典林立的偶像意味着什么——它们代表着一群“很敬畏鬼神”（徒 17:22）的民众，但其宗教却表现为“意识-压制”的辩证关系：他们认识上帝，故而制造偶像来敬拜，这种对上帝的

1、赫尔曼·巴文克，《改革宗教义学》第 1 卷《绪论》，第 590 页。

认识正通过偶像崇拜得以显明（实则是压制）。他们必须有所敬拜（罗 1:25），却拒绝敬拜那位他们所认识的真神。他们将上帝启示的真理——保罗称之为“不能朽坏之神的荣耀”——“变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。”（罗 1:23）。因此，全城既弥漫着对上帝的认识，也充斥着对这种认识的压制。

译作“很敬畏鬼神”（徒 17:22）的希腊单词，本身就是保罗在演讲开头所用的一种修辞技巧。该词如同英文“religious”一样具有双重意涵：既可是褒扬，亦可是批评。保罗刻意选用这个含糊的词汇，旨在抓住听众的注意力。其积极意义指人对某种（所谓“超越性”）事业的忠诚奉献；消极意义则指人沦为迷信的奴仆。² 因此即便在马尔斯山演说的开场，保罗就精心挑选词汇，利用现成的劝导路径，先将听众引入他的论述语境。

我们不难想象雅典民众与哲学家们听到保罗开场白时的反应。当他说“我看你们凡事很敬畏鬼神”时，哲学家们或许已开始窃窃私语：“保罗说‘很敬畏鬼神’是何意？”；“他是在称赞还是批评我们？”这一措辞无疑抓住了他们的注意力，激起了其宗教与哲学层面的好奇。他们仔细聆听，试图确知保罗所谓“很敬畏鬼神”的真意——保罗实乃劝导艺术的大师。

在最后这一章中，我将探讨圣约护教学如何回应那些“很敬畏鬼神”的人。由于假宗教相较于一般的不信具有特殊性，这项任务将呈现独特挑战——假宗教给护教工作带来的问题，往往是一般的不信思想所不会引发的。

作为一个坚持圣经权威的护教士，我最常被追问的问题是：为何穆斯林不能采用本书所倡导的相同进路？具体而言，既然我们捍卫基督教的圣约进路以圣经（即上帝的话语）作为根本准则，那么任何宣称拥有自身“圣经”或神圣启示的宗教，是否也能采取相同的护教进路？我们与其他宗教的对话，难道最终只能沦为“经书之战”吗？各方援引各自权威经典相互驳斥，岂非使护教沦为口水之争？³

2、例如，英王钦定版圣经将这个词译为“过分迷信”，这就丧失了保罗选用该词的劝导意图。

3、例如，约翰·W·蒙哥马利在《耶路撒冷与雅典：哥尼流·范泰尔哲学与护教学批判性讨论》中所载《从前有个先验》一文中，对范泰尔的批评依据即是如此。

我们已在先前章节尝试回应部分质疑。我们深知，当传讲基督教真理时，这真理必自动与上帝藉着创造所启示的真理“相连”。⁴ 其他宗教皆无法建立这种联系，因为它们本质上都是对真理的压制。因此即便最终演变为“口水之争”，基督徒的“辩词”也必以非基督徒无法企及的方式穿透人心，成就上帝所喜悦的。

但在护教实践中，我们的目标远非简单“口水之争”——正如我们一直竭力申明并示范的——我们更追求用智慧行事。我们致力于劝导，这意味着要竭尽所能构建具有修辞力量的论证。如前所述，这要求我们尽可能体察对话者的“情感诉求”(pathos)，善用他们自身的言论与信念，引导他们认识自身错谬并归向基督教真理。

这至少意味着：我们应当揭示他们信仰体系内部的自相矛盾——即其(宗教)信念本身导致的困境。这正是我们已熟知的“流沙效应”。更进一步说，我们要表明：唯有置于基督教的正确语境中，他们所主张的教义才可能成立。因此，我们的劝导式论证始终在“流沙效应”与“基督教语境”之间展开。

所有这些情境中，我们都在处理“意识-压制”的辩证关系：“意识”意味着他们确实认识真神，这种认识会以各种形式浮现；“压制”则意味着当这种认识浮现时，必以扭曲的“比扎罗式”赝品形态出现。最终形成的赝品，必然会以偶像崇拜的形式呈现。

在圣约护教学中，“认识-压制”的辩证是一种释经工具。它至少为我们提供了解读一切非信徒立场(包括假宗教)的部分框架。这一工具使我们能够看见：其他宗教中的某些要素，其实是人心中无法磨灭的对上帝的认识在涌动流露；⁵ 同时也让我们看清，这种流露已经被扭曲成虚假的信念与宗教。

保罗在雅典马尔斯山的讲道中，正面对着一个(或多个)异教体系。雅典人信奉诸神林立，因此保罗能够援引希腊诗人的诗句——因为这些诗句正是“意识-压制”辩证关系的

4、回顾原则 5：所有人都认识真神，这种认识带来圣约责任。

5、这正是原则 8 所要强调的：真理的压制如同罪的败坏——虽然全面，却非绝对。因此，所有不信立场必然包含从基督教真理中窃取并扭曲的观念。

产物。诗句中关于上帝的陈述（对神的意识）本蕴含真理，前提是其所指必须是真神；但鉴于其错误的参照系与内涵，这些陈述实质仍是虚谎（压制）。

该原则适用于一切异教。鉴于异教言论终归以假神为终极参照和语境，我们的圣经原则绝不容许我们认可其任何主张。倘若我们辨明异教中那些“从基督教真理中窃取的观念”，便可将这些观念重新置于基督教真理的语境中使用。但我们绝不能假定他们的言论具有真理性。例如“**我们生活、动作、存留都在乎他**”这句诗，在原初语境中即便“就其所言”也不具真理性，因为它指向的是宙斯——该陈述实乃虚谎，因其参照的是虚妄假神。唯有在注入圣经真道后，它才转化为真理陈述。⁶

采用圣约护教进路时，正如面对一般的不信思想，我们不可假定自己与那些仍在亚当里的人存在任何共同的观念、概念或主张。某个陈述或宗教使用“神”这一称谓，绝不意味着我们同处一个圣所。人人皆有至少一位神明（罗 1:25），关键在于这是真实的三一真神，还是虚幻的偶像。

尽管我们不能将保罗在马尔斯山的讲道视为应对异教的唯一典范，但其处理方式极具启发性：保罗从解释雅典人自称不认识的神开始，向他们揭示“未识之神”的真实身份。保罗深知听众具备有神论背景，故从宣讲真神入手——但他的宣讲处处与他们原有信仰形成鲜明对比。

例如，保罗并非抽象地宣告上帝的无限性，而是将上帝的无限与希腊多神教所信奉的、需要殿宇居住、需要人手服侍的神明形成尖锐对比——他随即把真神与他们的假神置于对立面。紧接着，保罗阐明听众全然仰赖这位上帝——亦即他所宣告的造物主与至高主宰（徒 17:24），这位上帝“**将生命、气息、万物赐给万人**”。

在场的雅典人与哲学家们必然明白，保罗宣称每个人都时刻倚靠真神。为佐证上帝是

6、在我看来，这正是所谓其他宗教在福音中“被颠覆性成全”的真义。可参阅丹尼尔·斯特兰奇所著《危险的交换，宝贵的福音：改革宗对其它宗教的“颠覆性成全”阐释》，该文收录于《唯此一路？三位基督徒对宗教多元世界中基督独特性的回应》（加文·德科斯塔、保罗·尼特、丹尼尔·斯特兰奇合编）。

至高主宰，他引用埃庇米尼德斯的诗句；为印证上帝是造物主，他援引亚拉图的诗句。

由此可见，针对雅典“敬畏鬼神”的人，保罗的论述始终聚焦于上帝的属性，尤其是“自存性”——绝对独立于一切受造物的特质。这种自存性衍生出上帝的主权，对保罗而言，这主权无微不至——甚至掌管人的每一口呼吸。保罗所传讲的上帝既是超越的，又是临在的：祂一无所缺，全然自足；却又“离我们各人不远”（徒 17:27），将生命与气息赐给万人。

在结束讲道时，保罗提醒听众：上帝已经定了审判的日子，从死里复活的那位将审判活人死人。显然，唯有天地的主方能审判全人类。因此保罗的结语直指基督的主权。他毫不避讳在马尔斯山宣扬“外邦鬼神”，也未曾因哲学家的讥诮而删去复活这争议性教义。他清楚指明这位“外邦鬼神”的身份，并宣告众人都要向祂交账。

在与其他宗教进行圣约式护教时，并不存在放之四海皆准的固定模式。各宗教都有其独特的教义、戒律、礼仪和崇拜体系。但至少在最初阶段，有三个基本范畴似乎能帮助我们聚焦对这些宗教的分析，以及与信奉者的对话。

首先，我们必须像保罗那样敏锐辨明异教所信奉之神明的本质。由于异教存在的根本目的就是逃避真神，它们必然会虚构出另一位神明——这位神明必定带有鲜明特征。这种辨识在佛教中比在伊斯兰教中更为困难，但若首先聚焦于该宗教所依赖的神论教义，将有所助益。

其次，我们需要考察异教如何理解其神明与受造界的关系。所有假宗教在这方面都不可避免地陷入两种极端：要么塑造一位遥不可及的神明（如伊斯兰教），要么鼓吹一种神人不分的神明（如摩门教）。若能准确抓住该宗教对神人关系的理解，特别是这位神明究竟凭借哪些属性（或缺失哪些属性）与人建立关系，将大有裨益。

