

# 無可揚棄者的超越性與可知性

——范泰爾與黑格爾論“具體普遍者”

## Transcendence and Knowability of the Unsublatable: Van Til and Hegel on the Concrete Universal

曾劭愷

Shao Kai TSENG

### 作者簡介

曾劭愷，浙江大學哲學系研究員

### Introduction to the author

Shao Kai TSENG, Research Professor, Department of Philosophy, Zhejiang  
University

Email: stseng@zju.edu.cn

## Abstract

In an age dominated by modern rationalism, Immanuel Kant's critique of immediacy transformed traditional Christian understandings of divine transcendence and incomprehensibility into a doctrine of unknowability. In order to ascertain God's knowability, Hegel sought to establish a process of mediation between transcendence and immanence by reconceptualizing the Christian doctrine of the Trinity in terms of an evolutionary science of logic. Hegel's historical and logical Trinity, however, posits an ultimate identity between God's mind and human consciousness, rendering the absolute as the intrinsic essence of humanity, an essence that is still in the process of becoming. This article probes into how Cornelius Van Til recalibrates Hegel's notions of the "concrete universal" and "worldview" by incorporating them into an ontological system of classical Trinitarian orthodoxy, offering a rejoinder to Hegel by reasserting the classical Reformed understanding of God's transcendence and immanence, incomprehensibility and knowability, within a distinctively modern philosophical context.

**Keywords:** Cornelius Van Til, *G. W. F. Hegel*, transcendence, concrete universal, worldview

## 一、引言

本文探討傳統基督教所述“超越性”（transcendence）與“臨在性”（immanence）在黑格爾（*G. W. F. Hegel*, 1770-1831）哲學體系中的意義轉化，以及這對現代基督教思想帶來的衝擊。在此基礎上，本文將以20世紀荷蘭裔美國基督新教哲學家范泰爾（*Cornelius Van Til*, 1895-1987）為典範，闡述他對黑格爾的回應。

當代許多主流學者皆同意，不論黑格爾的哲學終究而言是不是形而上的，他乃是不折不扣的“後康德”（post-Kantian）思想家。康德在“形而下”與“形而上”之間開裂了一道認識論鴻溝，強而有力地否定了人類使用理論理性思辨形而上觀念（上帝與世界、靈魂；上帝與自由、永生）的可能性，將傳統基督教的上帝“超越性”及“不可參透性”（incomprehensibility）轉化為一種理論理性上的“不可知性”（unknowability）。筆者對黑格爾的解讀屬“修正形而上學派”（revised metaphysical school）：黑格爾在康德之後，力圖使形而上學、思辨哲學死灰復燃。<sup>①</sup> 拉斯穆森（*Joel Rasmussen*）教授寫道，黑格爾帶來了“對上帝這概念的重新理解，視上帝為世界內、與世界同在、在世界之下的動態精神，而非完美不變且全然超越世界的存在”，這種“徹底現代”的本體論與“古典神論”（classical theism）背道而馳。<sup>②</sup> 它一方面在康德之後，重新開啟了形而上觀念被人類理性思辨的可能性，另一方面卻揚棄了基督教對上帝超越性（包括祂的絕對性與不變性）的傳統理解。

---

<sup>①</sup> 參見筆者為這種詮釋所提出的論證：*Shao Kai Tseng, G. W. F. Hegel (Phillipsburg: P&R, 2018)*; *Shao Kai Tseng, "Church," in Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*, 614-19.

<sup>②</sup> *Joel Rasmussen, "The Transformation of Metaphysics," in The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*, eds. *Joel Rasmussen, Judith Wolfe and Johannes Zachhuber (Oxford: Oxford University Press, 2017)*, 16.

本文將以范泰爾這位20世紀基督教思想家為現代基督教正統的範例，剖析他如何一方面受黑格爾啟發，一方面指出黑格爾思想難以避免的困境，並以正統基督教的古典神論為基礎，在黑格爾之後建構一套既正統卻又現代的本體論與認識論，同時確立上帝的超越性與可知性。<sup>①</sup> 此處“正統”一詞不具任何褒貶含意，而是思想史研究的術語，指大公教會的信經正統（creedal orthodoxy）及17世紀改革宗正統（Reformed orthodoxy）所規範的認信正統（confessional orthodoxy），特別是其中的古典神論。

## 二、當前研究狀況

范泰爾在國內外學術界受到的關注，皆局限於相當小眾的圈子，儘管保守基督新教的特定群體當中，有許多忠實追隨他的信徒。他在學術界遭到忽視，有許多歷史因素。主要原因之一，或許在於他以護教學（apologetics）為業，對各家哲思、各派神學進行的批判，筆鋒剽悍強硬，卻往往忽視批判對象在文本中表述的論點。這使得許多嚴謹的學者無法苟同他對思想史及個別思想家的詮釋。<sup>②</sup>

然而范泰爾對黑格爾的詮釋與批評，卻十分精闢，而他面對黑格爾的挑戰時，在本體論及認識論上所發展的正面論述亦相當精彩。可惜這套論述在主流學術界因他粗糙剽悍的護教論辯而蒙塵。再者，范泰爾學派的學者在承襲他的思想時，大多以某種粗略的後康德詮釋來

---

<sup>①</sup> “正統卻又現代”一說借自Cory Brock, *Orthodox yet Modern: Herman Bavinck's Appropriation of Schleiermacher* (Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 2018). 另見Bruce McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

<sup>②</sup> 譬如他對克爾凱郭爾的批判，建基於一套十分錯謬的詮釋。見Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, ed. William Edgar (Phillipsburg: P&R, 2007), 290. 參照Joel Rasmussen, *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love* (London: T&T Clark, 2005), 93-95.



