

克 雷 格 博 士 護 教 系 列

上帝，祢與我何干？

「上帝存在」的五個理據及
「上帝存在對你尤關重要」的三個理據

▲ 克雷格 (William Lane Craig) 著 ▲ 冼詠詩 譯

▲ Five Reasons God Exists and
Three Reasons It Makes A Difference

克雷格博士護教系列

上帝，祢與我何干？

「上帝存在」的五個理據及「上帝的存在對你尤關重要」的三個理據

作者：克雷格博士

譯者：冼詠詩

編輯：思泉（香港學園傳道會 教授及研究生事工）

美術設計：梁慶球

出版及發行：香港學園傳道會

地址：觀塘大業街 31 號協發工商大廈 8 樓 B-D 座

電話：2753 8887 傳真：2753 9215

網址：<http://www.hkccc.org>

初版：2004 年 10 月

版權所有

Dr. William Lane Craig Apologetics Series

God, Are You There?

Five Reasons God Exists and Three Reasons It Makes A Difference

Author: William Lane Craig

Translator: Wing-Sze Sin

Editor: Inspring (Faculty & Postgraduate Ministry)

Designer: Leung Hing Kau

Publisher & Distributor: Hong Kong Campus Crusade for Christ Ltd.

Address: Block B-D, 8/F, Unify Ind. and Com. Building, 31 Tai Yip Street,
Kwun Tong, Kowloon, Hong Kong.

Tel: 2753 8887 Fax: 2753 9215

Web-site: <http://www.hkccc.org>

First Edition, October 2004

Copyright © 1996 by William Lane Craig

c/o Leadership University

4901 Keller Springs Rd, Suite 106

P.O. Box 129

This article was published by Ravi Zacharias International Ministry

Copyright © 1999 by Ravi Zacharias International Ministry

Chinese Edition published by permission

Copyright © 2004 by Hong Kong Campus Crusade for Christ Ltd.

All Rights Reserved.

ISBN: 962-8151-63-0

出版序

克雷格博士是當代最出色的護教學者之一，關於基督教的可信性的演講和著作甚多，香港基督徒學者團契和香港學園傳道會，趁他於2004年訪港，翻譯了一些克雷格博士的作品，希望這些小冊子能幫助信徒的信仰在理性上也是有根有基。雖然信仰絕非單單是理性上的問題，但保羅也鼓勵信徒要謹慎，要清楚自己的信仰，三翻四次他對歌羅西的教會說：「我說這話，免得有人用花言巧語迷惑你們。」這「花言巧語」一詞在NIV的譯本裡翻成「Fine-sounding arguments」。可知在早期的教會已經有對信仰的辯論，足以令保羅為信徒擔憂，恐怕他們因此跌倒。護教學在傳福音上也是一個預備人信心土壤的工具，很多人問：「一個看不見、摸不到的神，你怎麼知道他真的存在？」，如果基督徒在這些問題上從來沒有思

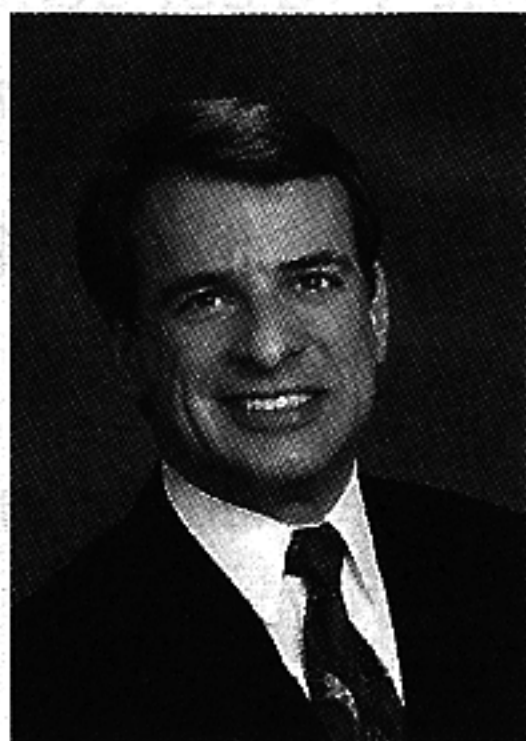
想過，那就很難給人一個滿意的答案。希望這些文章可以裝備信徒去回應未信者的疑問，掃除他們思想上的障礙，以致他們能歸信基督。

趙寶貽

香港大學化學系助理教授

香港基督徒學者團契

作者簡介



克雷格博士（Dr. William Lane Craig）生於一九四九年。十六歲時，於中學聽聞福音並且皈信基督。大學畢業於韋頓學院（Wheaton College），於三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School）完成兩個碩士研究課程：宗教哲學及教會歷史，於英國伯明翰大學（University of Birmingham）獲哲學博士學位，於德國慕尼黑大學（University of Munich）獲神學博士學位。一九八零至八六年，任教於三一福音神學院宗教哲學系。八七至九四年

間，於比利時布魯塞爾的魯汶大學（Universite catholique de Louvain）繼續研究。他現時是美國加州他泊神學院（Talbot School of Theology）的哲學系研究教授。他與妻子及兩名兒子現居於喬治亞州亞特蘭大。他著作超過三十本書，包括：

The Kalam Cosmological Argument, 1979;

The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, 1980;

The Historical Argument for the Resurrection of Jesus, 1984;

Assessing the New Testament Evidence for the Resurrection of Jesus, 1989;

The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez, 1988;

Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism I: Omniscience, 1990;

Reasonable Faith, 1994.

上帝，祢與我何干？

「上帝存在」的五個理據
及「祂對你尤關重要」的三個理據

引言

柯林斯（James Collins）留意到由古至今西方哲學對上帝也有著一種負擔。由古希臘哲學首起，至基督誕生後的這二千多年裡，從柏拉圖（Plato）至彭定加（Plantinga）等世界上最偉大的思想家，也在與關乎上帝的問題上角力。究竟是否有一位有人格化，超然於物，創造宇宙萬物，且是道德良善之本源的上帝存在呢？

不幸地，當大學學府日益偏離傳統的文科課程，普遍的學生對此題目也顯得無知及一籌莫展。學生們不單沒對此題目作理性的反省，反而輕易地全盤接收講師們世俗的偏見和過於簡化的答案。一位大學教授對此境況有這樣恰切的描述：

作為修辭及寫作系（Rhetoric and Writing Department）『批判性思考、寫作和閱讀』課的講師，我看過數以千計論及生命源起、個人哲學、相對主義及相關範疇的學生論文。

當中絕大多數的學生都提到一些課程怎樣拓展了他們的思維。這些課程教導他們『批判地』思考，但所謂『批判』只是拒絕上帝或傳統的道德觀念。學生們的不可知論或無神論，都是有賴於這些課程。有趣的是，學生們的描述都是很相似的。當再作深入討論時，沒有幾個學生能為自己新發現的信仰提出理據……真的沒有。他們只是單純的相信那生物學、人類學、哲學、政治學教授的風采。這些教授以差得可憐的論說『否證』了上帝的存在，例如說『眾所周知云云』。¹

在我與學生們傾談的經驗中，我也發現大多數的學生不能清楚地表達他們對上帝的看法的原委。不單非信徒如是，就是相信上帝的學生也常常不能為自己的宗教信仰提出理據。

「上帝的存在對你尤關重要」的三個理據

人們之所以不能闡明他們對上帝的看法，部份原因可能是他們普遍地認為你的信仰如何、上帝存在與否都是無關重要的。其實，當人們聳聳肩說：「上帝存在與否與我何干？」時，就反映了他們沒有認真思想這問題。就是連薩特（Jean Paul Sartre）和卡繆（Albert Camus）兩位著名的無神論哲學家，在認真地思想這問題後，也認同上帝的存在對人類尤關重要。

讓我們從三個方面看看為何上帝的存在對我們尤關重要。

1. 假如上帝不存在，生命是歸根結底的毫無意義。假如你的人生註定是以死亡為終結，你怎樣生活為人，根本不帶來任何影響。你是否存在也委實沒有甚麼大不了。雖然你的人生可能會稍稍地對別人或人類的歷史作出一些貢獻。但人類最終也是註定的在宇宙的冷卻中滅亡。歸根結底，你是誰或你作出了甚麼貢獻也沒有甚麼相干。你的生命是不重要的。

當然，我們可以試圖發展一些計劃或定立一些目標來為自己的人生賦予意義，也好使我們在死亡前有事情忙著。這會帶來一種主觀感覺讓我們覺得有人生意義（事實上，沒有了這種人生意義的主觀感覺，我們的生命是忍無可忍的）。但這些計劃和目標最終也是無關重要的，所以也不能為我們生命提供終極的意義。生命中根本沒有客觀的目標。而我們那些瑣碎的計劃達成與否也不會帶來終極的影響，它們只給予我們成就及意義的幻覺。它們就如在鐵達尼號上移動著的躺臥椅，在我們命運中毫無意義。

因此科學家們提升人類知識的貢獻，醫生為減輕疾病痛苦的研究，外交家為保護世界和平所付出的努力，善心人為人類福祉在各地所作出的犧牲——這一切一切最終也變得毫不重要。所以，若無神論者是正

確的話，生命是歸根結底的毫無意義。

2. 假如上帝不存在，我們只能沒有盼望地生存下去。若宇宙間沒有一位上帝，我們也沒有盼望，從短暫人生中的種種缺陷中得著拯救。

舉例來說，假如上帝不存在，就沒有從罪惡中得拯救的盼望。雖然很多人疑惑為何上帝創造一個充滿罪惡的世界，但從古到今，世界上大部份的苦難也是由人類針對人類的殘暴所造成的。兩次世界大戰的恐怖經歷恨恨地摧毀了十九世紀對人類演進的幼稚樂觀主義。假如上帝不存在，我們便無望地被困於一個充滿不合理及無盡苦難的世界中。那裡也沒有從罪惡中得拯救的盼望。

再者，假若上帝不存在，便沒有從衰老、疾病和死亡中得拯救的盼望。雖然我們都避諱不提，但可悲的事實是除非你是英年早逝，不然，有一天你會成為一個老公公或老婆婆。那時，你要與衰老打一場必敗之仗，對抗那些必勝的衰退、疾病、衰老。而最終，你會無可避免地死亡。然後，沒有來生，人死如燈滅。無神論委實是一個沒有盼望的哲學。

無神論哲學家羅素（Bertrand Russell）雄辯滔滔地闡述無神論中不能逃避的絕望及悲哀：

人類是許多不同「因」（causes）下的產品；

這些「因」從未曾預知自己將會產生什麼。人類的源起、成長、希望和恐懼都是原子偶然排列的結果。歷世以來的努力、貢獻、靈感、及人類的智慧，也在與太陽系一同步向死亡。人類所有的成就也不能避免地埋葬在宇宙廢墟的碎片之下。可以肯定地說，沒有一種哲學思想能否定這些真理而奢望還能立足。唯有在這些真理的框架中，在這完全絕望的根基上，我們靈魂的居所才能安全地建築起來。²

3. 相反，假如上帝真的存在，不單人生有意義和盼望，我們甚至有機會親自認識上帝和祂的愛。試想想吧：這位無限的上帝愛你，並希望成為你的親密朋友呢！實在是奇妙得難以言諭。很明顯這會人類最難得的經驗。所以，如果上帝存在，不單對人類帶來重大的影響，也可以為你的生命帶來顛覆性的改變。

以上的論說並沒有說明上帝存在，但卻說明了上帝存在與否實在有極大的分別。所以，我傾向同意法國的數學天才柏斯卡（Blaise Pascal），他認為就算支持上帝存在的證據與反對的證據完全對等，理性的做法是相信上帝的存在。換句話說，假如相方證據對等，而有人寧願選擇死亡、絕望和無意義，而放棄生命、希望和意義的話，這似乎是不理性的決定。所