第三，若能理解异教的启示论，将为我们提供重要突破口。这可能需要我们研读该宗教的权威经典（如果存在这类典籍），但通过与信徒对话也能窥见端倪。

更重要的是追溯这些经典的来源——几乎所有的异教经典都产生于某种孤立的、不可观测也无法验证的情境：或是穆罕默德独自领受二十余年的启示，或是约瑟·史密斯在谷

仓里的个人经历。借此我们可以突出基督教救赎历史公开、可考的历史根基：基督教的起源不在密室，不赖一人，甚至不始于基督降世，而是源自“太初”，并在神子道成肉身时达到历史高潮。

这三点在与其它宗教的对话中往往十分有用。它们虽非护教工作的全部，却能为宗教对话提供有效的切入点。

在展开基督教与伊斯兰教对话之前，容我分享一个真实经历。我在神学院第一学期时，某个周六清晨，一位耶和华见证人独自登门（这很反常，他们通常两人同行）。这位名叫劳伦斯的信徒开始宣讲其教义时，我表明自己是基督徒，坚信耶稣基督是完全的上帝，正如圣经所教导的。他随即声称约翰福音 1:1 的希腊原文实际写着“道是‘一位上帝’”。

当时年轻气盛的我请他稍候，转身取出希腊文新约，指着经文请他解释为何应译作“一位上帝”而非“上帝”。劳伦斯羞愧低头，坦言不懂希腊文。（坦白说，当时我这个神学院新生对希腊文也只是一知半解。）见他神情窘迫，显然自觉颜面尽失，我不禁心生怜悯——毕竟那时我能读懂的希腊文经文，恐怕也只有这节经文而已！

在尴尬的沉默中，我转而问他：“你认为上帝是否圣洁、完全、毫无瑕疵？”得到肯定答复后，我追问：“这位完全圣洁的上帝，该如何接纳我们这些污秽的罪人？”劳伦斯怔住了：“从来没人问过我这个问题。”

或许他是个新手，或许内心本就不认同守望台（Kingdom Hall）的教导。总之，我们随后展开了关于基督福音的深入交谈——唯有在基督里，罪人才能被圣洁的上帝悦纳。目送他离去时，我发现他再未叩响别家房门，只是默默走远。

我不知道劳伦斯最终归向何处。这故事提醒我们：一切被异教迷惑的人，真正需要的是耶稣基督的福音。即便我能用希腊文辩倒他，至多证明自己更精通原文，或指出其译本谬误——但若停留于此，反而是对他的亏欠。

唯有基督的福音能改变人心。或许其他宗教恰似沃土——在上帝主权智慧的浇灌下——可成为福音扎根的良田。若真如此，那么向假宗教传福音往往是最恰当的回答。因“这福

音本是神的大能，要救一切相信的人”(罗 1:16)。但大能需要传递才能激活，这是我们对话中不可忘却的真理。

然而有些时候，在传讲福音之前需要一些“预先思想”。此时采用圣约护教进路尤为合宜——即在假宗教所凸显的问题与议题之中，为基督教信仰辩护。接下来的对话，我们将实践这一进路。

· 上帝(不?)伟大

在呈现穆斯林与基督徒的示例对话前，有必要先作几点说明。首先，当我教导或解释圣约护教学时，最常被追问的问题是：“那穆斯林呢？难道穆斯林不能以《古兰经》作为其“根本准则”，用你所倡导的方式为其信仰辩护吗？穆斯林不也可以预设自己经典的权威，用相同方法捍卫伊斯兰教吗？”这些都是合理而尖锐的问题，我将通过下文对话作出回应。

此外读者可能已注意到，随着章节推进，我们的对话正变得愈发复杂。这确是刻意为之。既然护教学是“预先思想的布道”，我假定这种“预先思想”也在逐步深化。但若读者尚未能就诸多议题及其与基督教信仰的关联进行深入思考，也完全情有可原。就像前一章的对话，或许你还未曾深入考量或然性、合理性与道金斯/丹尼特进化论主张的关联——那段对话正是为了示范此类讨论可采取的“预先思想”路径。

下文对话同样如此。某些神学观念或许尚未纳入你当前的护教体系，因此容我先行介绍两个贯穿对话的神学概念，它们既是圣约护教学的组成部分，也是我们神学体系的根基。

某些伊斯兰教派与基督教同样关注“必然性”(necessity)与“偶然性”(contingency)之间的关系。简言之，必然存在者必定存在，偶然存在者可能存在但非必然存在。基督徒认为唯有上帝是绝对必然的存在，其余万物皆属偶然——即上帝不存在是绝对不可能的，而其他事物的存在皆由上帝的自由意志决定。

当上帝创造时，祂使宇宙及诸天万象得以存在。宇宙本不必存在——其存在并非必然。但上帝以自由意志决定使宇宙存在。正如我们所见，上帝对创造的委身意味着祂的屈尊俯就，祂将自己与所造之物联结，从而使受造界能荣耀祂。这种委身就是祂的圣约，自三位

一体上帝定意“成就万事”之时便已生效。

但正如本书始终强调的，即便屈尊俯就与受造界联结，上帝丝毫未减其本质所是，祂依然是——也必定永远是——完完全全的三位一体真神。⁷ 因此基督教历来确信：在与受造界（特别是按祂形象所造的人类）建立关系并委身其间时，上帝依然持守其本体（祂必定如此，因祂不能背乎自己）。这种由上帝单方面发起的关系，要求祂取了那些在未有受造界时并不存在的特性（如恩典与忿怒）。倘若没有创造，祂根本无需向我们施恩或显怒。

在取了这些特性后，祂并未丧失其神圣本质，亦未蜕变为次等存在——这根本不可能。相反，祂是通过与受造界真实的盟约关系，彰显这些特性。道成肉身正是此真理的典范：神子取了人性，却丝毫不减其全然神性的本质。

此外，上帝（必然的）神性本质与祂同受造界（偶然的）的关系并非相互矛盾，而是藉着上帝自身——具体而言是藉着圣灵（不妨再次思想道成肉身）——达成完美联合。因此，在上帝里面，祂作为至高上帝的超越性与祂“与我们同在”的临在性毫无矛盾。

这些神学真理对我们理解伊斯兰教的特定主张至关重要。鉴于伊斯兰教与基督教同样存在诸多流派，我们必须限定对话范围。基于圣约护教学“因人而异”的特性——即必须考量对话者的“情感诉求”——我们将聚焦于一位新进皈依伊斯兰教的信徒（采用其新名字：伊斯哈格·穆罕默德）与圣约护教士之间的对话。

如同所有示范对话，本文必然存在未尽的论述与不同的回应。虽不完善，但至少为如何以圣约进路向穆斯林护教提供了入门模式。

伊斯哈格：我迫切想要与你探讨我的信仰。我生长在一个无神论家庭，大学时一位朋友向我介绍了伊斯兰教。与他交谈越多，共鸣也越多。他给了我一本《认主学》，⁸ 这本书如

7、详细探讨，参 K. 斯科特·奥利芬特：《上帝与我们同在》，第 5 章。

8、穆罕默德·阿布杜，《认主学》。鉴于无法穷尽伊斯兰教的所有流派观点，且每种“情感诉求”都有其独特性，本次对话主要围绕阿布杜著作中的核心教义展开。这有助于聚焦讨论，但我们也需注意：该书本身似乎已成为当代伊斯兰神学诸多学说的重要思想源泉。

同影响许多其他人那样，为我提供了对伊斯兰教最好的现代阐释及其辩护之道。⁹正如导言所言：“本书囊括了伊斯兰思想复兴的总体框架与论证脉络。”¹⁰对我及众多穆斯林而言，它的地位几乎与《古兰经》同等重要。

通过研读《古兰经》及阿布杜的护教著作，我决定归信安拉。不知可否向你阐明为何你也应当追随安拉？

圣约护教士：愿闻其详。伊斯哈格，正如你所知，我是基督徒。正因如此，我必须坦言：我们所敬拜的并非同一位上帝。的确只有一位上帝，但却并非伊斯兰教所信奉的安拉。不过我仍会倾听你的论证，前提是允许我作出相应回应。

伊斯哈格：当然，这很公平。但请容我首先说明，吸引我归信伊斯兰的原因之一，是发现基督教的上帝与安拉存在惊人的共通之处。在我看来，作为基督徒的你其实已认同伊斯兰教的许多要义。基督徒与穆斯林共享诸多信条，这也使我的皈依显得水到渠成。

正如你我共同相信的，神学具有双重源头：理性与启示。早在你们的神学家托马斯·阿奎那——他大量借鉴了我们穆斯林哲学家的思想——时代就已确认，即便不借助启示，单凭理性也能认识关于上帝的诸多真理。因此你我完全可以通过自然神学的路径来认识上帝。事实上，“伊斯兰教的所有教义皆未超越理性可探知的范畴”，¹¹即便是理性无法完全参透的奥义，也当以理性来理解与确认。

由此我们一致相信：上帝是超越的必然存在者，是独一无二纯一体，是万有的第一因。你们的哲学家正是借鉴我们哲学家的思想，才得以证明并确认这些神学真理。¹²

圣约护教士：伊斯哈格，你说得对，我们许多教父确实试图单凭理性确立诸多关于上

9、克拉格在为《认主学》撰写的导言中指出：“读者将会发现，穆罕默德·阿布杜实为后世所有伊斯兰护教论述的可靠导师。”同上，第22页。

10、同上。

11、同上，第15页。

12、阿奎那曾多次援引穆斯林哲学家安萨里(1058-1111)的论述，并广泛借鉴其自然神学思想。托马斯·阿奎那提出的“五路论证”，正是基于并吸收了这些穆斯林哲学家数个世纪以来的哲学探讨。