理解他的護教論證，原因之一在於他著名的“超驗法”（transcendental method）在形式上與康德十分相似。在范泰爾所屬的保守改革宗圈子內，反對他的思想史學者通常亦是在後康德詮釋的框架下評論他的護教學。

歷史神學家范司寇（J. V. Fesko）教授近期出版並引起熱議的專著，便是如此詮釋並批判范泰爾，認為范泰爾跟隨康德，偏離了他們所屬的認信正統。<sup>①</sup>此書最大的缺失是，范司寇教授雖聲稱范泰爾護教學的思想源頭是德意志觀念論，但黑格爾的名諱在全書中只出現三次，且上下文都與范泰爾沒有直接關係；書中完全未曾引用黑格爾的著作，或關於他的二次文獻。<sup>②</sup>

另一方面，支持范泰爾的學者經常指出他對康德不遺餘力的批評，並且視他的護教認識論為克服康德的 effort。范泰爾的追隨者及反對者會以後康德的框架詮釋他的思想，其實一方面也是他自己造成的。范泰爾用一種約化主義（reductionist）的方式解讀現代哲學史，認為所有現代哲學家好似組成了一支大合唱團，用讚美詩歌頌康德。<sup>③</sup>范泰爾自己既採取了一種極約化的後康德框架來解讀所有的現代思想，那麼他的後人用同樣的框架將他的認識論解讀為“反康德”以至“反現代”的護教，也就不難理解了。

然而事實是，黑格爾的思想在范泰爾體系中所佔的地位，較之康德更為關鍵。這其實是許多相關學者承認卻較不常在學術文獻中處理的事實。范泰爾在普林斯頓大學的哲學博士論文，正是以英倫觀念論（British idealism）為主題，此觀念論傳統以黑格爾為鼻祖。正因如此，范泰爾對黑格爾的詮釋十分細膩，不似他對康德或克爾凱郭爾的理解。

---

<sup>①</sup> John Fesko, *Reformed Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith* (Grand Rapids: Baker, 2019).

<sup>②</sup> *Ibid.*, 101, 104, 144.

<sup>③</sup> Cornelius Van Til, *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner* (Philadelphia: P&R, 1946), 16-25.

麥康奈爾 (Timothy McConnell) 是少數正視黑格爾對范泰爾影響的學者。他正確指出，范泰爾與黑格爾觀念論的互動並非簡單的敵我關係：“觀念論為范泰爾提供了一套需要處理的難題的框架，也因此為我們提供一個理解他護教進路的參照點。”<sup>①</sup>

可惜麥康奈爾僅注意到黑格爾思想在范泰爾護教學當中扮演的角色，卻未正視范泰爾在黑格爾的啟發與挑戰下所發展的本體論與認識論，亦即范泰爾對上帝超越性及可知性的論述。這導致麥康奈爾以為，范泰爾對黑格爾“觀念論的使用……對他護教學長遠的適用性造成一種潛在的限制”。<sup>②</sup> 儘管黑格爾研究一直是門顯學，觀念論傳統在學術界也薪火不斷，但麥康奈爾卻認為，范泰爾“如此多的分析都為觀念論哲學量身訂做，以致他在廣泛文化界的聽眾轉移到其他哲學型態時，他就失去他的聲音了”。<sup>③</sup> 然而，鑒於黑格爾思想在齊澤克 (Slavoj Žižek) 及查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 等當代左右各派哲學人士筆下所發揮的影響，麥康奈爾顯然錯估了黑格爾的歷史地位，也錯估了范泰爾思想在當代的適切性。

本文將着重探討范泰爾的“世界觀” (worldview) 思想，這詞彙出自黑格爾那一代的德意志觀念論者，原文 (Weltanschauung) 譯為“世界直觀”更為恰當。康德不可能接受這概念，他認為對世界的智性直觀 (intellektuelle Anschauung) 僅僅屬乎上帝。范泰爾對“世界觀”的闡述，主要是受黑格爾啟發，而非施萊爾馬赫或其他使用這詞彙的觀念論者。

當然，范泰爾是在荷蘭新加爾文主義的傳統之下使用“世界觀” (荷蘭文: wereldbeschouwing) 一詞，特別是巴文克 (Herman Bavinck) 對“世界觀”的闡述。<sup>④</sup> 然而范泰爾並非僅僅以二手的方式，

---

<sup>①</sup> Timothy McConnell, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til," in *Journal of the Evangelical Theological Society* 48 (2005): 558.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> Ibid., 587.

<sup>④</sup> 見Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing* (Kampen: Kok, 1913).

透過新加爾文主義受黑格爾啟發。在范泰爾的世界觀思想當中有個關鍵的概念：“具體普遍者”（concrete universal）。范泰爾筆下這概念乃是直接借自黑格爾：黑格爾認為，上帝就是具體普遍者，而當上帝超越性與臨在性的對立在三一邏輯當中被揚棄時，人就可以在具體普遍的絕對概念亮光下反思這世界，建立世界觀。我們將探討范泰爾如何批判黑格爾的思辨哲學基礎，並將黑格爾的洞見納入基督新教認信正統的體系，肯認上帝不可揚棄（unsublatable）的超越性以及祂在啟示當中的可知性，作為基督教世界觀的出發點。

