

揭秘

无神论

如果有
神，
为什么会有
无神论者？

史普罗 (R. C. Sproul) 著
乔兰山以妲 译

无神论揭秘

史普罗 (R. C. Sproul) 著
乔兰山以姐 译

改革宗翻译社

If There is A God Why Are There Atheists

© 2020 by the R.C. Sproul Trust

Published by Ligonier Ministries

421 Ligonier Court, Sanford, FL 32771

Ligonier.org

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means—electronic, mechanical, photocopy, recording, or otherwise—without the prior written permission of the publisher, Ligonier Ministries. The only exception is brief quotations in published reviews.

Scripture quotations are from CUNPSS - 神 . Public domain.

Chinese translation (Simplified and Traditional) translated by Yida,

Copyright 2022 Reformation Translation Fellowship, Beaver Falls, PA 15010

RTFDirector@GMail.com <http://rtf-usa.com/>



目 录

前 言

信与不信的战场

第一章 大争论	2
第二章 分歧的张力	14
第三章 有神论心理学	27
第四章 无神论群体生态学	41

不信心理学

第五章 逃离忿怒的上帝	52
第六章 圣洁的创伤	73
第七章 神与赤裸的恐惧	94
第八章 人类的自治之梦	121
一篇非学术后记	136
附 录	140

献给我的导师和朋友
约翰·葛斯纳博士 (*Dr. John H. Gerstner*) ,
他是燃烧的明光。

特别感谢对这本书提供帮助的朋友们，
感谢瓦利太太 (*Mrs. William Chevalier*) 、
夸里太太 (*Mrs. Thomas Quarry*)
和施马克小姐 (*Mary Semack*) 协助本书的编辑工作。

前言

跨越自己的专业领域对其他领域指点江山，这种做法向来为学者们所诟病。通常，人确实不该对自己不精通的领域妄下断言。然而我们也当记住一个重要事实：没有任何专业不涉及其他领域，知识的分界并没有那么明确。一个专攻神学的人对心理学的方方面面加以评断，确实有点冒昧，但如果心理学某些方面具有强烈的神学意义，那么神学家若是闭口不言，就不负责任了。人对神的态度自然涉及到心理学，然而，这也是一个重大的神学问题。本书旨在从神学角度出发，检验人对神的态度和思想具有哪些常见的驱动因素。

宗教信徒特别是基督徒经常遭遇一个攻击，即他们的信仰不是基于合理的证据，而是出于心理上的需要。这种攻击足以引发护教层面的回应，护教即对信仰的捍卫和辩护。在这本书中，我想替基督教提供这样的回应。不过，尽管本书属于广义护教学的范畴，但并不旨在提供对基督教信仰的全面辩护。我的目的不是证明神的存在，也不是全面捍卫基督教信仰。相反，本书的焦点具有针对性，局限于心理动机问题。我认为，在严肃分析基督教信仰的证据之前，必须首先处理这个问题。所以，大可以将这本书视作广义护教学的引言。

本书的中心主旨是：基督教的神确实具有一些吸引人的特质，

使得人倾向于接受这位神，作为面对人生困境的麻醉剂。然而，与遇见神的创伤相比，这点甜头实在微乎其微、不值一提。尽管人确实可能为自己创造出一个满足他需求、提供各种好处的神，但是渴望一个圣洁、全知、有主权的神，却绝非他的本能。

如果你是一位不信神的读者，我想邀请你存着诚实开放的心态来阅读这本书。处理了心理上的偏见之后，但愿你能在一定程度上放下戒备，如此才能有开放探讨神存在与否的空间。

史普罗

第一部分：

信与不信的战场

1 第一章 大争论

再没有什么问题比“是否有神”引发的争议更多了，这个争论不只存在于网上或生活中，而且是世纪以来智识领域争论的焦点，耗费了大量的智力资源。这个争论在古代跟现代一样激烈，伊壁鸠鲁派嘲讽斯多葛派的有神论信仰，不可知论者嘲讽柏拉图主义者“善的理念”以及亚里士多德学派“不动的推动者”。并非所有民族都倾心、信服于以色列的雅威，每一个信神的文化中都有不信的人。不论是有神论还是无神论，都从未达成过普世的共识。

关于是否有神的争论，时而冷静、时而失控。历史上为了支持或反对宗教，曾经上演过许多残忍的手段：宗教法庭、逼供刑架、刀剑、子弹。许多改变了宗教信仰的人被逐出家门。讨论此问题时，人们曾漫不经心地打着哈欠，也曾激烈地斗争、残杀。有的文化将屠杀异教徒视为一种美德，有的文化则推崇人对宗教持淡漠态度。从冷漠到暴力，从肆意的激情到审慎的推理，关于是否有神的争论一直在进行。

有神论的多种形态

“有神论”这个词很难定义，它的内涵比较宽泛，涉及到许多形态。字面意思上，这个词表示“信神”，源自希腊语中的“神”一词：theos。然而，这个词的内涵却比它的起源复杂得多，有的词典将“有神论”定义为：“相信一位或多位神的存在。”¹如果进一步察看词典中“神”的定义，就会看到：“具有超自然属性与能力的某个存在或对象，要求人类的敬拜”；以及：“具有至高价值的某个位格或事物。”²这个定义范畴很广，导致“神”这个词的含义更加模糊不明。

既然“神”这个词意义模糊，具有多种解释，有些现代思想家就认为，根本无法围绕着这个词进行有意义的讨论，整个与神相关的领域都面临一种语言危机。³或许，安东尼·弗卢 (Antony Flew) 的著名比喻可以描绘这一处境：

从前，有两个探险者来到丛林的一片空地，地上长着许多花朵。一个探险者说：“肯定有园丁打理这块地。”另一个探险者却不赞同，他说：“没有什么园丁啦！”于是他们搭起帐篷，定了闹钟，但从未看到过什么园丁。“没准那是一个隐形的园丁！”于是他们搭起了带刺的

1 《韦氏新大学词典第九版》，“有神论”，定义如下：“相信存在一位神是人类和世界的创造之源，他超越世界，又存在于世界之中。”

2 《韦氏新大学词典第九版》，“神”。

3 关于神议危机的进一步分析，参阅法利 (Edward Farley) 《神的超越性》(The Transcendence of God)，费城威斯敏斯德出版社 (Westminster) 1960 年出版；以及高尔威泽 (Helmut Gollwitzer) 《论神的存在》(The Existence of God as Confessed by Faith)，费城威斯敏斯德出版社 1965 年出版。

铁丝围栏，通上电，并派猎犬巡逻看守。但从未出现过有人闯入的迹象，猎犬也没有叫过。然而，相信有园丁的那个探险者却不服，他说：“确实有个园丁，他是隐形的，而且不怕电击，他没有气味、没有声音，总是秘密地来照看他所爱的花园。”到最后，另一个探险者绝望了：“这样的话，你原初的主张还有什么意义呢？你说园丁看不见、摸不着、完全难以捉摸，这跟想象的园丁甚至没有园丁有什么分别呢？”

弗卢总结说：“随着限定条件层出不穷，再精致的假设也立不住脚。”⁴换句话说，除非在讨论对象是什么的问题上达成一致，否则根本无法严肃讨论园丁或神的问题。

现代思维将问题落实在语言上，有些人得出结论说，“神”这个字是个无意义的符号，根本无法理性地加以讨论。然而，这种激进的怀疑主义论调，不过是对问题的一种过激反应。尽管“神”这个字存在大量语言上的难点，但它在我们的社会里仍然富含意义和功用。尽管围绕着这个字的观念经常朦胧而模糊，但也不是毫无意义。大部分人仍然认为，“神”指向某种位格、能力或与凡人不同的存在。因此普遍共识是，“有神论”指向相信这种能力或位格真实存在的信仰。

进一步讨论有神论之前，让我们先看一下有神论的几个类别。

多神论。这个词指向数量，多神论主张存在许多神明，这些神的性别、地位、权力和职能各有不同。多神论体系下，神明的

4 引自范布伦 (Paul M. van Buren) 《福音的世俗意义》(The Secular Meaning of the Gospel)，纽约麦克米兰出版社 (Macmillan) 1963 年出版，第 3 页，引用《神哲学新论》(New Essays in Philosophical Theology)，伦敦 SCM 出版社 (SCM) 1955 年出版，96 页及其后。

数量区间是二到无穷大。例如，印度教有成千上万个神，世上的大部分自然宗教都有数量众多的神。

主神论。主神论指的是一种特殊的有神论，介于多神论和一神论之间。简单地说，主神论称得上是一种地理、民族或国家层面的一神论，也就是特定的国家或民族，相信有一位掌管他们的神，这个神的管理范畴只在这个国家或民族的疆界之内；其他国家则受自己的神明管治。所以，尽管主神论肯定有多个神存在（多神论），但信众只信仰特定的一个神。主神论跟一神论的区别是，主神论敬拜的神不具有普世的治权。在有些文化里，主神论代表着一种从多神论向一神论的过渡形态。⁵

一神论。严格说来，一神论指的是相信一个掌管万物的神明。一神论的区间内，关于那个神是什么，可能存在巨大差异，例如有位格或无位格、超越或固有、抽象或具体、有限或无限，等等等等。西方世界里，一神论这个词经常跟犹太教、基督教和伊斯兰教传统有关。然而，一神论本身的定义却并不局限于这些传统，也存在其他信仰一神论的宗教。不仅如此，有些人不委身任何宗教信仰，也声称自己相信一个超越、全能的神。实际上，至少在美国和欧洲，可以说大部分人要么是一神论者，要么是无神论者。

（随着一些神秘主义和灵性主义在西方日渐流行，这一点也可能改变。）当今时代，大多数人都不青睐多神论和主神论。所以在实践意义上，有神论者的意思主要就是一神论者。如此，有神论的主要对立面就是无神论和不可知论。

5 关于对以色列宗教存在这种进化模式的回应，参阅读夫曼（Yehezkel Kaufman）《论以色列的宗教》（The Religion of Israel），芝加哥大学出版社（University of Chicago Press）1960年出版。

无神论和不可知论

无神论。技术意义上，无神论的定义要比有神论容易得多。有神论存在多样性，无神论却很统一，它指的是反对任何形式的有神论。做一个无神论者，意味着否认任何类型、任何数量的神存在。然而，从语言功能上来说，这个词常常用来指代否认特定的宗教信仰。例如，早期基督徒有时被称作无神论者，因为他们反对罗马的主流宗教。同样的，很多基督教思想家也用“无神论”这个词来形容其他宗教，把反对基督教的宗教称作是无神论，因为它们敬拜假神。这种处理方法，不论是来自基督徒、穆斯林还是其他宗教人士，都是基于一个前提观念：敬拜假神等同于无神论。

“无神论”的这种用法有个经典案例，文献记载，二世纪年迈的主教坡旅甲（Bishop Polycarp）站在罗马竞技场受审时：

他被带到了上来，群众听到坡旅甲被捕，人群中起了骚乱。因此，坡旅甲被带到总督面前时，总督问他是不是坡旅甲。他承认自己的身份后，总督试图说服他否认信仰：“你这么大了，想清楚些吧！”并按照当时的习俗说：“别死脑筋啦，向凯撒宣誓说：打倒无神论者！”但是坡旅甲却看着全场的异教徒，态度庄严，向他们挥手，深深叹一口气，举目望天说：“打倒无神者！”⁶

坡旅甲就这样殉道，被焚烧而死。

不可知论。这个词指向对有神论持怀疑态度。技术意义上来

6 理查德森（Cyril C. Richardson）编辑，《早期基督教教父》（Early Christian Fathers），《基督教经典丛书》（The Library of Christian Classics）第一卷，费城威斯敏斯德出版社 1953 年出版，152 页。

说，不可知论是无神论的一种变形。如果有神论象征着承认一个或多个神存在，无神论意味着非有神论，那么在这个意义上，不可知论者也是无神论者。这是说，如果无神论或非有神论包含着有神论区间以外的全部，那么不可知论也包含在内，因为不可知论不正面承认有神论。然而，“不可知论”这个词却很少被用作无神论的同义词，而是指在这个问题上持中立立场，对于有神论既不承认、也不否认。不可知论（agnosticism）这个词源于希腊单词 agnosis，意思是“没有知识”。不可知，意思是不具备充足的知识，无法对有神论的问题进行理性的判断。不可知论者给自己的理性判断按下了暂停键，直到可用信息足以驱使他肯定或否认一个或多个神的存在。

很多有神论者和无神论者，都认为不可知论是一种理性的逃避和借口。不可知论者声称信息不充分，所以不作判断。严格的有神论者和无神论者会说，信息是充分的，足以进行判断。然而，不可知论者和他们的支持者却认为，他们的立场是值得尊敬的，因为他们规避了以有神论和无神论之名去为非作歹。现代社会以不宽容为万恶之首，这种环境下，对许多人而言，不可知论似乎是个很有吸引力的选项。然而，我们下面将看到，不可知论无法满足人类的宗教属性和需求。

历史处境

按照数据统计，可以说历史上大多数人都相信某种类型的有神论。人类文明中，有神论一直都很盛行，是人类的特质，以至

于有一个流行的说法：人类具有无可救药的宗教属性。

尽管人类具有强大的宗教性，且有神论者在数量上占绝对优势，但这个问题在实践层面要复杂得多。人的宗教信仰跟宗教实践之间，一直存在巨大鸿沟。因此有时候，区分理论上的无神论跟实践上的无神论就显得十分必要。

实践上的无神论。实践上的无神论指的是，人虽然承认某种类型的神祇，但在实际生活中，却活得好像没有神一样。如果从这个实际维度去考量，这个世界上（尤其是现代世界）的无神论者，数量上恐怕要出现质的飞跃。

美国境内曾进行过无数调查有神论者比例和人数的统计。按照有些统计结果，美国有神论者的比例高达百分之九十八。几乎所有统计都表明，大部分美国人都是有神论者。然而，进一步分析便可发现，人们相信的神经常太过模糊，导致有神论的统计数据水分太大，意义不大。

我就曾见过这样的统计，那一次是调查某流行电视脱口秀的现场观众。当时，脱口秀的嘉宾让主持人有点丧气，女嘉宾是美国著名的无神论辩士，致力于反对美国境内对于无神论者的歧视。主持人和嘉宾在神是否存在的问题上争论不休，为了平息有神论和无神论的争论，主持人诉诸于“数人头”，直接问现场观众说：“你们多少人相信存在某种更高的能力？”绝大多数观众都举手了。这位著名的嘉宾没能针对统计语言提出质疑，什么叫“更高的能力”？这是某种能量吗？宇宙星尘？我一直好奇，要是当时主持人采用另一种表述，统计结果会是如何。例如，如果问题是：“你们多少人相信旧约以色列的神雅威？”或是：“你们多少人相信新约的三一神？”结果又是如何呢？

实践意义上，刻意模糊跟有名有姓的神之间相差甚远，某种朦胧的“更高的能力”，跟一个有名有姓的神、一段历史关系、具体的道德训诫比起来，实在是天壤之别。承认存在某个“未识之神”是一回事，承认颁布了具体训诫的神则是另一回事。前者对人的生活没有具体指示，后者则要求人为自己的一言一行接受问责，如果人不顺服，就会面临永远的刑罚。

因此，基于所讨论的有神论的具体差异，无神论支持者的数量也有所不同。

现代理论型无神论。自从所谓的十八世纪欧洲启蒙运动开始，无神论作为一种理性选项，逐渐成为一股流行的势头。启蒙运动始于英格兰，接着进展到法国，最后在德国达到顶峰和全面形态。

人们一直将启蒙运动描述为：众多怀疑主义势力猛烈冲击传统基督教神学。然而，这样的描述不足以形容这段时期，属于过度简化。启蒙运动引发了一场理性大辩论运动，对先前世代的许多假设提出了严肃质疑。诚然，这个运动涉及到每一个智识领域。

启蒙运动中，有一群思想者对宗教进行了猛烈的批判，他们就是法国的百科全书派。这个称号得名于他们的成果，他们一起编纂了一本大百科全书，因此结成一派。恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）这样形容法国百科全书派：“它公然对宗教宣战，挑战宗教的有效性和真实性。它谴责宗教严重阻碍了人类理性的进程，认为宗教没有能力建立真正的德性和公义的社会政治秩序。”⁷按照百科全书派的思想，人只有脱离了有神论的假设，才能真正被启蒙，开启自由的理性追寻和成长之路。

7 卡西尔（Ernst Cassirer），《启蒙哲学》（The Philosophy of the Enlightenment），波士顿灯塔出版社（Beacon）1951年出版，134页。

在无神论立场上，法国启蒙运动的两个领军人物大概要数霍尔巴赫（Paul Henri Thiry d’ Holbach）和狄德罗（Denis Diderot）。霍尔巴赫称自己为“上帝的敌人”，两人都从自然科学的角度为无神论争辩。

启蒙运动之前的理论是基于人天生的知识论证神的存在，霍尔巴赫积极反对这种理论，声称神的观念不是先天的，群众普遍具有对神的信仰，并不算神存在的证据。霍尔巴赫认为：“关于神存在的普世观念，可能跟对于自然灾害的普遍畏惧一样，都是对自然律无知所致。”⁸ 注意，霍尔巴赫的无神论针对普遍的有神论信仰，提出了心理学上的解释。人对于未知的恐惧导致他假设了神的存在，霍尔巴赫的意思是，随着自然科学领域知识的爆炸性增长，人已经有足够的能力脱离未知的暴政。

狄德罗跟霍尔巴赫一样极力推崇自然科学，乐观地认为自然科学足以提供社会、政治和道德秩序的根基，无须有神论参与。人不再需要神来解释自然和道德秩序的起因，实际上，有神论不过是人类理性的阻碍。对于世界的起源，霍尔巴赫和狄德罗都满足于“自然发生论”，所以觉得有神论“在科学上毫无价值”。对于百科全书学派而言，神的观念既不必要，也没有吸引力。无须求助于神，也能充分地解释人类和世界。如此就诞生了封闭的宇宙观，即宇宙是封闭自存的，没有神的介入。⁹

尽管德国的启蒙运动也对基督教进行了一定的批判，但它并不如法国百科全书派一样敌对有神论。莱辛（Gotthold

8 柯林斯（James Collins），《现代哲学的神》（God in Modern Philosophy），芝加哥盖特威出版社（Gateway）1967年出版，151页。

9 同上，154页。

Lessing) 和赫尔德 (Johann Herder) 试图使启示服从理性, 超自然服从自然。他们呼吁的仍然是理性的成熟, 不再依赖于超自然的幼稚幻想。

康德 (Immanuel Kant) 的里程碑式著作, 将德国启蒙运动推向顶点。康德并不是有神论的敌人, 但他却严肃反对关于神存在的传统论证。他本人接受的是一种“功能性有神论”, 基于道德原因论证神的存在。然而, 尽管康德本人持有有神论立场, 他却为未来的无神论发展打下了根基。

康德批判关于神存在的传统论证, 他声称, 人没有能力在智性上从人类经验的可见领域, 转移到神的属灵世界。既然神不属于科学研究的范畴, 那么尽管神的存在具有实践意义, 却永远无法被证实。康德基于实践角度说: “我们必须活得好像有神一样。” 为了保障伦理的意义, 神的存在是必要的。¹⁰

后来的思想家却恰恰反对康德的实践或功能性有神论。如果知识局限在可见领域, 那么就没有必要超越这个领域。十九世纪的无神论思想认为, 没有必要诉诸于一个属灵的存在来保障可见世界的意义。十九世纪的无神论先驱们, 要么想要在可见世界寻求存在的意义 (马克思、弗洛伊德), 要么完全摒弃了终极意义论 (尼采)。

二十世纪的无神论延续了知识局限于可见领域的思想, 在存在哲学与分析哲学领域, 都大规模摒弃了形而上的追问。这种思想认为, 有神论既无法证明, 又没有存在的必要。

10 同上, 190-200 页。

现代理论型有神论

尽管无神论的不可知论基调十分流行，却也不是没有反对者。虽然启蒙运动批判了有神论的论证，但有神论仍旧具有鲜活的生命力。只是，康德批判理性的论证，有神论也深受康德思想的影响。

十九世纪，有神论主要表现为内在论，意思是神是自然界的一部分或整体。神的舞台是世界，而非超自然界。有神论信仰的根基不再是从上头来的启示。

到了二十世纪初，十九世纪流行的内在论受到了广泛的批判和抵制。瑞士神学家卡尔巴特（Karl Barth）的著作即是对内在论的抗议，巴特慷慨激昂地捍卫神的超越性，神只能透过启示被人认识。尽管巴特坚决捍卫超越性的有神论，但他的思想仍然处于康德思想的大背景下。尽管巴特主张启示的有效性，他却认为这启示无法被理性印证或表达。因此在巴特思想下，有神论所依赖的根基是信心而非理性。¹¹

二十世纪的神学界普遍采纳了非理性的有神论，神学思想存在巨大的分歧性，但非理性有神论却始终一致。从哲学家雅斯培（Karl Jaspers）的“最后经验”到自由派神学家布尔特曼（Rudolf Bultmann）的“决志时分”，再到耶稣迷们的“在异象中遇见神”，有神论的根基逐渐变成了人的主观经验。如今，有很多基督徒都声称，他们对神的信仰主要建立在自己对神的体验上。古老的赞美诗结尾唱到：“你问我怎知他活着？他就活在我的心里！”如今许多信徒都会认同这句话，我们将在下一章中进一步探讨这种心态。

11 参阅科布（John B. Cobb）对巴特的分析，《新教神学新观》（Living Options in Protestant Theology），费城威斯敏斯德出版社1962年出版，171-197页。

不论现代有神论的内容和根基是什么，有神论都是现代文化的重要组成部分。事实就是，不论有神论是否合理、有效、可论证，它都仍旧存在。

因此，到了二十一世纪，有神论和无神论之间的辩论仍在继续。为什么呢？为什么在这个重要议题上，人们没有达成更多共识？那么多聪慧的思想家和杰出的学者，为何在这个问题上立场如此不同？

第二章 分歧的张力

如我们所见，关于神存在的问题，在西方文明中并未得到一劳永逸的解决。伟大的思想家在这个问题上意见相左，不论是无神论还是有神论，都给出了让人印象深刻的论证。这种分歧的立场并未导致人的漠然和无视，相反，争论仍在继续，而且常常十分激烈。有些人试图找到第三条解决之道，以平息争论，让战火可以稍稍休止。

西方人幻想出来的第三条解决之道，就是将神存在与否的问题视作一个主观经验的问题，而非一个客观的形而上问题。因此，处理问题时，着眼点就变成了个人的主观信念。具体一点，有的人大概会这么说：“我信神，信神对我的人生而言很有意义。信仰给我带来安慰，为我的人生提供了目标和方向。它让我有了盼望，宇宙归根到底是有意义的。既然整个宇宙具有存在的终极意义，那么我的人生也是有意义的。”而有的人却可能这么说：“我不信神，我发现不持有这种信仰，让我的生活很有意义。因此对我和我的人生而言，神不存在。”对这两种人来说，虽然立场不同，但这种说法却快速规避了他们之间的争论。对那认为信仰有

意义的人来说，神是真的，对那觉得不信神更有意义的人来说，神不是真的。

如此，神是否存在的问题，就被缩减成个人寻找人生意义的现实问题。如果真理取决于个体的信念，那么自然个体认为有意义的东西就是真的。此外，任何个体视为无意义的事物都可以被当作假的。

然而，这般处理神存在的问题，并不能解决分歧的张力，虽然确实可以缓解从分歧而来的敌对情绪。它给我们带来了些许的和平，却无法带给我们真理。神客观存在的问题仍未得到解决。

神的存在跟人认为什么有意义，这是两码事、两个问题。采用这第三条路，固然可以看到各人眼中各种各样有意义的事物（尽管“意义”这个词被严重滥用），但我们却无法得到神存在与否的答案。例如，如果我全心全意地信神，认为这个信仰十分有意义，所以一辈子献身事奉这位神。如果我向这位神祷告，敬拜他，为他牺牲自己的生命，但这个神实际上并不存在，那么我一切的祷告、委身和奉献都不能使他存在。也就是说，不论我对信神这件事多么热衷、多么执迷，如果这个神并不存在，那么这种热心不能实际促成这样一个神的诞生。另一方面，如果我不信神，认为他是人迷信的发明，跟我的人生没关系，我不用信神也能觉得人生很有意义，但这个神实际上真的存在，那么我一切的不信和冷漠都不能改变他存在的事实。到最后，要么有神，要么无神；要么有完全超越于我的存在，要么没有。

神客观存在的问题不仅无法由个人的意义喜好来解决，而且也不能由群体的意义偏好来决定。也就是说，我个人的信与不信不能决定神的存在与否，一群人的信念也不能决定这个终极议题。

简单地说，真理并不是靠“数人头”来决定，这种民意至上的真理观站不住脚，只能表明大多数人相信什么，而非现实究竟是什么。如果世界上 99% 的人都信神，也不能因此证明神一定存在。同理，如果世界上 99% 的人认为神不存在，99% 的民意也不能决定这个问题的真相。我们的文化太过强调民意和大众偏好，但民意对于终极真理没有意义。哪怕大街上成千上万的人都持一致的观点，他们也可能是错的。

矛盾定律

客观地看待神存在与否的问题，即知不可能两种立场同时成立。不可能即存在一个或多个神，同时神又不存在。要是同时支持两种立场，试图避免分歧之痛，就会触犯矛盾律。矛盾定律是：在相同背景下，A 不可能同时是 A 和非 A。也就是说，要么有神，要么没有神，不可能二者同时为真。说神既存在又不存在，明显是胡扯。

然而，二十世纪和二十一世纪明显具有一种忽视矛盾律的倾向，不把这个定律当作合理论点的一个必要原则。因着对先前理性主义的过激反应，许多当代思想家——尤其是存在主义学派，声称真理确实可能是矛盾的，真理超越了逻辑范畴，因此不受矛盾律限制。另一方面，仍旧遵守矛盾律的思想家则受到抨击，批评者认为他们仍然在延续亚里士多德的真理系统，这套体系已经不再适用于当代思想。

当然了，持守矛盾律，并不等于全盘接受亚里士多德的哲学

思想。逻辑不是亚里士多德发明的，矛盾律也不是源自他的系统。对于亚里士多德而言，人只能将逻辑明确化，却不能发明逻辑。他认为，逻辑是一切科学和真理追寻的工具，为了清晰地表达和理解知识，逻辑是必要的媒介和工具。¹ 对于亚里士多德而言，违反矛盾律的论点不过是无稽之谈，其内容毫无意义。

尽管到了这个世纪，人们开始有理有据地摈弃矛盾律，但我们同时也看到，全世界都在实践意义上接受了矛盾律的真确性。尽管人们从智性上反对矛盾律，但他们每日的生活都以矛盾律的真确性为前提。在书房里否定矛盾律的哲学家，开车上高速时又会自动接受这个定律。当他看到一辆卡车驶来，就会停下来等待，因为他知道如果眼前有辆卡车，那么就不可能眼前没有卡车。所以尽管他自以为可以从理论上推翻矛盾律，踩下刹车的瞬间却又如实地应用了这个定律。

如果医生在病人体内发现了恶性肿瘤的迹象，却说服自己肿瘤并不存在，并照此行事，那么他的诊断就是犯罪。人若是不以矛盾律的真确性为前提，就无法生存。

在智识领域，人经常迷恋各种明显违背矛盾律的论点。学生听到这种论点从博学多才的教授口中发出，会感到惊叹，觉得很有深度，被迷得晕头转向。举个例子，我曾经看到一个著名神学家这么对学生说：“神本质上是绝对不变的，神本质上是绝对可变的。”说完这句矛盾的话之后，教授停下来让学生消化片刻，学生们的反应几近崇拜，他们对教授教训的深度感到惊叹。后来我问一些学生，他们从这句话学到了什么，他们承认什么也没学

