

上帝之道的合理性和確保

——歸正宗認識論對巴特聖經解釋學的補充*

Rationality and Warrant of the Word of God: Supplementary Views from Reformed Epistemology on Barth's Biblical Exegesis

李 晉 馬 麗

LI Jin MA Li

作者簡介

李晉，哲學和系統神學博士候選人，加爾文神學院；

馬麗，加爾文學院亨利研究院高級研究員

Introduction to the author

LI Jin, PhD Candidate, Calvin Theological Seminary

MA Li, Senior Fellow, Henry Institute, Calvin College

Email: lijn228@gmail.com; maryma9966@gmail.com

Abstract

Karl Barth was critical of the hermeneutics of biblical historical criticism, based on his own theological understanding, especially with regard to revelation, and proposed a form of biblical exegesis known as “*analogia fidei*.” In the area of epistemology, the label of fideism was often attached to Barth, and his exegetical method also encountered criticism. Modern Reformed Epistemology shares theological common ground with Barth in relation to its denial of traditional rational theology, especially foundationalism, while Barth’s thought also influenced the development of reformed epistemology. Based on discussions about Karl Barth and Reformed Epistemology in terms of their epistemological and exegetical claims, this article argues that although Barth had reservations on the application of philosophy to theology, Reformed Epistemology considers Barthian epistemology and its relevant biblical exegesis as sufficient defense and warrant, granting a rational base for Barthian biblical exegesis as a faith-originating approach.

Keywords: The Word of God, Rationality, Warrant; Biblical Exegesis, Belief

一、現代神學對啓示和聖經歷史之批判的發展

啟蒙運動以來，基督教信仰遭到廣泛的質疑。^①以萊辛和洛克為代表的思想家要麼質疑啟示見證的可靠性，^②要麼主張只有理性才是判斷啟示的標準。^③這種證據主義認為，只有宗教信念被論證才能夠被理性所接受，這也是經典基礎主義（foundationalism）的立場，即當且僅當理論能夠被基礎命題或確證的信念所證明，並排除一切的成見和無根據的推測，它才能被認為是真科學或真理。^④面對證據主義和基礎主義的標準，在19世紀，學者們逐漸發展出聖經歷史批判^⑤來回應這些要求，試圖在理性和科學方法上獲得信仰的確定性。^⑥他們通過考古和文

* 本文感謝匿名審稿專家的寶貴意見。[Deep appreciations to the suggestions offered by the Anonymous reviewers.]

^① Avery Robert Dulles, *Models of Revelation* (New York: Doubleday Books, 1983), 3-17.

^② Gotthold Lessing, *Philosophical and Theological Writings*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 61-88.

^③ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2000), 80-81. 下文簡寫為WCB。

^④ Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion* (Second Edition), (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 28. 也參見WCB, 84. 在認知結構上，基礎主義主張存在一個命題或多個命題能夠成為其他命題的基礎，這些被稱之為基本命題，它們構成了人的知識結構的基礎。只有當一個命題是不證自明，或不可更改（incorrigible），或對人而言在知覺上是明確時，這個命題才能夠成為合適的基礎命題。

^⑤ 也稱為聖經歷史鑑別學或者高等批判，下文中統一簡寫為歷史批判。在18世紀的德國，由舊約學者艾希霍恩（J.G.Eichhorn, 1752-1827）、蓋博樂（J.P. Gabler, 1753-1826）、維特（W.M.L. de Wette, 1780-1849）等以及新約學者和後黑格爾學派的學者，赫爾德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）、斯特勞斯（D.F.Strauss, 1808-1874）等發展出了的學科，主要關注文本的形成、歷史的耶穌等一系列的問題，可參見，James C. Livingston, *Modern Christian Thought Vol.1: The Enlightenment and The Nineteenth Century* (Second Edition) (Minneapolis: Fortress Press), 237-50.

^⑥ Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century* Vol.2, 1870-1914 (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 1-99; 146-182; 266-301. 克勞德（Claude）介紹了利切爾學派（Ritschlian theology）之後聖經批判的發展情況，特別在第八章關於特洛爾奇（Troeltsch）的討論中，重點討論了關於歷史上的耶穌、歷史意識和聖經批判的發展。關於這段時期聖經解釋學的發展，見Werner Jeanron, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: SCM Press, 1994), 122-26.

本鑑別的方法來可靠地解經，將理性作為甄別信仰的基礎。這方法把聖經作為上帝的特殊啟示這一前提懸置，認為科學的文本探究不能對超自然現象和特殊啟示持有預設的傾向性，對待聖經文本要和其他歷史文本一樣，解釋不能被研究者的信念、背景、信仰經驗所影響，而是通過客觀性的研究，用統一、普遍的歷史或科學理性的方法，對文本進行解讀和判斷。^①但是歷史批判方法也面臨着難題：它無法克服歷史和信心之間的鴻溝，無法讓歷史成為信仰的基礎，也無法解釋超自然神蹟。另外，它的純粹客觀性也遭到了人們的質疑。^②對於這些問題，現代神學從不同角度進行了修正和反思。本文將從巴特的啟示論和解經立場出發，來探討他對歷史批判的反駁。巴特提出了以信心為基礎的類比解經法。儘管該解經方法遭到了批評，但本文認為，歸正宗認識論能夠為巴特的立場辯護，對其修正和補充。

二、巴特的啟示觀和聖經解釋

一戰前後，巴特從自由神學轉向危機（辯證）神學。^③他反駁當時流行的歷史批判法，特別是特洛爾奇的聖經解釋法。^④他在1918年出版的《羅馬書注釋》第一版序言中寫道，

^① WCB, 388.

^② Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 126.

^③ Karl Barth, *A Unique Time of God: Karl Barth's WWI Sermons*, trans. & ed. William Klempa (Louisville: Westminster John Knox Press, 2016), 21-30; Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005) 60-198; Simon Fisher, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School* (Oxford: Oxford University Press, 1988); James M. Robinson ed., *The Beginnings of Dialectical Theology* (Richmond: John Knox Press, 1968), 59-161.

^④ 特洛爾奇對古格庭（Gogarten）的批判性回應，“An Apple from the Tree of Kierkegaard,”見*The Beginnings of Dialectical Theology*, 312-27. 以及Van Austin Harvey, *The Historian and The Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (New York: Macmillan, 1966), 3-35.

保羅作為他時代的孩子，向同時代人宣講……作為上帝國度的先知和使徒，向所有時代的每一個人真實地傳講。無疑，我們需要仔細研究和思考，那時那地和今時今日之間的不同。但是，就這些研究本身的目的而言，只能證明這些差別事實上是極為瑣碎的……^①

巴特將三一上帝的自我啟示作為神學的基礎。他認為，上帝的啟示（上帝的道）是上帝本身，也是上帝直接在位格中說話（*Dei loquentis persona*），它有三種形式：耶穌基督、聖經的記載和教會宣講。^② 上帝的言語和行動彼此是不可區分的，啟示就是上帝在行動中與人相遇、說話。只有在耶穌基督作為上帝道成肉身的行動和話語中，才是上帝無條件的直接啟示。而聖經和教會宣講要成為上帝的道，則是有條件、間接的啟示，是對上帝之道的見證。上帝的啟示不是基於這兩者、以它們為條件。無論從本體論還是認識論來看，上帝之道的實在和真理都完全以其自身（三一上帝）為根基。^③

巴特強調聖經並不等於上帝的道，聖經作為人所寫的歷史文獻，和其他近東的文獻一樣並非完全無誤。^④ 聖經是作為上帝之道的見證和承載，通過聖靈的工作被人領受，成為上帝的道。1931年巴特提出，聖經同時具有內在性和外在性特點。^⑤ 內在文本通過所具有的權

^① Karl Barth, *The Epistle to the Romans (Sixth Edition)*, trans. Edwyn C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1968), 1.

^② Karl Barth, *Church Dogmatic* (以下簡寫為CD), Vol. I/1, ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T&T. Clark, 2010), 284-85.

^③ *Ibid.*, 320.

^④ Karl Barth, *The Word of God and Theology*, trans. A. Marga (London; New York: T&T Clark, 2011), 79-80.

^⑤ 在巴特的神學觀點變化中，存在兩種觀點，認為巴特在這段時期思想上出現了關鍵的變化如巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar），而麥考馬克（Bruce McCormack）等則不同意這種觀點，本文的一個前提假設是，巴特的聖經觀在《羅馬書注釋》後儘管有修正，但是始終具有立場的連續性和一致性。參見，Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius Press, 1951), 以及Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 412-439.

威和人的信心，使得教會宣告的外在文本具有真理性。內在文本被外在文本所承載，只有通過特殊恩典才能啟示出上帝之道。經文的內在意義、基礎、背景等都承擔了聖經所宣告真理的見證。只有特殊恩典賜下的信心和聖靈才讓聖經解釋成為可能。^①上帝之道是聖經中的上帝自己，向先知和使徒啟示出上帝是主，並且被聖經所記錄。通過聖靈，聖經能夠成為上帝的道。聖經回答了人對上帝啟示的追問，並將人帶到三一上帝的主面前。^②在聖靈的作用下，用人言所記載的聖經才成為了上帝的道。聖經的見證不同於教會的宣講，唯獨聖經在基督裏所啟示上帝的見證是直接和獨特的，因為上帝自身的啟示構成了聖經作為上帝之道的基礎。聖經同時作為人的話語和上帝的話語，在此世二者之間必然存在着張力。^③但是，上帝之道是絕對自由的，就意味着其成為人言、向人啟示的過程也是自由的，最終通過先知、使徒到聖經向不同時期的人展現出上帝之道。從而，先知和使徒所記載的不僅是他們時代的歷史事件，也是向不同時代和今日之人所見證的上帝之道，並且“上帝之道以人言的形式將自身給予我們人，因此，現在它不僅僅是上帝的道，或者是使徒和先知之言，而是被我們所獲得，所領受，它成為我們自身之言”。^④上帝的啟示不只是完成和已經實現的，而且以聖經的見證繼續使得現代人也在生命信仰中共享該啟示。在巴特看來，聖經不僅談論特定歷史中的具體事物，更是時間和永恆的張力（“無限質性的差別”），以及人在張力下所面對絕對他者的上帝和自身的處境。^⑤

巴特不否定聖經歷史批判的作用，但他更願意選擇以“聖靈默示”（Inspiration）立場來理解聖經。在《羅馬書注釋》第二版序言

^① Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme* (Richmond: John Knox Press, 1960), 40-42.

^② *CD*, I/2, 457-472.

^③ *Ibid.*, 673-681.

^④ *Ibid.*, 700.

^⑤ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 10.