### 三、黑格爾論“具體普遍者”與“世界觀”： 超越與臨在的復和

若要掌握范泰爾如何以“具體普遍者”的概念為基礎展開“世界觀”的討論，必須先了解黑格爾思辨哲學的邏輯三一論。黑格爾這套思想在1830年版的《小邏輯》中呈現了最成熟的表述。他在這部著作當中以三段辯證的形式，提出了“邏輯的精確概念理解及分題”（§ 79-82）。<sup>①</sup>

黑格爾在§ 79一開始提出，“就其形式而言，屬乎邏輯的（das Logische）有三個面向（Seiten）”。<sup>②</sup> 這三個面向分別是：（一）“抽象或理解性的面向”；（二）“辯證或負面理性的面向”；（三）“思辨或正面理性的面向”。<sup>③</sup>

在解釋這三個面向前，黑格爾首先定義“邏輯”為“一切在邏輯

---

<sup>①</sup> G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*, trans. & eds. Klaus Brinkmann and Daniel Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 125. 以下簡寫為*Encyclopedia of Logic*。

<sup>②</sup> 同上。原文：G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Hamburg: Felix Meiner, 1991), 102.

<sup>③</sup> Hegel, *Encyclopedia of Logic*, 125.

上真實的，亦即一切概念，或一切普遍的真理”。<sup>①</sup> 唯有認知普遍的真理，才能透過普遍真理反思個殊（particular / besondere）的世界。然而他提出，普遍的絕對真理並非古典哲學所認知的那般靜態而一成不變。他澄清，“這三個面向並非將邏輯分解成三個部分”，而是邏輯的三個“動相”（moments / Momente）。<sup>②</sup>

“抽象或理解”的面向（die abstrakte oder verständige Seite）是黑格爾邏輯的第一個動相，人的心靈在其中以抽象普遍的形式來理解外在的世界。在這動相中，普遍形式被理解為各類事物的靜態本質。實體尚未被正視為有生命的主體。

值得一提的是，黑格爾雖然沿用“實體”（substance / Substanz）、“本質”（essence / Wesen）、“本性”（nature / Natur）等傳統形上學術語來論述邏輯的第一個動相，但他使用了一個德意志觀念論的專有名詞，在絕對觀念論的框架下重新定義了這套詞彙。他所使用的新名詞是“規定”（determination / Bestimmung）。我們可將這艱澀的詞彙簡單地理解為黑格爾用以修正實體主義（substantialism）所述之“本性”與“本質”的獨特修辭。

黑格爾認為，實體形上學對實存世界之本質的描述是無機而靜態的，無法體現宇宙及歷史的有機性。這世界的本質乃是由一種動態的神聖聲音（Stimme: Bestimmung的字根）所確立，亦即絕對者的聲音。而在邏輯進入絕對動相的過程中，一切事物的位份都是在辯證關係中被規定的。霍爾蓋特（Stephen Houlgate）從關係主義（relationalist）的角度將“規定”解釋為“某事物在其與其它者的關係中所彰顯或樹立的特質或特徵”。<sup>③</sup> 斯帕爾比（Terje Sparby）對“規定”的解釋，則更側重歷史主義（historicist）的向度：“規定”乃“某事物之本質本性

<sup>①</sup> Hegel, *Encyclopedia of Logic*, 125.

<sup>②</sup> Ibid. 該詞在國內有譯為“狀態”“階段”等，但有鑒於Moment的拉丁字源Momentum以及黑格爾筆下的意指（denotations）及蓄意指（connotations），譯為“動相”最為貼切。

<sup>③</sup> Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity* (West Lafayette: Purdue University Press, 2006), 348.

(essential nature)”在歷史辯證過程中的“揭示”(uncovering)。<sup>①</sup>

在黑格爾的用語中，本質(essence / Wesen)意指某事物的概念性基礎：它是該事物之為其真實所是的(亦即它終將成為的)型態，乃它在現顯(appearance / Schein)之帷幕背後對其自身的規定。拉丁傳統形而上學當中，“存在”與“本質”是同一個字(essentia)，譯過英文及德文來，成為兩個字(being及essence; Sein及Wesen)，這兩個字傳統而言基本上可作同義詞使用。然而，黑格爾區分了“存在”與“本質”。“存在”(being; Sein)是顯現中的本質，透過偶然、無常、非理性等自我隱藏的帷幕，以現象的型態自我揭示。<sup>②</sup>換言之，現顯乃現象的帷幕，本質透過它而顯現，而“顯現”(scheinen)這動詞則是專屬“存在”這主詞的謂語：存在乃是由顯現的行動所規定的。

英伍德(Michael Inwood)對“規定”一詞的定義納入了以上的內容，簡潔而豐富地解釋了它的含意。這詞彙意指“借由對其外加一些特徵而使得一個概念(concept)或一件事物更為定規(determinate)”的過程。<sup>③</sup>“自我規定”(self-determination / Selbstbestimmung)則是“某事物的自主發展或運行……有別於外在力量對它的規定”。<sup>④</sup>換言之，“自我規定”是指一件事物的存在由它自己的本質(一件事物終將成為的型態，而非靜態實體的形式因)所自我規定的過程。

邏輯的第一個動相是由最終的動相所規定的，這是一種自我規定。邏輯的主體在第一個動相當中仍處於一種未規定(indeterminate / unbestimmt)的狀態，一切都還是抽象的，還沒有在與他者的關係中被設定。這是抽象普遍性(abstract universality / abstrakte Allgemeinheit)的動相。

在邏輯的第二個動相當中，前一個動相那種看似靜態而抽象的未規定狀態，進化成一種充滿對立與矛盾的規定。黑格爾稱此第二動相

---

<sup>①</sup> Terje Sparby, *Hegel's Conception of the Determinate Negation* (Leiden: Brill, 2015), 200.

