JOHN M. FRAME

傅蘭姆　著

神學認識論

The Doctrine of the Knowledge of God

陳德中、孫為鯤　譯

中華展望

RTV TAIWAN

目錄

RTV 編輯說明

前言

周序

緒論　認識論與神學課程

第一部分　知識的對象

第一章　神，立約之主

第二章　神與世界

第三章　神與我們的研究

附錄 A　視角主義

附錄 B　百科知識

附錄 C　含義

附錄 D　事實和詮釋

第二部分　知識的證明

第四章　證明的問題

第五章　有關證明的視角

第三部分　知識的方法

目錄（續）

第六章　規範性視角——聖經的使用

第七章　處境性視角——神學的工具：語言

第八章　處境性視角——神學的工具：邏輯

第九章　處境性視角——神學的工具：歷史、科學與哲學

第十章　存在性視角——神學家的資格

第十一章　護教學的方法

附錄 E　對神學作品的評價

附錄 F　如何寫神學論文

附錄 G　神學家和護教學者的座右銘

附錄 H　評喬治・林德貝克《教義的本質》

附錄 I　新改革宗認識論

附錄 J　一個本體論的說明

參考書目

人名索引

主題索引

全書提綱

RTV 編輯說明

本版依中華展望 2011 年簡體中文 PDF 全文轉製。編校範圍包括：辨識原檔中的圖像文字、轉換為臺灣繁體字形與標點、重建章節層級與段落、統一人名及改革宗神學常用術語，並校正可確認的排印與 OCR 錯誤。

為忠於底本，原書的論述、註記號碼、參考書目與索引頁碼均予保留；底本中未提供的註釋正文或圖像，不另行臆補。索引頁碼沿用原書所據英文版的頁碼系統。

本版採用「傅蘭姆」、「聖約」、「西敏神學院（原：威敏斯特）」等臺灣教會與學術出版常見譯法。未經外部版本逐條校勘之處，僅作保守的文字與版式整理。

原著	John M. Frame, The Doctrine of the Knowledge of God
中文譯者	陳德中、孫為鯤
原版出版	中華展望，2011 年 10 月，美國加州
標準書號	ISBN 978-1-4507-8873-1

前言

撰寫此書的目的是為我在加利福尼亞州的西敏神學院所教授的一個稱為「基督教思想」的課程提供課本。此課程（神學以及護教學的導論）以簡略地介紹改革宗神學為開始，繼而探討神的話語，最後以一些護教學問題的討論作為結束（例如神的存在，苦難的問題）。在這兩個單元，即神的話語以及護教學的問題之間，有一個部分是探討知識的神學（或基督教認識論），這也正是此書所探討的課題。

此課程的編排將足以解釋為何在此書中我在沒有提出論證的情況下如此堅定地採用改革宗神學的立場，特別是有關諸如聖經無誤性等信條。我相信將來或許能夠出版我的這個課程其他方面的教材。不過，如果讀者不認同我總體的神學觀點，我仍希望他能夠耐心地讀下去；他或許將發現某些內容能夠對自己有所幫助。並且我也希望此書能夠幫助某些其他神學立場取向的讀者從「局內」的角度來看正統的改革宗立場。我希望能夠在一定的程度上向這些讀者展示改革宗正統神學所覆蓋的神學資源的豐富性，並希望他們因此能夠被吸引。為此本書按照我的神學立場以非間接的方式和那些希望通過質疑來為我帶來益處的讀者展開辯論。確實是這樣，持各種不同神學立場的讀者都會給我帶來這種益處。當我把原稿讀一遍之後，發現似乎其中擁有一些對每一類神學的讀者皆造成困難的內容。有些部分對那些沒有受過神學訓練的人來說是太困難了（例，探討反抽象主義以及邏輯的根據的部分），某些部分對那些受過神學訓練的人來說則似乎顯得過於簡單（例，探討護教方法的內容）。一些部分只是純粹蒐集其他作者已經表明的傳統觀念（例，范泰爾前提論，范泰爾的理性主義-非理性主義辯證法）。另外一些部分則是相當創新的，至少在一個正統的處境中，（神學是一種應用，多視角主義，對主觀主義的正面評價，反反抽象主義，對聖經神學及系統神學的批判，對神學中的完全準確性的理想之駁斥，批評了依字面的評論，對「邏輯秩序」的批評等）。因此，我同時得罪了傳統派以及先鋒派。

並且我一直覺得，在此書的多數要點上提供更多的論據將是有幫助的。但本書的篇幅已經很長了，而我觀點之一是：神學的辯論必須有個開始及結束，並非每件事情都可以論證到令每個人都滿意的程度。我相信對於那些通過質疑而帶給我益處的讀者，本書的論證至少已經足以為其立場提供一條主線了。對於那些不願給我那種益處的人，我或許不是那位適合為他們提供幫助的人。

另外，我也有可能得罪了另一群人，即女性讀者或至少是那些對語言的用法持有時下女權主義觀點的女性（和男性）。在一方面，我們的語言正朝向一個無性別歧視的方向改變，而我也經常發現自己在某些場合寫「人」或「人類」這些詞的時候使用中性的「human beings」或「persons」，而非陽性的「men」；另一方面，我承認自己並沒有經常避免使用通用的陽性代名詞；當我指某個不定性別的主語時，我並沒有經常以「他或她」來取代傳統的「他」。例如，我提到「神學家」時，所使用的人稱代詞是「他」，而非「他或她」或「她」（如近期出版物中常出現的）。

我的作法不表示我相信女人不可以成為神學家。事實正好相反。因為根據此書每一個人都是神學家！但我相信只有男人被呼召執行在教會中負責教導的長老職分，但此書所關注探討的比這個更廣。那我為什麼在某種程度上卻抗拒趨向「無性別歧視」的語言之潮流呢？（1）以「他或她」取代「他」為通用代名詞對我而言仍稍嫌不方便。或許這在十到二十年之間會改變，但我寫此書的時間是 1986 年。（2）英文完全沒有這種新的迂迴累贅的用語。陽性代名詞的通用法並沒有排除女性。（參英文字典中「he」這個詞。）因此這種新的用語在語言學上是多餘的。（3）在神學上我相信神命定男人在許多處境中代表女人（參照林前 11：3），因此通用的陽性代名詞之恰當性不單只是在語言學上的。這並不表示為了某些目的而以「他或她」來取代「他」是錯的；不過，若反對舊的用語就是錯的。（4）我明白語言是會改變的，而一個人也必須在某種程度上「跟隨潮流」。不過我卻憎惡為了某種政治理念的利益而改變語言的嘗試，特別是我所不能完全贊成的政治理念！當

語言的改變乃源自「基層」，或文化的輿論，我就感到有義務要接受它。不過，當有人嘗試藉著政治的壓力強加於我的話，我相信我有權利，至少是暫時地抵制它。（5）通用代名詞是否冒犯了女性呢？我想她們之中許多並不感覺如此。或許那些被冒犯的多數是「專業」的女權主義者。我不認為在任何情形下，女性「有權」感到被冒犯，因為通用語言事實上並沒有排除她們（參上文[2]）。此外，我認為當那些專業女權主義者宣稱這用語含有冒犯性時，她們本身其實是侮辱了女性。她們實際上在說：「女人並不明白英文」，因為她們被按著字典的意思並不含冒犯性的語言冒犯了。（6）最重要的是，這不是一本有關「女性問題」的書，因此，我不願意使用那些會分散讀者的注意力的措辭，使我的讀者（他或她！）在我要他思想，比如說，處境性證明時，卻思想到女權問題。

對許多讀者來說，此書將會是一本參考書。很少人會把它全部讀完（雖然我或許會強迫我的學生這麼做）。這不要緊，但這些讀者必須意識到這本書是一個連貫的論述，以及此書末尾的內容對那些還未閱讀前面部分的人來說會有點令人困惑（雖然並非全無幫助）。但這些說明或許是多餘的，我相信多數的讀者能憑著常識來讀這本書。

我要向許多對我本書的觀點，以及對此書有所貢獻的人致謝。謝謝我的母親以及先父容忍我的神學成型過程中許多不合理的神學觀點。謝謝使我對神、耶穌基督，以及基督徒生活產生強烈興趣的 Bob Kelly 及 Alberta Meadowcroft。謝謝 John Gerstner, 是他最先將我引導進入認真及嚴格的神學思想，並向我指出這種思想不但是在正統的基督教認信之中可能做到的，甚至也是它所要求做到的。謝謝 Ed Morgan 牧師，Donald B. Fullerton 博士，以及普林斯頓福音派團契，是他們挑戰我深入地研讀聖經，並提醒我神的話是生命所有層面中最重要的。謝謝普林斯頓的兩位教授：Dennis O'Brien，一位稍微不太正統的羅馬天主教徒，是他使我開始朝一個「視角式」(perspectival)的方向思想的；以及已故 Walter Kaufmann，雖然他是一位富於戰鬥精神的反對基督教者，但卻教導了我這個事實：哲學與神學可以是有趣的。 謝謝范泰爾(Cornelius Van Til)，他是我在神學院期間，

以及畢業之後的主要影響我思想的人。謝謝其他神學院教授，特別是克羅尼 (Edmund P. Clowney), 梅瑞狄斯·克萊恩 (Meredith G. Kline) 以及約翰．慕理 (John Murray)， 是他們以超出我最奇異的想象的方式向我指出聖經中之豐富。謝謝 Paul Holmer，我在耶魯大學的顧問，是他在我的頭腦中種下了思想的種子（無疑地，如果他發現我對這些種子所做的一切，他將會感到驚奇！）。謝謝我的許多學生及同事，與他們的討論令我受益匪淺，特別是 Greg Bahnsen, 溥偉恩 (Vern S. Poythress), Jim Jordan, Carl Ellis, Susanne (Klepper) Borowik 及 Rich Beldsoe。謝謝 John Hughes，是他辛勤地為此書編輯及排版，並提出了許多寶貴的建議。謝謝為部分稿件打字的 Lois Swagerty 及 Jan Crenshaw。謝謝 Dombek 以及 Laverells 兩個家庭，他們在基督裡的友誼在許多方面培育了我，並使我得到堅固。謝謝西敏神學院（Philadelphia 費城西敏及 Escondido 加州西敏兩所學院）的所有教授以及董事們對我的鼓勵以及多年來對我這一個較少（相對地）著述的教授的耐心與接納。謝謝 Dick Kaufmann，他寶貴的福音事工不斷地更新我的信仰。謝謝我最親愛的 Mary，她是我所認識的最善良、最可愛以及最敬虔的人，她的愛使我能夠堅持，也是我在工作上能夠堅忍的動力。最後感謝那「……用自己的血使我們脫離罪惡。又使我們成為國民，作他父神的祭司(者）。但願榮耀權能歸給他， 直到永永遠遠。阿們」（啟 1：5，6）。

周序

傅蘭姆是我的老師。他尊重聖經的權威，支持以造物主啟示為基礎的認識論（epistemology），並且他的思想與表達素來都很清楚。每次上他的課，我都覺得他能夠深入淺出地把所討論題目的根源、本質與各家回應呈現在學生面前。筆者感謝神，讓傅蘭姆把課堂上所講的認識論編寫成這本書，而且還增添了許多內容，如邏輯的性質與論證時所可能犯的錯誤（第八章）等。如今這本著作有了中文的翻譯，實在是華人基督徒與慕道者的福氣。

本書的內容很豐富，在這裡只能點出幾處筆者認為精彩的地方。傅蘭姆受過嚴謹的語言分析派哲學的訓練。他除了在邏輯方面的學養之外，對語言的性質與功能也有深入的瞭解（參第六、七章）。讀者在這方面可以學到很重要的釋經原則，對按正意解經有很大的幫助。另外，在第三章，傅蘭姆提供了精闢的神學導論。他將神學定義為神的道在生命各方面的應用。這樣定義拒絕了對聖經的解釋與應用的分割：若不懂得應用，就沒有對經文含義真正的瞭解。如果神學家們願意在這方面受教，此定義會對神學發展的方向帶來重大的貢獻。讀者也應該會注意到整本書都是以「三一論」為架構。這是傅蘭姆思想的一個特色，值得我們進一步地思考與探討。

中華福音神學院周功和臺北 2001 年十二月

緒論　認識論與神學課程

加爾文的《基督教要義》並不是以討論聖經的權威或神論作為開始的（與大多數加爾文之後的改革宗神學課本相比），而是以討論「對神的認識」作為開始。一個作者在其著作中首先展開的題目不一定是他的思想的「中心」或「基礎」，然而《基督教要義》很明顯是以一個加爾文所重視的主題開始。在《基督教要義》裡，「對神的認識」既是基本的，又是獨特的，因為在加爾文的前輩或繼承者的著作中，很少有能夠與之媲美。這並不表示在他所處的歷史中，只有加爾文對認識神作出過廣泛的論述。許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、啟示、聖經、傳統、講道、聖禮、預言、道成肉身等時，都對此主題作出論述。當然許多人的救恩論從某個角度來看實際上也等於「對神的認識」（我將稍後指出）。但加爾文似乎對「對神的認識」這個短語情有獨鍾，而這種喜愛也表明其原因不單只是語言學方面的。對加爾文來說，「對神的認識」是一個「基礎性」的觀念，一個他希望藉以統攝其他觀念的觀念，以及一個他藉以解釋其他觀念的觀念。「對神的認識」不是加爾文的唯一「中心」的觀念，它也不一定是最重要的。與許多現代作者不同，加爾文並不是一個「某某（如：道、個人相遇、自我認知、危機、進程、希望、解放、聖約、復活、或甚至是「對神的認識」）神學家」，但加爾文卻意識到「對神的認識」是一個有益於我們對聖經整體加深認識的重要視角，是一個總結整本聖經信息的有效的方法，並且是聖經教導中某些特定的領域的關鍵。

加爾文究竟從何獲得此非凡的觀念？無疑是來自他自己對聖經的研讀。我們很容易忘記，在聖經中神經常施行大能以使人「認識」他是主（參照出 6：7；7：5，17；8：10，22；9：14，29f.；14：4，18：4，18；16：12；賽 49：23，26；60：16；等）。我們也很容易忽略，聖經經常強調，雖然從某個角度來說每個人都認識神（羅 1：21），但從另一個角度來說，這知識是神所贖的子民所特有的權柄，並且事實上它也是信徒生命中終極的目標。還有什麼能比它更能成為「中心」呢？但在我們的現代神學思想中，無論是正統與新

派，或是在學術層面或大眾層面，這個詞並沒有被我們欣然地說出。我們更容易提到得救、重生、稱義、成為神的兒子、成聖、受聖靈的洗、進入天國、與基督同死同復活、相信以及悔改；這一切都比我們提到認識主更容易。對加爾文來說，這樣的緘默是不存在的。他相當熟悉聖經的話，他使聖經成為真正屬於自己的。而當他如此行的時候，他揭開了我們今天很大程度上所不知道的聖經教導的寶藏。

但我們確實是渴慕這種知識。有關知識的問題，即認識論的問題，是我們這個時代的當務之急。休謨和康德提出的基本問題已使現代哲學家（包括科學家、神學家、藝術家、社會學家、心理學家等）深深地被什麼是我們可以知道的，以及我們是如何認知的，這樣的問題所困擾著。這些題目也經常支配了非學術基督徒的討論：我怎麼知道聖經是真的？我怎麼知道我是已經得救的？我怎麼知道神對我生命的旨意？我們這些活在 20 世紀帶有個體偏見的美國人，怎麼才能正確地認識聖經的含義？合乎聖經的認識論並非是為著回答休謨以及康德，或現代懷疑主義，或古典懷疑主義，而編造的答案，它基本上是在處理一個不同種類的問題。但它確實也強有力地回應了現代的問題。

而也有跡象顯示神（緩慢地以他對歷史隱藏的旨意，然而這永遠不會遲延）正在重新教導他的教會明白這些真理。屬靈期刊以及詞典中有許多有關聖經對「知識」看法的有益文章。而甚至有些書是專門探討這個題目的（參本書中所提的書目）。F.傑拉德・唐寧的《基督教是啟示嗎？》（Has Christianity a Revelation?）（他回答道「沒有。」） 發展出一個相當荒謬的極端，但在論證過程中卻提出了有關聖經中啟示及知識的一些很有幫助的結論。范泰爾的《護教學》已經朝著改革我們基督教認識論及神學方法論的方向跨出了一大步。不過這些發展仍未深入地影響當代的系統神學的教導，以及我們這時代講臺的信息與廣大信眾的神學認識。

因此，為著提供部分的解決方案，並循著加爾文的路徑（但卻不同於他的時代之後的許多改革宗神學），我推出了一個有關「對神的認識」的正式單元作為我系統神學教導的一部

分。這個概念大概在十年前越過我的腦際。當時西敏神學院決定將第一學期的神學課程（包括了神學緒論，神的道與啟示，默示與無誤）與第一學期的護教學課程合併。兩個課程都深刻地關注認識論。在神學課程裡，我們提問有關神學的本質以及神學方法及結構的問題，還有神在大自然、神的話語、以及聖靈中對我們所作的自我啟示的問題。在護教學課程裡，我們處理非信徒關於神的知識，這種知識與信徒對神的知識之間的差別，以及神使用後者來取代前者的方法。因此從教育學的角度而言，在一個神學與護教學合併的課程中以認識論作為一個單元似乎是一個正確的作法，而這也似乎是一個將許多聖經中有關對神的認識的教導重新引入我們「系統」的一個理想方法。附帶地提一句，這也似乎是呈現今日的「改革宗信徒」，加爾文的追隨者的一些嶄新觀念的有效方法。這些目的也確定了我的講章以及此書的目的。

但認識論的單元究竟應該被置於較廣的，包括「神的話語」以及各種護教題目的神學——護教學課程結構中的什麼位置呢？一般來說，有關神學百科知識的問題（換言之，這種問題是關於我們應該在我們的系統中的什麼部分討論 x，在何者之前，以及何者之後？）使我感到很厭煩；它們並不像某些人所認為的那樣重要。很多時候，這些是教學方法的問題，而非是神學的問題；其答案有賴於其特定的聽眾的情況，也同樣有賴於聖經真理本身的特質。在神學系統中，認識論的討論並沒有一個固定的位置。不過我之所以決定在神的話語的導論單元之後討論認識論是基於以下的想法：也許有人會說神學的認識論應該是一個學生首先接受的系統神學的導論。畢竟在某個人認識某些特定事物之前，他似乎必須知道何謂知識，在一個人作神學研究前，他必須知道何謂神學。難道不是這樣嗎？就某個層面而言，是這樣；但是從另外某個層面來說，卻不是這樣。一方面，在一個學生的神學課程開始時，對認識論有所認識確有許多好處，因為它確實能夠幫助他在接下來的學習中瞭解更加豐富的觀念及方法。另一方面，許多神學生都沒有哲學、語言學以及信仰要理問答的背景，這使我懷疑一年級的學生是否能夠應付強度如此大的學習內容。更嚴重的是，在某種程度上，學生在還未作神學研究前並不能定義「神學」，這就好像他們在還未認識某些事

物前，並不能定義「知識」一樣。與我們許多尚智主義的偏見相反，某些事物的實踐一般上先於其定義。（遠在亞里斯多德未定義詩歌以及闡明邏輯前，人們已經開始寫詩並邏輯地思考了。）你能不能在未明白何謂神學之前作神學研究呢？當然可以，這就好像你可以在未對「時間」下定義時說出現在是什麼時候一樣，也好像你能夠在沒有對行走、吃、呼吸提出精確的定義之前，就進行這些活動一樣。有些時候，在我們沒有對某些事物下定義之前，我們必須先來實踐它。我們難以想象有人能夠在未見過任何事物之前為「看見」下定義。如果一個盲人可以藉助閱讀盲人字典來瞭解視覺的定義，我們可以想象一旦他的視力恢復了的話，他對視力的瞭解將會何等深入。在我看來，一個學生在未作某些神學研究，尚未認識神之前，是不能評價「神學」或「對神的認識」的定義的！

因此我把這個單元作為第二個單元，放在神的話語單元之後。這符合了我想要把它置於課程的靠前部分的想法（雖然這並沒有解決許多學生缺乏相關背景知識的問題），並且讓學生在未正式學習何謂神學前有了一些神學研究的經驗。此外，這種安排具有支持一個我們所研究的主題的作用：對神的認識是人對神的話語的回應，這種知識也從其中得到證明。先有神的話，再有對神的認識；這既是我們經驗的次序，也是我們課程的次序。

在課堂和此書中，結構大致是這樣，第一部分：知識的對象（我們都知道什麼？）；第二部分：知識的證明（認知的根據是什麼？）；第三部分：知識的方法（我們是怎樣獲得知識的？）。這些問題並不是獨立的，若要回答其中之一，你必須擁有其他問題的答案。比如說如果你要定義知識的對象（第一部分），你必須先有一個正確的根據（第二部分），按照一個正確的方法（第三部分）。在神學中，與其他的學科一樣，總會出現問題相互依賴的情況。不過，這並不表示我們在能夠認識任何事物之前，必須知道所有的答案。神已經清楚地啟示他的真理，而我們每個人都在各方面擁有一些知識，這些知識是我們可以繼續積累知識的基礎。我們將從第一個問題開始，通過它來幫助我們回答第二個問題，然後

發現第二個問題使我們更深入地理解第一個問題，依此下去。這些問題的相互依賴性將有助我們的學習，而非妨礙我們的學習。

最後一個導論式的評註：此書的內容並非想要完成哲學認識論的任務。當然此書與認識論的著作之間肯定會有交集，但是我不想詳細地探討諸如感官資料、先驗觀念、感覺、感知、抽象以及它們之間的相互關係，等等。這些研究都有目的可循（這並不是我們認識論肯定性的終極來源），它們也都有其價值，特別是當按著基督教信仰的前提發展時，但研究它們與我在本書的目的有所不同。

第一部分　知識的對象

什麼是對神的認識的「對象」？在認識神時，我們認識些什麼？當然是神！那還有什麼可以說的？答案是很多。

首先，有一件很重要的事，就是我們必須清楚地知道我們所致力於認識的是一位怎樣的神。知識有很多不同的種類，而且知識的證明及方法的差異很多時候是基於我們認知對象的不同。我們認識朋友的方法有異於我們認識中古世紀的方法；認識聖地亞哥的人口情況有異於認識巴哈的《布蘭登堡協奏曲》。我們認知的標準，方法，以及目標將有賴於我們所致力於認知的事物。認識神是一件完全獨特的事情，因為神本身是獨特的。雖然許多事物被人稱為神，卻只有一位永活的真神，而他從根本上是有異於被造界中的任何事物的。我們並不是在隨便尋找認識一位神；我們是在尋求認識主耶和華，聖經中的神，我們的主耶穌基督的神和父。因此我們必須花一些時間探討「神論」，雖然如我在前言中所說的，在我的教導及著述中，這個題目乃是在對神的認識（即，此書的題目）之後。

第二，我們並非在一個真空中認識神，或任何其他事物。在認識神時，我們認識神與世界以及世上各種事物的關係，特別是和我們的關係。我們如果對這些關係毫無所知，即聖經中的神乃是聖約的神，這個世界的創造及維持者，人類的救贖主及審判官，那麼我們就無法認識神。可見，如果我們不同時認識其他事物，就無法認識神。因此，書中此處標題中的「對象」（objects）是複數的。並且有一件相當重要的事情，就是我們如果沒有正確地認識神就無法正確地認識其他事物。所以有神論的認識論，即神學的認識論，包含著一個全面的認識論，是一個有關對所有事物之認識的學說。因此在這個部分中，我們將會（至少以有限的方法）討論人類知識的所有「對象」。

在此我有些話要對某些已經讀過認識論的讀者說：我以知識的「對象」（或客體）的討論作為此書的開始並不是要在「主體」與「客體」之間豎立一道區分的圍牆。這樣做將會破

壞所有的知識，並且完全與聖經背道而馳。你將會發現當我將主客體緊密地聯繫起來，而不是不合理地將其「二分化」時，我正處在一種更危險的處境。儘管如此，但是一個人還是必須有一個出發點，他不能同時將所有的事物彼此之間全部聯繫起來，如果這樣，他就是神了。這樣我從知識的對象出發，之後我們將看到這兩者的聯繫有多麼緊密。如果有人辯稱：「這些區分的制訂已經預設了一些不合理的分割」，我的回應是，「謬論」。一個人可以在沒有作出任何有意義的區分的情形之下作出區分，例如，在早晨之星與晚間之星之間，在加利福尼亞州與 the Golden State（譯者按：加利福尼亞州的別稱）之間。

在這個部分中，我將討論（1）神，立約之主，（2）神與世界，以及（3）神與我們的研究。在這三章裡，我們將討論神、他的律法、創造、人身為神的形象以及神學、哲學、科學以及護教學中知識的「對象」。對於這些學科中每一種，我們都將提問我們所尋求認識的是什麼。

第一章　神，立約之主

我們所尋求認識的這一位神是誰？聖經以不同的方式形容他，我們若只是僅抓住其中一項，認為他是比其他更基本或更重要的，這將是很危險的。不過通過總結聖經的教導，所有其他的概念都要次於我們使用神的主權（lordship）作為我們的出發點。「主」（Lord, 希伯來文作 Yahweh）是神在他與以色列立約的開始時用以介紹自己的名稱（出 3：13-15；6：1-8；20：1f.）。「主」這個名字在新約中用在耶穌基督身上，教會是他所贖買回來的身體，他是教會的元首，也是新約的元首（約 8：58；徒 2：36；羅 14：9）。新舊約的基本信仰告白都承認神——基督——為主（申 6：4ff.;羅 10：9；林前 12：3；腓 2：11）。神施行大能，「以使你們認識我是主」（參照出 7：5；14：4，18；導論中的經文；以及詩 83：18；91：14；賽 43：3；52：6；耶 16：21；33：2；摩 5：8）。在救恩歷史的關鍵時刻，神宣告「就是我，耶和華」（賽 41：4；43：10-13，25；44：6；48：12；參照 26：4-8；46：3f.;申 32：39f.,43；詩 135：13；何 12：4-9；13：4ff.;瑪 3：6，[所引用的是出 3：13-15]）。在這些經文中，不但是「主」，而且動詞「是」（verb「to be」）也使我們想起出埃及記 3 章 14 節中神對他名字的啟示。耶穌在啟示他自己的屬性與職分時，也經常引用「我是」（「I am」；約 4：26；8：24，28，58；13：19；18：5ff.;參照 6：48；8：12；9：5；10：7，14；11：25；12：46；14：6；15：1，5）。耶穌神性最明顯的一個見證是關於他和他的門徒是如何將出埃及記 3 章中的耶和華與耶穌本人等同起來的，耶和華是一個與神聯繫如此緊密的名字，以致猶太人甚至一度連這個名字都不敢提。總結這些要點，我們看到在整個救恩歷史中，神一直在向人宣告他是主，並且教導人，讓他們明白他名字的意思。「神是主」是舊約的信息；「耶穌基督是主」是新約的信息。

A・聖經中的主權觀

什麼是神的主權？從耶和華（或主[Yahweh, adonai, Kurios]）這詞的詞源學所可以獲知的是少之又少的。首先，這些詞源是不確定的（特別是 Yahweh），此外，詞源學並非經常是可靠的詞義指南。比如說，英文的 nice 源於拉丁文的 nescius，意思是無知，可見兩者的意思有多大的差別！字詞的意思是通過對它們的用法的研究被發現的，而這樣的研究已證實確實對研究聖經中關於主權的詞彙有效。我將自己的研究總結如下。

（1）主權與聖約

首先，主權是一個聖約的觀念。「主」是神作為摩西之約的頭所稱呼自己的名字，並且這個名字也加給了耶穌基督作為新約的頭（關於這點，參以上所引用的經文）。因此我們可以將神的主權定義為聖約的頭。

聖約（covenant）可以指同等地位的人們之間的一個合約（contract）或協定(agreement)或主人與僕人之間的關係。聖經中的神與人之間的聖約當然是屬於後者。在那些最顯著的聖約中，神身為立約之主從地上萬國之中揀選了一個族群作為他的子民。他通過自己的律法治理他們，而依據此律法，所有順服的人都蒙福，而所有不順服的都受詛咒。但該聖約不單只是律法，它也是恩典。這是神的恩典，是人不配受的恩典，是聖約之民藉以被揀選之恩典。而由於每個人都是罪人，任何聖約的祝福都純粹是因著神的恩典。即使是滅亡之子，即那些沒有領受祝福的人，也是恩典的器皿，是神用以完成他充滿恩典的目的之途徑（羅 9：22-23）。

廣義來說，神對被造物所行的一切，本質上都是屬於聖約性的。梅瑞狄斯（參梅瑞狄斯, I mages of the Spirit (Grand Rapids： Baker Book House, 1980)）與一些學者曾指出，創世記第一章及第二章對創造的敘述在某些重要的方面是與其他描述聖約設立的敘述相平行的。在創造的七天內，所有事物：植物、動物以及人都被委任為聖約的僕人，遵守神的律法，並成為他充滿恩典的目的之器皿（積極地或消極地）。因此所有東西以及每一個人

都是與神立有聖約的（參照賽 24：5，所有「地上的居民」已經「背了永約」）。創造主與被造物的關係是一個聖約的關係，一個主僕的關係。當神從萬民中選出以色列人，使他們成為他特殊的子民，並且神以很特殊的方式成為他們的主時，他並不是賦予他們一個絕對獨特的地位，其實，他本質上乃是呼召他們進入那所有人都擁有，但卻不承認的地位。當然以色列肯定獲得一些獨特的權利（巴勒斯坦地、獻祭的制度、先知、祭司、君王等），並且神很特殊地使用以色列人把救恩（基督）帶給世上其他的民族。因此以色列民族有著獨特的責任，通過其飲食、服裝、曆法等向世人描繪那將要來臨的救恩的本質。但從根本上來講以色列民族仍是神的僕人，就如其他所有人一樣。這一切都說明了神是所有事物的主，在他與所有被造物的關係上，神的所做所行都反映出他是主。

（2）超然性及內住性

倘若神是聖約的元首，他乃是高居於其子民之上的，因此他是超越的。倘若他是聖約的元首，那他也是深入地與被造物聯繫的，因此他是內住的。當這兩個觀念從合乎聖經的角度來被認識時，我們注意到它們有著何等美妙的相輔相成。

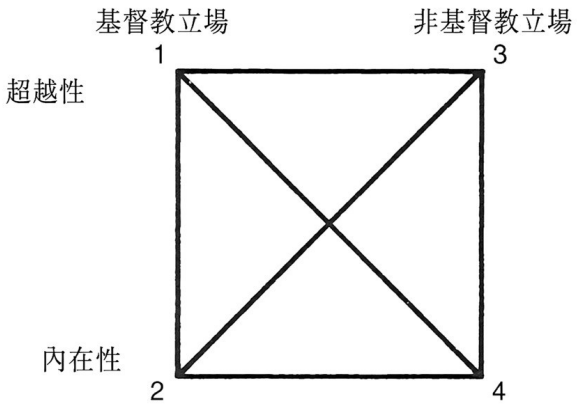
在歷史上超然性及內住性的觀念曾經產生很嚴重的問題。神的超然性（他的高高在上，他是奧秘的）曾被理解為神是無限地遠離被造界，與我們距離無比遙遠，與我們無比不同，是「完全不同」及「完全隱藏」的，以致我們無法認識他，並且無法對他作出正確的描述。因此，這樣的一位神是沒有，或許也無法向我們啟示他自己的。他被置於人類活動之外，因此我們實際上已成為了自己的神。神沒有對我們說話，並且我們對他也沒有責任。

同樣地，內住性的觀念也曾在非基督徒的思想，甚至在一些自稱是基督徒神學的學說中被扭曲了。內住性曾被理解為神實際上與這個世界是不能區分的，並且當神進入這世界時，他已變得如此「屬世」以致無法被人區分出來。「基督徒無神論者」曾經指出神已經撇下他的神性，並不再是神了。較為不「激進」的思想家，如巴特及布特曼則辯稱神雖然仍存

在，他的活動無法在時空中被識別，並且它對所有時空的影響是相同而非特殊的。因此實際上並沒有啟示，我們在神面前並沒有責任。

這些錯誤的超然及內住性的觀念以一種很特殊的方式結合在一起：兩者都滿足了罪人逃避神啟示的願望，逃避我們的責任，並且為我們的不順服神提出了藉口。但實際上它們是彼此相互矛盾的。神怎麼能夠同時是無限地遠離我們，卻同時完全與我們相似？此外這些觀念都是不一致的。若神是「完全非我」(wholly other)，那我們怎麼知道他是「完全不同」的？那樣的話，我們還有什麼權利作神學研究？若神是與這個世界無法區分，為什麼神學家要費心地去講論神？單單提到這個世界不就可以了嗎？是信心讓這種講論有效的嗎？這種信心是基於什麼呢？這樣的信心能好過黑暗中非理性的一躍嗎？

但如果超然性意味著聖約的元首地位，並且如果內住性是神的聖約介入他子民之中的話，那我們就有一個穩固的立足點。我們乃是使用聖經中所教導的觀念，而非非信徒哲學家的發明。我們正在思想的這些關係雖然是隱秘的，但是仍與我們日常的人際關係（父子，君臣，夫妻）有著很緊密的對應。這些問題的聖經及非聖經思想之間的差異或許（對某些人來說！）可以通過圖表一說明。



圖表一：信仰對立的四方形

這四個角代表四個宣稱：

1. 神是聖約的元首。

2. 神以主的身份參與被造界。

3. 神是無限地遠離被造界。

4. 神是與被造界等同。

宣告 1 及宣告 2 是聖經的宣告，3 和 4 是不符合聖經的。第一個宣告代表了聖經中神的超然的觀念，第二乃是聖經中神內住性的觀念，第三個斷言代表一個不合聖經的超然性觀念，第四則代表了一個不合聖經的內住性觀念。因此四方形的兩邊把基督徒與非基督徒對神的內住性及超然性的問題的方法做了區分了。四方形的上半部是關於超然性的觀念，下半部則是關於內住性的觀念。斜線表示直接衝突，準確地指出這兩個立場如何不同：1 指出神作為主是有別於被造界的，而 4 卻否定有任何的分別；2 指出神有目的地參與被造界，3 卻對這一點加以否認。橫線表示語言上的相似性：1 和 3 都可以被表達為「超然性」，「崇高」，「奧秘」等的觀點；2 和 4 可以被形容為某種形式的「參與」，「內住」等。

因此要產生誤解是很容易的。雖然兩個觀點是彼此對立，它們仍有可能被相互混淆，甚至聖經的經文都可能被混淆地使用。有關神的偉大、崇高、無法測度等的經文可以被應用在 1 或 3 中，有關神的與被造物親近的經文則應用在 2 或 4 中。這反映出為什麼 3 和 4 這兩個基本上屬於非信徒的哲學揣測已經在神學家以及教會中獲得了一定的接受。因此我們必須要直面新派神學的影響，努力地去抵擋其一切的模稜兩可的觀念，竭力澄清兩者之間的區別。1-2 和 3-4 的直線代表兩種體系的內在結構。就如我們已看見的，3-4 基本上是不一致的，而 1-2 則呈現一個意義深刻且內在一致的對比，這種對比反映在聖經詮釋下的日常經驗之中。

（3）掌管、權威、同在

讓我們來進一步探討超然性（聖約的元首地位）以及內住性（聖約的參與）的觀念。在聖經中神的超然性似乎集中在掌管及權柄的觀念上。神的掌管顯然是因為這聖約乃是通過神的主權而來的。神創造了他聖約中的僕人（賽 41：4；43：10-13；44：6；48：12f.）並對他們施行完全的掌管（出 3：8，14）。參照出 33：18；34：6；及魏司道（J. G. VOS）, Biblical Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959), 129-34. 作為主，他以他的主權救贖他們（出 20：2）脫離為奴之地，並引導整個大自然的環境（參照埃及之災）來達成他對他們的目的。權柄是神要人順服的權利，而因為神同時擁有掌管能力及權柄，他體現了能力與權力。聖約之主一再地強調他的僕人必須順服他的命令（出 3：13-18；20：2；利 18：2-5，30；19：37；申 6：4-9）。如果說神的權柄是絕對的，這意味著他的命令是不容置疑的（伯 40：11ff.；羅 4：18-20；9：20；來 11：4，7，8，17，各處），神的權柄超越我們其他需要盡忠的對象（出 20：3；申 6：4f.；太 8：19-22；10：34-38；腓立比 3：8），並且神的權柄延伸到人類生活的所有方面（出；利；民；申；羅 14：32；林前 10：31；林後 10：5；西 3：17，23）。當神被高舉超乎萬

物的時候，掌管與權柄就變成我們所必須考慮的了，並且這些觀念絕沒有任何可能與神的「完全不同」或「無限地遠離」的觀念產生聯繫。

神的內住性可以進一步地被描述為「聖約的聯結」。神揀選他的聖約子民並使他們的目標與神的目標一致。這種關係的核心通過神下面的話表現出來，「我要作你們的神，你們要作我的子民」（利 26：12；參照出 29：45；撒下 7：14；啟 21：27）。他稱自己為他們的神，即「以色列的神」，因此與他們認同。藐視以色列就等於藐視神，反之亦然。如此神是「與他們同在」的（出 3：12），接近他們（申 4：7；參照 30：14），以馬內利的神（參照創 26：3；28：15；31：3；46：4；出 3：12；33：14；申 31：6，8，23；士 6：16；賽 7：14；耶 31：33；太 28：20；約 17：25；林前 3：16ff.；啟 21：22）。所以，我們將有時把神的「聖約性聯結」描述為「同在」或「臨近」，而這臨近，如同神的超越，乃是定義神主權的特質（出 3：7-14；6：1-8；20：5，7，12；詩 135：13f.；賽 26：4-8；何 12：4-9；13：4ff.；瑪 3：6；約 8：31-59；參照利 10：3；詩 148：14；拿 2：7；羅 10：6-8；弗 2：17；西 1：27）。為了強調神自己與以色列之間屬靈的臨近，神在空間上臨近他們，這包括在西乃山上，在曠野的雲柱及火柱中，在應許之地，以及在會幕及聖殿中。他也在時間上臨近他們；當神「同在」的時候，他是「每時每刻」的同在。當人們受試探，傾向認為聖約是一個遠古時代人類的發明時，神提醒他們他昨日今日都是一樣的。[1][7] 他是現在及未來的神，正如他是亞伯拉罕，以撒及雅各的神，並且他是願意現在施行拯救的神（參照出 3：15；6：8；賽 41：4，10，13；申 32：7，39f.，43；詩 135：13；賽 26：4-8；何 12：4-9；13：4ff.；瑪 3：6；約 8：52-58）。因此神的主權是深刻的個人及實踐的觀念。神並非一個模糊、抽象的原則或力量，而是一個與其子民相交的永活位格。他是那又真又活的神，與這世界所有聾啞的偶像相反，因此對他的認識也是一種個人的知識。神的同在不是某些我們靠著精確的理論思考所能發現的。神必然與他的受造物親近，我們每時每刻都和他有著關係。

神作為掌管者，擁有一切的權柄，因此是「絕對的」，沒有任何其他的勢力能夠對他的能力與智慧造成任何的挑戰。因此神具有永恆、無限、全知、全能等屬性。但這個形而上的絕對性並沒有讓神成為一個抽象的原則，當然非基督徒只能接受那去位格化，以及因此沒有命令、祝福、詛咒能力的絕對者。在異教中有位格化的神祇，但沒有一個是絕對的；異教中有絕對，但沒有一個是位格化的。只有在基督教裡（以及其他受聖經影響的宗教）才有一個「位格化的絕對的」神的觀念。

掌管、權威、位格化的同在，請注意這個三元組。它們將經常在本書中出現，因為我不知道還有什麼其他更好的方法可以總結聖經中的神的主權的觀念。而由於主權本身是如此關鍵，我們將會不斷地回到這個三元組。我將把這三個觀念整體地稱為神的「主權屬性」。也請記住神為超然、內住以及位格化的絕對者（換言之，絕對的位格）之觀念。我們將看到，這些範疇對總結基督教世界觀，及對比非信徒的世界觀是非常有幫助的。

另一件事也是非常重要的，即我們必須視這三個主權屬性構成一個整體，而非彼此分裂的。從神學的角度來說，神是「純一的」（不是部件的複合物），因此在某種程度上，如果你擁有一個屬性，你就擁有所有其他屬性。神的所有屬性是相互包含的，而在主權三元組這事上也肯定是如此。根據聖經，神的掌管包括了權威，因為神甚至連真理的結構與正確性也掌管了。掌管包括了同在，因為神的能力是如此之遍佈，以致在人的每個經歷中把我們帶到他的面前。權威包括了掌管，因為神的命令預設了他執行命令的完全的能力。權威包含了同在，因為神的命令已經清楚地被啟示了，並且是神藉以在每個人的生命中施行祝福及詛咒的途徑。同在包括了掌管，從而不會讓任何在天上或地上的事物使我們與神隔絕，或讓他與我們隔絕（約 10；羅 8）。同在包括了權威，因為神絕不與他的話語分開（參照申 30：11ff.；約 1：1ff,；等；還有，參我未出版的《聖言論》Doctrine of the Word of God）。

總結以上內容，人認識神就是認識他是主，即神所說的「知道我是主」。而認識他是主就是認識他的掌管，權威和同在。

B・主權與知識

神主權的屬性怎麼影響我們對他的認識呢？讓我們進一步考慮以上的討論的含義。

（1）可知性及不可理解性

a・每個人都認識神

因為神是主，他不但是可知的，而且也是人人所知的（羅 1：21）。那說他不知道神是否存在的「不可知論者」，是自欺的，並且可能嘗試欺騙他人。神的聖約性同在可見於他所有的工作中，並因而是無可逃避的（詩 139）。此外所有事物都在神的掌管之下，並且所有知識，就如我們將看見的，都作為神真理的規範而被認識。這也是對神的權柄的承認。因此，在認識任何事物的時候，我們就在認識神。即使是那些沒有讀過聖經的人也擁有這個知識，他們認識神，他們知道對神的責任（羅 1：32），他們也知道由於他們的背逆所導致神的忿怒（羅 1：18）。

但是更深一層來看，只有信徒認識神，只有基督徒擁有對神的知識，這種知識才含有永生的要素（約 17：3；參照太 11：27；約 1：14；林前 2：9-15；13：12；林後 3：18；提後 1：12，14ff.；約一 5：20）。當我們提到這種知識時，我們或許可以這樣說：非信徒對神是相對無知的，在這種意義上，他們並不認識神（林前 1：21；8：2；15：34；加 4：8；帖前 4：5；提後 3：7；多 1：16；來 3：10；約一 4：8）。

雖然非基督徒知道有神，他們經常努力去否認神是被他們知道的，甚至神是可知的。他們嘗試逃避面對神的榮耀，神的命令，以及神的審判，他們也不要有份於神的愛。對神的可知性的否認源自個人性以及道德性的處境；對神的觀念，基督徒與非基督徒類似，經常都是源於個人與神的關係，源自個人的倫理及宗教的取向。我們也可以通過審視非基督徒的

立場如何與他的超然及內住觀的聯繫，來瞭解他的立場，正如上述所言。一方面，如果神是如此的遙遠，以致無法被識別（換言之，超然），那他當然就無法被認知了。另一方面，如果神與世界如此接近，以致他無法從其中被分辨出來（換言之，內住），那我們就不認識他。或許可以這麼說：因為神是如此的內住，如此「接近我們」，或許我們可以通過人類的理性，無須外助，就充分地認識他（換言之，理性主義），或通過某些神秘的直覺認識他。但是循此途徑所認識的神，將不會是聖經中的神；他將是人自己所發明的神，一位受制於人的控制，以及人自己認知的方法以及人的標準的神。因此非基督徒對超然及內在性所持的立場否認了聖經中的神的可知性。形而上學及認識論是相互關聯的，神的本性決定了他的可知性。如果你否認了神作為主的主權，你將無法堅持神的可知性。因為如果神是主的話，那他在世界中的掌管、權柄以及同在使他無可避免地成為可知的，正如我們已經看見的一樣。

當非基督徒提出說神是不可知的時候，他們一般求助於人類知識所隱含的限制。與休謨一樣，他們宣稱我們的知識乃是受限於感官的感應的，或者如康德所說的我們只能知道「表象」或「現象」，而非本體的真相，或者與較近代的（但現在卻不流行的）實證主義一樣，他們認為我們只能知道那些能夠通過某些科學方法認知的事物。因此神要麼必須是不可知的（非基督徒的超然性立場），要麼他必須是受限於有限的感官所能感知的，作為一種「現象」或科學，從而是次於聖經中啟示的那位神的（非基督徒的內住性立場）；或者我們必須武斷地在這兩種立場之間往返（現代辯證神學及哲學的方法）。

我們的知識肯定是有限的。不可知論者在某種程度上承認了這個事實，雖然他不合法地使用它來達到自己的目的。我們將在下一個部分討論我們的知識的有限性。但我們所指人類知識的有限 20 與休謨、康德以及實證主義者所假設的那種限制非常不同。面對不同的聲音，我們只需提醒自己誰是主。因為神掌管萬有，神進入他的世界，即我們的世界，但卻沒有被它相對化，也沒有失去他的神性。因此在認識世界時，我們就認識了神。因為神是

最高的權威，是我們作判斷、下結論所根據的所有標準的創造者，我們比認識世上任何其他事實更加肯定地認識他。並且因為神是最高的同在者，他是無法逃避的，神並沒有被關在這世界外面，他並不因為人類思想的有限而無法啟示他自己，相反地，所有真相都在啟示神。不可知論者的論據因此假設了一個不合聖經的神觀，如果神是聖經所說的那一位神，就沒有任何的障礙使我們不能認識他。

b・我們對神認識的限制

神是我們的主，這個事實也表示我們的知識並非與他的知識同等。當僕人認識神，即他主人的時候，他就愈發現自己的卑微，並認識到神是何等地超越僕人的思想所能及的範圍。我們的限制有幾種，首先（如我們所指出），原罪推動墮落的人扭曲真理，逃避它，以謊言取代它，並且誤用它。這是我們思想中一個使我們可能產生錯誤和無知的源頭，即使是被救贖的思想也不能倖免。因著基督，基督徒能夠控制這個問題（羅 6：14），但在末日以前，它將不會完全消失。

第二，我們的知識中的錯誤源自不成熟及軟弱。即使亞當沒有墮落，知識的獲得也不能突然發生，它將是一個歷史的過程，是「治理這地」（創 1：28；參照 2：19f.）的其中一部分。即使是耶穌，他也在智慧和身量中「成長」（路 2：52）起來的，並且身為一個完全的人，他是在生命中「學習」順服（來 5：8）。當然即使沒有罪，人類的知識也可能是不完全的。與之後的情況比較，我們現在總處於相對的無知。因此對於沒有墮落狀態下的人，我看不出來有任何理由可以否定他們在追求知識的過程中，是通過試錯的方法循序漸進地獲得知識這樣的命題。錯誤對於這種需要，並不是痛苦和罪惡的根源，一個誠實的錯誤在其本身而言並非是充滿錯誤的，因此未墮落的亞當可能在某些事上是錯的。對於我們而言，因為人心的罪與我們的軟弱與不成熟摻雜在一起，我們因此更容易犯錯。沒有墮落的亞當，也許不會在從神領受的職分上犯錯，但是他有可能犯其他類型的錯誤 21，這樣的錯誤甚至包括錯誤的神學表達。 例如，對有限救贖持有一個錯誤的觀點是有罪的嗎？只有在以下的

情形下對此教義（或其他任何教義）持有錯誤的觀點才是有罪的（1）此人擁有自己母語的聖經，並且神按照他理性能接受的程度，已經讓他明白這一點，（2）他擁有達到正確結論的資源及時間，以及（3）他卻仍然故意地（在其思想的某個層面）拒絕那真理。我們必須溫柔地對待那些與我們持不同見解的人，他們的不同意不一定是叛逆或有罪的，只是不成熟（在其他方面他們可能強於我們）。當然，我們必須承認，我們也有犯錯的可能性，並且一位有共同信仰的弟兄或姐妹，或許有某些可以教導我們的真理。

但我們的這種有限性只不過是個開始。因為即使對於一個被造物所能達到的完美的知識，即一個無罪、成熟的被造物所能擁有最大程度的知識，都是有限的。我們被我們的創造者，我們的主所限制。我們有一個時間上的起點，但神沒有；我們受他支配，並且在他的權柄之下；我們是終極聖約祝福或詛咒的對象，因此我們的思想本質會反映出我們作為僕人的地位。我們的思想是一種「僕人的思想」。

為著這些原因，神學家們曾經提到「神的不可理解性」。「不可理解性」（incomprehensibility）並非是「不可知性」（inapprehensibility），因為不可理解性預設了神是已被認識的。當我們提到神的不可理解性時，這是指我們的知識永遠都無法等同於神自己的知識，並且我們對他的認識永遠無法與他對自我認識一樣的精確。

在 1940 年代，在正統長老教會的範圍內產生了一個有關神的不可理解性觀念的辯論。對立雙方主要是范泰爾和戈登・克拉克。若要參考此問題的報告，參 OPC（正統長老教會）之「第十五屆大會紀要」(1948）。那一期間的其他會議記錄也提到該爭議。范泰爾把他的說明呈現於他未出版的 Introduction to Systematic Theology, 159-93. Fred Klooster 在 The Incomprehensibility of God in the Orthodox Presbyterian Conflict (Franeker： T. Wever, 1951)中分析該辯論。這是一本很有幫助的書，但卻對辯論中所使用的語言模糊性欠缺足夠的敏感度。在這個討論中，雙方都沒有發揮出最佳的水平，並且對對方都有嚴重的誤解（我們將看到這點）。不過雙方的主要關注點都是有根

據的。范泰爾希望在知識界中保存創造主與被造物的區分，而克拉克則希望預防由不可理解性的教義所推論出來的任何懷疑主義之演繹，堅持我們在啟示的基礎上確實是認識神的。對此范泰爾強調，即使當神與人在思想同樣的事物時（例如一朵特定的玫瑰），他們對它的思想也絕對是不一樣的，神的思想是創造者的思想，而人的思想則是被造物的思想。這樣的說法使克拉克擔心會淪為懷疑主義，對他而言，如果人的「這是一朵玫瑰」與神對同樣的玫瑰的看法之間存在著差異，那人類的宣稱必定在某種程度上不符合真理，因為真理的本質是與神的思想的一致性。因此如果神的思想與人的思想在每一點上存在著必然的差異的話，這似乎表示人無法正確地認知任何事物，懷疑主義就因而產生了。因此不可理解性的討論，本質上屬於人的思想與神的存在之間關係的教義，在這場辯論中被約束在討論人的思想與神的思想之間的關係上。神的不可理解性意味著我們對神的思想（因此也包括對被造界的思想）與神的對他自己（以及對被造界）的思想之間有一個不連貫性（在范泰爾對此的認識要比克拉克深刻得多）。

我對此討論的貢獻就是給讀者一個我深信有聖經根據的，有關神的思想與我們的思想之間的不連貫性的清單，以及另一個有關兩者連貫性的清單，它也應該為讀者所認識，以及一個有些人所宣稱的兩者關係的清單，在我來看，這些關係被陳述得非常模稜兩可，因此它們從某個角度可以被肯定，從另一個角度也可以被否定。

（i）不連貫性。聖經教導神與人之間的思想有以下不連貫性。

神的思想是自有永有的；我們的思想則是被造並受時間限制的。

神的思想終極地決定或命定將發生之事。神所懷藏的一切思想就是真理；我們的思想則不然，這是在知識界中神主權掌管的屬性。

因此，神的思想是自我證明的；它們自己成為真理的準則。神的思想是真理，只因為它們是神的思想。我們沒有人能夠宣稱擁有如此自我證明的思想。我們的思想不一定是正確的，

當它們是正確時，是因為它們與其他的思想，即為我們的思想提供準則之神的思想一致。這是在知識界中神主權權柄的屬性。

神的思想在榮耀、尊崇著自己，因為神對他自我而言有著「祝福的同在」。因為神是「純一」的，他的思想永遠是自我表達的。參我（未出版的）《聖言論》Doctrine of the Word of God. 神的思想及語言是神的屬性，因此（因著神純一的教義[doctrine of simplicity]是等同於神本身的。）它們表達了有關神的一切。我們的思想只有通過神在聖約中的同在才能領受祝福。這是神主權的同在屬性在知識上的反映。注意在 1-4 中，「不可理解性」是神的主權的一個層面。神的所有屬性可以被理解為神主權的彰顯，以及神主權在人類生活的不同層面的應用。

神的思想是我們的思想的源頭，我們的思想充其量是神思想的映象和副本。因此我們的思想不能存在於神的聖約性同在之外（參以上的）。

神不需要任何事物對他啟示，他之所以知道他所知道的純粹是因為他的本質及他所行的。因此他是基於自己的主動而認知的。但我們所有的知識是基於啟示。當我們知道某物時，這是因為神決定通過聖經或大自然讓我們知道。因此我們的知識是被動的，是神恩典的結果。這是神關於「掌管」的主權屬性的另一個彰顯。參照范泰爾, Introduction, 165（上部）。

神並沒有選擇向我們啟示所有真理。比如說在聖經所教導的真理以外，我們並不清楚未來的情況。我們不知道所有有關神或甚至有關被造界的事實。在正統長老教會的辯論中，神的知識與我們的知識之間的差異被稱為「量的差異」，這表明神知道比我們更多的事實。克拉克這樣表達此觀念，他說神（更準確地說是神的本質）是不可理解的，但是當神啟示有關他自己的本性時除外。對此，范泰爾正確地回應道，離開了神的啟示，神不單是不可理解的，也是不可知的（同書，168f.）。因此正確的結論是克拉克沒有充分地在神的不可理解性與不可知性之間作出區分，或者說他對不可理解性的理解還存在著不足。不過，范

泰爾將克拉克的意思理解為，在神啟示以外，神是不可理解的，但不是不可知的，並因而批評克拉克關於神可以在啟示之外被認識的觀點是錯誤的。但我卻找不到任何證據可以證明克拉克持有這樣的看法。范泰爾在此的論據是具創見性的，但卻對克拉克的立場有誤解。

神擁有知識的方法與我們不一樣。他是非物質的，因此不需從感官獲取知識。他也不需進行「推理」的過程」，即一系列在時空中發生的行動。神的知識也不會因為記憶或預見的不可靠而受限制，有些人把他的知識形容為「永恆的直覺」，而無論我們怎麼形容它，神的知識總是與我們認知的方法有著截然的不同。在正統長老教會的辯論中，這個不連貫性被稱為一個知識「模式」的不同。 克拉克承認這種「模式」的不同，以及神的知識與我們的知識之間「量的差異」（參以上第 7 點）。不過范泰爾則回應道，「若某人不知道任何有關神認知的模式，那他就無法對神的本質有任何認知」（同書，170）。這似乎也顯示了他對克拉克的誤解。根據范泰爾的這種說法，克拉克認為「模式」是不一樣，而非是不可知的。

神所啟示我們的乃是按被造的形式。啟示並非以它存在於神思想中的形式臨到我們。例如，聖經是以人的語言而非神的語言寫成的。它在某種程度上被「改編」至適合我們的理解力，雖然這種形式仍不是我們所能夠完全明白的。參照同書，165。

神的思想當集中起來時，就構成了一個完全的智慧；它們並非雜亂無章，而是彼此一致的。神的法度構成了有智慧的計劃。神的思想是一致的，神的思想與神的邏輯相一致。我們的思想卻並非如此，而我們沒有理由假設當我們面對神的啟示時，我們不會遇到一些我們的邏輯無法系統化的真理，並且這些真理是與我們所有其他的真理所不相一致的。因此我們會在啟示中發現范泰爾所稱之為「表面衝突」(apparent contradictions)的真理。在本書稍後的部分當我們論到邏輯的課題時，我會對此作出更多論述。我的小冊子 Van Til the Theologian (Phillipsburg, N.J.： Pilgrim Publishing, 1976)，嘗試為此課題作出一些分析。

第七個不連貫性受到啟示進程的影響：神啟示愈多，我們所知道的就愈多，儘管我們絕不會到達如神所知道事實的那種豐富程度。然而有一些不連貫性完全不受啟示的影響。神無論將自己啟示到什麼程度，一個「神的本質以及知識與有限受造物的理智之間的基本不對稱」此部分中這個陳述以及其他陳述乃是來自我的同事 N.謝波德有關神論課程的資料。對當中的引用我負完全的責任。將是永遠存在的。因此即使是神已經啟示的真理，就某種很重要的意義來說，是超越我們的理解的（參照士 13：18；尼 9：5；詩 139：6；147：5；賽 9：6；55：8f.）。根據這些經文，我們看到不光是有一個未知的領域是超過我們能力所能及的，我們還看到在我們理解的範圍內，我們所知道的，將讓我們在對神的敬畏中來敬拜他。羅馬書 11：33-36 中對神驚歎的詩歌所表達的並非是針對未啟示的，而是針對已啟示的，是關於使徒已經詳細地描述的真理。我們知道得愈多，我們的驚歎就越深，正是因為我們知識的增加，我們能夠更加接觸到神的不可理解性。至少有兩處經文似乎指出神的知識與人的知識之間的差異只是暫時的，一個可以通過持續的啟示來補足的差異。在馬太福音 11：25-27，耶穌指出啟示他所擁有的與其他被造物不同的知識是神兒子的特權，而在林前 13：12（參照 2：6-17）保羅指出當完全來到時，我們的知識將如神認識我們一樣。這裡我必須指出，在某種程度上，啟示當然縮短了我們的知識與神的知識之間的距離（參以上第七項），並且聖經常使用一種廣義的、總體的語言，這與本書對概念進行區分的做法是不同的。注意霍奇對林前 13：12 的註釋，「正如馬太福音 5：48 要求我們完全，好像我們的天父完全一樣，因此我們可以說，我們應該去認知，好像我們被認知一樣。我們或許在我們狹隘的範圍內是完全的，就如神在其範圍內是完全的；但他與我們之間的距離仍是無限的。保羅希望給哥林多人留下的印象是他們所自以為是的，與神的子民將來所得到的比較起來顯得何等地微不足道。」這個創造主與被造物的「基本不對稱」在正統長老教會的爭議中有時被稱為神的知識與人的知識之間的「質的差異」，這與以上第七點的「量的差異」不同。

無疑地，還有很多我們無法詳盡地描述的神的思想與我們的思想之差異，倘若我們能夠辦到的話，我們就是神了。因此我們必須為以上所提的十一點加上一個「等等」。這個「等等」似乎是正統長老教會的辯論中「質的差異」這個短語所指的另一部分。對於這個辯論，克拉克派的人挑戰范泰爾派的人要求「清楚地陳明」神的思想與人的思想之間的「質的差異」是什麼。范泰爾派回應道，接受這個挑戰就等於放棄他們的立場；若我們能夠「清楚地陳明」質的差異，那這個差異就不存在了。我想這再一次顯明他們彼此之間的誤會。從一個層面來看，清楚地陳明該差異的本質是可能（也是必須的）。這個差異是在思想方面創造主及被造物之間的差異；這是一個神的思想與人的思想，以及終極之主的思想與其僕人思想之間的差異。這個基本差異的涵義也可以被陳明至某個程度，就如我在以上嘗試所作的。如果提出如此的要求，克拉克派的要求是合理的。但我們必須記得不可理解性的觀念是自我應用的，即如果神是不可理解的，那連他的不可理解性也是不可理解的。我們無法針對神的不可理解性提供一個詳盡的解釋，正如我們無法為神的永恆、無限、公義、愛提供一個詳盡的解釋一樣。

（ii）連貫性。聖經教導我們神的思想與人的思想之間有以下的連貫性（神的思想與人的思想被認為的相似之處）。如果不對真理的這一方面進行思考我們將進入懷疑主義。[26] 如果任何種類的知識要成立的話，人的思想必須在某種程度上能夠與神的思想取得一致，這樣我們就能夠按照神的思想來思想了。

神的思想與人的思想是受限於同樣的真理標準。如范泰爾所言，「改革宗信仰教導任何命題的參考點對神及對人來說，都是一樣的。」Introduction, 171; 參照 165. 我較喜歡「標準」這個用詞，因為「參考點」較為模稜兩可。神的思想是自我證明的，人的思想則是由神證明的。因此，它們都是通過參考同樣的規範，即神的思想，所證明的。在符合神為人的思想所定的準則的範圍內，人的思想就是正確的。一談到人的思想我們就會想起前述中那些與神思想的不連貫性。並且必須被強調的是，我們的思想是受制於該規範，而神的思

想卻等同於規範。但神和人的思想必須符合規範，而對於這兩種情形而言，這些規範是屬於神的。

神與人的思想可能是有關於同樣的事物的，或如哲學家所說的那樣，他們或許擁有同樣的「對象」。當神與某人在思想一朵特定的玫瑰花時，因為神永遠是全知的，所以神當然是在思想這朵玫瑰。有時這些對象是一種「命題」，即對事實的宣告。范泰爾指出，「二乘二等於四是一個眾所周知的事實。」同書，172。保羅相信基督從死裡復活；神也相信同樣的事情。這時我們心裡一定要意識到兩者的不連貫性。神對復活事件的相信是身為創造主的相信。因此神並不是在每個層面都與保羅的對此的信念相似。但神與保羅擁有一個相同的對象，神肯定著一個同樣的真理。如果否認這種連貫性，就使神與人「一致」的任何說法淪為不可能。如果神和人不能思想同樣的東西，他們怎能達成一致呢？此外，否認這點將導致明顯的謬論。例如如果我相信復活，那神就必定不相信它。讀者或許會問我為何在此明顯的要點上作出如此冗長的論述，原因是有一些范泰爾的門徒因為過於熱衷神的不可理解性，而形成了范泰爾所沒有持守的立場，並把他們的要點誇大至一個危險及荒謬的程度。例如，J. 哈爾西，在其文章 A Preliminary Critique of“Van Til: the Theologian”, WTJ 39 (1976)：129 頁內駁斥我的「神和人可以擁有同樣的信念及思想同樣的事物」。他是否真的暗示神不相信復活？對我來說，作為改革宗的作者竟然能夠持守這樣荒謬的立場是非常難以置信的。或許是我誤解他，也或許是他表達得非常不清楚。較後將有更多有關對哈爾西的評論。

人能夠像神一樣形成正確的信念，這一點是有可能的。一個正確的信念是一個不會造成誤導的信念。神的信念不會誤導他，人正確的信念也不會誤導人。但這裡有一個差異，一個足以引導人生命的信念對神來說卻是不充分的。然而神的生命充分地與他的形象，即人的生命相似，從而將神的信念以及人的信念描述為正確的是有意義的。一個對人來說是正確的命題，在人的生命中所發揮的作用，類似對神來說正確的命題在神生命中所發揮的作用。

如果沒有真理的話，或者如果人的真理是與神的「完全不同」，「完全沒有類比」的話，那知識就是不可能的了。

就如神是全知的，人的思想在某種程度上是全面的。范泰爾說，「人對每一個事物都有某些認識。」Introduction, 164; 參照 166。因為我們認識神，我們知道這宇宙中的一切都是被造的，服在神的權柄之下，以及充滿神的同在。因為神認識一切，他可以向我們啟示有關任何事物的知識。因此所有事物都是擁有可知的潛能的，雖然我們無法對任何事物擁有像神一樣精確的知識。

神通過認識他自己來認識萬物，即，他通過認識他自己的本性及計劃而認識他所認識的。就如以上所說（不連貫性 6，上文），神不需任何在他以外的事物向他「啟示」。我們的思想，如我所指出的，在這方面是非常不同的，但就某種程度而言也是相似的。我們也是通過認識自己來獲取知識，通過認識我們自己的感覺，思想，行動等。如果我們要認識任何事物的話，所有外在的事物必須進入我們的思想中。就某種程度而言，所有的知識都是對自我的知識。與神的知識不同的是，我們的知識不是源自裡面的，雖然它內在的特質與神的知識之內在性有一個重要的相似點。

神的知識是自我證實，自我證明的，如我們已經看見的（不連貫性 4，上文）；我們的則不然。不過，因為我們是神的形象，在我們裡面有一些神的自我證明的反映。因為我們所認知的每一樣事物必須進入我們的知覺中（參上文，5），即使是我們所藉以思想的規範，若我們要使用它的話，也必須先被我們接納。我們乃是基於我們所選擇的規範來思想，但這卻沒有使我們變成自主的。這些規範源自神，並宣告他的終極權柄（而不是我們的終極權柄），而我們有義務選擇那些真正有權威的。因此那些我們在任何情況中順服的規範，是那些我們所應該選擇的。

神的思想是終極的創造者。它們產生了所有思想的真理，但我們的思想卻不然（不連貫性 2，上文）。然而我們的思想就某種程度而言也是富創造性的，我們是次等的創造者。一

方面，當我們拒絕按著神的規範思想時，我們同時也拒絕活在他的世界，並且發明了我們自己的世界取而代之。另一方面，當我們順服神的思想時，我們乃是為自己重造了神所為我們創造的事物。如羅馬書第一章所教導的，墮落的人以謊言代替真理。接受一個謊言不但影響我們頭腦的知識，而且也影響我們生命中的每個領域。墮落的人生活的態度顯示他們認為這個世界似乎不是神的世界，他似乎活在以自己為終極的世界中。由於撇下了啟示所提供的規範，這是唯一能夠讓他藉以分辨是非對錯的規範，他於是無法糾正他的錯誤。根據他錯誤的規範，他錯謬的世界似乎是真實的世界，唯一存在的世界。因此就某種重要的意義而言，罪人是一個「次等的創造者」，一個選擇活在他自己所發明的夢幻世界裡的人。信徒也是一個次等的創造者，一個接納神的世界，而活在其中的人（參上文，6）。

為何在此提到「創造」呢？為什麼不只說人以不同的方式「詮釋」被造界的事實？這種活動當然可以被形容為「詮釋」。但如果我們只看到這一點的話，我們或許會錯誤地認為信徒與非信徒只不過是在組織和分析那些本身中立的資料，並且他們的分析或詮釋可以與未詮釋的資料相比較，並且能夠以兩種方式中的任何一種被理解，然而這種假設是錯誤的。被造界的事實並不是相互衝突的詮釋所根據的初始的資料 (raw data) 或原始的事實 (brute fact)，所有的事實都是預先被神詮釋的。誠如范泰爾所言，「神的詮釋在邏輯上先於…所有事實。」范泰爾, Christian Theistic Evidences (unpublished syllabus), 5 1. 因此人類的詮釋絕不是純粹事實性的詮釋，這種詮釋永遠都是對神詮釋的重新詮釋。否定神的詮釋並非是簡單地接受另一種不同卻等效的詮釋，而是在拒絕事實本身的真相，也是在拒絕現實。並沒有一種「原始的事實」可供墮落的人推翻神的詮釋，並證實他的詮釋。墮落的人只能夠拒絕事實，並嘗試活在一個他自己創造的世界裡。同樣的，當信徒在作出一個忠於事實的詮釋時，他不但只是在「詮釋事實」，而是在確認創造界的真相，他乃是接納被造界是神所造的世界，並且承認他必須按著這個世界的本相來承擔他的責任，活在其上。託馬斯・庫恩在其著作《科學革命的結構》（The Structure of Scientific Revolutions Chicago：University of Chicago Press, 1962) 中指出，當沒有「原始的

事實」來為彼此對立的理解提供判斷時，詮釋的活動就非常類似創造。29 雖然我拒絕庫恩的相對論（身為一個無神論者，他假設在我們的系統之外沒有標準可以用以規範事實），但從他的觀點中我們卻看到了隱含有「重造」觀念。

提到「次等的創造」以及「次等的自我證明」（參上文，6）或許針對於那些對聖經教導的理解沒有改革宗背景的人來說是可怕的。把人類視為創造者或證明者，在任何程度上都似乎會削弱神作為終極第一因及終極權威的觀念。不過我們不應該忽略的是，主不但是擁有著權威並掌管著一切，並且他還與我們有著聖約性的同在。因為他完全掌管我們的詮釋，我們所有的思想都是他的啟示，並彰顯著他的同在。因此我們無須擔心人類思想的產物會與神的權柄競爭，主在我們的思想中並且通過我們的思想啟示著他自己，人的自由意志不會攔阻神的啟示。我們從此就看到改革宗，或加爾文主義，而非阿民念主義，對聖經教導的理解是真正維護人類思想自由的。如果這一點正確的話，阿民念主義者所自誇的能夠自主地思想，只是在暗示人類的思想面臨著各種力量隨機影響的威脅，而事實（根據改革宗對聖經的理解）卻並非如此，當我們順服神的話語思想時，我們知道我們的思想過程將向我們啟示神，我們的思想反映著神，甚至我們的思想是在神掌管和權柄的主權屬性之下。

（iii）問題部分。但仍有一些問題存在。我們已經看到神的思想在某些層面與我們不相似，但在某些層面卻與我們相似。不過我故意避開使用討論這些課題時通常使用的用語。那些熟悉這些討論的人將會驚訝我為何沒有對，例如，究竟我們是否可能「在神裡面認識他」作出評論。我的立場是，這個以及與其類似的用語是模糊的，因此某些含有它們的結論在某種意義被肯定，然而在另外的意義上則被否定。

現在讓我們來研究其中的一些問題：

我們是否擁有一個「充分」的神的觀念？范泰爾 Introduction, 183.與巴文克 H ・巴文克, The 《神論》（The Doctrine of God）(Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1951), 33. 的答案都是不，但這種看法似乎有不合理之處。我們會說雖然神肯定是不可

理解的，但至少我們對他擁有一個充分的知識，一個足以滿足我們需要的知識。這個問題是關於模糊性的一個簡單的例子。在古典神學中，拉丁語 adequatio 的意思比我們一般所知的 adequate（充分）的意思更為豐富，比較接近包含 (comprehension）。范泰爾和巴文克的思想較接近古典的 adequatio，而非 adequate 的當代用法。

我們是否知道神的「本質」？一般在神學上我們都否認這點。巴文克說，「加爾文認為『研究神的本質』的嘗試是一種徒然的揣測。我們只要『認識他的屬性，以及什麼是與他的本性一致』就足夠了。」同書，25。然而范泰爾指出，我們對每一件事物都有某些認識，包括對神的本質，雖然我們無法理解它。所以范泰爾指出，有關對神的「本質」的知識，我們的認識正如在我們對神的所有其他方面認識的情形一樣，在認識神的「本質」方面並沒有什麼特殊的問題。這裡我們必須小心。對於這種神學的困惑，我們經常會傾向於針對字詞的語音，而非它們的含義。對某些人來說，自己認識神的本質的宣稱聽起來充滿理性主義的意味，對另一些人來說，否定這一點則似乎顯得不合理。但是對於一位神學家來說他必須學會首先去分析然後再回應。事實上，「本質」的觀念並不是完全清楚的。

一般上，本質指某個事物得以被定義的特質或一組特質，某個事物之所以是它就是因為這個特質或這組特質。在神學中，我們把稱義定義為基督的義的歸算，以及罪得赦免。對於稱義還有很多其他的方面，但這兩個短語似乎明確地說明了稱義的「真正」含義是什麼，什麼是它的本質。一個定義性的特質（一個「本質性的」特質）與一個非本質性的特質有什麼不同？這是一個很難回答的問題，（暫時讓我們忽略一些問題）這裡提出四個「本質性特質」的準則。（a）一個本質性的特質是一個在某種程度上真實，而非只是表象的特質，或許可以說是有關某個事物的「最真實的」特質。我們似乎感覺得到，當我們討論到任何事物的「本質」時，我們是在討論它真實的情況。（b）一個本質性的特質是某件事物存在的必然特質，以致該事物在沒有該特質的情形下就無法存在。例如，一個三角形若沒有三條邊就無法成為三角形。三條邊是三角形的必然特質。對於三角形「擁有一個三平

方英尺的面積」就此意義而言不是必然的。（c）一個本質性的特質是因所定義的事物而異的。三角形是三條邊的，但沒有任何的非三角形是三條邊的。(d)一個本質性的特質必須對我們所定義的事物的認識具有重要性的，有人甚至可以辯稱它應該是對我們理解被定義事物最基本的特質。我們一般都會認為三條邊是我們對三角形認識的「最基本」的事實。

鑑於這些討論，我們是否認識神的「本質」？我們當然認識一些神的屬性，或特質。神是個靈，他的存在、智慧等都是無限、永恆、不變的。這些屬性當然是真實的（參上文 a）。雖然神的思想與我們的思想之間有差距，我們不敢誇大這差距以致使我們無法認識神的真相。當我們說神是永恆的時候，我們是指神事實上是怎樣的，而不是說他對我們有著怎樣的表象。我們以人的方式提到他，但這些方式卻是真實的，毋庸置疑，神已經賦予了我們正確地討論他的能力，並且有一些屬性對於神來說是必要的，例如永恆性。神如果不是永恆的，那他就不是神。永恆性也是神所獨有的（參上文，c），因為就某種重要意義而言，只有神才是永恆的。就另一種意義而言，我們能夠擁有聖經所說的「永遠」的生命，但這與創造主獨有的永恆性是不同的。當然永恆性對我們思想神也是很重要的（參上文，d），即使斷定什麼是神「最」重要的一個屬性或一組屬性是有造成錯誤結論危險的。就某種意義而言，神所有的必要屬性都是同等重要的，因為它們都是彼此「重疊」的；它們代表了從不同的角度來看神整體的本質。從另一個角度來看，確定什麼是我們對神的理解最為至關重要的方面是很困難的。主觀思考肯定會在此處對「本質」的整體觀念造成一些問題。或許什麼是「必須的」屬性與我們的主觀需要有很大的聯繫，就如它與「客觀真相」有聯繫一樣。但就如我們已經看見的，本質（參上文，a）經常被認為（在一個主語所可能匹配的所有可能陳述中）是一個客觀性的範式。

有關本質的最自然含義，范泰爾所說的是對的。我們可以認識神的「本質」就如我們能夠認識任何其他有關神的事物一樣（在我們以上所說的限制之內）；我們沒有理由為「本質」加上我們沒有為其他有關神的知識加上的限制。或許針對尋求認識神的本質的抨擊，

其更進一步的目的是為了要阻止揣測（即沒有聖經根據的結論），特別是有關神本質的揣測。當然許多人經常在尋求回答有關神本質及屬性的問題時都在進行揣摩，並且對神的「本質」的尋求也變成了一種比較不同屬性重要性的嘗試，就一般而言是一個毫無意義的研究。雖然提醒我們自己不要陷入此類錯誤中是應當的，但至於如何提醒，應採用更好的方法，這比籠統地對神的本質的研究進行譴責更好。

我們是「在神自我裡面」認識他，還是在「神與我們的關係中」認識他？神學家經常非常堅決地否認我們「在神自我裡面」認識神。然而他們卻經常難以澄清那個意思相當模糊的短語。甚至連巴文克，最偉大的改革宗神學家之一，在此問題上的回答是令人混淆的。在他的《神論》第 32 頁中他寫道，「（我們對）神在他自我的知識是不存在的，」但在第 337 頁裡他卻說，「迄今為止我們已經思考了神在其自身的本質，」以及他在第 152 頁裡告訴我們神是不改變的，雖然他與被造物的關係是會改變的，因此得出這樣的結論：在神與我們的關係之外，我們具有一些關於神改變性的知識。

讓我們來探討「在神自我裡面的知識」可能意味著什麼。（a）沒有任何人的詮釋摻雜的關於神的知識。（b）以一種認識神「純理論」的方式，完全沒有提及我們的實際需要或關切。在稍後的部分我將指出所謂的「純理論知識」就這一種意義而言是不存在的。所有的知識都是實用性的，因為它滿足了人的需要，聖經中有關神的知識肯定具有此特徵。因此就「純理論」這種不合理的意義而言，我們是沒有「在神自我裡面」的知識的。加爾文在其《基督教要義》之 III, ii, 6 中似乎指出了這一點，雖然他對「理論性」所擁有的技術性認識比我現有的較少。(c)在脫離啟示的情況下認識神。很明顯，這種知識對人來說是不存在的。加爾文所一直關注的是伏在神的啟示之下的所有人類的思想。請注意《基督教要義》的 I, x, 2 的上下文。（d）認識神像他認識自己一樣。如我所指出的那樣，這點也被排除了。約翰．慕理 (John Murray)認為，當加爾文否認在神自我裡面的知識（knowledge of God *apud se* (“in himself”) [在他裡面]）時，他所指的是我們並不

像神認識自己那樣認識他。約翰．慕理 (John Murray)在 *apud se* 及 *in se* 之間作了區分，他認為 *in se* 有更廣的意思。（e）詳盡地認識神。這也被我們先前的論據排除了。（f）認識神的本質。參上文，2。（g）認識有關神的事實（例如他的永恆性），而這些事實即使他沒有創造世界，也仍然是確立的。就此意義而言我們能夠「在神自我裡面」認識他，這是因為聖經的啟示讓我們知道了這些事實。這就是巴文克在 337 頁中所意指的。（h）按照神真實的本相認識他（knowing God as He really is）。是的，雖然現代神學家有時引用加爾文在《基督教要義》中 I, x, 2 的聲明，來鼓勵人們否認神的可知性，但這種思想從未出現在加爾文的思想中。至少聖經清楚地告訴我們，神是可知的，並且也已被知道的。他正確地被知道，並按其本性被知道的。有些人辯稱，由於我們對神的認識源於啟示並通過我們的感官、理性以及想象，這不可能是一種按著神本性的知識，而只是一種「神對我們來說看起來像什麼」的認識。當然我們對神的認識的確是一種「神在我們看來像什麼」的知識，但是我們是否必須因此就假設這些表象的知識是錯誤的，並認為它們並沒有告訴我們真相呢？只有當我們接受康德的前提時，我們才會作出此假設。康德的前提是：當真理進入我們意識中時，它永遠都是被相對化的，並且真相永遠是向我們隱藏的。但這是一個不合乎聖經的觀念。在聖經中，真相（特別是神）是已經為人所知道的，並且我們的感官、理性、以及想象並非是對知識的障礙，他們並不一定會扭曲事實。當它們按照罪性被使用時就會扭曲它。我們的感官、理性以及想像本身是神的啟示，它們是神所使用讓我們理解他的真理的方法。神是主，他不會被排除在他的世界之外。我們應該從這個討論中學到一些東西。神學詞彙的模糊性是很普遍的。我們應該避免對神學名詞的選擇產生情緒化的反應，並且我們應該嘗試闡明術語的模糊性，並在還未採納或批評這些表達前，先理解它們的意思。當某個術語可能擁有很多意思時，例如「在神自我裡面」，我們必須細緻地分辨其含義，以決定什麼是我們可以接受的，什麼是我們不能接受的。

人類語言對神來說是否與人自己所理解的「含義」同樣呢？對克拉克而言，例如「2+2=4」這樣的陳述，有著對神及對人同樣的含義，這一點非常重要的。他認為如果不

是這樣，我們就陷入了懷疑主義，「不可殺人」可能對神來說含義就變成了「當種蘿蔔」，於是神與人之間就無法溝通。他所指出的是具有說服力的，但我們必須作出某些有關含義之內涵的澄清（一個我將在較後時處理的題目）。含義的內涵在我們這一個世紀中是一個極具爭議性的問題。我認為含義最好被用來指代對神所賦予語言的使用。 神當然沒有將字詞的意思以特別啟示賜給我們（一般而言），但他期望我們正確地使用我們的語言，即，通過在他的創造界中研究語言，正確地、清楚地以及以愛的方式使用語言。如果我們假設此觀點成立，那我們將形成一些在神學上重要的結論，我們將在稍後的部分看見這點。這其中之一是，語言的每一句話都有著很多不同的用法，我們對這些用法的認識是一個程度的問題，這是一個逐漸認識，不斷深入的過程。[34] 認識一個例如「2+2=4」的句子並不是以一種一次性可以完成的過程，好像其結果只能是要麼我們明白它，要麼我們就不明白其含義。其實對「2+2=4」的含義，即它與其他陳述的關係，它在技術上的應用，等等，我們掌握地越深，「2+2=4」的含義（或用法），我們就會越理解。神當然詳盡地知道所有字、詞、短語以及陳述的含義，神知道它們所有的用法，無論是實際上，或可能的用法，他能夠比我們任何一個人更好地使用我們的語言。當然更深一層來說，我們必須說神對我們的語言的認識是有別於我們自己對語言的認識。因為他是一切知識的創造者，是語言的主（參照以上所討論的不連貫性）。

對於神的不可理解性，范泰爾基本關注在我們對聖經的理解。當我們正確地釋經後，我們是否可以說我們已經「完全地」理解了該段經文？范泰爾說不(Introduction, 181ff.)，這基本上基於以上我所說的理由。神的知識，即使是對人的語言的知識，與我們的知識存在根本的不同。這是否意味著聖經是模糊的或甚至是無法理解的？如果是的話，我們必須說神在他溝通的嘗試中已經失敗了！不，聖經是很清楚的，以致我們並沒有不順服的藉口。我們對語言的認識已經足以（注意對程度的強調）使我們按著神的心意使用聖經了。但因為人的語言是如此的豐富，並且其中關於神的知識是如此廣泛，聖經永遠會有一些超越我們理解的含義。是否這些深入的含義因為超越了我們的理解能力就與我們無關呢？不，在

聖經中沒有什麼能比它所傳遞出來對奧秘的經驗更加重要，這種經驗將喚起讀者對神的敬畏。

即使是對「2+2=4」這樣的表達，我們也可以說神關於它知道一些我們所不知道的深層的含義，更不用說包含在創造主與被造物之區別的那些不連貫性。但神也肯定知道我們所同樣知道的有限深度的含義，而在這個範圍內，他與我們有含義清楚的溝通，以致我們沒有任何藉口說不知道神的意思。

所有有關神的語言是否都是比喻性的而非字面性的？第 4 個問題探討神對人類語言的使用；這個問題探討我們對語言的使用。這裡我們所詢問的是當某個詞用在神的身上時，它的含義是否與用在其他事物上會有所不同。我們都知道聖經用比喻的手法來描述神：神的「手」，「眼睛」等等。有些人認為所有有關神的語言都是比喻性的，他們的理由是：人的語言是屬地的語言，這種語言主要涉及的都是有限的、暫時的事物。如果這樣語言要用以指神的話，它必須以一種超乎其平常用法的方式被使用，即它必須以「比喻法」或「類比法」被使用。

但這是另一個大得令我們很難在此詳細討論的問題。它一直以來，特別是自阿奎那以後，都是宗教哲學中一個主要的問題。對於類比也做了不同種類的區別，在這裡我要指出一些關鍵點：（a）不同的指示物，而非不同的含義。當字詞用以指神時，它們肯定有顯著不同的指示物。例如，神的公義顯然與人的公義不同。但一個名詞並非等同於其指示物。當龐貝 (Pompeii) 被摧毀之後，龐貝的意思仍然存在。椅子這個詞當用以指代不同的椅子，或不同種類的椅子時，其含義並沒有因此而改變。如果有人說公義這個詞用以指神時有比喻性的含義，那他必須指出不但神的公義與我們的不同，而且為什麼其差異的本質也使比喻的用法成為必然。

（b）區分不精確。「字面」以及「比喻」用法的區分是不精確的。一個名詞的「字面」用法是其「規範」或主要的用法。但若要清晰地在「規範」或不規範用法之間作出區分，卻不一定都能取得成功。

（c）人的語言自然地指向神。一個基督徒的認識論否定了這個前提：人類的語言必然主要指有限的實體。因為此前提乃是建立在我們所稱之非基督徒超然觀之上的，即神並沒有在被造界中清楚地被啟示。如果是出於基督徒的立場，我們一定說神按著自己的目的創造人類的語言的主要目的就是要與我們建立關係。人類的語言是（或許「主要是」）我們可以藉以彼此談論神的媒介。脫離錯誤的前提，我們就會看到各種名詞主要（字面地）都是在指向神，而非被造界。神，公義，愛等都可以作為這種例子。為什麼我們不相信人的公義其實是在模仿神的公義，而非相反？事實上，這也是聖經向我們指出的模式。我們也必須注意到所有語言都有宗教性的詞彙，而且沒有證據顯示這些名詞是由之前存在的自然主義詞彙經過複雜演變而形成的。宗教性用語很自然地成為人類語言中的一個部分，這是因為神是參與在人的生活中的，這與桌子、椅子、小鳥、以及樹木參與在我們的生活中一樣。

（d）有些有關神的語言明顯是字面性的。有些名詞在指向神時明顯是以字面的意思，而非比喻的意思。例如，某些負面的屬性如「神不是說謊者」。該句子中有哪一個部分是可以被解釋為比喻性質的呢？不是明顯地指字面的意思。騙子是字面的意思。在這個例子中，我們乃是將神與字面意思理解的騙子做區分，而非比喻的意思。讓我們來看另一個例子：愛，當然正如我們所指出的（參上文 a），對於神的愛與人的愛有許多不同的指示物。不過在這裡愛的含義所涵蓋的範圍包括將人類所期望之愛的最高境界歸於神的屬性中，即為他人設想、捨己、幫助、奉獻、同情，等等。這當然不像把手和腳歸於神的屬性，因為我們可以明明白白地說神並沒有「實際」擁有手和腳，但我們不能在神的愛的屬性上作出類似的否定。神的愛是過於我們的語言所能夠表達的，但其內涵肯定不會比語言所能表達的少。如果說愛在指向神時只在喻意的層面，這不但沒有豐富其含義，反倒削弱了其內涵。

（e）范泰爾對「類比」(analogy)的看法。范泰爾的教導是我們所有對神的思想都是「類推的」，但在他的詞彙中類推是指「反映神原本的思想」。反映（reflective）在此有兩個意思。就某種意思而言，人的所有思想都反映神；就另一種意義而言，只有順服的以及相信的思想才反映神的思想。這個區分與改革宗傳統的神的形象之「廣義」及「狹義」之分相應。非信徒的思想沒有反映神的真理與良善（除了以諷刺的方式），但卻作為一種手段反映著神。見我們較後對非信徒知識的討論。由於「字面」及「喻意」的詞語就范泰爾的意思而言可以都是「類比」的，他對類比的觀點並沒有解決我們當前的問題。據我所知，范泰爾並沒有在任何一處針對有關神的語言究竟可否按字義解釋的問題上作出評論。

（f）絕不在神的可知性上作出妥協。我們必須謹慎，無論是在這裡或其他情形中，我們在神的思想與人的思想之間作出區分時，絕不妥協而否認了神的可知性。即使是當喻意性的語言被用以指神時，它們也可能表達了真理。聖經中的某些喻意特徵並沒有剝奪該表達的含義。「神是磐石」是正確的，而且它表達了字面措辭所無法表達的含義。神造了磐石，並且在創世之前命定它們反映他的能力與永恆性。磐石啟示著神，也因為這個原因，它是一個恰當的比喻。有關聖經啟示下整個被造界為神的形象，見梅瑞狄斯, Images。這些並不是神為著權宜之計，雖有錯誤也不得不使用的語言。如約翰．慕理 (John Murray)所言，「我們通過類比的方式認識神，但我們所認識的不單只是一個類比，而是真正的神。」意譯自慕理未出版的 「Lectures on the 《神論》（The Doctrine of God）.」我認為他乃是按著傳統語言學的意思使用類比，而非上文(c) 所提及的范泰爾的意思。

神的「思想內容」永遠與人的思想內容不一樣嗎？內容在正統長老教會的爭論中扮演一個很關鍵的角色。范泰爾的跟隨者堅稱，比如當一個人思想某一朵玫瑰時，他的思想內容永遠都與神思相同一朵玫瑰時的思想內容不一樣。參照范泰爾, Introduction, 172 頁論及「2+2=4」的命題。范泰爾否認「在此命題上，人的思想與神的思想必須有一個內容上的同一性。」我們如果假設思想內容有一個完全清楚的意思，並一直追溯其根源的話，那就

錯了。在我的小冊子《范泰爾的神學》中，我談到「思想內容」的觀念是模糊的，有趣地，范泰爾在另一處確認了這一個觀念的模糊性。在其 Introduction 的第 194 頁，他認為基督徒與非基督徒在有關神的「思想內容」這件事上無法達成一致。不過在 195 頁裡，他卻積極地辯稱非基督徒對神的認識是一個實在的思想內容，而這點大概基督徒會同意的。更值得注意的是，在第 194 及 195 頁裡，「思想內容」與「純粹的形式」形成對比，使到後者也同樣地淪為模糊。就某種意義而言，我認為范泰爾是對的，而就其他意義而言，我卻認為克拉克是正確的。(a)內容可以指思想圖像。我認為范泰爾所指的是這一點。例如在其《神學簡介》的 184 頁這樣說「當人說神是永恆時，他可能會因著自己的有限而把神想象成是年齡非常大的樣子，他只可能將永恆理解為是無窮無盡的年日。」這個陳述是錯誤的。只有在「思想」所指的某種思想圖像是關於我們對永恆可能的想象時，我們才能得到正確的結論。試想思想圖像是眼睛所不能看到的，那麼我們就一定有某種方法來思想永生，而不是將其看作是無窮無盡的年日。不然，神學家們（包括范泰爾）怎麼定義永恆為超越時間呢？若內容在此爭議中所指的是「思想圖像」，那整個辯論是純屬揣測且愚昧的。我們沒有理由假設神以類似我們的思想圖像的方式思想。（就算我們都能夠不用圖像來思想）即使如此的話，我們也沒有理由假設神的思想圖像與我們的圖像是一樣或不一樣的。

(b) 內容可以指思想的對象。說神與人擁有同樣的「思想內容」的含義就是指神與人思想中同樣的事物。若這是思想內容的含義，38 那麼顯然神與人擁有共同的思想內容。我對我的打字機思想，神也肯定也對它有思想！J. 哈爾西(「Critique,」 129)實際上針對我的命題「神與人可以擁有同樣的信念及思想同樣的事物」提出辯論。我承認這的確令我非常困惑。有關神的信念及思想對象，我願意在此作出我在其他地方一樣作出的結論，即，神的意念是創造主的意念，並因此是源頭性的，而非衍生的，等等。但哈爾西否認我所宣稱的連貫性是我完全無法理解的。我相信耶穌從死裡復活，哈爾西是否意指神並沒有肯定此事實？我很難相信任何改革宗學者可以持有如此荒謬的立場。Hasley 的關切當然是在於強調創造主與被造物在每一點上都有差別；因此人與神「相同」的觀念，在他的觀點中必須

完全被拒絕。不過在我的觀點中，這是一個極端的機械化思路，忽略了「相同」有不同的種類。此外純粹一併拒絕所有「相同」的觀念產生了嚴重的神學問題。如果錯誤的「相同」觀威脅到創造主及被造物的差別，否定所有相同點則威脅了神在我們的世界中的同在，因此神與人住在同一個宇宙中，擁有同一個歷史，彼此建立有意義關係的觀念則完全淪為不可能。

(c) 思想內容可以指信念或真理的判斷。就此意義而言，神和人當然可能擁有同樣的「思想內容」，聖經不斷地呼籲我們認同神的判斷。范泰爾的「類比推理」(analogical reasoning)如果沒有這種相似點就是難以想象的。

(d) 內容也可以指與思想中的與意義聯繫在一起的詞語。有關這點，見問題部分 4 和 5。

(e) 內容可以指某人的理解之完整性。至於此詮釋，神與人之間明顯有差別，因為神對任何事物的觀念永遠都比人對同樣事物的任何觀念更豐富及完全。

(f)最後，內容可以指我們所考慮的所有思想的屬性。由於神的思想的特質完全是神聖的，而我們的思想卻無一是如此（見上文的「不連貫性」），因此在這方面神的思想與我們的思想永遠有差異。然而我們在「思想內容」此措辭中所發現的含糊性應該說服我們不在它未清楚被定義前使用它。我能肯定對此短語的意思的混淆，乃是克拉克與范泰爾派別之間彼此瞭解的主要障礙。

神的思想與我們的思想之間是否存在著一個「質的差異」呢？質的差異是范泰爾派對克拉克派的一個主要戰鬥口號。一方面克拉克（據悉）認為神的思想與我們的思想之間只有「量的差異」，即神比我們知道更多的事實。另一方面，范泰爾相信這個差別是一種「質的差別」。我願意承認神的思想與我們的思想之間的確有一個質的差別，但我卻不信服此爭議中這個短語的確切含義。什麼是「質的差異」？顧名思義，最簡單的定義是素質上的差異。因此藍色與青色之間的差異是一種「質的差異」。這種用法當然完全不足以恰當處理創造主及被造物的差異，也就是范泰爾派所嘗試作的。不過為了公平起見，我們也必須

承認在英文中質的差異一般泛指素質上極大的差異，而非如藍與青般的差異。我們傾向於把那些無法以數量衡量的差異說成「質的差異」，但即使是在這種極大的定義中，此短語仍然指創造界之內的差異，它並沒有獨特地定義創造主與被造物的差異。我因此傾向於避免使用此短語，雖然我並沒有反對它。即使使用這種最高級形式的詞語來形容創造主與被造物的關係是恰當的，我們必須注意不受「『質』這個詞會自動把我們帶到一個互動關係的層面之外，並且在此處境中沒有任何其他名詞可以取而代之」這種觀念的影響。此觀念似乎遍佈於哈爾西的文章中。他一再提出，由於我沒有提到「質的差異」，我必定認為這些差異只是「量的差異」。這個說法是完全錯謬的。與其使用質的差異，我寧願使用與聖經中聖約性名詞更有直接關係的名詞，例如創造主與被造物，主與僕，父與子，原本與衍生，自證其他證，這樣表述的詞語差異。在某些地方，這些名詞也可以指被造界之內的關係，人類語言的所有名詞都可以應用在被造界的事物上，但當它們指神與人之間的差異時，它們並不比質的差異更不清楚，而在多數層面中，它們是更加清楚的。質的差異似乎指一種更大的差異，當用它來形容神與我們的差異時，並沒有什麼理由認為它比聖經中的類似詞語更為合適。質的差異很不幸地在正統長老教會的爭議中成為了一種特有的戰鬥口號，實際上是完全不適合的。

讓我們總結對神的不可理解性的討論。神的主權必須在思想界中被承認，正如在人類生活的所有其他層面得到承認一樣。我們必須承認神的思想擁有完全的主權，並因此與我們身為僕人的思想極為不同。神的本質也是超越我們的理解的，但我們對神的不可理解性不可以詮釋到一種地步，以致我們在神的可知性，或神在我們的思想及認知過程中的參與上做出妥協。神已經向我們啟示了，並且我們確實認識他，就是在這種啟示中，並因著這種啟示，我們倍感驚歎。「克拉克事件」是一個典型的例子，讓我們看到當人們在困難的神學問題上，還未致力於瞭解對方，分析對方陳述的模糊性以及辨認多過一種的應該避免的神學危險之前，輕易作出斷言而可能帶來的傷害。

（2）認知是一種聖約的關係

我們一直在思考神的主權在我們對他的認識方面有著怎樣的內涵。我們已經看見他的主權怎麼同時隱含他的可知性及不可理解性。現在我們要更明確地問，怎樣的知識是與神的主權一致的？首先，我們必須承認人對神的知識乃是屬於聖約性的，正如所有人類的活動。認知是一個神的聖約僕人的行動，這意味著在認識神時，正如人類生命的任何其他方面，我們乃是伏在神的掌管及權威之下的，並時刻面對他無可逃避的同在。正如我們在對神的不可理解性討論中所學習的，我們不敢期望得到神對自己的那種認識；我們必須滿足於一個僕人所能夠對其主人所擁有的知識，即使是這種知識是一個奧秘的認識，或是一種對我們無知的瞭解。讓我們現在更詳細地來看這一個「僕人的知識」。我的知識是僕人的知識，是一個有關神作為主的知識，並且也是因為神是主，所以我們要降服於他的知識。

a・神作為主的知識

認識神就認識他是主，認識他的名為耶和華（出 14：18；33：11-34：9；王上 8：34；代上 28：6-9；詩 83：18；91：14；箴 9：10；賽 43：3；52：6；耶 9：23；16：21；33：2；摩 5：8）。如我們先前所看見的，神行神蹟「讓人們知道我是主」。對這方面的強調在聖經的聖約中是非常明顯的。梅瑞狄斯在其 Treaty of the Great King (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans. Pub. Co. 1963) 辨別出某些經文擁有赫人的「宗主合約」(suzerainty treaties) 的形式（例如，出 20：1-17，申命記）。在此合約中，一個掌握大權的君王將對一個較弱的君王行使他的權力。這些文件一般包括：（1）偉大君王的身份——他的名字，（2）歷史性的序言——這個偉大的君王與次等的君王之間過去的關係，焦點集中在前者如何幫助後者，（3）律法——（a）基本的聖約效忠，稱為「愛」，以及 (b)要次等君王遵守的詳細誡命，（4）約束力——對順服的祝福，以及不順服的詛咒，（5）聖約的管理——文件的使用，繼位的安排等。在十誡以及申命記中，神是偉大的君王，以色列是附庸於他的。Kline 認為十誡的聖約，事實上是聖經正典原初的部分，當神

繼續默示聖經時，其他的聖經繼續執行基本上同樣的功能：辨認主的名字，聖約歷史，聖約律法，聖約的約束，以及聖約的管理。在聖約的開始時，那位偉大的君王宣佈他的主權：「我是主你的神。」

認識神是主包括認識他的掌管。值得注意的是，合約的形式（聖經，以及聖經以外的），如梅瑞狄斯所描述一般，緊密地依循著掌管-權威-同在的形式。隨著神名字的確定之後，主以序言的方式來講述他在歷史中的作為（掌管），賜下他的律法（權威），並宣告他的祝福與詛咒（同在）。「聖約管理」的部分則在敘述聖約歷史、律法以及約束的頒佈以及執行。如以上所說神在大自然（羅 1：18-20）以及歷史（詩 106：2，8；145：4，12；太 11：20f.；林後 12：12；希伯來書 2：4）中大能的作為讓人能夠認識他。這些工作可能是審判（出 14：18）或祝福（太 5：45；徒 14：17；太 11：20f.）。這也包括認識他的權威，認識他是終極的權威，並認識他所命令我們作的事。根據創世記，亞當的第一個經歷乃是聽神的命令（創 1：28f.；參照 2：16f.）。人從來沒有缺乏對神的旨意的認識，即使是未重生的人也知道神所要求的（羅 1：21；32，可能也包括 2：14f.），並且救贖的聖約一直都包含了對神的律法更新的應用（出 33：13；34：5f.；代上 28：6-9；耶 9：24）。此外認識神的權威式的旨意包含了認識神是與我們的同在，他以聖約的關係讓我們能夠與他聯合。亞當與神在伊甸園中漫步談話，並且即使是非信徒也清楚地看見神（羅 1：19f.）。所有人都有神的形象（創 1：27ff.；9：6；林前 11：7；雅 3：9），因此他們認識神，因為他們自己的生命反映神；神是如此接近我們，以致他是無法迴避的。在救贖中神重新臨近他得著更新的子民，親密地稱呼他們（參照十誡中之「我與你」的用語，似乎神在對一個人說話），並且住在他們中間及賜福他們（申 33：13）。

b．我們降服於神的知識，因為他是主

說認知是聖約式的，要強於說對神的知識是有關於聖約的。認識神不單是認識有關神的主權，雖然肯定包括這一點。認知本身就是一個服於神的主權的過程。正如其他所有過程，

人認識的過程是在神的掌管之下的，42 服於他的權威，並敞露於他的同在之中。因此，神是進入我們的認知之中的神，正如它臨在於我們所有認識的事物中一樣。認知的過程本身，除了其所獲得的所有知識之外，就是神的啟示。當我們去認識有關神的知識時，我們就無可避免地認識他，讓我們來思考這方面的神主權屬性：

（i）在神掌管之下的知識。首先我們對神的知識永遠都是基於啟示的。當我們尋求認識神時，神乃是採取主動者。他並不是被動地等待我們去發現他，而是主動地顯明自己。此外——至少在墮落之後的處境中在墮落之前的恩典是在神白白賜予意義上的恩典，而非是在止息神忿怒意義上的恩典。我們看到他滿有恩典的啟示，是我們不配領受的，但神把它當作一個「恩惠」賜給我們，這是他的救贖之恩的一部分（出 33：12f.；代上 28：6-9；箴 2：6；賽 33：5f.；耶 9：23f.；31：33f.；太 11：25-28;約 17：3；弗 4：13；腓 1：9；西 1：9f.；3：10；提後 2：25；彼後 1：2f.；2：20；約一 4：7）。這個過程不但只包含客觀的啟示（換言之，神創造這個世界以及默示聖經，讓這些對神敞開心靈的人啟示神），它也包括了主觀的啟示，即聖經所說的「光照」或「啟示」——在神這樣的工作中，聖靈打開我們的心，以致我們承認、明白，並正確地使用他的真理（林後 4：6；弗 1：18；來 6：4；10：32；參照帖前 1：5）。因此知識的源頭是三位一體的：聖父知道一切，並通過他的兒子的恩典，以及聖靈在我們心中的工作，向我們啟示真理。注意三位一體的每一個位格是怎麼參與整個認知過程的（參照撒上 2：3；詩 73：11；賽 11：2；28：9；53：11；太 11：25f.；弗 1：17；西 2：3）。因此這一切都是源自神，源自恩典。我們認識神，因為他首先認識我們為他的兒女（參照出 22：12；林前 8：1-3；加 4：9）。在這裡一個很自然的問題就是：如果知識是一個救贖恩典的產物，那未重生之人怎能夠被定義為認識神呢？答案是：「對神的認識」有兩種，在信心中的認識以及不信的認識。我們將在較後討論「不信中的知識」。這裡我們只會提到信徒的知識。

（ii）順順服於神的權柄的知識。在聖經中知識與公義及聖潔有非常密切的關係（參照弗4：24；西3：10）。這些都是「在一起的」（林前8：1-3；約一4：7f.）。對神的認識，就其完整的意思而言，無可避免地是一種順服的知識。我用以下五點勾勒了知識與順服之間的重要關係。

對神的認識產生順服（約17：26；彼後1：3，5；2：18-20）。神的朋友必然尋求順服他（約14：15，21；等），並且他們愈認識他，就愈順服他。與神這樣的關係將毫無疑問地帶來聖化的經歷；接近他我們就會被改變，聖經向我們描繪了這樣的畫面：神的榮耀臨到他的子民；他的聖靈降臨在他們身上；神的子民有他的樣式。

順服神以至於認識神（約7：17；弗3：17-19；提後2：25f.；約一3：16；參照詩111：10；箴1：7；15：33；賽33：6）。「敬畏神」是向神發出驚歎和尊崇的基本態度，它勢必會帶出我們對成全神旨意的渴望。這是先前那一個要點的反過程。在聖經中知識與順服有一個「循環」的關係，沒有哪一個會先於另一個，無論在時間上或在因果關係上。它們是不可分割，同時發生的，兩者都使對方的意義更加豐富（參照彼後1：5f.）。在我看來某些改革宗的「尚智主義者」（克拉克自封此名號）並沒公平地處理這個循環性。即使是在J.G.梅琴的著作中，我們也可以經常發現這樣的口號「生命是建立在教義之上的」，這句話被誤用到一個程度以至於扭曲了以下的事實：在某種意義上將這句口號反過來說也一樣是正確的。如果你要更完全地順服神，你當然必須認識他；但是反過來一樣也是正確的：如果你想更認識他，你必須尋求更完全地順服他。這個循環可以繼續發展：知識源於神的恩典，並帶來更多的恩典（出33：13），這又讓我們有更多的知識。不過，在這個循環中，起點卻是唯一的，恩典產生知識，而非相反。

這個強調並沒有與我們先前的要點——「知識乃源自恩典」相衝突。知識與順服乃是神基於耶穌基督的犧牲同時賜給我們。賜給我們之後，神繼續不斷地加深這樣的賜予。但他也使用一些途徑；他使用我們的順服作為賜給我們知識的途徑，反之也是如此。

順服就是知識，知識就是順服。在聖經中，順服與知識經常被使用為近義詞。它們被用作同位語（例，何西阿書 6：6）或被用來彼此定義（例，耶 22：16）。偶爾知識也以一個名詞出現在一個顯然是專門有關倫理的清單裡（例，何 4：1f.）並因此呈現為一種順服的形式（參照耶 31：31f.；約 8：55[注意其上下文，特別 19，32，41 節]；林前 2：6[參照 13-15 節；「成熟」在這裡是作為一個宗教倫理的特質]；弗 4：13；腓 3：8-11；帖後 1：8f.；44 彼後 1：5；2：20f.）。在這些經文中，順服不單只是知識的一個結果，而是其中一個構成層面。沒有順服就沒有知識，反之亦然。F. G. 唐寧在其 Has Christianity a Revelation? (London： SCM Press, 1964) 中將知識等同於順服的方式實際上已經否認了由神啟示的知識作為概念化知識的存在。在我看來，他把論點強調得過了頭（見，例如，他對腓 3：8ff.有點古怪的釋經）。但他提出了許多有用的建議，而且該書也對挑戰傳統的純理性知識觀是非常有益的。（「不僅」在神學上可以是一個如此有用的字眼，如果唐寧所說的是知識並非僅僅是理性的，那麼這樣的說法將是正確且有幫助的。）

在此我並不是說的順服與知識是同義詞，在所有的語境中都可交替使用。它們的確有差異。知識指我們與神的友誼（參下文），而順服則指我們在該關係之中的活動。但這兩個觀念是如此地不可分割，以致它們經常可以合法地被使用為同義詞，任何一方都可以從一個特定的角度來詮釋另一者。

因此順服是知識的準則。要決定一個人是否認識神，我們不單只是要求他筆試作答；我們必須審視他的生命。對於聖經，無神論不光是一個神學立場，更是一個實用立場。對神的否認乃是在一個人生命的敗壞中出現的（詩 10：4ff.；14：1-7；53）。同樣的，基督信仰或知識的檢驗標準是聖潔的生活（太 7：21ff.；路 8：21；約 8：47；14：15，21，23f.；15：7，10，14；17：6，17；約一 2：3-5；4：7；5：2f.；約二 6f.；啟 12：17；14：12）。其終極的理由是：神是一位真實、永活的神，而非一個只能讓我們在其上建立理論的抽象觀念，他深入地參與在我們每一個人的生命中。耶和華的「我是」(I am)顯示他的

同在。如薛華 (Francis Schaeffer) 所說：「他是臨在的神」（The God who is there）。因此他在我們生命中的參與是一個實際的參與，一個除了我們理論性的活動之外，也包括我們生命中所有層面的參與。所以不順服神，故意地忽視他實在是當受刑罰的。可見不順服和無知聯繫在一起，而順服則與知識聯繫在一起。此段落中的一些觀念來自先前所引用的Ｎ・謝波德講義。

因此明顯地我們必須以順服的方式獲取知識。聖經中有些命令很直接地提到我們該怎麼尋求知識，以及提出真知識與假知識之間的分別。有關這點我們應該思想林前 1-2；3：18-23；8：1-3；以及雅各書 3：13-18。當我們努力地在順服中來認識神，我們承認一個基本的要點，即基督徒的知識乃是一個服於權柄之下的知識，以及我們對知識的追求並非自主而是服於聖經之下的。如果是這樣的話，據此思路，聖經中的真理（以及就某種程度而言，聖經的內容）必須被認為是我們所擁有的最確定的知識。若此知識要成為所有其他知識之準則，若它要支配我們對其他命題的接受或拒絕，那就沒有任何命題可以質疑它。因此當我們認識神的時候，我們是以最確定的態度認識他，這比我們對其他事物的認識更加確定。當他對我們說話時，我們對他的話語的理解必須支配我們對其他任何事物的理解。提出這一點有相當的困難，畢竟我們對聖經的理解可能是會出錯的，並且有時候也需要被更正。但這些更正必須基於對聖經進一步深入的瞭解，而不是基於另一種完全不同的知識。

這裡讓我們來介紹范泰爾護教學著名的名詞——預設（presupposition）。預設是一個優先於其他信念的信念，並因而成為其他信念的準則。一個終極的預設乃是一個比任何信念更優先的信念。 有些人可能認為這一個預設的定義聽起來過於尚智主義。當然，在這裡我們主要關切的是信念、命題等。但我必須強調的是：「預設」乃是根植於一個人內心的「基本委身」。不管我們使用的是如以上所定義的「預設」，或是我們把它定義為「基本委身」，並尋找另一個名詞以應用在較狹義的認識論範圍中，對我來說都不是一個太重要的問題。 對基督徒而言，聖經的內容必須成為其終極的預設。我們對聖經的信念或許可以

被其他有關聖經的信念糾正，但相對於我們所擁有的聖經以外的知識、信息，這種信念乃是前提性的。這個教導只不過是神的主權在人思想的範圍中行使的彰顯，它僅僅是將聖經無誤性的教義應用在認知的層面。從這個角度來看，我實在無法明白為何福音派基督徒會難於接受它。我們只不過是承認人類的知識是一種僕人的知識，以及當我們尋求認識任何事物時，我們首要關切的是要知道主是怎麼看待它的，以及我們需要和主對此的判斷一致，即按著他的思想來思想。難道還能有其他選擇嗎？有沒有人敢說，雖然我們毫無保留地將自己委身於基督，但我們的思想卻不容許這樣的委身？因此這種預設論的教導清晰而又純粹地確定了基督對人的思想的主權。凡達不到此標準的都是神所不容許的。

（iii）知識顯露於神的同在之下。我們一般在事實性知識（知道有關），技巧性知識 46（知道如何）以及對人的知識（認識誰）之間作出區分。對事物的知識可能是第四個範疇。通常當我們提到認識事物時（香蕉，瑞士，穀類的價格），我們所指的是有關事實的知識。另一些時候，在某種程度上，我們把對熟識之人的瞭解歸類為對人的知識，我們所指的是一種相當於對人的認識的知識。我不認為此時處理這些問題會有任何益處。這三者是相互關聯的，但它們卻不是相同的。認識一個人包括了認識有關他的事實（與某些「個人性」[personalistic]的神學家相反），但一個人可以在不認識某個人的情況下知道有關他的事實，反之亦然。一位政治學家可能知道許多有關美國總統的事實，但卻不能說他「認識」總統。白宮的園丁所知道的事實可能遠不及此政治學家，但卻能夠說他相當認識總統。

對於這三種知識，聖經都提及過，而且它們在神學上都是重要的。一個信徒必須知道有關神的某些事實——他是誰，他做了什麼。注意在聖約結構內「歷史序言」的重要性：主以訴說他所行之事作為聖約文件的開始。這聖約以恩典開始，有些人藐視基督教中的事實性知識的重要性，實際上他們乃是藐視關於恩典的信息（參照詩 100：3；羅 3：19；6：3；約一 2：3；3：2——隨意選擇了一些例子，讓信徒看到事實性知識是何等的關鍵）。此外信徒乃是一個不斷裝備各樣能力的人——如何順服神，如何禱告，如何愛——以及信徒

之間各不相同的恩賜——講道，傳福音，彼此勸勉，等等（參照太 7：11；歌羅西 4：6；提前 3：5）。但（或許是最重要的）基督徒的知識是一種對位格的知識，即是認識神，耶穌基督，以及聖靈。雖然這三種知識是不同的，它們都是相互關聯的。你若不知道一些有關某個人的事實，以及擁有一些使你能與他建立比較深入關係的能力，你就無法認識他。因此，我們可以把基督教的知識描述為三個「視角」：認識事實，並掌握這些事實的含義及應用(高登・克拉克)；在人與人之間的關係，及人與神的關係中，依照事實來發展技巧；學習認識神，並在這種處境中瞭解事實及技巧。

有時在聖經裡，「認識」一個人主要指知道有關他的事實，但它更常指與對方處在一種或敵或友的關係中（參照創 29：5；太 25：24；徒 19：15；林前 16：15；帖前 5：12。在此也必須提到認識經常被用以指性關係，例如創 4：1）。當聖經提到神「認識」人時，一般上都不是指事實性的知識（毋庸置疑，神當然知道這些事實）。在這些上下文中，認識一般指「愛」或「交朋友」（注意出 33：12，17；詩 1：5f.；耶 1：5；摩 3：2；鴻 1：7；47 太 25：12；約 10：14，27）。這經常是一個重要的解經要點，特別是羅 8：29。在那節經文中神對人的「預知」並不是說神預知他們將會相信，所以那節經文並不是在教導神的預定是基於他對人自由選擇的預知，而是在說救恩源於神對他選民主權的認識（換言之，愛）。因此聖經幾乎從未提到神「認識」一位非信徒；我所能夠找到的唯一例子（約 2：25；5：42）明顯地是指事實性的知識。

因此，人對神的認識非常類似於神對人的認識。認識他就是與他處在一種或敵或友的關係之中。對信徒而言，認識他就是要愛他。因此，這就是為什麼順服被強調是認識神的一部分。不過在此我們所要專注的是，我們所認識及所愛的神是必然地與我們同在的，因此我們與他的關係是一種個人的關係。愛的親密性承認了所愛的人的現實的同在。我們可以遙遠地愛一個人，但那人必須在我們的思想、決定、以及情感中扮演一個重要及持續的角色，而從這個角度而言，他是與我們相近的。但如果神是掌管萬有，並成為我們所有決定的終

極權威，那他就在每時每刻注視著我們，他的能力在各處彰顯，並且他的話語繼續不斷地引起我們注意。因著他的掌管及權威延伸至我們靈魂的最深、最隱秘之處，神的存在是最無法逃避的，沒有什麼不是向他完全敞開。因為他的掌管和權威是如此地廣大，我們不會認為神似乎遠在天邊。（地上的掌權者之所以看上去那麼遙遠，是因為他們的權柄是如此有限。）因此神不單只是一位至高的掌管者，他也是一位親密的朋友。

聖經中的聖約性語言表明了這種親密性。神以單數第二人稱對以色列人說話，將整個以色列民族視為一個人；神使用「我與你」這樣的語言。他向其子民宣告祝福及詛咒，也就是他繼續（以祭司的形式）同在的記號。當救贖的歷史不斷展開時，聖約的關係被描述為婚姻關係（何西阿；弗 5，等），父子關係（約 1：12；羅 8：14-17；等）以及友誼（約 15：13-15）[48]。有些作者認為這裡有一個太大的「跨越」，從律法-聖約的範疇跨越到親密-個人的範疇。不過，我卻視後者為聖約關係所原本包含的親密性的自然發展。什麼比申 6：5 所假設的關係更為親密？律法必然是冷酷及非人格化的觀念是源於現代人文主義思想，而非聖經。信徒一切所行之事不但是為著神的榮耀，而且也是在神的同在之中（coram deo），這一觀念一直是改革宗信徒的寶貴真理。神不單只掌管和命令，在我們所有的經歷中，他也是那位在終極意義上「和我們有關係的神」。在對加爾文主義的普遍誤讀和嘲諷中，人們給它貼上了宿命、非人格、尚智、及冷漠無情的宗教標籤，但在這裡我們所持的立場與這些嘲諷毫無關係。

總結一下，「對神的認識」基本上指一個人與神的友誼（或對他的敵意）。這友誼預設了其他方面的知識：對有關神的事實的認識，活出聖潔的能力和知識等。它因此包含了整個人在其生命所有層面中對神的聖約性回應，無論是順服或不順服。最重要的是它包含了一個對神的主權的認識，以及對他的掌管，權威以及同在的認識。

附記：智慧與真理聖經中的智慧與真理的觀念在很多重要的方面與知識的觀念非常類似。雖然知識廣義地指向神與人之間的聖約性友誼（或敵對），智慧則集中於「知道如何做」

或技能的層面上。一個有智慧的人是一個有能力做某些事的人，他不光是具備了很多事實性的知識，而且也具有正確使用知識的能力。這種使用可能表現在各種方面，例如烏利的兒子比撒列「被聖靈充滿，使他有智慧（英文新國際版[NIV]智慧作「技能」skill）能夠做會幕」（出 31：1-6）。但是智慧更常有的是一種道德、宗教的意味，因此我們可以把它定義為「活出敬虔生活的能力」（參照，特別是，雅 3：13-17）。因此，我們可以看見智慧如何與知識一樣涵蓋了對神的主權的認識以及對神真理的順服（箴 9：10；參照 1：7）智慧與知識在箴言及聖經其他的智慧書中是近乎同義詞的。。我們也可以看見，與對神的知識一樣，智慧乃是神的恩賜，源自於三位一體神的工作：聖父是智慧的源頭，在聖子裡面隱藏著所有智慧的寶藏，聖靈是智慧的靈。智慧被澆灌下來是通過神的道以及聖靈的工作（參照出 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；歌羅西 2：3；3：16；提後 3：15）。

真理在聖經中有著不同的意義，我們可以在「形而上」的層面（真理是絕對的，完全的，而與那相對的，部分的相反。約 6：32，35；15：1；17：3；來 8：21；約一 5：20），在「認識論」的層面（真理意味著是正確的——申 17：4；王上 10：6；弗 4：24——換言之，真理是「命題式的」）[49] 在「倫理性」的層面（真理意味著真理中「行走」，換言之，行正確的事——尼希米 9：33；詩 15：2；25：5；26：3；51：6[注意其與智慧的平行]；86：11；結 18：9；何 4：1；約 3：20f.；加 5：7；約一 1：6）來作出區分。有關這個三重區分，見約翰．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.真理也像知識與智慧一樣，是出於恩典，由三一的神，藉著神的道、神的靈澆灌給我們。（但 10：21；約 8：31f.；14：6；17：17[參照 6，8 節；撒下 7：28；詩 119：142，160]；羅 2：8；林後 4：2；6：7；加 2：5；弗 1：13；西 1：5；帖後 2：12；提前 3：15；雅各書 3：14；彼前 1：22；彼後 2：2；啟 6：10；15：3；16：7）。雖然聖經中對智慧與真理的觀念並非完全地與「知識」同義，但他們卻彼此印證著某些我們在之前對知識的討論中

所強調的方面。雖然智慧與真理都與命題式或觀念式的知識有著重要的關聯，但它們都無法完全被涵蓋在命題式的範疇之中。在聖經整全的意義當中，成為「有智慧」或「認識真理」不單只是認識有關神學的事實（神學也不是一種沒有命題式內容的神秘主義知識）。智慧與真理，和知識一樣，都是按著所啟示話語的最深層的意義賜下的，它包含了對主的順服以及創造主與被造物之間親密的個人關係。

C・非信徒的知識

我們現在面對一個問題。若聖經中的知識不但包括事實性的知識，而且也是（1）神救贖恩典的恩賜（2）對神的聖約性順服的回應，以及（3）一個相愛的、個人的關係，那我們怎能說非信徒也認識神呢？我們已經看見，根據聖經，非信徒確實認識神（羅 1：21），但這怎麼可能呢？