1 文德尔班 (Wilhelm Windelband), 《哲学史》(A History of Philosophy), 第一卷, 纽约哈珀与罗出版公司 (Harper & Row) 1958 年出版, 132 页。

到，但教授的话肯定很深刻、很有洞察力。一个学生感叹道：“我不理解教授到底在说什么，这话对我而言太深刻了，但我知道教授肯定是理解的，他比我聪明多了！”

从我自己担任哲学教授的经历，也可以看到这种现象。有一次，我站在全班面前，手里拿着一支粉笔。那堂课上还坐着旁听的院长，我对大家说：“这支粉笔不是一支粉笔。”我刻意用深沉而具有启发性的语调说了这话，就是教授准备发表深刻言论时采用的语调，我尽力让自己的表情显得沉思而深刻。说完之后，我问学生们：“你们从这句话学到了什么？”仔细思索之后，有个学生说：“那支粉笔不是真的粉笔。”我问：“哪支粉笔？”他说：“那支粉笔！”我说：“但这支粉笔不是真的粉笔，你为什么还要管它叫作那支粉笔？”到这里，学生已经晕了，教室里弥漫着一种困惑的氛围。

沉默片刻后，院长发话了：“我学到了你手里的那支粉笔不是一支粉笔。”我说：“哪支粉笔？”他指了指我手里的粉笔，我说：“我已经告诉您这支粉笔不是一支粉笔，您为什么还坚持管它叫一支粉笔？”最终，学生们从大惑不解渐渐变得不耐烦，有个牧师再也不能忍受这般胡言乱语，他大胆地说：“各位，我什么也没学到！”不用说，我终于松了一口气，这个教室里总算还有一个人有思考能力。有些处境下，自相矛盾的论点会显得深刻而聪慧，但详细探究即可发现，这样的言论是荒谬的，故弄玄虚而已。

矛盾律并不是一个真理体系，它不是一套独立存在的哲学，甚至不是一种知识理论。按照亚里士多德的话说，矛盾律不过是有效论点的工具，为了进行有效的交流，为了让人理解，必须使

用这个工具。矛盾律本身不能证明神的存在，也不能证明神不存在。矛盾律不过为我们提供了一个事实：我们不能两边都赞成，这是解决不了张力和争论的。必定有一方是错的，不可能两方都对。尽管我们现代人特别希望能打着自由和包容的旗号“两全其美”，但这是不可能实现的。若是走向非理性，不过是使这个古老的争论更加复杂，那样的话分歧仍旧存在，而我们却要询问为什么分歧仍旧存在，疑惑具有相同智力、聪慧、教育背景和经验的人，怎么会得出两种完全相反的结论？

在客观真理问题上产生分歧的原因

当专家们意见不一，得出完全相反的结论时，普通人通常会认为这个问题不可解决。然而，现实中很可能是一方结论正确，另一方错误。得出正确结论的专家也可能是因着运气得出来的，而非凭着良好的推理。也就是说，在推理的过程上，得出错误结论的专家倒可能比得出正确结论的专家更一致。

专家当然也能犯错，历史上最伟大的头脑也会出错，在理性的辩论过程中，专家们犯过的错误不计其数。之所以会犯错，有许多种因素。简单地说，我们可以将历史上伟人们常犯的错误归纳为基本的四种，即产生错误和分歧的四种原因：

- 认识论谬误
- 推理谬误
- 实证调查中的事实谬误
- 扭曲结论的心理偏见

认识论谬误

“认识论”是哲学的一个分支，特别处理关于知识的问题，即真理的定义以及获得真理的方法。专家们在认识论上并不具有普遍的共识，历史上，认识论存在许多流派，最著名的是理性主义和经验主义。理性主义又分为不同学派，但都强调推理对于获得真理的重要性。因此在理性主义下，重点在于理论和推理，而非物质和有形的事物。极端情形下，有些传统理性主义学者甚至声称，只要是能从逻辑上证明为真的事物，现实中都必定存在。我们可以称这一派为“概念论者”，他们相信理性能合理推导出来的事物，现实中一定存在。十七世纪的本质主义者就是这一派的代表。

与理性主义相对的是经验主义，经验主义学派试图透过检验实际数据来发现真理，即可以被人的五感所感知的数据，而非透过逻辑推理。经验主义的规则是，任何能感知到的事物都是真实的，任何不能被人感知的事物都不是真的。因此，在神存在与否的问题上采用这两种差异巨大的方法，专家们会得出截然不同的结论也就不足为奇。概念论者可以说，神的存在合乎理性的推理，并且不违反逻辑，因此必定是真的。² 另一方面，严格遵守经验主义认识论的人则会说，一个不能被人的五感感知的形而上的上帝，不可能是真的，因为不能满足真理的验证标准，无法被人的

2 有些人以这种方式解释安瑟伦（Anselm）关于神存在的经典论证。关于该问题的近现代讨论，参阅西柯（John Hick）与麦吉尔（Arthur C. McGill）编辑的《多面论点》（The Many-Faced Argument），纽约麦克米兰出版社1967年出版。

经验来验证。³

由此可见那些聪明的头脑究竟为何会得出截然相反的结论，原因在于他们采用了两种完全不同的认识论作为探寻的根基。当然了，必须记住以上两种认识论绝非学界仅有的认识论。实际上，在这个世纪要想找出完全采用理性主义或经验主义的哲学家，就像上面的例子一样，恐怕找不到多少。有神论者和无神论者的结论可靠与否，很大程度上取决于他们采用的认识论有效与否。

推理谬误

哪怕哲学家采用绝对有效的认识论，也不能保证他的结论就绝对成立。尽管起点是正确的，推理过程中还是很容易发生谬误。虽然并非所有哲学家都是理性主义者，但所有哲学家都要指望某种类型的推理过程来论证自己的观点。存在主义哲学和其他形式的认识论都是如此。

真理的问题涉及到内在的一致性，涉及到逻辑，以及可以严格由推理来验证或篡改的论点。例如，如果哲学家说：“所有人终有一死。”接着补充第二个前提：“苏格拉底是个人。”最后推理而得的结论却是：“苏格拉底不会死。”那么这个哲学家就犯了一个明显的错误，他的结论是无效的。

有趣的是，逻辑学课本上举出的逻辑谬误实例，并非来自低级文学作品，例如漫画书、八卦小报、宣传单，而是来自

3 这种狭隘的验证观，主要传播者为逻辑实证主义早期学派，关于这种验证法更广义的分析，参阅弗雷(Frederick Ferré)《语言、逻辑与上帝》(Language, Logic and God)，纽约哈珀与罗出版公司 1961 年出版。

西方文学史上最杰出的文学作品。名家的著作常常出现逻辑谬误，例如约翰·穆勒（John Stuart Mill）、大卫·休谟（David Hume）、康德、亚里士多德、西塞罗，这些博学人士都会犯明显的逻辑谬误。⁴

因此，聪明的人之所以在重要议题上意见不一，一个主要原因是这些人在推理过程中都会犯错。我们看到专家们彼此矛盾时，不能想当然地认为这些专家的推理都是一致的，他们的理论很可能存在推理上的谬误。

事实谬误或归纳谬误

既然人可以在推理中出错，那么在收集和分析硬数据时，自然也可能出错。笛卡尔在他的时代就曾指出，人很可能会出现感觉误差。我们都深知自己感官的局限，感官并不能保障我们获得整全而正确的知识。例如，有些声音的频率太高，在一般环境下，人类的耳朵是听不到的。孩提时代有一个尴尬的教训，让我深深牢记这个道理。我们买了一只新的宠物狗，我去五金店去买狗哨，回家后我就吹哨子试试，却听不到任何声音。我回到店里，抱怨哨子是坏的，店主仔细跟我解释，虽然我听不见哨声，我的狗却能听见并回应。那时我才第一次得知，人的耳朵跟狗的耳朵对声音的灵敏度是不一样的。

我们的其他感官也比许多动物要弱，没有动物的感官敏锐。

4 欧文·科比（Irving M. Copi），《逻辑学入门》（Introduction to Logic），纽约麦克米兰出版社 1953 年出版。

有些动物的嗅觉远远超越人类，还有些视力比我们优越，等等等等。我们发明了复杂而敏锐的仪器，以帮助我们观察和测量。这些仪器使得我们得以跨越一些人类的感官局限。然而，即使是这些仪器，也并不具有完美的感知力。所以，在实证研究中，人类总是面临着天然的局限。我们实在无法认定自己看不见、听不到的事物是不存在的，科学家深知这一点，他们也知道，有许多事物是连最精密、最先进的仪器也无法捕捉到的。

我们不仅感官上受到物质条件的限制，而且还面临着数据不充分的情况下妄下定论的问题。例如，如果一百名大学生在食堂就餐，三十个学生立刻就出现肠胃不适的症状，我们会试图找出他们有没有什么共同经历，以诊断他们疾病的源头。如果发现剩下七十个学生吃的是柠檬派，而那三十个学生吃了樱桃派，吃樱桃派的学生们生了病，我们就可以大致得出结论说，肠胃不适是樱桃派所致。

然而，如果疾病的真正源头是派发樱桃派的那名同学携带传染病，而派发柠檬派的是另一名学生，那么疾病的源头就不是樱桃派本身，樱桃派不过是疾病传递的媒介，让三十个跟真正传染源接触的学生都感染上了疾病。所以，单纯地扔掉樱桃派，等于是在证据不充分的情况下就下了定论。

在否定某物存在的问题上，经验主义的谬误就更复杂了。很显然，我们很容易通过经验证明某物的存在，然而要通过经验证明某物不存在，则没有那么简单。例如，如果有人声称阿拉斯加有金子，要证实这句话非常简单，很快就可以证明。尽管可能性不大，但说不定在阿拉斯加掘出的第一堆土就能炼金。如果真是如此，那么原初的话就得到了证实。然而，若是反过来，说阿拉

斯加没有金子，那就得挖遍阿拉斯加的每一寸土地，都没找到金子，才能说阿拉斯加没有金子。

因着证实上的难度不同，许多有神论者都自我安慰，要通过经验主义的方法证明神不存在实在是不可能的任务。要证明这个结论，需要对整个宇宙进行地毯式搜索，每一个缝隙都不放过才行。（即使这样的搜索有可能实现，我们也不一定具有搜索到无形、超越性存在的实际能力。）无神论者也不甘示弱，他们声称自己并非是基于经验主义的数据否认神的存在，而是表明，证明的重担是落在有神论者身上，他们才有必要证明神的存在，无神论者并不需要给出证据。

有关摇头丸的争议早期，曾出现过另一个跟归纳型研究与人类误差相关的微妙问题。哈佛大学的利里博士（Timothy Leary）进行了一系列实验，遭到了一波抗议，抗议者指控利里博士滥用致幻药物。利里回应称，摇头丸并非一种“致幻药物”，而是一种“醒神剂”。

利里到底是什么意思？他在辩护中强调，致幻药物会扭曲人对于现实的认知，所以算是一种欺骗。然而，利里声称，摇头丸并不会导致人扭曲现实，而是增强了人感知现实的能力。摇头丸不会扭曲人的思维，而是扩张人的思维。他引用了许多艺术界人士的见证来支持自己的论点，吃了摇头丸的艺术家们对色彩和肌理产生了更加强烈的感知，音乐家可以听见之前没听过的和声。性革命的参与者声称，摇头丸增强了他们的生理敏锐度，以至于连手肘都能体验高潮。

谁能反驳这些主张？经验主义和归纳法受到我们感官的局限，而且也面临着当事人滥用调查信息的风险。

心理偏见

导致谬误的第四种常见因素是人的心理偏见，这个因素经常出现，导致人无法得出正确的结论。如果人的认识论系统是可靠的，归纳推理也没有问题，实证过程没有谬误，但若是心存偏见，这种偏见情绪仍然可能导致他在研究中拒绝得出明显的结论。我们的文化有句俗语：“有违自己的意愿被说服的人，观点并没有真正改变。”这种坚持己见、不顾明显证据的倾向，从路德宗神学家蒙哥马利（John Warwick Montgomery）讲述的一则故事中可见一斑。

从前有个人以为自己已经死了，他的妻子和朋友们很担忧，送他到社区里友善的精神医生那里就医。医生认为，要想治好他，只需要说服他相信一个跟他的信念相左的证据。医生决定采用的证据就是：死人不会流血，这是一个很简单的事实。医生让这个病人阅读各种医学文献，观察尸体解剖，等等等等。各种努力之后，病人终于说：“好吧，好吧！你说服我了，死人不会流血。”这时，医生用针扎了他的手臂，血流了出来。这个人看着自己的手臂，脸色苍白、面容扭曲地喊道：“说到底，死人还是会流血的嘛！”⁵

情感偏见可不只是笨人、文盲和教育程度低下的人才有的毛病，世界上最聪明的人也难逃它的魔掌。哲学家、神学家都不能免疫，既定的兴趣、心理的偏见会扭曲他们的思想。

5 《阿奇泽与蒙哥马利对话录》（The Altizer-Montgomery Dialogue），芝加哥校园出版社（Inter Varsity）1967年出版，第21页。

首先罗列这些谬误因素，并非要使人绝望，或是陷入悲观的怀疑主义论调。通往知识的道路尽管崎岖，布满了谬误的风险，但我们若想思考，这条路非走不可。意识到偏见有可能存在，甚至意识到偏见已经存在，虽然不能立刻解决偏见的问题，却是解决偏见的先决条件。

关于神存在的问题会深深激发人的心理和情绪偏见，在这个议题的神哲学之争中，人们充满了既定的兴趣和倾向。论到宗教信仰的起源问题，这种心理偏见和个人兴趣就占主导地位，成了各种理论背后的首要驱动因素。

第三章 有神论心理学

心理偏见可能扭曲我们的思想，尤其是在富有争议的议题上。恐怕没有什么议题比宗教更容易受到偏见的对待，我们都知道，宗教问题触及到我们存在的方方面面，常常涉及到个体与家庭、社会和文化的关系。正统犹太教信徒若是跟基督徒结了婚，一定会面临宗教上的问题和压力。节育的天主教徒非常惧怕教会的谴责。哪怕是重获自由的妓女，也会在文化中处处碰壁。俗话说：“散兵坑里没有无神论者。”这话是有原因的，哪怕是那些看似跟宗教毫无关系的人，最终也会被宗教影响。为什么呢？为什么连最排斥宗教的人，也能感受到宗教对他们生活的影响？人是否具有不可救药的宗教属性？

法国科学家、哲学家帕斯卡有一个经典定义，触及到这个议题的本质。他说，人本质上是一个悖论。人被放逐在两极之间，一边是无限，一边是虚无。人有着野兽般的身体、天使般的头脑。当人经历到虚无对他的威胁时，可以敏锐感知到自己的光景。人处于存在的悖论中，人既有威荣、又十分愁苦。人的威荣在于有能力思索自己的存在，但这威荣的同时也是愁苦的，因为人可以

感知到比目前更好的存在，然而他却永远没有能力实现他所感知到的可能性。¹

人有能力感知到一种更好的存在状态，大部分关于宗教起源的心理学理论，都以这种能力为理论基础。消亡与虚无的危机导致人盼望一个更好的将来，比现在享受或忍受的光景更好。天堂的观念对于一个愁苦的人来说具有无穷的吸引力，天堂里没有死亡、没有痛苦、没有患难、没有眼泪、没有黑暗。这种无可否认的诉求，一直是许多反对宗教之人的关注所在。

弗洛伊德的宗教观

弗洛伊德是个坚定的无神论者，也是个世故的人类观察家。如同许多启蒙运动之前的思想家一样，他也挣扎于宗教问题：如果没有神，为什么会有宗教？弗洛伊德没有查考有关宗教的教科书，而是从人类复杂的心理机制去求解。

弗洛伊德指出，文明给个体施加了种种限制，这些限制是理解宗教诉求的关键因素。由个体组成的社会中，个体欲求被社会所限制，这种限制是必要的，可以保障群体的生存。没有了社会的约束，人类社群就会堕入弱肉强食的野蛮状态，只有最强壮的人才能生存。为了应对自然的威胁，社会诞生了。“文明的首要

1 罗伯茨 (David E. Roberts)，《存在主义与宗教信仰》(Existentialism and Religious Belief)，纽约牛津大学出版社 (Oxford University Press) 1957 年出版。

任务就是保护我们免于大自然的威胁。”² 然而，哪怕是最先进的文明，也不能完全战胜自然界的威胁。

有些自然现象似乎在嘲笑人类统治世界的美梦：大地在地震中可以倾覆和掩埋一切人类生命及文明；泛滥的洪水可以淹没一切；暴风可以将眼前的一切吹倒；有些疾病，我们最近才知道是源自其他微生物的攻击；最终，死亡的密语临到每一个人，没有任何已知的药物可以阻挡，未来也不会有。自然界以这些现象反抗我们，它们强大、残忍而无情。大自然再一次提醒我们的软弱和无助，我们本以为靠着文明足以逃脱，却终究梦醒。³

如果人类文明不能掌控大自然、移除大自然的威胁，那什么能呢？答案自然是将宗教属性投射到自然界。弗洛伊德认为，第一步就是将大自然人格化。

非人格化的力量和命运是人无法处理的，永远超越人类的掌控之外。但是假如这些自然元素是在宣泄自己的怒气，就好像人发怒一样；如果死亡本身并非自然发生，而是某个邪恶意志的暴力之举；如果自然界处处都有像人类一样的存在，是他们在导致各种灾难的发生——那么我们就可以松一口气，可以感觉不那么神秘莫测，可以用可见的方法来安抚我们的焦虑。我们也许仍旧弱小，却不再是完全无助而瘫痪，我们至少可以有所回应。⁴

因此，一旦自然界被人格化，宗教反应就诞生了。有了人格，就不再是非位格性的力量，就可以用人的方法去应对了。至少，

2 弗洛伊德，《幻象之未来》（The Future of an Illusion），纽约双日出版社（Doubleday）1964年出版，第20页。

3 同上。

4 同上，第22页。

人格化的存在可以取悦，可以祈求。我们知道怎么取悦有敌意的人，那些方法可不适用于龙卷风。我们可以跟人类仇敌讲理，可以向他们恳求，或是贿赂他们。但人怎能跟洪水协商、跟癌症讲理呢？答案在于将自然力量人格化，或是变成有位格、愿意协商也有能力协商的神灵。

弗洛伊德认为，宗教起源于简单的万物有灵论，最后演变为复杂的一神教，相信存在一个慈爱的神，具有父亲般的性情特征。一旦神成了单一的位格，“人跟神的关系就有了亲密的可能性，就像孩子跟父亲一样”。⁵

按照弗洛伊德的观点，父神的意象不仅跟宗教起源有关，也跟人类的罪咎感有关。在《图腾与禁忌》和《文明及其不满》中，弗洛伊德阐释了他的部落理论：在一个原始部落里，作为首领的父亲和年幼的儿子之间存在冲突，最终儿子杀死了父亲。这项举动导致这些儿子的良心被罪咎撕扯，只能透过将死去的父亲神格化，敬拜死去的父亲，才能平息罪咎感。因此，弗洛伊德就这样为人类的宗教现象提出了心理学的依据。恐惧大自然、对父亲怀有罪咎感，这就是人类宗教信仰和实践的两个根基。⁶

费尔巴哈的宗教观

十九世纪的思想家费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）对宗教

5 同上，第 27 页。

6 参阅弗洛伊德《文明及其不满》（Civilization and Its Discontents），纽约双日出版社 1964 年出版，21 页及其后。

进行了猛烈批判，不仅针对基督教，而且包括普遍的宗教。费尔巴哈的理论基础是：“宗教是人类思维的幻梦。”⁷在他看来，神学不过是人类学。人敬拜的神明，是高度活跃的人类想象力的产物，不过是人类自我形象的投射。费尔巴哈指出，宗教的基础在于人类与野兽本质有别，野兽可没有宗教。

人有宗教，因为人有自我意识，有进行抽象思考的能力，也可以将抽象的思想投射为理想形态。神就是人投射出来的一个绝对位格，神对人很重要，因为他为人提供了抵达不朽的方法和媒介。死亡是宗教的催化剂，没有死亡就没有宗教。对于费尔巴哈来说，基督的复活不过是“人类幻想个体存在得以延续的实现，使人立刻确定这种愿景一定会成真”。⁸费尔巴哈认为，宗教是人类神化自我的产物，是人类走向神坛的努力。

人眼中神的形象总是拟人的，也就是说：人按照自己的形象造神。我们的神明不过是自我的精神投射。

这就是人的思想和倾向，这就是人的上帝。人类的上帝，其价值与人类相等。对神的意识就是人类的自我意识，对神的知识等于人类的自我认知。透过敬拜的神，你可以认识人，透过人，也可以认识他们敬拜的神。两者是一回事。⁹

费尔巴哈接着说，不同文化的神明形象各有不同，但无一例外皆具有该文化的特征。古代德国的神是一个至高的勇士，荷马时代的神由宙斯统治，因为宙斯是所有神明中最强壮的，荷马时

7 费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach)，《论基督教的本质》(The Essence of Christianity)，纽约哈珀与罗出版公司 1957 年出版，xxxix。

8 同上，135 页。

9 同上，第 12 页。

代最崇尚的就是体力。欧洲文化下的神是白种人的形象，非洲文化下的神则是黑人形象。美洲土著的神，其形象和行动都跟美洲土著一样。而牛仔的神则看起来像牛仔，做事也如出一辙。人类的神表达了人的自我，费尔巴哈接着说：“如果植物有眼睛、味觉和判断力，那么每种植物都会宣称自己的花朵是最美丽的。”¹⁰因此，人自己达不到却心心念念的，就是神了。

马克思的宗教观

马克思对宗教感兴趣，不是出于形而上的原因，而是出于他的历史观。马克思接续了费尔巴哈的理论，声称宗教根植于人类的自我和幻想。人试图发明出一个与自我相似的超人，宗教满足了这种幻想，给人带来安慰，是人民的鸦片。

马克思认为，宗教起源是阶级斗争的体现。宗教教义是统治阶级发明出来的工具，为的是剥削被统治阶级的经济价值。“宗教”统治者们告诉贫穷的工人，贫穷是一种美德，神明会给他们未来的幸福。勤劳、多产、顺服的奴隶，被允诺了坟墓之外的乐土。穷人期盼着天堂里的未来，统治阶级却靠着剥削穷人致富。工人们失去了物质财产，灵魂却因对未来的盼望而安稳。因此，宗教是为了防止工人阶级起来反抗的必要工具。

无产阶级的处境今非昔比，与旧社会已经完全不同。无产阶级没有自己的产业，他与妻子儿女的关系，跟资产阶级的家庭关

10 同上，第8页。

系已经没有了共通之处。现代工业劳动，现代社会对于资本的征服，已经剥夺了所有民族的一切特色，这一点在英国、法国、美国、德国都是一样。法律、道德和宗教不过是资产阶级的偏见，背后潜伏着的是资产阶级的利益。¹¹

因此，在马克思看来，宗教不过是一部分人的卑鄙发明，资产阶级用宗教来保护自己免于恐惧，即对无产阶级革命的恐惧。

尼采的宗教观

尼采认为，宗教起源于人类对于身陷权力争夺的恐惧，宗教提供了道德基础，同时也束缚着人里面潜在的“超人”。在《善恶的彼岸》一书中，尼采区分了所谓的“奴隶道德”和“主人道德”。奴隶接受一种提升自己弱点的道德，而主人则支持一种提升自己权力的道德。论到奴隶道德，尼采这样写道：

那些能缓解受苦者生存之痛的品质变得突出，被罩上光环。同情、和善、助人为乐、温暖、耐心、勤劳、谦逊、有爱，这些品质获得称赞。在这里，这些是最有用的品质，也几乎是能支撑生存重担的唯一工具。奴隶道德本质上是实用道德。¹²

11 马克思，《共产党宣言》（The Communist Manifesto），芝加哥盖特威出版社1954年出版，第35页。

12 参阅贝克（Robert N. Beck）编辑，《哲学面面观》（Perspectives on Philosophy），纽约霍特·莱因哈特与温斯顿出版公司（Holt, Rinehart & Winston）1961年出版，370页。

尼采认为，基督教就是奴隶道德的缩影。他认为基督教世界（尤其是十九世纪的欧洲世界）是自然美德被彻底摧毁的象征。基督教否认并贬低一切自然的美德，是自然伦理不共戴天的仇敌。宗教——尤其是基督教，是软弱之人的发明，他们没有能力面对一个虚无的宇宙，这样的宇宙没有终极目标，没有终极真理，没有终极意义。宗教象征着平和、约束（以希腊神明阿波罗为代表），战胜了权力和能力（以迪奥尼索斯为代表的），象征着人类英雄意识的丧失。

看哪，我将超人教给你们！超人就是地球的意义所在，让你的意志高呼：超人应当是地球的意义所在！兄弟们，我恳求你们忠于大地，不要相信那些宗教人士兜售给你们的超自然盼望！他们是毒害你们的人，不管他们是否自知。¹³

因此，按照尼采的观点，宗教之所以存在，是因为软弱的人需要宗教。他论到基督教说：

在我看，来自旧欧洲的大部分人如今仍旧需要基督教，基于这个原因，还有人信仰基督教。对人来说，一个神学教条即使被反驳一千遍，只要他还需要它，就会按照圣经所说的“大能的明证”，一再接受它是“真的”。¹⁴

这些历史上的著名思想家——弗洛伊德、费尔巴哈、马克思和尼采，为我们提供了各种宗教的心理学起源，即宗教起源于人

13 尼采，《查拉图斯特拉如是说》（Thus Spake Zarathustra），巴尔的摩企鹅出版社（Penguin）1961年出版，第42页。

14 布莱克姆（H. J. Blackham）编辑，《实际、人与存在：存在主义经典作品集》（Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism），纽约班特曼出版社（Bantam）1965年出版，第71页。

类的某种心理需求。对大自然的恐惧、愿望的投射、罪咎感和焦虑感的舒缓、对经济革命的恐惧，对虚无的恐惧——这些都被标注为人类求助于宗教的心理因素。在一个充满敌意又冷漠的宇宙间，孤零零地生存而缺乏保护，这是一件很可怕的事。所谓“需要是发明之母”，同样适用于宗教。

从更当代的视角去看，逝世于 1970 年的英国哲学家罗素（Bertrand Russell）进一步总结了“愿望投射”宗教观，认为这个理论可以解释宗教的起源问题。他在《我为什么不是基督徒》一书中写道：

我觉得宗教信仰主要是基于恐惧。一部分是由于对未知的恐惧，一部分如我方才所说，是渴望有位长兄之类的人物，在一切麻烦和争执中支持自己。恐惧是宗教的基础——对神秘的恐惧、对失败的恐惧、对死亡的恐惧，恐惧是残酷之母。残酷与宗教永远携手并进，这是再自然不过的情形，因为恐惧是此二者的基础。今天，我们刚开始了解事物，刚开始借科学之助控制事物，科学一直在一步一步地向基督教、向教会、向一切古老的观念进军。科学可以帮助我们克服这个困扰人类世世代代的卑怯的恐惧，科学可以教导我们，我们的心也可以教导我们，我们不必再四处去寻求幻想中的支持，不必再捏造并无其人的盟友，我们宁可脚踏实地，凭自己的努力把世界建设成一个比教会构筑的今生与来世都更适合人类居住的地方。¹⁵