<sup>②</sup> See Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992), 39.

<sup>③</sup> Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, 77.

<sup>④</sup> Ibid.

為邏輯“辯證的或負面理性的”面向（*die dialektische oder negative-vernünftige Seite*）。這過程可以用黑格爾筆下另一個關鍵詞來理解：“棄存揚升”或“揚棄”（*sublation / Aufhebung*）。

黑格爾筆下“棄存揚升”是指邏輯的第二個動相廢棄或否定前一個動相，目的不是要毀滅邏輯的主體，而是將其提升至正面理性的動相，實現前一個動相的合理性。如此，“棄存揚升”狹義而言是指邏輯的第二動相，亦即負面、矛盾的動相，此乃對第一動相的否定。在更廣泛的含意上，三段動相的邏輯辯證，整體而言可以被稱為一個棄存揚升的過程。

“棄存揚升”的邏輯可被形容為“負負得正”的“雙重否定”。在負面理性的動相中，個殊性（*particularity / Besonderheit*）或殊相（*the particular / das Besondere*：本文視文思脈絡而定，有時譯為“個殊者”）否定了普遍性或共相（*the universal / das Allgemeine*：本文亦作“普遍者”），但卻陷入另一種虛無的抽象性，成為抽象個殊者（*abstract particular / das abstrakte Besondere*）。在這動相中，超越的普遍性與臨在的個殊性被視為相互對立而矛盾的。人們以為超越的上帝是一位全然他者，最終發現這樣超越的上帝對於人類意識而言是抽象、虛無飄渺、不可知的。

邏輯的第三個動相，乃是“思辨的”或“正面理性的”面向（*die speculative oder positive-vernünftige Seite*）。它使先前動相的矛盾衝突得到復和（*reconciliation / Versöhnung*），是相互對立者之間的中介（*mediation / Vermittlung*），使兩個看似敵對的他者在概念上終於掌握兩造之間的同一性，也真的在本體的理性上成為一體。先前動相中的負面性，現在被揚升至正面理性的動相。在這圓滿（*consummate / vollendet*）的動相中，人類意識終於正視精神主體發展的整個過程，掌握真理的整體為動態的真理。

黑格爾將這三一動相的邏輯辯證用於他思辨哲學的每個層面，其中較為出名的包括“存在”的三一性，亦即存在——虛無——生成（*being-*

nothingness-becoming / das Sein-das Nichts-das Werden)。在第一個動相中，“存在”被理解為抽象的共相或形式。意識在第二個動相中發現，抽象共相在殊相以外是不存在的，故言“虛無”。當意識在最終的動相中發現整全的真理乃是一個過程時，就掌握了“生成”之規定的概念性理解，明白“生成”的概念乃是“存在”與“虛無”的合理性之所在。

黑格爾認為，基督教的三一上帝論乃是上述哲學概念的表象，呈現精神之存在——虛無——生成的邏輯辯證。換言之，三一上帝的本質並非永恆自存；祂的本質乃是透過超越性與臨在性的復和過程所生成的。祂將在圓滿的歷史動相中成為在其自身而為其自身（in and for itself / an und für sich）的絕對者，亦即具體普遍者（concrete universal / das konkrete Allgemeine）。其之謂“具體”，乃在於黑格爾對這詞彙的定義：“具體性”乃是普遍性與個殊性的結合。當人類的理性意識藉由反思的過程去映現（reflects / reflektiert）出終極的具體普遍者時，就可以藉由這理性的概念來詮釋、理解宇宙及歷史的一切現象，建立一套對世界的理性意識直觀，亦即世界觀。

#### 四、范泰爾論“具體普遍者”與“世界觀”： 上帝的可知性與不可揚棄之超越性

黑格爾“具體普遍者”與“世界觀”的概念，為范泰爾的本體論與認識論提供了重要的素材。范泰爾處理古典哲學當中“一與多”（one and many）或“普遍（共相）與個殊（殊相）”問題的方式與黑格爾有許多相似之處。這並不奇怪，與其說是范泰爾受黑格爾影響，不如說是黑格爾用了一種基督新教的進路思考這問題。不論如何，黑格爾的重要性在范泰爾眼中不容忽視。

共相與殊相之分，是西方哲學史的入門知識，但在黑格爾之前，甚少有哲學家能突破柏拉圖與亞里士多德對此區分之探討所設定的局限。柏拉圖與亞里士多德皆同意，一個東西之所是，亦即那

東西的存在 (being)，乃是由它的抽象形式 (form) 所規定的。抽象方法 (abstraction) 乃是稍早提及的實體主義形上學 (substantialist metaphysics) 在研究本體論時所依賴的哲學工具。這種“抽象普遍”的思維方式，正是黑格爾筆下的邏輯第一動相，是所謂實體的、存在的動相。在其中，人類意識尚未領悟到“實體”的有機主體性，以為“實體”是由永不改變的抽象形式所規定。

黑格爾指出，抽象地以普遍性所構思出來的實體或存在，事實上並非實存。當我說“這隻貓還是小貓”時，句中主詞乃指涉一隻個殊的貓。當我說“貓咪很可愛”時，我則是普遍指涉貓的形式。但貓的抽象形式並不是一個實存的東西，不像這隻貓、那隻貓。