聖經也告訴我們非信徒不認識神（參照先前所列經文）。因此，顯然地就某種意義而言他們確實認識神，但就某種意義而言，他們卻不認識神。我們現在必須嘗試作出這些區分。50

（1）信徒、非信徒關於神知識的相似之處

在某些重要的方面，非信徒的知識是類似信徒的知識的。縱觀上一個部分的大綱，我們可以說（1）神的可知性和不可理解性對信徒與非信徒都是一樣的（2）在這兩種情形中，這知識都可以被描述為聖約的知識。信徒與非信徒都知道有關神的掌管，權柄以及同在。非信徒的知識，與信徒的一樣，是一個認識神是主的知識（參照先前所提的經文）。而且兩種形式的知識都是服於神的掌管，權柄以及同在之下。非信徒，如信徒一樣，只有在神主動的作為下才能認識他，雖然他拒絕順服神的權威。他對神有的不單是一些事實性的知識，也有與神本身的相識（羅 1：21）。事實上，他乃是面對神的臨在，雖然他所經歷的是神的憤怒的臨在（羅 1：18），而非他救贖的祝福（參照出 14：4，埃及人對神的認識乃是

在一個審判的經歷中產生的）。當然非信徒確實經歷到了神「普遍恩典」的祝福（太 4：4 5ff.；徒 14：17ff.），神以非救贖性的恩慈，在他的愛中吸引人悔改、歸信他。

（2）信徒與非信徒關於神知識的差別

基本的差別可以從上面的討論中推導出來。非信徒的知識意味著（1）救贖恩典的缺乏（2）拒絕順服，以及（3）救贖祝福的缺乏。但我們必須更為明確的是：這些差別怎麼在非信徒的生活、抉擇、辯論、進行哲學思辨、神學思辨等中影響非信徒的意識以及他對該意識的表達？讓我們考察各種可能性。

a・啟示對非信徒沒有作用

我們也許會傾向於說非信徒的「知識」只基於以下事實：神的啟示遍佈非信徒的周圍，然而這啟示對於他的意識而言沒有任何的影響。對於這個觀點，我們可以肯定地說，就某種意義而言，神確實已經向每個人啟示了他自己。我們也可以強調墮落對知識的影響，罪人是如此之敗壞，以致他完全把神排除在他的思想之外；神的啟示對他的思想完全沒有影響。在某些聖經翻譯中，羅 1：28 提出以下數點：非信徒不要神存在其意識中，因此他的意識中是沒有神的。不過，在希臘文中 *epignosei* 所指的比「意識」的含義更豐富，無論如何，從該節經文所看到的拒絕是一種刻意的行動，而這就預設了非信徒在某個時刻裡對神的認識，非信徒是在拒絕他所知道的。但是基於以下理由，我認為這個觀點是不全面的。

（1）根據此觀點，我們可以認為神向墮落的人啟示他自己，但我們卻不能說墮落的人擁有對神的認識。但聖經把非信徒描繪為是認識神的。（2）在聖經中我們看到非信徒，甚至是魔鬼，不斷地與神的啟示產生互動。神不但向他們顯現，而且也是「明明可知（可見）的」（羅 1：20）。他們「認識」神（羅 1：21），並且「用虛謊取代了神的真理」（羅 1：23，25，新譯本）。如果一個人之前沒有接受什麼在他的思想裡，他取代的對象能是什麼呢？我們將看見的，根據聖經非信徒也會真實地提及神。

b・非信徒應該認識，但卻辦不到

J · 哈爾西（先前在另一個部分中提到過他）在其著作 For a Time Such as This. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1976. 提出：單從大自然，非信徒就應該知道神是世界的創造者，並且他的護理遍及所有的被造物，等等。他又說：「以上所說的。是每個人都應當形成的結論，不過這並不表示所有人真地可以形成這樣的結論…『應當』並沒有必然地包含在『能夠』之中。」同上，63。哈爾西所指的是非信徒的知識只不過是潛在的，而非真正可以做到的，雖然他們有義務知道，但事實上卻不知道。范泰爾有時也這麼說，但我深信這種表達是不全面的。從總體上而言，它與 a 的立場是一樣的：非信徒並非真的知道神，他只不過是有義務知道。但聖經卻說非信徒確實知道神，如我們所已經看見的。此外，我們也將看到，哈爾西及范泰爾都沒有始終如一地堅持這個觀點。

c・他在「心理上」認識神

在其著作的第 65 頁，哈爾西又做了另一番陳述：非信徒在某種「心理上」認識神，但從「認識論」而言他們並不認識神。范泰爾使用某些同樣的名詞，與哈爾西所使用的一樣，但我不是很肯定范泰爾的用法與哈爾西的一樣。無論如何，明顯地（參下文），范泰爾（與哈爾西相反）不認為此區分是解決這個問題的關鍵。我不太清楚哈爾西所謂的「認識論上」究竟指什麼，但在接下來的篇幅中，他重複地將之與「詮釋的活動」牽上關係。因此，他似乎在說非信徒認識神，但在他的詮釋中卻經常否認神。[52] 然而（1）此觀點卻與哈爾西顯然也想持守的 b 觀點相衝突。根據 c 觀點，非信徒的知識即使只是「心理上的」，但這種知識不單只是潛在的，而且也是實在的。可是在其著作裡，哈爾西並沒有覺得這裡有任何問題。（2）提到人裡面完全沒有「詮釋的知識」（「心理上的」）究竟是什麼意思。就某種意義而言，難道不是所有知識都包含詮釋嗎？難道知識不是必然地包含對所知的事物的「詮釋」嗎？我承認我不能理解他的這個觀念。

d・他在心理上抑制對神的知識

有些改革宗護教學的學生曾傾向於從弗洛伊德的角度來思想此課題，即非信徒「抑制」他的知識到一個程度以致於對神的知識完全進入潛意識或無意識中。范泰爾有時這麼說。注意他不斷重複的用語——非信徒在「心靈深處中」認識真理，有時他的用語比這個更加富有心理學意味。不過，我卻不認為這種說法與范泰爾其他的論述一致，我也不認為這是他的觀點的中心意思。此觀點與其他觀點不一樣，它把非信徒的「知識」呈現為就某種意義而言是可理解的，但同時卻認為他的敗壞是如此徹底，以致把對神的認識排除在「意識」之外。不過，這裡的問題是，聖經提到非信徒甚至包括魔鬼（至少有時候）意識到真理並願意肯定它。（參太 23：3f.；可 1：24;路 4：34; 8：28;約 3：2；徒 16：17；雅各書 2：19）。

e・與信徒之間的統一是「純形式的」

范泰爾經常指信徒與非信徒之間的「一致」是「純形式的」，這是說兩者雖然使用同樣的字詞，但所要表達的意思完全不同。參照范泰爾, Introduction, 92, 113; Defense of the Faith(Philadelphia： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1955, 1967), 59.類似的情形確實出現過，例如當異端神學家使用啟示來指他們自己的宗教觀時。明顯的，這是非信徒抵擋真理的一個方法。不過，若我們一概而論地說所有非信徒能夠與聖經取得一致都是屬於這一類型就有所偏頗了。因為（1）如果是這樣的話，非信徒並不能被說成是真正擁有知識的，他的知識只不過是表面的。如果我說 「2+2=4」，但我真正所想的卻是指「2+2=7」，那我表達的算不上是任何知識，不過是錯謬。但如果沒有真知識，羅馬書一章告訴我們，非信徒就可以有所推諉了。（2）聖經沒有把撒旦或非信徒的陳述呈現 53 為只是形式上正確的（參上文 d 中經文的清單）。這樣的陳述是一個把真理與錯謬混雜在一起的詭辯。（3）如果非信徒只說形式上的真理，那麼與他們溝通就成為不可能的事情；一個基督徒不能與他們談到樹木，因為對他們來說樹木並非指樹木。（4）我懷疑純形式

化的一致的存在。即使是在（無論是關於神或是關於書目）談話中我們「使用同樣的字詞」這樣的決定，實際上已經預設了超過真理形式的認知。因此即使當新派的神學家用啟示一詞來指向他自己對宗教理解時，這表明他知道一些他觀念中的宗教，也表明啟示的一些潛在的可能性，還表明這個神學家在用詭辯的方式迴避著真理。

f・他的「知識」經常被其處境歪曲了

或者，我們是否應該說有的命題是在獨立的狀態下是正確的，但在非信徒提供的情境中卻被歪曲了？參照范泰爾, Introduction, 26.例如非信徒說「玫瑰是紅色的」是正確的，但這個陳述從非信徒整體的思想架構來看：即「不被三一真神創造的玫瑰花因著機率可以是紅色的」，是錯誤的。而由於對陳述恰當的理解必須在一個情境之中，而非斷章取義，我們也許可以這麼說非信徒的所有陳訴都是錯謬的。的確，一個通常正確的陳述在錯誤的情境中可以被使用來傳遞錯謬的信息。而且無神論的思想架構（每一個非信徒所接受的）也確實帶來了錯誤的情境。但類似「正確的句子在一個錯誤的系統中被使用，就使該句子本身也變為錯謬」這樣的說法是一種沒有基督教根據的唯心主義語言論，幾乎沒有語言學家會贊成這種說法，這當中也包括唯心主義的語言學家！我們可以合理地斷言，非信徒確實有時通過嘗試把真理結合在一個錯誤的整體架構裡去抑制真理，但（就如在 e 中）我們不能過於一概而論地認為非信徒經常都是如此。這麼說（包括接受那些值得質疑的語言學家預設）就等於承認非信徒沒有任何的「知識」可以稱為合理、正當的。因此當范泰爾指非信徒的知識「就現況來說是正確的」時，我們不應該以此為藉口而跳入一個唯心語言論。根據我們對范泰爾的瞭解，他是反對唯心語言論的。

g・他的知識只有在缺乏反思時才存在

與以上有點關係（以及 c）的是范泰爾願意承認非信徒在他們缺乏反思時才會說出真理，而不是 54 在他們的「思想系統」裡說出真理。在一篇專文中，我批判范泰爾的非信徒「不能認識事物真相」的說法。他多次地在旁註中指出在他的觀點中，非信徒的無知是集

中在「他們的系統裡」，參照范泰爾, Introduction, 81-84-104.這有一些道理，很有代表性的是，非基督徒哲學家致力於使用他們的哲學來表達及反覆灌輸他們對真理的反對；他們努力地讓自己不信的觀點聽起來似乎是真實的，並指出事實怎樣在一種不信的基礎上得到最妥善地闡釋。由於他們傾向於在他們理論性工作上（而不是實際生活中）不遺餘力抑制真理，有人可能會認為他們實際生活中較為不警惕，所以他們會較傾向於在那種情況下不自覺地承認神。我認為通常情況下是這樣，但這樣的概括卻過於粗糙，因為對於例外的情況我們並沒有標準來加以否定，並且在這種概括中我們對於信與不信的知識的基本差異也無從分辨。難道有人可以提出某位不信的哲學家在其個人生活層面必然比他在其專業研究層面更不敗壞？同時如果他真是認識任何真理的話，我們怎麼能夠宣稱這知識不能影響他的學術研究，如同影響他的平常生活一樣？聖經從來沒有在生命與思想之間作過這樣的劃分。相反，在聖經中思想是生命的一部分，並且與生命一樣是處於道德和宗教的影響之下。

h・*他所相信的命題不夠*

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)中試圖把救贖的信心定義為對某些命題的認同。他拒絕傳統改革宗所認為的信心是「信靠」（fiducia）而非只是「認同」的立場。因此非信徒只不過是沒有認同必要數量命題的人。克拉克認為在雅各書 2：19 中是說魔鬼相信神是獨一的，但因為他並不相信其他的命題，因此魔鬼是失喪的。克拉克願意把此立場描述為某種形式的「尚智主義」，而事實也確是如此。不過，我們不應該忘記克拉克的一直所強調的：他認為一個人的意志是與其對事物的認同是密不可分的，因此在意志與理性之間去做任何明確的劃分都是不明智的。意志在所有理性的行動中都是活躍的，反之亦然。此外克拉克的「認同」的是一個深入的概念。在他看來認同並不是「在頭腦中

閃現」的觀念，與加爾文所喜歡使用的表達方式一樣，克拉克認為認同乃是全心全意地接受一個命題 55，以致於有力量去實踐它。因此克拉克並非看不見聖經中知識與順服的關聯。雖然他的觀念比傳統的觀念擁有更多的尚智主義特性，我們不能狹義地主張克拉克的「認同」比改教時期的 fuducia（信靠）的豐富性要弱。然而我認為克拉克的觀點的問題在於他忽略了信心在心理方面的複雜性。

（i）克拉克的確曾經承認信心可以或強或弱，但這原則在其分析中扮演的角色微不足道。一般而言，對克拉克來說，一個人要麼就相信一個命題，要麼就不信，而該信心的強度卻不在這分析之下。但信心的相對強度的問題對我們目前所關心的問題是相關的。一個相對地脆弱的信心可能對行為的影響非常微弱，因此這樣的信心距離聖經中的 fiducia（信靠）非常遙遠。例如，一個人或許知道他兒子把溜冰鞋放在走道上，但他卻對這個信息沒有多加注意，結果自己踩到溜冰鞋而摔倒在地。如果這個例子可以說明問題，那麼分析信心不但需要從認同的角度，還需要從認同的強度的角度來衡量。如果在這裡只是單純地強調認同，並不能表達對真理全身心的委身，這種委身也是克拉克所宣稱的。同時我也猜測這也是改革宗不滿足於將信心定義為認同部分的原因。

（ii）當我們承認討論信念的強度在此關聯中的重要性時，我們就較容易明白一個人怎麼會擁有相衝突的信念。一個人經常會相信一組不一致的命題，而他必須被教導，以至於確信這些信念的確是不一致的。這當中最說明問題的例子就是自欺的例子：有些人知道輪盤賭是一個會招致損失的事情，但他還是說服自己這不是真的，至少在當時對他來說不是真的。但在他的「心靈深處」，他仍然知道這個真理。他既相信它，又不相信它，這是一種矛盾的情況，其背後的心理也是難以解釋，但卻經常發生。基督徒哲學家及神學家對自欺所作的出色分析，見 Greg L. Bahnsen 探討此課題的（未出版）博士論文 （南加州大學，哲學系）。但當我們從這兩種信念的相對強度來解釋它們的時候，就會比較容易理解，那個人自欺的信念——認為他可以「搏一搏機會」，支配他的行為到一個程度，使他賴在賭

檯上。但是當那晚過去之後，當他衡量損失時，他或許「覺醒了」，他或許會自責，因為他「從一開始」就知道沒有獲勝的機會，但只要來到輪盤面前，他就開始懷疑、不安了。因此事實是這樣的：兩種彼此衝突的信念在某種程度上支配他的行動、態度及思想。[56] 因此信心必須不單只包括認同，及其強度，而且也必須包括對反面認同的相對缺乏。因此不信可能意味著對聖經真理的某種認同，甚至意味著對所有聖經真理的某種認同，但這種認同是脆弱的，受著反面認同的支配。（參照羅 6：14。信徒與非信徒的分別並非在於信徒是無罪的，而是在於罪性無法支配他。）（iii）這種分析在有關魔鬼知識的思考上是特別必要的（雅 2：19）。根據克拉克的觀點，魔鬼的知識之所以有缺陷的，乃是因為他們只相信一些命題，而沒有相信其他的命題。但是他們到底沒有相信哪些命題？是「神是有主權的神」這個命題嗎？是「基督是神」這個命題嗎？這種揣測實在是非常牽強，因為在聖經中魔鬼被呈現為是一種非常聰明的活物。一般而言，他們比人類更認識神的計劃。把他們視為同時相信及不信是較為合理的，並且不信是支配他們的行動的原因。此外魔鬼的不信肯定不只是因為缺乏聰明或知識，這是一個有罪的不信，它的意義就在於對所知道真實的事物的故意不信，除此以外難道還有什麼是有罪的不信呢？事實上不信的人也是如此。因此，不信不單只是對某些命題缺乏認同，也包括了某種強度的缺乏認同，還包括了某種強度的反面認同。這是一個思想（也因此成為現實生活）衝突的狀況：一方面相信真理，一方面被謊言所支配。因此在聖經的權威下我們責備這種行為是非理性，愚昧及愚蠢的。因此我們不必高估撒旦的智慧，他一樣也是一個愚昧者。

這裡還有一個更深一層的問題。對信心合理的分析是不是包括我們使用認同的概念、對認同強度的評價，以及反面的認同？如我們所已經看見的，克拉克的分析確實公平地處理了聖經中信心（知識）與順服的關係。我們甚至可以承認他也公平地處理了那個我們所發現的非常關鍵的要素（對個人的認識）——友誼。雖然友誼不能被簡化為事實性的知識，但一個全心全意相信神的話語中所有命題的人，肯定會成為神的朋友。認同、順服以及友誼，不能捨其一，由於各自包含著其他兩種要素，它們其中任何一者都可以被用以定義信心。

因此「認同」是恰當的（加上先前所作之修飾），但它既不是唯一可能的分析途徑，也不一定是最好的。認同的尚智主義涵義，克拉克正確地認為是對抗這個時代的反真理精神非常寶貴的特質 57，但同時也可能誤導人，使人以為我們與神的關係基本上是理論性或學術性的。這個詞根據克拉克的用法，並不一定會帶來混淆，但卻可能造成誤導，而更嚴重的是，克拉克似乎不承認其他層面（例如，順服，友誼）至少也在同等重要的層面上作為定義信心的方式，而這些是 fiducia（信靠）所反映出的觀念。因此即使（如克拉克所言）信心不是某些超越認同的概念，它至少包含某些「認同」的理性層面之外的東西，這就是為什麼改革宗信仰需要「更多」的層面來補充原因。

i・他的知識是「理性的」而非「倫理的」

我們來到另一種可能的分析。我們為何不簡單地說非信徒只能夠從理性的層面，而非倫理的層面認識神？也就是說，他可以知道許多有關神的命題，但他卻不實踐它們，不順服神。這是諸如蓋斯特納見 R. C. 史普羅, John H. 蓋斯特納, and A. 林斯利, Classical Apologetics(Grand Rapids： Zondervan Publishing House, 1984).之類的改革宗思想者所贊成的分析。他們嘗試一方面正視人性全然敗壞的教義，與此同時卻主張基督徒與非基督徒在理性的比較上不存在根本的差別。他們主張這種區別乃是在倫理上，而非認識論上。這個立場喚起了一副聖經的圖像，聖經經常把非信徒描繪為那些知道某些知識卻未能恰當地根據該知識行動的人（見太 23：2f.;路 12：47f.；羅 1：18-21；帖後 1：8；雅 2：19f.；）。但根據我對聖經的認識，聖經並不容許倫理及認識論之間的這種明確的二分法。正如我們所看到的，知識是生活的一部分，並因此必須以一種榮耀神的方式來獲取、維持。換句話說，知識的倫理是存在的。思想及學習有正確及錯誤的方法，在此之上如果承認人的敗壞是全然的，遍及了生命所有的層面，那非信徒就是一個錯誤地進行思想的人。而當人錯誤地進行思想時，他們就會得到錯誤的結論。用聖經的用語來表達，他們的思想是愚昧並愚蠢的。神在惱怒中說道，「以色列不知道」（賽 1：3）。不順服本身，我們必須說，

是對神的一種無知，愚昧的回應。並且，即使從理智的角度而言也是愚昧。若神是那位超越萬有的神，我們作為人就完全沒有理由不順服。那些有名望的非信徒知識分子在運用他們的智力進行極其複雜、具有創見的思考時是非常聰明的，但他們卻明明地拒絕真理，這就是他們的愚昧。58 然而，我必須認同蓋斯特納所說的非信徒可能知道各種有關神的命題。問題卻在於，由於他的不順服，他也將會維護許多錯誤的有關神的命題。事實上，他將會維護那些與他所知道真理相衝突的命題。在他的思想有很多「相互衝突的認同」(參照上文 h)，而導致這種錯誤認識的思維習慣一定會接受正面的挑戰。聖經的描述是真實的，非信徒是「知道卻不去行」的人，而「不去行」的部分原因是因為沒有按著神的要求來思想。

j・我的陳述

現在我們可以來作我所認為最充分的分析。讓我們分成幾個步驟。（1）所有非信徒所知道的有關神的真理，足以使他們沒有推諉，並且按著人所能知道的，在這方面可以知道得更多。對於非信徒所能知道的有關神啟示的真命題的數目是沒有限制的。（2）但對於整全聖經的意義而言，非信徒缺乏了對神的順服和與神之間的友誼，這些對於認識神來說都是必不可少的，但在他們與神每時每刻的關係中，雙方是彼此敵對的。因此他們對他的認識並不只是命題式的。（3）非信徒的不順服有理性層面的含義。首先，它本身就是一個對神啟示的愚蠢回應。（4）第二，不順服是某種形式的撒謊。當我們不順服神時，我們向別人和自己見證神的話語是不真實的。我視羅 1：18 的 katechon 為「攔阻」，「抑制」（參照約翰．慕理 (John Murray), The Epistle to the Romans [Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960]）。這裡的 en 可能是工具性的：「以其不義攔阻真理」。也就是說，不順服本身就是對真理的攻擊。攻擊基督教真理的，不單只是不信的知識分子。「一般」的非信徒在其不順服中也這麼作。他們的不順服就是一個謊言，一個對真理的攻擊。（5）第三，不順服包括對抗換言之，「攔阻」。真理：對抗其傳揚，反對真理在其個人生命、他人生命、以及社會層面的應用。罪人對抗真理的方式多種多樣：他

們（a）簡單地否認（創 3：4；約 5：38；徒 19：9），（b）忽視它（彼後 3：5），（c）在心理上抑制它，（d）口裡承認真理，但卻在行為上否認它（太 23：2f.），（e）把真理放在誤導性的情境之中（創 3：5，12，13；太 4：6），以及（f）使用真理來反對神。我們不要輕信所有罪人都會使用同樣的策略。他們並不是經常在言語上否認真理，或者把真理封閉在他們的潛意識中。（6）第四，欺騙及對抗真理包括了對錯謬的肯定。我們一定不要假設非信徒所說的每一個句子都是錯的，59 非信徒對抗真理除了表達錯謬的東西之外還有很多其他的方法，但不順服經常包括了對無神論的接受，無論是在言語上明確地表達，或只是在生活中表現出來（否認神的存在與以一種當神不存在的態度生活相比，實際上是沒有顯著差別的）。（7）第五，這些錯謬的想法可能與罪人心中的正確的信念相衝突。在某些層面上，所有非信徒都持有相衝突的信念，例如神是主，神又不是主。（8）第六，這些錯謬影響生命中的所有層面，包括認識論的層面。因此非信徒甚至因為堅持與真理相衝突的觀念，連如何進行推理的知識都存在錯誤的成分。（9）第七，信徒與非信徒在認識論上的不同乃在於支配信徒的是真理，而非謊言，而對非信徒來說則正好相反。我們不是總是很清楚哪一方處在支配的地位，這也說明我們對他人的內心的狀況的認識並不是無誤的。（10）最後，非信徒的目標是不可能實現的。他們企圖完全摧毀真理，以別神來取代真神，但因為目標是不可能的，所以所有的工作也是自我挫敗的（見詩 5：10；箴 18：7；耶 2：19；路 19：22；羅 8：28；9：15f.）。非信徒被自己口中所說的定罪了，因為他不得不肯定他所反對的真理。並且因為非信徒的認識是錯誤的，所以連他有限的成功也是神所容許的（見約伯 1：12；賽 10：5-19）。非信徒除了自我挫敗之外，神也讓他受挫，制止他達成目標（創 11：7）並使用他們來完成神自己的計劃（詩 76：10；賽 45：1f.；羅 9：17）。因此非信徒的努力仍然能夠達成神良善的心意，即使他們本沒有這種想法。

k・一個否認聲明

上一部分代表了我所知道對此課題最充分觀點。但關於這個問題仍然是非常神秘的。聖經中談到非信徒是知道神的，同時也是不知道的。聖經並沒有就很多名詞給我們認識論方面的闡釋；這說明這種闡釋必須從聖經對其他課題的論述中小心地抽出。在我們能夠為一般教會（包括改革宗教會）擬定一個這方面可信的陳述之前，還有許多未完成的工作。范泰爾在他最優秀的著作 Introduction to Systematic Theology(24-27)中承認這些問題的困難（這並非他一貫的作風）並滿足於把屬血氣的人描述為「一個真理和錯謬的混合體」(27）。我將繼續採用上文 j 中所作的分析的立場，但我不會勉強任何人在細節上去做教條性地堅持。毋庸置疑它們不應該被用作衡量正統的信仰。60

（3）不信的邏輯

縱覽了對神相信的知識與對神不信的知識之間的異同之後，讓我們現在來探討對神不信思想的一般架構。非信徒所信的是什麼？顯然地，非信徒之間在許多事上都有不同。但有沒有任何事物是他們所共有的？有的，他們全都不信神！因此，我們要問：對聖經中的神不信的知識有著怎樣的含義？出於這種不信的思想，或是在這種不信的思想之中，是否存在某種可以強加予人的思想架構。如果聖經的神不存在的話，那就有兩個選擇：根本沒有神或者某些聖經以外的神才是神。一方面，如果根本沒有神，那一切都是機緣巧合，所有思想都是徒然的，並且所有倫理判斷都是無效、空洞的。因此，我稱這為非理性的選擇。非理性主義的產生不單只是源於對各種神的否認，而且也源於以下這種認識：當我們承認某個神，但卻認為他是如此遙遠或神秘（或兩者皆是）以致於他根本沒有實際地參與到這個世界中。非理性主義寄生在某些真理上，比如：人是渺小的，思想是有限的，神是遠在我們之上，並且是不可理解的。因此，非理性主義經常以尊重神超然性的偽裝混入到神學之中。我們之前稱此立場為「非基督徒的超然觀」。

另一方面，如果非信徒選擇把世上的某些有限的東西神化的話，那麼某種形式的理性主義就產生了。人的思想就成為了新的神祇，或被認為是有能力自主地發現神，這兩者其實是一樣的。這是我們先前所稱的「非基督徒的內住觀」，而它也同樣偽裝為聖經的真理，試圖利用聖經中有關神的聖約性同在及神對世界親近的詞語。

理性主義及非理性主義都是徒然的、自我抵消的，正如所有的罪也是如此。如果非理性主義是正確的話，那麼它就是錯誤的。如果所有思想都是機緣巧合的產物，那麼對於非理性主義的表達作為一種思想如何能靠得住呢？理性主義在那些明顯的真理面前的窘迫是如此地明顯：人的思想不可能自主的，不可能成為所有真理的最終準則，因為我們是有限的。因此，理性主義者只可能在很有限的範圍內來持守他的立場，就是那些他們認為是毫無疑問的事物：比如我們的存在，我們的思考，等等。然後它嘗試從這些陳述演繹出其他真理，並否認所有不能通過如此演繹而形成的結論的真實性。但其結果是，思想變成了只認識它自己，或更準確地說是隻認識它自己的思想過程。[61] 思想就是對思想過程的思想，只有它才是肯定可知的。當某些特定的內容被指定時，肯定性就消失了。因此，觀念保持一致的理性主義者會否認在終極意義上任何事物的存在，除了「純思想」，「純實體」等，其他一切都是幻覺（但是這些幻覺又該如何解釋呢！？）。什麼是並非思想某物的「純思想」呢？這概念有任何意義嗎？這是一個純粹的空白。理性主義所誇的知識最後變成了虛無的知識！

因此，理性主義與非理性主義這兩種在情感及形式上截然不同的系統最終卻取得了一致。理性主義給我們一個徹底的知識：有關虛空的知識。非理性主義使我們無知，對一切無知。兩者皆是自我抵消的，因為兩者都無法給我們一個可理解的自我解釋。非理性主義者無法一致地肯定它的非理性主義。同樣地，理性主義者無法肯定他的理性主義；他只能夠肯定「純思想」，卻沒有指定任何內容。

因此，為了避免各自立場的破滅，理性主義者及非理性主義者彼此借用對方的觀念。這是不足為奇的。當理性主義者嘗試為其「純事實」獲取根據時，他就訴諸於非理性主義。而非理性主義者只能在一個理性主義的基礎上自主地斷言其非理性主義。

因此，這些立場都是自我矛盾或相互矛盾的，但它們卻彼此需要。這為基督教護教者提供了許多工具，基督教護教者可以質疑理性主義者對非理性主義的依賴（反之亦然），並指出這兩種立場是如何自我抵消的。但是，當然，除非此矛盾被真理取代，我們的見證仍將是毫無益處的。

第二章　神與世界

A・聖約律法

在此之前此書的大部分篇幅都將神作為人類知識的對象來探討。在這一個部分， 以及接下來的一分，我們將神的律法、世界，以及我們自己作為知識的對象，來進一步認識知識的對象。

這部分的內容從某種意義上來說有些重複，因為我們已經討論了對神的權柄的知識，而在認識神的權柄與認識神的律法之間並沒有重要的差別。事實上，就一種重要的意義而言，神的話語（因此也包括律法，它是神的話語的一種形式））是神聖的。神的話語有屬神的特質（創 18：14；詩 19：7ff.；119：7，86，89，129，137，140，142，160；賽 55：11；路 1：37；約 17：17），作為敬拜的對象（詩 9：2；34：3；56：4，10；68：4；119：120，16f.；138：2；賽 66：5），並且被稱為神（約 1：1；羅 10：6-8；參照申 30：11ff.）。我在（希望最終能夠出版的）《聖言論》Doctrine of the Word of God 裡詳細地為此（及其他）要點提出支持。因此，若不認識他的話語，我們就無法認識神；而如果我們不認識神，我們也無法認識他的話語。儘管如此，基於一些系統性的理由，我在此仍要特別附加一個有關認識聖約律法的部分。最近出現了一個討論，認為舊約的 Torah 最好被翻譯為「指示」而非「律法」。有些人基於此認為應該削弱改革宗神學對神的命令的規範性，以及對絕對順服的要求的傳統強調。在回應此觀點時，讓我們注意以下幾點：

（1）如果我們對 Torah 有什麼看法，我們必須公平地以同樣的方式來對待聖經中眾多其他「規範性名詞」，如：「律例」，「誡命」，「見證」等（見，例，詩 119）。（2）申 4：1-14；6：1-9；8：1-9，以及其他經文清楚地指出神的話語要求絕對的順服。在新約中，見太 4：4；約 14：15，21；羅 4：16-25；林前 14：37f.等，神的話語是規範性的指示。認識神的權威、掌管以及 63 同在，包括了認識他的律法、他的世界以及我們自己。這個

三元組需要一些分析。認識神就是認識他的律法。神本身必然地作為律法與其他在他本身以外的被造物互動。成為主就是成為終極律法的給予者及終極執行者。因此，聖經指出神的本性是道、名和光。順服律法就是順服神自己。因此神的律法是神聖的，從此也顯明他的主權、能力、永生以及終極的神聖性。所以如果我們不將神作為律法來認識，我們就不能認識他，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為的媒介來向我們啟示他自己，就是通過大自然、歷史、良心、神的顯現、預言、聖經向我們啟示。這些律法的形式在其神性方面並不次於其與神同一的本質。

因此，認識神包括了認識他的律法並遵行它。認識神（就其最「完整」的意義而言）就是順服地認識神，按著他所要求認識他的方式認識他，並且知識是在神神聖律法的統管之下。順服的信徒就是那視神的話語為他所認識的最確定的真理，為他一切「前提」的人，這是因為在他心中最深的委身就是要服侍那頒佈神聖話語的神。非信徒是那拒絕此「前提」的人，雖然卻勉強地接受它（見上文），但他內心的委身是反抗神的，因此，他總是努力地逃避順服任何聖經的律法（包括對知識的規範）的責任，但他始終無法成功。事實上，在攻擊律法時他甚至無法不接納其真理，所以他的思想是混亂的。

因此，把認識論視為倫理學的一個分支可能是有益的。（不同的分類對不同的目的有其價值；並沒有一個「正確」的分類法。）倫理可以說是從一般性的角度出發論述人類生活的準則或律法。認識論則是在論述管理思想的準則。通過把認識論視為倫理學的一個分支，我們以最顯明的方式提醒自己：認知不是自主的，它乃是降順順服於神的權柄之下，正如人類生命的其他全部層面。這個過程也提醒我們認知、思想、理論建立等，事實上是人生整體的一部分。雖然這點似乎是非常明顯的，但我們經常沒有考慮到理論是實踐的一部分，思想是一種行動，以及認知是一種實現。我們經常傾向於把「認識論」的活動歸納於某種特殊的範疇，在此範疇內它們為生活所有其他層面提供規範 64，而它們本身卻不在任何準則之下。這種分類是不對的！思想並不是一個把我們提升至我們人性的正常水平之上的活

動，它是人生命中一個平常的部分，與生命其他部分一樣服於同樣的規範之下，並不比其他人類活動更加自主。事實上，我將指出思想非但沒有決定人類命運的整個進程，它本身需要依賴於我們其他的活動，正如其他的活動對它的依賴一樣。

因此認識論會分析形成信念的規範，它告訴我們應該相信的是什麼，我們應該怎麼思想，我們應該接受怎樣的理由。這些「應當」是倫理意義上的應當。

B・這個世界與我們的情形

認識神包括了認識他的世界。這有幾個原因：（1）就如認識神的權柄包括認識他的律法，因此，認識神的掌管包括認識他「大能的作為」，即，他的創造之工，護理之工以及救贖之工。這個世界本身是神大能作為的結果，而整個大自然及歷史的進程也是屬於這個範疇。（2）此外，我們通過世界認識神。神的所有啟示都是通過被造界，無論是各種事件，諸先知、聖經、甚至是人的眼睛或耳朵都是他啟示所使用的工具。因此如果我們不認識這個世界，我們就無法對神有所認識。（3）神要其子民把他的話語應用在他們自己的處境中，這就暗含了神對我們的一個期望：他希望我們去了解我們所處的環境。所以當我們研究這個世界，我們有著神聖的授權。所以如果要順服地認識神，我們也必須認識這個世界的某些事物。

反之亦然。我們無法在不認識神的情形下認識這個世界，正如我們已經看見的。雖然神不是被造界中的一部分，但神在被造界中是「顯然可見」的。就「我們的處境」而言，他是世界的一部分，他是我們經歷中最重要的部分。他臨在於他所造的這個世界。

C・我們自己

在基督教要義的第一頁，加爾文指出對神的認識以及對自我的認識是相互關聯的。我們或許期望加爾文（身為一個虔誠的加爾文主義者！）加上這點：毫無疑問在兩者之中，對神的認識理所當然地「優先」。不過出乎意料的是，加爾文卻說他不知道何者居先。我認為

這個評述是有深遠洞察的。考慮這個問題的最好方法是：無論是對神的認識或對自我的認識如果缺乏了其中之一，那麼認識另一者也就無法實現。同時，兩種知識其中之一的增長一定會帶來另一方的增長。舉例來說：我無法認識我自己，除非我認識到自己作為有神形象的人，曾經墮落，然而被他的恩典所救贖；同樣，我無法正確地認識神，除非我們嘗試通過神作為被造物與奴僕的身份認識他。因此這兩種知識是同時產生並一起增長的，其原因不但是因為我們每個人都是「處境」的一部分，這對認識神是必不可少的，（見上文），還因為另一個事實，就是我們都是按著神的形象受造的。當神反映在我們的生命中時，我們就認識他。進一步而言，我們接受關於神的一切的信息都通過我們自己，所有神信息的來源無論是大自然還是聖經，都是通過我們的眼睛、耳朵、思想、頭腦而被接受的。有時我們天真地夢想一種對神的「純客觀」認識——一個不受我們的感官、思想、經歷、預備等限制而有的對神的認識，但根本就不存在這樣的知識，神也從沒有對我們作出過這種要求。相反，是他屈尊俯就我們，願意住在我們裡面，彰顯在我們中間，將我們作為他的聖殿。他在我們的思想、意念以及經歷之中，也通過它們來印證他自己。這種印證是如此地明顯，足以讓基督徒對此有確信。一個「純客觀」的知識絕對是我們所不需要的！這種知識預設了對我們被造界的否認，並因此否認神以及所有的真理。

D・知識的對象之間的關係

我們已經看到對神的認識與對他的律法的認識、對世界的認識以及對我們自己的認識是相互包含的。我們也必須看到三種形式的知識因著它們在神的計劃裡而彼此配合，也彼此包含。

（1）律法與世界

a・律法是瞭解世界所必需的

我們所有的知識都是服在律法之下的，因此所有有關世界的知識（「事物」，「事實」）都是服在神話語的規範之下。律法本身是一個事實，是我們經歷的一部分，我們需要審慎地面對它，並且它也是一個支配我們對其他事實詮釋的事實。一些假設和詮釋經過細心地分析，發現與聖經相衝突，它們在基督徒的思想中是無立足之地的。因為拒絕這種規範，就無可避免錯誤地詮釋事實。

b・認識律法對於這個世界是必要的

神通過世界及自然（如我們結合上下文在羅 1：32 所見的）啟示他的律法。大自然中所啟示的律法並沒有超越聖經中的律法；聖經已經充分地啟示神的旨意了（提後 3：17）。但透過不同的媒介，那些沒有聖經的人也能夠擁有基本上與聖經中的律法一致的神的律法。

但這個世界也在另一種層面上幫助我們瞭解律法。律法的制定就是為了在這個世上使用。神啟示他的律法以便人在其生活的處境中應用。如果要使用律法，我們必須對世界有一些認識。神命令亞當不可吃分別善惡樹上的果子。此命令預設了亞當擁有一定程度的知識，它預設了他知道樹是什麼，果子與葉子的分別，怎麼吃果子等。神的命令並沒有包含這些信息，神相信亞當能夠通過其他的方法來獲取這些信息。事實上，我懷疑把所有有關的信息以人類的語言表明的可能性，即使是通過神的聲音，如果神告訴亞當樹是什麼，果子是什麼，吃東西是什麼等，亞當也必須把這些定義與其他經歷聯繫，從而識別出某個物體是果子的事實。不管語言的解釋有多麼詳細，聽者都需要把這種解釋與他的生活處境相聯繫，才能因此瞭解語言的意思。沒有人能夠替他作這件事；沒有人能夠替他人瞭解語言。因此任何規範若要被正確地應用，就必須預設對世界的認識。這就是我們常見的「道德三段論法」：不順服掌權者是錯的，超速就是不順服掌權者，因此超速是錯的。所以如果要把禁止不順服掌權者的命令應用在超速的「處境」中，我們需要聖經以外的知識。

我甚至主張律法的含義是在應用的過程中被識別的。假設兩個學者在討論第八條誡命，一位認為它的意思是禁止貪汙，而另一位聲稱自己理解這條誡命的意思，但不認為它和禁止貪汙有什麼關係。我們當然知道第一位學者是對的。但我們難道不是也必須說第一位學者比第二位學者更明白此誡命的含義嗎？知道一個句子的含義並不單只是能夠以另一個等同的句子取而代之（例如，以英文的句子「不可偷盜」取代希伯來文的句子），動物經過訓練也可以這樣作。知道句子含義意味著能夠使用該句子，明白它的含義，它重點之所在以及各種應用。試想看那些說他們明白某段經文的含義，但卻完全不知道如何去應用的人，如果我們從字面意思來理解他們所宣稱的，這就意味著他們不能回答有關這段經文的問題，不能推薦這段經文任何其他語言的翻譯，無法從其中發現任何的含義，並且無法用自己的話語來解釋其中的名詞。我們當真能夠接受這樣的宣稱嗎？當某個人缺乏如何應用某段經文的知識時，他宣稱的「知道其含義」，就淪為一個空洞、無意義宣稱。因此知道含義就是知道如何去應用。聖經的含義就是對它的應用。

循此思路，我們將形成一個有趣的結論：如果要了解聖經的含義，我們必須認識世界。通過對世界的研究，我們就更加認識律法的含義。神告訴亞當要生養眾多、遍滿地面，治理這地。不過「治理」的意思卻包含了令人困惑的多重任務。對我們而言它包括了水力發電機，陰極射線以及微型化晶體管的發展，但亞當並不知道這一切，「治理」的含義對他而言是逐漸發展的。所以當他看見一塊石頭的時候，他會問「我該如何使用這個東西來治理世界？」因此他會研究它，分析它，並用它來進行不同的實驗。最後他就會找到它的用途，並因此更瞭解「治理」的意思。

我們需要從聖經以外的知識來理解聖經，滿足這種需要並不是非常困難的事情。這個任務對我們來說是自然的，也是我們生命的一部分，並且神也期望我們如此行。他期望亞當去主動獲取那些需要他理解的信息，而聖經也經常要求我們將它應用在我們當下所面對的情況中。法利賽人因為未能將舊約聖經正確地應用在他們當時的處境中，就是耶穌所要做的

事工中，而被責備（參照太 16：3；22：29；路 24：25；約 5：39f.；羅 15：4；提後 3：16f.；彼後 1：19-21）。

因此每一件事情都告訴我們一些有關神的律法。我們對雞蛋，石油或太陽能或寒流的知識，所有的這些知識都讓我們看見在使用神一切的創造物中，我們可以如何去榮耀他。這也幫助我們詮釋林前 10：31，以及其他更多的經文。

現在我可以提出一個更為驚人的觀點：正如律法的規範是一個事實，事實就某種意義而言也是律法，它具有規範性的能力。為什麼呢？因為正如我們已經看到的，事實決定了律法的含義。[68] 發現事實內涵的同時也是發現律法的特殊應用，這種應用與律法一樣，有其約束力。在研究世界時，我們更加詳細地發現自己的責任。或者換一種方式來表達，律法本身命令我們要充滿智慧地生活，就是按著對真相的瞭解而生活，它命令我們受事實的管束，隨時地考量它們。因此，律法賦予了事實規範性的地位。

以上所述並非為了消除在聖經中的考量，以及在聖經之外考量之間的重要差別。只有前者是無誤的，屬神的規範。換言之，在聖經本身以及我們如何決定應用聖經的推理之間有很重要的差別。我們通過可能會犯錯的方式去發掘應用的方式，當然所有的釋經及所有對聖經的理解都會如此。但我們一旦發現聖經的某一點正確應用後，這種應用就無條件地具備約束力。比如沒有人有權（例如）這麼說：「我不會偷盜，但我將會貪汙，因為在律法的應用中並沒有包含禁止貪汙。」。

因此認識世界包含著認識律法，反之亦然。神的律法就是各種事實，他的事實也是律法。在終極意義上，認識律法與認識事實是一致的。律法和事實是從不同的角度代表著同一個過程。如果把聖經應用在世界上，並且我們通過聖經來瞭解世界，那麼「事實」與「律法」之間就不會出現衝突，兩者將合而為一。

c・非基督徒失去了事實與律法（或作規範）

可是基督徒所認為的真理，非基督徒卻不以為然。因為對聖經中的神缺乏信心，非基督徒哲學家不斷地尋求確定性的其他基礎，通常的做法是通過「事實」或「定律」。如范泰爾所指出的那樣，許多人，特別是那些傳統的經驗主義者，他們嘗試將「事實」作為他們整個知識大廈的基石。在這方面，經驗主義者力圖在「事實」的基礎上證實所有的準則、律法及標準的觀念。但我們在這裡所說的到底是怎樣的「事實」？這種「事實」顯然是超越了所有的規範，可以在人們不須遵守任何標準的情況下仍然可以被發現，並且可以判斷所有的準則。但這種事實是一種「原始的」事實，其實是一種沒有任何意義的事實。另一方面，理性主義的傳統承認我們如果沒有預設某些有關事實的準則就完全無法辨認事實。因此，理性主義者嘗試利用定律，就是我們藉以辨認及詮釋事實的原則，來確立他們的「基石」。但這裡的「定律」必須超越所有事實性的知識，因此也就無法被當作事實來瞭解，它的定義也就無法由事實來定義，這正如基督教的律法觀一樣。其結局是：這樣的「定律」變成了一個空殼，一個無法應用的原則，一段沒有意義的文字。這兩方面的問題都是出於對偶像的崇拜，是希望將「事實」或「律法」神化的嘗試。要知道我們一旦嘗試把「事實」當作神時，就完全失去了事實性。同樣地，我們一旦嘗試把「定律」變成神時，就失去了所有規範性。這裡的「事實主義者」就是我們先前所稱為的「非理性主義者」；而定律的擁護者則是「理性主義者」。

（2）世界與自我

a・對自我認識以及對世界的認識是相互關聯的

人類首先是神的受造物，並因此是「世界」的一部分。作為事實的一部分，人類也需要被認識。同時作為被造的事實系統的一部分，我們通過與其他人及事物的互動，特別是與神及他的話語並其他受造物的互動，來認識自己。一個「純粹對自我的思想」，即一個只想到自己，而沒有聯繫其他任何事物的思想，是非常難以想象的。一方面，自我的「本質」，

如神一樣，是奧秘的。我們是通過認識其他事物來認識自己，對樹的每一個思想其實都是我在思想樹時自我的思想。我們通過看見鏡子中自己的倒影，聽見自己所發出的聲音，以及經歷我們自己所作決定的效果來認識自己。但就某種重要的意義而言，自我是難以捉摸的。如果沒有鏡子我們無法注視自己，正如眼睛無法注視自我一樣。我們是通過認識這個世界來認識自己。反過來也是如此，我們通過認識自己來認識世界。就某種意義而言，所有的知識都是自我的知識。當然，與神的自我知識不同的是，我們的知識永遠都不是自證的，我們的知識乃是被神預先的知識證明或證實的。此外，我們要看到神的自我的知識是自我充足的：他通過認識自己及他的計劃來認識所有事物，他通過認識自己而絕對地認識萬物。但因為我們不是這個世界的創造者和審判者，這對於我們來說就不成立。我們之所以能知道，乃是因為在我們之外的那位，就是神對我們的啟示。然而因為我們有神的形象，就此種意義而言，我們甚至可以說所有的知識都是我們自我的知識。我們是通過自己的官能：我們的眼睛、耳朵、頭腦、直覺等來接受所有的信息，認識一個事實就等於認識某些有關我們自己的經歷、思想、以及所理解的內容。因此我們來到了這個著名的「主體與客體之間的關係」的問題。在哲學歷史中，此問題曾經造成各種困惑，似乎自我在世界中迷失了，抑或世界在自我中迷失了（「唯我論」，認為只有自我存在的觀點）。非基督徒哲學家力圖在此課題上實現一種可行的平衡，但一直以來都以失敗告終。我們似乎只有兩種選擇：這個世界是完全異於自我的，而這差異之大使之難以被認知或論述（即世界的「超然性」）；或世界是等同於自我的，以至於我們沒有一個可供論述的世界，只有自我（即世界的「內住性」）。在絕望之中，有些人尋求一種聲稱「超越主體客體之分」的特殊知識，但他們卻無法一致地陳明這知識是什麼，以及如何獲取它。他們的宣稱基本上是宣稱認識那一種不可知的事物，通過一種神秘的跳躍，來觸摸平常的方法無法認識的超然界。

基督教並沒有完全脫離恰當地陳述主體與客體之間區分所涉及的困難，但信徒憑信心以及透過啟示，知道自己不是宇宙中唯一的存在。自己不是神，因此自己無法自我獨立地存在，有些超越他的東西確實是存在的；他也知道他不單只是一個「客體」，萬物之中的一份子，

之所以他不需要害怕會在世界中迷失自我，是因為相信人的自我是神的形象，所以與其他所有被造物不同，並且是為了管理這個世界而被造。只有神的啟示才能夠合理化我們同時對這兩個原則的肯定。不然，沒有任何事物能夠防止我們迷失於世界或者自我，如果非基督徒確實主張這種兩極並存的現實，他並不是在他無神論理論的基礎之上來持守，而是受迫於神啟示的壓力而接受。

有趣的是，認識自我所涉及的問題與認識神的問題相當類似。對兩者而言，知識都是「間接的」，即必須透過媒介；與此同時，知識又是「直接的」，即認識的客體總是與媒介共存並在其之中。一方面，如果我們只是列出在我們的感官經歷中出現的「事實」，我們將不會列出自己，因為自己既不能被看見，也不能被聽見。神也是如此，即使當他直接說話時（例如在西乃山上），他也是在被造的媒介中出現（在西乃山上，媒介是煙，火以及聲波）。另一方面，神是如此親密地進入到事物之中，以至於沒有任何一件事實是與他無關的。自我也是如此，我相信這也是人與神相似的一部分，這在護教學上是非常有用的（阿爾文·普蘭廷加（Alvin Plantinga）於 1967 年出版的 《上帝與其他心靈》God and Other Minds），它指出如果我們「對神的信心是非理性的，對人類的思想的信心也是非理性的」，我所說的還有另一個含義，只有基督徒才擁有區分人與物的知識，如果我們要反對當代的去人性化運動提出有力的挑戰，這種區分是十分必要的。同時，自我與世界的統一性也可以得到正確地評價。「原始的世界」，即不被自我詮釋的世界，是不存在的，同樣，一個沒有處境的「原始的自我」也是不存在的。非基督徒對以上兩者的求證是非此即彼的，他們嘗試在神的啟示以外尋找另一個終極的參照，但正如我們所已經看到的，這種嘗試是徒然的。自我與世界是一起被經歷的，兩者是一個有機的知識體的兩個方面。自我是在事實之中並透過事實被認知的；世界是在自我的經歷與思想之中，並通過它們被認知的。雖然自我和世界是不同的，認識自我與認識世界在終極上是等同的。兩者是從不同的角度出發來看待同一過程。

b・事實與其詮釋是不可分割的

基於類似的原因，我們必須從聖經的角度來反思一般人對「事實」與「詮釋」所作的區分。我認為如果我們能按以下的觀念來思想，那麼我們的需要就能得到充分地滿足：事實是從神的角度來看世界（或從人正確地角度來看世界）；而「詮釋」則是我們對這些事實的理解，無論這種理解對錯與否。不過通常在哲學上，「事實」被認為是真相的本身，一種完全沒有任何詮釋（無論是從神而來或從人而來的詮釋）的真相，並且這種真相將驗證所有對其的詮釋。我對此觀點的回應是：（1）我們必須強調，完全沒有詮釋的事實是不存在的，用范泰爾的術語來說，「原始事實」是不存在的。所有事實已經被神詮釋了，而萬物之所以存在，並且擁有它們的本質，乃是因為神永恆的計劃，因此我們必須說「對事實的詮釋先於事實」（范泰爾）。「原始事實」的觀念是一種發明，其目的就是為了確立一個真理的標準，來取代神的啟示。但是就如所有其他類似的替代品一樣，它甚至是無法理解的。一個沒有任何規範性詮釋的「事實」將是一個無意義、無特徵，簡言之，一無所有的事實。（2）我們也必須強調任何對事實的認識都涉及了人的詮釋，因為認知本身就是詮釋。離開我們詮釋的能力，我們將無法認識真相。追求不通過詮釋的認識就是追求脫離我們被造的地位（參上文），但這是我們無法做到的。非信徒的願望就是找到一種完全脫離人的詮釋，並可以作為所有詮釋權威性的準則的「事實」，這是一種想用其他的權威取代神的話語的願望。但我們看見，這種願望也會帶來不可理解的謬論：有的「事實」是無法被認知或詮釋的。我不能接受這種說法，何不明明白白地說：所有事實的陳述都是對真相的詮釋，並且所有正確的詮釋都是屬乎事實的。當我們提到「檢驗事實」的時候，我們所指的是以我們較肯定的觀念（詮釋）來對比我們不肯定的觀念（詮釋），但任我們鑽得多深，也永遠無法達到那個作為「基石」的「純事實」，就是那個不能被任何詮釋行為所玷汙的事實。這種事實按著其定義，是根本無法被認知的，而知識本身永遠都是詮釋。

因此我們看到，雖然人們嘗試使他們的詮釋與「事實」一致，並且他們從自己詮釋系統的角度來決定何謂事實（參照託馬斯・庫恩, The Structure of Scientific Revolutions

Chicago, III.：University of Chicago Press, 1962.），這實在是不足為奇的，並且可以說是正當的。決定什麼是事實與決定一個最好的詮釋性理解體系並非兩個過程（好像兩者之間需要有前後的次序），而是從不同角度來看的同樣過程。將我們的知識（甚至是神學）說成必須「建立在事實之上」是完全正確的。但我們也要看到將我們的事實性判斷說成必須「建立在」對我們的處境的充分詮釋之上也是同樣正確的。

有些護教者夢想將整個基督教的體系可以建立在「事實」上，而這些事實可以在不需要對基督教信仰委身的情況下被理解。例如，J. W. 蒙哥馬利在他的 Faith Founded on Fact. Nashville and New York： Thomas Nelson Publishers, 1978.中就是持這樣的立場。但對茶哥馬利而言那些事實（例如，復活）並不被所有人所接受。（例如 [Rudolf Bultmann]，其實在神學的背景與哲學的背景下，對事實的認定完全可能是不一致的。因此對事實的選擇乃是有賴於對神學的選擇，並非僅僅是相反的情況才是成立的。而若沒有一個神學或哲學，沒有一個構建事實的架構，沒有一個方法論，我們根本無法辨認或掌握任何事實。這樣看來蒙哥馬利的夢想將不會實現。基督教信仰以及所有思想的基礎乃是神的啟示。「事實」是啟示的事實，由神所詮釋，繼而被人所認識、所詮釋。[73] 不具詮釋的事實是不存在的，即使有，這種事實也無法被認識，更不用說作為應用的依據了。

（3）律法與自我

我們可以在此作出類似的評述，自我並非律法，律法也並非自我，但認識自我與認識律法本質上是同樣的過程，因為我們如果不認識其中一方，另一方我們也無法認識。非基督徒的哲學把律法與自我混淆了，正如他們把事實與律法，以及世界與自我混淆了一樣。在前面的例子中，他們要麼就把它們孤立，要麼讓使它們等同。例如，在自主的教義最為顯著的存在主義中，律法被等同為自我。薩特相信自我就是唯一存在的規範，但這等於是說規範（律法）根本不存在，並且自我（由於完全是機率的產物）失去了其個人人格和自我的屬性。然而在唯心論裡，自我被降為一個普世性規範的一個實例。因此自我的個別性被摧

毀了，並且規範本身（與唯心論者的心願相反）被完全地抽象，變成了一個除了它本身以外，無關任何事物的規範。如果按此觀點，規範必須與在其之下的對象徹底不同。而受規範限制的對象，就是許多的自我，必須是完全自主，區別於規範，或成為自己的規範（兩者實際上是相同的）。在基督教思想裡，我們通過啟示在自我與律法（或規範）之間作出區分，而非首先把它們各自孤立，再嘗試把它們結合。自我與律法是同時被發現的，因為我們需要其中一者來理解另一者。律法告訴我們有關我們的事實，而對自我的探究則顯出律法的實踐（參上文；正如事實有著規範性的意義，因此自我也是如此）。律法乃是銘刻在我們的心裡的，因為我們有神的形象。而當我們在基督的形象裡被更新時，我們就越來越反映神的公義，以至於我們能夠越來越向我們自己和他人成為神律法啟示的工具。

E・視角

在上一個部分中，我雖然說律法、世界以及自我都是知識的不同「對象」，但它們乃是彼此緊密地相互關聯的。因此，認識律法、世界以及自我都是從不同的「視角」來看待同一個過程。這些視角仍需進一步論述。在本章前半部分，我提出過這樣的觀點：認識論作為倫理學的一個分支，描述我們在知識界中的責任，並且（使用倫理中的「應當」）回答諸如「什麼是我們應該宣稱認識的？」以及「我們應該如何尋求知識？」此類的問題。當做倫理性的抉擇時，我們又會遇見所討論過的這些因素——規範，處境，自我。每一個倫理性的決定都會關涉到人（自我）如何將律法（規範，原則）應用在某個處境中。因此當我們面對輔導對象的問題時，我們一般都嘗試確定三件事情：（1）當時的處境（問題）是怎樣的？（2）你是怎樣作出回應的？（3）聖經是怎樣告訴你的？對基督徒而言，如我們所已經看見的，這些問題是相互關聯的。個體和聖經的教導是當時處境中的一部分；當時的處境和聖經的教導是個體的經歷的一部分；對當時處境及個體的分析將幫助我們找出聖經怎麼說（換言之，如何將聖經應用在此處境中）。然而，在非基督徒的倫理中，這三個因素傾向於被孤立或完全地不分彼此。康德的倫理學非常重視道德律（並且就某種程度而

言非常重視自我），但根據他的理論，處境對倫理的抉擇並沒有任何重要的貢獻。不過，對約翰・斯圖亞特米爾而言，正確的行為幾乎可以完全基於對處境因素的考慮。而對薩特而言，只有一個尋求事實的倫理性自我才是值得關注的。非基督徒的倫理傾向於絕對化，或排除其中某個因素，因為他嘗試在神的啟示以外尋求一個絕對的參考點，並且他也沒有任何根據使他能夠指出這些因素是如何一起作用的。然而聖經告訴我們，神掌管一切，他是權威，並與我們同在的；因此處境、律法以及個人都是整個有機體的一部分，一同彰顯著神的主權。

因此我認為：基督徒不應該仿照非基督徒的模式，像他們一樣堅持一個「倫理的律」，並以此反對「處境倫理」或「真實存在的倫理」。基督徒的倫理應該把律法、處境以及倫理之下的對象呈現為一個有機整體。一個基督徒對律法的瞭解本質上與他對處境及個人的瞭解一樣。三者在彼此之間互作「視角」，也各自成為整體的視角，任何一個視角也包含（而非排除）另兩個視角，因此三個不同的視角以不同的側重點涵蓋同樣的範圍。我稱此三個「視角」為規範性（律法）視角，處境性（事實，世界）視角以及存在性（個人）視角。規範性視角研究聖經，把它當成道德律應用在處境中及個人身上，如果沒有這些應用，律法等於什麼都沒說；處境性的視角研究世界，視之為一個倫理行動的領域，特別是那些產生倫理問題的處境，75 與此同時，此視角相信聖經對人、世界及真相之描述；存在性的視角研究受倫理約束的對象：他的憂傷，他的歡樂，他做決定的能力，但詮釋唯獨通過聖經及在他所在的處境。同樣的「視角」可以應用在認識論上：規範性的視角集中在神藉其律法所表達的主權上，神的權威是自我證明的，它無法被任何更高的標準所驗證，人被造乃是要按著神的律法來思想，但他卻選擇背叛，雖然墮落的人嘗試抑制他對律法的認識，但他仍繼續不斷地使用它，甚至靠它在神的世界中生存；被救贖的人則接受神的律法，並且以之為樂，這成為他們的基本「預設」，儘管他們在末日得榮耀以前無法以絕對的一致性來持守它們。律法是全面的，掌管一個人的所有層面，任何與之相衝突的宣告必因其錯謬而被拒絕；處境性的視角集中在普遍啟示「律法」的聖經及被造界之上，神命令我們對

他所創造的一切有足夠的認識，從而能夠將聖經應用在生命的所有層面。因此如果我們想恰當地應用聖經，我們就必須對被造界有足夠的認識。每一個事實都提出倫理性的問題（例如，我該怎麼使用這個東西才能歸榮耀於神？），並給出了答案（該事物的特質向我們指示該如何使用它歸榮耀於神）。因此處境性的視角將分析我們對世界的知識，從而提出一個合乎聖經的理解。

存在性的視角聚焦在作為擁有神形象的人類之上。我們有他律法的啟示，我們愈認識自己就愈認識律法，更重要的是，我們知道重生及成聖（換言之，順服）對於知識的整全性是如何地重要，並且知道它們在與律法和處境的互動上，是如何地引導我們進入真理。



圖二：人類的知識可以從三個角度來理解：對神律法的認識，對我們的處境的認識，以及我們對自我的認識。在認識的過程中，三者相互聯繫，缺一不可。它們是彼此包含的，所以三者當中任何一個視角都可以用來理解人類知識。

第三章　神與我們的研究

A・神學

我們不但只討論認識神及律法，而且也要討論「認識神學」。當我們宣稱「認識神學」時，我們所宣稱認識的是什麼？或換一種方式來表達，神學知識的對象是什麼？神學經常在某種意義上被等同於對神的認識（例如 A．凱柏，Principles of Sacred Theology）Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1965, 228-340.。我並不反對這種等同，但我認為更精確地指出對神的認識的性質是有其價值的。接下來我將指出，把神學定義為「人將神的話語應用在生命中的所有層面」是很有幫助的。

首先讓我談談定義。神學並非只有一個「正確」的定義。語言是一個具有靈活性的有機體，它可以容許許多不同的名詞定義，只要下定義的人盡力表達清楚。這並不表示所有的定義都是同樣正確的，若有人把菸灰碟定義為「打字機」，他不但沒有達到目的，反倒會導致混淆。但一個名詞可能有兩個或更多（甚至是相衝突）的定義，而它們都是差不多都是正確的。因此如果有人要把神學定義為「對神的研究」或「對聖經的研究」或甚至是對「人類存在的信心層面」之研究」(Dooyeweerd) 見 H ・杜伊維爾德, In the Twilight of Western Thought (Nutley： N.J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1968), 132-56.，77 我也不會有什麼不滿，除非他們不容許我使用神學或其他的名詞來陳述我的神學觀。

一般而言，神學是關於神的研究、認識、論述、效法和教導。這就是我們為此名詞下定義的「範圍」所在，從歷史觀點來看這個範圍的設定是負責任的。然而大體在這個的範圍之內，此概念一直以來還有許多不同的解釋。

（1）施萊爾馬赫

例如，施萊爾馬赫說過：「基督教教義是基督徒宗教情操的語言陳述。」描述基督徒的宗教情操（感覺、知覺、以及情感）無疑地是一件好事，我也不強烈反對他這樣定義神學。然而讓我反對的是這種陳述要取代神學較普遍的定義，即對闡明聖經教導的取代。他想取代聖經，讓人的情感（Gefühl）作為神學的終極權威，作為我們的處境詮釋以及靈命成長的終極權威。因此施萊爾馬赫實際上想通過他的神學定義來鼓吹他的「主觀主義」，為了與此主觀主義保持距離，我將不會使用施萊爾馬赫的定義。

（2）霍奇

另一方面，我們來看一個或許可以被稱為「客觀主義」的定義。查理・霍奇，十九世紀普林斯頓神學院偉大的改革宗神學家，他堅持認為我們神學必須以另一種形式表達聖經的真理，聖經中包含了「事實」，而神學家們則蒐集這些事實，正如科學家蒐集大自然中的事實，並闡明有關它們的「定律」。霍奇說，「因此，神學是按照聖經事實中的原則和一般性的真理，以適當的秩序將聖經的事實展示出來，從而讓事實得到一致和調和，是神學將各種事實貫穿在一切，並使之相互調和。」Systematic Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co.,1952), I, 19.霍奇並不像施萊爾馬赫那樣一樣滿足於描述人類的主觀狀態，他希望神學能夠描述真理，特別是描述那些不受我們感情的影響的「客觀」的真理。他所希望闡釋事實的方式是：78 是按照它們本來的情況（客觀地），按照一個適當的秩序（客觀的秩序，而不是僅僅強化我們情感的秩序），同時還要按照事實中所包含的原理和一般性的真理。

無疑霍奇比施萊爾馬赫更接近真理，因為霍奇所關心的是在神學中分辨是非對錯，並根據聖經來確定真理。不過霍奇的陳述也引發了一些問題。

a・神學與自然科學

霍奇過於強調神學與自然科學的相似之處。聖經中當然擁有神學家所必須研究的「事實」。但這些事實（正如我先前提到一般事實時所指出的）並非「原始事實」，即未經詮釋的事實，它們也並非是類星體或電子之類的事實。這些事實在人類的語言未能描述它們之前只能被動地等待科學的發現。聖經是語言，它闡釋它自己，它不但預先被神詮釋（正如所有的事實一樣），而且也詮釋及描述它自己的事實。而聖經的自我詮釋及自我描述是無誤並規範的，就最重要的意義而言，它們無法被改善了。霍奇當然都知道這一切，但他應該在對神學本質的陳述中更加突出聖經獨特性的內涵。神學家的職責不是用語言為聖經提供最權威性的描述，為什麼呢？因為聖經已經這麼作了。那麼神學家的職責是什麼？倘若他必須成為一位「科學的聖經研究者」，那麼有關他的「科學方法」如何與其他科學方法不同就是一件非常有待論述的題目。

b・尚智主義與神學

霍奇在其過於尚智主義的神學取向上犯了錯誤，並且霍奇在某種程度上也受了神學的科學分析的誤導。他大致將神學研究視為一種構建理論框架的嘗試，試圖在這當中描述事實，並且精確地陳述「原則」和「普遍真理」。但為什麼我們必須從如此學術的角度來看神學？聖經不單只是一堆的事實性的陳述，它也充滿許多其他種類的語言：祈使句、疑問句、應許、許願、詩歌、箴言、情感語言等等。聖經的目的不單只是給我們一個權威性的清單，告訴我們應該相信什麼，它還包含了對我們的勸勉、命令、對我們的想象的啟發，讓我們的心中迴響起詩歌，質問我們，聖化我們等等。教會中的教導事工當然不單只是列出人們應該相信的教條，而且也包括向他們傳達聖經中其他的內容。為什麼神學要把自己侷限在學術性的理論框架中呢？無疑，有人可以提出一些論據來為這種侷限辯護。例如，有些人可能辯稱神學應該宣告聖經中的命題式內容，而其他方面，如講道，則應該關注聖經的另外的方面。我將在稍後的部分駁斥這種提議。但據我所知，霍奇卻完全沒有為他所支持的

看法提出任何辯護。問題在於他在此處境中把聖經視為一個「事實的體系」而忽略了它也屬於語言的事實。對於一個「事實的體系」，一個人所能夠作的就幾乎只是描述及分析。但對於語言，一個人所需作的還有很多。

c・聖經、事實、秩序，以及相互關係

我也為霍奇的「神學按著正確的秩序及關係展示聖經中的事實」（斜體由本書作者標註，用以強調）的說法感到困擾。霍奇又一次忽略了一個事實：聖經既是事實，也是語言，並因而已經以有秩序的方式，描述並解釋了事實（參照路 1：3）。我們為什麼還需要另一個秩序呢？並且，更需要嚴肅面對的是，為什麼神學的秩序（大概是與聖經中的秩序形成對比）被描述為「正確」的秩序？聖經本身的秩序是否有任何「不正確」之處？我想這措詞或許是一種失誤，因為霍奇絕非是聖經的批判者，但神學及聖經的秩序之間的關係仍然是個謎。而這是一個應該解開的謎，因為它威脅到聖經的完全性及規範性。

脫離這個束縛的方法乃是承認聖經是一種語言，它擁有自己的合理秩序，它賦予救贖的事實一個完全、規範性及合理的描述及分析，神學的職責並非提供這些規範性的描述及分析，之所以神學能夠提出這些，是因為神的啟示，從而神學必須是一個次等的描述，對聖經的重新詮釋和再次宣告，包括其命題式及非命題式的內容。我們為何需要這種重新詮釋？為了滿足人的需要。神學的職責在於幫助人們更瞭解聖經，而非為真理提供一些抽象的完整說明，不在乎有沒有人能夠明白，神學的職責在於教導人們學習神的話語。雖然聖經是清楚的，但是由於各種原因，人們未能正確地理解及使用它。神學能夠確立，不單只是因為它與真理的符合，如果以此為標準的話，神學最多只能簡單地重複聖經，但實際上神學真正的意義在於它能夠有效幫助人應用真理。

至少我將在下一個部分更為系統性地闡明這一立場。並且我真誠地相信，如果霍奇今天仍然活著，面對此番論述，他將會採取接受的態度，否則他等於就在宣稱聖經有著某種的不充分性，而神學必須補救聖經的這種不充分性。霍奇從未像我一樣如此陳述此問題，或許

是因為他不希望看到任何主觀的成分進入他對神學本質的陳述。他擔心施萊爾馬赫思想幽靈的影響，他擔心如果將神學當成是一個聖經的重新詮釋，去滿足人的需要，那麼這些人的需要將在某種程度上決定聖經的架構和內容，從而在聖經中去樹立人的權威。如果這是霍奇的動機，我覺得是可以諒解的，甚至也是有幾分值得稱許的。雖然霍奇所關心的是聖經本身的權威性和充分性，相對於人的宗教情操的權威性和充分性，但他忽略了這事實：系統性地從神學的結構性角色中排除人的需要，恰恰等於失去聖經的權威性及充分性。如果神學是一個純「客觀」的學科，而在這樣的客觀學科裡，科學家們在人的需要之外決定「真理的本相」，那神學家就不得不與聖經對立了：他需要尋找一種比聖經本身所擁有的更好的陳述，或至少是一個更好的「秩序」。

「主觀主義」將繼續成為正統基督徒群體內的一個危機，我們太容易幻想自己擁有一個比純粹幫助別人更高尚的任務。我們的驕傲經常抗拒僕人的樣式，而我們也太容易把神學看得高過「人需要的真理」，而是把它看作一種對神本身的特殊的深入洞察（如果聖經的作者也持這種神學觀念的話，那麼聖經的書信就不會是今天看到的樣子）。不，神學並非一個「純客觀的真理」，正如我們之前討論過的，純客觀真理或「原始事實」是不存在的。我們的神學甚至不是對每個時代、每個地域「人們需要的真理」最好的陳述，只有聖經才是。我們的神學只不過是從整體上，在特定的時間和地域幫助人們更好地使用聖經。

因此，一個整全的神學觀需要在我們上一章所談到的知識的三個視角的平衡中形成。這包含人們（存在性視角）把聖經（規範性觀點）應用在處境中（處境性觀點）。這樣就不會去試圖取代聖經，或對它做什麼改善，81 而是把聖經應用在人生的處境中。我們現在來探討這種神學觀。

（3）神學「聖約性」的定義

我提議把神學定義為「在個人生命的所有層面中對神話語的應用。」這定義除了「應用」一詞的內涵，其他部分的意思應該是相當清楚的，我把「應用」一詞定義為新約中「教

導」(didache, didaskalia) 的意思。在一些譯本中，此觀念被譯為「原則」。在新約中（我想，在舊約中也是如此），教導的意思是使用神的啟示來滿足人屬靈上的需要，以及促進敬虔及靈命的健康。在新約中教導經常附帶諸如 hugiainos（健康）或 Kalos(好或美好)的形容詞，或其他的詞語，顯示教導是對靈命健康有利的。因此，教導很自然地不單只是人類宗教情操的描述（施萊爾馬赫），或一種以純粹「客觀」意義上陳述真理的嘗試（這傾向霍奇的立場，雖然他肯定會拒絕其中不正確的含義）。它不是一個狹隘的尚智主義或學術性學科，並且雖然有某種教導的專家（新約中的「教師」），但就某種重要的意義而言，所有的基督徒都要通過語言及行為，甚至是歌唱來教導（希伯來書 5：12）（歌羅西書 3：16）。而這種神學觀與我們所討論過的知識的三個視角相配合：它是建基於神的話語（規範性），在人際關係的基礎上（存在性），將神的話語應用在處境中（處境性）。

除了比之前兩個定義更加清楚外，此定義還有許多好處。（1）它賦予神學工作一個很清楚的辯護。我們不需要神學來彌補聖經形式上（類似霍奇的觀點）或內容上（施萊爾馬赫的觀點）的缺陷，我們乃是需要神學來補救我們自己作為聖經的聽眾或讀者的缺陷。（2）在此意義上（相對於其他神學的定義），神學有很清楚的聖經根據，因為聖經命令我們以這種方式「教導」（參照太 28：19f.，以及其他多處經文）。（3）雖然它關注人的需要，此定義完全充分地尊重聖經的權威性及充分性。Sola Scriptura（唯獨聖經）並不要求我們在神學中忽視人的需要，它的意思只是說聖經對這些需要的回應（所提問題優先次序）有終極的決定權。（4）因此神學就脫離了任何錯謬的尚智主義或學術主義。如果有需要，可以在神學中使用科學研究的方法和學術知識，但它也可以用非學術性的方式論述，就如聖經本身所使用的形式：勸勉、提問、比喻、寓言、詩歌、箴言及聖歌，表達愛、喜樂、忍耐……如此等等，不勝枚舉。（5）此定義可以使我們使用自然啟示及關於人本身的資料，從而避免人為地割裂「三種視角」。

但為何我們要在這定義中用到應用這個詞？如果應用是「教導」，那為何不就直接用「教導」這個詞？我們當然可以這樣。應用這詞並沒有什麼神聖的含義，我不鼓勵在「含義」及「應用」之間作出高深莫名的區分，我認為那樣做對神的子民已經造成極大的損害。傅道人（及其他人）一再地嘗試宣告經文的「含義」，然後再提到其「應用」，首先是「它的含義」，然後才是「它對我們的意義」。有時我們被告知必須先理解「它的含義」，我們才能夠明白「如何應用」它，含義「居先」，應用則是「建立」在含義之上。很多學科甚至是以這種方式分類，只是區分的標準並不是很一致。有時我們被告知聖經的「譯本」告訴我們「含義」而「意譯本」則告訴我們「應用」，有時我們被告知「譯本」及「意譯本」都告訴我們含義，而釋經者或解經者則給我們應用。還有一種不同的說法：釋經者告訴我們含義，神學家則給我們應用；或神學家給我們含義，而傳道人則提供應用。我們很快形成的印象是，雖然許多人都清楚含義及應用之間的區分是重要的，他們卻不是很清楚兩者具體的界限在什麼地方。我們是否能夠通過更精確的陳述來讓這樣的區分真正有意義呢？讓我們使用第八條誡命來做這樣的嘗試。（1）「經文的文本」是希伯來文。（2）「譯文」是「不可偷竊」。（3）「詮釋」是「不可佔有任何不屬於你的東西」。（4）於是我們就可以想到各種「應用型陳述」，諸如「不可貪汙」，「不可在所得稅上偷稅」，「不可拿了油炸圈餅後卻不給錢」，等等。（5）在「應用的陳述」之後還有「實踐型」的應用，即實際生活中的應用：我們決志不去貪汙、欺騙等等。但如果歸根究底地分析，即使是這個更精確的說法也最終會被推翻，因為經文的所有四個變化（2-5）都可以被定義為「含義」，或者都可以被定義為「應用」。如果我們只有（2）和（3）而沒有（4）和（5），那含義部分就是不足的。同樣地即使是在第（2）和第（3）個階段中也已經開始 83 出現應用，在第（2）個階段仍然可以清楚地找到「含義」：譯本告訴我們希伯來文的含義（當然，就某種重要的意義而言，它也出現在第（1）階段；每一段原文的聖經都有它們自己的含義）。但同時它也出現在第（3）個階段；事實上，當人們要問「含義」時，他們通常所問的是「詮釋」。但第（4）點呢？讓我們想象兩個學者，他們同意「不

可偷盜」的翻譯，卻不同意其應用的陳述，其中一個相信偷竊是錯的，但卻認為經文容許一個人盜用他的僱主的財物。另一個學者卻不同意。我們可否說兩者都同樣正確理解了「含義」，只是在「應用」方面有分歧呢？當然不是這樣。兩個學者之間明顯地互不同意，不但只是有關其應用，而且也是有關其含義。「偷盜」對其中一個人來說具有與另一個人所瞭解的完全不同的含義。當然，若兩者都同意某個翻譯（2），但實際上其中一人貪汙而另一者則不貪汙（5），雖然兩人都宣稱接受此經文文本，但他們行為上的不同顯示他們理解的含義不同。因此在上述五點中都有「含義」存在，「應用」也是如此。記住「應用」是使用聖經來滿足某些人的需要。對一個希伯來文學者而言，可能單純通過重複希伯來文經文來滿足這種需要，而對於他人而言，或通過翻譯（2），或通過詮釋（3），或通過制定一個原則（4），或通過實踐一個原則（5），來滿足需要。重點是在這每一個階段中，某些人的需要獲得滿足。這些活動當中，沒有一個活動向我們呈現了一個超脫所有人的問題和關切的「純客觀」真理。所有對「含義」的要求都是一個對應於「應用」的要求，因為每當我們要求某處經文的「含義」時，我們都是在表達自己的缺乏，即一種對該經文應用的無知和無能。尋求「含義」等於要求把聖經「應用」在某個需要上；我們乃是要求聖經彌補這種缺乏、無知和無能。同樣地，每一個對「應用」的尋求也是在對「含義」的尋求；詢問某段聖經含義的人，也正是不知該如何應用此段經文的人。

因此「含義」出現在每一個階段裡；在每一個階段裡也有「應用」，這兩者之間沒有重要的區分，因此我將交替地使用它們。尋找「含義」等於向聖經提出問題，表達一種需要，並希望滿足這個需要。「應用」就是對經文有更多的學習，看見它更多的潛在的含義，它的力量，它的智慧。我發現含義與應用之間的差異是客觀主義的殘餘，一個尋找純事實（含義）作為「基礎」的嘗試，並要在此基礎上確定該經文的所有其他的應用。但聖經的含義的真正基礎是聖經本身，而並非人的獨創性產物；而我們也在別處看見，當人們嘗試以錯誤的根基來取代正確的根基時，所導致的後果：「原始事實」的觀念出現了，並且它

出現的時間之長，足以摧毀它自己。我們不承認這種觀點，神學的工作並非發現一些抽離人性的真理，而是通過聖經的真理謙卑地教導、講道、輔導、傳福音，從而服侍神的子民。

事實上，這是聖經本身所呈現的圖像。如我們先前所看見的，當我們把聖經應用在處境中時，我們就認識它的含義。當亞當研究被造物，並發現「管理這地」的命令該如何應用時，他就認識這命令的含義。聖經告訴我們，除非某人能夠把聖經應用在新的處境中，甚至是那些在聖經原文沒有預見到的處境中，他還不算了解聖經（太 16：3；22：29；路 24：25；約 5：39f.；羅 15：4；提後 3：16f.；彼後 1：19-21——按著上下文），聖經指出它的整體目的在於把真理應用在我們的生命中（約 20：31；羅 15：4；提後 3：16f.）。此外，聖經的應用與其具體的陳述有著同樣的權威性。在以上所引用的經文中，耶穌和他的使徒要那些未能正確應用聖經的人對自己的行為負責。如果神說「不可偷盜」，而我卻拿了油炸圈，並不給錢，我不能以聖經沒有提到油炸圈作為藉口為自己開脫。如果聖經的應用與其明確的教導沒有一樣權威性（參照 The Westminster Confession of Faith, I, 有關「有益及必然的結果」），聖經的權威就成了僵化的文字。當然我們在確定聖經正確的應用時可能會出錯，但我們在翻譯、釋經、以及理解聖經的明確陳述時也可能出錯，明確陳述與應用之間的區分並不能使我們避免出錯的可能。但我們卻必須翻譯、釋經以及「應用」，而且也不是充滿畏懼，而是依靠信心，因為神的話語是清楚並大有能力的，並且神也是為著我們的好處，把他的話語賜給了我們。因此從翻譯到實踐的整個應用過程都可被稱為「詮釋」或「尋求含義」，或可被稱為「應用」，可能的話，我們也可以使用其他名詞。我對究竟該使用哪一個名詞沒有強烈的興趣，但我確實認為在此比較好的定義方法是使用一個名詞描述整個過程，從而可以反映出同樣的做法在整個過程中一直在持續著。而我的個人偏好是「應用」這個詞，因為如果我們把神學定義為「應用」，我們就不太可能在「含義」與「應用」的二分法上犯原則性的錯誤。

最後一點。我用「應用」給神學下定義，並非為了貶低其他神學家的理論性研究成果。理論也是一種應用，它回答某種的問題，並滿足了人某些方面的需要。[85] 不過我卻極不認同將神學的概念僅僅限於理論性或學術性的方面的作法，這樣做將神學與講道、輔導以及基督徒連接的實用性教導區別開來。一旦明白了「詮釋」及「應用」的基本共同點，我們就能夠明白有些看法，諸如將神學工作侷限在理論性的層面，或認為如果基督教信仰的教導越具有理論性就越有神學特色，是相當武斷的。此外我們也認識到一味堅持以正式學術風格來做神學研究是以偏概全的。實際上神學家應該效法聖經，廣泛地使用人類語言的各種形式，如詩歌、戲劇、感嘆、歌曲、比喻、象徵，等等。

B・哲學與科學

a・哲學

要在基督教神學以及基督教哲學之間劃分清晰的界限對我來說是不容易的。哲學一般被理解為瞭解世界的最廣泛、最有普遍特徵的嘗試。它包括形而上學或本體論（對存在的研究），認識論（對認知的研究），價值的理論（倫理，美學，等等）。如果一個人致力於發展真正的基督教哲學，他肯定會降服在聖經的主權之下，並因此會把聖經應用在哲學問題上，同樣他也會按照我之前的定義來做神學研究。因此基督徒哲學是神學的一個分支，並且由於哲學是在廣義及整體上關注存在，它有充分的理由視「將聖經應用到人類生活的所有層面」為其任務，這個定義也使哲學等同於神學，而非其分支。

如果基督教神學家與基督教哲學家之間有任何區分的話，它們可能是（1）基督教哲學家比神學家花更多的時間研究自然啟示，而神學家則花更多的時間研究聖經。（2）神學家尋求一個對聖經的陳述，並因此具有了絕對的權威。他的目標是確定一個可以將「主耶和華如此說」置於他表達之前的陳述。然而，基督教哲學家擁有一個較為寬泛的目標，一個與聖經的教導相符的智慧人的看見，雖然這不一定是有聖經的根據的。

基督教哲學在幫助我們詳細地表達聖經世界觀方面是非常有幫助的。然而，我們必須謹防「哲學帝國主義」，哲學的全面性經常導致哲學家們嘗試支配所有其他的學科領域，甚至是神學和神的話語。以這種眼光去構建基督教哲學的哲學家在嘗試之初已經偏離了正道，更不用說有些哲學家堅持宣稱如果不用哲學家們所指示的方法來閱讀聖經，就根本無法形成正確理解，他們真是謬之千里！哲學當然可以幫助我們詮釋聖經，例如，哲學家們經常具有對語言非常深入的洞察。但我們必須劃出一條明確界限：當哲學的提議與聖經相衝突時，或者當哲學在沒有聖經的根據之下嘗試限制釋經的自由時，這種做法就必須被拒絕。

b・科學

科學家對受造界的各種領域進行研究。基督教科學家是在神話語的權柄下開展他的研究，因此他大部分時間是在作神學研究（換言之，應用聖經）。然而，由於聖經並非一本科學原理百科全書，因此科學家的大部分時間都花在研究神在自然界的啟示當中。按著他信仰委身的程度，基督教科學家將在其研究中以聖經的教導為預設，特別是當這些教導是與他身為科學家的工作有關時。雖然聖經的首要目的並不是要作為物理學、生物學、心理學的課本，但它也提出了許多與此相關的真理，聖經不單廣泛涉及到有關創造、墮落、救贖的真相，並且在更為細節的方面也包括了，例如人類的生物獨特性，罪惡感的起源，在研究人類文化時作出價值判斷的合法性，以及以色列歷史的年代等內容。

一位基督徒科學家也應該對其他科學家的理論持有批判性的態度，不光只是針對一般的邏輯、方法論、以及數學的根據，而且也是針對宗教的立場。那些根據自主的前提發展其理論的科學家們就是被批判的對象。一般意義上來說，從事這項任務基督教科學家比起神學家來說，能夠更為有效地開展護教。進化論作為聖經創造論之外唯一替代理論，被很多非基督徒的生物學家和地質學家所推崇，這種情況時至今日更為普遍。科學家這麼做的背後實際上承認了他們的觀點是帶有宗教預設的偏見的。事實應該被廣泛地宣告，對於進化論提出批判不過是我們應當承擔批判任務中的一例罷了。雖然完全不是從基督教的角度，託

馬斯庫恩在他的 The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1962.87 一書中對科學界所謂的在「客觀性」神話做了極有益的拆毀。非基督教的科學被廣泛地神化和推崇，但實際上它現在比以往四百年來更加地不堪一擊。

C・護教學

護教學可以被定義為針對不信仰神的情況而應用聖經。正因為此，可以將其視為神學的一個分支。認識到護教學是神學的一部分，而非處於「中立的立場」是非常重要的。從事護教寫作的人傾向於認為護教者的任務乃是使用信徒及非信徒都接受的準則及前提，與非信徒辯論。在這種推理、辯論的基礎上，他們認為護教者應該證實神的存在、福音實質的真實性，以及聖經的權威性，因為一旦這些被證實了，其他所有的基督教教義體系就可以建基在釋經之上了。因此有人認為從護教學到系統神學的轉變是一個從中立的推理到降服於聖經權威的推理的轉變，然而這種相當普遍的觀點因其存在的錯謬必須被拒絕。「中立」的推論，不服在聖經權威之下的推論，對我們來說是應該受到禁用的，即使是在「初期」的階段（應該說，特別是在初期的階段，因為支撐所有結論的架構都是在初期階段建立的），與非信徒的辯論也必須有對神的順服、敬虔，就算這些論據在非信徒的思想中被視為極其愚昧，但只有這樣的辯論才能夠維護真理。為了非信徒的利益，我們絕不能在唯一能夠拯救他們的信息上作出妥協，歸根到底，「中立性」不但應該被禁止，並且也需要看到所謂的中立性是一件不可能的事情。一個人只能要麼就站在神的一邊，要麼就反對他；放棄神話語的權威就等於接受了那自許自主之人的權威以及魔鬼的謊言。

但如果護教學不是「中立」的，它就沒有什麼理由為神學提供所謂的基礎和前提。其實把這句話倒過來說也許更能說明問題：是神學為護教學提供了前提。神學陳述護教者所必須維護的真理並指出護教者所必須使用的推理，正是基於此，護教者（以非中立性的推理）證實諸如神的存在以及聖經的權威性，有人或許說他不過是在為神學做鋪墊，但卻必須看到只有如此才能確認他神學家的身份。最好的說法是，神學的基礎是神的話語，神的話語

以及神學家之間並沒有其他學科或知識體系可以作為兩者的媒介，就如「原始事實」或「抽象定律」是不存在的，我們更無須向它們求援。

附錄 A　視角主義

對於神的規範、世界以及自我的知識是相互關聯的，我已經給出了論證，並且指出三者在終極意義上是一致的。我們是通過認識規範的應用，即它和這個世界以及自我的關係來認識規範的，因此規範的應用與規範的意義在終極意義上是一致的，因此所有的知識都是關於規範的知識，所有的知識也是關於世界的知識，這是因為我們所有的知識都是通過作為媒介的被造界，並且所有知識都是關於自我的，我們所認識的所有事物都是通過我們自己的經驗和思想。這三種知識是一致的，用視角的方法來看是相互關聯的，它們代表著一樣的知識，從不同的「角度」或是「視角」來進行認識。

我覺得這種提法可能對於很多改革宗的神學家而言有些奇怪，我們習慣於將神的規範（聖經）放在一個特殊的地位上，從而我們對聖經的認識就決定著我們對世界和自我的認識，並且反過來是不成立的。在這裡我有必要表明我的立場：我是聖經無誤性和充分性的堅定支持者。沒錯，聖經確實有著特殊的地位。聖經所說的必須支配我們對世界、自我甚至是對聖經本身的認識，這是一個相輔相成的過程，我們認識聖經是通過我們的思想和感覺，也通過聖經和世界之間的聯繫。但是我們必須要讓自己從聖經中所讀到的信息來影響改變我們對世界和自我所形成的觀念。隨著我們對其他領域認識的深入，我們對聖經的理解也會更加深入，如果你能這樣看待這個問題的話，你會發現這是一種釋經學循環，但這並不妨礙聖經來支配我們的思想，我們所說的只是聖經發揮支配作用的過程。90 就算這種認識對所有改革宗信徒來說很怪異，我仍然堅持視它為正宗加爾文主義的。在改革宗的信仰中人們用最認真的態度來看待作為啟示的自然。因為神無所不在的主權和同在，所有的事物都在啟示著他，並且正是改革宗神學最充分地應用了聖經中神形象的概念，認為人是有啟示性的。所以在《基督教要義》的第一頁，當加爾文談到關於神的知識與人自我的知識後，令人驚訝地表示他並不知道哪一種知識是首先存在的，並且在范泰爾的《系統神學概要》（Introduction to Systematic Theology）中，有四章都是關於普遍啟示，將從自然界

的啟示，從人而來的啟示，以及神的話語相互關聯起來，書中這樣提到「從自然而來關於自然的啟示」，「從人而來關於自然的啟示」，「從神而來關於自然的啟示」，「從自然而來關於人的啟示」，等等。我估計只有改革宗的神學家才會這樣來寫，我的目的就是要進一步地對其進行探索。

附錄 B　百科知識

有的學者，如偉大的荷蘭思想家凱柏和杜伊維爾德，認為百科知識有著無比的重要性。在百科知識中有一項嘗試就是要找出每一個學科適當的主體，以及它和其他學科之間的關係。對於一些荷蘭思想家我們總會有這樣的印象，對於他們而言這就是哲學的首要問題（也許是唯一的問題），只要確定了各種知識之間的關係，所有的問題就都解決了。這些哲學家也形成了一種傾向認為要對各種知識進行分類，只有一種方法是正確的，並且對知識的定義應該儘可能地準確。

我質疑他們的這些假設。對我而言似乎有很多種合理的方法來組織研究宇宙的各種主體，這就好比我們可以按照不同的食用目的，採用不同的方法切蛋糕一樣，也好比為了不同的描述目的，我們可以用不同的方法來分割色譜一樣（在有些語言中描述顏色的詞彙只有五種，而在另外的一些語言中關於顏色的詞彙有八種，如此等等，一種語言中關於顏色的詞彙常常與另一種語言的顏色詞彙發生重疊）。除了這一點外，我還質疑極度精確的重要性。有趣的是，范泰爾雖然是荷蘭人，在這一點上卻與我走得更近，而非是和他的同胞凱柏和杜伊維爾德更為一致。他在 Introduction to Systematic Theology 中提出不同知識的相互依賴性，這與其他荷蘭思想家針對不同的知識要建立清晰優先次序的傾向是對立的，他在論述中（出處同上）指出「教義神學」和「系統神學」的區別並不重要，他還認識到某種學科的知識對於某一種事物來說是「首要的」，對於另外是事物它又是「次要的」。92 對於某些思想家對百科知識的密切關注，我擔心這種關注部分地代表了一種在聖經之外，尋求其他清晰性根基，或終極首要性，或絕對出發點的努力。杜伊維爾德最終將他的「阿基米德支點」建立在了人心之上，並用某種奇怪的方式將其理解為是可以超越時間的。凱柏終其一生也沒有能夠用精確的方式解決優先性的問題。只有范泰爾，我們發現這位思想家沒有去開展某種人類思想形式「優先於」另一種思想形式的研究，因為他更加清楚聖經的首要性到底意味著什麼。如果我們以聖經作為「出發點」，那麼至於什麼知識在什麼知

識之上的問題就不那麼重要了，關鍵在於所有這一切都建立在聖經的教導之上，只有在此之上各種知識之間的關係才能反映出智慧。每種知識必須有絕對準確的邊界，並且絕不應該超越界限，其實這種說法也並不是那麼重要。如果聖經是我們的終極權威，我們就不必擔心在這一領域採取一些靈活的作法，聖經讓每一個信徒能夠從全面的角度來看待問題，從而就跨越了各種知識的「邊界」。

附錄 C　含義

「含義的含義」是一個語言學家、哲學家、神學家以及其他學者都在討論的題目。就像很多術語一樣，對於「含義」也沒有某個對它的定義是完全正確的。有一些對它的定義製造了誤解，而又有一些定義部分糾正了人們的誤解。因此我們將比較幾種研究「含義的含義」的方法，我在這裡所發表的觀點主要來源於威廉姆・P. 埃爾斯頓的《語言的哲學》（William P. Alston, Philosophy of Language, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice H all, 1964）一書，然而在此我對他書中的觀點也做了一些調整。

在查理斯・莫瑞斯的《符號理論基礎》查理斯・莫瑞斯的，《符號理論基礎》（Foundations of Theory of Signs）(Chicago: University of Chicago Press, 1938) 一書中，他區分出了符號理論的三個元素：詞義學、語義學和語用學。同上，13 頁莫瑞斯將詞義學定義為「對符號與物體或符號與闡釋者之間的關係進行抽象，以此來認識符號之間詞義關係的研究。」同上，21 頁對於語義學他這樣定義，「語義學處理符號與其指代物之間的關係，隨之也處理了符號與實物之間的關係，這些實物是符號所指代的，或有可能指代的。」莫瑞斯認為語用學處理「符號與使用者之間的關係。」同上，29 頁通過這種分類，我們就可以區分出含義可能的各種概念。（1）詞義學經常當我們問一個詞或一段話的含義時，我們希望得到一個同義語的表達作為答案。因為同義語與含義在本質上是相似的，所以我們總傾向於將含義與同義語等同起來。如果含義就是同義語的話，那麼某一表達的含義就會是一系列與之同義的表達。這種方法看起來好像有一種優勢，可以通過「純句法」來確定含義，一句話好像可以不用通過任何指代對象或術語的應用就能確定其含義。然而這種優勢只是一種錯覺。同義語本身的概念就已經超越了「純句法」。兩個同義的詞如果我們不知道它們的用法以及所指代的對象，我們就無法確定這兩個詞是同義語。同樣的理由，我們無法從同義語中推衍出完全的含義。舉例來說，對於 amare 與 aimer 兩個詞，我們完全可以在知道它們是同義語的情況下，不確定其中任何一個詞的含義。

（2）語義學一些學者提出一個詞的含義就是它所指代的事物。如果這是正確的話，那麼一句話的含義就應該是這句話所表達的事物的狀態。以下五點考慮顯示出為什麼說這種理論是錯誤的。（a）兩句話可能有一樣的指代物，但是其含義卻是不一樣的（從含義的一般意義上來說）。比如說，斯科特與 Waverly 一書的作者這兩個表達有相同的指代物，但是它們既不可互換，在含義上也不是一樣的。（b）某個表達所指代的對象可以是不同的，但表達本身的含義卻保持一致，比如：人稱代詞。（c）含義和指代物一般來說是不能互換的 Pompeii 按其指代來說是指 Pompeii 小鎮，但 Pompeii 本身的含義與該小鎮並不是一致的。如果有一天 Pompeii 小鎮被摧毀了，Pompeii 這個詞的含義卻不會因此消失。（d）並不是所有的詞都是用來指代物體的，如果根據那些學者的定義「噢」和「如果」這樣的詞含義又是怎樣的呢？那些沒有描述事物狀態，但是卻發出問題或命令的句子又有怎樣的意義呢？（e）語義學的指代概念本身就會讓我們所討論的超越語義學。我們如何向剛開始學說話的孩子教他們知道指代的對象呢？通過用手指向（外在的定義）？如果採用這種方法，我們又該如何教他知道用手指向姿勢的含義（無疑這也是語言的一部分）？於是我們就不能使用用手指向的方式。如果要定義指向這個動作，你是無法通過指向什麼東西來實現的。如果一個人沒有任何語用學的知識、能力，他無論如何也無法瞭解指代的概念。因此我們必須要更進一步。（3）語用學在這一分類下，有六個子類型

a・行為類型

在《語言》萊昂納多・布魯姆菲爾德，《語言》（Language；London：Allen and Unwin，1935），139 頁一書中，萊昂納多・布魯姆菲爾德將表達的含義定義為「在某種情境中，說話者所發表的，以及聽者據此所有的回應。」布魯姆菲爾德從行為心理學家所強調的刺激-反應的模式中得到啟示，他看到語言的表達好像是一種刺激，在某種特定的情境中，能夠喚起聽者某種特定的回應。然而因為含義的使用非常廣泛，情境和回應的相似性似乎與含義的相似性之間的相關程度並不是很高。一方面有著不同含義的詞語可以在相

似情境的表達中產生相似的回應。另一方面，有著同樣含義的兩種話，甚至是同一表達，可以在不同的情境中表達出來，並（或）產生相當不同的回應。

b・頭腦中的形象

有些時候我們可能傾向於將某句話的含義與說話的人或者聽者因此產生的頭腦中的形象聯系起來，然而當我們提到胡蘿蔔這個詞的時候，說話人的腦海中並不總會有一個胡蘿蔔的形象，聽者也並不總是因此在頭腦中形成胡蘿蔔的形象。並且這種圖像在頭腦的出現或消失與確定某一句話的含義是完全無關的，就好比當我們讀《哲學研究》時，頭腦中出現了維特根斯坦的形象。路德維希・維特根斯坦，《哲學研究》(New York: Macmillan, 1958), 175 頁

c・說話者的意圖

這是定義含義最有力的說法之一。通常當我們說「這就是說話者或作者的原義」時，我們實際上就結束了對某句話含義的爭論。然而對此還有一些限制：（a）如果意圖指向的是一種說話者隱藏的心理狀態，那麼我們要認識它除了瞭解他的頭腦形象外就別無他法了。要知道說話者的隱藏的心理狀態與他的頭腦中的形象一樣，與他話的含義毫不相干。意圖當然可以被定義為與非心理狀態層面有關，或者一些可能被我們發現的客觀事物有關，至少是臨時地被我們發現。但是這種對意圖的定義，讓我們對說話者意圖的尋找變成了一種像以下尋找 d 或 f 的情形。（b）人們說的經常和他們想說的不同。如果一個人想說「罪對於理性的影響」，結果卻說成了「罪對於詩意的影響」，難道「詩意」的含義就是「理性」嗎？當然不是。我深信聖經的作者們沒有犯這樣的錯誤，儘管因為文本的腐蝕，類似的錯誤有時出現在一些謄抄的聖經中。然而，聖經的作者們確實在聖經中所表達的超過了他們真正想要去說的。難道摩西有意使用摩西和夏甲的例子來作類比（加 4：21-31）？難道大衛在詩篇 110 篇中意識到了他在其中主要是在描述耶穌？因此解經者必須指明神作為

聖經真正作者的意圖，同時也說明聖經人類的作者有著怎樣的意圖。那麼我們該如何去做呢？與關於意圖的各種理論相比，對含義不同的說明提供了更為有力的指導。

d・原受眾的理解

通常當我們要確定含義的時候，我們會問這句話原聽眾是如何理解的？雖然這樣提問很有價值，但是因為以下幾個原因，它依然不能足以成為確定含義的標準。（a）語言的聽者和讀者經常相互之間都會有誤解，因此如果我們所關注的是原受眾是如何理解含義的，我們很可能會誤入歧途。並且即使原受眾沒有誤會所表達的，但是隨著時間，原文的含義會更全面地揭示出來。比方說，難道我們可以問耶穌的門徒他們一開始是如何理解耶穌的那些比喻，從而確定其含義嗎？（b）對於聖經解經而言，我們要知道神作為作者他的意圖不光是針對原聽眾和讀者，也包括了我們（羅 15：4）。聖經的目標受眾跨越了千年的時間和不同的文化。

e・證實

邏輯的實證主義者認為「瞭解某句陳述的含義在於證明它正確與否的方法。」這種論斷有時是正確的，當我們面對某個困難的陳述時，我們採取探究其真偽的做法總會很有幫助，有時這種方法確實可以幫助我們確定含義。（a）然而，證實的方法只適用於探究指示型表達的含義，這種表達是用於宣告事實的。對於疑問型、感嘆型、命令型以及其他等等不同的表達，證實的方法並不有益於確定其含義。（b）證實的概念一直在哲學上是自相矛盾的。很多哲學家都希望準確地對其進行定義，但都失敗了。因為證實的概念總被使用來挑戰信仰各種陳述的意義，它神學的根據也經常受到批評。（c）麥維洛狄斯指出在很多情況下，我們必須首先知道某句話的含義，才能知道如何對其進行證實。因此含義似乎是不受陳述證實方法影響的。97

f・應用

維特根斯坦認為雖然不是在所有的情況中，但是很多情況下我們都在應用含義，話語的含義就是對它的應用。他將話語與在社會中應用於不同任務的工具做了一個對比，從而一段話語的含義可以通過認識這段話語要發揮的功能而被發現。但是在這裡要做一些必要的澄清。維特根斯坦和賴爾認為「應用」（相對於單純的「用法」）是一個規範性的概念。應用並沒有告訴我們人們實際上是如何使用話語的，而是告訴我們人們應該如何使用話語。但是我們該如何發現這些規範呢？在我們判斷含義的時候，哪種應用可以作為我們判斷含義的規範？是說話者的嗎？是原受眾的？還是我們自己的？從基督徒的觀點來看，規範是對神話語的應用。如果神不說話，就不會有任何的規範。因此我們可以說話語的含義就是這句話以神為中心的應用。當然神並沒有給我們一本字典，告訴我們該如何使用話語。話語的含義就是話語在理解與責任中被使用的所有的含義。但是這並不意味著褻瀆和謊言是毫無意義的。通常使用話語在不負責任與負責任之間是有一個過渡的。罪性之下的話語總是模仿敬虔的話語，使用以神為中心的含義來抵擋神，但敬虔的話語卻是規範，不敬虔的話語總是通過寄生的方式才具有意義。這裡對含義的說明是我認為最有幫助的，它將維特根斯坦式的「應用觀點」建立在獨特的基督教信仰規範之上。這也有益於解釋我先前所表明的：含義就是應用。

總結：

詢問話語的含義，就是詢問如何應用這樣的話語。當我們想要了解某個詞或某句話的含義時，我們是在提出一個問題，這表明我們還不能應用所涉及的話語。[98] 這個問題可以通過很多不同的方式得到部分地解答：同義的表達，表面的定義，對頭腦中形像的參考，話語的意圖，證實的方法，等等這些都可能有所幫助，然而我們的目標卻不是給出其中之一作為答案，我們的目標是使詢問者的問題得到解答，幫助他們應用所涉及的話語。

因為含義就是應用，所以應用也是含義。如果一個人不能對一段話以某種方式加以應用，那他也就不能瞭解這段話的含義。聖經說的很清楚，那些不能應用神話語的人，並不真正瞭解其中的含義。要了解神的話語，我們必須將其應用在那些原文並沒有清楚指明的情況中（參看，馬 16：3, 22：29;路 24：25;約 5：39f.;羅 15：4;提後 3：16f.;以及彼後 1：19-21,它指出要使用聖經和當時的假教師來爭辯。）

有些人認為這種說明過於主觀，他們喜歡將含義作為所有應用的客觀基礎。基督徒對於主觀主義有一種很健康的拒絕。並且確實來講，應用必須有其對象。但是在我的觀念中應用的客觀基礎只能是文本，除此之外不會再有其他的。我在定義方面是很靈活的，所以如果有人希望將含義定義為文本，那麼我就接受含義與應用之間的區別。含義是一個文本，而應用就成了對這個文本的使用。然而這個定義與正常的用法完全相悖，因此我避免使用用法一詞。我們特別需要拒絕的是一些神秘的、中介的被稱為是「含義」的東西，它處於文本和應用之間。這種含義並不能增加我們知識的客觀性，這種中介意義的含義是主觀的產物，毫無疑問會模糊我們對原文的理解。

在神學的處境中這種主觀主義非常明顯。讓我們假設有一種詮釋叫作聖經的「含義」，它一方面有別於聖經的文本，另一方面也有別於聖經的應用，那麼這種含義從何而來？在神學中，有誰來提供這種含義？是解經家嗎？是聖經神學的學者？是系統神學的學者？還是基督徒哲學家？在不同的時間裡，這些神學要麼宣稱可以指出聖經基本的含義，要麼被認為是在尋求對聖經的應用。但是這些宣稱彼此之間卻常常出現矛盾。事實上神學客觀的基礎就是聖經的文本，並不是任何神學工作的成果。*Sola scriptura* 唯獨聖經。

附錄 D　事實和詮釋

在哲學的歷史中，事實有著很多不同的意味。[99] 對於某些人來說，事實只是在特定的處境中，經討論而形成有共識的事件。而對於另一些人來說事實是終極的構建元素，是它構成了這個世界以及人類對這個世界的知識。

在這本書中事實首先是事物的一種狀態。事物的狀態並非是一個實體，事物的狀態包含了實體，也包含了這個實體的屬性以及它與其他事物之間的關係。雖然實體可以通過名詞來描述，但是狀態只能通過句子來表達。「椅子」指代著一個事物，「椅子是藍色的」陳述了事物的一個狀態。「粉筆」指代著一個事物，「粉筆就在板擦的旁邊」就在描述事物的狀態，因此事實之前總是有一個定語從句，我們會這樣說：椅子是藍色的事實，或粉筆就在板擦旁邊的事實。這一點區別在哲學的爭論中發揮著非常重要的影響，在亞裡士多德的《形而上學》中，他將世界描述為事物的總和，或由形式和實質所構成實體的總和。然而維特根斯坦在他所著的《邏輯哲學簡論》中告訴我們「這個世界是事實的總和，而非事物的總和」（部分 1.1）。根據維特根斯坦，即使我們知道這個世界上所有的事物，我們可能還是不認識這個世界，因為我們不知道各種事物事實上是如何彼此聯繫的，我們也不知道這些事物正在發生著什麼改變。懷特黑德和他的追隨者，作為研究過程哲學的哲學家和神學家，將這一論述更深一步地推進，認為事物只有在事實的處境中才是可理解的，他們認為，事實也只有在過程的處境中才是可理解的。在這裡我們不會進入這場特別的討論，我們目前所關注的只是在事實層面。事實也可以被簡單地理解為事實的陳述。語言的某些形式，如指示型的句子，表達了一些事物存在的狀態，即情況是這樣這樣的。事實的陳述當然有真有假，因此這些陳述在某種意義上來說都並非是事實性的。

在本書中，當我說事實和詮釋是一體時，我所說的事實是屬於第二個含義，即對事實的陳述。認為對事物狀態陳述意義下的事實就是我們對這些事物的詮釋，不一定正確，但是對

事實陳述意下的事實與我們對它們的詮釋就是一致的。做一個事實的陳述就是做一個對實體的詮釋。這兩者之間並沒有顯著的差異。

還要記住的是，我們所有對這個世界的感知都受我們對這個世界詮釋的影響。沒有任何關於事實的知識是不受我們詮釋性行為影響的。基督徒藉著信心知道這個世界並非是他的產物，存在著一個真實的世界，一個事實的世界，那個世界的存在是完全脫離我們的詮釋的。但是在現實生活中我們所看到的這個世界都是通過我們詮釋的媒介，所以我們生活的這個世界從某種程度上說是我們的產物。這一點有助於解釋我在本書中提出的一個重點，即人類是次一級的創造者。是什麼在阻止我們創造出一個完全瘋狂的世界呢？唯有我們的信心，它讓我們確定存在著一個真實的世界，是脫離於我們對它的詮釋的。也唯有神的啟示讓我們獲得了對那個真實世界的確定的知識，從而讓我們能夠來分辨什麼是我們的幻想。非信徒面對以上所談及的瘋狂就沒有這種保護，除非他們有傾向地寄生在基督教信仰的資源之上。

第二部分　知識的證明

在第一部分裡，我們思考了對神的認識的一般本質以及其 「對象」，即有關我們知道的是什麼的問題。在第二部分裡，我們將探討知識的基礎或證明。我們要探討這樣的問題：對某個知識的宣稱怎麼才能被證明是正確的？我們有什麼權力相信我們所相信的？

如先前的部分，我們在此部分的主要關心的是對神的認識。但對神的認識是與其他形式的知識相互緊密關聯的。我們通過被造的世界認識神，並且我們也通過神的自我啟示認識被造的世界。因此在探討對神的認識時，我們必須探討一般性的知識。

第四章　證明的問題

A・知識需要證明嗎？

我們已經把對神的認識定義為聖約性的友誼。「理性上的知識」即對有關神的事實的認識，對於那些已經達到理性成熟年齡的人，它也反應了與神之間友誼的一個層面。如果我們愛神，我們將會全人全心地為著他的完美和所行的奇妙大事來讚美他。這樣做的前提就是我們必須認識他的屬性及其所行之事，而且我們必須致力於對它們更深的認識。

「理性」的知識經常被定義為「被證明正確的信念」。顯然，任何知識的宣稱都表達一種信念，凡是不正確的信念都沒有資格稱為「知識」。此外如果某個信念只是湊巧正確，它也不算是知識。想想看，如果一位占星家正確地預測總統選舉的結果，他對該選舉有一個正確的信念，但這是否表示他預先知道選舉的結果？一般而言，我們說不。該占星家有一個正確的信念，但卻不是知識。為什麼不是呢？因為他只不過是湊巧猜對。他擁有一個正確的信念，但他卻沒有一個充足的理由證明該信念；他相信的是真理，但卻是建立在不充分的根據上；就算他相信的是真理，但他在相信真理時，卻無法證明自己相信的是真理。

在聖經中，對神的認識也包含了被證明了的正確的信念。在聖經中，信心並非一種「黑暗中的跳躍」，而是建立在神在大自然、人類以及聖經中清楚的自我啟示，正如我們在第一部分所看見的。聖經中的神證明自己是信實、可信靠的，因此基督徒不需要成為「唯信主義者」，即在宗教問題上拋棄理性的人。范泰爾的批判者都宣稱他是一位唯信主義者。但他的著作中沒有任何證據證明此宣稱，實際上，范泰爾經常批評唯信主義。見 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. 因此我相信證明

是知識的一個必要部分（雖然這點引發了許多哲學家的爭議）。然而這並不意味著所有對證明的要求都是合理的，一個孩子相信窗外有一隻小鳥，你若要求他證明他的信念，他或許是無法辦到，但這是否表示他的信念是不合理的，或沒有根據的？當然不能！我們有許多的信念都是這樣持守的，我們相信它們，我們也有權相信它們，但我們卻無法說出相信它們的理由。當然，麥維洛狄斯認為當我們不能「給出一個理由」的時候，還是有可能「擁有一個理由」的，這樣的看法不錯。事實上，很少人能夠按著哲學家所要求的方式證明我們接受的信念。有時哲學家的意思似乎是，除非我們擁有一個完全清楚說明信念的哲學，即一個認識論，不然我們就無法擁有任何被證明是正確的信念，這種看法毋庸置疑是錯誤的。如果我們必須去為所有信念提出理由，那我們必須再為所有理由提出理由，因此整個證明的過程將需要無限的推理下去，證明將成為一件無法辦到的事情。

因此我們必須從正確的角度來看認識論。做這方面的思考是很有幫助的，但它卻不是每個人與神同行所必須去做的事情。對認識論的關注之所以是次要性的，還有其他的原因：（1）如麥維洛狄斯所辯稱的，認識論的問題經常有賴於「實質性」或「內容」的問題。例如，對於神是否存在的認識論問題可以被關於神是否存在的實質性問題所證明。同書，41ff.;參照 72ff.,76f., 112ff.(2) 此外，我們無法證明神或其他事物的存在，除非我們擁有一些能夠成為我們證明前提的知識。因此麥維洛狄斯認為，一個人無法「從證明中認識他所有的知識。」同書，41f.記得我在此書的緒論中所說的：一個人是如何在尚未定義某事物之前經驗它，而這一點特別應用在神學上。（3）有一種想法認為：認識論是一個過於技術化並錯綜複雜的學科（也因此有不確定的性），因而難以成為所有知識的基礎。此刻我相信在我的窗外有一棵常青樹，然而對某些認識論學者而言這種信念是可疑的。或許是吧，但認識論的理論也是可疑的。因此當我考慮到認識論可能導致自己出錯的各種錯綜複雜的方法時，我無法想象任何認識論學者能夠說服我相信我對常青樹的信念是錯誤的，任何要求我放棄這種信念的理論必定也是有問題的。因此認識論並沒有足夠的可信性來支配我的一切信念。反之，認識論的理論必須尊重我的基本信念，並在此之上發展。

對知識的「根據」或「證明」的追尋也引起神學的反對，這似乎有些不可思議。難道基督徒不是應該比其他人更有權利和責任關心「證明」的問題嗎？就某種意義而言，是的，正如我們所將看到的，基督徒有責任使他們所有的觀念及決定符合神的話語；但許多時候，對「根據」及「證明」的尋求正是出於對聖經的不滿，這實在是不敬虔的。有時候有些基督徒認為聖經不足以成為判斷的終極標準，因此他們相信需要其他的事物來做這樣標準。他們或許嘗試把他們的終極標準等同為聖經中的某段話（例如，一箇中心主題），或許某些人從聖經推論出來的東西（例如作為解經和某種神學體系的「聖經的原義」，具體見第一部分），或者是聖經之外的某些東西（例如，某種哲學認識論）。因此我們再次看到雖然證明是知識的一個必要部分，但是很多時候許多對證明的要求，特別是某種特定類別證明的要求，是不合理的，這正如之前讓我們按著認識論理論證明信念的要求一樣不合理。

那認識論有什麼好處呢？我們對自己相信的事物儘可能擁有最大程度的自我意識是很有益的。當我們對所相信事物的原因缺乏意識的時候，我們就難以分析評估我們的信念，並且我們肯定難以與他人進行相應的討論。因此我們花一些時間來思想有關知識的證明是有必要的，前提是我們必須避免對認識論的偏執。

B・證明的視角

在第一部分裡，我在討論中提到規範、客體以及主體（自我）是所有知識的要素。知識經常牽涉某個按著某些標準或準則（律法）認識某個客體的主體。我也在第一部分中談到過，雖然規範、客體以及主體是不相同的，但它們卻是不可分割的，我們無法在不認識其他二者的情形之下認識當中任何一個要素。因此我們所有的知識都是對世界（客體）的認識；這一切也都是對自我的認識；並且這一切知識都是對神的規範的認識。這些區分產生了知識的三個「視角」，當我們視知識為對世界的認識時，我們乃是從「處境性」的視角驗證之；自我認識的知識構成了「存在性」的視角；而對規範或標準的認識則構成了「規範性」的視角。這些視角並非是知識不同的「部分」，它們乃是「視角」；以個別方式描述

整體的知識。存在性的視角把所有知識描述為自我的知識，處境性的視角則把所有的知識描述為對世界的認識，而規範性視角則將這一切描述為對規範的認識。

此書的結構就是基於此三元組。第一部分闡述知識的「對象」，所涉及的是「處境性」的知識。第三部分將討論知識的「方法」，這涉及到我們作為主體怎麼認知「存在性視角」。目前這個部分討論知識的證明和標準，主要集中在「規範性視角」。不過讀者必須記得，這些視角，是無法做精確區分的。因此我們無法明白知識的證明，除非我們對世界（處境性）及自己（存在性）有某些理解。回想麥維洛狄斯有關認識論的問題如何次於內容性的問題（在我的用語中，這是「處境性問題」）的觀點。他對認識論的問題是怎麼「因人而異」（「存在性」）也有著頗有助益的觀察，我們將稍後討論此題目。我想麥維洛狄斯將不會否認相反的論點也可以成立：個人及內容性的問題若沒有標準也無從回答，雖然這些標準不一定是認識論學者所要求的那一種（見上文，A）。因此當我們討論證明時，我們必須考慮到客體與主體以及規範。換言之，知識的規範在某種程度上包括了客體及主體。神的規範性啟示透過每一個客體、主體以及聖經——108 這個特殊的媒介臨到我們。並且客體與主體本身就某種意義而言都是規範性的：知識「必須」（規範性的「必須」）正確地代表其客體，而它也「必須」配合其主體。

因此，雖然「知識的證明」集中在規範性的視角，它必須注意三個視角的「規範性功能」。下面我們將分辨三種證明。（1）規範性的證明將通過證明某個信念是否符合「思想的規範」（在此上下文中，其意思是「神為人類思想設定的規範」）來證明它。（2）處境性的證明將通過證明某個信念是否符合「證據」（換言之，根據聖經詮釋的創造界的事實：自然啟示）來取得證明。以及（3）存在性證明將通過證明某個信念是否有能力滿足其主體的需要（這些需要乃是由聖經定義的）來取得證明。由於這三個視角是互相一致的，它們將帶來同樣的結果。

C・倫理與知識

把認識論視為倫理學的一個分支是很有幫助的。在倫理學中，正如在認識論中，我們所關注的是「證明」的問題：它要證明人類的意圖、態度、決定以及行為的正確與否。倫理性的辯護可以通過三種方式達成，而這三種方式乃是與我們的三元組相應的。倫理哲學家嘗試通過以下幾點來證明某種行為的正確性（1）是否與某種倫理標準一致（規範性倫理，傳統上被稱為「道義論」），（2）是否帶來了期望的效果（「目的論」或「功利論」倫理，其焦點即是我們的「處境性」倫理），以及（3）是否出於良好的動機（「自我實現倫理」或「存在性」倫理）。基督教的倫理應該承認這些作法都有一定的正確性。因著聖經的中心性，規範性倫理在基督教中獲得了肯定的地位。如果我們容許聖經支配我們一切的思想行為，那麼基督教的倫理也應該關注行動的結果及其動機。基督徒在所行的事上應該致力於榮耀神（林前 10：31，換言之，結果），並且他們行事應該出自愛心和信心（羅 14：23；林前 13：1-13，換言之，良好動機）。我在我的《基督教倫理學》（The 《基督教倫理學》（Doctrine of the Christian Life））這本希望將來能夠出版的倫理學課本中，對這些課題有更多的討論。

要一個人證明某個信念的正確性，其實等於提出了一個倫理的問題。這相當於在問：他相信某件事情的正確性，在倫理方面有怎樣的權力？這也等於在問：為什麼我們在倫理方面有義務去相信某事的正確性。當我們接受某個被證明正確的信念的時候，我們所感受的「壓力」是什麼樣的？它並非一種外在的壓力，比如某種可以讓人產生幻覺的藥物，這種壓力也不是僅僅出於我們的願望，雖然我們有時願意相信那些對我們最為有利的信念，但事實證明很多情況下我們願意相信的信念是不正確的，事實也證明很多被證明是正確的信念，與我們的願望也許正好相反。所以我認為這種壓力只能夠被理解為一種道德的壓力，或一種良心的壓力。畢竟持守信念是人類的各種活動之一，正如其他活動一樣，信念也必須受到倫理的考驗。信念可以是對神回應，或者不向神回應的，也可以是順服神或不順服

神的。因此我們可以回應某種義務，去接受被證明是正確的信念，並去實踐它們，「按著真理」來生活；我們也可以抗拒這義務，讓自己在這方面的良心變得昏暗，但此義務永遠都是有效的。

因此，認識論的這三個視角是與倫理學的三個視角是相同的。當我們從規範性視角來探討知識的時候，我們是在尋求在神啟示的規範中我們應該相信什麼；當我們從處境性的視角探討知識的時候，我們是在尋求什麼樣的信念對於神國實現的目標來說是最有幫助的；最後當我們從存在性的視角來探討知識的時候，我們實際上在尋求什麼樣的信念是最敬虔的，是發自於最真誠的動機的。倫理學及認識論的共通之處在於兩者都強調了預設的中心地位。按照我的觀點所有的信念都預設了一個倫理價值的判斷。當一個人宣稱擁有某種知識時，他實際上也宣稱了自己在某種倫理義務之下，擁有某種倫理權利。因此如果知識的宣稱是以這種方式預設價值判斷的話，那實際上就不存在所謂的在倫理上或宗教上「中立」的知識，而只有兩種對知識的宣稱：預設敬虔的倫理標準的知識以及沒有預設敬虔標準的知識。

D・傳統的認識論

在此部分中，我將會描述某些曾在認識論的歷史中出現的「趨勢」，我稱它為「趨勢」而非「觀點」，是因為它們鮮以一種「純粹」的形式被持守。大多數哲學家，特別是最偉大的哲學家，曾經嘗試結合這些趨勢中的要素，然而這些趨勢顯然是有區別的；即使沒有人持守它們，它們卻導致了很多人的爭論！究竟以下的舉例是否是對這些趨勢最好或詳盡的分類法，對我的論點並不重要。只要我們能夠認識到這三個趨勢曾出現過，並曾同樣地影響過基督徒與非基督徒的思想就足夠了。