15 罗素，《我为什么不是基督徒》（Why I Am Not a Christian），纽约西蒙与舒斯特出版公司（Simon & Schuster）1957 年出版，第 22 页。

这些心理投射中，任何一个都足以解释宗教的起源。然而，要证明它们的确是宗教起源的原因，却是一项艰巨的任务。宗教起源问题并不能由心理学家或哲学家解决，这个问题终极意义上是个历史问题，而非心理学或哲学问题。心理学家可能会给我们一些关于人类心理的数据信息，让我们看到人类的心理确实喜欢投射。心理学家可以给出人发明宗教的一系列潜在的心理因素，然而指出人类可以做什么、可能做什么，并不等同于解释人类实际做什么。光是证明人有杀人的能力，并不足以证明一个人犯了谋杀罪。尽管证明嫌疑犯具有一定的作案动机确实有所帮助，却不足以证明这个人实际上就是谋杀犯。

我们必须小心，要注意以上理论永远不能被用来证明神不存在。不过，当无神论者听到有神论者说，宗教存在的唯一解释就是神的存在，这些理论倒是无神论者的好助手。用本章罗列的这些理论，可以很好地反驳有神论者的论点。宗教的存在显然是有其他理论解释的。

实际上，上述所有理论都跟神存在与否的问题无关。弗洛伊德、马克思和其他人并非在证明神不存在，他们的论点已经假设了神不存在。所以他们根本就不是在处理这个问题：神存在吗？他们是在处理另一个问题：既然神不存在，为什么会有宗教？（如果真的没有神，他们的研究对我们理解人类和宗教现象就很有价值了。）有神论、无神论根本就不是他们关注的重点，他们真正关注的是：人为什么会信神？终极问题并非人为什么会恐惧因存在而有的问题，而是：为什么宇宙间会有一群思考的人，而他们在担忧存在问题？

证明人渴望神，并不能证明神是否存在。除非我们首先证明

一个原则是有效的：任何人类渴求的事物都是存在的，或是任何人类渴求的事物都不存在，否则上面的理论根本没有触及神是否存在的问题。这些心理分析始于也止于心理层面，它们可能让我们对人的心理有所认识，但对于神的存在却什么也没说。有趣的是，当今许多自诩开明的思想者，都将自己的不信或不可知论建立于上述理论之上，而实际上这些理论根本就未触及神存在与否的问题。这些宗教批判理论被一再重复，以至于它们已经变成了无神论者的教条。（那些自诩自由开明的学者，经常批判基督徒固守教条，然而非信徒貌似也有自己的教条。）

有必要指出一点，传统有神论并没有将神存在的论证根基放在人类的宗教现象上。对于有神论者而言，知道自己并不孤单算是一种安慰，然而在争论意义上，宗教只能证明他们的信仰真实存在，而不能充分证明神的存在。如果无神论者可以证明有神论者提供神存在的唯一证据就是宗教现象，那么有神论者就绝对站不住脚跟了。

还有一点也需要注意，弗洛伊德和其他思想家所做的，是在有神论者对于宗教的解释之外，提出宗教起源的一些其他解释。证明人类有能力伪造宗教经历是一回事，证明宗教经历确实是伪造的则是另一回事。声称人有可能出于心理需求而发明宗教是一回事，声称宗教确实是人的发明则是另一回事。前者涉及到人的心理和智力能力问题，后者则涉及客观历史问题。弗洛伊德论到起源时，他是把自己当作历史学家来写作，而非心理学家。我们知道他有做心理学家的能力，但他实在是没有能力胜任一个历史学家的角色。

我们下面将看到，所有这些伟大思想家的理论都存在局限。

弗洛伊德的局限

弗洛伊德证明了人存在宗教维度的需求，这一点对于学界很有帮助。他又将人类的罪咎感现象与宗教意识联系起来，这个贡献比前一个更大。大自然的确威胁到人类的生存，使人焦虑和恐惧。大自然的威胁诚然因着人格化而有所缓解，宗教也确实为人提供了恐惧中的安慰，成了人的一个优先选项。这一切都可能是真的，但果真如此，我们也不能得出结论说，宇宙间不存在具有安慰性的实际，例如一位神。我并没有说这是弗洛伊德的结论，但无数人都基于弗洛伊德的理论得出这个结论，且不断有人这么做。一位慈爱的父神的确可以吸引人委身宗教，但另一方面，一个愤怒的父神也可以刺激人走向无神论。弗洛伊德本人就坦率承认，他自己跟父亲之间一次不愉快的冲突，可能导致他倾向于排斥和反感“父神”这个意象。

费尔巴哈的局限

跟弗洛伊德一样，费尔巴哈也对人类的宗教现象贡献了自己的洞见。他让我们关注到人的一种倾向：按照自己的形象造神，将自身的特征和属性赋予他们的神明。人倾向于按照自己的形象创造宗教偶像，基督徒对这种倾向毫不惊讶。每一个有神论者，都当仔细留意人类宗教实践和宗教艺术中流露出的骄傲与自大。然而，费尔巴哈的理论只是教给我们一些关于人类的事，对于神的存在与否却没有触及。

马克思的局限

马克思对于宗教的批判不仅对无神论者很有意义，对有神论者也是一样。宗教被利用来操纵和剥削穷苦人，在这一点上，马克思堪称先知。马克思关于劳动和经济的一些洞见具有长久的价值，自马克思以后，没有人能忽视人类劳动跟人类历史之间的密切关联。宗教确实经常被用作群众的鸦片，作为有权有势的人剥削穷人的工具。然而，尽管马克思对于宗教的洞见十分深刻，对于神存在与否的问题，却也是毫无贡献。大部分宗教，尤其是基督教，都毫不迟疑地承认宗教机构的腐败和堕落，它们沦为剥削、操纵和各种邪恶的大本营。然而，人可以为了社会经济目的发明宗教，这个事实并不足以证明人确实这么做了。又或者，即使可以证明有些人、甚至大部分人真的为了这些目的“发明”了一个神，也不能证明所有人都这么做。

尼采的局限

尼采很少在有神论者中间引发矛盾情感，他对基督教的敌意实在太大，以至于信徒很难不带着怒气去讨论他的生平与著作。他的洞见和激情让我印象深刻，尤其是激情。如同基督徒哲学家克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard），尼采对体制宗教发起的批判，是我深深感激的。他描述了欧洲社会的堕落景况，尤其是道德层面的堕落，这种描写是很有价值的。英雄式的道德勇气经常让位于小市民式的安稳，这一点诚然是真的。如果人生终极意义

上没有价值，人类的基本特征真的是权力欲，那么尼采就给出了一个有力的论点，不但应该弃绝神，而且应该彻底否定宗教。如果人类的宗教性仅仅是为了逃避承担勇气的重担，那么我也赞同彻底废除宗教。不过我得再次强调，这些理论并不涉及到神存在与否的问题，尽管它们对于人类的宗教举止有着严肃的声讨。

分析人类心理需求对于宗教的意义，尽管在解释人类行为上有其价值，但神是否存在的问题却不能由这些分析来解决。光是分析人类希望什么是真的、不希望什么是真的，永远不能决定到底什么才是真的。

当然了，确实有很多人将自己的无神论建立在弗洛伊德、马克思和其他人的心理学理论上。下一章中我们将看到，人的不信反倒是深深根植于人的心理需要，比起宗教的心理学依据，不信的心理学证据恐怕是有过之而无不及。

第四章 无神论群体生态学

象牙塔里的学问是怎么进入千家万户的，我们不得而知。一些大众不认识的知识分子，他们那大都不太灵光思想和理论，竟然影响着世上无数人。马克思原本研究的是贫困和底层人群，但近代史让我们看到，他的思想影响了世界上半数的人口。陆梅克（Hans Rookmaaker）、迈克尔·琼斯（E. Michael Jones）和其他思想家声称，这种思想传播的路径是从知识分子到精英艺术家，再到流行的艺术媒介，最终某个无名思想者的理论有了热度，进而成为普罗大众的常识。

我没法假装自己知道明确的思想传播路径，但过去几十载，我们见证了无神论思想是怎样从学术界进入机场书店，再传播到网络论坛。越来越多的西方人熟悉理查德·道金斯（Richard Dawkins）、山姆·哈里斯（Sam Harris）和克里斯托弗·希钦斯（Christopher Hitchens）这样的名字，这些学者的知名度远超过当年的罗素和费尔巴哈。无神论尽管仍然属于小众思想，却已经进入了主流大众，并且愈加尖锐。“新”无神论者们已经不满足于私下的揣测，而开始公开地喧嚷，不仅没有神，而且信神

是件坏事，如果真的有神，神一定是邪恶的。过去的无神论旨在规避道德准则，如今的无神论则想要将自己的道德准则施加到其余的人身上。

这种从规避道德到施加道德的转变，凸显了不信之人内在的挣扎。一方面，他想要生活在一个无须向一位圣洁之神为自己的道德过犯交账的世界，然而另一方面，他也想要生活在一个有意义、有价值感的安全世界，可以保护他免受他人道德过犯的侵害。他想要肆无忌惮地触犯神的律法而不需要担心受罚，然而又不想他人触犯神的律法时损伤到自己的利益。挑战在于，人不能想要后一个而拒绝前一个。

两千年前，使徒保罗已经在罗马书第一章开头讲了这种现象。他写道，不仅全人类都知道有一位神，且试图压抑这种知识，而且神将他们交给自己的愚昧，他们敬拜受造之物而非造物主。尽管我们对无神论的转向感到惊骇，这种反应是正当的，但我们有可能错过了一件重要之事。压抑关于神的知识并不会使人从敬拜神转向敬拜虚无，人而是从敬拜神转而敬拜受造之物。非信徒继续敬拜，体现了人里面神的形象。我们受造就是为了敬拜，堕落以前，我们敬拜永活真神；堕落以后，敬拜的冲动并未磨灭，而是受到了扭曲。

同样的道理，新无神论者一方面否认存在超越的赐律者颁布的超越的道德律，一方面又主张的确存在道德的根基。难怪无神论者往往想要将自己的喜好和愿望设立为新的道德标准。神经学家山姆·哈里斯（Sam Harris）在他的纽约时报畅销书《致一个基督教国家的公开信》（Letter to a Christian Nation）中声称，神经科学可以指引我们走向一种客观的道德体系。他在《道德地

貌》一书中提出了两个论点：“（1）有些人过得比别人好；（2）因着某些合法又不完全免于专制的方式，这些差异跟人类大脑和世界光景有关。”¹这本书不仅捍卫了这两个论点，而且还提出，随着神经科学的发展，这门学科可以带领我们走向更好的世界。当然了，困难在于如果人类不过是复杂一点的动物，那么到底“更好”的人生是什么样的，也就没有客观标准可言了。

“更好”这个词假设了一种超越标准的存在，一个我们可以离得更近或是更远的标杆。那么，谁来设立这个标杆呢？世俗主义者宣称不存在绝对的善恶，然后又开始兴高采烈地讨论什么更好。但若是不存在绝对的善，何来“更好”之说？“更好”不过成了一个无意义的空洞词语。“更好”比“好”要优越些，但是比“最好”又差一点，不论怎么样，都取决于“好”究竟是什么。问题在于，倘若宇宙不过是一个野蛮的实际，赤裸而虚无，那么它能给我们的只剩下“现状”，而不存在通往“应当”的道路。它可以为我们描绘疾病、死亡、贫穷、战争、犯罪，却无法提供道德标准。死则死，生则生，我们不能说生命比死亡更好，健康比疾病更好，富足比贫穷更好。如果人奴役他人，有的人喜欢这样的安排，有的人反对；如果如希腊哲学家普罗泰戈拉所言，人是万物的尺度——那么为什么一个人的观念可以凌驾于另一个人之上？然而与之同时，我们也要问：一个人的观念为什么不可以凌驾于另一个人之上？

克里斯托弗·希钦斯 (Christopher Hitchens) 也是一名新无神论者，面对无神论不能提供伦理根基的指控，希钦斯的回应再

1 哈里斯 (Sam Harris)，《道德地貌》(The Moral Landscape)，纽约西蒙与舒斯特出版公司 2010 年出版，第 15 页。

次指向人生的“现状”而非“应当”。也就是说，他指着自己的道德宣称，无神论可以提供道德标准，例如他会帮助老太太过马路。然而，希钦斯的说辞犯了两个明显的错误。首先，他没有抓住争议的本质。问题不在于无神论者都是特别邪恶之人，而在于他们的思想体系没有给超越的标准留下余地，因此我们连邪恶是什么都无从判断。无神论者既可以看到帮助老太太过马路的人，也可以看到抢劫老太太的人，他要依据什么判断哪种行为更好呢？

倘若无神论者真的进行判断，那么他们就会犯第二个明显的错误，他们借用了有神论世界观或基督教世界观的分类。我们都承认，帮助无助之人要比伤害他们更好，但这不能证明助人为乐比害人具有客观上的优越性。所以，当无神论者主张自己的道德，废除存在道德的设立者，他们就等于是在削弱自己的立场。

无神论者将目光转向目的论时，也会犯同样的错误，因为二者密不可分。目的论跟伦理密切相关，因为除非我们知道方向何在，否则不能知晓正确的路径。正是在目的论的议题上，无神论者一方面否认伦理，一方面又试图将自己的伦理隐藏其中。

让我们再次回到哈里斯的论点。他大胆宣称，不存在高于自然界的领域，所见即所是。与之同时他又主张，在这个“日光之下”的世界中，我们可以分辨合宜的伦理。虽然我们没有赐律者，但我们可以分辨律法。怎么分辨？哈里斯声称，什么有助于增加有意识受造物的福祉，什么就具有道德上的良善性。谁能否认这一点呢？这话等于什么也没说。哈里斯不过是在把球踢来踢去，并未给出正面定义。如果定义什么是善取决于定义什么能增加人类福祉，那么问题显然在于：我们怎么确定何为福祉？“福祉”中的“福”这个字就是一个道德用语，需要指向自身之外的参照物。

大部分人都认同帮助老人比伤害老人更好，同样的道理，对于什么才是人生福祉，我们也具有普遍的共识。我们大都认同，生命、自由和追求快乐更有利于人生福祉的实现。然而，我们若是否认这一切是创造主赋予我们的不可剥夺的权力，又如何宣称它们比死亡、奴役和追求愁苦更优越呢？亦或者，他人的死亡、奴役和愁苦是否最能带给我们生命、自由和快乐？大部分人都觉得这样的伦理不可理喻，之所以这样认为，主要原因是我们相信神赐给我们的权力，所有人都是照着神的形象被造。如果所有人都照着神的形象被造，那么假如我们不过是一场宇宙意外的产物，不过是巨型的病毒，是从原始流浆生出的无意义的序列，那么就不存在所谓的“应当”。人去奴役和压迫他人，也不比人们彼此祝福更卑劣或更高尚。其实，“压迫”和“祝福”都成了无意义之事。希钦斯生前可能确实会一丝不苟地帮助老太太过马路，但他的无神论却使得这些“道德”选择变得毫无意义。

一百多年前的尼采倒是更胜一筹，他对于无神论衍生怎样的道德应用倒是有着更好的理解。他主张没有神，因此不存在超越的道德，也没有普天下人都应当遵守的道德标准。实际上，他声称大众普遍接受的道德标准是一种倒退，是愚昧、奴役性的。他称之为“奴隶道德”，而他呼吁的是“超人”的崛起。超人抛弃道德规条，接受一种更具侵略性的道德，一种由“权力意志”定义的道德。在《善恶的彼岸》中，尼采特别阐述了他的目标：“哪怕是人的身体……也当成为权力意志的化身，应当竭力生长、舒展、占有、成为主导，不是为了脱离任何道德或不道德，而是因为身体是活的，生命本来就是一种支配的意志。”

然而，须当注意，我说了尼采对于无神论衍生出的道德具有

“更好”的理解。他比自己的当代拥戴者们更加一致，不过他并非真的一致。他抛弃了基督教伦理，认为配不上人类，所以他否定了任何超越性道德标准的存在。然后，他又兴高采烈地捍卫自己的道德观，认为自己的道德观比其他道德观更具有道德优越性。也就是说，既然不存在道德，那么权力意志就是至高的道德。然而，既然道德不存在，那么自然不能视某种道德比其他道德更加优越。

当代的无神论者仍然在不断地犯同样的错误。首先，无神论者也是按照神的形象被造的，他们否认神的存在，却肯定帮助老太太比伤害老太太更好。其次，因着他们反抗自己承载其形象的神，所以他们宣扬一种虚假的道德，并试图将之施加于其余的人身上。想一想这几十年持续进展的性革命给我们的文化带来怎样的转变。

曾经，在性行为上忠于自己的配偶，几乎被所有人视为一件好事。这种观念当然未能阻止广泛的出轨现象，人类几千年来都是如此。我们文化发生的转变在于，与出轨相伴的羞耻感被移除了。据说维多利亚时代的伦敦尽管以刻板的道德著称，其妓院却比教堂还要多。这话可能是真的，但不论如何，当时妓院的老板和顾客也没有大肆宣传和炫耀自己的行为。性不洁是在暗中进行，倒是应了一句俗语：“伪善是恶向善的致敬。”

随着文化开始抛弃道德观，即存在是非对错的客观标准，性不忠第一个登堂入室。离婚、同居、婚外生子都逐渐不再被社会视为羞耻之事。然而，从“这种行为是可接受的”，到“认为这种行为不可接受，这种立场实在不可接受”，期间不过一步之遥。用文化语境来说就是，我们从未能谴责某件事，逐渐变成了谴责

那些谴责这件事的人。一些年前，哪怕是左翼政客也会发言捍卫他们口中的传统婚姻，然而不到十年后，相信传统婚姻却可能让你惹上官司，赔上自己的名声、事业和工作。

先不论传统婚姻是否是正确的道德观，这种现象至少暴露了鼓吹性自由者的伪善。也就是说，如果我们不能谴责同性婚姻、乱伦或出轨是错的，因为不存在客观的是非标准，一切全依照个人喜好来定，那么我们又是依照什么标准来评判那些认为这些行为不对的人呢？难道不该一致地应用他们鼓吹的不可知论？既然不存在客观的道德标准让我们可以谴责性不洁，那么为何又能去谴责那些谴责性不洁的人？如果一个人认为存在客观的是非标准，某某行为是错误的，那么即使他错了，他也至少是一致的。然而，一个人认为不存在是非对错，那么不论他对还是错，都没有权力谴责他人的相反信念。所以，这就暴露了新无神论者的伪善和自相矛盾之处。

新无神论者还存在另一个不一致，这个问题刚好衔接了伦理和目的论之间的鸿沟。道金斯、哈里斯和希钦斯以及他们的拥戴者们，都声称不存在超越的赐律者。然而，他们还有一个共同之处：他们都渴望说服我们他们是对的。这些人不断地写文章、发表演讲、出版图书，全都是公开表明其目的，为的是说服那些参与对话的人放弃自己对神的信仰，投入无神论的怀抱。为什么？如果没有神，我们又是依照什么标准得出结论说，相信真理比相信谎言更优越？既然不存在这般标准，为什么这些人还要花这么多精力宣扬自己的思想？

世人可能广泛认为，相信真理比相信谎言要好。然而，我们上面已经意识到，如果不存在客观的好，那么“更好”这个概念

就没有意义。这些人费尽唇舌来解放我们脱离自己的谬误，他们认为我们明显错了，本身就意味着他们实际上相信存在客观的好。他们认为，说服他人不存在客观的好，这件事情客观来讲是好的。并且他们还相信，不相信超越性的道德标准，这件事本身就是一个超越性的道德命令。

这么说的话，如果这些言论明显是自相矛盾的谬论，那么人们为何要严肃对待这些自相矛盾之人呢？因为所有非信徒都面临着这些知识分子领袖们的困境，他们身处同一个困局。如同学术界的新无神论者一样，大街上的人知道有一位神，有一天他要向这位神交账。他不义地压抑这种知识，否认存在赐律者，也否认有他必须照着受审判的律法。然而，因着他是按照神的形象受造，所以他也想生活在一个其他人遵纪守法的世界里，他并不想真的被彻底的虚无践踏。如此，他跟其他思想领袖一样，也接受了一个自相矛盾的观念：不存在是非对错，那些认为存在是非对错的人是错的，必须被消声。

1987年，芝加哥大学教授布鲁姆（Allen Bloom）出版了一本出人意料的畅销书《走向封闭的美国精神》。布鲁姆在书的开篇说，美国大学新生中，百分之九十八都对这一格言深信不疑：不存在真理和谬误，不存在是非对错。四年的学习过后，这些学生的这个信念会得到系统性的加固。这就是我们被引领进入的疯狂，我们的年轻人背负着数万美元的学贷上大学，拜倒在那些所谓的博学人士脚前，而这些老师的核心信念却是：没什么可学的。就这样，我们的愚昧充斥着我们的文化，造就了一个愚人社会。

韦弗（Richard Weaver）也是芝加哥大学的教授，他曾在1948年出版过一本专著《观念产生后果》（Ideas Have

Consequences)。韦弗不仅在书中捍卫一个自明之理：我们的信念一定会影响我们的生活；而且还特别指出，我们相信人是万物的尺度，意义是浸染而非领受的，这个信念注定只能导向文化的解体。我们已经见证了这种解体，新无神论最终就如旧无神论一样，不过是为了合理化自己糟糕的行为，而用一种玩世不恭的态度否认现实。我们为它鼓掌，为它欢呼，把它奉为真理，赞美它的倡导者，不过是又一个国王穿新衣的故事，不过是赤身裸体的国王又一次的盛大游行而已。

第二部分：

不心理学

第五章 逃离忿怒的上帝

弗洛伊德、费尔巴哈、马克思和尼采的思想广泛渗透了我们的文化，以至于有神论者的信仰经常会遭到心理学层面的指控。有哪个信仰宗教的人从未遇到过这样的指控：他信神不过是因为需要一根在布满危机的现代世界行走的拐杖？不过，这话倒过来说也成立，拐杖说不定是为另一条腿准备的呢？为什么无神论不能是那根拐杖？这个事实倒很少有人考虑。

大家对有神论心理学津津乐道，对无神论心理学却存在惊人的无视。如果有神，为什么会有无神论？对这个问题，新约圣经已经提供了答案，不过这一点倒没有成为大众的常识。不仅如此，新约给出的答案，也可以放到如今所谓的心理学范畴。新约认为，不信不是出于理性智力动机，而是出于道德和心理动机。问题不在于神的存在缺乏充分合理的证据，好让有理性的人类被说服；问题而在于有理性的人类天生就对神怀着敌意。总而言之，神的本性（至少是基督教的神）是人所反感的，不符合人天然的欲求和心理投射。人的欲求不是存在一个全能的、位格的基督教之神，而是这样的神不存在。新约不仅认为无神论是建立在对真神的憎

恶之上，而且一切人造的宗教也是如此。

要想清楚理解对于人类天性的这一指控，不妨看一下使徒保罗的罗马书。罗马书第一章中，保罗详细阐释了人对于神的知识有着怎样的反应。“原来神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人”（罗马书 1: 18）。保罗一上来就宣布，神的忿怒从天上向人显明。这个主张本身足以激发出许多读者的消极情绪，神的忿怒这个观念不是一个流行观念，英文翻译作“忿怒”的词希腊语是 orge，保罗所用的正是这个词。他所描述的忿怒，并非神彰显出一种任意、反复无常或不合理的情绪。尽管神的确很生气，但他的怒气是由邪恶的人类导致的，也是指向人的邪恶。保罗并非在说，神盲目地对一群无辜的人发怒。神的怒气是显明在一切不虔不义的人身上。

“不虔”这个词是个一般性表述，具有多种含义。它在希腊文中是 asabea，指向一般的不虔诚、不敬神的行为。“不虔”涉及到敌挡神的威严。“不义”的希腊文是 adikia，意味着攻击和侮辱神的公义。许多解经家将这节经文解释成指向两种不同的人类行为，一种是“不虔”，一种是“不义”。例如，约翰·慕理（John Murray）写道：

“不虔”指向宗教层面的败坏，“不义”指向道德层面的败坏。前一个以拜偶像为特征，后一个则以不道德的行为为特征。这个次序具有重要意义，使徒对于人类堕落的描述中，不敬虔是不道德的前兆。¹

1 约翰·慕理（John Murray），《罗马书释义》（The Epistle to the Romans），《新约新国际版注释》（The New International Commentary on the New Testament），大急流城艾德蒙出版社（Eerdmans）1959年出版，第36页。

不过，比起慕理的观点，我更倾向于加尔文的解释，此外还有基特尔（Kittel）《新约神学词典》中的释义。

解经家普遍认为，这节经文指的是违背第一和第二块石板上律法的罪恶，也就是敌挡神和敌挡邻舍的行为。若是如此，自然可以得出结论说，保罗这里指的是不虔诚和不道德，且前一个联系到后一个，尽管这种解释缺乏解经上的依据。另一种不同解释认为，这节经文里不过是采用了“重言法”的文学技巧，将两个词捆绑在一起表示一个含义。这种解释还有一个依据，区分对神所犯的罪和对人所犯的罪，这不是拉比的传统，也明显不是拉比教导的特色。最后，紧跟着 *adikia* 的词语涵盖了前面两个词，人类干犯的 *dike* 是神的公义，因此，罗马书 1: 18 里的 *asebeia* 和 *adikia* 是采用了重言法：“不敬虔和不公义。”²

用两个不同名词来表达同一个概念，这就是重言法。神的忿怒具有特定的对象，就是那些既不虔又不义的人。

到底什么样的邪恶被视为不虔不义呢？保罗并未让我们去猜，而是很快从泛指变成特指，具体地说明了激怒神的恶行，那就是压制真理的邪恶。这是保罗的无神论心理学，无神论是出于人心对真理的压制。保罗采用的表述是 *en adikia katechonton*，可以被翻译为“在不义中拘禁（真理）”、“在不义中压制（真理）”、“镇压（真理）”、“扼杀”和“阻碍”。约翰·巴文克（Johan Herman Bavinck）建议将这个短语翻译为“抑制”，他写道：

2 霍斯特（Werner Foerster），《新约神学词典》（Theological Dictionary of the New Testament）第七卷，“*asebes*”，大急流城艾德蒙出版社 1971 年出版，190 页。

在我看，这里应当翻译作“抑制”，刻意选择一个在心理学中具有特定含义的词。韦氏新大学词典第九版对这个词的定义是：“不被接受的欲求或冲动被排除在意识之外的过程，最终它们被遗落在潜意识中运行。”这个定义与保罗这里对人的描述似乎是一致的，但我们也要注意，抑制这个词在近代心理学中具有更广泛的意义。弗洛伊德心理学中，抑制特别指向或多或少带有性意味的潜意识欲望。在近代心理学中，抑制也被用于指向不带有性意味的冲动或欲求，被抑制的冲动或欲求，可能本身具有重大价值。任何与人所接受的生活方式或流行观念相悖的事物，都会受到抑制。通常，若是人出现这种抑制，就会产生深远的后果。保罗用的这个词，正是让我们想起这个心理学上研究出来的重大现象。保罗说，人天生就抑制神的真理，因为这真理与他的生活方式相悖。³

圣经希腊文中，动词 *katakein* 的主要含义是“紧紧抓住”。常用语境下，这个词具有积极含义，例如“紧紧抓住”属灵价值、神的话，等等等等。但是这个词也可以用于贬义，意思是“非法地持有”或“拘禁”。⁴ 罗马书第一章这里，保罗明显是从贬义层面使用这个词。因此，圣经说人以邪恶的方式拘禁真理。按照巴文克的思路，人是在抑制、压制本来不当被抑制和压制的真理。“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里。因为神已经