中，巴特承認歷史批判有其必要性的，但當它對文本闡釋、考古研究嘗試更為客觀實證的解釋在很大程度上是臆測。巴特認為“批判歷史學家需要更多的批判”。^① 巴特不認同歷史批判從外部來理解經文含義，他主張用辯證神學來解釋，將經文內部視為一個整體，各卷彼此聯繫進行解經。文本所關聯的先設問題也必須在文本本身中尋找，而不是求助外在的考證研究。解經應該聚焦於恰當的中心（上帝的道、基督的啟示），而非歷史中的偶然事件。^② 巴特反對將解釋體系化，因為上帝是活的、自由的上帝，啟示是奧秘性的自我啟示，上帝的道可以同時有啟示和隱匿的過程。上帝是完全的他者，人無法憑藉自己去尋找上帝，只能通過上帝自己才能認識上帝本身。人無法用自然神學和哲學來獲得上帝知識，只有在道成肉身中才能解決人不能談論卻應該談論上帝的悖論。^③ 解經中就暗含了上帝之道和讀者之間的關係。聖經作為上帝之道的見證並成為上帝的道，意味着解經者並非解釋的主體。上帝之道作為活的上帝的行動和言語，不能夠視為僵化的文本客體來進行研究，讓研究者置身文本之外。這點是巴特和歷史批判一個重大差別。

巴特的解經有自身遵循的原則。聖經的兩重性使得解經具有兩重性：一方面，聖經成為上帝之道，就不需要人進行解釋，因此聖靈使得聖經作為上帝之道是客觀明確地。但另一方面，聖經又是人言所寫就必須要進行解釋。

只有超出聖經作為上帝之道清晰明確地那部分，使得我們必須要對於聖經經文進行解釋。在聖經中的道卻是被人言的形式所承載。人言需要解釋，因為它們是模糊歧義的，當然，對於說這些話的人意圖而言並非常常

^① Karil Barth, *The Epistle to the Romans*, 8.

^② Ibid., 8.

^③ Karl Barth, *The Word of God and Theology*, 184-196.

如此，但是對於那些聽眾而言卻常常顯得模糊不清楚。在各種可能中，說話者意指的含義就必須被表達，作為說話者所說的含義，它必須被表達給聽者的思考中，從而這些言語才對聽者具有意義，並且真正是言說者所意圖的含義……所有人言毫無例外都需要解釋。現在，因為聖經中上帝之道取了人言的形式。這就導致它自身需要被解釋……^①

基於上述原因，巴特主張解經中主-客體的關係不同於人解讀其他文本時的關係。人對作為上帝之道的聖經進行解釋是一種從屬（subordination）關係，必須將自己的觀點和概念等放置在聖經的見證之下，而不是歷史批判所主張的主體性地選擇和鑑別。解經中不是從人的角度出發對上帝進行理解，而是上帝之道和人相遇，人被賦予關於上帝之道、世界和自身的理解。人不再是解釋的主體，而是上帝自己作為主體向人啟示自身。在巴特看來，該過程不只是自由的，也是具體的。當上帝之道通過先知和使徒傳講時，同時表達了上帝和人的思想，這就使得對聖經的解釋既是必要的，也是可能的。解釋上帝的道意味着解釋聖經，“從屬性”並非消除人的觀點和概念，而是表明在解經中聖經作為啟示的見證是無條件的，不受人的一切觀念、思想和公理的限制。^② 巴特指出，任何解釋立場都是有預設的，解經的前提首先依賴於聖經自身內部的內容，解釋應當限制於聖經的核心見證即聖經所見證的耶穌基督，上帝最終完全的啟示和恩典來拯救罪人之中。^③

歷史批判的問題之一就是將人作為客觀解釋的主體，卻不考慮批判本身所面對的限制和預設。^④ 巴特提出“信心的類比”（*analogia fidei*）

^① *CD*, I/2, 712-713.

^② *Ibid.*, 717-720.

^③ *Ibid.*, 720.

^④ *Ibid.*, 726-727.

解經法來取代歷史批判。儘管上帝和人之間存在絕對的差別，但上帝之道的內容和人在信心中聆聽的內容之間，卻具有建立在信心之上的類比關係，能夠成為信心的知識。^① 在巴特看來，除非上帝自我的啟示向人顯現，否則人無法理解上帝，因此人不可能通過自然類比來理解和描述上帝，只能通過信心來領受關於上帝的知識。上帝不僅通過特殊恩典，賦予人認識他的能力，更作為認識主體來啟示自身。^② 因此巴特認為，單獨偶然的歷史事件無法成為解釋的基礎和普遍原則。聖經通過超越性的上帝之道，不被人的思維所局限，在任何時代都具有普遍性。真正解釋的主體是上帝自身，通過聖經和聖靈向人展現自己，上帝之道就和人相遇在聖經的話語中。在信心的類比中，上帝之道才是解經中真正的主體，人被聖經所使用，聖經指導着人，人期待着聖經中的道成為他們生命必要的根基。^③

巴特批判了從施萊爾馬赫到布爾特曼（Rudolf Bultmann）的哲學反思式的解經方法，^④ 但他也遭到了一些批評。有人認為巴特以聖經為主體的解釋法會導致解釋的隨意性和主觀主義，無法保證啟示的客觀性，也不能提供衡量是否扭曲經文解釋的標準。^⑤ 另外，巴特將聖

^① Bruce McCormack, "Historical Criticism and Dogmatic Interest in Karl Barth's Theological Exegesis of the New Testament," *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 331-332.

^② *CD*, I/1, 40.

^③ *CD*, I/2, 737-739.

^④ Jeanron, *Theological Hermeneutics*, 134.

