JOHN M. FRAME

傅兰姆　着

神学认识论

The Doctrine of the Knowledge of God

陈德中、孙为鲲　译

中华展望

RTV TAIWAN

目录

RTV 编辑说明

前言

周序

绪论　认识论与神学课程

第一部分　知识的对象

第一章　神，立约之主

第二章　神与世界

第三章　神与我们的研究

附录 A　视角主义

附录 B　百科知识

附录 C　含义

附录 D　事实和诠释

第二部分　知识的证明

第四章　证明的问题

第五章　有关证明的视角

第三部分　知识的方法

目录（续）

第六章　规范性视角——圣经的使用

第七章　处境性视角——神学的工具：语言

第八章　处境性视角——神学的工具：逻辑

第九章　处境性视角——神学的工具：历史、科学与哲学

第十章　存在性视角——神学家的资格

第十一章　护教学的方法

附录 E　对神学作品的评价

附录 F　如何写神学论文

附录 G　神学家和护教学者的座右铭

附录 H　评乔治・林德贝克《教义的本质》

附录 I　新改革宗认识论

附录 J　一个本体论的说明

参考书目

人名索引

主题索引

全书提纲

RTV 编辑说明

本版依中华展望 2011 年简体中文 PDF 全文转制。编校范围包括：辨识原档中的图像文字、转换为台湾繁体字形与标点、重建章节层级与段落、统一人名及改革宗神学常用术语，并校正可确认的排印与 OCR 错误。

为忠于底本，原书的论述、注记号码、参考书目与索引页码均予保留；底本中未提供的注释正文或图像，不另行臆补。索引页码沿用原书所据英文版的页码系统。

本版采用「傅兰姆」、「圣约」、「西敏神学院（原：威敏斯特）」等台湾教会与学术出版常见译法。未经外部版本逐条校勘之处，仅作保守的文字与版式整理。

原著	John M. Frame, The Doctrine of the Knowledge of God
中文译者	陈德中、孙为鲲
原版出版	中华展望，2011 年 10 月，美国加州
标准书号	ISBN 978-1-4507-8873-1

前言

撰写此书的目的是为我在加利福尼亚州的西敏神学院所教授的一个称为「基督教思想」的课程提供课本。此课程（神学以及护教学的导论）以简略地介绍改革宗神学为开始，继而探讨神的话语，最后以一些护教学问题的讨论作为结束（例如神的存在，苦难的问题）。在这两个单元，即神的话语以及护教学的问题之间，有一个部分是探讨知识的神学（或基督教认识论），这也正是此书所探讨的课题。

此课程的编排将足以解释为何在此书中我在没有提出论证的情况下如此坚定地采用改革宗神学的立场，特别是有关诸如圣经无误性等信条。我相信将来或许能够出版我的这个课程其他方面的教材。不过，如果读者不认同我总体的神学观点，我仍希望他能够耐心地读下去；他或许将发现某些内容能够对自己有所帮助。并且我也希望此书能够帮助某些其他神学立场取向的读者从「局内」的角度来看正统的改革宗立场。我希望能够在一定的程度上向这些读者展示改革宗正统神学所覆盖的神学资源的丰富性，并希望他们因此能够被吸引。为此本书按照我的神学立场以非间接的方式和那些希望通过质疑来为我带来益处的读者展开辩论。确实是这样，持各种不同神学立场的读者都会给我带来这种益处。当我把原稿读一遍之后，发现似乎其中拥有一些对每一类神学的读者皆造成困难的内容。有些部分对那些没有受过神学训练的人来说是太困难了（例，探讨反抽象主义以及逻辑的根据的部分），某些部分对那些受过神学训练的人来说则似乎显得过于简单（例，探讨护教方法的内容）。一些部分只是纯粹搜集其他作者已经表明的传统观念（例，范泰尔前提论，范泰尔的理性主义-非理性主义辩证法）。另外一些部分则是相当创新的，至少在一个正统的处境中，（神学是一种应用，多视角主义，对主观主义的正面评价，反反抽象主义，对圣经神学及系统神学的批判，对神学中的完全准确性的理想之驳斥，批评了依字面的评论，对「逻辑秩序」的批评等）。因此，我同时得罪了传统派以及先锋派。

并且我一直觉得，在此书的多数要点上提供更多的论据将是有帮助的。但本书的篇幅已经很长了，而我观点之一是：神学的辩论必须有个开始及结束，并非每件事情都可以论证到令每个人都满意的程度。我相信对于那些通过质疑而带给我益处的读者，本书的论证至少已经足以为其立场提供一条主线了。对于那些不愿给我那种益处的人，我或许不是那位适合为他们提供帮助的人。

另外，我也有可能得罪了另一群人，即女性读者或至少是那些对语言的用法持有时下女权主义观点的女性（和男性）。在一方面，我们的语言正朝向一个无性别歧视的方向改变，而我也经常发现自己在某些场合写「人」或「人类」这些词的时候使用中性的「human beings」或「persons」，而非阳性的「men」；另一方面，我承认自己并没有经常避免使用通用的阳性代名词；当我指某个不定性别的主语时，我并没有经常以「他或她」来取代传统的「他」。例如，我提到「神学家」时，所使用的人称代词是「他」，而非「他或她」或「她」（如近期出版物中常出现的）。

我的作法不表示我相信女人不可以成为神学家。事实正好相反。因为根据此书每一个人都是神学家！但我相信只有男人被呼召执行在教会中负责教导的长老职分，但此书所关注探讨的比这个更广。那我为什么在某种程度上却抗拒趋向「无性别歧视」的语言之潮流呢？（1）以「他或她」取代「他」为通用代名词对我而言仍稍嫌不方便。或许这在十到二十年之间会改变，但我写此书的时间是 1986 年。（2）英文完全没有这种新的迂回累赘的用语。阳性代名词的通用法并没有排除女性。（参英文字典中「he」这个词。）因此这种新的用语在语言学上是多余的。（3）在神学上我相信神命定男人在许多处境中代表女人（参照林前 11：3），因此通用的阳性代名词之恰当性不单只是在语言学上的。这并不表示为了某些目的而以「他或她」来取代「他」是错的；不过，若反对旧的用语就是错的。（4）我明白语言是会改变的，而一个人也必须在某种程度上「跟随潮流」。不过我却憎恶为了某种政治理念的利益而改变语言的尝试，特别是我所不能完全赞成的政治理念！当

语言的改变乃源自「基层」，或文化的舆论，我就感到有义务要接受它。不过，当有人尝试借着政治的压力强加于我的话，我相信我有权利，至少是暂时地抵制它。（5）通用代名词是否冒犯了女性呢？我想她们之中许多并不感觉如此。或许那些被冒犯的多数是「专业」的女权主义者。我不认为在任何情形下，女性「有权」感到被冒犯，因为通用语言事实上并没有排除她们（参上文[2]）。此外，我认为当那些专业女权主义者宣称这用语含有冒犯性时，她们本身其实是侮辱了女性。她们实际上在说：「女人并不明白英文」，因为她们被按着字典的意思并不含冒犯性的语言冒犯了。（6）最重要的是，这不是一本有关「女性问题」的书，因此，我不愿意使用那些会分散读者的注意力的措辞，使我的读者（他或她！）在我要他思想，比如说，处境性证明时，却思想到女权问题。

对许多读者来说，此书将会是一本参考书。很少人会把它全部读完（虽然我或许会强迫我的学生这么做）。这不要紧，但这些读者必须意识到这本书是一个连贯的论述，以及此书末尾的内容对那些还未阅读前面部分的人来说会有点令人困惑（虽然并非全无帮助）。但这些说明或许是多余的，我相信多数的读者能凭着常识来读这本书。

我要向许多对我本书的观点，以及对此书有所贡献的人致谢。谢谢我的母亲以及先父容忍我的神学成型过程中许多不合理的神学观点。谢谢使我对神、耶稣基督，以及基督徒生活产生强烈兴趣的 Bob Kelly 及 Alberta Meadowcroft。谢谢 John Gerstner, 是他最先将我引导进入认真及严格的神学思想，并向我指出这种思想不但是在正统的基督教认信之中可能做到的，甚至也是它所要求做到的。谢谢 Ed Morgan 牧师，Donald B. Fullerton 博士，以及普林斯顿福音派团契，是他们挑战我深入地研读圣经，并提醒我神的话是生命所有层面中最重要的。谢谢普林斯顿的两位教授：Dennis O'Brien，一位稍微不太正统的罗马天主教徒，是他使我开始朝一个「视角式」(perspectival)的方向思想的；以及已故 Walter Kaufmann，虽然他是一位富于战斗精神的反对基督教者，但却教导了我这个事实：哲学与神学可以是有趣的。 谢谢范泰尔(Cornelius Van Til)，他是我在神学院期间，

以及毕业之后的主要影响我思想的人。谢谢其他神学院教授，特别是克罗尼 (Edmund P. Clowney), 梅瑞狄斯·克莱恩 (Meredith G. Kline) 以及约翰．慕理 (John Murray)， 是他们以超出我最奇异的想象的方式向我指出圣经中之丰富。谢谢 Paul Holmer，我在耶鲁大学的顾问，是他在我的头脑中种下了思想的种子（无疑地，如果他发现我对这些种子所做的一切，他将会感到惊奇！）。谢谢我的许多学生及同事，与他们的讨论令我受益匪浅，特别是 Greg Bahnsen, 溥伟恩 (Vern S. Poythress), Jim Jordan, Carl Ellis, Susanne (Klepper) Borowik 及 Rich Beldsoe。谢谢 John Hughes，是他辛勤地为此书编辑及排版，并提出了许多宝贵的建议。谢谢为部分稿件打字的 Lois Swagerty 及 Jan Crenshaw。谢谢 Dombek 以及 Laverells 两个家庭，他们在基督里的友谊在许多方面培育了我，并使我得到坚固。谢谢西敏神学院（Philadelphia 费城西敏及 Escondido 加州西敏两所学院）的所有教授以及董事们对我的鼓励以及多年来对我这一个较少（相对地）著述的教授的耐心与接纳。谢谢 Dick Kaufmann，他宝贵的福音事工不断地更新我的信仰。谢谢我最亲爱的 Mary，她是我所认识的最善良、最可爱以及最敬虔的人，她的爱使我能够坚持，也是我在工作上能够坚忍的动力。最后感谢那「……用自己的血使我们脱离罪恶。又使我们成为国民，作他父神的祭司(者）。但愿荣耀权能归给他， 直到永永远远。阿们」（启 1: 5，6）。

周序

傅兰姆是我的老师。他尊重圣经的权威，支持以造物主启示为基础的认识论（epistemology），并且他的思想与表达素来都很清楚。每次上他的课，我都觉得他能够深入浅出地把所讨论题目的根源、本质与各家回应呈现在学生面前。笔者感谢神，让傅兰姆把课堂上所讲的认识论编写成这本书，而且还增添了许多内容，如逻辑的性质与论证时所可能犯的错误（第八章）等。如今这本著作有了中文的翻译，实在是华人基督徒与慕道者的福气。

本书的内容很丰富，在这里只能点出几处笔者认为精彩的地方。傅兰姆受过严谨的语言分析派哲学的训练。他除了在逻辑方面的学养之外，对语言的性质与功能也有深入的了解（参第六、七章）。读者在这方面可以学到很重要的释经原则，对按正意解经有很大的帮助。另外，在第三章，傅兰姆提供了精辟的神学导论。他将神学定义为神的道在生命各方面的应用。这样定义拒绝了对圣经的解释与应用的分割：若不懂得应用，就没有对经文含义真正的了解。如果神学家们愿意在这方面受教，此定义会对神学发展的方向带来重大的贡献。读者也应该会注意到整本书都是以「三一论」为架构。这是傅兰姆思想的一个特色，值得我们进一步地思考与探讨。

中华福音神学院周功和台北 2001 年十二月

绪论　认识论与神学课程

加尔文的《基督教要义》并不是以讨论圣经的权威或神论作为开始的（与大多数加尔文之后的改革宗神学课本相比），而是以讨论「对神的认识」作为开始。一个作者在其著作中首先展开的题目不一定是他的思想的「中心」或「基础」，然而《基督教要义》很明显是以一个加尔文所重视的主题开始。在《基督教要义》里，「对神的认识」既是基本的，又是独特的，因为在加尔文的前辈或继承者的著作中，很少有能够与之媲美。这并不表示在他所处的历史中，只有加尔文对认识神作出过广泛的论述。许多人在思想到神的可知性以及不可理解性、人的理性、信心、光照、启示、圣经、传统、讲道、圣礼、预言、道成肉身等时，都对此主题作出论述。当然许多人的救恩论从某个角度来看实际上也等于「对神的认识」（我将稍后指出）。但加尔文似乎对「对神的认识」这个短语情有独钟，而这种喜爱也表明其原因不单只是语言学方面的。对加尔文来说，「对神的认识」是一个「基础性」的观念，一个他希望借以统摄其他观念的观念，以及一个他借以解释其他观念的观念。「对神的认识」不是加尔文的唯一「中心」的观念，它也不一定是最重要的。与许多现代作者不同，加尔文并不是一个「某某（如：道、个人相遇、自我认知、危机、进程、希望、解放、圣约、复活、或甚至是「对神的认识」）神学家」，但加尔文却意识到「对神的认识」是一个有益于我们对圣经整体加深认识的重要视角，是一个总结整本圣经信息的有效的方法，并且是圣经教导中某些特定的领域的关键。

加尔文究竟从何获得此非凡的观念？无疑是来自他自己对圣经的研读。我们很容易忘记，在圣经中神经常施行大能以使人「认识」他是主（参照出 6：7；7：5，17；8：10，22；9：14，29f.；14：4，18：4，18；16：12；赛 49：23，26；60：16；等）。我们也很容易忽略，圣经经常强调，虽然从某个角度来说每个人都认识神（罗 1：21），但从另一个角度来说，这知识是神所赎的子民所特有的权柄，并且事实上它也是信徒生命中终极的目标。还有什么能比它更能成为「中心」呢？但在我们的现代神学思想中，无论是正统与新

派，或是在学术层面或大众层面，这个词并没有被我们欣然地说出。我们更容易提到得救、重生、称义、成为神的儿子、成圣、受圣灵的洗、进入天国、与基督同死同复活、相信以及悔改；这一切都比我们提到认识主更容易。对加尔文来说，这样的缄默是不存在的。他相当熟悉圣经的话，他使圣经成为真正属于自己的。而当他如此行的时候，他揭开了我们今天很大程度上所不知道的圣经教导的宝藏。

但我们确实是渴慕这种知识。有关知识的问题，即认识论的问题，是我们这个时代的当务之急。休谟和康德提出的基本问题已使现代哲学家（包括科学家、神学家、艺术家、社会学家、心理学家等）深深地被什么是我们可以知道的，以及我们是如何认知的，这样的问题所困扰着。这些题目也经常支配了非学术基督徒的讨论：我怎么知道圣经是真的？我怎么知道我是已经得救的？我怎么知道神对我生命的旨意？我们这些活在 20 世纪带有个体偏见的美国人，怎么才能正确地认识圣经的含义？合乎圣经的认识论并非是为着回答休谟以及康德，或现代怀疑主义，或古典怀疑主义，而编造的答案，它基本上是在处理一个不同种类的问题。但它确实也强有力地回应了现代的问题。

而也有迹象显示神（缓慢地以他对历史隐藏的旨意，然而这永远不会迟延）正在重新教导他的教会明白这些真理。属灵期刊以及词典中有许多有关圣经对「知识」看法的有益文章。而甚至有些书是专门探讨这个题目的（参本书中所提的书目）。F.杰拉德・唐宁的《基督教是启示吗？》（Has Christianity a Revelation?）（他回答道「没有。」） 发展出一个相当荒谬的极端，但在论证过程中却提出了有关圣经中启示及知识的一些很有帮助的结论。范泰尔的《护教学》已经朝着改革我们基督教认识论及神学方法论的方向跨出了一大步。不过这些发展仍未深入地影响当代的系统神学的教导，以及我们这时代讲台的信息与广大信众的神学认识。

因此，为着提供部分的解决方案，并循着加尔文的路径（但却不同于他的时代之后的许多改革宗神学），我推出了一个有关「对神的认识」的正式单元作为我系统神学教导的一部

分。这个概念大概在十年前越过我的脑际。当时西敏神学院决定将第一学期的神学课程（包括了神学绪论，神的道与启示，默示与无误）与第一学期的护教学课程合并。两个课程都深刻地关注认识论。在神学课程里，我们提问有关神学的本质以及神学方法及结构的问题，还有神在大自然、神的话语、以及圣灵中对我们所作的自我启示的问题。在护教学课程里，我们处理非信徒关于神的知识，这种知识与信徒对神的知识之间的差别，以及神使用后者来取代前者的方法。因此从教育学的角度而言，在一个神学与护教学合并的课程中以认识论作为一个单元似乎是一个正确的作法，而这也似乎是一个将许多圣经中有关对神的认识的教导重新引入我们「系统」的一个理想方法。附带地提一句，这也似乎是呈现今日的「改革宗信徒」，加尔文的追随者的一些崭新观念的有效方法。这些目的也确定了我的讲章以及此书的目的。

但认识论的单元究竟应该被置于较广的，包括「神的话语」以及各种护教题目的神学——护教学课程结构中的什么位置呢？一般来说，有关神学百科知识的问题（换言之，这种问题是关于我们应该在我们的系统中的什么部分讨论 x，在何者之前，以及何者之后？）使我感到很厌烦；它们并不像某些人所认为的那样重要。很多时候，这些是教学方法的问题，而非是神学的问题；其答案有赖于其特定的听众的情况，也同样有赖于圣经真理本身的特质。在神学系统中，认识论的讨论并没有一个固定的位置。不过我之所以决定在神的话语的导论单元之后讨论认识论是基于以下的想法：也许有人会说神学的认识论应该是一个学生首先接受的系统神学的导论。毕竟在某个人认识某些特定事物之前，他似乎必须知道何谓知识，在一个人作神学研究前，他必须知道何谓神学。难道不是这样吗？就某个层面而言，是这样；但是从另外某个层面来说，却不是这样。一方面，在一个学生的神学课程开始时，对认识论有所认识确有许多好处，因为它确实能够帮助他在接下来的学习中了解更加丰富的观念及方法。另一方面，许多神学生都没有哲学、语言学以及信仰要理问答的背景，这使我怀疑一年级的学生是否能够应付强度如此大的学习内容。更严重的是，在某种程度上，学生在还未作神学研究前并不能定义「神学」，这就好像他们在还未认识某些事

物前，并不能定义「知识」一样。与我们许多尚智主义的偏见相反，某些事物的实践一般上先于其定义。（远在亚里斯多德未定义诗歌以及阐明逻辑前，人们已经开始写诗并逻辑地思考了。）你能不能在未明白何谓神学之前作神学研究呢？当然可以，这就好像你可以在未对「时间」下定义时说出现在是什么时候一样，也好像你能够在没有对行走、吃、呼吸提出精确的定义之前，就进行这些活动一样。有些时候，在我们没有对某些事物下定义之前，我们必须先来实践它。我们难以想象有人能够在未见过任何事物之前为「看见」下定义。如果一个盲人可以借助阅读盲人字典来了解视觉的定义，我们可以想象一旦他的视力恢复了的话，他对视力的了解将会何等深入。在我看来，一个学生在未作某些神学研究，尚未认识神之前，是不能评价「神学」或「对神的认识」的定义的！

因此我把这个单元作为第二个单元，放在神的话语单元之后。这符合了我想要把它置于课程的靠前部分的想法（虽然这并没有解决许多学生缺乏相关背景知识的问题），并且让学生在未正式学习何谓神学前有了一些神学研究的经验。此外，这种安排具有支持一个我们所研究的主题的作用：对神的认识是人对神的话语的回应，这种知识也从其中得到证明。先有神的话，再有对神的认识；这既是我们经验的次序，也是我们课程的次序。

在课堂和此书中，结构大致是这样，第一部分：知识的对象（我们都知道什么？）；第二部分：知识的证明（认知的根据是什么？）；第三部分：知识的方法（我们是怎样获得知识的？）。这些问题并不是独立的，若要回答其中之一，你必须拥有其他问题的答案。比如说如果你要定义知识的对象（第一部分），你必须先有一个正确的根据（第二部分），按照一个正确的方法（第三部分）。在神学中，与其他的学科一样，总会出现问题相互依赖的情况。不过，这并不表示我们在能够认识任何事物之前，必须知道所有的答案。神已经清楚地启示他的真理，而我们每个人都在各方面拥有一些知识，这些知识是我们可以继续积累知识的基础。我们将从第一个问题开始，通过它来帮助我们回答第二个问题，然后

发现第二个问题使我们更深入地理解第一个问题，依此下去。这些问题的相互依赖性将有助我们的学习，而非妨碍我们的学习。

最后一个导论式的评注：此书的内容并非想要完成哲学认识论的任务。当然此书与认识论的著作之间肯定会有交集，但是我不想详细地探讨诸如感官资料、先验观念、感觉、感知、抽象以及它们之间的相互关系，等等。这些研究都有目的可循（这并不是我们认识论肯定性的终极来源），它们也都有其价值，特别是当按着基督教信仰的前提发展时，但研究它们与我在本书的目的有所不同。

第一部分　知识的对象

什么是对神的认识的「对象」？在认识神时，我们认识些什么？当然是神！那还有什么可以说的？答案是很多。

首先，有一件很重要的事，就是我们必须清楚地知道我们所致力于认识的是一位怎样的神。知识有很多不同的种类，而且知识的证明及方法的差异很多时候是基于我们认知对象的不同。我们认识朋友的方法有异于我们认识中古世纪的方法；认识圣地亚哥的人口情况有异于认识巴哈的《布兰登堡协奏曲》。我们认知的标准，方法，以及目标将有赖于我们所致力于认知的事物。认识神是一件完全独特的事情，因为神本身是独特的。虽然许多事物被人称为神，却只有一位永活的真神，而他从根本上是有异于被造界中的任何事物的。我们并不是在随便寻找认识一位神；我们是在寻求认识主耶和华，圣经中的神，我们的主耶稣基督的神和父。因此我们必须花一些时间探讨「神论」，虽然如我在前言中所说的，在我的教导及著述中，这个题目乃是在对神的认识（即，此书的题目）之后。

第二，我们并非在一个真空中认识神，或任何其他事物。在认识神时，我们认识神与世界以及世上各种事物的关系，特别是和我们的关系。我们如果对这些关系毫无所知，即圣经中的神乃是圣约的神，这个世界的创造及维持者，人类的救赎主及审判官，那么我们就无法认识神。可见，如果我们不同时认识其他事物，就无法认识神。因此，书中此处标题中的「对象」（objects）是复数的。并且有一件相当重要的事情，就是我们如果没有正确地认识神就无法正确地认识其他事物。所以有神论的认识论，即神学的认识论，包含着一个全面的认识论，是一个有关对所有事物之认识的学说。因此在这个部分中，我们将会（至少以有限的方法）讨论人类知识的所有「对象」。

在此我有些话要对某些已经读过认识论的读者说：我以知识的「对象」（或客体）的讨论作为此书的开始并不是要在「主体」与「客体」之间竖立一道区分的围墙。这样做将会破

坏所有的知识，并且完全与圣经背道而驰。你将会发现当我将主客体紧密地联系起来，而不是不合理地将其「二分化」时，我正处在一种更危险的处境。尽管如此，但是一个人还是必须有一个出发点，他不能同时将所有的事物彼此之间全部联系起来，如果这样，他就是神了。这样我从知识的对象出发，之后我们将看到这两者的联系有多么紧密。如果有人辩称：「这些区分的制订已经预设了一些不合理的分割」，我的回应是，「谬论」。一个人可以在没有作出任何有意义的区分的情形之下作出区分，例如，在早晨之星与晚间之星之间，在加利福尼亚州与 the Golden State（译者按：加利福尼亚州的别称）之间。

在这个部分中，我将讨论（1）神，立约之主，（2）神与世界，以及（3）神与我们的研究。在这三章里，我们将讨论神、他的律法、创造、人身为神的形象以及神学、哲学、科学以及护教学中知识的「对象」。对于这些学科中每一种，我们都将提问我们所寻求认识的是什么。

第一章　神，立约之主

我们所寻求认识的这一位神是谁？圣经以不同的方式形容他，我们若只是仅抓住其中一项，认为他是比其他更基本或更重要的，这将是很危险的。不过通过总结圣经的教导，所有其他的概念都要次于我们使用神的主权（lordship）作为我们的出发点。「主」（Lord, 希伯来文作 Yahweh）是神在他与以色列立约的开始时用以介绍自己的名称（出 3：13-15；6：1-8；20：1f.）。「主」这个名字在新约中用在耶稣基督身上，教会是他所赎买回来的身体，他是教会的元首，也是新约的元首（约 8：58；徒 2：36；罗 14：9）。新旧约的基本信仰告白都承认神——基督——为主（申 6：4ff.;罗 10：9；林前 12：3；腓 2：11）。神施行大能，「以使你们认识我是主」（参照出 7：5；14：4，18；导论中的经文；以及诗 83：18；91：14；赛 43：3；52：6；耶 16：21；33：2；摩 5：8）。在救恩历史的关键时刻，神宣告「就是我，耶和华」（赛 41：4；43：10-13，25；44：6；48：12；参照 26：4-8；46：3f.;申 32：39f.,43；诗 135：13；何 12：4-9；13：4ff.;玛 3：6，[所引用的是出 3：13-15]）。在这些经文中，不但是「主」，而且动词「是」（verb「to be」）也使我们想起出埃及记 3 章 14 节中神对他名字的启示。耶稣在启示他自己的属性与职分时，也经常引用「我是」（「I am」；约 4：26；8：24，28，58；13：19；18：5ff.;参照 6：48；8：12；9：5；10：7，14；11：25；12：46；14：6；15：1，5）。耶稣神性最明显的一个见证是关于他和他的门徒是如何将出埃及记 3 章中的耶和华与耶稣本人等同起来的，耶和华是一个与神联系如此紧密的名字，以致犹太人甚至一度连这个名字都不敢提。总结这些要点，我们看到在整个救恩历史中，神一直在向人宣告他是主，并且教导人，让他们明白他名字的意思。「神是主」是旧约的信息；「耶稣基督是主」是新约的信息。

A．圣经中的主权观

什么是神的主权？从耶和华（或主[Yahweh, adonai, Kurios]）这词的词源学所可以获知的是少之又少的。首先，这些词源是不确定的（特别是 Yahweh），此外，词源学并非经常是可靠的词义指南。比如说，英文的 nice 源于拉丁文的 nescius，意思是无知，可见两者的意思有多大的差别！字词的意思是通过对它们的用法的研究被发现的，而这样的研究已证实确实对研究圣经中关于主权的词汇有效。我将自己的研究总结如下。

（1）主权与圣约

首先，主权是一个圣约的观念。「主」是神作为摩西之约的头所称呼自己的名字，并且这个名字也加给了耶稣基督作为新约的头（关于这点，参以上所引用的经文）。因此我们可以将神的主权定义为圣约的头。

圣约（covenant）可以指同等地位的人们之间的一个合约（contract）或协定(agreement)或主人与仆人之间的关系。圣经中的神与人之间的圣约当然是属于后者。在那些最显著的圣约中，神身为立约之主从地上万国之中拣选了一个族群作为他的子民。他通过自己的律法治理他们，而依据此律法，所有顺服的人都蒙福，而所有不顺服的都受诅咒。但该圣约不单只是律法，它也是恩典。这是神的恩典，是人不配受的恩典，是圣约之民借以被拣选之恩典。而由于每个人都是罪人，任何圣约的祝福都纯粹是因着神的恩典。即使是灭亡之子，即那些没有领受祝福的人，也是恩典的器皿，是神用以完成他充满恩典的目的之途径（罗 9：22-23）。

广义来说，神对被造物所行的一切，本质上都是属于圣约性的。梅瑞狄斯（参梅瑞狄斯, I mages of the Spirit (Grand Rapids： Baker Book House, 1980)）与一些学者曾指出，创世记第一章及第二章对创造的叙述在某些重要的方面是与其他描述圣约设立的叙述相平行的。在创造的七天内，所有事物：植物、动物以及人都被委任为圣约的仆人，遵守神的律法，并成为他充满恩典的目的之器皿（积极地或消极地）。因此所有东西以及每一个人

都是与神立有圣约的（参照赛 24：5，所有「地上的居民」已经「背了永约」）。创造主与被造物的关系是一个圣约的关系，一个主仆的关系。当神从万民中选出以色列人，使他们成为他特殊的子民，并且神以很特殊的方式成为他们的主时，他并不是赋予他们一个绝对独特的地位，其实，他本质上乃是呼召他们进入那所有人都拥有，但却不承认的地位。当然以色列肯定获得一些独特的权利（巴勒斯坦地、献祭的制度、先知、祭司、君王等），并且神很特殊地使用以色列人把救恩（基督）带给世上其他的民族。因此以色列民族有着独特的责任，通过其饮食、服装、历法等向世人描绘那将要来临的救恩的本质。但从根本上来讲以色列民族仍是神的仆人，就如其他所有人一样。这一切都说明了神是所有事物的主，在他与所有被造物的关系上，神的所做所行都反映出他是主。

（2）超然性及内住性

倘若神是圣约的元首，他乃是高居于其子民之上的，因此他是超越的。倘若他是圣约的元首，那他也是深入地与被造物联系的，因此他是内住的。当这两个观念从合乎圣经的角度来被认识时，我们注意到它们有着何等美妙的相辅相成。

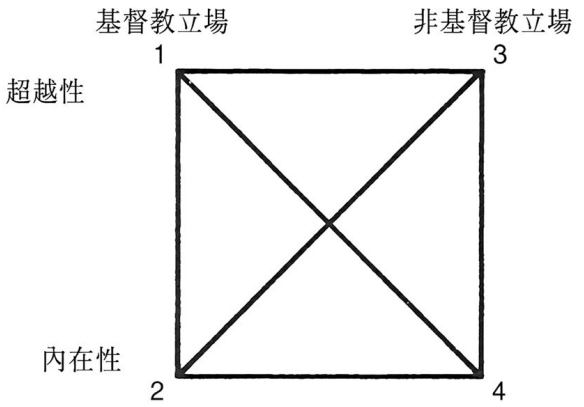
在历史上超然性及内住性的观念曾经产生很严重的问题。神的超然性（他的高高在上，他是奥秘的）曾被理解为神是无限地远离被造界，与我们距离无比遥远，与我们无比不同，是「完全不同」及「完全隐藏」的，以致我们无法认识他，并且无法对他作出正确的描述。因此，这样的一位神是没有，或许也无法向我们启示他自己的。他被置于人类活动之外，因此我们实际上已成为了自己的神。神没有对我们说话，并且我们对他也没有责任。

同样地，内住性的观念也曾在非基督徒的思想，甚至在一些自称是基督徒神学的学说中被扭曲了。内住性曾被理解为神实际上与这个世界是不能区分的，并且当神进入这世界时，他已变得如此「属世」以致无法被人区分出来。「基督徒无神论者」曾经指出神已经撇下他的神性，并不再是神了。较为不「激进」的思想家，如巴特及布特曼则辩称神虽然仍存

在，他的活动无法在时空中被识别，并且它对所有时空的影响是相同而非特殊的。因此实际上并没有启示，我们在神面前并没有责任。

这些错误的超然及内住性的观念以一种很特殊的方式结合在一起：两者都满足了罪人逃避神启示的愿望，逃避我们的责任，并且为我们的不顺服神提出了借口。但实际上它们是彼此相互矛盾的。神怎么能够同时是无限地远离我们，却同时完全与我们相似？此外这些观念都是不一致的。若神是「完全非我」(wholly other)，那我们怎么知道他是「完全不同」的？那样的话，我们还有什么权利作神学研究？若神是与这个世界无法区分，为什么神学家要费心地去讲论神？单单提到这个世界不就可以了吗？是信心让这种讲论有效的吗？这种信心是基于什么呢？这样的信心能好过黑暗中非理性的一跃吗？

但如果超然性意味着圣约的元首地位，并且如果内住性是神的圣约介入他子民之中的话，那我们就有一个稳固的立足点。我们乃是使用圣经中所教导的观念，而非非信徒哲学家的发明。我们正在思想的这些关系虽然是隐秘的，但是仍与我们日常的人际关系（父子，君臣，夫妻）有着很紧密的对应。这些问题的圣经及非圣经思想之间的差异或许（对某些人来说！）可以通过图表一说明。



图表一：信仰对立的四方形

这四个角代表四个宣称：

1. 神是圣约的元首。

2. 神以主的身份参与被造界。

3. 神是无限地远离被造界。

4. 神是与被造界等同。

宣告 1 及宣告 2 是圣经的宣告，3 和 4 是不符合圣经的。第一个宣告代表了圣经中神的超然的观念，第二乃是圣经中神内住性的观念，第三个断言代表一个不合圣经的超然性观念，第四则代表了一个不合圣经的内住性观念。因此四方形的两边把基督徒与非基督徒对神的内住性及超然性的问题的方法做了区分了。四方形的上半部是关于超然性的观念，下半部则是关于内住性的观念。斜线表示直接冲突，准确地指出这两个立场如何不同：1 指出神作为主是有别于被造界的，而 4 却否定有任何的分别；2 指出神有目的地参与被造界，3 却对这一点加以否认。横线表示语言上的相似性：1 和 3 都可以被表达为「超然性」，「崇高」，「奥秘」等的观点；2 和 4 可以被形容为某种形式的「参与」，「内住」等。

因此要产生误解是很容易的。虽然两个观点是彼此对立，它们仍有可能被相互混淆，甚至圣经的经文都可能被混淆地使用。有关神的伟大、崇高、无法测度等的经文可以被应用在 1 或 3 中，有关神的与被造物亲近的经文则应用在 2 或 4 中。这反映出为什么 3 和 4 这两个基本上属于非信徒的哲学揣测已经在神学家以及教会中获得了一定的接受。因此我们必须要直面新派神学的影响，努力地去抵挡其一切的模棱两可的观念，竭力澄清两者之间的区别。1-2 和 3-4 的直线代表两种体系的内在结构。就如我们已看见的，3-4 基本上是不一致的，而 1-2 则呈现一个意义深刻且内在一致的对比，这种对比反映在圣经诠释下的日常经验之中。

（3）掌管、权威、同在

让我们来进一步探讨超然性（圣约的元首地位）以及内住性（圣约的参与）的观念。在圣经中神的超然性似乎集中在掌管及权柄的观念上。神的掌管显然是因为这圣约乃是通过神的主权而来的。神创造了他圣约中的仆人（赛 41：4；43：10-13；44：6；48：12f.）并对他们施行完全的掌管（出 3：8，14）。参照出 33：18；34：6；及魏司道（J. G. VOS）, Biblical Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959), 129-34. 作为主，他以他的主权救赎他们（出 20：2）脱离为奴之地，并引导整个大自然的环境（参照埃及之灾）来达成他对他们的目的。权柄是神要人顺服的权利，而因为神同时拥有掌管能力及权柄，他体现了能力与权力。圣约之主一再地强调他的仆人必须顺服他的命令（出 3：13-18；20：2；利 18：2-5，30；19：37；申 6：4-9）。如果说神的权柄是绝对的，这意味着他的命令是不容置疑的（伯 40：11ff.；罗 4：18-20；9：20；来 11：4，7，8，17，各处），神的权柄超越我们其他需要尽忠的对象（出 20：3；申 6：4f.；太 8：19-22；10：34-38；腓立比 3：8），并且神的权柄延伸到人类生活的所有方面（出；利；民；申；罗 14：32；林前 10：31；林后 10：5；西 3：17，23）。当神被高举超乎万

物的时候，掌管与权柄就变成我们所必须考虑的了，并且这些观念绝没有任何可能与神的「完全不同」或「无限地远离」的观念产生联系。

神的内住性可以进一步地被描述为「圣约的联结」。神拣选他的圣约子民并使他们的目标与神的目标一致。这种关系的核心通过神下面的话表现出来，「我要作你们的神，你们要作我的子民」（利 26：12；参照出 29：45；撒下 7：14；启 21：27）。他称自己为他们的神，即「以色列的神」，因此与他们认同。藐视以色列就等于藐视神，反之亦然。如此神是「与他们同在」的（出 3：12），接近他们（申 4：7；参照 30：14），以马内利的神（参照创 26：3；28：15；31：3；46：4；出 3：12；33：14；申 31：6，8，23；士 6：16；赛 7：14；耶 31：33；太 28：20；约 17：25；林前 3：16ff.；启 21：22）。所以，我们将有时把神的「圣约性联结」描述为「同在」或「临近」，而这临近，如同神的超越，乃是定义神主权的特质（出 3：7-14；6：1-8；20：5，7，12；诗 135：13f.；赛 26：4-8；何 12：4-9；13：4ff.；玛 3：6；约 8：31-59；参照利 10：3；诗 148：14；拿 2：7；罗 10：6-8；弗 2：17；西 1：27）。为了强调神自己与以色列之间属灵的临近，神在空间上临近他们，这包括在西乃山上，在旷野的云柱及火柱中，在应许之地，以及在会幕及圣殿中。他也在时间上临近他们；当神「同在」的时候，他是「每时每刻」的同在。当人们受试探，倾向认为圣约是一个远古时代人类的发明时，神提醒他们他昨日今日都是一样的。[1] [7] 他是现在及未来的神，正如他是亚伯拉罕，以撒及雅各的神，并且他是愿意现在施行拯救的神（参照出 3：15；6：8；赛 41：4，10，13；申 32：7，39f.，43；诗 135：13；赛 26：4-8；何 12：4-9；13：4ff.；玛 3：6；约 8：52-58）。因此神的主权是深刻的个人及实践的观念。神并非一个模糊、抽象的原则或力量，而是一个与其子民相交的永活位格。他是那又真又活的神，与这世界所有聋哑的偶像相反，因此对他的认识也是一种个人的知识。神的同在不是某些我们靠着精确的理论思考所能发现的。神必然与他的受造物亲近，我们每时每刻都和他有着关系。

神作为掌管者，拥有一切的权柄，因此是「绝对的」，没有任何其他的势力能够对他的能力与智慧造成任何的挑战。因此神具有永恒、无限、全知、全能等属性。但这个形而上的绝对性并没有让神成为一个抽象的原则，当然非基督徒只能接受那去位格化，以及因此没有命令、祝福、诅咒能力的绝对者。在异教中有位格化的神祇，但没有一个是绝对的；异教中有绝对，但没有一个是位格化的。只有在基督教里（以及其他受圣经影响的宗教）才有一个「位格化的绝对的」神的观念。

掌管、权威、位格化的同在，请注意这个三元组。它们将经常在本书中出现，因为我不知道还有什么其他更好的方法可以总结圣经中的神的主权的观念。而由于主权本身是如此关键，我们将会不断地回到这个三元组。我将把这三个观念整体地称为神的「主权属性」。也请记住神为超然、内住以及位格化的绝对者（换言之，绝对的位格）之观念。我们将看到，这些范畴对总结基督教世界观，及对比非信徒的世界观是非常有帮助的。

另一件事也是非常重要的，即我们必须视这三个主权属性构成一个整体，而非彼此分裂的。从神学的角度来说，神是「纯一的」（不是部件的复合物），因此在某种程度上，如果你拥有一个属性，你就拥有所有其他属性。神的所有属性是相互包含的，而在主权三元组这事上也肯定是如此。根据圣经，神的掌管包括了权威，因为神甚至连真理的结构与正确性也掌管了。掌管包括了同在，因为神的能力是如此之遍布，以致在人的每个经历中把我们带到他的面前。权威包括了掌管，因为神的命令预设了他执行命令的完全的能力。权威包含了同在，因为神的命令已经清楚地被启示了，并且是神借以在每个人的生命中施行祝福及诅咒的途径。同在包括了掌管，从而不会让任何在天上或地上的事物使我们与神隔绝，或让他与我们隔绝（约 10；罗 8）。同在包括了权威，因为神绝不与他的话语分开（参照申 30：11ff.；约 1：1ff,；等；还有，参我未出版的《圣言论》Doctrine of the Word of God）。

总结以上内容，人认识神就是认识他是主，即神所说的「知道我是主」。而认识他是主就是认识他的掌管，权威和同在。

B．主权与知识

神主权的属性怎么影响我们对他的认识呢？让我们进一步考虑以上的讨论的含义。

（1）可知性及不可理解性

a．每个人都认识神

因为神是主，他不但是可知的，而且也是人人所知的（罗 1：21）。那说他不知道神是否存在的「不可知论者」，是自欺的，并且可能尝试欺骗他人。神的圣约性同在可见于他所有的工作中，并因而是无可逃避的（诗 139）。此外所有事物都在神的掌管之下，并且所有知识，就如我们将看见的，都作为神真理的规范而被认识。这也是对神的权柄的承认。因此，在认识任何事物的时候，我们就在认识神。即使是那些没有读过圣经的人也拥有这个知识，他们认识神，他们知道对神的责任（罗 1：32），他们也知道由于他们的背逆所导致神的忿怒（罗 1：18）。

但是更深一层来看，只有信徒认识神，只有基督徒拥有对神的知识，这种知识才含有永生的要素（约 17：3；参照太 11：27；约 1：14；林前 2：9-15；13：12；林后 3：18；提后 1：12，14ff.；约一 5：20）。当我们提到这种知识时，我们或许可以这样说：非信徒对神是相对无知的，在这种意义上，他们并不认识神（林前 1：21；8：2；15：34；加 4：8；帖前 4：5；提后 3：7；多 1：16；来 3：10；约一 4：8）。

虽然非基督徒知道有神，他们经常努力去否认神是被他们知道的，甚至神是可知的。他们尝试逃避面对神的荣耀，神的命令，以及神的审判，他们也不要有份于神的爱。对神的可知性的否认源自个人性以及道德性的处境；对神的观念，基督徒与非基督徒类似，经常都是源于个人与神的关系，源自个人的伦理及宗教的取向。我们也可以通过审视非基督徒的

立场如何与他的超然及内住观的联系，来了解他的立场，正如上述所言。一方面，如果神是如此的遥远，以致无法被识别（换言之，超然），那他当然就无法被认知了。另一方面，如果神与世界如此接近，以致他无法从其中被分辨出来（换言之，内住），那我们就不认识他。或许可以这么说：因为神是如此的内住，如此「接近我们」，或许我们可以通过人类的理性，无须外助，就充分地认识他（换言之，理性主义），或通过某些神秘的直觉认识他。但是循此途径所认识的神，将不会是圣经中的神；他将是人自己所发明的神，一位受制于人的控制，以及人自己认知的方法以及人的标准的神。因此非基督徒对超然及内在性所持的立场否认了圣经中的神的可知性。形而上学及认识论是相互关联的，神的本性决定了他的可知性。如果你否认了神作为主的主权，你将无法坚持神的可知性。因为如果神是主的话，那他在世界中的掌管、权柄以及同在使他无可避免地成为可知的，正如我们已经看见的一样。

当非基督徒提出说神是不可知的时候，他们一般求助于人类知识所隐含的限制。与休谟一样，他们宣称我们的知识乃是受限于感官的感应的，或者如康德所说的我们只能知道「表象」或「现象」，而非本体的真相，或者与较近代的（但现在却不流行的）实证主义一样，他们认为我们只能知道那些能够通过某些科学方法认知的事物。因此神要么必须是不可知的（非基督徒的超然性立场），要么他必须是受限于有限的感官所能感知的，作为一种「现象」或科学，从而是次于圣经中启示的那位神的（非基督徒的内住性立场）；或者我们必须武断地在这两种立场之间往返（现代辩证神学及哲学的方法）。

我们的知识肯定是有限的。不可知论者在某种程度上承认了这个事实，虽然他不合法地使用它来达到自己的目的。我们将在下一个部分讨论我们的知识的有限性。但我们所指人类知识的有限 20 与休谟、康德以及实证主义者所假设的那种限制非常不同。面对不同的声音，我们只需提醒自己谁是主。因为神掌管万有，神进入他的世界，即我们的世界，但却没有被它相对化，也没有失去他的神性。因此在认识世界时，我们就认识了神。因为神是

最高的权威，是我们作判断、下结论所根据的所有标准的创造者，我们比认识世上任何其他事实更加肯定地认识他。并且因为神是最高的同在者，他是无法逃避的，神并没有被关在这世界外面，他并不因为人类思想的有限而无法启示他自己，相反地，所有真相都在启示神。不可知论者的论据因此假设了一个不合圣经的神观，如果神是圣经所说的那一位神，就没有任何的障碍使我们不能认识他。

b．我们对神认识的限制

神是我们的主，这个事实也表示我们的知识并非与他的知识同等。当仆人认识神，即他主人的时候，他就愈发现自己的卑微，并认识到神是何等地超越仆人的思想所能及的范围。我们的限制有几种，首先（如我们所指出），原罪推动堕落的人扭曲真理，逃避它，以谎言取代它，并且误用它。这是我们思想中一个使我们可能产生错误和无知的源头，即使是被救赎的思想也不能幸免。因着基督，基督徒能够控制这个问题（罗 6：14），但在末日以前，它将不会完全消失。

第二，我们的知识中的错误源自不成熟及软弱。即使亚当没有堕落，知识的获得也不能突然发生，它将是一个历史的过程，是「治理这地」（创 1：28；参照 2：19f.）的其中一部分。即使是耶稣，他也在智慧和身量中「成长」（路 2：52）起来的，并且身为一个完全的人，他是在生命中「学习」顺服（来 5：8）。当然即使没有罪，人类的知识也可能是不完全的。与之后的情况比较，我们现在总处于相对的无知。因此对于没有堕落状态下的人，我看不出来有任何理由可以否定他们在追求知识的过程中，是通过试错的方法循序渐进地获得知识这样的命题。错误对于这种需要，并不是痛苦和罪恶的根源，一个诚实的错误在其本身而言并非是充满错误的，因此未堕落的亚当可能在某些事上是错的。对于我们而言，因为人心的罪与我们的软弱与不成熟掺杂在一起，我们因此更容易犯错。没有堕落的亚当，也许不会在从神领受的职分上犯错，但是他有可能犯其他类型的错误 21，这样的错误甚至包括错误的神学表达。 例如，对有限救赎持有一个错误的观点是有罪的吗？只有在以下的

情形下对此教义（或其他任何教义）持有错误的观点才是有罪的（1）此人拥有自己母语的圣经，并且神按照他理性能接受的程度，已经让他明白这一点，（2）他拥有达到正确结论的资源及时间，以及（3）他却仍然故意地（在其思想的某个层面）拒绝那真理。我们必须温柔地对待那些与我们持不同见解的人，他们的不同意不一定是叛逆或有罪的，只是不成熟（在其他方面他们可能强于我们）。当然，我们必须承认，我们也有犯错的可能性，并且一位有共同信仰的弟兄或姐妹，或许有某些可以教导我们的真理。

但我们的这种有限性只不过是个开始。因为即使对于一个被造物所能达到的完美的知识，即一个无罪、成熟的被造物所能拥有最大程度的知识，都是有限的。我们被我们的创造者，我们的主所限制。我们有一个时间上的起点，但神没有；我们受他支配，并且在他的权柄之下；我们是终极圣约祝福或诅咒的对象，因此我们的思想本质会反映出我们作为仆人的地位。我们的思想是一种「仆人的思想」。

为着这些原因，神学家们曾经提到「神的不可理解性」。「不可理解性」（incomprehensibility）并非是「不可知性」（inapprehensibility），因为不可理解性预设了神是已被认识的。当我们提到神的不可理解性时，这是指我们的知识永远都无法等同于神自己的知识，并且我们对他的认识永远无法与他对自我认识一样的精确。

在 1940 年代，在正统长老教会的范围内产生了一个有关神的不可理解性观念的辩论。对立双方主要是范泰尔和戈登・克拉克。若要参考此问题的报告，参 OPC（正统长老教会）之「第十五届大会纪要」(1948）。那一期间的其他会议记录也提到该争议。范泰尔把他的说明呈现于他未出版的 Introduction to Systematic Theology, 159-93. Fred Klooster 在 The Incomprehensibility of God in the Orthodox Presbyterian Conflict (Franeker： T. Wever, 1951)中分析该辩论。这是一本很有帮助的书，但却对辩论中所使用的语言模糊性欠缺足够的敏感度。在这个讨论中，双方都没有发挥出最佳的水平，并且对对方都有严重的误解（我们将看到这点）。不过双方的主要关注点都是有根

据的。范泰尔希望在知识界中保存创造主与被造物的区分，而克拉克则希望预防由不可理解性的教义所推论出来的任何怀疑主义之演绎，坚持我们在启示的基础上确实是认识神的。对此范泰尔强调，即使当神与人在思想同样的事物时（例如一朵特定的玫瑰），他们对它的思想也绝对是不一样的，神的思想是创造者的思想，而人的思想则是被造物的思想。这样的说法使克拉克担心会沦为怀疑主义，对他而言，如果人的「这是一朵玫瑰」与神对同样的玫瑰的看法之间存在着差异，那人类的宣称必定在某种程度上不符合真理，因为真理的本质是与神的思想的一致性。因此如果神的思想与人的思想在每一点上存在着必然的差异的话，这似乎表示人无法正确地认知任何事物，怀疑主义就因而产生了。因此不可理解性的讨论，本质上属于人的思想与神的存在之间关系的教义，在这场辩论中被约束在讨论人的思想与神的思想之间的关系上。神的不可理解性意味着我们对神的思想（因此也包括对被造界的思想）与神的对他自己（以及对被造界）的思想之间有一个不连贯性（在范泰尔对此的认识要比克拉克深刻得多）。

我对此讨论的贡献就是给读者一个我深信有圣经根据的，有关神的思想与我们的思想之间的不连贯性的清单，以及另一个有关两者连贯性的清单，它也应该为读者所认识，以及一个有些人所宣称的两者关系的清单，在我来看，这些关系被陈述得非常模棱两可，因此它们从某个角度可以被肯定，从另一个角度也可以被否定。

（i）不连贯性。圣经教导神与人之间的思想有以下不连贯性。

神的思想是自有永有的；我们的思想则是被造并受时间限制的。

神的思想终极地决定或命定将发生之事。神所怀藏的一切思想就是真理；我们的思想则不然，这是在知识界中神主权掌管的属性。

因此，神的思想是自我证明的；它们自己成为真理的准则。神的思想是真理，只因为它们是神的思想。我们没有人能够宣称拥有如此自我证明的思想。我们的思想不一定是正确的，

当它们是正确时，是因为它们与其他的思想，即为我们的思想提供准则之神的思想一致。这是在知识界中神主权权柄的属性。

神的思想在荣耀、尊崇着自己，因为神对他自我而言有着「祝福的同在」。因为神是「纯一」的，他的思想永远是自我表达的。参我（未出版的）《圣言论》Doctrine of the Word of God. 神的思想及语言是神的属性，因此（因着神纯一的教义[doctrine of simplicity]是等同于神本身的。）它们表达了有关神的一切。我们的思想只有通过神在圣约中的同在才能领受祝福。这是神主权的同在属性在知识上的反映。注意在 1-4 中，「不可理解性」是神的主权的一个层面。神的所有属性可以被理解为神主权的彰显，以及神主权在人类生活的不同层面的应用。

神的思想是我们的思想的源头，我们的思想充其量是神思想的映象和副本。因此我们的思想不能存在于神的圣约性同在之外（参以上的）。

神不需要任何事物对他启示，他之所以知道他所知道的纯粹是因为他的本质及他所行的。因此他是基于自己的主动而认知的。但我们所有的知识是基于启示。当我们知道某物时，这是因为神决定通过圣经或大自然让我们知道。因此我们的知识是被动的，是神恩典的结果。这是神关于「掌管」的主权属性的另一个彰显。参照范泰尔, Introduction, 165（上部）。

神并没有选择向我们启示所有真理。比如说在圣经所教导的真理以外，我们并不清楚未来的情况。我们不知道所有有关神或甚至有关被造界的事实。在正统长老教会的辩论中，神的知识与我们的知识之间的差异被称为「量的差异」，这表明神知道比我们更多的事实。克拉克这样表达此观念，他说神（更准确地说是神的本质）是不可理解的，但是当神启示有关他自己的本性时除外。对此，范泰尔正确地回应道，离开了神的启示，神不单是不可理解的，也是不可知的（同书，168f.）。因此正确的结论是克拉克没有充分地在神的不可理解性与不可知性之间作出区分，或者说他对不可理解性的理解还存在着不足。不过，范

泰尔将克拉克的意思理解为，在神启示以外，神是不可理解的，但不是不可知的，并因而批评克拉克关于神可以在启示之外被认识的观点是错误的。但我却找不到任何证据可以证明克拉克持有这样的看法。范泰尔在此的论据是具创见性的，但却对克拉克的立场有误解。

神拥有知识的方法与我们不一样。他是非物质的，因此不需从感官获取知识。他也不需进行「推理」的过程」，即一系列在时空中发生的行动。神的知识也不会因为记忆或预见的不可靠而受限制，有些人把他的知识形容为「永恒的直觉」，而无论我们怎么形容它，神的知识总是与我们认知的方法有着截然的不同。在正统长老教会的辩论中，这个不连贯性被称为一个知识「模式」的不同。 克拉克承认这种「模式」的不同，以及神的知识与我们的知识之间「量的差异」（参以上第 7 点）。不过范泰尔则回应道，「若某人不知道任何有关神认知的模式，那他就无法对神的本质有任何认知」（同书，170）。这似乎也显示了他对克拉克的误解。根据范泰尔的这种说法，克拉克认为「模式」是不一样，而非是不可知的。

神所启示我们的乃是按被造的形式。启示并非以它存在于神思想中的形式临到我们。例如，圣经是以人的语言而非神的语言写成的。它在某种程度上被「改编」至适合我们的理解力，虽然这种形式仍不是我们所能够完全明白的。参照同书，165。

神的思想当集中起来时，就构成了一个完全的智慧；它们并非杂乱无章，而是彼此一致的。神的法度构成了有智慧的计划。神的思想是一致的，神的思想与神的逻辑相一致。我们的思想却并非如此，而我们没有理由假设当我们面对神的启示时，我们不会遇到一些我们的逻辑无法系统化的真理，并且这些真理是与我们所有其他的真理所不相一致的。因此我们会在启示中发现范泰尔所称之为「表面冲突」(apparent contradictions)的真理。在本书稍后的部分当我们论到逻辑的课题时，我会对此作出更多论述。我的小册子 Van Til the Theologian (Phillipsburg, N.J.： Pilgrim Publishing, 1976)，尝试为此课题作出一些分析。

第七个不连贯性受到启示进程的影响：神启示愈多，我们所知道的就愈多，尽管我们绝不会到达如神所知道事实的那种丰富程度。然而有一些不连贯性完全不受启示的影响。神无论将自己启示到什么程度，一个「神的本质以及知识与有限受造物的理智之间的基本不对称」此部分中这个陈述以及其他陈述乃是来自我的同事 N.谢波德有关神论课程的资料。对当中的引用我负完全的责任。将是永远存在的。因此即使是神已经启示的真理，就某种很重要的意义来说，是超越我们的理解的（参照士 13：18；尼 9：5；诗 139：6；147：5；赛 9：6；55：8f.）。根据这些经文，我们看到不光是有一个未知的领域是超过我们能力所能及的，我们还看到在我们理解的范围内，我们所知道的，将让我们在对神的敬畏中来敬拜他。罗马书 11：33-36 中对神惊叹的诗歌所表达的并非是针对未启示的，而是针对已启示的，是关于使徒已经详细地描述的真理。我们知道得愈多，我们的惊叹就越深，正是因为我们知识的增加，我们能够更加接触到神的不可理解性。至少有两处经文似乎指出神的知识与人的知识之间的差异只是暂时的，一个可以通过持续的启示来补足的差异。在马太福音 11：25-27，耶稣指出启示他所拥有的与其他被造物不同的知识是神儿子的特权，而在林前 13：12（参照 2：6-17）保罗指出当完全来到时，我们的知识将如神认识我们一样。这里我必须指出，在某种程度上，启示当然缩短了我们的知识与神的知识之间的距离（参以上第七项），并且圣经常使用一种广义的、总体的语言，这与本书对概念进行区分的做法是不同的。注意霍奇对林前 13：12 的注释，「正如马太福音 5：48 要求我们完全，好像我们的天父完全一样，因此我们可以说，我们应该去认知，好像我们被认知一样。我们或许在我们狭隘的范围内是完全的，就如神在其范围内是完全的；但他与我们之间的距离仍是无限的。保罗希望给哥林多人留下的印象是他们所自以为是的，与神的子民将来所得到的比较起来显得何等地微不足道。」这个创造主与被造物的「基本不对称」在正统长老教会的争议中有时被称为神的知识与人的知识之间的「质的差异」，这与以上第七点的「量的差异」不同。

无疑地，还有很多我们无法详尽地描述的神的思想与我们的思想之差异，倘若我们能够办到的话，我们就是神了。因此我们必须为以上所提的十一点加上一个「等等」。这个「等等」似乎是正统长老教会的辩论中「质的差异」这个短语所指的另一部分。对于这个辩论，克拉克派的人挑战范泰尔派的人要求「清楚地陈明」神的思想与人的思想之间的「质的差异」是什么。范泰尔派回应道，接受这个挑战就等于放弃他们的立场；若我们能够「清楚地陈明」质的差异，那这个差异就不存在了。我想这再一次显明他们彼此之间的误会。从一个层面来看，清楚地陈明该差异的本质是可能（也是必须的）。这个差异是在思想方面创造主及被造物之间的差异；这是一个神的思想与人的思想，以及终极之主的思想与其仆人思想之间的差异。这个基本差异的涵义也可以被陈明至某个程度，就如我在以上尝试所作的。如果提出如此的要求，克拉克派的要求是合理的。但我们必须记得不可理解性的观念是自我应用的，即如果神是不可理解的，那连他的不可理解性也是不可理解的。我们无法针对神的不可理解性提供一个详尽的解释，正如我们无法为神的永恒、无限、公义、爱提供一个详尽的解释一样。

（ii）连贯性。圣经教导我们神的思想与人的思想之间有以下的连贯性（神的思想与人的思想被认为的相似之处）。如果不对真理的这一方面进行思考我们将进入怀疑主义。[26] 如果任何种类的知识要成立的话，人的思想必须在某种程度上能够与神的思想取得一致，这样我们就能够按照神的思想来思想了。

神的思想与人的思想是受限于同样的真理标准。如范泰尔所言，「改革宗信仰教导任何命题的参考点对神及对人来说，都是一样的。」Introduction, 171; 参照 165. 我较喜欢「标准」这个用词，因为「参考点」较为模棱两可。神的思想是自我证明的，人的思想则是由神证明的。因此，它们都是通过参考同样的规范，即神的思想，所证明的。在符合神为人的思想所定的准则的范围内，人的思想就是正确的。一谈到人的思想我们就会想起前述中那些与神思想的不连贯性。并且必须被强调的是，我们的思想是受制于该规范，而神的思

想却等同于规范。但神和人的思想必须符合规范，而对于这两种情形而言，这些规范是属于神的。

神与人的思想可能是有关于同样的事物的，或如哲学家所说的那样，他们或许拥有同样的「对象」。当神与某人在思想一朵特定的玫瑰花时，因为神永远是全知的，所以神当然是在思想这朵玫瑰。有时这些对象是一种「命题」，即对事实的宣告。范泰尔指出，「二乘二等于四是一个众所周知的事实。」同书，172。保罗相信基督从死里复活；神也相信同样的事情。这时我们心里一定要意识到两者的不连贯性。神对复活事件的相信是身为创造主的相信。因此神并不是在每个层面都与保罗的对此的信念相似。但神与保罗拥有一个相同的对象，神肯定着一个同样的真理。如果否认这种连贯性，就使神与人「一致」的任何说法沦为不可能。如果神和人不能思想同样的东西，他们怎能达成一致呢？此外，否认这点将导致明显的谬论。例如如果我相信复活，那神就必定不相信它。读者或许会问我为何在此明显的要点上作出如此冗长的论述，原因是有一些范泰尔的门徒因为过于热衷神的不可理解性，而形成了范泰尔所没有持守的立场，并把他们的要点夸大至一个危险及荒谬的程度。例如，J. 哈尔西，在其文章 A Preliminary Critique of“Van Til: the Theologian”, WTJ 39 (1976)：129 页内驳斥我的「神和人可以拥有同样的信念及思想同样的事物」。他是否真的暗示神不相信复活？对我来说，作为改革宗的作者竟然能够持守这样荒谬的立场是非常难以置信的。或许是我误解他，也或许是他表达得非常不清楚。较后将有更多有关对哈尔西的评论。

人能够像神一样形成正确的信念，这一点是有可能的。一个正确的信念是一个不会造成误导的信念。神的信念不会误导他，人正确的信念也不会误导人。但这里有一个差异，一个足以引导人生命的信念对神来说却是不充分的。然而神的生命充分地与他的形象，即人的生命相似，从而将神的信念以及人的信念描述为正确的是有意义的。一个对人来说是正确的命题，在人的生命中所发挥的作用，类似对神来说正确的命题在神生命中所发挥的作用。

如果没有真理的话，或者如果人的真理是与神的「完全不同」，「完全没有类比」的话，那知识就是不可能的了。

就如神是全知的，人的思想在某种程度上是全面的。范泰尔说，「人对每一个事物都有某些认识。」Introduction, 164; 参照 166。因为我们认识神，我们知道这宇宙中的一切都是被造的，服在神的权柄之下，以及充满神的同在。因为神认识一切，他可以向我们启示有关任何事物的知识。因此所有事物都是拥有可知的潜能的，虽然我们无法对任何事物拥有像神一样精确的知识。

神通过认识他自己来认识万物，即，他通过认识他自己的本性及计划而认识他所认识的。就如以上所说（不连贯性 6，上文），神不需任何在他以外的事物向他「启示」。我们的思想，如我所指出的，在这方面是非常不同的，但就某种程度而言也是相似的。我们也是通过认识自己来获取知识，通过认识我们自己的感觉，思想，行动等。如果我们要认识任何事物的话，所有外在的事物必须进入我们的思想中。就某种程度而言，所有的知识都是对自我的知识。与神的知识不同的是，我们的知识不是源自里面的，虽然它内在的特质与神的知识之内在性有一个重要的相似点。

神的知识是自我证实，自我证明的，如我们已经看见的（不连贯性 4，上文）；我们的则不然。不过，因为我们是神的形象，在我们里面有一些神的自我证明的反映。因为我们所认知的每一样事物必须进入我们的知觉中（参上文，5），即使是我们所借以思想的规范，若我们要使用它的话，也必须先被我们接纳。我们乃是基于我们所选择的规范来思想，但这却没有使我们变成自主的。这些规范源自神，并宣告他的终极权柄（而不是我们的终极权柄），而我们有义务选择那些真正有权威的。因此那些我们在任何情况中顺服的规范，是那些我们所应该选择的。

神的思想是终极的创造者。它们产生了所有思想的真理，但我们的思想却不然（不连贯性 2，上文）。然而我们的思想就某种程度而言也是富创造性的，我们是次等的创造者。一

方面，当我们拒绝按着神的规范思想时，我们同时也拒绝活在他的世界，并且发明了我们自己的世界取而代之。另一方面，当我们顺服神的思想时，我们乃是为自己重造了神所为我们创造的事物。如罗马书第一章所教导的，堕落的人以谎言代替真理。接受一个谎言不但影响我们头脑的知识，而且也影响我们生命中的每个领域。堕落的人生活的态度显示他们认为这个世界似乎不是神的世界，他似乎活在以自己为终极的世界中。由于撇下了启示所提供的规范，这是唯一能够让他借以分辨是非对错的规范，他于是无法纠正他的错误。根据他错误的规范，他错谬的世界似乎是真实的世界，唯一存在的世界。因此就某种重要的意义而言，罪人是一个「次等的创造者」，一个选择活在他自己所发明的梦幻世界里的人。信徒也是一个次等的创造者，一个接纳神的世界，而活在其中的人（参上文，6）。

为何在此提到「创造」呢？为什么不只说人以不同的方式「诠释」被造界的事实？这种活动当然可以被形容为「诠释」。但如果我们只看到这一点的话，我们或许会错误地认为信徒与非信徒只不过是在组织和分析那些本身中立的资料，并且他们的分析或诠释可以与未诠释的资料相比较，并且能够以两种方式中的任何一种被理解，然而这种假设是错误的。被造界的事实并不是相互冲突的诠释所根据的初始的资料 (raw data) 或原始的事实 (brute fact)，所有的事实都是预先被神诠释的。诚如范泰尔所言，「神的诠释在逻辑上先于…所有事实。」范泰尔, Christian Theistic Evidences (unpublished syllabus), 5 1. 因此人类的诠释绝不是纯粹事实性的诠释，这种诠释永远都是对神诠释的重新诠释。否定神的诠释并非是简单地接受另一种不同却等效的诠释，而是在拒绝事实本身的真相，也是在拒绝现实。并没有一种「原始的事实」可供堕落的人推翻神的诠释，并证实他的诠释。堕落的人只能够拒绝事实，并尝试活在一个他自己创造的世界里。同样的，当信徒在作出一个忠于事实的诠释时，他不但只是在「诠释事实」，而是在确认创造界的真相，他乃是接纳被造界是神所造的世界，并且承认他必须按着这个世界的本相来承担他的责任，活在其上。托马斯・库恩在其著作《科学革命的结构》（The Structure of Scientific Revolutions Chicago：University of Chicago Press, 1962) 中指出，当没有「原始的

事实」来为彼此对立的理解提供判断时，诠释的活动就非常类似创造。29 虽然我拒绝库恩的相对论（身为一个无神论者，他假设在我们的系统之外没有标准可以用以规范事实），但从他的观点中我们却看到了隐含有「重造」观念。

提到「次等的创造」以及「次等的自我证明」（参上文，6）或许针对于那些对圣经教导的理解没有改革宗背景的人来说是可怕的。把人类视为创造者或证明者，在任何程度上都似乎会削弱神作为终极第一因及终极权威的观念。不过我们不应该忽略的是，主不但是拥有着权威并掌管着一切，并且他还与我们有着圣约性的同在。因为他完全掌管我们的诠释，我们所有的思想都是他的启示，并彰显著他的同在。因此我们无须担心人类思想的产物会与神的权柄竞争，主在我们的思想中并且通过我们的思想启示着他自己，人的自由意志不会拦阻神的启示。我们从此就看到改革宗，或加尔文主义，而非阿民念主义，对圣经教导的理解是真正维护人类思想自由的。如果这一点正确的话，阿民念主义者所自夸的能够自主地思想，只是在暗示人类的思想面临着各种力量随机影响的威胁，而事实（根据改革宗对圣经的理解）却并非如此，当我们顺服神的话语思想时，我们知道我们的思想过程将向我们启示神，我们的思想反映着神，甚至我们的思想是在神掌管和权柄的主权属性之下。

（iii）问题部分。但仍有一些问题存在。我们已经看到神的思想在某些层面与我们不相似，但在某些层面却与我们相似。不过我故意避开使用讨论这些课题时通常使用的用语。那些熟悉这些讨论的人将会惊讶我为何没有对，例如，究竟我们是否可能「在神里面认识他」作出评论。我的立场是，这个以及与其类似的用语是模糊的，因此某些含有它们的结论在某种意义被肯定，然而在另外的意义上则被否定。

现在让我们来研究其中的一些问题：

我们是否拥有一个「充分」的神的观念？范泰尔 Introduction, 183.与巴文克 H ・巴文克, The 《神论》（The Doctrine of God）(Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1951), 33. 的答案都是不，但这种看法似乎有不合理之处。我们会说虽然神肯定是不可

理解的，但至少我们对他拥有一个充分的知识，一个足以满足我们需要的知识。这个问题是关于模糊性的一个简单的例子。在古典神学中，拉丁语 adequatio 的意思比我们一般所知的 adequate（充分）的意思更为丰富，比较接近包含 (comprehension）。范泰尔和巴文克的思想较接近古典的 adequatio，而非 adequate 的当代用法。

我们是否知道神的「本质」？一般在神学上我们都否认这点。巴文克说，「加尔文认为『研究神的本质』的尝试是一种徒然的揣测。我们只要『认识他的属性，以及什么是与他的本性一致』就足够了。」同书，25。然而范泰尔指出，我们对每一件事物都有某些认识，包括对神的本质，虽然我们无法理解它。所以范泰尔指出，有关对神的「本质」的知识，我们的认识正如在我们对神的所有其他方面认识的情形一样，在认识神的「本质」方面并没有什么特殊的问题。这里我们必须小心。对于这种神学的困惑，我们经常会倾向于针对字词的语音，而非它们的含义。对某些人来说，自己认识神的本质的宣称听起来充满理性主义的意味，对另一些人来说，否定这一点则似乎显得不合理。但是对于一位神学家来说他必须学会首先去分析然后再回应。事实上，「本质」的观念并不是完全清楚的。

一般上，本质指某个事物得以被定义的特质或一组特质，某个事物之所以是它就是因为这个特质或这组特质。在神学中，我们把称义定义为基督的义的归算，以及罪得赦免。对于称义还有很多其他的方面，但这两个短语似乎明确地说明了称义的「真正」含义是什么，什么是它的本质。一个定义性的特质（一个「本质性的」特质）与一个非本质性的特质有什么不同？这是一个很难回答的问题，（暂时让我们忽略一些问题）这里提出四个「本质性特质」的准则。（a）一个本质性的特质是一个在某种程度上真实，而非只是表象的特质，或许可以说是有关某个事物的「最真实的」特质。我们似乎感觉得到，当我们讨论到任何事物的「本质」时，我们是在讨论它真实的情况。（b）一个本质性的特质是某件事物存在的必然特质，以致该事物在没有该特质的情形下就无法存在。例如，一个三角形若没有三条边就无法成为三角形。三条边是三角形的必然特质。对于三角形「拥有一个三平

方英尺的面积」就此意义而言不是必然的。（c）一个本质性的特质是因所定义的事物而异的。三角形是三条边的，但没有任何的非三角形是三条边的。(d)一个本质性的特质必须对我们所定义的事物的认识具有重要性的，有人甚至可以辩称它应该是对我们理解被定义事物最基本的特质。我们一般都会认为三条边是我们对三角形认识的「最基本」的事实。

鉴于这些讨论，我们是否认识神的「本质」？我们当然认识一些神的属性，或特质。神是个灵，他的存在、智慧等都是无限、永恒、不变的。这些属性当然是真实的（参上文 a）。虽然神的思想与我们的思想之间有差距，我们不敢夸大这差距以致使我们无法认识神的真相。当我们说神是永恒的时候，我们是指神事实上是怎样的，而不是说他对我们有着怎样的表象。我们以人的方式提到他，但这些方式却是真实的，毋庸置疑，神已经赋予了我们正确地讨论他的能力，并且有一些属性对于神来说是必要的，例如永恒性。神如果不是永恒的，那他就不是神。永恒性也是神所独有的（参上文，c），因为就某种重要意义而言，只有神才是永恒的。就另一种意义而言，我们能够拥有圣经所说的「永远」的生命，但这与创造主独有的永恒性是不同的。当然永恒性对我们思想神也是很重要的（参上文，d），即使断定什么是神「最」重要的一个属性或一组属性是有造成错误结论危险的。就某种意义而言，神所有的必要属性都是同等重要的，因为它们都是彼此「重叠」的；它们代表了从不同的角度来看神整体的本质。从另一个角度来看，确定什么是我们对神的理解最为至关重要的方面是很困难的。主观思考肯定会在此处对「本质」的整体观念造成一些问题。或许什么是「必须的」属性与我们的主观需要有很大的联系，就如它与「客观真相」有联系一样。但就如我们已经看见的，本质（参上文，a）经常被认为（在一个主语所可能匹配的所有可能陈述中）是一个客观性的范式。

有关本质的最自然含义，范泰尔所说的是对的。我们可以认识神的「本质」就如我们能够认识任何其他有关神的事物一样（在我们以上所说的限制之内）；我们没有理由为「本质」加上我们没有为其他有关神的知识加上的限制。或许针对寻求认识神的本质的抨击，

其更进一步的目的是为了要阻止揣测（即没有圣经根据的结论），特别是有关神本质的揣测。当然许多人经常在寻求回答有关神本质及属性的问题时都在进行揣摩，并且对神的「本质」的寻求也变成了一种比较不同属性重要性的尝试，就一般而言是一个毫无意义的研究。虽然提醒我们自己不要陷入此类错误中是应当的，但至于如何提醒，应采用更好的方法，这比笼统地对神的本质的研究进行谴责更好。

我们是「在神自我里面」认识他，还是在「神与我们的关系中」认识他？神学家经常非常坚决地否认我们「在神自我里面」认识神。然而他们却经常难以澄清那个意思相当模糊的短语。甚至连巴文克，最伟大的改革宗神学家之一，在此问题上的回答是令人混淆的。在他的《神论》第 32 页中他写道，「（我们对）神在他自我的知识是不存在的，」但在第 337 页里他却说，「迄今为止我们已经思考了神在其自身的本质，」以及他在第 152 页里告诉我们神是不改变的，虽然他与被造物的关系是会改变的，因此得出这样的结论：在神与我们的关系之外，我们具有一些关于神改变性的知识。

让我们来探讨「在神自我里面的知识」可能意味着什么。（a）没有任何人的诠释掺杂的关于神的知识。（b）以一种认识神「纯理论」的方式，完全没有提及我们的实际需要或关切。在稍后的部分我将指出所谓的「纯理论知识」就这一种意义而言是不存在的。所有的知识都是实用性的，因为它满足了人的需要，圣经中有关神的知识肯定具有此特征。因此就「纯理论」这种不合理的意义而言，我们是没有「在神自我里面」的知识的。加尔文在其《基督教要义》之 III, ii, 6 中似乎指出了这一点，虽然他对「理论性」所拥有的技术性认识比我现有的较少。(c)在脱离启示的情况下认识神。很明显，这种知识对人来说是不存在的。加尔文所一直关注的是伏在神的启示之下的所有人类的思想。请注意《基督教要义》的 I, x, 2 的上下文。（d）认识神像他认识自己一样。如我所指出的那样，这点也被排除了。约翰．慕理 (John Murray)认为，当加尔文否认在神自我里面的知识（knowledge of God *apud se* (“in himself”) [在他里面]）时，他所指的是我们并不

像神认识自己那样认识他。约翰．慕理 (John Murray)在 *apud se* 及 *in se* 之间作了区分，他认为 *in se* 有更广的意思。（e）详尽地认识神。这也被我们先前的论据排除了。（f）认识神的本质。参上文，2。（g）认识有关神的事实（例如他的永恒性），而这些事实即使他没有创造世界，也仍然是确立的。就此意义而言我们能够「在神自我里面」认识他，这是因为圣经的启示让我们知道了这些事实。这就是巴文克在 337 页中所意指的。（h）按照神真实的本相认识他（knowing God as He really is）。是的，虽然现代神学家有时引用加尔文在《基督教要义》中 I, x, 2 的声明，来鼓励人们否认神的可知性，但这种思想从未出现在加尔文的思想中。至少圣经清楚地告诉我们，神是可知的，并且也已被知道的。他正确地被知道，并按其本性被知道的。有些人辩称，由于我们对神的认识源于启示并通过我们的感官、理性以及想象，这不可能是一种按着神本性的知识，而只是一种「神对我们来说看起来像什么」的认识。当然我们对神的认识的确是一种「神在我们看来像什么」的知识，但是我们是否必须因此就假设这些表象的知识是错误的，并认为它们并没有告诉我们真相呢？只有当我们接受康德的前提时，我们才会作出此假设。康德的前提是：当真理进入我们意识中时，它永远都是被相对化的，并且真相永远是向我们隐藏的。但这是一个不合乎圣经的观念。在圣经中，真相（特别是神）是已经为人所知道的，并且我们的感官、理性、以及想象并非是对知识的障碍，他们并不一定会扭曲事实。当它们按照罪性被使用时就会扭曲它。我们的感官、理性以及想像本身是神的启示，它们是神所使用让我们理解他的真理的方法。神是主，他不会被排除在他的世界之外。我们应该从这个讨论中学到一些东西。神学词汇的模糊性是很普遍的。我们应该避免对神学名词的选择产生情绪化的反应，并且我们应该尝试阐明术语的模糊性，并在还未采纳或批评这些表达前，先理解它们的意思。当某个术语可能拥有很多意思时，例如「在神自我里面」，我们必须细致地分辨其含义，以决定什么是我们可以接受的，什么是我们不能接受的。

人类语言对神来说是否与人自己所理解的「含义」同样呢？对克拉克而言，例如「2+2=4」这样的陈述，有着对神及对人同样的含义，这一点非常重要的。他认为如果不

是这样，我们就陷入了怀疑主义，「不可杀人」可能对神来说含义就变成了「当种萝卜」，于是神与人之间就无法沟通。他所指出的是具有说服力的，但我们必须作出某些有关含义之内涵的澄清（一个我将在较后时处理的题目）。含义的内涵在我们这一个世纪中是一个极具争议性的问题。我认为含义最好被用来指代对神所赋予语言的使用。 神当然没有将字词的意思以特别启示赐给我们（一般而言），但他期望我们正确地使用我们的语言，即，通过在他的创造界中研究语言，正确地、清楚地以及以爱的方式使用语言。如果我们假设此观点成立，那我们将形成一些在神学上重要的结论，我们将在稍后的部分看见这点。这其中之一是，语言的每一句话都有着很多不同的用法，我们对这些用法的认识是一个程度的问题，这是一个逐渐认识，不断深入的过程。[34] 认识一个例如「2+2=4」的句子并不是以一种一次性可以完成的过程，好像其结果只能是要么我们明白它，要么我们就不明白其含义。其实对「2+2=4」的含义，即它与其他陈述的关系，它在技术上的应用，等等，我们掌握地越深，「2+2=4」的含义（或用法），我们就会越理解。神当然详尽地知道所有字、词、短语以及陈述的含义，神知道它们所有的用法，无论是实际上，或可能的用法，他能够比我们任何一个人更好地使用我们的语言。当然更深一层来说，我们必须说神对我们的语言的认识是有别于我们自己对语言的认识。因为他是一切知识的创造者，是语言的主（参照以上所讨论的不连贯性）。

对于神的不可理解性，范泰尔基本关注在我们对圣经的理解。当我们正确地释经后，我们是否可以说我们已经「完全地」理解了该段经文？范泰尔说不(Introduction, 181ff.)，这基本上基于以上我所说的理由。神的知识，即使是对人的语言的知识，与我们的知识存在根本的不同。这是否意味着圣经是模糊的或甚至是无法理解的？如果是的话，我们必须说神在他沟通的尝试中已经失败了！不，圣经是很清楚的，以致我们并没有不顺服的借口。我们对语言的认识已经足以（注意对程度的强调）使我们按着神的心意使用圣经了。但因为人的语言是如此的丰富，并且其中关于神的知识是如此广泛，圣经永远会有一些超越我们理解的含义。是否这些深入的含义因为超越了我们的理解能力就与我们无关呢？不，在

圣经中没有什么能比它所传递出来对奥秘的经验更加重要，这种经验将唤起读者对神的敬畏。

即使是对「2+2=4」这样的表达，我们也可以说神关于它知道一些我们所不知道的深层的含义，更不用说包含在创造主与被造物之区别的那些不连贯性。但神也肯定知道我们所同样知道的有限深度的含义，而在这个范围内，他与我们有含义清楚的沟通，以致我们没有任何借口说不知道神的意思。

所有有关神的语言是否都是比喻性的而非字面性的？第 4 个问题探讨神对人类语言的使用；这个问题探讨我们对语言的使用。这里我们所询问的是当某个词用在神的身上时，它的含义是否与用在其他事物上会有所不同。我们都知道圣经用比喻的手法来描述神：神的「手」，「眼睛」等等。有些人认为所有有关神的语言都是比喻性的，他们的理由是：人的语言是属地的语言，这种语言主要涉及的都是有限的、暂时的事物。如果这样语言要用以指神的话，它必须以一种超乎其平常用法的方式被使用，即它必须以「比喻法」或「类比法」被使用。

但这是另一个大得令我们很难在此详细讨论的问题。它一直以来，特别是自阿奎那以后，都是宗教哲学中一个主要的问题。对于类比也做了不同种类的区别，在这里我要指出一些关键点：（a）不同的指示物，而非不同的含义。当字词用以指神时，它们肯定有显著不同的指示物。例如，神的公义显然与人的公义不同。但一个名词并非等同于其指示物。当庞贝 (Pompeii) 被摧毁之后，庞贝的意思仍然存在。椅子这个词当用以指代不同的椅子，或不同种类的椅子时，其含义并没有因此而改变。如果有人说公义这个词用以指神时有比喻性的含义，那他必须指出不但神的公义与我们的不同，而且为什么其差异的本质也使比喻的用法成为必然。

（b）区分不精确。「字面」以及「比喻」用法的区分是不精确的。一个名词的「字面」用法是其「规范」或主要的用法。但若要清晰地在「规范」或不规范用法之间作出区分，却不一定都能取得成功。

（c）人的语言自然地指向神。一个基督徒的认识论否定了这个前提：人类的语言必然主要指有限的实体。因为此前提乃是建立在我们所称之非基督徒超然观之上的，即神并没有在被造界中清楚地被启示。如果是出于基督徒的立场，我们一定说神按着自己的目的创造人类的语言的主要目的就是要与我们建立关系。人类的语言是（或许「主要是」）我们可以借以彼此谈论神的媒介。脱离错误的前提，我们就会看到各种名词主要（字面地）都是在指向神，而非被造界。神，公义，爱等都可以作为这种例子。为什么我们不相信人的公义其实是在模仿神的公义，而非相反？事实上，这也是圣经向我们指出的模式。我们也必须注意到所有语言都有宗教性的词汇，而且没有证据显示这些名词是由之前存在的自然主义词汇经过复杂演变而形成的。宗教性用语很自然地成为人类语言中的一个部分，这是因为神是参与在人的生活中的，这与桌子、椅子、小鸟、以及树木参与在我们的生活中一样。

（d）有些有关神的语言明显是字面性的。有些名词在指向神时明显是以字面的意思，而非比喻的意思。例如，某些负面的属性如「神不是说谎者」。该句子中有哪一个部分是可以被解释为比喻性质的呢？不是明显地指字面的意思。骗子是字面的意思。在这个例子中，我们乃是将神与字面意思理解的骗子做区分，而非比喻的意思。让我们来看另一个例子：爱，当然正如我们所指出的（参上文 a），对于神的爱与人的爱有许多不同的指示物。不过在这里爱的含义所涵盖的范围包括将人类所期望之爱的最高境界归于神的属性中，即为他人设想、舍己、帮助、奉献、同情，等等。这当然不像把手和脚归于神的属性，因为我们可以明明白白地说神并没有「实际」拥有手和脚，但我们不能在神的爱的属性上作出类似的否定。神的爱是过于我们的语言所能够表达的，但其内涵肯定不会比语言所能表达的少。如果说爱在指向神时只在喻意的层面，这不但没有丰富其含义，反倒削弱了其内涵。

（e）范泰尔对「类比」(analogy)的看法。范泰尔的教导是我们所有对神的思想都是「类推的」，但在他的词汇中类推是指「反映神原本的思想」。反映（reflective）在此有两个意思。就某种意思而言，人的所有思想都反映神；就另一种意义而言，只有顺服的以及相信的思想才反映神的思想。这个区分与改革宗传统的神的形象之「广义」及「狭义」之分相应。非信徒的思想没有反映神的真理与良善（除了以讽刺的方式），但却作为一种手段反映着神。见我们较后对非信徒知识的讨论。由于「字面」及「喻意」的词语就范泰尔的意思而言可以都是「类比」的，他对类比的观点并没有解决我们当前的问题。据我所知，范泰尔并没有在任何一处针对有关神的语言究竟可否按字义解释的问题上作出评论。

（f）绝不在神的可知性上作出妥协。我们必须谨慎，无论是在这里或其他情形中，我们在神的思想与人的思想之间作出区分时，绝不妥协而否认了神的可知性。即使是当喻意性的语言被用以指神时，它们也可能表达了真理。圣经中的某些喻意特征并没有剥夺该表达的含义。「神是磐石」是正确的，而且它表达了字面措辞所无法表达的含义。神造了磐石，并且在创世之前命定它们反映他的能力与永恒性。磐石启示着神，也因为这个原因，它是一个恰当的比喻。有关圣经启示下整个被造界为神的形象，见梅瑞狄斯, Images。这些并不是神为着权宜之计，虽有错误也不得不使用的语言。如约翰．慕理 (John Murray)所言，「我们通过类比的方式认识神，但我们所认识的不单只是一个类比，而是真正的神。」意译自慕理未出版的 「Lectures on the 《神论》（The Doctrine of God）.」我认为他乃是按着传统语言学的意思使用类比，而非上文(c) 所提及的范泰尔的意思。

神的「思想内容」永远与人的思想内容不一样吗？内容在正统长老教会的争论中扮演一个很关键的角色。范泰尔的跟随者坚称，比如当一个人思想某一朵玫瑰时，他的思想内容永远都与神思相同一朵玫瑰时的思想内容不一样。参照范泰尔, Introduction, 172 页论及「2+2=4」的命题。范泰尔否认「在此命题上，人的思想与神的思想必须有一个内容上的同一性。」我们如果假设思想内容有一个完全清楚的意思，并一直追溯其根源的话，那就

错了。在我的小册子《范泰尔的神学》中，我谈到「思想内容」的观念是模糊的，有趣地，范泰尔在另一处确认了这一个观念的模糊性。在其 Introduction 的第 194 页，他认为基督徒与非基督徒在有关神的「思想内容」这件事上无法达成一致。不过在 195 页里，他却积极地辩称非基督徒对神的认识是一个实在的思想内容，而这点大概基督徒会同意的。更值得注意的是，在第 194 及 195 页里，「思想内容」与「纯粹的形式」形成对比，使到后者也同样地沦为模糊。就某种意义而言，我认为范泰尔是对的，而就其他意义而言，我却认为克拉克是正确的。(a)内容可以指思想图像。我认为范泰尔所指的是这一点。例如在其《神学简介》的 184 页这样说「当人说神是永恒时，他可能会因着自己的有限而把神想象成是年龄非常大的样子，他只可能将永恒理解为是无穷无尽的年日。」这个陈述是错误的。只有在「思想」所指的某种思想图像是关于我们对永恒可能的想象时，我们才能得到正确的结论。试想思想图像是眼睛所不能看到的，那么我们就一定有某种方法来思想永生，而不是将其看作是无穷无尽的年日。不然，神学家们（包括范泰尔）怎么定义永恒为超越时间呢？若内容在此争议中所指的是「思想图像」，那整个辩论是纯属揣测且愚昧的。我们没有理由假设神以类似我们的思想图像的方式思想。（就算我们都能够不用图像来思想）即使如此的话，我们也没有理由假设神的思想图像与我们的图像是一样或不一样的。

(b) 内容可以指思想的对象。说神与人拥有同样的「思想内容」的含义就是指神与人思想中同样的事物。若这是思想内容的含义，38 那么显然神与人拥有共同的思想内容。我对我的打字机思想，神也肯定也对它有思想！J. 哈尔西(「Critique,」 129)实际上针对我的命题「神与人可以拥有同样的信念及思想同样的事物」提出辩论。我承认这的确令我非常困惑。有关神的信念及思想对象，我愿意在此作出我在其他地方一样作出的结论，即，神的意念是创造主的意念，并因此是源头性的，而非衍生的，等等。但哈尔西否认我所宣称的连贯性是我完全无法理解的。我相信耶稣从死里复活，哈尔西是否意指神并没有肯定此事实？我很难相信任何改革宗学者可以持有如此荒谬的立场。Hasley 的关切当然是在于强调创造主与被造物在每一点上都有差别；因此人与神「相同」的观念，在他的观点中必须

完全被拒绝。不过在我的观点中，这是一个极端的机械化思路，忽略了「相同」有不同的种类。此外纯粹一并拒绝所有「相同」的观念产生了严重的神学问题。如果错误的「相同」观威胁到创造主及被造物的差别，否定所有相同点则威胁了神在我们的世界中的同在，因此神与人住在同一个宇宙中，拥有同一个历史，彼此建立有意义关系的观念则完全沦为不可能。

(c) 思想内容可以指信念或真理的判断。就此意义而言，神和人当然可能拥有同样的「思想内容」，圣经不断地呼吁我们认同神的判断。范泰尔的「类比推理」(analogical reasoning)如果没有这种相似点就是难以想象的。

(d) 内容也可以指与思想中的与意义联系在一起的词语。有关这点，见问题部分 4 和 5。

(e) 内容可以指某人的理解之完整性。至于此诠释，神与人之间明显有差别，因为神对任何事物的观念永远都比人对同样事物的任何观念更丰富及完全。

(f)最后，内容可以指我们所考虑的所有思想的属性。由于神的思想的特质完全是神圣的，而我们的思想却无一是如此（见上文的「不连贯性」），因此在这方面神的思想与我们的思想永远有差异。然而我们在「思想内容」此措辞中所发现的含糊性应该说服我们不在它未清楚被定义前使用它。我能肯定对此短语的意思的混淆，乃是克拉克与范泰尔派别之间彼此了解的主要障碍。

神的思想与我们的思想之间是否存在着一个「质的差异」呢？质的差异是范泰尔派对克拉克派的一个主要战斗口号。一方面克拉克（据悉）认为神的思想与我们的思想之间只有「量的差异」，即神比我们知道更多的事实。另一方面，范泰尔相信这个差别是一种「质的差别」。我愿意承认神的思想与我们的思想之间的确有一个质的差别，但我却不信服此争议中这个短语的确切含义。什么是「质的差异」？顾名思义，最简单的定义是素质上的差异。因此蓝色与青色之间的差异是一种「质的差异」。这种用法当然完全不足以恰当处理创造主及被造物的差异，也就是范泰尔派所尝试作的。不过为了公平起见，我们也必须

承认在英文中质的差异一般泛指素质上极大的差异，而非如蓝与青般的差异。我们倾向于把那些无法以数量衡量的差异说成「质的差异」，但即使是在这种极大的定义中，此短语仍然指创造界之内的差异，它并没有独特地定义创造主与被造物的差异。我因此倾向于避免使用此短语，虽然我并没有反对它。即使使用这种最高级形式的词语来形容创造主与被造物的关系是恰当的，我们必须注意不受「『质』这个词会自动把我们带到一个互动关系的层面之外，并且在此处境中没有任何其他名词可以取而代之」这种观念的影响。此观念似乎遍布于哈尔西的文章中。他一再提出，由于我没有提到「质的差异」，我必定认为这些差异只是「量的差异」。这个说法是完全错谬的。与其使用质的差异，我宁愿使用与圣经中圣约性名词更有直接关系的名词，例如创造主与被造物，主与仆，父与子，原本与衍生，自证其他证，这样表述的词语差异。在某些地方，这些名词也可以指被造界之内的关系，人类语言的所有名词都可以应用在被造界的事物上，但当它们指神与人之间的差异时，它们并不比质的差异更不清楚，而在多数层面中，它们是更加清楚的。质的差异似乎指一种更大的差异，当用它来形容神与我们的差异时，并没有什么理由认为它比圣经中的类似词语更为合适。质的差异很不幸地在正统长老教会的争议中成为了一种特有的战斗口号，实际上是完全不适合的。

让我们总结对神的不可理解性的讨论。神的主权必须在思想界中被承认，正如在人类生活的所有其他层面得到承认一样。我们必须承认神的思想拥有完全的主权，并因此与我们身为仆人的思想极为不同。神的本质也是超越我们的理解的，但我们对神的不可理解性不可以诠释到一种地步，以致我们在神的可知性，或神在我们的思想及认知过程中的参与上做出妥协。神已经向我们启示了，并且我们确实认识他，就是在这种启示中，并因着这种启示，我们倍感惊叹。「克拉克事件」是一个典型的例子，让我们看到当人们在困难的神学问题上，还未致力于了解对方，分析对方陈述的模糊性以及辨认多过一种的应该避免的神学危险之前，轻易作出断言而可能带来的伤害。

（2）认知是一种圣约的关系

我们一直在思考神的主权在我们对他的认识方面有着怎样的内涵。我们已经看见他的主权怎么同时隐含他的可知性及不可理解性。现在我们要更明确地问，怎样的知识是与神的主权一致的？首先，我们必须承认人对神的知识乃是属于圣约性的，正如所有人类的活动。认知是一个神的圣约仆人的行动，这意味着在认识神时，正如人类生命的任何其他方面，我们乃是伏在神的掌管及权威之下的，并时刻面对他无可逃避的同在。正如我们在对神的不可理解性讨论中所学习的，我们不敢期望得到神对自己的那种认识；我们必须满足于一个仆人所能够对其主人所拥有的知识，即使是这种知识是一个奥秘的认识，或是一种对我们无知的了解。让我们现在更详细地来看这一个「仆人的知识」。我的知识是仆人的知识，是一个有关神作为主的知识，并且也是因为神是主，所以我们要降服于他的知识。

a．神作为主的知识

认识神就认识他是主，认识他的名为耶和华（出 14：18；33：11-34：9；王上 8：34；代上 28：6-9；诗 83：18；91：14；箴 9：10；赛 43：3；52：6；耶 9：23；16：21；33：2；摩 5：8）。如我们先前所看见的，神行神迹「让人们知道我是主」。对这方面的强调在圣经的圣约中是非常明显的。梅瑞狄斯在其 Treaty of the Great King (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Pub. Co. 1963) 辨别出某些经文拥有赫人的「宗主合约」(suzerainty treaties) 的形式（例如，出 20：1-17，申命记）。在此合约中，一个掌握大权的君王将对一个较弱的君王行使他的权力。这些文件一般包括：（1）伟大君王的身份——他的名字，（2）历史性的序言——这个伟大的君王与次等的君王之间过去的关系，焦点集中在前者如何帮助后者，（3）律法——（a）基本的圣约效忠，称为「爱」，以及 (b)要次等君王遵守的详细诫命，（4）约束力——对顺服的祝福，以及不顺服的诅咒，（5）圣约的管理——文件的使用，继位的安排等。在十诫以及申命记中，神是伟大的君王，以色列是附庸于他的。Kline 认为十诫的圣约，事实上是圣经正典原初的部分，当神

继续默示圣经时，其他的圣经继续执行基本上同样的功能：辨认主的名字，圣约历史，圣约律法，圣约的约束，以及圣约的管理。在圣约的开始时，那位伟大的君王宣布他的主权：「我是主你的神。」

认识神是主包括认识他的掌管。值得注意的是，合约的形式（圣经，以及圣经以外的），如梅瑞狄斯所描述一般，紧密地依循着掌管-权威-同在的形式。随着神名字的确定之后，主以序言的方式来讲述他在历史中的作为（掌管），赐下他的律法（权威），并宣告他的祝福与诅咒（同在）。「圣约管理」的部分则在叙述圣约历史、律法以及约束的颁布以及执行。如以上所说神在大自然（罗 1：18-20）以及历史（诗 106：2，8；145：4，12；太 11：20f.；林后 12：12；希伯来书 2：4）中大能的作为让人能够认识他。这些工作可能是审判（出 14：18）或祝福（太 5：45；徒 14：17；太 11：20f.）。这也包括认识他的权威，认识他是终极的权威，并认识他所命令我们作的事。根据创世记，亚当的第一个经历乃是听神的命令（创 1：28f.；参照 2：16f.）。人从来没有缺乏对神的旨意的认识，即使是未重生的人也知道神所要求的（罗 1：21；32，可能也包括 2：14f.），并且救赎的圣约一直都包含了对神的律法更新的应用（出 33：13；34：5f.；代上 28：6-9；耶 9：24）。此外认识神的权威式的旨意包含了认识神是与我们的同在，他以圣约的关系让我们能够与他联合。亚当与神在伊甸园中漫步谈话，并且即使是非信徒也清楚地看见神（罗 1：19f.）。所有人都有神的形象（创 1：27ff.；9：6；林前 11：7；雅 3：9），因此他们认识神，因为他们自己的生命反映神；神是如此接近我们，以致他是无法回避的。在救赎中神重新临近他得着更新的子民，亲密地称呼他们（参照十诫中之「我与你」的用语，似乎神在对一个人说话），并且住在他们中间及赐福他们（申 33：13）。

b．我们降服于神的知识，因为他是主

说认知是圣约式的，要强于说对神的知识是有关于圣约的。认识神不单是认识有关神的主权，虽然肯定包括这一点。认知本身就是一个服于神的主权的过程。正如其他所有过程，

人认识的过程是在神的掌管之下的，42 服于他的权威，并敞露于他的同在之中。因此，神是进入我们的认知之中的神，正如它临在于我们所有认识的事物中一样。认知的过程本身，除了其所获得的所有知识之外，就是神的启示。当我们去认识有关神的知识时，我们就无可避免地认识他，让我们来思考这方面的神主权属性：

（i）在神掌管之下的知识。首先我们对神的知识永远都是基于启示的。当我们寻求认识神时，神乃是采取主动者。他并不是被动地等待我们去发现他，而是主动地显明自己。此外——至少在堕落之后的处境中在堕落之前的恩典是在神白白赐予意义上的恩典，而非是在止息神忿怒意义上的恩典。我们看到他满有恩典的启示，是我们不配领受的，但神把它当作一个「恩惠」赐给我们，这是他的救赎之恩的一部分（出 33：12f.；代上 28：6-9；箴 2：6；赛 33：5f.；耶 9：23f.；31：33f.；太 11：25-28;约 17：3；弗 4：13；腓 1：9；西 1：9f.；3：10；提后 2：25；彼后 1：2f.；2：20；约一 4：7）。这个过程不但只包含客观的启示（换言之，神创造这个世界以及默示圣经，让这些对神敞开心灵的人启示神），它也包括了主观的启示，即圣经所说的「光照」或「启示」——在神这样的工作中，圣灵打开我们的心，以致我们承认、明白，并正确地使用他的真理（林后 4：6；弗 1：18；来 6：4；10：32；参照帖前 1：5）。因此知识的源头是三位一体的：圣父知道一切，并通过他的儿子的恩典，以及圣灵在我们心中的工作，向我们启示真理。注意三位一体的每一个位格是怎么参与整个认知过程的（参照撒上 2：3；诗 73：11；赛 11：2；28：9；53：11；太 11：25f.；弗 1：17；西 2：3）。因此这一切都是源自神，源自恩典。我们认识神，因为他首先认识我们为他的儿女（参照出 22：12；林前 8：1-3；加 4：9）。在这里一个很自然的问题就是：如果知识是一个救赎恩典的产物，那未重生之人怎能够被定义为认识神呢？答案是：「对神的认识」有两种，在信心中的认识以及不信的认识。我们将在较后讨论「不信中的知识」。这里我们只会提到信徒的知识。

（ii）顺顺服于神的权柄的知识。在圣经中知识与公义及圣洁有非常密切的关系（参照弗4：24；西3：10）。这些都是「在一起的」（林前8：1-3；约一4：7f.）。对神的认识，就其完整的意思而言，无可避免地是一种顺服的知识。我用以下五点勾勒了知识与顺服之间的重要关系。

对神的认识产生顺服（约17：26；彼后1：3，5；2：18-20）。神的朋友必然寻求顺服他（约14：15，21；等），并且他们愈认识他，就愈顺服他。与神这样的关系将毫无疑问地带来圣化的经历；接近他我们就会被改变，圣经向我们描绘了这样的画面：神的荣耀临到他的子民；他的圣灵降临在他们身上；神的子民有他的样式。

顺服神以至于认识神（约7：17；弗3：17-19；提后2：25f.；约一3：16；参照诗111：10；箴1：7；15：33；赛33：6）。「敬畏神」是向神发出惊叹和尊崇的基本态度，它势必会带出我们对成全神旨意的渴望。这是先前那一个要点的反过程。在圣经中知识与顺服有一个「循环」的关系，没有哪一个会先于另一个，无论在时间上或在因果关系上。它们是不可分割，同时发生的，两者都使对方的意义更加丰富（参照彼后1：5f.）。在我看来某些改革宗的「尚智主义者」（克拉克自封此名号）并没公平地处理这个循环性。即使是在J.G.梅琴的著作中，我们也可以经常发现这样的口号「生命是建立在教义之上的」，这句话被误用到一个程度以至于扭曲了以下的事实：在某种意义上将这句口号反过来说也一样是正确的。如果你要更完全地顺服神，你当然必须认识他；但是反过来一样也是正确的：如果你想更认识他，你必须寻求更完全地顺服他。这个循环可以继续发展：知识源于神的恩典，并带来更多的恩典（出33：13），这又让我们有更多的知识。不过，在这个循环中，起点却是唯一的，恩典产生知识，而非相反。

这个强调并没有与我们先前的要点——「知识乃源自恩典」相冲突。知识与顺服乃是神基于耶稣基督的牺牲同时赐给我们。赐给我们之后，神继续不断地加深这样的赐予。但他也使用一些途径；他使用我们的顺服作为赐给我们知识的途径，反之也是如此。

顺服就是知识，知识就是顺服。在圣经中，顺服与知识经常被使用为近义词。它们被用作同位语（例，何西阿书 6：6）或被用来彼此定义（例，耶 22：16）。偶尔知识也以一个名词出现在一个显然是专门有关伦理的清单里（例，何 4：1f.）并因此呈现为一种顺服的形式（参照耶 31：31f.；约 8：55[注意其上下文，特别 19，32，41 节]；林前 2：6[参照 13-15 节；「成熟」在这里是作为一个宗教伦理的特质]；弗 4：13；腓 3：8-11；帖后 1：8f.；44 彼后 1：5；2：20f.）。在这些经文中，顺服不单只是知识的一个结果，而是其中一个构成层面。没有顺服就没有知识，反之亦然。F. G. 唐宁在其 Has Christianity a Revelation? (London： SCM Press, 1964) 中将知识等同于顺服的方式实际上已经否认了由神启示的知识作为概念化知识的存在。在我看来，他把论点强调得过了头（见，例如，他对腓 3：8ff.有点古怪的释经）。但他提出了许多有用的建议，而且该书也对挑战传统的纯理性知识观是非常有益的。（「不仅」在神学上可以是一个如此有用的字眼，如果唐宁所说的是知识并非仅仅是理性的，那么这样的说法将是正确且有帮助的。）

在此我并不是说的顺服与知识是同义词，在所有的语境中都可交替使用。它们的确有差异。知识指我们与神的友谊（参下文），而顺服则指我们在该关系之中的活动。但这两个观念是如此地不可分割，以致它们经常可以合法地被使用为同义词，任何一方都可以从一个特定的角度来诠释另一者。

因此顺服是知识的准则。要决定一个人是否认识神，我们不单只是要求他笔试作答；我们必须审视他的生命。对于圣经，无神论不光是一个神学立场，更是一个实用立场。对神的否认乃是在一个人生命的败坏中出现的（诗 10：4ff.；14：1-7；53）。同样的，基督信仰或知识的检验标准是圣洁的生活（太 7：21ff.；路 8：21；约 8：47；14：15，21，23f.；15：7，10，14；17：6，17；约一 2：3-5；4：7；5：2f.；约二 6f.；启 12：17；14：12）。其终极的理由是：神是一位真实、永活的神，而非一个只能让我们在其上建立理论的抽象观念，他深入地参与在我们每一个人的生命中。耶和华的「我是」(I am)显示他的

同在。如薛华 (Francis Schaeffer) 所说：「他是临在的神」（The God who is there）。因此他在我们生命中的参与是一个实际的参与，一个除了我们理论性的活动之外，也包括我们生命中所有层面的参与。所以不顺服神，故意地忽视他实在是当受刑罚的。可见不顺服和无知联系在一起，而顺服则与知识联系在一起。此段落中的一些观念来自先前所引用的Ｎ・谢波德讲义。

因此明显地我们必须以顺服的方式获取知识。圣经中有些命令很直接地提到我们该怎么寻求知识，以及提出真知识与假知识之间的分别。有关这点我们应该思想林前 1-2；3：18-23；8：1-3；以及雅各书 3：13-18。当我们努力地在顺服中来认识神，我们承认一个基本的要点，即基督徒的知识乃是一个服于权柄之下的知识，以及我们对知识的追求并非自主而是服于圣经之下的。如果是这样的话，据此思路，圣经中的真理（以及就某种程度而言，圣经的内容）必须被认为是我们所拥有的最确定的知识。若此知识要成为所有其他知识之准则，若它要支配我们对其他命题的接受或拒绝，那就没有任何命题可以质疑它。因此当我们认识神的时候，我们是以最确定的态度认识他，这比我们对其他事物的认识更加确定。当他对我们说话时，我们对他的话语的理解必须支配我们对其他任何事物的理解。提出这一点有相当的困难，毕竟我们对圣经的理解可能是会出错的，并且有时候也需要被更正。但这些更正必须基于对圣经进一步深入的了解，而不是基于另一种完全不同的知识。

这里让我们来介绍范泰尔护教学著名的名词——预设（presupposition）。预设是一个优先于其他信念的信念，并因而成为其他信念的准则。一个终极的预设乃是一个比任何信念更优先的信念。 有些人可能认为这一个预设的定义听起来过于尚智主义。当然，在这里我们主要关切的是信念、命题等。但我必须强调的是：「预设」乃是根植于一个人内心的「基本委身」。不管我们使用的是如以上所定义的「预设」，或是我们把它定义为「基本委身」，并寻找另一个名词以应用在较狭义的认识论范围中，对我来说都不是一个太重要的问题。 对基督徒而言，圣经的内容必须成为其终极的预设。我们对圣经的信念或许可以

被其他有关圣经的信念纠正，但相对于我们所拥有的圣经以外的知识、信息，这种信念乃是前提性的。这个教导只不过是神的主权在人思想的范围中行使的彰显，它仅仅是将圣经无误性的教义应用在认知的层面。从这个角度来看，我实在无法明白为何福音派基督徒会难于接受它。我们只不过是承认人类的知识是一种仆人的知识，以及当我们寻求认识任何事物时，我们首要关切的是要知道主是怎么看待它的，以及我们需要和主对此的判断一致，即按着他的思想来思想。难道还能有其他选择吗？有没有人敢说，虽然我们毫无保留地将自己委身于基督，但我们的思想却不容许这样的委身？因此这种预设论的教导清晰而又纯粹地确定了基督对人的思想的主权。凡达不到此标准的都是神所不容许的。

（iii）知识显露于神的同在之下。我们一般在事实性知识（知道有关），技巧性知识 46（知道如何）以及对人的知识（认识谁）之间作出区分。对事物的知识可能是第四个范畴。通常当我们提到认识事物时（香蕉，瑞士，谷类的价格），我们所指的是有关事实的知识。另一些时候，在某种程度上，我们把对熟识之人的了解归类为对人的知识，我们所指的是一种相当于对人的认识的知识。我不认为此时处理这些问题会有任何益处。这三者是相互关联的，但它们却不是相同的。认识一个人包括了认识有关他的事实（与某些「个人性」[personalistic]的神学家相反），但一个人可以在不认识某个人的情况下知道有关他的事实，反之亦然。一位政治学家可能知道许多有关美国总统的事实，但却不能说他「认识」总统。白宫的园丁所知道的事实可能远不及此政治学家，但却能够说他相当认识总统。

对于这三种知识，圣经都提及过，而且它们在神学上都是重要的。一个信徒必须知道有关神的某些事实——他是谁，他做了什么。注意在圣约结构内「历史序言」的重要性：主以诉说他所行之事作为圣约文件的开始。这圣约以恩典开始，有些人藐视基督教中的事实性知识的重要性，实际上他们乃是藐视关于恩典的信息（参照诗 100：3；罗 3：19；6：3；约一 2：3；3：2——随意选择了一些例子，让信徒看到事实性知识是何等的关键）。此外信徒乃是一个不断装备各样能力的人——如何顺服神，如何祷告，如何爱——以及信徒

之间各不相同的恩赐——讲道，传福音，彼此劝勉，等等（参照太 7：11；歌罗西 4：6；提前 3：5）。但（或许是最重要的）基督徒的知识是一种对位格的知识，即是认识神，耶稣基督，以及圣灵。虽然这三种知识是不同的，它们都是相互关联的。你若不知道一些有关某个人的事实，以及拥有一些使你能与他建立比较深入关系的能力，你就无法认识他。因此，我们可以把基督教的知识描述为三个「视角」：认识事实，并掌握这些事实的含义及应用(高登・克拉克)；在人与人之间的关系，及人与神的关系中，依照事实来发展技巧；学习认识神，并在这种处境中了解事实及技巧。

有时在圣经里，「认识」一个人主要指知道有关他的事实，但它更常指与对方处在一种或敌或友的关系中（参照创 29：5；太 25：24；徒 19：15；林前 16：15；帖前 5：12。在此也必须提到认识经常被用以指性关系，例如创 4：1）。当圣经提到神「认识」人时，一般上都不是指事实性的知识（毋庸置疑，神当然知道这些事实）。在这些上下文中，认识一般指「爱」或「交朋友」（注意出 33：12，17；诗 1：5f.；耶 1：5；摩 3：2；鸿 1：7；47 太 25：12；约 10：14，27）。这经常是一个重要的解经要点，特别是罗 8：29。在那节经文中神对人的「预知」并不是说神预知他们将会相信，所以那节经文并不是在教导神的预定是基于他对人自由选择的预知，而是在说救恩源于神对他选民主权的认识（换言之，爱）。因此圣经几乎从未提到神「认识」一位非信徒；我所能够找到的唯一例子（约 2：25；5：42）明显地是指事实性的知识。

因此，人对神的认识非常类似于神对人的认识。认识他就是与他处在一种或敌或友的关系之中。对信徒而言，认识他就是要爱他。因此，这就是为什么顺服被强调是认识神的一部分。不过在此我们所要专注的是，我们所认识及所爱的神是必然地与我们同在的，因此我们与他的关系是一种个人的关系。爱的亲密性承认了所爱的人的现实的同在。我们可以遥远地爱一个人，但那人必须在我们的思想、决定、以及情感中扮演一个重要及持续的角色，而从这个角度而言，他是与我们相近的。但如果神是掌管万有，并成为我们所有决定的终

极权威，那他就在每时每刻注视着我们，他的能力在各处彰显，并且他的话语继续不断地引起我们注意。因着他的掌管及权威延伸至我们灵魂的最深、最隐秘之处，神的存在是最无法逃避的，没有什么不是向他完全敞开。因为他的掌管和权威是如此地广大，我们不会认为神似乎远在天边。（地上的掌权者之所以看上去那么遥远，是因为他们的权柄是如此有限。）因此神不单只是一位至高的掌管者，他也是一位亲密的朋友。

圣经中的圣约性语言表明了这种亲密性。神以单数第二人称对以色列人说话，将整个以色列民族视为一个人；神使用「我与你」这样的语言。他向其子民宣告祝福及诅咒，也就是他继续（以祭司的形式）同在的记号。当救赎的历史不断展开时，圣约的关系被描述为婚姻关系（何西阿；弗 5，等），父子关系（约 1：12；罗 8：14-17；等）以及友谊（约 15：13-15）[48]。有些作者认为这里有一个太大的「跨越」，从律法-圣约的范畴跨越到亲密-个人的范畴。不过，我却视后者为圣约关系所原本包含的亲密性的自然发展。什么比申 6：5 所假设的关系更为亲密？律法必然是冷酷及非人格化的观念是源于现代人文主义思想，而非圣经。信徒一切所行之事不但是为着神的荣耀，而且也是在神的同在之中（coram deo），这一观念一直是改革宗信徒的宝贵真理。神不单只掌管和命令，在我们所有的经历中，他也是那位在终极意义上「和我们有关系的神」。在对加尔文主义的普遍误读和嘲讽中，人们给它贴上了宿命、非人格、尚智、及冷漠无情的宗教标签，但在这里我们所持的立场与这些嘲讽毫无关系。

总结一下，「对神的认识」基本上指一个人与神的友谊（或对他的敌意）。这友谊预设了其他方面的知识：对有关神的事实的认识，活出圣洁的能力和知识等。它因此包含了整个人在其生命所有层面中对神的圣约性回应，无论是顺服或不顺服。最重要的是它包含了一个对神的主权的认识，以及对他的掌管，权威以及同在的认识。

附记：智慧与真理圣经中的智慧与真理的观念在很多重要的方面与知识的观念非常类似。虽然知识广义地指向神与人之间的圣约性友谊（或敌对），智慧则集中于「知道如何做」

或技能的层面上。一个有智慧的人是一个有能力做某些事的人，他不光是具备了很多事实性的知识，而且也具有正确使用知识的能力。这种使用可能表现在各种方面，例如乌利的儿子比撒列「被圣灵充满，使他有智慧（英文新国际版[NIV]智慧作「技能」skill）能够做会幕」（出 31：1-6）。但是智慧更常有的是一种道德、宗教的意味，因此我们可以把它定义为「活出敬虔生活的能力」（参照，特别是，雅 3：13-17）。因此，我们可以看见智慧如何与知识一样涵盖了对神的主权的认识以及对神真理的顺服（箴 9：10；参照 1：7）智慧与知识在箴言及圣经其他的智慧书中是近乎同义词的。。我们也可以看见，与对神的知识一样，智慧乃是神的恩赐，源自于三位一体神的工作：圣父是智慧的源头，在圣子里面隐藏着所有智慧的宝藏，圣灵是智慧的灵。智慧被浇灌下来是通过神的道以及圣灵的工作（参照出 28：3；31：3；申 34：9；箴 3：19；8：30；38：7-9；30：5；耶 8：8 f.；徒 6：3；林前 1：24，30；2：6-16；歌罗西 2：3；3：16；提后 3：15）。

真理在圣经中有着不同的意义，我们可以在「形而上」的层面（真理是绝对的，完全的，而与那相对的，部分的相反。约 6：32，35；15：1；17：3；来 8：21；约一 5：20），在「认识论」的层面（真理意味着是正确的——申 17：4；王上 10：6；弗 4：24——换言之，真理是「命题式的」）[49] 在「伦理性」的层面（真理意味着真理中「行走」，换言之，行正确的事——尼希米 9：33；诗 15：2；25：5；26：3；51：6[注意其与智慧的平行]；86：11；结 18：9；何 4：1；约 3：20f.；加 5：7；约一 1：6）来作出区分。有关这个三重区分，见约翰．慕理 (John Murray)的 Principles of Conduct (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1957), 123-28,及沃斯的, Biblical Theology, 382f.真理也像知识与智慧一样，是出于恩典，由三一的神，借着神的道、神的灵浇灌给我们。（但 10：21；约 8：31f.；14：6；17：17[参照 6，8 节；撒下 7：28；诗 119：142，160]；罗 2：8；林后 4：2；6：7；加 2：5；弗 1：13；西 1：5；帖后 2：12；提前 3：15；雅各书 3：14；彼前 1：22；彼后 2：2；启 6：10；15：3；16：7）。虽然圣经中对智慧与真理的观念并非完全地与「知识」同义，但他们却彼此印证着某些我们在之前对知识的讨论中

所强调的方面。虽然智慧与真理都与命题式或观念式的知识有着重要的关联，但它们都无法完全被涵盖在命题式的范畴之中。在圣经整全的意义当中，成为「有智慧」或「认识真理」不单只是认识有关神学的事实（神学也不是一种没有命题式内容的神秘主义知识）。智慧与真理，和知识一样，都是按着所启示话语的最深层的意义赐下的，它包含了对主的顺服以及创造主与被造物之间亲密的个人关系。

C．非信徒的知识

我们现在面对一个问题。若圣经中的知识不但包括事实性的知识，而且也是（1）神救赎恩典的恩赐（2）对神的圣约性顺服的回应，以及（3）一个相爱的、个人的关系，那我们怎能说非信徒也认识神呢？我们已经看见，根据圣经，非信徒确实认识神（罗 1：21），但这怎么可能呢？

圣经也告诉我们非信徒不认识神（参照先前所列经文）。因此，显然地就某种意义而言他们确实认识神，但就某种意义而言，他们却不认识神。我们现在必须尝试作出这些区分。50

（1）信徒、非信徒关于神知识的相似之处

在某些重要的方面，非信徒的知识是类似信徒的知识的。纵观上一个部分的大纲，我们可以说（1）神的可知性和不可理解性对信徒与非信徒都是一样的（2）在这两种情形中，这知识都可以被描述为圣约的知识。信徒与非信徒都知道有关神的掌管，权柄以及同在。非信徒的知识，与信徒的一样，是一个认识神是主的知识（参照先前所提的经文）。而且两种形式的知识都是服于神的掌管，权柄以及同在之下。非信徒，如信徒一样，只有在神主动的作为下才能认识他，虽然他拒绝顺服神的权威。他对神有的不单是一些事实性的知识，也有与神本身的相识（罗 1：21）。事实上，他乃是面对神的临在，虽然他所经历的是神的愤怒的临在（罗 1：18），而非他救赎的祝福（参照出 14：4，埃及人对神的认识乃是

在一个审判的经历中产生的）。当然非信徒确实经历到了神「普遍恩典」的祝福（太 4：4 5ff.；徒 14：17ff.），神以非救赎性的恩慈，在他的爱中吸引人悔改、归信他。

