

Di

FOCUS

神的全權 與人的責任

Responsibility

Divine Sovereignty and

Human

D. A. CARSON



卡森 著
蔡蓓、潘秋松 譯

其目的在於
提供一個
人際關係
的模型
這模型
將有助於
理解
人際關係
的運作
以及
如何
改善
人際關係
的品質
這模型
將有助於
理解
人際關係
的運作
以及
如何
改善
人際關係
的品質

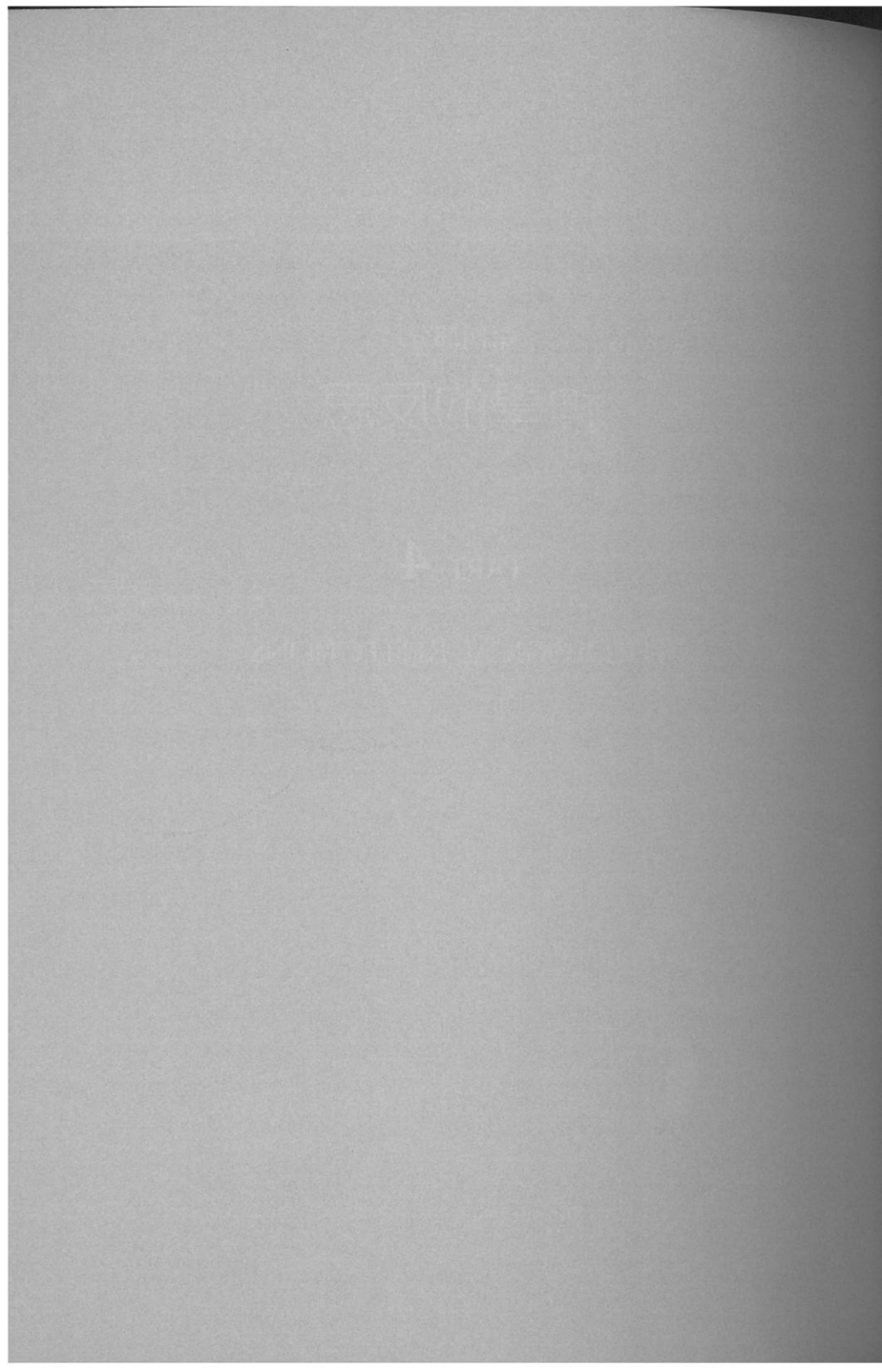
Baron
1976
1977
1978
1979
1980

第四部分

神學的反思

PART 4

THEOLOGICAL REFLECTIONS



第十三章

這張力的闡述

描述性的比較

在被擄之後的某個時候，在猶太人的作品之中興起了一個傾向，就是使神變得越來越超越，其中一個方式是透過鼓吹反神人同形法。神變得越發在偏向擁有至高無上主權的這一面；如此就犧牲了神位格中的某些層面。窯匠與陶土的隱喻就被用來描繪對於人的一個準決定論的看法。在另一方面，幾乎是為了抗衡這樣的強調可能導致的不當結論，神在惡的例子之中的終極性就被忽略了，而創造論則被用來建立人意志的絕對自由。神所應許的福分與咒詛主要不再是用來強調人的責任；反之，它們被歷史化，並且作為與神親近的依據。換句話說，這樣就可以懇求神以公平來行事，超過求神憐憫。在某些情況下，這個功德神學迫使神義論必須在未來尋求解答，而不是容許信徒信靠神已知的部分，並將其餘的部分歸諸於祂的「不可知」性。

天啟主義（apocalypticism）的興起，更清楚地將末世性的期待變成界定得更為明確的「兩個世代」，只有在第二個世代才能見到神公然地救恩性的賜福，以及祂審判的實現。要來的世代就是神義論的終極實現。在那之前的歷史，即使沒有完全按照祂那明顯而滿有慈愛的治理，仍然是完全由神決定的。功德神學更進一步地發展。同時，作為選民的觀念失去與神恩典

的關連，逐漸與功德性的義行產生新的關聯。有證據顯示在一些文獻中有狹隘的排他主義，而在另一些文獻中則有更為開放的普救論形式。一些天啟主義者為了惡人的心（*cor malignum*）而憂傷，但是大多數人並不作此想。

對於人，一些文獻傾向於悲觀的看法，死海古卷即是其中之一。儘管有時候採納功德神學，而且前後矛盾，真正要強調的還是神揀選的恩慈，那是針對猶太民族中的餘民的。救恩論方面的預定是很刻板的：在一些經文之中，棄絕與揀選是完全對稱的。雖然採納兩個世代的結構，立約群體的成員認為自己是身處世代轉換之際，這是對舊約聖經經文採取別沙式的解經法而獲致的事實。這就附帶著拒絕了《哈拉卡》，回到啟示原來的源頭。

相反的，他爾根與拉比文學代表的是將許多口述傳統編撰成法典。雖然神仍然是超越的，卻將自由意志絕對化，並且隔絕在神的掌控之外。功德神學幾乎與在天啟文學裡一樣強烈。它們也極其強調揀選，極力反對教會就是選民的宣告；但對於拉比而言，揀選總是與功德有關的：以色列蒙揀選，是因為她是最配得的。末世性的兩個世代結構，雖然較少被強調，依然存在；但是因為比從前更為倚靠人的努力來贏得救恩，神向人靠近就特別侷限在救恩論的範疇了。

約瑟夫在一些經文中引入了主權—責任張力，但是他確認人的意志是自由的。他意識到在幸運（*tychē*）與命運（*heimarmenē*）的背後有神的天命（*pronoia*）；但是他對於最嚴格的一神論的含意感到較不自在。然而，一般而言，他符合他所描述的法利賽人的模式。對他而言，歷史教導的最首要的

教訓是功德神學的獎賞系統；但是他處理主權—責任張力的方式是最天真的。

這樣，除了死海古卷之外，我們查考過的所有猶太兩約之間文學都有下列傾向：(1) 強調神超越性的至高無上的主權；(2) 不過，弔詭的是，把神排除在外的一個構想中的自由意志區域；(3) 消除了神在惡的領域中的終極性；(4) 消除了恩慈的揀選；(5) 支持某種形式的功德神學。相反地，死海古卷不但保留了神的揀選，並且強調得太過，以「兩個靈」的教義把揀選與棄絕對稱化。

第四卷福音書從來不曾將神的主權與人的責任描寫為相互設限的。因此，它不會因為把神描繪為有計畫地掌控惡事本身而感到不安。神並不會因為人的惡行而被玷污或受挫。事實上，這類的行為甚至明確地成就了神在救恩歷史中的目的。在人的部分，並不會因為神主權的掌管就減輕他們的責任。神的主權與人的責任之間適當的關係，最佳的典範就是耶穌基督自己，祂與該亞法形成強烈的對比，後者在極為不同的意義上成就了神的目的。還有，也是耶穌祂自己成為神的超越與人的有限之間的鴻溝的橋樑。

在第四卷福音書中，人是要為他們一般的罪負責任的，尤其有責任要相信耶穌並順服祂的話語。從某個角度來說，神拯救的目的與邀請，並不只限於猶太人，而是沒有區別地延伸到所有的人，到那完全失喪的「世界」。但是在另一方面，人不能因他們的屬靈成就順理成章地誇口，因為那些信的人是從上頭生的，是神賜給耶穌的；他們是屬於耶穌的，是神所教導的，蒙耶穌揀選的。不信可以由一個事實來解釋，即不信者是沒有

