

范泰尔思想分析

Cornelius Van Til An Ananalysis of His Thought

作者：约翰·傅兰姆 (John Frame, 1995)

译者：Demas (2025 年 8 月)

译本未经授权，仅限学习交流

目录

前言

第一部分：导论

第一章、起点

第二章、范泰尔的生平与为人

第三章、范泰尔的历史地位

第二部分：认知形而上学

第四章、上帝：自含的丰盛与绝对的位格

第五章、三位一体

第六章、上帝的主权

第七章、类比性知识

第八章、克拉克论战

第九章、启示

第十章、预设

第十一章、理智的首要性

第十二章、逻辑

第十三章、类比体系

第十四章、证据

第三部分、认知伦理学

第十五章、对立

第十六章、普遍恩典

第十七章、理性主义与非理性主义

第四部分、基督教论证

第十八章、传统方法：教父

第十九章、传统方法：托马斯·阿奎那

第二十章、传统方法：约瑟夫·巴特勒

第二十一章、传统方法：爱德华·J·卡内尔

第二十二章、螺旋式论证

第二十三章、基于预设的推理

第二十四章、护教实践

第五部分、作为批判者的范泰尔

第二十五章、希腊哲学与经院主义

第二十六章、伊曼努尔·康德与卡尔·巴特

第二十七章、赫尔曼·杜伊维尔

第六部分、结论

第二十八章、范泰尔的继承者

第二十九章、范泰尔与我们的未来

附录一、范泰尔与林格尼尔护教学

附录二、《传讲主道：圣道之仆哥尼流·范泰尔》——埃德蒙·P·克劳尼著

文献资源

前言

谨以此书纪念哥尼流·范泰尔百年诞辰（1995年5月3日）。愿神藉着此书引导公众关注这位重要思想家，澄清对他的误解，并帮助基督教会更好地继承他的思想遗产。

本书并非通俗导读，而是一部严谨的批判性分析专著。但我仍盼望它能对范泰尔思想的普及工作有所助益。我的任务之一便是翻译和阐释范泰尔那些令人却步的术语。本书不会回避哲学专业词汇的使用，但每当使用这些术语时（无论是范泰尔的还是我自己的），我都力求以大学程度读者能理解的方式加以说明。

读者可先阅读末章，因其中概括了全书结论与核心论点。

这绝非关于范泰尔的最终定论。我期望能推动一场真正意义上的思想对话，这种对话至今仍被失实的信息和粗糙的论战所阻碍。我试图比范泰尔传统的支持者与反对者都更深入地探究其思想内核。若未能达成此目标，愿本书至少能激发其他更成功的同类研究。

在此，我要向所有助我完成这项研究的人士致谢。范泰尔本人的教导对我的影响至深，不仅塑造了本书讨论的议题，更贯穿我思想与生命的各个领域。我也受益于众多精通范泰尔思想的同事、学生与研究者的交流，特别是格雷格·班森、埃德·克劳尼、比尔·埃德加、约翰·格斯特纳、吉姆·乔丹、斯科特·奥利芬特、溥伟恩、诺曼·谢泼德和罗伯特·斯特林普等人。我尤其要感谢史蒂夫·海斯对本书初稿所作的缜密而卓越的批评，他的洞见使我获益良多，当然终稿的责任完全在我。同时感谢吉姆·斯科特的编辑工作。至于文献资源，书目与脚注将充分体现我对其他思想家的借鉴。

愿神使用此书：既叫祂的教会更深顺服于启示之道，尤其在理智领域；又向这世界更有力地呈现“耶稣基督并祂钉十字架”。

第一部分：导论

第一章、起点

能够执笔撰写关于范泰尔的著作，对我而言是莫大的荣幸。除圣经之外，这位思想家对我神学思想的影响最为深远，在我看来，他是二十世纪最重要的基督教思想家。虽然我因用如此极致的赞誉形容范泰尔而遭受批评，但我仍要在本书中再次重申这些评价，并为之辩护。值此范泰尔诞辰百年之际，我们应当献上礼赞，且不止于礼赞。

我在这里所要呈现的是他生前难以获得的评价，即同情的、全面的、批判性分析。诚然，已有多人撰写过关于范泰尔著作的文章和书籍，其中不乏佳作。但在我看来，没有一部作品能同时兼具同情心、全面性以及批判性分析。

同情

当然，同情之声并不鲜见。已有不少关于范泰尔的著作和文章表达了对其观点的认同。其中许多作品作为入门导读、通俗阐释或释义改写都堪称佳作。例如鲁萨·J·拉什杜尼的《以何为标准？》¹对范泰尔思想的系统梳理，甚至超越了范泰尔本人的论述方式；乔治·马斯登的《权威之声》²则以简明而精准的笔法呈现了范泰尔的核心主张；理查德·普拉特的《将人的心意夺回》³巧妙地将范泰尔的护教学转化为适合年轻人的护教指南。⁴

这些同情性著作（许多同情性文章亦是如此）很少关注对范泰尔可能的批评，除非是在复现他对异议的回应时，并且他们往往沿用范泰尔自己的术语。而恰恰是这些术语本身常常存在问题，因此这种方法通常不足以解决相关难题。此外，这些作者本身对范泰尔毫无批判之意。这并不是要贬低他们的著作与文章。这些作品本就不是为批判性分析而作，就其既定目的而言，它们自有其价值。

1、Rousas J. Rushdoony, *By What Standard?*

2、George Marston, *The Voice of Authority*.

3、Richard Pratt, *Every Thought Captive*.

4、我对吉姆·S·哈尔西（Jim S. Halsey）的《为此时刻》（*For a Time Such as This*）热情不高，该书往往流于过度简化与教条化，竟对范泰尔思想中最薄弱的部分推崇备至。

揭穿者 (Debunker)

然而，范泰尔从不缺少负面批评。首部以专著形式讨论他的著作是詹姆斯·达恩的《恩典神学》，该书试图以一种相当奇怪的方式试图揭穿范泰尔《普遍恩典》一书中的谬误。⁶“揭穿”一词恰如其分：达恩认为范泰尔的书完全误入歧途。其他人——如巴斯韦尔、蒙哥马利、平诺克、罗宾斯、克兰普顿——尽管具体批评与达恩大相径庭，但也采取了类似的“揭穿”路线。约翰·格斯特纳 (John Gerstner)、R.C.史普罗和亚瑟·林兹利 (Arthur Lindsley) 合著的《古典护教学》则略有不同。该书确实表现出对范泰尔的真诚敬意 (事实上，该书正是献给他的)，但作者们深信范泰尔的独特思想完全错误，并且在试图证明这一点时，他们对范泰尔思想的呈现极具误导性。因此，我也将他们归入“揭穿者”之列。⁷

G.C.伯克威尔虽然比上述作者态度稍显温和，但本质上也是一位揭穿者。⁸他从未像研究其他学者 (尤其是巴特) 那样以细致精确的态度研究范泰尔，因此在我看来，他从未真正理解范泰尔思想的核心要义。虽然伯克威尔从未明确表态，但显然他认为自己与范泰尔的分歧，恰恰暴露了后者学术能力的不足。

这些批评者中——尤其是蒙哥马利、伯克威尔以及《古典护教学》的作者们——确实提出了若干有价值的质疑。但依我之见，他们对范泰尔思想的敌意，使其无法客观呈现其思想原貌。因此，他们终究未能以富有洞见的方式，回应自己提出的那些好问题。

分析

无论是同情范泰尔的追随者，还是批判范泰尔的揭穿者，都未能对其思想提出很多有价值的分析。所谓分析，乃是通过对思想家观点细致入微的检视，超越表象达至深刻理解的过程。对范泰尔的分析应当致力于：比他本人更精确地界定术语，更清晰地表述其论证逻辑；审慎评估其思想的内在一致性、理性適切性，最重要的是，是否合乎圣经，并在必要

5、James Daane, *A Theology of Grace*.

6、关于我对达恩的批评，详见本书第 16 章。至于范泰尔的其他批评者，我将在本书后续章节中予以讨论。

7、本书附录 A 收录了我对该书的书评。

8、参阅伯克威尔《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》第 384-393 页关于范泰尔的附录，以及其《圣经的权威 (一个负责的信仰告白)》一文 (载于《耶路撒冷与雅典》第 197-203 页)。

时提出改进建议（无论是表述方式或概念本身，正是在此意义上，我称之为“批判性”分析）。反范泰尔主义者或许能完成部分工作，但我深信，唯有对其基本理念抱有某种程度认同的人，方能进行鞭辟入里的分析。坦率地说，揭穿者总是无视明显的事实，而同情者至少能准确把握这些。但仅有同情并不足以开展批判性分析，因为后者旨在突破表象的局限。

范泰尔研究领域确有一些同情式分析的范例。托马斯·诺塔罗的《范泰尔与证据运用》虽非批判性著作，但通过澄清诸多被普遍误解的问题，展现出显著的分析性；加里·诺斯主编的《基督教学术根基》中的论文虽未指摘范泰尔的过失（除拙作外），却成功阐明其思想并将其应用于范泰尔未曾涉足的领域。基督教重建运动的诸多著述也是如此。

我在《神学家范泰尔》及近作《哥尼流·范泰尔》¹⁰《卫道学概论》中，始终致力于这种同情式（因而具有建设性）的批判性分析。据我所知，仅有吉尔伯特·韦弗¹¹与戈登·刘易斯¹²发表于《耶路撒冷与雅典》的论文，以及加里·诺斯的《主权与普遍恩典》¹³可资参照。杜伊维尔学派学者虽也曾尝试与范泰尔思想进行这样的对话，¹⁴但其批判实在难以令人信服，因而无助于真知灼见。

化整为零式分析 (Piecemeal Analysis)

在我看来，当前最需要的分析方法，是将范泰尔的思想体系“化整为零”，逐项检视其构成要素，既评估各要素本身的价值，又考量其在整体语境中的意义。范泰尔的著作可能给人这样的印象：这种分析根本无法进行，体系的任何部分都不能脱离整体来考察。他本人就经常强调，他的护教学是要将“基督教有神论作为一个整体单元来论证。其文风特色

9、Thom Notaro, *Van Til and the Use of Evidence*.

10、收录于沃尔特·埃尔韦尔 (Walter Elwell) 主编的《福音派神学家手册》。

11、Gilbert B. Weaver, *Man: Analogue of God*.

12、Gordon R. Lewis, *Van Til and Carnell*—Part I.

13、该书由德克萨斯州泰勒市的基督教经济学研究所于 1987 年出版。虽然推荐此书时我存在某些利益冲突——需特别说明的是，这本书的献词页赫然写着我的名字，不过明显带着几分戏谑（这一点容后详述）——但我仍愿持保留态度地推荐它。但其另一部著作《西敏的认信危机：范泰尔遗产的背弃》，我则必须指出其思想脉络极其混乱，恕难推荐。

14、可参阅《耶路撒冷与雅典》中罗伯特·D·克努森 (Robert D. Knudsen) 所著《基督教护教学的进步与退步倾向》(第 275–298 页) 以及杜伊维尔撰写的《哥尼流·范泰尔与理论思维的先验批判》两文。

在于向读者同时抛出海量概念，却鲜少驻足深入阐释其中任何一个。他不断强调：若脱离体系的其他部分，任何局部都无从理解或确证。因此，范泰尔的诠释者往往认为，人们要么全盘接受其思想，要么彻底否定，绝无挑拣取舍的余地。这种认知导致范泰尔研究长期陷于膜拜者与揭穿者的二元对立——倘若其体系真如表面所见那般严丝合缝，又如何可能存在介于全盘接受与彻底否定之间的第三条道路呢？

范泰尔思想的高度集成性，也极大增加了学生的理解难度。因为学生们并未接受过循序渐进的系统训练，无法确保在掌握命题 A 之前就能顺利过渡到命题 B。

毋庸置疑，范泰尔的思想确是一个有机体系，其各项主张间存在极强的相互依存性。但值得注意的是，范泰尔本人并不认同唯心主义哲学的极端主张——即必须把握整体才能认识部分。根据他的本体论三一观，受造世界中普遍与特殊、整体与部分具有同等终极性，正如三位一体中“一”与“多”的同等终极性。

尽管范泰尔的思想看似天衣无缝，但我认为对其组成部分进行分离考察不仅可能，而且可取。本书正是要践行这种方法。当然，在此过程中必须谨守部分与整体的同等终极性原则，不断追问每个部分如何影响其他部分及整体架构。但只要秉持这个前提，我主张将范泰尔体系化整为零，逐项分析评估每个主张本身及其与整体的关系。最终我们将发现：范泰尔的体系并非无缝天衣，对其内容进行选择性接受不仅可能，而且必要。在我看来，该体系中最核心的部分合乎圣经真理，应当成为未来护教学的基石；但某些表述确实含混不清且缺乏圣经依据——所幸这些并非范泰尔思想的重要部分。不过必须承认，关于“何为重要”的判断本就见仁见智，甚至我的看法也可能与范泰尔本人相左。但话说回来，关于“何为重要”的争论本身，或许并不重要。

全面性分析

如前所述，对范泰尔思想的同情式批判性分析实属罕见。即便如韦弗、刘易斯、诺斯和傅兰姆等学者在上述著作中所作的尝试，也未能全面展开，而仅局限于一个或几个特定议题。因此，据我所知，本书是首次以同情而批判的视角，对范泰尔思想的所有基本要素

进行全面分析的尝试。当然，这既非穷尽之作，亦非盖棺定论。但开启这项工作非常重要，我们需要对范泰尔的思想形成系统性的理解、评价和应用，盼望本书能为此略尽绵力。

最理想的分析方式，当是既化整为零又化零为整，从而持守整体与部分的同等终极性。

批判精神与运动领袖

为何我们需要对范泰尔进行批判性分析？这个问题的答案对某些人（包括我自己）或许不言自明。但对于那些身处“范泰尔运动”内部，致力于按照范泰尔原则改革护教学乃至整个人类生活的人而言，答案或许并不那么清楚。

一般而言，运动心态与学术心态迥然不同。当我初次读到加里·诺斯在《主权与普遍恩典》中题献给我的献词时，这一点便跃然纸上。献词如此写道：

谨以此书献给
约翰·傅兰姆
一位格外恩慈的人，
他必定会认定：
本书某些章节颇有见地，
其他部分则值得商榷，
但此课题值得深入探究。

首先，感谢加里令人啼笑皆非的“溢美之词”。他的预言一针见血，对我处理问题方式的刻画也入木三分。¹⁵ 他在《西敏的认信危机：范泰尔遗产的背弃》中写道：

傅兰姆认同神律论（theonomy）的某些方面，却不接受其他部分。亦是亦非（Sic et Non）的约翰又来了！用圣约神学院一位教授的话说：“西敏神学院有三种护教学进路。范泰尔认为其他人都错了；傅兰姆认为各派学说都互有对错；溥伟恩（Poythress）则认为从某个角度看，所有人都是对的。”¹⁶

诺斯是一位运动领袖，这场运动被称为“神律论”或“基督教重建运动”，他有着典型

15、在往来书信中，我曾就他的若干观点表达过此类看法。

16、当然，对于范泰尔和溥伟恩的这些评论，我们应当保持高度审慎的态度，切不可轻信。《是与非》（Sic et Non）是彼得·阿伯拉尔的著作，该书仅罗列神学问题及各立场的对立论证。

的运动心态。在他看来，人非黑即白，不是盟友就是敌人。那些只接受部分观点的人，在他眼中不过是骑墙派、不冷不热、优柔寡断之辈。当然，从这个意义上说，主耶稣也是一位运动领袖：祂要求门徒全然献身，谴责那些手扶着犁向后看的人（路 9:62）。路德和加尔文也颇具这种精神，他们将忠于宗教改革视为基督徒的基本要求。毫无疑问，诺斯对神律论也抱有同样态度。

但我倾向于将神律论视为教会利弊参半的存在，而非一个基于基督的权柄要求我必须全身心投入的运动。作为一名基督徒学者，我更多是以学术眼光看待神律论，试图去芜存菁。因此，当有人竟批评我对该运动某些方面赞同、某些方面不赞同时，我实在感到诧异，这不正是神学工作的本质所在吗？难道诺斯真指望我全盘接受他的运动？事实上，包括诺斯在内的重建主义者自己也并非全盘认同该运动，他们在诸多议题上都存在深刻分歧。

范泰尔的思想始终存在双重性：他既是严谨的神学哲学家，又是运动领袖。这种双重性在思想史上并不罕见：比如基督教思想界的路德、加尔文、凯波尔、梅钦；再比如非基督教界的马克思、弗洛伊德、达尔文、维特根斯坦，乃至当今政治正确与新纪元运动的宗师。

但思想家的这种双重性会在追随者与批评者间制造张力：究竟该将其视为思想家，还是运动领袖？通常我们对这两类人的评判标准大不相同。思想家理应接受其他思想家的批评，以西塞罗、爱任纽、华腓德、C.S.路易斯为例（这些人通常不被视为运动领袖），我们向来择善而从。但像加里·诺斯这样的运动领袖则不然。批评领袖可能被视为对该运动的不忠。运动之外者不该褒扬领袖，运动之内者不得指摘领袖。即便需要绞尽脑汁强词夺理，领袖的思想也必须得到捍卫。

关于范泰尔的文献大多呈现全盘肯定或全盘否定的极端倾向，这一事实表明，多数作者更多将他视为运动领袖而非严谨学者。当然也有例外：正反双方都有人以严谨态度钻研他的思想，但这并非主流。

我的说法或许略显夸张，但离事实不远。思想运动领袖的权威（更不必说法西斯主义、共产主义等政治运动）有时会演变为近乎狂热的崇拜。托马斯·库恩在《科学革命的结构》

中就曾指出，¹⁷ 科学“范式”的追随者与宗教运动存在相似性，这些范式构建的“共同体”将特定理论表述视为科学能力的认证标志，致使学者若质疑核心理论，便难以保持学术共同体的成员身份。当今的达尔文主义，尤其在教育界，不也已经成为某种不容置疑的教条吗？

范泰尔过去是、现在仍是通过其著作持续作为神学、哲学与护教学运动的领袖。我作为该运动的坚定成员写作此文，并不以该运动的存在为耻。我真心盼望所有人都能归向范泰尔的基本原理，因为这无异于归向前后一致的基督教。若人人皆为范泰尔主义者，我们的社会必将发生积极巨变。既然政治、经济、科学或哲学领域的运动具有正当性，那么追求范泰尔式全面生命更新的运动显然更是如此。该运动非正式地设定某些成员资格标准也无可厚非。当然，这绝不意味着范泰尔尽善尽美。

需要强调的是，当我们过度强化运动心态时，其实对范泰尔（及其他基督教神学家）并不公允。他远不止是运动领袖，更是具有非凡洞察力的思想家。将其奉为“宗师”（guru）会窒息对其提出议题的开放讨论，无论运动内外人士都将因此贫瘠。作为运动成员，如果我们想要充分发挥范泰尔思想的价值，就必须具备甄别其理论精华与糟粕的能力。

更重要的是，圣经中上帝百姓的伟大领袖（除非受到神的默示）都难免受到批评。即便是先知预言也必须经过察验，以确保其与既往启示相符（申 18:21-22；徒 17:11；林前 14:37）。使徒保罗告诫：“**但要凡事察验**”（帖前 5:21）。范泰尔本人也教导我们：没有神学家能豁免于这种察验。尽管深受华腓德、凯波尔、巴文克等改革宗神学巨擘的影响，他仍竭力提醒我们，要警惕他们思想中他认为不合圣经的成分。

如果我们根据圣经评估范泰尔的思想，力求达成比他更合乎圣经的立场，他会欣然接受吗？我相信他会。当然，他并非善于自省之人。当别人对其理论提出改进建议时，他往往并不悦纳。实际上，他对待批评的惯常做法是将批评者逐出运动阵营——只需指责对方持守经院哲学、阿民念主义或康德哲学前提，便可置之不理！但我认为范泰尔与其门徒同样感受到某种悖论：作为学者与运动领袖的双重身份。带领思想战役的将军所需的威权作风，

17、Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

与理想学者应有的灵活自省态度难以调和。有时他似乎筑起壁垒抗拒一切严肃批评，¹⁸但在另一些时刻——或许在意识深处——他确实渴望更多建设性批判，更多箴言 27:17“铁磨铁”式的切磋，以及箴言 11:14、15:22、24:6 所提“谋士众多”的智慧。例如：

- 1、在高级研讨班中，他常激励可能提出挑战性问题的学生深度参与，我很荣幸名列其中；
- 2、他曾向我表示，其独特的护教学观点不应成为教会正统性的检验标准。这表明，至少晚年他认可改革宗内部对其思想进行批判性讨论的空间；
- 3、他虽寻求支持，私下却对门徒的“谄媚”略带轻蔑；
- 4、虽训练学生运用其口号与例证，却期望更高建树。他声明：仅复述口号而无独立思考的论文将获 C 等，而持异议却展现严谨学术与睿智分析者可得更高评价；
- 5、我在 1976 年论文《神学家范泰尔》中呼吁对其思想进行“建设性批判分析”，¹⁹ 他非但没有生气，反而安排将其刊印成册。
- 6、1979 年我写了一篇关于威廉·怀特那本授权传记《范泰尔：信仰的捍卫者》的书评。²⁰ 虽然书中有些不错的内容，但作为书评人，我觉得有责任指出这本书存在一些史实错误，而且对范泰尔思想的呈现混乱不堪。亦是亦非的约翰又来了！我在书评最后这样写道：

但读完这类传记后，你会更强烈地感觉到：我们真的需要一本严谨的、批判性的范泰尔传记。一个严谨的历史学者不会允许书中出现如此多模糊不清、漏洞百出的内容，并且他应该提出更多尖锐的问题。在怀特笔下，范泰尔几乎从不犯错（唯一承认的就是范泰尔“考虑退学是不对的”，见第 30 页），连判断失误都很少，所有问题都是别人的错。这种吹捧之风让整本书显得并不可信，就算当作普通回忆录来看也是这样——圣经中亚伯拉罕、大卫、保罗的写实传统去哪了？但这种不加批判的风气正是回忆录体裁的通病。就连斯通豪斯那本比怀特写得严谨得多的梅钦传记，也带着太多对前辈的崇拜。据我所知，西敏运动内部至今无人用客观冷静的历史眼光来审视这个运动的发展，至少公开出版物里没有。为什么？是怕发现什么不该发现的吗？……这本书作为对范泰尔生平和思想的严肃研究是失败的，而且细节纰漏比比皆是。像范泰尔这样具有革命性的思想家，理应获得更高的礼赞——需要作者与读者付出更多心力，迫使我们彻底检视最基本的预设，包括对范泰尔本人的认知。好在范泰尔对自己从未降低过标准，感谢神。²¹

18、参见我在第二章关于范泰尔游离于神学辩论主流之外的讨论。

19、Van Til: The Theologian. 第 5 页，脚注 10。

20、《西敏神学期刊》第 42 卷（1979 年秋季刊）：第 198–203 页。

21、第 203 页

真是一吐为快！不过我得承认，文章发表后我确实担心范泰尔会如何看待我。毕竟那是他的“授权传记”，而怀特又是范泰尔的挚友——怀特向来对我讲授的护教学不以为然。

顺带一提，怀特可算是范泰尔运动中最极端的一位。他在《旅程》杂志与我的书信往来中明确表达了对我的评价²²。他指责我违背按立誓言——并非因为我违背圣经或改革宗信条，甚至不是由于我对范泰尔提出异议，仅仅因为我对他“如何应用范泰尔思想处理当代议题”的评估持有不同见解。这份指控见于1988年五六月刊的公开信。他认为范泰尔的思想严禁我们向非基督徒、甚至非改革宗基督徒学习，而我坚决反对——本书第十五章将专门论述这一立场。怀特还反对我主张“不使用传统改革宗术语来传讲改革宗信仰”的做法。我深信如果范泰尔在世，在这个具体争议上定会支持我而非怀特。但怀特坚持认为，凡与他所诠释的“范泰尔立场”相左就是背誓。如今怀特已在天家，想必早已改观。但这些书信留下的极端言论，仍可作为非理性运动心态的鲜活标本。

我当时难免忐忑范泰尔对此事的反应。因此，当我在加州收到范泰尔称赞这篇书评的来信时，我的释然与惊讶同样强烈。更令我意外的是，在他去世后，我得知他生前曾嘱咐西敏神学院图书馆的格雷丝·穆伦斯将刊载我书评的那份期刊存入他的档案。他留给她的字条这样写道：

但如果你真想知道我为何执意要将这期《西敏神学期刊》存档，请看第198页。我竟成了典范——约翰·H·傅兰姆（原文如此）难得诚实了一回，信不信由你，他指出了其师范泰尔的一些严重缺陷。不过总体而言这很讨巧——而范泰尔本人对此颇为受用。²³

我无法确定他所说的“严重缺陷”具体何指，因原文中并未提及任何实质内容，且这张写于他85岁高龄（已封笔多年）的字条其他部分也语焉不详。但这至少表明，他基本上认同我对其著作开展“建设性批判分析”的呼吁。

个人见证

有人认为学术著作中不应掺杂个人反思。本书中我已打破这一戒律，且将再度打破。

22、1988年3-4月刊，第9-11页；1988年5-6月刊，第13页；1988年7-10月刊，第45-46页；1989年1-2月刊，第14-15页，第22-23页。

23、Emphasis his.

倘若预设主义确有真理成分，那么作者（尤其是批判性分析者）让读者知晓其思想渊源便非常重要。

范泰尔在攻读博士学位之前，始终在改革宗环境中成长并接受教育。而我则约在 13 岁时通过一间教会的事工归信基督，该教会虽认信改革宗，但实际运作的神学却仅持广义福音派立场。除 1961 至 1964 年间在西敏神学院求学的三年外，我所受的皆为世俗教育。

大学时代，我曾在常见的理智困惑中挣扎，尤其试图将自己的信仰与哲学学科相调和。传统证据派护教士给予我些许帮助：亚瑟·皮尔森的《许多确凿的证据》、威尔伯·史密斯的《故当站稳》、约翰·格斯特纳的《信仰的理由》。那时我也常受益于约翰·格斯特纳本人，他常出席匹兹堡地区青年会议，其思想使我的神学显著倾向改革宗。但真正让我首次洞察基督徒与非基督徒存在深刻世界观差异与哲学分歧的，是 C.S.路易斯的著作。

后来我开始听闻范泰尔的名字。大学期间，我加入了校园基督教团体“普林斯顿福音团契”。该团契的成员大多持时代论神学观点，且带有某种反智倾向；他们对我选择哲学作为专业颇不以为然。但他们对某些改革宗作家却非常敬重，比如华腓德、梅钦，还有范泰尔。我阅读了华腓德的部分著作和梅钦的大量著作《基督教与自由主义》一书使我毕生坚决反对一切形式的自由主义神学)。而正是范泰尔为我在哲学海洋中指明了清晰航向。我在学期论文和毕业论文中采用他的进路，这多少令我的教授们感到困惑；我确信他们从未见过那样的论述方式。我惊异地发现，这本传递救恩信息的圣经，竟同时呈现出一套独特的哲学体系——包括形而上学、认识论和伦理学——唯有这套体系能真正诠释人类生命的意义。范泰尔的著作激励我对非基督教思想采取攻势，而非仅仅守势。

在西敏神学院师从范泰尔的岁月，是一段拓展心智的奇妙经历。他对哲学与神学文献的博闻强识，其思想分析的深度与穿透力，都超越了我任在普林斯顿的任何教授。他是我所知最深邃的学者，他的存在驳斥了“世俗主义才是唯一明智选择”的论调，并且他也是最具特色的基督徒之一，彻底颠覆了“基督徒学术造诣越深，信仰妥协越多”的说法。

我与范泰尔的交流并非总是顺畅。他的哲学词汇承袭唯心主义传统；而我的则为英美

语言分析学派。他对改革宗（尤其是荷兰改革宗）文献与传统如数家珍；我则不然。记得有一次我在神学院对面教堂的学者晚宴担任服务员，当我为范泰尔所在餐桌端上食物时，他突然中断谈话直视着我，出人意料地说道：“从今往后我只用荷兰文和你交谈，这样你就能学会了！”我猜想他认为，若不掌握这门“天使的语言”，便无法真正深入研究改革宗神学。数年以后我确实掌握了荷兰文的阅读能力，但恐怕远未达到他所期望的程度。

范泰尔将改革宗信条与圣经教导几乎等同，对任何源自改革宗传统之外的术语或思想都深怀戒心。而我则始终保持着更普世的胸怀。²⁴ 他似乎最陶醉于改革宗信仰特有的教义；我则更珍视所有基督徒共享的教义（以主后 381 年《尼西亚-君士坦丁堡信经》为界定），尽管我也视改革宗特有教义为最合乎圣经的体系化阐释。范泰尔惯以最严苛的方式解读非改革宗作者的论述；我则倾向于给予更多“存疑从无”的善意。在我看来，范泰尔堪称改革宗沙文主义者；在他眼中，我则对广义福音派过分友善。范泰尔虽未明言神已将全部真理赐予某个神学传统，但这似乎是他默认的前提。这从来不是，也永远不会是我的立场。

范泰尔并不擅长回答我的提问——尤其是那些要求精确定义、三段论式论证结构之类的问题。他往往回避这类问题，宁愿长篇重述其惯常立场。我很快领悟到：若要从范泰尔的教导中获益，学生必须任由他主导议题。如果本书读者想知道，作为范泰尔的学生兼同事，我是否曾向他提出过本书中所提出的那些问题，答案是肯定的，但在我看来，他始终未能给出令人满意的回答。

此外，如何与作为运动领袖的范泰尔相处也是个难题。我本非热衷运动之人。虽然我理解教会时常需要改革，因而改革运动在所难免，但必须将此与保罗在哥林多前书中对结党纷争的谴责加以平衡。如前所述，我不以参与范泰尔运动为耻，但我抵制该圈子里愈演愈烈的运动心态。

然而，范泰尔的课堂既是研究生课程，更是运动训练营。提出尖锐问题的学生，常被草率（在我看来为时过早）扣上阿民念主义甚至更糟的帽子。我对这类游戏向来兴趣寥寥。

24、参阅我的《福音派合一》。

因此我为范泰尔课程撰写的学期论文，往往缺少典型的范氏口号。我用自己的词汇，按自己的思路展开论述。内容大体仍属范泰尔主义，但听起来则不然，有时还会对其表述方式提出严肃的质疑。因此，他有几年时间对我心存疑虑。

我后来回到西敏神学院执教，并非出于他的提议或在其部门任职，而是应诺曼·谢泼德 (Norman Shepherd) 教授之邀教授系统神学。不过范泰尔倒也邀请我讲授分析哲学方向的神学硕士课程。1972 年范泰尔从护教学导论课程退休时，我也并非他选定的接任者——此职由哈维·康恩 (Harvie Conn, 或译作简河培) 接任。但 1975 年康恩为专注宣教而卸任护教学教职时，范泰尔对我接手该课程并无异议。

就这样，我一直徘徊在他圈子的边缘。如前文所述，他后来确实对我多有嘉许，但我们始终未能成为私交甚笃的挚友。我与一些更极端的“范泰尔运动派”成员发生龃龉，比如吉姆·哈尔西 (Jim Halsey)²⁵ 和威廉·怀特 (William White)。²⁶ 这些“范泰尔运动派”成员与范泰尔本人的关系比我更为亲近，但那时范泰尔已年逾八旬至九旬，某种程度上超然于纷争之外。他曾在不同场合鼓励过他们，也鼓励过我。

我已决定向读者坦陈这一切。范泰尔主义内部流派各异，并非所有人都会欣赏本书。但我始终相信，这个思想运动若能接纳批判性分析的方法，而非将其排斥在外，必将获得更大裨益。因此我郑重宣告：我仍是忠实的范泰尔主义者，尽管我反对将范泰尔的思想奉为信条权威²⁷ 或次经地位的观点。更重要的是，与范泰尔一样，我终极的效忠对象是圣经所启示的基督——不是学术界受人尊重的准则，而是神所设定的思维规范；不是任何人类传统或运动，而是神的话语；不是任何人为的自救之法，而是基督里彰显的上帝恩典。这些信念使我与范泰尔一样，坚决反对世人用以取代神的一切偶像，尤其是人类在理智、形而上学或道德领域的自主。这正是我心灵与思想最根本的预设。

25、参阅我在《神学认识论》一书中对哈尔西 (Halsey) 的评论。

26、参阅前文提及的那篇书评。

27、美国正统长老会《教会治理章程》中“事工预备推荐课程”明确指出：“范泰尔的预设派护教学，是改革宗护教体系中最合乎圣经的思想流派。”

第二章、范泰尔的生平与为人¹

1895 年 5 月 3 日，哥尼流·范泰尔降生于荷兰格罗特加斯特¹的一个奶牛场主家庭，在父母伊特·范泰尔与克拉齐娜的六个儿子中排行最幼。² 十岁那年，他随全家迁居美国印第安纳州的高地镇。这个聪慧的男孩迅速掌握了英语，后来几乎所有人都证明他的口语毫无异国腔调，惟独保留着中西部荷兰移民社区特有的微妙语调。

作为家族首位接受正规高等教育的成员，他于 1914 年进入密歇根州大急流城的加尔文预科学校就读，随后相继升入加尔文学院及加尔文神学院（仅进修一年）。这些院校皆隶属基督教改革宗教会——一个主要由荷兰移民组成的宗派，恰与范泰尔的出身背景相契。然而完成神学院首年学业后，他毅然转至普林斯顿神学院。当时的普林斯顿与加尔文神学院同样持守正统加尔文主义信仰，两校彼此敬重；但普林斯顿植根于美国长老会传统，而不是加尔文神学院所代表的荷兰改革宗传统。

范泰尔也获准进入普林斯顿大学³ 哲学系攻读研究生学位，在完成神学训练后取得哲学博士学位。1925 年，他获得神学硕士学位。次年九月，他与青梅竹马的恋人蕾娜·克洛斯特（Rena Klooster）缔结连理，并于 1927 年最终斩获哲学博士学位。

思想渊源

在加尔文神学院期间，范泰尔师从路易斯·伯克富、塞缪尔·沃尔贝达（Samuel Volbeda）等学者，由此对荷兰改革宗传统产生了深刻体认。他尤其推崇亚伯拉罕·凯波尔（1837-1920）——这位才华横溢且著作等身的基督教领袖不仅创立了阿姆斯特丹自由大学、主编日报、领导基督教政党（曾短暂出任荷兰首相），更将充满活力的改革宗神学思想创造性地应用于许多被视为“世俗”的学科领域。凯波尔的核心思想是：基督是人类生活所有领域的主，一切思想与学科都当降服于祂的统治。⁴

1、以下内容主要摘自我为沃尔特·埃尔韦尔主编的《福音派神学家手册》所撰写的“哥尼流·范泰尔”一章，经授权使用。

2、此处的传记信息（除部分个人所知内容外）均引自《范泰尔：信仰的捍卫者》一书。

3、普林斯顿大学与普林斯顿神学院始终是两所独立的教育机构。

4、参阅凯波尔的《神圣神学原理》，以及《加尔文主义讲座》。

就系统神学而言，范泰尔主要承袭自赫尔曼·巴文克。这位与凯波尔同时代的学者撰写的四卷本教义学巨著，⁵ 成为范泰尔的重要思想资源。

在普林斯顿期间，范泰尔与神学院教授霍志恒结为挚友。这位同样来自荷兰、从大急流城迁居普林斯顿的学者，为该校带来了侧重救赎历史的圣经神学学科。尽管范泰尔最终的学术领域与霍志恒的相去甚远（前者后来甚至因释经不足而遭受批评），但在其著作中不难发现，范泰尔曾试图效法霍志恒为护教学构建圣经神学基础。⁶ 他的讲道与课堂教学也涵盖大量圣经神学，例如从伊甸园到启示录的审判，系统梳理人类认识论的困境。⁷

范泰尔抵达普林斯顿时，已无缘受教于美国历史上最杰出的神学家之一本杰明·华腓德——这位学术泰斗已于 1921 年离世。但他的名字在范泰尔求学时期仍如雷贯耳，他不仅对这位前辈深怀敬意，同样尊崇其前任、19 世纪普林斯顿伟大的神学家查尔斯·贺智。

哲学思想方面，范泰尔亦受到多种思潮影响。他在加尔文学院最负盛名的导师威廉·亨利·耶勒马，曾被著名非基督教哲学家保罗·魏斯誉为“全美最杰出的哲学教师”。耶勒马本人曾师从哈佛大学唯心论哲学家约西亚·罗伊斯，这或许促使范泰尔选择在普林斯顿钻研唯心论。其博士论文导师阿奇博尔德·鲍曼同样倾向唯心论及新兴的“位格主义”思潮。就像詹姆斯·奥尔一样（其著作与范泰尔的护教学思想颇有相通之处），范泰尔也大量借用了唯心论的哲学术语，比如“具体共相”（concrete universal）、“一与多”、“绝对体系”、“永恒新异性”（eternal novelty）、“限界概念”（limiting concept）、作为方法论统称的“逻辑”、以及“蕴涵”与“线性推论”的对比，⁸ 甚至“预设”。但范泰尔始终坚称自己摒弃了唯心论的实质内核，因其将造物主与受造物混为一谈，并使二者在非位格的宇宙结构中相互制约。⁹

5、其中大部分内容尚未译成英文，但威廉·亨德里克森编译的《神论》基本涵盖了原书第二卷的核心内容。

6、尤其是《普遍恩典与福音》与《基督教有神论伦理学》。

7、他特别钟爱启示录。早年在牧会期间，他就曾逐章传讲此书；即便退休后不再从事教学与学术工作，他仍耗费大量时间精心预备关于启示录的讲章。

8、范泰尔很少像唯心论者那样使用“线性推论”的表述，他更倾向于区分“蕴涵”与“演绎主义”或“逻辑穿透”（logical penetration）。然而这种对比无疑会令人联想到唯心论的术语体系。

9、关于他对唯心主义的批判，参阅《基督教与唯心主义》以及《基督教认识论概览》。

显然，对范泰尔最重要的哲学影响（正如神学影响一样）是独特的基督教思想，这点与唯心论不同。凯波尔本人主张人类一切思想都应当受到源于圣经的基督教世界观的统管。在他看来，这种世界观与任何世俗意识形态——无论是哲学、神学、政治、经济、美学还是其他领域——都截然对立。凯波尔的某些门徒致力于将这种基督教世界观运用于政治领域，有些投身教育实践，还有些将其贯彻于新闻事业。自然，也有人尝试在哲学领域予以阐发。因此，赫尔曼·杜伊维尔（Herman Dooyeweerd）、沃伦霍芬（D. Th. Vollenhoven）等荷兰学者在 1920 年代创立了名为“律法理念哲学”（the Philosophy of the Idea of Law）的思想学派。¹⁰ 范泰尔自称在接触这一荷兰哲学之前就已独立发展出自己的进路。¹¹ 尽管二者确有许多相似之处，但也存在重要差异。无论如何，范泰尔曾撰文肯定他们的早期成果，而对方也提名他担任《改革宗哲学》期刊编委。虽然范泰尔后期对该学派有所批评，¹² 但他始终关注其思想发展。因此至少在广义上，我们必须将杜伊维尔学派视为范泰尔思想（尤其是 1930 年代中期之后）的重要影响之一。

职业生涯

1927 年毕业后，范泰尔在密歇根州斯普林莱克的基督教改革宗教会担任了一年牧师，他非常享受这份工作。1928 至 1929 学年期间，他暂时离开牧职前往普林斯顿神学院教授护教学。学年结束时，神学院向他提供了护教学讲席教授职位（实为全职教授），但他拒绝了这一邀请，选择回到斯普林莱克。他内心更倾向于继续牧会，同时也不愿配合美国长老会总会当年春季对普林斯顿神学院的改组要求——该改组旨在清除神学院对正统加尔文主义的历史立场，使其更“包容教会内所有观点”。这些观点包括 1924 年约 1300 名牧师联署的《奥本宣言》所鼓吹的主张：将圣经无误、基督由童贞女所生、代赎、身体复活和基督再临等教义贬低为人类构建的“理论”，而非对牧职候选人的必要信仰要求。

10、该思想体系也被称为宇宙律法理念哲学、阿姆斯特丹学派、杜伊维尔主义或改革宗哲学等。

11、《基督教认识论概览》第三章。

12、我在本书第 27 章讨论了范泰尔对该运动的批判。

然而，美国长老会内部仍有一批人竭力抵制宗派乃至整个教会中蔓延的不信思潮，其中最具代表性的是普林斯顿神学院新约教授梅钦。范泰尔虽未直接受教于梅钦，但深谙其学术造诣，钦佩他阐明真理的才能与正统教义的立场。¹³ 梅钦必须被列入前文所述影响范泰尔的思想家名单，因为范泰尔几乎所有的著述与教学都折射出梅钦的核心主题：基督教正统信仰对基督徒的认信是不可或缺的；在正统基督教与自由派之间存在着不可调和的宗教性对立；信仰的伟大教义绝非人为发明，而是神在圣经中的亲自启示；任何人若拒绝圣经中基督的教导，就无权自称基督徒。事实上，范泰尔更进一步发展了梅钦的思想（后文将详述），力图论证基督教正统教义在某种意义上是人类一切理性思维与行为所必需的。

为回应总会对普林斯顿神学院的改组，梅钦联合神学院同事罗伯特·威尔逊 (Robert D. Wilson)、奥斯瓦尔德·阿利斯 (Oswald T. Allis) 决心创办一所不受总会辖制的新神学院，以延续贺智、华腓德以及霍志恒的正统教学传统。随着年轻学者库伊珀 (R. B. Kuiper)、斯通豪斯 (Ned Stonehouse)、麦克雷 (Allen MacRae)、伍利 (Paul Woolley) 加入师资队伍，梅钦迫切希望招揽范泰尔负责护教学领域。尽管范泰尔极不情愿离开斯普林莱克，但在阿利斯、斯通豪斯及梅钦本人多次书信往来与亲自造访后，他最终在开学典礼前数日接受了聘约。1929 年秋，西敏神学院在费城成立，范泰尔在此执教直至 1972 年退休，此后直至 1979 年左右仍不定期兼任教职。

1936 年，梅钦等人因拒绝退出其组建的独立差会董事会，被美国长老会暂停牧职。该独立董事会代表了保守派对官方差会的不满——后者纵容宣教士传播自由主义神学。梅钦等人拒不接受此项教会惩戒，尤其指出教会法庭甚至未允许他援引圣经为自身行为辩护。最终，梅钦与其他 130 名牧师另立新的宗派，初名“美利坚长老会” (Presbyterian Church of America)，¹⁴ 后因法律诉讼被迫更名，最终定名为“正统长老会” (OPC)。范泰尔出于对梅钦的支持，从基督教改革宗转会至正统长老会，并在此终老 (1987 年逝世)。

13、在我看来，梅钦的《基督教与自由主义》至今仍是证明正统教义对基督徒信仰不可或缺的最佳论述。

14、切勿将此教会与 1973 年创立、至今仍沿用原名的“美洲长老会” (Presbyterian Church in America) 相混淆。

1937 年梅钦因肺炎离世后，范泰尔、斯通豪斯、慕理和伍利成为神学院全职教授，竭力维系梅钦开创的事业。同年美利坚长老会发生分裂，部分牧师与教会退出并成立“圣经长老会”。神学院亦随之分裂，麦克雷教授带领部分师生在费城创立信心神学院。分歧主要涉及时代论、“基督徒自由”（饮酒是否合乎信仰）等问题，且分裂派成员普遍感到新运动过于荷兰化，正丧失美国长老会的传统根基。范泰尔选择留守美利坚长老会与西敏神学院。此后该宗派与神学院历经重重困境与争议（详见第八章关于克拉克论战的记述），但蒙神恩典，二者均存续至今。

历史证明梅钦独具慧眼：这批年轻教授后来皆成长为公认的杰出学者与教师——即便在其神学立场的强劲对手中亦获认可。至于范泰尔，没人能质疑他在哲学、神学与护教学领域的学术造诣。

著作等身

范泰尔的首部重要著作《新现代主义：巴特与布伦纳神学评析》于 1946 年问世。¹⁵次年，他推出《普遍恩典》。¹⁶1955 年出版的《信仰的辩护》首次完整公开了他独特的护教体系（整合了其未出版讲义《护教学》的核心内容），并回应了各方批评。1952 年他在加尔文神学院执教一学期后，《加尔文论坛》刊载了多篇抨击其立场的文章。1954 年，基督教改革宗教会牧师詹姆斯·达恩出版专著《恩典神学》，系统批判范泰尔思想；更早之前，J. 奥利弗·巴斯韦尔在其刊物《今日圣经》上对《普遍恩典》发表尖锐书评。范泰尔在《信仰的辩护》初版中对巴斯韦尔及达恩-加尔文论坛阵营作出了全面回应。1963 年该书推出删节版，删减了与批评者的多数论战内容。

1964 年，范泰尔发表对巴特神学的第二部批判专著《基督教与巴特主义》（书名刻意呼应梅钦的《基督教与自由主义》）。1969 年出版的《基督教认识论》是其同名讲义的扩充版，补入了《信仰的辩护》第二版删减的部分论战内容。1960 年代末至 1970 年代，范泰尔似乎突破了早年的出版谨慎态度，接连推出《1967 年信条》《上帝死了吗？》《恩典的主权》《基督与犹太人》《盼望之神》《改革宗教牧与现代思潮》《新释经学》《荷兰新综合神学》

等大量著作。这些著作虽将其思想应用于当时神学议题，但并未扩充其神学与护教体系。

在未正式出版的讲义类作品中，《基督教护教学》《系统神学导论》《基督教有神论证据》《基督教有神论伦理学》最为重要。其最早讲义（初版可追溯至 1929 年）于 1970 年代以《基督教认识论概览》再版，仍属“未出版讲义”。

众多小册子中，《我为何信神》¹⁷ 尤为特殊，这或许是范泰尔唯一直接面向非信徒的著作。此外他还发表大量书评与论文，1971 年前完整著述目录见 E.R. 吉汉 (E. R. Geehan) 所编的《耶路撒冷与雅典》。

若想了解范泰尔的思想，建议先读《我的信条》(含其六页立场纲要)¹⁸ 和《我为何信神》(展示其护教学的实际运用)。其次阅读其核心著作，我认为最基本的是《基督教护教学》¹⁹ 《系统神学导论》和《基督教认识论》。范泰尔为华腓德《圣经的默示与权威》所撰导论也是其思想的精要概述。²⁰

进一步研究可阅读《基督教有神论证据》《基督教有神论伦理学》和《普遍恩典与福音》。随后通过《耶路撒冷与雅典》了解范泰尔与批评者的交锋，其中韦弗、路易斯和蒙哥马利的回应最值得关注。其余著作主要涉及特定思想家和主题，可根据兴趣选读。范泰尔对巴特神学的研究最为精湛，见于《新现代主义》《基督教与巴特主义》及若干小册。

范泰尔的为人

范泰尔待人亲切，富有魅力。这与他笔下对论敌的犀利批判形成鲜明反差。无论是普通信徒还是杰出学者，他都愿意花时间相处。他常去医院探望病友，在病房里与人交谈、祷告，给予属灵关怀。他慷慨奉献时间与资源——甘愿在弱小教会和养老院讲道，自费寄送讲义给求教者。若有校外人士旁听课程，他会特意简化讲授内容。

15、范泰尔的所有著作均由长老会与改革宗出版社 (P&R) 出版发行。

16、收录于新近出版的《普遍恩典与福音》。

17、Why I Believe in God.

18、收录于《耶路撒冷与雅典》《改革宗教牧与现代思潮》《基督教的辩护与我的信条》。

19、或选用《信仰的辩护》第一版或第二版。二者为《基督教护教学》的扩充版，后者更为简练，例证与枝节较少。

20、B. B. Warfield, Inspiration and Authority of the Bible.

范泰尔与梅钦一样，有着不拘一格的风趣：

- 1、他会朝调皮学生扔粉笔头。
- 2、据杰克·埃平格回忆，范泰尔常请师生吃甘草糖。埃平格曾搭便车赴西敏神学院，最后十英里竟巧遇范泰尔亲自驾车接他。共进晚餐后，范泰尔突然吐出舌头问他：“够黑了吧？”
- 3、校园管理员沃尔特·斯托尔常在课前溜进教室，在黑板上画一个圆圈。范泰尔将其视为对他的挑战——他始终强调基督教世界观该用两个圆圈表示（上方的圆圈代表造物主，下方的圆圈代表受造物，二者截然分离）。一圈象征非基督教世界观，即人与神（若存在）处于同一层面。这时范泰尔便会揪着斯托尔后颈，逼他补画第二个圆圈。
- 4、我曾与范泰尔同车，亲耳听他惟妙惟肖地模仿《杰基·格利森秀》里弗兰克·方丹的“疯癫古根海姆”。
- 5、下课铃响时，他常说到半句便戛然而止。
- 6、他爱调侃自己姓氏的荷兰文含义与法文“杜邦”（皆指“来自桥梁”），扬言要去特拉华州找杜邦家族分家产。
- 7、他惯于讽刺非信徒的傲慢：“谁都不知何为真理，但你肯定是错的，我肯定是对的。”他说非信徒就像坐在父亲腿上打父亲耳光的孩子，又像闯进私宅的盗贼——无视产权证明偷走物品，事后却狡辩“不知物有所属”。
- 8、他尤喜嘲弄自由派神学家的自负（特别是德国派）。施莱尔马赫在他课上被称作“小弗雷迪”，因他曾把这名字横跨两块黑板。某次考试整卷只分析“接触点”（Anknüpfungspunkt），他走进教室，用夸张字体把这词写满整块长黑板。他还模仿自由派神学家掩饰异端主张：“我说的与传统教义完全一致，不过 mit ein bißchen andern Worten（换几个词罢了）”。
- 9、他连自己同胞也调侃：“只有荷兰人能从犹太人那里进货，再卖给苏格兰人，并从中获利。”

范泰尔是一位著作等身的杰出学者，从他浩繁的著作和其中展现的深邃思想便可见一斑。但他从不吝惜时间：常在教会讲道，花数小时与学生畅谈——往往是在西敏神学院校园里绕着梅钦楼一圈圈散步时；也定期应邀在大学演讲，有一次甚至在纽约华尔街露天布

道。晚年时，他常无偿去养老院主持礼拜，即便面对的听众大多心不在焉。

他对课堂教学同样倾注心血。我求学时，第一年设有两门必修护教学课程，每门两个学分。范泰尔要求每门课撰写两篇学期论文。当学生询问篇幅时，他漫不经心答道：“哦，比你们之前写过的任何文章都要长。”传闻若论文不足 50 页绝难获得最高分，不过他宽慰我们说曾给过八页短文 A 等成绩；据说平均篇幅约 35 页。有传言称范泰尔按重量批改论文——具体是把论文从楼梯扔下，根据坠落位置评分。²¹

学生们常常怀疑范泰尔是否真的会读完这些论文。有几次，学生故意在论文中间夹带这样的字条：“尊敬的范泰尔博士：若您读到这里，我请您喝冰淇淋汽水。”而范泰尔总会欣然赴约。事实上，许多学生论文都得到了他详细的批注。试想一下：每班约有 30 名学生，每人要写两篇约 35 页的论文——总计约 1050 页的阅读量，外加至少一份期中和期末试卷。而这仅仅是一门课的工作量。说真的，我们学生都觉得范泰尔简直是在“自虐”。

这种勤奋工作的习惯，或许源于他在荷兰裔美国农民社区成长的经历。我想，他本可以成为一个幸福的农夫。他曾向我吐露：“我骨子里本不是做学问的人。”他热爱户外活动，那些漫长的散步和园艺劳作，或许正是他年逾九旬仍保持健康的原因。但他终究选择了神学研究的道路。那些夙兴夜寐、勤奋耕耘的习惯，使他的学术研究硕果累累，就像在土地上耕耘也能收获累累硕果一样。

教学风格

范泰尔总能以他睿智的头脑和对哲学、神学百科全书般的学识迅速赢得学生们的敬仰。

至于他的沟通技巧，或许尚存争议。他的讲道雄辩有力、发人深省；但在某些方面，他的讲道水准胜过课堂教学。他的教学方式颇为独特：先让学生研读他“未出版的讲义”²²

21、学生时代，我曾以一篇 125 页的论文（当然注明引用了部分本科毕业论文内容）来揶揄这些传闻；其他论文则严格控制在五十页，不过最后一篇耍了个小花招：正文仅四十九页，我加了张空白页硬是凑成五十页。那篇 125 页的“巨著”一时成为谈资，后来能获得西敏神学院的教职，或许正得益于这次“壮举”。

22、学生们私下常拿这“未出版”的说法打趣。实际上这些教材人人可得——邮购公司公开售卖，书店也常年上架，范泰尔本人更是慷慨，但凡有人来信求教必会寄赠。我们在学期论文中随意引用这些材料时，从未见我们的老师提出异议。不过范泰尔对这些讲义始终保持着某种谦逊（或许自知文笔并非所长），执意要给它们贴上“未出版”的标签。

（基础课程）及他人著作，随后以课堂讨论为主轴，其间穿插针对突发议题的即兴演讲。考虑到许多学生缺乏哲学基础（甚至神学根基也浅），这样的讨论节奏快得惊人。范泰尔习惯在黑板上写出人名概念，但往往只写出单词前几个字母。他极少对概念进行精准定义。当学生要求定义或试图将其论证梳理成逻辑序列时，他往往会表现出抗拒。此时他宁可退后一步，用近乎雷同的表述重头再来，仿佛认为持续的思想浸润能让学生通过某种“渗透作用”领悟真义。较聪明的学生常发现难以与他展开真正有来有往的辩论。虽然范泰尔鼓励课堂提问，但他的回答往往化作长篇独白，与具体问题渐行渐远。我曾向他请教一个自认为相当简单的问题，预期得到 15 秒的解答。他却答道：“要回答这个，我们必须回到伊甸园。”随即从创世纪讲到启示录，从泰勒斯说到存在主义，最终让我彻底忘记了最初的问题。

范泰尔自有震慑提问者的独到方式。其一是以渊博学识形成碾压之势，其二则常切换至讲道模式——将每个学术议题都上升为对圣经与改革宗准则的忠诚考验，任何偏离都被视作向非基督教思想的妥协。范泰尔并不强求学生认同其观点，许多非范泰尔主义的学生同样获得好成绩。但他总是不遗余力地让学生产生负罪感，这正是作为运动领袖的范泰尔。

我认为，范泰尔在教学法上的这些缺陷，某种程度上导致了他难以找到合适的学术继承人。许多西敏神学院的毕业生虽满怀热忱地追随范泰尔的思想，但其中鲜有真正严谨的学者与思想家。而他学生中更为严谨的学者——如约翰·格斯特纳、爱德华·卡内尔，以及我在神学院的同学唐纳德·尼尔森——往往最终都离开了范泰尔的立场。不过，范泰尔确实具有将复杂理念转化为通俗易懂的比喻与口号的恩赐。带着对农耕生活的眷恋，他常在课堂上讲述关于鸡群与奶牛的故事；或是借用木匠工作的比喻：非信徒的思维就像一把高效运转却朝错误方向切割的电锯。²³又或者：试图以偶然性来解释宇宙的非信徒，宛如一个水做的人妄图踩着水做的梯子爬出水池。²⁴非信徒对万事万物都戴着偏见——就像被焊死在脸上的黄色镜片，正所谓“黄疸者眼中万物皆黄”。²⁵他们理解世界的尝试，好比试图

23、《信仰的辩护》第二版，第 74 页。

24、同上，第 102 页。

25、同上，第 77，231 页。

把没有孔洞的珠子串成项链。²⁶ 其关于“法则”与“规律性”的概念，不过是在纯粹偶然的事件间徒劳地寻找理性关联，犹如“架在半空中的收费公路”。²⁷ 至于阿民念主义的护教士格雷先生，则像一位只愿清除部分蛀牙的牙医。²⁸

学生们往往会对这些生动比喻和简短口号（比如“接触点深植于自然人内部”²⁹）如获至宝，误以为自己已然领悟范泰尔的真义。可惜这种领悟往好了说是流于肤浅，往坏了说则谬以千里。范泰尔本人深知，口号与比喻所能承载的实在有限，终归需要严谨分析作为支撑（如前所述，他曾告诫我们，学期论文若只是机械复述他的口号比喻而不加思考，最多只能得 C 等）。但传授这种分析之道确非其所长。正因如此，直至今日，无论是范泰尔思想的同情者还是揭穿者，当被追问时，许多人对他的真实教导竟都表现出惊人的混淆。³⁰

如此看来，他对出版的审慎态度或许不无道理。他的著作与讲义同样存在类似问题：那些大胆精彩的总结、比喻与劝勉背后，往往缺乏充分的概念界定、系统分析与严密论证。科林·布朗在《哲学与基督教信仰》³¹ 中评价道，范泰尔“耗费大量篇幅重申观点，却未曾真正阐明它们”。在我看来，这无损其思想的深度与品质——康德、黑格尔与海德格尔在这方面的表现远比范泰尔更糟。真知灼见确实存在，只是读者需要付出更多心力与耐心去领会。然而当代读者最缺乏的恰是耐心，这些障碍无疑削弱了其著作的整体影响力。³²

另一个显著现象是，范泰尔的许多著作和讲义充斥着大段引文，却只辅以最简略的分析评注。《基督与犹太人》《冲突中的基督教》《罗马天主教评注》《恩典得胜》等书尤为如此。不过《基督教认识论概览》倒是个例外，其中对经院哲学、唯心主义等思潮的批判均配

26、《信仰的辩护》第二版，第 17 页。

27、同上，第 116 页。

28、同上，第 36 页。

29、同上，第 94 页。

30、在我看来，绝大多数已出版的针对范泰尔的批评都属于此类。关于“揭穿者”的讨论可参见第一章。至于范泰尔同情者的误解，请注意我在第一章中提到的哈尔西和怀特的相关论述。

31、Colin Brown, *Philosophy and the Christian Faith*.

32、这是约翰·罗宾斯 (John Robbins) 在其小册子《哥尼流·范泰尔：其人与其神话》中提出的首项批评。在我看来，这项批评虽有几分道理，但更多暴露的是罗宾斯本人的急躁性情以及对哲学文献的无知。

有完整论证与详实引证。这种“引文集”式的写作自有其道理：有时范泰尔希望向学生引介理查德·克罗纳或艾蒂安·吉尔松等他认为重要的学者著作，便以引述与转述代替要求学生通读原文。若学生渴望更深入的批判性讨论，自可去查阅他就相关主题展开的长篇论述。

范泰尔构建思想的方式确实存在问题。加里·诺斯对此有过一段妙趣横生的描述：

范泰尔的著作总是充满真知灼见，但你很难记住那些闪光点究竟散落在何处。它们就像未经镶嵌的钻石随意撒落在字里行间，似乎永远找不到专属的归宿。任何精辟见解都可能出现在他任意一本著作里——或者同时出现在所有著作中……而且他还特别懂得物尽其用；同样的观点会在多本书里反复出现。“这么好的点子怎能只用一次？简直和新的一样。我要再用一次！”荷兰人的本色展露无遗。

他最犀利的批判论证在每本书里都如出一辙。随手拿起一本没了封皮的范泰尔著作开始阅读，你很可能从论证脉络中分辨不出这究竟是哪本书，也不知道他在驳斥谁。他所有的著作最终都会绕回到那三四十个（或许是四五十个？）主题。只管往下读，你准能遇见他最钟爱的古希腊人：柏拉图——那个试图调和巴门尼德与赫拉克利特却徒劳无功的可怜虫……康德的大名当然也不会缺席，不过只会伴随着某位你从未耳闻的学者在 1916 或 1932 年写下的四页长篇引文出现……你还会学到关于“单义推理”(univocal reasoning) 与“多义推理”(equivocal reasoning) 的论述。理性主义与非理性主义将展开永无止境的厮杀。“一”总在压制“多”，除非“多”正在反制“一”……

特别留意他的类比：理性主义与非理性主义就像互相替对方洗衣谋生的邻居。存在之链总会横亘在某处，旁边八成还躺着那根用来串无孔珠子的无限长绳……

多么令人难忘的类比！但那个关于“水做的人踩着水梯爬出水池”的类比究竟出自哪本书？它当时是在驳斥哪位哲学家的谬论？

我们需要的是一张 5 英寸的光碟，配上索尼……等等……还是飞利浦（荷兰货）激光播放器，内置能检索全部著作的芯片程序，三秒内就能把目标段落呈现在屏幕上。技术早已成熟，只是他的著作市场……唉，不提也罢。³³

本书虽无法替代诺斯所畅想的那张激光碟片，也难以穷尽范泰尔的每个类比与论证，但我会通过脚注标注其著作中探讨核心议题的最佳文献来源——诸如神的主权、一与多的难题、罪对认知的影响等主题。此外，我将尝试逐章提炼他对不同议题的核心观点。尽管范泰尔思想的总体框架相当清晰，但诺斯指出的那些问题，使我们很难精准把握他对某个具体议题的立场。例如查阅某段论述类比推理的章节时，你不得不费力梳理以下内容：罗

33、加里·诺斯，《主权与普遍恩典》，第 10-12 页。不过最新消息是，到 1995 年底，范泰尔的著作将以光盘形式发行。如需详情，可致函埃里克·H·西格沃德先生，地址：纽约市杰克逊高地 84 街 35-34 号 A4 室。

马天主教对此的见解、巴门尼德对彼的阐释、巴特对康德辩证法的运用、一与多的关系、传统护教法的得失等等。范泰尔总喜欢将所有素材一次性抛向读者。往往需要反复研读某章节数遍，才能真正领会他对类比推理的具体见解。本书旨在将范泰尔的思想拆解为独立单元，逐一详加探讨，以期促进理解、分析与评价。

这些治学特质虽令学生倍感亲切，却也给他的学生和读者带来困难。它们确实暴露了其沟通能力的缺陷：部分源于他与生俱来的个性，部分则要归因于其学术上的孤立处境。

孤立处境

范泰尔在所处时代的神学、哲学与护教学讨论中始终带着几分局外人的色彩。一方面，他骨子里是个荷兰人，却因神的护理而不得不在非荷兰语的美国环境中工作——这个环境在许多方面都令他格格不入³⁴。另一方面，他是梅钦的追随者：与其他渴望与当时“主流”自由派神学家对话的福音派人士不同，范泰尔从一开始就坚决站在神学自由主义的对立面，事实上也反对新正统主义。他对这些思潮的批判如此尖锐，以至于采取的是彻底对抗而非温和对话的姿态。

他的首部著作《新现代主义》打破了福音派认为卡尔·巴特可能站在他们这边的幻想。范泰尔论证道，巴特和布伦纳在教义上（而非措辞上）与梅钦生前反对的自由派并无二致，根本谈不上什么正统信仰的复兴。他如此断言，“巴特压根不相信圣经中的基督”。³⁵ 后世对巴特和布伦纳的研究往往印证了范泰尔的警告，尽管少有学者使用他那样犀利的言辞。但在当时，他的立场显得过于激进，这使他被排除在关于巴特的主流神学对话之外³⁶。其他福音派和改革宗作家——更不用说自由派与新正统派——对巴特的评价往往温和积极得多，也因此对范泰尔大加挞伐。我曾与几位仅通过这本早期著作了解范泰尔的神学家交谈，他们（我认为并不明智）将这种极端立场视为无视其所有其他观点的理由。我们将在第 26

34、参考怀特在《范泰尔：信仰的捍卫者》第 37 页关于荷兰文化“柱状化”（columnization）现象的论述：每个宗教群体都拥有自己的学校、政党、报纸、教会和选民群体。在这种社会结构中，各群体彼此隔绝、互不交融。

35、《基督教认识论》，第 229 页。

36、参阅 G.C.伯克威尔《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》第 384-393 页中对范泰尔的评论。

章详细探讨范泰尔对巴特的批判。

范泰尔的激进立场不仅针对自由派和新正统派。他还经常尖锐地批评天主教神学、阿民念主义，甚至“不够彻底的加尔文主义”。他多次谈及改革宗信仰在神学界的“孤立处境”³⁷。事实上，他认为自己的护教体系与罗马天主教和新教（包括改革宗）数百年来沿用的传统护教方法截然对立。无论其观点正确与否，结果都是加剧了这种孤立。他并非在与这些神学流派对话，而是向它们宣战。这不是相互学习的关系，而是不死不休的较量。范泰尔从未完全否认可能从阿民念主义者等人身上学到什么，但也从不给自己创造这种可能性。

范泰尔的表述方式也加剧了他的孤立处境。与许多通俗护教士不同，他大量使用未经充分定义和分析的哲学术语与神学术语，即便那些生活化的例证也难以消解其文风的晦涩。更关键的是，即便在哲学界，他的专业词汇也令人费解——其思想背景属于唯心论传统，而当时哲学潮流正日益背离这一传统。美国学界新兴的语言分析学派以概念清晰、定义精确、命题剖析细致为荣，这些恰恰是范泰尔所欠缺的。他的神学表述同样充满技术性：虽然能向孩童简明传讲福音，但在教学中却偏好聚焦神学辩论中更艰深的问题。他不像 C.S. 路易斯那样只捍卫“纯粹的基督教”，而是力图守护改革宗信仰的每一个细微教义。

这种孤立也体现在教会层面：他终生委身于正统长老会（OPC）这个小宗派，那里无人能在哲学层面与他对话（或许除戈登·克拉克曾短暂担任这一角色外，但克拉克带来的更多是对抗而非对话³⁸）。即便在西敏神学院的教师中，也无人能真正与他进行旗鼓相当的学术对话。1950 年代末罗伯特·克努森（Robert Knudsen）加入教职前，他是该校唯一的护教学教授，而那时其思想体系早已定型。

多数思想家会面临期刊图书编辑的挑战——学者若想发表著作，就必须回应编辑意见，有时还需接受同领域审稿人的学术评判。但范泰尔从未经历这种挑战：他的论文几乎都未经严格审查就发表在学院内部刊物《西敏神学期刊》上，著作也总是由长老会与改革宗出

37、他时常赞同伯克威尔早期在《圣经批判的问题》中的观点，即改革宗对圣经的看法处于与所有其他观点隔绝的孤立处境。参见《新教圣经论》第 37 页与《耶路撒冷与雅典》第 9 页。

38、我会在第 8 章详细论述“克拉克论战”。

版公司例行出版。若有更严格的学术问责机制，或能促使他采用更清晰的表达方式，但历史无法假设。尽管这种安排或许源于主流学界对范泰尔（乃至整个西敏神学院）激进基督教进路的排斥，但缺乏批评的环境最终加剧了他的孤立处境。

这种孤立对重要而具争议性的神学思想发展或许是必要的，但其弊端显而易见：首先，孤立的思想家丧失了影响更广泛神学界和教会的机会。正因如此，许多本应重视其学说的人（如普兰丁格与沃特斯托夫倡导的“新改革宗认识论”）至今仍未认真对待范泰尔。

其次，由于缺乏实质性挑战，范泰尔终其一生都未对其术语定义、论证的神学架构及模糊表述进行充分澄清——正如我在第一章所述，这项分析性工作如今落在了我们肩上。

第三章、范泰尔的历史地位

梅钦改革运动的巩固者

新教基督徒回顾十六世纪那场伟大的宗教改革，以确立自身在普世基督教会中的独特身份。但历史上还发生过其他具有类似意义的教会改革运动。我认为四世纪的三位一体大辩论——经过激烈交锋最终确立三一论教义——在许多重要方面都与路德、加尔文领导的宗教改革具有相似性。尼西亚正统派的捍卫者亚他那修，就如同路德一般，在看似毫无胜算的处境中，以非凡勇气坚定不移地捍卫圣经基要真理。

其他改革运动规模较小且更具地域性，虽未能吸引大量追随者，但却对参与者影响深远。19 世纪荷兰的改革宗思想复兴即属此类：先有亨德里克·德科克 (Hendrik De Cock) 等人领导的“分离运动”(Afscheiding)，后有亚伯拉罕·凯波尔推动成立的“归正教会”(Gereformeerde Kerken)，这场改革至今仍深刻影响着该传统的改革宗信徒。对美国认信长老会信徒而言，梅钦在 1920-30 年代对抗美国长老会自由派的神学抗争，虽规模更小却意义重大——这场改革运动奠定了西敏神学院与正统长老会的独特地位，并深远影响着所有持守《西敏准则》传统的美国长老会信徒。

改革运动往往经历三个渐次演进的阶段(虽界限不甚分明)：对抗期、巩固期与传承期。¹第一阶段，改革者持守圣经真理直面教会危机；第二阶段，以改革思想为基础对基督教神学与生活进行彻底重构；第三阶段，教会将这些成果应用于不断变迁的处境中。

在三一论的发展过程中，亚他那修“反对全世界”(contra mundum) 的奋战属于对抗期，奥古斯丁代表巩固期，其后时代则构成传承期(所有成功的改革运动都会“传承”至今)。16 世纪宗教改革中，路德肩负对抗使命，加尔文完成体系巩固。在 19 世纪荷兰改革运动

1、对拙著《神学认识论》中提出的三元组感兴趣的读者，或可在此辨识出“处境性”、“规范性”与“存在性”三视角模式——不过“处境性”与“规范性”的次序是否应当对调？若将此模式与圣经中特定事件序列对照，颇有意思：通常呈现 (1) 神的作为、(2) 立约(或更新)、(3) 应用时期(包括对未来神圣作为的预期)的三段结构。无论是创世、出埃及、赎罪等核心事件，还是回忆并预表这些大事的次要事件，皆可依此框架解析。神的作为或通过象征(如创世)，或通过实际对抗(如救赎)，总是彰显上帝与其主权挑战者之间的对决。

中，德科克更倾向对抗立场，凯波尔则承担起巩固重任。²

基于此框架，我们可以定位范泰尔的历史角色——他是梅钦改革运动的巩固者。虽其贡献远不止于此，但此定位为我们提供了最佳切入点。梅钦的思维特质与亚他那修、路德、德科克较为相似：他学识渊博却更专注捍卫圣经基要真理，而非系统构建改革宗神学体系；他雄辩、坚韧、无畏且专注，无论遭遇何种责难都绝不妥协，甚至不惜与教会同仁决裂。

范泰尔虽具备这些改革者的诸多品质，但其思维特质整体更接近奥古斯丁、加尔文与凯波尔的巩固者类型。尽管著作中不乏激烈言辞，他却始终避免卷入教会纷争——除克拉克论战（更多由其狂热学生推动，范泰尔虽支持但未主导）外，他从未成为教会论战的核心人物。他由牧职转向教席时的踌躇确属真诚，那些尖锐批判也总是包裹在高度技术性词汇中。因此，这位真理的捍卫者其实鲜少亲临前线。

这种特质恰是体系巩固者的典型特征：他们往往与激烈论战保持适当距离，得以深度思考改革运动的神学内涵。³ 范泰尔所处的教会环境（1936年前属基督教改革宗，后转入正统长老会）在其所属时期未陷于福音实质的争论，这种相对平静的处境本身就更符合巩固者而非对抗者的生存状态。

这正是范泰尔为梅钦运动所作出的贡献。梅钦根本性的改革宗洞见在于：正统基督教与神学自由主义并非如加尔文主义与路德主义般同属基督教神学立场的内部差异，而是两种截然对立的宗教。在梅钦看来，自由主义根本算不上基督教，而是完全背离了圣经与历史所界定的基督教。梅钦将二者关系视为“对立”（antithesis），无法调和，非此即彼。

在这方面，梅钦并非简单重复其所属的老普林斯顿神学院对自由主义的传统抵制。他在分析中实现了重大突破。格雷格·班森在其对范泰尔与梅钦精辟而深刻的比较研究中指

2、若将凯波尔的改革运动与“分离运动”历史分开来看，或可认为凯波尔本人实为对抗期的代表，而巴文克、伏伦霍文（Vollenhoven）与杜伊维尔则共同构成了随后的巩固期。相较于基督教历史上的其他“巩固者”，我对伏伦霍文与杜伊维尔的评价或许更为审慎，但必须承认历史发展逻辑确实为这种解读提供了依据。这种历史角色划分本具弹性——同一位领袖可能在某层面扮演对抗者，在另一层面又成为巩固者。毕竟，我们每个人在历史中都在扮演多重角色。

3、回顾我在第2章论及的范泰尔的孤立处境。

4、参阅梅钦的《基督教与自由主义》

出：对梅钦而言，“与现代主义的斗争绝非仅针对释经薄弱或立场摇摆的福音派展开的‘论辩式神学’，而是直面不信思想的护教学”。⁵ 班森进一步论证道：“简而言之，正因为梅钦的护教思路从传统普林斯顿学派转向了预设论方向，范泰尔才会对其捍卫信仰的历史性工作表示赞赏与支持，正如梅钦也会欣赏并认可范泰尔在方法论与哲学辩护方面的发展”。⁶

范泰尔（显然承袭了凯波尔的思想）将梅钦这种“对立”思维应用到对新正统主义⁷及其他神学思潮的批判中。事实上，范泰尔的整个护教体系在某些层面可视为对“对立”本质及内涵的重新思考。正如梅钦笔下的自由派，范泰尔描述的“自然人”本质是背道者——他们晓得真理却主动反叛、公然敌对。然而，恰如梅钦揭露的自由派继续栖身教会、用传统基督教语汇自我安慰并迷惑他人，范泰尔指出未重生之人靠着“借来的资本”苟存，唯有前后不一致地承认上帝启示的某些片段，才能避免陷入彻底的虚无主义。

范泰尔将“对立”的概念不仅应用于普遍意义上的不信以及各种自由派神学，更延伸至基督教会历史上的诸般分歧。罗马天主教、路德宗、阿民念主义乃至“不够彻底的加尔文主义”的问题在于：它们都与不信之人妥协，而这种不信在范泰尔看来正是真基督教的对立面。当然，妥协不同于投降，范泰尔对此有着清醒认识。在《耶路撒冷与雅典》中，他指责反对其护教思想的路德宗学者约翰·沃里克·蒙哥马利“骑墙观望”。⁸ 然而他频频使用“鸿沟”式的对立修辞，不仅描述不信本身，也用以评价那些在他看来未达彻底改革宗标准的基督徒。请看他评价批评其护教学的阿民念主义者斯图尔特·哈克特时所用的惊人措辞：

我们之间的分歧实属根本。我们不存在任何“基本共识”……哈克特所持守的基督教信仰与我的基督教信仰——虽都盼望非信徒接受——截然不同。这种差异不仅体现在内容层面，更存在于整个信仰体系的建构方法中。⁹

5、班森，《梅钦、范泰尔与正统长老会的护教传统》，载于《向着标竿直跑》，查尔斯·G·丹尼森与理查德·C·甘布尔编，第259页。

6、同上，第262-263页。

7、他所著《基督教与巴特主义》的书名，刻意呼应了梅钦《基督教与自由主义》的标题。对照其早期著作《新现代主义》——该书名同样彰显了其继承自梅钦的核心论点。

8、对蒙哥马利《从前有个先验……》的回应，载于《耶路撒冷与雅典》第403页。

9、《耶路撒冷与雅典》，第15-16页。

此处存在某种含混。范泰尔否认与哈克特存在任何基本共识，声称二者信仰截然不同，却又承认双方都“渴望”非基督徒接受各自的信仰。这是否意味着范泰尔期待非信徒接受基督教信仰，而哈克特所求的却是某种与基督教“截然不同”的信仰呢？这就好比说“基督徒与穆斯林势不两立，但他们都热衷于争取归信者”。抑或范泰尔在此承认了双方信仰版本虽“截然不同”，却仍具某种共性？我认为第二种解读更为准确，它无疑更为宽容，也为范泰尔的立场提供了更合理的解释。然而，声称两个人拥有“相同的信仰，却又说他们的信仰“截然不同”，这种说法实在令人费解。无论如何，用如此极端的言辞来描述同一信仰者都显得不合常理；即便其中存在“求同存异”之意，这种表达也实在过于隐晦。

我认为，上述例子中范泰尔被自己“对立”的修辞所裹挟。这种情况在其著作中并不罕见，恰恰彰显了他如何以炽烈之情将“对立”既作为护教利器，又用作处理基督徒间分歧的密钥。这种思维还在继续扩展——在范泰尔看来，“对立”不仅是批判工具，更是建构基督教真理的关键所在。作为梅钦改革运动的巩固者，他以“对立”的视角重构了整个基督教神学体系，通过论证神学真理具有系统一致性：否认其中任一教义，即等于全盘否定。¹⁰ 这种论证若成立，便将人逼入非此即彼的绝境：要么全盘接受其体系，要么沦为彻底不信，二者间横亘着不可逾越的鸿沟。任何调和折衷的尝试，从逻辑到灵性都注定破产。因此，范泰尔的神学建构与其护教学一样，都在强化梅钦式的“对立”。

将范泰尔视为梅钦改革的巩固者，有助于理解其思想在当代改革宗圈子的特殊地位。当然，并非所有改革宗人士都认同梅钦运动，认同者中也并非全都认同范泰尔。但在那些自认承续范泰尔思想的群体中，确实有人将其理论抬升至近乎（甚至等同）信条的地位，正如第一章论及的“范泰尔运动派”。如果范泰尔本质上是一位秉持凯波尔-梅钦式“对立”的哲学家，我们就能理解为何他常被简化为运动领袖，尽管其思想远不止于此。

重要性

我现在必须对“远不止于此”的性质加以阐释。范泰尔或许是加尔文之后最重要的基督

10、我已在《神学家范泰尔》一书中详细探讨了范泰尔的神学体系，并将在本书第十三章回到这一议题。

教思想家。这一赞誉（出自一位并非全无批判精神的追随者之口）或许显得言过其实。但为便于理解，请容我将范泰尔与世俗哲学家康德（1724-1804）作一比较。

尽管康德自称信奉某种有神论并推崇耶稣，但他显然与正统基督教相去甚远。其宗教哲学代表作《纯然理性界限内的宗教》的核心命题正是：人类心智（mind）绝不能、也绝不该屈从于任何超越自身的权威。换言之，康德主张人类心智必须保持自主，只服从自身的法则。他彻底否定了上帝藉着自然或圣经进行权威启示的可能性，并以比所有前辈（尽管这一向都是世俗哲学家的立场）更清晰的姿态，确立了人类心智的绝对自主权——这意味着人的心智将成为自身的最高权威，亦即真理与道德的终极标准。

康德在其他著作中提出：使我们的经验具有可理解性的，在很大程度上（或许完全）是我们心智的运作。我们无从知晓世界的真实样貌，只能认知其向我们显现的模样，而这种显现形态在很大程度上是由我们自身塑造的。因此，人类心智不仅是其自身的终极权威，更取代了上帝的角色，成为经验世界的规划者与创造者。对康德而言，人类心智同时也是其道德标准的缔造者。

康德清醒地意识到，这些主张都无法以传统方式加以验证。他创造性地运用“先验方法”，通过探究理性思维的必然前提来构建其哲学体系。关于人类自主性的主张，他并非诉诸传统论证，而是揭示其作为思维活动的先决条件。这使得康德的哲学革命性地超越了前人——他不再将人类自主性视为有待证明的命题，而是将其确立为整个哲学体系的先验根基。所有其他概念都必须与这个根本原则相协调。正是这种独创性使康德哲学具有划时代意义：他为世人确立了认识论的起点，即所有理性思考都必然回归的起点。

因此，康德被公认为现代哲学史上最重要的哲学家。他向追求自主的“现代人”（那些世俗化的、渴望自主的人）阐明了：若要与其所宣称的自主保持一致，就必须在认识论和世界观上接受哪些基本预设。换言之，康德使现代人获得了“认识论的自觉”。如果现代人不愿向神俯首，就必须向自己屈膝；至少在这点上，他必定是个康德主义者。

正如康德为世俗的不信世界揭示了其（此前处于潜意识状态的）认识论本质，范泰尔

也为基督徒完成了同样的工作。康德宣称必须彻底摒弃任何屈从外部权威的心态，范泰尔则教导：唯有降服于具有上帝权威的圣经，才能获得真理。康德以先验方法论证其观点是人类思想无法回避的终极预设，范泰尔同样以先验方法确立并捍卫了上帝启示的绝对性：唯有以神的话语为预设，人类思想才能保持其可理解性。正是因着范泰尔，我们终于能够清楚界定基督教与非基督教世界观在哲学上的质性差异。如果说康德的成就使其成为现代最重要的世俗哲学家，那么我们是否可以说，范泰尔的贡献同样使他成为现代最重要的基督教思想家？

或许有人会质疑：难道没有其他思想家比范泰尔更出色地完成这一任务吗？例如杜伊维尔，他的哲学体系确实比范泰尔更为精密全面，在许多方面都具有重要价值，也同样批判“理论性思想妄称的自主性”。但恰恰在最关键的环节——即以神的权威为思想与生活根基这一点上，尽管怀着良好意图，杜伊维尔却陷入了含混。他拒绝圣经无误论，将人类“超时间的心灵”(supertemporal heart) 视为某种非语言性思想起点的载体，在圣经运用及其对建立基督教世界观的作用等问题上表述混乱，甚至暗示认识论中立性的可能性。¹²

我们同样可以审视戈登·克拉克（被其门徒约翰·罗宾斯誉为“美国的奥古斯丁”）的思想贡献。相较于范泰尔，克拉克对世俗哲学的批判更为细致入微，其论证也更具逻辑说服力与清晰度。然而，克拉克将亚里士多德逻辑置于与圣经同等的权威地位，对人类感官经验持不合圣经的怀疑立场，并时常过度简化诸如神的主权与人的责任之间关系、恶之难题等重要神学议题。¹³ 与范泰尔不同，克拉克将“预设”理解为一种最终无法证实、但可通过逻辑分析逐步验证的假说。这表明克拉克对终极验证标准仍存含混：若终极标准是神的启示，那么基督教信仰的预设不仅可被证实，更应成为衡量其他一切证明的准则。

11、我对范泰尔及大多数人所持的主流观点（即“先验”推理与传统推理方式截然不同）持有一定质疑（相关讨论参见第23章）。不过，先验论证与非先验论证之间确实存在差异，而康德本人也认为二者截然不同。

12、参见杜伊维尔所著《西方思想的黄昏》。值得注意的是范泰尔在《冲突中的基督教》《耶路撒冷与雅典》和《赫尔曼·杜伊维尔与改革宗护教学》中的批判性论述，我们将在第27章详细探讨。杜伊维尔学派另一位杰出思想家H·G·斯托克在《耶路撒冷与雅典》第37页中评价道，范泰尔的“思想深度”较之杜伊维尔更胜一筹。

13、我们将在第八章对克拉克的思想进行更深入的探讨。

倘若范泰尔的思想水准远逊于这位德国哲学家，我断不会将其与康德相提并论。但我深信，潜心研读范泰尔著作的哲学研究者必将发现，其思想在理智深度、精妙程度与洞察力方面都毫不逊色。事实上，正是范泰尔的学术造诣强化了这种可比性。

称范泰尔为当代最重要的基督教思想家，并非指其思想体系最完备、表述最清晰或最具说服力，更不意味着（如某些狂热追随者所认定的）其学说不容批判。这也不等同于断言他对当代基督教思想的影响无人能及——事实上他仍处于相对孤立的境地，影响力依然有限。这一评价的要义在于：他使基督徒共同体意识到唯一恰当的认识论，从而奠定了所有后续基督教反思都当立足的必要基础。

第二部分：认知形而上学 (The Metaphysics of Knowledge)

第四章、上帝：自含的丰盛与绝对的位格

接下来要系统考察范泰尔的思想。我认为他最重要的洞见可分为四大范畴：认知形而上学、认知伦理学、基督教论证，以及对不信思想的批判（既涵盖非基督教思想体系，也包括不信思想对基督教神学的影响）。据我所知，范泰尔本人从未以这种方式概括其体系，但我认为这四大范畴基本涵盖了他的核心主张，并提供了合乎逻辑的思想脉络。

第二部分“认知形而上学”将探讨范泰尔在基督教世界观框架下对人类知识本质的界定；第三部分“认知伦理学”论述人类堕落对认知的影响；第四部分“基督教论证”将阐明，基于范泰尔的理论，信徒应当如何根据认知形而上学与认知伦理学原则向非信徒论证并捍卫福音——即参照拙著《卫道学概论》中的分类，从“证明”与“辩护”双重维度展开护教实践。最后的第五部分“作为批判者的范泰尔”将剖析其进攻性护教学，展现他对非基督教思想体系及其神学影响的批判性分析。在完成这些主题的阐述后，我将分析范泰尔的“遗产”（其学说在第二、三代范泰尔主义者中的发展），并总结我的研究结论。

范泰尔常论及形而上学、认识论与伦理学这三门传统哲学学科的关系。形而上学（大体等同于本体论）从宏观层面描述实在的本质，探讨关于世界基本结构的命题：如统一性与多样性、位格性与非位格性、神与人、无限与有限、时间与永恒、可见界与不可见界的关系。伦理学处理个人的行为规范，既研究这些规范的判定依据，又探究其在实践中的运用方式。认识论则讨论我们如何认识真理——包括形而上学与伦理学领域的真理。

这三门学科彼此紧密关联：形而上学必须将伦理规范纳入实在的整体结构予以解释，并阐明在该结构中认知的可能性；认识论必然预设某些形而上学前提，且需理解人类求知活动本身所遵循的伦理规范；而伦理学则需以形而上学与认识论为前提，因其既要处理现实世界中的行为问题，又必须论证其所提行为规范的可知性。

因此，我们无法将形而上学、认识论与伦理学完全割裂开来讨论。但另一方面，范泰尔坚持必须保持这三者的区分——这一点在论及罪与救赎的本质时尤为重要。若将罪与救

赎归为形而上学范畴，便意味着我们的救恩是从有限性中获得拯救（即通过救赎成为神），这显然是谬误。实际上，罪与救赎纯属伦理学范畴：我们犯罪，基督的救赎带来赦免并将我们带入天国。但即便在天国，我们仍保持受造物的有限性，始终伏在神的主权之下。¹

既然讨论总需有个起点，我们将从范泰尔的“认知形而上学”切入，这个概念将形而上学与认识论紧密结合。本章的宏观论述将在后续聚焦伦理议题的章节中更精确地展开。

范泰尔最早的课程讲义原为《护教学的形而上学》。² 此处的“形而上学”特指圣经世界观，即造物主与受造物之间的关系。由此可见，他在学术生涯伊始就致力于从圣经世界观出发探讨人类认知与基督教护教学。

在我看来，他对认知形而上学的阐述配得最高赞誉——既合乎圣经，又极具思想穿透力，为人类思维的基本性质提供了重要阐释。尽管我对范泰尔其他观点有所批判，但在这个议题上，我几乎与那些“范泰尔运动派”的立场完全一致。不过，即便在这一领域，仍需对其论述进行超越其本人解释的澄清、说明与辩护。我对他的某些表述也有些许保留意见，尤其是他反对其他思想流派时的论证方式。

范泰尔曾写道：“我的思想基本结构极其简单”，³ 本质上确实如此。他的起点是传统的创造论教义：神是造物主，世界是受造物。课堂上，他总会在黑板上画两个圆圈：上方的大圆代表上帝，下方的小圆代表受造界，两者之间以代表护理与启示的线段相连，但他始终强调两个圆圈的区别。他坚持基督教秉持“二圈世界观”，与世俗的“一圈思维”形成鲜明对比。非圣经思想将一切实在等同视之：即便承认上帝存在，也将其与世界等量齐观。但对基督教而言，上帝是至高无上的造物主与万主之主，世界绝不可与之相提并论——这正是范泰尔思想“简单结构”的精髓所在。

上帝：自含的丰盛 (God: Self-contained Fullness)

由此可见，要理解范泰尔的认知形而上学，首要之务在于探究他的神论。他在《系统

1、《系统神学导论》第 253-257 页；《信仰的辩护》第一版，第 160-162 页。

2、该课程后来更名为《基督教认识论概览》。

3、《信仰的辩护》第一版，23 页。

神学导论》开宗明义地说道：“一切正统信仰都建基于一个预设——神具有先在的自存性，并藉圣经向人类作出无误的自我启示”。⁴“自存性”是指“上帝绝不与任何他者构成关联或依赖关系。上帝是自身存在的源头，或更准确地说，“源头”一词根本不适于描述上帝。上帝是绝对的自足者。⁵范泰尔常用“自含的上帝”来概括这一概念。

他援引巴文克的论述佐证：神的一切属性皆蕴含于其自存性中。⁶因此当论及神的不变性时，范泰尔将其建基于神的自存性：“神自然不能也不会改变，因除其永恒本体外别无依赖（玛 3:6；雅 1:7）”。⁷这种基于“自含丰盛”的不变性，与亚里士多德“不动的推动者”，那种抽象的“思想自身的思想”（thought thinking itself）截然不同。⁸

需要注意他从“自含”到“自含的丰盛”的递进。这点非常重要：所有试图构建全面的形而上学体系的学说都包含某种“自含”要素——或是无因之因，或是终极的物理粒子，或是实在的抽象统一，抑或纯粹偶然性。这类主张的根基，要么是对有限实在的推演（way of eminence），要么是通过否定有限以达致无限（way of negation）。“推演法”产生的“自含者”不过是放大版的有限宇宙；“否定法”所得的“自含者”则因缺乏实质属性而显得空洞。前者导向上帝的缺席，仅剩膨胀的宇宙；后者通向虚无。二者皆无法抵达圣经上帝的“丰盛”，终将陷入“一圈思维”而非“二圈世界观”。

范泰尔并不否认“推演法”与“否定法”本身的正当性，但他反对哲学史和神学史中运用这些方法的方式。关于“无限性”，他说道：“我们不得不再次主要通过否定法来描述这一属性”。⁹但他紧接着补充道：“然而，至关重要的是，我们必须正确地运用否定法。”¹⁰错误的方式是“抽象的”，即

4、《系统神学导论》，第 1 页。

5、《信仰的辩护》第二版，第 9 页。

6、《系统神学导论》，第 206 页。

7、《信仰的辩护》第二版，第 9 页。

8、《系统神学导论》，第 210 页。

9、同上，第 211 页。

10、同上。

简单地抽取时间和空间的概念，然后从中剔除诸如连续性或相继性等特征，以期获得“永恒”和“全在”的概念。但若沿着这种思路，我们抵达的将是与上帝的丰盛完全相反的一极——纯粹的虚无。

相反，我们必须以上帝不可言喻的丰盛为理解时空概念的预设。然后再从这些概念中剔除因受造性而附带的限制。唯有如此，我们才能以有神论的方式践行否定法。此时的否定法，同时也就是肯定法。上帝的存在 (being) 如此丰盛，以至于若非以祂的丰盛为预设，我们甚至无法对祂作出任何否定性表述。¹¹

即便在讨论上帝本质的基础层面，“预设”已然介入！要孤立讨论范泰尔思想的某一要素而不涉及整体，何其困难！不过我这里的重点是他的核心概念，即作为自含丰盛的上帝。

范泰尔还将上帝的“统一性”与“自含的丰盛”联系起来。传统神学将上帝的统一性(unity)分为“独一性”(singularity, 即只有一位神)与“纯一性”(simplicity, 即祂并非由独立的部分或方面构成, 其神性本质是不可分割的整体)。在范泰尔看来, 二者相互蕴含:“就上帝而言, 我们拥有绝对数值上的同一性, 因而也具备内在性质上的充足性。”¹² 如果上帝是独一的, 那祂里面就不存在任何独立于祂本身的事物。举例而言, 上帝的“良善”并非某种存在于祂心智、要求祂去符合的标准——倘若如此, 这种作为抽象性质的“良善”就会成为与上帝并列的第二位神祇。因此, 否认上帝的“纯一性”, 实质上就破坏了祂的“独一性”。

然而从另一角度看, 若接受这种假设, 虽然仍然只有一位“神”, 却已非圣经所启示的神——因为抽象的“良善”将比神更为终极, 成为真正的神性本体。倘若真神是一个抽象原则, 那么真神就必然是非位格的, 而不是位格的。

范泰尔说: 恰恰相反, 神的良善就是祂的全部所是。同理, 祂的一切属性都指向¹³ 其自含的丰盛。

总之, 上帝的本质如此丰盛, 单凭“推演法”或“否定法”无法使我们认识祂。但若上帝主动启示自己, 我们就能以这启示为前提进行推演和否定, 因为祂在启示中宣告自己是造物主, 我们是受造物, 并详细阐明造物主与受造物的差异。我们首先要做的, 是谦卑领受祂亲手所赐的知识。关于上帝属性的教义, 不过是对上帝所启示真理的重述、阐释与应用。

11、同上, 第 211-212 页。

12、同上, 第 215 页。

13、从不同的视角！

然而实际应用必然涉及将圣经教导与现实经验相联系。就神的不变性与无限性而言，关键要探究这些属性如何与时空相联系。圣经对时空的论述极为有限；我们对时空的认知大多来自“自然启示”，即神在自然与历史中的自我启示。但当我们以圣经真理为预设来分析时空时，就能得出关于“神如何超越时空却又临在于其中”的重要结论。

神的启示使我们能有效运用推演法与否定法。无论如何，唯有藉着启示才能避免相信一位“虚无”的神，那不过是我们自身的投射，甚或虚无的存在。

范泰尔以这种方式论述了上帝所有不可传递的属性：¹⁴ 自存性、不变性、无限性与统一性。这些都必须基于上帝的启示，理解为上帝自含的丰盛。¹⁵

可传递属性也是如此。神的“灵性”绝非“某种模糊的概念——神是其特例，人则是另一特例。神是绝对的、自含的灵。祂不需要物质性作为对立面，祂是自我区分的灵。”¹⁶

论及神的全知，祂的知识与存在“全然共界”(coterminous)。¹⁷ 祂对自己及世界计划的认知是详尽无遗的；因此无论在祂里面还是在祂外面，任何事物都不能独立于祂。如同所有属性，祂的知识是自我依赖的，或用范泰尔的话说是“分析的”，¹⁸ 绝不依赖任何外在事物，否则祂便不是“自含的丰盛”。¹⁹