帝的真理，他们深信基于理性，我们对上帝的理解是相同的。但我必须指出，这种方法对正确捍卫基督教信仰是有害的。我无法认同这种方法，因此也无法认同所谓双方神学共识的说法。若在此让步，就等于放弃了我们认识上帝与受造界的唯一权威源头。

安拉与基督教的上帝并不具有相同属性。你所说的那些神圣属性，若真属于上帝，则唯独基督教的上帝才完全配得。随着对话深入，我盼望进一步阐明这点。

伊斯哈格：这似乎与我从基督徒那里听闻的许多哲学神学观点相左。不过无妨，让我们试着通过一个基本命题来寻找“共同基础”(common ground)：你总该认同——正如伊斯兰教所主张的——上帝是必然存在者吧？在我看来，理性本身就要求这样的存在者。我们周遭万物都是偶然的存在，经验世界中没有任何事物是必然的。难道你认为，我们无需设定一个必然存在者作为一切偶然存在物的终极解释吗？阿布杜已经有力地证明：若没有必然存在者，我们根本无法解释任何偶然存在物的存在。

圣约护教士：容我以一个问题回应。你们的哲学家主张偶然存在物需要必然存在者作为依据，而你们将这个“必然存在者”称为安拉或上帝，是这样吗？

伊斯哈格：正是。安拉是万有的唯一终极解释，此外一切皆为偶然。因此安拉是必然的、永恒的、无限的、纯一的。祂全然超越，独一无二——这种统一性绝非抽象概念，“而是拒斥一切多元性的绝对统一”。¹³

虽然我预感到在上帝绝对独一性这点上我们将存在分歧，但此刻我仍希望以你们哲学家——他们本就借鉴了我们伊斯兰教思想——的论述确立“共同基础”，以便后续深入对话。

圣约护教士：伊斯哈格，我理解你的意图，但你必须明白为何我无法认同。¹⁴请允许我这样说明：即便我们承认你从偶然推导必然的论证成立，你凭什么认定这个必然存在者必

13、穆罕默德·阿布杜，《认主学》，第12页。

14、塞缪尔·P·施罗夫在《向穆斯林传福音的神学与护教维度》一文中（载于《西敏神学刊》第42卷第2期，1980年，第335-366页），继承哈维·康恩（简河培）的观点，正确指出：针对穆斯林的护教工作必须超越托马斯主义范式，方能真正捍卫并阐明基督教信仰。

须具有超越性、永恒性、无限性和独一无二性？你能指出支持这些范畴的经验原则吗？若不能，可否阐明要求这些属性的理性原则？

我承认，若必然存在者存在，他必定以必然方式存在——但这一命题本身并不证明必然存在者确实存在。从你基于偶然经验的论证中，我看不出如何能推导出超越、永恒与无限等属性。倘若我从未体验过永恒、无限等概念呢？你有过此类体验吗？单凭理性无法向我们展示如何界定永恒与无限——理性所能触及的永远受时间条件限制，因为我的经验和思维都发生在时间世界（temporal world）中。

伊斯哈格：作为伊斯兰信徒，我自然能提供你所要求的理性依据。我们不妨用反证法思考：假设所有偶然存在物都依存于某个必然存在者，但这个必然存在者本身却并非永恒或无限。那这个存在者岂不也要受制于时空？若果真如此，它还算什么必然存在？不也成了偶然存在吗？

圣约护教士：没错，它确实会依存于时空——但这恰恰是我的关键质疑。既然你的论证起点是我们共同认可的偶然经验，我看不出你如何能从这经验领域跃升至完全超验的领域。你试图设定某种既非经验所及、亦非理性可推的存在者，却未能阐明要求设定这种超越、永恒、无限等属性的经验原则或理性原则。“它必须是必然而非偶然”，这样的断言本身并不能构成原则。

你对永恒性的定义要求绝对静止的思维状态，对无限性的定义要求完全不受空间约束——你能指出任何本身具备永恒性与无限性的理性原则或经验吗？

令我困惑的是：当你从所谓共同经验出发，却要推导出本质上不可经验之物时，究竟什么原则要求我必须肯定这种存在者？我既无法基于共同经验确认，也无法凭空构造要求这种不可经验之物的理性原则——按你自己的逻辑，任何原则都需要经验作为根基。

因此，尽管你试图断言某种超越、必然、永恒、无限且独一的存在者，却无法为这种断言提供根基、理由或理据。

伊斯哈格：我明白你的意思。但若不存在这样的必然存在者，我们又该如何解释周遭

的偶然世界？难道要我们满足于“万物皆偶然”的结论吗？

圣约护教士：不，我们绝不应当满足。事实上，没有人会仅仅满足于偶然。但这种不满的根源不在于我们的理性多么高明，也不在于经验本身能推动我们超越经验——而在于每个人（包括你在内）都认识真神。我们内心始终承受着一种内置的、持续的压力，这种持续经历的压力驱使我们超越世间偶然，追寻那位真实永恒的上帝。

因此，从偶然到必然的跃升，其根基在于上帝从永恒进入历史的行动——换言之，这种认知飞跃的根基在于上帝的启示，而非所谓中立经验或理性。

伊斯哈格：好。我部分认同你的观点。伊斯兰教同样教导：所有人内心都认识安拉。这种认识包括对祂旨意的认识，也包含对祂超越性、永恒性、绝对独一性的认识。

在伊斯兰教中，上帝的独一性绝无妥协余地。无论逊尼派、什叶派或其他派别，我们都坚信上帝是绝对独一的。我本打算稍后再讨论这个争议点，但现在看来必须立即面对。

圣约护教士：确实如此。因为基督教同样持守上帝的独一性。但这位独一的上帝包含三个位格——父、子、灵——每位都是完全的上帝，三者却不构成三位上帝，而是同一位上帝。因此上帝的独一性既包含必然性、永恒性、无限性等属性，也必然包含三个位格。

伊斯哈格：现在我明白你为何拒绝与我共同推理了——你已完全抛弃了理性！你这种“三位一体”的论调根本违背理性。“穆斯林一致认为：宗教中或许存在超越理解的事物，但绝不存在理性认为不可能的事物”。¹⁵ 上帝的独一性或许超越我们的理解，但绝不像你的“三位一体”那样根本不可能理解。

圣约护教士：我明白你的意思。能否请你阐明安拉这种超越独一性的本质？既然受造界中不存在这种绝对独一性，我很难理解祂与万物的关系究竟如何。

伊斯哈格：好问题。“伊斯兰教自始至终是统一的宗教，它并非建立在相互冲突的原则上，而是以理性为基石，以神圣启示为支柱。凡与此相悖者，必源自撒旦的蛊惑”。¹⁶ 因此

15、穆罕默德·阿布杜，《认主学》，第 31 页。

16、同上，第 48 页。

遗憾地说,你的主张在穆斯林看来实属魔鬼的蛊惑——既违背理性,又否认启示《古兰经》。

我们相信理性能够发现这种超越的独一性,并通过《古兰经》确认其存在与本质。

上帝的独一性(即“认主独一”,讨黑德)是伊斯兰教的根基。没有它,就没有伊斯兰。根据《古兰经》,我们通过理性判断可以认知这种独一性,但其确切定义仍须以《古兰经》为准。不过经文中关于独一性的描述,绝不会像你的“三位一体”那样与理性相悖。

举例说明:上帝的独一性意味着祂的一切属性都与这独一性完全等同——这就是我们所说的安拉的“纯一性”(simplicity),你们许多神哲学家也认同这点。这种独一性必然是绝对超越的。若非如此,就不成其为必然。根据定义,必然存在者除本身外不依存于任何事物——这正是超越性的应有之义。

因此,独一者所关联的必是与其同质的必然存在者。若关联非必然存在物,祂就需要这种关系来维持自身的存在。要确保必然性的绝对性,就不能依存于任何偶然存在物。

所以独一者除自身外不与其他任何存在物建立关系。正因如此,安拉“绝不将人间关系纳入自身”¹⁷——否则就会丧失其超越性、必然性与独一性。

圣约护教士:这个观点很有意思。但我看不出它如何与理性保持一致。你一方面承认伊斯兰教义中有超越理性的真理,另一方面又坚称这些真理并非理性无法确认。可在我看来,你的主张显然不合理性。

伊斯哈格:哦?何以见得?