（2）信徒与非信徒关于神知识的差别

基本的差别可以从上面的讨论中推导出来。非信徒的知识意味着（1）救赎恩典的缺乏（2）拒绝顺服，以及（3）救赎祝福的缺乏。但我们必须更为明确的是：这些差别怎么在非信徒的生活、抉择、辩论、进行哲学思辨、神学思辨等中影响非信徒的意识以及他对该意识的表达？让我们考察各种可能性。

a．启示对非信徒没有作用

我们也许会倾向于说非信徒的「知识」只基于以下事实：神的启示遍布非信徒的周围，然而这启示对于他的意识而言没有任何的影响。对于这个观点，我们可以肯定地说，就某种意义而言，神确实已经向每个人启示了他自己。我们也可以强调堕落对知识的影响，罪人是如此之败坏，以致他完全把神排除在他的思想之外；神的启示对他的思想完全没有影响。在某些圣经翻译中，罗 1：28 提出以下数点：非信徒不要神存在其意识中，因此他的意识中是没有神的。不过，在希腊文中 *epignosei* 所指的比「意识」的含义更丰富，无论如何，从该节经文所看到的拒绝是一种刻意的行动，而这就预设了非信徒在某个时刻里对神的认识，非信徒是在拒绝他所知道的。但是基于以下理由，我认为这个观点是不全面的。

（1）根据此观点，我们可以认为神向堕落的人启示他自己，但我们却不能说堕落的人拥有对神的认识。但圣经把非信徒描绘为是认识神的。（2）在圣经中我们看到非信徒，甚至是魔鬼，不断地与神的启示产生互动。神不但向他们显现，而且也是「明明可知（可见）的」（罗 1：20）。他们「认识」神（罗 1：21），并且「用虚谎取代了神的真理」（罗 1：23，25，新译本）。如果一个人之前没有接受什么在他的思想里，他取代的对象能是什么呢？我们将看见的，根据圣经非信徒也会真实地提及神。

b．非信徒应该认识，但却办不到

J．哈尔西（先前在另一个部分中提到过他）在其著作 For a Time Such as This. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1976. 提出：单从大自然，非信徒就应该知道神是世界的创造者，并且他的护理遍及所有的被造物，等等。他又说：「以上所说的。是每个人都应当形成的结论，不过这并不表示所有人真地可以形成这样的结论…『应当』并没有必然地包含在『能够』之中。」同上，63。哈尔西所指的是非信徒的知识只不过是潜在的，而非真正可以做到的，虽然他们有义务知道，但事实上却不知道。范泰尔有时也这么说，但我深信这种表达是不全面的。从总体上而言，它与 a 的立场是一样的：非信徒并非真的知道神，他只不过是有义务知道。但圣经却说非信徒确实知道神，如我们所已经看见的。此外，我们也将看到，哈尔西及范泰尔都没有始终如一地坚持这个观点。

c．他在「心理上」认识神

在其著作的第 65 页，哈尔西又做了另一番陈述：非信徒在某种「心理上」认识神，但从「认识论」而言他们并不认识神。范泰尔使用某些同样的名词，与哈尔西所使用的一样，但我不是很肯定范泰尔的用法与哈尔西的一样。无论如何，明显地（参下文），范泰尔（与哈尔西相反）不认为此区分是解决这个问题的关键。我不太清楚哈尔西所谓的「认识论上」究竟指什么，但在接下来的篇幅中，他重复地将之与「诠释的活动」牵上关系。因此，他似乎在说非信徒认识神，但在他的诠释中却经常否认神。[52] 然而（1）此观点却与哈尔西显然也想持守的 b 观点相冲突。根据 c 观点，非信徒的知识即使只是「心理上的」，但这种知识不单只是潜在的，而且也是实在的。可是在其著作里，哈尔西并没有觉得这里有任何问题。（2）提到人里面完全没有「诠释的知识」（「心理上的」）究竟是什么意思。就某种意义而言，难道不是所有知识都包含诠释吗？难道知识不是必然地包含对所知的事物的「诠释」吗？我承认我不能理解他的这个观念。

d．他在心理上抑制对神的知识

有些改革宗护教学的学生曾倾向于从弗洛伊德的角度来思想此课题，即非信徒「抑制」他的知识到一个程度以致于对神的知识完全进入潜意识或无意识中。范泰尔有时这么说。注意他不断重复的用语——非信徒在「心灵深处中」认识真理，有时他的用语比这个更加富有心理学意味。不过，我却不认为这种说法与范泰尔其他的论述一致，我也不认为这是他的观点的中心意思。此观点与其他观点不一样，它把非信徒的「知识」呈现为就某种意义而言是可理解的，但同时却认为他的败坏是如此彻底，以致把对神的认识排除在「意识」之外。不过，这里的问题是，圣经提到非信徒甚至包括魔鬼（至少有时候）意识到真理并愿意肯定它。（参太 23：3f.；可 1：24;路 4：34; 8：28;约 3：2；徒 16：17；雅各书 2：19）。

e．与信徒之间的统一是「纯形式的」

范泰尔经常指信徒与非信徒之间的「一致」是「纯形式的」，这是说两者虽然使用同样的字词，但所要表达的意思完全不同。参照范泰尔, Introduction, 92, 113; Defense of the Faith(Philadelphia： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1955, 1967), 59.类似的情形确实出现过，例如当异端神学家使用启示来指他们自己的宗教观时。明显的，这是非信徒抵挡真理的一个方法。不过，若我们一概而论地说所有非信徒能够与圣经取得一致都是属于这一类型就有所偏颇了。因为（1）如果是这样的话，非信徒并不能被说成是真正拥有知识的，他的知识只不过是表面的。如果我说 「2+2=4」，但我真正所想的却是指「2+2=7」，那我表达的算不上是任何知识，不过是错谬。但如果没有真知识，罗马书一章告诉我们，非信徒就可以有所推诿了。（2）圣经没有把撒旦或非信徒的陈述呈现 53 为只是形式上正确的（参上文 d 中经文的清单）。这样的陈述是一个把真理与错谬混杂在一起的诡辩。（3）如果非信徒只说形式上的真理，那么与他们沟通就成为不可能的事情；一个基督徒不能与他们谈到树木，因为对他们来说树木并非指树木。（4）我怀疑纯形式

化的一致的存在。即使是在（无论是关于神或是关于书目）谈话中我们「使用同样的字词」这样的决定，实际上已经预设了超过真理形式的认知。因此即使当新派的神学家用启示一词来指向他自己对宗教理解时，这表明他知道一些他观念中的宗教，也表明启示的一些潜在的可能性，还表明这个神学家在用诡辩的方式回避着真理。

f．他的「知识」经常被其处境歪曲了

或者，我们是否应该说有的命题是在独立的状态下是正确的，但在非信徒提供的情境中却被歪曲了？参照范泰尔, Introduction, 26.例如非信徒说「玫瑰是红色的」是正确的，但这个陈述从非信徒整体的思想架构来看：即「不被三一真神创造的玫瑰花因着机率可以是红色的」，是错误的。而由于对陈述恰当的理解必须在一个情境之中，而非断章取义，我们也许可以这么说非信徒的所有陈诉都是错谬的。的确，一个通常正确的陈述在错误的情境中可以被使用来传递错谬的信息。而且无神论的思想架构（每一个非信徒所接受的）也确实带来了错误的情境。但类似「正确的句子在一个错误的系统中被使用，就使该句子本身也变为错谬」这样的说法是一种没有基督教根据的唯心主义语言论，几乎没有语言学家会赞成这种说法，这当中也包括唯心主义的语言学家！我们可以合理地断言，非信徒确实有时通过尝试把真理结合在一个错误的整体架构里去抑制真理，但（就如在 e 中）我们不能过于一概而论地认为非信徒经常都是如此。这么说（包括接受那些值得质疑的语言学家预设）就等于承认非信徒没有任何的「知识」可以称为合理、正当的。因此当范泰尔指非信徒的知识「就现况来说是正确的」时，我们不应该以此为借口而跳入一个唯心语言论。根据我们对范泰尔的了解，他是反对唯心语言论的。

g．他的知识只有在缺乏反思时才存在

与以上有点关系（以及 c）的是范泰尔愿意承认非信徒在他们缺乏反思时才会说出真理，而不是 54 在他们的「思想系统」里说出真理。在一篇专文中，我批判范泰尔的非信徒「不能认识事物真相」的说法。他多次地在旁注中指出在他的观点中，非信徒的无知是集

中在「他们的系统里」，参照范泰尔, Introduction, 81-84-104.这有一些道理，很有代表性的是，非基督徒哲学家致力于使用他们的哲学来表达及反覆灌输他们对真理的反对；他们努力地让自己不信的观点听起来似乎是真实的，并指出事实怎样在一种不信的基础上得到最妥善地阐释。由于他们倾向于在他们理论性工作上（而不是实际生活中）不遗余力抑制真理，有人可能会认为他们实际生活中较为不警惕，所以他们会较倾向于在那种情况下不自觉地承认神。我认为通常情况下是这样，但这样的概括却过于粗糙，因为对于例外的情况我们并没有标准来加以否定，并且在这种概括中我们对于信与不信的知识的基本差异也无从分辨。难道有人可以提出某位不信的哲学家在其个人生活层面必然比他在其专业研究层面更不败坏？同时如果他真是认识任何真理的话，我们怎么能够宣称这知识不能影响他的学术研究，如同影响他的平常生活一样？圣经从来没有在生命与思想之间作过这样的划分。相反，在圣经中思想是生命的一部分，并且与生命一样是处于道德和宗教的影响之下。

h．*他所相信的命题不够*

克拉克在其 Religion, Reason and RevelationPhiladelphia： Presbyterian and Reformed Pub. Co.,1961.（87-110）以及 Johannine LogosPhiladelphia：Presbyterian and Reformed Pub. Co.,1961.(69-90)中试图把救赎的信心定义为对某些命题的认同。他拒绝传统改革宗所认为的信心是「信靠」（fiducia）而非只是「认同」的立场。因此非信徒只不过是没有认同必要数量命题的人。克拉克认为在雅各书 2：19 中是说魔鬼相信神是独一的，但因为他并不相信其他的命题，因此魔鬼是失丧的。克拉克愿意把此立场描述为某种形式的「尚智主义」，而事实也确是如此。不过，我们不应该忘记克拉克的一直所强调的：他认为一个人的意志是与其对事物的认同是密不可分的，因此在意志与理性之间去做任何明确的划分都是不明智的。意志在所有理性的行动中都是活跃的，反之亦然。此外克拉克的「认同」的是一个深入的概念。在他看来认同并不是「在头脑中

闪现」的观念，与加尔文所喜欢使用的表达方式一样，克拉克认为认同乃是全心全意地接受一个命题 55，以致于有力量去实践它。因此克拉克并非看不见圣经中知识与顺服的关联。虽然他的观念比传统的观念拥有更多的尚智主义特性，我们不能狭义地主张克拉克的「认同」比改教时期的 fuducia（信靠）的丰富性要弱。然而我认为克拉克的观点的问题在于他忽略了信心在心理方面的复杂性。

（i）克拉克的确曾经承认信心可以或强或弱，但这原则在其分析中扮演的角色微不足道。一般而言，对克拉克来说，一个人要么就相信一个命题，要么就不信，而该信心的强度却不在这分析之下。但信心的相对强度的问题对我们目前所关心的问题是相关的。一个相对地脆弱的信心可能对行为的影响非常微弱，因此这样的信心距离圣经中的 fiducia（信靠）非常遥远。例如，一个人或许知道他儿子把溜冰鞋放在走道上，但他却对这个信息没有多加注意，结果自己踩到溜冰鞋而摔倒在地。如果这个例子可以说明问题，那么分析信心不但需要从认同的角度，还需要从认同的强度的角度来衡量。如果在这里只是单纯地强调认同，并不能表达对真理全身心的委身，这种委身也是克拉克所宣称的。同时我也猜测这也是改革宗不满足于将信心定义为认同部分的原因。

（ii）当我们承认讨论信念的强度在此关联中的重要性时，我们就较容易明白一个人怎么会拥有相冲突的信念。一个人经常会相信一组不一致的命题，而他必须被教导，以至于确信这些信念的确是不一致的。这当中最说明问题的例子就是自欺的例子：有些人知道轮盘赌是一个会招致损失的事情，但他还是说服自己这不是真的，至少在当时对他来说不是真的。但在他的「心灵深处」，他仍然知道这个真理。他既相信它，又不相信它，这是一种矛盾的情况，其背后的心理也是难以解释，但却经常发生。基督徒哲学家及神学家对自欺所作的出色分析，见 Greg L. Bahnsen 探讨此课题的（未出版）博士论文 （南加州大学，哲学系）。但当我们从这两种信念的相对强度来解释它们的时候，就会比较容易理解，那个人自欺的信念——认为他可以「搏一搏机会」，支配他的行为到一个程度，使他赖在赌

台上。但是当那晚过去之后，当他衡量损失时，他或许「觉醒了」，他或许会自责，因为他「从一开始」就知道没有获胜的机会，但只要来到轮盘面前，他就开始怀疑、不安了。因此事实是这样的：两种彼此冲突的信念在某种程度上支配他的行动、态度及思想。[56] 因此信心必须不单只包括认同，及其强度，而且也必须包括对反面认同的相对缺乏。因此不信可能意味着对圣经真理的某种认同，甚至意味着对所有圣经真理的某种认同，但这种认同是脆弱的，受着反面认同的支配。（参照罗 6：14。信徒与非信徒的分别并非在于信徒是无罪的，而是在于罪性无法支配他。）（iii）这种分析在有关魔鬼知识的思考上是特别必要的（雅 2：19）。根据克拉克的观点，魔鬼的知识之所以有缺陷的，乃是因为他们只相信一些命题，而没有相信其他的命题。但是他们到底没有相信哪些命题？是「神是有主权的神」这个命题吗？是「基督是神」这个命题吗？这种揣测实在是非常牵强，因为在圣经中魔鬼被呈现为是一种非常聪明的活物。一般而言，他们比人类更认识神的计划。把他们视为同时相信及不信是较为合理的，并且不信是支配他们的行动的原因。此外魔鬼的不信肯定不只是因为缺乏聪明或知识，这是一个有罪的不信，它的意义就在于对所知道真实的事物的故意不信，除此以外难道还有什么是有罪的不信呢？事实上不信的人也是如此。因此，不信不单只是对某些命题缺乏认同，也包括了某种强度的缺乏认同，还包括了某种强度的反面认同。这是一个思想（也因此成为现实生活）冲突的状况：一方面相信真理，一方面被谎言所支配。因此在圣经的权威下我们责备这种行为是非理性，愚昧及愚蠢的。因此我们不必高估撒旦的智慧，他一样也是一个愚昧者。

这里还有一个更深一层的问题。对信心合理的分析是不是包括我们使用认同的概念、对认同强度的评价，以及反面的认同？如我们所已经看见的，克拉克的分析确实公平地处理了圣经中信心（知识）与顺服的关系。我们甚至可以承认他也公平地处理了那个我们所发现的非常关键的要素（对个人的认识）——友谊。虽然友谊不能被简化为事实性的知识，但一个全心全意相信神的话语中所有命题的人，肯定会成为神的朋友。认同、顺服以及友谊，不能舍其一，由于各自包含着其他两种要素，它们其中任何一者都可以被用以定义信心。

因此「认同」是恰当的（加上先前所作之修饰），但它既不是唯一可能的分析途径，也不一定是最好的。认同的尚智主义涵义，克拉克正确地认为是对抗这个时代的反真理精神非常宝贵的特质 57，但同时也可能误导人，使人以为我们与神的关系基本上是理论性或学术性的。这个词根据克拉克的用法，并不一定会带来混淆，但却可能造成误导，而更严重的是，克拉克似乎不承认其他层面（例如，顺服，友谊）至少也在同等重要的层面上作为定义信心的方式，而这些是 fiducia（信靠）所反映出的观念。因此即使（如克拉克所言）信心不是某些超越认同的概念，它至少包含某些「认同」的理性层面之外的东西，这就是为什么改革宗信仰需要「更多」的层面来补充原因。

i．他的知识是「理性的」而非「伦理的」

我们来到另一种可能的分析。我们为何不简单地说非信徒只能够从理性的层面，而非伦理的层面认识神？也就是说，他可以知道许多有关神的命题，但他却不实践它们，不顺服神。这是诸如盖斯特纳见 R. C. 史普罗, John H. 盖斯特纳, and A. 林斯利, Classical Apologetics(Grand Rapids： Zondervan Publishing House, 1984).之类的改革宗思想者所赞成的分析。他们尝试一方面正视人性全然败坏的教义，与此同时却主张基督徒与非基督徒在理性的比较上不存在根本的差别。他们主张这种区别乃是在伦理上，而非认识论上。这个立场唤起了一副圣经的图像，圣经经常把非信徒描绘为那些知道某些知识却未能恰当地根据该知识行动的人（见太 23：2f.;路 12：47f.；罗 1：18-21；帖后 1：8；雅 2：19f.；）。但根据我对圣经的认识，圣经并不容许伦理及认识论之间的这种明确的二分法。正如我们所看到的，知识是生活的一部分，并因此必须以一种荣耀神的方式来获取、维持。换句话说，知识的伦理是存在的。思想及学习有正确及错误的方法，在此之上如果承认人的败坏是全然的，遍及了生命所有的层面，那非信徒就是一个错误地进行思想的人。而当人错误地进行思想时，他们就会得到错误的结论。用圣经的用语来表达，他们的思想是愚昧并愚蠢的。神在恼怒中说道，「以色列不知道」（赛 1：3）。不顺服本身，我们必须说，

是对神的一种无知，愚昧的回应。并且，即使从理智的角度而言也是愚昧。若神是那位超越万有的神，我们作为人就完全没有理由不顺服。那些有名望的非信徒知识分子在运用他们的智力进行极其复杂、具有创见的思考时是非常聪明的，但他们却明明地拒绝真理，这就是他们的愚昧。58 然而，我必须认同盖斯特纳所说的非信徒可能知道各种有关神的命题。问题却在于，由于他的不顺服，他也将会维护许多错误的有关神的命题。事实上，他将会维护那些与他所知道真理相冲突的命题。在他的思想有很多「相互冲突的认同」(参照上文 h)，而导致这种错误认识的思维习惯一定会接受正面的挑战。圣经的描述是真实的，非信徒是「知道却不去行」的人，而「不去行」的部分原因是因为没有按着神的要求来思想。

j．我的陈述

现在我们可以来作我所认为最充分的分析。让我们分成几个步骤。（1）所有非信徒所知道的有关神的真理，足以使他们没有推诿，并且按着人所能知道的，在这方面可以知道得更多。对于非信徒所能知道的有关神启示的真命题的数目是没有限制的。（2）但对于整全圣经的意义而言，非信徒缺乏了对神的顺服和与神之间的友谊，这些对于认识神来说都是必不可少的，但在他们与神每时每刻的关系中，双方是彼此敌对的。因此他们对他的认识并不只是命题式的。（3）非信徒的不顺服有理性层面的含义。首先，它本身就是一个对神启示的愚蠢回应。（4）第二，不顺服是某种形式的撒谎。当我们不顺服神时，我们向别人和自己见证神的话语是不真实的。我视罗 1：18 的 katechon 为「拦阻」，「抑制」（参照约翰．慕理 (John Murray), The Epistle to the Romans [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960]）。这里的 en 可能是工具性的：「以其不义拦阻真理」。也就是说，不顺服本身就是对真理的攻击。攻击基督教真理的，不单只是不信的知识分子。「一般」的非信徒在其不顺服中也这么作。他们的不顺服就是一个谎言，一个对真理的攻击。（5）第三，不顺服包括对抗换言之，「拦阻」。真理：对抗其传扬，反对真理在其个人生命、他人生命、以及社会层面的应用。罪人对抗真理的方式多种多样：他

们（a）简单地否认（创 3：4；约 5：38；徒 19：9），（b）忽视它（彼后 3：5），（c）在心理上抑制它，（d）口里承认真理，但却在行为上否认它（太 23：2f.），（e）把真理放在误导性的情境之中（创 3：5，12，13；太 4：6），以及（f）使用真理来反对神。我们不要轻信所有罪人都会使用同样的策略。他们并不是经常在言语上否认真理，或者把真理封闭在他们的潜意识中。（6）第四，欺骗及对抗真理包括了对错谬的肯定。我们一定不要假设非信徒所说的每一个句子都是错的，59 非信徒对抗真理除了表达错谬的东西之外还有很多其他的方法，但不顺服经常包括了对无神论的接受，无论是在言语上明确地表达，或只是在生活中表现出来（否认神的存在与以一种当神不存在的态度生活相比，实际上是没有显著差别的）。（7）第五，这些错谬的想法可能与罪人心中的正确的信念相冲突。在某些层面上，所有非信徒都持有相冲突的信念，例如神是主，神又不是主。（8）第六，这些错谬影响生命中的所有层面，包括认识论的层面。因此非信徒甚至因为坚持与真理相冲突的观念，连如何进行推理的知识都存在错误的成分。（9）第七，信徒与非信徒在认识论上的不同乃在于支配信徒的是真理，而非谎言，而对非信徒来说则正好相反。我们不是总是很清楚哪一方处在支配的地位，这也说明我们对他人的内心的状况的认识并不是无误的。（10）最后，非信徒的目标是不可能实现的。他们企图完全摧毁真理，以别神来取代真神，但因为目标是不可能的，所以所有的工作也是自我挫败的（见诗 5：10；箴 18：7；耶 2：19；路 19：22；罗 8：28；9：15f.）。非信徒被自己口中所说的定罪了，因为他不得不肯定他所反对的真理。并且因为非信徒的认识是错误的，所以连他有限的成功也是神所容许的（见约伯 1：12；赛 10：5-19）。非信徒除了自我挫败之外，神也让他受挫，制止他达成目标（创 11：7）并使用他们来完成神自己的计划（诗 76：10；赛 45：1f.；罗 9：17）。因此非信徒的努力仍然能够达成神良善的心意，即使他们本没有这种想法。

k．一个否认声明

上一部分代表了我所知道对此课题最充分观点。但关于这个问题仍然是非常神秘的。圣经中谈到非信徒是知道神的，同时也是不知道的。圣经并没有就很多名词给我们认识论方面的阐释；这说明这种阐释必须从圣经对其他课题的论述中小心地抽出。在我们能够为一般教会（包括改革宗教会）拟定一个这方面可信的陈述之前，还有许多未完成的工作。范泰尔在他最优秀的著作 Introduction to Systematic Theology(24-27)中承认这些问题的困难（这并非他一贯的作风）并满足于把属血气的人描述为「一个真理和错谬的混合体」(27）。我将继续采用上文 j 中所作的分析的立场，但我不会勉强任何人在细节上去做教条性地坚持。毋庸置疑它们不应该被用作衡量正统的信仰。60

（3）不信的逻辑

纵览了对神相信的知识与对神不信的知识之间的异同之后，让我们现在来探讨对神不信思想的一般架构。非信徒所信的是什么？显然地，非信徒之间在许多事上都有不同。但有没有任何事物是他们所共有的？有的，他们全都不信神！因此，我们要问：对圣经中的神不信的知识有着怎样的含义？出于这种不信的思想，或是在这种不信的思想之中，是否存在某种可以强加予人的思想架构。如果圣经的神不存在的话，那就有两个选择：根本没有神或者某些圣经以外的神才是神。一方面，如果根本没有神，那一切都是机缘巧合，所有思想都是徒然的，并且所有伦理判断都是无效、空洞的。因此，我称这为非理性的选择。非理性主义的产生不单只是源于对各种神的否认，而且也源于以下这种认识：当我们承认某个神，但却认为他是如此遥远或神秘（或两者皆是）以致于他根本没有实际地参与到这个世界中。非理性主义寄生在某些真理上，比如：人是渺小的，思想是有限的，神是远在我们之上，并且是不可理解的。因此，非理性主义经常以尊重神超然性的伪装混入到神学之中。我们之前称此立场为「非基督徒的超然观」。

另一方面，如果非信徒选择把世上的某些有限的东西神化的话，那么某种形式的理性主义就产生了。人的思想就成为了新的神祇，或被认为是有能力自主地发现神，这两者其实是一样的。这是我们先前所称的「非基督徒的内住观」，而它也同样伪装为圣经的真理，试图利用圣经中有关神的圣约性同在及神对世界亲近的词语。

理性主义及非理性主义都是徒然的、自我抵消的，正如所有的罪也是如此。如果非理性主义是正确的话，那么它就是错误的。如果所有思想都是机缘巧合的产物，那么对于非理性主义的表达作为一种思想如何能靠得住呢？理性主义在那些明显的真理面前的窘迫是如此地明显：人的思想不可能自主的，不可能成为所有真理的最终准则，因为我们是有限的。因此，理性主义者只可能在很有限的范围内来持守他的立场，就是那些他们认为是毫无疑问的事物：比如我们的存在，我们的思考，等等。然后它尝试从这些陈述演绎出其他真理，并否认所有不能通过如此演绎而形成的结论的真实性。但其结果是，思想变成了只认识它自己，或更准确地说是只认识它自己的思想过程。[61] 思想就是对思想过程的思想，只有它才是肯定可知的。当某些特定的内容被指定时，肯定性就消失了。因此，观念保持一致的理性主义者会否认在终极意义上任何事物的存在，除了「纯思想」，「纯实体」等，其他一切都是幻觉（但是这些幻觉又该如何解释呢！？）。什么是并非思想某物的「纯思想」呢？这概念有任何意义吗？这是一个纯粹的空白。理性主义所夸的知识最后变成了虚无的知识！

因此，理性主义与非理性主义这两种在情感及形式上截然不同的系统最终却取得了一致。理性主义给我们一个彻底的知识：有关虚空的知识。非理性主义使我们无知，对一切无知。两者皆是自我抵消的，因为两者都无法给我们一个可理解的自我解释。非理性主义者无法一致地肯定它的非理性主义。同样地，理性主义者无法肯定他的理性主义；他只能够肯定「纯思想」，却没有指定任何内容。

因此，为了避免各自立场的破灭，理性主义者及非理性主义者彼此借用对方的观念。这是不足为奇的。当理性主义者尝试为其「纯事实」获取根据时，他就诉诸于非理性主义。而非理性主义者只能在一个理性主义的基础上自主地断言其非理性主义。

因此，这些立场都是自我矛盾或相互矛盾的，但它们却彼此需要。这为基督教护教者提供了许多工具，基督教护教者可以质疑理性主义者对非理性主义的依赖（反之亦然），并指出这两种立场是如何自我抵消的。但是，当然，除非此矛盾被真理取代，我们的见证仍将是毫无益处的。

第二章　神与世界

A．圣约律法

在此之前此书的大部分篇幅都将神作为人类知识的对象来探讨。在这一个部分， 以及接下来的一分，我们将神的律法、世界，以及我们自己作为知识的对象，来进一步认识知识的对象。

这部分的内容从某种意义上来说有些重复，因为我们已经讨论了对神的权柄的知识，而在认识神的权柄与认识神的律法之间并没有重要的差别。事实上，就一种重要的意义而言，神的话语（因此也包括律法，它是神的话语的一种形式））是神圣的。神的话语有属神的特质（创 18：14；诗 19：7ff.；119：7，86，89，129，137，140，142，160；赛 55：11；路 1：37；约 17：17），作为敬拜的对象（诗 9：2；34：3；56：4，10；68：4；119：120，16f.；138：2；赛 66：5），并且被称为神（约 1：1；罗 10：6-8；参照申 30：11ff.）。我在（希望最终能够出版的）《圣言论》Doctrine of the Word of God 里详细地为此（及其他）要点提出支持。因此，若不认识他的话语，我们就无法认识神；而如果我们不认识神，我们也无法认识他的话语。尽管如此，基于一些系统性的理由，我在此仍要特别附加一个有关认识圣约律法的部分。最近出现了一个讨论，认为旧约的 Torah 最好被翻译为「指示」而非「律法」。有些人基于此认为应该削弱改革宗神学对神的命令的规范性，以及对绝对顺服的要求的传统强调。在回应此观点时，让我们注意以下几点：

（1）如果我们对 Torah 有什么看法，我们必须公平地以同样的方式来对待圣经中众多其他「规范性名词」，如：「律例」，「诫命」，「见证」等（见，例，诗 119）。（2）申 4：1-14；6：1-9；8：1-9，以及其他经文清楚地指出神的话语要求绝对的顺服。在新约中，见太 4：4；约 14：15，21；罗 4：16-25；林前 14：37f.等，神的话语是规范性的指示。认识神的权威、掌管以及 63 同在，包括了认识他的律法、他的世界以及我们自己。这个

三元组需要一些分析。认识神就是认识他的律法。神本身必然地作为律法与其他在他本身以外的被造物互动。成为主就是成为终极律法的给予者及终极执行者。因此，圣经指出神的本性是道、名和光。顺服律法就是顺服神自己。因此神的律法是神圣的，从此也显明他的主权、能力、永生以及终极的神圣性。所以如果我们不将神作为律法来认识，我们就不能认识他，神的律法就是神他自己，神自己就是其受造物的律法。而此律法也使用受造界作为的媒介来向我们启示他自己，就是通过大自然、历史、良心、神的显现、预言、圣经向我们启示。这些律法的形式在其神性方面并不次于其与神同一的本质。

因此，认识神包括了认识他的律法并遵行它。认识神（就其最「完整」的意义而言）就是顺服地认识神，按着他所要求认识他的方式认识他，并且知识是在神神圣律法的统管之下。顺服的信徒就是那视神的话语为他所认识的最确定的真理，为他一切「前提」的人，这是因为在他心中最深的委身就是要服侍那颁布神圣话语的神。非信徒是那拒绝此「前提」的人，虽然却勉强地接受它（见上文），但他内心的委身是反抗神的，因此，他总是努力地逃避顺服任何圣经的律法（包括对知识的规范）的责任，但他始终无法成功。事实上，在攻击律法时他甚至无法不接纳其真理，所以他的思想是混乱的。

因此，把认识论视为伦理学的一个分支可能是有益的。（不同的分类对不同的目的有其价值；并没有一个「正确」的分类法。）伦理可以说是从一般性的角度出发论述人类生活的准则或律法。认识论则是在论述管理思想的准则。通过把认识论视为伦理学的一个分支，我们以最显明的方式提醒自己：认知不是自主的，它乃是降顺顺服于神的权柄之下，正如人类生命的其他全部层面。这个过程也提醒我们认知、思想、理论建立等，事实上是人生整体的一部分。虽然这点似乎是非常明显的，但我们经常没有考虑到理论是实践的一部分，思想是一种行动，以及认知是一种实现。我们经常倾向于把「认识论」的活动归纳于某种特殊的范畴，在此范畴内它们为生活所有其他层面提供规范 64，而它们本身却不在任何准则之下。这种分类是不对的！思想并不是一个把我们提升至我们人性的正常水平之上的活

动，它是人生命中一个平常的部分，与生命其他部分一样服于同样的规范之下，并不比其他人类活动更加自主。事实上，我将指出思想非但没有决定人类命运的整个进程，它本身需要依赖于我们其他的活动，正如其他的活动对它的依赖一样。

因此认识论会分析形成信念的规范，它告诉我们应该相信的是什么，我们应该怎么思想，我们应该接受怎样的理由。这些「应当」是伦理意义上的应当。

B．这个世界与我们的情形

认识神包括了认识他的世界。这有几个原因：（1）就如认识神的权柄包括认识他的律法，因此，认识神的掌管包括认识他「大能的作为」，即，他的创造之工，护理之工以及救赎之工。这个世界本身是神大能作为的结果，而整个大自然及历史的进程也是属于这个范畴。（2）此外，我们通过世界认识神。神的所有启示都是通过被造界，无论是各种事件，诸先知、圣经、甚至是人的眼睛或耳朵都是他启示所使用的工具。因此如果我们不认识这个世界，我们就无法对神有所认识。（3）神要其子民把他的话语应用在他们自己的处境中，这就暗含了神对我们的一个期望：他希望我们去了解我们所处的环境。所以当我们研究这个世界，我们有着神圣的授权。所以如果要顺服地认识神，我们也必须认识这个世界的某些事物。

反之亦然。我们无法在不认识神的情形下认识这个世界，正如我们已经看见的。虽然神不是被造界中的一部分，但神在被造界中是「显然可见」的。就「我们的处境」而言，他是世界的一部分，他是我们经历中最重要的部分。他临在于他所造的这个世界。

C．我们自己

在基督教要义的第一页，加尔文指出对神的认识以及对自我的认识是相互关联的。我们或许期望加尔文（身为一个虔诚的加尔文主义者！）加上这点：毫无疑问在两者之中，对神的认识理所当然地「优先」。不过出乎意料的是，加尔文却说他不知道何者居先。我认为

这个评述是有深远洞察的。考虑这个问题的最好方法是：无论是对神的认识或对自我的认识如果缺乏了其中之一，那么认识另一者也就无法实现。同时，两种知识其中之一的增长一定会带来另一方的增长。举例来说：我无法认识我自己，除非我认识到自己作为有神形象的人，曾经堕落，然而被他的恩典所救赎；同样，我无法正确地认识神，除非我们尝试通过神作为被造物与奴仆的身份认识他。因此这两种知识是同时产生并一起增长的，其原因不但是因为我们每个人都是「处境」的一部分，这对认识神是必不可少的，（见上文），还因为另一个事实，就是我们都是按着神的形象受造的。当神反映在我们的生命中时，我们就认识他。进一步而言，我们接受关于神的一切的信息都通过我们自己，所有神信息的来源无论是大自然还是圣经，都是通过我们的眼睛、耳朵、思想、头脑而被接受的。有时我们天真地梦想一种对神的「纯客观」认识——一个不受我们的感官、思想、经历、预备等限制而有的对神的认识，但根本就不存在这样的知识，神也从没有对我们作出过这种要求。相反，是他屈尊俯就我们，愿意住在我们里面，彰显在我们中间，将我们作为他的圣殿。他在我们的思想、意念以及经历之中，也通过它们来印证他自己。这种印证是如此地明显，足以让基督徒对此有确信。一个「纯客观」的知识绝对是我们所不需要的！这种知识预设了对我们被造界的否认，并因此否认神以及所有的真理。

D．知识的对象之间的关系

我们已经看到对神的认识与对他的律法的认识、对世界的认识以及对我们自己的认识是相互包含的。我们也必须看到三种形式的知识因着它们在神的计划里而彼此配合，也彼此包含。

（1）律法与世界

a．律法是了解世界所必需的

我们所有的知识都是服在律法之下的，因此所有有关世界的知识（「事物」，「事实」）都是服在神话语的规范之下。律法本身是一个事实，是我们经历的一部分，我们需要审慎地面对它，并且它也是一个支配我们对其他事实诠释的事实。一些假设和诠释经过细心地分析，发现与圣经相冲突，它们在基督徒的思想中是无立足之地的。因为拒绝这种规范，就无可避免错误地诠释事实。

b．认识律法对于这个世界是必要的

神通过世界及自然（如我们结合上下文在罗 1：32 所见的）启示他的律法。大自然中所启示的律法并没有超越圣经中的律法；圣经已经充分地启示神的旨意了（提后 3：17）。但透过不同的媒介，那些没有圣经的人也能够拥有基本上与圣经中的律法一致的神的律法。

但这个世界也在另一种层面上帮助我们了解律法。律法的制定就是为了在这个世上使用。神启示他的律法以便人在其生活的处境中应用。如果要使用律法，我们必须对世界有一些认识。神命令亚当不可吃分别善恶树上的果子。此命令预设了亚当拥有一定程度的知识，它预设了他知道树是什么，果子与叶子的分别，怎么吃果子等。神的命令并没有包含这些信息，神相信亚当能够通过其他的方法来获取这些信息。事实上，我怀疑把所有有关的信息以人类的语言表明的可能性，即使是通过神的声音，如果神告诉亚当树是什么，果子是什么，吃东西是什么等，亚当也必须把这些定义与其他经历联系，从而识别出某个物体是果子的事实。不管语言的解释有多么详细，听者都需要把这种解释与他的生活处境相联系，才能因此了解语言的意思。没有人能够替他作这件事；没有人能够替他人了解语言。因此任何规范若要被正确地应用，就必须预设对世界的认识。这就是我们常见的「道德三段论法」：不顺服掌权者是错的，超速就是不顺服掌权者，因此超速是错的。所以如果要把禁止不顺服掌权者的命令应用在超速的「处境」中，我们需要圣经以外的知识。

我甚至主张律法的含义是在应用的过程中被识别的。假设两个学者在讨论第八条诫命，一位认为它的意思是禁止贪污，而另一位声称自己理解这条诫命的意思，但不认为它和禁止贪污有什么关系。我们当然知道第一位学者是对的。但我们难道不是也必须说第一位学者比第二位学者更明白此诫命的含义吗？知道一个句子的含义并不单只是能够以另一个等同的句子取而代之（例如，以英文的句子「不可偷盗」取代希伯来文的句子），动物经过训练也可以这样作。知道句子含义意味着能够使用该句子，明白它的含义，它重点之所在以及各种应用。试想看那些说他们明白某段经文的含义，但却完全不知道如何去应用的人，如果我们从字面意思来理解他们所宣称的，这就意味着他们不能回答有关这段经文的问题，不能推荐这段经文任何其他语言的翻译，无法从其中发现任何的含义，并且无法用自己的话语来解释其中的名词。我们当真能够接受这样的宣称吗？当某个人缺乏如何应用某段经文的知识时，他宣称的「知道其含义」，就沦为一个空洞、无意义宣称。因此知道含义就是知道如何去应用。圣经的含义就是对它的应用。

循此思路，我们将形成一个有趣的结论：如果要了解圣经的含义，我们必须认识世界。通过对世界的研究，我们就更加认识律法的含义。神告诉亚当要生养众多、遍满地面，治理这地。不过「治理」的意思却包含了令人困惑的多重任务。对我们而言它包括了水力发电机，阴极射线以及微型化晶体管的发展，但亚当并不知道这一切，「治理」的含义对他而言是逐渐发展的。所以当他看见一块石头的时候，他会问「我该如何使用这个东西来治理世界？」因此他会研究它，分析它，并用它来进行不同的实验。最后他就会找到它的用途，并因此更了解「治理」的意思。

我们需要从圣经以外的知识来理解圣经，满足这种需要并不是非常困难的事情。这个任务对我们来说是自然的，也是我们生命的一部分，并且神也期望我们如此行。他期望亚当去主动获取那些需要他理解的信息，而圣经也经常要求我们将它应用在我们当下所面对的情况中。法利赛人因为未能将旧约圣经正确地应用在他们当时的处境中，就是耶稣所要做的

事工中，而被责备（参照太 16：3；22：29；路 24：25；约 5：39f.；罗 15：4；提后 3：16f.；彼后 1：19-21）。

因此每一件事情都告诉我们一些有关神的律法。我们对鸡蛋，石油或太阳能或寒流的知识，所有的这些知识都让我们看见在使用神一切的创造物中，我们可以如何去荣耀他。这也帮助我们诠释林前 10：31，以及其他更多的经文。

现在我可以提出一个更为惊人的观点：正如律法的规范是一个事实，事实就某种意义而言也是律法，它具有规范性的能力。为什么呢？因为正如我们已经看到的，事实决定了律法的含义。[68] 发现事实内涵的同时也是发现律法的特殊应用，这种应用与律法一样，有其约束力。在研究世界时，我们更加详细地发现自己的责任。或者换一种方式来表达，律法本身命令我们要充满智慧地生活，就是按着对真相的了解而生活，它命令我们受事实的管束，随时地考量它们。因此，律法赋予了事实规范性的地位。

以上所述并非为了消除在圣经中的考量，以及在圣经之外考量之间的重要差别。只有前者是无误的，属神的规范。换言之，在圣经本身以及我们如何决定应用圣经的推理之间有很重要的差别。我们通过可能会犯错的方式去发掘应用的方式，当然所有的释经及所有对圣经的理解都会如此。但我们一旦发现圣经的某一点正确应用后，这种应用就无条件地具备约束力。比如没有人有权（例如）这么说：「我不会偷盗，但我将会贪污，因为在律法的应用中并没有包含禁止贪污。」。

因此认识世界包含着认识律法，反之亦然。神的律法就是各种事实，他的事实也是律法。在终极意义上，认识律法与认识事实是一致的。律法和事实是从不同的角度代表着同一个过程。如果把圣经应用在世界上，并且我们通过圣经来了解世界，那么「事实」与「律法」之间就不会出现冲突，两者将合而为一。

c．非基督徒失去了事实与律法（或作规范）

可是基督徒所认为的真理，非基督徒却不以为然。因为对圣经中的神缺乏信心，非基督徒哲学家不断地寻求确定性的其他基础，通常的做法是通过「事实」或「定律」。如范泰尔所指出的那样，许多人，特别是那些传统的经验主义者，他们尝试将「事实」作为他们整个知识大厦的基石。在这方面，经验主义者力图在「事实」的基础上证实所有的准则、律法及标准的观念。但我们在这里所说的到底是怎样的「事实」？这种「事实」显然是超越了所有的规范，可以在人们不须遵守任何标准的情况下仍然可以被发现，并且可以判断所有的准则。但这种事实是一种「原始的」事实，其实是一种没有任何意义的事实。另一方面，理性主义的传统承认我们如果没有预设某些有关事实的准则就完全无法辨认事实。因此，理性主义者尝试利用定律，就是我们借以辨认及诠释事实的原则，来确立他们的「基石」。但这里的「定律」必须超越所有事实性的知识，因此也就无法被当作事实来了解，它的定义也就无法由事实来定义，这正如基督教的律法观一样。其结局是：这样的「定律」变成了一个空壳，一个无法应用的原则，一段没有意义的文字。这两方面的问题都是出于对偶像的崇拜，是希望将「事实」或「律法」神化的尝试。要知道我们一旦尝试把「事实」当作神时，就完全失去了事实性。同样地，我们一旦尝试把「定律」变成神时，就失去了所有规范性。这里的「事实主义者」就是我们先前所称为的「非理性主义者」；而定律的拥护者则是「理性主义者」。

（2）世界与自我

a．对自我认识以及对世界的认识是相互关联的

人类首先是神的受造物，并因此是「世界」的一部分。作为事实的一部分，人类也需要被认识。同时作为被造的事实系统的一部分，我们通过与其他人及事物的互动，特别是与神及他的话语并其他受造物的互动，来认识自己。一个「纯粹对自我的思想」，即一个只想到自己，而没有联系其他任何事物的思想，是非常难以想象的。一方面，自我的「本质」，

如神一样，是奥秘的。我们是通过认识其他事物来认识自己，对树的每一个思想其实都是我在思想树时自我的思想。我们通过看见镜子中自己的倒影，听见自己所发出的声音，以及经历我们自己所作决定的效果来认识自己。但就某种重要的意义而言，自我是难以捉摸的。如果没有镜子我们无法注视自己，正如眼睛无法注视自我一样。我们是通过认识这个世界来认识自己。反过来也是如此，我们通过认识自己来认识世界。就某种意义而言，所有的知识都是自我的知识。当然，与神的自我知识不同的是，我们的知识永远都不是自证的，我们的知识乃是被神预先的知识证明或证实的。此外，我们要看到神的自我的知识是自我充足的：他通过认识自己及他的计划来认识所有事物，他通过认识自己而绝对地认识万物。但因为我们不是这个世界的创造者和审判者，这对于我们来说就不成立。我们之所以能知道，乃是因为在我们之外的那位，就是神对我们的启示。然而因为我们有神的形象，就此种意义而言，我们甚至可以说所有的知识都是我们自我的知识。我们是通过自己的官能：我们的眼睛、耳朵、头脑、直觉等来接受所有的信息，认识一个事实就等于认识某些有关我们自己的经历、思想、以及所理解的内容。因此我们来到了这个著名的「主体与客体之间的关系」的问题。在哲学历史中，此问题曾经造成各种困惑，似乎自我在世界中迷失了，抑或世界在自我中迷失了（「唯我论」，认为只有自我存在的观点）。非基督徒哲学家力图在此课题上实现一种可行的平衡，但一直以来都以失败告终。我们似乎只有两种选择：这个世界是完全异于自我的，而这差异之大使之难以被认知或论述（即世界的「超然性」）；或世界是等同于自我的，以至于我们没有一个可供论述的世界，只有自我（即世界的「内住性」）。在绝望之中，有些人寻求一种声称「超越主体客体之分」的特殊知识，但他们却无法一致地陈明这知识是什么，以及如何获取它。他们的宣称基本上是宣称认识那一种不可知的事物，通过一种神秘的跳跃，来触摸平常的方法无法认识的超然界。

基督教并没有完全脱离恰当地陈述主体与客体之间区分所涉及的困难，但信徒凭信心以及透过启示，知道自己不是宇宙中唯一的存在。自己不是神，因此自己无法自我独立地存在，有些超越他的东西确实是存在的；他也知道他不单只是一个「客体」，万物之中的一分子，

之所以他不需要害怕会在世界中迷失自我，是因为相信人的自我是神的形象，所以与其他所有被造物不同，并且是为了管理这个世界而被造。只有神的启示才能够合理化我们同时对这两个原则的肯定。不然，没有任何事物能够防止我们迷失于世界或者自我，如果非基督徒确实主张这种两极并存的现实，他并不是在他无神论理论的基础之上来持守，而是受迫于神启示的压力而接受。

有趣的是，认识自我所涉及的问题与认识神的问题相当类似。对两者而言，知识都是「间接的」，即必须透过媒介；与此同时，知识又是「直接的」，即认识的客体总是与媒介共存并在其之中。一方面，如果我们只是列出在我们的感官经历中出现的「事实」，我们将不会列出自己，因为自己既不能被看见，也不能被听见。神也是如此，即使当他直接说话时（例如在西乃山上），他也是在被造的媒介中出现（在西乃山上，媒介是烟，火以及声波）。另一方面，神是如此亲密地进入到事物之中，以至于没有任何一件事实是与他无关的。自我也是如此，我相信这也是人与神相似的一部分，这在护教学上是非常有用的（阿尔文·普兰廷加（Alvin Plantinga）于 1967 年出版的《上帝与其他心灵》God and Other Minds），它指出如果我们「对神的信心是非理性的，对人类的思想的信心也是非理性的」，我所说的还有另一个含义，只有基督徒才拥有区分人与物的知识，如果我们要反对当代的去人性化运动提出有力的挑战，这种区分是十分必要的。同时，自我与世界的统一性也可以得到正确地评价。「原始的世界」，即不被自我诠释的世界，是不存在的，同样，一个没有处境的「原始的自我」也是不存在的。非基督徒对以上两者的求证是非此即彼的，他们尝试在神的启示以外寻找另一个终极的参照，但正如我们所已经看到的，这种尝试是徒然的。自我与世界是一起被经历的，两者是一个有机的知识体的两个方面。自我是在事实之中并透过事实被认知的；世界是在自我的经历与思想之中，并通过它们被认知的。虽然自我和世界是不同的，认识自我与认识世界在终极上是等同的。两者是从不同的角度出发来看待同一过程。

b．事实与其诠释是不可分割的

基于类似的原因，我们必须从圣经的角度来反思一般人对「事实」与「诠释」所作的区分。我认为如果我们能按以下的观念来思想，那么我们的需要就能得到充分地满足：事实是从神的角度来看世界（或从人正确地角度来看世界）；而「诠释」则是我们对这些事实的理解，无论这种理解对错与否。不过通常在哲学上，「事实」被认为是真相的本身，一种完全没有任何诠释（无论是从神而来或从人而来的诠释）的真相，并且这种真相将验证所有对其的诠释。我对此观点的回应是：（1）我们必须强调，完全没有诠释的事实是不存在的，用范泰尔的术语来说，「原始事实」是不存在的。所有事实已经被神诠释了，而万物之所以存在，并且拥有它们的本质，乃是因为神永恒的计划，因此我们必须说「对事实的诠释先于事实」（范泰尔）。「原始事实」的观念是一种发明，其目的就是为了确立一个真理的标准，来取代神的启示。但是就如所有其他类似的替代品一样，它甚至是无法理解的。一个没有任何规范性诠释的「事实」将是一个无意义、无特征，简言之，一无所有的事实。（2）我们也必须强调任何对事实的认识都涉及了人的诠释，因为认知本身就是诠释。离开我们诠释的能力，我们将无法认识真相。追求不通过诠释的认识就是追求脱离我们被造的地位（参上文），但这是我们无法做到的。非信徒的愿望就是找到一种完全脱离人的诠释，并可以作为所有诠释权威性的准则的「事实」，这是一种想用其他的权威取代神的话语的愿望。但我们看见，这种愿望也会带来不可理解的谬论：有的「事实」是无法被认知或诠释的。我不能接受这种说法，何不明明白白地说：所有事实的陈述都是对真相的诠释，并且所有正确的诠释都是属乎事实的。当我们提到「检验事实」的时候，我们所指的是以我们较肯定的观念（诠释）来对比我们不肯定的观念（诠释），但任我们钻得多深，也永远无法达到那个作为「基石」的「纯事实」，就是那个不能被任何诠释行为所玷污的事实。这种事实按着其定义，是根本无法被认知的，而知识本身永远都是诠释。

因此我们看到，虽然人们尝试使他们的诠释与「事实」一致，并且他们从自己诠释系统的角度来决定何谓事实（参照托马斯・库恩, The Structure of Scientific Revolutions

Chicago, III.：University of Chicago Press, 1962.），这实在是不足为奇的，并且可以说是正当的。决定什么是事实与决定一个最好的诠释性理解体系并非两个过程（好像两者之间需要有前后的次序），而是从不同角度来看的同样过程。将我们的知识（甚至是神学）说成必须「建立在事实之上」是完全正确的。但我们也要看到将我们的事实性判断说成必须「建立在」对我们的处境的充分诠释之上也是同样正确的。

有些护教者梦想将整个基督教的体系可以建立在「事实」上，而这些事实可以在不需要对基督教信仰委身的情况下被理解。例如，J. W. 蒙哥马利在他的 Faith Founded on Fact. Nashville and New York： Thomas Nelson Publishers, 1978.中就是持这样的立场。但对茶哥马利而言那些事实（例如，复活）并不被所有人所接受。（例如 [Rudolf Bultmann]，其实在神学的背景与哲学的背景下，对事实的认定完全可能是不一致的。因此对事实的选择乃是有赖于对神学的选择，并非仅仅是相反的情况才是成立的。而若没有一个神学或哲学，没有一个构建事实的架构，没有一个方法论，我们根本无法辨认或掌握任何事实。这样看来蒙哥马利的梦想将不会实现。基督教信仰以及所有思想的基础乃是神的启示。「事实」是启示的事实，由神所诠释，继而被人所认识、所诠释。[73] 不具诠释的事实是不存在的，即使有，这种事实也无法被认识，更不用说作为应用的依据了。

（3）律法与自我

我们可以在此作出类似的评述，自我并非律法，律法也并非自我，但认识自我与认识律法本质上是同样的过程，因为我们如果不认识其中一方，另一方我们也无法认识。非基督徒的哲学把律法与自我混淆了，正如他们把事实与律法，以及世界与自我混淆了一样。在前面的例子中，他们要么就把它们孤立，要么让使它们等同。例如，在自主的教义最为显著的存在主义中，律法被等同为自我。萨特相信自我就是唯一存在的规范，但这等于是说规范（律法）根本不存在，并且自我（由于完全是机率的产物）失去了其个人人格和自我的属性。然而在唯心论里，自我被降为一个普世性规范的一个实例。因此自我的个别性被摧

毁了，并且规范本身（与唯心论者的心愿相反）被完全地抽象，变成了一个除了它本身以外，无关任何事物的规范。如果按此观点，规范必须与在其之下的对象彻底不同。而受规范限制的对象，就是许多的自我，必须是完全自主，区别于规范，或成为自己的规范（两者实际上是相同的）。在基督教思想里，我们通过启示在自我与律法（或规范）之间作出区分，而非首先把它们各自孤立，再尝试把它们结合。自我与律法是同时被发现的，因为我们需要其中一者来理解另一者。律法告诉我们有关我们的事实，而对自我的探究则显出律法的实践（参上文；正如事实有着规范性的意义，因此自我也是如此）。律法乃是铭刻在我们的心里的，因为我们有神的形象。而当我们在基督的形象里被更新时，我们就越来越反映神的公义，以至于我们能够越来越向我们自己和他人成为神律法启示的工具。

E．视角

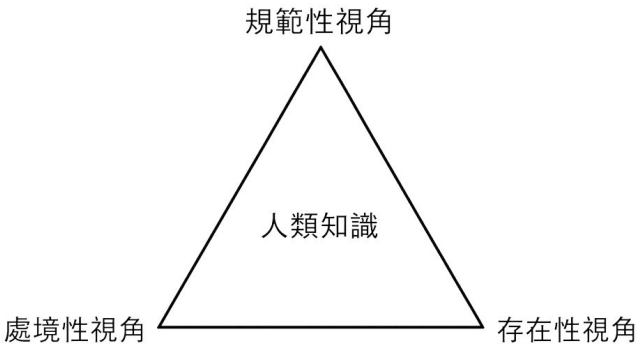
在上一个部分中，我虽然说律法、世界以及自我都是知识的不同「对象」，但它们乃是彼此紧密地相互关联的。因此，认识律法、世界以及自我都是从不同的「视角」来看待同一个过程。这些视角仍需进一步论述。在本章前半部分，我提出过这样的观点：认识论作为伦理学的一个分支，描述我们在知识界中的责任，并且（使用伦理中的「应当」）回答诸如「什么是我们应该宣称认识的？」以及「我们应该如何寻求知识？」此类的问题。当做伦理性的抉择时，我们又会遇见所讨论过的这些因素——规范，处境，自我。每一个伦理性的决定都会关涉到人（自我）如何将律法（规范，原则）应用在某个处境中。因此当我们面对辅导对象的问题时，我们一般都尝试确定三件事情：（1）当时的处境（问题）是怎样的？（2）你是怎样作出回应的？（3）圣经是怎样告诉你的？对基督徒而言，如我们所已经看见的，这些问题是相互关联的。个体和圣经的教导是当时处境中的一部分；当时的处境和圣经的教导是个体的经历的一部分；对当时处境及个体的分析将帮助我们找出圣经怎么说（换言之，如何将圣经应用在此处境中）。然而，在非基督徒的伦理中，这三个因素倾向于被孤立或完全地不分彼此。康德的伦理学非常重视道德律（并且就某种程度而

言非常重视自我），但根据他的理论，处境对伦理的抉择并没有任何重要的贡献。不过，对约翰・斯图亚特米尔而言，正确的行为几乎可以完全基于对处境因素的考虑。而对萨特而言，只有一个寻求事实的伦理性自我才是值得关注的。非基督徒的伦理倾向于绝对化，或排除其中某个因素，因为他尝试在神的启示以外寻求一个绝对的参考点，并且他也没有任何根据使他能够指出这些因素是如何一起作用的。然而圣经告诉我们，神掌管一切，他是权威，并与我们同在的；因此处境、律法以及个人都是整个有机体的一部分，一同彰显著神的主权。

因此我认为：基督徒不应该仿照非基督徒的模式，像他们一样坚持一个「伦理的律」，并以此反对「处境伦理」或「真实存在的伦理」。基督徒的伦理应该把律法、处境以及伦理之下的对象呈现为一个有机整体。一个基督徒对律法的了解本质上与他对处境及个人的了解一样。三者在彼此之间互作「视角」，也各自成为整体的视角，任何一个视角也包含（而非排除）另两个视角，因此三个不同的视角以不同的侧重点涵盖同样的范围。我称此三个「视角」为规范性（律法）视角，处境性（事实，世界）视角以及存在性（个人）视角。规范性视角研究圣经，把它当成道德律应用在处境中及个人身上，如果没有这些应用，律法等于什么都没说；处境性的视角研究世界，视之为一个伦理行动的领域，特别是那些产生伦理问题的处境，75 与此同时，此视角相信圣经对人、世界及真相之描述；存在性的视角研究受伦理约束的对象：他的忧伤，他的欢乐，他做决定的能力，但诠释唯独通过圣经及在他所在的处境。同样的「视角」可以应用在认识论上：规范性的视角集中在神借其律法所表达的主权上，神的权威是自我证明的，它无法被任何更高的标准所验证，人被造乃是要按着神的律法来思想，但他却选择背叛，虽然堕落的人尝试抑制他对律法的认识，但他仍继续不断地使用它，甚至靠它在神的世界中生存；被救赎的人则接受神的律法，并且以之为乐，这成为他们的基本「预设」，尽管他们在末日得荣耀以前无法以绝对的一致性来持守它们。律法是全面的，掌管一个人的所有层面，任何与之相冲突的宣告必因其错谬而被拒绝；处境性的视角集中在普遍启示「律法」的圣经及被造界之上，神命令我们对

他所创造的一切有足够的认识，从而能够将圣经应用在生命的所有层面。因此如果我们想恰当地应用圣经，我们就必须对被造界有足够的认识。每一个事实都提出伦理性的问题（例如，我该怎么使用这个东西才能归荣耀于神？），并给出了答案（该事物的特质向我们指示该如何使用它归荣耀于神）。因此处境性的视角将分析我们对世界的知识，从而提出一个合乎圣经的理解。

存在性的视角聚焦在作为拥有神形象的人类之上。我们有他律法的启示，我们愈认识自己就愈认识律法，更重要的是，我们知道重生及成圣（换言之，顺服）对于知识的整全性是如何地重要，并且知道它们在与律法和处境的互动上，是如何地引导我们进入真理。



图二：人类的知识可以从三个角度来理解：对神律法的认识，对我们的处境的认识，以及我们对自我的认识。在认识的过程中，三者相互联系，缺一不可。它们是彼此包含的，所以三者当中任何一个视角都可以用来理解人类知识。

第三章　神与我们的研究

A．神学

我们不但只讨论认识神及律法，而且也要讨论「认识神学」。当我们宣称「认识神学」时，我们所宣称认识的是什么？或换一种方式来表达，神学知识的对象是什么？神学经常在某种意义上被等同于对神的认识（例如 A．凯柏，Principles of Sacred Theology）Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1965, 228-340.。我并不反对这种等同，但我认为更精确地指出对神的认识的性质是有其价值的。接下来我将指出，把神学定义为「人将神的话语应用在生命中的所有层面」是很有帮助的。

首先让我谈谈定义。神学并非只有一个「正确」的定义。语言是一个具有灵活性的有机体，它可以容许许多不同的名词定义，只要下定义的人尽力表达清楚。这并不表示所有的定义都是同样正确的，若有人把烟灰碟定义为「打字机」，他不但没有达到目的，反倒会导致混淆。但一个名词可能有两个或更多（甚至是相冲突）的定义，而它们都是差不多都是正确的。因此如果有人要把神学定义为「对神的研究」或「对圣经的研究」或甚至是对「人类存在的信心层面」之研究」(Dooyeweerd) 见 H ・杜伊维尔德, In the Twilight of Western Thought (Nutley： N.J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1968), 132-56.，77 我也不会有什么不满，除非他们不容许我使用神学或其他的名词来陈述我的神学观。

一般而言，神学是关于神的研究、认识、论述、效法和教导。这就是我们为此名词下定义的「范围」所在，从历史观点来看这个范围的设定是负责任的。然而大体在这个的范围之内，此概念一直以来还有许多不同的解释。

（1）施莱尔马赫

例如，施莱尔马赫说过：「基督教教义是基督徒宗教情操的语言陈述。」描述基督徒的宗教情操（感觉、知觉、以及情感）无疑地是一件好事，我也不强烈反对他这样定义神学。然而让我反对的是这种陈述要取代神学较普遍的定义，即对阐明圣经教导的取代。他想取代圣经，让人的情感（Gefühl）作为神学的终极权威，作为我们的处境诠释以及灵命成长的终极权威。因此施莱尔马赫实际上想通过他的神学定义来鼓吹他的「主观主义」，为了与此主观主义保持距离，我将不会使用施莱尔马赫的定义。

（2）霍奇

另一方面，我们来看一个或许可以被称为「客观主义」的定义。查理・霍奇，十九世纪普林斯顿神学院伟大的改革宗神学家，他坚持认为我们神学必须以另一种形式表达圣经的真理，圣经中包含了「事实」，而神学家们则搜集这些事实，正如科学家搜集大自然中的事实，并阐明有关它们的「定律」。霍奇说，「因此，神学是按照圣经事实中的原则和一般性的真理，以适当的秩序将圣经的事实展示出来，从而让事实得到一致和调和，是神学将各种事实贯穿在一切，并使之相互调和。」Systematic Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co.,1952), I, 19.霍奇并不像施莱尔马赫那样一样满足于描述人类的主观状态，他希望神学能够描述真理，特别是描述那些不受我们感情的影响的「客观」的真理。他所希望阐释事实的方式是：78 是按照它们本来的情况（客观地），按照一个适当的秩序（客观的秩序，而不是仅仅强化我们情感的秩序），同时还要按照事实中所包含的原理和一般性的真理。

无疑霍奇比施莱尔马赫更接近真理，因为霍奇所关心的是在神学中分辨是非对错，并根据圣经来确定真理。不过霍奇的陈述也引发了一些问题。

a．神学与自然科学

霍奇过于强调神学与自然科学的相似之处。圣经中当然拥有神学家所必须研究的「事实」。但这些事实（正如我先前提到一般事实时所指出的）并非「原始事实」，即未经诠释的事实，它们也并非是类星体或电子之类的事实。这些事实在人类的语言未能描述它们之前只能被动地等待科学的发现。圣经是语言，它阐释它自己，它不但预先被神诠释（正如所有的事实一样），而且也诠释及描述它自己的事实。而圣经的自我诠释及自我描述是无误并规范的，就最重要的意义而言，它们无法被改善了。霍奇当然都知道这一切，但他应该在对神学本质的陈述中更加突出圣经独特性的内涵。神学家的职责不是用语言为圣经提供最权威性的描述，为什么呢？因为圣经已经这么作了。那么神学家的职责是什么？倘若他必须成为一位「科学的圣经研究者」，那么有关他的「科学方法」如何与其他科学方法不同就是一件非常有待论述的题目。

b．尚智主义与神学

霍奇在其过于尚智主义的神学取向上犯了错误，并且霍奇在某种程度上也受了神学的科学分析的误导。他大致将神学研究视为一种构建理论框架的尝试，试图在这当中描述事实，并且精确地陈述「原则」和「普遍真理」。但为什么我们必须从如此学术的角度来看神学？圣经不单只是一堆的事实性的陈述，它也充满许多其他种类的语言：祈使句、疑问句、应许、许愿、诗歌、箴言、情感语言等等。圣经的目的不单只是给我们一个权威性的清单，告诉我们应该相信什么，它还包含了对我们的劝勉、命令、对我们的想象的启发，让我们的心中回响起诗歌，质问我们，圣化我们等等。教会中的教导事工当然不单只是列出人们应该相信的教条，而且也包括向他们传达圣经中其他的内容。为什么神学要把自己局限在学术性的理论框架中呢？无疑，有人可以提出一些论据来为这种局限辩护。例如，有些人可能辩称神学应该宣告圣经中的命题式内容，而其他方面，如讲道，则应该关注圣经的另外的方面。我将在稍后的部分驳斥这种提议。但据我所知，霍奇却完全没有为他所支持的

看法提出任何辩护。问题在于他在此处境中把圣经视为一个「事实的体系」而忽略了它也属于语言的事实。对于一个「事实的体系」，一个人所能够作的就几乎只是描述及分析。但对于语言，一个人所需作的还有很多。

c．圣经、事实、秩序，以及相互关系

我也为霍奇的「神学按着正确的秩序及关系展示圣经中的事实」（斜体由本书作者标注，用以强调）的说法感到困扰。霍奇又一次忽略了一个事实：圣经既是事实，也是语言，并因而已经以有秩序的方式，描述并解释了事实（参照路 1：3）。我们为什么还需要另一个秩序呢？并且，更需要严肃面对的是，为什么神学的秩序（大概是与圣经中的秩序形成对比）被描述为「正确」的秩序？圣经本身的秩序是否有任何「不正确」之处？我想这措词或许是一种失误，因为霍奇绝非是圣经的批判者，但神学及圣经的秩序之间的关系仍然是个谜。而这是一个应该解开的谜，因为它威胁到圣经的完全性及规范性。

脱离这个束缚的方法乃是承认圣经是一种语言，它拥有自己的合理秩序，它赋予救赎的事实一个完全、规范性及合理的描述及分析，神学的职责并非提供这些规范性的描述及分析，之所以神学能够提出这些，是因为神的启示，从而神学必须是一个次等的描述，对圣经的重新诠释和再次宣告，包括其命题式及非命题式的内容。我们为何需要这种重新诠释？为了满足人的需要。神学的职责在于帮助人们更了解圣经，而非为真理提供一些抽象的完整说明，不在乎有没有人能够明白，神学的职责在于教导人们学习神的话语。虽然圣经是清楚的，但是由于各种原因，人们未能正确地理解及使用它。神学能够确立，不单只是因为它与真理的符合，如果以此为标准的话，神学最多只能简单地重复圣经，但实际上神学真正的意义在于它能够有效帮助人应用真理。

至少我将在下一个部分更为系统性地阐明这一立场。并且我真诚地相信，如果霍奇今天仍然活着，面对此番论述，他将会采取接受的态度，否则他等于就在宣称圣经有着某种的不充分性，而神学必须补救圣经的这种不充分性。霍奇从未像我一样如此陈述此问题，或许

是因为他不希望看到任何主观的成分进入他对神学本质的陈述。他担心施莱尔马赫思想幽灵的影响，他担心如果将神学当成是一个圣经的重新诠释，去满足人的需要，那么这些人的需要将在某种程度上决定圣经的架构和内容，从而在圣经中去树立人的权威。如果这是霍奇的动机，我觉得是可以谅解的，甚至也是有几分值得称许的。虽然霍奇所关心的是圣经本身的权威性和充分性，相对于人的宗教情操的权威性和充分性，但他忽略了这事实：系统性地从神学的结构性角色中排除人的需要，恰恰等于失去圣经的权威性及充分性。如果神学是一个纯「客观」的学科，而在这样的客观学科里，科学家们在人的需要之外决定「真理的本相」，那神学家就不得不与圣经对立了：他需要寻找一种比圣经本身所拥有的更好的陈述，或至少是一个更好的「秩序」。

「主观主义」将继续成为正统基督徒群体内的一个危机，我们太容易幻想自己拥有一个比纯粹帮助别人更高尚的任务。我们的骄傲经常抗拒仆人的样式，而我们也太容易把神学看得高过「人需要的真理」，而是把它看作一种对神本身的特殊的深入洞察（如果圣经的作者也持这种神学观念的话，那么圣经的书信就不会是今天看到的样子）。不，神学并非一个「纯客观的真理」，正如我们之前讨论过的，纯客观真理或「原始事实」是不存在的。我们的神学甚至不是对每个时代、每个地域「人们需要的真理」最好的陈述，只有圣经才是。我们的神学只不过是从整体上，在特定的时间和地域帮助人们更好地使用圣经。

因此，一个整全的神学观需要在我们上一章所谈到的知识的三个视角的平衡中形成。这包含人们（存在性视角）把圣经（规范性观点）应用在处境中（处境性观点）。这样就不会去试图取代圣经，或对它做什么改善，81 而是把圣经应用在人生的处境中。我们现在来探讨这种神学观。

（3）神学「圣约性」的定义

我提议把神学定义为「在个人生命的所有层面中对神话语的应用。」这定义除了「应用」一词的内涵，其他部分的意思应该是相当清楚的，我把「应用」一词定义为新约中「教

导」(didache, didaskalia) 的意思。在一些译本中，此观念被译为「原则」。在新约中（我想，在旧约中也是如此），教导的意思是使用神的启示来满足人属灵上的需要，以及促进敬虔及灵命的健康。在新约中教导经常附带诸如 hugiainos（健康）或 Kalos(好或美好)的形容词，或其他的词语，显示教导是对灵命健康有利的。因此，教导很自然地不单只是人类宗教情操的描述（施莱尔马赫），或一种以纯粹「客观」意义上陈述真理的尝试（这倾向霍奇的立场，虽然他肯定会拒绝其中不正确的含义）。它不是一个狭隘的尚智主义或学术性学科，并且虽然有某种教导的专家（新约中的「教师」），但就某种重要的意义而言，所有的基督徒都要通过语言及行为，甚至是歌唱来教导（希伯来书 5：12）（歌罗西书 3：16）。而这种神学观与我们所讨论过的知识的三个视角相配合：它是建基于神的话语（规范性），在人际关系的基础上（存在性），将神的话语应用在处境中（处境性）。

除了比之前两个定义更加清楚外，此定义还有许多好处。（1）它赋予神学工作一个很清楚的辩护。我们不需要神学来弥补圣经形式上（类似霍奇的观点）或内容上（施莱尔马赫的观点）的缺陷，我们乃是需要神学来补救我们自己作为圣经的听众或读者的缺陷。（2）在此意义上（相对于其他神学的定义），神学有很清楚的圣经根据，因为圣经命令我们以这种方式「教导」（参照太 28：19f.，以及其他多处经文）。（3）虽然它关注人的需要，此定义完全充分地尊重圣经的权威性及充分性。Sola Scriptura（唯独圣经）并不要求我们在神学中忽视人的需要，它的意思只是说圣经对这些需要的回应（所提问题优先次序）有终极的决定权。（4）因此神学就脱离了任何错谬的尚智主义或学术主义。如果有需要，可以在神学中使用科学研究的方法和学术知识，但它也可以用非学术性的方式论述，就如圣经本身所使用的形式：劝勉、提问、比喻、寓言、诗歌、箴言及圣歌，表达爱、喜乐、忍耐……如此等等，不胜枚举。（5）此定义可以使我们使用自然启示及关于人本身的资料，从而避免人为地割裂「三种视角」。

但为何我们要在这定义中用到应用这个词？如果应用是「教导」，那为何不就直接用「教导」这个词？我们当然可以这样。应用这词并没有什么神圣的含义，我不鼓励在「含义」及「应用」之间作出高深莫名的区分，我认为那样做对神的子民已经造成极大的损害。传道人（及其他人）一再地尝试宣告经文的「含义」，然后再提到其「应用」，首先是「它的含义」，然后才是「它对我们的意义」。有时我们被告知必须先理解「它的含义」，我们才能够明白「如何应用」它，含义「居先」，应用则是「建立」在含义之上。很多学科甚至是以这种方式分类，只是区分的标准并不是很一致。有时我们被告知圣经的「译本」告诉我们「含义」而「意译本」则告诉我们「应用」，有时我们被告知「译本」及「意译本」都告诉我们含义，而释经者或解经者则给我们应用。还有一种不同的说法：释经者告诉我们含义，神学家则给我们应用；或神学家给我们含义，而传道人则提供应用。我们很快形成的印象是，虽然许多人都清楚含义及应用之间的区分是重要的，他们却不是很清楚两者具体的界限在什么地方。我们是否能够通过更精确的陈述来让这样的区分真正有意义呢？让我们使用第八条诫命来做这样的尝试。（1）「经文的文本」是希伯来文。（2）「译文」是「不可偷窃」。（3）「诠释」是「不可占有任何不属于你的东西」。（4）于是我们就可以想到各种「应用型陈述」，诸如「不可贪污」，「不可在所得税上偷税」，「不可拿了油炸圈饼后却不给钱」，等等。（5）在「应用的陈述」之后还有「实践型」的应用，即实际生活中的应用：我们决志不去贪污、欺骗等等。但如果归根究底地分析，即使是这个更精确的说法也最终会被推翻，因为经文的所有四个变化（2-5）都可以被定义为「含义」，或者都可以被定义为「应用」。如果我们只有（2）和（3）而没有（4）和（5），那含义部分就是不足的。同样地即使是在第（2）和第（3）个阶段中也已经开始 83 出现应用，在第（2）个阶段仍然可以清楚地找到「含义」：译本告诉我们希伯来文的含义（当然，就某种重要的意义而言，它也出现在第（1）阶段；每一段原文的圣经都有它们自己的含义）。但同时它也出现在第（3）个阶段；事实上，当人们要问「含义」时，他们通常所问的是「诠释」。但第（4）点呢？让我们想象两个学者，他们同意「不

可偷盗」的翻译，却不同意其应用的陈述，其中一个相信偷窃是错的，但却认为经文容许一个人盗用他的雇主的财物。另一个学者却不同意。我们可否说两者都同样正确理解了「含义」，只是在「应用」方面有分歧呢？当然不是这样。两个学者之间明显地互不同意，不但只是有关其应用，而且也是有关其含义。「偷盗」对其中一个人来说具有与另一个人所了解的完全不同的含义。当然，若两者都同意某个翻译（2），但实际上其中一人贪污而另一者则不贪污（5），虽然两人都宣称接受此经文文本，但他们行为上的不同显示他们理解的含义不同。因此在上述五点中都有「含义」存在，「应用」也是如此。记住「应用」是使用圣经来满足某些人的需要。对一个希伯来文学者而言，可能单纯通过重复希伯来文经文来满足这种需要，而对于他人而言，或通过翻译（2），或通过诠释（3），或通过制定一个原则（4），或通过实践一个原则（5），来满足需要。重点是在这每一个阶段中，某些人的需要获得满足。这些活动当中，没有一个活动向我们呈现了一个超脱所有人的问题和关切的「纯客观」真理。所有对「含义」的要求都是一个对应于「应用」的要求，因为每当我们要求某处经文的「含义」时，我们都是在表达自己的缺乏，即一种对该经文应用的无知和无能。寻求「含义」等于要求把圣经「应用」在某个需要上；我们乃是要求圣经弥补这种缺乏、无知和无能。同样地，每一个对「应用」的寻求也是在对「含义」的寻求；询问某段圣经含义的人，也正是不知该如何应用此段经文的人。

因此「含义」出现在每一个阶段里；在每一个阶段里也有「应用」，这两者之间没有重要的区分，因此我将交替地使用它们。寻找「含义」等于向圣经提出问题，表达一种需要，并希望满足这个需要。「应用」就是对经文有更多的学习，看见它更多的潜在的含义，它的力量，它的智慧。我发现含义与应用之间的差异是客观主义的残余，一个寻找纯事实（含义）作为「基础」的尝试，并要在此基础上确定该经文的所有其他的应用。但圣经的含义的真正基础是圣经本身，而并非人的独创性产物；而我们也在别处看见，当人们尝试以错误的根基来取代正确的根基时，所导致的后果：「原始事实」的观念出现了，并且它

出现的时间之长，足以摧毁它自己。我们不承认这种观点，神学的工作并非发现一些抽离人性的真理，而是通过圣经的真理谦卑地教导、讲道、辅导、传福音，从而服侍神的子民。

事实上，这是圣经本身所呈现的图像。如我们先前所看见的，当我们把圣经应用在处境中时，我们就认识它的含义。当亚当研究被造物，并发现「管理这地」的命令该如何应用时，他就认识这命令的含义。圣经告诉我们，除非某人能够把圣经应用在新的处境中，甚至是那些在圣经原文没有预见到的处境中，他还不算了解圣经（太 16：3；22：29；路 24：25；约 5：39f.；罗 15：4；提后 3：16f.；彼后 1：19-21——按着上下文），圣经指出它的整体目的在于把真理应用在我们的生命中（约 20：31；罗 15：4；提后 3：16f.）。此外，圣经的应用与其具体的陈述有着同样的权威性。在以上所引用的经文中，耶稣和他的使徒要那些未能正确应用圣经的人对自己的行为负责。如果神说「不可偷盗」，而我却拿了油炸圈，并不给钱，我不能以圣经没有提到油炸圈作为借口为自己开脱。如果圣经的应用与其明确的教导没有一样权威性（参照 The Westminster Confession of Faith, I, 有关「有益及必然的结果」），圣经的权威就成了僵化的文字。当然我们在确定圣经正确的应用时可能会出错，但我们在翻译、释经、以及理解圣经的明确陈述时也可能出错，明确陈述与应用之间的区分并不能使我们避免出错的可能。但我们却必须翻译、释经以及「应用」，而且也不是充满畏惧，而是依靠信心，因为神的话语是清楚并大有能力的，并且神也是为着我们的好处，把他的话语赐给了我们。因此从翻译到实践的整个应用过程都可被称为「诠释」或「寻求含义」，或可被称为「应用」，可能的话，我们也可以使用其他名词。我对究竟该使用哪一个名词没有强烈的兴趣，但我确实认为在此比较好的定义方法是使用一个名词描述整个过程，从而可以反映出同样的做法在整个过程中一直在持续着。而我的个人偏好是「应用」这个词，因为如果我们把神学定义为「应用」，我们就不太可能在「含义」与「应用」的二分法上犯原则性的错误。

最后一点。我用「应用」给神学下定义，并非为了贬低其他神学家的理论性研究成果。理论也是一种应用，它回答某种的问题，并满足了人某些方面的需要。[85] 不过我却极不认同将神学的概念仅仅限于理论性或学术性的方面的作法，这样做将神学与讲道、辅导以及基督徒连接的实用性教导区别开来。一旦明白了「诠释」及「应用」的基本共同点，我们就能够明白有些看法，诸如将神学工作局限在理论性的层面，或认为如果基督教信仰的教导越具有理论性就越有神学特色，是相当武断的。此外我们也认识到一味坚持以正式学术风格来做神学研究是以偏概全的。实际上神学家应该效法圣经，广泛地使用人类语言的各种形式，如诗歌、戏剧、感叹、歌曲、比喻、象征，等等。

B．哲学与科学

a．哲学

要在基督教神学以及基督教哲学之间划分清晰的界限对我来说是不容易的。哲学一般被理解为了解世界的最广泛、最有普遍特征的尝试。它包括形而上学或本体论（对存在的研究），认识论（对认知的研究），价值的理论（伦理，美学，等等）。如果一个人致力于发展真正的基督教哲学，他肯定会降服在圣经的主权之下，并因此会把圣经应用在哲学问题上，同样他也会按照我之前的定义来做神学研究。因此基督徒哲学是神学的一个分支，并且由于哲学是在广义及整体上关注存在，它有充分的理由视「将圣经应用到人类生活的所有层面」为其任务，这个定义也使哲学等同于神学，而非其分支。

如果基督教神学家与基督教哲学家之间有任何区分的话，它们可能是（1）基督教哲学家比神学家花更多的时间研究自然启示，而神学家则花更多的时间研究圣经。（2）神学家寻求一个对圣经的陈述，并因此具有了绝对的权威。他的目标是确定一个可以将「主耶和华如此说」置于他表达之前的陈述。然而，基督教哲学家拥有一个较为宽泛的目标，一个与圣经的教导相符的智慧人的看见，虽然这不一定是有圣经的根据的。

基督教哲学在帮助我们详细地表达圣经世界观方面是非常有帮助的。然而，我们必须谨防「哲学帝国主义」，哲学的全面性经常导致哲学家们尝试支配所有其他的学科领域，甚至是神学和神的话语。以这种眼光去构建基督教哲学的哲学家在尝试之初已经偏离了正道，更不用说有些哲学家坚持宣称如果不用哲学家们所指示的方法来阅读圣经，就根本无法形成正确理解，他们真是谬之千里！哲学当然可以帮助我们诠释圣经，例如，哲学家们经常具有对语言非常深入的洞察。但我们必须划出一条明确界限：当哲学的提议与圣经相冲突时，或者当哲学在没有圣经的根据之下尝试限制释经的自由时，这种做法就必须被拒绝。

b．科学

科学家对受造界的各种领域进行研究。基督教科学家是在神话语的权柄下开展他的研究，因此他大部分时间是在作神学研究（换言之，应用圣经）。然而，由于圣经并非一本科学原理百科全书，因此科学家的大部分时间都花在研究神在自然界的启示当中。按着他信仰委身的程度，基督教科学家将在其研究中以圣经的教导为预设，特别是当这些教导是与他身为科学家的工作有关时。虽然圣经的首要目的并不是要作为物理学、生物学、心理学的课本，但它也提出了许多与此相关的真理，圣经不单广泛涉及到有关创造、堕落、救赎的真相，并且在更为细节的方面也包括了，例如人类的生物独特性，罪恶感的起源，在研究人类文化时作出价值判断的合法性，以及以色列历史的年代等内容。

一位基督徒科学家也应该对其他科学家的理论持有批判性的态度，不光只是针对一般的逻辑、方法论、以及数学的根据，而且也是针对宗教的立场。那些根据自主的前提发展其理论的科学家们就是被批判的对象。一般意义上来说，从事这项任务基督教科学家比起神学家来说，能够更为有效地开展护教。进化论作为圣经创造论之外唯一替代理论，被很多非基督徒的生物学家和地质学家所推崇，这种情况时至今日更为普遍。科学家这么做的背后实际上承认了他们的观点是带有宗教预设的偏见的。事实应该被广泛地宣告，对于进化论提出批判不过是我们应当承担批判任务中的一例罢了。虽然完全不是从基督教的角度，托

马斯库恩在他的 The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1962.87 一书中对科学界所谓的在「客观性」神话做了极有益的拆毁。非基督教的科学被广泛地神化和推崇，但实际上它现在比以往四百年来更加地不堪一击。

C．护教学

护教学可以被定义为针对不信仰神的情况而应用圣经。正因为此，可以将其视为神学的一个分支。认识到护教学是神学的一部分，而非处于「中立的立场」是非常重要的。从事护教写作的人倾向于认为护教者的任务乃是使用信徒及非信徒都接受的准则及前提，与非信徒辩论。在这种推理、辩论的基础上，他们认为护教者应该证实神的存在、福音实质的真实性，以及圣经的权威性，因为一旦这些被证实了，其他所有的基督教教义体系就可以建基在释经之上了。因此有人认为从护教学到系统神学的转变是一个从中立的推理到降服于圣经权威的推理的转变，然而这种相当普遍的观点因其存在的错谬必须被拒绝。「中立」的推论，不服在圣经权威之下的推论，对我们来说是应该受到禁用的，即使是在「初期」的阶段（应该说，特别是在初期的阶段，因为支撑所有结论的架构都是在初期阶段建立的），与非信徒的辩论也必须有对神的顺服、敬虔，就算这些论据在非信徒的思想中被视为极其愚昧，但只有这样的辩论才能够维护真理。为了非信徒的利益，我们绝不能在唯一能够拯救他们的信息上作出妥协，归根到底，「中立性」不但应该被禁止，并且也需要看到所谓的中立性是一件不可能的事情。一个人只能要么就站在神的一边，要么就反对他；放弃神话语的权威就等于接受了那自许自主之人的权威以及魔鬼的谎言。

但如果护教学不是「中立」的，它就没有什么理由为神学提供所谓的基础和前提。其实把这句话倒过来说也许更能说明问题：是神学为护教学提供了前提。神学陈述护教者所必须维护的真理并指出护教者所必须使用的推理，正是基于此，护教者（以非中立性的推理）证实诸如神的存在以及圣经的权威性，有人或许说他不过是在为神学做铺垫，但却必须看到只有如此才能确认他神学家的身份。最好的说法是，神学的基础是神的话语，神的话语

以及神学家之间并没有其他学科或知识体系可以作为两者的媒介，就如「原始事实」或「抽象定律」是不存在的，我们更无须向它们求援。

附录 A　视角主义

对于神的规范、世界以及自我的知识是相互关联的，我已经给出了论证，并且指出三者在终极意义上是一致的。我们是通过认识规范的应用，即它和这个世界以及自我的关系来认识规范的，因此规范的应用与规范的意义在终极意义上是一致的，因此所有的知识都是关于规范的知识，所有的知识也是关于世界的知识，这是因为我们所有的知识都是通过作为媒介的被造界，并且所有知识都是关于自我的，我们所认识的所有事物都是通过我们自己的经验和思想。这三种知识是一致的，用视角的方法来看是相互关联的，它们代表着一样的知识，从不同的「角度」或是「视角」来进行认识。

我觉得这种提法可能对于很多改革宗的神学家而言有些奇怪，我们习惯于将神的规范（圣经）放在一个特殊的地位上，从而我们对圣经的认识就决定着我们对世界和自我的认识，并且反过来是不成立的。在这里我有必要表明我的立场：我是圣经无误性和充分性的坚定支持者。没错，圣经确实有着特殊的地位。圣经所说的必须支配我们对世界、自我甚至是对圣经本身的认识，这是一个相辅相成的过程，我们认识圣经是通过我们的思想和感觉，也通过圣经和世界之间的联系。但是我们必须要让自己从圣经中所读到的信息来影响改变我们对世界和自我所形成的观念。随着我们对其他领域认识的深入，我们对圣经的理解也会更加深入，如果你能这样看待这个问题的话，你会发现这是一种释经学循环，但这并不妨碍圣经来支配我们的思想，我们所说的只是圣经发挥支配作用的过程。90 就算这种认识对所有改革宗信徒来说很怪异，我仍然坚持视它为正宗加尔文主义的。在改革宗的信仰中人们用最认真的态度来看待作为启示的自然。因为神无所不在的主权和同在，所有的事物都在启示着他，并且正是改革宗神学最充分地应用了圣经中神形象的概念，认为人是有启示性的。所以在《基督教要义》的第一页，当加尔文谈到关于神的知识与人自我的知识后，令人惊讶地表示他并不知道哪一种知识是首先存在的，并且在范泰尔的《系统神学概要》（Introduction to Systematic Theology）中，有四章都是关于普遍启示，将从自然界

的启示，从人而来的启示，以及神的话语相互关联起来，书中这样提到「从自然而来关于自然的启示」，「从人而来关于自然的启示」，「从神而来关于自然的启示」，「从自然而来关于人的启示」，等等。我估计只有改革宗的神学家才会这样来写，我的目的就是要进一步地对其进行探索。

附录 B　百科知识

有的学者，如伟大的荷兰思想家凯柏和杜伊维尔德，认为百科知识有着无比的重要性。在百科知识中有一项尝试就是要找出每一个学科适当的主体，以及它和其他学科之间的关系。对于一些荷兰思想家我们总会有这样的印象，对于他们而言这就是哲学的首要问题（也许是唯一的问题），只要确定了各种知识之间的关系，所有的问题就都解决了。这些哲学家也形成了一种倾向认为要对各种知识进行分类，只有一种方法是正确的，并且对知识的定义应该尽可能地准确。

我质疑他们的这些假设。对我而言似乎有很多种合理的方法来组织研究宇宙的各种主体，这就好比我们可以按照不同的食用目的，采用不同的方法切蛋糕一样，也好比为了不同的描述目的，我们可以用不同的方法来分割色谱一样（在有些语言中描述颜色的词汇只有五种，而在另外的一些语言中关于颜色的词汇有八种，如此等等，一种语言中关于颜色的词汇常常与另一种语言的颜色词汇发生重叠）。除了这一点外，我还质疑极度精确的重要性。有趣的是，范泰尔虽然是荷兰人，在这一点上却与我走得更近，而非是和他的同胞凯柏和杜伊维尔德更为一致。他在 Introduction to Systematic Theology 中提出不同知识的相互依赖性，这与其他荷兰思想家针对不同的知识要建立清晰优先次序的倾向是对立的，他在论述中（出处同上）指出「教义神学」和「系统神学」的区别并不重要，他还认识到某种学科的知识对于某一种事物来说是「首要的」，对于另外是事物它又是「次要的」。92 对于某些思想家对百科知识的密切关注，我担心这种关注部分地代表了一种在圣经之外，寻求其他清晰性根基，或终极首要性，或绝对出发点的努力。杜伊维尔德最终将他的「阿基米德支点」建立在了人心之上，并用某种奇怪的方式将其理解为是可以超越时间的。凯柏终其一生也没有能够用精确的方式解决优先性的问题。只有范泰尔，我们发现这位思想家没有去开展某种人类思想形式「优先于」另一种思想形式的研究，因为他更加清楚圣经的首要性到底意味着什么。如果我们以圣经作为「出发点」，那么至于什么知识在什么知

识之上的问题就不那么重要了，关键在于所有这一切都建立在圣经的教导之上，只有在此之上各种知识之间的关系才能反映出智慧。每种知识必须有绝对准确的边界，并且绝不应该超越界限，其实这种说法也并不是那么重要。如果圣经是我们的终极权威，我们就不必担心在这一领域采取一些灵活的作法，圣经让每一个信徒能够从全面的角度来看待问题，从而就跨越了各种知识的「边界」。

附录C　含义

「含义的含义」是一个语言学家、哲学家、神学家以及其他学者都在讨论的题目。就像很多术语一样，对于「含义」也没有某个对它的定义是完全正确的。有一些对它的定义制造了误解，而又有一些定义部分纠正了人们的误解。因此我们将比较几种研究「含义的含义」的方法，我在这里所发表的观点主要来源于威廉姆・P. 埃尔斯顿的《语言的哲学》（William P. Alston, Philosophy of Language, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964）一书，然而在此我对他书中的观点也做了一些调整。

在查理斯・莫瑞斯的《符号理论基础》查理斯・莫瑞斯的，《符号理论基础》（Foundations of Theory of Signs）(Chicago: University of Chicago Press, 1938) 一书中，他区分出了符号理论的三个元素：词义学、语义学和语用学。同上，13 页莫瑞斯将词义学定义为「对符号与物体或符号与阐释者之间的关系进行抽象，以此来认识符号之间词义关系的研究。」同上，21 页对于语义学他这样定义，「语义学处理符号与其指代物之间的关系，随之也处理了符号与实物之间的关系，这些实物是符号所指代的，或有可能指代的。」莫瑞斯认为语用学处理「符号与使用者之间的关系。」同上，29 页通过这种分类，我们就可以区分出含义可能的各种概念。（1）词义学经常当我们问一个词或一段话的含义时，我们希望得到一个同义语的表达作为答案。因为同义语与含义在本质上是相似的，所以我们总倾向于将含义与同义语等同起来。如果含义就是同义语的话，那么某一表达的含义就会是一系列与之同义的表达。这种方法看起来好像有一种优势，可以通过「纯句法」来确定含义，一句话好像可以不用通过任何指代对象或术语的应用就能确定其含义。然而这种优势只是一种错觉。同义语本身的概念就已经超越了「纯句法」。两个同义的词如果我们不知道它们的用法以及所指代的对象，我们就无法确定这两个词是同义语。同样的理由，我们无法从同义语中推衍出完全的含义。举例来说，对于 amare 与 aimer 两个词，我们完全可以在知道它们是同义语的情况下，不确定其中任何一个词的含义。

（2）语义学一些学者提出一个词的含义就是它所指代的事物。如果这是正确的话，那么一句话的含义就应该是这句话所表达的事物的状态。以下五点考虑显示出为什么说这种理论是错误的。（a）两句话可能有一样的指代物，但是其含义却是不一样的（从含义的一般意义上来说）。比如说，斯科特与 Waverly 一书的作者这两个表达有相同的指代物，但是它们既不可互换，在含义上也不是一样的。（b）某个表达所指代的对象可以是不同的，但表达本身的含义却保持一致，比如：人称代词。（c）含义和指代物一般来说是不能互换的 Pompeii 按其指代来说是指 Pompeii 小镇，但 Pompeii 本身的含义与该小镇并不是一致的。如果有一天 Pompeii 小镇被摧毁了，Pompeii 这个词的含义却不会因此消失。（d）并不是所有的词都是用来指代物体的，如果根据那些学者的定义「噢」和「如果」这样的词含义又是怎样的呢？那些没有描述事物状态，但是却发出问题或命令的句子又有怎样的意义呢？（e）语义学的指代概念本身就会让我们所讨论的超越语义学。我们如何向刚开始学说话的孩子教他们知道指代的对象呢？通过用手指向（外在的定义）？如果采用这种方法，我们又该如何教他知道用手指向姿势的含义（无疑这也是语言的一部分）？于是我们就不能使用用手指向的方式。如果要定义指向这个动作，你是无法通过指向什么东西来实现的。如果一个人没有任何语用学的知识、能力，他无论如何也无法了解指代的概念。因此我们必须要更进一步。（3）语用学在这一分类下，有六个子类型

a．行为类型

在《语言》莱昂纳多・布鲁姆菲尔德，《语言》（Language；London：Allen and Unwin，1935），139 页一书中，莱昂纳多・布鲁姆菲尔德将表达的含义定义为「在某种情境中，说话者所发表的，以及听者据此所有的回应。」布鲁姆菲尔德从行为心理学家所强调的刺激-反应的模式中得到启示，他看到语言的表达好像是一种刺激，在某种特定的情境中，能够唤起听者某种特定的回应。然而因为含义的使用非常广泛，情境和回应的相似性似乎与含义的相似性之间的相关程度并不是很高。一方面有着不同含义的词语可以在相

似情境的表达中产生相似的回应。另一方面，有着同样含义的两种话，甚至是同一表达，可以在不同的情境中表达出来，并（或）产生相当不同的回应。

b．头脑中的形象

有些时候我们可能倾向于将某句话的含义与说话的人或者听者因此产生的头脑中的形象联系起来，然而当我们提到胡萝卜这个词的时候，说话人的脑海中并不总会有一个胡萝卜的形象，听者也并不总是因此在头脑中形成胡萝卜的形象。并且这种图像在头脑的出现或消失与确定某一句话的含义是完全无关的，就好比当我们读《哲学研究》时，头脑中出现了维特根斯坦的形象。路德维希・维特根斯坦，《哲学研究》(New York: Macmillan, 1958), 175 页

c．说话者的意图

这是定义含义最有力的说法之一。通常当我们说「这就是说话者或作者的原义」时，我们实际上就结束了对某句话含义的争论。然而对此还有一些限制：（a）如果意图指向的是一种说话者隐藏的心理状态，那么我们要认识它除了了解他的头脑形象外就别无他法了。要知道说话者的隐藏的心理状态与他的头脑中的形象一样，与他话的含义毫不相干。意图当然可以被定义为与非心理状态层面有关，或者一些可能被我们发现的客观事物有关，至少是临时地被我们发现。但是这种对意图的定义，让我们对说话者意图的寻找变成了一种像以下寻找 d 或 f 的情形。（b）人们说的经常和他们想说的不同。如果一个人想说「罪对于理性的影响」，结果却说成了「罪对于诗意的影响」，难道「诗意」的含义就是「理性」吗？当然不是。我深信圣经的作者们没有犯这样的错误，尽管因为文本的腐蚀，类似的错误有时出现在一些誊抄的圣经中。然而，圣经的作者们确实在圣经中所表达的超过了他们真正想要去说的。难道摩西有意使用摩西和夏甲的例子来作类比（加 4：21-31）？难道大卫在诗篇 110 篇中意识到了他在其中主要是在描述耶稣？因此解经者必须指明神作为

圣经真正作者的意图，同时也说明圣经人类的作者有着怎样的意图。那么我们该如何去做呢？与关于意图的各种理论相比，对含义不同的说明提供了更为有力的指导。

d．原受众的理解

通常当我们要确定含义的时候，我们会问这句话原听众是如何理解的？虽然这样提问很有价值，但是因为以下几个原因，它依然不能足以成为确定含义的标准。（a）语言的听者和读者经常相互之间都会有误解，因此如果我们所关注的是原受众是如何理解含义的，我们很可能会误入歧途。并且即使原受众没有误会所表达的，但是随着时间，原文的含义会更全面地揭示出来。比方说，难道我们可以问耶稣的门徒他们一开始是如何理解耶稣的那些比喻，从而确定其含义吗？（b）对于圣经解经而言，我们要知道神作为作者他的意图不光是针对原听众和读者，也包括了我们（罗 15：4）。圣经的目标受众跨越了千年的时间和不同的文化。

e．证实

逻辑的实证主义者认为「了解某句陈述的含义在于证明它正确与否的方法。」这种论断有时是正确的，当我们面对某个困难的陈述时，我们采取探究其真伪的做法总会很有帮助，有时这种方法确实可以帮助我们确定含义。（a）然而，证实的方法只适用于探究指示型表达的含义，这种表达是用于宣告事实的。对于疑问型、感叹型、命令型以及其他等等不同的表达，证实的方法并不有益于确定其含义。（b）证实的概念一直在哲学上是自相矛盾的。很多哲学家都希望准确地对其进行定义，但都失败了。因为证实的概念总被使用来挑战信仰各种陈述的意义，它神学的根据也经常受到批评。（c）麦维洛狄斯指出在很多情况下，我们必须首先知道某句话的含义，才能知道如何对其进行证实。因此含义似乎是不受陈述证实方法影响的。97

f．应用

维特根斯坦认为虽然不是在所有的情况中，但是很多情况下我们都在应用含义，话语的含义就是对它的应用。他将话语与在社会中应用于不同任务的工具做了一个对比，从而一段话语的含义可以通过认识这段话语要发挥的功能而被发现。但是在这里要做一些必要的澄清。维特根斯坦和赖尔认为「应用」（相对于单纯的「用法」）是一个规范性的概念。应用并没有告诉我们人们实际上是如何使用话语的，而是告诉我们人们应该如何使用话语。但是我们该如何发现这些规范呢？在我们判断含义的时候，哪种应用可以作为我们判断含义的规范？是说话者的吗？是原受众的？还是我们自己的？从基督徒的观点来看，规范是对神话语的应用。如果神不说话，就不会有任何的规范。因此我们可以说话语的含义就是这句话以神为中心的应用。当然神并没有给我们一本字典，告诉我们该如何使用话语。话语的含义就是话语在理解与责任中被使用的所有的含义。但是这并不意味着亵渎和谎言是毫无意义的。通常使用话语在不负责任与负责任之间是有一个过渡的。罪性之下的话语总是模仿敬虔的话语，使用以神为中心的含义来抵挡神，但敬虔的话语却是规范，不敬虔的话语总是通过寄生的方式才具有意义。这里对含义的说明是我认为最有帮助的，它将维特根斯坦式的「应用观点」建立在独特的基督教信仰规范之上。这也有益于解释我先前所表明的：含义就是应用。

总结：

询问话语的含义，就是询问如何应用这样的话语。当我们想要了解某个词或某句话的含义时，我们是在提出一个问题，这表明我们还不能应用所涉及的话语。[98] 这个问题可以通过很多不同的方式得到部分地解答：同义的表达，表面的定义，对头脑中形像的参考，话语的意图，证实的方法，等等这些都可能有所帮助，然而我们的目标却不是给出其中之一作为答案，我们的目标是使询问者的问题得到解答，帮助他们应用所涉及的话语。

因为含义就是应用，所以应用也是含义。如果一个人不能对一段话以某种方式加以应用，那他也就不能了解这段话的含义。圣经说的很清楚，那些不能应用神话语的人，并不真正了解其中的含义。要了解神的话语，我们必须将其应用在那些原文并没有清楚指明的情况中（参看，马 16：3, 22：29;路 24：25;约 5：39f.;罗 15：4;提后 3：16f.;以及彼后 1：19-21,它指出要使用圣经和当时的假教师来争辩。）

有些人认为这种说明过于主观，他们喜欢将含义作为所有应用的客观基础。基督徒对于主观主义有一种很健康的拒绝。并且确实来讲，应用必须有其对象。但是在我的观念中应用的客观基础只能是文本，除此之外不会再有其他的。我在定义方面是很灵活的，所以如果有人希望将含义定义为文本，那么我就接受含义与应用之间的区别。含义是一个文本，而应用就成了对这个文本的使用。然而这个定义与正常的用法完全相悖，因此我避免使用用法一词。我们特别需要拒绝的是一些神秘的、中介的被称为是「含义」的东西，它处于文本和应用之间。这种含义并不能增加我们知识的客观性，这种中介意义的含义是主观的产物，毫无疑问会模糊我们对原文的理解。

在神学的处境中这种主观主义非常明显。让我们假设有一种诠释叫作圣经的「含义」，它一方面有别于圣经的文本，另一方面也有别于圣经的应用，那么这种含义从何而来？在神学中，有谁来提供这种含义？是解经家吗？是圣经神学的学者？是系统神学的学者？还是基督徒哲学家？在不同的时间里，这些神学要么宣称可以指出圣经基本的含义，要么被认为是在寻求对圣经的应用。但是这些宣称彼此之间却常常出现矛盾。事实上神学客观的基础就是圣经的文本，并不是任何神学工作的成果。*Sola scriptura* 唯独圣经。

附录 D　事实和诠释

在哲学的历史中，事实有着很多不同的意味。[99] 对于某些人来说，事实只是在特定的处境中，经讨论而形成有共识的事件。而对于另一些人来说事实是终极的构建元素，是它构成了这个世界以及人类对这个世界的知识。

在这本书中事实首先是事物的一种状态。事物的状态并非是一个实体，事物的状态包含了实体，也包含了这个实体的属性以及它与其他事物之间的关系。虽然实体可以通过名词来描述，但是状态只能通过句子来表达。「椅子」指代着一个事物，「椅子是蓝色的」陈述了事物的一个状态。「粉笔」指代着一个事物，「粉笔就在板擦的旁边」就在描述事物的状态，因此事实之前总是有一个定语从句，我们会这样说：椅子是蓝色的事实，或粉笔就在板擦旁边的事实。这一点区别在哲学的争论中发挥着非常重要的影响，在亚里士多德的《形而上学》中，他将世界描述为事物的总和，或由形式和实质所构成实体的总和。然而维特根斯坦在他所着的《逻辑哲学简论》中告诉我们「这个世界是事实的总和，而非事物的总和」（部分 1.1）。根据维特根斯坦，即使我们知道这个世界上所有的事物，我们可能还是不认识这个世界，因为我们不知道各种事物事实上是如何彼此联系的，我们也不知道这些事物正在发生着什么改变。怀特黑德和他的追随者，作为研究过程哲学的哲学家和神学家，将这一论述更深一步地推进，认为事物只有在事实的处境中才是可理解的，他们认为，事实也只有在过程的处境中才是可理解的。在这里我们不会进入这场特别的讨论，我们目前所关注的只是在事实层面。事实也可以被简单地理解为事实的陈述。语言的某些形式，如指示型的句子，表达了一些事物存在的状态，即情况是这样这样的。事实的陈述当然有真有假，因此这些陈述在某种意义上来说都并非是事实性的。

在本书中，当我说事实和诠释是一体时，我所说的事实是属于第二个含义，即对事实的陈述。认为对事物状态陈述意义下的事实就是我们对这些事物的诠释，不一定正确，但是对

事实陈述意下的事实与我们对它们的诠释就是一致的。做一个事实的陈述就是做一个对实体的诠释。这两者之间并没有显著的差异。

还要记住的是，我们所有对这个世界的感知都受我们对这个世界诠释的影响。没有任何关于事实的知识是不受我们诠释性行为影响的。基督徒借着信心知道这个世界并非是他的产物，存在着一个真实的世界，一个事实的世界，那个世界的存在是完全脱离我们的诠释的。但是在现实生活中我们所看到的这个世界都是通过我们诠释的媒介，所以我们生活的这个世界从某种程度上说是我们的产物。这一点有助于解释我在本书中提出的一个重点，即人类是次一级的创造者。是什么在阻止我们创造出一个完全疯狂的世界呢？唯有我们的信心，它让我们确定存在着一个真实的世界，是脱离于我们对它的诠释的。也唯有神的启示让我们获得了对那个真实世界的确定的知识，从而让我们能够来分辨什么是我们的幻想。非信徒面对以上所谈及的疯狂就没有这种保护，除非他们有倾向地寄生在基督教信仰的资源之上。

第二部分　知识的证明

在第一部分里，我们思考了对神的认识的一般本质以及其「对象」，即有关我们知道的是什么的问题。在第二部分里，我们将探讨知识的基础或证明。我们要探讨这样的问题：对某个知识的宣称怎么才能被证明是正确的？我们有什么权力相信我们所相信的？

如先前的部分，我们在此部分的主要关心的是对神的认识。但对神的认识是与其他形式的知识相互紧密关联的。我们通过被造的世界认识神，并且我们也通过神的自我启示认识被造的世界。因此在探讨对神的认识时，我们必须探讨一般性的知识。

第四章　证明的问题

A．知识需要证明吗？

我们已经把对神的认识定义为圣约性的友谊。「理性上的知识」即对有关神的事实的认识，对于那些已经达到理性成熟年龄的人，它也反应了与神之间友谊的一个层面。如果我们爱神，我们将会全人全心地为着他的完美和所行的奇妙大事来赞美他。这样做的前提就是我们必须认识他的属性及其所行之事，而且我们必须致力于对它们更深的认识。

「理性」的知识经常被定义为「被证明正确的信念」。显然，任何知识的宣称都表达一种信念，凡是不正确的信念都没有资格称为「知识」。此外如果某个信念只是凑巧正确，它也不算是知识。想想看，如果一位占星家正确地预测总统选举的结果，他对该选举有一个正确的信念，但这是否表示他预先知道选举的结果？一般而言，我们说不。该占星家有一个正确的信念，但却不是知识。为什么不是呢？因为他只不过是凑巧猜对。他拥有一个正确的信念，但他却没有一个充足的理由证明该信念；他相信的是真理，但却是建立在不充分的根据上；就算他相信的是真理，但他在相信真理时，却无法证明自己相信的是真理。

在圣经中，对神的认识也包含了被证明了的正确的信念。在圣经中，信心并非一种「黑暗中的跳跃」，而是建立在神在大自然、人类以及圣经中清楚的自我启示，正如我们在第一部分所看见的。圣经中的神证明自己是信实、可信靠的，因此基督徒不需要成为「唯信主义者」，即在宗教问题上抛弃理性的人。范泰尔的批判者都宣称他是一位唯信主义者。但他的著作中没有任何证据证明此宣称，实际上，范泰尔经常批评唯信主义。见 Christian Theistic Evidences, 34f.; Common Grace and the Gospel (Nutley, N.J,: Presbyterian and Reformed Pub Co., 1972), 184; The Defense of the Faith (Philadelphia： Presbyterian and Reformed Pub. Co.,1955, 1967), 41, 199f., 199; Why I Believe in God (Philadelphia： Great Commission, n.d.), 16. 因此我相信证明

是知识的一个必要部分（虽然这点引发了许多哲学家的争议）。然而这并不意味着所有对证明的要求都是合理的，一个孩子相信窗外有一只小鸟，你若要求他证明他的信念，他或许是无法办到，但这是否表示他的信念是不合理的，或没有根据的？当然不能！我们有许多的信念都是这样持守的，我们相信它们，我们也有权相信它们，但我们却无法说出相信它们的理由。当然，麦维洛狄斯认为当我们不能「给出一个理由」的时候，还是有可能「拥有一个理由」的，这样的看法不错。事实上，很少人能够按着哲学家所要求的方式证明我们接受的信念。有时哲学家的意思似乎是，除非我们拥有一个完全清楚说明信念的哲学，即一个认识论，不然我们就无法拥有任何被证明是正确的信念，这种看法毋庸置疑是错误的。如果我们必须去为所有信念提出理由，那我们必须再为所有理由提出理由，因此整个证明的过程将需要无限的推理下去，证明将成为一件无法办到的事情。

因此我们必须从正确的角度来看认识论。做这方面的思考是很有帮助的，但它却不是每个人与神同行所必须去做的事情。对认识论的关注之所以是次要性的，还有其他的原因：（1）如麦维洛狄斯所辩称的，认识论的问题经常有赖于「实质性」或「内容」的问题。例如，对于神是否存在的认识论问题可以被关于神是否存在的实质性问题所证明。同书，41ff.;参照 72ff.,76f., 112ff.(2) 此外，我们无法证明神或其他事物的存在，除非我们拥有一些能够成为我们证明前提的知识。因此麦维洛狄斯认为，一个人无法「从证明中认识他所有的知识。」同书，41f.记得我在此书的绪论中所说的：一个人是如何在尚未定义某事物之前经验它，而这一点特别应用在神学上。（3）有一种想法认为：认识论是一个过于技术化并错综复杂的学科（也因此有不确定的性），因而难以成为所有知识的基础。此刻我相信在我的窗外有一棵常青树，然而对某些认识论学者而言这种信念是可疑的。或许是吧，但认识论的理论也是可疑的。因此当我考虑到认识论可能导致自己出错的各种错综复杂的方法时，我无法想象任何认识论学者能够说服我相信我对常青树的信念是错误的，任何要求我放弃这种信念的理论必定也是有问题的。因此认识论并没有足够的可信性来支配我的一切信念。反之，认识论的理论必须尊重我的基本信念，并在此之上发展。

对知识的「根据」或「证明」的追寻也引起神学的反对，这似乎有些不可思议。难道基督徒不是应该比其他人更有权利和责任关心「证明」的问题吗？就某种意义而言，是的，正如我们所将看到的，基督徒有责任使他们所有的观念及决定符合神的话语；但许多时候，对「根据」及「证明」的寻求正是出于对圣经的不满，这实在是不敬虔的。有时候有些基督徒认为圣经不足以成为判断的终极标准，因此他们相信需要其他的事物来做这样标准。他们或许尝试把他们的终极标准等同为圣经中的某段话（例如，一个中心主题），或许某些人从圣经推论出来的东西（例如作为解经和某种神学体系的「圣经的原义」，具体见第一部分），或者是圣经之外的某些东西（例如，某种哲学认识论）。因此我们再次看到虽然证明是知识的一个必要部分，但是很多时候许多对证明的要求，特别是某种特定类别证明的要求，是不合理的，这正如之前让我们按着认识论理论证明信念的要求一样不合理。

那认识论有什么好处呢？我们对自己相信的事物尽可能拥有最大程度的自我意识是很有益的。当我们对所相信事物的原因缺乏意识的时候，我们就难以分析评估我们的信念，并且我们肯定难以与他人进行相应的讨论。因此我们花一些时间来思想有关知识的证明是有必要的，前提是我们必须避免对认识论的偏执。

B．证明的视角

在第一部分里，我在讨论中提到规范、客体以及主体（自我）是所有知识的要素。知识经常牵涉某个按着某些标准或准则（律法）认识某个客体的主体。我也在第一部分中谈到过，虽然规范、客体以及主体是不相同的，但它们却是不可分割的，我们无法在不认识其他二者的情形之下认识当中任何一个要素。因此我们所有的知识都是对世界（客体）的认识；这一切也都是对自我的认识；并且这一切知识都是对神的规范的认识。这些区分产生了知识的三个「视角」，当我们视知识为对世界的认识时，我们乃是从「处境性」的视角验证之；自我认识的知识构成了「存在性」的视角；而对规范或标准的认识则构成了「规范性」的视角。这些视角并非是知识不同的「部分」，它们乃是「视角」；以个别方式描述

整体的知识。存在性的视角把所有知识描述为自我的知识，处境性的视角则把所有的知识描述为对世界的认识，而规范性视角则将这一切描述为对规范的认识。

此书的结构就是基于此三元组。第一部分阐述知识的「对象」，所涉及的是「处境性」的知识。第三部分将讨论知识的「方法」，这涉及到我们作为主体怎么认知「存在性视角」。目前这个部分讨论知识的证明和标准，主要集中在「规范性视角」。不过读者必须记得，这些视角，是无法做精确区分的。因此我们无法明白知识的证明，除非我们对世界（处境性）及自己（存在性）有某些理解。回想麦维洛狄斯有关认识论的问题如何次于内容性的问题（在我的用语中，这是「处境性问题」）的观点。他对认识论的问题是怎么「因人而异」（「存在性」）也有着颇有助益的观察，我们将稍后讨论此题目。我想麦维洛狄斯将不会否认相反的论点也可以成立：个人及内容性的问题若没有标准也无从回答，虽然这些标准不一定是认识论学者所要求的那一种（见上文，A）。因此当我们讨论证明时，我们必须考虑到客体与主体以及规范。换言之，知识的规范在某种程度上包括了客体及主体。神的规范性启示透过每一个客体、主体以及圣经——108 这个特殊的媒介临到我们。并且客体与主体本身就某种意义而言都是规范性的：知识「必须」（规范性的「必须」）正确地代表其客体，而它也「必须」配合其主体。

因此，虽然「知识的证明」集中在规范性的视角，它必须注意三个视角的「规范性功能」。下面我们将分辨三种证明。（1）规范性的证明将通过证明某个信念是否符合「思想的规范」（在此上下文中，其意思是「神为人类思想设定的规范」）来证明它。（2）处境性的证明将通过证明某个信念是否符合「证据」（换言之，根据圣经诠释的创造界的事实：自然启示）来取得证明。以及（3）存在性证明将通过证明某个信念是否有能力满足其主体的需要（这些需要乃是由圣经定义的）来取得证明。由于这三个视角是互相一致的，它们将带来同样的结果。

c．伦理与知识

把认识论视为伦理学的一个分支是很有帮助的。在伦理学中，正如在认识论中，我们所关注的是「证明」的问题：它要证明人类的意图、态度、决定以及行为的正确与否。伦理性的辩护可以通过三种方式达成，而这三种方式乃是与我们的三元组相应的。伦理哲学家尝试通过以下几点来证明某种行为的正确性（1）是否与某种伦理标准一致（规范性伦理，传统上被称为「道义论」），（2）是否带来了期望的效果（「目的论」或「功利论」伦理，其焦点即是我们的「处境性」伦理），以及（3）是否出于良好的动机（「自我实现伦理」或「存在性」伦理）。基督教的伦理应该承认这些作法都有一定的正确性。因着圣经的中心性，规范性伦理在基督教中获得了肯定的地位。如果我们容许圣经支配我们一切的思想行为，那么基督教的伦理也应该关注行动的结果及其动机。基督徒在所行的事上应该致力于荣耀神（林前 10：31，换言之，结果），并且他们行事应该出自爱心和信心（罗 14：23；林前 13：1-13，换言之，良好动机）。我在我的《基督教伦理学》（The 《基督教伦理学》（Doctrine of the Christian Life））这本希望将来能够出版的伦理学课本中，对这些课题有更多的讨论。

要一个人证明某个信念的正确性，其实等于提出了一个伦理的问题。这相当于在问：他相信某件事情的正确性，在伦理方面有怎样的权力？这也等于在问：为什么我们在伦理方面有义务去相信某事的正确性。当我们接受某个被证明正确的信念的时候，我们所感受的「压力」是什么样的？它并非一种外在的压力，比如某种可以让人产生幻觉的药物，这种压力也不是仅仅出于我们的愿望，虽然我们有时愿意相信那些对我们最为有利的信念，但事实证明很多情况下我们愿意相信的信念是不正确的，事实也证明很多被证明是正确的信念，与我们的愿望也许正好相反。所以我认为这种压力只能够被理解为一种道德的压力，或一种良心的压力。毕竟持守信念是人类的各种活动之一，正如其他活动一样，信念也必须受到伦理的考验。信念可以是对神回应，或者不向神回应的，也可以是顺服神或不顺服

神的。因此我们可以回应某种义务，去接受被证明是正确的信念，并去实践它们，「按着真理」来生活；我们也可以抗拒这义务，让自己在这方面的良心变得昏暗，但此义务永远都是有效的。

因此，认识论的这三个视角是与伦理学的三个视角是相同的。当我们从规范性视角来探讨知识的时候，我们是在寻求在神启示的规范中我们应该相信什么；当我们从处境性的视角探讨知识的时候，我们是在寻求什么样的信念对于神国实现的目标来说是最有帮助的；最后当我们从存在性的视角来探讨知识的时候，我们实际上在寻求什么样的信念是最敬虔的，是发自于最真诚的动机的。伦理学及认识论的共通之处在于两者都强调了预设的中心地位。按照我的观点所有的信念都预设了一个伦理价值的判断。当一个人宣称拥有某种知识时，他实际上也宣称了自己在某种伦理义务之下，拥有某种伦理权利。因此如果知识的宣称是以这种方式预设价值判断的话，那实际上就不存在所谓的在伦理上或宗教上「中立」的知识，而只有两种对知识的宣称：预设敬虔的伦理标准的知识以及没有预设敬虔标准的知识。

D．传统的认识论

在此部分中，我将会描述某些曾在认识论的历史中出现的「趋势」，我称它为「趋势」而非「观点」，是因为它们鲜以一种「纯粹」的形式被持守。大多数哲学家，特别是最伟大的哲学家，曾经尝试结合这些趋势中的要素，然而这些趋势显然是有区别的；即使没有人持守它们，它们却导致了很多人的争论！究竟以下的举例是否是对这些趋势最好或详尽的分类法，对我的论点并不重要。只要我们能够认识到这三个趋势曾出现过，并曾同样地影响过基督徒与非基督徒的思想就足够了。

第一个趋势，理性主义或先验主义。此观点认为人类的知识预设了某些不需感官经历就可认知的原则。而这些原则支配我们的感官经历的知识；「理性主义」的观念与第一部分中所使用的有点不一样。在第一部中，理性主义指的是所有非基督徒思想的特征，并且就一种不同的意义而言，也指基督徒思想的特征。在这里理性主义所指的是认识论的一个特定

学派。第二个趋势，经验主义。此观点认为知识是建立在感官经历之上的；而第三个趋势，主观主义，认为没有「客观」真理，所有的真理都是相对于认识它的主体，其验证的准则乃是在该主体之内的。这三个趋势与规范性，处境性以及存在性视角相对应：对理性主义者而言，知识就是思想符合法则及思想的准则。对经验主义者而言，知识就是某个观念与某个事实的相应。而对主观主义者而言，知识是该主体的一种意识状态。

这些趋势与我所提出的「三种视角」的认识论相吻合，这是非常有趣的，但我们不应该为此感到吃惊。任何认识论必须建立在主体，客体以及规范之上。就像大多数著名的哲学家一样，如果人们尝试在没有神的情形之下作认识论的研究，那么他们就必须在神以外确定一种绝对性，于是便对人类知识的三个要素进行神化，要么神化主体（主观主义），要么神化客体（经验主义），再要么神化规范（理性主义），在神化某一要素的同时否定、质疑其他两个要素。在这样的认识论系统中，并没有一位神来保证这三种要素相互的一致，因此当无法解决的冲突发生时（正如在他们的预设中这些冲突必然会发生），哲学家必须预备好在这些要素中作出取舍。

没有一位哲学家成功地成为一位一致的理性主义者，经验主义者，或主观主义者，虽然一些人曾经尝试过。巴门尼德非常接近成为一位一致的理性主义者，J. S. 米尔则接近一致的经验主义者，而普罗塔哥拉以及其他的诡辩家则接近一致的主观主义者，但这些尝试的失败在哲学著作中已是众所周知的。最伟大的哲学家，如柏拉图、亚里斯多德、阿奎那，以及康德，都没有去尝试在这些范畴中达到认识论的一致。此外有些哲学家们试图正视认识论中的这种分歧，但这也被证实是一个艰难的任务。理性主义、经验主义，以及主观主义根本是无法调和的，而我认为如果没有对基督教信仰的委身，我们是不可能改造这些立场，使它们配合一致的。哲学家们曾经尝试结合这些不一致的趋势的作法是不足为奇的，因为对每一种认识论要素的关切都有其合理性，接下来我们在讨论这些要素及其立场的时候，会对这种合理性有更深的认识。

（1）理性主义

理性主义者的最大的关切在于确定性。对理性主义者而言，感官经历似乎不确定，并且是会出问题的，正如主观状态一样。因此，他认为必须有另一个选择：某种并非源自感官经历，并且不被人的主观性所扭曲的知识形式。理性主义者相信，这样的知识事实上是可以获得的，这是一个有关规范的知识。

例如，我们曾经见过许多「圆形」物体，但没有一个是属于完美的圆形。这些圆形物体都有一些缺陷，有些较微不足道，有些则较为明显。因此我们未曾见过一个完美的圆形。但不知为什么，我们却神秘地知道完美的圆形是什么。我们可以检验圆形物体，看看它们与真正的圆形之间的差距有多么大，这是因为某种程度上在我们的思想中，存在着一个圆形的规范。柏拉图是一位理性主义者，或多或少从这些证据中总结出有一个世界，其中所有的事物都是完美的，（他称它们为「形式」），而这些形式就是我们的知识对象的规范，并且他认为我们对形式的认识必定比对其他事物的认识更为确定。例如，圆形的规范与我们现实中的圆形相比，不可能是有问题的，会改变的或是被错误地理解的。因此我们对该规范的认识必须源自感官经历以外。因此柏拉图猜测我们前生生活在「形式」的世界中，在那里没有物质的东西妨碍我们的认识，因此我们有了规范的观念。

无论柏拉图对前生的猜测是什么，理性主义者相信规范在人类知识的结构中扮演着一个独特的角色。他们相信我们不是从感官经历中获得规范的，而是带着规范来体验现实。它们是「先验」的，即在任何对经历的分析中被预设的。

如此我们获得了我们的规范；接下来是什么呢？一般而言理性主义者辩称，我们的知识是通过一个演绎的过程建立的。我们以规范性的真理开始，然后通过演绎逻辑取得结果。为什么要通过演绎逻辑呢？因为只有演绎逻辑能够保证理性主义者所渴求的确定性。如果你从一些肯定的预设开始，并正确地将逻辑定律应用在这些预设上，你也将获得一个确定的结论。因此笛卡尔从这个规范性的肯定性出发得出自己是作为思想的存在而存在，并且从

这个出发点认为他可以推导出一系列的结论：比如神的存在，世界的真实，等等。因此，理性主义者的目标是建立一个完全排除感官经历和主观性所带来不确定性的知识体系。

对于柏拉图，笛卡尔以及其他理性主义者而言这个目标的实现是指日可待的，但今天这个理想只不过是作为人类思想史的精神财富被束之高阁。现在没有人会像古代的理性主义者那样思考，因为人们发现理性主义的方法从以下几方面而言，成立的理由是不充分的：

a．先天的知识

有人认为我们不是通过感官，而是通过某种神秘的来源获得了一系列无误的观念，这种观念到了二十世纪被人们视为神话，对于这些无误的知识，即规范，人们也对其来源提出了不同解释。有些人认为诸如「圆形」的观念是语言定义的产物，而这些语言的定义又是源自人类的各种需要（例如，建筑及航海），而这些需要是可以在我们的整个认知官能，包括感官经历中发现的，并且他们也认为在逻辑及数学中所使用的观念也可以从这个角度来理解。见第三部分中有关逻辑与数学的讨论。然而，我不认为此类看法是恰当的，因为它们没有解释不改变的规范性。若没有规范性，就没有认识论（见上文 C），并且我不认为对知识规范性的需要会迫使我们往理性主义的方向前进。圣经告诉我们律法，神的律法是人们通过被造界可以知道的（罗 1：32，参照第 20 节）。我想并没有什么理由可以否认感官经历在我们认识神的规范上所扮演的角色。如果通过感官经历获得对这些规范的认识是神秘的，那么这实际上是说不通过感官而获得先天知识的想法也是一样的不可思议。

b．感觉

如果某人说感觉是会出现失误的，因此不足以作为规范全部甚至是部分的来源，那我们对此的回应是：理性的标准也可以是与感官经历一样是有误的，因此并没有明显的理由使我们必须让哲学家的推理引导我们，而非我们自己的感官经历。巴门尼德宣称理性要求一个静止的世界，因此与感官经历的所有证据相牴触，然而大多数人都认为他们的感觉比巴门尼德的推理更加可靠。

c．形式主义

提出了所有反驳先天知识的论据之后（见上文 a），理性主义者的论据之中具说服力的部分几乎都无法站得住脚了。至少，对逻辑定律的认识，对我们自己的思想状况的认识，以及对客观真理的存在的认识，似乎可以被合理地认为是先验观念（独立于感官经历之观念）。这些观念或许是先天的，然而我们可以由这些先验观念演绎出的知识是少之又少的，我们肯定无法从它们演绎出整个人类知识的系统。我们甚至无法演绎出足以使我们建构一个有意义的哲学知识体系。除了逻辑定律之外，没有任何事物是单纯地按照逻辑定律来发展的；除了更进一步有关我们思想状态的命题之外，我们无法从有关我们思想状态的命题中作出任何推论；对「客观真理」进行了陈述之后，如果不作具体的说明，这种陈述不能让我们了解特定情况（即没有应用的陈述），这实际是一种没有意义的陈述（参照第一部及附录三中有关含义与应用的讨论）。所以如果知识只是局限于我们刚才提出的那种命题，那么我们所唯一能够知道的只是我们的思想换言之，有关逻辑与思想状态。，而非真实的世界。我们无法从我们的思想状态中推论到真实的世界，这是因为我们的思想状态经常欺骗我们。因此理性主义并没有给我们柏拉图和笛卡尔所梦想的那种确定性，而是对真实世界的一无所知。因此归根到底，理性主义一方面与主观主义是没有区别的，另一方面它与怀疑主义也是一样的。

d．基督教信仰的分析

从一个基督教信仰的观点来看，理性主义者的困境明显是有属灵原因。理性主义者是在神的话语之外寻找确定性，他在自己的先天观念及演绎式推理中寻找思想的终极准则。通过圣经来看理性主义的目标，发现实际上这是一种偶像的崇拜，因为它尝试将人类的思想神化。但当我们仰望假神时，其结果是无可避免的失望，因此我们已经看见人的逻辑思想根本无法为我们提供一套无误的知识体系。当它尝试提供确定的知识时，理性的思想必须把其范围局限在最抽象的思想之中，而这实际上等于无法提供任何有关真实世界的知识。因

此根据我们在第一部分中所提出的思路，我们可以看见非基督教的理性主义最终会怎么变成非理性主义。

e．基督教信仰的再分析

这里的分析与上一个观点基本相同，实际上是换一种方式来表达。范泰尔指出人类思想致力于联系世界的「统一」及「多元」。他们通过对比众多个体的相同之处，从而认识它们，并将它们统一起来。因此哲学家（特别是理性主义者）经常寻求抽象、广义的理性概念，让这些概念尽量地涵盖其范畴中的众多个体。例如，熊包括了世界上所有的熊，树木包括了所有树木，而活物包括了所有树木和熊，等等，而存在则包含一切。我们的观念越是抽象，它们所告诉我们有关个别的事物就越少。狗所涵盖的动物比威尔士考杰狗所指得更多，但狗对于其所指代的动物所作的描述却是更少的；存在包括了一切，但几乎没有对任何事物特定地提到它们的独特性。理性主义致力于寻求最抽象的知识，但这却使它无法对世界作出任何具体的宣告（见上文 c）。以偶像崇拜的方式去追求无穷无尽的人类知识，往往导致的是空虚、怀疑主义以及无知。

f．分析的悖论

以上要点的另外一种表达方式被描述为「分析的悖论」。假设我尝试通过设计各种等式如「袋鼠=哺乳动物，」「袋鼠=有袋哺乳动物，」「袋鼠=在澳洲的有袋哺乳动物」等来认识袋鼠，这样的过程可以被称为对「袋鼠」这观念的一个「分析」。这样来分析大体上是可以的，但是如果我希望能够对袋鼠认识达到完美，那我就必须让等号两边绝对的等同。当我这样做时，只有「袋鼠=袋鼠」这个等式能够满足此要求。虽然这等式给我一个绝对的等同，它却完全没有给我任何有用的信息。与这个原理是一样，当我们寻求一种与神同等的、详尽的，以及无误的知识时，我们可能达到的只是完全的无知。于是从理性主义中就产生了非理性主义。

（2）经验主义

我想经验主义之所以看似合理，乃是由于普罗大众对科学方法的理解。一般的观念是：在古代及中古世纪，人类知识的进展是缓慢的，因为获取知识的方法是基于传统及猜测。然而，像培根及牛顿这样的伟大思想家却使世人觉悟到一个更好的方法：放弃传统和猜测，通过直接接触事实来验证你的假设，通过试验、观察、衡量，逐渐地将所观察的事实累积起来，形成一个可靠的知识体系。使这个时代能够在科学上获得巨大的进步不正是因为这种方法论吗?