3 约翰·巴文克 (Johan Herman Bavinck)，《圣殿与清真寺之间的教会》(The Church Between the Temple and Mosque)，大急流城艾德蒙出版社，118-119 页。

4 汉斯 (Herman Hanse)，《新约神学词典》(Theological Dictionary of the New Testament) 第二卷，“katecho”，829 页。

给他们显明”（罗马书 1: 19）。使徒在这里说，关于神的知识并非晦涩不明，这样的知识并非只有智识精英群体或解密大师才能掌握，相反，神的知识是显明的。“显明”这个词的希腊文是 phaneron，这种知识并非隐藏或封锁的，而是显明出来，清晰而透明，所有人都能看见。保罗接着说，之所以会如此显明，是因为神向人显明。这样的话，假如学生不学习，绝对不是因为老师没有教。这种知识不但显明给所有人，而且还是由神自己亲自显明的。

“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿”（罗马书 1: 20）。关于这节经文的含义，教会历史上曾经出现过许多争议，主要围绕着神的启示究竟是直接还是间接。也就是说，神的启示是人可以透过自然界的证据推理而得知呢，还是这种启示属于直觉性的知识，是神印在人的良心里面，所以人直接就可以得知？之所以出现这个问题，是因为希腊原文有点晦涩难解。保罗说“自从造天地以来”，这话是什么意思？“自从”（apo）这个词指的是一段时期，还是信息的源头？大部分现代解经家都倾向于前一个解释，将它理解为“自从”世界被造以来。然而，基于所考虑的要害，两种解释都有价值。不论是哪种类型的启示，事实都是一样的，神那不可见的本性，甚至是他的永能和神性，都已经清清楚楚地透过所造之物启明出来。慕理说：

“明明可知”这个词的含义，由后面的短句“借着所造之物就可以晓得”进一步解释出来。如此，“明明可知”指的就是智力上的领悟和理解。经文强调所造之

物清晰地向我们传达神不可见的属性,这些属性都是“明明可知”的。⁵

明明可知的知识是从所造之物得见,也就是大自然。随着人与大自然的接触日增,这种明显的知识也不断累积,导致人“无可推诿”。这就是人类普世的罪咎根基,没有人能宣称不具备对神的知识,没有人能说自己不信神具有充分的理据。尽管人没有被证据说服,但不代表证据本身是不充分的,真正不充分、亏欠的是人。这种不足并非自然能力不足,所以人根本没有借口可找。人未能看到神广泛而普世的启示,不是因为人没长眼睛、没长耳朵,或是没长脑子没法思考。真正问题不在于知识的匮乏或是天生认知能力的匮乏,而在于道德的匮乏。因此,人就必须为自己拒绝顺服神充分显明的证据而受责。历史上,对于这一客观证据和人的主观抑制之间的关键分别,人们总是太过忽略。如果人缺乏领受一般启示的自然能力,那么神就不能要求人为之负责。但是人却无可推诿,如同保罗着重强调的。加尔文是这么说的:

大多数人既陷在错误里,纵然大有机会,也因盲目而看不见上帝,所以他认为只是少数有智慧的人才会留心考察上帝的一切工作;有些在别的事上聪明的人,虽看见上帝的工作,仍然得不到益处。上帝的荣耀虽如此充分地表现了,然而百人中难得一人真真领略。尽管如此,神的权能和智慧仍然显著,而非被黑暗遮蔽。⁶

5 约翰·慕理,《罗马书注释》,38-39页。

6 加尔文,《基督教要义》(Institutes of the Christian Religion),第一卷,大急流城艾德蒙出版社1964年出版,第57页。

加尔文确实承认了一般启示的一个不足，一般启示不足以“带领我们走正路”，也就是说，一般启示不能使人归正。加尔文也谈到人的“自然能力”是有缺陷的，但他也小心地指出：“尽管我们内在有迟钝拦阻，我们仍然无可推诿。我们不能争辩不知者无罪，因为这么说的时侯，我们的良心就会见证我们的怠惰和不感恩。”⁷他又在别处说道：“因此，我们必须进行这样的区分，论到神启示的光照，神在受造物中显明的荣耀是明确而充足的，这亮光清晰可见。”⁸

因此，在一般启示的领受上，问题不在于人的自然能力，而在于人的倾向。也就是说，关于创造主的知识不是一个智力问题，而是一个道德问题。人的思维受到了人抵挡启示亮光的心理倾向的影响，所以思维因着倾向而黯淡。如同耶稣所说：“光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光倒爱黑暗”（约翰福音 3: 19）。保罗在罗马书中重申这一点说：“因为他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了”（罗马书 1: 21）。保罗再次肯定，人“知道”神，问题不在于人没法尊荣自己不知道的事物，而在于人拒绝尊荣自己清楚知道的神。

保罗不仅说神已经给了人启示，而且声称这启示已经渗透了人类。（此处我必须挑剔一下加尔文采用的“盲目”意象。）并非神仅仅提供了亮光，而人拒绝观看。这亮光已经穿透了我们，加尔文自己也是这么暗示的。我们不仅拥有外在的启示，而且还

7 同上，第 62 页。

8 《罗马书与帖撒罗尼迦前后书注释》（The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians），第八卷，《加尔文圣经注释》（Calvin's Commentaries），大急流城艾德蒙出版社 1961 年出版，第 31 页。

有内在的启示。声称一般启示没能产生对于神的“自然知识”，与这节经文截然相悖。保罗没有埋怨人不认识神，而是谴责人不荣耀神，这是对全人类发起的指控。

有一点必须重申一下，这起诉并非是指控无辜之人，或是无知之人。人没有余地去埋怨自己对神无知。如果不存在普世的一般启示，人确实可以指控神，因为他不仅向完全不认识他的人发怒，而且是向根本无从认识他的人发怒，明显有失公正。这就等于是人具有不可逾越的无知，却要为此种无知负责。然而，圣经强调说，启示已经清楚向全人类启明，以至于人根本没法宣称自己是无知而无辜的。

然而，若是拒绝使用提供给自己的信息，因此产生了无知，这又怎么样呢？无神论者能基于这一点来抗辩吗？启示虽然给了人，也清楚、客观、透明，但他因着恐惧、骄傲或反感，拒绝睁开眼睛，没有真的“看到”这启示，这能作为理由吗？答案仍然是否定的，不能。因为保罗直白指出，神启示的亮光具有穿透性，已经渗透到了人里面，所以这知识已经位于人的内心。审判并非针对无辜之人，而是针对那些以不义阻挡、压制真理的人。所以，神的忿怒和审判都是指向心知肚明的人，而非无辜之人。

新约中讲到“神的知识”，这一知识（gnosis）明显具有不同的层级。所以，这个词语意义丰富，具有多层微妙的细节。理论上“知道”神跟个人性地“认识”神是不一样的，后者指向一种亲密、儿女般的关系。知道神和承认神也不一样，保罗这里处理的就是这一区别。⁹ 神审判人，是因为人拒绝承认自己明知的

9 布尔特曼（Rudolf Bultmann）写道：“因此，在关于神的知识上，知识的元素总是伴随着人的承认，有时甚至先于人的承认。罗马书 1: 18-23 显然将两者关联起来。”（《新约神学词典》（TDNT）第一卷，205 页）。

真理。不论知识这个词具有多少层细节或微义，知识（gnosis）和无知（agnosia）之间的区别都是斩钉截铁的。

使徒接着说，人不荣耀神，也不感谢他（哪怕知道他），所以思维就变得虚妄，无知的心就昏暗了。拒绝承认神紧接着的后果就是理性的虚妄，理性变得虚妄，主要就是因为它的前提是虚假的。既然建立在虚假的前提上，那么推理只能推出偏见的结论，起初的偏见孕育了最终的果实。结果不是光而是黑暗，黑暗笼罩了人心深处。人心陷入黑暗，是因为它憎恨起初的亮光。倘若推理者起初承认清楚的亮光，那么理性就不会进入败亡的过程。即使是聪明博学的人，倘若推理的起点是错的，那么也只能得出严重扭曲的结论。科学家若是拒绝承认明知是真的信息，就不可能指望他得出什么可靠的结论。任何推理过程若是起源于否认已知真相，以偏见为根基，那么就不可能通往真理，不论在起初的谬误之后推理和论证是多么明晰漂亮。

必须注意的是，到这里，保罗并未否定人类进行正确推理的能力，问题不在于思考能力本身，而在于思考过程的起点出了问题，且这个过程一直是建立在对于事实的偏见之上。智力问题是由道德问题产生的，而非道德问题由智力问题产生。“自称为聪明，反成了愚拙，将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”（罗马书 1: 22-23）。使徒发起的这个严肃指控，很容易被误解成攻击人类的智力。然而，仔细查看便可发现，经文攻击的不是人的智力，而是人的道德。保罗所用的“愚拙”一词，值得进一步检验。

圣经中，“愚拙”这个词不一定表示人智力低下，这个词具有道德和属灵的双重含义。可以确定的是，这个词确实可以用

来形容愚蠢或严重缺乏常识的人。希腊单词 moros 是英文单词 moron（傻瓜）的词根，传统希腊文中，这个词带有一层心理学意味。伯特伦 (Bertram) 指出：

这个词用在人身上，主要就是心理学意义上的用法。这个词是对人的斥责：他的行为、思想、意见和言语，都不是本当的样子。这种软弱可能是因着判断力或决断力上的失败，但也可以泛指一种智力和属灵上的缺陷。¹⁰

旧约中，愚昧人跟智慧人形成一组鲜明对比。智慧人不是因学术头衔著称，而是因敬虔生活为人所知。智慧的起点就是“敬畏耶和华”。与之相对的是，愚昧的起点是弃绝神，只有愚昧人才在心里说：没有神（诗篇 14：1）。以赛亚书称那些轻蔑神、切断与神团契的人为愚昧人，这样的人成了实践上的无神论者。所以，成为愚昧人就是在神学意义上落入一个贬义类别，而非只是智力上的落后。同样的道理，新约里的愚昧人也是一样，指的是不敬畏神的人，这样的人要蒙受道德审判。

保罗在这里的批判是一把双刃剑，不仅自然人被贴上愚昧人的标签，而且还被贴上了假冒伪善的标签。那些沦为愚昧人的，正是那些自称为聪明的人。自我宣称有智慧，跟实际智慧之间存在严重的不符，人的罪就在于明明是愚昧的，却自称有智慧。他宣称具备自己根本没有的东西，因此受到了使徒保罗的双重指控。

人的愚昧在于将神的荣耀替换成偶像，替换这个词很重要，

10 伯特伦 (George Bertram)，《新约神学词典》第四卷，“moros”，832 页。

是我们理解这节经文的关键。很多译本将这个动词翻译作“变为”，但整个上下文表明这个译法太弱了，也太模糊。这里指的是一种特定的改变，涉及到变异或扭曲，将一种事物替换成另一种。这种替换相当于拿赝品换掉正品（生理学层面的替换稍后探讨）。这种替换的结果就是偶像崇拜，也落入神的审判之下。这节经文表明，扭曲真理的后果不是好斗的无神论，而是某种类型的宗教。然而，这种宗教却不能使人免罪或安抚神的忿怒，反而构成一种重罪，因为它更进一步地攻击永生神的荣耀。外邦宗教并非一种革命性的进程，逐步通往一神论的完全形态，而是被视为从一神论逃避和撤退。外邦宗教不是一种进化，而是一种倒退甚至叛变（反叛神）。慕理补充道：

使徒在这里讲明了外邦偶像崇拜的退化起源，这一段也是虚假宗教的圣经哲学。如同迈耶（Meyer）所言：“偶像崇拜并非原始宗教，并非人逐渐有了对真神的知识，而是恰恰相反，它是人背离真神在自然界原始启示的结果。”¹¹

宗教历史学家伊利亚德（Mircea Eliade）指出，“远古之神”的观念在原始宗教中随处可见，他说：

宗教体系下的至高神灵倾向于从宗教实践中隐遁或消失，他们远离人类，升到高天，成了远古而不活跃的神（*dei otiosi*）。简而言之，可以说这些神灵在创造了宇宙、生命和人类之后，就感到一种疲倦，就好像巨

11 约翰·慕理，《罗马书注释》，第41页。

大的创世之工耗尽了他们的精力和资源，所以他们退守高空，在地上留下一个儿子或次神来完成或美化创造界。他们的位置逐渐被其他神灵所取代，就是神话中的先祖、女神、生殖之神，等等等等。¹²

伊利亚德进一步说，在非洲人民中，“至高神灵、那个全能的创造主，在大部分部落的宗教生活中只担任很小的角色。这个神太遥远或良善，以至于不需要一个实际的宗教信仰，只有在极端情况下才需要他。”¹³

因此，即使在原始宗教中，也至少对创造主具有模糊的回忆。根据保罗的教训，宗教并非热心追求神的结果，而是热切逃离神的结果。神的荣耀被人私自替换成偶像，偶像就像一座纪念碑，不是纪念人的宗教热情，而是纪念人起初遭遇神的荣耀之后的逃窜。

“所以神任凭他们，逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。主乃是可称颂的，直到永远。阿们”（罗马书 1: 24-25）。神对偶像崇拜的回应是弃绝人类，神容让人类放纵追求他污秽不洁的情欲，这种弃绝在人类的相互羞辱和践踏中到达顶峰。起初人拒绝荣耀神，最终的结果就是羞辱和践踏人。卡尔·巴特（Karl Barth）评论道：“人剥夺了神的荣耀，也会剥夺其他人的荣耀。他们的灵魂受到了玷污，身体也会受到

12 伊利亚德（Mircea Eliade），《神圣与世俗》（The Sacred and Profane），纽约哈珀与罗出版公司 1957 年出版，122-123 页。

13 同上。

玷污，因为人是一体的。”¹⁴

保罗的话不仅暗示了从神到人的进展，而且还有从思想到行为的递进。行为和理论固然很容易区分，却密切相连。人弃绝关于神的知识，其道德后果必然体现在他们的道德行为上。路德补充说：

因此，人就罪加一等。因为偶像崇拜的畸变和倒空关于神的知识，如今不仅是思想当中的事，而且流露于行为举止。因此也就成为一个活生生的反例，成了他人的绊脚石，引诱他人跌倒。人既然不敬畏神的圣名，在思想中罢黜神，羞辱神的荣耀，那么他们就必定要因倚靠这样的思想跌倒，其相对应的行为也会成为对自我人性的羞辱和扭曲。¹⁵

保罗再次提到了偶像崇拜中的一种“替换”，即将神的真理替换为谎言。这就是偶像崇拜的本质，用敬拜受造之物替换掉创造主的位置。偶像崇拜中，真理和谎言之间固有的分界线变得模糊，外邦人具有“宗教性”，一点也不能减轻他们在神面前的罪责。偶像崇拜并非一种真宗教的近似形态，而是对真宗教的否定。否定神的存在是一回事，敬拜明显是受造的事物、进一步否定神，更是罪加一等。人对偶像的敬拜和侍奉或许是真诚的，然而也不过是真诚的邪恶。真诚地扭曲真理仍然是对神的羞辱，只能激发神真诚的忿怒。如同保罗在雅典的山上对希腊人说的话，神并不

14 卡尔·巴特 (Karl Barth)，《罗马书注释》(The Epistle to the Romans)，伦敦牛津大学出版社 1933 年出版。

15 《路德 罗马书讲义》(Luther: Lectures on Romans)，《基督教经典丛书》第十五卷，费城威斯敏斯德出版社 1961 年出版，第 33 页。

会因他们为“未识之神”设立祭坛而欢喜，这是贿赂不了神的，这样的崇拜不过是建立在迷信而非实际的基础上。

“因此神任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人，把顺性的用处，变为逆性的用处。男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应”（罗马书 1: 26-27）。使徒再次提到神的“任凭”，神移除了对那些逃离他之人的约束，容许他们尽情追随自己的私欲。他们那可耻的退化并不局限于同性恋行为，但这一行为特别显明他们的退化。保罗以同性恋行为作为人退化的标志，结合旧约立场便不足为奇。摩西律法下，同性性行为是神所憎恶的，是一项大罪，也被视为玷污大地的重罪，是外邦民族中败坏的习俗，以色列不当效法和宽容（参阅利未记 18: 22-30; 20: 13）。

“他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心行那些不合理的事”（罗马书 1: 28）。神将人交给败坏的思维和不义的举止，并非一种专制之举，这种惩罚是有原因的，原因很清楚：

“他们故意不认识神。”人对神下了判断，那就是神不值得人去考虑。人类思想的错误并非来自逻辑推理上的谬误，不是一种逻辑错误，而是故意贬低关于神的知识的价值。外邦人的谬误并非偶然，而是明确的刻意为之。他们“故意不认识”，也就是拒绝承认自己明明知道的真相。

“[他们]装满了各样不义，邪恶，贪婪，恶毒。满心是嫉妒，凶杀，争竞，诡诈，毒恨。又是谗毁的，背后说人的，怨恨神的，侮慢人的，狂傲的，自夸的，捏造恶事的，违背父母的，无知的，背约的，无亲情的，不怜悯人的。他们虽知道神判定，行这样事

的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行”（罗马书 1: 29-32）。因着起初对神知识的否定和弃绝，人堕入一系列的罪中，这个罪恶清单实在可怕。人类这般触犯神的律法，这些行为表明人类对神的心理偏见问题绝非小事。这种敌意十分深重，以至于不会表现为轻微的厌恶，而是人的心中炽热燃烧着对神的怒火。

神在创造界的启示不仅包含他自身的存在，而且包含他对于邪恶的态度，这是一般启示的另一个元素。（保罗在罗马书第二章进一步谈到一般启示的这个道德层面。）外邦人知道自己作恶必有刑罚，然而，外邦人惊人的疯狂不仅在于公然去做明知邪恶的事，还在于他明知这么做会被惩罚，却赞同和鼓励他人加入自己的疯狂，与他一同作恶。慕理说：

直白地说，我们不仅倾向于自我毁灭，而且还恭喜他人一同作恶，明知他们作恶的结局就是灭亡，我们还兴高采烈。我们憎恨他人，如同我们憎恨自己，因此支持他人去做我们明知会灭亡的事。当不再有他人反对作恶，也不再有从这种反对而来的约束和抑制，反而得到集体的认同和鼓励，邪恶就会更加恶化。¹⁶

上述关于人类不道德和罪恶的结论，强烈凸显了人类邪恶的极度愚昧性。人类的这种现象体现了一种群体性的失常，疯狂不在于行为的反常和非典型，而在于疯狂成了“正常”，这明显是荒谬思维的必然结果。罪在理性受造物的人生中制造了一个非理性的根基，即拒绝承认人清楚知道的真理。

16 约翰·慕理，《罗马书注释》，第 53 页。

保罗列举的这个邪恶清单，并不只局限于某个特别堕落的原始社会里孤立的一小群，并不是某个偏远的食人族部落才有这般邪恶的行径，也不是戒备森严的监狱里最恶劣罪犯的道德模式。我们在地球上能找到一个不贪心的人吗？我们能找到一个不嫉妒的人吗？有哪个社会里的人不会傲慢、自夸、目中无人呢？保罗列出的邪恶，是普世人类的“常态”和“典型”。最文明的社会也以这种非理性为常态，体现就是这些邪恶的行径。为什么？为什么理性的人会以如此非理性的方式行事？我们能用潜意识里的性冲动来解释吗？光是采用尼采的权力欲理论，能充分解释这种现象吗？这种权力欲是从哪里来的？

罗马书第一章的心理学

将保罗对于人对神知识反应的分析翻译为现代心理学语言，并非难事，正如前面巴文克的引言所述。人对神的反应可分为三个基本阶段：创伤、抑制和替换。

创伤

“创伤”的定义是“由外在原因导致的生物组织损伤”，以及“由情感精神压力或身体损伤导致的扭曲精神状态或行为状态”。¹⁷ 因此，创伤既可以指精神或心理冲击，也可以指身体创伤。

17 《韦氏新大学词典第九版》，“创伤 (trauma)”。

创伤型经历通常涉及到个体面临的某种消极或威胁性事件。（尽管学界也承认，积极的惊喜也可以造成一种创伤性的震撼。）保罗的分析中，人类的创伤是因着遭遇神的自我启示而产生的，遭遇神是震撼性的，不仅如此，还会对人造成损伤。因着种种原因（稍后会详加探讨），神的临在严重威胁到人类。神挑战了人的道德标准，威胁到人类的自治诉求，并且让人无可遁形、无法逃避。神的启示意味着“他者”的侵入，这对于人类处境而言是奇怪的、陌生的。总而言之，光侵入了黑暗，而人已经习惯了黑暗。

我们坐飞机会有这样的体验，从漫长的黑暗进入刺眼的光明中时，眼睛会感到刺痛。煤矿工人结束了矿井里的劳作，重回上面的世界时，必须小心谨慎地让眼睛逐渐适应日光。每个在日光中行走的人，都必须小心不要直视太阳光，免得眼睛受伤。加尔文这样说：

我们在午间看地面和四周的物体，觉得一目了然，目光敏锐，但当举目注视太阳之时，即觉双目昏花，于是只好承认，我们的目光虽能洞察地上的东西，而对着太阳看，就只有模糊不清了。论到我们精神上的禀赋，也是如此。因为我们的眼光若只限于尘世，以自己的公义、智慧和力量为满足，我们必然得意洋洋，自视为半个神明。可是我们一旦把思想提高，想到上帝，他的特性，与他那理当作为我们标准的公义、智慧和能力的无上完全，那么，以前冒称公义而使我们心醉的，将要被看为是最大的不义；以前假智慧之名蒙蔽我们的，将要被看轻为极端愚妄；以前看来似乎有力量的，将要被证明是最可怜的无能。我们所看为最完全的，与神的纯洁

却有天渊之别。¹⁸

所以，遭遇神启示的亮光，对人类来说是种创伤性的经历。倘若人的眼睛永久性地封闭，光从来都渗透不进来，那就不存在创伤了。但人并非生来瞎眼，人是因为被光刺痛才闭上眼睛，闭眼是一种痛苦的反应。

抑制

抑制的定义如下：“用压力抑制；勒住；用力量镇压；征服……以阻止自然或正常的表达、活动或事物的发展；从意识中排除。”¹⁹

在神的启示上，人遭遇了一种巨大的威胁，这种威胁具有创伤性。关于创伤的意识与记忆，人不会将之清晰保留，持久忍受其威胁性的状态，而是会加以抑制，将之“镇压”或“俘虏”至潜意识中。但是被抑制不等于被摧毁，记忆仍旧存在，尽管可能被掩埋在潜意识领域。关于神的知识是人无法接受的，因此人会尽一切努力将之清除出去，至少也要将它掩藏起来，使它不再具有强烈的威胁性。人的心理有能力进行这样的抑制，这种能力以各种方式呈现出来。然而在这里，重点是知识并未被抹除或摧毁，而是完好无缺地被深深掩埋了起来。

18 加尔文，《基督教要义》，1: 38-39。

19 《韦氏新大学词典》，“抑制（repress）”。

替换

正因为被抑制的知识并未被摧毁,所以人才需要将它替换掉。
巴文克评论道:

这种替换现象是如此普遍,我们到处都能看到。研究可见,这些被人抑制住的冲动“被压抑到潜意识中运行”,它们并未消亡,而是仍旧强健,一而再、再而三地试图重新浮出水面。它们固然不再存在于人的意识世界,却一再成功地证明自己的存在和生命力。好比在学校被踢出教室的男孩,不停地往教室窗户上扔石子,表明自己还在那里。弗洛伊德尤其关注这种现象并加以研究,他注意到,被放逐到潜意识中的冲动,会在人所犯的错误和无意识的言语中体现出来,尤其会在梦境中体现出来,因为在梦中,它们终于得以浮出水面。²⁰

在替换过程中,被压抑的知识以含蓄的形态向外彰显自己。原初的知识具有威胁性,使人不安,但经过掩饰之后的形态却不那么具有威胁性。处理不确定源头导致的深度焦虑时,心理学家和精神病学家经常会探索人类的象征型行为,尽管处理时要十分谨慎。科学家们仔细地研究梦境、说溜了嘴的话、身体语言等等,目的是理解人类复杂的心理机制。例如,在心理辅导中,倘若被辅导者每次提到母亲都会局促不安,辅导员就需要注意这个重大细节。他会进一步探究被辅导者过去与母亲的关系,哪怕对方可能会抗议,并不断保证跟母亲之间没有问题。总而言之,人的意

20 巴文克,《圣殿与清真寺之间的教会》,121页。

识无法诚实而平静地直面的事物，在潜意识中却能相对安稳地承受。

用神学的话说就是，人抑制关于神的知识，结果宣称自己相信无神论，不论是激进形态，还是稍微不那么激进的不可知论。这些信仰都使得神不那么具有威胁性，不论是无神论还是经过稀释的宗教，其本质都是一样，即用谎言替换真理。真理之所以被替换成谎言，纯粹是因为跟谎言共生要容易得多。

按照新约教导，大部分情况下宗教都是人造的。卡尔·巴特指出，即使是基督教，也可能且经常沦为这样的人造宗教。人造宗教并非人寻求神的结果，而是源自人的替换倾向。巴文克进一步论到宗教说：

因此，人类发明出种种关于神的观念，如同加尔文所言，人心是制造偶像的工厂，会创造关于神的观念和传说。这不是有意的欺骗，而经常是无意识的，人自己也没有觉察。人无法摆脱关于神的观念，所以就有了宗教，他所制造出来的神使他繁忙，他服侍自己的神，却看不到自己服侍的神并非真神。危险的替换已经发生，神的一个本质属性被人模糊了，因为它不吻合人类的生活模式。人关于神的形象已经不再真实，神的启示固然根深蒂固，但人的思想意念却无法领受这样的启示，无法调整自己去适应。从人制造的神的形象，我们可以看到人自己的形象。²¹

人有制造宗教的能力和倾向，这一点不仅弗洛伊德、费尔巴哈和马克思注意到了，加尔文早在十六世纪就指出了这个事实，

21 同上，122页。

而他采用的资料来源就更悠久了。人类宗教大大揭露了人的欲望，这是显而易见的。然而必须强调的是，圣经中的神所具有的特征和属性，并非大部分人所渴望的，不吻合大众的喜好。圣经大量提到神的忿怒和审判，神对人类生命绝对的主权，等等等等，这样的神出现在人的生命中会给人带来创伤，有什么可稀奇呢？

基督教会在每个世代都要奋力抵制那些削弱神属性的人，他们试图通过替换或扭曲来缓和圣经之神创伤性。我们已经目睹了大量弱化神标准和要求的行径，例如布尔特曼(Bultmannian)学派试图去除圣经的神迹色彩，制造出一种消解历史张力的神学。这种神学反历史、反智，加以分析便会发现，不是新约存在虚构，而是该学派改建的基督教纯属虚构。同样有趣的还有田立克(Paul Tillich)关于“超神之神”和“终极关切”的教导，他是“基督教无神论”运动的主导力量，该运动宣称上帝已死。

大部分当代神学都存在一个奇怪的悖论，它们拆除了耶稣那些“令人难以接受的教训”，去除了圣经中的神迹，使之不再具有超越性和“他性”，耶稣自己也被削减至“历史有限区间”以内。高尔威泽(Gollwitzer)提出了那个显而易见的问题：“对于有限的东西，为什么有人要附加以无限的重要性？”²² 这话听上去特别像以色列先知对偶像崇拜者提出的问题，他们为何要用木头、石块雕琢偶像，然后敬拜自己手所造之物呢？尽管敬拜和敬畏圣经中大能的神，叫人有点胆战心惊，但恭敬地敬拜我们造出的假神，不是更荒谬吗？