14、传统而言，不可传递的属性专属于神；可传递的属性则为能用于描述人或受造物的神圣属性。这种区分并不严谨——因神的一切属性本质上都独属于祂，且受造界都以某种微弱方式反映祂的所有属性。范泰尔与大多数改革宗神学家一样，深知这种分类法的局限，却仍沿用此传统框架。

15、由此可见，范泰尔的护教关切如何推动我们超越对上帝属性的一般神学表述。这个例子（连同他神学思想的其他例证）促使我在《神学家范泰尔》中论证：范泰尔不仅是一位护教士，更是具有重要性的神学家。本卷其他章节还将呈现范泰尔神学创造力的更多例证。

16、《系统神学导论》，第 233 页。

17、同上，第 234 页。

18、同上，第 236 页。参见第 8 页。《基督教护教学》，第 6 页。关于范泰尔与克努森就该术语争议的讨论，参见《耶路撒冷与雅典》第 275-305 页，及《赫尔曼·杜伊维尔与改革宗护教学》第 1 卷第 1-24 页。我认为，克努森的批评本质上是对范泰尔已充分界定术语的相当基础性的误解。关于范泰尔“理性主义”这一更大议题，我将在后续章节展开讨论。

19、这并不是说神对世界的认知等同于对自身的绝对认知。神的认知绝非仅是自我省察——祂既认识自己，也知晓时空中发生的一切。这一点至关重要，否则我们将滑向泛神论。世界确实有别于神，而神亦将其作为异己之物来认知。然而即便在认知他者性的世界时，神所认知的仍是祂在创世之前就已全然诠释的事物，因为正是祂全然塑造了世界的样子。范泰尔本人虽未明言这一点，却也曾否认，我们应视此为其强调重点的合理限定。

良善就是上帝本身。若非如此，祂就会寻求外在目标。²⁰ 圣洁是“上帝绝对永恒的道德洁净”。²¹ 公义是“上帝的内在自洽”。²² 祂的旨意“以自身为目的”，²³ 是“受造宇宙一切实体与权能的源头”。²⁴ 上帝的隐秘旨意或预旨性旨意涵盖一切发生之事，包括罪与恶。²⁵

这其中存在奥秘：良善的上帝为何容许恶的存在？上帝在世上的作为如何既彰显永恒本性又保持自由？范泰尔并未宣称已经解决这些难题，²⁶ 但他通过对上帝“自含丰盛”（这对上帝而言不可或缺）的强调，使我们完全能理解为何必然遭遇这类奥秘。

上帝：绝对的位格

范泰尔用“自含的丰盛”来概括他的神论。他也将这一教义概括为“绝对的位格”²⁷。这个短语中的每个词都很重要：某些非基督教体系（如多神教与现代哲学的“位格主义”）虽设定了各类位格神明，但他们并不具备自含意义上的绝对性；另一些非基督教体系承认各种绝对实在，但这些绝对者却没有位格。唯有圣经将绝对性与位格性完美结合于至高者。

范泰尔的“位格主义”在相关研究中并未受到广泛关注，但这实为其思想的重要主题，这一点在其早期著作中就已经显明。在下面这段为人类始祖亚当的代表性元首地位辩护的文字中，他运用位格主义范畴进行论证：

三位一体内部存在着毫无保留的完全位格关系。正因如此，人类的一切行动也必然具有位格性。人的周遭环境完全被位格性渗透，因为万物都与无限位格的上帝相关联。当我们承认人的周遭环境是完全位格化的，实际上也就确立了代表性原则。人类的所有作为都必须代表上帝的作为——就连三位一体的位格之间也是相互代表。作为受造物，人类在思想、情感与意志层面都必须成为上帝的代表。²⁸

20、《系统神学导论》，第 238 页。我们需提出与前面脚注平行的另一限定性观点：神寻求受造物的良善。这非但无损于祂的自含性，反倒以自含性为前提。若非自含，祂的行动将是为满足自己的需要；而正是自含性使祂能自由满足他者的需求，成为一位仆人式君王。

21、同上，第 244 页。

22、同上，第 245 页。

23、同上，第 246 页。

24、同上，第 247 页。

25、同上，第 248 页。

26、同上，第 249 页。参阅本书第 11-13 章。

27、《信仰的辩护》第二版，第 12 页，第 42 页。

28、《基督教认识论概览》，第 78-79 页，参第 97 页。

因此,“上帝不可能脱离代表性计划进行创造”。²⁹“因着上帝的总体计划,每个有限位格的每个作为,都将影响其后所有其他有限位格的每个作为。”³⁰

范泰尔常常批判诸如鲍恩与布莱特曼所持的位格唯心论,以及布伯与布鲁纳等倡导的“我-你”神学。这些理论虽大量采用位格化修辞,却弃绝了正统基督教中那位绝对的上帝。范泰尔指出,此类观点实际上仍是非位格主义的——因为它们使上帝从属于偶然性、孤存事实 (brute fact) 以及抽象逻辑等非位格原则。³¹ 同理,阿民念派与路德宗神学由于通过限制上帝主权来为人类基于偶然性或受造物自主性的行为腾出空间,在此意义上同样具有非位格主义倾向。根据阿民念派的观点,“一个行为若要被判定为道德或非道德,必须发生在完全非位格化的环境中”。³² 范泰尔还批判哲学决定论的非位格主义。³³

从正面来看,范泰尔将加尔文视为真正的位格主义者。加尔文提出的关于人的意志的教义被明确表述为彻底非位格主义的唯一替代方案”。³⁴ 他深知“唯有圣约神学能对实在作出完全位格化的解释”。³⁵ 加尔文在《基督教要义》开篇即表明:人对自我的认识取决于对上帝的认识,反之亦然。其预定论绝不是非位格的决定论,而是将人类置于与上帝的位格际关系中——这种关系贯穿自然与历史的每一事件。³⁶

我们在前一节已论及:否认上帝自含的丰盛,等同于主张非位格主义。尤其需回顾范泰尔的论证——拒绝上帝的纯一性 (simplicity) 将使上帝沦为抽象属性的附庸。范泰尔揭示了上帝主权与上帝位格性之间的密切关系:唯有位格化的上帝才能拥有主权,也唯有拥有主权的上帝才能是绝对位格。换言之,只有位格存在才能作出选择并付诸实践,而只有至高主权的上帝才能避免最终受制于非位格原则。

29、同上,第 79 页。

30、同上。

31、同上,第 176-182 页 (关于鲍恩);《系统神学导论》,第 165-166 页 (关于现代自由主义神学家)。

32、《基督教认识论概览》,第 87 页;关于路德宗,参第 65-80 页。

33、《信仰的辩护》第二版,第 62 页;《基督教有神论伦理学》,第 207 页;《为加尔文主义辩护》,第 23 页。

34、同上,第 98 页;参《基督教有神论伦理学》,第 207 页;《为加尔文主义辩护》,第 23 页。

35、同上。

36、更多关于范泰尔的位格主义,参《基督教有神论伦理学》,第 19 页,第 250-251 页;《华腓德:圣经的默示与权威》导论,第 28 页;《耶路撒冷与雅典》,第 16 页;《福音的理智挑战》,第 5 页,第 25-29 页;《恩典的得胜》,第 9 页。

范泰尔常将这种绝对位格主义运用于护教学,尤其当他把改革宗信仰与前述种种伪位格主义(如鲍恩、布伯等理论)进行对比时。我们将看到,他为基督教辩护的基本论证正是植根于圣经位格主义:一旦拒绝圣经中这位有位格的上帝,人类就只能面对一个受非位格命运支配的世界。

我认为,未来的范泰尔式护教工作应当比范泰尔本人更强调这一原则。范泰尔的某些表述(如“终极的一与多”、“具体的共相”等)可能使人误以为范泰尔护教学只是在探讨抽象概念。但这些术语的实际内涵全然是位格性的:我们在下一章将会阐明,在范泰尔思想中,唯有位格才能成为真正“具体的共相”与“终极的一与多”。我们在范泰尔根基上建造时,应当更明确地持守位格主义——非位格的事实与法则绝不可能是终极的,因它们不是位格的。它们既无法解释理性秩序、道德价值、宇宙因果律,也不能解释逻辑的普遍适用性。

基督教护教士应当比范泰尔更强调位格主义与非位格主义之争。正如我们所见,这正是基督教世界观与其他思想的根本分野。强调这一点能为护教士带来多重优势:(1)当质疑者声称“考察基督教就必须考察史上所有宗教哲学体系”(这显然不可能)时,我们可以指出:在“宇宙由位格主宰还是由非位格原则支配”这一关键问题上,基督教具有独特性——它是前后一致的位格主义,而所有竞争对手皆属对立阵营;(2)这种强调能回应现代世俗主义者的孤独,为他们提供终极的爱和友谊,这是非基督教世界观永远无法给予的;(3)它确保宇宙秩序由终极理性(4)与终极公义所统管——正如我们将要论证的,这些确据在其他体系中都不可能获得。

第五章、三位一体

正如我们所见，范泰尔关于上帝之丰盛与位格性的概念，都与三一论教义紧密相连。他的位格主义思想建基于三位格之间“互为代表”的关系。因此，我们需要更细致地考察作为范泰尔位格主义根基的三一论教义，这一教义在其思想体系中还承担着其他重要功能。

与他所有教义表述一样，范泰尔的三一论首先肯定了古代信经与改革宗信条。他列举基本的经文，勾勒该教义的历史发展脉络。¹在这段历史考察中，他像改革宗神学家惯常所做的那样着重强调：(1)三位一体是本体论层面的，而非仅局限于经世层面 (economic)——上帝在其本质中即是三又是一，而非仅体现在祂与世界的关系中；(2)主张本体论三位一体内部的从属关系（如子对父的从属）实属谬误。²他特别强调加尔文关于圣子“自有神性” (autotheotes) 的教导：圣子并非从圣父获得其存在，而是自在永在地就是上帝。³“衍生的神性”显然是个自相矛盾的概念。

三位一体与关联主义 (correlativism)

范泰尔为这一历史分析加增了一个独特见解：撒伯流主义⁴与亚流主义⁵的异端本质，实为关联主义的不同表现。关联主义主张上帝与世界相互依赖，这违背了上帝“自含丰盛”的教义。这两种异端都将上帝视为某种空洞的统一体，认为若没有世界提供的多样性，上帝就无法运作。⁶

范泰尔并没有清楚解释他的观点，请容我尝试阐述。如同诺斯替主义者、新柏拉图主义者及（遗憾的是）某些教父一样，撒伯流派与亚流派将上帝视为一种与尘世现实如此隔绝的“一”，以至于无法用人类语言描述。现代神学家也喜欢宣称上帝是“全然他者”。但完全

1、《系统神学导论》，第 220-227 页。

2、在《信仰的辩护》第二版，第 25 页，他指出：“众所周知，教会历史上所有异端都以某种形式教导从属论。同样，我们相信，护教方法论中的所有‘异端’都源于某种形式的从属论。”

3、《系统神学导论》，第 227-228 页；《基督教认识论概览》第 10-12 页；《詹姆斯·达恩的神学》，第 33-38 页。

4、认为三个位格不过是独一上帝在历史中相继显现的不同形态。

5、认为圣子与圣灵只是受造物。

6、同上，第 225 页。

不可描述的“一”只是抽象概念，而非有位格的绝对者。如此一来，上帝就无法拥有真正的至高主权，祂（或应称“它”）必然与世界相关联，正如我在前一章所强调的。

这种相关性体现在三方面：首先，当人们试图描述全然他者的上帝时，必须使用受造世界的语言。于是上帝沦为世界的延伸——神的能力只是世间权力的延伸，祂的爱成为世间爱的延伸。其次，与三位一体的“一”不同，抽象的“一”无法自我定义，因此必须与世界相关联。例如，祂的爱若需定义，就只能被定义为对世界的爱，而非上帝位格之间的爱，因这种观点否认上帝位格的多元性。最后，全然他者的存在无法为世界的理性与道德秩序提供根基，这个根基只能在世界本身寻找。如此一来世界就成为终极存在，而所谓“全然他者”反倒成了相对的。这种思维模式彻底排除了圣经所启示的至高主权之上帝。⁷

正统的三一论摒弃了这种关联主义。根据正统观点，上帝的统一性仅与祂自身关联——与祂本体中的复杂性与多元性关联。世界同样兼具统一性与多样性，因上帝如此创造。以“爱”这一上帝属性为例：若上帝仅是“一”而非“三”，那祂永恒之爱的对象为何？祂自己吗？但圣经所启示最丰盛的爱，其本质必然指向他者而非仅止于自我。世界吗？那上帝永恒之爱的属性便依赖于世界。然而基于三位一体教义，上帝的爱既是位格间的，又是自含的：这爱是圣父、圣子、圣灵彼此之间的爱，无需依赖于世界而存在。由此可见范泰尔以极其深刻的方式，将上帝的自存性、位格性与三一论教义紧密相连——三位一体捍卫自存性（没有它，上帝必然是相对的），同时也守护上帝的位格性（祂绝非空洞的非位格性存在，而是多位格的统一体。）

三位格与一位格

对范泰尔而言，上帝不仅仅是多位格的统一体，祂本身就是“一个”位格：

常有人宣称，我们可以向世人证明我们所主张的并非他们眼中的非理性教义，因为我们强调上帝在本质上是“一”，而在位格上是“三”。因此我们声称，自己并未对同一事物同时作出“一”与“三”的断言。但这并非全部真理。我们确实主张上帝（整个神格）是一个位格。⁸

7、在申命记 6:4 这段著名的旧约信仰宣告中，上帝的独一性与祂的主权密切相关。祂是独一的主，我们要尽心爱祂，不容自己心存二念。“独一的主”意味着“专一的效忠”。

8、《系统神学导论》，第 229 页。约翰·傅兰姆的《神学家范泰尔》。

在《神学家范泰尔》一书中，我称这一主张为“极其大胆的神学举动”。⁹据我所知，我是第一位让读者注意到范泰尔这一主张的诠释者；若非如此，这个观点或许会继续默默无闻地隐藏在《系统神学导论》的边角处。因此，我认为必须为自己引发的这场神学激辩承担部分责任。这也正是下文展开讨论的缘由。

戈登·克拉克在一篇针对我文章的录音讲座中批评了范泰尔的主张。其门徒约翰·罗宾斯更将范泰尔的表述斥为“彻底的新异端”。¹⁰我始终不清楚罗宾斯究竟反对这一表述中的哪些具体内容。¹¹他仅声称范泰尔“拒绝了《西敏信条》和《亚他那修信经》精心构建的三一论教义，认为这些信条‘未能道尽全部真理’”。¹²但这一指控颇为蹊跷。

首先，我猜想范泰尔本人会主张这些信条已隐含了他的观点；他从未自觉反对其中任何教义，我也不认为他确实否定过任何三一论信条。¹³其次，罗宾斯似乎暗示信经认信要求我们相信这些信条包含关于三一论的“全部真理”。既然范泰尔否认它们包含全部真理，其认信立场便存在缺陷。然而信经认信何时要求我们相信某部信条已穷尽全部真理？显然，《亚他那修信经》并未包含全部真理，因其后尚有《西敏信条》等补充阐释。而《西敏信条》同样没有包含全部真理。唯有圣经包含上帝启示的全部真理——即便如此，圣经也未必回答我们关于三一论的所有疑问，它仅启示上帝要我们知晓的内容。

克拉克与罗宾斯批评的实质与信经认信无甚关联。他们真正的质疑在于：范泰尔“上帝是一位格又是三位格”的表述违背了矛盾律。关于范泰尔的逻辑观，我将在后续章节详细论述。但我想就此批评作出几点回应：

9、第 14 页。

10、《哥尼流·范泰尔：其人与其神话》，第 20 页。

11、坦白说，我实在无法确定罗宾斯是否真正理解了范泰尔的主张。他既未进行分析，也未作任何阐释。唯一可以确定的是，罗宾斯不认同范泰尔的术语表达——也就是说，无论其含义如何，他就是不喜欢范泰尔的表述方式。但这类批评本质上是一种蒙昧主义：它不仅无助于增进理解，反而阻碍了认知的深化。严肃的读者本不必理会这种论调，我之所以提及，仅仅因为不断有人就此向我提出疑问。

12、同上。

13、详见下文对范泰尔论证的讨论。

1、范泰尔从未声称三一论教义存在矛盾。他此处的矛盾观与其一贯主张完全一致：“我们像躲避毒药般排斥真正的矛盾，却以极大热忱拥抱表面上的矛盾”。¹⁴ 他也从未否定“上帝在一个层面（本质）为一、在另一层面（位格）为三”的传统观点，仅补充说明这“未能道尽全部真理”。他始终将自己的表述视为对传统教义的补充与延伸，而非否定或替代。

2、克拉克与罗宾斯对范泰尔的论证只字未提。¹⁵ 范泰尔实际上在探讨一个被公认为正统命题的蕴意：“神格的每一位格都与神格本体全然共界（co-terminous）”。¹⁶ 这意味着每一位格都是完全的神，都具有神的全部属性。位格并非神的组成部分，仿佛某位格能独立于其他位格行动。“神的存在呈现绝对的数值同一性”。¹⁷，祂是独一的“存在”而非三个，三位格共享同一“本质”。

现在的问题是：此“独一存在”是位格性的还是非位格性的？哲学家常以“菲多、罗弗、斯波特是三只具有共同本质（即犬类本质）的个体”为例说明本质与个体的区别。但“犬类本质”是抽象概念——你能用绳索拴住菲多，却无法束缚“犬类本质”。我们能否（当然是在远超犬类范畴的至高层面）用此模式理解三位一体呢？如果可以，则父、子、灵是具体个体，而神圣本质（即上帝）就成了抽象概念。但这一模式显然完全不适用于三位一体：上帝绝非抽象概念，也非仅凭抽象属性联结的三神团体。

那上帝究竟是什么呢？如前所述，范泰尔的答案是——上帝是“绝对的位格”。抽象是非位格的，而上帝是具体、有位格的实在。统管世界的是一个位格，而非一种抽象原则。正如范泰尔所言，当上帝在启示中表明自己时，“祂并非某种普遍存在（共相）的特殊实例（殊相）”。¹⁸ 若三个位格（个体及整体）穷尽了神的本质（与之“全然共界”），则神的本质本身必

14、《普遍恩典与福音》，第 9 页。

15、克拉克曾在与我的通信中抱怨道，在“克拉克论战”期间，范泰尔从未认真考量他的论证，只是武断地将他的观点斥为异端。不论此说是否属实，眼下的情形显然反了过来——这次反倒是克拉克一方在重蹈范泰尔当年的覆辙。

16、《系统神学导论》，第 229 页。

17、同上。

18、同上，第 232 页。当然，我们或许可以说上帝与世界都“存在”（be），因而都“分有存在（being）”。但范泰尔的核心观点在于：这绝不意味着宇宙的基本本质是抽象的“存在”，而上帝与人不过是这一抽象属性的不同变体。

然具有位格性。既然神是绝对的位格且独一无二，那么在某种意义上祂必然是一个位格。

不可忽视的是，圣经常常描述上帝以位格方式行动（思考、抉择、说话、审判、拯救），却未将这些行动特别归给三位格中的某一位。当独一上帝行动时，祂是以位格方式行动。或有人辩称这些经文表述不够精确，但此假设需承担沉重的举证责任。即便将这些指称归于某位格，正统三一神学（奥古斯丁的“相互内住”[circumincessio]）也强调：当某一位格行动时，其他位格也一同行动。子在父中，父在子中，灵在父与子中，父与子也在灵中。因此，神的每个行动都是三位格在合一中共同参与的位格性行动。

我深信当人们严肃思考范泰尔的论证时，他的表述将不再显得怪异。事实上，我认为其论证严密、表述真实。这同时也是传统教义的延伸，因每一位格都包含神的丰盛。

3、那么，我们该如何理解“一位格”与“三位格”之间的关系呢？范泰尔明确表示：“这是超越我们理解的奥秘”。¹⁹ 确实如此！但他从未声称这两种表述存在矛盾。这两者真的相互矛盾吗？表面看来似乎如此，实则未必。但凡学过逻辑学的人都明白：当两个“A”含义不同时，某事物可以同时是 A 又是非 A。就此处而言，若“位格”一词在两种用法中存在语义差异，那么神完全可以既是一位格，又非一位格。

传统表述“本质为一、位格为三”（再次强调，范泰尔并未否定此说）当然更清晰地表明：独一性与三位性分属不同层面。但“一位格与三位格”的表述并不否认这种差异，它只是通过另一种表述形式，着重强调传统表述未充分凸显的维度。

4、“位格”一词在不同的意义上是如何使用的？显然，用于描述神之独一性的“位格”与用于描述三位一体中任一成员的“位格”，其含义必然存在差异。范泰尔完全认同信经：父是生发者（begetter）、子是被生者（begotten）、灵是发出者（proceeder），而整个神格既非生发者、亦非被生者，也非发出者。但无论是范泰尔还是我本人，都不敢妄称能精确且完备地阐明神的本质与各位格间的区别——克拉克学派的范泰尔批判者定会视此为致命妥协，因为他们坚持所有神学表述都必须完全精确，却罔顾圣经本身对信仰奥秘也常

19、同上，第 230 页。

不作精确说明这一事实。²⁰

信经传统同样未能对神的“本质”与“位格”的关系给出“精确”阐释。希腊文中表示神本质的 *ousia* 一词，本就未与表示位格的 *hypostasis* 形成严格区分。这两个术语的选择某种程度上具有任意性：教父们需要词汇描述神的独一性，便选用 *ousia*；需要表述神的多元性，便选用 *hypostasis*。但这两个词本身并无任何特质使其特别适合各自所指——事实上，教父们即便颠倒使用（如“一位格 *hypostasis*，三本质 *ousiai*”）亦无不可。西方拉丁教会使用 *substantia*（实体）表述神的独一性，但该词在词源和用法上更接近 *hypostasis* 而非 *ousia*。英文将 *hypostasis* 与 *substantia* 同译为“*substance*（实体）”，由此我们可见：希腊人实际上称神为“三个实体”，而拉丁人则称“一个实体”。这些术语选择无疑曾引发误解，但从现代视角看，两种表述皆属正统。

既然希腊传统称神为“三实体”、拉丁传统称“一实体”均属正统，那么称神既是“一实体”又是“三实体”同样正统——当然需承认这种表面矛盾的术语选择存在缺陷。同理，称神既是“一位格”又是“三位格”也属正统。“一位格与三位格”的表述还具有抑制人类理智骄傲的价值：事实上，我们对“位格”、“本质”、“实体”都缺乏精确定义；无法确切说明神学中 *ousia* 与 *hypostasis*、*prosopon*（位格），以及 *substantia* 或 *persona* 的差异；“全然共界”（*Cotermeneity*）、“相互穷尽”（*mutual exhaustiveness*）与“纯一性”（*simplicity*）²¹ 这些概念都极难把握。我们只能以粗线条勾勒这些关系，力求总结圣经启示而不越界。但启示并未赋予我们解剖三位一体或进行类科学微观分析的能力。圣经宣告神是独一的，三位都是完全的神，并描述了他们之间的位格性关系——我们可在一定程度上推导引申，²² 但终将抵达理性必须承认其局限并俯伏于上帝权威的边界。

20、根据正统观点，圣经的记载始终真实，却未必处处精确——这一原则至关重要。当我们查考圣经使用整数（如“四十昼夜”）、现象性表述（如“日头升起”）等例证时，便知这些并非谬误，但确实不够精确。同样，对于圣父、圣子、圣灵与神的本质之间的永恒关系，圣经也未曾提供精确而完备的阐释。

21、我认为这几个术语大致同义。

22、推导蕴意与应用——即《西敏信条》所称“正当且必然的推论”（第一章第六条）——绝非“超越”圣经的僭越之举。

根据圣经,我们可以确证神的本质与启示绝无矛盾——这一认知乃是从神的真实与信实中得出的“正当且必然的推论”。但圣经从未保证:除了神绝对真实可信这一基本前提外,我们总能证明圣经教义在逻辑上的一致性。我们未必总能阐明不同概念如何在逻辑上并存;当无法彻底界定所用术语的精确含义时,某些表面矛盾确实可能无法消除。然而这又何妨?我们行事为人是凭着信心,不是凭着眼见。

“一与多”的难题

范泰尔对三位一体思想的另一独特贡献,是他将这一教义与“一与多”的难题联系起来。简而言之,该问题关乎人类“在事物的多样性中寻求统一性”²³。具体而言:

“多”必须彼此关联。但我们何以确知它们能够建立联系呢?如何确知“多”并非以互不关联的个体孤立存在呢?答案在于:若真如此,我们将对其一无所知;这些事物会从我们的认知体系中抽离,沦为抽象的个体。反之,我们又如何获得不湮没个体的统一呢?看似通过归纳法实现统一——从具体事物中抽绎共性,将其纳入更大范畴。若持续这种抽象过程直至排除所有个体(假设可行),岂非剥夺了事物的特殊性?最终所得,岂不只是一个空洞的普遍概念吗?²⁴

让我再次尝试用另一种或许更清晰的语言来表达范泰尔的论点。出生后,我们逐渐学会合理地组织感官体验的“纷繁混沌”(威廉·詹姆斯语)。婴儿学会区分自身与母亲,辨别不同物体。其心智将感官印象归类,每组对应一个认知对象,通过理解事物间关系来认识世界,比如“菲多”这个认知单元,随着经验积累和教育深化,我们学会将小类归入更大范畴。最终明白菲多、罗弗、斯波特等共同构成“犬类”。这标志着认知的提升,意味着我们把握了这些动物的共性及其与其他动物的差异。当认识到菲多是犬时,似乎触及了其本质。继而发现犬类可归入更大的范畴:犬科、哺乳纲、生物界、存在者(beings)、存在本身(being)。此过程称为“抽象化”。每个阶段都被视为对事物本质更深层的把握。而关于“存在”的哲学思考,似乎成了人类知识的终极形态。

然而,抽象化过程也伴随着认知损耗。毕竟,“菲多”远不止是一条狗,它身高两英尺,黑白相间,会打滚特技,热衷散步玩球。这些特质无一被纳入“犬类”的定义中,因为“犬类”

23、《信仰的辩护》第二版,第24页。

24、同上,第25-26页。

的概念既包括具备这些特征的个体，也包括不具备这些特征的个体。由此可见，抽象阶梯的每级攀升，都在逼近虚无。最高阶的“存在”范畴包罗万象，却空洞无物。正如黑格尔所言，作为抽象概念的“存在”与“虚无”实则难分彼此。当我们将“存在”奉为万物本质时，看似获得了深邃智慧，但宣称“菲多是一种存在”，几乎等于什么也没说。

于是我们不妨效法某些哲学家，尝试逆向操作：沿着抽象阶梯下行，从普遍走向特殊。通过枚举和描述各类“存在者”来理解“存在本身”，继而解析生物、哺乳动物直至犬类。即便“菲多”这个概念也暗含抽象性——它实则是多重经验与记忆的拼合²⁵。我们从未同时窥见菲多的全貌：时而见其侧影，时而见其正面，时而见其背影；除非进行解剖，否则永远看不见其肝脏或肾脏，但凭借其他认知经验，我们确知这些器官存在于其体内。那些试图通过从抽象到具体获取认知的人，往往想要将认知拆解至最小单元。构成“菲多”概念的要素究竟是什么？是右手温热的舔舐感（更确切地说，是由心智串联的许多瞬间触觉），是带着黑斑的白色视觉印象等等。

当我们如此沿抽象阶梯下行时，似乎再次触及了本质。将关于菲多的经验约化为基本元素时，似乎窥见了其“本相”。上行抽象阶梯时，我们通过考察事物间关系来定义对象；下行时，则试图通过分析所关联的对象来定义关系。

抑或我们只是在自欺欺人？因为我们从未在脱离整体的情况下体验过这些所谓“要素”——无论是瞬时感觉抑或其他。我们实际上从未体验过“白色的瞬间印象”，所体验的始终是像“菲多”这样更大的意义复合体。当我们谈论瞬时印象时，不过是在对经验进行解构性分析，就像科学家将普通物质分解为分子、原子和亚原子粒子那样。但正如科学家从未真正目睹过亚原子粒子，我们也从未亲历过所谓的瞬时感官印象。这些瞬时感觉本质上是从整体现实中抽离出的抽象概念。由此观之，将“菲多”的本质归结为心智粘合的一系列感觉或印象，这种论调显然难以成立。

25、此处对经验的强调或许会让某些人联想到“经验主义”。但需要澄清的是，我所说的经验并非指脱离理性活动的纯粹感官体验——若没有理性的统摄作用，人类根本无法形成对感官数据的认知。需要说明的是，前文对认知过程的描述并非在阐述我个人的认识论主张，而仅仅是对人类知识形成过程的某种常见理论化路径的客观呈现。

当我们沿着抽象阶梯下行时,同样遭遇了认知损耗——这与上行抽象阶梯时的困境如出一辙。试想我们若能像科学家追寻宇宙终极粒子那样,将经验的构成要素不断分解至终极单元(不妨称之为“终极质料”,这与亚里士多德的“原初质料”概念颇为相似),那会是什么呢?如果这个终极单元像菲多一样可被描述界定,就意味着它仍可继续分解,自然称不上终极要素。显然,真正的终极要素必然是不可言说的——换言之,它既承载一切属性,又毫无属性(亚里士多德的“原初质料”概念同样陷入这种自相矛盾)。由此可见:所谓经验的终极要素本身就是一个自相矛盾的概念。

最终我们会发现,“普遍存在”与“原初质料”实则毫无二致。这两个概念同样空洞无物、不可理喻。倘若世界的终极真理真寓于其中任一概念,那么这个世界的意义结构将彻底崩塌:若抽象的存在是终极实在,则特殊性不复存在;若抽象的特殊性是终极真理,则世界丧失统一性;若二者皆以某种方式成立,则一切皆混乱无序,真理荡然无存。²⁶

理解这一问题的另一种方式是:若对象最终由关系界定,而关系又由对象界定,这就陷入了一种恶性循环,导致一切皆无从定义。若对象需通过关系来理解,关系又需通过对象来理解,这一过程如何可能启动?

为何这种看似追求真理的善意探索,最终竟走入死胡同?范泰尔指出,这两种概念本质上都是偶像,因而具有自我毁灭性。它们之所以成为偶像,是因为它们源于人类对世界穷尽性理解的渴望——这种理解唯有上帝才能拥有。正如一切偶像崇拜的常态,我们试图在受造界中寻找终极答案,而当我们自以为找到时,终将发现其全然无力。

在范泰尔看来,非基督教思想总是将世界视为抽象统一性(“普遍存在”或类似概念)与抽象特殊性(“终极质料”)的结合。但抽象统一性与抽象特殊性本身皆无意义,且彼此无法关联。因此,非基督教世界观最终必然沦为不可理喻的荒谬。这正是范泰尔对世俗哲学(及其对基督教神学影响)的核心批判——本书后续将检视他提出的一些例证。

世人追求抽象统一性与特殊性,既因他们僭越地寻求唯有上帝才拥有的知识,也因他

26、请比较这里的讨论与第四章中关于“推演法”和“否定法”的讨论。二者所涉及的问题实质上是相同的。

们未能认识到：世界的可理解性并非源于世界的某些抽象面向，而是来自上帝对世界的创造与掌管。世俗主义者试图用非位格的原则来解释世界，但圣经告诉我们，唯有位格的上帝能解释祂的创造。因此，唯有在上帝那里，才存在对受造界详尽无遗且全然明晰的理据。

换言之，非信徒对统一性的追寻，本质上是在寻找真理的标准。但在任何非基督教世界观中，这个真理标准必然是非位格的，而不是位格的。最终，正如我们所见，这个标准要么是“存在本身”，要么是“终极质料”。然而，这两个概念都无法充当真理的标准——它们本身毫无实质内容，也无法像任何终极标准必须做到的那样，产生使人信服的义务。²⁷

上帝与这些偶像化的概念截然不同。祂的计划完美统一，毫无混乱。祂通晓一切，同时，祂的全知并不抹杀个体细节的真实性与可理解性，而这些细节也不会破坏整体的统一性。终极的统一性是一个位格，而非某种原则或抽象概念。因此，这种统一性并非空洞无物；而终极的特殊性（那些终极细节）同样是神圣的，因为上帝的计划就是祂的自我表达。

上帝的计划是一种位格性的“一与多”，因为祂的本性既是“一”又是“多”。上帝的“多样性”体现在祂属性、思想以及计划的多样性，但最卓越的彰显莫过于三位一体中的三个位格。在神圣位格中，没有什么是脱离神圣统一的；在神圣统一中，也没有什么是未在神圣位格中充分表达的。在上帝里面，一切特殊性都完全统一，一切统一性都在细节中全然展现。事实上，上帝的“一”是祂本性丰富的统一，上帝的丰富就是祂“自含的丰盛”。正因为上帝是绝对的位格，祂才能充当终极标准，成为受造界思想真理的最终准则。

范泰尔认为，正是在这个意义上，三位一体才是“一与多”难题的解答。这并非说三位一体提供了某种模式，使抽象的统一性与抽象的特殊性最终能够有意义地结合——它们无法有意义地结合；也不是说三位一体向我们展示了人类在有神论预设下终究能够获得对受造界的穷尽性认知——不，人类根本不可能详尽无遗地认识世界。²⁸ 当我们试图这样做时，就会撞上“”抽象存在”与“”抽象特殊性”这两堵铜墙铁壁。

27、对照我在《卫道学概论》第 89-118 页中对此问题的相关论证。

28、参阅《系统神学导论》，第 24 页。

相反，三一论教义呼召我们凭信心仰望上帝。我们应当明白：虽然我们不能详尽无遗地认识世界，但上帝能；我们之所以能有限地认识世界，是因为祂赐下启示，并使我们可以类比的方式在有限层面重复祂的思想；至于我们无法认识的部分，我们仍可确信世界是一个可理解的整体。那些对我们而言的奥秘，并非源于终极的混沌或无意义，而是源自上帝思想的丰盛——这丰盛超越我们的理解。即使在无知中，我们也能确信：上帝至少已赐给我们足够的知识以遵行祂的旨意。归根结底，我们寻求知识的唯一理由，就是要遵行上帝的旨意。

这诚然是对信心的呼召。但这是盲目的信心吗？如果是的话，那么三位一体实际上并未真正解决这个难题。在范泰尔和我看来，这种信心绝非盲目：首先，相信世界创造者对其作品结构的宣告，本是世上最合理的选择；其次，三位一体至少在最普遍的层面上向我们显明，终极的统一性与多样性如何能够调和——当它们不被视为抽象属性，而是作为位格的属性时。“普遍存在”(being in general) 对统合我们经验中的特殊性毫无贡献，因而对经验毫无启发性；但若将世界视为一个位格的匠心之作——祂周密思考并妥善安排万物——这便具有极大的启发性。这是一种包罗细节的统一性，是细节本身的统一。²⁹

让我用范泰尔的话作结：“我的统一性，是一个跟随父亲穿越森林的孩子的统一性。”³⁰

事实与法则

“一与多”的难题不仅存在于终极层面，也存在于日常认知层面。或有读者质疑：“纯粹存在”与“纯粹质料”是否可理解并不重要，因多数人并不关心最高或最低层次的抽象问题，他们只求认识中间层面的知识。但范泰尔式的分析影响着人类全部认知。³¹

科学认知的本质在于将事实归入法则之下，或通过法则来描述事实（二者实为一回事）。日常生活中，我们同样试图组织事实，将各类数据与经验纳入规律性范畴。这种模式贯穿

29、这就是我对范泰尔使用“具体共相”(concrete universal) 这一术语的理解——正如他在《信仰的辩护》第二版第26页将其应用于上帝时所阐释的那样。该短语虽源自唯心主义哲学，但范泰尔力求使自己的观点与之截然区分。

30、《我为何信神》，第20页。

31、参阅范泰尔在《系统神学导论》第22-23页中的论述。

人类知识的各个领域。正如鲁索·拉什杜尼 (Rousas J. Rushdoony) 所言，政治学正是通过立法来调和多数人利益与社会秩序（统一性）的关系。³²

但在非基督教的根基上，我们根本没有理由相信存在能准确描述事实的法则。谁能确知实在 (reality) 具有规律性？若世界终究是“偶然”（或“终极质料”，二者同义）的产物，那么世界完全可能是随机的或混沌的；即便我们的感官与理性似乎昭示相反结论，在一个混沌的世界里，我们凭什么相信它们能传达真理？

如果“偶然”主宰一切，那法则从何而来？它们不可能存在于客观世界——因为那个世界只是“偶然”的产物，而非一位赋予规律性结构的创造者所设计。自康德以来，多数哲学家认为秩序结构源自人类心智。但我们凭什么相信这些结构能适用于现实世界？事实上，若世界本身并无秩序，这些结构便根本无从应用。归根结底，这些法则难道不正是（就像“纯粹存在”[pure being]一样）无法应用于现实世界的抽象概念吗？

将这些要素结合起来看：主观的法则被强加于无规律 (lawless) 的事实上。这种处境不仅令人绝望，更充满矛盾。它不会带来知识的增长，只会导致对真理可能性的彻底怀疑。

科学认知与日常知识——正如前文所述的抽象思辨——同样需要判断标准。但非位格的法则，并不能为我们提供相信任何事物的标准或义务。更遑论（如拉什杜尼所强调的）非位格的法则能在政治社会中要求人的忠诚。

由此可见，不仅关于终极实在的形而上学思辨，就连具体的日常认知，也都需要以三位一体为预设。

32、《耶路撒冷与雅典》，第 339–349 页。

第六章、上帝的主权

根据先前的讨论，我们理当在范泰尔的思想中看到一种强劲的上帝主权教义。这一预期不仅源于他的个人与教会背景，更基于他关于上帝属性与三位一体的论述——这些我们已探讨过的内容表明，范泰尔对上帝属性的阐释聚焦于上帝“自含”的本性。倘若世界不完全在上帝的掌管中，那祂在某种程度上就会受制于外部事物，从而丧失绝对的自含性。

范泰尔的三一论教义聚焦于关联主义的问题：上帝并非与世间多样性相关的“一”，而是仅与自身三位格多样性相关的“一”。这进一步强化了他对上帝自含性的强调。他在处理“一与多”难题时特别指出，唯有上帝能对实在作出详尽无遗的诠释。既然上帝在永恒中就已经诠释了将要发生的一切，那么万事万物必都出于祂的预定：“世间事实与法则之所以如此，皆因上帝对它们的计划。因此，祂对世界的认知关乎祂对世界的计划——祂对世界事实与法则的认知先于世界的存在。”¹

由此可见，上帝的预旨“是决定万事万物终极且唯一的权能”，²是“受造宇宙中一切实体与权能的源头”。³

决定论与自由

范泰尔否认其立场属于哲学决定论的一种形式。我认为，若将“决定论”简单理解为范泰尔认为有限世界中的每个事件皆有成因，那么我们或可称其为决定论者。诚然，在范泰尔看来，有限世界中的所有事件都以神的预旨为充分必要原因。

但范泰尔的立场与哲学史上典型的决定论体系存在重要差异。首先，正如我们所见，范泰尔观点中神的预定是位格的，而哲学决定论通常将事件归因于非位格的终极动因。“哲学必然论主张终极的非位格主义，而彻底的基督教信仰则持守终极的位格主义。”⁴

范泰尔立场与世俗决定论的另一差异在于第一因与第二因的区分。他主张人类虽从未

1、《信仰的辩护》第二版，第 11 页。

2、《基督教护教学》，第 11 页。

3、《系统神学导论》，第 247 页。

4、《基督教有神论伦理学》，第 35 页；参《信仰的辩护》第二版，第 62 页。

脱离神的掌管，却时而能超脱宇宙的“因果链”。此观点在范泰尔著作中虽未明言，但隐现于他引用阿民念的段落——后者否认“就第二因而言偶然发生之事，在上帝预旨层面可被称为必然”。⁵显然，范泰尔在此刻意肯定阿民念所否定的命题：即按上帝预旨所预定的必然事件，相对于有限因仍可具偶然性（即自由而非被决定）。

通过拒斥决定论，范泰尔得以积极捍卫人类自由的完整性。需要注意的是，他既坚称神的国是人至高的善，同时又主张“人的伦理理想应是自我实现”，⁶且视二者毫无冲突。所谓自我实现，即“人必须践行自身意志”，⁷这意味着人的意志当“在回应中愈发自发……在自我决断中愈发坚定……持续增强动力”。⁸值得注意的是，范泰尔在此呼吁强化而非废除人的意志——当然，他并非鼓吹任性自私或企图斩断意志对神的依赖性，而是敦促灵魂以更自发的决心、更坚定的姿态、更充沛的动力遵行神的旨意。其真义在于：灵性成熟会减少外在约束、增强内在驱动。在基督里成长意味着我们愈发甘愿遵行神的旨意，愈发以顺服为乐，愈发源于内心的热忱，最终形成良好的习惯。上帝成熟的仆人无需（被父母、传道人等）威逼才追求公义，他们爱慕圣洁并在其中持续长进。因此对范泰尔而言，人的自由并非与阿民念派论战时勉强承认的概念，而是基督徒生活中具有积极实践意义的事实。

此处须牢记范泰尔对“造物主-受造物之分”的重视。许多神学家误认为任何归给上帝的主权都必然剥夺人的自发与自由——这正是极端加尔文主义者的谬误（为维护神的主权而抹杀人的责任），也是阿民念派的反向错误（为维护人的责任而抹杀神的主权）。这两派在此不经意地将神与人置于同一层面：归给神的必取自于人，反之亦然。

诚然，某些特权唯独属于上帝，例如接受敬拜的权利与夺取人生命的终极权柄。将这些权利归给上帝，即意味着否认人类拥有这些权利。但我们须谨防将此类推论简单套用于

5、《基督教认识论》，第 211 页。

6、《基督教有神论伦理学》，第 44 页。

7、同上，第 45 页。

8、同上，第 45-46 页。另可参阅范泰尔在《新教圣经论》第 25-26 页论及“圣经作者受圣灵默示之自发性”的论述，以及其在《论基督教教育》第 152-155 页关于“在基督教教育中培养顺服品格”的阐释。

神人关系的所有层面。例如，我们不应因救恩乃神所预定，就断言人的抉择无关紧要。圣经明言人的信心是得救的必要条件。显然，上帝的“第一因”有时会否定受造物的“第二因”，但有时前者会强化后者。如何辨别这两种情形？答案很简单：圣经会告诉我们。

第一因之所以既能否定也能强化第二因，是因为上帝与世界并不处于同一层面。上帝的作为并非总是消解人的作为。实在 (reality) 有两个截然不同的层面：造物主的层面与受造物的层面。因果关系同样存在两个层面：上帝的因果与世界的因果。多数事件兼具第一因与第二因，但上帝当然可以“不用、超越甚至违背”⁹ 第二因来行事。

或许最好的例子（尽管范泰尔未曾采用）¹⁰ 是：一部优秀小说中，作者创造的世界里各事件彼此间存在有意义的因果关系。小说世界中的每个事件都有其可理解的内部成因，但同时每个事件在作者心智中又有更高层面的成因。通常，这类作者会竭力维持所创宇宙的因果秩序，当然他也可以“不用、超越甚至违背”该秩序。不过当作者打破小说因果秩序时，叙事往往会丧失说服力，会被批评家指责为“机械降神” (deus ex machina)。

而真神因其无限智慧，祂对世间因果律的调整非但不会破坏其戏剧张力，反能使之升华。当然，神的创造是真实的而非虚构的，这点与小说家有本质区别。但两者的相似性在于都存在两个因果层面。我们可以这样表述：世间事件通常具备两组充要条件。正是范泰尔这种“二圈形而上学”——即造物主与受造物的严格区分——使其既能坚定地持守神的主权，又能有力地维护人的自由。

范泰尔同样论及人的道德责任。他论证这不仅不与神的主权相矛盾，反倒是以其为基础。若神的意志不具备绝对自决性，世界就会在某种程度上受制于偶然。因此：

“作为基督徒，我们认定若没有上帝绝对意志的存在，确定的人类经验就无法导向任何终局、无法按任何计划运行、甚至根本无法展开。正是基于此，我们将上帝绝对意志视为人类意志的预设。如此看来，那初看似乎最阻碍道德责任的观念（即拥有绝对主权的上帝）反而恰恰成为道德责任可能性的根基。”¹¹

9、《西敏信条》5.3。

10、这是溥伟恩 (Vern Poythress) 向我建议的。

11、《信仰的辩护》第二版，第 62 页；参《普遍恩典与福音》，第 140 页。

恶之难题

根据范泰尔的立场，神的主权延伸至万物，因此也涵盖罪与恶。上帝无需为罪负责，但我们绝不能承认“有任何事物能违背祂的旨意或逃脱祂的计划”。¹² 为此他常援引加尔文在《神的永恒预定》中驳斥皮吉乌斯的论述——上帝的预旨“包含并容许罪的存在”。¹³ 范泰尔认为，我们固然可以“用上帝许可的旨意来强调人无可推诿的罪责”，但“这种区分绝不可动摇圣经明确教导的上帝对万有终极而奥秘的掌管”。¹⁴

“奥秘”一词恰如其分地概括了范泰尔对“恶之难题”（即至善全能的上帝为何允许甚至预定恶的存在）的回应。基于圣经的上帝主权，他拒绝通过诉诸人的自由意志、恶的虚幻性、上帝的软弱等理论来“为上帝辩护”。正面论述上他着墨不多，却已道尽要义：

基督徒之所以能宣称[面对恶之难题时其立场与良心相符]，是因他根据自己的预设来解释道德意识这个整体经验的维度。他深知全地的审判者必行公义，恶的一切事实与难题，都从圣经叙事中找到意义与解答。良心的赞许与谴责，唯独从这叙事中获得意义。¹⁵

他还以归谬法反驳非基督徒对恶的主张：基督徒要么不能区分善恶，要么不能期待善将得胜——“若自以为善之人强行推行其所谓‘良善’，无非是压制另一些自以为善之人的诉求。如此强权政治将永远取代一切伦理界限”。¹⁶ 这段论述几乎预见了后现代主义、解构主义及当代“政治正确”运动的本质：在要求众人顺从其价值观的同时，他们将一切道德论述相对化，宣称唯独自己的价值观具有绝对性，¹⁷ 并企图通过强权手段推行。

以下是范泰尔对“恶之难题”的另一回应：

基督教的神义论¹⁸……必须坦率地从那位自存自足的上帝这一预设出发。不言而喻，这位掌管万有、全知全能的上帝（因其掌管而知晓一切），必能使用最佳手段达成其旨意。但何为最佳手段？乃是上帝看为

12、《系统神学导论》，第 248 页。

13、同上。

14、同上，第 175 页。

15、《信仰的辩护》第二版，第 218 页；另参第 213–216 页与蒙塔古的辩论。

16、同上，第 218 页。

17、分别对应范泰尔的“非理性主义”与“理性主义”，参第 17 章。

18、“神义论”(Theodicy)意为“证明神的公义”(justification of God)，指任何试图解决恶之难题的理论方案。与阿尔文·普兰丁格等学者不同，范泰尔并未对“神义论”与“辩护”(defense)作严格区分。

合宜的途径。既然这些手段是上帝所定的，它们就可能完全超出人类理解的范畴。约伯至终都无法参透自己为何受苦……唯有当他全然降服于至高上帝手中时，才获得解答。诚然，上帝的智慧显明于世间，人也得以窥见一二。但上帝仍是隐藏的上帝，人断不可凭自己设计的标准来评判至圣者的作为。因此，改革宗的“神义论”与罗马天主教和阿民念主义的“神义论”截然不同。¹⁹

本质上，范泰尔的神义论诉诸上帝深不可测的智慧。上帝自有答案，却未向我们显明——至少未完全启示。我们的思想必须降服于祂的启示，在启示静默之处，我们也当静默。

范泰尔有时似乎超越了这种诉诸奥秘的进路。在回应巴斯韦尔的批评时，他援引加尔文《论神的永恒预定》中的论述，其中加尔文竭力为上帝开脱“罪的创始者”这一指控。²⁰ 加尔文的论据是：上帝是罪行的“终极因”，而恶人自己才是“近因”。范泰尔大量引述加尔文和贺智的相关论述，并表示认同。²¹ 虽然这种处理“恶之难题”的方式在改革宗传统中源远流长，但我认为其终究难以成立。我不认为仅因上帝与恶行之间存在间接的因果关系，就能免除祂与恶的牵连。若我雇凶杀人，则我与凶手同罪，不是吗？间接行凶并不能洗脱我的罪责。上帝的情况有何不同？通常按改革宗观点，上帝启示给我们的标准反映其本性，尽管在某些事上祂拥有我们不具备的特权。显然在此事上祂确有特权，但祂几乎并未向我们启示这方面的信息。

最终，这问题又归于奥秘。“近因-终极因”的区分并无助益。范泰尔若坚持其约伯记式的神义论，或许更为妥当。

拣选与遗弃

根据范泰尔的形而上学，加尔文主义的救赎论是必然结论：

如果我们声称某个罪人得救与否最终取决于人而非上帝——即主张人可以凭己意接受或拒绝福音——这就等于是让永生上帝受制于受造之人。这实质上否定了上帝不可传递的属性。既然我们拒绝在创造论与道成肉身教义上混淆永恒与时间，那么在救赎论上也必须如此。²²

19、《系统神学导论》，第 237-238 页。对“恶之难题”这种“约伯式”回答的详细阐述，参阅《卫道学概论》第 149-190 页。

20、神学家们鲜少对“罪的创始者”这一短语作出明确定义，却始终坚称这个短语不可用于上帝。这种模糊性尤其造成加尔文主义者与阿民念派之间的论争。依我之见，这一短语当理解为“罪恶的实施者”，并隐含“赞许罪”之意。

21、《信仰的辩护》第二版，第 183-187 页。

22、同上，第 19 页；参《基督教认识论》，第 194-195 页。

因此,“阿民念主义者是在引狼入室”。²³ 阿民念主义的错谬并非始于救赎论,而是源于对神论的误解。他们未能把握神人关系的根本要义。

改革宗神学认为,拣选是上帝创世之前对某些人蒙救赎的永恒预旨;遗弃则是祂同样永恒的“越过”其余人的决定,任其沉沦。改革宗教义对拣选鲜有争议:这完全出于上帝至高的旨意,与人无关。但遗弃教义的表述则困难得多。有人抗拒“双重预定”的概念——即上帝既预定某些人得永生,也预定其他人受永死。但加尔文与改革宗信条确实教导这种双重性。若说上帝永恒拣选部分世人,却不同时遗弃其余未蒙拣选者,这实在难以想象。马太福音 7:23; 罗马书 9:13-22 等经文也都论及遗弃。

另一些人虽接受拣选与遗弃(即“双重预定”),却质疑二者的“对称性”。改革宗重要信条《多特信经》指出两者存在不对称:选民蒙恩得救完全本乎恩典,与自身无关;而弃民受罚则是因自身罪行。范泰尔认同这种不对称性。他教导说,在遗弃中,人的罪是遭刑罚的“近因”,而神的预旨则是“终极因”。²⁴

与此同时,如前所述,范泰尔确实坚持主张上帝对导致沉沦之罪的“预定”(而非“创始”)。请回顾他援引加尔文反对巴斯韦尔的观点,²⁵ 后者认为人的罪是其永恒状态的唯一原因。

在这个意义上,范泰尔肯定了“拣选与遗弃的同等终极性”。G.C.伯克威尔因这一短语对他提出批评,认为这否定了《多特信经》所确认的非对称性。²⁶ 但依我之见,这种批评有失公允。当范泰尔论及“同等终极性”时,他并非指拣选与遗弃在所有方面都对称——事实上他明确否认这点,并完全认同多特信经的表述:“上帝的预旨在遗弃上所起的作用不同于拣选”。²⁷ 范泰尔只是强调:上帝的预旨涵盖所发生的一切,对选民与弃民永恒命运的预定具有同等效力。遗弃的预旨与拣选的预旨同样确定无疑地必然成就。伯克威尔假定“同等终极性”具有某种违背《多特信经》的明确含义,却甚至都不考虑范泰尔另有所指的可能性。

23、《信仰的辩护》第二版,第 19 页。

24、《信仰的辩护》第二版,第 182-187 页;《詹姆斯·达恩的神学》,第 45-95 页;《普遍恩典与福音》,第 64-67 页。

25、《信仰的辩护》第二版,第 182-187 页;参《普遍恩典与福音》,第 138 页。

26、《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》,第 390 页。

27、《詹姆斯·达恩的神学》,第 90 页。

而在我看来,该短语显然更自然地契合范泰尔的本意,而非伯克威尔的曲解。“同等终极性”显然关乎终极因层面,与人类行为等第二因是否存在无关。

然而可以察觉,批评者们对范泰尔预定论的质疑,实则较少关注拣选与遗弃关系的细微差别,更多是针对“双重预定”本身。在同时肯定拣选与遗弃这件事上,范泰尔从无迟疑和辩解。这对他的认识论、护教学及神学体系都至关重要——必须肯定上帝在创世之前就已明确地诠释了每个事实,包括丧失者的沉沦。

当然,他并不认为这一点在逻辑上清晰易懂。最终,地狱如同历史上较小的恐怖事件,都服从约伯记式的神义论——即奥秘的神义论。我们能在有神论中接受奥秘,因为唯一替代方案就是否定一切意义,包括善恶之别本身。

第七章、类比性知识

在我们对范泰尔“认知形而上学”的探讨中，已就其神论及神与世界的基本关系进行了阐述。现在我们必须进而讨论这种形而上学如何影响人类认知。

如前所述，范泰尔的形而上学强调两个核心要义：(1)造物主与受造物的区分；(2)造物主对受造物的绝对主权。由此我们可以预见，他的认识论必将着重认知领域中的对应关系：上帝知识与人类知识的区分，以及上帝在认知范畴的绝对主权。

范泰尔用“类比”这一术语概括这些要旨。人类知识相对于上帝知识是“类比性”的，这意味着：(1)具有受造性，故与上帝的知识有所不同；(2)必须服从上帝的掌管与权威：

基督徒所追求的知识体系……可称为类比性的。这意味着上帝是本原，而人类是衍生者。上帝自有其绝对自含的体系，历史进程皆按照其统管宇宙的计划而展开。但作为受造物的人类，不可能拥有上帝体系的复本，也无法重现这一体系。诚然，人必须效法上帝思想祂的思想；但这意味着当人试图构建自己的知识体系时，必须始终顺服上帝启示的权威体系。¹

范泰尔选用“类比”(analogical)一词及其传统对立概念——“单义”(univocal)与“多义”(equivocal)，引发了若干理论难题。²阿奎那及其后的天主教思想家对这些术语的运用与范泰尔存在显著差异：阿奎那的“类比”首先指向存在层面，继而延伸至谓述理论。

阿奎那借鉴亚里士多德与新柏拉图主义的“存在类比”(analogy of being)，构建了一个从顶端的上帝延伸至底端无差别质料(undifferentiated matter)的连续体。³在这一体系中，上帝的存在(being)最多，而纯粹质料则为最少。位阶越高的存在，其“本质与存在的统一性”就越强——这意味着它们的本性统管着它们的行为与经验。上帝的行为与经验完全由祂自身所统管；人类的行为与经验则至少部分受外在因素影响；至于连续体底端的无差别质料，则因缺乏可表达的本质而近乎非存在。⁴

1、《基督教认识论》，第16页；参《信仰的辩护》第二版，第39页；《信仰的辩护》第一版，第64页。

2、接下来的论述大量借鉴了吉尔伯特·韦弗发表在《耶路撒冷与雅典》第321-327页上的精彩论文《人类：上帝的类比》。

3、当然，阿奎那的本意并非否定基督教创造论，或造物主与受造物的区分。但问题在于，他在持守这些正统教义的同时，又吸纳了与之相悖的希腊哲学观念。本书第19章与第25章对此另有详论。

4、可对照本书第五章关于“通过抽象阶梯的升降来获取知识”的相关讨论。范泰尔认为，阿奎那提出的存在与非存在的连续体，本质上与由空洞的抽象概念和终极质料构成的连续体如出一辙。

在阿奎那的理论框架中，位阶相同的存在之间具有“单义”关系，位阶悬殊的存在之间具有“多义”关系，而位阶相近的存在之间则为“类比”关系。在连续体的每一点上——或许除了纯粹物质与高于它的存在之间——都存在类比或相似性。万物皆相似——至少在其“存在”这一基本维度上是如此。

阿奎那的谓述理论（即术语的含义）正由此衍生。以“智慧”这样的谓词为例：当应用于连续体同一位阶的存在（如比尔与查尔斯）时，其意义是“单义的”；用于截然不同的存在（如比尔与棋局策略）时则是“多义的”；而对相近却不同的位阶，则需采用“类比”的用法。上帝的智慧虽不同于比尔的智慧，却仍存在某种相似性——尽管我们无法确知相似之处具体何在。由于上帝的纯一性（即本质与存在的完全统一），“智慧”指向上帝的全部所是；而比尔的智慧却可能与愚昧共存。

在阿奎那的语言观中，“单义”大致等同于“字面意义”，而“多义”则近乎“纯粹隐喻”。“类比”语言虽属比喻性表达，却比多义语言更接近字面意义。⁵

阿奎那的这一学说隐含着某种关于上帝的不可知论。我们永远无法用单义语言描述上帝，只能采用类比表述。在日常研经时，当我们读到基督是“羔羊”或“犹大支派的狮子”这类表述，我们明白这些是隐喻（撇开文学色彩不谈），可以用更字面的方式重述。但对阿奎那而言，这种字面化诠释始终存在不可逾越的界限——我们关于上帝的一切言说，归根结底都是无法被完全字面化的比喻性语言。

戈登·克拉克⁶等学者指出，阿奎那的这种观点实质上走向了怀疑主义。此类质疑引发了两个关键问题：（1）若脱离字面解释，比喻性语言究竟能否传递确切意义？（2）是否所有语言都包含隐喻成分？若果真如此，则不存在“纯粹字面”的语言，字面与比喻的差异不过是程度之分，而非非此即彼的绝对分野。

倘若字面性语言与比喻性语言的差异仅是程度之分，那么要求对比喻性术语进行字面

5、我在此所作的区分较为模糊。我认为阿奎那本人的论述也无法比这更为精确。

6、克拉克，《从基督教观点看人与万物》。

解释时，就必然引发“究竟多字面才算足够”的疑问。如此一来，相对字面的语言相较于相对比喻的语言究竟有何优势，便显得难以界定了。

无论如何，克拉克断言范泰尔的类比观与阿奎那别无二致，因此同样适用于他对阿奎那立场的批判。⁷

然而，吉尔伯特·韦弗（Gilbert Weaver）的见解显然更为准确——范泰尔的类比观与阿奎那存在根本差异。范泰尔坚决反对阿奎那的“存在类比”及其关联的认识论，⁸他认为阿奎那的类比观预设了神人之间的连续性。而范泰尔自己的类比观（如前文引述）强调：人类知识只是上帝知识的“有限复本”，⁹既非上帝自己的知识，也不与之构成连续体。如同人类的所有事物一样，人类知识具有受造性和有限性；但它确实以有限的方式反映着上帝的知识。¹⁰换言之，我们的思想以上帝的真理为原型，因而能够被判定为真。当我们获得知识时，正是在“效法上帝思想祂的思想”。

范泰尔还用“类比”来描述一种特定的推理方法与认知路径。需特别注意本章开篇引用的《基督教认识论》选段及其关联文本中，他强调顺服上帝启示的重要性——这正是“类比性思维”或“类比性推理”的核心。¹¹范泰尔称这种推理为“自觉的类比思维”，¹²与之相对的“单义思维”则预设了人类自主性，背弃了对上帝权威应有的顺服。关于这一点，后文讨论启示观与知识伦理时还将深入展开。

因此，与阿奎那相似，范泰尔的类比论表达了一种形而上学立场；然而，两人的形而

7、克拉克，《圣经作为真理》，收录于《圣经文库》第114期，第166页。

8、《系统神学导论》，第206-210页；《基督教认识论》，第16-17页；《基督教认识论概览》，第60页；《改革宗牧者与现代思想》，第83-105页；《你们说我是谁》，第32-61页；《使人有盼望的神》，第267-286页；

9、《系统神学导论》，第206页。

10、范泰尔在用词上并非绝对一致。在先前引用的《基督教认识论》段落中，他否认人类能拥有上帝知识的“复本”，但在《系统神学导论》第206页中，他却主张我们可以拥有“有限复本”。此处看似存在矛盾，但我认为其核心主张是明确的：《基督教认识论》中所否认的“复本”，显然不同于《系统神学导论》中的“有限复本”。关于范泰尔对上帝知识与人类知识之间关系的完整看法，请参阅下一章的详细论述。

11、另参《新教圣经论》，第12-15页。

12、《基督教认识论》，第16页。

上学观点却大相径庭。范泰尔与阿奎那都从各自的类比论中得出了认识论的结论，但他们所得出的结论却截然不同。

阿奎那从他的类比论中，也得出了关于术语使用的结论，即人类关于上帝的言说都不可能是字面的或“单义的”。这一被克拉克批评为怀疑主义的结论，是否也隐含在范泰尔的类比论中呢？我认为并非如此。韦弗的判断十分准确：“对[范泰尔]而言，类比不是应用于术语，而是关乎人类思维的整体过程：人作为上帝的受造物，其存在与认知都是上帝的类比”。他正确地指出克拉克犯了偷换概念的逻辑谬误。¹³ 克拉克误以为范泰尔使用的“类比”与阿奎那同义。我也赞同韦弗的建议：范泰尔本应选用其他术语来描述其“有限复本”的概念，例如“人类知识与上帝知识是映像关系”，或“人类知识是对上帝知识的反射”。¹⁴

值得追问的是（虽然韦弗未提及），范泰尔是否讨论过人类对上帝作字面描述的可能性？据我所知，他并未直接论述。但他始终坚持：人类关于上帝的言说必然是“拟人化”的。¹⁵ 在这些论述中，他旨在强调改革宗传统的“俯就”教义——即上帝以我们有限受造物能理解的方式向我们说话。祂使用的是完全的人类语言，而非某种三位一体内部的神秘交流。但这留下一个悬而未决的问题：完全的人类语言能否传达关于上帝的字面真理？

当范泰尔呼吁我们“无畏地采用拟人化表述”时，他并非提倡不可知论，担心看似字面的圣经教导最终可能并非字面意义。恰恰相反，他要求我们以确信的态度肯定这些非字面表述，因为它们包含着真实的（我几乎想说“字面的”）真理。在《普遍恩典与福音》中，¹⁶ 他鼓励我们大胆宣称“上帝对人类的态度已经改变”，因为圣经如此表述；同时我们也从圣经确知，上帝“在本体上是不变的”。我认为范泰尔会承认前者不如后者字面化，但他坚持前者同样值得严肃对待——显然他认为前一种表述传达了后一种所不能单独呈现的重要真理。

13、《耶路撒冷与雅典》，第 327 页。

14、同上。

15、《系统神学导论》，第 205 页；《普遍恩典与福音》，第 73 页；《基督教认识论》，第 37 页。

16、第 73 页。

因此，范泰尔并非如阿奎那的类比论那样引导我们走向更大的不可知论，而是引导我们进入更大的确信。他并非要将看似字面的表述解释为比喻，而是要阐明那些看似比喻的表达中实则包含着字面真理的要素。他告诉我们：即便是最明显的非字面表述，也当如圣经所示的那样以确信的态度宣告。若需要解释——且这些解释本身也源自圣经——那就应当一并提供。这整个过程终将引导我们获得对上帝启示的真实理解。

范泰尔的原则（“圣经全都是拟人化的”），实际上消解了字面表述与比喻表述之间的表面鸿沟。“上帝改变了态度”这一陈述并非纯粹简单的比喻，而“上帝永不改变”也非纯粹简单的字面真理。这两种表达都承载着造物主与受造物对话时必然存在的局限性——某种程度上类似于父母与幼童交谈时的局限性。但比喻性表述绝非可被字面真理轻易替代的装饰性修辞，相反，它们传递着某些我们本无从知晓、且必须补充进字面真理宝库的实质内容。若我们仅知“上帝永不改变”，就可能忽视历史进程的重大意义：从堕落前后到新旧约更替，从道成肉身前后到复活事件前后，乃至使徒时代与后使徒时代的时序演进。“上帝改变了态度”这一表述告诉我们：上帝严肃看待这些历史进程（这一点我们将在第 16 章讨论普遍恩典时详细论述）。

因此，范泰尔的“拟人说”并未解决“人类语言能否对上帝作字面表述”的问题。我曾就此请教他本人，得到的答复是他从未深入思考这个问题，也未形成明确立场。显然，他认为这个问题对其认识论体系无关紧要——这与戈登·克拉克形成鲜明对比。

我推测范泰尔可能持守我先前的建议性观点：字面性存在程度（或许还有种类）的差异，根本不存在纯粹字面的语言。既然非字面性不妨碍我们描述世界，它同样不会阻碍我们言说上帝。关于上帝的字面表述也未必如阿奎那所认为的那样会损害上帝的超越性。至少这种观点与范泰尔的整体进路是相容的。

在范泰尔的思想体系中，似乎并不存在阻碍我们将（相对的）字面性赋予关于上帝之语言的要素。正如我们惯常对其他类型语言所做的那样。例如，“上帝带领以色列人过红海走干地”这类关于上帝历史作为的陈述，最恰当的理解显然是字面表述而非比喻。关于上

帝的否定性陈述——如“上帝不说谎”——在任何有效意义上都不是比喻性表达；此陈述是将上帝与字面意义上的说谎者区分（或至少不仅与比喻意义上的说谎者区分）。而诸如“上帝知晓一切”这类肯定性陈述，多数也应视为字面真理。当然，这绝非否认上帝的知识远超人类认知。事实上，上帝用“完全属人”的语言向我们启示，可能意味着某些关于上帝的真理无法在启示中被字面表述。甚至可能存在某些根本无法用人类语言表述的真理(罗 8:26；林后 12:4)。但这不妨碍那些已被启示的真理中，有一部分是以字面方式呈现的。

第八章、克拉克论战

对类比性知识的讨论，为我们审视范泰尔事工中唯一一次教会论战做好了铺垫。这场论战涉及戈登·H·克拉克——一位同样在神学领域造诣深厚的哲学家。回顾二十世纪，必须承认他与范泰尔同为改革宗正统护教学最重要的代表人物。二人都认信《西敏信条》与《要理问答》，都曾隶属正统长老会。据我所知，他们一度私交甚笃。1930年代，克拉克长期任教于宾夕法尼亚大学哲学系，有资料显示他常与范泰尔在费城漫步长谈。西敏神学院第一任院长埃德蒙·克劳尼曾告诉我，他当年正是因克拉克推荐才进入该校就读。时任惠顿学院哲学教授的克拉克，特别希望克劳尼能受益于哥尼流·范泰尔的教导。克拉克在惠顿的其他学生如爱德华·J·卡内尔等，也相继赴西敏神学院师从范泰尔。然而1940年代，二人在一场教会论战中成为对手。克拉克离开惠顿学院后，向范泰尔所在的费城正统长老会申请按立。1944年7月7日特别会议上，长老会通过了克拉克的神学考核，但包括范泰尔在内的十二位长老联名提出抗议。¹

抗议

这份抗议书涉及多项议题，其中部分内容将在本书后续章节讨论。此刻我们将聚焦于核心争议，即“神的不可参透性”(incomprehensibility)。在我看来，这个表述略有误导性。虽然争论确实与神的不可参透性有关，但实质聚焦于更具体的议题：即上帝认知与人类认知之间的关系。换言之，这场论战直指我们之前探讨的类比性知识。

《抗议书》指控克拉克“否认上帝的认知内容与人类可能获得的认知内容之间存在任何质性区别，即便两者存在差异，这种差异也仅仅是数量上的不同”。²

为佐证这一指控，《抗议书》指出克拉克主张真理——无论是在神的心智中还是在人的

1、尽管范泰尔签署了这份抗议书，但我认为他并非执笔人——这份文件的文风与他惯常的写作风格相去甚远。

2、长老会驳回了这项抗议，随后案件被上诉至第十二届总议会。该文件全文刊载于《正统长老会第十二届总议会会议记录》(1945年)第5至30页，前文引述内容出自第13页。在下文中，我将简称此文件为《抗议书》。我将概括该文件及论战相关文献的基本论证，但无法详细考察双方涉及的圣经诠释与历史论证——这些文献的论述颇为冗长，且牵涉众多或相关或枝节的问题。总体而言，我将聚焦那些最有助于我们理解问题本质、并可能促成解决方案的核心论述。

心智中——“始终是命题式的”。³ 所谓命题 (proposition), 是指能构成事实断言的思想单元, 其“被提出” (proposed) 以待事实检验。“窗户开着”断言了一个命题; 而“窗户是开着的吗?” 则不然。命题不等于句子本身, 而是其背后的思想: “窗户是开着的”与“*The window is open*”表述的是同一命题。《抗议书》称, 克拉克认为知识即由这类事实性思想构成。⁴ 人类知晓一定数量的命题, 而神所知晓的更多。因此, 神人认知主要是“量性差异”。⁵

《抗议书》进一步指出, 克拉克认为“人对任何命题的认知——若确为真知——与神对该命题的认知完全等同”。⁶ 事实上, 这类命题“对人与对神具有完全相同的意义”。⁷

《抗议书》承认, 克拉克确实认识到“神的认知方式与人的认知方式存在差异: 神的认知是直觉性的, 而人的认知是推演性的……人的认知依赖于神的认知”。⁸ 虽然抗议方在此与克拉克达成共识, 但他们坚称这并不影响其最终结论。《抗议书》主张, 神的认知与人的认知之间的“质性差异”仅关乎“认知内容”而非“认知方式”。

在抗议方看来, 克拉克的“量性差异”实属重大谬误。他们对于上帝不可参透性的立场可概括为: 当人类效法上帝思想祂的思想时, 他们可以获得真知。但因神之为造物主、人之为受造物的质性差异, 神的认知与人可能获得的认知之间, 绝不可仅用数量来衡量——此乃类别的不同, 而非程度的差异。否则, 造物主与受造物的关系将在最关键处瓦解, 神的威严亦将遭受攻击。⁹

答辩

费城长老会驳回了该项抗议, 并通过一份《答辩书》阐明裁决依据。该文件由五名长老联署, 戈登·H·克拉克亦列其中。¹⁰

3、同上。

4、更准确地说——我相信这也是克拉克所坚持的立场——知识本质上是对命题真实性的确证信念 (justified belief)。

5、《抗议书》(第 14 页) 随后承认, 克拉克确实认为神的知识由“无限”数量的命题构成。但抗议方坚称: 无限终究仍是一个数量, 因此其核心结论不受影响。

6、《抗议书》, 第 13 页。

7、同上。

8、同上, 第 15 页。

9、同上, 第 9 页。

10、该文件已载入长老会议事录。我所依据的版本为一册未标注出版信息的单行本, 下文统称为《答辩书》。

《答辩书》不仅对指控予以反驳，更反守为攻，指控抗议方实质上否定了神圣启示的可能性。《答辩书》将抗议方关于“神的不可参透性”的立场概括为：

- 1、存在某些无法以命题形式表述的真理，这部分真理在概念上不可表达；
- 2、即便是能以命题表述的真理，对神与对人的意义也绝不相同……人只能把握真理的类比，而类比并非真理本身。¹¹

随后《答辩书》阐明克拉克的核心主张：

- 1、除非神启示其本质，否则神存在的本体是不可参透的；
- 2、神的认知方式（即永恒直觉）是人类无法企及的；
- 3、人永远无法穷尽神对任何真理在所有关联与蕴涵中的完整认知——因每条真理皆具无限关联，且每一关联又衍生无限蕴涵，即便在天国中，人亦无法参透；
- 4、但克拉克博士坚称：“神的不可参透性”教义绝不意味着某个命题（如二乘二等于四）对神与人具有质性不同的意义，也不意味着真理存在概念性与非概念性的本质区分。¹²

《答辩书》指出，若主张命题对神与人具有“质性不同的意义”，或声称神的认知与人的认知“无一重合之处”，实则是宣扬“双重真理论”¹³——即存在专属于神的真理与专属于人的真理，二者永无交集。“根据《抗议书》，人类甚至无法认知神所知晓的任何一项真理”。¹⁴——依此逻辑，神向人启示真理便成为不可能。这种观点“使圣经从头到尾都归于无效”。¹⁵

答辩书随即为克拉克辩护：克拉克从未如抗议书所言，主张“神的思想是命题式的”。¹⁶因此，他并不认为神的思想与人的思想之间的差异“仅是量性差异”。两种心智的差异不仅

11、《答辩书》，第9页。

12、同上，第9-10页。

13、同上，第10页。

14、同上。

15、同上，第16页。

16、从克拉克当时的著作来看，这一否认是可信的。然而，克拉克后期的著作确实明确支持了抗议书中所指控的观点。在《道成肉身》第54页中，他将人定义为“命题的集合体（composite）”，并补充道“若这一定义不适用于神，便是失败的”。参见克拉克《三位一体》第106页。

体现于所持命题的数量，更在于命题的“重要性”及其在逻辑体系中的“整合程度”。¹⁷就后者而言，加之认知方式的根本差异，神的思想与人的思想确实存在“质性差异”。

《答辩书》同时澄清：克拉克从未主张人对某命题的认知必须“完全等同于”神对该命题的认知。¹⁸克拉克的真正观点是——在此情形下，神的认知与人的认知虽以同一事物为对象（即二者认知相同事物），但认知方式有所不同。然而《抗议书》却将“方式”或“模式”的差异视为与不可参透性教义无关的因素予以否定。¹⁹《答辩书》据此推论：抗议书的立场必然导致神与人绝无共同认知对象的结论。

结合《抗议书》对“共同意义”的否定及“无一重合之处”的主张，《答辩书》认定这实属“怀疑主义与非理性主义”的典型案例。²⁰若此说成立，则“按我们所知，或许基督并未为我们的罪受死”。²¹

调查报告

这场论争最终被提交至总会审议，总会为此专门成立了研究委员会。该委员会出具的《调查报告》对《抗议书》与《答辩书》均作出了辩证评价，但整体立场偏向《抗议书》一方。²²然而值得注意的是，总会既未撤销克拉克的按立，²²也未判定其观点违背《西敏准则》。事实上，这场论争最重要的教会裁决结果，是确认克拉克保有完全合规的牧职。²³

《调查报告》部分认同克拉克的观点，强调神人认知的差异并不意味着二者不能认知同一对象。²⁴但《调查报告》更倾向于范泰尔等抗议方的立场，指出这种差异“超越人类认知基于启示的事实”，也“不能简单用认知广度来衡量”。²⁵其根本在于神具有无限性而人具

17、《答辩书》，第 15 页。

18、同上，第 20 页。

19、《答辩书》（第 23-24 页）随后抨击这一否定立场违背历史事实。

20、同上，第 21 页。

21、同上，第 23 页。

22、该文件正式刊载于正统长老会第十五届总会议事录（1948 年 5 月 13-18 日）附录部分，第 1-96 页。

23、这一事实与某些广为流传的误解相左。例如威廉·怀特在《范泰尔：信仰的捍卫者》第 128 页声称抗议书“获得通过”，实则不然——该抗议不仅被长老会驳回，总会最终也维持了原判。

24、《调查报告》，第 13 页。

25、同上，第 13-14 页。

有有限性，因此神的认知永远“带有神圣特质，这是人类认知永远无法企及的”。²⁶

针对“怀疑主义”的指控，《调查报告》为《抗议书》进行了辩护。虽然认为其中某些表述“确有欠妥且易生误解”，²⁷但强调其核心意图绝非怀疑论。《调查报告》特别说明，除个别欠妥表述外，《抗议书》并未主张神的认知具有不同“对象”或“意义”，而是强调二者在认知“内容”上的差异——更准确地说，“不是客观层面而是主观层面”的认知差异。²⁸

这种神人认知在“内容”或“主体性”上的差异，既不能约化为认知命题数量的多寡，也不能等同于命题“关联与蕴涵”的丰富程度。这种差异存在于每一个共同认知的命题之中，且无法约化为认知“方式”的差异，更不是神所知内容与启示内容之间的差异。它不仅关乎人类未知的领域，更涉及那些通过启示已认知的真理——本质上是神的认知与人的认知在主观层面的差异。

《调查报告》指出术语界定上的困难：克拉克将“认知要素”简单归结为“方式与对象”。²⁹因此他实际上并未触及《抗议书》与《调查报告》最关注的领域——即认知的“内容”，或称“主观意义上的认知”。《调查报告》曾简要探讨：克拉克提出的“方式”概念（其中承认神人认知存在质性差异）是否足以涵盖《抗议书》与《调查报告》所称的“内容”。但最终结论认为，克拉克未能明确肯定《抗议书》所强调的内容差异。³⁰

分析与评估

在我看来，范泰尔阵营与克拉克阵营的立场均具有合宜的圣经依据。范泰尔着力维护人类认知领域中造物主与受造物的区分，克拉克则致力于捍卫神圣启示的完整性——确保其能实现神向人真实传递真理的功能。这份总体上倾向范泰尔立场的《调查报告》³¹确实公正对待了克拉克对启示真理的关切：它明确否定了《抗议书》中关于“不同意义”的表述，

26、同上，第 17 页。

27、同上，第 21 页，特别针对其中暗示神人思想存在“不同意义”的表述，以及否认神人认知“无一重合之处”的论断。

28、同上，参见第 24-25 页的论述。

29、同上，第 28 页。

30、同上，第 28-29 页。

31、另有数份支持克拉克立场的少数派报告，在此不作赘述。

以及“无一重合之处”的主张。就此而言，这份报告为推动问题解决作出了实质性贡献。³²

然而克拉克是否公正对待了范泰尔对“造物主-受造物区别”的关切？在我看来，恐怕没有——但这很大程度上归因于范泰尔阵营在问题表述上的混乱。他们要求克拉克承认神人认知“内容”存在质性差异，但“认知内容”本身是个模糊概念。我曾在别处指出，这个短语可能指向心理意象、思维对象、信念体系、语词意义、理解深度或思维属性（如上帝属性或人类属性）等不同方面的差异。³³

《调查报告》颇有助益地表明：执笔者所谓的“内容差异”并非指对象、信念或意义的差异。克拉克当然承认神的思维具有更“充分的理解深度”，双方显然也都不认为“心理意象”是争议焦点。我推测实质争议在于神人“思维属性”的差异——这一关键问题我将在后文详述，但首先需要探讨另一个问题。

第一种解决方案：将“认知内容”理解为“认知体验”

《调查报告》试图通过将“内容”等同于“主观意义上的认知”来澄清这一概念。但这究竟意味着什么？最自然的理解是，它指向我们在认知行为中的体验，即那些“在我们心智中流转的思绪”。³⁴ 克拉克当然不会否认神人认知体验的差异，尽管这种表述显然不符合其典型的“克拉克式”风格。克拉克（不仅在这场论争中，也包括后期著作）倾向于将知识仅视为“对象”（被认知的命题）与“方式”（认知的模式）。在他自称的“理智主义”中，³⁵ 克拉克对

32、然而后续的讨论却出现了某种倒退。吉姆·S·哈尔西在《对神学家范泰尔的初步批评》（《西敏神学期刊》第39卷，1976年秋季刊，第123页）中再次使用了“无一重合之处”的表述，并在第129页的注释中坚持认为——这与我的观点相左——即便是神与人所认知的对象也存在质性差异。他甚至宣称：“例如，我们关于救赎的信念与神关于救赎的信念就有着质性差异。”需要说明的是，这种表述若从特定角度理解或许成立；但就其最明显的含义而言，这种说法实属严重错误，完全印证了克拉克所指控的“双重真理”怀疑论。范泰尔学派曾明确否认持有此类观点，《调查报告》也对此表示认可。然而，哈尔西却甘愿代表自己和范泰尔接受这一指控。

33、参《神学认识论》第37-38页。在第38-39页中，我还探讨了“质性差异”这一表述的若干模糊之处——我始终认为这个术语对讨论并无助益。“质性差异”本身并不特指造物主与受造物之间的区别；事实上，受造界内部也存在诸多可称为“质性”的差异。

34、显然，这里所指的并不仅仅是心理意象（尽管心理意象可能被包含在“体验”这一范畴中）。但需要再次强调的是，心理意象本身并非争议的核心问题。

35、《答辩书》，第19页。

“主观体验”这类表述始终持排斥态度，不论在此议题还是其他哲学领域。这类语言会让他联想到对情感的过度强调，甚至经验主义认识论——二者都是他坚决反对的。

克拉克对主观体验表述的偏见或许加剧了各方沟通的困难。但若能稍微放宽这一立场，我认为他没有理由不能承认神人认知存在“体验性”差异。事实上，他的认识论体系并不排斥这种差异。我甚至认为，这种差异已隐含在克拉克关于“认知方式差异”的论述中。

第二种解决方案：将“认知内容”理解为神的属性

范泰尔学派坚称“认知方式”的差异与其关切无关——这一断言或许有误，或许需要重新审视“方式”这一概念。但姑且假设其正确，即单凭方式差异不足以守护其核心关切。那么当他们提及“内容”与“主观意义上的认知”时，究竟指向什么呢？我提出一个双方都未曾明言的见解：唯一完全符合抗议方描述的“内容”与“神心智中的主观认知”，就是神圣属性。

根据范泰尔与克拉克共同认信的神的纯一性教义，神的思维并非独立于其本质或本体。事实上，神的思维承载着神的一切属性——借用《西敏小要理问答》的表述，³⁶ 其思维在本体、智慧、权能、圣洁、公义、良善与真理等维度上，皆具无限性、永恒性与不变性。换言之，神的思维本质是神圣的。这一主张显然契合范泰尔立场，却同样符合克拉克在《约翰的逻各斯》中的论证：他将约翰福音 1:1 的“逻各斯”（道）诠释为“智慧”甚至“逻辑”。³⁷ 对克拉克而言，正如对范泰尔而言，神的智慧、逻辑与思维就是神本身。

因此从特定角度说，神的思维“内容”——包括其所有思维片段与知识单元——就是神本身。人类思维绝无可能具有这种神圣内容与特质：神的思维是全能的、全知的、天地万物的终极创造者；人的思维却是有限的、被造的、具有有限的权能和智慧。

承认这种区别，就等于承认范泰尔学派所求的全部——基于造物主与受造物的本质差异，神人思维在“内容”上存在根本区别，无论其是否通过启示显明。在此意义上，“认知方

36、第 4 问的回答。

37、The Johannine Logos. 第 19 页。参戈登·克拉克在《戈登·H·克拉克的哲学》中的“惠顿讲座”，R.纳什编。范泰尔常批评克拉克对约翰福音 1:1 的独特译法——“太初有逻辑，逻辑与神同在，逻辑就是神”。平心而论，这种译法确实难以完全传达约翰原意。但在我看来，只要承认神的纯一性，就必然要将神的逻辑（即其理性）与神本体视为同一。

式”或许可视为内容的一部分，但据此分析，讨论焦点完全无需拘泥于此。

这种进路甚至能为范泰尔学派某些存疑的表述提供正当性：从某种意义上说，神的思维确实具有不同于人类的“意义”与“对象”，因为神的思维的意义与对象就是神自身。神的认知永远以自身为对象——祂通过认识自我来认知世界。³⁸ 这种认知始终是对作为认知对象之神的全然把握，自然包括祂对世界的永恒计划与创造救赎之工。而我们对神的认知永远不可能达到这种全然把握。甚至在某种意义上可以说神人思维“无一重合之处”——因为人类思维不具任何神的属性，而神的思维也不具任何受造物的属性。

必须承认，如《调查报告》正确指出的那样，关于“对象”、“意义”与“重合”的表述若不加以阐释（这正是范泰尔学派的疏漏），仍会造成误导。但通过上述分析，我们至少能理解抗议方为何选择如此特殊的表达方式，以及这些特殊表述在何种意义上仍可被视为正确。

另一方面，若按我的表述方式阐明这种区分，克拉克学派也不应感到冒犯。这种区分既不会导向怀疑主义或“双重真理”，更不会否定神自我启示的可能性——虽然神的属性无法完整容纳于人类思维，但作为启示载体的人类语言，完全能够真实言说神的本体。

第七章已阐明，范泰尔的“类比论”从未否认人类语言能对神作出字面真实的表述，而是强调人类认知的受造性必然降服于神的权威。倘若范泰尔学派当年能向克拉克学派清晰阐明这点，后者就无权指控前者陷入怀疑主义或否定启示。事实上，早在 1940 年代，范泰尔的著作中就已蕴含能和平解决教会纷争的理论资源。

我所提出的这两种解决方案本可被双方共同接受（至少那些愿意倾听理解的与会者会如此）。这些方案绝非回避核心争议的模糊妥协，而是根植于圣经与改革宗神学的精确表述：既完整持守双方合理主张，又规避各自力图防范的错谬。

令人惊讶的是，在 1940 年代耗费如此多智力资源的论战中，竟无人运用此类方案促成和解。据我与双方长老的交谈推测，当时迅速恶化的论战氛围使双方更热衷于争夺“胜

38、但这并非否认神对受造世界发生之事具有直接认知。然而，即便是这种认知也包含着神的自我认知——因为受造界中无一事能在祂的许可之外发生。

利”，而非追求合一或深化理解——这种心态在教会史上屡见不鲜，恰为我们敲响警钟：当谨记圣经关于结党纷争的训诲。

范泰尔的后期回应

范泰尔在《系统神学导论》第13章“神的不可参透性”中，对这场争议作出了个人回应。正如我的分析所预见的，他的核心关切仍是维护造物主与受造物的区分。但其论述并没有为争论注入新的明晰度——他反复纠缠于“内容的等同”与“重合”等概念，仿佛这些术语不言自明，又仿佛任何质疑其用词的人都必定否认造物主与受造物的区分：

甚至启示的丰富性也不意味着神人思维存在重合，即“内容的等同”。³⁹ 若神赐给人的第一个命题就不存在内容的等同，那么通过任何额外启示命题都不可能达成内容的等同。唯有当第一个命题根本不存在时，才可能实现内容的等同。换言之，若可能存在内容的等同，则这种等同必然始终存在。唯有当神人心智完全等同时，才可能存在内容的等同。⁴⁰

至于克拉克，范泰尔始终坚信他“对神不可参透性的理解……符合罗马天主教或阿民念主义观点，而与改革宗立场相悖”。⁴¹ 范泰尔声称，对他和其他抗议者而言，“这关乎改革宗信仰的根基”。⁴²

范泰尔引用了《答辩书》中的四点总结。针对第一点（除非神启示其本质，否则神存在的本体是不可参透的），范泰尔反驳道：若无启示，神不仅不可参透 (incomprehensible)，更是完全不可理解 (inapprehensible)。⁴³ 这一批评本身合理，《调查报告》也指出《答辩书》对“不可参透”一词的使用确实存在混淆。但范泰尔并不满足于像《调查报告》那样仅指责术语混乱，而是进一步断言克拉克“似乎认为人可以不依赖启示就获得某些关于神的知识”。⁴⁴ 其论证（尽管未明言）大概是：既然克拉克选用“不可参透”而非更恰当的“不可理解”，就

39、仿佛“内容的等同”这一说法真能阐明“重合”的概念似的！——约翰·傅兰姆。

40、《系统神学导论》第165页。

41、同上，第168页。

42、同上。

43、同上，第168-169页。

44、同上，第169页。

暗示他认为神在启示之外仍是“可理解的”(即便不能“参透”)。

我必须指出,这种批评实在荒谬。没有任何证据表明克拉克在此处刻意区分“不可参透”与“不可理解”——正如《调查报告》更合理地指出,克拉克只是不当忽略这一区分。况且克拉克的所有著作都明确主张人类知识皆源于启示,其“惠顿讲座”甚至极端到认为人类知识仅限于圣经特殊启示的内容。

范泰尔确实提及克拉克护教学中某些可能混淆启示观念的问题:“克拉克博士会诉诸某些先验推理原则(不依赖启示),用以在不同‘启示’间作出选择”。⁴⁵ 这些问题我们在后续章节再论。尽管克拉克对逻辑与圣经关系的看法确有问题,但我确信他会以“这些先验原则本身源自圣经”来回应范泰尔。无论如何,克拉克对神不可参透性的理解,从未动摇他视圣经为人类思想基本“公理”的一贯立场。

克拉克的第二点主张是:神的认知方式(即永恒直觉)是人类无法企及的。他偶尔也称此方式是“不可参透的”。范泰尔抓住后者而非引用的原文,再次将“不可参透”曲解为“不可理解”,声称按克拉克观点我们“对神的认知方式一无所知”,⁴⁶ 并推导出一系列推论。我对范泰尔如此扭曲克拉克立场深感震惊。克拉克显然从未否认我们能知晓神认知方式的某些特征——他频繁描述其为“永恒直觉”,这本身就构成某种认知。虽然克拉克未详细阐释神认知方式的不可参透性,但在我看来至少包含:(1) 我们无法以神的方式认知事物;(2) 我们无法想象神如何认知;(3) 我们无法穷尽神永恒直觉的本质。

克拉克的第三点主张是:我们永远无法穷尽神对任何真理的全部关联与蕴涵的认知。⁴⁷ 对此,范泰尔回应称,既然克拉克“承认非启示性先验原则的有效性”,就等于认同非基督教理性主义“非全知即无知”的观点。⁴⁸ 若不能完全掌握神所知真理的所有“关联与蕴涵”,

45、同上。

46、同上,第170页。

47、耐人寻味的是,范泰尔本人在《系统神学导论》后续章节中,也用“意义深度”来解释神人思维的“内容差异”。他写道:“神知晓这一命题的全部深层意蕴,因祂明白此命题与祂将启示或未启示的其他所有命题之间的关系”(《系统神学导论》第184页,另见第185页)。这种表述与克拉克第三点主张几乎如出一辙,但范泰尔始终未承认这种相似性,也从未将这种表述与克拉克的观点联系起来。

48、同上,第171页。

就等于对其一无所知。

我必须否认范泰尔这一前提，即克拉克“承认非启示性先验原则的有效性”，因此这一批评并不成立。《答辩书》中的立场绝无此意。克拉克的核心观点是：尽管我们无法“全知”，但仍能获得关于神的真知识。

克拉克的第四点主张认为，“二乘二等于四”这类命题对神与人具有相同的“意义”。对此，范泰尔回应称神人确实存在共同的“参照点”，他并未明确定义该词，我理解为类似“权威”或“标准”的概念（后续章节将探讨）。他甚至部分认同克拉克：“二乘二等于四是众所周知的事实。神知晓，人也知晓。”⁴⁹ 若他能像《调查报告》那样坦率承认这种共同意义的存在，本可避免许多误解。范泰尔在这个问题上闪烁其词，似乎对克拉克的任何表述都本能地抗拒。

他仍坚称神人思维不存在“内容的等同”，却从未意识到这与“神人知晓同一数学命题”的主张存在表面矛盾。更令人费解的是下面这段论述：

假设抗议方试图按克拉克所要求的“清晰阐明”神人对“二乘二等于四”的认知差异，就必须先否定其关于基督教启示观的基本立场。因为所谓“清晰阐明”，除非以启示的教义为前提，否则只能意味着“彻底穷尽”。⁵⁰

但所有文献都显示，克拉克从未将“清晰阐明”等同于“彻底穷尽”。他明确否认人能穷尽神的思想。范泰尔在其他语境下从不因神的不可参透性而回避教义澄清，反而常批评他人神学表述模糊。为何他不能采用类似本章前文提出的两种解决方案？他本可以为此类表述设置多重限定，以规避任何关于“穷尽”的断言。这样的回应本可为解决争议提供实质帮助。然而这种机巧的回应或许能“将克拉克一军”，却对追求真理与增进理解毫无裨益。

我不得不遗憾地指出，范泰尔在《系统神学导论》中对克拉克的回应，非但未能澄清争议，反而徒增纷扰。以今日眼光观之，他本可采用我前文提出的解决方案，既兼顾双方神学关切，又能促成和解。然而他却选择以“鸿沟式”的对立修辞发动攻势，但其论证之薄

49、同上，第 172 页。

50、同上。

弱（无论诠释还是批判），实在有失水准。

此时的范泰尔显露出运动领袖的特质：他以最尖锐的对立修辞率领他的军队讨伐克拉克阵营，寸步不让，拒绝承认克拉克表述中的任何真理成分，甚至暗示其整个思想体系都建基于错误的原则。第三章中我们看到他说自己与斯图尔特·哈克特“不存在任何基本共识”，如今同样的炮火又对准了克拉克。这种极端对立的姿态还将反复出现——我确信当范泰尔陷入这种状态时，他平日敏锐的理智能力往往失效。这位素来擅长精微区分的思想家，在极端对立模式下却连最明显的道理都视而不见。

这绝非范泰尔的最佳状态；而在我看来，克拉克的应对同样有失水准。更可悲的是，他们的论战严重分裂了本就弱小的正统长老会，这个经不起内耗的宗派。最终克拉克带着大批追随者黯然离去。令我震惊的是，在 1986 年正统长老会五十周年庆典上，竟有演讲者称赞范泰尔阵营“为真理赢得伟大胜利”。但真相是：这场战役中，真理才是最大的输家。唯一获胜的只有傲慢——且是毫无根据的傲慢。

这场争议纠缠于晦涩的哲学概念，绝大多数长老会牧者都一知半解，就连范泰尔与克拉克本人也未能厘清。可悲的是，至今仍有门徒喋喋不休地重复“质性差异”、“命题意义”、“思维内容的等同”、“无一重合之处”、“双重真理”等术语，其实质内涵无人真正明了，却带着“唯我独尊”的傲慢将异见者斥为异端。是时候承认：这些议题本就不该以如此混乱的术语提出，那些混乱的公式更不该成为正统性的试金石。这场克拉克论战，实乃正统长老会发展史与两位当事人事工生涯的共同低谷。