有人辩称，这样的方法之所以成功是因为它提供给公众一个可以验证的过程。如果你不赞成某个理论，你可以去检验它，事实就在那里供我们观察，在理论与事实间作个比较吧。虽然经验主义者并没有向理性主义者一样关心确定性的问题，经验主义者仍相信他们的方法能够使我们获得最大程度的确定性。还有什么是比直接面对事实的经历更具确定性的呢?我相信我的衣服是褐色的，我对此的信念比对任何哲学认识论的信念，或甚至是某些哲学及数学的命题更为确定。

因此，经验主义致力于避开臆测及幻想，并以严格真相的标准「事实」，来验证我们所有的观念。所以这是另一个给人以希望的方法！与理性主义不一样，经验主义在二十世纪那些致力于使哲学符合现代科学的严谨标准的哲学家中，曾是一股非常普遍的倾向。虽然如此，经验主义如理性主义一样，未能给我们提供知识的基础，思想以下的原因。

a．验证

我们是否只能在经验得到证实，正面观察事实之后，才能获得知识呢？当然不是。我们所知道的许多事物是我们本身未曾验证，或是无法验证的，对我来说，就包括有关古代的历史、核子微粒、天堂地狱等命题。在许多领域中，虽然我们无法自己证实真实性，但我们都会接受我们所相信的人的见证，正如麦维洛狄斯所宣称的，Mavrodes, Belief, 75ff.验证作为一种需要有时是适当的，但不总是这样。当我们有所怀疑时，这种要求就是恰当的，

但如果使它成为一个对普遍的知识成立的必要条件，这将意味着所有的验证必须无限地被再次验证下去。

b．可验证性

因此验证并不是知识所必需的；我们可能在没有实证的情形下认识某物，但或许至少验证的可能性是必须的。如果验证并非是知识的一个准则，或许可验证性是一个准则。有些人偏颇地认为基督教是无法被验证的，因此并不值得认真地思考。然而这种说法（i）通常是建立在逻辑实证主义哲学的前提之上见我的「God and Biblical Language,」 in J. W. 蒙哥马利，ed., God's Inerrant Word (Minneapolis： Bethany Fellowship, 1974), 159-77 以及我迄今仍未出版的 Christianity and the Great Debates。，并因而在神学上可以对它展开批判。逻辑实证主义者所要求的那种验证，是使用自主科学的方法论，而这是基督徒所无法接受的。(ii)麦维洛狄斯提出一个较简明的回应：可验证性无法成为一个普遍的知识准则，因为许多时候我们无法获知究竟某个陈述是否可验证，除非我们首先肯定它是真实的。Mavrodes, Belief, 76ff.（iii）与验证不同，可验证性无法成为知识的根据；它充其量只能成为知识的必要条件。即使所有知识必须是可验证的，并非所有可验证的命题都构成知识。「月亮是由青乳酪构成的」这命题虽可验证，却是错误的，因此并非是一个知识。

c．假象

许多哲学家都指出我们的感官会欺骗我们，所以通过感官经验来「验证事实」，并非如想象中那么简单明了。

d．科学方法

我们先前所提过的「大众对科学方法的理解」事实上是一个严重的过度简单化。科学家并非只通过感官经历「验证事实」。（i）一般而言，他们使用仪器，而非只是他们的感官，因为感官本身一般上不足以符合科学所需的准确性。但科学家们所使用的仪器在观察者及

他所观察的事物之间引入了大量的理论成果。当他使用这些仪器时，科学家不单只是用其观察来验证理论，他也是通过依赖理论的仪器来验证其观察。(ii)科学研究不单只包括观察及结果的报告，而且也包括分析及评估信息。（iii）科学定律不单只是报告所观察的资料，它们超越了这点。科学定律通常是普遍性的；它们宣称其有效性是通用的。（iv）我们所「看」，「听」，「嗅」，「尝」及「感受」到的事物是受我们的期望影响的。这些期望不单只是源于感官经历，而且也是来自理论、文化经历、群体归属、偏见、宗教委身等。因此「纯粹实证的研究」是不存在的，我们从未见过「原始」（既是未经诠释）的事实。我们只遇见过被我们现有的处境所诠释的事实。见托马斯・库恩, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago： University of Chicago Press, 1970).（v）通常科学家并不会去在意那些与他们的理论相背的数据或材料，即使他们注意到了这种情况，一般来说科学家也不会立刻认为这些数据或材料是对他理论的推翻，只有当这些问题不断涌现，其他的理论看似更为可行时，科学家才会放弃他之前的理论，而做新的尝试。因此，科学研究工作远非是一种「通过试验来发现事实」的过程。可见，如果科学家都难以对事实和理论作出区分，非科学工作者担此重任就更不现实了。通过某种纯经验主义的方式来开展科学研究是不可能的，更不用说对于非科学研究人士，纯经验主义的方式也一样是行不通的。

e．经验主义过于有限

如果我们始终贯彻一种经验主义的方式来获取知识，那么我们就必须放弃许多我们曾经认为确切无疑的知识， (i)经验主义并不能证明一个概括性的命题，例如「所有人都是会死的」或「F=MA」。这些概括性的命题因为涵盖了整个宇宙而常常超越我们所能够观察的事实。同样地，逻辑与数学中那些宣称普遍正确的命题是无法在经验的基础上被证实的。（ii）经验主义无法证明任何有关未来的命题，因为没有人曾通过感官经历未来的知识，经验主义无法证实科学的预测。因此我们要么对「知识」的范围作大幅地缩减，要么抛弃

经验主义的认识论。（iii）如休谟所指出的，经验主义无法证明任何有关伦理价值的陈述：对于感官事实的陈述并没有包含任何伦理的善恶、对错、义务或禁令。但正如我们在上文 C 中所见，认识论是伦理学的一个分支，并且知识有赖于我们对伦理价值的接纳及使用。所以，如果经验主义无法证明自身的伦理价值，那它就无法证明任何对知识的宣称。（iv）经验主义无法证明经验主义，因为经验主义乃是一个有关一个人应该（一个伦理学应该的「应该」）如何证明其信念的观点，而在经验主义的基础上，我们无法通过感官经历去证明「我们应当以这种方法证明我们的信念」这命题。

f．对神的认识

经验主义者认为神是看不见的，或无法被接纳进入他们的「验证程序」，于是他们就有理由宣称可以排除一切对神的知识。而对基督徒而言，他们将经验主义从主要的认识论中排除。

g．事实

什么是经验主义者相信我们所直接经历的「事实」呢？正如我们已经看到的，识别「事实」是很困难的事情。那有没有任何「事实」是我们可以肯定的？有些人这样认为，如果我们无法无误地通过我们的感官认识这世界，我们至少可以无误地认识我们自己的感官经历！例如对我感觉到了青色这种感觉，这或许意味着我的附近有些青色的东西，但也可能不是，我的感官可能欺骗我。不过有一件事是我知道的，就是我感觉到了青色。（有时这被称为一个青色的「感官事实」）或许事实是如此，但请注意在这里那位经验主义者已经彻底地改变他的立场，与其宣称通过感官经历认识世界，他现在宣称只认识他的感官经历，这只是他个人的观念。他所宣称认识的「事实」，不过是关于他个人的主观角度的知识，而在这些知识的基础上，我们除了自己的思想之外，无法确定有关世界的任何事物了。正如我们所看到的，归根到底理性主义与主观主义没有什么分别；经验主义与主观主义到最后也没有分别。

h．基督教信仰的分析

正如理性主义的问题一样，经验主义的问题归根到底也是属灵的。经验主义者也一样尝试在神的启示以外寻找确定性，最终虚假的确定性宣布了它的破产。即使逻辑的定律是我们所认知的（而究竟它们怎么在经验主义的基础上被认识还是一个问题），我们无法从有关感觉的陈述演绎出任何事物，除了（充其量只是）其他有关感觉的陈述。因此理性主义根据在第一部中所讨论的「理性主义」的含义，经验主义本身是一种理性主义的形式。再次成为非理性主义：一个自主地建立知识体系的大胆计划最终将导致无知。

（3）主观主义

经过以上分析我们发现理性主义和经验主义只有在主观主义的立场之上才能站住脚，在这样一种分析排除过程中，最后我们是否只能把成立的悬念留给主观主义的认识论呢?

不像理性主义和经验主义遇到了诸多问题，主观主义有很多可取之处。如麦维洛狄斯所指出的对命题的证明是「因人而异」的。Mavrodes, Belief, 7f., 27ff., 31-41, 80-89, 101-11. 例如你可能拥有一个逻辑上合理（前提包含其结论），以及正确（即前提是正确的）的论证，但却无法说服与你辩论的人。在此情形之下，虽然你拥有一个合理及正确的论证，就某种意义而言你并未「证明」你的论点。论证或说理有赖于许多微妙的个人因素，这些因素很难通过一般的认识论得到清晰的阐释。

当我最终被说服相信某事的时候，发生了什么事情呢？在那个被说服的时刻会不会出现某种指向性的事件，标志着我将某个假设接受为事实？要回答这个问题很困难，有没有某种东西可以作为正确的论证？但正如麦维洛狄斯所指出的，正确的论证也并不能经常说服人。当面对正确的论证时，我仍有可能认为它是不正确的，因为我们可以想到各种反对意见。但有时当我比较某件事的正反两方面认识时，我在某个时刻被正确的说服了，反对意见对我来说越来越不能让我信服，正确的看法却越来越得到我的认同，并且在某个时刻，我决定肯定该论证，并拒绝反对意见，我这样做究竟出于什么原因？很难说，这只是某些发生

在我心里的事，或许是一个心理上的改变，导致我对一个结论逐渐产生好感，却对另一个结论抱有敌意。这种改变可能有多种原因，逻辑推理可能是其中之一，但什么使该逻辑推理对我有说服力呢？感官经历是另外一个，但什么使我选择某个感官经历的诠释而非另一个？宗教性的预设、群体忠诚度、审美能力、社会经济及种族偏见等等，任何好或坏的因素都能够影响我。因此，归根到底知识的宣称似乎只在乎心理的状态，而我们每一个人以一种彼此之间差异很大个人的标准来评估这些宣称。按照大众普遍的原则接受的「客观真理」是不存在的，真理都是因人而异的，因此客观真理的知识是不存在的，所有的知识都是来自于个人的经验，并依据他里面的标准。

这就是主观主义的大意，这种认识论实际上也有很多的问题。

a．主体际真理

主观主义无法贯彻始终地得到主张或支持。主观主义者尝试说服他人相信他的观点，并承认有些真理是别人知道而他不知道的。但他的理论本身否认这主体际的真理。他主张有一种真理是客观的，即没有真理是客观的，而这是一个自我矛盾的主张，一种自相矛盾的说法。这种观点可以追朔到巴门尼德以及柏拉图，并且数百年来一直被理性主义者及经验主义者用来反对主观主义及怀疑主义。由于主观主义者不可避免地以不可置疑的态度断言其主观主义，他的非理性主义将演变为理性主义（正如非基督徒的理性主义演变为非理性主义）。

b．一致性

当面对以上的矛盾时，主观主义者可能选择变得更加不理性，他或许会回答说：他并非断言主观主义是客观真理，只是对他而言是真理。但在此反对者可以（恰当地）问主观主义者是否愿意把这样理论应用在他的生活中。如果这个主观主义者遇见红灯时会停下来，并避免吃有毒的食物，那我们可以断定他骨子里其实是一个客观主义者。另一方面，若这个

主观主义者愿意在没有任何客观约束的情形下生活，那他就是精神失常的，我们没有什么可以跟他说的，除了用实际行动向他作见证。

c．事实与准则

此外就算我们退一步承认主体内在可以依据其主观的准则来确定真理和知识，我们实际上还没有解决理性主义与经验主义所面对的难题，主观主义仍必须回答有关「事实」与「规范」的问题。假设「客观」真理是不存在的，那什么是个人「主观真理」的准则？假设他是「封闭在自己的内在经验中」，他还是必判断他的内在经验中，什么是他做出最重要抉择的依据。例如主观主义者的其内在经验中有一部分来自于圣经，或者有一些关于圣经的图像及思想，那么这个主体必须要问自己是否愿意让圣经的这一部分来管理自己的生命，抑或要让其经验中的其他部分来掌管自己的生命。究竟圣经是一个外在的事实或一个内在的资料并不重要，它仍然需要被面对。同样地，逻辑定律、自我以及世界的事实也是如此，主观主义者必然要面对这一切是如何相互联系的问题，他的主观主义丝毫没有帮助他脱离在这些认识论问题上的纠缠，也没有解决任何问题。主观主义者必须决定究竟是否要成为一位主观的理性主义者，一位主观的经验主义者，一位主观的主观主义者，抑或是一位主观的基督徒！因此主观主义的运动无法达到任何的效果，它也就无法被视为对理性主义或经验主义之外，一个有意义的认识论备选。于是我们看到主观主义的非理性主义层面，其实质是理性主义或经验主义的另一种形式而已。

d．基督教信仰的分析

这些问题仍然是属灵的。主观主义者尝试避开对他自己以外的任何事物的责任，去努力成为自己的主，这实际上是一种对偶像的崇拜。自我如果成为神，必定是一个失败者，而当他把自己封闭起来，避开对事实及准则的责任时，主观主义者发现事实与准则正在他自己里面凝视着他，这是因为真神甚至在主观主义者的心里也启示他自己。即使当我们尝试逃到自己里面的时候，神也在那边。他的法则和他的事实都是无法逃避的。

（4）合并

当然，没有任何一个人属于纯粹的理性主义，或经验主义者，或主观主义者。柏拉图对感官经验或「观念」世界的看法是主观主义的，但对「形式世界」的看法却是理性主义的；康德对形而上学及神学是持怀疑论的，但他在解释数学及科学时却结合了理性主义及经验主义的观点。相比较那些简单的认识论而言，是不是这些复杂的认识论更为合理？我认为不是，零加零等于零，将一个破产的认识论与另一个破产的认识论结合起来将不会带来任何结果。

a．柏拉图

柏拉图对感官经验的世界是持怀疑论的，但他相信我们能够对准则，即存在于另一个世界的形式，拥有无误的认识。形式的世界被视为本体，而所经验世界则是其反映，但这种反映是不充分的。经验世界包含了形式世界所没有的不完美。如果是这样的话，实际上形式世界并没有完成它们的任务，它并没有解释经验世界中的所有特质。这个世界的不完全也会使形式世界不完全。否则，如果形式世界是完全的，那不完全的世界就不存在，它将是与形式世界相等同。因此柏拉图尝试把理性主义（形式）与非理性主义（经验的世界）结合的努力失败了。两者无法在同一个宇宙并存。如果它们同时出现的话，它们要么就彼此抵消，要么就变成对方。

b．康德

康德对「本质」持怀疑主义的态度，却对现象持有理性主义的看法。根据康德的观点，我们无法认识本质，但我们可以对现象拥有一个完全的，理性的了解。但如果我们对真相一无所知，我们怎么明白现象「本质上」是什么呢？还有，如果我们能够清楚地分辨现象与本质，那我们岂不是认识了某些有关本质的方面吗？比如它的存在。所有反对怀疑主义的传统论证（见上文 3）都可以被用来反对康德对本质的看法；所有反对理性主义及经验主义的传统论证（见上文 1 和 2）都可以被用来反对他对现象的理解。

第五章　有关证明的视角

A．规范性证明

基督徒不应该成为理性主义者、经验主义者，或主观主义者（根据这些名词的历史性用法）。虽然这三种认识论传统主要都是由非基督教思想家所发展出来的，然而它们却有着某些正面的价值，即使它们有着不信的特质，但这些立场还是显示了对真理在某种程度上的认同。

理性主义依赖于准则或标准；经验主义依赖于客观的、众所周知的事实的需要；而主观主义承认我们的信念需要符合我们内在的准则。基督教的认识论包含了以上三个方面，但在很多重要的方面却有异于理性主义、经验主义以及主观主义的思想。其中最重要的是，基督徒会在知识的领域上承认神的主权。神是有主权的，他使法则、客体和主体相互配合，彼此衔接，对其中一者的正确解释将不会与对其他部分的正确解释相冲突。因此，我们不需要在三个要素中选择一项，使之成为知识的「关键」，并与其他两者处于对立的关系。事实上，在大多数的例子中，寻求这种「关键」是一种偶像崇拜，这是一种在神的话语——圣经之外寻找无误知识的努力，企图为真理找到其他的绝对准则。

但基督徒无需陷入到绝望的认识论中。我们绝不会像理性主义者那样在圣经之外去寻找无误的知识。我们也无须陷入怀疑主义，似乎这是唯一的选择。由于神已经清楚地在圣经及被造界中启示他自己，我们可以充满信心地提出有关对他的知识的证明，这可以通过三个视角：在「规范性证明」中，我们将看到神的律法及神的启示如何为知识的证明；而在接下来的部分中，我们将思想被造界（「处境性」）及自我（「存在性」）在证明我们对神的知识上所扮演的角色。

（1）神的认识论权威

我们已经看见神的主权是完全的，它遍及人类生活的方方面面，包括我们的思想、信念以及知识。圣经以各种方法教导我们认识神的主权。（a）它指出神一定会在任何有关他的真理或公义的争论中获胜，他没有义务回答反对他的指责，事实上，当他被指责时，他反过来指责控告他的人。在创世纪三章四节中，蛇指责神不怀好意地欺骗，而亚当和夏娃接受了魔鬼的观点。然而当神显现时，他并没有为自己辩护，反驳对他莫须有的指责，反之，他审判他的指控者并胜过他们（14-19 节）。当亚伯拉罕顺服神的命令举起刀来要杀他的儿子时（创 22：1-18），神并没有解释他怎么能够公义地命令一个人杀死他自己的儿子，而只是称赞了亚伯拉罕的顺服。也见约伯记 38-42；赛 45：9f.；太 2 0：1-15；罗 3：3f.，26，以及注意保罗怎么回答提出质疑的：他首先以 me genoito，「断乎不能！」这感叹词来责备他们。我在即将出版的《神论》（The Doctrine of God） 中有关苦难及罪恶的问题的部分将更详细地探讨这些经文。

（b）神拒绝这个世界的智慧并呼召他的子民进入他特殊的智慧，这智慧与世界的价值观截然不同。信徒必须持守神的智慧并反对错误的教导，即使是在面对最艰难的挑战时。 见箴 1：7 到处；耶 9：23f.；林前 1：18-2：16；3：18-23；8：1-3；林后 10：2-5；加 1：8f.；弗 3：8f.；歌罗西 2：2-23；提前 1：3-11；4：1-5；提后 3：1-17；雅各书 3：13-17；彼后 1：16-2：22；约一 1：20-23；4：1-6；犹大书 3-4；启 2：14-15。这个题目对于现代人来说是并不太受欢迎的，对神智慧和主权的完全顺服很难吸引人。理性自由、学术自由、言论及思想自由，这些都是我们这个时代重要的价值。现代人有没有可能去敬拜一位按照自己智慧掌管一切的神？这当然有赖于神的恩典，但另一方面，这种权威主义乃是真正的理性自由的源头，人类思想必须降服在一个规范和准则之下。如果我们拒绝神为我们制定的规范，那意味着我们必须寻找另一种规范（理性主义）或完全对知识绝望（怀疑主义）。理性主义为人类带来理性的束缚，而怀疑主义则宣布了理性的死亡，然而当我们事

奉神时，我们的思想就从人的传统及怀疑主义的死亡中获得了释放，从而可以实现伟大的目标。

（2）预设

之前我们把终极的预设定义为「一个优先于任何信念的信念」，另一个较为深奥的定义是「一个内心最根本的委身。」由于神是我们的主，并用他的话语来掌管我们，基督徒因此有一系列的预设。我们的心单单委身于他，所以没有任何信念可以优先于我们对他和他的话语的信念。

「预设」这词或许在某方面是令人感到迷惑的。在数本最近出版的著作中，诸如马克・汉纳的 Crucial Questions in Apologetics,Grand Rapids： Baker Book House, 1981.以及 R.施普劳尔, J.盖斯特纳, and A.林斯利, Classical Apologetics,Grand Rapids: Zondervan Publishing House,1984.预设（presupposition）似乎等同于「假定」(supposition),「假设」(assumption，postulate)，认为它是一种武断地选择，完全没有理性的基础。然而这却不是我的观念，也不是范泰尔的观念。当然有许多人武断地选择他们的信念，或至少是在不充足的理由下选择他们的信念，非信徒正是属于这种情况，但预设的观念并不一定是武断选择的信念，基督徒的预设拥有着最强的理性基础，即神的启示。在汉纳的词汇中，这是一个「实实在在的知识」，而非「假设」。它是可以通过某种论证（有说服力的循环论证）被证明的。这一点我们将在稍后的部分进行论述。

虽然有导致误解的可能，相比较「出发点」这个词，我仍然更喜欢「预设」，范泰尔和另外的一些人有时将出发点作为预设的同义词。其实出发点比预设更为模棱两可，并且我相信它在有关认识论及护教学的讨论中造成了相当程度的混淆。在讨论中出发点可以是(a)一个人开始讨论的起点（例如，它或许只不过是一个笑话，或其他打破僵局的「开场白」），(b)在讨论中被主要强调的要点，(c)在讨论的过程中必须被评估的假设,(d)一个希望呈现事实的方法，(e)一个有关什么是最重要的事物之信念（不一定与 b 相同），(f)一个比其他

要点更需要优先呈现的要点，例如，基于教学法的原因，(g)被辩护的结论的必然或充分条件，(h)供分析的资料，或(i)预设。最后一项当然不应与其他任何一项相混淆，不幸的是，这样的混淆的确发生过，范泰尔的学生和他们的批判者当中就犯过这样的错误。

非基督徒及基督徒都有各自的预设。每个人都有预设是因为每个人在某些特定的时刻（当然，这是会改变的）都拥有一些对他们来说是「最基本」的信念。每个人都有一个价值的尺度，在这个尺度中对某种的信念的相信程度会高于对其他所有信念的相信程度，相信程度的先后顺序可能随着时间而改变，在特定时间内相信程度最高的信念就是这个人的预设，是他基本的委身以及终极的准则。在神学上我们可以这样表达这点：当人们离弃真神时，他们就被偶像所捆绑，当他们拒绝真正的标准时，他们就接受错误的标准。

所以指责基督徒预设是「有偏颇的」或「有偏见的」，并说非基督徒是「中立」，「无偏见」，以及「客观」的，这种说法是错误的。这两类人都是一样地存有倾向性的观点。耶稣说：「不与我相合的，就是敌我的」（太 12：30）。非基督徒努力地去拒绝神，而基督徒却真诚地希望去爱神。在伊甸园里，夏娃或许认为她只不过「中立」地扮演仲裁的角色，在神的话语及撒旦之间作抉择，但事实上，她把两种启示放在等量齐观的对立地位的决定，本身就是出于堕落的思想。所以那时她并不是中立的，而是处在对神的憎恨中。

这种情况因为非信徒对神的知识变得更复杂（如我们在第一部分所见的），对神的认识在不同的方式和程度上影响了非信徒的思想、言语、以及行为。因此就某种意义而言，非信徒有两个预设：他同时预设了真理的前提和错谬的前提，神的存在以及神的虚无。因此他的思想是极度冲突的，然而如果我们提出什么是他的终极预设，以及他内心最基本的委身，我们必须指出这是一种不信，一种企图反对并挫败神的计划的邪情私欲。

（3）宗教性语言的奇特性

语言分析学派的哲学家经常辩称在与其他种类的语言相比之下，宗教性的语言是相当「奇特的」。其实某些种类的宗教语言一点也不奇特。「让我们翻开赞美诗歌集的第 215 首」

就是一种宗教语言，但在哲学上却没有问题。然而当信徒开始提到有关神，基督或救恩的命题时，当他们开始使用信条式的语言时，难题就开始出现了。语言分析学派的哲学家注意到(a)这样的宗教性语言倾向于以一种比其他种类的语言更肯定的语气来表达；(b)它似乎不像科学命题一样受到同样的检验（例如，证实或证伪）；(c)宗教语言成为一个群体的定义性标志，所有同意其命题的人都被容许成为其正式会员；以及(d)宗教性语言有一种强烈的情感性的成分，它包含了热情、宗教性敬畏、惊叹以及喜乐等等。

在我的文章《神与圣经的语言》中见 J. W. 蒙哥马利, ed., God's Inerrant Word (Minneapolis： Bethany Fellowship, 1974)., 我提出宗教性语言的奇特性源自这些语言表达并应用着预设性的委身。之所以是一个肯定性的语言，是因为它表达某个人最基本的委身，他最大的确定性。这种不接受验证的情形，（而在其他情况中，这种要求是正常的），反过来为验证提供标准或准则。它赋予使用它的群体以意义，并且与使用它的群体一样地服从于同一个预设。另外宗教语言拥有强烈的感情成分，因为一个人对宗教的委身支配了他生命的全部，感情也当然包括在内，对于信仰与生活一致的人，他们所投身最深的信仰将激发他们最为热诚、真挚的感情。

在我的另一篇文章中，我用了较长的篇幅来讨论这一点。在此书中我总结了一些要点以指出预设性分析的价值，通过它我们可以对广义的信仰有所理解，并且也能比较基督徒与非基督徒对信仰的委身。基督徒的语言及其他宗教信仰的语言不是唯一奇特的宗教语言。无神论、人文主义以及世俗主义也以同样奇特的方式使用语言。人性的完美，世俗的享受，甚至是神的不存在，在我来看对于它们而言都发挥着（据我所了解的）预设性的功能。 在我的文章中，我尝试使用「所有终极委身的语言都是不寻常的」这论据来反驳基督教的批判者，如安东尼・弗卢。这些预设，与那些信仰体系中的预设相对应，都一样地宣称其确定性，拒绝被验证，吸引着某个群体的思考，也激发着跟随者的情感。除了不寻常的一面，「God and Biblical Language」也探讨宗教语言「正常」的层面

（4）所有的知识都有神学的思辨

基督教信仰的预设是：神在圣经中的自我启示是人类最高的「思想法则」，因此圣经证明着所有人类的知识。

但是圣经是如何做到这一点的呢？(a)我们的某些信念可以获得圣经明确的证明，例如，我们有些信念只有圣经才能给我们证明（约 3：16）。(b)其他信念可以通过从圣经的预设所作的逻辑演绎来证明（参照我在此书第三部中对逻辑的论述）。三一神论的教义是一个例子，圣经并没有明确地（如在尼西亚及康士坦丁堡所制定的一般）提到此教义，但此教义却可以从圣经明确地提到的其他教义中演绎得出。(c)其他的信念可以看作是对圣经的应用。「不可在所得税上进行欺诈」无法单从圣经的前提中获得直接的支持；我们仍需要圣经以外有关所得税的知识，即使「不可在所得税上进行欺诈」明显是第八条诫命的一个应用，而且也是该诫命当中的一个含义（见第一部分）。

（d）我们该如何看待与「萨克拉门托是加利福尼亚州的首府」类似的信念？以圣经作为基础的三类信念中，它似乎不属于其中的任何一类。圣经是否在某种意义上也能证明它们？是的，这种证明的一个要素就是与圣经的一致性。圣经对于那些与它不相一致的信念（如人是进化来的）拥有一票否决权，而与它一致的信念，圣经并不会否决，这样的一致性是证明的必要条件。然而并非所有与圣经一致的信念都是正确的：「埃斯孔迪多是加利福尼亚州的首府」并没有明显地与圣经不一致，但这不表示它是正确的。因此与圣经的一致性并不足以证明一个信念。然而从某种意义上来讲，从属于（d）类别的信念更加说明了圣经对于一切知识证明的能力。因为圣经命令我们尽所有的努力去发现并遵循真理。 见申 17：6f.；19：15；太 18：16；帖前 5：19；约一 4：1ff.当我们致力于顺服这个圣经的原则时，它引导我们去肯定萨克拉门托是加利福尼亚的首府以及其他的知识。因此就某种意义而言，这类信念也是来源于对圣经的应用。所有的知识都有着神学思辨！

因此我们看到圣经是人类所有知识的「基础」。然而我现在提出的立场绝不应当与「基础主义」的观念相混淆。参照，例如，N. 沃尔特斯多夫, Reason Within the Bounds of Religion(Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976), 24ff.「基础主义」的观点认为知识乃是始于一个被绝对认同的命题体系，并通过逻辑演绎（或归纳）衍生所有其他知识。我们先前所讨论的「理性主义」及「经验主义」都是基础主义所采纳的形式，前者反映在对理性的先验真理绝对肯定的态度上，而后者则反映在对感官经验报告的绝对认同中。大体上，我赞成沃尔特斯多夫对基础主义形式的批判：要寻找充足的基础性命题来建立一个充足的知识基础是非常困难的，而我们几乎不太可能从任何提出的基础性知识中演绎或归纳出一个对于某种知识足够充分的知识体系。此外，有许多被证明正确的真实信念（诸如一个孩子相信窗外有一只小鸟）似乎并不能从任何似乎合理的「基础性知识」中演绎出来。理性主义及经验主义也超出了我所为它们定的界限，因为它们在圣经以外寻求无误的知识。

沃尔特斯多夫也提到基础主义的另一种形式，就是以圣经作为基础。我认同「合乎圣经的基础主义者」所持的观点：即圣经拥有我们可以肯定的知识。我无法确定究竟沃尔特斯多夫是否同意这以点，如果他不同意的话，他就错了。但我不会尝试从圣经衍生出所有人类知识，无论是通过演绎或归纳的过程。在我看来，圣经证明所有人类知识的过程是与这两个过程不同的。并且我也不会说，一个人为了证明自己的某个信念，必须要拿出圣经的依据。（见第四章，A）。

因此，我们不需要肯定基础主义，虽然我们必须承认，就某种重要（非基础主义的）意义而言，圣经确保了所有人类知识的有效。由于我们的知识需要这种属灵的证明，所以对圣经权威的否定使人类的知识得不到任何证明。因此我们通过这一点再次看到非基督教信仰的理性主义将会发展为怀疑主义。

（5）圣经的自我证明

如果圣经是所有人类知识的终极证明，我们又该如何证明我们对圣经的信念是正确的？当然是通过圣经！除此之外再没有更高的权威，也没有更加可靠的信息，除了圣经本身，也没有任何证据有那样绝对的肯定性来证明它的正确性。是不是圣经的自我证明性暗含着我们可以不使用圣经以外的证据来为圣经的权威辩护？我们可以使用这样的证据，而事实上我们应该使用（见下文 F）。但当我们选择、诠释以及评估证据的时候，我们必须以合乎圣经的认识论作为我们的前提。因此就某种意义而言，我们对圣经的论证将永远是循环式的。即使当我们使用证据时，圣经实际还是自我证明的。

（6）循环式论证

因此我们遇到的重要问题是：由于循环论证一般上被认为是谬误的，那么当基督徒为自己的信仰辩护时，循环论证又如何能靠得住呢？

a．除循环论证之外我们别无选择

只有当批评者能够提出更好的建议时，他的批评才能奏效，所以除循环论证之外我们别无选择。首先对主的降服使我们必须忠于他，即使是当我们正致力于证明我们对他的知识时。我们不能为着逃避对循环论证的指责而放弃我们对神的圣约性委身。第二，没有任何思想体系可以避免循环论证，因为所有的思想体系（正如我们所已经看见的），无论是非基督徒或基督徒所相信的，都是建立在支配它们认识论、论证以及证据使用的预设之上。一位理性主义者要证明理性的首要性，只能使用理性的论证；一位经验主义者要证明感官经验的首要性，只能诉诸与某种感官经验；一位回教徒要想证明可兰经的首要性，只能通过诉诸可兰经。如果所有这些思想体系都使用循环式的论证，那么基督教对它的使用就没有理由被排除在外。一切批评者在这方面与他们所指责的基督徒一样，都犯了「循环论证的错误」。

b．循环论证受到的限制

在一个思想体系中对循环论证进行使用，只有在一种情况下才被证明是正当的：即在为该思想体系的终极规范证明时。基督徒在为圣经辩护时使用循环论证；理性主义者在为理性辩护时使用循环论证；以及经验主义者在为感官经验辩护时使用循环论证，但这并不意味着其他种类的论据容许循环论证。「保罗写了提摩太后书，因为保罗写了提摩太后书」是一种不能被证明是正确的自圆其说。基于更高及更广的原则来证明保罗为提摩太后书的作者是可能的。[131] 因此，在一个系统中某一点上容许循环论证并没有容许我们在所有要点上都使用循环论证。

c．狭义循环论证与广义循环论证

区别这两种论证非常重要。「圣经是神的话语，因为它是神的话语」是一个狭义的循环论证，与此类似的说法是「圣经是神的话语，因为它说它是神的话语。」要拓宽这种循环也是有办法的，其中一个方法就是把更多有关圣经的资料放入到此论证中。圣经是神的话语，因为在出埃及记、申命记，以及圣经的其他地方，神让我们看到他想要透过文字管理其子民的心愿；因为在提后 3：16 及彼后 1：21 中，旧约被等同地视为圣约的宪章；因为耶稣委派使徒们写下具权威性的话语，等等。虽然这当然是循环论证（我们乃是聆听圣经对圣经的论述），但却更具说服力，因为它为我们提供更多资料。除此以外我们还可以进一步拓展循环论证：「圣经是神的话语，因为考古学、历史以及哲学都证实了它的教导。」如果正确地使用，这论证仍然是循环的，因为所提到的考古学、历史以及哲学是以圣经的世界观为前提的。但此论证比一个纯粹的循环论证更具说服力。因此如果说我们对基督教的论证是循环的，这并不表示是一个狭义的循环，这个事实帮助我们去除了那些对循环论证部分的疑惑。

d．循环论证与说服力

但对于一个循环论证，即使是广义的循环论证，我们怎么能够相信它的说服力呢？有几方面，首先一个循环论证更鲜明地显示它的结论，例如当我们陈明支持圣经权威的圣经论证与圣经以外的论证时，圣经权威的含义就更加清楚了（比较之前我们将含义与应用等同起来的部分），而当我们更加了解圣经的权威时，这观念就对我们更具说服力；第二，一个循环论证在陈明结论的同时，也对其中原理做了基本的阐释，让我们知道为什么结论是正确的理由。论证所能做的不过如此，对于这些真实的理由非信徒不一会接受，但要看到无论有没有循环论证，抵挡真理的人总是存在的；第三，即使是非信徒，「在他的意识中的某种层次上」，也会承认结论的正确性及其理由的真实。这是罗马书一章的信息，非信徒是按着神的形象而被造的，因此能够按照神的心意来思考。在这个处境中，循环论证是神的方法，因此在非信徒意识的某种层面上，132 他将承认基督教循环论证的说服力，第四，循环论证呈现了一个诠释基督教的架构，一个预设论的方法论，一种观念，这可以帮助我们理解某个立场的说服力。

e．相互对立的循环论证

以上所发展出的视角可以帮助我们解决「相互对立的循环论证」的问题。一位回教徒坚信可兰经是神的话语，因为可兰经如此宣布；一位基督徒辩称圣经是神的话语，因为圣经这样说，该如何解决这种难以调和的矛盾呢？是不是相互之间应该采用口诛笔伐的方式呢？是不是在两者之间简单地作出一个选择就可以解决问题呢？首先身为基督徒，我们不是武断地拒绝回教，只是基于神的启示，我们确信我们所承认的是正确的；第二，我们对回教的否定是能令人信服的，原因就在于基督教信仰本身是令人信服的；第三，基督教的广义循环论证让我们看到基督教信仰内部的一致性，这种一致性的事实可以与回教以及其他非基督教信仰的思想体系作比较，那些非基督教的信仰无法保证其内部的一致性，并且在一

些关键点上需要借助基督教的观念；第四，因为回教徒是按着神的形象被造的，在某种层面上，他能够看见基督教循环论证的说服力，以及他自己所站立场的不合理性。

R. M. 黑尔举过的一个例子，很值得思考：试想象你正面对一位患了狂想症的学生，他认为所有教授都想要杀他。你所说的每一句话都被他的预设重新诠释，这更加支持了他的立场，你告诉他教授们对他都很仁慈体谅，但他却反指这只不过是他们骗取他的信任的计谋，以便日后能够更轻易地杀了他。这里我们遇到两种循环论证：你的，以及那位患了狂想症的学生的。你怎么面对他呢？你当然不接受他的立场，你也不会尝试提出第三个立场：一个想象中在你的正确观念及他的扭曲的观念之间保持「中立」的立场。要把人从流沙之中拯救出来，你必须站立在一个坚固的地方。你所需要的就是讲真理，以及提供支持真理的论证（其阐释）。那位狂想症者无论多么出乎奇想地在把你的说法纳入他的理解中，你也要相信他仍然在某种程度上是「知道」真相的，或者至少能够知道他是错的，你是对的。不然，整个对话将陷入绝境。但是我们知道这不会导致绝望，有时狂想症者确实能够回到现实中，沟通可能会带来这种改变。

（7）一致性

我在上文（（6），e）中谈到一个广义的循环论证更具说服力，这其中部分的原因是因为它能体现出被证明思想体系内在一致性。现在我将进一步阐述一致性的概念。

非基督教的哲学家已经开始采纳「真理的一致性理论」。此理论是说：如果一个思想体系能够内部一致，那么它就是正确的。一致性的理论有时与真理的相符理论进行比较，后者是说真理就是观念与现实的一致。经验主义倾向于赞成相符论，而理性主义者则倾向于赞成一致论。理性主义者（如我们所已经看见的）不认为经验主义者能够透过感官经验接触到「事实」，因此他们试图寻求一种不接触事实就可以验证的真理，一种可以单由我们的思想验证的真理。我们的「规范性视角」代表了一种「基督教信仰的理性主义」，所以我们先来探讨真理的一致性，在稍后的部分我们再通过处境性的视角探讨真理的相符性。我

基本上认为这两种认识论的观点虽然都不应该成为其唯一的定义或准则，但经过某些修改之后，可以成为对真理的「视角」。

毋庸置疑神的真理是一致的。神是有秩序的神，而非混乱的神。他所说的是真理，而非错谬，他也不能说谎，他不能作出应许之后毁约。他所作的一切的确反映了一个无限智慧的永恒计划。因此我们的神是具有理性和逻辑的，从而一致性是他的真理的一个标志。在圣经中，一致性被使用来验证信仰的真实。见申 18：20-22；太 12：22-28；林前 15：12-20。

然而这种一致性并非一直都是那么容易被我们辨认的，圣经中有「表面冲突」。见我在第三部分中对逻辑的讨论以及我的文章 Van Til the Theologian (Phillipsburg, N.J.: Pilgrim Publishing, 1976), 这文章在 Foundation of Christian Scholarship，ed. Gary North (Vallecito,Calif.： Ross House Books) 中以「The Problem of Theological Paradox」的标题出现。有一些可能通过人类的逻辑以及独创性获得解决，但有一些或许不能。因此基督徒神学似乎不太可能成功地被制定为一个公理化的演绎系统。

虽然我们无法正式地证明基督教信仰系统完整的一致性，我们至少可以证明那些拒绝合乎圣经启示的信仰体系，连维持其可理解性都是非常困难的，更别说一致性了。因此基督教信仰相对的一致性，即使没有解决所有问题，仍将被视为是一项有益的资产。但这里所提到的一致性本身必须从基督教信仰的预设来定义，在验证所有宗教信仰时，「一致性」或「逻辑一致性」并非持守着中立的原则，「神学一致性」的意思必须建立在圣经之上，否则它就很难避开对一致性理论的质疑，按此质疑多于一个的一致性思想体系同时存在是完全有可能的。所以我们从圣经来发展我们一致性的观念，那么我们实际上就预设了与之相对立的思想体系归根到底无法被证明是一致的、稳定的，并且它们是有赖于基督教信仰的观念来为它们注入资本，支持它们的表面的合理性的。我们重视一致性，是因为我们为圣经中所展现出的属神的智慧感到震撼，绝不是为我们自己的智慧沾沾自喜。使用一致性理论来验证真理为的是让我们看到所有的智慧那奇妙的合一性。

（8）确定性

我们或许还记得理性主义的传统所主要关注的是获得确定性，我们的「规范性证明」（反对世俗理性主义，却与之有相似之处）是否能够为我们提供确定性呢？在讨论这个问题之前，我们一直都在强调人类知识的不可靠性，以及在圣经以外寻找无误权威的偶像崇拜行为。这是否意味着我们所有的知识都是暂时的，并且无法确定呢？不，神要我们对他所指示我们的事情持有确实的把握。 见路 1：4；参照徒 1：3；罗 5：2，5，8：16；提后 1：12；彼后 1：10；约一 2：3；5：13。

一个终极性预设的本质就在于对它确定性的持守。一个终极性预设也在于它是真理的终极准则，因此一切宣称具有确定性的知识都要接受它准则的检验，除它自己以外，没有更高的准则能够对终极性预设的确定性提出质疑。从这些本质我们可以看到终极性预设是我们所能知道的最为确切的事情。并且对于终极预设的应用也一样具有确定性，含义与应用一同构成了预设的含义；如果一个预设的含义不具有确定性，那么预设本身又怎么能够具有确定性？如果「不可偷盗」是一个透过启示所领受的确定性的命令，那「不可贪污」，这个对于以上命令的解释性应用，在确定性方面就不会低一等。[135] 两个命令都是神的命令。由于就某种意义而言（见上文 4），所有的知识可以被视为是预设的一种应用，我们也因此有可能说我们的知识是有确定性的。

然而，我们并非经常地感受到这种确定性，实际上我们对于确定性的感受是起伏不定的，这主要是因为以下原因。

a．罪性

由于在这个肉体的生命中我们无法完全地摆脱罪性，我们对神的委身也无法纯全。因此在我们的思想中，我们对来自神话语的真理性预设与我们自己里面相反的预设相对立，而这就产生了怀疑和动摇。虽然海德堡信仰要理问答视确据为信心的一个必要成分（问题 21），威敏斯德信仰要理问答也提醒我们「一个真正的信徒在获得确信之前，或许需要等一段很

长的时间，并在许多难题中挣扎」（第二十章）。这两条都有合乎真理的。信心与确信是无法分割的，因为信心的本质就是接受神的话语为我们最为确定的真理。但在肉体的生命中，信心本身是不完全的。虽然一个如芥菜种般的软弱的信心也足以让我们得救，但一个软弱信心的成长也将会随伴着许多的难题和疑惑。

b．无知

除了罪性中的怀疑之外，我们在理性上也存在着问题。有些很多基督徒没有意识到他的信心的含义，虽然他们承认基督是他们的主，是他们终极的预设，但他们却未深入思考过基督的主权对他们意念、行为的含义。因此他们对信仰的确定性在某种程度上是潜意识的，他们需要意识到信心意味着建立预设，而建立预设是对确定性的把握。一个基督徒可以怀疑，但对于他信仰性预设，他没有怀疑的权利，没有怀疑的理由。

c．有限的知识

还有另一种理性方面的问题，我们对圣经的认识并没有达到我们所期望的程度。因此我们许多的神学陈述是暂时的，我们对圣经的许多伦理应用也是如此。圣经对裁减核武器，反大麻法案等有什么教导？在这许多领域中，因为我们知识的有限，我们是不确定的。这里值得注意的是，并非我们的所有的神学都是暂时性的，大多数的基督徒并没有总是对神的存在、基督的主权、复活、救恩等，抱有怀疑的态度。因此神学的进程就包括了我们的确信从这些「基础」教义延伸至对整本圣经的教导。

确定性因而被视为一种心理状况，受各种原因的影响而起起伏伏。然而，基督徒却拥有确定认识的权利，圣经也鼓励基督徒持有确定的把握，而且每一个基督徒，单单靠着他的信心，已经达到了某种程度的确定性的知识，但这种对确定的强调是否意味着在神学中不存在概率的概念呢？记得有一位同事因为我在一个神学主张中使用「概率」这个词而把我称为布尔特主教的门徒。我认为概率是存在的。如我们所见，因为我们的信心的软弱，我们的确定性并非一直都是完全的。依照我们缺乏确定性的程度，我们就要面对概率性的事件。

此外有一些事物，就其本质而言就属于一种或然性的事件。即使我们的信心是完全的，因为我们的有限，我们对一些有关神学的事情仍然只能拥有概率性的知识。例如我想即使是堕落前的亚当，如果他活在今日的话，也无法有绝对的把握知道谁是希伯来书的作者。他也无法绝对地确知未来，除非在神所特别启示的范围之内。

当布尔特说我们一生中很多决定是建立在概率性的基础上而非确定性的基础上时，他的这句话是正确的。并且他指出当我们无法绝对确定某事时，我们接受可能性最高的预测，这也属于我们的道德责任。圣经要我们按着智慧来生活，而概率性的判断肯定也是智慧的一部分。如果我终日活在担心我的屋前会发生地震，我将因此活在被活埋的阴影之中，这将是一种非常愚蠢的想法。我无法绝对地证明这样的地震不会发生，但因为这种事件的概率如此之低，所以如果我让这个如此微小的概率性事件支配自己的生命，这就是很不负责任的行为。布尔特的错误在于指出我们对耶稣基督救恩的信靠也是一种概率性的事件，并且这种可能性成为现实是通过「中立」理性的方法论，而不是圣经的预设。137

（9）规范的层次

a．大自然与圣经

我们已经看到，就某种意义而言，被造界中的一切都是「规范性的」。圣经是规范性的，但其规范性不但只出现在明显的教导中，而且也出现在其含义及应用中。这表示我们在许多圣经没有明显地讨论的事物上拥有规范性的启示，而这范围之广足以涵盖所有人类的行动、态度及知识（见上文 4）。此外我们知道神已经在大自然及我们自己心中启示了他自己，因此「事实」与「自我」拥有一个规范性的层面，并且这似乎意味着每一件事物在某种层面上都是规范性的。但如果一切都是规范性的，这岂不是意味着没有任何事物是规范性的？而这岂不是也意味着圣经只不过是众多规范之一？我们岂不是又摧毁了圣经独特的权威了吗？「一切都是规范性的」只不过是意味着在神之下，我们有责任按着宇宙中所有的真理来生活。因此我们应该正确地回应我们的经验中所有事物。但我们应该如何做到这

一点呢？我们的官能是会出错的，我们的倾向是抵挡神的真理，并且故意地去抵挡真理。但神已经设计了一个方法，让我们的理性能够蒙福。虽然说「一切都是规范性」的，但按照神祝福的方法而言，并不是所有的启示都有同等的地位。在罗马书一章中保罗教导我们，虽然神已经清楚地在大自然中彰显他自己，但未重生者仍然拒绝他的知识，并以虚谎取而代之。因此单凭自然的启示是无法认识救恩的。救恩源自另一种启示——基督的福音，这不是通过自然，而是通过众多传道人启示的（罗 10：9-15；参照徒 4：12）。由于该启示的目的是把我们从错谬中拯救出来，它必然优先于我们其他的观念，包括优先于那些源于自然地启示。通过一个简单的例子这当中的意义就显而易见了：面对一道数学题，一个孩子不断地尝试，但因为各种原因，他仍然无法正确地解答。这时候他父亲来了，告诉他一部分答案，并且让他通过这一部分答案找到剩下的答案。如果孩子接受父亲这样的帮助，他就是容许父亲的话优先于他自己的观念。圣经就是在做这样纠正性的工作，因为它是一个使用话语的启示，而并非单纯是彰显神道的启示（所有的启示都属于此种）。就如我们的例子中之父亲，神启示了我们所需的答案。如果我们接受他的帮助，这就等于接受他的话语优先于我们自己的思想，即使我们思想中已经包括了对神其他启示的认识。[138] 在伊甸园中，亚当听见神说话的声音（创 1：28ff.；2：16f.），就有顺服的义务，让神所说的话支配他在自然界中得到的其他启示。这并不意味着圣经比大自然启示更具权威，神所说的一切都是同样有权威的，我并不是否认对大自然的了解有时可以纠正我们对圣经的认识，这种情形经常发生，并且我也不是想要否认我们能够对自然启示的内容拥有确定的把握，如前面我们所看到，我们可以对神的所有启示有确定的把握。然而我所要说的是，一旦我们明白圣经某处教导的意思时，那么这个教导一定要高于其他所有我们从另外的渠道获得的观念。为了更好的说明这一点，让我们专门来看亚伯拉罕的信心，即使在他在身体上反面的证据是如此地明显，他还是相信神的话会实现。如果我们不能有这样的认同，我们就无法区分「凭信心行事」和「凭眼见行事」。有关此课题较长的讨论，见我的「Rationality and Scripture,」 in Rationality in the Calvinism Tradition, ed.

Hendrick Hart, Johan van der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff (Lanham, Md.: University Press of America,1983), 293-301.

b．圣经中的优先秩序的结构

即使是在圣经的正典中，在特殊的处境中，有些规范仍然优先于其他规范，例如圣经命令我们顺服掌权者（出 20：12；罗 13：彼前 2：13ff.），但当这些掌权者命令我们做一些违背神的律法之事时，我们必须拒绝服从（出 1：15-22；但 3：6；徒 5：29；参照太 10：35-37；路 14：26）。我们对神的顺服优先于我们对人类权威的顺服。让我们思想另一个例子，有些在正常情形下的规则，在紧急情况中却暂缓执行（太 12：3ff.），耶稣也教导我们，怜悯比献祭更加重要（太 9：13；23：23；参照 5：24），因此可见有些规范是更有份量的，因而理应受到更多的强调和关注。

c．圣经中的优先结构

因为我们的有限，我们无法同时遵守神的所有诫命，这种无能也常常带给我们一些虚假的罪恶感。一篇讲道告诉我们应当花上数小时祷告，另一篇告诉我们应该为饥饿的人提供食物，另一篇告诉我们要精深地研究圣经，另一篇告诉我们要向邻居传福音，另一篇告诉我们要让孩子学习信仰要理问答，另一篇告诉我们应该积极参政。这一切似乎都是建基于圣经的规范之上，但我们经常感觉到要被如此繁重的要求压垮了，我们根本没有足够的时间去做我们被劝勉去做的事。

在此有一个提醒很有帮助：当神命令我们祷告、传福音、帮助穷人等时，他首先是对教会整体说的，然后才是对我们个体所说的。这是教会所必须作的事。教会中的每一个个体都必须完成各自的使命，每个个体如何贡献有赖于他的恩赐及呼召。不是每一个人都被呼召一天祷告六小时或去按邻居的门铃或开始一个政治运动。因此我们每一个人必须以祷告的心，以及在圣经的引导下，在这些团体的规范下制定我们自己的优先秩序，这种说法似乎听起来很危险，对于终极的规范而言怎么可能有「优先秩序」，并且一个人怎么能够对神

的法则设定自己的优先秩序呢？我们实际上是可以做到的，因为圣经这样说，而且我们也必须这样做。如果我们谨记这些原则，就可以避免许多基督徒之间的误会。一位热衷于传福音牧师用一种异样的眼光看待教会律师类型的信徒（他们把主要精力用在完善他所在会堂和区会的程序设置上），认为他们违背了大使命。但对教会律师而言，热衷传福音的牧师似乎违背了圣经的「凡事都要规规矩矩地按着次序行」的命令。（林前 14：40）。在这个例子中，我相信该热衷于传福音的牧师比教会律师更接近真理一些，正如怜悯比献祭更重要，从圣经的角度来看，传福音比教会程序更重要。但教会律师如果申辩说大使命本身也需要秩序，他这样说并非是完全不合理的。多少时候教会缺乏组织性影响了其传福音的效果？也许对圣经中优先秩序结构的研究并不足以突破这种僵局，但在这样的辩论中，若每一方能够考虑到另一方只是尝试遵循神的优先秩序（而这优先秩序有一部分是受其恩赐及呼召的影响），这将对促进教会合一是很有帮助的，遗憾的是在现实中，人们往往没有这样的考量。有关此课题的更多论述，见我的《基督教伦理学》（Doctrine of the Christian Life）.

B．处境性证明

在规范性的观点中，我们看到我们的知识因为符合神的思想规范而得到证明的。现在我们从处境性的视角来看知识的课题。我们将看到我们的知识因为符合事实而得到证明。圣经之所以是正确的，是因为它符合实际、真理以及「证据」。

（1）事实与规范

在规范性视角中，我谈到所有事实都是规范性的，以致规范性视角支持所有的事实，另外，见第一部分，附录四。也注意此书较后的附录 10 之澄清。并且所有的规范也很明显是事实，神向我们说话就是一个事实，因此规范性及处境性视角是并存的。被圣经所证明的信念与被事实所证明的信念是一样的，圣经要求我们相信真理，事实也是一样。

「原始事实」，即未经诠释的事实，是不存在的。所有事实的存在都是因为神对它们的诠释。并且正如事实与神对它们的诠释是无法分割的，我们对事实的了解也是无法与我们对它们的诠释分开。陈述一件事实与诠释它是同样的活动（见第二章，D, 2, b 以及附录 D）。

非基督教哲学一直都尝试把事实从规范中分割出来，并将这两者视为是对立的。柏拉图与亚里斯多德的形式与实际的辩证法，理性主义与经验主义的辩论，休谟反对从「存在」衍生出「应当」的论证都反映了这种倾向。一方面「规范」作为思想的法则是理性主义的原则，它独立于世界，因此可以是终极的，成为世界神圣的法则。它是不变的，但世界却是可变的；它是完全的，但世界是不完全的；它是一元的，但世界是多元的。但一旦我们这样定义规范之后，就难以在它与世界之间发现任何有意义的联系，规范中不会有任何的法则能够应用在这个改变且不完全的世界，于是它就成了无法应用的，并且毫无意义的东西；另一方面，「事实」被认为是「原始的」，以及无法定义任何有价值的东西。但正如亚里斯多德等人所认识到的，这样的「事实」与「虚无」别无二致。与此相反，在基督教的认识论中，视事实为规范性的，规范也是属于事实的。我们对事实的认识与我们对规范的认识只是在「视角」上不同。事实承载着规范，它们向我们传达着神的存在，以及他对我们所定的旨意（罗 1：20，32）。

不同的视角、着重点以及焦点上存在着差异：规范性视角集中在圣经，而处境性的视角则集中在自然的启示；规范性视角集中在律法（命令），处境性视角集中在事实（陈述）。无论如何，这些视角的统一性一直都是明显的，特别是对于处境性视角下的事实，我们必须通过圣经去认识，因为圣经告诉我们如何使用自然启示。

（2）相符性

我们先前（见第二章，D）提到有关真理的相符性理论时，我提到一般而言这个理论与真理的一致性理论会形成对照。相符性理论把真理定义为观念与真相之间的相符，它一般上受经验主义者所推崇，因为一直以来人们都认为只有感官经验能够为思想观念外在世界的

事实提供某种联系。理性主义者及主观主义者一般都否定真理的相符性理论，因为他们否定感官经验的可靠性。在他们的观点中，我们无法认识那些独立于我们思想之外的任何事实，无论这些思想被理解为理性的观念（理性主义）抑或是我们自己的意识流（主观主义）。因此没有任何事物是与我们的思想相符的。

然而在基督教认识论中，相符论却有其地位，正如一致性也有其地位一样。只要它们是在一个圣经世界观的框架之下，这两者中任何一者都可以被使用成为真理的一个定义，或真理的一个验证（他们在视角上是相互联系的）。圣经的教导是通过神的启示，我们因此确实能够接触「真实的世界」。我们不单只是通过感官经验发现「真实的世界」，而且也是通过理性和主观的视角来认识，特别是通过圣经，它是我们检验事实的最高准则。

因此当我们寻求真理时，我们的思想过程很像是一种「比较」的过程，这是不足为奇的。我们把现有的对真理的观念与神通过圣经带领我们要认识的真理，以及我们思想中各种不同的因素，放在一起来比较。我们从未「离开」过我们自己的思想，在这一点上，理性主义者以及主观主义者是正确的。[142] 但神的启示是能够剖开我们的思想的，于是即使我们在自己的主观状态中，神依然可以向我们作见证。可见在我们的思想以及神所要向我们显示的事物中，永远都存在着一个比较的过程，这个过程可以称作是「相符的过程」。

（3）证明信仰的证据

圣经清楚地教导，我们可以通过大自然以及历史事件认识神。在诗篇 8，19，29，65，104，145，148 以及使徒行传 14：15-17；17：17-28，罗马书 1 章以及圣经其他部分中，我们都能读到神在自然界中的启示。此外神施行伟大的历史性审判，「以便他们知道我是主。」这些审判包括了神迹（王上 18 是一个很好的例子。这里有一个特殊的试验，以确定谁是真神），特别是基督的复活（林前 15；徒 17：31；罗 1：4），预言的应验（申 18：21f.；路 24：25-32；徒 2：16ff.;26：22f.；等），以及使徒们对基督的许多经历（徒 1：3；约一 1：1-3）。从这些事件中，我们认识有关神的存在，以及他救赎我们的工作。我

们也认识到他的律法（罗 1：32），这些事实突出了处境性视角与规范性视角的统一因此护教者完全有理由使用这些事实作为他们证明信仰的证据。这种证据是丰富并大有能力的，通过它，神「明明可知」（罗 1：20）。单是大自然的证据就足以让罪人「无可推诿」了（罗 1：20），但神在大自然的证据之外，又加上了大量的神迹、预言，当然还有自我证明的圣经本身。证据是如此之多，没有人还有什么理由需要更多的证据（路 16：19-31）。面对这么多有力的证据，每个人都有义务来认同所证明的。因此对这种启示产生相信的回应，并非是选择性的，它也是必须的。注意使徒行传 17 章的记载，保罗为信仰提出辩护之后，就立刻要求人们做出悔改的行动（30 节；参照约 20：27；徒 2：38；罗 1：20）。

因此，使用证据来护教是指示性质的，不单只是说明了可能性。证据要求认同，它并没有留下任何漏洞，任何辩论的空间，当我们回到一般性的经验主义视角中要认同这一点很困难，大多数的哲学家认为一个经验主义式的论证让人产生的信心不过是一种或然性的。我们知道我们的感官会欺骗我们，即使当它们处于最佳状态时，也无法确保确定性。143 传统的经验主义受到最为集中的批评正在于此，然而这却无法威胁到基督教信仰证据的确定性，原因如下。

a．选择性的事实

经验主义的证据之所以脆弱，其中一个原因是它们只处理选择性的事实。由于我们是有限的，我们通常无法诉诸所有经验中的事实来证明我们的观点。但基督徒的论据，虽是经验主义的，却包含经历中之所有事实。神通过所有被造的一切来启示他自己，因此我们所面对的并不是有些证据支持我们的观点，而其他证据却反对的情形，所有证据实际上都是指向神的。J. H. 纽曼提到一种「推论的意识」，即将许多有可能的论据逐渐累积，结果会带给我们确定性。如果这种看法是正确的话，那么全面的经验主义的证据所带来的确定性是非常有说服力的。

b．或然性与神论

概率的观念本身预设了一个有神的世界观。在一个充满不确定性的世界里，如果说一件事比另一件事有更高的概率，意义何在?

c．证据与圣灵

圣灵的超自然能力随伴着证据来见证神。他让人知罪（约 16：8）并说服我们相信真理（帖前 1：5）。

d．证据与预设

基督教信仰的证据并非仅仅是证据那么简单。这些证据是在基督教信仰的预设之下提出的，这是一个「广义的循环论证」中的一部分。这些循环论证因为前提是神的话语（因此，参下文第三部分），所以是有完全的说服力的。

这是否意味着或然性事件在神学中没有立足之地，并且我们对神的所有表述都应该在教义上是完全确定的？并不是这样，神学的确定性之所会起伏不定是由于各种原因（见第二章，D）。当我们不确定时，我们所能够作的最好选择就是提出我们所认为最有可能的，（而当我们如此行时，我们最好是承认我们的不确定，而非假装表现出比我们真实情况有更高的确定性）确定性是我们对待神的启示时所应有的目标和权利，并且我们为了达到这个目标而在灵性和见识上追求是非常重要的。我们这里所要指出的是基督教信仰的证据可以证明确定性，无论我们在主观上是否经验到了那种确定性，144 在神丰富而清晰的启示中，没有任何人有理由对神的存在表示怀疑。

（4）证据与神的话语

我已经说过证据应该被视为基督教信仰广义循环论证的一个层面，这种循环论证是建立在基督教信仰和与圣经的预设之上的。通过这种证明的方式，证据与神的话语有着一种不可

分割的关系。圣经本身就是如此使用证据来自我证明的，通过以下几点我们将会对此有更加清楚的认识。

a．神的话语随伴着他的工作

在伊甸园中亚当不光听见了神的声音，也看见他创造的工作。亚当的任务是以顺服作为回应，让被造的一切彼此联系。神从未要他在注意自然启示的时候，忽略了他所说的话语。同样地在堕落以后，神话语的启示随伴着他大能、真实的救赎性工作。神的救赎性工作和启示性话语之间有着这样的联系：首先是预言，然后是大能的救赎行动，然后是进一步的话语的启示，诠释该行动。在耶稣和使徒们的事工中，我们再次看到神启示性的话语伴随着他救赎性神迹的工作。因此当耶稣向多马显现时，证据不单只是耶稣充满钉痕的手以及肋旁，而且也包括了耶稣对多马充满权威的命令：「伸过你的指头来，摸我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信！」（约 20：27）。基督耶稣复活把自己显现给门徒看，这个「无法推翻的证据」（称为 tekmeria），伴随着四十天他话语的教导（徒 1：3）。见 T ・诺塔罗, Van Til and the Use of Evidence (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980), 112ff.还有一个例子：五旬节的神迹也由彼得的证道所诠释的（徒 2：14-36）。145

b．神的工作以合乎圣经的处境诠释作为前提

在圣经中神在大自然中的工作从未以一种可以透过某些「中立」，或非圣经的真理准则进行诠释的形式出现。「大自然的诗篇」（例如诗篇 8、19、29、65、104）是神所救赎的子民所表达的信仰。此外诗篇的开头提到一个义人「昼夜思想神的律法」，身为圣经的学生，诗篇的诗人们在神的律例中来观看人生，以及整个大自然。我在这方面获得史蒂芬 R ・斯宾塞的帮助，特别来自于他尚未出版的论文「Is Natural Theology Biblical?」

同样的，圣经中的神迹从未被呈现为「原始事实」，或者单纯的事件，似乎整个基督教信仰的体系可以建立在这样的事实之上。它们不是根据「中立」准则的基础呈现的事件。反

之，神迹是以一个已经存在的诠释架构作为前提的。在绝大多数例子中，神迹是神的圣约应许的成全。新约的神迹应验了旧约中对弥赛亚的盼望。它们之所以具说服力不单只是因为它们非凡的特性（撒但也可以作不寻常的事），而是因为提醒着人们耶和华神在旧约圣经中的工作和应许。因此当以马忤斯路上的门徒看见所有旧约的预言集中在耶稣的身上时，耶稣的复活对他们来说就成为可信的（路 24：13-32）。同样，五旬节的神迹以及使徒行传中的其他神迹也是在旧约预言的架构中诠释的（徒 2：1-41；3：1-4：20；参照徒 26：22f.）。

即使是保罗在路司得及雅典对外邦人的演讲中也（第一是因为一个医治的神迹，第二个则是为复活的伟大神迹作见证）引证了旧约（参照徒 14：15 以及出 20：11；徒 17：24 以及王上 8：27；徒 17：25 以及诗 50：9-12；徒 17：26 以及申 32：8）。在雅典的演讲事实上是保罗在会所的辩论的延续（见第 17 节），有关雅典演讲的更多资料，见第十一章，B，(3).保罗在此演讲中向外邦人呈现他们应该已经知道了的事实：神透过雨水及阳光所显现的恩典，他们自己的无知，以及神的临在性，这些事实是在他们在自然的状态中所没有去承认的。接下来保罗非但没有认同他们的这种自然状态，让这种状态自然而然地成为准则，而是命令外邦人悔改，这不是在作「中立」的护教，而是在传福音（徒 14：15），他的讲道所证明的结论并不是一种或然性的事件，而是一种对神的审判的确定性的宣告，以及要求悔改的命令（徒 17：30f.）。即使引证旧约经文并不是很明显，神迹仍然作为证据，以神所启示的知识体系作为前提。例如复活不单只是一个不寻常的事件，神的儿子从死里复活，他为我们的罪而死，又为让我们称义而复活。充满怀疑的多马并不是为一个有耶稣相貌的人突然出现在房门已锁的房间内而感动（约 20：26）。即使当他在怀疑的时候，他意识到所见的并非是一个奇妙的事件那么简单，他只有看见那位被钉死的耶稣后才能够真正的相信，并且他只有在听从了耶稣的话之后才接受此证据。神迹本身事实上只是一个「记号」（约 20：30），是神救赎真理的启示。第四部福音书的作者进而称赞那些没有看见神迹，却因着其他具权威的记载而相信的人。神迹是以某种启示性真理为前提的。

在使徒行传 2：14-36 以及使徒行传 26 章中，复活被置于旧约神学的处境中：在承认神在旧约的属性和旨意后，他的儿子弥赛亚的复活成为完全可信的。结论是：听众必须为着耶稣的死负责，并且他们必须悔改，不然则需面对神可怕的审判。正如诺塔罗所指出的，诺塔罗, Van Til, 114ff.在此复活是一个证据，也是一个前提，作为「广义循环论证」的一部分。

在哥林多前书 15 章中，复活在旧约以及新约神学的处境中呈现；它的出现并不是脱离了神学意义的框架，去作为一种「归纳性证据」，为了证明复活的真实性，保罗使用了见证来证明复活的真实性（第 3-14 节），但这仅仅是保罗的权威性使徒教导的一部分（第 3 节），他的主要目的并不是让哥林多人借着见证人的证据可以相信复活的真实性，虽然保罗说的确实可以证明这一点，保罗的目的更像是说：复活作为使徒证道的一部分，所以应该作为使徒的见证来接受。提出了这点之后，保罗进一步指出为什么我们必须相信复活，如果复活被否定，整个基督教的教义内容也必然被否定（第 12-19 节）。之后，保罗进一步比较了耶稣与旧约中的亚当，并且比较了耶稣的救赎与旧约中所描述的人类犯罪的光景，（第 20-22 节）。接下来保罗对于复活在启示的有机体系中所发挥的作用提出了一个更有神学意味的讨论。[147] 因此非常明显，复活并不是「原始事实」，并且相信它的基础也不是「纯经验式」或「纯归纳式的」。对于经验主义而言，复活的见证发挥着一定的作用，但最关键在于，在预设性的启示中，复活具有中心的地位，如果我们否认复活，我们就无法一致地将基督作为我们的预设。有些人指出约翰福音 10 章 38 节，以及 14 章 11 节是以上原则的例外情况，他们认为在这些经文中耶稣向那些不相信他话语的人提供了一个另外的选择，就是相信他所做的事。这样一来基督所做的事成为了自我证明的，与神所启示的道没有任何联系，并且可以成为得着信心的独立途径。然而这种结论扭曲了这些经文的意思，在约 10：37f 中，耶稣这样说「我若不行我父的事，你们就不必信我；我若行了，你们纵然不信我，也当信这些事，叫你们又知道又明白父在我里面，我也在父里面。」这里的重点是究竟耶稣是否在行他父神所行之事。这段经文也提出了一个神学预设：有一位神，他

拥有着某些特性。无疑这种神学认识来自于旧约，耶稣在这里是对犹太人说话，因此耶稣所要求他们行的事就是，如果他们不信他的话，他们必须把他大能的工作与他们所知道的旧约对神的启示作比较，把耶稣的工作与神所启示的属性作比较。他们并非被要求接受神迹本身为证据，而只是在一个神已启示的真理之中，来思想这些神迹。

约 14 章 11 节也是类似的，这里在讨论父与耶稣之间的关系，这次耶稣是和他的门徒，而非敌人对话。神迹是耶稣与父神合一的证据，而无疑耶稣期待着能够根据旧约的启示作出判断。也请注意第 10 节，耶稣所说的话也是父在他身上所作之工。对于此问题普遍性的讨论，见科林・布朗, Miracles and the Critical Mind (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1984). 话语及工作的统一性在那些未曾第一时间见过神迹奇事，而是之后接受了见证的人（比如在今天的我们）来说是非常重要的。在这种情况下相信神迹就是相信神话语的启示。神迹的可信度和神话语见证的可信度是一样的。即使多马当时求主证明的要求有合理的成分，但很明显我们今天并不能像多马一样来获得那样的证明，我们无法通过直接的经验证据来证明耶稣的复活，而必须按照神话语的见证来相信，这也是耶稣认为更好的方式（约 20：29）。

c．神的工作显示他的话语的含义

我已经说过含义和应用是近乎同义的。如果这是正确的话，那在思考一段经文的含义时，一件很重要的事就是要找出作者用它来做些什么。神的话语诠释他的工作，正如我们已经看见的，但反之亦然。以色列人从埃及被救赎出来的事很清晰地显示神是怎样一位救赎者，当解释圣经救赎性话语的时候经常都要参考这些伟大的事件。基督在十字架的死和复活所成就的工作阐明了以赛亚书 53 章以及诗篇 22 篇的奥秘预言，这是任何其他的事件所无法阐明的。确实是这样的，保罗说如果没有复活，基督徒的希望将是毫无意义的（林前 15：12-19）。

d．神的工作证明他话语的真实

那些看见神的工作的人有义务因着这样经验而相信他，不单只是他们，那些曾经听过或读过这些事件权威见证的人也被寄予期望，能够作出积极的回应。从此我们看到神大能的工作和他权威的见证一同在建立着人们对他的信心。我们虽然使用了循环论证的方法，但证明并不会因为这种方法而失去说服力。（见第二章,D）。我们因此有能力，也被激励在基督教信仰的预设之上建构证据式的论证。

（5）证据与信心

什么是对基督教证据的正确回应？仅仅理性上的认同永远是不够的。我们所要的是不折不扣的真实信心。但一个论证本身无法产生信心，需要圣灵的工作，在论证形成结论的时候要求用信心来回应也是恰当的（徒 2：38），因为论证并未产生信心，但它却可以为信心提供支持和根据。

因此如果一个人没有信心，他就无法正确地回应证据。注意耶稣对多马所说的话：「伸过你的指头来摸我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信！」（约 20：27）。耶稣并没有要多马对证据作出一个没有偏见，中立的判断。反之，他要求他在信心中经验这些证据。换句话说，我们必须在一个相信的前提之下来考察这些证据。

C．存在性的证明

我们在第一部分中看到知识总体来说都有一个「存在性」的层面，因为知识都关涉到了一个主体、一个客体以及规范。如果没有认识知识的人，就不存在知识。因此判断一个人究竟是否有知识不光要看认识的客体和他思想的法则，还要看他是否拥有一位认知者的条件。然而，「存在性的层面」与知识的证明联系在一起，特别对于基督徒而言，似乎有点奇怪。主观的条件对知识而言是重要的，但它在证明上扮演什么角色呢？如果在认识的过程中它确实起作用的话，那岂不是把一个主观主义的成分引入认知的过程中了吗？即使有这样的

问题，我仍然相信对神的认识（以及对其他一切事物的知识）有着一种「存在性的证明」，让我们来思想以下几点：

（1）知识与生命：实用性真理

我在先前（第四章，C）提出认识论可以被理解为伦理学的一个分支。认知就是认识我们所应当相信的。对知识的证明就是要确立它伦理性的「应当」，而一旦确立了这「应当」之后，我们必须把它应用在生活的所有层面（应用就是阐释意义），我们所有的决定必须与我们所认为的真相一致。我们必须活在真理中去实践它。因此知识对一个人的经验而言有着伦理责任的导向，可见认知就是对我们所掌握的证据和规范作出正确的反应。

根据知识的这个概念，一位非信徒「无法正确地认识任何事物」。在他生命中所有层面，他都无法在伦理上正确地回应神的启示。我在第一部分说过圣经提到过一种知识是非信徒所拥有的，他在某些方面与基督徒的知识相似，并且这种知识让非信徒对于自己的决定在神面承担责任。由于它外在某些方面符合神的律法，因此它可以被称为「知识」，但是其严重偏差的伦理导向使这种知识出现了严重的扭曲。

无论如何当我们寻求确立一种信念时，我们会努力尝试将这种信念与我们生活的所有层面协调一致。[150] 也就是说，我们在寻求一种可以在生活实践的信念。薛华形容约翰・凯奇为一位持着一切都是机缘巧合哲学的作曲家，随机性就是他尝试在其音乐中表达的哲学。但身为一位业余的香菇种植者，凯奇并没有遵守他的随机哲学。相反地，他预设了一个有秩序的前提，一个有规律的世界。有些真菌是香菇，有些则是伞菌（毒菌），因此你选择哪种来吃是非常重要。可见凯奇无法将其随机哲学应用生活的所有层面。因此我们怀疑他是否真的相信他持有的信念，我认为他是相信的，但并不是深入而一致的，同时他也持有一些不一致的信念（因为他无法逃避神的启示），这就是他无法将他对神的不信应用到生活所有层面的原因。正如我所说的，信徒也是不一致的。其分别在于在成圣的教义中，信徒并不在罪（错谬）的辖制之下，而非信徒则相反。

这些观察帮助我们看见知识的证明的确拥有一个「存在性的视角」。在这种证明中，我们遇到的问题有着独特的形式。在规范性视角中，我们问我们的信念是否与思想的规范一致？在处境性的视角中我们的问题是，我们的信念是否符合客观事实？现在我们使用存在性视角，在此观点中，我们问我们是否可以用这种信念来生活？

我先前提到两个经典的「真理理论」：一致性理论（见第五章，A，7）以及相符性理论（见第五章，B，2）。第三个理论也曾经提到过。这理论以不同的方式陈述，但一般上可以用此口号总结：「真理就是行得通的道理」，我们称之为「实用主义的真理理论」。有些哲学家，比如希腊的诡辩者，曾经使用这种原则来维护激进的主观主义，他们说客观真理是不存在的，只有「对我而言的真理」。因此什么对我来说行得通，什么就是真理。

当然基督教信仰的认识论拒绝这种激进的主观主义，然而实用主义的真理观却在某种程度上是正确的。圣经的确告诉我们，从长远的角度来看，只有基督教信仰是「行得通的」，只有基督教信仰为那些相信的人带来神完全、永恒的祝福。当然行得通的事物也同时是符合神的律法的事物，注意圣经中经常把顺服与祝福联系在一起（例如诗篇 1）。而行得通的事物也是与客观事实有关联的，当我们承认神创造的真相，并根据此认识生活时，我们就领受神的祝福。因此实用主义的真理理论成为了基督教整全认识论中之另一个「视角」。

当一位基督徒问说，我可以按照信仰来生活吗？要注意这里所要活出来的生命是被重生，并且完全成熟的新生命；我们的信仰也应该是与完全成圣的基督徒意识和经验保持一致。我们要努力持守这样的信仰，让人看到这样的信仰是重生的心灵所结出的果子。如果我们要证明自己行为合乎伦理，就需要让别人看到我们的行为是出自良好的动机，即一种信心和爱心的动机。同样，当我们证明自己所持守的信仰时，我们就要让别人看到这样的信仰是出于我们里面新生命的运行，都是圣灵所结的果子。

（2）说服与证明

用存在性视角来证明信仰还有一种方法在于说服。即是我们不单只是寻求证实我们的陈述，还要说服他人接受。证明是一个以人为导向的活动，当我们尝试证明我们的信念时，我们常常努力去说服他人，有时也要说服我们自己。但实际上所有人都一直经历着某种说服。正如麦维洛狄斯所指出的，Belief in God (New York： Random House, 1970), 17-48. 一个完全合理（前提蕴含其结论），并且完全正确（前提是正确的，因此结论也是正确的）的主张无法说服人的可能性是存在的。试想以下这个例子：

要么存在的是虚无，要么神存在。有一些东西存在着，因此神存在。

这个论证是合理的，并且在麦维洛狄斯来看它也是正确的，因为他相信神。如果神存在，第一个前提就是正确的。在一个由「或」连接的复合句中，如果其中一个从句是正确的，该句子就是正确的。但是很明显很多人并不能被这个论证说服。因此在构建论证的时候有一件很重要的事情，就是我们并不只是注意它的合理性和正确性，我们也必须注意它们的说服力。我们的目标并不是要确立命题，而是要说服别人。

因此在证明知识的过程中，有一个存在性的要素。我们可以说，一个符合思想定律和客观事实的命题在客观上是正确的。但如果我没有把相应的思想定律和事实纳入到自己的价值系统中，它们对我来说仍不具有说服力，我仍看不到这个命题被证明是正确的。麦维洛狄斯建议证明的方式应该是「因人而异」的，对于一个人可以证明的命题，可能对另一个并不是这样。他对证明的陈述是：「如果我们能够向 N 提供一个让他可以信服的论证，并且也只有这样，N 才会接受我们的证明。」同书，35。麦维洛狄斯指出，如果我们忽略了证明中说服力或「令人信服」的要素，我们可能会发现，即使自己在建构一些完全合理且正确的论证，但它们却无法帮助任何人相信。

（3）认知的安息——一种敬虔的满足感

什么使某个论证对一个人来说具有说服力，而对另一个人却没有？这当中似乎有着奥秘。当有人问我为何被说服时，我通常都指向规范和事实。除此之外还能有什么呢？我们可以向两个人呈现同样的规范及事实，但其中一个被说服了，另一个则不然，这是为什么呢？

我们可以通过考察自己思考的过程来分析这当中的区别。假设我正尝试在两个无法兼容的结论 A 与 B 之间作选择，在完成了相关研究之后，我倾向于结论 A，但我仍感到不安，我再三地考虑并重新检验那些让我倾向于选择 A 的证据，经过进一步深思后，同样的证据把我一步步地推向结论 B，这不一定是因为发现了新的证据，反之，这完全有可能是因为先前对我来说正确的论证现在却显得不正确，或不那么有说服力了，而先前对我来说不正确的论证，开始逐渐得到我的认同。最后我决定接受结论 B，我这才获得安宁。之前我得不到安宁，我感觉必须作更多的思考，现在我可以不再反覆纠结在这些问题上了。

是什么使我转移了立场呢？证据并未改变，讨论的题目也没有改变。就某种意义而言，没有任何新的事物产生。是不是只因为我在最后的决定上做了更长时间的思考，结论就因此得到支持了呢？但有时我花上许多年的时间思想，却没有得到这种「认知的安息」，但有时我只需一两秒钟，就获得了这样的平安。因此感觉到被说服并不是出于特定思考时间的长度。在这里，我唯一的描述方法对很多读者来说可能听起来有些主观得可怕，但是我请你能够继续深入看下去。「认知的安息」似乎有异于我先前的思想状态，它就像是一种感觉，并非是对冷或热的感觉，而是类似当一个人在完成一项任务之后的满足感。这是一种一个人可以让自己完全相信某件事情的信念，并且放心按照它来生活的感觉。有时这种感觉的存在，因为我们习以为常，所以难以发现，这就好像在特定的时间我能够放心地相信早报已经送来了一样。有时这种感觉让人感到兴奋，正如当我发现一些伟大的，足以改变我的生命的信念（如基督教真理）时，而有的那样的兴奋。

对基督教信仰而言进入认知安息意味着对圣经的信息有了一种「敬虔的满足感」。我们不再与真理摔交，而是欣然地接受它。有些人「常常学习，终久不能明白真道」（提后 3：7），他们终其一生都在挣扎，但却从未找到一种对神的话语敬虔的满足感。但当我们确实获得这种满足感之后，有时这感觉是非常真实的，正如那些在以马忤斯的路上遇见复活的耶稣的门徒，「在路上他和我们说话，给我们讲解圣经的时候，我们的心岂不是火热的吗？」（路 24：32）。然而，不管这种感觉是否是强烈的，每一位基督徒都可以到一个地步，使他能够说：「是的，这是我所需要的，我可以按着它来生活。」

（4）知识，重生以及成圣

在神学上，当我们提到「认知的安息」时，这实际上是指理智上的重生、成圣和「圣灵内在的印证。」见约翰．慕理 (John Murray) “The Attestation of Scripture” in P. Woolley and N. Stonehouse, eds., The Infallible Word (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1946; 由长老会及改革宗出版社重新发行。)；也见我的「The Spirit and the Scriptures」在 D. A. Carson and J. Woodbridge, eds., Hermeneutics, Authority, and Canon (Grand Rapids： Zondervan Publishing House, 1986),213-35. 圣灵随伴着神的话语让我们内心对他产生确信（约 3：3ff.;林前 2：4，5，14；帖前 1：5；约一 2：20f.，27）。还有，基督让我们知道他的心意和智慧（太 11：25ff.，路 24：45；林前 1：24，30；2：16；腓 2：5；歌 2：3）。当然有很多经文也告诉我们三位一体的第一位格圣父作祂子民的教师（太 16：17；23：8ff.;约 6：45）。因此，一个人归信基督时所获得的这种认知的安息是完全来自于神的恩典。参照我的《圣言论》Doctrine of the Word of God 中有关「神同在的话语」以及 「以人为中介的话语」的经文。认知的安息是救恩的一个成分，罪性使我们无法获得真知识（罗 1；8：7；林前 2：14；弗 1：19-2：6；4：17-19），但神在基督里的恩典足以救我们脱离这种无知（结 36：25ff.;约 1：11ff.；3：1-8；6：44f.，65；7：17；11：40；徒 16：14；林前 8：1-4；12：3；林后 4：3-6；

弗 1：17f.;1542-10;3：18f.;西 3：10；帖前 1：9f.;提前 1：5-11；约一 2：3-6，9-11，20-27；4：2f.,8,13-17;5：2f.,20）. 然而重生后，所有有关信仰的认知安息的感觉没有立刻完全地临到信徒，我们委身在基督教信仰的那些基本前提是始于重生，在信仰中还有很多方面我们是逐渐深入，甚至当中有一些对信仰的委身是我们在一段时间之后才能意识到的。因此我们在理性上重生以后，还需要在理性上的成圣（或，换言之，决定性的理性成圣以及渐进式的理性成圣）。当我们与基督的关系开始时，一个巨大的改变发生了，之后则是渐进的改变。

圣经教导我们这种渐进的改变是与成圣的整体过程不可分割的；在认知上的确信也是无法与个人生命在顺服和圣洁的长进分开来的。有时，神学家们指出「基督徒的信仰是建立在基督教教义上的」，但反之亦然：我们分辨教义（以及其他真理）的能力取决于我们基督徒生活的整体成熟度。有关这方面，见约 7：17，以及其他一些圣经中对证据 (dokimazein) 有趣的使用： （a）在罗 12：1f.，因为神的恩典，保罗呼吁我们，把身体献上为活祭，而这包含了不向世界妥协，以及转变成为圣洁的含义。这是一个伦理更新的过程，而保罗说通过这个过程，我们才能够「察验神的心意」。这与我们习以为常的情况相反，一般而言我们必须先认识神的旨意然后才能够更加圣洁。但反之亦然：我们需要先被改变，然后更新了的思想才能够分辨神的旨意。(b)弗 5：8 非常明确地描述我们堕落的光景：我们以前是在黑暗之中，而现在我们却是光明的儿女，这真光在第 9 节中被描述为伦理的改变，这就是说当我们的伦理观念在改变的过程中，「察验」主所喜悦之事（v10）. (c)在腓利比书 1：9f.，保罗祷告神使腓立比人的爱心在知识和各样见识中不断增长，在这里我们又看到伦理上的更新，带来知识上的深入。然后在第 10 节保罗指出正是这种深入的知识让我们能够「分别」什么是「美好」的事情（或许是在一个特定的场合中知道什么是最恰当的事），而这会让我们更加圣洁、无可指责。于是我们再次发现在基督徒伦理上的成圣，与对真理的理解之间也存在着循环关系。

虽然并没有出现 dokimazein 这样的词，希伯来书 5：11-14 的意思是类似的。这段经文中，作者迫切地希望以麦基洗德来开始他的教导，155 但他知道他的听众「听不进去」，只能够接受「小学的」教导。他们的问题在于属灵的生命仍处于婴孩，很不成熟（13 节），对神公义的教导缺乏「经验」。成熟意味着一个人的某部分感官功能已经「习练得通达，能分辨善恶了」（14 节）。需要再次注意的是，神学上的成熟与伦理上的成熟是并行的，因此在我们学会分别善恶的时候，我们就能理解关于麦基洗德的教导。然而这种伦理上的成熟主要不是在课堂上习得的，而是在基督徒面对激烈的属灵争战中操练出来的，这其中有「练习」（gymnazein）以及「使用」(hexis）。基督徒的生命是一个训练的过程：我们在为顺服神而付代价这样的事上操练地越多，我们就越能够在未来顺服神的旨意；我们越是能够在伦理方面分别善恶，我们就越能在神学上有分辨，这两者是一体的。因此一个人能够在基督教信仰的教导上达到认知的安息，在乎他不断地成圣，以及在圣洁上的成长。属灵伦理的不成熟常常导致信徒对真理的误解。我们在介入神学争辩时需要更多地注意这点，有时在辩论中，一方甚至双方都陷入到重复的争辩中，极力尝试说服对方，在这种过程中出现了一种属灵上的不成熟，拦阻了对真理清楚的认识。实际情况中，这种事情的发生是由于缺乏充分的彼此相爱，于是我们便容易以最坏的意思来诠释他人。（我们忘了爱心是多么重要，即使是在认识论的观念上，我们一样地需要爱心。参照林前 8：1-3；提前 1：5ff.；约一 2：4f.；3：18f.; 4：7ff.），这也由于我们缺乏足够的谦卑，并且我们还高估了我们自己的知识。在这种情况之下，在和一个或更多的不成熟的辩论者在一起的时候，或许最好的方式对我们来说不要去寻求在争议中获得即刻的认同。有时我们为了神的工作必须暂时退让一些，我们需要离开，并且等待一些时间，可能是数月或数年，以这种方式来为基督争战，也在这样的过程中让自己的认识能力得到操练。以后我们就可以再回到教义的问题，那时我们已经能够有一种更成熟的方式与对方辩论，这样做是更为有利的。从此你就可以看到神学问题的解决常常也有很实际的方案。

我经常在想，许多神学生在即将毕业，取得按立资格之前，是否有足够的属灵成熟度来做出正确的神学分辨？这样的情况让我从新的角度看到保罗那句话是何等的重要，「初入教的不可作监督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里」（提前 3：6）。

（5）如何看待「视作」——通过存在性及规范性视角

对于「认知的安息」，和「敬虔的满足感」还有什么需要说明的吗？当然，因为这些概念相对模糊、奥秘，所以还有许多相关的问题需要澄清。特别是有些人或许担忧这些概念是否符合圣经充分性的教义。这种「满足感」是否是圣灵新的启示？这是否对圣经正典有所加添？这是否是一个附加的规范？如果不是，这是什么？我坚定地维护改革宗中圣经充分性的教义，见我未出版的《圣言论》Doctrine of the Word of God。但改革宗信徒不会认为同时肯定圣经的充分性和圣灵的见证是一件困难的事。他们清楚地指出（因为即使在他们的时代已经有这样的误解了）圣灵的见证并非一种新的启示，反之，圣灵的工作在于光照，以及确定已经赐下的启示。在圣经中圣灵为基督（约 14：26；15：26；16：9f.，13ff.）以及神的话语（林前 2：4；帖前 1：5）作见证，圣灵见证圣经是真实的，神的话在这之前也这样告诉我们。

尽管如此，圣经却乐意把这样的工作描述为启示的工作（太 11：25f.；弗 1：17）。透过圣灵的工作，我们能够认识到那些靠着我们自己所无法认识的真理。我们学习神的话语换句话来说，可以说我们是被神「说服」，「我们在认识能力上被他重生、并且得以不断成圣」，「被领入认知的安息」，并且我们从此获得了一种「敬虔的满足感」。

圣灵的工作也反映在帮助我们应用神的话语上。明显地，如果圣灵不教导我们明白圣经的意思，我们就无法确定圣经在向我们讲的真理是什么。而圣经的含义，正如我们所看见的，包含了应用。我们可以通过撒下 11 章及 12 章看到这点。这两章经文提及大卫因为与拔示巴犯奸淫，并用借刀杀人的方式谋杀了她的丈夫乌利亚，因此他得罪了神，作为一位「合神心意的人」，大卫却似乎陷入一种罕见的属灵黑暗中，到底这是什么原因导致的？就某

种意义而言，他清楚地知道圣经，并且昼夜思想神的话语。然而大卫所做的确实在犯罪。先知拿单来到他面前，向他转述了神的话。拿单没有直接正面地责备大卫，他说了一个比喻，一个使大卫向别人发怒的故事，然后拿单告诉大卫，「你就是那人。」在那个时刻，大卫悔改了。大卫在那一刹那明白了什么？他早已知道神的律法，并且就某种意义而言，他也知道自己所做的事情。他那一刻所知道的是一种应用：律法对他而言的意义。先前他或许已经如此合理化了他的行径：「世上的君王有权力娶他们所喜欢的任何女人；而总司令也有权力决定由谁出征前线。因此他认为与拔示巴的关系并非真是奸淫，而对乌利亚的命令也并非真是谋杀。」我们作为旁观者也都知道他这样做的动机，因为我们常常也会出于类似的动机犯罪，但圣灵借着拿单推翻了这种合理化的借口。

之后大卫开始正视他所做的事情了：罪性、奸淫、谋杀。他开始从圣经的观念来解读自己的生命了，他开始明白他的「求爱」实际上是奸淫，他的「命令」实际上谋杀。他开始学会如何来「看待」自己的行为了。

「视为」是一个有趣的观念。很多当代思想家都探讨过这个问题，其中最著名的是维特根斯坦。「视为」与「看见」是不同的。举例来说：一个人看到下面这幅图，认为画的是鸭子，而另一个却认为这幅图上画的是兔子。

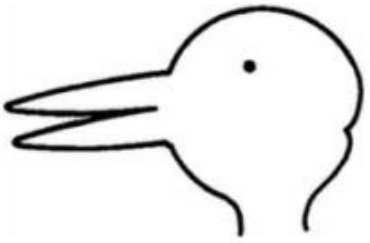


图 3：鸭/兔

从某种角度来看，他们看见纸上的线条是同样的，但他们却把这些线条看作是不同的样式，图 3 鸭兔图不同的形状，或不同的格式塔 (gestalts）。同样，当我们尝试从圣经的角度来

看我们自己的生命时，情形也是如此。有的人会把不正当的性行为看作是「娱乐、调情」，另一人却视之为奸淫；有时当某件事似乎有多过一种可能的圣经诠释时，事情就变得更加复杂。假设我感觉到生气，这是否是耶稣在圣殿里推翻那些换银钱之人桌子时所展现的义怒，抑或是他所禁止的「恨人就是杀人」的怒气呢？究竟我的怒气是属于圣经中的哪一个范畴？

这些问题并非简单地属于事实性或规范性的问题。单单通过给予一些信息，或发出一些指令也不能解决这样的问题。面对这种情况我们所需的是一种能够帮助我们从另一个角度来看事情的劝勉。艺术修养以及微妙的话语在这其中会发挥特殊的作用。拿单并没有简单地重复律法，他讲了一个故事，这个故事让大卫从被自己合理化的错误中清醒过来，能够用不同的角度来重新审视事实，并且正确地面对它们。一些事情在神学上是合理的，我们却需要有更加敏感的洞察能力来看待当时的具体情况。圣灵在我们的生命中的许多工作都是属于这种性质：针对我们生活的具体问题，让我们明白该如何应用圣经。圣灵并没有为圣经正典加添什么，但他的工作实在是一种教导和启示的工作。如果没有这种启示，我们将完全无法使用圣经，它对我们而言不过是死板的文字。

因此就某种意义而言，圣灵没有加添什么；从另一种角度来看，一切都是他所加添的。当有人让我们来证明自己的信仰时，我们并非指向圣灵，而是指向圣经，因为是神自己的话语（圣经）证明我们对他的信仰是真实的。但如果不是圣灵动工，我们将无法认识到这信仰的真实，而且当我们在证明我们的信仰时，以下两点是非常重要的（1）对方需要明显看到我们身上有属灵的成熟，这种品质让我们所陈述的信仰更能见证神。（2）以一种适度巧妙的方法来陈述我们对信仰的证明，以帮助别人能够和我们一样看到真理。

（6）群体的存在性视角

以上大部分的讨论都集中在个人通过他个人以及内在的意识来认识神。我并不为这样做感到不妥，神确实关心每一个个体，并以一种个体化的方式来和我们发生联系。在某种程度

上，我们每一个人都是不同的：有不同的遗传基因、生命历程、天赋及属灵的恩赐、以及先天及属灵的弱点。神数算每一根头发并看守每一只落下的麻雀，整个被造界的多元性都掌握在他的手中，他透过救赎的恩典满足个人特别的需要，圣经用充满爱的方式告诉我们，神的爱与不同的个体是如何相遇的，并且它也告诉我们，当一个罪人悔改时，天上的天使为他会发出怎样的欢呼。

然而有人会认为圣经的着重点是不同的，重点不是在对个人的救恩，而是对一群人的救恩。在整个历史中，神一直都关心着家庭、国家，以及这个世界。他的目标不单只是个人成为完全，而是教会，即基督的身体，成为完全。

在这方面，以弗所书在整本圣经中说得最清楚，这卷书也谈了很多对神的认识。在提到存在性视角时，我们已经引用了以弗所书 1：17ff.；3：14-19；以及 5：8-21。这些经文显示对神的认识是无法与圣灵的启示及成圣的见证分开来的，但「知识」在以弗所书中似乎并不是主要指我们身为个体所拥有的知识，159 而是教会作为一个身体所分享的知识。它是归于「你们」（复数）的。这是一个「和众圣徒一同」拥有的知识（3：18）。这个知识的结果就是：

直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量……凡事长进，连于元首基督。全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用，彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己。（弗 4：13-16）

这里所说的「成熟」（译者按：和合本作「长大成人」）并非是个人的成熟，虽然这个意思也包含在其中，但这里的成熟是指整个群体在长成其元首基督的身量时所达到的成熟。因此，我们最好把这种知识视为全部教会肢体所分享的，虽然个体的知识和这种群体的知识不无关系。

因此我们似乎看到有一种「知识」是教会所共同拥有的，而另一种知识是个人所拥有的。正如对个人的知识审视，我们也可以从三个视角来看教会整体的知识：它是建立在圣经的

规范之上，神的创造和救赎作为这种知识处境性的事实，基督与圣灵以群体性的方式圣化，让整个身体不断成圣。（弗 4：4f.；5：22-33）。

「知识的社会学」中涉及了很多关于群体的忠诚度是如何促进信念强化的理论。与此类似，马克思主义及弗洛伊德主义对这个题目也作了许多论述，持相同观念的人还包括了库恩、汉森、博兰尼等科学哲学家。我们对世界上各种客体的预设和观念都受到各种各样人际关系的影响，家庭、国家、宗教、意识形态化的政治团体、经济地位、教育背景、职业、专业组织等这些人与人之间的关系都深刻地影响着我们的观念。群体倾向于发展「群体性思想」，这种思想虽不能完全决定个体的思想，但却对个体有着很深的影响。

我们倾向于对「群体性思想」持有怀疑的态度，而在许多情形中这是正确的。培养独立思考，在理性上有很重要的作用。但完全避开与人的相处是不可能的，并且完全的独立也是不可取的。理想的作法（这是堕落前的情形）是让整个人类在一个团队中一起工作，一起发掘被造界中的奥秘，彼此信任，在一个伟大的学习体系中和平共处地彼此合作，每个人都对整个知识的体系作出他的贡献，而这种知识的体系是远远超越任何个体所能够理解的。

神对他教会的期望也是与此类似的。他要我们一起朝着一个比我们任何人更广的、对他的认识长进，这将非常奇妙地让我们与教会的元首——耶稣基督的知识相配。

当然群体知识的增长将会丰富个体的知识。当教会达到成熟时，她的个体将「不再作小孩子」（弗 4：14）。因此我们聆听教会的长老、教师的教导，并且顺从教会的纪律（太 18）是明智的做法。不错，没有任何一间教会是无误的，但他们确实有权管理在他们权柄之内的教导。教会中的个体需要培养一种顺服和谦卑的态度，要承认在多数的情形中，整体信徒（特别是在整个教会历史中的整体信徒）比任何会友知道得更多。如果是良心催促我反对教会，那我就必须站稳我的立场，但即使是这样，我也不应当过于匆忙。因为即使是良心也并非是无误的，它必须经过训练才能够按照圣经有合宜的分辨。

当然，教会的工作比单单纠正我们的错误多得多，即使我们从不犯错，我们也必须通过在许多问题上的讨论来彼此相爱（弗 4：16），彼此分担（加 6：2），一起为基督打那美好的仗，在这个过程中我们的知识会不断地完全。神给每个人以恩赐是为了让我们彼此成全。（弗 4：4-13）。

这个问题是否应该在存在性的视角中进行讨论，还是（如我在《基督教伦理学》（Doctrine of the Christian Life）中的作法）在处境性的视角下进行讨论（由信徒组成的教会，如同肢体连接成为身体，教会构成了我们的一种处境，是我们知识的一种对象）？因为所有的视角都是相互依赖的，所以不从其他两个视角来审视问题并没有太大的关系。教会也有一个规范性的功能，正如我们所见，这是源自神的权威。但圣经所呈现的群体知识似乎是这样的：它基本上是一种超越个体的主观性，然而这种主观性却伴随着个体信徒的成长而成长，在其中个体信徒和教会之间并不是主体和客体的关系，而是肢体和身体的关系。因此我作为信徒个体的主观性是教会的一部分，也是完全属于我个人的。就像一根指头的疼痛会被整个身体完全地体验和经历一样。

（7）又是自主?

在以上所有的讨论中，我们实际上已经承认了主观主义立场的一些真理：我无法认定任何信念被证明为正确的，除非它符合我的主观倾向。「认知的安息」、「满足感」、「视为」，如果这些认识不是出自于主观，又是出自于什么？但是当我们这么做的时候岂不是为人类的自主敞开了大门?

非基督徒的主观主义者也许会这么认为。他们坚定地认为无论你是要成为理性主义者、经验主义者、康德主义者、柏拉图主义者、佛教徒、马克思主义者还是基督徒，你都只有通过你自己的自主权利来接受这些观点。如果你接受理性主义，你最终是因为它对你的吸引而接受它；如果你接受柏拉图主义，那时因为你感觉它是正确的，并且你相信可以按照它来生活。主观主义者甚至认为接受基督教也同样如此，是出于个体自主的行为。因此不管

我们是理性主义者、经验主义者、基督徒或任何主义者，我们在内心深处本质上都是主观主义者。面对这样的评论我们可以来怎样回答呢?

回顾我们先前对主观主义的讨论（见第 4 章，D, 3），主观主义要么就是自我抵消的（宣称唯一客观的事实就是没有任何客观事实），要么就是在认识论的对话中弃权（在这种情况下，它就没有任何可以论述的余地）。此外正如我们可以看到理性主义、经验主义，以及其他的思想体系将最终简化为主观主义（如上），反之亦然，主观主义也会滑向它们! 因为主观主义者也必须选择他的主观主义中什么成分「对他来说是真理」，他也必须从众多可能性中选择他的规范和客体。他可以选择可兰经或圣经作为其规范性推理或感官经历的根据，但当他这样做时，他就不再是主观主义者了。

然而，我们现在关心的是，我们究竟是否已经在存在性的视角中对主观主义作出了任何致命的妥协，以致于我们最终站到了自主的立场上，而非圣约仆人的立场。我认为不是这样: 稍作反思就能看到，如果我们从基督教信仰预设的架构来认识，存在性视角事实上是与其他两种视角一致的。

基督教信仰的存在性视角没有要求人们毫无批判地随从他们的感觉，根据第一眼的美好印象行事和思想。我们发现很多开头感觉很好的事物，到后面越来越糟糕。也有很多让人有美好感觉的事物，到最后无法让我们获得「认知的安息」。我们所寻求的认知的安息是一种深深植根在我们信仰当中的满足感，它需要我们耐心寻求、不断反省、常常祷告。这不是随便一种「深刻的满足感」，这种感觉需要完全符合神的启示。除了那种感觉之外，我们不再寻求其他的感觉，我们也知道这种感觉是如何临到我们的，即使有时它可能是难以捉摸的。它临到我们是通过以圣经为准则，对我们的一切观念的验证，同时也把这样的准则应用在我们生活中的方方面面。对于基督徒而言，再没有其他的准则可以带来这种确信和「敬虔的满足感」。

因此敬虔的满足感可以从圣经的角度来定义，让我感到满足，因为我相信圣经真理是实实在在的；这种感觉也可以定义为在不同的处境中我们因为认识真理而有的满足。因此三种视角是一致的！使我们成圣的灵，他一切的工作就是让我们认识神的话语，并且对他所造的万有能有一个真实的理解。

D．哪一个视角是终极的?

长期以来理性主义者，经验主义者以及主观主义者相互之间都在尝试能够公平地来看待另两种视角中所关切的问题。但是他们仍然各自主张自己一方的观念应该在认识论的方法中居首位。理性主义者认同在生活中我们必须关注感官的经历和主观的感觉，但有一点他们非常坚持：就是出现冲突时，还是要以理性主义为中心，必须由理性来决定在认识的过程中该如何地使用感觉和主观，除了理性之外，对于他们来说没有什么可以具有决定性的作用。

经验主义者对这个问题如此回答：我们所认为的「合理」，有赖于我们在经验过程中所发展出来的思维习惯。任何称为合理的事情必须通过观察事实来检验。所有的理论都必须接受事实的检验，而不是相反。

主观主义者却指出我们所称为「合理」以及「符合事实」的事物在很大程度上取决于我们愿意相信的事物，而在终极上，只有当我们愿意相信它们时，这些论证才能够说服我们。面对主观主义者，理性主义者和经验主义者这样评论：如果你不能保证某件事是完全真实的，你就不应该有理由心安理得地相信它。你怎么知道自己在主观中已经找到了能让自己心安理得的知识？如果你没有准则和对知识的把握，你又如何能辨认自己的感觉到底是什么？于是我们就开始不断地兜圈子。基督徒有时也会因为这三种视角中哪一种视角应该居于「优先」或者「终极」的地位而发出疑问。一般来说基督徒常常让规范性视角居首位的，将圣经作为最高权威；另一些人（也许考虑问题比较全面）注意到圣经（虽是神无误的默示）实际上是对创造、堕落、救赎这些事件的记载，他们指出只有这些事件才是终极性的，

它们的重要性，甚至超过了圣经对这些事件的描述，是比任何圣经对它们的记载更加终极和基础的，因此我们必须透过圣经深入地认识这些事件；还有第三类基督徒，虽然他们认同圣经的权威性以及其中所记载事件重要性，却认为基督教信仰的中心在于新生命以及被改变了的内心，只有新生命才与圣经和其中的历史相称。这时第一类基督徒会说：内心要获得改变只有通过顺服地聆听神的话语，从此就开始了周而往复的争论。

我们是否真的必须在三种视角中作出取舍？我们难道不能都同意这三类基督徒的说法，并指出这三种视角有一种相互依赖性（终极上是等同的）吗？圣经当然是具权威的；我们当然不是为了读它而读它，而是为了其中的教导；如果没有更新的心灵，我们当然无法应用圣经，或其教导；若没有应用圣经以及其教导，我们当然无法获得更新的心灵。

对这三个视角的这种互为优先性观点的最激烈反对来自「规范主义者」。他们认为规范性视角必须是绝对优先的，因为圣经是最优先的，它是我们最高的权威。然而这种反对意见未能意识到圣经以及「规范性视角」之间是有差异的，两者并非是等同的，规范性视角不是圣经，它是我在自我与所有被造界的关系中对圣经的了解。在规范性的视角中，我以圣经为焦点（包括神其他的规范性启示）来验证所有的知识，在规范性视角中，我将所有的知识看作「圣经的应用」（见本章，A, 4）。现在我们看到规范性视角是非常重要的，但它却不是圣经，圣经具有首要性的地位，但本身并不是等同于规范性的视角，特别是针对其他两种视角也和圣经发生着紧密的联系（处境性视角将圣经看作是权威结构的中心事实，而存在性视角视圣经为最权威的主观依据），于是我们的观点更显而易见了。处在终极上，这三个视角只在强调的重点及焦点上不同。个别都包含了其他两者，因此三者都包含了同样的领域，都有着同样的内容。

因此我坚持认为这三个视角在终极性上都是同等的重要的。个别都依赖其他两者，离开了它们，个别的视角就是无法被理解。

E．护教学中的证明

有人或许会指出，这一切都是非常好的神学。但是如果我们尝试向一位非信徒分享这些真理将会如何？对于信徒而言，通过以圣经为准则来验证各种知识，并寻得真理，当然没有问题，但对于非信徒，他们该怎样接受这种程序？他不会接受圣经为准则，他也不会接受我们所接受的事实，对于如何获得认知的安息，他也和我们存不同的看法。

以上是反对的意见。但我的回应是：我们难道还有其他选择吗？我们可以用其他的权威来进行推论吗？如果那样做就是拜偶像了，会最终将人带离正路；难道我们应该回避任何的权威，进行中立的思考？但这种中立性实际上是不存在的。

因此我们以神让我们进行推理的唯一方式来进行推理，正是这种唯一的方式能够引导我们进入真理。一方面，如果非基督徒拒绝这种方式，他就拒绝了唯一的希望，那将是他自己的错，在「他心灵深处」，他也清楚这一点；另一方面，如果他接受我们的见证，这是因为神的恩典。

护教学并没有什么其他特别的方法，它的方法和我们在神学（以及其他所有的知识）中所使用的证明方法是一样的。真理只有一个，寻求它的方法也只有一个。那些不喜欢这种方法的人就好像我们先前的例子中所提到的那位狂想症患者（见本章，A，6，e），我们可以为他们祷告，向他们作见证，甚至是与他辩论（以我们的方法，不是他们的方法），但我们不可以向他不信的预设妥协，反之我们应该努力将「一切心意夺回，使他都顺服基督」（林后 10：5）。

第三部分　知识的方法

我们现在来看方法论的问题，这里的问题是：我们怎么获取知识？在这部分中，我们将比先前更细致地集中在神学以及护教学的焦点上。我们已经看到神学知识与其他所有知识之间并没有明确的分界线，「所有的知识都是神学思辨。」然而如果要详细地思考知识的所有形式，对于篇幅如此有限的本书而言，将是一个不切实际的计划。因此我们将从狭义的角度地思考神学，并深信我们在这里对神学的认识将在某种程度（非常重要的程度）上，能够应用在其他学科之上。

在某种意义上，此部份的视角将集中使用「存在性视角」，问题的焦点也集中在一个主体该如何做，才能认识所希望认识的知识。其实正如我们所看见的那样，三种视角常常是重迭交叉的，因此在方法论领域中也存在着规范性、处境性以及存在性层面。在本书中，规范性视角将探讨我们对圣经的使用（没有忽略圣经的处境，即神在自然界中的启示以及自我的启示）；处境性的视角主要是针对圣经以外的事实，及各种发现事实的「工具」，如科学，（没有忽略圣经本身是事实性知识的准则，以及事实无法在个人诠释的架构以外被理解）；存在性视角将探讨认知者在相关知识上的能力、技巧、感官运用以及态度（没有忽略这些事物必须透过圣经来理解，应用在我们的各种处境中）。

因此，本部分将会进一步分为四个子部分。第 6 章至第 10 章将从三个视角来探讨三种视角下神学的方法论，而第 11 章将特别探讨护教相关的课题。

当然，一种通过明确的步骤来解决所有神学问题的方法论是不存在的。正如我们所将看到的，神学在许多方面较更像是艺术，而非科学（虽然科学事实上也像是艺术，而非大多人理解的那样）。神学中需要考量的因素有很多，需要避开的危险有很多，也有很多解决问题的方式。但是仍然有一些涵盖了很多问题的总原则，在接下的讨论中我将要进一步来描述。

第六章　规范性视角——圣经的使用

当我们讨论在神学中圣经的使用，我们当然就进入到了释经学的领域。释经学的学者们一般上都在语言学，或新、旧约研究，或在海德格尔哲学上有所专长，但这些都不是我的长项，因此我不愿意以这些专家的身份进入释经学的讨论。然而我却强烈地感觉到需要讨论一些在释经学著作中未曾广泛被探讨过，但却对圣经的神学性使用有重要的影响的问题。

A．反抽象主义

释经学与神学的其中一个共同点就是我们必须「根据语境」来阅读圣经。简而言之就是当你尝试理解约翰福音 3 章 16 节的时候，你应该把此节经文与约翰福音 3 章 15 节到 17 至 21 节联系起来，即它的上文及下文。通常对理解经文有所帮助的不单只是把经文与上下文联系起来，而且也包括了一种更广的关注：即对经文所处的整卷书的关注。另一种语境是某节经文在特定作者所有著作中的地位（在上面的例子中，特定的作者就是使徒约翰）。也许有人会问：一段经文与其他经文是如何通过类似词汇、相似含义、类似的文学体裁、一致的目的相联系起来的；也许有人会这样问：某节经文在新约圣经的语境下，或甚至在整本圣经中，发挥着怎样的作用。我们看到一段新约经文也许与旧约的某处「背景」经文有联系；某段旧约的经文与新约的某处经文相「应验」。也许有人要问某节经文在圣经以外的「处境」中是怎样的，它与初期教会生活的关系是什么？和当时及现今的文化有什么关系？它与圣经中所描述的各种事实：神本身、基督、救赎有何关系？以及如果要考察这节经文教导某项教义，很有启发性的作法是看这节经文是如何与其他的教义联系起来的，即它的「教义性处境」是什么。对这种特殊处境的神学研究是很有价值的，下面我们将详细来看。

神学家一直以来都尝试将教义与教义之间的相互联系呈现出来，他们很少满足于单单确定某个教义，例如从无到有的创造论，反之，他们尝试描述该教义与其他教义：诸如神的主

权、神的话语的能力、重生、以及宇宙的更新之间的关系。正是对这种问题关切（当然，也随伴着达到某种程度的广泛性的目的）他们对神学开始「系统性」的研究。

在当今这个时代，神学家对语境和相关性的关注已经是普遍化了，甚至是最基本的，哪怕那些反对系统神学观念的神学家也是持一样的看法。以下的摘录可以说明这点：

神的话语并非一种供我们描述的事物，它也不是一个供我们定义的观念。它既非内容也非观念，它不是「一个真理」，甚至不是最高的真理。它之所以是真理是因为它是神的位格的表达（Dei loquentis persona）。它不是客观的事物，它之所以有客观性，因为它是主观的，即，神的主观。神的话语肯定不是神的言语形式上的可能性，而是其应验了的真实性。它永远拥有一个完全明确、客观的内容。神一直都在表明具体内容。但这种属神的具体内容无法被预期或重复。神的话如果被抽象脱离他自己，就无法被认知，并成为真理。它之所以被认知并成为真实，纯粹是因为他自己如此说，即他位格化的出现在并随伴着他所说的话中，除此之外就没有其他原因了…，我们必须视之与神自己等同。神的启示是耶稣基督，神的儿子。卡尔・巴特, Church Dogmatics (New York： Charles Scribner's Sons, 1936), I, 1, 155.171

注意引文中多次出现了「具体」与「抽象」的区分。巴特指出神的话语绝对不能抽离神自己，神的话语也无法在抽离神自身的情况下「被认知」或「成为真理」。神在他所讲的道之中，并且也是道本身。因此巴特认为神的道和神自己的关系是主的话语最重要的特征，这一点对于神话语的其他方面起着决定性的作用。此外，神的话语的内容，它所表明的意义永远都是「完全具体」的。

巴特的引文是我所谓的现代神学中「反抽象主义」的一个很好的例子。它强调看待事物的重点是：我们应该从事物的处境（由其他事物构成）中，或者从事物与其他事物之间的关系中去认识它。（在以上的引文中，我们看见这样的关系是神的话语与他自己之间的关系）。在正确的处境中来看待某物就等于「具体地」看见它。当我们未能从这个角度来看

事物时，我们乃是「抽象地」认识它。「抽象」的一些近义词是「孤立于」、「分割」、「脱离」以及「独立于」。「具体地」可以被延伸指向具体处境下的具体性：「与 x 的关系，」「与 x 的关联，」「与 x 等同」（这都是以上巴特引文中使用的术语）。然而有时候，「具体」和「抽象」却被绝对化了，两者似乎（我似乎可以说「抽象地」）都脱离了观念中特定的关系。这种抽象观念并不是从特定的事物中的抽象，而这里的具体性也不是与什么事物有着特定的关系。以上的引文中的「完全具体」就是这样，巴特告诉我们，神的话一直就是完全具体的，但他这么说时，似乎没有看到神的话语也是和一些特定的事物有着联系。巴特以上的观点在他的著作中非常普遍，并且近代很多神学家也持相同的观点，以下是一些例子：

当我们以安静等候的心去聆听神给我们和我们的后裔的启示之时，在神具体话语的光照之下，一切的抽象的思考都被清除了。G. C.伯科维尔, Divine Election (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960), 25. Berkouwer 是「反抽象主义的大祭司」。这种论调充斥了他的著作。

那么对于神我们到底认识你什么呢？答案是所有的一切。M.布伯, I and Thou (New York：Charles Scribner's Sons, 1958), 11, 18. 因为我们知道没有一件事情是孤立的，万物从最开始都是和你有关系的，圣经的作者从不进行抽象，他们从不作神学思辨，包括保罗在内。A．德格拉夫, in A. De Graff and C. Seerveld, Understanding the Scriptures (Hamilton, Ont.：The Association for the Advancement of Christian Scholarship, 1968), 2; 参照 9，11。

当我们谈到「道」的时候，我们并不是单单在说文字的意思。文字作为语言的单元，是从最初的概念抽象出来的，其中都包含着某种经验。G. 埃伯丁, The Nature of Faith (Philadelphia：Fortress Press, 1961), 185. 神并非一个通过三段论可以完成的命题，或

一个被思想所接受的抽象观念，而是一个赋予生命以意义的实体。J.希克, Philosophy of Religion (Englewood Cliffs, N. J.： Prentice-Hall, 1963), 61.