22 高尔威泽，《论神的存在》(The Existence of God as Confessed by Faith)，费城威斯敏斯德出版社 1965 年出版，89 页及其后。

第六章 圣洁的创伤

上一章中，我们察看了否认全能者存在背后的心理机制。这一章中，我们将考虑这位全能者的一个属性，一个现代人甚少理解的属性，但对于人逃避信仰而言却十分重要。这个属性就是圣洁。

1910年的德国出版了一本小书：《论圣洁》（Das Heilige）。在这本书中，鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）铺砌了一条衡量宗教经历的新通道。奥托的著作具有十分特别的方法论，他没有检视世界各地不同宗教的观念，而是研究了人类对于圣洁经历的现象型反应。著名宗教史学家伊利亚德（Mircea Eliade）评论奥托说：

奥托具有敏锐的心理洞察力，且受过神学和宗教史学的双重训练，故而在判定宗教经历的内容和特征上取得了极大的成功。他越过了宗教的理性与推测维度，而是主要关注宗教的非理性层面。¹

1 伊利亚德，《神圣与世俗》，第8页。

尽管奥托主要从自然角度探究和分析宗教的“非理性”维度，他却绝非教导或提倡一种非理性主义神学或主观神学。他在英文版的前言中说道：

我不想在任何程度上对我们时代过度的“非理性主义”推波助澜，而是想检视病态的非理性主义，并与之争论。对于今日那些懒得思考的人来说，“非理性”是个流行主题，他们不想花功夫去澄清自己的想法，费力地将自己的观念建立在一致思考的根基上。²

通常，我们倾向于视圣洁的事物为好的、纯洁的。然而奥托在分析“圣洁”这个词时却指出，尽管这个词包含了良善的道德品质，“善”却不足以穷尽“圣洁”的本质，也不能与之相等。尽管圣洁包含了绝对良善的观念，但还存在“更多”，奥托将这个“更多”定义为“神圣”。

我要讲的是一种独特的“神圣”价值，思想的绝对“神圣”状态。这种精神状态自成一格，而且具有绝对的不可削减性。因此，如同一切主基准面一样，尽管可以被讨论，却无法被精确定义。³

对于神圣的经历会产生奥托称为的“受造物之感”⁴，这是一种依赖的感觉，“是由另一种感觉自然衍生出的主观感受，就

2 鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)，《论圣洁》(The Idea of the Holy)，纽约牛津大学出版社1958年出版。

3 同上，第7页。

4 奥托尖锐地区分了他所说的“受造物之感”和施莱马赫的“依赖之感”，且批判了詹姆斯(William James)的《论宗教经历的多样性》(Varieties of Religious Experience)一书。

像影子一样，无疑指向自身之外的某个客观对象。”⁵也就是说，受造物之感是对于客观神圣的主观反应。

圣洁和神圣经历涉及到恐惧之感，恐惧和惊骇都是基本反应。奥托进一步用“惊怖之谜（mysterium tremendum）”来形容人对于圣洁的经历。

“惊怖”之谜（mysterium tremendum）

奥托将“惊怖”这个概念拆分成具体的元素。“惊怖”的第一个元素是震撼，被某物震慑的感受。这种震撼具有特定的内容，带有恐惧的情感，跟恐惧却不是一回事。“惊怖”可以衍生出“震颤”、“战栗”这样的词，所以与这种震撼相伴的恐惧，会生出震颤和战栗。克尔凯郭尔形容亚伯拉罕“恐惧战兢”，说那是一种“在神面前经历到的震颤性的敬畏”。我们也想起一首黑人灵歌“他们钉死我主时你在那里吗？”，歌曲的副歌部分唱到：“有时它让我战兢，战兢，战兢。”

奥托注意到，震颤跟希腊单词 *sebastos* 之间存在密切关联，这个词的拉丁文是 *augustus*。他注意到，早期基督徒厌恶将 *augustus* 这个称号用于任何人，甚至是君王也不例外。“他们感到称一个人 *sebastos*，等于是将唯独属于神的合宜名号给了人，将人视为与神同等，因此几乎像是一种偶像崇拜。”⁶

这种震颤是一种敬畏型的恐惧，会生出战栗的惊恐。“可畏”

5 奥托，《论圣洁》，第10页。

6 同上，第14页。

这个词的用法变化表明，宗教性的敬畏伴随有强烈的消极感受，所以这个词如今在日常生活中，也多是强调其消极意义。

“惊怖”的第二个元素是“倾覆”。这是一种对于强大能力和力量的感知，奥托将之与拉丁文 *majestas* 关联起来。遭遇这股威严的势力，会使人生出无能之感，让人觉得无助和渺小。圣经中，约伯的事例可以体现出这种圣洁经历。

约伯记中，约伯经历了极大的苦难之后，朋友们和妻子的论断使他苦不堪言，一点也得不到安慰，约伯在神面前祈求为自己的境况讨一个说法：“惟愿有一位肯听我。看哪，在这里有我所划的押，愿全能者回答我！”（约伯记 31: 35）。在这句恳求中，约伯称神为“全能者”，他所用的是希伯来称号伊勒沙代（El Shaddai）。这个神的名号在约伯记中出现得最为频繁，一共有三十次，超过旧约其他的书卷。这个名号可追溯至族长时代，特别指向神可畏的大能。伊勒沙代有多种翻译，包括“毁灭者”、“全能者”和“倾覆者”。⁷

以利户发言之后，神以大能的质问回应约伯，先是问了一个毁灭性的问题，与之同时也是对约伯的审判：“谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明。你要如勇士束腰。我问你，你可以指示我”（约伯记 38: 2-3）。接下来，神发出了一系列冗长的提问，让约伯哑口无言：“我立大地根基的时候，你在哪里呢？……地的根基安置在何处？地的角石是谁安放的？……死亡的门曾向你显露吗？死荫的门你曾见过吗？……你能系住昴星的结吗？能解开

7 霍志恒，《圣经神学》(Biblical Theology)，大急流城艾德蒙出版社 1948 年出版，第 96 页。参阅雅各布 (Edmond Jacob)《旧约神学》(Theology of the Old Testament)，纽约哈珀兄弟出版公司 (Harper & Brothers) 1958 年出版，第 47 页。

参星的带吗？……山岩间的野山羊几时生产，你知道吗？母鹿下接之期，你能察定吗？……鹰雀飞翔，展开翅膀一直向南，岂是借你的智慧吗？”（约伯记 38-39）。神一直不断地这样质问约伯，直到最后问了约伯一个直白的问题：“强辩的岂可与全能者争论吗？与神辩驳的可以回答这些吧”（约伯记 40: 2）。

注意约伯的反应，约伯呼喊道：“我是卑贱的。我用什么回答你呢？只好用手捂口。我说了一次，再不回答。说了两次，就不再说”（约伯记 40: 4-5）。约伯的反应是人被神的圣洁“倾覆”时的典型反应：一种渺小、无能之感。

先知耶利米也有过这种被神“倾覆”的反应，他这么对神呼喊说：“耶和華啊，你曾劝导我，我也听了你的劝导。你比我有力量，且胜了我”（耶利米书 20: 7）。这里耶利米经历到了被神“倾覆”的感觉，伊利亚德评论说：“耶利米感到在神那可畏的奥秘面前的惊怖之感，这就是一种惊怖之谜，神的威产生出了一种压倒性的力量上的优越性。”⁸ 遭遇到绝对的力量，会产生一种绝对的畏惧感。

奥托分析出“惊怖”的第三个元素是“紧迫”，这跟神圣对象的特征有关。奥托说：“神的忿怒尤其生动地让人感知到这种紧迫性，人的紧迫性随处以象征形态体现出来：活力、激情、脾气、意志、力量、活动、兴奋、冲动。”⁹ 在人的圣洁经历中，人并非在一种无精打采的状态下遭遇圣洁，人面对圣洁无法保持“迟钝”或中立状态，这种遭遇具有强大的动力。圣洁的对象总是动态的，可以行动。这种动态元素，不论是忿怒还是爱，都会

8 伊利亚德，《神圣与世俗》，第 23 页。

9 奥托，《论圣洁》，第 23 页。

激发人的反应。人的反应并非针对一种静态现实，而是针对一种动态现实。因此，圣洁的事物并非如同沉睡的巨人一般，人可以遭遇了却静悄悄地躲开，小心谨慎地绕道而行。相反，它总是动态的、压倒性的，具有倾覆人的力量。

惊怖之“谜”

人类发现圣洁具有“奥秘性”，是个“谜”，这不足为奇。上世纪四十年代最流行的奥秘类电台节目名叫“内室圣所”，节目开头有一段可怕的开门声音，伴随着主持人低沉的语调：“内室圣所……”这段开头总是叫人心惊胆战，节目名字字面意思就是“在圣洁中”，哪怕这个流行的习语，都将圣洁跟奥秘关联起来。

在奥托看来，惊怖之“谜”跟圣洁的“他性”密切相关，圣洁具有奇怪和未知的维度，增加了人遭遇圣洁时的恐惧感。尽管让人畏惧，但圣洁的“他性”也具有强大的吸引力，所以是一种奇怪的混合，既有使人却步的可畏，又有特别的吸引力和魅力。奥托说：

可畏和迷人这两个品质，如今在奇怪的和谐与对比中融为一体。整个宗教发展史都可以见证神圣经历具有双重属性，至少从对神灵普遍的畏惧和执迷中可见一斑，这是宗教史上最奇怪、最值得注意的现象。神灵在人心目中可能是可畏可怕的形象，但与之同时又具有强大的吸引力和魅力。受造物一方面在他面前恐惧战兢，一方面又总是有着归向他的强烈冲动，甚至想要在某种意义

上占有他。¹⁰

小孩子特别着迷于鬼怪故事，也体现了这种又怕又迷的心理，一种恐惧和入迷的罕见结合。孩子们求着你讲这样的故事，然而却常常不敢听到最后。我儿子七岁时，求着我让他跟一个做客的大学生去附近一座山上露营，他觉得这种有点可怕的经历肯定很好玩。那次冒险始于胆大和好奇，却终于篝火熄灭、营帐里的聊天停止后。我那探险家小儿躺在黑暗里，专心地聆听着“那些在夜里作怪的东西”，沉默了三十分钟，最终对大学生说：“乔啊，老实说，我也没那么喜欢露营。”乔是个足够老道的年轻人，自然听出了这句话的言下之意，于是凌晨一点钟，这两人又出现在了我家门口。

也难怪我儿子对这些可怕的东西着迷，他妈妈也特别喜欢看好莱坞的恐怖电影。我太太喜欢看这样的影片，但她却没法一个人看，总是要求我陪着她观看，我总是老大不乐意。我太太看完了这样的影片，总是陷入一种真实的恐惧状态，而我则因她在观影时把我攥得紧紧的而满臂淤青。

因此，我们对圣洁对象感到畏惧，却又深深着迷。我们可以接近它，也想要接近，然而我们却必须与之保持安全距离。我们想要跟它打交道，但只有在掩饰一下它的可怖之后才敢靠近。

解体的威胁

奥托的分析表明，人类对于圣洁的经历会产生一系列的震惊

¹⁰ 同上，第31页。

反应。这种遭遇具有创伤性，可以总结为人类遭遇到了解体的威胁。人的自我形象，不论是个人的还是集体的，都会在圣洁者面前遭遇清楚而立刻的威胁。这种强烈的对比会立刻摧毁人的安全感。加尔文引用圣经中的例子，论到这种经历说：

因此，圣经描写圣徒每逢发现上帝临在，都是如何地恐惧战兢。我们知道那些在上帝显现之前站立得稳的人，面对着上帝的荣光便非常惊骇，甚至因恐惧而发晕，几乎气绝，我们只有说，人未经与神的尊严比较，绝不能充分认识自己的卑贱，在士师记和先知书中常有这种惊恐的例子，所以在主的百姓当中有这样的一句流行话：“我们必要死，因为看见了上帝”（士师记 13：22）。所以约伯记的主旨从描写神的纯洁、权能和智慧中，使人因自觉污秽、无能、愚蠢而谦虚。这是有理由的，因为我们知道，亚伯拉罕越接近主的荣光，越承认自己是“灰尘”（创世记 18：27）。主的显现既如此可畏，以致以利亚不蒙着脸，即不能面对着主（参阅列王纪上 19：13）。若是天使尚且因恐惧而蒙着自己的脸，何况污秽败坏的人呢？正如先知以赛亚所说的，“月亮要蒙羞，太阳要惭愧，因为万军之主必作王”（以赛亚书 6：2；24：23）；这即是说，当他更充分地表现自己的荣光之时，其他一切最光亮的东西，都将为之失色。¹¹

将奥托关于人对圣洁者反应的描述，跟加尔文对圣经事例的解释放在一起作对比，可以让我们看到一个有趣的事实。加尔文注意到人的反应有：畏惧，惊诧，安全感和确定性的丧失，恐惧

11 加尔文，《基督教要义》第一卷，大急流城艾德蒙出版社 1964 年出版，第 39 页。

感，被吞没之感，湮没感，惊愕，对死亡的恐惧，愚昧之感，虚弱，污秽，如尘埃般渺小无价值之感，恐怖，困惑，羞耻感。对于正常人而言，这些感受一点也不愉悦。没准受虐狂会喜欢，但正常人肯定不会。如果寻求神意味着经历到这些感受，谁会主动积极地去寻求神呢？谁会想要失去安全感，去体验一下灰飞烟灭的感觉？

让我们进一步细看加尔文提到的一些圣经例子，首先是先知哈巴谷。如同约伯一样，哈巴谷也因邪恶和苦难的问题不知所措，哈巴谷书以哀歌开始：

耶和華啊，我呼求你，你不應允，要到幾時呢？我因強暴哀求你，你還不拯救。你為何使我看見罪孽？你為何看着奸惡而不理呢？毀滅和強暴在我面前。又起了爭端和相鬥的事。因此律法放鬆，公理也不顯明。惡人圍困義人。所以公理顯然顛倒。（哈巴谷書 1：2-4）

哀歌過後，先知撤回守望塔，等候神的回應。神回應了他的懇求，哈巴谷說：

我聽見耶和華的聲音，身體戰兢，嘴唇發顫，骨中朽爛。我在所立之處戰兢。我只可安靜等候災難之日臨到，犯境之民上來。（哈巴谷書 3：16）

遇見神之後，哈巴谷變成了一個身體戰兢、嘴唇發顫的人，體驗到自己骨中朽爛是一種什么样的感受？

或許這種經歷更典型的代表人物，要數遇見榮耀之主的先知

以赛亚。以赛亚这样描述他的遭遇：

当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立。各有六个翅膀。用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。彼此呼喊说，圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和華。他的荣光充满全地。因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。那时我说，祸哉，我灭亡了。因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中。又因我眼见大君王万军之耶和華。（以赛亚书 6：1-5）

以赛亚的第一个反应是灭亡的感叹，这种大祸临头的反应体现了他经历到一种濒临毁灭之感。先知预言中，灾祸的预言总是宣告神即将来临的可怕审判，所以是消极的坏消息。旧约先知采用这种“灾祸语言”预言神对以色列的指控，耶稣也用这样的语言宣告他将严厉地审判法利赛人：“你们这些文士、法利赛人、假冒伪善者有祸了，你们怎能逃脱地狱的审判呢？”宣告灾祸跟八福中的祝福相反，也是作为对照。所以圣经中有宣告祝福的祝福语言，其对立面就是宣告灾祸的咒诅语言。

圣殿中，以赛亚的先知性咒诅是指向内在的，他并非向以色列的外敌宣告咒诅，也不是向围绕自己的假冒伪善者，而是在神的威荣面前向自己宣告咒诅：“祸哉，我灭亡了！”以赛亚有一种大祸临头的感觉，他被暴露在神的威荣面前，出现了一种死亡的恐惧。他说“祸哉”因为他感到自己要“灭亡”了。霍志恒这样说：“这是一种在道德上解体的感受，不是一般的恐惧。”¹²

12 霍志恒，《圣经神学》，267页。

因此，在以赛亚的处境中，他见到神的圣洁，出现了一种灭亡或解体的感受。用现代的话形容这种经历，大概就是“崩溃了”、“四分五裂”、“情绪失控”。这是一种全面的崩塌之感，不再有一种安稳自治的感觉，而是感到极大的不安全感、不稳定感。要想胜过这样的感受，人会努力让自己不要崩溃。灭亡或解体的恐惧对人而言十分真切，神的圣洁彻底威胁到人的根基。

以赛亚经历到灭亡的感受，并不难理解。他面对着神绝对圣洁的光，在这光中，他的自我形象被摧毁殆尽。神圣洁的显现就像是一把天上的大锤，粉碎一切的偶像崇拜。以赛亚遇见了神，不仅明白了关于神的事，也认清了自己的现状。他看到了神，也就看到了自己。在这场经历中，以赛亚的自我不仅受到了挫伤，更是被碾压得粉碎。因此他感到自己“灭亡了”。

伴随灭亡之感而来的自我认知，体现为意识到自己的不洁。以赛亚说：“我是嘴唇不洁的人。”这种污秽不洁的感受显然是道德意义上的，在圣洁之主的面前，以赛亚觉得自己是肮脏的。这种肮脏、污秽、不洁的感受，是人有了道德罪咎感的常见反应。当罪咎感获得赦免，人通常会采用一种洁净的语言来表达自己的如释重负，例如“如雪一样白”。得到洁净的感受是一种积极的道德感受，而污秽不洁显然是一种消极感受。以赛亚的经历显然不是享乐主义者所关注的，这是一种痛苦的经历，跟享乐无关。

有趣的是，以赛亚见到神的圣洁，并没有出现一种“我比你更圣洁”的态度，他的归正没有导向假冒伪善，而是使他脱离了伪善。只不过，他意识到自己道德败坏的同时，也出现一种集体性的道德认知。以赛亚意识到自己的嘴唇不洁，与之同时也意识到这种状态并非自己独有。他说：“我是嘴唇不洁的人，又住在

嘴唇不洁的民中。”在这场圣洁的遭遇中，在创伤性的震惊之下，以赛亚不仅认识到神与自己之间的对照，而且意识到神与全人类之间的鲜明对立。以赛亚视自己为不圣洁、不干净、不清白之人的一员。

可以确定的是，神并未让以赛亚独自灭亡，没有让他彻底崩溃，而是处理了他污秽的口舌。天使用圣殿祭坛上烧红的炭洁净以赛亚的嘴唇，这一段的意象非同小可。这必定是一种疼痛的经历，以赛亚经历了火的洗涤。简而言之，他不洁的嘴唇被灼烧，从疼痛之中诞生了医治。以赛亚离开圣殿的时候，成了一个完整的人。

新约也讲到耶稣的门徒具有相似的经历，有好几个故事让我们看到，经历恐惧其实有利于人打开眼目。首先是自然界的力量威胁到门徒时，他们在这样的背景下经历到恐惧：

门徒离开众人，耶稣仍在船上，他们就把他一同带去。也有别的船和他同行。忽然起了暴风，波浪打入船内，甚至船要满了水。耶稣在船尾上，枕着枕头睡觉。门徒叫醒了他，说，夫子，我们丧命，你不顾吗？耶稣醒了，斥责风，向海说，住了吧，静了吧。风就止住，大大地平静了。耶稣对他们说，为什么胆怯。你们还没有信心吗？他们就大大地惧怕，彼此说，这到底是谁，连风和海也听从他了？（马可福音 4：36-41）

这个叙事中，门徒面对自然界的威力感到恐惧。海上起了暴风，船上的人有被淹没的危险。面对自然的危险，门徒都很害怕。然而，当自然的危险被移除，恐惧却没有消失。门徒的恐

惧非但没有缓解或消失，反倒加重了。耶稣展现出来的大能比海上的暴风更加可怕，有一个人的力量居然胜过了自然界的力量，他所带来的威胁自然也胜过自然界的威胁。当有位格者是圣洁的，他的威胁就胜过了没有位格的大自然。

如此，弗洛伊德的理论就站不住脚了。他说大自然没有位格，所以人很惧怕，若是有了位格，人就没那么怕了。或许在一般意义上，位格化的自然力量对人而言确实比非位格的力量更容易面对。（这个观念取决于一点：我们本身是有位格的，所以更容易跟位格性的存在打交道，因为我们已经有了与人相处的经验，能在一定程度上理解位格与位格间的互动。）然而，当这样的位格具有圣洁的特质，这个一般意义就不成立了。或许可以这么总结：不圣洁的位格或许没那么可怕，不圣洁的非位格比它更可怕，但最可怕的要数圣洁的位格。换种方式来说就是，最好处理的就是不圣洁的位格，其次是不圣洁的非位格，最怕遇到的就是圣洁的位格。我们或许能理解和处理不圣洁的位格（人），或是不圣洁的非位格（大自然），但圣洁的位格（神）对我们而言却是彻底陌生而相异的存在。实际上，我们与这样的陌生是相斥的，我们实在跟圣洁差距甚大，以至于圣洁让我们害怕。人类对陌生事物的恐惧，在遇到圣洁之神时，可说是到达了顶峰。

因此，人与神之间在道德性质上的差异，比人与自然之间的差异更大。神对于人类来说比大自然更陌生，因为神比大自然具有更大程度的“他性”。我们跟大自然一样都是受造物，但跟神之间却具有性质上的差异。创造主跟被造物在性质上的差异，属于无法逾越的鸿沟。神那本质的“他性”就存在于他的圣洁之中，诗篇 50：21 清楚地表明了我们的光景：“你行了这些事，我还

闭口不言。你想我恰和你一样。其实我要责备你……”

人对基督圣洁的反应

平静风浪中，门徒对耶稣的反应并非反常。彼得的一个经历也如出一辙，体现了耶稣的存在对人而言是怎样的威胁。

他见有两只船湾在湖边。打鱼的人却离开船，洗网去了。有一只船，是西门的，耶稣就上去，请他把船撑开，稍微离岸，就坐下，从船上教训众人。讲完了，对西门说，把船开到水深之处，下网打鱼。西门说，夫子，我们整夜劳力，并没有打着什么。但依从你的话，我就下网。他们下了网，就圈住许多鱼，网险些裂开。便招呼那只船上的同伴来帮助。他们就来把鱼装满了两只船，甚至船要沉下去。西门彼得看见，就俯伏在耶稣膝前，说，主啊，离开我，我是个罪人。他和一切同在的人，都惊讶这一网所打的鱼。（路加福音 5：2-9）

彼得对耶稣有能力胜过自然界的反应有点令人吃惊，我们可以理解他对耶稣所行的神迹感到震惊，但他怎么会到了请求耶稣离开的程度？耶稣突然不受彼得欢迎了，为什么？按理说，彼得应该恳请耶稣加入他们才是。但是彼得却请耶稣离开，他说：“离开我，我是个罪人。”从耶稣的所行中，彼得看到的不仅仅是他的能力，而是意识到了基督的圣洁。正是这种圣洁者的“他性”侵入到彼得的世界，让他感到极其不适。就像先前的以赛亚一样，

彼得也看到了耶稣与自己迥别，他不喜欢自己看到的真相。

或许历史上再没有人比拿撒勒人耶稣受到过更多的赞美和尊重，尽管很多人否认他的神性，却仍然褒奖他的一生。葛斯纳 (John Gerstner) 指出：

世人对耶稣基督的原始反应和一切随后的反应，都在于他是一个理想、完美的人，是人类的道德楷模。我承认，并非每个人都绝对承认这一点。我知道，萧伯纳就曾经评论基督的一生说，基督不是个基督徒。我也知道，有的人认为苏格拉底死得比耶稣更伟大，耶稣不是道德上最伟大的人。但是全世界都有一个压倒性的共识，拿撒勒的耶稣是完美的，他的完美是无可比拟的。偶尔的例外也很容易发现，原因在于对耶稣说过的话、做过的事存在根本性的误解。此外，那些不承认耶稣完美的人，绝大多数都跟萧伯纳一样，认为某些想象出来的错误可以证明基督不是个基督徒。这话本身就很讽刺，这些批评者也想不出比基督自己更高的标准来衡量基督。¹³

世界上其他宗教也经常盛赞基督卓越的道德品质，有些甚至试图将他加入进自己的宗教体系。然而尽管有这一切的赞誉和喝彩，耶稣还是被他的同时代人杀害了。人类可以隔着时空的距离歌颂他，却无法忍受在同一个时空下与他共存。

13 葛斯纳 (John Gerstner), 《信仰的理由》(Reasons for Faith), 纽约哈珀兄弟出版公司 1960 年出版, 第 81 页。

道德完美带来的威胁

人类社会有一个普遍现象，任何社会中，那个最超然于众人者总是会遭到同代人的憎恨。学习成绩位列前茅的人，总是会被同班同学恶待。“彼得原理”如今是个流行的概念，这个原理认为，在大公司的等级架构中，并非只有特别无能的人才注定失败，那些特别有才干的人也会面临残酷的前途，不会取得特别大的成功，原因正是因为他太能干了。那个超越一般人的杰出之人，不仅对于朋辈而言是种威胁，而且还威胁到领导，所以经常被当作不受欢迎的人对待。

这些案例表明，在大部分等级结构中，特别能干的人总是比无能之人遭遇更多敌对。如我们所见，能力一般的人不会被解雇，不过是晋升会遇到门槛。但特别能干的人经常被解雇，因为它侵犯了等级架构，因此就违背了等级架构的第一法则：等级制度必须得到维系。¹⁴

道德上的卓然超群大概是最不受欢迎的了。神职人员经常被视为道德品质的象征，尽管很多著名的基督教领袖都爆出丑闻，但在大部分人的观念里，神职人员仍然是教会尊严的象征，被假设了一种理所当然的卓越品格。

如果神职人员或有些人被当作道德优越的代表，因此成了寻常人的阻碍或威胁，更何况基督呢？门徒们在风浪平静之后彼此说：“这到底是谁，连风和海也听从他了？”耶稣到底是什么人？

14 劳伦斯彼得 (Laurence J. Peter) 与雷蒙德赫尔 (Raymond Hull)，《彼得原理》(The Peter Principle)，纽约班特曼出版社 (Bantam) 1969 年出版，第 28 页。

他的同代人根本找不到一个可以将他归类的类别，他明显是超脱于人类类别的超越者，自成一格。他不仅不同，还独一无二。

耶稣独一无二的道德优越性，对于同代人而言是个极大的威胁，尤其是当时被视为道德精英的那群人。法利赛人（就是那些“分别出来”追求敬虔的人）特别敌挡耶稣，尽管大部分群众都把法利赛人当作道德楷模，耶稣却曝光了他们，说他们是假冒伪善的人。耶稣触碰了他们的神经，设置了新的标准，导致旧道德标准的消解。耶稣打碎了同代人坚稳的安全感，当圣洁者显现，伪君子就暴露无遗。

圣洁是一种非直接的毁灭性力量，一种使人分崩离析的力量。绝对的圣洁、清洁、无罪是人无法忍受的，因为它们非常危险，能将人摧毁。

宇宙幽闭恐惧症

神的圣洁还有另一个激发人消极反应的维度，那就是神的荣耀。神的荣耀这个概念跟圣洁是不可分的，圣经中，神的荣耀用旧约词语 *kabod* 和新约词语 *doxa* 来表达，对应的拉丁单词是 *dignitas*，英文的“尊严（*dignity*）”就是由这个词衍生。

旧约中，*kabod* 经常跟 *qodesh*（圣洁）这个词连起来用。尽管二者密切相关，却存在分别。旧约学者雅各布（Edmond Jacod）论到神的 *kabod* 说：