以，我偏向贊同有神論的推論：除非我們有更好的理由去支持無神論是真的，我們應該假定上帝是存在的。

上帝存在的五個理據

但是我並不認為雙方的證據真的對等。我認為有許多很好的理據支持上帝的存在。在下文，我會告訴你其中五個理由。

但是我想先為一些重要字眼作註釋。當我在文中提到論證上帝存在的「理據」時，我所指的是支持上帝存在的論證。論證是一連串前設性的陳述，其功用是要引導出一個結論。論證可以是推論性的，也可以是歸納性的。推論性的論證中，當其前設是正確時，其結論也必然是正確的。歸納性的議論中，當其前設是正確時，其結論就很有可能是正確的。在下文，我會使用到這兩種不同的議論。

有三個重要的元素造就出好的論證：

第一，它必須是有效的。即是說，其前設必須是正確的；而其結論必須是合乎邏輯地從其前設引申出來的。

第二，它不能是一個循環論證。換句話說，你相信前設是正確的理由，不能基於其結論。不然，你會

有以下的論點：「上帝是存在的和我是猴子的近親，二者之間必須擇其一。我不是猴子的近親，所以，上帝存在。」這也算是一個有效的論證（它有正確的前設，也合乎邏輯）。可是它是循環論證。因為你相信第一個前設的唯一理由，是你早已認同了其結論。

最後，論證的前設必須較其反對的理由更為可信。一個好的論證並不一定要令我們對其前設的真確性百分百肯定。好的論證中，部份前設十分可信，同時間，部份前設只是稍稍較反對的理由可信。但只要一個陳述是較反對的理由可信，你便應相信它而非否定它；它也可以成為一個前設，在一個好的論證中派上用場。同樣，一個論證上帝存在的好論證，並不須要肯定上帝的存在。當大多數人說：「你不能證明上帝的存在！」時，正是想得到肯定。若我們把「證據」等同於百分百肯定的話，我們可以同意他們所說：「我們不能證明上帝的存在！」，也不再堅持說我們有很好的理據或論證去支持上帝是存在的。所以，如果有人反對我們論證中的一個前設說：「這可能是……而提出一些其他選擇，我們可以樂於同意。然而，人可以隨意地提出很多可能性極低的方案。問題並不是反對論證中某一個前設的理由是否有可能（或甚至可信），問題是那反對的理由與那前設比較下，是否更加可信。若不然，我們理應相信那前設。

可信性在很大程度上取決於個人的觀點。有一些人會認為某個前設可信，同時一些人卻反對。同樣，有一些人認為某一論證是好的論證，又有另一些人認為這是個差勁的論證。基於我們不同的背景和偏見，這樣的情況是不足為奇的。當遇到不同的看法時，我們須探討得再深入一些，還須釐清我們認同或反對某前設時所持的理據是甚麼。這樣，我們可能發現原來錯的是我們。要知道，你可以為一個真確的結論作出差勁的論證呢！但是，我們可能發現和我們論證的那人根本沒有好的理據去否定我們的前設；又或者他的否定是基於錯誤的資料、對證據的無知或謬誤的反對。這時，我們可透過提供更好的資料和證據遊說他，或溫婉的糾正他的錯誤。另一方面，我們也可能會發現他否認我們的前設是因為他不喜歡那前設所帶出的結論，而為了迴避那結論，他否定那個他本應認為可信的前設。

這也道出了在上帝的存在的論證的一個重要特性——這論證對個人有重大的意義，在探討這論證時所持的心態有著舉足輕重的影響。這使我想起英國神學家巴刻（J. I. Packer）提到對上帝有興趣的兩種不同的人：³ 一種人就如旅客在炎熱，沙塵滾滾的道路上行走；另一種人則如坐在路旁小屋上的陽台的旁觀者。旅客和旁觀者同樣對這條道路及其旅程感興趣，也可以彼此討論這道路可到達甚麼樣的地方，當中的旅程

是如何艱辛等等。然而，旅客與旁觀者有著天淵之別：旅客是真實地在道路上經歷旅程中的一切，而旁觀者對這道路的其旅程的興趣是純理論的，他們根本沒有往任何地方去。

同樣，對上帝存在有興趣的也有這兩種人；我發現一個「旅客」與一個「旁觀者」面對上帝存在的論證的態度是截然不同的。一個真誠尋找上帝的人對上帝的存在所抱的開放態度是許多「旁觀者」所沒有的。他會謙卑和熱切地去發掘有關上帝的證據，如找尋失散了的所愛般。任何有關上帝存在的線索也會使他興奮和燃點希望。這並不是說他變得輕易受騙，而是他尋找上帝的態度是帶著對上帝的渴望和開放。

相反，「旁觀者」常對上帝無動於衷，甚至敵視上帝。例如哲學家尼蓋爾（Thomas Nagel）這樣說：

我希望無神論是真實的。一些我所認識最聰明及有知識的人卻是虔誠信徒，這令我感到不自在。我不相信上帝，我也自然地希望自己所相信的是對的，但不止於此，我希望沒有上帝！我不喜歡有一位上帝存在；我不喜歡有上帝存在的宇宙。⁴

明顯地，這樣的人面對有關上帝存在的論證時會抱著與「旅客」完全不同的態度。他們並非尋找上帝，

而是尋找細微的漏洞。他們並不接納論證的結論，而會極力否定論證中某一個前設，縱然反對的理由是多麼難以置信。當我們遇到一些論證是支持我們所不喜歡的結論時，我們總有一條懷疑論的「熱線」，讓我們很方便地接上。但當遇到一些結論是與我們自己的哲學和信念相同時，這條「熱線」卻變得多餘。就如許多偽善的「旁觀者」在遇上上帝存在的論證時，他們會接通懷疑論；但在他們日常生活中，那種懷疑的態度是永不會派上用場。假如有人以「旁觀者」對待上帝存在的懷疑態度對待日常事務，恐怕他們將不能正常的生活下去！例如在面對宇宙始源的證據時，有相當數目（多得令我驚訝）的無神論者，會說宇宙只不過是從虛無中無緣無故地爆出來。但在生活其他範疇中，他們會否接受如此解釋？例如，為何在銀行經理的公事包裡發現\$10,000元失款？這些失款是否無緣無故地在公事包裡爆出來呢？對「旁觀者」來說，有關上帝存在的議論是最好玩的智力遊戲。他們不會真的期待或希望最終尋找到上帝。

如果上帝存在，我們就不能與祂玩智力遊戲。相反，我們必須以開放、敬畏及謙卑的態度去面對祂。如果我們是「旅客」，我們會帶著情感（而非懷疑）去面對有關上帝的議論。而那些所謂的「懷疑的探索者」（Skeptical inquirer）根本就不是探索者，他只不過不想

相信。因此，我們也必須以開放的心靈去面對我以下所分享的論點。

作為走在人生旅程上的「旅客」，我們的目標是瞭解事物的意義，以期嘗試明白這世界的情勢。有許多可靠的事實，讓我們知道上帝存在的假設是合理的。

第一個原因，上帝令宇宙的本源變得合理。

你曾否問自己這個宇宙是從哪裡來嗎？為何會有事物存在，而非虛無呢？通常無神論家指宇宙只是永恆地存在，就是如此。但肯定這是毫無道理。試想一想，如果宇宙從來沒有一個開始，即是說宇宙發生過的事件是無限的。但數學家認為在現實世界中，無限數目的概念是自相矛盾的。舉例：甚麼是無限減無限？這個在數學上來說，你會獲得一個自相矛盾的答案。舉例：如果你從 $\{0, 1, 2, 3, \dots\}$ 如此類推的數字中減去所有單數 $\{1, 3, 5, \dots\}$ 後，你會餘下多少個數字？答案是：無限個。因此，無限減無限就是等如無限。但假如你減去所有比 2 大的數字，還如下多少個數字？答案是 3 個。因此，無限減無限是 3！大家必須理解到，剛才兩個例子都是從相同數量減去相同數量，結果是得出自相矛盾的答案。事實上，你可以從零至無限中取得任何答案。由此可見，無限只不過是你思想中的概念，在現實中是不存在的。也許是

本世紀最偉大的數學家希爾伯特（David Hilbert）指出：「無限是不可在現實中找到。它既不是存在於大自然界，也不能為理性思考提供合理的基礎。無限所扮演的角色就純粹是一種概念。」⁵ 因此，由於過去的事件不單是概念，而是真實的，所以過去發生的事件必然是有限的。因此，發生過的事件不可能有無限多，相反，宇宙必須是有一個開始。

這結論是得到天文學及天體物理學的偉大發現的肯定。天體物理學的證據顯示出宇宙在150億年前有一次很大的爆炸中，即「大爆炸」中開始出現。物理上的空間及時間以及宇宙中的所有事物及能量就在這次「大爆炸」中被創造出來。因此，劍橋的天文學家霍伊爾（Fred Hoyle）指出「大爆炸」理論需要宇宙是從虛無中被創造出來的。這是因為，當我們時光倒流，我們便會到達一點，就是霍伊爾所指的宇宙「歸回虛無」的一點。⁶ 因此，「大爆炸」模型是需要宇宙有一個開始，並且它是從虛無中被創造出來的。

但這對無神論者來說是相當尷尬的。所以牛津大學的肯尼（Antony Kenny）催促道：「大爆炸的支持者，至少如果他是無神論者的話，必須相信……宇宙是來自虛無，由虛無所造。」⁷ 但肯定的是這是不合理的！出自虛無，就只有虛無。在各個層面上，無神論者都知道這個事實。偉大的懷疑論者休謨（David

Hume) 寫道：「但讓我告訴你，我永不會提出一個如此荒謬的提議：有東西會無原無故地出現。」⁸ 當代無神論哲學家尼爾森 (Kai Nielsen) 舉了一個例子：「假如你突然聽到一聲巨響……你問我：『甚麼造成這巨響呢？』我便答：『沒甚麼，它就是發生了。』你可能不會接受。事實上，你會覺得我的答案有點莫明奇妙。」⁹ 這一下巨響與大爆炸都是一樣，不會無緣無故地發生的！所以為何宇宙會存在而虛無一物呢？到底宇宙從哪裡來？宇宙的形成一定有其因由。如偉大的科學家艾丁頓爵士 (Sir Arthur Eddington) 所說：「宇宙的開始引起很多不能解決的難題，除非我們同意以超自然的角度的去處理它。」¹⁰

就上述論點，我們作出以下總結：

1. 任何曾開始出現的事物都有其原因。
2. 宇宙有一個開始。
3. 所以宇宙有其存在的成因。

若頭兩個前設是對的，結論必然成立。

從宇宙成因的本質來說，作為空間及時間的成因，這超自然的宇宙成因必須是無前因的，不改變的，無時間性的及非物質的。它必須是無前因的因為我們不可能有無限的因果連鎖。在宇宙之外，它必須

是無時間性的，所以就會是不改變的，因它創造了時間。而因它也創造了空間，所以它必須是超越空間的及非物質的。

再者，我更指出，它必須是人格化的。除此之外，一個沒有時間性的成因怎會產生一個有時間性的結果，如這宇宙呢？假如這成因是一套機械地運作的必須及充足的條件，那麼這成因是不可能沒有產生結果而存在的。舉例，水凝結成冰的成因是溫度低於攝氏零度。如果從永恆的過去中溫度就一直低於零度，任何的水都早已在永恆的過去中凝結成冰。那就不會有一些水在有限的時間之前才開始凝結成冰。因此，如果一個成因是永恆地存在，其結果就必須是永恆地存在。令到一個無時間性的成因導致一個有時間性的結果的唯一辦法是，這成因必須是人格化的媒介，即他可自由選擇在時間裡製造效果，而不用任何的先決條件。舉例：有個人從永恆便一直坐下，他卻可以自由決定何時站立起來。因此我們發現到的不單是宇宙的超越性成因，也發現其人格化的創造者。