第一個趨勢，理性主義或先驗主義。此觀點認為人類的知識預設了某些不需感官經歷就可認知的原則。而這些原則支配我們的感官經歷的知識；「理性主義」的觀念與第一部分中所使用的有點不一樣。在第一部中，理性主義指的是所有非基督徒思想的特徵，並且就一種不同的意義而言，也指基督徒思想的特徵。在這裡理性主義所指的是認識論的一個特定

學派。第二個趨勢，經驗主義。此觀點認為知識是建立在感官經歷之上的；而第三個趨勢，主觀主義，認為沒有「客觀」真理，所有的真理都是相對於認識它的主體，其驗證的準則乃是在該主體之內的。這三個趨勢與規範性，處境性以及存在性視角相對應：對理性主義者而言，知識就是思想符合法則及思想的準則。對經驗主義者而言，知識就是某個觀念與某個事實的相應。而對主觀主義者而言，知識是該主體的一種意識狀態。

這些趨勢與我所提出的「三種視角」的認識論相吻合，這是非常有趣的，但我們不應該為此感到吃驚。任何認識論必須建立在主體，客體以及規範之上。就像大多數著名的哲學家一樣，如果人們嘗試在沒有神的情形之下作認識論的研究，那麼他們就必須在神以外確定一種絕對性，於是便對人類知識的三個要素進行神化，要麼神化主體（主觀主義），要麼神化客體（經驗主義），再要麼神化規範（理性主義），在神化某一要素的同時否定、質疑其他兩個要素。在這樣的認識論系統中，並沒有一位神來保證這三種要素相互的一致，因此當無法解決的衝突發生時（正如在他們的預設中這些衝突必然會發生），哲學家必須預備好在這些要素中作出取捨。

沒有一位哲學家成功地成為一位一致的理性主義者，經驗主義者，或主觀主義者，雖然一些人曾經嘗試過。巴門尼德非常接近成為一位一致的理性主義者，J. S. 米爾則接近一致的經驗主義者，而普羅塔哥拉以及其他的詭辯家則接近一致的主觀主義者，但這些嘗試的失敗在哲學著作中已是眾所周知的。最偉大的哲學家，如柏拉圖、亞里斯多德、阿奎那，以及康德，都沒有去嘗試在這些範疇中達到認識論的一致。此外有些哲學家們試圖正視認識論中的這種分歧，但這也被證實是一個艱難的任務。理性主義、經驗主義，以及主觀主義根本是無法調和的，而我認為如果沒有對基督教信仰的委身，我們是不可能改造這些立場，使它們配合一致的。哲學家們曾經嘗試結合這些不一致的趨勢的作法是不足為奇的，因為對每一種認識論要素的關切都有其合理性，接下來我們在討論這些要素及其立場的時候，會對這種合理性有更深的認識。

（1）理性主義

理性主義者的最大的關切在於確定性。對理性主義者而言，感官經歷似乎不確定，並且是會出問題的，正如主觀狀態一樣。因此，他認為必須有另一個選擇：某種並非源自感官經歷，並且不被人的主觀性所扭曲的知識形式。理性主義者相信，這樣的知識事實上是可以獲得的，這是一個有關規範的知識。

例如，我們曾經見過許多「圓形」物體，但沒有一個是屬於完美的圓形。這些圓形物體都有一些缺陷，有些較微不足道，有些則較為明顯。因此我們未曾見過一個完美的圓形。但不知為什麼，我們卻神秘地知道完美的圓形是什麼。我們可以檢驗圓形物體，看看它們與真正的圓形之間的差距有多麼大，這是因為某種程度上在我們的思想中，存在著一個圓形的規範。柏拉圖是一位理性主義者，或多或少從這些證據中總結出有一個世界，其中所有的事物都是完美的，（他稱它們為「形式」），而這些形式就是我們的知識對象的規範，並且他認為我們對形式的認識必定比對其他事物的認識更為確定。例如，圓形的規範與我們現實中的圓形相比，不可能是有問題的，會改變的或是被錯誤地理解的。因此我們對該規範的認識必須源自感官經歷以外。因此柏拉圖猜測我們前生生活在「形式」的世界中，在那裡沒有物質的東西妨礙我們的認識，因此我們有了規範的觀念。

無論柏拉圖對前生的猜測是什麼，理性主義者相信規範在人類知識的結構中扮演著一個獨特的角色。他們相信我們不是從感官經歷中獲得規範的，而是帶著規範來體驗現實。它們是「先驗」的，即在任何對經歷的分析中被預設的。

如此我們獲得了我們的規範；接下來是什麼呢？一般而言理性主義者辯稱，我們的知識是通過一個演繹的過程建立的。我們以規範性的真理開始，然後通過演繹邏輯取得結果。為什麼要通過演繹邏輯呢？因為只有演繹邏輯能夠保證理性主義者所渴求的確定性。如果你從一些肯定的預設開始，並正確地將邏輯定律應用在這些預設上，你也將獲得一個確定的結論。因此笛卡爾從這個規範性的肯定性出發得出自己是作為思想的存在而存在，並且從

這個出發點認為他可以推導出一系列的結論：比如神的存在，世界的真實，等等。因此，理性主義者的目標是建立一個完全排除感官經歷和主觀性所帶來不確定性的知識體系。

對於柏拉圖，笛卡爾以及其他理性主義者而言這個目標的實現是指日可待的，但今天這個理想只不過是作為人類思想史的精神財富被束之高閣。現在沒有人會像古代的理性主義者那樣思考，因為人們發現理性主義的方法從以下幾方面而言，成立的理由是不充分的：

a・先天的知識

有人認為我們不是通過感官，而是通過某種神秘的來源獲得了一系列無誤的觀念，這種觀念到了二十世紀被人們視為神話，對於這些無誤的知識，即規範，人們也對其來源提出了不同解釋。有些人認為諸如「圓形」的觀念是語言定義的產物，而這些語言的定義又是源自人類的各種需要（例如，建築及航海），而這些需要是可以在我們的整個認知官能，包括感官經歷中發現的，並且他們也認為在邏輯及數學中所使用的觀念也可以從這個角度來理解。見第三部分中有關邏輯與數學的討論。然而，我不認為此類看法是恰當的，因為它們沒有解釋不改變的規範性。若沒有規範性，就沒有認識論（見上文 C），並且我不認為對知識規範性的需要會迫使我們往理性主義的方向前進。聖經告訴我們律法，神的律法是人們通過被造界可以知道的（羅 1：32，參照第 20 節）。我想並沒有什麼理由可以否認感官經歷在我們認識神的規範上所扮演的角色。如果通過感官經歷獲得對這些規範的認識是神秘的，那麼這實際上是說不通過感官而獲得先天知識的想法也是一樣的不可思議。

b・感覺

如果某人說感覺是會出現失誤的，因此不足以作為規範全部甚至是部分的來源，那我們對此的回應是：理性的標準也可以是與感官經歷一樣是有誤的，因此並沒有明顯的理由使我們必須讓哲學家的推理引導我們，而非我們自己的感官經歷。巴門尼德宣稱理性要求一個靜止的世界，因此與感官經歷的所有證據相牴觸，然而大多數人都認為他們的感覺比巴門尼德的推理更加可靠。

c・形式主義

提出了所有反駁先天知識的論據之後（見上文 a），理性主義者的論據之中具說服力的部分幾乎都無法站得住腳了。至少，對邏輯定律的認識，對我們自己的思想狀況的認識，以及對客觀真理的存在的認識，似乎可以被合理地認為是先驗觀念（獨立於感官經歷之觀念）。這些觀念或許是先天的，然而我們可以由這些先驗觀念演繹出的知識是少之又少的，我們肯定無法從它們演繹出整個人類知識的系統。我們甚至無法演繹出足以使我們建構一個有意義的哲學知識體系。除了邏輯定律之外，沒有任何事物是單純地按照邏輯定律來發展的；除了更進一步有關我們思想狀態的命題之外，我們無法從有關我們思想狀態的命題中作出任何推論；對「客觀真理」進行了陳述之後，如果不作具體的說明，這種陳述不能讓我們瞭解特定情況（即沒有應用的陳述），這實際是一種沒有意義的陳述（參照第一部及附錄三中有關含義與應用的討論）。所以如果知識只是侷限於我們剛才提出的那種命題，那麼我們所唯一能夠知道的只是我們的思想換言之，有關邏輯與思想狀態。，而非真實的世界。我們無法從我們的思想狀態中推論到真實的世界，這是因為我們的思想狀態經常欺騙我們。因此理性主義並沒有給我們柏拉圖和笛卡爾所夢想的那種確定性，而是對真實世界的一無所知。因此歸根到底，理性主義一方面與主觀主義是沒有區別的，另一方面它與懷疑主義也是一樣的。

d・基督教信仰的分析

從一個基督教信仰的觀點來看，理性主義者的困境明顯是有屬靈原因。理性主義者是在神的話語之外尋找確定性，他在自己的先天觀念及演繹式推理中尋找思想的終極準則。通過聖經來看理性主義的目標，發現實際上這是一種偶像的崇拜，因為它嘗試將人類的思想神化。但當我們仰望假神時，其結果是無可避免的失望，因此我們已經看見人的邏輯思想根本無法為我們提供一套無誤的知識體系。當它嘗試提供確定的知識時，理性的思想必須把其範圍侷限在最抽象的思想之中，而這實際上等於無法提供任何有關真實世界的知識。因

此根據我們在第一部分中所提出的思路，我們可以看見非基督教的理性主義最終會怎麼變成非理性主義。

e・基督教信仰的再分析

這裡的分析與上一個觀點基本相同，實際上是換一種方式來表達。范泰爾指出人類思想致力於聯繫世界的「統一」及「多元」。他們通過對比眾多個體的相同之處，從而認識它們，並將它們統一起來。因此哲學家（特別是理性主義者）經常尋求抽象、廣義的理性概念，讓這些概念儘量地涵蓋其範疇中的眾多個體。例如，熊包括了世界上所有的熊，樹木包括了所有樹木，而活物包括了所有樹木和熊，等等，而存在則包含一切。我們的觀念越是抽象，它們所告訴我們有關個別的事物就越少。狗所涵蓋的動物比威爾士考傑狗所指得更多，但狗對於其所指代的動物所作的描述卻是更少的；存在包括了一切，但幾乎沒有對任何事物特定地提到它們的獨特性。理性主義致力於尋求最抽象的知識，但這卻使它無法對世界作出任何具體的宣告（見上文 c）。以偶像崇拜的方式去追求無窮無盡的人類知識，往往導致的是空虛、懷疑主義以及無知。

f・分析的悖論

以上要點的另外一種表達方式被描述為「分析的悖論」。假設我嘗試通過設計各種等式如「袋鼠=哺乳動物，」「袋鼠=有袋哺乳動物，」「袋鼠=在澳洲的有袋哺乳動物」等來認識袋鼠，這樣的過程可以被稱為對「袋鼠」這觀念的一個「分析」。這樣來分析大體上是可以的，但是如果我希望能夠對袋鼠認識達到完美，那我就必須讓等號兩邊絕對的等同。當我這樣做時，只有「袋鼠=袋鼠」這個等式能夠滿足此要求。雖然這等式給我一個絕對的等同，它卻完全沒有給我任何有用的信息。與這個原理是一樣，當我們尋求一種與神同等的、詳盡的，以及無誤的知識時，我們可能達到的只是完全的無知。於是從理性主義中就產生了非理性主義。

（2）經驗主義

我想經驗主義之所以看似合理，乃是由於普羅大眾對科學方法的理解。一般的觀念是：在古代及中古世紀，人類知識的進展是緩慢的，因為獲取知識的方法是基於傳統及猜測。然而，像培根及牛頓這樣的偉大思想家卻使世人覺悟到一個更好的方法：放棄傳統和猜測，通過直接接觸事實來驗證你的假設，通過試驗、觀察、衡量，逐漸地將所觀察的事實累積起來，形成一個可靠的知識體系。使這個時代能夠在科學上獲得巨大的進步不正是因為這種方法論嗎？

有人辯稱，這樣的方法之所以成功是因為它提供給公眾一個可以驗證的過程。如果你不贊成某個理論，你可以去檢驗它，事實就在那裡供我們觀察，在理論與事實間作個比較吧。雖然經驗主義者並沒有向理性主義者一樣關心確定性的問題，經驗主義者仍相信他們的方法能夠使我們獲得最大程度的確定性。還有什麼是比直接面對事實的經歷更具確定性的呢？我相信我的衣服是褐色的，我對此的信念比對任何哲學認識論的信念，或甚至是某些哲學及數學的命題更為確定。

因此，經驗主義致力於避開臆測及幻想，並以嚴格真相的標準「事實」，來驗證我們所有的觀念。所以這是另一個給人以希望的方法！與理性主義不一樣，經驗主義在二十世紀那些致力於使哲學符合現代科學的嚴謹標準的哲學家中，曾是一股非常普遍的傾向。雖然如此，經驗主義如理性主義一樣，未能給我們提供知識的基礎，思想以下的原因。

a・驗證

我們是否只能在經驗得到證實，正面觀察事實之後，才能獲得知識呢？當然不是。我們所知道的許多事物是我們本身未曾驗證，或是無法驗證的，對我來說，就包括有關古代的歷史、核子微粒、天堂地獄等命題。在許多領域中，雖然我們無法自己證實真實性，但我們都會接受我們所相信的人的見證，正如麥維洛狄斯所宣稱的，Mavrodes, Belief, 75ff.驗證作為一種需要有時是適當的，但不總是這樣。當我們有所懷疑時，這種要求就是恰當的，

但如果使它成為一個對普遍的知識成立的必要條件，這將意味著所有的驗證必須無限地被再次驗證下去。

b・可驗證性

因此驗證並不是知識所必需的；我們可能在沒有實證的情形下認識某物，但或許至少驗證的可能性是必須的。如果驗證並非是知識的一個準則，或許可驗證性是一個準則。有些人偏頗地認為基督教是無法被驗證的，因此並不值得認真地思考。然而這種說法（i）通常是建立在邏輯實證主義哲學的前提之上見我的「God and Biblical Language,」 in J. W. 蒙哥馬利，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。，並因而在神學上可以對它展開批判。邏輯實證主義者所要求的那種驗證，是使用自主科學的方法論，而這是基督徒所無法接受的。(ii)麥維洛狄斯提出一個較簡明的回應：可驗證性無法成為一個普遍的知識準則，因為許多時候我們無法獲知究竟某個陳述是否可驗證，除非我們首先肯定它是真實的。Mavrodes, Belief, 76ff.（iii）與驗證不同，可驗證性無法成為知識的根據；它充其量只能成為知識的必要條件。即使所有知識必須是可驗證的，並非所有可驗證的命題都構成知識。「月亮是由青乳酪構成的」這命題雖可驗證，卻是錯誤的，因此並非是一個知識。

c・假象

許多哲學家都指出我們的感官會欺騙我們，所以通過感官經驗來「驗證事實」，並非如想象中那麼簡單明瞭。

d・科學方法

我們先前所提過的「大眾對科學方法的理解」事實上是一個嚴重的過度簡單化。科學家並非只通過感官經歷「驗證事實」。（i）一般而言，他們使用儀器，而非只是他們的感官，因為感官本身一般上不足以符合科學所需的準確性。但科學家們所使用的儀器在觀察者及

他所觀察的事物之間引入了大量的理論成果。當他使用這些儀器時，科學家不單只是用其觀察來驗證理論，他也是通過依賴理論的儀器來驗證其觀察。(ii)科學研究不單只包括觀察及結果的報告，而且也包括分析及評估信息。（iii）科學定律不單只是報告所觀察的資料，它們超越了這點。科學定律通常是普遍性的；它們宣稱其有效性是通用的。（iv）我們所「看」，「聽」，「嗅」，「嘗」及「感受」到的事物是受我們的期望影響的。這些期望不單只是源於感官經歷，而且也是來自理論、文化經歷、群體歸屬、偏見、宗教委身等。因此「純粹實證的研究」是不存在的，我們從未見過「原始」（既是未經詮釋）的事實。我們只遇見過被我們現有的處境所詮釋的事實。見託馬斯・庫恩, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago： University of Chicago Press, 1970).（v）通常科學家並不會去在意那些與他們的理論相背的數據或材料，即使他們注意到了這種情況，一般來說科學家也不會立刻認為這些數據或材料是對他理論的推翻，只有當這些問題不斷湧現，其他的理論看似更為可行時，科學家才會放棄他之前的理論，而做新的嘗試。因此，科學研究工作遠非是一種「通過試驗來發現事實」的過程。可見，如果科學家都難以對事實和理論作出區分，非科學工作者擔此重任就更不現實了。通過某種純經驗主義的方式來開展科學研究是不可能的，更不用說對於非科學研究人士，純經驗主義的方式也一樣是行不通的。

e・經驗主義過於有限

如果我們始終貫徹一種經驗主義的方式來獲取知識，那麼我們就必須放棄許多我們曾經認為確切無疑的知識， (i)經驗主義並不能證明一個概括性的命題，例如「所有人都是會死的」或「F=MA」。這些概括性的命題因為涵蓋了整個宇宙而常常超越我們所能夠觀察的事實。同樣地，邏輯與數學中那些宣稱普遍正確的命題是無法在經驗的基礎上被證實的。（ii）經驗主義無法證明任何有關未來的命題，因為沒有人曾通過感官經歷未來的知識，經驗主義無法證實科學的預測。因此我們要麼對「知識」的範圍作大幅地縮減，要麼拋棄

經驗主義的認識論。（iii）如休謨所指出的，經驗主義無法證明任何有關倫理價值的陳述：對於感官事實的陳述並沒有包含任何倫理的善惡、對錯、義務或禁令。但正如我們在上文 C 中所見，認識論是倫理學的一個分支，並且知識有賴於我們對倫理價值的接納及使用。所以，如果經驗主義無法證明自身的倫理價值，那它就無法證明任何對知識的宣稱。（iv）經驗主義無法證明經驗主義，因為經驗主義乃是一個有關一個人應該（一個倫理學應該的「應該」）如何證明其信念的觀點，而在經驗主義的基礎上，我們無法通過感官經歷去證明「我們應當以這種方法證明我們的信念」這命題。

f・對神的認識

經驗主義者認為神是看不見的，或無法被接納進入他們的「驗證程序」，於是他們就有理由宣稱可以排除一切對神的知識。而對基督徒而言，他們將經驗主義從主要的認識論中排除。

g・事實

什麼是經驗主義者相信我們所直接經歷的「事實」呢？正如我們已經看到的，識別「事實」是很困難的事情。那有沒有任何「事實」是我們可以肯定的？有些人這樣認為，如果我們無法無誤地通過我們的感官認識這世界，我們至少可以無誤地認識我們自己的感官經歷！例如對我感覺到了青色這種感覺，這或許意味著我的附近有些青色的東西，但也可能不是，我的感官可能欺騙我。不過有一件事是我知道的，就是我感覺到了青色。（有時這被稱為一個青色的「感官事實」）或許事實是如此，但請注意在這裡那位經驗主義者已經徹底地改變他的立場，與其宣稱通過感官經歷認識世界，他現在宣稱只認識他的感官經歷，這只是他個人的觀念。他所宣稱認識的「事實」，不過是關於他個人的主觀角度的知識，而在這些知識的基礎上，我們除了自己的思想之外，無法確定有關世界的任何事物了。正如我們所看到的，歸根到底理性主義與主觀主義沒有什麼分別；經驗主義與主觀主義到最後也沒有分別。

h・基督教信仰的分析

正如理性主義的問題一樣，經驗主義的問題歸根到底也是屬靈的。經驗主義者也一樣嘗試在神的啟示以外尋找確定性，最終虛假的確定性宣佈了它的破產。即使邏輯的定律是我們所認知的（而究竟它們怎麼在經驗主義的基礎上被認識還是一個問題），我們無法從有關感覺的陳述演繹出任何事物，除了（充其量只是）其他有關感覺的陳述。因此理性主義根據在第一部中所討論的「理性主義」的含義，經驗主義本身是一種理性主義的形式。再次成為非理性主義：一個自主地建立知識體系的大膽計劃最終將導致無知。

（3）主觀主義

經過以上分析我們發現理性主義和經驗主義只有在主觀主義的立場之上才能站住腳，在這樣一種分析排除過程中，最後我們是否只能把成立的懸念留給主觀主義的認識論呢？

不像理性主義和經驗主義遇到了諸多問題，主觀主義有很多可取之處。如麥維洛狄斯所指出的對命題的證明是「因人而異」的。Mavrodes, Belief, 7f., 27ff., 31-41, 80-89, 101-11. 例如你可能擁有一個邏輯上合理（前提包含其結論），以及正確（即前提是正確的）的論證，但卻無法說服與你辯論的人。在此情形之下，雖然你擁有一個合理及正確的論證，就某種意義而言你並未「證明」你的論點。論證或說理有賴於許多微妙的個人因素，這些因素很難通過一般的認識論得到清晰的闡釋。

當我最終被說服相信某事的時候，發生了什麼事情呢？在那個被說服的時刻會不會出現某種指向性的事件，標誌著我將某個假設接受為事實？要回答這個問題很困難，有沒有某種東西可以作為正確的論證？但正如麥維洛狄斯所指出的，正確的論證也並不能經常說服人。當面對正確的論證時，我仍有可能認為它是不正確的，因為我們可以想到各種反對意見。但有時當我比較某件事的正反兩方面認識時，我在某個時刻被正確的說服了，反對意見對我來說越來越不能讓我信服，正確的看法卻越來越得到我的認同，並且在某個時刻，我決定肯定該論證，並拒絕反對意見，我這樣做究竟出於什麼原因？很難說，這只是某些發生

在我心裡的事，或許是一個心理上的改變，導致我對一個結論逐漸產生好感，卻對另一個結論抱有敵意。這種改變可能有多種原因，邏輯推理可能是其中之一，但什麼使該邏輯推理對我有說服力呢？感官經歷是另外一個，但什麼使我選擇某個感官經歷的詮釋而非另一個？宗教性的預設、群體忠誠度、審美能力、社會經濟及種族偏見等等，任何好或壞的因素都能夠影響我。因此，歸根到底知識的宣稱似乎只在乎心理的狀態，而我們每一個人以一種彼此之間差異很大個人的標準來評估這些宣稱。按照大眾普遍的原則接受的「客觀真理」是不存在的，真理都是因人而異的，因此客觀真理的知識是不存在的，所有的知識都是來自於個人的經驗，並依據他裡面的標準。

這就是主觀主義的大意，這種認識論實際上也有很多的問題。

a・主體際真理

主觀主義無法貫徹始終地得到主張或支持。主觀主義者嘗試說服他人相信他的觀點，並承認有些真理是別人知道而他不知道的。但他的理論本身否認這主體際的真理。他主張有一種真理是客觀的，即沒有真理是客觀的，而這是一個自我矛盾的主張，一種自相矛盾的說法。這種觀點可以追朔到巴門尼德以及柏拉圖，並且數百年來一直被理性主義者及經驗主義者用來反對主觀主義及懷疑主義。由於主觀主義者不可避免地以不可置疑的態度斷言其主觀主義，他的非理性主義將演變為理性主義（正如非基督徒的理性主義演變為非理性主義）。

b・一致性

當面對以上的矛盾時，主觀主義者可能選擇變得更加不理性，他或許會回答說：他並非斷言主觀主義是客觀真理，只是對他而言是真理。但在此反對者可以（恰當地）問主觀主義者是否願意把這樣理論應用在他的生活中。如果這個主觀主義者遇見紅燈時會停下來，並避免吃有毒的食物，那我們可以斷定他骨子裡其實是一個客觀主義者。另一方面，若這個

主觀主義者願意在沒有任何客觀約束的情形下生活，那他就是精神失常的，我們沒有什麼可以跟他說的，除了用實際行動向他作見證。

c・事實與準則

此外就算我們退一步承認主體內在可以依據其主觀的準則來確定真理和知識，我們實際上還沒有解決理性主義與經驗主義所面對的難題，主觀主義仍必須回答有關「事實」與「規範」的問題。假設「客觀」真理是不存在的，那什麼是個人「主觀真理」的準則？假設他是「封閉在自己的內在經驗中」，他還是必判斷他的內在經驗中，什麼是他做出最重要抉擇的依據。例如主觀主義者的其內在經驗中有一部分來自於聖經，或者有一些關於聖經的圖像及思想，那麼這個主體必須要問自己是否願意讓聖經的這一部分來管理自己的生命，抑或要讓其經驗中的其他部分來掌管自己的生命。究竟聖經是一個外在的事實或一個內在的資料並不重要，它仍然需要被面對。同樣地，邏輯定律、自我以及世界的事實也是如此，主觀主義者必然要面對這一切是如何相互聯繫的問題，他的主觀主義絲毫沒有幫助他脫離在這些認識論問題上的糾纏，也沒有解決任何問題。主觀主義者必須決定究竟是否要成為一位主觀的理性主義者，一位主觀的經驗主義者，一位主觀的主觀主義者，抑或是一位主觀的基督徒！因此主觀主義的運動無法達到任何的效果，它也就無法被視為對理性主義或經驗主義之外，一個有意義的認識論備選。於是我們看到主觀主義的非理性主義層面，其實質是理性主義或經驗主義的另一種形式而已。

d・基督教信仰的分析

這些問題仍然是屬靈的。主觀主義者嘗試避開對他自己以外的任何事物的責任，去努力成為自己的主，這實際上是一種對偶像的崇拜。自我如果成為神，必定是一個失敗者，而當他把自己封閉起來，避開對事實及準則的責任時，主觀主義者發現事實與準則正在他自己裡面凝視著他，這是因為真神甚至在主觀主義者的心裡也啟示他自己。即使當我們嘗試逃到自己裡面的時候，神也在那邊。他的法則和他的事實都是無法逃避的。

（4）合併

當然，沒有任何一個人屬於純粹的理性主義，或經驗主義者，或主觀主義者。柏拉圖對感官經驗或「觀念」世界的看法是主觀主義的，但對「形式世界」的看法卻是理性主義的；康德對形而上學及神學是持懷疑論的，但他在解釋數學及科學時卻結合了理性主義及經驗主義的觀點。相比較那些簡單的認識論而言，是不是這些複雜的認識論更為合理？我認為不是，零加零等於零，將一個破產的認識論與另一個破產的認識論結合起來將不會帶來任何結果。

a・柏拉圖

柏拉圖對感官經驗的世界是持懷疑論的，但他相信我們能夠對準則，即存在於另一個世界的形式，擁有無誤的認識。形式的世界被視為本體，而所經驗世界則是其反映，但這種反映是不充分的。經驗世界包含了形式世界所沒有的不完美。如果是這樣的話，實際上形式世界並沒有完成它們的任務，它並沒有解釋經驗世界中的所有特質。這個世界的不完全也會使形式世界不完全。否則，如果形式世界是完全的，那不完全的世界就不存在，它將是與形式世界相等同。因此柏拉圖嘗試把理性主義（形式）與非理性主義（經驗的世界）結合的努力失敗了。兩者無法在同一個宇宙並存。如果它們同時出現的話，它們要麼就彼此抵消，要麼就變成對方。

b・康德

康德對「本質」持懷疑主義的態度，卻對現象持有理性主義的看法。根據康德的觀點，我們無法認識本質，但我們可以對現象擁有一個完全的，理性的瞭解。但如果我們對真相一無所知，我們怎麼明白現象「本質上」是什麼呢？還有，如果我們能夠清楚地分辨現象與本質，那我們豈不是認識了某些有關本質的方面嗎？比如它的存在。所有反對懷疑主義的傳統論證（見上文 3）都可以被用來反對康德對本質的看法；所有反對理性主義及經驗主義的傳統論證（見上文 1 和 2）都可以被用來反對他對現象的理解。

第五章　有關證明的視角

A・規範性證明

基督徒不應該成為理性主義者、經驗主義者，或主觀主義者（根據這些名詞的歷史性用法）。雖然這三種認識論傳統主要都是由非基督教思想家所發展出來的，然而它們卻有著某些正面的價值，即使它們有著不信的特質，但這些立場還是顯示了對真理在某種程度上的認同。

理性主義依賴於準則或標準；經驗主義依賴於客觀的、眾所周知的事實的需要；而主觀主義承認我們的信念需要符合我們內在的準則。基督教的認識論包含了以上三個方面，但在很多重要的方面卻有異於理性主義、經驗主義以及主觀主義的思想。其中最重要的是，基督徒會在知識的領域上承認神的主權。神是有主權的，他使法則、客體和主體相互配合，彼此銜接，對其中一者的正確解釋將不會與對其他部分的正確解釋相衝突。因此，我們不需要在三個要素中選擇一項，使之成為知識的「關鍵」，並與其他兩者處於對立的關係。事實上，在大多數的例子中，尋求這種「關鍵」是一種偶像崇拜，這是一種在神的話語——聖經之外尋找無誤知識的努力，企圖為真理找到其他的絕對準則。

但基督徒無需陷入到絕望的認識論中。我們絕不會像理性主義者那樣在聖經之外去尋找無誤的知識。我們也無須陷入懷疑主義，似乎這是唯一的選擇。由於神已經清楚地在聖經及被造界中啟示他自己，我們可以充滿信心地提出有關對他的知識的證明，這可以通過三個視角：在「規範性證明」中，我們將看到神的律法及神的啟示如何為知識的證明；而在接下來的部分中，我們將思想被造界（「處境性」）及自我（「存在性」）在證明我們對神的知識上所扮演的角色。

（1）神的認識論權威

我們已經看見神的主權是完全的，它遍及人類生活的方方面面，包括我們的思想、信念以及知識。聖經以各種方法教導我們認識神的主權。（a）它指出神一定會在任何有關他的真理或公義的爭論中獲勝，他沒有義務回答反對他的指責，事實上，當他被指責時，他反過來指責控告他的人。在創世紀三章四節中，蛇指責神不懷好意地欺騙，而亞當和夏娃接受了魔鬼的觀點。然而當神顯現時，他並沒有為自己辯護，反駁對他莫須有的指責，反之，他審判他的指控者並勝過他們（14-19 節）。當亞伯拉罕順服神的命令舉起刀來要殺他的兒子時（創 22：1-18），神並沒有解釋他怎麼能夠公義地命令一個人殺死他自己的兒子，而只是稱讚了亞伯拉罕的順服。也見約伯記 38-42；賽 45：9f.；太 2 0：1-15；羅 3：3f.，26，以及注意保羅怎麼回答提出質疑的：他首先以 me genoito,「斷乎不能！」這感嘆詞來責備他們。我在即將出版的《神論》（The Doctrine of God） 中有關苦難及罪惡的問題的部分將更詳細地探討這些經文。

（b）神拒絕這個世界的智慧並呼召他的子民進入他特殊的智慧，這智慧與世界的價值觀截然不同。信徒必須持守神的智慧並反對錯誤的教導，即使是在面對最艱難的挑戰時。 見箴 1：7 到處；耶 9：23f.；林前 1：18-2：16；3：18-23；8：1-3；林後 10：2-5；加 1：8f.；弗 3：8f.；歌羅西 2：2-23；提前 1：3-11；4：1-5；提後 3：1-17；雅各書 3：13-17；彼後 1：16-2：22；約一 1：20-23；4：1-6；猶大書 3-4；啟 2：14-15。這個題目對於現代人來說是並不太受歡迎的，對神智慧和主權的完全順服很難吸引人。理性自由、學術自由、言論及思想自由，這些都是我們這個時代重要的價值。現代人有沒有可能去敬拜一位按照自己智慧掌管一切的神？這當然有賴於神的恩典，但另一方面，這種權威主義乃是真正的理性自由的源頭，人類思想必須降服在一個規範和準則之下。如果我們拒絕神為我們制定的規範，那意味著我們必須尋找另一種規範（理性主義）或完全對知識絕望（懷疑主義）。理性主義為人類帶來理性的束縛，而懷疑主義則宣佈了理性的死亡，然而當我們事

奉神時，我們的思想就從人的傳統及懷疑主義的死亡中獲得了釋放，從而可以實現偉大的目標。

（2）預設

之前我們把終極的預設定義為「一個優先於任何信念的信念」，另一個較為深奧的定義是「一個內心最根本的委身。」由於神是我們的主，並用他的話語來掌管我們，基督徒因此有一系列的預設。我們的心單單委身於他，所以沒有任何信念可以優先於我們對他和他的話語的信念。

「預設」這詞或許在某方面是令人感到迷惑的。在數本最近出版的著作中，諸如馬克・漢納的 Crucial Questions in Apologetics,Grand Rapids： Baker Book House, 1981.以及 R.施普勞爾, J.蓋斯特納, and A.林斯利, Classical Apologetics,Grand Rapids：Zondervan Publishing House,1984.預設（presupposition）似乎等同於「假定」(supposition),「假設」(assumption，postulate)，認為它是一種武斷地選擇，完全沒有理性的基礎。然而這卻不是我的觀念，也不是范泰爾的觀念。當然有許多人武斷地選擇他們的信念，或至少是在不充足的理由下選擇他們的信念，非信徒正是屬於這種情況，但預設的觀念並不一定是武斷選擇的信念，基督徒的預設擁有著最強的理性基礎，即神的啟示。在漢納的詞彙中，這是一個「實實在在的知識」，而非「假設」。它是可以通過某種論證（有說服力的循環論證）被證明的。這一點我們將在稍後的部分進行論述。

雖然有導致誤解的可能，相比較「出發點」這個詞，我仍然更喜歡「預設」，范泰爾和另外的一些人有時將出發點作為預設的同義詞。其實出發點比預設更為模稜兩可，並且我相信它在有關認識論及護教學的討論中造成了相當程度的混淆。在討論中出發點可以是(a)一個人開始討論的起點（例如，它或許只不過是一個笑話，或其他打破僵局的「開場白」），(b)在討論中被主要強調的要點，(c)在討論的過程中必須被評估的假設,(d)一個希望呈現事實的方法，(e)一個有關什麼是最重要的事物之信念（不一定與 b 相同），(f)一個比其他

要點更需要優先呈現的要點，例如，基於教學法的原因，(g)被辯護的結論的必然或充分條件，(h)供分析的資料，或(i)預設。最後一項當然不應與其他任何一項相混淆，不幸的是，這樣的混淆的確發生過，范泰爾的學生和他們的批判者當中就犯過這樣的錯誤。

非基督徒及基督徒都有各自的預設。每個人都有預設是因為每個人在某些特定的時刻（當然，這是會改變的）都擁有一些對他們來說是「最基本」的信念。每個人都有一個價值的尺度，在這個尺度中對某種的信念的相信程度會高於對其他所有信念的相信程度，相信程度的先後順序可能隨著時間而改變，在特定時間內相信程度最高的信念就是這個人的預設，是他基本的委身以及終極的準則。在神學上我們可以這樣表達這點：當人們離棄真神時，他們就被偶像所捆綁，當他們拒絕真正的標準時，他們就接受錯誤的標準。

所以指責基督徒預設是「有偏頗的」或「有偏見的」，並說非基督徒是「中立」，「無偏見」，以及「客觀」的，這種說法是錯誤的。這兩類人都是一樣地存有傾向性的觀點。耶穌說：「不與我相合的，就是敵我的」（太 12：30）。非基督徒努力地去拒絕神，而基督徒卻真誠地希望去愛神。在伊甸園裡，夏娃或許認為她只不過「中立」地扮演仲裁的角色，在神的話語及撒旦之間作抉擇，但事實上，她把兩種啟示放在等量齊觀的對立地位的決定，本身就是出於墮落的思想。所以那時她並不是中立的，而是處在對神的憎恨中。

這種情況因為非信徒對神的知識變得更復雜（如我們在第一部分所見的），對神的認識在不同的方式和程度上影響了非信徒的思想、言語、以及行為。因此就某種意義而言，非信徒有兩個預設：他同時預設了真理的前提和錯謬的前提，神的存在以及神的虛無。因此他的思想是極度衝突的，然而如果我們提出什麼是他的終極預設，以及他內心最基本的委身，我們必須指出這是一種不信，一種企圖反對並挫敗神的計劃的邪情私慾。

（3）宗教性語言的奇特性

語言分析學派的哲學家經常辯稱在與其他種類的語言相比之下，宗教性的語言是相當「奇特的」。其實某些種類的宗教語言一點也不奇特。「讓我們翻開讚美詩歌集的第 215 首」

就是一種宗教語言，但在哲學上卻沒有問題。然而當信徒開始提到有關神，基督或救恩的命題時，當他們開始使用信條式的語言時，難題就開始出現了。語言分析學派的哲學家注意到(a)這樣的宗教性語言傾向於以一種比其他種類的語言更肯定的語氣來表達；(b)它似乎不像科學命題一樣受到同樣的檢驗（例如，證實或證偽）；(c)宗教語言成為一個群體的定義性標誌，所有同意其命題的人都被容許成為其正式會員；以及(d)宗教性語言有一種強烈的情感性的成分，它包含了熱情、宗教性敬畏、驚歎以及喜樂等等。

在我的文章《神與聖經的語言》中見 J. W. 蒙哥馬利, ed., God's Inerrant Word (Minneapolis： Bethany Fellowship, 1974).，我提出宗教性語言的奇特性源自這些語言表達並應用著預設性的委身。之所以是一個肯定性的語言，是因為它表達某個人最基本的委身，他最大的確定性。這種不接受驗證的情形，（而在其他情況中，這種要求是正常的），反過來為驗證提供標準或準則。它賦予使用它的群體以意義，並且與使用它的群體一樣地服從於同一個預設。另外宗教語言擁有強烈的感情成分，因為一個人對宗教的委身支配了他生命的全部，感情也當然包括在內，對於信仰與生活一致的人，他們所投身最深的信仰將激發他們最為熱誠、真摯的感情。

在我的另一篇文章中，我用了較長的篇幅來討論這一點。在此書中我總結了一些要點以指出預設性分析的價值，通過它我們可以對廣義的信仰有所理解，並且也能比較基督徒與非基督徒對信仰的委身。基督徒的語言及其他宗教信仰的語言不是唯一奇特的宗教語言。無神論、人文主義以及世俗主義也以同樣奇特的方式使用語言。人性的完美，世俗的享受，甚至是神的不存在，在我來看對於它們而言都發揮著（據我所瞭解的）預設性的功能。 在我的文章中，我嘗試使用「所有終極委身的語言都是不尋常的」這論據來反駁基督教的批判者，如安東尼・弗盧。這些預設，與那些信仰體系中的預設相對應，都一樣地宣稱其確定性，拒絕被驗證，吸引著某個群體的思考，也激發著跟隨者的情感。除了不尋常的一面，「God and Biblical Language」也探討宗教語言「正常」的層面

（4）所有的知識都有神學的思辨

基督教信仰的預設是：神在聖經中的自我啟示是人類最高的「思想法則」，因此聖經證明著所有人類的知識。

但是聖經是如何做到這一點的呢？(a)我們的某些信念可以獲得聖經明確的證明，例如，我們有些信念只有聖經才能給我們證明（約 3：16）。(b)其他信念可以通過從聖經的預設所作的邏輯演繹來證明（參照我在此書第三部中對邏輯的論述）。三一神論的教義是一個例子，聖經並沒有明確地（如在尼西亞及康士坦丁堡所制定的一般）提到此教義，但此教義卻可以從聖經明確地提到的其他教義中演繹得出。(c)其他的信念可以看作是對聖經的應用。「不可在所得稅上進行欺詐」無法單從聖經的前提中獲得直接的支持；我們仍需要聖經以外有關所得稅的知識，即使「不可在所得稅上進行欺詐」明顯是第八條誡命的一個應用，而且也是該誡命當中的一個含義（見第一部分）。

（d）我們該如何看待與「薩克拉門託是加利福尼亞州的首府」類似的信念？以聖經作為基礎的三類信念中，它似乎不屬於其中的任何一類。聖經是否在某種意義上也能證明它們？是的，這種證明的一個要素就是與聖經的一致性。聖經對於那些與它不相一致的信念（如人是進化來的）擁有一票否決權，而與它一致的信念，聖經並不會否決，這樣的一致性是證明的必要條件。然而並非所有與聖經一致的信念都是正確的：「埃斯孔迪多是加利福尼亞州的首府」並沒有明顯地與聖經不一致，但這不表示它是正確的。因此與聖經的一致性並不足以證明一個信念。然而從某種意義上來講，從屬於（d）類別的信念更加說明了聖經對於一切知識證明的能力。因為聖經命令我們盡所有的努力去發現並遵循真理。 見申 1 7：6f.；19：15；太 18：16；帖前 5：19；約一 4：1ff.當我們致力於順服這個聖經的原則時，它引導我們去肯定薩克拉門託是加利福尼亞的首府以及其他的知識。因此就某種意義而言，這類信念也是來源於對聖經的應用。所有的知識都有著神學思辨！

因此我們看到聖經是人類所有知識的「基礎」。然而我現在提出的立場絕不應當與「基礎主義」的觀念相混淆。參照，例如，N. 沃爾特斯多夫, Reason Within the Bounds of Religion(Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976), 24ff.「基礎主義」的觀點認為知識乃是始於一個被絕對認同的命題體系，並通過邏輯演繹（或歸納）衍生所有其他知識。我們先前所討論的「理性主義」及「經驗主義」都是基礎主義所採納的形式，前者反映在對理性的先驗真理絕對肯定的態度上，而後者則反映在對感官經驗報告的絕對認同中。大體上，我贊成沃爾特斯多夫對基礎主義形式的批判：要尋找充足的基礎性命題來建立一個充足的知識基礎是非常困難的，而我們幾乎不太可能從任何提出的基礎性知識中演繹或歸納出一個對於某種知識足夠充分的知識體系。此外，有許多被證明正確的真實信念（諸如一個孩子相信窗外有一隻小鳥）似乎並不能從任何似乎合理的「基礎性知識」中演繹出來。理性主義及經驗主義也超出了我所為它們定的界限，因為它們在聖經以外尋求無誤的知識。

沃爾特斯多夫也提到基礎主義的另一種形式，就是以聖經作為基礎。我認同「合乎聖經的基礎主義者」所持的觀點：即聖經擁有我們可以肯定的知識。我無法確定究竟沃爾特斯多夫是否同意這以點，如果他不同意的話，他就錯了。但我不會嘗試從聖經衍生出所有人類知識，無論是通過演繹或歸納的過程。在我看來，聖經證明所有人類知識的過程是與這兩個過程不同的。並且我也不會說，一個人為了證明自己的某個信念，必須要拿出聖經的依據。（見第四章，A）。

因此，我們不需要肯定基礎主義，雖然我們必須承認，就某種重要（非基礎主義的）意義而言，聖經確保了所有人類知識的有效。由於我們的知識需要這種屬靈的證明，所以對聖經權威的否定使人類的知識得不到任何證明。因此我們通過這一點再次看到非基督教信仰的理性主義將會發展為懷疑主義。

（5）聖經的自我證明

如果聖經是所有人類知識的終極證明，我們又該如何證明我們對聖經的信念是正確的？當然是通過聖經！除此之外再沒有更高的權威，也沒有更加可靠的信息，除了聖經本身，也沒有任何證據有那樣絕對的肯定性來證明它的正確性。是不是聖經的自我證明性暗含著我們可以不使用聖經以外的證據來為聖經的權威辯護？我們可以使用這樣的證據，而事實上我們應該使用（見下文 F）。但當我們選擇、詮釋以及評估證據的時候，我們必須以合乎聖經的認識論作為我們的前提。因此就某種意義而言，我們對聖經的論證將永遠是循環式的。即使當我們使用證據時，聖經實際還是自我證明的。

（6）循環式論證

因此我們遇到的重要問題是：由於循環論證一般上被認為是謬誤的，那麼當基督徒為自己的信仰辯護時，循環論證又如何能靠得住呢？

a・除循環論證之外我們別無選擇

只有當批評者能夠提出更好的建議時，他的批評才能奏效，所以除循環論證之外我們別無選擇。首先對主的降服使我們必須忠於他，即使是當我們正致力於證明我們對他的知識時。我們不能為著逃避對循環論證的指責而放棄我們對神的聖約性委身。第二，沒有任何思想體系可以避免循環論證，因為所有的思想體系（正如我們所已經看見的），無論是非基督徒或基督徒所相信的，都是建立在支配它們認識論、論證以及證據使用的預設之上。一位理性主義者要證明理性的首要性，只能使用理性的論證；一位經驗主義者要證明感官經驗的首要性，只能訴諸與某種感官經驗；一位回教徒要想證明可蘭經的首要性，只能通過訴諸可蘭經。如果所有這些思想體系都使用循環式的論證，那麼基督教對它的使用就沒有理由被排除在外。一切批評者在這方面與他們所指責的基督徒一樣，都犯了「循環論證的錯誤」。

b・循環論證受到的限制

在一個思想體系中對循環論證進行使用，只有在一種情況下才被證明是正當的：即在為該思想體系的終極規範證明時。基督徒在為聖經辯護時使用循環論證；理性主義者在為理性辯護時使用循環論證；以及經驗主義者在為感官經驗辯護時使用循環論證，但這並不意味著其他種類的論據容許循環論證。「保羅寫了提摩太後書，因為保羅寫了提摩太後書」是一種不能被證明是正確的自圓其說。基於更高及更廣的原則來證明保羅為提摩太後書的作者是可能的。[131] 因此，在一個系統中某一點上容許循環論證並沒有容許我們在所有要點上都使用循環論證。

c・狹義循環論證與廣義循環論證

區別這兩種論證非常重要。「聖經是神的話語，因為它是神的話語」是一個狹義的循環論證，與此類似的說法是「聖經是神的話語，因為它說它是神的話語。」要拓寬這種循環也是有辦法的，其中一個方法就是把更多有關聖經的資料放入到此論證中。聖經是神的話語，因為在出埃及記、申命記，以及聖經的其他地方，神讓我們看到他想要透過文字管理其子民的心願；因為在提後 3：16 及彼後 1：21 中，舊約被等同地視為聖約的憲章；因為耶穌委派使徒們寫下具權威性的話語，等等。雖然這當然是循環論證（我們乃是聆聽聖經對聖經的論述），但卻更具說服力，因為它為我們提供更多資料。除此以外我們還可以進一步拓展循環論證：「聖經是神的話語，因為考古學、歷史以及哲學都證實了它的教導。」如果正確地使用，這論證仍然是循環的，因為所提到的考古學、歷史以及哲學是以聖經的世界觀為前提的。但此論證比一個純粹的循環論證更具說服力。因此如果說我們對基督教的論證是循環的，這並不表示是一個狹義的循環，這個事實幫助我們去除了那些對循環論證部分的疑惑。

d・循環論證與說服力

但對於一個循環論證，即使是廣義的循環論證，我們怎麼能夠相信它的說服力呢？有幾方面，首先一個循環論證更鮮明地顯示它的結論，例如當我們陳明支持聖經權威的聖經論證與聖經以外的論證時，聖經權威的含義就更加清楚了（比較之前我們將含義與應用等同起來的部分），而當我們更加了解聖經的權威時，這觀念就對我們更具說服力；第二，一個循環論證在陳明結論的同時，也對其中原理做了基本的闡釋，讓我們知道為什麼結論是正確的理由。論證所能做的不過如此，對於這些真實的理由非信徒不一會接受，但要看到無論有沒有循環論證，抵擋真理的人總是存在的；第三，即使是非信徒，「在他的意識中的某種層次上」，也會承認結論的正確性及其理由的真實。這是羅馬書一章的信息，非信徒是按著神的形象而被造的，因此能夠按照神的心意來思考。在這個處境中，循環論證是神的方法，因此在非信徒意識的某種層面上，132 他將承認基督教循環論證的說服力，第四，循環論證呈現了一個詮釋基督教的架構，一個預設論的方法論，一種觀念，這可以幫助我們理解某個立場的說服力。

e・相互對立的循環論證

以上所發展出的視角可以幫助我們解決「相互對立的循環論證」的問題。一位回教徒堅信可蘭經是神的話語，因為可蘭經如此宣佈；一位基督徒辯稱聖經是神的話語，因為聖經這樣說，該如何解決這種難以調和的矛盾呢？是不是相互之間應該採用口誅筆伐的方式呢？是不是在兩者之間簡單地作出一個選擇就可以解決問題呢？首先身為基督徒，我們不是武斷地拒絕回教，只是基於神的啟示，我們確信我們所承認的是正確的；第二，我們對回教的否定是能令人信服的，原因就在於基督教信仰本身是令人信服的；第三，基督教的廣義循環論證讓我們看到基督教信仰內部的一致性，這種一致性的事實可以與回教以及其他非基督教信仰的思想體系作比較，那些非基督教的信仰無法保證其內部的一致性，並且在一

些關鍵點上需要藉助基督教的觀念；第四，因為回教徒是按著神的形象被造的，在某種層面上，他能夠看見基督教循環論證的說服力，以及他自己所站立場的不合理性。

R. M. 黑爾舉過的一個例子，很值得思考：試想象你正面對一位患了狂想症的學生，他認為所有教授都想要殺他。你所說的每一句話都被他的預設重新詮釋，這更加支持了他的立場，你告訴他教授們對他都很仁慈體諒，但他卻反指這只不過是他們騙取他的信任的計謀，以便日後能夠更輕易地殺了他。這裡我們遇到兩種循環論證：你的，以及那位患了狂想症的學生的。你怎麼面對他呢？你當然不接受他的立場，你也不會嘗試提出第三個立場：一個想象中在你的正確觀念及他的扭曲的觀念之間保持「中立」的立場。要把人從流沙之中拯救出來，你必須站立在一個堅固的地方。你所需要的就是講真理，以及提供支持真理的論證（其闡釋）。那位狂想症者無論多麼出乎奇想地在把你的說法納入他的理解中，你也要相信他仍然在某種程度上是「知道」真相的，或者至少能夠知道他是錯的，你是對的。不然，整個對話將陷入絕境。但是我們知道這不會導致絕望，有時狂想症者確實能夠回到現實中，溝通可能會帶來這種改變。

（7）一致性

我在上文（（6），e）中談到一個廣義的循環論證更具說服力，這其中部分的原因是因為它能體現出被證明思想體系內在一致性。現在我將進一步闡述一致性的概念。

非基督教的哲學家已經開始採納「真理的一致性理論」。此理論是說：如果一個思想體系能夠內部一致，那麼它就是正確的。一致性的理論有時與真理的相符理論進行比較，後者是說真理就是觀念與現實的一致。經驗主義傾向於贊成相符論，而理性主義者則傾向於贊成一致論。理性主義者（如我們所已經看見的）不認為經驗主義者能夠透過感官經驗接觸到「事實」，因此他們試圖尋求一種不接觸事實就可以驗證的真理，一種可以單由我們的思想驗證的真理。我們的「規範性視角」代表了一種「基督教信仰的理性主義」，所以我們先來探討真理的一致性，在稍後的部分我們再通過處境性的視角探討真理的相符性。我

基本上認為這兩種認識論的觀點雖然都不應該成為其唯一的定義或準則，但經過某些修改之後，可以成為對真理的 「視角」。

毋庸置疑神的真理是一致的。神是有秩序的神，而非混亂的神。他所說的是真理，而非錯謬，他也不能說謊，他不能作出應許之後毀約。他所作的一切的確反映了一個無限智慧的永恆計劃。因此我們的神是具有理性和邏輯的，從而一致性是他的真理的一個標誌。在聖經中，一致性被使用來驗證信仰的真實。見申 18：20-22；太 12：22-28；林前 15：12-20。

然而這種一致性並非一直都是那麼容易被我們辨認的，聖經中有「表面衝突」。見我在第三部分中對邏輯的討論以及我的文章 Van Til the Theologian (Phillipsburg, N.J.： Pilgrim Publishing, 1976), 這文章在 Foundation of Christian Scholarship，ed. Gary North (Vallecito,Calif.： Ross House Books) 中以「The Problem of Theological Paradox」的標題出現。有一些可能通過人類的邏輯以及獨創性獲得解決，但有一些或許不能。因此基督徒神學似乎不太可能成功地被制定為一個公理化的演繹系統。

雖然我們無法正式地證明基督教信仰系統完整的一致性，我們至少可以證明那些拒絕合乎聖經啟示的信仰體系，連維持其可理解性都是非常困難的，更別說一致性了。因此基督教信仰相對的一致性，即使沒有解決所有問題，仍將被視為是一項有益的資產。但這裡所提到的一致性本身必須從基督教信仰的預設來定義，在驗證所有宗教信仰時，「一致性」或「邏輯一致性」並非持守著中立的原則，「神學一致性」的意思必須建立在聖經之上，否則它就很難避開對一致性理論的質疑，按此質疑多於一個的一致性思想體系同時存在是完全有可能的。所以我們從聖經來發展我們一致性的觀念，那麼我們實際上就預設了與之相對立的思想體系歸根到底無法被證明是一致的、穩定的，並且它們是有賴於基督教信仰的觀念來為它們注入資本，支持它們的表面的合理性的。我們重視一致性，是因為我們為聖經中所展現出的屬神的智慧感到震撼，絕不是為我們自己的智慧沾沾自喜。使用一致性理論來驗證真理為的是讓我們看到所有的智慧那奇妙的合一性。

（8）確定性

我們或許還記得理性主義的傳統所主要關注的是獲得確定性，我們的「規範性證明」（反對世俗理性主義，卻與之有相似之處）是否能夠為我們提供確定性呢？在討論這個問題之前，我們一直都在強調人類知識的不可靠性，以及在聖經以外尋找無誤權威的偶像崇拜行為。這是否意味著我們所有的知識都是暫時的，並且無法確定呢？不，神要我們對他所指示我們的事情持有確實的把握。 見路 1：4；參照徒 1：3；羅 5：2，5，8：16；提後 1：12；彼後 1：10；約一 2：3；5：13。

一個終極性預設的本質就在於對它確定性的持守。一個終極性預設也在於它是真理的終極準則，因此一切宣稱具有確定性的知識都要接受它準則的檢驗，除它自己以外，沒有更高的準則能夠對終極性預設的確定性提出質疑。從這些本質我們可以看到終極性預設是我們所能知道的最為確切的事情。並且對於終極預設的應用也一樣具有確定性，含義與應用一同構成了預設的含義；如果一個預設的含義不具有確定性，那麼預設本身又怎麼能夠具有確定性？如果「不可偷盜」是一個透過啟示所領受的確定性的命令，那「不可貪汙」，這個對於以上命令的解釋性應用，在確定性方面就不會低一等。[135] 兩個命令都是神的命令。由於就某種意義而言（見上文 4），所有的知識可以被視為是預設的一種應用，我們也因此有可能說我們的知識是有確定性的。

然而，我們並非經常地感受到這種確定性，實際上我們對於確定性的感受是起伏不定的，這主要是因為以下原因。

a・罪性

由於在這個肉體的生命中我們無法完全地擺脫罪性，我們對神的委身也無法純全。因此在我們的思想中，我們對來自神話語的真理性預設與我們自己裡面相反的預設相對立，而這就產生了懷疑和動搖。雖然海德堡信仰要理問答視確據為信心的一個必要成分（問題 21），威敏斯德信仰要理問答也提醒我們「一個真正的信徒在獲得確信之前，或許需要等一段很

長的時間，並在許多難題中掙扎」（第二十章）。這兩條都有合乎真理的。信心與確信是無法分割的，因為信心的本質就是接受神的話語為我們最為確定的真理。但在肉體的生命中，信心本身是不完全的。雖然一個如芥菜種般的軟弱的信心也足以讓我們得救，但一個軟弱信心的成長也將會隨伴著許多的難題和疑惑。

b・無知

除了罪性中的懷疑之外，我們在理性上也存在著問題。有些很多基督徒沒有意識到他的信心的含義，雖然他們承認基督是他們的主，是他們終極的預設，但他們卻未深入思考過基督的主權對他們意念、行為的含義。因此他們對信仰的確定性在某種程度上是潛意識的，他們需要意識到信心意味著建立預設，而建立預設是對確定性的把握。一個基督徒可以懷疑，但對於他信仰性預設，他沒有懷疑的權利，沒有懷疑的理由。

c・有限的知識

還有另一種理性方面的問題，我們對聖經的認識並沒有達到我們所期望的程度。因此我們許多的神學陳述是暫時的，我們對聖經的許多倫理應用也是如此。聖經對裁減核武器，反大麻法案等有什麼教導？在這許多領域中，因為我們知識的有限，我們是不確定的。這裡值得注意的是，並非我們的所有的神學都是暫時性的，大多數的基督徒並沒有總是對神的存在、基督的主權、復活、救恩等，抱有懷疑的態度。因此神學的進程就包括了我們的確信從這些「基礎」教義延伸至對整本聖經的教導。

確定性因而被視為一種心理狀況，受各種原因的影響而起起伏伏。然而，基督徒卻擁有確定認識的權利，聖經也鼓勵基督徒持有確定的把握，而且每一個基督徒，單單靠著他的信心，已經達到了某種程度的確定性的知識，但這種對確定的強調是否意味著在神學中不存在概率的概念呢？記得有一位同事因為我在一個神學主張中使用「概率」這個詞而把我稱為布爾特主教的門徒。我認為概率是存在的。如我們所見，因為我們的信心的軟弱，我們的確定性並非一直都是完全的。依照我們缺乏確定性的程度，我們就要面對概率性的事件。

此外有一些事物，就其本質而言就屬於一種或然性的事件。即使我們的信心是完全的，因為我們的有限，我們對一些有關神學的事情仍然只能擁有概率性的知識。例如我想即使是墮落前的亞當，如果他活在今日的話，也無法有絕對的把握知道誰是希伯來書的作者。他也無法絕對地確知未來，除非在神所特別啟示的範圍之內。

當布爾特說我們一生中很多決定是建立在概率性的基礎上而非確定性的基礎上時，他的這句話是正確的。並且他指出當我們無法絕對確定某事時，我們接受可能性最高的預測，這也屬於我們的道德責任。聖經要我們按著智慧來生活，而概率性的判斷肯定也是智慧的一部分。如果我終日活在擔心我的屋前會發生地震，我將因此活在被活埋的陰影之中，這將是一種非常愚蠢的想法。我無法絕對地證明這樣的地震不會發生，但因為這種事件的概率如此之低，所以如果我讓這個如此微小的概率性事件支配自己的生命，這就是很不負責任的行為。布爾特的錯誤在於指出我們對耶穌基督救恩的信靠也是一種概率性的事件，並且這種可能性成為現實是通過「中立」理性的方法論，而不是聖經的預設。137

（9）規範的層次

a・大自然與聖經

我們已經看到，就某種意義而言，被造界中的一切都是「規範性的」。聖經是規範性的，但其規範性不但只出現在明顯的教導中，而且也出現在其含義及應用中。這表示我們在許多聖經沒有明顯地討論的事物上擁有規範性的啟示，而這範圍之廣足以涵蓋所有人類的行動、態度及知識（見上文 4）。此外我們知道神已經在大自然及我們自己心中啟示了他自己，因此「事實」與「自我」擁有一個規範性的層面，並且這似乎意味著每一件事物在某種層面上都是規範性的。但如果一切都是規範性的，這豈不是意味著沒有任何事物是規範性的？而這豈不是也意味著聖經只不過是眾多規範之一？我們豈不是又摧毀了聖經獨特的權威了嗎？「一切都是規範性的」只不過是意味著在神之下，我們有責任按著宇宙中所有的真理來生活。因此我們應該正確地回應我們的經驗中所有事物。但我們應該如何做到這

一點呢？我們的官能是會出錯的，我們的傾向是抵擋神的真理，並且故意地去抵擋真理。但神已經設計了一個方法，讓我們的理性能夠蒙福。雖然說「一切都是規範性」的，但按照神祝福的方法而言，並不是所有的啟示都有同等的地位。在羅馬書一章中保羅教導我們，雖然神已經清楚地在大自然中彰顯他自己，但未重生者仍然拒絕他的知識，並以虛謊取而代之。因此單憑自然的啟示是無法認識救恩的。救恩源自另一種啟示——基督的福音，這不是通過自然，而是通過眾多傳道人啟示的（羅 10：9-15；參照徒 4：12）。由於該啟示的目的是把我們從錯謬中拯救出來，它必然優先於我們其他的觀念，包括優先於那些源於自然地啟示。通過一個簡單的例子這當中的意義就顯而易見了：面對一道數學題，一個孩子不斷地嘗試，但因為各種原因，他仍然無法正確地解答。這時候他父親來了，告訴他一部分答案，並且讓他通過這一部分答案找到剩下的答案。如果孩子接受父親這樣的幫助，他就是容許父親的話優先於他自己的觀念。聖經就是在做這樣糾正性的工作，因為它是一個使用話語的啟示，而並非單純是彰顯神道的啟示（所有的啟示都屬於此種）。就如我們的例子中之父親，神啟示了我們所需的答案。如果我們接受他的幫助，這就等於接受他的話語優先於我們自己的思想，即使我們思想中已經包括了對神其他啟示的認識。[138] 在伊甸園中，亞當聽見神說話的聲音（創 1：28ff.；2：16f.），就有順服的義務，讓神所說的話支配他在自然界中得到的其他啟示。這並不意味著聖經比大自然啟示更具權威，神所說的一切都是同樣有權威的，我並不是否認對大自然的瞭解有時可以糾正我們對聖經的認識，這種情形經常發生，並且我也不是想要否認我們能夠對自然啟示的內容擁有確定的把握，如前面我們所看到，我們可以對神的所有啟示有確定的把握。然而我所要說的是，一旦我們明白聖經某處教導的意思時，那麼這個教導一定要高於其他所有我們從另外的渠道獲得的觀念。為了更好的說明這一點，讓我們專門來看亞伯拉罕的信心，即使在他在身體上反面的證據是如此地明顯，他還是相信神的話會實現。如果我們不能有這樣的認同，我們就無法區分「憑信心行事」和「憑眼見行事」。有關此課題較長的討論，見我的「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・聖經中的優先秩序的結構

即使是在聖經的正典中，在特殊的處境中，有些規範仍然優先於其他規範，例如聖經命令我們順服掌權者（出 20：12；羅 13：彼前 2：13ff.），但當這些掌權者命令我們做一些違背神的律法之事時，我們必須拒絕服從（出 1：15-22；但 3：6；徒 5：29；參照太 10：35-37；路 14：26）。我們對神的順服優先於我們對人類權威的順服。讓我們思想另一個例子，有些在正常情形下的規則，在緊急情況中卻暫緩執行（太 12：3ff.），耶穌也教導我們，憐憫比獻祭更加重要（太 9：13；23：23；參照 5：24），因此可見有些規範是更有份量的，因而理應受到更多的強調和關注。

c・聖經中的優先結構

因為我們的有限，我們無法同時遵守神的所有誡命，這種無能也常常帶給我們一些虛假的罪惡感。一篇講道告訴我們應當花上數小時禱告，另一篇告訴我們應該為飢餓的人提供食物，另一篇告訴我們要精深地研究聖經，另一篇告訴我們要向鄰居傳福音，另一篇告訴我們要讓孩子學習信仰要理問答，另一篇告訴我們應該積極參政。這一切似乎都是建基於聖經的規範之上，但我們經常感覺到要被如此繁重的要求壓垮了，我們根本沒有足夠的時間去做我們被勸勉去做的事。

在此有一個提醒很有幫助：當神命令我們禱告、傳福音、幫助窮人等時，他首先是對教會整體說的，然後才是對我們個體所說的。這是教會所必須作的事。教會中的每一個個體都必須完成各自的使命，每個個體如何貢獻有賴於他的恩賜及呼召。不是每一個人都被呼召一天禱告六小時或去按鄰居的門鈴或開始一個政治運動。因此我們每一個人必須以禱告的心，以及在聖經的引導下，在這些團體的規範下制定我們自己的優先秩序，這種說法似乎聽起來很危險，對於終極的規範而言怎麼可能有「優先秩序」，並且一個人怎麼能夠對神

的法則設定自己的優先秩序呢？我們實際上是可以做到的，因為聖經這樣說，而且我們也必須這樣做。如果我們謹記這些原則，就可以避免許多基督徒之間的誤會。一位熱衷於傳福音牧師用一種異樣的眼光看待教會律師類型的信徒（他們把主要精力用在完善他所在會堂和區會的程序設置上），認為他們違背了大使命。但對教會律師而言，熱衷傳福音的牧師似乎違背了聖經的「凡事都要規規矩矩地按著次序行」的命令。（林前 14：40）。在這個例子中，我相信該熱衷於傳福音的牧師比教會律師更接近真理一些，正如憐憫比獻祭更重要，從聖經的角度來看，傳福音比教會程序更重要。但教會律師如果申辯說大使命本身也需要秩序，他這樣說並非是完全不合理的。多少時候教會缺乏組織性影響了其傳福音的效果？也許對聖經中優先秩序結構的研究並不足以突破這種僵局，但在這樣的辯論中，若每一方能夠考慮到另一方只是嘗試遵循神的優先秩序（而這優先秩序有一部分是受其恩賜及呼召的影響），這將對促進教會合一是很有幫助的，遺憾的是在現實中，人們往往沒有這樣的考量。有關此課題的更多論述，見我的《基督教倫理學》（Doctrine of the Christian Life）.

B・處境性證明

在規範性的觀點中，我們看到我們的知識因為符合神的思想規範而得到證明的。現在我們從處境性的視角來看知識的課題。我們將看到我們的知識因為符合事實而得到證明。聖經之所以是正確的，是因為它符合實際、真理以及「證據」。

（1）事實與規範

在規範性視角中，我談到所有事實都是規範性的，以致規範性視角支持所有的事實，另外，見第一部分，附錄四。也注意此書較後的附錄 10 之澄清。並且所有的規範也很明顯是事實，神向我們說話就是一個事實，因此規範性及處境性視角是並存的。被聖經所證明的信念與被事實所證明的信念是一樣的，聖經要求我們相信真理，事實也是一樣。

「原始事實」，即未經詮釋的事實，是不存在的。所有事實的存在都是因為神對它們的詮釋。並且正如事實與神對它們的詮釋是無法分割的，我們對事實的瞭解也是無法與我們對它們的詮釋分開。陳述一件事實與詮釋它是同樣的活動（見第二章，D, 2, b 以及附錄 D）。

非基督教哲學一直都嘗試把事實從規範中分割出來，並將這兩者視為是對立的。柏拉圖與亞里斯多德的形式與實際的辯證法，理性主義與經驗主義的辯論，休謨反對從「存在」衍生出「應當」的論證都反映了這種傾向。一方面「規範」作為思想的法則是理性主義的原則，它獨立於世界，因此可以是終極的，成為世界神聖的法則。它是不變的，但世界卻是可變的；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。但一旦我們這樣定義規範之後，就難以在它與世界之間發現任何有意義的聯繫，規範中不會有任何的法則能夠應用在這個改變且不完全的世界，於是它就成了無法應用的，並且毫無意義的東西；另一方面，「事實」被認為是「原始的」，以及無法定義任何有價值的東西。但正如亞里斯多德等人所認識到的，這樣的「事實」與「虛無」別無二致。與此相反，在基督教的認識論中，視事實為規範性的，規範也是屬於事實的。我們對事實的認識與我們對規範的認識只是在「視角」上不同。事實承載著規範，它們向我們傳達著神的存在，以及他對我們所定的旨意（羅 1：20，32）。

不同的視角、著重點以及焦點上存在著差異：規範性視角集中在聖經，而處境性的視角則集中在自然的啟示；規範性視角集中在律法（命令），處境性視角集中在事實（陳述）。無論如何，這些視角的統一性一直都是明顯的，特別是對於處境性視角下的事實，我們必須通過聖經去認識，因為聖經告訴我們如何使用自然啟示。

（2）相符性

我們先前（見第二章，D）提到有關真理的相符性理論時，我提到一般而言這個理論與真理的一致性理論會形成對照。相符性理論把真理定義為觀念與真相之間的相符，它一般上受經驗主義者所推崇，因為一直以來人們都認為只有感官經驗能夠為思想觀念外在世界的

事實提供某種聯繫。理性主義者及主觀主義者一般都否定真理的相符性理論，因為他們否定感官經驗的可靠性。在他們的觀點中，我們無法認識那些獨立於我們思想之外的任何事實，無論這些思想被理解為理性的觀念（理性主義）抑或是我們自己的意識流（主觀主義）。因此沒有任何事物是與我們的思想相符的。

然而在基督教認識論中，相符論卻有其地位，正如一致性也有其地位一樣。只要它們是在一個聖經世界觀的框架之下，這兩者中任何一者都可以被使用成為真理的一個定義，或真理的一個驗證（他們在視角上是相互聯繫的）。聖經的教導是通過神的啟示，我們因此確實能夠接觸「真實的世界」。我們不單只是通過感官經驗發現「真實的世界」，而且也是通過理性和主觀的視角來認識，特別是通過聖經，它是我們檢驗事實的最高準則。

因此當我們尋求真理時，我們的思想過程很像是一種「比較」的過程，這是不足為奇的。我們把現有的對真理的觀念與神通過聖經帶領我們要認識的真理，以及我們思想中各種不同的因素，放在一起來比較。我們從未「離開」過我們自己的思想，在這一點上，理性主義者以及主觀主義者是正確的。[142] 但神的啟示是能夠剖開我們的思想的，於是即使我們在自己的主觀狀態中，神依然可以向我們作見證。可見在我們的思想以及神所要向我們顯示的事物中，永遠都存在著一個比較的過程，這個過程可以稱作是「相符的過程」。

（3）證明信仰的證據

聖經清楚地教導，我們可以通過大自然以及歷史事件認識神。在詩篇 8，19，29，65，104，145，148 以及使徒行傳 14：15-17；17：17-28，羅馬書 1 章以及聖經其他部分中，我們都能讀到神在自然界中的啟示。此外神施行偉大的歷史性審判，「以便他們知道我是主。」這些審判包括了神蹟（王上 18 是一個很好的例子。這裡有一個特殊的試驗，以確定誰是真神），特別是基督的復活（林前 15；徒 17：31；羅 1：4），預言的應驗（申 18：21f.；路 24：25-32；徒 2：16ff.;26：22f.；等），以及使徒們對基督的許多經歷（徒 1：3；約一 1：1-3）。從這些事件中，我們認識有關神的存在，以及他救贖我們的工作。我

們也認識到他的律法（羅 1：32），這些事實突出了處境性視角與規範性視角的統一因此護教者完全有理由使用這些事實作為他們證明信仰的證據。這種證據是豐富並大有能力的，通過它，神「明明可知」（羅 1：20）。單是大自然的證據就足以讓罪人「無可推諉」了（羅 1：20），但神在大自然的證據之外，又加上了大量的神蹟、預言，當然還有自我證明的聖經本身。證據是如此之多，沒有人還有什麼理由需要更多的證據（路 16：19-31）。面對這麼多有力的證據，每個人都有義務來認同所證明的。因此對這種啟示產生相信的回應，並非是選擇性的，它也是必須的。注意使徒行傳 17 章的記載，保羅為信仰提出辯護之後，就立刻要求人們做出悔改的行動（30 節；參照約 20：27；徒 2：38；羅 1：20）。

因此，使用證據來護教是指示性質的，不單只是說明了可能性。證據要求認同，它並沒有留下任何漏洞，任何辯論的空間，當我們回到一般性的經驗主義視角中要認同這一點很困難，大多數的哲學家認為一個經驗主義式的論證讓人產生的信心不過是一種或然性的。我們知道我們的感官會欺騙我們，即使當它們處於最佳狀態時，也無法確保確定性。143 傳統的經驗主義受到最為集中的批評正在於此，然而這卻無法威脅到基督教信仰證據的確定性，原因如下。

a・選擇性的事實

經驗主義的證據之所以脆弱，其中一個原因是它們只處理選擇性的事實。由於我們是有限的，我們通常無法訴諸所有經驗中的事實來證明我們的觀點。但基督徒的論據，雖是經驗主義的，卻包含經歷中之所有事實。神通過所有被造的一切來啟示他自己，因此我們所面對的並不是有些證據支持我們的觀點，而其他證據卻反對的情形，所有證據實際上都是指向神的。J. H．紐曼提到一種「推論的意識」，即將許多有可能的論據逐漸累積，結果會帶給我們確定性。如果這種看法是正確的話，那麼全面的經驗主義的證據所帶來的確定性是非常有說服力的。

b・或然性與神論

概率的觀念本身預設了一個有神的世界觀。在一個充滿不確定性的世界裡，如果說一件事比另一件事有更高的概率，意義何在？

c・證據與聖靈

聖靈的超自然能力隨伴著證據來見證神。他讓人知罪（約 16：8）並說服我們相信真理（帖前 1：5）。

d・證據與預設

基督教信仰的證據並非僅僅是證據那麼簡單。這些證據是在基督教信仰的預設之下提出的，這是一個「廣義的循環論證」中的一部分。這些循環論證因為前提是神的話語（因此，參下文第三部分），所以是有完全的說服力的。

這是否意味著或然性事件在神學中沒有立足之地，並且我們對神的所有表述都應該在教義上是完全確定的？並不是這樣，神學的確定性之所會起伏不定是由於各種原因（見第二章，D）。當我們不確定時，我們所能夠作的最好選擇就是提出我們所認為最有可能的，（而當我們如此行時，我們最好是承認我們的不確定，而非假裝表現出比我們真實情況有更高的確定性）確定性是我們對待神的啟示時所應有的目標和權利，並且我們為了達到這個目標而在靈性和見識上追求是非常重要的。我們這裡所要指出的是基督教信仰的證據可以證明確定性，無論我們在主觀上是否經驗到了那種確定性，144 在神豐富而清晰的啟示中，沒有任何人有理由對神的存在表示懷疑。

（4）證據與神的話語

我已經說過證據應該被視為基督教信仰廣義循環論證的一個層面，這種循環論證是建立在基督教信仰和與聖經的預設之上的。通過這種證明的方式，證據與神的話語有著一種不可

分割的關係。聖經本身就是如此使用證據來自我證明的，通過以下幾點我們將會對此有更加清楚的認識。

a・神的話語隨伴著他的工作

在伊甸園中亞當不光聽見了神的聲音，也看見他創造的工作。亞當的任務是以順服作為回應，讓被造的一切彼此聯繫。神從未要他在注意自然啟示的時候，忽略了他所說的話語。同樣地在墮落以後，神話語的啟示隨伴著他大能、真實的救贖性工作。神的救贖性工作和啟示性話語之間有著這樣的聯繫：首先是預言，然後是大能的救贖行動，然後是進一步的話語的啟示，詮釋該行動。在耶穌和使徒們的事工中，我們再次看到神啟示性的話語伴隨著他救贖性神蹟的工作。因此當耶穌向多馬顯現時，證據不單只是耶穌充滿釘痕的手以及肋旁，而且也包括了耶穌對多馬充滿權威的命令：「伸過你的指頭來，摸我的手；伸出你的手來，探入我的肋旁。不要疑惑，總要信！」（約 20：27）。基督耶穌復活把自己顯現給門徒看，這個「無法推翻的證據」（稱為 tekmeria），伴隨著四十天他話語的教導（徒 1：3）。見 T ・諾塔羅, Van Til and the Use of Evidence (Phillipsburg, N.J.：Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980), 112ff.還有一個例子：五旬節的神蹟也由彼得的證道所詮釋的（徒 2：14-36）。145

b・神的工作以合乎聖經的處境詮釋作為前提

在聖經中神在大自然中的工作從未以一種可以透過某些「中立」，或非聖經的真理準則進行詮釋的形式出現。「大自然的詩篇」（例如詩篇 8、19、29、65、104）是神所救贖的子民所表達的信仰。此外詩篇的開頭提到一個義人「晝夜思想神的律法」，身為聖經的學生，詩篇的詩人們在神的律例中來觀看人生，以及整個大自然。我在這方面獲得史蒂芬 R ・斯賓塞的幫助，特別來自於他尚未出版的論文「Is Natural Theology Biblical?」

同樣的，聖經中的神蹟從未被呈現為「原始事實」，或者單純的事件，似乎整個基督教信仰的體系可以建立在這樣的事實之上。它們不是根據「中立」準則的基礎呈現的事件。反

之，神蹟是以一個已經存在的詮釋架構作為前提的。在絕大多數例子中，神蹟是神的聖約應許的成全。新約的神蹟應驗了舊約中對彌賽亞的盼望。它們之所以具說服力不單只是因為它們非凡的特性（撒但也可以作不尋常的事），而是因為提醒著人們耶和華神在舊約聖經中的工作和應許。因此當以馬忤斯路上的門徒看見所有舊約的預言集中在耶穌的身上時，耶穌的復活對他們來說就成為可信的（路 24：13-32）。同樣，五旬節的神蹟以及使徒行傳中的其他神跡也是在舊約預言的架構中詮釋的（徒 2：1-41；3：1-4：20；參照徒 26：22f.）。

即使是保羅在路司得及雅典對外邦人的演講中也（第一是因為一個醫治的神蹟，第二個則是為復活的偉大神蹟作見證）引證了舊約（參照徒 14：15 以及出 20：11；徒 17：24 以及王上 8：27；徒 17：25 以及詩 50：9-12；徒 17：26 以及申 32：8）。在雅典的演講事實上是保羅在會所的辯論的延續（見第 17 節），有關雅典演講的更多資料，見第十一章，B, (3).保羅在此演講中向外邦人呈現他們應該已經知道了的事實：神透過雨水及陽光所顯現的恩典，他們自己的無知，以及神的臨在性，這些事實是在他們在自然的狀態中所沒有去承認的。接下來保羅非但沒有認同他們的這種自然狀態，讓這種狀態自然而然地成為準則，而是命令外邦人悔改，這不是在作「中立」的護教，而是在傳福音（徒 14：15），他的講道所證明的結論並不是一種或然性的事件，而是一種對神的審判的確定性的宣告，以及要求悔改的命令（徒 17：30f.）。即使引證舊約經文並不是很明顯，神蹟仍然作為證據，以神所啟示的知識體系作為前提。例如復活不單只是一個不尋常的事件，神的兒子從死裡復活，他為我們的罪而死，又為讓我們稱義而復活。充滿懷疑的多馬並不是為一個有耶穌相貌的人突然出現在房門已鎖的房間內而感動（約 20：26）。即使當他在懷疑的時候，他意識到所見的並非是一個奇妙的事件那麼簡單，他只有看見那位被釘死的耶穌後才能夠真正的相信，並且他只有在聽從了耶穌的話之後才接受此證據。神蹟本身事實上只是一個「記號」（約 20：30），是神救贖真理的啟示。第四部福音書的作者進而稱讚那些沒有看見神蹟，卻因著其他具權威的記載而相信的人。神蹟是以某種啟示性真理為前提的。

在使徒行傳 2：14-36 以及使徒行傳 26 章中，復活被置於舊約神學的處境中：在承認神在舊約的屬性和旨意後，他的兒子彌賽亞的復活成為完全可信的。結論是：聽眾必須為著耶穌的死負責，並且他們必須悔改，不然則需面對神可怕的審判。正如諾塔羅所指出的，諾塔羅, Van Til, 114ff.在此復活是一個證據，也是一個前提，作為「廣義循環論證」的一部分。

在哥林多前書 15 章中，復活在舊約以及新約神學的處境中呈現；它的出現並不是脫離了神學意義的框架，去作為一種「歸納性證據」，為了證明復活的真實性，保羅使用了見證來證明復活的真實性（第 3-14 節），但這僅僅是保羅的權威性使徒教導的一部分（第 3 節），他的主要目的並不是讓哥林多人藉著見證人的證據可以相信復活的真實性，雖然保羅說的確實可以證明這一點，保羅的目的更像是說：復活作為使徒證道的一部分，所以應該作為使徒的見證來接受。提出了這點之後，保羅進一步指出為什麼我們必須相信復活，如果復活被否定，整個基督教的教義內容也必然被否定（第 12-19 節）。之後，保羅進一步比較了耶穌與舊約中的亞當，並且比較了耶穌的救贖與舊約中所描述的人類犯罪的光景，（第 20-22 節）。接下來保羅對於復活在啟示的有機體系中所發揮的作用提出了一個更有神學意味的討論。[147] 因此非常明顯，復活並不是「原始事實」，並且相信它的基礎也不是「純經驗式」或「純歸納式的」。對於經驗主義而言，復活的見證發揮著一定的作用，但最關鍵在於，在預設性的啟示中，復活具有中心的地位，如果我們否認復活，我們就無法一致地將基督作為我們的預設。有些人指出約翰福音 10 章 38 節，以及 14 章 11 節是以上原則的例外情況，他們認為在這些經文中耶穌向那些不相信他話語的人提供了一個另外的選擇，就是相信他所做的事。這樣一來基督所做的事成為了自我證明的，與神所啟示的道沒有任何聯繫，並且可以成為得著信心的獨立途徑。然而這種結論扭曲了這些經文的意思，在約 10：37f 中，耶穌這樣說「我若不行我父的事，你們就不必信我；我若行了，你們縱然不信我，也當信這些事，叫你們又知道又明白父在我裡面，我也在父裡面。」這裡的重點是究竟耶穌是否在行他父神所行之事。這段經文也提出了一個神學預設：有一位神，他

擁有著某些特性。無疑這種神學認識來自於舊約，耶穌在這裡是對猶太人說話，因此耶穌所要求他們行的事就是，如果他們不信他的話，他們必須把他大能的工作與他們所知道的舊約對神的啟示作比較，把耶穌的工作與神所啟示的屬性作比較。他們並非被要求接受神蹟本身為證據，而只是在一個神已啟示的真理之中，來思想這些神蹟。

約 14 章 11 節也是類似的，這裡在討論父與耶穌之間的關係，這次耶穌是和他的門徒，而非敵人對話。神蹟是耶穌與父神合一的證據，而無疑耶穌期待著能夠根據舊約的啟示作出判斷。也請注意第 10 節，耶穌所說的話也是父在他身上所作之工。對於此問題普遍性的討論，見科林・布朗, Miracles and the Critical Mind (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1984). 話語及工作的統一性在那些未曾第一時間見過神蹟奇事，而是之後接受了見證的人（比如在今天的我們）來說是非常重要的。在這種情況下相信神蹟就是相信神話語的啟示。神蹟的可信度和神話語見證的可信度是一樣的。即使多馬當時求主證明的要求有合理的成分，但很明顯我們今天並不能像多馬一樣來獲得那樣的證明，我們無法通過直接的經驗證據來證明耶穌的復活，而必須按照神話語的見證來相信，這也是耶穌認為更好的方式（約 20：29）。

c・神的工作顯示他的話語的含義

我已經說過含義和應用是近乎同義的。如果這是正確的話，那在思考一段經文的含義時，一件很重要的事就是要找出作者用它來做些什麼。神的話語詮釋他的工作，正如我們已經看見的，但反之亦然。以色列人從埃及被救贖出來的事很清晰地顯示神是怎樣一位救贖者，當解釋聖經救贖性話語的時候經常都要參考這些偉大的事件。基督在十字架的死和復活所成就的工作闡明了以賽亞書 53 章以及詩篇 22 篇的奧秘預言，這是任何其他的事件所無法闡明的。確實是這樣的，保羅說如果沒有復活，基督徒的希望將是毫無意義的（林前 15：12-19）。

d・神的工作證明他話語的真實

那些看見神的工作的人有義務因著這樣經驗而相信他，不單只是他們，那些曾經聽過或讀過這些事件權威見證的人也被寄予期望，能夠作出積極的回應。從此我們看到神大能的工作和他權威的見證一同在建立著人們對他的信心。我們雖然使用了循環論證的方法，但證明並不會因為這種方法而失去說服力。（見第二章,D）。我們因此有能力，也被激勵在基督教信仰的預設之上建構證據式的論證。

（5）證據與信心

什麼是對基督教證據的正確回應？僅僅理性上的認同永遠是不夠的。我們所要的是不折不扣的真實信心。但一個論證本身無法產生信心，需要聖靈的工作，在論證形成結論的時候要求用信心來回應也是恰當的（徒 2：38），因為論證並未產生信心，但它卻可以為信心提供支持和根據。

因此如果一個人沒有信心，他就無法正確地回應證據。注意耶穌對多馬所說的話：「伸過你的指頭來摸我的手；伸出你的手來，探入我的肋旁。不要疑惑，總要信！」（約 20：27）。耶穌並沒有要多馬對證據作出一個沒有偏見，中立的判斷。反之，他要求他在信心中經驗這些證據。換句話說，我們必須在一個相信的前提之下來考察這些證據。

C・存在性的證明

我們在第一部分中看到知識總體來說都有一個「存在性」的層面，因為知識都關涉到了一個主體、一個客體以及規範。如果沒有認識知識的人，就不存在知識。因此判斷一個人究竟是否有知識不光要看認識的客體和他思想的法則，還要看他是否擁有一位認知者的條件。然而，「存在性的層面」與知識的證明聯繫在一起，特別對於基督徒而言，似乎有點奇怪。主觀的條件對知識而言是重要的，但它在證明上扮演什麼角色呢？如果在認識的過程中它確實起作用的話，那豈不是把一個主觀主義的成分引入認知的過程中了嗎？即使有這樣的

問題，我仍然相信對神的認識（以及對其他一切事物的知識）有著一種「存在性的證明」，讓我們來思想以下幾點：

（1）知識與生命：實用性真理

我在先前（第四章，C）提出認識論可以被理解為倫理學的一個分支。認知就是認識我們所應當相信的。對知識的證明就是要確立它倫理性的「應當」，而一旦確立了這「應當」之後，我們必須把它應用在生活的所有層面（應用就是闡釋意義），我們所有的決定必須與我們所認為的真相一致。我們必須活在真理中去實踐它。因此知識對一個人的經驗而言有著倫理責任的導向，可見認知就是對我們所掌握的證據和規範作出正確的反應。

根據知識的這個概念，一位非信徒「無法正確地認識任何事物」。在他生命中所有層面，他都無法在倫理上正確地回應神的啟示。我在第一部分說過聖經提到過一種知識是非信徒所擁有的，他在某些方面與基督徒的知識相似，並且這種知識讓非信徒對於自己的決定在神面承擔責任。由於它外在某些方面符合神的律法，因此它可以被稱為「知識」，但是其嚴重偏差的倫理導向使這種知識出現了嚴重的扭曲。

無論如何當我們尋求確立一種信念時，我們會努力嘗試將這種信念與我們生活的所有層面協調一致。[150] 也就是說，我們在尋求一種可以在生活實踐的信念。薛華形容約翰・凱奇為一位持著一切都是機緣巧合哲學的作曲家，隨機性就是他嘗試在其音樂中表達的哲學。但身為一位業餘的香菇種植者，凱奇並沒有遵守他的隨機哲學。相反地，他預設了一個有秩序的前提，一個有規律的世界。有些真菌是香菇，有些則是傘菌（毒菌），因此你選擇哪種來吃是非常重要。可見凱奇無法將其隨機哲學應用生活的所有層面。因此我們懷疑他是否真的相信他持有的信念，我認為他是相信的，但並不是深入而一致的，同時他也持有一些不一致的信念（因為他無法逃避神的啟示），這就是他無法將他對神的不信應用到生活所有層面的原因。正如我所說的，信徒也是不一致的。其分別在於在成聖的教義中，信徒並不在罪（錯謬）的轄制之下，而非信徒則相反。

這些觀察幫助我們看見知識的證明的確擁有一個「存在性的視角」。在這種證明中，我們遇到的問題有著獨特的形式。在規範性視角中，我們問我們的信念是否與思想的規範一致？在處境性的視角中我們的問題是，我們的信念是否符合客觀事實？現在我們使用存在性視角，在此觀點中，我們問我們是否可以用這種信念來生活？

我先前提到兩個經典的「真理理論」：一致性理論（見第五章，A，7）以及相符性理論（見第五章，B，2）。第三個理論也曾經提到過。這理論以不同的方式陳述，但一般上可以用此口號總結：「真理就是行得通的道理」，我們稱之為「實用主義的真理理論」。有些哲學家，比如希臘的詭辯者，曾經使用這種原則來維護激進的主觀主義，他們說客觀真理是不存在的，只有「對我而言的真理」。因此什麼對我來說行得通，什麼就是真理。

當然基督教信仰的認識論拒絕這種激進的主觀主義，然而實用主義的真理觀卻在某種程度上是正確的。聖經的確告訴我們，從長遠的角度來看，只有基督教信仰是「行得通的」，只有基督教信仰為那些相信的人帶來神完全、永恆的祝福。當然行得通的事物也同時是符合神的律法的事物，注意聖經中經常把順服與祝福聯繫在一起（例如詩篇 1）。而行得通的事物也是與客觀事實有關聯的，當我們承認神創造的真相，並根據此認識生活時，我們就領受神的祝福。因此實用主義的真理理論成為了基督教整全認識論中之另一個「視角」。

當一位基督徒問說，我可以按照信仰來生活嗎？要注意這裡所要活出來的生命是被重生，並且完全成熟的新生命；我們的信仰也應該是與完全成聖的基督徒意識和經驗保持一致。我們要努力持守這樣的信仰，讓人看到這樣的信仰是重生的心靈所結出的果子。如果我們要證明自己行為合乎倫理，就需要讓別人看到我們的行為是出自良好的動機，即一種信心和愛心的動機。同樣，當我們證明自己所持守的信仰時，我們就要讓別人看到這樣的信仰是出於我們裡面新生命的運行，都是聖靈所結的果子。

（2）說服與證明

用存在性視角來證明信仰還有一種方法在於說服。即是我們不單只是尋求證實我們的陳述，還要說服他人接受。證明是一個以人為導向的活動，當我們嘗試證明我們的信念時，我們常常努力去說服他人，有時也要說服我們自己。但實際上所有人都一直經歷著某種說服。正如麥維洛狄斯所指出的，Belief in God (New York： Random House, 1970), 17-48. 一個完全合理（前提蘊含其結論），並且完全正確（前提是正確的，因此結論也是正確的）的主張無法說服人的可能性是存在的。試想以下這個例子：

要麼存在的是虛無，要麼神存在。有一些東西存在著，因此神存在。

這個論證是合理的，並且在麥維洛狄斯來看它也是正確的，因為他相信神。如果神存在，第一個前提就是正確的。在一個由「或」連接的複合句中，如果其中一個從句是正確的，該句子就是正確的。但是很明顯很多人並不能被這個論證說服。因此在構建論證的時候有一件很重要的事情，就是我們並不只是注意它的合理性和正確性，我們也必須注意它們的說服力。我們的目標並不是要確立命題，而是要說服別人。

因此在證明知識的過程中，有一個存在性的要素。我們可以說，一個符合思想定律和客觀事實的命題在客觀上是正確的。但如果我沒有把相應的思想定律和事實納入到自己的價值系統中，它們對我來說仍不具有說服力，我仍看不到這個命題被證明是正確的。麥維洛狄斯建議證明的方式應該是「因人而異」的，對於一個人可以證明的命題，可能對另一個並不是這樣。他對證明的陳述是：「如果我們能夠向 N 提供一個讓他可以信服的論證，並且也只有這樣，N 才會接受我們的證明。」同書，35。麥維洛狄斯指出，如果我們忽略了證明中說服力或「令人信服」的要素，我們可能會發現，即使自己在建構一些完全合理且正確的論證，但它們卻無法幫助任何人相信。

（3）認知的安息——一種敬虔的滿足感

什麼使某個論證對一個人來說具有說服力，而對另一個人卻沒有？這當中似乎有著奧秘。當有人問我為何被說服時，我通常都指向規範和事實。除此之外還能有什麼呢？我們可以向兩個人呈現同樣的規範及事實，但其中一個被說服了，另一個則不然，這是為什麼呢？

我們可以通過考察自己思考的過程來分析這當中的區別。假設我正嘗試在兩個無法兼容的結論 A 與 B 之間作選擇，在完成了相關研究之後，我傾向於結論 A，但我仍感到不安，我再三地考慮並重新檢驗那些讓我傾向於選擇 A 的證據，經過進一步深思後，同樣的證據把我一步步地推向結論 B，這不一定是因為發現了新的證據，反之，這完全有可能是因為先前對我來說正確的論證現在卻顯得不正確，或不那麼有說服力了，而先前對我來說不正確的論證，開始逐漸得到我的認同。最後我決定接受結論 B，我這才獲得安寧。之前我得不到安寧，我感覺必須作更多的思考，現在我可以不再反覆糾結在這些問題上了。

是什麼使我轉移了立場呢？證據並未改變，討論的題目也沒有改變。就某種意義而言，沒有任何新的事物產生。是不是隻因為我在最後的決定上做了更長時間的思考，結論就因此得到支持了呢？但有時我花上許多年的時間思想，卻沒有得到這種「認知的安息」，但有時我只需一兩秒鐘，就獲得了這樣的平安。因此感覺到被說服並不是出於特定思考時間的長度。在這裡，我唯一的描述方法對很多讀者來說可能聽起來有些主觀得可怕，但是我請你能夠繼續深入看下去。「認知的安息」似乎有異於我先前的思想狀態，它就像是一種感覺，並非是對冷或熱的感覺，而是類似當一個人在完成一項任務之後的滿足感。這是一種一個人可以讓自己完全相信某件事情的信念，並且放心按照它來生活的感覺。有時這種感覺的存在，因為我們習以為常，所以難以發現，這就好像在特定的時間我能夠放心地相信早報已經送來了一樣。有時這種感覺讓人感到興奮，正如當我發現一些偉大的，足以改變我的生命的信念（如基督教真理）時，而有的那樣的興奮。

對基督教信仰而言進入認知安息意味著對聖經的信息有了一種「敬虔的滿足感」。我們不再與真理摔跤，而是欣然地接受它。有些人「常常學習，終久不能明白真道」（提後 3：7），他們終其一生都在掙扎，但卻從未找到一種對神的話語敬虔的滿足感。但當我們確實獲得這種滿足感之後，有時這感覺是非常真實的，正如那些在以馬忤斯的路上遇見復活的耶穌的門徒，「在路上他和我們說話，給我們講解聖經的時候，我們的心豈不是火熱的嗎？」（路 24：32）。然而，不管這種感覺是否是強烈的，每一位基督徒都可以到一個地步，使他能夠說：「是的，這是我所需要的，我可以按著它來生活。」

（4）知識，重生以及成聖

在神學上，當我們提到「認知的安息」時，這實際上是指理智上的重生、成聖和「聖靈內在的印證。」見約翰．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; 由長老會及改革宗出版社重新發行。)；也見我的「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. 聖靈隨伴著神的話語讓我們內心對他產生確信（約 3：3ff.;林前 2：4，5，14；帖前 1：5；約一 2：20f.，27）。還有，基督讓我們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）。當然有很多經文也告訴我們三位一體的第一位格聖父作祂子民的教師（太 16：17；23：8ff.;約 6：45）。因此，一個人歸信基督時所獲得的這種認知的安息是完全來自於神的恩典。參照我的《聖言論》Doctrine of the Word of God 中有關「神同在的話語」以及 「以人為中介的話語」的經文。認知的安息是救恩的一個成分，罪性使我們無法獲得真知識（羅 1；8：7；林前 2：14；弗 1：19-2：6；4：17-19），但神在基督裡的恩典足以救我們脫離這種無知（結 36：25ff.;約 1：11ff.；3：1-8；6：44f.，65；7：17；11：40；徒 16：14；林前 8：1-4；12：3；林後 4：3-6；

弗 1：17f.;1542-10;3：18f.;西 3：10；帖前 1：9f.;提前 1：5-11；約一 2：3-6，9-11，20-27；4：2f.,8,13-17;5：2f.,20）. 然而重生後，所有有關信仰的認知安息的感覺沒有立刻完全地臨到信徒，我們委身在基督教信仰的那些基本前提是始於重生，在信仰中還有很多方面我們是逐漸深入，甚至當中有一些對信仰的委身是我們在一段時間之後才能意識到的。因此我們在理性上重生以後，還需要在理性上的成聖（或，換言之，決定性的理性成聖以及漸進式的理性成聖）。當我們與基督的關係開始時，一個巨大的改變發生了，之後則是漸進的改變。

聖經教導我們這種漸進的改變是與成聖的整體過程不可分割的；在認知上的確信也是無法與個人生命在順服和聖潔的長進分開來的。有時，神學家們指出「基督徒的信仰是建立在基督教教義上的」，但反之亦然：我們分辨教義（以及其他真理）的能力取決於我們基督徒生活的整體成熟度。有關這方面，見約 7：17，以及其他一些聖經中對證據 (dokimazein) 有趣的使用：（a）在羅 12：1f.，因為神的恩典，保羅呼籲我們，把身體獻上為活祭，而這包含了不向世界妥協，以及轉變成為聖潔的含義。這是一個倫理更新的過程，而保羅說通過這個過程，我們才能夠「察驗神的心意」。這與我們習以為常的情況相反，一般而言我們必須先認識神的旨意然後才能夠更加聖潔。但反之亦然：我們需要先被改變，然後更新了的思想才能夠分辨神的旨意。(b)弗 5：8 非常明確地描述我們墮落的光景：我們以前是在黑暗之中，而現在我們卻是光明的兒女，這真光在第 9 節中被描述為倫理的改變，這就是說當我們的倫理觀念在改變的過程中，「察驗」主所喜悅之事（v10）. (c)在腓利比書 1：9f.，保羅禱告神使腓立比人的愛心在知識和各樣見識中不斷增長，在這裡我們又看到倫理上的更新，帶來知識上的深入。然後在第 10 節保羅指出正是這種深入的知識讓我們能夠「分別」什麼是「美好」的事情（或許是在一個特定的場合中知道什麼是最恰當的事），而這會讓我們更加聖潔、無可指責。於是我們再次發現在基督徒倫理上的成聖，與對真理的理解之間也存在著循環關係。

雖然並沒有出現 dokimazein 這樣的詞，希伯來書 5：11-14 的意思是類似的。這段經文中，作者迫切地希望以麥基洗德來開始他的教導，155 但他知道他的聽眾「聽不進去」，只能夠接受「小學的」教導。他們的問題在於屬靈的生命仍處於嬰孩，很不成熟（13 節），對神公義的教導缺乏「經驗」。成熟意味著一個人的某部分感官功能已經「習練得通達，能分辨善惡了」（14 節）。需要再次注意的是，神學上的成熟與倫理上的成熟是並行的，因此在我們學會分別善惡的時候，我們就能理解關於麥基洗德的教導。然而這種倫理上的成熟主要不是在課堂上習得的，而是在基督徒面對激烈的屬靈爭戰中操練出來的，這其中有「練習」（gymnazein）以及「使用」(hexis）。基督徒的生命是一個訓練的過程：我們在為順服神而付代價這樣的事上操練地越多，我們就越能夠在未來順服神的旨意；我們越是能夠在倫理方面分別善惡，我們就越能在神學上有分辨，這兩者是一體的。因此一個人能夠在基督教信仰的教導上達到認知的安息，在乎他不斷地成聖，以及在聖潔上的成長。屬靈倫理的不成熟常常導致信徒對真理的誤解。我們在介入神學爭辯時需要更多地注意這點，有時在辯論中，一方甚至雙方都陷入到重複的爭辯中，極力嘗試說服對方，在這種過程中出現了一種屬靈上的不成熟，攔阻了對真理清楚的認識。實際情況中，這種事情的發生是由於缺乏充分的彼此相愛，於是我們便容易以最壞的意思來詮釋他人。（我們忘了愛心是多麼重要，即使是在認識論的觀念上，我們一樣地需要愛心。參照林前 8：1-3；提前 1：5ff.；約一 2：4f.；3：18f.; 4：7ff.），這也由於我們缺乏足夠的謙卑，並且我們還高估了我們自己的知識。在這種情況之下，在和一個或更多的不成熟的辯論者在一起的時候，或許最好的方式對我們來說不要去尋求在爭議中獲得即刻的認同。有時我們為了神的工作必須暫時退讓一些，我們需要離開，並且等待一些時間，可能是數月或數年，以這種方式來為基督爭戰，也在這樣的過程中讓自己的認識能力得到操練。以後我們就可以再回到教義的問題，那時我們已經能夠有一種更成熟的方式與對方辯論，這樣做是更為有利的。從此你就可以看到神學問題的解決常常也有很實際的方案。

我經常在想，許多神學生在即將畢業，取得按立資格之前，是否有足夠的屬靈成熟度來做出正確的神學分辨？這樣的情況讓我從新的角度看到保羅那句話是何等的重要，「初入教的不可作監督，恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罰裡」（提前 3：6）。

（5）如何看待「視作」——通過存在性及規範性視角

對於「認知的安息」，和「敬虔的滿足感」還有什麼需要說明的嗎？當然，因為這些概念相對模糊、奧秘，所以還有許多相關的問題需要澄清。特別是有些人或許擔憂這些概念是否符合聖經充分性的教義。這種「滿足感」是否是聖靈新的啟示？這是否對聖經正典有所加添？這是否是一個附加的規範？如果不是，這是什麼？我堅定地維護改革宗中聖經充分性的教義，見我未出版的《聖言論》Doctrine of the Word of God。但改革宗信徒不會認為同時肯定聖經的充分性和聖靈的見證是一件困難的事。他們清楚地指出（因為即使在他們的時代已經有這樣的誤解了）聖靈的見證並非一種新的啟示，反之，聖靈的工作在於光照，以及確定已經賜下的啟示。在聖經中聖靈為基督（約 14：26；15：26；16：9f.，13ff.）以及神的話語（林前 2：4；帖前 1：5）作見證，聖靈見證聖經是真實的，神的話在這之前也這樣告訴我們。

儘管如此，聖經卻樂意把這樣的工作描述為啟示的工作（太 11：25f.；弗 1：17）。透過聖靈的工作，我們能夠認識到那些靠著我們自己所無法認識的真理。我們學習神的話語換句話來說，可以說我們是被神「說服」，「我們在認識能力上被他重生、並且得以不斷成聖」，「被領入認知的安息」，並且我們從此獲得了一種「敬虔的滿足感」。

聖靈的工作也反映在幫助我們應用神的話語上。明顯地，如果聖靈不教導我們明白聖經的意思，我們就無法確定聖經在向我們講的真理是什麼。而聖經的含義，正如我們所看見的，包含了應用。我們可以通過撒下 11 章及 12 章看到這點。這兩章經文提及大衛因為與拔示巴犯姦淫，並用借刀殺人的方式謀殺了她的丈夫烏利亞，因此他得罪了神，作為一位「合神心意的人」，大衛卻似乎陷入一種罕見的屬靈黑暗中，到底這是什麼原因導致的？就某

種意義而言，他清楚地知道聖經，並且晝夜思想神的話語。然而大衛所做的確實在犯罪。先知拿單來到他面前，向他轉述了神的話。拿單沒有直接正面地責備大衛，他說了一個比喻，一個使大衛向別人發怒的故事，然後拿單告訴大衛，「你就是那人。」在那個時刻，大衛悔改了。大衛在那一剎那明白了什麼？他早已知道神的律法，並且就某種意義而言，他也知道自己所做的事情。他那一刻所知道的是一種應用：律法對他而言的意義。先前他或許已經如此合理化了他的行徑：「世上的君王有權力娶他們所喜歡的任何女人；而總司令也有權力決定由誰出征前線。因此他認為與拔示巴的關係並非真是姦淫，而對烏利亞的命令也並非真是謀殺。」我們作為旁觀者也都知道他這樣做的動機，因為我們常常也會出於類似的動機犯罪，但聖靈藉著拿單推翻了這種合理化的藉口。

之後大衛開始正視他所做的事情了：罪性、姦淫、謀殺。他開始從聖經的觀念來解讀自己的生命了，他開始明白他的「求愛」實際上是姦淫，他的「命令」實際上謀殺。他開始學會如何來「看待」自己的行為了。

「視為」是一個有趣的觀念。很多當代思想家都探討過這個問題，其中最著名的是維特根斯坦。「視為」與「看見」是不同的。舉例來說：一個人看到下面這幅圖，認為畫的是鴨子，而另一個卻認為這幅圖上畫的是兔子。

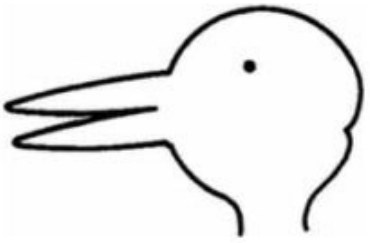


圖 3：鴨/兔

從某種角度來看，他們看見紙上的線條是同樣的，但他們卻把這些線條看作是不同的樣式，圖 3 鴨兔圖不同的形狀，或不同的格式塔 (gestalts）。同樣，當我們嘗試從聖經的角度來

看我們自己的生命時，情形也是如此。有的人會把不正當的性行為看作是「娛樂、調情」，另一人卻視之為姦淫；有時當某件事似乎有多過一種可能的聖經詮釋時，事情就變得更加複雜。假設我感覺到生氣，這是否是耶穌在聖殿裡推翻那些換銀錢之人桌子時所展現的義怒，抑或是他所禁止的「恨人就是殺人」的怒氣呢？究竟我的怒氣是屬於聖經中的哪一個範疇？

這些問題並非簡單地屬於事實性或規範性的問題。單單通過給予一些信息，或發出一些指令也不能解決這樣的問題。面對這種情況我們所需的是一種能夠幫助我們從另一個角度來看事情的勸勉。藝術修養以及微妙的話語在這其中會發揮特殊的作用。拿單並沒有簡單地重複律法，他講了一個故事，這個故事讓大衛從被自己合理化的錯誤中清醒過來，能夠用不同的角度來重新審視事實，並且正確地面對它們。一些事情在神學上是合理的，我們卻需要有更加敏感的洞察能力來看待當時的具體情況。聖靈在我們的生命中的許多工作都是屬於這種性質：針對我們生活的具體問題，讓我們明白該如何應用聖經。聖靈並沒有為聖經正典加添什麼，但他的工作實在是一種教導和啟示的工作。如果沒有這種啟示，我們將完全無法使用聖經，它對我們而言不過是死板的文字。

因此就某種意義而言，聖靈沒有加添什麼；從另一種角度來看，一切都是他所加添的。當有人讓我們來證明自己的信仰時，我們並非指向聖靈，而是指向聖經，因為是神自己的話語（聖經）證明我們對他的信仰是真實的。但如果不是聖靈動工，我們將無法認識到這信仰的真實，而且當我們在證明我們的信仰時，以下兩點是非常重要的（1）對方需要明顯看到我們身上有屬靈的成熟，這種品質讓我們所陳述的信仰更能見證神。（2）以一種適度巧妙的方法來陳述我們對信仰的證明，以幫助別人能夠和我們一樣看到真理。

（6）群體的存在性視角

以上大部分的討論都集中在個人通過他個人以及內在的意識來認識神。我並不為這樣做感到不妥，神確實關心每一個個體，並以一種個體化的方式來和我們發生聯繫。在某種程度

上，我們每一個人都是不同的：有不同的遺傳基因、生命歷程、天賦及屬靈的恩賜、以及先天及屬靈的弱點。神數算每一根頭髮並看守每一隻落下的麻雀，整個被造界的多元性都掌握在他的手中，他透過救贖的恩典滿足個人特別的需要，聖經用充滿愛的方式告訴我們，神的愛與不同的個體是如何相遇的，並且它也告訴我們，當一個罪人悔改時，天上的天使為他會發出怎樣的歡呼。

然而有人會認為聖經的著重點是不同的，重點不是在對個人的救恩，而是對一群人的救恩。在整個歷史中，神一直都關心著家庭、國家，以及這個世界。他的目標不單只是個人成為完全，而是教會，即基督的身體，成為完全。

在這方面，以弗所書在整本聖經中說得最清楚，這卷書也談了很多對神的認識。在提到存在性視角時，我們已經引用了以弗所書 1：17ff.；3：14-19；以及 5：8-21。這些經文顯示對神的認識是無法與聖靈的啟示及成聖的見證分開來的，但「知識」在以弗所書中似乎並不是主要指我們身為個體所擁有的知識，159 而是教會作為一個身體所分享的知識。它是歸於「你們」（複數）的。這是一個「和眾聖徒一同」擁有的知識（3：18）。這個知識的結果就是：

直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量……凡事長進，連於元首基督。全身都靠他聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用，彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己。（弗 4：13-16）

這裡所說的「成熟」（譯者按：和合本作「長大成人」）並非是個人的成熟，雖然這個意思也包含在其中，但這裡的成熟是指整個群體在長成其元首基督的身量時所達到的成熟。因此，我們最好把這種知識視為全部教會肢體所分享的，雖然個體的知識和這種群體的知識不無關係。

因此我們似乎看到有一種「知識」是教會所共同擁有的，而另一種知識是個人所擁有的。正如對個人的知識審視，我們也可以從三個視角來看教會整體的知識：它是建立在聖經的

規範之上，神的創造和救贖作為這種知識處境性的事實，基督與聖靈以群體性的方式聖化，讓整個身體不斷成聖。（弗 4：4f.；5：22-33）。

「知識的社會學」中涉及了很多關於群體的忠誠度是如何促進信念強化的理論。與此類似，馬克思主義及弗洛伊德主義對這個題目也作了許多論述，持相同觀念的人還包括了庫恩、漢森、博蘭尼等科學哲學家。我們對世界上各種客體的預設和觀念都受到各種各樣人際關係的影響，家庭、國家、宗教、意識形態化的政治團體、經濟地位、教育背景、職業、專業組織等這些人與人之間的關係都深刻地影響著我們的觀念。群體傾向於發展「群體性思想」，這種思想雖不能完全決定個體的思想，但卻對個體有著很深的影響。

我們傾向於對「群體性思想」持有懷疑的態度，而在許多情形中這是正確的。培養獨立思考，在理性上有很重要的作用。但完全避開與人的相處是不可能的，並且完全的獨立也是不可取的。理想的作法（這是墮落前的情形）是讓整個人類在一個團隊中一起工作，一起發掘被造界中的奧秘，彼此信任，在一個偉大的學習體系中和平共處地彼此合作，每個人都對整個知識的體系作出他的貢獻，而這種知識的體系是遠遠超越任何個體所能夠理解的。

神對他教會的期望也是與此類似的。他要我們一起朝著一個比我們任何人更廣的、對他的認識長進，這將非常奇妙地讓我們與教會的元首——耶穌基督的知識相配。

當然群體知識的增長將會豐富個體的知識。當教會達到成熟時，她的個體將「不再作小孩子」（弗 4：14）。因此我們聆聽教會的長老、教師的教導，並且順從教會的紀律（太 18）是明智的做法。不錯，沒有任何一間教會是無誤的，但他們確實有權管理在他們權柄之內的教導。教會中的個體需要培養一種順服和謙卑的態度，要承認在多數的情形中，整體信徒（特別是在整個教會歷史中的整體信徒）比任何會友知道得更多。如果是良心催促我反對教會，那我就必須站穩我的立場，但即使是這樣，我也不應當過於匆忙。因為即使是良心也並非是無誤的，它必須經過訓練才能夠按照聖經有合宜的分辨。

當然，教會的工作比單單糾正我們的錯誤多得多，即使我們從不犯錯，我們也必須通過在許多問題上的討論來彼此相愛（弗 4：16），彼此分擔（加 6：2），一起為基督打那美好的仗，在這個過程中我們的知識會不斷地完全。神給每個人以恩賜是為了讓我們彼此成全。（弗 4：4-13）。

這個問題是否應該在存在性的視角中進行討論，還是（如我在《基督教倫理學》（Doctrine of the Christian Life）中的作法）在處境性的視角下進行討論（由信徒組成的教會，如同肢體連接成為身體，教會構成了我們的一種處境，是我們知識的一種對象）？因為所有的視角都是相互依賴的，所以不從其他兩個視角來審視問題並沒有太大的關係。教會也有一個規範性的功能，正如我們所見，這是源自神的權威。但聖經所呈現的群體知識似乎是這樣的：它基本上是一種超越個體的主觀性，然而這種主觀性卻伴隨著個體信徒的成長而成長，在其中個體信徒和教會之間並不是主體和客體的關係，而是肢體和身體的關係。因此我作為信徒個體的主觀性是教會的一部分，也是完全屬於我個人的。就像一根指頭的疼痛會被整個身體完全地體驗和經歷一樣。

（7）又是自主？

在以上所有的討論中，我們實際上已經承認了主觀主義立場的一些真理：我無法認定任何信念被證明為正確的，除非它符合我的主觀傾向。「認知的安息」、「滿足感」、「視為」，如果這些認識不是出自於主觀，又是出自於什麼？但是當我們這麼做的時候豈不是為人類的自主敞開了大門？

非基督徒的主觀主義者也許會這麼認為。他們堅定地認為無論你是要成為理性主義者、經驗主義者、康德主義者、柏拉圖主義者、佛教徒、馬克思主義者還是基督徒，你都只有通過你自己的自主權利來接受這些觀點。如果你接受理性主義，你最終是因為它對你的吸引而接受它；如果你接受柏拉圖主義，那時因為你感覺它是正確的，並且你相信可以按照它來生活。主觀主義者甚至認為接受基督教也同樣如此，是出於個體自主的行為。因此不管

我們是理性主義者、經驗主義者、基督徒或任何主義者，我們在內心深處本質上都是主觀主義者。面對這樣的評論我們可以來怎樣回答呢？

回顧我們先前對主觀主義的討論（見第 4 章，D, 3），主觀主義要麼就是自我抵消的（宣稱唯一客觀的事實就是沒有任何客觀事實），要麼就是在認識論的對話中棄權（在這種情況下，它就沒有任何可以論述的餘地）。此外正如我們可以看到理性主義、經驗主義，以及其他的思想體系將最終簡化為主觀主義（如上），反之亦然，主觀主義也會滑向它們！因為主觀主義者也必須選擇他的主觀主義中什麼成分「對他來說是真理」，他也必須從眾多可能性中選擇他的規範和客體。他可以選擇可蘭經或聖經作為其規範性推理或感官經歷的根據，但當他這樣做時，他就不再是主觀主義者了。

然而，我們現在關心的是，我們究竟是否已經在存在性的視角中對主觀主義作出了任何致命的妥協，以致於我們最終站到了自主的立場上，而非聖約僕人的立場。我認為不是這樣：稍作反思就能看到，如果我們從基督教信仰預設的架構來認識，存在性視角事實上是與其他兩種視角一致的。

基督教信仰的存在性視角沒有要求人們毫無批判地隨從他們的感覺，根據第一眼的美好印象行事和思想。我們發現很多開頭感覺很好的事物，到後面越來越糟糕。也有很多讓人有美好感覺的事物，到最後無法讓我們獲得「認知的安息」。我們所尋求的認知的安息是一種深深植根在我們信仰當中的滿足感，它需要我們耐心尋求、不斷反省、常常禱告。這不是隨便一種「深刻的滿足感」，這種感覺需要完全符合神的啟示。除了那種感覺之外，我們不再尋求其他的感覺，我們也知道這種感覺是如何臨到我們的，即使有時它可能是難以捉摸的。它臨到我們是通過以聖經為準則，對我們的一切觀念的驗證，同時也把這樣的準則應用在我們生活中的方方面面。對於基督徒而言，再沒有其他的準則可以帶來這種確信和「敬虔的滿足感」。

因此敬虔的滿足感可以從聖經的角度來定義，讓我感到滿足，因為我相信聖經真理是實實在在的；這種感覺也可以定義為在不同的處境中我們因為認識真理而有的滿足。因此三種視角是一致的！使我們成聖的靈，他一切的工作就是讓我們認識神的話語，並且對他所造的萬有能有一個真實的理解。

D・哪一個視角是終極的？

長期以來理性主義者，經驗主義者以及主觀主義者相互之間都在嘗試能夠公平地來看待另兩種視角中所關切的問題。但是他們仍然各自主張自己一方的觀念應該在認識論的方法中居首位。理性主義者認同在生活中我們必須關注感官的經歷和主觀的感覺，但有一點他們非常堅持：就是出現衝突時，還是要以理性主義為中心，必須由理性來決定在認識的過程中該如何地使用感覺和主觀，除了理性之外，對於他們來說沒有什麼可以具有決定性的作用。

經驗主義者對這個問題如此回答：我們所認為的「合理」，有賴於我們在經驗過程中所發展出來的思維習慣。任何稱為合理的事情必須通過觀察事實來檢驗。所有的理論都必須接受事實的檢驗，而不是相反。

主觀主義者卻指出我們所稱為「合理」以及「符合事實」的事物在很大程度上取決於我們願意相信的事物，而在終極上，只有當我們願意相信它們時，這些論證才能夠說服我們。面對主觀主義者，理性主義者和經驗主義者這樣評論：如果你不能保證某件事是完全真實的，你就不應該有理由心安理得地相信它。你怎麼知道自己在主觀中已經找到了能讓自己心安理得的知識？如果你沒有準則和對知識的把握，你又如何能辨認自己的感覺到底是什麼？於是我們就開始不斷地兜圈子。基督徒有時也會因為這三種視角中哪一種視角應該居於「優先」或者「終極」的地位而發出疑問。一般來說基督徒常常讓規範性視角居首位的，將聖經作為最高權威；另一些人（也許考慮問題比較全面）注意到聖經（雖是神無誤的默示）實際上是對創造、墮落、救贖這些事件的記載，他們指出只有這些事件才是終極性的，

它們的重要性，甚至超過了聖經對這些事件的描述，是比任何聖經對它們的記載更加終極和基礎的，因此我們必須透過聖經深入地認識這些事件；還有第三類基督徒，雖然他們認同聖經的權威性以及其中所記載事件重要性，卻認為基督教信仰的中心在於新生命以及被改變了的內心，只有新生命才與聖經和其中的歷史相稱。這時第一類基督徒會說：內心要獲得改變只有通過順服地聆聽神的話語，從此就開始了周而往復的爭論。

我們是否真的必須在三種視角中作出取捨？我們難道不能都同意這三類基督徒的說法，並指出這三種視角有一種相互依賴性（終極上是等同的）嗎？聖經當然是具權威的；我們當然不是為了讀它而讀它，而是為了其中的教導；如果沒有更新的心靈，我們當然無法應用聖經，或其教導；若沒有應用聖經以及其教導，我們當然無法獲得更新的心靈。

對這三個視角的這種互為優先性觀點的最激烈反對來自「規範主義者」。他們認為規範性視角必須是絕對優先的，因為聖經是最優先的，它是我們最高的權威。然而這種反對意見未能意識到聖經以及「規範性視角」之間是有差異的，兩者並非是等同的，規範性視角不是聖經，它是我在自我與所有被造界的關係中對聖經的瞭解。在規範性的視角中，我以聖經為焦點（包括神其他的規範性啟示）來驗證所有的知識，在規範性視角中，我將所有的知識看作「聖經的應用」（見本章，A, 4）。現在我們看到規範性視角是非常重要的，但它卻不是聖經，聖經具有首要性的地位，但本身並不是等同於規範性的視角，特別是針對其他兩種視角也和聖經發生著緊密的聯繫（處境性視角將聖經看作是權威結構的中心事實，而存在性視角視聖經為最權威的主觀依據），於是我們的觀點更顯而易見了。處在終極上，這三個視角只在強調的重點及焦點上不同。個別都包含了其他兩者，因此三者都包含了同樣的領域，都有著同樣的內容。

因此我堅持認為這三個視角在終極性上都是同等的重要的。個別都依賴其他兩者，離開了它們，個別的視角就是無法被理解。

E・護教學中的證明

有人或許會指出，這一切都是非常好的神學。但是如果我們嘗試向一位非信徒分享這些真理將會如何？對於信徒而言，通過以聖經為準則來驗證各種知識，並尋得真理，當然沒有問題，但對於非信徒，他們該怎樣接受這種程序？他不會接受聖經為準則，他也不會接受我們所接受的事實，對於如何獲得認知的安息，他也和我們存不同的看法。

以上是反對的意見。但我的回應是：我們難道還有其他選擇嗎？我們可以用其他的權威來進行推論嗎？如果那樣做就是拜偶像了，會最終將人帶離正路；難道我們應該迴避任何的權威，進行中立的思考？但這種中立性實際上是不存在的。

因此我們以神讓我們進行推理的唯一方式來進行推理，正是這種唯一的方式能夠引導我們進入真理。一方面，如果非基督徒拒絕這種方式，他就拒絕了唯一的希望，那將是他自己的錯，在「他心靈深處」，他也清楚這一點；另一方面，如果他接受我們的見證，這是因為神的恩典。

護教學並沒有什麼其他特別的方法，它的方法和我們在神學（以及其他所有的知識）中所使用的證明方法是一樣的。真理只有一個，尋求它的方法也只有一個。那些不喜歡這種方法的人就好像我們先前的例子中所提到的那位狂想症患者（見本章，A，6，e），我們可以為他們禱告，向他們作見證，甚至是與他辯論（以我們的方法，不是他們的方法），但我們不可以向他不信的預設妥協，反之我們應該努力將「一切心意奪回，使他都順服基督」（林後 10：5）。

第三部分　知識的方法

我們現在來看方法論的問題，這裡的問題是：我們怎麼獲取知識？在這部分中，我們將比先前更細緻地集中在神學以及護教學的焦點上。我們已經看到神學知識與其他所有知識之間並沒有明確的分界線，「所有的知識都是神學思辨。」然而如果要詳細地思考知識的所有形式，對於篇幅如此有限的本書而言，將是一個不切實際的計劃。因此我們將從狹義的角度地思考神學，並深信我們在這裡對神學的認識將在某種程度（非常重要的程度）上，能夠應用在其他學科之上。

在某種意義上，此部份的視角將集中使用「存在性視角」，問題的焦點也集中在一個主體該如何做，才能認識所希望認識的知識。其實正如我們所看見的那樣，三種視角常常是重迭交叉的，因此在方法論領域中也存在著規範性、處境性以及存在性層面。在本書中，規範性視角將探討我們對聖經的使用（沒有忽略聖經的處境，即神在自然界中的啟示以及自我的啟示）；處境性的視角主要是針對聖經以外的事實，及各種發現事實的「工具」，如科學，（沒有忽略聖經本身是事實性知識的準則，以及事實無法在個人詮釋的架構以外被理解）；存在性視角將探討認知者在相關知識上的能力、技巧、感官運用以及態度（沒有忽略這些事物必須透過聖經來理解，應用在我們的各種處境中）。

因此，本部分將會進一步分為四個子部分。第 6 章至第 10 章將從三個視角來探討三種視角下神學的方法論，而第 11 章將特別探討護教相關的課題。

當然，一種通過明確的步驟來解決所有神學問題的方法論是不存在的。正如我們所將看到的，神學在許多方面較更像是藝術，而非科學（雖然科學事實上也像是藝術，而非大多人理解的那樣）。神學中需要考量的因素有很多，需要避開的危險有很多，也有很多解決問題的方式。但是仍然有一些涵蓋了很多問題的總原則，在接下的討論中我將要進一步來描述。

第六章　規範性視角——聖經的使用

當我們討論在神學中聖經的使用，我們當然就進入到了釋經學的領域。釋經學的學者們一般上都在語言學，或新、舊約研究，或在海德格爾哲學上有所專長，但這些都不是我的長項，因此我不願意以這些專家的身份進入釋經學的討論。然而我卻強烈地感覺到需要討論一些在釋經學著作中未曾廣泛被探討過，但卻對聖經的神學性使用有重要的影響的問題。

A・反抽象主義

釋經學與神學的其中一個共同點就是我們必須「根據語境」來閱讀聖經。簡而言之就是當你嘗試理解約翰福音 3 章 16 節的時候，你應該把此節經文與約翰福音 3 章 15 節到 17 至 21 節聯繫起來，即它的上文及下文。通常對理解經文有所幫助的不單只是把經文與上下文聯繫起來，而且也包括了一種更廣的關注：即對經文所處的整卷書的關注。另一種語境是某節經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約翰）。也許有人會問：一段經文與其他經文是如何通過類似詞彙、相似含義、類似的文學體裁、一致的目的相聯繫起來的；也許有人會這樣問：某節經文在新約聖經的語境下，或甚至在整本聖經中，發揮著怎樣的作用。我們看到一段新約經文也許與舊約的某處「背景」經文有聯繫；某段舊約的經文與新約的某處經文相「應驗」。也許有人要問某節經文在聖經以外的「處境」中是怎樣的，它與初期教會生活的關係是什麼？和當時及現今的文化有什麼關係？它與聖經中所描述的各種事實：神本身、基督、救贖有何關係？以及如果要考察這節經文教導某項教義，很有啟發性的作法是看這節經文是如何與其他的教義聯繫起來的，即它的「教義性處境」是什麼。對這種特殊處境的神學研究是很有價值的，下面我們將詳細來看。

神學家一直以來都嘗試將教義與教義之間的相互聯繫呈現出來，他們很少滿足於單單確定某個教義，例如從無到有的創造論，反之，他們嘗試描述該教義與其他教義：諸如神的主

權、神的話語的能力、重生、以及宇宙的更新之間的關係。正是對這種問題關切（當然，也隨伴著達到某種程度的廣泛性的目的）他們對神學開始「系統性」的研究。

在當今這個時代，神學家對語境和相關性的關注已經是普遍化了，甚至是最基本的，哪怕那些反對系統神學觀念的神學家也是持一樣的看法。以下的摘錄可以說明這點：

神的話語並非一種供我們描述的事物，它也不是一個供我們定義的觀念。它既非內容也非觀念，它不是「一個真理」，甚至不是最高的真理。它之所以是真理是因為它是神的位格的表達（Dei loquentis persona）。它不是客觀的事物，它之所以有客觀性，因為它是主觀的，即，神的主觀。神的話語肯定不是神的言語形式上的可能性，而是其應驗了的真實性。它永遠擁有一個完全明確、客觀的內容。神一直都在表明具體內容。但這種屬神的具體內容無法被預期或重複。神的話如果被抽象脫離他自己，就無法被認知，並成為真理。它之所以被認知並成為真實，純粹是因為他自己如此說，即他位格化的出現在並隨伴著他所說的話中，除此之外就沒有其他原因了…，我們必須視之與神自己等同。神的啟示是耶穌基督，神的兒子。卡爾・巴特, Church Dogmatics (New York： Charles Scribner's Sons, 1936), I, 1, 155.171

注意引文中多次出現了「具體」與「抽象」的區分。巴特指出神的話語絕對不能抽離神自己，神的話語也無法在抽離神自身的情況下「被認知」或「成為真理」。神在他所講的道之中，並且也是道本身。因此巴特認為神的道和神自己的關係是主的話語最重要的特徵，這一點對於神話語的其他方面起著決定性的作用。此外，神的話語的內容，它所表明的意義永遠都是「完全具體」的。

巴特的引文是我所謂的現代神學中「反抽象主義」的一個很好的例子。它強調看待事物的重點是：我們應該從事物的處境（由其他事物構成）中，或者從事物與其他事物之間的關係中去認識它。（在以上的引文中，我們看見這樣的關係是神的話語與他自己之間的關係）。在正確的處境中來看待某物就等於「具體地」看見它。當我們未能從這個角度來看

事物時，我們乃是「抽象地」認識它。「抽象」的一些近義詞是「孤立於」、「分割」、「脫離」以及「獨立於」。「具體地」可以被延伸指向具體處境下的具體性：「與 x 的關係，」「與 x 的關聯，」「與 x 等同」（這都是以上巴特引文中使用的術語）。然而有時候，「具體」和「抽象」卻被絕對化了，兩者似乎（我似乎可以說「抽象地」）都脫離了觀念中特定的關係。這種抽象觀念並不是從特定的事物中的抽象，而這裡的具體性也不是與什麼事物有著特定的關係。以上的引文中的「完全具體」就是這樣，巴特告訴我們，神的話一直就是完全具體的，但他這麼說時，似乎沒有看到神的話語也是和一些特定的事物有著聯繫。巴特以上的觀點在他的著作中非常普遍，並且近代很多神學家也持相同的觀點，以下是一些例子：

當我們以安靜等候的心去聆聽神給我們和我們的後裔的啟示之時，在神具體話語的光照之下，一切的抽象的思考都被清除了。G. C.伯科維爾, Divine Election (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960), 25. Berkouwer 是「反抽象主義的大祭司」。這種論調充斥了他的著作。

那麼對於神我們到底認識你什麼呢？答案是所有的一切。M.布伯, I and Thou (New York：Charles Scribner's Sons, 1958), 11, 18. 因為我們知道沒有一件事情是孤立的，萬物從最開始都是和你有關係的，聖經的作者從不進行抽象，他們從不作神學思辨，包括保羅在內。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; 參照 9，11。

當我們談到「道」的時候，我們並不是單單在說文字的意思。文字作為語言的單元，是從最初的概念抽象出來的，其中都包含著某種經驗。G. 埃伯丁, The Nature of Faith (Philadelphia：Fortress Press, 1961), 185. 神並非一個通過三段論可以完成的命題，或

一個被思想所接受的抽象觀念，而是一個賦予生命以意義的實體。J.希克, Philosophy of Religion (Englewood Cliffs, N. J.： Prentice-Hall, 1963), 61.