如今克拉克与范泰尔已在天家相聚。我可以很欣慰地宣告：他们早已和好如初。

第九章、启示

正如我们所见，范泰尔的类比论可概括为两点：(1) 上帝思想与人类思想截然不同，如同造物主有别于受造物；(2) 人类应当效法上帝思想祂的思想。戈登·克拉克关于“上帝不可参透性”的争议主要针对第一点，而我们现在要探讨的是第二点。

对范泰尔而言，“效法上帝思想祂的思想”首先意味着根据神的启示进行思考。本章我们将讨论普遍启示与特殊启示，后续章节将探讨启示对认识论的影响：包括预设、理性与逻辑的作用，以及神学体系构建。

范泰尔的启示观本质上承自加尔文及改革宗传统（尤其是凯波尔、巴文克和华腓德的思想）。整个受造界（包括神的形象——人类）都是“自然启示”或“普遍启示”，¹这种启示显明上帝的属性与道德要求（参罗 1:18-20, 32）。人类犯罪后，上帝又通过“特殊启示”传递恩典信息：包括神的显现（含圣子道成肉身）、先知预言、神迹奇事，最终以无误的圣经正典形式固定下来。²

然而，当范泰尔将这些教义与认识论和护教学相结合时，便产生了新的侧重点和洞见。下文将着重探讨范泰尔对启示论做出的独特贡献。

普遍启示

范泰尔以主张“护教论证必须基于圣经预设，而非仅凭‘中立的’自然事实”而著称。³因此批评者常指责他未能公正地对待普遍启示。

但必须认识到，范泰尔其实持守非常强劲的普遍启示教义，这在其著作中占据核心地位。他强调：普遍启示与圣经一样，就其特定目的而言是“必要、权威、充足且清晰”的。⁴如后文所示，这种启示在其护教学中具有关键作用：正是因着这清晰而权威的普遍启示，

1、与范泰尔一样，我将“自然启示”(natural revelation) 与“普遍启示”(general revelation) 视为同义词。当然我们需要谨记：此处的“自然”(nature) 概念包含人类自身的本性(nature)。

2、范泰尔的启示观在《系统神学导论》第 62 至 158 页中有最为详尽的阐述。另参《基督教护教学》第 23-37 页；《基督教认识论》第 25-71 页；《新教启示论》；《自然与圣经》；《华腓德：圣经的默示与权威》导论。

3、我们将在下一章探讨“预设”的概念。

4、《基督教护教学》第 30-37 页；《自然与圣经》第 269-283 页。

非信徒才“知道”上帝（罗 1:21）；而他们竭力压制的，正是这种启示性知识。护教者所诉求的，正是上帝向非信徒显明却被压制的自我启示。⁵

如此强劲的普遍启示观，源于改革宗上帝主权的教义。既然万有皆按上帝主权性预旨发生，那么万有在某种程度上都启示着这一预旨。因此，“一切受造物本质上都在启示上帝的本性与旨意”。⁶他阐释道：

这位上帝自然为受造宇宙制定了全面的计划。祂规划了受造界各层面的一切关系，从起初就预定末后。因此整个受造界实际上都在展现这一计划，其本质必然是合理的。⁷

另需注意：“若整个宇宙的受造是为彰显上帝的荣耀（正如圣经反复宣告的），那么除非宇宙本身就是上帝的启示，否则便无法达成这一目的。”⁸

强劲的普遍启示教义之所以重要，还因救赎性启示（特殊启示、圣经）是以其为前提：

上帝对人类的自然启示一开始便具有盟约性质，旨在成为人类历史进程中善恶分化过程的舞台。与亚当所立的约是有条件的——当人类对分别善恶树采取行动后，自然界还将显明上帝额外的启示。⁹

这额外的启示就是上帝的忿怒（罗 1:18），但“在彰显忿怒的同时，也彰显了祂的恩典。”上帝藉着彩虹的记号向挪亚彰显普遍恩典，但更重要的是，祂在基督里宣告了救赎恩典。

这一启示通过预言与神迹显明。范泰尔解释道：“自然力量始终听命于分化的力量，或为救赎，或为定罪。这种超自然-自然交织的启示观，在旧约——尤其是诗篇中——得到了淋漓尽致的表达。”¹⁰

5、当然，护教士同样诉诸特殊启示。关于这一点，我们将在后续讨论范泰尔的“认知伦理学”时进一步展开。

6、《基督教护教学》第 33 页。

7、同上，第 34-35 页。

8、《系统神学导论》第 64 页。在第 110 页，他批评阿民念派神学未能将人性本身视为启示。因为阿民念派认为人的自由意志独立于上帝的计划，因此不能成为神圣启示或上帝的形象。如此一来，普遍启示就不足以使人对罪完全无可推诿。

9、《自然与圣经》第 267-268 页。“分化”（differentiation）这一概念（在《普遍恩典与福音》中有详细阐释），指的是神的百姓在历史进程中逐渐显明、与沉沦世界区分开来的过程。详见本书第 16 章的讨论。

10、同上，第 268-269 页。

因此，范泰尔坚持认为，普遍启示与特殊启示是有机整体而非泾渭分明。用他的典型表述来说——“即使在乐园中，人类也唯有借助超自然的启示之光，才能正确解读自然”。¹¹ 堕落之后，由于罪人天然地扭曲普遍启示的真理（罗 1:18-32），这种超自然的思想传递（此时称为“特殊启示”）就变得更为不可或缺。

与此同时，超自然的思想传递也以普遍启示为前提，脱离后者便无从理解。因此，自然启示同样具备传统上归于圣经的四大属性：必要性、权威性、充足性与清晰性。

普遍启示之所以必要，是因为“要使超自然显现为超自然，就必须先有真实的自然作为基底……唯有存在常态，才可能产生真正的例外”。¹² 上帝对人类生活具体领域的命令（范泰尔此处指创世记 2:17 关于分别善恶树的诫命），若要成为我们在其他领域顺服的范例，就必须具有例外性。

这种自然与超自然的关系在堕落前后皆适用。但堕落之后出现了新维度：“自然必须显明其需要被救赎的特质……圣经中的医治神迹，指向万物复兴”。¹³ 因此，必须存在一个被罪咒诅的世界，才能通过对比彰显上帝救赎计划的特殊性——这一计划既藉着上帝的救赎行动，也藉着祂的救赎话语得以显明。

普遍启示同样具有权威性。福音派有时天真地认为圣经比自然启示更具权威，但这并非圣经教导。尽管作为唯一成文启示的圣经在启示有机体中具有独特地位，但其权威性并不凌驾于上帝藉着自然发出的启示——因为无论是例外性的还是常规性的启示，都源自同一位上帝。正如范泰尔所言：

以这种例外性方式临到人类的权威声音，不过是要阐明：在自然万物中并藉着自然万物，回荡着同一位上帝的命令……因此人类的科学探索活动，理当以顺服上帝为根本态度。¹⁴

11、《信仰的辩护》第二版第 106 页；参《基督教认识论》第 29-30 页；《系统神学导论》第 68, 162, 189 页。然而，当戈登·克拉克提出本质上相同的观点时，范泰尔却指责他否认普遍启示的清晰性（见《新教圣经论》第 62-63 页）。若仅阅读范泰尔的批评，人们或许会以为克拉克从未说过任何正确观点！

12、《自然与圣经》第 269-270 页。

13、同上，第 270-271 页。

14、同上，第 272-273 页。

就连我们的罪也“具有启示性——恰恰透过其反常本质彰显真理。”¹⁵

就其历史目的而言，普遍启示同样是充足的，这目的当然是为超自然救赎与启示提供合宜背景。它虽不足以传达上帝救赎的恩典应许，但这本非其目的。¹⁶

最后，普遍启示具有清晰性。尽管上帝不可参透且世界被咒诅，但受造界仍清晰启示上帝（罗 1:18-21）。虽然启示本身清晰，罪人却无法正确理解：“任何事实要成其为事实，就必须是启示性事实。因此，罪人接受自然启示，并不比接受圣经启示更容易”。¹⁷

总而言之，普遍启示与特殊启示具有同等的必要性、权威性、充足性和清晰性。特殊启示的独特性不在于比自然启示更具权威（或其他属性），而在于其独特目的：（1）指导我们诠释普遍启示；（2）堕落之后纠正我们对普遍启示的扭曲；（3）藉着基督传递救恩的应许——这是无法从普遍启示获得的信息。

视角主义 (Perspectivalism)

范泰尔在《系统神学导论》¹⁸中进一步发展了他对普遍启示与特殊启示的整合。值得注意的是，在此他采用了三重区分而非传统的双重架构——不再拘泥于“普遍-特殊”二分法，而是将启示划分为源自上帝、自然与自我的三种类型。¹⁹当这一三分结构与另一组三重区分（即关于上帝、自然与自我的启示）相互关联时，最终形成了九大范畴：

关于自然的启示——分别源自自然、自我与上帝；

关于自我的启示——同样源自上述三者；

关于上帝的启示——亦对应这三种源头。²⁰

范泰尔主张，认知任何对象都需综合这三种启示源头；但更重要的是，他强调每种关

15、同上，第 275 页。

16、同上，第 275-276 页。

17、同上，第 280 页。

18、第 62-109 页。

19、这令人想起加尔文《基督教要义》开篇的著名论述——他宣称人对自我的认识与对上帝的认识具有不可分割性。加尔文指出二者相互依赖，甚至坦言难以断定孰先孰后。

20、范泰尔或许带着几分诙谐（又或许并非玩笑），效法凯波尔《百科全书》的方式，为每一组关系都冠以专业术语。例如：源自自然的自然启示即物理学；源自自我的自然启示即心理物理学，完整对照表详见《系统神学导论》第 64-65 页。

系都必须从基督教视角来理解。²¹以“源自自然的自然启示”为例，我们必须认识到自然乃上帝所创造所统管。因此一切事实皆受法则统管，一切法则皆与事实关联。²²而事实与法则之所以存在，全因上帝的旨意。若脱离祂的计划，二者便无法形成“富有成效的关联”。

范泰尔既拒斥传统经验主义，也反对先验主义：脱离法则的事实与脱离事实的法则同样毫无意义。若没有上帝使事实与法则形成可理解的关联，认知便不可能实现。由此可见，对范泰尔而言，对上帝的认知甚至渗透在我们对“源自自然的自然启示”的思考中。²³

“源自自我的自然启示”同样重要，因我们常通过比照自身来认识自然。但要正确做到这点，必须首先具备合乎圣经的自我观。²⁴因此“源自上帝的自然启示”至关重要——正是上帝通过普遍启示与特殊启示告诉我们：这世界既被创造，也受咒诅。所以我们绝不能将宗教与科学割裂。“即便在乐园中”，上帝也期望人类在祂话语的光照下研究自然。²⁵

在《系统神学导论》后续三章（7-9章）中，范泰尔论述了堕落对“关于自然、人类与上帝的启示”产生的影响。我们将在第三部分“认知伦理学”中详加探讨。总体而言，尽管启示反映了大地受咒诅，但启示本身依然清晰。尽管人类扭曲真理，但人也从中学习。

当然，范泰尔持守新教传统意义上的“唯独圣经”原则——即唯有圣经是人类思想与生活的至高权威。我们将在下一章看到圣经如何成为范泰尔的“预设”。然而，他并不机械地理解“唯独圣经”，仿佛我们可以脱离理性与感官单从圣经发展知识。他深知：任何认知行为都必然同时包含对上帝、世界与自我的认识。我们无法孤立地认识任何事物——若不将事物与其它存在及自我关联，就无法形成真知。我们若不以世界造物主与人类救赎主的双重身份认识上帝，就不可能真正认识祂。若不将圣经与我们自身及经验世界相联系，就无法理解圣经。普遍启示与特殊启示始终协同运作，尽管后者必然为理解前者提供终极准则。

21、范泰尔的这些洞见，与其它思想资源共同构成了我在《神学认识论》中所阐述的视角主义的主要源头。

22、参见本书第五章，其中阐述了范泰尔三位一体教义中这一主张的神学依据。

23、《系统神学导论》第 65-66 页。

24、同上，第 66-67 页。

25、同上，第 67-68 页。

特别需要注意的是，在这个框架中：源自自然的启示和源自人类的启示绝非与源自上帝的启示割裂。就连“源自自然的自然启示”也必须以圣经原则来理解。事实上，自然、人类与上帝必须在相互光照下被认知。范泰尔强调，即使在“狭义的神学”(theology proper, 即“源自上帝的上帝启示”)领域，“我们也不能人为地割裂人通过反思人类及受造宇宙所获得的上帝知识与人从上帝的直接启示所领受的上帝知识”。²⁶ 他还特别指出：

“上帝直接启示与自然启示的内容，共同构成统一的真理体系。上帝对宇宙的全面计划本就包含自然启示与超自然启示。必须认识到启示的各个维度彼此蕴含、互为限界概念 (limiting concepts)。”²⁷

当范泰尔说自然启示与超自然启示“互为限界概念”时，²⁸ 我认为他的意思是：不存在绝对独立的自然启示或超自然启示——二者始终相互渗透。自然必须在超自然的光照下被理解，超自然则需要以自然为“背景幕布”来显明。否则，它们实际上就无法发挥启示功能。

我在别处将这种观点称为“视角主义”，²⁹ 即人类的所有认知都同时是对自我、世界与上帝的认知。缺失其中任一维度，对其他领域的认识就不完备：不认识上帝，就无法真正认识自我；不认识自然，就无法真正认识上帝……因此，“自我认知”实质上是以自我为焦点，统合三重视角的认知。在此框架下，自我认知成为审视这一三元组的特定视角。

范泰尔确实在前述引文的上下文中强调：自然神学与超自然神学仍须“保持区分”。这种区分在于内容：“若能在此明确区分，将有助于我们解决这个问题：既然罪已进入世界，通过自然和理性神学的进程，我们仍能认识上帝的哪些方面，以及哪些方面必须保留给‘狭义的神学’。”³⁰

我认为范泰尔在此只是延续传统区分：自然神学传达上帝的本性与忿怒；启示神学传递福音信息。自然启示与特殊启示在内容上确有不同，但要正确理解并应用任一方，都需

26、《系统神学导论》第 107 页。

27、同上，第 74 页。

28、“限界概念”是康德及后世哲学家使用的术语。数学中的无限性就是一个限界概念（数学上一般译作“极限概念”）——虽然我们能在运算中有效运用这个概念，但现实中并不存在真正无限量的物体。这类概念在分析过程中具有工具价值，但并不能表示现实存在的事物。关于范泰尔对这一概念的运用，详见本书第十三章。

29、在《神学认识论》中随处可见。

30、《系统神学导论》第 74 页。

要另一方的参照。范泰尔的视角主义绝非将各类启示扁平化混同，而是呼吁我们承认每种启示的完整性以及所有启示的互依性。因为启示终究如同创造，都是三位一体上帝的彰显。

特殊启示

范泰尔的三重视角框架在论述普遍启示的系列章节中呈现。但正如我们所见，这一框架同样涵盖特殊启示。“上帝关于自然、人类和自身的启示”这一范畴显然包含特殊启示与普遍启示；事实上，所有范畴都需要在圣经的光照下进行诠释。因此我们已经看到范泰尔特殊启示观的核心要义：它必须统管人类知识的所有领域。

然而，范泰尔确实对特殊启示（尤其是圣经）进行了更集中的论述。我们现在需要关注这一论述。特殊启示的必要性“并非源于上帝创造时赐予的普遍启示存在缺陷”。普遍启示过去和现在都完全适切其既定目的。特殊启示的必要性实则源于人的罪（而非人的有限）。恩典信息不存在于自然界中。此外，特殊启示还用于纠正我们对普遍启示的扭曲。³²

特殊启示不仅包含受默示的话语，还包括启示性的作为。范泰尔认为圣经中神显、预言和神迹存在有机联系：上帝的救赎临在、救赎话语与救赎作为。³³ 每种启示方式都以另外两种为前提：上帝的话语诠释其作为，二者共同赋予“上帝与人同住（神显）”以重要意义。³⁴ 对救赎作为的强调使我们避免“错误的理智主义”；³⁵ 我们的需求不仅是信息补充，更是生命改变。“话语印证作为，作为印证话语”。³⁶ 在这二者中，上帝亲自临到，将我们从罪中拯救出来。我们无法孤立地认识任何一种启示形式——这又是一种“视角主义”关系。

圣经

在论及凯波尔与巴文克的圣经观时，范泰尔指出：“他们的见解何其基本而全面！他们

31、同上，第 110 页。

32、同上，第 111-112 页。

33、参见《神学认识论》中的“存在性视角”、“规范性视角”以及“处境性视角”。

34、《系统神学导论》第 119 页。

35、同上，第 130 页。

36、同上，第 131 页。

强调，圣经的概念绝不可与其信息割裂”。³⁷“割裂”一词在神学中颇为微妙，有人利用这种“概念-信息”关系来批判正统圣经观。例如，有人认为：既然圣经信息关乎救恩，那么圣经无误性就应仅限于狭义的救恩范畴，而在论及其他事务时容有谬误。然而范泰尔对此问题有着截然不同的理解——无论是圣经的“概念”还是“信息”。在他看来，圣经信息源自绝对主权之上帝，传递的是带着绝对权威的恩典。若圣经真是上帝的话语，就必须彰显其终极权威，因此在一切论述上皆应无误。他认同华腓德的观点：

圣经无误默示的教义，本就蕴含于上帝主权的教义中。倘若上帝在向理性人类启示自己时不能持守主权，祂在统管人类时也必不能保持主权。若上帝在存在领域拥有主权，在认知领域必然同样掌权。³⁸

我们通过圣经认识这位主权上帝——这本就是圣经信息的组成部分。但当我们认识这样一位上帝时，就会意识到：“这样的上帝必须亲自表明身份。这样的上帝...为宇宙间所有事实定义其本质。在界定这些事实的同时，祂将一切事实都置于彼此关联之中。”³⁹

因此，上帝的话语既然带着救赎的权威应许，就必须能自我印证。作为上帝的话语，圣经既不需要来自其他源头的佐证，也不可能获得此类佐证——除非该源头本身已降服于圣经的诠释与评判。⁴⁰

既然圣经能自我印证，就必然具备传统认定的四大属性——必要性、权威性、清晰性与充足性。范泰尔对此阐释如下：

上帝默示圣经成为其书面话语，是因为罪人若凭己意，“必定会曲解”⁴¹上帝的救赎作为。因此圣经的必要性体现在：使上帝的救恩信息能够（1）历世长存，（2）传遍全人类，（3）客观地呈现给人类，（4）自带真理的见证。⁴²

圣经具有权威性，因其本质必然挑战人类对自主权的诉求。它必须宣告上帝绝对权威的主张——即祂对人的主权。

37、《耶路撒冷与雅典》第 8 页；另参《基督教认识论》第 31、33 页。

38、《华腓德：圣经的默示与权威》导论，第 3 页。

39、《基督教认识论》第 28 页；《华腓德：圣经的默示与权威》导论，第 1 页。

40、参范泰尔在《改革宗牧者与现代思想》第 37 页的论证。

41、《系统神学导论》第 133 页。

42、同上，第 134 页。

圣经的清晰性意味着“不需要人类诠释者作为圣经与读者之间的中介”。⁴³ 虽然教会教师能辅助理解圣经，但罗马天主教主张“平信徒不得直接自行诠释圣经”是错误的。⁴⁴ 否认圣经的清晰性就是否认其权威性，因为若必须通过人类教导权威才能正确使用圣经，那么该人类权威就成为了教会的终极权威。

因此，任何人为观点都不能与圣经权威并列。换言之，圣经具有充足性。范泰尔指出，改教家的充足性“主要是反对教派主义 (sectarianism), 正如清晰性针对教权主义 (clericalism), 必要性针对理性主义, 权威性针对人的自主。”⁴⁵ 他特别强调：

这些要素相互交织、彼此依存, 我们必须充分认识这一特质。圣经的四大属性同等重要——缺一不可。问题的核心在于：一个绝对正确的诠释已进入充满错谬诠释的世界。⁴⁶

这四大属性同样构成“视角”。

这里的核心论点是：若圣经是上帝自我印证的话语，那么在信徒与启示之间就“不容掺杂人为诠释”。⁴⁷ 有人或许会反驳说，既然范泰尔承认研读圣经必须运用感官与理性，那么“人为诠释的掺杂”在所难免。对此，范泰尔必然会援引他对普遍启示与特殊启示的视角性分析：在解经过程中，我们的理性、感官和方法本身都须降服于圣经。⁴⁸ 依我判断，范泰尔所反对的“掺杂”，并非指受圣经统管的人类理性，而是指那种宣称自身绝对性并扭曲真理的理性。

信徒研经时难道没有罪性扭曲吗？确实存在。但信徒研经的目标是理解圣经本身的教导。尽管我们运用自身官能诠释圣经，圣经始终站在我们上方，挑战我们的罪性扭曲。而要达到这一目的，圣经本身必须是上帝纯净、自我印证的话语，全然不受罪的扭曲。

范泰尔在回应 A.E. 泰勒时论及此问题。泰勒对正统圣经观的质疑可归结为：“若权威信

43、同上，第 135 页。

44、同上。

45、同上，第 136 页。

46、同上。

47、同上。

48、关于这里的循环论证，参第 10 章和 22 章。

息的接受者在领受过程中有任何建构性参与，就不存在绝对权威”。⁴⁹然而这种质疑基于一个错误前提，即认为人类心智的诠释活动可以独立于上帝心智的诠释活动。若以这种谬误为前提，自然会认为除非人类心智活动完全停滞，否则无法设想上帝对人的绝对权威。⁵⁰

但从基督教立场看，人类心智本就不是独立于上帝心智而存在的。不妨这样诠释：当人类心智放弃自主权、“以类比的方式进行思考”时，才能实现最佳的诠释效果。即使罪进入信徒的思想，这罪也是他与圣灵正在共同克服的。

原始手稿

我不会讨论范泰尔对罗马天主教和“虚假神秘主义”圣经观相当传统的回应，⁵¹也不涉及他为完全默示论提出的传统圣经论证。⁵²然而，他对“原始手稿”的讨论对我们颇具启发性。传统改革宗神学主张，圣经的无谬性严格来说不属于每一部圣经抄本，而只属于上帝直接默示的原始手稿。许多人质疑：若果真如此，我们现有的圣经抄本就不具备无谬性。既然原始手稿已佚失，我们实际上就没有无谬的文本，这与自由派的立场有何区别？难道我们拥有的不过是一部并非无谬、仅“基本可靠”的圣经吗？

针对这一质疑，范泰尔用被洪水部分淹没的桥梁来打比方：

只要水下有坚实的底部，我们就可以在几英寸深的水中相对轻松地驾驶。那种主张“总体可信却非无谬默示”的观点，本质上等于说水下有无坚实底部并无差别——反正我们总要涉水而行。但我们已经看到，人类绝对需要权威的诠释。因此，若原始手稿未被无谬默示，就意味着在某些要点上，人的诠释将凌驾于神的诠释之上。这将导致人类永远无法确信圣经记载的事实及其诠释的真实性。⁵³

在《基督教认识论》中，范泰尔通过诉诸上帝主权来回应同一问题：

除非人类历史本身由上帝掌管，否则我们根本不可能找到合理可靠的方法来辨识历史中的上帝之道……人若脱离圣经进行思辨，绝无可能认识这样的上帝……这样的上帝必须亲自显明自己……这种关于上帝与人类历史的观点，既是无谬圣经的预设，又反过来以无谬圣经为预设。⁵⁴

49、《系统神学导论》第 139 页。

50、同上。

51、同上，第 140-145 页。

52、同上，第 148-158 页。

53、同上，第 153 页。

54、《基督教认识论》第 28 页；《华腓德：圣经的默示与权威》导论第 44 页。

《基督教认识论》中的这段论述颇具启发性，但略显晦涩。不过这两段文字的核心要义是：除非无谬的启示已在特定时空赐下（因而原则上能通过文本批判等方法被人认知），否则人类就无法触及上帝纯净的话语。而若没有这纯净的话语，救恩的确据——乃至一切事物的确据——都将不复存在。事实上，若无这样的话语，我们甚至可以断定圣经中的上帝并不存在。因为圣经中的上帝正是以权威向我们说话的那一位。这是主对其仆人说话的唯一方式。

因此，若不存在这样的话语，就不存在上帝；若不存在上帝，所谓的“合理可靠”也就无从谈起。没有上帝，万物皆归于偶然与混沌。

圣经的范围

倘若这位上帝确实存在，并藉其无谬的话语启示自我，则宇宙间一切意义与可理解性皆归因于祂。而祂的话语（圣经）与宇宙间所有意义都息息相关。这意味着（与“有限无误论者”等人的观点相反）圣经的范围具有普遍性，它“论及万物”。范泰尔阐释道：

我们并非指圣经直接谈论足球比赛或原子等事物，而是强调圣经或直接或间接地论及一切。它不仅宣告基督及其工作，也表明上帝是谁以及宇宙从何而来；既提供历史记载，也赐下历史哲学。这些主题的信息更交织成不可分割的整体——唯有当你拒绝承认圣经是上帝话语时，才能将其所谓的“宗教道德训诲”与（比方说）物质宇宙的论述割裂开来。⁵⁵

圣经“如同立在我们面前的光，受造界的一切事实都必须藉着此光得以诠释”。⁵⁶

正如我在本节开篇所言，许多神学家试图根据圣经信息的性质，论证其范围仅限于某些狭隘的宗教领域。范泰尔在此为教会作出了重大贡献：他重新思考了圣经信息的本质，并正确指出——当这信息被正确理解时，必将引领我们在上帝话语中发现一个具有无限范围与终极权威的信息体系。

由此，范泰尔发扬了凯波尔的伟大异象：将人类生活的各个领域都置于基督的统管之下。（参林前 10:31；林后 10:5）。圣经确实论及心理学、逻辑学、数学、历史、科学、艺术、

55、《信仰的辩护》第二版第 8 页。

56、同上，第 107 页；参《基督教护教学》第 23-29 页。

哲学、政治、经济学等学科，而不仅限于狭义的神学领域。遗憾的是，凯波尔的许多追随者坚持认为圣经的适用范围有限，因此社会改革运动应当基本抛开圣经的具体教导——尽管圣经或许能为改革提供某种精神指引。相反，范泰尔却开启了圣经的大能——不仅能使人重生，更能为社会文化变革提供训诲。

这并不意味着范泰尔是狭隘的圣经主义者。我们已经看到，对他而言启示是一个有机整体，特殊启示与普遍启示必须相互结合。如前所述，范泰尔从不认为人的诠释会削弱上帝话语的权威。相反，上帝呼召我们竭尽所能地将祂的话语应用于一切事务，并应许凡谦卑顺服于此道而作的努力，都必将结出果子。

第十章、预设

一些读者会感到惊讶，本书已用九章篇幅展开论述，却始终未曾集中探讨“预设”这一核心概念。毕竟，范泰尔护教学最广为人知的名称正是“预设主义”。

范泰尔是预设主义者吗？

范泰尔本人很少使用这一概念。首先，他并不主动将自己的护教学称为“预设主义”，尽管有时会默许他人使用这一术语。在讨论弗洛伊德·汉密尔顿对其护教学的批评时，他引用这个术语时时而加引号、时而省略，以示对汉密尔顿表述方式的回应。¹ 面对詹姆斯·奥利弗·巴斯韦尔时他同样如此处理²，后者声称自己首创该术语来描述范泰尔的立场。³

其次，若追溯这一概念的思想史脉络，将范泰尔冠以“预设主义者”的标签实则具有误导性。简而言之：自古希腊以来，西方哲学家一直在探讨先验知识与后验知识的关系。⁴ 后验知识源自经验，而先验知识则是独立于经验，是我们用以分析和评估经验的知识。⁵

有些哲学家（如洛克）主张“白板说”，认为所有知识都来自后天经验。但人类显然拥有某些无法从经验推导的认知，例如“二乘以二等于四”这个放之宇宙皆准的命题，绝非从任何经验推导而出。

另一些哲学家——如柏拉图，或许还包括戈登·克拉克——则主张所有知识皆为先验，认为经验并不能带来真知，至多只是唤醒我们与生俱来的认知。但此类主张似乎让思维获得了绝对自由，免除了其必须与共同经验世界相符合的责任。介于这两个极端之间的许多哲学家（以亚里士多德为代表）认为，知识同时包含先验与后验要素：经验是知识的必要素材，但这些经验必须经由心灵中既有的先验概念进行整合、分析与系统化。不过正如第

1、《基督教认识论》第 255–272 页。

2、同上，第 273–309 页。

3、同上，第 276 页。

4、试将其与第五章关于“法则与事实”的论述相比较——二者实质上是相同的基本议题，只不过采用了不同的术语。

5、“先验”(a priori) 的字面意思是“来自先前”，暗示时间上的优先性。某些哲学家或许声称婴儿天生具有先验知识——可能以“种子形态”存在。但先验知识并不必然在时间上早于经验，关键在于它独立于经验存在，并作为分析和/或评估经验的标准。对于“预设”一词也需作同样理解：“预设”并非指时间意义上必须先持有的信念才能相信其他事物，而是指某种独立于其他知识、并在一定程度上统管那些知识的信念。许多批评范泰尔的学者正是在这一点上犯了错误。

五章所探讨的，由于种种原因，要在人类意识中严格区分纯粹先验与纯粹后验的要素已被证明极其困难。

无论如何，“先验知识”这一概念——指某种程度上独立于经验获得、又能统管经验的知识——数百年来始终是哲学讨论的核心议题。“预设”一词虽在哲学界的普遍使用仅有两百年历史，却涵盖了历代哲学家试图纳入“先验”范畴的大部分内涵。

伊曼努尔·康德深感忧虑：经验主义（强调后验知识）在大卫·休谟的著作中正导向怀疑论，而理性主义（强调先验知识）在 G.W.莱布尼茨等人的笔下，却催生出脱离经验基础的玄思。作为对二者的超越，康德发展出“先验方法”（transcendental method）。⁶ 他与经验主义者同样否认我们能获得独立于经验的“物自体”知识，但也认同理性主义者的主张——若要从经验中得出任何意义，某种先验知识实属必要。这种先验知识是通过“先验追问”发现的，即追问：意义与合理性的先决条件是什么？换言之，既然知识是可能的，那么我们必须预设哪些命题为真？康德最终得出结论：我们必须对时空及心灵运用于经验的“范畴”（单一性、复多性、因果性等）作出某些基本预设。

德国唯心论（费希特、谢林、黑格尔）与英国唯心论（格林、布拉德雷、鲍桑葵）延续了康德的先验进路，尽管对知识的先决条件得出了不同结论。“预设”一词正是在唯心论著作中成为哲学常用术语。范泰尔的博士论文研究唯心论的上帝观，无疑从中汲取了这一术语——尽管他对唯心论整体持批判态度。20 世纪以来，唯心论虽日渐式微，但不同学派仍以各种方式（无论是否使用“预设”一词）强调“预设”对人类认知的重要性：现象学家与存在主义者提出“生活-世界”理论，认为日常经验世界为理论活动提供预设；维特根斯坦主张对“生活形式”或“语言游戏”的接受优先于具体认知；科学哲学家如迈克尔·波兰尼的“默会知识”、托马斯·库恩的“范式”理论，都聚焦科学研究的预设；马克思主义者坚持特定“生活实践”对理论活动的优先性；诠释学理论家强调对“叙事”的预先委身；解构主义者则因

6、范泰尔同样称自己的方法为“先验的”（参见《基督教认识论概览》第 10-13 页）。我将在探讨其“基督教论证”时——尤其是第二十三章——详细讨论这一概念。

过度揭露人类交流中的预设偏见，被批评者认为完全否定了语言的客观内容，将其彻底约化为预设的自我宣称。

由此可见，任何一位称职的二十世纪护教士都必须认真对待“预设”这一概念——既要将其与人类知识的其他层面区分开来，又要使自己的观点有别于其他各种可能立场。范泰尔确实承担了这一任务，但就此而言，他与众多护教士（甚至包括那些自称“证据派”或“古典派”的人士⁷）并无本质区别。显然，单纯关注知识的先决条件，并不足以将某人归类为“预设主义者”。

这一标签可能暗含着某种先验论倾向——要么彻底否认后验知识，要么贬低其相对于先验知识的重要性。戈登·H·克拉克无疑是这种意义上的预设主义者，他也欣然接受这一标签，甚至断言感官经验不能带来任何真知。但范泰尔绝非此类先验论者：他认可经验性的事实研究，并相信事实性证据对护教学至关重要。⁸ 总体而言，他的立场可概括为：

我拒绝人为割裂归纳与演绎、对自然事实的推理与对人类意识的先验分析。相反，我认为归纳法与分析法同属一个诠释过程。⁹

他甚至在某处略显偏激地宣称：“人类必须摒弃一切形式的先验推理，自始至终以上帝的启示为根基”。¹⁰

如前所述，范泰尔的认识论具有多元视角：他既追求事实与法则的平衡，也寻求话语、作为与神的临在三种启示形态的和谐。他将关于上帝、世界与自我的启示视为相互依赖的整体。同样，范泰尔在认识层面也力图协调先验与后验要素。三位一体既不单单是“一”，也

7、19 世纪苏格兰常识学派创始人托马斯·里德主张：哲学必须接受某些无法严格证实的常识性预设，例如感官经验的可靠性与外部世界的真实性。里德的思想成为“老普林斯顿”护教学的基础，至今仍影响着多种形式的福音派护教学。可参阅附录一，我在其中指出，R.C.史普罗、约翰·格斯特纳与阿瑟·林兹利合著的《古典护教学》正是基于此类预设。但在我看来，这些作者对预设如何在护教论证中运作的阐释，其精妙程度远逊于范泰尔。

8、参见后文对范泰尔“基督教论证”的论述（第四部分，第 18-24 章）。另参《系统神学导论》第 146-147 页；《基督教认识论概览》第 713 页。

9、《信仰的辩护》第一版第 258 页。随后他表达了对“历史护教学”的认同，但特别强调：在讨论事实时，必须挑战非信徒的事实哲学（philosophy of fact）。

10、《系统神学导论》第 170 页对克拉克的回应。如前所述，范泰尔在与克拉克交锋时往往容易“失去平衡”。他本应在此处提出反对的，不是针对先验推理本身，而是针对将先验论作为知识理论、对后验知识的否定、或脱离启示的先验推理。

不单单是“三”，而是“三位一体”；受造界同样体现着多元中的统一、法则中的事实、事实中的法则。纯粹的先验或纯粹的后验皆不存在——追求任何绝对标准而不以上帝为依归，既是徒劳无益，更是偶像崇拜。因此，若“预设主义”是指先验论，则范泰尔绝非预设主义者。但范泰尔或可被称为另一种意义上的预设主义者：他坚信上帝的启示对人类思想具有绝对权威（因而享有某种优先性）。我们已经看到，他的“类比性知识”要求我们“效法上帝思想祂的思想”；在他看来，启示必须成为我们一切生活领域的终极真理标准。

这种启示在某种意义上是以先验形式赐下的——它统管着我们对经验的诠释，这正是传统先验知识的功能。但与传统先验知识不同，我们部分是通过经验来发现它：通过阅读圣经（在圣灵光照下）、通过观察上帝在受造界与我们内心的作为来认识上帝。也就是说，我们是通过经验来领受启示的。这正是范泰尔能在前面引文中将“先验推理”与“以上帝的启示为根基”针锋相对的原因。

因此，我们是否选择将范泰尔称为“预设主义者”并不重要。更重要的是理解：范泰尔在何种意义上认可传统先验论，又在何种意义上拒斥它。

预设的含义

范泰尔使用“预设”一词，旨在阐明神圣启示在人类思想中应当占据的地位。他从未对此术语下过明确定义。我尝试将其定义为“基本的心灵委身”(basic heart-commitment)。对基督徒而言，这种委身的对象乃是藉圣言自我启示的上帝；非基督徒则以别样事物（别的神明、自我、享乐、金钱、理性等）作为终极委身对象，任其统管包括思想在内的全部生活。¹¹这种终极委身深刻影响着我们的认知：它确立我们判定真伪善恶的终极标准。只要我们持守这一委身，就绝不能接受任何与之相悖的所谓真理。

范泰尔在其著作中有几处对“预设”一词的用法有所不同。例如他敦促护教士向非基督徒指明：“即便在对上帝的实际否认中，他仍然预设了上帝”。¹²显然，此语境下非信徒的

11、《信仰的辩护》第二版第 83 页，第 216 页。

12、《基督教认识论》第 13 页。

“预设”并非承认上帝为终极委身。范泰尔意在揭示：当非信徒假定世界的可理解性时，他们已隐然承认了那位被其明确否认的上帝的存在。这种较弱意义上的“预设”虽与其常规用法相关，但却略有不同。在此语境下，非信徒“预设”上帝，指的是他违背自身倾向而进行的思考、言说或行动，这在其意识的某个层面上表明了对上帝实在性和重要性的承认。

另有一些文本将“预设”主体从位格转向事物：论证、方法、知识、学科以及事态（如宇宙可理解性）。¹³ 此时“被预设者”成为必要条件或合法性基础。或许可以这样统一理解：若 x 以 y 为预设，则意味着人若要合理解释 x ，就必须委身于 y 。¹⁴

范泰尔有时用“起点”、“参照点”等词语替代“预设”，但在我看来这些表述反而更显含混。¹⁵ “起点”暗示了一个时间序列，这对“预设”而言是不必要的。

最后是“预设性推理” (reasoning by presupposition)，对范泰尔而言，这一短语特指基督教有神论的“先验论证”。正因倡导此类论证，他在某种意义上确可被称为预设主义者。我们将在第 23 章详述这种论证形式。

误解

有些学者将预设理解为纯粹的假定或假设，即一种任意选择、毫无理性基础的信念。¹⁶ 这并非范泰尔的观点，在讨论他的思想时也不应作此假设。对范泰尔而言，基督教预设具有最坚实的理性根基，即上帝的启示。事实上，正如我们将在考察范泰尔基督教论证时所见，基督教预设在某种意义上甚至是可被证明的。范泰尔也不同于爱德华·J·卡内尔等人，他并非用“预设”指代有待验证的假说。¹⁷ 在范泰尔看来，预设是绝对性的，而非假设性的。我们也不应过分强调“预设”中的“预”字，误以为预设必须在时间顺序上先于其他所有

13、例如，科学《基督教护教学》第 24 页），对自我及客体的意识《信仰的辩护》第二版第 77 页），方法《信仰的辩护》第二版第 100 页）。

14、关于范泰尔的“预设性推理”，参第 23 章。

15、参《神学认识论》第 125–126 页。

16、例如：马克·汉纳 (Mark Hanna) 所著的《护教学关键问题》，以及史普罗 (Sproul) 格斯特纳 (Gerstner) 和林兹利 (Lindsley) 合著的《古典护教学》。

17、参第 21 章的论述。

知识。“预设”中的“预”实际上是指该信念相对于其他信念的“首要性”(pre-eminence)。范泰尔指出：“人对自我及客体的意识，若要获得合理性解释，必须预设上帝的自我意识。这一断言并非指心理或时间序列上的优先性，而是关乎诠释的终极参照点。”¹⁸

常有人质疑：人尚未相信上帝，如何能预设上帝的启示？对此可作三点回应：(1) 因着自然启示，世人本已认识上帝(罗 1:21)。那些拒绝相信的人，实乃违背其本心；(2) 即便预设上帝确实需要超出现有知识之外的知识，这类知识的缺失亦不能免除预设上帝的义务。相反，这一义务会带来获取额外知识的进一步义务；(3) 即便人类在某种意义上无力达成预设上帝启示的要求，这一事实也不会使该要求无效。加尔文主义一贯强调：上帝所吩咐的，正是堕落之人离了恩典便无法成就的。

最近的与终极的 (Proximate and Ultimate)

在前几节中，我遵循范泰尔的惯常用法，将“预设”一词保留用于指代人的终极委身。前例中非基督徒预设上帝的存在实属特例。还存在其他例外情况：“就事物本质而言，人类意识始终是最近的起点，那么上帝作为最基本的诠释参照点（因而也是终极参照点）这一真理就始终成立。”¹⁹

有人提出异议：我们无权要求人们在思考时预设上帝或以上帝为起点，因为人总是必须从最近的自身意识出发。对此的回应是：范泰尔的“起点”并非时间顺序上的概念，而是指具有至高权威的认知基准——这一解释使得前述异议显得难以成立。若真要探讨时间顺序，其实我们可以从任何事物“出发”，思考对象的先后次序本无关宏旨。

但更重要的是：即便我们确实从自我意识出发，若离开上帝，我们仍无法正确诠释这种意识。事实上，对自我意识的正确洞见必将使人直面上帝——因我们本是祂的形像。这正是加尔文所强调的：人对上帝的认识与对自我的认识本相互依赖。因此即使在时间意义上，真正与自我意识的相遇，也必然同时成为与上帝的相遇。

18、《信仰的辩护》第二版第 77 页。

19、同上；参《系统神学导论》第 72 页。

即便必须在时间顺序上从意识出发,也绝不意味着我们必须接受意识所提供的现有标准或准则作为规范。时间性问题与规范性问题必须严格区分。“以...为起点”这种表述容易混淆二者,因此不宜作为“预设”的同义词。

范泰尔的表述是:自我或意识是“最近”的起点或预设,而上帝才是“终极”的预设。我们认识自己的意识,且在认识其他事物时必须预设这种自我认知。²⁰但唯有上帝才是我们的终极预设。正如使徒约翰所言:“**我们的心若责备我们,神比我们的心大,一切事没有不知道的。**”(约一 3:20)

20、当然,同样真实的是:我们若不同时认知有限的周遭环境,便无法真正认识自我。因此,自我认知并不优先于对外部事物的认知。自我、世界与上帝乃是作为每个认知行为的不同视角被同时认知的。这并不意味着三者彼此等同,而是强调其认知的共时性。这是我的表述方式,但我认为这与范泰尔整体的视角主义相契合。

第十一章、理智的首要性 (The Primacy of the Intellect)

我们现在来探讨范泰尔对人类理性的看法。范泰尔并未在任何著作中明确定义“理性”，但显然他主要将理性视为人类的一种能力或官能。具体而言，理性是人按照逻辑规范进行思考与行动的能力，包括形成信念、进行推理、构建论证等能力。形容词“理性的”既可描述这类思维活动（及其产生的信念、推理和论证）与行为，也可形容人及其理智官能。

虽然范泰尔并未明确指出，但我们必须理解“理性”与“理性的”兼具描述性与规范性双重含义。从描述性角度看，所有思维活动都是“理性的”；但从规范性角度看，只有当思维形成真确信念、得出有效推论、遵循正当准则时，才能称为“理性的”。

对范泰尔而言，理性的规范最终源于上帝的启示。与人类一切活动相同，推理必须服从上帝启示的规范。因此，“理智活动本身具有伦理性”。¹ 人类心智是受造的，因而不是终极的或自足的。² 我们必须将理性降服于上帝，就像其他一切活动一样。³ 在范泰尔的思想中，人类思想应当是“类比性的”，以上帝的启示作为人类一切知识的终极预设或“参照点”。

终极而言，真理与上帝“自我完满的本性与知识”相符。⁴ 因此，“如果人并非自主，如果人确如圣经所言——是上帝的受造物且是在祂面前的罪人，那么人就当使理性降服于圣经，并在圣经的光照下诠释自身经历。”⁵

范泰尔通过与十九世纪普林斯顿神学家查尔斯·贺智的对话，更深入地探讨了理性的功能。⁶ 贺智列举了理性在神学中的三重功用：领受启示、判断矛盾（可能性与不可能性）以及判断启示的证据。⁷

我们或许会以为范泰尔会赞同贺智的第一点主张，而直接否定其第二第三点。但他对

1、《信仰的辩护》第二版第 46 页；参第 17-18 页。

2、《信仰的辩护》第二版第 90 页。

3、《系统神学导论》第 192 页。

4、《基督教护教学》第 10 页。

5、《信仰的辩护》第二版第 108 页；参第 31-35 页。

6、即神学领域的推理。但范泰尔并未在神学与其他学科之间划出泾渭分明的界限：参见《系统神学导论》第 14-16 页。

7、同上，第 31-42 页。

贺智的回应远比这微妙，其论述引出了他关注的三大核心议题：理智的首要性，逻辑的地位，以及证据的作用。我们将依次探讨这些议题，本章将着重讨论理智的首要性。

贺智主张启示是专门传递给心智的，因此只有理性存在（而非“畜类”或“愚顽人”）才能领受。范泰尔将此解读为：领受上帝启示的是理智而非意志或情感。他认为贺智持守“理智首要性”的学说。

这一学说虽未见于改革宗信条，但得到包括梅钦、戈登·克拉克及贺智在内的多位改革宗神学家的支持。“克拉克论战”除了涉及上帝不可参透性议题，也探讨了理智与意志和情感的关系——无论就上帝抑或人类而言。《抗议书》指控克拉克（1）否认上帝具有情感；（2）相信人类理智在宗教层面的重要性远胜意志或情感。⁸ 据《抗议书》所述，克拉克将用理智默想上帝视为荣耀上帝和以上帝为乐的最高形式，并将意志与情感降格为达成目的的手段。抗议方承认，克拉克反对将上帝或人类的这些官能割裂开来——他力图维护官能的统一性，使得心智（无论是上帝的抑或人类的）始终作为一个整体进行思考与行动——这点值得赞许。然而《抗议书》指出，当我们需要描述、关联并评估位格统一体的不同“面向”时，克拉克要求我们赋予以理智以“首要性”。抗议方认为这种观点有违圣经与改革宗信仰。⁹

《答辩书》回应称，克拉克之所以否定上帝具有情感，是因为他将情感归入《西敏信条》第二章第一条所否认的上帝所不具备的“情欲”（passions）范畴。¹⁰ 然而，克拉克并非否认上帝具有感受能力，他只是坚持——用达布尼的话说——上帝的感受并非“起伏不定的情绪波动”。¹¹ 《答辩书》主张，若不承认理智的首要性，那么“人随从自己的愤怒，还是遵循对真理的清醒判断就将变得无足轻重”。

范泰尔并未直接探讨上帝的情感问题，即便在其《系统神学导论》论述上帝属性的章

8、第 16 页。

9、《抗议书》还指控克拉克未能充分区分信徒与非信徒运用理性的差异。我虽不会具体讨论克拉克对此区分的观点，但范泰尔的相关论述将在第 15 章章中予以探讨。

10、《答辩书》第 26 页。

11、同上，第 27 页。

12、同上，第 29 页。总会的《调查报告》没有讨论这一议题。

节中亦是如此。¹³但在论及人类理智的首要性时，他作出了双重区分：一是基督徒与非基督徒对理智首要性的看法差异；二是本体论首要性与经世性（economic）首要性的区分。

根据范泰尔的看法，基督教对“理智首要性”的看法“建基于造物主与受造物的区分”。

¹⁴ 史普罗、格斯特纳和林兹利在《古典护教学》中反驳道：“若某种首要性基于他物，则其本身就不具首要性”。¹⁵这一反驳未能认识到，“理智首要性”所主张的，是理智相对于心灵其他官能的首要性，而非心灵相对于外部权威的首要性。理智可能先于意志或情感，却不必先于上帝的启示，也不必自诩为真理的终极标准。不过我认为，经过审慎思考后，就连《古典护教学》的作者们也会承认范泰尔的观点：任何关于理智首要性的基督教观点，都必须符合圣经启示的神人关系。

范泰尔进而论证，人类心灵各官能之间的关系类似于三位一体各位格之间的关系。¹⁶正如圣父、圣子与圣灵在本体论上平等，人类的理智、意志与情感亦无高下之分。¹⁷没有哪一官能本质上更易犯错或犯罪。然而，正如圣子与圣灵在“经世秩序”中自愿顺服圣父，人类的理智在“经世秩序”中也具有相对于意志与情感的首要性。¹⁸范泰尔阐释道：“人的意志若不知其作用对象就无法运作。人必须首先认知真理，才能用意志和情感作出回应”。¹⁹

范泰尔并未尝试直接从圣经发展出这种三位一体类比——这确实难以实现。但其中蕴含的圣经原则是成立的：在圣经中，人的所有官能都服务于荣耀上帝这一人生终极目的。亚当堕落时，其整个位格都堕落了，所有官能都在罪上有份。正如创世记 3:6 所示，撒但激动了夏娃的情感、理智以及意志。藉着基督，我们位格的所有官能都被救赎、重生并成圣。

13、我推测，倘若范泰尔论及此事，定会敦促我们以“无畏地采用拟人化表述”态度来接纳上帝情感的存在。

14、《系统神学导论》第 31 页；参第 161 页。

15、《古典护教学》第 227 页。

16、关于这个类比的整体视角，请参阅第五章。

17、如前所述，范泰尔认为“造物主与受造物的区分”意味着存在仅有两个层面的存在。这暗示着只有两种本体论地位：上帝的和世界的。世间万物都具有相同的本体论地位（参见《信仰的辩护》第二版第 26-27 页）。范泰尔的形而上学并不否认受造界内部可能存在等级结构，但它不像传统罗马天主教的希腊哲学体系那样鼓励等级化思维。

18、《系统神学导论》第 32 页。

19、同上。

范泰尔将这一观点与“源自古希腊哲学家”的非基督教进路进行对比。²⁰ 后者既否认创造，也否认堕落，认为人类理智具有神圣性且未堕落，而情感则“天生难以驯服”。²¹ 在这种框架下，人类的恶行并非源于全然的败坏，而是由于随从情感而非理智所致；生命的提升也不需要通过全面的救赎，只需坚定地随从理性而非情感。²²

评估

我认为范泰尔否定这种哲学观点是正确的——他主张人的所有官能都平等地伏在罪与救赎之下。罪与救赎都不涉及某个官能凌驾于其他官能之上；相反，二者都同样影响着我们的全部官能。有些基督徒在此问题上存在谬误，尤其是持三元论者，他们通常认为罪体现为体与魂对灵的优先性，而救赎则恢复灵的优先性。

那么克拉克是否也在这一点上犯错呢？²³ 就我所能查考的文献来看，答案是否定的。没有任何证据表明克拉克将人类理智视为神圣或未堕落的。克拉克确实强调人应当遵循对真理的清醒判断，而非愤怒或其他短暂情绪。但范泰尔在论述理智在“经世秩序”中的首要性 (economic primacy) 时，实质上表达了相同的观点。

从范泰尔的立场看，他当然承认理智的作用与救赎有关：救赎绝非官能序列的重组。然而“随从愤怒”而非“清醒判断”无疑是罪的一种形态，而扭转这种模式正是救赎的目标之一。正如克拉克所坚持的，若不改变这种模式，我们会陷入怀疑主义。这种转变虽非救赎的全部，也非成圣的关键，但确是我们在恩典中成长的一个层面。若仅因克拉克认为在此类情境中意志与情感应当随从理智，就指控他将理智神化，这显然是错误的。²⁴

因此，范泰尔的分析虽颇具洞见，但其对克拉克的批判却并不成功。我们在本书中多

20、同上。

21、同上，第 34 页。

22、范泰尔也在《基督教认识论概览》第 58 页，《基督教有神论证据》第 112 页，《宗教心理学》第 67 页构建了这一论证。

23、范泰尔在《系统神学导论》第 35 页脚注 1 中指出，克拉克正是他批评的对象之一。

24、另一方面，克拉克后期著作中的某些观点（尽管违背其本意）却隐含泛神论倾向。首先，他在《语言与神学》第 29 页中主张，人类认知中的观念与对象之间必须存在同一性，而非仅仅是对应关系。这对人类认识上帝意味着什么？其次，他认为位格是由命题构成的复合体（参见第八章），并主张某些人类命题与上帝的命题具有同一性。

次看到，范泰尔在与克拉克交锋时往往表现出最糟糕的一面。这暗示着他们之间的分歧绝非仅是神学或学术层面的差异。不过，我并不愿揣测两人分歧的确切性质。

我确实认为，范泰尔关于基督教与非基督教进路的区分、本体论关系与经世性关系的区分，就其本身而言是可靠的。这些理论建构丝毫不能证明指控范泰尔是非理性主义者的正当性，同样也不支持杜伊维尔和克努森对他的相反指控——称其为理性主义者。²⁵ 杜伊维尔提出批评的根据在于范泰尔试图从圣经推导哲学概念；克努森则指责范泰尔将神的自我认知描述为“分析性的”，从而以人类的“分析判断”为模型理解上帝的思想，而非承认上帝的心智超越人类一切理性。

杜伊维尔的批评恰恰暴露了其自身圣经观的缺陷，而非范泰尔的问题。正如我们所见，范泰尔坚持圣经对包括哲学在内的一切生活领域都具有指导意义；杜伊维尔显然否认这点。克努森的论证则未能充分考虑范泰尔本人对“分析性”的明确定义（即上帝的知识不依赖于任何外在事物）。结合范泰尔与克拉克的论战来看，指控他将上帝的思想等同于人类理性着实有点怪异。

至于心智官能间的相互关系，我认为有必要超越克拉克与范泰尔两人的观点。²⁶ 耐人寻味的是，二人都强调位格的统一性，并警告将人类心智机械划分为理智、意志、情感等官能存在危险。然而在《抗议书》《答辩书》以及范泰尔的《系统神学导论》中，这项关于位格统一性的共识前提却未见发挥作用。相反，他们的论战仿佛将三大官能视为彼此隔绝、各自为政的独立实体，竞相争夺心智的主导权。

相反，在我看来显而易见的是：我们的情感为理智判断提供正当依据，理智判断又反过来塑造情感；在某种程度上，我们自主选择所信所感（因此意志影响着信念与情感），而信念与情感也左右着意志——如此循环往复。所谓“官能”（若仍沿用此术语）实则高度相

25、《耶路撒冷与雅典》第 74-127 页，275-305 页；《赫尔曼·杜伊维尔与改革宗护教学》，参第 27 章。

26、关于杜伊维尔的观点，在此我只简要评述：他也强调位格的统一性，甚至反对传统改革宗正统神学中灵魂与身体的区分，认为这是希腊二元论的产物。强调位格统一性固然可取，但杜伊维尔因此反对对位格各层面进行任何神学分析，则是错误的。

互依赖，绝非彼此割裂。

进一步说，“随从愤怒而非清醒判断”（圣经所说的有罪的愤怒）既可视作情感对理智的胜利，也可解读为某种情感（愤怒）压倒另一种情感（对神旨意的爱慕），或是某种信念（认为愤怒会带来善果）取代另一种信念（认为愤怒毫无益处）。每个理性决定都带有情感特征，每次情感抉择也都带有理性特征。

这些考量使得情感、理智与意志的界限变得极其模糊。事实上，将某现象归为“情感”抑或“理智确信”，在相当程度上只是人为划分。换言之，我们的每个行为都是整个位格的呈现——既可被解析为理智活动、意志决断、情感反应，也可能存在其他解读维度。²⁷但理智本身亦包含情感与意志层面，反之亦然。或许最好的进路，是将理智、情感与意志视为审视整个位格的不同视角。²⁸

基于此种分析，我们既能阐明“人当遵循清醒判断而非一时冲动”这一观点，又不必拘泥于将这些判断与冲动定性为理智、情感或意志活动——毕竟它们从不自带标签，且始终兼具三重维度。更重要的是，由此我们既可避免将理智视为压制其他官能的“暴君”，更能抵挡将伦理学与形而上学混为一谈的试探——不致把救恩误解为某一官能的擢升，而应视其为整个位格的转变。

我认为，改革宗神学家应当避免倡导“理智的首要性”。诚然，这个短语可用于阐明“随从愤怒”等主张；面对自由主义与新正统神学否定启示具有命题性或理智内容的挑战时，改革宗采用此术语亦情有可原——毕竟前者仅留下空洞的“感受”或“相遇”。此外，改革宗还需应对福音派内部（不仅限于灵恩运动）各类情感主义的冲击。然而，“理智的首要性”作为人类心理学的一般概念颇具误导性。

我认为它已助长了改革宗某些圈子中令人遗憾的理智主义倾向。在这些圈子中，成圣、引导、敬拜、讲道、门训、辅导乃至圣职预备，都过于轻率地被简化为学术研究的模式。培

27、耐人寻味的是，范泰尔在《系统神学导论》第 91 页将理性与直觉关联。

28、参《神学认识论》第 328–346 页，我在其中对这一进路作出详细阐述。

养敬虔情感、服事信徒情感需求，甚至发展牧养技能，常常被忽视——甚至遭到一种自鸣得意的轻蔑对待。²⁹ 这种态度与理性主义哲学更为相似，而与圣经精神相去甚远。

圣经是一本既充满情感，又富含理智内容的书卷——它绝非仅以学术命题的形式启示上帝真理，而是藉叙事、诫命、重复、诗歌、祷告、视觉符号（尤其是圣礼），甚至命令我们以圣洁之吻彼此问安。保罗在罗马书的逻辑论证中也会突然迸发赞美。我深信改革宗人士亟需在这些领域重拾平衡的视角。

29、举例而言，读者可参照我对理查德·穆勒《神学研究》的批判性书评《论穆勒的神学观》《西敏神学期刊》56 卷，1994 年春季号，第 133-151 页）来理解本文观点。穆勒在《神学研究再思：回应约翰·傅兰姆》《西敏神学期刊》56 卷，1994 年秋季号，第 409-417 页）中的答辩，其自鸣得意的程度更甚于原书。由于我未获准在《西敏神学期刊》发表二次回应，故在此简要指出：（1）穆勒的回应似乎更热衷于贬损批评者而非推进问题讨论；（2）其行文方式仿佛他知道对手无法再作回应。

第十二章、逻辑

我们继续探讨范泰尔对理性的观点，接下来要思考逻辑这一主题。上一章我们重点梳理了他与贺智关于理性在神学中地位的对话。贺智提出的三个论点中，第一点是理性具有“领受”启示的功能，范泰尔认为这主张了理智的首要性，我们在前章已作讨论。贺智的第二论点指出，理性是“矛盾的审判官”，拥有“判定事物可能与否的特权。若认定某事不可能，任何权威或证据都不可强人信其为真。”¹

对范泰尔思想略有了解的读者，或许会以为他必会在此断然反驳贺智。诚然，我们的第一印象是范泰尔正在设局让贺智自陷窘境，最终他必会坚称唯有上帝有权裁定可能性，理性无此权柄。

范泰尔确实承认上帝拥有作出此类判断的终极权利，但他在这里并非简单地反对贺智；相反，他的回应语气出人意料地积极。基本上，他赞同贺智的观点，但试图通过强调（基督教）有神论与非有神论逻辑观的区别来澄清这一问题。²

最终，范泰尔的结论是：理性确实有权判断启示的逻辑一致性，但理性本身必须降服于上帝。有神论与非有神论逻辑观的主要区别在于：有神论者认为逻辑的根基在于上帝的本性，而非有神论者则相信逻辑“独立于上帝运作”。³ 对非有神论者而言，即便存在某种神明，那他也是“可能性的产物”，而非“可能性的源头”。⁴ 这一原则同样适用于或然性。⁵

在范泰尔看来，上帝的本性是理性的，祂里面蕴藏着绝对的真理体系。⁶ 人类的理性虽属受造范畴，却反映着上帝的理性——矛盾律“乃是上帝本性内在一致性在受造层面的表

1、《系统神学导论》第 36 页，引述查尔斯·贺智《系统神学》第一卷 51 页。

2、在《普遍恩典与福音》第 183 页，范泰尔看似完全否定了贺智的立场：“就普林斯顿学派诉诸人类理性本身作为可能性与不可能性之审判官的方法而言，这与普林斯顿神学是根本对立的。”但文中的“就...而言”和“本身”等限定语表明，贺智的观点在某些层面上是可以被合理理解的。第 184 页清楚显示，正如在《系统神学导论》中一样，范泰尔在此处的批评焦点在于贺智未能明确区分基督教与非基督教的理性观。

3、《系统神学导论》第 37 页。

4、同上，第 38 页。

5、同上。

6、《信仰的辩护》第二版第 43 页；《普遍恩典与福音》第 142 页。

达。”⁷ 尽管非信徒压制真理，⁸ 他们仍残存着对上帝的认识，因而对可能性 (possibility) 与或然性 (probability) 的真实源头及意义保有某种残余认知。当贺智论及上帝植入人性的信仰法则时，他实际上诉诸的正是这种残存的、真正有神论的经验诠释。在此意义上诉诸人类的“共同意识”，非但完全正当，更是绝对必要。⁹

根据有神论的逻辑观，上帝不可能行不义之事、认可恶行或颁布违背道德的命令。¹⁰ 同样确凿无疑的是，上帝也不可能颁布任何“违背祂铭刻在我们本性中的信仰法则”的命令。¹¹ 上帝绝非不合逻辑，因为祂始终与自身本性的法则保持一致。

然而范泰尔批评贺智未能区分基督徒与非基督徒所运用的逻辑。在这方面，贺智犯下了与戈登·克拉克、爱德华·卡内尔、威尔伯·史密斯 (Wilbur M. Smith)、巴斯威尔 (J. Oliver Buswell) 及 C.S. 路易斯等人相同的错误。¹²

范泰尔指出，非基督徒对可能/不可能、符合/违背人类道德及理性本性的判断标准与基督徒截然不同。因此我们切不可要求非信徒“用他们所理解的矛盾律来评判他们眼中的福音”，¹³ 否则他们必会拒绝福音。

试比较范泰尔对老普林斯顿神学继承人华腓德的评论：“诚然，若华腓德对‘自然人’的诉求属于归谬论证，倒也无可厚非。基督确实要求自然人对其宣称的真理性作出判断，但更要他们承认：人的智慧在神面前已显为愚拙。”¹⁴

范泰尔在此特定语境下对逻辑的讨论略显简略，若干重要问题悬而未决，因此我们必须参看他其他著作中的相关论述。例如：范泰尔是否认为非信徒完全丧失逻辑思维能力？答案是否定的。他强调信徒与非信徒的对立是伦理性的，而非形而上的。即便地狱中的沉

7、《系统神学导论》第 11 页。

8、我们将在第 15 章详细探讨信徒与非信徒之间的差异。

9、《系统神学导论》第 11 页。

10、同上，第 39 页。

11、同上，第 40 页。

12、同上，第 39 页。

13、同上，第 41 页。

14、《新教圣经论》第 61 页。

论者“也并未丧失理性判断与道德抉择的能力”。¹⁵ 非信徒可能在逻辑运用上极为出色，正如他们可能拥有许多其他天赋。信徒的智力水平未必优于非信徒，事实上，往往恰恰相反：“**按着肉体有智慧的不多**”（林前 1:26）。但非信徒总是滥用天赋来压制并攻击真理。范泰尔著名的电锯比喻恰可说明：非信徒如同一把锋利的电锯，却朝向错误方向切割。¹⁶

那么重生是否赋予信徒新的逻辑法则或三段论建构规则？绝非如此。范泰尔说，“我并不认为基督徒遵循新的思维法则，就像他们不会获得新的眼睛或鼻子一样”。¹⁷ 正如我们在对贺智的讨论中所见，信徒与非信徒在逻辑领域的差异实则在于逻辑哲学¹⁸ 与逻辑运用。如何回应非信徒在这些议题上的挑战？从哲学角度看，非信徒总是试图为逻辑寻找非有神论根基。但在非有神论世界观中，逻辑充其量只是抽象法则，人徒劳地试图将其与无意义的事实强行关联。正如范泰尔所比喻的：“他的逻辑不过是虚空中的旋转门，徒劳地将‘无有’（nothing）从‘无处’（nowhere）带至‘虚空’（void）”。¹⁹ 范泰尔在其他著作中进一步指出，非信徒实则陷入“绝对无知与绝对全知的两难之境”：²⁰ 若非自诩已掌握全部真理而无法接受新启示，便是彻底无知以致连寻求真理的基本问题都无从提出。这正是我们在第五章探讨的“一与多”难题的变相呈现。

在一个偶然性的宇宙中，除了人类心智主观构建的秩序外，根本不存在客观的逻辑秩序。倘若逻辑秩序纯属人为创造，那么从理论上说，创造者就必须以全知视角来统摄这一秩序。然而，这种人为强加的秩序与客观事实之间并不存在必然关联，事实本身在这种世界观下也丧失了可理解性。因此，人类最终只能陷入绝对无知的困境。范泰尔的哲学结论是：逻辑的有效性必须预设基督教世界观。

15、同上，第 254 页。

16、《信仰的辩护》第二版第 74 页。

17、《信仰的辩护》第一版第 296 页；参《普遍恩典与福音》第 27-29 页；《系统神学导论》第 254 页。

18、《信仰的辩护》第一版，第 296 页。

19、《基督教认识论》第 299 页。

20、《信仰的辩护》第二版第 90 页；参第 86-90 页；《系统神学导论》第 167 页。关于非信徒结合了理性主义与非理性主义的论述，可参阅第 17 章，这种结合正等同于本段所讨论的两难之境。

非信徒运用逻辑的方式也与信徒截然不同。他们总是挥舞逻辑武器攻击基督教有神论，搬弄基于非有神论立场的可能性标准，企图证明基督教存在逻辑矛盾——无论是三位一体，还是上帝主权与人类责任之间的关系。范泰尔强调，基督徒回应此类诘难时，切不可迎合非信徒的逻辑标准来论证基督教的一致性，而应当诉诸“类比性”的一致性。

要深入理解这一原则，需要考察范泰尔反复提及的基督教信仰中的“表面矛盾”。²¹我们在第五章看到，他拒绝用简单化方案消解三位一体悖论（一位上帝、三个位格）：他既坚信三位一体本质并无矛盾，又坚持人类表述中不可能完全消除表面矛盾。这一教义在非信徒逻辑观下显为矛盾，但即便在基督教逻辑框架内，这种表面矛盾依然存在。上帝本性（nature）与其属性（attributes）之间的关系（“一与多”的另一种形态）同样如此。²²

在讨论上帝“必然与自由”的难题时，范泰尔同样看到人类逻辑的局限：若上帝意志受其理智主导，则创世与救赎等自由行动似乎沦为必然（上帝不得不创造并救赎我们）；若这些行动确属自由，则它们似乎必须与上帝的理智割裂而沦为随机（上帝只是碰巧创造了世界）。这两种选项均不合乎圣经教导。我们必须同时肯定上帝创世与救赎行动既出于理智又本于自由。范泰尔虽建议区分两种必然性（上帝本性的必然性与祂自由行动得以产生的必然性），然而，他并未进一步阐释这两种必然性——本可藉此消除表面矛盾。相反，他中止了讨论：“此乃我们有限心智所能企及之极限。”²³

范泰尔用以阐释上帝与世界的关系中“表面矛盾”的典型例证，是他所称的“满桶困境”：

在非基督徒看来，我们的立场好比往已盛满水的桶中继续注水。他们会说，“你们所主张自存自足的三位一体，就像装满水的桶——上帝既已完满，便不能从受造物获取任何加增，但你们的历史进程却如同向满桶注水，宣称万物都在加增神的荣耀。”²⁴

范泰尔还指出其他存在“表面矛盾”的领域，比如恶之难题（上帝使恶发生却不承担罪

21、此处我回到 1976 年在《神学家范泰尔》一书中探讨过的某些领域。

22、《系统神学导论》第 229 页；《信仰的辩护》第一版第 26 页。

23、《系统神学导论》第 249 页；参第 176-178 页。

24、《普遍恩典与福音》第 10 页；参第 27 页，73 页；《信仰的辩护》第一版第 61-62 页；《系统神学导论》第 63-64 页。

责);²⁵ 上帝的隐秘旨意与显明旨意;²⁶ 祷告与神的计划;²⁷“广义”与“狭义”两种上帝形象;²⁸ 人类既在亚当里又不在亚当里的双重状态;²⁹ 离开普遍恩典,罪既能够又不能够毁坏神的工程;³⁰ 未重生者既能又不能认识真理;³¹ 基督神人二性;³² 以及福音的普世呼召。³³

在“克拉克论战”中,上帝主权与人类责任的悖论问题成为焦点。《抗议书》赞同克拉克关于“上帝主权与人类自由实无矛盾”的立场,但同时强调“改革宗神学家们始终未能化解此处的疑难”,³⁴ 尤其难以调和“全面预定与协同护理”同“否认上帝是罪的作者”之间的关系。³⁵ 抗议方质疑:当历代最杰出的神学家都承认无力解决这些难题时,克拉克竟自信能提供解答,这实在“令人惊诧”。³⁶ 他们最终认定,克拉克的解决方案实质上“损害了人类责任”的教义。³⁷

《答辩书》则指出:《西敏信条》本身鼓励从圣经进行逻辑推导,因此大概也鼓励化解表面的逻辑矛盾。³⁸ 它更犀利反驳道:“凡断言某悖论绝对无解的人,实乃暗示自己已查考圣经每节经文、穷尽每处经文的全部隐含意义……这等于是宣称对圣经拥有详尽无遗的认知”。³⁹ 相反,克拉克主张圣经本身已为难题提供线索——这种立场实质上否定了传统阿民念主义所主张的自由意志。⁴⁰

25、《系统神学导论》第 248 页;《自然与圣经》第 271 页;《基督教有神论伦理学》第 36 页,第 139 页。

26、《普遍恩典与福音》第 27 页。

27、同上;《信仰的辩护》第一版第 61 页。

28、《基督教有神论伦理学》第 46 页;《信仰的辩护》第一版第 29 页。

29、《信仰的辩护》第一版第 249-251 页。

30、《普遍恩典与福音》第 199-200 页。

31、《系统神学导论》第 26-27 页。

32、《信仰的辩护》第一版第 205 页。

33、《普遍恩典与福音》第 10 页。

34、《抗议书》第 22 页。

35、同上,第 23 页。

36、同上,第 24 页。

37、同上,第 26 页。

38、《答辩书》第 35 页。

39、同上,第 36 页。

40、同上,第 36-37 页。总会的《调查报告》并未讨论这一具体议题。

然而,《答辩书》并未令范泰尔信服。他固然无意维护阿民念主义的自由意志观,但同样不认为克拉克已彻底解决这一悖论。究竟哪些问题悬而未决?这实难言明。范泰尔指出:“上帝预定历史万事的教义,初看之下总难免与人类选择的真实性相矛盾”。⁴¹“初看之下”这个短语似乎暗示问题终可藉“再看之时”得以化解——但这并非范泰尔本意。他坚信人类永远无法达到使这些表面矛盾完全消失的境界。即便在天堂又如何?我们会在那里发现悖论的解答吗?在范泰尔看来恐怕仍不能,因为这种认知局限源于我们的有限性,而天国里的圣徒依然是有限的。

或许范泰尔的意思是:基督徒在欣赏上帝道路之良善和智慧的能力上有所长进。当我们默想上帝主权时,若第一反应(“初看之下”)是指责其与人类责任相矛盾,那么在恩典中长进的我们或能产生更好的第二反应(“再看之时”)。问题虽未在实质上解决,我们却获得了属灵的成熟度,能确信上帝自有答案,而不再为表面矛盾怨怼不休。我认为,范泰尔关于“表面矛盾”真正要传递的,乃是这种属灵层面的洞见,而非逻辑层面的解答。⁴²

由此可见,范泰尔始终坚持认为,即便在属灵成熟的状态下,逻辑难题依然存在。究竟是何难题?在此例中,就是在一个神所预定的宇宙中,人类选择的“真实性”问题。但范泰尔将此问题描述为“表面的逻辑矛盾”是否正确?当我们摒弃阿民念主义的自由意志观后,并不会得出任何与上帝主权之全面性真正矛盾的结论。同样,一旦拒绝阿民念主义的建构,我们也必须否认所谓“真实选择”必须是无前因的(uncaused)或自主的(autonomous)选择。基于加尔文主义立场,人的所有选择都是真实的选择。那么,为何还存在“真实性”问题呢?又为何范泰尔坚称这是一个逻辑问题呢?

我们需要更深入探究。范泰尔将此问题视为“满桶困境”的一种形式。如前所述,这个困境在于:神的荣耀本已完满无需加增,他却创造万物来荣耀自己。应用到“选择”问题上,就意味着:神的选择已完全决定了历史进程,但人的选择在某种层面上仍然具有重要性。

41、《普遍恩典与福音》第10页。

42、正如我们将在其他关联议题中看到的,范泰尔常能对属灵生活和人际交流问题作出深刻洞察,但他总倾向于将这些都简化为逻辑问题和神学原则。

范泰尔略显生涩地称之为“真实选择”。因此，“真实选择”的问题归根结底是：神的荣耀如何既排除又要求加增。这确实可算某种逻辑难题，但我们必须辨明其为何种逻辑难题。

我认为，这类似于三位一体的逻辑难题。圣经告诉我们神是三又是一。有人可能据此断言：既然神是三又是非三（或一又是非一），三位一体教义就构成逻辑矛盾。但正如我在前文讨论三位一体时所指出的，这种判断为时过早。在逻辑讨论中，一个常见的现象是：通过考量术语的歧义性，表面的矛盾往往可以得到化解：若神在某方面是三，在另一方面是一，就不存在矛盾。教会历来主张神在不同意义上是一又是三，而我们在前文也看到，范泰尔并不反对这一主张。但他确实声称，我们无法确切知道神如何是一、又如何是三；因此不能证明此教义的逻辑一致性。正因如此，表面矛盾仍然存在。

“满桶困境”亦是如此。神的荣耀无疑在某一意义上排除了加增，却在另一意义上允许加增。但由于我们对神与历史关系的认识有限，无法精确定义这些意义的内涵。因此，在神与历史的关系中（特别是在上帝预定与人类选择真实性这一问题上）表面矛盾依然存在。

既然在神的基本属性（三位一体）和神与世界的基本关系（满桶困境）中都存在表面矛盾，范泰尔认为一切启示和人类知识都不可避免地存在表面矛盾：“既然神对我们而言并非完全可理解的，我们在所有认知中都必然会遭遇看似矛盾的现象。我们的知识是类比性的，因此必然具有悖论性”。⁴³“我们像躲避毒药般拒斥真正的矛盾，却以极大热情拥抱表面矛盾”。⁴⁴“圣经的所有教导都带有表面矛盾。”⁴⁵

可以理解，这种说法会引起一些基督徒的激烈反应。对改革宗信徒而言，逻辑矛盾是个非常严重的问题。克拉克正确地援引《西敏信条》来肯定对圣经作出的逻辑推论。但若圣经充满矛盾——即便是表面矛盾——我们又如何能得出这些逻辑推论呢？

逻辑教科书告诉我们：若前提相互矛盾，则可有效地推出任何结论。试看以下论证：

43、《信仰的辩护》第一版第 61 页。

44、《普遍恩典与福音》第 9 页。

45、同上，第 142 页；参《信仰的辩护》第二版第 44-46 页。

- 1、神是一（前提）
- 2、要么神是一，要么月亮是绿奶酪做的（根据第 1 点通过“附加律”得出。若命题 A 为真，则无论命题 B 的真假如何， $A \vee B$ （A 或 B）必然为真。）
- 3、神不是一（前提）
- 4、因此，月亮是绿奶酪做的（既然第 3 点否定了或命题的前半部分，那后半部分就必然为真）

此例表明，只要前提矛盾（本例中第 1、3 点），就能有效地推出任何谬论（“月亮是绿奶酪做的”可替换为任意命题）。因此，若承认圣经包含矛盾教义，就等于承认从圣经能推导出任何结论。事实上，只要存在一个矛盾，圣经就隐含地教导一切，因此也就什么都没教导。圣经若存在矛盾，将彻底瓦解《西敏信条》的宣称——神的旨意既见于圣经的明确教导，也存在于“正当且必然的推论”之中。因为若有矛盾，则一切（因而无一）可称为“正当且必然的推论”。

当然，范泰尔绝非主张圣经自相矛盾——恰恰相反。但他确实宣称“圣经所有教导都带有表面矛盾”。然而就圣经的逻辑分析而言，表面矛盾会引发与真实矛盾相同的问题。假设前面的论证中，第 1、3 点仅是表面矛盾（这正是范泰尔对三位一体的主张），但圣经确实同时教导“神是一”和“神是三”。若按《西敏信条》要求从圣经进行逻辑推导，我们岂不仍会陷入相同困境——从表面矛盾的前提推导出荒谬的结论？

对此的一种回应可能是：既然我们知道第 1 点和第 3 点中“一”与“非一”的含义存在某种不明确性，就应当避免构建此类论证。术语的模糊性应当使我们谨慎对待从这些特定前提中推导任何结论。

然而，若“圣经的所有教导都带有表面矛盾”，那么从圣经前提进行任何逻辑推导似乎都应被排除。既然不仅在三位一体教义中，在上帝属性及上帝与世界整体关系的教义中都存在表面矛盾，我们又如何能从圣经教导中得出任何逻辑推论呢？

要回答这些问题，我们必须探究范泰尔的“限界概念”与“类比体系”理论。这将是下一章要讨论的主题。

第十三章、类比体系

尽管范泰尔对逻辑的运用提出诸多质疑,但他对逻辑及思想体系构建的整体态度却极为积极。上帝“对自己全然参透”,¹因此可被描述为“绝对体系”。²既然上帝计划并掌管万有,“一切受造现实都彰显这一计划,因而具有内在的理性。”³

上帝的理性确证了人类的理性。祂的认知是详尽无遗的,而祂的心意正是要我们认识祂并认识世界。我们既是受造之物,认知虽非详尽无遗,但却仍能真实地把握真理。⁴特别值得注意的是,我们对上帝的认识不仅真实,更是确凿无疑的——这意味着上帝在创造中、尤其在我们里面已清晰显明。⁵

如前所述,范泰尔视圣经为内在一致的真理体系。他同时认为我们的神学表述应当反映这种一致性,不可接受相互矛盾的教义表述。请留意以下论述:

我当然承认圣经启示可恰当地称为真理体系。上帝亲自认证圣经为其圣言。而祂告诉我们,祂本身就是内在自治的存在。祂向人类的自我启示必然具有内在一致性。因此当圣经宣告上帝按计划统管万有时,绝不会同时教导上帝并非统管万有。若真如此,上帝的应许与警戒都将失去意义。⁶

在这些论述中,范泰尔认同前一章提出的逻辑观点:矛盾表述会导致思想混乱。他似乎也承认,表面矛盾同样会引发意义消解。显然,范泰尔旨在通过这些论述鼓励我们切实推进神学阐释与传播工作。他不仅论及圣经“本身”,更关乎我们对圣经的理解——当我们研读圣经时,就会明白上帝既然掌管万事的发生,就绝不会失去对受造界的掌管。我们对上帝主权的理解,逻辑上必然否定受造物的自主性。

我们还注意到,范泰尔本人的神学建构堪称思想家中最具系统性的典范。相较于同时代绝大多数神学家,⁷他更强调教义间的逻辑关联,提出某些教义具有“核心”或“基要”地

1、《自然与圣经》第 277 页。

2、《信仰的辩护》第一版第 61 页;参《系统神学导论》第 10 页。

3、《自然与圣经》第 277 页。

4、《信仰的辩护》第一版第 60-61 页。《系统神学导论》第 24 页, 164 页;《自然与圣经》第 277 页。

5、《系统神学导论》第 114-115 页;《基督教护教学》第 13 页;《自然与圣经》第 278-279 页。

6、《信仰的辩护》第一版第 205 页;参《基督教认识论》第 38-39 页, 第 200-202 页;《普遍恩典与福音》第 76 页;《系统神学导论》第 251 页。

7、当然,戈登·克拉克除外。

位。⁸ 范泰尔神学最引人瞩目的特点在于，他始终坚持不同教义之间存在着必然的逻辑推导关系。例如：上帝若是自含的存在，启示就必然具有自证性；⁹ 若上帝是三位一体的，那么人类的知识就必然是类比性的。¹⁰ 人类的知识之所以真实，是“因为”而非“尽管”它具有类比性。¹¹ 人的存在和行为之所以真实地属于他自己，是“因为”（再次强调，不是“尽管”）“上帝旨意更终极的存在和活动”。¹² 绝对的上帝、绝对的基督和绝对的圣经“密不可分。我们不能接受其中一个而不接受其他二者”。¹³ 正如我们所见，“上帝绝对的位格性”成为避免决定论和非决定论双重错误的关键。¹⁴

否认上帝自足的圣洁性，势必导致否认时间中的创造与历史性的堕落。¹⁵ “上帝的自由并非因其本性的必然性而受限，反倒是因这必然性得以确立”。¹⁶ “否定创造论，就是否定基督教的上帝观”。¹⁷ 人是按上帝形象被造的，这一事实既是“启示的前提”，也是“绝对自我意识的上帝这一概念的必然推论”。¹⁸

在美国神学界，没有哪位作家能像范泰尔这样让读者如此深刻感受到基督教真理的统一性。我们不断被教导：肯定某个教义就是肯定另一个教义乃至全部教义；否定某个教义就是否定另一个教义乃至全部教义。所有教义相互依存：整体由部分构成，部分依托整体。

8、《基督教护教学》第 4 页；《基督教认识论》第 12 章；《信仰的辩护》第一版第 28, 59, 229 页；《系统神学导论》第 1, 29, 206 页；《詹姆斯·达恩的神学》第 76 页。

9、《信仰的辩护》第一版第 203 页；《系统神学导论》第 62 页；《华腓德：圣经的默示与权威》导论第 3, 36-37 页；《基督教认识论》第 70 页。

10、《基督教认识论概览》第 48, 97 页；我在第五至第十章中详细梳理了这一论证的发展脉络。

11、《基督教认识论概览》第 48, 97 页。范泰尔的著作中频繁出现“正是由于，而非尽管”这一表述模式。

12、《基督教护教学》第 11 页。

13、《基督教有神论伦理学》第 28 页。

14、《基督教认识论概览》第 67-68 页；《基督教有神论伦理学》第 35, 48 页；《信仰的辩护》第 1, 29, 59 页。

15、《系统神学导论》第 244 页。

16、同上，第 177 页。

17、《信仰的辩护》第一版第 231 页。

18、《系统神学导论》第 63 页。范泰尔对教义间逻辑依存关系的其他例证：《新教圣经论》第 35, 37 页；《信仰的辩护》第 202, 207, 267-269 页；《恩典的主权》第 63 页；《系统神学导论》第 139, 239 页；《詹姆斯·达恩的神学》第 118-119, 125 页；《基督教认识论》第 47, 200 页；《普遍恩典与福音》第 65-68, 73 页；《基督教护教学》第 62, 73 页。

其他神学家应当深入探究这些洞见——每个命题都值得专文论述。为何上帝的自含性意味着启示必然具有自证性？范泰尔仅勾勒了论证框架，我在前一章已尝试稍作拓展。若有神学家能对此关系展开系统分析，必将造就教会。

在这个折衷主义盛行的时代，强调教义间的内在关联显得尤为重要。我们必须阐明：不能将路德宗、加尔文主义、阿民念主义的教义碎片随意拼凑成新神学体系——这些思想流派历经岁月仍能保持相对稳定的“教义组合”绝非偶然。这些组合本质上是由逻辑纽带维系的，而折衷主义往往对此视而不见。

当然，对逻辑统一性的追求不可过度。我们必须以批判态度审视传统承袭的神学体系，用上帝圣言检验一切。历代神学家既非完美的解经家，也非无懈可击的逻辑学家。例如我们加尔文主义者若要持守宗教改革“唯独圣经”的立场，就必须像路德和加尔文当年勇于批判神学传统那样，随时准备根据圣经修正既有教义。¹⁹但这类批判绝不能忽视圣经本身的逻辑关联——我们的神学传统早已发现其中诸多关联。

当某人从宣告“上帝是绝对的，圣经是自证的”进步到宣告“上帝是绝对的，因此圣经是自证的”，其神学成熟度便实现了实质增长。这种认知跃迁带来洞察力的深化、确信度的提升与传播力的增强。研读范泰尔著作，可让我们在这方面受益匪浅。无论如何，范泰尔对圣经与神学中逻辑关联的重视有目共睹——这实际上是他核心关切之一。正因如此，前一章提出的问题显得愈发尖锐：他如何能在强调“圣经所有教导都看似矛盾”的同时，又如此注重这些逻辑关联呢？

为更清晰呈现这一问题，不妨考察范泰尔对路德宗神学家弗朗西斯·皮珀（Francis Pieper）的批判。范泰尔指责皮珀的进路为“非理性主义”，因其同时主张“上帝预定万事”

19、范泰尔在《系统神学导论》第4页中指出，信经修订绝不应将特定教义“淡化”为“模糊的泛泛之谈”。这一批评对于他所引用的案例——1925年北美联合长老会的信条修订——或许成立。但我认为，若将“信经条款永远不应朝概括性方向修订”奉为普遍原则，则未免失之偏颇。这种原则将意味着，一旦教会（比如罗马天主教会）采纳某种具体教义立场，就永远不能作出修正。事实上，我们必须始终听从圣经的指引——无论它要求我们更精确地表述真理，还是呼召我们放弃先前持守的具体立场。

与“上帝的预旨可被抗拒”。²⁰ 范泰尔宣称,“上帝只能启示与祂自存本性相符的真理”。²¹ 难道皮珀不能辩称——按照他的解经立场——这只是一种“表面矛盾”,因而即便依范泰尔标准也当被容许? 究竟何种特质使范泰尔的“表面矛盾”比皮珀的更合理? 换言之,当范泰尔对“表面的逻辑矛盾”如此宽容时,他又何以坚持要求“表面的逻辑一致性”?²²

基督教“限界概念”(limiting concepts)

范泰尔常论及“限界概念”。这一术语源自康德哲学。康德认为,人无法认识“本体界”(即独立于我们经验之外的实在世界),但本体界的概念在人类思想中确有其合法目的:“本体概念只是一个限界概念,其作用在于抑制感性的僭越,因此仅具消极效用”。²³ 在康德思想中,限界概念并无积极内容。对他而言,“上帝”是一个限界概念,这并不意味着上帝真实存在,而仅仅意味着“上帝”这个词可用于描述人类经验的局限。换言之,无论上帝是否存在,我们的经验都仿佛受到上帝的限制。

数学家对“极限”的表述与此相似。数学中的无穷是我们通过有限计数永远无法实际抵达的量值,它是一个可无限逼近却永不能达至的“极限”。有限数系内部也存在类似极限——例如数字 1 就是无穷级数 $1/2+1/4+1/8+\dots$ 的极限。该级数无限趋近于 1 却永远不会等于 1。与无穷和康德的“上帝”不同,数字 1 在有限世界中确实存在;但正如无穷与康德的“上帝”一样,这个极限值本身并不属于它所限定的级数。不过在某些情况下,我们对待数学极限的方式,却仿佛它们就是该级数的终极项。

范泰尔提出的限界概念与我提到的其他概念既有相似之处,又有显著差异。与康德的限界概念不同,范泰尔的概念虽带有“仿佛”的特征,却能传递关于现实世界的知识;它们也不像数学极限那样纯粹抽象,而是能够传达关于具体事物、人物和事件的真理。例如:

20、《基督教认识论》第 200 页。范泰尔之后又论证皮珀为理性主义者,因其诉诸的逻辑原则凌驾于上帝旨意之上。

21、同上,第 202 页。

22、我且留待读者根据上述材料,来评判约翰·罗宾斯这番论断是否公允:“范泰尔著作中几乎每次提及逻辑都带着贬损意味。他持续不断地批判、轻视和贬低逻辑——并非针对逻辑的误用,而是逻辑本身。”(《哥尼流·范泰尔:其人与其神话》第 23 页)值得注意的是,罗宾斯在抛出如此重磅指控后,仅举出两个例证便草草了事。

23、康德,《纯粹理性批判》第 272 页。

我们不得不这样说：罪仿佛要毁坏上帝的工程。这确实是罪在伦理层面的意图。但我们知道这在终极形而上层面根本不可能，因为上帝在永恒中就已计划要藉着基督的救赎之工彻底战胜罪恶。²⁴

范泰尔所担忧的是：有人可能从“罪无法毁坏上帝的工程”这一前提出发，进而推出“罪在历史中不需要普遍恩典的约束”这一结论；或者从“罪严重威胁上帝计划的实现”出发，得出“上帝并未预定罪的失败”。这两个推论看似合理，但在范泰尔看来都是严重的错误。

更简单地说：有人可能用神的主权来否定人的责任，或者反过来。这种演绎对许多人来说似乎合理——极端加尔文主义者和阿民念主义者都将这两个概念视为对立。极端加尔文主义者选择神的主权而否认或妥协人的责任；阿民念主义者则反其道而行之。

范泰尔将这类论证贬称为“演绎主义”。²⁵他认为基督教思想体系不是一个“演绎体系”。据我所知，范泰尔从未明确定义过此处的“演绎”，但显然他意在表明：(1)我们不应试图从某个“主导概念”（如神的主权）出发演绎出整个神学体系；²⁶(2)神学不应从某个或某些教义出发进行推导，以致得出的结论与其他圣经教导相矛盾。²⁷

相反，我们应当将每个圣经教义视为“限界概念”或“补充概念”。²⁸神学家的思考

应当且只应当致力于整合圣经教导的各个层面。在此过程中，他必须深刻意识到：他所使用的每个“概念”都必须受到其他所有“概念”的限制，因此他的“体系”不过是通过认信来重新表述“基督里的真理”。²⁹

因此：“当人根据圣经的启示内容构建‘体系’时，这个体系必须降服于圣经，而非独立于圣经。因此，基督徒所理解的‘体系’概念，与现代哲学中的‘体系’概念相当不同。”³⁰

24、《普遍恩典与福音》第 199–200 页。

25、《基督教认识论》第 38 页；《信仰的辩护》第一版第 204–205，227 页；《新教圣经论》第 123 页；《系统神学导论》第 257 页；《普遍恩典与福音》第 202 页。

26、《基督教认识论概览》第 20 页；《信仰的辩护》第二版第 7–8 页。

27、参见前面的脚注。另参《系统神学导论》第 256 页；《耶路撒冷与雅典》第 126 页。

28、范泰尔将这两个术语交替使用。需要说明的是，在本次讨论中，我沿用范泰尔的用法，暂不考量概念与命题（教义和教导实质上是命题集合）之间的哲学区分。范泰尔关于概念的陈述大多可以转化为关于命题的陈述，反之亦然。

29、《基督教认识论概览》第 20 页。

30、《普遍恩典与福音》第 200 页。值得注意的是，范泰尔特别指出 G.C.伯克威尔对理解基督教“限界概念”作出重要贡献。在此需要补充的是，范泰尔有时将这种不断回归圣经的进路称为“蕴涵法”——这一术语虽源自唯心主义哲学，但范泰尔对唯心主义者运用该方法的方式提出了批判。参《基督教认识论概览》第 6–10 页，第 200–201 页；《耶路撒冷与雅典》第 302 页；《基督教有神论伦理学》第 203 页。

由此可知，我们的教义只是“对上帝里面真理之全貌的‘近似表达’”。³¹ 范泰尔强调，他所说的“近似”并不是非基督教思想中对抽象真理的逼近——那种“近似观”根植于彻底的怀疑主义；基督教的“近似观”则是基于上帝的不可参透性。上帝是可知的，但正因为祂不可参透，我们的概念无法穷尽祂本体的丰盛。

那么，什么是基督教的“限界概念”或“补充概念”呢？根据上述描述（范泰尔照例没有给出明确定义），我认为这些概念若要被正确理解和运用，就必须与其他概念保持平衡。就神学而言，圣经的教导就是限界概念，因为每条教义都必须在其他圣经教导的光照下解读。若不这样做，我们会陷入“演绎主义”的危险——从某个教义推导出可能与其他圣经真理相矛盾的结论。

在其他圣经教义的光照下解读某条教义，有时会限制我们的逻辑推导。范泰尔指出：如果我们在人类责任的光照下理解上帝主权（反之亦然），就不会像极端加尔文主义者或阿民念主义者那样从这些教义中推导出错误结论。因为完全合乎圣经的上帝主权教义，与完全合乎圣经的人类责任教义并不矛盾，反之亦然。

然而，这些考量是否完全排除了从圣经前提进行逻辑推导？显然范泰尔并不这么认为，他本人就经常运用逻辑推导。但据我所知，他从未明确回应过这个问题，也从未尝试证明自己的逻辑推导不属于“演绎主义”。不过我认为，以下解释符合他的整体认识论：

有时，当我们在其他教义的光照下解读某条教义时，就能避免那些孤立解读时可能做出的错误推论。范泰尔关于上帝主权与人类责任的例证正是如此。但另一些时候，这种教义互鉴的过程反而会促使我们进行逻辑推导。例如，当我们在上帝“自含丰盛”的光照下理解圣经自证性时，就会发现（通过补充某些前提）确实可以从前者推导出后者。在这些情况下，我们实际上有义务进行必要的逻辑推导。根据范泰尔的解经，皮珀拒绝从上帝主权得出应有推论的做法，确实配得“非理性”的评价。范泰尔会对皮珀说：若他对上帝主权和人类意志有更完整的圣经理解，就会毫不犹豫地作出与加尔文主义者相同的逻辑推论。

31、《普遍恩典与福音》第 11 页。

由此可见，类比体系并不是一个排斥逻辑推理的体系，而是一个让所有逻辑推论都必须接受圣经上下文严谨诠释所规范的体系。逻辑学家都明白，若关键术语在论证过程中发生语义变化，逻辑推理就会失效。因此，可靠的释经原则是逻辑推理的必要前提。人们很容易构建出看似合理甚至令人信服、实则偏离圣经教导精义或核心要点的逻辑论证。

再论表面矛盾

我们必须回到前一章所探讨的问题。若要以类比思维运用基督教的限界概念，我们就不应从上帝的“一”推导出祂不可能是“三”，反之亦然；也不应因上帝已预定万事，就推论有限受造物无法归荣耀给祂。这些悖论始终贯穿于我们关于上帝与人的一切论述，使我们的神学体系处处渗透着“表面矛盾”。