被揀選的；這個事實既不會減少這不信者必須相信的責任，也不會讓相信者可以誇口。與所有的功德神學相反，所要強調的是，神對於蒙揀選者的特殊的愛。然而，選民藉由堅忍與順服表明他們確是蒙揀選的，而同時他們也被保證，這樣的堅忍與順服可以見證一個事實，即先是耶穌、而現在是天父自己在保守他們。

那麼，與猶太兩約之間文學的普遍傾向不同的是，第四卷福音書 (1) 藉由耶穌自己連結了神的超越與人的有限之間的鴻溝；(2) 並沒有將自由意志闡述為能夠對立的絕對能力，卻不斷地將終極性與人的責任混在一起，但並不彼此抵消；(3) 欣然地堅稱：神的手甚至在惡人與惡事的背後運作，但這是為了祂自己美善的目的；(4) 以不同的方式重複堅稱：神揀選某些人享有特殊的福分與責任，是有其絕對性與恩慈的，同時 (5) 否定功德神學。這樣，不像大部分天啟文學（舉例而言），約翰禁止人因為成為選民而驕傲，對已被定罪的群眾（*massa damnata*）也沒有流露出輕蔑之意。

還可以說得更清楚。在某些特別強調的領域中，第四卷福音書似乎是反對拉比和他們的作品，多過針對其他的任何團體。尤其是，選民蒙神揀選不但不是出於功德的原因，而且選民是耶穌的選民。具體地說，這個新的選民群體是跨種族的，而不僅限於猶太人。在這方面，擁有猶太祖先本身並沒有保證甚麼。第四卷福音書設定了它自己的選民，不管其他人是否聲稱自己是選民。

約翰福音與死海古卷之間是有接觸點的。它們都對人持悲觀的看法。它們都強調揀選，也都回到舊約聖經，並且聲稱自

己對它的詮釋是有權威的。但是這些相似之處不應該使我們對於它們的相異處視而不見。在死海古卷中，選民組成一個從猶太民族而來，比猶太民族更小的團體；在第四卷福音書中，種族的障礙被跨越了。在死海古卷中，揀選與棄絕是對稱地呈現的；而約翰福音卻不是如此。第四卷福音書的特色在於它是以神一人基督論為中心的，而它的已實現的末世論與聖約之民們仍切切期盼、等候終局恰恰相反。

在這文獻中大部分還是做了一些區別，一方面是神至高無上的主權與終極性，而另一方面是祂對待祂百姓的特別方式。如果在神的行事中不做這樣的區分，似乎就不可能避免流於否定神至高無上的主權，或是流於對神至高無上的主權採取刻板的看法，後者沒有充分地區分祂在善的背後的終極性、和祂在惡的背後的終極性，更不要說區分祂普遍的眷顧和祂對於祂選民的特殊行動了。不過，在舊約聖經晚期的書卷中，對於神在末後日子要採取新的救贖行動這樣的期待漸漸增強。在天啟文學中，神現在所行的以及祂在新世代將要行的，二者之間的二分變得十分強烈。神賜福祂的選民，和祂審判其他人，都必須有待新世代。如此一來，末世成了一個獨特的範疇，神在其中以特別的方式對待祂的百姓。在第四卷福音書中，新世代已經開始，雖然尚未完全實現。約翰將基督的來臨和祂的啟示視為一個重要的分水嶺，同時也為末後的日子保留更大的榮耀。因此，神對百姓的特殊對待就更為容易可見，雖然它們最終的形式仍未到來。

在神的主權與人的責任之間的張力這個範圍內，第四卷福音書在概念上最接近的前身可在舊約聖經中找到。在約翰福音

中，就如在舊約聖經中，神這位一切的創造主，是終極的、有位格的肇因。祂是光與美善；但是，祂以某種神祕的方式站在邪惡的黑暗權勢背後：祂不只掌管祂自己的百姓，也掌管其他的僕人，像是該亞法。甚至在救恩之中，完全以神為中心的思想掌控了約翰的神學。還有，就如在舊約聖經中，約翰似乎毫無困難地採納神完全不受限的、至高無上的主權，同時認為人的責任其實是很重要的。

約翰福音與舊約聖經處理張力的方式，不同之處主要在於約翰的末世論和基督論。這些革新的看法是由於基督事件，以及約翰的表達方式；而它們必然會修改處理諸如神義論這類問題的進路。

352

這樣，約翰處理主權—責任張力的方式顯然是猶太式的。它是直接接續舊約聖經的路線的，不同於兩約之間大部分的文學發展，但是有些類似於死海古卷。如果發展的路線不是直接且清晰的，我們必須要記得：它有一個合理的背景可提供反思的依據，以及可以用稱贊的態度支取一些想法的源頭。最後，我必須再次強調：這樣分析概念上的前身，不應該與尋求一個特定的生活情境混淆，甚至與清晰的軌跡混淆。我的進路是太過受限於方法論，以致不許我可放膽進入那些困難的領域。

闡述的重要面向

有個自明之理，就是任何真正的獨一神論宗教都會在某處經歷到神的主權與人的責任之間的張力，不論是在哲學玄思的範疇，或是在真實經歷的範疇（這兩者倒不一定是彼此互相排

斥的)。有些宗教的哲學家認為這樣的張力在邏輯上是矛盾的，然後基於這個基礎來尋求重新定義神、自由、責任、或是一些其他的參數——或者甚至否定這些參數中一個或多個的存在。其他人則試圖以不同的方式來協調，或是尋求表達這個張力不必然是在邏輯上矛盾的。

我已經指出：舊約聖經，第四卷福音書，和某些其他的作品每一次都將神的主權與人的責任並列，而且沒有顯出他們有意識到這樣並列會導致任何理論上的困難，像後來的思想家所發現的。如果能夠肯定地顯示出這個張力是在邏輯上矛盾的，那麼這矛盾必然會影響所有這些顯出矛盾的作品。針對這樣的進路，我現在想要論證的是：有足夠的模糊地帶進入這個張力的闡述，許可我們得到一個結論，即不必然是在邏輯上矛盾的。我並不是宣稱我能夠表達它的自我一致性。我只能聲明，以一定程度的謹慎，我們可能可以避免邏輯上的陷阱，因此相信神至高無上的主權與人的責任並不一定有邏輯上的矛盾。或許我應該補充，以下的討論相當簡短，也可能無法滿足我那些專業哲學家的同道們。然而，這是我到目前為止盡我所能地對這些事物的反思，可能會對其他人有所助益。註腳提供了更嚴密的幫助。

353

1. 「自由意志」的界限

責任一定是以某種方式關聯於「自由意志」的；但是如何定義「自由意志」？如果它的本質是能夠對立的絕對能力，當這個能夠對立的絕對能力與神的天命同時存在時，伴隨而來的就是邏輯矛盾；因為從某種角度來說，神的天命必然是預先命

定一切事物的。

因此，必須進一步的去蕪存菁。一位神學家寫道，「神已經命定人的自由行動，但是演員們也是自由的，因此是要為他們的行為負責任的，創世記五十五章 19~20 節。」¹ 在這個句子裡，動詞「已經命定」用得有些模糊；但是除了這個之外，重要的是看到這類神學家如何以一種修改過的方式使用「自由意志」。經常會有人堅持人是「出於自願選擇的」。神的計畫並不一定涉及強迫：「在物質世界裡，神的命定因神使之成為必然而確定的；在道德的範疇裡，神的命定並不是因神使之成為必然而確定的。」² 例如，一個人可能被鎖在一個房間裡面，但是並不想出去。所以他就不能出去（這是確定的），但是他也同樣不想出去（他在那裡並沒有違反他的意願）。這就令阿奇柏·賀智（A. A. Hodge）這麼一個令人肅然起敬的加爾文主義者寫道：「自由意志的議題主導一切議題。你若探究它，它是無限大於加爾文主義。……沒有了自由意志，就甚麼問題都沒有了；沒有了自由意志，道德體系也就不存在了；你無法逃避，除非藉由唯物主義或是泛神論。」³

由於這樣的區別，作者們否定「自由意志」的存在（意指

¹ L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, 1941), p. 106。

² W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Edinburgh, 1889), Vol. i, p. 403。參 J. H. Thornwell, *Election and Reprobation* (Philadelphia, repr. 1961), p. 73，他論證說：神的拯救定旨並不強迫人違反他們的意志而行。但是它的確會更新他們的意志，而他們會因此做出對的選擇。

³ A. A. Hodge, *Evangelical Theology* (London, 1890), p. 157。

能夠對立的絕對能力)，同時又支持人可以「自由選擇權 (free agency)」(他們將之等同於賀智的「自由意志」)，這就不是不尋常的事了。這樣，我們可以找到有關確定性與自由選擇權並非不相容的詳細論證。⁴ 所得到的結論是：「神的掌控是絕對的，意思是人只會去做祂已經命定他們應該要做的那些事；而他們是有真正自由選擇權的，意思是他們的決定是他們自己的決定，並且他們要為這些決定負道德上的責任。」⁵ 「自由意志」(自由選擇權)在這裡是指心理上和道德上的，「意思是不受轄制的、自發的、自願的、所以要負責任的選擇能力。」⁶ 這種定義可以為這個問題的研究提供有幫助的模式，但是不能提供解決之道，因為它們在這個「自由選擇權」的界限上不夠精確，神這個特殊的管控是如何運作也同樣不清楚(參：下文的討論)。有時候它們有失去他們意圖解釋的聖經經文特性的危險。