用這種動態的眼光來看待啟示，發現啟示是在不斷發展的過程中的（因為神不是靜止的，而是歷史的主宰），我們不是受字句或歷史性的信仰陳述的束縛，在教導中重要因素是聯繫。我們是用聯繫的語言來傳達神在歷史和人生命中的工作。R.C.米勒, Education for Christian Living (Englewood Cliffs, N.J.： Prentice-Hall, 1956).

抽象觀念將無法幫助我們在普遍恩典的問題上有任何進展。范泰爾, Common Grace (Nutley, N. J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1972), 74; 參照 34，68，到處。

我們看見不同的神學立場，無論是保守派還是自由派，不同的哲學取向，以及擁有不同關切的神學家們都一致地支持具體性、關係等，並譴責抽象觀念、分離以及孤立。因此我們有充分的理由可以這麼問：為什麼抽象觀念在近代神學家的眼中是如此惡名昭彰的？

這事說來話長，濃縮事情的經過是不大可能的，但我會盡量簡潔。哲學家們一直以來都在尋求思想的「理想處境」，根據近代研究的發現，一般被視為第一位希臘哲學家的泰勒斯指出「萬物都是水」。另一些哲學家卻不同意泰勒斯，並尋求另外的「首要處境」，而其中大多數都是遠比水更復雜的。173 我們或許可以在神學語境中把對「首要處境」的訴求描述為一種對「具體性」的尋求，一種對這個世界中最重要關係的尋求。然而從現代的角度來看，似乎很諷刺的是希臘人視抽象觀念為尋求具體性的不可或缺的寶貴工具。畢竟泰勒斯必須以非常抽象的方法思想才能形成水為萬物的本質的結論。對他而言水成為了「存在」，即最高的抽象觀念。

原子主義哲學家（德謨克利特，伊壁鳩魯以及較後期的拉丁文詩人盧克萊修）在希臘思想家中似乎是這種普遍情況的一個例外。他們並不把宇宙視為抽象的「水」或抽象的「存在」（巴門尼德），而是一堆細小、無法摧毀之事物的集合。這些細小的「原子」在我們的思想所見中當然是具體的實體。但原子主義者乃是藉著抽象的推理形成這種世界觀的。

沒有人見過原子，它並非是任何人經驗中的成分。此外原子主義者假定了原子的存在，在剝離了所有事物的特質後，就成為一切存在所共有的。在這方面這些原子就如泰勒斯的「水」或巴門尼德的「存在」一樣抽象。

因此這樣做肯定會顯出抽象觀念就是通往知識，甚至是通往有關具體存在的知識的康莊大道。在抽象觀念中，我們尋求以某種方式思想，除去使某種事物異於其他事物的「特殊點」之後，各種不同事物所共有的是什麼。我們想到不同的具體的狗，如 Coby, Misty, Muffy, Midge, Bonnie, Pebbles 以及 Rusty，然後我們用概括性（「抽象」）的名詞：威爾士短腳狗把它們歸類。然後我們想到威爾士短腳狗，牧羊狗，英國小獵犬，德國魏瑪獵狗，獅子狗等，然後我們把它們歸類於一個更抽象的名詞——狗。之後我們或許要進一步地趨向更高層次的抽象觀念：哺乳動物，動物，有生命的形態，被造物，以及（最高的）存在。因此「抽象地思想」就是思想一般性。然而我們需要注意在現代神學討論中，我們甚至可以「抽象地思想」某個具體的個體。例如我們抽象地思想 Coby（稱為 Coby 的某隻狗），就是「分離地」、「單獨地」、從 Misty, Muffy 等不同的處境中「抽象出來地」思想它。

對許多思想家而言，這種抽象觀念被認為是通往知識的最佳道路，這是可以理解的。總得來說教育可以被理解為我們學習得出事物之間更高層次的相似之處的過程。比如說當我們發現所有短腳狗的共同點，並且我們就能夠使用短腳狗這個名詞來指出這些共同點時，這是一種學習上的成就。智力發展的層次（對於某種層次、某種種類而言）可以按某人使用抽象名詞及觀念數量的多少來加以衡量。因此認為最佳的思想家就是那些最有抽象能力的人是合理的，畢竟那些認識「存在」，即最高的抽象觀念的人對各種事物都有某種程度的認識，而抽象思想者也似乎是知道得最多的人，甚至包括了對具體事物的認識。因為某人認識「短腳狗特性」，那他就認識 Coby，Misty（給具體的狗起的名字）等之間的關係（共同點）；某人認識一般性的狗，那他就一定認識短腳狗、牧羊狗等之間的不同關係，

並因而認識 Coby, Misty 等具體的狗之間的關係。至少這個論證似乎是一個很有發展潛質的認識論程序。但把抽象與具體聯繫的嘗試存在著一些問題。事實上，把焦點集中在越來越高層次的抽象觀念，並不是通往完全知識的康莊大道，它事實上是一個充滿著許多缺陷的道路。如果某人只是花時間思想有關「一般性的存在」，而忽略了個體事物的特殊點的人，他實際所有的知識認識並不是很充分。那些花很多時間思想有關「狗的特性」而沒有認識個別的狗的人，將在某些重要的層面上是無知的。抽象的名詞確實為我們的知識加添了概括性，但它們卻減少了特殊性。就某種意義而言，你抽象的層次越高，你對特殊事物的認識就越少。Coby 所指的是一隻具體的狗，「威爾士短腳狗」卻不是；「威爾士短腳狗」所指的是某種狗的特質，「狗」卻不是。因此當一位哲學家藉著攀向更高的抽象層次來尋求知識時，他經常未能說出有關我們所存在的這世界，這個充滿特殊實體的世界中的重要方面。

這個討論或許可以與第一部分中有關「非理性主義」以及「理性主義」的討論聯繫起來。通過抽象知識，一位理性主義者或許嘗試獲取有關真相的詳盡及肯定的知識。但他的抽象層次愈高，就某種意義而言，他所知道的就愈少。「存在」是最高的抽象觀念，指一切事物，但卻沒有具體地指向任何事物。「所有事物都是存在的」，這句話並沒有告訴我們有關所有事物的任何知識。正如黑格爾所指出的：甚至連有意義地區分「存在」（為一個概括性的）及「非存在」也是不可能的（閉上眼睛，嘗試想象它們之間的差異）。或者讓我們這麼想，「所有事物都是存在的」是一個無法進行特殊應用的陳述，因此也（根據我們先前對含義的討論）是毫無意義的。理性主義者認為唯一的真知識就是對最高抽象觀念的認識，這樣的觀念實際上絕不比非理性主義者更好。非理性主義認為所有的事物都無法被認識，而理性主義者宣稱對所有事物的認識實際上等於零。范泰爾稱之為「一體及多元的問題。」一方面抽象觀念在許多特殊點中獲得「統一性」，但卻使我們無法認識到這些特殊點之間的差異，即它們的多元性；另一方面，對多元的專注可能使我們無法認識到經驗的統一性。

因此哲學家們開始注意到，我們所需的是一些超越抽象觀念的事物。希臘的詭辯家及懷疑主義者看到抽象主義者的方案將引向毫無結果的地步，除他們以外，對抽象思想保持懷疑還有中古世紀的唯名論者，以及現代的經驗主義者。即使是理性主義者也在特殊點中尋求某種的支撐，特別是對自我的認識，正如蘇格拉底的「認識你自己」以及笛卡兒的「我思故我在」中所表達的思想。亞里斯多德及阿奎那尋求感官經驗在知識中的角色，並使這種對個體事物的認識成為了所有知識的焦點。但對他們來說，就其最本質的意義而言，知識仍是對物體形式，其抽象特質的認識。使一隻狗有異於另一隻狗的是「特質」，這是一種在嚴格意義上無法被認知的事物，事實上這是非存在，非實體。因此他們仍是「抽象主義者」，他們從未解決抽象主義的問題。

神學也陷在抽象主義的方法論的鉗制中。畢竟聖經最重要的是要告訴我們一些非常特殊的事物，而非一些有關存在的概括性真理，而是有關主、永活的神、神救贖我們脫離罪惡的特殊歷史事件，有關我們的個性、決定、行動、態度等。有神論指向「第一因」或「不被動之推動者」結論的論證似乎並沒有說出所應該表達出的意思。因此基督徒一般不太能夠接受抽象做為一個首要的神學方法論。

因此，思想家們就醞釀著要尋求新的認知方法，一種較少依賴抽象思想，而是增加我們對具體事物認識的方法。康德（於 1804 年逝世）提出一種「超然」的方法，他認為人類的思想（包括抽象的思想）無法認識「真實的世界」，即「事物的本質」以及「本體世界」，即事物原本的真相。然而我們卻能夠通過問這樣一個問題，「使思考成為可能的條件是什麼？」來獲得一種對我們自身經驗到的表象或現象可靠的知識。康德的理論讓我們向「具體性」前進了一步，因為他強調了個人經驗性的知識，也強調了我們的理性能力。黑格爾是繼康德之後的一位偉大的哲學家，他的想法正好與康德相反。他認為事實上如果我們以正確的方式認知，我們是能夠認識「真實的世界」的。他同意康德所說的，當人類的思想尋求超越其直接經驗的知識時，它就在自相矛盾中產生混亂了。但黑格爾認為這些衝突只

是表面上的，並且如果我們足夠聰明，我們就能用它們作為把我們引向終極真相的線索。這衝突顯示了真實的世界，「具體」的世界，是一個正面和反面特性的混合。每一個情勢在向前演變成另一個情勢的時候都否定了自己。處境產生了它們的反面，而這同時成全了原先的處境。同樣地，人類的思想從一個觀念進到其反面，最終來到一個「絕對」知識的終點。這終極的知識是對一個終極真相的認識：一個(黑格爾所稱)「具體的普遍」。他相信自己已經發現了一個達到完整知識，而又不失去具體性認識的過程。

然而，有人卻駁斥了黑格爾的宣稱。例如齊克果，他認為黑格爾的系統無法解釋人類的個別性。齊克果認為，沒有任何系統能夠辦到。真正的自我認識超越所有理性的系統，並且只能夠透過諸如信心的決定獲得（參照我們在第二部中的「存在性觀點」對「認知的安息」或「敬虔的滿足感」的討論）。較後「現象主義」以及「存在主義」的哲學家們嘗試通過齊克果的基督教信仰架構，以及一種世俗化的形式進一步描述齊克果獲取具體知識的方法。他們在由科學所發現的「抽象」、「客觀」的知識，與理論前或非理論經驗的具體知識之間做了區分。與此同時英國和美國的語言分析學派的哲學家發現我們在抽象系統中學習到的與「日常的語言」，就是那些只能通過對日常生活關注而確定的語言之間，有很大的差別。這個發現是非常重要的。另一方面，科學本身所宣稱的客觀性也受到質疑（見我在第二部中的討論）。認識論的社會學家、現代語言學家、馬克思主義者、弗洛伊德主義者、庫恩學派的人等，以及現象主義哲學家們都辯稱科學本身是通過我們「具體的」、非科學的經驗所獲得的前提而開始。

因此反抽象主義充斥了現代哲學，以黑格爾為首的理性主義者或多或少，還要加上非理性主義者中的存在主義者，都看到了其中的價值。現代理性主義避開抽象觀念，以便能夠尋求對所有特殊事物的詳盡知識；現代非理性主義者也嘗試逃避抽象理性系統的鉗制。

哲學思潮難免會影響神學思想。如我們先前所指出的，基督徒有他們懷疑抽象觀念的理由。而自由派神學家也補充了他們自己獨特的見解，他們尤其不喜歡「命題式啟示」，「啟示

性教義」。由於命題與教義乃是以某種形式或程度的抽象而形成的，自由派神學家發現如果宣稱對神（也許包括人）的認識不透過抽象的方法論，就可以非常輕鬆地來鞏固他們立場。「超然性」及「內住性」的提出（見第一部）都曾被用於將神從我們抽象的認識中排除出去的嘗試。一方面，（非基督徒的）超然性教義辯稱神是獨特的，因而無法被任何抽象的觀念充份地描述（記得所有抽象觀念所指的是多過一個存在；所以這種說法的論據是這樣的：沒有任何其他存在是可以與真神分享同一個抽象性的標籤）。另一方面，（非基督徒的）內住性教義致力於避開任何把神「孤立」或「抽離」這世界，或使神與世界分開的陳述。

然而反抽象主義的修辭學不單只用在神與人，或神與世界的關係上，也用在被造界事物之間的關係上：聖經與歷史的關係，信徒與教會的關係，信徒與非信徒的關係，基督教與文化的關係，等等。我們看到神學也必須與某些事實、聖經觀念以及神學範疇相互聯繫。因此我們就開啟了「這樣或那樣」神學時代：希望神學、解放神學、個人相遇神學、神的話語神學、危機神學、複合神學、聖約神學、感觀神學、歷史神學、國度神學、存在性自我認知神學，等等。

因此現代自由派神學之父施萊爾馬赫辯稱，沒有任何教義是可以被接受的，「除非它與（基督）的救贖因果關係有關，並且可以追溯到耶穌在世留下的最初的印象。」施萊爾馬赫《基督教信仰》F. Schleiermacher, The Christian Faith (Edinburgh： T. and T. Clark, 1928), 125. 注意「有關」這個詞在這裡的模糊使用，這是反抽象主義者的典型用語。裡奇爾通過引導其讀者回到基督教最先的歷史處境，來嘗試避開猜測；如我們所見的，巴特大量地使用了抽象與具體的對比；布倫納、布伯以及其他「相遇神學家」架空了啟示的所有內容，只剩下神與人的位格的單純關係；布爾特曼依循存在主義的道路，呈現一種他認為完全脫離了客觀或抽象觀念的福音；潘寧伯格依循黑格爾的路線，嘗試形成一種「具體」的理性，而在這具體的理性中，我們難以把神從歷史進程中分辨出來。現代解放神學

家以及進程神學家尋求一位「不與世界分割」的神，然而他們所宣稱尋見的神幾乎是無法與這世界進行區分的。

因此反抽象主義是一個充斥當代神學的觀點，無論是自由派、羅馬天主教、更正教、改革宗、阿民念，它幾乎滲入了每一個神學題目的討論。例如我知道自由派神學家反對正統的聖經權威教義的主要神學論據就是屬於反抽象主義的。自由派辯稱正統派的觀點把聖經「抽離」了神本身、基督、歷史、個人經驗、社會經濟等「現實」。當然究竟科學、考古學、聖經評論是否證明了聖經有誤尚有爭論，這些論證，如所有論證一樣，就某種意義而言是神學性的，但是如果你沒有看到各種立場所包含的前提，那麼它們的神學特徵對你而言也是不明顯的。在所有的辯論中據我觀察，那些明顯屬於神學性的辯論都是反抽象主義的，此外許多其他的神學問題是以這種辯論開始的。因此對反抽象主義形成一種分析性及批判性的觀點是很重要的。以下請思考我對此的認識。

a・「抽象」和「具體」的含義

抽象及具體的含義並不像看起來那樣涇渭分明。(i)我已經指出這些名詞的絕對及相對用法的模糊性：某些事物可以被描述為從另一些事物中「抽取」出的，（例如，從耶穌基督中抽象形成對聖經的一種觀點），或單純的「抽象」（例如，「存在」是一個抽象的名詞）。前者可以被描述為抽象的相對性用法，而後者則可以被稱為抽象的絕對性用法。(ii)各種主體都有抽象和具體的形式，有人可以提到抽象或具體的名詞、觀念、事實、前提、討論、方法、甚至是態度（見下文）。（iii）就「絕對的」意義而言，「抽象」和「具體」一般應用在詞語，觀念以及事實上（事物，人）；就「相對性」的意義而言，它們應用在所有在(ii)中所例舉的不同主體上。當它們以相對的意思應用在術語、概念以及實體上時，注意力的焦點通常集中在這些詞語、觀念的使用以及對事物的討論或方法上。例如有人會呼籲我們在公義的處境內「具體地」看恩典，這就是在強調我們對待恩典的表達、方法和態度，而不是將恩典作為一個名詞、概念和事實，看它內在的本質到底是什麼。（雖然我們經常

強調，如果要明白恩典的本質，一個正確的表達、方法和態度是必須的）。因此我將討論這些名詞的「絕對」用法，就是它們被應用在術語、概念和事實的用法，以及「相對」的用法，就是應用在表達、方法以及態度上的用法。

b・「抽象」和「具體」的絕對含義

因此讓我們首先看應用在術語、概念以及事實的「抽象性」及「具體性」絕對的含義。術語、概念以及事實當然並非完全一致的，並且它們也不都擁有同樣的「具體性」及「抽象性」。然而，我們在這三個層次所提出的問題卻是一樣的。（i）注意我們的術語的一些絕對性使用：「存在是一個抽象的名詞，」「公義是一個抽象的概念，」「那棵樹是一個具體的事實。」這種「絕對」的用法，在某種層面上完全不是絕對的，因為它容許程度上的差異。在這種意義上抽象有很多層次（比如科比，威爾士短腳狗，狗，哺乳動物，生命形態，被造物，存在）。反抽象主義者的著作中並非經常都明確地指出什麼程度的抽象觀念可容許的，以及什麼程度的抽象是不被容許的。

（ii）抽象性及具體性不僅在程度上有所不同，在種類上也是有區分的。現代神學家不僅在傳統抽象階梯的不同層次使用「抽象」及「具體」來指代，也在事物之間的「分離」上使用它們。因此當我們說「從神而來抽象的啟示」時，我們也可以說「從黑板的意義中抽象出來的粉筆」。但是，顯而易見粉筆與黑板之間、啟示與神之間有許多不同種類的關係，因此「分離」可以是多種多樣的。對象之間的不等同（或相似地詞義之間的不相近）可以是一種形式的分離（在巴特的引文中，他強調神以及他的話語之間的等同性，並視其他任何次一級的關係為「抽象」的），但粉筆和黑板也可以被距離（當然距離的間隔是有不同程度的）或它們不同的功能或者是它們不同的顏色、形狀、質地、組成原料所分離，它們或許在一個關係中是「聯繫的」，但在另一個關係中卻是「分離的」。類似的，神和他的道有著各種不同形式的關係。神說出他的話語，在正統的觀點中，神是將他的道寫在紙上；

神的話語具有他的智慧，等等。如果我承認這些關係，但卻否認巴特所宣稱的神與他話語之間的關係，我是不是因此就在抽象地思考呢？顯然不是這樣。

（iii）如果有人回應說任何程度或種類的抽象都不應容許，那我們必須質疑這種要求有沒有理性的成分。我很懷疑有任何術語（詞語）、概念或事實可以是純粹抽象或純粹具體的。有人辯稱即使是「Coby」也可以被視為是對某一隻特定的狗從我們獲得的經驗中所抽象形成的：它絨毛耳的感覺，狗吠聲等都是我們抽象的來源。而「狗吠聲」本身就是一個抽象觀念，是由許多特殊狗吠聲的一般化，以及與其他聲音區分（即「孤立」）所形成的。那麼我們可以想一想到底什麼在終極意義上是產生抽象觀念的具體事實（完全具體的事實）？有些哲學家（「邏輯原子主義者」）認為我們對狗，狗吠等的經驗是由「原子事實」的終極構成經驗所組成的：即剎那間對藍色、聲音或其他的經驗。但什麼又是對一種藍色的「瞬間經驗」？我們是否有人還記得這樣的經驗？抑或這觀念本身正是一種抽象觀念？我們對「瞬間對一種藍色的體驗」的觀念難道不是源自我們非瞬間的經歷嗎（例如，觀看天空）？因此完全的具體性事實是不存在的，每當我們尋找它時，我們就再次回到抽象觀念。這是我對巴特論述認為神一直都在啟示完全具體的回應（見這部分較前面的引文）。對人類知識的完全具體形式的尋求是一種放棄信仰的尋求，因為所尋求的答案唯獨是屬於神的。（一種完全具體的知識將是對被造界所有細節的認識，只有神有這樣詳盡知識。）當任何人尋求它的時候，他「具體」知識就在抽象觀念的陰影中消逝不見了。

（iv）同樣地，「純抽象性」觀念也是不存在的。雖然「存在」是最抽象的名詞，它在某些層面上的意思也可以是具體的：（A）它指向我們經驗的世界。（B）雖然存在於某種意義上包含了所有事物，在另一層面卻不然。因為存在必須與眾多存在相區分，我是一種存在，我不是一般的存在或抽象的存在。因此存在指出世界（處於抽象）的一個（處於具體、特殊）層面，而這層面可以，也必須與其他層面區分。（希臘哲學家所面對的困難之一就在於：一方面他們的抽象性「存在」涵蓋了宇宙中的一切，但就另一種重要的意義而言，

它只是涵蓋了宇宙中抽象的部分，而留下的所有與具體有關的事物給我們處理。）（v）由於沒有任何術語、概念或事物是完全抽象或完全具體的，我們必須指出每一項都在哪種程度和形式上同時具有具體和抽象。因此無怪乎我們常常從觀察者那裡得到具體性，想象一個佈置得很好的房間，壁爐上有一幅雅緻的圖畫，一位室內裝修師或許會說；「具體地來看，你必須在這個房間的場景中看這幅畫。否則，離開這個環境這幅畫就是一種的抽象觀念。」但一位藝術評論家或許從是另一種角度評論，「我們不應從整體上抽象地思想房間，而是具體地思想那幅畫本身。」是誰在抽象地思想，室內裝修師，抑或該藝術評論家？這幅畫是否是組成這間房間的一個具體對象，抑或是這間房間是供我們從中抽取其各種層面及部分的具體對象？部分及整體之中哪一個是具體的？從不同的層面來看，兩者皆是。藝術評論家在「絕對」的層面上具體地思想，視這幅畫為可以通過感官認知的；室內設計師則在「相對」的層面上具體地思想，嘗試把這幅畫與他所認為恰當的「處境」聯繫起來。而這裡還有另一種角度：藝術評論家最有興趣的是這幅畫，這是他的思想的「焦點」；設計師有興趣的是整體的房間。因此對該評論家而言，那幅畫就是具體的對象；對設計師而言，房間才是具體的對象。較小或較大的單元也或許都可以被視為是「具體」的，對一位油畫專家而言，油畫布上的分子或許是具體的單元；對一位建築師而言，該房間本身或許只是對整個建築物「抽象」，而建築物才是真正具體單元。究竟什麼東西對我們是「抽象」或「具體」的，這有賴於我們所關注的重點、我們的價值以及我們的觀點。當我們明白抽象觀念的個人相對性時，我們就可以看到要證明別人正在「抽象地思想」有多麼困難。

c・「抽象」和「具體」的相對含義

現在讓我們來思想我們先前所謂的抽象和具體的「相對」用法（應用在討論，方法以及態度上）。有時基於此理解，在一個「抽象」的討論中，我們對一些抽象的術語、概念以及事實的處理，實際上已經圍繞這個問題，做了一些討論。第二，儘管如此，一個「抽象」的討論也可能是一個未能妥當地處理事物之間的關係的討論。就第一種意義而言，一個

「抽象」的討論或許是大家願意接受的；而就第二種意義而言，如果稱一個討論是「抽象的」，更像是一種責備。對抽象這兩種意義可能的混淆，是會給我們的神學帶來損害的。

現在讓我們來思考有關抽象第二種含義下的討論，把它們描述為「抽象」究竟意味著什麼？讓我們嘗試詮釋此短語「我們不應該在抽離 y 的情況下看 x。」根據我的判斷，這種用語是高度模糊的。讓我們看看它所可能意指的內容：（i）當我聽到這樣的建議時，我的第一個印象就是提出它的人要我使用某種特定的思想圖像。「看見啟示與神的關係」（或在啟示與神的關係中看啟示）就等於在我們的思想圖像中「啟示」（在某種程度上）與神靠得很近。（由於該「看見」明顯地不是事實意義上的，我們認為這必定是某種的思想「視覺」而形成的思想圖像。）顯然，這並非這些作者所意指的，但我認為能否從表面明確地瞭解他們的意思，是與我們能否順利地構建這種思想圖像的有關的。一旦我們開始問這些教導還有沒有其他含義時，這種表面明確性就消失了。

（ii）有時，我們關注在某些「重點」上，去了解 x 與 y 的關係」就等於在我們每次提到 x 的時候強調 y。因此「在啟示與神的關係中看啟示」意味著我們必須在每次提到啟示的時候強調神。但這裡也會出現問題：（A）強調是一個程度上的問題，如果要「在啟示與神的關係中看啟示」，我們對神應該強調多少？如何計算？（這種問題讓我們看到所要求的強調多少有些奇怪）當我們提到啟示時，是否有必要以某種百分比提到神？提多少？這顯然是難以量化的。（B）我們是否有理由充分地說神學必須有某一個「重點」，而非其他重點？雖然聖經的確擁有一個「中心的信息」：一個必須成為我們的神學工作中主要關切的信息，但我仍認為在相對地較為「次要的」，或離聖經的「中心信息」較遠的範圍中，也可以實現寶貴的神學成果。舉例來說有人可能針對哥林多前書 11 章寫一篇有關女人蒙頭的文章。該文章是否因著它相對地較少專注於聖經的「中心信息」而成為不合理的？我們是否必須因為該文章沒有正確的「重點」而輕視它？（C）神學不可能擁有完全與聖經一樣的「重點」。如果要到達此境界，神學只有從創世紀到啟示錄重複聖經。但神學的任務，

正如我們所看到的，並不是重複聖經，而是應用它。因此神學不單有可能，而且也必須擁有與聖經本身不同的重點。（D）如果一位神學家要我們強調某些不是聖經所強調的事物，該神學家的重點從何而來？除了聖經以外，我不知道還有其他什麼事物可以確立我們的「規範性重點」。（E）我同意因為錯謬的重點，在相關的真理上誤導了讀者或造成含糊，削弱作者的論證的說服力，這樣神學討論有時是無益的。（在這些情形中，我們使用聖經作為我們判斷錯誤重點的準則，而不是要求該神學家重複聖經本身的重點。）但在這些情形中，這種問題可以更清楚地被分析為不是一種「重點」的問題，而是真理，或清晰性，或說服力的問題。問題並非在於重點強調的是什麼，而是在這特殊的例子中所強調的重點是具誤導性的。

（iii）我認為，通常當神學家要我們不要把神從啟示中抽離出去時，他們實際上所想要說的是，我們應該持有某些有關神概念，以及某些有關啟示的概念，這是無可厚非的。但反抽象主義者的用語傾向將辯論雙方的立場的本質模糊化了。例如 G.考夫曼及 H.裡德伯斯都指出，「啟示不應抽離歷史。」對考夫曼而言，此陳述意味著啟示必須處於世俗歷史學的規範之下，但對裡德伯斯而言，這句話卻意味著相反的意思：史學家必須承認神在人類歷史中的啟示並降服於它。事實上，大部分反抽象主義者的口號都可以被幾乎所有自稱（熱誠地）神學家的人接受。它們是如此之模糊，以致在不同的思想家的系統中，同樣的口號可以涵括相反的教義。因此這口號提出了一種實際上不存在的共同點。例如我可以認同巴特所說的我們必須在啟示與神的關係中看啟示，但我對這種關係的觀念與他的很不一樣。對我而言，這個陳述肯定沒有絲毫地使我的觀念比以前更接近巴特。因此我必須指出，這種口號的使用經常是（或通常是）無知和不誠實的。如果神學家在使用這些口號時沒有察覺到它們的模糊性，這就是無知，而如果他知道它們的模糊性，但卻仍然用它們來欺騙讀者，使他們幻想一種虛幻的共同點，這就是不誠實了。（有關某些被認為是反抽象主義原則所必然產生的觀點，見下文 d。）（iv）在我看來，反抽象主義用語最應該得到支持的用法就是加強對以經解經的傳統神學關切。狹義來說，這意味著我們讓聖經詮釋聖經，

在關注聖經其他部分的前提下，閱讀聖經的每一部分。（在某種程度上的）廣義而言，它讓我們看到神學家對擁有一個一致或「系統性」[184] 的神學的關切。在這系統性的神學中，每個教義的理解必須是與其他教義的理解是一致的。提出這種關切並不是向該神學家要求任何特定的思想圖像，或強調的重點，或神學結論。對我們來說，指出每段經文以及每條教義與所指向的基督及其救贖之工的支持性關係是特別重要的。基督耶穌才是聖經的核心（見路 24：13-35；約 5：39-47）。如果我們在某段經文中看不到它是如何傳講基督的，我們實際上並非真正理解這段經文最重要的信息。克羅尼《講道與聖經神學》E. Clowney, Preaching and Biblical Theology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961; 由長老會及改革宗出版社再版）。基督成全了律法及預言，他是舊約預表的原型，他是完美的先知、祭司和君王，他是新約福音書的焦點。

然而對於這種簡單明瞭，並且處於合理層面的反抽象主義層次，仍有一些提醒是適宜的：（A）回顧我在先前所說的（此部分的第一段，A），每一節經文都有許多與其詮釋有關的語境，包括聖經之內及之外的。在我們教導某段經文時，無論在什麼場合中，面對怎樣的聽眾，我們都不能把任何一種語境置於優先的地位上。這其實是在重複先前我對神學作出定義時的要點（第一部分），神學的任務並不是重組聖經，以使它成為一種適用於所有場合的完美秩序；神學的任務是應用聖經，加以組織來滿足特定聽眾的需要。只要在教導聖經的過程中沒有對其進行歪曲，神學可以自由地使用在不同的詮釋語境。

（B）我們所面對的語境太多了，以至於我們無法同時對它們一律公平地對待。所以有些關係和處境本身雖然是重要的，但對於特定的神學討論，很可能會被擱置一旁，我們無需為此在意反對的意見，這只不過是我們的有限性所帶來必然的結果。聖經本身經常在沒有探討某些教義與其他教義之間所有重要關係的情形下提出這些教義。雅各（雅各書作者）在沒有足夠充分地對待保羅對稱義教導的情形下，提出他對信心和行為的教導；希伯來書第 6 章提出了關於對背道的看法，但之後卻沒有回答我們如何堅忍的問題；雅歌在沒有觸

及讀者有關這愛怎麼與神或基督相關聯的情形下，提到人與人之間的愛。（我先前提到基督是聖經的核心，以及任何經文及教義的最重要的方面就在於它與基督的關係。然而我不是說每次當我們閱讀聖經時，基督作為最重要的經文語境必須佔據最根本的位置。有時考慮到經文或教義中「較為不重要」的層面是合理的，寫一篇文章嘗試分辨哥林多前書第 11 章的女人矇頭的習慣是沒錯的，雖然這作法總體上與提出那些整體救恩的福音經文的作法較不重要。）

（C）雖然強調經文、教義以及神學事實之間的聯繫非常重要，在某種形式上「孤立」地來看它們也是有價值的。例如約 3：16 這節經文有自己的含義，而這有異於第 1-15 節，以及第 17-21 節的含義。雖然其含義在某種層面上有賴於其上下文，但它的含義卻不能簡化為就是上下文的含義。在某種層面上，我們要問這節經文對上下文有什麼特殊的補充，這一點是非常重要的。如果因此說這是一種「孤立」或「抽離」的形式，我們也不妨使用它。

（D）認為聖經中有一個「首要處境」，需要在任何神學討論中，以某種形式居於首位的觀念，是非常危險的。這觀念暗示我們需要在全本聖經以外去尋找的「真理的基石」或「終極的起點」（太 4：4）。

（E）我們可以使用在語境中的解經，以及教義之間相互參考以達成整體理解的方法，這與反抽象主義的修辭相比實際上更為清晰、有效。

d・反抽象主義者到底想證明什麼？

探討了反抽象主義用語語義的各種含糊性之後，現在讓我們來提問：「神學家們在使用反抽象主義式的論證時，到底想證明什麼？當我們聽見諸如「啟示絕不能抽離神自己」之類的口號時，它所期望獲得的結論是什麼？這種修辭可以被用來支持很多種不同的結論，明白這一點將有助於我們更加清楚地看到這種用語固有的模糊性。讓我們回顧此部分前面所摘錄的一些引文，看看由反抽象主義者提出的觀點，導致我們形成的結論有著怎樣的多樣性。

（i）在巴特的引文中，作者似乎希望我們在神和他的話語之間形成一個形而上或本體上等同的認識。任何達不到此要求的作法將被視為不恰當地從一方之中「抽離」另一方。但有趣的是，這正是黑格爾所要求的具體性（黑格爾在另一些方面的思想是巴特所極力拒絕的，也是齊克果所極力拒絕的），即思想及其對象的終極本體的等同。布伯的引文中也似乎有類似的思想，但這個較難確定。Buber 似乎主張關係（無論這意味著什麼）本身的本體首要性，而非相互關聯事物在本體論上的定位。 但需要承認的是反抽象主義者的用語一般並沒有包括本體性的等同。當有人說：「我們在嘗試理解拿破崙時，不可脫離他那個時代的經濟情況」，他肯定不是斷言拿破崙與「經濟情況」之間有任何的本體性的等同，而同樣的道理也出現在其他神學例子中，例如「我們不應在抽離救贖歷史的情形下看揀選的教義。」這裡的要點也肯定不是本體性的等同。顯然，如果巴特想要確立神與其話語之間的本體性等同，他是無法僅從其反抽象主義的基礎上確立這點。我們都不願「把神的話語抽離神本身」，很明顯這並不意味著神的話語就是神本身。除了為巴特的神學增加了一些修辭性的裝飾之外，我不清楚反抽象主義的用語為他的論證到底提供了哪些合理性。

（ii）巴特的引文中有一些表達指出了無法抽離關係的名詞之間的認識論關係。神的話語之所以真實及可知的，乃是因為它與神本身的關係。但許多非巴特主義者也肯定可以這麼說。例如一位正統的改革宗信徒可以指出神的話語之所以是真實及可知的，乃是因為神說出其話語的方式已經使之成為真實及可知的。我們確實看不太清楚究竟反抽象主義措詞對巴特的宣稱補充了什麼。

（iii）有時，反抽象主義的用語似乎是一種表達對尚智主義的反感，即把神的事實或他的救贖行動簡化成一套的理性觀念的方式。伯科維爾，德・格拉夫，以及希克的引文似乎反映了這一點。但是我必須再次提出究竟反抽象主義的用語怎麼幫助他們指出這點，仍然讓我很困惑。很明顯伯科維爾所要說的是，當我們對神的話語產生一種救贖性的深刻印象時，我們傾向於忘卻我們的自己看似完美和理性的理論，而以敬畏、驚歎、悔改及信心的態度

面對神。這些都沒錯，但在這種經歷中我們的抽象觀念是如何被奪去的？我們是否被禁止使用抽象的名詞來對神說話？如果是這樣，這簡直是無稽之談；在這種相遇中，創造者及被造物之間的差距是否消失了？當然不，事實正相反（參照賽 6）；這裡的反抽象用語是否只是一種模糊的表達方式，反映著不充分神學性思想？或許是如此，但我認為反抽象主義不是一個很清楚或有效的方式。類似地，若我們按字面意思瞭解德・格拉夫的引文，會發現也是無稽之談，聖經的作者的確使用了抽象思想，德・格拉夫所想的或許不是任何按字面意思理解的抽象觀念，而是有關神學思想的抽象觀念（或許這句話的意思是屬於杜伊維方式的技術性含義。）。無論根據哪一種詮釋，他的用語都是不清楚的，而反抽象主義究竟為反尚智主義提供怎樣的支持，也同樣是不清楚的。在希克的引文中，他所對比的是作為一個「抽象觀念」的神和一個作為「實體」神。在基督徒的思想中，神當然是一個具體的個體，而非某種抽象的形式，這似乎是很明顯的。希克的讀者當中，有多少人會傾向於把神視為一個柏拉圖式的形式？因此正如在伯科維爾及德・格拉夫的引文中，反抽象主義的用語似乎只是一種譴責尚智主義的華麗修辭。

（iv）米勒的引文（我認為這其中的一些元素也隱藏在布伯的引文之中）把動與靜的對比以及抽象與具體（關係）的對比聯繫在一起。這裡的要點是：位格性的關係，即我們與神的關係以及我們彼此之間的關係是最重要的，然而（A）我不清楚為什麼神在歷史中的主權必須意味著「我們不被固定的字句約束」，以及為什麼之後的結論讓這種位格之間的關係更為重要，為什麼這種重要性不是其他的原因帶來的。想想看，如果按正統的觀念，神的確已經借著「固定的字句」啟示他自己，並透過他的聖靈重新使這些字句獲得力量，並應用在我們身上，情形將會是如何？我們與神的關係是否會因為不像米勒所的建構的那樣而削弱了關係的重要性？（B）米勒似乎無意識地在認識論的要點及牧會的要點之間作了一個跳躍。他論述的字裡行間似乎指出啟示並非由「固定」（等同於「抽象」？）的真理組成，而是由一種隨著環境的改變而不斷改變的真理組成，因此啟示是與改變的世界「有關係的」。由於啟示與環境的這種關係，教導必須透過位格性的關係才能進行。但這種論

據顯然是不合邏輯的推論。（C）米勒忽略了有關內容的關鍵性問題。我們都同意神對以色列的教導是在關係之中，也是透過關係的，並且我們對彼此之間的教導必須是與此類似的，那我們在這關係中所該教導的是什麼？「固定字詞」是否包括在內，抑或有某種其他方式的溝通存在？對關係的強調完全沒有回答此問題。在關係之中，多種內容可以被教導，包括了「固定字詞」的內容。因此「在關係中的教導」排除了通過「固定字詞」的教導（或者說前者是後者的替代方式）的說法是錯誤的。（D）然而我在此地主要目的是指出反抽象主義詞彙的另一種不清楚的方面：它把認識論中關係的強調，經常扭曲為一種位格之間的關係，這樣做是沒有任何清晰的邏輯證明的。

（v）范泰爾的引文（符合其上下文，並依循他在其他地方的推理模式）很諷刺地是，這也是巴特著作中所強調的。在抽象思想和人對自主的慾望之間劃上等號。這也是一個認識論的要點（雖然有某種程度的不同）；但最主要的是，這是一種宗教性的觀點：抽象觀念是敬虔的一個缺陷，是一個人對神敬虔之心的一種缺陷。當然，對自主知識的追求是對神的叛逆，這是沒錯的，而正如我們已經看到的，對自主的追求肯定隱藏在希臘哲學家的方法之中，即嘗試通過抽象觀念尋求詳盡知識。因此自主與抽象觀念的確是有關係的，但是我們很容易誇大這點。抽象觀念的確是崇拜偶像的希臘認識論的一部分，但這並不意味著所有抽象觀念都源自崇拜偶像的動機。為什麼我們對抽象觀念有這樣的看法，或許是因為此觀念背後想法是：由於神是獨特的，他不可以與其他的事實一起被標上一個共同的標籤，而這種情況（標上同一個標籤）在抽象觀念中是經常出現的。因此抽象地提到神似乎等於把神降低與其他事物同等，或把其他事物提升到與神同等的地位。然而正如我們已經看到的，沒有任何名詞是完全不帶抽象觀念的。如果我們完全避開抽象用語，我們就完全無法提到神或任何其他事物了。大部分的神學家（包括范泰爾）都使用類比或其他的一些原則指出即使神與其他事物一起被歸納在同一個標籤之下，神也一樣是無以倫比地不同於其他所有事物的。因此反抽象主義的用語是沒有必要的。

（vi）伯科維爾，德・格拉夫，以及希克的引文暗示抽象觀念在其他方面或許有礙於敬虔。（A）這點與上文(iii)有關：抽象思想（等同於「尚智主義」？）在神與我們自己之間豎立了一個障礙。這種想法是可理解的，一般而言當一些敬虔的人抽象地思想神時，他們會感到與神的親密感減少了。但究竟這情形是否每次都發生，或必然發生，或究竟這是否是抽象思想所導致的，而非思想者本身的軟弱造成的，這其中尚有很多不明之處。甚至當我們失去與神的親密感時，這也不一定是我們犯罪帶來的後果。神經常要他的子民感覺與他很親密並不是一個顯然的事實。（B）當我們在讀這些神學家的著作時，我們會想所謂的抽象是否有時意指「在沒有與神建立正確的『關係』之情形下進行的思想」。我傾向於認為某些作者（不是范泰爾，或許是伯科維爾）的確有這個意思。但這種說法肯定是基於（如 iv）對不同種類的「關係」之混淆。（C）當我們在思想神與人之間的關係時，無論信徒與神的關係是多麼重要，這種在神和信徒之間的關係是多麼親密，我們還是需要強調創造主與被造物之間的差異和距離也是同樣重要的。因此如果「抽像」思想在某種形式上增加我們和神的距離感，這說不定也能帶來屬靈的意義！（D）所有類型的神學家（不單只是保守派的）都傾向於質疑那些不同意他們之人的敬虔。這並不足為奇，同時也不一定都是錯的。有時錯誤的觀念的確源自或顯出不敬虔。然而神學家們經常不願意明確地指出這一點。對他們而言，說「某某人不敬虔，因為它抽象地推理」比說「某某人不敬虔，因為他不同意我對啟示的觀點」更加容易。然而，這兩種說法可能根本就是同一回事。

e・有關反抽象主義的一般哲學觀察

在我們先前過於概括的歷史綜覽中，我們看見對抽象觀念作為一般的認知方法的缺陷，導致哲學家及神學家以具體性作為知識的一般目標，以取代抽象性。抽象觀念雖然會導致虛無，以及特殊點的喪失，並且通過抽象主義的方法，理性主義將帶來無知。但我們現在應該能夠看到具體性作為知識的一般目標也與抽象觀念一樣充滿問題（i）一個「純粹的具體性」也與「純粹的抽象觀念」同樣難以想象。誠如我們所見，沒有任何名詞是完全抽象或

完全具體的。並且，沒有任何人類認知的行動能夠完全解釋其客體的所有特徵。尋求這種具體性就如同尋求完全的抽象性一樣的理性主義。這乃是在尋求只有神所擁有的知識。

（ii）正如抽象主義的理性主義導致無知及非理性主義，反抽象主義的理性主義也是如此。當我們對所有達不到完全具體性感到不滿時，我們將無法達到我們的目標。因此我們將一無所知，即使有所認識的，也是通過那些與我們認知方法背道而馳的方式。因此反抽象主義的思想家傾向於借著信心的跳躍、神秘主義的經歷等來尋求知識，而非通過明確的方法。當然在信心的知識中有一些神秘的東西，我們可以稱它為「認知的安息」，在上文中也曾對其進行過討論。要看到神賜下了規範性的啟示，告訴我們如何可以獲得這種認知的安息。現代反抽象主義的思想家（除非他們的思想被一個規範性視角充分地調和，如范泰爾）[190]否定了這種規範性啟示的存在，認為規範性視角的觀念過於抽象了。因此他們失去了真理的標準，無法確定他們何時才能達到他們的目標。(iii)這當然是希臘人在抽象界中尋求知識的原因。當他們看那些表面上具體的經驗時，他們發現的就是令人困惑的移動和改變。他們發現，沒有任何事物是可以不用抽象的名詞辨別或命名的。現代思想由於對抽象思想的世界感到灰心，已經回到了「此時此刻」經驗的「潮流」中了。但現代思想家並沒有取得成功，正如希臘人在嘗試合理化流動世界時，也沒有取得成功一樣。他們嘗試以非抽象的方式理解它，但卻一無所獲。（iv）最後，尋求一般性的具體性，或抽象的具體豈不是自相矛盾的嗎？難道這種矛盾不是顯示了以人類認知的能力獲得純粹的具體性是不可能的嗎？

因此，我們已經看到反抽象主義的許多問題。它在許多方面都是模糊的。在現代神學文獻中，已經對抽象觀念作出了許多不同種類的批判，而它們都有不同的目的。反抽象主義的詞彙可以被用來為某種關係辯護（諸如本體性的等同），提出認識論的觀點，反對尚智主義，強調「位格性關係」，反對自主，或譴責某種形式的不敬虔，在這所有的情形中，反抽象主義的用語要麼是過於含糊，以至於無法對它們的論點產生任何支持；要麼就是該論點本身是不合理的。而我們也看見了對完全具體地認識神和世界的知識的訴求是罪性的產

物，因此也不能討神的喜悅。這是在尋求知識上與神的等同，從而在聖經之外去尋找無誤知識的參考。基於這些理由，我避免使用反抽象主義的用語。（偶爾，我或許會把它作為一種修辭的方式來表述某個我在其他地方已經很清楚地表達了的觀點，就這個觀點，我個人的認識論完全不同於盛行的反抽象主義的自主）我建議神學生和其他的神學家也能與我一樣。術語、觀念、命題、討論或方法出現抽象的含義，永遠不能為我們接受或拒絕它提供充足的理由。

一個合乎聖經的認識論讓我們能夠自由地進行抽象思考（認識到抽象觀念的限制）並尋求（相對的）具體性（承認我們無法完全避免有限思想的抽象本質）。它提醒我們，切勿在想象的抽象觀念或具體性中尋求終極認識論的安全感，而應該在神本身話語的無誤肯定性中尋求這種安全感。有罪的思想模式經常試探我們，讓我們以為需要某些比這更加穩妥的方法，或至少需要某些在我們自己的思想中能夠供我們來到神無誤話語的方法。在這方面很諷刺的是，最反對無誤觀念的神學家實際上也經常去熱切尋求難以捉摸的，無誤的方法。（當然，他們真正的問題不在於無誤的觀念本身，而在於他們傾向於在自己身上，而非在神的身上尋找無誤性。）但神讓我們憑信心行事，他已經賜給我們肯定的真理的話語，並期待我們順服的回應。我們能夠認識這話語，並明白它，我們不需要擁有某種完全抽象或具體的知識，我們必須忠心、順服。而忠心經常意味著對我們所有的滿足感，即使它相比我們所希望獲得的知識仍有不足。憑信心行走經常意味著在看不見或透過一面黑暗的鏡片行走，因此我們需要或多或少地接受抽象的知識，即使它無法讓我們完全地感到滿意。神賜給我們認知的安息，但他卻不會給予我們認知上完全的隨心所欲。

B・視角主義

在本書之前的部分，我討論了「視角」與認識論的關係。在那裡我們看見，作為人類知識不同方面的規範（或法則，下同）、客體、以及主體乃是在視角上相互關聯的。這意味著（比如說）當我們認識規範時，我們也同時不可避免地認識了客體及主體（其他兩個視角

也是如此）。因此規範不但只是人類知識的一部分，從某種「視角」來看，它是人類知識的整體。又見第一章的附錄一。因此，我們不能夠問究竟對規範的認識「先於」或「隨著」對客體或主體的認識而認識的。在這裡有關優先次序的問題是無意義的。因為我們同時認識規範、客體和主體，時間上的優先次序並不存在。由於對個別視角的知識同樣是有賴於其他兩者的，因此依賴性的優先秩序並不存在。

在神學中有許多這樣的關係。我相信視角式的認知方式有助於我們明白神的屬性、三一真神的位格、人格的不同方面、十誡、神聖的定旨、基督的職分以及許多其他的方面。我希望在未來的著作中能夠詳細說明這些關係。從視角的認識論中去明白這些事情能夠幫助我們避免神學中爭論了多年的「優先次序」的困惑：在人的屬性中理智是否「先於」意志？神揀選其子民的旨意是否「先於」他創造他們的旨意？神的慈愛是否「先於」他的公義？正如我們將要在後面看到的，雖然優先性在神學中是高度模糊的，但是它仍在神學史上扮演了重要的角色，以我的觀點，這是因為神學家一直忽略了可以用視角的方式來審視各種關係的原因。神的話語傾向於以視角的方式來呈現關係，我想這是因為這反映了神本身的屬性。神是三位一體的神，他是一位擁有許多屬性的獨一真神：永恆的一而多者。沒有任何一個位格是「先於」另外兩個位格的；個別都是同樣永恆、終極、絕對、榮耀的。沒有任何一個屬性是「先於」其他的屬性的，個別都是同樣的神性、無法分隔，並且這也是神性的必須。

在這部分中我所關注的是呈現神學的多視角本質。我在這裡的建議是：聖經中的各個教義在不同的視角上都是有關聯的，正如聖經其他的層面一樣。

我們對反抽象主義的討論（上文 A）幫我們指出了這個方向。在之前討論中我強調，儘管尋求聖經的「語境解經」是合理的，我們仍然需要提防在每一種情形中只有一個單一的「首要處境」的假設。聖經當然有其焦點，有「中心的信息」，聖經的目的就是要使人相信基督（約 20：31），並使信徒能夠在敬虔的事上被建造（提後 3：16f.），基督是聖經

的中心（路 24：13-35；約 5：39-47）。然而，從這種目的來看，並非聖經的每一部分都是同樣重要的。（如 J. W. 蒙哥馬利曾經觀察的，我們經常向街道上的行人送出有約翰福音經文的單張，而非是有歷代志下卷經文的單張。）因此就某種意義而言，聖經是圍繞基督的救贖工作為它的「中心」處境的。然而讓我們來思考一下相關的條件：

（1）如果要全面地明白基督的救贖之工，我們需要整本聖經正典，不然神不會給我們如此龐大的文本；

（2）因此，儘管聖經的中心信息較顯著地出現在某些經文中，它仍是由整體聖經定義的。

（3）可見，在聖經的中心信息，以及其詳細、特殊的信息之間存在著一種「視角型」的互動性。中心的信息由特殊的信息來定義，而特殊的信息也必須從中心信息來理解。

（4）基督的救贖之工可以以許多不同的方式描述：聖約、獻祭、贖罪、復活、潔淨、新的創造、順服和公義、國度和得勝、自由、複合、救贖、和解、啟示、審判、愛慕、收養、賜下信心、盼望、愛心、喜樂、平安，等等。這些事物也是在視角上相關聯的，各自從某種特定的角度來總結整全的福音。正如我先前所提到的，現代所盛行的「某某神學」：神的話語神學、解放神學、希望神學、相遇神學、危機（審判）神學等，每個種類的神學都曾提出有說服力的論證，指出自身是怎樣表達聖經的「中心信息」。當然我們可以在某種程度上認同它們，幾乎所有這些種類的神學都對聖經有一些真正的洞察，各自都發現了可以被用來總結整體福音的觀念或教義，各自都發現了自己的「中心的信息」，這造成了基督教信仰的多「中心」，同時我們也可以用以另一種方式表達：基督教信仰有一個可以用許多方式來解釋的中心（基督）。

（5）儘管我們可以認同這些神學家所謂的希望、解放、神的話語，或將其他任何事物作為聖經的「中心」的作法，但我們無法同意他們嘗試排除其他「中心」的作法。如果這些觀念在視角上是相關聯的，那它們就不會彼此排斥，從而就不需要在當中作取捨；反之，我們可以在每一種視角中看到神寶貴的多元性，看到神在他的話語中的豐富是多麼地寶貴。

在整本聖經中只有一個排他性的「中心觀念」的說法是根本站不住腳的。我的同事亞倫・麥威尼提醒我有關保羅書信的「應時性」特徵，就可以作為這方面的參考。保羅的書信根本不像是一個圍繞著一個特殊觀念而展開的嚴謹的系統性著作，反之，保羅使用廣泛的資源來處理眼前的諸多問題。觀念多元性是顯著的，這當然有賴於福音的本質，但同時也有著眼於當時處於爭論焦點問題的原因。

（6）指出以基督為中心不表示神學必須經常提到基督或「強調」他。正如我先前所提到的，一位神學家完全有理由可以在完全沒有提到基督的情形下寫一篇有關哥林多前書十一章女人矇頭的文章（雖然他長遠的動機應該是透過其神學工作來榮耀基督的名）。各種「次中心」的神學（例如希望、解放，等等）也是如此。

（7）當一位神學家指出我們必須「在與 x（一個『中心教義』）的關係中看待一切事物」，或我們「絕不能在抽離 x 的情形下作神學思辨」時，他正在使用高度模糊的表達，並且他也很可能犯許多方法論方面的錯誤（如上文 A 部分中所討論的）。因此，他實際上處在一種神學危險中：採納聖經中的某部分來作為其終極的權威。

（8）並非所有「視角」在聖經中都是同樣顯著，或同樣對神學家有用。一位神學家喜歡一個視角過於另一個視角並不是錯誤的。只有當他開始對自己喜歡的視角賦予一種只屬於聖經的權威，或嘗試排除其他也有某種程度的合理性的視角時，他才是錯誤的。

（9）這種說法有時聽起來酷似相對主義。然而事實絕非如此，動機也完全不一樣。我支持視角主義的主要目的是為要維護聖經整體的絕對權威，反對神學家們的自負。聖經才是我們的權威，而非「某某神學」。整本聖經才是我們的權威，而非聖經中的「某個處境」。是的，如果要「絕對化」聖經，我們必須在某種層面上「相對化」神學。我不為此感到遺憾，神學因為是人的工作，是會出錯的（雖然它也擁有某種肯定性；見第二部分）。在此部分中有些資料是參考溥偉恩 (Vern S. Poythress) 尚未出版的著作（他的一些論述亦參考了我的觀點）

C・語境化的解經

在上文中我認可（一般而言）了傳統的「語境解經」觀念，特別是有關將整本聖經與基督，及其救贖之工相聯繫的作法。然而我也指出使用「語境」的一些危險，並且就某種意義而言，將某段經文「隔離」出其上下文的處境是更好的（見上文 A）。以下就是我對語境解經的幾個方面所做的觀察。195

（1）句子層面的解經

首先，「語境解經」意味著字詞必須根據它們所處的句子的上下文進行詮釋。這似乎是很明顯的，然而這卻又是一個許多神學家都違背的原則。聖經神學的學者詹姆斯・巴爾首先因為指出這點而獲得了聲譽。見其 The Semantics of Biblical Language (London： Oxford University Press, 1961) 以及 Old and New in Interpretation (London： SCM Press, 1966). 正如他所說的，那些已經放棄了「命題式啟示」觀念的神學家需要聖經神學真理的支持，而不是合乎聖經命題的支持。因此他們嘗試通過字詞的研究來發展他們的神學，並且希望能夠在聖經神學名詞以及這些名詞所包含的神學觀念中尋獲神學真理，而非在聖經的句子中尋得真理。但在分析聖經字詞的含義時，神學家們經常依賴詞源學，以及有關詞系的奇特理論（例如希伯來人的思想相比希臘的思想「活力」有餘，但「抽象」不足，這是因為一般所假定的希伯來語中動詞的顯著特徵）。巴爾指出這些理論大部分都是錯謬的，因此相關詞源學的應用也是錯誤的。字詞的詞源學含義通常與那些字詞在聖經的時代所使用的含義很不一樣，巴爾認為與其依賴字詞的研究來決定字詞的含義，我們不如從字詞在句子、段落以及較廣的文體單元中的用法去追溯其含義。

福音派的基督徒認同命題式的啟示，因此理應對巴爾的解經原則不存在任何質疑（雖然巴爾本人對福音主義持有極為批判性的態度）。福音派的神學應該建立在聖經的句子、段落以及各卷書，而不是「抽離式」的字詞，但福音派信徒有時也在這方面犯錯。畢竟使用聖經匯篇及聖經字典來決定字詞的含義是很容易的事。這些工具在闡明聖經句子方面可以提

供很大的幫助，但我們必須慎防過度依賴將字詞研究的結果作為神學的一個來源。其中一些最著名的字詞研究書籍（諸如 Kittel's Theological Dictionary of the New Testament）有時犯了巴爾所指出的方法論上的錯誤。

有關的問題有時會出現在系統神學中。一位神學家有時會因為另一位神學家使用一些在過去曾被用在不正當目的上的名詞而指責他。在其著作《耶路撒冷和雅典》由 E.R. Geehan 編。Nutley, N.J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971.19 頁中 R.D.克努森批評范泰爾，因為後者使用「分析性」來指神的自我認識。羅伯特認為「分析性」過去曾被使用來支持哲學理性主義，而他指責范泰爾的信仰是向理性主義妥協。但很顯然羅伯特並沒有注意到范泰爾談到「分析性」時，所使用的句子。在這些句子中范泰爾明確地解釋他的意思（即神不需要從自己以外獲取知識），這清楚地與哲學理性主義劃清了界限。由於某些神學家曾錯誤地使用「超然性」，我是否就應該因此不再使用「超然性」這個詞？很顯然這是無稽之談。伯科威爾經常因為某些神學家使用某個名詞，某個象徵，或因為他們「提到」某句話而指責他們。在我看來一位神學家可以提出任何他所想要提的題目，只有在他說錯時才應該受到批判。如果我們只被容許使用那些完全正統的思想家使用過的名詞，那我們根本沒有任何名詞可以使用。我擔心在這裡出現了一種語言上的完美主義。

我們剛討論的詞源學問題也與反抽象主義有關。反抽象主義者傾向於從空間比喻的角度來看所有神學問題。例如反抽象主義者經常以這種方式提出有關啟示的問題：「啟示與基督離得有多近？」，似乎我們可以通過決定啟示與基督之間的差異來衡量神學觀點的真理性。反抽象主義者並不在意表述觀點的人真正的意思，而是傾向於從「觀念的接近」或「名詞的接近」來思想神學的問題。這種對空間比喻的使用鼓勵了一種以名詞為中心，而非命題內容為中心的神學。很諷刺的是，諸如伯科威爾的反抽象主義神學家正是那些最願意以「抽離」句子的方式來看術語、字句和概念的人！

（2）多重的上下文（語境）

我在此要重申我在 A 部分的開頭所說的。當我們提到「語境解經」時，需要處理的背景層面有很多，在語言單元之間以及語言單元與語言外事實之間的重要關係也有很多。

（3）證明經文

「證明經文」幾乎已經成為了一個備受爭議的詞了，但它並不是一向如此。當威思敏斯德議會完成了威思敏斯德的認信及要理問答之後，該議會被要求為這些文件加上「證明經文」（譯者按：按字面意思而言，這是「證明經文」，但由於這種證明經文往往是在抽離上下文的情形下被用來支持某些釋經或神學立場，因此已經幾乎被等同為貶義的「斷章取義了」)以顯示該議會的教導的聖經根據。許多在教義史上德高望重的人也為他們的神學主張提供了證明經文。

證明經文只不過是一個被用以指出某個神學主張根據的經文。證明經文的危險是眾所周知的：它有時被濫用了，並且因為被用來支持那些它事實上並沒有支持的教導，因而它在原來上下文中的意思被扭曲了。然而，卻沒有證據表明如果證明經文被用作對教義的證明，這些經文經常或必然會被錯誤地詮釋。畢竟神學不能沒有證明經文。任何神學都在努力地符合聖經（這是神學能夠稱之為神學的原因），都有責任顯示其聖經根據。它不能單單宣稱建立在「一般的聖經原則」之上，它必須指出聖經在何處教導了它所提到的觀點。在一些情形中，神學家會依靠呈現他自己對有關經文的上下文釋經，來表明這種根據。但通常大量的釋經處理是不必要，並且很難使我們達到預期的目標。教義與經文的關係可能是明顯的，因此只需引用相關經文（例如，創 1：1 作為世界被造的證明），否則就需要進行長篇累牘的針對性釋經。在這樣的情形中單單引用經文，不加長篇大論的解經討論，對讀者來說是很有幫助的。禁止證明經文就等於禁止了一個明顯很有用的神學速記形式。除了一個極端狂熱的反抽象主義，我看不到有任何其他的理由可以反對這種做法。此外聖經本身也使用我所定義的證明經文，通過這一點應該對於這個問題有了答案。

很明顯我們若要引用證明經文，就應該對它們在原文語境中的含義有一個很好的把握。然而我們並沒有義務每次在引用經文的時候都提到其上下文，更沒有義務在每次使用該經文的時候都呈現釋經的論證來作為支持。然而聖經能夠，也經常在不需要釋經者的幫助之下，表達自己。也請回顧我在 A 部分中所說的。雖然每段經文「與其上下文的關係」是很重要的，但就另一種意義而言，離開經文的上下文看一段經文也是很重要的——即問這樣的問題：這段經文對它所在的上下文有著怎樣特別的貢獻。198

（4）模範主義

最近有許多針對使用聖經人物作為我們生命榜樣的討論。例如，Sidney Greidanus, Sola Scriptura (Toronto： Wedge, 1970).一方面一位聖經人物（即使是正面的）所做的每一件事並非都對我們有規範性作用。（約書亞被呼召殺滅迦南人，我們並沒有被呼召殺滅我們所在地區的非信徒。）另一方面新約的確使用舊約人物作為榜樣（例如羅 4；希伯來書 11）。這其中基本的要點是：當我們使用聖經人物的例子時（例如在一些情形中，當我們打算引用舊約律法時），我們應該意識到他們的處境與我們的處境的差異及共同點，並且我們也必須意識到究竟聖經是否贊同他們的行動。如果聖經的確贊同他們的行動，並且如果他們的處境在有關的方面是與我們的處境相似，那我們在證道的時候使用這些例子就不會出現錯誤。

（5）聖經含義的豐富性

對語境釋經傳統的關注必須受到在第一部分中某些應用原則所詳細解說的）的限制。這原則就是：含義即應用，應用即含義。一段經文的含義就是它所能夠合理地被使用的所有用法，這意味著就某種意義而言，任何經文的含義都是無限定的，因為我們不知道該段經文未來所可能被使用的所有方面，我們也無法嚴格地以一兩個句子定義其含義。

因此，我們發現聖經本身有時以令我們意想不到的方式來使用聖經。「牛在場上踹穀的時候,不可籠住它的嘴。」（申 25：4）在哥林多前書 9：9 被用作是在經濟上支持事工的證

明經文；夏甲與撒拉的故事（創 21）在加拉太書 4 章被用作猶太教與基督教關係的寓言。如果我們按照提問原則：即提問說這節經文對原作者或原聽眾的含義是什麼，那麼在此處對這些舊約經文的用法將會令我們相當困惑。這種提問的原則是很重要，並且很有幫助，但卻沒有經常告訴我們所需要知道的。最有可能的是保羅對申命記 25 章 4 節的使用並不是摩西的意思，這種情況對於保羅對創世紀 21 章的使用也是一樣的。至少我無法使用任何我所知道的釋經方法來確定保羅觀念就是摩西的意思。所以如果我們不想指責保羅是在濫用舊約，我們就必須找出一些其他的原則。我認為適用的原則就是：保羅所使用的舊約經文能夠被保羅以這種方式使用。無論摩西有沒有把創世紀 21 章視為一個寓言，但剛好該段經文適合作寓言來使用。因此我們知道這種用法出現在神（該經文背後的作者）的思想中，即使它並沒有出現在人類作者所意識到的意圖中。對於神所啟示的話語，他知道並預定了一切合宜的用法，而聖經獨特的雙重作者的特性也一定會影響我們對它的詮釋。因此有一個原則就是：我們可以用任何聖經所適合的使用方式來使用聖經，聖經每一段文字的含義也因此是所有適合的使用方法的集合。

這種方法為我們的創意打開了一扇門，鼓勵我們把其他的經文也編成寓言，這樣做是很恰當的。但支配這一切的原則必須要清楚，並且能夠讓人信服地反映聖經。如果一個寓言的例子能幫助我們到達此目的，那有什麼人可以禁止這樣做呢？顯然，我們不被允許把神學轉變為一個寓言的奇異幻想，如俄利根一樣。（俄利根的錯誤不在於把聖經寓言化，而在於他誤用其寓言性的詮釋來嘗試證明實質的神學命題。這不是保羅在加拉太書 4 章所作的，在那裡保羅只是用寓言作為舉例說明，而不是作為其神學論點的根據。保羅清楚指出，他的根據乃是自己從神而來的個人的啟示——加拉太書 1：1，11f.）。

(6)經文與目的

如果一段經文的含義涵蓋了所有合理的應用，這樣一來這段經文的含義就變得懸而不決，那麼對於這段經文的目的我們到底該怎麼來看呢？是否因此變得模糊、不確定了？

一方面「目的」的觀念是與「含義」是有聯繫的。正如一段經文的含義乃是由其合法的用途構成，神把該段經文賜給我們，讓我們能夠以這些用途來使用它。因此含義有一個意思就是它是不確定的，就這種意義而言，經文的目的也是不確定的。我們現在無法預測經文所有的可以合理使用的用途。

另一方面，就另外某種意義而言，這目的又是確定的。我們可以在解經上決定作者（人類作者及背後的作者——神）在原先處境中所想要達到的目的。因此在一篇我們嘗試解釋經文原意的講道中，經文原先目的一定會扮演核心的角色。我們要告訴我們的聽眾，聖經作者當初想對他的聽眾說的是什麼。如果我們的聽眾不知道這點，他們就失去了一些很重要的信息，並且很自然我們也會向我們的聽眾指出經文中那些古代與現代處境的相似處，讓聽眾能夠做一些對比，從而我們可以讓聽眾在自己身上產生與經文作者所想要在他原先的聽眾身上產生的相類似的效果。而這就是標準的「釋經講道」所嘗試做的。它嘗試呈現原作者的原意，並在現代的處境中讓聽眾重新產生當初聽眾的意願。只要我們宣稱以這種方式來講道，它就應該包含這些成分。釋經講道是否是唯一有聖經根據的講道？一段經文的原先用法或目的是否必須支配我們今日對該段經文的使用？在這兩點上，我都認為不盡然，在回答這種問題上或許實踐神學的專家比我更有資格。

D・聖經的使用

聖經的含義及目的豐富性讓我們思想到聖經的內容和目的多樣性，而這與神學的多元性是相一致的。

（1）聖經語言的多樣性

在聖經中，什麼是具權威性的？關於聖經，什麼對我們有權威性？對於這個問題，神學有很多不同的見解。在上文對J・巴爾見解的討論中（上文C, [1]），我指出有些神學家曾經嘗試避開聖經命題的權威，並嘗試從聖經的字詞或觀念中去獲取神學結論（我也依循巴

爾的思想指出這種做法的錯謬）。其他人，諸如奧斯丁・法勒曾經嘗試在命題以及字詞概念以外尋找聖經的權威，並把它定位在聖經的形象化的圖像中。見他的 The Glass of Vision (Westminster：Dacre Press, 1948). 正統的基督徒傾向於認為聖經是在其命題的內容、所傳達的信息以及教義上是具有權威的。在這基礎上「權威」就相等於無誤，說聖經是有權威的，就等於說它的命題是無誤的。無疑神已經把教義啟示給了我們，而這些都是具權威的，我們有相信的義務。但聖經也包含命題之外的語言形態，它包括了命令、問題、感嘆、應許、許願、警告以及詛咒。比如說命令並不是命題，命令是祈使句，而命題則是陳述句；一個命題陳述一件事實，一個命令則發出指示；一個命題嘗試改變我們的信念；一個命令則可能嘗試改變我們的行為中的許多其他層面。

因此聖經傳達了命題式的啟示，但它同時也傳達了許多其他種類的啟示，並且它不但只是在其命題上具有權威性，在它所說的一切語言形式上也一樣具有權威（太 4：4）。因此「權威」是一個比「無誤」更廣的觀念。說聖經是具權威性的，不但只是指其命題的正確，而且也是說聖經的命令是應遵守的，聖經所提的問題要求我們給予回答（「我們可以仍在罪中，叫恩典顯多嗎？」），它的感嘆應該成為我們心中的呼求（「哦，神的智能及知識何等地長闊高深！」），它的應許必須被我們信靠，等等。我曾經認為這是我原創的觀念！然後我才在一次偶然的情形下發現威思敏斯德的認信第 14 章第 2 部分就有這樣的神學表達。我們那些最好的想法，絕大部分其實都在歷史中都出現過，當然那些最差的也不例外。

聖經的這些權威性層面是在視角上相關的。我們可以把聖經中的句子分為命題、命令、問題等，命題構成聖經的一部分，命令則構成另一部分，諸如此類，把每個部分當做一個視角來看也是可能的。就某種意義而言，聖經的全部都是有關命題的；要去了解神的話語中教義的內容，除了要關注聖經中那些的明顯的命題式句子，我們還要關注其他所有的。不單只是命題式的部分，整本聖經都是我們的神學教義的基礎。同樣，如果要正確地理解神給我們的命令、神問我們的問題以及神給我們的應許，我們必須看全本聖經。因此就某種

意義而言聖經的命題式內容是與其命令、問題等是相符的。「命題式真理」作為聖經一個層面的同時，也是看待整本聖經的一個視角。聖經全部都是命題式的，因為它嘗試向我們傳達神的真理；但聖經也是命令，它的目標在於改變我們的生命的方方面面。整本聖經可以看作是問題、應許和感嘆（喜樂的呼喊）。

因此，我們可以明白為何正統基督教信仰經常想要把聖經等同為「命題式的啟示」。就某種意義而言，聖經全部都是命題式的啟示，但我們也看見為何這結論對其他人來說是難以令人滿意的。正確的結論是：聖經的全部都是命題式的啟示，但同時聖經所包含的又遠超過這些。神學應該反映出聖經權威性的這種多樣性。神學工作不單只是純粹命題式地陳述聖經的教義，它也向我們提出問題、命令我們、並且為著神的偉大發出驚歎。神學應該致力於應用聖經中所有不同的層面，這項工作只有當採取新的表達方式時才最有可能實現的。神學沒有理由必須只以學術性的形式開展，它也應該有其他的形式，考慮如何讓其讀者更深地看到聖經的含義的豐富性。

（2）文體

因此思考聖經的另一種多樣性，即文體的多樣性對我們而言也是非常重要的。這種多樣性能夠引導我們走向一個類似的神學形式的多樣性。在以下的解釋中，我們將發現聖經文體多樣性擁有「視角性」的特徵。

聖經包括了敘述、法律、詩歌、智慧、預言、啟示、條約、見 M. G. Kline, Treaty of the Great King (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1963). 比喻、書信以及其他較特殊的文體類別。神學家們曾經辯論過究竟聖經的權威應該是在聖經敘述的文體中（因為對某些人而言，聖經最基本的目的是要敘述救贖歷史），還是在聖經的詩歌裡（因為聖經基本上是宗教符號的集合[根據蒂裡希法勒等人]），抑或是在啟示裡（因為有些人認為耶穌的信息是「一致地屬於末世的」）。

根據正統的、合乎聖經的認識論，聖經的全部，無論是什麼文體，都是神的話語。因此歷史與律法、詩歌與智慧、啟示與書信，所有在正典文獻中的文體都有同樣的權威性。

因此當有人說聖經「基本上是敘述」或「基本上是詩歌」或其權威是侷限在這些文體之中的幾種時，他是錯的。但這種觀念有時看似合理，就某種意義而言，聖經的全部的確都是敘述，因為聖經提出了救贖的歷史，如果要明白救贖的歷史，我們需要整本正典。但同樣的論據也可以用在神的智慧上，因為神的智慧遍及全本聖經；同樣的論據也可以用在律法或視全本聖經為詩歌，因為聖經為我們提供了圖像、可背誦的詞語、以及在我們整個靈魂之中產生迴響的韻律。換言之，聖經的每一種文體都可以從兩種角度來看：（1）為聖經某些部分的特徵，以及（2）作為看待聖經的一個視角。

不同的文體會有不同的語法（如在（1）中所提到的），決定了不同形式的聖經權威。聖經的敘述是具權威的，我們必須相信它，同時聖經正典中的詩歌也是有權威的。但什麼是「具權威的詩歌」？對我們而言，這種說法似乎是非常怪異的，但它在聖經的時代卻完全不是這樣。在那個時代詩歌被使用在最嚴肅的文件上，並且許多的資料都被嚴謹地寫成詩歌的形式以便幫助記憶。具有權威性的詩歌是我需要學習刻在心上的詩歌，也是我們一生所當歌唱的詩歌。因此這些文體為我們提供了各種神學研究可能的模式。神學為什麼不可以採用詩歌的體裁呢？詩歌是一種有效的「應用」途徑，就連聖經也使用了這種方式。我不相信神學只侷限在聖經中所能夠明確找到的文體。正如我先前所說的，神學有一個使命，就是將真理以不同於聖經的形式呈現出來，從而可以應用在人們不同的需要上。但神學肯定需要至少使用聖經中可以找到的多種文體，從而能夠實現讓我們與當代的讀者溝通的目的。

（3）語言行為

這個世紀的「日常用語哲學家」對「語言行為」作了許多研究。一個語言行為是一個在某種形式上與語言有關的人類行為。這類行為首先包括說話本身的行為，稱為慣用語或非語

內表現行為（locution or locutionary act）；其次是我們在說話中所表現出的行為，這被稱為語內表現行為 (illocutionary acts)；還有就是通過說話來表現的行為，這被稱為語言表達效果的行為（perlocutionary acts）。語內表現行為的例子包括了宣稱、疑問、命令、讚美、開玩笑、應許、威脅、指責、承認、表達情緒以及宣佈政策。語言表達效果的例子包括了遊說、指導、鼓勵、激怒、欺騙、恐嚇、娛樂、啟發、留下印象、分散注意力、使困窘、使沉悶以及使興奮。一個語言表達效果的行為經常都對他人產生影響，一個語內表現行為不一定會有此類效果。開玩笑是語內表現行為，娛樂是語言表達效果。開玩笑有娛樂的目的，但一個人可以在沒有娛樂任何人的情形下說笑話。有關這些區分更多資料見 J. L. Austin, How to Do things With Words (Cambridge, Mass.： Harvard University Press, 1962).204 聖經含有各種語言行為（宣告、疑問、命令等），有一些我已經討論了。例舉這些能夠有助我們再次承認聖經教導我們的方式的多樣性，以及身為神學家，我們可以嘗試向別人教導聖經多種的方法。每個語言行為都有某種形式的聖經權威；聖經通過它的語言行為來向我們行使權柄。它呼籲我們相信神的宣告，順服他的命令，體會他的喜樂與憂傷，並且因為他的幽默而發笑！

這些語言行為也可以通過視角的關係相互審視。整本聖經都在宣告、提問、讚美、應許、表達神的態度等，是的，聖經也很可笑。福音在世人看來是愚昧的，而有一天福音將彰顯為一個偉大的、宇宙性的笑話，那些不悔改的罪人就是其笑柄。見詩 2：7。因此我們看到了聖經每段經文不可思議的豐富性，每段經文都有潛力作為講章及神學研究的豐富來源。正如我先前所說的，每段經文的含義是如此之豐富，以致難以被盡述！

（4）圖畫、窗戶和鏡子

在一篇有趣的短文中理查・柏瑞特〈舊約釋經學中的圖畫、窗戶與鏡子〉（Pictures, Windows, and Mirrors in Old Testament Exegesis） WTJ 45 (1983)：156-67. 提到我們對聖經使用的另一種多樣性。他建議我們以三種不同的方式看聖經，他把聖經比作是

「圖畫」、「窗口」、以及「鏡子」。（i）聖經可以被視為基督教信仰的正典，能夠自我證明，是因為它作為神話語的獨特性。因此它就是文體分析的對象，我們分析它好像在對一幅畫的特點進行藝術評論，因此聖經被比喻為「圖畫」。（ii）通過聖經我們也看到了神在歷史中為了救贖我們所施展的大能的作為，因此聖經的目的不僅僅是為了自我彰顯，而是作為一種方式成為我們看到另外的一些事實的媒介，我們因此看到正典經文中所描述的神的作為，所以柏瑞特把聖經比喻為一個「窗口」，我們可以通過它看到其他的事物。我們對聖經進行文體分析，好像把它當做一幅圖畫；我們對聖經進行歷史分析，好像它是一個窗口。（iii）最後我們通過聖經來滿足我們自己的需要，回答我們的問題，並且對我們所關注的事物得到回應。這相當於進入到某種主題式的分析當中，對此一個貼切的比喻就是我們把聖經看做是一面鏡子。柏瑞特的三元組與我所提出的三元組非常吻合地形成了彼此對應的關係。他提出聖經像圖畫的觀點與我的規範性視角相吻合，他的窗口觀點對應於我的處境性視角，而他鏡子的比喻對應於我的存在性觀點。因此我們可以看見柏瑞特的三個解經比喻在視角上是相互關聯的：聖經作為圖畫如果不能讓我們看到神救贖的大能，不能滿足我們心靈的需要，那麼它對於我們而言就沒有什麼意義；聖經作為窗口需要讓我們看到「規範性啟示」，即這幅神聖風景，否則我們透過它看到的風景就不清晰，並且只有當我們透過這個窗口能夠更加反照出自己時，它對我們而言才是有意義的；聖經作為鏡子，只有當它能夠反映神對我們規範性的啟示時（通過這啟示我們能夠認識自己在歷史中與神的關係），才能真正為我們提供幫助。因此三種形式的分析都是重要的。

（5）應用範圍

正如我們在其他題目中所提到的一樣，人類生活的方方面面都可以應用聖經。聖經希望我們把它應用在商業、政治、音樂、藝術、經濟以及科學中，就像應用在講道、敬拜和傳福音等方面一樣。

即使是應用在神學中，聖經也扮演著諸多不同的角色。大衛・凱爾西指出 The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia： Fortress Press, 1975). 見我在 WTJ 39 （1977）：328-53 中的書評。，雖然很多自稱神學家的人都宣稱是「根據聖經」來作神學研究的，但對於如何理解「根據聖經」這句話他們之間卻有很大的分歧。他們傾向於研究聖經的不同層面（命題、象徵、動因描述者），並且在神學討論中對聖經不同的使用方法也讓他們在彼此之間存在著分歧。難道聖經僅僅是神學家按照自主的標準來分析、評估的資料嗎？抑或聖經在某種形式上也為支配我們神學論證所使用的準則提供「證明」和「支持」？凱爾西認為「證明」依靠的是我們從預設中推論出的原則，「支持」是確立這些原則的證據。

對正統基督徒而言，唯獨聖經是支配一切的準則。雖然聖經的充足性並非排他性，要求在神學及其他思想領域中使用聖經以外的資料，聖經仍然有終極的決定權。

但在這裡我主要目的還在於讓你再次看到神在聖經中所默示話語的豐富，並且鼓勵你在自己的神學研究中來思想這種豐富性。206

E・傳統的神學的方法

現在讓我們來看一些傳統的神學形式，這包括：釋經神學、聖經神學、系統神學和實踐神學。這些形式有時被稱為神學的「分支」或「門類」，但我發覺這些用語過多傾向於使這些學科彼此孤立，這些學科各自的題目告訴我們它們都有不同的主題，然而我卻傾向於將它們看作是在視角上相互關聯的，每一個學科都包含了整體神學，並因此也包含了其他的神學學科。因此我較喜歡用「程序」、「方法」、「策略」、或「議題」來定義它們。也就是說它們是針對同樣事情的不同方法，而非擁有不同研究主題的學科；它們各自在焦點及組織資料的方法上不同，但各自都允許使用其他的神學方法來進行研究。下面我們將看到這一點。

（1）釋經神學

在釋經神學中，焦點是聖經的特定經文。釋經神學家期望使用我需要提醒你一切神學都是對聖經進行應用。某段經文來作教導，但這種聚焦式的應用經文並不是有非常嚴格的規定，一位釋經神學家可能處理任何長度的經文：一節、一段、一卷書、舊約或新約甚至整本聖經都可以。釋經神學之所以獨特，是因為釋經神學家必須逐字或逐短語地尋求每個句子在其上下文中的含義。「聖經研究」與「釋經神學」有大致相近的地方，「舊約研究」與「新約研究」以及「釋經神學」之間也存在著這樣的相似之處。

我們再次提到柏瑞特的比喻（上文 D，4）。在釋經神學中，文體分析的技巧（「聖經為圖畫」）成為了主流。我們關注聚焦在聖經正典上，並根據文體的特徵，逐字逐句地按著作者的原意、文體的結構以及原先聽眾的領會來詮釋它的某一個詞語或觀念等。

釋經神學可以用來研究整本聖經，因此也可以用來分析神的所有真理。釋經神學不單只是神學的一個門類，它從某種特定的視角來看是一個整體，是神學研究的一種方法。所有釋經都是神學，207 而所有神學（因為所有神學都探知聖經經文的含義）都是釋經。因此，把「釋經神學」專有地用在這種特定的學科上是有誤導性的。

（2）聖經神學

聖經神學研究神與被造界之間的歷史關係。作為一種神學學科，它將這種歷史應用在人類的需要上。它有時被稱為「救贖歷史」或廣義地被稱為（包括了救贖前及救恩成就時期）「聖約歷史」。

聖經神學是一個非常有趣的學科。它的神學生經常看到它有著令人驚奇的精彩。由魏司堅 (Geerhardus Vos)，芮德博 (H. N. Ridderbos)，葛富恩 (Richard Gaffin)，以及梅瑞狄斯·克萊恩 (Meredith G. Kline)等，改革宗學者所發展的聖經神學讓許多神學生能夠以一種新穎的方式來看聖經。之所以會有這樣的驚奇是因為，雖然大部分神學生都對釋經神學（通過使用釋經書，或聆聽釋經講道）及系統神學（藉著信仰要理問答的研究）有某種

程度的接觸，但他們當中的大部分都沒有接觸過聖經神學。那些有興趣探討聖經神學的讀者應該特別注意以下的著作。這些都是正統改革宗傳統內的具代表性的重要著作。（當然，在此傳統外也有許多聖經神學的著作。）此領域中早期及萌芽期的著作包括了魏司堅(Geerhardus Vos)的著作，《聖經神學》Biblical Theology (Grand Rapids： Wm, B, Eerdmans Pub. Co.,1959); The Pauline Eschatology (Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1972; 由長老會及改革宗出版社重新發行，1986)；Redemptive History and Biblical Interpretation (Phillipsburg, N.J · ： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1980). 芮德博 (H. N. Ridderbos) 所著的, 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) 實際上是百科全書式的。克羅尼 (Edmund P. Clowney) 所著之《講道與聖經神學》（Preaching and Biblical Theology），關於聖經神學對講道重要性有著深入淺出的介紹， 另一本簡單卻很有用的導論是 S.G. Degraaf 所著的 Promise and Deliverance (St. Catherines, Ont.： Paideia Press, 1977), 一套四冊的聖經縱覽，其目的在於幫助讀者教導孩童聖經。一些近期的有價值的研究包括了葛富恩 (Richard Gaffin)所著之《復活與救贖》Resurrection and Redemption, 前為 The Centrality of the Resurrection (Grand Rapids： Baker Book House,1978; 由長老會及改革宗出版社重新發行，1987) 以及他的 Perspectives on Pentecost(Phillipsburg, N. J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1979). 梅瑞狄斯·克萊恩 (Meredith G. Kline) 寫了一些此領域中最富創意的著作，如他的 Images of the Spirit (Grand Rapids： Baker Book House, 1980). 聖經神學從神的子民的歷史視角來追溯神對被造界計劃的開展和實行。它從聖約的歷史出發，讓我們看到在歷史的每一個時期神為著救贖他的子民所行的大事。在柏瑞特所提出的系統中，聖經神學與「聖經作為窗口」所聚焦的重點是一致的，都強調對歷史分析的方法論，然而如果聖經神學真是神學（有相應的應用），那我們就無法把它和其他分析

的視角或方法分隔開來。它把救贖歷史視為神的規範性啟示，在此基礎上開展研究，認為這種歷史喚起了我們內心深處的需要。在救贖歷史的每個時期，我們都可以藉助聖經神學進入對當時的人物感同身受。比如我們可以想像活在亞伯拉罕、摩西或保羅的時代，身為信徒會面對怎樣的情況；我們也可以按照大衛、以賽亞或阿摩斯在他們所處時代的思想和語言來感受神和他們之間的關係，因此我們可以認識到神對他們的啟示的深度，並體會這種啟示相對於整本聖經而言的有限性。

聖經儘可能地以它奇妙的方式向我們展示了聖經中不同的層面是如何彼此搭配，並成為一個一致的整體的。它展示了聖經作者對於同一事件不同的視角，福音書是如此，新約和舊約、列王記和歷代志也是如此。除了展示聖經的多元性之外，聖經神學還密切關注著神旨意在歷史中的進程，基督是整個完美設計劇情的最高潮，這特別反映在他的贖罪、復活、昇天以及在五旬節差派聖靈的事件上。因此當日門徒聽到主說（路 24：13-35）「凡經上所指著自己的話」，他們所能有的感受，今天聖經神學的神學生也能感同身受。而有時聖經神學的學習者或許內心會火熱起來，就像當日在以馬忤斯的路上門徒聽見耶穌向門徒解釋聖經（路 24：32）一樣！儘管如此，聖經神學儘量沒有把所有聖經都武斷地寓意化為基督的象徵。聖經神學是一門嚴謹的學科，它可以更為奇妙地讓我們看到整本聖經是以基督為中心的。聖經神學保證讀者對聖經使用並不是個人的發明，也不是對經文的牽強附會，而是與聖經的文字所不可分割的。

通過聖經神學，我們看到舊約聖經並不僅僅是律法和審判，它同時還是福音。舊約講述了有關神怎麼揀選一群子民脫離罪惡，並且如何以他的恩典保守他們，即使這群子民是如此悖逆地厭惡這一位神。因此在舊約中神所有的行動、所有的拯救、所有的審判、所有的律例典章、所有先知、祭司、君王都在預示著基督的到來，因為只有他才是成就神的救贖作為的那一位。克羅尼 (E. P. Clowney) 在《講道與聖經神學》（Preaching and Biblical Theology）（先前所引用的）中對此作過非常精彩的總結。

隨伴著對神的話語認識的增長所帶來的興奮，一些新的術語讓聖經神學變成了一種帶來世俗意義上滿足的學科。聖經神學家常常提到「聖約」，「已經成就，卻尚未實現」，「半末世論」，「文化與祭祀」等，而聖經神學的神學生（特別是較年輕的）似乎過於鍾情於使用這些艱深晦澀的名詞，然而這些名詞對於那些沒有接觸過聖經神學的人根本是難以理解的。這種術語其實最應該作為某種速記或簡稱，用在各種學科的技術性用語中，在大部分的情形中這樣做是無妨的。然而其危險在於術語可以成為那些懂得的人驕傲的來源，滋生他們對圈外人的藐視。

這危險不完全是幻想出來的。我曾經見過一些神學院的學生對聖經神學有一種難以與邪教的狂熱主義區別的熱衷，因此我必須討論聖經神學的一些限制。我並無意潑冷水，抑制任何人的興奮。即使在我這個年齡，我仍然對聖經神學充滿熱誠，回顧我在第一部分中對聖約主權的強調，這就是聖經神學。聖經神學的方法論在我未出版的《聖言論》Doctrine of the Word of God 以及《神論》（The Doctrine of God） 中是非常顯著的。我只希望讀者能夠從正確的觀點來看聖經神學。

（i）聖經是一部救贖的歷史，但它並不止於此。它並非專屬歷史性的文體。（A）它包含了律例法典、詩歌集、箴言和書信（而這些並非只是歷史資料）。（B）聖經的內容不但告訴我們歷史信息，而且也要支配我們此時此刻的生命（羅 15：4；提後 3：16f.；等），這並非歷史性文字的一般目的。（C）正如許多人經常指出的，福音書並非耶穌的傳記，福音書的目的不單只是提供信息，更是要讓讀者產生信心，大部分的歷史文字都沒有這種目的。

當然如果一定要把「歷史」定義得如此寬泛，認為它包括了以上一切的形式，這種定義方法仍然是有可能成立的。我們甚至可以說詩篇、箴言在某種意義上也是救贖歷史的「詮釋」。但這種定義由於距離一般正常用語過於遙遠，將避不可免地產生誤導性。因此我願意承認聖經是一個救贖歷史，但與此同時卻不願承認這是描述聖經的唯一或最重要的方法。

至少我們必須修改「救贖歷史」這個稱謂，以指出聖經(與任何其他歷史不一樣)是規範性的救贖歷史，它不單只是提供歷史信息，同時也要掌管讀者的人生（提後 3：16f.）。規範性的提出就等於說聖經不單只是歷史，而且也是法則，並且「歷史」與「法則」作為聖經終極的特徵，至少是同等重要的。如果事實正如 Kline 所相信的，聖經是一個「宗主條約」的話，「歷史」與「律法」或」法則「的相互關聯的關係將是顯而異見的。見他的 Treaty of the Great King. 並且我還要說聖經的特徵還有其他重要的方面。聖經不但歷史和法則，它還是福音。它的目的在於讓人們產生對基督的信心，並且聖經還是應許、智慧、安慰、勸勉，等等。

是不是這種「視角性」的方法模糊了基督受死、復活及昇天的中心意義？絕對沒有。基督不但只是歷史的中心，他也是永恆的律法賜予者（神的話語）、神的智慧、先知、祭司和君王，他的這些身份和地位都是中心性的。因此我們可以說，與狹隘的救贖性歷史研究的方法相比，需要有一種更為開放的神學思辨方法來更為恰當地處理基督的中心性問題。此外基督的受死、復活、昇天以及五旬節聖靈降臨之所以重要，不單僅僅因著它們是歷史事實的原因，（當然，為了抗拒現代思想的懷疑主義，肯定它們的歷史事實性是非常重要的），還因為它們對我們現在所產生的影響，特別是它們的規範性特點（羅 12：1ff.; 弗 4：1ff.）。

（ii）因此由於聖經不光主要只是一部「歷史」，我反對有些人認為神學研究受救贖歷史「掌管」的觀點：（A）神學應該受制於聖經所說的一切。這不單僅包括歷史事實的陳述和詮釋，也包括了聖經的命令、詩歌等。（B）因此神學必須在考慮到救贖歷史的同時，適當地關注聖經的律法、詩歌、智慧、福音以及神權威性話語的所有層面，所以神學不應當反對其他層面的視角，單單受救贖性歷史的掌管。

（iii）對於聖經神學，人們經常表現出非常的熱情（特別是與系統神學形成鮮明的對比），這是因為聖經神學更加接近聖經的文本。它比系統神學更多地使用聖經原文的詞彙，並且

它大致是按照聖經的歷史順序來研究聖經，而不像系統神學按照主題式的順序來看聖經。我非常喜歡聖經神學的這些特點，但我要警告讀者不要基於以上理由而認為聖經神學是比系統神學「更合乎聖經」。正如我們先前所指出的，神學的工作並不是模仿聖經的詞彙或其次序與結構，而是應用聖經。因此神學可以（事實上也是必須）在某種程度上偏離聖經本身的結構，不然它將只能從創世紀到啟示錄來重複聖經了。因此一個以較大幅度偏離聖經結構的神學學科，並不一定比某個較小幅度偏離聖經結構的神學更不充分或更不符合聖經。此外聖經與聖經神學的相似之處有時被誇大了，例如沃斯的聖經神學與保羅的書信就有許多不同點。因此我認為「聖經神學」這個稱謂是不恰當的，而我較喜歡稱此學科為「聖約歷史」。然而為了習慣和簡潔的需要我沒有那樣去重新命名。

（iv）那些「主修」聖經神學的人將會承擔相當的風險，因為他們很可能只是狹義地關注在聖經歷史性的方面，卻沒有在聖經其他重要的層面給予必要的平衡。（v）那些對聖經神學抱有「狂熱態度」的學生有時卻失去了對神學和講道正確的認識。我曾經聽過一位學生指出一篇講章不應該教導應用聖經，而應只敘述救贖歷史，讓會眾自己來學習應用。但這觀念是相當錯誤的，理由有兩點：（A）聖經神學本身就是應用。確定含義與尋找應用之間並沒有差別（見第一部分）。（B）講道的目的不亞於聖經本身的目的，而聖經本身的目的不單只是敘述歷史事實，而是激發信徒產生信心和善行（約 20：31；羅 15：4；提後 3：16f.）。

（vi）對任何神學「視角」有失平衡的偏好可能成為一種不敬虔驕傲的來源，而這可能導致對其他不贊同這種觀念的人的藐視，並引起教會分裂。

（vii）對聖經神學有失平衡的推崇，通常是來自反抽象主義的論據，例如：「我們絕不可把啟示從救贖歷史中抽離。」然而有關這種論據的模糊性和錯謬，見上文 A。

（viii）關於聖經神學對講道的重要性克羅尼 (E. P. Clowney) 的見解（見《講道與聖經神學》（Preaching and Biblical Theology））非常有智慧，他認為在證道的過程中一

定要用一樣細緻的觀察來平衡聖經神學、釋經神學和系統神學三者之間的關係。我認為任何一位撰寫講章的傳道人都應該意識到所要傳講信息的救贖性歷史背景。然而他卻沒有必要經常在講道中明顯地提及這個背景，因為還有其他同樣重要的背景和關係。在一篇特定的講章中，究竟哪一種將會成為主導，將有賴於傳道人的恩賜，以及他對會眾需要的關切和判斷。

（3）系統神學

系統神學嘗試將聖經作為整體來應用。釋經神學將焦點集中在特定的經文，聖經神學將焦點集中在聖經的歷史性特點，而系統神學則尋求彙集聖經的所有這些層面，把它們綜合起來。系統神學所提出的問題是：這一切總括起來意味著什麼？例如在研究信心時，系統神學家研究解經家對羅馬書 4 章，以弗所書 2 章 8 節，以及聖經中其他論及信心的經文註解。他也聽取聖經神學家針對亞伯拉罕、摩西、大衛、保羅的信心所作出的論述，然後系統神學家就會問整本聖經對信心的教導是什麼？對於其他的問題也使用相同的方法。它可以是一個聖經所提到的主題，例如信心，也可以是源自我們經驗的某個主題，比如整本聖經對墮胎、限制核武器、社會主義有什麼教導？

由於神學意味著應用，這個問題也可以這樣問：聖經在信心這課題上對我們說了些什麼？當我們認識到信心對亞伯拉罕、摩西、大衛以及保羅而言意味著什麼之後，我們要知道我們該相信的是什麼。因此係統神學有一種很少被察覺的「存在主義」成分。在柏瑞特的系統性組合裡，系統神學把焦點集中在主題式或專題式的分析，因此讓聖經發揮「鏡子」的功能。每當開展系統神學研究時，我們一定會遇到非常具體的應用性的問題。（雖然這問題隱含在所有神學學科的研究當中）。

一方面（正如經常被指出的），系統神學有賴於釋經及聖經神學。如果要發展出應用，系統神學家必須知道每段經文所講的是什麼，以及其中所記載的神偉大的歷史性行動。今天的系統神學家意識到聖經神學的發展是非常重要的，這個學科幾乎每天都有新的發現。系

統神學家在解經的深度方面常常落後於聖經神學家。另一方面（這一點是較少被注意到的），反之亦然：釋經以及聖經神學也有賴於系統神學。一個人若對系統神學所發現的整體聖經的教導具有敏感性，他將肯定能夠更妥善地解釋聖經的段落；而一個擁有系統神學觀念的人也能夠更瞭解救贖的歷史。因此神學的三種形式：釋經神學、聖經神學和系統神學是相互依賴、相互關聯的；它們彼此聯繫，它們是神學研究的不同「視角」，而非獨立的學科。

「系統神學」中的「系統」一詞究竟是什麼意思？乍看之下，我們可能猜測它所指的是邏輯一致性或有次序的結構。但明顯不單只是系統神學，所有形式的神學都應該尋求這種一致性的結構；另一種可能性可能是系統神學尋求一個特定的客體：即聖經的「真理系統」，但這系統意味著什麼？這是否等同聖經本身？如果是這樣的話，我們在此提出它就毫無意義，。它是否是某些在聖經之中或聖經背後隱藏著的事物？如果朝這個方向發展將會帶來危險。在第一部分當中，我批判了這個觀念，即在神學家和聖經之間有著某種「內涵」和「系統」的對立。這種觀念將會帶來一個危險：這系統被賦予超過聖經本身的權威（實踐意義上的，而非理論意義），就像設置了一道濾網，只有符合其要求的聖經資料才能夠被採納，而這無疑是系統神學最大的問題。基於這些理由對於「系統神學」的「系統」二字我無法很正面地加以使用，而這也反映出「釋經神學」、「聖經神學」以及「系統神學」三個稱謂都存在著用詞不當的問題。

然而我不得不在結束本部分之前表達我對系統神學在我們這個時代所具有潛質的興奮之情。如果系統神學不過是一個整理過去加爾文，霍奇及穆雷思想的嘗試，僅僅是按照前人的模式來尋求發展，那麼它的確可以被視為是一門枯燥的學科。我恐怕很多神學生都是以這種角度來看待系統神學，覺得它非常沉悶，因此更喜歡在聖經神學中去尋找令他們興奮的新發現。也許是這個原因導致當今世界幾乎沒有幾個優秀的系統神學家。但是如果神學生能夠看見系統神學的真貌——它是在力圖回答整本聖經的問題，把聖經總括的真理應用在生

命中，那麼系統神學就能夠再次成為一個充滿挑戰，並值得我們付出一生去投入的學科。系統神學實際上是一個完全開放的學科，有許多有待完成的課題，許多今天所提出的問題是正統的系統神學家所未曾認真地處理過的，比如歷史的本質、宗教語言的本質、現代生活中的意義危機、經濟開放的神學等。並且系統神學在其形式上也是完全開放的，根據我的定義，系統神學不需要採用學術論文的形式或模仿傳統的哲學系統，它可以採用詩歌、戲劇、音樂、訪談、勸勉、講道或任何其他恰當的形式。但做這種工作的人不多，我們需要更多有恩賜的人來推動相關的研究。

（4）實踐神學

乍看之下我們可能認為釋經神學、聖經神學以及系統神學都在於尋找聖經的含義，而實踐神學的任務則是尋找其應用。但正如我所說的含義與應用是認識同樣事物的兩種方法。釋經神學、聖經神學以及系統神學已經涉及到了應用，因此它們也是實踐性的。

那還有什麼是留給實踐神學呢？我把實踐神學定義為傳達神的話語的神學。這定義似乎很好地符合了實踐神學傳統的關注：講道、教導、輔導、宣教、傳福音、敬拜。因此實踐神學很像是系統神學的一個分支，它提出了某種特定的「整本聖經」層面的問題，即整本聖經對如何有效地傳達神的話語是怎樣教導的？

因此「實踐神學」正如「釋經神學」、「聖經神學」以及「系統神學」，也存在著稱謂用詞不當的問題。所有神學都是實踐性的，至少好的神學都是如此！

第七章　處境性視角——神學的工具：語言

正如我們所看到的那樣，三種視角——規範性視角、處境性視角、存在性視角——相互重疊，相互滲透，相互包含。所以當我們討論處境性視角時，我們事實上並沒有把規範性視角拋到一邊，我們仍在討論經文的應用，因為神學最終就是應用聖經。聖經對於處境性視角以及規範性視角有著同樣的重要性。聖經作為中心事實，是其他事實得以解釋的基礎。不過神學還使用各種聖經之外的資料.因為神學不僅僅是重複聖經的語言，而是要把聖經的語言聯繫、應用在我們所經驗的世界中，那麼我們使用聖經之外的資料是不可避免的了。神學使用著聖經之外的資料，把聖經與我們的處境聯繫起來。在「處境性視角」中，我們會考慮到這一過程。

與神學有關的非聖經資料有多種來源：語言的、邏輯的、歷史的、科學的、哲學的、現代文化的。對這些學科的研究成果成為了「神學的工具」。我們現在就來看一看這些工具。一種主要的神學工具就是神學家對於語言的理解。語言很重要，尤其是因為聖經本身就是一種語言。瞭解經文最初所使用的語言，瞭解語言學、釋經學和解釋學的原理，所有這些對神學家來說都是非常有益的。語言很重要，還因為神學自身在極大程度上（不要忘記「示範神學」的重要性）就是一個語言體。神學家從聖經語言出發，以他自己的語言將其中的內容與其他人交流。

與 D. H. 凱爾西 The Uses of Scripture in Recent Theology (Philadelphia：Fortress Press, 1975) 我的評論見 WTJ39 (1977)：328-53。的觀點不同，我認為在聖經的翻譯與神學之間並不存在一個明顯的差別。二者都試圖把聖經經文應用到非原初聽眾的人群中；二者都需要在語言學和受眾文化方面有一定的知識和社會能力；二者都與原初經文的形式有所不同，只不過翻譯要比神學討論在形式上更接近經文；二者的差異只是程度

上的差異。我們這裡所說的也包括了釋經，它與神學一樣，和經文的翻譯之間沒有明顯的差別。

我們已經討論了一些神學中語言使用的問題：有關神的所有語言是否一定是描述性的問題（第 1 章，B，（1），b），宗教語言的「象徵性問題」（第 5 章，A，（3）），含義和應用的關係問題（第 3 章，附錄 C），解經中的語境與視角問題（第 6 章，A 和 B），以及各種聖經語言的問題（第 6 章，D，（1））。在這一部分裡，我將介紹神學語言的模糊性這個一般性的問題，並將特別涉及一些專業術語、神學定義和類推。隨後的大部分內容受益於費城西敏神學院，新約教授溥偉恩 (Vern S. Poythress)未發表的作品和與我的相關討論，但是我將為本文中的可能的問題負全部責任。

A・語言中的模糊性

人類語言不是一種絕對準確的工具。只有神才能知道宇宙中的所有的事實，並能將它準確地表述出來。這並不是在否認人類語言表述真理的能力，人類語言的確在表述著真理，神的真理用人類的語言來表達仍然是完全無誤的真理，但是在真理和準確之間存在著差異。儘管福音派堅持認為經文是正確的，但是他們大致還是同意聖經並不一定需要精確，完全的精確也是不可能的。人類語言或許能被用來陳述真理，但是它並不絕對準確。造成語言中的模糊與我們對語言理解的模糊有多種因素。

（ｉ）切餅有不同方法首先通過語言手段指示各種事物有多種方法，世界上多種語言的存在就是一個證明。語言的相互差別不僅表現在可以用不同的詞語指示同一事物（英語中用 *window*，而法語中則用 *fenetre*），而且還在於語言可以「對事物進行區分」。比如說不同的語言分割色譜的方式完全不同，在一種語言中或許會有八個基本的色彩區間，而在另外一種語言中則有五個。所以在第一種語言中的「紅」或許就不能在第二種語言中準確地找到等同的說法，或者在第二種語言中所說的「紅」這樣的詞語在第一種語言中就既指「紅」又指「紫」。說第一種語言的人或許就會認為說第二種語言的人混淆了「紅」與

「紫」，而說第二種語言的人或許會認為說第一種語言的人不合理將紅分割成了兩種（抽象化！）。到底誰對呢？事實上，沒有一種語言能夠捕捉到色譜變化上的所有差異，色譜的變化是無窮多的，也沒有一種語言能夠說明色變中的相似（如「紅」與「紫」之間的相似）。我們或許會說第一種語言通過清楚的色彩名詞（儘管第二種語言也能夠通過其他手段做出同樣的區分，比如在同一種類內區別其亞類型）區別出了更多的色彩變化，有效地分出紫色是紅色的一種變色，而第二種語言的詞彙中表現出了第一種語言所缺乏的類同或相似性。（當然，第一種語言也可以通過其他手段製造出相似性）。事實經常被比做一張餅，不同的語言把它切割成不同的形狀。語言的差異、區分都是可能的，也是有意義的。通常情況下，我們不能說一種是對的，而另一種則是錯的。如果我們問：「沒錯，但是除了不同的語言有各種不同的概念之外，紅色本身事實上是什麼樣的？」這種問題讓我們難於找到任何準確的答案。

（ii）自然界的分類我們可以理解像「紅」這樣的詞語中所具有的那種不準確性，畢竟紅色（似乎）是某種「主觀性的」東西，與「旁觀者的眼光」有關。但是像「魚」這樣的詞語又是什麼樣的呢？魚指示一種「自然種類」。的確，我們或許可以假設每一種語言肯定已經區別了魚和哺乳動物這樣的名詞。但是仔細考慮下列幾點：（A）「魚」並不是完全與紅色不同的事物。紅色不僅僅是對一種主觀狀態的描述；它是某種事物的真實的屬性。在我們決定如何切割色譜這張「餅」時，確實存在著主觀因素，但是即便是在我們決定如何區別動物的種類時，這種主觀因素同樣存在。魚包不包括鯨魚，這取決於我們是否想強調鯨魚和魚的相似性，或者是否想強調鯨魚和陸地哺乳動物的相似性。回答這樣的問題（像問題：紅色應該包括紫色嗎？）部分取決於怎麼做對我們是最有益的，或是最適合我們的，這或許就被稱作是「主觀」因素。再考慮這樣一個問題，西紅柿是水果還是蔬菜？生物學家和廚師回答這個問題都有各自的傾向，誰對呢？並沒有清楚正確的答案。我們必須選擇我們想強調什麼樣的「語境」——是生物學相關的語境還是與食物「混在一起」的語境。（B）在識別自然界的分類時，我們經常容易犯錯。生物學家經常要修改他們關於

動物所屬種類的定義。（C）在使用名詞時，不準確的情況經常發生，即便是在自然界生物的分類中也是這樣。老虎和獅子表示不同的自然種類。但是當一隻老虎和一隻獅子交配，產下了幼崽，應該用什麼名詞來稱呼這種幼崽呢？定義它們為老虎？獅子？還是第三個種類？在這裡很顯然，即便是像老虎這樣的名詞，仍有一個「模糊的邊界」，當使用這個名詞，或不使用這個名詞時，並不總是完全恰當的。「雨」看起來似乎是一個非常清楚的概念，我們認為我們知道它指的是什麼，我們知道什麼時候下雨，什麼時候不下。但是如果天空中大霧瀰漫又怎樣呢？我們稱它為下雨還是沒有下雨呢？或者我們在某些條件下稱它為下雨，在其他的條件下就不算下雨？很顯然在我們的語言中沒有一種規則能自動回答這樣的問題。當然我們或許會能發明出這樣一條規則來，但是我們不一定能說我們所發明的規則闡明了雨的「含義」。（D）即便對自然界的某種分類下了定義，這些定義詞語也不會是非常準確的，而這一作法或許還會引起更多的問題。（iii）家族相似通常當某種名詞被恰當地使用時，我們（有人會說總是）無法清楚地給出與其一同出現的各種條件。路德維希・維特根斯坦 Philosophical Investigations (New York：Blackwell,1958), 31f，指出「遊戲」一詞以各種方式被我們所使用著，有些遊戲是娛樂性遊戲，有些則是帶有輸贏性質的遊戲，有些遊戲是技巧性的，而另外一些遊戲則是靠運氣，但是在每一種相關活動中，我們並沒有找到一個共同的、我們可以稱之為是「遊戲」的特徵。因而「遊戲」這個詞並沒有指出一組能夠應用於每一種遊戲的特殊特徵，而是應用在一組相互之間有交叉的活動之上，維特根斯坦把這些相似性稱作「家族相似」。在布洛杰特一家團圓的照片上，某個人具有布洛杰特家族的鼻子，另外一個人具有布洛杰特家族的酒窩，還有人具有布洛杰特家族的前額等等。很有可能沒有一個人會具有所有「布洛杰特家族典型特徵」。對於遊戲來說，情況也是這樣。有些遊戲是一種娛樂性遊戲，有些是輸贏性質的，有些則是一些技巧性的遊戲，但是沒有一種遊戲會具有典型遊戲的所有特徵。也由於這個原因，在使用遊戲一詞時也存在著「模糊邊界」。一個活動應該有多少種遊戲的特徵才能被稱作遊戲？

我們沒有辦法建立一個適用於所有時間、所有場合的模式，所以很難準確地定義遊戲，表述其「本質」，說明它「事實上是」什麼。

（iv）含義與應用還有一些詞看起來更加神秘，例如時間。奧古斯丁說：「什麼是時間？如果沒人問我，我知道；但是如果有人問我，我就不知道了。」同上書，42。我們都知道「時間」是什麼。當有人問我們時間，或者告訴我們考試剩下的時間不多了，或者要我們準時準備好，我們知道時間是什麼意思。但是如果有人問我們「什麼是時間？」，如果有人問我們時間的「本質」或定義，我們就會聳聳肩。因此，我們實際上處在一種矛盾的狀態中，我們認為我們理解了某一詞語，但是卻不能夠說出它意味著什麼。維特根斯坦對這個謎一樣的問題給出的解釋是：理解一個詞是看你能否使用它，而不是能否定義它。有許多詞當我們想到它時，我們完全能夠理解它，但是我們卻不能夠定義它，對於孩子來說，這一點尤其適用。當孩子學習說話時，定義發揮的作用非常小。「定義名詞」是大部分孩子並不去學習的一個過程，只有在數年之後，他們上學以後才會這麼做。我們早期的語言學習過程並不那麼正式，我們尋求模仿我們父母和其他人的用法。這是一個試錯的過程。我們的模仿有時成功多一些，有時成功少一些。在使用名詞時，永遠不會絕對的準確。的確有時候「示例型定義」發揮著某種作用，一個小孩在他母親指著椅子，並且說出這個詞時，學習了椅子一詞，這個過程似乎能夠帶來更高的準確性。但是真的是這樣嗎？在上例「示例型定義」過程中，所處的室內充滿了導致錯誤和誤解。即便假定孩子基本上理解了手勢的含義，他怎樣能夠知道父母手勢所定義的椅子是指整個的物體，而不是指它的顏色或形狀呢？他怎麼能夠知道父母是把椅子這個詞作為一個一般性名詞，用來指所有這樣的東西，而不是作為一個專有名詞，特指他所指的那一個特別的東西呢？指示物體的手勢太過模糊，沒法做出這種區分。孩子肯定僅僅是盡其所能，通過試錯，最終才找出這個詞的含義，加入到自己的語言中。他最終學會這個詞，不是通過手勢，而是通過各種既賦予詞意義，又賦予手勢意義的行為。含義就是應用，就是對詞的應用；當孩子學習詞的用法時，他就在學習詞的含義，不管他是否能夠對這個詞下一個定義。

「應用」很難用詞語來描述，即便是能夠用詞語來描述，用來描述的這些詞本身也必須通過應用才能認識。這也正是語言具有模糊性的另一個原因：很難說清楚某個名詞是什麼意思，因為確定含義主要是對名詞進行應用的結果，而不是定義的結果。

我堅定地擁護著神學的清晰性，而清晰性卻經常要求我們去定義名詞。但是現在我必須提出一個表面上相反的觀點：要求定義並不總是合理的。有時候有人會認為除非我能夠定義某個名詞，否則的話我就不能真正的理解或使用它，這種看法顯然是錯誤的。在大部分場合，學習使用一個詞語要先於我們對它定義的能力。我們都知道如何使用「時間」一詞，但是我們很少有人，有可能根本沒有人，能夠充分的定義這個概念。這也正是神學語言中常遇到的情況。比如說體、位、永生、永恆之父、聖約都是很難定義，或者根本不可能定義的，在使用它們去定義其他名詞時，這些名詞顯得「缺乏邏輯」，並且自身都無法被定義。

（v）語言變化：模糊性的另外一個原因是語言經常在變化。定義經常顯得不夠貼切，因為它們不能反映出當前語言的狀態，或者不能反映表述者實際想表達的用法。

（vi）抽象：抽象名詞是模糊性的另一個原因。一方面，它們指示普遍的事物或屬性，某種程度上沒有能夠涉及事物的特殊屬性。另一方面，正如我們在反抽象主義中所看到的那樣，所有語言在某種程度上都是抽象的，即便是有一種完全具體的語言，這種語言完全沒有抽象的成分，那麼這種語言也是不能夠被人們所明白的，所以在某種重要的意義上，這樣的語言也一定是模糊的正如我前邊所討論的，一種「完全具體」的語言會是試圖窮盡每個真理與其主體相關性的語言。只有神才能夠用這種語言說話。。

（vii）意圖模糊：更進一步說語言在意圖上是模糊的。看一下維特根斯坦的另一個例子：一個攝影師對他的模特說：「就站在那兒。」他準確地表達了他的意思，並不能因為他的命令沒有表達為「就站在離牆 2.8976 英尺的地方」，就說他的指示很不清楚，攝影師並不在意那麼準確。如果你問我的年齡，如果我的回答具體到幾分幾秒（大部分情況下），

我是處在一種無聊的狀態，交流也因此無法繼續了。所以在大部分情況下我會有意迴避那樣一種準確。我們習慣性地使用概數、比喻或其他一些模糊表述來作為語言交流上的捷徑。

B・經文中的模糊性

很顯然在經文中神所說的也難以避免模糊性。和其他所有語言一樣，經文在某種意義上也是模糊的。模糊在這裡不應該當作批評的理由，只應該被看作準確的反面。面對這種情況福音派會站出來強調儘管聖經是真實的，儘管它所表達的就是神想通過它來說的，但聖經並不是「絕對精確」的，它裡麵包含了概數、不準確的引述、年代不詳的敘述等等，經文還包括了我們在一般語言中所見到的其他類型的模糊性。難道這意味著聖經中存在著錯誤嗎？不！福音派堅持認為，聖經確實就像它所宣稱的那樣告訴了我們真理，儘管按照準確的現代科學標準或按照歷史編史它並不一定就是這樣。但是為什麼神會允許在他明確無誤的聖言裡出現模糊性呢？因為模糊對於交流來說通常既是必須的又是合適的（見上，A，vi），而在聖經中神的目的就是交流，而不是為了用儘可能準確的語言表述真理。

C・術語

神學家傳統上一直在尋求通過使用術語來使模糊性最小化。術語要麼是為了理論分析而專門設計出來的，要麼是借用日常語言中的名詞，賦予它不同於日常用法的定義（同樣也是為了理論之用）。所以神學家就賦予了如靈感（默示）、實質（體）、人（位格）、奇蹟（神蹟）、聖約（聖約）、召喚（恩召）、再生（重生）、信仰（信心）和辯護（稱義）等名詞以術語的含義。關於這類名詞，有必要指出以下幾點。

（ｉ）這其中有些術語（如體和位格）具有聖經以外的來源。不過，這一事實並不表明它們違背了聖經。聖經中並沒有明確地說神是三位一體，但它清楚地教導說神一方面是一，而另一方面是三。體和位格只不過是為了便於討論這些「方面」，而從我們的哲學傳統中抽取來的兩個術語。正如我經常所說的，為了應用聖經解決人類的問題，我們必須用到聖

經之外的知識，此例也正是這樣。人們有時會反對在神學中使用本來在非基督教思想中已經有了明確用法的術語。不過，依我的看法，有些反對意見是沒有根據的。（A）這種反對意見沒有能夠理解使用非基督徒能夠理解的術語的重要性。（B）這種反對意見似乎預示著內容的交流是在字詞的層面上，而並不在句子的層面上（見第 6 章，C）。實際情況正相反，關鍵的不是用了什麼樣的詞語，而是用這樣的詞語想表達什麼。（C）取自非基督教哲學的詞語可以重新定義，並用來表達聖經的內容。我不明白在三位一體的討論中使用「體」和「位」如何會產生聖經信息的扭曲，儘管有時人們聲稱會這樣。（D）如果我們禁止使用具有明顯非基督教來歷的名詞，那麼很少能有我們能夠使用的名詞。即便是聖經術語，也一直被異教徒和不信神者所使用。

（ii）上面所列舉的大部分名詞，都是已經給予了特殊定義的聖經術語。應該指出在這些情況中，專門的神學定義從來都與聖經的用法不能等同，因為（正如我前面所說的那樣）聖經的用法一般不是為了追求專業的精確。聖經的語言「充滿了」言外之意和微妙的差別，但當聖經的術語以一種技術性的方式被定義出來時，雖然獲得了更高的準確性，但是聖經語言那些寶貴的特質將會被犧牲掉。有時候聖經的語言在不同的段落中和不同的語境中具有不同的意義，而當我們給這些語言做出專門限定後，它在不同語境中的差別就消失了。

（iii）這些情況並不是在暗示說專業定義永遠是錯的。把「重生」定義為靈性生活的全新開始，這種專業定義或許與新約中每一處「重生」一詞的用法都不相符，但是依據聖經的觀點確實存在著這種開始，並且這種開始是從神主權的恩典而來，這是很重要的。需要有術語來述說這種開始，相比較而言，很難發現有比「重生」一詞這更貼切的術語了。

（iv）不過我們應該警惕，免得我們把聖經作者對於原語言的使用和同樣的聖經術語的專業神學定義相混淆。認為無論在聖經哪裡出現聖約二字，《西敏信仰告白》關於「恩典之約」的定義就可以得到解釋，這種假設是錯誤的；認為無論在哪裡看到聖經提到某人「有

信心」，就意味著他可以得救，或者講到某人「蒙恩召」，那麼有效呼召的含義就可以得到解釋，這種假設當然也是錯誤的。

（v）很顯然當我們採用一個專業術語的定義時，我們沒有理由聲稱我們發現了比原來只是模糊表達的聖經用語更為「正確」，或更為「深層」的含義。專業神學並不表明它比聖經正典本身更深入或更權威。相反，專業神學總是為了把聖經的觀點更生動地傳達給讀者而犧牲聖經的一些含義。這種犧牲並不是錯的，在教學中我們必須犧牲一些內容，因為我們不能同時講出所有的東西。我們永遠也不應該因此而推斷說神學體系教給我們的東西要比經文本身多。神學是聖經的應用，而不是發現一些新的道理。

（vi）我們也沒有任何權利說在神學中只有一套特有的專業術語和定義可供使用。與在人類生活的其他領域一樣，在神學中總有很多種切蛋糕的方法。某位神學家或許會認為信心即順服，並且指出真正的順服包括整個人的委身；另一位神學家或許會把信心定義為信任，並且隨後指出理性的順服是信任的必要方面。在這裡信心有兩個不同的定義，但是在兩種定義所產生的兩種信仰觀點之間並沒有本質的不同。（見我在神學定義第一部分的討論。不存在一個「正確的」定義，但是有些事情還是有必要進行闡述的。）然而，但是通常的情況是，由於兩位神學家切割蛋糕的方式不同，他們之間就會產生誤解，甚至會產生敵意。在這種情況下，善意地提出意見，並謹慎地分析是很有必要的。[224] 我認為在教會史上有許多重要的神學爭論都出於誤解：墮落前預定論與墮落後預定論之爭，普遍恩典之爭，創世論與靈魂遺傳論之爭，莫不如此。這種語言上的混亂同樣影響了其他不只在語言上有分歧的爭論意見的交流，如：關於神的不可知性之爭，行為和稱義關係的爭論，先知預言與方言持續性的爭論，引導說與神治論之爭。關於墮落前預定論與墮落後預定論，見《救恩計畫》華腓德 (B. B. Warfield, The Plan of Salvation) (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co.,1942) 和我在本書第 8 章中的討論。關於普遍恩典，見 C. Van Til, Common Grace and the Gospel (Nutley,N.j.：Presbyterian and Reformed Pub.