用这种动态的眼光来看待启示，发现启示是在不断发展的过程中的（因为神不是静止的，而是历史的主宰），我们不是受字句或历史性的信仰陈述的束缚，在教导中重要因素是联系。我们是用联系的语言来传达神在历史和人生命中的工作。R.C.米勒, Education for Christian Living (Englewood Cliffs, N.J.： Prentice-Hall, 1956).

抽象观念将无法帮助我们在普遍恩典的问题上有任何进展。范泰尔, Common Grace (Nutley, N. J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1972), 74; 参照 34，68，到处。

我们看见不同的神学立场，无论是保守派还是自由派，不同的哲学取向，以及拥有不同关切的神学家们都一致地支持具体性、关系等，并谴责抽象观念、分离以及孤立。因此我们有充分的理由可以这么问：为什么抽象观念在近代神学家的眼中是如此恶名昭彰的?

这事说来话长，浓缩事情的经过是不大可能的，但我会尽量简洁。哲学家们一直以来都在寻求思想的「理想处境」，根据近代研究的发现，一般被视为第一位希腊哲学家的泰勒斯指出「万物都是水」。另一些哲学家却不同意泰勒斯，并寻求另外的「首要处境」，而其中大多数都是远比水更复杂的。173 我们或许可以在神学语境中把对「首要处境」的诉求描述为一种对「具体性」的寻求，一种对这个世界中最重要关系的寻求。然而从现代的角度来看，似乎很讽刺的是希腊人视抽象观念为寻求具体性的不可或缺的宝贵工具。毕竟泰勒斯必须以非常抽象的方法思想才能形成水为万物的本质的结论。对他而言水成为了「存在」，即最高的抽象观念。

原子主义哲学家（德谟克利特，伊壁鸠鲁以及较后期的拉丁文诗人卢克莱修）在希腊思想家中似乎是这种普遍情况的一个例外。他们并不把宇宙视为抽象的「水」或抽象的「存在」（巴门尼德），而是一堆细小、无法摧毁之事物的集合。这些细小的「原子」在我们的思想所见中当然是具体的实体。但原子主义者乃是借着抽象的推理形成这种世界观的。

没有人见过原子，它并非是任何人经验中的成分。此外原子主义者假定了原子的存在，在剥离了所有事物的特质后，就成为一切存在所共有的。在这方面这些原子就如泰勒斯的「水」或巴门尼德的「存在」一样抽象。

因此这样做肯定会显出抽象观念就是通往知识，甚至是通往有关具体存在的知识的康庄大道。在抽象观念中，我们寻求以某种方式思想，除去使某种事物异于其他事物的「特殊点」之后，各种不同事物所共有的是什么。我们想到不同的具体的狗，如 Coby, Misty, Muffy, Midge, Bonnie, Pebbles 以及 Rusty，然后我们用概括性（「抽象」）的名词：威尔士短脚狗把它们归类。然后我们想到威尔士短脚狗，牧羊狗，英国小猎犬，德国魏玛猎狗，狮子狗等，然后我们把它们归类于一个更抽象的名词——狗。之后我们或许要进一步地趋向更高层次的抽象观念：哺乳动物，动物，有生命的形态，被造物，以及（最高的）存在。因此「抽象地思想」就是思想一般性。然而我们需要注意在现代神学讨论中，我们甚至可以「抽象地思想」某个具体的个体。例如我们抽象地思想 Coby（称为 Coby 的某只狗），就是「分离地」、「单独地」、从 Misty, Muffy 等不同的处境中「抽象出来地」思想它。

对许多思想家而言，这种抽象观念被认为是通往知识的最佳道路，这是可以理解的。总得来说教育可以被理解为我们学习得出事物之间更高层次的相似之处的过程。比如说当我们发现所有短脚狗的共同点，并且我们就能够使用短脚狗这个名词来指出这些共同点时，这是一种学习上的成就。智力发展的层次（对于某种层次、某种种类而言）可以按某人使用抽象名词及观念数量的多少来加以衡量。因此认为最佳的思想家就是那些最有抽象能力的人是合理的，毕竟那些认识「存在」，即最高的抽象观念的人对各种事物都有某种程度的认识，而抽象思想者也似乎是知道得最多的人，甚至包括了对具体事物的认识。因为某人认识「短脚狗特性」，那他就认识 Coby，Misty（给具体的狗起的名字）等之间的关系（共同点）；某人认识一般性的狗，那他就一定认识短脚狗、牧羊狗等之间的不同关系，

并因而认识 Coby, Misty 等具体的狗之间的关系。至少这个论证似乎是一个很有发展潜质的认识论程序。但把抽象与具体联系的尝试存在着一些问题。事实上，把焦点集中在越来越高层次的抽象观念，并不是通往完全知识的康庄大道，它事实上是一个充满着许多缺陷的道路。如果某人只是花时间思想有关「一般性的存在」，而忽略了个体事物的特殊点的人，他实际所有的知识认识并不是很充分。那些花很多时间思想有关「狗的特性」而没有认识个别的狗的人，将在某些重要的层面上是无知的。抽象的名词确实为我们的知识加添了概括性，但它们却减少了特殊性。就某种意义而言，你抽象的层次越高，你对特殊事物的认识就越少。Coby 所指的是一只具体的狗，「威尔士短脚狗」却不是；「威尔士短脚狗」所指的是某种狗的特质，「狗」却不是。因此当一位哲学家借着攀向更高的抽象层次来寻求知识时，他经常未能说出有关我们所存在的这世界，这个充满特殊实体的世界中的重要方面。

这个讨论或许可以与第一部分中有关「非理性主义」以及「理性主义」的讨论联系起来。通过抽象知识，一位理性主义者或许尝试获取有关真相的详尽及肯定的知识。但他的抽象层次愈高，就某种意义而言，他所知道的就愈少。「存在」是最高的抽象观念，指一切事物，但却没有具体地指向任何事物。「所有事物都是存在的」，这句话并没有告诉我们有关所有事物的任何知识。正如黑格尔所指出的：甚至连有意义地区分「存在」（为一个概括性的）及「非存在」也是不可能的（闭上眼睛，尝试想象它们之间的差异）。或者让我们这么想，「所有事物都是存在的」是一个无法进行特殊应用的陈述，因此也（根据我们先前对含义的讨论）是毫无意义的。理性主义者认为唯一的真知识就是对最高抽象观念的认识，这样的观念实际上绝不比非理性主义者更好。非理性主义认为所有的事物都无法被认识，而理性主义者宣称对所有事物的认识实际上等于零。范泰尔称之为「一体及多元的问题。」一方面抽象观念在许多特殊点中获得「统一性」，但却使我们无法认识到这些特殊点之间的差异，即它们的多元性；另一方面，对多元的专注可能使我们无法认识到经验的统一性。

因此哲学家们开始注意到，我们所需的是一些超越抽象观念的事物。希腊的诡辩家及怀疑主义者看到抽象主义者的方案将引向毫无结果的地步，除他们以外，对抽象思想保持怀疑还有中古世纪的唯名论者，以及现代的经验主义者。即使是理性主义者也在特殊点中寻求某种的支撑，特别是对自我的认识，正如苏格拉底的「认识你自己」以及笛卡儿的「我思故我在」中所表达的思想。亚里斯多德及阿奎那寻求感官经验在知识中的角色，并使这种对个体事物的认识成为了所有知识的焦点。但对他们来说，就其最本质的意义而言，知识仍是对物体形式，其抽象特质的认识。使一只狗有异于另一只狗的是「特质」，这是一种在严格意义上无法被认知的事物，事实上这是非存在，非实体。因此他们仍是「抽象主义者」，他们从未解决抽象主义的问题。

神学也陷在抽象主义的方法论的钳制中。毕竟圣经最重要的是要告诉我们一些非常特殊的事物，而非一些有关存在的概括性真理，而是有关主、永活的神、神救赎我们脱离罪恶的特殊历史事件，有关我们的个性、决定、行动、态度等。有神论指向「第一因」或「不被动之推动者」结论的论证似乎并没有说出所应该表达出的意思。因此基督徒一般不太能够接受抽象做为一个首要的神学方法论。

因此，思想家们就酝酿着要寻求新的认知方法，一种较少依赖抽象思想，而是增加我们对具体事物认识的方法。康德（于 1804 年逝世）提出一种「超然」的方法，他认为人类的思想（包括抽象的思想）无法认识「真实的世界」，即「事物的本质」以及「本体世界」，即事物原本的真相。然而我们却能够通过问这样一个问题，「使思考成为可能的条件是什么？」来获得一种对我们自身经验到的表象或现象可靠的知识。康德的理论让我们向「具体性」前进了一步，因为他强调了个人经验性的知识，也强调了我们的理性能力。黑格尔是继康德之后的一位伟大的哲学家，他的想法正好与康德相反。他认为事实上如果我们以正确的方式认知，我们是能够认识「真实的世界」的。他同意康德所说的，当人类的思想寻求超越其直接经验的知识时，它就在自相矛盾中产生混乱了。但黑格尔认为这些冲突只

是表面上的，并且如果我们足够聪明，我们就能用它们作为把我们引向终极真相的线索。这冲突显示了真实的世界，「具体」的世界，是一个正面和反面特性的混合。每一个情势在向前演变成另一个情势的时候都否定了自己。处境产生了它们的反面，而这同时成全了原先的处境。同样地，人类的思想从一个观念进到其反面，最终来到一个「绝对」知识的终点。这终极的知识是对一个终极真相的认识：一个(黑格尔所称)「具体的普遍」。他相信自己已经发现了一个达到完整知识，而又不失去具体性认识的过程。

然而，有人却驳斥了黑格尔的宣称。例如齐克果，他认为黑格尔的系统无法解释人类的个别性。齐克果认为，没有任何系统能够办到。真正的自我认识超越所有理性的系统，并且只能够透过诸如信心的决定获得（参照我们在第二部中的「存在性观点」对「认知的安息」或「敬虔的满足感」的讨论）。较后「现象主义」以及「存在主义」的哲学家们尝试通过齐克果的基督教信仰架构，以及一种世俗化的形式进一步描述齐克果获取具体知识的方法。他们在由科学所发现的「抽象」、「客观」的知识，与理论前或非理论经验的具体知识之间做了区分。与此同时英国和美国的语言分析学派的哲学家发现我们在抽象系统中学习到的与「日常的语言」，就是那些只能通过对日常生活关注而确定的语言之间，有很大的差别。这个发现是非常重要的。另一方面，科学本身所宣称的客观性也受到质疑（见我在第二部中的讨论）。认识论的社会学家、现代语言学家、马克思主义者、弗洛伊德主义者、库恩学派的人等，以及现象主义哲学家们都辩称科学本身是通过我们「具体的」、非科学的经验所获得的前提而开始。

因此反抽象主义充斥了现代哲学，以黑格尔为首的理性主义者或多或少，还要加上非理性主义者中的存在主义者，都看到了其中的价值。现代理性主义避开抽象观念，以便能够寻求对所有特殊事物的详尽知识；现代非理性主义者也尝试逃避抽象理性系统的钳制。

哲学思潮难免会影响神学思想。如我们先前所指出的，基督徒有他们怀疑抽象观念的理由。而自由派神学家也补充了他们自己独特的见解，他们尤其不喜欢「命题式启示」，「启示

性教义」。由于命题与教义乃是以某种形式或程度的抽象而形成的，自由派神学家发现如果宣称对神（也许包括人）的认识不透过抽象的方法论，就可以非常轻松地来巩固他们立场。「超然性」及「内住性」的提出（见第一部）都曾被用于将神从我们抽象的认识中排除出去的尝试。一方面，（非基督徒的）超然性教义辩称神是独特的，因而无法被任何抽象的观念充份地描述（记得所有抽象观念所指的是多过一个存在；所以这种说法的论据是这样的：没有任何其他存在是可以与真神分享同一个抽象性的标签）。另一方面，（非基督徒的）内住性教义致力于避开任何把神「孤立」或「抽离」这世界，或使神与世界分开的陈述。

然而反抽象主义的修辞学不单只用在神与人，或神与世界的关系上，也用在被造界事物之间的关系上：圣经与历史的关系，信徒与教会的关系，信徒与非信徒的关系，基督教与文化的关系，等等。我们看到神学也必须与某些事实、圣经观念以及神学范畴相互联系。因此我们就开启了「这样或那样」神学时代：希望神学、解放神学、个人相遇神学、神的话语神学、危机神学、复合神学、圣约神学、感观神学、历史神学、国度神学、存在性自我认知神学，等等。

因此现代自由派神学之父施莱尔马赫辩称，没有任何教义是可以被接受的，「除非它与（基督）的救赎因果关系有关，并且可以追溯到耶稣在世留下的最初的印象。」施莱尔马赫《基督教信仰》F. Schleiermacher, The Christian Faith (Edinburgh： T. and T. Clark, 1928), 125. 注意「有关」这个词在这里的模糊使用，这是反抽象主义者的典型用语。里奇尔通过引导其读者回到基督教最先的历史处境，来尝试避开猜测；如我们所见的，巴特大量地使用了抽象与具体的对比；布伦纳、布伯以及其他「相遇神学家」架空了启示的所有内容，只剩下神与人的位格的单纯关系；布尔特曼依循存在主义的道路，呈现一种他认为完全脱离了客观或抽象观念的福音；潘宁伯格依循黑格尔的路线，尝试形成一种「具体」的理性，而在这具体的理性中，我们难以把神从历史进程中分辨出来。现代解放神学

家以及进程神学家寻求一位「不与世界分割」的神，然而他们所宣称寻见的神几乎是无法与这世界进行区分的。

因此反抽象主义是一个充斥当代神学的观点，无论是自由派、罗马天主教、更正教、改革宗、阿民念，它几乎渗入了每一个神学题目的讨论。例如我知道自由派神学家反对正统的圣经权威教义的主要神学论据就是属于反抽象主义的。自由派辩称正统派的观点把圣经「抽离」了神本身、基督、历史、个人经验、社会经济等「现实」。当然究竟科学、考古学、圣经评论是否证明了圣经有误尚有争论，这些论证，如所有论证一样，就某种意义而言是神学性的，但是如果你没有看到各种立场所包含的前提，那么它们的神学特征对你而言也是不明显的。在所有的辩论中据我观察，那些明显属于神学性的辩论都是反抽象主义的，此外许多其他的神学问题是以这种辩论开始的。因此对反抽象主义形成一种分析性及批判性的观点是很重要的。以下请思考我对此的认识。

a．「抽象」和「具体」的含义

抽象及具体的含义并不像看起来那样泾渭分明。(i)我已经指出这些名词的绝对及相对用法的模糊性：某些事物可以被描述为从另一些事物中「抽取」出的，（例如，从耶稣基督中抽象形成对圣经的一种观点），或单纯的「抽象」（例如，「存在」是一个抽象的名词）。前者可以被描述为抽象的相对性用法，而后者则可以被称为抽象的绝对性用法。(ii)各种主体都有抽象和具体的形式，有人可以提到抽象或具体的名词、观念、事实、前提、讨论、方法、甚至是态度（见下文）。（iii）就「绝对的」意义而言，「抽象」和「具体」一般应用在词语，观念以及事实上（事物，人）；就「相对性」的意义而言，它们应用在所有在(ii)中所例举的不同主体上。当它们以相对的意思应用在术语、概念以及实体上时，注意力的焦点通常集中在这些词语、观念的使用以及对事物的讨论或方法上。例如有人会呼吁我们在公义的处境内「具体地」看恩典，这就是在强调我们对待恩典的表达、方法和态度，而不是将恩典作为一个名词、概念和事实，看它内在的本质到底是什么。（虽然我们经常

强调，如果要明白恩典的本质，一个正确的表达、方法和态度是必须的）。因此我将讨论这些名词的「绝对」用法，就是它们被应用在术语、概念和事实的用法，以及「相对」的用法，就是应用在表达、方法以及态度上的用法。

b．「抽象」和「具体」的绝对含义

因此让我们首先看应用在术语、概念以及事实的「抽象性」及「具体性」绝对的含义。术语、概念以及事实当然并非完全一致的，并且它们也不都拥有同样的「具体性」及「抽象性」。然而，我们在这三个层次所提出的问题却是一样的。（i）注意我们的术语的一些绝对性使用：「存在是一个抽象的名词，」「公义是一个抽象的概念，」「那棵树是一个具体的事实。」这种「绝对」的用法，在某种层面上完全不是绝对的，因为它容许程度上的差异。在这种意义上抽象有很多层次（比如科比，威尔士短脚狗，狗，哺乳动物，生命形态，被造物，存在）。反抽象主义者的著作中并非经常都明确地指出什么程度的抽象观念可容许的，以及什么程度的抽象是不被容许的。

（ii）抽象性及具体性不仅在程度上有所不同，在种类上也是有区分的。现代神学家不仅在传统抽象阶梯的不同层次使用「抽象」及「具体」来指代，也在事物之间的「分离」上使用它们。因此当我们说「从神而来抽象的启示」时，我们也可以说「从黑板的意义中抽象出来的粉笔」。但是，显而易见粉笔与黑板之间、启示与神之间有许多不同种类的关系，因此「分离」可以是多种多样的。对象之间的不等同（或相似地词义之间的不相近）可以是一种形式的分离（在巴特的引文中，他强调神以及他的话语之间的等同性，并视其他任何次一级的关系为「抽象」的），但粉笔和黑板也可以被距离（当然距离的间隔是有不同程度的）或它们不同的功能或者是它们不同的颜色、形状、质地、组成原料所分离，它们或许在一个关系中是「联系的」，但在另一个关系中却是「分离的」。类似的，神和他的道有着各种不同形式的关系。神说出他的话语，在正统的观点中，神是将他的道写在纸上；

神的话语具有他的智慧，等等。如果我承认这些关系，但却否认巴特所宣称的神与他话语之间的关系，我是不是因此就在抽象地思考呢？显然不是这样。

（iii）如果有人回应说任何程度或种类的抽象都不应容许，那我们必须质疑这种要求有没有理性的成分。我很怀疑有任何术语（词语）、概念或事实可以是纯粹抽象或纯粹具体的。有人辩称即使是「Coby」也可以被视为是对某一只特定的狗从我们获得的经验中所抽象形成的：它绒毛耳的感觉，狗吠声等都是我们抽象的来源。而「狗吠声」本身就是一个抽象观念，是由许多特殊狗吠声的一般化，以及与其他声音区分（即「孤立」）所形成的。那么我们可以想一想到底什么在终极意义上是产生抽象观念的具体事实（完全具体的事实）？有些哲学家（「逻辑原子主义者」）认为我们对狗，狗吠等的经验是由「原子事实」的终极构成经验所组成的：即刹那间对蓝色、声音或其他的经验。但什么又是对一种蓝色的「瞬间经验」？我们是否有人还记得这样的经验？抑或这观念本身正是一种抽象观念？我们对「瞬间对一种蓝色的体验」的观念难道不是源自我们非瞬间的经历吗（例如，观看天空）？因此完全的具体性事实是不存在的，每当我们寻找它时，我们就再次回到抽象观念。这是我对巴特论述认为神一直都在启示完全具体的回应（见这部分较前面的引文）。对人类知识的完全具体形式的寻求是一种放弃信仰的寻求，因为所寻求的答案唯独是属于神的。（一种完全具体的知识将是对被造界所有细节的认识，只有神有这样详尽知识。）当任何人寻求它的时候，他「具体」知识就在抽象观念的阴影中消逝不见了。

（iv）同样地，「纯抽象性」观念也是不存在的。虽然「存在」是最抽象的名词，它在某些层面上的意思也可以是具体的：（A）它指向我们经验的世界。（B）虽然存在于某种意义上包含了所有事物，在另一层面却不然。因为存在必须与众多存在相区分，我是一种存在，我不是一般的存在或抽象的存在。因此存在指出世界（处于抽象）的一个（处于具体、特殊）层面，而这层面可以，也必须与其他层面区分。（希腊哲学家所面对的困难之一就在于：一方面他们的抽象性「存在」涵盖了宇宙中的一切，但就另一种重要的意义而言，

它只是涵盖了宇宙中抽象的部分，而留下的所有与具体有关的事物给我们处理。）（v）由于没有任何术语、概念或事物是完全抽象或完全具体的，我们必须指出每一项都在哪种程度和形式上同时具有具体和抽象。因此无怪乎我们常常从观察者那里得到具体性，想象一个布置得很好的房间，壁炉上有一幅雅致的图画，一位室内装修师或许会说；「具体地来看，你必须在这个房间的场景中看这幅画。否则，离开这个环境这幅画就是一种的抽象观念。」但一位艺术评论家或许从是另一种角度评论，「我们不应从整体上抽象地思想房间，而是具体地思想那幅画本身。」是谁在抽象地思想，室内装修师，抑或该艺术评论家？这幅画是否是组成这间房间的一个具体对象，抑或是这间房间是供我们从中抽取其各种层面及部分的具体对象？部分及整体之中哪一个是具体的？从不同的层面来看，两者皆是。艺术评论家在「绝对」的层面上具体地思想，视这幅画为可以通过感官认知的；室内设计师则在「相对」的层面上具体地思想，尝试把这幅画与他所认为恰当的「处境」联系起来。而这里还有另一种角度：艺术评论家最有兴趣的是这幅画，这是他的思想的「焦点」；设计师有兴趣的是整体的房间。因此对该评论家而言，那幅画就是具体的对象；对设计师而言，房间才是具体的对象。较小或较大的单元也或许都可以被视为是「具体」的，对一位油画专家而言，油画布上的分子或许是具体的单元；对一位建筑师而言，该房间本身或许只是对整个建筑物「抽象」，而建筑物才是真正具体单元。究竟什么东西对我们是「抽象」或「具体」的，这有赖于我们所关注的重点、我们的价值以及我们的观点。当我们明白抽象观念的个人相对性时，我们就可以看到要证明别人正在「抽象地思想」有多么困难。

c．「抽象」和「具体」的相对含义

现在让我们来思想我们先前所谓的抽象和具体的「相对」用法（应用在讨论，方法以及态度上）。有时基于此理解，在一个「抽象」的讨论中，我们对一些抽象的术语、概念以及事实的处理，实际上已经围绕这个问题，做了一些讨论。第二，尽管如此，一个「抽象」的讨论也可能是一个未能妥当地处理事物之间的关系的讨论。就第一种意义而言，一个

「抽象」的讨论或许是大家愿意接受的；而就第二种意义而言，如果称一个讨论是「抽象的」，更像是一种责备。对抽象这两种意义可能的混淆，是会给我们的神学带来损害的。

现在让我们来思考有关抽象第二种含义下的讨论，把它们描述为「抽象」究竟意味着什么？让我们尝试诠释此短语「我们不应该在抽离 y 的情况下看 x。」根据我的判断，这种用语是高度模糊的。让我们看看它所可能意指的内容：（i）当我听到这样的建议时，我的第一个印象就是提出它的人要我使用某种特定的思想图像。「看见启示与神的关系」（或在启示与神的关系中看启示）就等于在我们的思想图像中「启示」（在某种程度上）与神靠得很近。（由于该「看见」明显地不是事实意义上的，我们认为这必定是某种的思想「视觉」而形成的思想图像。）显然，这并非这些作者所意指的，但我认为能否从表面明确地了解他们的意思，是与我们能否顺利地构建这种思想图像的有关的。一旦我们开始问这些教导还有没有其他含义时，这种表面明确性就消失了。

（ii）有时，我们关注在某些「重点」上，去了解 x 与 y 的关系」就等于在我们每次提到 x 的时候强调 y。因此「在启示与神的关系中看启示」意味着我们必须在每次提到启示的时候强调神。但这里也会出现问题：（A）强调是一个程度上的问题，如果要「在启示与神的关系中看启示」，我们对神应该强调多少？如何计算？（这种问题让我们看到所要求的强调多少有些奇怪）当我们提到启示时，是否有必要以某种百分比提到神？提多少？这显然是难以量化的。（B）我们是否有理由充分地说神学必须有某一个「重点」，而非其他重点？虽然圣经的确拥有一个「中心的信息」：一个必须成为我们的神学工作中主要关切的信息，但我仍认为在相对地较为「次要的」，或离圣经的「中心信息」较远的范围中，也可以实现宝贵的神学成果。举例来说有人可能针对哥林多前书 11 章写一篇有关女人蒙头的文章。该文章是否因着它相对地较少专注于圣经的「中心信息」而成为不合理的？我们是否必须因为该文章没有正确的「重点」而轻视它？（C）神学不可能拥有完全与圣经一样的「重点」。如果要到达此境界，神学只有从创世纪到启示录重复圣经。但神学的任务，

正如我们所看到的，并不是重复圣经，而是应用它。因此神学不单有可能，而且也必须拥有与圣经本身不同的重点。（D）如果一位神学家要我们强调某些不是圣经所强调的事物，该神学家的重点从何而来？除了圣经以外，我不知道还有其他什么事物可以确立我们的「规范性重点」。（E）我同意因为错谬的重点，在相关的真理上误导了读者或造成含糊，削弱作者的论证的说服力，这样神学讨论有时是无益的。（在这些情形中，我们使用圣经作为我们判断错误重点的准则，而不是要求该神学家重复圣经本身的重点。）但在这些情形中，这种问题可以更清楚地被分析为不是一种「重点」的问题，而是真理，或清晰性，或说服力的问题。问题并非在于重点强调的是什么，而是在这特殊的例子中所强调的重点是具误导性的。

（iii）我认为，通常当神学家要我们不要把神从启示中抽离出去时，他们实际上所想要说的是，我们应该持有某些有关神概念，以及某些有关启示的概念，这是无可厚非的。但反抽象主义者的用语倾向将辩论双方的立场的本质模糊化了。例如 G.考夫曼及 H.里德伯斯都指出，「启示不应抽离历史。」对考夫曼而言，此陈述意味着启示必须处于世俗历史学的规范之下，但对里德伯斯而言，这句话却意味着相反的意思：史学家必须承认神在人类历史中的启示并降服于它。事实上，大部分反抽象主义者的口号都可以被几乎所有自称（热诚地）神学家的人接受。它们是如此之模糊，以致在不同的思想家的系统中，同样的口号可以涵括相反的教义。因此这口号提出了一种实际上不存在的共同点。例如我可以认同巴特所说的我们必须在启示与神的关系中看启示，但我对这种关系的观念与他的很不一样。对我而言，这个陈述肯定没有丝毫地使我的观念比以前更接近巴特。因此我必须指出，这种口号的使用经常是（或通常是）无知和不诚实的。如果神学家在使用这些口号时没有察觉到它们的模糊性，这就是无知，而如果他知道它们的模糊性，但却仍然用它们来欺骗读者，使他们幻想一种虚幻的共同点，这就是不诚实了。（有关某些被认为是反抽象主义原则所必然产生的观点，见下文 d。）（iv）在我看来，反抽象主义用语最应该得到支持的用法就是加强对以经解经的传统神学关切。狭义来说，这意味着我们让圣经诠释圣经，

在关注圣经其他部分的前提下，阅读圣经的每一部分。（在某种程度上的）广义而言，它让我们看到神学家对拥有一个一致或「系统性」[184] 的神学的关切。在这系统性的神学中，每个教义的理解必须是与其他教义的理解是一致的。提出这种关切并不是向该神学家要求任何特定的思想图像，或强调的重点，或神学结论。对我们来说，指出每段经文以及每条教义与所指向的基督及其救赎之工的支持性关系是特别重要的。基督耶稣才是圣经的核心（见路 24：13-35；约 5：39-47）。如果我们在某段经文中看不到它是如何传讲基督的，我们实际上并非真正理解这段经文最重要的信息。克罗尼《讲道与圣经神学》E. Clowney, Preaching and Biblical Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961; 由长老会及改革宗出版社再版）。基督成全了律法及预言，他是旧约预表的原型，他是完美的先知、祭司和君王，他是新约福音书的焦点。

然而对于这种简单明了，并且处于合理层面的反抽象主义层次，仍有一些提醒是适宜的：（A）回顾我在先前所说的（此部分的第一段，A），每一节经文都有许多与其诠释有关的语境，包括圣经之内及之外的。在我们教导某段经文时，无论在什么场合中，面对怎样的听众，我们都不能把任何一种语境置于优先的地位上。这其实是在重复先前我对神学作出定义时的要点（第一部分），神学的任务并不是重组圣经，以使它成为一种适用于所有场合的完美秩序；神学的任务是应用圣经，加以组织来满足特定听众的需要。只要在教导圣经的过程中没有对其进行歪曲，神学可以自由地使用在不同的诠释语境。

（B）我们所面对的语境太多了，以至于我们无法同时对它们一律公平地对待。所以有些关系和处境本身虽然是重要的，但对于特定的神学讨论，很可能会被搁置一旁，我们无需为此在意反对的意见，这只不过是我们的有限性所带来必然的结果。圣经本身经常在没有探讨某些教义与其他教义之间所有重要关系的情形下提出这些教义。雅各（雅各书作者）在没有足够充分地对待保罗对称义教导的情形下，提出他对信心和行为的教导；希伯来书第 6 章提出了关于对背道的看法，但之后却没有回答我们如何坚忍的问题；雅歌在没有触

及读者有关这爱怎么与神或基督相关联的情形下，提到人与人之间的爱。（我先前提到基督是圣经的核心，以及任何经文及教义的最重要的方面就在于它与基督的关系。然而我不是说每次当我们阅读圣经时，基督作为最重要的经文语境必须占据最根本的位置。有时考虑到经文或教义中「较为不重要」的层面是合理的，写一篇文章尝试分辨哥林多前书第 11 章的女人蒙头的习惯是没错的，虽然这作法总体上与提出那些整体救恩的福音经文的作法较不重要。）

（C）虽然强调经文、教义以及神学事实之间的联系非常重要，在某种形式上「孤立」地来看它们也是有价值的。例如约 3：16 这节经文有自己的含义，而这有异于第 1-15 节，以及第 17-21 节的含义。虽然其含义在某种层面上有赖于其上下文，但它的含义却不能简化为就是上下文的含义。在某种层面上，我们要问这节经文对上下文有什么特殊的补充，这一点是非常重要的。如果因此说这是一种「孤立」或「抽离」的形式，我们也不妨使用它。

（D）认为圣经中有一个「首要处境」，需要在任何神学讨论中，以某种形式居于首位的观念，是非常危险的。这观念暗示我们需要在全本圣经以外去寻找的「真理的基石」或「终极的起点」（太 4：4）。

（E）我们可以使用在语境中的解经，以及教义之间相互参考以达成整体理解的方法，这与反抽象主义的修辞相比实际上更为清晰、有效。

d．反抽象主义者到底想证明什么？

探讨了反抽象主义用语语义的各种含糊性之后，现在让我们来提问：「神学家们在使用反抽象主义式的论证时，到底想证明什么？当我们听见诸如「启示绝不能抽离神自己」之类的口号时，它所期望获得的结论是什么？这种修辞可以被用来支持很多种不同的结论，明白这一点将有助于我们更加清楚地看到这种用语固有的模糊性。让我们回顾此部分前面所摘录的一些引文，看看由反抽象主义者提出的观点，导致我们形成的结论有着怎样的多样性。

（i）在巴特的引文中，作者似乎希望我们在神和他的话语之间形成一个形而上或本体上等同的认识。任何达不到此要求的作法将被视为不恰当地从一方之中「抽离」另一方。但有趣的是，这正是黑格尔所要求的具体性（黑格尔在另一些方面的思想是巴特所极力拒绝的，也是齐克果所极力拒绝的），即思想及其对象的终极本体的等同。布伯的引文中也似乎有类似的思想，但这个较难确定。Buber 似乎主张关系（无论这意味着什么）本身的本体首要性，而非相互关联事物在本体论上的定位。 但需要承认的是反抽象主义者的用语一般并没有包括本体性的等同。当有人说：「我们在尝试理解拿破仑时，不可脱离他那个时代的经济情况」，他肯定不是断言拿破仑与「经济情况」之间有任何的本体性的等同，而同样的道理也出现在其他神学例子中，例如「我们不应在抽离救赎历史的情形下看拣选的教义。」这里的要点也肯定不是本体性的等同。显然，如果巴特想要确立神与其话语之间的本体性等同，他是无法仅从其反抽象主义的基础上确立这点。我们都不愿「把神的话语抽离神本身」，很明显这并不意味着神的话语就是神本身。除了为巴特的神学增加了一些修辞性的装饰之外，我不清楚反抽象主义的用语为他的论证到底提供了哪些合理性。

（ii）巴特的引文中有一些表达指出了无法抽离关系的名词之间的认识论关系。神的话语之所以真实及可知的，乃是因为它与神本身的关系。但许多非巴特主义者也肯定可以这么说。例如一位正统的改革宗信徒可以指出神的话语之所以是真实及可知的，乃是因为神说出其话语的方式已经使之成为真实及可知的。我们确实看不太清楚究竟反抽象主义措词对巴特的宣称补充了什么。

（iii）有时，反抽象主义的用语似乎是一种表达对尚智主义的反感，即把神的事实或他的救赎行动简化成一套的理性观念的方式。伯科维尔，德・格拉夫，以及希克的引文似乎反映了这一点。但是我必须再次提出究竟反抽象主义的用语怎么帮助他们指出这点，仍然让我很困惑。很明显伯科维尔所要说的是，当我们对神的话语产生一种救赎性的深刻印象时，我们倾向于忘却我们的自己看似完美和理性的理论，而以敬畏、惊叹、悔改及信心的态度

面对神。这些都没错，但在这种经历中我们的抽象观念是如何被夺去的？我们是否被禁止使用抽象的名词来对神说话？如果是这样，这简直是无稽之谈；在这种相遇中，创造者及被造物之间的差距是否消失了？当然不，事实正相反（参照赛 6）；这里的反抽象用语是否只是一种模糊的表达方式，反映着不充分神学性思想？或许是如此，但我认为反抽象主义不是一个很清楚或有效的方式。类似地，若我们按字面意思了解德・格拉夫的引文，会发现也是无稽之谈，圣经的作者的确使用了抽象思想，德・格拉夫所想的或许不是任何按字面意思理解的抽象观念，而是有关神学思想的抽象观念（或许这句话的意思是属于杜伊维方式的技术性含义。）。无论根据哪一种诠释，他的用语都是不清楚的，而反抽象主义究竟为反尚智主义提供怎样的支持，也同样是不清楚的。在希克的引文中，他所对比的是作为一个「抽象观念」的神和一个作为「实体」神。在基督徒的思想中，神当然是一个具体的个体，而非某种抽象的形式，这似乎是很明显的。希克的读者当中，有多少人会倾向于把神视为一个柏拉图式的形式？因此正如在伯科维尔及德・格拉夫的引文中，反抽象主义的用语似乎只是一种谴责尚智主义的华丽修辞。

（iv）米勒的引文（我认为这其中的一些元素也隐藏在布伯的引文之中）把动与静的对比以及抽象与具体（关系）的对比联系在一起。这里的要点是：位格性的关系，即我们与神的关系以及我们彼此之间的关系是最重要的，然而（A）我不清楚为什么神在历史中的主权必须意味着「我们不被固定的字句约束」，以及为什么之后的结论让这种位格之间的关系更为重要，为什么这种重要性不是其他的原因带来的。想想看，如果按正统的观念，神的确已经借着「固定的字句」启示他自己，并透过他的圣灵重新使这些字句获得力量，并应用在我们身上，情形将会是如何？我们与神的关系是否会因为不像米勒所的建构的那样而削弱了关系的重要性？（B）米勒似乎无意识地在认识论的要点及牧会的要点之间作了一个跳跃。他论述的字里行间似乎指出启示并非由「固定」（等同于「抽象」？）的真理组成，而是由一种随着环境的改变而不断改变的真理组成，因此启示是与改变的世界「有关系的」。由于启示与环境的这种关系，教导必须透过位格性的关系才能进行。但这种论

据显然是不合逻辑的推论。（C）米勒忽略了有关内容的关键性问题。我们都同意神对以色列的教导是在关系之中，也是透过关系的，并且我们对彼此之间的教导必须是与此类似的，那我们在这关系中所该教导的是什么？「固定字词」是否包括在内，抑或有某种其他方式的沟通存在？对关系的强调完全没有回答此问题。在关系之中，多种内容可以被教导，包括了「固定字词」的内容。因此「在关系中的教导」排除了通过「固定字词」的教导（或者说前者是后者的替代方式）的说法是错误的。（D）然而我在此地主要目的是指出反抽象主义词汇的另一种不清楚的方面：它把认识论中关系的强调，经常扭曲为一种位格之间的关系，这样做是没有任何清晰的逻辑证明的。

（v）范泰尔的引文（符合其上下文，并依循他在其他地方的推理模式）很讽刺地是，这也是巴特著作中所强调的。在抽象思想和人对自主的欲望之间划上等号。这也是一个认识论的要点（虽然有某种程度的不同）；但最主要的是，这是一种宗教性的观点：抽象观念是敬虔的一个缺陷，是一个人对神敬虔之心的一种缺陷。当然，对自主知识的追求是对神的叛逆，这是没错的，而正如我们已经看到的，对自主的追求肯定隐藏在希腊哲学家的方法之中，即尝试通过抽象观念寻求详尽知识。因此自主与抽象观念的确是有关系的，但是我们很容易夸大这点。抽象观念的确是崇拜偶像的希腊认识论的一部分，但这并不意味着所有抽象观念都源自崇拜偶像的动机。为什么我们对抽象观念有这样的看法，或许是因为此观念背后想法是：由于神是独特的，他不可以与其他的事实一起被标上一个共同的标签，而这种情况（标上同一个标签）在抽象观念中是经常出现的。因此抽象地提到神似乎等于把神降低与其他事物同等，或把其他事物提升到与神同等的地位。然而正如我们已经看到的，没有任何名词是完全不带抽象观念的。如果我们完全避开抽象用语，我们就完全无法提到神或任何其他事物了。大部分的神学家（包括范泰尔）都使用类比或其他的一些原则指出即使神与其他事物一起被归纳在同一个标签之下，神也一样是无以伦比地不同于其他所有事物的。因此反抽象主义的用语是没有必要的。

（vi）伯科维尔，德・格拉夫，以及希克的引文暗示抽象观念在其他方面或许有碍于敬虔。（A）这点与上文(iii)有关：抽象思想（等同于「尚智主义」？）在神与我们自己之间竖立了一个障碍。这种想法是可理解的，一般而言当一些敬虔的人抽象地思想神时，他们会感到与神的亲密感减少了。但究竟这情形是否每次都发生，或必然发生，或究竟这是否是抽象思想所导致的，而非思想者本身的软弱造成的，这其中尚有很多不明之处。甚至当我们失去与神的亲密感时，这也不一定是我们犯罪带来的后果。神经常要他的子民感觉与他很亲密并不是一个显然的事实。（B）当我们在读这些神学家的著作时，我们会想所谓的抽象是否有时意指「在没有与神建立正确的『关系』之情形下进行的思想」。我倾向于认为某些作者（不是范泰尔，或许是伯科维尔）的确有这个意思。但这种说法肯定是基于（如 iv）对不同种类的「关系」之混淆。（C）当我们在思想神与人之间的关系时，无论信徒与神的关系是多么重要，这种在神和信徒之间的关系是多么亲密，我们还是需要强调创造主与被造物之间的差异和距离也是同样重要的。因此如果「抽像」思想在某种形式上增加我们和神的距离感，这说不定也能带来属灵的意义！（D）所有类型的神学家（不单只是保守派的）都倾向于质疑那些不同意他们之人的敬虔。这并不足为奇，同时也不一定都是错的。有时错误的观念的确源自或显出不敬虔。然而神学家们经常不愿意明确地指出这一点。对他们而言，说「某某人不敬虔，因为它抽象地推理」比说「某某人不敬虔，因为他不同意我对启示的观点」更加容易。然而，这两种说法可能根本就是同一回事。

e．有关反抽象主义的一般哲学观察

在我们先前过于概括的历史综览中，我们看见对抽象观念作为一般的认知方法的缺陷，导致哲学家及神学家以具体性作为知识的一般目标，以取代抽象性。抽象观念虽然会导致虚无，以及特殊点的丧失，并且通过抽象主义的方法，理性主义将带来无知。但我们现在应该能够看到具体性作为知识的一般目标也与抽象观念一样充满问题（i）一个「纯粹的具体性」也与「纯粹的抽象观念」同样难以想象。诚如我们所见，没有任何名词是完全抽象或

完全具体的。并且，没有任何人类认知的行动能够完全解释其客体的所有特征。寻求这种具体性就如同寻求完全的抽象性一样的理性主义。这乃是在寻求只有神所拥有的知识。

（ii）正如抽象主义的理性主义导致无知及非理性主义，反抽象主义的理性主义也是如此。当我们对所有达不到完全具体性感到不满时，我们将无法达到我们的目标。因此我们将一无所知，即使有所认识的，也是通过那些与我们认知方法背道而驰的方式。因此反抽象主义的思想家倾向于借着信心的跳跃、神秘主义的经历等来寻求知识，而非通过明确的方法。当然在信心的知识中有一些神秘的东西，我们可以称它为「认知的安息」，在上文中也曾对其进行过讨论。要看到神赐下了规范性的启示，告诉我们如何可以获得这种认知的安息。现代反抽象主义的思想家（除非他们的思想被一个规范性视角充分地调和，如范泰尔）[190] 否定了这种规范性启示的存在，认为规范性视角的观念过于抽象了。因此他们失去了真理的标准，无法确定他们何时才能达到他们的目标。(iii)这当然是希腊人在抽象界中寻求知识的原因。当他们看那些表面上具体的经验时，他们发现的就是令人困惑的移动和改变。他们发现，没有任何事物是可以不用抽象的名词辨别或命名的。现代思想由于对抽象思想的世界感到灰心，已经回到了「此时此刻」经验的「潮流」中了。但现代思想家并没有取得成功，正如希腊人在尝试合理化流动世界时，也没有取得成功一样。他们尝试以非抽象的方式理解它，但却一无所获。（iv）最后，寻求一般性的具体性，或抽象的具体岂不是自相矛盾的吗？难道这种矛盾不是显示了以人类认知的能力获得纯粹的具体性是不可能的吗?

因此，我们已经看到反抽象主义的许多问题。它在许多方面都是模糊的。在现代神学文献中，已经对抽象观念作出了许多不同种类的批判，而它们都有不同的目的。反抽象主义的词汇可以被用来为某种关系辩护（诸如本体性的等同），提出认识论的观点，反对尚智主义，强调「位格性关系」，反对自主，或谴责某种形式的不敬虔，在这所有的情形中，反抽象主义的用语要么是过于含糊，以至于无法对它们的论点产生任何支持；要么就是该论点本身是不合理的。而我们也看见了对完全具体地认识神和世界的知识的诉求是罪性的产

物，因此也不能讨神的喜悦。这是在寻求知识上与神的等同，从而在圣经之外去寻找无误知识的参考。基于这些理由，我避免使用反抽象主义的用语。（偶尔，我或许会把它作为一种修辞的方式来表述某个我在其他地方已经很清楚地表达了的观点，就这个观点，我个人的认识论完全不同于盛行的反抽象主义的自主）我建议神学生和其他的神学家也能与我一样。术语、观念、命题、讨论或方法出现抽象的含义，永远不能为我们接受或拒绝它提供充足的理由。

一个合乎圣经的认识论让我们能够自由地进行抽象思考（认识到抽象观念的限制）并寻求（相对的）具体性（承认我们无法完全避免有限思想的抽象本质）。它提醒我们，切勿在想象的抽象观念或具体性中寻求终极认识论的安全感，而应该在神本身话语的无误肯定性中寻求这种安全感。有罪的思想模式经常试探我们，让我们以为需要某些比这更加稳妥的方法，或至少需要某些在我们自己的思想中能够供我们来到神无误话语的方法。在这方面很讽刺的是，最反对无误观念的神学家实际上也经常去热切寻求难以捉摸的，无误的方法。（当然，他们真正的问题不在于无误的观念本身，而在于他们倾向于在自己身上，而非在神的身上寻找无误性。）但神让我们凭信心行事，他已经赐给我们肯定的真理的话语，并期待我们顺服的回应。我们能够认识这话语，并明白它，我们不需要拥有某种完全抽象或具体的知识，我们必须忠心、顺服。而忠心经常意味着对我们所有的满足感，即使它相比我们所希望获得的知识仍有不足。凭信心行走经常意味着在看不见或透过一面黑暗的镜片行走，因此我们需要或多或少地接受抽象的知识，即使它无法让我们完全地感到满意。神赐给我们认知的安息，但他却不会给予我们认知上完全的随心所欲。

B．视角主义

在本书之前的部分，我讨论了「视角」与认识论的关系。在那里我们看见，作为人类知识不同方面的规范（或法则，下同）、客体、以及主体乃是在视角上相互关联的。这意味着（比如说）当我们认识规范时，我们也同时不可避免地认识了客体及主体（其他两个视角

也是如此）。因此规范不但只是人类知识的一部分，从某种「视角」来看，它是人类知识的整体。又见第一章的附录一。因此，我们不能够问究竟对规范的认识「先于」或「随着」对客体或主体的认识而认识的。在这里有关优先次序的问题是无意义的。因为我们同时认识规范、客体和主体，时间上的优先次序并不存在。由于对个别视角的知识同样是有赖于其他两者的，因此依赖性的优先秩序并不存在。

在神学中有许多这样的关系。我相信视角式的认知方式有助于我们明白神的属性、三一真神的位格、人格的不同方面、十诫、神圣的定旨、基督的职分以及许多其他的方面。我希望在未来的著作中能够详细说明这些关系。从视角的认识论中去明白这些事情能够帮助我们避免神学中争论了多年的「优先次序」的困惑：在人的属性中理智是否「先于」意志？神拣选其子民的旨意是否「先于」他创造他们的旨意？神的慈爱是否「先于」他的公义？正如我们将要在后面看到的，虽然优先性在神学中是高度模糊的，但是它仍在神学史上扮演了重要的角色，以我的观点，这是因为神学家一直忽略了可以用视角的方式来审视各种关系的原因。神的话语倾向于以视角的方式来呈现关系，我想这是因为这反映了神本身的属性。神是三位一体的神，他是一位拥有许多属性的独一真神：永恒的一而多者。没有任何一个位格是「先于」另外两个位格的；个别都是同样永恒、终极、绝对、荣耀的。没有任何一个属性是「先于」其他的属性的，个别都是同样的神性、无法分隔，并且这也是神性的必须。

在这部分中我所关注的是呈现神学的多视角本质。我在这里的建议是：圣经中的各个教义在不同的视角上都是有关联的，正如圣经其他的层面一样。

我们对反抽象主义的讨论（上文 A）帮我们指出了这个方向。在之前讨论中我强调，尽管寻求圣经的「语境解经」是合理的，我们仍然需要提防在每一种情形中只有一个单一的「首要处境」的假设。圣经当然有其焦点，有「中心的信息」，圣经的目的就是要使人相信基督（约 20：31），并使信徒能够在敬虔的事上被建造（提后 3：16f.），基督是圣经

的中心（路 24：13-35；约 5：39-47）。然而，从这种目的来看，并非圣经的每一部分都是同样重要的。（如 J. W. 蒙哥马利曾经观察的，我们经常向街道上的行人送出有约翰福音经文的单张，而非是有历代志下卷经文的单张。）因此就某种意义而言，圣经是围绕基督的救赎工作为它的「中心」处境的。然而让我们来思考一下相关的条件：

（1）如果要全面地明白基督的救赎之工，我们需要整本圣经正典，不然神不会给我们如此庞大的文本；

（2）因此，尽管圣经的中心信息较显著地出现在某些经文中，它仍是由整体圣经定义的。

（3）可见，在圣经的中心信息，以及其详细、特殊的信息之间存在着一种「视角型」的互动性。中心的信息由特殊的信息来定义，而特殊的信息也必须从中心信息来理解。

（4）基督的救赎之工可以以许多不同的方式描述：圣约、献祭、赎罪、复活、洁净、新的创造、顺服和公义、国度和得胜、自由、复合、救赎、和解、启示、审判、爱慕、收养、赐下信心、盼望、爱心、喜乐、平安，等等。这些事物也是在视角上相关联的，各自从某种特定的角度来总结整全的福音。正如我先前所提到的，现代所盛行的「某某神学」：神的话语神学、解放神学、希望神学、相遇神学、危机（审判）神学等，每个种类的神学都曾提出有说服力的论证，指出自身是怎样表达圣经的「中心信息」。当然我们可以在某种程度上认同它们，几乎所有这些种类的神学都对圣经有一些真正的洞察，各自都发现了可以被用来总结整体福音的观念或教义，各自都发现了自己的「中心的信息」，这造成了基督教信仰的多「中心」，同时我们也可以用以另一种方式表达：基督教信仰有一个可以用许多方式来解释的中心（基督）。

（5）尽管我们可以认同这些神学家所谓的希望、解放、神的话语，或将其他任何事物作为圣经的「中心」的作法，但我们无法同意他们尝试排除其他「中心」的作法。如果这些观念在视角上是相关联的，那它们就不会彼此排斥，从而就不需要在当中作取舍；反之，我们可以在每一种视角中看到神宝贵的多元性，看到神在他的话语中的丰富是多么地宝贵。

在整本圣经中只有一个排他性的「中心观念」的说法是根本站不住脚的。我的同事亚伦・麦威尼提醒我有关保罗书信的「应时性」特征，就可以作为这方面的参考。保罗的书信根本不像是一个围绕着一个特殊观念而展开的严谨的系统性著作，反之，保罗使用广泛的资源来处理眼前的诸多问题。观念多元性是显著的，这当然有赖于福音的本质，但同时也有着眼于当时处于争论焦点问题的原因。

（6）指出以基督为中心不表示神学必须经常提到基督或「强调」他。正如我先前所提到的，一位神学家完全有理由可以在完全没有提到基督的情形下写一篇有关哥林多前书十一章女人矇头的文章（虽然他长远的动机应该是透过其神学工作来荣耀基督的名）。各种「次中心」的神学（例如希望、解放，等等）也是如此。

（7）当一位神学家指出我们必须「在与 x（一个『中心教义』）的关系中看待一切事物」，或我们「绝不能在抽离 x 的情形下作神学思辨」时，他正在使用高度模糊的表达，并且他也很可能犯许多方法论方面的错误（如上文 A 部分中所讨论的）。因此，他实际上处在一种神学危险中：采纳圣经中的某部分来作为其终极的权威。

（8）并非所有「视角」在圣经中都是同样显著，或同样对神学家有用。一位神学家喜欢一个视角过于另一个视角并不是错误的。只有当他开始对自己喜欢的视角赋予一种只属于圣经的权威，或尝试排除其他也有某种程度的合理性的视角时，他才是错误的。

（9）这种说法有时听起来酷似相对主义。然而事实绝非如此，动机也完全不一样。我支持视角主义的主要目的是为要维护圣经整体的绝对权威，反对神学家们的自负。圣经才是我们的权威，而非「某某神学」。整本圣经才是我们的权威，而非圣经中的「某个处境」。是的，如果要「绝对化」圣经，我们必须在某种层面上「相对化」神学。我不为此感到遗憾，神学因为是人的工作，是会出错的（虽然它也拥有某种肯定性；见第二部分）。在此部分中有些资料是参考溥伟恩 (Vern S. Poythress) 尚未出版的著作（他的一些论述亦参考了我的观点）

C．语境化的解经

在上文中我认可（一般而言）了传统的「语境解经」观念，特别是有关将整本圣经与基督，及其救赎之工相联系的作法。然而我也指出使用「语境」的一些危险，并且就某种意义而言，将某段经文「隔离」出其上下文的处境是更好的（见上文 A）。以下就是我对语境解经的几个方面所做的观察。195

（1）句子层面的解经

首先，「语境解经」意味着字词必须根据它们所处的句子的上下文进行诠释。这似乎是很明显的，然而这却又是一个许多神学家都违背的原则。圣经神学的学者詹姆斯・巴尔首先因为指出这点而获得了声誉。见其 The Semantics of Biblical Language (London： Oxford University Press, 1961) 以及 Old and New in Interpretation (London： SCM Press, 1966). 正如他所说的，那些已经放弃了「命题式启示」观念的神学家需要圣经神学真理的支持，而不是合乎圣经命题的支持。因此他们尝试通过字词的研究来发展他们的神学，并且希望能够在圣经神学名词以及这些名词所包含的神学观念中寻获神学真理，而非在圣经的句子中寻得真理。但在分析圣经字词的含义时，神学家们经常依赖词源学，以及有关词系的奇特理论（例如希伯来人的思想相比希腊的思想「活力」有余，但「抽象」不足，这是因为一般所假定的希伯来语中动词的显著特征）。巴尔指出这些理论大部分都是错谬的，因此相关词源学的应用也是错误的。字词的词源学含义通常与那些字词在圣经的时代所使用的含义很不一样，巴尔认为与其依赖字词的研究来决定字词的含义，我们不如从字词在句子、段落以及较广的文体单元中的用法去追溯其含义。

福音派的基督徒认同命题式的启示，因此理应对巴尔的解经原则不存在任何质疑（虽然巴尔本人对福音主义持有极为批判性的态度）。福音派的神学应该建立在圣经的句子、段落以及各卷书，而不是「抽离式」的字词，但福音派信徒有时也在这方面犯错。毕竟使用圣经汇篇及圣经字典来决定字词的含义是很容易的事。这些工具在阐明圣经句子方面可以提

供很大的帮助，但我们必须慎防过度依赖将字词研究的结果作为神学的一个来源。其中一些最著名的字词研究书籍（诸如 Kittel's Theological Dictionary of the New Testament）有时犯了巴尔所指出的方法论上的错误。

有关的问题有时会出现在系统神学中。一位神学家有时会因为另一位神学家使用一些在过去曾被用在不正当目的上的名词而指责他。在其著作《耶路撒冷和雅典》由 E.R. Geehan 编。Nutley, N.J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971.19 页中 R.D.克努森批评范泰尔，因为后者使用「分析性」来指神的自我认识。罗伯特认为「分析性」过去曾被使用来支持哲学理性主义，而他指责范泰尔的信仰是向理性主义妥协。但很显然罗伯特并没有注意到范泰尔谈到「分析性」时，所使用的句子。在这些句子中范泰尔明确地解释他的意思（即神不需要从自己以外获取知识），这清楚地与哲学理性主义划清了界限。由于某些神学家曾错误地使用「超然性」，我是否就应该因此不再使用「超然性」这个词？很显然这是无稽之谈。伯科威尔经常因为某些神学家使用某个名词，某个象征，或因为他们「提到」某句话而指责他们。在我看来一位神学家可以提出任何他所想要提的题目，只有在他说错时才应该受到批判。如果我们只被容许使用那些完全正统的思想家使用过的名词，那我们根本没有任何名词可以使用。我担心在这里出现了一种语言上的完美主义。

我们刚讨论的词源学问题也与反抽象主义有关。反抽象主义者倾向于从空间比喻的角度来看所有神学问题。例如反抽象主义者经常以这种方式提出有关启示的问题：「启示与基督离得有多近？」，似乎我们可以通过决定启示与基督之间的差异来衡量神学观点的真理性。反抽象主义者并不在意表述观点的人真正的意思，而是倾向于从「观念的接近」或「名词的接近」来思想神学的问题。这种对空间比喻的使用鼓励了一种以名词为中心，而非命题内容为中心的神学。很讽刺的是，诸如伯科威尔的反抽象主义神学家正是那些最愿意以「抽离」句子的方式来看术语、字句和概念的人！

（2）多重的上下文（语境）

我在此要重申我在 A 部分的开头所说的。当我们提到「语境解经」时，需要处理的背景层面有很多，在语言单元之间以及语言单元与语言外事实之间的重要关系也有很多。

（3）证明经文

「证明经文」几乎已经成为了一个备受争议的词了，但它并不是一向如此。当威思敏斯德议会完成了威思敏斯德的认信及要理问答之后，该议会被要求为这些文件加上「证明经文」（译者按：按字面意思而言，这是「证明经文」，但由于这种证明经文往往是在抽离上下文的情形下被用来支持某些释经或神学立场，因此已经几乎被等同为贬义的「断章取义了」)以显示该议会的教导的圣经根据。许多在教义史上德高望重的人也为他们的神学主张提供了证明经文。

证明经文只不过是一个被用以指出某个神学主张根据的经文。证明经文的危险是众所周知的：它有时被滥用了，并且因为被用来支持那些它事实上并没有支持的教导，因而它在原来上下文中的意思被扭曲了。然而，却没有证据表明如果证明经文被用作对教义的证明，这些经文经常或必然会被错误地诠释。毕竟神学不能没有证明经文。任何神学都在努力地符合圣经（这是神学能够称之为神学的原因），都有责任显示其圣经根据。它不能单单宣称建立在「一般的圣经原则」之上，它必须指出圣经在何处教导了它所提到的观点。在一些情形中，神学家会依靠呈现他自己对有关经文的上下文释经，来表明这种根据。但通常大量的释经处理是不必要，并且很难使我们达到预期的目标。教义与经文的关系可能是明显的，因此只需引用相关经文（例如，创 1：1 作为世界被造的证明），否则就需要进行长篇累牍的针对性释经。在这样的情形中单单引用经文，不加长篇大论的解经讨论，对读者来说是很有帮助的。禁止证明经文就等于禁止了一个明显很有用的神学速记形式。除了一个极端狂热的反抽象主义，我看不到有任何其他的理由可以反对这种做法。此外圣经本身也使用我所定义的证明经文，通过这一点应该对于这个问题有了答案。

很明显我们若要引用证明经文，就应该对它们在原文语境中的含义有一个很好的把握。然而我们并没有义务每次在引用经文的时候都提到其上下文，更没有义务在每次使用该经文的时候都呈现释经的论证来作为支持。然而圣经能够，也经常在不需要释经者的帮助之下，表达自己。也请回顾我在 A 部分中所说的。虽然每段经文「与其上下文的关系」是很重要的，但就另一种意义而言，离开经文的上下文看一段经文也是很重要的——即问这样的问题：这段经文对它所在的上下文有着怎样特别的贡献。198

（4）模范主义

最近有许多针对使用圣经人物作为我们生命榜样的讨论。例如，Sidney Greidanus, Sola Scriptura (Toronto： Wedge, 1970).一方面一位圣经人物（即使是正面的）所做的每一件事并非都对我们有规范性作用。（约书亚被呼召杀灭迦南人，我们并没有被呼召杀灭我们所在地区的非信徒。）另一方面新约的确使用旧约人物作为榜样（例如罗 4；希伯来书 11）。这其中基本的要点是：当我们使用圣经人物的例子时（例如在一些情形中，当我们打算引用旧约律法时），我们应该意识到他们的处境与我们的处境的差异及共同点，并且我们也必须意识到究竟圣经是否赞同他们的行动。如果圣经的确赞同他们的行动，并且如果他们的处境在有关的方面是与我们的处境相似，那我们在证道的时候使用这些例子就不会出现错误。

（5）圣经含义的丰富性

对语境释经传统的关注必须受到在第一部分中某些应用原则所详细解说的）的限制。这原则就是：含义即应用，应用即含义。一段经文的含义就是它所能够合理地被使用的所有用法，这意味着就某种意义而言，任何经文的含义都是无限定的，因为我们不知道该段经文未来所可能被使用的所有方面，我们也无法严格地以一两个句子定义其含义。

因此，我们发现圣经本身有时以令我们意想不到的方式来使用圣经。「牛在场上踹谷的时候,不可笼住它的嘴。」（申 25：4）在哥林多前书 9：9 被用作是在经济上支持事工的证

明经文；夏甲与撒拉的故事（创 21）在加拉太书 4 章被用作犹太教与基督教关系的寓言。如果我们按照提问原则：即提问说这节经文对原作者或原听众的含义是什么，那么在此处对这些旧约经文的用法将会令我们相当困惑。这种提问的原则是很重要，并且很有帮助，但却没有经常告诉我们所需要知道的。最有可能的是保罗对申命记 25 章 4 节的使用并不是摩西的意思，这种情况对于保罗对创世纪 21 章的使用也是一样的。至少我无法使用任何我所知道的释经方法来确定保罗观念就是摩西的意思。所以如果我们不想指责保罗是在滥用旧约，我们就必须找出一些其他的原则。我认为适用的原则就是：保罗所使用的旧约经文能够被保罗以这种方式使用。无论摩西有没有把创世纪 21 章视为一个寓言，但刚好该段经文适合作寓言来使用。因此我们知道这种用法出现在神（该经文背后的作者）的思想中，即使它并没有出现在人类作者所意识到的意图中。对于神所启示的话语，他知道并预定了一切合宜的用法，而圣经独特的双重作者的特性也一定会影响我们对它的诠释。因此有一个原则就是：我们可以用任何圣经所适合的使用方式来使用圣经，圣经每一段文字的含义也因此是所有适合的使用方法的集合。

这种方法为我们的创意打开了一扇门，鼓励我们把其他的经文也编成寓言，这样做是很恰当的。但支配这一切的原则必须要清楚，并且能够让人信服地反映圣经。如果一个寓言的例子能帮助我们到达此目的，那有什么人可以禁止这样做呢？显然，我们不被允许把神学转变为一个寓言的奇异幻想，如俄利根一样。（俄利根的错误不在于把圣经寓言化，而在于他误用其寓言性的诠释来尝试证明实质的神学命题。这不是保罗在加拉太书 4 章所作的，在那里保罗只是用寓言作为举例说明，而不是作为其神学论点的根据。保罗清楚指出，他的根据乃是自己从神而来的个人的启示——加拉太书 1：1，11f.）。

(6)经文与目的

如果一段经文的含义涵盖了所有合理的应用，这样一来这段经文的含义就变得悬而不决，那么对于这段经文的目的我们到底该怎么来看呢？是否因此变得模糊、不确定了？

一方面「目的」的观念是与「含义」是有联系的。正如一段经文的含义乃是由其合法的用途构成，神把该段经文赐给我们，让我们能够以这些用途来使用它。因此含义有一个意思就是它是不确定的，就这种意义而言，经文的目的也是不确定的。我们现在无法预测经文所有的可以合理使用的用途。

另一方面，就另外某种意义而言，这目的又是确定的。我们可以在解经上决定作者（人类作者及背后的作者——神）在原先处境中所想要达到的目的。因此在一篇我们尝试解释经文原意的讲道中，经文原先目的一定会扮演核心的角色。我们要告诉我们的听众，圣经作者当初想对他的听众说的是什么。如果我们的听众不知道这点，他们就失去了一些很重要的信息，并且很自然我们也会向我们的听众指出经文中那些古代与现代处境的相似处，让听众能够做一些对比，从而我们可以让听众在自己身上产生与经文作者所想要在他原先的听众身上产生的相类似的效果。而这就是标准的「释经讲道」所尝试做的。它尝试呈现原作者的原意，并在现代的处境中让听众重新产生当初听众的意愿。只要我们宣称以这种方式来讲道，它就应该包含这些成分。释经讲道是否是唯一有圣经根据的讲道？一段经文的原先用法或目的是否必须支配我们今日对该段经文的使用？在这两点上，我都认为不尽然，在回答这种问题上或许实践神学的专家比我更有资格。

D．圣经的使用

圣经的含义及目的丰富性让我们思想到圣经的内容和目的多样性，而这与神学的多元性是相一致的。

（1）圣经语言的多样性

在圣经中，什么是具权威性的？关于圣经，什么对我们有权威性？对于这个问题，神学有很多不同的见解。在上文对 J・巴尔见解的讨论中（上文 C, [1]），我指出有些神学家曾经尝试避开圣经命题的权威，并尝试从圣经的字词或观念中去获取神学结论（我也依循巴

尔的思想指出这种做法的错谬）。其他人，诸如奥斯丁・法勒曾经尝试在命题以及字词概念以外寻找圣经的权威，并把它定位在圣经的形象化的图像中。见他的 The Glass of Vision (Westminster：Dacre Press, 1948). 正统的基督徒倾向于认为圣经是在其命题的内容、所传达的信息以及教义上是具有权威的。在这基础上「权威」就相等于无误，说圣经是有权威的，就等于说它的命题是无误的。无疑神已经把教义启示给了我们，而这些都是具权威的，我们有相信的义务。但圣经也包含命题之外的语言形态，它包括了命令、问题、感叹、应许、许愿、警告以及诅咒。比如说命令并不是命题，命令是祈使句，而命题则是陈述句；一个命题陈述一件事实，一个命令则发出指示；一个命题尝试改变我们的信念；一个命令则可能尝试改变我们的行为中的许多其他层面。

因此圣经传达了命题式的启示，但它同时也传达了许多其他种类的启示，并且它不但只是在其命题上具有权威性，在它所说的一切语言形式上也一样具有权威（太 4：4）。因此「权威」是一个比「无误」更广的观念。说圣经是具权威性的，不但只是指其命题的正确，而且也是说圣经的命令是应遵守的，圣经所提的问题要求我们给予回答（「我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？」），它的感叹应该成为我们心中的呼求（「哦，神的智能及知识何等地长阔高深！」），它的应许必须被我们信靠，等等。我曾经认为这是我原创的观念！然后我才在一次偶然的情形下发现威思敏斯德的认信第 14 章第 2 部分就有这样的神学表达。我们那些最好的想法，绝大部分其实都在历史中都出现过，当然那些最差的也不例外。

圣经的这些权威性层面是在视角上相关的。我们可以把圣经中的句子分为命题、命令、问题等，命题构成圣经的一部分，命令则构成另一部分，诸如此类，把每个部分当做一个视角来看也是可能的。就某种意义而言，圣经的全部都是有关命题的；要去了解神的话语中教义的内容，除了要关注圣经中那些的明显的命题式句子，我们还要关注其他所有的。不单只是命题式的部分，整本圣经都是我们的神学教义的基础。同样，如果要正确地理解神给我们的命令、神问我们的问题以及神给我们的应许，我们必须看全本圣经。因此就某种

意义而言圣经的命题式内容是与其命令、问题等是相符的。「命题式真理」作为圣经一个层面的同时，也是看待整本圣经的一个视角。圣经全部都是命题式的，因为它尝试向我们传达神的真理；但圣经也是命令，它的目标在于改变我们的生命的方方面面。整本圣经可以看作是问题、应许和感叹（喜乐的呼喊）。

因此，我们可以明白为何正统基督教信仰经常想要把圣经等同为「命题式的启示」。就某种意义而言，圣经全部都是命题式的启示，但我们也看见为何这结论对其他人来说是难以令人满意的。正确的结论是：圣经的全部都是命题式的启示，但同时圣经所包含的又远超过这些。神学应该反映出圣经权威性的这种多样性。神学工作不单只是纯粹命题式地陈述圣经的教义，它也向我们提出问题、命令我们、并且为着神的伟大发出惊叹。神学应该致力于应用圣经中所有不同的层面，这项工作只有当采取新的表达方式时才最有可能实现的。神学没有理由必须只以学术性的形式开展，它也应该有其他的形式，考虑如何让其读者更深地看到圣经的含义的丰富性。

（2）文体

因此思考圣经的另一种多样性，即文体的多样性对我们而言也是非常重要的。这种多样性能够引导我们走向一个类似的神学形式的多样性。在以下的解释中，我们将发现圣经文体多样性拥有「视角性」的特征。

圣经包括了叙述、法律、诗歌、智慧、预言、启示、条约、见 M. G. Kline, Treaty of the Great King (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1963). 比喻、书信以及其他较特殊的文体类别。神学家们曾经辩论过究竟圣经的权威应该是在圣经叙述的文体中（因为对某些人而言，圣经最基本的目的是要叙述救赎历史），还是在圣经的诗歌里（因为圣经基本上是宗教符号的集合[根据蒂里希法勒等人]），抑或是在启示里（因为有些人认为耶稣的信息是「一致地属于末世的」）。

根据正统的、合乎圣经的认识论，圣经的全部，无论是什么文体，都是神的话语。因此历史与律法、诗歌与智慧、启示与书信，所有在正典文献中的文体都有同样的权威性。

因此当有人说圣经「基本上是叙述」或「基本上是诗歌」或其权威是局限在这些文体之中的几种时，他是错的。但这种观念有时看似合理，就某种意义而言，圣经的全部的确都是叙述，因为圣经提出了救赎的历史，如果要明白救赎的历史，我们需要整本正典。但同样的论据也可以用在神的智慧上，因为神的智慧遍及全本圣经；同样的论据也可以用在律法或视全本圣经为诗歌，因为圣经为我们提供了图像、可背诵的词语、以及在我们整个灵魂之中产生回响的韵律。换言之，圣经的每一种文体都可以从两种角度来看：（1）为圣经某些部分的特征，以及（2）作为看待圣经的一个视角。

不同的文体会有不同的语法（如在（1）中所提到的），决定了不同形式的圣经权威。圣经的叙述是具权威的，我们必须相信它，同时圣经正典中的诗歌也是有权威的。但什么是「具权威的诗歌」？对我们而言，这种说法似乎是非常怪异的，但它在圣经的时代却完全不是这样。在那个时代诗歌被使用在最严肃的文件上，并且许多的资料都被严谨地写成诗歌的形式以便帮助记忆。具有权威性的诗歌是我需要学习刻在心上的诗歌，也是我们一生所当歌唱的诗歌。因此这些文体为我们提供了各种神学研究可能的模式。神学为什么不可以采用诗歌的体裁呢？诗歌是一种有效的「应用」途径，就连圣经也使用了这种方式。我不相信神学只局限在圣经中所能够明确找到的文体。正如我先前所说的，神学有一个使命，就是将真理以不同于圣经的形式呈现出来，从而可以应用在人们不同的需要上。但神学肯定需要至少使用圣经中可以找到的多种文体，从而能够实现让我们与当代的读者沟通的目的。

（3）语言行为

这个世纪的「日常用语哲学家」对「语言行为」作了许多研究。一个语言行为是一个在某种形式上与语言有关的人类行为。这类行为首先包括说话本身的行为，称为惯用语或非语

内表现行为（locution or locutionary act）；其次是我们在说话中所表现出的行为，这被称为语内表现行为 (illocutionary acts)；还有就是通过说话来表现的行为，这被称为语言表达效果的行为（perlocutionary acts）。语内表现行为的例子包括了宣称、疑问、命令、赞美、开玩笑、应许、威胁、指责、承认、表达情绪以及宣布政策。语言表达效果的例子包括了游说、指导、鼓励、激怒、欺骗、恐吓、娱乐、启发、留下印象、分散注意力、使困窘、使沉闷以及使兴奋。一个语言表达效果的行为经常都对他人产生影响，一个语内表现行为不一定会有此类效果。开玩笑是语内表现行为，娱乐是语言表达效果。开玩笑有娱乐的目的，但一个人可以在没有娱乐任何人的情形下说笑话。有关这些区分更多资料见 J. L. Austin, How to Do things With Words (Cambridge, Mass.： Harvard University Press, 1962).204 圣经含有各种语言行为（宣告、疑问、命令等），有一些我已经讨论了。例举这些能够有助我们再次承认圣经教导我们的方式的多样性，以及身为神学家，我们可以尝试向别人教导圣经多种的方法。每个语言行为都有某种形式的圣经权威；圣经通过它的语言行为来向我们行使权柄。它呼吁我们相信神的宣告，顺服他的命令，体会他的喜乐与忧伤，并且因为他的幽默而发笑！

这些语言行为也可以通过视角的关系相互审视。整本圣经都在宣告、提问、赞美、应许、表达神的态度等，是的，圣经也很可笑。福音在世人看来是愚昧的，而有一天福音将彰显为一个伟大的、宇宙性的笑话，那些不悔改的罪人就是其笑柄。见诗 2：7。因此我们看到了圣经每段经文不可思议的丰富性，每段经文都有潜力作为讲章及神学研究的丰富来源。正如我先前所说的，每段经文的含义是如此之丰富，以致难以被尽述！

（4）图画、窗户和镜子

在一篇有趣的短文中理查・柏瑞特〈旧约释经学中的图画、窗户与镜子〉（Pictures, Windows, and Mirrors in Old Testament Exegesis） WTJ 45 (1983)：156-67. 提到我们对圣经使用的另一种多样性。他建议我们以三种不同的方式看圣经，他把圣经比作是

「图画」、「窗口」、以及「镜子」。（i）圣经可以被视为基督教信仰的正典，能够自我证明，是因为它作为神话语的独特性。因此它就是文体分析的对象，我们分析它好像在对一幅画的特点进行艺术评论，因此圣经被比喻为「图画」。（ii）通过圣经我们也看到了神在历史中为了救赎我们所施展的大能的作为，因此圣经的目的不仅仅是为了自我彰显，而是作为一种方式成为我们看到另外的一些事实的媒介，我们因此看到正典经文中所描述的神的作为，所以柏瑞特把圣经比喻为一个「窗口」，我们可以通过它看到其他的事物。我们对圣经进行文体分析，好像把它当做一幅图画；我们对圣经进行历史分析，好像它是一个窗口。（iii）最后我们通过圣经来满足我们自己的需要，回答我们的问题，并且对我们所关注的事物得到回应。这相当于进入到某种主题式的分析当中，对此一个贴切的比喻就是我们把圣经看做是一面镜子。柏瑞特的三元组与我所提出的三元组非常吻合地形成了彼此对应的关系。他提出圣经像图画的观点与我的规范性视角相吻合，他的窗口观点对应于我的处境性视角，而他镜子的比喻对应于我的存在性观点。因此我们可以看见柏瑞特的三个解经比喻在视角上是相互关联的：圣经作为图画如果不能让我们看到神救赎的大能，不能满足我们心灵的需要，那么它对于我们而言就没有什么意义；圣经作为窗口需要让我们看到「规范性启示」，即这幅神圣风景，否则我们透过它看到的风景就不清晰，并且只有当我们透过这个窗口能够更加反照出自己时，它对我们而言才是有意义的；圣经作为镜子，只有当它能够反映神对我们规范性的启示时（通过这启示我们能够认识自己在历史中与神的关系），才能真正为我们提供帮助。因此三种形式的分析都是重要的。

（5）应用范围

正如我们在其他题目中所提到的一样，人类生活的方方面面都可以应用圣经。圣经希望我们把它应用在商业、政治、音乐、艺术、经济以及科学中，就像应用在讲道、敬拜和传福音等方面一样。

即使是应用在神学中，圣经也扮演着诸多不同的角色。大卫・凯尔西指出 The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia： Fortress Press, 1975). 见我在 WTJ 39 （1977）： 328-53 中的书评。，虽然很多自称神学家的人都宣称是「根据圣经」来作神学研究的，但对于如何理解「根据圣经」这句话他们之间却有很大的分歧。他们倾向于研究圣经的不同层面（命题、象征、动因描述者），并且在神学讨论中对圣经不同的使用方法也让他们在彼此之间存在着分歧。难道圣经仅仅是神学家按照自主的标准来分析、评估的资料吗？抑或圣经在某种形式上也为支配我们神学论证所使用的准则提供「证明」和「支持」？凯尔西认为「证明」依靠的是我们从预设中推论出的原则，「支持」是确立这些原则的证据。

对正统基督徒而言，唯独圣经是支配一切的准则。虽然圣经的充足性并非排他性，要求在神学及其他思想领域中使用圣经以外的资料，圣经仍然有终极的决定权。

但在这里我主要目的还在于让你再次看到神在圣经中所默示话语的丰富，并且鼓励你在自己的神学研究中来思想这种丰富性。206

E．传统的神学的方法

现在让我们来看一些传统的神学形式，这包括：释经神学、圣经神学、系统神学和实践神学。这些形式有时被称为神学的「分支」或「门类」，但我发觉这些用语过多倾向于使这些学科彼此孤立，这些学科各自的题目告诉我们它们都有不同的主题，然而我却倾向于将它们看作是在视角上相互关联的，每一个学科都包含了整体神学，并因此也包含了其他的神学学科。因此我较喜欢用「程序」、「方法」、「策略」、或「议题」来定义它们。也就是说它们是针对同样事情的不同方法，而非拥有不同研究主题的学科；它们各自在焦点及组织资料的方法上不同，但各自都允许使用其他的神学方法来进行研究。下面我们将看到这一点。

（1）释经神学

在释经神学中，焦点是圣经的特定经文。释经神学家期望使用我需要提醒你一切神学都是对圣经进行应用。某段经文来作教导，但这种聚焦式的应用经文并不是有非常严格的规定，一位释经神学家可能处理任何长度的经文：一节、一段、一卷书、旧约或新约甚至整本圣经都可以。释经神学之所以独特，是因为释经神学家必须逐字或逐短语地寻求每个句子在其上下文中的含义。「圣经研究」与「释经神学」有大致相近的地方，「旧约研究」与「新约研究」以及「释经神学」之间也存在着这样的相似之处。

我们再次提到柏瑞特的比喻（上文 D，4）。在释经神学中，文体分析的技巧（「圣经为图画」）成为了主流。我们关注聚焦在圣经正典上，并根据文体的特征，逐字逐句地按著作者的原意、文体的结构以及原先听众的领会来诠释它的某一个词语或观念等。

释经神学可以用来研究整本圣经，因此也可以用来分析神的所有真理。释经神学不单只是神学的一个门类，它从某种特定的视角来看是一个整体，是神学研究的一种方法。所有释经都是神学，207 而所有神学（因为所有神学都探知圣经经文的含义）都是释经。因此，把「释经神学」专有地用在这种特定的学科上是有误导性的。

（2）圣经神学

圣经神学研究神与被造界之间的历史关系。作为一种神学学科，它将这种历史应用在人类的需要上。它有时被称为「救赎历史」或广义地被称为（包括了救赎前及救恩成就时期）「圣约历史」。

圣经神学是一个非常有趣的学科。它的神学生经常看到它有着令人惊奇的精彩。由魏司坚 (Geerhardus Vos)，芮德博 (H. N. Ridderbos)，葛富恩 (Richard Gaffin)，以及梅瑞狄斯·克莱恩 (Meredith G. Kline)等，改革宗学者所发展的圣经神学让许多神学生能够以一种新颖的方式来看圣经。之所以会有这样的惊奇是因为，虽然大部分神学生都对释经神学（通过使用释经书，或聆听释经讲道）及系统神学（借着信仰要理问答的研究）有某种

程度的接触，但他们当中的大部分都没有接触过圣经神学。那些有兴趣探讨圣经神学的读者应该特别注意以下的著作。这些都是正统改革宗传统内的具代表性的重要著作。（当然，在此传统外也有许多圣经神学的著作。）此领域中早期及萌芽期的著作包括了魏司坚(Geerhardus Vos)的著作，《圣经神学》Biblical Theology (Grand Rapids： Wm, B, Eerdmans Pub. Co.,1959); The Pauline Eschatology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1972; 由长老会及改革宗出版社重新发行，1986)；Redemptive History and Biblical Interpretation (Phillipsburg, N.J. ： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980). 芮德博 (H. N. Ridderbos) 所着的, The Coming of the Kingdom (Philadelphia： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1973)以及 Paul：An Outline of His Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1975) 实际上是百科全书式的。克罗尼 (Edmund P. Clowney) 所着之《讲道与圣经神学》（Preaching and Biblical Theology），关于圣经神学对讲道重要性有着深入浅出的介绍， 另一本简单却很有用的导论是 S.G. Degraaf 所着的 Promise and Deliverance (St. Catherines, Ont.： Paideia Press, 1977), 一套四册的圣经纵览，其目的在于帮助读者教导孩童圣经。一些近期的有价值的研究包括了葛富恩 (Richard Gaffin)所着之《复活与救赎》Resurrection and Redemption, 前为 The Centrality of the Resurrection (Grand Rapids： Baker Book House,1978; 由长老会及改革宗出版社重新发行，1987) 以及他的 Perspectives on Pentecost(Phillipsburg, N. J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1979). 梅瑞狄斯·克莱恩 (Meredith G. Kline) 写了一些此领域中最富创意的著作，如他的 Images of the Spirit (Grand Rapids： Baker Book House, 1980). 圣经神学从神的子民的历史视角来追溯神对被造界计划的开展和实行。它从圣约的历史出发，让我们看到在历史的每一个时期神为着救赎他的子民所行的大事。在柏瑞特所提出的系统中，圣经神学与「圣经作为窗口」所聚焦的重点是一致的，都强调对历史分析的方法论，然而如果圣经神学真是神学（有相应的应用），那我们就无法把它和其他分析

的视角或方法分隔开来。它把救赎历史视为神的规范性启示，在此基础上开展研究，认为这种历史唤起了我们内心深处的需要。在救赎历史的每个时期，我们都可以借助圣经神学进入对当时的人物感同身受。比如我们可以想像活在亚伯拉罕、摩西或保罗的时代，身为信徒会面对怎样的情况；我们也可以按照大卫、以赛亚或阿摩斯在他们所处时代的思想和语言来感受神和他们之间的关系，因此我们可以认识到神对他们的启示的深度，并体会这种启示相对于整本圣经而言的有限性。

圣经尽可能地以它奇妙的方式向我们展示了圣经中不同的层面是如何彼此搭配，并成为一个一致的整体的。它展示了圣经作者对于同一事件不同的视角，福音书是如此，新约和旧约、列王记和历代志也是如此。除了展示圣经的多元性之外，圣经神学还密切关注着神旨意在历史中的进程，基督是整个完美设计剧情的最高潮，这特别反映在他的赎罪、复活、升天以及在五旬节差派圣灵的事件上。因此当日门徒听到主说（路 24：13-35）「凡经上所指着自己的话」，他们所能有的感受，今天圣经神学的神学生也能感同身受。而有时圣经神学的学习者或许内心会火热起来，就像当日在以马忤斯的路上门徒听见耶稣向门徒解释圣经（路 24：32）一样！尽管如此，圣经神学尽量没有把所有圣经都武断地寓意化为基督的象征。圣经神学是一门严谨的学科，它可以更为奇妙地让我们看到整本圣经是以基督为中心的。圣经神学保证读者对圣经使用并不是个人的发明，也不是对经文的牵强附会，而是与圣经的文字所不可分割的。

通过圣经神学，我们看到旧约圣经并不仅仅是律法和审判，它同时还是福音。旧约讲述了有关神怎么拣选一群子民脱离罪恶，并且如何以他的恩典保守他们，即使这群子民是如此悖逆地厌恶这一位神。因此在旧约中神所有的行动、所有的拯救、所有的审判、所有的律例典章、所有先知、祭司、君王都在预示着基督的到来，因为只有他才是成就神的救赎作为的那一位。克罗尼 (E. P. Clowney) 在《讲道与圣经神学》（Preaching and Biblical Theology）（先前所引用的）中对此作过非常精彩的总结。

随伴着对神的话语认识的增长所带来的兴奋，一些新的术语让圣经神学变成了一种带来世俗意义上满足的学科。圣经神学家常常提到「圣约」，「已经成就，却尚未实现」，「半末世论」，「文化与祭祀」等，而圣经神学的神学生（特别是较年轻的）似乎过于钟情于使用这些艰深晦涩的名词，然而这些名词对于那些没有接触过圣经神学的人根本是难以理解的。这种术语其实最应该作为某种速记或简称，用在各种学科的技术性用语中，在大部分的情形中这样做是无妨的。然而其危险在于术语可以成为那些懂得的人骄傲的来源，滋生他们对圈外人的藐视。

这危险不完全是幻想出来的。我曾经见过一些神学院的学生对圣经神学有一种难以与邪教的狂热主义区别的热衷，因此我必须讨论圣经神学的一些限制。我并无意泼冷水，抑制任何人的兴奋。即使在我这个年龄，我仍然对圣经神学充满热诚，回顾我在第一部分中对圣约主权的强调，这就是圣经神学。圣经神学的方法论在我未出版的《圣言论》Doctrine of the Word of God 以及《神论》（The Doctrine of God） 中是非常显著的。我只希望读者能够从正确的观点来看圣经神学。

（i）圣经是一部救赎的历史，但它并不止于此。它并非专属历史性的文体。（A）它包含了律例法典、诗歌集、箴言和书信（而这些并非只是历史资料）。（B）圣经的内容不但告诉我们历史信息，而且也要支配我们此时此刻的生命（罗 15：4；提后 3：16f.；等），这并非历史性文字的一般目的。（C）正如许多人经常指出的，福音书并非耶稣的传记，福音书的目的不单只是提供信息，更是要让读者产生信心，大部分的历史文字都没有这种目的。

当然如果一定要把「历史」定义得如此宽泛，认为它包括了以上一切的形式，这种定义方法仍然是有可能成立的。我们甚至可以说诗篇、箴言在某种意义上也是救赎历史的「诠释」。但这种定义由于距离一般正常用语过于遥远，将避不可免地产生误导性。因此我愿意承认圣经是一个救赎历史，但与此同时却不愿承认这是描述圣经的唯一或最重要的方法。

至少我们必须修改「救赎历史」这个称谓，以指出圣经(与任何其他历史不一样)是规范性的救赎历史，它不单只是提供历史信息，同时也要掌管读者的人生（提后 3：16f.）。规范性的提出就等于说圣经不单只是历史，而且也是法则，并且「历史」与「法则」作为圣经终极的特征，至少是同等重要的。如果事实正如 Kline 所相信的，圣经是一个「宗主条约」的话，「历史」与「律法」或」法则「的相互关联的关系将是显而异见的。见他的 Treaty of the Great King. 并且我还要说圣经的特征还有其他重要的方面。圣经不但历史和法则，它还是福音。它的目的在于让人们产生对基督的信心，并且圣经还是应许、智慧、安慰、劝勉，等等。

是不是这种「视角性」的方法模糊了基督受死、复活及升天的中心意义？绝对没有。基督不但只是历史的中心，他也是永恒的律法赐予者（神的话语）、神的智慧、先知、祭司和君王，他的这些身份和地位都是中心性的。因此我们可以说，与狭隘的救赎性历史研究的方法相比，需要有一种更为开放的神学思辨方法来更为恰当地处理基督的中心性问题。此外基督的受死、复活、升天以及五旬节圣灵降临之所以重要，不单仅仅因着它们是历史事实的原因，（当然，为了抗拒现代思想的怀疑主义，肯定它们的历史事实性是非常重要的），还因为它们对我们现在所产生的影响，特别是它们的规范性特点（罗 12：1ff.; 弗 4：1ff.）。

（ii）因此由于圣经不光主要只是一部「历史」，我反对有些人认为神学研究受救赎历史「掌管」的观点：（A）神学应该受制于圣经所说的一切。这不单仅包括历史事实的陈述和诠释，也包括了圣经的命令、诗歌等。（B）因此神学必须在考虑到救赎历史的同时，适当地关注圣经的律法、诗歌、智慧、福音以及神权威性话语的所有层面，所以神学不应当反对其他层面的视角，单单受救赎性历史的掌管。

（iii）对于圣经神学，人们经常表现出非常的热情（特别是与系统神学形成鲜明的对比），这是因为圣经神学更加接近圣经的文本。它比系统神学更多地使用圣经原文的词汇，并且

它大致是按照圣经的历史顺序来研究圣经，而不像系统神学按照主题式的顺序来看圣经。我非常喜欢圣经神学的这些特点，但我要警告读者不要基于以上理由而认为圣经神学是比系统神学「更合乎圣经」。正如我们先前所指出的，神学的工作并不是模仿圣经的词汇或其次序与结构，而是应用圣经。因此神学可以（事实上也是必须）在某种程度上偏离圣经本身的结构，不然它将只能从创世纪到启示录来重复圣经了。因此一个以较大幅度偏离圣经结构的神学学科，并不一定比某个较小幅度偏离圣经结构的神学更不充分或更不符合圣经。此外圣经与圣经神学的相似之处有时被夸大了，例如沃斯的圣经神学与保罗的书信就有许多不同点。因此我认为「圣经神学」这个称谓是不恰当的，而我较喜欢称此学科为「圣约历史」。然而为了习惯和简洁的需要我没有那样去重新命名。

（iv）那些「主修」圣经神学的人将会承担相当的风险，因为他们很可能只是狭义地关注在圣经历史性的方面，却没有在圣经其他重要的层面给予必要的平衡。（v）那些对圣经神学抱有「狂热态度」的学生有时却失去了对神学和讲道正确的认识。我曾经听过一位学生指出一篇讲章不应该教导应用圣经，而应只叙述救赎历史，让会众自己来学习应用。但这观念是相当错误的，理由有两点：（A）圣经神学本身就是应用。确定含义与寻找应用之间并没有差别（见第一部分）。（B）讲道的目的不亚于圣经本身的目的，而圣经本身的目的不单只是叙述历史事实，而是激发信徒产生信心和善行（约 20：31；罗 15：4；提后 3：16f.）。

（vi）对任何神学「视角」有失平衡的偏好可能成为一种不敬虔骄傲的来源，而这可能导致对其他不赞同这种观念的人的藐视，并引起教会分裂。

（vii）对圣经神学有失平衡的推崇，通常是来自反抽象主义的论据，例如：「我们绝不可把启示从救赎历史中抽离。」然而有关这种论据的模糊性和错谬，见上文 A。

（viii）关于圣经神学对讲道的重要性克罗尼 (E. P. Clowney) 的见解（见《讲道与圣经神学》（Preaching and Biblical Theology））非常有智慧，他认为在证道的过程中一

定要用一样细致的观察来平衡圣经神学、释经神学和系统神学三者之间的关系。我认为任何一位撰写讲章的传道人都应该意识到所要传讲信息的救赎性历史背景。然而他却没有必要经常在讲道中明显地提及这个背景，因为还有其他同样重要的背景和关系。在一篇特定的讲章中，究竟哪一种将会成为主导，将有赖于传道人的恩赐，以及他对会众需要的关切和判断。

（3）系统神学

系统神学尝试将圣经作为整体来应用。释经神学将焦点集中在特定的经文，圣经神学将焦点集中在圣经的历史性特点，而系统神学则寻求汇集圣经的所有这些层面，把它们综合起来。系统神学所提出的问题是：这一切总括起来意味着什么？例如在研究信心时，系统神学家研究解经家对罗马书 4 章，以弗所书 2 章 8 节，以及圣经中其他论及信心的经文注解。他也听取圣经神学家针对亚伯拉罕、摩西、大卫、保罗的信心所作出的论述，然后系统神学家就会问整本圣经对信心的教导是什么？对于其他的问题也使用相同的方法。它可以是一个圣经所提到的主题，例如信心，也可以是源自我们经验的某个主题，比如整本圣经对堕胎、限制核武器、社会主义有什么教导?

由于神学意味着应用，这个问题也可以这样问：圣经在信心这课题上对我们说了些什么？当我们认识到信心对亚伯拉罕、摩西、大卫以及保罗而言意味着什么之后，我们要知道我们该相信的是什么。因此系统神学有一种很少被察觉的「存在主义」成分。在柏瑞特的系统性组合里，系统神学把焦点集中在主题式或专题式的分析，因此让圣经发挥「镜子」的功能。每当开展系统神学研究时，我们一定会遇到非常具体的应用性的问题。（虽然这问题隐含在所有神学学科的研究当中）。

一方面（正如经常被指出的），系统神学有赖于释经及圣经神学。如果要发展出应用，系统神学家必须知道每段经文所讲的是什么，以及其中所记载的神伟大的历史性行动。今天的系统神学家意识到圣经神学的发展是非常重要的，这个学科几乎每天都有新的发现。系

统神学家在解经的深度方面常常落后于圣经神学家。另一方面（这一点是较少被注意到的），反之亦然：释经以及圣经神学也有赖于系统神学。一个人若对系统神学所发现的整体圣经的教导具有敏感性，他将肯定能够更妥善地解释圣经的段落；而一个拥有系统神学观念的人也能够更了解救赎的历史。因此神学的三种形式：释经神学、圣经神学和系统神学是相互依赖、相互关联的；它们彼此联系，它们是神学研究的不同「视角」，而非独立的学科。

「系统神学」中的「系统」一词究竟是什么意思？乍看之下，我们可能猜测它所指的是逻辑一致性或有次序的结构。但明显不单只是系统神学，所有形式的神学都应该寻求这种一致性的结构；另一种可能性可能是系统神学寻求一个特定的客体：即圣经的「真理系统」，但这系统意味着什么？这是否等同圣经本身？如果是这样的话，我们在此提出它就毫无意义，。它是否是某些在圣经之中或圣经背后隐藏着的事物？如果朝这个方向发展将会带来危险。在第一部分当中，我批判了这个观念，即在神学家和圣经之间有着某种「内涵」和「系统」的对立。这种观念将会带来一个危险：这系统被赋予超过圣经本身的权威（实践意义上的，而非理论意义），就像设置了一道滤网，只有符合其要求的圣经资料才能够被采纳，而这无疑是系统神学最大的问题。基于这些理由对于「系统神学」的「系统」二字我无法很正面地加以使用，而这也反映出「释经神学」、「圣经神学」以及「系统神学」三个称谓都存在着用词不当的问题。

然而我不得不在结束本部分之前表达我对系统神学在我们这个时代所具有潜质的兴奋之情。如果系统神学不过是一个整理过去加尔文，霍奇及穆雷思想的尝试，仅仅是按照前人的模式来寻求发展，那么它的确可以被视为是一门枯燥的学科。我恐怕很多神学生都是以这种角度来看待系统神学，觉得它非常沉闷，因此更喜欢在圣经神学中去寻找令他们兴奋的新发现。也许是这个原因导致当今世界几乎没有几个优秀的系统神学家。但是如果神学生能够看见系统神学的真貌——它是在力图回答整本圣经的问题，把圣经总括的真理应用在生

命中，那么系统神学就能够再次成为一个充满挑战，并值得我们付出一生去投入的学科。系统神学实际上是一个完全开放的学科，有许多有待完成的课题，许多今天所提出的问题是正统的系统神学家所未曾认真地处理过的，比如历史的本质、宗教语言的本质、现代生活中的意义危机、经济开放的神学等。并且系统神学在其形式上也是完全开放的，根据我的定义，系统神学不需要采用学术论文的形式或模仿传统的哲学系统，它可以采用诗歌、戏剧、音乐、访谈、劝勉、讲道或任何其他恰当的形式。但做这种工作的人不多，我们需要更多有恩赐的人来推动相关的研究。

（4）实践神学

乍看之下我们可能认为释经神学、圣经神学以及系统神学都在于寻找圣经的含义，而实践神学的任务则是寻找其应用。但正如我所说的含义与应用是认识同样事物的两种方法。释经神学、圣经神学以及系统神学已经涉及到了应用，因此它们也是实践性的。

那还有什么是留给实践神学呢？我把实践神学定义为传达神的话语的神学。这定义似乎很好地符合了实践神学传统的关注：讲道、教导、辅导、宣教、传福音、敬拜。因此实践神学很像是系统神学的一个分支，它提出了某种特定的「整本圣经」层面的问题，即整本圣经对如何有效地传达神的话语是怎样教导的？

因此「实践神学」正如「释经神学」、「圣经神学」以及「系统神学」，也存在著称谓用词不当的问题。所有神学都是实践性的，至少好的神学都是如此！

第七章　处境性视角——神学的工具：语言

正如我们所看到的那样，三种视角——规范性视角、处境性视角、存在性视角——相互重叠，相互渗透，相互包含。所以当我们讨论处境性视角时，我们事实上并没有把规范性视角抛到一边，我们仍在讨论经文的应用，因为神学最终就是应用圣经。圣经对于处境性视角以及规范性视角有着同样的重要性。圣经作为中心事实，是其他事实得以解释的基础。不过神学还使用各种圣经之外的资料.因为神学不仅仅是重复圣经的语言，而是要把圣经的语言联系、应用在我们所经验的世界中，那么我们使用圣经之外的资料是不可避免的了。神学使用着圣经之外的资料，把圣经与我们的处境联系起来。在「处境性视角」中，我们会考虑到这一过程。

与神学有关的非圣经资料有多种来源：语言的、逻辑的、历史的、科学的、哲学的、现代文化的。对这些学科的研究成果成为了「神学的工具」。我们现在就来看一看这些工具。一种主要的神学工具就是神学家对于语言的理解。语言很重要，尤其是因为圣经本身就是一种语言。了解经文最初所使用的语言，了解语言学、释经学和解释学的原理，所有这些对神学家来说都是非常有益的。语言很重要，还因为神学自身在极大程度上（不要忘记「示范神学」的重要性）就是一个语言体。神学家从圣经语言出发，以他自己的语言将其中的内容与其他人交流。

与 D. H. 凯尔西 The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia：Fortress Press, 1975) 我的评论见 WTJ39 (1977)：328-53。的观点不同，我认为在圣经的翻译与神学之间并不存在一个明显的差别。二者都试图把圣经经文应用到非原初听众的人群中；二者都需要在语言学和受众文化方面有一定的知识和社会能力；二者都与原初经文的形式有所不同，只不过翻译要比神学讨论在形式上更接近经文；二者的差异只是程度

上的差异。我们这里所说的也包括了释经，它与神学一样，和经文的翻译之间没有明显的差别。

我们已经讨论了一些神学中语言使用的问题：有关神的所有语言是否一定是描述性的问题（第 1 章，B，（1），b），宗教语言的「象征性问题」（第 5 章，A，（3）），含义和应用的关系问题（第 3 章，附录 C），解经中的语境与视角问题（第 6 章，A 和 B），以及各种圣经语言的问题（第 6 章，D，（1））。在这一部分里，我将介绍神学语言的模糊性这个一般性的问题，并将特别涉及一些专业术语、神学定义和类推。随后的大部分内容受益于费城西敏神学院，新约教授溥伟恩 (Vern S. Poythress)未发表的作品和与我的相关讨论，但是我将为本文中的可能的问题负全部责任。

A．语言中的模糊性

人类语言不是一种绝对准确的工具。只有神才能知道宇宙中的所有的事实，并能将它准确地表述出来。这并不是在否认人类语言表述真理的能力，人类语言的确在表述着真理，神的真理用人类的语言来表达仍然是完全无误的真理，但是在真理和准确之间存在着差异。尽管福音派坚持认为经文是正确的，但是他们大致还是同意圣经并不一定需要精确，完全的精确也是不可能的。人类语言或许能被用来陈述真理，但是它并不绝对准确。造成语言中的模糊与我们对语言理解的模糊有多种因素。

（ｉ）切饼有不同方法首先通过语言手段指示各种事物有多种方法，世界上多种语言的存在就是一个证明。语言的相互差别不仅表现在可以用不同的词语指示同一事物（英语中用 *window*，而法语中则用 *fenetre*），而且还在于语言可以「对事物进行区分」。比如说不同的语言分割色谱的方式完全不同，在一种语言中或许会有八个基本的色彩区间，而在另外一种语言中则有五个。所以在第一种语言中的「红」或许就不能在第二种语言中准确地找到等同的说法，或者在第二种语言中所说的「红」这样的词语在第一种语言中就既指「红」又指「紫」。说第一种语言的人或许就会认为说第二种语言的人混淆了「红」与

「紫」，而说第二种语言的人或许会认为说第一种语言的人不合理将红分割成了两种（抽象化！）。到底谁对呢？事实上，没有一种语言能够捕捉到色谱变化上的所有差异，色谱的变化是无穷多的，也没有一种语言能够说明色变中的相似（如「红」与「紫」之间的相似）。我们或许会说第一种语言通过清楚的色彩名词（尽管第二种语言也能够通过其他手段做出同样的区分，比如在同一种类内区别其亚类型）区别出了更多的色彩变化，有效地分出紫色是红色的一种变色，而第二种语言的词汇中表现出了第一种语言所缺乏的类同或相似性。（当然，第一种语言也可以通过其他手段制造出相似性）。事实经常被比做一张饼，不同的语言把它切割成不同的形状。语言的差异、区分都是可能的，也是有意义的。通常情况下，我们不能说一种是对的，而另一种则是错的。如果我们问：「没错，但是除了不同的语言有各种不同的概念之外，红色本身事实上是什么样的？」这种问题让我们难于找到任何准确的答案。

（ii）自然界的分类我们可以理解像「红」这样的词语中所具有的那种不准确性，毕竟红色（似乎）是某种「主观性的」东西，与「旁观者的眼光」有关。但是像「鱼」这样的词语又是什么样的呢？鱼指示一种「自然种类」。的确，我们或许可以假设每一种语言肯定已经区别了鱼和哺乳动物这样的名词。但是仔细考虑下列几点：（A）「鱼」并不是完全与红色不同的事物。红色不仅仅是对一种主观状态的描述；它是某种事物的真实的属性。在我们决定如何切割色谱这张「饼」时，确实存在着主观因素，但是即便是在我们决定如何区别动物的种类时，这种主观因素同样存在。鱼包不包括鲸鱼，这取决于我们是否想强调鲸鱼和鱼的相似性，或者是否想强调鲸鱼和陆地哺乳动物的相似性。回答这样的问题（像问题：红色应该包括紫色吗？）部分取决于怎么做对我们是最有益的，或是最适合我们的，这或许就被称作是「主观」因素。再考虑这样一个问题，西红柿是水果还是蔬菜？生物学家和厨师回答这个问题都有各自的倾向，谁对呢？并没有清楚正确的答案。我们必须选择我们想强调什么样的「语境」——是生物学相关的语境还是与食物「混在一起」的语境。（B）在识别自然界的分类时，我们经常容易犯错。生物学家经常要修改他们关于

动物所属种类的定义。（C）在使用名词时，不准确的情况经常发生，即便是在自然界生物的分类中也是这样。老虎和狮子表示不同的自然种类。但是当一只老虎和一只狮子交配，产下了幼崽，应该用什么名词来称呼这种幼崽呢？定义它们为老虎？狮子？还是第三个种类？在这里很显然，即便是像老虎这样的名词，仍有一个「模糊的边界」，当使用这个名词，或不使用这个名词时，并不总是完全恰当的。「雨」看起来似乎是一个非常清楚的概念，我们认为我们知道它指的是什么，我们知道什么时候下雨，什么时候不下。但是如果天空中大雾弥漫又怎样呢？我们称它为下雨还是没有下雨呢？或者我们在某些条件下称它为下雨，在其他的条件下就不算下雨？很显然在我们的语言中没有一种规则能自动回答这样的问题。当然我们或许会能发明出这样一条规则来，但是我们不一定能说我们所发明的规则阐明了雨的「含义」。（D）即便对自然界的某种分类下了定义，这些定义词语也不会是非常准确的，而这一作法或许还会引起更多的问题。（iii）家族相似通常当某种名词被恰当地使用时，我们（有人会说总是）无法清楚地给出与其一同出现的各种条件。路德维希・维特根斯坦 Philosophical Investigations (New York：Blackwell,1958), 31f, 指出「游戏」一词以各种方式被我们所使用着，有些游戏是娱乐性游戏，有些则是带有输赢性质的游戏，有些游戏是技巧性的，而另外一些游戏则是靠运气，但是在每一种相关活动中，我们并没有找到一个共同的、我们可以称之为是「游戏」的特征。因而「游戏」这个词并没有指出一组能够应用于每一种游戏的特殊特征，而是应用在一组相互之间有交叉的活动之上，维特根斯坦把这些相似性称作「家族相似」。在布洛杰特一家团圆的照片上，某个人具有布洛杰特家族的鼻子，另外一个人具有布洛杰特家族的酒窝，还有人具有布洛杰特家族的前额等等。很有可能没有一个人会具有所有「布洛杰特家族典型特征」。对于游戏来说，情况也是这样。有些游戏是一种娱乐性游戏，有些是输赢性质的，有些则是一些技巧性的游戏，但是没有一种游戏会具有典型游戏的所有特征。也由于这个原因，在使用游戏一词时也存在着「模糊边界」。一个活动应该有多少种游戏的特征才能被称作游戏?

我们没有办法建立一个适用于所有时间、所有场合的模式，所以很难准确地定义游戏，表述其「本质」，说明它「事实上是」什么。

（iv）含义与应用还有一些词看起来更加神秘，例如时间。奥古斯丁说：「什么是时间？如果没人问我，我知道；但是如果有人问我，我就不知道了。」同上书，42。我们都知道「时间」是什么。当有人问我们时间，或者告诉我们考试剩下的时间不多了，或者要我们准时准备好，我们知道时间是什么意思。但是如果有人问我们「什么是时间？」，如果有人问我们时间的「本质」或定义，我们就会耸耸肩。因此，我们实际上处在一种矛盾的状态中，我们认为我们理解了某一词语，但是却不能够说出它意味着什么。维特根斯坦对这个谜一样的问题给出的解释是：理解一个词是看你能否使用它，而不是能否定义它。有许多词当我们想到它时，我们完全能够理解它，但是我们却不能够定义它，对于孩子来说，这一点尤其适用。当孩子学习说话时，定义发挥的作用非常小。「定义名词」是大部分孩子并不去学习的一个过程，只有在数年之后，他们上学以后才会这么做。我们早期的语言学习过程并不那么正式，我们寻求模仿我们父母和其他人的用法。这是一个试错的过程。我们的模仿有时成功多一些，有时成功少一些。在使用名词时，永远不会绝对的准确。的确有时候「示例型定义」发挥着某种作用，一个小孩在他母亲指着椅子，并且说出这个词时，学习了椅子一词，这个过程似乎能够带来更高的准确性。但是真的是这样吗？在上例「示例型定义」过程中，所处的室内充满了导致错误和误解。即便假定孩子基本上理解了手势的含义，他怎样能够知道父母手势所定义的椅子是指整个的物体，而不是指它的颜色或形状呢？他怎么能够知道父母是把椅子这个词作为一个一般性名词，用来指所有这样的东西，而不是作为一个专有名词，特指他所指的那一个特别的东西呢？指示物体的手势太过模糊，没法做出这种区分。孩子肯定仅仅是尽其所能，通过试错，最终才找出这个词的含义，加入到自己的语言中。他最终学会这个词，不是通过手势，而是通过各种既赋予词意义，又赋予手势意义的行为。含义就是应用，就是对词的应用；当孩子学习词的用法时，他就在学习词的含义，不管他是否能够对这个词下一个定义。

「应用」很难用词语来描述，即便是能够用词语来描述，用来描述的这些词本身也必须通过应用才能认识。这也正是语言具有模糊性的另一个原因：很难说清楚某个名词是什么意思，因为确定含义主要是对名词进行应用的结果，而不是定义的结果。

我坚定地拥护着神学的清晰性，而清晰性却经常要求我们去定义名词。但是现在我必须提出一个表面上相反的观点：要求定义并不总是合理的。有时候有人会认为除非我能够定义某个名词，否则的话我就不能真正的理解或使用它，这种看法显然是错误的。在大部分场合，学习使用一个词语要先于我们对它定义的能力。我们都知道如何使用「时间」一词，但是我们很少有人，有可能根本没有人，能够充分的定义这个概念。这也正是神学语言中常遇到的情况。比如说体、位、永生、永恒之父、圣约都是很难定义，或者根本不可能定义的，在使用它们去定义其他名词时，这些名词显得「缺乏逻辑」，并且自身都无法被定义。

（v）语言变化：模糊性的另外一个原因是语言经常在变化。定义经常显得不够贴切，因为它们不能反映出当前语言的状态，或者不能反映表述者实际想表达的用法。

（vi）抽象：抽象名词是模糊性的另一个原因。一方面，它们指示普遍的事物或属性，某种程度上没有能够涉及事物的特殊属性。另一方面，正如我们在反抽象主义中所看到的那样，所有语言在某种程度上都是抽象的，即便是有一种完全具体的语言，这种语言完全没有抽象的成分，那么这种语言也是不能够被人们所明白的，所以在某种重要的意义上，这样的语言也一定是模糊的正如我前边所讨论的，一种「完全具体」的语言会是试图穷尽每个真理与其主体相关性的语言。只有神才能够用这种语言说话。。

（vii）意图模糊：更进一步说语言在意图上是模糊的。看一下维特根斯坦的另一个例子：一个摄影师对他的模特说：「就站在那儿。」他准确地表达了他的意思，并不能因为他的命令没有表达为「就站在离墙 2.8976 英尺的地方」，就说他的指示很不清楚，摄影师并不在意那么准确。如果你问我的年龄，如果我的回答具体到几分几秒（大部分情况下），

我是处在一种无聊的状态，交流也因此无法继续了。所以在大部分情况下我会有意回避那样一种准确。我们习惯性地使用概数、比喻或其他一些模糊表述来作为语言交流上的捷径。

B．经文中的模糊性

很显然在经文中神所说的也难以避免模糊性。和其他所有语言一样，经文在某种意义上也是模糊的。模糊在这里不应该当作批评的理由，只应该被看作准确的反面。面对这种情况福音派会站出来强调尽管圣经是真实的，尽管它所表达的就是神想通过它来说的，但圣经并不是「绝对精确」的，它里面包含了概数、不准确的引述、年代不详的叙述等等，经文还包括了我们在一般语言中所见到的其他类型的模糊性。难道这意味着圣经中存在着错误吗？不！福音派坚持认为，圣经确实就像它所宣称的那样告诉了我们真理，尽管按照准确的现代科学标准或按照历史编史它并不一定就是这样。但是为什么神会允许在他明确无误的圣言里出现模糊性呢？因为模糊对于交流来说通常既是必须的又是合适的（见上，A，vi），而在圣经中神的目的就是交流，而不是为了用尽可能准确的语言表述真理。

C．术语

神学家传统上一直在寻求通过使用术语来使模糊性最小化。术语要么是为了理论分析而专门设计出来的，要么是借用日常语言中的名词，赋予它不同于日常用法的定义（同样也是为了理论之用）。所以神学家就赋予了如灵感（默示）、实质（体）、人（位格）、奇迹（神迹）、圣约（圣约）、召唤（恩召）、再生（重生）、信仰（信心）和辩护（称义）等名词以术语的含义。关于这类名词，有必要指出以下几点。

（ｉ）这其中有些术语（如体和位格）具有圣经以外的来源。不过，这一事实并不表明它们违背了圣经。圣经中并没有明确地说神是三位一体，但它清楚地教导说神一方面是一，而另一方面是三。体和位格只不过是为了便于讨论这些「方面」，而从我们的哲学传统中抽取来的两个术语。正如我经常所说的，为了应用圣经解决人类的问题，我们必须用到圣

经之外的知识，此例也正是这样。人们有时会反对在神学中使用本来在非基督教思想中已经有了明确用法的术语。不过，依我的看法，有些反对意见是没有根据的。（A）这种反对意见没有能够理解使用非基督徒能够理解的术语的重要性。（B）这种反对意见似乎预示着内容的交流是在字词的层面上，而并不在句子的层面上（见第 6 章，C）。实际情况正相反，关键的不是用了什么样的词语，而是用这样的词语想表达什么。（C）取自非基督教哲学的词语可以重新定义，并用来表达圣经的内容。我不明白在三位一体的讨论中使用「体」和「位」如何会产生圣经信息的扭曲，尽管有时人们声称会这样。（D）如果我们禁止使用具有明显非基督教来历的名词，那么很少能有我们能够使用的名词。即便是圣经术语，也一直被异教徒和不信神者所使用。

（ii）上面所列举的大部分名词，都是已经给予了特殊定义的圣经术语。应该指出在这些情况中，专门的神学定义从来都与圣经的用法不能等同，因为（正如我前面所说的那样）圣经的用法一般不是为了追求专业的精确。圣经的语言「充满了」言外之意和微妙的差别，但当圣经的术语以一种技术性的方式被定义出来时，虽然获得了更高的准确性，但是圣经语言那些宝贵的特质将会被牺牲掉。有时候圣经的语言在不同的段落中和不同的语境中具有不同的意义，而当我们给这些语言做出专门限定后，它在不同语境中的差别就消失了。

（iii）这些情况并不是在暗示说专业定义永远是错的。把「重生」定义为灵性生活的全新开始，这种专业定义或许与新约中每一处「重生」一词的用法都不相符，但是依据圣经的观点确实存在着这种开始，并且这种开始是从神主权的恩典而来，这是很重要的。需要有术语来述说这种开始，相比较而言，很难发现有比「重生」一词这更贴切的术语了。

（iv）不过我们应该警惕，免得我们把圣经作者对于原语言的使用和同样的圣经术语的专业神学定义相混淆。认为无论在圣经哪里出现圣约二字，《西敏信仰告白》关于「恩典之约」的定义就可以得到解释，这种假设是错误的；认为无论在哪里看到圣经提到某人「有

信心」，就意味着他可以得救，或者讲到某人「蒙恩召」，那么有效呼召的含义就可以得到解释，这种假设当然也是错误的。

（v）很显然当我们采用一个专业术语的定义时，我们没有理由声称我们发现了比原来只是模糊表达的圣经用语更为「正确」，或更为「深层」的含义。专业神学并不表明它比圣经正典本身更深入或更权威。相反，专业神学总是为了把圣经的观点更生动地传达给读者而牺牲圣经的一些含义。这种牺牲并不是错的，在教学中我们必须牺牲一些内容，因为我们不能同时讲出所有的东西。我们永远也不应该因此而推断说神学体系教给我们的东西要比经文本身多。神学是圣经的应用，而不是发现一些新的道理。

（vi）我们也没有任何权利说在神学中只有一套特有的专业术语和定义可供使用。与在人类生活的其他领域一样，在神学中总有很多种切蛋糕的方法。某位神学家或许会认为信心即顺服，并且指出真正的顺服包括整个人的委身；另一位神学家或许会把信心定义为信任，并且随后指出理性的顺服是信任的必要方面。在这里信心有两个不同的定义，但是在两种定义所产生的两种信仰观点之间并没有本质的不同。（见我在神学定义第一部分的讨论。不存在一个「正确的」定义，但是有些事情还是有必要进行阐述的。）然而，但是通常的情况是，由于两位神学家切割蛋糕的方式不同，他们之间就会产生误解，甚至会产生敌意。在这种情况下，善意地提出意见，并谨慎地分析是很有必要的。[224] 我认为在教会史上有许多重要的神学争论都出于误解：堕落前预定论与堕落后预定论之争，普遍恩典之争，创世论与灵魂遗传论之争，莫不如此。这种语言上的混乱同样影响了其他不只在语言上有分歧的争论意见的交流，如：关于神的不可知性之争，行为和称义关系的争论，先知预言与方言持续性的争论，引导说与神治论之争。关于堕落前预定论与堕落后预定论，见《救恩计划》华腓德（B. B. Warfield, The Plan of Salvation) (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co.,1942) 和我在本书第 8 章中的讨论。关于普遍恩典，见 C. Van Til, Common Grace and the Gospel (Nutley,N.j.：Presbyterian and Reformed Pub.