这种荣耀是神固有的，是神的神性和神能所具有的

完全品质，跟神的圣洁本性密切相关。这种荣耀的目的是将神的圣洁向人显现，所以是圣洁的有形延伸。神的荣耀不论是显现在被造界、历史还是敬拜当中，都是为了……揭开神的圣洁。¹⁵

Kabod 这个词的基本含义是“重量”、“沉重”或“重要”，除了形容神之外，有时也被用来形容人。就好比我们会谈到人的尊严，圣经也讲到人的荣耀，人的荣耀在于他在宇宙中的重要性和威望。

人的荣耀虽然跟神的荣耀有关，但二者有着天壤之别。论到神的荣耀，人的荣耀根本无从比较。神荣耀的重量对人来说极其沉重，以至于人要被压垮。

整个旧约中，神的荣耀都象征着神本体的可畏现象，圣经经常用雷暴来指向神的荣耀。神的荣耀是有遮蔽的，不容许人直接靠近，人只能透过云柱和发火焰的剑一瞥神的荣耀，但人的眼睛无法承受神直接的荣耀异象。

哪怕是摩西有幸作为旧约的中保，也不被允许直接观看神的荣耀。

摩西说，求你显出你的荣耀给我看。耶和华说，我要显我一切的恩慈，在你面前经过，宣告我的名。我要恩待谁就恩待谁，要怜悯谁就怜悯谁，又说，你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。耶和华说，看哪，在我这里有地方，你要站在磐石上。我的荣耀经过的时候，我必将你放在磐石穴中，用我的手遮掩你，等我过

15 雅各布 (Jacob)，《旧约神学》，79-80 页。

去，然后我要将我的手收回，你就得见我的背，却不得见我的面。（出埃及记 33：18-23）

神允许摩西看他的背，却不允许他直接看到神的荣耀。

尽管摩西这样看到神的荣耀，回来跟以色列人讲话时，还是出现了问题。摩西从西奈山上下来之后，他的脸因着返照神的荣耀而发光，摩西的样子吓坏了以色列人。

亚伦和以色列众人看见摩西的面皮发光就怕接近他……摩西与他们说完了话就用帕子蒙上脸。但摩西进到耶和华面前与他说话就揭去帕子，及至出来的时候便将耶和华所吩咐的告诉以色列人。以色列人看见摩西的面皮发光。摩西又用帕子蒙上脸，等到他进去与耶和华说话，就揭去帕子。（出埃及记 34：30，33-35）

新约中，神的荣耀经常由希腊单词 doxa 来表达，英文的“荣耀颂（doxology）”正是由这个词而来。新约有一个惊人的现象，就是这个词如何被用在耶稣身上。约翰论到耶稣说：

道成了肉身住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。（约翰福音 1：14）

约翰在福音书序言中提到的荣耀，可能是耶稣登山变相时的荣耀。登山变相是耶稣生平事迹中相当奥秘的一件，然而经文清楚表明，门徒见到了前所未有的景象，他们从未如此看到过基督的荣耀。路加说：

说了这话以后，约有八天，耶稣带着彼得，约翰，雅各，上山去祷告。正祷告的时候，他的面貌就改变了，衣服洁白放光。忽然有摩西以利亚两个人，同耶稣说话。他们在荣光里显现，谈论耶稣去世的事，就是他在耶路撒冷将要成的事。彼得和他的同伴都打盹，既清醒了，就看见耶稣的荣光，并同他站着的那两个人……说这话的时候，有一朵云彩来遮盖他们。他们进入云彩里就惧怕。（路加福音 9：28-32，34）

基督荣耀的显现十分可畏，圣经作者论到“他荣耀的分量”，这种分量就是教会荣耀颂的对象，也是外邦人敌挡的对象。四世纪的基督论之争中，教会看到了荣耀颂与承认基督的神性是密不可分的。在抵挡亚流异端时，荣耀颂成了捍卫圣子三一神性之人的“战歌”。这首歌的歌词说：“荣耀归于圣父，荣耀归于圣子，荣耀归于圣灵。”荣耀的三重奏象征着宣信三位一体的信仰。

教会历史上，神的荣耀一直是教会颂赞和尊崇的重点。然而对于非基督徒来说，神的荣耀却导致了他们的宇宙幽闭恐惧症。神极重无比的分量，对人而言是一股压倒性的势力，是人极度渴望轻视的。在圣经看来，嘲笑神等于轻视神的威严、神的kabod——他的荣耀。因此，神荣耀的分量是圣洁创伤的一部分。

圣洁具有威胁性，不论是我们遇到人身上的圣洁，还是遭遇圣洁的自体。圣经并不试图掩盖这一现实。尽管神具有慈爱和怜悯，但他也是一个可畏、具有威胁性的存在，一个人类不会自发寻求和追随的存在。心理学家一直主张，人喜欢发明保护神，为他们提供安慰和安全感。但他们绝不能说以色列可畏的圣者是人的发明。人类为什么会承认并见证一位至圣者的存在和活动，存

在许多原因，一个原因是他确实存在。然而，单纯说人需要这样的存在，所以想象出这样的存在，实在是站不住脚。

第七章 神与赤裸的恐惧

反对神存在最著名的论证之一，来自法国哲学家萨特（Jean-Paul Sartre）。萨特逝世于1980年，他对人的内在感受和人对生活处境的反应具有惊人的洞见。他对人与世界持自然观立场，否认神的存在，以他的一句著名宣言“存在先于本质”，颠覆了古典唯心主义、理性主义和本质主义的秩序。

萨特基于存在先于本质的观念，反对那些试图从普遍理解具体、从集体理解个体的立场。他对有神论的批判，一上来就攻击人是神造这一基督教创造观。萨特称，如果神造人的方式跟人类工匠相似，那么他就是照着某种预想的“人性”来造人，让被造的实际呼应预想的观念。因此，在创造中，人的“存在”就会受到自神意识流出的“本质”的威胁，因为这“本质”具有优先性。¹

分析人的存在时，萨特将人的独特性建立在人是主体而非客体上。正是在人的主体性上，萨特提出了对神存在的独特批判。他引入了“凝视”的概念，“凝视”威胁着人类的存在，试图将

1 路耶潘 (W. Luijpen)，《无神论经济学》(Fenomenologie en Atheïsme)，乌特勒支奥拉铂金出版社(Aula-Boeken)1967年出版，第33页。

人简化为客体。

对于人类的“被凝视”经历，大概没有哪个哲学家描述得比萨特更生动。在《存在与虚无》一书中，萨特花了整整一个部分来描写“被凝视”的经历。在这部分中，他采用了一个情境作为自己理论的基础模型，那就是人透过锁眼窥探他人，最后被别人曝光。

突然，走廊里响起了脚步声，有人在看我！这意味着什么？意味着我的存在突然受到了影响，在我的结构中出现了本质的修正——我可以透过意识的反射来理解这种修正，从观念上进行修正。²

被他人凝视的经历会产生羞愧、恐惧甚至骄傲，萨特将大部分注意力放在了所谓的“羞耻意识”上。这种羞耻感不是凭空发生的，而是在他人的在场下发生的。在这种羞耻经历中，我的主体性沦为了客体性，我变成了被别人凝视或窥探的客体。我失去了对局面的掌控，经历到羞耻感。萨特说：

同样，羞耻不过是对我的所是被暴露在外的原始反应。我被另一个存在注视着，却无从防备，被一个纯粹主体发出的绝对之光照耀着。意识到自己无可救药的本来面目，所以产生了羞耻感。我一直都是个悬而未决的产物，一直处于半成品状态，或是“已然不是”的状态。纯粹的羞耻感不是一种作为这个或那个有罪客体的感受，而是仅仅身为客体就很羞耻。也就是说，意识到对于他人而言，我是这样一个堕落、不可救药、从属的

2 萨特，《存在与虚无》（Being and Nothingness），纽约华盛顿广场出版社（Washington Square）1953年出版，319页。

存在。羞耻是对于某种原始堕落的感受，不是因为我犯了这样那样的错误，而仅仅是因为我“堕入”了世界，被万事包围。为了做我本来的样子，我不得不以他人为中介。³

因此，对萨特来说，“羞耻意识”跟暴露在他人面前密切相关。“羞耻是三个维度的整合感受：我对于在他人面前的自己感到羞耻。”⁴ 被他人凝视很危险，因为我的主体性受到了威胁，我也不再能自由地摆脱羞耻感。

萨特将被他人凝视的危险写进了他最著名的戏剧《禁闭》。这出戏中有三个角色，他们被困在一间只有一面镜子的屋子里，不得不彼此交流。这间密室就是萨特笔下的地狱，本可用于愉快社交的场合，最后沦为了彼此憎恨的密室。剧中加尔森有段台词经常被引用：

青铜像（若有所思地抚摩）。好吧，这正是时候：青铜像在这儿，我注视着它，我明白自己是在地狱里。我跟您说，一切都是预先安排好了的。他们早就预料到我会站在这壁炉前，用手抚摩着青铜像，所有这些眼光都落在我身上，所有这些眼光全都在吞噬我。（突然转身）哈，你们只有两个人？我还以为你们人很多呢？（笑）那么，地狱原来就是这个样。我从来都没有想到……提起地狱，你们便会想到硫磺、火刑、烤架……啊，真是

3 同上，354页。

4 同上，355页。

莫大的玩笑！何必用烤架呢，他人就是地狱！⁵

“他人就是地狱！”——这句话是戏剧的高潮。然而这部戏还有一个不太明显的点，经常因加尔森的话被忽略，那就是戏剧最后一幕的指令：

（她们倒在各自的躺椅里，坐着。长时间静场。她们止住笑，面面相觑。）⁶

如果萨特觉得被他人凝视让他很反感，那么当他被上帝凝视，更是何等的地狱呢？对萨特来说，与其说神是“不可动摇的推动者”，不如说他是“看不见的凝视者”。也就是说，神是那位全知的终极者，他凝视着每一个人，与之同时，却没有人能看见他。神是宇宙的窥视者，从他宫殿的锁眼窥探一切，却不用担心被人发现。在神的注视下，我们都沦为绝对的客体，人性被摧毁。对萨特而言，如果人是作为一种主体活着，那么神就不可能存在。

存在的自觉

对自我意识的分析并非萨特独有，现代文化对这个议题一直很感兴趣，从朱莉亚斯·法斯特（Julius Fast）《神奇的体语世界》一书的流行程度可见一斑。法斯特在这本书中分析了人类非语言

5 萨特，《禁闭》（“No Exit” and Three Other Plays），纽约经典出版社（Vintage）1949年出版，第47页。

6 同上。

交流的各种方式，不论是眼皮和眉毛的各种形态，还是站姿及其他身体语言，都是人类交流的工具。然而，最受关注的要数人的眼神，即人的注视。

法斯特指出，有的注视是可接受的，有的是不可接受的。你可以长时间盯着动物园里的猴子看，或是看着博物馆墙上的挂画，不管你看多久都不会受罚。不过用同样的强度和时长盯着大街上的某个人看，却可能挨揍。我们的文化习俗是，长时间盯着人看是一种冒犯，很不礼貌。尽管有效的社交必须要有眼神交流，但友好的眼神交流，其强度和时长都跟威胁性的“凝视”不太一样。如果盯着人看得太久，就会激发对方的窘迫感甚至敌意。

简单说来，凝视对于客体而言是合宜的，但对于个人性的主体来讲却不是。沦为被凝视的客体，等于是受到人性被剥夺的威胁。被别人盯着看，会让人很不舒服，就好像虫子在科学家的显微镜下。我们会说“感觉”有人在盯着自己，或是被人“看穿了”。女士们会抱怨被男人盯着看，感觉自己像没穿衣服一样。跟陌生人初次见面，我们必须注意不要盯着对方看，但也不能忽视对方。为了把他们当作人而非客体对待，我们必须保持一种从容有礼的距离。我们看着对方的时间，要长到让他们感觉自己被看见，然后就要移开视线。我们会用肢体语言说：“我知道你在这儿。”片刻之后我们会加上一句：“就不打扰您的私人时间了。”⁷

我经常在公开场合讲话，很清楚凝视的威胁性。在公共演讲场合，讲员必须注意跟听众保持眼神接触。然而，每次眼神接触都不能太长，不能盯着某一个人看得太久。如果主日早晨，讲道

7 朱莉亚斯·法斯特 (Julius Fast)，《神奇的体语世界》(Body Language)，纽约埃文斯出版社 (M. Evans) 1970 年出版，140 页。

人讲道时从头到尾都盯着教会里的某个成员看，那个人恐怕不久就要离开教会了。

另一方面，听众们一直盯着讲员看却没有什么问题。不过对于讲员而言，这种场合很容易导致一种“存在的自觉性”，尤其当演讲是脱稿的。根据我的经验，我发现自己讲话时，思想会专注于下面要讲的话。然而，如果我讲话时发现有个听众一直聚精会神地盯着我看，我的思路就很容易因这种自觉性而中断。如果我停下来考虑，这个人不仅关注我的信息，而且关注我本人，不仅注意我的言词，还注意我的仪态、衣着和发型，我就不只会思路中断，而且可能开始胡言乱语。每个讲员都有这种挣扎，不论是有意识还是无意识，他们必须努力集中思路，不要被听众的集体凝视威胁到而乱了心神。

当我觉得大家都在盯着我看，我会有种被人判断的感觉。这就是公共演讲的可怕之处，我必须穿透这样的判断，才能有效地演讲。我必须忽视它、超越它，若是我一直关注它，就会屈服于对它的恐惧。

以上的例子都是为了呈现凝视现象的复杂性，凝视让我们觉得不舒服，被人凝视会让我们觉得人性在消散，隐私被侵犯。总而言之，我们会感觉自己赤裸裸地曝光了。衣服、浴帘、门窗，都见证着人类保护赤裸的自己免遭他人凝视的需要。

西方文化里的赤裸意象

西方世界一直都关注裸露或半裸露的问题。网络色情激增，

泳装越来越暴露，杂志的裸体插图，裸体海滩……这一切都昭示着西方文化对于裸露如同青少年般的迷恋。然而，浴帘、窗帘仍然是居家必备产品。一方面，我们渴望裸露或裸体，另一方面，我们又需要保持遮盖。这种关于裸露的矛盾现象究竟作何解释呢？

现代人追求理解自我，裸露是现代人理解自己的重要方式。一些年前，心理学界出现了裸体疗法，作为一种敏感治疗技巧。这种治疗鼓励人将自己的身体暴露在他人面前，在信任的氛围中敞开自己，经历一种更高层级的“脆弱感”。“敞开”、“分享”或“揭露”人的内在感受，跟裸露连在一起。脱衣服（有形的遮盖）所暴露的不仅是身体，而且还移除了人类心理层面的“遮盖”。宗教圈子里的小组运动，也强调这种“脆弱感”和“敞开”是灵魂得医治的手段。小组成员希望借着共同认罪来经历饶恕和接纳，这种模式十分盛行。

一些在世俗或教会群体中经历过这种敞开聚会的人，满有热情地见证这样的疗法所带来的释放感，就好像从遮遮掩掩的咒诅之下释放了出来。还有些人则见证说，这种自我暴露导致了不小的创伤。

裸露是复杂的，这种复杂性体现在克尔凯郭尔的人论中，即“隐匿的人”。世纪以来，神学家们一直采用“隐藏的神”这一概念，指的是神向人隐藏，不是人可以完全测透和认识的。神仍然是“自隐”的神，如同以赛亚书 45: 15 所说：“救主以色列的神啊，你实在是自隐的神。”但是克尔凯郭尔却将我们的注意力引向人的“隐匿”需要。一方面，克尔凯郭尔强烈批判那些活在面具之下的人，他们过着隐藏和伪饰的生活，只做生活的审美者或旁观者。对于这样的人，克尔凯郭尔要求他们“脱下面具”，

曝光他们的虚妄。他在《非此即彼》(Either/Or)中说:

你说,生活是一场化妆舞会。对你而言,这是一场无止境的狂欢;没有人能真正认识你,你的每一次自我启示都是一种幻象。你只能以这种方式活着,这样你才能呼吸,防止他人纠缠你,阻碍你的呼吸。你的职业就是保养和维系你的面具,你也确实成功了,因为你的面具是最具迷惑性的。实际上,你不过是虚无,见人说人话,见鬼说鬼话。你含情脉脉地向一个可爱的牧羊女招手,然后立刻就戴上田园牧歌的面具。面对一个属灵的生长者,你就献上弟兄般的亲吻,如此反复。你自己不过是虚无,是个谜,头上写着“非此即彼”。⁸

在这段针对不诚实的旁观者的严厉批判中,克尔凯郭尔投掷了一枚炸弹,挑战他们说:

你知道吗?到了午夜,每个人都必须摘下面具。你是否相信人生总要真相大白?你以为自己可以在午夜之前开溜,以避免这种情形吗?难道你不觉得害怕吗?我曾见过真实生活中,有人欺骗他人太久,以至于到最后面具已经摘不下来,本性已经沦丧。我曾见过有人一直玩躲猫猫的游戏,可是他们一直得意地隐藏的隐秘思想,却恶心地曝光在他人面前……每个人里面都有一定程度的自欺能力,使他自己也不透明。这种自欺可能蔓延至他人生的方方面面,以至于最终他几乎无法再揭示自己的本来面目。但那不能揭示自己的人也不能去爱,不

8 克尔凯郭尔,《非此即彼》,第二卷,纽约双日之锚出版社(Doubleday Anchor)1959年出版,163页。

能去爱的人就是众人中最不快乐的人。⁹

因此，在克尔凯郭尔看来，隐藏真实的自己必然导向自我毁灭。曝光与敞开自我的能力，对于爱的能力而言至关重要。

听起来，克尔凯郭尔像是在要求我们“彻底放开”，进入一种灵里绝对敞开的状态，鲁莽地将一切置之度外。然而事实并非如此，克尔凯郭尔这只“牛虻”并没有在丹麦过着完全透明的人生，尽管他呼吁人活出一种富有冒险精神的激情状态，但他却为自己和所有人保留了一座自隐的岛屿。人永远无法逃离一定程度的“存在式孤寂”，也不应当逃避。这种孤寂提供了一个对人而言必要的隐蔽之地。

另一方面，他经常感到一种独处的需要，这是对他而言至关重要的事，就像呼吸和睡眠一样不可或缺。实际上，他比他人更加感受到这种需求，标志着他具有一种更深的本性。一般来说，独处的需求标志着人里面终究有一个灵，并且也昭示出人里面的灵是什么样的。有些喜欢胡扯的人，要么太过世俗，要么太过无情，他们已经感受不到独处的需要。他们就像鸟类中所谓的爱情鸟一样，要是独自一人，恐怕很快就会死亡。就好像小孩子必须听着摇篮曲才能入睡，这些人也需要社交的喧闹声作为镇静剂，这样他们才能吃饭、喝水、睡觉、祷告、坠入爱河，等等等等。但古时候和中世纪，人们都意识到独处的需求，并尊重这种需求背后的原理。我们的社会密密麻麻地充斥着社交，人们恐惧独处到一个地步，以至于除了作为对罪犯的惩罚，他们想不到独处还

9 同上，164页。

有什么其他用处。这是多么讽刺啊！事实上，在我们的时代，拥有一个灵堪称犯罪，所以人们将那些独处爱好者跟罪犯同列，也就不足为奇。¹⁰

克尔凯郭尔看到了人类的自我启示具有一种反合性，类似神的“自启”和“自隐”，人也会借着非直接的沟通来启示自己。

朱德玛（Zuidema）总结克尔凯郭尔的观点说：

人类内在的自我，其存在和特性，并不能由任何一种单一的表达模式启示或揭露出来。一切的表达和交流，本质上都带有一种撤退、奥秘和隐藏的性质。表达和交流扭曲了一个人可以表达的内容，这是毋庸置疑的。对于交流来说，哪怕是口头交流，仍然是一种外在化、客观化、概括化，个体内在的自由发展进程，并不能由客观的散乱思想揭露出来。透过口语的自我启示，也不能启示或揭露出个体内在的亲密性。内在的自我并不允许自己被口语揭露出来，启示是一种隐藏，个体本身是不可言传、难以察觉的。本质上，人一生都处于隐身模式。¹¹

圣经的赤裸意象

赤裸的主题在圣经中扮演着重要角色，赤裸意象的重要性经

10 克尔凯郭尔，《恐惧战兢直到死亡》（Fear and Trembling and The Sickness unto Death），纽约双日之锚出版社 1954 年出版，197-198 页。

11 朱德玛（S. U. Zuidema），《克尔凯郭尔》（Kierkegaard），费城改革宗长老会出版社（Presbyterian & Reformed）1960 年出版，第 20 页。

常被人忽视。赤裸的状态跟希伯来的“认识”观念联系紧密，这种联系存在复杂的多样性。让我们探索圣经中的赤裸意象，以对比萨特的“凝视”观，以及克尔凯郭尔“隐匿的人”理论。

圣经中，希腊单词 *gumnos*（我们的英文单词“健身房 -*gymnasium*”正是出自这个词）的用法既有字面上的意义，也有比喻的用法。照着字面意思使用时，这个词可以翻译作“裸露”、“没穿衣服”、“衣不蔽体”或“被强迫脱衣”。用作比喻用法时，这个词具有许多种微妙的含义。比喻意义上的赤裸可以表达多种概念，例如“不加掩饰”、“曝光”或“显明”。离开身体的灵魂，其状态在希腊文中就是一种“赤裸状态”。罗马皇帝哈德良（Hadrian）临死之前就说到自己灵魂的赤裸。古代世界中，提到赤裸一般是指着地狱的折磨而言。赎罪日前夕，撒玛利亚人会在他们的敬拜仪式中说，外邦人复活时将赤身露体，而义人则要穿着衣服。所以归根到底，赤裸的意思就是灵魂或内在的人无所遁形的状态，没有准备好迎接审判。¹²

挪亚赤身露体

挪亚儿子含的故事，是摩西五经中最惊人也是最难解的叙事之一。含得罪了自己的父亲挪亚，原因是他看到了父亲赤身露体。

挪亚作起农夫来，栽了一个葡萄园。他喝了园中的

12 奥普克（Albrecht Oepke），《新约神学词典》第一卷，“*gumnos*”，大急流城艾德蒙出版社 1971 年出版，190 页。

酒便醉了，在帐棚里赤着身子。迦南的父亲含，看见他父亲赤身，就到外边告诉他两个弟兄。于是闪和雅弗，拿件衣服搭在肩上，倒退着进去，给他父亲盖上。他们背着脸就看不见父亲的赤身。挪亚醒了酒，知道小儿子向他所作的事，就说，迦南当受咒诅，必给他弟兄作奴仆的奴仆。又说，耶和华闪的神，是应当称颂的，愿迦南作闪的奴仆。愿神使雅弗扩张，使他住在闪的帐棚里，又愿迦南作他的奴仆。（创世记 9：20-27）

在这个奇怪的故事中，含的子孙被他们的先祖挪亚咒诅，因为含看到了父亲赤身露体。相对之下，闪和雅弗则领受了祝福，因为他们拒绝观看父亲的裸体，而且为父亲提供了遮盖。注意，这里含的罪并不在于观看父亲醉酒的样子，也不在于他嘲笑父亲。含的罪在于他看见了父亲赤身露体。

对于古代的犹太人而言，被先祖咒诅是件非常严重的事。按照现代标准来看，挪亚的咒诅似乎有点过分，只因为儿子看到了你赤身露体，就咒诅儿子，似乎太过残忍而不公。若是刑罚的程度超过了罪行的等级，那么公义就作废了。如此，我们要怎么理解这段奇怪的叙事呢？它实在是跟我们现代人对于罪行和惩罚的观念格格不入。或许探索一下圣经对于裸露的态度，可以获得更多洞见。

旧约律法

利未记的律法针对裸露的刑罚给出了详细的禁令和条例。下

面这则律法，就是对于禁止通奸的应用：“与继母行淫的，就是羞辱了他父亲（见到了父亲的赤身），总要把他们二人治死，罪要归到他们身上”（利未记 20: 11）。

这节经文中，乱伦等于是揭开了父亲的赤身。所以，律法将丈夫的赤裸与妻子的赤裸等同起来，跟一个人的妻子行淫，就等于是剥去了那个人的衣服。同样的，律法对于叔叔、兄弟和其他血亲也有相似教导（利未记 20: 20-21）。

人若娶他的姐妹，无论是异母同父的，是异父同母的，彼此见了下体，这是可耻的事，他们必在本民的眼前被剪除。他露了姐妹的下体，必担当自己的罪孽……不可露姨母或是姑母的下体，这是露了骨肉之亲的下体，二人必担当自己的罪孽。（利未记 20: 17, 19）

从旧约的这些律法可见，希伯来人对待赤裸的问题非常严肃。

除了律法外，赤裸也具有一种威胁性的可怕特质。约伯在难以言表的苦痛中，撕裂外袍、剃了头，哀告说：“我赤身出于母胎，也必赤身归回”（约伯记 1: 21）。阿摩司如此宣告神对以色列的审判：

快跑的不能逃脱，有力的不能用力，刚勇的也不能自救。拿弓的不能站立，腿快的不能逃脱。骑马的也不能自救。到那日，勇士中最有胆量的，必赤身逃跑。这是耶和華说的。（阿摩司书 2: 14-16）

赤裸被视为一种灾祸，是神对恶人的刑罚。被“赤身驱逐”

意味着被剥夺一切，极其降卑、空空如也。

新约中的赤裸

不仅是旧约谈到赤裸的可怕，新约也经常出现这种意象。基督应许要祝福那些在他饥渴时喂养他的人，那些在他寄居时接待他的人，在他坐监时探望他的人，以及那些在他赤身露体时遮盖他的人。耶稣的门徒感到不解，耶稣就说：“我实在告诉你们，这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了”（马太福音 25:40）。耶稣教导我们，遮盖赤身露体的人是建立神的国的要旨之一。

耶稣受难时的衣着问题，圣经给出的细节不多。我们知道他的外衣被瓜分，但接下来的事我们却不得而知。然而有一点可以推测，基督降卑的耻辱，部分在于他是赤裸着被钉死的，成了一个公开的奇观。耶稣的受难与诗篇中的哀哭具有明显对应。

犬类围着我。恶党环绕我。他们扎了我的手，我的脚。我的骨头，我都能数过。他们瞪着眼看我。他们分我的外衣，为我的里衣拈阄。（诗篇 22：16-18）

启示录作者记录了基督对老底嘉教会的警告，说：

你说，我是富足，已经发了财，一样都不缺。却不知道你是那困苦，可怜，贫穷，瞎眼，赤身的。我劝你向我买火炼的金子，叫你富足。又买白衣穿上，叫你赤

身的羞耻不露出来。又买眼药擦你的眼睛，使你能看见。

（启示录 3：17-18）

基督又说：“看哪，我来像贼一样。那做醒，看守衣服，免得赤身而行，叫人见他羞耻的，有福了”（启示录 16：15）。

以上的经文清楚表明，赤裸不是一种值得向往的状态。赤裸意味着羞耻、降卑、耻辱和灭亡。但是问题仍未解决：为什么赤裸会有这么多麻烦？为什么赤裸跟降卑连在一起？为什么被剥去衣服意味着耻辱？要回答这些问题，必须回归圣经对于人堕落的记载。

赤裸与堕落

创世记记载了男人和女人的被造，第二章有一段简明扼要的总结，或许是太过简洁了，导致读者读起来有种突兀感：

耶和华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。那人说，这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。（创世记 2：22-24）