Co.,1972). 關於方言與預言的持續性，見 Richard B.Gaffin, Perspectives on Pentecost (Phillipsburg, N.J.：Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1979)是一個有益的來源。關於其他一些爭論，見像 Charles Hodge, Systematic Theology(Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co., 1952) 和約翰．慕理 (John Murray), Collected Writings (Edinburgh：Banner of Truth Trust, 1977)（尤其是卷 1）都是經典的系統神學著作。

（vii）有時候專業術語的定義事實上會誤導我們，如霍奇把神蹟定義為「神的臨時的作為」，休謨把它定義為「對自然律的違背」。儘管兩種定義都沒有聖經的出處，但這卻並不應該成為反對它們的理由。有人或許會採納這些定義，然後會辯稱如此定義的神蹟，按照聖經的觀點，到現在還沒有發生過！（但是有人就會再找一個不同於神蹟的名詞來翻譯聖經中的相關名詞如 dunamis, semeion, teras.）但是當神蹟以那種方式被定義，聖經文本的解釋也會受這種定義的影響，而傾向於那樣去理解神蹟時（或者當像休謨這樣的人用他的定義來反對聖經的教義時），那麼就該拒絕這種專業的定義。

（viii）這種問題的一種特別危險的表現就是現代自由神學，在這種神學理論中，關於神的特徵與行為的教義經常脫離原文的語境而被曲解，並且經常被剝奪了其所有的聖經特性，變成了一種形而上學的原則。（A）比如在自由神學中，聖經中耶穌之愛的描述被一個短語，技術性地呈現為「成全他人的人」，然後在此基礎上成為重建整個聖經教義的一種方法：神並不求對自己的讚美，沒有永恆性，等等。（B）在巴特神學中，神主權的觀念變成了「神的自由」這個專業概念，這意味著神可以撤回他的聖言，變成他的對立面等等。（C）在自由神學中，救贖的觀念變成了術語「自由的意志」，它反過來被等同於各種社會自由和經濟自由，甚至會變成反聖經的馬克思主義意識形態。（D）在蒂裡希的教導中，神的聖名耶和華（譯者注：見出 3：14，神的名，I AM THAT I AM，中文譯為「自有永有」）被援引來證明神就是「存在的本體」，以這種方式來支持蒂裡希的泛神論論調。

（ix）我提到存在著把一個名詞的術語意義與它的聖經意義相混淆的危險。事實上同樣存在著把這種專業定義與「日常語言用法」（不管這種用法是在聖經之中還是在聖經之外）混淆的危險——這種錯誤在杜伊維爾德哲學學派中經常可以發現。見溥偉恩 (Vern S. Poythress) 的 Philosophy, Science and the Sovereignty of God (Nutley, N. J.：Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1976) 溥偉恩認為杜伊維爾德思想的說服力依賴於它有系統地對某些名詞日常的用法與他們所使用的專業定義相混淆。我也曾經指出當杜伊維爾德的追隨者批評其他學派的人時，他們有時會假定（完全不講道理地）其對手是在杜伊維爾德專業意義上使用這些名詞！見我的「合理性與聖經」一文，載於 Hendrick H art, Johan van der Hoeven, 和 Nicholas Wolterstorff 所編的 Rationality in the Calvinian Tradition (Lanham, Md.：University Press of America,1983) 一書中，見該書 315 n.55。

（x）儘管術語的使用旨在提高準確性，但是它們自身卻難免模糊性，這一點可以從上述 A 的一般觀察中看出。有時術語事實上同樣可能增加模糊性，這種情況經常發生，比如當隱喻性的名詞被用做專業術語時，情況就是這樣。見 John Frame, The Amsterdam Philosophy：A Preliminary Critique (Phillipsburg, N.J.：Harmony Press,1972), 12f.,16f.,23;又見 D,下。

（xi）如果經文本身就有意包含一些模糊性，那我們就必須意識到，想從神學中去除模糊性是很困難的。我們並不是要去降低聖經本身準確性的程度，但是（這種觀點在傳統神學圈裡應該更受歡迎）我們也不想比聖經更準確。我擔心有時神學家忙於去追求神學最大限度的準確性，卻違背了聖經自身的目的。所以他們製造出的術語遠超出實際的需要，這種情況在許多論述「預旨次序」和三元論之類的著作中經常發生。

（xii）同樣，我們不應該為了最大限度準確性的目的，而強加給教牧人員一種統一的信條。我們經常禁不住會認為只要認信形式足夠準確，教會中的異端就可以被避免。因此在某些

圈子裡存在著一種願望，希望能夠要求教牧人員（有時甚至要求其成員）在教會的宣認中對每一項信仰主張表示認同。畢竟，人們或許會問 226，如果缺乏約束性的話，還有什麼值得去承認的呢？但是這種「約束性」的認同也有其自身的問題。如果在宣認中反對任何主張都會降低持異議者在教會中的地位，那麼宣認就變得不可更改，難以修正，因此出於實用目的，宣認就成了一種規範，隨之而來，聖經的權威就受到了威脅，也就得不到保護。

因此在教會中經常採用鬆散的認信形式，而不採用上述方式。所以總存在一種壓力，希望能夠讓教會中的信心表達更準確一些。當教牧人員認可某人的認信「從屬於聖經所教導的教義體系」時，有時就會有一種準確界定「教義體系」的要求。哪些屬於教義體系，哪些不屬於教義體系？似乎在我們能夠把認信作為約束的工具時，我們就應該知道這一點。但是同樣的，如果教會採納構成這些體系的一系列教義，如果這一系列教義成為信仰是否正統的檢驗標準，那麼這些教義也就變成了不可更改的，難以修正的，因而也就成了規範性的，於是就不可能挑戰基於聖言的那些教義。因此原本是尋求更準確的認信形式的努力，事實上卻頗具諷刺意味地削弱了聖經在教會中的權威。

事實上只有聖經，而不是某種「準確的」神學形式，才能作為我們的標準。出於神的原因，聖經常是模糊的。因此在神學、教義或認信中都不可能避開模糊性，我們不可能把聖經拋在一邊，而把這些東西當作是我們最終的標準。神學不能妄圖提升聖經的準確性，它唯一的任務就是應用聖經的教導，就讓我們滿足於這個適於神學的使命吧，這是它的榮耀。

D・比喻、類推和模型

聖經和神學中模糊性的另一個來源是它們經常使用比喻型語言。在第一部分我提出神一切的語言對於我們並不都是比喻型的，不過大部分的聖經語言都是這種類型，這種語言是傳達真理的一個有效方式，對此我也不否認，因此神學使用同樣的語言也是完全合理的。

的確在神學中有時比喻會成為我們的關鍵，扮演著非常核心的角色。即便是來自聖經之外的比喻也經常顯得非常重要。比如我們可以設想亞當和基督對於人類所起的「聯邦首領地位」的作用。在聖經中亞當和人類之間的關係（同樣的，基督和其子民之間的關係）是很難解釋的，這種關係是獨一無二的：唯一可以與亞當「聯邦首領」地位相當的關係是選民與基督的關係，但二者之間還是存在差別的（羅馬書 5：12ff.）。因而神學家一直費盡心機地想找到某種途徑來描述這種情況。亞當是否是一種人類的柏拉圖形式，因此人類在總體上可以說在他裡面都犯了罪嗎？是否亞當只不過是我們每個人罪性的象徵？有充足的理由說因為我們在生物學意義上「在他的腰間」，所以我們都對亞當的原罪負有罪責嗎？上述各種表述似乎都不能完全滿足改革宗傳統，但是在這裡比喻卻能夠幫上忙。新教神學家一直建議我們要把亞當看作是我們的「代表」，不過這種建議有很多危險，尤其是在今天，這種危險就更大，想一想我們現在是怎樣使用「代表」這個詞的。在今天把亞當稱做是我們的代表或許就意味著他是通過秘密投票選舉出來的，如果我們不贊成他的行為，那我們就有權利把他從這個位置上趕走！而且想一想今天的政治代議制，比如說，議員委託人不會因為議員的原罪而有負罪感。所以「代表」這一觀念一定要經過修飾、限定、更改以適應聖經的教導。我們一定要弄清楚亞當是怎樣與我們的議員不一樣的。一旦我們完成了限定之後，這種說明本身甚至似乎看起來並不像是有成果的，但是類似的練習還是很有幫助。比喻給我們提供了一種把討論結構化的方法，這種方法把聖經中關於這一關係的各種奇異的描述收集在一起，並通過讀者熟悉的比較或對比方法把它們相互聯繫起來。

這種比喻，即由神學教義為中心構成的「主比喻」，或許可以稱做是一種「神學模型」。這種模型還有另外許多例子，如在三位一體教義中使用體和位格（一種源於哲學的模型），在描述得救時使用贖回（一種經濟學模型）。（在聖經中得救一詞是用多種模型進行描述的：啟示、教誨、拯救、新造、重生、神形象的恢復、洗淨、成為聖潔、渴慕、和好、犧牲、安撫、得勝、復活、稱義、得兒子的名分、成聖、得榮，甚至是分享神的本性[彼後 1：4——要記住，這僅僅是一個比喻！]。）總的說來，這些模型都從視角上是相互關聯的。

比喻就是以這種，或其他別的方式有助於神學的。一般來說神學沒有理由更偏向於使用字面語言而不使用形象語言，也沒有理由假定每一個比喻都必須能夠用學術詞彙逐字加以解釋，聖經就沒有那麼做。事實上，形象語言經常要比字面語言能表述出更多的內容，也說得更加清楚。想一想詩篇 23：1，「耶和華是我的牧者……」我們可以用更為字面意思的神學術語來解釋這節經文：神是我一生的道路和救贖的主宰。但是這真的比詩篇 23：1 說得更清楚嗎？它在某一方面改進了詩篇 23：1 嗎？對每個人來說它都是這樣嗎？我懷疑這一點。有時我們的確需要語言的字面含義來澄清比喻的意義，但是有時把這種解釋反過來也是正確的。對許多人來說，「耶和華是我的牧者」這句話更有助於澄清抽象的預定和救贖概念。不過，在神學中使用比喻也存在著一些危險。看看下面幾個例子。

（1）使用比喻在某些場合中或許有用，而在另外一些場合或許就會誤導他人。想一想 J. M．施皮爾的觀點「律法是神和宇宙之間的邊界」。An Introduction to Christian Philosophy (Philadelphia： Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1954), 32. 「邊界」一詞是一個很好的比喻，表達了神的律法的權威，神的律法就像一個邊界，我們不能夠「越界」或「侵入」禁地。然而它並不是描述宇宙形而上學結構的一個好方法，尤其是在描述造物主與被創造者之間的關係時。在這種場合中，術語「邊界」帶來了一個問題，即是否律法是一種造物主和被創造者之間真實的媒介，它既不完全是神聖的，也不完全是被創造出來的。（正是這種想法支撐了古代的諾斯底主義和阿里烏主義等異教）還會出現一個問題：神是否外在於律法的，是否在所有律法之外，他專斷地行動或做出決定。我的結論是，最好不要用這種特別的比喻，除非它的目的和指示都能被明確地限定在一些特別的場合中。

（2）另一方面，我們曾經說過在神學中比喻是很有用的，它們並不總是需要被「解釋」，就是說並不總是需要用更為字面意思的語言來加以說明。但是在另一方面，一定不要讓比喻去做不適合它們做的事情。神學家和宗教哲學家經常在一些更需要字面語言的場合中使

用比喻。再看施皮爾，在界定前理論與理論思想之間的關係時說，「在科學中，我們讓自己與我們所觀察的對象保持距離。」同上書，2。就同一問題杜伊維爾德則說，科學試圖「抓住」其對象，它反過來又給對方「提供了一種反抗的力量」。H. Dooyeweerd, In the Twilight of Western Thought (Nutley, N.J.： Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1968), 8, 126. 神學思想視事物是「分離的」，同上書，11。而樸素的經驗卻把事物看成是「一致地聯繫在一起的」。同上書，12，cf.16。在樸素的經驗中，「我們的邏輯功能完全隱沒在事物的不同方面在時間中相互聯繫的連續性之中。」同上書，13。這種「隱沒」甚至是一種「嵌入」。同上書，14。樸素的經驗把主體、客體「區別開來」，但是理論性的思想則「反對」之，並徹底打破了樸素的心智所感受到的那種「不可分離一致性」的經驗。同上書，17。的確杜伊維爾德和施皮爾對樸素經驗和理論思想之間的關係作出了更多的技術性描述，但是這些技術性描述總是在用這樣一些比喻來做解釋：距離、把握、反抗、連續、一致、結合、隱沒、嵌入、反對、不可分離——當把這些詞彙用在這種認識論的背景中時，它們都是形象化的。我的問題不是說杜伊維爾德和施皮爾使用了比喻，甚至也不是說他們沒有能夠對這些比喻進行解釋。我的問題是，他們使用這些比喻去做了一些本來只適合用字面意思的術語去做的工作。他們在兩種經驗之間做了技術性的認識論區分，以他們的觀點，這種區分必須有精確地關聯，並且相互之間永不混淆。的確這種區分對於他們的認識論來說應該是一個基本的工作，但是由於他們使用未加解釋的比喻，所以也就違背了他們的信條。不過他們在使用這種區分時，似乎認為他們已經成功地做到了清晰地定義，他們嚴厲指責其他的思想家，認為他們混淆了兩者。但是如果施皮爾和杜伊維爾德自己就沒有能夠做出準確的區分，他們怎麼能夠要求別的思想家做出清楚的區分呢？有一個原則需要把握，一方面我們確實應該使用比喻，但另一方面我們不應該期望使用一個未加解釋的比喻（甚至是一組比喻）來做那些需要準確定義的專業術語去做的工作。

（3）所引用杜伊維爾德和施皮爾的這些話在誤用比喻和反抽象主義者的修辭方面具有一種血緣關係。我覺得許多反抽象主義通過所比喻的「同在性」似乎變得有道理起來。基督

徒有一種感覺，認為某些東西是「聯繫在一起的」——啟示和基督，信心和歷史，倫理和救贖等等。通過這一相當模糊的人為同在性，反抽象主義誕生了。說信心和歷史「一定不能相互抽象」就等於是在說它們是「聯繫在一起的」。然而許多反抽象主義的模糊要歸因於「同在」比喻的模糊。一般來說，我們可以理解它是什麼意思，因為男人和女人，愛和婚姻，麵包和奶油都是「聯繫一起的」。比如說在啟示和基督之間存在著不同的聯繫，所以只說它們是「聯系在一起的」或「不應該被抽象」就等於說它們是無法被理解的，除非再做進一步的解釋。（4）應該特別注意在神與創造之間做類比或反類比。在前面（第一部分）我建議說，關於神使用的人類語言並不都是比喻性的，對我們來說按照字面意思來認識神是可能的。不過，我們的語言中充滿了有關被造物和神的類比。被創造的每一件事情都與神有某種程度類似。整個世界已經打上了神的烙印，展現著神本身。受造界是他的聖殿，天堂是他的寶座，大地是他的腳凳。所以聖經在被造界的每一領域都發現了與神的相似性，如：無生命的物體（神是「以色列的磐石」，基督是「羊的門」，聖靈是「風」、「呼吸」和「火」），植物（代表神的力量的「黎巴嫩香柏樹」，基督的「生命的餅」），動物（基督是「猶大支派的獅子」，「神的羊羔」），人類（神作為王、主人、愛人；基督作為先知，祭司，君王，奴僕，兒子，朋友），抽象觀念（作為靈、愛、光的神；作為道、言、真理、生命、智慧、公義、聖潔和救贖的基督）。甚至邪惡的人也展現了他們與神的相似性，當然他們被使用的方式是很有諷刺意味的，見路加福音 18：1-8。這些類比預設了神的聖約存在於它所創造的世界中。

但是每一個類比都存在著一個反類比。神不是一個無生命的物體，絕不僅僅是磐石或門，他不是一棵植物，一個動物，一個人或一個抽象的觀念。把神看作是這些事物中的任何一種都是偶像崇拜。反類比表明了神的超越性，表明了它對其受造物的掌管與權威。

存在著不同程度和不同類型的類比。正如我們所看到的，神被比作邪惡的人，這種比擬方式與他被比作義人的方式（或更貼切一些的，義人被比作他的方式）是不一樣的。這與神

的聖約所展現的程度和方式相對應：舊約中說神無處不在，但是他和以色列的同在則是以一種特殊的方式而呈現的。對於以色列，他以一種更為特殊的方式在聖城耶路撒冷顯現，以一種更為特殊的方式在聖殿、在至聖所、在法版的約櫃中顯現。有些地方、有些事物，以及有些人成了神顯現的特殊途徑，所以就與神本身形成了一種很特殊的類比。

因此，我們應該警惕對類比過分的延伸，同時也要警惕不要完全否認類比的合理性。有些作者以一種幾乎是泛神論的口氣來看待神對於信徒的顯現（比如神秘主義，一些「更聖潔生活」的教義，以及巴特關於完全處在基督之中，我們的原罪在本體論上就是不可能的論斷）；另外一些人則不留意區分神在教會中的顯現與在世界中一般的顯現（如，自由神學，過程神學）；還有一些人則否認神的任何形象（如一些路德宗教會的人，一些否認普遍恩典的人）。我認為從好的方面說，所有這一切都沒有意識到聖經中神顯現的複雜性，也沒有意識到神與世界之間的可類比和不可類比；從壞的方面說，它們都落入了我在第一部分所說的非基督徒對超越性和內住性的錯誤觀念之中。

（5）人們所犯的另外一種錯誤是，他們認為我們需要用一些特別的術語來指代神的超越性。他們認為聖經語言在「字面」含義方面有缺陷。在第一部分我曾提到哈爾西，他在一篇批評我的文章中說，只有「性質不同」的名詞才足以區分神的知識與人的知識。神學家經常發明這樣一些特別的術語：全知、全在、全能這些名詞在聖經中是沒有的（當然這種觀念是存在的），但是他們認為有必要在神的屬性和人的屬性之間做出一個清楚的界定，或者說描述出他們的不同點來。不過有趣的是，聖經卻很少做出這種選擇。聖經的話語在指示神時，幾乎都可以同時指示被造物。主、王、救主，所有這些詞彙有時也都用來指示人類。即便是「神」、Elohim，在詩篇 82：1、6 也指人類的法官。不過聖經卻試圖用詞組、句子等，描述神的超越性，它並不求助於一些特殊的「超越性術語」。

（6）所以僅僅因為某個神學家使用了某個比喻就批評他，這是不對的。在神學中，我們經常讀到批評某個教授是怎樣怎樣錯了，因為他「把 X 比做 Y」。某個教授或許會把改革

宗聖餐的觀念與羅馬天主教的觀念，或者把神的愛與鳥兒對雛鳥的愛，或者把預定論與哲學上的決定論相比。因此一些教授被批評，X 和 Y 是根本不可比的，或者它們相互之間沒有任何聯繫，或者說兩者之間根本不沾邊。這種論斷是反抽象主義的反面：這是一種復仇性反關聯主義。針對這種觀點有必要指出以下幾點：（A）在神的世界裡，不管怎麼說，任何一個事情總是可以和其他事情相比較的。應該承認，當我們所喜愛或敬佩的某個事物被比作我們認為是沒有價值的東西時，我們總會傾向於迴避。但是不要忘了聖經甚至把神比做是一個不公正的法官。每一件事情與其他事情都是相關聯的，不存在與其他事情「毫不相干」的事情。反抽象主義的依據在於它認識到了這一點。（B）如果基於上述原因而批評某比喻，就是從字面意思，而不是句子意思而提出批評，這實際上是一種不具有合理性的作法。比如有人把神比做一個西瓜，這種比喻是沒有什麼意義的，比喻的意義在於用來描述神。（如果有人比喻說好像西瓜籽可以從西瓜中取出一樣，神的屬性也可以從他之中被移出，那麼這個比喻不過是在講述一個有關神的謊言。但如果他用這個比喻來描述我們與神的關係好像西瓜一樣「甜蜜」，他就是在講述一個真理。）比喻本身是不重要的，包含著比喻的句子應該被視作是重要的。這些句子當然要能夠經受批評，但是這種批評著眼的是句子的正確性，而不是比喻本身。（C）不過有些比喻經常被神學家以一種錯誤的方式所使用，這一點應該指出來，比如拿神與「存在」作比（如在蒂裡希那裡），以及拿普遍恩典與特殊恩典作比（如在自由神學中）。

E・神學中的否定

神學中不清晰的另一個來源是使用否定性表述。當然和所有其他形式的知識一樣，否定在神學中也是非常重要的。我們理解一個術語，部分的是通過能夠把這個術語與其他術語進行比較，展示它不意味著什麼來完成的。儘管聖經的基本信息多是肯定性的，但是它也經常提到一些否定性的觀點，其中包括了真理與謬誤及原罪的比較，講述神如何對不信者作出審判，警告信徒不要相信錯誤的教義，等等。

教義史也很大程度上是通過否定來取得進步的。許多經典的教義陳述是在與異教的對抗中提煉出來的：提出創造是從無出於無（ex nihilo）以對抗諾斯替主義；提出依據聖經的正典以對抗馬西昂派；提出三位一體的尼西亞信經以對抗塞貝裡教和阿里烏派；提出加爾西頓基督論以對抗優迪克主義和聶斯托裡派立場，提出新教的認信方式以對抗羅馬天主教和宗派主義。甚至可以說有些教義除了否定異教的功能外，本身沒有什麼意義。我認為創造出從無出於無（ex nihilo）一詞就是這樣一個例子，「無」是不可能想象的，因為人的每一種思想都是思考「某個東西」。在聖經中很難發現有什麼教義特別教導我們說世界是從無中創造出來的，不過這個術語還是可以被解釋的。我希望在我即將出版的《神論》（The Doctrine of God）一書中能夠更詳細的討論這一問題。這一教義確實清楚的排除了兩種異教觀念：泛神論所認為的世界是神聖自然的一部分的觀念，以及柏拉圖所認為的世界是從前在永恆物質中創造出來的說法。我敢說否定這兩種異教觀念就構成了從無出於無這一教義。這一教義並不試圖告訴我們神是怎樣創造世界的，只不過是告訴我們神沒有用那兩種方式中的任何一種去創造世界。它作出了一種否定的解釋，這個教義可以用經文加以證實，因為聖經排除泛神論，也否認了神自身之外（如哥林多書 1：16）不存在任何不被創造的物質。

在三位一體教義中使用體（substance）和位格（person）也是同樣的道理。在我看來並不是由於這些術語含義準確，擁有某種資格來描述神的唯一性和多重性。Ousia 和 hypostasis 在希臘語中分別指神的唯一性和多重性，而就其含義來講這兩個詞或許已經有了轉換。Hypostasis 或許指的是神的唯一性（事實上與拉丁術語 substantia 類似），而 Ousia 則指神的多重性。所以這些術語的使用並沒有給予我們有關神性的更進一步的信息，它們沒有尋求解決那深不可測的神秘性，而只是排除了某些不合法的解釋企圖。這些術語對於我們的用處就是把塞貝裡教和阿里烏派排除了出去。所以如果我們尋求證明三位一體教義，我們不要期望在聖經中發現一些明確的證明來支持這些術語的使用，而只需要問一問聖經是否教導我們塞貝裡教和阿里烏斯派教義。如果聖經排除了這些教義，那麼這一事

實就足以證明正統教義。因此否定是神學的一個有益工具，但是如果被誤用就會出現問題。看一看下邊的這些情況。（1）約翰・伍德布里奇在評論羅格斯和麥金所撰寫的《聖經的權威與解釋》時，提出作者所犯的一些錯誤，在我看來這在許多神學著作中是很普遍的。

羅格斯和麥金在其研究中使用了很多或許會造成「歷史分割」的東西。他們假定一個人在思想某些正確的判斷時，在邏輯上不許可其他的思想離開這種正確性。如果思想彼此之間有矛盾的話，他們的這一假設有時是非常準確的。然而在他們對歷史的分割中，兩位作者在那些本來並不相互排斥的命題之間製造了分裂……列出他們部分重要的「歷史分割」觀點：由於某個思想家相信聖經的一些核心目的是揭示救贖的歷史，所以可以設想他或她並不完全認同聖經的絕對無誤性；由於某個思想家認為神為了讓我們認識他，把自己侷限在聖經之中，所以就有理由相信他或她並不完全相信聖經的絕對無誤性……。

伍德布里奇書中列舉了很多的「歷史分割」，所有這些或許是一個可以被稱作「虛假分割」的更大範疇的分支。在神學中經常會出現神學家將兩個實際上並不相矛盾的事物對立起來的情況，這種爭論很像我們在教義史中所宣稱的那些非常重要的否定性爭論。很顯然比如有人斷定被造界的產生是從之前存在的物質而來，他肯定會因此按照邏輯否認受造物是從無中而來的。而虛假分割之所以會帶來爭論，是因為那些原本不存在矛盾的陳述之間的關係被錯置而造成的。

（2）前邊我們看到神學家有時會誤用否定。他們所採用的方式看似是反抽象主義的，實則相反，他們強調某些事物之間沒有關係，相互之間沒有任何共同之處，否定對事物進行類比的方法，等等，這一切實際上都誇大了這種分割。在神的世界裡任何一件事都是和其他事情是有關係的。所有事物都是彼此「相涉」的。另外可以肯定的是關涉程度總會有差別，有些關係要比另外一些關係更重要，但是神學家卻經常把這種程度上的差異說成是絕對的不同。（這種錯誤是與反抽象主義相對的一個極端，但兩者都是出於同一種性質的混淆。）

我認為如果神學家使用詞彙「不僅」的話，這種錯誤通常可以避免。但他們在應該說「不僅」或「不光」時卻傾向於說「不是」。在表現神的愛時，早先的自由神學家會做出結論說神不是一個正直的法官，但準確的結論應該是：神不僅是一個正直的法官，而且還是一個仁慈的神；在陳述神的無所不在時，現代過程神學家作出的結論是：神不是超時間的，而事實上正確的結論應該是神不僅是超越時間的，而且也應該是在時間中臨在的。再想一想伍德布裡奇所反對的「分割」說，正確的說法是聖經「不僅」是可靠及無誤的，與此同時還要看到聖經還與人類的認知能力相適應，並且它負有傳達救贖歷史的責任，後兩者並不必然包含對聖經無誤性的否定。

神學中的多視角主義通常有助於重新建立恰當的平衡，因為它有助於讓我們看到有些看起來是截然相反的教義事實上作用是一致的，學者們都是從對各自有利的角度出發來表述同樣的真理。這樣我們就可以在不同的神學學派之間，規範性視角的一派與存在性視角的一派（我常這樣稱呼它們）之間，以及對神的中心屬性有不同認識的神學家之間，避免很多無謂的對抗。

（3）和上一種情況正相反的錯誤是，部分的神學家會有全面地對「二元主義」進行攻擊的趨勢，這其實也是反抽象主義的一種形式（見第 6 章，A）。毫無約束地攻擊二元論的一個極端例子或許要屬約翰・範德爾・斯泰爾特的《哲學與聖經》Marlton, N.J.：Mack Pub.Co.,1978.一書。在這本書中，範德爾・斯泰爾特似乎將所有的雙重區分都指控為「二元論」，不僅身與心，智與情的差別如此，就連造物者與創造物的差別亦如是。不過他幾乎偏執地維護自己的那一套（杜伊維爾德式的）雙重區分（樸素的思想/理論的思想、心的功能/人的功能），然而很顯然，他並不相信每一種雙重區分都是屬於二元論的（皮特魯斯・拉謨斯可以安息了！），但是他對於到底哪一種區分應該被批判的標準完全是模糊的，他只是有些討厭雙重區分，並且他以一種無從理解的選擇性批判來表達他厭惡的情緒，當然這種表達是無一致性可言的。

毫無疑問，神學家在不同的事物之間有時採取了過於對立的態度，但是最應該盡力說明的是在什麼情況下區分、分離或者「二分法」是不正確的，如果沒有這種解釋，對「二元論」的批評通常就會變得和其他形式的批評一樣，成為字面上，而不是句意層面上的批評。比如在批評一個神學家關於對比身與心的觀點時，沒有進一步解釋他宣稱的錯誤，那麼這種批評充其量就是一種對詞彙使用的批評，而不是對實際立場的批評。我這裡要再次重申神學批評不應該是對某個人用詞的批評，而應該是評論使用某個詞語所表達的觀點是否正確。我們不應該去批評某個神學家的用詞，而應該看他的句子和段落想要表達的思想。範德爾・斯泰爾特有一次僅因為我演講的段落標題就對我的演講進行批評！這次演講是有關聖經的，段落標題分別是「聖經與神」、「聖經與歷史」、「聖經與我們」，以及另外一些與此相似的題目。範德爾・斯泰爾特聲稱他僅憑這些標題就可以知道我染上了二元論傾向。我並不認為他的批評有那麼強的說服力。

我們應該記住就像事物與事物總有相似性一樣（上，D（6），（A）），事物與事物也會相互有區別。（沒有兩個東西是完全一樣的，如果一樣話，那它們就不是兩個事物，而是一個事物了！）所以任何兩個事物之間可能都會有「區分」，而如果兩個事物相互之間可以作區分，那麼它們可能就是「孤立的」（僅考慮一個事物區別於另一事物的特徵）；或者是「相反的」（強調一個事物的「有」，與另一事物的「無」）；或者在某種意義上是「分離的」。（對於常用語「區別但卻不分離」而言，「分離」一詞在比喻意義上，如描述非物理意義上的距離。但這通常是不清晰的，在這種情境中，「分離」通常和「區別」、「孤立」、「相對」有著相同的含義，只不過程度上或許更深一些。）

F・比較，變異，區分

有些信仰基督教的語言學家如肯尼思・派克和溥偉恩 (Vern S. Poythress)都強調語言意義不同層面的比較、變異和傳達之間的區別。「比較」是通過一個名詞與其他名詞的不同來確定一個名詞的含義；「變異」是表明適當改變表述的方式（複數、動詞結尾、發音差

別、用法差別）而整個表達的基本意思不變；「傳達」則是識別更夠讓表達正常發揮作用的處境。這三種層面有時被看作是靜態、動態和關係的視角，並且也和物理中的分子、波、場的概念聯繫起來。溥偉恩把比較的觀念與規範性視角關聯起來，把變異與存在性視角關聯起來，把傳達與處境性視角關聯起來。

我們已經看到這三種層面都有模糊性，因而會帶來神學上的誤解。「比較」在我們討論否定（E）時已經有所強調，「傳達」在我們討論反抽象主義時（第 6 章，A）已經出現過，而「變異」則在我們討論模糊與含混時（第 7 章，A 和 B）已經觸及。三種方法在理解含義方面的視角性關係將會讓部分的讀者看到各種問題彼此關聯的方式。然而，在這裡，我並不會去將這種相互關聯的關係系統化。

G・非正統信仰立場中的系統性模糊

模糊性的另一個來源見我在第一部分已經加以解釋的四分圖，在那張圖表中我對比了基督教信仰與非基督教信仰在超然性與內住性問題上的觀點，以及在非理性主義與理性主義問題上的觀點。如果那個分析正確的話，那麼非基督教信仰的立場就是模糊的，這不僅是由於上述原因，還因為非基督教思想的本質會必然產生的一些觀念，比如下述幾點。

（1）非基督教信仰中的超然觀被認為是對立於其內住觀的，而事實上兩種觀點相互依賴，而且還相互轉換。因此從中就會產生某種模糊性：在什麼程度上非理性主義超然觀與理性主義的內住觀是彼此對立的？在什麼程度上，它們以何種方式達到統一？兩種立場在這樣的追問下都有些站不住腳了。

（2）藉助基督教信仰的超然觀，非基督教信仰的超然觀依靠修辭上的混淆，似乎能說得過去。因此在非基督徒的思想中，他們對模糊性也有著需要。

（3）自由神學的立場所呈現出的基督教思想與非基督教思想的結合更加能夠迷惑人，甚至信徒都會被其欺騙，可見自由神學觀點的提出是傾向於反抽象主義的觀念。

H・貼標籤

你會聽到在神學中對「貼標籤」有很多反對意見，這讓我們很容易理解為什麼貼標籤的做法會讓人憎恨。一方面如果我的思想被貼上某些類別的標籤（「基要主義」、「預設主義」等等），即便這些標籤是適當的，我也會認為這麼做不那麼公平，因為我們都願意，而且也都有權利以獨特的方式思考問題，而不願處處都打上某一思想流派的烙印。

另一方面貼標籤對於學習來說又是重要的。你會爭辯說教育就是學習給事物貼標籤的過程。如果不允許貼標籤（也就是使用描述性的名詞），我們確實說不出什麼。確實存在著「流派」和「思想學派」這樣的分野，關於不同類別的事物和人也都存在著一般性真理，能夠講述這些真理是很重要的，同樣能夠講出個體之間的差異也是很重要的。

泛泛地反對貼標籤（以一種反抽象主義的立場或反理性主義的立場）是站不住腳的。一方面，有時有理由僅僅通過一個思想家的學派或其他標籤來識別一個思想家。我們並不總是有時間列舉我們所提到的每一位思想家的所有獨特屬性，貼標籤是一個重要的神學捷徑；另一方面，在使用標籤時，我們一定要意識到它們的不足。顯然，有些書和文章只是給出各種哲學家或神學家劃分類別，卻根本不告訴我們有關其獨特思想方面的內容，這些著作是十分無益的這種缺欠性的一個例子是 Francis. N. Lee 所著的 A Christian Introduction to the History of Philosophy (Nutley, N.J.: Craig Press)一書，並且毫無疑問是模糊的。

I・模糊的原則

在神學中模糊性是不可能完全避免的，也沒有必要完全避免，從而保證我們不要去錯誤地追求比聖經更準確的東西。但是在許多場合為了更好地交流，有必要儘可能減少模糊，或起碼讓讀者知道什麼地方是模糊的。

神學家經常使用一些模糊的表述，而沒有意識到這些表述的模糊性。所以他們用起術語來就好像這些術語非常清楚、無誤一樣，有些術語象「罪惡的創始者」、「自由意志」、「質的差異」等經常就是這樣使用的（見第一部分中的這一討論）。在這些例子中，讀者或許對術語只是有一定的感覺，但是對有些術語的感覺其實是不對的，如將「罪惡製造者」用於神，或在加爾文主義者的語境裡使用「自由意志」。因此，事實上我們對術語認識只是停留在感覺上罷了，我們卻認為我們已經清楚地知道了這些術語的含義。在這種情況下肯定會出現誤解，因為我們下判斷是根據對某人用詞的感覺是否良好，而不是根據他事實上所說的內容。

因此細緻地分析神學術語、詞組、句子的含義有時是有益的，甚至是有必要的。向讀者表明某些表述多麼模糊通常是很重要的，下邊就是一些表達的方法。

（1）列表。簡單地寫出某個表述的各種可能的含義，判斷不同的解釋會怎樣影響所要表達的神學觀點。設法弄清楚哪一個最有可能表達作者真實的想法。判斷對他的語言的哪種解釋可以讓他的觀點得到最有力的支持，或是遭受到最徹底地削弱。在第一部分中我曾經使用過這種方法，比較對神的不可理解性的各種可能解釋，以及不信神的人對神的知識的各種可能的解釋。

（2）指出詞語不能得到清楚使用而產生模糊性的中間情況，模糊分界，模糊區域。要向讀者表明語言不是一個嚴格的、能夠做清晰劃分的體系，詞語的含義並不總是非常清楚的，每一個句子也並非是非錯即對的。在你還沒有努力找出各種陳述中的模糊性之前，不要急於對神學問題下結論。

J・語言與事實

事實上，在我們的時代所有的哲學派別都關注於研究語言。這一點在現象學、存在主義、各種語言分析學派、解釋學哲學家中都表現得很明顯，並且正在由結構主義語言學發展成

為綜合性的哲學。（馬克思主義或許是這種潮流的一個例外，但是許多馬克思主義者還是受到了上述哲學趨勢的影響。）

為什麼會在當今哲學中出現「語言學轉向」？部分的是由於人們厭倦了原有的哲學問題。今天哲學家所討論的問題，事實上依然是古希臘人所討論的問題。似乎哲學不過是一種訓練，如果說有什麼進步發生的話，這種進步也很小。於是現代哲學家就追問缺少進步是否部分地或大致可歸因於誤解、缺乏交流或清晰性不夠，於是就轉向對語言的研究。

出現語言研究轉向的另外一個原因是，許多哲學家相信研究語言提供了一種瞭解事實本質的鑰匙。過去的哲學家一直在尋找這樣一把鑰匙，有人試圖研究形而上學本身，還有人把研究人類知識和理性作為通往形而上學的路徑，認為「現實的就是合理的，合理的就是現實的」（黑格爾）。他們說如果我們想了解世界的話，我們先應該假定世界是合理的，其基礎結構必須反映人類思想的過程。還有哲學家在倫理或美學中尋找這樣一把鑰匙。這些方法都沒達成任何一致的結論，事實上，他們的失敗已經導致了對形而上學的普遍的懷疑態度。不過在我們這個世紀又有一種可能出現了。為了描述它我們或許可以把黑格爾的口號修改一下這樣說，「事實的就是可描述的，可描述的就是屬於事實的。」這種觀念表明對語言的研究可以揭示描述的範圍，因此對語言的研究就可以揭示世界的基本本質。

這種哲學探求導致了幾種錯誤，比如在早期維特根斯坦和早期貝特蘭・羅素的理論中，認為理想語言是世界的一種「圖象」。對於這一看法的說明和批評，見 J. O. Urmson, “Philosophical Analysis” (London: Oxford University Press, 1956). 又見我在附錄 C 中關於含義的參考理論的論述，這些論述與這一方法有關。但是在我看來，我們起碼可以再多說一點：學習語言伴隨在認識世界的過程中。語言是一套工具，藉助它我們在世界中完成各項任務。一方面，除非你對世界的某些事情有了認識，否則你就不可能「理解」語言，或知道其「含義」；另一方面，沒有語言我們就不可能具有與人類地位相匹配的關

於世界的知識。所以學習語言與認識世界是一個同時的、相關聯的過程，或許完全是相關的。瞭解什麼是一棵樹與瞭解樹這個詞的含義完全是同一過程。

於是語言就成了通往現實、通往形而上學的一條道路。但是其他的道路同樣重要，這其中包括：認識論、價值理論和形而上學本身。

K・語言與人類

我堅持認為語言是我們作為受造物，作為神的形象不可或缺的一個要素。（1）我們通過語言而像神，神通過其大能的聖言做事，神與其聖言是同一的（約翰 1：1ff.）；（2）它使我們與動物區別開來，給了我們強大的支配工具；（3）它是人類生活的中心。人們起先記錄在聖經中的經驗就是傾聽神的道的經驗（創 1：28ff.），而神的第一個任務就是讓人給動物「命名」（創 2：19ff.）。雅各依據《箴言》教導我們說，如果人能夠控制他的舌頭（語言），他就能控制他的整個身體（3：1-12）。在聖經所列舉的罪惡中，舌頭（語言）所犯下的罪過是最突出的，如羅馬書 3：10-18。救贖經常被表述為潔淨嘴唇（賽 6：5-7）或潔淨語言（詩 12；番 3：9-13）。

我這裡所列舉的有關負責任地使用神學語言的觀點不僅只是一種學術傾向。為著勸勉的緣故誠實地說話（而不是說謊、褻瀆、愚弄）是我們在神面前的一個至關重要的責任（林前 14：3，12，17，26；弗 4：29）。

第八章　處境性視角——神學的工具：邏輯

我們將要討論的邏輯是神學的第二種「工具」。改革宗神學一度以其嚴謹的邏輯特徵著稱。即便是加爾文主義的批評者，也經常不情願地讚賞改革宗對於邏輯的運用。不過與此同時，這些批評者還對加爾文主義更熱衷於邏輯，而非熱衷於聖經的做法表示懷疑。改革宗神學家看起來是從一些觀念（像神的權柄）的邏輯含義出發構築體系，似乎沒有讓聖經全面的掌管其推理。以我的觀點這些批評儘管包含了部分真理，卻從來卻是有失公正的。

不過，在今天對加爾文主義者對於邏輯過於自信的指控是難以想像的。除了在高登・克拉克、約翰・蓋斯特納以及他們的一些跟隨者的著作之外，當今在改革宗神學事實上很難發現有關邏輯的任何積極的詞彙，取而代之的是隨處對邏輯誤用的警告。伯科維爾經常警告說不要通過演繹推理來形成教義。范泰爾雖然並不否定邏輯推理的合理性，但卻更強調過於依賴邏輯要比否定邏輯具有的更大的危險性。杜伊維爾德的追隨者也更強調「對邏輯的絕對化」要比沒有邏輯更危險。

我不清楚對邏輯的懷疑出自何方。在加爾文思想中，沒有針對使用邏輯而出現困難，但是對於尚智主義卻存在著爭論。加爾文強調理性並不能取代聖靈的工作。他指出知識的不足僅僅是「從大腦中掠過」，而不會在心中紮根。對尚智主義的這種反對發展到後來，或許被之後的神學家演變成了反邏輯主義，不過後一種態度與加爾文所持的有明顯的不同。

不管這些情況有怎樣的發展，其結果就是許多改革宗人士對於邏輯在神學中應該發揮的作用感到困惑，不敢加以肯定。我希望在這一部分中就這一話題做一些澄清。邏輯有其侷限性，但是邏輯對於神學來說是一個非常重要的工具，我們沒有理由羞愧於使用這種工具。與語言和歷史相比，邏輯作為神學的工具很顯然並不更具危險性，同時它的必要性一點也不次於前兩者。有些人，比如克拉克一派的人會很樂意聽到這種對使用邏輯的肯定。不過

接下來，這些支持邏輯思想家或許會失望，因為我在這本書的描述中會給邏輯一個從屬的地位。他們或許會指出邏輯是普遍地體現在「思想的法則」之中的，而不是體現在「經驗事實」之中的，因此他們或許會爭辯說邏輯應該屬於「知識的證明」（第二部分，上），而不應該僅僅作為一種「方法」。如果邏輯是一種方法，他們的觀點肯定會認為它屬於規範性的視角，而不僅僅屬於處境性的視角！

的確，認為邏輯是一種「思想的法則」，這種看法是有其正確性的。但是（讀者會想起來）我們的三個視角是相互包含的，所以任何規範也都是屬於事實的，而任何事實也都是規範性的（比如它們支配著思想）。所以我們所考慮到處境性視角下的事物，或許也可以看作是一種規範。考慮處於什麼樣的視角在某種程度上是一個基於教學法選擇的問題。

我目前的教學目的就是要去除邏輯的神秘性，儘可能的防止對邏輯的非理性恐懼，或不適當的追捧。如果你認同我的話，就會發現邏輯是思想的一種法則，但是這種法則從屬於聖經的，只有聖經才是我們思想的最終法則。是聖經，而不是其他任何方法保證了我們對邏輯正確的使用，在這個意義上，邏輯、語言、歷史三者的地位非常相似，它們是為我們提供信息，有益於我們應用聖經的原則，並且所提供的信息都是在聖經規範的支配之下的。當然，和所有其他神學工具一樣，循環論證在這裡是不可避免的。邏輯學家不比語言學家和歷史學家更可靠，對於信徒，他並不具備中保的權威。隨後我會仔細討論它的重要性。

A・什麼是邏輯

（1）論證的科學

基本上，邏輯是對「辯論（或論證）」這類人類活動的分析和評價。在日常語言裡，辯論有時表現為一種充滿敵意的對質，然而在專業術語的含義中卻不會發生這種情況。事實上，在技術層面上，一個論證甚至無須在兩個或更多的人之間進行，論證僅僅是一個結論，被一個或多個稱為「前提」的語句所支撐或推導而來。在傳統的例子中，「所有的人都會死；

蘇格拉底是人；所以蘇格拉底會死。」有兩個前提和一個結論，當一個論證是用正式的用語（就像對蘇格拉底的討論一樣）進行表述時，它被稱做「三段論」。

論證是人類有史以來一直在做的一件事情。在邏輯學產生之前，人們就在進行著論證，到了今天不管人們是否學習了邏輯學，他們還在進行著論證。換句話說我們都想為自己相信和自己所做的事情找出理由。父母對他們的孩子是這樣，教師對他們的學生是這樣（反之亦然！），牧師在許多場合都在做這件事。每次佈道都是一個論證，或者是一組論證；這些論證試圖說服人們以某種方式改變他們的信念或行為，並提供了做出改變的理由。在長老會、長老大會或公會，更不用說牧師們應聖靈的感動所寫的關於各種主題的文章和論文，他們的每一篇證道同樣也都包含著論證。這時邏輯已經成了應用科學，它在我們的日常生活中發揮著重要的作用。

邏輯學家並沒有去發明論證，正如藝術批評家並沒有發明藝術，體育記者並沒有發明壘球一樣。邏輯學家所做的事情就是研究論證，對它進行批判性的分析，向我們展示什麼會使一個論證成功，什麼使它失敗。

在對論證作出評價時，邏輯學家尤為關注他們所追問的兩個核心概念。一個叫做蘊涵，限定或推論。在一個有效的論證中前提應該蘊含或限定結論。或者換一個角度講，結論是從前提推論出來的。這就意味著，如果前提是真的，結論就不可能不真。「如果」可以是一個涵蓋很廣的「假定」。比如「所有西敏神學院特研修班的學生都是共產黨人；羅納德・里根是西敏神學院研修班的學生；所以羅納德・里根是共產黨人。」這個論證要多錯誤就有多錯誤，因為論證中兩個前提是錯誤的，其結論也是錯誤的。正如某些邏輯學家指出的那樣，它是「不合理」的。但是前提確實蘊含了結論，這意味著如果前提是正確的，結論就一樣也是正確的。這個論證中的前提事實上是不正確的，但是如果前提正確，結論就同樣也正確了。

對於一個論證來說，有效性是一個專業術語。說一個論證有效就是說前提蘊涵著結論，無論前提和（或）結論是否正確。所以上述的論證得出結論說里根是一個共產黨人，這是一個有效的論證，儘管這個論證結果聽起來好像有些奇怪。不過它不是「合理」的，合理不僅意味著邏輯有效，同時還要求前提和結論都正確。

蘊涵是遍佈在我們經驗當中。在任何情況中我們都會發現前提限定或蘊涵著某種結論。我們經常不用有意識地做出任何論證，就可以發現蘊涵的關係並採取相應的行動。在橄欖球比賽中，四分衛發現對手後場行動反常，他會得出結論認為對手正在採取一種特殊的防禦戰略，於是他也就相應地調整了自己的進攻模式。毫無疑問在這種情況下，四衛並沒有以一種正式論證的方式擺出蘊涵條件；如果他這麼做的話，賽場的戰機就被貽誤了，他會被衝上來的防守球員撞飛。他是下意識地、直覺地做出同步反應。但是在這一過程中，他確實已經發現了蘊涵條件。

有位婦女，她的丈夫前去參戰，她已經有好幾個月沒有聽到他的消息了。她看到有輛軍車停在了她家門前。兩位軍官走出了汽車，滿臉嚴肅。他們往她家門口走來，這一刻她知道肯定是有壞消息了。毫無疑問她此時沒有進行嚴謹地論證。但是她已經察覺到了有些事情，意識到了它們所蘊涵的意義，並做出了相應的反應。

這種蘊涵每天，事實上每刻，都在我們身上發生。鈴聲響了，我們推斷該起床了；我們聞到了咖啡味，我們「推斷」有人在做早餐，如此等等。

邏輯描繪出了這樣一些蘊涵條件，向我們表明是什麼讓這些蘊涵條件起作用的，並把它們轉換成為形式符號，然後評價各種前提的蘊涵情況。正是邏輯學為我們提供了一種準數學的方法，用來評價蘊涵的內容邏輯學家一直在爭論數學和邏輯到底是同一門科學還是兩門不同的科學。[246] 這種方法關注論證中某些關鍵術語的使用，如「所有」，「有些」，「如果……那麼」。這些術語的「邏輯力量」已經得到了完全的檢驗，所以使用這些術語的論證（像前面所說的有關蘇格拉底和里根的論證）就可以得到相對正確的評估。

不過還有許多蘊涵條件一直沒有被邏輯形式化（我想其中包括上述四分衛和軍人妻子的情況就是這樣）。我們經常在根本不做任何口頭論證，或者連起碼使用所有、部分、因此等術語的論證都不做，就得出蘊涵推論。確實在許多時候我們只是「覺得」一件事情蘊涵另外一件事情（這種感覺有時會誤導我們）。邏輯這門學科會磨練我們的感覺，正如物理學會訓練我們感知物理對象之間關係的能力一樣。但這些學科（不管是邏輯還是物理學）並沒有讓感覺顯得多餘。事實上即便是我們對邏輯原則的接受也依賴於我們對這些原則有「正確感覺」的能力（比較我提出的「認知的安息」原則）。

邏輯作為論證科學的第二個核心概念是一致性，即如果且只有兩個命題同時為真，兩個命題才是不矛盾的。這個概念我們每天都在使用。立法者說他相信法律和秩序，但是他卻投票反對所有有利於強化法律的行為，結果肯定就會出現一些評論指控他邏輯不一致。當然這種不一致和矛盾是很明顯的，有很多方法反駁不一致的指控，我們有時會錯誤地做出這種指控，但是不管我們是否學習過邏輯，我們確實一直在做出各種判斷。針對於「蘊涵」的情況，我們的「感覺」常常提醒我們謹防不一致性。

所以邏輯尋求把相關的感覺形式化，並使它的敏感度得到進一步地提煉。它幫助我們把陳述轉化成術語，從而使它們的一致性或不一致性更加明顯。它給我們提供了準數學方法，以判定哪些陳述是一致的，哪些是不一致的。所以「不矛盾律」經常被認為是邏輯的最基本原則，其表述如下：任何一件事物都不能同時在同一方面既是 A 又不是 A。比如「比爾是一個屠夫」和「比爾不是一個屠夫」不能同時在同一種條件下為真。（這個概念的另外一種形式更適合命題的現代邏輯，其表述為「在相同的方面任何一個命題都不能同時既真又假。」）當然我們必須注意限定條件。關於比爾的兩個陳述可以在不同的時候為真：比爾可能在 1975 年不是一個屠夫，但是到了 1982 年則成了一個屠夫。對於所指不同的方面，不同的陳述可以都為真，比如如果「屠夫」一詞在一個句子裡是比喻性質的話，那麼兩個

陳述有可能都為真。但是如果沒有時間和所指方面的相對差異，我們知道兩個句子不可能都為真。

（2）邏輯：釋經學的一個工具

因為邏輯是論證的科學，所以它也是解釋語言的一個有效工具。在神學中可以使用它幫助我們理解聖經。

在關於蘇格拉底三段論中，結論展示了隱含在前提中的含義。換句話說，結論沒有給前提增加任何新的內容。如果你知道所有的人都是會死的，而蘇格拉底是一個人，你就知道蘇格拉底也是會死的。這似乎並不像是一種新的知識。蘊涵並不增加任何新的東西，它只是重新組織了包含在前提中的信息。它提出了蘊涵在前提中的內容，並把它清晰的表達了出來。所以當我們瞭解了句子的邏輯蘊涵，我們就越來越多地瞭解到句子的含義，結論部分的表述了前提的含義。

所以在神學中邏輯演繹闡明了聖經的含義。「偷竊是錯誤的；盜用公物是一種偷竊；因此盜用公物是錯誤的。」這是一種「道德三段論」，在倫理推論中會經常看到。推論出這一結論是一種「應用」，我們也已經論證過對經文的應用就是認識其含義。如果有人說他相信偷盜是錯誤的，但是他又相信盜用公物是可以允許的，那麼他就還沒有理解第八條誡律的含義。另一個例子：「信基督者得永生（約翰 3：16）；比爾信基督；所以比爾得永生。」這個論證也部分闡明了經文的含義。所以邏輯演繹即便是在有關得救的確據這樣的關鍵問題上也具有非常重要的意義的。

如果正確運用的話，邏輯演繹並沒有給聖經增加什麼內容。它只是闡明聖經所蘊涵的。所以我們不必擔心在我們負責任的使用邏輯時會冒犯神聖的話語。邏輯只是闡明了聖經的含義。

（3）承認的原理

邏輯推論存在著一種特別的「必然性」。我們感到當你接受論證的前提時，你「必須」也接受結論。「必須」的力量是什麼呢？在何種意義上我們「必須」接受邏輯推論呢？這種必然性顯然不是某種外在形式的。沒有人會在我們的聲帶上綁上繩索，以強制的手段強迫我們承認一個有效論證的結論。強迫可以被抵制，並且也經常受到抵制；許多人拒絕接受一些合理的論證，儘管存在著邏輯推導的「必然」，他們也用非常明顯的方式，表現出對應用這些「必然」的拒絕。這就說明我們拒絕接受一些邏輯結論，僅僅因為這樣拒絕會讓我們的生活得更愜意，或者會以某種明顯的方式有益於我們的需要。通常，接受某一邏輯結論會使生活更加艱難，所以許多人會逃避合理論證結論所代表的事實。

依我的看法，這種必然性分兩種，首先它是一種分析的必然性。這是說如果某人相信某個前提，在某種意義上，他就已經相信了前提所蘊涵的結論。他或許不承認他相信這一點，但是他的意識在某種程度上已經相信了。這就好比羅馬書中所說的不信神的人：他或許拒絕神，但是在某種程度上他確實對神有著某種信心。所以說某個人「必須」承認論證的結論，部分地是說他確實已經相信了這一點，即使他或許還堅持其他與此結論相矛盾的信念，我們確實會看到有人有時會堅持互相矛盾的信念。但是有一個事實我們要看到：有人相信「不是 p」這並不能證明他就不相信「p」的存在了。不矛盾律告訴人們不應該相信相矛盾的命題，但這個定律本身並不能阻止人那麼做。

但是還有第二種必然性，邏輯的「必須」表明了一種道德的必然性。說某個人「必須」接受某個結論，就是說他應該接受它，他有義務去接受它。這種義務在於完全地相信，即承認它是權威，讓自己餘下的生命都和所相信的保持一致。對於那些在某種意義上已經相信的人，為什麼我們還要要求他們相信這種道德義務？因為正如羅馬書在講到有關神的知識時所說的那樣，人們經常「抑制」他們由邏輯結論所得來的知識；或者說，他們相信它是

真實的，但是卻拒絕承認它；或者他們相信它是真實的，但是拒絕作出相應的行動；或者相信它是真實的，但是也相信其他與它分庭抗禮、爭奪信心的道理。

所以我們會發現邏輯蘊涵並不是某種宗教中立的原則。它依賴於人們的倫理價值，其終極就是宗教價值。邏輯必然性可以被理解為一種倫理必然性，最終可以被理解為宗教必然性。因此邏輯可以被視為倫理學的一個分支，但是唯一真實的倫理價值就是那些由神向我們啟示的價值。因而邏輯是以基督教信仰為前提的。

B・邏輯的確定性

與其他學科，如物理學和歷史學相比，邏輯律自身似乎有著特殊的確定性，在這一方面，它們和數學再次聲明，按照某些觀點，邏輯和數學是同一門科學。的規律相似。某個歷史學家斷言是威西爾條約引起了第二次世界大戰，對此我們完全可以懷疑。但是對於 2+2=4 這種數學推斷我們似乎堅信不疑。如果有人把兩隻粉筆與另兩隻粉筆相加，得出了一個總數 5，我們會認為這個人是在惡作劇。我們在任何情況下都不會懷疑 2+2=4 的真實性（難道會嗎？）。我們顯然也不會懷疑所有人都會死，蘇格拉底是一個人，所以蘇格拉底也是會死的，這個三段論似乎確鑿無疑的超越了所有感覺經驗，它優先於所有的非邏輯以及非數學的主張。

是什麼讓邏輯有如此的確定性？已經有數種理論對此做出了說明，下面是其中的幾種理論。（ｉ）內在觀念說。有人說邏輯之所以有確定性是因為它的來源，我們不是通過感覺經驗，而通過某種內在觀念來獲取對邏輯的認知的，但是很難證明某種特別的觀念是「內在的」。我想大部分哲學家都是通過排除法來確定內在觀念的，在他們看來這是解決我們所討論難題的唯一方法。但是除非確實存在著一些獨立的證據能夠證明內在觀念的真實性，否則這種假設的答案將非常不可靠的。而且我們也並不清楚為什麼內在性的觀念可以使邏輯有確定性。難道我們所有的內在觀念都是正確的嗎？不得不承認，起碼某些感覺經驗材料和是

邏輯律一樣確定的。現在我正看著我的手，我想我可以肯定我手的存在，就像我肯定任何邏輯律的存在一樣。

（ii）約定俗成說。有人認為邏輯之所以有確定性是因為「慣常的做法而正確」。依照這種觀點，邏輯的確定性就和「所有的單身漢都是沒有結婚的」一樣無誤。我們知道所有的單身漢都是沒有結婚的，這一點肯定沒錯，對此有什麼值得驚訝的嗎？我們可以在加州對所有的單身漢做一次蓋洛普調查，我們不會發現他們當中任何一個正處於婚姻之中！我們甚至可以在全世界對所有的單身漢進行調查，所得出的結論也是一樣的！我們知道這是沒有錯的。為什麼？這一驚人的知識是從哪裡來的？沒錯，有的人會說這一點也不神秘。我們知道所有的單身漢都沒有結婚，這僅僅是因為我們同意這樣來定義單身漢。同樣，有人會說邏輯和數學是由這樣的定義和蘊涵構成的。有人還因此走得更遠，說正是這個原因，所以邏輯和數學除了告訴我們對語言所限定的外，沒有告訴我們有關世界的任何東西。另外一種看法認為邏輯和數學律是「分析的」，而不是「綜合的」，所要斷定的內容已經包含在對主語的定義之中。

不過，對分析性和綜合性的區別在近幾年也作過很多討論。對於大部分作者來說，他們不太可能明確地區別這一點，同時也不太可能區別「定義為真」與其他形式的真實性。這一討論的一個有力論證見 W. V. 奎因：「經驗主義的兩個教條」，見奎因 From a Logical Point of View (New York：Harper and Row,1961),20-46. 這個文集中的其他論文也與這個話題相關。因為人們不能明確地將語言與現實區別開來，也不能明確地將定義的真實性與其他陳述形式的真實性相區別開來。語言是現實的一個組成部分，它是我們據以在世界上思想、行動的工具。我們不會武斷地定義名詞，但是我們努力在某種系統中對它們做出定義，以幫助我們創造性地完成各種工作。

正如前面在討論語言時（第 7 章，1）我們所看到的那樣，每一個名詞的含義都有一個模糊的邊界；沒有一個名詞的定義是絕對準確的。如果一位單身漢與一名婦女住在一起，而

他們又沒有舉行正式的結婚儀式，他們的關係會在某些國家被認為是普通法的婚姻（有些國家卻不是），那我們又會怎樣對單身漢這個詞下定義呢？他是一個結了婚的單身漢嗎？在這裡名詞的定義就不能夠解決這個問題了；現實或許需要我們對這個定義作一些延伸，語言正是這樣發展的。

邏輯的確定性與數學的確定性或許在某種程度上取決於它們的定義，但是它們所表達的真理卻不是由我們發明出來的。如果這一特別的定義不能反映世界的本質，我們就不會再使用它們。在這裡的存在性視角永遠預設了規範性視角和處境性視角。「2+2=4」這一等式是關於世界的一個事實，確確實實兩個物體加另外兩個物體就會有四個物體。即便我們有意地選擇一個定義系統讓這個等式（或者用不同的術語表達同一等式）為假，這種情況也不會改變。（iii）三重視角說。我所能想到的最恰當的解釋方法是（還有別的嗎？）三重的。（A）處境性視角：邏輯和數學描述的都是「顯而易見的」關於世界的真理，加上這些真理的蘊涵（通常不那麼顯而易見的）。它們之所以是確定的，是因為它們是顯而易見的，在這一層面上，「2+2=4」的確定性與「我的手現在在我面前」的確定性沒有什麼區別；（B）規範性視角：由於聖經教導我們要智慧地活著，要順服真理，這實際上是在教導我們要注意這些顯而易見的事實。所以這些事實與所有事實一樣，都成了規範性的。我們有義務重視它們。並且因為它們比許多其他的事實更顯而易見、更有一致性，我們會更為優先地關注這些知識。（當然，情況並不總是這樣，有時對事實的觀察會以某種方式讓我們對自己的邏輯體系作出調整。）所以我們可以有理由說，邏輯律可以被描述為「思想的法則」。（C）存在性視角。的確我們需要做一個選擇，看我們是否能夠識別這些規律事實。如果我們能識別出它們，那麼我們就會尋求以定義的方式來對其進行總體地思考，正如我們前邊所看到的那樣，這是一個倫理——宗教的行動。接受邏輯預設了（即便對於非信徒也是一樣）宇宙結構的規律性事實，即它是由神所創造的事實。對於大部分人來說，說他們不能「沒有邏輯地生活」是沒有問題的；對於我們當中大部分的人來說，假定

2+2=5 會讓我們的生活陷入混亂。所以邏輯具有主體和實踐的必然性，同時也具有處境和規範的必然性。

C・在神學中使用邏輯的聖經根據

在某種意義上一個人可能會不用邏輯去研究神學，但是在另外某種意義上卻不是這樣。一個人可能沒有研究過邏輯，也沒有非常清晰地使用邏輯律或三段論，但是照樣可以進行神學思辨，然而，一個人如果離開了構成邏輯科學的那些基礎性真理，可能就無法開展神學以及任何關於人類思想生活的研究。如果我們總是自相矛盾，或老是拒絕我們所言的蘊涵結果，那我們也無法進行神學研究。我們所有說過的話都應該遵守不矛盾律，這就意味著我們的話必須要與它的意思相符，而不是相對。所以許多人相信邏輯對於所有人類思想和行為都是必需的，一般而言這是對的。在後邊的部分，我會對這一原則做一些限定。不過現在我的任務是要表明邏輯對於神學的重要性。

當我們明白邏輯是什麼後，我們就會發現它包含在許多聖經的教導和命令中。（ｉ）它包含在任何與神的道的交流中。與神的道交流就意味著活在他的話語之中，並反對一切與神的話語相違背的事情。（提前 1：3ff.；提後 4：2f.）。所以聖經中的智慧、教導、證道以及深入的洞察都以不矛盾律作為前提。

（ii）邏輯包含在對神的道的任何正確反應中。在某種程度上如果我們並不知道某段聖經所蘊涵的，我們就不理解這段經文的含義。並且在某種程度上，我們不遵守對聖經的應用，我們就是不順服聖經本身。神對亞當說不要吃禁果，假定亞當回答說：「主，你告訴我不要吃，但是你並沒有告訴我不要咬，或不要吞。」神對亞當的回答一定是說你具有足夠的邏輯推理能力，知道「你不應該吃」這句話中包含著「你不應該咬或吞。」依此方法，對聖經理解、遵守和渴慕，實際上是以邏輯的必然性為前提的。

（iii）邏輯包含在得救的確據這樣的重要事件中。聖經教導我們可以知道自己有永生（約壹 5：13），聖靈的見證（羅 8：16ff.）在這樣的確據中扮演著一個重要角色，但是這些見證並不像我們所想象的那樣以一種聖經之外，新啟示的形式出現。見我的文章「聖靈與經文」，載於 D.A.卡森（D.A. Carson）和約翰・伍布里奇 (John Woodbridge) 所編的《釋經學、權威與正典》（Grand Rapids：Zondervan Publishing House,1986）一書中。亦見約翰．慕理 (John Murray) 的文章「經文的證明」，載於 N. Stonehouse 和 P. Wooley 所編的《確鑿的道》（Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co.,1946; 由 Presbyterian and Reformed 再版）一書 1-52。那麼聖靈的見證，即見證我已成為神的兒子，這一信息是從何而來的呢？它唯一的權威來源只可能是聖經，但是這又是如何成為可能的呢？我的名字在聖經中並沒有出現過。這就來自於對聖經的應用，這是一個與邏輯相涉的過程。神說相信基督的人將得救（約 3：16）；我信基督；因而我將得救。難道得救是由三段論而來？沒錯，某種意義上是這樣的。如果三段論不合理，我們就會沒有盼望。（當然三段論只是神向我們傳遞福音的一個手段!）所以沒有邏輯，得救就沒有確據。

（iv）聖經確保了許多特殊形式邏輯論證的合理性。比如說保羅書信中充滿了「所以」。「所以」表明了一種邏輯的結論，在羅馬書 12：1 中保羅懇求讀者說：「所以，（我）以神的慈悲。」神的慈悲就是保羅在羅馬書 1 至 11 節中所描述的救贖的慈悲。這些慈悲給我們提供了 12 到 16 章中所描述的各種行為的根據，理由與前提。要注意保羅在羅馬書 12 章中並不是簡單地告訴我們要以某種方式生活，他是在告訴我們要以某些特別的理由行事。如果我們聲稱遵守保羅的教導，但是卻拒絕接受這些據以遵守的特殊理由，我們在某種意義上就是不遵守。所以保羅要求我們不僅要奉行某些特殊的行為，還要接受某些特殊的邏輯論證。每當聖經作者要說明他說話的根據時，就會發生同樣的情況。對於我們來說，不僅他的結論，而且他的邏輯也都是規範性的。因此如果我們拒絕在神學中使用邏輯推理，我們就是不遵守聖經本身。

有一個很有趣的任務，嘗試我們能否從聖經的規範性論證形式中發展出一套完整的邏輯體系。我得知已經有人在做這件事情，不過我還沒有看到他們的成果。如果這一任務能夠取得成功，這個結果會對我們非常有益，我們就可以更清楚地看到邏輯的聖經基礎了。但是即便沒有這些素材，邏輯也可以得到聖經的維護。這種「聖經體系」一旦發現了的話，將不會窮盡所有基督徒應有的論證形式，正如對聖經福音對觀的使用在今天並沒有窮盡所有的福音相互參照的方法一樣。

（ｖ）聖經告訴我們神自己就是合乎邏輯的。首先他的道就是真理（約 17：17），而如果真理不與謬誤相對立的話，它就沒有任何意義。因此他的道並不是自相矛盾的。而且神不會違揹他的應許（林後 1：20）；他不背乎自己（提後 2：13）；他不說謊（來 6：18；多 1：2）。這些表述至少意味著神不會說一些，或做一些，或相信一些與他向我們所說的話相矛盾的事情。從聖經關於神的聖潔的教導中，我們也可以得出同樣的結論。神的聖潔意味著在神裡面沒有什麼是與他的完美（包括他的真理）相矛盾的。難道神也注意到了不矛盾律？這是否說明這一定律也限制著神？其實相反，神自身就是不矛盾的，因而他自身就是邏輯一貫和邏輯蘊涵的標準。和正義、仁愛、智慧、知識一樣，邏輯是神的一個屬性。在此意義上，神是我們的效法的對象。我們擁有他的形象，是在仿效著他的信實和守約，從而我們也應該是不自相矛盾的。

因此《西敏信仰告白》說得非常正確：（I，vi）神整全的訓言不僅可以在聖經明確的教導中得以看到，還可以在「由聖經合理推導出的美好和必然結果」中發現，這一陳述甚至曾受到號稱是加爾文信徒的人的攻擊例如，最近可見諸查爾斯・帕提的文章「Calvin，Calvinism and Rationality」，載於 Hendrick Hart, Johan van der Hoeven 和 Nicholas Wolterstorff 所編的 Rationality in the Calvinian Tradition (Lanham, Md.：University Press of America,1983) 15n. 13.，這也是不可避免的事情。如果我們否定了聖經所蘊涵的，我們也就否定了聖經自身。毋庸置疑，我們的邏輯演繹並非萬無一失，這

一點我將在稍後的部分強調，但是我們對待這一事實必須採用視角的方法。我們在使用所有的神學工具，如語言、考古學、歷史，當然也包括邏輯時都容易出錯。然而所有這一切，包括邏輯，都是我們發現神無誤真理的手段。所以，我會建議神學學生學習邏輯，如同他們學習其他釋經學的工具一樣。今日的牧師和神學家都非常需要邏輯思維訓練，在佈道和神學演講中充斥著無效的不合理的論證，在我看來今天的神學邏輯一致性的標準比其他任何方面的訓練都缺乏。然而邏輯並不是一門很難的學科，任何具有中學文化水平和一些基本的數學知識的人都可以買或借一本像 I. M. 庫比所寫的《邏輯引論》 New York：Macmillan, 1961.這樣的書瀏覽一下。如果由於某些原因你不能掌握複雜的邏輯形式，你最好可以做下述事情：對自己的結論多做一些否定；尋找拒絕的理由。你一邊想，一邊寫，一邊問一問自己，別人是怎樣發現你話語中的錯誤的。這一簡單的過程，的確是一個謙卑的基督徒該做的事情，它會幫助你避免無效不一致的論證。

教會中的大部分人都沒有研究過邏輯，他們也不會用形式邏輯來審視牧師的證道。不過我想任何一個有理性的人，都有我們前邊所說的蘊涵和一致性的「感覺」。當他們聽到一個無效的論證或遇到一個不一致的立場時，雖然他們並不是每次都能發現這樣的問題，但是如果佈道中的邏輯錯誤異常突出，許多會眾就會感到不自在，他們會發現這些佈道不是很有說服力的。即便他們不能指出問題所在，他們還是會感到有問題。所以為了他們，而且無疑是為了真理自身，為了神的沒有矛盾的真理，與當代多數神學家對待邏輯的態度相比，我們必須付出更多的努力。

D・邏輯的侷限性

我相信經過前面的討論，讀者會相信我並不是一個非理性主義者，也不以任何的方式反對邏輯。不過平衡的做法一方面要求我們展示邏輯的價值，另一方面要求我們揭示它的侷限。邏輯很重要，但是有一些事情是它無能為力的。對於邏輯我們必須要有一種謹慎的態度，

免得我們對邏輯工具的使用提出一些不合理的要求。[255] 要知道邏輯有著很大的侷限性，以至於當我們做出一些看起來非常合理的結論時都需要多加留心。

有些學者似乎認為，邏輯對於人類思想的可理解性是必須的，對此我們不敢發表什麼反對意見。但是如果主張邏輯有侷限性，在這些學者看來就是攻擊思想的可理解性，然而，在我理解中的侷限性是我們能夠接受的。但是有些學者卻沒有看到人類思想的這種潛在的內涵，而只是把注意力集中在一些對邏輯特定的應用上。實際上，我們容許自己對語言和歷史的理解存在不充分性，與此類似，我們也一樣接受著邏輯的侷限性。下面我將特別指出邏輯的幾種不充分性。

（ⅰ）失誤性除了在默示聖經的過程中，有神直接的介入，人類的邏輯總是容易出錯，而神的邏輯則是無誤的。通過之前的論述，我確實相信聖經教導我們了一些邏輯原則（C，上），如不矛盾律。因此我們可以確定地知道這些原則，舉例而言，我們確切地知道我們因信稱義也是通過同一種方式。（我在前邊曾經說過，即便是聖經教義我們也有可能弄錯，但是有些教義對於我們而言是那麼地明顯，並且有著非常的說服力，以至於它們可以成為我們確信無疑的預設前提，從而支配我們的思想。不矛盾律自然屬於這其中之一。見第 5 章，A，（8））但正是在這種意義上，我們可以確定無疑地知道不矛盾律並不意味著對任何邏輯體系知識的無誤。

畢竟，邏輯僅僅依靠不矛盾律不能發揮什麼作用的。單從不矛盾律自身什麼也演繹不出來。即便給不矛盾律加上一些經驗假設，同樣也是沒有什麼結果。整個邏輯的開展不僅需要基本的邏輯定律，而且需要許多原則、論證形式，符號體系以及計算規則。

歷史上有許多邏輯體系。亞裡士多德發明了邏輯科學（儘管事實上在他發明之前人們早已合乎邏輯地思考問題了），這是一個非凡的成就，從那以後，他的體系一直是最有影響的一個。但是其他邏輯體系不斷出現，中世紀有萊布尼茲，穆勒等，在本世紀初（指二十世紀——譯者注），貝特蘭・羅素認為亞裡士多德的體系會導致一些矛盾，必須加上他的修

正，而在這一點上其他人則為亞裡士多德辯護。不過很清楚，作為一門人類科學，邏輯與物理學、化學、社會學以及心理學不同，它隨著時代在變化。在一個世紀被接受的體系在另一個世紀完全有可能不被接受，反之亦然。人類的體系都是有缺陷的，無法與神的思想相比。神的邏輯是神聖至高的，人類的邏輯則不是。 要想統覽數學中各個有爭議的領域，見溥偉恩 (Vern S. Poythress), “A Biblical View of Mathematics”, in Foundations of Christian Scholarship, ed. Gary North (Vallecito, Calif.：Ross House, 1976), 159-88. 這篇文章清楚的表明，不管數學和邏輯科學的基礎命題會多麼「明顯」，它們並不都全是由真實性構成的.（ii）不完全目前的形式邏輯體系在許多重要的方面都是不完全的。前面我說過邏輯試圖描述我們生活所有方面蘊涵和一致性的例證，但是到目前為止只有那些使用邏輯常量如「所有」「一些」「如果……那麼」的論證才能被邏輯所表述出來，所以還有很多事情是無法被邏輯表述的。我們期望未來對邏輯的體系作出更多的發展，從而能夠適應更高的要求。關於這一關聯，見吉爾伯特・賴爾「形式邏輯和非形式邏輯」一文，載於 Ryle, Dilemmas (London：Cambridge University Press, 1954),111-29; 又見 Stephen Toulmin, The Uses of Argument(London：Cambridge University Press,1958).（iii）證明不足喬治・麥維洛狄斯認為我們無法通過邏輯證據認識所有的事物。他評論說：

論證作為證明的一種方法，不能作為知識的一個代替品，正如錘子無法代替木材的作用，針無法代替布料的作用一樣。和其他工具一樣，有效論證的技術只有當我們還需要除工具之外其他的材料時，工具的效用才能得以發揮。正如有了木材，錘子就可以用來建房屋，但是如果沒有木材，錘子就毫無用處。同樣的，如果我們已經擁有了知識，論證或許有益於我們知道更多的東西，但是如果我們開始什麼都不知道，那麼論證就發揮不了什麼作用。George Mavrodes, Belief in God (New York：Random House ,1970),42.

麥維洛狄斯承認「任何事物都可以通過證明被認識，如果循環論證在某種程度上被允許使用的話。」（我想這一事實要比在文章中他所認識到的其他事實更有意義。）但是他的基本觀點是讓人信服的：如果你沒有前提的話，邏輯是幫不了你的，前提不是邏輯自身所給予的。所以在某種意義上，邏輯的結論依賴於我們的感覺經驗、神的啟示、主體敏感性以及所有其他形式的知識，沒有哪一種邏輯論證的結論會比這些提供更高的確定性了。所以在應用層面，這個最重要的意義上，邏輯不比感覺有更高的權威。

還有另外的原因解釋了為什麼「我們一切的知識都不是通過證明獲得的」：（A）比如著名的庫爾特・哥德爾定理顯示，足夠精密地包含著數論形式的一致性體系，不能在這些體系自身中加以證明，並且這些體系所包含命題的正確性也不是被其自身確定。所以形式體系依賴於那些我們通過其他方法所獲得的知識。（B）哲學家對於為歸納法找到令他們滿意的理論證明早已不報希望。但是許多論證卻依賴歸納來強化他們的邏輯力量。（C）正如我們前邊所看到的那樣，邏輯預設了倫理價值和宗教價值。如果我們沒有這些價值，我們就和邏輯沒有一點關係。邏輯也預設了一個理性的神，理性的世界，理性的人類思想，對其中任何一點表示懷疑的人，就沒有權利堅持邏輯的確定性，而對於這些事情的知識並不僅僅來自於邏輯。（D）使用邏輯也以我們擁有分別是非真偽的標準為前提，但是這樣的標準正如我們所看的，從本質上而言是前提性、宗教性的，無法單純地由邏輯推導出來。

（iv）表面矛盾。事實是不矛盾的，所以命題中如果出現矛盾的話，它就足以被推翻了，然而表面的矛盾卻不一樣，如果我們研究某個人的立場，我們發現其中存在著表面的矛盾，我們不會，的確也不應該，為此否定這個人的立場。我們知道許多事情看似矛盾，仔細審視後卻一點也不矛盾。所以當我們碰上表面矛盾的事物時，我們不應該下意識地拒絕這種觀點。相反，我們應該把看似矛盾的東西當作需要解決的問題，或許經過進一步的調查，我們發現這些觀點是一致的，或許調查的結果發現它是不一致的，因而我們再拒絕它，或者（這是很重要的一種可能）我們還是不能夠解決這種表面的矛盾，但是因為一些很有說

服力的理由，我們仍然接受這些觀點，先把邏輯問題暫放一下，期待著在未來的某個時候能夠解決。顯然，當我們發現聖經中存在著表面的矛盾時，我們就是這麼做的。我們相信聖經在邏輯上是一致的，但是我們意識到由於各種原因（我們的有限性，我們的原罪，我們邏輯體系的不足，我們前提的不足，我們對論證名詞的理解等等），聖經看起來好像有矛盾，但是我們不會由於表面的矛盾而放棄我們的信心。和亞伯拉罕一樣，儘管有各種問題，我們仍堅持信心，即便這些問題是邏輯問題。由此我們也可以看到人類的邏輯永遠不是對真理最終的標準。見我的文章「神學中的自相矛盾問題」，載於 Foundations of Christian Scholarship,295-330，也曾收在小冊子 Van Til the Theologian (Phillipsburg, N.J.：Pilgrim Publishing,1976) 中，所以要注意，當你想反駁某人的立場時，僅僅提出另外一種（不相容的）觀點是遠遠不夠的。比如說，許多現代神學家甚至不先考慮一下支持正統觀點的聖經論證，就通過提出各種各樣自由神學的解釋來反駁聖經的正統觀點。許多擁護墮胎者始終強調婦女的權利，被強暴的悲慘等等，卻根本不嚴肅地去考慮胎兒的本質，這才是反墮胎案例中的最關鍵的內容。一個支持反墮胎的人可能無法很有根據地反駁一個墮胎支持者的觀點，但這卻不能讓他放棄自己的立場。他在對自己所持觀點的論證確定無疑的同時，完全有理由懷疑墮胎支持者的觀點在什麼地方存在著問題。所以在這種情況下，不僅要論證哪一種觀點是正確的，而且還要想辦法反駁你所要推翻觀點的論證。 這或許也是「要照愚昧人的愚妄話回答他」的一個解釋（箴 26：5）。當然這個時候對手可以利用你出錯的機會讓他的理由看起來更合理，但是你越是質疑那些你對手所最為強調的理由，你越是能讓自己的觀點和論據站得住腳。

（v）不矛盾律的侷限性還應該認真考慮前邊所說的不矛盾律的問題。「在同一條件下，一件事情不能同時既是 A 又不是 A。」這些限定表明邏輯只能在相對沒有變化的情況中才能對一致性和蘊涵進行檢驗，這就是說，在整個分析過程中名詞的意義和所指都要保持不變。但是我們知道現實世界卻總是在變化的。所以邏輯分析通常只能是近似性質的；它只適用於那些沒有變化的事實方面，而那只是我們經驗中極小的一部分。

（vi）專業術語邏輯，其外在的形式，要求我們把所希望評價的命題和論證轉換成專業術語，這有點像是在使用計算機，要想讓計算機處理信息，你就得把信息轉換成計算機能夠接受的語言。不過，當把一個論證轉換成專業語言時，這個論證的含義通常都會有所變化。也就是說，專業語言和其最初論證所使用的語言並不完全對等。最明顯的例子就是「如果……那麼」，這是邏輯中一個最基本的表述方式。然而其專業含義卻與其日常語言中的含義大為不同。「如果是 p，那麼 q」在專業邏輯語言中等同於「如果不是 p，q 也不成立」。「如果你按了按鈕，鈴就會響」，於是就可以被解釋成「如果你不按按鈕，鈴就不會響。」在現實生活常用的語言中，並不會這樣來表達因果關係。

（vii）排中律和不矛盾律一樣，「排中律」是邏輯的又一基本原則。排中律說「一件事要麼是 A，要麼是非 A」，或者「任何一個命題要麼為真要麼為假。」這一原則把邏輯簡化為一個可能的二值計算。但是它的事實基礎卻一直受到挑戰，於是人們提出了三值和多值邏輯。從非專業的觀點看，我們心中應該明白這一原則有時會分散我們對語言的「模糊邊界」的關注。如果用排中律來思考的話，我們會傾向於說「要麼在下雨，要麼沒有下雨」，似乎不存在第三種可能，沒有「中間狀態」。那麼大霧天氣我們又該怎麼說呢？我把這一闡釋歸功於 V. S. 波伊思特雷斯。是在下雨，還是沒有下雨呢？看起來似乎非此即彼的問題，然而兩種答案都不合適。要麼我們必須擴展我們通常對下雨的概念，要麼我們必須擴展我們通常對不下雨的概念。在這一例子中，三值體系似乎更適合我們的直覺。霧可以被看作是「下雨」，也可以被看作「沒下雨」，我們可以這麼做，按照雨的二值來解釋霧，但是兩者都不很合適。並且這樣做的話，會有些扭曲日常語言的用法（就像上述（vi）所說的情況那樣），還會對霧的實際狀況造成誤解。

在所有這些情況中，邏輯都是有限的：它是不準確的，要依賴於其他的原則和工具；它是不完全的，有時會扭曲它所使用的概念，而且所使用的術語也難以做到準確。所以有時懷疑一下貌似合理的邏輯推理並不是什麼不理性的行為。有時會有人說神的良善在邏輯上是

與罪惡的存在不相容的，或者說神的一體與他的三位也是不相容的，我們也許不能反駁這種論證，但是現在我們確實地知道（我相信）在邏輯中，有些事情是行不通的，並且某些表面合理的論證並不總會一直合理下去。所以儘管我們不應該無視那種論證，但是我們也不必畏懼它。即使我們不能給予解釋，但是我們知道神有答案，並且他會按照自己的心意，在他看為合適的時候斥退那些人類愚蠢的反對觀點（無論這種觀點是何等地牢不可破）。

E・邏輯順序

在神學中，我們常聽到說有必要擺出事情的邏輯順序，或發現事情的「邏輯優先性」。我們或許會想起查爾斯・霍奇的評論（見第一部分），霍奇認為神學可以讓聖經的教導產生「恰當的順序」。很多問題諸如，神創造的預旨是否先於他揀選的預旨，或是相反；神愛的屬性或公義的屬性是否先於神其他的屬性；重生是否「先於」信心；人類的理性是否「先於」人類的其他能力；預定論的教義是應該放在神論的教義之下，還是應該被視為對救贖的一種應用；教義是否優先於生命，這些問題長久以來在神學中一直存在著爭論。

語言表達與優先性和次序一樣，通常都使用在時間先後的關係中。當我們說某件事「先於」某件事時，依據其字面意思，我們通常是指時間上的優先。然而當神學家討論優先性時，他們並不是在說時間上優先性的概念。比如說神的旨意很明顯就不是一種是時間性的順序，因為神的旨意是永恆的。當神學家說重生先於信心時，他顯然不是在說一個人必須在相信之前被重生。

但是如果優先性不是時間性的，那它又該是什麼樣的呢？很顯然（我們應該經常提醒自己這一事實）次序和優先性是在一種比喻意義上使用的，並且因此也受到所有比喻固有的侷限性，這一點我在上述第 7 章 D 中已經有所討論。

但是，這些名詞是在什麼樣的比喻意義上使用呢？在這裡情況有些糊塗了。神學家傾向於認為自己並非在描述一個時間性的順序，而是一個邏輯性的順序。但是「邏輯順序」並不

是一個清楚的概念。（維特根斯坦曾說過，「當我們的語言在陳述某個物體時，然而實際上卻沒有那種物體時，我們就傾向於用『靈魂』來指代它」。Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (New York：Macmillan, 1958), 18, 註釋 36。在這裡我忍不住要套用他的話：當我們的語言在陳述某種時間順序時，然而實際上卻沒有那種時間順序，我們就傾向於用『邏輯順序』來指代。）許多關係都可以通過邏輯順序加以解釋，下面就是其中的一些例子。（ｉ）不同的次序。在邏輯學中有很多種次序。在使用三段論時，前提先於結論。前提一般總是在結論之前表達出來的，儘管這樣做並非有絕對的必要性。

（ii）作為結論基礎的前提。前提「先於」結論，還在於某種比喻的意義，因為前提是所論證結論的原因或基礎。不過要記住這種優先性次序有時可能會倒過來。看一看下面的兩個三段論。

（A）如果比爾的頭髮今天比昨天短，那他就是今天理的發。他的頭髮今天確實比昨天短。所以他就是今天理的。

（B）如果比爾今天理了發，那他的頭髮就比昨天短。比爾今天理了發，所以他的頭髮比昨天短。

請注意在第一個三段論裡，「他的頭髮今天比昨天短」是前提，而「他是今天理的發」是結論。在第二個三段論中，情況剛好相反，通常在邏輯中，情況就是這樣。在一個論證中某一句子先於另一句子（在我們所討論的意義下），在另外一個論證中，同樣的句子就有可能「後於」另一個句子。所以我們不能脫離某個特別的論證情景，去說某一句子「優先於」另外一個句子。在上述的三段論中，問比爾的頭髮短是否「優先於」理了發是沒有意義的。

（iii）必要條件在邏輯中，另外一種「優先」就是必要條件形成的。「p 是 q 的必要條件」意味著如果 q 為真，P 就也為真，這當中「p」和「q」作為變量代表著命題。它有時

可以用下列語言加以描繪：「如果 q 成立，那麼 p 成立，」或者「只有當 p 成立，q 才成立。」這意味著 p 的成立對於 q 的成立是必不可少的。在像上述（ii）所引述的有效三段論中，結論是前提合理的必要條件；這也就是說僅當結論為真時，所有的前提才能為真。

（iv）充分條件在邏輯中還存在著充分條件，在某種意義上這種情況與上述情況相反。「p 是 q 的充分條件」意味著如果 p 為真，則 q 就也為真，可以簡化表示為，「如果 p 那麼 q，」或者「只有當 q 成立，p 才成立。」在這裡 p 為真對 q 為真是充分的。在一個有效的三段論中，前提的真（所有前提）是結論為真的一個充分條件。請注意如果 p 在作為 q 的必要條件而「優先於」q 的話，那麼 q 就會作為 p 的充分條件而「優先於」p。

（v）充分必要條件有時一個條件或許既是必要條件又是充分條件。在這種情況下我們說「當且僅當 q 成立時 p 成立」。在這裡 p 優先於 q，而 q 也優先於 p，每一種優先性都會在（iii）和（iv）的意義下存在。

在邏輯形式中還有其他形式的優先性，但是上述的這些優先性是最有可能為神學家所注意的。但是要注意，這些關係當中任何一個都不會支持我們說某一教義，或神聖屬性，或神的旨意在一般的意義上「優先於」其他的教義、屬性或旨意。作為必要條件「優先」的命題在作為充分條件時則處在「在後」地位。在一個論證中「優先」的命題或許在另一個命題中「在後」的。所以泛泛的問某一具體命題優先於另一命題還是在其之後是沒有什麼意義的。不過我們還應該考察一些在邏輯中並沒有出現，但經常被人稱做「邏輯」的「優先」形式。（vi）原因優先首先存在著原因優先。如果 A 是 B 的原因的話，A 優先於 B。

（vii）部分與整體關係有些哲學家發現在部分與整體關係中存在著「優先性」。對於一些事物而言，部分更加處於「基礎性」的地位，整體建立在部分之上，因此部分「優先於」整體。不過也有人看法剛好相反，整體比任何一部分都重要，所以是「優先的」。（比如在原子論和唯心主義之間就存在著這個差別。）（viii）目的論優先性還有一種目的論優先，如果 A 是 B 存在的目的話，A 優先於 B。要注意這種形式的優先性如果根據（vi）的話，

結果通常是相反的。如果 A 在原因上優先於 B，那麼 B 通常在目的上優先於 A，因為原因通常促成結果。

（ix）預期的因果關係還存在著預期因果、預期目的論以及預期時間性的優先性。比如神的計劃或許可以理解為按照神對他在歷史中的作為的期望來安排的。旨意 A 可能優先於旨意 B，因為由 A 所決定的事情在因果關係上、目的論上以及時間先後順序上都優先於由旨意 B 所決定的事情。事實上不是由旨意 A 導致了旨意 B，而是由它們所決定的歷史事件存在著這種關係。

（x）道德性以及合法性的因果關係還存在著道德性以及合法性的因果的優先性。A 之所以優先於 B 是因為 A 為 B 提供了道德以及合法性的證明。當然這種優先性在聖經救世神學中非常重要。

（xi）前提優先人們還會提起前提優先性，即某一前提優先於以它為前提的事物。人們經常會在權威、標準、法律、規範中提到這種優先性。

（xii）手段優先同樣還存在著手段優先性，手段優先於其目的。這一點與因果關係優先性並不太一樣，同時也並不完全與目的論優先性相對。在這裡神學定義的區分非常不準確，「手段」是比喻意義上的，因為神學並不會使用像錘子、鋸子這樣真正的工具。但正是這種比喻的特點讓它的意義模糊化。

（xiii）教學法優先性最後我認為當神學家在討論「邏輯優先」時，他們事實上討論的是教學法優先性。一個好的教師總是從學生所知道的東西開始，而這一點先於他們所不知道的東西。學生過去所具備的知識和能力（加上其他一些因素，諸如教師的能力和興趣）形成了某種表達順序。教學順序永遠不能一成不變；它應該是因人而異的。但是在傳授某一教義時，總會有某一點是最合適做起點。 一個完整的「邏輯優先」列表還要包括更多的東西，諸如現代語言學家所討論的「命題關係」。可參見 Robert A. Trania, Methodical Bible Study (Wilmore, Ky.：Asbury Theological Seminary, 1952).16 當我們研究神學

中各種關於「邏輯次序」的爭論時，給我們留下印象較深的是神學家完全不清楚他們是在討論什麼樣的邏輯次序。比如傳統的關於「神的旨意次序」的爭論。支持墮落前預定論的人和支持墮落後預定論的人對於神永恆旨意是如何安排的，形成了兩種完全不同的概念，這些神學家強調由於神的旨意是永恆的，所以他們並不是討論時間性的次序，而是邏輯性次序。以下列出了兩種預定論的觀點：

墮落前預定論	墮落後預定論
祝福選民的旨意。	創造的旨意。
創造的旨意。	許可墮落的旨意。
許可墮落的旨意。	揀選的旨意。
讓基督降世的旨意。	讓基督降世的旨意。
賜下聖靈的旨意。	賜下聖靈的旨意。
使選民得榮耀的旨意。	使選民得榮耀的旨意。

注意在兩個列表中，旨意 4 到 6 都是一樣的。唯一的區別在於墮落前預定論中的旨意 1 在墮落後預定論列表中成了旨意 3。其實這兩個列表都沒有保持「次序」一致性原則。或許，可以把兩個列表解釋為按照必要條件進行排列的，1 是 2 的必要條件，等等。不過，如果用這種方式進行解釋的話，整個討論就顯得沒有意義了。揀選的旨意和創造的旨意可以互為必要條件。那就沒有必要反對這兩個序列了。在墮落前預定論中，第一個旨意在目的論意義上優先於其他的旨意，它指明了其他旨意生效的目的所在。不過很顯然在墮落前預定論列表中旨意 2 和 3 的關係與目的論無關，並且無論在哪個列表中，任何兩個連續的旨意之間都沒有目的論的關係。在墮落前預定論列表中的 2 和 3 之間的關係可以被理解為預期時間性的優先性，或者也可以被理解為前提性的優先性。其他的旨意可以用同樣的方式來看待，不過或許最好把 4 看作是為 5 和 6 提供了道德性基礎和合法性基礎。墮落後預定論旨意的列表中主要是按照預期時間性的優先性安排的，不過在旨意 3 那裡出現了對這種優先性形式的轉變，而旨意 4 與其他旨意之間的關係可以被解釋為道德合法性原因的優先性。

整個關係似乎很混亂，而且依照我們現在的看法，這種做法摻雜了過多人意揣測的成分。（我們怎敢用這種方式來解讀神的想法？）那麼這些神學家試圖在做什麼？依我的觀點，他們在忙於一種簡單的反抽象主義。墮落前預定論事實上是在說，「在神的揀選之愛中來看待一切的事物。」而墮落後預定論則是在說，「通過神不斷啟示的、歷史性劇本來看待所有的事物。」（墮落後預定論者是他們所處時代中的「聖經神學」學者。）當我們以這種方式來看待這個問題時，我們就會發現在現代的各種觀念對話當中，為什麼會出現令人困惑的情況，對於這種混亂的本質，我們也能夠看得更加清楚了。同樣的混亂也帶給現代的反抽象主義者很大的麻煩。反抽象主義者認為在兩個事物之間總是存在著一些特別的「關係」，是我們必須一直關注的。但他很少說清楚這到底是一種什麼關係，也沒有能夠把它與其他關係區別開來。事實上支持墮落前預定論的人和支持墮落後預定論的人使用了兩種相互牴觸的教學順序，忽略了兩種次序實際上是相容的。他們認為所堅持的不止是教學次序的不同，然而他們被誤導了。（在神學中這是一個常見的問題。當我們發展出一套有利於認識真理的體系或策略時，我們經常志得意滿地認為這套體系事實上反映了一些深入的真理，是隱藏在神的本性中，別人未曾發現的。當我在反思自己的三視角說時，我經常會提醒自己要注意這個問題，在我看來我的三視角說有時似乎真地深刻反映了神三位一體的本質。）

同樣的表述也可用於救贖的次序，即個人蒙恩得救事件的次序：召喚、重生、信心、稱義、兒子的名分、成聖、堅忍以及得榮耀。在這裡可以很明顯地發現因果的優先性，比如在蒙召和重生之間，以及在重生和信心之間都存在著這種關係。但是在改革宗神學中信心和稱義之間的關係不是因果的，而是「手段性」的，不過在這裡，手段一詞的含義並沒有達到讓我們滿意的程度。而且稱義既不是得兒子名分或成聖的有效原因，也不是達到它們的手段。在這裡類似某種「合法性的因果關係」進入了視野。但是成聖並沒有為堅忍和得榮耀提供合法性的基礎。相比較而言這個次序看起來更符合預期時間性的關係。

因此關於旨意次序和救贖次序的問題經常是一些沒有清楚答案的問題。與此類似，神的屬性的優先性的問題，人的官能優先性的問題，神學和生命優先性的問題，等等有關優先性的問題都存在著模糊性。其實，如果神學家對於這些事實之間可能的相互關聯性和互為視角性能夠更加開放地話，這當中令人困惑的局面通常會得以避免。在三位一體、神屬性等問題上，教會實際上已經在很大程度上克服了從屬的觀念，能夠運用多重視角來看待這些問題：三一神的每一位格都包含著另外兩個位格，神的每一種屬性也都包含著其他所有的屬性。（這些至少是對這些教義正統的理解，但是從屬觀以及「優先性」的難題在現代又再次出現。）這種方法很明顯也有利於討論旨意的次序。當神預定創造的時候，他的旨意當然也包括著揀選和救贖的計劃，這個次序反過來也是對的。神的每一個旨意都會把其他的旨意考慮進去。每一個旨意都優先推動著其他旨意的成就。

不過對於救贖次序，最好不要使用多視角模式。當然，我們對於這些教義的知識很顯然是多視角的。如果我們不理解稱義，我們就不能夠理解成聖，反之亦然。然而，我們對所以這些教義的理解是同時的。比如說，把稱義和成聖等同起來就會產生問題，至少會在這些術語的神學專業意義上出現問題。（儘管聖經語言有可能給我們提供很廣闊的可能性，然而神的聖潔和公義，在這個世界中的啟示與在神的本性中一樣，是不可分的）次序中似乎也的確有不可逆轉的優先性，舉例而言，在改革宗的觀點中，說信心優先於重生，或成聖優先於重生，很難發現這樣講有什麼意義。但是如果救贖次序沒有單純基於次序的原則，發展成為直線的次序，而且如果它也不是出於一組視角的話，那麼它就不能再作為神學討論的核心問題而發揮作用了。不同教義之間的個別關係（比如重生與信心之間的因果優先關係，約 3：3）依然很重要，但是我很懷疑把所有的教義連成一個「邏輯」鏈條這樣做有什麼價值。次序有時可能是一個有效的教學工具，但是我相信這麼做時可能已經超出了它的使用範圍。我們再一次面對著在教學工具上犯錯誤的可能性，認為流傳下來的做法是具有某種神聖性的，並且有成為教義的必須。當有必要時，讓我們鼓足勇氣來改變我們的教學法吧，針對對象的不同，使用不同的方法，我們或許會有所收穫。

最近在面對有些人試圖讓某種主題的次序成為神學規範的作法時，我做出了類似上面的回應。我們可以回憶一下霍奇的觀點（見第一部分的討論），他聲稱神學要以「恰當的順序」安排聖經教義。即便是在我們這個時代，有些神學家還認為在神論中討論預定論是錯誤的。他們認為相比較而言，將預定論放在救贖的應用中討論更有必要。見 Brian Armstrong, Calvinism and the Amyraut Heresy (Milwaukee. Wisc.：University o f Wisconsin Press,1969)。我的評論載於 WTJ34 (1972)：186-92. 又見前述第一部分後的附錄 A。使用某些教學順序一定會有相應的優勢，但這種優勢很微弱，而且也非常依賴於受眾的情況。一方面我們可以談諸如得救確據來源的問題，從而突出認識預定論的價值，另一方面我們說預定論是神的永恆作為也沒有任何錯誤可言，因為它本來就是如此。不存在一個適用於一切受眾的規範次序，除非這個次序就是聖經自身的次序。因為所有神學都出自聖經自身的次序，然而按照神學的本質而言都不可避免地在不同程度上偏離了聖經的次序。主張神學能夠形成一些規範性的次序要麼就是誤解了神學的本質（認為神學是對聖經的模仿，而不是對聖經的應用），要麼就是認為聖經本身的次序有誤。

這種主張在性質上是反抽象主義的。它要求我們「只能在 y 的情境中去認識 x，而不能在 z 的情境中去認識。」因此這些神學家落入到反抽象主義特有的神學和語言學的混亂當中。讓我們再來認清教學次序的實質，不要極力突出它形而上學或認識論的必然性。它只是一種工具，針對某些特定的受眾，通過聖經向他們提出一些特定的主題。我們不要以稱它為「邏輯次序」而賦予它過高的地位。要知道使用這種工具能夠受益最大的並不是邏輯學家，而是教育者。

F・教義中的相互蘊涵

當神學家思考聖經的真理時，他們開始發現教義之間越來越多的相互關聯，並且神學家們也越來越系統地看待它們。神的道是一個奇妙的有機體，當我們用信心去接受他的信息時，我們就會新奇地發現這種各部分之間的相互關聯性，它向我們見證神才是聖經真正的作者。

因此每一條教義都和其他的教義有著密不可分的關聯。這種情況發展到了一個程度，每一條教義都成了讓我們認識整個聖經真理的一個視角。比如說要想完全理解神論的教義，就需要理解聖經論、人論、原罪論、基督論、救贖論和末世論的所有教義。所以在某種意義上，神論的教義包括或隱含了所有其他的教義，而所有其他的教義同樣也包括和隱含了神論的教義。因此我們會有一種驚奇的發現，那些乍看來相互矛盾的教義，實際上往往是相互補充的。比如說對加爾文主義的信徒而言，神的主權和人的自由意志就是互相依賴、互相補充的例子。儘管初看之下這些教義似乎是相互牴觸的，但是經過仔細地思考，人們就會發現如果沒有神的主權，人類生活就會失去意義，因而自由的形式也就會沒有意義；另一方面，如果說對人自由意志的關注本質上是對維繫人類倫理責任的關注，那麼我們就應該看到神的主權是人類責任的來源。因為統管萬有的主是人類責任的來源和制定者，我們可以說神的主權，即他的絕對權威，奠定了人類的責任。所以聖經通常把這兩條教義並列放在一起，並沒有什麼講不通的尷尬之處（見徒：2：23；4：27f.；腓 2：12 f.）。人類責任的存在並不是與神的主權相矛盾，而是源於神的主權。兩者的關係不僅是相容的，更是彼此補足的。有關這一問題的更多情況見我的文章「神學反合性問題」見前面的引述。

基於我們剛才所討論到的這些原因：教義的關聯性和互補性，神學教義出現了一種分析性的傾向，這種傾向與綜合性的傾向正相反。回憶一下我們之前對於這種區分的討論：「分析陳述」通過陳述中的詞義來確定其意義，比如「單身漢是沒有結婚的人」。除此以外，所有其他的命題都是「綜合性」的。我前面曾經提醒過這一定義並不是特別清楚，因為詞義通常都是模糊，並且是可變的。比如說如果我們把「有斑點」包含在達爾馬提亞狗的定義中，「達爾馬提亞狗是有斑點的」就是分析命題；不然的話同樣的句子就是綜合性命題。

「神是良善的」聽起來像是一個綜合命題。你可以想像有些「神」是不良善的。但是如果我們對基督教神學研究地越多，我們就能越多地認識神的屬性與他是不可分離的，這種不可分離的程度以至於到了一種如果說神不是良善的，那麼神就根本不是神的地步。所以良

善就成對神定義的一部分，於是「神是良善的」就成了分析命題。即使是一個歷史性陳述命題像「耶穌是處女所生。」也可以是分析性。福音派的信徒經常會這樣說：「我們所相信的耶穌唯有是處女馬利亞所生的耶穌；任何其他的耶穌都不是聖經中的耶穌，所以根本不是我們相信的耶穌。」因而「處女所生」成了定義耶穌的一部分，一個對他屬性的定義，從而與他不可分離。因此在我們的思想中，聖經中所有的部分都成了與其「中心信息」不可區分的。在第一部分我論證說，在聖經中理解神的真理與相信神的真理之間存在著一個非常緊密的關係。對於不信神的人來說，對神略微地有些認識，因此也能夠認識一些真理。但是正如我們所看到的那樣，即便是從「理性」的角度評價，這種理解也存在著非常嚴重的缺陷。因為聖經教導我們說，知道神的救贖，但又拒絕聽從神的人是愚蠢的。那些在非常深刻意義上理解了真理的人，不可避免地會相信並順服。我們這裡對分析性的討論證實了我們的結論：正因為聖經的教導是分析性地包含在它的概念中的，一個人不可能在充分的理解了這些概念的同時，卻不理解這些教導。這一過程通常不僅預設了對聖經教導的理解，還預設了對它的相信。舉一個例子，那些不相信童貞女生子的人一定會總結說聖經中對基督的概念和定義在邏輯上不是一致的，正是因為這樣的不信，這些人就無法理解基督這個詞的含義。

神學陳述的分析性本質與一種特定的確定性相關，那些闡述我們信仰基本預設命題的確定性，正是依靠分析性的陳述展現出來。像「單身漢是沒有結婚的」和「達爾馬提亞狗是有斑點的」這樣的分析陳述一般被認為是具有高度確定性的陳述（對於這一點的限定見上述B）。與之類似，「神是良善的」這種分析特性幫助我們感到了這種確定性，對於基督徒來說，他們會有這樣的同感。我的意思不是說因為陳述是分析性的，所以它們是確定的，我們所說的確定性比這一點要求得更高。但是這種陳述的分析特性是我們對確定性程度衡量的一個標準。認識教義之間相互關係是護教的一種手段，它向不信的思想發出了挑戰，同時也堅固著我們的信心。

探討教義之間含義的相互關係，以及邏輯的依賴性正是系統神學所做的工作。這種研究讓信徒感受到了聖經的統一性和神智慧的偉大。當然，這必須與對神超越性智慧的欣賞相平衡。我們經常由於自己的有限，或原罪，或者上述兩種原因，無法看到教義間的相互關聯，從而視它們為相互矛盾的。這一點在上述文字中亦有討論。但是我們必須努力去認識那些我們能夠去認識的，去明白那些神向我們的啟示。在這當中教義間相互關聯的關係是非常奇妙的。

G・舉證責任

通常在神學論證中明確舉證的責任非常重要。下面是其中幾種情況。

（1）洗禮一個明顯的例子是嬰兒受洗問題。由於新約在這一問題上所述不詳，我們就面臨著兩種可能的方法。如果沒有其他證據顯示新約要求我們採用其他辦法的話，我們可以假定，如果新約中沒有對嬰孩受洗進行直接的教導，舊約給孩子打上聖約標誌的原則就可以繼續下去。這是主張兒童洗禮者的方法；或者我們可以假定只有成年信徒才可以受洗，除非有新約證據反對這一作法，這是反對嬰兒受洗者（「浸信會信徒」）的方法。在第一種方法中，舉證責任在於洗禮，要求拿出新約反對嬰兒受洗的證據；在第二種方法中，舉證責任在於嬰兒受洗，要求拿出新約中支持兒童受洗的證據。在這一情況中，問題的解決很大程度上取決於舉證責任的確定，因為並沒有非常清楚的證據表明新約支持兩方中任何一方，並且兩派也都認同舊約的作法，因此在我看來，第一種方法是正確的。新約的教會事實上與舊約的教會是一樣的。當一世紀猶太人聽到彼得說「這應許是給你們和你們的兒女」（使 2：39）時，當他們以一家人的方式來接受洗禮時，在我看來，他們確實把彼得話看作是舊約盟約思想的一種延續。男人改變信仰會帶動他的全家和他一起改變信仰，而聖約標誌是因此烙在所有家庭成員的身上。隨著新約的過度，有可能這一體系發生了變化，但如果是這樣的話，浸信會的信徒必須來證明這一點。

（2）墮胎另外一個例子是墮胎。在沒有證據反對墮胎之前，我們是否一定可以認定沒有出生的孩子是一個人？或者我們必須要用證據證明未出生嬰兒的人格之後，才能賦予他相應的人權呢？我們所面對的這個問題並非完全沒有任何的參照。聖經中當提到未出生的嬰兒時使用的是人的位格用語，（比如，詩篇 139），另外，這方面聖經最為明確的解釋是在舊約中對未出生嬰孩利益的立法保護（出 21：22-25）。不過以我的觀點對於未出生嬰兒人格的論證仍不是滴水不漏的。那麼是否我們應該在墮胎問題上「不要過於緊張」，直到有一個非常的明確的論述能夠說服我們為止？還是我們應該先把未出生嬰兒看作是一個人，除非他作為人的屬性被證明不成立？我相信後一種態度是正確的，至少我們可以很有理由地提出未出生的孩子是人，他受到第六條誡律的保護。聖經警告我們甚至不要意外殺人（申 19：4-7；對比太 5：21-26）。所以即便是「可能」的殺害也是應該避免的。在生死問題上這樣的顧慮將會讓我們受益。

所以不應該強派舉證責任。在決定誰有舉證責任時，有必要根據聖經進行神學的辯論。然而，這件非常重要的事情並沒有得到討論，意見不同的雙方在這一時刻只是採納自己的看法，很多情況下並沒有給出任何說明。所以兩方的交流是含糊的。要知道，通常在相關其他證據得到確認之前，需要首先確定舉證責任，這一點是非常重要的。

H・論證的幾種類型

很顯然，在這本書中不可能包括所有的邏輯形式。不過神學學生應該注意一些邏輯推理的形式，不管是好是壞，這些形式都與他的學術素養有關，這也正是這一部分和下一部分的目的。在這一部分中我會討論一些對我們有益的一般論證形式，在下一部分我會考察各種謬論。常見的論證形式如下。

（1）演繹

邏輯學家的傳統是將論證分成歸納和演繹兩類。演繹論證認為前提蘊涵著結論。這就是說如果前提為真，結論就不可能不為真。在一個「有效的」演繹論證中，情況就是這樣；前提成為結論為真的必要條件。在一個「合理的」演繹論證中，不僅需要邏輯有效，而且需要前提為真，這樣才能結論為真。在神學中有很多演繹論證，如「神的道是真理；聖經是神的道；所以聖經是真理。」在前面我曾經為這種論證的適當性作過辯護，也曾經在前面（C 和 D）指出過邏輯演繹的有限性。

（2）歸納

歸納論證不像演繹論證會形成一個論斷。歸納論證的前提並不賦予結論確定性，前提只使結論獲得某種可能性。通常歸納論證以一些特定的事實作為開始，推論出一個普遍性結論的可能性。科學中的試驗法就是採用歸納論證。一個重複了幾百次的實驗可以作為一個普遍結論的證據，這種普遍的結論被認為是在整個宇宙都會在特定的條件下適用的。很顯然如果我們尋求演繹論證的證據，幾百次的實驗並不能證明關於整個宇宙的任何事情。但是在有些情況中，他們卻可以構成普遍結論的有效統計樣本，從而確保了一個由歸納法推導出的合理結論。在神學中也存在著歸納論證。比如說「聖經在 X 個場合裡以人稱名詞（人稱代詞）提到沒有出生的孩子，而且從來也沒有提及過這些孩子不具備人的屬性，因此我們可以認為沒有出生的孩子具有人格。」我認為這個論證針對之前談到的問題（G），很有說服力地完成了舉證責任。但我想它的說服力如果比起聖經中明確陳述的結論，或者一個演繹式論證形成的結論，還是要小一些。再舉一個例子：「有些人試圖用科學來攻擊信仰，然而聖經中的教導一次次被證明是正確的。所以聖經是神的道。」我認為這個論證足以稱為正確，雖然它沒有窮盡所有的相關情況，並非所有的聖經內容與科學之間的衝突都已經在聖經中徹底得到了解決，「問題」依然存在。所以這個論證不像演繹論證，如「神的道是真理；聖經是神的道；所以聖經是真理」斯蒂芬・塗爾敏（Stephen Toulmin）

在《論證的運用》（前面已引用過）中反對把所有的論證按「演繹」和「歸納」分類，他認為這種兩分法模糊了其他一些重要區別。他的觀點頗有說服力，但是他所提供的另外一種區分，在我看來，會讓這種討論更加專業，對於神學本身沒有提供更多的幫助。，那樣有力。然而，在神學中，歸納論證仍起著支持演繹論證和解經陳述的作用。關於可能性和確定性的問題，見第 5 章，A，（8 和本章 B）。

（3）歸謬法

我相信歸納和演繹的範疇已經涵蓋了所有的邏輯論證，但是還有其他的辦法來「切餅」。有幾種歸納和演繹論證值得深思，有一種演繹論證在神學中扮演著非常重要的角色，被稱為歸謬法，它從一個相反的論點中歸結出錯謬的結論。在邏輯中，這種方法並非是指某種荒誕的效果，而是指一種邏輯過程。為了論證一個論點，先將相反的論點假定為真，從這一點出發，將其設為一個前提，演繹出一個錯謬的結論來，那麼這個由前提推導而出的荒誕結論將證明之前的假設為假。歸謬法類似於幾何中的間接證明。