在此值得注意的是，17世紀改革宗正統採取了亞里士多德關於殊相與共相的觀點，拒斥了柏拉圖的說法。受造萬物各從其類，誠然各有不同形式，而這些形式誠然來自永恆的觀念 (ideas)，但這些觀念是上帝智慧在永恆中的行動所立定，並非自存，亦非實存。范泰爾所傳承的荷蘭新加爾文主義，亦沿襲了這種古典改革宗的理解。如巴文克所言：上帝的“話語必須連於行動，生成 (generation) 必須連於創造，智慧必須連於上帝的旨意，才能夠將永恆地存在於上帝意識 (原文：bewustzijn) 中的觀念 (原文：idee) 賦予真實的存在。”<sup>①</sup> 巴文克又提出：“抽象者——共相——在現實中並非實存。(普遍意義上的) 樹、人類、科學、語言、宗教、神學，皆無處可尋。實存的唯有個殊的每棵樹、每個人、每門科學、每個語言、每個宗教。”<sup>②</sup>

雖然亞里士多德的形而上學在西方哲學史上帶來了強烈的實體主義傾向，但黑格爾也肯定亞里士多德“將自然描繪為有目的的行動，而目的乃是直接、不受攪動、自我推動的不動者；如此它便是主體。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing*, 56.

<sup>②</sup> Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics, vol. 1, God and Creation*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 85.

<sup>③</sup> G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, 2nd ed., trans. J. B. Baillie (New York: Macmillan, 1931), 83.



黑格爾認為，亞里士多德駁斥柏拉圖的方式推進了邏輯在人類思想史上的進化。

在論述抽象共相的非實存性時，范泰爾跟隨了巴文克，在傳統改革宗的立足點上，認同了黑格爾對亞里士多德的肯定。而黑格爾對抽象思維的批評並未止步於亞里士多德對柏拉圖所提出的反駁。黑格爾認為，抽象思維不僅導致非實存的抽象共相，亦導致以另一種方式虛化“存在”的“抽象殊相”（abstract particular / das abstrakte Besondere）。

我們不妨再次以貓為例：若要徹底貫徹個殊性原則，我們必然被迫放棄貓的抽象共相，單單談論這隻貓、那隻貓，強調“此貓非彼貓”。但如此一來，“貓”這個字在指涉不同的個殊對象時，便沒有任何實質的共通性可言，“貓”這個字便因而失去了它具體的定義，亦即黑格爾所謂的定規性（determinacy / Bestimmtheit）。於是，“貓”與“非貓”便不具任何差異。每隻貓都成了抽象的個殊者。換言之，當“貓”這個字不再具有普遍的定義時，我們就再也無法有意義地帶着具體定規性指涉這隻貓或那隻貓為“貓”。當我說“這是一隻貓”時，那隻貓之所是（being）會變得抽象而空洞。簡言之，貫徹亞里士多德殊相原則的結果，最後其實跟柏拉圖共相原則相同，一樣會將“存在”化為“虛無”。

這難題便是稍早解釋黑格爾邏輯學時所提出的邏輯第二動相之特徵：“虛無”否定了“存在”。這是抽象思維必然導致的結果。范泰爾精準地簡述並採取了黑格爾對抽象思維的批判：

多者（The many：指涉一類事物當中的諸多個殊者）必須被帶入彼此之間的連繫。但……我們怎知多者並非單單作為互不相關的個殊者而存在？所給的答案是，在這情況下，我們無從得知任何關於它們的事；它們會從我們所擁有的知識體系中被抽象化；它們會成為抽象個殊者。另一方面，我們又何以尋獲一種不

會毀滅諸多個殊者的一體性？我們似乎是用籠統化（generalizing）的思維去尋找這種一體性，從衆多個殊者當中以抽象方式找出普遍性，將這些個殊者納入更廣泛的各種一體性當中。倘若我們持續這籠統化的過程，直到我們排除所有的個殊者（假設它們能盡數被排除），那麼我們豈不已然剝奪了這些個殊者所擁有的個殊性嗎？我們所尋獲的，除了抽象普遍者以外，還有什麼東西嗎？<sup>①</sup>

范泰爾在此肯定了黑格爾的貢獻：“具體普遍者的概念，已由觀念論哲學提出，為了要避免抽象個殊者與抽象普遍者的荒謬反證（*reductio ad absurdum*）。”<sup>②</sup> 黑格爾解決抽象思維之荒謬結論的辯證答案是“存在”與“虛無”之間的中介，亦即“生成”的第三邏輯動相。在此終極動相中，我們的意識不再以抽象方式思辨普遍者。普遍者被概念化，成為一個具體的主體，以它自己為它意識的對象：它同時在其自身而為其自身。如此的絕對者乃是具體者：“具體性”乃個殊性與普遍性的終極結合。獨一的精神與多樣的人類意識在此結為一體：天人合一，共為上帝。

黑格爾如此將絕對精神定義為具體普遍者，目的在於強調構成宇宙整體的諸多個殊事物與實體並非靜態而不具生命連繫的零件，而是精神整體生命當中的有機體。是個殊普遍者的生命與成長——它的生成（*becoming*）——將意義與目的賦予它發育的歷史過程當中每件個殊的有機實體。具體普遍者乃是所有個殊事物的有機一體性之所在，是它使得每件個殊事物能夠有意義地彼此相連。

黑格爾提出“具體普遍者”的概念，有一層重要的含意：不論我

<sup>①</sup> Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg: P&R, 2008), 48-49.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 49.