但我们仍可从上帝的统一性作出许多不损害其三一本质的推论。例如：既然真神只有一位，而我们只能敬拜真神，那么显然不可敬拜多神；同理，由上帝预定万事推导出祂也预定股市波动，并不会破坏“满桶悖论”。因此，承认表面矛盾不等于放弃逻辑运用。当然，我们必须时时自省：我们的逻辑推导是否触犯了关乎神性及造物主-受造物关系的普遍悖论？有些推导确实会触犯，有些则不会。只要我们以负责任的态度思考过这个问题，就没有什么能拦阻我们自由运用逻辑推理。

在某种意义上，诠释先于逻辑推导，这实在不足为奇。³² 就连经典的三段论“人人皆有死；苏格拉底是人；故苏格拉底有死”，也只有在前提中的词汇取特定含义时才成立——若第二句中的“人”指象棋棋子，推论便失效。就此而言，范泰尔并未提出什么新颖或深奥的见解。但从神学与灵性角度看，这个原则至关重要。作为神学家，我们必须不断归回上帝圣言。我们永远无法单凭逻辑技巧构建体系，而不反复追问：“上帝在圣经中究竟说了什么？”

多视角主义 (Multiperspectivalism)

理解类比体系的逻辑结构另一种方式，是将其视为“多重视角”。这虽非范泰尔的术语，却恰如其分地描述了他惯常的思维特征：体系中的某个要素与其他要素或整体构成视角性

32、当然，逻辑也是诠释的一部分。这两门学科相互依存。

关联，即经过反思可发现该要素包含着其他要素乃至整个体系。由于体系中诸多要素皆具此特质，我们便能从不同视角把握整体。

我们已经多次看到这种关联模式：第九章阐述的启示四大属性（必要性、权威性、清晰性、充足性），在范泰尔的分析中每一属性都蕴含其他属性，四者构成的整体可从任一视角把握；第十章论及先验与后验推理、归纳与演绎时，范泰尔拒绝传统哲学将其机械割裂的做法，主张它们在诠释活动中的统一性；第十一章讨论人类心理中的理智、情感与意志时，他视其为统一自我的不同面向，而非独立自主、相互竞争的“官能”。对此我进一步提出三者“相互关联”的视角性解读，否定了传统“理智首要性”的合理性。本书后续章节将指出：在范泰尔护教学中，起点、方法与结论相互关联，形成必然的循环；第十六章将表明，其普遍恩典教义里“先前”与“后来”也构成视角性关联。

这些视角性思维的根源在于第五章探讨的三一论：圣父、圣子、圣灵“相互关联”却不失其位格独特性，每位格都从特定视角呈现整个神格。为避免滑入形态论，我们必须强调这些视角反映的是三位格在神格中真实的永恒区分，而非认知者的主观立场。既然三位一体具有视角性，那么受造界也同样如此。这正是范泰尔关于永恒中“一与多”和时间中“一与多”关系的另一种表述：世间万物同样存在彼此映照、相互关联并反映整体的多重面向。

消极而言，视角主义否定了我们在神圣位格或受造物要素间建立绝对优先次序的可能。当然，上帝相对于世界具有绝对优先性（这体现于预定、创造、护理与救赎等教义），但圣经明确禁止将三位格中的任何一位凌驾于其他位格之上。

运用这一原则时需格外谨慎，而非轻率否定一切优先性。“圣父”这个名字确实暗示第一位格相对于其他位格的某种优先性，神学上以“永恒生出”的概念表述——尽管这一观念难以精确定义，但圣经明确表明圣父与圣子永恒的父子关系。可以确定的是，圣子在经世秩序中的顺服与其本体论地位并不冲突：圣子“来成就父的旨意”具有永恒的正当性。然而基督教神学家始终强调，三位格在权能与荣耀上不存在永恒的本体性从属，三者皆为完全的神，同享神圣主权。正如加尔文在“自有神性”（autotheiotes）的教义中所强调的，圣子

的神性并非源自圣父，每一位格都在其他两位格“里面”。

上帝属性之间同样不存在优先次序，所有属性在神性本质的统一中相互归属。受造界也是如此：虽然圣经不完全排除世间存在等级关系，但受造界的根本架构并非新柏拉图主义或经院哲学式的等级制，而是视角性的。在上帝面前，一切受造物在根本上是平等的。上帝虽赋予不同职分与权柄，但正如仆人顺服主人，主人也当服事仆人（参太 20:26-28；罗 12:3-21；林前 7:1-4；11:7-12；12:1-14:39；弗 4:1-13；5:22-6:9；西 3:18-4:1；彼前 2:13-3:9）。圣经在确认角色差异的同时，始终强调这种双向责任，实在发人深省。

形而上学与认识论的哲学问题同样如此。正如我们关于事实与法则的讨论所示，若离开上帝的启示，试图在受造界中为人类思想寻找绝对起点实属谬误——无论是抽象法则还是抽象特殊性都无法单独成立。“纯粹法则”与“纯粹特殊性”本身都是不可理解的概念：法则脱离具体事物便失去意义，它本就是具体事物的某个面向，反之亦然。逻辑与事实、理性与经验的关系莫不如此。在人类认知中，主体、客体与规范三者不可分割，对任一要素的认知都影响着对其他要素的认知。³³

因此，在范泰尔的基督教类比体系中，除了整个体系对上帝启示的从属关系外，不存在绝对的起点与终点。耐人寻味的是，范泰尔对“学科分类学”（encyclopedia，即各学科间关系）的处理极其随性——其荷兰前辈如凯波尔，尤其是杜伊维尔学派，曾不遗余力地界定每门科学的精确边界，将学科分类视为哲学核心问题。

但范泰尔对此的态度却惊人地宽松：他在《基督教护教学》开篇区分护教学与证据学时，仅称前者侧重有神论论证，后者侧重基督教论证，但“这完全是侧重点之分。二者之所以只能区分侧重点而绝不能割裂，根本在于基督教有神论本是一个整体。”³⁴ 两门学科在基督教有神论的整体统一中构成视角性关联。

同理，我们无法“将圣经所谓的宗教道德教导与其对物质宇宙的论述割裂”；³⁵“辩护性

33、《基督教有神论伦理学》第 131 页；《为加尔文主义辩护》第 96 页；《冲突中的基督教》第三卷第 28 章；《信仰的辩护》第二版第 67 页；《华腓德：圣经的默示与权威》导论第 23，25 页。

34、《基督教护教学》第 1 页。

论证与正面阐述总是相辅相成”。³⁶ 护教学与神学也彼此交织：虽然神学侧重正面阐述，护教学侧重辩护论证，但二者实则不可分割。因此“护教学的地位无法精确定义”。³⁷ 我们至多用比喻描述：护教士如同“信使”促进神学各科对话，或如“侦察兵”预先探测敌情。³⁸ 亚伯拉罕·凯波尔在《神圣百科全书》用了三卷篇幅阐述的内容，范泰尔仅用三页就结束了！³⁹

他显然反对华腓德“护教学需为基督教神学大厦奠定根基”的观点，因为护教学本身必须预设完整的神学大厦才能明确辩护对象。⁴⁰ 神学论述上帝时也必然同时论及世界与人，系统神学的传统划分同样只是“侧重点差异”。⁴¹ 当弗雷德里克·豪在《耶路撒冷与雅典》中严格区分“传道”(kerygma) 与“护教”(apologia) 时，范泰尔直言二者根本不可分割。⁴²

与杜伊维尔相反，范泰尔认为“素朴经验”与“理论思维”的区分（此乃杜氏整个体系的基石）仅是程度之差。⁴³ 神学与哲学的关系亦复如是。⁴⁴ 在他看来，从形而上学抑或认识论入手并无本质区别。⁴⁵

当然，范泰尔认为基督教体系中有若干教义居于核心或关键地位。但这些核心实际上是多元的——存在着多个“中心”：历史性的堕落对正统神学至关重要，⁴⁶ 时间中的创造同样关键，⁴⁷ 预定论是“宗教改革的核心教义”，⁴⁸ 而三位一体则是“基督教的中心”。⁴⁹ 这种多

35、同上，第 2 页。

36、同上，第 3 页。

37、同上。

38、同上。

39、同上。

40、《系统神学导论》第 23 页。

41、同上。

42、《耶路撒冷与雅典》第 445-452 页。

43、《冲突中的基督教》第二卷第 3 章，第 6 页。

44、《基督教认识论概览》第 193 页；《基督教有神论伦理学》第 5 页。

45、《基督教认识论概览》第 29 页，与吉姆·哈尔西的观点相反，哈西尔在批评拙著《神学家范泰尔》时主张范泰尔始终强调必须从形而上学而非认识论入手（参见哈尔西《神学家范泰尔》初评，载《西敏神学期刊》第 39 卷第 120-136 页）。

46、《系统神学导论》第 29 页。

47、《信仰的辩护》第一版第 229 页。

48、《詹姆斯·达恩的神学》第 76 页。

49、《信仰的辩护》第一版第 28 页。

元中心论正体现了视角性关联——每项主要教义都提供了审视基督教全貌的独特视角。

正如本章前文所示，教义间往往相互蕴含。“新教真正的推理方法强调：基督教有神论每个层面或部分的意义，都取决于其作为整体的统一性……任何关于具体事实的辩论，实质上都在处理基督教有神论的整个主张。”⁵⁰ 起点、方法与结论始终相互交织。⁵¹

我在前一节强调，诠释在某种意义上先于推论（反之亦然），本节则具体展现诠释如何为逻辑推论提供依据。视角主义是圣经教义的逻辑结构，视角性关联常常构成逻辑推导的圣经依据。因此，基督教真理的“体系”并非欧几里得式的公理演绎系统，而是诸多启示真理的视角性统一体——这些真理经反思可见其相互预设、彼此蕴含。当我们认清这确实是上帝启示的结构时，前节所述对逻辑推论的迟疑便得以消解。尽管启示中存在表面矛盾，但圣经同样在许多情况下认可逻辑推论，且圣经真理的整体结构强烈鼓励这种推论。

范泰尔对基督教有神论体系统一性的强调极富造就性。当我们看到每个教义如何彼此推导、相互蕴含时，对上帝智慧的领悟便不断增长——这些教义间的关联总能深化我们对相关教义的理解。因此，即便抛开其护教思想，范泰尔作为教义神学家的重要性也不容低估。例如，单是否认创造论必然导致否定上帝这一命题，就足以写成专著。范泰尔并未对此过度阐释，只是将这一洞见呈现在我们面前。但若此论成立，则具有重大意义——它将彻底改变当今许多人的创造观和上帝观。范泰尔屡次以这般举重若轻的方式，为教会留下了极具潜力的神学遗产。

这种进路还衍生出一个耐人寻味的现象。近两百年来，神学界对基督教启示的“核心焦点”争论不休。究其根源，当“主流”神学家抛弃了正统意义上的圣经权威后，便试图从经文中剥离出某些权威要素，将其奉为“核心焦点”。与此同时，正统神学家也致力于辨明上帝圣言的核心要义。于是各种神学流派竞相涌现，各自标榜某种“核心”：圣言神学，危机神学，位际相遇神学，历史神学，盼望神学、自我认知神学、敬拜神学、约法神学等等。

50、《基督教护教学》第 73 页。

51、同上，第 62 页。

然而范泰尔提醒我们，正如前文所述，基督教信仰中存在着多个“核心”教义，它们以视角性的方式相互关联。上帝并未赐给我们一个可以推导出一切真理的单一公理，而是将众多真理以有机统一的方式启示给我们。我们不可能从这复杂的启示整体中抽离某个教义、搁置其他教导，却指望能构建出完整的基督教神学体系。与自由派神学不同，基督教正统中的“核心”教义绝非通过否定其他圣经教导来确立其核心地位，相反，这些核心教义恰恰为其他教导提供根基、予以支撑，并必然地引伸出这些教导。

我们现在可以具体地看到，一个真正的基督教真理体系是如何成为可能的。它并非源自那种在圣经教义间挑拣取舍、并试图在圣经启示之外另寻自主起点的自主理性，而是源于对启示有机体的全然沉浸。这个有机体既向我们的心智呈现表面矛盾，又以其自身的逻辑统一性使我们折服。

第十四章、证据

在第十一章中，我通过分析范泰尔对查尔斯·贺智关于理性在神学中功能的三个观点的批判，开始探讨他对理性的看法。目前已讨论其中两点：理智的首要性（第十二章）与逻辑（第十三章）。现在我们必须转向第三点——“理性作为启示证据的审判官”。¹

第五章我们探讨了事实与法则的关系。在认识论层面，这种关系体现为证据与逻辑的区分。逻辑在最抽象层面阐述人类思维的法则，证据则是逻辑处理的数据材料。证据为逻辑论证提供前提，逻辑则提供推理规则。

在范泰尔的思想体系中，逻辑对应于法则，证据对应于事实。逻辑构建最广泛的思维法则（这同时也是宇宙最抽象的法则）以指导思维过程；证据则通过特定方式呈现经验事实，使其能够作为论证前提。因此范泰尔常将证据与事实相关联，本章我们将对这两个概念进行讨论。²

贺智主张“理性有权对任何启示提供的证据进行判断”，认为信仰是“基于充分依据对真理的理性接纳”，而圣经要求的信仰“从来都建立在充分证据的基础上”。³

正如我在分析贺智的逻辑观时所言，对范泰尔略有了解的人可能预期他会直接否定这一观点——无论是通过逻辑还是证据让理性“审判”启示，听起来都不符合范氏风格。然而其立场实则难以简单预判。他并未否认贺智的主张，而是如同对待逻辑问题时的态度，批评贺智犯了疏漏之罪（sin of omission）：未能区分基督徒与非基督徒对证据的运用。

总体而言，范泰尔对证据的态度与其对逻辑的态度同样积极。在同一页，他肯定“贺智所捍卫的真理”（除其疏漏外）。他也认同贺智的继任者华腓德“基督教信仰绝非盲目，而是基于证据”的观点⁴，甚至宣称“基督教满足理性一切正当要求”。⁵

1、《系统神学导论》第 41 页。我推荐托姆·诺塔罗（Thom Notaro）的著作《范泰尔与证据的运用》，该书对此议题进行了更为全面而精辟的探讨。

2、参第五章关于事实与法则的讨论。

3、《系统神学导论》第 41 页，引用贺智的《系统神学》第一卷第 53 页。

4、《基督教认识论》第 250 页。

5、《普遍恩典与福音》第 184 页。

范泰尔坚信，所有人都能通过受造界和自身作为上帝形象的身份（罗 1:18-21）认识上帝。关于上帝的存在与基督教有神论的真理性，存在着“绝对确凿的证明”。⁶这种证明如此明晰，足以让我们确信上帝的存在。⁷其所依据的证据本身具有确定性，绝非仅是“可能”或“大概”，⁸而是构成了一套严密的“有神论论证”。⁹事实上，每个事实都在证明上帝，因为若不以上帝为预设，任何事实都无法被真正理解。¹⁰

这一点必须着重强调，因为范泰尔的批评者始终对此视而不见。学界普遍指控他彻底否认论证或证据的合法性，以致陷入纯粹信仰主义的窠臼。¹¹例如克拉克·平诺克断言：“尽管几个世纪以来主流基督教观点认为基督教有神论可通过理性论证与经验证据稳固奠基，范泰尔却完全拒绝这种进路”。¹²在他看来，范泰尔“难逃信仰主义的指控——这种观点认为宗教真理最终基于信仰而非理性或证据”。¹³

实际上，范泰尔曾多次以强烈措辞反对信仰主义。在布道小册子《我为何信神》中，他为某些基督徒的信仰主义倾向而向非信徒朋友致歉：

出于赢得人心的强烈关切，我们竟容忍了这样一种观点：证明上帝存在的证据只是具有或然性的说服力。这个致命的让步让我们进一步沦陷，最终承认这些证据其实根本缺乏说服力。于是我们退回到单纯作见证而非理性论证的境地，声称“上帝不在论证的终点，而在我们心中”。我们只向人见证自己“从前是死的，现在活了；从前眼瞎，如今得见”，却放弃了所有智性论证。难道上帝会称赞祂子民这样的态度吗？我深不以为然……没有论证根基的见证算不得真见证，正如不带见证温度的论证也称不上真论证。”¹⁴

6、《信仰的辩护》第二版第 103 页；《基督教护教学》第 64 页。

7、《系统神学导论》第 114-115 页；《基督教护教学》第 13 页；《自然与圣经》第 278-279 页。

8、《系统神学导论》第 114-115 页；《基督教护教学》第 13 页；《自然与圣经》第 278-279 页。

9、《系统神学导论》第 10-24 页，第 196 页；《信仰的辩护》第一版第 196 页；《基督教认识论》第 292 页；《普遍恩典与福音》第 179-180 页，第 191-195 页；《基督教认识论概览》第 109-110 页；

10、《系统神学导论》第 14 页，17 页。

11、信仰主义认为，我们对上帝的认识仅凭信心，无需任何证据或理性考量。而范泰尔则与贺智、华腓德持相同立场，主张基督教信仰乃基于证据——归根结底是基于上帝启示的证据。

12、《耶路撒冷与雅典》第 421 页。

13、同上，第 423 页。参第 425 页。

14、第 16 页；参《改革宗牧者与现代思想》第 65-66 页；《基督教有神论证据》第 34-35 页。请注意论证与见证之间的视角性关系。

真正的基督教信仰绝非盲目，盲目的是非基督教的“信仰”。¹⁵ 基督教信仰宣称自己既合乎理性又符合事实。¹⁶ 范泰尔常常支持对基督教科学及历史证据进行细致研究。¹⁷

人们指责范泰尔陷入信仰主义，只因他批判某些传统证据观。如同对逻辑的讨论，范泰尔的关切同时涉及“证据哲学”与“证据运用”。在分析贺智时他指出：“至少从表面看，贺智的表述方式似乎假定重生者与未重生者对理性和证据的性质存在共识——这显然违背事实”。¹⁸ 值得注意的是“表面看”与“似乎”这两个限定词，暗示范泰尔并不完全确定贺智真该受此批评，但仍因其重要性展开讨论。但正如我们所见，他显然无意质疑贺智的核心主张（即理性有权判断启示的证据），而是聚焦于其论述中的疏漏之处。

首要疏漏在于证据的哲学。与逻辑相同，证据植根于上帝的本性、永恒计划及其创造与护理之工。我们已经看到，范泰尔认为上帝的主权使其在所有作为中（包括整个受造界及人类自身）清晰显明。鉴于受造界反映三位一体，事实与法则必然相互关联，不存在“孤存事实”（brute facts）——在范泰尔的术语中，“孤存事实”指未经上帝诠释因而毫无意义的事实，是纯粹偶然宇宙的组成成分。¹⁹

哲学家与科学家常试图将思想建立在“孤存事实”上，因为他们企图在上帝启示之外寻找人类思维的起点。既然他们认为人类思维具有终极性，其基础就不该是上帝的先在思想，而应是先于一切思维的“事实”。若要使这些孤存事实成为人类思维的正当依据，它们就必须彻底独立于人类思维强加于现实的种种法则。但正如第五章关于事实与法则的讨论所示，这种事实本质上是无意义的事实。²⁰

15、《新教圣经论》第 52 页；参《普遍恩典与福音》第 184 页。

16、《耶路撒冷与雅典》第 20 页。

17、《信仰的辩护》第一版第 258 页；《基督教认识论》第 293 页；《基督教有神论证据》第 64-65 页；《系统神学导论》第 146 页。

18、《系统神学导论》第 41 页。

19、《基督教有神论证据》第 51 页。我们必须谨记范泰尔的定义。“孤存事实”这个表述有时仅被用来指代“客观事实”。若混淆这两种定义，就会以主观主义倾向误解范泰尔的本意。我们更不可贸然用他的批判来指责那些仅仅是用此术语强调客观性的人——毕竟客观性本身正是范泰尔同样要捍卫的立场。

20、参范泰尔在《基督教有神论证据》第 50-65 页；《普遍恩典与福音》第 19 页的相关论述。

相反，基督徒“诉诸事实，但绝非孤存事实。我们所诉诸的是经上帝诠释的事实”。²¹

范泰尔正是由此提出了关于事实与证据的“哲学”问题。他指出，我们不仅要宣称基督教具有事实依据，更要阐明我们所理解的“事实”究竟何指——必须直面这个哲学问题。²²

这一哲学问题直接影响我们运用证据的方式。范泰尔如此论述：

我将归纳法与分析推理视为整体诠释过程的组成部分。因此我支持历史护教学（虽然我本人涉猎不多，因为我所在神学院其他部门的同事比我更为胜任）。一切历史研究——无论是直接关乎圣经的领域、考古学还是一般历史——都必然印证基督教立场的真理性。但我不会无止境地堆砌事实却不挑战非信徒的事实哲学。真正富有成效的历史护教学应当论证：每一个事实都是，并且必须是能够证明基督教立场真理性的那种事实。”²³

此处必须区分范泰尔的哲学主张与策略建议。我认为他的证据哲学完全合乎圣经，因此对基督徒具有规范意义。将其冠以“信仰主义”(fideism) 之名，若非出于误解，就是接受了非基督徒“孤存事实”的替代方案。当然这个问题还需深入探讨，我将在后续章节分析“这种事实观导致循环论证”的指控。但毫无疑问，没有一个基督徒能否认事实就是上帝所宣告的样子。基督徒绝不能将事实视为某种人类试图建立自主知识的终极基础。

范泰尔的策略建议是：我们不应“无止境”地罗列事实却“从不挑战非信徒的事实哲学。”其实谁愿意对任何事物进行无休止的讨论呢？当今思想界（正如范泰尔时代一样）最迫切需要的，正是对非信徒思想的基本方法论发起严肃挑战——这一点确凿无疑。

然而，并非所有基督徒见证都需要达到这样的智性高度。我们传福音的许多对象并不具备理解哲学议题的能力。难道我们必须向每个单纯的求问者讲授哲学吗？对某些人或许需要，但我认为这并非绝对必要。毕竟有些人仅藉着相对简明的证据陈述（比如耶稣复活的史实），甚至藉着朴实的“个人见证”就能归信。

若有人询问复活证据，我会直接作答。只有当对方提出认识论层面的质疑（如休谟所

21、《基督教有神论证据》第 57 页。在同一论述中，范泰尔将这一过程等同于他所提出的“归入上帝诠释”(implication into God's interpretation) 的方法。

22、参《信仰的辩护》第二版第 78 页；《基督教有神论证据》序言第 7-9 页。

23、《基督教认识论》第 293 页。

谓“任何见证都不足以证实超自然事件”)时,我才会用专业术语或通俗例证来探讨事实哲学——但这当然不是每次传福音都必需的。圣经本身也没有以任何明确的方式这样做。

范泰尔在前面引文中所称赞的同事也是如此。西敏神学院的圣经学者们——如罗伯特·迪克·威尔逊、奥斯瓦尔德·阿里斯、爱德华·杨、梅雷迪思·克莱恩、内德·斯通豪斯、约翰·斯基尔顿,乃至梅钦本人——虽在历史护教学领域著述颇丰,却极少论及事实哲学。

我不确定范泰尔会如何看待前面三段论述。他通常不会从如此“实用”的角度思考,他关注的是他所处时代宏观的思想争战,而非一对一的见证策略,²⁴甚至不是圣经细节的辩护。他从宏观视角看到基督徒与非基督徒都需要意识到双方在证据运用上巨大的哲学分歧。

我们不应在范泰尔思想中强求宏观与微观、普遍与特殊、整体策略与论证细节的直接关联。但至少,他对大图景的把握绝对正确:向信徒与非信徒同样阐明两种事实哲学的存在,且不可将非信徒的哲学视为理所当然——这一点仍然至关重要。

范泰尔对于正确运用证据的另一项建议采取否定性表述:不可将事实与意义割裂。有人主张,我们无需先确定存在的是何种上帝,就能证明上帝存在。²⁵另一些人则试图证明基督复活的事实,却避而不谈其意义。²⁶显然,范泰尔认为这条原则源于他将事实与意义、事实与诠释的关联性认知——既然所有事实都承载意义,那么无论怎样努力,事实与意义的割裂根本不可能实现。

我们甚至无法谈论“复活的事实”而不隐含特定意义——复活终究是复活,而非海上风暴。同样,当人试图证明上帝(哪怕是“某位神明”)存在时,心中必然对所证对象有基本认知。当有人声称“无需先确定存在的是何种上帝,就能证明上帝存在”时,他仍然是在试图证明“某位神明”的存在而非“独角兽”的存在,因此该概念始终包含某些界定性内容。

但另一方面,任何关于上帝存在或耶稣复活的论证,显然都无法穷尽“上帝”或“复活”

24、不过,他确实做了大量一对一的见证。

25、《基督教认识论概览》第116-131页;《改革宗牧者与现代思想》第94-98页。

26、《改革宗牧者与现代思想》第48页。

的全部意涵。若认为非全知则不能认知上帝，这实属范泰尔所拒斥的唯心论观念。他坚持认为：我们对上帝和世界的认知虽非巨细无遗，却仍真实可靠。²⁷

由此可见，对“上帝的存在”(that)与“存在怎样的上帝”(what)的侧重实属程度问题。这场争论的核心在于：在论证某个命题X时，需要包含多少关于X的神学定义。我认为，范泰尔并未提供充分理据来规定护教论证中必须达到某种特定的定义精确度。

然而，范泰尔在此的关切确实有其深意。历史表明，护教士往往难以从有神论论证的一般性结论，推导出基督教上帝具体而独有的特征——这种困境在护教体系中不容回避。我认为，一个有神论证明不需要确立圣经关于上帝的全部教义，但在所有护教证明和论证中，必须有足够的基础来确立基督教立场的独特性。否则，这种护教就名不副实。当然，这个“足够基础”完全可以诉诸圣经。

护教士还必须认清：耶稣复活绝非仅是“奇异事件”，其神学诠释至关重要。虽然单次论证难以确立圣经对复活的全部诠释，但护教士至少应当清楚：求问者当如何获知这些神学诠释的完整内容？

在本章结尾，我要呼吁包括我自己在内的范泰尔学派护教士们，应当比我们圈内通常所做的那样，给予学生更扎实的基督教证据学训练。我们已经看到，尽管范泰尔的某些表述可能让人产生误解，但他的方法论实际上鼓励而非排斥证据的运用。然而典型的情况是，他本人并未就基督教具体而微的实证材料给予学生较多指导。我深信这是个缺憾——尽管范泰尔的同事们在一定程度上弥补了这一不足。牧师们经常能遇到直接提问的契机，需要为圣经历史真实性提供佐证。我们实在不应错过这些作见证的良机。

27、《信仰的辩护》第二版第43-44页。

第三部分、认知伦理学 (The Ethics of Knowledge)

第十五章、对立

在前几章中，我们探讨了范泰尔关于认知形而上学的理念，即探究基督教核心世界观——造物主与受造物的根本区分——如何影响人类认知。由于这一根本的形而上关系并未因人类堕落而改变，故除偶尔对比基督教世界观与非基督教世界观的差异外，我并未过多论及罪的影响。

在此基础上，人们可以持守一种典型的范泰尔式认知观，同时却在罪对认知的影响这一问题上与他存在重大分歧。第四至十四章涵盖了大量内容：神论、三位一体、上帝主权、人类责任、类比推理、启示、预设、理智、逻辑与证据。任何在这些领域大体接受范泰尔观点的人，纵使在其他方面与之相左，仍当被视为范泰尔主义者——这多少也是我自身的立场。我确实认同范泰尔在认知伦理学、以及罪与重生对人类认知影响方面的卓越洞见，但必须承认，相较于对其认知形而上学的接纳，我在此领域的批判态度更为显著。

无论如何，我们现在应当着手分析他关于罪与重生对人类认知影响的观点。范泰尔立场最显著的特征，正是基督教思想与非基督教思想之间的“对立”。如第三章所述，范泰尔承袭凯波尔与梅钦的脉络，堪称这种对立论的使徒。这种对立体现为信与不信之间的针锋相对，进而延伸为信仰与任何对启示真理妥协之间的根本对抗。

对立概念是范泰尔思想的核心关切，也是招致最严厉批判的关键要素。在当今多元主义神学氛围中，若要像范泰尔那样以绝对对立论划分宗派传统、自由派与保守派、基督教与其他宗教、信与不信之间的界限，似乎显得尤为困难。普救论在当代自由派神学中已成不言自明的前提，即便保守派基督教思想家未至如此极端，也往往倾向于淡化与他人的差异。在当今时代，是否有必要——甚至有可能——持守范泰尔的强硬立场，彻底否定所有这些调和倾向？抑或范泰尔过度强调对立，不必要地阻碍了基于圣经的普世教会合一？又或者真理是否存在于这两种评价的中间地带？探讨“对立论”时，我们必须同步思考“普遍恩典”教义——该教义认为上帝在未重生者身上抑制了罪的蔓延。范泰尔基于普遍恩典认

为：尽管存在罪及其影响，非信徒仍能认知部分真理。乍看之下，对立论与普遍恩典似乎相互矛盾（至少相互制约）。无论这是否为最佳理解方式，确实存在偏向任何一方的失衡倾向。本章将论述普遍恩典如何作为对立论的限定条件（或更准确地说，作为帮助我们更精准界定“对立”的因素），下一章则将探讨普遍恩典的其他维度。

范泰尔在认知伦理学中具体描述了堕落如何影响人类思维。他认为罪人“在上帝之外寻求真理、良善与美的理念 (ideals) ——或直接诉诸自我，或求诸周遭宇宙”，¹ 并“试图脱离上帝来诠释所接触的一切”。² 对此范泰尔常援引罗马书 1 章的描述：堕落之人压制已知的上帝真理，并代之以谎言。

罪人非但不以上帝启示为终极真理标准，反而如康德般明确主张将人的自主性作为存在与认知的终极准则。因此，堕落之人既与上帝对立，也与上帝百姓对立。

在重生过程中，人类意识“原则上已恢复至亚当的状态”。³ 但“原则上”这一限定意味着“相对的恶仍存在于原则上的善人”。⁴ 范泰尔同时主张“原则上的恶人也存在相对的善”。⁵

因此，范泰尔为普遍恩典教义提供了辩护。普遍恩典对认知的影响可表述如下：

但在历史进程中，自然人（未重生者）并未完全意识到自身立场。浪子无法彻底扼杀父亲的声音——他内心存在观念冲突，却未能充分觉察这种张力。他因按上帝形象受造而保有对上帝的认识，但这一认识被其错缪的原则（即自主性原则）所压制；而自主性原则又反过来被上帝普遍恩典的抑制力量所制约。因此，他日常所运用的观念既非全然源自某一原则，亦非彻底植根于另一原则，而是处于不一致的状态。⁶

然而此处浮现一个重要问题：尽管范泰尔承认普遍恩典下非信徒立场的模糊性，其诸多论述却暗示非信徒完全无法认知或确认任何真理，仿佛全然不受普遍恩典影响。例如：

1、《信仰的辩护》第二版第 15 页。

2、同上，第 47 页。

3、同上，第 49 页。

4、同上。

5、同上，第 50 页。

6、同上，第 170 页。

自然人不可能立志遵行上帝的旨意，他甚至无法辨识何为善。⁷

除非在人性本质上达成共识，否则信徒与非信徒之间根本不可能存在共同认知领域——而这种共识并不存在。⁸

若没有基督教真理之光，人类既无法正确认识自身与世界，也不可能获得关于上帝的真知。由于罪的现实，人在任何真理显现之处都是盲目的。而真理是一个整体——人若不能真正认识上帝，就不可能真正认识自己。⁹

非信徒总是基于其不信的预设，来诠释他所面对的一切事实与法则。¹⁰

非信徒甚至认为基督教真理毫无意义：“只要他不愿放弃自己关于自主性与偶然性的预设，那么基督教作为一个整体——因而其每一项教义——对他而言都是毫无意义的。”¹¹

既然非信徒的败坏排除了所有共同观念，我们便能确信且可准确预见他将如何对待护教论证。范泰尔指出：当基督徒提出复活的历史证据时，“实用主义哲学家必定拒绝这条论证路线。即便他承认基督确实从坟墓复活，也会声称这仅证明耶稣身上发生了超常事件，别无其他。”¹²这与贺智形成鲜明对比——后者认为“理性”似乎无论在何处都能正确运作；而范泰尔坚称：“罪人的‘理性’必然错误运作……自然人必然会运用理性工具将这些内容约化为自然主义层面。”此处需特别注意双重“必然。”¹⁴

根据这种极端的“对立论”，似乎非信徒连一句真话都无法说出，信徒与非信徒之间也几乎不可能进行任何有效沟通。既然未重生者无法认知何为良善，他又怎能理解罪与基督教救赎的必要性？既然他既不能认识自己的本性，也不能认识上帝，而真理又是一个整体，那么严格来说他根本不可能认知任何事物。但基督徒该如何向一个严格来说“一无所知”的人作见证呢？我们又为何要作见证呢？因为完全可以确信，非信徒对我们呈现的任何事

7、同上，第 54 页。

8、同上，第 67 页。

9、同上，第 73 页。

10、同上，第 201 页。

11、同上，第 150 页。

12、同上，第 8 页。

13、同上，第 83 页。

14、参《基督教认识论》第 297-298 页。类似的极端论述，参《信仰的辩护》第一版第 203, 228 页；《系统神学导论》第 14, 22, 56, 75, 146, 189 页；《基督教认识论》第 262, 293 页。

实都会无动于衷。在这样的框架下，普遍恩典还有任何运作的空间吗？

我认为范泰尔至少在某些时候意识到这个问题，尽管在其著作的许多段落中他似乎对此毫无觉察。他在《系统神学导论》第 26-27 页对此问题的认识达到顶峰——在那里他罕见地承认自己在表述上存在困难。他勉强承认：“非信徒所拥有的知识‘就其本身而言是真实的’，这一事实‘始终是个难题’。”他甚至坦言：“我们无法对实际状况给出完全令人满意的解释……对于这个问题，就像对待神学中许多其他问题一样，我们所能做的只是划定界限以防范错误，并宣称真理存在于某个特定领域内。”¹⁵ 他的结论是：

因此实际状况始终是真理与谬误的混合体。虽然“活在世上没有上帝”，但自然人仍然认识上帝，并且不自觉地在一定程度上承认上帝。因着按上帝形象的受造，因着他们心中不可磨灭的上帝意识，也因着上帝普遍恩典对罪的抑制，那些恨恶上帝的人，在某种受限的意义上仍然认识上帝并显出善行。¹⁶

“混合体”！但这种对非信徒心智的理解，与范泰尔那些强硬的对立论调形成强烈反差。如果存在这种混合状态，我们怎能如此确信非信徒不会在某些问题上与我们达成共识——比如关于花草树木，甚至关于良善、人性、上帝的存在，或者复活不仅仅是个“奇异事件”？我们凭什么能预先断言非信徒会认同或拒绝什么？

正如我们所见，范泰尔确实意识到这个难题。他在《系统神学导论》第 26 页与《信仰的辩护》第二版第 170 页的论述表明，他对于如何精确解决这个难题持某种不可知论的立场。然而，他并未像处理其他问题那样将其留作悖论，而是试图通过更具体的描述来缓解这一张力——运用各种概念、例证与意象加以阐释。¹⁷ 但问题在于，这些解释不仅数量众多，而且彼此之间存在显著差异。范泰尔的初衷或许是希望它们能互为补充，甚至构成某种视角性关联（尽管他本人并未使用这种措辞）。但我的评估是：这些表述彼此间并非完全一致，其中某些观点还可依据其他理由予以摒弃。因此，若要在范泰尔的基础上继续建造，

15、《系统神学导论》第 26 页。试比较他在第 25 页的论述，即这是一个“极其复杂”的问题。

16、《系统神学导论》第 27 页。关于这种“混合体”概念，可参《信仰的辩护》第二版第 170 页的论述：“因此，他日常所运用的观念既非全然源自某一原则，亦非彻底植根于另一原则，而是处于非一致的状态。”

17、我推测，范泰尔在其学术生涯的不同时期，对这个问题的内在认知存在着显著变化。《系统神学导论》第 26 页与《信仰的辩护》第二版第 170 页表现出的那种不可知论倾向，与他讨论该问题时常常流露出的那种确信态度，实在难以调和。

我们必须有所取舍——采纳或修正部分表述，同时拒绝其余部分。

这些表述本质上都是调和“对立论”与“普遍恩典”的策略。我将其归纳为五类：(1) 极端对立性表述；(2) 规范性表述；(3) 处境性表述；(4) 存在性表述；(5) 实践性表述。

极端对立性表述

我们已经看到，范泰尔经常暗示非信徒根本不认识任何真理，因此严格来说与信徒毫无共识。这种极端立场体现在他调和“对立论”与“普遍恩典”的某些策略中。

(1) **应然认知与实然认知**。范泰尔有时认为非信徒有认识真理的义务，但实际上拒绝履行这一义务。“所有人都应该在自然中看见上帝，因为上帝是明明可知的，但只有重生之人才能真正看见。”¹⁸ 这一区分或许应当理解为指向救赎性知识，而非罗马书 1:21 中非信徒所压制的知识。无论如何，这种说法相当模糊。若指向普遍恩典下的知识，就与范泰尔坚持认为这种知识是实际存在而非潜在的主张相矛盾。如果非信徒应当认识但实际上却并不认识，那么他就是没有知识。

(2) **启示与诠释**。范泰尔有时主张：上帝的启示虽赐给所有人，非信徒却始终谬解其意。我们从前面的引文已经看到这点，另可注意以下论述：

使用“普遍启示”一词时，我们强调此启示对所有人皆可获知、对所有人皆具效力——尽管唯有信徒能予以正确诠释。¹⁹

非信徒诠释世界时，总以其人类自主性预设为框架……

非信徒如同戴着黄色眼镜之人，透过镜片观看自身与世界。他无法摘除这副眼镜，故其对自身及宇宙中所有事实的诠释，注定是错谬的。²⁰

根据这些论述，普遍恩典（若尚存作用）仅体现为上帝恩慈地赐下启示，而在非信徒的诠释过程中，显然不存在上帝对罪的抑制。

据我所知，范泰尔从未界定“诠释”之义，但可推知他广义地用该词指称人理解世界的全部活动。此处的对立，实为受造界固有的启示与非信徒理解受造界时必然产生的扭曲之

18、《新教圣经论》第 72 页。

19、《系统神学导论》第 75 页。

20、《基督教认识论》第 258-259 页；参第 265, 301-302 页。

间的张力。范泰尔主张非信徒的一切认知努力（如同其他所有行为）皆受罪的玷污，这本质上是其改革宗“全然败坏”教义的应用，因此在当前语境中或许具有说服力。但若如他所说，此败坏必然导致非信徒所有诠释皆导向谬误，则既不符合历史上“全然败坏”的教义，亦与其自身普遍恩典观相悖。此策略下，不存在“真理与谬误的混合”，唯有纯粹的谬误。

当然，或可借下文所列其他策略修补此说：或说非信徒的诠释在终极层面有误，或说其自觉状态下的认知存在偏差等。但我的要旨在于：单凭“启示与诠释”之分，实不足以阐明对立论与普遍恩典的关系。普遍恩典若具意义，必体现为上帝对非信徒罪性活动的抑制——在此语境中，特指对非信徒扭曲启示的抑制。否认此种抑制——正如范泰尔在当前语境所做的——无异于否定普遍恩典本身。

(3) 形而上层面与认识论层面。在《信仰的辩护》中，范泰尔设问：为何非信徒与信徒能在称量与测算上达成共识？其回答如下：

若罪仅被视为伦理层面的疏离，救赎仅被视为伦理层面的复原，那么双方的称量测算或逻辑推理的能力自然等同。所有人无论与上帝处于何种伦理关系，皆可同等运用上帝赋予的自然禀赋……就自然能力而言，失丧之人能够且确实认识真理，并能为科学大厦添砖加瓦——只是对他们而言为时已晚。²¹

此处他论证称：称量与测算是上帝赋予人类的能力，故不受堕落影响。此说类似其“电锯的比喻”，²²用以说明非信徒的认知官能（如逻辑能力）虽运作方向错误，却仍可高效运转。依此分析，普遍恩典体现为上帝对形而上秩序（即非信徒的认知官能）的保守，而对立论则体现为非信徒对其受造禀赋的错用。²³

但此观点与范泰尔其他论述相抵触：他多次强调普遍恩典并非维系形而上秩序所需，也不是非信徒对上帝自然认知的源头。²⁴他更驳斥凯波尔的度量衡观，范泰尔说：“称量与测算不过是整体诠释行为的组成部分。”²⁵因此，称量与测算不能被视作某种先于且独立于

21、《信仰的辩护》第二版，第 171 页。

22、同上，第 74 页。

23、此处我将“认识论”一词视为与前一节讨论的“诠释性”概念大致同义。同时认为《普遍恩典与福音》第 52-53 页提出的“心理学-认识论”区分，与当前探讨的区分基本同义。

24、《普遍恩典与福音》第 159 页。

25、同上，第 44 页。

受罪性影响的诠释活动的形而上的自然能力。既然所有认知或诠释活动都受堕落影响，称量与测算亦难幸免。

(4) 形式与内容。范泰尔常将非信徒的认知描述为“形式上的”。在批判 C.S.路易斯提出的全人类共有的客观知识——“道”(Tao) 概念时，他反驳道：“这种普遍客观性诚然为基督徒与非基督徒所共有，但仅限于形式层面。”²⁶ 非基督徒可“在形式上”理解真理，²⁷ 甚至对“上帝存在的理性论证”给予“形式上的”认同。²⁸ 但若声称非信徒对上帝的认识“不仅在形式上，更在内容上正确”，则大谬不然。²⁹

范泰尔用“形式上的”一词描述这样一种情境：两人使用相同词汇却赋予不同含义，从而导致相互误解。他指出：“若共同推理者不能就语词含义达成共识，则不可能存在可理解的推理。”³⁰ 他补充道：尽管非信徒实际构建了有神论证明，但其论证所指向的“上帝”终非圣经启示的上帝。事实上，非信徒与信徒在“灵魂”、³¹“是与不是”、³² 以及“至高存在”中的“至高”³³ 的含义上皆有所不同。至于神迹，“科学家与基督徒之间仅存在形式上的认同”。³⁴ 传统护教士的谬误在于，“他们不仅认为自然人能对‘自然’或自身作出形式上正确的陈述，更假定这些陈述的含义与基督徒的理解相同”。³⁵

综合这些论述，其结论似乎是：基督徒与非基督徒在使用完全不同的语言体系。尽管双方都使用“上帝”、“灵魂”、“自然”、“神迹”、“自我”乃至“是”等词汇，但这些词汇的含义在两者间存在根本差异。然而，若真如此，信徒与非信徒之间如何可能进行有效沟通？倘若我对你说“早安”，心里想的却是“为圣地亚哥教士队喝彩”，这还算什么交流？

26、《信仰的辩护》第二版第 59 页。

27、同上，第 74 页。

28、《系统神学导论》第 198 页。

29、《基督教认识论》第 296 页；参《系统神学导论》第 194 页。

30、《信仰的辩护》第二版第 77 页。他在此语境中实际上并未使用“形式上的”一词。

31、《基督教认识论》第 265-272 页。

32、《系统神学导论》第 37 页。

33、同上，第 194 页。

34、同上，第 114 页。

35、同上，第 113 页。

实际上，范泰尔本人也坚称非信徒的认知绝非仅是形式上的。在一个与上述段落直接相邻（这颇令人费解）的语境中，他如此批判洛克的经验主义：

因此我们不能说，人内在对上帝的认知只是一种形式上的能力——即人作为理性受造物，在启示临到时能够辨认的潜在可能性。任何有限的人类意识，都必然因其内在及周遭的启示内容而受到深度震撼。故此，这种内在认知关乎思想内容，而非空洞形式。有限的人类意识本身便是上帝的启示。³⁶

有人或许会在此为范泰尔的一致性辩护说：在他看来，非信徒认知中确实存在真实、被启示的思想内容，只是其言语表达仅具“形式性”。但这种人为区分过于牵强，值得赞许的是，范泰尔从未明确作此主张，³⁷更难以从圣经获得佐证。例如耶稣在马太福音 23:2-3 肯定法利赛人的言论（而不仅其内在认知），保罗在使徒行传 17:28 和提多书 1:12-13 对异教徒的论述也是如此。

正是范泰尔强调非信徒“实际拥有”启示知识这一立场，³⁸使我拒绝接受所有这些“极端对立性表述”（至少就其表面含义而言）。因为若这些表述成立，便无法坚持非信徒对上帝确有真实认知。要拥有知识，仅接触启示、具备高效认知能力或形式正确的言语表达远远不够——亚人类受造物（Subhuman creatures）接触启示，动物与计算机具有高效认知能力，鹦鹉更能作形式正确的言语模仿，但它们都不具备罗马书 1 章所言对上帝的认知。若我们要承认非信徒确实拥有对上帝的真实认知（纵使是被罪压制的认知），就必须对其认知状态作出更深入的阐释。

后文将尝试说明：为何我认为范泰尔如此偏爱这些极端表述；这些表述在特定意义上虽可成立，却仍具误导性。但总而言之，我认为护教士应当避免此类表述方式。

规范性表述

范泰尔常将这种对立表述为两个相互冲突的“原则”之间的对抗。³⁹非信徒在原则上完全卖给了撒但，信徒则属乎上帝。但两者的效忠都不完全：“正如基督徒受‘旧人’重压，阻

36、同上，第 195 页；参第 196 页，他在此处对此问题作出了一些颇为曲折的区分。

37、然而，请注意后文将讨论范泰尔提出的非信徒知识在某种程度上属于潜意识这一未充分展开的观点。

38、《普遍恩典与福音》第 173 页；参《信仰的辩护》第二版第 91-92 页。

39、《信仰的辩护》第二版第 209 页。

碍其活出内在‘基督的生命’；自然人亦受“神性意识”(sense of deity) 重压，阻碍其活出内在撒但的生命。”⁴⁰ 因此，“就人对自身根本立场的自觉程度而言，他们在每个关乎人类利益的议题上，不是全然属乎神就是全然敌对神。”⁴¹

这个“就...而言”的限定，正是我称之为范泰尔“规范性表述”的关键所在。此类表述中，对立本质上是两种“原则”、“体系”、“效忠对象”或“规范”之间的对抗。非信徒个人唯有“就其忠于自身‘原则’而言”才与基督教对立。注意：“但（非信徒）按其所采纳的原则诠释自然时，他在任何议题上所言皆非真理。”⁴² 范泰尔批评里德波斯 (S. J. Ridderbos) 未能明确区分：自然人源于受造的知识，与其隐含于自主性思想的知识。后者认为，若将源于上帝形象遗留的普遍观念与源于自主性思想的普遍观念加以区分，实属谬误。因此，他无法真正严肃对待自主性原则与真理的全然对立。⁴³

自主性乃非信徒的“原则”。范泰尔认为，就其忠于该原则而言，非信徒毫无真知。

这类表述在范泰尔思想中至关重要。当我还是他学生时，曾撰文引述并批评其著作中若干看似极端的对立表述。他在我引文旁多次批注“就其原则而言”、“在其体系中”等按语。注意：“当我们说人类对树木的诠释与对上帝的诠释同样错误时，所指的正是他们自建的诠释体系。”⁴⁴

然而需要注意，这种调和“对立论”与“普遍恩典”的策略，与前文所述极端对立论截然不同。在规范性表述中，既未暗示信徒与非信徒使用不同语言体系，也未断言非信徒所有诠释必然导向谬误，更未宣称其除“形式上”外绝说不出真实的语句。相反，范泰尔在此明确承认：非信徒很可能认同基督教的诸多真理。此策略下，对立论仅要求当非信徒陈述此类真理时，我们应视其为违背自身原则的不一致行为。

40、《系统神学导论》第 27 页。针对约翰·慕理的批评，范泰尔最终放弃了这一观点作为正式神学表述，但它仍能很好地说明他如何理解非信徒对上帝认知的本质。对非信徒而言，这种认知正如罪之于信徒，都是对其生命主要方向的偏离。

41、同上，第 29 页。

42、同上，第 113 页。

43、《信仰的辩护》第二版第 170 页。

44、《系统神学导论》第 84 页。

非信徒的这种不一致确实存在。针对“范泰尔否认非信徒能发现真理”的质疑，他回应道：“我们绝非主张如此谬论。本方法仅意味着：非信徒永远无法——因而也从来不曾——前后一致地运用其自身方法。”⁴⁵

这一表述并未使对立论沦为具文。事实上，对立概念至少具有三重实践意义：(1) 警示护教士不可对非信徒作过多假定——其根本预设与基督徒截然相反；(2) 非信徒有强烈动机按其预设诠释全部实在；(3) 当其思维触及某些令其不安的基督教真理时，本能反应必是扭曲、压制、否认、驯化或转移话题。我认为，这种表述比第一节所列观点更合乎圣经（尽管后文将显示仍需补充）。正如范泰尔在认知形而上学中所确立的：上帝要求我们尊祂为知识的终极源头与标准，而罪的本质正是剥夺上帝当得的尊荣。非信徒藉其言行思维否认这种尊荣，故对立存在。但无需假定信徒或非信徒能完全一致地持守其原则，事实恰恰相反。

这一表述产生重要推论：与极端对立论不同，我们无法预判非信徒对护教论证的反应（无论传统论证或范氏论证）。正如我们所见，范泰尔总是认为非信徒的反应大体可预测。例如，他坚称非信徒必然拒绝复活证据。但若按规范性对立论，此断言未必成立：一方面，非信徒可能在此情境中表现不一致，因而接受证据论证；⁴⁶ 另一方面，特殊恩典可能介入——圣灵或选择在此类护教场景中重生某人。

一个附带说明：范泰尔常借助罪的认知影响来表明，基督教护教士不应仅提供证据，更需提出先验的预设性论证。他的核心主张是：非信徒总是压制证据，因此必须辅以证据之外的论证。虽然我确实认同先验论证的使用，⁴⁷ 也接受范泰尔提出的其他理据，但我不以这一特定理由为其辩护。我们无法确知非信徒必定拒绝证据，而罪同样可能使其压制先验论证的说服力，正如压制证据一般。

处境性表述

范泰尔调和对立论与普遍恩典的另一类策略呈现如下：

45、同上，第 103 页。参第 173–175 页；《系统神学导论》第 27，60 页。

46、我们将会看到——范泰尔也承认这一点——未重生状态可与某种程度的教义正统性共存，法利赛人与撒但便是明证。

47、参第 23 章。

需谨记宇宙实为上帝所造，并因其护理而维系。这决定任何非基督徒哲学家——无论多么深邃——都不可能构建出令其自身满意的宇宙诠释体系。⁴⁸

在此，就本质而言，非信徒对真理的压制终究是有限的。既然这是上帝所掌管的世界，任何不信的体系都无法对其作出充分解释。因此，这样的体系本身就会产生问题。当然，主要问题在于：它将忽视那显而易见的真理——因为神已借着祂的创造清晰显明。与此呼应，范泰尔指出：“甚至在非基督徒实质上否定上帝时，他仍真实地预设着上帝……他否定上帝之前必先肯定上帝，且其方法论在历史进程中已被证明会摧毁人类经验本身。”⁴⁹ 此处“预设”的用法有别于范泰尔通常的“预设”概念——后者指人思想的基本宗教取向。但在这里，该词显然不能作此解。不过它至少意味着：非信徒对上帝的自然认知不可能被完全压制，这种认知也必然会影响其思想言论。否定上帝必须先肯定上帝，因为离了上帝，“否定”便毫无意义。正如范泰尔常用比喻：非信徒如同坐在父亲膝盖上打父亲的孩子。⁵⁰

尽管范泰尔在此并未具体列举那些试图以非有神论思想构建世界时必然产生的问题类型，但我们可推测这些问题包括：（如我们先前所见）逻辑不一致、事实谬误、内在的不满意等等。当非信徒的反有神论出现不一致时，逻辑上必然产生对某些真理的肯定——因反有神论的对立面正是有神论。无论何种缺陷，范泰尔在此表明：非信徒自身亦能在某种程度上察觉这些缺陷，因其体系“连其自身也无法满意”。

当范泰尔承认非信徒具有此类认知时（如同在规范性表述中那样），便与其自身的极端对立论表述相矛盾。不过，处境性表述与规范性表述并不冲突——二者都描绘了非信徒试图脱离上帝理解实在却终告失败的图景。处境性表述对规范性表述作了三点补充：（1）非信徒思想的缺陷不仅限于逻辑不一致；（2）这些缺陷并非偶然现象，亦非单纯智力局限所致，而是处境本质使然——非基督教体系注定无法充分描述上帝及其世界；（3）正如非信徒的败坏影响其一切所思所言，普遍恩典同样如此。

48、《系统神学导论》第 75 页。对此，他引用了约伯记 28:12-14、20-22 的经文。

49、《基督教认识论》第 13 页。

50、《耶路撒冷与雅典》第 98 页及别处。

基于第三点，非信徒意识中真理与谬误的关系呈现某种悖论性。不能简单断言：其错误主张体现罪对认知的影响，而正确主张则彰显普遍恩典。因败坏具有全面性，附着于非信徒的一切言行；而普遍恩典同样具有全面性——非信徒一切所思所言皆“预设”真理。

仅凭规范性表述，或会促使我们严格区分：非信徒对启示的否定（反映败坏）与对启示不一致的肯定（反映普遍恩典）。但处境性表述揭示：非信徒的不一致不仅体现于某些具体主张，更贯穿其整体思维——因其一切所思所言皆“预设”着其竭力否定的真理。

存在性表述

范泰尔对非信徒内心光景的考察，提供了调和对立论与普遍恩典的又一进路：

认知问题本质上是伦理问题。理论上说，人确实能不爱上帝却正确认识上帝——魔鬼即为例证。但圣经所说的“认识上帝”，实为认识且爱上帝：这才是真正认识上帝，而另一种认识则是虚假的。⁵¹

因此，认识神绝非仅关乎理智，其中包含爱神，也与重生中的情感要素紧密相连。他援引贺智对以弗所书 4:24 与歌罗西书 3:10 的诠释：“重生既确保正确认知，也确保正确情感；二者并非因果关系，而是作用于整个灵魂的同一工作所达成的不可分割的果效。”⁵²

由此可见，对立实为重生者与未重生者、善心与恶心之对立——正如范泰尔一贯强调的，此乃伦理问题。他在《基督教有神论伦理学》中阐明：非信徒的行为既不以圣经为标准，也不以信心为动机，更不以荣耀上帝为目标。认知同样如此，因在他看来“理智活动本身即具伦理性”。⁵³若要达至完全意义上的真知，必须有正确的目标、标准和动机。回顾前文引述范泰尔的观点：认识上帝与爱上帝不可分割。

因此，非信徒的许多言语，就其内容而言或许无可指摘；但这些言语皆源于内在有罪的动机。如前所述，连魔鬼也具有某种认知。非信徒如同其父魔鬼，虽口吐真理却以行为将其扭曲：“对基督教理性论证的形式性赞同，以及对律法形式法利赛式地谨守，其本身或许正是对真理最恶毒的扭曲。”⁵⁴

51、《信仰的辩护》第二版第 17 页。

52、同上，第 75 页。此处范泰尔引用的是贺智《系统神学》第三卷第 36 页。可对照本书第十一章的讨论，以及拙著《神学认识论》第 335–340 页中对人类理智、意志、情感及其他官能的视角性分析。

范泰尔常论及非信徒对基督教真理的“理智认同”：“我们或可认为该隐的后裔在理智层面‘认识’真理的完整程度，与上帝儿女无异。”显然，某些非信徒——如法利赛人或魔鬼——可以持守相当正统的教义！

我们或倾向于作如下表述：非信徒或可在理智上接受真理，却在道德上与之对立。他们的问题“不在乎理智，而在于道德”。这正是史普罗、格斯特纳与林兹利在《古典护教学》中阐述罪之认知影响的路径。⁵⁶ 这种表述固然包含诸多真理，范泰尔也会赞同其将非信徒的败坏定位于伦理而非形而上学领域。前面的“电锯比喻”表明：非信徒的理智官能本身可高效运作。罪并未在物理或形而上学层面摧毁这些官能，而是阻碍其朝正确方向运行。

然而，范泰尔同时指出：

当我们说罪具有伦理性时，并非指罪仅涉及人的意志而不涉及其理智。罪影响着位格的每个层面。人在上帝所设立的一切关系中的所有反应都是伦理性的，而非仅是理智性的；理智活动本身即具伦理性。⁵⁷

类似地：“将人的逻辑能力与道德能力割裂，声称人虽道德上不愿事奉上帝，却能在理智上正确认识上帝——此说断不可取。”⁵⁸ 在此语境中，他承认某种意义上撒但与该隐等罪人确实认识上帝：“但撒但位格的根本矛盾恰在于：他虽认识上帝，却又不是真的认识上帝。他的理智正谋划着推翻上帝的计谋，却又深知上帝根本不可推翻。”⁵⁹

因此，与处境性表述类似，存在性表述亦具悖论性。我们无法将非信徒的位格机械划分为受堕落影响与未受影响两部分。诚然，罪并未摧毁我们形成命题与推理的理性能力（参第 12-13 章）。非信徒这些能力往往胜过信徒。但非信徒的一切主张与推理，皆以罪人身份进行；而其一切主张与推理，又都反映着上帝的普遍恩典。

53、《信仰的辩护》第二版第 46 页。

54、《系统神学导论》第 198 页。

55、同上，第 78 页。参《信仰的辩护》第二版第 299 页；《基督教认识论》第 19，226，292 页。

56、第 52 页。参见我在《范泰尔林格尼尔护教学》中的批判，原文载于《西敏神学期刊》第 47 卷（1985 年秋季号）第 279-299 页，后收录于拙著《卫道学概论》第 219-243 页及本书附录一。

57、《信仰的辩护》第二版第 46 页。

58、《系统神学导论》第 92 页。

59、同上。

与此同时，非信徒在某种意义上是认识上帝的，在另一种意义上却又不认识上帝。这两种认知状态难以明确界定和区分。⁶⁰或许最有助于阐明此区别的，就是与范泰尔一同观察圣经中撒但的形象：他才智过人、学识渊博，却因恨神而陷入一个愚蠢至极且毫无指望的企图——试图颠覆永生上帝的国度。这种才智与愚妄的交织若非藉着圣经叙事与历史记载，实难尽述。但其真实性却不容置疑。我们都见过某些才智超群之人最终沦为笑柄，撒但正是这种特质的极致体现，而非信徒大体上步其后尘。

当然，撒但与非信徒之间、以及不同非信徒之间都存在重要差异。范泰尔常强调的一个差异是自我意识的程度：“因此，在犯罪时自我意识较强与较弱的人之间存在程度差异。”这种自我意识有时与学识相关：非信徒在进行哲学思考时，往往比依据常识发言时更显露出对基督教的敌意；⁶²有时则与历史性分化相关：

保罗论及那些未曾听闻福音之人的无知。因此，在犯罪时自我意识较强与较弱的人之间存在程度差异，因为在历史上有些人更接近、有些人更远离上帝对人类最初的直接超自然启示。⁶³

此处，规范性表述与存在性表述相互重叠。范泰尔在此强调“自我意识”，而前文可见他常将非信徒的“体系”或“原则”视为认知之罪（noetic sin）的具体所在。我认为这些表述大体相当——范泰尔本人在《系统神学导论》第 83-84 页已将其等同：所谓非信徒“在其体系中”或“就其忠于原则而言”压制真理，实等同于“就其认识论自我意识程度而言”。

但这并非指思想相对缺乏自我意识或系统性的人就不受罪的影响。因这类人仍存在“有知无爱”的现象，此即认知之罪的核心。

范泰尔偶尔用心理学导向的表述，仿佛非信徒对真理的认知处于无意识或潜意识层面。例如：“改革宗护教士必须在非信徒试图压制的神性意识中——即在其工作意识阈值之下——寻找与自然人的接触点。”⁶⁴但他同时警诫：“我们切莫过分强调前意识与自我意识行为

60、欲了解对此问题的初步探讨，可参阅拙著《神学认识论》第 49 至 61 页。

61、《基督教认识论》第 46 页。

62、《信仰的辩护》第 82 页。

63、《基督教认识论》第 46 页。参见《普遍恩典》中关于非信徒与信徒随着历史进程迈向终极而日益分化的论述。我承认我对这一神学建构是否合乎圣经存疑，此点将在下章详述。但毋庸置疑的是：人们压制真理的自我意识程度确有差异。

的区别……仿佛直觉与理性思考截然不同且更为根本。⁶⁵

总体而言，范泰尔并未坚持我们与非信徒的共识必定限于潜意识信念。其所谓“自我意识程度”，实指非信徒的意图与思想成熟度，而非心理自觉水平。败坏与普遍恩典皆体现于心理意识各层面，正如规范性和处境性表述所明确暗示的那样。

堕落与普遍恩典皆为普遍存在的现实。由此可解释范泰尔为何采用极端对立表述：若败坏具有普遍性，则不宜无条件断言非信徒与信徒共有某些真理认知，一切共识皆含差异。

另一方面，极端对立表述若不加限定亦显不足：(1) 它们暗示非信徒每句陈述皆为错谬，但败坏的作用方式多样——或致其直接否定圣经教导，或致其假冒为善地肯定（无爱神之心）；(2) 它们将人类败坏的理智层面局限于具体陈述，而非整体生命取向；(3) 它们未阐明非信徒对真理的否定本身即为某种肯定——这种不一致的表述既伴随真理与谬误（规范性），又预设真理（处境性），更在理智认知与愚妄回应之间形成张力（存在性）。

实践性表述

我们已经看到范泰尔对非信徒的看法实际上极为复杂。尽管他在极端对立表述中似乎否认这种复杂性，但若要在其奠定的根基上建造，就必须认真考量这些复杂性。带着这种认识，我们当如何实际预备自己面对护教情境？对非信徒应有怎样的期待？

我先前质疑范泰尔关于“可预判非信徒对护教挑战的反应”的断言（如将复活证据约化为自然主义层面）。现在显然可见：此类预判皆不可能。非信徒或许扭曲证据，或许承认耶稣复活却心怀伪善，或许因上帝击败其主撒但而充满憎恶——这些皆属普遍恩典作用下的可能反应。我们更当意识到：特殊恩典或会介入，藉此类证据使人归信。因此，非信徒对护教论证的实际反应实难预料。

范泰尔最具实践性的表述（与极端对立表述相反）保持处境的开放性与灵活性。如前所述，他强调非信徒思维中“真理与谬误的混合”，其言论“并非前后一致地源于某一原则”。

64、《信仰的辩护》第 98 页。范泰尔屡次论及非信徒内心“深处”的认知（参见第 94、231 页）。另参其在《系统神学导论》第 88 页强调非信徒对真理的“非自愿性”承认。

65、《系统神学导论》第 90 页。

同理，范泰尔常告诫护教士避免“假定非信徒能对任何问题作出基本正确的判断”。⁶⁶他主张：根据圣经认识论，非信徒“声称能对某些经验领域作出本质上正确的诠释实为谬误”。⁶⁷“基本”(basically)与“本质上”(essentially)这类模糊术语，出现在范泰尔这样注重原则的思想家笔下颇令人意外。我们不禁追问：非信徒的判断究竟正确与否？当问题涉及原则性时，我们怎能用暗示程度差异的术语来描述呢？⁶⁸

然而范泰尔确实使用这类术语，或许这正是我们实践时应采纳的立场。非信徒有时确实会说出真理，但其对世界的整体认知“基本上”是错误的——这种基本错误未必总能通过纯概念论证来证明。爱因斯坦的相对论因其出自非基督徒就必然错误吗？它“基本上”是错的吗？若不加说明地断言，难免产生误解。非信徒心智的谬误本质上是心灵的谬误，而这种心灵谬误可能以各种主动或概念化的方式表达。非基督徒科学家或许能准确发现并陈述事实，但其视角的谬误可能体现在事实运用中，或隐藏于探索动机里，而非陈述本身。其理论本身或许“基本正确”，尽管其整体人生观“基本错误”。

护教士接触非信徒时，当预期对方总会以某种方式压制上帝的真理，以致其生命整体架构不但错谬，而且执迷不悟。但压制形式如此多样，实难预判具体护教交锋的走向。用当下流行的话说，护教必须“因人而异”，需根据每位求问者的特殊需求、关切、兴趣与困惑来应对。

范泰尔本人认为这类交锋过程可以预测，但其对非信徒意识复杂性的论述实则与这种可预测性相矛盾。或许他对此问题的态度并不像某些表述暗示的那般严苛。

当年求学时，我常就对立论的字面含义向他追问。在我看来，若严格按字面理解（比如“我们永远不能认同非信徒”），必将导致种种谬论。例如，范泰尔甚至无权接受休谟对巴特勒某些论证的批评（而他显然愿意接受）。每当我提出此质疑，范泰尔的反应总是相当常

66、《信仰的辩护》第二版，第 83 页。

67、同上，第 93 页。

68、另参《系统神学导论》第 32 页：“就形式与偶然性而言，非信徒确曾道出诸多真理。”前文已探讨“形式”。“偶然性”是指：非信徒虽言真理，却未切中论题要旨。

识性的：他坦言当然可以认同休谟、康德、柏拉图或亚里士多德的某些观点，只是不认同其“基本”理念。他毫不迟疑地承认与非信徒在诸多议题上的共识，如“一与多”问题的重要性；⁶⁹ 甚至称许“唯心主义的崇高伦理”，⁷⁰ 主张“我们应当以唯心主义逻辑学家因其反基督教有神论预设而无法采用的方式，来运用他们的方法”，⁷¹ 这暗示其认同唯心主义者对概念系统一致性的部分见解。他称赞希腊教育传统的某些元素，认同世俗学者克朗纳与耶格尔的相关观察；⁷² 承认世俗科学家在“细节”上的正确；⁷³ 指出非基督徒能传授许多良善、正确与真实的内容；⁷⁴ 甚至肯定现代神学家对圣经研究的重大贡献。⁷⁵ 范泰尔更毫不避讳地指出，“罪人在某种程度上承认自己的神明无法满足其理智、情感或意志的需求”。⁷⁶

但范泰尔坚信这些哲学体系的“基本”架构与基督教真理势不两立，并以令人信服的论证阐明此点。他向我提出挑战：能否在非基督教哲学史上举出一个真正达成有神论世界观的案例？当然，我始终未能找到这样的例证。

范泰尔的核心观点并非僵化地要求我们绝不能认同非信徒的任何主张，而是基于实际观察指出：败坏往往催生从根本上否定圣经真理的思想体系。或许存在像法利赛人那样的非信徒，他们以更隐蔽的方式压制真理——构建出虽肯定圣经真理、却虚伪持守的理智体系。这种情况虽有可能发生，但我们必须承认实属罕见。

我认为，尽管范泰尔关于对立论的论述常显得极为严苛（这或许是必要的，毕竟我们讨论的是“原则”差异），但他对这一概念的实际运用却相当灵活。我们应当效法他的实践示范而非极端表述，在我看来，这种灵活运用不仅是可行的，更是必要的。

69、《信仰的辩护》第二版第 24 页。

70、同上，第 64 页；《基督教有神论伦理学》第 59 页。

71、《信仰的辩护》第二版第 115–116 页；另参《华腓德：圣经的默示与权威》导论第 18 页。

72、《基督教有神论伦理学》第 219 页。

73、《基督教有神论证据》第 64, 114 页；《宗教心理学》第 1, 69, 71 页。第 78–80 页可见他竭力寻找恰当措辞来阐明这一区分。

74、《论基督教教育》第 83 页；但在第 202 页，他却声称唯有在基督教学校中才能进行真正的教导！

75、《詹姆斯·达恩的神学》第 23 页；参戈登·路易斯在《耶路撒冷与雅典》第 352–354 页的评论。

76、《系统神学导论》第 120 页。

小结

至此，我已经探讨了范泰尔描述对立论与普遍恩典关系的五种方式。综合来看，那些最常被归诸于他、也最常招致批评的极端对立性表述，既非其最佳思想成果，亦非其典型立场，更未能体现他在这议题上的全部思考深度。若在护教实践中照本宣科地应用极端对立性表述，实乃大谬。

范泰尔本人固然偏爱这些极端对立性表述——他为之倾注了最雄辩的修辞（电锯比喻、水人比喻、黄疸眼比喻）。究其原因：一方面他自视为凯波尔与梅钦的继承人，自觉肩负在梅钦运动中持守、并向更广教会传递这种对立意识的责任；另一方面，他那些更审慎的分析（规范性、处境性、存在性及实践性）确实证明：败坏对非信徒的影响具有全面性，故某种意义上非信徒“毫无真知”的说法或可成立。他或许认为这些考量足以正当化其极端表述。但正如我们所见——尽管罪的认知影响具有全面性，我们必须辨明这种全面性影响的本质。若简单等同于“非信徒提出的每个命题皆为谬论”，则失之肤浅。范泰尔在状态更佳时确实认识到这一点，但其表述却并不总是体现这种深刻洞见。

问题的关键不在于我们（即范泰尔主义者）应贬抑对立论而抬高普遍恩典的教义——这将消解范泰尔思想的独特性；而在于当全面把握并运用范泰尔关于对立论的多维思考，而非将其极端表述奉为圭臬。照本宣科地运用极端表述反而会削弱范泰尔的教导：将“对立”狭隘化为智性层面的命题冲突，而范泰尔真正的“对立论”远不止于此——这个教导不仅关乎信徒与非信徒的整全生命，更是关乎上帝国度与撒旦国度之间世代代的争战。这场争战既包含理智领域，更席卷人类生活的每个角落。唯有看清罪如何将理智与整个生命置于偶像祭坛之上，我们才能真正理解“对立”对理智的影响。

当我们全面理解对立论的维度时，就能更充分地认识到“巨大鸿沟”这一表述在特定语境中的合理性。诚然，基督教与非基督教之间、纯正基督教与其畸变形态之间确实存在巨大鸿沟。但改革宗基督徒与非改革宗基督徒之间、范泰尔学派护教士与非范泰尔学派护教士之间是否也存在这种“鸿沟”呢？坦白说，我对此类表述的使用会比范泰尔更为谨慎——

我认为核心对立应当存在于信与不信之间，而非不同信仰形态或真理表述方式之间。阿民念主义和非范泰尔护教体系固然存在某种程度的错谬，但在最深层面仍与改革宗信仰有许多共通之处。因此，我们不应以批判非信徒的方式来批判它们。

改革宗信徒真的与斯图尔特·哈克特等阿民念派基督徒“毫无基本共识”吗？⁷⁷在我看来，若按字面理解，这类论断既不明智也不真实。对立论本质上是心灵的问题，我深信改革宗信徒与阿民念派兄弟姐妹大体上是同心合意的。

问题在于：范泰尔有时忘记他的对立论是关于人心的教义，误以为可以将其完全等同于各种概念对立。他在这点上错误的。如果我们要在当今时代持守范泰尔“心灵的预设主义”，就必须避免这种混淆。⁷⁸当然，我并非说教义与心灵状态无关——正如主耶稣所言：“心里所充满的，口里就说出来”（太 12:34）。但正如我们所见，个体心灵状态与口头认信之间的确切关系相当复杂。

某些圈子里流传着一种观念，认为范泰尔思想禁止我们向非信徒甚至非改革宗基督徒学习任何东西。⁷⁹范泰尔的极端对立表述确实为这种立场提供了某种支持。但我的分析已充分驳斥了对其思想的此类应用。范泰尔本人就从非基督教和非改革宗思想家那里获益良多，他也教导学生如此行。若机械套用范泰尔那些较为极端的对立表述，将完全错失其教导的精妙之处。我们不应把范泰尔那些最缺乏圣经依据、且与其更完整表述相矛盾的言论作为起点。

不过在我看来，当今时代最需要的恰恰是更多——而非更少——地认识“对立”。只要我们聚焦于范泰尔教导的丰富内涵，而非轻率重复其更富修辞色彩的表述，他就能继续为基督教思想作出重要贡献。

77、请回顾第三章对此的讨论。我们将在第二十二、二十五和二十七章看到此类极端表述的其他例证。

78、参见拙著《卫道学概论》第 57-88 页，其中我试图揭示范泰尔将心灵态度与命题表述混为一谈的其他表现方式。

79、可以理解，这类观点鲜少见于公开出版物，但想必不少读者都曾在私下交谈或长老会发言中听闻类似论调。其中一例可见于已故的威廉·怀特、威廉·丹尼森与我在《旅程》杂志的公开辩论——该讨论连载于 1987 年 9-10 月刊、1988 年 3-4 月/5-6 月/7-10 月刊，以及 1989 年 1-2 月刊。

第十六章、普遍恩典

在前一章中，我已将普遍恩典描述为对“对立论”的一种限制。这种恩典赐给非信徒一种非拯救性的、然而却是真实的对上帝的认识。正是这种认识使他们犯罪时无可推诿，并因此要为自己的行为承担责任。

然而，范泰尔所关注的普遍恩典教义远不止于此，这一教义实际上就是他的历史哲学。我们有必要对其进行更系统的考察。该教义最初由约翰·加尔文提出，旨在解释未重生的、全然败坏的罪人为何仍能行出有益于人类社会的事。¹亚伯拉罕·凯波尔曾就此主题撰写了三卷本巨著《普遍恩典》(迄今未有英译本)，其在荷兰改革宗教会引发的激烈论战，在英语世界中从未出现过。

范泰尔所属的基督教改革宗教会(1936年前)曾围绕普遍恩典爆发严重争议。包括杰出教义神学家霍克西玛(Herman Hoeksema)在内的一批牧师否认普遍恩典的存在。范泰尔解释道：“霍克西玛与丹霍夫(Danhof)认为，上帝在任何层面、任何时刻都不可能对非选民心存恩慈。恶人确实领受上帝的恩赐，但阳光雨露本身并非上帝恩宠(favor)的证明。”²1924年，密歇根州卡拉马祖召开的基督教改革宗总会通过三项教义要点，“实质上定罪了”³霍克西玛等人的观点。范泰尔在《普遍恩典与福音》第19-22页完整收录了这些条文，其要旨可归纳如下：(1)上帝对一切受造物显明“某种恩宠或恩典”；(2)上帝在个人与社会层面抑制罪恶；(3)上帝使未重生者能行“公民之善”(civic good)，即促进他人福祉。

范泰尔当时尚年轻，未能深入参与1920年代初的论战，但这场争论促使他在日后著述中频频回应此议题。他与论战双方皆有交谊，故对由此导致的分裂深表遗憾。其著作力图超越双方的既定立场，推动神学认知取得实质性突破。⁴在此过程中，他既肯定德格拉夫(S. G. De Graaf)与席尔德尔(Klaas Schilder)的学术贡献，也对后者提出若干批评。⁵

1、关于加尔文的观点，赫尔曼·凯珀所著《加尔文论普遍恩典》是标准研究文献。我认为，目前英语学界对该教义最精辟的释经研究当属约翰·慕理1942年发表的论文《普遍恩典》，后收录于四卷本《约翰·慕理文集》第二卷第93-119页。

2、《普遍恩典与福音》第18页。

3、同上。

范泰尔的小册子《普遍恩典》(后收录于《普遍恩典与福音》前三章)颇为晦涩难懂。书中不仅将加尔文、皮吉乌斯(Pighius)、凯波尔、巴文克、席尔德尔、赫普(Hepp)、霍克西玛、德格拉夫、格雷达努斯(Greydanus)、兹维尔(Zwier,)等学者的观点纵横比较,更旁涉科学、有神论论证、护教学方法论、悖论、逻辑、类比思维等诸多议题——其中部分内容我已在本书其他地方论及。此处我将略过这些枝节,着重梳理范泰尔思想的核心要旨。

这一理论体系首先强调普遍原理与具体事实在世界中的互依性(correlativity)。这种关系实为三位一体的映照。正是基于这种互依关系,事实才具有意义,意义才扎根于事实。这点同样适用于历史事实,即那些关于时间节点的史实。“正是这种互依性使历史得以真正向前推进;也正因如此,每个瞬间才具有重要意义”。⁶因此,“欲推进讨论,我们必须比以往更严肃地看待时间”,⁷其方法在于“着重把握‘先前’与‘后来’的概念”。⁸

论战各方既同为加尔文主义者,皆承认人类终极命运早已在上帝永恒旨意中确定。但范泰尔指出:“分歧在于如何理解历史进程。具体而言,问题在于:我们应在多大程度上“以后来定先前”?我们认为,“先前”的概念必须得到比以往更多的重视。⁹所谓“以后来定先前”,即认为上帝对某人的恩宠完全取决于其预定的终极结局。根据这种观点:若某人终将得救,则其在历史中所受皆为恩宠——因上帝每项作为都在为其终极救赎预备道路;若终将沉沦,则此生所受皆为忿怒——因上帝在历史中的一切安排不过是为其最终定罪而预备。

此说确有其内在逻辑。既然上帝及其计划永恒不变,那么祂对每个人的态度似乎也应始终如一;况且上帝在历史中的一切作为,包括选民承受永生与弃民承受永刑,都是为了其计划的终极成全。由此观之,将上帝在历史长河中对选民恒常的恩宠、对非选民恒常的忿怒视为一体两面,似乎顺理成章。

4、请注意他在《普遍恩典与福音》第12-13页中的论述。他的目标是对双方立场进行既带有同情又具有批判的分析。

5、《普遍恩典与福音》第23-29页。

6、同上,第64页。

7、同上。

8、同上,第72页。

9、同上。

但从圣经来看，这种思路存在谬误。因圣经确实提到上帝“向一切受造物彰显怜悯与恩慈”。¹⁰ 故祂对待非选民至少在某种程度上仍存几分恩宠。圣经也提到上帝在历史中施行“忿怒与恩典的转折”：全人类在亚当里都落在“普遍咒诅”中，这种忿怒是真实的忿怒，真实到唯有基督的死方能平息；¹¹ 而在基督里，人们确实经历了从忿怒到恩典的转折。同理，恶人在亚当里本蒙受上帝的恩宠，堕落时则经历了从恩宠到忿怒的转折——但这种忿怒在末日审判前始终掺杂恩典，直至最终才转为纯粹的忿怒。

范泰尔并未全盘否定“以后来定先前”的历史观。他承认得救者与失丧者确在历史中奔向各自终极结局，¹² 但反对由此推导出“历史不存在真实转折”的结论，更拒斥“选民从未遭受忿怒、非选民从未蒙受恩宠”的极端主张。

范泰尔将此议题与前述“满桶悖论”相联系实不足为奇。¹³ 因该悖论本质正是“虽然上帝的计划详尽无遗，但历史却仍具有重要意义”。万事早已预定，但只有真正发生时才算定局；一切早有安排，但历史进程中仍有“起伏跌宕”。¹⁴ 从上帝的计划到其终极成全的路径绝非直线：选民会经历暂时却真实的忿怒，弃民亦会领受类似的恩宠。

这是否意味着上帝及其计划终究可变？范泰尔虽未专门处理这个问题，但神学传统（无疑为他所认同）的解答是：上帝本身不会改变，但随着受造物的改变，祂与受造物的关系会发生改变。人在阳光下，便得享温暖；离了阳光，就失去温暖。这变化不在太阳，乃在人本身。照样，上帝的本体永不改变，但祂与受造物的关系却可说有变化。

至于上帝的计划，其本身虽永不更改，却决定着万事的变迁。世间万变本就是上帝计划的一部分，是祂所预定的。并非上帝的计划在改变，而是上帝为变化制定了计划，不变的计划本身就包含着变化。

10、范泰尔在《普遍恩典与福音》第 29-33 页中处理了四个重要经文段落；更详尽的论述参见慕理《普遍恩典》一文。

11、《普遍恩典与福音》第 31 页。

12、同上，第 31-32 页。

13、同上，第 10 页。

14、同上，第 31 页。

然而这里存在我们在第十二、十三章讨论过的那种悖论：上帝并未向我们解释，为何祂不变的计划要包含变化？为何需要纳入时间与变化？为何不在顷刻之间成就一切？对那位早已在永恒中定下一切的上帝而言，漫长的历史变迁究竟有何意义？

但无论如何，上帝的计划并未使历史失去意义。相反，“历史之所以有意义，非但不与上帝的计划相悖，而恰恰是源于这位促成万事之上帝的计划。”¹⁵ 变化与转折真实且具重要意义，因上帝的计划本是如此。

因此，虽然“以后来定先前”的历史观有其价值，却忽略了从忿怒到恩宠、从恩宠到忿怒的重要转折。范泰尔由此主张“‘先前’的概念必须得到比以往更多的重视”。¹⁶ 用我的话来说（而非范泰尔的表述），这就像一位作曲家或小说家——上帝不仅关注结局，也同样看重开端与过程。祂关切整个历史进程，而非仅仅最终结局。所以我们应当肯定：上帝在亚当里对全人类的爱是真实的爱；人类堕落后的忿怒是真实的忿怒；历史中赐予弃民的恩赐是真实的恩宠；而救赎更是历史中从忿怒到恩典的真实转折。¹⁷

需注意范泰尔在此使用了程度性表述。我们并非要完全抛弃“后来”的视角而全盘采用“先前”的视角，而是要“更加重视”后者。这是侧重点的调整，两种视角应当互为补充。

范泰尔赞同巴文克的见解：强调“后来”视角的堕落后预定论与强调“先前”视角的堕落后预定论，单独来看都未能完全合乎圣经。堕落后预定论“几乎否定了第二因或历史因”，而堕落后预定论“有时近乎否认上帝计划作为统管一切有限因的第一因或终极因”。¹⁸ 范泰尔并非认为这两种立场本身错误（他熟知的持这两种立场的作者，都未必会遭到如此批评），问题在于它们可能“导致”的极端结论——如霍克西玛等人的极端表述。

15、同上，第 73 页。

16、同上，第 72 页。

17、耐人寻味的是，范泰尔屡次借用伯克威尔对巴特的批评——指出巴特神学中不存在“从忿怒到恩典的历史性转折”。这或许可视为范泰尔对巴特最根本的批判（参见本书第 26 章的论述）。虽然范泰尔并未指责霍克西玛有巴特主义倾向，但他显然极其重视这种转折的神学意义。

18、《普遍恩典与福音》第 146 页。

范泰尔建议我们效法巴文克,避免在堕落前预定论与堕落后预定论间做出非此即彼的选择,而要保持“先前”与“后来”视角的平衡。在我看来(想必范泰尔也如此认为),这种平衡并非不可能达成,因为这两种立场本不矛盾:堕落前预定论强调上帝在世间的一切作为都在推进拣选的旨意;堕落后预定论则指出在推进拣选旨意的历史进程中,存在着真实的转折与变化——而上帝的计划同样包含这些内容。

福音的普世呼召 (The free offer of the gospel)

然而,我们该如何以“强调先前”的方式来阐释普遍恩典呢?首先,它将强调人类在亚当里的整体性,以及上帝对其受造物——全体人类的爱;同时,也将突出人类堕落后在上帝忿怒之下的共同命运。范泰尔进一步论述:“在普遍(或译作“共同”)恩典之后,接踵而至的总是有条件的恩典。历史是一个不断分化的过程。因此,选民与弃民之间的共同性始终是个“限界概念”,这种共同性只是暂时的,其背后暗藏着神圣的‘仿佛’(divine as if)。”¹⁹

此处所谓“有条件的”,范泰尔指的是“面向包括选民与非选民在内的所有人发出的、真诚的救恩邀请。”²⁰这种“福音的普世呼召”正是霍克西玛与其论敌争议的焦点,也是克拉克论战中的核心议题。值得注意的是,克拉克在神学审查期间不愿接受“真诚的”普世呼召这一术语,因他意识到阿民念主义者曾借此术语反对加尔文派的拣选观。²¹抗议方担心他陷入极端加尔文主义,以致否认福音普世呼召的正当性。在我看来,《答辩书》的回应已然充分,但总会的《调查报告》中所收录的《福音的普世呼召》一文(由约翰·慕理主笔,内德·斯通豪斯协助)提供了极具价值的神学分析。²²

范泰尔的释经立场基本上与该文一致,但他对这一议题的讨论增添了一些概念上的细微差别:

19、同上,第74页。

20、同上,第75页。

21、参《答辩书》第38-39页。

22、该文献最初发表于正统长老会第十五届总会会议记录(1948年),后以单行本形式出版,并收录于《约翰·慕理文集》第四卷(第113至132页)。

瓦伦丁·赫普的论述仿佛早已确知谁蒙拣选、谁遭遗弃。他设想传道人可以面对某个已知为弃民的对象，宣告上帝不喜悦其死亡。但这恰恰混淆了“先前”与“后来”的差异。普遍的宣讲是面向一个普遍的罪人群体——当然，在神的心意中已分化为选民和弃民，但在他们做出接受或拒绝的决定之前，仍被视为一个普遍群体（generality）。忽视这一点，就等于擅自拨快上帝时钟的指针。²³

范泰尔随后通过分析加尔文与皮吉乌斯的论战强调：福音的普世呼召本质上是有条件的。当然，上帝已无条件地拣选了那些祂想要拯救的人，但这无条件的旨意并不与人的责任相矛盾。上帝藉着有限的第二因来实现其永恒计划——他既预定目的，也预定达成目的之途径，这途径就包括人对福音呼召的信心回应。离了这途径，就没有救恩可言。信心回应正是我们先前强调的那种历史转折。从上述引文可见，范泰尔不仅将接受福音（即得救的信心），也将拒绝福音视为重大历史转折。在作出接受或拒绝的决定之前，选民与非选民尚未分化；分化始于他们对福音有意识的回应。因此，实际传讲福音时，我们面对的始终是未分化的状态，所以必须平等地向所有人传讲。

至此，我对范泰尔的分析产生若干疑问。毫无疑问，他让我们认真对待历史并兼顾“先前”与“后来”的立场的确有坚固的圣经依据，对普遍恩典的任何分析也确实必须考量真实的历史转折，因而必须重视第二因与上帝终极因的双重作用。归信得救始终是个人生命历程中一次重大的历史性转折。

但我们该如何理解非信徒对福音的拒绝？这真如范泰尔所言，是与归信得救同一级别的历史性转折吗？这固然是非信徒生命历程中的重要事件——以赛亚书 6:9-10 及圣经其他相关经文表明，²⁴ 拒绝上帝话语会导致人心刚硬。但这绝非像归信那样的灵性逆转：归信标志着从忿怒到恩典的转折，而拒绝福音不过是一种从忿怒到更多忿怒的转折。

范泰尔在前文引述中似乎暗示：非信徒之前处于灵性中立状态，直到其明确拒绝福音才归入撒但阵营。这当然绝非范泰尔的本意，但除此之外，实难合理解读他此处的表述。

事实上，福音并非向某个“普遍群体”发声，而是针对具体的个人；这些人也并非“暂未分化”，而是早已真实地活在上帝的忿怒之下。福音的应许、邀请、命令与呼召，正是临到

23、《普遍恩典与福音》第 75-76 页。

24、太 13:13-15；可 4:12；路 8:10；约 12:40；徒 28:26-27；罗 11:8。

这些具体的罪人；²⁵ 上帝向这些特定对象宣告“不喜悦其死亡”。在这一点上，赫普是正确的，范泰尔却有偏差。我认为，范泰尔虽意图重视历史，却在此处未能贯彻。

福音呼召的普世性确实反映上帝对全体人类的普遍心意——彰显祂在亚当里对全人类的爱，以及借基督为新元首重建人类的愿望。“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们”（约 3:16）。但这同样表达了祂对具体个人的心意。

有人质疑：那些上帝并未决定拯救的人，祂岂会真诚愿意他们得救呢？此质疑恰恰未能“认真对待历史”。纵观启示历史，上帝屡次表达对那些按祂永恒计划本不会成就之事的心意：祂不愿该隐杀害他的兄弟，但却命定了此事的发生；祂不愿以色列拜偶像，却预定了他们的悖逆。

为处理这类问题，神学家区分了上帝的“预旨性旨意”(decretive will) 与“训诲性旨意”(preceptive will)：前者统管万有，后者向理性受造物显明上帝的诫命与喜好。二者皆可称为上帝的“心意”，却以某种方式代表了上帝心理的不同部分。这种区分虽有助益，但正如范泰尔所言，仍存诸多奥秘——毕竟上帝是一，祂的心意并不能被简单地划分为不同的心理部分。至少我们难以理解：上帝如何能既愿意又不愿意罪进入世界？此时必须引入范泰尔的“悖论”与“类比思维”的学说。但正如他常提醒的：我们不可为强调悖论一端而否定另一端，因圣经明确教导二者。

范泰尔那个关于向一个“普遍群体”自由传福音的奇怪想法，似乎恰恰违背了他自己的原则。显然，他采用这种表述的理由是：上帝不可能愿意一个实际被弃的人得救，而只能愿意一个包含选民与弃民的“普遍群体”得救。但这种假设不合圣经，而且如果我们遵循范泰尔先前的建议并认真对待历史转折，它就完全没有必要。在堕落的转折之后、最终审判的转折之前，上帝愿意所有人都悔改，不论祂是否预定他们悔改。

达恩的批判

25、范泰尔援引加尔文的观点，正确地否定了二者之间存在任何本质差异《普遍恩典与福音》，第 77 页）。

值得注意的是，范泰尔的普遍恩典教义遭遇两部专著的批判——其批判力度远超对他思想其他方面的任何评析。后文将探讨加里·诺斯的《主权与普遍恩典》，此处先简要讨论詹姆斯·达恩的《恩典神学》。

达恩的著作虽然极为缜密且构思精巧，但归根结底却显得颇为怪异。他最初欣赏范泰尔强调“在我们的普遍恩典教义中认真对待时间和日期的必要性，以及在本体论三位一体原则中普遍性与特殊性的同等终极性。”²⁶他曾发表两篇支持范泰尔观点的论文，继而产生疑虑。在《恩典神学》书中，他宣称已“揭穿”范泰尔论述背后的“哲学范畴”。²⁷

有人指控范泰尔有时会基于其对他人思想背后哲学范畴的臆测性重构，对他们作出不公正的批判。²⁸若这些指控属实，那么达恩在《恩典神学》中可谓以其人之道还治其人之身了！他将范泰尔关于“普遍群体”等论述解读为哲学上的唯心主义以及存在与非存在的各种辩证，并着重剖析范泰尔这段文字：“若以‘先前’为‘后来’的出发点，我们便始于信徒与非信徒的共同之处。也就是说，他们之所以有共同性，是因为他们尚不存在。然而，他们确实存在——他们存在于亚当里，以他为共同的代表。”²⁹

达恩抓住“因为他们尚不存在”这一从句，在书中反复抨击。他将范泰尔的立场曲解为：“选民与弃民唯一毫无差异的共同性——就是他们的不存在”。³⁰因此，他们的共同性是超时间的和神秘的。甚至亚当本人作为历史人物也“不存在”。达恩说，范泰尔将亚当约化为一个“普遍群体”。³¹按此逻辑，普遍恩典仅赐予不存在之人；一旦他们实际存在，普遍恩典便立即消失。正如范泰尔曾批评霍克西玛与巴特否定历史事件的真实意义，达恩如今以同样罪名指控范泰尔。达恩的批判相当怪异。但凡对范泰尔著作稍微了解的人都清楚：他始终强调亚当的历史真实性，以及救赎事件在历史中的具体意义，这根本无需引证。

26、达恩，《恩典神学》第7页。

27、同上，第8页。

28、参伯克威尔的《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》第386页。

29、《普遍恩典与福音》第72页。

30、达恩，《恩典神学》第21页。

31、同上，第39-42页。

必须承认，关于“亚当里尚不存在的人”的表述确有欠妥之处。从某种角度说，当我们在亚当里被审判时，确实尚未作为独立个体存在；而“不存在者共有不存在性”在逻辑上也成立——但这与范泰尔的论证实实在毫不相干。尽管这个观点对哲学读者来说很讨巧，³²但他本不该提出这个论点。对范泰尔而言，普遍恩典（共同恩典）的“共同性”并非基于个体在亚当里的不存在；正如他随即补充的，而是基于他们在亚当里（他们的共同代表）的共同存在，以及他们在历史转折中的持续存在。

如前所述，³³范泰尔“普遍群体”的表述同样失当，这与其著作主旨背道而驰。他的核心论证本质上是为历史特殊性与时间性转折的重要性辩护，绝非鼓吹抽象的“普遍群体”。

达恩最初对范泰尔《普遍恩典》的理解，远比后来的想法更为正确。范泰尔关于“不存在”与“普遍群体”的表述不过是些欠妥的疏漏，绝非发掘其思想中所谓“大量异端”的关键所在。达恩犯了个错误——他将玩笑话、随口议论和不当表述都拔高成了纲领性宣言，继而粗暴地将范泰尔的其他论述统统塞进这个哲学框架中。达恩的这番惊人操作恰恰表明：改革宗神学亟需更多分寸感（sense of proportion）——以及与之密不可分的幽默感。

分化过程

要理解范泰尔的普遍恩典观，下一步需要观察这种分化过程的发展方向：

一切普遍恩典（共同恩典）都是“先前的恩典”。其共同性正体现在这种先前性上……它贯穿生活的各个维度，但随着历史进程推进，这种共同性在各个维度上都不断衰减。在历史的最初阶段，普遍恩典十分丰富——在上帝普遍恩宠下，人类共享良善本性。但这份创造之恩要求人类作出回应。它无法保持原初的状态，而是附带着道德条件。分化必然产生，也确实产生了——最初表现为人类对上帝普遍的背弃。但普遍恩典依然延续，只是降到了“更低”层次：如今它以恒久忍耐的形式存在，为要引领人悔改……在历史进程中，普遍恩典还将继续减少。每当世人拒绝履行恩典所要求的回应时，这些恩典的效力就会相应减弱。上帝任凭世人沿着他们自己选择的背弃之路，以前所未有的速度奔向最终的结局。随着时间推移，上帝对弃民施加的忿怒不断加增，直至历史终极时刻，他们的实际境遇将完全符合其永恒的状态。³⁴