Co.,1972). 关于方言与预言的持续性，见 Richard B.Gaffin, Perspectives on Pentecost (Phillipsburg, N.J.：Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1979)是一个有益的来源。关于其他一些争论，见像 Charles Hodge, Systematic Theology(Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co., 1952) 和约翰．慕理 (John Murray), Collected Writings (Edinburgh：Banner of Truth Trust, 1977)（尤其是卷 1）都是经典的系统神学著作。

（vii）有时候专业术语的定义事实上会误导我们，如霍奇把神迹定义为「神的临时的作为」，休谟把它定义为「对自然律的违背」。尽管两种定义都没有圣经的出处，但这却并不应该成为反对它们的理由。有人或许会采纳这些定义，然后会辩称如此定义的神迹，按照圣经的观点，到现在还没有发生过！（但是有人就会再找一个不同于神迹的名词来翻译圣经中的相关名词如 dunamis, semeion, teras.）但是当神迹以那种方式被定义，圣经文本的解释也会受这种定义的影响，而倾向于那样去理解神迹时（或者当像休谟这样的人用他的定义来反对圣经的教义时），那么就该拒绝这种专业的定义。

（viii）这种问题的一种特别危险的表现就是现代自由神学，在这种神学理论中，关于神的特征与行为的教义经常脱离原文的语境而被曲解，并且经常被剥夺了其所有的圣经特性，变成了一种形而上学的原则。（A）比如在自由神学中，圣经中耶稣之爱的描述被一个短语，技术性地呈现为「成全他人的人」，然后在此基础上成为重建整个圣经教义的一种方法：神并不求对自己的赞美，没有永恒性，等等。（B）在巴特神学中，神主权的观念变成了「神的自由」这个专业概念，这意味着神可以撤回他的圣言，变成他的对立面等等。（C）在自由神学中，救赎的观念变成了术语「自由的意志」，它反过来被等同于各种社会自由和经济自由，甚至会变成反圣经的马克思主义意识形态。（D）在蒂里希的教导中，神的圣名耶和华（译者注：见出 3：14，神的名，I AM THAT I AM，中文译为「自有永有」）被援引来证明神就是「存在的本体」，以这种方式来支持蒂里希的泛神论论调。

（ix）我提到存在着把一个名词的术语意义与它的圣经意义相混淆的危险。事实上同样存在着把这种专业定义与「日常语言用法」（不管这种用法是在圣经之中还是在圣经之外）混淆的危险——这种错误在杜伊维尔德哲学学派中经常可以发现。见溥伟恩 (Vern S. Poythress) 的 Philosophy, Science and the Sovereignty of God (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1976) 溥伟恩认为杜伊维尔德思想的说服力依赖于它有系统地对某些名词日常的用法与他们所使用的专业定义相混淆。我也曾经指出当杜伊维尔德的追随者批评其他学派的人时，他们有时会假定（完全不讲道理地）其对手是在杜伊维尔德专业意义上使用这些名词！见我的「合理性与圣经」一文，载于 Hendrick Hart, Johan van der Hoeven, 和 Nicholas Wolterstorff 所编的 Rationality in the Calvinian Tradition (Lanham, Md.: University Press of America,1983) 一书中，见该书 315 n.55。

（x）尽管术语的使用旨在提高准确性，但是它们自身却难免模糊性，这一点可以从上述 A 的一般观察中看出。有时术语事实上同样可能增加模糊性，这种情况经常发生，比如当隐喻性的名词被用做专业术语时，情况就是这样。见 John Frame, The Amsterdam Philosophy: A Preliminary Critique (Phillipsburg, N.J.: Harmony Press,1972), 12f.,16f.,23;又见 D,下。

（xi）如果经文本身就有意包含一些模糊性，那我们就必须意识到，想从神学中去除模糊性是很困难的。我们并不是要去降低圣经本身准确性的程度，但是（这种观点在传统神学圈里应该更受欢迎）我们也不想比圣经更准确。我担心有时神学家忙于去追求神学最大限度的准确性，却违背了圣经自身的目的。所以他们制造出的术语远超出实际的需要，这种情况在许多论述「预旨次序」和三元论之类的著作中经常发生。

（xii）同样，我们不应该为了最大限度准确性的目的，而强加给教牧人员一种统一的信条。我们经常禁不住会认为只要认信形式足够准确，教会中的异端就可以被避免。因此在某些

圈子里存在着一种愿望，希望能够要求教牧人员（有时甚至要求其成员）在教会的宣认中对每一项信仰主张表示认同。毕竟，人们或许会问 226，如果缺乏约束性的话，还有什么值得去承认的呢？但是这种「约束性」的认同也有其自身的问题。如果在宣认中反对任何主张都会降低持异议者在教会中的地位，那么宣认就变得不可更改，难以修正，因此出于实用目的，宣认就成了一种规范，随之而来，圣经的权威就受到了威胁，也就得不到保护。

因此在教会中经常采用松散的认信形式，而不采用上述方式。所以总存在一种压力，希望能够让教会中的信心表达更准确一些。当教牧人员认可某人的认信「从属于圣经所教导的教义体系」时，有时就会有一种准确界定「教义体系」的要求。哪些属于教义体系，哪些不属于教义体系？似乎在我们能够把认信作为约束的工具时，我们就应该知道这一点。但是同样的，如果教会采纳构成这些体系的一系列教义，如果这一系列教义成为信仰是否正统的检验标准，那么这些教义也就变成了不可更改的，难以修正的，因而也就成了规范性的，于是就不可能挑战基于圣言的那些教义。因此原本是寻求更准确的认信形式的努力，事实上却颇具讽刺意味地削弱了圣经在教会中的权威。

事实上只有圣经，而不是某种「准确的」神学形式，才能作为我们的标准。出于神的原因，圣经常是模糊的。因此在神学、教义或认信中都不可能避开模糊性，我们不可能把圣经抛在一边，而把这些东西当作是我们最终的标准。神学不能妄图提升圣经的准确性，它唯一的任务就是应用圣经的教导，就让我们满足于这个适于神学的使命吧，这是它的荣耀。

D．比喻、类推和模型

圣经和神学中模糊性的另一个来源是它们经常使用比喻型语言。在第一部分我提出神一切的语言对于我们并不都是比喻型的，不过大部分的圣经语言都是这种类型，这种语言是传达真理的一个有效方式，对此我也不否认，因此神学使用同样的语言也是完全合理的。

的确在神学中有时比喻会成为我们的关键，扮演着非常核心的角色。即便是来自圣经之外的比喻也经常显得非常重要。比如我们可以设想亚当和基督对于人类所起的「联邦首领地位」的作用。在圣经中亚当和人类之间的关系（同样的，基督和其子民之间的关系）是很难解释的，这种关系是独一无二的：唯一可以与亚当「联邦首领」地位相当的关系是选民与基督的关系，但二者之间还是存在差别的（罗马书 5：12ff.）。因而神学家一直费尽心机地想找到某种途径来描述这种情况。亚当是否是一种人类的柏拉图形式，因此人类在总体上可以说在他里面都犯了罪吗？是否亚当只不过是我们每个人罪性的象征？有充足的理由说因为我们在生物学意义上「在他的腰间」，所以我们都对亚当的原罪负有罪责吗？上述各种表述似乎都不能完全满足改革宗传统，但是在这里比喻却能够帮上忙。新教神学家一直建议我们要把亚当看作是我们的「代表」，不过这种建议有很多危险，尤其是在今天，这种危险就更大，想一想我们现在是怎样使用「代表」这个词的。在今天把亚当称做是我们的代表或许就意味着他是通过秘密投票选举出来的，如果我们不赞成他的行为，那我们就有权利把他从这个位置上赶走！而且想一想今天的政治代议制，比如说，议员委托人不会因为议员的原罪而有负罪感。所以「代表」这一观念一定要经过修饰、限定、更改以适应圣经的教导。我们一定要弄清楚亚当是怎样与我们的议员不一样的。一旦我们完成了限定之后，这种说明本身甚至似乎看起来并不像是有成果的，但是类似的练习还是很有帮助。比喻给我们提供了一种把讨论结构化的方法，这种方法把圣经中关于这一关系的各种奇异的描述收集在一起，并通过读者熟悉的比较或对比方法把它们相互联系起来。

这种比喻，即由神学教义为中心构成的「主比喻」，或许可以称做是一种「神学模型」。这种模型还有另外许多例子，如在三位一体教义中使用体和位格（一种源于哲学的模型），在描述得救时使用赎回（一种经济学模型）。（在圣经中得救一词是用多种模型进行描述的：启示、教诲、拯救、新造、重生、神形象的恢复、洗净、成为圣洁、渴慕、和好、牺牲、安抚、得胜、复活、称义、得儿子的名分、成圣、得荣，甚至是分享神的本性[彼后 1：4——要记住，这仅仅是一个比喻！]。）总的说来，这些模型都从视角上是相互关联的。

比喻就是以这种，或其他别的方式有助于神学的。一般来说神学没有理由更偏向于使用字面语言而不使用形象语言，也没有理由假定每一个比喻都必须能够用学术词汇逐字加以解释，圣经就没有那么做。事实上，形象语言经常要比字面语言能表述出更多的内容，也说得更加清楚。想一想诗篇 23：1，「耶和华是我的牧者……」我们可以用更为字面意思的神学术语来解释这节经文：神是我一生的道路和救赎的主宰。但是这真的比诗篇 23：1 说得更清楚吗？它在某一方面改进了诗篇 23：1 吗？对每个人来说它都是这样吗？我怀疑这一点。有时我们的确需要语言的字面含义来澄清比喻的意义，但是有时把这种解释反过来也是正确的。对许多人来说，「耶和华是我的牧者」这句话更有助于澄清抽象的预定和救赎概念。不过，在神学中使用比喻也存在着一些危险。看看下面几个例子。

（1）使用比喻在某些场合中或许有用，而在另外一些场合或许就会误导他人。想一想 J. M．施皮尔的观点「律法是神和宇宙之间的边界」。An Introduction to Christian Philosophy (Philadelphia： Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1954), 32.「边界」一词是一个很好的比喻，表达了神的律法的权威，神的律法就像一个边界，我们不能够「越界」或「侵入」禁地。然而它并不是描述宇宙形而上学结构的一个好方法，尤其是在描述造物主与被创造者之间的关系时。在这种场合中，术语「边界」带来了一个问题，即是否律法是一种造物主和被创造者之间真实的媒介，它既不完全是神圣的，也不完全是被创造出来的。（正是这种想法支撑了古代的诺斯底主义和阿里乌主义等异教）还会出现一个问题：神是否外在于律法的，是否在所有律法之外，他专断地行动或做出决定。我的结论是，最好不要用这种特别的比喻，除非它的目的和指示都能被明确地限定在一些特别的场合中。

（2）另一方面，我们曾经说过在神学中比喻是很有用的，它们并不总是需要被「解释」，就是说并不总是需要用更为字面意思的语言来加以说明。但是在另一方面，一定不要让比喻去做不适合它们做的事情。神学家和宗教哲学家经常在一些更需要字面语言的场合中使

用比喻。再看施皮尔，在界定前理论与理论思想之间的关系时说，「在科学中，我们让自己与我们所观察的对象保持距离。」同上书，2。就同一问题杜伊维尔德则说，科学试图「抓住」其对象，它反过来又给对方「提供了一种反抗的力量」。H. Dooyeweerd, In the Twilight of Western Thought (Nutley, N.J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1968), 8, 126. 神学思想视事物是「分离的」，同上书，11。而朴素的经验却把事物看成是「一致地联系在一起的」。同上书，12，cf.16。在朴素的经验中，「我们的逻辑功能完全隐没在事物的不同方面在时间中相互联系的连续性之中。」同上书，13。这种「隐没」甚至是一种「嵌入」。同上书，14。朴素的经验把主体、客体「区别开来」，但是理论性的思想则「反对」之，并彻底打破了朴素的心智所感受到的那种「不可分离一致性」的经验。同上书，17。的确杜伊维尔德和施皮尔对朴素经验和理论思想之间的关系作出了更多的技术性描述，但是这些技术性描述总是在用这样一些比喻来做解释：距离、把握、反抗、连续、一致、结合、隐没、嵌入、反对、不可分离——当把这些词汇用在这种认识论的背景中时，它们都是形象化的。我的问题不是说杜伊维尔德和施皮尔使用了比喻，甚至也不是说他们没有能够对这些比喻进行解释。我的问题是，他们使用这些比喻去做了一些本来只适合用字面意思的术语去做的工作。他们在两种经验之间做了技术性的认识论区分，以他们的观点，这种区分必须有精确地关联，并且相互之间永不混淆。的确这种区分对于他们的认识论来说应该是一个基本的工作，但是由于他们使用未加解释的比喻，所以也就违背了他们的信条。不过他们在使用这种区分时，似乎认为他们已经成功地做到了清晰地定义，他们严厉指责其他的思想家，认为他们混淆了两者。但是如果施皮尔和杜伊维尔德自己就没有能够做出准确的区分，他们怎么能够要求别的思想家做出清楚的区分呢？有一个原则需要把握，一方面我们确实应该使用比喻，但另一方面我们不应该期望使用一个未加解释的比喻（甚至是一组比喻）来做那些需要准确定义的专业术语去做的工作。

（3）所引用杜伊维尔德和施皮尔的这些话在误用比喻和反抽象主义者的修辞方面具有一种血缘关系。我觉得许多反抽象主义通过所比喻的「同在性」似乎变得有道理起来。基督

徒有一种感觉，认为某些东西是「联系在一起的」——启示和基督，信心和历史，伦理和救赎等等。通过这一相当模糊的人为同在性，反抽象主义诞生了。说信心和历史「一定不能相互抽象」就等于是在说它们是「联系在一起的」。然而许多反抽象主义的模糊要归因于「同在」比喻的模糊。一般来说，我们可以理解它是什么意思，因为男人和女人，爱和婚姻，面包和奶油都是「联系一起的」。比如说在启示和基督之间存在着不同的联系，所以只说它们是「联系在一起的」或「不应该被抽象」就等于说它们是无法被理解的，除非再做进一步的解释。（4）应该特别注意在神与创造之间做类比或反类比。在前面（第一部分）我建议说，关于神使用的人类语言并不都是比喻性的，对我们来说按照字面意思来认识神是可能的。不过，我们的语言中充满了有关被造物和神的类比。被创造的每一件事情都与神有某种程度类似。整个世界已经打上了神的烙印，展现着神本身。受造界是他的圣殿，天堂是他的宝座，大地是他的脚凳。所以圣经在被造界的每一领域都发现了与神的相似性，如：无生命的物体（神是「以色列的磐石」，基督是「羊的门」，圣灵是「风」、「呼吸」和「火」），植物（代表神的力量的「黎巴嫩香柏树」，基督的「生命的饼」），动物（基督是「犹大支派的狮子」，「神的羊羔」），人类（神作为王、主人、爱人；基督作为先知，祭司，君王，奴仆，儿子，朋友），抽象观念（作为灵、爱、光的神；作为道、言、真理、生命、智慧、公义、圣洁和救赎的基督）。甚至邪恶的人也展现了他们与神的相似性，当然他们被使用的方式是很有讽刺意味的，见路加福音 18：1-8。这些类比预设了神的圣约存在于它所创造的世界中。

但是每一个类比都存在着一个反类比。神不是一个无生命的物体，绝不仅仅是磐石或门，他不是一棵植物，一个动物，一个人或一个抽象的观念。把神看作是这些事物中的任何一种都是偶像崇拜。反类比表明了神的超越性，表明了它对其受造物的掌管与权威。

存在着不同程度和不同类型的类比。正如我们所看到的，神被比作邪恶的人，这种比拟方式与他被比作义人的方式（或更贴切一些的，义人被比作他的方式）是不一样的。这与神

的圣约所展现的程度和方式相对应：旧约中说神无处不在，但是他和以色列的同在则是以一种特殊的方式而呈现的。对于以色列，他以一种更为特殊的方式在圣城耶路撒冷显现，以一种更为特殊的方式在圣殿、在至圣所、在法版的约柜中显现。有些地方、有些事物，以及有些人成了神显现的特殊途径，所以就与神本身形成了一种很特殊的类比。

因此，我们应该警惕对类比过分的延伸，同时也要警惕不要完全否认类比的合理性。有些作者以一种几乎是泛神论的口气来看待神对于信徒的显现（比如神秘主义，一些「更圣洁生活」的教义，以及巴特关于完全处在基督之中，我们的原罪在本体论上就是不可能的论断）；另外一些人则不留意区分神在教会中的显现与在世界中一般的显现（如，自由神学，过程神学）；还有一些人则否认神的任何形象（如一些路德宗教会的人，一些否认普遍恩典的人）。我认为从好的方面说，所有这一切都没有意识到圣经中神显现的复杂性，也没有意识到神与世界之间的可类比和不可类比；从坏的方面说，它们都落入了我在第一部分所说的非基督徒对超越性和内住性的错误观念之中。

（5）人们所犯的另外一种错误是，他们认为我们需要用一些特别的术语来指代神的超越性。他们认为圣经语言在「字面」含义方面有缺陷。在第一部分我曾提到哈尔西，他在一篇批评我的文章中说，只有「性质不同」的名词才足以区分神的知识与人的知识。神学家经常发明这样一些特别的术语：全知、全在、全能这些名词在圣经中是没有的（当然这种观念是存在的），但是他们认为有必要在神的属性和人的属性之间做出一个清楚的界定，或者说描述出他们的不同点来。不过有趣的是，圣经却很少做出这种选择。圣经的话语在指示神时，几乎都可以同时指示被造物。主、王、救主，所有这些词汇有时也都用来指示人类。即便是「神」、Elohim，在诗篇 82：1、6 也指人类的法官。不过圣经却试图用词组、句子等，描述神的超越性，它并不求助于一些特殊的「超越性术语」。

（6）所以仅仅因为某个神学家使用了某个比喻就批评他，这是不对的。在神学中，我们经常读到批评某个教授是怎样怎样错了，因为他「把 X 比做 Y」。某个教授或许会把改革

宗圣餐的观念与罗马天主教的观念，或者把神的爱与鸟儿对雏鸟的爱，或者把预定论与哲学上的决定论相比。因此一些教授被批评，X 和 Y 是根本不可比的，或者它们相互之间没有任何联系，或者说两者之间根本不沾边。这种论断是反抽象主义的反面：这是一种复仇性反关联主义。针对这种观点有必要指出以下几点：（A）在神的世界里，不管怎么说，任何一个事情总是可以和其他事情相比较的。应该承认，当我们所喜爱或敬佩的某个事物被比作我们认为是没有价值的东西时，我们总会倾向于回避。但是不要忘了圣经甚至把神比做是一个不公正的法官。每一件事情与其他事情都是相关联的，不存在与其他事情「毫不相干」的事情。反抽象主义的依据在于它认识到了这一点。（B）如果基于上述原因而批评某比喻，就是从字面意思，而不是句子意思而提出批评，这实际上是一种不具有合理性的作法。比如有人把神比做一个西瓜，这种比喻是没有什么意义的，比喻的意义在于用来描述神。（如果有人比喻说好像西瓜籽可以从西瓜中取出一样，神的属性也可以从他之中被移出，那么这个比喻不过是在讲述一个有关神的谎言。但如果他用这个比喻来描述我们与神的关系好像西瓜一样「甜蜜」，他就是在讲述一个真理。）比喻本身是不重要的，包含着比喻的句子应该被视作是重要的。这些句子当然要能够经受批评，但是这种批评着眼的是句子的正确性，而不是比喻本身。（C）不过有些比喻经常被神学家以一种错误的方式所使用，这一点应该指出来，比如拿神与「存在」作比（如在蒂里希那里），以及拿普遍恩典与特殊恩典作比（如在自由神学中）。

E．神学中的否定

神学中不清晰的另一个来源是使用否定性表述。当然和所有其他形式的知识一样，否定在神学中也是非常重要的。我们理解一个术语，部分的是通过能够把这个术语与其他术语进行比较，展示它不意味着什么来完成的。尽管圣经的基本信息多是肯定性的，但是它也经常提到一些否定性的观点，其中包括了真理与谬误及原罪的比较，讲述神如何对不信者作出审判，警告信徒不要相信错误的教义，等等。

教义史也很大程度上是通过否定来取得进步的。许多经典的教义陈述是在与异教的对抗中提炼出来的：提出创造是从无出于无（ex nihilo）以对抗诺斯替主义；提出依据圣经的正典以对抗马西昂派；提出三位一体的尼西亚信经以对抗塞贝里教和阿里乌派；提出加尔西顿基督论以对抗优迪克主义和聂斯托里派立场，提出新教的认信方式以对抗罗马天主教和宗派主义。甚至可以说有些教义除了否定异教的功能外，本身没有什么意义。我认为创造出从无出于无（ex nihilo）一词就是这样一个例子，「无」是不可能想象的，因为人的每一种思想都是思考「某个东西」。在圣经中很难发现有什么教义特别教导我们说世界是从无中创造出来的，不过这个术语还是可以被解释的。我希望在我即将出版的《神论》（The Doctrine of God）一书中能够更详细的讨论这一问题。这一教义确实清楚的排除了两种异教观念：泛神论所认为的世界是神圣自然的一部分的观念，以及柏拉图所认为的世界是从前在永恒物质中创造出来的说法。我敢说否定这两种异教观念就构成了从无出于无这一教义。这一教义并不试图告诉我们神是怎样创造世界的，只不过是告诉我们神没有用那两种方式中的任何一种去创造世界。它作出了一种否定的解释，这个教义可以用经文加以证实，因为圣经排除泛神论，也否认了神自身之外（如哥林多书 1：16）不存在任何不被创造的物质。

在三位一体教义中使用体（substance）和位格（person）也是同样的道理。在我看来并不是由于这些术语含义准确，拥有某种资格来描述神的唯一性和多重性。Ousia 和 hypostasis 在希腊语中分别指神的唯一性和多重性，而就其含义来讲这两个词或许已经有了转换。Hypostasis 或许指的是神的唯一性（事实上与拉丁术语 substantia 类似），而 Ousia 则指神的多重性。所以这些术语的使用并没有给予我们有关神性的更进一步的信息，它们没有寻求解决那深不可测的神秘性，而只是排除了某些不合法的解释企图。这些术语对于我们的用处就是把塞贝里教和阿里乌派排除了出去。所以如果我们寻求证明三位一体教义，我们不要期望在圣经中发现一些明确的证明来支持这些术语的使用，而只需要问一问圣经是否教导我们塞贝里教和阿里乌斯派教义。如果圣经排除了这些教义，那么这一事

实就足以证明正统教义。因此否定是神学的一个有益工具，但是如果被误用就会出现问题。看一看下边的这些情况。（1）约翰·伍德布里奇在评论罗格斯和麦金所撰写的《圣经的权威与解释》时，提出作者所犯的一些错误，在我看来这在许多神学著作中是很普遍的。

罗格斯和麦金在其研究中使用了很多或许会造成「历史分割」的东西。他们假定一个人在思想某些正确的判断时，在逻辑上不许可其他的思想离开这种正确性。如果思想彼此之间有矛盾的话，他们的这一假设有时是非常准确的。然而在他们对历史的分割中，两位作者在那些本来并不相互排斥的命题之间制造了分裂……列出他们部分重要的「历史分割」观点：由于某个思想家相信圣经的一些核心目的是揭示救赎的历史，所以可以设想他或她并不完全认同圣经的绝对无误性；由于某个思想家认为神为了让我们认识他，把自己局限在圣经之中，所以就有理由相信他或她并不完全相信圣经的绝对无误性……。

伍德布里奇书中列举了很多的「历史分割」，所有这些或许是一个可以被称作「虚假分割」的更大范畴的分支。在神学中经常会出现神学家将两个实际上并不相矛盾的事物对立起来的情况，这种争论很像我们在教义史中所宣称的那些非常重要的否定性争论。很显然比如有人断定被造界的产生是从之前存在的物质而来，他肯定会因此按照逻辑否认受造物是从无中而来的。而虚假分割之所以会带来争论，是因为那些原本不存在矛盾的陈述之间的关系被错置而造成的。

（2）前边我们看到神学家有时会误用否定。他们所采用的方式看似是反抽象主义的，实则相反，他们强调某些事物之间没有关系，相互之间没有任何共同之处，否定对事物进行类比的方法，等等，这一切实际上都夸大了这种分割。在神的世界里任何一件事都是和其他事情是有关系的。所有事物都是彼此「相涉」的。另外可以肯定的是关涉程度总会有差别，有些关系要比另外一些关系更重要，但是神学家却经常把这种程度上的差异说成是绝对的不同。（这种错误是与反抽象主义相对的一个极端，但两者都是出于同一种性质的混淆。）

我认为如果神学家使用词汇「不仅」的话，这种错误通常可以避免。但他们在应该说「不仅」或「不光」时却倾向于说「不是」。在表现神的爱时，早先的自由神学家会做出结论说神不是一个正直的法官，但准确的结论应该是：神不仅是一个正直的法官，而且还是一个仁慈的神；在陈述神的无所不在时，现代过程神学家作出的结论是：神不是超时间的，而事实上正确的结论应该是神不仅是超越时间的，而且也应该是在时间中临在的。再想一想伍德布里奇所反对的「分割」说，正确的说法是圣经「不仅」是可靠及无误的，与此同时还要看到圣经还与人类的认知能力相适应，并且它负有传达救赎历史的责任，后两者并不必然包含对圣经无误性的否定。

神学中的多视角主义通常有助于重新建立恰当的平衡，因为它有助于让我们看到有些看起来是截然相反的教义事实上作用是一致的，学者们都是从对各自有利的角度出发来表述同样的真理。这样我们就可以在不同的神学学派之间，规范性视角的一派与存在性视角的一派（我常这样称呼它们）之间，以及对神的中心属性有不同认识的神学家之间，避免很多无谓的对抗。

（3）和上一种情况正相反的错误是，部分的神学家会有全面地对「二元主义」进行攻击的趋势，这其实也是反抽象主义的一种形式（见第 6 章，A）。毫无约束地攻击二元论的一个极端例子或许要属约翰・范德尔・斯泰尔特的《哲学与圣经》Marlton, N.J.：Mack Pub.Co.,1978.一书。在这本书中，范德尔・斯泰尔特似乎将所有的双重区分都指控为「二元论」，不仅身与心，智与情的差别如此，就连造物者与创造物的差别亦如是。不过他几乎偏执地维护自己的那一套（杜伊维尔德式的）双重区分（朴素的思想/理论的思想、心的功能/人的功能），然而很显然，他并不相信每一种双重区分都是属于二元论的（皮特鲁斯・拉谟斯可以安息了！），但是他对于到底哪一种区分应该被批判的标准完全是模糊的，他只是有些讨厌双重区分，并且他以一种无从理解的选择性批判来表达他厌恶的情绪，当然这种表达是无一致性可言的。

毫无疑问，神学家在不同的事物之间有时采取了过于对立的态度，但是最应该尽力说明的是在什么情况下区分、分离或者「二分法」是不正确的，如果没有这种解释，对「二元论」的批评通常就会变得和其他形式的批评一样，成为字面上，而不是句意层面上的批评。比如在批评一个神学家关于对比身与心的观点时，没有进一步解释他宣称的错误，那么这种批评充其量就是一种对词汇使用的批评，而不是对实际立场的批评。我这里要再次重申神学批评不应该是对某个人用词的批评，而应该是评论使用某个词语所表达的观点是否正确。我们不应该去批评某个神学家的用词，而应该看他的句子和段落想要表达的思想。范德尔・斯泰尔特有一次仅因为我演讲的段落标题就对我的演讲进行批评！这次演讲是有关圣经的，段落标题分别是「圣经与神」、「圣经与历史」、「圣经与我们」，以及另外一些与此相似的题目。范德尔・斯泰尔特声称他仅凭这些标题就可以知道我染上了二元论倾向。我并不认为他的批评有那么强的说服力。

我们应该记住就像事物与事物总有相似性一样（上，D（6），（A）），事物与事物也会相互有区别。（没有两个东西是完全一样的，如果一样话，那它们就不是两个事物，而是一个事物了！）所以任何两个事物之间可能都会有「区分」，而如果两个事物相互之间可以作区分，那么它们可能就是「孤立的」（仅考虑一个事物区别于另一事物的特征）；或者是「相反的」（强调一个事物的「有」，与另一事物的「无」）；或者在某种意义上是「分离的」。（对于常用语「区别但却不分离」而言，「分离」一词在比喻意义上，如描述非物理意义上的距离。但这通常是不清晰的，在这种情境中，「分离」通常和「区别」、「孤立」、「相对」有着相同的含义，只不过程度上或许更深一些。）

F．比较，变异，区分

有些信仰基督教的语言学家如肯尼思・派克和溥伟恩 (Vern S. Poythress)都强调语言意义不同层面的比较、变异和传达之间的区别。「比较」是通过一个名词与其他名词的不同来确定一个名词的含义；「变异」是表明适当改变表述的方式（复数、动词结尾、发音差

别、用法差别）而整个表达的基本意思不变；「传达」则是识别更够让表达正常发挥作用的处境。这三种层面有时被看作是静态、动态和关系的视角，并且也和物理中的分子、波、场的概念联系起来。溥伟恩把比较的观念与规范性视角关联起来，把变异与存在性视角关联起来，把传达与处境性视角关联起来。

我们已经看到这三种层面都有模糊性，因而会带来神学上的误解。「比较」在我们讨论否定（E）时已经有所强调，「传达」在我们讨论反抽象主义时（第 6 章，A）已经出现过，而「变异」则在我们讨论模糊与含混时（第 7 章，A 和 B）已经触及。三种方法在理解含义方面的视角性关系将会让部分的读者看到各种问题彼此关联的方式。然而，在这里，我并不会去将这种相互关联的关系系统化。

G．非正统信仰立场中的系统性模糊

模糊性的另一个来源见我在第一部分已经加以解释的四分图，在那张图表中我对比了基督教信仰与非基督教信仰在超然性与内住性问题上的观点，以及在非理性主义与理性主义问题上的观点。如果那个分析正确的话，那么非基督教信仰的立场就是模糊的，这不仅是由于上述原因，还因为非基督教思想的本质会必然产生的一些观念，比如下述几点。

（1）非基督教信仰中的超然观被认为是对立于其内住观的，而事实上两种观点相互依赖，而且还相互转换。因此从中就会产生某种模糊性：在什么程度上非理性主义超然观与理性主义的内住观是彼此对立的？在什么程度上，它们以何种方式达到统一？两种立场在这样的追问下都有些站不住脚了。

（2）借助基督教信仰的超然观，非基督教信仰的超然观依靠修辞上的混淆，似乎能说得过去。因此在非基督徒的思想中，他们对模糊性也有着需要。

（3）自由神学的立场所呈现出的基督教思想与非基督教思想的结合更加能够迷惑人，甚至信徒都会被其欺骗，可见自由神学观点的提出是倾向于反抽象主义的观念。

H．贴标签

你会听到在神学中对「贴标签」有很多反对意见，这让我们很容易理解为什么贴标签的做法会让人憎恨。一方面如果我的思想被贴上某些类别的标签（「基要主义」、「预设主义」等等），即便这些标签是适当的，我也会认为这么做不那么公平，因为我们都愿意，而且也都有权利以独特的方式思考问题，而不愿处处都打上某一思想流派的烙印。

另一方面贴标签对于学习来说又是重要的。你会争辩说教育就是学习给事物贴标签的过程。如果不允许贴标签（也就是使用描述性的名词），我们确实说不出什么。确实存在着「流派」和「思想学派」这样的分野，关于不同类别的事物和人也都存在着一般性真理，能够讲述这些真理是很重要的，同样能够讲出个体之间的差异也是很重要的。

泛泛地反对贴标签（以一种反抽象主义的立场或反理性主义的立场）是站不住脚的。一方面，有时有理由仅仅通过一个思想家的学派或其他标签来识别一个思想家。我们并不总是有时间列举我们所提到的每一位思想家的所有独特属性，贴标签是一个重要的神学捷径；另一方面，在使用标签时，我们一定要意识到它们的不足。显然，有些书和文章只是给出各种哲学家或神学家划分类别，却根本不告诉我们有关其独特思想方面的内容，这些著作是十分无益的这种缺欠性的一个例子是 Francis. N. Lee 所着的 A Christian Introduction to the History of Philosophy (Nutley, N.J.: Craig Press)一书，并且毫无疑问是模糊的。

I．模糊的原则

在神学中模糊性是不可能完全避免的，也没有必要完全避免，从而保证我们不要去错误地追求比圣经更准确的东西。但是在许多场合为了更好地交流，有必要尽可能减少模糊，或起码让读者知道什么地方是模糊的。

神学家经常使用一些模糊的表述，而没有意识到这些表述的模糊性。所以他们用起术语来就好像这些术语非常清楚、无误一样，有些术语象「罪恶的创始者」、「自由意志」、「质的差异」等经常就是这样使用的（见第一部分中的这一讨论）。在这些例子中，读者或许对术语只是有一定的感觉，但是对有些术语的感觉其实是不对的，如将「罪恶制造者」用于神，或在加尔文主义者的语境里使用「自由意志」。因此，事实上我们对术语认识只是停留在感觉上罢了，我们却认为我们已经清楚地知道了这些术语的含义。在这种情况下肯定会出现误解，因为我们下判断是根据对某人用词的感觉是否良好，而不是根据他事实上所说的内容。

因此细致地分析神学术语、词组、句子的含义有时是有益的，甚至是有必要的。向读者表明某些表述多么模糊通常是很重要的，下边就是一些表达的方法。

（1）列表。简单地写出某个表述的各种可能的含义，判断不同的解释会怎样影响所要表达的神学观点。设法弄清楚哪一个最有可能表达作者真实的想法。判断对他的语言的哪种解释可以让他的观点得到最有力的支持，或是遭受到最彻底地削弱。在第一部分中我曾经使用过这种方法，比较对神的不可理解性的各种可能解释，以及不信神的人对神的知识的各种可能的解释。

（2）指出词语不能得到清楚使用而产生模糊性的中间情况，模糊分界，模糊区域。要向读者表明语言不是一个严格的、能够做清晰划分的体系，词语的含义并不总是非常清楚的，每一个句子也并非是非错即对的。在你还没有努力找出各种陈述中的模糊性之前，不要急于对神学问题下结论。

J．语言与事实

事实上，在我们的时代所有的哲学派别都关注于研究语言。这一点在现象学、存在主义、各种语言分析学派、解释学哲学家中都表现得很明显，并且正在由结构主义语言学发展成

为综合性的哲学。（马克思主义或许是这种潮流的一个例外，但是许多马克思主义者还是受到了上述哲学趋势的影响。）

为什么会在当今哲学中出现「语言学转向」？部分的是由于人们厌倦了原有的哲学问题。今天哲学家所讨论的问题，事实上依然是古希腊人所讨论的问题。似乎哲学不过是一种训练，如果说有什么进步发生的话，这种进步也很小。于是现代哲学家就追问缺少进步是否部分地或大致可归因于误解、缺乏交流或清晰性不够，于是就转向对语言的研究。

出现语言研究转向的另外一个原因是，许多哲学家相信研究语言提供了一种了解事实本质的钥匙。过去的哲学家一直在寻找这样一把钥匙，有人试图研究形而上学本身，还有人把研究人类知识和理性作为通往形而上学的路径，认为「现实的就是合理的，合理的就是现实的」（黑格尔）。他们说如果我们想了解世界的话，我们先应该假定世界是合理的，其基础结构必须反映人类思想的过程。还有哲学家在伦理或美学中寻找这样一把钥匙。这些方法都没达成任何一致的结论，事实上，他们的失败已经导致了对形而上学的普遍的怀疑态度。不过在我们这个世纪又有一种可能出现了。为了描述它我们或许可以把黑格尔的口号修改一下这样说，「事实的就是可描述的，可描述的就是属于事实的。」这种观念表明对语言的研究可以揭示描述的范围，因此对语言的研究就可以揭示世界的基本本质。

这种哲学探求导致了几种错误，比如在早期维特根斯坦和早期贝特兰·罗素的理论中，认为理想语言是世界的一种「图象」。对于这一看法的说明和批评，见 J. O. Urmson, “Philosophical Analysis” (London: Oxford University Press, 1956). 又见我在附录 C 中关于含义的参考理论的论述，这些论述与这一方法有关。但是在我看来，我们起码可以再多说一点：学习语言伴随在认识世界的过程中。语言是一套工具，借助它我们在世界中完成各项任务。一方面，除非你对世界的某些事情有了认识，否则你就不可能「理解」语言，或知道其「含义」；另一方面，没有语言我们就不可能具有与人类地位相匹配的关

于世界的知识。所以学习语言与认识世界是一个同时的、相关联的过程，或许完全是相关的。了解什么是一棵树与了解树这个词的含义完全是同一过程。

于是语言就成了通往现实、通往形而上学的一条道路。但是其他的道路同样重要，这其中包括：认识论、价值理论和形而上学本身。

K．语言与人类

我坚持认为语言是我们作为受造物，作为神的形象不可或缺的一个要素。（1）我们通过语言而像神，神通过其大能的圣言做事，神与其圣言是同一的（约翰 1：1ff.）；（2）它使我们与动物区别开来，给了我们强大的支配工具；（3）它是人类生活的中心。人们起先记录在圣经中的经验就是倾听神的道的经验（创 1：28ff.），而神的第一个任务就是让人给动物「命名」（创 2：19ff.）。雅各依据《箴言》教导我们说，如果人能够控制他的舌头（语言），他就能控制他的整个身体（3：1-12）。在圣经所列举的罪恶中，舌头（语言）所犯下的罪过是最突出的，如罗马书 3：10-18。救赎经常被表述为洁净嘴唇（赛 6：5-7）或洁净语言（诗 12；番 3：9-13）。

我这里所列举的有关负责任地使用神学语言的观点不仅只是一种学术倾向。为着劝勉的缘故诚实地说话（而不是说谎、亵渎、愚弄）是我们在神面前的一个至关重要的责任（林前 14：3，12，17，26；弗 4：29）。

第八章　处境性视角——神学的工具：逻辑

我们将要讨论的逻辑是神学的第二种「工具」。改革宗神学一度以其严谨的逻辑特征著称。即便是加尔文主义的批评者，也经常不情愿地赞赏改革宗对于逻辑的运用。不过与此同时，这些批评者还对加尔文主义更热衷于逻辑，而非热衷于圣经的做法表示怀疑。改革宗神学家看起来是从一些观念（像神的权柄）的逻辑含义出发构筑体系，似乎没有让圣经全面的掌管其推理。以我的观点这些批评尽管包含了部分真理，却从来却是有失公正的。

不过，在今天对加尔文主义者对于逻辑过于自信的指控是难以想像的。除了在高登・克拉克、约翰・盖斯特纳以及他们的一些跟随者的著作之外，当今在改革宗神学事实上很难发现有关逻辑的任何积极的词汇，取而代之的是随处对逻辑误用的警告。伯科维尔经常警告说不要通过演绎推理来形成教义。范泰尔虽然并不否定逻辑推理的合理性，但却更强调过于依赖逻辑要比否定逻辑具有的更大的危险性。杜伊维尔德的追随者也更强调「对逻辑的绝对化」要比没有逻辑更危险。

我不清楚对逻辑的怀疑出自何方。在加尔文思想中，没有针对使用逻辑而出现困难，但是对于尚智主义却存在着争论。加尔文强调理性并不能取代圣灵的工作。他指出知识的不足仅仅是「从大脑中掠过」，而不会在心中扎根。对尚智主义的这种反对发展到后来，或许被之后的神学家演变成了反逻辑主义，不过后一种态度与加尔文所持的有明显的不同。

不管这些情况有怎样的发展，其结果就是许多改革宗人士对于逻辑在神学中应该发挥的作用感到困惑，不敢加以肯定。我希望在这一部分中就这一话题做一些澄清。逻辑有其局限性，但是逻辑对于神学来说是一个非常重要的工具，我们没有理由羞愧于使用这种工具。与语言和历史相比，逻辑作为神学的工具很显然并不更具危险性，同时它的必要性一点也不次于前两者。有些人，比如克拉克一派的人会很乐意听到这种对使用逻辑的肯定。不过

接下来，这些支持逻辑思想家或许会失望，因为我在这本书的描述中会给逻辑一个从属的地位。他们或许会指出逻辑是普遍地体现在「思想的法则」之中的，而不是体现在「经验事实」之中的，因此他们或许会争辩说逻辑应该属于「知识的证明」（第二部分，上），而不应该仅仅作为一种「方法」。如果逻辑是一种方法，他们的观点肯定会认为它属于规范性的视角，而不仅仅属于处境性的视角！

的确，认为逻辑是一种「思想的法则」，这种看法是有其正确性的。但是（读者会想起来）我们的三个视角是相互包含的，所以任何规范也都是属于事实的，而任何事实也都是规范性的（比如它们支配着思想）。所以我们所考虑到处境性视角下的事物，或许也可以看作是一种规范。考虑处于什么样的视角在某种程度上是一个基于教学法选择的问题。

我目前的教学目的就是要去除逻辑的神秘性，尽可能的防止对逻辑的非理性恐惧，或不适当的追捧。如果你认同我的话，就会发现逻辑是思想的一种法则，但是这种法则从属于圣经的，只有圣经才是我们思想的最终法则。是圣经，而不是其他任何方法保证了我们对逻辑正确的使用，在这个意义上，逻辑、语言、历史三者的地位非常相似，它们是为我们提供信息，有益于我们应用圣经的原则，并且所提供的信息都是在圣经规范的支配之下的。当然，和所有其他神学工具一样，循环论证在这里是不可避免的。逻辑学家不比语言学家和历史学家更可靠，对于信徒，他并不具备中保的权威。随后我会仔细讨论它的重要性。

A．什么是逻辑

（1）论证的科学

基本上，逻辑是对「辩论（或论证）」这类人类活动的分析和评价。在日常语言里，辩论有时表现为一种充满敌意的对质，然而在专业术语的含义中却不会发生这种情况。事实上，在技术层面上，一个论证甚至无须在两个或更多的人之间进行，论证仅仅是一个结论，被一个或多个称为「前提」的语句所支撑或推导而来。在传统的例子中，「所有的人都会死；

苏格拉底是人；所以苏格拉底会死。」有两个前提和一个结论，当一个论证是用正式的用语（就像对苏格拉底的讨论一样）进行表述时，它被称做「三段论」。

论证是人类有史以来一直在做的一件事情。在逻辑学产生之前，人们就在进行着论证，到了今天不管人们是否学习了逻辑学，他们还在进行着论证。换句话说我们都想为自己相信和自己所做的事情找出理由。父母对他们的孩子是这样，教师对他们的学生是这样（反之亦然！），牧师在许多场合都在做这件事。每次布道都是一个论证，或者是一组论证；这些论证试图说服人们以某种方式改变他们的信念或行为，并提供了做出改变的理由。在长老会、长老大会或公会，更不用说牧师们应圣灵的感动所写的关于各种主题的文章和论文，他们的每一篇证道同样也都包含着论证。这时逻辑已经成了应用科学，它在我们的日常生活中发挥着重要的作用。

逻辑学家并没有去发明论证，正如艺术批评家并没有发明艺术，体育记者并没有发明垒球一样。逻辑学家所做的事情就是研究论证，对它进行批判性的分析，向我们展示什么会使一个论证成功，什么使它失败。

在对论证作出评价时，逻辑学家尤为关注他们所追问的两个核心概念。一个叫做蕴涵，限定或推论。在一个有效的论证中前提应该蕴含或限定结论。或者换一个角度讲，结论是从前提推论出来的。这就意味着，如果前提是真的，结论就不可能不真。「如果」可以是一个涵盖很广的「假定」。比如「所有西敏神学院特研修班的学生都是共产党人；罗纳德・里根是西敏神学院研修班的学生；所以罗纳德・里根是共产党人。」这个论证要多错误就有多错误，因为论证中两个前提是错误的，其结论也是错误的。正如某些逻辑学家指出的那样，它是「不合理」的。但是前提确实蕴含了结论，这意味着如果前提是正确的，结论就一样也是正确的。这个论证中的前提事实上是不正确的，但是如果前提正确，结论就同样也正确了。

对于一个论证来说，有效性是一个专业术语。说一个论证有效就是说前提蕴涵着结论，无论前提和（或）结论是否正确。所以上述的论证得出结论说里根是一个共产党人，这是一个有效的论证，尽管这个论证结果听起来好像有些奇怪。不过它不是「合理」的，合理不仅意味着逻辑有效，同时还要求前提和结论都正确。

蕴涵是遍布在我们经验当中。在任何情况中我们都会发现前提限定或蕴涵着某种结论。我们经常不用有意识地做出任何论证，就可以发现蕴涵的关系并采取相应的行动。在橄榄球比赛中，四分卫发现对手后场行动反常，他会得出结论认为对手正在采取一种特殊的防御战略，于是他也就相应地调整了自己的进攻模式。毫无疑问在这种情况下，四卫并没有以一种正式论证的方式摆出蕴涵条件；如果他这么做的话，赛场的战机就被贻误了，他会被冲上来的防守球员撞飞。他是下意识地、直觉地做出同步反应。但是在这一过程中，他确实已经发现了蕴涵条件。

有位妇女，她的丈夫前去参战，她已经有好几个月没有听到他的消息了。她看到有辆军车停在了她家门前。两位军官走出了汽车，满脸严肃。他们往她家门口走来，这一刻她知道肯定是有坏消息了。毫无疑问她此时没有进行严谨地论证。但是她已经察觉到了有些事情，意识到了它们所蕴涵的意义，并做出了相应的反应。

这种蕴涵每天，事实上每刻，都在我们身上发生。铃声响了，我们推断该起床了；我们闻到了咖啡味，我们「推断」有人在做早餐，如此等等。

逻辑描绘出了这样一些蕴涵条件，向我们表明是什么让这些蕴涵条件起作用的，并把它们转换成为形式符号，然后评价各种前提的蕴涵情况。正是逻辑学为我们提供了一种准数学的方法，用来评价蕴涵的内容逻辑学家一直在争论数学和逻辑到底是同一门科学还是两门不同的科学。[246] 这种方法关注论证中某些关键术语的使用，如「所有」，「有些」，「如果……那么」。这些术语的「逻辑力量」已经得到了完全的检验，所以使用这些术语的论证（像前面所说的有关苏格拉底和里根的论证）就可以得到相对正确的评估。

不过还有许多蕴涵条件一直没有被逻辑形式化（我想其中包括上述四分卫和军人妻子的情况就是这样）。我们经常在根本不做任何口头论证，或者连起码使用所有、部分、因此等术语的论证都不做，就得出蕴涵推论。确实在许多时候我们只是「觉得」一件事情蕴涵另外一件事情（这种感觉有时会误导我们）。逻辑这门学科会磨练我们的感觉，正如物理学会训练我们感知物理对象之间关系的能力一样。但这些学科（不管是逻辑还是物理学）并没有让感觉显得多余。事实上即便是我们对逻辑原则的接受也依赖于我们对这些原则有「正确感觉」的能力（比较我提出的「认知的安息」原则）。

逻辑作为论证科学的第二个核心概念是一致性，即如果且只有两个命题同时为真，两个命题才是不矛盾的。这个概念我们每天都在使用。立法者说他相信法律和秩序，但是他却投票反对所有有利于强化法律的行为，结果肯定就会出现一些评论指控他逻辑不一致。当然这种不一致和矛盾是很明显的，有很多方法反驳不一致的指控，我们有时会错误地做出这种指控，但是不管我们是否学习过逻辑，我们确实一直在做出各种判断。针对于「蕴涵」的情况，我们的「感觉」常常提醒我们谨防不一致性。

所以逻辑寻求把相关的感觉形式化，并使它的敏感度得到进一步地提炼。它帮助我们把陈述转化成术语，从而使它们的一致性或不一致性更加明显。它给我们提供了准数学方法，以判定哪些陈述是一致的，哪些是不一致的。所以「不矛盾律」经常被认为是逻辑的最基本原则，其表述如下：任何一件事物都不能同时在同一方面既是 A 又不是 A。比如「比尔是一个屠夫」和「比尔不是一个屠夫」不能同时在同一种条件下为真。（这个概念的另外一种形式更适合命题的现代逻辑，其表述为「在相同的方面任何一个命题都不能同时既真又假。」）当然我们必须注意限定条件。关于比尔的两个陈述可以在不同的时候为真：比尔可能在 1975 年不是一个屠夫，但是到了 1982 年则成了一个屠夫。对于所指不同的方面，不同的陈述可以都为真，比如如果「屠夫」一词在一个句子里是比喻性质的话，那么两个

陈述有可能都为真。但是如果没有时间和所指方面的相对差异，我们知道两个句子不可能都为真。

（2）逻辑：释经学的一个工具

因为逻辑是论证的科学，所以它也是解释语言的一个有效工具。在神学中可以使用它帮助我们理解圣经。

在关于苏格拉底三段论中，结论展示了隐含在前提中的含义。换句话说，结论没有给前提增加任何新的内容。如果你知道所有的人都是会死的，而苏格拉底是一个人，你就知道苏格拉底也是会死的。这似乎并不像是一种新的知识。蕴涵并不增加任何新的东西，它只是重新组织了包含在前提中的信息。它提出了蕴涵在前提中的内容，并把它清晰的表达了出来。所以当我们了解了句子的逻辑蕴涵，我们就越来越多地了解到句子的含义，结论部分的表述了前提的含义。

所以在神学中逻辑演绎阐明了圣经的含义。「偷窃是错误的；盗用公物是一种偷窃；因此盗用公物是错误的。」这是一种「道德三段论」，在伦理推论中会经常看到。推论出这一结论是一种「应用」，我们也已经论证过对经文的应用就是认识其含义。如果有人说他相信偷盗是错误的，但是他又相信盗用公物是可以允许的，那么他就还没有理解第八条诫律的含义。另一个例子：「信基督者得永生（约翰 3：16）；比尔信基督；所以比尔得永生。」这个论证也部分阐明了经文的含义。所以逻辑演绎即便是在有关得救的确据这样的关键问题上也具有非常重要的意义的。

如果正确运用的话，逻辑演绎并没有给圣经增加什么内容。它只是阐明圣经所蕴涵的。所以我们不必担心在我们负责任的使用逻辑时会冒犯神圣的话语。逻辑只是阐明了圣经的含义。

（3）承认的原理

逻辑推论存在着一种特别的「必然性」。我们感到当你接受论证的前提时，你「必须」也接受结论。「必须」的力量是什么呢？在何种意义上我们「必须」接受逻辑推论呢？这种必然性显然不是某种外在形式的。没有人会在我们的声带上绑上绳索，以强制的手段强迫我们承认一个有效论证的结论。强迫可以被抵制，并且也经常受到抵制；许多人拒绝接受一些合理的论证，尽管存在着逻辑推导的「必然」，他们也用非常明显的方式，表现出对应用这些「必然」的拒绝。这就说明我们拒绝接受一些逻辑结论，仅仅因为这样拒绝会让我们的生活得更惬意，或者会以某种明显的方式有益于我们的需要。通常，接受某一逻辑结论会使生活更加艰难，所以许多人会逃避合理论证结论所代表的事实。

依我的看法，这种必然性分两种，首先它是一种分析的必然性。这是说如果某人相信某个前提，在某种意义上，他就已经相信了前提所蕴涵的结论。他或许不承认他相信这一点，但是他的意识在某种程度上已经相信了。这就好比罗马书中所说的不信神的人：他或许拒绝神，但是在某种程度上他确实对神有着某种信心。所以说某个人「必须」承认论证的结论，部分地是说他确实已经相信了这一点，即使他或许还坚持其他与此结论相矛盾的信念，我们确实会看到有人有时会坚持互相矛盾的信念。但是有一个事实我们要看到：有人相信「不是 p」这并不能证明他就不相信「p」的存在了。不矛盾律告诉人们不应该相信相矛盾的命题，但这个定律本身并不能阻止人那么做。

但是还有第二种必然性，逻辑的「必须」表明了一种道德的必然性。说某个人「必须」接受某个结论，就是说他应该接受它，他有义务去接受它。这种义务在于完全地相信，即承认它是权威，让自己余下的生命都和所相信的保持一致。对于那些在某种意义上已经相信的人，为什么我们还要要求他们相信这种道德义务？因为正如罗马书在讲到有关神的知识时所说的那样，人们经常「抑制」他们由逻辑结论所得来的知识；或者说，他们相信它是

真实的，但是却拒绝承认它；或者他们相信它是真实的，但是拒绝作出相应的行动；或者相信它是真实的，但是也相信其他与它分庭抗礼、争夺信心的道理。

所以我们会发现逻辑蕴涵并不是某种宗教中立的原则。它依赖于人们的伦理价值，其终极就是宗教价值。逻辑必然性可以被理解为一种伦理必然性，最终可以被理解为宗教必然性。因此逻辑可以被视为伦理学的一个分支，但是唯一真实的伦理价值就是那些由神向我们启示的价值。因而逻辑是以基督教信仰为前提的。

B．逻辑的确定性

与其他学科，如物理学和历史学相比，逻辑律自身似乎有着特殊的确定性，在这一方面，它们和数学再次声明，按照某些观点，逻辑和数学是同一门科学。的规律相似。某个历史学家断言是威西尔条约引起了第二次世界大战，对此我们完全可以怀疑。但是对于 2+2=4 这种数学推断我们似乎坚信不疑。如果有人把两只粉笔与另两只粉笔相加，得出了一个总数 5，我们会认为这个人是在恶作剧。我们在任何情况下都不会怀疑 2+2=4 的真实性（难道会吗？）。我们显然也不会怀疑所有人都会死，苏格拉底是一个人，所以苏格拉底也是会死的，这个三段论似乎确凿无疑的超越了所有感觉经验，它优先于所有的非逻辑以及非数学的主张。

是什么让逻辑有如此的确定性？已经有数种理论对此做出了说明，下面是其中的几种理论。（ｉ）内在观念说。有人说逻辑之所以有确定性是因为它的来源，我们不是通过感觉经验，而通过某种内在观念来获取对逻辑的认知的，但是很难证明某种特别的观念是「内在的」。我想大部分哲学家都是通过排除法来确定内在观念的，在他们看来这是解决我们所讨论难题的唯一方法。但是除非确实存在着一些独立的证据能够证明内在观念的真实性，否则这种假设的答案将非常不可靠的。而且我们也并不清楚为什么内在性的观念可以使逻辑有确定性。难道我们所有的内在观念都是正确的吗？不得不承认，起码某些感觉经验材料和是

逻辑律一样确定的。现在我正看着我的手，我想我可以肯定我手的存在，就像我肯定任何逻辑律的存在一样。

（ii）约定俗成说。有人认为逻辑之所以有确定性是因为「惯常的做法而正确」。依照这种观点，逻辑的确定性就和「所有的单身汉都是没有结婚的」一样无误。我们知道所有的单身汉都是没有结婚的，这一点肯定没错，对此有什么值得惊讶的吗？我们可以在加州对所有的单身汉做一次盖洛普调查，我们不会发现他们当中任何一个正处于婚姻之中！我们甚至可以在全世界对所有的单身汉进行调查，所得出的结论也是一样的！我们知道这是没有错的。为什么？这一惊人的知识是从哪里来的？没错，有的人会说这一点也不神秘。我们知道所有的单身汉都没有结婚，这仅仅是因为我们同意这样来定义单身汉。同样，有人会说逻辑和数学是由这样的定义和蕴涵构成的。有人还因此走得更远，说正是这个原因，所以逻辑和数学除了告诉我们对语言所限定的外，没有告诉我们有关世界的任何东西。另外一种看法认为逻辑和数学律是「分析的」，而不是「综合的」，所要断定的内容已经包含在对主语的定义之中。

不过，对分析性和综合性的区别在近几年也作过很多讨论。对于大部分作者来说，他们不太可能明确地区别这一点，同时也不太可能区别「定义为真」与其他形式的真实性。这一讨论的一个有力论证见 W. V. 奎因：「经验主义的两个教条」，见奎因 From a Logical Point of View (New York：Harper and Row,1961),20-46. 这个文集中的其他论文也与这个话题相关。因为人们不能明确地将语言与现实区别开来，也不能明确地将定义的真实性与其他陈述形式的真实性相区别开来。语言是现实的一个组成部分，它是我们据以在世界上思想、行动的工具。我们不会武断地定义名词，但是我们努力在某种系统中对它们做出定义，以帮助我们创造性地完成各种工作。

正如前面在讨论语言时（第 7 章，1）我们所看到的那样，每一个名词的含义都有一个模糊的边界；没有一个名词的定义是绝对准确的。如果一位单身汉与一名妇女住在一起，而

他们又没有举行正式的结婚仪式，他们的关系会在某些国家被认为是普通法的婚姻（有些国家却不是），那我们又会怎样对单身汉这个词下定义呢？他是一个结了婚的单身汉吗？在这里名词的定义就不能够解决这个问题了；现实或许需要我们对这个定义作一些延伸，语言正是这样发展的。

逻辑的确定性与数学的确定性或许在某种程度上取决于它们的定义，但是它们所表达的真理却不是由我们发明出来的。如果这一特别的定义不能反映世界的本质，我们就不会再使用它们。在这里的存在性视角永远预设了规范性视角和处境性视角。「2+2=4」这一等式是关于世界的一个事实，确确实实两个物体加另外两个物体就会有四个物体。即便我们有意地选择一个定义系统让这个等式（或者用不同的术语表达同一等式）为假，这种情况也不会改变。（iii）三重视角说。我所能想到的最恰当的解释方法是（还有别的吗？）三重的。（A）处境性视角：逻辑和数学描述的都是「显而易见的」关于世界的真理，加上这些真理的蕴涵（通常不那么显而易见的）。它们之所以是确定的，是因为它们是显而易见的，在这一层面上，「2+2=4」的确定性与「我的手现在在我面前」的确定性没有什么区别；（B）规范性视角：由于圣经教导我们要智慧地活着，要顺服真理，这实际上是在教导我们要注意这些显而易见的事实。所以这些事实与所有事实一样，都成了规范性的。我们有义务重视它们。并且因为它们比许多其他的事实更显而易见、更有一致性，我们会更为优先地关注这些知识。（当然，情况并不总是这样，有时对事实的观察会以某种方式让我们对自己的逻辑体系作出调整。）所以我们可以有理由说，逻辑律可以被描述为「思想的法则」。（C）存在性视角。的确我们需要做一个选择，看我们是否能够识别这些规律事实。如果我们能识别出它们，那么我们就会寻求以定义的方式来对其进行总体地思考，正如我们前边所看到的那样，这是一个伦理——宗教的行动。接受逻辑预设了（即便对于非信徒也是一样）宇宙结构的规律性事实，即它是由神所创造的事实。对于大部分人来说，说他们不能「没有逻辑地生活」是没有问题的；对于我们当中大部分的人来说，假定

2+2=5 会让我们的生活陷入混乱。所以逻辑具有主体和实践的必然性，同时也具有处境和规范的必然性。

C．在神学中使用逻辑的圣经根据

在某种意义上一个人可能会不用逻辑去研究神学，但是在另外某种意义上却不是这样。一个人可能没有研究过逻辑，也没有非常清晰地使用逻辑律或三段论，但是照样可以进行神学思辨，然而，一个人如果离开了构成逻辑科学的那些基础性真理，可能就无法开展神学以及任何关于人类思想生活的研究。如果我们总是自相矛盾，或老是拒绝我们所言的蕴涵结果，那我们也无法进行神学研究。我们所有说过的话都应该遵守不矛盾律，这就意味着我们的话必须要与它的意思相符，而不是相对。所以许多人相信逻辑对于所有人类思想和行为都是必需的，一般而言这是对的。在后边的部分，我会对这一原则做一些限定。不过现在我的任务是要表明逻辑对于神学的重要性。

当我们明白逻辑是什么后，我们就会发现它包含在许多圣经的教导和命令中。（ i ）它包含在任何与神的道的交流中。与神的道交流就意味着活在他的话语之中，并反对一切与神的话语相违背的事情。（提前 1：3ff.；提后 4：2f.）。所以圣经中的智慧、教导、证道以及深入的洞察都以不矛盾律作为前提。

（ii）逻辑包含在对神的道的任何正确反应中。在某种程度上如果我们并不知道某段圣经所蕴涵的，我们就不理解这段经文的含义。并且在某种程度上，我们不遵守对圣经的应用，我们就是不顺服圣经本身。神对亚当说不要吃禁果，假定亚当回答说：「主，你告诉我不要吃，但是你并没有告诉我不要咬，或不要吞。」神对亚当的回答一定是说你具有足够的逻辑推理能力，知道「你不应该吃」这句话中包含着「你不应该咬或吞。」依此方法，对圣经理解、遵守和渴慕，实际上是以逻辑的必然性为前提的。

（iii）逻辑包含在得救的确据这样的重要事件中。圣经教导我们可以知道自己有永生（约壹 5：13），圣灵的见证（罗 8：16ff.）在这样的确据中扮演着一个重要角色，但是这些见证并不像我们所想象的那样以一种圣经之外，新启示的形式出现。见我的文章「圣灵与经文」，载于 D.A.卡森（D.A. Carson）和约翰・伍布里奇 (John Woodbridge) 所编的《释经学、权威与正典》（Grand Rapids：Zondervan Publishing House,1986）一书中。亦见约翰．慕理 (John Murray) 的文章「经文的证明」，载于 N. Stonehouse 和 P. Wooley 所编的《确凿的道》（Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co.,1946; 由 Presbyterian and Reformed 再版）一书 1-52。那么圣灵的见证，即见证我已成为神的儿子，这一信息是从何而来的呢？它唯一的权威来源只可能是圣经，但是这又是如何成为可能的呢？我的名字在圣经中并没有出现过。这就来自于对圣经的应用，这是一个与逻辑相涉的过程。神说相信基督的人将得救（约 3：16）；我信基督；因而我将得救。难道得救是由三段论而来？没错，某种意义上是这样的。如果三段论不合理，我们就会没有盼望。（当然三段论只是神向我们传递福音的一个手段!）所以没有逻辑，得救就没有确据。

（iv）圣经确保了许多特殊形式逻辑论证的合理性。比如说保罗书信中充满了「所以」。「所以」表明了一种逻辑的结论，在罗马书 12：1 中保罗恳求读者说：「所以，（我）以神的慈悲。」神的慈悲就是保罗在罗马书 1 至 11 节中所描述的救赎的慈悲。这些慈悲给我们提供了 12 到 16 章中所描述的各种行为的根据，理由与前提。要注意保罗在罗马书 12 章中并不是简单地告诉我们要以某种方式生活，他是在告诉我们要以某些特别的理由行事。如果我们声称遵守保罗的教导，但是却拒绝接受这些据以遵守的特殊理由，我们在某种意义上就是不遵守。所以保罗要求我们不仅要奉行某些特殊的行为，还要接受某些特殊的逻辑论证。每当圣经作者要说明他说话的根据时，就会发生同样的情况。对于我们来说，不仅他的结论，而且他的逻辑也都是规范性的。因此如果我们拒绝在神学中使用逻辑推理，我们就是不遵守圣经本身。

有一个很有趣的任务，尝试我们能否从圣经的规范性论证形式中发展出一套完整的逻辑体系。我得知已经有人在做这件事情，不过我还没有看到他们的成果。如果这一任务能够取得成功，这个结果会对我们非常有益，我们就可以更清楚地看到逻辑的圣经基础了。但是即便没有这些素材，逻辑也可以得到圣经的维护。这种「圣经体系」一旦发现了的话，将不会穷尽所有基督徒应有的论证形式，正如对圣经福音对观的使用在今天并没有穷尽所有的福音相互参照的方法一样。

（ｖ）圣经告诉我们神自己就是合乎逻辑的。首先他的道就是真理（约 17：17），而如果真理不与谬误相对立的话，它就没有任何意义。因此他的道并不是自相矛盾的。而且神不会违揹他的应许（林后 1：20）；他不背乎自己（提后 2：13）；他不说谎（来 6：18；多 1：2）。这些表述至少意味着神不会说一些，或做一些，或相信一些与他向我们所说的话相矛盾的事情。从圣经关于神的圣洁的教导中，我们也可以得出同样的结论。神的圣洁意味着在神里面没有什么是与他的完美（包括他的真理）相矛盾的。难道神也注意到了不矛盾律？这是否说明这一定律也限制着神？其实相反，神自身就是不矛盾的，因而他自身就是逻辑一贯和逻辑蕴涵的标准。和正义、仁爱、智慧、知识一样，逻辑是神的一个属性。在此意义上，神是我们的效法的对象。我们拥有他的形象，是在仿效着他的信实和守约，从而我们也应该是不自相矛盾的。

因此《西敏信仰告白》说得非常正确：（I，vi）神整全的训言不仅可以在圣经明确的教导中得以看到，还可以在「由圣经合理推导出的美好和必然结果」中发现，这一陈述甚至曾受到号称是加尔文信徒的人的攻击例如，最近可见诸查尔斯・帕提的文章「Calvin, Calvinism and Rationality」，载于 Hendrick Hart, Johan van der Hoeven 和 Nicholas Wolterstorff 所编的 Rationality in the Calvinian Tradition (Lanham, Md.: University Press of America,1983) 15n. 13.，这也是不可避免的事情。如果我们否定了圣经所蕴涵的，我们也就否定了圣经自身。毋庸置疑，我们的逻辑演绎并非万无一失，这

一点我将在稍后的部分强调，但是我们对待这一事实必须采用视角的方法。我们在使用所有的神学工具，如语言、考古学、历史，当然也包括逻辑时都容易出错。然而所有这一切，包括逻辑，都是我们发现神无误真理的手段。所以，我会建议神学学生学习逻辑，如同他们学习其他释经学的工具一样。今日的牧师和神学家都非常需要逻辑思维训练，在布道和神学演讲中充斥着无效的不合理的论证，在我看来今天的神学逻辑一致性的标准比其他任何方面的训练都缺乏。然而逻辑并不是一门很难的学科，任何具有中学文化水平和一些基本的数学知识的人都可以买或借一本像 I. M. 库比所写的《逻辑引论》 New York: Macmillan, 1961.这样的书浏览一下。如果由于某些原因你不能掌握复杂的逻辑形式，你最好可以做下述事情：对自己的结论多做一些否定；寻找拒绝的理由。你一边想，一边写，一边问一问自己，别人是怎样发现你话语中的错误的。这一简单的过程，的确是一个谦卑的基督徒该做的事情，它会帮助你避免无效不一致的论证。

教会中的大部分人都没有研究过逻辑，他们也不会用形式逻辑来审视牧师的证道。不过我想任何一个有理性的人，都有我们前边所说的蕴涵和一致性的「感觉」。当他们听到一个无效的论证或遇到一个不一致的立场时，虽然他们并不是每次都能发现这样的问题，但是如果布道中的逻辑错误异常突出，许多会众就会感到不自在，他们会发现这些布道不是很有说服力的。即便他们不能指出问题所在，他们还是会感到有问题。所以为了他们，而且无疑是为了真理自身，为了神的没有矛盾的真理，与当代多数神学家对待逻辑的态度相比，我们必须付出更多的努力。

D．逻辑的局限性

我相信经过前面的讨论，读者会相信我并不是一个非理性主义者，也不以任何的方式反对逻辑。不过平衡的做法一方面要求我们展示逻辑的价值，另一方面要求我们揭示它的局限。逻辑很重要，但是有一些事情是它无能为力的。对于逻辑我们必须要有一种谨慎的态度，

免得我们对逻辑工具的使用提出一些不合理的要求。[255] 要知道逻辑有着很大的局限性，以至于当我们做出一些看起来非常合理的结论时都需要多加留心。

有些学者似乎认为，逻辑对于人类思想的可理解性是必须的，对此我们不敢发表什么反对意见。但是如果主张逻辑有局限性，在这些学者看来就是攻击思想的可理解性，然而，在我理解中的局限性是我们能够接受的。但是有些学者却没有看到人类思想的这种潜在的内涵，而只是把注意力集中在一些对逻辑特定的应用上。实际上，我们容许自己对语言和历史的理解存在不充分性，与此类似，我们也一样接受着逻辑的局限性。下面我将特别指出逻辑的几种不充分性。

（ｉ）失误性除了在默示圣经的过程中，有神直接的介入，人类的逻辑总是容易出错，而神的逻辑则是无误的。通过之前的论述，我确实相信圣经教导我们了一些逻辑原则（C，上），如不矛盾律。因此我们可以确定地知道这些原则，举例而言，我们确切地知道我们因信称义也是通过同一种方式。（我在前边曾经说过，即便是圣经教义我们也有可能弄错，但是有些教义对于我们而言是那么地明显，并且有着非常的说服力，以至于它们可以成为我们确信无疑的预设前提，从而支配我们的思想。不矛盾律自然属于这其中之一。见第 5 章，A，（8））但正是在这种意义上，我们可以确定无疑地知道不矛盾律并不意味着对任何逻辑体系知识的无误。

毕竟，逻辑仅仅依靠不矛盾律不能发挥什么作用的。单从不矛盾律自身什么也演绎不出来。即便给不矛盾律加上一些经验假设，同样也是没有什么结果。整个逻辑的开展不仅需要基本的逻辑定律，而且需要许多原则、论证形式，符号体系以及计算规则。

历史上有许多逻辑体系。亚里士多德发明了逻辑科学（尽管事实上在他发明之前人们早已合乎逻辑地思考问题了），这是一个非凡的成就，从那以后，他的体系一直是最有影响的一个。但是其他逻辑体系不断出现，中世纪有莱布尼兹，穆勒等，在本世纪初（指二十世纪——译者注），贝特兰·罗素认为亚里士多德的体系会导致一些矛盾，必须加上他的修

正，而在这一点上其他人则为亚里士多德辩护。不过很清楚，作为一门人类科学，逻辑与物理学、化学、社会学以及心理学不同，它随着时代在变化。在一个世纪被接受的体系在另一个世纪完全有可能不被接受，反之亦然。人类的体系都是有缺陷的，无法与神的思想相比。神的逻辑是神圣至高的，人类的逻辑则不是。 要想统览数学中各个有争议的领域，见溥伟恩 (Vern S. Poythress)，“A Biblical View of Mathematics”, in Foundations of Christian Scholarship, ed. Gary North (Vallecito, Calif.：Ross House, 1976), 159-88. 这篇文章清楚的表明，不管数学和逻辑科学的基础命题会多么「明显」，它们并不都全是由真实性构成的.（ii）不完全目前的形式逻辑体系在许多重要的方面都是不完全的。前面我说过逻辑试图描述我们生活所有方面蕴涵和一致性的例证，但是到目前为止只有那些使用逻辑常量如「所有」「一些」「如果……那么」的论证才能被逻辑所表述出来，所以还有很多事情是无法被逻辑表述的。我们期望未来对逻辑的体系作出更多的发展，从而能够适应更高的要求。关于这一关联，见吉尔伯特・赖尔「形式逻辑和非形式逻辑」一文，载于 Ryle, Dilemmas (London：Cambridge University Press, 1954),111-29; 又见 Stephen Toulmin, The Uses of Argument(London：Cambridge University Press,1958).（iii）证明不足乔治・麦维洛狄斯认为我们无法通过逻辑证据认识所有的事物。他评论说：

论证作为证明的一种方法，不能作为知识的一个代替品，正如锤子无法代替木材的作用，针无法代替布料的作用一样。和其他工具一样，有效论证的技术只有当我们还需要除工具之外其他的材料时，工具的效用才能得以发挥。正如有了木材，锤子就可以用来建房屋，但是如果没有木材，锤子就毫无用处。同样的，如果我们已经拥有了知识，论证或许有益于我们知道更多的东西，但是如果我们开始什么都不知道，那么论证就发挥不了什么作用。George Mavrodes, Belief in God (New York：Random House ,1970),42.

麦维洛狄斯承认「任何事物都可以通过证明被认识，如果循环论证在某种程度上被允许使用的话。」（我想这一事实要比在文章中他所认识到的其他事实更有意义。）但是他的基本观点是让人信服的：如果你没有前提的话，逻辑是帮不了你的，前提不是逻辑自身所给予的。所以在某种意义上，逻辑的结论依赖于我们的感觉经验、神的启示、主体敏感性以及所有其他形式的知识，没有哪一种逻辑论证的结论会比这些提供更高的确定性了。所以在应用层面，这个最重要的意义上，逻辑不比感觉有更高的权威。

还有另外的原因解释了为什么「我们一切的知识都不是通过证明获得的」：（A）比如著名的库尔特・哥德尔定理显示，足够精密地包含着数论形式的一致性体系，不能在这些体系自身中加以证明，并且这些体系所包含命题的正确性也不是被其自身确定。所以形式体系依赖于那些我们通过其他方法所获得的知识。（B）哲学家对于为归纳法找到令他们满意的理论证明早已不报希望。但是许多论证却依赖归纳来强化他们的逻辑力量。（C）正如我们前边所看到的那样，逻辑预设了伦理价值和宗教价值。如果我们没有这些价值，我们就和逻辑没有一点关系。逻辑也预设了一个理性的神，理性的世界，理性的人类思想，对其中任何一点表示怀疑的人，就没有权利坚持逻辑的确定性，而对于这些事情的知识并不仅仅来自于逻辑。（D）使用逻辑也以我们拥有分别是非真伪的标准为前提，但是这样的标准正如我们所看的，从本质上而言是前提性、宗教性的，无法单纯地由逻辑推导出来。

（iv）表面矛盾。事实是不矛盾的，所以命题中如果出现矛盾的话，它就足以被推翻了，然而表面的矛盾却不一样，如果我们研究某个人的立场，我们发现其中存在着表面的矛盾，我们不会，的确也不应该，为此否定这个人的立场。我们知道许多事情看似矛盾，仔细审视后却一点也不矛盾。所以当我们碰上表面矛盾的事物时，我们不应该下意识地拒绝这种观点。相反，我们应该把看似矛盾的东西当作需要解决的问题，或许经过进一步的调查，我们发现这些观点是一致的，或许调查的结果发现它是不一致的，因而我们再拒绝它，或者（这是很重要的一种可能）我们还是不能够解决这种表面的矛盾，但是因为一些很有说

服力的理由，我们仍然接受这些观点，先把逻辑问题暂放一下，期待着在未来的某个时候能够解决。显然，当我们发现圣经中存在着表面的矛盾时，我们就是这么做的。我们相信圣经在逻辑上是一致的，但是我们意识到由于各种原因（我们的有限性，我们的原罪，我们逻辑体系的不足，我们前提的不足，我们对论证名词的理解等等），圣经看起来好像有矛盾，但是我们不会由于表面的矛盾而放弃我们的信心。和亚伯拉罕一样，尽管有各种问题，我们仍坚持信心，即便这些问题是逻辑问题。由此我们也可以看到人类的逻辑永远不是对真理最终的标准。见我的文章「神学中的自相矛盾问题」，载于 Foundations of Christian Scholarship,295-330，也曾收在小册子 Van Til the Theologian (Phillipsburg, N.J.：Pilgrim Publishing,1976) 中，所以要注意，当你想反驳某人的立场时，仅仅提出另外一种（不相容的）观点是远远不够的。比如说，许多现代神学家甚至不先考虑一下支持正统观点的圣经论证，就通过提出各种各样自由神学的解释来反驳圣经的正统观点。许多拥护堕胎者始终强调妇女的权利，被强暴的悲惨等等，却根本不严肃地去考虑胎儿的本质，这才是反堕胎案例中的最关键的内容。一个支持反堕胎的人可能无法很有根据地反驳一个堕胎支持者的观点，但这却不能让他放弃自己的立场。他在对自己所持观点的论证确定无疑的同时，完全有理由怀疑堕胎支持者的观点在什么地方存在着问题。所以在这种情况下，不仅要论证哪一种观点是正确的，而且还要想办法反驳你所要推翻观点的论证。 这或许也是「要照愚昧人的愚妄话回答他」的一个解释（箴 26：5）。当然这个时候对手可以利用你出错的机会让他的理由看起来更合理，但是你越是质疑那些你对手所最为强调的理由，你越是能让自己的观点和论据站得住脚。

（ｖ）不矛盾律的局限性还应该认真考虑前边所说的不矛盾律的问题。「在同一条件下，一件事情不能同时既是 A 又不是 A。」这些限定表明逻辑只能在相对没有变化的情况中才能对一致性和蕴涵进行检验，这就是说，在整个分析过程中名词的意义和所指都要保持不变。但是我们知道现实世界却总是在变化的。所以逻辑分析通常只能是近似性质的；它只适用于那些没有变化的事实方面，而那只是我们经验中极小的一部分。

（vi）专业术语逻辑，其外在的形式，要求我们把所希望评价的命题和论证转换成专业术语，这有点像是在使用计算机，要想让计算机处理信息，你就得把信息转换成计算机能够接受的语言。不过，当把一个论证转换成专业语言时，这个论证的含义通常都会有所变化。也就是说，专业语言和其最初论证所使用的语言并不完全对等。最明显的例子就是「如果……那么」，这是逻辑中一个最基本的表述方式。然而其专业含义却与其日常语言中的含义大为不同。「如果是 p，那么 q」在专业逻辑语言中等同于「如果不是 p，q 也不成立」。「如果你按了按钮，铃就会响」，于是就可以被解释成「如果你不按按钮，铃就不会响。」在现实生活常用的语言中，并不会这样来表达因果关系。

（vii）排中律和不矛盾律一样，「排中律」是逻辑的又一基本原则。排中律说「一件事要么是 A，要么是非 A」，或者「任何一个命题要么为真要么为假。」这一原则把逻辑简化为一个可能的二值计算。但是它的事实基础却一直受到挑战，于是人们提出了三值和多值逻辑。从非专业的观点看，我们心中应该明白这一原则有时会分散我们对语言的「模糊边界」的关注。如果用排中律来思考的话，我们会倾向于说「要么在下雨，要么没有下雨」，似乎不存在第三种可能，没有「中间状态」。那么大雾天气我们又该怎么说呢？我把这一阐释归功于 V. S. 波伊思特雷斯。是在下雨，还是没有下雨呢？看起来似乎非此即彼的问题，然而两种答案都不合适。要么我们必须扩展我们通常对下雨的概念，要么我们必须扩展我们通常对不下雨的概念。在这一例子中，三值体系似乎更适合我们的直觉。雾可以被看作是「下雨」，也可以被看作「没下雨」，我们可以这么做，按照雨的二值来解释雾，但是两者都不很合适。并且这样做的话，会有些扭曲日常语言的用法（就像上述（vi）所说的情况那样），还会对雾的实际状况造成误解。

在所有这些情况中，逻辑都是有限的：它是不准确的，要依赖于其他的原则和工具；它是不完全的，有时会扭曲它所使用的概念，而且所使用的术语也难以做到准确。所以有时怀疑一下貌似合理的逻辑推理并不是什么不理性的行为。有时会有人说神的良善在逻辑上是

与罪恶的存在不相容的，或者说神的一体与他的三位也是不相容的，我们也许不能反驳这种论证，但是现在我们确实地知道（我相信）在逻辑中，有些事情是行不通的，并且某些表面合理的论证并不总会一直合理下去。所以尽管我们不应该无视那种论证，但是我们也不必畏惧它。即使我们不能给予解释，但是我们知道神有答案，并且他会按照自己的心意，在他看为合适的时候斥退那些人类愚蠢的反对观点（无论这种观点是何等地牢不可破）。

E．逻辑顺序

在神学中，我们常听到说有必要摆出事情的逻辑顺序，或发现事情的「逻辑优先性」。我们或许会想起查尔斯・霍奇的评论（见第一部分），霍奇认为神学可以让圣经的教导产生「恰当的顺序」。很多问题诸如，神创造的预旨是否先于他拣选的预旨，或是相反；神爱的属性或公义的属性是否先于神其他的属性；重生是否「先于」信心；人类的理性是否「先于」人类的其他能力；预定论的教义是应该放在神论的教义之下，还是应该被视为对救赎的一种应用；教义是否优先于生命，这些问题长久以来在神学中一直存在着争论。

语言表达与优先性和次序一样，通常都使用在时间先后的关系中。当我们说某件事「先于」某件事时，依据其字面意思，我们通常是指时间上的优先。然而当神学家讨论优先性时，他们并不是在说时间上优先性的概念。比如说神的旨意很明显就不是一种是时间性的顺序，因为神的旨意是永恒的。当神学家说重生先于信心时，他显然不是在说一个人必须在相信之前被重生。

但是如果优先性不是时间性的，那它又该是什么样的呢？很显然（我们应该经常提醒自己这一事实）次序和优先性是在一种比喻意义上使用的，并且因此也受到所有比喻固有的局限性，这一点我在上述第 7 章 D 中已经有所讨论。

但是，这些名词是在什么样的比喻意义上使用呢？在这里情况有些糊涂了。神学家倾向于认为自己并非在描述一个时间性的顺序，而是一个逻辑性的顺序。但是「逻辑顺序」并不

是一个清楚的概念。（维特根斯坦曾说过，「当我们的语言在陈述某个物体时，然而实际上却没有那种物体时，我们就倾向于用『灵魂』来指代它」。Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (New York：Macmillan, 1958), 18, 注释 36。在这里我忍不住要套用他的话：当我们的语言在陈述某种时间顺序时，然而实际上却没有那种时间顺序，我们就倾向于用『逻辑顺序』来指代。）许多关系都可以通过逻辑顺序加以解释，下面就是其中的一些例子。（ｉ）不同的次序。在逻辑学中有很多种次序。在使用三段论时，前提先于结论。前提一般总是在结论之前表达出来的，尽管这样做并非有绝对的必要性。

（ii）作为结论基础的前提。前提「先于」结论，还在于某种比喻的意义，因为前提是所论证结论的原因或基础。不过要记住这种优先性次序有时可能会倒过来。看一看下面的两个三段论。

（A）如果比尔的头发今天比昨天短，那他就是今天理的发。他的头发今天确实比昨天短。所以他就是今天理的。

（B）如果比尔今天理了发，那他的头发就比昨天短。比尔今天理了发，所以他的头发比昨天短。

请注意在第一个三段论里，「他的头发今天比昨天短」是前提，而「他是今天理的发」是结论。在第二个三段论中，情况刚好相反，通常在逻辑中，情况就是这样。在一个论证中某一句子先于另一句子（在我们所讨论的意义下），在另外一个论证中，同样的句子就有可能「后于」另一个句子。所以我们不能脱离某个特别的论证情景，去说某一句子「优先于」另外一个句子。在上述的三段论中，问比尔的头发短是否「优先于」理了发是没有意义的。

（iii）必要条件在逻辑中，另外一种「优先」就是必要条件形成的。「p 是 q 的必要条件」意味着如果 q 为真，P 就也为真，这当中「p」和「q」作为变量代表着命题。它有时

可以用下列语言加以描绘：「如果 q 成立，那么 p 成立，」或者「只有当 p 成立，q 才成立。」这意味着 p 的成立对于 q 的成立是必不可少的。在像上述（ii）所引述的有效三段论中，结论是前提合理的必要条件；这也就是说仅当结论为真时，所有的前提才能为真。

（iv）充分条件在逻辑中还存在着充分条件，在某种意义上这种情况与上述情况相反。「p 是 q 的充分条件」意味着如果 p 为真，则 q 就也为真，可以简化表示为，「如果 p 那么 q，」或者「只有当 q 成立，p 才成立。」在这里 p 为真对 q 为真是充分的。在一个有效的三段论中，前提的真（所有前提）是结论为真的一个充分条件。请注意如果 p 在作为 q 的必要条件而「优先于」q 的话，那么 q 就会作为 p 的充分条件而「优先于」p。

（v）充分必要条件有时一个条件或许既是必要条件又是充分条件。在这种情况下我们说「当且仅当 q 成立时 p 成立」。在这里 p 优先于 q，而 q 也优先于 p，每一种优先性都会在（iii）和（iv）的意义下存在。

在逻辑形式中还有其他形式的优先性，但是上述的这些优先性是最有可能为神学家所注意的。但是要注意，这些关系当中任何一个都不会支持我们说某一教义，或神圣属性，或神的旨意在一般的意义上「优先于」其他的教义、属性或旨意。作为必要条件「优先」的命题在作为充分条件时则处在「在后」地位。在一个论证中「优先」的命题或许在另一个命题中「在后」的。所以泛泛的问某一具体命题优先于另一命题还是在其之后是没有什么意义的。不过我们还应该考察一些在逻辑中并没有出现，但经常被人称做「逻辑」的「优先」形式。（vi）原因优先首先存在着原因优先。如果 A 是 B 的原因的话，A 优先于 B。

（vii）部分与整体关系有些哲学家发现在部分与整体关系中存在着「优先性」。对于一些事物而言，部分更加处于「基础性」的地位，整体建立在部分之上，因此部分「优先于」整体。不过也有人看法刚好相反，整体比任何一部分都重要，所以是「优先的」。（比如在原子论和唯心主义之间就存在着这个差别。）（viii）目的论优先性还有一种目的论优先，如果 A 是 B 存在的目的话，A 优先于 B。要注意这种形式的优先性如果根据（vi）的话，

结果通常是相反的。如果 A 在原因上优先于 B，那么 B 通常在目的上优先于 A，因为原因通常促成结果。

（ix）预期的因果关系还存在着预期因果、预期目的论以及预期时间性的优先性。比如神的计划或许可以理解为按照神对他在历史中的作为的期望来安排的。旨意 A 可能优先于旨意 B，因为由 A 所决定的事情在因果关系上、目的论上以及时间先后顺序上都优先于由旨意 B 所决定的事情。事实上不是由旨意 A 导致了旨意 B，而是由它们所决定的历史事件存在着这种关系。

（x）道德性以及合法性的因果关系还存在着道德性以及合法性的因果的优先性。A 之所以优先于 B 是因为 A 为 B 提供了道德以及合法性的证明。当然这种优先性在圣经救世神学中非常重要。

（x i）前提优先人们还会提起前提优先性，即某一前提优先于以它为前提的事物。人们经常会在权威、标准、法律、规范中提到这种优先性。

（x ii）手段优先同样还存在着手段优先性，手段优先于其目的。这一点与因果关系优先性并不太一样，同时也并不完全与目的论优先性相对。在这里神学定义的区分非常不准确，「手段」是比喻意义上的，因为神学并不会使用像锤子、锯子这样真正的工具。但正是这种比喻的特点让它的意义模糊化。

（x iii）教学法优先性最后我认为当神学家在讨论「逻辑优先」时，他们事实上讨论的是教学法优先性。一个好的教师总是从学生所知道的东西开始，而这一点先于他们所不知道的东西。学生过去所具备的知识和能力（加上其他一些因素，诸如教师的能力和兴趣）形成了某种表达顺序。教学顺序永远不能一成不变；它应该是因人而异的。但是在传授某一教义时，总会有某一点是最合适做起点。 一个完整的「逻辑优先」列表还要包括更多的东西，诸如现代语言学家所讨论的「命题关系」。可参见 Robert A. Trania, Methodical Bible Study (Wilmore, Ky.: Asbury Theological Seminary, 1952).16 当我们研究神学

中各种关于「逻辑次序」的争论时，给我们留下印象较深的是神学家完全不清楚他们是在讨论什么样的逻辑次序。比如传统的关于「神的旨意次序」的争论。支持堕落前预定论的人和支持堕落后预定论的人对于神永恒旨意是如何安排的，形成了两种完全不同的概念，这些神学家强调由于神的旨意是永恒的，所以他们并不是讨论时间性的次序，而是逻辑性次序。以下列出了两种预定论的观点：

堕落前预定论	堕落后预定论
祝福选民的旨意。	创造的旨意。
创造的旨意。	许可堕落的旨意。
许可堕落的旨意。	拣选的旨意。
让基督降世的旨意。	让基督降世的旨意。
赐下圣灵的旨意。	赐下圣灵的旨意。
使选民得荣耀的旨意。	使选民得荣耀的旨意。

注意在两个列表中，旨意 4 到 6 都是一样的。唯一的区别在于堕落前预定论中的旨意 1 在堕落后预定论列表中成了旨意 3。其实这两个列表都没有保持「次序」一致性原则。或许，可以把两个列表解释为按照必要条件进行排列的，1 是 2 的必要条件，等等。不过，如果用这种方式进行解释的话，整个讨论就显得没有意义了。拣选的旨意和创造的旨意可以互为必要条件。那就没有必要反对这两个序列了。在堕落前预定论中，第一个旨意在目的论意义上优先于其他的旨意，它指明了其他旨意生效的目的所在。不过很显然在堕落前预定论列表中旨意 2 和 3 的关系与目的论无关，并且无论在哪个列表中，任何两个连续的旨意之间都没有目的论的关系。在堕落前预定论列表中的 2 和 3 之间的关系可以被理解为预期时间性的优先性，或者也可以被理解为前提性的优先性。其他的旨意可以用同样的方式来看待，不过或许最好把 4 看作是为 5 和 6 提供了道德性基础和合法性基础。堕落后预定论旨意的列表中主要是按照预期时间性的优先性安排的，不过在旨意 3 那里出现了对这种优先性形式的转变，而旨意 4 与其他旨意之间的关系可以被解释为道德合法性原因的优先性。

整个关系似乎很混乱，而且依照我们现在的看法，这种做法掺杂了过多人意揣测的成分。（我们怎敢用这种方式来解读神的想法？）那么这些神学家试图在做什么？依我的观点，他们在忙于一种简单的反抽象主义。堕落前预定论事实上是在说，「在神的拣选之爱中来看待一切的事物。」而堕落后预定论则是在说，「通过神不断启示的、历史性剧本来看待所有的事物。」（堕落后预定论者是他们所处时代中的「圣经神学」学者。）当我们以这种方式来看待这个问题时，我们就会发现在现代的各种观念对话当中，为什么会出现令人困惑的情况，对于这种混乱的本质，我们也能够看得更加清楚了。同样的混乱也带给现代的反抽象主义者很大的麻烦。反抽象主义者认为在两个事物之间总是存在着一些特别的「关系」，是我们必须一直关注的。但他很少说清楚这到底是一种什么关系，也没有能够把它与其他关系区别开来。事实上支持堕落前预定论的人和支持堕落后预定论的人使用了两种相互牴触的教学顺序，忽略了两种次序实际上是相容的。他们认为所坚持的不止是教学次序的不同，然而他们被误导了。（在神学中这是一个常见的问题。当我们发展出一套有利于认识真理的体系或策略时，我们经常志得意满地认为这套体系事实上反映了一些深入的真理，是隐藏在神的本性中，别人未曾发现的。当我在反思自己的三视角说时，我经常会提醒自己要注意这个问题，在我看来我的三视角说有时似乎真地深刻反映了神三位一体的本质。）

同样的表述也可用于救赎的次序，即个人蒙恩得救事件的次序：召唤、重生、信心、称义、儿子的名分、成圣、坚忍以及得荣耀。在这里可以很明显地发现因果的优先性，比如在蒙召和重生之间，以及在重生和信心之间都存在着这种关系。但是在改革宗神学中信心和称义之间的关系不是因果的，而是「手段性」的，不过在这里，手段一词的含义并没有达到让我们满意的程度。而且称义既不是得儿子名分或成圣的有效原因，也不是达到它们的手段。在这里类似某种「合法性的因果关系」进入了视野。但是成圣并没有为坚忍和得荣耀提供合法性的基础。相比较而言这个次序看起来更符合预期时间性的关系。

因此关于旨意次序和救赎次序的问题经常是一些没有清楚答案的问题。与此类似，神的属性的优先性的问题，人的官能优先性的问题，神学和生命优先性的问题，等等有关优先性的问题都存在着模糊性。其实，如果神学家对于这些事实之间可能的相互关联性和互为视角性能够更加开放地话，这当中令人困惑的局面通常会得以避免。在三位一体、神属性等问题上，教会实际上已经在很大程度上克服了从属的观念，能够运用多重视角来看待这些问题：三一神的每一位格都包含着另外两个位格，神的每一种属性也都包含着其他所有的属性。（这些至少是对这些教义正统的理解，但是从属观以及「优先性」的难题在现代又再次出现。）这种方法很明显也有利于讨论旨意的次序。当神预定创造的时候，他的旨意当然也包括着拣选和救赎的计划，这个次序反过来也是对的。神的每一个旨意都会把其他的旨意考虑进去。每一个旨意都优先推动着其他旨意的成就。

不过对于救赎次序，最好不要使用多视角模式。当然，我们对于这些教义的知识很显然是多视角的。如果我们不理解称义，我们就不能够理解成圣，反之亦然。然而，我们对所以这些教义的理解是同时的。比如说，把称义和成圣等同起来就会产生问题，至少会在这些术语的神学专业意义上出现问题。（尽管圣经语言有可能给我们提供很广阔的可能性，然而神的圣洁和公义，在这个世界中的启示与在神的本性中一样，是不可分的）次序中似乎也的确有不可逆转的优先性，举例而言，在改革宗的观点中，说信心优先于重生，或成圣优先于重生，很难发现这样讲有什么意义。但是如果救赎次序没有单纯基于次序的原则，发展成为直线的次序，而且如果它也不是出于一组视角的话，那么它就不能再作为神学讨论的核心问题而发挥作用了。不同教义之间的个别关系（比如重生与信心之间的因果优先关系，约 3：3）依然很重要，但是我很怀疑把所有的教义连成一个「逻辑」链条这样做有什么价值。次序有时可能是一个有效的教学工具，但是我相信这么做时可能已经超出了它的使用范围。我们再一次面对着在教学工具上犯错误的可能性，认为流传下来的做法是具有某种神圣性的，并且有成为教义的必须。当有必要时，让我们鼓足勇气来改变我们的教学法吧，针对对象的不同，使用不同的方法，我们或许会有所收获。

最近在面对有些人试图让某种主题的次序成为神学规范的作法时，我做出了类似上面的回应。我们可以回忆一下霍奇的观点（见第一部分的讨论），他声称神学要以「恰当的顺序」安排圣经教义。即便是在我们这个时代，有些神学家还认为在神论中讨论预定论是错误的。他们认为相比较而言，将预定论放在救赎的应用中讨论更有必要。见 Brian Armstrong, Calvinism and the Amyraut Heresy (Milwaukee. Wisc.：University o f Wisconsin Press,1969)。我的评论载于 WTJ34 (1972)：186-92. 又见前述第一部分后的附录 A。使用某些教学顺序一定会有相应的优势，但这种优势很微弱，而且也非常依赖于受众的情况。一方面我们可以谈诸如得救确据来源的问题，从而突出认识预定论的价值，另一方面我们说预定论是神的永恒作为也没有任何错误可言，因为它本来就是如此。不存在一个适用于一切受众的规范次序，除非这个次序就是圣经自身的次序。因为所有神学都出自圣经自身的次序，然而按照神学的本质而言都不可避免地在不同程度上偏离了圣经的次序。主张神学能够形成一些规范性的次序要么就是误解了神学的本质（认为神学是对圣经的模仿，而不是对圣经的应用），要么就是认为圣经本身的次序有误。

这种主张在性质上是反抽象主义的。它要求我们「只能在 y 的情境中去认识 x，而不能在 z 的情境中去认识。」因此这些神学家落入到反抽象主义特有的神学和语言学的混乱当中。让我们再来认清教学次序的实质，不要极力突出它形而上学或认识论的必然性。它只是一种工具，针对某些特定的受众，通过圣经向他们提出一些特定的主题。我们不要以称它为「逻辑次序」而赋予它过高的地位。要知道使用这种工具能够受益最大的并不是逻辑学家，而是教育者。

F．教义中的相互蕴涵

当神学家思考圣经的真理时，他们开始发现教义之间越来越多的相互关联，并且神学家们也越来越系统地看待它们。神的道是一个奇妙的有机体，当我们用信心去接受他的信息时，我们就会新奇地发现这种各部分之间的相互关联性，它向我们见证神才是圣经真正的作者。

因此每一条教义都和其他的教义有着密不可分的关联。这种情况发展到了一个程度，每一条教义都成了让我们认识整个圣经真理的一个视角。比如说要想完全理解神论的教义，就需要理解圣经论、人论、原罪论、基督论、救赎论和末世论的所有教义。所以在某种意义上，神论的教义包括或隐含了所有其他的教义，而所有其他的教义同样也包括和隐含了神论的教义。因此我们会有一种惊奇的发现，那些乍看来相互矛盾的教义，实际上往往是相互补充的。比如说对加尔文主义的信徒而言，神的主权和人的自由意志就是互相依赖、互相补充的例子。尽管初看之下这些教义似乎是相互牴触的，但是经过仔细地思考，人们就会发现如果没有神的主权，人类生活就会失去意义，因而自由的形式也就会没有意义；另一方面，如果说对人自由意志的关注本质上是对维系人类伦理责任的关注，那么我们就应该看到神的主权是人类责任的来源。因为统管万有的主是人类责任的来源和制定者，我们可以说神的主权，即他的绝对权威，奠定了人类的责任。所以圣经通常把这两条教义并列放在一起，并没有什么讲不通的尴尬之处（见徒：2：23；4：27f.；腓 2：12 f.）。人类责任的存在并不是与神的主权相矛盾，而是源于神的主权。两者的关系不仅是相容的，更是彼此补足的。有关这一问题的更多情况见我的文章「神学反合性问题」见前面的引述。

基于我们刚才所讨论到的这些原因：教义的关联性和互补性，神学教义出现了一种分析性的倾向，这种倾向与综合性的倾向正相反。回忆一下我们之前对于这种区分的讨论：「分析陈述」通过陈述中的词义来确定其意义，比如「单身汉是没有结婚的人」。除此以外，所有其他的命题都是「综合性」的。我前面曾经提醒过这一定义并不是特别清楚，因为词义通常都是模糊，并且是可变的。比如说如果我们把「有斑点」包含在达尔马提亚狗的定义中，「达尔马提亚狗是有斑点的」就是分析命题；不然的话同样的句子就是综合性命题。

「神是良善的」听起来像是一个综合命题。你可以想像有些「神」是不良善的。但是如果我们对基督教神学研究地越多，我们就能越多地认识神的属性与他是不可分离的，这种不可分离的程度以至于到了一种如果说神不是良善的，那么神就根本不是神的地步。所以良

善就成对神定义的一部分，于是「神是良善的」就成了分析命题。即使是一个历史性陈述命题像「耶稣是处女所生。」也可以是分析性。福音派的信徒经常会这样说：「我们所相信的耶稣唯有是处女马利亚所生的耶稣；任何其他的耶稣都不是圣经中的耶稣，所以根本不是我们相信的耶稣。」因而「处女所生」成了定义耶稣的一部分，一个对他属性的定义，从而与他不可分离。因此在我们的思想中，圣经中所有的部分都成了与其「中心信息」不可区分的。在第一部分我论证说，在圣经中理解神的真理与相信神的真理之间存在着一个非常紧密的关系。对于不信神的人来说，对神略微地有些认识，因此也能够认识一些真理。但是正如我们所看到的那样，即便是从「理性」的角度评价，这种理解也存在着非常严重的缺陷。因为圣经教导我们说，知道神的救赎，但又拒绝听从神的人是愚蠢的。那些在非常深刻意义上理解了真理的人，不可避免地会相信并顺服。我们这里对分析性的讨论证实了我们的结论：正因为圣经的教导是分析性地包含在它的概念中的，一个人不可能在充分的理解了这些概念的同时，却不理解这些教导。这一过程通常不仅预设了对圣经教导的理解，还预设了对它的相信。举一个例子，那些不相信童贞女生子的人一定会总结说圣经中对基督的概念和定义在逻辑上不是一致的，正是因为这样的不信，这些人就无法理解基督这个词的含义。

神学陈述的分析性本质与一种特定的确定性相关，那些阐述我们信仰基本预设命题的确定性，正是依靠分析性的陈述展现出来。像「单身汉是没有结婚的」和「达尔马提亚狗是有斑点的」这样的分析陈述一般被认为是具有高度确定性的陈述（对于这一点的限定见上述B）。与之类似，「神是良善的」这种分析特性帮助我们感到了这种确定性，对于基督徒来说，他们会有这样的同感。我的意思不是说因为陈述是分析性的，所以它们是确定的，我们所说的确定性比这一点要求得更高。但是这种陈述的分析特性是我们对确定性程度衡量的一个标准。认识教义之间相互关系是护教的一种手段，它向不信的思想发出了挑战，同时也坚固着我们的信心。

探讨教义之间含义的相互关系，以及逻辑的依赖性正是系统神学所做的工作。这种研究让信徒感受到了圣经的统一性和神智慧的伟大。当然，这必须与对神超越性智慧的欣赏相平衡。我们经常由于自己的有限，或原罪，或者上述两种原因，无法看到教义间的相互关联，从而视它们为相互矛盾的。这一点在上述文字中亦有讨论。但是我们必须努力去认识那些我们能够去认识的，去明白那些神向我们的启示。在这当中教义间相互关联的关系是非常奇妙的。

G．举证责任

通常在神学论证中明确举证的责任非常重要。下面是其中几种情况。

（1）洗礼一个明显的例子是婴儿受洗问题。由于新约在这一问题上所述不详，我们就面临着两种可能的方法。如果没有其他证据显示新约要求我们采用其他办法的话，我们可以假定，如果新约中没有对婴孩受洗进行直接的教导，旧约给孩子打上圣约标志的原则就可以继续下去。这是主张儿童洗礼者的方法；或者我们可以假定只有成年信徒才可以受洗，除非有新约证据反对这一作法，这是反对婴儿受洗者（「浸信会信徒」）的方法。在第一种方法中，举证责任在于洗礼，要求拿出新约反对婴儿受洗的证据；在第二种方法中，举证责任在于婴儿受洗，要求拿出新约中支持儿童受洗的证据。在这一情况中，问题的解决很大程度上取决于举证责任的确定，因为并没有非常清楚的证据表明新约支持两方中任何一方，并且两派也都认同旧约的作法，因此在我看来，第一种方法是正确的。新约的教会事实上与旧约的教会是一样的。当一世纪犹太人听到彼得说「这应许是给你们和你们的儿女」（使 2：39）时，当他们以一家人的方式来接受洗礼时，在我看来，他们确实把彼得话看作是旧约盟约思想的一种延续。男人改变信仰会带动他的全家和他一起改变信仰，而圣约标志是因此烙在所有家庭成员的身上。随着新约的过度，有可能这一体系发生了变化，但如果是这样的话，浸信会的信徒必须来证明这一点。

（2）堕胎另外一个例子是堕胎。在没有证据反对堕胎之前，我们是否一定可以认定没有出生的孩子是一个人？或者我们必须要用证据证明未出生婴儿的人格之后，才能赋予他相应的人权呢？我们所面对的这个问题并非完全没有任何的参照。圣经中当提到未出生的婴儿时使用的是人的位格用语，（比如，诗篇 139），另外，这方面圣经最为明确的解释是在旧约中对未出生婴孩利益的立法保护（出 21：22-25）。不过以我的观点对于未出生婴儿人格的论证仍不是滴水不漏的。那么是否我们应该在堕胎问题上「不要过于紧张」，直到有一个非常的明确的论述能够说服我们为止？还是我们应该先把未出生婴儿看作是一个人，除非他作为人的属性被证明不成立？我相信后一种态度是正确的，至少我们可以很有理由地提出未出生的孩子是人，他受到第六条诫律的保护。圣经警告我们甚至不要意外杀人（申 19：4-7；对比太 5：21-26）。所以即便是「可能」的杀害也是应该避免的。在生死问题上这样的顾虑将会让我们受益。

所以不应该强派举证责任。在决定谁有举证责任时，有必要根据圣经进行神学的辩论。然而，这件非常重要的事情并没有得到讨论，意见不同的双方在这一时刻只是采纳自己的看法，很多情况下并没有给出任何说明。所以两方的交流是含糊的。要知道，通常在相关其他证据得到确认之前，需要首先确定举证责任，这一点是非常重要的。

H．论证的几种类型

很显然，在这本书中不可能包括所有的逻辑形式。不过神学学生应该注意一些逻辑推理的形式，不管是好是坏，这些形式都与他的学术素养有关，这也正是这一部分和下一部分的目的。在这一部分中我会讨论一些对我们有益的一般论证形式，在下一部分我会考察各种谬论。常见的论证形式如下。

（1）演绎

逻辑学家的传统是将论证分成归纳和演绎两类。演绎论证认为前提蕴涵着结论。这就是说如果前提为真，结论就不可能不为真。在一个「有效的」演绎论证中，情况就是这样；前提成为结论为真的必要条件。在一个「合理的」演绎论证中，不仅需要逻辑有效，而且需要前提为真，这样才能结论为真。在神学中有很多演绎论证，如「神的道是真理；圣经是神的道；所以圣经是真理。」在前面我曾经为这种论证的适当性作过辩护，也曾经在前面（C 和 D）指出过逻辑演绎的有限性。

（2）归纳

归纳论证不像演绎论证会形成一个论断。归纳论证的前提并不赋予结论确定性，前提只使结论获得某种可能性。通常归纳论证以一些特定的事实作为开始，推论出一个普遍性结论的可能性。科学中的试验法就是采用归纳论证。一个重复了几百次的实验可以作为一个普遍结论的证据，这种普遍的结论被认为是在整个宇宙都会在特定的条件下适用的。很显然如果我们寻求演绎论证的证据，几百次的实验并不能证明关于整个宇宙的任何事情。但是在有些情况中，他们却可以构成普遍结论的有效统计样本，从而确保了一个由归纳法推导出的合理结论。在神学中也存在着归纳论证。比如说「圣经在 X 个场合里以人称名词（人称代词）提到没有出生的孩子，而且从来也没有提及过这些孩子不具备人的属性，因此我们可以认为没有出生的孩子具有人格。」我认为这个论证针对之前谈到的问题（G），很有说服力地完成了举证责任。但我想它的说服力如果比起圣经中明确陈述的结论，或者一个演绎式论证形成的结论，还是要小一些。再举一个例子：「有些人试图用科学来攻击信仰，然而圣经中的教导一次次被证明是正确的。所以圣经是神的道。」我认为这个论证足以称为正确，虽然它没有穷尽所有的相关情况，并非所有的圣经内容与科学之间的冲突都已经在圣经中彻底得到了解决，「问题」依然存在。所以这个论证不像演绎论证，如「神的道是真理；圣经是神的道；所以圣经是真理」斯蒂芬・涂尔敏（Stephen Toulmin）

在《论证的运用》（前面已引用过）中反对把所有的论证按「演绎」和「归纳」分类，他认为这种两分法模糊了其他一些重要区别。他的观点颇有说服力，但是他所提供的另外一种区分，在我看来，会让这种讨论更加专业，对于神学本身没有提供更多的帮助。，那样有力。然而，在神学中，归纳论证仍起着支持演绎论证和解经陈述的作用。关于可能性和确定性的问题，见第 5 章，A，（8 和本章 B）。

（3）归谬法

我相信归纳和演绎的范畴已经涵盖了所有的逻辑论证，但是还有其他的办法来「切饼」。有几种归纳和演绎论证值得深思，有一种演绎论证在神学中扮演着非常重要的角色，被称为归谬法，它从一个相反的论点中归结出错谬的结论。在逻辑中，这种方法并非是指某种荒诞的效果，而是指一种逻辑过程。为了论证一个论点，先将相反的论点假定为真，从这一点出发，将其设为一个前提，演绎出一个错谬的结论来，那么这个由前提推导而出的荒诞结论将证明之前的假设为假。归谬法类似于几何中的间接证明。

所以神学家经常展示他们所反对的神学观念的「逻辑结果」，从而对其进行驳斥。阿米尼乌斯派教徒论证认为加尔文派的神完全的主权的观点让人变成了机器人；范泰尔认为传统的护教学隐含地否定了创造主与受造物之间的区别；过程神学家论证说如果神是超越时空的，他就不可能回应人们的祷告；神律主义者（他们坚持认为摩西诫律中对于罪的惩罚依然有效）认为那些与他们意见不一样的人至少是「早期地」或「潜在的」反律主义者（比如否定我们有认为我们可以不遵守任何神的命令）。在范泰尔的护教说中归谬法扮演着核心角色。为了论证自己的观点正确，护教者预先假定了不信者的论点，然后基于不信者的前提，寻求证明不信者论点的混乱和不一致性。（更多的讨论见第 11 章）有时这种论证非常让人信服，有时却并不那么令人信服。因此我们需要仔细的分析。

归谬法或许会因为前提的模糊，逻辑谬误或错误而失效。而且「错谬」这一概念可能会误导我们。某件事物对于一个人是错谬的，但对于另外一个人或许并不错谬，在这里涉及到

了主观判断。神学家必须一直让他的判断与神的判断相一致，另外对于那些他认为是「错谬」的结论，他还需要注意听取不同看法。某个事物是否荒谬通常还要取决于某一特定神学体系的整体结构。托马斯・库恩表示在科学争论中对于某一思想学派来说是自明的东西，对于另外一个学派来说或许就是错谬的。比如说对于以地球为中心的宇航员来说，地球「运动」的观点是荒谬的，因为在他们看来，地球是一个参照点，以地球为参照，才可以计算所有其他星体的运动。而以太阳为中心的观点认为，地球运动不仅是一个有意义的概念，而且理所当然是真实的，一点也不难于证明这一点；对于爱因斯坦学派的科学家来说，「弯曲的空间」这一概念是合情合理的，但是这一概念对于普通人看来说却是荒谬的。

在神学中类似的情况经常发生。在宗教改革之前，对于许多人来说相信「不依靠行为称义」听起来是很荒谬的。这一观念难道不是和雅各书 2：24 公然矛盾的吗？难道这不是和整本圣经所教导的称义的人要有好行为相矛盾的吗？但是在宗教改革中，出现了新的界定，尤其是在称义和成圣的技术上的区分，以及称义的基础和与它相伴随的改变之间进行了区分。有了这种区分作保证，说「不靠行为称义」（一定要注意不要误解）就可以被看作是显而易见的圣经真理了。

一个真实有效的归谬法一定要和与它类似的错误方法区别开来，其中一种错误方法就是「滑坡」论证。滑坡论证的方式如下，「如果你采取立场 A，你实际上冒着采取立场 B 的危险；立场 B 是错误的，所以 A 也是错误的。」因此你也许会听到这样的说法：如果有人放弃了灾前被提的观念，他就很有可能不相信耶稣在肉身中的再来，于是他把自己完全置身于自由神学的观念当中；或者你会听到人们这样的评论，如果一个人接受了威斯科特或者霍特的本文批判法，那么他就极有可能完全否定圣经的权威。所以滑坡论证是出于恐惧，害怕我们承担不必要的风险，害怕我们与某些人（如自由主义者）有联系，害怕不被自己圈子内的人士认可，害怕招致他们的指责。

滑坡论证经常受到历史实例的支持，你会看到某位有神学家质疑全面禁酒，结果五年之后他便放弃了基督教信仰，或某个宗派拒绝将诗篇作为敬拜使用的唯一赞美诗，二十五年后这个宗派被自由神学所俘获。滑坡论证经常这样使用神学论证中的历史参照，见第 9 章。总的来说，这种做法什么都证明不了。通常他们不依赖足够的统计样本来建立哪怕是可能的结论，他们无视历史因果关系的复杂性。一个宗派变成自由神学会有多种原因，永远不会是某个原因单独造成的，一方面，拒绝在崇拜中唯独使用圣经诗篇的作法，在某些场合中至少可以作为向自由神学发展的征兆。（我这么说是站在反对唯独使用诗篇敬拜的人的立场之上，然而他们当中有些反对意见的理由是非常糟糕的。）另一方面，有些教派可能是出于很好的理由拒绝唯独使用诗篇作为敬拜，他们的这种作法或许完全不同于任何向自由神学发展的倾向，或许他们的作法会非常奇妙地抵挡自由神学的趋势。比如说，自由神学的倾向有时会有助于教会打破不符合圣经的传统，从此可见神可以从完全败坏的事件发展中带出一个善的结果。（举例而言，我们可以说，美国长老教会自由神学发展的倾向使得这个宗派对于时代论采取了一种非常反对的立场，这种立场对于那些不随从自由神学的人是一件好事。）所以从一些历史事件中，我们推论不出什么有价值的结论，对于这些事件我们应该谨慎地来使用，它们只是提供了一种可能，但是它们本身却从来不具规范性。

有些神学院和宗派在否认圣经的完全无误性的同时，通常也会拒绝其他的基督教教义。这样的事情不能证明圣经无误性，然而对于这种情况，我认为使用历史的概括，指出否认圣经无误性与拒绝基督教其他教义之间的相关性，是一种合理的作法，同时也是一个值得警惕的作法，这一结论可以得到许多历史事实的支持，并且其中也包含着主观直觉的判断。当人们否认神主权的基本教义时，有人也许会说这些人迟早会反对主权教义本身。但是这种事的发生却没有什么逻辑必然性，比如说詹姆士・奥尔否定华腓德所指出的那种圣经无误性，然而奥尔终生却一直在持守其他的正统教义。为此我为人类的这种不一致性感谢神！

（4）两难

两难是一种双重反证，它旨在表明一个对立的观点会导致两方面都不能满意的结果。例如，保罗·蒂利希经常试图表明，那些反对他观点的人不得不在两个差强人意的备选的结果中作出选择。他说除非一个人采纳「神律论」的观点（与我在最后一部分所提到的神律论的观点非常不同），否则他就不得不在「自律论」（人作为自身的律法）与「他律论」（受限于那些不是终极性的权威）之间做出选择。他解释说「神律」是神在他那人无法测透的旨意中自由地行事，神律摆脱了其他两种途径的不足。蒂利希：《系统神学》（Chicago: University of Chicago Press,1951）, I, 83-86. 范泰尔也经常使用两难法。他试图表明非基督教思想必须在理性主义与非理性主义或二者的某种（一定是不稳定的）混合（如本书前边所讨论的）之间做出选择。他还指出缺乏归正的神学要么神化了受造物，要么降低了神的神性，从而取消了造物主与受造物之间的区别。两难可以成为一种合理的逻辑论证，但是神学中如果大量使用两难的方法则是不合理的。蒂利希的情况通常属于后者，他经常把自己的观点作为所提出不合理选择的唯一替代，然而事实上还有另外的可能性。而且他认为任何否定他给出观点的人，必然要选择那些不合理的观点，然而这个说法很多情况是不正确的。依我的观点，正统加尔文主义者既不是蒂利希意义上的「自律论者」，也不是他所说的「他律论者」。（蒂利希可能指责加尔文主义者是他律论者；但是加尔文主义者对神话语的顺服并不是对某种有限的物体的顺服，这种顺服就是顺服神自己。）换句话说，蒂利希是在「事先做手脚」，从许多种可能性中根据自己的喜好只列出其中几种，即两种显然不合理的观点再加上他自己的观点，他这样做的结果好像自己的观点是唯一的（用排除法确实是这样）。所有这一切都很好理解，蒂利希不是故意不诚实。对于他来说，他自己的观点不可避免地变成了唯一可行的选择。因此他预设了一种结构，在这种结构中，情况只能如此。但是我们其他人不能，也不应该不加批判地接受蒂利希的结构。