圣约护教士:或许可以这样来看:当你说安拉绝不将人间关系纳入自身时,是否意味着祂的存在与行为在定义上既是超越的又是必然的?那祂向先知穆罕默德启示自己也是必然的吗?若是如此,祂的必然性至少在某种程度上就依存于先知,或祂的启示行为了。

伊斯哈格:啊,这是外行人常见的误解。说安拉是必然存在者,并不代表祂的一切行为都是必然的。恰恰相反——这点其实非常合理,你们基督徒也持类似观点。

倘若安拉对穆罕默德的启示本身具有必然性,你的质疑便成立——这意味着祂需要依

17、克拉格,《认主学》导言,第18页。

存于非必然存在物来确立其本质。但这绝无可能。在安拉里面，唯有独一，这种独一性意味着，唯有祂是绝对自由的（我必须强调，祂的自由是绝对的）。祂不受任何约束——也不可能受任何约束，否则便沦为依存性存在物。安拉的一切作为皆出于自由意志。

换言之，祂的独一性与必然性确保了祂的自由。没有任何事物能在任何层面约束祂——完全没有！一个必然存在者具有绝对自由，这难道违背理性吗？¹⁸

作为超越的必然存在者，祂不受任何受造物的制约——无论是世界、人类还是其他存在物。正因安拉是必然的，所以没有任何事物能约束祂。¹⁹从安拉的知识与意志产生的一切，永远都是祂自由选择的结果。祂在永恒中始终自由地作出一切抉择。

圣约护教士：这确实阐明了你的立场——上帝的启示是自由的选择，祂本无义务进行启示。我们基督徒对三位一体上帝也持同样观点。但请容我追问：既然安拉决定创造世界并向人类启示自己，这是否意味着祂现在以某种方式临在于受造界并与祂的子民建立关系？造物主怎能完全不与受造界发生关联？

伊斯哈格：这问题令我惊讶——连你们的一些神哲学家都承认这点。安拉并非完全不与受造界发生关联，而是以绝对超越的方式关联。祂超越一切偶然存在物。若介入这些领域，祂就不再是独一超越的安拉。没有任何事物——包括祂的创造——能以任何方式约束祂。安拉如此超越万有，以至于绝对没有任何事物能在任何时刻对祂构成义务。简言之，作为唯一超越的必然存在者，祂拥有真正绝对的自由。

圣约护教士：那么关于《古兰经》的启示呢？既然安拉用二十年时间向穆罕默德逐步启示，难道祂现在不就被这启示——祂的神圣话语——所约束，必须成为启示所宣称的模样，履行启示所指定的作为吗？

18、这一概念本可作为对话中深入探讨的要点，但讨论可能很快会变得过于技术化。关于神性中必然性与自由关系的分析，可参阅前文提及的奥利芬特《上帝与我们同在》中的相关论述。该讨论涉及托马斯主义提出的一个难题：如何在（或是否能在）绝对统一的神性中确立自由意志的存在。

19、克拉格，《认主学》导言，第 19 页。

伊斯哈格：这是西方（尤其是基督徒）常见的误解。你需要明白：安拉给穆罕默德的启示并非对祂本身的启示，而是对其旨意的宣告。那些年赐予先知的、如今载于《古兰经》的内容，是祂对全人类的要求。倘若我们能达到这些要求，就有望获得天堂的奖赏——但也仅仅是“有望”而已，因为安拉不受任何约束，永远保持绝对自由。

圣约护教士：但既然启示了祂的旨意，难道不包含对奖赏的保证吗？你们怎能遵行安拉的旨意却仍可能得不到奖赏呢？

伊斯哈格：我们遵循安拉的旨意行事，以期获得奖赏。但这奖赏绝非必然——否则安拉就会被我们的行为（这些偶然存在物）所约束，这种想法实属亵渎。

正如你们基督徒也能理解的，伊斯兰教的核心在于：万有皆仰赖安拉，唯有祂享有绝对自由，唯有祂能随己意行作万事。即便是祂颁布的诫命，最终仍由祂自由无拘地判决。赏罚与否绝非祂的义务。“说上帝负有义务，意味着强加约束”。²⁰

如前所述，安拉如此超越，义务概念与祂全然无关。祂是必然存在者，故唯独祂拥有至高自由。正如伟大的伊斯兰护教士穆罕默德·阿布杜所言，“上帝的大能超越所有人间权限，唯独祂掌握着人类一切愿望及其实现的至高权柄——无论是消除障碍，还是安排那些超出人类认知与意志的运作因素。”²¹换言之，我们虽无任何确据，仍赞颂安拉随己意行作万事，连祂启示的旨意也不能强令祂行事。

圣约护教士：这个观点很有意思，我稍后会回应。但首先请回答：既然你声称《古兰经》是安拉的话语，是神迹般赐予文盲先知穆罕默德的（他本无力构思如此经典），你如何确信《古兰经》是可靠的指引？

伊斯哈格：你的问题触及了伊斯兰教的奥秘所在。安拉启示的是祂对人类的旨意，我们不应探究这旨意与安拉本体的关系——那永远是奥秘。但《古兰经》的确是安拉赐予先知的礼物，它就是安拉自己的言语。

20、穆罕默德·阿布杜，《认主学》，第 61 页。

21、同上，第 64-65 页。

圣约护教士：且慢。你曾说安拉是超越、独一且绝对纯一的，没有任何组成部分。那么这位独一的上帝如何能“发言”？言语行为本身不就意味着多元性吗？按你的逻辑，独一者若要保持其独一性，就必须永远且完全地指向自身。但根据定义，言语必然涉及多元指涉——它需要主语、谓语等成分。当安拉发言时，难道不正是通过这种语法结构否定了祂的本质统一性？

伊斯哈格：你提出的问题在穆斯林中仍有巨大争议。我和许多穆斯林认为：《古兰经》本身就是永恒的，它是独一安拉永恒的言语。“人类所聆听的至高者的这番言语，其源头无疑永恒地属于祂的本质”。²² 因此与你们基督徒不同，我们绝不认为安拉的启示需要依赖于人。先知穆罕默德只是传达安拉永恒神圣启示的媒介。这启示如同安拉一般永恒——虽然需要穆斯林凭信心接受，但完全经得起理性检验。

圣约护教士：感谢你耐心详细的解答。请允许我从基督教角度提出几个尚存的问题。

伊斯哈格：当然，这是我们事先约定的。

圣约护教士：我需要厘清你的观点：你认为安拉的超越独一性虽超越理解，却不像三位一体教义那样是理性无法把握的。但我想知道，你如何确知这点？

我们姑且假定，如你所言，安拉是绝对的独一。这意味着祂内部绝无任何区分。如你所说，这也意味着，就连祂旨意的启示——古兰经——也是祂永恒的言语，但我仍感到困惑：超越的独一者如何能“发言”？若言语与祂完全同一，就不可能存在任何区分。

毫无差异的“言语”究竟是什么？毫无区分的言语如何承载意义？人类不可能经验这类言语。而若言语存在区分，就无法与独一的安拉相关联——因任何多元性皆与祂无涉。

你或许会说这是奥秘。我们确实都承认奥秘。但在我看来，你们所说的奥秘，其根基并无任何实质内容，而仅仅是彻底、盲目的幽暗。

伊斯哈格：且慢！你是说基督教里没有奥秘吗？倘若你们那个“三位一体”当真存在，你们不也得称之为奥秘吗？那我们的奥秘——即你口中的“彻底幽暗”——与你们的奥秘

22、同上，第 53 页。

究竟有何不同？

圣约护教士：问得好。所谓“彻底幽暗”是指：根据你的论述，穆斯林（以及许多基督徒）先凭理性确认安拉的属性——超越、永恒、无限、独一等——却又必须承认“言语”也是安拉的属性。²³ 这永恒的言语通过先知穆罕默德进入时空，形成《古兰经》。对吗？

伊斯哈格：正是如此。

圣约护教士：那么问题来了：永恒者如何能成为时间性（temporal）存在，或以这种方式与时间性关联？根据你们自己对理性的委身，这难道不是公然的矛盾吗？唯独属于安拉的永恒性，与作为时空产物的《古兰经》，岂非根本不相容？

伊斯哈格：的确如此——而这正是奥秘所在。理性在此无能为力。

圣约护教士：但你没发现这种“奥秘”毫无实质内容吗？它只是对矛盾的断言，是理性既无法理解也无法把握的。正因如此，我认为它是“彻底的幽暗”——没有实质内容的奥秘。根据你们自己的理性预设，这根本不可能存在。对你们而言，奥秘成了对那些没有任何理性解释、没有经验、没有思想之物的默认标签，纯粹是“明显荒谬”的代名词。

伊斯哈格：我早说过，穆斯林学者对《古兰经》的地位存在分歧。你所指出的确是我们公认的张力所在。但这绝不会动摇我们对安拉及其神圣旨意（《古兰经》所启示的）的信仰。

圣约护教士：容我再追问几个问题。你说安拉绝对超越、必然且独一。作为绝对超越的必然存在者，祂与任何偶然存在物都无实质关联。这意味着“宇宙间没有任何善事是祂的义务”。²⁴ 正如你所说，安拉的超越性体现在“尽管有创造、启示、律法与祈祷...祂绝不将人间关系纳入自身”。²⁵

由此引出一个关键问题：你如何确信《古兰经》所启示的安拉旨意确为祂的真实旨意？

23、“律法所阐明的属性中，包含理性虽能确认为与必然存在者相容、却无法自主引导我们认知的属性……言语属性即属此类”，同上。

24、克拉格，《认主学》导言，第 19 页。

25、同上，第 18 页。

这启示的旨意究竟能约束安拉自身，抑或只是另一个不能约束祂的偶然存在物？

伊斯哈格：若你所谓的“约束”是指安拉必须履行自己所说的事，答案是否定的。《古兰经》“确证善行的奖赏与恶行的惩罚，但将最终裁决权完全归于安拉”。²⁶

我已向你阐明：理性要求安拉既是必然存在者又是独一者，因此祂也就具有绝对超越性。若受启示约束，祂就既非必然亦非超越——反而要依存于世间存在物，这将摧毁安拉的本质（而这绝无可能）。