32、我认为范泰尔常常被那些巧妙却容易误导人的措辞或吸引人的例证引入歧途。我们在前一章讨论的那些关于“对立”的极端表述中，就已经看到了这种倾向。

33、当然，正如我所说的，关于人类族群确实存在某些具有“普遍性”的事实——这些事实与普遍恩典的教义密切相关。

34、《普遍恩典与福音》第83页。他补充道，选民的情况则恰恰相反：神的恩宠与日俱增，最终达至完满。

简而言之：上帝对非选民的恩宠随时间递减，到最终审判时将完全消失。这是因为随着历史发展，非选民在罪恶中愈发刚硬，越来越接近他们最终在地狱中的完全堕落状态。他们每拒绝一次上帝的启示，就在这条背弃之路上走得更远。临近终末时，这种背道行为将呈现加速态势。

正如我先前引用以赛亚书 6 章及新约相关经文时所指出的，人的某些决定确实会导致内心刚硬——正如范泰尔所言，这过程中虽有起伏，但确实存在。但我怀疑圣经是否支持“人类罪恶随历史进程递增，上帝对弃民的恩宠因此递减”的观点。首先，尽管恶人有罪，上帝对他们的恩宠（即普遍恩典）仍然存在，这种恩宠在某种程度上见证他们的不是。因此罪恶本身并不会削弱或消灭普遍恩典。我们没有理由认为世间罪恶总量与上帝赐予弃民的恩宠程度存在反比关系（如果这两者真能被量化的话）。

更值得商榷的是：世界是否真的因着上帝命定的“分化进程”而变得越来越邪恶？这固然是某些传统末世论的观点，但绝非改革宗神学的普遍共识。

暂且抛开末世论立场，我们真能断言当今世界的罪恶比（比方说）罗马帝国衰亡时期更甚吗？我们能确定上帝如今对恶人的恩慈不如当时吗？相反完全可以论证：上帝如今对恶人的忍耐远超以往，赐给恨祂之人的美善恩赐也比历史上任何时期都更丰盛。

我确实认为范泰尔将普遍恩典称为“先前的”是正确的，因它源于最终审判之前的历史处境，归根结底源自上帝对亚当的美好创造。在历史各节点上，普遍恩典都体现着上帝计划尚未完成的特点。然而，我在圣经中并未看到从人类堕落到最终沉沦之间存在某种线性进程。事实上，正如选民的救赎历程一样，这更像是一幕充满跌宕起伏的宏大戏剧。

诺斯的批判

对范泰尔普遍恩典教义的第二部专著式批判，当属加里·诺斯的《主权与普遍恩典》。

³⁵ 作为神律论（基督教重建主义）学派的主要作家，与该学派其他学者一样，诺斯在认识论

35、如第二章所述，诺斯将此书题献给我，并附略带反讽的献词。我再次提及此事，以便读者能对我的潜在偏见作出知情判断。

上深受范泰尔影响。然而他却认为《普遍恩典》“无疑是范泰尔最糟糕的著作，也是他最令人困惑的作品之一——考虑到这个主题本应相对简单”。³⁶ 诺斯认为这种混乱部分源于本书第二章所指出的行文风格问题：该书“充斥着无关材料”，³⁷ 尤其是对认识论等哲学议题的过度纠缠，使范泰尔偏离了诺斯眼中的核心问题——末世论。³⁸

诺斯直接否定了卡拉马祖大会的第一要点，即上帝向弃民彰显“恩宠”。他坚信上帝在历史中始终以完全的恨恶对待他们，“毫无妥协亦无转动的影儿”。³⁹ 如何解释与此相悖的经文？“这些无一例外都是指上帝赐给未重生者的恩赐，并不意味着祂的恩宠”。⁴⁰ 上帝赐予他们的是“恩惠”(favors) 而非“恩宠”(favor)。上帝为何施恩于所恨之人？这些恩惠不过是上帝赐给自己子民的恩典满溢出来的余泽，正如“从主人桌上掉下来给狗吃的碎渣”。⁴¹ 然而上帝允许这种满溢别有深意：“祂给那些反叛者足够的绳子，让他们自取永恒的绞刑”。⁴²

从这个意义上说，连撒但也领受普遍恩典。这个结论在传统理解中根本不可能。上帝赐予撒但的恩赐与权能，终将招致更严厉的审判，对他而言并不存在“普世福音呼召”。⁴³

关于分化过程，诺斯引用麦子与稗子的比喻强调：得救之人与失丧之人的分离发生在历史终结时，而非历史进程中。⁴⁴ 他论证道，历史进程是后千禧年式的，而非如范泰尔所假定的无千禧年式。因此，教会将在历史中取得最终胜利，而非节节败退——尽管这种进展并非“直线式”。⁴⁴ 诺斯指责范泰尔存在隐含矛盾：作为无千禧年论者，他相信恶人将在历史进程中得胜；但若普遍恩典的恩赐正逐渐收回，恶人又如何能得胜？⁴⁵

36、《主权与普遍恩典》第 9 页。

37、同上，第 14 页。

38、同上，第 15 页。

39、同上，第 18 页。

40、同上，第 20 页。

41、同上，第 6 页，引述詹姆斯·乔丹。

42、同上，第 29 页。

43、同上，第 34-46 页。

44、同上，第 100-103 页。

45、同上，第 85-87 页。

诺斯认为范泰尔的讨论过分聚焦认识论，而最关键的问题实属伦理范畴。上帝虽赐给非信徒知识，但他们伦理上没有能力善用这些恩赐。正因如此，他们不仅将在最终审判中败亡，在历史进程中亦必失败。⁴⁶

更具深意的是，诺斯指出，随着福音遍传大地，上帝的律法将统管社会，为信徒与非信徒带来共同福祉。非信徒虽无法善用这些福祉，最终必在短暂的末后反叛期后败亡，但他们确实暂时享受了这些福分。事实上，随着福音的推进，这些福分反将不断加增。因此诺斯认为，普遍恩典并非“先前恩典”，而是“未来恩典”。⁴⁷

诺斯的分析颇有价值，他提出了若干新问题：必须解释上帝赋予非信徒的能力——他们正是借此在历史中成就罪恶目的。诺斯集中探讨了这一问题，而范泰尔却基本忽略了这点。诺斯还提出重要见解：赐予弃民的诸多恩惠，实为义人所蒙福分“满溢出来的余泽”。

然而在我看来，诺斯对“恩宠”的讨论——如同许多其他论述一样——因该词的含糊性而存在混淆。“恩宠”既可指仁慈的倾向，亦可表示支持（如“我支持共和党候选人”）。上帝从不以第二种意义“恩宠”恶人——即支持其目的或渴望他们达成目标。但上帝确实对所有受造物怀有仁慈倾向，这明确体现在诗篇 145:9 与马太福音 5:43-48 中。这些经文不仅指向上帝的恩赐，更揭示了恩赐背后上帝的倾向。如前所述，上帝确实真诚渴望恶人得救。我认为卡拉马祖大会第一要点中的“恩宠”，应理解为“仁慈倾向”而非“支持”——这也正是范泰尔所认可的立场。诺斯并未提供任何拒绝的理由。

关于“先前”与“后来”的争议，这里似乎又存在术语混淆。范泰尔与诺斯实际在回应不同的问题：范泰尔追问的是，上帝为何愿将美善赐给那些本只配地狱的弃民？他的答案是——神在亚当里爱全人类，且承认他们渐进的败坏尚未达至终局。而诺斯探讨的则是：弃民如何获得他们所拥有的恩赐？其结论是这些恩赐源于教会所蒙福分满溢出来的余泽。但这两个概念在逻辑上并不相斥，二者完全可能同时成立：上帝的动机确如范泰尔所述，而

46、同上，第 103-111 页。

47、同上，第 98 页。

恩赐临到弃民的方式亦如诺斯所言。至于后千禧年主义与教会在历史中的得胜，本文不作定论，该议题值得进一步研究！不过我赞同诺斯的观点：从堕落到最后审判的历史进程，绝非直线式的演进。⁴⁸

许多其他学者也批评过《普遍恩典》。詹姆斯·奥利弗·巴斯威尔和弗洛伊德·汉密尔顿的反对意见在《基督教认识论》中已有讨论。范泰尔在《信仰的辩护》第一版中对基督教改革宗作家们的许多批评作出了回应。不过，接下来我们必须转向其他主题。

48、既然你问起，我的观点是：正如无千禧年派所教导的，从基督复活到再临的这段时期，是基督徒在逼迫与贫穷中受苦的时期；但同时，也如后千禧年派所主张的，这时期中殉道者的血成为教会的种子，使教会无论在人数还是社会影响力上都在历史中不断增长。圣经与历史都支持对今世的双重认知。前千禧年论是否有其道理？当然，今世或许最主要的意义，就是等候耶稣。而最后的审判，或许真要历经千年之久。

第十七章、理性主义与非理性主义

我们已探讨了范泰尔关于信徒与非信徒之间的“对立”，以及他如何通过普遍恩典教义对这一观点进行限定。我的批判可概括如下：(1) 范泰尔时常夸大这种对立在认识论层面的影响，超出了其普遍恩典教义所能保证的范围；(2) 他的普遍恩典教义虽具洞见，但(a) 在向“普遍群体”传递福音呼召的概念上弱化了历史焦点，(b) 包含了一种不合圣经的、过于僵化的“逐渐分化”概念（即认为选民与非选民在历史进程中必然日益分化）。此外，我认为范泰尔高估了非信徒对基督教见证反应的可预测性——无论是普遍恩典还是特殊恩典中的上帝主权，都使得我们实际把握非信徒具体反应的工作比范泰尔设想的更为困难。

尽管如此，对非信徒的思维模式进行某种大致概括仍具价值。更准确地说，我们可以追问：若彻底拒绝信仰，其认识论将呈现何种形态？（当然，非信徒在其不信中无法完全一致。）对自主性的追求是否必然导向某些特定的思想信念？这些信念是否在非基督教思想史中占据主导地位？

范泰尔认为对非基督教思想进行总体定性是可能的。这看似不切实际——毕竟非基督教思想形态如此多样：理性主义者、非理性主义者、神秘主义者、宗教人士、非宗教人士、怀疑论者、教条主义者、思想精深者与浅薄者、一元论者与多元论者、泛神论者与自然神论者等等不一而足。在非基督教思想史上，曾涌现出大量哲学、宗教、科学、政治、经济等领域的思想体系与非体系。

但圣经确实为范泰尔的尝试提供了依据：尽管存在多样性，非信徒至少在一点上同气连枝——他们都试图压制上帝启示的真理（罗 1:18-32）。换言之，他们不信上合而为一，都在意识层面的某处持守与圣经相悖的信念。

因此，要界定非基督教思想的总体结构，只需确定哪些信念与基督教世界观直接对立即可。其中最核心的，莫过于否认圣经中的上帝是万有的最高统治者、人类思想与生活的至高权威。正如范泰尔所言：“问题的核心在于：人类因亚当的堕落废除了造物主的律法，从此自立为王。除自己以外，他不愿顺服任何权威……他追求绝对的自主……使自己成为一

切断言的终极参照点。”¹非信徒将自己树立为“判断是非真伪的终极标准”。²但需注意，范泰尔随即用普遍恩典教义加以限定：上帝会抑制非信徒的意图，使其“无法将这一原则贯彻到底”，因此非信徒“仍能发现许多真理。”³

范泰尔认为，否认圣经中的上帝，就等于主张宇宙终极而言是无意义的——不过是偶然的产物，或“纯粹的偶然”(pure contingency)。即便承认上帝存在，世界对上帝而言也如对人类一样充满奥秘。人类堕落时，夏娃和亚当质疑上帝是否真知道分别善恶树的真相：

当时无人尝过这棵树的果子，没有通过归纳法收集的记录能表明食用此树果子会引向罪恶。亚当引入的正是这种“归纳法”——假定在纯粹可能性中包含着终极奥秘。这是彻头彻尾的非理性主义，实质上等于否认神表明自我的能力，宣称无论是神是人，都无法真正认识自己的本质与身份。在偶然性的汪洋中，如何能有任何终极或绝对的区分与取舍？⁴

因此，非基督教思想的总体结构必然包含一种终极的非理性主义认识论，与之对应的则是一种将实在(reality)约化为“偶然”的形而上学。

“但人类堕落的故事还有另一面”，范泰尔继续论述道：

人怎能确信自己可以无视上帝的命令而不受惩罚？他凭什么认定上帝并不知晓食用禁果的后果？若要为这种行为寻找表面合理性，就必须假设人类自身确信上帝所警告的灾祸不会发生。撒旦告诉人类：结局将与上帝的预言截然相反。他说上帝其实心知肚明。撒旦暗示上帝同样清楚——人若吃下那果子，就会如神一般知晓善恶。撒旦实际上宣称：实在被彻底照亮了——无论对“受造物”还是对“造物主”而言。因此人类无需仰赖造物主的权威宣告，凭借独立观察与本质直观(Wesensschau)就能发现时间进程中的奥秘。通过心中的理性法则，人同样能像神那样确定存在的法则……

人类就这样在拒绝上帝盟约要求的同时，既成为非理性主义者又成为理性主义者。二者除形式上的对立外实则相互蕴含。人必须兼具双重身份，才能成就其中任一身份。⁵

1、《基督教认识论》第 42 页。

2、同上，第 47 页。

3、同上，第 43-44 页。

4、同上，第 48 页。

5、同上，第 48-49 页。范泰尔在《信仰的辩护》第二版第 123-128 页对同一议题的论述，可作为其《基督教认识论》中相关讨论的重要补充。

读者不妨将上述讨论与第五章关于三位一体教义内涵的探讨相互参照。我在该章曾提及范泰尔的见解：三位一体解决了“一与多的问题”，即共相与殊相的关系问题。范泰尔指出，因为统一性与多样性在上帝那里具有同等的终极性，因此在受造界中也具有同等的终极性。不存在某种未被概念思维诠释的“终极质料”、“纯粹特殊性”或“孤存事实”，也不存在脱离具体应用的“纯粹概念”。非基督教思想因缺失对圣经上帝的信仰，转而寻求其他绝对者——或在纯粹抽象概念中，或在纯粹抽象的特殊性中，或二者兼求。若将两处论述联系起来，可以说范泰尔认为：追求绝对抽象概念体现理性主义冲动，追求完全未被诠释的孤存事实则体现非理性主义冲动。

范泰尔以此框架分析非基督教思想史（尤其是西方哲学）：“古代哲学中理性主义倾向似乎占据主导；近现代则多由非理性主义倾向掌控。但二者始终相互依存。”⁶ 在古希腊哲学中，我们可以看到像智者派这样主要持非理性主义立场的思想家；然而他们坚持“人是万物的尺度”这一主张，又显露出其理性主义的一面。柏拉图曾揭示他们的怀疑论本身正是以普遍真理自居的教条式断言。巴门尼德等思想家试图用“不受时间影响的逻辑”（timeless logic）来解释万物，却不得不借助神话来解释与其理性主义世界观矛盾的“幻象”。非理性主义的智者派同时是理性主义者，理性主义的巴门尼德同时是非理性主义者。

柏拉图则明确将二者熔于一炉：他对理念世界的认知是理性主义，对感官世界的认知则为非理性主义，其困难在于如何调和两个世界。在我看来，范泰尔对柏拉图在两种倾向间的摇摆提供了鞭辟入里的分析。⁷

同样的批判也适用于亚里士多德。对他而言，形式与质料并不像柏拉图认为的那样分属两个世界，而是现存世界中互补的两个方面。但和柏拉图一样，亚里士多德也将形式与质料对立起来理解：视其为纯粹的普遍性与纯粹的特殊性。因此，二者的关系正如柏拉图的两个世界那样难以调和。

6、《基督教认识论》第 50 页。

7、《基督教认识论概览》第 24-43 页。

中世纪神学家兼哲学家托马斯·阿奎那的思想曾长期被罗马天主教会奉为官方学说，其认识论部分借鉴了新柏拉图主义与亚里士多德哲学。范泰尔认为，这种妥协正是罗马天主教传统诸多教义与护教谬误的根源。⁸

范泰尔指出，在近代哲学中，笛卡尔、斯宾诺莎与莱布尼茨强调理性主义，但其根基却是非理性主义的；而洛克、贝克莱与休谟则恰恰相反。康德则像柏拉图一样试图构建兼顾二者的哲学体系。为此他划分了两个领域：“本体界”（人类无法认知）与“现象界”（自主理性至高无上）。换言之，康德对本体界持非理性主义立场，对现象界持理性主义立场。这种调和尝试使他比前人更明确也更一致地主张人类自主性——人类心智成为提供现象界结构的范畴之源。⁹ 在康德哲学中，范泰尔找到了解读所有近现代哲学的密钥。¹⁰ 现代神学（无论是自由主义还是新正统主义）本质上都沿袭了康德哲学：巴特所说的“Geschichte”（历史）正是康德的“本体界”。¹¹

在后续章节中，我们将更细致地考察范泰尔对诸位思想家的批判。此处旨在提纲挈领地呈现其总体进路。在我看来，范泰尔以理性主义与非理性主义为框架对非基督教思想史的分析（连同其神学依据的阐释），堪称其最卓越的学术成就之一。这一分析既根植于圣经真理——准确阐述了基督教世界观及其如何被非信徒所否定，又通过对世俗文本的分析获得印证，更为基督徒理解思想运动的结构与动力机制提供了深刻洞见。¹² 这种洞见对于诠释工作与护教工作都具有不可估量的重要意义。

8、范泰尔在其著作中频繁论及罗马天主教及其传统经院哲学体系，具体分析可参阅本书第 19 章与第 25 章的相关论述。

9、同上，第 103-115 页。

10、范泰尔对黑格尔、布拉德雷、鲍桑葵、普林格尔-帕蒂森等哲学家的唯心主义体系进行了详尽探讨（这源于他在该领域的博士研究），详参《基督教与唯心主义》及《基督教认识论概览》第 114-182 页。然而他显然认为：相比唯心主义，康德思想才是更具决定性的思想转折点。他指出唯心主义与实用主义“二者皆是对康德创造性理论的详细阐述——该理论将时间范畴确立为诠释的终极标准”（《基督教认识论概览》第 114 页），并强调唯心主义“建立在相同的康德式预设之上”（《基督教认识论概览》序言第 8 页）。

11、参《新现代主义》、《基督教与巴特主义》以及《恩典的得胜》。

12、这些思想成果可有效运用于哲学之外的诸多学科领域。例如鲁索斯·拉什杜尼（Rousas Rushdoony）在《耶路撒冷与雅典》第 339-348 页对政治学的探讨，以及加里·诺斯主编《基督教学术根基》中关于数学、教育学、心理学、历史学、经济学等领域的系列论文，皆为其应用范例。

范泰尔的分析为理解思想史的迂回曲折提供了绝佳视角。每隔数年，总有人宣称当代思想已与过去彻底决裂。最新的宣称便是“后现代主义”——据称约三十年前，我们的文化已摒弃启蒙运动的理性主义预设，认识到“线性、科学、客观”的思维很大程度上是偏见的表达。因此，当今后现代思想否定一切传统确定性，向东方宗教、神秘主义等非西方非线性思想敞开怀抱。它通过“解构”语言揭示其本质功用——不是理性交流的媒介，而是社会权力操控与压迫的工具。

当舆论塑造者宣称思想气候发生剧变时，基督徒常困惑如何应对这种新挑战。福音派领袖主张需要全新的策略，呼吁信徒通过研读新文献、观看新戏剧、聆听新音乐等方式预备对话。

范泰尔始终主张基督徒（至少护教士）应当充分了解思想文化动态，但他也安慰我们不必惊慌。倘若范泰尔仍在世，他定会指出我们这个时代的“新思潮”，其实与自伊甸园以来一脉相承的思想传统并无根本差异，本质上仍是理性主义与非理性主义。最新思潮与古希腊智者、近代理性主义者及经验主义者、康德、黑格尔等人的主张并无二致。所谓后现代主义若真有新意，不过是理性主义冲动向非理性主义冲动的转向。其对“线性客观性”的拒斥，我们早在古希腊智者派、休谟对客观性的批判、康德对形而上学的批判、黑格尔通过否定与综合达至真理的尝试中屡见不鲜。

就此而言，范泰尔对哲学史的剖析比其学生弗朗西斯·薛华更精准也更深刻（尽管薛华的思想不乏有益洞见，参见第28章）。薛华认为古希腊哲学家相信客观真理，这一信念主导西方哲学直至黑格尔出现——他教导真理与谬误可通过辩证综合达致超逻辑的层面。薛华指出，此后西方文化便“规避理性”，放弃追寻“真确的真理”（true truth）。¹³

相反，范泰尔却发现：古希腊人与现代人同样深陷非理性主义泥潭。智者派宣称“人是万物的尺度”，赫拉克利特主张“万物皆流”，柏拉图构建“意见领域”，亚里士多德提出“原初质料”，诺斯替主义标榜“谬误王国”——在范泰尔看来，这些皆是而非理性主义冲动的经典

13、薛华，《永在之神》（The God Who Is There）。

表述（尽管它们总是与理性主义冲动相互纠缠）。但范泰尔强调，即便古希腊的理性主义也缺乏基督徒应当认同的那种客观性。希腊理性主义建基于人类自主性，因而只能依托空洞概念，而非上帝的丰富启示。

与薛华不同，范泰尔既不赞赏希腊哲学的客观性，也不认为黑格尔哲学标志着向非理性主义的剧烈转向。柏拉图兼具理性主义与非理性主义，黑格尔亦然。二者的差异仅在于细节与历史视角，根本立场实则一脉相承。

因此，范泰尔的思想赋予我们从容面对“文化剧变”的勇气——不必对每个新思潮如临大敌。从根本而言，日光之下并无新事。那些从范泰尔汲取护教智慧的学生，若能真正领悟其精髓，便能在下一波思潮来临时从容应对，而不必从头构建护教体系。

我唯一的补充是：我们应当避免机械套用这种分析框架，以致忽视非基督教思想的多样性，也不该假定非基督教思想的所有内容都能被理性主义-非理性主义的辩证关系彻底解释。一旦掌握这个护教工具，我们可能倾向于将哲学家的每个观点都简单归类为理性主义或非理性主义。但非信徒的某些主张可能具有完全不同的性质。正如范泰尔在较为温和的表述中所指出的，非信徒确实会“不由自主”（in spite of themselves）地发现并承认某些真理。我们不应习惯性否定他们的一切言论，而应当敏锐区分：哪些思想是他们从上帝的启示中领受的，哪些是被用来压制启示的。事实上这里存在某种复杂性：思想家的言论往往同时既反映启示的亮光，又显明对真理的压制。当柏拉图宣称真实世界可以被理性把握时，他既表达了启示的真理（这个世界首先能被上帝理性地认知，继而通过启示让我们得以认识。），又同时表达了他的理性自主（因为其所谓的理性认知过程与圣经的类比思维截然不同）。若仅因柏拉图是非信徒就否定其观点，便犯了“起源谬误”，即根据观点来源而非实质内容进行判断。但同样错误的是，认为这个宣称完全没有体现柏拉图对真理的压制。

正如第十五章所述，范泰尔确实承认非信徒具有真知灼见，尽管他关于“对立”的极端表述和对非基督教思想可预测性的夸大，有时近乎陷入起源谬误。但总体而言，他对非基督教思想的理性主义-非理性主义分析，仍是一个强有力的护教工具。

第四部分、基督教论证

第十八章、传统方法：教父

至此，我们讨论的始终是范泰尔的神学思想，而非其特定的护教学说。我们能够在这领域投入如此多时间——但愿是富有成效的——印证了我二十年前在《神学家范泰尔》一书中对其神学家地位的初步判断。因此，我将本书标题定为“思想分析”而非“护教学分析”。当然，范泰尔的思想特质决定了任何阐释者都必须首先准确把握其神学体系。他的护教学完全植根于其神学立场，事实上他认为自己护教学最核心的独特性，就在于与改革宗神学的一致性。现在我们必须转向他关于护教学的论述：基于已知的认知形而上学与认知伦理学，基督徒应当如何向非基督徒见证基督呢？第 22-23 章将直接探讨这个问题，而本章及随后三章将审视范泰尔对错误方法——他称之为“传统方法”——的批判。

范泰尔通过梳理护教史来阐释传统方法。在他看来，这段历史本身就包含良莠并存的元素，但最终在教会中占据主导的护教方法，实为基督教与非基督教推理原则的妥协产物。

范泰尔认为，这种妥协始于早期教父的思想：

我们在此看到两个事实——实则为一事实的两面：(1)教父们用非基督教的非决定论思想回应针对他们的理性主义与决定论指控；(2)又用非基督教的决定论观念反驳针对他们的非决定论指控。他们将希腊式的决定论观念，与基督教“上帝掌管万有”的教义混为一谈；同时把非基督教主张自由意志或人类自主性的非决定论，等同于基督教关于“人是上帝负有责任的受造物”的教导。¹

请允许我首先阐明我对范泰尔护教史分析的核心论点：(1) 他正确地发现历代护教士神学体系中不合圣经的成分；(2) 他论证了这些护教体系若采用自觉的预设性认识论将更具说服力；(3) 然而，他未能成功证明这些缺陷是如何使得护教士们实际采用的论证变得无效。当然，这些论证可能因其他原因而不可靠，但范泰尔始终未能将 (1) 和 (2) 与具体的护教论证建立有效关联。

1、《基督教认识论》。关于这些问题，亦可参阅《普遍恩典与福音》中对于护教史更为详尽的论述。

革利免，游士丁，雅典纳哥拉斯 (Clement, Justin, Athenagoras)

首先，我们将审视范泰尔对早期教父护教思想的批判。他是这样评价罗马的革利免的：

但当革利免向非信徒传讲基督与复活时，却试图通过表明他们无需接受新的连续性原则来赢得他们——难道基督复活不是显而易见的吗？每年春天我们都见证新季节的复活；难道相信我们将来复活不是很容易吗？你们必定听说过凤凰的传说，它能够反复地从死里复活。²

二世纪的殉道者游士丁则将圣经中的上帝与柏拉图笔下的“无名者”(nameless one)混为一谈，并接受了希腊哲学将自由视为“人的自主”这一观点。他错误地将基督等同于希腊哲学中的“逻各斯”，即存在于世界和人类心智中非位格的理性原则。³与游士丁同时代的雅典纳哥拉斯，则混淆了基督教与非基督教的可能性概念：

在其短篇著作《论复活》中，雅典纳哥拉斯论证说：既然上帝创造了万物，使人从死里复活对他而言应非难事。这个命题本身是正确的。但他没有意识到，根据柏拉图等哲学家的观点，上帝并非万物的创造者。显然他未能认清：当采用对手的哲学框架来论证复活的可能性时，他自己已经背离了基督教立场。⁴

范泰尔对二世纪护教学存在妥协的批评是正确的。特别是游士丁，为了调和圣经与柏拉图的思想，对两者都采取了牵强附会的解释。这些教父也的确采纳了不合圣经的希腊观念，尤其是“无名的上帝”和人类自主。然而，当范泰尔论及更具实践性、较少哲学思辨的护教方式时，其论证就显得不够有力。撇开“凤凰”不谈，革利免宣称受造界的某些现象与复活存在某种相似性，这个观点真的错了吗？诚然，基督复活相较春临大地是独特事件，但两者难道毫无共通之处吗？⁵冬去春来本是挪亚之约的应许（创 8:22），象征着上帝审判的暂缓、死亡被生命更新所取代——春季的来临，岂不正是以这种方式预表复活吗？

进一步而言，按范泰尔的逻辑，革利免实质上是在指控非信徒的不一致：他们可以迷信地接受凤凰涅槃，却武断地拒绝相信耶稣复活的见证。指出这种逻辑缺陷岂不是应当的

2、同上，第 76 页。

3、同上，第 78-49 页。

4、同上，第 79-80 页。

5、没有什么是绝对独特的。绝对的独特性将成为“终极质料”，完全超出任何概念化或描述的范围，因此等同于虚无。甚至上帝的本性也不是独特到无法通过自然和特殊启示真实呈现的程度。另一方面，从某种意义上说，万物都是相对独特的，因为没有事物与其他任何事物完全相同。根据范泰尔的三位一体形而上学，同一性和独特性是相互限界的概念，二者缺一不可。

吗？正如我们将会看到的，范泰尔本人就主张“为了论证的缘故”而暂且采纳非信徒的预设，以揭示这些预设终将导致荒谬的结论。革利免不正是以隐晦的方式践行着同样的论证策略吗？难道必须直言不讳而非含蓄表达方为妥当？或许这就是范泰尔想要表达的观点，但我不知道他会如何论证这一点。当然，要非基督徒相信复活绝非易事——若革利免真认为“很容易”，那确属谬误。⁶ 非信徒凭己力不能达至真理，唯有超自然的重生方能成就。但这“应当”很容易，因为正如范泰尔所言，非基督徒评估证据的方式一经检验就会自我瓦解。只要革利免展示出不信思想的自我毁灭性，他就确实指出了那条本质上容易的通往真理之路。

我毫不怀疑斯多葛道德主义对革利免书信的影响，其对异教德性的推崇程度超出了新约圣经的认可范围。⁷（不过请回想范泰尔本人关于“唯心主义崇高伦理”的论述。⁸）然而，斯多葛主义的影响并不能直接证明革利免的论证逻辑无效。我认为范泰尔常常将“思想渊源”与“论证有效性”混为一谈——这种混淆有时被称为“起源谬误”，即根据某个观点的影响因素来评估其真伪。当然，护教士若受不良思想影响，确实会令人对其著作产生合理怀疑，但不良影响本身并不能否定其论证的有效性。例如，唯心主义哲学无疑影响了范泰尔，但这种影响本身并不能否定他的任何立场。即便范泰尔采纳了某些不合圣经的唯心主义观点，⁹ 个别谬误的存在也不应全盘否定其整个思想体系。

范泰尔对雅典纳哥拉斯的批评更是值得商榷。请注意他承认雅典纳哥拉斯关于复活的论证“本身是正确的”——既然上帝能创造万物，祂当然也能使人复活。那么雅典纳哥拉斯使用这个论证有何不妥？范泰尔的回答是：非基督徒否认这个前提（他们不相信创造论）。然而范泰尔这一论点着实令人费解。岂不正是他本人告诫我们，切莫因非信徒的否认而畏缩？他岂不是敦促我们，无论非信徒接受与否，都当基于基督教预设进行论证吗？

6、范泰尔对这些思想家的诠释是否准确，是另一个值得批判性分析的领域。在这方面我有一些疑问，但并不多。总体而言，范泰尔似乎对这些历史文本有着很好的理解。无论如何，我将暂时搁置这类问题，留给那些在基督教思想史领域比我更专业的学者去探讨。我的疑问更多在于：即便承认范泰尔的转述和诠释大体准确，但他的批评是否公允？

7、《基督教认识论》第 77 页；参《冲突中的基督教》第一卷第 21 页。

8、《基督教有神论伦理学》第 59 页；《信仰的辩护》第二版第 63 页。

9、在我看来，这种情况并未发生。

或许范泰尔想说的是雅典纳哥拉斯的论证缺乏适切的情境化处理——未能有效切合当时知识群体的思想语境。比如，若能像范泰尔那样对希腊形式-质料体系进行内在批判，或许效果更佳。这种假设固然可能成立，但我们无从确知雅典纳哥拉斯是否面向如此专业的受众。从实践层面而言，范泰尔主义确实无法合理反对这一论证：若承认基督教创造论，则接受复活的可能性理应顺理成章。雅典纳哥拉斯的论证还可用于更精妙的用途：正如范泰尔所言，我们可以请非信徒“为了论证的缘故”暂且采纳基督教预设（创造论）进行思考，向其证明在此预设下复活教义的逻辑一致性。

无论如何，范泰尔在此似乎并非指责雅典纳哥拉斯策略不当或处境化不足（他向来对这类问题兴趣寥寥），而是指控其存在妥协。他认为雅典纳哥拉斯是“依据对手的哲学体系”论证复活。但究竟如何体现这点？范泰尔既未提供引文也未指明具体依据。从其转述的论证内容来看，恰恰可得出相反结论：雅典纳哥拉斯是基于基督教创造论哲学展开论证。

范泰尔似乎在说：由于雅典纳哥拉斯未能区分基督教与非基督教的可能性观点（疏漏之罪），他实际上已经接受了非基督教观点（过犯之罪），尽管他明确表达了相反的意思。

坦白说，这类批评难以令人信服。它似乎预设护教士必须始终在见证中明确区分基督教与非基督教认识论，否则任何真命题与有效论证都将因缺乏这种区分而沦为无价值的妥协。我认为，这种区分固然常具有重要意义，却未必适用于所有受众与处境。若有人问及复活是否可能，我认为雅典纳哥拉斯的回答方式恰是最佳示范。对许多愿意承认创造论的人——无论是基督徒还是不由自主地“借用基督教资本”的人——这样的回答已然足够。只有当提问者明确否认创造论时，讨论才需转向该议题。但我看不出有必要用基督教与非基督教认识论的哲学区分来回答一个 12 岁孩童的提问。

范泰尔想必会同意：圣经本身对上帝真理的呈现已足够具有预设性，它总是在最根本层面挑战不信。但圣经从未以任何技术性方式区分信徒与非信徒的思想体系，而且它传达信息时往往不会在两者之间做出明确区分。例如基督与撒玛利亚妇人的对话虽未作任何体系区分，却有力地使其知罪并承认祂的弥赛亚身份。

爱任纽与特土良 (Irenaeus and Tertullian)

范泰尔在考察教父思想时,继而论及二世纪后期的爱任纽与特土良——这两位教父的主要论敌是诺斯替主义。他着重分析了二人在神学观点上所受的希腊哲学影响:尽管爱任纽与特土良确实在某些方面——甚至包括认识论领域——朝着更合乎圣经的方向取得了进展(例如爱任纽对圣经正典权威的强调,以及特土良提出的“雅典与耶路撒冷之对立”)。但范泰尔认为他们仍在某些非基督教哲学观念上有所妥协,比如“自主”的自由观、“全然他者”的上帝观及对逻各斯的臆测。

值得注意的是,范泰尔在《冲突中的基督教》中只字未提爱任纽反驳诺斯替主义的具体论证,在《基督教认识论》中也着墨甚少。实际上,爱任纽某些论证极具范泰尔特色:他质问诺斯替主义者,其所援引的哲学家究竟是否认识真理?若没有基督即可获知真理,便不需要基督;若哲学家本不知真理,诺斯替主义者又何以确信其臆测为真?¹⁰这俨然是范泰尔式论证——自主哲学作为认识上帝的根基,存在不可弥补的缺陷。爱任纽实质上是将诺斯替主义者逼入“全知与全然无知”的悖论,即范泰尔所说的理性主义与非理性主义辩证。

类似地,爱任纽批判柏拉图的回忆说:既然柏拉图身处肉体(依其哲学即“处于遗忘状态”),又如何确知遗忘前的知识状态?¹¹范泰尔本可藉此肯定爱任纽已察觉柏拉图的理性主义-非理性主义辩证——柏拉图哲学既摧毁人类知识可能性,又妄称把握绝对真理。但范泰尔的结论却是:爱任纽将基督教视为“非基督徒所持一般有神论基础上的附加内容”。¹²

首先,“一般有神论”的指控似乎并非源自范泰尔所引用的爱任纽的论证。相反,在这些论证中,爱任纽恰恰强调基督教立场与非基督教立场的截然不同。况且,主张一般有神论何以就能否定前文所述的论证,这一点也并不明确。但坚持一种可被基督教“附加”的一般有神论,就必然是错误的吗?

10、《基督教认识论》第 80-81 页。

11、同上,第 81 页。

12、同上。

至于一般有神论，我在第十四章已讨论过范泰尔的准则：我们不能脱离“是怎样的神”来证明“神的存在”。我认为这一区分确有一定道理，但应视作程度问题而非非黑即白的问题——因为我们对神的认识本就存在程度差异，且永远无法穷尽。我们是否被允许论证一般有神论，本质上只是同一问题的不同表述。这两种情形下，核心问题都是：我们的论证必须包含多少圣经中的上帝论？

至于“补充模式”，正如我们所见，范泰尔教导说所有人都藉着自然启示认识真神，而特殊启示则附加补充内容。就此而言，对一般有神论进行补充的模式与范泰尔本人的观点完全吻合。当然他的核心论点是：非信徒压制真理并以代之以谎言；因此希腊有神论是反基督教的，不能作为基督教补充的基础。但我们也注意到范泰尔对“压制说”的限定——他并未声称非信徒的每句话都完全错误。难道柏拉图或其他哲学家就不可能发表过合乎圣经的论述，而被敏锐的护教士用作进一步建立基督教真理的基础吗？若果真如此，在这种情况下，基督徒确实是在对非基督徒观念进行补充。

事实上，我赞同范泰尔的看法：爱任纽等教父确实高估了希腊人的有神论，他们将希腊观念与圣经真理简单等同的做法确实极具误导性。但此刻我所关注的是一个原则性问题：护教士若以“补充非基督徒观念”的方式进行思考，这种做法是否必然错误？在日常实践中，我们实际上经常这么做。当非信徒反对上帝预定万物的教义，认为这有损人类尊严时，我们会通过补充其对预定的理解来回应——他对上帝预定的认识是正确的，但需要进一步了解第二因、人类责任的性质，以及纯偶然宇宙中自由意志的无意义性。当然，这类对话不仅是对非信徒认知的补充，更是对其不信的责备和全面反思的要求。但不可否认，这确实包含着补充性成分，而这种补充往往能产生实效。

诚然，爱任纽确实主张当时教父们普遍接受的逻各斯神学，即认为上帝之子逻各斯是存在于所有人中的神圣理性。¹³ 我同意范泰尔的观点：这种建构并不合乎圣经。虽然范泰尔的批评是正确的，但他并未证明爱任纽的神学错误会使其反驳诺斯替主义的论证失效。

13、同上，第 82 页。

范泰尔对特土良的批评如出一辙。尽管特土良强调雅典与耶路撒冷的根本对立，却仍认为异教徒对上帝及其律法的认知与基督徒相似。范泰尔如此评述：

特土良护教学的根本缺陷在于，他未能意识到异教徒所认可的“真理”，实则是他们用以压制关于自身和世界之真理的工具。特土良主要试图将基督教思想与异教思想相联系；在他看来，异教与基督教存在重大差异，但这种差异只是程度差异 (gradation)，而非鲜明对比 (contrast)。”¹⁴

诚然，厨房水槽与太平洋之间既存在程度差异，也存在鲜明对比——程度差异与鲜明对比并非总是非此即彼的关系。但更关键的是，范泰尔此处的论证似乎预设了其关于“对立”的极端表述，即必须全盘否定非信徒的所有观点。否则，正如我们讨论爱任纽时所设想的，护教士完全可以选取非信徒的某些论述，通过补充完善来呈现福音。

事实上，范泰尔针对非信徒提出的论证往往可被解读为补充性论证。例如，他曾一度赞赏世俗界对儿童心理学日益增长的研究兴趣，并肯定他们逐渐认识到儿童并非缩微的成人，而是具有独特的心理特征。范泰尔随即指出，这些洞见本可“为基督教有神论服务”。¹⁵ 现代心理学对潜意识的研究也同样值得关注，甚至这种研究取向也“包含合理成分”。¹⁶ 当然，他接着便揭示心理学家如何利用这些洞见来压制真理——他们主张支配人类心理的是非位格的发展模式，而非圣经所启示的上帝。但从广义而言，范泰尔显然运用了补充性论证：世俗心理学家虽获得某些洞见，却因缺乏对上帝的认识而无法正确运用这些洞见。

或许范泰尔真正要强调的是：仅靠补充性论证远远不够——补充性论证本身也需要被补充！我们不仅要补充非信徒的知识，更要区分他们的预设与我们的不同，并在最根本的层面上攻击这些预设。这意味着教父们不仅犯有神学谬误，更存在疏漏之罪。我赞同范泰尔的判断：倘若早期护教士能更系统地进行这种预设性推理，他们的见证必将更有力度。但这并非指他们全然未作此类尝试——爱任纽反驳诺斯替主义的论证，以及特土良将雅典与耶路撒冷对立的论述，都是在根本层面撼动非信徒的预设。不过必须承认，爱任纽与特土良终究不是范泰尔，他们未能构建出一套彻底且独具基督教特色的认识论。

14、同上，第 89 页。

15、《基督教有神论证据》第 114 页。

16、同上，第 116 页。

范泰尔所构建的这套认识论固然极其重要。但正如我先前所言，并非所有护教情境都需要明确讨论认识论的对立性——这取决于对话的性质、求问者的认知水平、具体问题的指向等诸多因素。

鉴于对手的思辨能力及其所提问题的性质，爱任纽与特土良若能采用更贴近范泰尔式的论证方式，效果或许更佳。当然，他们的神学本应更符合圣经教导；但除此之外，他们的护教方法论也本应更具预设性。然而，将基督教真理作为求问者既有观念的补充来呈现并无不妥，也并非每次护教交锋都必须直指认识论预设与对立。这些教父在护教方法上的问题，本质上在于其论证缺乏适切的情境化处理——换言之，他们未能针对诺斯替主义受众的特殊性作出有效回应。

在我看来，范泰尔常将护教实践的问题与护教理论的问题混为一谈，却鲜少具体探讨前者。倘若他深入实践考量，或许会承认护教见证在实际操作中需要比他在此类语境下所表现的更大的灵活性。

总而言之，范泰尔正确指出了早期教父神学中不合圣经的成分，并批评他们未能有效应对当时的不信思想。¹⁷但他在提出这些合理批评时，却援引了一些值得商榷的原则——这些原则预设了一种极端的对立观。在某些论述中，他似乎坚持认为针对非信徒预设的攻击必须是直言不讳而非含蓄表达。这种要求既失之偏颇，也违背了范泰尔自身预设性方法论的整体精神。

奥古斯丁

我将略过范泰尔对亚历山大教父革利免和俄利根的讨论。这两位几乎未能觉察基督教与非基督教认知原则之间的对立关系，我认同范泰尔对其护教贡献的负面评价。

然而，主后四至五世纪的伟大基督教思想家奥古斯丁（354-430 年）则另当别论。在范泰尔与我看来，奥古斯丁在理解三位一体、靠恩得救及上帝主权拣选等圣经教义方面取得了重大突破。范泰尔也正确地指出，奥古斯丁在《上帝之城》一书中就我们与上帝的关

17、毫无疑问，正如范泰尔所言，第二个问题正是由第一个问题所引发的。

系提出了一种更彻底的位格主义，并展现了一种“对立的”历史观。¹⁸

但奥古斯丁思想中某些要素并不合乎圣经——他将恶的根源归结为人类意志中“存在的薄弱性”(slenderness of being)，并对教会等级制度的权威持有特定理解。¹⁹

不过我们关注的重点在于认识论与护教学领域。在这些方面，他最具影响力的著作都完成于早期——当时他仍多少受新柏拉图主义影响。范泰尔在这些著作中发现了理性主义与非理性主义的成分：

奥古斯丁早期著作在捍卫有神论时基本持理性主义立场，而在为基督教辩护时则主要采取非理性主义进路……这种倾向虽贯穿其有神论与基督教论证全程，但其中已隐约显现出更符合其最终神学体系的优质推理方式。不过当时他成熟的神学体系尚未形成，自然难以立即构建出真正的护教方法论。²⁰

范泰尔在奥古斯丁对有神论的辩护中发现了理性主义：“奥古斯丁似乎认为真正的有神论存在于希腊思想中，且可以借用哲学家们构建的论证来捍卫有神论。”²¹与爱任纽相似，奥古斯丁所辩护的是一种“纯粹有神论”(bare theism)，²²他认为这是基督徒与希腊哲学家共同持有的观点。范泰尔所讨论的奥古斯丁有神论论证，正是基于真理不灭的论证：“若真理消亡，则‘真理消亡’这一命题本身仍为真，故真理依然存在。”²³作为一切知识准则²⁴的终极真理，必然具有永远不灭的特性。而永恒真理必栖居于永恒心灵之中，故上帝存在。

这一论证本质上承袭自柏拉图主义，我认为若未经充分阐释，基督教护教士不宜直接采用。柏拉图主张真理永恒存在，但将其视为抽象的形式。奥古斯丁却运用相同论证来证明位格上帝的存在。但是否如范泰尔所言，奥古斯丁此举全然谬误？需再次强调，仅以“源自柏拉图”来驳斥奥古斯丁论证显然不足为据。正如我们所见，范泰尔本人也未曾断言柏拉图思想全盘皆谬。若仅因论证的柏拉图渊源就否定其有效性，实为典型的“起源谬误”。

18、《基督教认识论》第 135-142 页。

19、同上，第 132-135 页。

20、同上，第 118-119 页。

21、同上，第 119 页。

22、第 120 页。

23、同上，第 123 页。

24、同上，第 120 页。

问题的核心在于：基于圣经预设，奥古斯丁的论证是否成立？或者说，这一论证是否必然以柏拉图式的真理观（即将真理视为抽象形式）为预设？首先，真理必然永远存在这一前提确实符合圣经教导。在基督教世界观中，真理绝无消亡可能——倘若真理湮灭，导致的将是混沌、非理性或虚无，而非上帝所创造的秩序世界。正如柏拉图所言，宣称“真理不存在”这一命题为真理实乃自相矛盾。

那么，在基督教预设下，真理的不灭性是否必然推导出上帝存在？答案无疑是肯定的。正如范泰尔所强调的，若没有上帝，任何可理解的谓述都将失去根基。

毫无疑问，奥古斯丁确实存在对柏拉图认识论批判不足的缺陷，也未能更鲜明地将圣经观点与柏拉图主义对立起来。但这些缺陷是否就使得他实际提出的论证无效呢？我认为，对奥古斯丁最严厉的批评顶多是指出：他的论证方式可能误导读者高估基督教与柏拉图主义之间的共同基础。但我认为，我们不能因他使用了这个论证而苛责他。

范泰尔在奥古斯丁的观点中发现了非理性主义——他认为符号与语言若不能传递人心中固有的真理，便无法传达真理²⁵。当然，正如范泰尔指出的，柏拉图“一切知识皆固有”的学说也可被视为理性主义的证据。无论如何，在范泰尔看来，奥古斯丁为了强调固有知识的理性主义，而对感官经验与人际交流持怀疑态度。²⁶因此范泰尔说：“正是这种柏拉图式先验论所蕴含的理智主义，需要以‘孤存事实’作为其对应物”。²⁷但范泰尔指出，若将此观点贯彻到底，就必然导致对历史真理的否定——历史事件除了唤醒我们已知的真理外毫无意义，这显然有悖圣经教导。

这种对感官经验与语言的怀疑主义，还导致人们必须从权威处获取宗教知识。由于人类认知的有限性，我们必须向知晓真理之人求教。而寻找权威专家的范围应当限定在基督教会内，因为“基督徒的数量超过犹太教徒与偶像崇拜者的总和。”²⁸在基督徒群体中，又应

25、同上，第 125-127 页。

26、读者或许已注意到奥古斯丁的这些观点与戈登·克拉克的主张存在某种契合。我推测，奥古斯丁思想与克拉克学说的相似性，可能在一定程度上影响了范泰尔对奥古斯丁的批判态度（参见第八章）。

27、同上，第 127 页。

当求助于大公教会的教师，因为他们被公认为最具权威。范泰尔正确地指出，奥古斯丁这种权威观更接近罗马天主教而非新教立场。

在这些问题上我更认同范泰尔。圣经表明，救恩福音的知识是好消息，是藉着圣道与圣灵获得的，而非源自固有知识。奥古斯丁关于“在信徒最多的宗教中寻找最负盛名的教师”的论证实属荒谬。若依此逻辑，当今我们就该指引求问者去寻求世俗主义权威了。但圣经从未保证多数即真理，事实恰恰相反。显然，奥古斯丁的认识论在这些领域确有缺陷。

但我不明白这些缺陷与护教方法有何必然关联。很难想象奥古斯丁会仅凭“查考你固有知识”或“去问本地神父”来回应求问者。正如我们所见，他总是呈现论证，也必定会建议神父们呈现论证而非空谈教条。其著作显示，这些论证涵盖哲学、历史、圣经、逻辑等多重维度。要评判奥古斯丁的实际护教工作，就应当评估这些具体论证，而不仅仅是认识论。我们不能简单断言认识论的错误必然导致错误论证——因为这种断言实际上预设了：每位护教士的认识论理论与其所采用的论证方法之间完全一致；同时也隐含了另一个预设：每一个认识论错误在逻辑上必然催生错误论证。这两个预设都不成立。因此，我们必须相对独立地分别评估认识论体系与护教论证。

无论如何，范泰尔的论述并未证明奥古斯丁的认识论错误玷污了他的实际护教工作。在讨论奥古斯丁的“理性主义”时，范泰尔引用了一个他认为被这种理性主义所破坏的论证——而我已经给出了反驳该评估的理由。至于奥古斯丁的“非理性主义”，范泰尔根本没有举出任何因此类认识论错误而失效的重要论证（我认为诉诸人数优势与天主教权威根本算不上严肃论证）。因此，我无法认同范泰尔关于奥古斯丁早期采用错误护教方法的主张。

我的结论是：尽管教父们确实存在某些重大神学错误，但范泰尔未能证明他们采用了某种基督徒必须全盘否定的护教方法。事实上，他们的许多具体论证——无论受到多少异教思想影响——都与基督教预设相当吻合。不过范泰尔正确地指出：倘若教父们能更明确地指出基督教与非基督教思想的根本差异，本可以为基督教信仰构建更有力的论证体系。

28、同上，第 133 页。

第十九章、传统方法：托马斯·阿奎那

在前一章中，我们开始考察范泰尔对传统护教方法的论述——他正是针对这些传统方法发展出了自己的替代方案。总体而言，范泰尔对教父们的批判在于：他们的神学错误导致其护教方法与论证失效。虽然我认同范泰尔的神学评估，但他并未能说服我相信这些神学错误总体上否定了教父们的护教逻辑。他至多只是揭示了传统护教工作中一个重大的疏漏：未能明确且系统地批判非基督教思想的基本认识论预设。

这一疏漏固然严重，但并不能全盘否定他们的护教努力。尽管教父们没有明确并系统地攻击非信徒的预设，但他们已经隐晦地以非系统性的方式这样做了。他们的许多具体论证充满洞见，仍值得我们借鉴。

但我们必须继续跟随范泰尔对护教史的关键性分析，因我们尚未论及该历史中最具影响力的人物。范泰尔常将传统护教方法称为“阿奎那-巴特勒进路”，因此我们需特别关注他对托马斯·阿奎那（1225-1274）和约瑟夫·巴特勒（1692-1752）的论述。本章将聚焦前者。托马斯·阿奎那作为才华横溢的道明会神学家，在短暂一生中撰写了大量高度专业化、思想深邃而文风稠密的神学论著，其著作足以摆满数个书架。他被罗马天主教会封圣，其哲学被确立为罗马天主教的官方哲学。时至今日，他的观点仍在天主教与新教领域保持着巨大影响力。

与其他中世纪神学家一样，阿奎那深受新柏拉图主义影响（尤其是伪狄奥尼修斯的著作）。但与前人不同的是，他对亚里士多德哲学进行了全面运用。阿奎那时期新出现的亚里士多德著作译本给教会带来了严峻挑战，因为这位古希腊哲学家否定了圣经所述的时空创造论、上帝对世界的认知与慈爱等核心教义。阿奎那认为不应简单摒弃亚里士多德思想或禁止其研究，相反，其哲学能为基督教哲学与神学体系的发展提供重要助益。

范泰尔对阿奎那神学中的新柏拉图主义与亚里士多德主义元素均提出批判。新柏拉图主义主张存在从顶端上帝延伸至底端物质世界的“存在之链”，其间万物构成一个连续体。就此而言，新柏拉图主义与诺斯替主义在形式上存在诸多相似之处，尽管二者在精神气质

上大相径庭。新柏拉图主义在宣称万有皆为上帝“流溢”时体现泛神论倾向，却又在坚持上帝相对于其流溢物乃“全然他者”时带有自然神论色彩。范泰尔将这种泛神论与自然神论之间的张力，等同于理性主义与非理性主义的辩证关系：上帝与其流溢物的合一本质上是一种理性主义——将人类心智与上帝心智等同；而上帝与世界的割裂则暗含非理性主义——有限心智对上帝全然无知，根本无力认识上帝。¹

亚里士多德的上帝是宇宙的“第一推动者”，却非圣经意义上的造物主。对亚里士多德而言，世界永恒存在，没有时间上的开端。然而每个因果序列，无论何时，都以上帝为开端。

这位上帝是纯粹形式——宇宙中唯一脱离质料的存在。因为祂是纯粹形式，所以不能与我们世界的物质对象互动：既不认知也不眷顾世间万物。万物运动源于对他的渴慕，但他对此毫无觉察。他的思想仅指向自身，更确切地说仅指向自身的思想——“思想自身的思想”(thought thinking itself)。范泰尔指出，亚里士多德通过哲学推演（而非启示）得出的“纯粹思想”（作为万有终极因）具有理性主义特质，但这位对物质世界全然无知的上帝，最终将世界归结为无结构、未定型的混沌状态，又暴露出亚里士多德的非理性主义。²在范泰尔的分析中，亚里士多德上帝的“纯粹思想”仅是“空洞的共相”，除自身外毫无实质内容；而其“原初质料”则被范泰尔视为“孤存事实”的典型例证。

范泰尔承认阿奎那既非纯粹的新柏拉图主义者，亦非纯粹的亚里士多德主义者。事实上，阿奎那的诸多思想都深受圣经统管。但范泰尔认为，阿奎那的神学与护教学因其对非基督教哲学的妥协而存在致命缺陷。本章我们将重点探讨范泰尔对阿奎那上帝存在论证的批判，第二十五章则会更广泛地讨论经院哲学对基督教与希腊哲学的综合。

阿奎那“通过自然理性...开始了对上帝的认知”。³所谓“自然理性”，即不借助神圣启示的理性——对阿奎那而言，这实质上等同于希腊哲学家（尤其是亚里士多德）的推理方式。范泰尔指出这种进路存在缺陷：

1、范泰尔对此问题最详尽的论述见于《冲突中的基督教》第二卷第一章、第二章（第 1-15 页）。

2、同上。

3、《基督教认识论》第 169 页。

托马斯自以为有权由果索因，却未先厘清基督徒的“原因”与非基督徒的“原因”在含义上的差异。正是这一不加批判的假设，败坏了他提出的所有关于上帝存在的论证，事实上也败坏了他处理哲学和神学中所有其他问题的进路。⁴

亚里士多德的“原因”与基督徒的“原因”有何不同？范泰尔指出：“对亚里士多德而言，‘原因’概念并非指生产制造，而是一种解释原则。”⁵ 因此，对亚里士多德而言，上帝是“第一推动者”这一事实并不意味着祂创造了世界，这位上帝也不具有位格与自我意识——“他”实质是与“纯粹偶然”对应的抽象原则，绝非圣经所启示那位自含自证的上帝。范泰尔进而强调：当阿奎那试图通过“第一因”与“第一推动者”论证上帝存在时，即便论证成立，所证明的也绝非圣经中的上帝。范泰尔继续说道：

这并不是说作为基督教神学家的托马斯在某种意义上不持有基督教教义。而是说他所构建的自然神学与罗马天主教官方文献中的自然神学相吻合，因此本质上与新教的思想相抵触。⁶

著名天主教学者、阿奎那学说的重要捍卫者艾蒂安·吉尔松，对希腊哲学与基督教的关系提出了截然不同的观点：

就我而言，古典时期希腊思想家奠定的基本原则与基督教思想家从中得出的结论之间并不存在矛盾……中世纪思想之所以能将希腊哲学推向至臻之境，既因希腊思想本具真理性，更因基督教思想凭其特质具有使之更趋完善的能力。⁷

在吉尔松看来，基督教与希腊哲学的基本关系是补充与修正：基督教通过赋予更深洞见使希腊思想更趋完善。虽然基督徒必须否定某些希腊观点（如亚里士多德的世界永恒论），但希腊思想中仍存在值得继承发展的真理要素。

只要我们承认亚里士多德学说兼具真理与谬误，“补充修正说”便具有合理性——用基督教真理补充亚里士多德的真理，并修正其谬误。前文已指出范泰尔反对这种“补充说”的表述。但我不认为他能完全拒绝这种表述，除非他愿意宣称亚里士多德的哲学在每一点上都是完全错误的。但这将是一种极端对立的观点，⁸ 尽管这与范泰尔的一些修辞相吻合，却与

4、同上，第 173 页。

5、同上，第 175 页。

6、同上，第 175 页。

7、吉尔松，《中世纪哲学精神》第 81-82 页。范泰尔在《冲突中的基督教》（卷二第二章）中对吉尔松进行了详细探讨。

他更谨慎且更合乎圣经的精确表述相矛盾。

由此可见，范泰尔与吉尔松的差异本质上是程度问题。然而，就希腊哲学对基督教神学与护教学的价值而言，相较于吉尔松的乐观态度，我更倾向于认同范泰尔的悲观立场。毋庸置疑，亚里士多德的上帝与圣经中的上帝相去甚远。要将亚里士多德的上帝改造成基督教的上帝，任何补充都必须是彻底而根本的。

但本章的核心关切在于护教学方面。因此关键在于：亚里士多德与圣经世界观的巨大差异，是否真如范泰尔所言“败坏了他提出的所有关于上帝存在的论证，甚至也败坏了他处理哲学和神学中所有其他问题的进路”？

即便相对乐观如吉尔松，也不得不承认希腊思想家从未信奉过基督教的上帝，¹⁰且哲学家们远未掌握基督教的独特洞见：“亚里士多德缺乏构想创造论所需的基本原理与起点”。¹¹吉尔松指出，即便是亚里士多德的有神论论证，在被纳入阿奎那体系时，其意义也发生了深刻的变化。¹²

因此，范泰尔认为阿奎那对希腊哲学的委身败坏了其护教论证；吉尔松则主张阿奎那在圣经影响下从根本上改变了亚里士多德的证明。

阿奎那的护教思想最负盛名的当属《神学大全》中简略概括的“五路论证”，其中受亚里士多德影响最显著的是第一论证，即“运动论证”。与亚里士多德如出一辙，阿奎那试图通过“潜在性”与“现实性”这对范畴证明“第一推动者”的存在：运动即从潜在到现实的转变。例如，当某物变热时，它从潜在的热转变为现实的热。如果某物只是潜在的热，它要变成现实的热，就必须通过另一个本身已经是现实热的热源作为原因。因为它不能同时既是潜在的热又是现实的热，所以它不能自己加热自己。它必须被另一个热源加热，而那个热源

8、参第15章。

9、《基督教认识论》第173页。

10、《中世纪哲学精神》第44-48，65，111页。

11、同上，第68-69页。关于吉尔松其他“对立性”论述，参见第74、158、332、357页。

12、同上，第72页。参第76-77页：这个托马斯主义论证……具有其完全独特的含义。

又必须被另一个热源加热，如此类推。这个序列必须有一个起点；否则，“就不会有第一推动者，因而也不会有任何其他推动者”。¹³在我看来，这意味着若无第一推动者，整个运动序列既无法启动，也缺乏充分解释。

我无意探讨该论证是否有效——历来赞成与反驳的论述已汗牛充栋。我唯一的兴趣是：这一论证中是否存在与圣经相悖之处？换言之，阿奎那对亚里士多德哲学的委身，是否如范泰尔所言，在此特定环节“败坏”了其护教论证？

正如先前章节所示，范泰尔确实认为上帝的存在可被证明：“我并非拒绝‘有神论论证’，只是坚持其表述必须不妥协圣经教义”。¹⁴但他同时强调：“加尔文竭力主张，除非以圣经中三位一体上帝的存在和启示为预设，否则人无法认识任何事物——这一事实否定了历史上既有的论证形式”。¹⁵显然，所谓“历史上既有形式”正指向阿奎那及其后继者的论证体系。

范泰尔的核心批判在于：“这些论证若贯彻到底，必然推导出有限上帝的概念。之所以无法从中得出其他结论，是因为这些论证通常预设了人类心智的终极性以及经验事实的终极性”。¹⁶因此，“这些论证非但没有如赫普所言宣告上帝存在，反而实质上否定了上帝——即基督教有神论所信奉的那位上帝——的存在。”¹⁷

具体而言，范泰尔会指出：“若将原因与目的视为无需上帝即可理解的概念……则逻辑上无法再声称需要上帝来解释原因与目的”。¹⁸毫无疑问，范泰尔会说，在我们上述总结的论证中，阿奎那实际上预设了运动、潜在性与现实性这些概念“无需上帝即可理解”。他很可能也会认为阿奎那的论证中“预设了人类心智的终极性以及经验事实的终极性。”

然而，这一批评对阿奎那是否公允？首先，他是否真的预设了运动、潜在性与现实性“无需上帝即可理解”？“可理解”(intelligible)一词实则含义模糊。毫无疑问，阿奎那确实假定

13、《神学大全》第二问题第三条。引文出处：安东·C·佩吉斯编《圣托马斯·阿奎那基本著作集》第1卷第22页。

14、《信仰的辩护》第二版，第197页。

15、《基督教认识论概览》第99页。

16、《系统神学导论》第56页。

17、同上，第57页。

18、《信仰的辩护》第一版第252页。

了他的论证语言具有足够的可理解性，因而能够实现有效的思想交流。但包括范泰尔在内的所有护教士都不得不作此假定，否则任何护教论述如何能形诸文字？正如我们所见，范泰尔自己也承认非信徒能在理性层面理解基督教论证。因此在这个意义上，范泰尔与阿奎那其实都认同：有效的证明对未重生之人应当具有可理解性。当护教士谈论运动、潜在性、现实性等概念时，求问者不会将其斥为无稽之谈。

显然，范泰尔所指的“可理解性”另有深意。他在论述宇宙论论证的正当形式时强调：“若要对自然作出任何可理解的论述，就必须与作为绝对真理体系的上帝相关联”。¹⁹ 但这一原则是否真能败坏阿奎那的论证？阿奎那必定赞同“自然不可能独立存在”——这恰是其全部论证的核心要旨。

至于自然的可理解性“必须与作为绝对真理体系的上帝相关联”这一命题，“关联”一词略显含糊。自然之所以具有可理解性，乃因它是上帝计划与目的的产物。而托马斯·阿奎那同样坚信，世界的可理解性源于上帝的创世计划与神圣护理。范泰尔有时暗示阿奎那持自由意志论 (libertarian) 的自由观，认为其如同亚里士多德般相信原初质料是非理性的一——某些天主教思想家确有此主张。阿奎那的预定论在全面性上丝毫不逊于加尔文。²⁰ 范泰尔或可争辩说，鉴于阿奎那对亚里士多德的依赖，他本应持守伯拉纠式的人类意志观——但实际上他从未接受过这种观点。

阿奎那的论证是否证明了“有限上帝的存在”？²¹ 若论证成立，它仅表明存在第一推动者。有限或无限的问题在此论证中并未直接涉及——尽管阿奎那肯定相信第一推动者具有无限性，且他通过其他论证竭力证实这一点。而圣经肯定支持该论证的结论：上帝是世间运动的终极因。

在第十四章中，我们探讨了范泰尔的核心主张：每个护教论证都应当证明整个基督教

19、《系统神学导论》第 102 页。

20、参《神学大全》第 19 问第 6 条，第 203-205 页；第 23、24 问，第 238-258 页。另见第 83 题第 786-792 页，其中明确承认上帝是人类自由选择的第一因。不过，其恩典与救恩的教义在一定程度上是“神人合作”。

21、《系统神学导论》第 57 页。

有神论，既要证实“上帝的存在”(that)，也要阐明“存在怎样的上帝”(what)。对此我将在第二十三章详述。但我认为，要求单一论证囊括整个基督教有神论未免过于严苛——我们后续将检验范泰尔本人是否达到这一标准。当然，我们不应满足于让求问者仅仅接受部分真理。最理想的做法是构建一套论证体系，尽可能完整地确立整全的圣经真理。但我并不认为每个护教三段论都必须穷尽圣经启示的全部丰富内涵。因此，阿奎那的“第一推动者”论证未能同时证明上帝的无限性不足为奇。

请回顾我在第十四章提出的观点：对“上帝的存在”与“存在怎样的上帝”的侧重实属程度问题。没有任何论证能证明上帝的全部属性；也没有任何论证能证明毫无附加定义的纯粹存在。若范泰尔据此批判阿奎那，他就必须阐明：上帝存在论证究竟需要包含多少“属性”，以及为何必须达到这种程度。

阿奎那的论证前提是否必然推导出有限的第一因？这涉及阿奎那的类比学说（参见第七章）引发的深层问题：他从有限推动者推论到第一推动者，若论证成立，第一推动者必须以与有限推动者相同的方式推动万物。但阿奎那在其他地方否认谓词能以相同意义应用于上帝和受造物。据此确实可以质疑：在其体系内，这些前提只能推导出有限（尽管是“第一”）的推动者。不过阿奎那体系还有其他维度：因果序列中的第一因与其他成员存在根本差异——第一推动者或第一因具有无条件性与自足性。阿奎那在完成有神论证明后，正是借助这些特性来确立上帝的属性。事实上，若缺乏这些补充论证，运动论证将不攻自破：若第一推动者与其他推动者没有本质区别，就需要更高级的推动者来解释其自身运动。

或许最公允的评判是：阿奎那在此并不一致。但若按范泰尔认识论重构该论证，这种不一致便可消解。如前所述，范泰尔并不否认谓词能以相同的“字面”意义应用于上帝和受造物。在范泰尔认识论的框架下，说上帝以与有限位格和力量相同的意义“推动”物体并无任何不妥。尽管上帝推动万物的方式超越我们的理解，但祂确实在“推动”一词的常规意义上推动万物——祂是万物运动的充分原因。

因此，我们对阿奎那论证的评价，取决于在多大程度上将其视为思想体系的一部分。

我们已经看到，该论证与阿奎那的其他观念结合时会产生一些问题；但若独立看待并辅以其他认识论前提，该论证本身似乎无可指摘。范泰尔由于承袭唯心主义哲学传统，往往将每个观点都视为“体系”的组成部分——这种“必须联系思想家的全部著作才能正确评估某个观点”的视角虽具说服力，但若据此标准，我们会因阿奎那论证与其体系其他部分存在不一致而全盘否定它，继而必须否定整个体系的每个要素，因为所有要素都属于这个不一致的体系。

这类批判自有其价值：观察体系各要素如何相互影响并引发问题确实有益。但此类分析需要补充——我们必须兼顾部分与整体。部分并非仅是整体的功能投射，整体亦非部分的简单总和。事实上，若不具体关注部分，我们甚至无法构想整体。具体观念在某种程度上独立于其所属体系，它们既值得独立评估，也需要放在整个体系中评估。因此，阿奎那的论证与其体系其他要素之间关系所产生的问题，并不必然对该论证本身构成致命影响。

必须谨记：包括范泰尔在内的所有人都会犯错。如果每个错误都使整个思想体系无效，进而使该体系中每个论证都无效，那就无人能宣称提出过任何可靠论证。

若按照阿奎那的体系来解读，可以说运动论证毫无价值，因与他的其他思想要素不一致。如果基于这种视角来接受该论证，就意味着必须全盘接受整个思想体系，这显然不可行。但若能以化整为零的方式逐条检视阿奎那的思想，我们或可发现该论证的某些价值。

若我们仅从字面理解该论证，我看不出其与范泰尔的认识论有何矛盾。因此，范泰尔与阿奎那之间的共识比范泰尔所承认的更多。当然这种共识远非完美，二者存在重大分歧，其中最主要的是信仰与理性的关系。当阿奎那说人可通过“自然理性”认识上帝时，他实质上全盘接受了亚里士多德认识论。虽然阿奎那赋予圣经对自然理性的否决权（如否定亚里士多德关于世界永恒的观点），但未让圣经在其认识论发展中发挥实质作用。因此正如范泰尔所言，他确实试图将基督教世界观强加于亚里士多德的抽象形式与混沌质料体系，以及新柏拉图主义全然他者的上帝以及存在之链体系。

正如我在讨论逻辑时提到的，不一致的前提可推导出任何谬论。既然阿奎那的体系存

在上述不一致，理论上可从中衍生各种荒谬结论。但我们需谨慎，不应将所有逻辑上可推导的荒谬结论都归咎于阿奎那。这类分析既不公允，也无启发性，更无助于基督教护教学的进步。如前所述，必须用局部分析补充系统分析。正如在上帝和受造界中“一与多”具有同等终极性，我们在分析思想体系时，既不可让整体结构消解部分的独特性，也不该让局部特征扭曲整体框架。

将系统分析与局部考察相结合，或许会使批判显得不够工整。我们可能整体上拒绝某个思想体系，承认其整体与部分的系统关联，同时却又发现某些部分仍具积极价值；抑或整体上接受某个体系，却对其部分内容提出批判。这类批判往往缺乏对称美感，最终只能得出“本书某些章节颇有见地，其他部分则值得商榷，但此课题值得深入探究”这类加里·诺斯式的讽刺性结论。²²但有些时候，这是我们力所能及的极限。

正如我们在第十五章所见，范泰尔确实承认错误体系中可能存在“偶然性”(incidental)真理。但总体而言，他的批判方式显得失衡——高度系统化而几乎从不化整为零。当他批判某位思想家时，总是将其体系视为不可分割的整体，认为各部分环环相扣。因此在他看来，该体系要么被全盘接受，要么被彻底否定。即便对于整体与部分完全和谐的圣经有神论，这种进路也略显不足，因为正如范泰尔自己指出的，圣经中亦存在表面矛盾。即便在基督教有神论中，我们也必须在尚未完全理解其系统关联的情况下，先行接受并践行神圣启示的各个真理要素。对于人类思想体系的分析，更需要采取化整为零的进路——没有哪位作者能做到绝对一致，真理与谬误总是相互交织。

就阿奎那而言，范泰尔将其思想视为天衣无缝的整体——一个整体错误、因而败坏其所有有神论论证的体系。尽管我基本认同范泰尔对阿奎那的诸多批判，却无法苟同如此极端的结论。阿奎那错在过度宣称与希腊哲学家的共同基础，并将其过多思想纳入自身体系；但他像亚里士多德那样认识到运动必有第一推动者，又超越亚里士多德从而认识到这位推动者正是圣经中的上帝——这些洞见本身并无谬误。

虽然我们在早期教父著作中已看到阿奎那方法的雏形，但他仍被视为传统护教学之父。

范泰尔惯于将这套传统方法视为整体：包括宣称与非基督教思想存在共同基础、有神论证、或然性论证等要素的体系。在范泰尔看来，这套传统方法应当全盘摒弃。但这再次暴露了他过度系统化的思维局限。在我看来，这一传统实则良莠并存：富有洞见的论证（良）与宗教中立性的主张（莠）兼而有之。

第二十章、传统方法：约瑟夫·巴特勒

阿奎那-巴特勒方法的共同创始人约瑟夫·巴特勒(1692-1752)是一位英国圣公会主教。他最著名的护教著作是1736年出版的《自然宗教与启示宗教之类比》。这本书为传统的(神学上阿民念主义的)基督教辩护,反对自然神论者。自然神论者教导说,上帝已经把宇宙的缰绳交给了一个非位格的自然法则体系。因此,在他们看来,上帝不会行神迹,也不会直接介入人类历史。自然神论者认为,自然启示足以告诉我们关于上帝所需要知道的一切。按照他们的观点,自然启示的内容很简单:上帝存在,祂悦纳敬拜,并赏善罚恶。因此,自然神论没有给特殊启示、圣经权威或圣经中关于罪和救赎的信息留下空间。

尽管自然神论者的观点是非正统的,但巴特勒确实认为他对上帝的信仰是与他们的共同基础。因此,他在书中能够假定“上帝创造并掌控着‘自然的构造与进程’。”¹这里的“假定”不应理解为范泰尔式的预设。巴特勒“假定”上帝的存在,仅仅是因为他和他的特定对手都承认这一点。事实上,他诉诸理性论证作为他相信上帝的基础。²

巴特勒试图在自然启示与特殊启示之间建立一种“类比”,意在向自然神论者表明,如果一个人基于自然启示相信上帝,那么他也应该有充分的理由相信特殊启示。巴特勒认为,自然不仅暗示了创造,也暗示了救赎。如果圣经中存在困难,自然启示中同样存在相应的困难。当然,没有类比是完美的。在每一个类比中,被比较的事物既相似又相异。因此:

当巴特勒将这些推理原则应用于基督教问题时,他进行了双重运用:首先是从正面加以运用,其理论基础是我们可以合理地根据已知事物来推断未知事物,并假定二者具有相似性;其次是从反面加以运用——尽管我们预期未知事物会与已知事物相似,但二者亦可能存在差异。³

巴特勒着重区分了“或然性证据”与“确证性证据”：“前者存在从单纯推测到道德确信的梯度,后者则带来直接且绝对的确定性”。⁴或然性证据或许足以指导行动,即便缺乏确证,

1、《基督教有神论证据》第2页。我在引用巴特勒时通常会采用范泰尔在《基督教有神论证据》中的引述,尽管我手头也有巴特勒的原著(少数情况下会直接引用)。这样处理的原因有二:其一,我的主旨在于评估范泰尔自身的论证体系;其二,读者获取《基督教有神论证据》的难度理应低于我手头这个特定版本的巴特勒《类比论》。

2、《基督教有神论证据》第7-8页。

3、同上,第4页。

审慎原则仍要求我们按照最佳判断，做最有利于幸福的事情。“或然性正是生活的指南针。”

⁵ 值得注意的是，巴特勒所关注的与其说是理论上的确凿性 (theoretical certitude)，不如说是实践中的确定性 (practical certainty) ——即指导我们日常决策的那种确信。

“日常生活中的或然性基于类比推理。”⁶ 对巴特勒而言，类比推理是从已知“自然的构造与进程”出发，对未知可能性进行推理。就我们推理所依据的事实而言，这种“自然的构造与进程”是我们的出发点。⁷

承袭约翰·洛克的思想传统，巴特勒持经验主义认识论立场。他明确反对笛卡尔与撒母耳·克拉克的理性主义先验论，认为后者任由推理脱离已知事实而肆意驰骋。巴特勒的方法论在于“将抽象推理与事实观察相结合，并从已知事实出发，推论与之相似的其他事实”。⁸ 范泰尔指出：“与经验主义者一样，巴特勒希望对理性进行某种合理的运用”。⁹ 但这种看似克制的理性运用实则蕴含强大力量：“当坚守理性：若圣经中任何关于基督救赎世界的记载，经证明确与理性相悖，那就当奉上帝的名放弃圣经。”¹⁰

巴特勒通过指出“尽管我们在有生之年经历了许多变化，但我们依然存活。因此，我们很可能会在死后继续存活”来为人类不朽性辩护。范泰尔对此评注道：

这段论述完美诠释了巴特勒从已知推演未知所依据的相似性或连续性原则。他对来世存在的肯定性论证，建立在所观察到的连续性法则之上。而在紧随其后的章节中，他运用了著名的差异性或不连续性论证，来反驳针对来世观念的主要质疑。¹²

基于不连续性的论证是一种诉诸无知的论证：我们对死亡的认识尚不足以断言其必然导致现有能力的丧失。范泰尔是这样评价这类诉诸无知的论证：

4、同上，第 1 页。

5、巴特勒，《宗教的类比》第 84 页。

6、《基督教有神论证据》第 2 页。

7、同上。

8、同上，第 3 页。

9、同上。

10、同上，第 5 页。

11、同上，第 6 页。

从这个论证可以明显看出，对巴特勒而言，事实的孤存性或不可言说性才是根本重要的……他的不连续性或非连续性原则，是基于“纯粹偶然性遍及所有实在”这一思想。¹³

随后，范泰尔进一步考察了巴特勒对基督教具体教义的论证，并指出其阿民念主义神学立场。¹⁴ 巴特勒在论证中“从自然界中找到了基督代赎的类比”，¹⁵ 因为在人类生活中，无辜者为有罪者受苦的现象确实存在。另一方面，诉诸无知的论证则认为，我们不应“期望对上帝的行为获得如同对自身责任那般清晰的认知。”¹⁶

巴特勒接着探讨了关于神迹和应验预言的历史证据，并总结道：自然宗教与圣经相互印证，二者融为一体。书中所有的“或然性证明，不仅增强了证据，而且使其成倍增加”，因为众多不同的证据线索奇妙地汇聚在一起。¹⁷

范泰尔在回应巴特勒时，既引述了休谟和康德对此类论证的批评，也加入了自己的评论。在神学层面，他批判了巴特勒对自由、堕落以及人的能力的看法。我将在下一节结合“孤存事实”的概念，简要提及范泰尔对巴特勒的神学批判。而范泰尔对巴特勒的护教方法论批判，则集中在孤存事实、或然性、类比和理性主义等概念上，我们将依次检视这些批判。

孤存事实

需要指出的是，巴特勒并非亚里士多德、阿奎那、休谟、康德、范泰尔那样的理论型认识论学者。尽管他思想相当精深，但并未深入参与先验论者与经验论者、唯名论者与实在论者的技术性论争。他致力于描述人类在实际生活中如何作出决策以及应当如何决策。

颇具讽刺意味的是，这种实践导向却预示了后来哲学界的诸多思潮——即便是那些比巴特勒更关注认识论技术细节的学派亦受其影响。大卫·休谟在将洛克的经验论推向怀疑主义之后，也主张我们大多数的因果判断以及其他判断实际上且理应受习俗支配。由此他

12、同上。

13、同上，第 7 页。

14、同上，第 8-13 页。

15、同上，第 14 页。

16、同上。

17、同上，第 15 页。

提出了一种实践认识论，而非任何传统的技术性理论。康德在摧毁“纯粹”或“理论”理性的独断主张后，主张我们需要作出某种形而上的假设，¹⁸ 这些假设受制于所谓的“实践”理性。此后托马斯·里德的“常识哲学”（对 19 世纪普林斯顿神学影响深远）、20 世纪的实用主义、现象学、存在主义（强调“生活体验”）、维特根斯坦的日常语言哲学（将语言功能限定于日常社会语境）、以及当下盛行的解构主义（视语言与知识为社会权力博弈的工具），无不延续着这一实践转向。¹⁹

无论如何，我们必须将巴特勒的论述置于他本人选择的实践语境中来理解。我担心范泰尔有时未能遵循这一原则——前文引述巴特勒“诉诸无知的论证”时提及的“孤存事实”与“纯粹偶然性”即为明证。在范泰尔的术语体系中，“孤存事实”是指未被诠释的事实或“终极质料”，即不是由上帝创造、掌管或认知的事实，因而也是不可理解的。但范泰尔完全没有提供任何证据表明巴特勒持有这样的事实观。在他所引述的语境中，巴特勒仅仅诉诸人类对死亡性质的无知，而非任何事实的终极孤存性。

实际上，这种被巴特勒以同情态度对待的无知，特指非信徒的无知，而非一般意义上全人类的无知。巴特勒显然不是在宣称圣经让信徒对死后生命一无所知。他实质上是呼吁非信徒认清自身的无知状态——既然非信徒并不知晓，便无从反对基督教立场。在非基督教的思想体系内，根本不存在提出此类反对意见的基础。而这恰恰是典型的范泰尔式论点：非信徒基于其预设，根本不具备挑战信徒主张的根基。²⁰

我认为范泰尔会这样回应我的分析：他会指出巴特勒是阿民念主义者，而主张某种程度的“孤存事实”正是阿民念主义神学的特征。²¹ 阿民念主义者认为人的意志并非总是降服

18、这些假设是“调节性”而非“构成性”的——也就是说，它们的作用不在于揭示终极实在，而在于指导我们在实际生活中作出决策。

19、回溯到巴特勒之前的时代，这种对实践性的重视或许在布莱兹·帕斯卡著名的“赌博论证”中已初现端倪。

20、范泰尔学派人士或许会这样回应巴特勒：非信徒对自身不朽性的认识，是其对上帝自然认知的一部分（参罗 1:18-21）。来世真实性是否属于自然启示的范畴固然值得探讨，但在此姑且搁置。关键在于，范泰尔的认识论既能解释非信徒的认知，也能说明其无知——他不能简单地断言，任何关于非信徒无知的指涉都会损害自然启示的清晰性。从重要意义上说，正如使徒保罗在使徒行传 17:22-31 所强调的，非信徒确实处于无知状态。

于上帝的主权计划，因此他们将人的自由选择视为“孤存事实”——即未经上帝计划或诠释的事实。²² 我推测范泰尔可能还会补充说，一种承认存在某个孤存事实的神学，很可能也会承认其他孤存事实的存在；因此对巴特勒而言，死亡和来世的事实也必定是孤存的。

然而这种推论并不成立。无论如何，阿民念主义神学当然不会主张所有事实在这种意义上都是孤存的。因此，我们不应仅以阿民念派的自由意志神学为由，就指责他们持有基于孤存事实的认识论。

此外，古典阿民念主义神学在人类意志观上是自相矛盾的，而非一贯持守意志自主论。虽然阿民念主义认为人类意志在某种程度上独立于上帝，但它也教导说：上帝在创世之前就已经确定了将被创造的人类，并且在创造他们时，已全然预知他们将会作出的决定。²³

因此，加尔文主义者相信“上帝预定一切”，而阿民念主义者相信“上帝对受造界的全然预知”。这两种观念之间的区别并不容易界定。归根结底，阿民念主义同时相信人的自主和神的预定这两个相互矛盾的观点。前者意味着范泰尔所说的某些孤存事实的存在，后者则否认任何孤存事实的存在。因此，基于巴特勒的阿民念主义立场，最多只能说他没有前后一致地反对孤存事实的概念。从改革宗的角度看，阿民念主义就像阿奎那的哲学一样，是基督教与非基督教思想的矛盾混合体。

尽管如此，巴特勒关于人类对来世无知的论述，不能被解读为对孤存事实存在的肯定，或对孤存事实认识论的倡导。由于缺乏确凿证据来判断巴特勒会如何运用他那些自相矛盾的原则，我们理应比范泰尔给予他更多“存疑从无”的善意。

或然性

巴特勒的思想一直是福音派护教学中强调或然性论证的重要源头。范泰尔在以下段落

21、范泰尔在《基督教有神论证据》第 3、8-13 页探讨了巴特勒的阿民念主义立场；在《信仰的辩护》第二版第 202 页中，范泰尔将对巴特勒的批评直接关联到他的阿民念主义神学。

22、但这些事实是由独立的人类意志所计划和解释的。这一点为范泰尔的分析带来了一些复杂因素，但在此姑且不论。

23、当代一些阿民念主义者为了回避我所描述的问题，甚至否认上帝的全然预知。在我看来，这一极端立场使他们明显与圣经相冲突。不过，这种观点既非传统阿民念主义的主张，更非巴特勒本人的立场。

中强烈质疑这类论证：

因此，传统方法妥协了上帝向人类启示的清晰性——无论是普遍启示还是特殊启示。受造的事实不被视为对上帝清晰的启示；自然界和人类的一切事实据说至多只能表明上帝可能存在。²⁴

若有人声称上帝的自我启示如此晦暗不明，以至于作为上帝全然彰显的人类，竟以“上帝可能存在”作为回应——这对永生上帝实为一种侮辱。²⁵

基督徒要向那些认为“上帝”可能存在也可能不存在的人阐明：除非基督教所信奉的上帝确实存在，否则“可能性”与“或然性”等词语将毫无意义。他们深信，这位上帝的真实存在是一切谓述的预设。²⁶

因此对范泰尔而言，上帝的存在绝不仅仅是可能，而是绝对确定。不仅如此，我们为上帝存在所作的护教论证也必须宣称确定性。“存在绝对确凿的证据证明上帝存在与基督教有神论的真实性”。²⁷ 改革宗护教士“主张存在一个绝对有效的论证，既能证明上帝存在，又能证实基督教有神论的真实性。若降低这一标准，则无异于承认上帝对人类的启示不够清晰。”²⁸ 另需注意：“我们不应将这个论证的有效性弱化为或然性层面。这个论证可能被表述得很糟糕，并且可能永远无法被充分表述。但就其本身而言，这个论证是绝对可靠的。基督教是唯一合理的立场。”²⁹

在我看来，这场讨论需要更审慎地区分“证据”与“论证”这两个概念。范泰尔主张基督教有神论的证据是清晰的（罗 1:18-21；诗 19:1），因而具有确定性，这一立场无疑正确。圣经认定非信徒拒绝启示的行为需要承担罪责——倘若真理从未以清晰的方式向人显明，人就不应为拒绝真理负责。我认为范泰尔强调“基督教有神论是可理解性谓述的唯一基础”同样正确，拒绝基督教有神论实属愚妄（诗 14:1；箴 1:7；林前 1-2 章）。正如我们所见，基督教有神论的替代方案终将导向非位格主义，后者根本无法合理解释世界的秩序与价值。而非位格主义又需要诉诸抽象法则或终极质料作为终极解释——这两者本身都不是可理

24、《信仰的辩护》第二版第 258 页；参第 241-259 页。

25、同上，第 197 页。

26、《基督教护教学》第 13 页。

27、《信仰的辩护》第二版第 103 页。

28、同上，第 104 页。

29、《普遍恩典与福音》第 62。范泰尔对此论述极为推崇，以至在《信仰的辩护》第二版第 197 页加以引用。

解的概念，也都无力成为其他现象的解释基础。

另一方面，范泰尔本人也承认，我们的护教论证或许不足以确立那个确定性结论。值得注意的是，他在前文最后一段甚至表示“这个论证可能永远无法被充分表述”。但如果论证本身始终未被充分表述以支撑其结论的确定性，那么护教士又凭什么声称自己的论证具有确定性呢？

显然，范泰尔心中存在一种理想论证——这种论证或许永远无法被现实中的护教士充分表述。他似乎想说：倘若存在某种能完美复现上帝启示内在清晰性的论证，该论证就必定绝对可靠、有效且确定无疑。³⁰ 但现实情况是，包括范泰尔本人在内的所有实际论证，可能都未曾达到这一标准。既然如此，他要求所有实际（相对于理想而言）护教论证都必须宣称结论的确定性，这种做法就缺乏正当性。更恰当的做法是：护教士若意识到自己未能完整呈现上帝启示的全部证据力量，就应当诚实地承认，其论证所传递的确定性程度低于绝对标准——而承认这一点的另一种表述方式，正是宣称该论证具有“或然性”。

当然，所有护教论证的目标都是逼近理想论证的说服力。但要接近这种说服力水平，有时需要借助多个论证，或一个极其复杂的单一论证（二者实质相同）。范泰尔声称，他的“先验”或“预设性”论证——该论证表明除非以基督教有神论为预设，否则任何可理解性都不可能存在——能够产生绝对确定的结论。³¹ 我们将在第 23 章详细考察这个论证。但该论证若要被清晰有力地阐明，必然需要大量辅助性论证支撑。当然，宇宙的可理解性以基督教为预设这一观点，初看并不明显。必须进行概念澄清，必须回应反对意见，必须展示逻辑关联。如果说确保单一论证的确定性已属困难，那么确保此类复杂论证体系的确定性就更是难上加难。在这个论证体系的每个环节，其说服力都可能存在不足。此时，若仍认为该论证具有价值，恰当的主张便只能是或然性。

30、范泰尔或多或少将可靠、“有效”、“确定无疑”这几个词互换使用，忽略了哲学家通常对这些术语作出的区分。

31、抑或果真如此？正如我们所见，他也承认能产生这种确定性的论证可能从未被充分表述（甚至包括他自己的论证）。若事实如此，那么归根结底，他自己的论证也无权宣称具有绝对确定性——我在此察觉到了某种不一致。

请回想我们在第 13 章关于“限界概念”的论述——范泰尔曾指出，我们的教义表述在某种意义上只是对上帝所认知真理的近似性把握。在这一论述中，范泰尔承认了“上帝话语”与“我们对这些话语的教义性表述”之间存在差异。既然存在这种差异，我们便不能要求护教表述必须完全传递启示证据的全部力量。

巴特勒无疑是正确的：我们生活中的许多决定（甚至某些最重要的决定）都是基于仅能得出或然性结论的论证而作出的。当一个人成为基督徒时，他确实面对着上帝启示的确凿证据，这些证据藉着圣灵的光照深深刺入人心。但就护教论证在归信过程中作为圣灵工具所起的作用而言，它传递的确定性程度可能（实际上也必然）会低于启示本身的完满性。

若有非信徒质疑说，向他呈现的护教论证终究只具有或然性力量，我们完全可以回应：他本人在生活中作出诸多决定（包括重大决定）时，同样依赖于或然性判断。正如我先前为巴特勒的“诉诸无知的论证”辩护，此刻我也要为他的“或然性论证”辩护——这两者实质上是相同的。无论是无知还是或然性，都不会阻碍人们在日常生活中作出决定。事实上，要求绝对确定性才采取行动是愚蠢的，甚至往往是不道德的。如同对待“诉诸无知的论证”那样，我们可以将这个论证描述为对非信徒不一致性的归谬法：他们根本没有反对基督教论证的合理依据。

断然否定一切未达确定性标准的护教论证，这种做法显然荒谬。例如，基督徒向来承认圣经中存在某些尚无定论的难题。为回应这些难题，学者们提出各种假说以证明圣经的一致性与事实准确性。但即便是最敬虔的学者，往往也难以确定哪种假说正确。以范泰尔在西敏神学院的同事、旧约教授杨以德（E. J. Young）为例——尽管他明确持守范泰尔式认识论，却仍将某些问题的解决方案称为“可能且合理的”。³²我们在第 14 章已看到，范泰尔认可护教中运用历史与科学证据，但这类证据大多源自对历史及科学数据的或然性推论。

范泰尔对或然主义的批判在某种程度上有其合理性。某些护教士（或许包括巴特勒，尽管范泰尔未提供文本证据）曾声称基督教证据仅具或然性，因此非信徒的怀疑在某种程

32、杨以德，《你的道就是真理》，第 172-85 页，第 192-93 页。

度上情有可原。范泰尔坚持认为，我们不应该给非基督徒提供这种不信的借口，这一点是正确的。但他坚持要求每个护教论证都必须宣称确定性，则属矫枉过正。向非信徒提供仅具或然性的论证并无不妥，但与此同时我们不应让他们觉得证据本身缺乏充分说服力。

当然，范泰尔另一观点同样正确：当或然性议题出现时，基督徒有机会证明“或然性”这一概念本身唯有基于基督教有神论才有意义。但这样论证当然不是要完全否定或然性，而恰恰是要肯定它。³³

类比

正如我们所知，巴特勒在护教论证中同时运用了类比与非类比（范泰尔分别称之为连续性与非连续性）。类比论证试图表明特殊启示与自然启示具有相似性；非类比论证（或“诉诸无知的论证”）则力图证明超自然领域的独特性使非信徒的质疑失效——非信徒的认知根本不足以质疑圣经教导。在巴特勒看来，这也是一种实践性论证，与我们日常生活中作决定的推理方式类似。他要求非信徒保持一致：在宗教辩论中承认你们在其他领域自由运用的连续性与非连续性原则。巴特勒告诉求问者：当你这样做时，就会看到特殊启示具有与自然启示相同的说服力；即便特殊启示存在难题，其难度也不超过自然启示的难题。既然你能包容后者，理应同等地包容前者。正因这两个领域都存在难题，我们在所有生活事务中都不得不满足于或然性判断。

诺顿（W. J. Norton）指出这种推理方式存在隐患：

有些巴特勒的读者认为，这种类比用法犹如双刃剑。他们主张：通过证明争议事实与无争议事实相似，并不能增加前者的可信度；相反，这只会表明对手的论证在更多领域同样有效，结果连原本无争议的事实也变得与争议事实同样可疑。³⁴

对此质疑可作如下阐释：某人可能在应当运用连续性原则时使用非连续性原则，反之亦然。回想本章前文引述的巴特勒关于“来世”的论证：质疑者可能基于身体与灵魂的类比建立连续性原则——既然肉体在死亡中显然消亡，我们理应推定灵魂同样消亡；当基督徒

33、关于或然性的更多讨论，参《神学认识论》第134-136页；《卫道学概论》第77-82页。

34、W·J·诺顿，《巴特勒主教：道德家与神学家》，第308-309页。

反驳说死后生命仍有可能时，非信徒又可诉诸无知原则：我们根本无从知晓死后之事。

这实质上就是休谟的论证方式，范泰尔在《基督教有神论证据》第二章讨论过该观点，认为休谟对巴特勒的批评确有道理。针对巴特勒的类比论证，休谟以非类比论证相抗衡；此外，休谟还提出替代性类比来削弱巴特勒的论证效力。例如，这个世界难道不更像是某种植物有机体，而非设计产物吗？

然而，巴特勒对此类攻击并非没有回应。其答辩如下：

然而，从公认之事论证争议之事向来是被允许的。以受诟病的方式从自然宗教论证启示宗教，其缺陷程度并不超过我们在行为事务中不得不持续进行的无数其他或然性推论。³⁵

换言之，他指出：类比论证虽存在缺陷，但我们仍不得不使用这类论证——因为这是我们作出实践决策的唯一依据。巴特勒必会认为，休谟的论证不仅动摇了这些实践原则，更从根本上颠覆了人类全部认知。颇具讽刺的是，休谟本人亦为其论点所蕴含的怀疑主义所困，最终同样不得不遁入实践生活与“习俗”之中寻求庇护。³⁶

我无意维护巴特勒的具体论证。例如，我既不认为他关于来世的论证具有说服力，也不觉得他将母鸡护雏比作基督救赎的类比能为护教增添多少分量。但他的方法论整体上并无谬误。在任何实践性护教对话中，我们都必须从已知推向未知：既要向非基督徒表明，在他声称知道的事物和我们试图教导他的事物之间存在着类比关系（这里关乎的是健全教学法），也要让他认识到，在某些领域，他知道的并不像他自以为是的那样多。

范泰尔本人其实也认可这些策略，只是表述方式不同。他所谓的“攻击非信徒的理性主义”，在巴特勒那里就是“诉诸无知的论证”；而他所谓的“攻击非信徒的非理性主义”，在巴特勒看来就是“指出类比关系”。当然，巴特勒并未像范泰尔那样，系统分析非信徒思想中理性主义与非理性主义的辩证关系。在我看来，若能如此，他的论证将更具说服力。但这只能说明他缺乏支撑其论证实践的理论基础，而非证明其实践本身无效。