在另一方面，接受莫利納神學對自由意志的形而上定義，把它和對立的能力綁在一起，就是為了人的決定的不確定性而犧牲了神至高無上主權的確定性。許多作者有所保留地接受這個觀點。例如，法瑞力說：「要讓罪成為可能，一切所需只不過是讓能避免罪的善行成為可能，而這始終是真實的，因為人

⁴ 例如 C. Hodge, *Systematic Theology* (New York, 1872), vol. ii, pp. 289ff.。

⁵ J. I. Packer, *NBD*, p. 1052 = 《聖經新辭典》，下冊，443。

⁶ J. I. Packer, *NBD*, p. 734 = 《聖經新辭典》，下冊，60。

的確有充分的恩典。」⁷ 但是，為甚麼必須以對立的能力作為自由意志的本質呢？根據這種說法，我們不是就必須推論出：因為神的聖潔屬性排除了祂犯罪的可能性，祂自己是不自由的？或者，如果神犯了罪，那麼罪就不是罪了嗎？再有，以能夠對立的絕對能力來定義自由意志，當它與神至高無上的主權放在一起時，不是會產生不可避免的邏輯矛盾嗎？與此相對的是加爾文的進路，他認為：如果一個有罪的行為是出於自願而為，罪名就足以成立——無論這個罪人是否能夠避免這個罪行。⁸ 換句話說，對於加爾文而言，不是被理解為能夠對立的能力的自由意志，而是罪的自發性，才是人有罪責的存立根據 (*ratio essendi*)。也考慮一下倪寇 (R. R. Nicole) 與此類似的論證：

差不多每個人都同意：在天堂就不再有背道的危險。這是不是說，在榮耀裡人就會被剝奪人性中特有的自由，那個被高估到甚至連神主權性的目的都要屈居其下的恩賜呢？當然不是。但是，如果在榮耀裡，堅忍不會被認為與自由不協調，那麼為甚麼在地上就會被視為不相容呢？⁹

⁷ J. Farrelly, 前引書, p. 16。

⁸ *Concerning the Eternal Predestination of God*, 前引書, p. 123。

⁹ 'Some Comments on Hebrews 6:4-6 and the Doctrine of the Perseverance of God with the Saints', *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids, 1975), p. 357。

如果「自由意志」被認為是指人的行動是「尚未決定的」，所以就是「不可預測的」，最多也只能說（如果人同時也接受有關神至高無上主權的說法）：從人的觀點而言存在這種不確定性，但從神的觀點而言並不存在。¹⁰

在大多數的哲學討論中，「自由意志」都伴隨著我所謂的「能夠對立的絕對能力」。在這樣的框架之下，我們必須評估這個長年不斷辯論的所謂「自由意志辯護」的問題。許多基督教護教者一直支持並且修改這個自由意志辯護，努力要去除可能將神指控為惡的可能性。自由意志辯護的責難者來自來兩個截然不同的陣營：(1) 有些人建構自由意志辯護的反證，想要證明「神既是全能又是良善」這個命題的邏輯荒謬性。他們的結論是，神若非不是全能的，就是不良善的；他們當中比較懷疑的人大概是想要主張：依此推論的結果，所以神不存在——至少傳統基督教所認知的神不存在。不可避免的，有些為自由意志辯護的人很快會提出第二次的答辯，因此，他們就以基督

¹⁰ K. Rahner, *Theological Investigations* (London, 1961-), Vol. ii, p. 246, 明智地承認「定義選擇的自由……是有其困難的」。然後他繼續說道：「自由行動的成因……能夠……成為可能，只有在面對有限者之時，或是把無限者視為僅是有限時，因此只有在面對有限者時才有意義。」一般而言，他接受羅馬天主教的看法，就是把責任相關聯於人的自由：例如，見他的 *Grace in Freedom* (London, 1970)，隨處可見；還有他的 *Theological Investigations*，前引書，Vol. vi, pp. 197ff.。在後者，他刻意避開在事物的本質之中是否有其他責任的概念這個問題——例如，在心理學的或是神學的決定論預設下運作的概念。

教護教者的姿態出現了（無論是不是有意如此）。¹¹（2）在另一方面，自由意志辯護的護衛者有時候受到有神論者、基督徒的挑戰，後者不認為可以根據神至高無上的主權、在邏輯上為人的自由（指能夠對立的能力）辯護，但他們也不因此覺得必須推論說神是惡的，也不認為神就因此不是那麼全能的，「人的責任」更不會淪為毫無意義。就算只提出雙方代表們提出的論點的總結，都會使本章的篇幅增加為四倍；所以我只好就此打住，請有興趣的讀者們去查考註腳。¹²

¹¹ 例如 A. Flew, 'Divine Omnipotence and Human Freedom', *New Essays in Philosophical Theology* (London, 1955), pp. 144-69, 和 J. L. Mackie, 'Evil and Omnipotence', *God and Evil* (Englewood Cliffs, 1964), 第六章, 進一步提出對於自由意志辯護的新的反證；而他們又受到以下聯合論證的回應：S. T. Davies, 'A Defense of the Free Will Defense', *Religious Studies*, Vol. viii (1972), pp. 325-43, 和 A. D. Steven, 'Once More on the Free Will Defense', *Religious Studies*, Vol. x (1974), pp. 301-11。

¹² 有些人最近試圖以某種限制神的全能、卻同時持守人自由意志必然有對立的能力，來舒緩主權—責任的張力，包括 B. Hebblethwaite, *Evil, Suffering and Religion* (London, 1976), 尤其是 pp. 55ff.；A. Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London, 1975), 後者的論點包括，在自由意志辯護中最重要因子是：「神是全能的，而創造一個只有道德上的善、而沒有道德上的惡的世界，是不在祂的能力之內的」，這個命題是真的（這令我好奇：新天新地是個什麼樣子）；J. R. Lucas, *Freedom and Grace* (London, 1976), 他強烈維護人的自由，並且把神降低成一個超級棋手，能夠透過祂高超的棋藝打敗對手；P. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge,

然而，從我在前面幾章裡的論證，希望我已經清楚表明：我發現我歸屬於那些不被自由意志辯護的護衛者說服的陣營。基於聖經（至少那些已經查考過的經文），我不認為人的自由（意指有能夠對立的絕對能力）是站得住腳的。結果是，除非出現更好的闡述，我目前採納的觀點是順著稍早討論過的「自由選擇權」來看「自由意志」。我承認這並不是很乾淨俐落的；但是身為基督徒，我認為這是比目前所有的其他選擇更為接近聖經的看法，而且就我所能判斷的，也並非完全缺乏紮實的哲學支持。

2. 時間與永恆

對主權—責任張力所做的任何闡述，要面臨的第二個極為

359

1977)，他的著作是高度個人主義的，引介了神的「大能」與祂的「全能」之間的區別。關於 Geach，尤其見 P. Helm, 'Omnipotence and Change', *Philosophy*, Vol. ii (1976), pp. 454-61。關於 Lucas，我主要受惠於 O. O'Donovan 在 *Churchman*, Vol. xci (1977), pp. 74-76 的書評，還有特別是 P. Helm 的一篇論文的初稿，'Grace and the Logic of Causality'，該文於 1977 年在牛津宣讀（我尚未見到印行的定稿）。關於人的自由的本質，這整個問題，參 R. Young, 'Human Freedom and Christian Theism', *Interchange*, No. 16 (1974), pp. 241-48；還有尤其是他的傑作，*Freedom, Responsibility, and God* (London, 1975)。從神學觀點，參：J. Murray, *The Collected Writings of John Murray* (Edinburgh, 1977), Vol. ii, pp. 60-67。進一步討論，不一定和我這裡所主張的完全相符的，參 A. Farrar, *The Freedom of the Will* (London, 1963)；和 K. Lehrer, ed., *Freedom and Determinism* (New York, 1966)，特別是最後一章。

困難的領域是時間與永恆的關係。「時間」的意義本身即為隱晦難解的；關於永恆我們又如何能說得清楚呢？我們要接受庫爾曼的模式，將時間視為線性，然後在兩個方向都做無限延伸（*ad infinitum*）嗎？那麼，關於神全知與全能的宣告，如何幫助我們理解這些概念呢？我們是否必須接受謝德（Shedd）的主張呢？他寫道：「對於神的心思而言，其實並沒有未來事件，因為所有的事件都是同時發生的，因為祂是那樣一位永恆者，以致於在祂的認知裡並沒有所謂的連續。」¹³ 或者我們應該接受永恆並不是時間的相反，不是「無時間性」或是對時間的否定，而是在時間概念之外的另一個向度，這樣一來，時間與永恆既不是平行的，也不是彼此連續的？¹⁴

太多的護教學者從時間與永恆之間的關係來尋找主權一責任張力的（至少部分的）解答。¹⁵ 尤其是，這些努力是要避

¹³ 前引書，p. 402。

¹⁴ E. G. J. Jocz, *A Theology of Election* (London, 1958), pp. 166-71；或者，存在主義神學家的方式，例如，P. Tillich, *Systematic Theology* (London, 1953-64), Vol. iii, pp.421-7 = 田立克著，《系統神學》，卷三（台南：東南亞神學院）。