我们赞美安拉，正因唯独祂是绝对地超越和自由。若受约束，祂就不配受赞美。

圣约护教士：但你口中的安拉实则毫无自由可言。

伊斯哈格：你应当明白，在我的信仰中，这种言论不仅是魔鬼的蛊惑，更是“以物配主”（shirk）的大罪——这是在否定神之为神。对穆斯林而言，最不可饶恕的莫过于“以物配主”。我们必须承认神之为神，即便无法完全理解祂的本质。但正如我所说，我们所能理解的部分都经得起理性检验。

圣约护教士：这正是我的重点所在。你通过理性论证安拉是超验的必然存在者，并推导出这种超越性与必然性的“合理”推论——其中之一便是祂必须绝对自由。祂不能受约束，因为受约束意味着依存于他者，从而丧失超越性与必然性。

但问题在于：你们的安拉恰恰没有建立关系的自由。祂不能建立关系，否则就会丧失自身的超越必然性。你预设为理性原则的“必然性”，反而将祂禁锢在这样一种境地——祂所创造的一切、启示的一切，都丝毫不能影响祂的作为。由于祂不能向追随者甚至自己的话语作出委身，这样的安拉绝非至高自由者，而是被自身超越必然性所奴役的囚徒。

伊斯哈格：啊，但你们基督徒不也面临同样困境吗？你们也承认你们的上帝有所不能——祂不能背乎自己，否则就会沦为低于上帝的存在；祂不能说谎。这不正说明祂也被自身的超越性和必然性所约束吗？你总不会像那些自由派或过程神学家所主张的那样，认为上帝为了在历史进程中成就自身，就否定并放弃祂的必然性吧？

26、穆罕默德·阿布杜，《认主学》，第31页。

圣约护教士：不，你说得对。基督教的三一上帝必然存在且必然持守其神圣本质，祂不能否定自己的神性。这点我稍后会详述。在此之前，我想再请教一个问题。

伊斯哈格：请讲。

圣约护教士：如果安拉确实不可受约束，那么你对永恒归宿其实毫无确据。对吗？

伊斯哈格：若你所谓的“确据”是指安拉必定带我进天堂的保证，那么没错——我确实没有这种确据。也不可能有，因为（赞美安拉）祂的旨意不受任何约束或限定。

圣约护教士：那么你如何确信《古兰经》真是祂的旨意？

伊斯哈格：我们确信，因为正如我所说，《古兰经》是安拉永恒的语言，它亘古存在，只是通过伟大先知穆罕默德显现于世。²⁷

圣约护教士：但据我理解，安拉的旨意绝不约束祂自身。无论现在或将来，安拉都可随己意行作万事——祂未来的作为完全可能违背通过穆罕默德所启示的内容。正因如此，你们对伊斯兰教核心教义（即安拉的旨意）毫无确据。是这样吗？

伊斯哈格：理论上确实如此。祂不可被约束，因祂超越万物。但穆斯林仍怀有盼望，相信安拉会悦纳我们的善行，引领我们进入天堂。

圣约护教士：我明白了。但这种盼望只是空洞的盼望。就像你对奥秘的理解一样，它缺乏认知基础。用我们的话说，这是盲目的信仰。

既然《古兰经》只是安拉旨意的启示，而安拉的行为完全不受《古兰经》约束，那么祂最终的作为完全可能违背经中的启示。对吗？

伊斯哈格：是的。赞美安拉，确实如此。

圣约护教士：那么伊斯哈格，若果真如此，很可能我所信的和你所信的本质上是同一回事——尽管你永远无法确认这点。

27、“无论我们如何解释上帝‘永恒的语言’这一属性的奥秘，其具体显现在《古兰经》中——即穆罕默德开始接受启示的过程——绝非必然。安拉并不因这一主动作为而背负永恒的义务。从这个角度看，启示的发生完全基于祂自由的选择，尽管这在祂的永恒知识中早已存在。”——克拉格，《认主学》导言，第20页。

伊斯哈格：什么？这是亵渎！我不信安拉是三位上帝，也不信祂有个儿子。我拒绝你所认定的一切真理。

圣约护教士：我知道。我并非说你相信我所信的。而是说，你所信的与我所信的，有可能本质上相同——因为安拉完全有自由如此命定。

你必须承认：安拉完全自由，可以定意让所有基督徒进天堂而弃绝所有穆斯林；也可以定意有一个儿子；若祂愿意，甚至可以命定基督教信仰得永恒奖赏、伊斯兰信仰被永远定罪。若真如此，你还会“赞美安拉”吗？

在我看来，这才是你们宗教唯一“合理”的结论。安拉的超越必然性包含绝对自由（除了我所说的无法与任何事物建立关系的自由外），没有任何因素阻止祂接纳所有基督徒。因此根据你的论述，很可能基督教才是真宗教，而伊斯兰教不是——至少从安拉绝对自由的角度来看是如此。

伊斯哈格：怎么感觉你是在故意戏弄我？穆斯林从不承认安拉可能接纳基督教。穆斯林不像你们基督徒，我们至少始终坚持理性。你这番言论简直完全不合理性——不过也不意外，毕竟你们的宗教早把理性当作祭物献给了荒谬的祭坛。

圣约护教士：我知道你觉得这不合理性，但细想之下，它完全符合你對自己信仰的描述。既然你们的信仰本质上是盲目的，那么关于安拉旨意的任何可能性都成立。

能否容我回应你关于“荒谬”的指控？

伊斯哈格：请便。不过我敢说，你所谓伊斯兰教中的“荒谬”，比起你们那个“三位上帝——一位上帝”的荒谬教义，根本不值一提。

圣约护教士：在你以理性为真理标准的前提下，我的观点或许显得荒谬。你向我阐释的是一种奉理性为绝对指引的宗教，但我试图揭示：这种理性观最终会推导出你们宗教自身无法容忍的结论。若想真正理解自身与世界，你们需要比理性更稳固的根基——而这个根基不可能是《古兰经》这根“支柱”，因你自己也承认，《古兰经》根本不能约束安拉。

正因如此，基督教的根基在于上帝自身的启示。这启示既显明于祂的创造，也显明于

祂的话语——《圣经》。请注意我们在此的根本差异：上帝的启示是祂自身的彰显，虽包含其旨意，但这旨意与祂的属性密不可分。上帝不仅宣告对人的要求，更启示祂自身。

伊斯哈格，我认为伊斯兰教深陷理性困境的根源在于：从基督教视角看，它试图仅凭理性获取上帝在创造中的启示，再将这种（所谓“合理的”）启示高举至绝对地位。

我们承认，上帝不可见的属性——包括祂永恒的大能与神性——都已藉着所造之物向所有人显明（罗 1:20）。这种“明明可知”的认知之所以可能，非因人类何等“理性”，而是因人人皆按上帝形象受造。

不仅上帝的属性藉着自然启示显明，祂“公义的要求”也藉着创造被知晓。这些要求如此清晰，以至于人人都知道自己若违背就当受死（罗 1:32）。你们的宗教也承认这点。但人类面对这清晰启示时的反应，才是根深蒂固的普世问题。

人若持续悖逆三一真神，就会终生用虚谎取代上帝的真理（罗 1:25），处处压制上帝的荣耀，以人造偶像取代造物主（罗 1:23）。

恕我直言，伊斯兰教的起源正是对上帝持续启示之真理的不义压制。对安拉的崇拜实为对人造偶像的崇拜。伊斯兰教本身就是在压制真神公义要求的例证。上帝的启示指出：尽管人人都知晓上帝的要求，明知违逆必致死亡，却不仅继续违逆，更聚集同伙共同作恶（罗 1:32）。

伊斯哈格，在我看来，这正是伊斯兰教的写照。上帝的律法——即祂的旨意——刻在每个人心上，包括你和所有穆斯林。伊斯兰教既试图压制这律法，又妄图将其改造为以赏罚为终局的教条。当人完全领会却故意扭曲上帝清晰的自然启示时，这便是必然结果。

伊斯哈格：我明白你是在阐述基督教立场，但这些言论极其尖锐，甚至充满魔鬼的蛊惑。不过我认为你已陷入自相矛盾——如果自然启示催生了伊斯兰教这样的信仰，你们基督徒又如何能避免成为穆斯林？难道你们领受的不是同一种启示吗？

圣约护教士：确实所有人都领受了这启示。但关键差异要回溯到我们最初的讨论：你曾试图通过双方神学家的论述建立共同神学基础，认为我们凭借自然神学所理解的安拉属

性，与基督徒所认信的上帝属性相同。

我必须重申当时的回应：我们无法以“理性认知”作为共同基础。你所认为的“理性”——正如我所指出的——实质是伊斯兰教信仰的产物。正因如此，你才会在缺乏经验或理性根基的情况下，贸然从有限跃升至无限、从时间跨越到永恒。你所谓的“理性”早已被伊斯兰滤镜所诠释，实则是将伊斯兰教义读进了理性范畴。

而我理解上帝自然启示的根基，必须建立在祂话语的启示之上。唯有藉着上帝的话语，才能正确理解上帝的作为。若拒绝接受上帝话语中的“超自然”神学，就不可能建立真正的自然神学。你们宗教恰恰证明：离开上帝的话语，一切认知都飘摇不定；但有了这话语，就有了真实可靠的确据。²⁸