35、巴特勒，《宗教类比》第 304 页。

36、参见休谟《人性论》第 1 卷第 252 至 254 页。

理性主义

然而，针对巴特勒仍有一个关键疑虑未消——他将启示置于理性之下。作为经验主义者，他固然对理性的僭越持批判态度，但正如我们所见，他确实倡导“理性的合理运用”。请回想他早前那句惊人之语：“若圣经中任何关于基督救赎世界的记载，经证明确与理性相悖，那就当奉上帝的名放弃圣经”。在非信徒听来，这种表述极具误导性，它实质上暗示人类心智才是终极权威，上帝的话语必须降服于人的判断。

尽管这一表述具有误导性，但严格来说并不算错。我们在前文关于理性的讨论（第11-14章）中已经看到，范泰尔实际上并未反对贺智的观点——理性确实是检验启示一致性与证据的审判官。他只是批评贺智未补充说明：基督徒与非基督徒运用理性的方式大相径庭。在范泰尔看来，理性是上帝赐给人类的判断与推理能力，我们甚至必须用它来评判圣经。但范泰尔的核心主张在于：我们绝不能以自主的方式作出这些判断。

事实上，范泰尔毫不迟疑地同时主张：基督教既符合事实又合乎理性。³⁷ 由于确信上帝的启示是清晰的，他称赞贺智的继任者华腓德强调神圣启示的合理性，并在这一问题上认为华腓德优于凯波尔。³⁸ 需特别注意以下论述：

从积极层面看，贺智与华腓德强调基督教满足理性一切正当要求的观点完全正确。基督教绝非反理性，固然需要凭信心接受，但绝非盲目的信心。基督教完全能合理地辩护。³⁹

当然，这些引文的语境中包含着各种警示，要求区分基督徒与非基督徒对理性的运用方式。但仅就这些陈述本身而言，其核心主张与巴特勒被引述的立场并无二致。

巴特勒虽然增加了“奉上帝的名放弃圣经”这句惊人之语，但这仅是一种修辞。无论是巴特勒还是范泰尔，都从未认为圣经不合理性。“若圣经中任何关于基督救赎世界的记载，经证明确与理性相悖”这一前提条件，显然是被刻意设置为反事实的假设。这类修辞表述在论战性写作中往往具有危险性，多数情况下应当避免——我认为巴特勒此处本应规避这

37、《耶路撒冷与雅典》第20页。

38、《基督教认识论》第243-244页。

39、《普遍恩典与福音》第184页。

种表述。但就其表述本身而言，这种修辞运用并不构成实质性谬误。

从范泰尔合理的神学前提出发，他完全有权利批评巴特勒的修辞在护教情境中可能产生的误导性，也有权要求巴特勒像贺智与华腓德那样，在强调理性之余明确区分基督徒与非基督徒的推理模式——我赞同这些批评。但范泰尔不应让人产生这样的印象——仿佛巴特勒的论述本身存在谬误，或就其本质而言构成神学妥协。

关于巴特勒，我们可以得出四点结论：

- (1) 他并未明确教导“孤存事实”的教义；
- (2) 他对或然性论证的运用本身并无不当；
- (3) 尽管他具体的类比与非类比论证未必总能令人信服，但这类推理在护教学中实难避免；
- (4) 尽管他那未经限定的理性主义修辞极易引起误解，但若严格按字面解释，并不违背任何圣经原则。

第二十一章、传统方法：爱德华·J·卡内尔

要全面分析范泰尔对传统护教学的批判，我们还需考察他对自己所处时代福音派护教思想的回应。范泰尔曾与巴特勒之后的众多护教士交锋：我们已讨论过他对“老普林斯顿护教学”代表人物贺智与华腓德的回应，也详细剖析了他对戈登·克拉克的批判。在其著作、讲义和书评中，范泰尔还论及诸多 19-20 世纪护教士——包括詹姆斯·奥尔、威廉·格林、詹姆斯·巴斯韦尔、弗洛伊德·汉密尔顿、威尔伯·史密斯、C.S.路易斯、卡尔·亨利、伯纳德·兰姆、斯图尔特·哈克特、弗朗西斯·薛华等。限于篇幅，我选择了一个特别有趣的案例，即爱德华·卡内尔（1919-1967）与范泰尔的交锋。它最能体现范泰尔与其他护教士互动的基本模式。

这位先在惠顿学院师从克拉克、后在西敏神学院受教于范泰尔的英才，曾被导师寄予厚望。范泰尔曾评价道：“容我说明，卡内尔与我亦师亦友四年。他的硕士答辩精彩绝伦，字里行间无不彰显我们在护教方法论上志同道合。”¹ 据闻范泰尔常追忆这段情谊。卡内尔虽才智超群，却饱受情绪与心理困扰之苦。他在神学上亦陷入困境，曾一度接受罗马天主教的教导。范泰尔耗费大量时间为其辅导，殷切期望他能继承自己的学术衣钵。

然而，卡内尔在后续研究生阶段的学习中，逐渐偏离了范泰尔的护教方法。戈登·路易斯对其思想发展有如下描述：

卡内尔虽以西敏神学院范泰尔的思想为起点——即承认圣经中三位一体上帝的存在，但这一信条对他而言并非不容置疑的预设，而是一个有待验证的假说。他建立了三重真理检验标准：在惠顿学院师从戈登·克拉克期间，他确立了“无矛盾性”检验标准；在波士顿大学攻读哲学博士学位时，他接受了埃德加·布莱特曼倡导的“经验事实契合度”检验标准；在哈佛大学神学博士阶段研究索伦·克尔凯郭尔和莱因霍尔德·尼布尔期间，他又发展出“个人经验相关性”的检验要求。

1948 年，随着其获奖著作《基督教护教学导论》的出版，这些思想碎片最终拼合成完整体系。²

从范泰尔学派的视角看，《基督教护教学导论》堪称一部奇特的著作。该书极具折衷主

1、范泰尔在《耶路撒冷与雅典》第 361 页对戈登·R·路易斯的回应。

2、戈登·R·路易斯，《检验基督教的真理宣称》，第 176 页。部分读者或许有兴趣将此“三重检验”与拙著《神学认识论》中的“三视角”进行比较。在我看来，这两组三重标准虽有关联，却不可等同视之。

义色彩，难以界定其具体的护教进路。卡内尔大量使用极具范泰尔特色的术语。他论及圣经自我确证的权威——“如果上帝的话语需要比它自身更确定的东西来证明其有效性，那它就不再是上帝的话语了”³；他探讨“一与多”的问题；⁴他强调造物主与受造物的区分是根本性的；⁵他宣称三位一体是基督教思想的“逻辑起点”。⁶

然而当卡内尔将基督教起点描述为（用路易斯的话说）“并非不容置疑的预设，而是一个有待验证的假说”时，这些术语便显得扞格不入。例如，圣经如何既能自我确证，又需接受三重检验？这并非意味着范泰尔式认识论完全拒绝对圣经的检验——如前所述，范泰尔承认理性有权判断启示的一致性与证据。但卡内尔否认圣经是信徒“不容置疑的预设”，其本意何在？他的三重检验标准与圣经的自我确证性又如何协调？

更值得注意的是，卡内尔在此书及其他著作中的某些表述，几乎像是有意冒犯范泰尔。范泰尔经常引用这段典型论述：“尽管呈现你们的启示吧！只要它们经得起矛盾律与历史事实的检验，就配得理性人的认同。仔细查考圣经就会发现，它以最优异成绩通过了这些严苛检验。”⁷范泰尔多年来一直用这段话作为护教士不当行为的最典型例证：使圣经屈从于堕落之人的看法、抽象的逻辑原则以及孤存事实。

卡内尔在批判基要主义时还发表过如下言论：“基要主义者认为，从普遍智慧中一无所获，因为自然人在起点、方法和结论上都是错的。当自然人说‘这是玫瑰’时，他的意思是‘这不是三位一体上帝所造的玫瑰’。他说的每句话都是亵渎。”⁸这段论述颇为怪异——“起点、方法、结论”的三元组常见于范泰尔著作，是其独特标志；而“玫瑰”的典故则源自克拉克论战，当时双方频繁以玫瑰及相关命题作为认知对象。因此，这段文字即便作为讽刺，似乎

3、爱德华·约翰·卡内尔，《基督教护教学导论》，第66页。范泰尔在《耶路撒冷与雅典》第361-362页赞赏性地引用了这段话；他还对卡内尔著作第40、72、194和212页的内容给予了积极评价。

4、同上，第34-41页。

5、同上，第40页。

6、同上，第124页。

7、同上，第178页。参范泰尔在以下著作中的相关论述：《为加尔文主义辩护》第7，70页；《系统神学导论》第41页；《信仰的辩护》第二版第246-247页；《改革宗牧者与现代思想》第58页。

8、爱德华·约翰·卡内尔，《论正统神学》第119页。

也仅针对范泰尔。1959 年的“基要主义”通常指时代论浸信会与独立教会人士，而非认信加尔文主义者（尽管该术语用法相当宽泛）。显然，没有哪个典型基要主义者会发表卡内尔所归咎的这类言论。但卡内尔为何要借批判基要主义之名，行针对范泰尔之实呢？这显然是一种恶意中伤。如第 15 章所述，范泰尔关于非信徒认知的观点极为复杂，绝非此类讥讽所能概括或嘲弄。⁹

有时卡内尔似乎对范泰尔心怀芥蒂。我相信这令范泰尔深感痛心。两人之间的矛盾似乎超出了思想乃至神学分歧的范畴。个中缘由难以揣测——或许 1940 年代激烈的克拉克论战与此有关。

范泰尔也予以强硬回击，他指责卡内尔的护教方法“将导致基督教的毁灭”，¹⁰ 并引发“其全部基督教信仰的崩塌”。¹¹ 我们或许无法判定这些激烈言辞的根源。但在进行更多背景分析后，我将试图厘清二人在护教方法上的实际分歧。

卡内尔的才华与折衷主义使他成为一位耐人寻味的思想家。他撰写了多部护教著作，每部都从不同角度切入——逻辑学、伦理价值、“司法情感”、爱的律法等——引导求问者认识真理。二十世纪福音派护教士中，鲜有人能像他这般广泛运用各类论据展开论述。他的神学与认识论造诣不及范泰尔深邃，逻辑严密性也逊于克拉克。但卡内尔文风引人入胜，提出的诸多护教策略值得深入探讨与发展。正因如此，相较于范泰尔的其他论战对手，卡内尔更值得我们关注。

范泰尔对卡内尔的主要批判见于《为加尔文主义辩护》。1950 年代中期，西敏出版社推出三部不同神学立场的著作：哈罗德·德沃尔夫的《为自由主义神学辩护》、威廉·霍登

9、范泰尔在《为加尔文主义辩护》第 137 页对此有所评论。另可参阅卡内尔《基督教委身》第 137 页，其中提到某些“狂热分子”否认“上帝与人存在任何共同之处。”

10、《为加尔文主义辩护》第 82 页。

11、同上，第 85 页。回顾范泰尔对斯图尔特·哈克特的评价，正如本书前文所引：“我们之间的分歧实属根本。我们不存在任何‘基本共识’……哈克特所持守的基督教信仰与我的基督教信仰——虽都盼望非信徒接受——截然不同。这种差异不仅体现在内容层面，更存在于整个信仰体系的建构方法之中。”（《耶路撒冷与雅典》第 15-16 页）

的《为新改革宗神学辩护》，以及卡内尔的《为正统神学辩护》。范泰尔通过 P&R 出版社发行的《为加尔文主义辩护》，对三部著作进行评析并提出自己的“加尔文主义”立场。¹²

范泰尔指出，卡内尔与德沃尔夫均受布莱特曼 (Edgar S. Brightman) 等“波士顿位格主义者”的影响。德沃尔夫的“全面融贯性”与卡内尔的“系统一致性”，至少在形式上呼应了布莱特曼协调逻辑一致性与事实适切性 (factual adequacy) 的方案。这些努力可与巴特勒结合抽象推理与经验事实的尝试相比较。范泰尔论证道，德沃尔夫与霍登的认识论皆基于后康德主义的自由-自然框架——自主之人试图探究受抽象法则与非理性事实性支配的自然界。由此，他们否定了神圣启示的历史性与圣经的自我确证特质。¹³

范泰尔承认，卡内尔的初衷是讲述圣经“故事”，而非推崇后康德主义方案。¹⁴ 然而，卡内尔对“系统一致性”方法的定义，与布莱特曼和德沃尔夫的真理检验标准如出一辙，却未指明其与二者的本质差异。¹⁵

范泰尔系统考察了卡内尔护教著作的核心要旨：在《基督教护教学导论》中，卡内尔借助矛盾律向“理性人”发出呼吁；在《基督教宗教哲学》里，他基于心灵价值向“自由人”发出邀约；在《基督教委身》中，他又凭借“司法情感”再次向“自由人”发出劝诫；而在《爱的国度与今生的骄傲》里，他诉诸“快乐孩童”所体认的爱的律法——这些孩童深知幸福之源在于爱，而非金钱或成功。¹⁶ 卡内尔的基本主张是：“只要善人前后一致地践行其立场蕴含的方法，终将归信基督。”¹⁷

卡内尔试图通过“系统一致性”而非圣经释经学本身来解决基督教内部的神学分歧(如天主教与新教的对立)。¹⁸ 这种对人类理性与道德的诉求，并未明确区分重生者与未重生者

12、《为加尔文主义辩护》(The Case for Calvinism) 这个书名暗含一丝幽默。在家人和亲密的荷兰裔美国朋友间，范泰尔有个昵称叫 Kees，发音恰似英文单词 Case。

13、《为加尔文主义辩护》第 49-60 页。

14、同上，第 65, 84 页。

15、同上，第 62-69 页。

16、同上，第 69-77 页。

17、同上，第 70 页。

——卡内尔面向的是作为普遍人性存在的“人”，即兼具理性、道德、明辨与爱心的主体。他对此诉求的辩护依据是普遍恩典教义。¹⁹

范泰尔从中识别出康德式“目的论之于机械论的优先性”：卡内尔主张世界观应受实践性的、发自内心的现实感知主导，而非受制于抽象逻辑体系。即使对矛盾律的诉求，也是对“理性”人——同时也是“自由”人——之需求的诉求。在范泰尔看来，这与德沃尔夫著作的论证模式如出一辙，同霍登的进路亦无本质差异。

然而对康德与德沃尔夫而言，这种论证模式以自由自主之人的权威取代了神圣权威，并将救赎的场域置于自主之人内部而非历史进程之中。这种自主的“理性人”、“善人”或“道德人”，并未如圣经所教导的那样在亚当里堕落。因此，救赎本质上成为依靠自身资源的自救——上帝会因善人的良善而奖赏他们。²⁰ 范泰尔认为，卡内尔诉诸未重生者天然理性与良善的做法，正屈服于这种模式：“卡内尔倾向于将罪的伦理地位约化为形而上的张力”。²¹ 范泰尔是这样描述卡内尔的方法：

卡内尔的方法是从作为自主主体的人出发。基于这种自主人性观，他在普遍恩典的外衣下构建了一种现代形式的自然神学。从自主的因而本质上是良善的人出发，卡内尔被迫迎合康德的观点：上帝的存在方式全然不可理解，这位全能者竟会奖赏那些被“善人”推荐为善的人。同理，从人类自主性出发，卡内尔再次迎合了“上帝不过是‘善人’所投射的理想化身”这一观念。这三点自然而然地相互交织。²²

由于卡内尔诉诸于自主之人，“卡内尔的方法终将导致按人的形象造神”。²³ 并且，“显而易见，卡内尔的整套方法论，正是试图以这种抽象而无差别之‘爱’的原则，消解上帝对人那种具有拣选性与主权性的爱”。²⁴

我们可以将范泰尔对卡内尔的批判总结如下：(1) 卡内尔虽然“以上帝为起点”，却是将

18、同上，第 85-88 页。

19、同上，第 85 页。

20、同上，第 78-85 页。

21、同上，第 91 页。

22、同上，第 95 页。

23、同上。请注意“终将”这个词，范泰尔在坚持卡内尔方法论必然产生恶劣逻辑后果的同时，仍试图维护其美好的初衷。

24、同上，第 103 页。

其作为待验证的假说，而非像范泰尔那样视之为不可动摇的预设；(2) 卡内尔的真理检验标准与德沃尔夫、布莱特曼及康德如出一辙，这些标准都预设了人的自主性；(3) 这些对自主性的诉求（尽管违背卡内尔本意）实质上否定了整个基督教世界观与福音信息。

作为假说的上帝

我们前文提到的卡内尔的学生、范泰尔的批评者戈登·路易斯指责范泰尔未能认识到卡内尔其实与他持有相同的“起点”。²⁵ 但路易斯随后承认范泰尔与卡内尔存在关键差异：卡内尔将圣经视为待验证的“假说”，而范泰尔将其作为不容置疑的“预设”。²⁶ 的确如此！但这一差异难道不够重大吗？确实重大，然而问题不止于此。

至少从表面看，范泰尔诉诸圣经作为真理的终极准则与检验标准，而卡内尔则诉诸逻辑一致性、经验相符性及各类主体適切性。正如我在本书其他章节所论证的，“起点”这一表述相当含混——即便我们如路易斯和卡内尔那样区分“逻辑起点”与“综观起点”(synoptic)。²⁷ 在我看来，这一短语应当被排除在讨论之外。真正关键的问题是：什么是检验真理的终极标准？范泰尔的答案很明确。但卡内尔呢？

尽管卡内尔的答案常与范泰尔看似对立，但这一答案并非明确无疑。我们看到，他既肯定圣经的自证性，又否认存在任何高于圣经的权威。在这些论述中，他显然是在肯定圣经不仅仅是“假说”。然而他又发表诸如“尽管呈现你们的启示吧”这类言论，似乎使圣经屈从于人类的逻辑与理性检验。我们能否在卡内尔的诸多表述中找到一致性？

如前所述，就贺智、巴特勒等人而言，即或按照范泰尔的观点，用理性检验圣经也并非全无道理。当巴特勒声称“若圣经中任何关于基督救赎世界的记载，经证明确与理性相悖，那就当奉上帝的名放弃圣经”时，我强调这种表述虽极具误导性，但严格说来并不算错——只要认清这是一个反事实的假设。即便对范泰尔而言，圣经也具有理性特质，“满足理性的一切正当要求”。范泰尔唯一强调的是（而巴特勒未能）：基督徒与非基督徒运用理性的

25、《耶路撒冷与雅典》第 350-352 页。

26、同上，第 351 页。范泰尔在第 363 页的回应中亦持此论。

27、同上，第 352 页。

方式存在根本对立。因此，巴特勒未经限定的表述容易使人误以为信徒与非信徒之间存在比实际更广泛的共同基础。

卡内尔的“尽管呈现你们的启示吧”与巴特勒如出一辙，只是修辞更为极端。同巴特勒的表述一样，严格说来它并非谬误。范泰尔也承认基督教经得起逻辑与事实的正当检验——事实上他认为唯有基督教能通过这种检验。问题仅在于：何为正当的检验标准？

范泰尔并非要废除逻辑与证据的检验，从前面章节可以看出他对二者的积极论述。他只是提醒我们注意：非信徒因压制真理，在判断逻辑与事实適切性时采用了错误标准。

很难想象卡内尔会在这点上反对范泰尔。所有基督徒都承认，非信徒为反对福音而诉诸不正当的逻辑与经验诉求（尽管我们也承认，如范泰尔第十五章所述，非基督徒仍认知许多真理）。但卡内尔从未系统探讨罪对认知的影响，这在其护教体系中完全缺席。

因此路易斯指出范泰尔与卡内尔的某些相通处是正确的：二人都预设圣经为上帝的话语，都允许通过理性与事实证据检验圣经。²⁸ 区别在于：范泰尔更清晰地阐明了圣经在认识论中的作用，并（与卡内尔不同）考量了罪对认知的影响。就此而言，范泰尔的整体进路远胜卡内尔。但二人差异在于清晰度与完整度——而非如范泰尔所认为的本质分歧。当卡内尔试图以理性与经验检验圣经时，他并不是在否定圣经。

即便不讨论罪对认知的影响，向非信徒呈现这些检验标准也并非错误。圣经并未要求我们在每次传福音时都提及此议题。路易斯指出：“范泰尔批评的关键在于，卡内尔在其护教中利用了这些接触点。”²⁹ 范泰尔的表述有时确有此倾向，但正如路易斯所言，范泰尔本人也向非信徒提出理性与经验的论证。我承认范泰尔在这一问题上的表述有时不够严谨（再次参见第 15 章），但他经过深思熟虑的观点是：我们可以提出这些证据，但不应该以支持非信徒所谓自主性的方式提出。

重申一遍，用这些方式检验圣经并无不妥。但我们在进行这些检验并向求问者呈现时，

28、同上，第 351, 353-356 页。

29、同上，第 354 页。

应当避免误导他们对圣经本身教导的理解。范泰尔批判的合理之处在于卡内尔在这方面不够清晰，但若认为卡内尔的表述本身隐含对圣经真理的否定，则是范泰尔的误判。

范泰尔实际探讨的是策略、表述、传达与处境化问题：我们如何最有效地传递福音，使当代人真正理解所传信息？他与卡内尔的分歧主要不在“说什么”，而在“如何说”。我承认“内容”与“方式”不能完全割裂——真实信息若表述得太差以至于给人错误印象，则与虚假信息相差无几。但我们仍可大致区分“说假话的人”与“说不清楚真理的人”。范泰尔往往回避传递问题，专注圣经原则，但此举易将传递问题简化为原则问题。

在我看来，卡内尔的错误是严重的表述失误。因其易致听众误解，这些错误已近乎触及真理与原则层面。因此我虽认为范泰尔批评过激，但仍认同其关切。二人都存在有损基督教合一与护教清晰性的过度修辞问题。

卡内尔与康德思想

范泰尔对卡内尔的第二项批评是：其真理检验标准与非信徒哲学（尤其是康德哲学）如出一辙。路易斯称此批评为“关联谬误”，我倾向于认同路易斯。

前文已论证这些检验标准本身并非不正当，尽管在当前思想氛围中，护教士应当澄清常见的误解。这些标准并未预设人的自主性，尽管其表述方式常误导性地暗示这种自主性。

逻辑一致性、经验相符性与主体適切性的检验标准，包括“目的论之于机械论的优先性”论证，³¹ 早已被基督徒与非基督徒思想家沿用了数个世纪，并非康德与后康德时期的独创。我们看到教父、阿奎那，尤其是巴特勒都在运用这类检验标准。范泰尔本人同样采用并推崇这些方法，但告诫我们必须以清楚的基督教方式运用它们。

卡内尔在这点上再次表述不清。尽管其用语与布莱特曼、德沃尔夫极为相似，但绝不能断言他认同二人的人类自主性观点——范泰尔所引卡内尔的论述无一能支持这一结论。卡内尔诉诸人的逻辑、理性或道德感，并不意味着诉诸自主的逻辑、理性或道德感。

30、同上，第 356 页。

31、既然这个世界是由有位格的上帝所创造并掌管，目的论便优先于机械论——即便此话出自康德之口！康德对这些概念的理解与圣经大相径庭。但若要说借鉴，实则是康德挪用了传统基督教术语，而非基督徒借用了康德哲学话语。

若范泰尔批评的是卡内尔的表述清晰度而非实质论点，其论证将更具说服力。当卡内尔采用类似自由派或辩证神学的表述时，确易引发误解。当然，这里自然产生了一个问题：卡内尔究竟面向怎样的受众群体？这一特定群体是否会被其表述所误导？但作为一项通则，面对二十世纪受过大学教育的读者（卡内尔的主要对话对象），更清晰的表述实属必要。

对基督教的隐性否定？

因此，范泰尔对卡内尔批判的第三点，几乎不值一驳。声称卡内尔的论证隐含对福音的否定，是一种极大的逻辑跳跃。当然，作者若表述极不清晰，确实可能导致读者普遍误解其本意——但卡内尔虽表述模糊，却并未达至如此极端。

正如我们此前在克拉克案例中所见，范泰尔对待其他护教士时往往表现最差。此处对卡内尔如此，前文引述的他对哈克特的批评亦是如此。我无法完全理解范泰尔的这一缺陷。或许是个人因素导致他与这些论敌无法有效沟通；或许如许多创造性思想家一样，范泰尔高估了自己的独创性，因而夸大了自己与古今其他护教士的差异；又或许，他那种凯波尔式与梅钦式的对立观，不恰当地蔓延到了他与主内肢体的关系中，甚至是那些在神学立场和护教目的上与他最接近的主内肢体。可悲的是，最激烈的争战往往源于误解，且常发生在家庭内部。在这方面，我劝读者不要效法范泰尔。

然而，范泰尔确实为当今护教学指明了最需重视的方向。面对受过教育的人群时，仅呈现标准的逻辑与证据论证往往——甚至通常——显得不足。这些论证对某些人或已足够，我们也不应轻视那些单纯以此护教的人。但在那些具有文化自觉意识的人群中，我们必须挑战非信徒的预设，否则反而会被误解为认同这些预设。

关于传统方法的结论

在这四章中我们学到了什么？请容我作几点总结性陈述。

1、纵观护教史，基督徒虽偶有不一致，但始终尊奉圣经为上帝的无谬话语，因而视其为真理的终极标准。

2、与此同时，基督徒通过多种方式诉诸逻辑一致性、事实相符性与主体适切性，以印证圣

经的真理。

3、在范泰尔看来，这些诉求本身并无不当，但必须遵循圣经原则，始终降服于圣经的权威。

4、然而，范泰尔有时将这些诉求本身视为妥协的证据。在未呈现这些诉求违背圣经原则的证据之前，他本不该妄下此论。

5、要证明此类诉求的不正当性，仅表明护教士的用语与非基督徒思想家相似或受其影响是不够的。因为：(1)非基督徒有时确实会说出真理——这与范泰尔“极端对立性表述”相悖；(2)基督徒常常合理地借用非基督徒思想家的语言来阐明圣经观点，正如范泰尔本人借用唯心主义术语那样。

6、与时代有效对话至关重要。对传统护教学最有力的批评在于：它急于说服非基督徒，却常常未能向他们充分阐明基督教与非基督教预设之间的根本对立。

7、范泰尔的洞见论述往往最能切中传递问题的要害。遗憾的是，他误将这些关切归为神学实质问题，完全忽视了传递的维度，结果反而阻碍了他自身的传递效果。

8、在我们现今的护教工作中，我们不应该使用那些虽然在字面上正确、但在当前文化背景下暗示理性自主的表述来误导求问者。阿奎那对信仰与理性的区分、巴特勒“当坚守理性...”的主张、以及卡内尔“尽管呈现你们的启示吧”的提法，皆属此类易生误导的表述。

9、然而，护教史为我们提供了诸多理性工具——包括有神论证明、证据论证，以及对逻辑、或然性与人类主体性的诉求。这些诉求本身并不违背任何圣经原则。

10、护教史并未揭示存在某种我们必须全盘否定的“传统方法”——即那种普遍预设人类理性自主的方法。相反，这段历史良莠并存，即便最优秀的护教士也有不足之处，最拙劣的也不乏可取之处。

11、在评判护教领域的前辈和同侪时，我们不应通过贬低他人来抬高自己见解的重要性，也不该像范泰尔有时所做的那样，对他人著作作最恶意的解读。我们当以“无罪推定”的原则待人，正如我们希望别人也这样待我们——这一神学辩论准则，与刑法原则同样有效。

第二十二章、螺旋式论证

我们终于来到范泰尔为基督教有神论提出的肯定性论证。此前我们已用好几章的篇幅探讨了这一论证的神学、形而上学、认识论和伦理学背景，以及范泰尔提出这一非传统进路的历史背景。我认为这些背景章节对于理解范泰尔的护教学确有必要。但范泰尔著作如此聚焦背景议题的事实表明，他既是护教士更是神学家——若这两者尚可区分的话，或许后者更甚于前者。

这一判断不仅可以从数量上得出，更可以从质量上佐证。我向来直言不讳地认为：范泰尔最擅长的领域是认知形而上学，而在传统护教议题及罪对认知影响的某些方面则显得力有不逮。因此，其最具价值的贡献应被归入神学而非护教学范畴。

然而即便在最薄弱的领域，范泰尔的著作仍提供了深刻洞见。任何护教士都不应忽视他提出的基督教有神论论证。

回顾基本要点

首先，让我们稍作回顾，我已经初步阐述了范泰尔护教学的一些基本框架：

- 1、基督教有神论存在一种“绝对确凿的证明”（第 14 章）。范泰尔拒绝信仰主义，即认为信仰是盲目或非理性的观点。信仰主义否认或忽视了启示的清晰性——而这启示恰恰为信仰提供了理性基础。事实上，基督教有神论是唯一合理的立场。
- 2、一切推理，包括护教推理，都必须以神圣启示为预设。理性从来不具备宗教中立性（第 7、9、10 章）。
- 3、因此，我们的推理必须预设那位自含的三位一体上帝——祂通过全面的预定、创造与护理，对世界施行绝对而全面的统治（第 4-6 章）。
- 4、我们的推理必须同时考虑罪对认知的影响与普遍恩典。我们应当认清一个事实：非信徒的本意是要压制真理（第 15-17 章）。他们绝非中立或无偏见的求问者。
- 5、非信徒以理性主义与非理性主义的辩证体系取代基督教有神论，借此压制真理：他们认为世界并非受造之物，因而毫无意义与结构可言，只是一片混沌；却又试图凭借基于人类

自主思维的纯粹抽象逻辑原则，强行赋予这混沌以可理解性（第 5、12、14、17 章）。

6、我们可以自由地运用逻辑论证并呈现圣经真理的证据。但不应“无止境地”¹ 讨论事实与逻辑，却不挑战非信徒关于事实与逻辑的哲学（第 5、12、14 章）。更重要的是，我们绝不能像非信徒那样诉诸“抽象逻辑”或“孤存事实”（第 20、21 章）。

7、我们始终应当致力于证明整个基督教有神论。这意味着，我们不可将“上帝的存在”与“存在怎样的上帝”割裂——不能只试图证明上帝存在却不阐明我们所谈论的是怎样的上帝。我们的论证绝不应仅止于证明“有一位上帝存在”（第 19 章）。

8、我们的论证必须宣称其结论具有绝对确定性，而非仅为或然性（第 20 章）。

9、我们不应提出那些仅旨在补充非信徒知识的论证，而是应当致力于颠覆其思想根基（第 18-21 章）。

接下来，我们来回顾我对范泰尔的回答：

1、我认为应当区分基督教有神论的证据本身（具有绝对确定性）与人类为此提供的论证（难免有误且常具不确定性）。范泰尔虽作出此区分，却忽略了其重要内涵。

2、对此观点我深表赞同。

3、我再次表示完全认同。

4、基本同意，但反对直接套用范泰尔关于基督徒与非信徒对立的某些极端表述。他自己的论述也承认，必须正视非信徒提出的真实论述。

5、同意。

6、原则上同意，但需保留根据听众特质和讨论议题调整方法的余地。并非每次护教对话都必须明确讨论认识论问题。

7、这一原则有其合理之处，但仍需加以限定：我们既不能将神的本质视为未确定的，也不该认为它没有被清楚地启示。但圣经并未要求我们用单一三段论证明关于上帝的全部教义。在某种程度上，逐一论证神的某个属性是合理的，但需谨慎避免在阐释局部时扭曲整体。

1、《基督教认识论》第 293 页。

8、参见第一点回应。在某些情况下，使用仅具或然性的论证不仅合理，甚至不可避免。

9、倘若我们拒绝接受极端对立论（参见第 4 点），就必须承认非信徒思想中亦包含真理成分。基于这一前提，护教的任务之一便是补充这些真理。这绝非否认颠覆非信徒思想根基的重要性，因其思想中的真理成分与其基本委身相矛盾。

循环论证

当我们试图在实际护教讨论中运用上述原则时，立刻会面临循环论证的问题。根据范泰尔的原则，基督徒在护教论证中必须预设神圣启示的真理——但非信徒并不承认这些真理。那么，当这些圣经真理本身正是争议焦点时，护教士凭什么能以它们为预设呢？这种做法难道不会使论证陷入恶性循环吗？

范泰尔承认其进路在某种意义上确实是循环的：“承认自己的预设并指出他人的预设，就等于主张一切推理本质上都是循环推理。起点、方法和结论始终相互交织。”²当然，“相互交织”并非精确术语。我们需要更明确地界定范泰尔所指的究竟是何种循环。

恶性循环最典型的形式，是论证结论被明确包含在其前提中。请看以下最明显的例子：

例 1、前提：火星上存在绿色人种；

结论：火星上存在绿色人种。

但循环论证通常更为隐晦。以下是一个稍不明显的例子：

例 2、前提 1：要么 $1+1=4$ ，要么火星上存在绿色人种；

前提 2： $1+1=4$ 不成立；

结论：因此火星上存在绿色人种。

虽然前提 1 并未直接陈述结论，但通过将结论与明显谬误构成选言关系，实际上达到了同样效果。

实际被指控为循环论证的情况更多类似以下案例：

例 3、前提 1：若火星上有黄色建筑，则存在绿色人种；

2、《信仰的辩护》第二版第 101 页；参《基督教认识论概览》第 12，201-202 页。

前提 2：火星上存在黄色建筑；

结论：火星上存在绿色人种。

对前提 2 的证明：

前提 1：在火星上，绿色人种总是建造黄色建筑；

前提 2：火星上存在绿色人种；

结论：因此火星上存在黄色建筑。

这个案例中，论证在形式上并不构成循环。然而，当我们详细阐述前提 2 的论证依据时，整体论证便陷入了循环。

当然，现实中很少有人会使用如前三个例子那样明显的循环论证。更常见的情况是，被指控为循环论证的论述往往呈现以下形态：

例 4、前提 1：政府福利项目的效果总是有害的；

前提 2：完全有害的项目应当废止；

结论：政府福利项目应当废止。

这一论证并不具备前三个例子中的任何一种循环形式。³ 然而，反对该结论的人未必认为这个论证具有说服力——因为若有人不接受结论，通常也不会接受第一个前提。这个论证充其量只是为讨论提供了框架。真正的辩论焦点往往不在结论本身，而在于第一个前提是否成立。倘若能证实第一个前提为真，该论证自然无懈可击；但若能证实第一个前提为真，这个论证本身反而显得多余了。

对于例 4 中的结论持反对意见的人（姑且称他为约翰尼），可能会要求该论证的支持者（姑且称他为贾斯汀）提出一个不以这种方式预设结论的论证。但在此类情况下经常发生的是：无论约翰尼选择什么前提，贾斯汀都会提出质疑。这实质上是两种思想体系之间的碰撞。要找到两者之间具有实质意义的共同基础确实困难。当然，双方可能在逻辑与数

3、我在《神学认识论》与《卫道学概论》中区分了“宽循环”与“窄循环”。在当前的语境中，例 1 属于最窄的循环论证，例 4 则是最宽的循环论证。

学真理上达成共识，甚至在某些福利政策主张上也能取得一致。但双方的分歧如此之大，以至于很难找到既能被共同认可、又能有效推动更深层次共识的重要命题。

在约翰尼看来，贾斯汀提出的论证往往具有循环性——因为这些论证预设了贾斯汀“思想体系”中的要素，而约翰尼不愿接受这些要素。贾斯汀或许会努力寻求共同基础，但这种努力最终可能徒劳无功。那么，贾斯汀是否犯了循环论证的错误？其实，“循环性”可以按需定义，在这种处境下使用该词也非罕见。但我们必须注意：这类循环性未必是缺陷。首先，当思想体系发生碰撞时，这种循环性通常存在于双方。若贾斯汀的论证是循环的，约翰尼的同样如此。因此这种循环性不可避免。既然不可避免，“循环论证”就不应作为指责的标签。约翰尼不认同贾斯汀的前提，未必是贾斯汀的过错。显然，约翰尼无权要求贾斯汀采用他认可的前提，反之亦然。我们无法期待任何一方会选择违背其基本假设的前提。

在这类棘手的政治议题中，寻求共同基础本就困难。而当争论焦点涉及终极真理标准时，难度就更大了。显然，一方只会采用符合其真理标准的前提，另一方亦然。若这两套标准彼此矛盾，而争论双方又都恪守各自的思想前提，那就根本不存在任何共同基础，也不存在共同认可的前提。双方都会指责对方陷入循环论证。

这种现象并不局限于通常意义上的宗教领域。在《卫道学概论》(第 11-12 页) 中，我提到妄想症患者生活在虚幻世界的案例。他们可能持有独特的逻辑观与事实观——这些观念完全不被常人接受。反过来，常人的认知标准对他们而言同样不可接受。这里再次看到相互竞争的循环论证，它们在真理的终极本质上存在分歧。而认同妄想症患者疯狂的前提假设，并不能真正帮助他。正如拯救溺水者必须抛掷坚实的绳索，当有人沉溺于幻觉时，唯有坚定不移地持守真实世界的真理方能施救。宗教领域的案例更近似例 4 的情形。范泰尔对“循环论证”一词时而接纳时而否定，他是这样阐释的：

然而我们认为，这种论证不能被简单斥为循环论证——因为我们并不是通过假定某些与我们正在考察的事实处于同一存在层面的其他事实的存在和意义来进行推理和解释，接着又反过来用最初的那些事实来解释这些事实。我们所预设的是上帝，而非宇宙中另一个普通事实。⁴

4、《基督教认识论概览》第 201 页。

也就是说，与例 3 的情况不同（黄色建筑证明绿色人种的存在，绿色人种又反过来证明黄色建筑的存在），范泰尔的论证并不是在“同一层面”上对事实进行相互验证。相反，这种循环的一方是作为真理与谬误终极判定者的上帝，另一方是受祂支配的所有事实。

范泰尔教导说，基督徒与非基督徒之间的论争，归根结底是关于真理终极标准的论争。因此在其某些极端对立性表述中，他宣称信徒与非信徒之间根本不存在任何共同基础。当然，正如我们所见，确实存在共同基础——因为非信徒从来无法在其不信立场上完全保持一致。原则上虽无共同基础，实践中则不然。但即便非信徒真能始终如一，基督徒也别无选择，必须忠于自己的预设，依照自身信念进行论证。他必须始终运用圣经的真理标准，而不是非信徒不合圣经的标准。

正是在这个意义上（也只在这个意义上）范泰尔的护教学具有循环性。但这不能成为批评的理据。如前所述，这类循环性在其他类型的辩论中同样存在；宗教议题的独特性仅在于它所涉及的是价值观中最根本的分歧。这种循环性不可避免，且存在于辩论双方。

关于范泰尔式循环论证，有两个问题值得探讨：（1）循环推理是否使我们无法获得新知识？（2）循环性是否导致与非信徒的沟通成为不可能？

第一个问题的产生，是因为循环论证的前提已隐含结论。因此，前提似乎无法带来任何新知识。然而，即便从非范泰尔主义的视角看，所有有效三段论都具有循环性——因为结论已隐含在前提之中。这正是“有效性”的含义所在。就此而言，任何演绎性三段论都没有增加我们的知识：若已知前提为真，便可知结论为真。⁵

但这类循环绝不排斥获取新知识的可能性。因论证前提本身需要验证，而这种验证过程往往需要引入新的数据。就宗教领域而言，基督徒虽预设了其所知的神圣启示，但这种对启示的认知并非静止不变——它会增长，偶尔也会衰减。我们的知识增长，是当我们持守基本预设，并将这些预设应用于分析来自圣经和受造界的新数据时发生的。⁶

5、当然，我承认我们可能在心理上尚未意识到结论的真实性时，就已经知道前提的真实性。

6、详见《神学认识论》中我对范泰尔思想中隐含认识论过程的阐释。

因此，范泰尔有时更倾向于用“螺旋式”而非“循环式”来描述这种推理：

上文所述的蕴涵法实为循环式推理，亦可称之为螺旋式推理。我们必须环绕事物反复观察，才能从更多维度认识它——除非我们比认知对象更大。除非我们比上帝更大，否则我们认识祂的唯一方式就是通过先验论证或循环论证。⁷

以“环绕事物反复观察”（比如一棵树）为喻颇具启发性。每次绕行时，我们都预设了前一次观察所得，并将这些预设应用于新数据。当然，新数据有时会迫使我们修正既往认知。在宗教领域，我们或许需要在某些方面修正对上帝启示的诠释，但我们对于基本要道的确信，应当指引我们穿越那些尚存疑义的领域。

第二个问题是：循环论证是否使信徒与非信徒之间的沟通成为不可能？这正是约翰·W·蒙哥马利在其引人入胜的论文《从前有个先验论》中提出的问题。⁸他借用法国动画的角色，构建了一个护教比喻，生动展现了“沙多克人”与“吉比人”的交锋：

这两种立场在逻辑上互斥，因此不可能同时为真（可能同时为假，但双方主角都没有认真考虑这种可能性！）。两种立场在形式上极其相似，且都彻底贯彻了预设主义（因为沙多克人总是从其世界观出发，吉比人亦然）。沙多克人拥有其拣选论（拣选-沙）、无误圣经（圣经-沙），以及由圣灵内在工作所产生的自证性救恩经历（圣灵-沙）；吉比人则基于相似主张（拣选-吉、圣经-吉、圣灵-吉）来肯定其对立教义。⁹

对话便沿着这样的模式展开：

沙多克人：你绝不能发现真理，因为你非但不顺服启示真理（圣经-沙），反倒坚持堕落理智的自主性。

吉比人：恰恰相反！[他将完全相同的主张复述一遍，只是把（圣经-沙）替换为（圣经-吉）]我刚才所言并非基于罪恶的自我，而是因我被神拣选（拣选-吉）。¹⁰

对话就这样持续进行——双方各自诉诸自己的圣经、经历、拣选和圣灵，又基于自身立场否定对方的相应诉求。蒙哥马利意在表明：这类对话显然徒劳无益。唯有诉诸双方共同认可的事实，对话才能取得进展。但他认为，范泰尔的循环论证彻底消除了信徒与非信徒之间真正沟通的可能性。

7、《基督教认识论概览》第 12 页。

8、《耶路撒冷与雅典》第 380-392 页。

9、同上，第 384 页。

10、同上，第 385 页。

首先需要澄清的是，诉诸事实本身并无不当。正如我们所见，范泰尔反对的并非事实本身，而是所谓的“孤存事实”。不过在我看来，他过分夸大了传统护教士对孤存事实的依赖程度。救赎的事实确实公开可见 (publicly available)，且对护教工作非常重要。但蒙哥马利也深知，非信徒对事实论证的评估往往与基督徒大相径庭。范泰尔说得对：问题不仅在于事实，更在于事实哲学。因此，诉诸事实并非预设性论证的替代方案，而只是其另一种表现形式。我们完全可以将蒙哥马利的寓言扩展，加入“沙多克事实”(事实-沙) 与“吉比事实”(事实-吉)。单纯将事实引入对话，本身并无多大助益。

此外，若范泰尔的理论成立，信徒与非信徒之间的辩论与沙多克人和吉比人的对话存在本质区别。基督教的逻辑结构与非基督教体系之间，绝非沙多克主义与吉比主义那种形式上的对称关系。非基督徒并不相信：有一位至高无上的造物主三一上帝，藉着圣子的工作将祂的子民从罪中救赎，并将旨意启示于圣经之中。某些形式上的相似确实存在——特别是在受圣经影响的非基督教运动中，比如犹太教和伊斯兰教。当然，基督徒与非基督徒都持有预设，这也构成某种形式对应。但没有任何非基督教体系能完全包含基督教信息的全部内容。

倘若真有某种非基督教体系完全包含基督教信息，我们该如何看待呢？我们只能说：那不过是换了一种语言表达的基督教罢了。

此外，范泰尔并非要求护教士简单粗暴地向人宣讲教条。他教导我们要运用事实论证与逻辑推理——当然，这些论证必须受基督教预设的统管。正如我们将在下一章看到的，他还要求我们向非信徒证明：在其预设前提下，任何谓述都不可能。

非信徒能否将这些论证反转来攻击基督徒呢？他们或许会尝试，但终将徒劳无功，因为非信徒在某个层面上其实知晓真理。无论他们如何抗拒，终究无法脱离客观现实。基督教见证之所以能产生沟通效果，正是因为它唤醒了非信徒灵魂深处的这种认知。更何况，基督教见证还具有超自然维度——当上帝定意如此时，祂的灵就会赋予话语救赎的大能。非信徒或许会声称自己也有超自然力量的支持，但这无关紧要。重要的不是人们的宣称，

而是事实真相；不在乎言语，乃在乎权能。就像以利亚与巴力祭司的对决那样，最终由上帝亲自裁决。

实际上，即便是范泰尔主义护教士开展的基督教见证，也鲜少会陷入沙多克人与吉比人式的对话僵局。虽然偶尔会出现与那个寓言稍具相似性的对峙局面——有时某个对范泰尔护教学一知半解的人会沮丧离场，声称“既然你持守你的预设，我坚持我的前提，那就无话可说了”。但此时，不成熟的范泰尔主义者难辞其咎，因为他未能善用范泰尔护教学的全部资源。

尽管我们无法保证非信徒必定倾听，范泰尔护教学总能让我们有话可说。若在权威议题上陷入僵局，我们完全可以转向其他领域——历史、科学、心理学等任何话题。在此过程中，基督徒并非放弃圣经权威，而是将圣经权威应用于圣经之外的领域。同时，他将挑战非信徒：请你也用你的终极标准来解释这些领域。让非信徒阐述其终极权威依据，然后双方可以共同检验：基于该权威，非信徒能否对世界作出可理解的诠释？这正是我们下一章所要探讨的主题。

第二十三章、基于预设的推理

现在我们来到范泰尔所推崇的护教学方法论。这里终于呈现出他实际的论证——对基督教有神论“绝对确凿的证明”。戈登·克拉克曾抱怨说，范泰尔虽宣称拥有绝对确凿的证明，却从未以前提-结论的形式明确阐述。这一论证在范泰尔著作中确实有些晦涩。但愿本章至少能让我们略微领会他的思路及其对我们的价值。

范泰尔用多种名称来描述他的推理形式。在其早期讲义《基督教认识论概览》中，他采用了源自唯心主义哲学的“蕴含法”(method of implication)。这个术语让范泰尔联想到归纳与演绎的结合，其中普遍性优先于特殊性。¹他在该著作中论证：这个术语更契合基督教有神论而非唯心主义——因为基督教实现了普遍性与特殊性的真实统一，而唯心主义却试图将抽象的普遍概念与非理性的特殊个体强行结合。

随后他补充道：“从特定视角看，蕴含法亦可称为先验法……真正的先验论证会选取任何需要考察的经验事实，并试图确定该事实之所以成为其自身所必需的前提条件。”²

他继续说道：

每一个在认识论上具有自觉意识的基督徒都坚信：若非上帝存在，人甚至连一个音节——无论是肯定还是否定——都无法发出。因此，先验论证试图揭示人类知识大厦必须建立在怎样的根基上，才能成其为自身。这种论证并非要探究知识大厦是否有根基，而是直接预设根基的存在。³

然而，范泰尔在早期讲义后便较少使用“蕴含法”与“先验法”这类术语，或许是担心其与康德主义、唯心主义乃至后来的杜伊维尔哲学关联过密。⁴不过，我赞同斯科特·奥利芬特 (Scott Oliphant) 的判断：范泰尔的方法论从早期到后期著作并未发生重大转变。⁵

1、《基督教认识论概览》第 6-10，201-202 页。

2、同上，第 10 页。

3、同上，第 11 页。“先验”(transcendental) 这一术语源自康德，他同样用它来指代一种旨在确立人类思想之预设的论证方法。当然，康德的结论与范泰尔截然不同。具体分析可参阅第三章与第十章的相关讨论。

4、参《耶路撒冷与雅典》第 35-37，74-77 页。杜伊维尔对“超越”(transcendent) 批判与“先验”(transcendental) 批判作了严格区分。他认为，真正的先验方法在批判非基督教思想时，不应直接使用任何取自圣经的概念——因为那样就仅仅是“超越性批判”。范泰尔无法接受这种对“先验”的用法。与杜伊维尔相反，他坚持自己的方法才是真正意义上的先验论证。参《赫尔曼·杜伊维尔与改革宗护教学》以及本书第 27 章。

5、参奥利芬特，《范泰尔方法论的一致性》。

在其后期著作中，范泰尔通常将其方法称为“预设性推理”，并将其定义如下：“所谓预设性论证，即是指明支配某人方法论的认识论与形而上学原则”。⁶但显然，仅向非信徒陈述基督教原则并不构成护教论证。因此范泰尔进一步阐释：这种论证首先要确立“所有方法——包括所谓中立的方法——都预设了基督教有神论的真或假”，⁷这种论证最终得出结论：宇宙中一切可理解性（intelligibility）皆源自基督教有神论。所以：

预设性推理方法可称为间接论证而非直接论证。基督教有神论的信徒与非信徒之间的分歧，无法通过直接诉诸双方已达成一致的“事实”或“法则”来解决。问题的核心在于：要使“事实”或“法则”具有可理解性，究竟需要怎样的终极参照点？这些“事实”或“法则”的本质究竟是什么？它们是非基督教方法论所假定的（assume）那样？还是基督教有神论方法论所预设的（presuppose）那样？⁸

范泰尔将这种方法称为“间接法”，显然是要将其与传统护教方法（如有神论证明、证据论证等）区分开来。正如我们所见，他确实认可这些证明和证据——只要它们是基于基督教预设。但当这些论证被恰当展开时，都可归结为先验性或预设性论证：

诸多有神论证明可归结为一个证明：除非这位上帝——圣经中的上帝，终极存在者，宇宙的创造者和主宰——被预设为人类经验的根基，否则人类经验将在虚无中运作。这一证明具有绝对说服力。⁹

在实际护教情境中如何呈现这一论证？范泰尔回答：

基督教护教士必须暂且站在对手的立场（仅仅为了论证的缘故），假设对方的方法正确，以此向对方证明：在此立场上，所谓“事实”并非事实，所谓“法则”亦非法则。同时，他也必须邀请非基督徒暂且站在基督教立场上（仅仅为了论证的缘故），使其明白唯有在此根基上，“事实”与“法则”才具有可理解性。¹⁰

这里的“仅仅为了论证的缘故”至关重要。当我们“仅仅为了论证的缘故”采纳非信徒的原则时，并未停止类比性推理。我们并非真正接受非信徒的观点，“因为那将导致基督教护教士的自我毁灭。甚至我们在非信徒思想中揭示的“矛盾”，也是按照基督教逻辑观所定义的矛盾”。¹¹

在《基督教认识论概览》中，范泰尔将基督徒的论证方法描述为“将对手立场归谬”。¹²

6、《信仰的辩护》第二版第 99 页。

7、同上，第 100 页。

8、同上。

9、《普遍恩典与福音》第 192 页。

10、《信仰的辩护》第二版第 100-101 页。

11、《基督教认识论概览》第 205-206 页。

12、同上，第 205 页。

这一表述令人联想到逻辑学术语“归谬法”，结合他先前使用的“间接”一词，暗示其论证模式类似于数学中的间接证明法（反证法）——即通过假设原命题的反面（即负命题）为真，从中推导出矛盾或谬论来证明原命题。与此类似：

我们必须将对手立场彻底归谬，舍此别无他途……需要向对方指明：单义性推理本身会导致自相矛盾，这不仅从有神论角度看如此，从非有神论立场看亦然。所谓“在敌人地盘作战”，所谓“从对立面之不可能性进行推理”，其真义皆在于此。唯有当对立立场在其自身假设基础上运作时产生自相矛盾，才能证明其不可能性。这也正是“对人论证”（ad hominem）的应有之义。¹³

至此我们可以总结范泰尔护教方法的基本要素：

- (1) 论证目标：揭示一切可理解性皆依赖于基督教有神论预设；
- (2) 方法论特征：采用间接而非直接、否定性而非肯定性、对人而非对事（ad hominem non ad rem）的归谬论证；
- (3) 操作要求：辩论双方必须“为了论证的缘故”暂且站在对方立场，以展示该立场如何影响谓述的可理解性。

首先需要指出的是，范泰尔在此并未提供一个具体的论证实例。他所呈现的是：(1) 一个结论，(2) 一个逻辑模型，以及 (3) 一套实践策略。这些要素构成的并非某个特定论证，而是一系列可容纳多种论证形式的条件框架。根据这一构想，具体论证内容将取决于护教士所面对的非基督教世界观——非信徒提供间接论证的前提，信徒则将这些前提归谬。

结合范泰尔的其他论述（特别参阅本书第 5 章与第 17 章），我们可以将其模型进一步展开：当非信徒提供间接论证的前提后，护教士通过揭示这些前提必然导致理性主义与非理性主义的辩证来实现归谬。具体表现为：护教士将证明，非基督徒的立场试图将纯粹抽象的法则应用于非理性的事实，这种矛盾将使理性思考成为不可能。范泰尔确信，这一方法可适用于任何非基督教体系，因为在他看来，任何对圣经上帝的否认都必然引向如此定义的理性主义与非理性主义（关于此点的详细讨论见第 17 章）。

13、同上。

我认为这确实是一种极具力量的论证形式。如先前所述，范泰尔对非信徒思想困境的评估是正确的，他将理性主义与非理性主义的辩证视为非基督教思想的普遍结构这一分析也颇具洞见。后续章节我们将考察这一论证的具体例证。

然而，我认为范泰尔将护教论证局限于此单一模式的做法未免过于极端。因此，我将对上述三个要素——结论、逻辑模型与实践策略——作进一步探讨。

结论

范泰尔论证的核心结论是：任何可理解的谓述，都必须预设圣经中的上帝。这里“圣经中的上帝”不仅包括“上帝存在”这一事实，也包括“存在怎样的上帝”——即圣经中关于上帝的全部教导，包括神的属性、三位一体、神的主权、预定、创造和护理等教义。

要证明这一结论实非易事。¹⁴ 需要一个极其复杂的论证才能证明圣经有神论的所有要素都是可理解交流的必要前提。例如，穆斯林或许会完全认同范泰尔的观点，即普遍可理解性的源头必须是一个有位格的存在，但必定会反对范泰尔认为这一源头必须是三位一体的主张。因此，范泰尔派护教士必须详细论证：可理解性要求“一与多”具有同等的终极性，而这种同等的终极性又预设了本体论上的三位一体（参见第 5 章）。

唯心主义哲学家同样宣称，他们通过将“具体共相”（即泛神论的绝对者）与自然及历史中的特殊事实相协调，已经解决了“一与多”的难题。为此，范泰尔耗费大量篇幅驳斥这种主张，证明唯有圣经中那位有位格的三位一体上帝，才能以普遍可理解性所要求的方式协调普遍性与特殊性。¹⁵ 这类论证的复杂性可想而知。

再设想范泰尔面对现代有神论浪漫主义者的情形：对方或许认同可理解性预设了一位慈爱的上帝，却不认同必须预设一位公义的上帝。此时，护教士就需要论证上帝的公义属性对世界的可理解性必不可少。或者，他也可以证明：除非我们接受圣经对上帝（包括其公义）全然无误的叙述，否则可理解的推理就没有根基。

14、回顾我们在第 14 和 19 章对这一议题的论述。

15、《基督教认识论概览》第 132–182 页；《基督教与唯心主义》第 70–110 页。

范泰尔对其结论的表述方式，使其显得比实际简单得多。人们会产生这样的印象：过去护教士证明这个或那个的艰辛努力，都可以被绕过了。如今只需证明“普遍的可理解性预设了上帝”这一命题。但这个“单一命题”本身是如此复杂，以至于它反过来又必须预设其他所有教义。

范泰尔似乎给人这样一种印象——尽管他本人必定心知肚明——仿佛他找到了某种“万能论证”，一个简单直接的论证就能一举摧毁所有不信。无疑，许多护教士都梦想过发现这样的论证，这堪称护教学领域“失落的和弦”。坎特伯雷的安瑟伦在《宣讲篇》中曾祈求这样的论证，并自认为在著名的“本体论证明”中找到了它。但后世讨论表明，本体论论证需要许多其他论证才能使其完全有说服力，并将其结论具体限定于基督教的上帝。我认为范泰尔的论证同样如此，其复杂程度远超表面所见。

我认为将范泰尔的结论描述为护教目标更为恰当。称之为“结论”会让人误以为每次护教对话（无论是五分钟还是五小时）都必须以确立“上帝是普遍可理解性的必要前提”作结。但如前所述，期望在一次对话中确立整个基督教有神论是不现实的，更遑论通过单一论证或三段论达成。确立范泰尔结论的过程可能漫长而艰辛，需要大量辅助论证、概念界定、反驳异议等等。当然，我毫不怀疑靠着神的恩典，这个过程有时也可能异常简单。但显然并非总是如此。根据非基督徒的具体立场，这个过程也会有很大差异——我们应对穆斯林的方式，理应不同于应对唯心论者或有神论浪漫主义者的方式。

逻辑模式

如前所述，范泰尔坚持认为护教论证应当采用间接而非直接的方式。我们通过证明“对立面的不可能性”来确立基督教的真理性。由此可见，范泰尔又在另一个维度上与所谓“传统方法”区分开来。但我并不认为基督教有神论的先验论证必须采用间接形式——据我所知，范泰尔从未对此论点进行实质论证，而仅仅是断言而已。但这一主张远非不证自明。我们完全可以设想一种导向先验结论的肯定性论证：例如通过因果论证确立上帝存在，证明世界的终极原因必须具有圣经上帝的属性，从而推导出宇宙间一切可理解性皆源自上帝。

再者，间接论证与直接论证之间并无明确界限。通过措辞技巧，大多数肯定性论证都可转化为否定形式，反之亦然。试看以下范泰尔式的否定性论证：

前提一：若上帝不存在，世界将不可理解；

前提二：上帝不存在；

结论：世界不可理解。

但该结论为假，因此至少有一前提为假。

已知前提一为真；

因此前提二为假。

在我看来，此论证完全等价于以下肯定性论证：

前提一：若世界可理解，则上帝存在；

前提二：世界可理解；

结论：上帝存在。

显然，除非第二个论证成立，否则第一个论证根本无法运作——因为第一个论证要求我们证明前提一，而这实质上需要依赖第二个论证。

试想我们要向一位穆斯林证明其神格一位论将导致不可理解性。即便成功，我们仍需正面论证三位一体有神论确实能使可理解的交流成为可能。事实上，若缺乏后者，前者甚至可能无法完成。某些情况下，其他类型的肯定性论证也不可或缺——例如，要证明非基督教关于运动与静止的观点是不可理解的，我们可能需要使用阿奎那的运动论证。我们将要论证：若要合理地解释运动，上帝必须存在。

否定式表述固然具有修辞优势。当代最犀利的基督教护教士、范泰尔学派代表格雷格·班森（Greg Bahnsen），就曾用“上帝存在的先验论证”（本质是范泰尔式归谬法）令无神论者戈登·斯坦因（Gordon Stein）在辩论中无所适从——斯坦因准备好反驳传统证明，却对班森束手无策。¹⁶ 然而圣经认识论似乎并未限定护教士必须采用否定形式。范泰尔为何执意如此？或许因他认为所有肯定性论证都难逃其对传统证明的批判。如前所述，他认

为传统证明始于一个基本预设——世界可以脱离上帝的启示而被理解；继而从这种自主性的世界诠释出发，推导出上帝的存在。但我在第 19 章已论证：诸如运动论证等有神论证明，未必预设运动可脱离上帝而被理解——护教士恰恰可能借此证明运动离开上帝便不可理解。此类论证实已具备“先验”质素。

另一方面，否定性论证同样可能源于不合圣经的假设。护教士提出的否定性论证（如前文示例），可能基于一个隐秘假设——他可以不依靠启示就知道可理解的宇宙是由什么构成。这一假设或许正是其使用“前提一”的潜在基础。从这个假设出发，他通过否定性论证推导出圣经上帝的存在，而该结论若成立，恰恰否定了其最初的假设。此类护教士正重蹈范泰尔所批判的传统方法的覆辙。

我们如何判断护教士是否假设了“宇宙可脱离上帝被理解”？通常无法单凭论证形式本身作出判断，甚至难以从其著述中直接发现。这种假设可能深植于主体性认知之中——事实上，这可视为描述原罪的视角之一。正如范泰尔在阐释《创世记》第三章时所指出的，这种错谬隐含在所有罪中。¹⁷ 在日常生活和理智论证中，我们都或多或少持守这种有罪的假设，为此都需要在基督里寻求赦免。

范泰尔对理智生活的灵性维度异常敏锐，对罪如何影响哲学与护教学等理智领域尤具洞见。但我认为，他过分倾向于将这些灵性问题与方法论和策略的形式问题等同视之。他错误地假定：肯定性论证明确显明一种有罪的观点，而否定性论证则明确显明一种公义的观点。这种非此即彼的划分实属简化。在我看来，灵性问题与方法论问题之间不可能存在如此精确的对应关系。

范泰尔呼吁我们要忠心地委身于上帝——祂是世界可理解性的源头，而非错误地委身于世界——将其作为上帝可理解性的源头。但这一呼吁针对的是我们的心灵状态，而非论

16、该辩论录音带可向圣约录音事工（Covenant Tape Ministry）索取，地址：亚利桑那州太阳城西区维纳多北路 22005 号，邮编 85375。

17、《你们说我是谁》第 9 页；《对基督教和信仰宣言的辩护》第 77-79 页。

证的形式结构本身。我原则上并不否认灵性关切可能带来特定的方法论影响，只是指出范泰尔未能证明灵性关切必然直接影响方法论。我认为范泰尔的预设主义应当被理解为一种心灵的呼吁，而非直接的护教方法。因此，在《卫道学概论》中，我提倡一种“心灵的预设主义”，¹⁸ 在此重申这一主张。

实践策略

范泰尔呼吁我们为了论证的缘故暂且采纳非信徒的预设，以便将其归谬。当然，我们也应当允许非信徒对我们的预设进行同样的尝试。但若要对此策略作更精确界定，若干问题便随之浮现：¹⁹ 我们应在多大程度上采纳非信徒的预设——即便是为了论证的缘故？须知非信徒会采取各种策略逃避真理。

根据范泰尔的理解，当非基督徒的理性主义受到攻击时，他们可能转向非理性主义，反之亦然。当护教士指出二者矛盾时，非基督徒可能遁入更深层的非理性主义，甚至抛弃逻辑一致性。此时当如何？若信徒为了论证的缘故而采纳非信徒的预设，是否意味着连其辩护策略也一并接受？若如此，论证的结论反而会证明非基督教体系完美无缺——因为所有质疑都已被预设的辩护策略所消解。

显然，这绝非范泰尔“采纳非基督徒预设”的本意。他如此说道：

若真正站在对手的立场上，我们便无法进行类比性推理。届时那么我们将不得不与他进行单义性推理，并与他一同沉没。我们使用“沉没”这个比喻，是为了说明当我们说站在他人立场时实际意味着什么。我们不妨将自己比作一位救生员——他必须系牢连接岸边的安全绳，才能前去营救溺水者。他可以依靠自己的游泳能力，但这游泳能力本身就是连接他与岸边的那根无形绳索。同理，当我们站在对手的立场上进行推理时，我们一刻也不能超出“为了论证缘故”的范围。²⁰

在此，范泰尔似乎已经意识到我们面临的问题，但却并未给出实质解答。他的解释仅告诉我们该策略的目的，但却并未确切指出“为了论证的缘故”我们应该预设哪些前提。

18、《卫道学概论》第 85-88 页。

19、我要感谢溥伟恩，是他激发了我沿着这条思路思考。

20、《基督教认识论概览》第 205-206 页。

我认为范泰尔的策略或可更清晰地表述为：我们始终应当基于自身的预设立场与非信徒对话。然而从这一立场出发，我们可以合理地检视非信徒的预设，并告诉他我们对这些预设的评价——即从我们的观点来看这些预设是怎样的。我们还可依据基督教有神论的逻辑观与证据观，评判其预设的一致性（如理性主义与非理性主义间的矛盾）与事实适切性。

从某种意义上说，这种批判是“外在的”，因为其评判标准来自非信徒思想体系之外；但当我们追问非信徒“如何从其自身视角来解释世界的可理解性”时，它又具有深刻的“内在性”。我们试图向其证明：即便从其自身视角，他也无法作出解释。不过所谓“其自身视角”，本质上仍是我们所理解的对方视角。我们的批判永远不会是纯粹内在的、完全基于非信徒立场的；因其始终由基督教视角所决定，故从根本上说永远是外在的。否则，我们会像“沉没比喻”所言——既采纳了非信徒的防御策略，便注定与试图拯救的对象一同沉没。

在实际情境中，我们会向非信徒证明：无论是理性主义、非理性主义，还是二者的结合，都破坏了世界与人类思维的可理解性。但若此论证使对方陷入更深的非理性主义，我们绝不能认同其预设所允许的结论——即世界终究是个非理性的所在。相反，我们要持续强调上帝启示的真理。某些情况下，可以指出非基督徒实际上用自己的生活否定了其非理性主义——尽管信奉这套哲学，他仍然好像在一个理性的世界中生活。由此可见，非信徒自身的心智正是上帝启示的一部分，见证着他们非理性辩护的不是。

因此，范泰尔的策略建议虽不失为有益的洞见，却仍需进一步阐明。但我们何必局限于这一策略呢？显然在范泰尔看来，这是最有利于间接论证的进路。然而前文已论证，肯定性论证与否定性论证都是合理的。因此，我不主张将基督教护教学局限于此。随着研究的深入，我越发惊叹基于圣经——确切说是预设性——的护教学所能展现的丰富性与多样性。范泰尔提供了卓越的策略与论证，但圣经从未限定只可采用这些方法。我们应当慎思明辨地学习整个护教史，并在圣经的界限内，以祷告的心运用神所赐的创造力。范泰尔教导我们：每个事实都在启示上帝。若果真如此，尚有无数护教论证与策略等待我们去发掘。

第二十四章、护教实践

在本章中，我们将考察范泰尔实际护教论述的一些例证，以便理解他所推崇的方法论如何在实践中展开。他的著作中有许多这类论述，涉及非基督教哲学、伦理学、科学、心理学，以及那些与非基督教思想妥协的基督教神学形式。在此，我们将重点分析范泰尔本人作为护教范例的两篇论述。这些文本较为简短，且能清晰体现他的护教方法。

基督教有神论论证示例

《基督教认识论概览》的最后一章采用了本节标题。在此示例中，范泰尔指出：

为了方便起见，我们可以将敌对势力划分为两大阵营：一类公然宣称脱离上帝仍可诠释，另一类则暗中主张脱离上帝仍可诠释。我们将前者归类为实用主义者，后者则归为唯心主义者。¹

实用主义与唯心主义是 1930 年代的两大主流哲学学派。但范泰尔特别说明，他使用这些称谓旨在指代两种普遍思想倾向，而非特指哲学学派。因此，尽管范泰尔的术语略显过时，其论述却毫不过时。正如我将要表明的，他的论证完全适用于当今时代的不信思想。

范泰尔笔下的“实用主义者”涵盖“所有相信所谓开放宇宙的人”。他们倾向于经验主义认识论：“这些人天真地将‘事实’视为终极存在，认为研究必须从此出发”。其中或有人提及“上帝”，但必是一位有限的上帝，而非圣经中的上帝。²而“唯心主义者”则试图“用永恒范畴而非时间范畴来解释实在”。³

这两种倾向——经验主义与理性主义——自希腊哲学伊始便存在于西方哲学中，直至本书撰写的当下依然盛行。如今，持开放宇宙观的经验主义路径（连同其有限上帝）常见于过程哲学、过程神学及某些分析哲学流派；而永恒范畴的进路（往往混杂前者）则体现在新纪元一元论者中。但这两种进路往往相互渗透、彼此交融。

范泰尔首先剖析开放宇宙论者（实用主义者阵营）。这些人中既有哲学家，也包括那些看似没有哲学立场、对思想议题毫无兴趣的人。我认为范泰尔之所以将后者归入实用主义

1、《基督教认识论概览》第 210 页。

2、同上。

3、同上，第 218 页。

者阵营，是因为他们比任何人都更排斥使用永恒范畴。他称这些人为“认识论懒汉——不愿为自己的认识论态度负责”。⁴ 他们以“无人能确知”为由试图包容所有观点。⁵ 护教士能否与之对话？范泰尔坦言：“此类冷漠主义者实难应对。在某种程度上，这关乎性情。然而当其根植于性情时，我们应当使他们明白：人不可纵容自己沉溺于任何性情。”⁶ 当然，我们可能失败。此时“唯有见证与祷告。或许我们的见证与祷告能唤醒其某种理性思考，从而开启对话。”⁷ 我会补充一点：“抑或上帝会通过护教推理之外的方式带领他们进入神的国。”

范泰尔特别指出，还存在因智力或教育欠缺而无法参与护教辩论的人群：

显然，向这类人精细论证基督教有神论纯属徒劳，亦无必要。只需以见证方式简明呈现真理。基督教并非只为少数知识精英而设，其信息既向平民敞开，亦向学者传扬。因此，论证必须因人制宜，与各人的心智能力相称。切莫忘记：面对终极问题时，学者与平民的差距实在微乎其微。⁸

范泰尔睿智地指出，这些“学者”的“精妙思辨”并不能带他们走得太远”。⁹

我之所以引用这段话，是因为它展现了范泰尔护教思想中鲜少阐述、也常被忽视的一个维度。他确实认识到，有些人即便是预设性护教学也难以触及。前几章或许会给人这种印象：范泰尔会固执地坚持任何基督教见证都必须包含“预设性推理”，将非基督徒的立场归谬等等。在那些语境中，他似乎主张护教若采用其他方法就是妥协。但上述引文显示，他同样倡导一种与归谬法或预设性分析无关的福音传讲方式——即单纯清晰地教导上帝的话语。我们看到，他将那种将基督教见证局限于此种意义上之“见证”的观点斥为信仰主义。但在这里，他确实承认某些情境中唯有见证是合宜的。

对此我想稍作延伸：正如有些人我们完全无法与之理性对话，有些人只能接受简单见证，还有些人可以展开复杂推理；在这条认知光谱上其实存在着诸多中间状态。人类有着“各式各样的境况与禀赋”，他们理解论证的能力，以及接受各类（相对）非论证性见证的意愿，

4、同上，第 211 页。

5、同上。

6、同上。

7、同上。

8、同上，第 211-212 页。

9、同上，第 212 页。

都存在着程度各异的组合可能。护教士需要智慧地判断具体情境所需，而非将单一模式强加于每次对话。

随后，范泰尔讨论了不可知论者——另一类不愿以永恒范畴诠释世界的人。不可知论者或许学识渊博，却声称无需对上帝问题作出决断。范泰尔指出，需向此类人指明他们实则已作出决断：

当试图保持不可知论立场，声称无需形而上学时，他们已然对每一个可能提出的认识论问题，给出了两种可能答案中的一种……他们对人类心智面临的终极问题，作出了全称否定判断。¹⁰

换言之，他们否定了“上帝不仅可知、更是所有知识的根基”这一基督教主张。因此，不可知论实乃自相矛盾。“其声称不对终极实在作出任何断言的立场，恰恰建立在关于终极实在的最全面断言之上。”¹¹

这或许是范泰尔运用预设性推理最简明的例证。这个归谬论证在于：若“为了论证的缘故”暂且承认不可知论，就会发现在回避一切形而上学断言的同时，实际上却作出了一个形而上学主张——二者自相矛盾。

这一论证并非范泰尔独创。柏拉图早已反驳怀疑客观知识可能性的智者学派，指出他们至少对自身怀疑论的断言毫不怀疑。千百年来，此论证始终是反驳怀疑论的标准范式。但范泰尔将其置于独特的有神论语境：问题不仅在于否定普遍客观真理，更在于拒绝将圣经中的上帝作为可理解性的预设。本质上，不可知论者陷入了范泰尔所揭示的“理性主义-非理性主义”的两难之境——这正是非信徒的典型特征：质疑上帝可知性时是非理性主义者，断言理性自主时又是理性主义者。

不可知论的自相矛盾不仅表现在认识论层面，也表现在心理层面（须同时保持封闭与开放心态）与道德层面（须同时兼具谦卑与傲慢）。¹²

范泰尔继而探讨非不可知论的实用主义阵营思想家，将其区分为“唯物论者”与“唯灵

10、同上。

11、同上，第 213 页。

12、同上，第 214-215 页。

论者”。前者相信万物皆可由物质、运动、时间与偶然解释（范泰尔以心理学行为主义为例）；后者（勿与“神秘学者”[occultist]混淆）则认为除物质外，需引入精神或灵性因素来解释人类行为乃至自然进程。范泰尔警告基督徒切勿站队：虽然基督徒易认为唯灵论比唯物论更接近基督教有神论，且唯物论确实更为“粗鄙”。¹³ 然而，

我们绝不能忽视：错过列车之人，无论差一里还是差一寸，结果毫无二致。要让那些立场在形式上接近基督教的人认识到他们终究并不拥有真正的基督教，这对我们而言往往殊为不易。¹⁴

此处需注意范泰尔的“对立论”。他确实承认某些立场比其他立场更“接近”(approach)基督教。“接近”是个相当模糊的隐喻——我常希望范泰尔能采用更字面的表达方式。不过我认为，他会承认唯灵论者确实把握了某种被唯物论者否定的真理。但范泰尔的重点是：我们不应过分看重这种共识。因唯物论者与唯灵论者在拒绝基督教有神论上也达成共识。

关键在于：

他们想当然地认为知识的客体与主体能够独立于上帝而存在并建立关联……若将上帝排除在外，就必须由人类心智来提供统合经验多样性的统一性。那种认为法则可以独立于心智存在的想法根本行不通。即便可能，也无济于事——因这些法则仍被视为独立于上帝而凭空存在的。换言之，若不将上帝视为法则或共相所提供的人类经验统一性的终极源头，就只能认为这种统一性建立在虚空之中。因此，每个认知对象都必然被终极非理性所包围。¹⁵

若每个客体与主体都被终极非理性所包围，“那么它们之间任何形式的关联都不可想象”。¹⁶ 范泰尔指出：一旦抛弃上帝作为认知根基，就不得不承认事实、法则与认知主体（能思考的人）都“凭空存在”——它们并非源自任何计划或理性秩序，仅仅是偶然的产物。如此一来，事实、法则与主体间的理性秩序便不可靠，或许仅是暂时现象或表面现象。

范泰尔认为，在此基础上甚至无法确证法则、事实与主体间的真实关联。因为关联性本身属于“理性秩序”，而这一秩序经过检验后终究不合理性。他援引亚里士多德关于“最低种属”（即个体与最底层共相关系）的难题：¹⁷ 我们唯有通过将个体归入“种属”与“关系”才

13、同上，第 215 页。

14、同上。

15、同上，第 216 页。

能识别个体；反之，若不先识别属于特定种属与关系的个体，又无法定义种属与关系。¹⁸因此，认知过程似乎永远无法启动。范泰尔的解答是：根本不存在脱离关系的“纯粹个体”，也不存在脱离个体的“纯粹关系”；人类心智是藉着神圣启示，以整体打包的方式领受关于个体与关系的知识。我们无需追求纯粹个体与纯粹关系，因为从无到有地建造人类知识大厦并非我们的责任——这本是唯独上帝的作为。然而若没有上帝，人既无法辨识个体与关系，也无法认知殊相与共相。

范泰尔在此再次运用理性主义与非理性主义的辩证，试图将非基督教立场归谬。非基督教立场要么是理性主义的（将共相凌驾于殊相之上），要么是非理性主义的（将殊相凌驾于共相之上）。但二者总是并存，因为一方必以另一方为前提。如此一来，非基督教立场便使认知成为不可能。

唯心主义主张以“永恒范畴”解释实在，却也陷入最低种属的难题。因其同样试图脱离圣经有位格的上帝进行推理，故其永恒范畴终究是抽象的。因此它同样面临如何将抽象共相与孤立殊相建立关联的困境。唯一解决之道是将我们的认知建立在权威的神圣启示之上。如此一来，针对圣经上帝论与圣经默示论的种种质疑便不攻自破。¹⁹

范泰尔的论证在此展现出非凡的力度、深度与原创性——其思想穿透力之强，可谓直指问题核心，无出其右。非信徒思想的缺陷直指其最根本的预设。我虽主张护教学不应局限于此种论证方式（传统有神论论证、历史证据等仍有重要价值），且范泰尔本人在严谨表述时亦容许这类论证，但毋庸置疑，他的进路比传统进路更为深刻。

我们已看到，范泰尔试图将有神论证明约化为先验论证。换言之，先验论证为有神论论证奠定根基——因它消解了自主推理的可能性。一旦驳倒自主推理，仍需其他论证来正面建构基督教教义的细节。这些论证可自由展开，但须以基督教认识论为预设。护教士阐

16、同上。

17、同上。

18、请对照参阅第五章关于“终极法则”与“终极物质”的讨论。

19、同上，第 220-223 页。

释神圣启示的数据（包括其论证）时，实际上是在展现启示本身的内在理据。

我为何信神？

我们在上一节考察了范泰尔与多个思想流派的交锋——既有相对粗浅的，亦不乏精深老练的。本节将聚焦于《我为何信神》这本小册子。此作堪称奇珍，与范泰尔其他著作迥然不同。我确信，但凡稍有学识之人，一旦开始阅读，便会一口气读完。这本小册子正是我接触范泰尔思想的启蒙之作，令我彻底为之倾倒！它展现了如何以引人入胜的方式呈现其护教思想，并精妙地契合现代世俗主义者的语境。更重要的是，此作几乎囊括了范泰尔护教的所有要素，既是他为数不多面向大众的著作，也是唯一一部直接针对非信徒读者的作品。

范泰尔开篇便列举了詹斯、爱丁顿、乔德、尼布尔等现代思想家对上帝、罪恶等概念重燃兴趣的现象，成功抓住了世俗知识分子的眼球。从其他著作可知，范泰尔视这些人为远离神国的人——无论是一分钟还是一个小时，他们终究“误了班车”。但为吸引读者注意，他并不避讳援引这些例子。他提醒求问者：你或许问过自己关于上帝、死后生命、“思想行为根基”的问题。²⁰ 因此，他可以说：“我感觉你基本上对我要探讨的内容是感兴趣的。”²¹

他首先从我们过往的共同认知切入：

这与我们的计划完美契合，因为关于遗传与环境的争论正是当代焦点。或许你认为，我信神的唯一原因不过是幼时的教导。当然，我深知事实远非如此。我不否认童年确实受过宗教熏陶，但我更要申明：成年后，我已充分聆听了反对信神的所有论证。而正是在理解这些反驳之后，我的信仰反而更加坚定。如今我甚至认为，若没有对神的信仰，整个历史文明对我而言都将无法理解。这一认知如此确凿，以致我要论证：除非上帝是一切存在的根基，否则任何事物都无从获得意义。²²

他就这样优雅地亮出了预设论的底牌。范泰尔常爱引用一句格言“方式温和，实质刚劲”，即在呈现方式上温和有度，在实质内容上强劲有力。正如我们所见，其著作未必总能保持“方式温和”，但此作堪称这一原则的典范。他还加上比喻：我们可以争论空气是否存在，但争辩之时，我们始终都在呼吸；“上帝如同炮架——那些意图将祂轰出存在界（out of

20、《我为何信神》第2页。

21、同上。

22、同上，第2-3页。

existence) 的火炮，本身却必须依托于祂”。²³

他接着说道：

不过，若你听完我的简述后，仍认为这全是遗传与环境使然，我也不会强烈反对。我要强调的是，我儿时的信仰与成年的信仰之所以能完全和谐，正是因为上帝本身就是那个环境——祂指引我的孩提时代，又使我后来的生活对自己而言可以理解。²⁴

换言之，正是上帝使范泰尔的人生——从孩提时代到成人时期——成为可理解的。

那位求问者生于华盛顿特区“白宫的荫蔽之下”；而范泰尔则出生于荷兰一间茅草农舍。但两人都诞生于“基督教文明的熏陶之中”，因而都明白所讨论的是怎样的上帝。²⁵

既然基督教的上帝是造物主，信神就意味着承认自己的受造性。因此范泰尔提醒这位求问者（同时仍不失风趣）：“你若改变对上帝的信念，就必须改变对自我的信念。”²⁶ 这或许不易，但范泰尔请他再耐心倾听片刻：“你不妨为了论证的缘故暂且顺着我的论证思路。”²⁷

范泰尔继而对其早年生活展开了一番引人入胜的反思：他曾因惧怕谷仓夜鬼而祷告，全家用餐时会通读圣经。“我们家绝非敬虔主义家庭...虽无复兴运动的滂沱甘霖，信仰的空气却始终湿润充盈。”²⁸ 简言之，“我接受的是最彻底的‘条件塑造’，我无法不信神——基督教的神，整本圣经所启示的神。”²⁹ 这是否自曝其短呢？他继续说道：

那么，是否可以说我自幼就被塑造为信神，而你却能随心所欲地形成自己的判断呢？但这种说法显然站不住脚。你我都清楚每个孩童都被环境塑造——你被塑造成不信神，恰如我被塑造成信神。因此，我们不必互相指责。如果你非要说我的信仰是被强行灌输的，那我也可以说你的不信也同样如此。如此一来，我们的辩论就可以正式开始了。³⁰

23、同上，第 3 页。

24、同上。

25、同上，第 3-4 页。

26、同上，第 4 页。

27、同上。

28、同上，第 5 页。

29、同上，第 6 页。

30、同上。

范泰尔接着描述他在基督教学校的“启蒙教育”，其间常遭公立学校孩童嘲笑。而那位求问者所受的，却是标榜“开放中立”的教育：

你现在知道事实并非如此，那一切全是幻想。“无成见”乃是一种特殊成见，“中立性”观念不过是件无色的衣服，里面藏着对神的消极态度。显而易见的是，不与基督教的神相合的，就是敌祂的。³¹

上帝已清楚显明祂对宇宙的所有权；对上帝持“中立”态度，就如同对美国政府的权威持“中立”态度一样荒谬。同理，“当夏娃在上帝与魔鬼之间保持中立，仿佛二者的主张本质上具有同等价值时，她实际上早已站在了魔鬼一边！”³²

“您又开始紧张了”，范泰尔继续道，始终谨守其“方式温和”的原则，尽管论点犀利。³³求问者认为上帝的证据并不清晰。然而“若基督教的上帝真实存在，祂的证据必定显而易见。因此，所谓“人人”都不信祂的原因，只能是“人人”都被罪蒙蔽了双眼。”³⁴

范泰尔用一个比喻阐明此理：一群盲人拒绝相信太阳存在。上帝在世界与个人生命史中清晰显现，因祂是至高主权者。祂是“全然的塑造者”(All-Conditioner)，³⁵是万有的主宰，是“连那些否认祂的人也必须立足其上的根基”。³⁶

倘若这样的上帝存在，那么这位求问者便已亵渎了祂——因在上帝明明可知的启示面前，他竟拒绝尊荣祂。他的一切言行都在为这亵渎辩护。“所以你戴着有色眼镜，这决定你说有关不信神的一切理由和事实。”³⁷因此，信徒与非信徒的分歧极其深刻：“我们根本不承认你能真实看见生活任何维度的事实。”³⁸从鸡犬牛羊到永生之道，我们毫无共识。

不信神的哲学家反对创造论，因其坚信因果必须相互依存。照此逻辑，若上帝创造世界，则祂与世界必然互为依存。³⁹他们也反对护理，认为“若上帝掌管历史，则历史再无新

31、同上，第 78 页。

32、同上，第 8 页。

33、同上。这让人想起罗纳德·里根在 1980 年与吉米·卡特总统辩论时，对这种措辞方式既温和又不失犀利的运用。

34、同上。

35、同上，第 10 页。

36、同上，第 12 页。

37、同上。

38、同上。

39、同上，第 13 页。

事，不过提线木偶之戏”，因而预言也是不可能的。⁴⁰ 在威廉·亚当斯·布朗看来，神迹亦无法被确证，因为人类的判断力决定了何为可能，而这种判断所依据的标准仅承认自然的重复事件。⁴¹ 因此，当基督徒试图提出有关创造、护理、预言和神迹的证据时，非信徒会基于其一般的真理标准加以拒绝——这些标准从一开始就将基督教的主张排除在外。

面对这种困境的挫败感，致使一些基督徒否认启示的清晰性，声称证据“仅具有或然性的说服力”⁴²——甚至退回到纯粹的信仰主义。但这显然不对。信仰主义的“见证”很容易被非基督徒心理学家当作“一个成因可疑的单纯数据”而拒绝。⁴³

因此，范泰尔对求问者说：

你在处理有关上帝存在的证据时，实际上是在将自己塑造成上帝。你将自己的智力范围设定为判断可能与否的标准。因此，你实际上已决定永远不承认任何指向上帝的事实。”⁴⁴

这位求问者脸上“粘着有色眼镜”，因而始终以不信的视角观察世界。唯有神的恩典能移除这副眼镜——而祂可能选择以护教论证为工具来达成此事。在内心深处，求问者明白自己的思维方式毫无指望；他那一成不变的逻辑无法应对千变万化的事实。⁴⁵

另一方面，信徒确实在自己的经历中找到了统一性：“当然不是你所期望的那种统一性，不是由我自主决定何为可能而产生的统一性，而是一种高于我、先于我的统一性。”⁴⁶

基于基督教有神论，我们既能运用非基督徒科学家所发现的知识，又能洞察其不信立场所导致的问题。⁴⁷“我的统一性，正如孩童跟随父亲穿越森林时所持守的那般。”⁴⁸ 他既能直面自然与圣经中的难题，亦能领悟上帝道路的奥秘。最终他得出结论：“你看，我幼时被

40、同上，第 14 页。

41、同上，第 14-15 页。

42、同上，第 16 页。

43、同上，第 16-17 页。

44、同上，第 17 页。

45、同上，第 18-19 页。

46、同上，第 19 页。

47、同上。

48、同上，第 20 页。

全方位塑造——无法不信神；如今年长，依然无法不信。我如今信祂，因为若不以祂为‘全然的塑造者’，生命便是一团混沌。”⁴⁹

一切要素俱在其中：预设、神的主权、对中立性的否定、启示的清晰性、罪对认知的影响、对或然主义与信仰主义的拒斥、非信徒的可能性观念、理性主义与非理性主义、类比性推理、以及预设性论证。但这里几乎未用到专业术语，而是借助精彩的比喻例证（我省略了许多）和一些令人难忘的名言隽语，⁵⁰并且敏锐地预判了非信徒读者的思维轨迹。

范泰尔在结尾处也论及循环论证问题：

我的论证结束时并不会使你归信，尽管我认为这个论证确凿无疑。我确信，信仰上帝不仅与其他信仰同样合理，甚至其真实性远超其他信仰——无论略胜一筹抑或天壤之别；我更是主张：除非你相信上帝，否则在逻辑上你无法确信任何事物。但既然我信的是这样一位上帝，一位既塑造你也塑造我的上帝，我深知你可以借助生物学家、心理学家、逻辑学家和圣经批判家之力，将我今天下午和晚上所说的一切，都归结为一个绝望独裁者的循环呓语，并对此感到自我满足。不错，我的思想轨迹确是循环的——它让一切皆以上帝为中心。现在我要把你交托给祂，愿上帝怜悯你。⁵¹

我不得不承认，这本小册子的结尾部分在我看来最为薄弱。倒不是说它不真实，而是字里行间透着过重的悲观气息。⁵²范泰尔一开始便断言不会使求问者归信。他何以如此确定？他毫无必要地重复了那些科学家基于自身预设而拒绝基督教教导的材料，却始终未能充分阐明其论证在何种意义上具有（或不具有）循环性与独断性。或许他意在避免类似基要派“催逼决志”的强硬布道风格，但依我之见，若稍加此类“压力”，这本小册子必将更臻完善。至少，若能直陈圣经的救恩之道，必将更有裨益。

然而我仍不吝篇幅阐释此作，因在我看来，它总体上堪称基督教护教学的典范——其行文风格、思想深度、全面性、简洁性、读者共鸣度及圣经真理性，无不令人叹服。

49、同上。

50、例如“全然的塑造者”这一表述。我不禁疑惑为何他在其他著作中未曾使用这个短语——它实在令人回味无穷。

51、同上，第20页。

52、我仿佛能听见加里·诺斯在争辩说，这段话暗含着范泰尔的无干禧年主义立场。

第五部分、作为批判者的范泰尔

第二十五章、希腊哲学与经院主义

在第五部分，我们将探讨范泰尔护教学更多实际案例。范泰尔的大量著作致力于批判各种非基督教思想家，以及那些因采纳非基督教思想而妥协的基督教思想形态。他几乎对哲学史与神学史上所有主要思想家都进行过评论。我无法全面讨论这些评论，但我将着重探讨他最为关注的几个领域。

其中一个领域便是经院哲学——罗马天主教传统的神学哲学体系。范泰尔视经院哲学为基督教有神论与希腊哲学之间不稳定的妥协产物。我们在第 19 章已考察过他对托马斯·阿奎那护教学的批判，但若更宏观地审视他对整个经院哲学的批判，将有助于理解他的某些批判方法。

在讨论阿奎那时我们曾指出，这位中世纪神学家同时深受新柏拉图主义与亚里士多德哲学的影响。范泰尔发现这些思想在阿奎那体系中几乎无处不在，尽管他也承认，阿奎那偶尔会基于圣经立场偏离这些哲学家的观点。

在《冲突中的基督教》(卷二第二章)中，范泰尔评述了二十世纪著名托马斯主义学者艾蒂安·吉尔松的《中世纪哲学精神》。¹ 吉尔松清醒认识到希腊哲学家并不信奉基督教的上帝，并坦率承认亚里士多德的上帝既不创造、也不认知、更不爱这个世界。² 他时而以极其对立的方式描述基督教思想与希腊哲学的关系，这令人想起范泰尔自己的表述：“亚里士多德之所以未能构想出创造论，恰恰是因为他缺乏最基本的原则和起点。”³

然而吉尔松坚信，希腊思想家在通往基督教上帝概念的道路上已取得实质性进展：“我们绝不否认亚里士多德对基督教上帝之哲学概念做出的重大贡献。真正令人惊异的反倒是——既然他已在这条正路上行进如此之远，却未能坚持走到终点”。⁴

1、Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*.

2、同上，第 44-48, 65, 111 页。

3、同上，第 68-69 页；参第 74, 158, 332, 446 页。

4、同上，第 45 页。注意第 50, 81-82, 183, 200, 207, 249 中类似的评述。

因此在吉尔松看来,当阿奎那等中世纪思想家自认为是在补充修正而非全盘否定希腊哲学时,这一立场并无不妥。他多次论证,基督教哲学家对希腊思想的理解往往比希腊人自身更为深刻,以致他们的修正补充看起来像是“自然的生长、不可避免的趋势、近乎必然的演进”。⁵

范泰尔则表现出更为鲜明的对立立场:

问题的关键在于,若要在“创造论”这一根本问题上修正亚里士多德,是否可能不连带修正他对宇宙万物相互关系的全部解释?

答案似乎是:在亚里士多德哲学中植入“创造”的观念,将意味着对其全部学说的修正。事实上,亚里士多德的哲学体系根本没有给创造论留下任何空间——若要强行植入,整个体系必将分崩离析。

而这正是罗马天主教的根本分歧所在,他们认为亚里士多德主义可以被限制在受造界的范畴内,如此限制后,就能为恩典观念以及恩典之于自然的优先性留出足够空间。⁶

当范泰尔论及“对其全部学说的修正”时,显然并非指亚里士多德的每个命题都是谬误——这种极端对立观点正是我在第十五章讨论并否定的。那么折衷立场何在?“分崩离析”的表述虽然生动形象,但在此语境中需要进一步阐释。既然吉尔松也并非全盘接受亚里士多德的所有命题,范泰尔与吉尔松的分歧似乎终究是程度上的差异:吉尔松对亚里士多德哲学在基督教神学中的价值相对乐观,而范泰尔则相当悲观。

实际上,当天主教试图将亚里士多德主义限制在受造界时,已经对亚里士多德进行了相当激进的批判。这种限制必然导致重大修正:需要摒弃亚里士多德关于上帝、类比和起源的概念,用强调神圣启示核心地位的认识论取代其原有体系。经过这番批判后的亚里士多德主义,确实已是支离破碎。但范泰尔的论述却仿佛托马斯主义者试图将亚里士多德整个哲学体系与基督教结合。在上述引文的上下文中,他指责托马斯主义者企图将亚里士多德融合巴门尼德式统一性(理性主义)与赫拉克利特式不统一性(非理性主义)的辩证框架引入基督教。但经此修正后的亚里士多德体系,真的还保留着这种辩证框架吗?