這個論點有甚麼可以被反駁的地方？前設一：「任何曾開始出現的事物都有其原因」，它相比其相反的說法看來是十分明顯的。但是有一班無神論者為要避免這論點的結論，便否定了前設一。有時有人說次原子物理學可為前設一提供一個例外，因為在次原子

的層面中，有些事件的發生被認為是無前因的。同樣，某些宇宙本源的理論被解釋為顯示出整個宇宙是從次原子的真空中冒出來。因此，宇宙可算是所謂的「免費午餐」。

不過，這反對的意見是建基於誤解。首先，不是所有科學家都同意次原子事件是無前因的說法。今天很多出色的物理學家不同意這對次原子物理學的所謂哥本哈根解釋（Copenhagen Interpretation），並研究好像是玻姆（David Bohm）的預定論理論。¹¹ 因此，次原子物理不能被證實為前設一的例外。其次，就算根據傳統的非預定論的解釋，粒子也不是從虛無中產生的。它們是從次原子真空裡的能量中所發生變動而產生的，並非從虛無中產生。¹² 再者，我們可以同樣方法來看那些宣稱宇宙是從太初的真空中產生出來的宇宙本源理論的論點。¹³ 一些受歡迎的雜誌吹捧這些理論證明能「從虛無產生東西」，其實是不明白真空並不是虛無，而是一大片存有變動的能量的空間，它是有結構的，而且是受到物理定律所規範的。科學哲學家德樂特（Robert Delteete）準確地就此情況作出總結：「不能從一般的量子理論中找到基礎，宣稱宇宙本身是無前因的，更不用說宣稱宇宙從虛無中無前因地產生出來。」¹⁴

其他的無神論者曾指出，前設一只對宇宙中的事

物來說是真實的，但對宇宙本身卻不然。但這反駁是曲解了這前設的本質。前設一不是如引力定律或熱力學定律的物理定律，這些物理定律均對宇宙內的事物是有效的。前設一不是一個物理原則。相反，前設一是一個形而上的原則，一個關於事實本質的原則：一個存在物不能來自非存在物，即是說事物不能從虛無中無前因地產生出來。所以這原則可應用於所有實體上。因此，若說宇宙是從虛無中無前因地產生出來，這是在形而上學上荒謬的說法。就算當今其中一位最卓越的無神論者麥奇 (J. L. Mackie) 承認這種說法是難以置信的，他批評：「我自己難以接受從虛無中自我創造的說法，即使在給予無限的機會中也是如此。但如果真的是虛無，那裡會有機會呢？」¹⁵ 仔細思想一下吧。從無神論者的立場，在大爆炸前根本是虛無的，就連宇宙存在的可能性也沒有。但若連宇宙存在的可能性也沒有，到底宇宙怎可能存在呢？若說宇宙存在的可能性是以上帝的大能把它創造出來，這說法較為合理。

那麼前設二：「宇宙有一個開始」又如何？一般反駁這點的論據是：現代數學集合論 (Set theory) 證明了無限數可以在現實中存在。舉例：一個擁有無限成員的集 (set)：{0, 1, 2, 3……} 的確存在。因此，在現實的過去中曾發生過無限的事件是沒有問題的。

可是這反駁來得太急燥了。首先，不是所有數學家同意實際的無限存在於數學的世界裡。¹⁶ 他們認為連串的數字如 0, 1, 2, 3……只是潛在的無限，即是說，這些連串數字只是趨向無限，但它們永不會達到真正的無限。其次，在數學世界存在的概念不代表在真實世界中也存在。若說一些無限集是存在的，這只是假設了一個對話的領域，而這領域是假設受到某些公理及規則所統管的，在這樣的情況下人們才能說討論這些集。¹⁷ 在公理及規則裡，人們可以一致地談論這些無限集。但並不保證這些公理及規則是真實，或實際的無限數可以存在於真實世界中。再者，在任何情況下，實際的無限數的真實存在是違反了無限集論的守則。因為我們之前發現，無限減去無限會帶來自相矛盾的結果，因此無限集論只禁止這類的運算，目的是保存這理論的一致性。但在真實世界中，沒有事情可以阻止我們違反這條武斷的守則。如果我真的有無限顆的波子，我可以任意地用它們來運算減法或除法，但這只會帶出荒謬的結果。

有人說有時我們可以找到反例，證明實際的無限是可以存在的。舉例：是否每個有限的距離，均可以被分為 $1/2$, $1/4$, $1/8$ ……直至無限呢？這是否證實了任何有限的距離，都是有無限的部份呢？這個反駁的謬誤是一再混淆了潛在的無限與真實的無限。你可以按你所意願不斷去分割任何的距離，但這做法只是潛

在的無限，因你只是趨向無限而無法真正到達無限。如果你假定任何距離是由無限的部份組合而成，你只是犯了循環論證的毛病。你只是假設了反駁者想要證明的事：可以找到一個清楚的反例去反駁無限數不能在現實存在。

對於前設二在科學上的肯定，反駁者通常只引用含糊不清的資料，訴諸大爆炸理論以外的另一種理論，以指出宇宙沒有一個開始。但雖然這些理論是有可能的，科學家們已有壓倒性裁決：大爆炸理論比這些另類的理論更可信。它們的問題在於細節上，當你仔細研究時，你會發現根本沒有一個在數學上一致的宇宙模型如大爆炸理論般，能成功地作出預測或能被眾多的證據所確定的。舉例：有些理論如擺動宇宙論（Oscillating Universe，即宇宙在永恆不息地膨脹和收縮）或混頓膨脹宇宙論（Chaotic Inflationary Universe，即宇宙不斷地產生新的宇宙），它們均認為宇宙可以擁有無限的未來，但都只能擁有有限的過去。¹⁸ 真空起伏宇宙論（Vacuum Fluctuation Universe theories，即假定我們的宇宙是從一個永恆的真空中產生的）無法解釋如果那真空是永恆的，為何我們發現不到無限古老的宇宙。¹⁹ 由著名物理學家霍金（Stephen Hawking）所提出的量子重力宇宙論（The Quantum Gravity Universe theory）如果被真實地去解釋，仍然牽涉到宇宙的絕對起源，就算宇宙不是如標準的大爆炸

理論所說是由所謂的奇異點中產生的。²⁰ 總的來說，根據霍金所說：「差不多現在人人都相信宇宙及時間本身是在大爆炸時開始。」²¹

基於以上的證據，第一個論點的兩個前設似乎較其反駁更合理。因此，宇宙有位超越的創造者存在是合理的。

有時，人們抗拒這個結論是因為他們認為這是宇宙本源的假的解釋。他們駁斥說：「我們不能解釋不代表它是由上帝創造的。」但這種回應是對有關論點有所誤解。首先，這個論點是由演譯法所得出的論點。因此，只要前設是真實的，而邏輯推敵又是有效的，那麼其結論便是真的。至於這結論是否一個解釋是毫不重要的。這個結論是從前設中引伸出來，只要你接受其假設，你便不能反對其結論。再者，這論點沒有假定上帝要堵塞我們科學知識的漏洞。科學證據只是用作肯定前設二的真實，而這前設在宗教上的中立的，它可在任何的天文學教學書中找到。上帝的存在只有透過把前設一及前設二集合起來才得到的。最後，上帝存在的假設是一個真實的解釋，但它不是一個科學的解釋而是一個人格化的解釋。²² 它從一個媒介及其動機的角度來解釋其結果。我們經常採用這些解釋。舉例，假如你進入一個廚房，並發現水煲達到沸點，然後問我：「為何水煲會達到沸點？」我可能

給你的解釋是水煲是由傳熱金屬所造，當熱能從火透過傳熱金屬傳到水的份子時就會轉化為動能，這就是使水煲裡的水份子搖動得越來越快，直至它們被拋出去成為蒸氣。又或我可能說：「我煲水因我想喝茶！」這兩個都是合理的解釋，而在許多層面上只有人格化的解釋才是可用的。在宇宙本源的情況中，牛津大學的史永賓 (Richard Swinburne) 指出，宇宙的第一狀態是無法應用科學化的解釋，因為在它以前是虛無的。因此如果沒有一個人格化的解釋，如剛才我們所提出的，那宇宙的存在根本就沒有解釋可言，但這只是形而上的荒謬，因這就是說宇宙是無前因地從虛無中彈出來的。

有些無神論者反駁指這論點是毫無道理，因為原因是結果之前產生，而大爆炸前根本沒有一刻時刻。因此，上帝導致大爆炸的一刻，也是大爆炸發生過程的一刻。我們可以說在大爆炸前上帝是沒有宇宙而單獨存在，這不是從物理上時間而論，而是無差別的形而上時間而論或是完全沒有時間性（永恆），總之是進入了創造時間裡。各種的時間論不是毫無道理的。

有人說：「但如果宇宙必須要有一個成因，到底上帝的成因又是甚麼？」不過這問題正反映出他們對以上論點不是很留心。第一個前設不是說任何事物都有成因，而是說：任何曾開始出現的事物都有其原

因。這差別是很重要的。在前設一是建基於一個洞見：存在物不能從非存在物中產生，事物不能從虛無中產生。由於上帝從未開始存在，所以祂無需要成因，因祂從未被產生出來。這不是對上帝的特別優待，因為這正是符合了無神論者對宇宙的宣稱：它是永恆及無前因的。問題是現在無神論者的宣告變得支持不住，因宇宙的確有一個開始。

最後，有人會想：「但這不是假設上帝是無限的嗎？你說無限是不能存在的，那麼上帝是如何存在？」事實上，上述的論點是指出在現實世界中不可能有無限數量的東西存在。而上帝限本不是由一堆無限數量的東西所合成的！作為一個是非物質的存在，祂根本就不是由不同部份所組成的。當神學家論到上帝是無限時，他們是從上帝的特質上說，而非從祂的數量上說。他們指上帝是絕對的聖潔，不是受造，自我們存在，無所不能，無處不在等。這不是數學上的概念，因此是沒有矛盾的。

總的來說，根據宇宙的本源，我們似乎有一個很好的關於上帝存在的論據。

第二個原因，上帝令結構複雜的宇宙變得合理的。

在過去的三十多年，科學家已發現如我們的智能

生物的存在，需要依賴在大爆炸時複雜而脆弱的初始條件的平衡。科學家以往曾經相信無論宇宙的先決條件如何，最終智能生物也會產生。但我們現在知道我們的存在猶如在鋼線上行走般。似乎一個不利生命的宇宙的出現的可能性遠遠高於一個有利生命的宇宙的出現。智能生物的存在是依賴一些經過調校的初始條件，而調校的仔細度真是超乎理解和無法計算的。舉例，霍金曾預計，如果宇宙在大爆炸後擴張的速度在爆炸後一秒慢了 10^{17} 份之一，這樣宇宙就有可能收縮回成為一個火球。²³ 英國物理學家戴維斯（P.C.W. Davis）計算過，要達到合適於恆星（沒有恆星就不會有行星）形式的初始條件的可能性，是 $10^{1,000,000,000,000,000,000,000}$ 份之一。²⁴ 他再預計重力或弱力（weak force）只要轉弱了 10^{100} 份之一，便會阻止一個有利生物在存的宇宙。牛津大學的彭羅斯（Roger Penrose）曾計算過大爆炸的低熵（entropy）情況存在的可能性是 $10^{10(123)}$ 份之一。²⁵ 大約有50個類似這樣的數值和常數必須在大爆炸時微調好，宇宙才會容讓有生命的存在。這不但是每個數量都要微調好，而且它們比彼的比例也要微調精確。因此，這就是不大可能加上不大可能再加上不大可能，直至我們的思想充斥著這些無法理解的數字為止。

現在，有三個可能性可解釋這個令人矚目的微調宇宙的存在：自然律，偶然或設計。第一個解釋堅持

宇宙的微調是物理上的需要。可能有一條不為人知的物理理論可解釋為何宇宙會是這樣。宇宙必須是如此，不利生命存在的宇宙的可能性是零或相當小。相反，第二個解釋強調宇宙微調全歸因於偶然。它指出宇宙可讓生命存在純粹基於偶然，所以我們是幸運的受益者。第三個解釋則反對前兩者，它相信宇宙背後有個智慧的思想（Intelligent Mind），設計了容讓生命生存的宇宙。那三者中，哪一個最合理呢？