伊斯哈格：真实可靠的确据？你是要告诉我，你的上帝非但不是超验的必然存在者，反而被你口中“祂必须做的事”所束缚吗？这样的上帝不过是偶然存在者，根本不配受赞美。

圣约护教士：不。我是说三位一体上帝委身于自己所说的话。因我相信祂的应许，故能拥有确据。祂的委身是坚定不移的——事实上是绝对的，因此具有约束力。

伊斯哈格：啊，现在我明白了。这就是你无法认同上帝是必然存在者的缘故。你们的上帝毫无必然性可言——祂将自己束缚于受造界，如今必须依赖受造物来成就其旨意。

这算什么超越之神？不过是个凡人罢了。难怪你们要杜撰“三位上帝-一位上帝”的教义。若上帝是人，那么三可为一，黑可为白——借用你的批判逻辑——伊斯兰教也可以是

28、试看《西敏信条》18章1-2条的阐述：

一、凡假冒为善和其他未重生的人，虽然可能凭虚假的希望和属肉体的自负，自己欺骗自己，以为已经得蒙上帝恩宠，处于得救的状态；其实他们的这种希望必要落空；但那真信主耶稣，诚心爱祂，努力用无亏的良心行在祂面前的人，在今生便可以确知自己已处于恩典之中，并且可以欢欢喜喜地盼望上帝的荣耀，这盼望永不会使他们羞愧。

二、这种确信不是一种空幻的臆测与或然的信念，基于可能有错误的希望，而是一种由信所生的无谬的确信，基于上帝拯救人的可靠应许，基于心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证，又基于赐人儿子名分的圣灵与我们的内心同证我们是上帝的儿女。这圣灵是我们得基业的凭据，我们受了祂的印记，等候得赎的日子来到。

基督教。照你这套理论，我们或许真的信奉着同一种宗教。荒谬果然没有底线。

圣约护教士：很高兴你提到这点。这正是我们所认信的奥秘与你们奥秘的根本对立所在。我们确实相信上帝是一位上帝三个位格——这诚然是奥秘。我们并不知道上帝如何能是这种三位格的存在，既无相关经验，也无完全参透这一奥秘的理性原则。但只要我们以祂的启示为基础，就不需要这些。

你看，既然上帝的启示是祂自身的彰显（祂的旨意作为这自我启示的一部分，不像伊斯兰教那样与祂自身割裂），我们就在承认上帝三位一体属性（以及祂的旨意）的同时，不破坏理性与经验。因为理性与经验本身正是这一属性的彰显，而祂的话语告诉我们祂的属性如何。因此，我们是通过圣经启示的透镜来看待理性与经验。

伊斯哈格：但你们的三位一体奥秘，与你所谓伊斯兰教“彻底幽暗”的奥秘有何不同？

圣约护教士：本质不同在于：我们的奥秘建基于上帝自我启示的宣告，而非像伊斯兰教那样仅基于人类理性或经验的局限。因此即便无法用理性完全阐明其深度，即便没有相关经验，我们仍能确信其真实性——因为上帝亲自告诉我们祂就是这样的上帝。这是奥秘，却非“彻底幽暗”，因其具有真实可靠的启示内容。

伊斯哈格：如此看来，你们那位将自身束缚于受造界的三一上帝，根本谈不上超越与必然——因祂已受制于自己的创造。这在我看来，其奥秘程度不过如同量子物理，只是我们尚未发现的受造界现象罢了，绝非真正的超越！

这样的存在也配受赞美？至少安拉超越了一切偶然性（包括《古兰经》中祂的旨意），至少祂仍保有上帝应有的特质。而你们的上帝不过是受造界的另一个维度罢了——是三位还是一位，抑或既是三位又是一位根本无关紧要！

圣约护教士：这正是基督教独特之处——唯有植根于上帝的自我启示，才能正确认识上帝与万物。伊斯哈格，基督教始终坚信：上帝的特殊启示是通过祂的俯就降临到世人（特别是祂的子民）中间的。

与你们一样，我们也承认上帝是超越的，祂超越时间和空间；我们也说上帝是无限、

永恒的存在者。但作为无限者，祂并非高居云端远离受造界，也不被这些属性所禁锢。相反，祂如此自由、如此威严、如此配得赞美，以至于能屈尊俯就自己的创造。不像安拉，祂绝非那种抽象理性主义理解的“超越性”或“必然性”的囚徒。

基督教的三一上帝在保持其本性（无限、永恒、独立、必然）的同时，也能取得某些属性，为的是与祂的受造界同在、居于其中，并与之互动。

伊斯哈格：你竟还指责我自相矛盾？这难道不是彻头彻尾的荒谬吗？你声称必然者成为偶然，超越者变成临在，独一者化作三位，永恒者进入时间，无限者成为有限——难怪你觉得伊斯兰教可以变成基督教！

圣约护教士：你只说对了一部分。需要澄清的是：我说伊斯兰教可能等同于基督教，并非基于我的信仰，而是根据你们自己的教义和原则。不过，我提出这些并非为了肯定粗劣的矛盾。不妨这样思考：在创造之前，唯有上帝存在——这点你认同吧？

伊斯哈格：确实如此。

圣约护教士：当上帝定意创造时，也定意将自己与受造界联结在一起。祂定意从此与万有（特别是按祂形象造的男女）建立真实的动态关系。²⁹“上帝的形象”意味着：从那时起，上帝与人类建立了永恒关系。这关系的终局要么是新天新地里的永恒同在，要么是祂忿怒中的永恒刑罚。无论哪种，都是一种关系——或是在基督里以恩典为特征，或是在亚当里以忿怒为特征。我们称这关系为“圣约”。

为建立这种圣约关系，上帝自由决定进入“我们的”世界（实为祂的世界）：与人类互动、在伊甸园与亚当同行；在亚当选择背叛后，祂又屈尊俯就，救赎属祂的子民。

伊斯哈格：且慢！伊斯兰教的根基在于：我们必须竭力赚取安拉的恩宠。若安拉替我们达成这点，既有损祂的尊荣，也破坏祂的超越性。倘若屈尊做此等卑贱俗务，祂就不配为安拉。

29、上帝是“我是”（希腊文 eimi），而人是“形像”（希腊文 eikon）——这对基督教的实在观具有深远持久的意义。详见奥利芬特所著《信仰的理由：哲学在神学中的侍奉》。

圣约护教士：确实不能——因为你们是凭理性主义的超越观、必然观与独一观来定义安拉，而非根据上帝在祂话语中的自我启示。但若按上帝的启示来定义，我们就能确信：即便祂降临成就人无法成就之事时，依然持守其超越本性。

伊斯哈格，你说得对——人无法通过顺服安拉旨意获得确据。你们设定的标准根本无人能达到。你那理性主义的安拉观，至多给人“或许得救、或许不得救”的审判结果。

但上帝亲自降世，在祂儿子的位格——取了人性，却依然是完全的上帝——中成就了你我永远无法成就之事。祂赚取了我们无法赚取的奖赏，使我们能因祂的顺服（而非我们的行为）得着确据。

伊斯哈格：且慢！我虽答应倾听，但必须在此抗议：你竟说这位本身即是上帝、永恒无限的神子降世成为有限的人？这叫我如何相信？

圣约护教士：其实你不该觉得难以理解——因你们宗教已蕴含类似观念。不妨这样思考：圣经称神子为“道”，这道太初与上帝同在，万物藉祂而造（约 1:1-3）。这道成为肉身住在我们中间，却丝毫不减其神性本质。

你们伊斯兰教中的“道”就是《古兰经》。正如你所言，关于《古兰经》是永恒存在、还是历史显现 (came to be)，抑或两者皆是，至今争论不休。很遗憾，这些争论仅凭你们的理性原则根本解决不了。但答案其实是：你们在伊斯兰教中所拥有的是一种永恒之物——上帝的言语³⁰——而且这言语“是按着祂的自由旨意在历史中显现”。³¹

因此，伊斯兰教所拥有的，不过是对基督教真理的拙劣模仿与压制性复制。那真正的上帝之道既具有永恒性——因祂始终是全然真实的上帝；又具有时间性——因祂取了人性。你们在《古兰经》中尚且承认这种张力，自然没有理由否定基督教中的这一真理。

容我继续阐明：上帝之道，即耶稣基督，成就了我们得见上帝荣耀所必需的救赎。我能有此确据——正如你若信靠我所信靠的也能得此确据一般——因为成就你我所需一切

30、穆罕默德·阿布杜，《认主学》，第 53 页。

31、克拉格，《认主学》导言，第 20 页。

的乃是上帝自己。基督教与伊斯兰教不同，我们从不、也不能倚靠自己的行为，即便那些行为是对上帝所启示之旨意的回应！唯有在圣子里信靠上帝而非信靠我们自己，我才能确信祂对我的委身——这确据不是因为我完成了所需之事，而是因祂亲自成就了一切。

伊斯哈格：但你始终未能解决最根本的矛盾——我如何能相信一位既是一又是三、既是必然又是偶然的上帝？这对任何理性思维而言都荒谬至极。

圣约护教士：并非对“任何”理性思维——只对那些拒绝承认已知真理之人。接受这些真理的途径，在于用基督教的“理性思维”取代你所谓中立的“理性思维”。

伊斯哈格：所以基督徒现在自创了一套逻辑体系？

圣约护教士：绝非如此。虽然问题确实复杂，但请允许我这样解释：伊斯兰教所确立的超越性、独一无二性、必然性等概念，根基在于抽象的理性。正因如此，它无法把安拉的必然性与受造物的偶然性联系起来。用逻辑的话说，安拉=安拉，这就是唯一能够确定的命题。任何其他因素都无法触及这个空洞的同一性。