¹⁵ N. Pike, *God and Timelessness* (London, 1970), pp. 53-86 分析了波伊丟斯（Boethius，編按：第六世紀的基督教哲學家，著有《哲學的慰藉》〔*De Consolatione Philosophiae*〕）和奧古斯丁的解決之道，並認為二者均有可能是對的——而且他們已經想盡了一切的可能性。儘管如此，還是有許多可能的解答被提出。阿奎那學派的神學家說神的預知是肇因，然而，因為一切事物在神面前都是「現在的」，祂能在不摧毀它們的自由的情形下知道一切「未來

免預先安排 (*foreordination*) 與預定 (*predestination*) 已經隱含的次序概念，藉此來舒緩這張力。

有必要表示異議的是，雖然各種時間／永恆的模式都是為了有用的目的，要作為討論的基礎，它們並不能作為對主權一

的」行動。參 K. Rahner, *SM*, Vol. v, pp. 89f.。莫利納提出一個複雜的神的三重知識，就為了否定神的預知有任何決定性的作用（為方便討論，參 J. Farrelly, 前引書，pp. 23f.）。E. Brunner, *The Christian Doctrine of God* (London, repr. 1966), pp. 317f.，試圖不但分離時間與永恆，而且把時間關聯於決定、而非次序。在過去，也常常有人把時序上的時間，對立於據說是特殊的希伯來觀念中的「心靈時間」，「真實時間」，或是「時間的品質」——例如，H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford, 1946), pp. 106ff.; J. A. T. Robinson, *In the End, God ...* (London, 1950), pp. 44ff.; T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London, 1960), pp. 137ff.; J. Manek, 'The Biblical Concept of Time and Our Gospels', *NTS*, Vol. vi (1959-60), pp. 45-51。這些進路大體說來是站不住腳的：尤其參 J. Barr, *Biblical Words for Time*, 前引書。有些進路較為激進：潘寧博 (W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology* [Philadelphia, 1973], Vol. iii, pp. 80-98) 主張：所有關於神的預知與預定的概念，都排除了人的自由任何有意義的觀點，並且再次把神表述為「未來的能力」。也參：他在 *RGG* (第三版) 的文章，Vol. ii, pp. 614-22。在 R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence*, 前引書的最後幾頁對他提出批評。最近潘寧博基於他早期的研究撰寫了 *Human Nature, Election, and History* (Philadelphia, 1977)；但是，儘管他寫的東西有許多有價值的洞見，依然不能避免他早期所表達之預設的弱點。

責任張力解釋性的解答。這是想要用更含混的來解釋含混的。就算我們能同意神是「無時間的」（不論那到底是甚麼意思），已經有人指出：神的無時間性並沒有為人提供自由意志。¹⁶ 還有，聖經中的資料就是坦然地以時序的方式來表達的；¹⁷ 而且，無論如何，摧毀時序並不能除去神完全在現在的掌控固有的意涵。另一方面，環繞在時間與永恆的不確定性與含混性，如果堅稱神絕對至高無上的主權與人完全的責任（如果不是自由意志的話）必然是在邏輯上不相容的，這種看法顯然是不成熟的。

3. 神的「終極性」的本質

362

或許最大的含混性來自於神的「終極性」運作的本質與模式。（比較普遍的是稱之為「同步發生」[concurrency]；但是這個用詞有時候負載著神人合作的聯想，必須謹慎處理，我就避免使用它。）這就和次要成因的概念有關。有些作者令「次因」(second causes) 這個用語有時間上的意義。學院派人士這

¹⁶ 尤其參 P. Helm, 'Divine Foreknowledge and Facts', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. iv (1974), pp. 305-15; 同一著者, 'Timelessness and Foreknowledge', *Mind*, Vol. lxxxiv (1975), pp. 516-27。

¹⁷ 少數人訴求區別時間與永恆的，路易斯 (C. S. Lewis, *Mere Christianity* [London, 1955], pp. 144f. = 廖湧祥譯，《基督教信仰正解》／《如此基督教》[台南：東南亞神學教育協會，1974]，127-31 = 余也魯譯，《返璞歸真》[香港：海天，1998]，133-7) 是其中之一，但他也承認這樣的區別並不是符合聖經的看見。

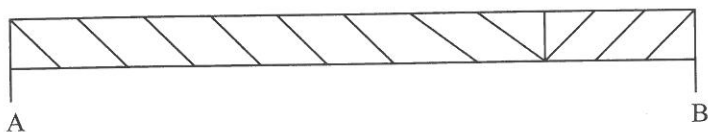
樣論證：沒有神，就沒有創造；沒有創造，就沒有受造活物；沒有受造活物，就沒有犯罪；但是沒有任何的罪能歸諸於神，因為最近因造成結果相隨（*effectus sequitur causam proximam*）。這個論證被一些改教者引用。¹⁸ 然而，造成的結果是準自然神論的圖畫，簡直與聖經的內容是風牛馬不相及。

其他人把「次因」視為一個非時間性的表達；但是即便如此，聽起來神只是一個所有原因中的主因（*causa prima inter pares*）：可能會令人認為，在任何一個行動發生之前，諸次因絕對獨立的合作是必如果須的。¹⁹ 在另一方面，次因的概念也不能就這樣被丟棄，因為這樣所導致的必然模式不是泛神論的，就是機械式的；在前者，神成為因果關係體系的一部分；在後者，神是一個擁有至高無上主權的操縱傀儡者。兩個模式都不符合聖經的證據；因此同步發生或是終極性的概念雖然不能清楚定義，我們還是訴諸於它。這個模糊性是由於我們無能準確地闡述神如何能確定地掌管、而不摧毀祂的受造活物一定程度的自由。

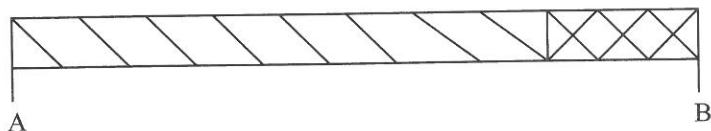
雖然以下的圖示像是漫畫，可能會有助於了解。從 A 到 B 的距離代表要產生一個特定的果效所需要採取的行動。由左上往右下的斜線代表神的作為；由右上往左下的斜線代表人的作為。那麼，我要說：神的終極性比較不像是這個：

¹⁸ 這是個非常普遍的進路。例如，J. R. Lucas 在他的研究中採納了，‘Pelagius and St. Augustine’，*JTS*, Vol. xxii (1971), pp. 73-85。

¹⁹ 例如，Jerome Zanchius, *Absolute Predestination* (Grand Rapids, repr. 1971), p.76。



而比較像是這樣：



在有位格／超越的神與有限的人之間，有一個不可跨越的本體上的鴻溝，而且這個鴻溝使得想要用類比論證來勾畫神行事的因果關係的模式都歸於失敗。最近羅斯（J. F. Ross）在這方面有深入的探討。²⁰ 同樣地，加爾文倚靠這個本體上的鴻溝來論證：在人的範疇裡，讓人的意志成為一個行動唯一的原因，這種作法其實是專制的，然而，他也堅持：把相同的原則用在神的身上則是褻瀆。²¹

一些神學家想要對有關終極性做出某中毫不含混的論述，他們所面臨的最大難題是惡的問題。²² 沒有任何有思想的人想把惡歸諸於神；但是使用因果律的語言時，很難不使之看

²⁰ *Philosophical Theology* (Indianapolis, 1969)。

²¹ *Concerning the Eternal Predestination of God*, 前引書, pp. 117f.。

²² 最近有人針對這論證的結構提出概要性的說明，參 M. L. Peterson, 'Christian Theism and the Problem of Evil', *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. xxi (1978), pp. 35-46。

起來是在這麼做。然而，在舊約聖經和約翰福音有無數的例子，即使在惡的行動之中仍然把「終極性」歸諸於神，顯出有這樣的意圖；因為就算在人最邪惡的行動之中，人還是無法脫離神至高無上主權的範疇。不過，正如柏寇偉（Berkouwer）指出的：

值得注意的，在這個關聯裡，聖經本身從來沒有以一個理論性的論證，把神的天命與罪相關聯，而總是以神那無法抵擋的大能和我們持續當盡的責任的這種歷史實況來做關聯。……我們無法用一個無所不包的因果律系統，也無法用一個神不斷轉變的理論來解釋歷史的事件序列。聖經給我們看到的是神的作為。²³

365

更進一步，我在之前論證過：神的「終極性」的模式本身有個內在的不對稱性。神站在惡的背後的方式，與祂站在善的背後的方式，並不是完全等同的；因祂應該因善而被讚美，但是卻不因惡而被責怪。沒有看出這個關鍵性的不對稱性，使得羅斯的研究有了瑕疵，我剛才提到過他的作品：他沒有看見恩

²³ *The Providence of God* (Grand Rapids, 1952), pp. 153f.。在這一點上，某種神學性討論的習慣是要區別罪行的元質（*materia*）與元形（*forma*）：例如 L. Berkhof，前引書，p. 174；還有尤其是 H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen, 1906-11), Vol. ii, pp. 595ff.。關於這樣區別的人為性，參 G. C. Berkouwer, *Providence*，前引書，pp. 131ff.。