（5）由弱转强的论证

由弱转强论证是一种「从较小推及更大」的论证。在圣经中存在着这种情况，比如希伯来书的作者论证说，如果说以前在旧约时代，人们受律法的管束，凡违反的人都将受到惩罚，那么违反新约的人当然也（暗示「反而更」）要受到惩罚（来 2：3f.；对照罗 5：15，「若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不加倍地临到众人吗？」参第 17 节）。你也可以在神学中听到这种论证。比如「如果婴孩在旧约中接受了与神盟约的记号，难道他们不更有可能在新约中接受盟约的记号，作为新约中更大恩典的见证吗？」

不过很显然，并不是所有由弱转强的论证都是合理的。看一看这个论证：「既然穷人有权享受免费医疗，富人当然应该享受同样的权利。」或者看一看这个论证。「如果神先于圣经的完成而使用了神迹，那么在圣经完成之后，他一定会更多地使用神迹来证明他完成了启示」这里还有一个例子：「如果一次受洗是蒙恩的途径，那么多次受洗就是更加蒙恩了。」通过这些例子，你会看到这种论证方法并不是总有说服力。

为了避免由弱转强论证的缺陷，我们需要记住以下几点。（A）「强」很可能意味着完全不同的东西，所预设的价值判断也很有可能是完全不同的。（B）如果想用由弱转强论证，更强的论点必须与具体论证相关。（C）即便是与强论点相关，也不能证明相应的其他变量都得到了加强。「受洗多次」在数量上比「受洗一次」更多，但受洗次数的增加并不是与恩典的增长同步的。

（6）一次性论证

我所说的「一次性论证」是那些很不重要的论证，但是至少对于那些已经接受了这一结论的人来说，还有一些值得肯定的价值。比如论述圣经权威性的正统神学家有时会指出短语「所以主说」在圣经中出现过几百次，这表明圣经所宣称的是神的道。这一论证对于支持自由神学的人来说没有任何意义，因为他们可以轻易地将这一短语归结为先知自己的话，

不是出于圣经正典，而是先知自己的预言。而且即便是这一短语确实出自圣经的正典，一个自由派神学的信徒也会按照他们的思想体系很轻易地断言此处的表达是有误的。所以这里对以上的问题的讨论预设了希望得出的结论，因此就变成了一个「狭义循环」（我们在第 5 章，A，（6）中的讨论），它对于那些对相关结论拒绝的人来说是缺乏说服力的。

不过，这一论证也不是完全没有价值的。「所以主说」这句话很明显是出自圣经先知书的部分，并且有理由说所有圣经都是预言性的。这一论证因为至少符合了一些正统的假设，（当然任何护教论证都是不可能没有假设的。）所以对于那些相信的人具有一定的力量。然而，这种论证对于未被说服者，却无法构成有力的论证。

（7）其他……

关于反抽象主义者的论证，见第 6 章，A 和其后（各处）。对于基于类比、比喻和举例（阿瑟・赫尔墨斯称做「引证」）这样的论证，见第 7 章，D。对于论证式的寓言和其他一些神学方法，它们带来了「视作」的效果，见第 5 章，C（5）。对于使用历史、科学和哲学内容的论证见下文。

I．谬论

在这一部分，我会指出神学论证中可能会（也确实会）失败的一些方面。尽管不可能列举所有的情况，甚至不可能达到逻辑上的完备，学生还是起码应该明白一些导致论证失败的原因，包括一般性的论证，以及特别的神学论证。

我们同时应该指出，即便是错误的论证，也会有一些价值，尽管我们一般也许不会这么想。许多错误的论证确实证明了一些东西，或者起码形成了一些结论、假定或可能性。错误论证的主要问题是这些论证的价值被其作者，或受众，或同时被这两方都误解了。我会尽量既指出这些论证的正面价值，以及它们的局限性。

错误论证的部分形式我们已经讨论过了，关于循环论证，见第 5 章，A（6），既要注意循环论证的局限，也要注意它的价值，以及不同形式的循环论证；关于反抽象主义，见第 6 章，A；关于模糊论证的问题，见第 7 章，尤其要注意专业名词，词语层面与段落层面的讨论，比喻的误用以及否定的误用，另外在第 8 章，D 中见「逻辑局限性」以及同章 E 的「逻辑次序」（这一部分揭示了「逻辑优先」概念的模糊性）；对于评估举证责任的错误，见同章 G，对于「滑坡」论证，见前面相邻章的 H 部分，标题（3）归谬法。同时也要注意 H 部分的其他讨论，这些讨论也让我们看到一些合理的论证形式也可能导致错误的结论。现在我们讨论下述的几种谬误。下边的大部分例证和主体结构来自于欧文・M. 库比（Irving M. Copi）的《逻辑引论》。神学方面的例子和观察是我所作的。

（1）不相关结论

不相关结论（又称诡辩论证）是指使用一个论证去得出某项结论时，结果却不相干地证明了一个全然不同的结论。比如说在讨论杜伊维尔德针对朴素经验和理论思想的区分时，某人为杜伊维尔德辩护说，理论思想家不应该瞧不起普通人，他谈了许多知识分子非常势利的看法，但是却没有说任何与杜伊维尔德所做区分有关的东西；或者政治家倾向于泛泛地说我们需要「同情穷人」，或我们需要「强有力的国防」，这种笼统的表达通常能被所有的政党，不同意识形态和候选人所接受，但它们对具体问题的解决没有特别明确的关联。举一个神学例子：在关于婴儿受洗的论证中，浸信会信徒会论证说给孩子一个假的得救确据是不对的。而主张婴儿洗礼的人会回应说婴儿受洗并不针对是否得救的问题，因为受洗这一事实并不保证个体的得救。对于主张给婴儿施洗的人来说，浸信会信徒的论证是不相关的。

与这一谬误相关的一种情况是神学家用一个实际并不存在对立的论点，去反对某个神学命题的倾向，关于这一问题，见前边第 7 章，E 关于「错误区分」的讨论。

我们应该尽量让我们的论证与我们的结论相关，不过我们还应该记住相关是一种相对的事情。正如我在反抽象主义的讨论中所提到的那样，毕竟任何事情与其他任何事情都是相互关联的。也许有人在对保罗复活教义的讲授中使用了以赛亚书 26 章 19 节，这种做法会被批评为无相关性的。毕竟以赛亚不是保罗！但是演讲者会回应说这里所指出的情况是相关的，因为以赛亚和保罗都是被圣灵感动的作者，因此无论保罗的观点是什么样的，他都不会与以赛亚的相对。所以对以赛亚 26 章的阐释应该让我们至少看到一点，就是这一切都是和保罗的观点一致的！因此上面的那个论证是有一些关联的，也许还不算很充分。

同样的，我们前面一些例子中辩论的双方都声称他们的论证是具有相关性的。杜伊维尔德派关于朴素经验与理论思想的区分表明他们确实担心（或许这才是杜伊维尔德在这方面思想背后的真正动机）如果没有这种区分，我们日常的思考就会只不过是一种有缺陷的理论思想的翻版。事实上，杜伊维尔德派是在挑战非杜伊维尔德派，前者希望提供一种替代的方法来解决他们所担心的情况。对于一个接受了这种没有明确表述前提的人来说，认为只有杜伊维尔德的哲学才可以避免这一困难，以上的论证有说服力的。对于那些「同情穷人」的政客，他大致确信（在那些未经陈明的方面）只有特定的几种政治方案可以真正地帮助穷人。因此他有把握说任何反对这些方案的人，要么是对穷人缺乏同情，要么就是在无意中妨碍了这些同情方案的实施。假定有人认同这些假设，那么这一论证就不是完全不相关的，对于这种情况，如果认同之人的身份能够更具体一些，结果就会更加显而易见。浸信会的信徒发自内心地相信那些从支持婴儿受洗的教会成长起来的人，无论他们所在教会正式的信仰告白是怎样的，在重生得救方面并没有真实的确据。这个问题引发他们的关注是如此之深，以至于这成为他们坚持自己独特看法的主要原因。（虽然这种独特的看法是没有道理的）。对某些人来说，在面对这个问题时，他们对浸信会神学的认识（以及对支持婴儿受洗教会神学的不认识）对于他们的判断会起到至关重要的影响。所以对于不相关性存在着不同的程度和不同的种类。判断「什么是相关的」常常依赖于某人基本的神学前提。没有一个论证会表达出它所有的假设。如果要表达出这一切假设，就需要相关的人

把他所有的基本前提都要说清楚：形而上学的、认识论的、伦理的。它还要论证人把论证涉及的所有假设，逐一明确地进行陈述，并展开论证，没有论证能够做到这一点。所以论证者必须具备良好的判断，能够确定对于某一论证来说，他想清晰地陈述多少假设。因此，如果论证人对于受众的身份没有准确的把握，这样论证会在受众中被认为是不相关的。

相关性问题还有其神学分支，是否相关通常依赖于某人的神学前提。对于某些圣经学者来说，「耶稣在福音书中的所讲说的与使徒行传和使徒书信中耶稣复活后教会的神学有着伟大的一致」，这个神学命题，他们深表怀疑，然而对于新福音派的信徒而言，这些圣经学者的论证才是不相关的。耶稣和使徒所建立起来的教会有着一致性，这并不能成为我们怀疑的对象，相反，应该成为我们期望的事情。所以相关性的问题不仅是前神学的和形而上学神学的问题，而应该是神学本身的问题。

（2）武力威胁

武力威胁（又被称做诉诸棍棒）是前述无关联谬误中的一种特殊形式，同时也是一种诉诸感情的论证，我们将在后面讨论这一点。它有一种特殊的攻击力，值得我们单独讨论。这种论证说：「接受这个结论吧，不然的话不好的事就会降临到你了。」在政治中，它常采取如下的形式：「对这项立法投票吧，不然的话，我们这个团体就不支持你连任了。」在正统神学中，类似的威胁是关于教会的惩戒。似乎这种论证在自由神学的圈子里不很常见，但是实际情况并不是这样。在自由神学内部，来自学术排斥的威胁非常强烈，那些不很时尚的自由神学家经常会发现他们面对着失去教职、任期和出版机会的威胁。当布尔特曼声称现代人「不可能」相信神迹时，他是在宣称他的自由主义神学的游戏规则，打破这些规则的人得不到同事的支持，认识到这一点是很重要的。人们经常会说一个人变成自由神学信徒是出于「知识分子的诚实」，出于希望脱离教会传统压力和纪律的逼迫，从而能够实现诚实地表达自己想法的愿望，但是这一说法应该受到质疑。自由神学的学术传统在每一点上都和正统教会的纪律一样有狭隘性和强制性。

基于武力威胁的「论证」并不是合理的论证。然而某个人会因为相信「p」而受到惩罚，这一事实并不表明「p」为假。同时在论证中，武力威胁并不完全是与结论无关的。托马斯・库恩指出，理论和其他重要信念基于「范式」，即某种一系列的前提，它们为一个群体所接受，并不是仅限于个人的。对于神学肯定也是这样，每一个神学群体都必须确定其「会员资格」，界定会员与该群体共识的前提之间存在多大的分歧。在教会里惩戒的规则是出于神的，如果我坚持某种有争议的观点，而有人指出这种观点在所在的教会中被认为是异端，我就必须严肃地对待这件事情。我已经立下了庄严的誓约接受从我「父辈们」所传递下来的信仰告白。我尊重所在教会中的教师，不然的话我就不是其中一员了。这个教会也不是无误的，但是它的判断总地来说要好于任何个人，包括我的判断。针对三位一体这样的教义，这一点表现得尤其明显，这一教义被正式地接受已经有数百年的历史。尽管在理论上教会可能长期地在错误之中，但是这种可能性是极小的。

所以诉诸棍棒提醒我尊重合法的权威，并且威胁本身与我并非没有关系。很显然我并不想接受惩戒，这并不一定是一种利己的愿望。我不想自己与基督里弟兄之间的关系被切断，为着我的缘故，也为着教会肢体的缘故，还为着神所看重的基督教会身体合一的缘故。但是从良心上来说，如果我必须离开教会，那我就离开，这中间终极的原因是我们顺从神，不顺从人是应当的（徒 5：29），但是我必须避免这样的分裂，即使需要我为此付出很高的代价。诉诸棍棒的论证也有助于我们认识相关体系的结构。每当出现这样一种威胁（对于神学来说这并不是通常的情况）时，它总是针对体系中一些非常核心的内容，即体系的基本假设。有时对于一个神学家，当我们认识那些他愿意奋力争辩的那些命题时，我们也就注意到了哪些事情对他来说是非常重要的。

（3）更进一步的对人不对事论证

ad hominem 的意思是对人不对事或诉诸感情。所以这样的论证是指向作结论的人，而非结论本身。因此，它是一种与结论「不相关的」论证。这里我们谈到的「更进一步的对

人不对事论证」是该论证被「滥用」的一种形式。在这种论证中，批评者通过反对某一结论的支持者来反对这一结论。这种论证在神学中很常见，比如有人会论证说「范泰尔不应该相信有形的宇宙，因为黑格尔坚持这种看法，而黑格尔的教导中有很多错误。」这种论证也可以反过来，通过赞扬某一结论的支持者来推崇某一结论。比如：「你应该相信预定论，因为加尔文相信它，而加尔文是一个伟大的人。」

不难表明这种论证是无效的。通常在神学中那些「坏家伙」是对的，而「好人」则是错的。这种论证的无效性在下边这个论证中表现得非常清楚。「我们不应该相信神的独一性，因为阿米尼乌斯信神的独一性，而他的教导中有很多错误。」此外模糊性在这当中也发挥着很大的作用，在前边的例子中，范泰尔「有形的宇宙」的概念其实与黑格尔的概念大为不同。这种更进一步的对人不对事论证如果针对着术语，而不针对句子的意思，其问题就更显而易见了。 见第 6 章，C，（1）中对词汇层面的论证与句子层面的论证的评价。一个神学观点仅仅由于和某一让人轻视的标签或用语联系在一起，就遭到人们的谴责是常有的事情，比如论证：「这是一种教条性的看法」，或「X 教授看待启示所持的是一种静态的，而不是动态的观点」，或在「正统教义是对圣经抽象地认识」（见第 6 章，A），在很多情况中，上述斜体的那些用语如果不特别地定义，会被认为是负面的名词，而不是一个严肃的描述。

这种论证在神学家中所造成的另外一个影响就是，仅仅因为某一立场产生于某个他们评价不高的教会历史时期，所以他们就谴责这一立场。（这种论证也可以被看作是遗传谬论的一种。见下（11）。）那些反对圣经无误性的人经常会声称这种观点起源于 20 世纪的基要主义，17 世纪正教，中世纪烦琐哲学，后使徒律法主义者或两约之间的犹太教。那些支持圣经无误性的神学家则对这一论证追溯到他们所喜好的历史时期，其中包括：现代（「最新的就是最真实的」）、宗教改革时期、奥古斯丁时期、保罗时期（这是有可能的！）、耶稣时期。

这种推论不仅在对圣灵默示的讨论中能够发现，而且在所有神学争论中也非常普遍。所以神学讨论（尤其在自由神学中，但并不仅限于此）通常是非常可预期的。下面这种模式中的「X」几乎可以代之以任何的教义；对那些熟悉当代神学的人来说，会对以下说法非常熟悉！我们应该相信教义 X。尽管 X 是耶稣和保罗的教导，但是受律法主义者的影响，新约后期的作者与早期教父却并不强调这些教义。这一真理隐约可见诸于伊格纳修，爱任纽和德尔图良，但是在克莱门特、奥列根那里却看不到。奥古斯丁重新发现了这一真理，但是却没有始终如一地教导此真理。在中世纪黑暗时期，这一真理仍被忽略。路得和加尔文重新使这一真理成为他们思想的核心（！），但是这一真理又被他们 17 世纪的继承者所忽略（只有在西敏信仰告白和一些清教徒的著作中隐约可以见到这一真理）。这一真理日渐势微，直到 19XX 它被 A 教授重新提出。

通过诉诸教会史来寻求解决神学问题的论证，有关这种方法所存在的问题见第 9 章。这里我想指出这种论证是不合理的，理由如下，首先，没理由说为什么一个好的教义不能产生在一个「坏的」时期，反之亦然。第二，例如圣灵默示的正统观点，哪一段时期内是「受错谬影响的」，对于那段时期开始的时间，那些神学家内部都存在着非常激烈的争论；在这一问题（以及许多其他问题）上，他们的差异如此之大，以至于他们的观点事实上是相互否定的。我们难免要怀疑这样的论证事实通常是掺杂了他们自己喜好的方式来探讨存在问题的教义（有一点像是用名人来为肥皂做广告），而不是一个严肃的历史研究结果。第三，教会历史「不好」时期这一看法通常是极为不准确的，也是很难证明的。提出这种问题的学者几乎从来没有承担过举证的责任。见我对 Brian Armstrong Calvinism and the Amyraut Heresy 的评论。

不过即便是更进一步的对人不对事论证还有些价值的。正如我在前边（2）中所讲的那样，神学家属于某个群体，而群体的特征就在于其会员有着共同的英雄和痞子，共同的效忠对象和对仇视的敌人。这种忠诚和憎恶并不完全是错的，一个人加入某个群体很有可能是因

为他敬佩那个群体所敬佩的神学家，欣赏这一团体所推崇的认信传统，并且也同样认同这一团体。认同群体伟人所认同的教义并不能证明这一教义的真理性，但是它确实立刻给了我们一个让人心安理得的预设。比如加尔文并不是什么事情都是对的，但是由于他经常作为我们的参照目标，他对于神学洞察方面的恩赐是那样的显而易见，以至于当我们不赞成他看法的时候，会冒很大的危险。

同样的，比如说如果我被告知我信仰的教义与诺斯替主义或贝拉基主义者所持的教义一致，我肯定会有所担忧，或许还会反覆地进行自我反省。异端的错误通常是有关联的，所以那些被我发现，让我引以为豪的教义很有可能给异端开了后门。如果我们确实采用了一个源于阿里乌或贝拉基的观念，我们需要十分小心的把这些观念与他们的错误区别开来。如果某个人在这方面非常混乱，我们至少在认可他观点的时候，需要采取非常谨慎的态度。

（4）有条件的对人不对事的肯定论证

有条件的对人不对事的肯定论证要求受众因为他所处的环境去接受某一命题。比如说，「你是民主党，所以你应该投票赞成增加福利的方案」或者「因为你富，所以你应该支持废除累进税的提案」，或者「因为你是女性，所以你应该投票赞成杰拉尔丁・费拉罗。」或者「因为你是长老教会的成员，所以你永远也不应该支持独立差派委员会」，或者「因为你是现代人，所以你不应该相信有天使和魔鬼」。（布尔特曼），或者「相信过程神学吧，因为它能够让我们支持妇女、黑人和第三世界解放，这样的现代使命」（这种论证常见诸于约翰・考布和 D. R. 格里芬的《过程神学》。

一方面和其他谬误一样，有条件的对人不对事肯定论证并不能证明其结论。比如说，某人是一位妇女这一事实并不证明她有义务投票赞成杰拉尔丁・费拉罗。在某种意义上，这种论证形式是退化的，因为它把论证人视作是某一群体中的一员，采取盲目的态度，投票赞成，或相信群体所相信的东西。在最坏的意义上，它是「群体思考」。即便是作为考虑群体自身利益的一种借口，这种方式也是非常肤浅的。在女人和女人之间、富人和富人之间、

黑人和黑人之间、长老会会友和长老会会友之间，以及「现代人」和「现代人」之间，都存在着很大的差异。

另一方面，这种因人而设的论证和这里已经讨论过的其他论证一样，还是有一些价值的。正如我们前面所指出的那样，我们都是群体的一员，我们确实都有群体的忠诚，也确实都有共同的利益，对于我们来说有时提醒自己注意这一点是很重要的。「你是一个正统长老教会会友！我非常惊讶地听到你支持成人信徒才能受洗的观点。」有人或许这么说，这种论证事实上是在指责你的不一致性，它可以迫使你重新思考你的立场。当然即便是我确实认为我有这种不一致性，这种论证也解决不了问题。我仍然还要决定对于两个不一致立场，我要坚持其中的哪一个。我应该放弃对成人信徒才能受洗的支持，还是应该放弃对正统的长老会标准的忠诚？因此对于对人不对事论证的反思仍然可以带来一些益处。

范泰尔的护教学大量使用有条件的对事不对人的论证。他力图向不信仰基督教的人表明，按照他们的前提，他们必然会相信一个混乱的宇宙，一个没有意义，不可理解的宇宙。非信徒或许不希望归于这种一致性，但是他却因此无法回避他的不一致性，所以，范泰尔的论证是应该得到肯定的。护教的本质就是对人不对事的论证，其目标并非是要去进行论证，甚至不是去使用那些合理的论证，而是去说服他人。（当然证道和教导也是一样的目标）护教是根据特定的个人对象，让其反思他们个人所相信的那些最基本层面。对人不对事的论证是值得采用的方式，它考虑到了双方无法在那些都愿意持守的「共同预设」上展开辩论，因此我们必须为着论证的目的来同时审视基督教信仰与非基督教信仰的预设，去考察每一种预设框架的一致性。

（5）有条件的对人不对事的否定论证

有条件的对人不对事否定论证是说由于某人的特殊情况，所以他的观点是错误的（至少是他没有理由坚持）。许多与耶稣的同时代的人论证说耶稣的教导是错误的，因为这些教导来自拿撒勒，而谁都知道出自拿撒勒的都是不好的（约翰 1：46）！或者有人会说因为我

是一个正统的长老会会友，所以我无权批评其他宗派的传福音活动，因为我所在的宗派一直在传福音方面并没有显出特别的主动。「tu quoque」(「你也」)式论证适用于这种说法：「你没权利批评我，因为你也和我一样不好。」

有条件的对人不对事的否定论证也是靠不住的。它否定某个人，而不是否定他的观点。不过其中还是有些价值的。圣经告诉我们说，在我们批评别人时「先要去掉自己眼中的梁木」（太 7：5）。所以在我们考虑某一神学论证时，我们有义务不但要考虑论证的有效性和合理性，也要来审视我们自己（见提前 4：16，又见第 10 章）。我们不要论断他人，因为我们怎样论断人，也必怎样被论断（太 7：1-6）。

非信徒也应该受到这样挑战，他们也该审视自己的论证，而不是一味地挑剔基督徒的论证。如果他们不去注意所论证的内容和他们之间的关系，那么他们永远也都不会被说服。弗兰西斯・薛华非常有效地运用了这种对人不对事的论证挑战了非信徒，让我们看到非信徒并不像他声称的那样在言语（尤其是生活）方面有着正确性，比如说，薛华给我们讲述了有关作曲家约翰・凯奇的故事，约翰・凯奇是一名作曲家，他相信宇宙是纯粹偶然的，并且他努力在音乐中表现出这一点。但是凯奇也种植蘑菇，有一次他说：「我意识到如果我靠自己的那种随机观念来采蘑菇的话，我很快就会死掉。所以我决定不能用这种方法来采。」弗兰西斯・薛华：The God Who Is There (Chicago：InterVarsity Press, 1968), 73f. 薛华评论说：「换句话说，这个人极力要告诉世人，宇宙事实上是什么样的，真正的生命哲学是什么样的，但是他甚至不能用这种哲学来采蘑菇。」凯奇的随机哲学并不能仅仅因为无法一致地得到应用而被否定，但是这种论证还是有说服力的。首先，它表明凯奇生活中有些东西是错的，这些东西需要以这样或那样的方式被改变；第二，它减弱了凯奇立场的吸引力，我们大部分人都希望我们能够应用某一哲学来生活，但是如果连凯奇自己都没法和他的哲学和谐共处，他也就没有道理要求别人来相信他了；第三，它表明在凯奇思想中存在着一种更深的问题，即范泰尔所说的理性主义与非理性主义的辩证。

（6）缘于沉默或无知的论证

缘于沉默或无知的论证（又称 ad ignorantiam）宣称因为某件事没有被证明是错误的，所以它是对的，反之亦然。

一个论证是否存在谬误依赖于这个论证的举证责任是否被确立（见上，G）。比如在婴儿受洗问题的论证中，有人会认为一定要遵守旧约的盟约模式，除非新约很明确地改变了这一模式。这一原则确立了举证责任，任何想证明盟约模式有变化的人必须从新约中对此加以证明。由于新约在这一问题上（相对）缄默，所以旧约的相关做法仍应完整地被延续。所以一旦举证的责任确立起来后，新约的沉默或许就可以用来证明这一点。另外，如果颠倒一下举证责任的话，我们也可以从新约的沉默中推论出相反的结论来。

以我的看法，当基于沉默的论证用在词语的层面上，而不是在句子的层面上，它永远都是不合理的。如果我们要拒绝使用某一个词，仅仅说圣经没有使用这个词，或者说圣经在与另一个词的比较中，圣经从来没有使用过它，这样的论证都是不充分的。经文的所使用的词汇并不是神学的规范；如果是这样的话，我们就只能用希伯来语和希腊语作神学研究了。

（7）诉诸同情

诉诸同情的论证也被称为诉诸恻隐之心的论证。在神学以外，克莱伦斯・达罗以其他对陪审团诉诸感情的论证方法为被告辩护的作法而著称，这些被告除了求得他人的同情外，已经基本上没有什么希望了。在教会法庭上同样的事情也经常发生。在教会惩戒中，经常会通过唤起基督徒的仁慈之心来作为宽大的基础，并且通常那种寻求通过惩戒来保守教会圣洁的作法被指控为没有爱心。诉诸同情的论证正好成为一种相对于诉诸棍棒的论证的谬误论证形式。如果与其他的谬误形式相比较，我们可以更加清楚地看到诉诸同情论证的问题和长处。一方面，圣经确实教导我们当长存爱心和仁慈，理解他人，不要去计算他人的恶。的确，有一些问题圣经禁止我们去争论的（提前 1：3ff.），称这些争论是「愚蠢的」，因

此在教会中发现自己卷入了任何一场争论的人都应该问一问自己是否看重了保罗这样的教导。

另一方面，圣经还要求我们要竭力地与错误的教导争辩，与那些否认福音的异教争辩。圣经要求将不听从教会指责的人逐出教会（太 18：15ff.；林前 5：1——5）。这种惩戒不是源于恨，而是源于爱（林前 5：5），是为有罪的弟兄好。因此诉诸爱和同情不应该被忽略。当某个教会肢体认为所受的惩戒超过了所犯罪当受的管教时，他的申诉就应该被听取并接受。但是在其他情况下，这样的申诉就是不合适的。不管在什么情况下诉诸同情都不能充分地证明命题的真理性。对于某一条教义的真理性，我们永远无法用诉诸同情的方式来加以论证确立。

（8）诉诸情感

诉诸情感论证（又被称作诉诸人群 *ad populum*），作为谬误的论证，比诉诸同情的论证范围更广。这里诉诸的不仅是同情，而且还诉诸于各种各样其他的情感。它是诉诸人群的(*ad populum*)，因为论证者在面向一个群体说话时，希望通过诉诸情感来左右他们的想法。

所以如果有人有一种新的观念，他经常会用一些正面的感性话语来描述这一观念，如「进步」，「创造」和「最新的」，而将他的对手的论证称作是「反动的」或者「静止的」。如果他的想法是一种老观念，他或许会把它说成是「古代的智慧」，「出于实践的真知」「美国价值的根基」等等，并称对手的观念是「激进的」，「革命性的」观念。

许多神学语言情感性的内容超过了知识性的内容。无论所表达的观点是什么，一个好的神学（无论你的观点是什么样的）在这种论证中将会被描述为「动态的」「有相关性的」「具体的」神学。它是「以基督为中心的」，「关于恩典的神学」；它「认真的对待历史」，推进了「个人自由」与「合一」，它在「区别」事物，持相反观点的神学却被其称为使用「二分法」和「二元论」。（一般来说，二元论特指那些人们并不喜欢作出的区

分）。如果有人指控我持有的是一种「静态」神学，我的第一反应就是向他表明我的神学是多么「动态的」，而他的神学事实上要比我的神学更「静态」（当然，如果任何一方都不去定义静态或动态的话，就不会有这样的麻烦）。

我认为我所批评的许多带有「反抽象主义」色彩，或停留在「词语层面」的神学论证，字里行间都有着诉诸情感的内涵，这也是这些神学论证具有说服力的所在。的确，当代神学在使用了大量的正统神学术语的同时，否定了这些术语传统的意义，利用语言情感方面的优势，向那些受这种语言影响的人来推销他们的观念。比如说蒂利希在说到「基督的十字架」时，指的并不是历史上耶稣的受难，而是指辩证自我否定的普遍性过程。但是许多读者在读到他作品中的这些字词时，却更加认定蒂利希的基督教信仰。类似的貌合神离，充斥在他所使用的正统神学术语的字里行间，虽然仍以旧有的神学术语出现，但是却替换了其正统教义的含义。

有时要想表达某一情感性的诉求，只需使用特定的语调或表面的表达方式就足够了。我记得有一位神学家出于某些原因对证道的题目表示不同意，我已经记不清他是如何论证自己的观点了，不过我仍记得他长叹了一口气，以一种非常低沉的口气，充满悲情地说出了「证道题目」这个词。似乎他期望听到他这样说的人都能和他一样，同样感到悲伤和烦恼。我承认我并不赞成这种做法，我期望有一个更有说服力的论证，但是这一论证他却从来没有给出过。诉诸情感（*ad populum*）谬误论证的例子很多，这些错误也很有意思，不过需要指出的是，很显然你不可能仅仅通过某一种特别的情感反应来论证某一结论的正确性。然而，情感并不完全与神学讨论无关（见第 10 章）。情感确实传达着内容，通常还传达一些非常重要的内容。它有时会表明某一陈述在某人的思想中是多么重要，并且它可以很生动地传达某一观念，而这种传达是「脱离学术」的散文所无法传达的。它可以传达某一思想家的预设，以及他关于某一事情的偏见。（当然这种偏见是谁也避免不了的）。毕竟我们都是人，神学是一种最具人文气息的学科。我们寻求沟通心中最深层的信念。想不带

情感地做到这一点就像想单腿站立一样，对我们目标的达成是不利的。在许多情况下，试图不带情感的表达这一信念是不可能的。即便是可能的，它事实上也已经扭曲了信念的内容。

（9）诉诸权威

诉诸权威亦称为 *ad verecundiam*。一般说来诉诸权威之所以是一种谬误的论证方式是因为它并不能成为被论证结论成立的必要条件 *necessitate*。不过，事实上在我们日常的推论中，诉诸权威的作法却是必不可少的。我们所相信的许多对于我们思想非常重要的命题都不是经过我们自身验证得出的。我们所知道的大部分的历史知识，包括神学知识都是从那些比我们知道更多的人那里学到的，由于这些人的权威性，所以我们就接受了这些观点。

在神学中有大量诉诸权威的论证。当然我们诉诸圣经的同时还诉诸信条和信仰告白，诉诸哲学家（比如阿奎那引述亚里士多德，以及布尔特曼对待海德格尔的态度），诉诸其他神学家和神学传统。有时甚至是体育明星也可以扮演宗教权威的角色，人们希望通过他们把更多的人引向基督，就好像可以借助他们来推广啤酒或燕麦粥品牌一样。

圣经自身的权威是很关键的。诉诸圣经的权威并不是错误的，而是正统神学一个最基本的论证，其他所有的相关论证都包含在其中。对于其他的思想而言，其他的前提应该有相似的权威地位。所以诉诸权威的论证在最基本的层面是不可避免的。和循环论证一样，诉诸权威论证也不可避免地有自身的基本预设，并且此预设间接影响了所有的论证，这在任何的思想体系中都是最基本的真理标准。但这种做法存在着不明确性。而且当你诉诸非终极的权威时，常常会不可避免地出现谬误。

（10）错误的因果关系

下面一组的谬误都包含了因果的概念，第一个谬误在于为某事寻找原因时出现了错误，这被称为错误原因（*non causa pro causa*），它通常是由于混淆了时间的先后关系与事件

的因果关系而造成的。毫无疑问，你肯定曾听说过因为公鸡打鸣而导致太阳升起的说法，这是因为每天早上太阳都是在公鸡打鸣之后才升起来的。这种混淆在专业上被称做 *post hoc ergo propter hoc*（「在这之后，所以因为这个原因」）。再看下面这个例子，当日食发生时，某一部落的成员就会猛烈击鼓，他们相信这样击鼓可以使得太阳得以恢复出现，部落历史上太阳总是在他们有节奏的恳求之后又再次出现了。现代医学也同样面临着这样的问题，经常某个病人在服过药以后就会感觉好多了，甚至觉得自己痊愈了，即便是这种药还没有对他的生理发挥药效。这种心理上的治愈被称做是「安慰效果」。但这种安慰效果使得我们很难评估什么时候药物真地发挥了效果，什么时候并没有发挥效果。所以要仔细地挑选样本，找到哪些治疗效果是该种药品带来的，哪些是心理安慰带来的。只有这样科学家才能够了解哪些药真地起到了治疗的作用，而哪些药的药效仅仅是因为服用时间在前而产生的。

在政治学中我们发现了许多这种错误的例子。比如说，「雷根当选了，所以国家衰退了。」国家衰退到底是因为雷根当选，还是仅仅只是在时间上发生在雷根当选之后？雷根的回答是，「衰退是卡特政府的政策所导致的。」这是否是一个正确的回答，还是又犯了一个同样的错误？有没有可能衰退的责任不在这两届政府，而在于美联储、议会或者甚至是美国人民？有没有可能原因是多重的，错误是由于很多人和机构共同造成的?

在神学中也存在着许多这样的例子。神学家把当今世界的问题都归因于那些他们所不同意的神学观点。阿米念主义的信徒认为改革宗信徒缺乏对传福音使命的热情，并将此归因为加尔文主义中预定论的教义。再比如前面（H,(3),上）所讨论的「滑坡」论证，它假设当某一个宗派出现衰败时，这种衰败是在很大程度上可以归因于某一关键的教义认信。有时像这样的论证是很有说服力的，但是我们必须记住这是天父世界，神对历史有他的计划，这要比我们想像中的情况更加复杂。我们不应该像往日那样随便地推测原因，那样做实际上是在把责任归咎于他人。

（11）遗传错误

遗传错误是另一种谬误的因果关系。它假定在某件事情目前状态与其早先（或起源）状态之间存在着密切关系。其中一个例子是关于圣经词语的研究，在相关研究中，某些词语的词源意义被认为是与其在圣经中的用法是一致的。

哲学家不时争论道，事物的起始状态有一种强制归类的能力，因此直到今日它仍然发挥着某种功能。生物学家论证说，因为人类是从某些高等的猿类进化而来的，我们「实质上」仍是猿猴。基督徒肯定会对这两种论证的前提提出质疑，但是他们还应该认识到建立这种结论的错误逻辑。我的编辑提醒我还有另外一种常见例子：「因为圣诞树起先是由异教徒使用的，它们具有异教的意义，所以我们不能使用它们。」

遗传错误还有另外一种相反的形式，就是假定某件事现在之所以是如此这般，是因为它在早期阶段肯定已经是这样这样了。这是一种科学均变论的错误，它坚持认为所有目前起作用的规律肯定在宇宙的整个存在过程中一直都在发挥作用。

（12）模糊的因果关系

因果关系还意味着一系列不同的东西。亚里士多德提出了四种形式的原因。动力因就是促使某件事情发生的原因，这是最为常见的一种原因概念；目的因是某件事情发生的目的；形式因是某个事物本身最本质的特性，质料因是指构成某个事物的材料。

还有人区分了工具因（某个事物得以完成的工具或辅助手段——比如信心作为称义的「工具」），公平因或道德因（某件事情得以发生的法律的或道德的基础，比如基督的公义作为他称义的基础），必要条件和充分条件（见上 E），实质蕴涵（逻辑中的「如果……那么」——见上 D），等等。

类似「优先」的概念（见上 E），「原因」的概念，或者「因果关系」的概念都可能是模糊的。事实上两个概念经常是可以互换的。

因果关系的概念在神学中是重要的，因为神学关注创世（世界的起因），关注神的旨意（世界上所有事情发生的原因），关注救赎的原因（如拣选、三位一体的团契、道成肉身，基督的主动顺服、赎罪、复活、圣灵对救赎大功的运行）。通常神学争论都会集中在因果关系的概念上。比如罗马天主教和新教对善行、圣餐、信心和关于救赎的基督的义的因果功效的种类仍有不同的看法。

必要作为形容词让论述具备了刚才我们所谈到的各种因果关系。几年前有位信仰敬虔的教授在一个重要的神学院里提出了善行对于称义来说是「必要的」观点。这种观点的反对者论证说，这位教授是在把善行放在了信心的位置上，甚至是在用善行来代替作为救赎的基督的义。这位教授否认他有任何这样的企图，他论证说，他所认为的善行仅仅是作为称义的一个必要的并行物（见雅 2：14-26）和称义的一个必要证据。以我的看法，这一讨论由于双方都不愿意（对于当事人来说更了解这一点）分析名词「必要」一词模糊的地方而受到了损害。这一误解导致他们免除了这位教授在神学院的职务，并导致了教会肢体间非常不好的分裂和极端化。

或许你已经开始认识一门实用的科学逻辑是什么样的，或者至少认识到它应该是什么样的！热心对于我在基督里的肢体来说需要谨慎地来审视。不幸的是，我们经常在这些非常重要的事情上鲁莽地得出结论，这些事情原本需要我们非常仔细地加以分析。我们之所以在这些事情上一下子跳到了结论，是因为我们对它们充满热情。这种热情或许有一定道理，但是我们应该对它加以引导，让其朝着一个更健康的方向发展。我们的热情应该让我们对真理以及如何获得真理更加充满热忱。

（13）多因与单因的混乱

一件事情经常有多种原因，很难单挑出某一个原因作为优先于其他原因的原因。是什么使得美国成为一个强大的国家？自然资源、经济自由、相对自由的移民、宗教自由，还是基督教信仰的根基（不管怎么说，目前已经衰退）？几年前一位开连锁餐馆的商人提出这一

问题：「谁是餐馆最重要的雇员？」是经理还是厨师？他们得出结论说清洁工是最重要的，因为他们创造了一个清新的环境，使得在餐馆用餐变成了一件快乐的事情，因此清洁工是重要的，甚至是必要的。这一重要性得在商业中被强调，因为餐馆行业非常重视经营场所的清洁，但是这一重要性和必要性并不能使清洁工比厨师、侍者或经理更加必要，这些职位也是重要以及必要的。有时在神学中某个原因，或者是某个必要条件被单挑出来，单独地作为导致某个事情的原因。比如说免于贫困的自由是圣经福音的一个必要要素，有些神学家就寻求把它作为基督教的本质，但是忽略了还有其他一些因素也同样必要的。另外的一些人会论证说长老教会的程序（「凡事都规规矩矩的」）对于教会的工作来说是必要的，因此会浪费无数的时间在召集堂会长老和地区长老开会，完善会议纪要，讨论程序，等事情上。这些人没有意识到即便他们是对的，即便这些程序在某种意义上是「必要的」，它们也并不因此是最重要的，还有一些事情在我看来是同样重要，甚至更加重要的。

对于长期处于争论的「教义与生活关系」的问题上，正好作为一个例子。有人会说，「教义对于教会生活来说是很重要的，也是很必要的。」因此他们希望把所有的时间都花在地方教会和区长老会上，试图在神学的每一个细节问题上都求得完全的一致。但是由于教会的神学从来都不可能完美，这些人就始终不愿意把时间花在其他任何问题上。另外有些人会说，「福音主义对于教会生活来说是很重要的，也是很必要的，」所以他们就希望把所有的教会时间用来制订宣教使命的策略。还有一些人以同样的方式关心祈祷、社会正义、基督教对政治和经济的参与。在这些问题上的「优先性」差异经常会导致教会的分裂，并使得宗派之间的团结显得很困难。正统长老教会和美洲长老教会具有同样的教义标准，都信奉圣经的权威，但是由于双方优先性方面的差异，所以许多人都拒绝两个教派之间的联合。

为了教会的合一，强调逻辑观点是很重要的。上面所提到的所有事情对于教会生活来说都是重要的和必要的。但是它们中任何一个都不比任何其他因素更重要。因此，举个例子来

说，我们不该将我们所有的时间用在徒劳追求教义的完美上，因为如果这样的话，我们就会忽略掉其他一些同样重要的事情。的确，如果我们为了追求教义的纯粹而忽略掉了教会传福音的使命，教义本身就会因此不纯粹，因为大使命也是一条教义！要注意所有这些必要的事情从各个角度看都是相互关联的，这样考虑这些事情有助于我们获得平衡。当然在圣经中确实有一些事情要比其他的事情更重要，耶稣说「那律法上更重要的事」（太 23：23）。而且当我们把经文应用在实际情况中时，我们也必须经常判断在某一特定的时期里某一原则要比其他原则更值得我们关注。见前面第 5 章，A，（9）「规范的层次」的讨论。不过这种判断应该基于仔细的反思，而不应该仅仅基于传统，或者基于我们一时的感觉。这里我只希望通过逻辑的观点指出某个圣经教义是「重要的」或者是「必要的」，并不证明它永远比任何其他教义更重要，或者它永远更值得我们关注。

（14）复合问题

我们现在离开因果关系的概念，来看与提问有关的谬误。「复合问题」谬误是指把两个本来应该分别回答的问题，作为一个问题提出。复合问题最著名的例子就是问「你已经停止殴打你的妻子了吗？」或者更宽泛一些，「你已经放弃了你邪恶的做法了吗？」不管你回答是还是否，你都已经陷自己于不义的境地了。问题「你已经停止殴打你的妻子了吗？」在某种意义上事实上是两个问题：（A）「你一直在殴打你的妻子吗？」和（B）「如果你一直这么做的话，现在你停止了吗？」因此如果（A）的答案是否，那么（B）就不成立。但是「你已经停止殴打你的妻子了吗？」预设了一个对于问题（A）的肯定的回答。为了回避这种问题，我们必须弄清其前提是什么，并用这种说法否认这个前提，因此我们可以这样说，「弟兄，你假定我一直在殴打我的妻子，但情况并不是这样，所以你的问题不合适。」

这里还有一些其他的例子。「你能表现得好点，去睡觉吗？」「他属于那种不思考的基主义要分子吗？」要注意有许多问题无法回答是或否。这是另外一些排中律误导我们的例子

（还有一些见上文 D）。由于这样那样的原因，议会和长老会的成员经常要求「分割」某一问题，针对不同的部分，分别地来投票。

在神学中经常会提出复合问题，因为神学家经常不清楚在他们的提问中如何将这许多题放在一起了。下边这个例子很能说明问题，它来自 G. C. 伯克威尔（在他的作品中你可以发现许多这样的例子）。

神迹并不是针对知识分子，让他们相信接受神的证据。它并不能使信仰变得更深入，相反它呼唤我们去相信。具有见证特征的神迹让人对基督必须做出一个决定 296。…神所施行的神迹是我们无法理解的，只有通过信心我们才能相信、接受这是神的工作。 G.C. Berkouwer, The Providence of God (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co. 1952), 215. 在其他方面，伯克威尔关于奇迹的讨论也是很有益的。

伯克威尔在这一段话中所提出的问题是什么呢？我可以挑出很多：（A）神迹是神的证据吗？（B）神迹是给予知识分子，而不是给予其他人的证据吗？（C）神迹是为了说服我们而给予我们的证据吗？（D）神迹使我们更加充满对神的信心吗？（E）神迹仅仅是提出一个选择，而不是要求我们做出某种特别的决定吗？（F）神迹是不可理解的吗？我猜测伯克威尔相信所有这些问题都是相互关联的，所以一个问题的回答，决定着其他问题的回答。但是并不是所有的人都会接受这一前提。比如说，我会对 C 和 F 回答是肯定的，但是对其他所有问题的回答是否定的。但对于伯克威尔我猜测会对 E 和 F 回答是肯定的，而对其他所有问题回答否。但是这一讨论还是有些混乱。如果伯克威尔能够区分这些问题，并且对它们进行分别论证的话，会对讨论更加有益。

还有其他的例子，请看前述第 7 章，E「错误的区分」一部分。正如我在那里所提到的那样，伍德布里奇想区分某些他认为被罗格斯和迈克基姆所混淆的问题，比如圣经是不是与人的理解能力相适应，以及圣经是否是无误的。这里正如在问题「你已经停止殴打你的妻子了吗？」中一样，问题都是基于某些前提假设的，任何相信圣经的无误性的人都不可能

相信圣经必须要与人类理解能力向匹配。在这里就像其他神学问题一样，重要的是发掘问题背后的预设，并在圣经的光照下对这些预设进行审慎的分析和评价。当然，正如我们所看到的那样，许多神学问题也都是「捆在一起的」，但是它们是以各种不同的方式「捆在一起的，」这就要求我们仔细地加以分析。我们需要分别讨论每一个问题，以弄清它是怎样与其他问题「捆绑在一起的」。

（15）模棱两可

这里我将提出三种包含在模糊性中的（对比第 7 章和上述 D，（5））谬误。读者应该记得起在一个有效的蕴涵的论证中，相关联的名词在整个论证中都必须保持含义的一致。[297] 如果不能保持一致的话，就会出现模棱两可的谬误。看一看这样一些例子。（A）「有些狗的耳朵带绒毛；我家狗的耳朵带绒毛；所以我的狗是有些狗。」（B）「现代神学家否认圣经的无误性；范泰尔是一名现代神学家；所以范泰尔否认圣经的无误性。」（C）「如果圣经是一致性地正确，那我们就可以拥有、相信（possessed）神的话；神的话是不能被我们所占有的（possessed）；所以圣经不是一致性地正确。」（D）「基督徒是不犯罪的（约一 3：6）；比尔犯了罪（约一 1：8-10）；所以比尔不是一个基督徒。」（E）「不信仰基督的人不能知道任何事物真实的方面；『书在桌子上』是一个真实的陈述；所以不信仰基督教的人不能知道书在桌子上。」（F）「要么我们是因行为称义（罗 3：28），要么月亮是由绿色的奶酪制成的；我们不是因行为称义（雅 2：24）；所以月亮是由绿色的奶酪制成的。」

（16）含义模糊

这是一种由于语法而产生的模糊。通常含义模糊会产生笑话——即双关语 entendres，诸如，「节约肥皂和手纸（save sope and waste paper）译者按：根据英文可理解为：请节约肥皂，浪费纸」，或者「人类学：包括男人和女人的科学 (Anthropology: Science of man embracing woman) 译者按，或理解为：人类学：男人拥抱女人的科学」在第

一个例子中，「waste」是一个形容词，但是却可能被误理解为动词「浪费」，结果就成了「节约了肥皂，浪费了纸」。在第二个例子中，「包括」本来是用来修饰科学的，却可能被误理解为修饰「男人」，就变成「人类学：男人拥抱女人的科学」。我发现很难找到这种错误的神学例子，不过你可能很熟悉「我们只有在神的启示中才能知道神」这句话，我想如果「只有在神的启示中」是修饰「知道」的话，这一陈述是对的。这就意味着我们关于神的知识限于神已经向我们启示的那些部分。但是如果「只有在神的启示中」是用来修饰「神」的话，那么我认为这一陈述就是错误的，因为当神自身存在的时候，在他创造任何事情或者向人启示任何事情之前，我们就已经知道了有关神的一些事实。（或许在这一解释中还保留着一些模糊特性）

（17）重音

这是一种强调性的模糊，依赖于我们说话的声调。一个陈述如：「失去了男人的妇女是失落的。」如果是打印出来的，意思是非常明确的。但是如果我们这样给它加上标点，它就会产生不同的意义：「女人，离了她，男人将会失落。」（译者按：在英文中两个陈述除了标点，是一样的，对比：Woman without her man would be lost 及 Woman–without her, man would be lost）在口头交流中，因为语调的抑扬顿挫也会造成这种模糊性。「我们不应该说朋友的坏话」，如果强调「朋友」一词的话，这句话就会有一种特别的意味。这样的强调会让别人推断说我们或许会说敌人的坏话，除此而外，我们不会感受到这样的意味。（这就是一个「非正式」逻辑，它不是正式的符号化逻辑方法可以取代的，上述 D 中有论及。对于利用我们声音语调变化进行的论证，逻辑学到目前为止尚无力触及。）

注意来自 E. J. 扬的话：「圣经并非要形成某种风格，而是为了向读者传达信息而写的。」E. J. Young, Thy Word Is Truth (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub,Co., 1957). 一方面你可以解释说扬的陈述是说整本圣经的目的是命题式的，从而起到传达信息

作用。如果用这种解释的话，扬实际上是在否认（至少是忽略）圣经中所出现的各种各样的语言形式。另一方面，尽管扬可能还没有能力做到区分语言行为功能的地步，但他可能还不至于反对某个相比他的观点更广义的观念。引文中，扬不是在信息与提问、命令、承诺，这些（语言行为）之间做对比，而是在信息和风格之间做对比。扬的意图不是用传递信息的语言行为与其他语言行为作对比，而是对比风格与实质。对于这样的讨论，在当前的语境中，相比信息，内容是一个含义更为明确的词语，我们一定要记得在读这句话的时候不要把重音放在信息一词上，这可能并不是扬的本意。

当前对于让神学更多地对圣经进行「强调」的呼声越来越高，我认为这种要求在大多数情况都是含混不清，并不合理的。（见第 6 章 A）

（18）合成

在这种错误中，部分正确被断定为整体正确，或者某个个体的正确的被推及为整体的正确。用这种论证一个人会说，由于喷气式飞机的每一部件都是轻的，所以飞机也肯定是轻的；或者因为足球队每个队员都很了不起，所以整个足球队也肯定了不起。

有些谓语是说明整体中的每一个成员，而有些谓语却只是说明整体本身。「人是会死的」把人会死这一特性赋予每一个人。而「人很多」这里的「很多」则只能应用在整体上，而不能应用在整体中的每一个人身上。这一谬误在神学方面的例子包括以下几种。（A）「乔经常犯奸淫的罪，所以他所在教会的会众也常常犯奸淫。」这显然不对，但人们事实上经常会这么推理！（B）「牧师 A 持有异端观点；他属于 X 宗派；所以 X 宗派持有异端观点。」

（19）分割

这是与上一种谬误相反的情况。在这里一个人会论证说对于整体（某一类的）正确的事物，对于部分（成员）也正确。所以一个人会论证说，既然一辆车很重，车上的打火机也一定

很重；或者是因为某片树林很茂密，所以这片树林中的每棵树都长得很茂盛。一个人也许会将对群体的描述误用在个体身上，如以下这个似是而非的论证：「美洲印第安人种正在消失；乔是一位美洲印第安人；所以乔也正在消失。」

神学中有这样一些例子。（A）「基督要求他的教会向全世界传福音；我是教会的一员；所以基督要求我向全世界传播福音。」许多不幸都是由牧师造成的，本来在圣经中是需要教会整体来做的事情，他们却把它加在个人身上，好像每个个体都应该独立去做整体该做的事情。所以个体会认为他们必须整天祈祷，必须向他们的邻居传福音，必须变成解经专家，必须让整个社会制度都基督化，必须养活世界上所有的穷人等等。不！这些命令是讲给教会整体的，而个人要根据他们自己特别的恩赐才能，来为达成整体的目标委身（罗 12；林前 12-14）。（B）「旧约为基督作了见证；列王记上 26 章 28 节是旧约中的；所以列王记上 26 章 28 节为基督作了见证。」在某种意义上这种说法是对的，但是并不是说一个人只用单从这一章，而不顾其他章节来传讲基督。这种错误会让传道人在读某一文本时，读出各种无效的象征意义。（C）有人会说过程神学（就像在怀特黑德，哈特肖恩，科布的思想中）就是基于这种分割的错误。因为其核心论证似乎是说因为自然和人类生活都处在「过程中」，是在不断变化的，所以整个世界的最小构成部分（「实际的情况」）也同样是不断变化的。而且，我们日常生活中所体验到的那些变化也反映着那些特征。在这一推理中，我看不出有任何的必然性。通常部分确实具有整体也具有的特性。像（19）和（18）中的论证有助于我们看到这一点。但是情况并不总是这样。所以，这种论证形式不可能推导出一个有效合理的结论。

（20）否定前项

最后我们必须来看一看通常是在形式逻辑标题之下所讨论的两种错误。到目前为止，我们所处理的都是非形式逻辑的错误——由于误用日常语言而引起的错误。事实上只有少数几种错误可以归纳为逻辑符号，其中的两个就是「否定前项」和「肯定后项」。否定前项的

错误形式如下：「如果 P 成立，那么 Q 成立； P 不成立；所以 Q 不成立」「P」和「Q」都是「命题的变量」所以任何命题都可以被 P 代替，而任何另外的命题都可以被 Q 代替。比如，「如果比尔是一个长老教会会员，他就相信预定论；比尔不是长老会会员；所以他不相信预定论。」你从直觉上就可以看出这一论证是错误的。即便前提为真，结论也有可能是错误的。

（21）肯定后项

这种论证的形式如下：「如果 P 成立，那么 Q 成立；Q 成立；所以 P 成立。」比如，「如果下雨，野餐就取消；野餐取消了；所以在下雨。」我们可以看到这一论证是无效的。取消野餐或许可能是由于非下雨的其他原因引起的。这种错误和（20）中的错误有时听起来显得很有道理。比如这样一个例子：「如果露丝信仰基督，那么她就能重生；她重生了；所以她信了基督。」这个例子似乎要比我们关于下雨和野餐的例子更具有说服力，但是它同样是错误的。第二个例子之所以听起来更有道理是因为重生和信心是相互蕴涵的。如果你拥有两者之一，你就拥有另外一个（但这里没有考虑到新生儿重生的复杂性）。所以，如果露丝重生，露丝就是信仰基督的，这个论证还是对的。因为从那个前提出发，所得出的这个的结论还是正确的。所以我们引用的这一论证由于和另外一个有效论证非常相似，因而就显得合理了。总而言之，这里就是我所认识到的几种逻辑谬误。（A）当然，一般而言，我们应该避免发生这样的错误。神让我们在真理中思考，所以我们不应该在一个论证并不具有密切相关性的时候，把它表现得好像密切相关一样，这样做实际是一种欺骗。（B）不过错误并不完全是没有价值的。（1）它们的目的有时是有效的，比如说就像我们在前面在诉诸感情的论证中所看到的那样。（2）它们有时等同于不完整的论证，如果另外附加一些前提的话，这些论证就合理了。所以我们应该尽量去把握神学论证字里行间所隐含的意思，看看能不能对一些明显不合理的论证进行修改，从而得出真理。（3）一些

无效的论证，比如像诉诸棍棒的论证，这种论证会让我们看到有关论证的思想体系的另一些方面，以及与此体系相关的方面。它们可以帮助我们认识到相关论证的预设是什么。

第九章　处境性视角——神学的工具：历史、科学与哲学

A．历史

基督教是一个基于历史事实的宗教。它有一个特点，就是其信息是通过发生在时间和空间中的许多事件传递出来的，从这一方面讲，基督教在世界宗教中是独特的。其他宗教只寻求传达永恒的真理、教义和伦理原则，这些真理、教义和伦理原则的确立是与历史事件的发生与否没有什么关系的。基督教也教导一些永恒的真理（神的存在、他的属性、神三位一体本性等等），但是它专注于耶稣的道成肉身、死亡、复活、升天以及圣灵的降临等历史事实。因此不可避免地基督教信仰会与历史发生联系。它做出历史判断，寻找历史依据，并极力回击反基督教历史学家的批评。神迹对于有着精妙智慧的佛教来说是一件尴尬的事情，但是神迹是基督教的生命。的确，基督教信仰的核心信息就是关于一个神迹，关于耶稣基督奇迹的降生、死亡和复活。

教会，作为一个历经世世代代真实的有机体，也是历史性的。她的「成长」不光是其中许多个体的成长组成的，其成长还依赖于群体成长的原则，它是超越个体成员的成长的（见第 5 章，C，（6））。神通过各种历史事件促成了这种成长，不同的时期包括了：迫害时期、繁荣时期、教义兴衰的时期、敬拜兴衰的时期、福音主义兴衰以及社会良知兴衰的时期。神也把很多教牧人员赐给了教会，带领她的发展，尽管其中有很多已经离世了。由于这些原因，对于教会很重要的事情是更新共同的回忆，要去倾听她的教师，在过去成功的基础上继续建造，并从其错误中吸取教训。这些都需要对历史进行研究。所以对于基督徒来说有三种历史尤为重要：记录在圣经中的历史，救赎事件发生的古代世界历史，以及教会史。第一种历史我们在前面已经讨论过（见第 6 章，E，（2））。另外两种历史我们会在这里集中讨论。

（1）古代历史——考古学

在这些领域我并不是专家，并且在这些方面已经有许多专家发表出版的文章和书籍。因此我会简短地来做一些关于古代历史和考古学这些重要的学科的介绍，它们能够帮助我们理解圣经的意思，证明其可靠性。历史资料可以成为广义循环的一部分，从而更加确立基督教信仰预设的正确性。这些基督教信仰的预设回过头来又会成为历史学家衡量真理的终极标准，确保历史学家对历史证据选择、评估最终形成判断的正确性。一位有着基督教信仰的历史学家永远不会采取一种信仰中立的立场，无论有多少历史哲学家告诉他作为一个现代人保持中立是不可避免的。

作为释经学的工具，古代史研究圣经的语言、圣经之中以及圣经之外的短语和句子，以及其他语言中与这些表达相对应的表述。它也研究古代风俗，圣经之外的历史事件，以及圣经正典以外的著述，从而对构成圣经的历史处境有所了解。（比较我们之前第 6 章，A 和 C 中对处境所作的讨论）。对于这门学科，基督教信仰的预设也需要发挥作用，对此我们不必恐惧有时学者不使用圣经，而是使用他自己对古代文化的理解来作为一种规范。有时我们还担心会有学者在其解经中过多的采用圣经以外的模式，强迫圣经表达巴比伦、埃及、乌加里特，赫族文献中所表达的内容。这确实是一种危险，并且还不时发生。但是正确面对这种危险的办法并不是要在圣经研究中禁止使用考古学，因为毕竟圣经研究不能离开考古学。无视圣经以外的历史情境，就是否认救赎事件的历史特征。要解决这个问题实际上更依赖圣经学者在神学方面的可靠性，这不仅表现在用语方面与教会正统的信条相一致，还表现在对于教会正统信条没有涵盖到的方面：历史观、预设论以及方法论方面，这些学者能够保持对圣经真理一致的顺服。

（2）教会史——历史神学

我要讨论的第二种历史是后正典时期的教会历史。对于这一部分的各种关系，我们必须探讨神学中传统和信条所发挥的作用。

a．传统

传统对于新教而言当然不是终极的规范，但是它却是很重要的。它包含了迄今为止教会的所有教导与活动。一方面，正如我前面所指出的那样，基督徒有义务认真地来听从神在教会数百年间所赐给教师的教导。我们从这些教师的失败中吸取教训，也从他们的成功中得了益处。另一方面，无视各种传统，来建立我们的神学是很愚蠢的。笛卡儿在哲学中曾经试图这么做，但是他的继承者已经认识到我们永远不可能在没有任何预设引导的情况下去思考。尽管这些预设还可以进一步地进行修正，但是不借助它们我们是无法行动的。所以当我们试图逃避传统的束缚时，我们只不过是用一种预设代替了另一种预设。的确，我们需要做的就是把自己似是而非的，有误的预设，替换有着敬虔教牧的成熟思想的预设。试图全新地开始（比如：「只有我和我的圣经」）是很多异教人士一直以来尝试去做的，这不过是一种不顺服和骄傲的表现。神学的工作并不是让某一个体单独地获得对神全备的知识，而是教会全体的工作，让其中的基督徒能够一起对神有一个共同的认识。（对比第 5 章，C（6））。

b．信条

如果我们有圣经，为什么我们还需要信条？这个问题问得好！为什么我们不能简单地作基督徒，而必须首先是一个长老教会信徒、浸信会信徒、卫理公会派信徒、或者圣公会信徒？没错，当有人问我的信仰时，我希望很简单地回答说：「基督徒」。的确，我也经常这么做。当他们问我相信什么时，我同样会很简单地回答说：「圣经。」然而不幸的是，这已经不足以满足目前的需要，问题在于许多称自己是基督徒的人并不配这个名称，而这样的人中许多人却声称相信圣经。

所以，比如有人问西敏神学院到底教导什么时，仅仅回答「圣经」是不够的。虽然这个回答没错，但是它并没有把西敏神学院与耶和华见证学院，摩门教学院及其他异教学院区别

开来，更不用说与其他基督教主要宗派如浸信会、卫理公会等学院区别开来了。我们必须告诉别人我们信仰的是什么。一旦我们这么做的话，我们就有了信条。

尽管有人说起话来，好像他有的「只是圣经」，或者是「除了基督，没有别的信条」，然而信条仍然是不可避免的。正如我们所看到的那样，「相信圣经」就包括应用它。如果你不把圣经付诸言行，那么你对圣经的知识最多就是鹦鹉学舌。而一旦你把圣经用自己的话表达出来，无论是写还是说，在无形之间你就有了信条。

当然，总存在着把信条与圣经混淆起来的危险，但是在神学中我们也面对着同样的危险，需要将自己的思想与神的思想区分开。我们必须要正视这个危险，而不能以自欺欺人地用「除了基督没有信条」的这样口号来回避它。不面对这个问题就是不接受基督让我们去做天国大使的责任。

c．正统与异端

我们或许会推论说如果我们必须有一个信条，那就让我们去发现一个完美的吧，希望这个信条能完美地表达圣经正统。不幸的是，这种努力总会落空。不存在一个完美的信条，而且永远也不会有。一个完美的信条一定会具有和圣经一样的权威性，但是这种情况永远不会发生。事实上圣经本身是唯一完美的信条。所以如果我们想要找到一个有别于圣经的信条，又要求它完美地表达正统，那么我们实际上是在寻求对圣经的改进。同样，对正统的定义标准不会一劳永逸地得以确立，如果这种标准确立的话，那么就和圣经等同了。事实上，这种标准应该是在各种情况下对圣经的应用，而情况总是在变化的，因此正统的标准也在变化中。在贾斯廷・马特（二世纪）时代，有些在公元 381 年君士坦丁堡会议后被认为是异端的有关三位一体学说，在当时还是被允许存在。当然在贾斯廷时代，还很少有人清楚三位一体的概念。神是一点一点地教导他的教会，正如我们教育孩子一样，神也是同样教导不同的人。但是到了公元 381 年，人们已经进行了足够的研究，也做了足够的努力，因此教会对于圣经教导人们的三位一体的概念有了清楚的认识。即便如此，还有许多领域

仍没有去作研究。比如说，直到公元 1517 年为止，之前人们即便知道因信称义的概念，对其清楚的表述也是很少见到的。从此我们看到公元 381 年的正统标准要比公元 80 年或公元 150 年的标准要详细，而公元 1648 年的标准就更加详细了。这种变化表明教会在理解神教导其子民方面的不断成熟。

这一教导的过程，正如历史学家汤因比所说的，是按照一种挑战与回应的模式进行的，那些伟大的信条都在回应着不同的异端。准确地说，一个异端并不是一个在教义或实践方面犯了错误的基督徒，耶稣和保罗在对待犯这种错误的人的时候都是非常温柔的，异端是一个挑战福音核心的人，并希望分化教会，来巩固他的立场。对于这种情况教会必须回应，而且也一直在回应着这种挑战。她以尼西亚信经和康士坦丁信条来回应阿里乌斯教，以迦克墩信条来回应欧迪奇派和涅斯多留派，以新教改宗来回应阿米念派，宗派主义和罗马天主教。

在今天对于信条有了新的需求，从而基督徒可以再次来宣告他们的信仰以对抗现代异端（当然它们只不过都是以新的术语、新的侧重点再次出现的老异端），这些异端也延伸到了神学的各种分支（作者是如此定义的！）中，如政治学、经济学、哲学和科学。在改革宗信仰告白之后，新教教会已经开展了许多神学，教会更深地理解了盟约、圣经的无误性、救赎的历史、基督教认识论、护教学、个人伦理以及社会问题。

虽然在今天无法形成一个严谨的信条，但这在我看来主要是受阻于教会的不合一。一个正确的信条代表了基督徒广泛的一致，而这种一致的看法在今天已经无从获得。因此，教会的合一成为今日基督教信仰所面对的当务之急（对比第 5 章，C，（6））。而如果教会的合一必须先于有深远意义信条的形成，那么也许最好的办法就是目前放弃制订新的信条。因为在目前的情境中，新的信条只能是教会合一的障碍，并且颇具讽刺意味的是，它也会成为了真正有深远意义信条的障碍。

d．神学的进程

前边我已经提到改革宗教会自从改教运动以来一直不断地从神的话语中学到新的观念。从而就出现了「神学进程」，或「教义进程」这样的提法。神学进程的概念可能既被自由主义者误解，又被保守主义者误解。一方面，自由主义者通常把进程理解为对信仰忠诚的不断模糊，与之伴随的是接受最新哲学或者科学方面的流行观点，另一方面，保守主义者通常把神学进程（如果他们对这个概念有完整了解的话）理解为越来越准确地对教义的陈述，或者是完全脱离主观的影响，不断地追求完全客观的真理。我相信，圣经的立场会对这两种神学进程的概念断然地否定。自由主义者的概念代表着对圣经教导的否定，而保守主义者的立场（在其最好的程度）是对圣经教导的误解。圣经并不要求我们绝对准确，对于人来说，这种准确是不可能的（见第 7 章）。圣经并不要求我们有绝对的准确性，受造物永远都不可能达到这种准确性。并且我们所讨论的这种保守主义总是在寻求比圣经更进一步的准确性，因此他们在神的话语上做添加，自创出了一种现代形式的法利赛主义。神学在表达真理的时候，并非试图脱离主观的评述，因此所谓的「客观」，如「绝对准确」是不可能达到的，即便达到了，也不是我们想要的（对比第 3 章的内容）。

神学是一种应用的概念会帮助我们更好地理解神学进程。神学进程就是学习将神的话语应用到各种环境中，这种情况贯穿在教会漫长的历史中。当教会针对各种困难的局面，能够基于圣经，有创造性地、并忠于信仰地作出回应时，教会在神学方面的认识将会出现一个很大的飞跃。

特别是改革宗的信仰是在神学进程中不断地成熟起来。在改革宗信仰中，应用的概念并不是对惟独圣经的一种威胁，因为加尔文主义者相信神在圣经、世界和自身中的广泛启示。一切都启示着神，因为一切都在神的掌管、权威和临在中。加尔文主义者也不需要揹负任何绝对准确或绝对客观的重担，改革宗信仰对于创造主与受造物之间有着清晰的划分，只有神才具有绝对准确和绝对客观的知识（不过即便对于神来说，这种知识也无法避免主观

性）。因此在所有形式的新教主义中，改革宗神学在「处境化」方面作得最为成功。改革宗神学在许多地方都深深扎下了根：瑞士、德国、法国（在它受到残酷迫害之前）、意大利（许多加尔文继承者都具有意大利背景）、荷兰、英语国家、匈牙利以及朝鲜。处境化将圣经应用到特定文化经验当中去，以便使其信息更容易被特定文化的人群所理解。和护教学一样，处境化面临着扭曲信仰、使其更为特殊受众所接受的危险，这也正是改革宗神学所重视的问题，并特别针对性地提出了归正信仰的预设。神学的进程更准确地说就是一个让圣经信息更加处境化的过程。

改革宗神学更为大众所熟悉的是在对圣经的新认识方面取得的突破，不过这些新发现也是对圣经的应用或处境化，以回答在当时的情况下所面对的问题。自十七世纪以来，路德宗神学一直没有太大的改变，阿米念神学也是一样。但是加尔文主义却一直在发展着它对于盟约、救赎历史、圣经无误性、护教学、神学百科、政教关系、经济学、教育、艺术、文学、历史、科学以及法律的理解。这种进程来自于对神主权的信仰，正因为认识到这一点，加尔文主义者才能够自由地在圣经和受造界中不断地探知。

e．对信条的认同

神学进程对于我们与过去联系得有多么紧密提出了新的问题的确，信条和信仰告白是必要的，但是如果我们在对圣经新的应用中需要作出一些超越，我们又该以何种形式来忠于它们呢?

有一点很明确，出于圣经的信条并非是无误的，特别是在准确地应用圣经的方面。但是我们对于它的这种应用所做的判断也并非是无误的，更不用说信条一定是有着某种权威的，否则它就无法作为信徒整体的信仰告白了，所以我们对待信条就不应该采取漠视的态度，同时，我们也不应该采取一种对信条的每一个细节完全接受的态度，否则这种就态度约束我们，去支持信仰告白中的每一个命题。为什么会这样呢？因为如果我们需要对信条和信仰告白采取后一种态度的话，那么它们就永远不能再被修正了；任何一个提议改变的人就

会自动的成为一个违背盟约的人，从而被教会劝惩。为了不使信条篡夺圣经作为教会终极标准的地位和权威，信条和信仰告白必须是可以被修订的。

长老教会借助使用委身性誓约来处理这一问题，这其中不会涉及到对信条细节的完全接受，取而代之的是对西敏信仰告白和教理问答「教义体系」的接受。「教义体系」是一个模糊的表述，它引起了许多有关到底什么应该属于这一体系的争论。见第 6 章，E，（3）关于「系统」这一概念的更多论述。这一概念的模糊性促使人们建议教会一次性明确地定义（完全准确地！）哪些属于这一体系的，哪些不属于这一体系的。然而教会一直以来很合理地拒绝这么做。因为如果教会一次性准确定义了这一「体系」，那么这就会使这一体系成为一个绝对的无可更改的权威。如果这么做的话，教会就是要求信徒对简化信条的「细节」的认同。因此在这里，以及在神学的其他方面，我们都需要对模糊性有一定的认同。不过，「教义体系」并不完全是无法说明的概念。要求对这一「体系」进行认同意味着凡是接受了誓约的人，都必须在总体上接受教会信仰告白作为他自己的信仰告白，即使两者之间仍然存在着一些比较小的分歧，而信徒个人在信条方面的保留是大是小（也就是说，他们是否越出了「体系」）最终是由教会法庭决定的。所以「体系」是根据每一种特殊的情况重新定义的。「体系」意味着确定特定的堂会会议、长老会会议或总会会议所发表内容的含义。只要教会法庭是服在神道的权威下，处在圣灵的指引之中，那么它们不会犯太大的错误。在这里无法保证一个绝对正确的判断，但是这也正是在有限且有罪的世界中生命的本质。即便使用「细节的」认同，教会法庭也会对某人是否正确诠释了他所认同的「细节」作出错误的裁决。可见对于「严格的」认同是否会比对「教义体系」的认同更能让我们作出客观的判断，仍存在着不明确性。

f．信仰告白与神学

有人一直试图在信仰告白和神学之间做出一个清晰的划分，尤其是那些受杜伊维尔德关于区分前理论性思想和理论性思想见我的 The Amsterdam Philosophy (Phillipsburg ,N.

J.: Harmony Press,1972). 影响的人更是如此。就后一个区分而言，对于信仰告白与神学的区分让我有些不甚明了。很显然，「信仰告白」被认为是某种形式的前理论性的知识，而「神学」则是一种理论性的知识。常常为了提倡学术自由就会援引这种区分，认为我们在「信仰告白」中是受限的，而在「神学」上是自由的。然而有必要指出以下几点。（A）当然有必要对信仰告白的立场边界作出合理的划定。根据我的判断，教会的正式的劝惩纪律很有可能属于前一种范畴，但按照我们在前述 e 中的讨论，这也免不了「模糊性」。（B）然而所有的信仰告白和信条都属于神学的例子，而所有的神学又都代表了神学家的个人的信仰告白。「前理论性-理论性」的区分因此是不明确的。同上书。（C）神学受限（因为 e 中所提到的条件）于信仰告白的标准；其「理论」特性，无论怎样都不能让其免于这方面的责任。

g．教会史和神学史

教会历史学家不仅试图告诉我们曾经在教会的历史中「发生了什么」，而且还试图解释、分析、评价那些事件和事实。有意识地分析、评价、解释是很必要的，因为不存在「原始事实」，事实总会「为它们自己说话」。所有事实都会通过我们的定义或多或少的得到解释。

教会历史学家既关注教会历史上的事件，也关注教义的历史（例如「历史神学」），关注各个时期神学家（和异端）的观念，关注信条和信仰告白的形成，关注在各种问题上神学共识的发展，无论这类事物是否被公开的表达过。在这里就和在救赎历史中一样，话语的教导和事件联系在一起。神多年来都在为教会兴起教牧人员，然而他们的教导「仅仅通过话语」是无法完全理解的。话语的意义需要放在应用中才能被发现，在人们使用所教导的时候，其意义才能得到完全的反映。所以不仅要知道教牧们说了什么，还要知道他们按照自己的信念做了什么，这一点很重要。教会史通过回顾教牧人员在他们生活处境中所教导的来阐明神学。它让我们看到教牧是如何在压力下实践信仰的，以及他们的实践是如何与

他们的教导相一致或不符的。教会历史反映出福音是怎样在统治者、农民、商人、士兵、穷人和无家可归者的生活中扎下根的。

因此历史神学是一种很好的神学形式。他是对于神话语的一种应用，因为神的话就是历史学家评价历史的标准。它用神的话语来衡量过去的教会，从而让今天的教会从中得着造就，与此同时，今天的教会也被圣经所衡量。在这样一个对神的道的应用中，它以一种新的激动人心的方式揭示了神话语的含义，我们也看到了教会属灵的前辈们是如何将圣经应用到各种不同的处境中去的。

h．教理神学

教理神学与系统神学是同义词。在很多语境中这两个术语是可以互换的。具有欧洲（尤其是欧洲大陆）背景的神学家倾向于使用教理神学，对于美洲的学者，系统神学是一个更常用的词。（不过也有例外：威尔海姆・赫尔曼和保罗・蒂里希用「系统神学」，而 W. G. T. 谢德用教理神学）。

尽管两个术语意思相近，但有时两者之间还是有着微妙的差别，因此我才在这里特别地对此加以讨论。教理神学有时传达的思想认为神学是神学家与教会传统的一种对话，特别是针对神学家与教会信条（教理）之间的对话。系统神学则隐含着神学家和圣经本身的对话，两者的这种细微的差别并不是彼此排斥的，教理神学（应该）将圣经作为其最终权威；系统神学（应该）对教会的信仰告白负有责任。然而这种细小差别表现了不同的神学强调的重点，或许也表现了不同的神学形像或不同的神学研究形式。最终如果它们正确开展的话，这两个概念会逐渐一致，对相同的问题会采用「视角」的观点来进行审视。但两个学科在具体的实践中，它们的方法、表达、语言和思想仍存在着差异。

「教理神学」，作为一种和神学传统对话的神学，其模式在许多方面都是有用的。简单地说，它对个人主义和个人的骄傲提出了警告，反对仅用圣经和个人的判断，自立根基地建造神学的想法，不过，要是寻求巩固这一模式的价值，我更倾向于采用另外一种模式（尽

管「系统神学」这个名词事实上有用词不当的问题（见第 6 章，E，（3））。在我看来，「教理神学」的模式有不少弱点，这些弱点要大于其优点。

（i）有些人将神学看成是与传统的对话，然而他们面临着落入不相关性危险的可能。首先是先入为主地接受了一些曾经被激烈讨论，现在却被搁置的问题的看法（比如，堕落前预定论问题，天使的本质与存在的关系的问题，等等）；第二，忽略了一些在今日影响深远，然而在信仰告白时期没有得到明确讨论的问题（比如意义危机、历史本质，「神的作为」本质、宗教语言问题、圣经语言功能、预设、种族平等、经济自由等）。简单地浏览一下，我们会发现那些「逐渐退出视野的」的问题仍然有其价值，可以以新的形式再次出现。（我曾经把三相法列这种问题之中，但是现在我听说有许多神学学者在其神学中都将三相法放在了一个核心的位置。）我也不想说神学完全是由现代人的问题决定的。然而，如果说神学是应用的话，对现代问题也应该给予回应。因此，二十世纪的神学看起来应该与十九世纪神学大为不同，虽然两者都可以追溯到相同的历史传统，但也不应该是一样的。

（ii）「教理神学」模式会导致掐灭神学中的创造性，从而导致盲目用早先的方法来陈述神学。「应用性神学」打开了一个更大的空间，在形式、风格、模式、问题及内容等方面都能找到新颖的方法。它允许我们使用各种在圣经中出现的所有教导形式（如诗歌、叙述、书信、比喻、歌曲、实例教学、戏剧以及「神学论文」），当然除此以外，只要是不与圣经相冲突、不对圣经信息的含义造成模糊的形式都可以使用。

（iii）以传统为导向的神学还冒着鼓励教会对传统采取不批评态度的危险。的确需要对这一传统进行批判，至少也应该让它明确地服于圣经之下。

（iv）在这种神学还特别常常会找到前面所讨论的一些逻辑错误中。尤其是诉诸情感的谬误（第 8 章，I，（3））和因果错误（第 8 章，I，（10）-（13））。还存在着把历史描述与权威的教导混淆起来的危险。通常学者会提出一个神学问题，然后再想法解决它，不是通过解经的方法，而是通过描述各种对此问题的历史回应。在某些讨论中我们经常会有

这样的印象：对一些神学问题的讨论最后变成了数算清教徒的丰功伟业。G. C. 伯克威尔也经常让读者充满困惑，不知道他是在讨论他自己的观点，还是仅仅在描述历史上的争论。他的作品中充满了像「据说」或「所讨论的问题是」这样的表述，读者有时不得不努力地从字里行间去猜测伯克威尔事实上到底在拥护什么。而且即便读者明白他支持的观点是什么，也很难明白他选择历史立场到底原因为什么。他似乎是在历史神学的外衣下做着系统神学的工作。这种错误与伦理学上所说的「自然错误」有关，这种错误是从现实的事实中，来推导出伦理责任，即从「存在推导出义务」。作为一个基督徒来说，这一实践并不总是错的，规范与事实在许多方面都是相关的；一个人如果不同时知道一些伦理上的「义务」的话，他就不可能知道事实（对比第一部分，及第二部分的相关内容）。但是在非基督徒的伦理中，他们将存在的事实在伦理上视为是中性的，因此正面临着落入这种错误的危险。他们希望从价值中立的事实中来推导出价值，这实际上是不可能的。不过，尽管伯克威尔有着自然化的错误，但与上述的错误还不一样。伯克威尔是一个基督徒，他相信历史事实存在着某种价值。伯克威尔和其他一些学者的问题并不在于他们通过描述来推导出规范，而在于他们没有让我们看到规范是如何从描述中出现的，在这些处境中，需要将圣经以更加明确的方式作为评价历史的标准。如果能够做到这一点，那么历史神学对于教理神学和系统神学就是大有益处的。（ｖ）最后，「教理神学」模式会让神学家及其读者误会神学的本质。它会让人认为神学是一个知识的体系，它从一世纪直到现在总是按照某种稳定的方式或多或少地增长，因此我们在传承它的时候，必须原封不动的把它传递下去，也就是说人们会认为神学是积累性的。

托马斯・库恩在《科学革命的结构》芝加哥：芝加哥大学出版社，1970。一书中，在论及科学的相关情况时已经抨击了这种看法。他认为科学并不是以一种均衡、统一的积累方式进步的。相反，库恩提出一个占据先导的「范式」，或主模式，它在细节的证实上不断地积累，然而最终会被另一种与其处于竞争地位的范式所淘汰，后者是对前者所有的信息的重整。同样的，神学也是通过变革向前发展的（或大变动）。俄利根的范式被奥古斯丁的

范式所取代，后者又被阿奎那的亚里士多德主义的所取代，后者又被改革宗的范式所推翻，而新教的范式被各种形式的现代主义所广泛替代（我不相信不可逆转！）。

即使不使用库恩的论证，积累模式也一样会受到挑战。神学不是通过积累，而是通过应用而取得进步的。在某种意义上，它甚至不需要积累真理，因为所有的真理已经在圣经中一次交给我们了。所以神学的任务并不是要说出什么新的东西，而是要把圣经中所说的真理应用到新的处境中去。所以神学的「积累」最多只是应用性的积累。

如果我上面所说的是正确的，这就意味着并不是所有过去的神学都必须被传承下去。我们作为神学家的工作就是把圣经应用到当前的处境中去，这是我们一切努力的核心。如果过去的某些神学成就与这一目标相关，那么我们就应该提到它们，如果没有关联，那么我们就可以合理地把它们放在一边。并不是说一个人在他能够理解加尔文神学之前，必须先学习奥古斯丁神学（当然，如果这样的话还是有好处的），或者在他今天能够理解神的话语之前必须学习加尔文神学。所以神学家必须对于哪些知识是信徒非常有必要去认识的，做出关键的决定。（当然他还必须区分什么是他们需要知道的，以及什么是他们想要知道的，什么对他们来说是重要的，以及什么是他们认为重要的。）他不应该简单地、不加分辨地把整个过去的神学都压在二十世纪的神学生身上。

B．科学

我们已经考察了一些或许可以被称之为科学的神学工具——语言、逻辑和历史（见第 3 章，B 中关于基督教与科学关系的讨论）。

在这里，我希望对像语言学，逻辑学和历史学这样的学科做出一般性的概括，所有的科学都帮助我们应用圣经，从而帮助我们解释圣经。没错，今天的许多科学，甚至所有科学都由拒绝信仰的预设所支配，所以我们必须努力，将麦子和稗子区分开来。只要我们一旦在圣经的基础上来运用我们的知识，我们就可以对科学有更深的层次的认识。

（1）科学有时会引导我们重新思想真理，这并非是对于圣经本身，而是我们对圣经的解释。伽利略和其他一些科学家帮助教会重新思想认为圣经一直在教导的地心说的观点。以我的观点这是一件好事情，这件事教会其实早就应该做了，而不应该去打压日心说。相信「地球历史久远」的地理学家已经促使神学家重新考虑他们对于创世记 1、2 章的解释，他们说服一些福音主义者和一些改革宗神学家以比喻性质来解释其中的时间指示性词语。对于这样的局面，我不能确定真理究竟在哪一方。但是针对这一问题进行讨论是正确的做法。或许地理学家被证明是错误的（就像创世研究学会认为的那样），但是当这一点尚未以大部分基督徒满意的方式证明出来之前，我们应该至少考虑一下修正解经的可能性。

考虑一个心理学的例子。鼓励人们有一个「好的自我形象」是心理学所热衷从事的，并且也产生了一些效果，我认为这种潮流是在脱离「悲惨的罪人」的神学。他们找到了进一步的证据：在新约中并不将信徒称为罪人，即使认识到信徒仍然会犯罪（约翰一书 1：8-10），并且即使信徒再有罪，基督徒仍然是神的圣徒，被神洗净、成圣、并称义，罪再不能支配他们。因此那些表达着得救的人仍像蛆虫般可悲的古老赞美诗，似乎不再像当初那样适合传唱。这种发展并不会带来对世俗心理学的让步，但是其来源却是在心理学的质疑下，通过重读圣经所发现的。当然，重新诠释圣经的过程一直会有一种导致妥协的危险，但是在许多情况下，它是有益于纯正的教导的。而在这里我们根本不需要以这种方式接受心理学家所说的任何关于自我形象的概念（我自然也不会接受），不在那种基础上去重新思考我们对圣经的解释。（2）科学描述了圣经应用的处境，从而推动了圣经的应用。医学科学让我们对未出生的孩子很多重要的事实有所了解，从而很深地影响了我们对于堕胎的认识。（当然，圣经中也提到过腹中的婴儿）同样的，如果要想知道宫内避孕器的使用是否合乎圣经，之前我们必须知道什么是宫内避孕器。而这方面的知识，我们必须通过谘询医学专家获得。

（3）科学还促进了神学的交流，科学不仅在出版和发行神学材料方面提供了技术的便利，而且也推动了神学家更好地写作和交谈。社会学对于各种文化的研究，可以帮助我们把福音应用到具体的文化语境当中。这种研究让我们了解什么样的语言是可以使用的，什么样的语言是不能被接受的，什么样的语言恰当地传达了情感内容，什么样的语言是冒犯人的。的确，我们希望用十字架的道理冒犯那些该被冒犯的人，但是我们不希望以一种不合适的方式去冒犯。而且我们希望「向什么样的人，我就做什么样的人。无论如何，总要救一些人」（林前 9：20）。社会学研究让我们认识了受众文化当中的神话传说、传统、形象和历史记忆，我们可以根据这些资料在对比的过程中来说明、强调福音的内容，从而让我们的工作大有成果。（4）神学本身是一门科学吗？多年来人们在这个问题上所费的笔墨颇多，但依我的观点对其的关注度已经超过了这个问题的重要性。许多神学家急于表明神学是一门在学术上值得尊重的学科，而我确实不那么关心它是否是这样一门学科，如果不是的话，那真是学术的损失。

正如我们前面所看到的那样，神学的确使用了科学的方法。我不敢肯定是否有哪个科学方法能与神学截然分开，或者神学的科学方面是否是从其他的学科中借用来的。或许这是一个百科知识类的问题，对这个领域的问题我也并不太感兴趣（对比附录 B，第一部分后）。不管怎么说，必须认识到神学不仅是一门科学。它不光使用科学的方法，而且也使用了艺术、文学、哲学、法律和教育的方法。的确，既然神学是那样的包罗万象，它肯定会使用人类在神的世界完成各种任务的一切方法。（对比我在第 3 章，A，（2）中对霍奇关于神学——科学对应关系的评论）。

（5）神学是科学的皇后吗？我想这句话的意思并不是说神学家永远比科学家更为正确。神学家和其他人一样会犯错误。并且我们经常看到天文学家、地理学家或心理学家经常会对神学家在解读圣经时的一些可能的错误提出质疑。但是在另外的意义上，神学统治着科

学。神学表达并应用着基督教信仰的终极预设，而这种预设一定是先于所有其他的观念。在这种意义上，我的神学一定是先于我的地理学和我的心理学的。

正如我们所看到的那样，一项科学发现会导致对圣经诠释的某种改变，然而对于圣经而言，它本身的意思并不会作出这样的更改。并且，如果我经过更加深入的思考，发现我一开始对于圣经的诠释是正确的，虽然它仍然看起来和科学的结论有着矛盾，我还是接受圣经的教导。在罗马书 4 章中，亚伯拉罕就面临这样的处境，用人的眼光来看，神对他的应许是无法实现的，他太老了，无法生出一个儿子，而他的妻子更是老到早已超过了怀孕的年龄。所以他有足够的「科学」理由去认为神的应许是无法实现的。但他相信神的话，并因此放弃了明显的科学结论。在这种意义上，亚伯拉罕的神学统治着他的科学，神学成为了「皇后」。

（6）一方面，大部分神学家很不愿意承认他们学科的这种地位。的确有许多人对神学缺乏尊重，他们常常向那些让他们浮想联翩的流行科学观念五体投地。用这样的描述来指控自由主义出卖了神学立场，站在敌信仰科学的一边是正确的。

然而，另一方面，许多神学家在这件事上并没有矇昧自己的良心，他们当中的大多数，甚至包括大多数自由神学家，都愿意为自己辩护，证明自己没有做出卖神学立场的事情。比如，布尔特曼就否认他是在兜售「现代世界观」的神学。他甚至会有时对于这种世界观正确与否的问题持漠视的态度。他说使用现代世界观只是作为交流工具，以便向现代人传福音。按照他的观点，他根本没有否认福音，他认为福音对于世界观是中立的。因此我们可以忠实地传达圣经中的福音，不必一定要肯定天使的存在或神迹的可能性。

依我来看布尔特曼的观点是荒谬的。很显然，一个人不可能在忠实于福音的同时，认为耶稣很有可能没有从死里复活。然而很有趣的是布尔特曼却认为他做到了这一点。他认为他不光有科学的证据证明他做到了这一点，而且还有属灵的证据，即神学的证据也同样支持他，并且作为一名基督教神学家，神学的证据对他来说是更加重要的。如果圣经不支持他

的理论（他一直在尝试说服他的听众）仅仅剩下科学证据的支持，他是不会继续持定自己的观点的。这种姿态在自由神学学者那里是相当普遍的。毕竟，自由主义神学只有让他人相信它是忠于基督教启示的基本立场时，才能有所发展。如果失去了这种口碑，自由神学就会沦为类似神体一位论或人本主义的自由思想形式。自由主义神学只有在混有一些基督教的性质时（无论这种掺杂包含了多少伪造的成分）时才能有所进展（换句话说，它的成功依赖于人们误认为它是正统的福音。）。

事实上我认为在我们应对自由神学时指出这一点是非常重要的，我们常常禁不住（一般来说这样做也是正确的）将那些与敌信仰科学妥协的理论清理干净，但是我们在驳斥自由主义神学时却没有那样到位。指出这些神学家的神学基础也是非常重要的，我们要证明他们那些虚伪的属灵证据是不合法的。我们不仅需要证明他的观点是错误的，而且要揭掉他们基督教信仰的伪装。

我想那些缺少科学研究背景的神学家更适合于在这个层面上来为福音争辩，而不是去正面挑战那些与科学有关的争议。（通常，我认为神学家会在后一个问题上变得糊涂起来，即便他们的出发点是正确的。）我希望有一天能够写一本讨论圣经无误性的书，其目的并非是要说明在每一个与圣经的辩题上，科学都证明了圣经的正确性，而是要说明自由神学以及那些放弃了圣经无误性的学科在神学的基本原理上都是不充分的。在那本书中，我也将尽力说明自由神学的基本神学原理从根本而言是反抽象主义的，因此难以避免地遗传了反抽象主义所有的模糊性特质。（见第 6 章，A）。

C．哲学

在这里，读者要回到第 3 章 C 中，去看一看那里的定义和基本评论。哲学最核心的要点与上一章谈到的科学的要点相类似。

与科学相比，哲学更需要作出变革。然而，我并不认为非基督教哲学家所说的一切话都是错的！对于一个有着合乎圣经预设的神学家，如果他能慎思明辨，那么那些非基督教哲学家的观点将会在很多方面对他大有益处。读者会注意到我在本书中喜欢引注路德维希・维特根斯坦，托马斯・库恩，欧文・科比以及其他哲学家的观点。我认为在使用这些有才干之人的思想时，完全有理由来「抢夺埃及人」（译者按：参见出埃及记 12：35）。

通过哲学（无论是基督教的，还是非基督教的），我们可以学到许多有益的东西。

（1）哲学史表明除了圣经之外，其他一切试图为知识寻找坚实基础的努力都是徒劳的，无论是通过理性主义、经验主义、主观主义、唯心论还是通过任何其他的方法，都会无功而返。（2）然而，哲学家还是充分论证说明了要想认识任何事物的话，我们需要规范、事实和主体。

（3）并且哲学家为我们从不同的层面，很好地展示了知识的相关性，尤其是形而上学的相互依赖性（存在理论）、认识论（知识理论）以及价值理论（伦理学、美学）。

（4）他们已经表明人类思想是倚赖于预设和循环论证的（要么承认这一点，要么在试图回避这一点中，最终遭遇失败）。

（5）他们已经发展出非常有用的逻辑和数学体系。

（6）在分析语言、因果关系、优先性、经验、伦理价值以及其他对于神学非常重要的概念中，哲学家已经发展出了很多有用的区分。通过基督教哲学，我们可以在理论方面学到很多东西。然而，我不相信现在有哪一种基督教哲学，可以充分地满足当代新教神学家的各种需要。

第十章　存在性视角——神学家的资格

在我们关于方法论的讨论中，我们把关注的重心放在圣经和神学研究的工具上。现在我们需要把注意力投向神学家人性的层面。

A．神学的人格主义

有些人认为神学和科学极度类似，或认为神学是一种传统的学科，这种人往往很难看到神学具有强烈的人格特质。这种人格主义可以从以下几点思考中得到证实。

（1）神学是一个人关于最深层预设信仰的表达和应用。因此神学家不可避免地在一些私密的层面上向他的读者敞开了自己。

（2）神学（希腊文 didache 意为使徒的论述）是教会的一项事工，所有的信徒在某种程度上都对其有着实践，同时教会蒙召的全职工人也负担着此责任。教导职任的资格包括对福音的认识，还包括沟通的各种技巧，特别是作为基督徒的品格（见下面 C 部分）。没错，对神不敬畏的人也可以从事神学研究，实际上所有的人类行为都是对神的道的回应和应用。要记住神的道不仅通过经文启示，而且还通过自然启示（罗 1：18-32），这一点在第一部分已经讨论过。这种应用可能对也可能错，这样就带来了好的神学和坏的神学，无论怎样，它们仍然是神学。但是好的神学，即神学本来应该具备的实质，只有成熟信徒才能形成。所以，神学家个人生命的敬虔与他的神学著作的可信度密切相关。（3）有很多因素支配我们的预设，其中包括：理性、感知、情感等等。在本质上，最终极的预设是宗教性的。如果一个人的全部生命都投入到了支撑其神学的预设中，那么这等于说他把的自己的全部生命都倾注在了这种神学上。

（4）这种预设影响了我们对圣经的认识，因为在我们读圣经的时候总会寻求来证实我们的预设。这被称作「释经学的循环」。这种形式的循环论证，正如我们前面所看到的，是不可避免的。不过，在圣灵的引导下，它不会成为一个有害的循环。进入神的道能够让我

们的预设被提炼。反过来，当我运用我们被提炼后的预设来解释圣经时，我们会更加清楚地理解圣经。然而，如果没有圣灵的工作，这种循环就会是朝着不好的方向发展：坏的预设扭曲了圣经的意义，这种被扭曲的意义又导致了更坏的预设，如此反覆。所以有时当我们看到有些看起来对信仰认真、思想深刻、「追求真理」的人竟处在异教信徒行列中时，我们不应该感到惊讶（有时甚至会在专业的神学学者中间找到他们）。他们的结论似乎不可思议地远离真理，因此我们从这个角度也可以看到顺服和知识是紧密联系在一起的（对比第一部分）。

（5）我们通过神学获得的知识，就是对关于神的知识，有着很强烈的个人化的特质。由于神是看不到、听不到、也是触不到的，所以这种知识不能通过自然科学的实验方法获得。伊恩・兰姆塞使用了一个法庭的场景来进行说明，在这一场景中，所有事情的发展都是去人格化的，所有的个人都是用头衔来称呼（「国王」「被告」「起诉人」「尊敬的」）。让审判官惊讶的是，当他抬起头来发现「被告」竟是他失散很久的妻子时，突然之间，整个法庭气氛完全改变了。不同气氛并不是可以看到，可以听到的，而是一种进入到记忆、过往的历史、情感、失意的情绪当中的处境。伊恩・ 兰姆塞，Religious Language (New York：Macmillan ,1957),20ff。用兰姆塞的例子来说明基督教的特质可能会造成一定的误导（兰姆塞可能就是如此使用的）。基督教并不仅仅是围绕着纯粹的自然事件的某种人际关系的氛围。比如说，复活并不仅仅是信徒对耶稣受死前与他们关系的回忆，复活是一件发生在时空之中的神迹。复活的耶稣既能被看到，也能被听到、触摸到。但是兰姆塞的例子确实也表明了在所有神学中，所表达的一些相同东西，即使神学都会对复活及其他神在历史中伟大作为进行描述，但所有的神学都会带出一种作者与神之间个人的关系，即盟约的关系。那个从死里复活的耶稣是「我的主、我的神」（约 20：28），并且我们在他里面一同复活（西 2：12f.；3：1）。

由于这个原因，我们会对某些在神学领域尝试性的对话感到不舒服。比如说，把耶稣身体的复活说成是「尸体的复甦」似乎就很有问题。而有些自由神学的神学家却认同这一点，其目的是为了支持他们认为耶稣只是「灵性」复活，身体则已经死亡的观点。他们会这样说：「毋庸置疑，耶稣的复活和他尸体的复甦没有必然的联系（注意这里的否定的谬误）！」然而，基督徒之所以对「尸体的复甦」这样的表述表示迟疑，并不是因为他们在心里对复活的字面事实或物理特性有疑虑。我想原因更有可能是「尸体的复甦」这样的表述不是一种立约性语言。它不是一种关于个人关系的语言，不是一种爱的语言。它没有能够包含整个圣经教导的神学丰富性，它把复活从其自然情境中抽象了出来。

命题性语言对于神学来说是很重要的，神学传递著有关神的信息。布鲁纳和其他人认为命题性的知识削弱了各种关系中间个人性的特质，这种看法是荒谬的。获得有关某个人的信息通常会加深我们与他的关系。不过，好的神学语言永远不仅仅是命题性的；它同时也是对爱和赞美的表述。传道人和神学家都需要把这一点牢记于心，免得自己在描述神、鼓励信徒时，所说的都类似于医学术语，尽管这样来述说神并不是错的，或是有罪的。抽象是必要的，我们之前就看到了这一点。但是缺乏平衡却会导致人们（以及传道人）养成一种坏的思考和生活的习惯。神学中的人格主义是劝勉、教导的一种方式。如果我们否认这一点，我们所接受关于神真理的教导就不是整全的。

我知道一些神学教授，他们非常热衷于捍卫神学的科学特质和学术尊严，因此他们事实上是禁止在神学著作中使用个人性参考的。他们不允许作者提到自己或其他人（当然除了他人的观点以外）；他们认为，这样的神学在构建的过程中就排除了个人化的观点。然而这些神学家极力回避某些危险的做法，本身就蕴含着危险。比如说，当我们用诉诸感情的论证来形成结论的时候，确实会有造成错误的危险，并且那些出于个人感动的神学写作，通常要比那些关注神学议题的论述，更容易出偏差。但是，正如我们所看到的那样，在神学中即便是诉诸情感的论证也有其合法存在的理由，「神学议题」并不能与「个人」截然分

开的。人们的观念与他们的名誉和性格密切相关（神的道就与神自己的属性有关）。在神学中很难避免提及个人。即便是最具学术性的神学也是个人与神的灵性关系的表达。如果有神学离开了对个人的提及，那么它将是一个没有灵魂的神学。

（6）神学和护教学中说服的本质也成为人格主义的一个证明。正如我们在第二部分所看到的那样，这门学科的目的不仅仅是要建立有效、合理的论证，而是要说服人、劝勉人，它的目的不仅仅是要人们在头脑上认同，而是要帮助他们从内心深处，在爱和喜乐中来拥抱这样的真理，从而激励他们在自己生活的所有方面把真理活出来。所以神学必须是「人格化的」，它不仅要表达神学家的人格，而且也要影响到它听众的人格。

B．论心

神的知识是一种心的知识（见出 35：5；撒上 2：1；撒下 7：3；诗 4：4；7：10；15：2；赛 6：10；太 5：8；12：34；22：37；弗 1：18 等）。心是人格的「中心」，是自我最本质的特征。圣经告诉我们它是我们思想、意志、态度、言论的源头。它同时也是道德知识的所在。在旧约中的语境中，良心一词可以很好地与心这个词相互替换（见撒上 24：5）。

因此心的堕落就意味着离开了神的恩典，人类对于神是处在完全无知的状态中的（第一部分）。只有神的恩典，外在地修复了我们的心，从而也恢复了我们对神的认识。这种知识是属于神圣约的子民的，它和信徒的顺服是联系在一起的。

这种事实的含义之一是：信徒关于神的知识与他的敬虔密不可分。前者是圣灵在信徒重生的时刻赐下的，后者也是出于圣灵。在圣经中，教导事工（神学）的资格主要集中在道德方面（提 3：1ff;彼前 5：1ff）。所以从事神学工作的资格不仅仅是依赖于命题性知识，或逻辑、历史、语言沟通的技巧等等（这些方面，无论是信徒还是非信徒在很大程度都是相同的），这种资格也有赖于神学家的品格（在第一部分中，我们看到圣经是如何将知识和顺服联系在一起的。）。

第二个含义是，认识神不是通过某一个感官，或是其他的能力，比如我们的理性或情感，而是通过心，即我们的全人。神学家去认识神是通过他所有的一切，就是神所赐给他的一切能力和才干。理性、感情、意志、想象力、感性、自己获取的以及圣灵所赐的各种能力和技巧，这一切都需要投入到他认识的过程中。我们所有的能力，以及其他所有的一切都会参与到对神知识的获取中。所以在下边几个部分，我将回过头来以更详细的方式讨论这两层含义：神学家的品格和神学家的能力。

C．神学家的品格

在第一部分我们已经看到神的知识是如何与信心（约壹 1：40）、爱（林前 8：1ff.；）和顺服（耶 22：16）紧密相连的。但是这些被救赎生命的品质难道与神学方法有什么特别的关系吗？换句话说，这些品质是否确实影响了我们对于神的认识？或是我们如此提出这个问题，仅仅是为了听起来很敬虔的原因？我相信这些品质确实发挥著作用，圣经不会毫无理由地将知识与顺服联系在一起。知识与顺服的联系是非常有意义的，因此需要把它应用在具体的神学研究中。爱德华・约翰・卡内尔在其著名的护教学著作 The Kingdom of Love, and the Pride of Life（Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960）44ff。遗憾的是，这本书已经脱销。一书追循着克尔凯郭尔的路线，这样评论，超然中立的态度经常在科学和哲学中被推崇，但它却不能让我们看到个人独特的内涵。要认识一个人的主观性，必须首先与其建立个人的关系，从而才能有人与人之间的彼此发现，才会有交流。我们认识神当然也是如此。我们越爱神，神就越让我们认识他的启示。在我们努力理解、评价和应用其他神学家著作的时候也是如此（很多领域的神学著作就是这样形成的）。

因此圣经教师的资格从很大程度上关乎他的品格（提前 3：2-7；提后 2；3：10-17；雅 3；彼前 5：1-4）。教师应该是值得效法的，如效法保罗（终极意义上是效法耶稣，林前 4：6；11：1；门 3：17；帖前 1：6f.；2：6；帖后 3：7-9；提前 4：12；多 2：7；来 13：7；

彼前 5：3）。请注意圣经出人意外地关注保罗个人对教会的探访（罗 1：8-17；15：14-33；林前 4：14-21；5：1-5；林后 7：5-16；12：14-13：10；加 4：12-20；弗 6：21f；西 4：7f f.；提前 3：14f.；提后 4：6-18；多 3：12-14；来 13：7f.，22f.；约贰 12；约叁 13f.）。教会在这些使徒个人的走访中所学习到的东西是非常重要的，然而这并不是我们能通过圣经看到的。

圣经的含义就是对它的应用，所以教导圣经最好方法就是通过传道和生活（也就是示范）联系在一起的见证。使徒向我们示范了神的选民是如何应用圣道的，这自然是神学教导的一个重要方面。当然，并不是圣经教师所做的任何事情都值得效法（甚至并不是每一个使徒的行为都是规范性的——加 2：11-14）。但是圣经教师的生活需要达到一定的敬虔，从而能够足以体现他所教导的含义，他的生活方式一定是与这个世界犯罪的生活方式迥异的。

所以借着神的恩典，神学家的品格使他具备了一种值得效法的生活榜样，而这对于他教导基督真理的事工是必不可少的。但是即便是我们有意回避这方面，单单考虑在话语层面的神学，我们也会发现这与神学家品格联系也特别地紧密。我不乐观地认为神学中充斥大量的模糊、谬误和肤浅，神学家品格方面的缺失造成这些问题的严重性一点也不亚于他们在知识方面的不足。假如神学家能够对那些持不同认识的人以及他们的读者多一点爱心，对于自己的知识水平多一点谦卑，在真理的追求过程中有多一些深入，对公平和诚实多一点单纯，大部分的问题都是可以避免的。从这些角度出发，我们可以来认识一下那些最为糟糕的神学实践。（1）首先，对持不同认识一方的观点按照最糟糕的方式进行解读，而不是从努力诠释对方的方法出发，去寻求对方观点的合理性，甚至是正确性。一般来说这种作法会招致绝对的敌意，并且会矇蔽这样做神学家，让他看不到更多友善的（同时在理性上也是更有说服力的）可能性。这也是我们常说的「稻草人」论证（即你所反对的并不是你的对手真正所持的观点，事实上，很可能没有一个人持那种观点），它总是削弱而不是加强神学家反对其对手的论证。的确有时神学家按照「最糟糕」的方式来解读他的对手，

这种方式有可能是正确的，但是我们只有在所有可能的方式都失败之后，才能把这种诠释作为最后诉诸的手段。爱是「不轻易发怒」（林前 13：5）。我们只有在认真地察验真理之后，才能够对他人进行批评。（民 35：30；申 17：6f f.；帖前 5：21；提前 5：19）。

（2）神学的另一个大敌是对某些特定的受众呈现出比实际更为正统的样式，故意隐藏一些自己所处立场中具争议性问题。异端在慕道友面前常常装出一副福音派信徒的样子，只有经过一段时间这些慕道友才会发现这些异端的问题：他们或信奉多神，或否认基督的神性，或崇拜异端机构中的个人偶像，或禁止嫁娶。在最初的阶段，一个人只了解到异端最好的方面。但是到了后来，在经过了一些教化之后，他才了解到了这种差别，对于异端是这样，然而同样的情况也发生在神学主流中。神学家通常尽其所能地想表明他们的观点要比他们的对手的观点更符合圣经，但是到了后来（或很短的时间之后）直到传出一些不和谐的消息之后，人们才发现他们早已抛弃了正统的教义和圣经的教导。有时这种争议性的观点以非常隐秘的方式夹杂在传统的福音真理中间，以至于人们很容易在不经意中就接受这些异端的说法。比如说，巴特的大部分作品都与福音主义，甚至是与改革宗神学无法区分开来。不过，一旦你放下他的通俗作品，而读他的《教会教理神学》时，你就会了解到对于巴特来说人与神的区别消失「在基督中」，除此以外，神只保留了一种名义上的「自由」，在这种自由中，他可以放弃他的神性。当然，一个神学家确实没有义务在其通俗著作中表达其所有争议性的看法，这些看法中有一些过于技术化，并且也很艰深。但是有时候这种让某个神学家看起来（在教会法庭中，在神学新生面前，在教育机构的支持者面前）比实际的状况更加符合正统的作法确实更像是一个阴谋（由这个神学家和其支持者共同谋划的阴谋）。的确，有时候某些神学家呈现出某种矛盾，他们对待一些受众表现出尽可能的保守，然而对于另外一些人，他们的想法是那么地激进和与众不同。通常我们一定会在这种做法中看到圣经所不喜悦的那种「讨人喜悦」的取向。

（3）将上面这种情况反过来看也一样是真实的。在解释对手观点的过程，神学家或许只会把对手立场中最具争议的或最让人讨厌的部分表达出来。通常在伦理性的文章中，作者为了攻击某一传统立场，会举出一个极端的（经常是假设性的）例子，对此很难使用传统的观点，或为传统观点作辩护。然而人们似乎没有察觉到所有的伦理立场都有不同的困难。你无论选择哪一种原则都会遇到不适用的情况。那些非传统的伦理学家所采用的方法在某些情况中也会遇到难以适用的情况。

经常神学家会使用一些对立的观点来攻击他们的对手，而这些反对问题在早先已经得到了回应，因此对方有意地予以忽略。对于一些没有经验的读者来说，这就造成了一种假象，好像那些被反对的人没有回应这位神学家提出的反对观点，而事实上却恰恰相反。威廉・霍登指控说那些持守圣经正统观念的人，否认了神会在今天的时代中给人以带领的可能性。「启示的本性」，载于 M. Erickson 所编的 The Living God (Grand Rapids：Baker Book House,1973),178. 他根本没有提及在正统教义中所反覆作出的明确解释，就是神仍通过其无误的圣经向我们今天的人说话，借着他圣灵的大能让他的话成就在我们生活当中。所以霍登给读者传达了一个错误的印象，让读者误认为正统教义对于他提出的问题没有给予回答。这种忽略只会使他的讨论更加肤浅，因为正是在这一点上，他没能够回应对手立场当中最强有力的部分。

正如在（1）中我们看到了神学家对于其他人观点的诠释方式，以上的做法违背了圣经的忠告「要存心谦卑，看别人比自己强」（腓 2：3）。在这些例子中，这些人以其最坏的方式表述着别人的立场。这不是我们需要效法的基督之爱。我们要记住，我们以什么方式评判人，我们就以什么方式被评判（太 7：1-5）。所以，我们不应该苛刻地要求别的神学家，从而让我们自己的想法不受那么苛刻的对待。

（4）当神学家用非传统的模糊语言来表述传统或正统的观点时，一种常见的模糊性就会产生。因此无论他的观点有多么地激进、新潮，都会以一种正统的方式呈现。比如说，保

罗・蒂里希就指出，正统的传统认识到了在描述神的时候。它的符号存在着一些不足。把神说成是「有位格的」就是一种符号性的表述，位格的含义远远不能概括神。基于这个事实，蒂里希推论说，用非人格化的语言来描述神至少不次于人格化的语言。但是他却忘了指出，一些正统信仰的代表，如奥古斯丁、路德、加尔文以及教会信条（更不用说圣经本身）都毫无例外地倾向于人格化的语言，并且对将神与非人格话语联系在一起的教义（如泛神论）作为异端来批评，而这种异端正是蒂里希所喜闻乐见的。通常关于圣经的正统教义也以这种模糊性的术语表现出来（如「圣经是出于神」）比较，例如，G. C. 伯克威尔 Holy Scripture (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub., Co.,1975),142ff.「圣经源于神」一文中，很少提到圣经。各卷书都是以这样或那样的方式「源于神」。，这种表述或许可以与任何形式的现代圣经评论共存。（5）有些神学家给人一种印象，似乎他们的看法是另一个人（或另外一群人）的唯一选择，这种观点显然是招人反对的（见第 8 章，H，（4））。通常这种断言明显就是假的，因为没有人会相信发出的断言的神学家对自己这样的错误没有意识。

（6）有时某位神学家为了攻击别人的观点，只是单单地提出自己的观点，甚至对于那些潜在支持对手观点的论证都不加考虑。这种做法对于其对手来说当然是不公平的，它把自己的立场放在了不当的位置（如上述（1）或（3）中）。如果为了说服别人采纳你的看法，你就必须不仅论证自己的观点，还应该驳斥你的对手形成结论的论证。如果不这样考虑的话，你自己的论证就缺乏足够的说服力。这再次提醒我们爱和说服力联系地是多么紧密。

（7）通常神学家在了解对方的观点之后，可以正确地找到其中的错误，但是他们对这种错误的发挥却超出了当有的程度。因此小差异会被制造成大分歧，神学争论会成为教派之分。这与圣经的教导是有着怎样的差异啊（见约 17：11，22f.；林前 1：11f.；3；12；弗 4：3-6）！在神面前我们有义务不夸大差异的重要性。在新约中有些教义的差异（比如关于吃素食、守节期以及拜偶像的事物，等等——见罗 14；林前 8-10）处理得相当温和，有

矛盾的两方出于彼此相爱的要求而作出共同的选择，不会诉诸于教会的纪律。还有一些问题（如保罗在加拉太书中所攻击的犹太化）比较严重，因为它们会危及福音的核心思想。能够认识到这种差异，并对其进行合宜的处理，在神学上和属灵方面都有着重要的意义。

积极地说，我们必须在爱中进行神学思辨（弗 4：15），这种爱能够教导和促进合一，而不是分歧。神学应该尽可能寻求促进兄弟之间的和睦，即便是在不同的教派和神学传统中也要竭力地保守合一。我们的「多视角」方法对于处理这些问题，提供了一些很有价值的备选方法。有人建议（这我要归功于溥伟恩），要在你对手处于优势的地方来建立你的论证。即便是最糟糕的神学也有其可取之处，其中的一些关注点也是符合圣经的。比如阿米念主义（我是加尔文主义）特别强调人决定的重要性，事实上我们的决定具有永恒的意义。加尔文主义的信徒会借助这种阿米念主义的优势来向其信徒表明，只有在加尔文主义的框架内才能达到阿米念主义所希望证明的。他们会这样说，没错，人类的决定具有永恒的意义。但是为什么会这样呢？毕竟人是宇宙中是多么渺小的一种动物。为什么他的决定会具有如此重要的影响，即使这种影响是对于他自己的生活？原因就在于神已经宣告这种决定是有意义的（到此为止，阿米念的信徒都是同意的）。但是神的宣告是一种强有力的宣告，他以圣约来支持这种宣告，他使得我们的决定有意义。他向人类宣告，每一个相信的人都将得救。不然的话，关于信仰的决定就是没有任何意义的，就会成为人类生命中或许有，或许根本就不会有长久意义的一个瞬间。所以只有加尔文主义的神的主权观才能保证人类决定的严肃性。

为什么会出现这种情况？我们已经看到，所有的神学教义都是相互依赖的（第 8 章，F）。每一种教义都可以被看作是整个神学的一个视角，所以我们可以对关于人类责任的教义进行神学思辨，而一旦我们理解了这一教义，我们也就理解了所有其他的教义。上例中我们从人类的责任开始，使用它作为我们的一个视角，去审视整个改革宗的信仰。

因此我们在调和神学的过程中可以提出更多更有建设性的建议。我们可以分析含糊性，让两个看起来相互对立的立场能够真正彼此相容，有时这种相容来自对各自立场更进一步明确地阐述，并且我们可以做更多的自我批评。自我批评是一种圣经所要求谦卑的形式，当我们要指责别人时，自我批评是非常必要的（加 6：1；太 7：1-5）。

D．神学家的才能——神学的技巧

从神的知识是一种心的知识这一前提出发，我得出了两个结论。首先，神学家的品格在神学研究中扮演了一个重要角色；第二，对神的知识需要将人从「心」出发，投入我们全人的所有去获取。在前边的部分中，我讨论了第一层含义；现在我要转而讨论第二层含义。将神学的知识定义为一种通过全人才能获得的知识，给我们提出了几个关于人性中的统一性和差异性的问题。在传统中，神学家与哲学家都对人类思想中几种重要的「能力」进行了定义：理性、意志、感情、想象、知觉、直觉等等。这些区分已经提出一种问题：即哪一种能力是「根本」的。有人说「理性居于首位」，他的论证是感情、想象等等如果不经过理性过程的训练、纠正和评价，那么这些能力就会将我们引向歧途。还有人说意志是首要的，因为即便是理性的信念也是出于人的选择。还有人假定情感是首要的，因为我们之所以相信、选择去做某事，在某种意义上是因为我们感觉喜欢作出这种选择。对其他能力的首要性论证也是相似的。

接下来，机警的读者毫无疑问，已经想到我会说什么了，我认为所有这些说法都有一定真理的成分，在某种程度上这些论证是可以彼此调和的，而这需要我们将人所具备的多种能力用多视角的观点来加以整合。认为人有多种「能力」，也就是通过不同的视角看到人的思想中各种不同的工作和经验。通过这种立场我们看到没有一种能力是可以独立于其他的能力而存在，所有的能力都是相互依赖，相互包含的。接下来让我们对这些能力进行逐个地讨论，请注意它们相互之间的密切联系。

（1）理性

理性一词在西方哲学中有着源远流长的历史，并且使用这个词的方式也是多种多样。它可以指逻辑，当它被称作「思想律」是指那些特别的逻辑规律——尤其是指「不矛盾律」。有些哲学家用理性来指代一种特别的思维方法（要依据其哲学方法进行界定），或者甚至指整个哲学本身。（人们不禁会想到，对于黑格尔来说理性和黑格尔主义是同义词。）

在这种背景下（大部分其他背景中也是一样），我认为以两种方式来定义理性最不容易引起误解。首先，我认为理性应该被定义为构成人类判断和推理的能力。如果这样理解的话，使用理性就是我们一直在做的事情了（见第 8 章，A（1）），而并非仅限于在学术或理论研究中使用，这是使用理性在这种意义上的反映。第二，在规范的意义上，使用理性这个词，它是指正确的判断和推理。在第一种描述的意义上，一个不正确的推理也可能是理性的，因为它是作为人类理性能力的一种实践。而在第二种意义上，它则不是理性的，因为它不符合合理推论的标准。不管怎么说，见附录 I，还有几个问题是针对着理性的定义的。

在以这些方式定义理性后，我们可以看到神学应该是理性的。神学是基于神话语而形成的判断和推理（判断和推理都属于应用），因此它本质上有着理性的形式（描述性的）。而且，在讨论逻辑时，我已经明确圣经能够保证形成判断和推理的正确性（第 8 章，C）。因此在规范性的意义上，通过圣经进行合理判断，并形成合理结论的神学也是理性的。

说神学应该合乎理性实际上和说它应该合乎圣经，或说它应该是真实的，没有什么区别。正如我们在讨论逻辑时所看到的那样，在正确使用逻辑的情况下，逻辑不会给前提增加任何的东西，而是作为一种工具帮助我们明白前提中蕴涵着什么，前提真正要告诉我们什么，这才是逻辑应该发挥的作用。假如推论的过程改变前提的意义，那显然它就是有问题的。一套逻辑体系如果会导致这种变化，那它就是一套存在着不完善的体系。逻辑的目标就是按照前提真实的含义来对其进行表达。同样地，神学推论的目标也仅仅是按照圣经真实的意思来阐释经文（当然包括对应用的提出，这一点也形成经文的含义）。因此神学的理性

就是它与圣经的一致性。除了符合圣经以外，对于神学不存在另一个规范。即便存在着这种规范，对于一个基督徒来说，这些规范也是从属于终极规范圣经自身的。所以，对于圣经理性的任何证明都将是循环的。所以神学家不必对理性的要求感到恐惧。当然，如果理性不是依据圣经，而要转而根据现代科学、历史、哲学等理论，那么冲突就是不可避免的。

所以，当有人告诉我理性应该是神学观念的法官时，在某种意义上我同意他的看法。我的理性能力就是要做出判断，所以说神学判断必须是理性的（在描述的意义上）是一个同义语的反覆。而在规范的意义上，神学同样应该接受理性的评判，因为只有这样才能说基于圣经的推论和判断是合理的推论和判断，是真正遵从圣经的推论和判断。然而把理性说成是「法官」这不免有些奇怪，对于某些人来说好像意味着理性在圣经之外又对神学提出了一个标准，但这种说法实际上把我的规范（圣经）与我的心智能力混淆在了一起。

那么，神学一定要与理性一致吗？没错。但是这仅仅意味着神学必须让严谨的逻辑很好地符合其标准——由圣灵默示的圣经。

理性比我们其他的能力具有某种程度的「优先性」吗？的确，我们所有的感性的倾向、想象的观念、直觉、经验等等都必须与理性相一致，否则就无法通过它们来认识真理。但是在这种语境中「与理性一致」是什么意思呢？正如我们所看到的那样，它就是意味着「与圣经一致」或「与真理一致」。所以说这一切必须与理性一致和说它与真理一致，实际上都是同义语的反覆。这就好像在说作为单身汉，你一定是没有结婚的，但我们通常不会说身为单身汉是未婚的标准（反过来也是同样）。这里的情况实际上是一个循环论证。

因此在以上的情况下，理性优先性的说法并没有多少意义，它甚至没有排除类似感性这样能力的优先性。不妨设想一下，某人声称他已经通过他的感性认识到了某些东西，如果他的宣告是正确的，那么他的感性已经让他「与真理一致」了。根据上述定义，这同时也就意味着「与理性一致」。换句话说，感性成了获取知识的一种途径，成了理性的一种形式。如果他的宣告不正确，人们还会把他的感性称作是理性的一种形式，因为这是他据以作出

判断和推理的一种能力，尽管在以上情况中它并不可靠。对于这种情况我们可以说他的感性在描述性意义上是理性的，然而在规范性意义上却不是。

因此我们可以说理性不过是一种称谓，在除理性的其他能力中我们都可以看到这种推论和判断的存在。或者理性为除它能力之外其他能力提供了一种视角，通过它来认识这些能力在解释真理方面的作用。（我们应该明白，在我们从这个视角来看待其他能力时，我们还必须对其他能力所发挥的不同作用有所认识；这样，由其他能力形成的认识都可以通过理性的视角加以审视）。

在随后的论述中，我将从感性的方面、想象的方面以及其他能力的方面来讨论它们之间的关系，进而澄清前面所做的讨论。我将尽力展示这些其他的能力在形成判断的过程中所发挥的作用，以及各种能力所发挥作用的不可分割性。假如我的视角模式是正确的，那么接下来的讨论也会进一步阐释我在本节中对理性的认识，对这种认识作更深的拓展。

（2）感知与经验

感知是与感觉器官联系在一起的，但却不能简单地说它是感觉的同义语。感觉指的是对感觉器官的使用，不管这种使用是否是去获取知识。而感知是知识的一种形式，感知从感觉过程中获取知识。当我们看到、听到、嗅到、尝到或感觉到 x 时，我们说「我感知到 x 了」，同时在我们的观念中我们感觉器官的工作形成了对 x 的知识。那么我就可以说，感觉是物理的，而感知是心理的，但是在这本书中，我不想讨论心-身问题。这一话题和身-心-灵的关系问题有待另外一个时间，或者更有可能，有待另外一个作者来讨论。

经验是比感知更宽泛的一个范畴。有可能我们经验到某个事物（比如说先知对神话语的经验），但我们的感觉器官却没有相应的感知，这种可能性起码是值得讨论的。不过，按照乔治・麦维洛狄斯见其著作 Belief in God （New York：Random House，1970），50ff 的观点，我们或许会以类似于解释感知的方式来理解经验。麦维洛狄斯指出「我经验

到 x」中的「x」不仅是一种心理的状态，而且是一个独立存在于主观经验者的事实。所以说「我经验到 x」就是说我通过经验，获得了有关 x 的一些知识。

麦维洛狄斯还论证说，经验到 x 包括对 x 做出某些判断。同上书，52。他补充说感知语言在这方面也是同样的（察觉到 x，看到 x，听到 x 等等）。

不过，……我确实不知道判断的适当性在感知的准确性方面具体发挥着怎样的作用。比如我们可以说一个人在森林看见了一匹狼，虽然实际上他把它误认为了一条狗，在这种情况下我们并不要求他的判断百分之百正确。然而在另一种情况中，虽然反射狼的光线进入了一个人的眼睛中，从这个意义上我们可以说他正处在狼的面前，但是因为他正全神贯注地看另一个东西，因此对于反射狼的光线所形成的视觉刺激没有作出任何的判断。在这种情况中，我们可以公平地说他根本没有看到那匹狼。同上书。

所以，感知和经验并不是与推论截然不同的行为。它们是我们据以形成判断的过程，虽然这些判断并不总是非常正确。它们是否和理性一样，都意味着推论？很显然经验或感知并不总是在我们的头脑中要形成一个三段论。但是如果「理性」或「非形式逻辑」发生在我们生活的所有层面当中，那么即使我们未曾有意识地做三段论（见上（1）和第 8 章，A，（1）），这也不能阻止我们将经验或感知视作是一种推论。事实材料呈现给我们的感觉，根据这些材料，我们推断出事物的存在的各种状态。

当然，正如我在本书前面的部分中反覆表明的那样，我们无法认识未加解释的事实材料。「我看到了这棵树」预设了感觉经验和我们通过学习所获知的概念，正是通过后者我们能将某些感觉归至特定的类别中。「我父亲昨晚在这儿」或许部分地可以被感觉经验证实，但是单凭感觉经验却不能让我们知道父亲是谁。这一判断预设了一些历史性的知识，这些知识是不可能被这个人的直接经验所证实的。托马斯・库恩的不规则纸牌实验让我们再一次看到，我们期望看到什么对我们实际看到了什么有着很强的影响。而影响期望的因素是非常广泛的。见托马斯・库恩 The Structure of Scientific Revolutions (Chicago:

University of Chicago Press,1970).因此在我们定义经验和感知的同时，我们就在使用我们的理性能力进行判断和推理了。并且就像我在关于逻辑的讨论中所指出的那样，逻辑同样依赖于经验和感知，因为一个逻辑的三段论必须有预设，而预设并不总是由逻辑本身就能给出的（见第 8 章，D）。无论在什么情况中，不结合任何经验的逻辑使用是不可思议的，因为如果我们想进行任何逻辑推导的话，我们至少必须经验到逻辑原则的存在。

我们看到一方面理性包含了经验，另一方面经验也包含了理性。试图将人类知识的结构建立在「纯粹经验」（基于「原始事实」）上的认识论，要么完全排除理性的影响（经验主义），要么单纯从理性出发而不依靠任何经验（理性主义），是不可能成功的。仅仅使用这两种方法中的一种，希望以此来对知识进行解释的作法可以说是在寻找「真理其他的基石」，寻找在神话语之外终极的出发点（或是经验，或是理性）。但是神不会同意这么做的。他所创造的一切都是多视角的；所有受造物在终极性方面都是一样的。神学的终极存在是三位一体神自己的多视角本质（见第 6 章，B）。每一个受造物都与其他的受造物相关联（见第 6 章，A），所以我们可以通过任何一个受造物来观察整个宇宙。在某种情况下，会有一些受造物比另一些受造物更适宜作这样的观察点。但是原则上，任何一个受造物都会有这种功能，因为它们是平等地被神创造，平等地被神放在与世界上其他的受造物相关联的地位上。被造物在本体论上的平等保证了它们中的任何一个都会在某些场合成为一个恰当的视角。除了神的话语之外，不存在别的基础。

虽然圣经中有提到「听见」「看见」「亲手摸过」生命之道，但这并不单纯在说感觉，不是说这些仅仅都是感官的工作，不需要任何理性思想的参与。这种在哲学上抽象的「感觉」的概念在圣经中并没有出现过。看见、听到、触摸过复活的基督包括了对他进行相关的判断，或做一个推论；这其中就包括了理性。

另一方面，根据圣经对于神的知识也不是单纯来自理性，而与感觉无关。上边所引用的经文，还有许多其他的经文让我们很明显地认识到这一事实。这一点见罗伯特・雷蒙德在 T

he Justification of Knowledge (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub.Co., 1976).感知，如果对这个词进行正确的理解，是获取知识的一种合法手段。神给了我们感觉器官（出 4：11；诗 94：9；箴 20：12），尽管感知可能犯错（当然，理性同样容易犯错），神还是确保我们在他的真道中，使用感知来获取知识（太 5：16；6：26ff.；9：36；15：10；路 1：2；24：36-43；约 20：27；罗 1：20；10：14-17；彼后 1：16-18；约壹 4：14）。

生活在使徒时代和基督再临时代之间，我们不再能够用肉眼亲身看到基督的复活。但是感知在神学中依然扮演着一个重要角色。我们通过感官知觉到圣经的文本，以及其他被用作为神学工具的文本。通过感官，我们认识到古代手稿和古代文物，这些事物帮助我们重建了文本的意义。当然，经验向我们展示了目前我们所处的环境，这对于神学而言，是其应用圣经文本所在的处境。

同时我们也依靠经验成长为成熟的基督徒，这种经验包括了过属灵的生活，面对挑战、成功、失败、祷告、祷告蒙应允、祷告未蒙应允，但仍在信心中坚忍、抵挡罪、为了基督受苦。在许多情况下，我们都体验到圣经中所描述的主耶稣和他的圣徒所体验到的那种经验。在这个意义上，经验是很重要的，因为通过它我们可以了解圣经的含义。缺乏经验的圣徒可以通过看评注来了解事物，但是对于那些对基督徒在世争战一直有着第一手经验的基督徒来说，他们拥有一种特殊的洞察力。（就像一名年轻的士兵可以在军校学习制度、历史和战斗技巧，但他只有在实际的战场上才能学到更多的东西。）举一个例子：对于圣经的诗篇，只有当我们对作者的那些经历也有所体验时，并且看到我们的经验与诗篇作者的经验之间的相似之处后，我们才会读懂诗篇的内容。我记得这一点出自新泽西州埃塞克斯费尔斯（Essex Fells）的 Albert N. Martin 牧师的一篇演讲。具有这种经验的圣经教师比只有理论化福音知识的教师更具有资格。我的一位教授曾经向我抱怨他所在教会的主日学课程，因为在那里他五岁的儿子和其他孩子一起兴高采烈地齐声合唱在基督里「得胜有

余」。这位教授觉得这有点无聊；因为孩子并没有任何得胜的经验！我不同意这种看法，我非常认定，如果孩子是「在基督里」的，那么他们已经通过基督实实在在地征服了一切。不过这位教授也并不是全错，他正确地意识到，如果保罗也唱一样的赞美诗，那么很显然孩子们所唱的就缺乏从使徒保罗口中唱出的那种可信度。保罗为了基督，忍受了监禁、被投石、放逐、背叛、孤独以及鞭笞。如果一个人经历了如此多的患难之后，还能说「得胜有余」，他的话就会具有特殊的力量。对于他而言，基督的得胜已经以非常具体的方式在自己的生命中实现了。这种生命值得人们深深的尊敬，也激发我们长久的钦佩，有这样经验的人所说的话影响力更大。

（3）情感

a．情感和救赎

圣经中并没有系统地讨论过「情感」和「理性」。但是圣经关于我们的情感讲了很多，它讲到了我们的喜悦、忧愁、焦虑、恐惧和快乐。（爱在很大程度上有着情感的成分，尽管最好不要把它定义成一种情感。）撒旦在伊甸园中的诱惑也是诉诸夏娃的情感（创 3：6），同时也要看到的是撒旦同时还诉诸夏娃有理性上的自负，诉诸她想自主地决定真理的愿望，（创 3：1，4，5）。但是悖逆神并没有带来幸福的感受，取而代之的是羞耻感（3：7）。堕落的人具有一种特殊的堕落后的复杂情感：恨神、恨神的话语、恨他的创造、恨他的选民，并且爱世俗的事情、爱肉体的私欲、爱魔鬼。但是救赎让人恢复了起初的光景，从此人可以爱神，恨恶罪。

神的救赎并不是使我们的情感更加丰富（很多灵恩派的人会这样认为），或是让我们的更少地受情感影响（很多改革宗的人会这样认为）。这就好像神的救赎也并不会让我们更理性，或更不理性一样。神对理性的救赎就是让我们的理性更加专注在神那里，而不在于你的智商是高还是低。同样，很重要的一点不是说你是一个多么情感化的人，重要的是不管你有怎样的情感，你是否愿意将它们交在神的手中，让它们按照神的心意来被使用。因此

我们看到理性和情感是构成人性的两个方面，曾经一同堕落，但也一同被神所重生，并一同成圣。圣经中从来没有说过它们中哪一个要比另一个更重要，也不存在哪一个比另一个更堕落，或是更成圣。

希腊哲学传统描绘出了另外一种不同的景象：人类的问题是由于我们的各种能力错置造成的。因此我们需要让理性占主导地位，而实际掌管我们的常常是我们的情感。当我们学会让情感服从理性的时候，我们就能获得救赎（当然这是哲学的看法）。这种看法听起来非常有道理，我们都见过有些人任凭自己跟随情感来生活，以致做出非常愚蠢的事情来。教会里的辅导者也会常常提醒这样的信徒不要「感情用事」，这种劝导是正确的。但是从本质上而言，堕落并不是由于人各种能力的错置而造成的，堕落是我们的全人对神的悖逆，我们的理性、情感、感知、意志，都统统地悖逆了神。我的问题并不是我里面的某处出了问题，我本身就是问题的根源。我必须为此负责，然而除非耶稣基督站在我的地位上替我承担责任，我就不可能承担这样的责任。

b．情感与决定

的确，人有时会「跟着情感走」，而不愿意负责任地去考虑该如何行事。但是有的时候，人们也会随从他们理性的计谋，抵制他们「内心」（情感）认为正确的事情。神给了我们各种能力，形成一个内在的系统，让我们能够不断地纠偏和平衡。有时理性帮助我们从情感的疯狂中脱离出来，情感也一样会指出我们在理性上那种极度的虚伪。

让我们想象一幕场景，某个有着改革宗背景的信徒去参加一个灵恩派的大会。他一直被告诫灵恩运动的种种坏处，他也一直通过理性在思想这些事情，他认为自己有一些非常好的理由来反对灵恩运动。然而在那次聚集中，他结果却发现自己边拍掌，边呼喊「阿门」，与其他人一样欣喜若狂。到了事后总结的时候，他应该做什么？他是不是应该为让情感颠覆了他审慎思考得出的理论而悔改?