從表面上判斷，首個解釋較為不合理。它要求我們相信不容許生物存在的宇宙是物理上不可能的。但可以肯定這是可能的。如果物質與反物質存在的比例不同，如果宇宙膨脹緩慢了一丁點，如果宇宙的熵只是稍大一點，這些或更多的差異都會令宇宙成為不適合生命存在的，而這些差異在物理上完全是可能的。若有人堅持宇宙必須要讓生物生存的話，就是採取了激進的立場，他需要有強大的證據。但實際上我們沒有這種證據。因此，這個解釋根本上不大可能。

再者，我們還有較佳的原因去反對這個解釋。首先，我們的確有各種與現存的宇宙不同的宇宙模型。如萊斯利（John Leslie）解釋道：「那些認為宇宙中的定律和常數與現存的宇宙有些微差異是『物理上不可能』的宣告，已因各種物理理論的出現（特別是那些隨機失稱理論 theories of random symmetry

breaking)……而被侵蝕，它們展示出不同的宇宙是有可能被產生的。」²⁶ 如萊斯利所說，如果次原子不確定論是真實的話，這樣宇宙絕對有可能與現今的不同，因為數個物理變數是依賴一些次原子的過程，而這些過程本質上是隨機的。其次，就算自然定律是必須的，但仍然要有初始的條件。如戴維斯提出：

就算物理定律是唯一的，這不代表我們現存的宇宙是唯一的可能……物理定律必須加上有宇宙初始條件……目前沒有任何「初始條件定律」告訴我們這些條件與物理定律達成一致就是表示我們的宇宙是唯一的。相反……物理宇宙不需要一定像今天的樣子，可以是完全不同的。²⁷

宇宙初期不尋常的低熵的條件正是這樣看似任意的初始條件。有時有人會指出我們實際上不知道某些常數及數量的數值與現實世界有多少出入。但當這些需要被微調的變數的數量很多時，這些眾所週知但些微的不確便變得不太重要。舉例，即使那50個已知的數值中每個只有五成的機會是現實的數值，它們被微調的機會是 10^{17} 份之3。最後，如果只有一個物理上可能的宇宙，那麼這個復雜得令人難以置信的世界機器的存在可能正指證有個設計者的存在。有些理論家對於宇宙必須讓生命生存的假設稱為「強人本原理」

(The Strong Anthropic Principle)，這通常被看為是上帝存在的指示。物理學家巴羅 (Barrow) 和蒂普勒 (Tipler) 在他們所寫的『宇宙學人本原理』(Anthropic Cosmological Principle) 一書中說：「強人本原理……已有強烈的目的論色彩。這種概念在過去數個世紀中廣泛被討論，而且常被看為上帝存在的證據。」²⁸ 因此，第一個解釋一開始已看來不太合理，就算它是真的，也可能指向宇宙有一設計者。

至於第二個解釋（即宇宙的微調是基於機會）又如何？這個解釋的問題是，宇宙的微調是因著機會的可能性是低到完全不能理解的。學生或常人漫不經心地堅持「宇宙可以是隨機產生出來！」但他們通常對宇宙那超乎想像的微調毫不理解。他們永不會在其他人生的範疇上同意這假設，舉例：他們不會用這假設來解釋為何車房裡會有一架車出現。

不過，重要的是要明白到這不單涉及可能性極低的問題。不管怎樣，一些難以置信而不大可能的事件每日都在發生。舉例，你的存在正是某一精子與某一卵子的在不大可能的機會下結合而來的，但沒有人會因而推斷說這樣的結合其實是有人設計的。要消除一個機會假設的重點在於一個被理論家叫做「獨特或然率」(specified probability) 的概念：一件事件不但是不大可能發生，而且符合一獨立被發現的模式。²⁹ 一雙

黑猩猩能在打字機上打出任何順序的字母是不大可能的，但如果我們發現一首動人的十四行詩被打出來，我們便知道這不是盲目的機會所產生的，因為它符合了獨立的英文文法模式。同樣，物理學與生物學獨立地告訴我們，生命存在需要甚麼條件和宇宙的初始條件是甚麼。然後我們發現這些條件是如何難以置信地不大可能出現。正正是這獨特模式加上不大可能的或然率，使到這假設變得不合理。

有了這些資料，我們可以立刻發現某些人的謬誤，他們說任何宇宙的存在都是同樣地不大可能，因此無甚麼需要解釋。我們並不關心某些宇宙的存在的可能性，問題在於這容許生命存在的宇宙的獨特或然率。因此，要為這微調的宇宙作一個類比，那並非如一些機會假設的辯護者常用的：正如中獎券是難以置信及不大可能的，但總會有人中的。正確的類比應該是：要你抽出一個被混在數以億兆計的黑球中的白球。任何一個球被抽中的機會都是十分低的，但你極有可能抽出一個黑球，而非一個白球。同樣，任何一個宇宙的存在都是同樣地不大可能的，但要出現一個不容許生命存在的宇宙遠遠比出現一個容許生命存在的宇宙有可能。這微調的極低的獨特或然率正是機會假設的一個障礙。

無神論者如何跨越這障礙呢？有些思想家反駁

指，我們不應對宇宙的微調感到驚訝，因為如果宇宙不是被微調的，我們便不會活在這裡而感到驚訝！若我們現正活在這裡，我們便應期望宇宙是被微調的。但這推論是犯了邏輯上的謬誤。「我們不應為我們沒有觀察宇宙不容許我們存在的條件而感到驚訝」這句話是對的。若宇宙的條件不容許我們存在，我們跟本不會存在著去觀察它們。因此我們沒有發現這些不利的條件是不奇怪的。但從這句話我們不能因而推斷：「我們不應為我們觀察到一些容許我們存在的條件而感到驚訝。」若這些經過微調的條件是如此難以置信的不大可能，我們觀察到它們的確是令人驚訝的。

萊利斯提出一個很好的類比去顯示出反對者的推論的謬誤。試想像你出國旅行，被人捏造持有毒品而被拘捕，然後被拉到站在100位經過受訓的射擊手面前，所有的槍都指向你的心臟，要將你就地處決。你聽到有人發號司令：「預備！對準！開槍！」，然後你聽震耳欲聾的槍聲。然後，你發現你還生存，這100位經過受訓的槍手全都射不中！現在你有甚麼結論？「我想即使他們全都射失，我也不應為此感到驚訝。因為，如果他們沒有全都射失，我也不會站在這裡而感到驚訝。如果我仍活在這裡，我應該期望他們全都射失。」當然不會！你會立刻懷疑他們全是刻意射失的，整件事都是有計謀的，是某人基於某些原因而策劃的。你不應為你沒有看到自己死去而感到驚訝

(因為若果你已死了，你便不會在那裡發現這事)，但你應為你仍然生存而感到驚訝（基於所有射擊手射失是不大可能的）。你不會為你的生存訴諸於機會。

有些理論家為這機會解釋辯護，因而採取了一個很奇怪的假設：許多世界假設 (Many World Hypothesis)。根據這個假設，我們的宇宙只是許多現實中存在（而非只是有可能存在）的宇宙中的其中一員。為了確保在眾多世界中會有一個宇宙是單純因機會而偶然地被微調為容讓生命生存，他們更進一步提出有無數個的宇宙的存在（因此任何可能性都會實現），以及物理常數及數值都是隨機地被安排的（所以各個世界都不會完全相同）。因此，在眾多世界中會出現一個像我們這樣被微調的宇宙。我們不應為觀察到這些經過微調的條件而感到驚訝，因為如我們一樣的觀察者只會存在於這些被微調過的宇宙裡。

事實上，設計假設的反對者訴諸於這不可思議的假設，突顯出微調是無法以自然定律或單純的機會去解釋的。許多世界假設其實是一種對設計假設的間接恭維，因它認同宇宙的微調是需要解釋的。不過，到底許多世界假設是否與設計假設同樣合理呢？

這好像不是。首先，我們必須知道，許多世界假設相比宇宙設計者假設而言並不更科學化，也不是更沒有形而上的包袱，這是相對於宇宙設計者的假設而

論。科學家兼神學家鮑金霍恩（John Polkinghorne）說：「人們嘗試以『許多宇宙』這些假的科學術語來愚弄人，不過這是假科學。它只是一個形而上學的推測，或許有多個不同定律及環境的宇宙。」³⁰ 但作為一個形而上學的假設；許多世界假設不及設計假設般有說服力，因為設計假設較簡單。根據奧卡姆剃刀原則（Ockham's Razor），我們不應不必要地倍增原因來解釋一個結果。但假定有一宇宙設計者比假定有無限多的世界來得簡單。因此，設計假設較為可取。其次，我們根本沒有任何已知的方法去產生眾多的世界。無人能夠解釋如何或為何要有許多宇宙存在。再者，那些嘗試去解釋的理論也需要宇宙被微調的。舉例，有些宇宙學家訴諸於所謂的宇宙膨脹理論（Inflationary theories of the universe）去產生眾多的世界，但唯一一致的膨脹理論是林德（Linde）的混沌膨脹理論（Chaotic Inflationary Theory），它也是需要宇宙微調才可產生膨脹的。布朗大學的勃蘭登堡（Robert Brandenburger）寫道：「林德的方案沒有解決一個重要的問題，就是宇宙常數的問題。在林德的方案中，引起膨脹的力場會產生一個大得無可接受的宇宙常數，必須要人工地把它調較至零。這問題出現在所有膨脹宇宙模型中」。³¹ 第三，除了微調以外，沒有證據顯示眾多世界的存在。但微調同樣可作為宇宙設計者的證據。再者，宇宙設計者的假設再一次是更

好的解釋，因為我們有其他獨立的上帝存在的證據去支持這個設計者的存在。第四，許多世界假設面對著生物進化理論的嚴峻挑戰，這點我將會解釋。³²

首先，讓我們看看有關的背景：在十九世紀時德國物理學家玻爾茨曼（Ludwig Boltzmann）提出一個類似許多世界假設的理論，為要解釋為何我們的宇宙不會完全冷卻或熱力學均衡（thermodynamic equilibrium）的狀態，即能源平均地在整個宇宙中擴散。³³ 玻爾茨曼假設宇宙整體的確是存在於熱力學均衡的狀態中，但在整個宇宙中能源起伏不時發生，因此單靠機會便會有一些單獨的地區處於熱力學失衡的狀態中。玻爾茨曼指這些單獨存在的地區就是「眾世界」。我們不應因看見我們的世界處於高度不可能的熱力學均衡狀態中而感到驚訝，因為在某些世界中單純的偶然會使它們失衡，而我們的世界只是其中一個。

玻爾茨曼的許多世界假設的問題是：如果我們的世界單單是茫茫能源大海中的一點起伏，我們更可能觀察到較現在微小的失衡地區。為要讓我們存在，一個較少的起伏（即使因著巨大的意外而產生出我們的世界的起伏）的可能性要遠遠高遠於構成我們這宇宙的熵慢慢減少。事實上，如果採用玻爾茨曼假設會迫使我们將過去視為幻覺，恆星和行星都是幻覺，全都是「圖畫」而已，因為若假設宇宙整體是處於一個均

衡的狀況，這樣的世界的存在很有可能遠超於一個擁有真實的時間及空間的世界。因此，玻爾茨曼的許多世界假設已普遍被科學家們拒絕了，目前宇宙的熱力學上的不均衡狀態，通常會被視為是宇宙初始時異常地低的熵所帶來的結果。

許多世界假設還面對另一個另似的問題，這問題是有關微調的解釋。根據主流的生物進化論，若像我們一般的智能生物真是進化出來的話，也只會在接近太陽壽命的最後階段才會出現。機因變化及自然選擇的運作牽涉的時間愈少，智能生物進化的可能性就更低。