典使人有所不同。在負面上，神的終極性保證：(1) 連我的罪行也脫離不了神至高無上的主權，還有 (2) 我不能有理地把我該受的責怪轉嫁給神。在正面上，神的終極性則更直接一點，所以我必須承認在我所可能行的任何善事的背後都是神的恩典；而神的行事卻保持充分的間接性，以致保留了我真正該負的責任。不論要闡述有多麼困難，就是這樣的模式才最符合聖經的資料。從約翰的觀點（姑且不說是新約聖經的觀點），如果我能在世界誘人的音樂中站立得住，並且至終安全抵達救恩的港口，都是因為耶穌的緣故，但祂之於我，並不像是桅桿與繩索之於尤里西斯（Ulysses），而是好像奧費斯（Orpheus）之於他的水手們一樣。^{*}

366

因此，神的「終極性」的奧秘本質就與定義自由選擇權的問題相關聯。如果神的因果律是直接的並且機械式的，同時相信神的美善與人的責任就必須被丟棄。然而，事實上，在神掌管的模式之中，有足夠的未知特性，使我們必然地二者都不能丟棄。

* 編按：尤里西斯為荷馬史詩《奧德賽》（Odyssey）的主角，途經賽稜（Sirens，意即「歌者」）島時，聽見妖魔歌者曼妙歌聲，幸得女神塞曦事先警告，他早已吩咐水手用蠟丸塞緊耳朵，用繩索將他牢牢捆在桅杆上，而免於遭害。希臘神話故事中，奧費斯與英雄傑森（Jason）出海覓取金羊毛。每逢水手們精疲力竭、垂頭喪氣時，奧費斯救用七弦琴彈出天籟般的樂曲；經過賽稜島時，則以琴聲使得妖魔昏昏欲睡，驅除水手們腦中雜念。

4. 神的「(眾)旨意」

第四個含混的領域是在於神的旨意的本質。以一兩個例子可以把問題的核心帶出來。在好幾處都說到神對某些事「後悔」，例如，創造人（創六 6），祂決定要消滅祂那悖逆、拜金牛犢的百姓（出三十二 7~14）。同樣地，祂撤回希西家要死的定旨（王下二十 1~6）。也可參：撒母耳記上十五章 11 節；撒母耳記下二十四章 16 節；約拿書三章 10 節；傳道書二章 13~14 節。在另一方面，神一再地堅稱：祂，不像人，是不會後悔的（民二十三 19~20；撒十五 29；耶四 28；參：詩八十九 34~35）。還有，在創世記二十二章的記載，神告訴亞伯拉罕獻上他的兒子；可是隨著敘述的發展，似乎神從來就沒有真正要他這麼做。還有，聖經描寫神是等候且想要施憐憫的神（賽三十 18~19，六十五 2；何十一 7~9），祂並不喜悅惡人死亡（結三十三 11），祂是極不願懲罰的那一位（哀三 33~36）；可是在其他時候，我們又看到，祂掌管人的心思意念，保守祂的百姓，並且把列國帶到一個地步，以致祂可以嚴厲地懲罰他們。

諸如此類的現象促成對於神的「旨意」在神學上的區別。有些區別神顯明的旨意和祂隱藏或隱秘的旨意（參：申二十九 29）；另一些則區別神規範性的旨意（prescriptive will）和祂限定性的旨意（determinative will）；還有一些區別祂許可的旨意（permissive will）和祂命定的旨意（decretive will）；又有一些區別祂先行的旨意（antecedent will）和祂後續的旨意（consequent will）。所有這些成對的「旨意」都有嚴重的缺點。舉例來說，雖然神的旨意最大的部分必定還是「隱藏的」（也

就是人不得而知的)，儘管任何對於那旨意的知識的增加都是來自那隱藏、但已經在運作之旨意的啟示，²⁴ 然而，這個模式不足以對於神的旨意與實況之間的關聯性做全面的解釋，因為在太多的例子裡，隱藏的旨意似乎在嘲笑顯明的旨意。既然隱藏的旨意是始終有效的，它似乎就是神實際的旨意；而顯明的旨意只是比規範稍多一些而已。在那樣的情況下，人對於神實際上的旨意是一無所知的，除了從真正發生的事來看；反過來說地，所發生的一切事都是神真正要它發生的。這個問題與隱藏的神（*deus absconditus*）和顯明的神（*deus revelatus*）之間的張力有關。²⁵

68 同樣地，許可的旨意和命定的旨意的區別如果套在一位全知全能者的時候，會顯得極其人為化；因為如果這位神「許可」罪，這個許可不可能是神不知且不願的，所以祂的「許可」一定是在知道且願意的情況下的。那麼這個許可和命定有何不同？

的確，這些「旨意」的任何組合都一定會導致古怪的景況。舉例而言，雅威預見百姓會走岔路，然後祂會怒火中燒（申三十一 15~22）。這當然暗示不只是隨後而來的忿怒——甚至可能比較傾向旨意中的忿怒。同樣地，米該雅可以警告王那迫近

²⁴ 聖經中，尤其是舊約聖經中的人物，往往認定神在要來臨的事件之中帶領雖然帶領的方向只有在事件本身才顯明出來：例如，創二十四 7~8；出三十二 30~35；撒下五 12；珥二 11~14；摩五 15；拿三 9~10；番二 3；斯四 14；但三 17~18。

²⁵ 有一個雖然扼要但是出色的討論，見 G. C. Berkouwer, *Divine Election*，前引書，pp. 115-30。

的災難，而且也確定王一定不會聽從警告：神已經如此命定。這就使米該雅處在一個像卡珊德拉那個惹人快不快的處境。

同時，我們又不能不對神的這些「旨意」做些區別。在舊約聖經和在第四卷福音書裡（姑且不說其他地方了），有時候都把神描寫為主動尋找人，愛一個失喪的世界，宣告祂期盼他們悔改，諸如此類的。這個神的「旨意」就是祂的性情；倒不一定是祂的定旨。但是，兩者到底如何運作在一位擁有至高無上主權的神身上，是極其難以理解的。

5. 神人同形法，神人同感法，和位格性

到目前為止所討論的四方面的含混，每一方面都可以追溯到聖經把神描述為既超越又有位格的。既然神是超越空間與時間的，而且又享有一切的權柄，對於有限的受造者而言，祂的本性與作為必然會有某些層面是不可知的，因我們是受限於空間與時間的。但是這位無限之神也被形容為是一位有位格者；²⁶ 而超越性和位格性被組合在一起的方式，對於有限的有位格

369

²⁶ 尤其是以下這幾位極力為神在舊約聖經中的位格性辯護：C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (London, 1946), pp. 143ff.; W. Eichrodt, *Theology*, 前引書, Vol. i, pp. 206-10; J. Lindblom, *Prophecy*, 前引書, pp. 315, 322f.; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, 前引書, pp. 121-3; J. Daane, *The Freedom of God* (Grand Rapids, 1973), pp. 63f., 68, 隨處可見。也可參：H. Thielicke, *Gotteslehre und Christologie* (Tübingen, 1973), pp. 123-39 敏銳的分析，特別是 p. 138：「當我們說到神是一個位格時，我們並不是指神人同形法的涵義。恰恰相反：我們說到人

者而言是晦澀難解的。當我們強調神的至高無上的主權和超越性時，顯然沒有任何事能夠在祂的旨意之外發生。當神被描繪為與人交往時，就已經預設了祂的位格性。無疑地，關於神的位格性的許多語言都是神人同形法的語言，就這麼單純，簡單；但是，把所有的神人同形法都貶低，掃到陳舊觀念的畚箕裡去，這樣的作法會去除神的位格性。其結果可能會讓自然神論者滿意；但是我們所看到的就不是聖經中的神了。²⁷ 把超越者和有位格者組合在同一位（神）身上，這就是所有型式的一神論會面臨之主權—責任張力的中心，尤其是在聖經中。

就如我們在處理主權—責任張力的問題時，可能以一種簡化主義式的方式，來限制神的至高無上的主權和超越性，同時將人意志上的自由放大，我們也照樣可能以另一種簡化主義的方式處理這個問題，不成比例地放大神的超越性，卻犧牲神的位格性。有兩種常見的方式這樣做。第一種是長久以來的做法：就是訴諸於一般相信的神的無情感性（*impassibility*）。早期教父為此辯護，將之納入基督教傳統的主流，並且成為各種

是一個位格時，我們乃是指人神同形法（*theomorphic*）的涵義。」關於用來討論神的位格性的模式，以及在教會歷史中這方面的辯論，參 H. C. Wolf, 'An Introduction to the Idea of God as Person', *Journal of Bible and Religion*, Vol. xxxii (1964), pp. 26-33。

²⁷ 參 W. Vischer, 'Words and the Word: the Anthropomorphisms of the Biblical Revelation', *Interpretation*, Vol. iii (1949), pp. 1ff.; E. M. Yamauchi, 'Anthropomorphism in Hellenism and in Judaism', *Bibliotheca Sacra*, Vol. cxxvii (1970), pp. 220-22。