們是否意識到，也不論我們喜歡與否，我們每個人都無可避免地參與在精神的整體真理當中，都處於精神生成為具體普遍之絕對者的過程當中。因此唯有當我們的思辨藉由對歷史的後思（*after-thinking* / *Nachdenken*）去映現（*reflects* / *reflektiert*）出具體普遍者時，我們才有可能在我們個殊的實存與經驗中尋獲意義。倘若沒有一位又真又活的普遍主體作為我們思辨的對象，我們就無法在思索自然的時候看見意義與目的，而哲學在自然主義的前提下便會失卻對永恆的盼望。

在這環節上，黑格爾聽起來與范泰爾似乎十分相似。對范泰爾而言，每個人的心靈都在受造時被賦予以上帝為對象的意識，在改革宗傳統中，這被稱為“神聖感知”（*sensus divinitatis*）。不論信或不信，所有受造的心靈都參與在上帝與祂造物的真理當中，亦即創造——墮落——救贖（*creation-fall-redemption*）的救贖歷史（*redemptive history*）。唯有在這真理的亮光下，人的心靈才能在我們感知的現實中看見意義。這套認識論主張，當人類思維不以這真理為前提時，就必然陷入黑格爾所指出的抽象矛盾之中。

范泰爾同意黑格爾，認為“一與多”的問題必須以“具體普遍者”的概念為前提方能解決。然而范泰爾堅持，“唯有在基督教的三一上帝教義當中……我們才能真的擁有一位具體普遍者。在上帝的存在當中，沒有任何殊相是無關於共相的，也沒有任何共相未在各殊相中全然被表達。”<sup>①</sup> 范泰爾認為，雖然黑格爾致力於具體思維，但這位哲學家筆下的具體普遍者仍舊是抽象思維的擬想。在黑格爾的體系當中，個殊性被絕對的普遍性化為虛無。

范泰爾在這點上，沿用了巴文克對黑格爾的批評。<sup>②</sup> 巴文克認為，當黑格爾揚棄了超越性與臨在性之間的區別、否定了上帝三一本質的自存與不變時，黑格爾所試圖闡釋的宇宙一體性與多樣性，便是他的“動

---

<sup>①</sup> Van Til, *Defense of the Faith*, 49.

<sup>②</sup> *Ibid.*

<sup>③</sup> Bavinck, *Dogmatics II*, 436.

態原則……不足以解釋的”，與“唯物論的機械原則”無異。<sup>③</sup>在黑格爾的觀念論當中，“上帝沒有祂自己獨立於世界的實存與生命……在黑格爾的思想中……絕對者、純粹存在、思想、觀念，在創世以先皆非實存，而僅在邏輯上及潛動性上（potentially）先於世界。”<sup>①</sup>如此一來，不論黑格爾如何堅持具象思維，他“所有關於絕對者的陳述”終極而言皆“空洞而無內容——無非是抽象的諸邏輯範疇”。<sup>②</sup>

范泰爾跟隨巴文克評論道，在黑格爾的體系當中，所有個殊主體的具體實存以及各類普遍事物終極而言都被約化為邏輯三一過程的一部分，不具有在其他個殊者之外的實存；邏輯的三一也無法獨立於這些個殊性而自存。<sup>③</sup>換言之，一切存在皆被約化為一個抽象的整體。

在這環節上，范泰爾又超越了他的思想導師巴文克，提出更進一步的論述：巴文克雖也受黑格爾多方面啟發，卻未能精確地辨明，原來“普遍性”並不必然是抽象的。<sup>④</sup>范泰爾採取了黑格爾“具體普遍者”的概念，並在基督教的正統三一論框架下重新闡述之。

對范泰爾而言，唯有基督教世界觀能夠具體地反思上帝以及祂從無所造的萬有。一旦偏離了基督教的正統三一論與創造論，任何世界觀皆無法避免抽象思維。他用黑格爾的術語指出，“如果一個人抽象地思考，他所尋獲的便是一種負面的、空洞的本質”。<sup>⑤</sup>這正是黑格爾對傳統實體形上學的批評：抽象的動相無可避免地演化為負面理性的動相，而存在及本質在其中被化為虛無。范泰爾繼續解釋黑格爾的邏輯：“這本質接着被拿來與正面思維的內容相比……以規定此本質”。<sup>⑥</sup>這是指黑格爾邏輯的第三動相，亦即正面理性的思辨動相。

這終極的邏輯動相，正是范泰爾與黑格爾的根本差異所在。范泰

<sup>①</sup> Bavinck, *Dogmatics II*, 177.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> Van Til, *Systematic Theology*, 292.

<sup>④</sup> Bavinck, *Dogmatics I*, 85.

<sup>⑤</sup> Van Til, *Systematic Theology*, 323.

<sup>⑥</sup> Ibid.

爾認為，黑格爾筆下的正面理性所造成的結果是，真正超越而自存的上帝（倘若祂實存）對理性而言仍然是不可知的：黑格爾只不過在康德的局限之下設定了一個歷史生成而不具永恆超越性的抽象上帝概念，卻仍舊未能克服康德的障礙，確立超越自存之上帝在理性思辨上的可知性。<sup>①</sup> 同時，在黑格爾筆下，人類對宇宙以及世界歷史的知識被等同於對上帝生成過程的認識。如此一來，“一種非基督教的不可參透性（incomprehensibility）概念與一種非基督教的正面知識概念被相互結合，而結果就是上帝的實質被分裂，人類的知識被毀滅”。<sup>②</sup>

范泰爾認為，黑格爾的“一元論預設”無法避免“非理性主義”（irrationalism）的結論。<sup>③</sup> 在這些“一元論預設”上，“除非人能毫無遺漏地（exhaustively）將所有事實歷史的實存約化為不變的邏輯關係，否則就會有全然未定規（undetermined）而不可知者”。<sup>④</sup> 黑格爾自己的體系無法達到這理性的條件。范泰爾借重克爾凱郭爾對黑格爾的評論指出，當黑格爾“試圖用邏輯操作來顯示整個現實如何必須是它之所是”時，他“扼殺了所有的個殊性以及歷史上一切真實的新事”。<sup>⑤</sup>