想必你从穆斯林哲学家处已知，亚里士多德提出“绝对者”概念时也是如此。他认为终极存在必须是“思想自身的思想”，因为“思想”若思想自身之外的事物，就会依赖该事物而失去超越性、必然性与绝对性。

伊斯兰教的上帝与亚里士多德的“绝对者”如出一辙。正因如此，我才向你指出：正是你们对超越性、独一无二性与必然性的认知“禁锢”了安拉，预先决定了祂不能与受造界建立关系，甚至不必对那些真诚遵行祂旨意的人承担义务。你们强加给安拉的这些理性概念，才是伊斯兰教真正的上帝，以致安拉本身都无法超越这些桎梏——这位号称最自由者实则最不自由，因祂无力与自己所造的万物建立关系。在你们看来，这种关系会将祂摧毁。

伊斯哈格：但据我所知，你们基督徒不也承认上帝是超越、独一无二且必然的吗？

圣约护教士：确实如此。但上帝的必然性并非某种理性概念所定义的抽象必然，更非上帝必须屈从的准则。对基督徒而言，必然性首先是根据上帝的自我启示来定义的。我们相信上帝的必然性在于：祂必然存在，绝无不存在的可能。祂的一切属性皆与祂的自体同

一，尽管各属性可被区分。

因上帝是三位一体的独一真神，父、子、灵都与独一真神同一——尽管父不同于子，子不同于灵。因此在上帝里面，既有独一性的必然，也有三位区分的必然。独一性的必然就是三一上帝作为上帝的必然。所以在上帝里面，统一性与多样性同样终极：一不凌驾于三之上，三也不优先于一。

正因这种统一性与多样性的绝对并重，三一上帝不受抽象独一性、超越性或必然性概念的束缚。祂的必然是三位一体的必然，祂的独一是三位一体的独一，祂的超越是三位一体的超越。

这意味着：即便上帝因圣约自愿与受造界（特别是按祂形象造的人）建立关系而取了某些属性，祂依然持守其独一性、超越性与必然性，丝毫不减损这些本质属性。

抽象的“独一性”按定义无法容纳这种关系——正因如此，你们将安拉禁锢在必然性、超越性与独一性中。而三位一体的独一性允许“既...又...”的非矛盾表述，因上帝同时是一又是三。换言之，上帝的本质既包含独一性，也包含三位格之间的关系——每个位格都是独一真神。位格间的相互关系丝毫无损“祂是独一上帝”这一事实。

伊斯哈格：且慢！你怎敢用“彻底幽暗”来指责我，自己却也讲论这些玄奥之事？若你所言属实，那么上帝的本质岂不正是“彻底幽暗”？你这套说辞根本毫无真实可理解的内容。

圣约护教士：这正是基督教最激动人心之处——是你们宗教无法理解的。我同意你的看法——在我们对上帝的理解中确实存在奥秘：上帝的道路非同我们的道路，无人能穷尽主的心意。但有个好消息要告诉你：

这位三位一体上帝已经降临。祂不仅启示祂的旨意，更将自身显明给一切有眼可看的人。祂在取了人性的圣子中启示自己——圣子甘愿降临，成就我们所不能成就的事，完成使命后升天，并差遣圣灵吸引属祂之人，使我们永远与圣子联合。

因此，上帝的奥秘绝非“彻底幽暗”。这奥秘通过创造与救赎、圣子与圣言，向我们显明了上帝的属性与作为。祂所启示的正是祂自身（虽非全部）。祂超过祂所启示的，却绝不与

之矛盾。确有奥秘，但更有真实认知——绝非“彻底幽暗”。诚然，三位一体上帝不可参透，但祂所启示的（虽非全部）正是祂的真实本体。

因此，对基督徒而言，“奥秘”意味着这样的认信：上帝虽可被认识且已被认识，却绝不能被我们对祂的认知所穷尽。祂既是超越、永恒、无限、永不改变的上帝，又岂能被有限之人完全参透？然而我们确实认识祂，这认识真实不虚且永不改变，却永远无法将祂完全定义——我们所得的真知灼见虽非全貌（今生来世皆然），却绝无谬误。

伊斯哈格啊，恕我直言，你们虽高喊“安拉至大”，但在我看来，安拉远不如你们想象的伟大：祂不能自由选择与你们、与《古兰经》或世界建立关系；祂被伊斯兰的理性主义式独一性所禁锢，以至于无法与任何人互动——不过是亚里士多德“思想自己的思想”的翻版。

而基督教的上帝才是真正地伟大：祂永远都是独一上帝——具有纯一性、超越性、必然性的同时，却能自由选择与受造界建立永恒关系，且始终持守其本体不变。

如今你当明白：你们想归给安拉的属性，其实都属于三位一体上帝。但更难得的是，这位三一真神自愿与悔改信靠之人联结在一起，他们必在新天新地与祂同住——这才是真实永恒的“伟大”。除祂以外别无真神，离了祂也毫无确据可言。

伊斯哈格：好吧。你至少让我明白：我们永远无法在上帝观上达成共识。你的上帝由你们的启示定义，连独一性、超越性、必然性都需以三位一体为根基才能正确理解。

我该告辞了（祷告时间到了），改日再聊。

如前所述，这场对话本可深入更多议题——无论是伊斯兰教的历史传承、《古兰经》文本的历代演变，还是伊斯兰世界内部争议不休的其他重要命题。

然而我们真正着力展现的，是伊斯兰教这一宗教体系如何在其理性主义根基上难以自洽。进而论证唯有基督教能回应伊斯兰教自身蕴含的核心追问与终极需求。这段示范性对话至少为思考如何回应那些表面与基督教相似的宗教提供了进路——须知这些宗教本质上与基督教的差距，正如不信与相信之间的鸿沟。

外邦的神都属虚无，
惟独耶和华创造诸天。
有尊荣和威严在他面前，
有能力与华美在他圣所。³²

32、《向耶和华歌唱，赞美祂》，选自《诗篇集》1912年版，源自诗篇96篇。

第八章、结语

倘若我们将基督教有神论的真实性，降低到仅仅是或然的层面，便是在相应程度上削弱上帝对人类的要求。因此我并非否定“有神论证明”，而是坚持其构建必须不妥协圣经教义。换言之，若按应有方式构建有神论证明，则无论受众持何种态度，该证明在客观上始终有效。¹

本书通篇所阐述的，乃是圣约护教学的原则与实践。我力图阐明：若要恰当地为基督教辩护，必须持守哪些神学原则；并通过示例对话，展现这些原则当如何运用。我的目标始终是阐释圣约护教学——这一符合改革宗传统的基督教辩护进路。在此过程中，我论证了“劝导”乃捍卫信仰的最佳途径。

尚有若干要点未获应有重视，在此结束前容我特别强调：若以劝导为捍卫基督教信仰之途径，则归根结底要求我们成为追求圣洁的人——“非圣洁没有人能见主”（来 12:14）。首要之义在于：我们不可能在效法时代精神的同时，又妄图提出可信的基督教辩护。此乃劝导所必需的“品格”（ethos），而本书尚未对这一核心且关键的因素给予应有的篇幅。但这一疏忽，不应削弱它在护教学中不可或缺的地位。

因此，在讨论的结尾必须强调：为基督教辩护，切不可陷入错误的防御姿态。若失却焦点，误以为目的是在辩论中“压倒”对方或智识上击垮对方，便已丧失基督教辩护应有的“品格”。持守圣洁的品格，并不意味着缺乏坚定信念或弱化福音辩护的力度。正如范泰尔所钟爱的格言：方式当温和，实质须刚劲（*suaviter in modo, fortiter in re*）。

这意味着我们必须时刻谨记：主上帝必亲自成就祂的主权之工，却定意藉我们施行这工。使人归信非我们所能，甚至“赢得”辩论亦非我们之责。我们的工作乃是彰显出基督“温柔、敬畏的心”——即便是在“为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩”之时（犹 3）。

我们必须争辩，必须争战，切不可忘记这是一场真实的“圣战”。但我们也当时常提醒自己：万军之耶和华才是元帅，而非我们自身。作为祂忠心的臣仆，我们争战之时当全然认清——唯祂掌权，唯祂按自己旨意赐下合宜的得胜。作为属祂的子民，我们必须警醒，

1、哥尼流·范泰尔，《信仰的辩护》第四版，第 255 页。

只使用祂所赐的兵器，且深信这些兵器必全然成就我们元帅完美的旨意。

约书亚记 5:13-15 在这方面的教导大有裨益：

约书亚靠近耶利哥的时候，举目观看，不料，有一个人手里有拔出来的刀，对面站立。约书亚到他那里，问他说：“你是帮助我们呢？是帮助我们敌人呢？”他回答说：“不是的，我来是要作耶和华军队的元帅。”约书亚就俯伏在地下拜，说：“我主有什么话吩咐仆人？”耶和华军队的元帅对约书亚说：“把你脚上的鞋脱下来，因为你所站的地方是圣的。”约书亚就照着行了。

首先需要注意的是，约书亚提出了错误的问题。他想要知道眼前之人是“与他相合还是与他相敌”。我们无需质疑约书亚的动机，但值得留意的是：对他而言，本有超越非此即彼的其他可能。因此当约书亚期待“相合或相敌”的答案时，得到的却是一个“不是的”——但这并非一个“是非题”，换言之，该问题背后的预设本身就有谬误。