信仰告白裡的教條，²⁸ 然而，神的無情感性的教義卻是建基於一個武斷的主張，即聖經中所有與之相反的證據（例如，耶三十一 20；何十一 8）都只不過是神人同感法而已。

但是，這個武斷的主張有甚麼根據可以如此斷定呢？分析到最後，我們不得不處理某些希臘形上學思想要素的影響，這些要素堅持感情是危險的，靠不住的，而且經常是邪惡的。理性必須與感情對立；而易受傷就是軟弱的跡象。我們可以追溯這條線，從亞里斯多德（Aristotle）的「不動的動者」（unmoved mover），經過柏拉圖（Plato）和新柏拉圖的作品，到斯多亞派（Stoics）。結論必然是：「神是有感知的，全能的，慈悲的，不動情的；因為有這些性質比沒有這些性質要好」（如安瑟倫，《論證集》〔Anselm, *Proslogium*〕第六章）。²⁹ 然而，就算我們說聖經中有神人同感法，卻不能說因為它遍見於聖經之中所以神是不動情的。我們不但要問這個神人同感法代表的意義為何，也要觀察聖經在這方面的要旨是甚麼，就是，神在與祂的受造者之間的關係裡既是理性的也是有感情的。這些反思的結果使我發現，在許多的情況之中，非常難以決定一個看起來是神人同感法的到底是否真的是如此；而我擔心簡化主義，就算乍看之下它似乎能夠緩和主權一責任的張力。³⁰

²⁸ 例如，在〈三十九條信綱〉（Thirty-Nine Articles）的第一條；〈威斯敏斯特信條〉（Westminster Confession of Faith），ii.1。

²⁹ 關於神的不動情性這整個問題，我要謝謝芬柏格（Paul D. Feinberg）博士有啟發性的討論，他還給我看他一篇論文的初稿，但願那篇論文不久會出版。

³⁰ 與神人同形法和神人同感法有關的問題，極佳的討論可參：G. D.

訴諸於神的超越性的第二種簡化主義是最近的發展。那就是卡爾·巴特對於揀選的處理。或許巴特在這個領域比起在其他領域更具影響力。³¹ 他的論證的核心就在於他對以弗所書一章 4 節的解釋：神在創造世界以先在基督裡揀選了我們。因為基督既是神又是人，祂同時是揀選的主詞和受詞。這樣，在神的那一方，揀選就是自我揀選，解釋為自我決定。神已經為人選擇了：所有的人都在基督裡被揀選，因此極大的議題都取決於他們的相信。這個的意思若不是絕對普救論，就是不情願承認有些人被排除在外。但是巴特在神學上的精心傑作（*tour de force*）是經不起詳細檢視的。一開始，根本沒有清楚地說以弗所書一章 4 節的「我們」是指所有的人：畢竟，這封書信是寫給「聖徒，就是在基督耶穌裡有忠心的人」（一 1），不是給整個世界（也可參：二 3 起，四 7、17）。巴特認為：在審判之外、之上有一個審判，是基督接受所有不在基督裡的個人的審判；

Kaufman, *An Essay on Theological Method* (Missoula, 1975), 隨處可見，尤其是 52 頁，67 頁。

³¹ 參：他的 *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1957), Vol. ii/2, pp. 3-506。較為扼要解析巴特的思想，除了其他著作之外，尤其參 P. Maury, 'Predestination', *Predestination and Other Papers* (London, 1960), pp. 19-71; T. H. L. Parker, 'Predestination', *A Dictionary of Christian Theology* (London, 1969), pp. 264-72; J. K. S. Reid 在他為加爾文的 *Concerning the Eternal Predestination of God*, 前引書，一個新譯本撰寫的導論裡（尤其是 40-44 頁）；C. Gunton, 'Karl Barth's Doctrine of Election as Part of His Doctrine of God', *JTS*, Vol. xxv (1974), pp. 381-92; M. Barth, *Ephesians* (New York, 1974), Vol. i, pp. 105-9。

但新約聖經對於審判的看法，卻不只是這樣。還有，保羅和約翰都（在這個議題上，還有其他新約聖經作者）論到個人蒙揀選以致得救（例如，約十七 9；徒十三 48；羅九章；西一 26～27）。這樣「在基督裡」的揀選（弗一 4）並不影響揀選的個別性。還有人提出其他的批判。³²

然而，在拒絕神的不動情性的教義和巴特對揀選的理解之後，我們還是必須承認：神至高無上的主權與人的責任之間的張力，大部分的構成要素都可以進一步追溯到另一股張力，就是神的全權／超越性和祂的位格性／回應之間的張力。

6. 經歷與理論

我們已經看到，聖經中的人物面對主權—責任張力時，從不將之視為抽象的神學難題；但是，一些人面對個人痛苦與困惑的困境時，卻在經歷中深刻地意識到它（例如，哈巴谷；亞薩〔詩七十三篇〕；約伯；傳道者）。這就是馬若迪（G. I. Mavrodes）所謂的「認識性的兩難」（epistemic dilemma）。³³ 設想命題中任何一組 S。S 若不是一致的，就是不一致的。如若不然，就不可能有「解答」；但是如果 S 是一致的，就沒有必要有解答。最想要做的就是表明在 S 中沒有任何東西使它成為不一致。但是，把一個 R 附在 S 上是可能的，而 R 卻指出 S

373

³² 進一步的批判，參 K. Standahl, 'The Called and the Chosen. An Essay on Election', *The Root of the Vine* (London, 1953), pp. 67ff.; G. C. Berkouwer, *Divine Election*, 前引書, pp. 154-62; C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (London, 1967), pp. 134-9。

³³ *Belief in God* (New York, 1970), pp. 97ff.。

是不一致的。假設有個人相信 S，也相信 R。他就面對一個「認識性的兩難」，為了使他安心，他必須確定 S 是一致的，並且放棄相信 R；或者發現 R 是真實的（因此 S 是不一致的），並且不再相信 S 是一個一致的系統（或者至少放棄相信 S 裡面那些使 S 不一致的要素）。在這個研究裡，S 包括關於惡、人的責任、還有關於神和祂的良善與絕對至高無上的主權這些命題。顯然地，當一個人相信 S 時（不論 S 是否一致）就沒有「認識性兩難」；他也必須相信 R。兩難的情形只會發生在當他面對的處境使他懷疑 S 的要素時。這樣，認識性的兩難是因人而異的。它本身對於 S 中的命題是真是假不置一詞。從這個角度就很清楚看見，為甚麼只有一些聖經作者努力探討惡的問題、或是神的主權與人的責任之間張力的問題，而為甚麼他們的掙扎是源自於個人的極度痛苦。

約伯的例子特別有啟發性。約伯和他的朋友們同樣強調神是全能且完全美善的；但是這整卷書的信息是他們觀念中的神不夠偉大。神行事之道深不可測；祂的知識是無限的；祂的能力大有功效；誰能告訴祂說祂錯了？甚麼樣的人傲慢到可以藉無知的言語否定神的天命？（參：伯二十六 14，三十七 5、15、23，三十六 22~26，三十八 2，四十 8~10，四十一 10~11；等等）。不可能有簡單的解答，因為人憑著有限的知識無法判斷神的治理。人的平安必須來自認識並且信靠這位神。³⁴

³⁴ 參 A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament* (London, 1904), p. 102. Th. C. Vriezen, *Outline*, 前引書, pp.316f. 作了出色的討論。一些略過神的講論、只想從前言（苦難試驗忠

「重要的是，約伯最後的吶喊不是『我理解了！』而是『我悔改了。』」³⁵

就著事實而言，神的「超越性」（所以還有祂的「不可知性」，除了祂選擇要啟示的以外）在舊約聖經中（申十 10 起；王上八 12；賽四十 25~28，五十五 8~9；詩七十七 19，九十二 4~5，九十七 2；等等）逐漸浮現，其實還比祂的遍在性（immanence）要多得多。³⁶ 在新約聖經中也預設了同樣的觀點。因為是這位超越的神在指引人的腳步，人如何能透知他自己的路（箴二十 24；參：三 16，十六 1~4；耶十 23；伯三十八 2，四十二 3）？

不論聖經作者對於神義論的問題還提出甚麼樣的答案，我們都可以清楚地看見：神的超越性扮演了最顯眼的角色，是最佳的「解答」。由此來看，嚴格地說，聖經中並沒有終極的神義論：沒有意圖要從人的觀察、角度、和推理為起點，來為神平反。神義論使神的大能與良善成了人類理性的推論；而這是

心，一 6~12）或後記（以正確態度受苦具有救贖性，四十二 10）中去尋找約伯受苦的解答，經常忽略這一點，參 J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1975), pp. 19f.。

³⁵ F. D. Kidner, 'Wisdom Literature', 前引書, p. 125。

³⁶ 參 J. Abelson, *The Immanence of God*, 前引書, p. 52。而 R. Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford, 1929) = 奧托著, 成窮、周邦憲譯, 《論神聖》(四川人民出版社, 1995) 相當錯誤地強調神的超越性, 把它關聯於非合理性。然後, 他就草草地把揀選與預定歸為全然倚靠神的超越性的神聖經驗 (pp. 116f.)。

聖經作者們所不允許的。他們最接近神義論的進路，就是承認他們無能透知神的許多面向；甚至連人能知道這個神的「不可知性」都是惟獨由啟示而來的。這樣就擊打人的驕傲，界定他知識的範圍，並且以信心的「解答」為唯一的「解答」。