5、同上,第360页;参第67,96,200页。

6、《罗马天主教评注》第五卷第67页。

范泰尔通常从系统的角度思考。所谓系统，乃是以特定起点、方法和结论构成的教义体系，这些要素“相互关联”。显然，将亚里士多德体系与基督教体系直接结合绝无可能。但经过阉割的亚里士多德主义（已非原初体系）能否与基督教思想结合呢？答案并非显而易见——或许需要针对具体教义进行逐一辨析，而非对整个体系作整体判断。

以创造论为例。阿奎那明确主张上帝从无中创造万有（包括“原初质料”），⁷且这种创造是出于自由意志而非新柏拉图主义所主张的必然流溢。⁸吉尔松与阿奎那确实基于出埃及记 3:14 的传统解经，称上帝为“存在本身”（Being）。这虽带有新柏拉图主义泛神论的色彩，但若不经深入讨论便指责他们持守不合圣经的观点，则未免武断。吉尔松在此特意强调托马斯主义与希腊思想的区别：

柏拉图认为“神性程度与存在程度成正比”，但基督徒坚信神性没有程度之分——唯独上帝具有神性……严格来说，只有一位上帝是存在本身（Being），其他存在者（being）皆非上帝。两种传统的根本差异在于：对柏拉图而言，“存在”（being）一词没有任何专属于上帝的独特含义。¹⁰

通过这段论述，吉尔松明确表示“存在”并非上帝与受造物平等共享的普遍实体。实际上，当我们称上帝为“存在本身”而称受造物为“存在者”时，这两个“存在”已是不同层面的概念：“尽管我们使用相同词汇，‘存在’作为最普遍抽象的概念与指称上帝时的含义具有根本差异。”¹¹虽然吉尔松用“存在本身”作为上帝的名字显得生硬，但他对这个术语的运用显然预设了圣经与范泰尔所主张的“二圈”形而上学，即上帝与受造物分属不同本体论领域。

诚然，正因为上帝是“存在本身”，从而与“存在者”有着根本区别，¹²祂与受造界绝非

7、阿奎那，见安东·C·佩吉斯编，《圣托马斯·阿奎那导论》，第 236 页。

8、同上，第 199 页；吉尔松，《中世纪哲学精神》第 377 页。

9、吉尔松，《中世纪哲学精神》第 51 页。总体而言，我认为这种释经存在谬误。出埃及记 3:14 中“我是”的宣告，并非将上帝等同于某种形而上学的“存在”，而是应许神将以永恒、主权的方式与祂的子民同在。吉尔松确实承认这段经文并未提供“关于神的形而上学定义”，且允许对经文的多种解释可能。但他仍坚持认为经文蕴含形而上学意涵：“出埃及记虽无形而上学（metaphysic in Exodus），却衍生出关于出埃及记的形而上学”（metaphysic of Exodus）（第 433 页）。

10、同上，第 48 页；参第 65 页，90 页。

11、同上，第 52 页。

12、吉尔松一贯通过首字母大写的方式，将作为“存在本身”的上帝与作为“存在者”的受造物区分开来。

相互依存的关系。受造界的任何事物都无法决定祂的旨意。¹³ 上帝甚至与任何受造物都不属于同一属类。

在阿奎那看来，受造物全然依赖于造物主。一切事物与事件皆指向上帝，没有任何受造物能独立行事。阿奎那的预定论具有与加尔文同样的全面性。¹⁵ 当他论及人的自由意志时，并非将其定义为某种独立于上帝的状态，而是将其定义为作出自己决定的能力。¹⁶

如此看来，托马斯与吉尔松在哲学立场上似乎与范泰尔相当接近——尽管他们在许多神学观点上存在分歧。但事实果真如此吗？当年我在神学院攻读神学硕士时，曾选修范泰尔讲授的经院哲学课程，研读的正是前文引用的吉尔松著作。学期论文中，我以对话的形式再现了课堂讨论——那些捍卫范泰尔对经院哲学悲观判断的同学，与支持吉尔松乐观立场的同学之间的交锋。经过修订的对话如下：¹⁷“反方”代表范泰尔的门徒（并非严格遵循其观点），“正方”则是为吉尔松辩护的改革宗学生。

正方：吉尔松明确否认受造物有任何抗拒造物主的能力。

反方：啊！你根本不懂经院哲学！托马斯主义者当然会谈论某种神圣决定论，但这与改革宗对上帝的理解截然相反。对托马斯主义者而言，人分有上帝的“存在”，因而与上帝同一（identical），并由此为上帝所决定；另一方面，由于人也分有“非存在”，因而又拥有某种对抗上帝的自主性。

正方：完全的决定论与完全的自主性并存？

反方：辩证关系。理性主义与非理性主义的结合。一个原则必须支撑另一个原则，哪怕要以消灭对方为代价。

正方：但吉尔松否认我们在本体论上分有上帝的“存在”。他认为我们是“存在者”

13、吉尔松，《中世纪哲学精神》第 92 页；参第 10-23 页。

14、同上，第 250 页，342 页。

15、同上，第 161，210，274，369-370 页。比较本书第 19 章的论述。

16、阿奎那，见安东·C·佩吉斯编，《圣托马斯·阿奎那导论》，第 369-370 页；吉尔松，《中世纪哲学精神》第 30-45 页；参第 339-341，373 页，以及他在第 118-127 页对堕落的解释。

17、为满足诸君的好奇心——范泰尔最终给我的论文打了“1 分”，这是可能获得的最高评分。

(beings), 与“存在本身”(Being) 类似但绝不同一。

反方：当然。这是神秘主义神学——神与人之间存在无限鸿沟，人只能通过否定法认识上帝。严格来说，经院哲学家对上帝一无所知；但就其所知道的而言，又必须详尽无遗。对比巴特！这就像硬币的两面：作为“非存在”，我们无限远离“存在本身”；作为“存在者”，我们又与上帝的“存在”合一。于是纯粹连续性与纯粹不连续性相互依存。

正方：我在吉尔松著作中找不到这种论述，况且他似乎一直在否定这类观点。

反方：当然没有基督徒会直说“人是上帝的一部分”，总要讲究策略嘛。

正方：难以想象任何基督徒会相信这种理论。

反方：基督教思想史上更荒谬的学说比比皆是。

正方：那你倒是说说，从哪里可以看出吉尔松支持这种观点？

反方：吉尔松不是自称遵循亚里士多德原则吗？

正方：没错，但他附加了许多限制条件。

反方：没错。他反对亚里士多德的“世界永恒论”，却沿用其上帝存在的证明——而这些证明在亚里士多德体系里只能推导出无创造能力或无位格的纯粹形式。

正方：但他相应地修正了这些证明。更何况，我们怎能确定亚里士多德完全自治？吉尔松指出，亚里士多德在某些方面违背自身原则，本应推导出基督教的上帝。我们难道不该探究这种可能性吗？

反方：但亚里士多德与阿奎那都坚持形式-质料框架。托马斯本人承认，基于其理论无法反驳世界永恒性，必须凭信仰接受世界有一个开始。这等于承认他与亚里士多德共有的理性框架排斥基督教教义。

正方：可他确实相信信仰与理性所能证明的并不矛盾。

反方：无论他如何相信，事实是托马斯的亚里士多德主义摧毁了基督教信仰。他的五项上帝存在证明，丝毫不能将他的上帝与亚里士多德的上帝区分开来。

正方：但这些证明推导出的上帝具有圣经上帝的属性。

反方：基督教的上帝不仅是第一推动者，更是天地的创造者。

正方：吉尔松的上帝亦是如此。

反方：若他认为人分有上帝的“存在”，又如何相信圣经的创造论？

正方：又回到原点。吉尔松的“分有”绝非本体论上的联合，他本人明确否认这点。

反方：他的否认只是辩证折衷，目的是为人类自主性留出空间。

正方：可他同样否认人类自主性，其自由意志观与查尔斯·贺智并无二致。

反方：与贺智的教义完全相反！他否认人类自主性，恰恰是为了辩证地维护人分有上帝本质（essence）的观点。

正方：我们似乎在原地绕圈，双方都能自圆其说，该如何抉择？

反方：按我的方式来！

这两位仁兄稍后还会继续辩论。问题的关键在于，双方似乎都能合理解释现有材料，也都能巧妙地消解对方提出的论据。他们都在指责经院哲学存在不一致，但说的却不是同一种不一致。反方在其中看到的是非信徒理性主义与非理性主义既相互矛盾又彼此支撑的悖论，而正方则认为亚里士多德学说中真理与谬误并存，而阿奎那同样继承了这种双重性。正如我们所见，一旦思想体系存在矛盾，任何逻辑推论都可能成立，这给诠释者带来了巨大难题。若一位思想家不自洽，则任何观点皆可被辩护为对其学说的“诠释”。

再者，正如范泰尔所指出的，这种理性主义与非理性主义的辩证结构，与基督教有神论存在形式上的相似性。基督教同样强调上帝既是超越者又是临在者，既拥有绝对主权又赐给人某种自由。因此，要准确区分这两种观点并非易事。范泰尔本人也承认：

我们当然无权窥测人心，人的不自洽可能导向善也可能导向恶。我们只讨论思想体系本身。但即便是对思想体系的判断，我们也无法总是确定其本质属基督教抑或反基督教。¹⁸

然而，范泰尔对经院哲学的批判性分析，似乎又假定了我们能够判定经院哲学体系是非基督教的。

18、《冲突中的基督教》第3页。

在《冲突中的基督教》一书中，范泰尔评价经院哲学时，往往援引理查德·克罗纳、阿瑟·洛夫乔伊等世俗诠释者的观点。这倒不是他不熟悉原始文献——事实上他对此极为精通。我推测他引用世俗诠释者，是为避免被人指责观点过于偏颇或极端。然而这种对世俗资料的运用颇具反讽意味：这位坚持“对立性”的护教士，竟与世俗诠释者结成同盟来反对其他基督徒。无论如何，要想打破当前诠释的僵局，显然需要对原始文献进行更细致的审阅。范泰尔的批判具有启发性与警示性，却并不具有决定性。

范泰尔对经院哲学的分析还涉及“存在的类比”，他将此视为一种普罗提诺式的存在等级体系——受造物不同程度地分有神性。这种“分有”概念因而带有泛神论色彩。吉尔松讨论类比理论时开门见山提出诘问：“倘若将‘存在本身’(Being) 确立为纯粹现实性，岂非无法设想任何不是存在本身的事物的存在？若上帝并非存在本身，世界又该作何解释？若上帝即是存在本身，他者何以存在？”我认为这个难题正对应范泰尔的“满桶困境”：自足的上帝为何要创造世界？范泰尔认定此悖论无解。

吉尔松或许本应采取相同立场。但他却试图对创造作出理性解释，这种努力不禁令人怀疑其暗含普罗提诺主义倾向：“要获得严格意义上的因果性，就必须存在两个存在者，且原因之存在的某部分传递至承受结果之存在的某部分之中。”²⁰

这听来仿佛上帝创造时流溢了自身的神圣本质，以致受造界本身也成了神圣存在。但如前所述，吉尔松既已严格区分“存在本身”与“存在者”，便立即申明他另有所指。其核心论点是：位格性因果关系肇始于意向，而意向是位格因之存在 (being of the personal cause) 的一部分。例如贝多芬的交响乐，最初不过他心中的构思与意向。²¹ 因此，上帝在创造中“传递其存在”，仅意味着祂藉着创造表达其意向，这些意向固然与其本质相连 (位格的本质在于行动，行动乃因其本质使然)，因此，创造乃“植根于上帝的存在本身”。²² 这

19、《中世纪哲学精神》第 84 页。

20、同上，第 86 页。

21、同上，第 88-89 页。

是否意味着上帝受其本质所限而必须创造世界？此说似乎暗示上帝与世界构成相互依存关系。因而改革宗神学家历来强调创造是上帝的“自由行动”而非“必然行动”。范泰尔本人也承认此处存在奥秘：

基督教神学并不宣称已解决这个逻辑难题——上帝的意志是自由的，但当它运用于创造宇宙时，在这一意志行动中又体现了上帝的本性。一个永恒活动、完全自觉的存在，如何能是自由的？就上帝自身的本性而言，最大的必然就是最大的自由。就宇宙而言，我们主张上帝是自由的，因为创造宇宙绝不像是上帝存在那样必然。创造的想法自永恒就存在于上帝之中，但实际的创造行为并非永恒。这就是我们有限心智所能理解的极限。在此阶段，我们正面临着将时间范畴强加于永恒的危险。²³

吉尔松同样意识到这一难题，并试图通过区分“第一行动”（“存在本身”的行动）与“第二行动”（引致其他存在者的行动）来解决。受造界之被称为“上帝的存在”，仅指其归属上帝所有，绝非意指受造界本身具有神性。吉尔松总结道：“上帝必然意愿他自己，但不必然意愿他自己之外的任何事物，他所意愿的一切都与他自己相关”。在我看来，这与范泰尔的表达可谓异曲同工。至少可以明确，吉尔松竭力避免任何泛神论色彩。

然而，吉尔松随后引用了阿奎那从新柏拉图主义者伪狄奥尼修斯那里引用的一句话：“善具有自我扩散性与自我传递性。”²⁷ 我们再次面临一个暗示泛神论流溢说（而非从无到有的创造）的表述。在伪狄奥尼修斯处，此说确有此意。但吉尔松主张，阿奎那赋予了这一表述全新的基督教内涵：上帝是善的，一个善的位格会寻求将善给予他者。²⁸ 正如我们所见，当上帝创造时，祂所给予的乃是自身的一部分，因祂正在实现其永恒意向。这是否意味着上帝的良善迫使祂创造？想必吉尔松会像先前处理上帝的自由那样应对这个问题。

22、同上，第 89 页。

23、《系统神学导论》第 249 页。我认为，他在此处所做的区分，与先前（第 174-177 页）对巴斯韦尔的批评如出一辙。

24、《中世纪哲学精神》第 90 页。

25、同上。

26、同上，第 93 页；参第 10-24 页。

27、同上，第 93 页。

28、同上，第 93-94 页。

29、同上，第 97 页。

吉尔松总结道，综合这些观点，其要义在于：造物主与受造物之间存在某种类比关系。上帝本为至善，故将自己赐予祂的受造物；受造物因而与神相似。我认为这一主张实际上与范泰尔的主张相同——既然上帝的计划掌管自然与历史，则万事万物皆以某种方式启示上帝。尽管吉尔松的表述可能隐含泛神论倾向，但他竭力否认此意：

根据创造论，既然宇宙是上帝的结果，那它必然是上帝的类比。但这种类比仅限于此，因为当我们比较存在本身与被造存在时，我们面对的是两种不能相加或相减的存在秩序；严格来说，二者不可通约。²⁹

因此，我们可以论证：尽管阿奎那与吉尔松采用新柏拉图主义术语，但其关于存在类比的实际教导并未违背圣经。如前所述，我不同意阿奎那将神学语言限定于“类比”而排斥字面意义的观点。但范泰尔并没能说服我相信，托马斯主义的造物主-受造物之分等同于普罗提诺式的存在之链。让我们重回辩论现场：

反方：吉尔松主张“存在本身具有自我扩散性”，而你竟认为他在教导圣经的创造论！你不是在开玩笑吧。

正方：但吉尔松明确表示这就是他的本意。你如何解释他在书中反复强调造物主与受造物之间的区别呢？

反方：难道你看不出这个体系的辩证性吗？吉尔松当然说上帝与受造物截然不同——但这不过是赫拉克利特式的“不连续性”：万物各不相同，毫无关联。正是这一原则使亚里士多德将上帝降格为纯粹形式，断绝与世界的一切真实联系。上帝是“全然他者”，因为世界并非由上帝所造，也不受上帝掌管。这难道就是圣经中造物主与受造物之间的区别吗？

正方：且慢！你这不是夸大其词吗？你总不会认为可怜的托马斯是赫拉克利特信徒吧？至于亚里士多德，托马斯明确否定其上帝观。托马斯确实沿用形式-质料说，但有哪位托马斯主义者会声称此框架适用于上帝呢？

反方：但他却说“存在本身”具有自我扩散性！

正方：我解释过这一点，不是吗？

反方：不过是曲解了原本清晰明了的表述罢了。

正方：我认为原文本就不甚清晰。必须考虑复杂背景：根据吉尔松的论述，阿奎那确实继承了希腊思想，但在关键处对其进行了彻底改造。他认为，阿奎那虽然沿用希腊哲学术语，却赋予其迥然不同的内涵。除非我们先验地判定吉尔松的诠释是错误的，否则不能简单按字面意思理解阿奎那的希腊哲学术语。

反方：你不是一贯主张应按常识理解吉尔松吗？我看到了其语义的模糊性（比如论及“从无到有”的创造时），而你却视而不见。吉尔松虽欲持守基督教教义，但亚里士多德的形式-质料框架使其不可能实现。

正方：我认为他确实持守基督教教义，但他对亚里士多德和新柏拉图主义的依赖导致了术语的混乱。我们双方都认为吉尔松的表述存在某种程度的模糊性，但关键在于，这种模糊性究竟偏向何方？

反方：我承认吉尔松是基督徒思想家。但其哲学体系本质是亚里士多德-新柏拉图主义的，因此实属背道。

正方：若一个人的思想体系已属背道，又怎能称得上是基督教思想家？我实在难以理解：一个处处彰显基督教信仰的人，其根本哲学竟是非基督教的。我认为，基督徒在此事上理当给予其他基督徒“存疑从无”的善意。

反方：你是否太天真了？基督教思想家混淆圣经真理与哲学的案例还少吗？莫非你还要为俄利根和狄奥尼修斯辩护？

正方：但俄利根和狄奥尼修斯对希腊哲学体系毫无批判。吉尔松则彻底否定了它。

反方：没错。吉尔松追求更多不连续性与经验主义——少些柏拉图，多些亚里士多德。

正方：可他否定柏拉图并非奉亚里士多德的名，而是奉基督的名。

反方：只因他认为基督认同亚里士多德。

正方：我们又在原地绕圈了。

反方：那么你真的希望我们回归托马斯主义吗？这是底线问题。

正方：不。托马斯主义的语言无助于传达基督教世界观。

反方：看来我们的分歧并不是很大。我承认吉尔松想要表达基督教真理，但用的是错误哲学；你说他用误导性语言。但哲学本就难以脱离表述它的语言——哲学很大程度上就是构建世界观的语言（“范畴”）。按你的逻辑：托马斯主义者用错误语言表达真理。

正方：这说不通。语言若错误，如何传达真理？

反方：这正是我对托马斯主义的批判——该体系因自相矛盾而自我瓦解。但你肯定理解我的意思：基督徒用哲学表述时，若采用误导性语言，实际可能表达与圣经相反的教导。

正方：可吉尔松不断界定术语含义，这些定义始终符合基督教。若读者产生误解，岂非只因他们未能仔细阅读？

反方：不然。神学家必须对语言和定义负责。传达给读者的意义取决于二者。托马斯主义者给人这样一种印象：“纯粹存在”将其本质倾注于次级神明。

正方：我不否认神学家的责任。但我们的批判是否应兼顾定义内容与表述语言？

反方：当然。

正方：但如此一来，我们似乎达成了共识：这个问题并非非黑即白。兼顾内容与语言后，必须承认经院哲学良莠并存。问题在于如何权衡？该乐观还是悲观？

反方：我倾向于悲观。

正方：我仍主张对其他基督徒“存疑从无”——除非有人通过原始文献的彻底分析推翻这一假定。现有分析（包括范泰尔的）都未达标。

我自己对这一切的态度颇为复杂。与反方相似，我对托马斯主义的评价总体悲观，但比范泰尔稍显乐观。罗马天主教思想确实深受普罗提诺存在之链与亚里士多德形式-质料框架的负面影响——这种影响在其教会论中尤为显著，远甚于经院哲学的创造论与类比论。其等级森严的治理结构、“持续道成肉身”的教会观，以及时常流露的机械论、唯物论乃至神人合作的恩典观，无不显明希腊哲学对圣经真理的侵蚀。然而我认为，范泰尔在此（一如其他议题）过分夸大了对立性。

范泰尔的分析无疑具有启发性，它警示我们不可不加批判地套用托马斯主义的范畴。

尽管阿奎那的思想在当今罗马天主教会已部分（非完全）被其他思潮遮蔽，却在诺曼·贾斯勒、温弗里德·科尔杜安等福音派护教士手中复兴。若有人有意追随这一路径，范泰尔的分析恰能揭示诸多潜在陷阱，甚至对诠释与批判工作本身蕴含的危险提出预警。

第二十六章、伊曼努尔·康德与卡尔·巴特

在本书开篇处，我曾主张范泰尔应当被理解为一位继承亚伯拉罕·凯波尔与梅钦传统的“对立论”神学家。凯波尔强调重生者与未重生者在生活各层面的深刻差异；梅钦则揭示了传统基督教与现代自由主义神学之间的对立——这绝非基督教内部侧重点的不同，而是两种不同的宗教，前者属基督教，后者则不然。

范泰尔继承二人衣钵，肩负起剖析“圣道神学”（亦称“危机神学”、“新正统派”、“辩证神学”或“巴特主义”）的重任。自巴特 1919 年出版《罗马书注释》以来，该思潮便席卷神学界。运动核心人物卡尔·巴特与埃米尔·布伦纳虽对施莱尔马赫、利奇尔、赫尔曼与哈纳克代表的旧自由主义展开激烈批判——这种自由主义正是梅钦在《基督教与自由主义》中犀利抨击的对象——但部分福音派人士因“敌之敌即我之友”的预设，竟对巴特学派热忱相待。然而这些辩证神学家是正统基督教的真正盟友吗？答案远非显而易见。“圣道神学”不仅严厉批判十七世纪新教教义学家的“静态范畴”，更全盘接受自由派学者提出的高等批判学说。正统改革宗信徒当如何应对这一思潮？

范泰尔 1946 年著作《新现代主义》的书名已昭示其强硬否定立场，1962 年续作《基督教与巴特主义》更直接呼应了梅钦的《基督教与自由主义》。

某些学者认为《新现代主义》一书过于极端。伯克威尔 (G. C. Berkouwer) 虽在 1936 年写过批判巴特的著作，后来却出版了一部较为温和（但仍带批判性）的巴特研究专著。他在书中严厉指责范泰尔在《新现代主义》及《卡尔·巴特是否已归正统？》一文中采用的批判方法，并引用范泰尔最尖锐的论述：“布伦纳的神学是‘无启示的启示神学、无创造的创造神学、无基督的基督神学’”；¹至于巴特，“若以‘实在’ (reality) 替代巴特所谓的‘上帝’，我们便近乎把握其真意”。²范泰尔更断言巴特神学会导致人们误以为：

自己不必承受上帝的忿怒，自己的罪也无需藉由童贞女马利亚所生、死后又以原身复活的拿撒勒人耶稣——这位神子与人子的宝血洗净。人若信靠巴特笔下的耶稣基督，实则是在倚靠自己固有的义。³

1、《新现代主义》第 267 页，伯克威尔在《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》第 385 页中引用。

伯克威尔对这些论述表示震惊，指出巴尔塔萨 (Hans Urs von Balthasar) 将范泰尔对巴特的解读斥为“荒谬绝伦”，因为范泰尔从他认为构成巴特神学基础的哲学前提出发，推导出巴特的整个神学体系。伯克威尔强调：

这种驳斥 (指巴尔塔萨与伯克威尔的立场) 绝不意味着接受巴特神学，只是批判那种谬误的分析——它得出的结论恰是巴特本人最不可能认同，且屡次长篇反驳的论点。⁴

他进一步补充：

范泰尔无视教义史上常见现象：某些哲学前提虽参与神学建构，但上帝话语的影响力往往渗透其间，以致无法从这些哲学前提中逻辑严密地演绎出整套神学。⁵

因此，伯克威尔认为巴特的核心教义被范泰尔“忽视或扭曲”，⁶ 比如，巴特对基督由童贞女所生、肉身复活等传统教义的一贯捍卫，以及对三位一体本体论的坚持。⁷ 他直言：“当巴特震惊地表示完全无法从《新现代主义》中辨认出自己的思想时，我丝毫不感到意外”。⁸

伯克威尔对范泰尔用以抗衡巴特的“正统教义”体系同样提出质疑。他反对范泰尔关于“自含上帝”的论述 (或过度强调?)，尽管书中并未充分展开论证。此外，他似乎认为：范泰尔的三一论有滑向三神论与聂斯脱利主义的倾向；其“拣选与弃绝具有同等终极性”的观点更与《多特信条》存在抵触。⁹

我必须承认，伯克威尔的批判最初颇能引起我的共鸣——因我也曾批评范泰尔“过度夸大对立”。他指责范泰尔从预设的哲学前提出发推演巴特神学，却忽视巴特著作中与这些推论相悖的明确声明，这一指控起初对我颇具说服力。事实上，我在范泰尔对阿奎那、巴特勒、卡内尔等人的批判中，也发现同类问题。当然，与伯克威尔不同，我认为即便存在

2、《新现代主义》第 231 页，伯克威尔在《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》第 385 页中引用。

3、伯克威尔在《恩典的得胜》第 385 页引用了范泰尔《卡尔·巴特是否已归正统?》(《西敏神学学刊》第 16 卷，1954 年，第 181 页) 的论述。该文后作为附录重刊于 1973 年版《新现代主义》，引文见该书第 435 页。

4、《恩典的得胜》第 386 页。

5、同上。

6、同上。

7、同上，第 386-388 页。

8、同上，第 388 页。

9、同上，第 390-391 页。关于最后一点，参阅本书第 6 章的论述。

夸大之嫌，范泰尔的批判仍具启发性。

然而，我认为范泰尔对巴特的批评比对阿奎那的批评更少这类问题。范泰尔批判阿奎那时的问题部分在于他很少引用原始文献。但在对巴特的批判中，他大量引用原始文献，尤其是德文版的《教会教义学》。范泰尔对巴特的研究和著述超过其他任何思想家，历时多年。总体而言，我认为他的解读和评价是令人信服的。

我并不因其他学者（甚至巴特本人）对范泰尔分析的强烈否定而感到不安。如此重大的诠释分歧在学术界十分常见。神学史上也不乏这样的例子：思想家们有意或无意地将非基督教的哲学观念混入圣经教导，从而扭曲真理，却仍自诩正统。如今的神学批判氛围——甚至在改革宗圈子里——已变得过于温和。¹⁰ 在学术上受尊敬的神学家中，几乎没有人会指控他人为异端。相比之下，范泰尔显得严厉，就像任何在当下环境下指认严重错误的人一样。但与路德、加尔文等早期新教思想家相比，他并不算苛刻。问题的关键在于范泰尔是否从巴特的著作中充分论证了自己的观点，而不在于学术礼仪。

范泰尔所归给巴特的哲学前提本质上是康德式的。康德明确阐述了范泰尔（沿用赫尔曼·杜伊维尔）所描述的现代思想的“自然-自由”框架。根据杜伊维尔的分析，西方哲学可分为三个阶段：首先是希腊的“形式-质料”框架（我们已讨论过）；其次是中世纪经院哲学的“自然-恩典”框架，该框架接受“形式-质料”作为对自然的描述，但在其上叠加了另一层次的实在——恩典，即创造与救赎发生的领域；第三阶段是“自然-自由”框架，中世纪的恩典领域被世俗化，不再是上帝主权行动的领域，而成为人类可以自主行动、不受自然限制的领域。这三种框架均不符合圣经的世界观，后者应以“创造、堕落与救赎”来描述。¹¹

在康德哲学中，“自然-自由”模式得到了定义性表述。¹² 他将“现象界”（即人类经验所呈现的世界）与“本体界”（独立于人类经验的“物自体”实在界）严格区分。由于人类认知皆源于经验，本体界遂成为不可知的领域。

10、此处我论及的是全球范围内传统改革宗教会的整体态势。美国保守派长老会圈子的情形则大不相同。

11、参《基督教与巴特主义》第 240-244 页。

现象界是客观知识与科学定律的世界。但因现象界仅具现象性，其客观结构（柏拉图与亚里士多德所说的“形式”）实则源于人类心智的结构，而非世界真实的结构。然而，这是一个决定论（而非自由）占主导的世界。现象界就是人类“纯粹”或“理论”理性所能抵达的边界，因为纯粹理性无法得出超越其经验的结论。

但我们仍可对本体界进行思辨，只要不妄称拥有教条式的确据。通过“实践理性”，¹³我们得以评估哪些关于本体界的信念最具实践价值——无论其是否为真。康德推荐的这类信念包括：上帝、自由的灵魂以及死后生命。但这些信念仅具“调节性而非构成性”功能（regulative, not constitutive），既不提供关于（假定不可知的）本体界的信息，也不涉及（通过经验-逻辑方法认知的）现象界，而只是规范人类生活的实用工具。¹⁴

范泰尔指出，康德将世界视为“纯粹偶然”（pure contingency），人类心智自主地为其强加秩序。因此康德哲学完美展现了理性主义与非理性主义的辩证：本体界是非理性的“孤存事实”领域，现象界则是人类心智自主强加的理性秩序。

范泰尔指出：“康德常被称为新教哲学家——他难道不是通过限制科学来为信仰腾出空间吗？”¹⁵ 康德将科学严格限定在现象界（即人类经验领域），因此，科学不能对上帝信仰提出任何质疑，后者是关于本体界的调节性观念。当然，信仰也不能限制科学方法的自主性，因上帝观念不具构成性。

但康德是为怎样的信仰腾出空间呢？这种信仰既不可能源于现象界的神迹或护理性历史事件（因现象界完全受自然规律支配），也不能接受神圣启示的规范（因现象科学中本无启示可言，并且启示也无权干预我们对本体界的思考，否则将违背人在本体界的自主自由）。康德的《宗教》一书实为对人类理性之外一切宗教权威的彻底驳斥，然而在此书中，他也主张基督教的各项教义可以被重新诠释为人类意志战胜内在“根本之恶”的象征。

12、可对照前文第三、十、十三、十七及二十三章对康德的讨论。

13、关于此点，可对照本书第二十章对巴特勒的相关讨论。

14、康德关于这些问题的具体论述，可参阅其《纯粹理性批判》与《实践理性批判》；而《单纯理性范围内的宗教》一书，则集中探讨了这些哲学观念对基督教信仰的深远影响。

那么康德究竟代表何种新教哲学？19 至 20 世纪自由派神学家（巴特所称的“意识神学家”或“新抗罗宗神学家”）视康德为哲学灵感的来源。自由派神学家将路德的抗议精神诠释为人性自由对抗宗教权威，因而在康德那里发现了某种深具“抗议”特质的哲学体系。但范泰尔指出：“康德的自由观……其根源不在宗教改革，而在于文艺复兴的人类观。”¹⁶

弗里德里希·施莱尔马赫（1768–1834）因而否定了这样一种司法性概念，即救恩是藉着基督在历史中的客观工作为我们赚得并归算给我们的。相反，救恩是一个主观进程：藉着耶稣的位格实现宗教情感的升华以及随之而来的品格转变。¹⁷

卡尔·巴特的早期著作对施莱尔马赫以及他自己的老师（阿尔布雷希特·里奇尔的信徒）的新抗罗宗进行了激烈批判。他指责他们按照自己的形象造了一位上帝，并主张回归圣经，回归那真正从上面说话的上帝。毫无疑问，他认识到在新抗罗宗中不存在圣经中的福音。¹⁸ 然而，巴特无法简单地回归早期神学传统。他认为经院主义已被“存在类比”所污染（我们前文已讨论过此概念）。¹⁹ 巴特虽愿效法路德与加尔文的精神，却自觉必须“超越”他们。²⁰ 至于后宗教改革时期的新教正统主义，巴特更是直接持“反对”立场。²¹

巴特确实对康德不乏赞词——在康德那里，启蒙运动式理性主义“理解并肯定了自身的局限性”。²² 尽管巴特反对康德《宗教》一书的主旨，但他从中发现了超越该主旨的可能性：即启示与恩典得以容身的空间。这给人以一种印象：巴特自信能在康德式的广义框架内，对这些概念作出恰当阐释，尽管康德本人并未做到。

15、《基督教与巴特主义》第 244 页。

16、同上，第 245–246 页。

17、同上，第 251–253 页。

18、同上，第 2–6, 263, 415–421 页。

19、同上，第 6–7, 43–53 页。

20、同上，第 7–8, 54–66 页。

21、同上，第 8, 67–89 页。

22、同上，第 395 页。相关讨论见第 395 至 412 页。值得注意的是，巴特的兄长海因里希——身为哲学家——亦推崇康德，而卡尔·巴特坦言其对康德的认知多得益于兄长（参见第 193 至 196 页）。

范泰尔认为（我认为巴特也同样如此），巴特神学的核心概念是“作为 *Geschichte* 的基督”。*Geschichte* 在德语中与 *Historie* 同译为“历史”。但巴特本人对二者作了严格区分：

Historie 指中立史家所观察到的客观事实。因此，基督复活显现所涉及的是肉眼可见、人手可触的事实。但巴特强调，复活绝不可被简单地等同于这类事实。否则便是忘记启示虽具历史性，但历史本身并非启示；便是否认上帝在基督里乃是复活的主体；便是忘记上帝即使在全然启示时也是全然隐匿，而但凡有所启示即为全然启示。²³

真正的复活必须被理解为 *Geschichte*。这意味着它是一个真实发生的事件。正是作为这样的事件，它构成了我们信仰的根基。神人之间的真实关系，唯在作为 *Geschichte* 的基督里得以实现；唯在其中，我们才能真正理解，上帝在基督里完全成为人，上帝就是耶稣基督；唯在其中，我们才能真正理解，人唯有有份于基督才能完全成为人。²³

Geschichte 指涉事件的整体性及其完整意义，而非“中立史家”可触及的片段。探讨 *Geschichte* 即探讨实在本身：它虽包含可见可触的 *historisch* 维度，却远超任何具体事件。巴特视神圣启示为 *Geschichte*——时空中的事件（*Historie*）或可指向启示，却绝非启示本身。换言之，上帝的启示是“间接的”而非“直接的”。或者，如巴特所言，启示虽具历史性（即具有历史维度），但历史本身并非启示。²⁴

主张直接启示，便是否定“上帝在启示中的隐匿性”与“上帝的自由”。²⁵ 巴特强调，上帝“在基督里向人启示时仍是全然隐匿的”。²⁶ 当我们主张直接启示时，实际上是在宣称上帝的启示可被我们占有、掌控甚至操纵——这无疑否定了上帝超越的主权。

但巴特同时指出，我们必须承认上帝在基督里也是全然启示的。加尔文主张上帝有拣选某些人、遗弃其他人的隐秘旨意，这实为谬误。此说乃是在耶稣基督之外另寻一位上帝。我们理当在基督里寻见上帝启示的全部——耶稣基督就是上帝，此外别无他神。因此，上帝的整个启示就是恩典，是赐予全人类的恩典。

23、同上，第 14 页。

24、同上。

25、同上，第 15 页。

26、同上。

耶稣作为人的存在就是他的工作，这工作乃是要拯救所有人。他的存在 (being) 就是 Geschichte。在作为 Geschichte 的基督里，神人之间存在着“间接的同一性”。在他里面，神与人的完整存在得以启示。正因这种间接同一性，上帝的恩典本质上是普世性的。²⁷

因此，基督既是拣选人的神，也是被拣选的人。事实上，他更是被弃绝的人。在基督里众人都被弃绝，而正如在基督里恩典胜过了神的忿怒，众人在他里面也同蒙拣选。²⁸

在作为 Geschichte 的基督里，救赎事件突破了时间的限制。在 Geschichte 中，时间被纳入永恒，而永恒则进入时间。基督的升高并非紧随其降卑之后——作为 Geschichte，他的降卑本身就是升高，升高就是降卑。“诚然，复活具有物理性与历史性，但这仅意味着：虽然它本质上是 Geschichte，却也是尘世中的具体事件。”²⁹

Geschichte 本质上是“一种神的同在，既超越又同等地触及过去、现在与未来的历史时间……基督的真实时间取代了我们充满问题的、非本真的时间。基督的时间胜过了我们的时间。”³⁰

范泰尔总结道：

因此，作为 Geschichte 的基督就是启示的行动，藉着这一行动，上帝既向人全然启示，又向人全然隐匿。人对这一行动的信心，便使其有份于上帝的启示。而作为启示的基督，乃是上帝的整个存在与耶稣其人的实际同一。因此，人对耶稣的信心便使其有份于基督的存在 (being)，因而有份于上帝的存在。最终，与道成肉身之启示同一的上帝，就是使众人与祂和好的行动。作为 Geschichte 的基督就是使众人与神和好。因此，人的信仰是对上帝在作为 Geschichte 的基督里的得胜的必然回应。藉着作为 Geschichte 的基督，众人都领受了上帝的恩典。³¹

既然人唯有在基督里才成为其真正之所是，救赎便得到了保证：

罪因而成为“不可能的可能”……人应当被定义为上帝恩典的客体。真正的人，乃是与作为混沌征服者的基督同享得胜的那位。人唯有作为与耶稣基督同蒙拣选者才成其为人。上帝预先保护他们脱离混沌的权势。人的存在乃是以耶稣为根基的、在 Geschichte 中的存在。成为人，就是经历救赎，因上帝的怜悯得蒙保守。³²

27、同上，第 16-21 页。

28、同上，第 22 页。

29、同上，第 25 页。

巴特的立场，不仅反对新教自由主义，也反对罗马天主教、改教家以及后宗教改革时期的新教正统主义。用范泰尔的话来说，他试图超越罗马天主教与改教家，而对新教正统主义则直接持反对立场。罗马天主教的问题（改教家次之），在于未能领悟启示即是 *Geschichte*，因而绝不能将启示与圣经或传统“直接”等同。罗马天主教认为，人在某种程度上能够不依靠基督，仅凭“自然理性”来认识自我，³³ 因此人能与上帝的恩典合作成就救恩。罗马天主教主张存在一种“存在的类比”，即人可从“客观事态”演绎出关于上帝的真理。巴特则强调，信心绝非“人力所能及” (*human possibility*)，在真实的信仰体验中，上帝既全然隐匿又全然启示。³⁴

巴特赞赏加尔文作为基督论思想家的贡献。加尔文避免了机械式的默示观，力求将默示教义与圣经内容（即耶稣基督本身）紧密结合。但他未能理解“上帝的本质就是为众人并在众人中运行。上帝与祂在耶稣基督里的启示本是同一……因此人存在于他与神圣主体的间接同一之中”。³⁵ 加尔文未能“看到罪在本体论上实为不可能”。³⁶ 巴特遗憾地指出，加尔文仍然设想独立于基督之外的上帝，以及独立于基督之外的人，仍然相信直接启示。³⁷

在巴特看来，后宗教改革时期的新教正统主义实为一种倒退。尽管正统神学家在恩典教义的形式上往往正确，

但加尔文的追随者们很快就忘了根据永活的基督来思考。他们将救赎性启示视为过去发生的既定事实，认为启示直接发生在历史中，看不到启示的双重间接性。他们信奉的是“已成启示” (*Offenbarkeit*)，在圣经观上则表现为“默示完成论” (*Inspiriertheit*)，宣称“存在启示” (*there is revelation*)、“存在信心” (*there is faith*)，他们所相信的是那种“世俗化的存在” (*profane 'there is'*)。³⁸

30、同上，第 26 页。

31、同上，第 29 页。

32、同上，第 41 页。

33、同上，第 44 页。细心的读者会发现，巴特的某些论述——如此处所述——在形式上与范泰尔存在相似性。就巴特自身的预设而言，他确实堪称一位预设主义者。在他看来，人若离开基督便无法认识自我，认知的可能性条件完全由启示设定，而非源自人的理性自主。但范泰尔必会强调：二者预设体系的实际内容实则天差地别。

34、同上，第 43-51 页。

35、同上，第 64-65 页。

与此相反，巴特指出：“启示始终是发生在当下。圣经并不愿被视为与启示等同”。³⁹ 正统派的谬误在于认为圣经所载皆为真理，或视神迹为上帝的直接启示。⁴⁰

据我所知，范泰尔从未以简明扼要的方式总结过他对巴特的批判。他在小册子《基督教与危机神学》中尝试这样做，但并不成功。总体而言，范泰尔一丝不苟——甚至在我看来过分谨慎——地坚持使用巴特本人的表述。这种做法或许是为了避免伯克威尔式的批评，即指责他只是从所谓的哲学预设演绎出巴特的思想。如果说《新现代主义》在某种程度上还容易招致此类批评，那么范泰尔后期关于巴特的著作，尤其是《基督教与巴特主义》，则完全避免了这一问题。在这些后期著作中，他对巴特的阐释极度贴近原文，辅以大量脚注，近乎偏执地使用巴特的原话。然而，这对需要帮助才能理解巴特思想的读者并无裨益。总体而言，范泰尔只是大量引用和转述巴特的论述，却指望读者自行识别其中的谬误。

鉴于范泰尔本人未曾系统总结对巴特的批判，我尝试整理其核心论点如下：

- 1、启示与圣经之间“间接同一性”的观点，允许人类不认同圣经教导，这与圣经本身相悖。
- 2、巴特的神论兼具非理性主义（范泰尔有时称为“唯名论”）与理性主义悖论：既主张上帝是“全然他者”、可转变为自身的对立面，又声称上帝在基督里全然启示。
- 3、巴特“众人在作为 *Geschichte* 的基督里与上帝间接同一”的观点，虽竭力防范，仍难掩泛神论倾向；其“有份于”的相关论述同样如此——尽管他借此规避神人直接同一的观念。
- 4、巴特将基督等同于拯救全人类的工作，不可避免地带有普救论的色彩——尽管巴特试图通过（非理性地）诉诸上帝的自由来避免这一结论。
- 5、救赎实际上并不是发生在耶稣受难与复活等历史事件中，而是发生在不存在时间区分的 *Geschichte* 之中。历法时间的历史仅作为 *Geschichte* 的某个维度与指向而存在，其

36、同上，第 65 页。

37、同上，第 66 页。

38、同上，第 67 页。

39、同上，第 68 页。

40、同上。

中的事件本身并不带来救恩。

6、“上帝在启示中既隐匿又启示”的表述，实际上否定了启示内容具有人必须顺服的明确性。

7、与巴特相反，圣经明确教导上帝藉着永恒预旨决定人类的终局——这并非在基督之外。

基督既是选民的救主，也是恶人的终极审判官。人不能先验地断言恩典必将拯救所有人。

8、“罪在本体论上的不可能性”以及“罪即混沌”等观点，将伦理学约化为形而上学，使和好的问题沦为克服有限性的问题。

9、巴特的福音本质上与圣经的福音不同：他会向世人宣告他们“已经在基督里”，而非劝诫他们悔改相信——即藉着上帝的恩典从忿怒的领域迁到恩典的领域。

对巴特提出这些批评的并非只有范泰尔一人。范泰尔详尽考察了关于巴特的文献，揭示出改革宗神学家与哲学家们对其解释和批判存在广泛共识。尤其值得注意的是他对伯克威尔的评述——我们记得，这位学者曾以最严厉的措辞批评过范泰尔的《新现代主义》。伯克威尔在1936年出版《卡尔·巴特》并有多部著作论及巴特，范泰尔发现这些著作提出的批评竟与自己不谋而合。他认为伯克威尔的批判在以下论述中达到顶峰：“按巴特对不可能性的理解，‘在历史现实中根本不存在从忿怒到恩典的转折’”。⁴² 范泰尔在《基督教与巴特主义》中虽未明言，但他常在课堂上强调这确属极其严厉的批判——与他自己的批判完全一致。他表示难以理解伯克威尔既已得出此观察，何以还能主张巴特本质上仍属正统。

当今福音派与改革宗神学家中，确有人试图为巴特辩护甚至向他看齐。但自由派思想家们早已洞见，巴特对救赎事件历史真实性的观点实非正统。1957年，理查德·尼布尔在《复活与历史理性》中，试图促使自由派神学家同僚重审自己的历史观。他如此评价巴特：

基于这种启示观与历史观，巴特不得不将复活事件从新约锚定的历史序列中抽离，声称“复活节历史”仅彰显上帝在时间中的永恒同在，因此不具备末世论意义……复活被诠释为一种超时间（timeless）的认知事件，从而与历史真实形成根本对立。⁴³

41、巴特对命题性启示多有批判，却仍采用命题性表述！

42、《基督教与巴特主义》，第135页。

43、尼布尔，《复活与历史理性》第48页。

他进一步指出：“就对待圣经历史的积极态度这一根本问题而言，不存在所谓‘新正统’运动的迹象”。⁴⁴ 朗顿·吉尔基在书评中称这一观察“出人意料却真实不虚”。⁴⁵ 于尔根·莫尔特曼在《希望神学》中也承认，巴特思想中全然缺乏实在论的圣经末世论。⁴⁶ 在他看来，巴特的启示观属于“显现”(epiphany, 对当前之事的揭示)，而非“启示”(apocalyptic, 对历史中将要到来之事的揭示)。正是对巴特的这一批判，推动了莫尔特曼、潘能伯格以及解放神学家们发展出更加以历史为中心的神学。

由此可见，尽管伯克威尔持相反意见，但范泰尔对巴特的诠释并无重大争议。他对巴特的批判不仅获得包括伯克威尔本人在内的众多改革宗神学家响应，甚至部分自由派学者也表示认同。真正令许多读者不适的，并非其诠释或批评本身，而是其最终结论。前文已看到伯克威尔引述范泰尔的激烈言辞，而《基督教与巴特主义》的总结性评价则如下：

因此必须在巴特与改教家之间作出选择。在巴特看来，历史中根本不存在从忿怒到恩典的转折；根据他的观点，恩典本质上是无意义的概念。因为他的基督是由基于“超时间存在”的连续性原则与基于“纯粹偶然性”的非连续性原则之间的相互作用所构成的。因此，他无法向人传讲真正的恩典福音，也不能藉圣经中的基督向人发出挑战——他的基督只是海市蜃楼，是现代重建的基督，是高等人文主义的基督。⁴⁷

这些结论是否成立？且不论“全然隐匿又全然启示”的辩证与“罪在本体论上的不可能性”，单是“间接启示”与“Geschichte”这两个概念就难以准确把握。是否存在某种解读能得出比范泰尔更积极的评价？

若以最大善意解读巴特，或可作如下阐释：巴特时而给人这样的印象——他与克尔凯郭尔相似，核心关切在于确保救赎事件与信徒当前的相关性。在巴特学派中常听到这样的论点：唯有当启示的领受者作出回应时，才存在严格意义上的“启示”。正统神学将启示（自然与圣经的客观内容）与光照（圣灵将启示印在人心中）加以区分，而巴特及其追随者似乎有意将“启示”限定于后者，主张唯有当启示对领受者产生实际影响时，才可称其“领受”

44、同上，第 81 页。

45、吉尔基，《圣经历史与历史现实》，载于《相遇》第 19 卷（1958 年春季号）：第 217 页。

46、Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*.

47、《基督教与巴特主义》，第 445 页。

了启示。圣经有时的确在这种意义上使用“启示”一词（参太 11:25-27；弗 1:17），但绝不因此便否定前一种启示——罗马书 1:18-32 尤为明证：上帝甚至向否认祂的人清楚启示。

无论如何，或可这样来理解巴特：尽管上帝确实在时间（Historie）中行动，但这些时序事件若脱离将人与基督联合的神圣作为（Geschichte），便无实质救赎功效。因此，若缺了圣灵的主观性工作，这些事件就不能称为救赎事件。由此衍生出创造、赎罪、复活与启示等超时间的 geschichtlich 事件概念。按照这种诠释，巴特不过是在使用某些正统神学的概念，只是对这些术语赋予了不同的定义，比如“geschichtlich 的复活”，实指“historisch 的复活加上上帝使信徒与基督联合的主权作为”。

尽管巴特的语言常常十分抽象，但他始终否认救赎是一个抽象问题。他坚称其所谓 Geschichte 并非抽象原则，而是亦神亦人的基督耶稣。这一申辩或可佐证前两段对巴特的解读。而人们可以逐页阅读巴特的《教义学》却找不到任何与正统教义相悖的内容，这一事实进一步证实了这种理解。

巴特强调上帝“全然隐匿”，往往旨在维护上帝的不可参透性；宣称上帝“全然启示”，则是为确保基督里启示的充足性——二者皆属正统神学的正当关切。所谓“罪在本体论上的不可能性”，无非是指上帝是至高无上的，并且祂对罪的得胜是必然的。而上帝“成为自身的对立面”，不过是说上帝藉创造、启示与救赎向我们显现，这等同于范泰尔的“满桶难题”。

若继续以善意解读巴特，或可将他视为一位厌恶神学家狂妄自大的基督教思想家：他反感那种傲慢自负、自以为通晓一切的灵性姿态。这便能解释他为何极力反对“占有”或“掌控”上帝的话语。巴特设想通过辩证神学——即研究那不可“抓住”的启示——来杜绝这种灵性问题。按照这种诠释，他未能认清灵性问题无法藉形式方法消除：辩证神学家或巴特主义者同样可能狂妄傲慢，也会如赫尔穆特·蒂利克所言，骑在“启蒙运动高头大马”上俯视他人。巴特这一失误，与第 23 章讨论的范泰尔的失误颇为相似——后者以为通过“间接论证”就能杜绝对圣经预设的不忠。

按照这种理解，范泰尔的诠释便是正确的：Geschichte 确实如范泰尔所描述的那样“超

越”了 Historie。然而，他的批评可能需要某些修正，而其结论则完全失当。诚然，巴特确实否定了正统的圣经默示观，否认了针对个人的永恒拣选与遗弃，也否认了人对所传讲之道作出回应时从忿怒到恩典的转折——这些批评固然重要，但或许尚不足以简单断言他否定了圣经中的基督。

然而值得注意的是，巴特认为有必要将自己的神学要旨置于与加尔文及后宗教改革正统（而不仅是罗马天主教）的对立面上。若他仅仅试图强调启示的主观相关性，为何要反对这些同样为启示与救赎的主观维度留有充分空间（尽管措辞与巴特不同）的神学传统？莫非他彻底误解了古代神学家？

我倾向于认为巴特在此问题上存在某种思想混乱。如前所述，诸如“全然隐匿又全然启示”这类矛盾表述可以产生无数模棱两可的推论。而范泰尔的批判方式——我们已多次见证——几乎不考虑系统性含混的可能性。在范泰尔看来，问题简化为：思想家持守何种体系？所谓“体系”，在范泰尔看来，是指一种自觉一致的组合，包含起点、方法和结论，这三者“相互交织”（或用杜伊维尔的术语来说，他假定所有思想体系必受某种“根本动机”（groundmotive）支配，无论是形式-质料、自然-恩典、自然-自由，还是创造-堕落-救赎）。范泰尔固然承认人们常与自身体系不一致，但他倾向于将巴特所有表面矛盾都视为理性主义与非理性主义之辩证的一致性运用。然而真正具备这种自觉性体系的思想家实属罕见。巴特本人虽捍卫理性本身，却常抨击这类系统性思维。

尽管如此，鉴于范泰尔的分析批判，任何福音派基督徒若视巴特为圣经教导的可靠指引，都绝非明智之举。巴特的辩证（尽管他否认，实则充满哲学与形而上学色彩）往好处说是思辨性的（伯克威尔语），往坏处说则完全背离圣经信息。无论如何，这种辩证就像一场玩弄矛盾概念的游戏，使得对巴特思想的确切诠释与评价几乎不可能。既然如此，巴特神学显然不符合纯正基督教教导的基本准则。

第二十七章、赫尔曼·杜伊维尔

范泰尔密切追随由赫尔曼·杜伊维尔和弗伦霍芬创立的“律法理念哲学”(又称“宇宙律理念哲学”、“阿姆斯特丹学派”或“杜伊维尔主义”),尽管该思想流派中除杜伊维尔外还包括 S.U.祖德玛、K.波普马、J.P.A.梅克斯、罗伯特·D·克努森、H.埃文·朗纳、H.G.斯托克、H.范·里森、鲍勃·古兹瓦德等众多思想家。1960 年代末,加拿大多伦多成立了基督教研究所,致力于在多个领域推进这一学派的发展,其中詹姆斯·奥尔修斯、亨德里克·哈特、保罗·马歇尔和加尔文·西尔维尔德等教授最为知名。

如前所述,范泰尔声称其基本思想的形成独立于荷兰学派,但当他了解该运动后立即热情接纳。作为回应,该学派将范泰尔列为学术期刊《改革宗哲学》的编委。正如我们所见,他在批判经院哲学、辩证神学等思潮时,采用了杜伊维尔对哲学“根本动机”(groundmotive)的分析方法。范泰尔常鼓励有志攻读哲学研究生的学生前往阿姆斯特丹自由大学,与宇宙律理念哲学家们合作研究。

然而随着时间推移,范泰尔与杜伊维尔学派(尤其是杜伊维尔本人)之间渐生龃龉。当 H.G.斯托克将他自己的进路称为“创造理念哲学”后,范泰尔向杜伊维尔表示,相较于“律法理念哲学”,他更认同斯托克的表述——因“律法”比“创造”更具“中立性”解读空间,但杜伊维尔始终不为所动。

1953 年,杜伊维尔代表作《律法理念哲学》英译本《理论思想新批判》分四卷出版,¹其中某些体系修订被范泰尔认为是对中立性与自主性的妥协。数年后杜伊维尔在美国巡回讲学,其讲稿汇编为《西方思想的黄昏》出版。²这些讲座严格划分哲学与神学的界限,主张圣经的概念性内容不应支配哲学。

二十世纪六十年代,两位思想家展开了多轮思想交锋。在《冲突中的基督教》(卷二第三章)里,范泰尔将杜伊维尔对经院哲学的批判与他自己的批判进行对照,就若干议题提

1、A New Critique of Theoretical Thought.

2、Twilight of Western Thought.

出质疑。杜伊维尔则在《耶路撒冷与雅典》中回应范泰尔的批评，后者又作了反驳。该文集还收录了范泰尔与其同事罗伯特·克努森的辩论，后者基于阿姆斯特丹学派的进路对范泰尔提出批评。克努森后来在《西敏神学期刊》上继续回应范泰尔。³ 在《赫尔曼·杜伊维尔与改革宗护教学》中，范泰尔对前期论战进行了系统性反思。

正如我所认同的，范泰尔承认杜伊维尔是位卓越的基督教思想家。在我看来——这也是许多人的共识——这位哲人堪称荷兰史上最伟大的哲学家，甚至超越了斯宾诺莎。他的著作卷帙浩繁，学识渊博，分析精辟。总体而言，他对世俗思想的批判对当今基督教护教学具有重大意义。我在论战激烈时期所著的小册子《阿姆斯特丹哲学：初步批判》⁴ 未能充分体现对他的尊重，借此机会我为书中不成熟的语调致歉——尽管其中提出的诸多批评至今仍未获得充分解答。与当时的我不同，范泰尔早已认识到：任何对杜伊维尔的批判都必须与对其思想成就的深度欣赏相结合。

怀着诚惶诚恐的心，我将尝试厘清范泰尔与阿姆斯特丹学派哲学家的论争。杜伊维尔的哲学严格区分“素朴经验”或“前理论经验”（即日常生活经验）与“理论思维”：在前理论经验中，我们以整体性感知世界；而在理论思维中，我们通过区分世界的不同“模态方面”来分析其内在关联。杜伊维尔界定了十五种模态方面：数量、空间、运动、能量、生命、感觉、逻辑、历史、符号、社会规范、经济、审美、司法、道德与信仰。⁵ 这个序列从“较低”方面递升至“较高”方面，每个对象都由一个特定的模态方面“限定”：数字由数量方面限定，点线由空间方面限定，分子由能量方面限定，原生动物由生命方面限定，以此类推。

这些模态方面之间还存在着类比关系——较低领域会“预显”较高领域的特征，较高领域则“回映”较低领域的特征。例如审美领域就具有诸多与经济领域相似的特质，因此我们可以探讨“审美经济学”。

3、罗伯特·D·克努森，《思潮交锋》，载于《西敏神学期刊》第35卷（1973年春季刊），第303-314页。

4、The Amsterdam Philosophy: A Preliminary Critique.

5、《西方思想的黄昏》第7页。

由于每个领域都在不同程度上反映着其他领域，理论上我们可以从任意一个模态方面来描述整个世界。这导致哲学家们往往倾向于将经验世界的多样性约化为单一模态：马克思试图将一切约化为经济关系，毕达哥拉斯约化为数字，柏格森约化为生命冲动，施莱尔马赫约化为情感，赫拉克利特约化为运动，巴门尼德则约化为逻辑等等。但从圣经角度看，这种思维实质上是偶像崇拜——将受造界中的事物“绝对化”或神化。

杜伊维尔通过双重进路批判这种思维：首先是分析哲学史上的根本动机（我们先前讨论过的形式-质料、自然-恩典、自然-自由以及创造-堕落-救赎）；其次揭示这些绝对化理论的缺陷——这些假神无法像真神那样解释全部实在。

上帝及其圣言（至少是“核心意义上的圣言”）超越模态秩序，人类自我的中枢（即“心”）也同样如此（杜伊维尔——虽非所有阿姆斯特丹学派成员——将人心视为超时间性存在）。

⁶ 模态方面仅适用于受造界，因此我们无法获得关于上帝与自我的“概念性知识”。⁷

作为圣言的圣经并不直接回答理论思维中的具体科学问题。神学研究（Theological science）虽然将圣经作为概念-语言实体来研究，但这种研究仅限于人类经验中的信仰方面。因此神学家无权要求科学家或哲学家必须使其结论符合圣经的神学诠释。基于这一点，杜伊维尔对传统改革宗神学提出批评，尤其反对其在灵魂-肉体之分等议题中沿袭经院哲学或自然-恩典的根本动机。⁸

在我先前提到的小册子中，我对这些区分与论证提出了诸多具体批评。总体而言，我认为杜伊维尔的进路过于程式化——那些被整齐排列的模态领域和历史根本动机，因其过分严整的划分而难以真正呈现世界与思想史的复杂性。更本质的问题在于，我对杜伊维尔的圣经观存有诸多异议，部分观点将在后文展开。

然而 1972 年时，我有个重大隐忧未在小册子中明确表述——即杜伊维尔思想极易被

6、我赞同范泰尔等人的观点，拒绝接受这种充满臆测且令人困惑的概念。

7、《耶路撒冷与雅典》第 85-89 页。

8、同上，比如第 75 页。

“运动狂热”所裹挟的潜在风险。随着美国基督教研究协会和多伦多基督教研究所的发展，六七十年代之交曾兴起过一场“杜伊维尔运动”。基督教研究所的年轻教授们鼓动更年轻的学生们相信：所有传统改革宗神学都已深陷经院哲学范畴，必须进行彻底革新。在六十年代，“激进变革”本就是席卷全球的潮流——世俗界称之为“革命”，而改革宗基督教圈子则称之为“宗教改革”。西敏神学院甚至出现过杜伊维尔主义学生社团，这些年轻人自以为从杜伊维尔处获得的智慧远超改革宗传统，进而将自身与传统置于敌对关系。更有激进的杜伊维尔主义团体试图接管各类基督教学校、教会及其他机构，造成诸多分裂与无谓的伤痛。

这种青年激进主义与杜伊维尔本人的学者气质相去甚远——他首先是位严谨的思想家。但杜伊维尔思想中那些尖锐的区分、严苛的排他性，以及对传统改革宗神学与世俗思想的双重批判，恰恰为不成熟的革命激情提供了温床。

因此，我在小册子中试图论证：杜伊维尔诸多关键性区分（例如素朴思维与理论思维之分）既缺乏精确定义，又欠缺充分论证——根本不足以作为“新宗教改革”不容置疑的起点。杜伊维尔——正如凯波尔和范泰尔等荷兰思想家的典型特征——将其大部分论证建基于比喻和例证，这些表述虽然极具启发性，能够催生丰富的智识成果，但其定义往往不够精确，难以支撑严密的分析与评估，更不足以成为批判其他理论体系的正当依据。这种进路显然不足以被教条式地宣称为终极真理，并作为教会和神学彻底变革的基础。

更严重的是，我着重指出杜伊维尔的圣经观存在根本缺陷——他未能明确承认圣经对人类生活各领域的全面权威。杜伊维尔认为圣经的“核心信息”不含“概念性”内容，却未解释这种非概念性信息如何能指导人类的思想与生活。他虽然承认作为概念性文本的圣经是神学研究的正当对象，却又将神学严格限定于人类生活的信仰层面。因此，他实际上限制了圣经在伦理、科学、政治等领域的应用。尽管他也承认信仰层面与其他层面的重要关联，因而允许圣经在狭义的宗教领域外产生某些积极影响，但在我看来，这显然背离了凯波尔“人类生活的全部领域都当顺服上帝圣言”的简明立场。

在杜伊维尔的北美追随者中，这种模糊的圣经观导致了诸多谬误，某些观点甚至与情

境伦理学难以明确区分。范泰尔对杜伊维尔的批判同样聚焦于圣经与理论思维的相关性问题。但要理解他的论证进路，我们必须首先考察“事态”(states of affairs) 这一议题。

事态

与范泰尔相似，杜伊维尔必须解释持有截然不同预设的各方如何实现有效沟通。天主教哲学家 H.罗伯斯曾指出，杜伊维尔的哲学消解了所有“自然知识”，从而切断了持不同根本动机之人的对话可能。然而杜伊维尔认为，罗伯斯实际上已承认其核心观点——理论思维植根于比自身更根本的宗教性预设。因此他回应道：沟通终究是可能的，因为每位思想家都必须阐明自身的基本预设，持不同立场者可以在完成这项共同任务时相互倾听。⁹

到目前为止，范泰尔并未提出异议。但随后杜伊维尔对沟通基础的阐释则引发了争议。范泰尔将其观点转述如下：

归根结底，所有哲学岂不都受制于相同的思维结构，必须对同一实在作出理论阐释吗？它们岂不都是在同一个历史形成的思想共同体中发展起来的吗？它们岂不都必须服从现实中不可否认的事态吗？¹⁰

范泰尔承认存在人人共享的客观事态，但他不明白，为何杜伊维尔会对罗伯斯的所谓“让步”如此欣喜若狂：

杜伊维尔对罗伯斯愿意为宗教留出空间——将宗教作为理论思维的根基性原则——这一事实感到欢欣鼓舞。这岂不正表明他愿意考虑放弃理论思维自主性的必要性吗？杜伊维尔自己说并非如此。那么这有何实质进展？只要罗伯斯没有放弃理论思维自主性的观念，添加宗教权威便丝毫不会拉近他与杜伊维尔的距离……绝不能认为罗伯斯真正接受了杜伊维尔的先验批判，因为真正的先验批判必须基于圣经启示的宗教真理——关于上帝、人类和世界的真理，而这恰恰是罗伯斯最不愿接受的。¹¹

范泰尔指出杜伊维尔在回应罗伯斯的第二篇文章中存在“明显的不一致”：

杜伊维尔首先论证唯有在圣经的光照下才能认识事态的本质——那么显然只有配戴圣经镜片的人才能看清事态的本质。罗伯斯拒绝这样做。但随后杜伊维尔又提出截然不同的论点：罗伯斯无需接受宇宙律理念的基本预设，照样能把握事态本质。既然对方无需接受其哲学基本原则，杜伊维尔进而强调：他从未打算将客观事态等同于自己对实在的哲学阐释。¹²

9、《冲突中的基督教》第二卷第三章，第 34-36 页。

10、同上，第 36 页。

11、同上，第 40 页。

12、同上，第 41-42 页。

难道杜伊维尔只是“为了论证的缘故暂时搁置自身框架”？范泰尔认为绝非如此：“这似乎并非杜伊维尔的本意。他明确区分客观存在的事态与他自己的哲学观点。这种区分绝非权宜之计，而是始终存在的根本分野。”¹³

范泰尔还剖析了杜伊维尔关于“临在批判”、“超越批判”与“先验批判”的三分法。他转述杜伊维尔的门徒范·里森的解释：

通过临在批判……信徒能向非信徒揭示其未解决的关键问题及其立场的内在矛盾；借助先验批判，我们指向使哲学成为可能的宗教预设；而进行超越批判时，我们则跳出哲学领域，立足于宗教预设。藉着这些批判，我们可以为我们的信仰作见证。¹⁴

杜伊维尔声称先验批判能促成对话，而超越批判则因“教条主义”而无法实现此目的。然而范泰尔赞同 G.C.伯克威尔的观点：除非建基于超越批判，否则先验批判将丧失全部意义。换言之，若不以圣经权威所确立的整全真理为根基，整套先验方法便如同空中楼阁。¹⁵

杜伊维尔在《耶路撒冷与雅典》中回应称范泰尔误解了他的区分：“所谓超越批判，我指的是从神学或不同哲学立场出发，对哲学理论进行教条式批判的做法——这种批判未能区分理论命题与其底层超理论预设。”¹⁶

他指出先验批判的目的在于：

揭示不同宗教基本动机对哲学思潮的核心影响，为此必须展现理论思维与其超理论预设——关乎人类存在的核心宗教领域——的“内在接触点”。正因如此，这种先验批判必须从探究理论性思维和经验态度本身的内在本质和结构开始，而不是从信仰告白开始。¹⁷

随后他描述了两种观点交锋的各个阶段：“核心宗教起点”确实会在讨论中出现，但不会置于开端——因那只会招致断然拒绝。在我看来，杜伊维尔此处论述的仅是论证策略与议题次序，而非暗示基督徒论证应基于某种中立立场。其根本意图是要向非基督徒证明中立性之不可能，但这个结论是通过层层递进展现的。

13、同上，第 44 页。

14、同上，第 48 页。

15、同上，第 47 页。

16、《耶路撒冷与雅典》第 75 页。

17、同上，第 76 页。

遗憾的是，“起点”(starting point)一词既可指议题次序上的优先项，也可指实质性的预设。范泰尔使用“最初”(at the outset)等短语时，有时也会陷入同样的概念混淆。例如：

我相信基督教护教学——尤其是改革宗护教学——除非在与非信徒对话之初就申明：必须基于圣经中自我启示之基督的权威，将其作为人类一切谓述的预设来接受，否则就算不上真正的先验方法。¹⁸

这是否意味着每次护教交锋都必须在时间顺序上以这种宣告开场？若果真如此，很难想象范泰尔如何自圆其说——这种模式显然不符合圣经自身的示范。但若范泰尔是在逻辑意义上使用“起点”和“最初”等术语，指代实际支配基督徒思想的预设（无论是否向非信徒明言），便难以确切界定范泰尔与杜伊维尔在此处的分歧究竟何在。

若此观察属实，那么范泰尔与杜伊维尔在此问题上的论争似乎源于误解。当范泰尔坚持先验批判不可脱离超越批判时，他所指的显然不是杜伊维尔所定义的“超越批判”——范泰尔对杜伊维尔区分“理论预设”与“超理论预设”的学术建构并无特别兴趣，而这恰恰决定了杜伊维尔对“超越”的定义。另一方面，杜伊维尔否定超越批判的必要性时，也绝非否认基督徒的论证必须受基督教预设支配。范泰尔显然无权仅凭杜伊维尔的这一区分就断言，杜伊维尔“明确排除了圣经教导内容对先验批判方法具有基本决定性意义。”²⁰

逻辑顺序与时间顺序的混淆，也同样出现在范泰尔对杜伊维尔“三步骤”的批评中。杜伊维尔提出的基督徒与非信徒对话程序如下：(1)向非信徒证明理论思维并非自足，而是以前理论经验为预设；(2)确立“理论思维与宇宙时间的交互关系指向超越时间的自我理念之必要性”；(3)论证这种超时间自我又“指向其终极本源”。²³ 范泰尔反驳说，除非基于基督教预设，否则这些步骤都无法被真正理解——这点固然正确，但杜伊维尔从未明确否认过。无论如何，范泰尔并未成功证明杜伊维尔的“尖锐化的先验方法会破坏基督教叙事”。²⁴

18、同上，第 98 页。试比较第 126 页“一开始”(ab initio) 的论述。

19、试比较我们先前关于范泰尔“基督教有神论必须作为整体来证明”的讨论。我曾论证：若此主张意指“一次性全部证明”则不能成立；但若仅指论证必须预设基督教有神论的完整性，并考量其各要素间的内在关联，则该观点成立。

20、同上，第 99 页。

21、同上。

22、同上，第 103 页。

我也无法认同范泰尔对杜伊维尔“自我”概念的批评——仅仅因为论证第二阶段未明确基督教预设，就断言这个概念是“无内容”或“纯粹形式”，这种判断有失偏颇。²⁵

倘若范泰尔是要求杜伊维尔更清晰地阐明其概念中独特的基督教内涵，这个诉求本可商榷。我倾向于认为，若杜伊维尔能更明确表述，其论证指向对信徒和非信徒都会更清晰——但这本质上属于策略问题。我们已多次看到，范泰尔常将策略问题提升为原则问题，却缺乏充分理据。这个案例中，批评本应限定在策略层面。我并非主张策略可以脱离原则，但就这场具体论争而言，双方并无真正的原则性分歧。

圣经与哲学

然而范泰尔对杜伊维尔的其他批评确有说服力。在《冲突中的基督教》里，范泰尔记录了杜伊维尔与范·珀尔森的辩论——后者指责杜伊维尔陷入教条主义，并批评其哲学“完全受基督教核心动机支配”。²⁶ 杜伊维尔并未直接认罪，而是作出关键区分：他的哲学“受控于”（controlled by）而非“源自”（derived from）圣经。显然，“源自”是指从圣经语句、概念和教导进行逻辑推导，而“受控于”则强调某种非概念性的影响。为论证这一区分，杜伊维尔援引了“哲学独立于教义神学”的原则。但范泰尔质问道：

他如何能在“受控于”而非“源自”的意义上，为“基督教思维”这一表述注入可理解的内涵？若要避免陷入神秘主义，我们就必须切实处理圣经启示的实际内容。杜伊维尔无需借鉴任何神学家的理论。但启示本身是以思想内容的形式呈现的，而杜伊维尔必须忠于的正是这种思想内容。正是这种未掺杂人为诠释的思想内容，支配着他的思考。既然如此，他的思想“受控于圣经”与“源自圣经”之间还存在什么实质区别？脱离“源自”的掌控不过是个空洞的神秘主义表述。²⁷

这次范泰尔的批评并非基于误解。杜伊维尔在《耶路撒冷与雅典》中的回应反而使问题更加恶化——他将范泰尔的批评视为“理性主义经院哲学的倾向”。²⁸

23、同上，第 107 页。

24、同上，第 121 页。

25、同上，第 104，121 页。

26、《冲突中的基督教》第二卷第三章，第 55 页。

27、同上，第 56 页。

28、《耶路撒冷与雅典》第 81 页。

针对范泰尔的论述，杜伊维尔反问道：“怎么可能从圣经启示中推导出宇宙时间及其模态方面多样性的哲学观念？毕竟圣经对此只字未提。”²⁹

这一反驳确有道理。范泰尔想必也会承认，圣经确实并未明确详述此类概念。但圣经明确启示了造物主与受造物之分、三位一体、藉基督创造万有、上帝对受造界的主权、圣经对人类全部生活的权威、人类堕落以及基督救赎等要义。然而杜伊维尔试图将其观点普遍化：“圣经没有提供哲学观念，正如它没有提供自然科学知识或经济、法律理论一样。”³⁰

诚然，圣经并未在这些领域提供完备的理论体系。但根据改革宗正统的圣经权威观，圣经确实展现了一个基本的世界观——这一世界观构成所有学科的基础，并对各学科具有规范效力。对于旨在描述世界最普遍特征的哲学而言，这一世界观尤为重要。有鉴于此，断言圣经“不提供（任何？）哲学观念”至少是极具误导性的。

而范泰尔的质问依然成立：若圣经不提供任何哲学观念，又如何能“掌控”哲学？对此杜伊维尔解释道：圣经提供了“一个超越我们经验时间视域中模态多样性的中心起点，因而必然具备超理论特性”。³¹ 这一解释充斥着杜伊维尔式的专业术语，恐令多数读者难以理解。³² 其立论基础——关于时间视域及理论与“超理论”关系的整套理论——本身尚存争议。范泰尔与我皆未接受这些预设，故对此类回应实在无从置评。

然而，随着我们更深入地考察杜伊维尔对范泰尔的回答，或许能获得更清晰的认识。当范泰尔论及“将我们的一切思想都降服于圣经真理”以及创造、堕落与救赎等圣经概念的规范性时，杜伊维尔提出了异议。³³ 他坚称此类主张反映了范泰尔思想中的理性主义倾向。他首先否认圣经要求“以将人的一切思想降服于神圣思想的方式听从神的声音”。这令人怀

29、同上，第 82 页。

30、同上。

31、同上。

32、杜伊维尔哲学的一个主要问题在于：它总是这样自我指涉。因此，那些来自该思想体系之外的人——即便是试图理解它的人——都很难把握其要义。杜伊维尔似乎完全无法用体系中立（更不用说日常）的语言来解释他的概念。

33、《耶路撒冷与雅典》第 83 页。

疑他是否考量过哥林多后书 10:5 (“将人所有心意夺回, 使他都顺服基督”) 或圣经中关于人的智慧与神的智慧的教义。杜伊维尔实际想表达的, 显然是人们藉着“心”而非“思想”领受圣言。这一点确有见地——范泰尔大体亦表认同。³⁵ 但杜伊维尔始终未能界定“心”与“思想”的区别及关联。在后续讨论中, 杜伊维尔指出:

语言(包括圣经语言)不仅传递概念性思想内容, 还传达各类意识内容——诸如主观情绪、具体处境中的意志抉择、对耶稣基督的信心、前理论的审美与道德体验等……这些显然都未表达相关经验模式的概念性知识。³⁶

这一观察颇有见地, 神学家确需更关注圣经语言的多样性。然而这一观察无助于证实杜伊维尔对范泰尔“理性主义”的指控——他再次预设了其哲学对前理论思维与理论思维的严格二分, 将“概念性思想内容”全然划归理论范畴。从范泰尔的视角可作四点回应: (1) 否认这种严格二分(范泰尔更倾向于视前理论思维与理论思维为连续统而非严格区分的两种范畴); (2) 否认所有“概念”都符合杜伊维尔术语中的“理论性”; (3) 坚持认为圣经除其他功能外还教导了某些“理论概念”; (4) 主张圣经至少教导了某些观念(无论杜伊维尔将其归入何种范畴), 理论家必须予以考量。

在范泰尔看来, 圣经在杜伊维尔“理论思维”的意义上是“概念性的”, 这一点显然并不明显。范泰尔强调的是圣经“简明”的思想内容——他无非在主张: 圣经通过其字句所传达的意义(而非现代神学某些流派所暗示的、流经经文的神秘力量)来掌管人类生活(包括哲学)。杜伊维尔偏好用“能力”(power)一词来界定圣经与人类生活的关系, 这不禁令人质疑: 杜伊维尔是否在此滑向了神秘主义? 他是否设想了某种介于语言与神秘能力之间的第三范畴? 抑或仅仅在说圣经语言大体是日常用语而非专业术语? 在改革宗神学语境中, 唯有后面这种解释才具有合理性。但这一解释恰恰是范泰尔乐于认同的。因此, 对范泰尔“理性主义”的指控, 仍未得到证实。

34、同上, 第 84 页。

35、比较我们在第 11 章对“理智的首要性”的论述。

36、《耶路撒冷与雅典》第 84-85 页。

杜伊维尔承认存在关于上帝与人类自我的“真实的概念性内容”，但他坚称这些概念内容“并未超越我们经验时间视域的模式维度”。他进而批评范泰尔对上帝属性的论述“仍囿于传统形而上学存在论的框架”。³⁷ 杜伊维尔补充道：“因此我无法认同你所谓‘上帝的存在全然是理性的’这一主张。”杜伊维尔的言下之意似乎是：如果圣经中有任何“概念性”内容，那么它所描述的就只是世界，而非上帝。他认为范泰尔错误地认为圣经教导了一种形而上学——即关于上帝与世界关系的普遍观点。这场论辩同样因杜伊维尔对非理论思维与理论思维的严格二分而有所扭曲。不过我们或可绕过这一分歧。即便假设圣经完全不包含杜伊维尔意义上的“理论思维”，核心问题依然在于：圣经是否揭示了理论必须考量的事实？否认这点等于主张神秘主义，而承认这点则能为上帝属性的传统论述提供正当性——因这些论述从未声称其理论直接源自圣经字句，仅主张其观点通过释经获得确证。这并不是说他们的释经始终正确，而是说他们从圣经中寻求上帝属性的教义这一做法本身是正确的。

范泰尔的“形而上学”不过是从神圣启示的事实性内容推导出的理论。他既未宣称圣经具有杜伊维尔所谓的“理论性”，甚至也未必接受杜伊维尔的理论与非理论的区分。杜伊维尔对范泰尔理性主义的指控显然毫无根据。³⁹

然而，这一指控恰恰暴露了杜伊维尔思想中某种不符合改革宗圣经启示观与圣经权威的神秘主义倾向。他始终未能回应范泰尔的质问：若人类思想不从圣经推衍而出，所谓圣经对思想的掌控又如何可能？无论其思维是具有神秘主义特质，抑或仅因启示观含混不清，他在此番论辩中终究未能为真正的基督教哲学奠定根基。

杜伊维尔在圣经与哲学关系问题上的模糊立场，无疑促使范泰尔在其“先验论证三步骤”中发现中立主义的痕迹。除创造、堕落与救赎这些宏大范畴外，圣经究竟在何种程度上真正影响了杜伊维尔的哲学体系？这确实引发合理质疑，我本人也曾对其策略提出质疑。

37、同上，第 87 页。

38、同上，第 88 页。

39、克努德森文章中的类似指控更是站不住脚——这些指控只需查阅他所引用的范泰尔著作的上下文便不攻自破。参《耶路撒冷与雅典》第 275-305 页。

范泰尔指责杜伊维尔因未在推理初始阶段引入明确的圣经概念而有损基督教信仰,这一批评未免失之偏颇。但总体而言,我与范泰尔所见略同:杜伊维尔倾向于将自己的预设置于背景之中,以便更好地与非基督徒进行对话。在我看来,此举往好处说显得笨拙,往坏处说则危及“上帝的话语统管生活的所有领域”这一改革宗基本信念。尽管如此,我同范泰尔一样,尊重其初衷——即让圣经的异象贯穿于人类生活的各个层面。

第六部分、结论

第二十八章、范泰尔的继承者

在这最后的几章中，我希望能让读者对范泰尔学派的现状及其未来前景有所了解。本章我将聚焦于人物，下一章则探讨思想。我的论述旨在描述范泰尔思想在当今神学界的地位，并展示教会未来如何能最好地运用这一遗产。

我感觉到，自范泰尔 1987 年逝世后，人们对他的兴趣有所减退。这可以理解——任何领域失去一位强有力的领袖后，这种情况都屡见不鲜。就像约翰·塞巴斯蒂安·巴赫去世后曾一度被世人遗忘，直到十九世纪初费利克斯·门德尔松等人重新点燃对他的关注。尽管如此，仍有许多人秉承范泰尔的精神（有些人甚至严格遵循其字句教导）继续耕耘。本书读者若尚未认识这些人，理当有所了解。

直接继承者

范泰尔最直接的继承者是罗伯特·克努森 (Robert D. Knudsen)。作为范泰尔的助手，他曾在西敏神学院护教系执教多年。在范泰尔的支持下，克努森曾赴荷兰跟随杜伊维尔学习。但正如前文所述，杜伊维尔与范泰尔之间逐渐产生分歧，克努森因此陷入两难境地。在杜伊维尔观点存疑的教义领域，克努森始终持守正统信条：他既未附和杜伊维尔学派将改革宗信条斥为“经院主义”，也未采纳该圈子里出现的某些自由派圣经观。不过，他对待杜伊维尔的态度远比范泰尔温和，并认同杜伊维尔对范泰尔“理性主义经院哲学倾向”的批评。以我的观察，范泰尔素来难以容忍同事间的分歧，因此他与克努森的关系颇为紧张。尽管如此，范泰尔仍支持克努森留任。克努森原计划于 1995 年 6 月底退休。

1972 年范泰尔退出常规教学后，将神学院的护教学概论课程移交哈维·康恩 (Harvie M. Conn，或译作简河培)。康恩曾在韩国宣教，他为该课程注入了强烈的实践导向。学生们在吸收范泰尔理论体系的同时，还合作开展多媒体项目。康恩虽未对范泰尔体系作出理论贡献，但他是一位充满激情的教师，深谙现代文化，致力于通过学生将范泰尔强有力的护教思想传递给非基督徒。1975 年，康恩决定停止护教学授课以专注宣教领域。在范泰尔

的支持下，我接替了他的概论课程。

我于 1964 年从西敏神学院毕业，在耶鲁大学深造数年后，于 1968 年回校任教。最初我并非教授护教学，而是在约翰·慕理退休后，协助诺曼·谢泼德 (Norman Shepherd) 教授系统神学。但应范泰尔之邀，我从一开始便承担护教学硕士课程。1975 年正式加入护教学系令我倍感欣喜。我在费城西敏神学院同时教授护教学与系统神学直至 1980 年，随后转赴加州埃斯孔迪多新校区担任相同教职至今。

1980 年，我在费城的职位由学院首任院长埃德蒙·克劳尼 (Edmund P. Clowney) 之子大卫·克劳尼 (David W. Clowney) 接替。克劳尼在护教学系执教八年，后因确信圣经允许女性担任圣职（此立场不被神学院接受）而离职。1988 年，原法国普罗旺斯地区艾克斯改革宗神学院护教学教授威廉·埃德加 (William Edgar) 接任其职。埃德加早年曾参与弗朗西斯·薛华 (Francis Schaeffer) 的事工。由于范泰尔对薛华多有批评，部分西敏支持者质疑埃德加对范泰尔遗产的忠诚。但埃德加撰文对比二人思想，其中支持了范泰尔对薛华的批判，¹ 不过他也遗憾地指出范泰尔未能充分赏识薛华对现代艺术与一般文化的洞见。埃德加本人在这些领域——尤其是音乐方面——造诣颇深。

这一传承谱系大体遵循范泰尔的思想脉络，但绝非亦步亦趋。克努森、康恩、克劳尼、埃德加与我五人都是范泰尔护教学宏观框架的热忱倡导者。其中我对范泰尔的批评最为显著，下一章将总结这些观点，读者自可评判我是否算“真正的范泰尔主义者”。关于加里·诺斯认为西敏神学院已背弃范泰尔遗产的观点，详见后文讨论。

神律论者 (The Theonomists)

除西敏两间神学院的正式传承外，还有许多人在护教学和神学领域弘扬范泰尔的思想精髓。其中最引人注目的当属基督教重建运动（又称“神律论”）的成员。1958 年，该运动创始人鲁萨·J·拉什杜尼 (Rousas J. Rushdoony) 出版其首部著作《以何为标准？》，² 系统阐释范泰尔思想，这部作品至今仍是了解范泰尔观点的优秀纲要。

1、据我所知，这篇论文至近仍未出版。

后续著作显示拉什杜尼的关切远不止于范泰尔的护教理论。他特别强调新旧约之间的高度连续性，尤其是旧约律法对新约信徒的持续约束力。在当代改革宗作家中，其观点独特性在于主张摩西律法中的所有民事处罚条款对现今政府仍具效力，由此引申出对通奸和同性恋行为应处死刑等激进立场。这些主张逐渐发展成试图将圣经律法应用于现代生活各领域的思潮，即“基督教重建运动”。³

该运动的主要作家都宣称遵循范泰尔护教方法的基本框架，多数人甚至近乎“详尽无遗”地持守范泰尔的理念。但我们在第十六章已看到加里·诺斯对范泰尔普遍恩典观的批判。诺斯作为拉什杜尼的女婿（后关系破裂），现为基督教重建运动领袖之一。

该运动最负盛名的护教士当属格雷格·L·班森（Greg L. Bahnsen），现任南加州基督教研究中心主任。班森既是范泰尔的学生，又获南加州大学哲学博士学位（师从达拉斯·威拉德），堪称当代最具锋芒的护教士。在我看来，他是所有基督教护教流派中最出色的辩手。⁴班森正致力于一项重要工作——如他所说“让理论走上街头”——教导人们如何实际运用范泰尔的进路。

加里·诺斯所著《西敏的认信危机：范泰尔遗产的背弃》⁵封面印着一幅被撕成两半的范泰尔肖像。如书名所示，该书指控西敏神学院背弃了范泰尔的原则。这是为回应先前引用的巴克与戈弗雷合编《神律论：改革宗视角下的批判》而急速推出的三部著作之一。诺斯自称此书是“有些人会称之为‘速成品’的东西”，⁶他炫耀自己仓促的写作时间，显然意在暗示巴克-戈弗雷的论著不堪一击。然而他试图论证的命题对整个保守派长老会群体具有重大意义——就此而言，我认为他本该投入更充足的写作时间。

2、By What Standard?

3、关于我对该运动（既包含认同也包含批判）的分析，请参阅：我对拉什杜尼《圣经律法原理》的书评（载于《西敏神学期刊》1976年冬季刊第38卷，第195-217页）自己我的文章《一与多：论神律论》（收录于巴克与罗伯特·戈弗雷合编《神律论：改革宗视角下的批判》第89-99页）。

4、其护教辩论录音带可向圣约录音事工（Covenant Tape Ministry）索取，地址：亚利桑那州太阳城西区维纳多北路22005号，邮编85375。

5、Westminster's Confession: The Abandonment of Van Til's Legacy.

6、同上，第17页。

简而言之,他认为西敏神学院通过以下三点背弃范泰尔遗产:(1) 拒绝聘请格雷格·班森接替范泰尔;(2) 解雇诺曼·谢泼德;(3) 推出批判神律论的巴克-戈弗雷文集。

关于谢泼德解聘事件,除指出其与范泰尔原则几乎无关外,我暂不作更多评论。导致谢泼德离职的争议焦点在于他对于“唯独因信称义”⁷教义的表述。范泰尔与我等多人认为其表述符合正统,但神学院其他教员及董事会成员持异议。尽管经过多次讨论和投票,他从未被正式判定为非正统,最终因争议导致神学院分裂而遭解约。除范泰尔曾支持谢泼德外,该事件与范泰尔遗产并无实质关联。

诺斯声称谢泼德的后千禧年主义本可成为范泰尔原则向神律论发展的自然进程,而解雇事件扼杀了这一发展,削弱了范泰尔的影响力。此论颇为有趣,但事实是范泰尔与谢泼德都未认同神律论——我亲耳听过两人对此的反对意见。且如诺斯心知肚明的,即便范泰尔本该持后千禧年主义立场,实际却并非如此。

诺斯的第一、第三点指控可借以下事实反驳:范泰尔本人并非神律论者,也从未鼓励神学院接纳该理论。确切说在 1978-79 年间,范泰尔确实支持过聘请班森任教的提议,但因班森的神律论立场及其他因素,该提案未获全体教员支持。值得注意的是,无人反对班森的护教方法过于“范泰尔式”。在我们的讨论中,班森对范泰尔护教思想的坚持始终被视为一种优势。尽管他持神律论立场,范泰尔却仍然支持他,而不是说因为他持神律论立场,所以范泰尔支持他。因此,无论拒绝聘用班森还是后期批判神律论的著作,都不能视为对范泰尔遗产的背叛。既然范泰尔本非神律论者,拒绝神律论又何来背弃其遗产之说?

其他范泰尔主义者

还有许多学者致力于将范泰尔的思想视角运用于护教学和神学领域。我在《神学认识论》一书中发展了范泰尔的多元视角主义(参见第十三章),而费城西敏神学院新约教授溥伟恩(Vern Poythress)更通过多部著作深化了这一理论,尤其阐明了其对圣经诠释的蕴意——其思想精髓可参见《交响神学》一书。⁷

7、Symphonic Theology.

我认为杰伊·亚当斯 (Jay Adams) 开创的“劝诫式辅导”及其在基督教辅导与教育基金会的发展延续，具有鲜明的范泰尔特质。这种辅导方式既与世俗心理学形成对立关系，又坚持在所有辅导理论和实践中持守改革宗圣经预设。

加里·诺斯主编的《基督教学术根基》一书，⁸ 展示了范泰尔思想洞见在数学、哲学、经济学、教育学及政治学等领域的应用。其他有价值的文献可参阅本书所附参考书目。

当前以范泰尔模式教授护教学的学者还包括：圣约学院的亨德里克·克拉本丹 (Hendrik Krabbendam) 与威廉·丹尼森 (William Dennison)，⁹ 以及奥兰多改革宗神学院的旧约教授理查德·普拉特 (Richard Pratt)。普拉特所著《将人的心意夺回》是训练青少年运用范泰尔式护教方法的经典教材。¹⁰

范泰尔的影响力已超越改革宗传统范围。某些时代论神学家也深受其思想吸引——约翰·惠特康 (John C. Whitcomb) 在恩典神学院教授范泰尔护教学长达数十年。达拉斯神学院的斯蒂芬·斯宾塞 (Stephen Spencer) 目前采用范泰尔视角授课，其课程先前由福音派托马斯主义者诺曼·贾斯勒 (Norman Geisler) 执教。

更广泛的影响

范泰尔的思想辐射力已超越其直接追随者的范畴。例如，通过埃文·朗纳 (Evan Runner)、彼得·斯汀 (Peter Steen)、罗伯特·克努森等人，他的许多核心主张被引入北美杜伊维尔学派。杜伊维尔的门徒普遍承认与范泰尔的思想亲缘性，同时也不同程度地意识到范泰尔与阿姆斯特丹学派思想家的分歧。

赫伯特·施洛斯伯格 (Herbert Schlossberg) 所著《招致毁灭的偶像》¹¹ 堪称近年对现代文化最犀利的批判之一。这部著作虽未提及范泰尔，也鲜少使用范泰尔术语，却精妙剖析了思想界与社会中的理性主义与非理性主义倾向，并论证了基督教世界观对理解生命与历史的不可或缺性。施洛斯伯格一定程度上受到范泰尔派神律论者的影响。

8、Foundations of Christian Scholarship.

9、克拉本丹同时任教于格林维尔长老会神学院。

10、Every Thought Captive.

我认为范泰尔对薛华 (Francis Schaeffer) 及其影响下的众多群体亦有深远影响。薛华于 1936–37 年师从范泰尔, 后转投新成立的信心神学院。他自视为范泰尔与传统护教学 (尤其是詹姆斯·巴斯韦尔体系) 之间的桥梁, 并在 1950 年代初发表相关论文。

薛华在瑞士的事工堪称传奇——最初面向儿童, 后转向成人慕道友, 最终发展成著名的“避难所”(L'Abri) 事工。通过他的工作, 特别是对年轻知识分子的引导, 许多人归信基督。从 1960 年代末直至离世, 薛华陆续出版了多部著作, 系统阐述他的护教实践。

范泰尔曾撰写但未公开出版批判薛华护教方法的专著, 其批评逻辑与对巴特勒 (Butler)、卡内尔 (Carnell) 的批判如出一辙: 薛华沿袭传统方法; 将基督教信仰呈现为非信徒知识的补充; 未以圣经启示为前提就使用证据与逻辑检验; 过度推崇古希腊认识论。

在我看来, 薛华在某些重要问题上表述模糊——尤其是缺乏明确的圣经真理观, 其认识论基础亦显晦涩。就哲学史而言, 范泰尔远比薛华可靠。¹² 但正如我为巴特勒与卡内尔辩护的理由, 我同样会以类似论点为薛华辩护。

值得注意的是, 薛华思想中某些要素使其比传统护教士更接近范泰尔: 他运用三位一体教义解决“一与多”的哲学难题, 这直接承袭自范泰尔; 更显著的是, 薛华的护教方法具有比巴特勒或卡内尔更明确的先验性——他论证道: 若不信仰圣经中的上帝, 人类只能陷入物质、运动、时间与偶然性的混沌, 这将彻底瓦解理性、道德与审美价值的根基。

薛华离世后, 其思想通过其家族成员及门徒如奥斯·吉尼斯 (Os Guinness)、杰拉姆·巴尔斯 (Jerram Barrs)、拉纳德·麦考利 (Ranald Macaulay)、乌多·米德尔曼 (Udo Middelmann)、唐纳德·德鲁 (Donald Drew) 等人的著述持续发挥影响。尽管这些著作鲜少使用范泰尔术语, 但在我看来, 他们为福音派护教学与神学注入了高度的智性、智慧、平衡感与文化意识, 同时持守对圣经原则的高度忠诚。就此而言, 他们与施洛斯伯格一样, 堪称范泰尔的“思想孙辈”。

11、Idols for Destruction.