^⑤ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* Vol.1, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1991), 194-195. Adolf J. Jülicher, "A Modern Interpreter of Paul," *The Beginnings of Dialectical Theology*, 72-81. 於利歇爾（Jülicher）批評巴特用現代世界觀理解聖經時代特別是保羅時代的世界觀是不科學的解釋學。沃萊斯（Wallace）則認為巴特這種法歷史性的解釋方法和當代解釋學具有某種親緣性，也就是關注文本本身的文法結構而忽視理解作者的意圖，見Mark I. Wallace, "Karl Barth's Hermeneutic: A Way Beyond the Impasse," *The Journal of Religion* 68, no. 3 (1988): 396-410. 其他對巴特解經的總結和批評可以見Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Romerbrief Period* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004), 255-260.

靈作為解釋聖經的基礎和標準，來取代理性標準，但他如何能夠處理聖經中上帝之道和人言之間的關係？^① 哈維（Harvey）為歷史批判辯護時就指責巴特以信仰為基礎確立某些歷史事件（如耶穌的復活），卻又主張這些事件不能夠從歷史的角度來理解，是自相矛盾，也濫用了歷史方法。而且巴特將信仰作為基督教信念的基礎，排除歷史批判就意味着拒絕了現代的世界觀，這是一種非理性的唯信論。^② 總之，人們對巴特解釋學的批評焦點是，他並沒有處理好歷史意義和啟示意義之間的關係，就轉而用信仰原則取代了理性原則作為自己神學解釋的基礎，然而這個信仰原則和信心的類比方法是沒有確保的。

三、歸正宗認識論和聖經觀

巴特是一位超基礎主義者（transfoundationalism），^③ 他反對解經能持有無偏、中立的立場，他指責歷史批判的“客觀中立”實質缺乏對於自身的批判反思。^④ 在1970年代，哲學界出現了一個重要的認識論學派，因其理論淵源來自加爾文主義和歸正宗傳統，從而被稱之為歸正宗認識論（Reformed Epistemology，又譯為改革宗認識論，以下簡寫為RE），主要代表人物是普蘭丁格（Alvin Plantinga），沃特

^① Jeanron, *Theological Hermeneutics*, 136; David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 49-50.

^② Harvey, *The Historian and The Believer*, 158-159. 吉爾克（Gilkey）批評巴特等沒有考慮到古代世界和現代世界之間人們的宇宙論和本體論的理解是完全不同的，直接將自己理解的宇宙論和本體論來理解古代的世界。他主張現代人和聖經中的宇宙觀所理解的世界完全不同，儘管聖經中的人相信神蹟，但是對於現代人必須用科學、理性的因果觀念來對此進行解釋。Langdon B. Gilkey, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language,” *The Journal of Religion* 41, no. 3 (1961): 194-205.

^③ Bruce L. McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 35-39.

^④ McCormack, “Historical Criticism and Dogmatic Interest in Karl Barth’s Theological Exegesis of the New Testament,” 337-338.

斯多夫 (Nicholas Wolterstorff) 和阿爾斯頓 (William Alston) 等。^① 儘管他們和巴特之間對自然神學、哲學的觀點有很大不同，卻仍共享很多思想資源 (如加爾文的思想)，都反對基礎主義以理性為標準來論證基督教信念的合理性 (rationality)，^② 並且RE也受到了巴特的影響。^③ 下文將通過RE來為巴特解經方法受到的批判進行辯護和補充修正。^④

RE是以批判基礎主義和證據主義發展起來的，認為基礎主義命題本身不能被辯護和得到確保 (warrant)。^⑤ 首先，即便從演繹法來看，當面對基於歸納法基礎的概率主義 (probabilism) 所主張的挑戰 (即知識不具有確定性)，科學理論的基礎只在概率上成立，那麼最

^① 本文將聚焦在普蘭丁格和沃特斯多夫的觀點上，因為作為同事，他們享有了許多共同的立場和觀點。

^② RE將合理性定義為不是符合基礎主義的理性標準，而是在亞里士多德主義的意義下，人是理性的動物，和具有類比相關的一些含義 (analogically related senses) 合理性作為認知恰當的功能，或使得人行為符合理性，或在手段-目的中選擇恰當的方法，以及到道義論的合理性 (也就是下文所定義的“辯護”)。普蘭丁格證明了基督教基本信念是符合這些合理性的條件，具體見WCB, 108-134。

^③ RE對巴特聖經解釋學的討論，可以見Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 63-74. 與巴特不同的是，沃特斯多夫將上帝的行動和上帝的道進行了區分。普蘭丁格多次指出他提出的模型中概括了奧古斯丁、阿奎納、加爾文和巴特共享的基督教信念，見WCB, 245, 374。

^④ 近期的研究，狄勒 (Kevin Diller) 將巴特和普蘭丁格的認識論進行了比較，兩者的認識論可以進行互補，但是在比較他們的聖經論時，狄勒忽視了他們在回應歷史批判時相同的立場，相反，他只關注到聖經本體論，認為通過將兩者觀點的結合，來確保聖經本身作為上帝啟示的可信。在討論聖經解釋過程中，他幾乎忽視了巴特神學解釋中重要的認識論的主體問題，也沒有關注到RE對於歷史批判的批評。見Kevin Diller, *Theology's Epistemological Dilemma: How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response* (Illinois: Intervarsity Press, 2014), 170-194。