像人類這麼複雜的生物，在太陽的晚年才能進化出來的可能性遠遠高於在太陽的初年就出現。事實上巴羅及蒂普勒列出人類進化所必經的十個步驟，但每一步驟的可能性都低得難以置信，根本在太陽的壽命終結並把燒?地球前一個步驟也完成不了！³⁴ 因此如果我們的宇宙只是眾多世界中的其中一員，我們便極有可能發現一個非常古老的太陽，而非現時一個相對地年輕（只有數億年）的太陽。如果我們是生物進化的產物，我們也應該發現人類是在更古遠的行星上出現。事實上，引用許多世界假設來解釋微調的問題，最終只會造成一種奇怪的幻覺主義：我們所有的天文學，地質學及生物學有關太陽和地球的年齡的數據全

都是錯誤的，我們的地球和太陽的確十分古老，那些數據全都是幻覺。

許多世界假設的謬誤在於犯上了被或然率專家稱為「在毫無根據的情況下倍增自己的或然率資源」(Multiplying one's probabilistic resources without warrant) 的錯誤，即是說，武斷地增加某件事發生的機會，以求增加它發生的可能性。如果我們可以這樣做，任何事都可以不用解釋了。舉例，一位玩撲克紙牌的人每次都拿到四張A，而他的解釋是有無數的宇宙在進行撲克遊戲，在這眾多的宇宙中總會有一個宇宙裡面有人每次都拿到四張A，而這正正是我們的宇宙，那人正正是我！真好運啊！這種武斷地增加自己或然率資源的做法只會令到理性思考變得不可能。

因此，許多世界假設及它嘗試拯救的機會解釋都被推翻了。所以自然定律解釋及機會解釋都是不合理的。

我們可以就這第二個論點作出如下的總結：

1. 宇宙的微調是因著自然定律，或機會，或設計。
2. 它不是因著自然定律，也不是因著機會。
3. 因此，它是因著設計。

而設計解釋又有甚麼被反對之處？根據設計假設，有一位宇宙設計者的存在，他微調宇宙初始的條件以致宇宙可以容許智能生命存在。這個假設宇宙的微調提供了一個人格化的解釋。這個解釋合理嗎？

反對設計解釋的人認為這理論沒有解釋設計者本身的存在。有人說一個智能思想同樣擁有複雜的結構，所以如果宇宙需要解釋，這設計者也需要。如果設計者的存在不需要解釋的話，為何我們的宇宙又需要呢？

這個常見的反對是基於對這解釋的本質的誤解。一個解釋若要成為最好的解釋，一個被普遍認同的觀點是這解釋本身是不需要再被解釋的（否則，這種做法只會產生無限的解釋，以致所有事均變得無可解）。如果一種疾病的最好解釋是一種新的病毒的出現，醫生便不用解釋這病毒的存在來明白這疾病的形成。如果考古學家決定某些古蹟的最佳解釋是一個現今已滅亡的遠古部落，我們便不用先解釋這部落的來源才去確定這些古蹟是否由他們所建的。如果太空人在其他行星上找到智能生命的痕跡，我們不用先解釋這些生命的存在才確認這是痕跡的最佳解釋。同樣，我們是否有能力去解釋設計者的存在，也無損設計假設作為宇宙微調的最佳解釋的地位。

再者，思想的複雜性與宇宙的複雜性不是一個真

的類比。一個思想的概念可以是複雜的，但思想本身是極之簡單的，因它是非物質的實體而並不是由很多部份所組成的。再者，一個思想之所以為思想必須有某些特徵如：智能，意識及意志。這不是一些可有可無的特徵，而是在本質上不可或缺的。因此，要找一個複雜但不可或缺的宇宙來類比思想是很困難的。設計解釋的反對者無疑是混淆了思想中的意念（可以較複雜的）與思想本身（是較簡單的）。因此，假定在宇宙背後面有個非受造的思想與假定一個非被設計的宇宙是不可同日而語。

有時人們訴諸一些例子來反對設計解釋，這些例子是一些我們視為邪惡或有害性的事物。舉例有人說致命的細菌或腸寄生蟲是個複雜的實體，我們可否將這些東西歸因於一位神聖的設計者呢？

這個反對完全與設計假設無關，因宇宙設計者完全沒有對設計者的道德操守有任何的評論。一個細菌至是一條精子上的鞭狀體（寄生蟲更不用說了）都是複雜得難以想像，不能單單以自然定律或機會去解釋它們。³⁵ 它們的出現似乎不是質疑設計者的存在的問題，而是設計者的美善及善心。這個問題就是我們會考慮到的下一個論點：道德的論點。若我們以為道德的考慮可以推翻設計假設，就等如說一些殘酷的刑具背後沒有一個智能設計者！

因此，設計假設不像其他競爭者般是不合理的，而且它是我們每日都會採用和熟悉的解釋方法。因此它是宇宙微調的最佳解釋。

第三個原因，上帝令到世界上的道德價值合理。

如果上帝不存在，客觀的道德價值也不存在。當我們談及客觀的道德價值時，我指的是有效力和約束力的道德價值（不論任何人是否相信它們）。因此，舉例來說，大屠殺客觀上是錯誤的，就算納粹黨進行時認為它是正確，就算納粹軍在第二次世界大戰勝利，以及在滅族或向不認同他們的人進行洗腦等事上獲得成功。如果上帝不存在，道德價值也不會如此的客觀。

很多有神論及無神論者一樣同意這一點。舉例來說，羅素（Bertrand Russell）觀察到：

……倫理的出現是基於群體加諸於個體的壓力。人類……不是經常會本能地感受到對人群有利的慾望。因著擔憂個體只會按自己的利益行事，人群便發明了各種工具，以促使個體與整個群體和諧共處。其中一樣就是……道德。³⁶

圭爾夫大學（University of Guelph）的科學哲學家如斯（Michael Ruse）同意這點。他解釋：

道德是一種生物適應 (biological adaptation)，就如手、腳、牙齒。若把倫理看為某些客觀東西的合理宣告，倫理就只是幻覺。當有人說「愛鄰舍如同自己」，我明白他們認為自己在指向一些超過自己和超越自己的東西……然而……這種投射是全無基礎的。道德只是幫助生存及繁殖的工具……任何深層意義都是幻覺。³⁷

尼采 (Friedrich Nietzsche) 是上一世紀最著名的無神論者，他宣告上帝已「死」。他明白到上帝的「死」意味著生命的所有意義及價值已被破壞。

我認為尼采是對的。

不過我們要小心，這裡的問題不是：「是否必須信上帝才能品行端正？」我並不認為這是必須的。問題也不是：「我們能否在上帝以外認識客觀的道德價值的存在？」我想我們可以。問題也不是問：「我們能否在上帝以外建構一套適當的道德倫理系統？」由於我們假設人類是有客觀的道德價值，所以無神論者應該可以草擬一份道德律例，是足以令有神論者大至上同意的。

問題卻是：「如果上帝不存在，到底客觀的道德價值又會否存在？」正如羅素及如斯所說，如果沒有

上帝，也沒有什麼理據以支持由「智人」進化而來的集體道德是客觀真確的。究竟人有什麼特別之處？他們只不過是大自然偶然衍生的副產品。這大自然亦只不過是在殘酷和無知覺的宇宙中某處塵埃堆中，一粒極細小的塵粒上，剛剛（相對而言）進化出來的。這些全部註定要在短時間（相對而言）內個別地及集體地滅亡。對無神論者而言，某些行為（例如強姦）無助於爭取生物優勢或社會優勢，故此在人類進化過程中成為禁忌。但這完全沒有證明強姦是錯的。所以，強姦某人沒有什麼不對之處。因此，沒有上帝的存在就沒有絕對的對及錯，而這意識亦沒有加諸我們的良心了。

但問題是客觀價值實在地存在，而我們都深知這一點。我們沒有理由否定道德價值的客觀事實，正如我們無法否認自然世界的客觀事實一樣。如國際特赦組織（Amnesty International）的行政總裁海利（John Healey）在其籌款信寫道：「我寫此信給你們，因我認為你跟我同樣有這深度的信念，就是有某些絕對的道德價值存在。不論是虐待，政府批准的謀殺，抑或是「失蹤」，沒有一樣是較小的罪惡。這些都是對抗我們每一個人的暴行。」³⁸ 強姦，暴行及虐兒等的行為不單是社會上不可接受的行為，這也是道德上令人憎惡的。有些事情實在是錯的。同樣，愛心，平等及自我犧牲是好的。但如果上帝不存在，道德價值便無法存

在的話，那麼道德價值存在時，邏輯上上帝就會無可避免地存在了。

我們總結上述的議論如下：

1. 如果上帝不存在，客觀道德價值就不會存在。
2. 客觀道德價值存在。
3. 所以上帝存在。

讓我們看看可能反對此議論的觀點。

有些無神論哲學家無法忍受這結論，但又認為一些如強姦或虐兒的行徑是道德上的並非中立行為，他們嘗試提出在無神的情況下有客觀道德價值，因此否定了前設一。讓我們稱這為另一類的無神論道德現實主義 (Atheistic Moral Realism)。無神論道德現實主義者堅稱道德價值及責任是存在於現實中，但卻不是依賴進化或人類的意見，但他們堅持道德價值及責任不是建基於上帝。進一步來說，道德價值是沒有任何基礎，只是單單存在而已。

我必須承認這種想法是令我無法理解的，就如你想嘗試保存你的蛋糕，而又同時把它吃掉一樣。若舉例說公義這道德價值單單存在，這有什麼意義呢？我根本無法理解之。我明白人之所以為公義是什麼，但無法理解若沒有人存在，公義何以自己單單存在。道

德價值以人的屬性的形式存在，而不是一些抽象概念。無論如何，我無法理解道德價值如何以抽象概念的形式存在。無神論道德現實主義者似乎缺乏道德價值存在於現實世界的理據，而只是不智地讓它們浮游在現實中。

第二，道德職責或義務的本質似乎與無神論道德現實主義不大相符。為著推論之故，讓我們假設道德價值獨立於上帝地存在。假設這些價值如憐憫、公義、愛、包容等單單存在。這如何會演變成為我的道德義務呢？為何我會有道德職責（例如對人憐憫）呢？誰人或甚麼將道德義務放在我身上呢？倫理學家泰勒（Richard Taylor）指出：「職責猶如欠債……但欠債必然是欠某人或某些人的債。沒有負責的對象，也沒有職責……」³⁹ 上帝令道德義務合理，因為祂的命令構成我們的道德職責。泰勒寫道：「我們的道德責任……是上帝所施加於我們的……但如果這位超然於人類之上的立法者不在考慮之內，道德責任這概念還有什麼意義呢？……在上帝以外，道德責任的概念會失去意義，是難以理解的。」⁴⁰ 因此，作為無神論道德現實主義者的泰勒認為我們確實是沒有道德義務，就是沒有對錯之分。儘管無神論道德現實主義者討厭這說法，但從泰勒的無神論立場中可清楚看出就算道德價值因某些原因存在，他們也沒有實踐道德職責的理據。

第三，若說某些生物盲目地在進化過程中產生，是為要對應抽象地存在的道德價值，這根本是不大可能的說法。仔細一想，這種巧合根本難以置信。這就像說道德世界一早知道我們會誕生。若說自然世界及道德世界是由上帝這位設計者及法律頒佈者所支配及管理，總好過說兩個完全獨立的世界秩序只是偶然結合了。