所以神學家經常展示他們所反對的神學觀念的「邏輯結果」，從而對其進行駁斥。阿米尼烏斯派教徒論證認為加爾文派的神完全的主權的觀點讓人變成了機器人；范泰爾認為傳統的護教學隱含地否定了創造主與受造物之間的區別；過程神學家論證說如果神是超越時空的，他就不可能回應人們的禱告；神律主義者（他們堅持認為摩西誡律中對於罪的懲罰依然有效）認為那些與他們意見不一樣的人至少是「早期地」或「潛在的」反律主義者（比如否定我們有認為我們可以不遵守任何神的命令）。在范泰爾的護教說中歸謬法扮演著核心角色。為了論證自己的觀點正確，護教者預先假定了不信者的論點，然後基於不信者的前提，尋求證明不信者論點的混亂和不一致性。（更多的討論見第 11 章）有時這種論證非常讓人信服，有時卻並不那麼令人信服。因此我們需要仔細的分析。

歸謬法或許會因為前提的模糊，邏輯謬誤或錯誤而失效。而且「錯謬」這一概念可能會誤導我們。某件事物對於一個人是錯謬的，但對於另外一個人或許並不錯謬，在這裡涉及到

了主觀判斷。神學家必須一直讓他的判斷與神的判斷相一致，另外對於那些他認為是「錯謬」的結論，他還需要注意聽取不同看法。某個事物是否荒謬通常還要取決於某一特定神學體系的整體結構。託馬斯・庫恩表示在科學爭論中對於某一思想學派來說是自明的東西，對於另外一個學派來說或許就是錯謬的。比如說對於以地球為中心的宇航員來說，地球「運動」的觀點是荒謬的，因為在他們看來，地球是一個參照點，以地球為參照，才可以計算所有其他星體的運動。而以太陽為中心的觀點認為，地球運動不僅是一個有意義的概念，而且理所當然是真實的，一點也不難於證明這一點；對於愛因斯坦學派的科學家來說，「彎曲的空間」這一概念是合情合理的，但是這一概念對於普通人看來說卻是荒謬的。

在神學中類似的情況經常發生。在宗教改革之前，對於許多人來說相信「不依靠行為稱義」聽起來是很荒謬的。這一觀念難道不是和雅各書 2：24 公然矛盾的嗎？難道這不是和整本聖經所教導的稱義的人要有好行為相矛盾的嗎？但是在宗教改革中，出現了新的界定，尤其是在稱義和成聖的技術上的區分，以及稱義的基礎和與它相伴隨的改變之間進行了區分。有了這種區分作保證，說「不靠行為稱義」（一定要注意不要誤解）就可以被看作是顯而易見的聖經真理了。

一個真實有效的歸謬法一定要和與它類似的錯誤方法區別開來，其中一種錯誤方法就是「滑坡」論證。滑坡論證的方式如下，「如果你採取立場 A，你實際上冒著採取立場 B 的危險；立場 B 是錯誤的，所以 A 也是錯誤的。」因此你也許會聽到這樣的說法：如果有人放棄了災前被提的觀念，他就很有可能不相信耶穌在肉身中的再來，於是他把自己完全置身於自由神學的觀念當中；或者你會聽到人們這樣的評論，如果一個人接受了威斯科特或者霍特的本文批判法，那麼他就極有可能完全否定聖經的權威。所以滑坡論證是出於恐懼，害怕我們承擔不必要的風險，害怕我們與某些人（如自由主義者）有聯繫，害怕不被自己圈子內的人士認可，害怕招致他們的指責。

滑坡論證經常受到歷史實例的支持，你會看到某位有神學家質疑全面禁酒，結果五年之後他便放棄了基督教信仰，或某個宗派拒絕將詩篇作為敬拜使用的唯一讚美詩，二十五年後這個宗派被自由神學所俘獲。滑坡論證經常這樣使用神學論證中的歷史參照，見第 9 章。總的來說，這種做法什麼都證明不了。通常他們不依賴足夠的統計樣本來建立哪怕是可能的結論，他們無視歷史因果關係的複雜性。一個宗派變成自由神學會有多種原因，永遠不會是某個原因單獨造成的，一方面，拒絕在崇拜中唯獨使用聖經詩篇的作法，在某些場合中至少可以作為向自由神學發展的徵兆。（我這麼說是站在反對唯獨使用詩篇敬拜的人的立場之上，然而他們當中有些反對意見的理由是非常糟糕的。）另一方面，有些教派可能是出於很好的理由拒絕唯獨使用詩篇作為敬拜，他們的這種作法或許完全不同於任何向自由神學發展的傾向，或許他們的作法會非常奇妙地抵擋自由神學的趨勢。比如說，自由神學的傾向有時會有助於教會打破不符合聖經的傳統，從此可見神可以從完全敗壞的事件發展中帶出一個善的結果。（舉例而言，我們可以說，美國長老教會自由神學發展的傾向使得這個宗派對於時代論採取了一種非常反對的立場，這種立場對於那些不隨從自由神學的人是一件好事。）所以從一些歷史事件中，我們推論不出什麼有價值的結論，對於這些事件我們應該謹慎地來使用，它們只是提供了一種可能，但是它們本身卻從來不具規範性。

有些神學院和宗派在否認聖經的完全無誤性的同時，通常也會拒絕其他的基督教教義。這樣的事情不能證明聖經無誤性，然而對於這種情況，我認為使用歷史的概括，指出否認聖經無誤性與拒絕基督教其他教義之間的相關性，是一種合理的作法，同時也是一個值得警惕的作法，這一結論可以得到許多歷史事實的支持，並且其中也包含著主觀直覺的判斷。當人們否認神主權的基本教義時，有人也許會說這些人遲早會反對主權教義本身。但是這種事的發生卻沒有什麼邏輯必然性，比如說詹姆士・奧爾否定華腓德所指出的那種聖經無誤性，然而奧爾終生卻一直在持守其他的正統教義。為此我為人類的這種不一致性感謝神！

（4）兩難

兩難是一種雙重反證，它旨在表明一個對立的觀點會導致兩方面都不能滿意的結果。例如，保羅・蒂利希經常試圖表明，那些反對他觀點的人不得不在兩個差強人意的備選的結果中作出選擇。他說除非一個人採納「神律論」的觀點（與我在最後一部分所提到的神律論的觀點非常不同），否則他就不得不在「自律論」（人作為自身的律法）與「他律論」（受限於那些不是終極性的權威）之間做出選擇。他解釋說「神律」是神在他那人無法測透的旨意中自由地行事，神律擺脫了其他兩種途徑的不足。蒂利希：《系統神學》（Chicago：University of Chicago Press,1951）, I, 83-86. 范泰爾也經常使用兩難法。他試圖表明非基督教思想必須在理性主義與非理性主義或二者的某種（一定是不穩定的）混合（如本書前邊所討論的）之間做出選擇。他還指出缺乏歸正的神學要麼神化了受造物，要麼降低了神的神性，從而取消了造物主與受造物之間的區別。兩難可以成為一種合理的邏輯論證，但是神學中如果大量使用兩難的方法則是不合理的。蒂利希的情況通常屬於後者，他經常把自己的觀點作為所提出不合理選擇的唯一替代，然而事實上還有另外的可能性。而且他認為任何否定他給出觀點的人，必然要選擇那些不合理的觀點，然而這個說法很多情況是不正確的。依我的觀點，正統加爾文主義者既不是蒂利希意義上的「自律論者」，也不是他所說的「他律論者」。（蒂利希可能指責加爾文主義者是他律論者；但是加爾文主義者對神話語的順服並不是對某種有限的物體的順服，這種順服就是順服神自己。）換句話說，蒂利希是在「事先做手腳」，從許多種可能性中根據自己的喜好只列出其中幾種，即兩種顯然不合理的觀點再加上他自己的觀點，他這樣做的結果好像自己的觀點是唯一的（用排除法確實是這樣）。所有這一切都很好理解，蒂利希不是故意不誠實。對於他來說，他自己的觀點不可避免地變成了唯一可行的選擇。因此他預設了一種結構，在這種結構中，情況只能如此。但是我們其他人不能，也不應該不加批判地接受蒂利希的結構。

（5）由弱轉強的論證

由弱轉強論證是一種「從較小推及更大」的論證。在聖經中存在著這種情況，比如希伯來書的作者論證說，如果說以前在舊約時代，人們受律法的管束，凡違反的人都將受到懲罰，那麼違反新約的人當然也（暗示「反而更」）要受到懲罰（來 2：3f.；對照羅 5：15，「若因一人的過犯，眾人都死了，何況神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不加倍地臨到眾人嗎？」參第 17 節）。你也可以在神學中聽到這種論證。比如「如果嬰孩在舊約中接受了與神盟約的記號，難道他們不更有可能在新約中接受盟約的記號，作為新約中更大恩典的見證嗎？」

不過很顯然，並不是所有由弱轉強的論證都是合理的。看一看這個論證：「既然窮人有權享受免費醫療，富人當然應該享受同樣的權利。」或者看一看這個論證。「如果神先於聖經的完成而使用了神蹟，那麼在聖經完成之後，他一定會更多地使用神蹟來證明他完成了啟示」這裡還有一個例子：「如果一次受洗是蒙恩的途徑，那麼多次受洗就是更加蒙恩了。」通過這些例子，你會看到這種論證方法並不是總有說服力。

為了避免由弱轉強論證的缺陷，我們需要記住以下幾點。（A）「強」很可能意味著完全不同的東西，所預設的價值判斷也很有可能是完全不同的。（B）如果想用由弱轉強論證，更強的論點必須與具體論證相關。（C）即便是與強論點相關，也不能證明相應的其他變量都得到了加強。「受洗多次」在數量上比「受洗一次」更多，但受洗次數的增加並不是與恩典的增長同步的。

（6）一次性論證

我所說的「一次性論證」是那些很不重要的論證，但是至少對於那些已經接受了這一結論的人來說，還有一些值得肯定的價值。比如論述聖經權威性的正統神學家有時會指出短語「所以主說」在聖經中出現過幾百次，這表明聖經所宣稱的是神的道。這一論證對於支持自由神學的人來說沒有任何意義，因為他們可以輕易地將這一短語歸結為先知自己的話，

不是出於聖經正典，而是先知自己的預言。而且即便是這一短語確實出自聖經的正典，一個自由派神學的信徒也會按照他們的思想體系很輕易地斷言此處的表達是有誤的。所以這裡對以上的問題的討論預設了希望得出的結論，因此就變成了一個「狹義循環」（我們在第 5 章，A，（6）中的討論），它對於那些對相關結論拒絕的人來說是缺乏說服力的。

不過，這一論證也不是完全沒有價值的。「所以主說」這句話很明顯是出自聖經先知書的部分，並且有理由說所有聖經都是預言性的。這一論證因為至少符合了一些正統的假設，（當然任何護教論證都是不可能沒有假設的。）所以對於那些相信的人具有一定的力量。然而，這種論證對於未被說服者，卻無法構成有力的論證。

（7）其他……

關於反抽象主義者的論證，見第 6 章，A 和其後（各處）。對於基於類比、比喻和舉例（阿瑟・赫爾墨斯稱做「引證」）這樣的論證，見第 7 章，D。對於論證式的寓言和其他一些神學方法，它們帶來了「視作」的效果，見第 5 章，C（5）。對於使用歷史、科學和哲學內容的論證見下文。

I・謬論

在這一部分，我會指出神學論證中可能會（也確實會）失敗的一些方面。儘管不可能列舉所有的情況，甚至不可能達到邏輯上的完備，學生還是起碼應該明白一些導致論證失敗的原因，包括一般性的論證，以及特別的神學論證。

我們同時應該指出，即便是錯誤的論證，也會有一些價值，儘管我們一般也許不會這麼想。許多錯誤的論證確實證明了一些東西，或者起碼形成了一些結論、假定或可能性。錯誤論證的主要問題是這些論證的價值被其作者，或受眾，或同時被這兩方都誤解了。我會盡量既指出這些論證的正面價值，以及它們的侷限性。

錯誤論證的部分形式我們已經討論過了，關於循環論證，見第 5 章，A（6），既要注意循環論證的侷限，也要注意它的價值，以及不同形式的循環論證；關於反抽象主義，見第 6 章，A；關於模糊論證的問題，見第 7 章，尤其要注意專業名詞，詞語層面與段落層面的討論，比喻的誤用以及否定的誤用，另外在第 8 章，D 中見「邏輯侷限性」以及同章 E 的「邏輯次序」（這一部分揭示了「邏輯優先」概念的模糊性）；對於評估舉證責任的錯誤，見同章 G，對於「滑坡」論證，見前面相鄰章的 H 部分，標題（3）歸謬法。同時也要注意 H 部分的其他討論，這些討論也讓我們看到一些合理的論證形式也可能導致錯誤的結論。現在我們討論下述的幾種謬誤。下邊的大部分例證和主體結構來自於歐文・M. 庫比（Irving M. Copi）的《邏輯引論》。神學方面的例子和觀察是我所作的。

（1）不相關結論

不相關結論（又稱詭辯論證）是指使用一個論證去得出某項結論時，結果卻不相干地證明了一個全然不同的結論。比如說在討論杜伊維爾德針對樸素經驗和理論思想的區分時，某人為杜伊維爾德辯護說，理論思想家不應該瞧不起普通人，他談了許多知識分子非常勢利的看法，但是卻沒有說任何與杜伊維爾德所做區分有關的東西；或者政治家傾向於泛泛地說我們需要「同情窮人」，或我們需要「強有力的國防」，這種籠統的表達通常能被所有的政黨，不同意識形態和候選人所接受，但它們對具體問題的解決沒有特別明確的關聯。舉一個神學例子：在關於嬰兒受洗的論證中，浸信會信徒會論證說給孩子一個假的得救確據是不對的。而主張嬰兒洗禮的人會回應說嬰兒受洗並不針對是否得救的問題，因為受洗這一事實並不保證個體的得救。對於主張給嬰兒施洗的人來說，浸信會信徒的論證是不相關的。

與這一謬誤相關的一種情況是神學家用一個實際並不存在對立的論點，去反對某個神學命題的傾向，關於這一問題，見前邊第 7 章，E 關於「錯誤區分」的討論。

我們應該儘量讓我們的論證與我們的結論相關，不過我們還應該記住相關是一種相對的事情。正如我在反抽象主義的討論中所提到的那樣，畢竟任何事情與其他任何事情都是相互關聯的。也許有人在對保羅復活教義的講授中使用了以賽亞書 26 章 19 節，這種做法會被批評為無相關性的。畢竟以賽亞不是保羅！但是演講者會回應說這裡所指出的情況是相關的，因為以賽亞和保羅都是被聖靈感動的作者，因此無論保羅的觀點是什麼樣的，他都不會與以賽亞的相對。所以對以賽亞 26 章的闡釋應該讓我們至少看到一點，就是這一切都是和保羅的觀點一致的！因此上面的那個論證是有一些關聯的，也許還不算很充分。

同樣的，我們前面一些例子中辯論的雙方都聲稱他們的論證是具有相關性的。杜伊維爾德派關於樸素經驗與理論思想的區分表明他們確實擔心（或許這才是杜伊維爾德在這方面思想背後的真正動機）如果沒有這種區分，我們日常的思考就會只不過是一種有缺陷的理論思想的翻版。事實上，杜伊維爾德派是在挑戰非杜伊維爾德派，前者希望提供一種替代的方法來解決他們所擔心的情況。對於一個接受了這種沒有明確表述前提的人來說，認為只有杜伊維爾德的哲學才可以避免這一困難，以上的論證有說服力的。對於那些「同情窮人」的政客，他大致確信（在那些未經陳明的方面）只有特定的幾種政治方案可以真正地幫助窮人。因此他有把握說任何反對這些方案的人，要麼是對窮人缺乏同情，要麼就是在無意中妨礙了這些同情方案的實施。假定有人認同這些假設，那麼這一論證就不是完全不相關的，對於這種情況，如果認同之人的身份能夠更具體一些，結果就會更加顯而易見。浸信會的信徒發自內心地相信那些從支持嬰兒受洗的教會成長起來的人，無論他們所在教會正式的信仰告白是怎樣的，在重生得救方面並沒有真實的確據。這個問題引發他們的關注是如此之深，以至於這成為他們堅持自己獨特看法的主要原因。（雖然這種獨特的看法是沒有道理的）。對某些人來說，在面對這個問題時，他們對浸信會神學的認識（以及對支持嬰兒受洗教會神學的不認識）對於他們的判斷會起到至關重要的影響。所以對於不相關性存在著不同的程度和不同的種類。判斷「什麼是相關的」常常依賴於某人基本的神學前提。沒有一個論證會表達出它所有的假設。如果要表達出這一切假設，就需要相關的人

把他所有的基本前提都要說清楚：形而上學的、認識論的、倫理的。它還要論證人把論證涉及的所有假設，逐一明確地進行陳述，並展開論證，沒有論證能夠做到這一點。所以論證者必須具備良好的判斷，能夠確定對於某一論證來說，他想清晰地陳述多少假設。因此，如果論證人對於受眾的身份沒有準確的把握，這樣論證會在受眾中被認為是不相關的。

相關性問題還有其神學分支，是否相關通常依賴於某人的神學前提。對於某些聖經學者來說，「耶穌在福音書中的所講說的與使徒行傳和使徒書信中耶穌復活後教會的神學有著偉大的一致」，這個神學命題，他們深表懷疑，然而對於新福音派的信徒而言，這些聖經學者的論證才是不相關的。耶穌和使徒所建立起來的教會有著一致性，這並不能成為我們懷疑的對象，相反，應該成為我們期望的事情。所以相關性的問題不僅是前神學的和形而上學神學的問題，而應該是神學本身的問題。

（2）武力威脅

武力威脅（又被稱做訴諸棍棒）是前述無關聯謬誤中的一種特殊形式，同時也是一種訴諸感情的論證，我們將在後面討論這一點。它有一種特殊的攻擊力，值得我們單獨討論。這種論證說：「接受這個結論吧，不然的話不好的事就會降臨到你了。」在政治中，它常採取如下的形式：「對這項立法投票吧，不然的話，我們這個團體就不支持你連任了。」在正統神學中，類似的威脅是關於教會的懲戒。似乎這種論證在自由神學的圈子裡不很常見，但是實際情況並不是這樣。在自由神學內部，來自學術排斥的威脅非常強烈，那些不很時尚的自由神學家經常會發現他們面對著失去教職、任期和出版機會的威脅。當布爾特曼聲稱現代人「不可能」相信神蹟時，他是在宣稱他的自由主義神學的遊戲規則，打破這些規則的人得不到同事的支持，認識到這一點是很重要的。人們經常會說一個人變成自由神學信徒是出於「知識分子的誠實」，出於希望脫離教會傳統壓力和紀律的逼迫，從而能夠實現誠實地表達自己想法的願望，但是這一說法應該受到質疑。自由神學的學術傳統在每一點上都和正統教會的紀律一樣有狹隘性和強制性。

基於武力威脅的「論證」並不是合理的論證。然而某個人會因為相信「p」而受到懲罰，這一事實並不表明「p」為假。同時在論證中，武力威脅並不完全是與結論無關的。託馬斯・庫恩指出，理論和其他重要信念基於「範式」，即某種一系列的前提，它們為一個群體所接受，並不是僅限於個人的。對於神學肯定也是這樣，每一個神學群體都必須確定其「會員資格」，界定會員與該群體共識的前提之間存在多大的分歧。在教會裡懲戒的規則是出於神的，如果我堅持某種有爭議的觀點，而有人指出這種觀點在所在的教會中被認為是異端，我就必須嚴肅地對待這件事情。我已經立下了莊嚴的誓約接受從我「父輩們」所傳遞下來的信仰告白。我尊重所在教會中的教師，不然的話我就不是其中一員了。這個教會也不是無誤的，但是它的判斷總地來說要好於任何個人，包括我的判斷。針對三位一體這樣的教義，這一點表現得尤其明顯，這一教義被正式地接受已經有數百年的歷史。儘管在理論上教會可能長期地在錯誤之中，但是這種可能性是極小的。

所以訴諸棍棒提醒我尊重合法的權威，並且威脅本身與我並非沒有關係。很顯然我並不想接受懲戒，這並不一定是一種利己的願望。我不想自己與基督裡弟兄之間的關係被切斷，為著我的緣故，也為著教會肢體的緣故，還為著神所看重的基督教會身體合一的緣故。但是從良心上來說，如果我必須離開教會，那我就離開，這中間終極的原因是我們順從神，不順從人是應當的（徒 5：29），但是我必須避免這樣的分裂，即使需要我為此付出很高的代價。訴諸棍棒的論證也有助於我們認識相關體系的結構。每當出現這樣一種威脅（對於神學來說這並不是通常的情況）時，它總是針對體系中一些非常核心的內容，即體系的基本假設。有時對於一個神學家，當我們認識那些他願意奮力爭辯的那些命題時，我們也就注意到了哪些事情對他來說是非常重要的。

（3）更進一步的對人不對事論證

ad hominem 的意思是對人不對事或訴諸感情。所以這樣的論證是指向作結論的人，而非結論本身。因此，它是一種與結論「不相關的」論證。這裡我們談到的「更進一步的對

人不對事論證」是該論證被「濫用」的一種形式。在這種論證中，批評者通過反對某一結論的支持者來反對這一結論。這種論證在神學中很常見，比如有人會論證說「范泰爾不應該相信有形的宇宙，因為黑格爾堅持這種看法，而黑格爾的教導中有很多錯誤。」這種論證也可以反過來，通過讚揚某一結論的支持者來推崇某一結論。比如：「你應該相信預定論，因為加爾文相信它，而加爾文是一個偉大的人。」

不難表明這種論證是無效的。通常在神學中那些「壞傢伙」是對的，而「好人」則是錯的。這種論證的無效性在下邊這個論證中表現得非常清楚。「我們不應該相信神的獨一性，因為阿米尼烏斯信神的獨一性，而他的教導中有很多錯誤。」此外模糊性在這當中也發揮著很大的作用，在前邊的例子中，范泰爾「有形的宇宙」的概念其實與黑格爾的概念大為不同。這種更進一步的對人不對事論證如果針對著術語，而不針對句子的意思，其問題就更顯而易見了。 見第 6 章，C，（1）中對詞彙層面的論證與句子層面的論證的評價。一個神學觀點僅僅由於和某一讓人輕視的標籤或用語聯繫在一起，就遭到人們的譴責是常有的事情，比如論證：「這是一種教條性的看法」，或「X 教授看待啟示所持的是一種靜態的，而不是動態的觀點」，或在「正統教義是對聖經抽象地認識」（見第 6 章，A），在很多情況中，上述斜體的那些用語如果不特別地定義，會被認為是負面的名詞，而不是一個嚴肅的描述。

這種論證在神學家中所造成的另外一個影響就是，僅僅因為某一立場產生於某個他們評價不高的教會歷史時期，所以他們就譴責這一立場。（這種論證也可以被看作是遺傳謬論的一種。見下（11）。）那些反對聖經無誤性的人經常會聲稱這種觀點起源於 20 世紀的基要主義，17 世紀正教，中世紀煩瑣哲學，後使徒律法主義者或兩約之間的猶太教。那些支持聖經無誤性的神學家則對這一論證追溯到他們所喜好的歷史時期，其中包括：現代（「最新的就是最真實的」）、宗教改革時期、奧古斯丁時期、保羅時期（這是有可能的！）、耶穌時期。

這種推論不僅在對聖靈默示的討論中能夠發現，而且在所有神學爭論中也非常普遍。所以神學討論（尤其在自由神學中，但並不僅限於此）通常是非常可預期的。下面這種模式中的「X」幾乎可以代之以任何的教義；對那些熟悉當代神學的人來說，會對以下說法非常熟悉！我們應該相信教義 X。儘管 X 是耶穌和保羅的教導，但是受律法主義者的影響，新約後期的作者與早期教父卻並不強調這些教義。這一真理隱約可見諸於伊格納修，愛任紐和德爾圖良，但是在克萊門特、奧列根那裡卻看不到。奧古斯丁重新發現了這一真理，但是卻沒有始終如一地教導此真理。在中世紀黑暗時期，這一真理仍被忽略。路得和加爾文重新使這一真理成為他們思想的核心（！），但是這一真理又被他們 17 世紀的繼承者所忽略（只有在西敏信仰告白和一些清教徒的著作中隱約可以見到這一真理）。這一真理日漸勢微，直到 19XX 它被 A 教授重新提出。

通過訴諸教會史來尋求解決神學問題的論證，有關這種方法所存在的問題見第 9 章。這裡我想指出這種論證是不合理的，理由如下，首先，沒理由說為什麼一個好的教義不能產生在一個「壞的」時期，反之亦然。第二，例如聖靈默示的正統觀點，哪一段時期內是「受錯謬影響的」，對於那段時期開始的時間，那些神學家內部都存在著非常激烈的爭論；在這一問題（以及許多其他問題）上，他們的差異如此之大，以至於他們的觀點事實上是相互否定的。我們難免要懷疑這樣的論證事實通常是摻雜了他們自己喜好的方式來探討存在問題的教義（有一點像是用名人來為肥皂做廣告），而不是一個嚴肅的歷史研究結果。第三，教會歷史「不好」時期這一看法通常是極為不準確的，也是很難證明的。提出這種問題的學者幾乎從來沒有承擔過舉證的責任。見我對 Brian Armstrong Calvinism and the Amyraut Heresy 的評論。

不過即便是更進一步的對人不對事論證還有些價值的。正如我在前邊（2）中所講的那樣，神學家屬於某個群體，而群體的特徵就在於其會員有著共同的英雄和痞子，共同的效忠對象和對仇視的敵人。這種忠誠和憎惡並不完全是錯的，一個人加入某個群體很有可能是因

為他敬佩那個群體所敬佩的神學家，欣賞這一團體所推崇的認信傳統，並且也同樣認同這一團體。認同群體偉人所認同的教義並不能證明這一教義的真理性，但是它確實立刻給了我們一個讓人心安理得的預設。比如加爾文並不是什麼事情都是對的，但是由於他經常作為我們的參照目標，他對於神學洞察方面的恩賜是那樣的顯而易見，以至於當我們不贊成他看法的時候，會冒很大的危險。

同樣的，比如說如果我被告知我信仰的教義與諾斯替主義或貝拉基主義者所持的教義一致，我肯定會有所擔憂，或許還會反覆地進行自我反省。異端的錯誤通常是有關聯的，所以那些被我發現，讓我引以為豪的教義很有可能給異端開了後門。如果我們確實採用了一個源於阿裡烏或貝拉基的觀念，我們需要十分小心的把這些觀念與他們的錯誤區別開來。如果某個人在這方面非常混亂，我們至少在認可他觀點的時候，需要採取非常謹慎的態度。

（4）有條件的對人不對事的肯定論證

有條件的對人不對事的肯定論證要求受眾因為他所處的環境去接受某一命題。比如說，「你是民主黨，所以你應該投票贊成增加福利的方案」或者「因為你富，所以你應該支持廢除累進稅的提案」，或者「因為你是女性，所以你應該投票贊成傑拉爾丁・費拉羅。」或者「因為你是長老教會的成員，所以你永遠也不應該支持獨立差派委員會」，或者「因為你是現代人，所以你不應該相信有天使和魔鬼」。（布爾特曼），或者「相信過程神學吧，因為它能夠讓我們支持婦女、黑人和第三世界解放，這樣的現代使命」（這種論證常見諸於約翰・考布和 D. R. 格里芬的《過程神學》。

一方面和其他謬誤一樣，有條件的對人不對事肯定論證並不能證明其結論。比如說，某人是一位婦女這一事實並不證明她有義務投票贊成傑拉爾丁・費拉羅。在某種意義上，這種論證形式是退化的，因為它把論證人視作是某一群體中的一員，採取盲目的態度，投票贊成，或相信群體所相信的東西。在最壞的意義上，它是「群體思考」。即便是作為考慮群體自身利益的一種藉口，這種方式也是非常膚淺的。在女人和女人之間、富人和富人之間、

黑人和黑人之間、長老會會友和長老會會友之間，以及「現代人」和「現代人」之間，都存在著很大的差異。

另一方面，這種因人而設的論證和這裡已經討論過的其他論證一樣，還是有一些價值的。正如我們前面所指出的那樣，我們都是群體的一員，我們確實都有群體的忠誠，也確實都有共同的利益，對於我們來說有時提醒自己注意這一點是很重要的。「你是一個正統長老教會會友！我非常驚訝地聽到你支持成人信徒才能受洗的觀點。」有人或許這麼說，這種論證事實上是在指責你的不一致性，它可以迫使你重新思考你的立場。當然即便是我確實認為我有這種不一致性，這種論證也解決不了問題。我仍然還要決定對於兩個不一致立場，我要堅持其中的哪一個。我應該放棄對成人信徒才能受洗的支持，還是應該放棄對正統的長老會標準的忠誠？因此對於對人不對事論證的反思仍然可以帶來一些益處。

范泰爾的護教學大量使用有條件的對事不對人的論證。他力圖向不信仰基督教的人表明，按照他們的前提，他們必然會相信一個混亂的宇宙，一個沒有意義，不可理解的宇宙。非信徒或許不希望歸於這種一致性，但是他卻因此無法迴避他的不一致性，所以，范泰爾的論證是應該得到肯定的。護教的本質就是對人不對事的論證，其目標並非是要去進行論證，甚至不是去使用那些合理的論證，而是去說服他人。（當然證道和教導也是一樣的目標）護教是根據特定的個人對象，讓其反思他們個人所相信的那些最基本層面。對人不對事的論證是值得採用的方式，它考慮到了雙方無法在那些都願意持守的「共同預設」上展開辯論，因此我們必須為著論證的目的來同時審視基督教信仰與非基督教信仰的預設，去考察每一種預設框架的一致性。

（5）有條件的對人不對事的否定論證

有條件的對人不對事否定論證是說由於某人的特殊情況，所以他的觀點是錯誤的（至少是他沒有理由堅持）。許多與耶穌的同時代的人論證說耶穌的教導是錯誤的，因為這些教導來自拿撒勒，而誰都知道出自拿撒勒的都是不好的（約翰1：46）！或者有人會說因為我

是一個正統的長老會會友，所以我無權批評其他宗派的傳福音活動，因為我所在的宗派一直在傳福音方面並沒有顯出特別的主動。「tu quoque」(「你也」)式論證適用於這種說法：「你沒權利批評我，因為你也和我一樣不好。」

有條件的對人不對事的否定論證也是靠不住的。它否定某個人，而不是否定他的觀點。不過其中還是有些價值的。聖經告訴我們說，在我們批評別人時「先要去掉自己眼中的梁木」（太 7：5）。所以在我們考慮某一神學論證時，我們有義務不但要考慮論證的有效性和合理性，也要來審視我們自己（見提前 4：16，又見第 10 章）。我們不要論斷他人，因為我們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷（太 7：1-6）。

非信徒也應該受到這樣挑戰，他們也該審視自己的論證，而不是一味地挑剔基督徒的論證。如果他們不去注意所論證的內容和他們之間的關係，那麼他們永遠也都不會被說服。弗蘭西斯・薛華非常有效地運用了這種對人不對事的論證挑戰了非信徒，讓我們看到非信徒並不像他聲稱的那樣在言語（尤其是生活）方面有著正確性，比如說，薛華給我們講述了有關作曲家約翰・凱奇的故事，約翰・凱奇是一名作曲家，他相信宇宙是純粹偶然的，並且他努力在音樂中表現出這一點。但是凱奇也種植蘑菇，有一次他說：「我意識到如果我靠自己的那種隨機觀念來採蘑菇的話，我很快就會死掉。所以我決定不能用這種方法來採。」弗蘭西斯・薛華：The God Who Is There (Chicago：InterVarsity Press, 1968), 73f. 薛華評論說：「換句話說，這個人極力要告訴世人，宇宙事實上是什麼樣的，真正的生命哲學是什麼樣的，但是他甚至不能用這種哲學來採蘑菇。」凱奇的隨機哲學並不能僅僅因為無法一致地得到應用而被否定，但是這種論證還是有說服力的。首先，它表明凱奇生活中有些東西是錯的，這些東西需要以這樣或那樣的方式被改變；第二，它減弱了凱奇立場的吸引力，我們大部分人都希望我們能夠應用某一哲學來生活，但是如果連凱奇自己都沒法和他的哲學和諧共處，他也就沒有道理要求別人來相信他了；第三，它表明在凱奇思想中存在著一種更深的問題，即范泰爾所說的理性主義與非理性主義的辯證。

（6）緣於沉默或無知的論證

緣於沉默或無知的論證（又稱 ad ignorantiam）宣稱因為某件事沒有被證明是錯誤的，所以它是對的，反之亦然。

一個論證是否存在謬誤依賴於這個論證的舉證責任是否被確立（見上，G）。比如在嬰兒受洗問題的論證中，有人會認為一定要遵守舊約的盟約模式，除非新約很明確地改變了這一模式。這一原則確立了舉證責任，任何想證明盟約模式有變化的人必須從新約中對此加以證明。由於新約在這一問題上（相對）緘默，所以舊約的相關做法仍應完整地被延續。所以一旦舉證的責任確立起來後，新約的沉默或許就可以用來證明這一點。另外，如果顛倒一下舉證責任的話，我們也可以從新約的沉默中推論出相反的結論來。

以我的看法，當基於沉默的論證用在詞語的層面上，而不是在句子的層面上，它永遠都是不合理的。如果我們要拒絕使用某一個詞，僅僅說聖經沒有使用這個詞，或者說聖經在與另一個詞的比較中，聖經從來沒有使用過它，這樣的論證都是不充分的。經文的所使用的詞彙並不是神學的規範；如果是這樣的話，我們就只能用希伯來語和希臘語作神學研究了。

（7）訴諸同情

訴諸同情的論證也被稱為訴諸惻隱之心的論證。在神學以外，克萊倫斯・達羅以其他對陪審團訴諸感情的論證方法為被告辯護的作法而著稱，這些被告除了求得他人的同情外，已經基本上沒有什麼希望了。在教會法庭上同樣的事情也經常發生。在教會懲戒中，經常會通過喚起基督徒的仁慈之心來作為寬大的基礎，並且通常那種尋求通過懲戒來保守教會聖潔的作法被指控為沒有愛心。訴諸同情的論證正好成為一種相對於訴諸棍棒的論證的謬誤論證形式。如果與其他的謬誤形式相比較，我們可以更加清楚地看到訴諸同情論證的問題和長處。一方面，聖經確實教導我們當長存愛心和仁慈，理解他人，不要去計算他人的惡。的確，有一些問題聖經禁止我們去爭論的（提前 1：3ff.），稱這些爭論是「愚蠢的」，因

此在教會中發現自己捲入了任何一場爭論的人都應該問一問自己是否看重了保羅這樣的教導。

另一方面，聖經還要求我們要竭力地與錯誤的教導爭辯，與那些否認福音的異教爭辯。聖經要求將不聽從教會指責的人逐出教會（太 18：15ff.；林前 5：1——5）。這種懲戒不是源於恨，而是源於愛（林前 5：5），是為有罪的弟兄好。因此訴諸愛和同情不應該被忽略。當某個教會肢體認為所受的懲戒超過了所犯罪當受的管教時，他的申訴就應該被聽取並接受。但是在其他情況下，這樣的申訴就是不合適的。不管在什麼情況下訴諸同情都不能充分地證明命題的真理性。對於某一條教義的真理性，我們永遠無法用訴諸同情的方式來加以論證確立。

（8）訴諸情感

訴諸情感論證（又被稱作訴諸人群 *ad populum*），作為謬誤的論證，比訴諸同情的論證範圍更廣。這裡訴諸的不僅是同情，而且還訴諸於各種各樣其他的情感。它是訴諸人群的(*ad populum*)，因為論證者在面向一個群體說話時，希望通過訴諸情感來左右他們的想法。

所以如果有人有一種新的觀念，他經常會用一些正面的感性話語來描述這一觀念，如「進步」，「創造」和「最新的」，而將他的對手的論證稱作是「反動的」或者「靜止的」。如果他的想法是一種老觀念，他或許會把它說成是「古代的智慧」，「出於實踐的真知」「美國價值的根基」等等，並稱對手的觀念是「激進的」，「革命性的」觀念。

許多神學語言情感性的內容超過了知識性的內容。無論所表達的觀點是什麼，一個好的神學（無論你的觀點是什麼樣的）在這種論證中將會被描述為「動態的」「有相關性的」「具體的」神學。它是「以基督為中心的」，「關於恩典的神學」；它「認真的對待歷史」，推進了「個人自由」與「合一」，它在「區別」事物，持相反觀點的神學卻被其稱為使用「二分法」和「二元論」。（一般來說，二元論特指那些人們並不喜歡作出的區

分）。如果有人指控我持有的是一種「靜態」神學，我的第一反應就是向他表明我的神學是多麼「動態的」，而他的神學事實上要比我的神學更「靜態」（當然，如果任何一方都不去定義靜態或動態的話，就不會有這樣的麻煩）。

我認為我所批評的許多帶有「反抽象主義」色彩，或停留在「詞語層面」的神學論證，字裡行間都有著訴諸情感的內涵，這也是這些神學論證具有說服力的所在。的確，當代神學在使用了大量的正統神學術語的同時，否定了這些術語傳統的意義，利用語言情感方面的優勢，向那些受這種語言影響的人來推銷他們的觀念。比如說蒂利希在說到「基督的十字架」時，指的並不是歷史上耶穌的受難，而是指辯證自我否定的普遍性過程。但是許多讀者在讀到他作品中的這些字詞時，卻更加認定蒂利希的基督教信仰。類似的貌合神離，充斥在他所使用的正統神學術語的字裡行間，雖然仍以舊有的神學術語出現，但是卻替換了其正統教義的含義。

有時要想表達某一情感性的訴求，只需使用特定的語調或表面的表達方式就足夠了。我記得有一位神學家出於某些原因對證道的題目表示不同意，我已經記不清他是如何論證自己的觀點了，不過我仍記得他長嘆了一口氣，以一種非常低沉的口氣，充滿悲情地說出了「證道題目」這個詞。似乎他期望聽到他這樣說的人都能和他一樣，同樣感到悲傷和煩惱。我承認我並不贊成這種做法，我期望有一個更有說服力的論證，但是這一論證他卻從來沒有給出過。訴諸情感（*ad populum*）謬誤論證的例子很多，這些錯誤也很有意思，不過需要指出的是，很顯然你不可能僅僅通過某一種特別的情感反應來論證某一結論的正確性。然而，情感並不完全與神學討論無關（見第 10 章）。情感確實傳達著內容，通常還傳達一些非常重要的內容。它有時會表明某一陳述在某人的思想中是多麼重要，並且它可以很生動地傳達某一觀念，而這種傳達是「脫離學術」的散文所無法傳達的。它可以傳達某一思想家的預設，以及他關於某一事情的偏見。（當然這種偏見是誰也避免不了的）。畢竟我們都是人，神學是一種最具人文氣息的學科。我們尋求溝通心中最深層的信念。想不帶

情感地做到這一點就像想單腿站立一樣，對我們目標的達成是不利的。在許多情況下，試圖不帶情感的表達這一信念是不可能的。即便是可能的，它事實上也已經扭曲了信念的內容。

（9）訴諸權威

訴諸權威亦稱為 *ad verecundiam*。一般說來訴諸權威之所以是一種謬誤的論證方式是因為它並不能成為被論證結論成立的必要條件 *necessitate*。不過，事實上在我們日常的推論中，訴諸權威的作法卻是必不可少的。我們所相信的許多對於我們思想非常重要的命題都不是經過我們自身驗證得出的。我們所知道的大部分的歷史知識，包括神學知識都是從那些比我們知道更多的人那裡學到的，由於這些人的權威性，所以我們就接受了這些觀點。

在神學中有大量訴諸權威的論證。當然我們訴諸聖經的同時還訴諸信條和信仰告白，訴諸哲學家（比如阿奎那引述亞裡士多德，以及布爾特曼對待海德格爾的態度），訴諸其他神學家和神學傳統。有時甚至是體育明星也可以扮演宗教權威的角色，人們希望通過他們把更多的人引向基督，就好像可以藉助他們來推廣啤酒或燕麥粥品牌一樣。

聖經自身的權威是很關鍵的。訴諸聖經的權威並不是錯誤的，而是正統神學一個最基本的論證，其他所有的相關論證都包含在其中。對於其他的思想而言，其他的前提應該有相似的權威地位。所以訴諸權威的論證在最基本的層面是不可避免的。和循環論證一樣，訴諸權威論證也不可避免地有自身的基本預設，並且此預設間接影響了所有的論證，這在任何的思想體系中都是最基本的真理標準。但這種做法存在著不明確性。而且當你訴諸非終極的權威時，常常會不可避免地出現謬誤。

（10）錯誤的因果關係

下面一組的謬誤都包含了因果的概念，第一個謬誤在於為某事尋找原因時出現了錯誤，這被稱為錯誤原因（*non causa pro causa*），它通常是由於混淆了時間的先後關係與事件

的因果關係而造成的。毫無疑問，你肯定曾聽說過因為公雞打鳴而導致太陽昇起的說法，這是因為每天早上太陽都是在公雞打鳴之後才升起來的。這種混淆在專業上被稱做 *post hoc ergo propter hoc*（「在這之後，所以因為這個原因」）。再看下面這個例子，當日食發生時，某一部落的成員就會猛烈擊鼓，他們相信這樣擊鼓可以使得太陽得以恢復出現，部落歷史上太陽總是在他們有節奏的懇求之後又再次出現了。現代醫學也同樣面臨著這樣的問題，經常某個病人在服過藥以後就會感覺好多了，甚至覺得自己痊癒了，即便是這種藥還沒有對他的生理發揮藥效。這種心理上的治癒被稱做是「安慰效果」。但這種安慰效果使得我們很難評估什麼時候藥物真地發揮了效果，什麼時候並沒有發揮效果。所以要仔細地挑選樣本，找到哪些治療效果是該種藥品帶來的，哪些是心理安慰帶來的。只有這樣科學家才能夠瞭解哪些藥真地起到了治療的作用，而哪些藥的藥效僅僅是因為服用時間在前而產生的。

在政治學中我們發現了許多這種錯誤的例子。比如說，「雷根當選了，所以國家衰退了。」國家衰退到底是因為雷根當選，還是僅僅只是在時間上發生在雷根當選之後？雷根的回答是，「衰退是卡特政府的政策所導致的。」這是否是一個正確的回答，還是又犯了一個同樣的錯誤？有沒有可能衰退的責任不在這兩屆政府，而在於美聯儲、議會或者甚至是美國人民？有沒有可能原因是多重的，錯誤是由於很多人和機構共同造成的？

在神學中也存在著許多這樣的例子。神學家把當今世界的問題都歸因於那些他們所不同意的神學觀點。阿米念主義的信徒認為改革宗信徒缺乏對傳福音使命的熱情，並將此歸因為加爾文主義中預定論的教義。再比如前面（H,(3),上）所討論的「滑坡」論證，它假設當某一個宗派出現衰敗時，這種衰敗是在很大程度上可以歸因於某一關鍵的教義認信。有時像這樣的論證是很有說服力的，但是我們必須記住這是天父世界，神對歷史有他的計劃，這要比我們想像中的情況更加複雜。我們不應該像往日那樣隨便地推測原因，那樣做實際上是在把責任歸咎於他人。

（11）遺傳錯誤

遺傳錯誤是另一種謬誤的因果關係。它假定在某件事情目前狀態與其早先（或起源）狀態之間存在著密切關係。其中一個例子是關於聖經詞語的研究，在相關研究中，某些詞語的詞源意義被認為是與其在聖經中的用法是一致的。

哲學家不時爭論道，事物的起始狀態有一種強制歸類的能力，因此直到今日它仍然發揮著某種功能。生物學家論證說，因為人類是從某些高等的猿類進化而來的，我們「實質上」仍是猿猴。基督徒肯定會對這兩種論證的前提提出質疑，但是他們還應該認識到建立這種結論的錯誤邏輯。我的編輯提醒我還有另外一種常見例子：「因為聖誕樹起先是由異教徒使用的，它們具有異教的意義，所以我們不能使用它們。」

遺傳錯誤還有另外一種相反的形式，就是假定某件事現在之所以是如此這般，是因為它在早期階段肯定已經是這樣這樣了。這是一種科學均變論的錯誤，它堅持認為所有目前起作用的規律肯定在宇宙的整個存在過程中一直都在發揮作用。

（12）模糊的因果關係

因果關係還意味著一系列不同的東西。亞裡士多德提出了四種形式的原因。動力因就是促使某件事情發生的原因，這是最為常見的一種原因概念；目的因是某件事情發生的目的；形式因是某個事物本身最本質的特性，質料因是指構成某個事物的材料。

還有人區分了工具因（某個事物得以完成的工具或輔助手段——比如信心作為稱義的「工具」），公平因或道德因（某件事情得以發生的法律的或道德的基礎，比如基督的公義作為他稱義的基礎），必要條件和充分條件（見上 E），實質蘊涵（邏輯中的「如果……那麼」——見上 D），等等。

類似「優先」的概念（見上 E），「原因」的概念，或者「因果關係」的概念都可能是模糊的。事實上兩個概念經常是可以互換的。

因果關係的概念在神學中是重要的，因為神學關注創世（世界的起因），關注神的旨意（世界上所有事情發生的原因），關注救贖的原因（如揀選、三位一體的團契、道成肉身，基督的主動順服、贖罪、復活、聖靈對救贖大功的運行）。通常神學爭論都會集中在因果關係的概念上。比如羅馬天主教和新教對善行、聖餐、信心和關於救贖的基督的義的因果功效的種類仍有不同的看法。

必要作為形容詞讓論述具備了剛才我們所談到的各種因果關係。幾年前有位信仰敬虔的教授在一個重要的神學院裡提出了善行對於稱義來說是「必要的」觀點。這種觀點的反對者論證說，這位教授是在把善行放在了信心的位置上，甚至是在用善行來代替作為救贖的基督的義。這位教授否認他有任何這樣的企圖，他論證說，他所認為的善行僅僅是作為稱義的一個必要的並行物（見雅 2：14-26）和稱義的一個必要證據。以我的看法，這一討論由於雙方都不願意（對於當事人來說更瞭解這一點）分析名詞「必要」一詞模糊的地方而受到了損害。這一誤解導致他們免除了這位教授在神學院的職務，並導致了教會肢體間非常不好的分裂和極端化。

或許你已經開始認識一門實用的科學邏輯是什麼樣的，或者至少認識到它應該是什麼樣的！熱心對於我在基督裡的肢體來說需要謹慎地來審視。不幸的是，我們經常在這些非常重要的事情上魯莽地得出結論，這些事情原本需要我們非常仔細地加以分析。我們之所以在這些事情上一下子跳到了結論，是因為我們對它們充滿熱情。這種熱情或許有一定道理，但是我們應該對它加以引導，讓其朝著一個更健康的方向發展。我們的熱情應該讓我們對真理以及如何獲得真理更加充滿熱忱。

（13）多因與單因的混亂

一件事情經常有多種原因，很難單挑出某一個原因作為優先於其他原因的原因。是什麼使得美國成為一個強大的國家？自然資源、經濟自由、相對自由的移民、宗教自由，還是基督教信仰的根基（不管怎麼說，目前已經衰退）？幾年前一位開連鎖餐館的商人提出這一

問題：「誰是餐館最重要的僱員？」是經理還是廚師？他們得出結論說清潔工是最重要的，因為他們創造了一個清新的環境，使得在餐館用餐變成了一件快樂的事情，因此清潔工是重要的，甚至是必要的。這一重要性得在商業中被強調，因為餐館行業非常重視經營場所的清潔，但是這一重要性和必要性並不能使清潔工比廚師、侍者或經理更加必要，這些職位也是重要以及必要的。有時在神學中某個原因，或者是某個必要條件被單挑出來，單獨地作為導致某個事情的原因。比如說免於貧困的自由是聖經福音的一個必要要素，有些神學家就尋求把它作為基督教的本質，但是忽略了還有其他一些因素也同樣必要的。另外的一些人會論證說長老教會的程序（「凡事都規規矩矩的」）對於教會的工作來說是必要的，因此會浪費無數的時間在召集堂會長老和地區長老開會，完善會議紀要，討論程序，等事情上。這些人沒有意識到即便他們是對的，即便這些程序在某種意義上是「必要的」，它們也並不因此是最重要的，還有一些事情在我看來是同樣重要，甚至更加重要的。

對於長期處於爭論的「教義與生活關係」的問題上，正好作為一個例子。有人會說，「教義對於教會生活來說是很重要的，也是很必要的。」因此他們希望把所有的時間都花在地方教會和區長老會上，試圖在神學的每一個細節問題上都求得完全的一致。但是由於教會的神學從來都不可能完美，這些人就始終不願意把時間花在其他任何問題上。另外有些人會說，「福音主義對於教會生活來說是很重要的，也是很必要的，」所以他們就希望把所有的教會時間用來制訂宣教使命的策略。還有一些人以同樣的方式關心祈禱、社會正義、基督教對政治和經濟的參與。在這些問題上的「優先性」差異經常會導致教會的分裂，並使得宗派之間的團結顯得很困難。正統長老教會和美洲長老教會具有同樣的教義標準，都信奉聖經的權威，但是由於雙方優先性方面的差異，所以許多人都拒絕兩個教派之間的聯合。

為了教會的合一，強調邏輯觀點是很重要的。上面所提到的所有事情對於教會生活來說都是重要的和必要的。但是它們中任何一個都不比任何其他因素更重要。因此，舉個例子來

說，我們不該將我們所有的時間用在徒勞追求教義的完美上，因為如果這樣的話，我們就會忽略掉其他一些同樣重要的事情。的確，如果我們為了追求教義的純粹而忽略掉了教會傳福音的使命，教義本身就會因此不純粹，因為大使命也是一條教義！要注意所有這些必要的事情從各個角度看都是相互關聯的，這樣考慮這些事情有助於我們獲得平衡。當然在聖經中確實有一些事情要比其他的事情更重要，耶穌說「那律法上更重要的事」（太 23：23）。而且當我們把經文應用在實際情況中時，我們也必須經常判斷在某一特定的時期裡某一原則要比其他原則更值得我們關注。見前面第 5 章，A，（9）「規範的層次」的討論。不過這種判斷應該基於仔細的反思，而不應該僅僅基於傳統，或者基於我們一時的感覺。這裡我只希望通過邏輯的觀點指出某個聖經教義是「重要的」或者是「必要的」，並不證明它永遠比任何其他教義更重要，或者它永遠更值得我們關注。

（14）複合問題

我們現在離開因果關係的概念，來看與提問有關的謬誤。「複合問題」謬誤是指把兩個本來應該分別回答的問題，作為一個問題提出。複合問題最著名的例子就是問「你已經停止毆打你的妻子了嗎？」或者更寬泛一些，「你已經放棄了你邪惡的做法了嗎？」不管你回答是還是否，你都已經陷自己於不義的境地了。問題「你已經停止毆打你的妻子了嗎？」在某種意義上事實上是兩個問題：（A）「你一直在毆打你的妻子嗎？」和（B）「如果你一直這麼做的話，現在你停止了嗎？」因此如果（A）的答案是否，那麼（B）就不成立。但是「你已經停止毆打你的妻子了嗎？」預設了一個對於問題（A）的肯定的回答。為了迴避這種問題，我們必須弄清其前提是什麼，並用這種說法否認這個前提，因此我們可以這樣說，「弟兄，你假定我一直在毆打我的妻子，但情況並不是這樣，所以你的問題不合適。」

這裡還有一些其他的例子。「你能表現得好點，去睡覺嗎？」「他屬於那種不思考的基主義要分子嗎？」要注意有許多問題無法回答是或否。這是另外一些排中律誤導我們的例子

（還有一些見上文 D）。由於這樣那樣的原因，議會和長老會的成員經常要求「分割」某一問題，針對不同的部分，分別地來投票。

在神學中經常會提出複合問題，因為神學家經常不清楚在他們的提問中如何將這許多題放在一起了。下邊這個例子很能說明問題，它來自 G. C. 伯克威爾（在他的作品中你可以發現許多這樣的例子）。

神蹟並不是針對知識分子，讓他們相信接受神的證據。它並不能使信仰變得更深入，相反它呼喚我們去相信。具有見證特徵的神蹟讓人對基督必須做出一個決定 296。…神所施行的神跡是我們無法理解的，只有通過信心我們才能相信、接受這是神的工作。 G.C. Berkouwer, The Providence of God (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub.Co. 1952), 215. 在其他方面，伯克威爾關於奇蹟的討論也是很有益的。

伯克威爾在這一段話中所提出的問題是什麼呢？我可以挑出很多：（A）神蹟是神的證據嗎？（B）神蹟是給予知識分子，而不是給予其他人的證據嗎？（C）神蹟是為了說服我們而給予我們的證據嗎？（D）神蹟使我們更加充滿對神的信心嗎？（E）神蹟僅僅是提出一個選擇，而不是要求我們做出某種特別的決定嗎？（F）神蹟是不可理解的嗎？我猜測伯克威爾相信所有這些問題都是相互關聯的，所以一個問題的回答，決定著其他問題的回答。但是並不是所有的人都會接受這一前提。比如說，我會對 C 和 F 回答是肯定的，但是對其他所有問題的回答是否定的。但對於伯克威爾我猜測會對 E 和 F 回答是肯定的，而對其他所有問題回答否。但是這一討論還是有些混亂。如果伯克威爾能夠區分這些問題，並且對它們進行分別論證的話，會對討論更加有益。

還有其他的例子，請看前述第 7 章，E「錯誤的區分」一部分。正如我在那裡所提到的那樣，伍德布里奇想區分某些他認為被羅格斯和邁克基姆所混淆的問題，比如聖經是不是與人的理解能力相適應，以及聖經是否是無誤的。這裡正如在問題「你已經停止毆打你的妻子了嗎？」中一樣，問題都是基於某些前提假設的，任何相信聖經的無誤性的人都不可能

相信聖經必須要與人類理解能力向匹配。在這裡就像其他神學問題一樣，重要的是發掘問題背後的預設，並在聖經的光照下對這些預設進行審慎的分析和評價。當然，正如我們所看到的那樣，許多神學問題也都是「捆在一起的」，但是它們是以各種不同的方式「捆在一起的，」這就要求我們仔細地加以分析。我們需要分別討論每一個問題，以弄清它是怎樣與其他問題「捆綁在一起的」。

（15）模稜兩可

這裡我將提出三種包含在模糊性中的（對比第 7 章和上述 D，（5））謬誤。讀者應該記得起在一個有效的蘊涵的論證中，相關聯的名詞在整個論證中都必須保持含義的一致。[297] 如果不能保持一致的話，就會出現模稜兩可的謬誤。看一看這樣一些例子。（A）「有些狗的耳朵帶絨毛；我家狗的耳朵帶絨毛；所以我的狗是有些狗。」（B）「現代神學家否認聖經的無誤性；范泰爾是一名現代神學家；所以范泰爾否認聖經的無誤性。」（C）「如果聖經是一致性地正確，那我們就可以擁有、相信（possessed）神的話；神的話是不能被我們所佔有的（possessed）；所以聖經不是一致性地正確。」（D）「基督徒是不犯罪的（約一 3：6）；比爾犯了罪（約一 1：8-10）；所以比爾不是一個基督徒。」（E）「不信仰基督的人不能知道任何事物真實的方面；『書在桌子上』是一個真實的陳述；所以不信仰基督教的人不能知道書在桌子上。」（F）「要麼我們是因行為稱義（羅 3：28），要麼月亮是由綠色的奶酪製成的；我們不是因行為稱義（雅 2：24）；所以月亮是由綠色的奶酪製成的。」

（16）含義模糊

這是一種由於語法而產生的模糊。通常含義模糊會產生笑話——即雙關語 entendres，諸如，「節約肥皂和手紙（save sope and waste paper）譯者按：根據英文可理解為：請節約肥皂，浪費紙」，或者「人類學：包括男人和女人的科學 (Anthropology: Science of man embracing woman) 譯者按，或理解為：人類學：男人擁抱女人的科學」在第

一個例子中，「waste」是一個形容詞，但是卻可能被誤理解為動詞「浪費」，結果就成了「節約了肥皂，浪費了紙」。在第二個例子中，「包括」本來是用來修飾科學的，卻可能被誤理解為修飾「男人」，就變成「人類學：男人擁抱女人的科學」。我發現很難找到這種錯誤的神學例子，不過你可能很熟悉「我們只有在神的啟示中才能知道神」這句話，我想如果「只有在神的啟示中」是修飾「知道」的話，這一陳述是對的。這就意味著我們關於神的知識限於神已經向我們啟示的那些部分。但是如果「只有在神的啟示中」是用來修飾「神」的話，那麼我認為這一陳述就是錯誤的，因為當神自身存在的時候，在他創造任何事情或者向人啟示任何事情之前，我們就已經知道了有關神的一些事實。（或許在這一解釋中還保留著一些模糊特性）

（17）重音

這是一種強調性的模糊，依賴於我們說話的聲調。一個陳述如：「失去了男人的婦女是失落的。」如果是打印出來的，意思是非常明確的。但是如果我們這樣給它加上標點，它就會產生不同的意義：「女人，離了她，男人將會失落。」（譯者按：在英文中兩個陳述除了標點，是一樣的，對比：Woman without her man would be lost 及 Woman–without her, man would be lost）在口頭交流中，因為語調的抑揚頓挫也會造成這種模糊性。「我們不應該說朋友的壞話」，如果強調「朋友」一詞的話，這句話就會有一種特別的意味。這樣的強調會讓別人推斷說我們或許會說敵人的壞話，除此而外，我們不會感受到這樣的意味。（這就是一個「非正式」邏輯，它不是正式的符號化邏輯方法可以取代的，上述 D 中有論及。對於利用我們聲音語調變化進行的論證，邏輯學到目前為止尚無力觸及。）

注意來自 E. J. 揚的話：「聖經並非要形成某種風格，而是為了向讀者傳達信息而寫的。」E. J. Young, Thy Word Is Truth (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub,Co., 1957). 一方面你可以解釋說揚的陳述是說整本聖經的目的是命題式的，從而起到傳達信息

作用。如果用這種解釋的話，揚實際上是在否認（至少是忽略）聖經中所出現的各種各樣的語言形式。另一方面，儘管揚可能還沒有能力做到區分語言行為功能的地步，但他可能還不至於反對某個相比他的觀點更廣義的觀念。引文中，揚不是在信息與提問、命令、承諾，這些（語言行為）之間做對比，而是在信息和風格之間做對比。揚的意圖不是用傳遞信息的語言行為與其他語言行為作對比，而是對比風格與實質。對於這樣的討論，在當前的語境中，相比信息，內容是一個含義更為明確的詞語，我們一定要記得在讀這句話的時候不要把重音放在信息一詞上，這可能並不是揚的本意。

當前對於讓神學更多地對聖經進行「強調」的呼聲越來越高，我認為這種要求在大多數情況都是含混不清，並不合理的。（見第 6 章 A）

（18）合成

在這種錯誤中，部分正確被斷定為整體正確，或者某個個體的正確的被推及為整體的正確。用這種論證一個人會說，由於噴氣式飛機的每一部件都是輕的，所以飛機也肯定是輕的；或者因為足球隊每個隊員都很了不起，所以整個足球隊也肯定了不起。

有些謂語是說明整體中的每一個成員，而有些謂語卻只是說明整體本身。「人是會死的」把人會死這一特性賦予每一個人。而「人很多」這裡的「很多」則只能應用在整體上，而不能應用在整體中的每一個人身上。這一謬誤在神學方面的例子包括以下幾種。（A）「喬經常犯奸淫的罪，所以他所在教會的會眾也常常犯奸淫。」這顯然不對，但人們事實上經常會這麼推理！（B）「牧師 A 持有異端觀點；他屬於 X 宗派；所以 X 宗派持有異端觀點。」

（19）分割

這是與上一種謬誤相反的情況。在這裡一個人會論證說對於整體（某一類的）正確的事物，對於部分（成員）也正確。所以一個人會論證說，既然一輛車很重，車上的打火機也一定

很重；或者是因為某片樹林很茂密，所以這片樹林中的每棵樹都長得很茂盛。一個人也許會將對群體的描述誤用在個體身上，如以下這個似是而非的論證：「美洲印第安人種正在消失；喬是一位美洲印第安人；所以喬也正在消失。」

神學中有這樣一些例子。（A）「基督要求他的教會向全世界傳福音；我是教會的一員；所以基督要求我向全世界傳播福音。」許多不幸都是由牧師造成的，本來在聖經中是需要教會整體來做的事情，他們卻把它加在個人身上，好像每個個體都應該獨立去做整體該做的事情。所以個體會認為他們必須整天祈禱，必須向他們的鄰居傳福音，必須變成解經專家，必須讓整個社會制度都基督化，必須養活世界上所有的窮人等等。不！這些命令是講給教會整體的，而個人要根據他們自己特別的恩賜才能，來為達成整體的目標委身（羅 12；林前 12-14）。（B）「舊約為基督作了見證；列王記上 26 章 28 節是舊約中的；所以列王記上 26 章 28 節為基督作了見證。」在某種意義上這種說法是對的，但是並不是說一個人只用單從這一章，而不顧其他章節來傳講基督。這種錯誤會讓傳道人在讀某一文本時，讀出各種無效的象徵意義。（C）有人會說過程神學（就像在懷特黑德，哈特肖恩，科布的思想中）就是基於這種分割的錯誤。因為其核心論證似乎是說因為自然和人類生活都處在「過程中」，是在不斷變化的，所以整個世界的最小構成部分（「實際的情況」）也同樣是不斷變化的。而且，我們日常生活中所體驗到的那些變化也反映著那些特徵。在這一推理中，我看不出有任何的必然性。通常部分確實具有整體也具有的特性。像（19）和（18）中的論證有助於我們看到這一點。但是情況並不總是這樣。所以，這種論證形式不可能推導出一個有效合理的結論。

（20）否定前項

最後我們必須來看一看通常是在形式邏輯標題之下所討論的兩種錯誤。到目前為止，我們所處理的都是非形式邏輯的錯誤——由於誤用日常語言而引起的錯誤。事實上只有少數幾種錯誤可以歸納為邏輯符號，其中的兩個就是「否定前項」和「肯定後項」。否定前項的

錯誤形式如下：「如果 P 成立，那麼 Q 成立； P 不成立；所以 Q 不成立」「P」和「Q」都是「命題的變量」所以任何命題都可以被 P 代替，而任何另外的命題都可以被 Q 代替。比如，「如果比爾是一個長老教會會員，他就相信預定論；比爾不是長老會會員；所以他不相信預定論。」你從直覺上就可以看出這一論證是錯誤的。即便前提為真，結論也有可能是錯誤的。

（21）肯定後項

這種論證的形式如下：「如果 P 成立，那麼 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。」我們可以看到這一論證是無效的。取消野餐或許可能是由於非下雨的其他原因引起的。這種錯誤和（20）中的錯誤有時聽起來顯得很有道理。比如這樣一個例子：「如果露絲信仰基督，那麼她就能重生；她重生了；所以她信了基督。」這個例子似乎要比我們關於下雨和野餐的例子更具有說服力，但是它同樣是錯誤的。第二個例子之所以聽起來更有道理是因為重生和信心是相互蘊涵的。如果你擁有兩者之一，你就擁有另外一個（但這裡沒有考慮到新生兒重生的複雜性）。所以，如果露絲重生，露絲就是信仰基督的，這個論證還是對的。因為從那個前提出發，所得出的這個的結論還是正確的。所以我們引用的這一論證由於和另外一個有效論證非常相似，因而就顯得合理了。總而言之，這裡就是我所認識到的幾種邏輯謬誤。（A）當然，一般而言，我們應該避免發生這樣的錯誤。神讓我們在真理中思考，所以我們不應該在一個論證並不具有密切相關性的時候，把它表現得好像密切相關一樣，這樣做實際是一種欺騙。（B）不過錯誤並不完全是沒有價值的。（1）它們的目的有時是有效的，比如說就像我們在前面在訴諸感情的論證中所看到的那樣。（2）它們有時等同於不完整的論證，如果另外附加一些前提的話，這些論證就合理了。所以我們應該儘量去把握神學論證字裡行間所隱含的意思，看看能不能對一些明顯不合理的論證進行修改，從而得出真理。（3）一些

無效的論證，比如像訴諸棍棒的論證，這種論證會讓我們看到有關論證的思想體系的另一些方面，以及與此體系相關的方面。它們可以幫助我們認識到相關論證的預設是什麼。

第九章　處境性視角——神學的工具：歷史、科學與哲學

A・歷史

基督教是一個基於歷史事實的宗教。它有一個特點，就是其信息是通過發生在時間和空間中的許多事件傳遞出來的，從這一方面講，基督教在世界宗教中是獨特的。其他宗教只尋求傳達永恆的真理、教義和倫理原則，這些真理、教義和倫理原則的確立是與歷史事件的發生與否沒有什麼關係的。基督教也教導一些永恆的真理（神的存在、他的屬性、神三位一體本性等等），但是它專注於耶穌的道成肉身、死亡、復活、昇天以及聖靈的降臨等歷史事實。因此不可避免地基督教信仰會與歷史發生聯繫。它做出歷史判斷，尋找歷史依據，並極力回擊反基督教歷史學家的批評。神蹟對於有著精妙智慧的佛教來說是一件尷尬的事情，但是神跡是基督教的生命。的確，基督教信仰的核心信息就是關於一個神蹟，關於耶穌基督奇蹟的降生、死亡和復活。

教會，作為一個歷經世世代代真實的有機體，也是歷史性的。她的「成長」不光是其中許多個體的成長組成的，其成長還依賴於群體成長的原則，它是超越個體成員的成長的（見第 5 章，C，（6））。神通過各種歷史事件促成了這種成長，不同的時期包括了：迫害時期、繁榮時期、教義興衰的時期、敬拜興衰的時期、福音主義興衰以及社會良知興衰的時期。神也把很多教牧人員賜給了教會，帶領她的發展，儘管其中有很多已經離世了。由於這些原因，對於教會很重要的事情是更新共同的回憶，要去傾聽她的教師，在過去成功的基礎上繼續建造，並從其錯誤中吸取教訓。這些都需要對歷史進行研究。所以對於基督徒來說有三種歷史尤為重要：記錄在聖經中的歷史，救贖事件發生的古代世界歷史，以及教會史。第一種歷史我們在前面已經討論過（見第 6 章，E，（2））。另外兩種歷史我們會在這裡集中討論。

（1）古代歷史——考古學

在這些領域我並不是專家，並且在這些方面已經有許多專家發表出版的文章和書籍。因此我會簡短地來做一些關於古代歷史和考古學這些重要的學科的介紹，它們能夠幫助我們理解聖經的意思，證明其可靠性。歷史資料可以成為廣義循環的一部分，從而更加確立基督教信仰預設的正確性。這些基督教信仰的預設回過頭來又會成為歷史學家衡量真理的終極標準，確保歷史學家對歷史證據選擇、評估最終形成判斷的正確性。一位有著基督教信仰的歷史學家永遠不會採取一種信仰中立的立場，無論有多少歷史哲學家告訴他作為一個現代人保持中立是不可避免的。

作為釋經學的工具，古代史研究聖經的語言、聖經之中以及聖經之外的短語和句子，以及其他語言中與這些表達相對應的表述。它也研究古代風俗，聖經之外的歷史事件，以及聖經正典以外的著述，從而對構成聖經的歷史處境有所瞭解。（比較我們之前第 6 章，A 和 C 中對處境所作的討論）。對於這門學科，基督教信仰的預設也需要發揮作用，對此我們不必恐懼有時學者不使用聖經，而是使用他自己對古代文化的理解來作為一種規範。有時我們還擔心會有學者在其解經中過多的採用聖經以外的模式，強迫聖經表達巴比倫、埃及、烏加里特，赫族文獻中所表達的內容。這確實是一種危險，並且還不時發生。但是正確面對這種危險的辦法並不是要在聖經研究中禁止使用考古學，因為畢竟聖經研究不能離開考古學。無視聖經以外的歷史情境，就是否認救贖事件的歷史特徵。要解決這個問題實際上更依賴聖經學者在神學方面的可靠性，這不僅表現在用語方面與教會正統的信條相一致，還表現在對於教會正統信條沒有涵蓋到的方面：歷史觀、預設論以及方法論方面，這些學者能夠保持對聖經真理一致的順服。

（2）教會史——歷史神學

我要討論的第二種歷史是後正典時期的教會歷史。對於這一部分的各種關係，我們必須探討神學中傳統和信條所發揮的作用。

a・傳統

傳統對於新教而言當然不是終極的規範，但是它卻是很重要的。它包含了迄今為止教會的所有教導與活動。一方面，正如我前面所指出的那樣，基督徒有義務認真地來聽從神在教會數百年間所賜給教師的教導。我們從這些教師的失敗中吸取教訓，也從他們的成功中得了益處。另一方面，無視各種傳統，來建立我們的神學是很愚蠢的。笛卡兒在哲學中曾經試圖這麼做，但是他的繼承者已經認識到我們永遠不可能在沒有任何預設引導的情況下去思考。儘管這些預設還可以進一步地進行修正，但是不借助它們我們是無法行動的。所以當我們試圖逃避傳統的束縛時，我們只不過是用一種預設代替了另一種預設。的確，我們需要做的就是把自己似是而非的，有誤的預設，替換有著敬虔教牧的成熟思想的預設。試圖全新地開始（比如：「只有我和我的聖經」）是很多異教人士一直以來嘗試去做的，這不過是一種不順服和驕傲的表現。神學的工作並不是讓某一個體單獨地獲得對神全備的知識，而是教會全體的工作，讓其中的基督徒能夠一起對神有一個共同的認識。（對比第 5 章，C（6））。

b・信條

如果我們有聖經，為什麼我們還需要信條？這個問題問得好！為什麼我們不能簡單地作基督徒，而必須首先是一個長老教會信徒、浸信會信徒、衛理公會派信徒、或者聖公會信徒？沒錯，當有人問我的信仰時，我希望很簡單地回答說：「基督徒」。的確，我也經常這麼做。當他們問我相信什麼時，我同樣會很簡單地回答說：「聖經。」然而不幸的是，這已經不足以滿足目前的需要，問題在於許多稱自己是基督徒的人並不配這個名稱，而這樣的人中許多人卻聲稱相信聖經。

所以，比如有人問西敏神學院到底教導什麼時，僅僅回答「聖經」是不夠的。雖然這個回答沒錯，但是它並沒有把西敏神學院與耶和華見證學院，摩門教學院及其他異教學院區別

開來，更不用說與其他基督教主要宗派如浸信會、衛理公會等學院區別開來了。我們必須告訴別人我們信仰的是什麼。一旦我們這麼做的話，我們就有了信條。

儘管有人說起話來，好像他有的「只是聖經」，或者是「除了基督，沒有別的信條」，然而信條仍然是不可避免的。正如我們所看到的那樣，「相信聖經」就包括應用它。如果你不把聖經付諸言行，那麼你對聖經的知識最多就是鸚鵡學舌。而一旦你把聖經用自己的話表達出來，無論是寫還是說，在無形之間你就有了信條。

當然，總存在著把信條與聖經混淆起來的危險，但是在神學中我們也面對著同樣的危險，需要將自己的思想與神的思想區分開。我們必須要正視這個危險，而不能以自欺欺人地用「除了基督沒有信條」的這樣口號來迴避它。不面對這個問題就是不接受基督讓我們去做天國大使的責任。

c・正統與異端

我們或許會推論說如果我們必須有一個信條，那就讓我們去發現一個完美的吧，希望這個信條能完美地表達聖經正統。不幸的是，這種努力總會落空。不存在一個完美的信條，而且永遠也不會有。一個完美的信條一定會具有和聖經一樣的權威性，但是這種情況永遠不會發生。事實上聖經本身是唯一完美的信條。所以如果我們想要找到一個有別於聖經的信條，又要求它完美地表達正統，那麼我們實際上是在尋求對聖經的改進。同樣，對正統的定義標準不會一勞永逸地得以確立，如果這種標準確立的話，那麼就和聖經等同了。事實上，這種標準應該是在各種情況下對聖經的應用，而情況總是在變化的，因此正統的標準也在變化中。在賈斯廷・馬特（二世紀）時代，有些在公元 381 年君士坦丁堡會議後被認為是異端的有關三位一體學說，在當時還是被允許存在。當然在賈斯廷時代，還很少有人清楚三位一體的概念。神是一點一點地教導他的教會，正如我們教育孩子一樣，神也是同樣教導不同的人。但是到了公元 381 年，人們已經進行了足夠的研究，也做了足夠的努力，因此教會對於聖經教導人們的三位一體的概念有了清楚的認識。即便如此，還有許多領域

仍沒有去作研究。比如說，直到公元 1517 年為止，之前人們即便知道因信稱義的概念，對其清楚的表述也是很少見到的。從此我們看到公元 381 年的正統標準要比公元 80 年或公元 150 年的標準要詳細，而公元 1648 年的標準就更加詳細了。這種變化表明教會在理解神教導其子民方面的不斷成熟。

這一教導的過程，正如歷史學家湯因比所說的，是按照一種挑戰與回應的模式進行的，那些偉大的信條都在回應著不同的異端。準確地說，一個異端並不是一個在教義或實踐方面犯了錯誤的基督徒，耶穌和保羅在對待犯這種錯誤的人的時候都是非常溫柔的，異端是一個挑戰福音核心的人，並希望分化教會，來鞏固他的立場。對於這種情況教會必須回應，而且也一直在回應著這種挑戰。她以尼西亞信經和康士坦丁信條來回應阿里烏斯教，以迦克墩信條來回應歐迪奇派和涅斯多留派，以新教改宗來回應阿米念派，宗派主義和羅馬天主教。

在今天對於信條有了新的需求，從而基督徒可以再次來宣告他們的信仰以對抗現代異端（當然它們只不過都是以新的術語、新的側重點再次出現的老異端），這些異端也延伸到了神學的各種分支（作者是如此定義的！）中，如政治學、經濟學、哲學和科學。在改革宗信仰告白之後，新教教會已經開展了許多神學，教會更深地理解了盟約、聖經的無誤性、救贖的歷史、基督教認識論、護教學、個人倫理以及社會問題。

雖然在今天無法形成一個嚴謹的信條，但這在我看來主要是受阻於教會的不合一。一個正確的信條代表了基督徒廣泛的一致，而這種一致的看法在今天已經無從獲得。因此，教會的合一成為今日基督教信仰所面對的當務之急（對比第 5 章，C，（6））。而如果教會的合一必須先於有深遠意義信條的形成，那麼也許最好的辦法就是目前放棄制訂新的信條。因為在目前的情境中，新的信條只能是教會合一的障礙，並且頗具諷刺意味的是，它也會成為了真正有深遠意義信條的障礙。

d・神學的進程

前邊我已經提到改革宗教會自從改教運動以來一直不斷地從神的話語中學到新的觀念。從而就出現了「神學進程」，或「教義進程」這樣的提法。神學進程的概念可能既被自由主義者誤解，又被保守主義者誤解。一方面，自由主義者通常把進程理解為對信仰忠誠的不斷模糊，與之伴隨的是接受最新哲學或者科學方面的流行觀點，另一方面，保守主義者通常把神學進程（如果他們對這個概念有完整了解的話）理解為越來越準確地對教義的陳述，或者是完全脫離主觀的影響，不斷地追求完全客觀的真理。我相信，聖經的立場會對這兩種神學進程的概念斷然地否定。自由主義者的概念代表著對聖經教導的否定，而保守主義者的立場（在其最好的程度）是對聖經教導的誤解。聖經並不要求我們絕對準確，對於人來說，這種準確是不可能的（見第 7 章）。聖經並不要求我們有絕對的準確性，受造物永遠都不可能達到這種準確性。並且我們所討論的這種保守主義總是在尋求比聖經更進一步的準確性，因此他們在神的話語上做添加，自創出了一種現代形式的法利賽主義。神學在表達真理的時候，並非試圖脫離主觀的評述，因此所謂的「客觀」，如「絕對準確」是不可能達到的，即便達到了，也不是我們想要的（對比第 3 章的內容）。

神學是一種應用的概念會幫助我們更好地理解神學進程。神學進程就是學習將神的話語應用到各種環境中，這種情況貫穿在教會漫長的歷史中。當教會針對各種困難的局面，能夠基於聖經，有創造性地、並忠於信仰地作出回應時，教會在神學方面的認識將會出現一個很大的飛躍。

特別是改革宗的信仰是在神學進程中不斷地成熟起來。在改革宗信仰中，應用的概念並不是對惟獨聖經的一種威脅，因為加爾文主義者相信神在聖經、世界和自身中的廣泛啟示。一切都啟示著神，因為一切都在神的掌管、權威和臨在中。加爾文主義者也不需要揹負任何絕對準確或絕對客觀的重擔，改革宗信仰對於創造主與受造物之間有著清晰的劃分，只有神才具有絕對準確和絕對客觀的知識（不過即便對於神來說，這種知識也無法避免主觀

性）。因此在所有形式的新教主義中，改革宗神學在「處境化」方面作得最為成功。改革宗神學在許多地方都深深紮下了根：瑞士、德國、法國（在它受到殘酷迫害之前）、意大利（許多加爾文繼承者都具有意大利背景）、荷蘭、英語國家、匈牙利以及朝鮮。處境化將聖經應用到特定文化經驗當中去，以便使其信息更容易被特定文化的人群所理解。和護教學一樣，處境化面臨著扭曲信仰、使其更為特殊受眾所接受的危險，這也正是改革宗神學所重視的問題，並特別針對性地提出了歸正信仰的預設。神學的進程更準確地說就是一個讓聖經信息更加處境化的過程。

改革宗神學更為大眾所熟悉的是在對聖經的新認識方面取得的突破，不過這些新發現也是對聖經的應用或處境化，以回答在當時的情況下所面對的問題。自十七世紀以來，路德宗神學一直沒有太大的改變，阿米念神學也是一樣。但是加爾文主義卻一直在發展著它對於盟約、救贖歷史、聖經無誤性、護教學、神學百科、政教關係、經濟學、教育、藝術、文學、歷史、科學以及法律的理解。這種進程來自於對神主權的信仰，正因為認識到這一點，加爾文主義者才能夠自由地在聖經和受造界中不斷地探知。

e・對信條的認同

神學進程對於我們與過去聯繫得有多麼緊密提出了新的問題的確，信條和信仰告白是必要的，但是如果我們在對聖經新的應用中需要作出一些超越，我們又該以何種形式來忠於它們呢？

有一點很明確，出於聖經的信條並非是無誤的，特別是在準確地應用聖經的方面。但是我們對於它的這種應用所做的判斷也並非是無誤的，更不用說信條一定是有著某種權威的，否則它就無法作為信徒整體的信仰告白了，所以我們對待信條就不應該採取漠視的態度，同時，我們也不應該採取一種對信條的每一個細節完全接受的態度，否則這種就態度約束我們，去支持信仰告白中的每一個命題。為什麼會這樣呢？因為如果我們需要對信條和信仰告白採取後一種態度的話，那麼它們就永遠不能再被修正了；任何一個提議改變的人就

會自動的成為一個違背盟約的人，從而被教會勸懲。為了不使信條篡奪聖經作為教會終極標準的地位和權威，信條和信仰告白必須是可以被修訂的。

長老教會藉助使用委身性誓約來處理這一問題，這其中不會涉及到對信條細節的完全接受，取而代之的是對西敏信仰告白和教理問答「教義體系」的接受。「教義體系」是一個模糊的表述，它引起了許多有關到底什麼應該屬於這一體系的爭論。見第 6 章，E，（3）關於「系統」這一概念的更多論述。這一概念的模糊性促使人們建議教會一次性明確地定義（完全準確地！）哪些屬於這一體系的，哪些不屬於這一體系的。然而教會一直以來很合理地拒絕這麼做。因為如果教會一次性準確定義了這一「體系」，那麼這就會使這一體系成為一個絕對的無可更改的權威。如果這麼做的話，教會就是要求信徒對簡化信條的「細節」的認同。因此在這裡，以及在神學的其他方面，我們都需要對模糊性有一定的認同。不過，「教義體系」並不完全是無法說明的概念。要求對這一「體系」進行認同意味著凡是接受了誓約的人，都必須在總體上接受教會信仰告白作為他自己的信仰告白，即使兩者之間仍然存在著一些比較小的分歧，而信徒個人在信條方面的保留是大是小（也就是說，他們是否越出了「體系」）最終是由教會法庭決定的。所以「體系」是根據每一種特殊的情況重新定義的。「體系」意味著確定特定的堂會會議、長老會會議或總會會議所發表內容的含義。只要教會法庭是服在神道的權威下，處在聖靈的指引之中，那麼它們不會犯太大的錯誤。在這裡無法保證一個絕對正確的判斷，但是這也正是在有限且有罪的世界中生命的本質。即便使用「細節的」認同，教會法庭也會對某人是否正確詮釋了他所認同的「細節」作出錯誤的裁決。可見對於「嚴格的」認同是否會比對「教義體系」的認同更能讓我們作出客觀的判斷，仍存在著不明確性。

f・信仰告白與神學

有人一直試圖在信仰告白和神學之間做出一個清晰的劃分，尤其是那些受杜伊維爾德關於區分前理論性思想和理論性思想見我的 The Amsterdam Philosophy (Phillipsburg ,N.

J.：Harmony Press,1972). 影響的人更是如此。就後一個區分而言，對於信仰告白與神學的區分讓我有些不甚明瞭。很顯然，「信仰告白」被認為是某種形式的前理論性的知識，而「神學」則是一種理論性的知識。常常為了提倡學術自由就會援引這種區分，認為我們在「信仰告白」中是受限的，而在「神學」上是自由的。然而有必要指出以下幾點。（A）當然有必要對信仰告白的立場邊界作出合理的劃定。根據我的判斷，教會的正式的勸懲紀律很有可能屬於前一種範疇，但按照我們在前述 e 中的討論，這也免不了「模糊性」。（B）然而所有的信仰告白和信條都屬於神學的例子，而所有的神學又都代表了神學家的個人的信仰告白。「前理論性-理論性」的區分因此是不明確的。同上書。（C）神學受限（因為 e 中所提到的條件）於信仰告白的標準；其「理論」特性，無論怎樣都不能讓其免於這方面的責任。

g・教會史和神學史

教會歷史學家不僅試圖告訴我們曾經在教會的歷史中「發生了什麼」，而且還試圖解釋、分析、評價那些事件和事實。有意識地分析、評價、解釋是很必要的，因為不存在「原始事實」，事實總會「為它們自己說話」。所有事實都會通過我們的定義或多或少的得到解釋。

教會歷史學家既關注教會歷史上的事件，也關注教義的歷史（例如「歷史神學」），關注各個時期神學家（和異端）的觀念，關注信條和信仰告白的形成，關注在各種問題上神學共識的發展，無論這類事物是否被公開的表達過。在這裡就和在救贖歷史中一樣，話語的教導和事件聯繫在一起。神多年來都在為教會興起教牧人員，然而他們的教導「僅僅通過話語」是無法完全理解的。話語的意義需要放在應用中才能被發現，在人們使用所教導的時候，其意義才能得到完全的反映。所以不僅要知道教牧們說了什麼，還要知道他們按照自己的信念做了什麼，這一點很重要。教會史通過回顧教牧人員在他們生活處境中所教導的來闡明神學。它讓我們看到教牧是如何在壓力下實踐信仰的，以及他們的實踐是如何與

他們的教導相一致或不符的。教會歷史反映出福音是怎樣在統治者、農民、商人、士兵、窮人和無家可歸者的生活中紮下根的。

因此歷史神學是一種很好的神學形式。他是對於神話語的一種應用，因為神的話就是歷史學家評價歷史的標準。它用神的話語來衡量過去的教會，從而讓今天的教會從中得著造就，與此同時，今天的教會也被聖經所衡量。在這樣一個對神的道的應用中，它以一種新的激動人心的方式揭示了神話語的含義，我們也看到了教會屬靈的前輩們是如何將聖經應用到各種不同的處境中去的。

h・教理神學

教理神學與系統神學是同義詞。在很多語境中這兩個術語是可以互換的。具有歐洲（尤其是歐洲大陸）背景的神學家傾向於使用教理神學，對於美洲的學者，系統神學是一個更常用的詞。（不過也有例外：威爾海姆・赫爾曼和保羅・蒂裡希用「系統神學」，而 W. G. T. 謝德用教理神學）。

儘管兩個術語意思相近，但有時兩者之間還是有著微妙的差別，因此我才在這裡特別地對此加以討論。教理神學有時傳達的思想認為神學是神學家與教會傳統的一種對話，特別是針對神學家與教會信條（教理）之間的對話。系統神學則隱含著神學家和聖經本身的對話，兩者的這種細微的差別並不是彼此排斥的，教理神學（應該）將聖經作為其最終權威；系統神學（應該）對教會的信仰告白負有責任。然而這種細小差別表現了不同的神學強調的重點，或許也表現了不同的神學形像或不同的神學研究形式。最終如果它們正確開展的話，這兩個概念會逐漸一致，對相同的問題會採用「視角」的觀點來進行審視。但兩個學科在具體的實踐中，它們的方法、表達、語言和思想仍存在著差異。

「教理神學」，作為一種和神學傳統對話的神學，其模式在許多方面都是有用的。簡單地說，它對個人主義和個人的驕傲提出了警告，反對僅用聖經和個人的判斷，自立根基地建造神學的想法，不過，要是尋求鞏固這一模式的價值，我更傾向於採用另外一種模式（儘

管「系統神學」這個名詞事實上有用詞不當的問題（見第 6 章，E，（3））。在我看來，「教理神學」的模式有不少弱點，這些弱點要大於其優點。

（i）有些人將神學看成是與傳統的對話，然而他們面臨著落入不相關性危險的可能。首先是先入為主地接受了一些曾經被激烈討論，現在卻被擱置的問題的看法（比如，墮落前預定論問題，天使的本質與存在的關係的問題，等等）；第二，忽略了一些在今日影響深遠，然而在信仰告白時期沒有得到明確討論的問題（比如意義危機、歷史本質，「神的作為」本質、宗教語言問題、聖經語言功能、預設、種族平等、經濟自由等）。簡單地瀏覽一下，我們會發現那些「逐漸退出視野的」的問題仍然有其價值，可以以新的形式再次出現。（我曾經把三相法列這種問題之中，但是現在我聽說有許多神學學者在其神學中都將三相法放在了一個核心的位置。）我也不想說神學完全是由現代人的問題決定的。然而，如果說神學是應用的話，對現代問題也應該給予回應。因此，二十世紀的神學看起來應該與十九世紀神學大為不同，雖然兩者都可以追溯到相同的歷史傳統，但也不應該是一樣的。

（ii）「教理神學」模式會導致掐滅神學中的創造性，從而導致盲目用早先的方法來陳述神學。「應用性神學」打開了一個更大的空間，在形式、風格、模式、問題及內容等方面都能找到新穎的方法。它允許我們使用各種在聖經中出現的所有教導形式（如詩歌、敘述、書信、比喻、歌曲、實例教學、戲劇以及「神學論文」），當然除此以外，只要是不與聖經相衝突、不對聖經信息的含義造成模糊的形式都可以使用。

（iii）以傳統為導向的神學還冒著鼓勵教會對傳統採取不批評態度的危險。的確需要對這一傳統進行批判，至少也應該讓它明確地服於聖經之下。

（iv）在這種神學還特別常常會找到前面所討論的一些邏輯錯誤中。尤其是訴諸情感的謬誤（第 8 章，I，（3））和因果錯誤（第 8 章，I，（10）-（13））。還存在著把歷史描述與權威的教導混淆起來的危險。通常學者會提出一個神學問題，然後再想法解決它，不是通過解經的方法，而是通過描述各種對此問題的歷史回應。在某些討論中我們經常會有

這樣的印象：對一些神學問題的討論最後變成了數算清教徒的豐功偉業。G. C. 伯克威爾也經常讓讀者充滿困惑，不知道他是在討論他自己的觀點，還是僅僅在描述歷史上的爭論。他的作品中充滿了像「據說」或「所討論的問題是」這樣的表述，讀者有時不得不努力地從字裡行間去猜測伯克威爾事實上到底在擁護什麼。而且即便讀者明白他支持的觀點是什麼，也很難明白他選擇歷史立場到底原因為什麼。他似乎是在歷史神學的外衣下做著系統神學的工作。這種錯誤與倫理學上所說的「自然錯誤」有關，這種錯誤是從現實的事實中，來推導出倫理責任，即從「存在推導出義務」。作為一個基督徒來說，這一實踐並不總是錯的，規範與事實在許多方面都是相關的；一個人如果不同時知道一些倫理上的「義務」的話，他就不可能知道事實（對比第一部分，及第二部分的相關內容）。但是在非基督徒的倫理中，他們將存在的事實在倫理上視為是中性的，因此正面臨著落入這種錯誤的危險。他們希望從價值中立的事實中來推導出價值，這實際上是不可能的。不過，儘管伯克威爾有著自然化的錯誤，但與上述的錯誤還不一樣。伯克威爾是一個基督徒，他相信歷史事實存在著某種價值。伯克威爾和其他一些學者的問題並不在於他們通過描述來推導出規範，而在於他們沒有讓我們看到規範是如何從描述中出現的，在這些處境中，需要將聖經以更加明確的方式作為評價歷史的標準。如果能夠做到這一點，那麼歷史神學對於教理神學和系統神學就是大有益處的。（v）最後，「教理神學」模式會讓神學家及其讀者誤會神學的本質。它會讓人認為神學是一個知識的體系，它從一世紀直到現在總是按照某種穩定的方式或多或少地增長，因此我們在傳承它的時候，必須原封不動的把它傳遞下去，也就是說人們會認為神學是積累性的。

託馬斯・庫恩在《科學革命的結構》芝加哥：芝加哥大學出版社，1970。一書中，在論及科學的相關情況時已經抨擊了這種看法。他認為科學並不是以一種均衡、統一的積累方式進步的。相反，庫恩提出一個佔據先導的「範式」，或主模式，它在細節的證實上不斷地積累，然而最終會被另一種與其處於競爭地位的範式所淘汰，後者是對前者所有的信息的重整。同樣的，神學也是通過變革向前發展的（或大變動）。俄利根的範式被奧古斯丁的

範式所取代，後者又被阿奎那的亞裡士多德主義的所取代，後者又被改革宗的範式所推翻，而新教的範式被各種形式的現代主義所廣泛替代（我不相信不可逆轉！）。

即使不使用庫恩的論證，積累模式也一樣會受到挑戰。神學不是通過積累，而是通過應用而取得進步的。在某種意義上，它甚至不需要積累真理，因為所有的真理已經在聖經中一次交給我們了。所以神學的任務並不是要說出什麼新的東西，而是要把聖經中所說的真理應用到新的處境中去。所以神學的「積累」最多只是應用性的積累。

如果我上面所說的是正確的，這就意味著並不是所有過去的神學都必須被傳承下去。我們作為神學家的工作就是把聖經應用到當前的處境中去，這是我們一切努力的核心。如果過去的某些神學成就與這一目標相關，那麼我們就應該提到它們，如果沒有關聯，那麼我們就可以合理地把它們放在一邊。並不是說一個人在他能夠理解加爾文神學之前，必須先學習奧古斯丁神學（當然，如果這樣的話還是有好處的），或者在他今天能夠理解神的話語之前必須學習加爾文神學。所以神學家必須對於哪些知識是信徒非常有必要去認識的，做出關鍵的決定。（當然他還必須區分什麼是他們需要知道的，以及什麼是他們想要知道的，什麼對他們來說是重要的，以及什麼是他們認為重要的。）他不應該簡單地、不加分辨地把整個過去的神學都壓在二十世紀的神學生身上。

B・科學

我們已經考察了一些或許可以被稱之為科學的神學工具——語言、邏輯和歷史（見第 3 章，B 中關於基督教與科學關係的討論）。

在這裡，我希望對像語言學，邏輯學和歷史學這樣的學科做出一般性的概括，所有的科學都幫助我們應用聖經，從而幫助我們解釋聖經。沒錯，今天的許多科學，甚至所有科學都由拒絕信仰的預設所支配，所以我們必須努力，將麥子和稗子區分開來。只要我們一旦在聖經的基礎上來運用我們的知識，我們就可以對科學有更深的層次的認識。

（1）科學有時會引導我們重新思想真理，這並非是對於聖經本身，而是我們對聖經的解釋。伽利略和其他一些科學家幫助教會重新思想認為聖經一直在教導的地心說的觀點。以我的觀點這是一件好事情，這件事教會其實早就應該做了，而不應該去打壓日心說。相信「地球歷史久遠」的地理學家已經促使神學家重新考慮他們對於創世記 1、2 章的解釋，他們說服一些福音主義者和一些改革宗神學家以比喻性質來解釋其中的時間指示性詞語。對於這樣的局面，我不能確定真理究竟在哪一方。但是針對這一問題進行討論是正確的做法。或許地理學家被證明是錯誤的（就像創世研究學會認為的那樣），但是當這一點尚未以大部分基督徒滿意的方式證明出來之前，我們應該至少考慮一下修正解經的可能性。

考慮一個心理學的例子。鼓勵人們有一個「好的自我形象」是心理學所熱衷從事的，並且也產生了一些效果，我認為這種潮流是在脫離「悲慘的罪人」的神學。他們找到了進一步的證據：在新約中並不將信徒稱為罪人，即使認識到信徒仍然會犯罪（約翰一書 1：8-10），並且即使信徒再有罪，基督徒仍然是神的聖徒，被神洗淨、成聖、並稱義，罪再不能支配他們。因此那些表達著得救的人仍像蛆蟲般可悲的古老讚美詩，似乎不再像當初那樣適合傳唱。這種發展並不會帶來對世俗心理學的讓步，但是其來源卻是在心理學的質疑下，通過重讀聖經所發現的。當然，重新詮釋聖經的過程一直會有一種導致妥協的危險，但是在許多情況下，它是有益於純正的教導的。而在這裡我們根本不需要以這種方式接受心理學家所說的任何關於自我形象的概念（我自然也不會接受），不在那種基礎上去重新思考我們對聖經的解釋。（2）科學描述了聖經應用的處境，從而推動了聖經的應用。醫學科學讓我們對未出生的孩子很多重要的事實有所瞭解，從而很深地影響了我們對於墮胎的認識。（當然，聖經中也提到過腹中的嬰兒）同樣的，如果要想知道宮內避孕器的使用是否合乎聖經，之前我們必須知道什麼是宮內避孕器。而這方面的知識，我們必須通過諮詢醫學專家獲得。

（3）科學還促進了神學的交流，科學不僅在出版和發行神學材料方面提供了技術的便利，而且也推動了神學家更好地寫作和交談。社會學對於各種文化的研究，可以幫助我們把福音應用到具體的文化語境當中。這種研究讓我們瞭解什麼樣的語言是可以使用的，什麼樣的語言是不能被接受的，什麼樣的語言恰當地傳達了情感內容，什麼樣的語言是冒犯人的。的確，我們希望用十字架的道理冒犯那些該被冒犯的人，但是我們不希望以一種不合適的方式去冒犯。而且我們希望「向什麼樣的人，我就做什麼樣的人。無論如何，總要救一些人」（林前 9：20）。社會學研究讓我們認識了受眾文化當中的神話傳說、傳統、形象和歷史記憶，我們可以根據這些資料在對比的過程中來說明、強調福音的內容，從而讓我們的工作大有成果。（4）神學本身是一門科學嗎？多年來人們在這個問題上所費的筆墨頗多，但依我的觀點對其的關注度已經超過了這個問題的重要性。許多神學家急於表明神學是一門在學術上值得尊重的學科，而我確實不那麼關心它是否是這樣一門學科，如果不是的話，那真是學術的損失。

正如我們前面所看到的那樣，神學的確使用了科學的方法。我不敢肯定是否有哪個科學方法能與神學截然分開，或者神學的科學方面是否是從其他的學科中借用來的。或許這是一個百科知識類的問題，對這個領域的問題我也並不太感興趣（對比附錄 B，第一部分後）。不管怎麼說，必須認識到神學不僅是一門科學。它不光使用科學的方法，而且也使用了藝術、文學、哲學、法律和教育的方法。的確，既然神學是那樣的包羅萬象，它肯定會使用人類在神的世界完成各種任務的一切方法。（對比我在第 3 章，A，（2）中對霍奇關於神學——科學對應關係的評論）。

（5）神學是科學的皇后嗎？我想這句話的意思並不是說神學家永遠比科學家更為正確。神學家和其他人一樣會犯錯誤。並且我們經常看到天文學家、地理學家或心理學家經常會對神學家在解讀聖經時的一些可能的錯誤提出質疑。但是在另外的意義上，神學統治著科

學。神學表達並應用著基督教信仰的終極預設，而這種預設一定是先於所有其他的觀念。在這種意義上，我的神學一定是先於我的地理學和我的心理學的。

正如我們所看到的那樣，一項科學發現會導致對聖經詮釋的某種改變，然而對於聖經而言，它本身的意思並不會作出這樣的更改。並且，如果我經過更加深入的思考，發現我一開始對於聖經的詮釋是正確的，雖然它仍然看起來和科學的結論有著矛盾，我還是接受聖經的教導。在羅馬書 4 章中，亞伯拉罕就面臨這樣的處境，用人的眼光來看，神對他的應許是無法實現的，他太老了，無法生出一個兒子，而他的妻子更是老到早已超過了懷孕的年齡。所以他有足夠的「科學」理由去認為神的應許是無法實現的。但他相信神的話，並因此放棄了明顯的科學結論。在這種意義上，亞伯拉罕的神學統治著他的科學，神學成為了「皇后」。

（6）一方面，大部分神學家很不願意承認他們學科的這種地位。的確有許多人對神學缺乏尊重，他們常常向那些讓他們浮想聯翩的流行科學觀念五體投地。用這樣的描述來指控自由主義出賣了神學立場，站在敵信仰科學的一邊是正確的。

然而，另一方面，許多神學家在這件事上並沒有矇昧自己的良心，他們當中的大多數，甚至包括大多數自由神學家，都願意為自己辯護，證明自己沒有做出賣神學立場的事情。比如，布爾特曼就否認他是在兜售「現代世界觀」的神學。他甚至會有時對於這種世界觀正確與否的問題持漠視的態度。他說使用現代世界觀只是作為交流工具，以便向現代人傳福音。按照他的觀點，他根本沒有否認福音，他認為福音對於世界觀是中立的。因此我們可以忠實地傳達聖經中的福音，不必一定要肯定天使的存在或神蹟的可能性。

依我來看布爾特曼的觀點是荒謬的。很顯然，一個人不可能在忠實於福音的同時，認為耶穌很有可能沒有從死裡復活。然而很有趣的是布爾特曼卻認為他做到了這一點。他認為他不光有科學的證據證明他做到了這一點，而且還有屬靈的證據，即神學的證據也同樣支持他，並且作為一名基督教神學家，神學的證據對他來說是更加重要的。如果聖經不支持他

的理論（他一直在嘗試說服他的聽眾）僅僅剩下科學證據的支持，他是不會繼續持定自己的觀點的。這種姿態在自由神學學者那裡是相當普遍的。畢竟，自由主義神學只有讓他人相信它是忠於基督教啟示的基本立場時，才能有所發展。如果失去了這種口碑，自由神學就會淪為類似神體一位論或人本主義的自由思想形式。自由主義神學只有在混有一些基督教的性質時（無論這種摻雜包含了多少偽造的成分）時才能有所進展（換句話說，它的成功依賴於人們誤認為它是正統的福音。）。

事實上我認為在我們應對自由神學時指出這一點是非常重要的，我們常常禁不住（一般來說這樣做也是正確的）將那些與敵信仰科學妥協的理論清理乾淨，但是我們在駁斥自由主義神學時卻沒有那樣到位。指出這些神學家的神學基礎也是非常重要的，我們要證明他們那些虛偽的屬靈證據是不合法的。我們不僅需要證明他的觀點是錯誤的，而且要揭掉他們基督教信仰的偽裝。

我想那些缺少科學研究背景的神學家更適合於在這個層面上來為福音爭辯，而不是去正面挑戰那些與科學有關的爭議。（通常，我認為神學家會在後一個問題上變得糊塗起來，即便他們的出發點是正確的。）我希望有一天能夠寫一本討論聖經無誤性的書，其目的並非是要說明在每一個與聖經的辯題上，科學都證明了聖經的正確性，而是要說明自由神學以及那些放棄了聖經無誤性的學科在神學的基本原理上都是不充分的。在那本書中，我也將盡力說明自由神學的基本神學原理從根本而言是反抽象主義的，因此難以避免地遺傳了反抽象主義所有的模糊性特質。（見第 6 章，A）。

C・哲學

在這裡，讀者要回到第 3 章 C 中，去看一看那裡的定義和基本評論。哲學最核心的要點與上一章談到的科學的要點相類似。

與科學相比，哲學更需要作出變革。然而，我並不認為非基督教哲學家所說的一切話都是錯的！對於一個有著合乎聖經預設的神學家，如果他能慎思明辨，那麼那些非基督教哲學家的觀點將會在很多方面對他大有益處。讀者會注意到我在本書中喜歡引注路德維希・維特根斯坦，託馬斯・庫恩，歐文・科比以及其他哲學家的觀點。我認為在使用這些有才幹之人的思想時，完全有理由來「搶奪埃及人」（譯者按：參見出埃及記 12：35）。

通過哲學（無論是基督教的，還是非基督教的），我們可以學到許多有益的東西。

（1）哲學史表明除了聖經之外，其他一切試圖為知識尋找堅實基礎的努力都是徒勞的，無論是通過理性主義、經驗主義、主觀主義、唯心論還是通過任何其他的方法，都會無功而返。（2）然而，哲學家還是充分論證說明了要想認識任何事物的話，我們需要規範、事實和主體。

（3）並且哲學家為我們從不同的層面，很好地展示了知識的相關性，尤其是形而上學的相互依賴性（存在理論）、認識論（知識理論）以及價值理論（倫理學、美學）。

（4）他們已經表明人類思想是倚賴於預設和循環論證的（要麼承認這一點，要麼在試圖迴避這一點中，最終遭遇失敗）。

（5）他們已經發展出非常有用的邏輯和數學體系。

（6）在分析語言、因果關係、優先性、經驗、倫理價值以及其他對於神學非常重要的概念中，哲學家已經發展出了很多有用的區分。通過基督教哲學，我們可以在理論方面學到很多東西。然而，我不相信現在有哪一種基督教哲學，可以充分地滿足當代新教神學家的各種需要。

第十章　存在性視角——神學家的資格

在我們關於方法論的討論中，我們把關注的重心放在聖經和神學研究的工具上。現在我們需要把注意力投向神學家人性的層面。

A・神學的人格主義

有些人認為神學和科學極度類似，或認為神學是一種傳統的學科，這種人往往很難看到神學具有強烈的人格特質。這種人格主義可以從以下幾點思考中得到證實。

（1）神學是一個人關於最深層預設信仰的表達和應用。因此神學家不可避免地在一些私密的層面上向他的讀者敞開了自己。

（2）神學（希臘文 didache 意為使徒的論述）是教會的一項事工，所有的信徒在某種程度上都對其有著實踐，同時教會蒙召的全職工人也負擔著此責任。教導職任的資格包括對福音的認識，還包括溝通的各種技巧，特別是作為基督徒的品格（見下面 C 部分）。沒錯，對神不敬畏的人也可以從事神學研究，實際上所有的人類行為都是對神的道的回應和應用。要記住神的道不僅通過經文啟示，而且還通過自然啟示（羅 1：18-32），這一點在第一部分已經討論過。這種應用可能對也可能錯，這樣就帶來了好的神學和壞的神學，無論怎樣，它們仍然是神學。但是好的神學，即神學本來應該具備的實質，只有成熟信徒才能形成。所以，神學家個人生命的敬虔與他的神學著作的可信度密切相關。（3）有很多因素支配我們的預設，其中包括：理性、感知、情感等等。在本質上，最終極的預設是宗教性的。如果一個人的全部生命都投入到了支撐其神學的預設中，那麼這等於說他把的自己的全部生命都傾注在了這種神學上。

（4）這種預設影響了我們對聖經的認識，因為在我們讀聖經的時候總會尋求來證實我們的預設。這被稱作「釋經學的循環」。這種形式的循環論證，正如我們前面所看到的，是不可避免的。不過，在聖靈的引導下，它不會成為一個有害的循環。進入神的道能夠讓我

們的預設被提煉。反過來，當我運用我們被提煉後的預設來解釋聖經時，我們會更加清楚地理解聖經。然而，如果沒有聖靈的工作，這種循環就會是朝著不好的方向發展：壞的預設扭曲了聖經的意義，這種被扭曲的意義又導致了更壞的預設，如此反覆。所以有時當我們看到有些看起來對信仰認真、思想深刻、「追求真理」的人竟處在異教信徒行列中時，我們不應該感到驚訝（有時甚至會在專業的神學學者中間找到他們）。他們的結論似乎不可思議地遠離真理，因此我們從這個角度也可以看到順服和知識是緊密聯繫在一起的（對比第一部分）。

（5）我們通過神學獲得的知識，就是對關於神的知識，有著很強烈的個人化的特質。由於神是看不到、聽不到、也是觸不到的，所以這種知識不能通過自然科學的實驗方法獲得。伊恩・蘭姆塞使用了一個法庭的場景來進行說明，在這一場景中，所有事情的發展都是去人格化的，所有的個人都是用頭銜來稱呼（「國王」「被告」「起訴人」「尊敬的」）。讓審判官驚訝的是，當他抬起頭來發現「被告」竟是他失散很久的妻子時，突然之間，整個法庭氣氛完全改變了。不同氣氛並不是可以看到，可以聽到的，而是一種進入到記憶、過往的歷史、情感、失意的情緒當中的處境。伊恩・ 蘭姆塞，Religious Language (New York：Macmillan ,1957),20ff。用蘭姆塞的例子來說明基督教的特質可能會造成一定的誤導（蘭姆塞可能就是如此使用的）。基督教並不僅僅是圍繞著純粹的自然事件的某種人際關係的氛圍。比如說，復活並不僅僅是信徒對耶穌受死前與他們關係的回憶，復活是一件發生在時空之中的神蹟。復活的耶穌既能被看到，也能被聽到、觸摸到。但是蘭姆塞的例子確實也表明了在所有神學中，所表達的一些相同東西，即使神學都會對復活及其他神在歷史中偉大作為進行描述，但所有的神學都會帶出一種作者與神之間個人的關係，即盟約的關係。那個從死裡復活的耶穌是「我的主、我的神」（約 20：28），並且我們在他裡面一同復活（西 2：12f.；3：1）。

由於這個原因，我們會對某些在神學領域嘗試性的對話感到不舒服。比如說，把耶穌身體的復活說成是「屍體的復甦」似乎就很有問題。而有些自由神學的神學家卻認同這一點，其目的是為了支持他們認為耶穌只是「靈性」復活，身體則已經死亡的觀點。他們會這樣說：「毋庸置疑，耶穌的復活和他屍體的復甦沒有必然的聯繫（注意這裡的否定的謬誤）！」然而，基督徒之所以對「屍體的復甦」這樣的表述表示遲疑，並不是因為他們在心裡對復活的字面事實或物理特性有疑慮。我想原因更有可能是「屍體的復甦」這樣的表述不是一種立約性語言。它不是一種關於個人關係的語言，不是一種愛的語言。它沒有能夠包含整個聖經教導的神學豐富性，它把復活從其自然情境中抽象了出來。

命題性語言對於神學來說是很重要的，神學傳遞著有關神的信息。布魯納和其他人認為命題性的知識削弱了各種關係中間個人性的特質，這種看法是荒謬的。獲得有關某個人的信息通常會加深我們與他的關係。不過，好的神學語言永遠不僅僅是命題性的；它同時也是對愛和讚美的表述。傳道人和神學家都需要把這一點牢記於心，免得自己在描述神、鼓勵信徒時，所說的都類似於醫學術語，儘管這樣來述說神並不是錯的，或是有罪的。抽象是必要的，我們之前就看到了這一點。但是缺乏平衡卻會導致人們（以及傳道人）養成一種壞的思考和生活的習慣。神學中的人格主義是勸勉、教導的一種方式。如果我們否認這一點，我們所接受關於神真理的教導就不是整全的。

我知道一些神學教授，他們非常熱衷於捍衛神學的科學特質和學術尊嚴，因此他們事實上是禁止在神學著作中使用個人性參考的。他們不允許作者提到自己或其他人（當然除了他人的觀點以外）；他們認為，這樣的神學在構建的過程中就排除了個人化的觀點。然而這些神學家極力迴避某些危險的做法，本身就蘊含著危險。比如說，當我們用訴諸感情的論證來形成結論的時候，確實會有造成錯誤的危險，並且那些出於個人感動的神學寫作，通常要比那些關注神學議題的論述，更容易出偏差。但是，正如我們所看到的那樣，在神學中即便是訴諸情感的論證也有其合法存在的理由，「神學議題」並不能與「個人」截然分

開的。人們的觀念與他們的名譽和性格密切相關（神的道就與神自己的屬性有關）。在神學中很難避免提及個人。即便是最具學術性的神學也是個人與神的靈性關係的表達。如果有神學離開了對個人的提及，那麼它將是一個沒有靈魂的神學。

（6）神學和護教學中說服的本質也成為人格主義的一個證明。正如我們在第二部分所看到的那樣，這門學科的目的不僅僅是要建立有效、合理的論證，而是要說服人、勸勉人，它的目的不僅僅是要人們在頭腦上認同，而是要幫助他們從內心深處，在愛和喜樂中來擁抱這樣的真理，從而激勵他們在自己生活的所有方面把真理活出來。所以神學必須是「人格化的」，它不僅要表達神學家的人格，而且也要影響到它聽眾的人格。

B・論心

神的知識是一種心的知識（見出 35：5；撒上 2：1；撒下 7：3；詩 4：4；7：10；15：2；賽 6：10；太 5：8；12：34；22：37；弗 1：18 等）。心是人格的「中心」，是自我最本質的特徵。聖經告訴我們它是我們思想、意志、態度、言論的源頭。它同時也是道德知識的所在。在舊約中的語境中，良心一詞可以很好地與心這個詞相互替換（見撒上 24：5）。

因此心的墮落就意味著離開了神的恩典，人類對於神是處在完全無知的狀態中的（第一部分）。只有神的恩典，外在地修復了我們的心，從而也恢復了我們對神的認識。這種知識是屬於神聖約的子民的，它和信徒的順服是聯繫在一起的。

這種事實的含義之一是：信徒關於神的知識與他的敬虔密不可分。前者是聖靈在信徒重生的時刻賜下的，後者也是出於聖靈。在聖經中，教導事工（神學）的資格主要集中在道德方面（提 3：1ff;彼前 5：1ff）。所以從事神學工作的資格不僅僅是依賴於命題性知識，或邏輯、歷史、語言溝通的技巧等等（這些方面，無論是信徒還是非信徒在很大程度都是相同的），這種資格也有賴於神學家的品格（在第一部分中，我們看到聖經是如何將知識和順服聯繫在一起的。）。

第二個含義是，認識神不是通過某一個感官，或是其他的能力，比如我們的理性或情感，而是通過心，即我們的全人。神學家去認識神是通過他所有的一切，就是神所賜給他的一切能力和才幹。理性、感情、意志、想象力、感性、自己獲取的以及聖靈所賜的各種能力和技巧，這一切都需要投入到他認識的過程中。我們所有的能力，以及其他所有的一切都會參與到對神知識的獲取中。所以在下邊幾個部分，我將回過頭來以更詳細的方式討論這兩層含義：神學家的品格和神學家的能力。

C・神學家的品格

在第一部分我們已經看到神的知識是如何與信心（約壹 1：40）、愛（林前 8：1ff.；）和順服（耶 22：16）緊密相連的。但是這些被救贖生命的品質難道與神學方法有什麼特別的關係嗎？換句話說，這些品質是否確實影響了我們對於神的認識？或是我們如此提出這個問題，僅僅是為了聽起來很敬虔的原因？我相信這些品質確實發揮著作用，聖經不會毫無理由地將知識與順服聯繫在一起。知識與順服的聯繫是非常有意義的，因此需要把它應用在具體的神學研究中。愛德華・約翰・卡內爾在其著名的護教學著作 The Kingdom of Love, and the Pride of Life（Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960）44ff。遺憾的是，這本書已經脫銷。一書追循著克爾凱郭爾的路線，這樣評論，超然中立的態度經常在科學和哲學中被推崇，但它卻不能讓我們看到個人獨特的內涵。要認識一個人的主觀性，必須首先與其建立個人的關係，從而才能有人與人之間的彼此發現，才會有交流。我們認識神當然也是如此。我們越愛神，神就越讓我們認識他的啟示。在我們努力理解、評價和應用其他神學家著作的時候也是如此（很多領域的神學著作就是這樣形成的）。

因此聖經教師的資格從很大程度上關乎他的品格（提前 3：2-7；提後 2；3：10-17；雅 3；彼前 5：1-4）。教師應該是值得效法的，如效法保羅（終極意義上是效法耶穌，林前 4：6；11：1；門 3：17；帖前 1：6f.；2：6；帖後 3：7-9；提前 4：12；多 2：7；來 13：7；

彼前 5：3）。請注意聖經出人意外地關注保羅個人對教會的探訪（羅 1：8-17；15：14-33；林前 4：14-21；5：1-5；林後 7：5-16；12：14-13：10；加 4：12-20；弗 6：21f；西 4：7f f.；提前 3：14f.；提後 4：6-18；多 3：12-14；來 13：7f.，22f.；約貳 12；約叁 13f.）。教會在這些使徒個人的走訪中所學習到的東西是非常重要的，然而這並不是我們能通過聖經看到的。

聖經的含義就是對它的應用，所以教導聖經最好方法就是通過傳道和生活（也就是示範）聯系在一起的見證。使徒向我們示範了神的選民是如何應用聖道的，這自然是神學教導的一個重要方面。當然，並不是聖經教師所做的任何事情都值得效法（甚至並不是每一個使徒的行為都是規範性的——加 2：11-14）。但是聖經教師的生活需要達到一定的敬虔，從而能夠足以體現他所教導的含義，他的生活方式一定是與這個世界犯罪的生活方式迥異的。

所以藉著神的恩典，神學家的品格使他具備了一種值得效法的生活榜樣，而這對於他教導基督真理的事工是必不可少的。但是即便是我們有意迴避這方面，單單考慮在話語層面的神學，我們也會發現這與神學家品格聯繫也特別地緊密。我不樂觀地認為神學中充斥大量的模糊、謬誤和膚淺，神學家品格方面的缺失造成這些問題的嚴重性一點也不亞於他們在知識方面的不足。假如神學家能夠對那些持不同認識的人以及他們的讀者多一點愛心，對於自己的知識水平多一點謙卑，在真理的追求過程中有多一些深入，對公平和誠實多一點單純，大部分的問題都是可以避免的。從這些角度出發，我們可以來認識一下那些最為糟糕的神學實踐。（1）首先，對持不同認識一方的觀點按照最糟糕的方式進行解讀，而不是從努力詮釋對方的方法出發，去尋求對方觀點的合理性，甚至是正確性。一般來說這種作法會招致絕對的敵意，並且會矇蔽這樣做神學家，讓他看不到更多友善的（同時在理性上也是更有說服力的）可能性。這也是我們常說的「稻草人」論證（即你所反對的並不是你的對手真正所持的觀點，事實上，很可能沒有一個人持那種觀點），它總是削弱而不是加強神學家反對其對手的論證。的確有時神學家按照「最糟糕」的方式來解讀他的對手，

這種方式有可能是正確的，但是我們只有在所有可能的方式都失敗之後，才能把這種詮釋作為最後訴諸的手段。愛是「不輕易發怒」（林前 13：5）。我們只有在認真地察驗真理之後，才能夠對他人進行批評。（民 35：30；申 17：6f f.；帖前 5：21；提前 5：19）。

（2）神學的另一個大敵是對某些特定的受眾呈現出比實際更為正統的樣式，故意隱藏一些自己所處立場中具爭議性問題。異端在慕道友面前常常裝出一副福音派信徒的樣子，只有經過一段時間這些慕道友才會發現這些異端的問題：他們或信奉多神，或否認基督的神性，或崇拜異端機構中的個人偶像，或禁止嫁娶。在最初的階段，一個人只瞭解到異端最好的方面。但是到了後來，在經過了一些教化之後，他才瞭解到了這種差別，對於異端是這樣，然而同樣的情況也發生在神學主流中。神學家通常盡其所能地想表明他們的觀點要比他們的對手的觀點更符合聖經，但是到了後來（或很短的時間之後）直到傳出一些不和諧的消息之後，人們才發現他們早已拋棄了正統的教義和聖經的教導。有時這種爭議性的觀點以非常隱秘的方式夾雜在傳統的福音真理中間，以至於人們很容易在不經意中就接受這些異端的說法。比如說，巴特的大部分作品都與福音主義，甚至是與改革宗神學無法區分開來。不過，一旦你放下他的通俗作品，而讀他的《教會教理神學》時，你就會瞭解到對於巴特來說人與神的區別消失「在基督中」，除此以外，神只保留了一種名義上的「自由」，在這種自由中，他可以放棄他的神性。當然，一個神學家確實沒有義務在其通俗著作中表達其所有爭議性的看法，這些看法中有一些過於技術化，並且也很艱深。但是有時候這種讓某個神學家看起來（在教會法庭中，在神學新生面前，在教育機構的支持者面前）比實際的狀況更加符合正統的作法確實更像是一個陰謀（由這個神學家和其支持者共同謀劃的陰謀）。的確，有時候某些神學家呈現出某種矛盾，他們對待一些受眾表現出儘可能的保守，然而對於另外一些人，他們的想法是那麼地激進和與眾不同。通常我們一定會在這種做法中看到聖經所不喜悅的那種「討人喜悅」的取向。

（3）將上面這種情況反過來看也一樣是真實的。在解釋對手觀點的過程，神學家或許只會把對手立場中最具爭議的或最讓人討厭的部分表達出來。通常在倫理性的文章中，作者為了攻擊某一傳統立場，會舉出一個極端的（經常是假設性的）例子，對此很難使用傳統的觀點，或為傳統觀點作辯護。然而人們似乎沒有察覺到所有的倫理立場都有不同的困難。你無論選擇哪一種原則都會遇到不適用的情況。那些非傳統的倫理學家所採用的方法在某些情況中也會遇到難以適用的情況。

經常神學家會使用一些對立的觀點來攻擊他們的對手，而這些反對問題在早先已經得到了回應，因此對方有意地予以忽略。對於一些沒有經驗的讀者來說，這就造成了一種假象，好像那些被反對的人沒有回應這位神學家提出的反對觀點，而事實上卻恰恰相反。威廉・霍登指控說那些持守聖經正統觀念的人，否認了神會在今天的時代中給人以帶領的可能性。「啟示的本性」，載於 M. Erickson 所編的 The Living God (Grand Rapids：Baker Book House,1973),178. 他根本沒有提及在正統教義中所反覆作出的明確解釋，就是神仍通過其無誤的聖經向我們今天的人說話，藉著他聖靈的大能讓他的話成就在我們生活當中。所以霍登給讀者傳達了一個錯誤的印象，讓讀者誤認為正統教義對於他提出的問題沒有給予回答。這種忽略只會使他的討論更加膚淺，因為正是在這一點上，他沒能夠回應對手立場當中最強有力的部分。