^⑤ 確保這個詞在歸正宗認識論具有特別的定義：對於一個信念，當且僅當它是由合適運作的認知功能所產生，並且該認知功能沒有發生失序或紊亂時，被稱為確保的信念，並且該信念具有了成為知識的條件 (見WCB, 153-54)。另參James C. Livingston, Francis Schüssler Fiorenza, with Sarah Coakley and James H. Evans, Jr., *Modern Christian Thought: the Twentieth Century* (Second Edition Minneapolis: Fortress Press, 2006), 506-107。

符合基礎主義主張的科學理論也是建立在概率性假設之上，而不是確定性信念和命題的基礎上。因此，基礎主義就面對一個難題，即如何獲得一個普遍的法則來判斷是否是不證自明、或無需推斷的命題。此外，這一法則如何能夠知道是被其他人所認同？顯然這些都超出了理性推斷的界限。事實上，人無法從理性推理中獲得這些法則和前提，而只能相信或感知（perception）該命題。然而這些都不符合基礎主義的規則。很多時候基礎命題是來源於信念而非理性證據。如果按照基礎主義的定義，大概只有邏輯學和數學才符合真科學的標準，但這些前提目前也受到了不確定的挑戰。^①

普蘭丁格指出，對於基礎主義的命題——只有當且僅當該信念對這個人是合適的基礎時，即它是不證自明、或不可更改、或對其感覺是明顯證據時，一個人才能接受這個信念——還存在致命的“自我指涉”（Self-Referential）的缺陷。^② 基礎主義的這一命題自身並不符合作為其三種條件中的任何一種。^③ 事實上，RE延續了托馬斯·里德（Thomas Reid）的觀點：在現實世界中，人們持有的絕大多數信念都不能符合基礎主義命題的要求，比如我們對剛剛過去的行動的確信這樣的信念，以及人們對於存在外在世界的確信，認為其他人和自己一樣具有心靈（mind），對過去的回憶等，都不滿足基礎主義的要求，也無法通過歸納和演繹得出這些基礎信念，人卻必須要接受其作為基礎信念。^④ 因此，根據RE對基礎主義的批判，巴特主張從信念而不是以命題出發，並非是低於理性推理的隨意觀點。下面所討論的“阿奎納-加爾文模型”及其擴展型中，會進一步表明以信心為基礎是合理和能夠為之辯護的。

^① Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, 50-53.

^② *WCB*, 93.

^③ *Ibid.*, 95-97.

^④ Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 187-211.

1. 阿奎納-加爾文模型及其擴展

基於對基礎主義的反駁，RE認為基督教信念是否合理或享有辯護(justification)，不需要在認知上按照基礎主義所提出的要求進行辯護之後，人們才能夠合理地擁有這種信念。^① 儘管基督教的核心真理並不是自明的，也並非從另外一些自明的命題中能夠推論出來，但這些都不構成對該信念的否定。^②

基礎主義(包括證據主義)對基督教信念的反駁中通常有兩種方法，一種是事實性(*de facto*)反駁，通過一些反例指出基督教信念的非真實性，從而對基督教信念進行反駁，如用惡的存在反駁上帝的全善和全能。另外一種是規範性(*de jure*)的反駁，認為無論基督教信念是否為真，都不符合理性的標準，因此基督教信念無法被證明是正當的、或能給予自身辯護，在理性上是無法證實的，這種信念要麼就是非理性，要麼就是缺乏足夠的證據。這兩種反駁通常也會和並在一起，比如在神義論關於苦難和惡這個規範性問題上，就包含了惡存在的事實，被用來反駁基督教信念的真實性。^③ 傳統上提供或反駁有神論成立的證據繁多，但雙方都沒有提供壓倒性的證據表明其立場為真，從而導致“上帝是否存在”成為一個懸置的問題。於是反駁基督教的觀點就被轉化為——即便有神論為真，但是基督教的信念卻不具有確保，也不能夠辯護，這些信念是非理性、不合理的，至少在認識論上存在着缺陷，認為該信念所相信的事實是虛假的。^④ 本文已提到此類批評觀點。以下論述是對歷史批判質疑的反駁。

普蘭丁格提出了阿奎納-加爾文模型(簡稱A-C模型)，為基督教

^① “辯護”這個術語在RE的含義是，一個命題P對於某人確定的事物具有相對可能的程度，那麼就意味着他認同對命題P進行辯護。換句話說，為一個命題得到辯護意味着為之辯護的人有論點支持這個命題。參見：*WCB*, 87-88.

^② *WCB*, 108-114.

^③ *WCB*, viii-ix; 2-3.

^④ *Ibid.*, 69; 167; 191-92.

信念的合理性和確保進行辯護。^① 該模型以加爾文在《基督教要義》的“神聖感”概念為基礎（即人天生具有關於上帝的信念，通過自然啟示就會產生對上帝的信念），這一點也曾出現在阿奎納的思想裏。在此模型中，神聖感具有產生人內在信念產生的功能，類似於“輸入-輸出”的設備，在適當的環境影響下就會產生有神論的信念。關於上帝的知識是心靈內在直觀的自然知識，而不是靠推論或證明所得出的間接結論。神聖感並非後天經驗的產物，而是類似人的感知、記憶和先驗信念。對上帝的信念是自發在自然啟示的環境中產生出來的，它只能是一個基本信念，成為其他思考的起點，而不能建立在其他信念的基礎之上。人可以把這個信念作為一個合適的基礎信念，該信念是可以被辯護的，並且接受這個信念是一個人認識論的權利，並不需要負有為其辯護的責任，持有該信念的人也沒有違背認識論上或其他的責任。^② 這一基礎信念就如同記憶和某些先驗的信念一樣具有合理性，普蘭丁格認為，