因此，對我來說，似乎無神論道德現實主義並非一個很可信的觀點，但基本上已是哲學家的折衷方案，因為他們已對無神論思想中的道德虛無主義或無意義不感興趣了。

那麼前設二「客觀的道德價值是否存在？」我們曾遇過某些人否認客觀的道德價值存在。我同意他們的說法，因為假若沒有上帝的話，道德價值不過是社會生物進化下的產物或個人喜好的演繹。但我不認為這就是解釋道德價值存在的答案。有些人犯了起源謬誤的毛病，嘗試透過找出事物本源來否定它。舉例來說，一名社會主義者為要嘗試駁斥你對民主政府的信念，便會說：「你相信民主是基於你在一個民主社會長大。」這便是起源謬誤的說法。就算這是真實的，就是你的信念取決於你的文化背景，這也絕對未能顯示出你的信念是錯的（想一想那些受了身處文化環境影響的人相信地球是圓的）。一個概念的真實性並非

建基在該概念如何源起。同樣，道德價值也是如此。但如果我們是在漸進地發現（而非發明）道德價值，那麼，對道德範疇的理解是漸進及可犯錯的，它並不會衝擊這範疇的客觀事實；正如對物理世界的理解也是漸進及可犯錯的，它也不會衝擊物理世界範疇的客觀事實。我們知道客觀的道德價值是存在的，因為我們清楚理解它們的某些部分。發現它們存在的最有效方法，就是描述那些是非對錯明顯的道德處境，例如：虐兒、亂倫、強姦、種族清洗、種族主義、焚燒巫婆、裁判所等事件。如果有人未能看出這些事件的客觀道德事實，那麼他是有道德上的缺陷，就如一個色盲的人未能分辨紅色和綠色，我們沒有理由因而質疑自己看得清清楚楚的道理。

從上述兩個前提的事實可邏輯地得出這個結論(3)：因此，神是存在的。現今有很多無神論者反對將道德價值建基於上帝。有時有人說當我們堅稱「上帝是美善」時，我們必須有些關於「美善」一詞的獨立解釋。如果「美善」只被界定為上帝的作為，這樣「上帝是美善」就是說：「上帝就是上帝」，這是沒有什麼意思的。

不過，這異議混淆了知識的層次與本質的層次。在知識的層次中，我們不可在上帝裡獲取「美善」的概念。我們從世界中及與他人相處的經驗中得知何謂

「美善」。不過這沒有提出「美善」是從哪裡來。在知識的層次中，「美善」的概念可能在上帝的概念之先，但在本質的層次中，「美善」植根於上帝。

很多時，有人會引用柏拉圖的歐梯佛羅論點（Euthyphro Argument）來反對將價值建基於上帝。這論點提出了一個兩難：基於上帝的命令有些東西是良善的，或者基於某些東西本是美善的所以上帝才發出命令。如果你說某些東西的美善是基於上帝的命令，這就會隨意地界定對與錯，因為上帝可以命定那些仇恨、殘忍、殘暴的行徑等為美善，這樣我們便有道德義務去做這些事，這看來有點瘋狂。另一方面，如果上帝命令某些東西是基於它本身的美善，這樣美善便與上帝無關。因此，道德便不會是建基於上帝的命令了。

柏拉圖自己對此兩難有一個解決方案，就是建構第三個說法：上帝是那美善。那美善是上帝自己的道德本質。即是說，上帝必須是聖潔、慈愛、仁慈、公義等，而上帝的屬性便建構出那美善。上帝藉著一些命令向我們表露祂的道德本性，這些命令便成為我們的道德職責。因此，上帝的命令不是隨意的，而是從祂的本質流露出來的。這些東西也是上帝性情的必然表達。

無神論者可能堅持：「為何要用上帝的本質建構

出那美善？」一方面，除上帝以外別無其他選擇了。我們需要一些終極的解釋，一些爭論的終止點，而且我們已討論過沒有上帝便沒有客觀的道德價值。因此，如果有道德價值的話，這些價值便只能建基於上帝。另一方面，上帝的本質是美善準則的一合適的終止點。按定義，上帝是配受敬拜的。當你想想甚麼人值得敬拜時，你便會發現只有能體現所有道德美善的那位是配受敬拜的。

因此，上帝令到倫理合理，而無神論則不能。因此，除形而上學及科學上的論點之外，我們也有足夠的道德理據以證明上帝的存在。

這道德理據亦有助解決關於宇宙設計者的道德本性的問題（設計論所提出的）。我們認為世界上的道德邪惡並不否定上帝的美善；相反卻證實了上帝的美善。我們認為：

1. 如果上帝不存在，客觀的道德價值便不會存在。
2. 邪惡存在。
3. 因此，客觀的道德價值存在（有些東西是絕對邪惡）。
4. 因此，上帝存在。

因此，邪惡吊詭地證實了上帝的存在，因為沒有上帝，就沒有善惡之分。值得注意的是這爭論顯示出上帝與邪惡的兼容性，而沒有解釋為何上帝會容許邪惡。這完全是另一個問題，在別處也有所討論。⁴¹ 儘管這裡沒有為這問題提出答案，目前的論點足以證明邪惡不單未能否定上帝的存在，反而邪惡的出現是需要上帝的存在。

第四個原因，上帝令到耶穌的人生，死亡及復活變得合理。

歷史人物拿撒勒人耶穌是個出眾的人物。新約評論家都同意歷史上的耶穌以滿有神聖權能出現是前所未有的，這權能是指他站在上帝的位置出現及講話。正因如此，猶太領袖促成釘祂十字架之刑，以懲祂說僭妄話干犯上帝之罪。他宣稱在他裡面上帝的國度已經降臨，就是透過他行神蹟奇事及趕鬼時彰顯上帝的國度。在這宣告中，最重要的證明是他從死裡復活。如果耶穌真的從死裡復活，這樣我們便有一個顯著的神蹟，成為上帝存在的證據。

當談論這個課題時，我不會視新約為上帝所默示而絕對無誤的書。我只會把它看為第一世紀中蒐集了一般的希臘文記錄而流傳到我們的書。因此我不會為福音書的無謬誤性辯護。現在我只關注兩個問題：首

先，既有的證據如何建構出拿撒勒人耶穌的生平是可信的事實。其次，如何最有效地解釋這些事實。

讓我們先處理第一個問題。關於歷史上耶穌的生平，至少有四個事實是廣為當今新約歷史家所接受。值得強調的是這些歷史家不只是保守派學者，而是包括主流派的新約學者。

事實1：耶穌被釘後，由亞利馬太人約瑟把他安葬在墳墓裡。這事實十分重要，因為安葬耶穌的地點是耶路撒冷內的猶太人及基督徒所認識的。新約研究者已建構出耶穌安葬的真憑實據，如下：

1. 耶穌的安葬已在十分古舊的資料中得以證實，這些資料是記載於保羅寫給希臘哥林多教會的第一封信中。在此信的末部，保羅寫道：

「我當日所領受又傳給你們的，第一就是基督照聖經所說為我們的罪死了，而且埋葬了，又照聖經所說，第三天復活了，並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看。」

（林前十五：3-5）

這段在保羅書信中的文字充滿著閃語特色，實非保羅本身的風格。寫成的時間可追溯至耶穌釘死

後的五年內。注意這段文字的第二行是指耶穌被埋葬。一方面我們可以將這段四行的經文跟福音書比較一下。另一方面，也將這段經文跟保羅在使徒行傳中的講道比較，便會發現第二句概括了耶穌被安葬在約瑟墳墓裡一事。

2. 安葬的事蹟是馬可寫福音書時所採用的古舊材料。馬可福音被認為是最早的福音書，所以明顯地馬可所採用的史料是十分接近耶穌的在世之年。因此，從馬可及保羅的資料中可獨立地證實耶穌被葬一事。
3. 亞利馬太人約瑟是猶太公會的一員，因此有份將耶穌定罪。所以他不可能是基督徒「捏造」出來的虛構人物。初期基督徒群體十分敵視猶太領袖，因為在基督徒眼中，猶太領袖利用司法手段殺害耶穌。因此，正如已故新約學者白朗（Raymond Brown）所說，約瑟安葬耶穌一事是「大有可能」的，因為指基督徒捏造猶太公會成員為耶穌安葬一事「簡直是令人費解」。⁴²
4. 安葬的事件缺乏任何神話傳說發展的跡象。即使是本世紀最具批判性的新約學者，布特曼（Rudolf Bultmann）也宣稱：「除了那些婦女的見證外，這是一件歷史事實，完全無傳說的成分可

言。」⁴³ 研究馬可福音的著名學者泰勒（Vincent Taylor）指出儘管布特曼這個評價是「過於保守……埋葬故事是屬於最佳傳統的。」⁴⁴

5. 沒有其他有關耶穌被埋葬的故事存在。如果耶穌的埋葬故事是真實事件發生後很久才出現的傳說，奇怪的是這傳說卻完全沒有原本真實事件的痕跡，也沒有其他版本的傳說在坊間流傳。埋葬故事的傳統的一致性印證了福音書相關的記載的可信性。

根據上述及其他的因素，大多數的新約評論家一致同意耶穌是由亞利馬太人約瑟所埋葬。根據已故劍橋大學的羅便臣（John A.T. Robinson）所說，耶穌安葬於墳墓裡一事是「關於耶穌最早及最能被考實的事實」。⁴⁵

事實2：釘十字架後的星期天，耶穌的空墳墓是被一班跟隨他的婦人所發現。就著這個結論的理據，大多學者提出以下原因：

1. 保羅所傳遞的古舊資料中已暗示了空墳墓的事件。這可從兩方面看到。第一方面，「他復活了」是寫在「他被埋葬」之後，這暗指空墳墓的事件。第一世紀的猶太人是不會這樣思想的。事實上，耶穌的空墳墓事件得以證實，是透過將之

跟福音書的記載及使徒行傳中對空墳墓的描述作出比較。第三句概括了空墳墓的故事。

第二方面，「第三天」可能是指婦女們發現空墳墓的一天。簡括來說，為何復活是發生於「第三天」而不是第十天呢？或第七天？最有可能的答案是耶穌被釘後第三天，根據猶太人的計算，這天是婦人們發現空墳墓的一天，所以順理成章地復活是於這天發生。因此，在保羅的資料中，我們就空墳的事件找到兩個十分早期的資料。

2. 空墳墓的事蹟是也馬可的古舊材料中的一部份。馬可的材料沒有只停留在耶穌的埋葬，而且還記載了空墳墓的事蹟，這事蹟在口述上和文法上跟安葬事蹟緊緊相連。因此，關於空墳墓的事實，我們有著十分早期及獨立的證據。
3. 這故事很簡單而沒有神話傳說的誇張描述。在馬可福音中，婦人們在星期天的大清早來到空墳墓，並發現大石已被移開及墳墓是空的。她們遇見一個天使，他向他們宣告耶穌已復活，並將會在加利利出現。然後她們慌張及安靜地離開空墳墓。要看清楚馬可福音的敘述怎樣簡潔，就得將它跟第二世紀及之後的典外福音書的記載作比較。舉例來說，在被稱為彼得福音的記載中，墳

墓是由一名羅馬守衛、所有猶太祭司長、法利塞人，以及一大班來自附近鄉郊的群眾所包圍。突然間，在晚上有聲音從天上傳來，石頭自己移離墳墓的門口。然後有兩名天使從天而降進入墳墓。然後兩名天使扶著耶穌離開墳墓。兩名天使的頭伸展到浮雲之處，但耶穌的頭更超越雲層。接著，有十字架從墳墓走出來。有聲音問道：「你有否向睡了的人傳道呢？」十字架回答：「有。」這樣的描述就是真正的傳說，它充滿著各種護教及神學主題的色彩，而這些很明顯在馬可福音裡是看不到的。最多人們只能說天使的描述是誇大了，刪除了這部份後其他的記載簡潔得令人驚訝。

4. 耶穌的空墳墓很大可能被婦女們所發現。在猶太人社會裡，法庭不批准她們作證人。有鑑於此，婦女竟然是發現耶穌空墳墓的人，這是何等的驚天動地！任何後期的傳說故事都會將發現空墳墓的人變成男門徒，如彼得或約翰。要解釋空墳墓的主要見證人是婦女而非男人，最好的解釋就是她們的確最早發現空墳墓。福音書作者只是如實地記載這令他們驚訝及尷尬的事實。
5. 猶太人對復活的宣告最早期的回應也假設了空墳墓。在馬太福音第廿八章，我們發現這回應。到