到了这里，创造记叙似乎已经到了尾声，结局就是神设立了神圣的婚姻制度，最终男人和女人合而为一。然而，叙事却并未停止在这里，而是添加了一个似乎跟语境有点不搭的附言。我们

随后又读到：“当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻”（创世记 2:25）。这话几乎像是一个回响。

“赤身露体，并不羞耻”？听起来像是回响，不过显然不仅如此。这句话描述了第一对人类夫妻堕落前的状态，对于接下来的叙事起到一个重大的铺垫作用，也就是人的堕落。创世记作者为我们提供了一个扣人心弦的对照，关键词就是“赤身露体，并不羞耻”。

人类因着撒旦的试探而堕落，当亚当夏娃屈从了魔鬼的试探，有了罪的体验之后，他们的第一反应就是意识到自己赤身露体。

他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。天起了凉风，耶和华神在园中行走。那人和他妻子听见神的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和华神的面。（创世记 3:7-8）

在这里，亚当夏娃的意识并没有立刻转向蛇、分别善恶树甚至是神，他们的眼睛开了（如同蛇所言），看到了自己的赤身露体。然而，他们先前并非是瞎眼的，并非如今才第一次拥有视力。堕落前，亚当可以清楚看到赤裸的夏娃，他也并非看不见自己的赤裸。他们“眼睛明亮”是一种比喻的语言，描述的是一种羞耻感，如同萨特所说的“羞耻意识”。从前他们喜欢听到神在天凉时行走的声音，如今听见却感到恐惧。从前他们在神的注视之下不觉羞耻或尴尬，如今却极力逃避神的面，不想被神看到。人的赤裸曾经是人纯洁荣耀的象征，如今却成了耻辱的象征。马丁路德说：

同样的,人意识不到赤裸的荣耀已经因犯罪而丧失。亚当夏娃曾经赤身露体地行走,这是他们在神和所有其他被造物面前最大的装饰。如今犯罪后,我们赤裸时不仅会躲避人的目光,而且独自一人时也觉得羞怯不安。¹³

这段经文清楚表明了身体的赤裸与属灵的曝光之间的关联,亚当夏娃躲避神的面,不想让神看到他们的赤裸,其实他们想要隐藏的是自己。

创世记接下来的部分讲到神寻找他的被造物,呼叫亚当说:“你在哪里?”亚当回答说:“我在园中听见你的声音,我就害怕。因为我赤身露体,我便藏了。”在创造主的审问之下,亚当用了一个极不自然的遮掩借口。他说自己之所以躲藏是因为他害怕,而他恐惧的原因是自己的赤身露体。对于“隐匿的人”最初的举动而言,这个解释相当“自然”,直到神问出下一个问题:“谁告诉你赤身露体呢?”亚当的借口不管用了,他的罪曝光在神面前。对于亚当和他的后裔来说,这个创伤终生难忘。连萨特都说:

人的自持,尤其是人害怕在赤裸状态遭受惊吓,不过是原初羞耻感的象征和说明。在这里,身体象征着他们毫无防备的客体状态。穿衣服是为了隐藏人的客体状态,是宣称人有权力被看见却不被看穿,也就是成为纯粹的主体。这也是为什么,圣经中人犯了原罪之后,堕落的象征就是亚当夏娃意识到自己的赤裸。当你感到羞耻时,这一羞耻性的反应,只能是由于领会到了自己作

13 马丁路德,《创世记讲义》(Lectures on Genesis),《路德作品集》(Luther's Works)第一卷,圣路易斯肯考迪亚出版社(Concordia)1958年出版,167页。

为客体，被知道我自身客体状态的一位所凝视。¹⁴

罪的体验导致了以赤身露体为耻的意识诞生，整个圣经历史中，这个意象一直延续。然而，伊甸园里有一些惊人的细节却经常被人忽视。罪导致审判和刑罚，使得人从伊甸园被驱逐。人因着神的咒诅而离开伊甸园，但他并非赤裸着离开。

当神在伊甸园里谴责人的罪恶，我们可能以为，神会将亚当从他躲藏的地方拉出来，忿怒地扯掉他编的无花果叶裙，咒诅人赤裸地活在羞耻之中。我们可能会合理地指望神惩罚他的受造物，使他们没有遮蔽，沦为纯粹的客体，不断地曝光在他忿怒的凝视之下，也曝光在整个被造界的眼光之下。但他并没有这样做。审判是真实的，审判确实具有摧毁之力，但却不是终极的。我们在创世记 3: 21 读到：“耶和华神为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿。”一句话说就是，神为他无地自容的受造物提供了一个躲藏的地方。神看见了亚当的赤身露体，并且遮盖了它。在神的注视之下，亚当看到了慈爱的关切，而非毁灭。亚当经历的不仅是审判的凝视，更是爱的凝视。

被神认识

人之所以如此害怕曝光，害怕在赤裸中被人撞见，都是因为对自己的本相曝光具有深深的恐惧，害怕被人看到自己本来的样子。人对于被认识具有矛盾心理，一方面，我们竭尽全力、劳神

¹⁴ 萨特，《存在与虚无》，354 页。

费心地隐藏那些使我们感到羞耻之事，另一方面，我们又特别渴望可以有一个避难所，让我们彻底地被认识却没有恐惧。我们渴望一个可以赤裸而不感到羞耻的地方。“他人即地狱”这个观念，并非剧作家独有的见地，而是所有亚当后裔的集体恐惧。

从约会标准流程，即可看到这种被认识的矛盾心态。男女从初次约会，一直进展到蜜月套房中坦诚相待的那一刻。睫毛膏、摩丝、香体液、漱口水……这些魔法般的发明，全都体现了人竭力隐藏丑陋、凸显或模仿美丽的努力。约会期间，交谈总是小心翼翼，避免过度曝光。约会的主旨就是留下一个好印象。

但若是第一次约会很成功，关系进展到更加严肃的级别，双方很快会到达一个危机阶段。危机来自于当事人意识到对方态度很好，就开始困惑，她是在回应我，还是在回应我小心营造的那个形象？接下来就是试验期了，隐藏起来的部分会一点一滴地流露，“很久以前”犯的罪会拿出来告白。如果“很久以前的告解”很成功，接下来，这对爱侣就会进入更真实地暴露自我的边缘地带。他们所追求的，是能够在真实暴露自己的情况下被爱、被接纳，而不是活在面具之下。如同克尔凯郭尔的观察，有些人从未通过试验期，他们对于曝光的恐惧太过强烈，以至于盖过了他们被认识和被爱的渴望。有些人甚至结了婚，但不过是为了拿到一张无期限躲猫猫游戏的入场券。

圣经中，这种矛盾心理也随处可见，有很多案例。就拿大卫举例吧，他算是个典型了。大卫与拔示巴犯了罪，不仅是通奸，还包括间接害死了拔示巴的丈夫。在那之后，大卫自欺到一定程度，以至于拿单讲了那么久的故事，大卫还没意识到是在影射自己，直到拿单放胆宣布说：“你就是那人！”大卫的欺骗已经到

了自欺的地步，当真相曝光，大卫无法再隐藏，他感到十分痛苦。他痛悔地呼告说：“因为我知道我的过犯，我的罪常在我面前。我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶”（诗篇 51: 3-4）。在这里，大卫承认了犯罪事实，并意识到两个非常重要的因素。第一，他意识到他的罪一直在他眼前，一直在追逐着他。不论他到何处去，都能看见自己的罪。他并不能使自己摆脱犯罪的记忆，就像麦克白夫人一样，罪污是擦不掉的。其次，他意识到自己是在神眼前犯了这罪。大卫不仅看到了自己的罪，而且意识到他无法逃避神的目光。他在以色列国民面前虽然极其羞耻，但跟他在神面前的羞耻比起来却不值一提。

大卫知道神看见了罪，这个认知是他无法承受的。他哭喊道：“求你使我得听欢喜快乐的声音，使你所压伤的骨头，可以踊跃。求你掩面不看我的罪，涂抹我一切的罪孽。”神的注视是如此可怕，以至于大卫祈求神掩面，不要看他，好让他躲藏。他求神“涂抹”他的过犯，他自己不想再看见这罪，也不希望神再凝视这罪。大卫带着忧伤痛悔的心，赤裸地在神面前呼告。他的悔改是真实的，但在这曝光的挣扎与痛苦中，大卫寻得了神的饶恕。诗篇五十一正是这饶恕所结出的果子，如今他可以歌唱：

耶和华啊，你已经鉴察我，认识我。我坐下，我起来，你都晓得。你从远处知道我的意念。我行路，我躺卧，你都细察，你也深知我一切所行的。耶和华啊，我舌头上的话，你没有一句不知道的。（诗篇 139: 1-4）

这首诗篇中，大卫承认他无法躲避神的面。不论他逃到哪里，神都在那里。神认识大卫，并且认识得很彻底。然而，这首诗篇

的基调却不是哀歌，甚至不是一种无可奈何的顺从。这首诗篇表达的是赞美和喜悦，大卫知道自己被神认识，他感受到的是安慰而非绝望。在神的饶恕中，大卫经历到了神慈爱的凝视与注目，学习到赤身露体而不感到羞耻是什么滋味。这种经历是如此正面，以至于曾经让他恐惧的经历，如今大卫却宣称说：

神啊，求你鉴察我，知道我的心思，试炼我，知道我的意念。看在我里面有什么恶行没有，引导我走永生的道路。（诗篇 139：23-24）

大卫明白了一个亚当的后裔难以理解的道理：被神认识并不意味着丧失人性，而象征着人性的荣耀。他寻求躲避神的凝视，却无法解脱，找不到隐藏之所。但当他在悔改之痛中面对神的凝视，却得到了平安。

如同大卫一样，那些远离神的人，他们的行为表现很像是偏执狂：“恶人虽无人追赶也逃跑”（箴言 28：1）。如同路德所言：“外邦人听到树叶窸窣作响都会发抖。”就像偏执狂想象有人要来抓他，人一直活在曝光在神面前的恐惧中。他想象着自己的仇敌只有一个目的，那就是摧毁他。然而，正如偏执狂对于假想敌的认知是扭曲的，犯罪的人也把神想象成最糟糕的样子，具有最坏、最可怕的意图。但是神的凝视真正的目的却是带来悔改，并透过悔改带来生命。汤普生（Francis Thompson）有一首著名的诗歌《天堂的猎犬》，歌中描绘了一个气喘吁吁逃避他所惧怕的神的人：“我昼夜不停地躲避他……”但诗人最终意识到，追逐他的其实是神的爱，而非仇敌。然而到这里偏执狂的比方就不

适用了，因为罪人想象出来的与他为敌的神其实是真实的。审判的威胁并非做做样子而已，而是真实的实际，倘若罪人不悔改，审判一定会到来。

被神认识，可能意味着暴露在他的忿怒之下。然而，没有曝光就没有救赎。圣经人物的经历都很讽刺，他们犯罪时，都害怕神的注视，然而悔改后，都渴望被神认识。实际上，救赎的本质就是被神认识。耶稣警告门徒说：

凡称呼我主啊，主啊的人，不能都进天国。惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日必有许多人对我说，主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？我就明明地告诉他们，我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧。

（马太福音 7：21-23）

对于那些用基督之名遮蔽自己道德混乱的假冒伪善者，基督会宣称他不认识他们。“我从来不认识你们”是一种审判的威胁，按照基督的教训，对于一个人而言，最糟糕的事莫过于沦为基督的陌生人，是基督不认识的人。就像一个自抬身价者，走到一个名人面前想炫耀自己的人脉，最后却被名人清楚告知根本不认识他，假冒伪善者也面临着曝光和蒙羞的危险。

因此，救赎问题并不围绕着人是否“认识”神，而在于神是否“认识”这个人。被神认识意味着从灌木丛中出来，经历神慈爱的注视。因此，对于旧约的犹太人和新约的基督徒而言，救赎跟被神认识密切相关。快乐的本质就是与神同在，尽管神的目光可能很可怕，但人却可以在神面前而无须逃离。

对于这种快乐观,最准确的表达是这段经典的希伯来祝福语:

愿耶和華賜福給你,保護你。愿耶和華使他的臉光照你,賜恩給你。愿耶和華向你仰臉,賜你平安。(民數記 6: 24-26)

在這一祝福中,我們看到希伯來平行文體的祝願。一些基本的概念以平行的方式出現了三次,每次的表達方式都不同。這段話的結構如下:

賜福——保護
使他的臉光照——賜恩
向你仰臉——平安

“賜福”和“保護”這兩個元素作為同義詞重復,祝福等同於經歷神的凝視。被神的臉光照、神向你仰臉,意味著經歷神的賜福。對於猶太人來說,最高的祝福就是被神注視,而非忽視。

聖經一再出現一個意象,神與人的關係被比作人間的婚姻關係。我們一再發現,以色列跟雅威神的關係,基督和教會的關係,聖經都用婚姻的语言來描述。以色列是雅威的新娘,正如新約教會是基督的新婦。聖約里的不順服與悖逆之舉被形容為通姦和賣淫,這個比方的核心就是“認識”的觀念。

舊約用動詞“認識”來形容性行為,這並非一種委婉說法。亞伯拉罕認識他的妻子,她就懷孕了。以撒認識他的妻子,等等等等。同樣的,新約的馬利亞說:“我不認識任何男人,怎麼會有這事呢?”這裡的“認識”並不是指着對某人智力上的認知或

熟悉，而是表达了人类知识的顶峰——对于亲密的知识。

婚姻关系在很多方面都类似神与人的关系。两者都涉及到约的结构，其中双方通过誓言确立对彼此的委身。两者都存在亲密的知识。两者也都涉及到人可以赤身露体而不羞耻的某个“地方”。在婚姻背景下，我进入了一切人类关系中最亲密的，这种关系需要一定程度的冒险。为了婚姻的正常运转，赤裸就不仅是一种可能，而且是一种必要。在婚姻中，我不仅是可能赤身露体，而是必须赤身露体。如果我冒着风险暴露自己，而我的妻子看到了我的赤裸和本相却仍旧爱我，那么我就会在人的层面上经历到，被神认识意味着什么。

遮盖赤裸

圣经不仅关注赤裸的议题，也关注对赤裸的遮盖。我们已经看到，挪亚的儿子们遮盖了父亲的赤裸，得到了祝福。我们也看到神那惊人的慈悲之举，他为亚当夏娃做衣服穿，遮盖他们。我们也注意到，基督命令门徒去遮盖那些赤身的人。然而，“遮盖”这个主题其实超越了单纯的衣服问题。圣经中，救赎上的“遮盖”具有深远的神学意义。

正如赤裸和没有遮盖是一种审判的警告，救恩应许也常常采用“遮盖”的语言。一方面，我们听到基督的警告：

所以不要怕他们。因为掩盖的事，没有不露出来的。
隐藏的事，没有不被人知道的。（马太福音 10：26）

耶稣为耶路撒冷的妇女哀哭时，这个一般性的警告变得更加可怕：

耶稣转身对她们说：“耶路撒冷的女子，不要为我哭，当为自己和自己的儿女哭。

因为日子要到，人必说：‘不生育的和未曾怀胎的，未曾乳养婴孩的，有福了！’那时，人要向大山说：‘倒在我们身上！’向小山说：‘遮盖我们！’”（路加福音 23：28-30）

这些可怕的警告表明，未来那些不悔改的人会祈求任何类型的遮盖，甚至是大山小山倒下来庇护他们。与之同时，耶稣也应许要遮盖那些得救的人。

历代志的作者祈求“披上救恩”（历代志下 6：41），历史学家的祷告成了先知的赞歌：

我因耶和华大大欢喜，我的心靠神快乐。因他以拯救为衣给我穿上，以公义为袍给我披上，好像新郎戴上华冠，又像新妇佩戴妆饰。（以赛亚书 61：10）

以公义为袍，跟新约中基督的代赎有关。当基督的义被归算给信徒，信徒就不再是赤身露体的，保罗也附和诗人的话说：“得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的！”（罗马书 4：7）。

保罗思考得救之人未来的光景时，谈到他们将要获得终极的“遮盖”：

我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得神

所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。我们在这帐棚里叹息，深想得那从天上来的房屋，好象穿上衣服。倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了。我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。（哥林多后书 5：1-4）

这段经文表达了新约的终极盼望——最终被遮盖的盼望，这将是永久的衣服。得救的人要脱离一切赤裸的威胁，自由地享受神的目光。

克尔凯郭尔理解基督的这一“遮盖维度”，他用充满激情的语言庆祝基督为他的百姓提供的遮盖：

这是罪人坚稳的藏身之所！蒙福的藏身之所啊！尤其当人初尝良心的控告、律法的定罪和公义刑罚的追捕滋味，那时候人陷入绝望，却能在这藏身之所里得到安息。这不是人所能提供的，即使是最有爱心的人，也只能为你提供缓释和借口，纯粹由你自己去使用。他本人并不能成为你的避难所，只有耶稣基督才可以。耶稣将自己给了你，作你的居所和避难所。他给你的不是某种宽慰的念头，而是他自己。如同夜幕降临，遮盖一切，他也将自己的生命赐给你，成为他所拯救的属罪世界的遮盖。这遮盖并非如彩色玻璃窗一样，使公义日头的光线变得柔和；非也，而是公义的光线彻底被耶稣的遮盖阻挡在外，被这遮盖反射回去，并不会穿透这层庇护。他将自己给了全世界作为遮盖，也给了你，给了我。¹⁵

15 布雷托 (Robert Bretall) 编辑，《克尔凯郭尔选集》(A Kierkegaard Anthology)，纽约现代图书馆出版社 (Modern Library) 1936 年出版，424-425 页。

这样的神叫人生畏，还有什么好奇怪的吗？克尔凯郭尔的话很有安慰性，神的确可以用他的爱赐福我们、遮盖我们。我们必须完全被神看见。萨特说人被神凝视时处于尴尬的位置，他是对的。但是萨特的观点跟“不可见的凝视者”是否真实存在并无关联，他的观点表明的是他自己的思维，以及那些一厢情愿地否认神存在之人的思维。他们否认神存在的实际，尽管无法逃脱神凝视的目光。

第八章 人类的自治之梦

上个世纪六十年代初，一个英国圣公会牧师初次访美。他去了费城，花了一下午在各种古董店闲逛，特别注意到革命时期的纪念品。有一块老牌子上刻着一句革命战争宣言，让这个英国牧师吃了一惊，牌子上面写着：“我们在这里不侍奉任何君主！”这句话是美国自由观的象征，他在其中看到了一种对一切主权利柄的反感和排斥。这个国家珍视自由高过一切，宁死不屈，一定很难接受任何人宣称具有绝对主权，神也不例外。新约的一个核心意象是神的“国”，这个观念挑战着基本的美国思维。君主政体挑战着我们民主政体的基本原则，即使是基督坐在宝座上也不例外。

美国思维对于主权的排斥与反感，或许可以在一定程度上解释美国教会对于基督教的简化，即将之降低为一种孤立的“属灵”民生问题。美国似乎存在一个系统性的封锁过程，将神的权柄安全地限制到一周一天，并限制在文化中的一种结构以内。成为一个“在神之下”的国家，并不包含政治领袖服从神的权柄。政教分离已经不再只是两个地上的机构进行劳动上的分工，在两个不

同领域服侍同一位神。相反，政教分离已经变成了政府与神分离。结果，神的权柄被局限到宗教人士的“心灵领域”。只有在竞选演说、就职典礼、白宫里的崇拜和国家葬礼上，政客们才会做做样子，对神表示一下敬意。政府信条和公共声明公开地承认神的存在，却系统性地规避神的主权，将之局限于教会领域。美国最高法院或是参议院并不会放胆宣告神的主权，我们国家唯一能忍受的王国，就是由全民公决统治的王国。神没有否决权，他的权柄不是最高的主权，而是必须服从于流行民意的裁决。美国的法律并不旨在体现神的公义原则，而是旨在取悦和安抚各种游说团体，保障他们的既得利益。正如威尔·杜兰特（Will Durant）形容亚里士多德的神是一个“不作为”的神，虽然统治，却不治理。美国文化也希望神徒有统治之名，而不具有真正的主权。

即使在宗教圈子里，我们也能看到一种失衡，相比基督是主，人们更强调基督是救主。悔改的呼召被称作“邀请”，神凭他的主权要求人悔改和顺服基督的权柄，但福音布道者却礼貌地“邀请”人悔改。“邀请”意味着人有拒绝而不受惩罚的权力，邀请意味着一种选择，而非一种义务；一种机会，而非一种职责。但神的命令并不是邀请函，不会带着“静候回复”的字样。人的确有拒绝神命令的“能力”，但却没有拒绝的“权力”。

美国文化下，神的主权这个概念不仅在世俗领域发生短路，而且在宗教领域也是一样。神并非基于行政主权而治理，而是必须看人的脸色，指望大众的意见和认同。新教基督教曾经在“唯独圣经”问题上冒着不合一的风险，坚持圣经代表神的至高权威，如今，人们对这种权威又产生了极大的反感。自由派神学院的教授呼吁“学术自由”，意图重新定义称义，脱离传统信条的标准。

教会领袖诉诸“教会的鲜活传统”，作为解决圣经议题的委婉说法。使徒保罗的权柄曾一直被视为从神而来，如今他的教训却被怀疑只是一世纪男性沙文主义的体现。许多女权主义者，都将保罗视为女性追求“解放”路上无法忍受的障碍。总而言之，现代的“解放”意味着教会和国家联合起来敌挡神的主权。

当我们察看导致人不再敬畏神的主权的各种影响因素时，必须考虑到欧洲存在主义哲学对我们文化的影响。论到人类自由和权柄，尼采、萨特、加缪、海德格尔和其他哲学家曾写过许多严肃作品。

尼采的自由观

尼采跟基督教的矛盾常常围绕着基督教的道德，他对基督教的抨击中，最激烈的就是针对道德。他认为，基督教流传下来的“奴隶道德”败坏了他的时代。他说：“今日的基督徒之所以不将我们绑在柱子上焚烧，不是因为他们的爱，而是因为他们的爱无能。”¹他又写道：“基督教让爱神饮下毒酒，他虽然没死，也已经沦为了恶习。”²基督教伦理强调温柔与同情，剥夺了人表达权力意志的自由，制造出尼采称为的“奴隶道德”。不存在保护弱者、保障公义的上帝，但人仍然宣称他是存在的，因此让温柔看起来像是一种祝福。但既然这样的神并不存在，又何必鼓

1 彼得森 (Houston Peterson) 编辑, 《哲学论文集》(Essays in Philosophy), 纽约口袋图书出版社 (Pocket Books) 1959 年出版, 220 页。

2 同上, 228 页。

吹温柔呢？尼采认同陀思妥耶夫斯基的主张：如果没有神，凡事都可行。保罗·鲁比切克（Paul Roubiczek）评论道：

在陀思妥耶夫斯基的《群魔》中，基里洛夫认为没有神，他的结论是：“如果神存在，那么一切都是他的旨意，我无法逃避他的旨意。如果他不存在，那么一切都是我的旨意，我只能体现自我意志……如果没有神，那么我就是神。”亦或者，如同尼采所言：“如果真的有神，我又怎能忍受自己不是神呢？因此，没有神……”人被剥夺了神性，因此不得不寻求一度被视为神性的权力。³

为了填补一个没有神的宇宙存在的虚空，既然这样的宇宙完全摒弃了传统、道德和权威（虚无主义），尼采就提出了“生物英雄主义”的主张。当价值不复存在，人必须创造自己的价值。自由既然不在于屈从于奴隶道德，那么活出勇气的道德先锋可以达成一种主人道德。尼采论到这样的先锋说：

相信我吧！要想获得最伟大的丰收和喜乐，秘诀就是：危险地活着！在维苏威火山上建造你的城市吧！将你的船驶入未知海域！与你的朋辈为敌、与你自己开战。你们这些热爱知识的人，要是不能做知识的主人和统治者，就要做一个掠夺者和征服者！很快，你们再也不需要做一只躲在树林里的惊恐小鹿。最终，你对知识的追寻会有结果，这知识会占有和支配其他事物，你也是它

3 保罗·鲁比切克（Paul Roubiczek），《论存在主义》（Existentialism For and Against），剑桥大学出版社（Cambridge University Press）1964年出版，第32页。

的同伴。⁴

先锋精神在尼采描绘的“超人”形象中达到顶峰，超人战胜和取代了虚假之人的软弱，他不顺从他人的命令，而是追求自治、创造自己的价值。他将衰落基督教的“奴隶道德”替换成自己的“主人道德”，超人跟历史基督教之间没有和平共存的可能。在尼采体系中，神的存在妨碍了人达到一种真实存在的境界。基督教的神就好像对超人有致命打击的氦星石，基督教的神必须死去，否则他就会持续阉割真实之人的潜能。我们在《查拉图斯特拉如是说》一书中读到：

这就是伟大的正午：当人站在动物和超人的中间，庆祝自己的旅程迈入崭新的黎明……如此，人就可以进行自我祝福，因为他要走向超人的那一方，他那知识的太阳将停留在正午。当我们抵达那伟大的正午，让这句话成为我们的心声：“诸神已死：如今我们想要超人活着！”⁵

因此，基督教的神治伦理冲击着人的自治之梦，神的统治威胁到人想要自治的欲望。如果神存在，那么人就不能成为自己的律法。如果神存在，人的权力意志就注定要与神的意志发生冲撞，对于超人的欲求而言，神的主权是一个无法征服的威胁。如果人要获得自治意义上的自由，那么神就必须死。

关于尼采个人对于神存在的态度，存在无数的讨论。我们在

4 贝克，《哲学面面观》，371页。

5 尼采，《查拉图斯特拉如是说》，104页。

尼采的人生中一再看到一种折磨他的矛盾情绪，人生早年，他写过一首名叫“致未识之神”的诗，其中写道：

我必须认识你，未识之神，你搜寻我灵魂的深处，
如同风暴一般席卷我的生命。你是不可思议、难以想象的，然而却是我的同胞！我必须认识你，永远侍奉你。⁶

尼采年轻时渴望侍奉神，很显然，这种感受一直萦绕着他，直到坟墓。他的哲学著作背叛了他的内心，他明显有一种“踢赶牛刺”般的痛苦，导致他产生了与基督同等的幻觉。他将自己的自传命名为《看这个人》，借用了本丢彼拉多指着耶稣说的话。精神崩溃后，尼采在信的末尾会署名“那钉十字架者”。对于尼采来说，对自治的追寻以疯狂告终。他将自己的船驶入未知海域，却彻底沉没。他将自己的房屋建造在维苏威火山山上，最终被火山烧灭。

萨特的自治观

尼采代表着一种富有激情、几近诗意的自治观，萨特则象征着一种解析型自治观。主体意志的原则是他存在主义思想的核心，如今，他那句“存在先于本质”已经家喻户晓，萨特给这句话下定义说：

⁶ 摘自《非理性的人》(Irrational Man)，纽约双日之锚出版社 1958 年出版，186 页。

无神论的存在主义哲学更加具有一致性，这就是我代表的立场。这种立场认为，如果神不存在，那么至少有一件事物，它的存在先于本质。至少有一件事物，在它能被任何观念定义之前，它就已经存在。这事物就是人，亦或如海德格尔所言：人的实际。这里说存在先于本质是什么意思？意思是，首先，人存在、出现了，只有在那之后，人才能定义自己。按照存在主义者的思想，如果人是不可定义的，那是因为起初他什么也不是。只有后来他才会变成某物，是他自己使得他成为了他所是。因此，不存在所谓的人性，因为没有创造人性的神。人要成为什么就成为什么，不仅如此，他也只能在努力存在之后，才要成为什么就成为什么。⁷