通過神聖感產生的有神論的信念，在確保方面也能夠成為合適的基本信念。這不只是相信上帝的人以基本的方式在認識論權利中接受有神論的信念……這個信念也能夠在討論中對這個人具有確保，該確保通常對於知識是充分的。神聖感是一種產生信念的機能（或能力、或機制），在正確條件下產生的信念，而這些信念顯然不需要以其他信念為基礎……神聖感的目的就是使我們能夠具有關於上帝的真信念；當它合適地運行時，就產生出關於上帝的真信念。因此，這些信念是符合具有確保的條件；如果這些信念產生足夠強，那麼它們就構成了知識。^③

^① 普蘭丁格所用模型要比數學式模型具有更多論述文字和更放鬆的條件，稱為模型是因為具有抽象性、概括性的特點。

^② *WCB*, 173-178.

^③ *Ibid.*, 179.

在該模型中，有神論的信念是有確保的，而不相信上帝的信念則是因為人的神聖感沒有在合適的環境中產生出來，是認知功能產生問題所導致的結果。^① 如果一個信念是由認知功能產生出合適信念，那麼相信上帝就是合理的。最終，模型的前提是如果有神論本身不成立，那麼所代表的基本信念才不為真，而有神論的信念是否有保證，最終取決於這個信念是否為真，這就表明規範性和事實性的問題是關聯的。^② A-C模型意味着：首先，如果上帝存在其本身是真的，那麼該模型就表明，有神論和基督教的信念具有確保，這些信念和日常認知具有一致性，不會產生矛盾。其次，如果有神論信念為真，那麼模型本身就為真，從而無論是規範性還是事實性的挑戰，該模型都具有合理性和確保。^③

擴展A-C模型又增加了兩個要素：罪和聖靈對基本信念的影響。擴展模型代表基督教的基礎信念，從而來論證如果基督教信念是真的，那麼它就具有外在和內在的合理性和確保。^④ 在擴展模型中，普蘭丁格強調了罪對人認知信念體系的影響，主要是在上帝和自我知識的方面，而不是關於自然的知識。這點不同於巴特對於自然神學的否定立場。^⑤ 罪影響了人的神聖感，從而扭曲了關於上帝的知識，讓人陷入懷疑論中，因此認知功能就沒有發揮合適的作用。^⑥ 聖靈作為外在超自然因素，對基本信念的形成起了關鍵作用。在接受福音這個信心認知過程中，有三個因素促成了該信念的產生：作為神聖教導的聖經、聖靈內在的邀請和驅動，以及信心。該信念是一個基本信念，不需要從其他命題中推論出來，不需要基於其他的基本信念。^⑦ 因此，

① *WCB*, 85.

② *Ibid.*, 191.

③ *Ibid.*, 168-170.

④ *Ibid.*, 201.

⑤ *Ibid.*, 214.

⑥ *Ibid.*, 240-241.

⑦ 也可參見 Wolterstorff, *Divine Discourse*, 11-16.

在擴展的A-C模型中，聖靈內在見證了這一信念，聖經本身作為上帝向人所說的話，傳遞上帝給人的信息，但是，這個見證只能通過聖靈特定的方式被人所感受。並且聖經也是一種極為特殊的見證，和普通的見證不同的是，它具有雙重的見證者：聖靈和人類作者。如擴展A-C模型裏所展示的，聖靈的引導能讓人相信聖經裏是來自上帝的話。^① 因此，普蘭丁格認為：“信心就是從聖靈引導產生的、相信福音偉大事件的信念。”^②

擴展A-C模型的基本信念具有內在和外在的合理性，並且也是確保的。當人通過內省和反思後，仍舊具有這個信念，那麼這個基本信念顯然是可以辯護和具有內在合理性的。而在外在的合理性方面，儘管有聖靈超自然的介入，但是信仰本身仍舊具有類似記憶、感知等的信念產生過程，當認知功能對於信念產生出恰當的作用時，就產生了信仰知識。而聖靈則確保了認知功能起到恰當的作用，因此，這些信念也就構成了一種知識。^③ 和巴特的觀點一樣，這一模型也堅持認為基督教的基本信念並不是從宗教經驗中推論出來，相反，這些宗教經驗是由基本信念所產生的。因此，基督教信念是直接性的信念，不依賴於聖經和教會以及外在歷史的論證，普蘭丁格強調說：

我不需要好的歷史事例來論證聖經作者或他們教導的可靠性，來確保去接受他們；我也不需要好的論據，無論是歷史的還是其他的，來支持耶穌基督的復活……在這個模型中，基督教信念的確保並不要求我或者其他具有這些歷史信息……它不要求除了信仰之外的其他信念來源如歷史研究來驗證或證明。^④

^① *WCB*, 247-252.

^② *Ibid.*, 252.

^③ *Ibid.*, 252-257.

^④ *Ibid.*, 258-259.