在我们这场圣战中，并非如约书亚所设想仅是“我们对抗他们”，从基督教视角看，乃是万军之耶和华与祂所召之人共同对抗那些敌挡祂的势力。当我们为上帝所赐的信仰辩护时，实则是作为仆人与精兵，在这位神圣战士——耶和华元帅的率领下出征。真正该问的是：你是为耶和华而战，还是为祂的仇敌而战？当我们对抗基督教反对者时，必须时刻谨记：他们敌挡的核心是基督及其圣言，而非主要针对我们。

还需要注意的是，约书亚认清面前之人的身份后，便立即俯伏敬拜。正是在敬拜之后，他才提出正确的问题：“我主有什么话吩咐仆人？”

至此我们应当明白：这正是“预先思想”基督教辩护时应当追问并回答的核心问题。面对任何形态的不信，我们唯有传达主在祂圣言中所启示的真理，方有真道可陈。我们渴望向反对者传递的，是具有永恒价值的信息——唯有在基督里方能寻得永生的语境与实质。这要求我们必须清楚知道，主在圣经中向我们这些仆人所启示的话语。在每次护教对话中，我们都当效法约书亚发问：“我主有什么话吩咐仆人？”唯有当我们承认万军之耶和华是真正的元帅，并认同必须向敌对者传讲祂的圣言时，方能遵行主的吩咐。

如同西奈山上的摩西，约书亚所站之地乃是圣地。他俯伏敬拜那独一配受敬拜的主。只有当约书亚的视角被“救赎”——明白自己是作为仆人争战，而非以主宰者自居，他才真正配奉万军之耶和華的名，并为祂的榮耀去攻打耶利哥城。

我们亦是如此。圣约护教学绝非孤立抽象的“体系”或“架构”，不能机械地套用于各种不信立场。它乃是浸润于圣经原则（即主的原则）之中，为要使祂能使用这些真理，并使用我们这样的人，继续为基督建造脚凳。这种辩护要求我们坚定不移地委身于主，效法主的样式；更要求我们明白主的启示，并知晓如何藉祂的话语，按祂的方式为祂争战。

在这场属灵争战中，基督的仇敌正被征服——就在此时此刻。有人因合乎圣经的护教论证而降服，有人因纯正福音的宣讲而归顺。因此，在为这场圣战预备时，我们当如此祈求：“我主有什么话吩咐仆人？”

或许主会使用你——以圣洁、劝导、温柔、敬畏的态度回应非信徒，共同建造基督的脚凳。待这脚凳完工，最后的仇敌被毁灭之时，“这必朽坏的总要变成不朽坏的，这必死的总要变成不死的”。“因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在他的脚下。尽末了所毁灭的仇敌就是死……这必朽坏的既变成不朽坏的，这必死的既变成不死的，那时经上所记“死被得胜吞灭”的话就应验了……感谢神，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。”（林前 15:25-26, 54, 57）

圣教会永不动摇！ 祂永蒙恩主保守，
引导、扶持、养育， 同在直到末了；
纵然外有仇敌憎恨， 内有稗子潜伏，
面对仇敌叛徒， 她必永远得胜。²

2、撒母耳·斯通，《教会根基歌》，1866年。

参考文献

‘Abduh, Muh·ammad. *The Theology of Unity*. Translated by Ish·āq Musa’ad and Kenneth Cragg.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae: Latin Text, English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossary*. 60 vols. Edited by Thomas Gilby.

Aristotle. “Rhetorica.” In *The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon, 1325 – 1451.

Athanasius. *The Incarnation of the Word, Being the Treatise of St. Athanasius (De Incarnatione Verbi Dei)*. Translated by C.S.M.V. St. Th.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Vol. 1, *Prolegomena*. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend.

———. *Reformed Dogmatics*. Vol. 2, *God and Creation*. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend.

———. *Reformed Dogmatics*. Vol. 3, *Sin and Salvation in Christ*. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend.

Bunge, Mario Augusto. *Critical Approaches to Science and Philosophy*.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. 2 vols. *The Library of Christian Classics*.

Clifford, W. K. “The Ethics of Belief.” In *Philosophy of Religion: An Anthology*, edited by Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, 196 – 99. *Blackwell Philosophy Anthologies*.

Copi, Irving M. *An Introduction to Logic*. 7th ed.

Cragg, Kenneth. Introduction to *The Theology of Unity*, by Muh·ammad ‘Abduh, 9 – 23.

Cunningham, David S. Faithful Persuasion: Theology.

Dawkins, Richard. The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design.

———. The God Delusion.

Dennett, Daniel C. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.

———. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life.

DeYoung, Kevin. The Hole in Our Holiness: Filling the Gap between Gospel Passion and the Pursuit of Godliness.

Edey, Maitland A., and Donald C. Johanson. Blueprints: Solving the Mystery of Evolution.

Edgar, William, and K. Scott Oliphint, eds. Christian Apologetics Past and Present: A Primary Source Reader. Vol. 1, To 1500.

———. Christian Apologetics Past and Present: A Primary Source Reader. Vol. 2, From 1500.

Flint, Thomas P. Divine Providence: The Molinist Account. Cornell Studies in the Philosophy of Religion.

Harris, Sam. Free Will.

Henry, Matthew. Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume.

Hodge, Charles. A Commentary on the Epistle to the Romans. Rev. ed.

Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. 2nd ed.

Israel, Jonathan Irvine. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650 – 1750.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.

Kenny, Anthony. "Omniscience, Eternity, and Time." In *The Impossibility of God*, edited by Michael Martin and Ricki Monnier, 210 – 19.

Martin, Michael, and Ricki Monnier, eds. *The Impossibility of God*.

Montgomery, John Warwick. "Once Upon an a Priori." In *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til*, edited by E. R. Geehan, 380 – 403.

Moo, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*. *The Pillar New Testament Commentary*.

Moore, Brooke Noel. *Making Your Case: Critical Thinking and the Argumentative Essay*.

Muether, John R. *Cornelius Van Til: Reformed Apologist and Churchman*.

Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. Vol. 1, *Prolegomena to Theology*. 2nd ed.

———. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. Vol. 3, *The Divine Essence and Attributes*. 2nd ed.

Oliphint, K. Scott. *The Battle Belongs to the Lord: The Power of Scripture for Defending Our Faith*.

———. "Because It Is the Word of God." In *Did God Really Say? Affirming the Truthfulness and Trustworthiness of Scripture*, edited by David B. Garner, 1 – 22.

———. *God with Us: Divine Condescension and the Attributes of God*.

———. "The Irrationality of Unbelief." In *Revelation and Reason: New Essays in Reformed Apologetics*, edited by K. Scott Oliphint and Lane G. Tipton, 59 – 73.

———. “Is There a Reformed Objection to Natural Theology?” *Westminster Theological Journal* 74, no. 1 (2012): 169 – 204.

———. “A Primal and Simple Knowledge.” In *A Theological Guide to Calvin’s Institutes: Essays and Analysis*, edited by David Hall and Peter A. Lillback, 16 – 33.

———. *Reasons for Faith: Philosophy in the Service of Theology*.

———. “Something Much Too Plain to Say: A Systematic Theological Apologetic.” In *Resurrection and Eschatology*, edited by Lane G. Tipton and Jeffrey C. Waddington, 361 – 82.

———. “Using Reason by Faith.” *Westminster Theological Journal* 73, no. 1 (2011): 97 – 112.

Oliphint, K. Scott, and Rod S. Mays. *Things That Cannot Be Shaken*.

Owen, John. *The Works of John Owen*. Edited by W. H. Gould. Ages Digital Library CD edition. 16 vols.

Perelman, Chaim, and Lucie Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric*. Rev. ed.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*.

———. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*.

Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*.

Poythress, Vern Sheridan. *In the Beginning Was the Word: Language—a God-Centered Approach*.

———. *Logic: A God-Centered Approach to the Foundation of Western Thought*.

———. *Redeeming Science: A God-Centered Approach*.

Ryle, J. C. *Holiness: Its Nature, Hindrances, Difficulties, and Roots*.

Schaeffer, Francis A. *Death in the City*.

Schlorff, Samuel P. "Theological and Apologetical Dimensions of Muslim Evangelization." *Westminster Theological Journal* 42, no. 2 (1980): 335 – 66.

"Secular Humanism." *The John Ankerberg Show*. Complete program transcripts. Chattanooga,

Strange, Daniel. "Perilous Exchange, Precious Good News: A Reformed 'Subversive Fulfillment' Interpretation of Other Religions." In *Only One Way? Three Christian Responses on the Uniqueness of Christ in a Religiously Plural World*, edited by Gavin D'Costa, Paul Knitter, and Daniel Strange. Kindle edition.

Sudduth, Michael. *The Reformed Objection to Natural Theology*. Ashgate Philosophy of Religion Series.

Tipton, Lane G. "Resurrection, Proof, and Presuppositionalism." In *Revelation and Reason: New Essays in Reformed Apologetics*, edited by K. Scott Oliphint and Lane G.

Van Til, Cornelius. *Common Grace and the Gospel*. Edited by K. Scott Oliphint. Phillipsburg,

———. *The Defense of the Faith*. 4th ed. Edited by K. Scott Oliphint.

———. *A Survey of Christian Epistemology*.

Versteeg, J. P. *Adam in the New Testament: Mere Teaching Model or First Historical Man?* 2nd. ed. Translated by Richard B. Gaffin Jr.

Vos, Geerhardus. "The Range of the Logos Title in the Prologue to the Fourth Gospel." In *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*, edited by Richard B. Gaffin Jr., 59 – 90.

Ware, Bruce A., ed. *Perspectives on the Doctrine of God: Four Views*.