对于萨特而言，存在主义的第一原则就是“人是自我塑造的产物，除此之外别无其他”。⁸人是自治的，他必须选择自己的选择，这必然涉及到一种相当沉重的责任感。在自我选择中，人也是在替全人类做选择。他的选择不是孤立存在的。

实际上，在自我塑造的过程中，我们的每一个举动同时也是在塑造我们心目中人类该有的形象。⁹

萨特严肃看待与选择相关的重担或责任，这是神的责任。萨特说，失去神很痛苦，但他不喜欢传统人文主义的伦理观，即试图在神这个终极根基崩塌之后，仍旧持守基督教的价值观与常态。神既然不存在，人就自由了，但萨特认为这种自由是对人类的谴责。

7 贝克，哲学面面观，371页。

8 同上。

9 同上。

如果神不存在，我们就找不到任何价值观或诫命来合法化我们的行为。因此，在价值观的光耀领域里，我们已经不再有借口可找，也不再有标尺来支持我们。我们是孤独的，没有借口。¹⁰

有时候，萨特似乎在庆祝人自治的自由，但也有些时候，他为此哀叹。在他的戏剧《苍蝇》中，萨特似乎并不因神的缺席而感到痛苦。相反，宙斯神被描绘成一个由苍蝇组成的恶心的神，是对人类自由的威胁。当俄瑞斯忒斯反叛宙斯时，宙斯把他叫回来，威胁他若是不回来，就要被放逐，若是回来，便可得到和平。俄瑞斯忒斯回答说：

我也是第一次醒悟，我知道。在自然之外，反抗自然无药可救，唯有在我内心找到出路。但我绝不会重回你的律法之下，我注定除了自己以外别无律法。我也不会回归自然，就是你认为好的自然。在那里，有千万条被踏平的路，皆通向你。但我必须开辟自己的路。宙斯，因为我是个人，每个人都必须找到他自己的路。大自然憎恨人类，你这诸神之神也是一样，你也憎恨人类。¹¹

这段话是俄瑞斯忒斯的独立宣言，他藐视宙斯的权威，认为自己的自治宣言已经注定了自己的厄运。“我注定除了自己以外别无律法。”俄瑞斯忒斯虽然得到了自由的诅咒，却一点也不因自治而快乐。他不像一个青少年一样，因着脱离规条而兴奋地头晕目眩。自由是个重担，但他宁可选择自治的厄运，也不要做宙

10 同上，366页。

11 萨特，《禁闭》，122页。

斯的奴隶。他的自由或许并不快乐，但也不比被宙斯统治更痛苦。宙斯没有能力阻止俄瑞斯忒斯的自我解放，他跟埃癸斯托斯分享这“诸神的秘密”：

人心中的自由灯塔一旦点亮，连诸神也无力抵挡他。这是人跟人之间的事，也只有其他人能够对付他。要么让他走自己的路，要么阻止他。¹²

对于萨特而言，神代表着一种对真道德的威胁。如果神是自治的，人就不是。萨特透过拒绝神的存在宣称他为真正的自由和道德开辟了道路。他声称，拒绝神使得道德成为可能。荷兰天主教学者路耶潘（W. Luijpen）提出一个问题：“也许是萨特的道德观使得弃绝神成为必要。”¹³

尽管尼采、萨特、加缪、海德格尔和其他存在主义哲学家之间，亦存在明显的不同，但所有人都有一个共同的思想，那就是人的道德自治跟神的主权之间存在张力。对于海德格尔来说，人只有透过自觉和自我投射才能达成真正的真实状态。人经历到自身的存在是“被抛”的，被悬置在过去和未来之间。要战胜这一处境造成的焦虑，他必须开拓自己的命运。真实存在的标记就是自由，一种只能通过脱离他治来维系的自由。¹⁴

因此，无神论存在主义哲学主张人类的自治自由，自然将自己摆在与基督教敌对的位置。存在主义的人论使得传统有神论的

12 同上，104页。

13 路耶潘，《无神论经济学》，第32页。

14 摘自《今日基督教》(Christianity Today)1969年7月18号刊登的我的文章，“存在主义自治与基督徒的自由”(Existential Autonomy and Christian Freedom)。

神的设定站不住脚。当然了，神的主权跟人的自治是不可调和的两极，这一点没有人能否认。无神论者当然会主张，人类完全的自治跟神的主权是不兼容的。

然而，尽管无神论跟历史基督教在这一点上心照不宣，基督徒却必须进一步提出几个问题。其一是，人能仅仅靠宣称就实现自治吗？终极意义上，只有当神确实不存在，人才能获得完全的自治。无神论者主张神不存在，前提是既然人是自治的，这样的神就不可能存在。但反过来，人到底是不是自治的，首先取决于神是否存在。因此，这样的论证沦为了纯粹的循环论证。其二，在这个世界中存在各种人的权柄，毋庸置疑会限制人的自治，那么存在能够真正自治的个体吗？

无神论存在主义哲学还主张，道德上的自治是自由的先决条件，但他们却不能证明这个论点。人是一个有意志的存在，拥有自己的意志，这个事实对于人之为人而不是物很关键，它可以表明人是主体而不是客体。但是，意志真的必须被抬高到自治的级别，才能称得上自由吗？有没有可能，我们一方面处在神的统治下，一方面仍然具有自由意志？

圣经的自由观与自治观

圣经论到自由意志时教导，人是在一个自由的架构中被造，但不是自治的架构。人被赋予自由，但没有自治。完全的自治只属于神自己，人的自由总是有限制的。在伊甸园里，人享有自由，但不是无限制的自由。

耶和华神将那安置在伊甸园，使他修理看守。耶和华神吩咐他说：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创世记 2：15-17）

神将人安置在伊甸乐园中，人的角色并非没有自由或权柄的奴隶，而是获得了全地的治理权。人相当于神在被造界的代表或二把手，人有自由，但有一个限制：人既有自由也有责任，他要向神的律法负责。

圣经记载了人类的堕落，称得上是人类最初对于自治的追求。

耶和华神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说：“神岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”女人对蛇说：“园中树上的果子，我们可以吃；惟有园当中那棵树上的果子，神曾说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”蛇对女人说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”于是，女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了。（创世记 3：1-6）

蛇的引诱始于一个狡猾的问题：“神岂是真说？”蛇询问神在亚当夏娃的自由上设置的限制，这个问题本身隐隐带有对神诫命的嘲讽，潜台词即神不应该限制他的被造物。马丁路德评论这段经文说：

这句话其实就是：“神真的命令你们了吗？”魔鬼的放肆立

刻显露无疑，他发明了一个新神，以一种漠然而确定的方式否定了那个永活的真神。他就像是在说：“你们要是相信神真的颁布了这样的诫命，就实在是愚蠢至极。神根本不关心你们吃不吃这个果子，就分别善恶树而言，神怎么会邪恶到不希望你们有智慧呢？”¹⁵

蛇质疑神的正直，不仅质疑神说过的话，而且他提问的方式还扭曲了神的诫命。他说：“神岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”蛇显然清楚知道，神并未禁止人吃园中所有树上的果子。这个歪曲暗示了一个观念：没有自治就没有自由。夏娃开始为自己的自由辩护，这时蛇变得更加大胆和直接，他的话跟神的警告完全相悖：“你们不一定死。”蛇这个放肆而狂妄的主张，等于是向夏娃宣称她可以违背神而不受惩罚。蛇就像俄羅斯忒斯一样，宣称神没有能力执行自己的惩戒。蛇的话明显暗示了人不用向任何人负责。

接着，蛇向夏娃发出承诺，承诺从自治而来的祝福：“你们会像神一样！”这就是原初试探的本质：像神一样，没有限制，没有约束，自我的欲望不必受到他人的规限。试探的本质就是自治。

试图将人神化的人本主义，其起源并不是古代不可知论哲学家普罗塔哥拉的名言，“人是万物的尺度”；而是蛇的这句承诺：你们便如神。人本主义并不是人发明的，而是蛇的建议，是蛇怂恿人相信追求自治是个好主意。

蛇的承诺并没有兑现，亚当夏娃并没有变成神，自治也无从谈起，人而是紧接着可悲地失去了先前享有的自由。堕落没有扩

15 马丁路德，《创世记讲义》，149页。

张人的自由，而是摧毁了人的自由。然而，人类的自治诉求却没有终止，人继续追求自治，从伊甸的东边到西边，直到今日。

在诗篇第二篇作者的眼中，堕落叙事中的自治诉求呈现出一种普世的范畴。诗人看到了一种共谋，不是一男一女的合谋，而是世上的国家联合起来敌挡神。诗人这样询问：

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，说：“我们要挣开他们的捆绑，脱去他们的绳索。”（诗篇 2：1-3）

诗篇始于一个反问，诗人惊讶于人的狂妄和无知。世上的君王大规模地联合起来，合谋推翻神的治权和他的受膏者。（就历史来看，“受膏者”指向以色列登基的君王。就预言来看，“受膏者”指向弥赛亚基督。）列国陷入喧嚷和骚动中，他们也大为惊奇。世上的君王和统治者聚集在一起，姑且不论彼此的差异，联合起来对抗同一个仇敌。他们不再为领土争论，而是联合起来对抗一个最高威胁，那就是神的主权。

为什么他们要如此敌挡神？为什么君王要如此好战？答案显而易见：他们厌弃神的统治，因为神约束了他们的自由。他们的目标跟伊甸园里的一样，都是自治。神的统治被视为约束他们的捆绑和绳索，导致他们不能肆无忌惮地追求自己的欲望。因此，他们集结各种秘密武器，战舰也准备就绪。他们储存核武器，集结庞大的军队，全世界都参与了这场宇宙性的解放运动。他们抱着小娃娃般以卵击石的决心，极力敌挡神的主权。

神对这场革命的反应不是无条件投降，也不是出于恐慌而慌

乱行动，不是绝望地求和，以达成有条件的和解。相反，“那坐在天上的必发笑；主必嗤笑他们。”他一时间被这种集体性失常逗乐了，但他的嗤笑转而变为忿怒，他要运用自己的力量为自己的受膏者辩护。

我们从圣历史一再看到人抵挡神的主权和权威，这些举动会造成堕落的后果。神以颇具讽刺意义的公义手段刑罚人的悖逆，他的刑罚是以其人之道还治其人之身。人追求自治，结果带来的不是解放，而是失去自由。新约形容堕落的人是自我情欲的奴隶。

如果圣经中存在一对真正的反合，那一定是自由和奴役。反合如下：当人反叛神，他得到的只有奴役。当他成为神的奴仆，他却会获得自由。自由在于顺服。圣公会诗人邓恩 (John Donne) 明白这一点，他在一首诗中写道：“除非你使我服从，否则我永不自由。”耶稣的话触怒了法利赛人：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（约翰福音 8: 31-32）。耶稣提供的自由并没有使她们高唱和撒那，而是触怒了法利赛人。他们宣称自己本来就是自由的，从不需要什么释放。耶稣回答说：“我实实在在地告诉你们：所有犯罪的，就是罪的奴仆”（约翰福音 8: 34）。耶稣说人是自己邪恶欲望的奴仆，他进一步回应他们的抗议说：“所以天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了”（约翰福音 8: 36）。

使徒保罗在罗马书中也阐释了这个主题：

我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合。因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆，因为已死的人是

脱离了罪。（罗马书 6：5-7）

在这里，使徒暗示了一种跟法利赛人“不可调和的差异”。法利赛人试图通过守律法和钉死基督来追求自由，保罗则通过钉死律法和为基督而活找到了自由。

岂不晓得你们献上自己作奴仆，顺从谁，就作谁的奴仆吗？或作罪的奴仆，以至于死；或作顺命的奴仆，以至成义。感谢神！因为你们从前虽然作罪的奴仆，现今却从心里顺服了所传给你们道理的模范。你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆。（罗马书 6：16-18）

对于保罗而言，自由不在于反叛，反叛只能带来奴役。自由在于在主的面前顺服，他总结道：“主就是那灵，主的灵在哪里，那里就得以自由”（哥林多后书 3：17）。

对于人类道德自治的幻梦而言，圣经的神仍然是一个巨大的威胁。结果就是，哪怕一个人不得不接受神存在的事实，理智上的接受也不能战胜他逃离这一真理的道德倾向。人是如此败坏，以至于他会竭尽所能地反驳、敌挡、模糊和否认这种知识。

一篇非学术后记

心理学一直被合理地视作一种“软科学”。社会科学在现代逐渐成熟，它们都努力使自己如同所谓的“硬科学”一般，尽可能地理性、准确、可测量。然而现实是，人类心理并不是一架复杂的机器，甚至根本就不是机器。硬科学处理的是可测量的实际，例如质量、力、DNA、化合物；软科学处理的是人的奥秘。心理学家渴望被严肃对待，所以想跟科学攀亲。然而他们也会坦率地承认，人不能被倒进量杯，显微镜下也看不见人的灵魂。

当我们将可测量之物的客观确定性跟灵魂本质的不确定性相结合，就会面临一个真实的危险：我们把不确定的事物当作确定的事物来处理。历史学家用心理学远距离分析历史的塑造者，将国家的兴衰都归结到领袖的问题上，这种现象很常见。人在辩论中也经常用心理学分析和攻击对手。如我们所见，无神论者对于有神论的指责，不是指向神存在的证据，而是指向信徒的心理。我写这本书的目的之一就是將矛头转向无神论者，看看不信背后的潜意识因素。

逻辑学中，试图解释某人在某事上的立场，而非讨论证据，

有时被称为井里下毒的非形式谬误。如果我能为他人的信念找到一个有说服力的动机，我的目的是使信念本身受到质疑。无神论者声称，有神论者信神不过是因为害怕活在一个没有神的世界。另一方面，有神论者则主张，无神论者不信神，是因为他们害怕活在一个有神的世界。这些渴望可能如同我们周围的世界一般千真万确，然而，它们并不足以改变世界。渴望神存在并不能使神存在，渴望神不存在也不能使神不存在。

这些倾向会产生什么影响呢？它们会成为我们观看各方证据的滤镜。心理学家称这种现象为“确认偏差”，要解决这个困境，关键在于平衡。如果我们声称自己的思考或交流对象的思考中不存在确认偏差，我们就是盲目的，因此更容易产生确认偏差。而另一方面，我们也不能太强调这种思维的坏习惯，以至于绝望地认为我们不可能明白真理。我们不希望被迫成为无可奈何的怀疑论者。确认偏差很强大，却不是不可战胜。否则我们就只能得出结论说，因为确认偏差的缘故，我们只能相信确认偏差本身。

真理尽管不容易判断，却也不是遥不可及。否认这一点就等于承认这一点。也就是说，“真理是不可知的”，这句话若是真的，那么至少“真理不可知”这条真理是可知的。使徒保罗声称，至少有一件事是全人类都知道的：有一位神。人不义地压制这种知识，意味着无神论背后是一个道德问题，而非智力问题。如果我们关切真理，而且在意那些否认真理的人，那么跟无神论者打交道时必须记住这个事实。

首先，给无神论者摆出神存在的证据，这么做是有极大价值的。尽管存在罪的影响，但无神论者仍然是神的形象，他们否认神，却无法磨灭自己里面神的形象。如我们先前所见，他们渴望活在

一个理性、一致、有意义的世界。如果我们让他们看到，他们一方面说不存在道德标准，一方面又承认存在道德标准，这明显不一致，那么我们就不仅能给他们的道德观施压，而且还能对他们的真理观施压。总而言之，无神论者看到自己的思想体系站不住脚，就会感到痛苦。这种痛苦可以导致他重新反思自己的立场。

其次，信徒进入这一类的讨论时有一个优势。神已经在罗马书第一章向我们启明坐在我们对面的那个人到底是怎么想的。他们背着罪的重担，知道自己达不到神的标准。他们试图通过否认神的存在来逃避自己的罪疚感，然而，他们否认的神却仁慈地提供了罪的解决之道，也就是神的爱子耶稣基督。我们回应他们的真正问题时完全不需要羞怯，哪怕他们不知道自己在问什么。毕竟，我们的目标不是单纯让他们承认神的存在，而是希望他们能被神拯救。辩论不仅可以被圣灵使用来引人归主，而且圣灵一直这么带领人出黑暗入光明。也就是说，终极意义上，是圣灵赐人生命，而非我们。人除非重生，否则不能见神的国（约翰福音 3: 3）。

我写这本小书，旨在检验导致一些人否认神存在的背后动机，不是为了证明神确实存在，不是为了说服人接受耶稣基督的福音，也不是为了证明神话语的真实性。然而，我们蒙召向人解释心中盼望的缘由（彼得前书 3: 15），这些事都包含在这一呼召之内。增加这个星球上有神论者的数量，可能会对世界产生积极影响，也可能不会。尽管每个人都天然地以不义压制真理，但有些人转向了无神论，有些人则转向了各式各样的有神论，跟无神论一样大错特错。对于无神论者而言，接受有神论是迈往正确方向的第一步，但这一步不足以抵达天堂。雅各告诉我们，甚至是魔鬼也信有神（雅各书 2: 19），他们虽然有这种知识，却不喜乐，而

是战兢。

那些接受了基督救恩的人，有责任传扬基督的名，他们无需战兢。相反，神呼召我们放胆无惧，不是因为我们本身有多闪耀，而是因他的真光是明耀的。我们自己什么都不是，真正的大能在福音里面。这也是为什么保罗在阐释全人类的罪恶之前，在他详细描述我们如何行不义抵挡真理之前，他首先说道：“我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的”（罗马书 1: 16）。

非信徒抵挡和压制自己已经知道的真相，如同我们曾经一样，我们则蒙召高举真理。非信徒试图遮盖这知识，我们蒙召将它传扬出来。我们深知，不论人多么不情愿，时候要到，有一天万膝都要跪拜，万口都要承认，耶稣基督是主，使荣耀归于父神。

附录

2008年，我写了这篇针对安东尼·弗卢 (Antony Flew) 《有一位神》 (There Is a God) 一书的书评。弗卢曾经是世界上最著名、最激烈的无神论者之一，他在这本书中宣布接受有神论。我深信，这本书证明了解释我们心中盼望的缘由具有何等大的价值。

两个比喻的故事

英国哲学家安东尼·弗卢 (Antony Flew) 出版了《有一位神》，往西方无神论者的游乐场投掷了一枚炸弹。这本书中，弗卢阐释了他是如何从一个硬核无神论者，转变为一个所谓的理性有神论者。晚年的思想转变导致弗卢遭到无神论群体的嘲笑、谴责与埋怨，他们宣称这位曾经聪慧的哲学家，已经变成了屈从于有神论的老古董。不过，任何读过这本书的人都会很快意识到，这些言论不过是酸葡萄心理，毕竟这些反对他的人曾经是他的伙伴。这本书非但没有证明弗卢思维衰退，相反体现了他杰出的分析能力。

我给这篇评论取名为“两个比喻的故事”，原因是除了耶稣的比喻之外，哲学界再没有哪个比喻比弗卢于二十世纪中叶提出

的比喻更著名了。弗卢的比喻简单地取名为“弗卢比喻”，讲述了两个迷路探险者的故事。他们在丛林里探险，突然来到一块有着一座美丽花园的空地。花园的布局均匀而对称，而且其面貌表明没有杂草。第一个探险者声称，这座花园的存在清楚表明有一个园丁。两个人开始努力地寻找园丁，但没有园丁出现来打理花园。另一个探险者说，这座秩序井然的花园不过是大自然的杰作，实际上根本就没有园丁。然而他的同伴却坚持认为，园丁肯定存在，或许只是看不见而已。所以他们在花园周围围上铁丝，在铁丝上挂上铃铛，假如这个隐形的园丁来了，铃铛一定会响。然而铃铛没有响，这时主张园丁存在的那个探险者说，园丁不仅是隐形的，而且还是非物质的。在接下来的争论中，另一个探险者恼怒地说：“一个看不见、摸不着的园丁，跟没有园丁有什么区别？”

弗卢借这个比喻想说的是，神死于千万个限定条件。我们必须记住，起初的这个比喻出现于二十世纪中叶，那时语言分析流派是主流的哲学流派。在这个背景下，哲学分析采用的是宗教和神学语言。很多人得出结论说，关于神的神学语言不具有实证意义，不能支持哲学研究采用这种语言。所以，激烈的怀疑主义者摒除了一切宗教语言，只剩下他们称为的情绪语言，而且更多用于描述神的信徒，而非神本身。这导致了二十世纪中叶的“神议争论”或“神议危机”。在神学界，这场争论在“上帝已死运动”中到达高峰。弗卢比喻一直遗留下来一个问题，就是花园。尽管找不到园丁，但花园本身的存在仍然使人不得安宁，迫切需要一个解释。

无神论时期，弗卢声称证明神存在的重担落在信徒身上，而非无神论者身上。那时他声称无神论才是默认选项，不需要任何

证据。今非昔比，如今的弗卢不过是顺应了一个基本的逻辑原理：验证总比证伪要容易。曾经，这个原理的一个典型是：“阿拉斯加有金子。”要证明这句话，只需要在阿拉斯加州找到一块金子即可验证这个主张：“阿拉斯加有金子。”

相对的是，如果有人声称阿拉斯加没有金子，要证明这句话是错的，必须挖尽阿拉斯加的每一寸土地都找不到金子才行。即使那样，人们也可以反对，说挖土的人不够细心，有些地方查探得不够仔细。有的人声称月球背面住着小绿人儿，是天文望远镜和科学探测所不能企及的，因为这些小绿人儿天生对一切科学设备过敏——这样的主张逻辑也是一样，小绿人儿的存在是永远无法被证伪的。有的人会说：“我的理论从未被证伪。”因此感到自己稳如泰山。但是弗卢却正确地指出，这样的问题以及神存在的问题，证明的重担主要落在主张神存在的人身上，而非否认神存在的人身上。

弗卢早在十五岁时就委身于无神论立场，跟二十世纪英国另一位著名哲学家罗素一样，都是被约翰·穆勒的理论说服，即邪恶的存在证明了神不存在。讽刺的是，弗卢的父亲是个牧师，非常坚定地委身于圣经真理，儿子却彻底否认父亲的信仰。不过，有一个哲学原理对弗卢产生了持久影响，就是《理想国》中柏拉图的英雄苏格拉底的话，苏格拉底主张，人必须跟随立场的引导，不论立场通往何方。用弗卢自己的话说就是，他感觉自己需要一生委身于这个证据，不论它将他带往何处。

在这本书中，他声称，在神存在的问题上，经过自己多年检验的证据已经带领他走向一个截然不同的结论，使得他跟几十年前的立场不再一致。他如今提出了一个新比喻，解释他思维上的

转变。在一座遥远的海岛上，有一群远离现代文明的土著。他们在海岸上捡到了漂到岛上的一只手机，土著去按手机上的数字，听到了这个小盒子发出不同的声音，他们认为这是这个盒子本身在发出声音。部落里有一些聪明的科学家可以复制这只漂上岸的手机，他们也听到了同样的声音。他们得出了一个显而易见的结论，即这些声音都是手机本身发出的。

接着，部落里的智者声称，这些声音并非来自小盒子本身，它们跟部落的人自己的声音很像，不过说的不是一种语言。它们其实来自远方的真人，那些人不属于这个小盒子。因此，应该去探索这个真相，验证它。然而，部落里的“科学家”却拒绝聆听这个忠告，他们思维封闭，如同许多现代思想者一样，完全对神存在的可能性封闭。这样的人不得不主张地球生命是偶然产生的，哪怕是科学背后的自然律，在他们眼里也不是什么定律。探究大自然和其中的万物，研究“什么”的问题，并不能回答“为什么”的问题，尤其是“如何”的问题，即万物是如何存在的，生命是如何发生的。

在他的探索中，弗卢遭遇了三个挥之不去的问题，他发现这三个问题无法由物质主义或自然主义来解答。第一，自然律是怎么出现的？第二，生命是怎么从非生命中诞生的？第三，宇宙是怎么成型的？他向那些研究自然律的人询问这些问题，有些人声称，自然律不过是人类观察者往自然界投射的一些方便形态，大自然是非理性、沉默的，并不存在什么设计性。设计纯粹是科学家的思维投射在自然界里面。在这一点上，弗卢声称无神论者凭信心接受自然律，这些律例并非文化的发明，而是人类发掘出大自然本身就存在的律例。牛顿并未发明万有引力定律，或是将该

定律投射在自然界，而是发现了这个外在实际。

所以，自然律的存在表明自然界存在一个可以用智力理解的秩序。一切科学研究的前提都是这项研究可以产生能用智力理解的信息。假如宇宙和万物真的是本质混乱，没有秩序，那么就不是人可以凭智力理解的。对于弗卢来说，科学可以沿着智性的路径发展，明确地表明其中必定存在秩序。从秩序的存在到设计的存在，不过是一步之遥。在某种意义上，秩序的存在等同于设计的存在。

第二个让弗卢不得其解的问题是：生命是怎么从非生命中诞生的？在他看来，物质主义和自然主义无法对这个问题提供合理的解释。生命的复杂性要求设计与智性的参与，不仅如此，弗卢还说，一切生命体都有其存在的目的，生命是以目的性的方式运行，而非在混乱中运行。

第三个问题也是最困扰他的问题：宇宙是怎么出现的？大爆炸理论震撼了弗卢的哲学世界，该理论声称，160-180 亿年前，宇宙由大爆炸产生。这个理论显然暗示了宇宙存在起点。

弗卢相信一个不容商榷的绝对原则：任何事物都无法自己产生自己，自我创造的理论纯粹是荒谬的。若要一样事物自己创造自己，它就必须在被造以前就存在。所以，弗卢赞同这句古老的格言：无中不能生有。他甚至引用音乐剧《音乐之声》里的歌曲：“无中不能生有，没有事物能够……”因着大爆炸宇宙观，弗卢再次回归这句古老的格言。

弗卢也花时间批判休谟的不可知论，特别是因果律的问题。他声称，万事有因，万物的存在都有其充足的理由。宇宙却没有存在的原因，宇宙当中也找不到其存在的充分理由。尽管有果必

有因，自有永有的永恒存在却不需要原因。事物当下的存在，以及我们所知的宇宙有一个起点，这些事实排除了偶然发生的合理性。宇宙存在唯一合理的解释，就是一个自有永有的永恒存在者的大能。

若是试图争论多重宇宙或真空波动的存在，不过是使得问题更加无解。倘若存在有限的因组成的无限序列，那么自我创造的问题也就无穷无尽了。真空波动最多不过是云遮雾罩的假设，最坏则是异想天开的想象。随着弗卢重新检验这些证据，他终于得出结论说，宇宙是由一位自存、不变、非物质的全知全能者创造的。他声称，自己还没到完全承认圣经启示的地步。迄今为止，他将自己的探索局限于自然神学领域。他还暗示，自己会进一步考虑圣经启示的问题。因着这个缘故，他在书中收录了莱特主教所写的一则附录，莱特在其中捍卫了基督道成肉身和复活真实性。附录之前，弗卢在结尾写道：“有一天我可能会听到一个声音对我说：‘你现在能听见我说话吗？’”





林格尼尔图书馆

林格尼尔福音事工是史普罗博士于一九七一年成立的国际基督教门徒训练组织，其宗旨是尽可能向更多的人完整地宣扬、教导并捍卫上帝的圣洁。林格尼尔图书馆的标章已经成为世界各地和许多语言中值得信赖的标志。

在大使命的激励下，林格尼尔福音事工在全球以书面和数码形式分享门徒训练的资源。各种值得信赖的书籍、文章和教学系列视频正在被翻译或配音成四十多种语言。我们的渴望是帮助基督徒明白自身信仰的内容、缘由、实践方式，以及如何分享信仰，藉此支持耶稣基督的教会。