范泰爾進一步指出，黑格爾筆下的“規約概念乃是基於那一元論的預設，認為除非人能夠自己將現實邏輯化（logicize），亦即顯示一切事實實存（factual existence）皆能被約化為邏輯關係之網絡當中的位置（loci），否則現實便是非理性的”。<sup>⑥</sup> 在黑格爾的體系中，人類能夠將現實邏輯化，獨因人類意識終極而言與上帝是同一者，“因為所有現實若是一體的……那麼人類心靈與上帝心靈亦是一體的。上帝心靈所知的並不多過人類心靈，而上帝意志對任何事物的掌管皆不超過

---

<sup>①</sup> Van Til, *Systematic Theology*, 293-294.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>⑤</sup> *Ibid.* 范泰爾在此僅抓住了克爾凱郭爾對黑格爾的批評，但論及這位丹麥哲學家自己的思想時，范泰爾的詮釋在克爾凱郭爾研究學界幾乎不可能得到任何學派認可。

<sup>⑥</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>⑦</sup> *Ibid.*, 292.

人類意志”。<sup>①</sup> 由於宇宙對人類心靈而言仍舊是奧秘，它對上帝而言也必然一樣是奧秘。如此，上帝心靈便無法參透它自己，而鑒於上帝與人類的終極同一性，人類心靈亦無法參透其自身，抑或宇宙的邏輯（亦即上帝的心靈）。如此黑格爾便會得到違反他用意的結論：“現實終極而言是奧秘的”。<sup>②</sup> 雖然黑格爾試圖用邏輯體系解釋宇宙真理而確立理性的形而上思辨，他在自己所定的遊戲規則下卻無法避免非理性主義的結果。

范泰爾將黑格爾筆下“具體普遍者”的洞見納入基督教體系當中，建立一種肯定人類理性卻不膜拜人類理性的世界觀。他堅持，唯有上帝能被稱為具體普遍者。在本體上，這同時適用於上帝的三一性及祂的屬性。三一上帝的每個位格皆是一位個殊者，但正如一脈相傳自奧古斯丁的拉丁三一論所言，上帝每個位格皆擁有上帝完整的本質。如此，在三一上帝裏面，每位個殊者皆全然普遍，而那普遍者亦完美地被表達於每位個殊者當中。上帝的“三”與“一”是同等終極的，這三一本質永恆不變，無可棄存揚升。

范泰爾又提出，聖經論及上帝的屬性時，描述祂為一位具體普遍者，在其亮光之下，受造世界當中的個殊者能夠各從其類，得到屬於自己的名字。這必須從上帝的純一性說起：上帝的每樣屬性皆是個殊的，有別於其他屬性，但“我們不能分化上帝的本質”。<sup>③</sup> 范泰爾強調，“在處理上帝本質內的區別時，我們必須謹慎，不可忽視祂存在的純一性（the simplicity of his being）”。<sup>④</sup>

然而我們也不能將上帝各屬性的區別當成我們有限心靈的主觀認知。這些是上帝不可分化的純一本質當中真實的區別。范泰爾提出，正如上帝的每個位格皆擁有祂完整的本質，“上帝的每樣屬性皆與上

<sup>①</sup> Van Til, *Systematic Theology*, 292.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> Ibid.

<sup>④</sup> Ibid. “共同終極”是巴文克傳統的關鍵詞。

帝共同終極 (coterminous)”。<sup>①</sup> 上帝是恩慈的，也是公義的。祂的恩慈與公義有不可磨滅的區別。然而，上帝的恩慈是公義的，而祂的公義也是恩慈的。祂每一樣屬性 (attribute)，皆包含了祂完整的本性 (nature)。這些屬性不可分離亦不可相混，而上帝的本性又不可切割、不可改變。每樣個殊的屬性皆為普遍，而上帝本性的普遍性亦完美地表達於每樣個殊的屬性。如此，上帝乃是自存而不可改變的具體普遍者，祂的絕對性並非透過棄存揚升的過程而生成。祂是自有永有、無可揚棄 (unsublatable) 的絕對者；祂的絕對性無始亦無終。

如此理解上帝的自存，就意味祂的超越性：不論世界是否受造、是否實存，祂皆永恆實存為無始無終的具體普遍者。因此基督教世界觀乃是：

以上帝之為具體自存的存在 (self-existent being) 為出發點。因此上帝不是接受造物裏面發現的事物被命名的，反之，祂首先以在祂裏面的一切為受造物命名。上帝之所以看似按着受造物裏面發現的事物被命名，唯一的原因是我們作為受造物，在我們對任何事物的認識上，就心理結構而論必須以我們自己為出發點。我們自己乃是我們一切知識的近鄰 (proximate) 出發點。然而另一方面，我們應該理解上帝為知識的終極出發點。上帝是原型 (archetype)，而我們是複型 (ectype)。上帝的知識是原型的 (archetypal)，而我們的知識則是複型的 (ectypal)。<sup>①</sup>

這段文字再次體現出范泰爾與黑格爾的異同。黑格爾的思辨法有雙重出發點。鄰近而言，他從人類意識出發，對歷史現象進行後思

---

<sup>①</sup> Ibid.