對於我們這些必死之人而言，這個主權—責任的張力並沒有合理的、邏輯上的「解答」：從前面的探討應該很清楚，不可能有乾淨俐落、完整的調和。但是在另一方面，也很困難理解為甚麼邏輯的不一致性會成為必然，³⁷ 尤其是有那麼多含混不清的參數和那麼多未知的資料。這整個張力依然困擾著我們；但是這個困擾是：我們只擁有拼圖中隨意挑選的幾塊，而還需要幾千塊才能把所設計的圖拼成。³⁸

³⁷ 參：C. D. D. Moule, 'The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms', *JTS*, Vol. xv (1964), pp. 5f. :「神的目的是如此宏大，人的心只能勾畫出其中的一些清單，作為論題 (thesis) 和反論 (antithesis)，但是在此生永不可能得到合論 (synthesis)；結果，我們如果發現有一位思想者在他同一時期的發展中使用對立的闡述，就不覺意外了。」同樣的，參 J. I. Packer, 'What Did the Cross Achieve?', *Tyndale Bulletin*, Vol. xxv (1974), pp. 35f. :「抗衡自然神學的方法就是：要記得它所用的簡化主義的方法，該方法把人當成神要遵守的標準；要強調，根據聖經，創造主和祂的作為就算已經啟示出來，對我們還必然是神祕的（提出這點，是『超自然』一詞在神學中發揮的適當作用）；還有要記住，在理性之上的不一定是與理性相違背的。」

³⁸ 「二律背反」(antinomy) 一詞被用在主權—責任張力上，並非不常見的。可惜的是，這個詞是模糊不清的。跟隨康德用法的發展，它通常被定義為一個「在兩個已被接受的原則之間、或從有相等

那麼，應該如何描述這個張力的特性呢？巴瑞特在一篇有待發展的文章〈聖約翰的辯證神學〉(The Dialectical Theology of St. John) 裡，³⁹ 把基督論的張力與救恩論上預定的問題調和到「辯證神學」的範疇裡去。只要這個用詞的意思是：本福音書的作者依序從不同的角度檢視這個張力，而不是企圖得到一個全面推理的合論，這是有助於這個探討的。不過，因為對於有些讀者而言，這個用詞可能與(邏輯上的)不合理性有關，它可能會有誤導作用。還有，巴瑞特提出的其他「辯證神學」的例子完全沒有相同的特性。它們包括(特別是約翰福音第六章)：(1) 信心是眼見，也不是眼見；(2) 信心是工作，也不是工作；(3) 舊約聖經是必須研究的，也不是用來研究的。但是，這些辯證式的聲明，每一個都可以拆開來構成一個整體合理並且協調的闡述，而對於神至高無上的主權與人的責任的問題，這似乎是不可能的。因此，最好的辦法似乎就是退到使用一個模糊的表達用語「張力神學」。

客觀正當性的前提得到的結論之間的邏輯矛盾」(如 *DPP*, Vol. i, p. 56; 還有 D. E. Runes, ed., *Dictionary of Philosophy* [Totowa, N.J., 1966], p. 14; *OED*, 在該詞條下)。依這個意思，這個詞被 Th. C. Vriezen, *Outline*, 前引書, pp. 87f. 應用在包括主權—責任張力在內的各種神學張力上(荷蘭文 'antinomiën')。其他的作者採用這個詞修正過的定義，以致它是指兩個真確的原則或結論之間一個明顯的矛盾：如 J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (London, 1961), pp. 18ff.; H. Dunelm, *ISBE*, Vol. ii, p. 926。因為這個含混性，我在本書避免使用這個詞。

³⁹ *New Testament Essays* (London, 1972), pp. 49-69。

這個結論並不是說獨一神論所有的表達方式都是以完全相同的方式處理這個張力。不但可能會凸顯不同的重點（就像拼圖裡不同的部分），個別的作者也可能為了特定的目的而使用一個主題，或一個特定的模式（例如，「窯匠與陶土」）。就是因為這個緣故，我們才會在上一章花了那麼大的篇幅各種神學主題的功能。神擁有至高無上的主權：從這裡會得到甚麼樣的結論？人是機械人？神以相同的方式站在罪以及惡的背後？在甚麼處境下神至高無上的主權會發揮安慰、或是令人謙卑的功能？人是有責任的：但這表示他們自由到一個地步，以致神要隨他們而改變嗎？問這些問題，並且回答它們，並不構成尋找主權—責任張力的「解答」的意圖，乃是要盡可能明確地得到神學結論的部分努力。

要看出從一段特定文本浮現出的張力的特性，必須審視在那段文本之中整個的張力，而不是只是看它的某些部分而已，就像揀選的問題。除此之外，還必須觀察這個張力的某些個別面向在該文本的神學之中有何功用。第四卷福音書將人的責任最大化，而同時撇棄功德神學。它將神在救恩歷史與揀選之至高無上的主權最大化，同時命令人要相信。它描述耶穌是神的預定和人在神之下的自由結合在一起的最終彰顯，而不是將二者對立起來。

歷史的和實行的見解

二十個世紀以來的基督信仰之中，可能沒有任何一個教義，像神的主權與人的責任這個教義這樣一貫地被辯論。這個辯論自從宗教改革以來逐漸熱烈起來。有些辯證有點流於無知

的謾罵；但是有不少則是頗有見地的，而因為語言的障礙，對於不通曉教會拉丁文的人就無法取得。⁴⁰ 就算要開始評論這些豐富的資產，也會立刻使本書的篇幅加倍。然而，除了標準的哲學與神學的辭典和百科全書中的論述之外，還有一些零散的歷史性研究值得好好研讀。⁴¹ 此外，對於這些辯論有重要影響的神學家們的傳記，也可為好追根究柢的讀者們提供許多有幫助的資料。我不能不提到最近的兩位：達里摩的《懷特腓德傳》（A. Dallimore, *George Whitefield*），以及班哥斯的《亞米念傳》（C. Bangs, *Arminius*）。

對我而言，大部分（雖然不是所有的）辯論似乎都可以分析為具有簡化主義的傾向。我已經以很長的篇幅論證過，公平處理聖經資料的結果會使主權—責任張力在我們手中不得安寧。如果有人不同意這個結論，而想要尋求這個問題的最終解答，我們在這個辯論中的共同點是少而又少。舉例來說，假設我的對手強調神至高無上的主權到一個地步，他從支持這個重要真理的所有經文和論證來建構他的神學體系，那麼他已經過

⁴⁰ 例如，傅伊丟思（Voetius，編按：1589-1676，荷蘭改革宗神學家）、特里敦（Turretin，編按：1623-87，瑞士改革宗神學家），和其他許多人的大部分著作。

⁴¹ 特別是，參 H. D. McDonald, 'The Changing Emphasis in the Doctrine of Providence', *Vox Evangelica*, Vol. iii (1964), pp. 58-75；現在還有其他書，特別是 G. Kraus, *Vorherbestimmung: Traditionelle Predestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Freiburg, 1977)，他批判式地評估奧古斯丁、阿奎那、路德、加爾文、和巴特的立場，然後傾向於一個修正後的巴特式立場。

濾掉那些能質疑他的神學體系的證據了。我的立即回應就是：在方法論上，他的程序和一個人從那些似乎支持某種形式的人的自由的經文與理論來建構其神學體系並無差別，後者會把揀選和預定的經文過濾掉，除非他能重新定義這些經文，安全地減低其張力。這個遊戲的名字叫做簡化主義。

事實上，簡化主義其實是行不通的。就算我們不管它是選擇性地處理證據這個事實，簡化主義從來就沒有解決或是消除主權—責任張力，它只不過是改變這個張力的面貌而已。舉例而言，比較接受亞米念主義的信徒傾向於主張：人在決定成為基督徒這一點上有個自由意志（也就是，包括行相反之事的絕對能力）。⁴² 但是我幾乎沒有看到這種信徒處理更大的問題，

⁴² 更精確的聲明是可能的。有些人自稱是亞米念立場，但不會說人有自由意志的意思是他完全靠他自己能夠做決定歸信基督。他會說，除非神的恩典促使他做正確的選擇，他會像所有的其他人一樣選擇拒絕基督。不過，這些「亞米念主義者」會接著說：這個神的恩典運行在所有的人裡面；因此，當一個人選擇善的時候，他不能說他是不靠神的恩典做的。然而，他們會說：人保有絕對的自由，可以拒絕這個普世恩典的呼喚。這個神學觀點可以追溯到約翰·衛斯理（John Wesley）自己，使批評者不稱他為一個亞米念主義者，而稱他為一個不一致的加爾文主義者；參 I. W. Reist, 'John Wesley and George Whitefield: A Study in the Integrity of Two Theologians of Grace', *Evangelical Quarterly*, Vol. xlvi (1975), pp. 26-40。撇開一些修飾詞不說，我們還是可以很清楚地看見，就算這所謂的「不一致的加爾文主義」，仍然涉及一個人的自由的概念，包括了有能力去行相反之事。一個人選擇歸信基督，和一個人選擇拒絕基督，二者之間終極的區別不在於神的揀