12、参阅我在第 17 章对薛华的评论。

第二十九章、范泰尔与我们的未来

在这最后一章中，我将总结本书对范泰尔的探讨路径。在此我要回答的问题是：我们当代基督徒应当如何最好地运用范泰尔的思想来向世界作见证。

本书试图消除这样一种印象——范泰尔的思想体系如同“无缝天衣”，必须全盘接受或彻底否定。这种印象当然既来自范泰尔的拥护者，也来自他的批评者。因此关于范泰尔的文献往往呈现两极：要么是不加批判的赞美，要么是过度苛刻的贬斥。

范泰尔本人也容易给人这种印象。他主张要“作为一个整体”来证明基督教有神论。在教导护教学时，他总是一次性地将整个体系抛给读者，而非循序渐进。如果读者未能完全领会，他会再次将整套体系抛出。这使读者产生一种非此即彼的错觉：要么全盘接受，要么彻底反对；必须完全拥抱范泰尔，或与之全面对立。这种特质自然与范泰尔的唯心主义哲学背景，以及他承袭自凯波尔-梅钦传统的对立思维模式一脉相承。

但我斗胆采取了不同进路。我尝试将范泰尔体系分解为基本要素，以便逐一分析评估。我不否认范泰尔思想具有高度系统性和内在关联性，也尽力呈现这些系统关联。但在我看来，从简单到复杂、从已知到未知的教学法更为合理。通过这种分析，我认为范泰尔的思想终究不是“无缝天衣”。其中某些要素无疑合乎圣经，是基督教思想与生活的根基，构成了未来护教工作不可或缺的基础；而另一些方面则缺乏充分的圣经依据，舍弃亦无妨。

范泰尔体系最有力的部分是“认知形而上学”。这包括他对神的本质、三位一体、造物主与受造物的区分，以及人类一切思想都必须以上帝启示为预设的教导。在这些领域我几乎毫无批判——范泰尔准确地阐释了圣经教导，并展现了其对人类思想与生活的应用价值。

虽然我对他与克拉克论战中某些原则的不当运用，以及他关于理性、逻辑和证据使用时那些令人困惑的表述持有异议。但即便在这些领域，他的核心观点仍是正确的：与神圣本质相联的上帝思想，确实在“每个层面”都不同于人类思想；我们也确实需要以合乎圣经的方式运用理性、逻辑和证据等工具，放弃自主性并降服于上帝的启示。

范泰尔关于“认知伦理学”的观点良莠并存。他坚持非基督徒其实知晓却压制上帝启示

的真理，这一观点无疑正确——罗马书第一章已明确阐明此理。但范泰尔似乎在竭力寻找合适的措辞，试图解释非信徒为何在某种意义上知晓上帝的真理，却在另一种意义上对此真理无知。在某些论述中，他采用极端对立的表述，暗示非信徒根本不具备任何真知识，因而与信徒毫无共识之处。尽管非信徒的一切行为思想确实都在为其虚妄的自主性服务，但这种极端对立的表述极易误导实际护教工作，造成混乱。更准确的说法应是：非信徒的败坏会以多种形式显现，他们为达目的既可能说出真理，也可能口吐谎言。

范泰尔的普遍恩典教义虽然正确强调了历史进程的重要性，却包含了一个非历史性且不符合圣经的观念——认为福音的普世呼召是针对“抽象群体”而非具体个人。他进一步假设（缺乏圣经依据）不信的程度会随时间推移不断恶化，这更增添了理论混乱。不过，他提出的护教工具极具价值：揭示不信必然导致理性主义与非理性主义的辩证，最终摧毁一切可理解性谓述的基础。

范泰尔的先验论证（预设性论证）为护教学设定了正确目标：表明若离开圣经中的上帝，任何意义、可理解性或谓述都将不复存在。他主张这种论证必须采用循环或“螺旋式”结构，始终以上帝真理为预设，这一观点完全正确。但在我看来，我们不必受以下五点束缚：(1)他排斥直接论证的使用；(2)他要求必须主张绝对确定性而非或然性；(3)他有时要求（他自己也未能贯彻）每次护教对话都要先完整陈述整套神学；(4)他有时要求论证最终必须证明基督教有神论的全部内容；(5)他规定绝不可将基督教真理呈现为对非信徒已有知识的补充。总体而言，范泰尔在《基督教认识论概览》和《我为何信神》中的示范论证，堪称展现预设护教威力的优秀范例。

范泰尔对其它思想家的批判虽是其理论中最薄弱的一环，但即便在此领域，他仍提供了宝贵洞见。在我看来，他对传统护教方法的批评常常对前人（如前述段落提及的那些不当规则）提出过分苛求。然而这些批评作为策略建议和清晰表述的指导仍具价值。确实，传统护教方法因未能向信徒与非信徒清楚阐明基督教思想与非基督教思想的根本对立，反而遮蔽了福音真光。某些表述（如“尽管呈现你们的启示吧！只要它们经得起矛盾律与历史

事实的检验，就配得理性人的认同。”)虽本身正确，但在具体语境中却助长了非信徒继续以自主理性判断的倾向。

遗憾的是，范泰尔有时未能充分区分：(1)表述策略问题与(2)合乎圣经的正统性问题；也未能清楚辨别属灵原则与操作程序之别。例如，他武断地将直接论证（与间接论证相对）等同于不敬虔的中立主义。

他对经院哲学和阿姆斯特丹学派的批判也存在类似问题，但他确实指出了这些体系中真实存在的严重错谬与混乱——卡尔·巴特的神学体系更是如此。正因他对这些错谬向教会发出如此清晰的警示，所有基督徒都应向他致谢。

因此我相信，我们不必成为范泰尔的盲目追随者，仍可从他那里汲取大量宝贵精华。范泰尔主义者无需固守宗派意识，也不必与尚未加入此阵营的主内肢体针锋相对。

新世纪的范泰尔式护教应当摆脱那些不合宜的范氏规条，进而通过发展丰富多样的情境化论证来充实自身。范泰尔教导我们：历史每个事实都在见证圣经上帝的真实性——但他仅仅开启了这项工程。我们的使命是推进这一异象，展示圣经的预设如何揭示万物在与上帝关系中的真实本质。这实在是一项激动人心的使命。

我们还需超越传统范泰尔主义对方法论的过度执着。¹ 范氏护教学课程（包括我所教授的）都过分聚焦于方法论辨析——尤其是与其他思想流派划清界限。更多时间应当用于发展实际论证，当更多面向非信徒发声，而非在方法论上彼此争论。范泰尔护教学的学生需要更深入了解基督教证据，以及护教士必须应对的当前处境。

本书对范泰尔的批判性解读，使我们能够以较为平和的眼光看待护教士之间的方法论分歧，从而真正专注于履行大使命。若本书能激励信徒投身于此，便达成了其写作初衷。

1、特别感谢格雷格·班森，他在近期的评述中使我深刻认识到这一真理。

附录一、范泰尔与林格尼尔护教学 (Van Til and the Ligonier Apologetic)

(注：本文最初是我对 R.C.史普罗、约翰·格斯特纳和亚瑟·林兹利合著的《古典护教学》的书评，发表于 1985 年《西敏神学期刊》[第 47 卷，第 279-99 页]。后收录于《卫道学概论》，但考虑到本文针对范泰尔所遭受的广泛批评——且这些批评未在本书其他部分讨论——故在本书中再次刊载。自撰写此书评以来，我对在护教学中使用或然性的态度变得稍微更加赞同了[由此与范泰尔及林格尼尔学派传统均有所不同]，同时对循环论证的辩护立场也更为审慎。但总体而言，这篇书评仍基本代表我与其他护教进路对话时的观点。)

导言

R.C.史普罗、约翰·格斯特纳与亚瑟·林兹利合著的《古典护教学》问世前便备受期待。本书系统性地（至少部分采用专业论述）呈现了一种极具价值的护教进路，该进路此前主要见于通俗著作与录音讲座。更值得注意的是，书中对“预设主义”（主要是范泰尔学派）展开了批判性探讨。作为迄今为止对范泰尔最详尽的批判著作之一，¹我认为在诸多相关批评中，本书展现出最扎实的研究功底与最准确的诠释。²需要说明的是，本人可能存在利益关联：作者们特别致谢我与格斯特纳的通信往来“极大深化了我们对范泰尔护教学的理解”。³但必须澄清，赞赏作者们对范泰尔的理解深度，绝非自我标榜。本人对其理论建构的贡献实则有限（且事后发现，这些见解未必都被准确理解或采纳）。格斯特纳本人曾师从范泰尔，据私下交流所知，他多年来始终以其他批评者难以企及的学术热忱与严谨态度，持续钻研范泰尔的思想体系。⁴因此，本书卓越的批判水准，归根结底源自三位作者自身的学术造诣。

本书的历史研究部分虽颇具价值且堪称全书精华，但我不会详加讨论。格斯特纳作为

1、在这方面，唯一能与之比肩的是詹姆斯·达恩所著的《恩典神学》。不过该书仅聚焦于范泰尔的普遍恩典教义，且对范泰尔思想的理解深度远逊于《古典护教学》。

2、必须指出，本书对范泰尔思想仍存在诸多严重误解；但相较于早期批评者——如《加尔文论坛》（参见范泰尔《信仰的辩护》（第一版第 4 页及以下），或《耶路撒冷与雅典》文集）中的批评者——这些作者对范泰尔的理解显然更接近真相。

3、见本书序言第 5 页。另可对照第 299 页稍显夸张的评述。

4、本书题献给范泰尔——“他教导了一代人基督是思想与生命的阿拉法和俄梅戛”（序言第 5 页）。我毫不怀疑作者们对范泰尔的敬仰与真挚情谊，参见第 183 页及后文。

资深教会史教授，其学术专长在此领域展露无遗。总体而言，这些历史章节试图论证：类似林格尼尔学派的“证据主义”观点，⁵实为贯穿教会史大部分时期的正统基督教主流立场，故当之无愧可称为“古典”或“传统”观点。该论点通过奥古斯丁、路德、加尔文、17世纪正统神学、东正教与罗马天主教等案例研究获得支撑。⁶然而作者们认为，当代古典护教学虽未消亡，却已“病弱不堪”。⁷他们指出：“预设主义虽在改革宗神学家中已成主流论述，但在整个教会历史长河中甚至称不上少数派。”⁸历史造诣更深的评论者无疑会对此命题作出评判。平心而论，正反双方皆可提出有力论据。

当然，这一争议对于评判两种进路的相对有效性并非至关重要——即便范泰尔的观点确属新近，亦不构成其谬误之证据；新教徒从来不是传统主义者。⁹在我看来，二十世纪之前的护教史对这些问题的记载实则含糊不清：正统基督教护教士始终坚信圣经权威至高无上、超越人类理性（此乃范泰尔立场精髓），但另一方面，他们也承认某种意义上的理性思考可“先于”信仰。¹⁰这种表面矛盾在康德“哥白尼式革命”前未被视作问题，正是这场认识论革命极大提升了神学家与哲学家的思维精密程度。唯有后康德时代，预设的逻辑才得以系统考察（早在范泰尔之前，黑格尔、马克思、克尔凯郭尔、维特根斯坦等思想家，以及詹姆斯·奥尔等基督教护教士已着手此类研究）。因此，追问加尔文是“预设主义者”抑或“证据主义者”，¹¹犹如探究奥古斯丁属新教或天主教¹²——皆属时代错置的提问。

5、“林格尼尔”在此作为“史普罗-格斯特纳-林兹利”三人组的简称颇为便利——因三位作者均与宾夕法尼亚州西部的林格尼尔谷研究中心有关联。

6、第189-211页。

7、第34页。

8、第183页。

9、范泰尔本人对其护教学前辈的评价鲜有褒扬，可参阅其著作《基督教认识论》及讲义《冲突中的基督教》。

10、“先于”一词加剧了模糊性——神学中鲜有比“优先性”更含混不清的概念。关于此议题的进一步阐释将在后文展开。

11、我虽沿用这些术语以呼应所评述的作者立场，但必须指出此类表述极易引发误解——既可能暗示范泰尔反对使用证据，又似乎意指传统护教学者无需检验自身预设。实则恰恰相反：论辩各方皆须同时处理预设与证据问题，分歧仅在于二者在论证过程中所扮演的角色。

12、我并非断言此类问题无解，而是强调其精微程度远超通常设想，且难以得出任何实质性的解答。

就当代护教学现状而言，称预设主义为“主流论述”恐怕会让不少同仁感到意外。这显然取决于如何界定“预设主义”。或许可以论证：在这个历经康德、黑格尔、马克思、爱因斯坦、实用主义、现象学、存在主义、维特根斯坦、库恩、波兰尼、汉森、杜伊维尔等思想洗礼的时代，多数护教士确已严肃对待预设问题。现今时代，若否认人类思想（无论科学、逻辑、历史、哲学、宗教或其他领域）受“前理论”（pretheoretical）态度与立场影响，简直难乎其难。¹³ 本书作者或因此断言预设主义占据上风，但他们并未提供实证依据，故实难定论。依我之见，这种对前理论立场影响力的承认，与成熟的预设主义体系相距甚远，但确为思想对话的可喜进展。本书最令人遗憾之处，莫过于未能严肃审视那些对林格尼尔式护教进路构成根本性质疑的哲学思潮——这些思潮已在学界形成相当规模的质疑共识。

林格尼尔与范泰尔

在探讨作者的正面护教之前，我将先分析其对范泰尔的批判。虽然原著采用相反顺序，但我认为在本篇书评中，方法论与认识论问题理应先行于对基督教论证的讨论——而这些问题与对“预设主义”的批判本就密不可分。

范泰尔的护教学本质上简明扼要，尽管其展开论述可能错综复杂。其核心包含两个基本命题：（1）人类在所有思维活动中都有义务以上帝为预设；（2）非信徒在思想与生活的每个层面都抗拒这一义务。第一命题促使范泰尔批判理智自主的观念，第二命题则引导他论述罪对认知的影响。林格尼尔学派对这两个领域均提出批判，下文将依此顺序展开探讨。

1、自主性、理性与循环论证

范泰尔对自主性的批判在预设论体系中的核心地位，在本书开篇即得到准确洞察。¹⁴ 我认为这正是范泰尔体系的根基所在，也是其最具说服力的原则。¹⁵ 我们从事护教时，绝不能以自我为律法、仿佛我们是万物的尺度。基督教思想，如同基督徒生活的方方面面，都必须降服于上帝的主权。

13、然而与杜伊维尔的观点相反，我认为反之亦然——“前理论”与“理论”之间实难划出泾渭分明的界限。详见拙作《阿姆斯特丹哲学》。

14、第 185 页。

然而，本书关于自主性问题的分析却暴露出概念模糊或理解偏差。作者们从范泰尔关于自主性的论述中推导出：他要求我们“以上帝为起点”而非以自我为起点。¹⁶ 但“以...为起点”这个表述（如同“先于”和“优先性”）在神学与护教学中是极其含混的——它可以指：教学顺序的安排、侧重点的选择、研究方法、对重要性的判断、必要或充分条件的关联，或是真理的标准。我认为范泰尔几乎总是在最后一种意义上使用该概念，尽管偶尔存在表述模糊的情况。无论如何，读者本期待林格尼尔的作者们能对这一概念进行分析，尝试为其定义（既为范泰尔体系，也为他们自己的体系）。但书中未见此类分析，作者们的行文方式，仿佛这一概念的涵义完全不证自明。

因此他们坚持认为，在认识神的过程中，我们必须“以自我为起点”，从而在某种意义上保持理性自主。“人根本无法从自身之外起步。要从外部出发，首先必须脱离自我。”¹⁷ 在某个层面上这固然正确，范泰尔也坦然承认这点——作者们甚至引用了他的相关表述，¹⁸ 却声称这暴露了其思想的前后矛盾，是某种难堪的让步。¹⁹ 但根据范泰尔的观点，自我只是“近端”（proximate）而非“终极”（ultimate）起点。²⁰ 我认为这意味着：虽然是自我在思想和实践中做出决定——我们作出的每个判断，都是因为自己认为其正确——但这一事实并不等同于自我就是真理的终极标准。我们时常面临抉择：是相信自己的独立判断，还是仰赖他人。这种选择既不怪异（更非逻辑矛盾），反而完全合乎常理。

15、在我看来，这一观点（指对自主性的批判）不仅比范泰尔关于罪对认知影响的理论更为重要，其论证力度也更为强劲。虽然后者常被视为范泰尔思想的核心，但就连范泰尔本人也承认这一教义难以精确表述——参见其《系统神学导论》第26页及后续内容。自主性才是更为关键的问题，因为范泰尔的分析表明：即便人类未曾堕落，仍然有义务以预设的方式进行理性思考。

16、第185, 212页。

17、第212页。

18、第214页；参第316页。

19、遗憾的是，这堪称本书的典型缺陷。作者们对范泰尔的诸多论述，皆可在其著作中找到反证；然而他们非但未重新审视自身解读的准确性，反倒动辄以“前后矛盾”相指责。故此，其对范泰尔立场的诠释，即便往最好处说，也几乎总流于过度简化。

20、范泰尔，《系统神学导论》第203页。

因此，这里存在两个待解问题：(1) 形而上学层面（实为同义反复！）的疑问——是否所有决定都由自我作出；(2) 认识论-伦理学层面的疑问——自我作决定时应遵循何种标准。

²¹ 范泰尔与林格尼尔学派在第一个问题上意见一致（尽管范泰尔对此兴趣寥寥），但这种共识并不影响第二个问题的答案——后者仍需明确提出并解决。而恰恰这第二个问题，才是范泰尔与圣经真正关切的核心。圣经不断呼吁上帝的受造物将自己的判断降服于造物主的判断。若有人反驳说，即便选择侍奉上帝也是自我作出的决定，因而在某种意义上算是“以自我为起点”，范泰尔大可承认这一点，同时提醒提问者：在另一个更重要的意义上，这种选择绝非“以自我为起点”。²²

类似的区分也适用于对人类理性的讨论——这是本书另一重要主题。《古典护教学》堪称理性主义的极致体现。作者们抨击当代反智主义潮流，²³ 欢呼“人们正从这场反智狂欢中撤退”的迹象，并大量引用圣经经文，详细阐述我们与非信徒理性对话的义务。²⁵ “信仰主义”被视作大敌。²⁶ 然而他们声称，范泰尔实则放弃了护教使命²⁷——拒绝与非信徒进行理性对话，不相信逻辑证明²⁸ 或经验证据，²⁹ 否认人能通过三段论寻见上帝。³⁰ 按此论述，我这位臭名昭著的范泰尔主义者，恐怕无法与任何人进行理性论辩了：

[阿民念主义者]尽可与傅兰姆论辩，但傅兰姆拒绝接招。他只会宣告对方谬误，并要求其改变立场——只因他本人已蒙神光照得见真理。³¹

21、本书作者指责范泰尔混淆了“存在秩序”与“认知秩序”（第 229 页）。但恰恰在这个问题上，混淆形而上学与认识论的，实则是他们自己。

22、倘若第一种意义上的“自主性”必然导致第二种意义上的自主性，那么这种自主性当然会同时加诸基督徒与非基督徒。因此，若本书作者的论证成立，其结论将远超预期——按此逻辑，自主性将成为所有人的法则，而不仅限于林格尼尔学派所设想的“那些开始走向基督教的人”（第 231 页及以下）。如此一来，人类理性将成为“终极”标准，而非作者们所主张的“次终极”或“暂时性终极”标准（第 301、331 页）。

23、第 12 页。

24、第 15 页。

25、第 18 页。

26、第 24 页。

27、第 188 页。

28、第 253 页。

29、第 276 页。

30、第 287 页。

相反，作者们指出：正如我们无法避免“以自我为起点”，我们同样无法规避理性的运用（在生活的各个领域，尤其是在护教学中皆是如此）。要说服非信徒接受基督教真理，必然需要理性论证；事实上，若要证明“预设上帝具有理性必然性”，理性论证更是不可或缺。³²而实际上，预设主义者确实也在提供理性论证。³³因此在实践层面，“关于自主性问题其实并无实质分歧”。³⁴

支撑这些观点的，是那个耳熟能详的论证：任何可理解的论述都必须预设某些基本理性原则（如矛盾律），“矛盾律乃是生活的普遍前提”。³⁵你无法在质疑逻辑的同时不预设逻辑，也无法在反对逻辑首要性的论证中不将其视为首要。

因此，作者们拥护“理智首要性原则”。这并非指理智比它所发现的上帝更卓越，而是意味着“必须先思考上帝，才能真正认识上帝”。³⁶因此当范泰尔谈论“基于造物主-受造物区分的理智首要性”时，其说法近乎荒谬——若理智确具首要性，这种首要性就不应‘基于’任何前提；而若上帝能以某种方式先于理智活动被认知，那我们究竟如何认识祂？

但正如“起点”问题一样，此处也需作出区分。“理智”或“理性”可指：逻辑法则、进行判断推理的心理官能、判断推理本身、思想体系等。³⁷诚然，作为心理官能的理性必然参与一切理性活动——这种同义反复的强调不过凸显了不言而喻的事实，如同前文“必须以自我为起点”的命题一样显而易见。但正如“以自我为起点”并未解决自我应接纳何种真理标准的问题，“以理性为起点”同样悬置了人类理性应承认何种真理标准的问题。作为心理官能，理性本就可以依据不同原则而运作：不同的逻辑体系、哲学方案、宗教委身。因此范泰尔完全能够（也确实！）承认理性参与人类全部思想与生活，但他追问的核心是：我们的理性应当接纳何种真理标准？

31、第 301 页。

32、第 224 页。

33、第 238 页。

34、第 239 页；第 324 页。

35、第 80 页；参第 72-82 页。

36、第 227 页。

37、哲学家（例如黑格尔）有时会以其思想体系来界定理性——例如将理性等同于黑格尔主义。

作者们对此问题的回应首先是：理性应当承认矛盾律。(或许他们甚至用逻辑法则来定义理性，因此对他们而言“理性的首要性”意味着逻辑的首要性，而非某种心理官能的首要性——不过这一点同样表述不清。)然而从某种角度说，其核心观点不无道理。矛盾律否定“p 与非 p 在同一个层面上同时为真”的可能性，这确实是基督教原则，圣经本身也预设此律。但该原则显然高度抽象，仅凭矛盾律无法推导出任何具体结论。要得出具体判断，我们还需其他原则——这些原则无论在宗教还是哲学层面都颇具争议性。³⁸正因如此，不同哲学家往往按各自的思想体系来界定理性。

范泰尔正是在此介入讨论，他要求在选择理性原则时必须聆听上帝的声音。正是在这个层面、基于这种关切，他提出“基于造物主-受造物区分的理智首要性”。这里所指的，是一种承认上帝标准至高无上的推理过程。为求表述清晰，或许他不该使用“理智首要性”这种说法；³⁹但其真意并不难理解：理性始终参与人类的求知过程，但理性必须选择其标准——而这种选择基本上是宗教性的。

然而作者们反驳道：我们终究必须“先思考上帝，才能认识上帝”。若要在认识上帝之前思考上帝，显然在此探究阶段我们无法预设上帝。在确知上帝存在之前，我们不可能以上帝为最高标准，因此必须（至少“暂时性”地）采用其他标准。⁴¹这种论点：(1) 否认罗马书 1 章明确教导“人人都已认识上帝”(20-21 节)；(2) 为哥林多前书 10:31 设立例外：在求知最初阶段，你不需要“为上帝的荣耀而思考”。此类观念不攻自破，实为圣经信徒所不容。

因此，作者们未能证明范泰尔摒弃理性论证、逻辑证明或经验证据。他所摒弃的，只是中立或自主的推理方式而已。《古典护教学》全书都未能证明范泰尔这种摒弃有何谬误。需要澄清的是：范泰尔绝非拒绝证明、论证与证据，相反，他以最强烈的措辞认可这些方法。⁴²林格尼尔的作者们对此心知肚明，却要么斥之为前后矛盾，要么坚称范泰尔的论证根本算不上真正的论证。

38、参溥伟恩的《合乎圣经的数学观》，载于《基督教学术基础》，第 159-188 页；傅兰姆的《理性与圣经》，载于《加尔文传统中的理性》，第 293-317 页。

39、该表述还存在其他几重误导性原因，详见拙著《神学认识论》(即将出版)。

然而，要为基督教（或任何其他立场）辩护，就不可能不作预设性选择。没有真理标准就无法进行推理，而真理标准来自多个源头，归根结底源于宗教委身。⁴³ 这些标准要么是基督教的要么是非基督教的——若是非基督教的，则终将自我瓦解并面临上帝的审判。

这意味着，基督教论证在某种意义上始终是循环的：基督教论证必须基于基督教标准，而这些标准本身又预设了基督教真理。人无法在不预设上帝的前提下证明上帝——这正是范泰尔护教学最令本书作者们恼怒的原则之一。⁴⁵ 在他们看来，循环论证纯属逻辑谬误。

⁴⁶ 但替代方案何在？似乎又回到那个假设：非信徒要么毫无标准、要么持某种非基督教（或所谓“中立”）的“暂时性”标准开始探索，然后通过线性、非循环的推理，最终认识到必须接受基督教标准。⁴⁷ 但如前所述，这种构想违背罗马书 1:18ff 和哥林多前书 10:31——根据圣经，没有人处于这种立场——没有人不知道上帝的标准。那些试图采纳非基督教标准的人（根本不存在“中立”标准），不过是在抗拒已领受的启示。若真能从中立立场抵达真理，非循环论证或有可能；但这显然不可能，因圣经明确定罪自主性。⁴⁸

这种循环性是否如林格尼尔作者们所惧，将导致所有推理失效？非也：（1）一切推理——无论是基督教的、非基督教的、预设主义的，还是古典的——在这种意义上都具有循环性。我们别无选择，这不是对理性有效性的挑战，而恰恰是理性运作的根本方式；（2）需区分“窄循环”（如“圣经是神的话，因它自称是神的话”）与“宽循环”（如“按基督教标准诠释

40、第 227 页。

41、第 301, 331 页。

42、参《信仰的辩护》第 120、196 页；《系统神学导论》第 102 页及以下、114 页及以下、196 页；《基督教认识论》第 292 页；《普遍恩典与福音》第 179 页及以下、190 页及以下。另见 T.诺塔罗《范泰尔与证据的使用》。

43、此处林格尼尔学派若能对广泛的哲学观点（包括基督教之外的立场）作出回应，将大有裨益。《古典护教学》似乎是在一个奇怪的“前康德、前库恩”语境中写成的，实在令人难以信服。作者们对其立场面临的最严峻批评始终避而不谈。

44、聆听矛盾律的呼声！

45、参第 318 页；另见第 137, 144 页。

46、第 322 页。

47、第 325 页。

48、事实上，许多非基督教作者（参见前注）也承认这种关于循环性的观点。在当今的学术语境中，将所有循环论证简单斥为逻辑谬误，实非严谨之举。

的证据表明圣经的神圣权威，证据如下...”），并非所有循环论证都同等可取，有些确实应视为谬误；(3) 基于基督教标准的推理之所以具有说服力，因 (a) 这是神认可的推理方式，(b) 能导出真结论，(c) 且每个人在某种层面上都已知晓此类推理导向真理（罗马书 1 章）。

2、罪对认知的影响

范泰尔为何主张必须预设上帝？林格尼尔作者们对此提出了一种解读。他们认为范泰尔持有这样的观点：“传统进路的根本谬误在于未能认识到：除非通晓一切，否则无法确知任何事物。”⁴⁹（简言之，他们认为范泰尔主张：若不全知，则全然无知。）这一论点在书中反复出现，⁵⁰ 作者们甚至以诗性语言加以修饰：“未看尽天下事，读不懂一朵花。”依此解释，范泰尔似乎教导人们：唯有预设上帝，才能获得某种全知视角。

然而，他们从未引用范泰尔著作来佐证这一解读——事实上也不可能引用，因为这根本不符合范泰尔的立场。虽然范泰尔有时确实采用近似唯心论的表述，强调真知需要预设一个完备的知识体系，但与唯心论者不同，他在圣经启示的上帝那里找到了这个完备体系。范泰尔明确否认了“人类必须掌握完备知识才能认识任何事物”这一相似命题：

在人类知识客观性的讨论中，最常被混淆的观点就是：是否必须全知才能获得真知。……但我们相信，正是由于我们无法指望获得对上帝的全面认知，我们也就无法指望获得对世上任何事物的全面认知。⁵²

事实上，范泰尔明确反对“全知方有真知”的原则，他将这一原则归咎于“非基督教方法论的通病，尤其是现代现象主义的痼疾”。⁵³ 对他而言，预设上帝的必要性与这类唯心主义认识论思辨毫无关联。真正的理据在于：从本质而言，以上帝为预设才是正确的推理方式，因此我们有义务如此推理——这种必要性本质上是伦理性的。

这便将我们引向罪对认知的影响这一议题。在此问题上，林格尼尔学派与范泰尔的共识之多令人惊讶。他们指出：“异教徒的问题不在于不知道上帝存在，而在于不喜欢这位存

49、第 186 页。

50、第 306, 313 页。

51、第 186 页。

52、范泰尔，《信仰的辩护》第一版第 60 页。

53、同上，第 136 页。在直接语境中，他所讨论的是唯心主义认识论——这一观念正是由此而来。

在的上帝。”⁵⁴ 罗马书第 1 章以及诗篇中描述自然的经文表明，上帝在受造界中清楚显明自己，所有人都藉着这一启示认识上帝⁵⁵——因此非信徒无可推诿。他们认为这种“自然神学”是通过受造界传递的。⁵⁶（我赞同这是罗马书第 1 章的教导，但需补充：这并不排除除罗马书所述的启示外，还存在其他启示形式。）既然如此，人们为何还需要复杂论证才能信服？答案在于：他们压制了启示在受造界中的真理。⁵⁷ 他们并非愚钝，而是愚妄；问题不在于理智缺陷，而在于道德上拒绝接受明明可知的事。更准确地说，他们确有理智问题，但“理智问题源于道德问题，而非道德问题源于理智问题”。⁵⁸ 他们认识上帝，却不是救赎性的认识。坦白说，这些论述（及其总结⁶⁰）中，我找不出任何我与范泰尔会反对的内容！林格尼尔学派似乎认为范泰尔持截然不同立场——以为他主张罪已摧毁非信徒的理智能力。⁶¹ 但他们既未能充分举证这种解读，又刻意忽略范泰尔相反的确切论述。

更出他们意料之外的是，我大体认同他们对圣灵见证的阐释。⁶² 他们归给我的那种极端信仰主义观点，实属无中生有。他们未能从我的著作中援引任何佐证，显然认为我的其他立场必然推导出此观点——这实在令人难以置信！他们声称我认为“圣灵的内在见证必须完全独立且先于对圣经默示的思辨性认知与证据”，⁶⁴ 纯属无稽之谈。我完全赞同他们的观点：圣灵是通过见证证据（当然也包括其他方式）来为圣经作见证。至于圣灵“先于思辨性认知”之说，我认为自己已充分阐释神学中“优先”等词的模糊性。无论如何，我愿承认他们期待我认可的观点：人们有时无需圣灵见证也能得出关于上帝的正确结论。

54、第 39 页。

55、当本书作者声称预设主义者认为上帝“唯独在圣经中启示自己”（第 287 页）（显然意在否定自然启示）时，这种断言显然已背离事实。范泰尔对自然启示的肯定根本无需引证。

56、第 43 页。

57、第 47 页。

58、第 52 页。

59、同上。

60、第 62 页。

61、第 241 页；尤其是第 245 页。

62、第 137 页；第 162 页。详见拙文《圣灵与圣经》，该文将刊于《圣经与真理（第二卷）》。

范泰尔的著作在此问题上确实存在某些含混之处。他明确承认非信徒知晓真理（罗 1:21），且他们有时会“违背本意”地得出正确结论——即违背其不信立场的预设。然而，某些论述中他似乎又暗示：不信必然导致认知谬误，若缺乏圣灵见证，任何命题性真理都无法获知。我认为，其表述并非完全一致。更值得注意的是，范泰尔本人也承认这一领域的阐释难度。⁶⁵ 这些问题源于其深刻洞见：尽管非信徒确实知晓真理，但其悖逆本性常会侵蚀理性活动——诸多异教哲学恰恰可解释为逃避上帝启示真理的尝试。因此，仅如林格尼尔作者们所倾向的那样（详后文），断言非信徒的问题纯属道德方面而非理智方面，显然不够充分。道德立场实则影响着理智判断。⁶⁶ 本书作者们某些时候确实认识到这点：“理智问题源于道德问题，而非反之。”⁶⁷ 我对此深表赞同，并注意到他们至少在此承认了理智问题的存在，尽管讨论中未予充分强调。

耐人寻味的是，就罪对认知的影响与圣灵见证这两大议题，林格尼尔学派与范泰尔的理论差异微乎其微。双方皆主张：人类全然败坏；全然败坏导致真理被压制；非信徒因道德悖逆产生理智障碍；他们拥有对上帝的认识却非救赎性认识；圣灵的见证与护教论证同工，瓦解这种悖逆并引领非信徒承认其已知的真理。这种共识的部分原因在于：林格尼尔学派的传统护教进路（与克拉克·平诺克等截然不同）具有自觉的加尔文主义特质。

然而，林格尼尔学派在承认全然败坏上并不完全一致。请注意他们关于慕道友的论述：

范泰尔总是假定，那些未经预设神圣立法者存在便开始探究宇宙的人，必然已预设自己作为立法者的地位。这种假定绝非必要——慕道友完全可以仅从手头现有资料出发……他们未必如范泰尔坚称的那样否定神圣存在，也未必如范泰尔所言在明知上帝的情况下仍主张自主性。他们无非是照着人性行事。⁶⁸

这里可以看到，他们实际上否定了先前基于罗马书第 1 章所确认的“非信徒知道上帝”

63、第 299 页。

64、第 299 页。

65、《系统神学导论》第 26 页。

66、不仅如此，一切理智判断皆由道德立场决定。正确的判断即是我们应当作出的判断——此处“应当”是道德上的应当。

67、第 52 页。

68、第 232 页。

的立场，更否认了所有非信徒都敌对上帝、压制真理的主张。在他们看来，至少部分非信徒是真诚的真理追寻者，仅仅是按照受造人性的必然性行事。试问：这岂是加尔文主义者应有的败坏观？

因此，尽管在这一议题上双方的理论差异看似不大，但林格尼尔学派在将败坏教义应用于护教学时缺乏彻底性。同样，在“共同基础”问题上，作者们提出的立场与范泰尔其实完全一致：

若将共同基础理解为对实在 (reality) 具有共同感知与视角，那么信徒与非信徒之间显然不存在这种共同基础。从信徒的立场看，生活的每个层面、每段经历、现实的每个维度，都需从神学视角理解……表面看来，表面看来，信徒与非信徒对水仙花的理解似乎具有单义性 (univocal) ……（但）信徒认知水仙花的意义绝非宇宙偶然，而是见证造物主威严与荣美的受造物——这种认知与非信徒完全对立。

然而从另一视角看，确实存在共同基础：即整个受造界。信徒与非信徒同处一个宇宙，观察相同现象。二者都会承认二加二等于四，某些演绎原则有效而另一些无效——这便建立起某种共同基础。⁶⁹

在我看来，这段论述几乎完全符合范泰尔的思想——除了“单义性”这一表述会引发些许问题（在我看来问题不大）。⁷⁰事实上，我们几乎能从范泰尔的著作中拼凑出几乎完全相同的段落。但范泰尔与林格尼尔作者们在此都难以保持一致性：范泰尔往往忽略信徒与非信徒之间“违背本意”的共识领域；而林格尼尔学派则（如我们所见）倾向于妥协其关于信徒与非信徒之间存在“完全对立理解”的主张。⁷¹

最后需要指出：令人遗憾的是，作者们对范泰尔某处论述的明显误读，导致其严重曲解了范泰尔的立场。在第 214 页，他们引用范泰尔所谓“基督徒与非基督徒毫无接触点”的论述，⁷²并将此视为范泰尔本人的观点。然而结合上下文可知，这实际上是范泰尔对斯图亚特·哈克特批判加尔文主义时的转述。若只是普通误读尚可谅解，但这一错误暴露出他们对范泰尔立场的惊人无知——范泰尔从未否认接触点的存在，相反他无数次强调过接触

69、第 70 页。

70、范泰尔似乎反对将“单义性”这一术语用于描述我们对上帝的认知。但若如当前语境所示，该词仅指“字面意义”，则据我所知，范泰尔思想体系中并无原则会与这种对上帝的“单义性”认知相抵触。详见拙文《神学悖论问题》，载于《基督教学术基础》第 310 页。

71、这种不一致是否部分源于本书三位作者的合著模式？

点的重要性。此类错误令人质疑：这些作者是否认真研读过范泰尔？难道他们将范泰尔著作中无数关于“接触点”的正面论述都草率归为自相矛盾，却单单挑出这条被误读的引文作为其定论，甚至不愿解释其他文本？抑或本节作者对范泰尔的理解如此肤浅，竟以为这条转述能代表其真实立场？这种学术纰漏若非源于无知与严重偏见——即刻意扭曲范泰尔原意以使其更易受攻击——实在难以解释。

林格尼尔护教学

我不得不简要处理本书对基督教的正面论证——一来受制于时间与篇幅，二来这些论证本身远不如其对范泰尔的批判来得新颖有趣。不过其中仍有几处新意值得探讨。

正如我们所见，林格尼尔学派认为传统护教学虽未消亡却已病弱不堪。在他们看来，病因之一在于现今的古典派护教士放弃了“基督教真理可被证明”的传统主张，转而满足于或然性论证。⁷³耐人寻味的是，这竟成为其与范泰尔的又一共识点。作者们在此频频奏响范泰尔式的强音：若基督教并非确然真理，我们便多少有了不信的借口。

但如何能达到确证性的高度？按林格尼尔学派的标准，诉诸特殊启示的路径被排除——那将沦为“预设主义”。这意味着论证必须完全基于未经特殊启示辅助的人类感官与理性。而众所周知，人类理性与感官皆会出错，那确证性从何而来？作者们相信，通过诉诸某些“普遍且必要的假定”可获得这种确定性。这些假定虽偶遭挑战，却无法被一贯且彻底地否定，因而成为科学乃至人类全部生活的先决条件。⁷⁴具体包括：矛盾律、“因果律”及“感官知觉的基本可靠性”。本书主张，既然这些原则无法被一贯否定，其本身及所有推论都应被视为确定——而基督教正是这些推论的必然结果：否认基督教就等于否定某项“普遍且必要的假定”。既然我们无法否定这些假定，基督教也就必须被视为确定的真理。

这段论证实质上是“先验性”的⁷⁵——甚至带有某种预设主义色彩。作者们追问的是：

72、第 214 页，引述自范泰尔在《耶路撒冷与雅典》第 16 页中的论述。

73、第 100, 125, 148, 276 页。

74、第 71 页。

75、第 71 页。

“要使生命与认知成为可能，必须假定哪些前提？”⁷⁶ 范泰尔提出相同问题，并得出结论：上帝全部启示的内容正是这种必要的假定！从某种角度看，林格尼尔学派表达了相似观点，只是没这么直接。他们声称：否认基督教，实则是在否认我们无法一贯否认的真理；范泰尔同样指出，非信徒无法一贯否认基督教真理，他们不过是靠着“借贷的资本”苟存，一面拒斥基督教观念，一面又自相矛盾地运用这些观念。

因此，我倾向于将林格尼尔学派的论证解读为某种“间接的预设主义”：相比范泰尔，他们更具体地展示了基督教的假定如何无可回避。这种方法实质上是要求非信徒预设合乎圣经的逻辑观、因果观与感官经验观——因为否定这些观念将导致认知混乱。若如此理解，范泰尔与林格尼尔学派的分歧其实微乎其微。在我看来，林格尼尔论证的说服力正源于此。但另一方面，我们不应忘记本书关于自主性的论述，及其在败坏教义上的不一致。无论实际如何，这些作者至少自认为是在中立的基础上进行推理——即便其因果观等概念隐含了一种独特的基督教世界观，他们仍坚称这些概念本身并非基督教独有。⁷⁷

现在来简要审视一下作者们提出的有神论证明。他们的本体论论证承袭爱德华兹，实际上近乎巴门尼德式——我们拥有“存在”的观念；事实上除“存在”外我们无法思考其他。“非存在”不可设想，故“存在”必是永恒、全在、各方面都完美的——换言之，就是上帝。但此论证存在明显漏洞（本书却只字未提）：无论“存在”如何无限，我们对“存在”的概念同样延伸至有限存在。因此，如果“存在”是神圣的，那么有限存在物就成为那个神圣存在的一部分——未经修正的论证实际证明了泛神论。该论证也未能区分泛神论神明的“无限性”、“永恒性”、“全在性”等属性，与圣经中上帝的那些非常不同（但听起来相似）的属性。⁷⁸

宇宙论论证方面：作者们首先以同义反复的方式陈述“因果律”：“有果必有因”。⁷⁹ 鉴于世界的偶然性，他们断言世界必为某种结果。那么原因何在？世界并非仅是幻象（参前文

76、同上。

77、若某一概念本身并不具备独特的基督教特质，它又如何能在逻辑上必然推导出基督教世界观？

78、第 93 页。

79、第 123 页。

关于“存在”的论述),也不是自我创造的(此说荒谬)。若世界是自存的,则它实质上就是超验而神圣的,因此上帝的存在得以证明;若世界为自存者所造,同样证明上帝存在。无限多的偶然存在者不可能是世界的原因:若单个存在者不足为因,则其总和同样如此。此类论证已有诸多讨论,但最值得注意的是:正如其本体论论证,作者们仍未明确排除泛神论的可能性,即宇宙本身就是神。书中对此异议的回应仅有一句:“上帝具有位格,因为祂是包括目的与位格在内万有的普遍原因。”⁸⁰但存在者必须本身具有位格才能成为位格的原因,这一点绝非不言自明。

本体论论证与宇宙论论证共同表明:在林格尼尔学派看来,“存在”既是无限的,便必然具备无限程度的卓越性。⁸¹这种卓越性包含基督教上帝的所有传统属性——位格性亦在其中。由此,上帝的存在得以证明。然而,“卓越性”(excellency)这一概念在宗教层面问题重重:某人眼中的“卓越”,在他人看来或许是缺陷。对深受基督教影响的西方人而言,位格性确属完美;但对佛教徒却未必如此。因此,本书提供的这类证明要么预设了特定价值体系,要么根本无效——换言之,它若非预设性论证,便是失败之作。

我将略过其目的论论证,转而考察作者对基督教证据的阐述。此处他们沿袭了同类著作的典型模式:首先预设福音书是“可靠的历史文献”⁸²(当然不能进一步预设这些书卷是上帝圣言,否则将陷入预设主义的循环论证)。在这些可靠文献中,我们认识耶稣:他行神迹,并自称是神。⁸³耶稣的神迹证明其宣称获得神的印证;因此他的确是神,而他关于圣经是上帝圣言的见证便当被采信。至此我们得出结论:圣经是我们的终极标准。此后所有论证都基于圣经权威——换言之,如同预设主义者一样。⁸⁴

80、第 123 页。

81、第 123 页。

82、第 141 页。

83、有趣的是,作者们在此处再次奏响范泰尔式的强音:若非预设有神论,神迹就毫无证据价值(参见第 146 页及以下)。他们相信已通过有神论证明确立了上帝的存在,因而彻底驳倒了“神迹不可能”的观点。当然,范泰尔会进一步主张:神迹的说服力不仅需要最低限度的有神论立场,更要求一个完备的基督教世界观作为前提。

84、或许在进行护教时例外。但凭什么护教就能例外?

对此论证，我有几点评论：(1) 作者们高估了当前学界对福音书可靠性的共识。他们假定几乎所有新约学者都会承认福音书“基本可靠”，我对此存疑。(2) 即便我们姑且承认耶稣事工中确实发生过某些不寻常的事件，⁸⁵ 又如何确定这些事件只能是上帝对耶稣权威的印证？若抛开基督教预设，要证明“没有其他原因可以造成这些事件”这一否定性命题极其困难。作者们需要证明此命题来支撑其观点，但书中未见相关证明。(3) 请注意，这些作者先前夸口其提供的不是或然性论证，而是能确保确定性的证明。我能理解他们为何对论证前半部分（“普遍且必要的假定”、有神论证明）如此宣称——虽不认为他们成功证明了这点，但至少理解其逻辑。然而涉及历史证据时，他们所谓的“证明”连最起码的说服力都不具备。福音书可靠性的假定极具争议；“神迹必然见证神的差遣”的论证同样薄弱；甚至耶稣是否确证圣经权威也遭质疑。当然，在这些问题上我认为林格尼尔作者正确而自由派批评者错误。但若他们不运用完整的基督教预设来审视这些问题，我看不出其论证如何能超越较高或然性的范畴。

关于本书的形式问题

尽管这可能让读者分心，我认为有必要指出一些编辑上的疏漏，以供再版时修正。这些问题可能部分源于三位作者的合著模式：(1) 第 64 页起用三页篇幅讨论“神学创造性”的必要性令人费解；(2) 第 125 页关于神学或然论的题外话似乎更适合其他章节，它打断了对“无目的论”(dysteleology) 的讨论；(3) 第 185 页第三要点的表述含混不清，至少与第二要点的区分度不足；(4) 第 187 页存在排版错误——“罪的诗意 (poetic) 影响”显系笔误 (应为 noetic)；(5) 第 220 页的表述易使人误以为范泰尔《基督教认识论概览》与《护教形而上学》是两部著作，实则为一本书的不同版本；⁸⁶ (6) 前文已指出第 214 页对范泰尔引文的误读问题；(7) 虽然赞同作者对朗纳“再版”概念的评析 (第 251 页)，但该内容

85、当然，我们必须追问：一个事件究竟需要多么不寻常，才能被称作神迹？

86、必须指出，本书大量引用范泰尔早期著作 (1929 年的课堂讲义初稿) 却极少涉及其后期成熟著作，这种倾向令我颇感不安。仅凭他最初相对粗糙的教学大纲来评判其思想体系，实在有失公允。

与上下文衔接生硬；(8) 第 254 页第二段的发言者身份不明——究竟是范泰尔、苏利文还是林格尼尔作者？(9) 第 260 页关于邓斯·司各脱的论述也存在语境错位。

结论

还有许多值得深思之处。令我惊讶的是，这些作者在许多方面与范泰尔的立场竟如此接近。我认为，这为范泰尔学派与林格尼尔学派之间的进一步对话开辟了空间——双方在普遍启示与罪的认知影响方面共识颇多，都认识到信仰根基不能止于或然性论证，也都承认证据性论证需以某些基督教世界观要素为预设。主要分歧在于对自主性的评价，此外关于“谁更符合共有的加尔文主义前提”也值得深入探讨。

在主里，我们实在有充分空间相互扶持、彼此劝勉。就个人而言，我深深受惠于约翰·格斯特纳——这位数十年来在宾夕法尼亚西部最有力、最不懈的改革宗信仰捍卫者。通过林格尼尔谷研究中心，史普罗与林兹利延续着格斯特纳的事工，借讲座与录音带将改革宗信息传遍世界：总体而言，这些都是传播基督福音的卓越典范。我们范泰尔主义者当向这些英勇之士虚心学习；恕我直言，他们同样能从我们这里获益良多。

附录二、《传讲主道：圣道之仆哥尼流·范泰尔》——埃德蒙·P·克劳尼著

（注：我一直认为对范泰尔的全面研究应当包含对其讲道艺术的探讨。他的讲道本身极具能力，且与其护教学有着重要关联。然而，我怀疑自己能否就这一主题写出比埃德蒙·克劳尼以下文章更精彩的章节。克劳尼曾长期担任西敏神学院实践神学教授及院长，他既是范泰尔的学生，又是后来的同事，对其有深刻了解。在此特别感谢克劳尼博士允许我将此文收录于本书。该文原为1983年10月26日在费城西敏神学院举办的1983-84年度“范泰尔讲座”演讲稿，后发表于《西敏神学期刊》第46卷[1984年秋季刊]第233-253页。）

悬挂在梅钦厅的哥尼流·范泰尔博士肖像与其他西敏神学院创始教授们的画像风格迥异。虽出自同一位画家德威特·惠斯勒·杰恩之手，但姿态却独具一格——确切地说，那根本不是在摆姿态。其他教授皆身着学术礼袍端坐入画，唯独范泰尔博士不仅站立着，更是在授课的瞬间被定格。我清晰记得画家为创作这幅肖像拍摄素材时的场景：如今作为院长办公室的梅钦厅房间，当年还是间教室。范泰尔博士站在黑板前，倚着那个被他当作舞台道具的破旧讲台。在这熟悉的场景中，他没有摆拍，而是即兴开讲。那天虽只有德威特·杰恩与我两名听众，但范泰尔博士曾给更小的班级讲过课，且从不因听者寡而懈怠对我们的教导！他梳理现代哲学史脉络，剖析其背离上帝话语权威的种种后果，一如既往地黑板上挥洒半截德文词汇：Geist（精神）、Lebensphil（生命哲学）、Existenzphil（存在哲学）。令人感恩的是，画家不仅为教授的激情讲演所倾倒，更忠实地将那些黑板“涂鸦”纳入了画作。这幅肖像完美诠释了我们本系列讲座所致敬的师者风范。

受邀参与本系列讲座我深感荣幸，借此机会略表对范泰尔博士及其教诲的感激。尤为欣喜的是能尝试完成一项重要课题：阐释范泰尔博士的圣经护教学与讲道艺术的内在关联。

范泰尔博士的学术研究有一项重要工作——分析卡尔·巴特的著作。巴特的神学通常被描述为“讲道式”神学——一种以圣言为核心，尤其注重讲道中圣言传递的神学体系。他批判旧自由派神学摧毁了讲道的根基，作为牧者，他发现自己无法遵循施莱尔马赫的模式传讲。巴特在《罗马书注释》中发出了回归圣言传讲的呼声，这部被形容为“在神学家游乐

场引爆的炸弹”的杰作，正是其主张的集中体现。

各处倡导讲道者无不欢欣鼓舞——这声号角呼召人们归回上帝圣言的宣讲。然而哥尼流·范泰尔并未加入这场庆典，反而对巴特展开猛烈批判。他在《罗马书注释》与皇皇巨著《教会教义学》中所发现的，并非讲道的新根基，而是对上帝圣言与讲道事工的双重瓦解。

范泰尔自然招致讥讽与责难，其立场被视作极端。巴特本人形容某些批评者为“食人魔”时，心中所想或许正是范泰尔。但范泰尔深刻地影响了改革宗与福音派对巴特的评价。

相较巴特所倡导的讲道神学，范泰尔表现如何？他是否在反对巴特时反应过激？是否用“老普林斯顿正统”的标准——那些更多源自苏格兰常识哲学而非圣经讲道的标准——来衡量巴特？与巴特派呼吁直面希特勒“国民教会”的先知性讲道相比，范泰尔是否退守到经院主义的圣经观，提供了一种拉比式而非使徒式的教导性讲道？

对此类指控最直接的反驳是：凡亲耳听过范泰尔讲道的人，断不会作此评价。¹在反对者眼中他或许是“食人魔”，但绝非枯燥的经院学者。他的讲道始终是震撼性的宣告——西敏神学院本就是为捍卫福音对抗现代主义不信思潮而创立。范泰尔与梅钦并肩作战，毕生不懈揭露自由主义与基督教的本质对立。或许可以说，范泰尔并不总是给魔鬼应得的评价，但至少当蛇信子吐出“神岂是真说？”时，他总能立刻认出那位仇敌的声音。

作为传道人的范泰尔，既是吹响晨号唤醒上帝子民为真理而战的号兵，又是奏响和谐颂歌的号手。他的讲道始终回荡着对主的赞美诗篇——这对熟悉范泰尔思想的人而言本不足为奇。然而其长篇著述所未能传递的虔敬，却在年复一年的讲章中显露无遗，尤以他在西敏神学院礼拜堂的证道最为动人。深受霍志恒影响的范泰尔，常追忆在普林斯顿校园里聆听霍志恒分享荷兰语诗作的时光。霍志恒讲道中流淌的诗意与灵性深度，承袭了荷兰改革宗悠远的敬虔传统，而哥尼流·范泰尔正是这一传统的嫡系传人。在他的礼拜堂证道中，我们总能看到他对《启示录》经文的反复诠释，对以赛亚圣殿异象的再三沉思，以及对永生上帝荣耀之诗篇的深情咏叹。

1、参见《使人有盼望的神》第 3-157 页重印的讲道。

但这是否意味着范泰尔的讲道更多承袭了年少时所听的荷兰式讲章,而非使其名扬改革宗教庭的护教体系?我的判断恰恰相反。不仅其护教学与讲道一脉相承,更是讲道塑造了其护教体系——既非普林斯顿大学所研习的位格主义唯心论哲学,亦非影响“老普林斯顿”的詹姆斯·麦考什“常识哲学”,甚至不是赫尔曼·杜伊维尔的加尔文主义哲学。断言这些思想对范泰尔全无影响固然荒谬(它们确实产生了或正面或反向的作用),但这些哲学并未构成其护教根基,唯有改革宗讲道观担此重任。

这种特质的根源,可见于他对巴特神学的拒斥。范泰尔对巴特的批判既非学究式的注脚争辩,亦非经院哲学家的论辩得分,而是以传道人的姿态宣战。他的《教会教义学》或许是西半球最破旧的一套,其中页边所涂写的批注——那些挑战、惊叹与犀利转述——无不显明:巴特立场之所以令他深感不安,正因它撼动了其信仰核心。范泰尔同样以上帝圣言为起点,同样要求不仅是一种可被传讲的神学,更是一种讲道式神学。正因如此,当他发现巴特对上帝圣言与讲道的理解竟与圣经本身的神学相悖时,其失望之情便愈发深重。

范泰尔对巴特“圣言神学”批判的要旨在于:巴特并非真正始于上帝的言说,而是将上帝之言强行塞入后康德现代哲学的框架。这种哲学框架体现在康德对本体与现象的划分,以及克尔凯郭尔从黑格尔处继承的无限与有限辩证法(尽管这位丹麦哲人试图以此反对那位德国唯心论大师)。

这种二元论是康德为捍卫牛顿科学免受休谟怀疑论侵蚀而采取的策略。在其对理论性思维的分析中,康德主张:我们虽无法认识物自体,却能把握我们自己的思维结构——这些理论性思维结构为现象界的科学研究提供了基本法则。但若论及终极实在(上帝、自由与不朽),便超出了理论理性范畴,转而属于实践理性领域。实践理性自有其批判方法与运作模式。康德警告,若用因果律等理论范畴论证上帝存在,只会导致理性形式的混乱与无解的二律背反。

巴特并未挑战康德的批判哲学,而是继承克尔凯郭尔关于无限与有限的辩证对立。在他看来,上帝的启示属于超越的无限领域,这意味着启示只能以悖论的方式进入有限界

——既不能成为历史实在，也无法与有限话语等同。因此圣经并非启示本身，而是人类对启示的历史回应；不是上帝圣言，而是人对不可言喻之圣言的回应。只有当上帝在讲道中选定藉着圣经说话的那个悖论性瞬间，圣经才“成为”上帝的话语。这点同样适用于基督论：巴特区分历史上的耶稣与信仰中的基督。拿撒勒人耶稣如同圣经文本，是完全人性且可能出错的存在；而信仰中的基督则是神人二性悖论中无限化为有限的节点。

由此巴特提出道的三种形态：肉身之道、成文之道（圣经）、传讲之道。但三者都受制于同一逻辑——无限仅在“事件”中化为有限：无论是道成肉身的事件、圣经成为圣言的事件，还是讲道事件。这看似抬高了讲道的地位，使其与圣经和道成肉身并列，让讲道成为启示闯入历史、在信仰瞬间再造教会的节点。

但范泰尔尖锐指出：这种架构实则将基督、圣经与讲道都抽象为信仰才能把握的、无维度的“节点”，这些“节点”仅能悬浮于史家所述历史之上的“救赎历史”中彼此关联。

范泰尔揭示了巴特架构的深远影响。它受到两类人的欢迎：一类反对自由主义将基督屈从于文化，另一类则力图保持信仰与科学的界限，以规避圣经教导与现代科学某些预设及理论之间的冲突。这种二分法使他们像巴特一样，既能接受高等批判学将圣经视为完全人性且存在谬误的文本，又能否定耶稣无罪性、质疑神迹，甚至将复活归为“救赎历史”而非编年史事件。

再者，巴特架构为普救论打开了一条通道。巴特在犹大问题上陷入困境：这位“被拣选的弃民”如同“木制铁器”般自相矛盾。但犹大同所有人一样，最终不仅要在基督的弃绝中被弃绝，也要在基督的拣选中被拣选——即便对犹大而言，上帝的怜悯也必胜过忿怒。

范泰尔指出，巴特的普救论是其辩证法的一贯体现——这种方法论植根于现代哲学，而非圣经。正因范泰尔自己持守上帝成文之道的权威，他才与巴特针锋相对。但范泰尔从未将圣经与基督割裂，因圣经本就是主的话语。

巴特派神学家常指责正统派“以死书代替活主”，“终日谈论成文之道却忽视肉身之道”。

² 这一指控对范泰尔全然无效。请听他在《基督与圣经》讲道中的宣告：“若相信圣经为上帝

真道却不藉此相信耶稣是基督，便是死正统”。³ 整篇讲道旨在揭示：文士法利赛人作为基督的敌对者，实则从未真正顺服圣经权威——他们妄用圣经定罪耶稣，实则是以自身传统定义圣经权威，而非领受圣经作为基督的自我见证。他们弃绝耶稣，正显明他们不懂圣经的见证（因圣经本是为他作见证）；更深层的是：这弃绝暴露了他们从未降服于圣经权威，因“圣经就是基督的自我见证”。⁴ 圣经不仅是人对基督的见证，更是基督的自我见证。

范泰尔疾呼：“再无任何权威能超越基督的自我见证。祂是太初与上帝同在的道，祂就是上帝。‘亚伯拉罕出生以前，我已经存在了’（约 8:58，新译本）。‘万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光’（约 1:3-4）”。⁵ 他总结道：“基督如此将圣经的必要性、权威性与清晰性熔于一炉——祂站在犹太人面前，表明唯有藉着祂，他们的圣经才得着真义。”⁶

范泰尔护教学的核心信念在于：基督徒绝不能从脱离永生神同在的抽象哲学或逻辑框架出发。若要以这种方式对待圣经——这万书之书——更是愚不可及。我们不可能先通过某种非位格性的哲学或神学导论来确立圣经权威，再藉此导论认识圣经所言的上帝。恰恰相反，是永生神创造我们、赐我们生命、并按祂形象塑造我们。离了祂的供应，我们既不能思考，也无法呼吸。圣经是上帝的成文之道，是祂向罪中男女发声的默示记录。当上帝说话时，受造物无权用独立于上帝的标准评判祂的话语，更无权设立或辨识某种上帝必须符合的准则。若他们试图这样做，实则将上帝押上人类理性、传统与骄傲的审判台。当上帝发声时，发出“上帝岂是真说？”之问的必是撒但的声音；而按上帝形象所造之人理当回应：“耶和華啊，請說，僕人敬聽！”

2、美国联合长老会《1967 年告白》的主要起草人小爱德华·A·道伊指出：“遗憾的是，《西敏信条》约三十次称圣经为上帝之道，却从未将此称谓用于基督。”道伊认为《1967 年告白》已修正此问题，因其“谨慎避免宣称圣经‘就是’上帝之道，或主张圣经‘本身’具有独特权威”（《1967 年告白评注及信仰告白导论》第 100 页）。

3、《基督与圣经》，收录于《使人有盼望的神》第 11 页。

4、同上，第 8 页。

5、同上。

6、同上，第 15 页。

在庆贺其七十五岁寿辰的《耶路撒冷与雅典》文集开篇，范泰尔呈现了他自己的“信仰告白”。⁷ 他申明写作是为与友人和基督徒批评者共勉，“好叫我们同心传扬耶稣之名——因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”⁸

这一使命支配着其生命、教导以及护教体系的构建。忆及荷兰童年时，他坦言：“当年每位牧师都拥有 V.D.M. (圣道之仆) 的学位。因此，当我成为护教学教师时，很自然地，我不仅想到自己的神学硕士和哲学博士学位，更先想到的是我作为“圣道之仆”的身份——前者不过是助我忠于后者的工具。”⁹ 若要理解范泰尔护教思想与讲道的关系，只需回归这份“信仰告白”中的范泰尔形象。回顾四十年教学生涯，他更愿以“圣道之仆哥尼流·范泰尔”之名被铭记。这番自陈正是要我们明白其护教事工的终极动力。他在“信仰告白”开篇即宣告：“圣经中自证的耶稣基督，始终是我一切言说的起点。”¹⁰

为阐明这一点，范泰尔以使徒讲道为例证：

保罗在亚略巴古向背约的外邦人传讲基督时，并未降格至他们的认知层面，与他们共同探究存在与知识的本质，以验证亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝是否存在。他直言不讳地宣告：他们自称不知的真理，他确然知晓；他告诉他们，他们所谓的无知是有罪的，因为上帝离他们各人不远；他更责令他们离弃偶像，归向永生上帝，免得审判日站在复活的基督面前时，仍无义袍蔽体。¹¹

在《信仰告白》中，范泰尔清晰勾勒自身思想轨迹：既然以圣经中自证的基督为起点，他自然持守改革宗神学——因改革宗神学正聚焦于圣经中的基督，认信祂在救赎与启示中的主权。凯波尔与巴文克教导他：圣经的权威绝不可与其信息割裂。对上主主权恩典的认知残缺，必导致对上帝之道的理解残缺。如此一来，“圣灵与圣道并不能改变人，必须人先同意被改变”。¹² 改革宗神学否认人与上帝或圣道之间存在任何自主性空间，它始于对圣道权威的降服——上帝在基督里发言，我们唯有敬听。

7、范泰尔，《信仰告白》，载于《耶路撒冷与雅典：哥尼流·范泰尔神学与护教学论集》。

8、同上，第 3 页。

9、同上，第 8 页。

10、同上，第 3 页。

11、同上，第 7 页。

12、同上，第 9 页。

正如约翰·傅兰姆所言，范泰尔总是从神学开始；他首先是一位神学家。在《信仰告白》中，范泰尔划出关键分野：若改革宗神学始于圣经中自证的基督，改革宗护教学亦当如是。他批判传统护教方法（包括改革宗）的症结，恰在于未能做到这一点，反而接纳了其试图捍卫的神学所否定的“人类自主性”。

范泰尔指出，这一点早在教父时代便已显露：护教士未能效法保罗“宣告式护教”，反与希腊哲学寻求共同基础，甚至将基督降格为希腊思辨中的“流溢”。

由此可知，基督教护教学自使徒时代后便遭妥协。但范泰尔并未描绘全然黑暗的图景：错误护教法固然会导致正统基督论的妥协，反之亦然——合乎圣经的基督论必催生合乎圣经的护教学。他特别强调核心原则：“既然我将基督教护教学定位于圣经中自证的基督，自然最需借鉴教会史上对基督位格教义的发展与辩护”。¹⁴

范泰尔从尼西亚、迦克墩信经及后世改革宗信条中汲取护教智慧。这些信经既坚持造物主与受造物的区分，又完全承认道成肉身的奥秘；既以维护上帝主权与基督完全神性的方式阐述三位一体及基督神人二性，又将加尔文神学视为基督论正统的巅峰——因其宣告基督是“自存上帝”(autotheos)。¹⁵ 基督这种自证的主权性权威对护教有何意义？加尔文的神学方法已指明方向：其进路是释经性而非思辨性的。“基督是谁取决于祂的自我启示。若基督真是祂所宣称的那位，一切臆测都当止息，因上帝只能指着自已起誓。要理解人的本质与神的位格，唯有诉诸圣经。对圣经中自证之基督的信靠，是智慧的开端而非结论！”¹⁶

范泰尔在护教学领域发起的“哥白尼式革命”，其独特性与关键性在于：他坚持护教士与传道人必须诉诸同一权威。护教士同样是圣道之仆，不仅自己伏于圣经权威之下，更断言上帝所造之人别无立足之地。上帝就是上帝，基督就是圣子，圣经就是祂的见证——护教士与传道人同声宣告：“务要听主的话！”

13、约翰·傅兰姆，《神学家范泰尔》。

14、《信仰告白》第 11 页。

15、同上，第 15 页。

16、同上。

这绝非否定护教士作为圣道之仆的独特使命。他必须通过揭示上帝在创造与护理之工中启示的广度和深度，来服侍众传道人以及整个基督徒共同体；必须洞察古今人类所构建、且正用以对抗圣道权威的思想体系；要如同熟谙敌方进攻战术的教练，方能协调防御部署；也当研究世俗世界对福音的防御工事，以便找准破绽，穿透世俗心智的迷茫。范泰尔偏爱军事比喻（这自有圣经先例！）：他将护教学比作穿梭于各师部之间的传令兵，确保神学各分支协同作战；又将其比作掩护步兵推进的炮兵。

这些比喻或许无助于澄清护教学的本职，但其核心要旨昭然若揭：护教学既不可与神学割裂，正如不可与基督或福音割裂。无论护教士哲学造诣多深，他首要身份乃是圣道之仆。因此范泰尔不单是心系传道的哲学家，甚至不单是心系传道的神学家——他本就是传道人，坚持从传道人的起点（上帝启示的权威）出发，履行传道人的本分：以“耶和华如此说”的方式对抗不信，坚固信心。在一切护教事工中，他始终如使徒伫立于亚略巴古山上一一不辩论上帝存在的或然性，只宣告那位叫万民在复活基督的审判台前交账的造物主上帝。

若范泰尔的护教学确为改革宗讲道立场的逻辑延伸，传道人当从他身上学习什么？或许会有传道人回应：“几无可学。真正的传道人向来都是范泰尔主义者，倒是神学家与哲学家总在偏离正轨。正如阿民念主义者一开始祷告就成了加尔文主义者，证据派护教士一旦宣讲上帝之道，也自然成了预设派。”

这番傲慢之言虽不足取，却也道出几分真意。范泰尔始终致力于将传道人的立足点（*pou stō*）意识引入护教论证中。凡奉主之名向人发声、呼吁他们倾听基督之道的圣道之仆，必得范泰尔的衷心赞许。

然而讲道同样需要被提醒其根基与疆界。范泰尔呼吁传道人在基督为主的世界里宣讲主道，此举至少蕴含三大推论——它们虽非改革宗讲道学的新见，却因范泰尔而更显深刻：（1）讲道必须以神为本；（2）以神为本的讲道必然以基督为中心；（3）此类讲道必富含应用性内容。这意味着特殊启示的丰富性，必须在圣经所诠释的普遍启示语境中被把握。

首先，改革宗讲道如改革宗护教一般，必须以神为本。鉴于圣经的形式与内容，我们

不禁要问：讲道岂能有其他可能？“起初，神……”开篇的这部经典，既不推崇荒诞英雄，也不礼赞科技奇才，更非政治进步手册。圣经不仅源自上帝，更全然关乎上帝——自始至终都在述说耶和华的作为，为要荣耀耶和華的名。

当今那些自认为有资格指点传道人的人，总是要求讲道必须“切合实际”且“关乎关系”。然而他们关注的“关系”并不是指与神的关系，而是夫妻关系、父子关系或邻里关系；所谓“切合实际”往往是要讲台支持其个人目标或党派偏见。¹⁷ 有人盼传道人指点时间管理或投资理财，有人要其拥护单边裁军或军备竞赛。左翼分子或能容忍讲道，只要其“唤醒”工农阶级的不满以煽动革命；右翼法西斯则支持用讲道为民族主义神话披上神圣外衣，维护阶级与财富特权。

这些诉求的谬误，未必在于传道人所被要求拥护的某项事业，而在于其出发点。倘若我们始于对自身处境与需求的剖析，进而假定上帝站在我们这边，便犯下了范泰尔所揭露的根本错误——讲道绝不能将“以神为本”置于次要地位。旧约早已显明，凡不从上帝出发的宗教与预言，皆为有罪。以色列分裂后，耶罗波安作为十支派的首任君王，为巩固政治统一，决意创立本土化敬拜体系。他担心百姓若去耶路撒冷守节会削弱政治忠诚，于是铸造两只金牛犊，宣称这与出埃及时期的上帝等同。他自行选立祭司，擅自定立节期（就是他私自所定的月日”，王上 12:33），筑坛献祭，自任祭司。这般富有“处境化”创意的敬拜虽显政治精明，却被奉神之命而来的犹大先知咒诅，耶罗波安之罪竟成后世背道者的原型。

照着上帝启示的敬拜，与随心所欲的私意崇拜判若云泥。凡奉神之名宣讲的传道人，必是从至高圣殿宝座前受差遣而来，耳中回响着天使“圣哉”的颂赞之声。即便传道人站在会众之中，亦犹如站在上帝宝座之前；他不单向人传讲，更向神献上赞美。保罗称教会为“求告主名的人”（林前 1:1），视自己的福音事工为颂赞之祭，将外邦人的敬拜当作供物献上（罗 15:8-17）。传道人呼召教会要尊神的名为圣，更藉信息本身高举神的名。难怪保罗能如此自然地劝勉转向颂赞。

17、参见范泰尔《使人有盼望的神》第 51 页《约书亚对盟约意识的呼吁》一文。

以神为本的讲道颂赞造物主上帝。诗人宣告说：“大能者神耶和华已经发言招呼天下，从日出之地到日落之处”(诗 50:1)。然而这位造物主在圣经中更显明为立约的救赎之主。当保罗写下“因为万有都是本于他，倚靠他，归于他”(罗 11:36) 时，他心中所念的正是上帝救赎之工的奇妙。神的意念非同我们的意念，他的道路非同我们的道路。法利赛人扫罗曾强烈抵挡神的救恩计划，如今使徒保罗却领悟到，这曾经触犯犹太人骄傲的愚拙道理，实为超越一切人类聪明的神圣智慧。

救恩本于神：祂是创始者，祂的爱是源头，祂的计划是原理；救恩倚靠神：主亲自成就我们的救赎。人类失丧的境况本无药可救——不仅不认识神的列邦被定罪，犯罪的以色列同样遭咒诅。“阿米”(我民)的尊称被收回，代之以“罗阿米”(非我民)。以色列的盼望断绝，如同枯骨散落在死亡之谷(结 37 章)。唯有神能扭转这一绝境：唯有神的灵能使枯骨复苏，唯有神的大能可为悖逆的以色列除掉石心、赐下肉心。唯独神能施行拯救，因为唯独神能守约施慈爱。祂的应许不仅是复兴更是更新，不仅是迦南之地更是新天新地，不仅是脱离仇敌更是罪得赦免(赛 65:17；弥 7:18-20)。

当然，神必须亲自降临作祂百姓的救主。祂披戴公义的护心镜，戴上救恩的头盔，为他们征战(赛 59:16-19)；祂手拿牧人的杖和竿，寻回失丧的羊群(结 34:11-16)。当祂聚集属祂的子民时，必从列国带回余民，就是“另外的羊”，同归一位牧人。

圣经中的上帝是主权在握的救主。约拿从死亡深渊获救后高呼：“救恩出于耶和华！”(拿 2:9) 救恩本于祂、倚靠祂，也当归于祂，愿荣耀归给祂，直到永远。

以神为本的讲道必然以基督为中心。上帝如何施行拯救？撒迦利亚描绘了拯救之日的荣光：耶路撒冷的锅必如祭坛前的碗一样，马的铃铛上必有归耶和华为圣的这句话(亚 14:20)。耶路撒冷软弱的必如大卫，而君王将如何？必如上帝的使者——就是以马内利“神与我们同在”(亚 12:8；赛 7:14)。上帝藉道成肉身降临，耶稣不仅是“主所立的基督”(路 2:26)，更是“主基督”(路 2:11)。

范泰尔以上帝启示的丰盛为起点：即圣经中自我印证的圣子。他呼吁我们从整本圣经

传讲基督。霍志恒的圣经神学对范泰尔的思想与讲道产生深远影响，这尤其体现在他对救赎历史渐进性的理解——他看到蛇的后裔与女人后裔的争战贯穿圣经历史，更在上帝应许应验的框架中诠释这场争战。当范泰尔讲解旧约经文时，他强调旧约圣徒的信心若非以基督为终极盼望便是徒然。论及约书亚立石头为纪念上帝带领以色列过约旦河时，他称之为“主权恩典的纪念碑”，其指向未来的意义甚至超过过去：“亚伯拉罕信神，这就算为他的义”，“那以信为本的人就是亚伯拉罕的子孙，并与有信心的亚伯拉罕一同得福”。没有人能靠律法得救，因经上记着：“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅”（加 3:10）。“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：‘凡挂在木头上的都是被咒诅的。’这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵”（加 3:13）。¹⁸

在那篇讲道中，范泰尔雄辩地阐述了上帝在救赎百姓与应验应许中的主权。年迈的约书亚向百姓陈明主权恩典，却同时要求他们“今日就可以选择所要侍奉的”——是上帝还是偶像。然而他又提出警告：“你们不能侍奉耶和華，因为祂是圣洁的上帝，是忌邪的神，必不赦免你们的过犯罪恶”（书 24:19）。

范泰尔继续阐释：“最终百姓仍承诺要侍奉耶和華，尽管如约书亚所言这对他们实为不可能。除非他们与约书亚一同看见那将要升起的雅各之星，否则怎能如此？”¹⁹ 约书亚所唤醒的盟约意识，正是对基督降临的盼望意识。

对范泰尔而言，必须从整本圣经传讲基督。主的道与道的主绝不可分割，遑论彼此对立。若不能洞见圣经的救赎与启示历史皆聚焦于基督，便无法真正理解或传讲圣经。他更与使徒彼得同声宣告：整本圣经都源自基督。旧约先知竭力探究救恩的含义，“论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细寻求考察，就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候”（彼前 1:10-11）。

18、同上，第 43 页。

19、同上，第 46-47 页。

范泰尔要求传道人宣讲的绝非虚构的基督，而是圣经启示的基督。真正的改革宗传道人绝不会将圣经视为与“活主”相对立的“死书”——圣经乃是活泼的书卷，因为基督的话就是父所赐的灵与生命（约 6:63）。对作为传道人的范泰尔而言，圣道乃是永生神亲自发出的信息，是他在生与死中的唯一盼望。

最后，范泰尔特别强调圣经启示的丰盛对讲道的深远意义。他承认救赎计划与启示话语的奥秘性，始终强调：神的道路对我们虽属奥秘，对祂自己却并非如此。他反击那些企图藉基督教神学中的悖论摧毁信徒信心的理性主义怀疑论者。在之前提及的讲道中，范泰尔论到“所谓矛盾”：既宣称上帝必须赐予人一切（包括选择基督的意愿），又强调人的责任。²⁰ 范泰尔在该讲道中将此张力凸显无遗——上帝与以色列立下救赎之约，约书亚却仍警告他们：要么选择事奉耶和華，否则将面临灭亡。但这表面矛盾从未困扰梅钦、路德、加尔文、奥古斯丁或保罗。为何？范泰尔答道：真正的“矛盾”其实在对方——那些以自由之名否认永生神主权之人，反而丧失了所追求的自由。“他们在一个充满偶然的宇宙中寻求自由，却幻想这宇宙能服从人类逻辑强加的秩序——而人类的逻辑能力本身也是偶然的产物。”²¹

基督徒能够欣然承认上帝计划中那些超越理解的奥秘；而否认造物主的人，所遭遇的却不仅是奥秘，更是无解的矛盾与彻底的虚无。

对奥秘的承认，当为传道人的标记。正如范泰尔所坚持的，这非但不是束缚，反倒是释放——传道人得以在圣灵的光照下，自由地呈现圣经的要义。他既不畏惧传讲人的责任，也不回避上帝的主权；他不会因顾忌上帝本体的不变性，而回避传讲上帝之爱的宝贵真理。

上帝果真是“灵，在其存在、智慧、权能、圣洁、公义、恩慈与真理上皆为无限、永恒且不变”的吗？²² 那我们当如何传讲：天父差遣祂的独生子——那永恒的圣子降世并走上十字架时已经付上了爱的代价？又当如何领会：与获准留下以撒的亚伯拉罕不同，天父竟没有留下自己的爱子（创 22 章；罗 8:32；5:8）？

20、同上，第 56 页。

21、同上，第 50 页。

22、《西敏小要理问答》第 4 问。

我们常如范泰尔所拒斥的那样，试图削弱圣经真理的某条脉络：或搁置《要理问答》总结的经文依据，通过重新诠释相关经文，声称上帝的不变性是“希腊”概念，是一种哲学抽象，于是上帝的超越性便被贬低，使其更具“位格性”，更富“人情味”；或陷入传讲约翰福音 3:16 的畏缩——虽承认耶稣爱我们、为我们舍己（加 2:20），虽承认天父爱我们，却不敢直言“天父付上了爱的代价”。因无法参透其中奥妙，便回避宣告这一真理。

我们切不可误解范泰尔，也不可误解自己作为传道人的呼召。范泰尔绝非辩证神学家——尽管他重视那些存留于我们认知中的奥秘，尽管他呼吁我们摆脱理性主义束缚、传讲上帝的全备旨意，却始终拒绝将悖论与矛盾奉为终极真理。我们协调表面矛盾时的困境，实为罪性与有限性所致；这些是人的困境，而非神的困境。当我们学会将其交托神，它们对我们而言便不再是困境。

既然这些表面矛盾并非真实、终极的矛盾，我们的讲道便需兼具智慧与敬畏：一方面，不可为化解逻辑张力而压制圣经启示；另一方面，必须“以经解经”，在上帝启示的整体语境中理解圣经教导。切不可断章取义，以致与其他经文相抵触。

有人指责范泰尔神学立场过于传统，认为他不加批判地全盘接受改革宗信条及巴文克、华腓德的体系架构。诚然，范泰尔的学术努力始终在于阐发改革宗神学对护教的意义，而非构建新的神学体系。但他对改革宗正统教义的坚定捍卫，正显明其对上帝启示之连贯性与和谐性的委身。范泰尔深知信经的初衷乃是要彰显启示真理的和谐性，以免使圣经教导沦为逻辑上的荒谬——圣经从未教导“有一位上帝，同时又有三位上帝”。当范泰尔强调独一上帝具有位格性时，他是在对抗三神论的错误，即把上帝的“存在”（Being）构想得过于抽象，仿佛它是一种普遍性，就像可以“存在于”三个人身上的人性那样。在其教学生涯中，他不断重申迦克墩信经的表述：“同一基督，是子，是主，是独生的，具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散”。²³ 他尤为钟爱以希腊文吟诵这四个副词：ἀσυγχύτως（不相混乱）、ἀτρέπτως（不相交换）、ἀδιαιρέτως（不能分开）、ἀχωρίστως（不能离散）。

23、菲利普·沙夫，《基督教会信经集》，第 2 卷第 62 页。

他从未讥讽这些区分是“逻辑游戏”或“钻牛角尖”；相反，他赞叹这些精微表述守护了基督完全神性的教义——这正是他要求护教学必须顺服的自证之基督的教义。

范泰尔听过人传讲荒谬，却从未附和。无论在实践还是原则上，他都追求我们分解真理的道时应有的智慧。压制某些看似与其他圣经教义相冲突的真理，是对圣经的滥用；但将矛盾奉为终极结论的讲道，同样是对圣经的滥用。范泰尔是彻头彻尾的改革宗神学家——他从不认为阿民念主义与加尔文主义是圣经思想的两条并行脉络，也不认为阿民念主义对人类责任的强调与改革宗对上帝主权的强调具有同等必要性。相反，他坚称阿民念主义对上帝主权的否认，本质上是对圣经所启示之上帝的否认。将神的主权与人的责任视为同等终极，实则是消解这两项教义在圣经中的真义。

人的责任唯有在上帝按自己形象造人、并要人作为祂的形象承担生命责任的宇宙中，才具有真实意义。从主权之上帝出发，我们方能理解祂赐予受造物的自由；但若从自主之人出发，我们对“人的主权”的主张，本质上已是对上帝主权乃至其存在的悖逆否认。

因此，我们当与范泰尔一同珍视改革宗信条与要理问答的教义指南，感念先贤“以经解经”而非“以经攻经”的智慧传统，放胆传讲上帝的全备旨意，毫不避讳任何对圣徒造就与罪人归信有益的真道。但我们这样做的时候乃是存着敬畏之心——当人们从我们的信息中引申出难题与矛盾时，我们当如保罗般回应：“你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：‘你为什么这样造我呢？’”（罗 9:20）

改革宗讲道的智慧并非属世的智慧，“乃是从前所隐藏、神奥秘的智慧”（林前 2:7）。这智慧向这世界隐藏，却藉着圣灵向神的使徒显明。我们虽不像使徒那样领受默示，但我们“**将属灵的话解释属灵的事**”时（林前 2:13），那默示使徒的圣灵同样光照我们的悟性，膏抹我们的口舌。

范泰尔还从另一个维度呼吁我们认识讲道的整全性。他始终强调神的普遍启示与特殊启示并重，²⁴ 这一立场直接源于其神学体系的源泉——以神为本的神学。他对自然神学的反对，绝非那种将上帝启示局限在圣经中的敬虔主义，而是因为它企图在圣经之外为神学

建立根基。范泰尔深知，若离开神的话语去诠释神的作为，这本身就不合圣经。早在人类堕落之前，神的话语就已经临到伊甸园中的亚当夏娃——神用话语诠释园中所栽树木的意义，亚当夏娃正是藉着神的话语，才理解自己在神所造世界中的位分与使命。

正因为神同时作为造物主与救赎主向我们说话，我们才能在祂话语的光照下认识万有。范泰尔毕生致力于基督教教育运动，他不仅在理论上坚持必须用神的诠释来诠释创造与历史，更不遗余力地推动基督教教育事工，为要将这一理念付诸实践。

改革宗讲道在此亟需范泰尔的洞见。那“**务要传道，无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐、各样的教训责备人、警戒人、劝勉人**”（提后 4:2）的传道人，必须了解听众所处的世界——那个需要向其传讲上帝全备旨意的世界。诚然，要将神的道应用于现代社会的复杂困境，需要全体教会的智慧，而非仅靠传道人的见识。若传道人仅凭粗浅的社会学、政治学或群体动力学知识就在讲台上高谈阔论，将业余见解或个人偏见包装成神圣真理，这种一知半解反而危险。智慧的传道人当鼓励那些每日直面政治伦理、生物研究、医疗决策、环境管理等议题的信徒发挥辨识力，从他们的实际经历中学习基督徒当如何应对这些共同挑战——这实在是传道人必须学习的功课。

西敏神学院要求学生具备大学学历，正是承袭了我们长老会先辈的信念：福音的执事既要明白所传的圣道，也要通晓所处的文化。我们或许会哀叹博雅教育几近崩塌，或许会怀疑其衰亡正是孕育它的封闭人文主义的必然结果。但无论如何，今日的传道人亟需唯有基督教学术复兴才能提供的训练——一场兼具宗教改革与文艺复兴双重意义的革新。范泰尔生涯中的一大遗憾，便是他参与推动的基督教大学运动未能成功。那些与他异象相同的人不可放弃这一梦想。虽有人已接受挑战，但仍有许多未竟之业。或许方法应当革新；而基督赐给亚、欧、非、拉美众教会的资源更是不可或缺。现代传媒产业为研究架构提供了全新可能；或许传统学术范式本身已过滤太多要素，难以成为实现这一梦想所需对话与合作的核心载体。

24、约翰·傅兰姆已在前文提及的杰出论文中着重阐明了这一点。

范泰尔本人曾大力将其讲道应用于教会可悲的需求之中。他首要关切是以背道的可怕危险唤醒麻木的基督徒，竭力宣讲真理与错谬、基督与敌基督的对立。他像保罗在加拉太书中一样，警戒假教师，劝勉信徒勿受迷惑。

但范泰尔在将这种对立应用于教会处境的同时，始终教导我们不可止步于此——改革宗传道人必须呼召男女信徒在生活各领域事奉主，且要明白真理圣洁之战贯穿整个人类文化与历史。

然而令人惊叹的是，尽管范泰尔的讲道视野如此恢弘，尽管他以攻破人文主义骄傲营垒的满腔热忱奋战，却从未偏离福音的核心。那位统管万有的基督，正是被钉十架的基督。我常想起《西敏通讯》中的一幅照片：范泰尔在纽约华尔街街头露天传讲福音。当多数哲学博士们在这个年纪已昏昏欲睡地翻阅小说时，这位为基督的缘故而愚拙的圣道之仆范泰尔依然随时准备上街布道。

文献资源

范泰尔的著作

《范泰尔著作全目》(截至 1970 年,含论文及书评)可参阅《耶路撒冷与雅典》第 492-498 页。本目录收录其 1978 年前出版的著作、课程讲义及重要论文,并附内容提要
与学术价值评述。除特别说明外,所有著作均由美国宾夕法尼亚州费城、新泽西州纳特利
或菲利普斯堡的长老宗与改革宗出版公司发行。(M) 标记为油印版课程讲义未正式出版。
所列日期为现行版本出版时间,但多数著作是由课程讲义经年修订而成,故存在早于标注
年代的版本。

《神学家巴文克》,1961 年。原载《西敏神学刊》第 24 期(1961 年 11 月) 48-64 页的
单行本。本文是对 R·H·布雷默所著《作为教义学家的赫尔曼·巴文克》的书评,因包含范
泰尔首次对杜伊维尔提出的书面批评而具有重要意义。

《为加尔文主义辩护》,1964 年。参见第 21 章。评析 L·哈罗德·德沃尔夫、威廉·霍
登与爱德华·卡内尔三人所著的“为……辩护”系列著作。

《基督与犹太人》,1968 年。论述斐洛·尤迪厄斯与马丁·布伯。

《基督教护教学》,1975 年。范泰尔护教学入门课程基础教材,前五章精要涵盖基本理
论,至今仍是理想入门读物。

《基督教与巴特主义》,1962 年。范泰尔关于巴特的第二部著作,也是其最具学术分量
的作品。

《基督教与唯心主义》,1955 年。主题文集与书评汇编(部分涉及唯心主义哲学),其中
《上帝与绝对》反映范泰尔的博士研究课题。

《冲突中的基督教》(M),1962 至 1969 年间陆续出版。范泰尔原计划以此构建护教史
体系,但内容较为发散(如经院哲学论述中插入关于杜伊维尔的专册),然诸多议题仍体现
其思想成熟期的思考。

《现代神学中的基督教》,1955 年。更多文集与书评汇编。

《基督教有神论伦理学》，1971 年。前半部为范泰尔伦理学课程原稿（论基督教伦理的目标、动机与标准），后半部用于现代伦理理论选修课。

《基督教有神论证据》，1976 年。高阶护教学课程教材，论及巴特勒、休谟、康德、威廉·佩利与詹姆斯·奥尔，并发展范泰尔对现代世俗科学及心理学的批判理论。

《基督教认识论》，1969 年。范泰尔著作中“必读”书目，关于圣经自证最完善的阐述。护教史概览较《冲突中的基督教》更为精炼，涵盖经院哲学、路德宗、阿民念主义、凯波尔、华腓德、现代福音派护教士及现代神学。

《普遍恩典与福音》，1972 年。收录范泰尔《普遍恩典》专著及六篇相关论文，其中《论普遍恩典的信函》最具价值，堪称其对有神论论证最清晰的表述。

《1967 年信条》，1967 年。揭露美国长老会新采纳信条的巴特主义神学底色。

《基督教的辩护与我的信条》，1971 年。范泰尔思想体系概要。若已购置《改革宗护教学》与《耶路撒冷与雅典》，则因内容重复无需购此，但可单独获取重要提纲《全貌》（参见《耶路撒冷与雅典》条目说明）。

《信仰的辩护》第一版，1955 年。范泰尔首次向公众系统阐述护教学，除包含《基督教护教学》主要内容外，另收录大量回应批评的文章。

《信仰的辩护》第二版，1963 年。删减初版中多数回应文章，虽体系完整性优于《基督教护教学》，但组织结构稍逊。

《基督教教育文集》，1974 年。汇集范泰尔关于基督教教育的论述。基于“人类一切知识皆需基督教预设”的观点，其始终大力倡导基督教学校。

《使人有盼望的神》，1978 年。范泰尔临终前出版的讲道与演讲集。

《当代大辩论》，1971 年。评析潘能伯格、莫尔特曼等现代神学家。

《赫尔曼·杜伊维尔与改革宗护教学》，1972，1974 年。范泰尔关于其与杜伊维尔、克努森论战的最终陈述（参见第 27 章），实质内容较先前论述未有显著突破。

《系统神学导论》，1974 年。范泰尔圣经论与上帝论课程教材，兼论认识论及从上帝、

自然、人类而来的启示的互依性，包含诸多独家内容，属“必读”书目。现行版本大量聚焦于克拉克争议。

《〈圣经的灵感与权威〉导论》(华腓德著)。1948 年。第 3-68 页。此文远非仅为华腓德巨著撰写的导言，实为阐释范泰尔独特方法论的上佳文本，并将华腓德的圣经观置于与经院哲学及新正统神学的对立位置。

《上帝死了吗？》，1966 年。“基督教无神论”在 1960 年代昙花一现，范泰尔的批判力度远超该运动本身价值。

《耶路撒冷与雅典》(E·R·吉汉编)，1971 年。贺范泰尔荣休文集，含多篇致敬论文（部分含批评）。范泰尔亲自撰文概述其立场并回应诸家观点。开篇《全貌》四页提纲堪称其护教思想最凝练的表述。文集质量参差：斯托克与杜伊维尔之文仅相关研究者感兴趣；唯吉尔伯特·韦弗、戈登·刘易斯与约翰·蒙哥马利的论文提出了涉及范泰尔的重要议题。

《自然与圣经》(载《无误圣言》，斯通豪斯与伍利编)，1946 年初版/1967 年修订。范泰尔经典论述自然启示的必要性、权威性、清晰性与充分性，并精要批判世俗哲学史、经院哲学及现代神学。

《新福音派》，无出版日期（最新引注截止 1960 年）。论伯纳德·拉姆、葛培理“合作布道”、卡尔·亨利与《今日基督教》现象。

《新释经学》，1974 年。评析埃贝林、富克斯等学者。

《新现代主义》，1946 年。范泰尔对巴特与布伦纳的原创性研究，后续版本增补巴特研究新文。

《荷兰新综合神学》，1975 年。分析凯波尔创立的改革宗教会近年自由主义转向，梳理从凯波尔、巴文克经伯库尔至“Cahiers”团体的发展脉络。

《罗马天主教研究笔记》(编者暂拟名)，无出版日期。我求学时仅见第 3-5 章，疑第 1-2 章内容已融入《基督教与巴特主义》中关于孔汉思与巴尔塔萨的章节。余章论及“新经院哲学”、马里坦“真正人文主义”及“自然与恩典”。

《雅典的保罗》，费城：正统长老会基督教教育委员会出版，无日期。解读《使徒行传》17章保罗雅典演说。

《新教圣经论》(亦称《圣经论》，1967年。在与罗马天主教、新正统及部分福音派(含华菲尔德、戈登·克拉克、比格尔、哈克特、伯库尔)观点的对辩中，发展圣经自证教义，力证改革宗立场的独特性。

《宗教心理学》，1971年。可视为《基督教有神论证据》相关章节的扩展版(或后者为其浓缩版)，呈现范泰尔对某类非基督教思想的批判范式。其价值在于揭示范泰尔与世俗心理学家出人意料的共识点。

《改革宗教牧与现代思潮》，1971年。收录未见于《为信仰辩护》二版的“怀特、格雷与布莱克”对话录，兼论经院哲学、康德、蒂利希及其他现代神学家。

《基督教认识论概览》，1969年。范泰尔1929年原版讲义(初名《护教形上学》，虽曾批评林格尼尔学派过度依赖此文本(见附录A)，然其体系完整、结构清晰(各章提要均列于卷首)，堪称范泰尔最少枝节、最具哲学史深度的著作，末章尤能精要总结其护教进路。

《詹姆斯·达恩神学批判》。1959年。将达恩对范泰尔“普遍恩典”教义的质疑置于现代神学论域中审视。

《恩典的得胜：海德堡要理问答·卷一》。无出版日期(笔者藏本印制于1958年)。范泰尔计划中以海德堡要理问答对比现代神学的系列著作仅完成首卷，含其对施莱尔马赫、利奇尔最详尽的析评，及数章巴特研究。

《你们说我是谁？》，1975年。范泰尔对哲学史、经院神学及现代思想较全面的批判。

《我为何信神》，费城：正统长老会基督教教育委员会出版，无日期。范泰尔文笔最精湛之作，也是其唯一面向非信徒的护教文典范(详见第24章析评)。虽非尽善，但值得广传，实为研究范泰尔者必读文献。

其他作者的著作

这份书目经过严格筛选，仅收录我认为具有特殊价值或值得评述的著作。

格雷·班森:《护教学圣经导论》(亚利桑那州太阳城:圣约录音事工)。课程大纲,汇集护教关键议题的丰富经文索引,极具参考价值。

——《梅钦、范泰尔与正统长老会护教传统》,载《竭力追求》(查尔斯·丹尼森编,1986年)。这篇引人深思的论文揭示:深受普林斯顿传统护教思想熏陶的梅钦,其思想明显趋向范泰尔的预设主义;或谓范泰尔独特观点的形成亦受梅钦对立思维影响?更可能的是,旧普林斯顿护教学与预设主义的差距未必如范泰尔所认为的那样悬殊。

G·C·伯克威尔:《卡尔·巴特神学中恩典的得胜》。附录《诠释问题》中,伯克威尔对范泰尔批判巴特的立场提出尖锐异议。

W·加里·克兰普顿:《为何我不接受范泰尔主义》《三位一体评论》第103期,1993年9月)。此文模仿罗宾斯批判克拉克的套路(见下文),但克兰普顿本应具备更专业的学术素养。这篇论文有失水准。

威廉·丹尼森:《保罗的二元时代观与护教学》。虽阐释保罗“今世”与“来世”对立观对范泰尔护教学的佐证,但除却二元对立思维外,其论证逻辑令人费解。

约翰·傅兰姆:《卫道学概论》。系统阐述护教方法论,探讨上帝存在与恶之难题。

——《哥尼流·范泰尔》,载于《福音派神学家手册》(沃尔特·埃尔韦尔编)。

——《神学认识论》(1987年)。尝试基于范泰尔模式构建圣经认识论。

——与威廉·怀特、威廉·丹尼森的往来信函(载《旅程》期刊1988-1989年各期)。

这些通信清晰展现了范泰尔追随者的运动式思维。

——对威廉·怀特《范泰尔:信仰的捍卫者》的书评(载《西敏神学刊》1979年秋季号)。

——《神学家范泰尔》(1976年小册子)。参见第12-14章。

吉姆·哈尔西:《为此时刻》。作者当时持极端对立立场(参见第15章批评),论述混乱。另见其在《认知上帝论》中对范泰尔的评论。

——对傅兰姆《神学家范泰尔》的批判(载《西敏神学期刊》1976年秋季号)。

罗伯特·克努森:《逆流》(载《西敏神学期刊》1973年春季号)。参见第27章。

戈登·刘易斯:《检验基督教的真理宣称》。含批判范泰尔“圣经权威主义”的专章,及四篇支持爱德华·卡内尔的章节。

加里·诺斯:《主权与普遍恩典》(1987年)。参见第16章。

——《西敏的认信危机:范泰尔遗产的背弃》(1991年)。参见第28章。

托马斯·诺塔罗:《范泰尔与证据运用》(1980年)。对标题议题的出色探讨。

斯科特·奥利芬特:《范泰尔方法论的一致性》(小册子)。

——《范泰尔与护教学的改革》。这两本论证严谨、文献翔实的小册子准确呈现了范泰尔思想。

理查德·普拉特:《将人的心意夺回》(1979年)。范泰尔护教学最优秀的通俗读本,适合青少年阅读。

约翰·罗宾斯:《哥尼流·范泰尔:人与神话》(1986年小册子)。我认为罗宾斯对范泰尔的解读与批评完全不合格。

鲁萨·拉什杜尼:《以何为标准?》(1959年)。早期全面探讨范泰尔思想的著作,虽非批判性分析但质量上乘。参见第28章。

D·维克斯:《哥尼流·范泰尔与神学家的神学立场》(约1976年)。这位澳大利亚经济学家对范泰尔的阐述准确但缺乏批判性与洞见。

威廉·怀特:《范泰尔:信仰的捍卫者》(1979年)。参见第1章评论。