底猶太人對門徒宣稱「祂從死裡復活」有何反應呢？以為這些門徒喝醉了新酒？以為耶穌的屍首仍存放在山邊的墳墓裡？不是。他們的反應是：「他的門徒來把他偷去了。」（馬太福音廿八：13-15）用一秒時間想一想這反應。「他的門徒來把他偷去了。」猶太人對復活的宣告最早期的回應，是從嘗試解釋屍首遺失方面著手！因此，我們從初期教會的敵人中取得空墳墓的證據。

以上已足以顯示（雖然可以說更多）為何研究復活的奧地利專家克蘭默（Jacob Kremer）這樣說：「直至目前為止，大多數的釋經家堅持聖經中有關空墳墓的宣告是可靠的。」⁴⁶

事實3：在不同場合及處境中，不同的人及群體親身遇見復活後的耶穌。這個事實是受到世界各地的新約學者所接受，原因如下：

1. 從保羅所列舉出見證耶穌復活的目擊者名單看來，得以保證耶穌實在復活了。保羅這樣說：「並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看。後來一時顯給五百多弟兄看，其中一大半到如今還在，卻也有已經睡了的。以後顯給雅各看，再顯給眾使徒看。末了也顯給我看。我如同未到產期而生的人一般。」（林前五：5-8）

鑑於這些是早期的資料以及保羅個人對這些見證人的認識，這些耶穌復活後的顯現故事不可看作傳説般摒除，反要視它們為真實的事件。

2. 在福音書中記載了多個可以獨立證實的耶穌顯現事件。例如：路加及保羅證實彼得遇見耶穌；路加，約翰及保羅又證實十二使徒遇見耶穌；約翰及馬太又證實婦女們遇見耶穌；馬可，馬太及約翰又證實耶穌曾在加利利出現。由於耶穌顯現的事件都可用不同的獨立來源來證實，故雖然無法證明個別顯現事件的歷史性，但卻不可否認最初期的門徒的親身經歷。

就算持懷疑態度的德國新約評論家路達文（Gerd Ludemann）也這樣總結：「我們可以看彼得及門徒在耶穌死後遇見復活的基督為歷史事實。」⁴⁷

最後，事實4：十一位門徒突然真誠地相信耶穌從死裡復活，儘管他們本身沒有這個意向。試想一下門徒面對耶穌被釘死的處境：

他們的領袖死了。猶太人一直期望彌賽亞為他們打敗敵人，卻從未想像過他會被定為罪犯而羞辱地被處死。

根據舊約律法，耶穌被處決一事反映出他是一個

異端信徒，一個受上帝咒詛的人。

猶太人相信在世界末日眾人從死裡復活以先，一個人死後是不會從死裡復活並邁向榮耀不朽之境界。不過，十一門徒突然強烈相信上帝將耶穌從死裡復活過來，甚至甘願以死去見證這事實。爾慕尼大學（Emory University）新約學者莊遜（Luke Johnson）指出：「初期的基督徒運動需要一種強大而富改革性的經驗來推動。」⁴⁸著名英國學者韋特（N. T. Wright）總結道：「這就是為何我作為一個歷史學者，無法解釋初期基督教興起的原因，除非耶穌真的復活了，只留下了空墳墓。」⁴⁹

總括來說，關於拿撒勒人耶穌的生平共有四個事實，這些是獲得大部分學者的贊同。他們均曾寫過關於這樣的課題：耶穌由亞利馬太人約瑟埋葬、耶穌的空墳墓被發現、祂死後以肉身顯現，以及十一門徒相信耶穌已復活。

但這引發出我們的第二個問題：如何最有效地解釋這四個事實？我認為最有效的解釋方法是目擊者的見證：「上帝使耶穌從死裡復活」。

在歷史學者麥可克雷夫（C. B. McCullagh）在《評鑑歷史資料》（*Justifying Historical Descriptions*）一書中，列舉出六種測試來決定什麼是最有效解釋歷史的

事實。⁵⁰「上帝使耶穌從死裡復活」的假設已通過這些測試。

1. 這假設具有很大的解釋空間：它解釋了為何墳墓是空的，何解門徒看見耶穌死後以肉身顯現，以及基督徒信心形成的因由。
2. 這具有很大的解釋能力：它解釋了耶穌屍首失蹤的原因，以及解釋了耶穌被公開處決後仍不斷出現在人前等等。
3. 這是很有可能的：基於耶穌本身獨一無二的生平及宣告的歷史背景，所以耶穌的復活是合理的，因這事件給他激進的宣告作了神聖的確認。
4. 這不是突發或策劃出來的：這需要一個附加的假設：就是上帝存在。
5. 這與所認受的信念相符：「上帝使耶穌從死裡復活」的假設沒有跟人不曾自然從死裡復活這種所認受的信念發生衝突。基督徒全心全意地接受這信念的同時，也接受上帝使耶穌從死裡復活的假設。
6. 在符合（1）至（5）的條件上，這假設超越任何其他對立的理論。古往今來，有很多對上述事實的其他解釋出現，如陰謀論，假死論和幻覺論

等。這些理論大都已受到當代普世學術界所反對。事實上，沒有一個從自然主義立場出發的復活假設能吸引很多學者。

因此，最有效解釋上述事實的說法就是上帝使耶穌從死裡復活。現在，不容置疑地，大部分學者會認為這結論不會為嚴謹的歷史學者所認同。這並不是因為他們有更好的解釋：舊理論如「門徒偷走屍體」或「耶穌不是真的死了」已為當代普世的學者所反對。事實上，我們無法用自然主義的角度來解釋上述的事實。拒絕接受復活為歷史事實的人根本未能就上述事實提供任何解釋。

我可以理解到歷史學者對此課題會持保守的立場。有歷史學者可能會選擇不可知論。但肯定的是我們不但是歷史學者，也是需要尋找生存意義的人類。我們是旅客，並非只是旁觀者。我們不可被禁止作出這個結論。基於所有自然主義的解釋都失敗，若一個理性的人相信神聖的奇蹟在頭一個復活節的早上發生了，他絕無被責之懼。

再者，我們嘗試問深一層，就是為何大部分的歷史學者會對復活假設持保守立場呢？答案很簡單：復活是一個神蹟，路達文（Gerd Ludemann）曾說：「歷史批判學……不會考慮上帝介入歷史這一點。」⁵¹ 因

此，復活一事在歷史上無法成立，在你坐下來研究證據之前已被否決了。到底路達文如何支持這認為神蹟不大可能的重要前設呢？他所提出的只是數句休謨（Hume）與康德（Kant）的說話。他說：「休謨……展示了神蹟可被界定為『沒有任何見證足以建構出來的東西。』⁵² 對他來說，復活的神蹟性概念「是自從康得以來已不堪一擊的哲學現實主義。」⁵³ 現時，路達文教授已不再是哲學家，而是一位新約神學家。在這裡他只是抬舉著名的哲學家，可悲的是這是不少神學家常作的。

哲學家莫里斯（Thomas Morris）在他的書《哲學與基督教信仰》（*Philosophy and the Christian Faith*）中作出評論：

很有趣的是神學家通常只是提到康得或休謨的名字而已……但我們很少發現他倆有何實質的論點將一些假設推翻（如所聲稱的）……事實上，我必須承認在當代神學家的作品中，找不到一個對休謨或康德或其他歷史人物的論點的闡釋，是足以推翻歷史性的基督教教義或……神學現實主義。⁵⁴

休謨反對神蹟的論點已經於18世紀被培理（Paley），力斯（Less）及金寶（Campbell）所駁斥。

另外，大多數當代哲學家也反對休謨錯謬性的論點，這些哲學家包括卓越的科學哲學家史永賓（Richard Swinburne）及爾亞文（John Earman）及分析性哲學家如馬扶羅茲（George Mavrodes）及奧斯頓（William Alston）。⁵⁵ 就算無神論哲學家弗洛（Antony Flew），本身也是休謨學派的，也承認休謨的論點是有瑕疵的⁵⁶。在當今哲學世界中，這已是一個主導性的觀點。因此，路達文以休謨及康德的看法來反對神蹟的歷史性是一種沒有理據的前設。既然否定了這個前設，這便很難否認耶穌復活是解釋上述事實的最佳方法了。

因此，對我來說，我們對於上帝的存在有很好的歸納論點，這是建基於耶穌復活的證據。可總結如下：

1. 關於拿撒人耶穌的生平共有四個事實：他是
由亞利馬太人約瑟所埋葬、他的空墳墓被發
現、他死後以肉身顯現、以及他的十一位門
徒相信他的復活。
2. 「上帝使耶穌從死裡復活」的假設是解釋上述
事實的最佳方法。
3. 「上帝使耶穌從死裡復活」的假設本身需要上
帝的存在。
4. 因此，上帝是存在的。

第五個原因，上帝是可以直接被認識及經歷的。

這不是一個真正支持上帝存在的論證；相反它表明了我們可以撇開這個論證，以直接經歷上帝來認知祂的存在。這就是聖經中人們認識上帝的方法，如希克（John Hick）教授所解釋：

他們認識上帝為一種動態的意志，與他們的意志互動。對他們來說，這是一個絕對的事實，就如人類無可避免地會遇上毀滅性的風暴及惠澤生命的陽光一樣……他們沒有看上帝為一個推斷出來的實體，反視之為一個可經驗的事實……對他們來說，上帝不是一個滿足三段論的論點或思想出來的概念，相反上帝是一個可經驗的事實，並賦予他們人生意義。⁵⁷

對這些人來說，上帝不是被推斷為最有效解釋他們宗教經驗的方法，進而促使他們相信上帝。他們反而在宗教經驗中直接認識上帝。

哲學家稱這種信念為「恰當的基本信念」。這些信念並非建基於某些其他的信念，相反它們是一個人信念系統的基礎的一部分。其他恰當的基本信念可以是對過去事實的信念，對外在世界的信念和對其他存在思維（類似自己的）的信念。當你想一想，這些信

念皆無法被驗證。你如何驗證這世界並非在五分鐘前被創造，只是表面上看來好像很古遠，就如我們從未真正吃過但存留在胃裡的早餐食物一樣，又如我們從未經驗過的事件但卻在腦海裡成為記憶呢？你如何驗證你的腦袋不是受到某某瘋狂科學家用電極刺激大量化學物，以促使你相信自己正在閱讀這小冊子呢？你如何驗證其他人不是機械人，他們實際上是無靈魂的機械實體，只是為某些有思想的人類作出外在行為而已？

儘管對我們來說這些是十分基礎的信念，這並不表示他們是隨意的。相反這些信念是依據某些經驗而形成的。在看見事物，感受事物及聆聽事物的經驗世界中，我自然地相信我可以感應到一些物件。因此，我的基本信念不是隨意的，而是恰當地建基於經驗。這些信念是無法驗證的，但卻可完全理性地支持它們。你會覺得只有瘋狂的人才會想像世界是五分鐘之前被創造出來或相信自己的腦袋是放在一個大桶裡。因此，這種信念不單是基礎的，更是恰當地基礎的。

同樣，對上帝的信念是那些尋求祂的人一種恰當的基本信念，這信念建基於我們對上帝的經驗，如我們從自然界，良知及其他方法中辨識上帝。有人提出異議說無神論者或非人格化的宗教如道教也可以聲稱自己的信念也是恰當地基本的。當然，他們可以這樣