巴特認為上帝的啟示同時顯現也同時會隱藏，使得信仰存在張力。在這一點上，該模型則相反：對有信仰的人，福音的真理在基本信念中是確實可靠的知識，就如同算術的基本真理的信念一樣具有確定性。^① 擴展模型更意味着，人如果沒有特殊的恩典，而在罪中，就無法獲得基礎信念的知識。並且只相信這些命題是不夠的，模型本身就意味着產生情感的過程，聖靈的工作還有一個是去除掉自然主義的否決因子。^② 相比A-C模型蘊含了有神論是真的前提，該擴展模型則蘊含了經典基督教為真的前提，但是這兩個前提是否為真是無法被證明或證實的，正如大部分人的信念中相信的東西都是無法被證明的。^③

2.RE聖經觀和對歷史批判的回應

擴展A-C模型表明基督教信念是有確保的。據此，聖經關於創造、罪、道成肉身、救贖等教義，被普通人所接受是合理的。聖經、聖靈的內在印證和信心三者所形成的基本信念並不受歷史批判的影響。普蘭丁格也指出，對聖經文本批判中的任何結論都無法構成對於基本信念的否決。^④

歷史批判中最具代表性的特洛爾奇解釋學包含了三條原則：批

^① *WCB*, 263-64.

^② *Ibid.*, 269-282.

^③ *WCB*, 170. 普蘭丁格提供了類似詹姆斯（William James）的論證表明相信他人的心靈和相信上帝，兩者之間的論證結構是相似的，既不能夠證明其是不合理，也不能夠證明它是反理性或者是非理性的，見 *God and Other Minds*, 187-210。

^④ 擴展A-C模型認為，基督徒相信聖經是上帝給人的信息，對於基督教的信仰和實踐具有權威性，但該信念自身並不是福音重要的核心之一，也不是基督教信念中絕對必要的要素，因為基督教信念先於正典的出現。RE持有傳統基督教的聖經立場認為聖經是來自上帝的啟示，從而它具有完整的權威性和真理的價值來指導信仰和道德。其次，整本聖經的首要作者是上帝（聖靈）本身。儘管聖經成書經過不同的時代和個人，但是都是聖靈默示出統一的福音主題。從而就保證了通過其他不同的書卷來解釋單獨某一卷書卷。第三個前提原則是如果聖經的首要作者是上帝自身這就意味着經卷的人類作者所表達的含義和上帝所啟示的內容之間具有多重的意義，也就是不能夠假定人類作者心裏所寫的含義和目的就等同於上帝要啟示給不同時代的人的含義是一樣的，換句話，不能夠認為舊約書卷的人類作者就已經明白了舊約預表新約的內容和事件。參見 *WCB*, 374-85; 以及 Wolterstorff, *Divine Discourse*, 223-239。

判性原則，即任何研究歷史文本的結論都不具有絕對的確定性，只能具有相對的可能；類比原則，即按照自然律，過去發生和今天發生的事情，原理上應當是相似的，從而排除神蹟發生的可能；相關性原則，即歷史現象具有內在的聯繫，任何事件不能夠脫離歷史的因果順序。^① RE對此一一作出反駁。首先，儘管批判性原則宣稱歷史事件不具有像數學的確定性，但這只能表明歷史研究應該避免宣稱研究結果是絕對確定的，這並不同於宣稱歷史事件本身也是不確定的，因為任何的歷史事件必然是要麼發生，要麼沒有發生。據此，相關性原則也是無意義的，因為任何事情都必然有因果的順序，因此這個原則可以適用於所有歷史事件，而無法排除任何的具體事件。最後，類比原則暗含存在着自然律，但是自然律是否存在早已被經驗主義者所質疑。更進一步說，這些原則本身就否定了神蹟——上帝本身不會做任何特殊的行動的可能性。^② 該前提已經拒絕認為聖經是上帝之道或話語的信念，同時也否定了一切基於該信念基礎之上的其他的信念，最終還是以理性為基本的標準。^③ 因此，在對聖經研究開始前，歷史批判就已經否定了聖經中耶穌復活等神蹟本身卻沒有提出合理的理由，然而擴展A-C模型卻證明這些信念是有確保的。

除了上述提到的特洛爾奇理論存在的問題外，RE還指出歷史批判存在以下幾個普遍問題。

首先，歷史批判自身的觀點就存在不一致和彼此對立。歷史批判提出的很多論點都是完全沒有結論的。歷史批判將任何特殊的神蹟和聖靈的影響都排除出聖經文本的這一過程，僅僅是假設基於以理性為基礎，並且認為這是無可辯駁的。^④ 普蘭丁格指出，這些論點真正要

^① *WCB*, 390-91. 特洛爾奇自己的總結見Ernst Troeltsch, "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology 1898," *Religion in History* (1991): 11-32.

^② *Ibid.*, 394-395.

^③ *Ibid.*, 374-375.

^④ 如布爾特曼，吉爾克以及麥奎利(Macuarrie)，比如麥奎利的立場就暗含着傳統基督教相信神蹟等信念不會為真，因為該信念為真，就會阻礙科學，因此，它是假的。

表達的是，有知識的人不會接受神蹟這種違背普遍因果關係的事情，人接受它的原因就是缺乏知識。^① 他對此的辯護是，在現實中接受神蹟這些看法的不乏知識界的人士和科學學者，他們在追求科學知識的同時依舊相信神蹟，並非歷史批判所宣稱的現代知識和神蹟之間是完全對立的關係。相反，歷史批判的立場才是傲慢的科學主義和精英主義立場。^② 如果上帝是全能的就應該可能施行神蹟，所以，歷史批判本身已經導向無神論的前提假設。^③ 許多歷史批判的學者宣稱除了理性，拒絕任何宣稱確保性信念的來源，也反對沒有經過所有各方共同討論和接受的神學假設。這些主張都已經明確排除了人可以通過信仰獲得知識的可能，但即便這些觀點在歷史批判的學者中也都沒有達成一致性。^④ 相反，RE和巴特的觀點一樣，都認為在解經中不存在一個沒有預設的中立客觀的立場為起始點，解釋的前提都預設了某種立場。