实际上，他需要做更深的反省！自己在某些方面确实做错了某些事情，但是具体是什么出了问题，还不很明确。有可能他的情感把他引向了一条错误的道路。或者也有可能，他的情感让他意识到自己曾经作出的理论分析是过于鲁莽的。他必须在圣经的权威下进行思考，只有这样的思考才能让他在情感方面那些新的经验得到解释。如果他的理性和情感不能以某种方式相调和，他就无法完全地获得「认知的安息」。

再举另外一个例子。写书评是我所要去做的相对「理性的」任务之一。然而有趣的是我看到情感在这个过程中所扮演的角色。读完一本书的第一章后，我通常就会对这本书产生某种「情感」：或喜欢、或不喜欢、或某种居于两者之间。然后我就会反覆思想，为什么我会有这种情感，我的理性的反思或许会引起这种情感的变化，或者也会让我为自己曾经油然产生的情感作辩护，并把它清晰表达出来。在这里，情感扮演了一个重要的角色。我无法想象在进行学术工作的过程中一点也没有这种情感会怎么样。假如我对我所评论的书籍没有一点情感，我就会对它置之不理。情感指导着我的反思；而反思则提炼着我的情感。对情感的这种提炼会激发我的新的反思，如此往复，目的是得到一个令人满意的分析，它能够让我有很好的感觉，从而我获得了认知的安息，让我的理性和情感得到调和。在我看来所有的知识都需要在我们的理性和情感上进入这样的一种关系。

圣经本身常常也会把情感放在和理性与意志一样重要的位置上。诗篇 37：4 中说：「又要以耶和华为乐，他就将你心里所求的赐给你。」林后 7：10 中说：「因为依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以至得救……」所以「跟着情感走」并不总是错的。

c．情感与知识

前述的讨论让我们看到情感对于知识的贡献。当我体验到喜悦时，喜悦本身就成为我知识构成的一个素材。喜悦并不会无缘无故地发生，它总有一个原因。它是我的身心对某一事物的一种反应。它或许不是一个正确的反应（正如我的理性和情感也并不总是将我引向真理），但是它却是真理呈现在我面前的一种手段，是一种获取知识的手段。

在第二部分第 5 章 C 中，我们看到了「认知的安息」在人类知识中的重要性。认知的安息是一种神秘的、难以描述的状态。但是我想把它描述成某种感知是不会错的，这种感知并不像冷热，可以通过物理的方法测量，实际上它是一种类似喜或者忧的情感，是一种完成任务后的快乐，一种理性上对现状的承认，对自己持有的观点的一种自信。换句话说，认知的安息是一种非常类似于情感的东西。

所以我认为「我感觉」与「我相信」之间的相互替代并不完全是错的（不过我的好朋友和同事杰伊・亚当斯对这种看法有些退避三舍），当然亚当斯迟疑不愿意赞同我的观点的原因是：很多时候当人们说「我感觉 x 就是症结的所在」时，他们实际是在回避要为真相承担的责任。亚当斯这样看是非常正确的。但是人们有时也会在不逃避责任的情况下使用描述感觉的语言，而且这种语言确实对知识的本质也有着真实的表达。具有某种信念实际上就是对自己的某个立场抱有某种情感，当这种情感所引导向一个正确的方向时，这种信念和情感就成为构成知识的一部分。

d．将情感作为一种视角

前边的讨论指出情感对于我们的认知是一个非常重要的因素，它以不同重要的方式与理性相互作用。理性和感情是相互倚赖的，而在前一部分（c）的观察表明，情感不仅是知识的一个要素，它还是有关整个知识的一个视角。当我们对一个信念从某一个视角进行审视的时候，「感到 p 是正确的」实际上就是「相信 p 是正确的。」并且当这种正确的情感是一种正确的信念时，这就是知识。所以理性和感觉是彼此相连的，使用理性就是体验与命题有关的某种感受；抒发情感就是从经验材料中提炼出我们主观性的逻辑应用（这种主观性本身就是对整个事实的一个视角）。

理性、感知和情感可以分别被看作人类思想中的规范性视角、处境性视角和存在性视角。当我们说到理性时，是我们关注我们的思想对原则和定律的应用；当我们谈到感知时，是

说我们如何与这个客观的世界发生联系；当我们谈到情感时，是在关注在我们认知的过程中，我们整个的主观性有着怎样的情形。

e．情感和神学

情感也不可避免地出现在所有的神学著作中。重要的是，我们不要让过于严格的神学学术模式抑制我们的情感的作用。在写作神学著作中，我们必须对神的话语和相关的应用在情感方面作出合宜的回应。不然的话，我们的神学知识将处在危险之中。

当然，圣经的内容不仅仅是情感性的表达。（今天很多的逻辑实证主义者都极力把所有的宗教语言归类为「情感性的」，这种做法实际上是非常愚蠢的，即便是对那些相当认同实证主义运动的人亦是如是。）但是神希望通过圣经来激发我们里面对他特殊的情感回应，在这一意义上，圣经每一部分都是有情感的。神希望我们去厌恶罪恶，喜悦行善、惧怕神的警告、满心相信神的应许。见《西敏信条》第十六章第 2 条。这种情感的内容必须和概念性的内容一起应用在属神子民的生命中。而这也正是神学的工作。如果我一点情感都不带地去读罗马书 11：33 至 36 节（「深哉！神丰富的智慧和知识！……」），即便是我很清楚地了解每一个词的意思，我也无法知道这节经文的含义。同样的，如果我在对这节经文的评论或布道中，没有能够说明其深层情感的方面，很显然我就漏掉了一些极其重要的东西。系统神学同样也不应该忽略圣经中的情感性内容。这并不是说神学应该以一种慷慨激昂的语调去阐述，而是说神学家应该说明圣经的感情色彩，正如他应该说明圣经的其他要素一样。

比如说罗马书 11：33 到 36 节中清楚地指出神对理性的超越，这是一个激动人心的教义。从此我们可以提一个很有意义的神学问题，是什么带来了这种激动人心的效果，以及在我们生活的这个时代我该怎样才能再次体验这种情感。

f．培育敬虔的情感

神学家因此应该具有一种对神敬虔的情感，他应该是那种喜悦行善，并恨恶罪恶的人。而且他应该有能力用有感染力的方式来表达、沟通这种喜悦和憎恶的情感。

具体讨论如何才能培养敬虔的情感的方法，可能和本节的主题关系不大。有人认为我们无法单纯改变自己的情感，只有通过改变我们的行为和习惯，才能让我们的情感发生变化。我的回答是改变一个人的习惯很重要，但是做到这一点也预设了这个人在知识、理性、感知、想象、意志，等等方面在基督里的成长，基督徒情感的转变是他全人成圣的一部分，因此在任何一个方面的成长都会促进其他方面的成长。无论如何，我们一定不能说我们无法改变我们的情感，神要求我们做出改变，并且他也为我们提供了不同的改变方式。

（4）想像

在一些正统的圈子里，想像的名声不太好。在《钦定版圣经》KJV 旧约圣经中，想像一般指向悖逆的倾向（创 6：5；8：21；申 29：19；31：21；耶 3：17；7：24；耶利米书各处）。尽管这个词在现代英语中通常并不是指这个意思，但是因袭旧约的倾向，一些基督徒还是对于这个词作贬义的理解。不过，在这里我希望为想像恢复名誉。

想像指我们对那些不存在的事物进行思考的能力。我们可以想到过去，尽管根据定义，过去已经不能出现在当下了；我们可以想象可能的未来，尽管未来无法察知；或者我们可以想像事情的另外一种状态，无论这种状态是否曾经出现过，或是可能在现在或未来出现。所以我们可以使用想像去思想那些不存在事情，那些与事实相反的事情，或是那些假定的场景。在一些神学圈中，想像的名声不好，或许是因为它让有些人联想到与耶利米先知所说的「邪恶意念」有关，或者仅仅是因为冒犯了某些保守派敏感的神经。然而就连一些明智之士也反对神学中想像的出现。查尔斯・霍奇曾经在普林斯顿神学院（当然，是「老」普林斯顿）中说，从来就没有什么新的观点被提出，他希望未来也不要提出什么新的观点。的确，在某种意义上他是对的，神学著作不过是宣扬圣经中观念，仅此而已。然而神学著

作却是在给新的一代人宣扬这些旧观念，而这就涵盖了如何应用，从而就需要新意，因为每一个新环境都多少与以前的环境有所不同。要完成这个任务就包括了圣经和人类主体间的互动，要调和这样的互动就需要艺术和创造性。这就是我们为什么需要想象力，在这个意义上想象对于神学来说是必不可少的。

我们已经看到，神学要求关注术语、模式、命题次序顺序、风格和形式、中心思想以及新受众的适应性。在所有这些领域，想像力毋庸置疑都给予了重要辅助，并且在所有神学概念形成的过程中，想象力都参与在其中。比如说，考虑一下神迹的概念，英语中的神迹一词并不能准确地与圣经中希伯来文或希腊文中的任何一个关于神迹的术语相对应。（所有的英语术语多多少少也都有这种情况。）有几个希伯来术语以及三到四个希腊术语可以被翻译成「神迹」，但是这些术语也都是以另外的方式被翻译出来的，而且它们通常被用指那些从我们的观点不看为神迹的事情。另外在圣经中还有那些在所有人的眼中都看为是神迹，但却没有使用神迹相关术语进行描述的事件。（如王上 17：24）。那么我们怎样形成一个「圣经中神迹的概念」呢?

如果我们通过研究神迹一词的用法得不出这一概念，或许我们应该研究圣经中所讲到的神迹事件本身。但是在我们拥有一个神迹概念之前，我们怎么知道什么事件是神迹呢？看来，除非我们已经知道答案，否则我们就无法找到答案!

这一问题所牵涉哲学上的问题在这里我就不去讨论了。从实践角度讲，唯一的答案似乎就是，在系统地考察圣经文本之前，我们必须形成有关神迹的一些基本概念。所以这里我们看到另外一种形式的「释经学循环」。我们从圣经的叙述和对神迹的解释中试图来寻找一个合乎圣经的关于神迹的概念。但是要确定哪一种叙述和解释与我们的研究有关，我们就必须从我们认为是在讲论神迹的段落开始。在某种意义上，我们必须从我们自己关于什么是神迹的观念「开始」。

我们是在犯一个自主思想的错误吗？我们是不是在这种思想中，出于我们自己的理解来定义神学的概念，然后再用这种概念来诠释圣经呢？不。考虑如下理由。（a）即便在严谨的圣经研究之前，最初对于神迹的概念在很大程度上也受圣经的影响，在西方文化中，圣经的神迹观形成了某种作为理解一般神迹概念的范式。这并不是否认西方的思想家在定义神迹的概念时经常会犯很严重的错误，但是他们至少有一个相对正确的基础概念。（b）不管最初的概念从何而来，总归是一个初始概念。我们的目标应该是，通过与圣经的互动不断地提炼这个概念。初始概念不应该是「终极预设」，它应该是临时性的，作为一个初步的假设，它需要接受圣经不断地更正。因为只有圣经无误性才是我们的终极预设。（许多现代神学家错误地把只适合于作为初始假设的观念作为终极预设，而这种假设事实上还有待于圣经的证明或证伪。）比如，我们或许会把休谟的「违背了自然法则」这种看法作为我们对于神迹的初始概念，然后找出圣经叙述中似乎是违背了自然法则的例子来。但是在我们的研究过程中我们会发现，「自然法则」并不是一个圣经概念，因此圣经不会通过与自然法则相对的方式来定义神迹的事件，并且「违背」一词降低了我们的神随己意行做万事的主权。所以我们最初的休谟主义神迹观应该在圣经指导下加以修正。于是我们会使用我们「更合乎圣经的概念」来对圣经中关于神迹的教导进行更好地理解。我希望能够在我即将出版的《神论》（The Doctrine of God）.一书中能够提出关于神迹的「更多的圣经概念」。

不管在什么情况中，我们都可以看到想像的重要性。神学家必须在他正式开始研究之前，设定一个或多个回答其问题的可能途径，借此对圣经进行研究，然而要提出这种可能性，想像就是必不可少的。

然而非常重要的是，想像必须是敬畏神的，想像必须沉浸在合乎圣经的教诲和思想模式中，这样当一个新的问题提出来之后，神学家所思考的可能性就会和圣经的教导相一致。

想像是另外一种认识论的视角吗？的确，想像是我们认识「不存在的」事物的能力，就是那些与过去的、未来的、与现实相反的可能性，与可能性相对的不可能性、以及幻想。所以在某种意义上，它并不包含所有的人类知识。但是很重要的一点是人们总是在事物的是非比较之间来形成认识的，你不可能知道「桌子上放着一本书」是什么意思，除非你知道「桌子上没有一本书」是什么意思，反过来也同样正确。所以肯定的知识中包含着否定的知识，反之亦然。完全正面的消息也包括了完全负面的内容。

并且我们对可能性的认识会深入地影响到我们对现实的理解。因为布尔特曼不相信神迹的可能性，所以他不相信现实中能发生神迹。认识到某事物存在状态的知识预设了这个事物可能以怎样的状态存在的知识。

正如我前边所说的那样，想像对于记忆和期望，即对未来和过去的知识是很重要的。但是如果不能将现在与过去和未来关联起来，我们怎么能够认识现在呢？如果我们对过去一直在发生着什么不了解，我们又怎么能够感受到现在正在发生着什么呢？而如果我们对事件的目标不了解，他们正在朝哪个方向发展，那么我们对于当前事件的理解就会有很大的缺陷。事实上，我们甚至很难仅仅通过现在来认识当前的情况。某时某刻，当我们正要努力地、准确地明白正在发生着什么时，我们所思想的那些事件已经立刻成为过去的了。正如奥古斯丁所指出的那样，现在可以被看成一种不可分割，并且无法描述的瞬间，因为当我们描述它时，现在已经成了过去了。因此想象作为我们唯一通往过去和未来的路径，也一样是我们通往现在的唯一之路。或许感知、理性和感情都只是不同形式的想像，或在不同的视角上对想象的审视结果。如果想像不是一种「视角」，那么至少它也很接近于一种视角。它包含在信念和知识的每一个层面中。

今日的神学家非常需要想像。有很多长期被忽略的领域急需圣经能够在那里得到活泼的应用，需要把福音转换成新的形式。因此想像这种具备艺术的能力需要应用在神学专业中。

（5）意志

意志是我们作出选择、承诺和决定的能力。哲学家经常讨论是理性「优先」，还是意志「优先」，我们是在知识的基础上作出选择，还是通过选择坚定某种信念来确定我们的知识。正如你猜到的那样，我认为两种主张都存在真理的成分。一方面，我们在选择之先就预设了某些知识，这包括了不同备选的知识，我们价值取向的知识，以及现实情况的知识，另一方面，所有的知识也预设了选择，包括了对如何解释事实资料选择，价值取向的选择（真理和错误的标准，是与非的标准），去作出判断，还是悬而不决的选择，去承认某个立场还是拒绝它而承认其对立面的选择，去承认我们的信仰还是压抑信仰表达的选择，以及对相信程度的选择（即我们作出这种选择后，生活会受到怎样的影响）。每一种信念都是一种意志的行为，每一种意志行为都是对我们知识的表达和应用，因此知与行是一体的。（回忆一下第一部分知识与顺服的圣经等式）。

意志也包括感知和情感，这一点只是对前述观点做了进一步强调。在感知中包含着意志：对于某种感受我们会选择是关注它，或是忽略它，（回忆一下麦维洛狄斯所举的树林中的狼的例子。）我们选择以某种方式，而不是以另外的方式来解释我们的感知。（要记住，至少在我们来看对于感知的解释和感知本身并没有明确的界限）。在情感中也包含着意志。同样的事件会给不同的人带来内心不同的触动，一位窃贼会因为一次成功的抢劫而欣喜若狂；受害者则可能非常难过。情感差异会导致人们作出不同的选择：生活方式的不同选择，价值观的不同选择，信念的不同选择，委身信仰的不同选择。

所以意志是对总体知识的一个新视角，同时也是知识的各个方面，如理性、感知和情感的另一个视角。它应该属于我们三种主要视角的哪一种？这并不是非常重要，因为每一种视角都包括另外其他两者。不过我倾向于将它和情感一起看作是存在性视角的一个方面。可以认为说意志是个人最强烈情感的表现：我所选择的是我最愿意去做的事情。（这种看法是像 H. D. 列维斯和 C. A. 坎贝尔这样的自由意志拥护者所不会同意的，他们认为在意志

中存在着极端的神秘性、自主的、并且完全不同于任何形式的情感。）见 H.D. Lewis, Our Experience of God (London：Allen and Unwin,1959) 和 C.A. Campbell, Selfhood and Godhood (London：Allen and Unwin,1957).

（6）习惯、技巧

习惯是那些我们经常会作出的选择（上（5）），这些选择是我们按照习惯的力量作出的，除非出现特别的情况要求我们改变，否则我们就会持续作出这样的选择。当这些习惯能够让我们完成那些有益的任务时，我们就称这种习惯为技巧。

习惯对于知识来说是重要的。预设就是出于习惯，它反映在我们习惯性地分辨真理和正义的价值观。我们在不同的方面都形成了自己的习惯：我们会按照某种特定的方式来进行推理，按照特定的方式来解读现实的素材，以某种特定的方式来对事物形成自己的感觉，按照某种特定的可能性来展开想象，并且会按照某种特定的方式来做决定。所以，过去的或对或错选择由于一次一次的重复而得到强化，出于敬畏神的选择也会不断地得到重复，从而把我们引向更多的知识和不断地成圣。（罗 12：1f；腓 1：9f.；来 5：11-14）。相反，不正确的选择会越来越把我们引向错误，越来越把我们引向更恶劣的罪当中（罗 1）。习惯难于打破，打破习惯通常需要付出痛苦的代价。如果必要的话，神学家必须准备忍受痛苦，即便是这包括否定原来的立场，并失去学术上的名望。

认知的技巧在圣经中被称作「智慧」。我们可以通过这些很好的认知习惯，来明白真理，并将真理应用到生活中。智慧来自于基督，是通过神的道和圣灵工作进入信徒的生命中。敬虔的智慧与世俗的智慧是大不相同的（林前 1 至 2 章），因为前者是基于神的道，而不是基于人自主的思想。

一方面，智慧是关于如何实践的技巧，而非「认识事实」的知识。这两种知识都很重要，对于橄榄球四分卫必须掌握他在场上所扮演的角色（事实性的知识），但是他也必须能够完成这个角色所要求的任务（实践性的知识）。缺乏这两种知识中的任何一种，他都无法

正确地完成工作。在某种程度上，四分卫可能只有事实性的知识，而没有实践性的知识，四分卫或许会记得自己的角色，但是却不能避开迎面冲来的对手。同样，有人或许只记住了圣经的内容和改革宗的信仰告白，但是在面对诱惑时却软弱得让人绝望。

另一方面，即便是「事实性的知识」也需要技巧，我们在学术方面就需要记忆的技巧。而「实践性知识」中预设了「事实性知识」。一个个人能力很强的四分卫是一个有「事实性知识」的人。比如说，他知道必须沿着某一方向运动以避免迎头撞来的对手，他要把这些知识应用到他的比赛中。智慧和命题性知识因此在视角上是彼此联系的。两者彼此之间都可以相互矫正。

在神学中技巧是重要的（与其他所有学科一样），这其中包括了语言技巧、解经技巧、逻辑技巧、交流技巧、以及满足人们需求的技巧。对于如何敬虔地生活的技巧，圣经也谈了很多（雅各书 3：13ff.；比较箴各处）。没有敬虔的生活，智慧就没有价值。在这里我们又一次看见神的道与顺服之间关系。

（7）直觉

有时我们会知道某个事物，然而我们却不知道自己是如何知道的，这时我们就会认为这是「直觉」的作用。因此直觉是一种「无知的庇护所」，但是我宁可把它看作是知识神秘性的一种反映。知识和神及他的受造物一样是不能被完全理解的。我们可以通过神的启示对知识获得一些洞察，但是对于我们的分析而言却总会走到一个尽头，无法回答所提出的一切问题。所以，在这里我们又从一个侧面看到知识的获取需要信心。

考虑一下这种神秘性有怎样的特点。（a）对知识的证明不可能无限地深入下去，如果有人问我，为什么我相信萨克拉门托是加里弗尼亚的首府，我可以给他们看一本书用以参考，如果他问我怎么知道这本书说的是真的，我（或许！）可以告诉他这本书的作者是如何可信，或者出版商的名声很好，如果他再问我怎么知道这些评价是有效的，我或许能够引述基于感知、推理、情感等等之上的更深层背景以及推论。但是如果我被问到我怎么知道我

的理性能够正确地引导我，那么除了循环地举出另外的理性论证就别无他法了。在某些点上，我们被逼到了墙角，我们只能说：「我就是知道。」这就是「直觉」。在这种意义上，终极预设是通过直觉知道的，尽管它们还可以通过各种循环论证被检验。这一点不仅是在基督教中，而且在所有的知识体系中都是非常重要的。人类的思想是有限的；它们不可能进行无限深入的论证，并对任何事情进行无休止的推论。在某些点上，它必须以一个无条件的信心作为开始，无论信心的对象是真神，还是人手造的偶像。

（b）无论是在证明知识之初，还是在论证过程中的任意一个点上，我们都与神的神秘性相遇。我们形成逻辑结论并不是受某种有形力量强制的结果，而是出于我们内心对它的认同，并且我们内心的道德感也说服我接受这样的结论（见第 8 章，A，（3））。这种内心的作用对于我们所有的认识而言都让我们做出一个决定，要么顺服内心的道德规范，要么与其对抗。我们是通过什么能力获得这种内驱性的知识的？答案是所有的能力都包括其中，最后是心做出了选择。在汇集了所有的信息之后，如果有人问我是什么让我们形成最终的看法，我认为我的回答会是「直觉」。我们感到「无需进一步的调查」，以及前边所说的「认知的安息」很像是这种感觉，但是在这里使用「直觉」一词更为合宜，免得听到的人认为我很感性化。

第十一章　护教学的方法

通常当人们考虑护教学的方法时，他们会想到在每一次护教的辩论中都必须按一系列固定顺序的步骤开展，这种顺序可能是一系列的提问，也可能是一系列主题的讨论，或者是一系列的属灵法则。我倾向于怀疑这种方法，尽管我不会否认这种方法具有一定的好处，其中一个明显的好处在于当基督徒怯于传福音的事工时，能够有成形一套说法挂在嘴边是很方便的，并且自认为这种说法能够对大多数人起作用。尽管如此，这种方法还是有其局限性，许多人很讨厌类似的一套说辞，觉得他们作为个人没有得到尊重，并且许多人能够提出一些很有力的反对意见，是使用这样的方法的人不曾预期的，这常常让使用某种固定套话传福音的人陷于哑口无言的境地。

事实上，不可能具体地指出某种可以在任何的情况下都取得成功的方法。可以说有多少个护教者，有多少需要基督的人，有多少供讨论的话题，就有多少种护教学的方法。用麦维洛狄斯的话说，护教学面对的是「个体化的变量」（见第 5 章，C，（2））。我新书《神论》（即将出版，如果神的心意也是如此）对于护教者如何面对不同的受众给出了具体的建议。在那本书中，我提出了一些讨论的例子，如神的存在、罪恶、神迹以及基督神性的问题，等等，差不多包含了在基督教领域中最经常遇到的争议性话题。

不过，对于护教还能提出更一般性的方法，这些方法在许多情况中都能适用，我希望在随后的讨论中完成这一工作。由于护教学是神学的一个分支，所以神学方法的一些基础素材都与之有关，当然本书第一部分和第二部分中的大部分内容对于护教学方法来说也很重要。护教学在广义的循环论证中会使用三个视角来对其论点进行论证，通过使用圣经、圣经以外的工具、以及护教者自身属灵品格及恩赐及各种技能来做护教的工作。我在本章的目的在于列出一些在实际护教情境中出现的问题，因此我将提到一些护教者可以使用的，有圣经做支持的策略，我将在两个基本的范畴下讨论这些问题：「防御型」护教学，以及「进

攻型」护教学。前者为基督教信仰辩护，反驳非信徒的异议，后者是关于基督徒对于非信徒的思想和生活提出的反对。二者之间并没有明显的差别。比如说，有神论证明既可以被看作是防御性的（回答无神论者的攻击）也可以被看作是进攻性的（直接反对无神论者自己的世界观。）在每一个普遍性范畴之下，我将分别在规范性视角、处境性视角和存在性视角下列出一些特殊的策略。

读者不要把这一方法论的大纲误认为是福音主义的某种速成法的雏形。我也不会声称我所有的策略都必须应用在各种场合，甚至也不会说应该使用当中的大部分。当然我也绝对不会说这些方法必须按照所列的顺序严格地加以使用。在什么场合用什么策略，或者以什么顺序使用这些策略，这是实践神学的任务，我的恩赐不在于实践方面（正如我所提出的理论中也没有太高举实践）我只是在提出一些或许能够应用在某些情况中的策略。除此之外，在以下的讨论中，我没有再提出任何其他的内容。

A．防御型护教学

让我们从防御型护教学开始，它假设了非信徒一方主动提出异议，信教者一方进行回应。乔治・麦维洛狄斯在我已经反覆引用的那本书 Belief in God (New York：Random House,1970),82ff.中对于和「持疑惑」的询问者分享对神的经验区分了三种帮助他们的方法，这些方法与我们帮助别人了解其他种类经验的方法都很类似。第一种方法是，当我们想让别人看到我们所看到的东西时，我们通常会说，「来这里」。我们试图把别人放进与我们一样的处境中去。第二，我们「告诉对方他该察看什么。」第三，我们试图向对方提供一个「展示特殊体验意义的概念化框架……将这种体验与更大范围内的其他经验整合在一起。」麦维洛狄斯指出，这些方法通常都是一起展现的，任何一种方法离开其他两种方法都不大可能成功。这些方法和我的存在性视角、处境性视角和规范性视角有着很紧密的对应关系。非信徒需要被放在一个新的境况里（存在性），他需要被告知事实（处境

性），他需要有一个系统，从而那些事实的意义能以被理解（意义包括应用、含义、重要性和规范内容）现在就让我们更深入地学习这个三重方法论。

（1）规范性视角

a. 上文提到的能够让事实的意义可以被理解的「概念框架」或「系统」，当然就是圣经的教导（适用于所有的相关处境）。因此护教者能够对圣经有很好的把握，从而恰当，并有创造力地对圣经进行使用是很重要的。不过，我并不是说护教者只需要向询问者引述经文作证据就可以了，尽管有时确实应该这样做（见第 6 章，C，（3））。证据性经文的使用不能脱离询问者理解的水平，以及与所讨论问题的相关性。不过，有时当「当下话题」毫无结果时，「改变主题」也并不为错。耶稣就经常这么做——比如约翰福音 3：3，我们需要属灵的敏感去把握时机与适用的方法。

b. 许多非信徒对基督教的攻击都会牵涉到圣经，这包括了：圣经中事件的史实性、圣经律法的道德性、所谓的矛盾，等等。护教学者必须有相当的圣经背景知识和对圣经本身的知识，最好他应该能够懂得圣经的原文，但即使不知道这些，也不能影响信徒对护教的责任感（彼前 3：15）。假如他不懂圣经原文，毫无疑问他可以找到一个认识原文牧师或教授，或者他可以翻阅参考书。通常这就足以指导非信徒在上下文的语境中去重新认识他怀有疑虑的圣经经文，其实引发异议的许多误解是可以轻易地通过这样的方法得以纠正的。

c. 当一个异议提出后，基督徒通常都忘了一种很直接的回应方式，去看一看圣经是否回答过这个问题，如果是的话，圣经是怎样处理它的。比如说在圣经中有很多内容关于罪恶的问题（创 3：2；诗 73；约伯记；哈；太 20：1-16；罗；启），然而这些素材在相关的讨论中却经常被忽略。我的意思并不是说可以不使用圣经以外的证据，但是不管怎么说，我们不应该忽略我们最主要的资源（圣经也是基督徒进攻性武器的唯一军工厂，弗 6：17）就是神的道本身。

d．让非信徒弄清楚什么是我们终极的权威是最重要的。如果他对认识论有着很深入的认识，我们还应该向他解释我们预设的概念，并坦诚地告诉他我们采用的论证是「广义循环的」。（当然，也要向表明他也在使用预设，而且他也无法避免循环论证。见上 B）是否有必要在每一次护教论证中都明确指出这些，甚至将此作为我们论证的核心呢？有些预设论者很明确地坚持这种做法，而我却不这么认为。

当然，我们确实无须为我们信仰的预设而感到羞愧。如果有问题出现了，我们诚实地去面对。预设论并非对我们的立场不利，相反它更坚固了我们的立场。而且护教辩论的目的就在于改变对方的信仰，这无疑包含了预设的改变。护教者必须说明圣经所要求的悔改意味着人在方方面面作出怎样的改变，这当然包含了一个人的思想，而这很明显需要来改变对方的预设。我们可以实现这种要求，并且可以在不使用预设这个词的情况下将其表达清楚，这样做让我们避免了在哲学技术层面的讨论，从而避开了很多相关的术语。许多人并不理解这些哲学术语，会觉得哲学讨论会让他们无所适从。重要的不是讨论我们的预设，而是要在我们的思想、言语和生活中遵行它们。我们的护教必须永远是一种顺服神的护教——顺服于神所启示的道，并接受我们终极预设对我们的支配。然而，是否讨论预设要依情况而定。如果一个愿意接受我们基于圣经预设的陈述，并且如果他并没有就信徒的认识论基础发出挑战，那么就显然没必要提出这个问题。但是经常也会发生以下这样的情况：当信徒面对自己所依靠的权威，以及对认信的证明遭到质疑时，他就应该提到圣经作为我们预设的话题了。e．很显然，不管在什么情况下，信徒都不应该承认或装作承认不信教者对于真理的标准，或他的价值标准。可以肯定的是，圣经教导说神已经通过自然界（包括人类的本性）将自己启示给每一个人，并且对很多人，（无论是信徒还是非信徒）神都用神迹奇事来彰显他自己。然而，圣经从来没有暗示说这些启示可以按照非信徒的标准（或「中立的」标准，正如我们所看到的那样，这种标准是不存在的）得到所谓客观的评价。见下述（2），《范泰尔和证据的使用》Philipsburg,N.J.：Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1980.一书中有关于这一问题与汤姆・诺塔罗的讨论。

f. 那么如果我们不能接受非信徒的预设的话，我们怎么能够与非信徒进行交流呢？范泰尔的建议是可以要求非信徒「为了论证的需要」接受我们的标准，从而向他们展示基督教启示的内容，这也是关于圣经最好的论证。非信徒于是就有机会使用归谬法（见第 8 章，H，（3））试图从基督教的前提中推导出荒谬的结论来，而基督徒也可以对非信徒行使同样的权利。（我将在下述 B 中更详细地讲到这一点。）

g. 最后，当对方对基督教信仰提出了反对，重要的是要记住，我们并不总是需要回答所有的问题。彼得前书 3 章 15 节中劝勉我们说信徒要随时准备好对每一个询问我们内心盼望原由的人给出我们的答案。我们确实有很多理由支持我们的信仰，我们也确实准备与他人分享这些原由，但是这并不是说我们必须回答每一个可能的异议。某些异议如果要完全地回应，只有通过探究神的「隐秘」（申 29：29）才能做到，然而这些事情神已经决定不向人启示（我相信关于罪恶的问题就是一例）。并且很多经常被提出的异议超出了某些信徒个人的专业能力，比如说，大多数高中生信徒就无法回应针对不同圣经文本传统的问题。基督徒的思想是有限的，有许多事情我们不知道也不理解，这一事实没有什么不好意思承认的。它事实上是基督教信仰的一个证实（虽然这有「一次性论证」的味道，见第 8 章，H，（6）），我们完全相信圣经的一些很明确的教导。假如我们能够回答所有针对基督教的异议，那我们就是神了。那样的话，神就不会是超越我们思想的了，从而基督教也变成了虚假的信仰。

我们相信基督教不是因为对所有反对的质疑都找到了答案，而是因为神通过圣经的启示，让我们认识他，也认识这个世界和我们自己。他的启示是那样的明确，以至于我们不得不（通过他的恩典，我们才能够）相信他，尽管我们在信仰方面与亚伯拉罕一样还有着一些无法回答的问题。在护教当中我们需要让非信徒清楚地知道这一事实，这样做的好处不光在于可以让我们在回答不出对方问题的时候不至于尴尬，而且更为重要的是，它帮助对方看到了信仰的真实基础到底是什么。而这也是他如果成为信徒必须要知道的（至少要有这

种潜意识），这一点强调了我们护教中对预设前提的信心，我们相信并顺服在神的道当中，而不是依靠我们自主的能力去回答所有难以回答的问题。

（2）处境性视角

我们已经看到在为基督教信仰论证的过程中，使用圣经以外的证据是非常合理的，当然这些证据需要以合乎圣经的方式加以解释。非信徒没有权利要求证据，因为神已经在自然界、在圣经、以及在非信徒的心中清楚地启示了他自己，因此非信徒已经有了足够的证据。但是护教者却有义务强调这些证据，向不信教者表明「应该去考察什么」（麦维洛狄斯），并且让他知道怎样来作考察，怎样来看待证据。在他展示这些证据的时候，他同时也是在应用圣经，因为他是以圣经的方式解释这些证据，因此他是以一种新的方式来向非信徒展示圣经的意义。而事实上，这也正是圣经本身使用证据来见证真理的方式（见第 5 章 B，（3）-（5））。不幸的是，在范・蒂里安预设学派的护教中，却没有什么对证据实质性的分析。范泰尔在《基督教有神论证据》没有出版的课程提纲,1961.一书中提出了一个关于证据的哲学，并对非基督教或次圣经的方法论提出了批评，但却没有对证据做实际的调查。汤姆・诺塔罗在《范泰尔和证据的使用》一书中为范泰尔做了精彩的辩护，反驳了唯信主义的指控。他也提出了使用证据的一些重要原则，但是除了引用一些例子以外，他并没有在其视角范围内展示实际的证据。我希望在改革宗护教的著作中这个空白能够尽快地得以填补，然而至少在本书中我不能在这一方面作出补充，与许多前提论的同伴们一样，我在学术上接受的训练主要集中在「抽象」和哲学方面。 尽管如此，有大量从其他角度撰写的关于基督教信仰证据的书籍，可以供改革宗的护教者使用。正如我们所看到的那样，有很多著作提出拥护使用「传统的」或「证据论的」方法论（麦克道威尔、 蒙哥马利、哈克特、平科克、盖斯特纳、施普劳尔），在许多方面都有错误，但它们还是有一些正面价值。关于这一观点的一些新近的文章包括 Josh McDowell, Evidence That Demands a Verdict (San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers,1979),The Resurrection F

actor (San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers,1981), More Than a Carpenter (Wheaton ,Ill.: Tyndale House ,1977); Stuart Hackett, The Reconstruction of the Christian Revelation Claim (Grand Rapids: Baker Book House,1984); John W. Montgomery, Where Is History Goding? (Grand Rapids: Zondervan Publishing House,1969), Faith Founded on Fact (Nashville and New York: Thomas Nelson Publishers,1978); R. C. Sproul, John H. Gerstner, and Arthur Lindsley, Classical Apologetics (Grand Rapids: Zondervan Publishing House,1984); Clark Pinnock, Reason Enough (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press,1980).

a. 那些「证据论」的著作提供了大量的信息，当我们对其使用合乎圣经的预设来加以分析之后，会有很大的帮助。比如说，当我们向非信徒讲到基督的复活时，我们可以充分地利用麦克道威尔、蒙格马利、盖斯特纳、施普劳尔所使用的一些类似的论证。我们可以很明确地指出基督复活和其他任何历史事实一样，都可以得到充分的证明，我们有理由询问为什么使徒愿意为基督已从死里复活的信念去死，我们也有理由去考察那些非基督徒对于复活的解释，并向他们表明这些解释是多么不合理。使用这种论证并不能减弱我们的圣经预设持守，因为它本身就是以基督教的世界观为前提的，认为这个世界是有秩序，有逻辑，并且有其价值，虽然证据论的支持者也许并不这么看。这些论证只有在基督教论证的「广义循环」中才是可理解的。离开这种循环，这种论证就可以轻易被规避掉。比如说，对于大卫・休谟来说，相比较神迹的说法，他宁愿选择任何一种其他备选的解释，因为在他看来神迹有着先天的不可信性。基于这种看法，人们就会用群众性错觉的产生来解释复活的事件，虽然这种错觉作为一种心理现象并不是经常发生。当然我们在可能性的标准上与休谟的不同，当我们阐释我们的论证时，我们以基督教信仰为标准的预设是独特的，因此当我们宣称复活的真实性时，是以圣经见证的无误性为依据，与此同时我也阐释了基督教信仰的认识论和世界观。

b. 事实上，对于一些非信徒而言，这种论证足以满足他们的需要了，在认识论方面并不是所有的人都像大卫・休谟那样深刻。圣灵使用我们上述提及的各种论证方式让不同的人得着信心，对于这样的人，我们不必专门去讲基督教信仰的预设，这些信息正包含在我们讲述福音的过程中，接受以基督教信仰的世界观和认识论为预设的说法，是与接受这种世界观和认识论同时的，也就是与接受整个福音同时的。所以当有时我们看到神通过一些「传统的」护教学方法来作工时，我们不必感到惊讶，在传统护教学中包括了很多的真理，都与证据论者的护教学相冲突。证据论者的护教学难以让人信服，是因为它基于非信徒的或「中立的」假设之上，而只有将这种论证建立在基督教信仰的预设之上才能改变这一情况。

c. 对于另外的一些非信徒，可能还需要做更多的工作，圣灵或许不会选择使用传统的论证方法。如果提问者是像休谟一样精于哲学的思辨，他对信仰持续的拒绝一定会显露出他在认识论方面抵挡，他或许会问我们，针对于耶稣死后的那些事件，为什么与自然主义的支持者相比，基督徒会更愿意相信那些与神迹相关的解释，对于这种情况，我们必须进入到认识论领域，和他们讨论预设、循环论证、视角主义，以及相关有必要的话题。而且很有可能的是，除非对提问者本身的认识论形成挑战（见下一部分 B 的内容），否则就难以实现我们的论证。但是即使面对这种非信徒，我们依然可以通过传统的方法来展开对话。

d. 传统的护教经常基于预设来展开论证，然而他们在有关预设的护教理论方面往往是有缺失的。相信神迹的人经常会指出，休谟对神迹的定义表达着一种非信徒的预设，因此他们会求助于相关的一些问题。R. C. 史普罗，作为一位「证据论者」，对罗马书第一章发展出一套相当不错的解释，然而在我看来，因为它的作者反预设论的护教理论，这套解释并不具备一致性。蒙哥马利和盖斯特纳拥护预设论的论证，即基于圣经权威的论证，然而在他们来看圣经权威性却是建立在「中立的」证据之上。如果忽略这种的中立主义的序言，他们大部分关于预设论的说法都是合理的，然而并不是所有人都会作那样的忽略。蒙哥马

利很有建设性地指出对于某种思想有必要将素材整合成为一体，但是他却没有能够看到这种需要与他所强烈支持的实证主义是怎样的不相一致。在所有这些方法中，传统主义的护教者对于我所拥护的护教学都有着积极的贡献。

e．最后，传统主义的护教者经常准确地指出非信徒思想中的一些错误，这包括事实的、逻辑的，等等，这些指证通常都非常有意义。

（3）存在性视角

对于这一点，有一些方面值得我们关注。

a．证据与信服

我们在（第 5 章，C，（2））中已经看到护教学的目标并不仅仅是建立一个合理的论证，而是要让对方信服。因为并不是任何一个合理的论证针对某一个特殊的个人或群体都有说服力。需要注意的是要把提问的对方当作独立的个体，以一种关爱的方式尽量去理解他们各自不同的需要，据此来建立我们的论证。因此就会有一种针对于不同的提问者而有的不同的「护教学方法」的效果，尽管实际上所有这些我们所使用的方法都会在某些方面呈现出某种相似性。

对于这一点经常有人提出反对意见，他们认为既然只有神才能够改变人心，所以我们就不要试图去做这种改变，以免我们将自己的工作与圣灵的工作混淆起来。他们继续说，我们需要向非信徒提出合理的论证，并把结果交给圣灵，让他来做使人信服的工作。不过，圣经反对神的主权与人的责任不相容的观念，他明确地告诉我们神通过人行动来行使他的主权，而人的行动之所以有成效是因为神的主权。因此对于那些我们作见证的对象，我们应该努力寻求神所寻求实现的，就是他们心意的根本转变，这一点的重要性一点也不比他们能够皈依基督教信仰的意义小。并且，的的确确圣经也是这样教导我们的。比如说，保罗「在会堂里辩论，劝化犹太人和希利尼人」（使徒行传 18：4；对比 v.28；19：8）。保

罗的目标不仅仅是要传达信仰的信息，而是要说服人，他要通过改变听众的心来改变他们的看法。因此护教学绝对不能脱离福音主义，反之亦然。二者在视角上是密切联系的，护教学关注的是手段（基于圣经、敬畏神的思想），而福音主义关注目标（让罪人回转）。

b．使人信服的秘密

我在前面提到过在让人们得以信服的那一刻，即「认知的安息」的神秘性，并不存在一个理性的论证可以绝对无误地，并且一定达到这一种效果。它是圣灵（上述 a）的工作，同时也是通过被造界中的各种手段。这当中论证和出于基督之爱（下述 c）的影响都很重要的。对于那些听过基督教信仰的论证，然而却在犹豫中踌躇不前的询问者，我们已经介绍了一些方法。这当中最为著名的就是帕斯卡「押注」式的做法， 帕斯卡尔在其《沉思录》中表达了这一论证。威廉・詹姆士在其著名的文章「信仰的意志」中为这一观点作了辩护。其表述如下：即便是我们并不知道基督教信仰是否真实，我们也应该「赌」它是真的，因为如果我们没有押注在基督教上，而结果是基督教却是真实的，那么我们就失去了所有的东西；而如果我们押注赌基督教是真实的，那么即使结果基督教是虚假的，我们也不会失去什么，因此我们应该选择信仰基督教。帕斯卡的「赌博说」对于很多反对意见来说都站不住脚。考虑以下这些情况。（A）如果伊斯兰教或其他的一些宗教或哲学是正确的，那会怎么样？在这种情况中，似乎相信基督教确实会产生实质性的损失：起码是失去真理，有可能的话还会失去永恒的救赎。帕斯卡似乎只考虑了两个选择：基督教或非宗教。不过我们已经看到，帕斯卡其实是正确的，事实上也只有两种选择至关重要，提问者在追寻的过程中通常也都会有这种非此即彼的认识。当然，对于那些并不接受这一前提的人，帕斯卡的赌注说并不具备说服力（尽管它也反映了真理）；而对于那些接受这一前提的人来说，它就是具有说服力的。（B）赌注说是一种对自私明目张胆的推崇吗？的确，它确实有对个人利益的诉求，但是耶稣和圣经的教导经常也是如此。尽管基督教提倡自我牺牲，但这种自我牺牲是一种可以带来长远祝福的自我牺牲。爱神和寻求个人受益的最大化并不是不

相容的。事实上二者是不可分割的（对比马太福音 6：33；19：28-30；提前 4：8）。（C）赌注说是不是假设了我们无法确切地认识基督教的真实性？不，它的假设实际上是认为质疑者不愿意承认基督教的真实性。（D）是不是赌注说朝着一个伪善的方向来怂恿质疑者，力劝他们相信一些他们自己都没有把握的东西？帕斯卡确实劝提问者在这种情况下要有像基督徒一样行动，去教堂（以当时的情况是去做弥撒）、去认罪、去领受圣水，等等，但这一切都是为了唤起真实的信心。帕斯卡尔作为神学家在让人信服方面有着敏锐的觉察，他深知「那些在内心深处的思想往往是我们的理性都未曾意识到的」。比如说，当有人基于这种赌博的心理去参加教会时，虽然他有伪善的可能，但我们不能说他一定是伪善的。相反，他有可能追随理性（从而追随其良心）的指示，做出最明智的选择。如果说他错误地以为基督教信仰也是不确定的（实际上许多基督徒也有同感），他在此之上的决定仍然可以看作是重生的表现，他决定去参加教会的决定完全有可能是一个遵行神心意的决定，尽管这一决定并不能让他的灵魂得到拯救，但也可以看作是真实信心早期的一种表现。对神真实信心完全可以在被表达之前而存在，甚至它可以在信徒感到自己可以明确地承认这样的信心之前存在。（考虑一下重生得救的孩子的情况）信心的行为可以先于话语上的信仰告白而存在，并且这些行为也使得慕道友能够在未来承认自己的信仰时显得更加理所当然。另外从某种程度而言，信仰确实有点像赌博，这并不是说基督教信仰有不确定性，像是掷骰子一样，而是说基督教信仰的确定性和理性主义哲学家所想象的不一样（见第 5 章，A，（8））。它不是那种所有的问题都已经得到回答，真理全部都被彻底理解了的确定性。让我们以亚伯拉罕为例，虽然当时他要面对很多和神应许所不一致的事情，但是他仍然在信心中冒险。我们也是在各种问题和困难中跟随神，所有这些难处我们无法全部解释，在这种意义上，我们是不确定的，但是我们足够确信可以不计代价地将自己献给（押注给）基督，我们有足够的确定相信自己可以走顺服神的道路，并且我们有足够的确信，接受基督作为我们确定性的标准。所以我们看到真实的信仰在某些方面确实有点像赌博。

在实际的护教情况中，去解释帕斯卡的赌博说或许不是一种明智的作法。即便它可以得到辩护，但它还是会很容易地遭到误解。不过在护教中重要的是劝说追问者做出一个决定。这并不是说要操纵他，或者鼓励他伪装的作法，真正的目的在于让对方清楚信仰的本质。让对方清楚地认识到信仰绝不是有赖于所有理性方面难题的解决，并且信心的告白并不只是在理性和言语上，我们所有的行动也在彰显著信心。即使慕道友没有做好在言语上承认信仰的准备，他依然应该被鼓励去努力活出敬虔的生活（而非是像某些群体采取劝阻的方式），教会应该按照圣经许可这一点，使其成为一种领受神恩典的方式。

c．护教者的品格

对于护教而言，尤为重要的一点是圣经的教导既要通过言语，也要通过教导者个人的生命（第 10 章，C）。这当中最有力的就在于要彰显基督之爱。请回忆一下彼得前书 3：15 和 16 节，所教导的正是针对这种情况，然而却常常被人们忽略。

只要心里尊主基督为圣。有人问你们心中盼望的原由，就要常作准备，以温柔敬畏的心回答各人。存着无亏的良心，叫你们在何事上被毁谤，就在何事上可以叫那诬赖你们在基督里有好品行的人自觉羞愧。

我们的护教必须完全处于神主权之下（见第一部分），这就需要我们殷勤地预备，从而我们才能以顺服的心志去完成神的大使命，时刻做好准备去回答询问我们的人，并不是仅仅去做事项性的宣布，而是让他们获得答案和思考。这需要我们能够勇敢，从而充分地把握机会，它同时还要求我们温柔以及对他人的尊敬。我们不能将询问者看作一个统计数字，也不能认为他们可以被我们操纵，让他们在言语上去承认信仰的告白。并且即使非信徒的不信是神所厌恶的，我们也不应蔑视他们。非信徒作为人是按照神的形象和样式被造，因此他应该得到我们的爱和尊重。在这方面薛华夫妇是我们常常学习的榜样，在他们的著作《庇护所》（L'Abri）中我们可以看到作者是如何在爱和尊重的语境中向读者给出有思想

深度的回答的。见 Edith Schaeffer 所编的《庇护所》（L'Abri）(Wheaton Ill.: Tyndale House,1969) 和 The Tapestry (Waco ,Tex.: Word Books,1981).

B．进攻型护教学

护教学有时被定义为「为信仰辩护」，但是这个定义会引起误解。护教学不仅是防御性的辩护，而且也是进攻性的，它是由基督徒发起的，对于非信徒思想与行为的挑战。很显然，当我说「进攻」时，我并不是建议护教学者成为「攻击性的」，也就是说，护教学不应该是令人厌恶或粗鲁的。除了基督十字架那令人讨厌的地方（译者按，加 5： 11），护教者应该避免对他人造成伤害。我在这里使用的「进攻」一词有些类似体育和战争中的用法，即向对方展开攻势。正如使徒保罗在圣经中说得那样，「我们将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事一概攻破了；又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。」（林后 10：4f.）。的确，与其他领域类似，对于护教学来说也存在着「最好的防御就是进攻」的策略。事实上，甚至可以说进攻是护教学的基本功能。毕竟对于神而言，他不需要作什么辩护，也没有什么需要「辩白」的。耶稣基督是天地间大能的统治者，为着神国的降临勇敢地争战，没有什么可以拦阻他，歌罗西书 2 章 15 节说他将一切与他对抗的执政者和掌权者掳来，因此护教学就是神的一种工具，让那些反对神的人臣服在他面前。范泰尔有一次批评我在这里使用军事化的描述。我并没有忘记我在上文中提到了神「温柔」与「仁爱」的属性，然而我必须作一个范泰尔式的回应：这里军事化的语言仍然是合乎圣经的。

所以基督徒仅仅回应非信徒的异议是不够的。基督徒被神呼召，是为要发起对神敌人的攻击。事实在对神不忠选民——以色列背弃与神之盟约的案件上，是主亲自作为检察官来审理的，359 并且他将于再次从天降临时承担这一职分。梅瑞狄斯·克莱恩 (Meredith G. Kline), Images of the Spirit (Grand Rapids：Baker Book House,1980).见伯 38；赛 1：18ff.；3：13；耶 1：16；何 4：1；约 16：8（圣灵）。当撒旦和被他的意念所充斥己心的人在神面前控告神的选民时，神通常拒绝回应这样的控告，并将这样的控告加在那些

控告者身上（见创 3：18-25；伯 38-42；太 20：1-15；罗 3：3f.）。同样，耶稣也是在反驳了那些要陷他于不义的问题的之后，转而向对方提问（太 22：41-45），保罗也是如此，在防御性的护教之后展开攻势。还请注意神在圣经多处的话语都包含着严正的警告：如撒上 8：9；诗 81：11f.；赛 28：17；44：25；耶 1：10；哀 2：14；何 2：9，这些都是特别在责备那些反对神话语的虚假智慧。与当今通常的作法大为不同，神并不担心使用这些负面手段。这里所引用的很多文字是我在听奥斯・吉尼斯的一系列录音讲座中所特别引发我注意的。

当然，除非我们同时中肯地提出一个正面的基督教立场，否则这些负面批评的效果也不会太好。所以不能总将防御型护教和进攻型护教区分开来。然而在这一部分中我将着重关注进攻型的护教，相信读者能够找到二者之间的合理平衡。

范泰尔的进攻型护教学方法是其护教学方法的第二步，第一步是要求非信徒「为了论证」的缘故，假定基督教的立场为真，从而能够看到信徒所持立场的内在合理性。这就是范泰尔的护教策略，他的进攻策略是第二步，此时双方都采取非信徒的假设，这样做同样仅仅是「为了论证」的缘故，于是信徒可以进行归谬，证明非信徒的前提会推导出一个完全不可理解的结论。不过我们还需进一步分析范泰尔第二步的护教。信徒该如何以「为了论证」的原因，接受不信教者的立场？如果要接受，接受的程度该如何确定？能够完全接受吗？那样的话我们岂不就接受了非信徒所说的一切——他对我们立场的所有批驳，以及他自己的所有论证？我们因此将永远无法反驳他的立场。显然范泰尔在这里的意思是信徒「为了论证」的缘故，只是接受非信徒体系的某些基本假设，比如说无神论或「纯粹偶然」，从这些假设开始推导出混乱的、无意义的、完全荒谬的结论。但是在这个推导过程中，他是以一个基督徒的观念来思考。因此，在此种意义上，他并非站在非信徒的立场，即便是「为了论证」的缘故。这一讨论的道德原则就是基督徒绝不会真正放弃他们自己的预设，哪怕是片刻放弃也不会。即使是「为了论证」而接受非信徒的原则，信徒依然按照

一个基督徒的方式来思考。因此对于范泰尔的第二步护教而言，真正发生的情况是基督徒告诉非信徒，作为基督徒他是如何来看那些非信徒的基本假设的。这一段的观点是我的同事，费城西敏神学院的溥伟恩 (Vern S. Poythress)提醒我的。

经过这些澄清之后，让我们来看一看三个视角下的「进攻型」护教学。

（1）规范性视角——圣经与辩证的对立

a．当非信徒攻击基督教基于「信仰」反对「理性」时，将这种意见的内容调转一下，进行反击也是很重要的。非信徒也有他从未质疑过的预设在支配着他思想、生活的方方面面。所以与信徒相对应，他也有着「信仰」。他也在作着一个循环论证。但这并不是说双方的信仰是旗鼓相当的，因为非信徒，除了他的盲信之外，对理性的相信并没有基础。如果说这个世界在终极意义上是物质在时空中偶然形成的结果，那么为什么我们还要假设头脑中所思考的事件可以告诉我们任何有关真实世界的可靠结论呢？相比之下，基督徒则知道是神给了我们理性作为可靠的工具，让我们来认识他，认识世界和我们自身，所以情况并不是非信徒所以为的那样。基督徒所使用的视角是合理的，非信徒的视角则是基于盲从。

b．护教者要向非信徒指出圣经是怎样讲到非信徒的，这一点也是适当的。尽管非信徒也是按照神的形象而被造，而且神在各种情况中也对他有清楚的启示，他还是拒绝承认神，拒绝顺服他，因此他把真理当作谎言，极力要压抑真理，不让它发挥作用。

c．关于非信徒尝试排除真理的做法还可以谈一点，就是理性主义和非理性主义的辩证（见第 1 章，A 和 C，（3））。我们或许能够回忆起非基督徒的理性主义者声称拥有脱离神启示的自主性真理标准；非基督徒的非理性主义者则否认真理和理性的存在。如果一个人拒绝接受圣经所启示的神，那么就只有这两种可能：偶像崇拜或虚无主义。

理性主义者和非理性主义者并非只存在于哲学家中，普通的非信徒也会表现出对这些观念的委身，尽管在认识论上他们自己并不能清楚地意识到自己的这种委身。理性主义者好比

是一个自力更生的商人，他把自己看作是命运的主人；他也好像是一个地方政客，认为通过精心的政治治理，就可以克服所有的社会悲剧；或者好像是酒吧里的一个酒保，对所有的事情都有自己的一套看法；或是就像很多人一样，认为「现代科学」已经完全推翻了基督教信仰。（他还可以是一个法利赛人或教会长老，认为自己可以凭着自身的好行为和对教义的认识，赢得神的悦纳，他或者是一个「恶人」，这实际上是另一种形式的法利赛人，在他看来只有自己的情况发生巨大的改观之后，才有权利寻求神。）非理性主义者可以看成是城里的一个醉汉，根本不可能有什么事情能引起他的关心；也好像是一个快乐的送奶工，完全活在自己的感性当中，当有人问他生活基础是什么时，他看起来是那样的茫然无所知；他也好像是一个愤怒的少年，憎恨一切权威，总想破坏他所看到的任何东西。

理性主义者和非理性主义者经常彼此发生争执，但实际上他们却是一样的，在对神的拒绝上，他们是联合在一起的。

（i）理性主义是非理性的。非信徒没有理由信仰理性，他只有通过非理性的一跃才能接受对理性的信仰。理性主义者所采用的理性方法永远无法给予那种他们所宣称的神圣知识。因为这是神的世界，没有事实会符合他们的无神论体系。面对这一问题，理性主义非信徒有三种可能的选择：成为一个非理性主义者，与非理性主义妥协（承认他的体系并不充分），或者是依旧坚持他的体系，对任何的异议予以否认。后者是最为一贯的理性主义，但是它也存在着缺陷，它让理性主义者脱离了现实，将他们孤立置于一个自我的世界。他越是沿着这个方向走，他就越孤立，对这个世界也就认识地越少。当一个人把自己封闭在一个幻想的世界时，只知道他自己的思想过程，完全无视现实，我们该怎样称呼他呢？没错，我们可以称他为一个非理性主义者！这样的话，这位理性主义者就被迫成为一个非理性主义者，这种转变要么是直接的，要么是采取居中的立场与非理性主义者相妥协。然而中间立场是不稳定的。对于理性我们该如何为它制定界限，把它限定在一个适用的范围内呢？在这方面基督徒有神的启示作为指导，而非基督徒却没有一个做出决定的基础。他只

能跟随他的喜好（这也是非理性的）。所以，在所有这些方法中，理性主义必定会走向非理性主义。

（ii）非理性主义是理性的。（A）非理性主义只能在一个理性的基础上得以确立。一个人怎么能够知道不存在真理或意义呢？要想知道这一点，他不得不了解整个宇宙，而这是不可能的，从而我们可以否定非理性主义。（B）非理性主义是自我驳斥的。它声称认识到了没有知识的存在，他相信不存在真理的说法是正确的，然而这实际是在否定理性主义的同时，肯定理性主义！（C）非理性主义者一般总是在他们的生活方式上让他们的非理性主义作出妥协。回忆一下薛华所举的凯奇的例子，他通过他的音乐来推崇非理性主义，但是当他在种植蘑菇时，却假设了一个有秩序的世界（第 5 章，C（1））。这种不一致性是不可避免的，非理性主义一旦妥协，就会这样自相矛盾。一个人一旦在意义或秩序的存在上有些许的让步，他就无法再否认意义或秩序的存在。

（iii）理性主义和非理性主义是寄生在基督教信仰之上的。当然，理性主义和非理性主义在根本上都是反对基督教信仰的，但是由于他们的模棱两可，他们需要以某种方式依赖基督教信仰。（回忆一下第一部分中「对立信仰的四方图」，特别是水平线所表示的信徒与非信徒话语表达上的相似性。）通过基督教的启示我们看到人类理性既有能力所长，又有受限之处。理性主义建立在前者之上，而非理性主义的基础是后者。但是它们在这样做时却脱离了神，所以两者都不能把理性的能力和局限说清楚。所以理性主义者和非理性主义者也都不具备能以持守原则，使他们摆脱极端的理性主义或极端的非理性主义的极端情况。

在这些方面，理性主义和非理性主义（以及各种妥协的立场）在基督教信仰的挑战面前都是漏洞百出的。两种立场没有一个是真正独特的，所以每一个立场都会遇到上面提到的困难。假如它们脱离了与基督教立场的相似之处，那么就会没有任何的合理之处。

这些分析可以让我们向各种各样的人分享我的见证，当然他们或许并不愿意听我们讲，他们或许觉得索然无味，径自走开，因此变成一个非理性主义者，放弃了对真理的追求。或

者这种非理性的情况使询问者变得丝毫听不进你说的任何话，假如你指出他的非理性主义与他的生活方式之间存在着不一致性，他或许会回答说：「那又怎么样？谁管一致不一致？」一旦一个人的思想如此地远离真理，那你作为一个护教者对他也没有什么好说的，你只能通过自己的生活来向他作见证，除此之外你不能向他说什么。这样的询问者非常像紧张性精神症患者，或者像一个脱离现实的人。依照我同事杰伊・亚当斯的看法，我赞成在这种情况下你还应该继续讨论，但是不要指望（不管怎么说，起先会这样）展开什么理性的对话。

这一讨论已经有一点哲学化了，读者或许会很担心这些讨论在向「普通人」作见证中是否有益。请记住我前面所说的话：理性主义者和非理性主义者并不仅限于专业哲学家的人群。让我们设想一个被生活所「抛弃」的人，很难得，他在一个自己清醒的时候向你承认他看不到生活的意义，这时你询问他酗酒的原因，从他的回答中你会看到他确实认为某些事情仍然有价值，无论是醉酒本身，还是通过酗酒逃避痛苦，或者其他的什么事情，进一步追问会揭示他非理性主义立场的更多矛盾之处。可以问他为什么他认为那些事情有价值，通过他的答案你将能够明白他在认定价值时是何等地武断。这时要告诉他在这个充满纷争的世界中，只有耶稣才能可以给予长久不变的平安。当然当谈话进入到一定程度也许他会失去兴趣，不愿意做进一步的沟通，然而没有任何一种护教学方法能够保证不出现这样的情况。我们只能尽力而为，并祈求神能够在对方心中动工。

（2）处境性视角——不信的各种错误

在反击非信徒的立场时，很有必要指出各种错误，而不是仅仅指出他在预设方面根本性的错误。有以下几种不同类型的错误。

a．模糊性

在讨论神和基督教的时候会涌现出许多模糊性，正如我们前面所看到的那样，基督徒自身就常常会出模糊性的问题，我们需要警惕这一点。而且要清楚自己的弱点（加 6：1；彼前 3：15f.）。只要有利于交流和理解，指出非基督教信仰体系的模糊性是很合适的作法。

所以，非基督徒和基督徒都有一种模糊性的倾向。但是对于非信徒而言，有一些模糊性是由非信徒不信的特点所直接决定的。在前一部分中我们已经看到非信徒的理性主义和非理性主义，其合理性依赖于两者与基督教概念的相似性。理性主义有赖于基督教认为整个世界是由理性的计划所支配的这一预设，相信除非人有全备的知识，否则我们将无法认识任何事物；非理性主义有赖于基督教所相信的人类并不能知道所有事情的预设，相信世界对于我们来说绝大部分是神秘的，并超出了我们的理性能力。所以不信的理性主义者和非理性主义者都借用了基督教的术语和观念来表达他们的反基督教立场，其结果就是模糊性。

同样的，现代神学的学者依赖神的超越性与内住性和无所不在（再参见第一部分关于这一问题的讨论）的概念，这些看法与圣经的教诲是相矛盾的，但是它却可以被伪饰得听起来非常圣经化。神被提升，远远地超越我们，但是同时基督与我们接近，使用这样一套圣经语言。面对这样事实，这些神学家却表达了这样一种观念，那就是，神离我们这么远，他永远也不能用书面的启示向我们说话，神也不能明显地以神迹行事；他离我们又这么近，所以不能清楚地将他与被造物区别开来。于是受造物就被神化了，而神也就被受造物化了。

这种模糊性尤其需要揭示出来，因为它是福音的一大障碍，它非常深刻地反映了非信徒对真理的扭曲。

b．事实性错误

事实性错误或许也需要揭示出来。的确基督徒也同样会犯事实性错误，所以我们不应该给非信徒者这样一种印象，即让他们认为我们是不会犯错误的！因此很重要的一点在于，当

我们发现自己犯错误时，我们应该承认，这不仅是对追问者好，也是因为基督徒的易错性也是圣经所启示的，它是圣经信息的一部分！

然而人类犯这种错误的倾向，由于人的不信被更加强化了，因为在内心深处非信徒是憎恨真理的，总是想压抑真理。所以非信徒总是不能承认那些对基督徒来说非常明显的事实。对于这种错误我们应该指出，假如我们能够做到的话，我们还应该指出这种错误的根源是出于不信。

在这里我们的「证据主义」的弟兄们的著作就会很有用处了，他们的结论包括了圣经的书卷、考古学、艺术、现代文化、历史，等等。整个世界都在神的掌管之下，我们从中学习地越多，我们就越能够更好地反驳事实性错误。

c．逻辑错误

同样的观点也适用于这一点，每一个人都会犯逻辑错误，但非信徒犯的这种错误有一些特殊的理由。重要的是，护教者应该知道足够多的逻辑知识，以反驳不合理的论证，并向非信徒表明不信对于这种不合理论证形成的影响。布尔特曼说生活在无线电时代的我们就不需要相信天使的存在，对此我们必须回答说这完全是一个不合逻辑的推论。但是为什么布特曼这样一个有学识的人会使用这种显而易见的错误论证呢？因为他的结论是被他的现代神学观点所决定的，而不是被对神话语的信仰所决定的。

（3）存在性视角——共识点

a．护教者也应该想办法了解他的听众。他应该尝试去认识不同的个人，每一个询问者都是不一样的，尽管所有的追问者的问题和需要在本质上都是一样的。所以我们应该想办法以一种所有人都能够理解的方式说话，并针对每一个人的具体情况来展开谈话。我们这么做不仅是因为爱，不仅是尊重人按照神的形象被造的事实，而且也是因为沟通的本质要求我们这样做。对于我们来说，通常很重要的是问一些问题，从而发现询问者本身的思想和

生活是什么样的。对话必须是双向的，不要变成单方面的布道，只要时间允许，就要尽量多花时间倾听对方。在这里理性主义者的概念和非理性主义者的概念都会对我们有所帮助。吉尼斯见前面我所讲到的录音演讲。使用「窘境」和「转移」两个范畴来描述我所讲到的非信徒理性主义和非理性主义。有些非信徒在某种程度上理解他们所处的景况，在神所掌管的世界中想尽一切办法坚持自己的不信，这种人敏感地认识到了他们的「窘境」，然而依然试图用他们自己的方式（理性主义）来解决这一问题。另外一些人总是想逃避这些问题，有时只是在一时逃避，有时则一直在逃避。大卫・休谟经常被他的怀疑主义思想深层的那些东西所困扰，但是他说好好地下以一场十五子棋就可以在一段时间内消除这种焦虑。这种做法是非理性主义的，其目的是在逃避真理。对于我们的听众，我们也应该发现他们在逃避什么。

在非信徒那里总是会有一些不一致的地方，这种不一致不仅存在于建立理论的过程中，更加存在于在他所构建的理论与他生活方式的反差之上。我们再回忆一下约翰凯奇，当他种蘑菇时，他假设世界是有秩序的，而当他创作音乐时，他又在推崇无秩序性。每一个非信徒都是一样，因为他们都是非理性主义者，但是同时他们又需要生活在一个理性的世界。一个「什么也不顾」的醉汉至少会关心怎么买到酒并把它喝下去，认为「一切都是相对的」哲学家至少相信他的相对主义是绝对正确的，许多想要自杀的人都要留下遗嘱，这表明他们并没有完全无视意义。

护教学不仅要向个人宣讲，而且要向家庭、向群体、向国家（如旧约中那样）、向世界宣讲。护教学者经常被要求给出他们的观点，并非是通过一对一的交流，而且通过演讲、出版以及媒体的传播。要想更有效地去做这些事情，知道一些听众的群体心理是很重要的。现代文化的明显特征是什么？现代美国社会的明显特征又是什么？回答这些问题同样有助于提高我们向个人见证的效果。改革宗在这方面，由薛华小组（弗兰西斯，伊迪斯和弗兰凯・薛华，奥斯・吉尼斯，唐纳德・德鲁，尤多・梅都曼和汉斯・卢克迈克）和拉什杜尼

小组（R. J. 拉什杜尼，加里・诺斯，格雷格・巴恩森，吉姆・乔丹，戴维・奇尔顿以及其他人——尤其是赫伯特・施洛斯伯格的《毁灭的偶像》Nashville：Thomas Nelson Publishers, 1983.）所撰写的书籍和文章是很有帮助的。同时我们也不应该忽略另一个与此相关，但是却难以确定的群体，他们大都是英国国教徒和天主教徒（其中大部分人是英国人），这些人（如 G. K. 切斯特顿，乔治・麦克唐纳，查尔斯・威廉姆斯，多罗西・西尔斯，C.S.路易斯，J.R.R.托尔金，哈里・布莱梅尔斯，马尔康姆・马格里奇，托马斯・霍华德，迈克尔・诺瓦克，詹姆斯・西希可克和皮特・克里弗特的作品）的作品也对自鸣得意的现代文化提出了挑战。在某种意义上，甚至小威廉・F. 巴克利和亚历山大・索尔茨尼岑也应该算作这一群体！在这些作者笔下，世界充满了世俗化、多元化和宗教个人化（这一点我想现在已经被逐步克服了），并且对生命越来越缺乏尊重，过于相信政府（或许不像 20 世纪 80 年代那样突出）。

护教者或许并不同意这些一般性的观点，但是如果他想在现代社会中有效地与那些有见识的人展开对话，他就需要在这些领域中形成一些可靠的观点。

这一部分所讨论的内容有时可以称作信徒与非信徒之间的「共识点」。我一直避免使用「共识点」这个词，尽管它在护教学中很常见，但我发现它非常模糊。它可以意味着共同利益（对于当前的时局，比如在堕胎方面，对于里根的政策方面，或对于核裁军方面），这能够帮助我们打开向对方作见证的话题；或者这个词也可以指向一些真理中立的标准，这些标准并没有预设任何信仰的前提（在这个意义上，我可以说信徒和非信徒并没有任何共同之处）；这个词也可以是信徒和非信徒都知道的事实和规范。（在这方面有很多共识点，非信徒抑制这种知识，但是他的抑制并不一定是在无意识中产生的。见第 1 章，C，（2））。如果神许可的话，通过福音的介绍和护教的辩论，这种共识也可能是心理上的（也许就是心本身）。b. 在了解他的听众之后，和所有的神学家一样，护教学者必须决定以何种形式来传递他的信息。在这里有多种可能，而良好的想象力有助于护教学者形象

化地看到这一点。对话、演讲、幻想的故事、形象辅助（见耶 27：1-7；结 4：1-3；赛 8：18）、戏剧性的行为（结 4：4-17）、各种媒体展示、写评论、出版书籍以及许多其他方法都是护教的有效工具。在这里要注意灵活性的问题，使徒保罗对什么人就做什么人，从而他可以借着各种方法让一些人得着拯救（林前 9：22）。遵循这一原则或许意味着损失我们的安逸，或失去尊严，甚至为了我们的事工还会遭受迫害，然而我们必须要把对方的传统和喜好程度放入到作见证的背景当中。

重要的是，要尽可能清楚地传达我们的信息。这意味着我们必须尽可能地去「认同」那些我们希望去为神赢取的人。当然我们可能并不认同他们的不信，但是我们必须尽可能通过他们的视角去看待世界，从而让我们的信息不会因为传统和文化的因素而被模糊。对于我们的听众，我们要来了解他们的历史、习俗、文学、甚至是宗教，这些对于我们的护教都将成为很有益的工具。

我们并非一定要去反对非信徒所接受的预言、风俗和观念。非信徒对于真理的抑制并不表明他所有的一切都是错的（见第 1 章，C，（2））。这种对真理的抑制反映在他时刻站在真理的对立面，拒绝接受它，即使在他身上发现也有着真理的存在，他也一样会那样做。所以维护信仰预设的护教者不必为使徒行传 17 章 16 节到 34 节的内容而尴尬。在这一段中保罗并没有去寻找真理的「中立」标准，而是揭示了甚至连异教徒也无法逃避关于神的知识。在使徒行传中，保罗的异教徒听众不再坚持自己的看法，而是承认了基督教信仰的两个真理：他们自己的无知（23 节）和神的无所不在（28 节）。但是和在罗马书 1 章中一样，保罗谴责他们拒绝启示，他们的拜偶像的行为是无知的，有罪的（30 节），他们必须认罪悔改。保罗没有去赞赏他们的信仰，而是对其进行了批评，并给予了纠正（节 23ff.）。他教导他们认识一位非物质、有位格、至高无上的神，抨击了异教徒的崇拜和伊壁鸠鲁与斯多葛派诡辩的哲学概念（18 节）。他向人们宣布耶稣的复活，以及最后的审判，但回应他的只有嘲笑。保罗的看法完全是基于圣经的，他的那段话中多处间接地出自对旧

约的引证（出 20：3f.；申 32：8；王上 8：27；诗 50：9-12）。Stephen R. Spencer 未发表的文章「自然神学符合圣经吗？」引用的一些与我所关注的类似的旧约的经文，他指出保罗的雅典演讲实际上是其在犹太教会堂中辩论的延续——见使徒行传 17：17。

有一个事实是护教者需要经常考虑的，就是非信徒其实总是在压抑那些他们所知道的真理，认识到这一点，护教者就有理由在非信徒的某些观念上与他们形成共识。不过，这种共识并非是对一种共同的、或对中立标准的诉求，而是对那些由圣经所保证的真理的诉求。（我们能够从非信徒的言论中发现这些真理）

附录 E　对神学作品的评价

在附录 E、F 和 G 中，我将重申书中的一些原则，这些原则尤其是与年轻的神学家有关，目的在于帮助这些神学院学生完成他们的第一篇神学论文。我希望这些文字对年长一点的神学家也能够发挥作用。尽管附录中大部分的观点在书中已经有所陈述，我还是希望在这里将它们更为清晰地展现出来。我使用了清单的形式，这样神学生就能使用它在自己和他人的论文之间形成对比。第一个清单是关于评估神学文章、讲座和著作的。

圣经依据这些观点是出于圣经的教导吗？这些观点是否至少与圣经相一致？显然，这是首要原则。

真理性即使有些观念圣经中不曾出现过，它也可能是正确的。比如，有关布尔特曼影响潘能伯格的某个理论。

说服力作者的说法得到充分论证了吗？他的预设是真实的吗？他的论证有效吗？

劝导性（弗 4：29）。是否有属灵的益处？是否有害？还是很难说？

敬虔这些文字是否体现了圣灵的果子，还是不敬畏神的、制造流言的、诽谤的、刻薄的，等等？

重要性这些看法是否重要？还是琐碎的？或是介于二者之间？是否这些观点对某些人是重要的，对其他的人并不重要？

清晰性关键术语都有很好的定义，至少表述清楚吗？形式结构能够被理解吗？是否经过了认真的思考？作者的立场清楚吗？他是否很好地描述了所要讨论的问题？这些问题彼此之间有清晰的区分吗？

深刻程度文章所触及的是一些很深刻的问题，还是只是一些简单的问题？（伟大的旧约学者罗伯特・迪克・威尔逊将「我不会回避难题」作为他的座右铭——这是一个值得所有神

学家铭记的座右铭。）是否触及问题的核心？是否指出了其他学者所忽略的一些细微的差别？是否展示了超乎寻常的洞察力？

形式与风格。对于主题来说它是合适的吗？它显示出创造性了吗？

当然，这中间最重要的还是第一点。在神学教学中，我在给论文打分时经常给清晰性 7 分，说服力 3 分，深刻程度 8 分，因为在学术处境中对应用教义和实践的测试是很困难的。下述标准是不合理的，其理由在书中已经做过讨论。在评价神学著作时，不要使用以下这些标准。

重点见第 6 章，A。此类的评论反映在一位神学家认为另外一位神学家对「重点」强调不当的批评上。事实上并不存在这样一种单纯的规范性重点。只有当对不同重点的强调会引发其他问题时，我们才会考虑「重点」问题，这一点在上述 1-9 中已经提到。

可比较性见第 8 章，I，（3）-（5）。这是说一本著作因为和另一本评价很低的著作相似而受到批评。但是这种相似性永远也无法充分地构成批评的根据。每本著作的优点或缺点都必须得到独立的评估。

术语见第 6 章，C，（1）和第 7 章，C 和 D（尤其是 D，（5））。如果某本著作中的术语对照前九个标准并没有什么问题，那么对这样的术语就不应该加以批评，这包括对术语的隐喻、主旨和定义的批评，否则这些批评本身就不合理。术语本身并不是什么问题，错误的批评常常是因为落入到了「词语层面」，而不是「句子层面」。

附录 F　如何写神学论文

下边是我进行神学研究及写作的方法。当然还有许多其他的方法，我并不是想要把我的方法强加给任何人。然而对于神学研究仍然要从学者头脑中的某一点、某一种模式开始。在这一领域工作了多年之后，我依然认为下述方法具有某些优点。

任何一篇神学论文，即便完全是作者的原创思想，也都包括某些对其他思想的研究。（即使是那些没有按照传统学术体例撰写的文章也是如此）最起码它会包括一些解经研究以及与圣经文本的互动性知识。不然的话神学著作就很难说是符合圣经的；而如果不是依据圣经的话，那它就毫无价值。而且，作者还要经常与其他正统神学家互动，以防止个体的偏颇。同时，作者还需要通过比较、批评以及「寻找共识」的手段，（见第 11 章，B，（3））与非正统神学、世俗科学、政治学、经济学、哲学、文化潮流等等相互碰撞。

此外，每一篇神学论文都要包括作者个人的一些东西。仅仅告诉读者别人是怎么说的（我称之为「说明性论文」）是远远不够的。对于神学院层次的论文，如果只是就某一问题写下一系列「标准」论证，这种论证是已经被反覆使用的，也是远远不够的。我把这种论文称作「派别路线论文」。派别路线论文经常会很有用，比如说如果要讨论婴儿受洗的问题，它的好处就是在你手边有一些现成的标准论证。我自己在与询问者的谈话时就经常采用这种论证。但是一般来说，派别路线式的论证并不适合作神学论文。说明、概要、纵览、派别路线论文，所有这些都是对他人观念的复述。不过如果论文是为了展示教会对神知识的发展，这种做法就是必须的。

所以将他人的研究成果与自己的创造性思想结合起来才是我们的目标，或者是达到最终劝化效果的一个重要手段。为了达到这一目标，我会（多少）沿着以下几个步骤写作。

选择一个你所关心的话题，一个对他人有益的话题，完成这个话题对你来说是时间允许的、篇幅的长短也是合宜的（如果不是书面的著作，那么所涉及作品的内容量对于你来说是能够承受的）。

了解你的资料来源。所有的圣经出处应该被注释。对于其他的资料来源，我通常总是写下要点提纲。如果我是在回顾一本书（起码有一定的篇幅），我通常会写下整卷的大纲，尽可能准确地去理解论证的结构，理解这本书说了什么，以及是怎么说的。对于那些不是特别重要的资料来源，就是说那些可以一笔带过的资料来源，或者只起到很少作用的资料来源，就可以相应地少关注一些；但是神学家有责任正当地使用哪怕是偶然得来的资料来源。

写下你觉得有趣的东西。在我写下资料来源提纲后，我通常回头再读一遍（因为有了提纲的帮助，第二次读会很快），以发现让我感兴趣的东西。我会（页数参考）写下任何我觉得特别有用的东西，任何我觉得特别糟糕的东西，任何让我感到糊涂或困惑的东西，以及任何能够使我的文章增色的东西。这是真正神学创作的开始（哪怕在第 1、2 阶段也可以有某种创造性的发挥）。

对你的资料提出疑问。作者的目的是什么？他想回答什么问题？他是怎样回答的？尽你所能来解释他的立场。他的立场清楚吗？对任何模糊的地方进行分析。从最好的方面来解释的话，他是在说什么？从最坏的方面来解释呢？从最有可能的方面来解释呢？如果你遇到任何特别有趣的东西，就请你把它加在第 3 步所提到的笔记里面。

用评论的视角来看你所收集的资料。你是怎样评价这些资料的？请使用附录 E 第 1-9 条标准。无论是正面的还是负面的，总需要做出一些评论。如果你不知道所收集资料的好坏，你就不可能负责任的使用它们。当然如果资料来源于圣经，评价自然应该是正面的。对于其他一些文章， 一般来说总会有一些负面的评价（见第 7 章，E）。

根据你感兴趣的话题来整理你的笔记。我通常会浏览我的笔记，并针对特殊话题写下一些笔记。在这里使用计算机将会给你提供方便。

然后问一问自己基于这样的研究你想告诉读者什么？选择一个或几个你认为你的受众应该知道的观点，你论文的陈述结构应该完全根据这个目标而定，放弃任何不相关的东西。你不必把你所了解的所有东西都告诉你的读者。你应该去做以下的几件事情：（a）提出问题，有时一个设计得很好的问题，即便没有神学家的回答，也会很有启发性。了解什么是神秘的，什么超出了我们的理解能力的范围是很有益的；（b）分析一篇神学文章或一组神学文章。分析不是「说明」（见上文）而是「解释」，它描述了为什么某篇文章以某种方式来组织，包括它的历史背景，以及它与其他文章的关系等等；（c）对比或比较两种或更多的立场。看一看它们的相似和差异。（d）阐释文章的含义和应用。（e）以某种方式补充这些文章。把你认为重要的东西加入到他们的观点中。（f）提出评价，包括正面的和负面的。（g）把上面提到的这些做一些结合。重点在于要形成自己清楚的观点。

进行自我批评。在你写作之前或写作之中想一想不同意见。假如你在批评巴特，就要想像巴特正在你身后看着你，正在阅读你的手稿，并提出他的看法，这一点很关键。自我批评态度可以避免不清楚、不合理的论证。它同时可以使你远离教条主义的骄傲和空泛，这种错误在所有的神学（无论是自由神学的还是保守神学）中都是常见的。如果在必要的情况下，要毫不犹豫地说「可能」，或者甚至说「我不知道」。自我批评还会使你更加深刻，经常正视反对的意见才迫使我们重新思考我们的立场，让我们远离我们的肤浅看法，接触到真正深刻的神学问题。正如你所期望的那样，别人对你的反对，你的回覆，别人进一步的反对，你进一步的回覆，这个循环不断地反覆，最后你将会发现你自己难以避免地进入到「困难问题」的领域，从而进入深奥的神学领域。

在自我批评的过程中，创造性的使用神学想象是非常重要的。要经常问一些这样的问题：（a）我能够以一种更为赞同的方式来接受资料中作者的观点吗？或者以一种更不赞成的观点来看待？（b）是不是只有我的观点才是应对困难问题的唯一方法？还是有其他的方法？（c）我是不是为了尽力摆脱一个不好的极端，而陷入到另外一个相的极端当中？

（d）对于我的概括，我是否能想出一些相反的例子吗？（e）我是否一定要澄清我提出的概念，以免被误解吗？（f）我的结论是不是有争议的，因此需要我超越预期，来做更多的论证？

弄清你的读者是谁。是某一个年龄段的孩子吗？是非信徒吗？是新进入教会的基督教徒吗？是受过教育的人吗？还是没有受过教育的人？是否在神学方面受过训练？是专业学者？是美国人？是其他国家的人？读者的不同对于作品的风格、形式的要求也就不同。

选择形式和风格。在这里灵活性依然非常重要。想一想各种可能：（a）学术研究论文，（b）证道文字，（c）对话的形式（不仅能够鼓励你更多的进行自我批评，从许多其他的方面讲都很有价值，），（d）戏剧，（e）诗歌，（f）幻想作品，（g）寓言，（h）混合形式，（i）通俗文章，以及许多其他形式。

进行论述，以文字的或其他的媒介来表现，先列出提纲是很有益的，但是我通常发现当文章很自然地展开时，我会改变自己的提纲。重写也许益处更大，此时使用文字的处理软件会起到非常大的作用。假如你的句子结构，段落构成等存在问题的话，你可以大声地读出你的文章，最好旁边有人来帮你听。

文章的要点不应该是对你研究的总结，（否则，将会成为一篇「说明性」论文），而是你对自己研究问题创造性的回应。不要花上十多页来进行说明，而仅仅花上一页进行评价或分析。你应该进行足够的说明，然后使用它来解释、证明你的结论。

要用祷告来坚固你的工作。我们已经看到神掌管着神学和护教的成功，认识这一点非常重要。除了神自己以外，谁能让我们认识关于神的知识呢？

附录 G　神学家和护教学者的座右铭

在这份清单中，我想基于本书的内容向神学家和护教者列举一些「该做」和「不该做」的事项。实际上，这份清单可以作为本书所提建议的一个总结。

所有的一切都是为了荣耀立约之主（第 1 章）。

不要从神的不可知性和可知性这些教义中轻易地得出认识论的结论（第 1 章，B，（1））。

所有的神学都是对神主权属性的说明（第 1 章，B，（2），a）。

要去区分神学家和护教者对神话语的依赖。（第 1 章，B，（2），b）。

要让神学（它是你思想和生活的全部）都顺从神（第 1 章，B，（2），b；第 10 章，C 和 D[尤其是（5）和（6）]；第 11 章，A，（3））。

如果没有靠着基督对神有个人的经历，就不要研究神学。（第 1 章，B，（2），b）。

要认识到非信徒总是在尽力回避、压制和拦阻真理（第 1 章，C）。所以他们的神学知识，尽管也是出于神的启示，却不可靠。

然而也不要从非信徒的堕落罪性得出简单化结论，比如说认为他所说的一切都是错的（第 1 章，C，（2）；第 11 章，B，（3））。

要找出非信徒思想的根源，要认识到他们在理性主义与非理性主义之间摇摆的无助立场，一定是和他们的不信必然联系的（第 1 章，A，（2）；第 1 章，C，（3）；第 11 章，B，（1））。

不要试图把事实、规范或主体孤立地看成是「优先于」其他原则的原则，也不要认为它们比其他东西更具有权威性。要认识到这些原则作为「视角」是相互依赖的（第 2 章）。

不要把神学仅仅看作是一种情感的表达（第 3 章，A，（1））。

不要把神学看作是单纯的科学理论（第 3 章，A，（2）；第 9 章，B），或者是「纯粹客观的」真理。

要把神学看作是「神的道在生活所有领域的应用」（第 3 章，A，（3））。

不要把含义与应用区别开（第 3 章，A，（3）；附录 C；第 7 章，A）。

对你提出的论断要给予证明，但是要记住在某些情况下，我们所相信的一些信念是不能够被证明的（第 4 章，A；第 10 章，D，（7）；附录 I）。

不会有什么事物其权威高于自证的圣经（第 4 章，A；第 5 章，A）。

在「三个视角」中，没有哪一个视角比其他的视角更居于根本性的地位（第 4 章，B-D；第 5 章，D；第 6 章，B）。比较上述座右铭 10。

要用「广义循环」来进行论证，而不是「狭义循环」。在你的论证中尽量多地使用事实和数据。（第 5 章，A，（6）和 B，（5））。

要使用循环论证的推理，即便它看起来有些荒谬。我们要相信圣经所说的是正确的，正是它告诉我们非信徒知道有神，而且以荣耀神为中心的循环论证是唯一合理的推论方法（第 5 章，A，（6）和 E；第 11 章，A，（1））。比较上述座右铭 16。

要让你的预设和你的信仰在你的心中被坚固，让你看到其中的确定性。不要拒绝这个过程，但是要保持谦虚好学的态度，但这一切都要出于信心。（第 5 章，A，（8））。

当你向别人见证你的信仰时，也要有一样的确定性（第 5 章，B，（3））。

当你对事实进行陈述的时候，一定要结合圣经的诠释。如果你可以在圣经的框架内对圣经以外的信息作出解释的话，就应该自信地在神学中使用它（第 5 章，B，（4）；第 9 章；第 11 章，A，（2）和 B，（2））；比较上述座右铭 18。不要给人一种印象，认为你在脱离圣经的情况下，找到了「原始事实」或真理（上述参考，又见第 10 章，D，（2））。

在你向询问者作见证的时候，目标必须明确，就是要把他引到那全备的，可以使他得救的信仰上（第 5 章，B，（5）和 C；第 11 章，A，（3））。

要把你的见证和询问者个人、他特定的需要联系在一起，同时也要针对询问者的一些和别人一样的普遍性的需要（第 5 章，C；第 11 章，A，（3）和 B，（3））。

要指出非信徒的生活与其信念之间的不一致性，让他看到他的不信并不能满足他的真正需要（第 5 章，C，（1）；第 11 章，B，（2））。

不要碍于承认从特定的视角来看，信仰是一种情感，但是不要因为坚持这一视角而忽视规范和事实的视角（第 5 章，C，（3）；第 10 章，D，（3）和（7））。

要将生命的成圣作为推动神学成熟的途径之一。要认识到某些神学争论不会有任何的结果，除非参与的一方或各方在属灵方面更加成熟（第 5 章，C，（4））。比较上述 I 和 5。

在圣经的框架下，用巧妙的手法来呈现事实。（第 5 章，C，（5））。

要努力地寻求对群体的福音更新，如同对个体一样，要认识到群体和个体的更新是不可分割的。（第 5 章，C，（6）；第 11 章，B（3））。

不要将抽象所带来的问题看得过于严重（第 6 章，A 和 E，（2）；第 7 章，A，D，E，F；第 8 章，E 和 I，（8））。

不要批评他人「所强调的重点有问题」，除非你可以表明按照附录 E，第 1 至 9 条的标准，所强调的重点确实有问题的（第 6 章，C（3）和（6）；第 8 章，I（17））。

对于某些问题的背景不要作评价，除非你对你所讨论背景有清楚的认识（第 6 章，A，B，C）。

要记住圣经的「核心信息」是与它所有其他特定的信息相对的，反之亦然（第 6 章，B）。

不要要求仅仅通过一种方法来陈述圣经的「核心信息」，要认识到圣经陈述的多样性（第 6 章，B）。

不要进行「词语层面」的批评：不要批评一个神学家的术语（比喻性质的、区分性质的、以及比较性质的），除非你能表明依照附录 E，第 1 至 9 条标准，这一术语确实有害（又见第 6 章，C，（1）；第 7 章，C，D，E，I）。不要仅仅因为语源学，或者这一术语过去的历史用法，而反对使用它（上述参考；又见第 8 章，I，（3）和（6））。

用圣经中的人物为例，来改变今天基督徒的生命，但在这之前需要根据圣经的启示，形成对此人物正确的评价。（第 6 章，C，（4））。

情况允许的条件下，不要受阻于用寓言的方式，或其他非常规的方式来使用圣经。（第 5 章，C，（5））。

要按照文本原先的目的来使用它，然而要认识到文本的目的可能是非常丰富且复杂的（比较上述 37；第 6 章，C，（6）和 D）。

要进行圣经神学的研究，但是，不要以一种近乎膜拜的心态来看待这种方法。要将其视作阐释圣经应用的众多方法之一。（第 6 章，E，（2））。

不要认为你的神学体系会在某个方面（无论是内容还是形式）高于圣经本身，并要保证神学体系之外你所附带的感情和态度都要与这一观念相一致（第 3 章，A，（2）；第 6 章，E，（3）；第 7 章，C；第 9 章，A，（2），b-f）。

努力实现明确性，不过要记住，因为语言的本质和圣经自身的模糊性，模糊性是不可避免的（第 7 章，A；第 8 章，I，（14）-（17）；第 9 章，A，（2），d）。对于不必要的模糊性，和虚假的精确性都要存一致的批判态度。

当有必要时，不要受阻于否定他人。但要避免未经过审慎思考的否定（比较第 8 章，I）。

对于某一种神学陈述，不要仅凭着一时的「感受」就对其进行批评（第 7 章，I）。

要列出清单：对于你所要分析的某句话，写下其所有可能表达的意思。弄清它最好意味着什么，最坏意味着什么，最有可能意味着什么（第 7 章，I）。

要指出非正统神学的系统模糊性（第 7 章，G）。

要把逻辑当作神学的另外一个工具，要意识到你容易犯错误的本性，但是不要对此保持非理性的恐惧（第 8 章；第 10 章，D，（1））。语言、历史、科学和哲学作为工具也是一样（第 7-9 章）。

要对他人的反对有所预期（第 8 章，C）。

不管是在神学事实中，还是在神学真理的陈述中，对于「逻辑顺序」的提法要持怀疑的态度。要开放地接受这些事实或教导相互之间彼此依赖的可能性（第 3 章，A，（2）；第 6 章，B；第 8 章，E 和 F 和 I，（13）；第 10 章，D）。比较上述座右铭 10。

要确定举证的责任（第 8 章，G 和 I，（6））。

不要因为仅仅提出了一个不同的看法，就认为自己是在反驳他人的立场（第 8 章，D）。

要意识到可能的论证形式和错谬之处，要记住即使是那些错谬的论证经常也会具有一定的价值（第 8 章，H 和 I）。

要忠于你的信仰告白，不过也要意识到它的问题（第 9 章，A，（2））。因此由人所形成的所有信仰告白，没有一个能让我们做完全的委身。

不要认为神学是建立在一代又一代人发现的积累之上的。（第 9 章，A，（2），h；上述座右铭 13）。

不要要求神学一定具备非人格性和学术性（第 10 章，A 和 D（3））。

要公平。即便是对手，也要让他看到你的爱心（第 10 章，C）。

在你使用神学「工具」（座右铭 44）时，要放胆地使用你所有的能力（理性、知觉、感情、想象、意志、习惯、直觉），但要意识到你是易犯错误的（第 10 章，D）。

要避免对自己某种能力（上，52）的使用优先于其他的能力（第 10 章，D）。比较上述座右铭 10，17 和 48。

唯独在圣经的基础上与非信徒一同来探讨、论证。在条件适合的情况下，使用圣经本身来开展论证。（第 5 章，E；第 11 章，A，（1））。比较上座右铭 19。

当你不知道答案时，就要承认这一点；这种无知正是我们护教的优势所在（第 11 章，A，（1））。

要在护教中明智地使用证据论者的观点，在列举他们所提出事实的同时，要对这些事实进行合乎圣经的诠释（第 11 章，A，（2））。见上座右铭 22。

引用非信徒中的那些「预言者」，来引起他们关注那些他们所一直抑制的真理。（第 11 章，B，（3））。

与他人交流时，在形式上要做到有弹性（第 11 章，B，（3）；比较附录 F，10）。

附录 H　评乔治・林德贝克《教义的本质》

Philadelphia：Westminster Press, 1984

我曾经在《长老会期刊》上发表过下述评论，似乎也很有必要把它放在这里，因为它讨论了本书没有清楚提出来的超神学问题，并且也是我三维视角又一应用。评论如下。

* * * * *

这本书技术性很强，难度也很大，但是它描述了宗教和神学本质的理论，这将对未来产生影响。

林德贝克任教于耶鲁，那里有一批教授都对「超神学」，即一种关于神学本质的理论，作出了引人瞩目的贡献。林德贝克并不赞同对圣经「基要主义」的观点，他极力主张与现代世界观相调和的信仰。与此同时，他还具有一定的「保守主义」倾向，在 1975 年林德贝克作为《哈特福德宣言》签署者之一，表达了对当时「世俗神学」及「激进神学」厌恶之情。林德贝克将自己的这两种 381 关注倾向放入到路德宗与罗马天主教的广泛对话当中，和自由主义者一样，他相信这些教义传统是可以调和的；但是，和保守主义者一样，他又相信应该认真地对待这些传统，并加以保留。

林德贝克相信，他可以运用一种关于教义本质的特别理论来解决这一表面冲突。他说在过去教义被理解为命题型真理（正统信仰）或被理解为宗教经验的表达（自由主义）。不过，还有第三种说法：教义是一种语言。语言是我们用来在生活中面对不同事物的符号体系。所以林德贝克说，教义给宗教团体提供了一套「规则」，根据这套规则，人们可以完成各种不同的事情，进行各种不同的交流。所以保守主义的林德贝克可以坚持说，教义是核心，在某些情况中是不可替代的，没有语言，我们就什么也不能说；但是自由主义的林德贝克

会坚持说，语言本身并不包含命题型真理，而只是给我们提供了我们据以（在许多事情中）陈述这种真理的工具。比如说他相信信条并没有做出任何积极的真理断言，而只是排除了一些教义陈述，许可了其他一部分陈述。信条不是简单地被重复，而是用来作为工具说明其他的事情；我们学习拉丁语动词的结合语 amo、amas、amat 不是要反覆地重复它们，而是要通过它们说明其他的词，如 rogo, rogas, rogat。在所有这一切中，林德贝克大量地使用了现代人类学家（如格尔茨）、语言学家（如乔姆斯基）和哲学家（如维特根斯坦，库恩）的成果，这些人的研究取向都是一致的。

林德贝克努力想表明在他的理论中某些教义可能被认为高于另外一些教义，并且甚至是无误的，但我并不认为他的做法取得了成功。林德贝克给我们提供了「规则」，但是对于判断我们到底应该使用哪个规则，他并没有给出任何充分的方法。不过，我确实认为一旦我们接受了圣经正统观点之后（林德贝克并没有），我们就能够从他的理论中学到很多东西。林德贝克有效地提出了一种教义本质的视角，这对于我们大部分人来说是全新的，并且在任何情况中都很有意思。关于教义本质的视角，在我看来，对于他的另外两种视角来说更是一种补充，而不是替代。教义包括三个方面：命题型真理的主张，重生内在经历的表达、以及神的受造物言行的规则。这三个中哪一个也都不优先于另外两个。林德贝克的著作是对第三种视角的一次卓越的探讨，毫无疑问，这是今日神学所最为忽略的。的确，我们可以从林德贝克那里学到教义的目的绝不仅仅在于重复，还包括了「应用」，为着神的旨意能够完全行在地上而应用这些教义。如果我们不能够使用它，在任何严肃的意义上，我们都不能说我们「理解」了这些教义。

附录 I　新改革宗认识论

最近大家都在讨论由阿尔文・普兰廷加和尼古拉斯・沃尔特斯多夫所编写的《信仰与理性：对神的思考与信仰》 Notre Dame and London：University of Notre Dame Press, 1983. Faith and Rationality（此后称 FR）一书。由于这本书所关心的问题与我的《神学认识论》The Doctrine of the Knowledge of God（后称 DKG）一书所关心的问题有重复之处，我认为最好用附录的形式来评论一下两本书的关系。在我写完《神学认识论》DKG 之前，我并没有读过《信仰与理性》FR。《信仰与理性》FR 是 1983 年出版的，而其第一版显然很快即告售罄。直到 1986 年以前，我都无法取得这本书，但是《神学认识论》DKG 是在 1984 年 12 月出版的。所以我没有能够在《神学认识论》DKG 中直接加以说明。但是一些影响了《信仰与理性》FR 成书的早期的文章和书籍也同样影响了《神学认识论》DKG。在《神学认识论》DKG 中，我大量使用了乔治・麦维洛狄斯的《对神的信仰》New York：Random House, 1970. 一书中的内容，尤其是他的「个体变量」概念，这一概念在《信仰与理性》FR 中也非常突出。我也简短地（正面地）评论了沃尔特斯多夫在《宗教范围内的理性》Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co.,1976. 一书中对于「基本主义」的批评。尽管我并没有直接引述这些内容，但是在写《神学认识论》DKG 的过程中，我非常清楚普兰廷加的文章「理性的信仰」 In Rationality and Religious Belief, ed. C. F. Delaney (Notre Dame and London：University of Notre Dame Press,1979), 7-27. 和沃尔特斯多夫、埃尔斯顿以及普兰廷加在《加尔文主义传统中的理性（Rationality in the Calvinian tradition）》一书中的文章，该书是由亨德里克・哈特、约纳・万德尔・霍文以及尼古拉斯・沃尔特斯多夫所编写 Lanham, Md., and London：University Press of America, 1983. 我的文章「理性与圣经」也出现在这本书中。《加尔文主义传统中的理性》的文章是 1981 年夏天在多伦多由基督教研究院召开的会议上形成的论文集，那次会议的中心议题是关于信仰与理性，我也出席了会议。我也

许应该在《神学认识论》DKG 中对其中的文章做一些回应，但是我有自己的写作计划，这与他人的计划有着显著的不同。

总的来说，我赞成他们的方法，但是在一些领域仍然有着区别，这既包括侧重点的不同，也包括观点的不同。在这里我将概括他们的观点，然后陈述我自己的评价。

（1）一些宽泛的比较

首先我将做一个介绍性的评论。《信仰与理性》FR 起因于加尔文（学院）基督教研究院关于「走向信仰和理性的改革宗观点」的一年期课题研究。《信仰与理性》FR,9.参与者有哲学家阿尔文・普兰廷加（以前是加尔文学院，现在是巴黎圣母院），尼古拉斯・沃尔特斯多夫（加尔文神学院），乔治・麦维洛狄斯（密执安大学）和威廉・P. 埃尔斯顿（塞拉库斯大学），历史学家乔治・马尔斯登（加尔文神学院）和神学家大卫・霍尔维达（加尔文神学院）。这些人是一些很有名的思想家，无论是在世俗学术界，还是在基督教的研究群体内，他们都受到人们的高度评价。可以认定，这些哲学家是美国宗教哲学领域最受尊敬的思想家。几年前普兰廷加还由于其在一神论方面的研究而登上了时代杂志，这种公众对他的肯定是与他在专业方面的名誉联系在一起的。其他的人也同样是专业上非常杰出的人士。

这些哲学家都有着纯正的基督教信仰，然而这并没有反映在他们的著作中，他们似乎都有一种倾向（即便是在《信仰与理性》FR 中），愿意用一种中立观察者的角度来写作，他们只关心宗教命题逻辑分析的本身，在论证的结果中并绝不包含任何特别的宗教倾向。当今这种立场在很多现代宗教哲学家中是非常普遍的，无论这些哲学家个人有着怎样的认识，然而这种立场对立于哥尼流・范泰尔和《神学认识论》DKG 的立场。不过在《信仰与理性》FR 中这些哲学家还是做了一些调整，轻微地向神学作了倾斜。当然，这一评论中所假定的哲学和神学定义不是《神学认识论》DKG 中所拥护的那种！人们会留下这样一种印象（不管怎么说，我就留下了这么一种印象），在这些文章中，他们不仅想澄清概念

（尽管他们在这方面做得很好），而且还对那些在信仰上面临挑战和挣扎的慕道友给出了建议。而且这些作者似乎都特别想提出基督教信仰的观念，虽然文章中几乎没有与圣经本身的互动（不过可以看一看导言第 10-15 页），但其中确实有很多对于圣经的关注。普兰廷加和沃尔特斯多夫希望把对神的信仰看作是「基本的」信念，在某种意义上，把它看作「最优先」的信念。（霍尔维达把这一观点讲得更加明确：与潘能伯格的看法相反，在神应许中所启示的信仰优先于对历史的解释。《信仰与理性》FR, 304-11.）

而且至少普兰廷加和沃尔特斯多夫（与历史学家马尔斯登）表达了对于改革宗神学传统的一种责任感。沃尔特斯多夫认为他观点的优势在于与大陆改革宗传统同上书，7f.具有某些关联，普兰廷加同上书，63-73。和马尔斯登同上书，247-57。也持有同样的看法。沃尔特斯多夫甚至愿意把他的观点（诚然，并不是很合适）称作是「加尔文主义认识论」或者「改革宗认识论」。同上书，7.参照普兰廷加, 74-91 当然，所有这一切都与《神学认识论》DKG 的立场很相似。与《神学认识论》DKG 同样相似的还有《信仰与理性》FR 对于认识论伦理维度的关注。和我一样，这些作者把认识活动（相信、知道、理解、推理）置于伦理的评价之下，同时把其他人类活动也都归在伦理评价之下。我认为这一关切对于这两本书都增添了「神学的」味道。不过在这里也出现了一个重要的差异。在《神学认识论》DKG 中，强调的是认识的义务，而在《信仰与理性》FR 中，强调的是认识的权利。我关心的是我们应该相信什么；《信仰与理性》FR 关心的是，我们可能相信的是什么。但是这个差异并不很明显，《神学认识论》DKG 偶尔也会出现各种可能性，而《信仰与理性》FR 偶尔也会思考义务的问题，但是二者强调的重点是有差异的。

无论是义务还是权利，两本书更显著的差别之处反映在对认识论伦理价值来源的看法上。我所相信的和正统的基督教信仰一样，《信仰与理性》FR 的作者会在某种程度上把这一来源最终归结于神的启示，但是《信仰与理性》FR 却并没有指明这一事实。沃尔特斯多

夫在他的导言，9 中承认了这一点。与此相反，《神学认识论》DKG 则专注于指出神通过圣经的启示与人类知识的关系。

这些差异部分地解释了两本书在倾向上的不同。和范泰尔的作品一样，我的著作是说教式的，或者说是「证道式的」。我根据自己对神的权威之道的认识来加以阐释，把重点落在认识论的问题上。虽然我相信我的书是以哲学的方式来展开讨论的，但是内容更像是神学，其中的术语通常也是按照神学来理解。不过我的确比范泰尔更接近哲学的表述，相比我前面所说的，《信仰与理性》FR 的作者倾向于神学。所以我认为两本书增进了范泰尔传统的基督教思想家和逻辑分析传统的思想家之间交流的可能。

另外，与此相关的是，《信仰与理性》FR 在论证结论比《神学认识论》DKG 更严格、更精炼、也更让人信服。《信仰与理性》FR 花费了更多的时间来详细讨论每一个细节。我本来在《神学认识论》DKG 中能够使用更为严格的逻辑论证方式（尽管可能不能像《信仰与理性》FR 中的哲学家那样熟练），但是我决定不这么做，因为我认为这种风格会疏远许多潜在的读者，使本书过长，更重要的是，会分散《神学认识论》DKG 作为证道的影响力。

（2）信仰和理性的论证

a．证据论者的挑战

现在，我们必须来考察《信仰与理性》FR 中的论证。也许它的主旨就是在于试图回应他们提出的「对宗教信仰证据论者的挑战」。同上书，5-7，24-39，137-40。「证据论者」（或许是信徒，或许并非是一个信徒）坚持认为除非信仰是基于证据和论证，即基于某种理性，否则接受一个信仰就是不理性的。在这种意义上约翰・洛克、大卫・休谟、W. K. 克雷福德、安东尼・弗卢、迈克尔・斯克里芬，甚至托马斯・里德（他的立场在某一种意义上与《信仰与理性》FR 的立场相似）都被看作是证据论者。普兰廷加把阿奎那视作是另一个例子（44-48）。不过，沃尔特斯多夫似乎并不同意这一点，坚持认为阿奎那（和

安瑟伦）仅仅是想通过证据与论证来证明那些实际上没有证据证明，却被相信的事物（140f.）。依照沃尔特斯多夫的观点，「证据论者的异议」是「现代性所特有的」（140）。另一方面，一个非基督教证据论者或许会论证说，相信基督教是不理性的，因为基督教没有充分的证据的支持。对此，一个基督教证据论者或许会回应这种挑战，并且论证说，基督教实际上是具备有力证据支持的。

b．传统基础主义

然而《信仰与理性》FR 的方法是要把证据论者的观点视作是不合法的。首先这些作者论证说，这一异议是基于一种他们称作「传统基础主义」的不可靠的认识论理论。同上书，1-5，47-63，又见前面所引用的沃尔特斯多夫《理性》一书。这一理论认为我们的信念大致被分为两个范畴：基于其他信念的信念，和不需要基于其他信念的信念，后者可以被称作「基本的」或「基础的」信念。第一种信念可以通过它们与基本信念的关系得到论证，称为非基本的信念，如果它是理性的，它就必须从基本信念中推导出来，或者起码依靠基本信念的支持。基本信念通常被认为是像「1+1=2」，「我感到头晕眼花」，「我看到了一棵树」，（或者更谨慎地说：「我似乎看到了一棵树」）这样的信念，它们可以被称作是自明的、根本的、不可矫正的，或明显觉察到的。这种信念被认为在某种程度上保证了确定性，因此不再诉诸于证据和论证。

在传统的基础主义中，宗教信仰在基本的信念中被排挤出来，因此认为是缺乏像其他一些基础信念所具有的确定性。所以由于宗教信仰不是「基本的」，因此它们必须通过一些「相对基本」的信念来证明得出。因此宗教信仰（相对于「基本」信念），如果要成为理性的话，就需要证据、证明、论证。所以传统基础主义依赖于证据主义，普兰廷加论证说这种关系反过来也是正确的：证据主义预设了传统基础主义同上书，47f.。

然而依照《信仰与理性》FR 作者的观点，传统基础主义是错误的。沃尔特斯多夫论证说，不可能从基本命题推导出所有的人类知识：你不可能发现足够的命题来构造一个「基础」，

而从一个基础出发，无论你怎样分析，你也无法推导出你全部的知识的总和。在《信仰与理性》FR 中，普兰廷加指出，我们许多的日常信念（如「我已经吃了早饭」，「世界已经存在了 5 分钟以上」）不可能从自明的、或不可更改的命题中推导出来。而且他还提问道传统基础主义者确定基础的标准是什么？比如说把宗教信仰排除在基础信念之外的理由是什么？普兰廷加论证说，基础主义者的标准本身不可能在基本主义的基础上加以论证，因为它既不是一个「基本的」命题，也不能够从基本命题推导出来。同上书，59-63。这种论证已经有效地被用来反驳逻辑实证主义的论证原则。所以基础主义是一个矛盾的立场，这一理论不能对「基础性」的标准给出证明。

由于传统基础主义存在着这样的问题，证据主义的观点也就站不住脚。没有理由将基督教信仰排除在基础信念之外，不把它包含在我们认知结构的基础当中。如果情况是这样的，那么我们就可以（在认识论意义上被许可）在不需要任何证据和理性的基础上来信仰基督教。

c．基督教信仰经验

埃尔斯顿继而对基于「基督教信仰经验」而信仰基督教的情况做了详细的论证，认为其理性的程度一点也不弱于基于感官知觉相信物体存在的情况。同上书，103-34.他的论证支持了普兰廷加的看法，事实上基督徒的体验和感官知觉同样都有权利被看作是基础的。

d．沃尔特斯多夫的另外一个标准

沃尔特斯多夫的贡献是给出另一种可能，对存在问题的基础主义的理性标准进行替代。

一个人相信某个命题，那么他的这种信念就能在理性上被证明是正确的，除非他有足够的理由不再相信它。除非我们找到了否定我们信念的理由，否则我们所持有的信念就是理性的。在我们有理由相信某个命题之前，该命题并非是非理性的。这些命题是正确的，除非你能证明它们是错误的，在没有被证明是正确的之前，它们并非是错误的。同上书 163。

沃尔特斯多夫确实看到了这一规则的一些例外，在随后的几页里，他更为技术性地论证了此规则，说明了这些例外。在这里我们没有必要深入探讨下去。

使用这一标准，即便是一个相信窗外有鸟的三岁小孩子，他在理性层面上也能被证明是正确的，虽然当他被问起时，仍无法为证明他的这个信念提供任何理由，这种结论当然是与常识相符的。不同于证据论者的立场，证据论者会说，这个小孩子如果不能提供像样的论证，就不得不放弃自己的所相信的。沃尔特斯多夫提出的标准，和普兰廷加的论证一样，保证了人们在不能提供任何理由的情况下，仍然有相信基督教信仰的权利。

e．南瓜大王（译者按：美国动漫中的一个人物。英文名：Great Pumpkin）

当然我们必须指出，尽管我们的信仰「除非证明是错误的，否则就是正确的」，但是它仍然需要被证明是正确的。一个信念是「基本的」并不是说它是无误的，或是不可更改的。对我们所接受的基本信念的证明不过是初步印象的，或「有问题的」。如果我发现有更好的理由让我不再坚持先前的基础信念时，我会在理性层面上论证放弃那个基本信念，哪怕它是关于神的信念。参照普兰廷加，75-78，82-87；埃尔斯顿，111-13。

因此对于所有称作是「基础性」的信念，我们并不是注定要去接受它们。普兰廷加曾讨论过关于「南瓜大王」的异议，这种说法认为假如我们在理性上把神的存在看作是一个基本命题的话，那么接受南瓜大王或其他任何信念作为基础性的信念也是同样理性的。普兰廷加否定了这种说法，他认为如果我们有理由不相信这些信念，我们就可以拒绝这种信念。同上书，73-87。沃尔特斯多夫补充说，如果我们采用了武断地相信任何事情的做法，我们实际上是采纳了一种最不可靠的信念形成「机制」同上书，172。，因此我们应该拒绝这种做法，不通过它来形成我们的信念。

f．相信的基础

我们看到一些否定的根据，就是让我们对一些即使是以基础性名义提出的信念，作出拒绝的根据。但是，是否存在着正面的根据，就是那些能让我们相信某些命题具有基础性的根

据呢？或者让我们依照这些根据，认定相信某些命题是没有根据的？普兰廷加回答说确实存在着正面的根据。他比较了宗教性的信念与基于知觉的信念。

展现在我面前的这种特别的方式（与此同时还有其他的情况）让我获得了某种权利去坚持与之相关的信念。这就是让我接受这种信念的明证所在，如果我们愿意，我们会说是这种经验向我证明了坚持这种信念的正确性，这正是我信念得以证明的根据，引申开来，它也是我信念的根据。同上书，79。

他还对比了对他人思想状况的信念和基于记忆的信念。对于前者他说：

假如某人表现出某种典型的疼痛的行为，我会认为他或她很痛苦。但是我并没有把已经表现出的行为作为相信的证据；我并没有从我所持有的其他的信念中推导出这一信念；我也没有基于其他信念来接受这一点。而是我对于疼痛行为的知觉……构成了我形成这种信念的根据。同上书 79，他的强调。他还提出了另外的「辩护-授权条件」，包括 85f 的证词。

注意区别：我们的基础信念有的是根据，但这不是证据。随后他又（在讲到知觉信仰时）详细阐述说：

让我相信在我面前有一棵树，事实上是基于这颗树单纯向我以某种方式的呈现，这就足够了，证明这个信念并不一定需要我知道或相信或思考是什么事物正呈现在我面前。同上书，86。

不过普兰廷加并不想说论证与基础信念完全不相关。对于一件事，某个论证或许可以说服我对基础信念的潜在反驳是有问题的。当面对这一挑战时，对其的驳斥无疑是与信念的证明有关的。这种论证并不能证明我的信念是正确的，但是它却挪走了拦阻我坚持这一信念的一个障碍。同上书，82-87。普兰廷加也不希望采取折中的说法，承认相信神的存在的基础信念，是一种与「理性」相对的「信仰」（也就是说，这是「唯信主义」）。相反，他的意思是要把相信神的存在的信念放在传统上被描述为「理性的陈述」的信念中！自明的命题、知觉的命题等等，通常被认为有着基础性，因为它们是「理性的陈述」。哲学家

们通常都对这种信念有着共识，认为仅仅因为相信它们合乎理性，所以我们就应该相信这些命题。换句话说，过去我们相信在他人的观念中也存在着外部世界，是因为我们有一种自然的理性倾向也让我们这么做。普兰廷加发现这和加尔文对神的存在的看法相似，加尔文很确定地认为对于神的信念是神深植于人内心的一种普遍启示，每个人都自然地倾向于相信有一位神。这种普兰廷加的加尔文主义，认为相信神是依靠理性，而不是依靠信仰！（很有趣，这也意味着「有神论者和无神论者对于理性具有不同的概念，因为一个无神论者不会通过他理性的陈述接受有神论。）同上书，87-91；引用部分在第 90 页上。

g．处境性理性

对于信念的证明有一点很重要，我们要看到这其中有着个人变量的因素，沃尔特斯多夫这样说：在我年轻的时候，有一些东西对我是理性可信的，而当我年老的时候，这些东西对于我来说就不再是理性的，不能够让我相信了。而对于一个一直处在传统部落，从来没有与另外一个社会或文化有接触的人来说，会有一些在他看来是理性可信的东西，而这些信念在作为现代西方知识分子的我看来则是不理性、不可信的。信念是否理性要放在处境下来确定，即放在历史的、社会的处境中，更狭义地说，放在个人的处境中加以确定。长久以来哲学家养成一种习惯，抽象地、脱离特定模式地提问关于相信神的存在是否理性，相信有外部世界的存在是否是理性，以及相信其他人的存在是否是理性的问题等等。这就导致了一大堆让人困惑的问题。正确的问题只应该是这样：特定的人在特定的环境中的有着某种信念，这种信念是否理性可信。理性与否总是依情况而定的。他的一个重点。比较他对齐硕姆（147）的评论。普兰廷加论证说即便是传统的基础主义者也不可避免地认为现实是「处境性的」。他指出在阿奎那看来，一个命题对于一个人或许是自明的，而对于另外一个人则不一定是（56f.）。

所以，对于沃尔特斯多夫来说：没有兴趣再多花时间考虑证据主义是否站得住脚，看起来事情很可能确实如此，然而人们真正关心的，以及问题的重点已经转变成了对于特定的个

人，比如你、我或者任何一个时刻相信神存在的人，其信念是否理性的问题。然而事实上无法笼统、抽象地来回答，特定的个人怀有这种信念是否理性的问题，回答它只能通过细查信仰的个体及其信仰体系，以及深入了解他使用认识能力的各种方式后才能做出回答。同上书，176.