說；但那又如何？試想當你與四個色盲的人共處一室，這四個人都說紅色和綠色是沒有分別的。假如你透過有紅色和綠色物體的圖片，嘗試問他們可否分辨出紅色和綠色。當然他們會分辨不來，並不接受你的說法，更指出你所看見的顏色是一種錯覺。至於誰是誰非，根本無法作定論。到底他們否認紅色與綠色之分別或你無法向他們展示兩者的分別，是否意味著你的信念是錯誤或你的經驗作廢呢？肯定不是！同樣，有人認為上帝是他生命中的一個活生生的事實，他肯定他的經歷不是錯覺，不論無神論者或道教徒對他說什麼。在最近的討論中，⁵⁸ 哲學家奧斯頓指出在這情況下，他們雙方都不知如何向對方展示自己所說的是真實的經驗，而不是錯覺。但這僵局不會令到對上帝的信念不合理。雖然他們形成此信念的過程在一定程度上是可信的，他們也未必能夠就有關事實提出非自圓其說的證明。因此，即使信徒無法提供證據，也不表示他們的信仰是不合理的。不過，儘管信徒知道自己的信仰是真實的，雙方也無法彼此表達自己所信的是真實的。那麼如何打破這僵局呢？奧斯頓的答案是信徒應該盡可能找出共同的基礎如邏輯及經驗性事實，即是用非自圓其說的方式展示誰是誰非。這正是我在這小冊子上所採用的驗證方法。我知道上帝是以恰當地基本的方式存在，因此我嘗試透過科學、倫理、歷史及哲學的普遍事實來證明上帝的存在。

如果透過經歷上帝，我們可以用恰當的基本方法認知上帝存在的話，這會構成一種危險，就是人們在證明上帝的存在時反而遠離了上帝自己。如果你是真心去尋求上帝，上帝會向你顯明自己是存在的。因為聖經應許過：「你們親近神，神就必親近你們。」（雅各書四8）。我們不應只著眼於證實上帝的存在而忽略了上帝向我們心靈說話的聲音。願意聆聽上帝的人必會在生命中直接經驗到祂。

總結

總括而言，我們共有五個原因證實上帝的存在：

1. 上帝使宇宙的本源合理。
2. 上帝使宇宙微調至適合智能生命的存在變得合理。
3. 上帝使世界的客觀道德價值合理。
4. 上帝使耶穌的生平，死亡及復活合理。
5. 上帝可以直接被認知及經驗。

上述五點只是證明上帝存在的部分證據。美國其中一名著名的哲學家彭定加，提出了兩打或以上證明上帝存在的論點。⁵⁹ 將所有論點蒐集起來，便成為證明上帝存在的強而有力的理據。

如果我們現在是旅客而非旁觀者，這樣上帝存在的結論就是我們前進的第一步，也是十分重要的一步。聖經說：「人非有信，就不能得神的喜悅；因為到神面前來的人必須信有神，且信他賞賜那尋求他的人」（希伯來書十一：6）。如果我們相信上帝存在，我們現在就必須尋求祂，相信只要全心地尋求，祂就會讓我們親自認識祂，這就是祂對我們的賞賜。

上帝，祢與我何干？

相關書籍及文章

1. Craig, William Lane. *The Son Rises*. Chicago: Moody Press, 1981. A thorough examination in popular form of the historical data pertinent to the resurrection of Jesus of Nazareth.
2. Davis, Stephen T. *God, Reason, and Theistic Proofs*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1997. An excellent contemporary survey of arguments for God's existence, along with a fine discussion of what constitutes a proof and with a chapter on belief in God without arguments.
3. Hackett, Stuart C. *The Resurrection of Theism*. 2d ed. Grand Rapids, Mich.: Baker Bookhouse, 1982. A classic defense of a number of theistic arguments; includes an interesting rehabilitation of Kant's theory of knowledge, which the reader interested only in the theistic proofs may skip.
4. Leslie, John. *Universes*. London: Routledge, 1989. The best contemporary discussion of the fine-tuning of the universe for intelligent life.
5. Moreland, J P. and Nielsen, Kai. *Does God Exist?* Prometheus, A debate between two leading philosophers, one a theist and one an atheist, covering a wide variety of arguments; a rare chance to see how the arguments fare under criticism.
6. Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God." In *Faith and Rationality*, pp. 16-93. Ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983. Plantinga's widely influential essay arguing for the proper

basicity of belief in God.

7. *Truth*, vols. 3 and 4: "New Arguments for the Existence of God." Dallas: 1991. This out-of-print collection of outstanding articles by the likes of Alston, Evans, Flew, Leslie, Nielsen, Plantinga,, Swinburne, and others is still partly available on-line at www.leaderu.com.

註釋

- 1 Private communication.
- 2 Bertrand Russell, *Selected Papers of Bertrand Russell* (New York: Random House, 1927), p. 3.
- 3 J. I. Packer, *Knowing God* (London: Hodder & Stoughton, 1973), pp. 5-6.
- 4 Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 130.
- 5 David Hilbert, "On the Infinite," in *Philosophy of Mathematics*, ed. with an Introduction by Paul Benacerraf and Hillary Putnam (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964), pp. 139, 141.
- 6 Fred Hoyle, *Astronomy and Cosmology* (San Francisco: W.H. Freeman, 1975), p. 658.
- 7 Anthony Kenny, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (New York: Schocken Books, 1969), p. 66.
- 8 David Hume to John Stewart, February, 1754, in *The Letters of David Hume*, 2 vols., ed. J. Y. T. Greig (Oxford: Clarendon Press, 1932), I: 187.
- 9 Kai Nielsen, *Reason and Practice* (New York: Harper & Row, 1971), p. 48.
- 10 Arthur Eddington, *The Expanding Universe* (New York: Macmillan, 1933), p. 124.
- 11 See James T. Cushing, Arthur Fine, and Sheldon Goldstein,

- Bohmian Mechanics and Quantum Theory: An Appraisal*, Boston Studies in the Philosophy of Science 184 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996).
- 12 See John Barrow and Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 441.
- 13 See Bernulf Kanitscheider, "Does Physical Cosmology Transcend the Limits of Naturalistic Reasoning?" in *Studies on Mario Bunge's "Treatise"*, ed. P. Weingartner and G. J. W. Dorn (Amsterdam: Rodopi, 1990), pp. 346-347.
- 14 Robert Deltete, critical notice of *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, *Zygon* 30 (1995): 656. (N.B. the review was attributed to J. Leslie due to an editorial mistake at *Zygon*.)
- 15 J. L. Mackie, *Times Literary Supplement*, (5 February 1982), p. 126.
- 16 See, for example, Abraham Robinson, "Metamathematical Problems," *Journal of Symbolic Logic* 38 (1973): 500-516.
- 17 See Alexander Abian, *The Theory of Sets and Transfinite Arithmetic* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1965), p. 68; B. Rotman and G. T. Kneebone, *The Theory of Sets and Transfinite Numbers* (London: Oldbourne, 1966), p. 61.
- 18 See I. D. Novikov and Ya. B. Zeldovich, "Physical Processes near Cosmological Singularities," *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 11 (1973): pp. 401-402; A. Borde and A. Vilenkin, "Eternal Inflation and the Initial Singularity," *Physical Review Letters* 72 (1994): 3305, 3307.
- 19 Christopher Isham, "Creation of the Universe as a Quantum

- Process," in *Physics, Philosophy and Theology: A Common quest for Understanding*, ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger, and G. V. Coyne (Vatican City: Vatican Observatory, 1988), pp. 385-387.
- 20 See John D. Barrow, *Theories of Everything* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 67-68.
- 21 Stephen Hawking and Roger Penrose, *The Nature of Space and Time*, The Isaac Newton Institute Series of Lectures (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996), p. 20.
- 22 On this distinction, see the discussion by Richard Swinburne, *The Existence of God*, rev. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 32-48.
- 23 Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988), p. 123.
- 24 P. C. W. Davies, *Other Worlds* (London: Dent, 1980), pp. 160-161, 168-169.
- 25 P. C. W. Davies, "The Anthropic Principle," in *Particle and Nuclear Physics* 10 (1983): 28.
- 26 John Leslie, *Universes* (London: Routledge, 1989), p. 202.
- 27 Paul Davies, *The Mind of God* (New York: Simon & Schuster, 1992), p. 169.
- 28 Barrow and Tipler, *Anthropic Cosmological Principle*, p. 15.
- 29 See William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge Studies in Probability, Induction, and Decision Theory (Cambridge:

- Cambridge University Press, 1998), pp. 167-174.
- 30 Polkinghorne, *Serious Talk*, p. 6
 - 31 Robert Brandenburger, personal communication.
 - 32 I owe this insight to the philosopher of science Robin Collins.
 - 33 Ludwig Boltzmann, *Lectures on Gas Theory*, trans. Stephen G. Brush (Berkeley: University of California Press, 1964), pp. 446-448.
 - 34 Barrow and Tipler, *Anthropic Cosmological Principle*, pp. 561-565.
 - 35 See Michael Behe, *Darwin's Black Box* (New York: Free Press, 1996), pp. 51-73.
 - 36 Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (New York: Simon and Schuster, 1955), p. 124.
 - 37 Michael Ruse, "Evolutionary Theory and Christian Ethics," in *The Darwinian Paradigm* (London: Routledge, 1989), pp. 262-269.
 - 38 John Healey, fund-raising letter, 1991.
 - 39 Richard Taylor, *Ethics, Faith, and Reason* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1985), p. 83.
 - 40 Ibid., pp. 83-84.
 - 41 See Douglas Geivett, *Can a Good God Allow Evil?*, in this same series.
 - 42 Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, 2 vols. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1994), 2: 1240-1241.

- 43 Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, 2d ed., trans. John Marsh (Oxford: Basil Blackwell, 19), p. 274.
- 44 Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 2d. ed. (London: Macmillan, 1966), p. 599.
- 45 John A. T. Robinson, *The Human Face of God* (Philadelphia: Westminster, 1973), p. 131.
- 46 Jacob Kremer, *Die Osterevangelien--Geschichten um Geschichte* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977), pp. 49-50.
- 47 Gerd Ludemann, *What Really Happened to Jesus?*, trans. John Bowden (Louisville, Kent.: Westminster John Knox Press, 1995), p. 8.
- 48 Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996), p. 136.
- 49 N. T. Wright, "The New Unimproved Jesus," *Christianity Today* (September 13, 1993), p. 26.
- 50 C. Behan McCullagh, *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 19.
- 51 Gerd Ludemann, "Die Auferstehung Jesu," in *Fand die Auferstehung wirklich statt?*, ed. Alexander Bommarius (Dusseldorf: Parega Verlag, 1995), p. 16.
- 52 Gerd Ludemann, *The Resurrection of Jesus*, trans. John Bowden (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 12.
- 53 Ibid., p. 249.
- 54 Thomas V. Morris, *Philosophy and the Christian Faith*,

- University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 5 (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 3-4.
- 55 See George Campbell, *Dissertation on Miracles* (1762; rep. ed.: London: T. Tegg & Son, 1834); Gottfried Less, *Wahrheit der christlichen Religion* (Gottingen: G. L. Forster, 1776); William Paley, *A View of the Evidences of Christianity*, 2 vols., 5th ed. (London: R. Faulder, 1796; reprint ed.: Westmead, England: Gregg, 1970); Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (New York: Macmillan, 1970); John Earman, "Bayes, Hume, and Miracles," *Faith and Philosophy* 10 (1993): 293-310; George Mavrodes, "Miracles and the Laws of Nature," *Faith and Philosophy* 2 (1985): 333-346; William Alston, "God's Action in the World," in *Divine Nature and Human Language* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 197-222.
- 56 Antony Flew in *Did Jesus Rise from the Dead*, ed. Terry L. Miethe (San Francisco: Harper & Row, 1987), p. 4.
- 57 John Hick, Introduction, in *The Existence of God*, ed. with an Introduction by John Hick, Problems of Philosophy Series (New York: Macmillan Publishing Co., 1964), pp. 13-14.
- 58 William Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God," *Faith and Philosophy* 5 (1988): 433-448.
- 59 Alvin Plantinga, "Two Dozen (or so) Theistic Arguments," Lecture presented at the 33rd Annual Philosophy Conference, Wheaton College, Wheaton, Illinois, October 23-25, 1986.