正如在（1）中我們看到了神學家對於其他人觀點的詮釋方式，以上的做法違背了聖經的忠告「要存心謙卑，看別人比自己強」（腓 2：3）。在這些例子中，這些人以其最壞的方式表述著別人的立場。這不是我們需要效法的基督之愛。我們要記住，我們以什麼方式評判人，我們就以什麼方式被評判（太 7：1-5）。所以，我們不應該苛刻地要求別的神學家，從而讓我們自己的想法不受那麼苛刻的對待。

（4）當神學家用非傳統的模糊語言來表述傳統或正統的觀點時，一種常見的模糊性就會產生。因此無論他的觀點有多麼地激進、新潮，都會以一種正統的方式呈現。比如說，保

羅・蒂裡希就指出，正統的傳統認識到了在描述神的時候。它的符號存在著一些不足。把神說成是「有位格的」就是一種符號性的表述，位格的含義遠遠不能概括神。基於這個事實，蒂裡希推論說，用非人格化的語言來描述神至少不次於人格化的語言。但是他卻忘了指出，一些正統信仰的代表，如奧古斯丁、路德、加爾文以及教會信條（更不用說聖經本身）都毫無例外地傾向於人格化的語言，並且對將神與非人格話語聯繫在一起的教義（如泛神論）作為異端來批評，而這種異端正是蒂裡希所喜聞樂見的。通常關於聖經的正統教義也以這種模糊性的術語表現出來（如「聖經是出於神」）比較，例如，G. C. 伯克威爾 Holy Scripture (Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans Pub., Co.,1975),142ff.「聖經源於神」一文中，很少提到聖經。各卷書都是以這樣或那樣的方式「源於神」。，這種表述或許可以與任何形式的現代聖經評論共存。（5）有些神學家給人一種印象，似乎他們的看法是另一個人（或另外一群人）的唯一選擇，這種觀點顯然是招人反對的（見第 8 章，H，（4））。通常這種斷言明顯就是假的，因為沒有人會相信發出的斷言的神學家對自己這樣的錯誤沒有意識。

（6）有時某位神學家為了攻擊別人的觀點，只是單單地提出自己的觀點，甚至對於那些潛在支持對手觀點的論證都不加考慮。這種做法對於其對手來說當然是不公平的，它把自己的立場放在了不當的位置（如上述（1）或（3）中）。如果為了說服別人採納你的看法，你就必須不僅論證自己的觀點，還應該駁斥你的對手形成結論的論證。如果不這樣考慮的話，你自己的論證就缺乏足夠的說服力。這再次提醒我們愛和說服力聯繫地是多麼緊密。

（7）通常神學家在瞭解對方的觀點之後，可以正確地找到其中的錯誤，但是他們對這種錯誤的發揮卻超出了當有的程度。因此小差異會被製造成大分歧，神學爭論會成為教派之分。這與聖經的教導是有著怎樣的差異啊（見約 17：11，22f.；林前 1：11f.；3；12；弗 4：3-6）！在神面前我們有義務不誇大差異的重要性。在新約中有些教義的差異（比如關於吃素食、守節期以及拜偶像的事物，等等——見羅 14；林前 8-10）處理得相當溫和，有

矛盾的兩方出於彼此相愛的要求而作出共同的選擇，不會訴諸於教會的紀律。還有一些問題（如保羅在加拉太書中所攻擊的猶太化）比較嚴重，因為它們會危及福音的核心思想。能夠認識到這種差異，並對其進行合宜的處理，在神學上和屬靈方面都有著重要的意義。

積極地說，我們必須在愛中進行神學思辨（弗 4：15），這種愛能夠教導和促進合一，而不是分歧。神學應該儘可能尋求促進兄弟之間的和睦，即便是在不同的教派和神學傳統中也要竭力地保守合一。我們的「多視角」方法對於處理這些問題，提供了一些很有價值的備選方法。有人建議（這我要歸功於溥偉恩），要在你對手處於優勢的地方來建立你的論證。即便是最糟糕的神學也有其可取之處，其中的一些關注點也是符合聖經的。比如阿米念主義（我是加爾文主義）特別強調人決定的重要性，事實上我們的決定具有永恆的意義。加爾文主義的信徒會藉助這種阿米念主義的優勢來向其信徒表明，只有在加爾文主義的框架內才能達到阿米念主義所希望證明的。他們會這樣說，沒錯，人類的決定具有永恆的意義。但是為什麼會這樣呢？畢竟人是宇宙中是多麼渺小的一種動物。為什麼他的決定會具有如此重要的影響，即使這種影響是對於他自己的生活？原因就在於神已經宣告這種決定是有意義的（到此為止，阿米念的信徒都是同意的）。但是神的宣告是一種強有力的宣告，他以聖約來支持這種宣告，他使得我們的決定有意義。他向人類宣告，每一個相信的人都將得救。不然的話，關於信仰的決定就是沒有任何意義的，就會成為人類生命中或許有，或許根本就不會有長久意義的一個瞬間。所以只有加爾文主義的神的主權觀才能保證人類決定的嚴肅性。

為什麼會出現這種情況？我們已經看到，所有的神學教義都是相互依賴的（第 8 章，F）。每一種教義都可以被看作是整個神學的一個視角，所以我們可以對關於人類責任的教義進行神學思辨，而一旦我們理解了這一教義，我們也就理解了所有其他的教義。上例中我們從人類的責任開始，使用它作為我們的一個視角，去審視整個改革宗的信仰。

因此我們在調和神學的過程中可以提出更多更有建設性的建議。我們可以分析含糊性，讓兩個看起來相互對立的立場能夠真正彼此相容，有時這種相容來自對各自立場更進一步明確地闡述，並且我們可以做更多的自我批評。自我批評是一種聖經所要求謙卑的形式，當我們要指責別人時，自我批評是非常必要的（加 6：1；太 7：1-5）。

D・神學家的才能——神學的技巧

從神的知識是一種心的知識這一前提出發，我得出了兩個結論。首先，神學家的品格在神學研究中扮演了一個重要角色；第二，對神的知識需要將人從「心」出發，投入我們全人的所有去獲取。在前邊的部分中，我討論了第一層含義；現在我要轉而討論第二層含義。將神學的知識定義為一種通過全人才能獲得的知識，給我們提出了幾個關於人性中的統一性和差異性的問題。在傳統中，神學家與哲學家都對人類思想中幾種重要的「能力」進行了定義：理性、意志、感情、想象、知覺、直覺等等。這些區分已經提出一種問題：即哪一種能力是「根本」的。有人說「理性居於首位」，他的論證是感情、想象等等如果不經過理性過程的訓練、糾正和評價，那麼這些能力就會將我們引向歧途。還有人說意志是首要的，因為即便是理性的信念也是出於人的選擇。還有人假定情感是首要的，因為我們之所以相信、選擇去做某事，在某種意義上是因為我們感覺喜歡作出這種選擇。對其他能力的首要性論證也是相似的。

接下來，機警的讀者毫無疑問，已經想到我會說什麼了，我認為所有這些說法都有一定真理的成分，在某種程度上這些論證是可以彼此調和的，而這需要我們將人所具備的多種能力用多視角的觀點來加以整合。認為人有多種「能力」，也就是通過不同的視角看到人的思想中各種不同的工作和經驗。通過這種立場我們看到沒有一種能力是可以獨立於其他的能力而存在，所有的能力都是相互依賴，相互包含的。接下來讓我們對這些能力進行逐個地討論，請注意它們相互之間的密切聯繫。

（1）理性

理性一詞在西方哲學中有著源遠流長的歷史，並且使用這個詞的方式也是多種多樣。它可以指邏輯，當它被稱作「思想律」是指那些特別的邏輯規律——尤其是指「不矛盾律」。有些哲學家用理性來指代一種特別的思維方法（要依據其哲學方法進行界定），或者甚至指整個哲學本身。（人們不禁會想到，對於黑格爾來說理性和黑格爾主義是同義詞。）

在這種背景下（大部分其他背景中也是一樣），我認為以兩種方式來定義理性最不容易引起誤解。首先，我認為理性應該被定義為構成人類判斷和推理的能力。如果這樣理解的話，使用理性就是我們一直在做的事情了（見第 8 章，A（1）），而並非僅限於在學術或理論研究中使用，這是使用理性在這種意義上的反映。第二，在規範的意義上，使用理性這個詞，它是指正確的判斷和推理。在第一種描述的意義上，一個不正確的推理也可能是理性的，因為它是作為人類理性能力的一種實踐。而在第二種意義上，它則不是理性的，因為它不符合合理推論的標準。不管怎麼說，見附錄 I，還有幾個問題是針對著理性的定義的。

在以這些方式定義理性後，我們可以看到神學應該是理性的。神學是基於神話語而形成的判斷和推理（判斷和推理都屬於應用），因此它本質上有著理性的形式（描述性的）。而且，在討論邏輯時，我已經明確聖經能夠保證形成判斷和推理的正確性（第 8 章，C）。因此在規範性的意義上，通過聖經進行合理判斷，並形成合理結論的神學也是理性的。

說神學應該合乎理性實際上和說它應該合乎聖經，或說它應該是真實的，沒有什麼區別。正如我們在討論邏輯時所看到的那樣，在正確使用邏輯的情況下，邏輯不會給前提增加任何的東西，而是作為一種工具幫助我們明白前提中蘊涵著什麼，前提真正要告訴我們什麼，這才是邏輯應該發揮的作用。假如推論的過程改變前提的意義，那顯然它就是有問題的。一套邏輯體系如果會導致這種變化，那它就是一套存在著不完善的體系。邏輯的目標就是按照前提真實的含義來對其進行表達。同樣地，神學推論的目標也僅僅是按照聖經真實的意思來闡釋經文（當然包括對應用的提出，這一點也形成經文的含義）。因此神學的理性

就是它與聖經的一致性。除了符合聖經以外，對於神學不存在另一個規範。即便存在著這種規範，對於一個基督徒來說，這些規範也是從屬於終極規範聖經自身的。所以，對於聖經理性的任何證明都將是循環的。所以神學家不必對理性的要求感到恐懼。當然，如果理性不是依據聖經，而要轉而根據現代科學、歷史、哲學等理論，那麼衝突就是不可避免的。

所以，當有人告訴我理性應該是神學觀念的法官時，在某種意義上我同意他的看法。我的理性能力就是要做出判斷，所以說神學判斷必須是理性的（在描述的意義上）是一個同義語的反覆。而在規範的意義上，神學同樣應該接受理性的評判，因為只有這樣才能說基於聖經的推論和判斷是合理的推論和判斷，是真正遵從聖經的推論和判斷。然而把理性說成是「法官」這不免有些奇怪，對於某些人來說好像意味著理性在聖經之外又對神學提出了一個標準，但這種說法實際上把我的規範（聖經）與我的心智能力混淆在了一起。

那麼，神學一定要與理性一致嗎？沒錯。但是這僅僅意味著神學必須讓嚴謹的邏輯很好地符合其標準——由聖靈默示的聖經。

理性比我們其他的能力具有某種程度的「優先性」嗎？的確，我們所有的感性的傾向、想象的觀念、直覺、經驗等等都必須與理性相一致，否則就無法通過它們來認識真理。但是在這種語境中「與理性一致」是什麼意思呢？正如我們所看到的那樣，它就是意味著「與聖經一致」或「與真理一致」。所以說這一切必須與理性一致和說它與真理一致，實際上都是同義語的反覆。這就好像在說作為單身漢，你一定是沒有結婚的，但我們通常不會說身為單身漢是未婚的標準（反過來也是同樣）。這裡的情況實際上是一個循環論證。

因此在以上的情況下，理性優先性的說法並沒有多少意義，它甚至沒有排除類似感性這樣能力的優先性。不妨設想一下，某人聲稱他已經通過他的感性認識到了某些東西，如果他的宣告是正確的，那麼他的感性已經讓他「與真理一致」了。根據上述定義，這同時也就意味著「與理性一致」。換句話說，感性成了獲取知識的一種途徑，成了理性的一種形式。如果他的宣告不正確，人們還會把他的感性稱作是理性的一種形式，因為這是他據以作出

判斷和推理的一種能力，儘管在以上情況中它並不可靠。對於這種情況我們可以說他的感性在描述性意義上是理性的，然而在規範性意義上卻不是。

因此我們可以說理性不過是一種稱謂，在除理性的其他能力中我們都可以看到這種推論和判斷的存在。或者理性為除它能力之外其他能力提供了一種視角，通過它來認識這些能力在解釋真理方面的作用。（我們應該明白，在我們從這個視角來看待其他能力時，我們還必須對其他能力所發揮的不同作用有所認識；這樣，由其他能力形成的認識都可以通過理性的視角加以審視）。

在隨後的論述中，我將從感性的方面、想象的方面以及其他能力的方面來討論它們之間的關係，進而澄清前面所做的討論。我將盡力展示這些其他的能力在形成判斷的過程中所發揮的作用，以及各種能力所發揮作用的不可分割性。假如我的視角模式是正確的，那麼接下來的討論也會進一步闡釋我在本節中對理性的認識，對這種認識作更深的拓展。

（2）感知與經驗

感知是與感覺器官聯繫在一起的，但卻不能簡單地說它是感覺的同義語。感覺指的是對感覺器官的使用，不管這種使用是否是去獲取知識。而感知是知識的一種形式，感知從感覺過程中獲取知識。當我們看到、聽到、嗅到、嚐到或感覺到 x 時，我們說「我感知到 x 了」，同時在我們的觀念中我們感覺器官的工作形成了對 x 的知識。那麼我就可以說，感覺是物理的，而感知是心理的，但是在這本書中，我不想討論心-身問題。這一話題和身-心-靈的關係問題有待另外一個時間，或者更有可能，有待另外一個作者來討論。

經驗是比感知更寬泛的一個範疇。有可能我們經驗到某個事物（比如說先知對神話語的經驗），但我們的感覺器官卻沒有相應的感知，這種可能性起碼是值得討論的。不過，按照喬治・麥維洛狄斯見其著作 Belief in God （New York：Random House，1970），50ff 的觀點，我們或許會以類似於解釋感知的方式來理解經驗。麥維洛狄斯指出「我經驗

到 x」中的「x」不僅是一種心理的狀態，而且是一個獨立存在於主觀經驗者的事實。所以說「我經驗到 x」就是說我通過經驗，獲得了有關 x 的一些知識。

麥維洛狄斯還論證說，經驗到 x 包括對 x 做出某些判斷。同上書，52。他補充說感知語言在這方面也是同樣的（察覺到 x，看到 x，聽到 x 等等）。

不過，……我確實不知道判斷的適當性在感知的準確性方面具體發揮著怎樣的作用。比如我們可以說一個人在森林看見了一匹狼，雖然實際上他把它誤認為了一條狗，在這種情況下我們並不要求他的判斷百分之百正確。然而在另一種情況中，雖然反射狼的光線進入了一個人的眼睛中，從這個意義上我們可以說他正處在狼的面前，但是因為他正全神貫注地看另一個東西，因此對於反射狼的光線所形成的視覺刺激沒有作出任何的判斷。在這種情況中，我們可以公平地說他根本沒有看到那匹狼。同上書。

所以，感知和經驗並不是與推論截然不同的行為。它們是我們據以形成判斷的過程，雖然這些判斷並不總是非常正確。它們是否和理性一樣，都意味著推論？很顯然經驗或感知並不總是在我們的頭腦中要形成一個三段論。但是如果「理性」或「非形式邏輯」發生在我們生活的所有層面當中，那麼即使我們未曾有意識地做三段論（見上（1）和第 8 章，A，（1）），這也不能阻止我們將經驗或感知視作是一種推論。事實材料呈現給我們的感覺，根據這些材料，我們推斷出事物的存在的各種狀態。

當然，正如我在本書前面的部分中反覆表明的那樣，我們無法認識未加解釋的事實材料。「我看到了這棵樹」預設了感覺經驗和我們通過學習所獲知的概念，正是通過後者我們能將某些感覺歸至特定的類別中。「我父親昨晚在這兒」或許部分地可以被感覺經驗證實，但是單憑感覺經驗卻不能讓我們知道父親是誰。這一判斷預設了一些歷史性的知識，這些知識是不可能被這個人的直接經驗所證實的。託馬斯・庫恩的不規則紙牌實驗讓我們再一次看到，我們期望看到什麼對我們實際看到了什麼有著很強的影響。而影響期望的因素是非常廣泛的。見託馬斯・庫恩 The Structure of Scientific Revolutions (Chicago：

University of Chicago Press,1970).因此在我們定義經驗和感知的同時，我們就在使用我們的理性能力進行判斷和推理了。並且就像我在關於邏輯的討論中所指出的那樣，邏輯同樣依賴於經驗和感知，因為一個邏輯的三段論必須有預設，而預設並不總是由邏輯本身就能給出的（見第 8 章，D）。無論在什麼情況中，不結合任何經驗的邏輯使用是不可思議的，因為如果我們想進行任何邏輯推導的話，我們至少必須經驗到邏輯原則的存在。

我們看到一方面理性包含了經驗，另一方面經驗也包含了理性。試圖將人類知識的結構建立在「純粹經驗」（基於「原始事實」）上的認識論，要麼完全排除理性的影響（經驗主義），要麼單純從理性出發而不依靠任何經驗（理性主義），是不可能成功的。僅僅使用這兩種方法中的一種，希望以此來對知識進行解釋的作法可以說是在尋找「真理其他的基石」，尋找在神話語之外終極的出發點（或是經驗，或是理性）。但是神不會同意這麼做的。他所創造的一切都是多視角的；所有受造物在終極性方面都是一樣的。神學的終極存在是三位一體神自己的多視角本質（見第 6 章，B）。每一個受造物都與其他的受造物相關聯（見第 6 章，A），所以我們可以通過任何一個受造物來觀察整個宇宙。在某種情況下，會有一些受造物比另一些受造物更適宜作這樣的觀察點。但是原則上，任何一個受造物都會有這種功能，因為它們是平等地被神創造，平等地被神放在與世界上其他的受造物相關聯的地位上。被造物在本體論上的平等保證了它們中的任何一個都會在某些場合成為一個恰當的視角。除了神的話語之外，不存在別的基礎。

雖然聖經中有提到「聽見」「看見」「親手摸過」生命之道，但這並不單純在說感覺，不是說這些僅僅都是感官的工作，不需要任何理性思想的參與。這種在哲學上抽象的「感覺」的概念在聖經中並沒有出現過。看見、聽到、觸摸過復活的基督包括了對他進行相關的判斷，或做一個推論；這其中就包括了理性。

另一方面，根據聖經對於神的知識也不是單純來自理性，而與感覺無關。上邊所引用的經文，還有許多其他的經文讓我們很明顯地認識到這一事實。這一點見羅伯特・雷蒙德在 T

he Justification of Knowledge (Nutley, N.J.：Presbyterian and Reformed Pub.Co., 1976).感知，如果對這個詞進行正確的理解，是獲取知識的一種合法手段。神給了我們感覺器官（出 4：11；詩 94：9；箴 20：12），儘管感知可能犯錯（當然，理性同樣容易犯錯），神還是確保我們在他的真道中，使用感知來獲取知識（太 5：16；6：26ff.；9：36；15：10；路 1：2；24：36-43；約 20：27；羅 1：20；10：14-17；彼後 1：16-18；約壹 4：14）。

生活在使徒時代和基督再臨時代之間，我們不再能夠用肉眼親身看到基督的復活。但是感知在神學中依然扮演著一個重要角色。我們通過感官知覺到聖經的文本，以及其他被用作為神學工具的文本。通過感官，我們認識到古代手稿和古代文物，這些事物幫助我們重建了文本的意義。當然，經驗向我們展示了目前我們所處的環境，這對於神學而言，是其應用聖經文本所在的處境。

同時我們也依靠經驗成長為成熟的基督徒，這種經驗包括了過屬靈的生活，面對挑戰、成功、失敗、禱告、禱告蒙應允、禱告未蒙應允，但仍在信心中堅忍、抵擋罪、為了基督受苦。在許多情況下，我們都體驗到聖經中所描述的主耶穌和他的聖徒所體驗到的那種經驗。在這個意義上，經驗是很重要的，因為通過它我們可以瞭解聖經的含義。缺乏經驗的聖徒可以通過看評註來瞭解事物，但是對於那些對基督徒在世爭戰一直有著第一手經驗的基督徒來說，他們擁有一種特殊的洞察力。（就像一名年輕的士兵可以在軍校學習制度、歷史和戰鬥技巧，但他只有在實際的戰場上才能學到更多的東西。）舉一個例子：對於聖經的詩篇，只有當我們對作者的那些經歷也有所體驗時，並且看到我們的經驗與詩篇作者的經驗之間的相似之處後，我們才會讀懂詩篇的內容。我記得這一點出自新澤西州埃塞克斯費爾斯（Essex Fells）的 Albert N. Martin 牧師的一篇演講。具有這種經驗的聖經教師比只有理論化福音知識的教師更具有資格。我的一位教授曾經向我抱怨他所在教會的主日學課程，因為在那裡他五歲的兒子和其他孩子一起興高采烈地齊聲合唱在基督裡「得勝有

餘」。這位教授覺得這有點無聊；因為孩子並沒有任何得勝的經驗！我不同意這種看法，我非常認定，如果孩子是「在基督裡」的，那麼他們已經通過基督實實在在地征服了一切。不過這位教授也並不是全錯，他正確地意識到，如果保羅也唱一樣的讚美詩，那麼很顯然孩子們所唱的就缺乏從使徒保羅口中唱出的那種可信度。保羅為了基督，忍受了監禁、被投石、放逐、背叛、孤獨以及鞭笞。如果一個人經歷了如此多的患難之後，還能說「得勝有餘」，他的話就會具有特殊的力量。對於他而言，基督的得勝已經以非常具體的方式在自己的生命中實現了。這種生命值得人們深深的尊敬，也激發我們長久的欽佩，有這樣經驗的人所說的話影響力更大。

（3）情感

a・情感和救贖

聖經中並沒有系統地討論過「情感」和「理性」。但是聖經關於我們的情感講了很多，它講到了我們的喜悅、憂愁、焦慮、恐懼和快樂。（愛在很大程度上有著情感的成分，儘管最好不要把它定義成一種情感。）撒旦在伊甸園中的誘惑也是訴諸夏娃的情感（創 3：6），同時也要看到的是撒旦同時還訴諸夏娃有理性上的自負，訴諸她想自主地決定真理的願望，（創 3：1，4，5）。但是悖逆神並沒有帶來幸福的感受，取而代之的是羞恥感（3：7）。墮落的人具有一種特殊的墮落後的複雜情感：恨神、恨神的話語、恨他的創造、恨他的選民，並且愛世俗的事情、愛肉體的私慾、愛魔鬼。但是救贖讓人恢復了起初的光景，從此人可以愛神，恨惡罪。

神的救贖並不是使我們的情感更加豐富（很多靈恩派的人會這樣認為），或是讓我們的更少地受情感影響（很多改革宗的人會這樣認為）。這就好像神的救贖也並不會讓我們更理性，或更不理性一樣。神對理性的救贖就是讓我們的理性更加專注在神那裡，而不在於你的智商是高還是低。同樣，很重要的一點不是說你是一個多麼情感化的人，重要的是不管你有怎樣的情感，你是否願意將它們交在神的手中，讓它們按照神的心意來被使用。因此

我們看到理性和情感是構成人性的兩個方面，曾經一同墮落，但也一同被神所重生，並一同成聖。聖經中從來沒有說過它們中哪一個要比另一個更重要，也不存在哪一個比另一個更墮落，或是更成聖。

希臘哲學傳統描繪出了另外一種不同的景象：人類的問題是由於我們的各種能力錯置造成的。因此我們需要讓理性佔主導地位，而實際掌管我們的常常是我們的情感。當我們學會讓情感服從理性的時候，我們就能獲得救贖（當然這是哲學的看法）。這種看法聽起來非常有道理，我們都見過有些人任憑自己跟隨情感來生活，以致做出非常愚蠢的事情來。教會裡的輔導者也會常常提醒這樣的信徒不要「感情用事」，這種勸導是正確的。但是從本質上而言，墮落並不是由於人各種能力的錯置而造成的，墮落是我們的全人對神的悖逆，我們的理性、情感、感知、意志，都統統地悖逆了神。我的問題並不是我裡面的某處出了問題，我本身就是問題的根源。我必須為此負責，然而除非耶穌基督站在我的地位上替我承擔責任，我就不可能承擔這樣的責任。

b・情感與決定

的確，人有時會「跟著情感走」，而不願意負責任地去考慮該如何行事。但是有的時候，人們也會隨從他們理性的計謀，抵制他們「內心」（情感）認為正確的事情。神給了我們各種能力，形成一個內在的系統，讓我們能夠不斷地糾偏和平衡。有時理性幫助我們從情感的瘋狂中脫離出來，情感也一樣會指出我們在理性上那種極度的虛偽。

讓我們想象一幕場景，某個有著改革宗背景的信徒去參加一個靈恩派的大會。他一直被告誡靈恩運動的種種壞處，他也一直通過理性在思想這些事情，他認為自己有一些非常好的理由來反對靈恩運動。然而在那次聚集中，他結果卻發現自己邊拍掌，邊呼喊「阿門」，與其他人一樣欣喜若狂。到了事後總結的時候，他應該做什麼？他是不是應該為讓情感顛覆了他審慎思考得出的理論而悔改？

實際上，他需要做更深的反省！自己在某些方面確實做錯了某些事情，但是具體是什麼出了問題，還不很明確。有可能他的情感把他引向了一條錯誤的道路。或者也有可能，他的情感讓他意識到自己曾經作出的理論分析是過於魯莽的。他必須在聖經的權威下進行思考，只有這樣的思考才能讓他在情感方面那些新的經驗得到解釋。如果他的理性和情感不能以某種方式相調和，他就無法完全地獲得「認知的安息」。

再舉另外一個例子。寫書評是我所要去做的相對「理性的」任務之一。然而有趣的是我看到情感在這個過程中所扮演的角色。讀完一本書的第一章後，我通常就會對這本書產生某種「情感」：或喜歡、或不喜歡、或某種居於兩者之間。然後我就會反覆思想，為什麼我會有這種情感，我的理性的反思或許會引起這種情感的變化，或者也會讓我為自己曾經油然產生的情感作辯護，並把它清晰表達出來。在這裡，情感扮演了一個重要的角色。我無法想象在進行學術工作的過程中一點也沒有這種情感會怎麼樣。假如我對我所評論的書籍沒有一點情感，我就會對它置之不理。情感指導著我的反思；而反思則提煉著我的情感。對情感的這種提煉會激發我的新的反思，如此往復，目的是得到一個令人滿意的分析，它能夠讓我有很好的感覺，從而我獲得了認知的安息，讓我的理性和情感得到調和。在我看來所有的知識都需要在我們的理性和情感上進入這樣的一種關係。

聖經本身常常也會把情感放在和理性與意志一樣重要的位置上。詩篇 37：4 中說：「又要以耶和華為樂，他就將你心裡所求的賜給你。」林後 7：10 中說：「因為依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以至得救……」所以「跟著情感走」並不總是錯的。

c・情感與知識

前述的討論讓我們看到情感對於知識的貢獻。當我體驗到喜悅時，喜悅本身就成為我知識構成的一個素材。喜悅並不會無緣無故地發生，它總有一個原因。它是我的身心對某一事物的一種反應。它或許不是一個正確的反應（正如我的理性和情感也並不總是將我引向真理），但是它卻是真理呈現在我面前的一種手段，是一種獲取知識的手段。

在第二部分第 5 章 C 中，我們看到了「認知的安息」在人類知識中的重要性。認知的安息是一種神秘的、難以描述的狀態。但是我想把它描述成某種感知是不會錯的，這種感知並不像冷熱，可以通過物理的方法測量，實際上它是一種類似喜或者憂的情感，是一種完成任務後的快樂，一種理性上對現狀的承認，對自己持有的觀點的一種自信。換句話說，認知的安息是一種非常類似於情感的東西。

所以我認為「我感覺」與「我相信」之間的相互替代並不完全是錯的（不過我的好朋友和同事傑伊・亞當斯對這種看法有些退避三舍），當然亞當斯遲疑不願意贊同我的觀點的原因是：很多時候當人們說「我感覺 x 就是癥結的所在」時，他們實際是在迴避要為真相承擔的責任。亞當斯這樣看是非常正確的。但是人們有時也會在不逃避責任的情況下使用描述感覺的語言，而且這種語言確實對知識的本質也有著真實的表達。具有某種信念實際上就是對自己的某個立場抱有某種情感，當這種情感所引導向一個正確的方向時，這種信念和情感就成為構成知識的一部分。

d・將情感作為一種視角

前邊的討論指出情感對於我們的認知是一個非常重要的因素，它以不同重要的方式與理性相互作用。理性和感情是相互倚賴的，而在前一部分（c）的觀察表明，情感不僅是知識的一個要素，它還是有關整個知識的一個視角。當我們對一個信念從某一個視角進行審視的時候，「感到 p 是正確的」實際上就是「相信 p 是正確的。」並且當這種正確的情感是一種正確的信念時，這就是知識。所以理性和感覺是彼此相連的，使用理性就是體驗與命題有關的某種感受；抒發情感就是從經驗材料中提煉出我們主觀性的邏輯應用（這種主觀性本身就是對整個事實的一個視角）。

理性、感知和情感可以分別被看作人類思想中的規範性視角、處境性視角和存在性視角。當我們說到理性時，是我們關注我們的思想對原則和定律的應用；當我們談到感知時，是

說我們如何與這個客觀的世界發生聯繫；當我們談到情感時，是在關注在我們認知的過程中，我們整個的主觀性有著怎樣的情形。

e・情感和神學

情感也不可避免地出現在所有的神學著作中。重要的是，我們不要讓過於嚴格的神學學術模式抑制我們的情感的作用。在寫作神學著作中，我們必須對神的話語和相關的應用在情感方面作出合宜的回應。不然的話，我們的神學知識將處在危險之中。

當然，聖經的內容不僅僅是情感性的表達。（今天很多的邏輯實證主義者都極力把所有的宗教語言歸類為「情感性的」，這種做法實際上是非常愚蠢的，即便是對那些相當認同實證主義運動的人亦是如是。）但是神希望通過聖經來激發我們裡面對他特殊的情感回應，在這一意義上，聖經每一部分都是有情感的。神希望我們去厭惡罪惡，喜悅行善、懼怕神的警告、滿心相信神的應許。見《西敏信條》第十六章第 2 條。這種情感的內容必須和概念性的內容一起應用在屬神子民的生命中。而這也正是神學的工作。如果我一點情感都不帶地去讀羅馬書 11：33 至 36 節（「深哉！神豐富的智慧和知識！……」），即便是我很清楚地瞭解每一個詞的意思，我也無法知道這節經文的含義。同樣的，如果我在對這節經文的評論或佈道中，沒有能夠說明其深層情感的方面，很顯然我就漏掉了一些極其重要的東西。系統神學同樣也不應該忽略聖經中的情感性內容。這並不是說神學應該以一種慷慨激昂的語調去闡述，而是說神學家應該說明聖經的感情色彩，正如他應該說明聖經的其他要素一樣。

比如說羅馬書 11：33 到 36 節中清楚地指出神對理性的超越，這是一個激動人心的教義。從此我們可以提一個很有意義的神學問題，是什麼帶來了這種激動人心的效果，以及在我們生活的這個時代我該怎樣才能再次體驗這種情感。

f・培育敬虔的情感

神學家因此應該具有一種對神敬虔的情感，他應該是那種喜悅行善，並恨惡罪惡的人。而且他應該有能力用有感染力的方式來表達、溝通這種喜悅和憎惡的情感。

具體討論如何才能培養敬虔的情感的方法，可能和本節的主題關係不大。有人認為我們無法單純改變自己的情感，只有通過改變我們的行為和習慣，才能讓我們的情感發生變化。我的回答是改變一個人的習慣很重要，但是做到這一點也預設了這個人在知識、理性、感知、想象、意志，等等方面在基督裡的成長，基督徒情感的轉變是他全人成聖的一部分，因此在任何一個方面的成長都會促進其他方面的成長。無論如何，我們一定不能說我們無法改變我們的情感，神要求我們做出改變，並且他也為我們提供了不同的改變方式。

（4）想像

在一些正統的圈子裡，想像的名聲不太好。在《欽定版聖經》KJV 舊約聖經中，想像一般指向悖逆的傾向（創 6：5；8：21；申 29：19；31：21；耶 3：17；7：24；耶利米書各處）。儘管這個詞在現代英語中通常並不是指這個意思，但是因襲舊約的傾向，一些基督徒還是對於這個詞作貶義的理解。不過，在這裡我希望為想像恢復名譽。

想像指我們對那些不存在的事物進行思考的能力。我們可以想到過去，儘管根據定義，過去已經不能出現在當下了；我們可以想象可能的未來，儘管未來無法察知；或者我們可以想像事情的另外一種狀態，無論這種狀態是否曾經出現過，或是可能在現在或未來出現。所以我們可以使用想像去思想那些不存在事情，那些與事實相反的事情，或是那些假定的場景。在一些神學圈中，想像的名聲不好，或許是因為它讓有些人聯想到與耶利米先知所說的「邪惡意念」有關，或者僅僅是因為冒犯了某些保守派敏感的神經。然而就連一些明智之士也反對神學中想像的出現。查爾斯・霍奇曾經在普林斯頓神學院（當然，是「老」普林斯頓）中說，從來就沒有什麼新的觀點被提出，他希望未來也不要提出什麼新的觀點。的確，在某種意義上他是對的，神學著作不過是宣揚聖經中觀念，僅此而已。然而神學著

作卻是在給新的一代人宣揚這些舊觀念，而這就涵蓋了如何應用，從而就需要新意，因為每一個新環境都多少與以前的環境有所不同。要完成這個任務就包括了聖經和人類主體間的互動，要調和這樣的互動就需要藝術和創造性。這就是我們為什麼需要想象力，在這個意義上想象對於神學來說是必不可少的。

我們已經看到，神學要求關注術語、模式、命題次序順序、風格和形式、中心思想以及新受眾的適應性。在所有這些領域，想像力毋庸置疑都給予了重要輔助，並且在所有神學概念形成的過程中，想象力都參與在其中。比如說，考慮一下神蹟的概念，英語中的神蹟一詞並不能準確地與聖經中希伯來文或希臘文中的任何一個關於神蹟的術語相對應。（所有的英語術語多多少少也都有這種情況。）有幾個希伯來術語以及三到四個希臘術語可以被翻譯成「神跡」，但是這些術語也都是以另外的方式被翻譯出來的，而且它們通常被用指那些從我們的觀點不看為神蹟的事情。另外在聖經中還有那些在所有人的眼中都看為是神蹟，但卻沒有使用神蹟相關術語進行描述的事件。（如王上 17：24）。那麼我們怎樣形成一個「聖經中神蹟的概念」呢？

如果我們通過研究神蹟一詞的用法得不出這一概念，或許我們應該研究聖經中所講到的神蹟事件本身。但是在我們擁有一個神蹟概念之前，我們怎麼知道什麼事件是神蹟呢？看來，除非我們已經知道答案，否則我們就無法找到答案！

這一問題所牽涉哲學上的問題在這裡我就不去討論了。從實踐角度講，唯一的答案似乎就是，在系統地考察聖經文本之前，我們必須形成有關神蹟的一些基本概念。所以這裡我們看到另外一種形式的「釋經學循環」。我們從聖經的敘述和對神蹟的解釋中試圖來尋找一個合乎聖經的關於神蹟的概念。但是要確定哪一種敘述和解釋與我們的研究有關，我們就必須從我們認為是在講論神蹟的段落開始。在某種意義上，我們必須從我們自己關於什麼是神蹟的觀念「開始」。

我們是在犯一個自主思想的錯誤嗎？我們是不是在這種思想中，出於我們自己的理解來定義神學的概念，然後再用這種概念來詮釋聖經呢？不。考慮如下理由。（a）即便在嚴謹的聖經研究之前，最初對於神蹟的概念在很大程度上也受聖經的影響，在西方文化中，聖經的神蹟觀形成了某種作為理解一般神蹟概念的範式。這並不是否認西方的思想家在定義神蹟的概念時經常會犯很嚴重的錯誤，但是他們至少有一個相對正確的基礎概念。（b）不管最初的概念從何而來，總歸是一個初始概念。我們的目標應該是，通過與聖經的互動不斷地提煉這個概念。初始概念不應該是「終極預設」，它應該是臨時性的，作為一個初步的假設，它需要接受聖經不斷地更正。因為只有聖經無誤性才是我們的終極預設。（許多現代神學家錯誤地把只適合於作為初始假設的觀念作為終極預設，而這種假設事實上還有待於聖經的證明或證偽。）比如，我們或許會把休謨的「違背了自然法則」這種看法作為我們對於神蹟的初始概念，然後找出聖經敘述中似乎是違背了自然法則的例子來。但是在我們的研究過程中我們會發現，「自然法則」並不是一個聖經概念，因此聖經不會通過與自然法則相對的方式來定義神蹟的事件，並且「違背」一詞降低了我們的神隨己意行做萬事的主權。所以我們最初的休謨主義神蹟觀應該在聖經指導下加以修正。於是我們會使用我們「更合乎聖經的概念」來對聖經中關於神蹟的教導進行更好地理解。我希望能夠在我即將出版的《神論》（The Doctrine of God）.一書中能夠提出關於神蹟的「更多的聖經概念」。

不管在什麼情況中，我們都可以看到想像的重要性。神學家必須在他正式開始研究之前，設定一個或多個回答其問題的可能途徑，藉此對聖經進行研究，然而要提出這種可能性，想像就是必不可少的。

然而非常重要的是，想像必須是敬畏神的，想像必須沉浸在合乎聖經的教誨和思想模式中，這樣當一個新的問題提出來之後，神學家所思考的可能性就會和聖經的教導相一致。

想像是另外一種認識論的視角嗎？的確，想像是我們認識「不存在的」事物的能力，就是那些與過去的、未來的、與現實相反的可能性，與可能性相對的不可能性、以及幻想。所以在某種意義上，它並不包含所有的人類知識。但是很重要的一點是人們總是在事物的是非比較之間來形成認識的，你不可能知道「桌子上放著一本書」是什麼意思，除非你知道「桌子上沒有一本書」是什麼意思，反過來也同樣正確。所以肯定的知識中包含著否定的知識，反之亦然。完全正面的消息也包括了完全負面的內容。

並且我們對可能性的認識會深入地影響到我們對現實的理解。因為布爾特曼不相信神蹟的可能性，所以他不相信現實中能發生神蹟。認識到某事物存在狀態的知識預設了這個事物可能以怎樣的狀態存在的知識。

正如我前邊所說的那樣，想像對於記憶和期望，即對未來和過去的知識是很重要的。但是如果不能將現在與過去和未來關聯起來，我們怎麼能夠認識現在呢？如果我們對過去一直在發生著什麼不瞭解，我們又怎麼能夠感受到現在正在發生著什麼呢？而如果我們對事件的目標不瞭解，他們正在朝哪個方向發展，那麼我們對於當前事件的理解就會有很大的缺陷。事實上，我們甚至很難僅僅通過現在來認識當前的情況。某時某刻，當我們正要努力地、準確地明白正在發生著什麼時，我們所思想的那些事件已經立刻成為過去的了。正如奧古斯丁所指出的那樣，現在可以被看成一種不可分割，並且無法描述的瞬間，因為當我們描述它時，現在已經成了過去了。因此想象作為我們唯一通往過去和未來的路徑，也一樣是我們通往現在的唯一之路。或許感知、理性和感情都只是不同形式的想像，或在不同的視角上對想象的審視結果。如果想像不是一種「視角」，那麼至少它也很接近於一種視角。它包含在信念和知識的每一個層面中。

今日的神學家非常需要想像。有很多長期被忽略的領域急需聖經能夠在那裡得到活潑的應用，需要把福音轉換成新的形式。因此想像這種具備藝術的能力需要應用在神學專業中。

（5）意志

意志是我們作出選擇、承諾和決定的能力。哲學家經常討論是理性「優先」，還是意志「優先」，我們是在知識的基礎上作出選擇，還是通過選擇堅定某種信念來確定我們的知識。正如你猜到的那樣，我認為兩種主張都存在真理的成分。一方面，我們在選擇之先就預設了某些知識，這包括了不同備選的知識，我們價值取向的知識，以及現實情況的知識，另一方面，所有的知識也預設了選擇，包括了對如何解釋事實資料選擇，價值取向的選擇（真理和錯誤的標準，是與非的標準），去作出判斷，還是懸而不決的選擇，去承認某個立場還是拒絕它而承認其對立面的選擇，去承認我們的信仰還是壓抑信仰表達的選擇，以及對相信程度的選擇（即我們作出這種選擇後，生活會受到怎樣的影響）。每一種信念都是一種意志的行為，每一種意志行為都是對我們知識的表達和應用，因此知與行是一體的。（回憶一下第一部分知識與順服的聖經等式）。

意志也包括感知和情感，這一點只是對前述觀點做了進一步強調。在感知中包含著意志：對於某種感受我們會選擇是關注它，或是忽略它，（回憶一下麥維洛狄斯所舉的樹林中的狼的例子。）我們選擇以某種方式，而不是以另外的方式來解釋我們的感知。（要記住，至少在我們來看對於感知的解釋和感知本身並沒有明確的界限）。在情感中也包含著意志。同樣的事件會給不同的人帶來內心不同的觸動，一位竊賊會因為一次成功的搶劫而欣喜若狂；受害者則可能非常難過。情感差異會導致人們作出不同的選擇：生活方式的不同選擇，價值觀的不同選擇，信念的不同選擇，委身信仰的不同選擇。

所以意志是對總體知識的一個新視角，同時也是知識的各個方面，如理性、感知和情感的另一個視角。它應該屬於我們三種主要視角的哪一種？這並不是非常重要，因為每一種視角都包括另外其他兩者。不過我傾向於將它和情感一起看作是存在性視角的一個方面。可以認為說意志是個人最強烈情感的表現：我所選擇的是我最願意去做的事情。（這種看法是像 H. D. 列維斯和 C. A. 坎貝爾這樣的自由意志擁護者所不會同意的，他們認為在意志

中存在著極端的神秘性、自主的、並且完全不同於任何形式的情感。）見 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）習慣、技巧

習慣是那些我們經常會作出的選擇（上（5）），這些選擇是我們按照習慣的力量作出的，除非出現特別的情況要求我們改變，否則我們就會持續作出這樣的選擇。當這些習慣能夠讓我們完成那些有益的任務時，我們就稱這種習慣為技巧。

習慣對於知識來說是重要的。預設就是出於習慣，它反映在我們習慣性地分辨真理和正義的價值觀。我們在不同的方面都形成了自己的習慣：我們會按照某種特定的方式來進行推理，按照特定的方式來解讀現實的素材，以某種特定的方式來對事物形成自己的感覺，按照某種特定的可能性來展開想象，並且會按照某種特定的方式來做決定。所以，過去的或對或錯選擇由於一次一次的重複而得到強化，出於敬畏神的選擇也會不斷地得到重複，從而把我們引向更多的知識和不斷地成聖。（羅 12：1f；腓 1：9f.；來 5：11-14）。相反，不正確的選擇會越來越把我們引向錯誤，越來越把我們引向更惡劣的罪當中（羅 1）。習慣難於打破，打破習慣通常需要付出痛苦的代價。如果必要的話，神學家必須準備忍受痛苦，即便是這包括否定原來的立場，並失去學術上的名望。

認知的技巧在聖經中被稱作「智慧」。我們可以通過這些很好的認知習慣，來明白真理，並將真理應用到生活中。智慧來自於基督，是通過神的道和聖靈工作進入信徒的生命中。敬虔的智慧與世俗的智慧是大不相同的（林前 1 至 2 章），因為前者是基於神的道，而不是基於人自主的思想。

一方面，智慧是關於如何實踐的技巧，而非「認識事實」的知識。這兩種知識都很重要，對於橄欖球四分衛必須掌握他在場上所扮演的角色（事實性的知識），但是他也必須能夠完成這個角色所要求的任務（實踐性的知識）。缺乏這兩種知識中的任何一種，他都無法

正確地完成工作。在某種程度上，四分衛可能只有事實性的知識，而沒有實踐性的知識，四分衛或許會記得自己的角色，但是卻不能避開迎面衝來的對手。同樣，有人或許只記住了聖經的內容和改革宗的信仰告白，但是在面對誘惑時卻軟弱得讓人絕望。

另一方面，即便是「事實性的知識」也需要技巧，我們在學術方面就需要記憶的技巧。而「實踐性知識」中預設了「事實性知識」。一個個人能力很強的四分衛是一個有「事實性知識」的人。比如說，他知道必須沿著某一方向運動以避免迎頭撞來的對手，他要把這些知識應用到他的比賽中。智慧和命題性知識因此在視角上是彼此聯繫的。兩者彼此之間都可以相互矯正。

在神學中技巧是重要的（與其他所有學科一樣），這其中包括了語言技巧、解經技巧、邏輯技巧、交流技巧、以及滿足人們需求的技巧。對於如何敬虔地生活的技巧，聖經也談了很多（雅各書 3：13ff.；比較箴各處）。沒有敬虔的生活，智慧就沒有價值。在這裡我們又一次看見神的道與順服之間關係。

（7）直覺

有時我們會知道某個事物，然而我們卻不知道自己是如何知道的，這時我們就會認為這是「直覺」的作用。因此直覺是一種「無知的庇護所」，但是我寧可把它看作是知識神秘性的一種反映。知識和神及他的受造物一樣是不能被完全理解的。我們可以通過神的啟示對知識獲得一些洞察，但是對於我們的分析而言卻總會走到一個盡頭，無法回答所提出的一切問題。所以，在這裡我們又從一個側面看到知識的獲取需要信心。

考慮一下這種神秘性有怎樣的特點。（a）對知識的證明不可能無限地深入下去，如果有人問我，為什麼我相信薩克拉門託是加里弗尼亞的首府，我可以給他們看一本書用以參考，如果他問我怎麼知道這本書說的是真的，我（或許！）可以告訴他這本書的作者是如何可信，或者出版商的名聲很好，如果他再問我怎麼知道這些評價是有效的，我或許能夠引述基於感知、推理、情感等等之上的更深層背景以及推論。但是如果我被問到我怎麼知道我

的理性能夠正確地引導我，那麼除了循環地舉出另外的理性論證就別無他法了。在某些點上，我們被逼到了牆角，我們只能說：「我就是知道。」這就是「直覺」。在這種意義上，終極預設是通過直覺知道的，儘管它們還可以通過各種循環論證被檢驗。這一點不僅是在基督教中，而且在所有的知識體系中都是非常重要的。人類的思想是有限的；它們不可能進行無限深入的論證，並對任何事情進行無休止的推論。在某些點上，它必須以一個無條件的信心作為開始，無論信心的對象是真神，還是人手造的偶像。

（b）無論是在證明知識之初，還是在論證過程中的任意一個點上，我們都與神的神秘性相遇。我們形成邏輯結論並不是受某種有形力量強制的結果，而是出於我們內心對它的認同，並且我們內心的道德感也說服我接受這樣的結論（見第 8 章，A，（3））。這種內心的作用對於我們所有的認識而言都讓我們做出一個決定，要麼順服內心的道德規範，要麼與其對抗。我們是通過什麼能力獲得這種內驅性的知識的？答案是所有的能力都包括其中，最後是心做出了選擇。在彙集了所有的信息之後，如果有人問我是什麼讓我們形成最終的看法，我認為我的回答會是「直覺」。我們感到「無需進一步的調查」，以及前邊所說的「認知的安息」很像是這種感覺，但是在這裡使用「直覺」一詞更為合宜，免得聽到的人認為我很感性化。

第十一章　護教學的方法

通常當人們考慮護教學的方法時，他們會想到在每一次護教的辯論中都必須按一系列固定順序的步驟開展，這種順序可能是一系列的提問，也可能是一系列主題的討論，或者是一系列的屬靈法則。我傾向於懷疑這種方法，儘管我不會否認這種方法具有一定的好處，其中一個明顯的好處在於當基督徒怯於傳福音的事工時，能夠有成形一套說法掛在嘴邊是很方便的，並且自認為這種說法能夠對大多數人起作用。儘管如此，這種方法還是有其侷限性，許多人很討厭類似的一套說辭，覺得他們作為個人沒有得到尊重，並且許多人能夠提出一些很有力的反對意見，是使用這樣的方法的人不曾預期的，這常常讓使用某種固定套話傳福音的人陷於啞口無言的境地。

事實上，不可能具體地指出某種可以在任何的情況下都取得成功的方法。可以說有多少個護教者，有多少需要基督的人，有多少供討論的話題，就有多少種護教學的方法。用麥維洛狄斯的話說，護教學面對的是「個體化的變量」（見第 5 章，C，（2））。我新書《神論》（即將出版，如果神的心意也是如此）對於護教者如何面對不同的受眾給出了具體的建議。在那本書中，我提出了一些討論的例子，如神的存在、罪惡、神蹟以及基督神性的問題，等等，差不多包含了在基督教領域中最經常遇到的爭議性話題。

不過，對於護教還能提出更一般性的方法，這些方法在許多情況中都能適用，我希望在隨後的討論中完成這一工作。由於護教學是神學的一個分支，所以神學方法的一些基礎素材都與之有關，當然本書第一部分和第二部分中的大部分內容對於護教學方法來說也很重要。護教學在廣義的循環論證中會使用三個視角來對其論點進行論證，通過使用聖經、聖經以外的工具、以及護教者自身屬靈品格及恩賜及各種技能來做護教的工作。我在本章的目的在於列出一些在實際護教情境中出現的問題，因此我將提到一些護教者可以使用的，有聖經做支持的策略，我將在兩個基本的範疇下討論這些問題：「防禦型」護教學，以及「進

攻型」護教學。前者為基督教信仰辯護，反駁非信徒的異議，後者是關於基督徒對於非信徒的思想和生活提出的反對。二者之間並沒有明顯的差別。比如說，有神論證明既可以被看作是防禦性的（回答無神論者的攻擊）也可以被看作是進攻性的（直接反對無神論者自己的世界觀。）在每一個普遍性範疇之下，我將分別在規範性視角、處境性視角和存在性視角下列出一些特殊的策略。

讀者不要把這一方法論的大綱誤認為是福音主義的某種速成法的雛形。我也不會聲稱我所有的策略都必須應用在各種場合，甚至也不會說應該使用當中的大部分。當然我也絕對不會說這些方法必須按照所列的順序嚴格地加以使用。在什麼場合用什麼策略，或者以什麼順序使用這些策略，這是實踐神學的任務，我的恩賜不在於實踐方面（正如我所提出的理論中也沒有太高舉實踐）我只是在提出一些或許能夠應用在某些情況中的策略。除此之外，在以下的討論中，我沒有再提出任何其他的內容。

A・防禦型護教學

讓我們從防禦型護教學開始，它假設了非信徒一方主動提出異議，信教者一方進行回應。喬治・ 麥維洛狄斯在我已經反覆引用的那本書 Belief in God (New York：Random House,1970),82ff.中對於和「持疑惑」的詢問者分享對神的經驗區分了三種幫助他們的方法，這些方法與我們幫助別人瞭解其他種類經驗的方法都很類似。第一種方法是，當我們想讓別人看到我們所看到的東西時，我們通常會說，「來這裡」。我們試圖把別人放進與我們一樣的處境中去。第二，我們「告訴對方他該察看什麼。」第三，我們試圖向對方提供一個「展示特殊體驗意義的概念化框架……將這種體驗與更大範圍內的其他經驗整合在一起。」麥維洛狄斯指出，這些方法通常都是一起展現的，任何一種方法離開其他兩種方法都不大可能成功。這些方法和我的存在性視角、處境性視角和規範性視角有著很緊密的對應關係。非信徒需要被放在一個新的境況裡（存在性），他需要被告知事實（處境

性），他需要有一個系統，從而那些事實的意義能以被理解（意義包括應用、含義、重要性和規範內容）現在就讓我們更深入地學習這個三重方法論。

（1）規範性視角

a．上文提到的能夠讓事實的意義可以被理解的「概念框架」或「系統」，當然就是聖經的教導（適用於所有的相關處境）。因此護教者能夠對聖經有很好的把握，從而恰當，並有創造力地對聖經進行使用是很重要的。不過，我並不是說護教者只需要向詢問者引述經文作證據就可以了，儘管有時確實應該這樣做（見第 6 章，C，（3））。證據性經文的使用不能脫離詢問者理解的水平，以及與所討論問題的相關性。不過，有時當「當下話題」毫無結果時，「改變主題」也並不為錯。耶穌就經常這麼做——比如約翰福音 3：3，我們需要屬靈的敏感去把握時機與適用的方法。

b．許多非信徒對基督教的攻擊都會牽涉到聖經，這包括了：聖經中事件的史實性、聖經律法的道德性、所謂的矛盾，等等。護教學者必須有相當的聖經背景知識和對聖經本身的知識，最好他應該能夠懂得聖經的原文，但即使不知道這些，也不能影響信徒對護教的責任感（彼前 3：15）。假如他不懂聖經原文，毫無疑問他可以找到一個認識原文牧師或教授，或者他可以翻閱參考書。通常這就足以指導非信徒在上下文的語境中去重新認識他懷有疑慮的聖經經文，其實引發異議的許多誤解是可以輕易地通過這樣的方法得以糾正的。

c．當一個異議提出後，基督徒通常都忘了一種很直接的回應方式，去看一看聖經是否回答過這個問題，如果是的話，聖經是怎樣處理它的。比如說在聖經中有很多內容關於罪惡的問題（創 3：2；詩 73；約伯記；哈；太 20：1-16；羅；啟），然而這些素材在相關的討論中卻經常被忽略。我的意思並不是說可以不使用聖經以外的證據，但是不管怎麼說，我們不應該忽略我們最主要的資源（聖經也是基督徒進攻性武器的唯一軍工廠，弗 6：17）就是神的道本身。

d．讓非信徒弄清楚什麼是我們終極的權威是最重要的。如果他對認識論有著很深入的認識，我們還應該向他解釋我們預設的概念，並坦誠地告訴他我們採用的論證是「廣義循環的」。（當然，也要向表明他也在使用預設，而且他也無法避免循環論證。見上 B）是否有必要在每一次護教論證中都明確指出這些，甚至將此作為我們論證的核心呢？有些預設論者很明確地堅持這種做法，而我卻不這麼認為。

當然，我們確實無須為我們信仰的預設而感到羞愧。如果有問題出現了，我們誠實地去面對。預設論並非對我們的立場不利，相反它更堅固了我們的立場。而且護教辯論的目的就在於改變對方的信仰，這無疑包含了預設的改變。護教者必須說明聖經所要求的悔改意味著人在方方面面作出怎樣的改變，這當然包含了一個人的思想，而這很明顯需要來改變對方的預設。我們可以實現這種要求，並且可以在不使用預設這個詞的情況下將其表達清楚，這樣做讓我們避免了在哲學技術層面的討論，從而避開了很多相關的術語。許多人並不理解這些哲學術語，會覺得哲學討論會讓他們無所適從。重要的不是討論我們的預設，而是要在我們的思想、言語和生活中遵行它們。我們的護教必須永遠是一種順服神的護教——順服於神所啟示的道，並接受我們終極預設對我們的支配。然而，是否討論預設要依情況而定。如果一個願意接受我們基於聖經預設的陳述，並且如果他並沒有就信徒的認識論基礎發出挑戰，那麼就顯然沒必要提出這個問題。但是經常也會發生以下這樣的情況：當信徒面對自己所依靠的權威，以及對認信的證明遭到質疑時，他就應該提到聖經作為我們預設的話題了。e．很顯然，不管在什麼情況下，信徒都不應該承認或裝作承認不信教者對於真理的標準，或他的價值標準。可以肯定的是，聖經教導說神已經通過自然界（包括人類的本性）將自己啟示給每一個人，並且對很多人，（無論是信徒還是非信徒）神都用神蹟奇事來彰顯他自己。然而，聖經從來沒有暗示說這些啟示可以按照非信徒的標準（或「中立的」標準，正如我們所看到的那樣，這種標準是不存在的）得到所謂客觀的評價。見下述（2），《范泰爾和證據的使用》Philipsburg,N.J.：Presbyterian and Reformed Pub.Co.,1980.一書中有關於這一問題與湯姆・諾塔羅的討論。

f．那麼如果我們不能接受非信徒的預設的話，我們怎麼能夠與非信徒進行交流呢？范泰爾的建議是可以要求非信徒「為了論證的需要」接受我們的標準，從而向他們展示基督教啟示的內容，這也是關於聖經最好的論證。非信徒於是就有機會使用歸謬法（見第 8 章，H，（3））試圖從基督教的前提中推導出荒謬的結論來，而基督徒也可以對非信徒行使同樣的權利。（我將在下述 B 中更詳細地講到這一點。）

g．最後，當對方對基督教信仰提出了反對，重要的是要記住，我們並不總是需要回答所有的問題。彼得前書 3 章 15 節中勸勉我們說信徒要隨時準備好對每一個詢問我們內心盼望原由的人給出我們的答案。我們確實有很多理由支持我們的信仰，我們也確實準備與他人分享這些原由，但是這並不是說我們必須回答每一個可能的異議。某些異議如果要完全地回應，只有通過探究神的「隱秘」（申 29：29）才能做到，然而這些事情神已經決定不向人啟示（我相信關於罪惡的問題就是一例）。並且很多經常被提出的異議超出了某些信徒個人的專業能力，比如說，大多數高中生信徒就無法回應針對不同聖經文本傳統的問題。基督徒的思想是有限的，有許多事情我們不知道也不理解，這一事實沒有什麼不好意思承認的。它事實上是基督教信仰的一個證實（雖然這有「一次性論證」的味道，見第 8 章，H，（6）），我們完全相信聖經的一些很明確的教導。假如我們能夠回答所有針對基督教的異議，那我們就是神了。那樣的話，神就不會是超越我們思想的了，從而基督教也變成了虛假的信仰。

我們相信基督教不是因為對所有反對的質疑都找到了答案，而是因為神通過聖經的啟示，讓我們認識他，也認識這個世界和我們自己。他的啟示是那樣的明確，以至於我們不得不（通過他的恩典，我們才能夠）相信他，儘管我們在信仰方面與亞伯拉罕一樣還有著一些無法回答的問題。在護教當中我們需要讓非信徒清楚地知道這一事實，這樣做的好處不光在於可以讓我們在回答不出對方問題的時候不至於尷尬，而且更為重要的是，它幫助對方看到了信仰的真實基礎到底是什麼。而這也是他如果成為信徒必須要知道的（至少要有這

種潛意識），這一點強調了我們護教中對預設前提的信心，我們相信並順服在神的道當中，而不是依靠我們自主的能力去回答所有難以回答的問題。

（2）處境性視角

我們已經看到在為基督教信仰論證的過程中，使用聖經以外的證據是非常合理的，當然這些證據需要以合乎聖經的方式加以解釋。非信徒沒有權利要求證據，因為神已經在自然界、在聖經、以及在非信徒的心中清楚地啟示了他自己，因此非信徒已經有了足夠的證據。但是護教者卻有義務強調這些證據，向不信教者表明「應該去考察什麼」（麥維洛狄斯），並且讓他知道怎樣來作考察，怎樣來看待證據。在他展示這些證據的時候，他同時也是在應用聖經，因為他是以聖經的方式解釋這些證據，因此他是以一種新的方式來向非信徒展示聖經的意義。而事實上，這也正是聖經本身使用證據來見證真理的方式（見第 5 章 B，（3）-（5））。不幸的是，在範・蒂裡安預設學派的護教中，卻沒有什麼對證據實質性的分析。范泰爾在《基督教有神論證據》沒有出版的課程提綱,1961.一書中提出了一個關於證據的哲學，並對非基督教或次聖經的方法論提出了批評，但卻沒有對證據做實際的調查。湯姆・諾塔羅在《范泰爾和證據的使用》一書中為范泰爾做了精彩的辯護，反駁了唯信主義的指控。他也提出了使用證據的一些重要原則，但是除了引用一些例子以外，他並沒有在其視角範圍內展示實際的證據。我希望在改革宗護教的著作中這個空白能夠儘快地得以填補，然而至少在本書中我不能在這一方面作出補充，與許多前提論的同伴們一樣，我在學術上接受的訓練主要集中在「抽象」和哲學方面。 儘管如此，有大量從其他角度撰寫的關於基督教信仰證據的書籍，可以供改革宗的護教者使用。正如我們所看到的那樣，有很多著作提出擁護使用「傳統的」或「證據論的」方法論（麥克道威爾、 蒙哥馬利、哈克特、平科克、蓋斯特納、施普勞爾），在許多方面都有錯誤，但它們還是有一些正面價值。關於這一觀點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「證據論」的著作提供了大量的信息，當我們對其使用合乎聖經的預設來加以分析之後，會有很大的幫助。比如說，當我們向非信徒講到基督的復活時，我們可以充分地利用麥克道威爾、蒙格馬利、蓋斯特納、施普勞爾所使用的一些類似的論證。我們可以很明確地指出基督復活和其他任何歷史事實一樣，都可以得到充分的證明，我們有理由詢問為什麼使徒願意為基督已從死裡復活的信念去死，我們也有理由去考察那些非基督徒對於復活的解釋，並向他們表明這些解釋是多麼不合理。使用這種論證並不能減弱我們的聖經預設持守，因為它本身就是以基督教的世界觀為前提的，認為這個世界是有秩序，有邏輯，並且有其價值，雖然證據論的支持者也許並不這麼看。這些論證只有在基督教論證的「廣義循環」中才是可理解的。離開這種循環，這種論證就可以輕易被規避掉。比如說，對於大衛・休謨來說，相比較神蹟的說法，他寧願選擇任何一種其他備選的解釋，因為在他看來神蹟有著先天的不可信性。基於這種看法，人們就會用群眾性錯覺的產生來解釋復活的事件，雖然這種錯覺作為一種心理現象並不是經常發生。當然我們在可能性的標準上與休謨的不同，當我們闡釋我們的論證時，我們以基督教信仰為標準的預設是獨特的，因此當我們宣稱復活的真實性時，是以聖經見證的無誤性為依據，與此同時我也闡釋了基督教信仰的認識論和世界觀。

b．事實上，對於一些非信徒而言，這種論證足以滿足他們的需要了，在認識論方面並不是所有的人都像大衛・休謨那樣深刻。聖靈使用我們上述提及的各種論證方式讓不同的人得著信心，對於這樣的人，我們不必專門去講基督教信仰的預設，這些信息正包含在我們講述福音的過程中，接受以基督教信仰的世界觀和認識論為預設的說法，是與接受這種世界觀和認識論同時的，也就是與接受整個福音同時的。所以當有時我們看到神通過一些「傳統的」護教學方法來作工時，我們不必感到驚訝，在傳統護教學中包括了很多的真理，都與證據論者的護教學相衝突。證據論者的護教學難以讓人信服，是因為它基於非信徒的或「中立的」假設之上，而只有將這種論證建立在基督教信仰的預設之上才能改變這一情況。

c．對於另外的一些非信徒，可能還需要做更多的工作，聖靈或許不會選擇使用傳統的論證方法。如果提問者是像休謨一樣精於哲學的思辨，他對信仰持續的拒絕一定會顯露出他在認識論方面抵擋，他或許會問我們，針對於耶穌死後的那些事件，為什麼與自然主義的支持者相比，基督徒會更願意相信那些與神蹟相關的解釋，對於這種情況，我們必須進入到認識論領域，和他們討論預設、循環論證、視角主義，以及相關有必要的話題。而且很有可能的是，除非對提問者本身的認識論形成挑戰（見下一部分 B 的內容），否則就難以實現我們的論證。但是即使面對這種非信徒，我們依然可以通過傳統的方法來展開對話。

d．傳統的護教經常基於預設來展開論證，然而他們在有關預設的護教理論方面往往是有缺失的。相信神蹟的人經常會指出，休謨對神蹟的定義表達著一種非信徒的預設，因此他們會求助於相關的一些問題。R. C. 史普羅，作為一位「證據論者」，對羅馬書第一章發展出一套相當不錯的解釋，然而在我看來，因為它的作者反預設論的護教理論，這套解釋並不具備一致性。蒙哥馬利和蓋斯特納擁護預設論的論證，即基於聖經權威的論證，然而在他們來看聖經權威性卻是建立在「中立的」證據之上。如果忽略這種的中立主義的序言，他們大部分關於預設論的說法都是合理的，然而並不是所有人都會作那樣的忽略。蒙哥馬

利很有建設性地指出對於某種思想有必要將素材整合成為一體，但是他卻沒有能夠看到這種需要與他所強烈支持的實證主義是怎樣的不相一致。在所有這些方法中，傳統主義的護教者對於我所擁護的護教學都有著積極的貢獻。

e．最後，傳統主義的護教者經常準確地指出非信徒思想中的一些錯誤，這包括事實的、邏輯的，等等，這些指證通常都非常有意義。

（3）存在性視角

對於這一點，有一些方面值得我們關注。

a．證據與信服

我們在（第 5 章，C，（2））中已經看到護教學的目標並不僅僅是建立一個合理的論證，而是要讓對方信服。因為並不是任何一個合理的論證針對某一個特殊的個人或群體都有說服力。需要注意的是要把提問的對方當作獨立的個體，以一種關愛的方式儘量去理解他們各自不同的需要，據此來建立我們的論證。因此就會有一種針對於不同的提問者而有的不同的「護教學方法」的效果，儘管實際上所有這些我們所使用的方法都會在某些方面呈現出某種相似性。

對於這一點經常有人提出反對意見，他們認為既然只有神才能夠改變人心，所以我們就不要試圖去做這種改變，以免我們將自己的工作與聖靈的工作混淆起來。他們繼續說，我們需要向非信徒提出合理的論證，並把結果交給聖靈，讓他來做使人信服的工作。不過，聖經反對神的主權與人的責任不相容的觀念，他明確地告訴我們神通過人行動來行使他的主權，而人的行動之所以有成效是因為神的主權。因此對於那些我們作見證的對象，我們應該努力尋求神所尋求實現的，就是他們心意的根本轉變，這一點的重要性一點也不比他們能夠皈依基督教信仰的意義小。並且，的的確確聖經也是這樣教導我們的。比如說，保羅「在會堂裡辯論，勸化猶太人和希利尼人」（使徒行傳 18：4；對比 v.28；19：8）。保

羅的目標不僅僅是要傳達信仰的信息，而是要說服人，他要通過改變聽眾的心來改變他們的看法。因此護教學絕對不能脫離福音主義，反之亦然。二者在視角上是密切聯繫的，護教學關注的是手段（基於聖經、敬畏神的思想），而福音主義關注目標（讓罪人迴轉）。

b・使人信服的秘密

我在前面提到過在讓人們得以信服的那一刻，即「認知的安息」的神秘性，並不存在一個理性的論證可以絕對無誤地，並且一定達到這一種效果。它是聖靈（上述 a）的工作，同時也是通過被造界中的各種手段。這當中論證和出於基督之愛（下述 c）的影響都很重要的。對於那些聽過基督教信仰的論證，然而卻在猶豫中躊躇不前的詢問者，我們已經介紹了一些方法。這當中最為著名的就是帕斯卡「押注」式的做法， 帕斯卡爾在其《沉思錄》中表達了這一論證。威廉・詹姆士在其著名的文章「信仰的意志」中為這一觀點作了辯護。其表述如下：即便是我們並不知道基督教信仰是否真實，我們也應該「賭」它是真的，因為如果我們沒有押注在基督教上，而結果是基督教卻是真實的，那麼我們就失去了所有的東西；而如果我們押注賭基督教是真實的，那麼即使結果基督教是虛假的，我們也不會失去什麼，因此我們應該選擇信仰基督教。帕斯卡的「賭博說」對於很多反對意見來說都站不住腳。考慮以下這些情況。（A）如果伊斯蘭教或其他的一些宗教或哲學是正確的，那會怎麼樣？在這種情況中，似乎相信基督教確實會產生實質性的損失：起碼是失去真理，有可能的話還會失去永恆的救贖。帕斯卡似乎只考慮了兩個選擇：基督教或非宗教。不過我們已經看到，帕斯卡其實是正確的，事實上也只有兩種選擇至關重要，提問者在追尋的過程中通常也都會有這種非此即彼的認識。當然，對於那些並不接受這一前提的人，帕斯卡的賭注說並不具備說服力（儘管它也反映了真理）；而對於那些接受這一前提的人來說，它就是具有說服力的。（B）賭注說是一種對自私明目張膽的推崇嗎？的確，它確實有對個人利益的訴求，但是耶穌和聖經的教導經常也是如此。儘管基督教提倡自我犧牲，但這種自我犧牲是一種可以帶來長遠祝福的自我犧牲。愛神和尋求個人受益的最大化並不是不

相容的。事實上二者是不可分割的（對比馬太福音 6：33；19：28-30；提前 4：8）。（C）賭注說是不是假設了我們無法確切地認識基督教的真實性？不，它的假設實際上是認為質疑者不願意承認基督教的真實性。（D）是不是賭注說朝著一個偽善的方向來慫恿質疑者，力勸他們相信一些他們自己都沒有把握的東西？帕斯卡確實勸提問者在這種情況下要有像基督徒一樣行動，去教堂（以當時的情況是去做彌撒）、去認罪、去領受聖水，等等，但這一切都是為了喚起真實的信心。帕斯卡爾作為神學家在讓人信服方面有著敏銳的覺察，他深知「那些在內心深處的思想往往是我們的理性都未曾意識到的」。比如說，當有人基於這種賭博的心理去參加教會時，雖然他有偽善的可能，但我們不能說他一定是偽善的。相反，他有可能追隨理性（從而追隨其良心）的指示，做出最明智的選擇。如果說他錯誤地以為基督教信仰也是不確定的（實際上許多基督徒也有同感），他在此之上的決定仍然可以看作是重生的表現，他決定去參加教會的決定完全有可能是一個遵行神心意的決定，儘管這一決定並不能讓他的靈魂得到拯救，但也可以看作是真實信心早期的一種表現。對神真實信心完全可以在被表達之前而存在，甚至它可以在信徒感到自己可以明確地承認這樣的信心之前存在。（考慮一下重生得救的孩子的情況）信心的行為可以先於話語上的信仰告白而存在，並且這些行為也使得慕道友能夠在未來承認自己的信仰時顯得更加理所當然。另外從某種程度而言，信仰確實有點像賭博，這並不是說基督教信仰有不確定性，像是擲骰子一樣，而是說基督教信仰的確定性和理性主義哲學家所想象的不一樣（見第 5 章，A，（8））。它不是那種所有的問題都已經得到回答，真理全部都被徹底理解了的確定性。讓我們以亞伯拉罕為例，雖然當時他要面對很多和神應許所不一致的事情，但是他仍然在信心中冒險。我們也是在各種問題和困難中跟隨神，所有這些難處我們無法全部解釋，在這種意義上，我們是不確定的，但是我們足夠確信可以不計代價地將自己獻給（押注給）基督，我們有足夠的確定相信自己可以走順服神的道路，並且我們有足夠的確信，接受基督作為我們確定性的標準。所以我們看到真實的信仰在某些方面確實有點像賭博。

在實際的護教情況中，去解釋帕斯卡的賭博說或許不是一種明智的作法。即便它可以得到辯護，但它還是會很容易地遭到誤解。不過在護教中重要的是勸說追問者做出一個決定。這並不是說要操縱他，或者鼓勵他偽裝的作法，真正的目的在於讓對方清楚信仰的本質。讓對方清楚地認識到信仰絕不是有賴於所有理性方面難題的解決，並且信心的告白並不只是在理性和言語上，我們所有的行動也在彰顯著信心。即使慕道友沒有做好在言語上承認信仰的準備，他依然應該被鼓勵去努力活出敬虔的生活（而非是像某些群體採取勸阻的方式），教會應該按照聖經許可這一點，使其成為一種領受神恩典的方式。

c・護教者的品格

對於護教而言，尤為重要的一點是聖經的教導既要通過言語，也要通過教導者個人的生命（第 10 章，C）。這當中最有力的就在於要彰顯基督之愛。請回憶一下彼得前書 3：15 和 16 節，所教導的正是針對這種情況，然而卻常常被人們忽略。

只要心裡尊主基督為聖。有人問你們心中盼望的原由，就要常作準備，以溫柔敬畏的心回答各人。存著無虧的良心，叫你們在何事上被毀謗，就在何事上可以叫那誣賴你們在基督裡有好品行的人自覺羞愧。

我們的護教必須完全處於神主權之下（見第一部分），這就需要我們殷勤地預備，從而我們才能以順服的心志去完成神的大使命，時刻做好準備去回答詢問我們的人，並不是僅僅去做事項性的宣佈，而是讓他們獲得答案和思考。這需要我們能夠勇敢，從而充分地把握機會，它同時還要求我們溫柔以及對他人的尊敬。我們不能將詢問者看作一個統計數字，也不能認為他們可以被我們操縱，讓他們在言語上去承認信仰的告白。並且即使非信徒的不信是神所厭惡的，我們也不應蔑視他們。非信徒作為人是按照神的形象和樣式被造，因此他應該得到我們的愛和尊重。在這方面薛華夫婦是我們常常學習的榜樣，在他們的著作《庇護所》（L'Abri）中我們可以看到作者是如何在愛和尊重的語境中向讀者給出有思想

深度的回答的。見 Edith Schaeffer 所編的《庇護所》（L'Abri）(Wheaton Ill.：Tyndale House,1969) 和 The Tapestry (Waco ,Tex.：Word Books,1981).

B・進攻型護教學

護教學有時被定義為「為信仰辯護」，但是這個定義會引起誤解。護教學不僅是防禦性的辯護，而且也是進攻性的，它是由基督徒發起的，對於非信徒思想與行為的挑戰。很顯然，當我說「進攻」時，我並不是建議護教學者成為「攻擊性的」，也就是說，護教學不應該是令人厭惡或粗魯的。除了基督十字架那令人討厭的地方（譯者按，加 5： 11），護教者應該避免對他人造成傷害。我在這裡使用的「進攻」一詞有些類似體育和戰爭中的用法，即向對方展開攻勢。正如使徒保羅在聖經中說得那樣，「我們將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事一概攻破了；又將人所有的心意奪回，使他都順服基督。」（林後 10：4f.）。的確，與其他領域類似，對於護教學來說也存在著「最好的防禦就是進攻」的策略。事實上，甚至可以說進攻是護教學的基本功能。畢竟對於神而言，他不需要作什麼辯護，也沒有什麼需要「辯白」的。耶穌基督是天地間大能的統治者，為著神國的降臨勇敢地爭戰，沒有什麼可以攔阻他，歌羅西書 2 章 15 節說他將一切與他對抗的執政者和掌權者擄來，因此護教學就是神的一種工具，讓那些反對神的人臣服在他面前。范泰爾有一次批評我在這裡使用軍事化的描述。我並沒有忘記我在上文中提到了神「溫柔」與「仁愛」的屬性，然而我必須作一個范泰爾式的回應：這裡軍事化的語言仍然是合乎聖經的。

所以基督徒僅僅回應非信徒的異議是不夠的。基督徒被神呼召，是為要發起對神敵人的攻擊。事實在對神不忠選民——以色列背棄與神之盟約的案件上，是主親自作為檢察官來審理的，359 並且他將於再次從天降臨時承擔這一職分。梅瑞狄斯·克萊恩 (Meredith G. Kline), Images of the Spirit (Grand Rapids：Baker Book House,1980).見伯 38；賽 1：18ff.；3：13；耶 1：16；何 4：1；約 16：8（聖靈）。當撒旦和被他的意念所充斥己心的人在神面前控告神的選民時，神通常拒絕回應這樣的控告，並將這樣的控告加在那些

控告者身上（見創 3：18-25；伯 38-42；太 20：1-15；羅 3：3f.）。同樣，耶穌也是在反駁了那些要陷他於不義的問題的之後，轉而向對方提問（太 22：41-45），保羅也是如此，在防禦性的護教之後展開攻勢。還請注意神在聖經多處的話語都包含著嚴正的警告：如撒上 8：9；詩 81：11f.；賽 28：17；44：25；耶 1：10；哀 2：14；何 2：9，這些都是特別在責備那些反對神話語的虛假智慧。與當今通常的作法大為不同，神並不擔心使用這些負面手段。這裡所引用的很多文字是我在聽奧斯・吉尼斯的一系列錄音講座中所特別引發我注意的。

當然，除非我們同時中肯地提出一個正面的基督教立場，否則這些負面批評的效果也不會太好。所以不能總將防禦型護教和進攻型護教區分開來。然而在這一部分中我將著重關注進攻型的護教，相信讀者能夠找到二者之間的合理平衡。

范泰爾的進攻型護教學方法是其護教學方法的第二步，第一步是要求非信徒「為了論證」的緣故，假定基督教的立場為真，從而能夠看到信徒所持立場的內在合理性。這就是范泰爾的護教策略，他的進攻策略是第二步，此時雙方都採取非信徒的假設，這樣做同樣僅僅是「為了論證」的緣故，於是信徒可以進行歸謬，證明非信徒的前提會推導出一個完全不可理解的結論。不過我們還需進一步分析范泰爾第二步的護教。信徒該如何以「為了論證」的原因，接受不信教者的立場？如果要接受，接受的程度該如何確定？能夠完全接受嗎？那樣的話我們豈不就接受了非信徒所說的一切——他對我們立場的所有批駁，以及他自己的所有論證？我們因此將永遠無法反駁他的立場。顯然范泰爾在這裡的意思是信徒「為了論證」的緣故，只是接受非信徒體系的某些基本假設，比如說無神論或「純粹偶然」，從這些假設開始推導出混亂的、無意義的、完全荒謬的結論。但是在這個推導過程中，他是以一個基督徒的觀念來思考。因此，在此種意義上，他並非站在非信徒的立場，即便是「為了論證」的緣故。這一討論的道德原則就是基督徒絕不會真正放棄他們自己的預設，哪怕是片刻放棄也不會。即使是「為了論證」而接受非信徒的原則，信徒依然按照

一個基督徒的方式來思考。因此對於范泰爾的第二步護教而言，真正發生的情況是基督徒告訴非信徒，作為基督徒他是如何來看那些非信徒的基本假設的。這一段的觀點是我的同事，費城西敏神學院的溥偉恩 (Vern S. Poythress)提醒我的。

經過這些澄清之後，讓我們來看一看三個視角下的「進攻型」護教學。

（1）規範性視角——聖經與辯證的對立

a．當非信徒攻擊基督教基於「信仰」反對「理性」時，將這種意見的內容調轉一下，進行反擊也是很重要的。非信徒也有他從未質疑過的預設在支配著他思想、生活的方方面面。所以與信徒相對應，他也有著「信仰」。他也在作著一個循環論證。但這並不是說雙方的信仰是旗鼓相當的，因為非信徒，除了他的盲信之外，對理性的相信並沒有基礎。如果說這個世界在終極意義上是物質在時空中偶然形成的結果，那麼為什麼我們還要假設頭腦中所思考的事件可以告訴我們任何有關真實世界的可靠結論呢？相比之下，基督徒則知道是神給了我們理性作為可靠的工具，讓我們來認識他，認識世界和我們自身，所以情況並不是非信徒所以為的那樣。基督徒所使用的視角是合理的，非信徒的視角則是基於盲從。

b．護教者要向非信徒指出聖經是怎樣講到非信徒的，這一點也是適當的。儘管非信徒也是按照神的形象而被造，而且神在各種情況中也對他有清楚的啟示，他還是拒絕承認神，拒絕順服他，因此他把真理當作謊言，極力要壓抑真理，不讓它發揮作用。

c．關於非信徒嘗試排除真理的做法還可以談一點，就是理性主義和非理性主義的辯證（見第 1 章，A 和 C，（3））。我們或許能夠回憶起非基督徒的理性主義者聲稱擁有脫離神啟示的自主性真理標準；非基督徒的非理性主義者則否認真理和理性的存在。如果一個人拒絕接受聖經所啟示的神，那麼就只有這兩種可能：偶像崇拜或虛無主義。

理性主義者和非理性主義者並非只存在於哲學家中，普通的非信徒也會表現出對這些觀念的委身，儘管在認識論上他們自己並不能清楚地意識到自己的這種委身。理性主義者好比

是一個自力更生的商人，他把自己看作是命運的主人；他也好像是一個地方政客，認為通過精心的政治治理，就可以克服所有的社會悲劇；或者好像是酒吧裡的一個酒保，對所有的事情都有自己的一套看法；或是就像很多人一樣，認為「現代科學」已經完全推翻了基督教信仰。（他還可以是一個法利賽人或教會長老，認為自己可以憑著自身的好行為和對教義的認識，贏得神的悅納，他或者是一個「惡人」，這實際上是另一種形式的法利賽人，在他看來只有自己的情況發生巨大的改觀之後，才有權利尋求神。）非理性主義者可以看成是城裡的一個醉漢，根本不可能有什麼事情能引起他的關心；也好像是一個快樂的送奶工，完全活在自己的感性當中，當有人問他生活基礎是什麼時，他看起來是那樣的茫然無所知；他也好像是一個憤怒的少年，憎恨一切權威，總想破壞他所看到的任何東西。

理性主義者和非理性主義者經常彼此發生爭執，但實際上他們卻是一樣的，在對神的拒絕上，他們是聯合在一起的。

（i）理性主義是非理性的。非信徒沒有理由信仰理性，他只有通過非理性的一躍才能接受對理性的信仰。理性主義者所採用的理性方法永遠無法給予那種他們所宣稱的神聖知識。因為這是神的世界，沒有事實會符合他們的無神論體系。面對這一問題，理性主義非信徒有三種可能的選擇：成為一個非理性主義者，與非理性主義妥協（承認他的體系並不充分），或者是依舊堅持他的體系，對任何的異議予以否認。後者是最為一貫的理性主義，但是它也存在著缺陷，它讓理性主義者脫離了現實，將他們孤立置於一個自我的世界。他越是沿著這個方向走，他就越孤立，對這個世界也就認識地越少。當一個人把自己封閉在一個幻想的世界時，只知道他自己的思想過程，完全無視現實，我們該怎樣稱呼他呢？沒錯，我們可以稱他為一個非理性主義者！這樣的話，這位理性主義者就被迫成為一個非理性主義者，這種轉變要麼是直接的，要麼是採取居中的立場與非理性主義者相妥協。然而中間立場是不穩定的。對於理性我們該如何為它制定界限，把它限定在一個適用的範圍內呢？在這方面基督徒有神的啟示作為指導，而非基督徒卻沒有一個做出決定的基礎。他只

能跟隨他的喜好（這也是非理性的）。所以，在所有這些方法中，理性主義必定會走向非理性主義。

（ii）非理性主義是理性的。（A）非理性主義只能在一個理性的基礎上得以確立。一個人怎麼能夠知道不存在真理或意義呢？要想知道這一點，他不得不瞭解整個宇宙，而這是不可能的，從而我們可以否定非理性主義。（B）非理性主義是自我駁斥的。它聲稱認識到了沒有知識的存在，他相信不存在真理的說法是正確的，然而這實際是在否定理性主義的同時，肯定理性主義！（C）非理性主義者一般總是在他們的生活方式上讓他們的非理性主義作出妥協。回憶一下薛華所舉的凱奇的例子，他通過他的音樂來推崇非理性主義，但是當他在種植蘑菇時，卻假設了一個有秩序的世界（第 5 章，C（1））。這種不一致性是不可避免的，非理性主義一旦妥協，就會這樣自相矛盾。一個人一旦在意義或秩序的存在上有些許的讓步，他就無法再否認意義或秩序的存在。

（iii）理性主義和非理性主義是寄生在基督教信仰之上的。當然，理性主義和非理性主義在根本上都是反對基督教信仰的，但是由於他們的模稜兩可，他們需要以某種方式依賴基督教信仰。（回憶一下第一部分中「對立信仰的四方圖」，特別是水平線所表示的信徒與非信徒話語表達上的相似性。）通過基督教的啟示我們看到人類理性既有能力所長，又有受限之處。理性主義建立在前者之上，而非理性主義的基礎是後者。但是它們在這樣做時卻脫離了神，所以兩者都不能把理性的能力和侷限說清楚。所以理性主義者和非理性主義者也都不具備能以持守原則，使他們擺脫極端的理性主義或極端的非理性主義的極端情況。

在這些方面，理性主義和非理性主義（以及各種妥協的立場）在基督教信仰的挑戰面前都是漏洞百出的。兩種立場沒有一個是真正獨特的，所以每一個立場都會遇到上面提到的困難。假如它們脫離了與基督教立場的相似之處，那麼就會沒有任何的合理之處。

這些分析可以讓我們向各種各樣的人分享我的見證，當然他們或許並不願意聽我們講，他們或許覺得索然無味，徑自走開，因此變成一個非理性主義者，放棄了對真理的追求。或

者這種非理性的情況使詢問者變得絲毫聽不進你說的任何話，假如你指出他的非理性主義與他的生活方式之間存在著不一致性，他或許會回答說：「那又怎麼樣？誰管一致不一致？」一旦一個人的思想如此地遠離真理，那你作為一個護教者對他也沒有什麼好說的，你只能通過自己的生活來向他作見證，除此之外你不能向他說什麼。這樣的詢問者非常像緊張性精神症患者，或者像一個脫離現實的人。依照我同事傑伊・亞當斯的看法，我贊成在這種情況下你還應該繼續討論，但是不要指望（不管怎麼說，起先會這樣）展開什麼理性的對話。

這一討論已經有一點哲學化了，讀者或許會很擔心這些討論在向「普通人」作見證中是否有益。請記住我前面所說的話：理性主義者和非理性主義者並不僅限於專業哲學家的人群。讓我們設想一個被生活所「拋棄」的人，很難得，他在一個自己清醒的時候向你承認他看不到生活的意義，這時你詢問他酗酒的原因，從他的回答中你會看到他確實認為某些事情仍然有價值，無論是醉酒本身，還是通過酗酒逃避痛苦，或者其他的什麼事情，進一步追問會揭示他非理性主義立場的更多矛盾之處。可以問他為什麼他認為那些事情有價值，通過他的答案你將能夠明白他在認定價值時是何等地武斷。這時要告訴他在這個充滿紛爭的世界中，只有耶穌才能可以給予長久不變的平安。當然當談話進入到一定程度也許他會失去興趣，不願意做進一步的溝通，然而沒有任何一種護教學方法能夠保證不出現這樣的情況。我們只能盡力而為，並祈求神能夠在對方心中動工。

（2）處境性視角——不信的各種錯誤

在反擊非信徒的立場時，很有必要指出各種錯誤，而不是僅僅指出他在預設方面根本性的錯誤。有以下幾種不同類型的錯誤。

a・模糊性

在討論神和基督教的時候會湧現出許多模糊性，正如我們前面所看到的那樣，基督徒自身就常常會出模糊性的問題，我們需要警惕這一點。而且要清楚自己的弱點（加 6：1；彼前 3：15f.）。只要有利於交流和理解，指出非基督教信仰體系的模糊性是很合適的作法。

所以，非基督徒和基督徒都有一種模糊性的傾向。但是對於非信徒而言，有一些模糊性是由非信徒不信的特點所直接決定的。在前一部分中我們已經看到非信徒的理性主義和非理性主義，其合理性依賴於兩者與基督教概念的相似性。理性主義有賴於基督教認為整個世界是由理性的計劃所支配的這一預設，相信除非人有全備的知識，否則我們將無法認識任何事物；非理性主義有賴於基督教所相信的人類並不能知道所有事情的預設，相信世界對於我們來說絕大部分是神秘的，並超出了我們的理性能力。所以不信的理性主義者和非理性主義者都借用了基督教的術語和觀念來表達他們的反基督教立場，其結果就是模糊性。

同樣的，現代神學的學者依賴神的超越性與內住性和無所不在（再參見第一部分關於這一問題的討論）的概念，這些看法與聖經的教誨是相矛盾的，但是它卻可以被偽飾得聽起來非常聖經化。神被提升，遠遠地超越我們，但是同時基督與我們接近，使用這樣一套聖經語言。面對這樣事實，這些神學家卻表達了這樣一種觀念，那就是，神離我們這麼遠，他永遠也不能用書面的啟示向我們說話，神也不能明顯地以神蹟行事；他離我們又這麼近，所以不能清楚地將他與被造物區別開來。於是受造物就被神化了，而神也就被受造物化了。

這種模糊性尤其需要揭示出來，因為它是福音的一大障礙，它非常深刻地反映了非信徒對真理的扭曲。

b・事實性錯誤

事實性錯誤或許也需要揭示出來。的確基督徒也同樣會犯事實性錯誤，所以我們不應該給非信徒者這樣一種印象，即讓他們認為我們是不會犯錯誤的！因此很重要的一點在於，當

我們發現自己犯錯誤時，我們應該承認，這不僅是對追問者好，也是因為基督徒的易錯性也是聖經所啟示的，它是聖經信息的一部分！

然而人類犯這種錯誤的傾向，由於人的不信被更加強化了，因為在內心深處非信徒是憎恨真理的，總是想壓抑真理。所以非信徒總是不能承認那些對基督徒來說非常明顯的事實。對於這種錯誤我們應該指出，假如我們能夠做到的話，我們還應該指出這種錯誤的根源是出於不信。

在這裡我們的「證據主義」的弟兄們的著作就會很有用處了，他們的結論包括了聖經的書卷、考古學、藝術、現代文化、歷史，等等。整個世界都在神的掌管之下，我們從中學習地越多，我們就越能夠更好地反駁事實性錯誤。

c・邏輯錯誤

同樣的觀點也適用於這一點，每一個人都會犯邏輯錯誤，但非信徒犯的這種錯誤有一些特殊的理由。重要的是，護教者應該知道足夠多的邏輯知識，以反駁不合理的論證，並向非信徒表明不信對於這種不合理論證形成的影響。布爾特曼說生活在無線電時代的我們就不需要相信天使的存在，對此我們必須回答說這完全是一個不合邏輯的推論。但是為什麼布特曼這樣一個有學識的人會使用這種顯而易見的錯誤論證呢？因為他的結論是被他的現代神學觀點所決定的，而不是被對神話語的信仰所決定的。

（3）存在性視角——共識點

a．護教者也應該想辦法瞭解他的聽眾。他應該嘗試去認識不同的個人，每一個詢問者都是不一樣的，儘管所有的追問者的問題和需要在本質上都是一樣的。所以我們應該想辦法以一種所有人都能夠理解的方式說話，並針對每一個人的具體情況來展開談話。我們這麼做不僅是因為愛，不僅是尊重人按照神的形象被造的事實，而且也是因為溝通的本質要求我們這樣做。對於我們來說，通常很重要的是問一些問題，從而發現詢問者本身的思想和

生活是什麼樣的。對話必須是雙向的，不要變成單方面的佈道，只要時間允許，就要儘量多花時間傾聽對方。在這裡理性主義者的概念和非理性主義者的概念都會對我們有所幫助。吉尼斯見前面我所講到的錄音演講。使用「窘境」和「轉移」兩個範疇來描述我所講到的非信徒理性主義和非理性主義。有些非信徒在某種程度上理解他們所處的景況，在神所掌管的世界中想盡一切辦法堅持自己的不信，這種人敏感地認識到了他們的「窘境」，然而依然試圖用他們自己的方式（理性主義）來解決這一問題。另外一些人總是想逃避這些問題，有時只是在一時逃避，有時則一直在逃避。大衛・休謨經常被他的懷疑主義思想深層的那些東西所困擾，但是他說好好地下以一場十五子棋就可以在一段時間內消除這種焦慮。這種做法是非理性主義的，其目的是在逃避真理。對於我們的聽眾，我們也應該發現他們在逃避什麼。

在非信徒那裡總是會有一些不一致的地方，這種不一致不僅存在於建立理論的過程中，更加存在於在他所構建的理論與他生活方式的反差之上。我們再回憶一下約翰凱奇，當他種蘑菇時，他假設世界是有秩序的，而當他創作音樂時，他又在推崇無秩序性。每一個非信徒都是一樣，因為他們都是非理性主義者，但是同時他們又需要生活在一個理性的世界。一個「什麼也不顧」的醉漢至少會關心怎麼買到酒並把它喝下去，認為「一切都是相對的」哲學家至少相信他的相對主義是絕對正確的，許多想要自殺的人都要留下遺囑，這表明他們並沒有完全無視意義。

護教學不僅要向個人宣講，而且要向家庭、向群體、向國家（如舊約中那樣）、向世界宣講。護教學者經常被要求給出他們的觀點，並非是通過一對一的交流，而且通過演講、出版以及媒體的傳播。要想更有效地去做這些事情，知道一些聽眾的群體心理是很重要的。現代文化的明顯特徵是什麼？現代美國社會的明顯特徵又是什麼？回答這些問題同樣有助於提高我們向個人見證的效果。改革宗在這方面，由薛華小組（弗蘭西斯，伊迪斯和弗蘭凱・薛華，奧斯・吉尼斯，唐納德・德魯，尤多・梅都曼和漢斯・盧克邁克）和拉什杜尼

小組（R. J. 拉什杜尼，加里・諾斯，格雷格・巴恩森，吉姆・喬丹，戴維・奇爾頓以及其他人——尤其是赫伯特・施洛斯伯格的《毀滅的偶像》Nashville：Thomas Nelson Publishers, 1983.）所撰寫的書籍和文章是很有幫助的。同時我們也不應該忽略另一個與此相關，但是卻難以確定的群體，他們大都是英國國教徒和天主教徒（其中大部分人是英國人），這些人（如 G. K. 切斯特頓，喬治・麥克唐納，查爾斯・威廉姆斯，多羅西・西爾斯，C.S.路易斯，J.R.R.託爾金，哈里・布萊梅爾斯，馬爾康姆・馬格里奇，託馬斯・霍華德，邁克爾・諾瓦克，詹姆斯・西希可克和皮特・克里弗特的作品）的作品也對自鳴得意的現代文化提出了挑戰。在某種意義上，甚至小威廉・F. 巴克利和亞歷山大・索爾茨尼岑也應該算作這一群體！在這些作者筆下，世界充滿了世俗化、多元化和宗教個人化（這一點我想現在已經被逐步克服了），並且對生命越來越缺乏尊重，過於相信政府（或許不像 20 世紀 80 年代那樣突出）。

護教者或許並不同意這些一般性的觀點，但是如果他想在現代社會中有效地與那些有見識的人展開對話，他就需要在這些領域中形成一些可靠的觀點。

這一部分所討論的內容有時可以稱作信徒與非信徒之間的「共識點」。我一直避免使用「共識點」這個詞，儘管它在護教學中很常見，但我發現它非常模糊。它可以意味著共同利益（對於當前的時局，比如在墮胎方面，對於里根的政策方面，或對於核裁軍方面），這能夠幫助我們打開向對方作見證的話題；或者這個詞也可以指向一些真理中立的標準，這些標準並沒有預設任何信仰的前提（在這個意義上，我可以說信徒和非信徒並沒有任何共同之處）；這個詞也可以是信徒和非信徒都知道的事實和規範。（在這方面有很多共識點，非信徒抑制這種知識，但是他的抑制並不一定是在無意識中產生的。見第 1 章，C，（2））。如果神許可的話，通過福音的介紹和護教的辯論，這種共識也可能是心理上的（也許就是心本身）。b．在瞭解他的聽眾之後，和所有的神學家一樣，護教學者必須決定以何種形式來傳遞他的信息。在這裡有多種可能，而良好的想象力有助於護教學者形象

化地看到這一點。對話、演講、幻想的故事、形象輔助（見耶 27：1-7；結 4：1-3；賽 8：18）、戲劇性的行為（結 4：4-17）、各種媒體展示、寫評論、出版書籍以及許多其他方法都是護教的有效工具。在這裡要注意靈活性的問題，使徒保羅對什麼人就做什麼人，從而他可以藉著各種方法讓一些人得著拯救（林前 9：22）。遵循這一原則或許意味著損失我們的安逸，或失去尊嚴，甚至為了我們的事工還會遭受迫害，然而我們必須要把對方的傳統和喜好程度放入到作見證的背景當中。

重要的是，要儘可能清楚地傳達我們的信息。這意味著我們必須儘可能地去「認同」那些我們希望去為神贏取的人。當然我們可能並不認同他們的不信，但是我們必須儘可能通過他們的視角去看待世界，從而讓我們的信息不會因為傳統和文化的因素而被模糊。對於我們的聽眾，我們要來瞭解他們的歷史、習俗、文學、甚至是宗教，這些對於我們的護教都將成為很有益的工具。

我們並非一定要去反對非信徒所接受的預言、風俗和觀念。非信徒對於真理的抑制並不表明他所有的一切都是錯的（見第 1 章，C，（2））。這種對真理的抑制反映在他時刻站在真理的對立面，拒絕接受它，即使在他身上發現也有著真理的存在，他也一樣會那樣做。所以維護信仰預設的護教者不必為使徒行傳 17 章 16 節到 34 節的內容而尷尬。在這一段中保羅並沒有去尋找真理的「中立」標準，而是揭示了甚至連異教徒也無法逃避關於神的知識。在使徒行傳中，保羅的異教徒聽眾不再堅持自己的看法，而是承認了基督教信仰的兩個真理：他們自己的無知（23 節）和神的無所不在（28 節）。但是和在羅馬書 1 章中一樣，保羅譴責他們拒絕啟示，他們的拜偶像的行為是無知的，有罪的（30 節），他們必須認罪悔改。保羅沒有去讚賞他們的信仰，而是對其進行了批評，並給予了糾正（節 23ff.）。他教導他們認識一位非物質、有位格、至高無上的神，抨擊了異教徒的崇拜和伊壁鳩魯與斯多葛派詭辯的哲學概念（18 節）。他向人們宣佈耶穌的復活，以及最後的審判，但回應他的只有嘲笑。保羅的看法完全是基於聖經的，他的那段話中多處間接地出自對舊

約的引證（出 20：3f.；申 32：8；王上 8：27；詩 50：9-12）。Stephen R. Spencer 未發表的文章「自然神學符合聖經嗎？」引用的一些與我所關注的類似的舊約的經文，他指出保羅的雅典演講實際上是其在猶太教會堂中辯論的延續——見使徒行傳 17：17。

有一個事實是護教者需要經常考慮的，就是非信徒其實總是在壓抑那些他們所知道的真理，認識到這一點，護教者就有理由在非信徒的某些觀念上與他們形成共識。不過，這種共識並非是對一種共同的、或對中立標準的訴求，而是對那些由聖經所保證的真理的訴求。（我們能夠從非信徒的言論中發現這些真理）

附錄 E　對神學作品的評價

在附錄 E、F 和 G 中，我將重申書中的一些原則，這些原則尤其是與年輕的神學家有關，目的在於幫助這些神學院學生完成他們的第一篇神學論文。我希望這些文字對年長一點的神學家也能夠發揮作用。儘管附錄中大部分的觀點在書中已經有所陳述，我還是希望在這裡將它們更為清晰地展現出來。我使用了清單的形式，這樣神學生就能使用它在自己和他人的論文之間形成對比。第一個清單是關於評估神學文章、講座和著作的。

聖經依據這些觀點是出於聖經的教導嗎？這些觀點是否至少與聖經相一致？顯然，這是首要原則。

真理性即使有些觀念聖經中不曾出現過，它也可能是正確的。比如，有關布爾特曼影響潘能伯格的某個理論。

說服力作者的說法得到充分論證了嗎？他的預設是真實的嗎？他的論證有效嗎？

勸導性（弗 4：29）。是否有屬靈的益處？是否有害？還是很難說？

敬虔這些文字是否體現了聖靈的果子，還是不敬畏神的、製造流言的、誹謗的、刻薄的，等等？

重要性這些看法是否重要？還是瑣碎的？或是介於二者之間？是否這些觀點對某些人是重要的，對其他的人並不重要？

清晰性關鍵術語都有很好的定義，至少表述清楚嗎？形式結構能夠被理解嗎？是否經過了認真的思考？作者的立場清楚嗎？他是否很好地描述了所要討論的問題？這些問題彼此之間有清晰的區分嗎？

深刻程度文章所觸及的是一些很深刻的問題，還是隻是一些簡單的問題？（偉大的舊約學者羅伯特・迪克・威爾遜將「我不會迴避難題」作為他的座右銘——這是一個值得所有神

學家銘記的座右銘。）是否觸及問題的核心？是否指出了其他學者所忽略的一些細微的差別？是否展示了超乎尋常的洞察力？

形式與風格。對於主題來說它是合適的嗎？它顯示出創造性了嗎？

當然，這中間最重要的還是第一點。在神學教學中，我在給論文打分時經常給清晰性 7 分，說服力 3 分，深刻程度 8 分，因為在學術處境中對應用教義和實踐的測試是很困難的。下述標準是不合理的，其理由在書中已經做過討論。在評價神學著作時，不要使用以下這些標準。

重點見第 6 章，A。此類的評論反映在一位神學家認為另外一位神學家對「重點」強調不當的批評上。事實上並不存在這樣一種單純的規範性重點。只有當對不同重點的強調會引發其他問題時，我們才會考慮「重點」問題，這一點在上述 1-9 中已經提到。

可比較性見第 8 章，I，（3）-（5）。這是說一本著作因為和另一本評價很低的著作相似而受到批評。但是這種相似性永遠也無法充分地構成批評的根據。每本著作的優點或缺點都必須得到獨立的評估。

術語見第 6 章，C，（1）和第 7 章，C 和 D（尤其是 D，（5））。如果某本著作中的術語對照前九個標準並沒有什麼問題，那麼對這樣的術語就不應該加以批評，這包括對術語的隱喻、主旨和定義的批評，否則這些批評本身就不合理。術語本身並不是什麼問題，錯誤的批評常常是因為落入到了「詞語層面」，而不是「句子層面」。

附錄 F　如何寫神學論文

下邊是我進行神學研究及寫作的方法。當然還有許多其他的方法，我並不是想要把我的方法強加給任何人。然而對於神學研究仍然要從學者頭腦中的某一點、某一種模式開始。在這一領域工作了多年之後，我依然認為下述方法具有某些優點。

任何一篇神學論文，即便完全是作者的原創思想，也都包括某些對其他思想的研究。（即使是那些沒有按照傳統學術體例撰寫的文章也是如此）最起碼它會包括一些解經研究以及與聖經文本的互動性知識。不然的話神學著作就很難說是符合聖經的；而如果不是依據聖經的話，那它就毫無價值。而且，作者還要經常與其他正統神學家互動，以防止個體的偏頗。同時，作者還需要通過比較、批評以及「尋找共識」的手段，（見第 11 章，B，（3））與非正統神學、世俗科學、政治學、經濟學、哲學、文化潮流等等相互碰撞。

此外，每一篇神學論文都要包括作者個人的一些東西。僅僅告訴讀者別人是怎麼說的（我稱之為「說明性論文」）是遠遠不夠的。對於神學院層次的論文，如果只是就某一問題寫下一系列「標準」論證，這種論證是已經被反覆使用的，也是遠遠不夠的。我把這種論文稱作「派別路線論文」。派別路線論文經常會很有用，比如說如果要討論嬰兒受洗的問題，它的好處就是在你手邊有一些現成的標準論證。我自己在與詢問者的談話時就經常採用這種論證。但是一般來說，派別路線式的論證並不適合作神學論文。說明、概要、縱覽、派別路線論文，所有這些都是對他人觀念的複述。不過如果論文是為了展示教會對神知識的發展，這種做法就是必須的。

所以將他人的研究成果與自己的創造性思想結合起來才是我們的目標，或者是達到最終勸化效果的一個重要手段。為了達到這一目標，我會（多少）沿著以下幾個步驟寫作。

選擇一個你所關心的話題，一個對他人有益的話題，完成這個話題對你來說是時間允許的、篇幅的長短也是合宜的（如果不是書面的著作，那麼所涉及作品的內容量對於你來說是能夠承受的）。

瞭解你的資料來源。所有的聖經出處應該被註釋。對於其他的資料來源，我通常總是寫下要點提綱。如果我是在回顧一本書（起碼有一定的篇幅），我通常會寫下整卷的大綱，盡可能準確地去理解論證的結構，理解這本書說了什麼，以及是怎麼說的。對於那些不是特別重要的資料來源，就是說那些可以一筆帶過的資料來源，或者只起到很少作用的資料來源，就可以相應地少關注一些；但是神學家有責任正當地使用哪怕是偶然得來的資料來源。

寫下你覺得有趣的東西。在我寫下資料來源提綱後，我通常回頭再讀一遍（因為有了提綱的幫助，第二次讀會很快），以發現讓我感興趣的東西。我會（頁數參考）寫下任何我覺得特別有用的東西，任何我覺得特別糟糕的東西，任何讓我感到糊塗或困惑的東西，以及任何能夠使我的文章增色的東西。這是真正神學創作的開始（哪怕在第 1、2 階段也可以有某種創造性的發揮）。

對你的資料提出疑問。作者的目的是什麼？他想回答什麼問題？他是怎樣回答的？盡你所能來解釋他的立場。他的立場清楚嗎？對任何模糊的地方進行分析。從最好的方面來解釋的話，他是在說什麼？從最壞的方面來解釋呢？從最有可能的方面來解釋呢？如果你遇到任何特別有趣的東西，就請你把它加在第 3 步所提到的筆記裡面。

用評論的視角來看你所收集的資料。你是怎樣評價這些資料的？請使用附錄 E 第 1-9 條標準。無論是正面的還是負面的，總需要做出一些評論。如果你不知道所收集資料的好壞，你就不可能負責任的使用它們。當然如果資料來源於聖經，評價自然應該是正面的。對於其他一些文章， 一般來說總會有一些負面的評價（見第 7 章，E）。

根據你感興趣的話題來整理你的筆記。我通常會瀏覽我的筆記，並針對特殊話題寫下一些筆記。在這裡使用計算機將會給你提供方便。

然後問一問自己基於這樣的研究你想告訴讀者什麼？選擇一個或幾個你認為你的受眾應該知道的觀點，你論文的陳述結構應該完全根據這個目標而定，放棄任何不相關的東西。你不必把你所瞭解的所有東西都告訴你的讀者。你應該去做以下的幾件事情：（a）提出問題，有時一個設計得很好的問題，即便沒有神學家的回答，也會很有啟發性。瞭解什麼是神秘的，什麼超出了我們的理解能力的範圍是很有益的；（b）分析一篇神學文章或一組神學文章。分析不是「說明」（見上文）而是「解釋」，它描述了為什麼某篇文章以某種方式來組織，包括它的歷史背景，以及它與其他文章的關係等等；（c）對比或比較兩種或更多的立場。看一看它們的相似和差異。（d）闡釋文章的含義和應用。（e）以某種方式補充這些文章。把你認為重要的東西加入到他們的觀點中。（f）提出評價，包括正面的和負面的。（g）把上面提到的這些做一些結合。重點在於要形成自己清楚的觀點。

進行自我批評。在你寫作之前或寫作之中想一想不同意見。假如你在批評巴特，就要想像巴特正在你身後看著你，正在閱讀你的手稿，並提出他的看法，這一點很關鍵。自我批評態度可以避免不清楚、不合理的論證。它同時可以使你遠離教條主義的驕傲和空泛，這種錯誤在所有的神學（無論是自由神學的還是保守神學）中都是常見的。如果在必要的情況下，要毫不猶豫地說「可能」，或者甚至說「我不知道」。自我批評還會使你更加深刻，經常正視反對的意見才迫使我們重新思考我們的立場，讓我們遠離我們的膚淺看法，接觸到真正深刻的神學問題。正如你所期望的那樣，別人對你的反對，你的回覆，別人進一步的反對，你進一步的回覆，這個循環不斷地反覆，最後你將會發現你自己難以避免地進入到「困難問題」的領域，從而進入深奧的神學領域。

在自我批評的過程中，創造性的使用神學想象是非常重要的。要經常問一些這樣的問題：（a）我能夠以一種更為贊同的方式來接受資料中作者的觀點嗎？或者以一種更不贊成的觀點來看待？（b）是不是隻有我的觀點才是應對困難問題的唯一方法？還是有其他的方法？（c）我是不是為了盡力擺脫一個不好的極端，而陷入到另外一個相的極端當中？

（d）對於我的概括，我是否能想出一些相反的例子嗎？（e）我是否一定要澄清我提出的概念，以免被誤解嗎？（f）我的結論是不是有爭議的，因此需要我超越預期，來做更多的論證？

弄清你的讀者是誰。是某一個年齡段的孩子嗎？是非信徒嗎？是新進入教會的基督教徒嗎？是受過教育的人嗎？還是沒有受過教育的人？是否在神學方面受過訓練？是專業學者？是美國人？是其他國家的人？讀者的不同對於作品的風格、形式的要求也就不同。

選擇形式和風格。在這裡靈活性依然非常重要。想一想各種可能：（a）學術研究論文，（b）證道文字，（c）對話的形式（不僅能夠鼓勵你更多的進行自我批評，從許多其他的方面講都很有價值，），（d）戲劇，（e）詩歌，（f）幻想作品，（g）寓言，（h）混合形式，（i）通俗文章，以及許多其他形式。

進行論述，以文字的或其他的媒介來表現，先列出提綱是很有益的，但是我通常發現當文章很自然地展開時，我會改變自己的提綱。重寫也許益處更大，此時使用文字的處理軟件會起到非常大的作用。假如你的句子結構，段落構成等存在問題的話，你可以大聲地讀出你的文章，最好旁邊有人來幫你聽。

文章的要點不應該是對你研究的總結，（否則，將會成為一篇「說明性」論文），而是你對自己研究問題創造性的回應。不要花上十多頁來進行說明，而僅僅花上一頁進行評價或分析。你應該進行足夠的說明，然後使用它來解釋、證明你的結論。

要用禱告來堅固你的工作。我們已經看到神掌管著神學和護教的成功，認識這一點非常重要。除了神自己以外，誰能讓我們認識關於神的知識呢？

附錄 G　神學家和護教學者的座右銘

在這份清單中，我想基於本書的內容向神學家和護教者列舉一些「該做」和「不該做」的事項。實際上，這份清單可以作為本書所提建議的一個總結。

所有的一切都是為了榮耀立約之主（第 1 章）。

不要從神的不可知性和可知性這些教義中輕易地得出認識論的結論（第 1 章，B，（1））。

所有的神學都是對神主權屬性的說明（第 1 章，B，（2），a）。

要去區分神學家和護教者對神話語的依賴。（第 1 章，B，（2），b）。

要讓神學（它是你思想和生活的全部）都順從神（第 1 章，B，（2），b；第 10 章，C 和 D[尤其是（5）和（6）]；第 11 章，A，（3））。

如果沒有靠著基督對神有個人的經歷，就不要研究神學。（第 1 章，B，（2），b）。

要認識到非信徒總是在盡力迴避、壓制和攔阻真理（第 1 章，C）。所以他們的神學知識，儘管也是出於神的啟示，卻不可靠。

然而也不要從非信徒的墮落罪性得出簡單化結論，比如說認為他所說的一切都是錯的（第 1 章，C，（2）；第 11 章，B，（3））。

要找出非信徒思想的根源，要認識到他們在理性主義與非理性主義之間搖擺的無助立場，一定是和他們的不信必然聯繫的（第 1 章，A，（2）；第 1 章，C，（3）；第 11 章，B，（1））。

不要試圖把事實、規範或主體孤立地看成是「優先於」其他原則的原則，也不要認為它們比其他東西更具有權威性。要認識到這些原則作為「視角」是相互依賴的（第 2 章）。

不要把神學僅僅看作是一種情感的表達（第 3 章，A，（1））。

不要把神學看作是單純的科學理論（第 3 章，A，（2）；第 9 章，B），或者是「純粹客觀的」真理。

要把神學看作是「神的道在生活所有領域的應用」（第 3 章，A，（3））。

不要把含義與應用區別開（第 3 章，A，（3）；附錄 C；第 7 章，A）。

對你提出的論斷要給予證明，但是要記住在某些情況下，我們所相信的一些信念是不能夠被證明的（第 4 章，A；第 10 章，D，（7）；附錄 I）。

不會有什麼事物其權威高於自證的聖經（第 4 章，A；第 5 章，A）。

在「三個視角」中，沒有哪一個視角比其他的視角更居於根本性的地位（第 4 章，B-D；第 5 章，D；第 6 章，B）。比較上述座右銘 10。

要用「廣義循環」來進行論證，而不是「狹義循環」。在你的論證中儘量多地使用事實和數據。（第 5 章，A，（6）和 B，（5））。

要使用循環論證的推理，即便它看起來有些荒謬。我們要相信聖經所說的是正確的，正是它告訴我們非信徒知道有神，而且以榮耀神為中心的循環論證是唯一合理的推論方法（第 5 章，A，（6）和 E；第 11 章，A，（1））。比較上述座右銘 16。

要讓你的預設和你的信仰在你的心中被堅固，讓你看到其中的確定性。不要拒絕這個過程，但是要保持謙虛好學的態度，但這一切都要出於信心。（第 5 章，A，（8））。

當你向別人見證你的信仰時，也要有一樣的確定性（第 5 章，B，（3））。

當你對事實進行陳述的時候，一定要結合聖經的詮釋。如果你可以在聖經的框架內對聖經以外的信息作出解釋的話，就應該自信地在神學中使用它（第 5 章，B，（4）；第 9 章；第 11 章，A，（2）和 B，（2））；比較上述座右銘 18。不要給人一種印象，認為你在脫離聖經的情況下，找到了「原始事實」或真理（上述參考，又見第 10 章，D，（2））。

在你向詢問者作見證的時候，目標必須明確，就是要把他引到那全備的，可以使他得救的信仰上（第 5 章，B，（5）和 C；第 11 章，A，（3））。

要把你的見證和詢問者個人、他特定的需要聯繫在一起，同時也要針對詢問者的一些和別人一樣的普遍性的需要（第 5 章，C；第 11 章，A，（3）和 B，（3））。

要指出非信徒的生活與其信念之間的不一致性，讓他看到他的不信並不能滿足他的真正需要（第 5 章，C，（1）；第 11 章，B，（2））。

不要礙於承認從特定的視角來看，信仰是一種情感，但是不要因為堅持這一視角而忽視規範和事實的視角（第 5 章，C，（3）；第 10 章，D，（3）和（7））。

要將生命的成聖作為推動神學成熟的途徑之一。要認識到某些神學爭論不會有任何的結果，除非參與的一方或各方在屬靈方面更加成熟（第 5 章，C，（4））。比較上述 I 和 5。

在聖經的框架下，用巧妙的手法來呈現事實。（第 5 章，C，（5））。

要努力地尋求對群體的福音更新，如同對個體一樣，要認識到群體和個體的更新是不可分割的。（第 5 章，C，（6）；第 11 章，B（3））。

不要將抽象所帶來的問題看得過於嚴重（第 6 章，A 和 E，（2）；第 7 章，A，D，E，F；第 8 章，E 和 I，（8））。

不要批評他人「所強調的重點有問題」，除非你可以表明按照附錄 E，第 1 至 9 條的標準，所強調的重點確實有問題的（第 6 章，C（3）和（6）；第 8 章，I（17））。

對於某些問題的背景不要作評價，除非你對你所討論背景有清楚的認識（第 6 章，A，B，C）。

要記住聖經的「核心信息」是與它所有其他特定的信息相對的，反之亦然（第 6 章，B）。

不要要求僅僅通過一種方法來陳述聖經的「核心信息」，要認識到聖經陳述的多樣性（第 6 章，B）。

不要進行「詞語層面」的批評：不要批評一個神學家的術語（比喻性質的、區分性質的、以及比較性質的），除非你能表明依照附錄 E，第 1 至 9 條標準，這一術語確實有害（又見第 6 章，C，（1）；第 7 章，C，D，E，I）。不要僅僅因為語源學，或者這一術語過去的歷史用法，而反對使用它（上述參考；又見第 8 章，I，（3）和（6））。

用聖經中的人物為例，來改變今天基督徒的生命，但在這之前需要根據聖經的啟示，形成對此人物正確的評價。（第 6 章，C，（4））。

情況允許的條件下，不要受阻於用寓言的方式，或其他非常規的方式來使用聖經。（第 5 章，C，（5））。

要按照文本原先的目的來使用它，然而要認識到文本的目的可能是非常豐富且複雜的（比較上述 37；第 6 章，C，（6）和 D）。

要進行聖經神學的研究，但是，不要以一種近乎膜拜的心態來看待這種方法。要將其視作闡釋聖經應用的眾多方法之一。（第 6 章，E，（2））。

不要認為你的神學體系會在某個方面（無論是內容還是形式）高於聖經本身，並要保證神學體系之外你所附帶的感情和態度都要與這一觀念相一致（第 3 章，A，（2）；第 6 章，E，（3）；第 7 章，C；第 9 章，A，（2），b-f）。

努力實現明確性，不過要記住，因為語言的本質和聖經自身的模糊性，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）。對於不必要的模糊性，和虛假的精確性都要存一致的批判態度。

當有必要時，不要受阻於否定他人。但要避免未經過審慎思考的否定（比較第 8 章，I）。

對於某一種神學陳述，不要僅憑著一時的「感受」就對其進行批評（第 7 章，I）。

要列出清單：對於你所要分析的某句話，寫下其所有可能表達的意思。弄清它最好意味著什麼，最壞意味著什麼，最有可能意味著什麼（第 7 章，I）。

要指出非正統神學的系統模糊性（第 7 章，G）。

要把邏輯當作神學的另外一個工具，要意識到你容易犯錯誤的本性，但是不要對此保持非理性的恐懼（第 8 章；第 10 章，D，（1））。語言、歷史、科學和哲學作為工具也是一樣（第 7-9 章）。

要對他人的反對有所預期（第 8 章，C）。

不管是在神學事實中，還是在神學真理的陳述中，對於「邏輯順序」的提法要持懷疑的態度。要開放地接受這些事實或教導相互之間彼此依賴的可能性（第 3 章，A，（2）；第 6 章，B；第 8 章，E 和 F 和 I，（13）；第 10 章，D）。比較上述座右銘 10。