沃尔特斯多夫相信即便是神存在，某些人不相信他的存在或许仍是理性的。同上书，177. 如果某人听到了反对神的存在的论证，但是却不能够反驳他们，那么对于他来说相信神的存在仍是不理性的。不过他仍然可以这样来相信神，只不过这种信念是非理性的！

也许，即便是对于一个人来说是非理性的，这个人也应该坚持相信神的存在。也许这是我们的责任：更坚定地相信神的存在，超过相信一切与之相矛盾的命题，并且（或者）超过相信确实有某个命题与之相矛盾，……也许……有时某人对神存在的非理性相信是一种考验，需要他的忍耐？这也是未可知的。同上书.

（3）麦维洛狄斯的修正

a．积极的护教学：为什么不呢?

对于这一点，最好把麦维洛狄斯的文章引进讨论。麦维洛狄斯有点不同意普兰廷加、埃尔斯顿和沃尔特斯多夫等人的共同立场。尽管他承认，依照这三人对于「理性」的定义，这三个人已经表明基督教的信仰是理性的，但是他建议还应该再多提出一些重点。「说服某人相信神是合乎理性的，并不等同于给他一个相信神的理由。」同上书，195. 如果这样话，一个无神论者或许可以被普兰廷加等人说服，相信基督教信仰是理性的，而同时（理性地！）坚持他的无神论。普兰廷加的论证的确消除了一种可能的不相信基督教的理由，但是它确实没有给出一个相信的理由。

麦维洛狄斯追问道，为什么这些人接受消极护教学（反对驳斥）的有效性，但是却否认积极护教学（给出理由）的价值。他指出最有可能的答案就是，对于普兰廷加的团队来说这些信念不需要理由，因为它们有「基础性」。不过他指出在对克拉克・平诺克的《足够的

理性》一书的评价中，沃尔特斯多夫（奇怪地）采取了一个全然不同的立场：不再需要证据，因为非信徒已经有了足够的证据，但是他仍然拒绝接受。「或许」，麦维洛狄斯评价道，「（这种不连贯性）代表了改革宗思想中的一个深刻的矛盾心理，一种在坚持相信神是由许多证据支持和坚持相信神不需要任何证据的矛盾态度，他们有着这两种立场中间摇摆的倾向。」同上书，198.不过，他似乎认为沃尔特斯多夫评论中的解释更有可能仅仅是一个意外，他实际的立场并不是说基督教信仰应该由证据加以保证，而是说像世界的设计这样的事实能唤起我们内心一种自然的倾向去相信神，而这一点是非信徒在罪性中一直拒绝的。同上书，199.而且，麦维洛狄斯坚持说，沃尔特斯多夫实际上承认消极护教学的合法性。如果非信徒在罪性中使用理性来反驳积极的护教论证，为什么他就不能反驳消极的论证呢？积极地强调证据确实是一种与理性化争辩方式。而如果沃尔特斯多夫（及其同事）愿意既使用积极论证，又使用消极论证来为基督教信仰的合乎理性进行辩护，为什么他们不同意使用同样的多元论证来为这种信仰的真理性进行论证呢？同上书，199-202，204f. 难道是因为这种论证受个体差异的影响，不存在一种能够对所有非信徒都有效的论证吗？但是，如果我们使用经过调整而符合特殊个体需要的论证，这又有什么错呢？同上书，204-8. 毕竟我们大部分人都对真理，而不仅仅是对（普兰廷加意义上的）要记住，在普兰廷加-沃尔特斯多夫意义上，所持的各种信念可能是理性的，但却未必是真实的，反之亦然。在前面我所引用的那本书（由德莱尼所编）中有麦维洛狄斯的一篇文章，他在「理性导向」和「真理导向」的方法之间做出了区别，并且直接做出了评价：「如果硬要我选的话，我认为每次我都会选择真理，而不是理性。」（33）理性感兴趣。麦维洛狄斯建议说，有一些程序可以让我们更接近于真理，而不仅仅是让我们接受我们所遇到的每一种理性的信念。或许人们并不能证明说这些程序（知觉、逻辑推理等等）是可靠的，但是事实上，我们确实对于依赖它们有一种「自然的倾向」。所以，人们能够重建自然神学，尝试来展现人自然的信念形成机制所产生的信念包含着潜在的基督教信仰真理。既然沃尔特斯多夫和普兰廷加建议我们相信这些「自然机制」，并且让我们根据其来建立我们的「基

础」信念，那么他们对于这样一个程序又会有什么异议呢？同上书，208-14.他们或许会这样反对说对：在证据基础上接受的信念，在信仰上并不具有确定性，因此它不过是暂时且不稳定的。但是麦维洛狄斯怀疑是否对所有的情况都是一样。如果一些信念是人们通过论证接受的，为什么他们不能够对这些信念有完全的确定的相信呢？难道是因为这些论证涉及的不过是可能的情况，所以只能部分地接受吗？但是按照沃尔特斯多夫和普兰廷加的看法，甚至是那些毫无证据的信念都有理由得到我们完全的信任！那么为什么我们要相信建立在部分证明基础上的信念比起那些完全没有证据证明的信念，有着更低的可信度？

b．「基础的」和「非基础的」的信念是截然不同的吗？

因此麦维洛狄斯既同意普兰廷加和沃尔特斯多夫的我们可以不要任何理由就相信基督教的观点，但是与此同时，他却不同意他们对于积极护教学的拒绝。他还指出了一点，非常重要，尽管沃尔特斯多夫和普兰廷加对传统的基础主义有很多的意见，但他们仍然在基础主义的框架内来继续他们的研究：他们把所有的信念都看作是「基础的」，或「推导出来的」。但是，真的是那么简单吗？

对于这本书的有神论读者，可以在自己身上尝试以下这个试验，这将会是非常有帮助的。停顿片刻，思考你所相信的神存在的信念，认真地面对这个问题……你的这一信念……是否是建立在你所持有的其他信念之上的？如果是的话，那么其他信念是什么，相信神的存在的这一信念是怎样基于这些信念的？（比如说，它们包含了它，或者是它们有可能推导出它，或者是其他？）同上书，203.

麦维洛狄斯怀疑（我也确实这么认为）对于我们大部分人来说，这一问题是没有一个清楚的答案。这一事实表明，在「基础」信念和「推导出的」信念之间的比较，过于简化了认识论所面对的情况。

（4）我的回应

总地说来我的回应是赞同《信仰与理性》FR 的「改革宗认识论」的，尤其赞成麦维洛狄

斯的修正。他们对认识权利的说明有益地补充了我自己在《神学认识论》DKG 中对认识义务的说明，（我相信，反之亦然）。不过我还是希望对一些问题再做一些分析，于是形成了以下的评论。

a．根据与理由

普兰廷加所主张的基础信念有「根据」而无「理由」存在着某种矛盾，其定义也有一定的问题。在我的字典里证据和充足的理由同义于根据，而作为术语，基础又同义于理由。普兰廷加显然希望把理由限定在「有意识阐述的理由」或「论证」上。不过我认为把这一术语定义得这么狭窄毫无必要。通常即便是某个人没有，甚至不能阐述其理由，我们依然说他有产生某个信念和行动的理由。动物也有理由去相信它所相信的事情，这个说法并不荒诞，比如说「我的狗认为球在灌木丛中的某个地方，因为她认为我沿着那个方向把球扔出去了。」这种说法就是合理的。

不把理由一词像普兰廷加定义地那样狭窄是有价值的。因为在经阐述的理由和没有经阐述的理由之间，界限并没有那么截然分明。或许普兰廷加等人所认为的理由（或者说情况似乎是这样）是一个依据他们的高标准的关联推理。如果我要写一篇和《信仰与理性》FR 中的文章一样严格和使人信服的哲学论文，要为信仰作出清晰的论证，那我也会忍不住要说基督教不需要论证。确实，我很有可能忍不住要说，为基督教信仰的辩护是一件完全不同于论证的事情。当我问一个孩子为什么他认为是早晨了，他会指一指正在升起的太阳，这是经阐述的理由还是未经阐述的理由？当我的小狗表现得好像它认为灌木丛中有球，并去嗅时（如果你愿意接受的话，这表明其信念是根据气味），它的理由是经阐释的，还是未经阐释的？进一步讲，我怀疑我们理由的阐述（包括逻辑科学）是很大程度上是依靠合乎理性却未经阐述的感觉得以产生的，正如我在《神学认识论》DKG 中所讨论的那样，形式逻辑是基于非形式逻辑；形式逻辑尝试系统化地实施以及评估我们「自然倾向」的结果，从而坚持理性的信念。

普兰廷加和沃尔特斯多夫似乎认为在接受自然倾向的结果与接受论证基础上形成的结论之间存在着重要的差别。他们认为在知觉性知识中，并不是我们的知觉经验指示着客观物体存在的可能，而是当我们面对这种经验时，我们就有一种自然倾向，让我们相信这种物体的存在。他们认为对于基督教信仰来说，这一点也同样是正确的。但是如果论证不是将这种自然倾向付诸于语言表达的一种尝试，那么论证又是什么呢？难道理性本身（这里被认为是人类从前提中得出结论的能力）不就是这样一种自然倾向吗？难道我们会因为自然倾向的这种情况而不接受我们信念的逻辑内涵吗？回应证据是一种自然倾向，而证据所指向的资料也参与到了我们的自然倾向当中。这样看来麦维洛狄斯所提到的沃尔特斯多夫的「意外」就没有什么令人惊奇之处了。我们常常完全自然且恰当地把那些刺激我们倾向，让我产生某种信念的事物当做「证据」。（我说「常常」，是因为并不是所有的这种刺激都能构成证据。见麦维洛狄斯在那本书上的反例。虽然并不是所有这种刺激都能构成证据，但是所有的证据当通过它们产生信念时，就构成了这样一种刺激。）如果按照我的理解来定义理性，普兰廷加-沃尔特斯多夫的理论就变成了这样：基督徒的信仰并非根据那些被阐释了的理性，而是根据那些未经阐释的理性。这样一来他们的理论就失去了说服力，我想不出有任何好的理由去坚持它。基督徒的信仰确实是根据理性（我的定义），不管这个理性是否被表达出来。

不过他们广义的观点依然成立，我们可以用这样的方式来重述它：对于相信神，我们有认知的权利，即使当我们这么做时并没有明确（相对的！）且能够被阐述出来，清晰的或相关的理由。我认为麦维洛狄斯在其《对神的信仰》（1970）见前面的引述。中所给出的解释是最恰当的，他指出了「拥有一个理由」与「给出一个理由」之间的区别。与其说我们拥有一个「有根据但没有理由」的基督教信仰，不如更清楚地说我们可以「拥有」理由，即便是我们不能「给出」理由。我很奇怪这一定义在《信仰与理性》FR 中为什么并没有发挥重要的作用，我认为它表达了作者想说的内容（它比《信仰与理性》FR 中的那些术语要好很多）。

所以证据主义者坚持信仰要基于足够充分的理由，并且让「信仰与证据均衡」并没有错。其错误只是坚持这些理由应该得到明确地阐述，甚至这种阐释还需要以反对的一方能够接受的方式进行。

b．处境性理性与客观的理性

一旦我们排除了普兰廷加对于根据和理由的严格区分，通往理性更「客观的」概念的大门就打开了。让我们回忆沃尔特斯多夫特别提出了「处境性」理性的概念。他说「抽象地」问相信某一命题是否理性是错误的，我们只能问某一个具体的人在某一具体的环境中（或者更宽泛地说，对于某一具体类别的人在某些环境中）相信某一命题是否是理性的。

这里处境性理性的概念非常重要。不同的个体在认识的权利和义务上或多或少都会有不同。比如说我有义务知道我在西敏神学院上课的时间和地点，而我周岁的儿子贾斯汀却没有这样的义务。但是也有对每个人都一样的认知的权利和义务：每一个人都需要知道神，需要知道神对他们的旨意，知道他们的罪需要神的赦免。并且我们所有人都有义务按照智慧的方式来生活，这就包括在我们所有的认知活动中信靠神。因此我要说这就在我们所有的思想中预设了神所启示的真理。我们可以回忆一下沃尔特斯多夫所提出一种可能的义务「也许这是我们的责任：更坚定地相信神的存在，超过相信一切与之相矛盾的命题」《信仰与理性》FR，177。假如这种义务存在的话，它只属于某些人吗？我在《神学认识论》DKG 中已经表明，我相信它确实存在，而且它属于任何一个人。而且如果每一个人都有义务相信神，那么当人们这样来相信时就是合理的。所以有一些信念对所有人来说都是义务，并且是合理的。同时也有一些信念对于某些人来说是义务且（或）合理的因个体而异的认知义务与认知权利依赖于那些我们所共有的认知义务与认知权利。在我们人类生活所有领域，包括认识领域，具有终极权威的是圣经。所有的人类行为和信念如果要被证明是否合理的，只有通过圣经以不同的形式来加以证明，这一点我在《神学认识论》DKG 中已经讨论过。因此在某种意义上，理性对于所有人都是一样的：一个信念如果它遵守圣经所提出的规范

的话，那它就是理性的。在另一种意义上，理性对于不同的人是不同的，因为圣经的规范对不同的人和不同的情况，应用也是不同的，对此我曾通过处境性和存在性视角的观念做出过解释。但是个体意义上的理性依赖于普遍意义上的理性，圣经最终确定了怎样在具体情况下运用理性。所以当我们忠心地为我们特别的呼召尽忠时，并按照神话语的规范来建立我们个人的信念时，在某种意义上我们只是在按照普遍理性来行事。而处境性理性就是普遍理性的个体应用。

在这种基础之上，理性和真理能取得一致吗？当然，依照《信仰与理性》FR 的方法，一个错误的信念可以在理性上被证实，而一个真实的信念却有可能无法在理性上被证实。简单地定义「理性的信念」意味着「真实的信念」，这并不荒谬，或者承认两者的差异仅仅是程度上的，即「最理性」的信念将会最接近真理。我认为《信仰与理性》FR 的作者应该已经认识到除了他们自己的用法之外，还有其他对于理性的合理使用。但是我们确实不能仅仅通过重新定义理性就能解决这一问题。那样的话只是再做文字游戏。事实上，他们所称为的理性、处境性理性都是我们必须要面对的事实，无论我们是否想把它称作「理性」。

我想我们需要做的是区分被证明合理性的不同的程度，从而区分不同程度的理性。一个相信地球是安置在大象背上的原始部落的人，假定他从来没有听说过任何与此相背的说法，或者没有遇到过任何值得让他怀疑此信念的理由，在《神学认识论》DKG 中，我曾经说过，即便是没有堕落的亚当，或许也已经在他的某些信仰命题上有错误之处，尽管未堕落的亚当不会在自己对于神负有怎样的责任上犯错。那么我们会说他的信念在某种程度是合理的。但是这种「被证明的合理性」，正如《信仰与理性》FR 的作者所承认的那样，当然是一种「脆弱」的证明。原始部落人为其信念的辩护并不能使这一信念被一个经验丰富的现代宇航员觉得可信。而由于圣经劝告我们要按智慧来生活，要去察验所有的事情，要在真理中行走，所以一般说来，我们有义务不满足于对于信念的脆弱证明。我说「一般说

来」是因为依照沃尔特斯多夫所说的，其他的义务可能是居于优先的地位。我对于爱斯基摩文化的观念有时可能是极端错误的，但是其他的义务目前的重要性超过了我乍一看来要提升对爱斯基摩文化深入了解的义务。如果我并非要在由社会学家参与的会议上谈爱斯基摩文化的问题，我是不会承担这样的义务的，否则我就太不理智。现在我之所以不针对这个问题发表议论理由可能如下：我在这一领域的信念没有得到充分的证明，这就意味着在会议上我没有足够的水平和说服力来为自己相关的信念来做辩护。所以当我们谈到合理性证明时（即理性）就预设了一个讨论的情景。原始人的信念是在部落生活的情景中得到证明，而宇航员可以正确地称这种信念是没有得到证明的，这是因为他所谈论的宇宙是不同的。同样，从一个角度我们可以说信念是理性的，而从另外一个角度来说则又是非理性的。所以我们必须区别低层次的理性和高层次的理性，而且我们的确应该与处理其他问题一样，尽量实现寻求高层次需要的满足。

一个人在思想上只有和圣经的规范保持一致，才能通过这个可靠的信念形成机制来获得真理，这是他达到最高层次理性证明的唯一途径。在这一层次上所有真实的信念，而且也只有真实的信念都得到证明，从而也都是理性的。无疑这就是人类知识的目标。所以尽管《信仰与理性》FR 对于处境性理性的讨论是有益且有趣的，但我还是不同意他们对于任何其他类型理性的排斥。正如我们所看到的那样，沃尔特斯多夫明确地否认了普遍地提问相信某事是否理性的做法，认为它是不合理的。相反，去问（这是「在抽象的意义上」！）相信某个事实的存在是否理性，通常就是在问这一信念是否符合更高（最高）的证明标准。（我说「通常」是因为这个问题针对某个特定的群体，比如当代分析哲学家，可以转变为关于「处境性理性」的问题。）不管是在「处境」的层面上，还是在「客观」的层面上，不相信神的存在，或者非理性地相信他，这样的信念可能是理性的吗？显然不会，在客观的意义上神确实存在。至于说到处境性的意义，这一问题就成了：有人是否会进入到这样一种处境中，他在其中会缺乏相信神存在的根据？我的回答是在罗马书第一章的基础上，我们知道不会有这种情况。罗马书第一章教导说，所有的人不仅有相信神的根

据（如果你愿意的话，每个人都有认知的许可），并且所有人在意识的某些层面确实知道神。

c．终极预设

有一点很明显《信仰与理性》FR 的「基本信仰」与《神学认识论》DKG 的「终极预设」是不一样的。普兰廷加指出，基础信念与非基础信念的区别仅仅是某人的「思想结构」描述的众区别之一。其他的区别是关于信念的程度（坚定持守的程度），以及信念的「进入深度」。他是这样解释后一种概念的：

我们看到有些信念是处在我们思想结构的边缘。我可以接受它们，甚至可以很坚定地持守它们，但是当我放弃这些信念的时候，我们的思想结构并没有发生什么变化……所以这种信念对于我们思想结构的进入深度并不是很充分。同上书，50f. 参照 82f. 又参照沃尔特斯多夫。On Strength of Belief，见沃尔特斯多夫 143f.，156，和麦维洛狄斯 214ff.

对于低进入深度的信念他举了一个例子：「在大梯顿山上有一些巨大的石头」这样的信念进入思想结构的程度就很低。相信除我之外他人的存在，这样的信念进入程度就很深。

首先《神学认识论》DKG 的「终极假设」要么是内心向神的委身，要么内心反对他。内心向神委身包括了相信神的话，并且对神话语的真理性有终极的相信。因此将神的话作为预设包含了将神的话语作为真理的信念，这意味着神的话「支配」着我们其他信念。我依然坚持罗马书 6：14 中所说的信徒和非信徒之间的最根本的区别：非信徒是在罪性的支配下，而信徒则不是。我把这一区别也应用在了理性领域。所以按照普兰廷加的术语，在我所有的信念中，我对圣经真理的信念会很深地进入到我的思想结构中，也正是这个信念是我最为坚定持守的。当然，在信徒的生活中，由于在理性上，以及其他方面罪性的持续，会出现很复杂的情况。有时，有罪不信的思想会暂时胜过我对神信仰的预设。但是我的生命从整体来看，重生得救之后经过若干年的经历，将会显示出（至少对鉴察人内心的神来说是这样）神的启示才是我最坚定持守、进入我内心最深的信念。

对于普兰廷加而言终极预设是「基础信念」吗？这里我和麦维洛狄斯一样，都对将我们所有的信念划分成「基础的」和「非基础的」范畴的作法持有疑虑。神的存在是我的预设，但是我愿意论证这一点，如我在《神学认识论》DKG 中所做的一样。由于我不像普兰廷加那样在「根据」和「理由」之间做区分，我不想把我对神的信仰描绘成缺乏理性的样子，否则就是在承认我的信仰是缺乏根据。

不过普兰廷加有一点看法我还是同意的，他说即便某人不能为自己相信神存在的信念「给出理由」，他的信念仍有可能是理性的。即使在我们不能「给出理由」的时候，我们也有可能是「有理由」的。假如这是定义信念是「基础信念」的充分根据，那我并不反对这么做。「基础性」这一表述或许可以很好地表达「没有任何的事物比神的启示更为权威，并能够对神的启示进行证实」这样的论点。我在《神学认识论》DKG 中也做过这样的讨论，对圣经进行证据证实，实际就是圣经自我证明的一个应用。因此我要说《神学认识论》DKG 中的「终极预设」依照普兰廷加的术语，可以表达为（1）最坚定持守的信念，（2）进入思想结构最深的信念，（3）是最基本的信念。坦白地讲，我认为《信仰与理性》FR 的一个缺点在于它没有系统地讨论终极预设的概念，而《神学认识论》DKG 或许可以帮助弥补这个缺点。《信仰与理性》FR 的确也偶尔简介地提到类似终极预设的内容。让我们来回想一下沃尔特斯多夫的提法：「也许这是我们的责任：更坚定地相信神的存在，超过相信一切与之相矛盾的命题」同上书，177。这当然是我的责任！普兰廷加也回忆了他之前的教授所说的话「有神论和无神论对于理性有着不同的概念。」同上书，90。当然相信神的信念是终极的，这一预设支配着一个人对理性本身的理解。并且乔治・马尔斯登有关历史的文章强化本书预设论的观念，他指出十九世纪美国的福音派信徒在挑战当时流行的科学主义方法论时败下阵来之后，反而使用这种方法论来为基督教信仰辩护。此时马尔斯登，这位范泰尔曾经的学生，实质上提出了一个预设主义的观点：我们对于神的启示的信念必须支配我们所有其他的观念。但是这种观点还不是普兰廷加提出的「基础性信念」，因为基础性信念有可能被，也有可能不被坚定持守，或是深入思想结构的。因此基础性信

念可能很大程度站不住脚，并且也并不一定足以取代以基督为名义自我宣告的科学主义方法论。 这样说也许不公平，这里没有提及沃尔特斯多夫在他的《信仰约束下的理性》（前边已引述过）对"受支配信念"的说明，这种提法与我对预设的阐述有共同之处。 霍尔韦达关于潘能伯格的文章中对预设概念提出的要求也高于普兰廷加对「基础性信念」的定义。这是因为霍尔韦达认为神的启示必须支配我们关于历史的观念。要实现这一点只有当我们对神启示的信念不光是基础性的，同时也要是预设性的。《信仰与理性》FR 尽管还有不清楚的地方，但是总体上还是倾向于预设主义的方向，我很高兴看到这种情况。或许，正如范泰尔一直所期望的那样，在西敏和加尔文之间，在范泰尔预设主义者和以基督教改革宗为基础的哲学家之间，新的交流会被建立起来。我发自内心地相信，这两个群体都会从对方那里学到很多东西。

附录」 一个本体论的说明

这本书是关于认识论的（知识的理论），而不是关于本体论的（事物本质的理论）；当然这二者也不能截然分开。一个人关于本体的看法在很大程度上会决定他的知识观，反之亦然。当我重读我所写的内容时，我发现我对认识论的陈述或许会给某些读者带来了本体论方面的问题。我曾写到规范、处境和自我作为「视角」是彼此相关的，这就是说三者实质上是同一的。不过我也曾在别的地方坚持说三者应该分开，不能混淆。尤其见第 5 章，A，（9），a 和 B，（1）。对这种明显的冲突应该加以阐述。

当我说三者作为「视角」是彼此相关时，我的意思是要唤起我们对于「一切都是规范」，「一切都是客体」与「一切都是主体」这一事实的关注。「一切都是规范」意味着神的律法通过我们所有的体验被揭示出来，所以我们关于现实的所有体验都会以某种方式有助于支配我们的生活。「一切都是客体」仅意味着一切东西都可以成为我们思想的对象（甚至是「神隐秘的事」也可以被作为秘密来思考）。「一切都是主观的」意味着我们所有的知识都是关于我们自身经验、我们自身思想以及诸如此类的知识。

但是有人会问，如果所有事物同时既是规范，又是主体，又是客体，那么规范是如何支配我们的主体性以及我们对客观世界的理解？难道规范性（客体性和主体性也是类似）的含义在这一框架中开始丧失？难道「规范」开始与「主体」和「客体」难以区分？难道三个术语完全变成了同义语？

我认为只要我们认识到了规范性有不同的层次，这个问题就可以克服。「一切都是规范的」，但是并非所有事物都有同等的规范性，规范有一个「层级」。比如神希望我们顺服世俗的统治者，他们有着真实的权力，他们的话也确实是规范性的。但是当他们要求我们不顺从神时，神的道就应优先于他们的规范性。科学也具有某种权威，但它是一种「会被淘汰」的权威，神特殊启示的权威性就高于科学的权威性。与之类似，我们可以这样总结

所有的事实都向我们提出规范，但是某些种类的启示还是优先于另外一些种类的启示。这其中的原因并不是自然启示比特殊启示的权威性要低，而是因为我们关于自然启示的感知被罪性所模糊，而特殊启示正是神用来改变我们因为罪性对自然产生误解的手段。

所以我们不要再把神的道与自然或与我们自己的主体性相混淆。尽管「一切都是规范」，但是规范的层次使我们能够清楚地区别神的道和我们内心的意念。正是这一区别使得我们能够说「规范」是与「主体」和（或）「客体」有着不同。规范和主体之间的差异就是不同规范性层次间的差异。

三个视角在功能上也存在着差别。规范、主体和客体都是指同一事实，它们覆盖的都是同样的领域。但是各自都归结出了事实不同的功能。规范表明事实有着支配主体理性的能力的属性，客体表明事实可以被有理性的主体所认识的属性，主体表明事实是与主体本身不可分割的属性，它只有在主体的经验中，或通过主体的经验才能被发现。

参考书目

（注: ——. 代表同一作者的其他著作）

Alston, William P. Philosophy of Language. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964.

Armstrong, Brian. Calvinism and the Amyraut Heresy. Milwaukee, Wisc. University of Wisconsin Press, 1969.

Austin, J. L. How to Do Things With Words. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Barr, James. Old and New Interpretation. London: SCM Press, 1966.

——. The Semantics of Biblical Language, London: Oxford University Press, 1961.

Barth, K. Church Dogmatics. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

Bavinck, H. 《神论》（The Doctrine of God）. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1951.

Berkouwer, G. C. Divine Election. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960.

——. Holy Scripture. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1975.

——. The Providence of God. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1952.

Bloomfield, Leonard. Language. London: Allen and Unwin, 1935.

Buber, Martin. I and Thou. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Campbell, C. A. Selfhood and Godhood. London: Allen and Unwin, 1957.

Carnell, Edward John. The Kingdom of Love and the Pride of Life. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960.

Clark, Gordon H. Faith and Saving Faith. Jefferson, Md.: Trinity Foundation, 1983.

——. Johannine Logos. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1972.

——. Religion, Reason and Revelation. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1961.

Clowney, Edmund P. Preaching and Biblical Theology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961, 1975. Reissued by Presbyterian and Reformed Pub. Co.

Copi, Irving M. Introduction to Logic. New York: Macmillan, 1961.

De Graaf, S. G. Promise and Deliverance. 4 vols. St. Catherines, Ont.: Paideia Press, 1977.

De Graaff, A., and C. Seerveld, eds. Understanding the Scriptures. Hamilton, Ont.: The Association for the Advancement of Christian Scholarship, 1968.

Delaney, C. F., ed. Rationality and Religious Belief. Notre Dame and London: University o f Notre Dame Press, 1979.

Dooyeweerd, Herman. In the Twilight of Western Thought. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1968.

Downing, F. Gerald. Has Christianity a Revelation? London: SCM Press, 1964.

Ebeling, G. The Nature of Faith. Philadelphia: Fortress Press, 1961.

Farrer, Austin. The Glass of Vision. Westminster: Dacre Press, 1948.

Frame, John M. The Amsterdam Philosophy: A Preliminary Critique. Phillipsburg, N.J.: H armony Press, 1972.

——. “God and Biblical Language.” In God's Inerrant Word. Edited by John W. Montgomery, 159-77. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974.

——. “The Problem of Theological Paradox.” In Foundations of Christian Scholarship. Edited by Gary North, 295-330. Vallecito, Calif.: Ross House, 1976. Also published as Van Til the Theologian. See below.

——. “Rationality and Scripture.” In Rationality in the Calvinian Tradition. Edited by H endrick Hart, Johan van der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff, 1-15. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.

——. Review of Brian Armstrong's Calvinism and the Amyraut Heresy (Milwaukee, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1969) in WTJ 34 (1972): 186-92.

——. Review of David Kelsey's The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1975) in WTJ 39 (1977): 328-53.

——. “The Spirit and the Scriptures.” In Hermeneutics, Authority, and Canon. Edited b y D. A. Carson and John Woodbridge, 213-35. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986.

——. Van Til the Theologian. Phillipsburg, N.J.: Pilgrim Publishing, 1976.

Gaffin, Richard B. Perspectives on Pentecost. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1979.

——. Resurrection and Redemption, formerly The Centrality of the Resurrection. Grand R apids: Baker Book House, 1978. Reissued by Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1987.

Geehan, E. R., ed. Jerusalem and Athens: Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. C o., 1971.

Greidanus, Sidney. Sola Scriptura. Toronto: Wedge, 1970.

Hackett, Stuart. The Reconstruction of the Christian Revelation Claim. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

Halsey, James S. “A Preliminary Critique of 'Van Til: the Theologian'.” WTJ 39 (1976): 120-36.

Hart, Hendrick, Johan van der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff, eds. Rationality in the Calvinian Tradition. Lanham, Md., and London: University Press of America, 1983.

Hempel, Carl. “The Empiricist Criterion of Meaning.” In Logical Positivism. Edited by A. J. Ayer. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959.

Hick, John. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1953.

Hodge, Charles. Systematic Theology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1951.

Hordern, William. “The Nature of Revelation.” In The Living God. Edited by M. Erickson, 177-95. Grand Rapids: Baker Publishing House, 1973.

Kelsey, David. The Uses of Scripture in Recent Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Kline, Meredith G. Images of the Spirit. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.

——. Treaty of the Great King. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1963.

Klooster, Fred. The Incomprehensibility of God in the Orthodox Presbyterian Conflict. Franeker: T. Wever, 1951.

Kuhn, Thomas. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1962. Second revised edition 1970.

Kuyper, Abraham. Principles of Sacred Theology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1965.

Lee, Francis Nigel. A Christian Introduction to the History of Philosophy. Nutley, N.J.: Craig Press, 1969.

Lewis, H. D. Our Experience of God. London: Allen and Unwin, 1959.

Lindbeck, George. The Nature of Doctrine. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

McDowell, Josh. Evidence That Demands a Verdict. San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1979.

——. More Than a Carpenter. Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1977.

——. The Resurrection Factor. San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1981.

Mavrodes, George. Belief in God. New York: Random House, 1970.

Miller, Randolph C. Education for Christian Living. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1956.

Montgomery, John W. Faith Founded on Fact. Nashville and New York: Thomas Nelson P ublishers, 1978.

——. Where Is History Going? Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969.

Morris, Charles W. Foundations of the Theory of Signs. Chicago: University of Chicago Press, 1938.

Murray, John. “The Attestation of Scripture.” In The Infallible Word. Edited by Ned Stonehouse and Paul Woolley, 1-52. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1946. Reissued by Presbyterian and Reformed Pub. Co.

——. Collected Writings. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977.

——. The Epistle to the Romans. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960.

——. Principles of Conduct. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1957.

Notaro, Thom. Van Til and the Use of Evidence. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980.

Partee, Charles. “Calvin, Calvinism and Rationality.” In Rationality in the Calvinian Tradition. Edited by Hendrick Hart, Johan van der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff. Lanham, Md.: University Press of America, 1983.

Pinnock, Clark. Reason Enough. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1980.

Plantinga, Alvin. God and Other Minds. Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1967.

Plantinga, Alvin, and Nicholas Wolterstorff, eds. Faith and Rationality: Reason and Belief in God. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1983.

Poythress, Vern S. “A Biblical View of Mathematics.” In Foundations of Christian Scholarship. Edited by Gary North, 159-88. Vallecito, Calif.: Ross House, 1976.

——. Philosophy, Science and the Sovereignty of God. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1976.

Pratt, Richard. Pictures, Windows and Mirrors in “Old Testament Exegesis.” WTJ 45 (1983): 156-67.

Quine, W. V. “Two Dogmas of Empiricism.” in From a Logical Point of View. Edited by W. V. Quine, 20-46. New York: Harper and Row, 1961.

Ramsey, Ian. Religious Language. New York: Macmillan, 1957.

Reymond, Robert. The Justification of Knowledge. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1976.

Ridderbos, Herman N. The Coming of the Kingdom. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1973.

——. Paul: An Outline of His Theology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1975.

Ryle, Gilbert. “Formal and Informal Logic.” In Ryle, Dilemmas, 111-29. London: Cambridge University Press, 1954.

Schaeffer, Edith. L'Abri. Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1969.

——. The Tapestry. Waco, Tex.: Word Books, 1981.

Schaeffer, Francis. The God Who Is There. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1968.

Schleiermacher, F. The Christian Faith. Edinburgh: T. and T. Clark, 1928.

Schlossberg, Herbert. Idols for Destruction. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1983.

Spier, J. M. An Introduction to Christian Philosophy. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1954.

Sproul, R. C., John H. Gerstner, and A. Lindsley. Classical Apologetics. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984.

Tillich, Paul. Systematic Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Toulmin, Stephen. The Uses of Argument. London: Cambridge University Press, 1958.

Traina, Robert A. Methodical Bible Study. Wilmore, Ky.: Asbury Theological Seminary, 1952.

Urmson, J. O. Philosophical Analysis. London: Oxford University Press, 1956.

Van Til, Cornelius. Christian Theistic Evidences. Unpublished syllabus, 1961.

——. Common Grace. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1972.

——. Common Grace and the Gospel. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1 972.

——. Defense of the Faith. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1955.

——. Introduction to Systematic Theology. Unpublished. “Why I Believe in God.” Philadelphia: Great Commission Publications, n.d.

Vander Stelt, John. Philosophy and Scripture. Marlton, N.J.: Mack Publishing Co., 1978.

Vos, Geerhardus. Biblical Theology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959 and Edinburgh: Banner of Truth, 1975.

——. The Pauline Eschatology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1972. Reissued by Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1986.

——. Redemptive History and Biblical Interpretation. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980.

Warfield, B. B. The Plan of Salvation. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1942.

Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations. New York: Macmillan, 1958.

——. Tractatus Logico-Philosophicus. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

Wolterstorff, Nicholas. Reason Within the Bounds of Religion. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976.

Young, E. J. Thy Word Is Truth. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1957.

人名索引

注：索引中的页码为英文原书页码，与书中页边标注的页码一致。

Adams, J. 亚当斯，338，362

Alston, W. P. 埃尔斯顿，93，382-83，387-88，391

Anselm 安瑟伦，385

Aquinas, T. 阿奎那，35，110，175，290，313，385

Aristotle 亚里士多德，4，99，110，140，175，255，290，292

Arius 阿里乌，284

Arminius, J. 阿米尼乌斯，282

Armstrong, B. 阿姆斯特朗，267，284

Augustine 奥古斯丁，219，282，313-14，326，343

Austin, J. L. 奥斯丁，203

Bacon, F. 培根，115

Bahnsen, G. L. 巴恩森，55，366

Barr, J. 巴尔，195，200

Barth, K. 巴特，14，170-71，177，179-80，183，185-86，188，224，231，325，373

Bavinck, H. 巴文克，29，30，32

Berkouwer, G. C. 伯科维尔，171，186-89，196，242，295-96，312-13，327

Blamires, H. 布莱梅尔斯，366

Bloomfield, L. 布鲁姆菲尔德，95

Brown, C. 布朗，147

Brunner, E. 布鲁纳，177，321

Buber, M. 布伯，171，177，186

Buckley, W. 巴克利，366

Bultmann, R. 布尔特曼，14，72，178，281，285，290，317，342，364，369

Butler, B. 巴特勒，136

Cage, J. 凯奇，150，286-87，362，365

Calvin, J. 加尔文，1-3，30，32-33，54，64，90，213，242-43，282-84，314，326，389

Campbell, C. A. 坎贝尔，344

Carnell, E. J. 卡内尔，323

Carson, D. A. 卡尔森，153

Carter, J. E. 卡特，291

Chesterton, G. K. 切斯特顿，366

Chilton, D. 奇尔顿，366

Chisholm， 齐硕姆，390

Chomsky, N. 乔姆斯基，381

Clark, G. 克拉克，21-25，33，38，40，43，46，54-57，242-43

Clement 克莱门特，283

Clifford, W. K. 克雷福德，385

Clowney, E. P. 克洛尼，184，207，209，211

Cobb, J. 科布，285，299

Copi, I. M. 科比，254，279，318

Darrow, C. 达罗，288

De Graaf, S. G. 德・格拉夫，207

De Graaff, A. 德・格拉夫，172，186-88

Delaney, C. F. 德莱尼，382，392

Democritus 德谟克利特，173

Descartes, R. 笛卡儿，112-113，175，304

Dooyeweerd, H. 杜伊维尔德，76，91-92，225，228-29，242，279-80，309

Downing, F. G. 唐宁，2，44

Drew, D. 德鲁，366

Farrer, A. 法勒，200，202

Ferraro, G. 费拉罗，284-85

Flew, A. 弗卢，127，385

Freud, S. 弗洛伊德，52

Gaffin, 葛富恩 (RICHARD GAFFIN)，207，224

Galileo 伽利略，314

Geehan, E. R. 吉亨，196

Geertz 格尔茨，381

Gerstner, J. H. 盖斯特纳，57-58，125，242，353-54

Godel, K. 歌德尔，257

Greidanus, S. 格雷多诺斯，198

Griffin, D. R. 格里芬，285

Guinness, O. 吉尼斯，359，365-67

Hackett, S. 哈克特，353

Halsey, J. S. 哈尔西，26，38-39，51-52，231

Hanna, M. 汉纳，125

Hanson 汉森，159

Hare, R. M. 黑尔，132

Hart, H. 哈特，138，382

Hartshorne, C. 哈茨霍恩，299

Hegel, G. W.F. 黑格尔，174，176，185，239-40，282

Heidegger, M. 海德格尔，290

Heidelberg Catechism， 海德堡信仰要理问答，135

Hempel, C. 亨佩尔，97

Herrmann, W. 赫尔曼，311

Hick, J. 希克，186-88

Hitchcock, J. 西希可克，366

Hodge, C. 霍奇，25，77-81，213，224，260，266，316，340

Holmes, A. 赫尔墨斯，278

Holwerda, D. 霍尔韦达，383-84，400

Hordern, W. 霍登，326

Hort, F. J. A. 霍特，274

Howard, T. 霍华德，366

Hume, D. 休谟，2，19-20，118，140，224，342，353-54，365，385

Ignatius 伊格纳修，283

Irenaeus 爱任纽，283

James, W. 詹姆士，356

Jordan, J. 乔丹，366

Kant, I. 康德，2，19-20，33，74，110，121-22，175-76

Kaufman, G. 考夫曼，183

Kelsey, D. 凯尔西，205，216

Kierkegaard, S. 克尔凯郭尔，176，185，323

Kittle, G. 基特尔，195

Kline, M. G. 梅瑞狄斯・G.克兰，36，40-41，202，207，210，359

Klooster, F. 克鲁斯特，21

Knudsen, R. D. 克努森，196

Kreeft, P. 克里弗特，366

Kuhn, T. 托马斯・库恩，28-29，72，86，100，117，159，273，281，313，318，333，381

Kuyper, A. 凯柏，76，91-92

Lee, F. N. 李，238

Leibniz, G. W. 莱布尼茨，255

Lewis, C. S. 鲁益师，366

Lewis, H. D. 刘易斯，344

Lindbeck, G. 林德贝克，380-81

Lindsley, A. 林斯利，57，125，353

Locke, J. 洛克，385

Lucretius 卢克莱修，173

Luther, M. 路德，283，326

MacDonald, G. 麦克唐纳，366

McDowell, J. 麦克道威尔，353

McKim, D. 麦金，233-34，296

Machen, J. G. 梅琴，43

Marcion 马西昂，232

Marsden, G. 马尔斯登，383-84，400

Martin, A. N. 马丁，335

Martyr, Justin 贾斯汀・马特，305

Mavrodes, G. 麦维洛狄斯，97，105，107，116，119，151-52，256，332，344，347-49，352，382-83，391-95，398-99

Mawhinney, A. 莫威尼，193

Middelmann, U. 梅都曼，366

Mill, J. S. 米尔，74，110，255

Miller, R. C. 米勒，172，187

Montgomery, J. W. 蒙哥马利，72，97，116，127，192，353-54

Morris, C. W. 莫里斯，93

Muggeridge, M. 马格里奇，366

Murray, J. 穆雷，32，37，49，58，153，213，224，252

Napoleon 拿破仑，186

Newman, J. H. 纽曼，143

Newton, I. 牛顿，115

North, G. 诺斯，366

Notato, T. 诺塔罗，144，146，351-52

Novak, M. 诺瓦克，366

Origen 奥列根，199，283，313

Orr, J. 奥尔，275

Orthodox Presbyterian Church 正统长老教会，21，285，294

Pannenberg, W. 潘能伯格，178，369，384，400

Parmenides 巴门尼德，110，113，120，173

Partee, C. 帕蒂，253

Pascal, B. 帕斯卡，356-57

Pelagius 贝拉基，284

Pike, K. 派克，236

Pinnock, C. 平科克，353，391

Plantinga, A. 普兰廷加，70，382-95，398-400

Plato 柏拉图，110-13，120-22，140

Polanyi, M. 博兰尼，159

Poythress, V. S. 波伊特里斯，194，216，225，236，256，259，328，360

Pratt, R. 柏瑞特，205-7，212

Presbyterian Church in America 美洲长老教会，294

Presbyterian Church U. S. 美国长老教会，275

Princeton Theological Seminary 普林斯顿神学院，340

Protagoras 普罗塔格拉，110

Quine, W. V. 奎因，250

Ramsey, I. 兰姆塞，320-21

Ramus, P. 拉谟斯，235

Reagan, R. 里根，245，291，366

Reid, T. 里德，385

Reymond, R. 雷蒙德，334

Ridderbos, 芮德博 (H. N. Ridderbos)，183，207

Ritschl, A. 里奇尔，177

Rogers, J. 罗格斯，233-34，296

Rookmaaker, H. 卢克迈克，366

Rushdoony, R. J. 拉什杜尼，366

Russell, B. 罗素，240，255

Ryle, G. 赖尔，97，256

Sartre, J. P. 萨特，74

Sayers, D. 西尔斯，366

Schaeffer, E. 薛华，358，366

Schaeffer, F. A. 薛华，44，150，286-87，358，362，366

Schaeffer, Franky 弗兰凯・谢弗，366

Schleiermacher, F. D. E. 施莱尔马赫，77-78，80-81，177

Schlossberg, H. 施洛斯伯格，366

Scriven, M. 斯克里芬，385

Shedd, W. G. T. 谢德，311

Shepherd, N. 谢波德，24，44

Socrates 苏格拉底，175，244，247，249

Solzhenitsen, A. 索尔茨尼岑，366

Spencer, S. R. 斯宾塞，145，368

Spier, J. M. 施皮尔，228-29

Sproul, R. C. 史普罗，57，125，353-54

Stonehouse, N. 斯通豪斯，153

Tertullian 德尔图良，283

Thales 泰勒斯，172-73

Tillich, P. 蒂里希，202，225，232，275-76，289，311，326-27

Tolkien, J. R. R. 托尔金，366

Toulmin, S. 图尔明，256，272

Toynbee, A. 汤因比，306

Trania, R. A. 特莱尼亚，264

Urmson, J. O. 厄姆逊，240

Van Til, C. 范泰尔，3，21-31，34，36-39，45，51-54，59，68，71，90-92，105，114，125-26，133，144，172，175，188-90，196，224，242，273，276，282，285，287，297，351-52，358-59，383-85，400

Vander Hoeven, J. 万德尔・霍文，138，382

Vander Stelt, J. 万德尔・斯泰尔特，235-36

Vos, G. 沃斯，16，49，207，211

Warfield, B. B. 华腓德，224，275

Westcott, B. F. 韦斯科特，274

Westminster Confession of Faith 《西敏信仰告白》，84，135，201，223，253，283，309，339

Westminster Theological Seminary 西敏神学院，3，245，305，360

Whitehead, A. N. 怀特黑德，99，299

Williams, C. 威廉姆斯，366

Wilson, R. D. 威尔逊，370

Wittgenstein, L. 维特根斯坦，95，97，99，157，218-19，221，240，261，318，381

Wolterstorff, N. 沃尔特斯多夫，128-29，138，382-83，385-400

Woodbredge, J. 伍德布里奇，153，233-35，296

Woolley, P. 伍利，153

Young, E. J. 扬，298

主题索引

A fortiori argument 以小证大的论证，276-277

Abortion 堕胎，270-71

Abstract/Abstraction/Abstractionism 抽象/抽象观念/抽象主义，5、9、169-191

also see Concrete 又见具体

absolute sense 绝对意义， 179-181

defined 其定义， 179-185

pure abstraction 纯粹抽象，180

relative sense 相对意义，181-185

terminology 术语（学）220-221

Accent,ambiguity of 重音带来的模糊性，297

Ad baculum argument 诉诸棍棒论证，281-282

Ad hominem argument 诉诸感情的论证，282-287、312、322

Ad ignorantiam argument 基于无知的论证，287

Ad misericordiam argument 诉诸同情的论证，288

Ad populum argument 针对人的论证，288-290

Ad verecundiam argument 诉诸权威的论证，290

Affirming the consequent 肯定后项，300-301

Allegory 寓言， 198-199

Ambiguities 模糊

of causality 因果关系模糊，292-293

systematic 系统模糊，237

Amphiboly 意义含糊，297

Analogical 类推的

defined 其定义，36

thinking 类推的思想，36-37

Analogies 类推，226-232

Analytic 分析，250、267-270
Anti-abstractionism 反抽象主义，218、265
and being 与存在，174
and concreteness 与具体性， 174-178
and contextual exegesis 与处境式解经，169、183-185
and dualisms 与二元论，235
and etymology 与语源学，196
and the history of philosophy 与哲学史， 172-178
and knowledge 与知识，173-176
and metaphors 与比喻，229-232
and a philosophical observation 与哲学观察，189-191
and theological systems 与神学体系，169-172
and theology 与神学，175、190
Apologetics 护教学
and apologist's character 与护教学家品质，357-358
and basic and nonbasic beliefs 与基础的和非基础的信念，393
defensive 防御型护教学，348-358
defined 其定义，87、358-359
and evangelism 与福音主义，355
and evidence 与证据，352-354
and evidentialists 与证据主义者，352-354、385
existential perspective 存在性视角， 355-358、365-368
and factual errors 与事实错误，364
and foundationalism 与基础主义，386-387
and gestalt 与格式塔，354
and grounds for believing 与信仰基础，388-389、393-395
and Holy Spirit 与圣灵，355
and irrationalism 与非理性主义，361-363

and justification of knowledge 与知识的证明，164
and logical errors 逻辑错误，364
and maxims for apologists 护教者的座右铭，375-79
method 其方法论，347-68
and neutrality 与中立性，87
normative perspective 规范性视角，349-52,360-63
and objective rationality 与客观理性，395-98
offensive 进攻型护教学，348,358-68
and persuasion 与说服，355-58
points of contact 共识点，365-68
positive apologetics 积极的护教学，391-93
as presuppositional 预设论的护教学，87,350-52,398-400
and proof 与证据的关系，355
and rationalism 与理性主义的关系，361-63
and reasons for believing 与相信理由，393-94
and situated rationality 与处境性理性，389-91,395-98
situational perspective 处境性视角，352-54,364
and theology 与神学，87
and ultimate presuppositions 与终极预设，398-400
and unclarities 与不明确性，363
Apparent contradictions 表面矛盾，257
Appeals 诉诸
to authority 权威，290
to emotion 诉诸情感，288-90
to pity 诉诸同情，288
Archaeology 考古学
and presuppositions 与预设，303-4
Archimedian point 阿基米德支点，92

Arguments,types of 论证的种类

a fortiori 以小证大，276-77

deduction 演绎，271-72

dilemma 两难，275-76

induction 归纳，272-73

reductio ad absurdum 归谬法，273-75,351

slippery slope 滑坡论证，274-75

throwaway 一次性论证，277

Arianism 亚流主义，232

Arminian epistemology 阿米念主义的认识论，29

Arminians 阿米念主义者，328

Atomists 原子论者，173

Authority of Scripture 圣经的权威，200

Autonomous thought 自主思想，341-42

Baptism 洗礼，270

Biblical theology 圣经神学

dangers of 相关的危险，209-12

explained 关于圣经神学解释，207-9

Brute facts 原始事实，28-29,68,71,117-18,140,145

Burden of proof 举证责任，270

Calvinism 加尔文主义，308,328

Calvinist 加尔文主义者，242

Causal priority 原因性优先，262

Causality 因果关系

ambiguities of 因果关系模糊，292-93

multiple causation 多因，293-95

single causation 单因，293-95

Central message of Scripture 经文的核心信息，182,192

Certainty 确定性
also see Empiricism 又见经验主义
also see Epistemology 又见认识论
also see Knowledge/Knowing 又见知识
also see Knowledge of God 又见神的知识
also see Logic 又见逻辑
also see Rationalism 又见理性主义
also see Subjectivism 又见主观主义
and empiricism 与经验主义，115
and epistemology 与认识论，134-36
and feelings 与感受，135-36,152-53
and ignorance 与无知，135
and limited knowledge 与有限知识，135-36
and logic 与逻辑，249-51
and normative justification 与规范性证明，134
and sin 与原罪，135
and ultimate presuppositions 与终极预设，134
Chalcedonian Christology 加尔西顿基督论，232
Christian atheists 基督教无神论者，13-14
Christianity and history 基督教与历史，302-14
Church history 教会史
and creeds 与信条，304-5
and historical theology 与历史神学，310-11
and orthodoxy and heresy 与正教和异端，305-6
and progress in theology 与神学进程的，307-8
and subscription to creeds 与认信信条，308-9
and tradition 与传统，304
Circularity 循环论证

and arguments for Christianity 与基督教信仰的论证，130-32，143,145-46

and empiricism 与经验主义，130

and justification of knowledge 与知识证明，130-32

justified 证明，130

narrow and broad circles 狭义的与广义的循环论证，131,303-4

no alternative to 循环论证的不可避免性，130

and persuasion 与说服，131-32

and rationalism 与理性主义，130

and ultimate criterion 与终极标准，130

Clarity 清晰性，220,363,369

Clark-Van Til controversy 克拉克-范泰尔的辩论，21-40

Cognitive rest 认知的安息，152-62,176,246,337,355

Coherence theory of truth 真理的一致性理论

and Christianity 与基督教，133-34

defined 其定义，133,119

and empiricism 与经验主义，141

and God's wisdom 与神的智慧，133

and justification of knowledge 与知识的证明，133-34,140-41

Common grace 普遍恩典，230

Composition，fallacy of 合成以及相关的谬误，298-99

Concrete 具体

also see Abstract 又见抽象

absolute sense 绝对含义，179-81

defined 其定义，179-85

pure concreteness 纯粹具体，180

relative sense 相对含义，181-85

Concreteness 具体，169-91

Concretissimum 完全具体，170,180

Confessions. See Creeds 忏悔，见信条

Conflicting beliefs 相冲突的信念，55-56

Consistency 一致性，连贯性，246

Contextual exegesis 处境式解经，169,183-85,192

and exemplarism 与示范主义，198

and multiple contexts 与多重处境，196

and the richness of Scripture's meaning 与圣经含义丰富性，198-99

and sentence-level exegesis 与句子层面解经，195-96

and text and telos 与「经文与目的」，199-200

Contextualization 处境化，308

Contrast,variation,distribution 比较、变异、区分，236-37

Corporate knowledge 共同知识，158

Correspondence theory of truth 真理一致性理论（融贯论）

and Christianity 与基督教信仰，141

defined 其定义，133,141

and justification of knowledge 与知识的证明系，133-34,141

and rationalism 与理性主义，141

Council of Constantinople 君士坦丁堡会议，305

Covenant 圣约

all God's dealings covenantal 神的所有的行为都是圣约性的，13

defined 其定义，12-13

headship 首领地位，13，15

and Hittite treaties 与赫人的约，40-41

and immanence 与内住性，13-15

and knowledge of God 与神的知识，40-48

law as object of knowledge 作为知识对象的法则，62-64

solidarity 圣约性连接，16

and theology 与神学的关系，81

and transcendence 与超然性，13-15

Creation ex nihilo 创造从无出于无，232-35

Creator-creature distinction 造物主与被造物之差别，21,38-39，

Creeds 信条，225-26

and amendability 的可更改性，309

and applications of Scripture 与应用圣经，305-6

and heresy 与异端，305-6

and inescapable 信条的不可避免，305

as obstacle to church union 成为教会合一的障碍，306

and orthodoxy 与正统信仰，305-6

perfect creed 完美的信条，305

and subscription 与认信，308-9

and「system of doctrine」与「教义体系」的关系，309

Deduction 演绎，271-72

Definitions 定义，4,76-77,219-20,223

Denying the antecedent 否定前项，300

Dilemma 两难，275-76

Disanalogies 反类推，230

Disjunctions 分割，233-34

Division，fallacy of 分割，以及其谬误，299-300

Dogmatics 教条

and creativity 与创新性，312

as an increasing body of knowledge 作为不断增长的知识体，313-14

and irrelevance 与非关联性，311

and logical fallacies 与逻辑谬误，312-13

and uncritical attitude 与不与评论态度，312

Dualisms 二元论，235,289

Duck-rabbit 鸭兔图，157

Emotion 情感
and decisions 与决定，336-37
and knowledge 与知识，337-38
and a perspective 作为一个视角，338
and redemption 与救赎，335-36
and theology 与神学，339
Emphasis 强调，182-83
Empiricism 经验主义，68,110,175
also see Certainty 又见确定性
also see Epistemology 又见认识论
also see Justification of knowledge 又见知识的证明
also see Knowing/Knowledge 又见认知/知识
also see Knowledge of God 又见神的知识
also see Logic 又见逻辑
also see Rationalism 又见理性主义
also see Subjectivism 又见主观主义
and brute facts 与原始事实，117-18
and certainty 与确定性，115
and Christian critique 基督教信仰对经验主义的评论，118
and circularity 与循环论证，130
and coherence theory of truth 与真理一致论，141
and deception 与感官欺骗，116
defined 其定义，110
and ethics 与伦理学，118
and foundationalism 与基础主义，128-29
and future 与未来，117-18
and general propositions 与普通命题，117
and irrationalism 与非理性主义，119

and knowledge of God 与对神的认识之间，118
and logic 与逻辑，117
and logical positivism 与逻辑实证主义，116
and mathematics 与数学，117
and predictions 对经验主义的预测，118
and scientific method 与科学方法论，115，117-18
and sensation 与感觉，118
and sense-datum 与感性材料，118
and sense-experience 与感觉经验，117-18
and subjectivism 与主观主义，118，120，161-62
and universal propositions 与普遍命题，117
and verifiability 与可证实性，116
and verification 与证实，115-16
Encyclopedia 百科知识，3-4，91-92
Epistemic obligations 认知的义务，384
Epistemic rights 认识的权利，384
Epistemology 认识论
also see Abstractionism 又见抽象主义
also see Anti-Abstractionism 又见反抽象主义
also see Certainty 又见确定性
also see Empiricism 又见经验主义
also see Justification of knowledge 又见知识的证明
also see Knowing/Knowledge 又见认知/知识
also see Knowledge of God 又见神的知识
also see Logic 又见逻辑
also see New Reformed epistemology 又见新改革宗认识论
also see Rationalism 又见理性主义
also see Subjectivism 又见主观主义

and abstraction 与抽象的关系，5，10，190
analyzes norms for belief 分析信念的规范，64
and a priori concepts 与先验概念，5
Arminian 阿米念主义，29
as branch of ethics 作为伦理学的分支，62-64
and certainty 与确定性，133-36
and cognitive rest 与认知的安息，152-62
and coherence 与一致性，133-34
and correspondence 与对应性，133-34，141
and emotion 与情感，331，335-40
and empiricism 与经验主义，115-19
and ethics 与伦理学，62-64，73-75，108，149
and experience 与经验，332-35
and facts and norms 与事实及规范，141
and feelings 与感受，337-38
and formalism 与形式主义，113
and God's law 与神的律法，62-64
and imagination 与想象，342
and innate knowledge 与先天知识，112
and inter-subjective truth 与主体际真理，120
and justification 认识论的证明，104-8
New Reformed 新改革宗，382-400
and ontology 与本体论的关系，401-2
and the paradox of analysis 分析的悖论，114-15
and perception 认识论与感知，12，332-35
and perspectives 认识论的多视角，73-75
and primacy of reason 认识论与理性优先，331
and probability 认识论与可能性，143

and rationalism 认识论与理性主义，111-15
and reason 认识论与理性，329-35
and the scientific method 认识论与科学方法论之间，117-18
and seeing as 认识论与「视作」之间，156-58，162
and sensation 认识论与感觉之间，5，113，332-35
and subjectivism 认识论与主观主义，119-21，161-62
and tendencies 认识论的倾向，110-11
and the theological curriculum 认识论与神学课程，1-5
and triperspectivalism 认识论的三视角说，45-46，73-75，162-63
and verifiability 认识论与可证实性，116
and verification 与证实，115-16
Equivocation 模棱两可，296-97
Essential 本质的
attribute 属性，30
disproportion 不对称性，24
Ethics 伦理学
and application of laws and norms 法则和规范的应用，73-74
Christian understanding of 基督教信仰对其的理解，74-75
deontologism 道义论，108
and empiricism 与经验主义，117
and epistemology 与认识论，62-64，73-75，108，149，248
existential 存在性的伦理学，108
and God's law 与神的律法，62-64
and justification 伦理学与证明，108-9
and knowledge 伦理学与知识，62-64
and knowledge of God 与对神的认识，73-75
non-Christian understanding of 非基督教信仰对伦理学，73-75
and self-realization 与自我认识，108

teleological 与目的论，108
and theology 伦理学与神学，323-28
and triperspectivalism 伦理学的三视角说，73-75，162-63
utilitarian 与功利主义，108
Eutychianism 优迪克主义，232
Evaluating theological writings 对神学作品的评价，369-70
Evangelism and apologetics 福音主义与护教学，355
Evidentialism 证据主义，352-54，385
also see Empiricism 又见经验主义
also see Foundationalism 又见基础主义
Evil 罪恶，124
Exegetical theology 解经神学，206-7
Exemplarism 模范主义，198
Existentialists 存在主义者，176，239
Experience 经验，332-35
Facts and evidence 事实与证据
also see Certainty 又见确定性
also see Epistemology 又见认识论
also see Faith 又见信心
also see Justification of knowledge 又见知识的证明
also see Knowing/Knowledge 又见知识
also see Knowledge of God 又见对神的认识
defined 其定义，99
and interpretations inseparable 与不可分割的解释，71-73，100，140-41
and non-Christian philosophy 与非基督教哲学，140
and norms 与规范，140
not identical with things 与事物不同一性，99
not produce faith 不能产生信心，148

and process 与过程，117-18

as states of affairs 作为事物的状态，99

as warranting and justifying faith 作为信心的证明，148-49

Faculties 能力

and emotion 与情感，331，335-40

and experience 与经验，332-35

and habits 与习惯，344-45

and imagination 与想像，340-43

and intuition 与直觉，345-46

and multiperspectivalism 与多视角说，328-35

and perception 与感知，332-35

and primacy of reason 与理性优先性，331

and reason 与理性，329-35

and sensation 与感觉，332-35

and skills 与技巧，344-45

and will 与意志，343-44

Faith 信仰，信心，148，357

also see Certainty

Justification of knowledge 又见知识的证明

又见确定性

also see Jalso see Knowing/Knowledge 又见知识

also see Knowledge of God 又见对神的认识

Fallacies 谬论

accent 重音，297-98

affirming the consequent 肯定后项，300-301

ambiguities of causality 因果关系的模糊，292-93

amphiboly 模棱两可，297

appeal to authority (ad verecundiam)诉诸权威，290

appeal to emotion (ad populum)诉诸情感，288

appeal to pity (ad misericordiam)诉诸同情，288

argument from silence or ignorance (ad ignorantiam)缘于沉默或无知的论证，287

comparative ad hominem 更进一步的对人不对事论证，282-84

complex question 复合问题，295-96

composition 合成，298-99

confusion of multiple and single causation 多因和单因的混淆，293-95

denying the antecedent 否定前项，300

division 分割，299-300

equivocation 模棱两可，296-97

false cause 错误的因果关系，290-91

genetic fallacy 遗传谬误，291-92

irrelevant conclusion (ignoratio elenchi)无关联结论，279-81

negative circumstantial ad hominem 有条件的对人不对事的否定论证，286-87

positive circumstantial ad hominem 有条件的对人不对事的肯定论证，284-86

straw man 稻草人论证，324

threat of force (ad baculum)武力威胁（诉诸棍棒）论证，281-82

False cause 错误因果，290-91

False disjunctions 错误分割，233-34

Family resemblances 家族相似，218-19

Feelings 感受，77，135，152-53，337-38

Fideism 唯信主义

and Christianity 与基督教信仰，105

defined 其定义，105

Figurative language 形象化语言，35-36，226-32

Fixed words 固定的字句，187-88

Foundationalism 基础主义

classical 传统的基础主义，386-87

defined 其定义，128-29
and empiricism 与经验主义，128-29
and rationalism 与理性主义，128-29
its weaknesses 其弱点，129
Freedom of human thought 人类思想的自由，29
General revelation 普遍启示
displays the meaning of special revelation 展现了特殊启示的含义，148
and miracles 与神迹的关系，145-48
presupposes special revelation 以特殊启示为预设前提，144
proves the truth of special revelation 证明了特殊启示的真理性，148
and special revelation 与特殊启示的关系，144-49
Genetic fallacy 遗传谬误，291-92
Gestalt 格式塔，354
Giving a reason 给出理由，105，395
Gnosticism 诺斯底主义，232
God 神
and absolute authority 神的绝对威权，17
and covenant law 神的圣约性律法，62
and covenantal authority 神的圣约性权威，15-17
and covenantal control 神的圣约性掌管，16-17
and immanence 与神的内住性，13-18，237
knowledge self-attesting 自我证明的知识，27，69
knowledge self-validating 自我确立的知识，27
knows intuitively 直觉形成的知识，23
lordship practical 实践性的主权，17
and metaphysical absoluteness 与形而上的绝对性，17
preinterprets all facts 预先解释所有事实，29
self-knowledge self-sufficient（神的）自我知识是充分的，69

and simplicity 神的纯一性，17
thoughts are original 神的思想是原初的，23
thoughts bless Him 神的思想是自我祝福的，22
thoughts determine reality 神的思想成就现实的，22
thoughts perfectly wise 神的思想有完美的智慧，22
thoughts self-attesting 神的思想是自我证明的，22
thoughts self-validating 神的思想是自我确立的，22
and transcendence 神的超然性，13-18，231，237
Godly sense of satisfaction 神圣的满足感，152-62，176
Great Pumpkin 南瓜大王，388
Groupthink 群体思考，159
Habits 习惯，344-45
Having a reason 具有理由，105，395
Headship 首领地位，107
Heart 心，322
Heresy and orthodoxy 异端与正统，305-6
Hermeneutical circle 释经学的循环论证，320
Hermeneutics .See Interpretation 释经学，见解释
History 历史学
and archaelolgy 与考古学，303-4
and Christianity 与基督教，302-14
of the church 教会（史），304-14
Historical theology 历史神学，310-11
also see Church history 又见教会史
Hittite treaties（与）赫人的盟约，40-41
Holy Spirit 圣灵，143，148，151，153，156-58，187
How to write a theological paper 如何写一篇神学论文，371-74
Ignorance,argument from 基于无知的论证，287

Ignoratio elenchi argument 不相关论证，279-81

Illocutionary act 语言行为，203

Imagination 想像

and creativity 与创造性，340-41

defined 其定义，340

must be godly 必须是出于敬畏神的，342

Immanence 内住性

in Christian thought 在基督教思想中，13-18，237

and covenant 与圣约，13-15

defined 定义，13-14

in non-Christian thought 在非基督教思想中，13-15，237

Implication 蕴涵，244

Incomprehensibility of God 神的不可理解性

and Clark controversy 范泰尔与克拉克论争，21-40

and inapprehensibility 与不可知的关系，21

incomprehensible 不可理解，25

self-referential 自指，25

summarized 概述，39-40

Induction 归纳法，272-73

Inerrancy 无误性，200，221

Inference 推论，244-47

Infinitely distant 无限遥远，17

Initial concept 初始概念，341-42

Innate ideas 先天观念，248-49

Intellectual authoritarianism 在思想上的权威主义，124

Intellectual freedom 思想上的自由，124

Intellectualism and theology 尚智主义与神学，78-79，186

Interpersonal relationships 人际关系，187-88

Interpretation 诠释
and anti-abstractionism 与反抽象主义的关系，169-91
and context 与处境的关系，169-91
Intuition 直觉，345-46
Irrationalism 理性主义，60-61，69
also see Certainty 又见确定性
also see Empiricism 又见经验主义
also see Epistemology 又见认识论
also see Justification of knowledge 又见知识的证明
also see Knowing/Knowledge 又见知识
also see Knowledge of God 又见对神的认识
also see Rationalism 又见理性主义
also see Subjectivism 又见主观主义
and abstraction 又见抽象，174-76
and empiricism 又见经验主义，119
is parasitic on Christianity 是寄生在基督教信仰上的，362-63
and rationalism 与理性主义的关系，114，361-63
is rationalistic 是理性主义，361
and subjectivism 与主观主义的关系，120
Irrelevant conclusion 无相关性的结论，279-81
Jesus,deity of 耶稣的神性
Justification of knowledge 知识的证明
also see Certainty 又见确定性
also see Epistemology 又见认识论
also see Knowing/Knowledge 又见知识
also see Knowledge of God 又见对神的认识
and apologetics 与护教学，164
and applications 与应用，128

and autonomy 与自主，161-62

and belief 与信心，104

and certainty 与确定性，134-36

and circularity 与循环论证，130-32

and cognitive rest 与认知的安息，152-62

and coherence 与一致性，133-34，141-42

and coherence with Scripture 与圣经一致性，128

and consistency with Scripture 与圣经的连贯性，128

and correspondence 与相符性，133-34，141

defined 其定义，104

and empiricism 与经验主义，110，115-19

and evidence 与证据，142-48

and evidence and faith 证明中的证据与信心，148-49

and evidence and God's Word 证据与神的道，144-48

existential perspective 存在性视角，149-64

and foundations 与基础的关系，106，128-29

giving a reason 提出理由，105，395

and godly sense of satisfaction 与神圣的满足感的关系，152-62

having a reason 具有理由，105，395

and hierarchies of norms 与规范层次，137-38

and logical deductions 与逻辑演绎，128

and natural revelation 与自然启示，142-43

and nature and Scripture 自然和圣经和证明，137-38

normative perspective 规范性视角，123-39

perspectives on 以……为视角，107-8

and persuasion 与说服，151-52

and presuppositions 与预设，143

and priorities in our use of Scripture 与我们使用圣经的优先性，138-39

and priority structures within Scripture 与圣经内在的优先结构，138
and probability and theism 与可能性和有神论，143
and rationalism 与理性主义，109-15
and regeneration 与重生，153-62
and sanctification 与成圣，153-62
and Scripture 与圣经，128-29
and seeing as 与「视作」，156-58，162
and selected facts 与选择性事实，143
situational perspective 与处境性视角，140-49
and special revelation 与特殊启示，140-48
and subjectivism 与主观主义，110，119-21，161-62
and theologizing 与神学思辨，128-29
and triperspectivalism 与三视角说，73-75，162-63
and ultimate standards 与终极标准，106
Knowing/Knowledge 认识/知识
also see Certainty 又见确定性
also see Empiricism 又见经验主义
also see Epistemology 又见认识论
also see Justification of knowledge 又见知识的证明
also see Knowledge of God 又见对神的认识
also see Logic 又见逻辑
also see Rationalism 又见理性主义
also see Subjectivism 又见主观主义
and abstraction 与抽象的关系，172-78
and belief 与信念，105
and certainty 与确定性，134-36
and cognitive rest 与认知的安息，152-62
and coherence 与一致性，133-34，141-42

and correspondence 与相符性，133-34，141

defined 其定义，104

and definitions 各项定义，4，76

and doing 与行动，4

and emotions 与情感，337-38

and ethics 与伦理学，108-9

facts and interpretations inseparable 事实与诠释的不可分，71-73

and facts and norms 与事实和规范，140

and fideism 与唯信主义，105

as friendship or enmity 知识作为友谊或憎恨，44-48

and godly sense of satisfaction 与神圣的满足感，152-62

how 如何获得知识，44-48，344-45

and initial concept 与初始概念，341-42

and justification 与证明，104-64

of law and self correlative 规范与自我相联系的知识，73

of law and world correlative 规范与世界相联系的知识，65-67

and life 与生命，149-51

and lordship attributes 与神主权属性，22-23

and person-variableness 与个体差异，119

and perspectives 与视角，46

and persuasion 与说服，118-19

and pragmatic truth 与实用主义真理，149-51

and premises 与前提，105

and proofs 与证据，105，119-20

and propositions 与命题，26，54

and psychological states 与心理状态，119-20

and regeneration 与重生，153-58

and sanctification 与成圣，153-58

and seeing as 与视作，156-58，162

of self and world correlative 自我与世界相联系的知识，70-71

and sociology of knowledge 社会学知识，158-60

and standards 与标准，25，105-6

subject and object 主体和客体，9，70-71

subject to law 顺服律法，62-65

that 事实性的知识，44-48，344-45

and theologizing 与神学化，128-29

and truth 与真理，104-5

validated by God's knowledge 由神的知识所证实的知识，69

whom 对人的知识，46-47

of world necessary to understand meaning of Scripture 对世界的知识是理解圣经所必须的，67

Knowledge of God 对神的认识

also see certainty 又见确定性

also see Empiricism 又见经验主义

also see Epistemology 又见认识论

also see God 又见神

also see Justification of knowledge 又见知识的证明

also see Knowing/Knowledge 又见认知/知识

also see Logic 又见逻辑

also see Rationalism 又见理性主义

also see Subjectivism 又见主观主义

also see Theologian's character 又见神学家的品格

adequate 对神充分的知识，30

and analogies 关于神的知识与类推的关系，230

in Calvin's Institutes 在加尔文《基督教要义》中对关于神的知识的阐释，1

and cognitive rest 与认知的安息，152-62

continuities between God's thought and human thought 神的思想与人类思想之间的连续性，25-28

as corporate 关于神的知识的群体性知识，158-60

and covenant law 与圣约性律法之间的关系，62

as covenant relationship 关于神的知识是一种圣约性的关系，40-48

as covenantal knowledge 关于神的知识是圣约性的知识，40-48

and detachment 与超脱性之间，323

and devils 与魔鬼之间，56

and disanalogies 与反类推之间，230

discontinuities between God's thought and human thought 神的思想与人类思想之间的不连续

性，22-25

and empiricism 与经验主义，117

and ethics 与伦理学的关系，62-64

as friendship or enmity 作为朋友关系或敌对关系的关于神的知识，44-48

in the fullest sense 在最完全的意义上，62

and godliness 与对神敬虔，324-25

and godly sense of satisfaction 与神圣的满足感，152-62

and the heart 与心，322-23

and incomprehensibility 与神的不可理解性，18-40

inseparable from godly character 与对神敬虔的品格不能分割，322

and knowability 与神的可知性，18-40

knowing how 知道如何，44-48

knowing that 知道什么，44-48

knowing whom 知道是谁，45-46

as knowledge of God in himself 关于神的知识是在神自我之中的知识，29，31-32

as knowledge of God's authority 关于神的知识是对神的权威的知识，40-42

as knowledge of God's control 关于神的知识是对神掌管的知识，40-41

as knowledge of God's covenant law 关于神的知识是神圣约性律法的知识，62-64
as knowledge of God's essence 关于神的知识是对神本质的知识，30-31
as knowledge of God's lordship 关于神的知识是对神主权的知识，40-41
as knowledge of God's presence 关于神的知识是对神同在的知识，40-41，45-46
as knowledge of God's will 关于神的知识是对神意志的知识，40-41
and knowledge of God's Word correlative 关于神的知识是与认识神的道相关的，62
as knowledge of God's world 是关于神所造世界的知识，64
and knowledge of law correlative 是对神律法的知识，63-68
as knowledge of ourselves 是对自我的知识，64
and knowledge of self correlative 与相关对自我的知识，63-65
and knowledge of world correlative 与相关对世界的知识，63-65
and law 与神律法，62
law and obedience 神的律法和顺服，62-63
limitations on 关于神知识的有限性，20-21
and lordship attributes 与神主权属性，22-23，62
and mental images 与思想形象，37
and metaphors 与比喻，230-31
and models 与模型，226-32
must be sought in obedient way 必须以顺服神的方式来寻求，44-45
non-Christian view of 对关于神的知识的非基督教信仰观，18-19
not possessed by unbelievers 不为非信徒所拥有的知识，18-19
not purely objective 不是纯客观的知识，65
and obedience 与对神顺服，4，43-44，62，323
is obedience 关于神的知识就是对神的顺服，43
obedience and knowledge 对神的顺服与知识，43
obedience criterion 关于神的知识的顺服的标准，42
object of 关于神知识的对象，9
origin trinitarian 最初的三位一体说，42

as personal 关于神的知识是个体化的知识，320-21
and personal relationship with God 与神和个人之间的关系，323
and perspectives 关于神知识的视角，46
possessed by all 为所有人所拥有的，18-19
produces obedience 产生对神的顺服，42
and qualifications for teachers 与神话语教师品格，324
and regeneration 与重生，153-58
revelation as accommodation 关于神的知识是按照我们能够理解的形式来启示的，24
and sanctification 与成圣，153-58
and seeing as 与视作的关系，156-58，162
similar to knowledge of man 与关于人知识相似性，46
and special revelation 与特殊启示，140-48
subject to God's lordship 顺服于神的主权，41-42
and technical terms 与专业术语，230-31
and the theologian's character 与神学家的品格，323-28
Labels 贴标签，237-38
Language 语言
and analogies 与类比，226-32
and clarity 与清晰性，220
and cutting the pie 关于语言的「切饼」，217
and definitions 与定义，219-20
and family resemblances 与家族相似性，218-19
figurative about God 对于神的形象化的语言，35-36
God's has divine attributes 神话语所具有的神圣属性，62
God's is called divine 神话语的神性，62
God's is object of worship 神的话语是崇拜的对象，62
and humanity 与人性，240-41
literal about God 用字面含义来描述神的语言，35-36

and meaning and use 与含义及应用，219-20
and metaphors 与比喻，226-32
and models 与模型，226-32
and natural kinds 与自然界各种事物，217-18
and reality 与现实，239-40
and technical terms 与专业术语，222-26
and vagueness 与模糊性，216-21
Language analysis 语言分析，176，239
Law 律法/法则/规范
and the believer 与信徒，63
is divine 是神圣的，63
enforcer is God 其实施者是神，63
and epistemology and ethics 与认识论和伦理学，62-64
of excluded middle 排中律，259
is fact of experience,and vice versa 规范是经验事实，反之亦然，65-67
a form of God's Word 是神的道的一种形式，62
is function of God's lordship 是神的主权的一种彰显，63
is God himself 是神自身，63
and God's lordship 与神的主权，62
and knowledge of God 与关于神的知识，62
meaning of discerned through application 在应用中发现神律法的含义，66
necessary to understand world，and vice versa 认识规范必须认识世界，反之亦然，65-68
and the non-Christian's knowledge 与非信徒的知识，68
of noncontradiction 不相矛盾的规范，246，255，258-59
and norms for knowledge 与知识的规范，62-64
and obedience 与顺服，62-63
as object of knowledge 作为知识的对象，62-64
origin is God 根源是神，63

as presupposition 最为预设的规范，63
requires knowledge of world to use 规范的应用需要有关世界的知识，65-66
revealed in facts 通过事实启示，68
as revealed in nature and in the Bible essentially the same 通过圣经所启示的规范与通过自然界
所启示的规范本质上是一样的，65
revealed through creaturely media 神的规范通过受造物作为中介被启示出来，63，65
and the unbeliever 与非信徒，63
and understanding the world 与认识世界，65-66
Liberal theology 自由主义神学，264
Liberation theology 解放神学，177，231
Literary forms 文体，202-3
Locutionary act 非语内表现行为，203
Logic 逻辑，329
also see Certainty 又见确定性
also see Epistemology 又见认识论
also see Justification of knowledge 又见知识的证明
also see Knowing/Knowledge 又见认知/知识
also see Knowledge of God 又见神的知识
and certainty 与确定性，249-51
and empiricism 与经验主义，117
explanation of 逻辑的解释，244-48
and fallacies 与谬误，278-301
as a hermeneutical tool 作为释经学的工具，247
justification and logical deductions 证明与逻辑演绎，128
laws of 逻辑律，109-15
limitations of 逻辑的局限，254-60
logical necessity 逻辑必要性，247-48

logical order 逻辑顺序，79，260-67
and the ordo salutis 与救赎次序，264-66
rationalism and deductive logic 理性主义与演绎逻辑，112，120
as a science of argument 逻辑作为一门论证的科学，244-47
as a science of commitiment 逻辑是关于委身的科学，247-48
and theology 与神学，251-54
and triperspectivalism 与三视角说，250-51
of unbelief 非信徒的逻辑，60-61
Lordship 主权
attributes： control，authority，presence,其属性：掌管，权威，临在，15-18，62-63
attributes mutually self-involving 主权的各属性之间彼此包容，17-18
and authority and knowledge 与神的权威及知识，22
and control 与掌管，40-48
and control and knowledge 与神的掌管和对神的知识，23
and covenant 与神的圣约，12-13，40-41
and covenantal knowledge 与神的圣约性知识，40-48
and epistemology 与认识论，124-25
and incomprehensibility 与不可理解性，18-40
and knowability 与不可知性，18-40
and knowledge of God 与关于神的知识，22-23，62-63
and law 与神的律法，62-63
and presence and knowledge 与神的同在和对他的知识，22
scriptural and covenantal concept 圣经及圣约中主权的概念，12
Lutheran theology 路德宗神学，308
Marxism 马克思主义，225，239
Master context 主语境，172-73，185，192-93
Maturity 成熟，158
Maxims for theologians and apologists 神学家和解经学家的座右铭，375-79

Meaning 含义
and abstractionism 与抽象主义，174
and application 与应用，83，89，98，140，148
as application 作为应用的含义，83-84，97-98，140
as behavior 作为行动的含义，95
and circular arguments 与循环论证，131
and conclusions 与结论，131
defined 其定义，34，93
as denotation 作为指示的含义，94
and etymology 与语源学，195-96
and intention 与意图，95-96
as mental images 作为思想图像的含义，95
as pragmatics 作为语用学的含义，95-97
as pure syntax 作为纯粹句法的含义，94
as semantic 作为语义学的含义，94
as speaker's intention 作为说话者的意图的含义，95
as stimulus-response 刺激-反应模式下的含义，95
and subjectivity，subjectivism 与主体、主观性，98
and synonymy 与同义语，94
as syntactical 作为词义学的含义，94
and theory of signs 与符号理论与含义，93
as the understanding of the original audience 作为最初听众所理解内容的含义，96
and usage 与用法，97
and verification 与证实，96-97
Mental 思想
images 思想图象，37，95
states 思想状态，113
Merely 神学中对「不仅」一词的使用，44，234

Metaphors 比喻

dangers in use of 对比喻危险的使用，228-32

and master metaphors 与主要比喻，227

and theological models 与神学模型，227

Metaphysics and epistemology 形而上学与认识论，19

Miracle 神迹，341

Models 模型，226-32

and doctrine of salvation 与救赎教义，227

and doctrine of Trinity 与三一教义，227

and master metaphors 与主要比喻，227

Multiperspectivalism 多视角主义，2，46，73-75，89-91，162-63，215，235，250-51，328-35

Mysticism 神秘主义，231

Natural revelation 自然启示，137-44

also see General revelation 又见普遍启示

also see Special revelation 又见特殊启示

Naturalistic fallacy 自然主义的谬误，313

Necessary conditionality 必然条件，261-62

Necessity 必然性，247-48

Negation in theology 神学中的否定，232-36

Negative circumstantial ad hominem argument 有条件对人不对事的否定论证，286-87

Nestorianism 聂斯托里派，232

Neutrality 中立

and apologetics 与护教学，87

and presuppositions 与假设，126

New Reformed epistemology 新改革宗认识论，382-400

and the argument of FR 与《信仰与理性》中的论证，385-91

and basic and nonbasic beliefs 与基础与非基础信念，393

and Christian experience 与基督徒的经验，387
critiqued 对其评论，393-400
and DKG 与《神学认识论》，382-85
and evidentialism 与证据主义，385
and foundationalism 与基础主义，386-87
and the Great Pumpkin 与「南瓜大王」，388
and grounds for believing 与信仰的基础，388-89
and positive apologetics 与积极护教学，391-92
and situated rationality 与处境性理性，389-91，333-35
and ultimate presuppositions 与终极性预设，398-400
and Wolterstorff's alternative criterion 与沃尔特斯多夫的替代性标准，387-88
No creed but Christ 除了基督没有信条，305
Nominalism 唯名论，175
Normative emphasis 规范的重点，183
Norms 规范
and epistemology 与认识论，64
and ethics 与伦理学，73-74
and facts 与事实，140
hierarchies of 的层次，137-38
and knowledge 与知识，62-64
normative justification and certainty 规范性证明与确定性，134
normative perspective on knowledge 知识的规范性视角，123-39
obedience 顺服
criterion of knowledge 知识的标准，44
and knowledge 与知识，43-44
is knowledge 规范就是知识，43
knowledge is 知识也是规范，43
leads to knowledge 由规范引入知识，43

produced by knowledge 由知识形成规范，43
One-and-many problem 一和多的问题，175
Ontology 本体论，401-2
Ordinary language 日常语言，176
Ordo salutis 救赎次序，264-66
Orthodoxy 正统
and creeds 与信条，305-6
criteria of change 标准的变化，305-6
and heresy 与异端，305-6
Pantheism 泛神论，231
Paradox of analysis 分析的悖论，114-15
Pascal's wager 帕斯卡的赌博说，355-58
Perception 知觉，332-35
Perlocutionary act 语言表达效果的行为，203
Person variable 个体差异
and knowing 与认知，119
and proofs 与证据，118-19，152，382
Personal absolute 绝对的位格
Christian idea of 基督教信仰的观念，17
non-Christian idea of 非基督教信仰的观念，17
Personalism and theology 人格主义与神学，319-22
Perspectivalism 视角主义，89-90，191-94，299-204，206-12，235
Persuasion 说服，119，131，355-58
Phenomenologists 现象学家，176，239
Philosophy 哲学，318
defined 其定义，85
and science 与科学，85-87
and theology 与神学，85-86

Points of contact 共识点，365-68

Positive circumstantial ad hominem argument 有条件的对人不对事肯定论证，284-86

Practical theology 实践神学，214

Pragmatic theory of truth 真理的实用理论

and Christianity 与基督教，150-51

defined 其定义，150

and subjectivism 与主观主义，150，161-62

Presuppositions/Presuppositionalism 预设/预设主义

and apologetics 与护教学，87，350-52

and archaeology 与考古学，303

and basic commitments 与最根本的委身，45，125-26

defined 其定义，45，125-26

and evidence 与证据，143，149

and hermeneutical circle 与释经学的循环论证，320

and interpreting Scipture 与解释圣经，320

and justification of knowledge 与知识的证明，143

and knowledge of God 与关于神的知识，62

and law 与规范，75

and lordship 与神的主权，45

and neutrality 与中立，126

and religious language 与宗教语言，126-27

and starting point 与出发点，125

and theology 与神学，320

and ultimate commitments 与终极委身，126-27，134

and ultimate presuppositions 与终极预设，398-400

and unbelievers 与非信徒，125-27

Primacy of reason 理性优先，331

Probability 可能性，135，136，143

Process theology 过程神学，177，231，235

Progress in theology 神学的进步，307-8

Proof texts 证据性经文，197，349

Proofs 证据，105

person variable 因人而异，118-19，152，154

and persuasion 与说服，355-58

Propositional language 命题语言，321

Propositional revelation 命题性启示，177，195，200-201

Propositions 命题，26，54

Pure syntax 纯粹句法，94

Qualitative difference 质的差别，25，38-39，231

Quantitative difference 量的差别，23，25，38

Rationalism 理性主义

also see Certainty 又见确定性

also see Empiricism 又见经验主义

also see Epistemology 又见认识论

also see Irrationalism 又见非理性主义

also see Justification of knowledge 又见知识的证明

also see Knowing/Knowledge 又见认知/知识

also see Knowledge of God 又见神的知识

also see Logic 又见逻辑

also see Subjectivism 又见主观主义

and abstract concepts and knowledge 与抽象概念和知识，114，174-76

and certainty 与确定性，111，114

and Christian critique 基督教信仰对理性主义的批判，114

and criteria 与标准，111

and deductive logic 与演绎逻辑，111，114

defined 其定义，110

and Descartes 与笛卡儿，112

and formalism 与形式主义，113

and innate knowledge 与先天知识，112

and irrationalism 与非理性主义，114，361-63

is irrationalistic 是非理性的，361

and laws of logic 与逻辑律，109-15

and mental states 与思想状态，113

and the paradox of analysis 与分析的悖论，114-15

is parasitic on Christianity 是寄生在基督教信仰上的，362-63

and Plato 与柏拉图，111-12

and rationalist/irrationalist dialectic 理性主义与非理性主义的辩证，361

and real world 与现实世界，112-13

and sensation 与感觉，113

and sense-experience 与感觉经验，112

and skepticism 与怀疑主义，113

and subjectivism 与主观主义，113，161-62

Reason. See Epistemology，knowing/Knowledge，and Knowledge of God 理性，见认识论，认

知/知识，与关于神的知识

Reductio ad absurdum argument 归谬论证，273-75，351

Reformed theology 改革宗神学，308

Regeneration 重生

and cognitive rest 与认知的安息，153-62

and internal testimony of Spirit 与圣灵的内在印证，153-62

as noetic 理性的重生，154

and noetic sanctification 理性的成圣，154，156

and presuppositions 与预设，154

Religious language 宗教语言

and certainty 与确定性，127
and community membership 群体的成员资格，127
and emotions 与情感，127
and falsification 与歪曲，127
its oddness 其奇特性，126-27
and presuppositions 与预设，127
and ultimate commitments 与终极委身，127
and verification 与证实，127
Resurrection 复活，321
Revelation 启示
also see General revelation 又见普遍启示
also see Natural revelation 又见自然启示
also see Special revelation 又见特殊启示
accommodation from God 神按照我们的能力来启示，24
and apparent contradictions 与明显的矛盾，24
Romanism 罗马天主教，232
Sabellianism 塞贝里教，232
Sanctification 成圣
and cognitive rest 与认知的安息，153-62
and internal testimony of Spirit 圣灵的内在印证，153-62
as noetic 理性的成圣，154
and noetic regeneration 与理性的重生，154
and presuppositions 与预设，154
Science 科学，86-87，115-17
and applying Scripture 与应用经文，314
and communicating theology 与神学交流，315
and liberal theology 与自由神学，316-17
and reinterpreting Scripture 与重新解释经文，314-15

and theology 与神学，316-17
Scientific method 科学方法，115，117-18
Scripturality 依据圣经，369，371
Scripture 圣经
and authority 与权威，200
and justification of knowledge 与知识的证明，128-29
and knowledge of world 与对世界的知识，67
and lordship 与神的主权，11
and nature 与自然界，137-38
priorities in use of 在应用圣经方面的优先性，138-39
priority structures within 圣经中的优先结构，138
and vagueness 与模糊，221
Secondary 次等的
creation 次等的创造，29
self-attestation 次等的自我证明，29
Sectarianism 宗派主义，232
Seeing as 视作，156-58，162
Self-interest 私利，356
Sense-experience 感觉经验，111，175
sensation 感觉，5，113，130，332-35
sense-datum 感觉材料，130
Sentence-level exegesis 句子层面的解经，195-96，222，232，235，287
Servant thinking 仆人式的思考，21
Silence，argument from 缘于沉默的论证，287
Sin 原罪，135，153
Skills 技巧，344-45
Slippery slope 滑坡论证，274-75
Sociology of knowledge 知识的社会学，158-60，176

Sola scriptura 唯独圣经，81，222，308

Solipsism 唯我论，70

Special revelation 特殊启示

and God's works 与神的工作，144-48

God's works display meaning of 神的工作显示他的话语的含义，148

God's works presuppose 神的工作以他的特殊启示为预设，144

God's works prove truth of 神的工作证明特殊启示的真理性，148

and justification of knowledge 与知识的证明，140-48

and miracles 与神迹，145-48

Speech acts 言语行为，203-4

Spirit .See Holy Spirit 灵见圣灵

Square of religious opposition 对立信仰的四方图，14-15

Strength of beliefs 信心的强度，55-56

Structuralist linguistics 结构主义语言学，239

Subject and object 主体与客体，10，70-71

Subjectivism 主观主义

also see Certainty 又见确定性

also see Empiricism 又见经验主义

also see Epistemology 又见认识论

also see Justification of knowledge 又见知识的证明

also see Knowing/Knowledge 又见认知/知识

also see Knowledge of God 又见关于神的知识

also see Logic 又见逻辑

also see Rationalism 又见理性主义

and Christian critique 与基督教信仰对其的批判，121，161-62

and consistency 与一致性性，120

and criteria 与标准，121

defined 其定义，110

and empiricism 与经验主义，118，120，161-62

and facts 与事实，121

and inter-subjective truth 与主体际真理，120

and irrationalism 与非理性主义，120

and person-variable nature of proofs 与证据的因人而异的本质，119

and rationalism 与理性主义，120

Sufficient conditionality 充分条件，262

Superlapsarianism 堕落前预定论，311

Synthetic 综合，250，267-70

Systematic ambiguity 系统的模糊性，237

Systematic theology 系统神学，311

explained 其解释，212

meaning of systematic 系统的含义，214

relations to biblical and exegetical theology 与圣经神学和释经神学的关系，212

Technical terminology 专业术语，222-26

Theistic proofs 有神论证据，175

Theologian's character 神学家的品格

and building on opponent's strong points 在对手所处的优势上来展开论证，326

and deceiving by using vague language 使用模糊性的语言来欺骗，325-26

and exaggerating controversial features of opponent's views 夸大对手观点中最有争议的部分，327

and exaggerating opponent's weakness 与夸大对手的弱点，327

and implying your view is only correct alternative 与暗示你的观点是唯一正确的选择，375-79

maxims for 神学家的座右铭，327

and only arguing your view 与只论证自己的观点，327

and taking opponent's views in worst sense 与在最坏的意义上来解释对手的观点，324

and trying to appear more orthodox than you are 试图表现得比你实际的情况更加正统，325

Theological encyclopedia 神学百科知识，3-4

Theological research 神学研究
how to write a theological paper 如何写一篇神学论文，371-74
method of 神学研究的方法，371-74
Theological system 神学体系，169-72
Theological writings 神学著作
checklist for evaluation of 评估神学著作的清单，369-70
unsound checklist 对比不合理的清单，370
Theology/Theologizing 神学/神学化
and analogies 与类比，226-32
and analytic statements 与分析性陈述，267-70
and apologetics 与护教学，87-88
as application 神学是一种应用，81-85，223，267，312
and burden of proof 与举证的责任，270
and confessions 与认信，309-10
and contextualization 与处境化，308
as covenantal undertaking 一种圣约性的工作，81
and creativity 与创新性，312
and creeds 与信条，304-10
defined 其定义，76-77，81
and definitions 与定义，219-20
and dogmatics 与教条，311
and emotions 与情感，337-38
and encyclopedia 与百科知识，3-4，91-92
and ethics 与伦理学，323-28
and facts 与事实，79
and feelings 与感受，337-38
and godly emotions 与敬虔情感，339-40
and historical theology 与历史神学，310-11

and human feelings 与人类感情，77

and human needs 与人类需求，79-80

and imagination 与想像，342

as an increasing body of information 是增长的知识体系，313-14

and intellectualism 与尚智主义，78-79

and irrelevance 与无相关性，311-12

and justification of knowledge 与知识的证明，128-29

and labels 与标签，237-38

and logic 与逻辑，251-54

and logical order 与逻辑顺序，79

Lutheran theology 路德神学，308

and maxims for theologians 与神学家的座右铭，375-79

and meaning and application 与含义与应用，81-85

and metaphors 与比喻，226-32

and models 与模型，226-32

and mutual implication among doctrines 与教义中的相互蕴含，267-70

and natural science 与自然科学，78

and negation 与否定，232-36

its object 其对象，76-77

and objectivism 与客观主义，78-80

and personal knowledge 与个体化知识，320

and personalism 与人格主义，319-22

and perspectivalism 与多视角说，191-94

and philosophy 与哲学，85-86

and progress 与进步，307-8

and propositional language 与命题式语言，321

as queen of sciences 作为科学的皇后，316

should be rational 应该是合乎理性的，330-31

and reason 与理性，329-35
Reformed theology 改革宗神学，308
and science 与科学，86-87，316-17
as a science 作为一门科学，78
and scientific method 与科学研究的方法，316
and subjectivism 与主观主义，77，161-62
and synthetic statements 与综合性陈述，267-70
and systematic ambiguity 与系统性模糊，237
and systematic theology 与系统神学，212-14
and technical terms 与专业术语，222-26
and theological curriculum 与神学课程，1-5
and theological knowledge 与神学知识，329
and theory 与理论，84-85
and tradition 与传统，311-12
and traditional theological programs 与传统神学，206-7
and translation 与翻译，215
and uncritical attitudes 与不加批判的态度，312
and vagueness 与模糊性，221，238-39
Thought-content 思想内容，37-38
Threat of force 以武力威胁，281-82
Throwaway arguments 一次性论证，277
Tradition 传统，304
Transcendence 超然性
and authority 与权威，15-16
in Christian thought 在基督教思想中的超验，13-18，237
and control 与神的掌管，15-16
and covenant 与圣约，13-15
defined 其定义，13-14

in general 一般而言，13-18
and immanence 与神的内住性，13-15
in non-Christian thought 在非基督教思想中的，13-15，237
and technical terms 与专业术语，231
Transcendental method 超然的方法，175
Trichotomy 人身三元论，312
Trinity，doctrine of 三一论，227，233
Triperspectivalism 三视角说，45-46，73-75，89-90，162-63，215，235，250-51
Truth 真理
defined 其定义，48-49
epistemological sense of 真理的认识论意义，48-49
ethical sense of 真理的伦理意义，48-49
and knowledge 与知识，48-49
metaphysical sense of 真理的形而上学意义，48-49
and wisdom 与智慧，48-49
Truth，theories of 真理的理论
coherence theory 一致论，133-34，140-41
correspondence theory 相符论，133，140-41
pragmatic theory 实用理论，151，161-62
Unbelief 不信
as failure to assent to propositions(G.Clark)无法同意一些命题（G. 克拉克），54-57
fully explained 一个充分的解释，58-59
as intellectual，not ethical 在理智上知道神，但在伦理上不信，57-58
as knowledge falsified by antitheistic framework (C.Van Til)抵挡神的思维框架歪曲了知识，
（C. 范泰尔），52-54
as knowledge falsified by non-Christian systems of thought(C.Van Til)非信徒的思想体系歪曲了
知识，53-54

as nonconscious knowledge 对神的启示没有意识的知识，50-51
as potential，not actual(J.S.Halsey)非信徒关于神的知识是有可能的，但不是真正能做到的（J. S. 哈尔西），52
as psychological，not epistemological(J.S.Halsey)关于神的知识是心理上的，而不是认识论上的（J. S. 哈尔西），51-52
as purely formal knowledge (C.Van Til)关于神的知识仅仅是形式上的（C. 范泰尔），52
as repressed knowledge of God 压抑关于神的知识，52
Unbeliever 非信徒
and brute facts 与原始事实，72
and epistemology 与认识论，75
and ethics 与伦理学，74
and facts 与事实，71-73
and knowledge of God 与关于神的知识，49-61
knowledge of God different from believer's 非信徒对于神的知识不同于信徒的，49-59
knowledge of God fully explained 对非信徒关于神的知识的完整解释，58-59
knowledge of God mysterious 非信徒关于神的神秘性的知识，59
knowledge of God similar to believer's 非信徒关于神的知识与信徒的相似之处，50
loses facts and law 失去了事实与规范，68-69
and subject and object 与主体和客体，70-71
Uses of Scripture 经文的应用
and literary forms 与文学体裁，202-3
and pictures，windows，and mirrors，与图画、窗户与镜子，204-5
and speech acts 与言语行为，203-4
and varieties of biblical language 与圣经语言的多样性，200-201
Vagueness 模糊性
intentional 意向的，221
in language 语言中的模糊性，216-21
morals on 关于模糊的重要性，221

in Scripture 圣经中的模糊性，221

Validity 有效性，245

Van Til-Clark controversy 范泰尔-克拉克之争，21-40

Verifiability/Verification 可证实的/证实

and empiricism 与经验主义，116

and epistemology 与认识论，116

and meaning 与含义，96-97

and religious language 与宗教语言，127

Westminster Assembly 西敏大会，197

Wholly 完全

different 不同，27

hidden 隐藏，13-15

other 非我，13-15，17

will 意志，343-44

wisdom 智慧

and knowledge 与知识，48-49

and lordship 与主权，48-49

as skill 与技巧，48-49

and truth 与真理，48-49

Word-level exegesis 词语层面的解经，289

Word studies 词语研究，195-96

全书提纲

前言

绪论认识论与神学课程

第一部分知识的对象

第一章神，立约之主

A. 圣经中的主权观

（1）主权与圣约

（2）超然性及内住性

（3）掌管、权威、同在

B. 主权与知识

（1）可知性及不可理解性

a. 每个人都认识神

b. 我们对神认识的限制

（2）认知是一种圣约的关系

a. 神作为主的知识

b. 我们降服于神的知识，因为他是主

C. 非信徒的知识

（1）信徒、非信徒关于神知识的相似之处

（2）信徒与非信徒关于神知识的差别

a. 启示对非信徒没有作用

b. 非信徒应该认识，但却办不到

c. 他在「心理上」认识神

d. 他在心理上抑制对神的知识

e. 与信徒之间的统一是「纯形式的」

f. 他的「知识」经常被其处境歪曲了

g. 他的知识只有在缺乏反思时才存在

h. 他所相信的命题不够

i. 他的知识是「理性的」而非「伦理的」

j. 我的陈述

k. 一个否认声明

（3）不信的逻辑

第二章神与世界

A. 圣约律法

B. 这个世界与我们的情形

C. 我们自己

D. 知识的对象之间的关系

（1）律法与世界

a. 律法是了解世界所必需的

b. 认识律法对于这个世界是必要的

c. 非基督徒失去了事实与律法（或作规范）

（2）世界与自我

a. 对自我认识以及对世界的认识是相互关联的

b. 事实与其诠释是不可分割的

（3）律法与自我

E. 视角

第三章神与我们的研究

A. 神学

（1）施莱尔马赫

（2）霍奇

（3）神学「圣约性」的定义

B. 哲学与科学

C. 护教学

附录 A 视角主义

附录 B 百科知识

附录 C 含义

附录 D 事实和诠释

第二部分知识的证明

第四章证明的问题

A. 知识需要证明吗?

B. 证明的视角

C. 伦理与知识

D. 传统的认识论

（1）理性主义

a. 先天的知识

b. 感觉

c. 形式主义

d. 基督教信仰的分析

e. 基督教信仰的再分析

f. 分析的悖论

（2）经验主义

a. 验证

b. 可验证性

c. 假象

d. 科学方法

e. 经验主义过于有限

f. 对神的认识

g. 事实

h. 基督教信仰的分析

（3）主观主义

a. 主体际真理

b. 一致性

c. 事实与准则

d. 基督教信仰的分析

（4）合并

a. 柏拉图

b. 康德

第五章有关证明的视角

A. 规范性证明

（1）神的认识论权威

（2）预设

（3）宗教性语言的奇特性

（4）所有的知识都有神学的思辨

（5）圣经的自我证明

（6）循环式论证

a. 除循环论证之外我们别无选择

b. 循环论证受到的限制

c. 狭义循环论证与广义循环论证

d. 循环论证与说服力

e. 相互对立的循环论证

（7）一致性

（8）确定性

a. 罪性

b. 无知

c. 有限的知识

（9）规范的层次

a. 大自然与圣经

b. 圣经中的优先秩序的结构

c. 圣经中的优先结构

B. 处境性证明

（1）事实与规范

（2）相符性

（3）证明信仰的证据

（4）证据与神的话语

（5）证据与信心

C. 存在性的证明

（1）知识与生命：实用性真理

（2）说服与证明

（3）认知的安息——一种敬虔的满足感

（4）知识，重生以及成圣

（5）如何看待「视作」——通过存在性及规范性视角

（6）群体的存在性视角

（7）又是自主?

D. 哪一个视角是终极的?

E. 护教学中的证明

第三部分知识的方法

第六章规范性视角——圣经的使用

A. 反抽象主义

B. 视角主义

C. 语境化的解经

（1）句子层面的解经

（2）多重的上下文（语境）

（3）证明经文

（4）模范主义

（5）圣经含义的丰富性

（6）经文与目的

D. 圣经的使用

（1）圣经语言的多样性

（2）文体

（3）语言行为

（4）图画、窗户和镜子

（5）应用范围

E. 传统的神学的方法

（1）释经神学

（2）圣经神学

（3）系统神学

（4）实践神学

第七章处境性视角——神学的工具：语言

A. 语言中的模糊性

B. 经文中的模糊性

C. 术语

D. 比喻、类推和模型

E. 神学中的否定

F. 比较，变异，区分

G. 非正统信仰立场中的系统性模糊

H. 贴标签

I. 模糊的原则

J. 语言与事实

K. 语言与人类

第八章处境性视角——神学的工具：逻辑

A. 什么是逻辑

（1）论证的科学

（2）逻辑：释经学的一个工具

（3）承认的原理

B. 逻辑的确定性

C. 在神学中使用逻辑的圣经根据

D. 逻辑的局限性

E. 逻辑顺序

F. 教义中的相互蕴涵

G. 举证责任

H. 论证的几种类型

（1）演绎

（2）归纳

（3）归谬法

（4）两难

（5）由弱转强的论证

（6）一次性论证

（7）其他……

I. 谬论

（1）不相关结论

（2）武力威胁

（3）更进一步的对人不对事论证

（4）有条件的对人不对事的肯定论证

（5）有条件的对人不对事的否定论证

（6）缘于沉默或无知的论证

（7）诉诸同情

（8）诉诸情感

（9）诉诸权威

（10）错误的因果关系

（11）遗传错误

（12）模糊的因果关系

（13）多因与单因的混乱

（14）复合问题

（15）模棱两可

（16）含义模糊

（17）重音

（18）合成

（19）分割

（20）否定前项

（21）肯定后项

第九章处境性视角——神学的工具：历史、科学与哲学

A. 历史

（1）古代历史——考古学

（2）教会史——历史神学

a. 传统

b. 信条

c. 正统与异端

d. 神学的进程

e. 对信条的认同

f. 信仰告白与神学

g. 教会史和神学史

h. 教理神学

B. 科学

C. 哲学

第十章存在性视角——神学家的资格

A. 神学的人格主义

B. 论心

C. 神学家的品格

D. 神学家的才能——神学的技巧

（1）理性

（2）感知与经验

（3）情感

（4）想像

（5）意志

（6）习惯、技巧

（7）直觉

第十一章护教学的方法

A. 防御型护教学

（1）规范性视角

（2）处境性视角

（3）存在性视角

B. 进攻型护教学

（1）规范性视角——圣经与辩证的对立

（2）处境性视角——不信的各种错误

（3）存在性视角——共识点

附录 E 对神学作品的评价

附录 F 如何写神学论文

附录 G 神学家和护教学者的座右铭

附录 H 评乔治·林德贝克《教义的本质》

附录 I 新改革宗认识论

附录 J 一个本体论的说明