就是神和每個人每天所做的無數個決定之間的關係。如果神以某種意義而言掌控這些決定，為甚麼成為基督徒這樣的決定不在其列？如果祂沒有掌控，那麼祂至高無上的主權掌控歷史到底是甚麼意思？或是我們必須讓神退居為一位下棋高手？就算是那樣的情況，如果我們承認神是全能和全知的，還是很難看出神的許可去玩這棋局與神的命定差別何在。換句話說，一神論者是不可能規避這個主權—責任張力的，除非我們遠離聖經的資料到一個地步，以致神的輪廓、或是人的輪廓與從聖經文本本身總結出的肖像幾乎沒有相似之處。你若告訴我說：我所提出關於主權—責任張力的表述仍然含有一些沒有解決的張力，並不能回答我的質問。當然還有未解之處。但是要糾正我，你不能宣告已經解決了所有的張力，因為這種幻象是很容易露底的。反之，如果你想要說服我，去相信你在這個議題上的神學基本上比我的神學更符合基督信仰，你必須讓我看見：你對這個張力的處理比我的更符合聖經的資料。

根據本書研究的文獻，我們務必要知道：這個張力的形式，（例如）從死海古卷到《猶滴傳》，或是從約瑟夫到天啟文學，或是從拉比們到約翰，經過極大的演變。但是這個張力從未獲得解決，讓我們可以說神有至高無上的主權與人有責任，但是張力不存在。

在歷史的辯論中，有一種更為精巧的辯證形式，是出於擔心從另一個人的立場得到的推論會危及自己的立場。舉例來

選之恩，而在於他們自己在沒有任何有區別的恩典之下所做的選擇。

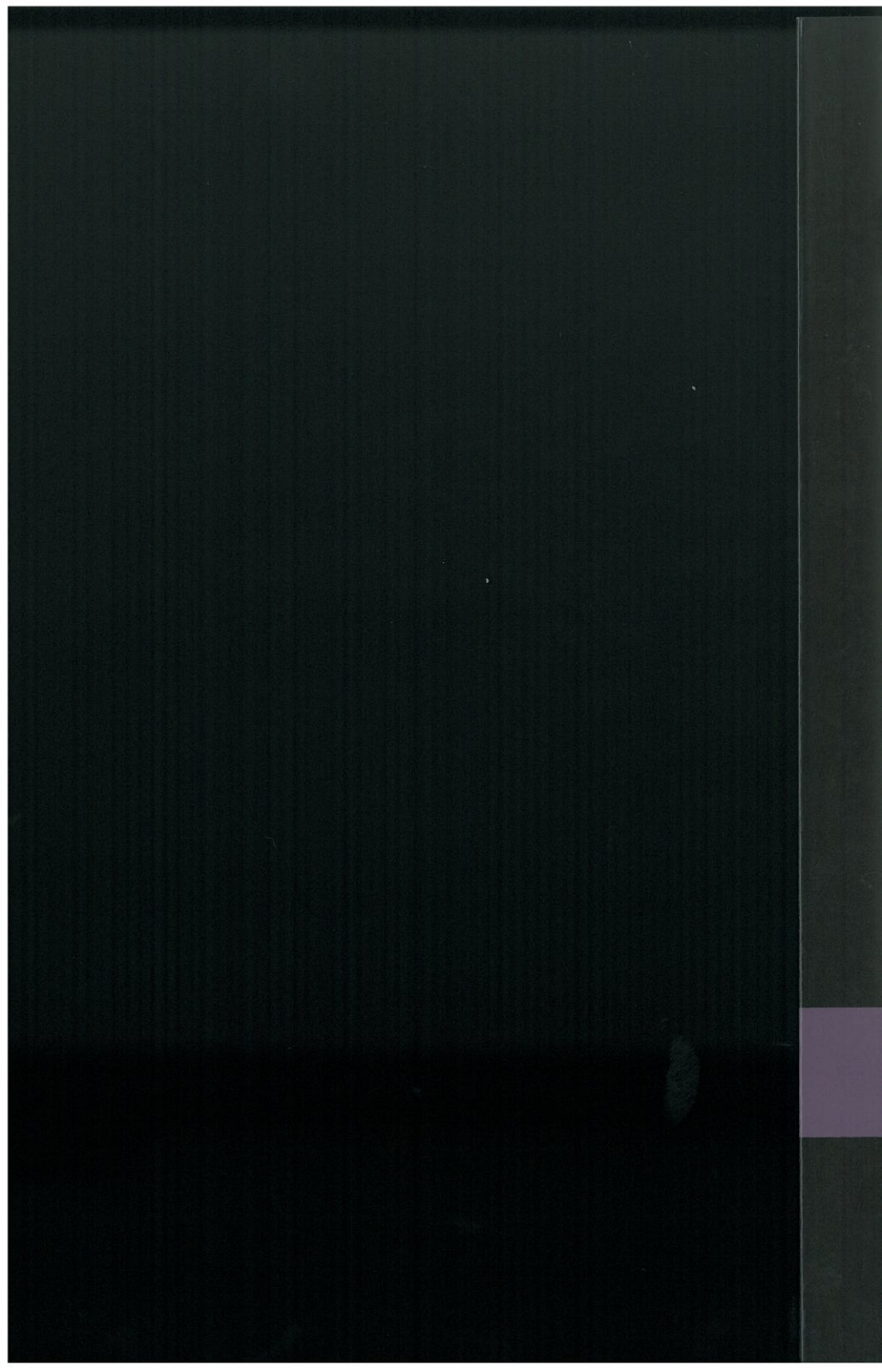
說，一個講道者會鼓勵他的會眾相信、悔改、選擇——而他所做的只不過是聖經藉著例子和教訓所要求的。一個有強烈加爾文主義信念的信徒可能會擔心，這樣的勸勉會鼓勵人認為，他們擁有能行相反之事的能力，這樣就會限制了神，所以他會反對這種勸勉的神學合法性。相反的，一個亞米念主義者（更不要說一個伯拉糾主義者〔Pelagian〕或是半伯拉糾主義者）聽見一位講道者堅持神在救恩中揀選行動的首要性，可能會下結論說：這樣的教義一定會讓這個講道者不去傳福音。但歷史顯明這樣的評估是錯謬的。

換言之，很關鍵的是要認識到：這個主權—責任張力兩邊的運作，都有可能濫用其立場，以致不合法地排除真理的其他面向；某段經文中所訴求的這個張力的特定面向經常源自於作者正在面對的情況；出於教牧性的動機想要解決這個張力，可能只會扭曲聖經在處理這個張力時所保留的平衡。

在任何教義中要維持聖經中的平衡是困難的；而或許在此更為困難。我想起在我的藏書裡有兩本小冊子。每一本的名稱都是《我為甚麼成為基督徒》（*Why I Am a Christian*）。第一本根據神滿有恩慈的、至高無上的主權提供答案；但是完全沒有傳福音的訴求。另外一本提出一大堆標準理由：基督的位格，應驗的預言，個人在罪得赦免上的經歷，復活的證據，諸如此類的；但是它把自由意志絕對化，並且把神排除在重要的決定之外。第一本書令人惋惜之處在於：為了提供真正終極性的理由，它似乎是在說不需要、或甚至不容許作進一步的護教。第二本書令人惋惜之處在於：它把它的答案當成是終極性的，因此造成了對神的限制。新約聖經中反映出的傳福音方式不允許

我們採取這兩種進路。

我的論點是：任何基督徒領袖處理神至高無上的主權與人的責任這個張力的方式，會影響他大部分的神學理解、傳福音的做法、還有牧會的方法。這並不是說這個張力本身是有決定性的，更不是說真誠敬虔的人只有在一個教會、或是神學傳統陣營裡才找得到。然而，主權—責任張力必然會影響個人的視野。更要緊的是，地方教會、或是一些較大的特定團體（像是一個宗派或是一個宗派的一支），深深受到他們對主權—責任張力的看法影響，這些看法是在其界限內所深信並且弘揚（明顯的或是暗示的）的。若要舉出明確的例子，將會構成很長的一章，有時候痛苦，有時候幽默。但是，基督徒若能沉痛地進行這樣的反省，將會對教會產生益處，那麼筆者仔細撰寫本書也就得到回報了。當我停筆的時候，或許某位有神學心思的教會歷史學者會提筆吧！



神的全權與人的責任

神至高無上的主權和人的責任之間的張力，是神學與哲學都努力要解決的問題。這是個廣泛到幾乎不可能無所不包的問題。它涉及神的本性與人的自由。如果神有絕對至高無上的主權，我們從什麼角度論到人的選擇以及人的意志才是有意義的？一些經文強調神的超越性與全能，一些經文則論到神的後悔，我們要如何理解兩者之間的關連？這個問題不但包括如何理解救恩論，也和基督論與末世論交織在一起，更不可避免地會涉及有關人論和神論的議題。

卡森博士詳實豐富地引用聖經經文與猶太文獻，證明神至高無上的主權與人的自由都是聖經的教導。他無懼地列出一些似乎相互抵觸的經文供讀者檢視。他也沒有迴避一些看似以神為邪惡的終極肇因的經文。一路之上他為我們拆解光譜兩端的許多論據。最後他為整個研究作了出色的摘要，將神學研究應用在教會的事奉與宣教上（第十三章）。

這是關於這個問題最平衡且最出色的論述。