其次，正如歷史批判指責巴特是唯信主義時暗含一種預設，即違背以理性為基礎進行研究就是不道德的。但是，為什麼從信仰去探究某事就成為不道德的原因，歷史批判並沒有提出任何合理的理由。事實上，以理性為基礎才能保證知識的來源，這個觀念並非不證自明，普蘭丁格認為，宣稱只有理性基礎的歷史學家才能合法探究歷史事件是精英主義立場，該觀點已經預設了哲學和神學的立場，即唯獨理性而沒有其他任何途徑能夠進行歷史事件和文本的研究。它預設了信仰不能夠成為確保信念和知識的條件，以及傳統基督教信念就是錯誤的前提，但是卻沒有提供任何的說明和論證來支持這種哲學和神學的立場。^⑤

^① *WCB*, 403-406.

^② *Ibid.*, 406.

^③ *Ibid.*, 406-407.

^④ *Ibid.*, 416-420.

^⑤ *Ibid.*, 409-410.

結論：為基督教信仰的辯護

上述表明，巴特和RE對聖經歷史批判的解釋方法都提出了至少在合理性上具有說服力的批判。歷史批判所尋求的科學化和客觀中立的立場，在解釋學中是不可能的任務。^① 對巴特的信心類比的解經學、和從信仰出發來認識上帝的啟示等這些神學觀點，巴特並沒有提供外在的論證，而是以上帝作為絕對完全的他者，只有上帝向人啟示人才能認識上帝為預設，作為基本信念接受，來進行對聖經的解釋。RE所提出的對基礎主義的反駁、為基督教基本信念所建立的A-C模型及其擴展型所提供的辯護和確保，能為巴特聖經解釋學提供一個合理的哲學基礎和支持。儘管巴特一直致力於反對自然神學和哲學，但是當代基督教哲學卻為他的立場提供了一個具有說服力的辯護。事實上，普蘭丁格對此曾做出過解釋，他說，類似巴特這樣的神學所反對的自然神學，是因為人們沒有很好對自然神學這個概念的範疇進行解釋和定義。更恰當地說就是，他們所反對的自然神學，實際上都是在反對經典基礎主義。^② 以上討論所得出的一個結論就是，基督教的基礎信念成為一個確保的、合適的基本信念，並不需要外在不證自明、不可更改的命題和證據為之進行論證。這也許是巴特神學中最想要表達的內容之一。

^① Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980). Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Bloomsbury revelations), (London: Bloomsbury, 2013).

^② Alvin Plantinga, "The Reformed Objection to Natural Theology," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 54, , (1980):62.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Balthasar, Hans Urs von. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius Press, 1951.
- Barth, Karl. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*. Richmond: John Knox Press, 1960.
- _____. *The Epistle to the Romans* (Sixth Edition). Translated by Edwyn C. Hoskyns. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- _____. *Church Dogmatics*. Edited by G.W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T&T. Clark, 2010.
- _____. *The Word of God and Theology*. Translated by A. Marga. London. New York: T&T Clark, 2011.
- _____. *A Unique Time of God: Karl Barth's WWI Sermons*. Translated and edited by William Klempa. Louisville: Westminster John Knox Press, 2016.
- Burnett, Richard E. *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Romerbrief Period*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004.
- Busch, Eberhard. *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005.
- Diller, Kevin. *Theology's Epistemological Dilemma: How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response*. Illinois: Intervarsity Press, 2014.
- Dulles, Avery Robert. *Models of Revelation*. New York: Doubleday Books, 1983.
- Fisher, Simon. *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method* (Bloomsbury revelations). London: Bloomsbury, 2013.
- Gilkey, Langdon B. "Cosmology, ontology, and the travail of biblical language." *The Journal of Religion* 41, no. 3 (1961): 194-205.
- Harvey, Van Austin. *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*. New York: Macmillan, 1966.
- Jeanrond, Werner. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: SCM Press, 1994.
- Kelsey, David H. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press,

- 1975.
- Lessing, Gotthold. *Philosophical and Theological Writings*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Livingston, James C. *Modern Christian Thought Vol.1: The Enlightenment and The Nineteenth Century* (Second Edition). Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Livingston, James C. Francis Schüssler Fiorenza, with Sarah Coakley and James H. Evans, Jr., *Modern Christian Thought: the Twentieth Century* (Second Edition). Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- McCormack, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology* Vol.1. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1991.
- Plantinga, Alvin. "The Reformed Objection to Natural Theology." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 54, (1980): 49-62.
- _____. *God and Other Minds: A study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- _____. *Warranted Christian Belief*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Robinson, James M, ed. *The Beginnings of Dialectical Theology*. Richmond: John Knox Press, 1968.
- Troeltsch, Ernst. "On the Historical and Dogmatic Methods in Theology 1898." *Religion in History* (1991): 11-32.
- Wallace, Mark I. "Karl Barth's Hermeneutic: A Way Beyond the Impasses." *The Journal of Religion* 68, no. 3 (1988): 396-410.
- Welch, Claude. *Protestant Thought in the Nineteenth Century Vol.2, 1870-1914*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Wolterstorff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Reason within the Bounds of Religion* (Second Edition). Grand Rapids: Eerdmans, 1999.