要確定舉證的責任（第 8 章，G 和 I，（6））。

不要因為僅僅提出了一個不同的看法，就認為自己是在反駁他人的立場（第 8 章，D）。

要意識到可能的論證形式和錯謬之處，要記住即使是那些錯謬的論證經常也會具有一定的價值（第 8 章，H 和 I）。

要忠於你的信仰告白，不過也要意識到它的問題（第 9 章，A，（2））。因此由人所形成的所有信仰告白，沒有一個能讓我們做完全的委身。

不要認為神學是建立在一代又一代人發現的積累之上的。（第 9 章，A，（2），h；上述座右銘 13）。

不要要求神學一定具備非人格性和學術性（第 10 章，A 和 D（3））。

要公平。即便是對手，也要讓他看到你的愛心（第 10 章，C）。

在你使用神學「工具」（座右銘 44）時，要放膽地使用你所有的能力（理性、知覺、感情、想象、意志、習慣、直覺），但要意識到你是易犯錯誤的（第 10 章，D）。

要避免對自己某種能力（上，52）的使用優先於其他的能力（第 10 章，D）。比較上述座右銘 10，17 和 48。

唯獨在聖經的基礎上與非信徒一同來探討、論證。在條件適合的情況下，使用聖經本身來開展論證。（第 5 章，E；第 11 章，A，（1））。比較上座右銘 19。

當你不知道答案時，就要承認這一點；這種無知正是我們護教的優勢所在（第 11 章，A，（1））。

要在護教中明智地使用證據論者的觀點，在列舉他們所提出事實的同時，要對這些事實進行合乎聖經的詮釋（第 11 章，A，（2））。見上座右銘 22。

引用非信徒中的那些「預言者」，來引起他們關注那些他們所一直抑制的真理。（第 11 章，B，（3））。

與他人交流時，在形式上要做到有彈性（第 11 章，B，（3）；比較附錄 F，10）。

附錄 H　評喬治・林德貝克《教義的本質》

Philadelphia：Westminster Press, 1984

我曾經在《長老會期刊》上發表過下述評論，似乎也很有必要把它放在這裡，因為它討論了本書沒有清楚提出來的超神學問題，並且也是我三維視角又一應用。評論如下。

* * * * *

這本書技術性很強，難度也很大，但是它描述了宗教和神學本質的理論，這將對未來產生影響。

林德貝克任教於耶魯，那裡有一批教授都對「超神學」，即一種關於神學本質的理論，作出了引人矚目的貢獻。林德貝克並不贊同對聖經「基要主義」的觀點，他極力主張與現代世界觀相調和的信仰。與此同時，他還具有一定的「保守主義」傾向，在 1975 年林德貝克作為《哈特福德宣言》簽署者之一，表達了對當時「世俗神學」及「激進神學」厭惡之情。林德貝克將自己的這兩種 381 關注傾向放入到路德宗與羅馬天主教的廣泛對話當中，和自由主義者一樣，他相信這些教義傳統是可以調和的；但是，和保守主義者一樣，他又相信應該認真地對待這些傳統，並加以保留。

林德貝克相信，他可以運用一種關於教義本質的特別理論來解決這一表面衝突。他說在過去教義被理解為命題型真理（正統信仰）或被理解為宗教經驗的表達（自由主義）。不過，還有第三種說法：教義是一種語言。語言是我們用來在生活中面對不同事物的符號體系。所以林德貝克說，教義給宗教團體提供了一套「規則」，根據這套規則，人們可以完成各種不同的事情，進行各種不同的交流。所以保守主義的林德貝克可以堅持說，教義是核心，在某些情況中是不可替代的，沒有語言，我們就什麼也不能說；但是自由主義的林德貝克

會堅持說，語言本身並不包含命題型真理，而只是給我們提供了我們據以（在許多事情中）陳述這種真理的工具。比如說他相信信條並沒有做出任何積極的真理斷言，而只是排除了一些教義陳述，許可了其他一部分陳述。信條不是簡單地被重複，而是用來作為工具說明其他的事情；我們學習拉丁語動詞的結合語 amo、amas、amat 不是要反覆地重複它們，而是要通過它們說明其他的詞，如 rogo, rogas, rogat。在所有這一切中，林德貝克大量地使用了現代人類學家（如格爾茨）、語言學家（如喬姆斯基）和哲學家（如維特根斯坦，庫恩）的成果，這些人的研究取向都是一致的。

林德貝克努力想表明在他的理論中某些教義可能被認為高於另外一些教義，並且甚至是無誤的，但我並不認為他的做法取得了成功。林德貝克給我們提供了「規則」，但是對於判斷我們到底應該使用哪個規則，他並沒有給出任何充分的方法。不過，我確實認為一旦我們接受了聖經正統觀點之後（林德貝克並沒有），我們就能夠從他的理論中學到很多東西。林德貝克有效地提出了一種教義本質的視角，這對於我們大部分人來說是全新的，並且在任何情況中都很有意思。關於教義本質的視角，在我看來，對於他的另外兩種視角來說更是一種補充，而不是替代。教義包括三個方面：命題型真理的主張，重生內在經歷的表達、以及神的受造物言行的規則。這三個中哪一個也都不優先於另外兩個。林德貝克的著作是對第三種視角的一次卓越的探討，毫無疑問，這是今日神學所最為忽略的。的確，我們可以從林德貝克那裡學到教義的目的絕不僅僅在於重複，還包括了「應用」，為著神的旨意能夠完全行在地上而應用這些教義。如果我們不能夠使用它，在任何嚴肅的意義上，我們都不能說我們「理解」了這些教義。

附錄 I　新改革宗認識論

最近大家都在討論由阿爾文・普蘭廷加和尼古拉斯・沃爾特斯多夫所編寫的《信仰與理性：對神的思考與信仰》 Notre Dame and London：University of Notre Dame Press, 1983. Faith and Rationality（此後稱 FR）一書。由於這本書所關心的問題與我的《神學認識論》The Doctrine of the Knowledge of God（後稱 DKG）一書所關心的問題有重複之處，我認為最好用附錄的形式來評論一下兩本書的關係。在我寫完《神學認識論》DKG 之前，我並沒有讀過《信仰與理性》FR。《信仰與理性》FR 是 1983 年出版的，而其第一版顯然很快即告售罄。直到 1986 年以前，我都無法取得這本書，但是《神學認識論》DKG 是在 1984 年 12 月出版的。所以我沒有能夠在《神學認識論》DKG 中直接加以說明。但是一些影響了《信仰與理性》FR 成書的早期的文章和書籍也同樣影響了《神學認識論》DKG。在《神學認識論》DKG 中，我大量使用了喬治・麥維洛狄斯的《對神的信仰》New York：Random House, 1970. 一書中的內容，尤其是他的「個體變量」概念，這一概念在《信仰與理性》FR 中也非常突出。我也簡短地（正面地）評論了沃爾特斯多夫在《宗教範圍內的理性》Grand Rapids： Wm. B. Eerdmans Pub. Co.,1976. 一書中對於「基本主義」的批評。儘管我並沒有直接引述這些內容，但是在寫《神學認識論》DKG 的過程中，我非常清楚普蘭廷加的文章「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. 和沃爾特斯多夫、埃爾斯頓以及普蘭廷加在《加爾文主義傳統中的理性（Rationality in the Calvinian tradition）》一書中的文章，該書是由亨德里克・哈特、約納・萬德爾・霍文以及尼古拉斯・沃爾特斯多夫所編寫 Lanham, Md., and London：University Press of America, 1983. 我的文章「理性與聖經」也出現在這本書中。《加爾文主義傳統中的理性》的文章是 1981 年夏天在多倫多由基督教研究院召開的會議上形成的論文集，那次會議的中心議題是關於信仰與理性，我也出席了會議。我也

許應該在《神學認識論》DKG 中對其中的文章做一些回應，但是我有自己的寫作計劃，這與他人的計劃有著顯著的不同。

總的來說，我贊成他們的方法，但是在一些領域仍然有著區別，這既包括側重點的不同，也包括觀點的不同。在這裡我將概括他們的觀點，然後陳述我自己的評價。

（1）一些寬泛的比較

首先我將做一個介紹性的評論。《信仰與理性》FR 起因於加爾文（學院）基督教研究院關於「走向信仰和理性的改革宗觀點」的一年期課題研究。《信仰與理性》FR,9.參與者有哲學家阿爾文・普蘭廷加（以前是加爾文學院，現在是巴黎聖母院），尼古拉斯・沃爾特斯多夫（加爾文神學院），喬治・麥維洛狄斯（密執安大學）和威廉・P. 埃爾斯頓（塞拉庫斯大學），歷史學家喬治・馬爾斯登（加爾文神學院）和神學家大衛・霍爾維達（加爾文神學院）。這些人是一些很有名的思想家，無論是在世俗學術界，還是在基督教的研究群體內，他們都受到人們的高度評價。可以認定，這些哲學家是美國宗教哲學領域最受尊敬的思想家。幾年前普蘭廷加還由於其在一神論方面的研究而登上了時代雜誌，這種公眾對他的肯定是與他在專業方面的名譽聯繫在一起的。其他的人也同樣是專業上非常傑出的人士。

這些哲學家都有著純正的基督教信仰，然而這並沒有反映在他們的著作中，他們似乎都有一種傾向（即便是在《信仰與理性》FR 中），願意用一種中立觀察者的角度來寫作，他們只關心宗教命題邏輯分析的本身，在論證的結果中並絕不包含任何特別的宗教傾向。當今這種立場在很多現代宗教哲學家中是非常普遍的，無論這些哲學家個人有著怎樣的認識，然而這種立場對立於哥尼流・范泰爾和《神學認識論》DKG 的立場。不過在《信仰與理性》FR 中這些哲學家還是做了一些調整，輕微地向神學作了傾斜。當然，這一評論中所假定的哲學和神學定義不是《神學認識論》DKG 中所擁護的那種！人們會留下這樣一種印象（不管怎麼說，我就留下了這麼一種印象），在這些文章中，他們不僅想澄清概念

（儘管他們在這方面做得很好），而且還對那些在信仰上面臨挑戰和掙扎的慕道友給出了建議。而且這些作者似乎都特別想提出基督教信仰的觀念，雖然文章中幾乎沒有與聖經本身的互動（不過可以看一看導言第 10-15 頁），但其中確實有很多對於聖經的關注。普蘭廷加和沃爾特斯多夫希望把對神的信仰看作是「基本的」信念，在某種意義上，把它看作「最優先」的信念。（霍爾維達把這一觀點講得更加明確：與潘能伯格的看法相反，在神應許中所啟示的信仰優先於對歷史的解釋。《信仰與理性》FR, 304-11.）

而且至少普蘭廷加和沃爾特斯多夫（與歷史學家馬爾斯登）表達了對於改革宗神學傳統的一種責任感。沃爾特斯多夫認為他觀點的優勢在於與大陸改革宗傳統同上書，7f.具有某些關聯，普蘭廷加同上書，63-73。和馬爾斯登同上書，247-57。也持有同樣的看法。沃爾特斯多夫甚至願意把他的觀點（誠然，並不是很合適）稱作是「加爾文主義認識論」或者「改革宗認識論」。同上書，7.參照普蘭廷加, 74-91 當然，所有這一切都與《神學認識論》DKG 的立場很相似。與《神學認識論》DKG 同樣相似的還有《信仰與理性》FR 對於認識論倫理維度的關注。和我一樣，這些作者把認識活動（相信、知道、理解、推理）置於倫理的評價之下，同時把其他人類活動也都歸在倫理評價之下。我認為這一關切對於這兩本書都增添了「神學的」味道。不過在這裡也出現了一個重要的差異。在《神學認識論》DKG 中，強調的是認識的義務，而在《信仰與理性》FR 中，強調的是認識的權利。我關心的是我們應該相信什麼；《信仰與理性》FR 關心的是，我們可能相信的是什麼。但是這個差異並不很明顯，《神學認識論》DKG 偶爾也會出現各種可能性，而《信仰與理性》FR 偶爾也會思考義務的問題，但是二者強調的重點是有差異的。

無論是義務還是權利，兩本書更顯著的差別之處反映在對認識論倫理價值來源的看法上。我所相信的和正統的基督教信仰一樣，《信仰與理性》FR 的作者會在某種程度上把這一來源最終歸結於神的啟示，但是《信仰與理性》FR 卻並沒有指明這一事實。沃爾特斯多

夫在他的導言，9 中承認了這一點。與此相反，《神學認識論》DKG 則專注於指出神通過聖經的啟示與人類知識的關係。

這些差異部分地解釋了兩本書在傾向上的不同。和范泰爾的作品一樣，我的著作是說教式的，或者說是「證道式的」。我根據自己對神的權威之道的認識來加以闡釋，把重點落在認識論的問題上。雖然我相信我的書是以哲學的方式來展開討論的，但是內容更像是神學，其中的術語通常也是按照神學來理解。不過我的確比范泰爾更接近哲學的表述，相比我前面所說的，《信仰與理性》FR 的作者傾向於神學。所以我認為兩本書增進了范泰爾傳統的基督教思想家和邏輯分析傳統的思想家之間交流的可能。

另外，與此相關的是，《信仰與理性》FR 在論證結論比《神學認識論》DKG 更嚴格、更精煉、也更讓人信服。《信仰與理性》FR 花費了更多的時間來詳細討論每一個細節。我本來在《神學認識論》DKG 中能夠使用更為嚴格的邏輯論證方式（儘管可能不能像《信仰與理性》FR 中的哲學家那樣熟練），但是我決定不這麼做，因為我認為這種風格會疏遠許多潛在的讀者，使本書過長，更重要的是，會分散《神學認識論》DKG 作為證道的影響力。

（2）信仰和理性的論證

a・證據論者的挑戰

現在，我們必須來考察《信仰與理性》FR 中的論證。也許它的主旨就是在於試圖回應他們提出的「對宗教信仰證據論者的挑戰」。同上書，5-7，24-39，137-40。「證據論者」（或許是信徒，或許並非是一個信徒）堅持認為除非信仰是基於證據和論證，即基於某種理性，否則接受一個信仰就是不理性的。在這種意義上約翰・洛克、大衛・休謨、W. K. 克雷福德、安東尼・弗盧、邁克爾・斯克裡芬，甚至託馬斯・裡德（他的立場在某一種意義上與《信仰與理性》FR 的立場相似）都被看作是證據論者。普蘭廷加把阿奎那視作是另一個例子（44-48）。不過，沃爾特斯多夫似乎並不同意這一點，堅持認為阿奎那（和

安瑟倫）僅僅是想通過證據與論證來證明那些實際上沒有證據證明，卻被相信的事物（140f.）。依照沃爾特斯多夫的觀點，「證據論者的異議」是「現代性所特有的」（140）。另一方面，一個非基督教證據論者或許會論證說，相信基督教是不理性的，因為基督教沒有充分的證據的支持。對此，一個基督教證據論者或許會回應這種挑戰，並且論證說，基督教實際上是具備有力證據支持的。

b・傳統基礎主義

然而《信仰與理性》FR 的方法是要把證據論者的觀點視作是不合法的。首先這些作者論證說，這一異議是基於一種他們稱作「傳統基礎主義」的不可靠的認識論理論。同上書，1-5，47-63，又見前面所引用的沃爾特斯多夫《理性》一書。這一理論認為我們的信念大致被分為兩個範疇：基於其他信念的信念，和不需要基於其他信念的信念，後者可以被稱作「基本的」或「基礎的」信念。第一種信念可以通過它們與基本信念的關係得到論證，稱為非基本的信念，如果它是理性的，它就必須從基本信念中推導出來，或者起碼依靠基本信念的支持。基本信念通常被認為是像「1+1=2」，「我感到頭暈眼花」，「我看到了一棵樹」，（或者更謹慎地說：「我似乎看到了一棵樹」）這樣的信念，它們可以被稱作是自明的、根本的、不可矯正的，或明顯覺察到的。這種信念被認為在某種程度上保證了確定性，因此不再訴諸於證據和論證。

在傳統的基礎主義中，宗教信仰在基本的信念中被排擠出來，因此認為是缺乏像其他一些基礎信念所具有的確定性。所以由於宗教信仰不是「基本的」，因此它們必須通過一些「相對基本」的信念來證明得出。因此宗教信仰（相對於「基本」信念），如果要成為理性的話，就需要證據、證明、論證。所以傳統基礎主義依賴於證據主義，普蘭廷加論證說這種關係反過來也是正確的：證據主義預設了傳統基礎主義同上書，47f.。

然而依照《信仰與理性》FR 作者的觀點，傳統基礎主義是錯誤的。沃爾特斯多夫論證說，不可能從基本命題推導出所有的人類知識：你不可能發現足夠的命題來構造一個「基礎」，

而從一個基礎出發，無論你怎樣分析，你也無法推導出你全部的知識的總和。在《信仰與理性》FR 中，普蘭廷加指出，我們許多的日常信念（如「我已經吃了早飯」，「世界已經存在了 5 分鐘以上」）不可能從自明的、或不可更改的命題中推導出來。而且他還提問道傳統基礎主義者確定基礎的標準是什麼？比如說把宗教信仰排除在基礎信念之外的理由是什麼？普蘭廷加論證說，基礎主義者的標準本身不可能在基本主義的基礎上加以論證，因為它既不是一個「基本的」命題，也不能夠從基本命題推導出來。同上書，59-63。這種論證已經有效地被用來反駁邏輯實證主義的論證原則。所以基礎主義是一個矛盾的立場，這一理論不能對「基礎性」的標準給出證明。

由於傳統基礎主義存在著這樣的問題，證據主義的觀點也就站不住腳。沒有理由將基督教信仰排除在基礎信念之外，不把它包含在我們認知結構的基礎當中。如果情況是這樣的，那麼我們就可以（在認識論意義上被許可）在不需要任何證據和理性的基礎上來信仰基督教。

c・基督教信仰經驗

埃爾斯頓繼而對基於「基督教信仰經驗」而信仰基督教的情況做了詳細的論證，認為其理性的程度一點也不弱於基於感官知覺相信物體存在的情況。同上書，103-34.他的論證支持了普蘭廷加的看法，事實上基督徒的體驗和感官知覺同樣都有權利被看作是基礎的。

d・沃爾特斯多夫的另外一個標準

沃爾特斯多夫的貢獻是給出另一種可能，對存在問題的基礎主義的理性標準進行替代。

一個人相信某個命題，那麼他的這種信念就能在理性上被證明是正確的，除非他有足夠的理由不再相信它。除非我們找到了否定我們信念的理由，否則我們所持有的信念就是理性的。在我們有理由相信某個命題之前，該命題並非是非理性的。這些命題是正確的，除非你能證明它們是錯誤的，在沒有被證明是正確的之前，它們並非是錯誤的。同上書 163。

沃爾特斯多夫確實看到了這一規則的一些例外，在隨後的幾頁裡，他更為技術性地論證了此規則，說明了這些例外。在這裡我們沒有必要深入探討下去。

使用這一標準，即便是一個相信窗外有鳥的三歲小孩子，他在理性層面上也能被證明是正確的，雖然當他被問起時，仍無法為證明他的這個信念提供任何理由，這種結論當然是與常識相符的。不同於證據論者的立場，證據論者會說，這個小孩子如果不能提供像樣的論證，就不得不放棄自己的所相信的。沃爾特斯多夫提出的標準，和普蘭廷加的論證一樣，保證了人們在不能提供任何理由的情況下，仍然有相信基督教信仰的權利。

e・南瓜大王（譯者按：美國動漫中的一個人物。英文名：Great Pumpkin）

當然我們必須指出，儘管我們的信仰「除非證明是錯誤的，否則就是正確的」，但是它仍然需要被證明是正確的。一個信念是「基本的」並不是說它是無誤的，或是不可更改的。對我們所接受的基本信念的證明不過是初步印象的，或「有問題的」。如果我發現有更好的理由讓我不再堅持先前的基礎信念時，我會在理性層面上論證放棄那個基本信念，哪怕它是關於神的信念。參照普蘭廷加，75-78，82-87；埃爾斯頓，111-13。

因此對於所有稱作是「基礎性」的信念，我們並不是註定要去接受它們。普蘭廷加曾討論過關於「南瓜大王」的異議，這種說法認為假如我們在理性上把神的存在看作是一個基本命題的話，那麼接受南瓜大王或其他任何信念作為基礎性的信念也是同樣理性的。普蘭廷加否定了這種說法，他認為如果我們有理由不相信這些信念，我們就可以拒絕這種信念。同上書，73-87。沃爾特斯多夫補充說，如果我們採用了武斷地相信任何事情的做法，我們實際上是採納了一種最不可靠的信念形成「機制」同上書，172。，因此我們應該拒絕這種做法，不通過它來形成我們的信念。

f・相信的基礎

我們看到一些否定的根據，就是讓我們對一些即使是以基礎性名義提出的信念，作出拒絕的根據。但是，是否存在著正面的根據，就是那些能讓我們相信某些命題具有基礎性的根

據呢？或者讓我們依照這些根據，認定相信某些命題是沒有根據的？普蘭廷加回答說確實存在著正面的根據。他比較了宗教性的信念與基於知覺的信念。

展現在我面前的這種特別的方式（與此同時還有其他的情況）讓我獲得了某種權利去堅持與之相關的信念。這就是讓我接受這種信念的明證所在，如果我們願意，我們會說是這種經驗向我證明了堅持這種信念的正確性，這正是我信念得以證明的根據，引申開來，它也是我信念的根據。同上書，79。

他還對比了對他人思想狀況的信念和基於記憶的信念。對於前者他說：

假如某人表現出某種典型的疼痛的行為，我會認為他或她很痛苦。但是我並沒有把已經表現出的行為作為相信的證據；我並沒有從我所持有的其他的信念中推導出這一信念；我也沒有基於其他信念來接受這一點。而是我對於疼痛行為的知覺……構成了我形成這種信念的根據。同上書 79，他的強調。他還提出了另外的「辯護-授權條件」，包括 85f 的證詞。

注意區別：我們的基礎信念有的是根據，但這不是證據。隨後他又（在講到知覺信仰時）詳細闡述說：

讓我相信在我面前有一棵樹，事實上是基於這顆樹單純向我以某種方式的呈現，這就足夠了，證明這個信念並不一定需要我知道或相信或思考是什麼事物正呈現在我面前。同上書，86。

不過普蘭廷加並不想說論證與基礎信念完全不相關。對於一件事，某個論證或許可以說服我對基礎信念的潛在反駁是有問題的。當面對這一挑戰時，對其的駁斥無疑是與信念的證明有關的。這種論證並不能證明我的信念是正確的，但是它卻挪走了攔阻我堅持這一信念的一個障礙。同上書，82-87。普蘭廷加也不希望採取折中的說法，承認相信神的存在的基礎信念，是一種與「理性」相對的「信仰」（也就是說，這是「唯信主義」）。相反，他的意思是要把相信神的存在的信念放在傳統上被描述為「理性的陳述」的信念中！自明的命題、知覺的命題等等，通常被認為有著基礎性，因為它們是「理性的陳述」。哲學家

們通常都對這種信念有著共識，認為僅僅因為相信它們合乎理性，所以我們就應該相信這些命題。換句話說，過去我們相信在他人的觀念中也存在著外部世界，是因為我們有一種自然的理性傾向也讓我們這麼做。普蘭廷加發現這和加爾文對神的存在的看法相似，加爾文很確定地認為對於神的信念是神深植於人內心的一種普遍啟示，每個人都自然地傾向於相信有一位神。這種普蘭廷加的加爾文主義，認為相信神是依靠理性，而不是依靠信仰！（很有趣，這也意味著「有神論者和無神論者對於理性具有不同的概念，因為一個無神論者不會通過他理性的陳述接受有神論。）同上書，87-91；引用部分在第 90 頁上。

g・處境性理性

對於信念的證明有一點很重要，我們要看到這其中有著個人變量的因素，沃爾特斯多夫這樣說：在我年輕的時候，有一些東西對我是理性可信的，而當我年老的時候，這些東西對於我來說就不再是理性的，不能夠讓我相信了。而對於一個一直處在傳統部落，從來沒有與另外一個社會或文化有接觸的人來說，會有一些在他看來是理性可信的東西，而這些信念在作為現代西方知識分子的我看來則是不理性、不可信的。信念是否理性要放在處境下來確定，即放在歷史的、社會的處境中，更狹義地說，放在個人的處境中加以確定。長久以來哲學家養成一種習慣，抽象地、脫離特定模式地提問關於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問題等等。這就導致了一大堆讓人困惑的問題。正確的問題只應該是這樣：特定的人在特定的環境中的有著某種信念，這種信念是否理性可信。理性與否總是依情況而定的。他的一個重點。比較他對齊碩姆（147）的評論。普蘭廷加論證說即便是傳統的基礎主義者也不可避免地認為現實是「處境性的」。他指出在阿奎那看來，一個命題對於一個人或許是自明的，而對於另外一個人則不一定是（56f.）。

所以，對於沃爾特斯多夫來說：沒有興趣再多花時間考慮證據主義是否站得住腳，看起來事情很可能確實如此，然而人們真正關心的，以及問題的重點已經轉變成了對於特定的個

人，比如你、我或者任何一個時刻相信神存在的人，其信念是否理性的問題。然而事實上無法籠統、抽象地來回答，特定的個人懷有這種信念是否理性的問題，回答它只能通過細察信仰的個體及其信仰體系，以及深入瞭解他使用認識能力的各種方式後才能做出回答。同上書，176.

沃爾特斯多夫相信即便是神存在，某些人不相信他的存在或許仍是理性的。同上書，177. 如果某人聽到了反對神的存在的論證，但是卻不能夠反駁他們，那麼對於他來說相信神的存在仍是不理性的。不過他仍然可以這樣來相信神，只不過這種信念是非理性的！

也許，即便是對於一個人來說是非理性的，這個人也應該堅持相信神的存在。也許這是我們的責任：更堅定地相信神的存在，超過相信一切與之相矛盾的命題，並且（或者）超過相信確實有某個命題與之相矛盾，……也許……有時某人對神存在的非理性相信是一種考驗，需要他的忍耐？這也是未可知的。同上書.

（3）麥維洛狄斯的修正

a・積極的護教學：為什麼不呢？

對於這一點，最好把麥維洛狄斯的文章引進討論。麥維洛狄斯有點不同意普蘭廷加、埃爾斯頓和沃爾特斯多夫等人的共同立場。儘管他承認，依照這三人對於「理性」的定義，這三個人已經表明基督教的信仰是理性的，但是他建議還應該再多提出一些重點。「說服某人相信神是合乎理性的，並不等同於給他一個相信神的理由。」同上書，195. 如果這樣話，一個無神論者或許可以被普蘭廷加等人說服，相信基督教信仰是理性的，而同時（理性地！）堅持他的無神論。普蘭廷加的論證的確消除了一種可能的不相信基督教的理由，但是它確實沒有給出一個相信的理由。

麥維洛狄斯追問道，為什麼這些人接受消極護教學（反對駁斥）的有效性，但是卻否認積極護教學（給出理由）的價值。他指出最有可能的答案就是，對於普蘭廷加的團隊來說這些信念不需要理由，因為它們有「基礎性」。不過他指出在對克拉克・平諾克的《足夠的

理性》一書的評價中，沃爾特斯多夫（奇怪地）採取了一個全然不同的立場：不再需要證據，因為非信徒已經有了足夠的證據，但是他仍然拒絕接受。「或許」，麥維洛狄斯評價道，「（這種不連貫性）代表了改革宗思想中的一個深刻的矛盾心理，一種在堅持相信神是由許多證據支持和堅持相信神不需要任何證據的矛盾態度，他們有著這兩種立場中間搖擺的傾向。」同上書，198.不過，他似乎認為沃爾特斯多夫評論中的解釋更有可能僅僅是一個意外，他實際的立場並不是說基督教信仰應該由證據加以保證，而是說像世界的設計這樣的事實能喚起我們內心一種自然的傾向去相信神，而這一點是非信徒在罪性中一直拒絕的。同上書，199.而且，麥維洛狄斯堅持說，沃爾特斯多夫實際上承認消極護教學的合法性。如果非信徒在罪性中使用理性來反駁積極的護教論證，為什麼他就不能反駁消極的論證呢？積極地強調證據確實是一種與理性化爭辯方式。而如果沃爾特斯多夫（及其同事）願意既使用積極論證，又使用消極論證來為基督教信仰的合乎理性進行辯護，為什麼他們不同意使用同樣的多元論證來為這種信仰的真理性進行論證呢？同上書，199-202, 204f. 難道是因為這種論證受個體差異的影響，不存在一種能夠對所有非信徒都有效的論證嗎？但是，如果我們使用經過調整而符合特殊個體需要的論證，這又有什麼錯呢？同上書，204-8. 畢竟我們大部分人都對真理，而不僅僅是對（普蘭廷加意義上的）要記住，在普蘭廷加-沃爾特斯多夫意義上，所持的各種信念可能是理性的，但卻未必是真實的，反之亦然。在前面我所引用的那本書（由德萊尼所編）中有麥維洛狄斯的一篇文章，他在「理性導向」和「真理導向」的方法之間做出了區別，並且直接做出了評價：「如果硬要我選的話，我認為每次我都會選擇真理，而不是理性。」（33）理性感興趣。麥維洛狄斯建議說，有一些程序可以讓我們更接近於真理，而不僅僅是讓我們接受我們所遇到的每一種理性的信念。或許人們並不能證明說這些程序（知覺、邏輯推理等等）是可靠的，但是事實上，我們確實對於依賴它們有一種「自然的傾向」。所以，人們能夠重建自然神學，嘗試來展現人自然的信念形成機制所產生的信念包含著潛在的基督教信仰真理。既然沃爾特斯多夫和普蘭廷加建議我們相信這些「自然機制」，並且讓我們根據其來建立我們的「基

礎」信念，那麼他們對於這樣一個程序又會有什麼異議呢？同上書，208-14.他們或許會這樣反對說對：在證據基礎上接受的信念，在信仰上並不具有確定性，因此它不過是暫時且不穩定的。但是麥維洛狄斯懷疑是否對所有的情況都是一樣。如果一些信念是人們通過論證接受的，為什麼他們不能夠對這些信念有完全的確定的相信呢？難道是因為這些論證涉及的不過是可能的情況，所以只能部分地接受嗎？但是按照沃爾特斯多夫和普蘭廷加的看法，甚至是那些毫無證據的信念都有理由得到我們完全的信任！那麼為什麼我們要相信建立在部分證明基礎上的信念比起那些完全沒有證據證明的信念，有著更低的可信度？

b・「基礎的」和「非基礎的」的信念是截然不同的嗎？

因此麥維洛狄斯既同意普蘭廷加和沃爾特斯多夫的我們可以不要任何理由就相信基督教的觀點，但是與此同時，他卻不同意他們對於積極護教學的拒絕。他還指出了一點，非常重要，儘管沃爾特斯多夫和普蘭廷加對傳統的基礎主義有很多的意見，但他們仍然在基礎主義的框架內來繼續他們的研究：他們把所有的信念都看作是「基礎的」，或「推導出來的」。但是，真的是那麼簡單嗎？

對於這本書的有神論讀者，可以在自己身上嘗試以下這個試驗，這將會是非常有幫助的。停頓片刻，思考你所相信的神存在的信念，認真地面對這個問題……你的這一信念……是否是建立在你所持有的其他信念之上的？如果是的話，那麼其他信念是什麼，相信神的存在的這一信念是怎樣基於這些信念的？（比如說，它們包含了它，或者是它們有可能推導出它，或者是其他？）同上書，203.

麥維洛狄斯懷疑（我也確實這麼認為）對於我們大部分人來說，這一問題是沒有一個清楚的答案。這一事實表明，在「基礎」信念和「推導出的」信念之間的比較，過於簡化了認識論所面對的情況。

（4）我的回應

總地說來我的回應是贊同《信仰與理性》FR 的「改革宗認識論」的，尤其贊成麥維洛狄

斯的修正。他們對認識權利的說明有益地補充了我自己在《神學認識論》DKG 中對認識義務的說明，（我相信，反之亦然）。不過我還是希望對一些問題再做一些分析，於是形成了以下的評論。

a・根據與理由

普蘭廷加所主張的基礎信念有「根據」而無「理由」存在著某種矛盾，其定義也有一定的問題。在我的字典裡證據和充足的理由同義於根據，而作為術語，基礎又同義於理由。普蘭廷加顯然希望把理由限定在「有意識闡述的理由」或「論證」上。不過我認為把這一術語定義得這麼狹窄毫無必要。通常即便是某個人沒有，甚至不能闡述其理由，我們依然說他有產生某個信念和行動的理由。動物也有理由去相信它所相信的事情，這個說法並不荒誕，比如說「我的狗認為球在灌木叢中的某個地方，因為她認為我沿著那個方向把球扔出去了。」這種說法就是合理的。

不把理由一詞像普蘭廷加定義地那樣狹窄是有價值的。因為在經闡述的理由和沒有經闡述的理由之間，界限並沒有那麼截然分明。或許普蘭廷加等人所認為的理由（或者說情況似乎是這樣）是一個依據他們的高標準的關聯推理。如果我要寫一篇和《信仰與理性》FR 中的文章一樣嚴格和使人信服的哲學論文，要為信仰作出清晰的論證，那我也會忍不住要說基督教不需要論證。確實，我很有可能忍不住要說，為基督教信仰的辯護是一件完全不同於論證的事情。當我問一個孩子為什麼他認為是早晨了，他會指一指正在升起的太陽，這是經闡述的理由還是未經闡述的理由？當我的小狗表現得好像它認為灌木叢中有球，並去嗅時（如果你願意接受的話，這表明其信念是根據氣味），它的理由是經闡釋的，還是未經闡釋的？進一步講，我懷疑我們理由的闡述（包括邏輯科學）是很大程度上是依靠合乎理性卻未經闡述的感覺得以產生的，正如我在《神學認識論》DKG 中所討論的那樣，形式邏輯是基於非形式邏輯；形式邏輯嘗試系統化地實施以及評估我們「自然傾向」的結果，從而堅持理性的信念。

普蘭廷加和沃爾特斯多夫似乎認為在接受自然傾向的結果與接受論證基礎上形成的結論之間存在著重要的差別。他們認為在知覺性知識中，並不是我們的知覺經驗指示著客觀物體存在的可能，而是當我們面對這種經驗時，我們就有一種自然傾向，讓我們相信這種物體的存在。他們認為對於基督教信仰來說，這一點也同樣是正確的。但是如果論證不是將這種自然傾向付諸於語言表達的一種嘗試，那麼論證又是什麼呢？難道理性本身（這裡被認為是人類從前提中得出結論的能力）不就是這樣一種自然傾向嗎？難道我們會因為自然傾向的這種情況而不接受我們信念的邏輯內涵嗎？回應證據是一種自然傾向，而證據所指向的資料也參與到了我們的自然傾向當中。這樣看來麥維洛狄斯所提到的沃爾特斯多夫的「意外」就沒有什麼令人驚奇之處了。我們常常完全自然且恰當地把那些刺激我們傾向，讓我產生某種信念的事物當做「證據」。（我說「常常」，是因為並不是所有的這種刺激都能構成證據。見麥維洛狄斯在那本書上的反例。雖然並不是所有這種刺激都能構成證據，但是所有的證據當通過它們產生信念時，就構成了這樣一種刺激。）如果按照我的理解來定義理性，普蘭廷加-沃爾特斯多夫的理論就變成了這樣：基督徒的信仰並非根據那些被闡釋了的理性，而是根據那些未經闡釋的理性。這樣一來他們的理論就失去了說服力，我想不出有任何好的理由去堅持它。基督徒的信仰確實是根據理性（我的定義），不管這個理性是否被表達出來。

不過他們廣義的觀點依然成立，我們可以用這樣的方式來重述它：對於相信神，我們有認知的權利，即使當我們這麼做時並沒有明確（相對的！）且能夠被闡述出來，清晰的或相關的理由。我認為麥維洛狄斯在其《對神的信仰》（1970）見前面的引述。中所給出的解釋是最恰當的，他指出了「擁有一個理由」與「給出一個理由」之間的區別。與其說我們擁有一個「有根據但沒有理由」的基督教信仰，不如更清楚地說我們可以「擁有」理由，即便是我們不能「給出」理由。我很奇怪這一定義在《信仰與理性》FR 中為什麼並沒有發揮重要的作用，我認為它表達了作者想說的內容（它比《信仰與理性》FR 中的那些術語要好很多）。

所以證據主義者堅持信仰要基於足夠充分的理由，並且讓「信仰與證據均衡」並沒有錯。其錯誤只是堅持這些理由應該得到明確地闡述，甚至這種闡釋還需要以反對的一方能夠接受的方式進行。

b・處境性理性與客觀的理性

一旦我們排除了普蘭廷加對於根據和理由的嚴格區分，通往理性更「客觀的」概念的大門就打開了。讓我們回憶沃爾特斯多夫特別提出了「處境性」理性的概念。他說「抽象地」問相信某一命題是否理性是錯誤的，我們只能問某一個具體的人在某一具體的環境中（或者更寬泛地說，對於某一具體類別的人在某些環境中）相信某一命題是否是理性的。

這裡處境性理性的概念非常重要。不同的個體在認識的權利和義務上或多或少都會有不同。比如說我有義務知道我在西敏神學院上課的時間和地點，而我週歲的兒子賈斯汀卻沒有這樣的義務。但是也有對每個人都一樣的認知的權利和義務：每一個人都需要知道神，需要知道神對他們的旨意，知道他們的罪需要神的赦免。並且我們所有人都有義務按照智慧的方式來生活，這就包括在我們所有的認知活動中信靠神。因此我要說這就在我們所有的思想中預設了神所啟示的真理。我們可以回憶一下沃爾特斯多夫所提出一種可能的義務「也許這是我們的責任：更堅定地相信神的存在，超過相信一切與之相矛盾的命題」《信仰與理性》FR，177。假如這種義務存在的話，它只屬於某些人嗎？我在《神學認識論》DKG 中已經表明，我相信它確實存在，而且它屬於任何一個人。而且如果每一個人都有義務相信神，那麼當人們這樣來相信時就是合理的。所以有一些信念對所有人來說都是義務，並且是合理的。同時也有一些信念對於某些人來說是義務且（或）合理的因個體而異的認知義務與認知權利依賴於那些我們所共有的認知義務與認知權利。在我們人類生活所有領域，包括認識領域，具有終極權威的是聖經。所有的人類行為和信念如果要被證明是否合理的，只有通過聖經以不同的形式來加以證明，這一點我在《神學認識論》DKG 中已經討論過。因此在某種意義上，理性對於所有人都是一樣的：一個信念如果它遵守聖經所提出的規範

的話，那它就是理性的。在另一種意義上，理性對於不同的人是不同的，因為聖經的規範對不同的人和不同的情況，應用也是不同的，對此我曾通過處境性和存在性視角的觀念做出過解釋。但是個體意義上的理性依賴於普遍意義上的理性，聖經最終確定了怎樣在具體情況下運用理性。所以當我們忠心地為我們特別的呼召盡忠時，並按照神話語的規範來建立我們個人的信念時，在某種意義上我們只是在按照普遍理性來行事。而處境性理性就是普遍理性的個體應用。

在這種基礎之上，理性和真理能取得一致嗎？當然，依照《信仰與理性》FR 的方法，一個錯誤的信念可以在理性上被證實，而一個真實的信念卻有可能無法在理性上被證實。簡單地定義「理性的信念」意味著「真實的信念」，這並不荒謬，或者承認兩者的差異僅僅是程度上的，即「最理性」的信念將會最接近真理。我認為《信仰與理性》FR 的作者應該已經認識到除了他們自己的用法之外，還有其他對於理性的合理使用。但是我們確實不能僅僅通過重新定義理性就能解決這一問題。那樣的話只是再做文字遊戲。事實上，他們所稱為的理性、處境性理性都是我們必須要面對的事實，無論我們是否想把它稱作「理性」。

我想我們需要做的是區分被證明合理性的不同的程度，從而區分不同程度的理性。一個相信地球是安置在大象背上的原始部落的人，假定他從來沒有聽說過任何與此相背的說法，或者沒有遇到過任何值得讓他懷疑此信念的理由，在《神學認識論》DKG 中，我曾經說過，即便是沒有墮落的亞當，或許也已經在他的某些信仰命題上有錯誤之處，儘管未墮落的亞當不會在自己對於神負有怎樣的責任上犯錯。那麼我們會說他的信念在某種程度是合理的。但是這種「被證明的合理性」，正如《信仰與理性》FR 的作者所承認的那樣，當然是一種「脆弱」的證明。原始部落人為其信念的辯護並不能使這一信念被一個經驗豐富的現代宇航員覺得可信。而由於聖經勸告我們要按智慧來生活，要去察驗所有的事情，要在真理中行走，所以一般說來，我們有義務不滿足於對於信念的脆弱證明。我說「一般說

來」是因為依照沃爾特斯多夫所說的，其他的義務可能是居於優先的地位。我對於愛斯基摩文化的觀念有時可能是極端錯誤的，但是其他的義務目前的重要性超過了我乍一看來要提升對愛斯基摩文化深入瞭解的義務。如果我並非要在由社會學家參與的會議上談愛斯基摩文化的問題，我是不會承擔這樣的義務的，否則我就太不理智。現在我之所以不針對這個問題發表議論理由可能如下：我在這一領域的信念沒有得到充分的證明，這就意味著在會議上我沒有足夠的水平和說服力來為自己相關的信念來做辯護。所以當我們談到合理性證明時（即理性）就預設了一個討論的情景。原始人的信念是在部落生活的情景中得到證明，而宇航員可以正確地稱這種信念是沒有得到證明的，這是因為他所談論的宇宙是不同的。同樣，從一個角度我們可以說信念是理性的，而從另外一個角度來說則又是非理性的。所以我們必須區別低層次的理性和高層次的理性，而且我們的確應該與處理其他問題一樣，儘量實現尋求高層次需要的滿足。

一個人在思想上只有和聖經的規範保持一致，才能通過這個可靠的信念形成機制來獲得真理，這是他達到最高層次理性證明的唯一途徑。在這一層次上所有真實的信念，而且也只有真實的信念都得到證明，從而也都是理性的。無疑這就是人類知識的目標。所以儘管《信仰與理性》FR 對於處境性理性的討論是有益且有趣的，但我還是不同意他們對於任何其他類型理性的排斥。正如我們所看到的那樣，沃爾特斯多夫明確地否認了普遍地提問相信某事是否理性的做法，認為它是不合理的。相反，去問（這是「在抽象的意義上」！）相信某個事實的存在是否理性，通常就是在問這一信念是否符合更高（最高）的證明標準。（我說「通常」是因為這個問題針對某個特定的群體，比如當代分析哲學家，可以轉變為關於「處境性理性」的問題。）不管是在「處境」的層面上，還是在「客觀」的層面上，不相信神的存在，或者非理性地相信他，這樣的信念可能是理性的嗎？顯然不會，在客觀的意義上神確實存在。至於說到處境性的意義，這一問題就成了：有人是否會進入到這樣一種處境中，他在其中會缺乏相信神存在的根據？我的回答是在羅馬書第一章的基礎上，我們知道不會有這種情況。羅馬書第一章教導說，所有的人不僅有相信神的根

據（如果你願意的話，每個人都有認知的許可），並且所有人在意識的某些層面確實知道神。

c・終極預設

有一點很明顯《信仰與理性》FR 的「基本信仰」與《神學認識論》DKG 的「終極預設」是不一樣的。普蘭廷加指出，基礎信念與非基礎信念的區別僅僅是某人的「思想結構」描述的眾區別之一。其他的區別是關於信念的程度（堅定持守的程度），以及信念的「進入深度」。他是這樣解釋後一種概念的：

我們看到有些信念是處在我們思想結構的邊緣。我可以接受它們，甚至可以很堅定地持守它們，但是當我放棄這些信念的時候，我們的思想結構並沒有發生什麼變化……所以這種信念對於我們思想結構的進入深度並不是很充分。同上書，50f. 參照 82f. 又參照沃爾特斯多夫。On Strength of Belief，見沃爾特斯多夫 143f.，156，和麥維洛狄斯 214ff.

對於低進入深度的信念他舉了一個例子：「在大梯頓山上有一些巨大的石頭」這樣的信念進入思想結構的程度就很低。相信除我之外他人的存在，這樣的信念進入程度就很深。

首先《神學認識論》DKG 的「終極假設」要麼是內心向神的委身，要麼內心反對他。內心向神委身包括了相信神的話，並且對神話語的真理性有終極的相信。因此將神的話作為預設包含了將神的話語作為真理的信念，這意味著神的話「支配」著我們其他信念。我依然堅持羅馬書 6：14 中所說的信徒和非信徒之間的最根本的區別：非信徒是在罪性的支配下，而信徒則不是。我把這一區別也應用在了理性領域。所以按照普蘭廷加的術語，在我所有的信念中，我對聖經真理的信念會很深地進入到我的思想結構中，也正是這個信念是我最為堅定持守的。當然，在信徒的生活中，由於在理性上，以及其他方面罪性的持續，會出現很複雜的情況。有時，有罪不信的思想會暫時勝過我對神信仰的預設。但是我的生命從整體來看，重生得救之後經過若干年的經歷，將會顯示出（至少對鑑察人內心的神來說是這樣）神的啟示才是我最堅定持守、進入我內心最深的信念。

對於普蘭廷加而言終極預設是「基礎信念」嗎？這裡我和麥維洛狄斯一樣，都對將我們所有的信念劃分成「基礎的」和「非基礎的」範疇的作法持有疑慮。神的存在是我的預設，但是我願意論證這一點，如我在《神學認識論》DKG 中所做的一樣。由於我不像普蘭廷加那樣在「根據」和「理由」之間做區分，我不想把我對神的信仰描繪成缺乏理性的樣子，否則就是在承認我的信仰是缺乏根據。

不過普蘭廷加有一點看法我還是同意的，他說即便某人不能為自己相信神存在的信念「給出理由」，他的信念仍有可能是理性的。即使在我們不能「給出理由」的時候，我們也有可能是「有理由」的。假如這是定義信念是「基礎信念」的充分根據，那我並不反對這麼做。「基礎性」這一表述或許可以很好地表達「沒有任何的事物比神的啟示更為權威，並能夠對神的啟示進行證實」這樣的論點。我在《神學認識論》DKG 中也做過這樣的討論，對聖經進行證據證實，實際就是聖經自我證明的一個應用。因此我要說《神學認識論》DKG 中的「終極預設」依照普蘭廷加的術語，可以表達為（1）最堅定持守的信念，（2）進入思想結構最深的信念，（3）是最基本的信念。坦白地講，我認為《信仰與理性》FR 的一個缺點在於它沒有系統地討論終極預設的概念，而《神學認識論》DKG 或許可以幫助彌補這個缺點。《信仰與理性》FR 的確也偶爾簡介地提到類似終極預設的內容。讓我們來回想一下沃爾特斯多夫的提法：「也許這是我們的責任：更堅定地相信神的存在，超過相信一切與之相矛盾的命題」同上書，177。這當然是我的責任！普蘭廷加也回憶了他之前的教授所說的話「有神論和無神論對於理性有著不同的概念。」同上書，90。當然相信神的信念是終極的，這一預設支配著一個人對理性本身的理解。並且喬治・馬爾斯登有關歷史的文章強化本書預設論的觀念，他指出十九世紀美國的福音派信徒在挑戰當時流行的科學主義方法論時敗下陣來之後，反而使用這種方法論來為基督教信仰辯護。此時馬爾斯登，這位范泰爾曾經的學生，實質上提出了一個預設主義的觀點：我們對於神的啟示的信念必須支配我們所有其他的觀念。但是這種觀點還不是普蘭廷加提出的「基礎性信念」，因為基礎性信念有可能被，也有可能不被堅定持守，或是深入思想結構的。因此基礎性信

念可能很大程度站不住腳，並且也並不一定足以取代以基督為名義自我宣告的科學主義方法論。 這樣說也許不公平，這裡沒有提及沃爾特斯多夫在他的《信仰約束下的理性》（前邊已引述過）對"受支配信念"的說明，這種提法與我對預設的闡述有共同之處。 霍爾韋達關於潘能伯格的文章中對預設概念提出的要求也高於普蘭廷加對「基礎性信念」的定義。這是因為霍爾韋達認為神的啟示必須支配我們關於歷史的觀念。要實現這一點只有當我們對神啟示的信念不光是基礎性的，同時也要是預設性的。《信仰與理性》FR 儘管還有不清楚的地方，但是總體上還是傾向於預設主義的方向，我很高興看到這種情況。或許，正如范泰爾一直所期望的那樣，在西敏和加爾文之間，在范泰爾預設主義者和以基督教改革宗為基礎的哲學家之間，新的交流會被建立起來。我發自內心地相信，這兩個群體都會從對方那裡學到很多東西。

附錄」 一個本體論的說明

這本書是關於認識論的（知識的理論），而不是關於本體論的（事物本質的理論）；當然這二者也不能截然分開。一個人關於本體的看法在很大程度上會決定他的知識觀，反之亦然。當我重讀我所寫的內容時，我發現我對認識論的陳述或許會給某些讀者帶來了本體論方面的問題。我曾寫到規範、處境和自我作為「視角」是彼此相關的，這就是說三者實質上是同一的。不過我也曾在別的地方堅持說三者應該分開，不能混淆。尤其見第 5 章，A，（9），a 和 B，（1）。對這種明顯的衝突應該加以闡述。

當我說三者作為「視角」是彼此相關時，我的意思是要喚起我們對於「一切都是規範」，「一切都是客體」與「一切都是主體」這一事實的關注。「一切都是規範」意味著神的律法通過我們所有的體驗被揭示出來，所以我們關於現實的所有體驗都會以某種方式有助於支配我們的生活。「一切都是客體」僅意味著一切東西都可以成為我們思想的對象（甚至是「神隱秘的事」也可以被作為秘密來思考）。「一切都是主觀的」意味著我們所有的知識都是關於我們自身經驗、我們自身思想以及諸如此類的知識。

但是有人會問，如果所有事物同時既是規範，又是主體，又是客體，那麼規範是如何支配我們的主體性以及我們對客觀世界的理解？難道規範性（客體性和主體性也是類似）的含義在這一框架中開始喪失？難道「規範」開始與「主體」和「客體」難以區分？難道三個術語完全變成了同義語？

我認為只要我們認識到了規範性有不同的層次，這個問題就可以克服。「一切都是規範的」，但是並非所有事物都有同等的規範性，規範有一個「層級」。比如神希望我們順服世俗的統治者，他們有著真實的權力，他們的話也確實是規範性的。但是當他們要求我們不順從神時，神的道就應優先於他們的規範性。科學也具有某種權威，但它是一種「會被淘汰」的權威，神特殊啟示的權威性就高於科學的權威性。與之類似，我們可以這樣總結

所有的事實都向我們提出規範，但是某些種類的啟示還是優先於另外一些種類的啟示。這其中的原因並不是自然啟示比特殊啟示的權威性要低，而是因為我們關於自然啟示的感知被罪性所模糊，而特殊啟示正是神用來改變我們因為罪性對自然產生誤解的手段。

所以我們不要再把神的道與自然或與我們自己的主體性相混淆。儘管「一切都是規範」，但是規範的層次使我們能夠清楚地區別神的道和我們內心的意念。正是這一區別使得我們能夠說「規範」是與「主體」和（或）「客體」有著不同。規範和主體之間的差異就是不同規範性層次間的差異。

三個視角在功能上也存在著差別。規範、主體和客體都是指同一事實，它們覆蓋的都是同樣的領域。但是各自都歸結出了事實不同的功能。規範表明事實有著支配主體理性的能力的屬性，客體表明事實可以被有理性的主體所認識的屬性，主體表明事實是與主體本身不可分割的屬性，它只有在主體的經驗中，或通過主體的經驗才能被發現。

參考書目

（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. 《神論》（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 of 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.: Harmony 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 Hendrick 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 by 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：索引中的頁碼為英文原書頁碼，與書中頁邊標註的頁碼一致。

Adams, J. 亞當斯，338，362

Alston, W. P. 埃爾斯頓，93，382-83，387-88，391

Anselm 安瑟倫，385

Aquinas, T. 阿奎那，35，110，175，290，313，385

Aristotle 亞里士多德，4，99，110，140，175，255，290，292

Arius 阿里烏，284

Arminius, J. 阿米尼烏斯，282

Armstrong, B. 阿姆斯特朗，267，284

Augustine 奧古斯丁，219，282，313-14，326，343

Austin, J. L. 奧斯丁，203

Bacon, F. 培根，115

Bahnsen, G. L. 巴恩森，55，366

Barr, J. 巴爾，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. 伯科維爾，171，186-89，196，242，295-96，312-13，327

Blamires, H. 布萊梅爾斯，366

Bloomfield, L. 布魯姆菲爾德，95

Brown, C. 布朗，147

Brunner, E. 布魯納，177，321

Buber, M. 布伯，171，177，186

Buckley, W. 巴克利，366

Bultmann, R. 布爾特曼，14，72，178，281，285，290，317，342，364，369

Butler, B. 巴特勒，136

Cage, J. 凱奇，150，286-87，362，365

Calvin, J. 加爾文，1-3，30，32-33，54，64，90，213，242-43，282-84，314，326，389

Campbell, C. A. 坎貝爾，344

Carnell, E. J. 卡內爾，323

Carson, D. A. 卡爾森，153

Carter, J. E. 卡特，291

Chesterton, G. K. 切斯特頓，366

Chilton, D. 奇爾頓，366

Chisholm， 齊碩姆，390

Chomsky, N. 喬姆斯基，381

Clark, G. 克拉克，21-25，33，38，40，43，46，54-57，242-43

Clement 克萊門特，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. 達羅，288

De Graaf, S. G. 德・格拉夫，207

De Graaff, A. 德・格拉夫，172，186-88

Delaney, C. F. 德萊尼，382，392

Democritus 德謨克利特，173

Descartes, R. 笛卡兒，112-113，175，304

Dooyeweerd, H. 杜伊維爾德，76，91-92，225，228-29，242，279-80，309

Downing, F. G. 唐寧，2，44

Drew, D. 德魯，366

Farrer, A. 法勒，200，202

Ferraro, G. 費拉羅，284-85

Flew, A. 弗盧，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 格爾茨，381

Gerstner, J. H. 蓋斯特納，57-58，125，242，353-54

Godel, K. 歌德爾，257

Greidanus, S. 格雷多諾斯，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. 哈爾西，26，38-39，51-52，231

Hanna, M. 漢納，125

Hanson 漢森，159

Hare, R. M. 黑爾，132

Hart, H. 哈特，138，382

Hartshorne, C. 哈茨霍恩，299

Hegel, G. W.F. 黑格爾，174，176，185，239-40，282

Heidegger, M. 海德格爾，290

Heidelberg Catechism， 海德堡信仰要理問答，135

Hempel, C. 亨佩爾，97

Herrmann, W. 赫爾曼，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. 赫爾墨斯，278

Holwerda, D. 霍爾韋達，383-84，400

Hordern, W. 霍登，326

Hort, F. J. A. 霍特，274

Howard, T. 霍華德，366

Hume, D. 休謨，2，19-20，118，140，224，342，353-54，365，385

Ignatius 伊格納修，283

Irenaeus 愛任紐，283

James, W. 詹姆士，356

Jordan, J. 喬丹，366

Kant, I. 康德，2，19-20，33，74，110，121-22，175-76

Kaufman, G. 考夫曼，183

Kelsey, D. 凱爾西，205，216

Kierkegaard, S. 克爾凱郭爾，176，185，323

Kittle, G. 基特爾，195

Kline, M. G. 梅瑞狄斯・G.克蘭，36，40-41，202，207，210，359

Klooster, F. 克魯斯特，21

Knudsen, R. D. 克努森，196

Kreeft, P. 克里弗特，366

Kuhn, T. 托馬斯・庫恩，28-29，72，86，100，117，159，273，281，313，318，333，381

Kuyper, A. 凱柏，76，91-92

Lee, F. N. 李，238

Leibniz, G. W. 萊布尼茨，255

Lewis, C. S. 魯益師，366

Lewis, H. D. 劉易斯，344

Lindbeck, G. 林德貝克，380-81

Lindsley, A. 林斯利，57，125，353

Locke, J. 洛克，385

Lucretius 盧克萊修，173

Luther, M. 路德，283，326

MacDonald, G. 麥克唐納，366

McDowell, J. 麥克道威爾，353

McKim, D. 麥金，233-34，296

Machen, J. G. 梅琴，43

Marcion 馬西昂，232

Marsden, G. 馬爾斯登，383-84，400

Martin, A. N. 馬丁，335

Martyr, Justin 賈斯汀・馬特，305

Mavrodes, G. 麥維洛狄斯，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. 米爾，74，110，255

Miller, R. C. 米勒，172，187

Montgomery, J. W. 蒙哥馬利，72，97，116，127，192，353-54

Morris, C. W. 莫里斯，93

Muggeridge, M. 馬格里奇，366

Murray, J. 穆雷，32，37，49，58，153，213，224，252

Napoleon 拿破崙，186

Newman, J. H. 紐曼，143

Newton, I. 牛頓，115

North, G. 諾斯，366

Notato, T. 諾塔羅，144，146，351-52

Novak, M. 諾瓦克，366

Origen 奧列根，199，283，313

Orr, J. 奧爾，275

Orthodox Presbyterian Church 正統長老教會，21，285，294

Pannenberg, W. 潘能伯格，178，369，384，400

Parmenides 巴門尼德，110，113，120，173

Partee, C. 帕蒂，253

Pascal, B. 帕斯卡，356-57

Pelagius 貝拉基，284

Pike, K. 派克，236

Pinnock, C. 平科克，353，391

Plantinga, A. 普蘭廷加，70，382-95，398-400

Plato 柏拉圖，110-13，120-22，140

Polanyi, M. 博蘭尼，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 美洲長老教會，294

Presbyterian Church U. S. 美國長老教會，275

Princeton Theological Seminary 普林斯頓神學院，340

Protagoras 普羅塔格拉，110

Quine, W. V. 奎因，250

Ramsey, I. 蘭姆塞，320-21

Ramus, P. 拉謨斯，235

Reagan, R. 里根，245，291，366

Reid, T. 裡德，385

Reymond, R. 雷蒙德，334

Ridderbos, 芮德博 (H. N. Ridderbos)，183，207

Ritschl, A. 裡奇爾，177

Rogers, J. 羅格斯，233-34，296

Rookmaaker, H. 盧克邁克，366

Rushdoony, R. J. 拉什杜尼，366

Russell, B. 羅素，240，255

Ryle, G. 賴爾，97，256

Sartre, J. P. 薩特，74

Sayers, D. 西爾斯，366

Schaeffer, E. 薛華，358，366

Schaeffer, F. A. 薛華，44，150，286-87，358，362，366

Schaeffer, Franky 弗蘭凱・謝弗，366

Schleiermacher, F. D. E. 施萊爾馬赫，77-78，80-81，177

Schlossberg, H. 施洛斯伯格，366

Scriven, M. 斯克裡芬，385

Shedd, W. G. T. 謝德，311

Shepherd, N. 謝波德，24，44

Socrates 蘇格拉底，175，244，247，249

Solzhenitsen, A. 索爾茨尼岑，366

Spencer, S. R. 斯賓塞，145，368

Spier, J. M. 施皮爾，228-29

Sproul, R. C. 史普羅，57，125，353-54

Stonehouse, N. 斯通豪斯，153

Tertullian 德爾圖良，283

Thales 泰勒斯，172-73

Tillich, P. 蒂裡希，202，225，232，275-76，289，311，326-27

Tolkien, J. R. R. 托爾金，366

Toulmin, S. 圖爾明，256，272

Toynbee, A. 湯因比，306

Trania, R. A. 特萊尼亞，264

Urmson, J. O. 厄姆遜，240

Van Til, C. 范泰爾，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. 萬德爾・霍文，138，382

Vander Stelt, J. 萬德爾・斯泰爾特，235-36

Vos, G. 沃斯，16，49，207，211

Warfield, B. B. 華腓德，224，275

Westcott, B. F. 韋斯科特，274

Westminster Confession of Faith 《西敏信仰告白》，84，135，201，223，253，283，309，339

Westminster Theological Seminary 西敏神學院，3，245，305，360

Whitehead, A. N. 懷特黑德，99，299

Williams, C. 威廉姆斯，366

Wilson, R. D. 威爾遜，370

Wittgenstein, L. 維特根斯坦，95，97，99，157，218-19，221，240，261，318，381

Wolterstorff, N. 沃爾特斯多夫，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. 揚，298

主題索引

A fortiori argument 以小證大的論證，276-277

Abortion 墮胎，270-71

Abstract/Abstraction/Abstractionism 抽象/抽象觀念/抽象主義，5、9、169-191

also see Concrete 又見具體

absolute sense 絕對意義， 179-181

defined 其定義， 179-185

pure abstraction 純粹抽象，180

relative sense 相對意義，181-185

terminology 術語（學）220-221

Accent,ambiguity of 重音帶來的模糊性，297

Ad baculum argument 訴諸棍棒論證，281-282

Ad hominem argument 訴諸感情的論證，282-287、312、322

Ad ignorantiam argument 基於無知的論證，287

Ad misericordiam argument 訴諸同情的論證，288

Ad populum argument 針對人的論證，288-290

Ad verecundiam argument 訴諸權威的論證，290

Affirming the consequent 肯定後項，300-301

Allegory 寓言， 198-199

Ambiguities 模糊

of causality 因果關係模糊，292-293

systematic 系統模糊，237

Amphiboly 意義含糊，297

Analogical 類推的

defined 其定義，36

thinking 類推的思想，36-37

Analogies 類推，226-232

Analytic 分析，250、267-270

Anti-abstractionism 反抽象主義，218、265

and being 與存在，174

and concreteness 與具體性， 174-178

and contextual exegesis 與處境式解經，169、183-185

and dualisms 與二元論，235

and etymology 與語源學，196

and the history of philosophy 與哲學史， 172-178

and knowledge 與知識，173-176

and metaphors 與比喻，229-232

and a philosophical observation 與哲學觀察，189-191

and theological systems 與神學體系，169-172

and theology 與神學，175、190

Apologetics 護教學

and apologist's character 與護教學家品質，357-358

and basic and nonbasic beliefs 與基礎的和非基礎的信念，393

defensive 防禦型護教學，348-358

defined 其定義，87、358-359

and evangelism 與福音主義，355

and evidence 與證據，352-354

and evidentialists 與證據主義者，352-354、385

existential perspective 存在性視角， 355-358、365-368

and factual errors 與事實錯誤，364

and foundationalism 與基礎主義，386-387

and gestalt 與格式塔，354

and grounds for believing 與信仰基礎，388-389、393-395

and Holy Spirit 與聖靈，355

and irrationalism 與非理性主義，361-363

and justification of knowledge 與知識的證明，164
and logical errors 邏輯錯誤，364
and maxims for apologists 護教者的座右銘，375-79
method 其方法論，347-68
and neutrality 與中立性，87
normative perspective 規範性視角，349-52,360-63
and objective rationality 與客觀理性，395-98
offensive 進攻型護教學，348,358-68
and persuasion 與說服，355-58
points of contact 共識點，365-68
positive apologetics 積極的護教學，391-93
as presuppositional 預設論的護教學，87,350-52,398-400
and proof 與證據的關係，355
and rationalism 與理性主義的關係，361-63
and reasons for believing 與相信理由，393-94
and situated rationality 與處境性理性，389-91,395-98
situational perspective 處境性視角，352-54,364
and theology 與神學，87
and ultimate presuppositions 與終極預設，398-400
and unclarities 與不明確性，363
Apparent contradictions 表面矛盾，257
Appeals 訴諸
to authority 權威，290
to emotion 訴諸情感，288-90
to pity 訴諸同情，288
Archaeology 考古學
and presuppositions 與預設，303-4
Archimedian point 阿基米德支點，92

Arguments,types of 論證的種類

a fortiori 以小證大，276-77

deduction 演繹，271-72

dilemma 兩難，275-76

induction 歸納，272-73

reductio ad absurdum 歸謬法，273-75,351

slippery slope 滑坡論證，274-75

throwaway 一次性論證，277

Arianism 亞流主義，232

Arminian epistemology 阿米念主義的認識論，29

Arminians 阿米念主義者，328

Atomists 原子論者，173

Authority of Scripture 聖經的權威，200

Autonomous thought 自主思想，341-42

Baptism 洗禮，270

Biblical theology 聖經神學

dangers of 相關的危險，209-12

explained 關於聖經神學解釋，207-9

Brute facts 原始事實，28-29,68,71,117-18,140,145

Burden of proof 舉證責任，270

Calvinism 加爾文主義，308,328

Calvinist 加爾文主義者，242

Causal priority 原因性優先，262

Causality 因果關係

ambiguities of 因果關係模糊，292-93

multiple causation 多因，293-95

single causation 單因，293-95

Central message of Scripture 經文的核心信息，182,192

Certainty 確定性
also see Empiricism 又見經驗主義
also see Epistemology 又見認識論
also see Knowledge/Knowing 又見知識
also see Knowledge of God 又見神的知識
also see Logic 又見邏輯
also see Rationalism 又見理性主義
also see Subjectivism 又見主觀主義
and empiricism 與經驗主義，115
and epistemology 與認識論，134-36
and feelings 與感受，135-36,152-53
and ignorance 與無知，135
and limited knowledge 與有限知識，135-36
and logic 與邏輯，249-51
and normative justification 與規範性證明，134
and sin 與原罪，135
and ultimate presuppositions 與終極預設，134
Chalcedonian Christology 加爾西頓基督論，232
Christian atheists 基督教無神論者，13-14
Christianity and history 基督教與歷史，302-14
Church history 教會史
and creeds 與信條，304-5
and historical theology 與歷史神學，310-11
and orthodoxy and heresy 與正教和異端，305-6
and progress in theology 與神學進程的，307-8
and subscription to creeds 與認信信條，308-9
and tradition 與傳統，304
Circularity 循環論證

and arguments for Christianity 與基督教信仰的論證，130-32，143,145-46
and empiricism 與經驗主義，130
and justification of knowledge 與知識證明，130-32
justified 證明，130
narrow and broad circles 狹義的與廣義的循環論證，131,303-4
no alternative to 循環論證的不可避免性，130
and persuasion 與說服，131-32
and rationalism 與理性主義，130
and ultimate criterion 與終極標準，130
Clarity 清晰性，220,363,369
Clark-Van Til controversy 克拉克-范泰爾的辯論，21-40
Cognitive rest 認知的安息，152-62,176,246,337,355
Coherence theory of truth 真理的一致性理論
and Christianity 與基督教，133-34
defined 其定義，133,119
and empiricism 與經驗主義，141
and God's wisdom 與神的智慧，133
and justification of knowledge 與知識的證明，133-34,140-41
Common grace 普遍恩典，230
Composition，fallacy of 合成以及相關的謬誤，298-99
Concrete 具體
also see Abstract 又見抽象
absolute sense 絕對含義，179-81
defined 其定義，179-85
pure concreteness 純粹具體，180
relative sense 相對含義，181-85
Concreteness 具體，169-91
Concretissimum 完全具體，170,180

Confessions. See Creeds 懺悔，見信條

Conflicting beliefs 相衝突的信念，55-56

Consistency 一致性，連貫性，246

Contextual exegesis 處境式解經，169,183-85,192

and exemplarism 與示範主義，198

and multiple contexts 與多重處境，196

and the richness of Scripture's meaning 與聖經含義豐富性，198-99

and sentence-level exegesis 與句子層面解經，195-96

and text and telos 與「經文與目的」，199-200

Contextualization 處境化，308

Contrast,variation,distribution 比較、變異、區分，236-37

Corporate knowledge 共同知識，158

Correspondence theory of truth 真理一致性理論（融貫論）

and Christianity 與基督教信仰，141

defined 其定義，133,141

and justification of knowledge 與知識的證明系，133-34,141

and rationalism 與理性主義，141

Council of Constantinople 君士坦丁堡會議，305

Covenant 聖約

all God's dealings covenantal 神的所有的行為都是聖約性的，13

defined 其定義，12-13

headship 首領地位，13，15

and Hittite treaties 與赫人的約，40-41

and immanence 與內住性，13-15

and knowledge of God 與神的知識，40-48

law as object of knowledge 作為知識對象的法則，62-64

solidarity 聖約性連接，16

and theology 與神學的關係，81

and transcendence 與超然性，13-15

Creation ex nihilo 創造從無出於無，232-35

Creator-creature distinction 造物主與被造物之差別，21,38-39,

Creeds 信條，225-26

and amendability 的可更改性，309

and applications of Scripture 與應用聖經，305-6

and heresy 與異端，305-6

and inescapable 信條的不可避免，305

as obstacle to church union 成為教會合一的障礙，306

and orthodoxy 與正統信仰，305-6

perfect creed 完美的信條，305

and subscription 與認信，308-9

and「system of doctrine」與「教義體系」的關係，309

Deduction 演繹，271-72

Definitions 定義，4,76-77,219-20,223

Denying the antecedent 否定前項，300

Dilemma 兩難，275-76

Disanalogies 反類推，230

Disjunctions 分割，233-34

Division，fallacy of 分割，以及其謬誤，299-300

Dogmatics 教條

and creativity 與創新性，312

as an increasing body of knowledge 作為不斷增長的知識體，313-14

and irrelevance 與非關聯性，311

and logical fallacies 與邏輯謬誤，312-13

and uncritical attitude 與不與評論態度，312

Dualisms 二元論，235,289

Duck-rabbit 鴨兔圖，157

Emotion 情感
and decisions 與決定，336-37
and knowledge 與知識，337-38
and a perspective 作為一個視角，338
and redemption 與救贖，335-36
and theology 與神學，339
Emphasis 強調，182-83
Empiricism 經驗主義，68,110,175
also see Certainty 又見確定性
also see Epistemology 又見認識論
also see Justification of knowledge 又見知識的證明
also see Knowing/Knowledge 又見認知/知識
also see Knowledge of God 又見神的知識
also see Logic 又見邏輯
also see Rationalism 又見理性主義
also see Subjectivism 又見主觀主義
and brute facts 與原始事實，117-18
and certainty 與確定性，115
and Christian critique 基督教信仰對經驗主義的評論，118
and circularity 與循環論證，130
and coherence theory of truth 與真理一致論，141
and deception 與感官欺騙，116
defined 其定義，110
and ethics 與倫理學，118
and foundationalism 與基礎主義，128-29
and future 與未來，117-18
and general propositions 與普通命題，117
and irrationalism 與非理性主義，119

and knowledge of God 與對神的認識之間，118
and logic 與邏輯，117
and logical positivism 與邏輯實證主義，116
and mathematics 與數學，117
and predictions 對經驗主義的預測，118
and scientific method 與科學方法論，115，117-18
and sensation 與感覺，118
and sense-datum 與感性材料，118
and sense-experience 與感覺經驗，117-18
and subjectivism 與主觀主義，118，120，161-62
and universal propositions 與普遍命題，117
and verifiability 與可證實性，116
and verification 與證實，115-16
Encyclopedia 百科知識，3-4，91-92
Epistemic obligations 認知的義務，384
Epistemic rights 認識的權利，384
Epistemology 認識論
also see Abstractionism 又見抽象主義
also see Anti-Abstractionism 又見反抽象主義
also see Certainty 又見確定性
also see Empiricism 又見經驗主義
also see Justification of knowledge 又見知識的證明
also see Knowing/Knowledge 又見認知/知識
also see Knowledge of God 又見神的知識
also see Logic 又見邏輯
also see New Reformed epistemology 又見新改革宗認識論
also see Rationalism 又見理性主義
also see Subjectivism 又見主觀主義

and abstraction 與抽象的關係，5，10，190
analyzes norms for belief 分析信念的規範，64
and a priori concepts 與先驗概念，5
Arminian 阿米念主義，29
as branch of ethics 作為倫理學的分支，62-64
and certainty 與確定性，133-36
and cognitive rest 與認知的安息，152-62
and coherence 與一致性，133-34
and correspondence 與對應性，133-34，141
and emotion 與情感，331，335-40
and empiricism 與經驗主義，115-19
and ethics 與倫理學，62-64，73-75，108，149
and experience 與經驗，332-35
and facts and norms 與事實及規範，141
and feelings 與感受，337-38
and formalism 與形式主義，113
and God's law 與神的律法，62-64
and imagination 與想象，342
and innate knowledge 與先天知識，112
and inter-subjective truth 與主體際真理，120
and justification 認識論的證明，104-8
New Reformed 新改革宗，382-400
and ontology 與本體論的關係，401-2
and the paradox of analysis 分析的悖論，114-15
and perception 認識論與感知，12，332-35
and perspectives 認識論的多視角，73-75
and primacy of reason 認識論與理性優先，331
and probability 認識論與可能性，143

and rationalism 認識論與理性主義，111-15
and reason 認識論與理性，329-35
and the scientific method 認識論與科學方法論之間，117-18
and seeing as 認識論與「視作」之間，156-58，162
and sensation 認識論與感覺之間，5，113，332-35
and subjectivism 認識論與主觀主義，119-21，161-62
and tendencies 認識論的傾向，110-11
and the theological curriculum 認識論與神學課程，1-5
and triperspectivalism 認識論的三視角說，45-46，73-75，162-63
and verifiability 認識論與可證實性，116
and verification 與證實，115-16
Equivocation 模稜兩可，296-97
Essential 本質的
attribute 屬性，30
disproportion 不對稱性，24
Ethics 倫理學
and application of laws and norms 法則和規範的應用，73-74
Christian understanding of 基督教信仰對其的理解，74-75
deontologism 道義論，108
and empiricism 與經驗主義，117
and epistemology 與認識論，62-64，73-75，108，149，248
existential 存在性的倫理學，108
and God's law 與神的律法，62-64
and justification 倫理學與證明，108-9
and knowledge 倫理學與知識，62-64
and knowledge of God 與對神的認識，73-75
non-Christian understanding of 非基督教信仰對倫理學，73-75
and self-realization 與自我認識，108

teleological 與目的論，108
and theology 倫理學與神學，323-28
and triperspectivalism 倫理學的三視角說，73-75，162-63
utilitarian 與功利主義，108
Eutychianism 優迪克主義，232
Evaluating theological writings 對神學作品的評價，369-70
Evangelism and apologetics 福音主義與護教學，355
Evidentialism 證據主義，352-54，385
also see Empiricism 又見經驗主義
also see Foundationalism 又見基礎主義
Evil 罪惡，124
Exegetical theology 解經神學，206-7
Exemplarism 模範主義，198
Existentialists 存在主義者，176，239
Experience 經驗，332-35
Facts and evidence 事實與證據
also see Certainty 又見確定性
also see Epistemology 又見認識論
also see Faith 又見信心
also see Justification of knowledge 又見知識的證明
also see Knowing/Knowledge 又見知識
also see Knowledge of God 又見對神的認識
defined 其定義，99
and interpretations inseparable 與不可分割的解釋，71-73，100，140-41
and non-Christian philosophy 與非基督教哲學，140
and norms 與規範，140
not identical with things 與事物不同一性，99
not produce faith 不能產生信心，148

and process 與過程，117-18
as states of affairs 作為事物的狀態，99
as warranting and justifying faith 作為信心的證明，148-49
Faculties 能力
and emotion 與情感，331，335-40
and experience 與經驗，332-35
and habits 與習慣，344-45
and imagination 與想像，340-43
and intuition 與直覺，345-46
and multiperspectivalism 與多視角說，328-35
and perception 與感知，332-35
and primacy of reason 與理性優先性，331
and reason 與理性，329-35
and sensation 與感覺，332-35
and skills 與技巧，344-45
and will 與意志，343-44
Faith 信仰，信心，148，357
also see Certainty
Justification of knowledge 又見知識的證明
又見確定性
also see Jalso see Knowing/Knowledge 又見知識
also see Knowledge of God 又見對神的認識
Fallacies 謬論
accent 重音，297-98
affirming the consequent 肯定後項，300-301
ambiguities of causality 因果關係的模糊，292-93
amphiboly 模稜兩可，297
appeal to authority (ad verecundiam)訴諸權威，290

appeal to emotion (ad populum)訴諸情感，288

appeal to pity (ad misericordiam)訴諸同情，288

argument from silence or ignorance (ad ignorantiam)緣於沉默或無知的論證，287

comparative ad hominem 更進一步的對人不對事論證，282-84

complex question 複合問題，295-96

composition 合成，298-99

confusion of multiple and single causation 多因和單因的混淆，293-95

denying the antecedent 否定前項，300

division 分割，299-300

equivocation 模稜兩可，296-97

false cause 錯誤的因果關係，290-91

genetic fallacy 遺傳謬誤，291-92

irrelevant conclusion (ignoratio elenchi)無關聯結論，279-81

negative circumstantial ad hominem 有條件的對人不對事的否定論證，286-87

positive circumstantial ad hominem 有條件的對人不對事的肯定論證，284-86

straw man 稻草人論證，324

threat of force (ad baculum)武力威脅（訴諸棍棒）論證，281-82

False cause 錯誤因果，290-91

False disjunctions 錯誤分割，233-34

Family resemblances 家族相似，218-19

Feelings 感受，77，135，152-53，337-38

Fideism 唯信主義

and Christianity 與基督教信仰，105

defined 其定義，105

Figurative language 形象化語言，35-36，226-32

Fixed words 固定的字句，187-88

Foundationalism 基礎主義

classical 傳統的基礎主義，386-87

defined 其定義，128-29
and empiricism 與經驗主義，128-29
and rationalism 與理性主義，128-29
its weaknesses 其弱點，129
Freedom of human thought 人類思想的自由，29
General revelation 普遍啟示
displays the meaning of special revelation 展現了特殊啟示的含義，148
and miracles 與神蹟的關係，145-48
presupposes special revelation 以特殊啟示為預設前提，144
proves the truth of special revelation 證明了特殊啟示的真理性，148
and special revelation 與特殊啟示的關係，144-49
Genetic fallacy 遺傳謬誤，291-92
Gestalt 格式塔，354
Giving a reason 給出理由，105，395
Gnosticism 諾斯底主義，232
God 神
and absolute authority 神的絕對威權，17
and covenant law 神的聖約性律法，62
and covenantal authority 神的聖約性權威，15-17
and covenantal control 神的聖約性掌管，16-17
and immanence 與神的內住性，13-18，237
knowledge self-attesting 自我證明的知識，27，69
knowledge self-validating 自我確立的知識，27
knows intuitively 直覺形成的知識，23
lordship practical 實踐性的主權，17
and metaphysical absoluteness 與形而上的絕對性，17
preinterprets all facts 預先解釋所有事實，29
self-knowledge self-sufficient（神的）自我知識是充分的，69

and simplicity 神的純一性，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 神的思想成就現實的，22
thoughts perfectly wise 神的思想有完美的智慧，22
thoughts self-attesting 神的思想是自我證明的，22
thoughts self-validating 神的思想是自我確立的，22
and transcendence 神的超然性，13-18，231，237
Godly sense of satisfaction 神聖的滿足感，152-62，176
Great Pumpkin 南瓜大王，388
Groupthink 群體思考，159
Habits 習慣，344-45
Having a reason 具有理由，105，395
Headship 首領地位，107
Heart 心，322
Heresy and orthodoxy 異端與正統，305-6
Hermeneutical circle 釋經學的循環論證，320
Hermeneutics .See Interpretation 釋經學，見解釋
History 歷史學
and archaelolgy 與考古學，303-4
and Christianity 與基督教，302-14
of the church 教會（史），304-14
Historical theology 歷史神學，310-11
also see Church history 又見教會史
Hittite treaties（與）赫人的盟約，40-41
Holy Spirit 聖靈，143，148，151，153，156-58，187
How to write a theological paper 如何寫一篇神學論文，371-74
Ignorance,argument from 基於無知的論證，287

Ignoratio elenchi argument 不相關論證，279-81

Illocutionary act 語言行為，203

Imagination 想像

and creativity 與創造性，340-41

defined 其定義，340

must be godly 必須是出於敬畏神的，342

Immanence 內住性

in Christian thought 在基督教思想中，13-18，237

and covenant 與聖約，13-15

defined 定義，13-14

in non-Christian thought 在非基督教思想中，13-15，237

Implication 蘊涵，244

Incomprehensibility of God 神的不可理解性

and Clark controversy 范泰爾與克拉克論爭，21-40

and inapprehensibility 與不可知的關係，21

incomprehensible 不可理解，25

self-referential 自指，25

summarized 概述，39-40

Induction 歸納法，272-73

Inerrancy 無誤性，200，221

Inference 推論，244-47

Infinitely distant 無限遙遠，17

Initial concept 初始概念，341-42

Innate ideas 先天觀念，248-49

Intellectual authoritarianism 在思想上的權威主義，124

Intellectual freedom 思想上的自由，124

Intellectualism and theology 尚智主義與神學，78-79，186

Interpersonal relationships 人際關係，187-88

Interpretation 詮釋
and anti-abstractionism 與反抽象主義的關係，169-91
and context 與處境的關係，169-91
Intuition 直覺，345-46
Irrationalism 理性主義，60-61，69
also see Certainty 又見確定性
also see Empiricism 又見經驗主義
also see Epistemology 又見認識論
also see Justification of knowledge 又見知識的證明
also see Knowing/Knowledge 又見知識
also see Knowledge of God 又見對神的認識
also see Rationalism 又見理性主義
also see Subjectivism 又見主觀主義
and abstraction 又見抽象，174-76
and empiricism 又見經驗主義，119
is parasitic on Christianity 是寄生在基督教信仰上的，362-63
and rationalism 與理性主義的關係，114，361-63
is rationalistic 是理性主義，361
and subjectivism 與主觀主義的關係，120
Irrelevant conclusion 無相關性的結論，279-81
Jesus,deity of 耶穌的神性
Justification of knowledge 知識的證明
also see Certainty 又見確定性
also see Epistemology 又見認識論
also see Knowing/Knowledge 又見知識
also see Knowledge of God 又見對神的認識
and apologetics 與護教學，164
and applications 與應用，128

and autonomy 與自主，161-62
and belief 與信心，104
and certainty 與確定性，134-36
and circularity 與循環論證，130-32
and cognitive rest 與認知的安息，152-62
and coherence 與一致性，133-34，141-42
and coherence with Scripture 與聖經一致性，128
and consistency with Scripture 與聖經的連貫性，128
and correspondence 與相符性，133-34，141
defined 其定義，104
and empiricism 與經驗主義，110，115-19
and evidence 與證據，142-48
and evidence and faith 證明中的證據與信心，148-49
and evidence and God's Word 證據與神的道，144-48
existential perspective 存在性視角，149-64
and foundations 與基礎的關係，106，128-29
giving a reason 提出理由，105，395
and godly sense of satisfaction 與神聖的滿足感的關係，152-62
having a reason 具有理由，105，395
and hierarchies of norms 與規範層次，137-38
and logical deductions 與邏輯演繹，128
and natural revelation 與自然啟示，142-43
and nature and Scripture 自然和聖經和證明，137-38
normative perspective 規範性視角，123-39
perspectives on 以……為視角，107-8
and persuasion 與說服，151-52
and presuppositions 與預設，143
and priorities in our use of Scripture 與我們使用聖經的優先性，138-39

and priority structures within Scripture 與聖經內在的優先結構，138
and probability and theism 與可能性和有神論，143
and rationalism 與理性主義，109-15
and regeneration 與重生，153-62
and sanctification 與成聖，153-62
and Scripture 與聖經，128-29
and seeing as 與「視作」，156-58，162
and selected facts 與選擇性事實，143
situational perspective 與處境性視角，140-49
and special revelation 與特殊啟示，140-48
and subjectivism 與主觀主義，110，119-21，161-62
and theologizing 與神學思辨，128-29
and triperspectivalism 與三視角說，73-75，162-63
and ultimate standards 與終極標準，106
Knowing/Knowledge 認識/知識
also see Certainty 又見確定性
also see Empiricism 又見經驗主義
also see Epistemology 又見認識論
also see Justification of knowledge 又見知識的證明
also see Knowledge of God 又見對神的認識
also see Logic 又見邏輯
also see Rationalism 又見理性主義
also see Subjectivism 又見主觀主義
and abstraction 與抽象的關係，172-78
and belief 與信念，105
and certainty 與確定性，134-36
and cognitive rest 與認知的安息，152-62
and coherence 與一致性，133-34，141-42

and correspondence 與相符性，133-34，141

defined 其定義，104

and definitions 各項定義，4，76

and doing 與行動，4

and emotions 與情感，337-38

and ethics 與倫理學，108-9

facts and interpretations inseparable 事實與詮釋的不可分，71-73

and facts and norms 與事實和規範，140

and fideism 與唯信主義，105

as friendship or enmity 知識作為友誼或憎恨，44-48

and godly sense of satisfaction 與神聖的滿足感，152-62

how 如何獲得知識，44-48，344-45

and initial concept 與初始概念，341-42

and justification 與證明，104-64

of law and self correlative 規範與自我相聯繫的知識，73

of law and world correlative 規範與世界相聯繫的知識，65-67

and life 與生命，149-51

and lordship attributes 與神主權屬性，22-23

and person-variableness 與個體差異，119

and perspectives 與視角，46

and persuasion 與說服，118-19

and pragmatic truth 與實用主義真理，149-51

and premises 與前提，105

and proofs 與證據，105，119-20

and propositions 與命題，26，54

and psychological states 與心理狀態，119-20

and regeneration 與重生，153-58

and sanctification 與成聖，153-58

and seeing as 與視作，156-58，162
of self and world correlative 自我與世界相聯繫的知識，70-71
and sociology of knowledge 社會學知識，158-60
and standards 與標準，25，105-6
subject and object 主體和客體，9，70-71
subject to law 順服律法，62-65
that 事實性的知識，44-48，344-45
and theologizing 與神學化，128-29
and truth 與真理，104-5
validated by God's knowledge 由神的知識所證實的知識，69
whom 對人的知識，46-47
of world necessary to understand meaning of Scripture 對世界的知識是理解聖經所必須的，67
Knowledge of God 對神的認識
also see certainty 又見確定性
also see Empiricism 又見經驗主義
also see Epistemology 又見認識論
also see God 又見神
also see Justification of knowledge 又見知識的證明
also see Knowing/Knowledge 又見認知/知識
also see Logic 又見邏輯
also see Rationalism 又見理性主義
also see Subjectivism 又見主觀主義
also see Theologian's character 又見神學家的品格
adequate 對神充分的知識，30
and analogies 關於神的知識與類推的關係，230
in Calvin's Institutes 在加爾文《基督教要義》中對關於神的知識的闡釋，1
and cognitive rest 與認知的安息，152-62

continuities between God's thought and human thought 神的思想與人類思想之間的連續性，25-28

as corporate 關於神的知識的群體性知識，158-60

and covenant law 與聖約性律法之間的關係，62

as covenant relationship 關於神的知識是一種聖約性的關係，40-48

as covenantal knowledge 關於神的知識是聖約性的知識，40-48

and detachment 與超脫性之間，323

and devils 與魔鬼之間，56

and disanalogies 與反類推之間，230

discontinuities between God's thought and human thought 神的思想與人類思想之間的不連續

性，22-25

and empiricism 與經驗主義，117

and ethics 與倫理學的關係，62-64

as friendship or enmity 作為朋友關係或敵對關係的關於神的知識，44-48

in the fullest sense 在最完全的意義上，62

and godliness 與對神敬虔，324-25

and godly sense of satisfaction 與神聖的滿足感，152-62

and the heart 與心，322-23

and incomprehensibility 與神的不可理解性，18-40

inseparable from godly character 與對神敬虔的品格不能分割，322

and knowability 與神的可知性，18-40

knowing how 知道如何，44-48

knowing that 知道什麼，44-48

knowing whom 知道是誰，45-46

as knowledge of God in himself 關於神的知識是在神自我之中的知識，29，31-32

as knowledge of God's authority 關於神的知識是對神的權威的知識，40-42

as knowledge of God's control 關於神的知識是對神掌管的知識，40-41

as knowledge of God's covenant law 關於神的知識是神聖約性律法的知識，62-64
as knowledge of God's essence 關於神的知識是對神本質的知識，30-31
as knowledge of God's lordship 關於神的知識是對神主權的知識，40-41
as knowledge of God's presence 關於神的知識是對神同在的知識，40-41，45-46
as knowledge of God's will 關於神的知識是對神意志的知識，40-41
and knowledge of God's Word correlative 關於神的知識是與認識神的道相關的，62
as knowledge of God's world 是關於神所造世界的知識，64
and knowledge of law correlative 是對神律法的知識，63-68
as knowledge of ourselves 是對自我的知識，64
and knowledge of self correlative 與相關對自我的知識，63-65
and knowledge of world correlative 與相關對世界的知識，63-65
and law 與神律法，62
law and obedience 神的律法和順服，62-63
limitations on 關於神知識的有限性，20-21
and lordship attributes 與神主權屬性，22-23，62
and mental images 與思想形象，37
and metaphors 與比喻，230-31
and models 與模型，226-32
must be sought in obedient way 必須以順服神的方式來尋求，44-45
non-Christian view of 對關於神的知識的非基督教信仰觀，18-19
not possessed by unbelievers 不為非信徒所擁有的知識，18-19
not purely objective 不是純客觀的知識，65
and obedience 與對神順服，4，43-44，62，323
is obedience 關於神的知識就是對神的順服，43
obedience and knowledge 對神的順服與知識，43
obedience criterion 關於神的知識的順服的標準，42
object of 關於神知識的對象，9
origin trinitarian 最初的三位一體說，42

as personal 關於神的知識是個體化的知識，320-21
and personal relationship with God 與神和個人之間的關係，323
and perspectives 關於神知識的視角，46
possessed by all 為所有人所擁有的，18-19
produces obedience 產生對神的順服，42
and qualifications for teachers 與神話語教師品格，324
and regeneration 與重生，153-58
revelation as accommodation 關於神的知識是按照我們能夠理解的形式來啟示的，24
and sanctification 與成聖，153-58
and seeing as 與視作的關係，156-58，162
similar to knowledge of man 與關於人知識相似性，46
and special revelation 與特殊啟示，140-48
subject to God's lordship 順服於神的主權，41-42
and technical terms 與專業術語，230-31
and the theologian's character 與神學家的品格，323-28
Labels 貼標籤，237-38
Language 語言
and analogies 與類比，226-32
and clarity 與清晰性，220
and cutting the pie 關於語言的「切餅」，217
and definitions 與定義，219-20
and family resemblances 與家族相似性，218-19
figurative about God 對於神的形象化的語言，35-36
God's has divine attributes 神話語所具有的神聖屬性，62
God's is called divine 神話語的神性，62
God's is object of worship 神的話語是崇拜的對象，62
and humanity 與人性，240-41
literal about God 用字面含義來描述神的語言，35-36

and meaning and use 與含義及應用，219-20
and metaphors 與比喻，226-32
and models 與模型，226-32
and natural kinds 與自然界各種事物，217-18
and reality 與現實，239-40
and technical terms 與專業術語，222-26
and vagueness 與模糊性，216-21
Language analysis 語言分析，176，239
Law 律法/法則/規範
and the believer 與信徒，63
is divine 是神聖的，63
enforcer is God 其實施者是神，63
and epistemology and ethics 與認識論和倫理學，62-64
of excluded middle 排中律，259
is fact of experience,and vice versa 規範是經驗事實，反之亦然，65-67
a form of God's Word 是神的道的一種形式，62
is function of God's lordship 是神的主權的一種彰顯，63
is God himself 是神自身，63
and God's lordship 與神的主權，62
and knowledge of God 與關於神的知識，62
meaning of discerned through application 在應用中發現神律法的含義，66
necessary to understand world，and vice versa 認識規範必須認識世界，反之亦然，65-68
and the non-Christian's knowledge 與非信徒的知識，68
of noncontradiction 不相矛盾的規範，246，255，258-59
and norms for knowledge 與知識的規範，62-64
and obedience 與順服，62-63
as object of knowledge 作為知識的對象，62-64
origin is God 根源是神，63

as presupposition 最為預設的規範，63

requires knowledge of world to use 規範的應用需要有關世界的知識，65-66

revealed in facts 通過事實啟示，68

as revealed in nature and in the Bible essentially the same 通過聖經所啟示的規範與通過自然界

所啟示的規範本質上是一樣的，65

revealed through creaturely media 神的規範通過受造物作為中介被啟示出來，63，65

and the unbeliever 與非信徒，63

and understanding the world 與認識世界，65-66

Liberal theology 自由主義神學，264

Liberation theology 解放神學，177，231

Literary forms 文體，202-3

Locutionary act 非語內表現行為，203

Logic 邏輯，329

also see Certainty 又見確定性

also see Epistemology 又見認識論

also see Justification of knowledge 又見知識的證明

also see Knowing/Knowledge 又見認知/知識

also see Knowledge of God 又見神的知識

and certainty 與確定性，249-51

and empiricism 與經驗主義，117

explanation of 邏輯的解釋，244-48

and fallacies 與謬誤，278-301

as a hermeneutical tool 作為釋經學的工具，247

justification and logical deductions 證明與邏輯演繹，128

laws of 邏輯律，109-15

limitations of 邏輯的侷限，254-60

logical necessity 邏輯必要性，247-48

logical order 邏輯順序，79，260-67

and the ordo salutis 與救贖次序，264-66

rationalism and deductive logic 理性主義與演繹邏輯，112，120

as a science of argument 邏輯作為一門論證的科學，244-47

as a science of commitiment 邏輯是關於委身的科學，247-48

and theology 與神學，251-54

and triperspectivalism 與三視角說，250-51

of unbelief 非信徒的邏輯，60-61

Lordship 主權

attributes： control，authority，presence,其屬性：掌管，權威，臨在，15-18，62-63

attributes mutually self-involving 主權的各屬性之間彼此包容，17-18

and authority and knowledge 與神的權威及知識，22

and control 與掌管，40-48

and control and knowledge 與神的掌管和對神的知識，23

and covenant 與神的聖約，12-13，40-41

and covenantal knowledge 與神的聖約性知識，40-48

and epistemology 與認識論，124-25

and incomprehensibility 與不可理解性，18-40

and knowability 與不可知性，18-40

and knowledge of God 與關於神的知識，22-23，62-63

and law 與神的律法，62-63

and presence and knowledge 與神的同在和對他的知識，22

scriptural and covenantal concept 聖經及聖約中主權的概念，12

Lutheran theology 路德宗神學，308

Marxism 馬克思主義，225，239

Master context 主語境，172-73，185，192-93

Maturity 成熟，158

Maxims for theologians and apologists 神學家和解經學家的座右銘，375-79

Meaning 含義
and abstractionism 與抽象主義，174
and application 與應用，83，89，98，140，148
as application 作為應用的含義，83-84，97-98，140
as behavior 作為行動的含義，95
and circular arguments 與循環論證，131
and conclusions 與結論，131
defined 其定義，34，93
as denotation 作為指示的含義，94
and etymology 與語源學，195-96
and intention 與意圖，95-96
as mental images 作為思想圖像的含義，95
as pragmatics 作為語用學的含義，95-97
as pure syntax 作為純粹句法的含義，94
as semantic 作為語義學的含義，94
as speaker's intention 作為說話者的意圖的含義，95
as stimulus-response 刺激-反應模式下的含義，95
and subjectivity，subjectivism 與主體、主觀性，98
and synonymy 與同義語，94
as syntactical 作為詞義學的含義，94
and theory of signs 與符號理論與含義，93
as the understanding of the original audience 作為最初聽眾所理解內容的含義，96
and usage 與用法，97
and verification 與證實，96-97
Mental 思想
images 思想圖象，37，95
states 思想狀態，113
Merely 神學中對「不僅」一詞的使用，44，234

Metaphors 比喻

dangers in use of 對比喻危險的使用，228-32

and master metaphors 與主要比喻，227

and theological models 與神學模型，227

Metaphysics and epistemology 形而上學與認識論，19

Miracle 神蹟，341

Models 模型，226-32

and doctrine of salvation 與救贖教義，227

and doctrine of Trinity 與三一教義，227

and master metaphors 與主要比喻，227

Multiperspectivalism 多視角主義，2，46，73-75，89-91，162-63，215，235，250-51，328-35

Mysticism 神秘主義，231

Natural revelation 自然啟示，137-44

also see General revelation 又見普遍啟示

also see Special revelation 又見特殊啟示

Naturalistic fallacy 自然主義的謬誤，313

Necessary conditionality 必然條件，261-62

Necessity 必然性，247-48

Negation in theology 神學中的否定，232-36

Negative circumstantial ad hominem argument 有條件對人不對事的否定論證，286-87

Nestorianism 聶斯托裡派，232

Neutrality 中立

and apologetics 與護教學，87

and presuppositions 與假設，126

New Reformed epistemology 新改革宗認識論，382-400

and the argument of FR 與《信仰與理性》中的論證，385-91

and basic and nonbasic beliefs 與基礎與非基礎信念，393

and Christian experience 與基督徒的經驗，387
critiqued 對其評論，393-400
and DKG 與《神學認識論》，382-85
and evidentialism 與證據主義，385
and foundationalism 與基礎主義，386-87
and the Great Pumpkin 與「南瓜大王」，388
and grounds for believing 與信仰的基礎，388-89
and positive apologetics 與積極護教學，391-92
and situated rationality 與處境性理性，389-91，333-35
and ultimate presuppositions 與終極性預設，398-400
and Wolterstorff's alternative criterion 與沃爾特斯多夫的替代性標準，387-88
No creed but Christ 除了基督沒有信條，305
Nominalism 唯名論，175
Normative emphasis 規範的重點，183
Norms 規範
and epistemology 與認識論，64
and ethics 與倫理學，73-74
and facts 與事實，140
hierarchies of 的層次，137-38
and knowledge 與知識，62-64
normative justification and certainty 規範性證明與確定性，134
normative perspective on knowledge 知識的規範性視角，123-39
obedience 順服
criterion of knowledge 知識的標準，44
and knowledge 與知識，43-44
is knowledge 規範就是知識，43
knowledge is 知識也是規範，43
leads to knowledge 由規範引入知識，43

produced by knowledge 由知識形成規範，43
One-and-many problem 一和多的問題，175
Ontology 本體論，401-2
Ordinary language 日常語言，176
Ordo salutis 救贖次序，264-66
Orthodoxy 正統
and creeds 與信條，305-6
criteria of change 標準的變化，305-6
and heresy 與異端，305-6
Pantheism 泛神論，231
Paradox of analysis 分析的悖論，114-15
Pascal's wager 帕斯卡的賭博說，355-58
Perception 知覺，332-35
Perlocutionary act 語言表達效果的行為，203
Person variable 個體差異
and knowing 與認知，119
and proofs 與證據，118-19，152，382
Personal absolute 絕對的位格
Christian idea of 基督教信仰的觀念，17
non-Christian idea of 非基督教信仰的觀念，17
Personalism and theology 人格主義與神學，319-22
Perspectivalism 視角主義，89-90，191-94，299-204，206-12，235
Persuasion 說服，119，131，355-58
Phenomenologists 現象學家，176，239
Philosophy 哲學，318
defined 其定義，85
and science 與科學，85-87
and theology 與神學，85-86

Points of contact 共識點，365-68
Positive circumstantial ad hominem argument 有條件的對人不對事肯定論證，284-86
Practical theology 實踐神學，214
Pragmatic theory of truth 真理的實用理論
and Christianity 與基督教，150-51
defined 其定義，150
and subjectivism 與主觀主義，150，161-62
Presuppositions/Presuppositionalism 預設/預設主義
and apologetics 與護教學，87，350-52
and archaeology 與考古學，303
and basic commitments 與最根本的委身，45，125-26
defined 其定義，45，125-26
and evidence 與證據，143，149
and hermeneutical circle 與釋經學的循環論證，320
and interpreting Scipture 與解釋聖經，320
and justification of knowledge 與知識的證明，143
and knowledge of God 與關於神的知識，62
and law 與規範，75
and lordship 與神的主權，45
and neutrality 與中立，126
and religious language 與宗教語言，126-27
and starting point 與出發點，125
and theology 與神學，320
and ultimate commitments 與終極委身，126-27，134
and ultimate presuppositions 與終極預設，398-400
and unbelievers 與非信徒，125-27
Primacy of reason 理性優先，331
Probability 可能性，135，136，143

Process theology 過程神學，177，231，235

Progress in theology 神學的進步，307-8

Proof texts 證據性經文，197，349

Proofs 證據，105

person variable 因人而異，118-19，152，154

and persuasion 與說服，355-58

Propositional language 命題語言，321

Propositional revelation 命題性啟示，177，195，200-201

Propositions 命題，26，54

Pure syntax 純粹句法，94

Qualitative difference 質的差別，25，38-39，231

Quantitative difference 量的差別，23，25，38

Rationalism 理性主義

also see Certainty 又見確定性

also see Empiricism 又見經驗主義

also see Epistemology 又見認識論

also see Irrationalism 又見非理性主義

also see Justification of knowledge 又見知識的證明

also see Knowing/Knowledge 又見認知/知識

also see Knowledge of God 又見神的知識

also see Logic 又見邏輯

also see Subjectivism 又見主觀主義

and abstract concepts and knowledge 與抽象概念和知識，114，174-76

and certainty 與確定性，111，114

and Christian critique 基督教信仰對理性主義的批判，114

and criteria 與標準，111

and deductive logic 與演繹邏輯，111，114

defined 其定義，110

and Descartes 與笛卡兒，112

and formalism 與形式主義，113

and innate knowledge 與先天知識，112

and irrationalism 與非理性主義，114，361-63

is irrationalistic 是非理性的，361

and laws of logic 與邏輯律，109-15

and mental states 與思想狀態，113

and the paradox of analysis 與分析的悖論，114-15

is parasitic on Christianity 是寄生在基督教信仰上的，362-63

and Plato 與柏拉圖，111-12

and rationalist/irrationalist dialectic 理性主義與非理性主義的辯證，361

and real world 與現實世界，112-13

and sensation 與感覺，113

and sense-experience 與感覺經驗，112

and skepticism 與懷疑主義，113

and subjectivism 與主觀主義，113，161-62

Reason. See Epistemology，knowing/Knowledge，and Knowledge of God 理性，見認識論，認

知/知識，與關於神的知識

Reductio ad absurdum argument 歸謬論證，273-75，351

Reformed theology 改革宗神學，308

Regeneration 重生

and cognitive rest 與認知的安息，153-62

and internal testimony of Spirit 與聖靈的內在印證，153-62

as noetic 理性的重生，154

and noetic sanctification 理性的成聖，154，156

and presuppositions 與預設，154

Religious language 宗教語言

and certainty 與確定性，127
and community membership 群體的成員資格，127
and emotions 與情感，127
and falsification 與歪曲，127
its oddness 其奇特性，126-27
and presuppositions 與預設，127
and ultimate commitments 與終極委身，127
and verification 與證實，127
Resurrection 復活，321
Revelation 啟示
also see General revelation 又見普遍啟示
also see Natural revelation 又見自然啟示
also see Special revelation 又見特殊啟示
accommodation from God 神按照我們的能力來啟示，24
and apparent contradictions 與明顯的矛盾，24
Romanism 羅馬天主教，232
Sabellianism 塞貝里教，232
Sanctification 成聖
and cognitive rest 與認知的安息，153-62
and internal testimony of Spirit 聖靈的內在印證，153-62
as noetic 理性的成聖，154
and noetic regeneration 與理性的重生，154
and presuppositions 與預設，154
Science 科學，86-87，115-17
and applying Scripture 與應用經文，314
and communicating theology 與神學交流，315
and liberal theology 與自由神學，316-17
and reinterpreting Scripture 與重新解釋經文，314-15

and theology 與神學，316-17
Scientific method 科學方法，115，117-18
Scripturality 依據聖經，369，371
Scripture 聖經
and authority 與權威，200
and justification of knowledge 與知識的證明，128-29
and knowledge of world 與對世界的知識，67
and lordship 與神的主權，11
and nature 與自然界，137-38
priorities in use of 在應用聖經方面的優先性，138-39
priority structures within 聖經中的優先結構，138
and vagueness 與模糊，221
Secondary 次等的
creation 次等的創造，29
self-attestation 次等的自我證明，29
Sectarianism 宗派主義，232
Seeing as 視作，156-58，162
Self-interest 私利，356
Sense-experience 感覺經驗，111，175
sensation 感覺，5，113，130，332-35
sense-datum 感覺材料，130
Sentence-level exegesis 句子層面的解經，195-96，222，232，235，287
Servant thinking 僕人式的思考，21
Silence，argument from 緣於沉默的論證，287
Sin 原罪，135，153
Skills 技巧，344-45
Slippery slope 滑坡論證，274-75
Sociology of knowledge 知識的社會學，158-60，176

Sola scriptura 唯獨聖經，81，222，308

Solipsism 唯我論，70

Special revelation 特殊啟示

and God's works 與神的工作，144-48

God's works display meaning of 神的工作顯示他的話語的含義，148

God's works presuppose 神的工作以他的特殊啟示為預設，144

God's works prove truth of 神的工作證明特殊啟示的真理性，148

and justification of knowledge 與知識的證明，140-48

and miracles 與神蹟，145-48

Speech acts 言語行為，203-4

Spirit .See Holy Spirit 靈見聖靈

Square of religious opposition 對立信仰的四方圖，14-15

Strength of beliefs 信心的強度，55-56

Structuralist linguistics 結構主義語言學，239

Subject and object 主體與客體，10，70-71

Subjectivism 主觀主義

also see Certainty 又見確定性

also see Empiricism 又見經驗主義

also see Epistemology 又見認識論

also see Justification of knowledge 又見知識的證明

also see Knowing/Knowledge 又見認知/知識

also see Knowledge of God 又見關於神的知識

also see Logic 又見邏輯

also see Rationalism 又見理性主義

and Christian critique 與基督教信仰對其的批判，121，161-62

and consistency 與一致性性，120

and criteria 與標準，121

defined 其定義，110

and empiricism 與經驗主義，118，120，161-62
and facts 與事實，121
and inter-subjective truth 與主體際真理，120
and irrationalism 與非理性主義，120
and person-variable nature of proofs 與證據的因人而異的本質，119
and rationalism 與理性主義，120
Sufficient conditionality 充分條件，262
Superlapsarianism 墮落前預定論，311
Synthetic 綜合，250，267-70
Systematic ambiguity 系統的模糊性，237
Systematic theology 系統神學，311
explained 其解釋，212
meaning of systematic 系統的含義，214
relations to biblical and exegetical theology 與聖經神學和釋經神學的關係，212
Technical terminology 專業術語，222-26
Theistic proofs 有神論證據，175
Theologian's character 神學家的品格
and building on opponent's strong points 在對手所處的優勢上來展開論證，326
and deceiving by using vague language 使用模糊性的語言來欺騙，325-26
and exaggerating controversial features of opponent's views 誇大對手觀點中最有爭議的部分，327
and exaggerating opponent's weakness 與誇大對手的弱點，327
and implying your view is only correct alternative 與暗示你的觀點是唯一正確的選擇，375-79
maxims for 神學家的座右銘，327
and only arguing your view 與只論證自己的觀點，327
and taking opponent's views in worst sense 與在最壞的意義上來解釋對手的觀點，324
and trying to appear more orthodox than you are 試圖表現得比你實際的情況更加正統，325
Theological encyclopedia 神學百科知識，3-4

Theological research 神學研究
how to write a theological paper 如何寫一篇神學論文，371-74
method of 神學研究的方法，371-74
Theological system 神學體系，169-72
Theological writings 神學著作
checklist for evaluation of 評估神學著作的清單，369-70
unsound checklist 對比不合理的清單，370
Theology/Theologizing 神學/神學化
and analogies 與類比，226-32
and analytic statements 與分析性陳述，267-70
and apologetics 與護教學，87-88
as application 神學是一種應用，81-85，223，267，312
and burden of proof 與舉證的責任，270
and confessions 與認信，309-10
and contextualization 與處境化，308
as covenantal undertaking 一種聖約性的工作，81
and creativity 與創新性，312
and creeds 與信條，304-10
defined 其定義，76-77，81
and definitions 與定義，219-20
and dogmatics 與教條，311
and emotions 與情感，337-38
and encyclopedia 與百科知識，3-4，91-92
and ethics 與倫理學，323-28
and facts 與事實，79
and feelings 與感受，337-38
and godly emotions 與敬虔情感，339-40
and historical theology 與歷史神學，310-11

and human feelings 與人類感情，77
and human needs 與人類需求，79-80
and imagination 與想像，342
as an increasing body of information 是增長的知識體系，313-14
and intellectualism 與尚智主義，78-79
and irrelevance 與無相關性，311-12
and justification of knowledge 與知識的證明，128-29
and labels 與標籤，237-38
and logic 與邏輯，251-54
and logical order 與邏輯順序，79
Lutheran theology 路德神學，308
and maxims for theologians 與神學家的座右銘，375-79
and meaning and application 與含義與應用，81-85
and metaphors 與比喻，226-32
and models 與模型，226-32
and mutual implication among doctrines 與教義中的相互蘊含，267-70
and natural science 與自然科學，78
and negation 與否定，232-36
its object 其對象，76-77
and objectivism 與客觀主義，78-80
and personal knowledge 與個體化知識，320
and personalism 與人格主義，319-22
and perspectivalism 與多視角說，191-94
and philosophy 與哲學，85-86
and progress 與進步，307-8
and propositional language 與命題式語言，321
as queen of sciences 作為科學的皇后，316
should be rational 應該是合乎理性的，330-31

and reason 與理性，329-35
Reformed theology 改革宗神學，308
and science 與科學，86-87，316-17
as a science 作為一門科學，78
and scientific method 與科學研究的方法，316
and subjectivism 與主觀主義，77，161-62
and synthetic statements 與綜合性陳述，267-70
and systematic ambiguity 與系統性模糊，237
and systematic theology 與系統神學，212-14
and technical terms 與專業術語，222-26
and theological curriculum 與神學課程，1-5
and theological knowledge 與神學知識，329
and theory 與理論，84-85
and tradition 與傳統，311-12
and traditional theological programs 與傳統神學，206-7
and translation 與翻譯，215
and uncritical attitudes 與不加批判的態度，312
and vagueness 與模糊性，221，238-39
Thought-content 思想內容，37-38
Threat of force 以武力威脅，281-82
Throwaway arguments 一次性論證，277
Tradition 傳統，304
Transcendence 超然性
and authority 與權威，15-16
in Christian thought 在基督教思想中的超驗，13-18，237
and control 與神的掌管，15-16
and covenant 與聖約，13-15
defined 其定義，13-14

in general 一般而言，13-18
and immanence 與神的內住性，13-15
in non-Christian thought 在非基督教思想中的，13-15，237
and technical terms 與專業術語，231
Transcendental method 超然的方法，175
Trichotomy 人身三元論，312
Trinity，doctrine of 三一論，227，233
Triperspectivalism 三視角說，45-46，73-75，89-90，162-63，215，235，250-51
Truth 真理
defined 其定義，48-49
epistemological sense of 真理的認識論意義，48-49
ethical sense of 真理的倫理意義，48-49
and knowledge 與知識，48-49
metaphysical sense of 真理的形而上學意義，48-49
and wisdom 與智慧，48-49
Truth，theories of 真理的理論
coherence theory 一致論，133-34，140-41
correspondence theory 相符論，133，140-41
pragmatic theory 實用理論，151，161-62
Unbelief 不信
as failure to assent to propositions(G.Clark)無法同意一些命題（G. 克拉克），54-57
fully explained 一個充分的解釋，58-59
as intellectual，not ethical 在理智上知道神，但在倫理上不信，57-58
as knowledge falsified by antitheistic framework (C.Van Til)抵擋神的思維框架歪曲了知識，
（C. 範泰爾），52-54
as knowledge falsified by non-Christian systems of thought(C.Van Til)非信徒的思想體系歪
曲了
知識，53-54

as nonconscious knowledge 對神的啟示沒有意識的知識，50-51
as potential，not actual(J.S.Halsey)非信徒關於神的知識是有可能的，但不是真正能做到的（J. S. 哈爾西），52
as psychological，not epistemological(J.S.Halsey)關於神的知識是心理上的，而不是認識論上的（J. S. 哈爾西），51-52
as purely formal knowledge (C.Van Til)關於神的知識僅僅是形式上的（C. 範泰爾），52
as repressed knowledge of God 壓抑關於神的知識，52
Unbeliever 非信徒
and brute facts 與原始事實，72
and epistemology 與認識論，75
and ethics 與倫理學，74
and facts 與事實，71-73
and knowledge of God 與關於神的知識，49-61
knowledge of God different from believer's 非信徒對於神的知識不同於信徒的，49-59
knowledge of God fully explained 對非信徒關於神的知識的完整解釋，58-59
knowledge of God mysterious 非信徒關於神的神秘性的知識，59
knowledge of God similar to believer's 非信徒關於神的知識與信徒的相似之處，50
loses facts and law 失去了事實與規範，68-69
and subject and object 與主體和客體，70-71
Uses of Scripture 經文的應用
and literary forms 與文學體裁，202-3
and pictures，windows，and mirrors，與圖畫、窗戶與鏡子，204-5
and speech acts 與言語行為，203-4
and varieties of biblical language 與聖經語言的多樣性，200-201
Vagueness 模糊性
intentional 意向的，221
in language 語言中的模糊性，216-21
morals on 關於模糊的重要性，221

in Scripture 聖經中的模糊性，221
Validity 有效性，245
Van Til-Clark controversy 范泰爾-克拉克之爭，21-40
Verifiability/Verification 可證實的/證實
and empiricism 與經驗主義，116
and epistemology 與認識論，116
and meaning 與含義，96-97
and religious language 與宗教語言，127
Westminster Assembly 西敏大會，197
Wholly 完全
different 不同，27
hidden 隱藏，13-15
other 非我，13-15，17
will 意志，343-44
wisdom 智慧
and knowledge 與知識，48-49
and lordship 與主權，48-49
as skill 與技巧，48-49
and truth 與真理，48-49
Word-level exegesis 詞語層面的解經，289
Word studies 詞語研究，195-96

全書提綱

前言

緒論認識論與神學課程

第一部分知識的對象

第一章神，立約之主

A．聖經中的主權觀

（1）主權與聖約

（2）超然性及內住性

（3）掌管、權威、同在

B．主權與知識

（1）可知性及不可理解性

a．每個人都認識神

b．我們對神認識的限制

（2）認知是一種聖約的關係

a．神作為主的知識

b．我們降服於神的知識，因為他是主

C．非信徒的知識

（1）信徒、非信徒關於神知識的相似之處

（2）信徒與非信徒關於神知識的差別

a．啟示對非信徒沒有作用

b．非信徒應該認識，但卻辦不到

c．他在「心理上」認識神

d．他在心理上抑制對神的知識

e．與信徒之間的統一是「純形式的」

f．他的「知識」經常被其處境歪曲了

g．他的知識只有在缺乏反思時才存在

h．他所相信的命題不夠

i．他的知識是「理性的」而非「倫理的」

j．我的陳述

k．一個否認聲明

（3）不信的邏輯

第二章神與世界

A．聖約律法

B．這個世界與我們的情形

C．我們自己

D．知識的對象之間的關係

（1）律法與世界

a．律法是瞭解世界所必需的

b．認識律法對於這個世界是必要的

c．非基督徒失去了事實與律法（或作規範）

（2）世界與自我

a．對自我認識以及對世界的認識是相互關聯的

b．事實與其詮釋是不可分割的

（3）律法與自我

E．視角

第三章神與我們的研究

A．神學

（1）施萊爾馬赫

（2）霍奇

（3）神學「聖約性」的定義

B．哲學與科學

C．護教學

附錄 A 視角主義

附錄 B 百科知識

附錄 C 含義

附錄 D 事實和詮釋

第二部分知識的證明

第四章證明的問題

A · 知識需要證明嗎？

B · 證明的視角

C · 倫理與知識

D · 傳統的認識論

（1）理性主義

a · 先天的知識

b · 感覺

c · 形式主義

d · 基督教信仰的分析

e · 基督教信仰的再分析

f · 分析的悖論

（2）經驗主義

a · 驗證

b · 可驗證性

c · 假象

d · 科學方法

e · 經驗主義過於有限

f · 對神的認識

g · 事實

h · 基督教信仰的分析

（3）主觀主義

a · 主體際真理

b · 一致性

c · 事實與準則

d · 基督教信仰的分析

（4）合併

a．柏拉圖

b．康德

第五章有關證明的視角

A．規範性證明

（1）神的認識論權威

（2）預設

（3）宗教性語言的奇特性

（4）所有的知識都有神學的思辨

（5）聖經的自我證明

（6）循環式論證

a．除循環論證之外我們別無選擇

b．循環論證受到的限制

c．狹義循環論證與廣義循環論證

d．循環論證與說服力

e．相互對立的循環論證

（7）一致性

（8）確定性

a．罪性

b．無知

c．有限的知識

（9）規範的層次

a．大自然與聖經

b．聖經中的優先秩序的結構

c．聖經中的優先結構

B．處境性證明

（1）事實與規範

（2）相符性

（3）證明信仰的證據

（4）證據與神的話語

（5）證據與信心

C．存在性的證明

（1）知識與生命：實用性真理

（2）說服與證明

（3）認知的安息——一種敬虔的滿足感

（4）知識，重生以及成聖

（5）如何看待「視作」——通過存在性及規範性視角

（6）群體的存在性視角

（7）又是自主？

D．哪一個視角是終極的？

E．護教學中的證明

第三部分知識的方法

第六章規範性視角——聖經的使用

A．反抽象主義

B．視角主義

C．語境化的解經

（1）句子層面的解經

（2）多重的上下文（語境）

（3）證明經文

（4）模範主義

（5）聖經含義的豐富性

（6）經文與目的

D．聖經的使用

（1）聖經語言的多樣性

（2）文體

（3）語言行為

（4）圖畫、窗戶和鏡子

（5）應用範圍

E．傳統的神學的方法

（1）釋經神學

（2）聖經神學

（3）系統神學

（4）實踐神學

第七章處境性視角——神學的工具：語言

A．語言中的模糊性

B．經文中的模糊性

C．術語

D．比喻、類推和模型

E．神學中的否定

F．比較，變異，區分

G．非正統信仰立場中的系統性模糊

H．貼標籤

I．模糊的原則

J．語言與事實

K．語言與人類

第八章處境性視角——神學的工具：邏輯

A．什麼是邏輯

（1）論證的科學

（2）邏輯：釋經學的一個工具

（3）承認的原理

B．邏輯的確定性

C．在神學中使用邏輯的聖經根據

D．邏輯的侷限性

E．邏輯順序

F．教義中的相互蘊涵

G．舉證責任

H．論證的幾種類型

（1）演繹

（2）歸納

（3）歸謬法

（4）兩難

（5）由弱轉強的論證

（6）一次性論證

（7）其他……

I．謬論

（1）不相關結論

（2）武力威脅

（3）更進一步的對人不對事論證

（4）有條件的對人不對事的肯定論證

（5）有條件的對人不對事的否定論證

（6）緣於沉默或無知的論證

（7）訴諸同情

（8）訴諸情感

（9）訴諸權威

（10）錯誤的因果關係

（11）遺傳錯誤

（12）模糊的因果關係

（13）多因與單因的混亂

（14）複合問題

（15）模稜兩可

（16）含義模糊

（17）重音

（18）合成

（19）分割

（20）否定前項

（21）肯定後項

第九章處境性視角——神學的工具：歷史、科學與哲學

A．歷史

（1）古代歷史——考古學

（2）教會史——歷史神學

a．傳統

b．信條

c．正統與異端

d．神學的進程

e．對信條的認同

f．信仰告白與神學

g．教會史和神學史

h．教理神學

B．科學

C．哲學

第十章存在性視角——神學家的資格

A．神學的人格主義

B．論心

C．神學家的品格

D．神學家的才能——神學的技巧

（1）理性

（2）感知與經驗

（3）情感

（4）想像

（5）意志

（6）習慣、技巧

（7）直覺

第十一章護教學的方法

A．防禦型護教學

（1）規範性視角

（2）處境性視角

（3）存在性視角

B．進攻型護教學

（1）規範性視角——聖經與辯證的對立

（2）處境性視角——不信的各種錯誤

（3）存在性視角——共識點

附錄 E 對神學作品的評價

附錄 F 如何寫神學論文

附錄 G 神學家和護教學者的座右銘

附錄 H 評喬治・林德貝克《教義的本質》

附錄 I 新改革宗認識論

附錄 J 一個本體論的說明