(Nachdenken)，進而映現 (reflektieren) 歷史終極點上的具體普遍者；終極而言，他以對具體普遍者的映現反思 (Reflexion) 為出發點，反向後思歷史現象，進而將這些現象系統化，辨明每個殊相的意義與目的。范泰爾的預設主義認識論 (presuppositional epistemology) 亦採取了這種雙向模式的反思。不同的是，黑格爾視宇宙歷史為上帝生成的過程，而范泰爾則視歷史為上帝本體之外 (ad extra) 藉由創造與護理 (providence) 之工所成就的自我啟示。

上帝透過外在於祂本體的工作啟示祂自己，而我們從自己的意識出發，領受、反思祂的啟示，得以認識祂為具體普遍者，進而以祂為終極出發點，理解這世界的意義與目的。范泰爾解釋道，“在所有知識交易當中，我們必須將我們經驗的諸多殊相置入其與諸般共相的關係當中”。<sup>①</sup> 但除非我們“在這世界背後預設上帝”，否則我們試圖藉由“連繫殊相與共相”來解釋這宇宙的努力，終究會使得我們的知識體系變得支離破碎。<sup>②</sup>

三一上帝是“原初 (original) 的一與多”，而受造宇宙則是“衍生 (derivative) 的一與多”。<sup>③</sup> 若不在具體的啟示中認識上帝的三一性以及造物主與受造界的關係，那麼殊相與共相的難題就只能以抽象思維去處理——就連黑格爾也無法避免抽象思維，不論他如何致力建構具體的知識體系。

由此觀之，范泰爾的前設主義認識論乃是以一種本體論的信心為出發點：他堅信上帝不可揚棄的具體普遍性，在此基礎上追求對個殊世界的反思與理解。在普遍性與個殊性的問題上，他同意黑格爾對古典希臘實體主義的批判，他也受到黑格爾第三邏輯動相的啟發，肯定黑格爾以“具體普遍者”的概念來解決此問題。

然而，范泰爾拒斥了黑格爾的信心對象：黑格爾的思辨法乃是以笛

---

<sup>①</sup> Ibid., 58.

<sup>②</sup> Ibid., 59.

<sup>③</sup> Ibid.



卡爾式的“我思”與觀念論之“上帝思”的終極同一性為信心對象，進而追求在具體普遍者的亮光下反思宇宙現實。當范泰爾稱上帝為具體普遍者時，他乃是用觀念論術語表述基督教古老的正統三一論及創造論，以及奧古斯丁——安瑟爾謨（Augustinian-Anselmian）“信心追求理解”（*fides quaerens intellectum*）的基督教認識論（范泰爾因誤解了安瑟爾謨而拒斥了他所謂的“本體論證”，此題外話在此不贅）。以這套古老本體論及認識論為基礎，范泰爾在現代哲學語境中肯定了上帝的超越性、不可參透性，以及可知性：唯有三一上帝的自我認識是全面參透的知識，也唯有祂作為超越的造物主，能參透宇宙的真理。而我們對祂以及對世界的認識既是祂神聖知識的複型，那麼我們的知識雖不可能如祂那般全面參透，卻能夠構成一套正確的知識體系，在三一世界觀當中理解這多中有一、一中有多的世界。在黑格爾那套天人合一的哲學體系當中，人類理性的有限性意味着上帝理性的有限性，而當人類意識沒有一位超越的絕對者為參照點時，就必然導致非理性主義的結論。范泰爾透過堅持上帝不可揚棄的超越性，在承認人類知識之局限的同時，也肯定了人類可藉由“跟隨上帝的思維去思想”（“*thinking God's thoughts after him*”，此乃范泰爾的名言，借自巴文克，源於科學革命先驅開普勒），建立理性而有系統的上帝觀與世界觀。

## 五、結語：范泰爾與古典神論

本文稍早提及，過去討論范泰爾的學者多數採後康德詮釋的視角觀之，這種詮釋進路通常會將他的本體論與認識論、哲學內容與方法看作某種與古典神論（*classical theism*）相左的現代觀念論思想。范泰爾的確對中世紀經院哲學的自然神學（*natural theology*）提出嚴厲的批評，但他的批評在何種程度上是基於正確的思想史與文本詮釋，仍有待商榷。不論如何，當我們仔細審視范泰爾與黑格爾思想的互動時，我們會發現他其實非常堅持基督教的古典神論（有別於希臘的古

典神論)。

在本文的闡述中，我們看見三一上帝純一性 (simplicity) 的古典神論概念在范泰爾論述上帝不可揚棄的具體普遍性時，扮演了至關重要的角色。事實上，當他使用古典基督教術語時，他並非如黑格爾那般，賦予這些詞彙截然不同的現代定義。范泰爾定義“上帝的一體性” (the unity of God) 時，清楚遵循了17世紀改革宗正統時期所制定的規範，區分“單數性的 (singularitatis) 一體性” (unity of singularity) 及“純一性 (simplicitatis) 的一體性” (unity of simplicity)。<sup>①</sup> 他使用經院哲學亞里士多德邏輯當中“數性” (numerical) 及“類性” (specific: “species”的形容詞) 的區別，將“單數性的一體性”定義為“數性的單一性” (numerical oneness)。<sup>②</sup>

亞里士多德區分兩種實體 (substance)，他在《範疇篇》中稱之為“第一”及“第二實體”。<sup>③</sup> 第一實體是指個殊的實體，而第二實體則是指實體的共相類別。譬如“蘇格拉底”是第一實體，而“人類”則是他所屬的第二實體。蘇格拉底與柏拉圖作為第一實體，在數性上並非一體 (numerical unity)，而是分開的兩個實體。然而他們同屬一個人類的物種，因此他們在類性上乃是一體的 (specific unity)。

17世紀改革宗正統採取了這套邏輯區分，應用在許多教義課題上。在上帝論當中，此區分乃用以解釋上帝的三一性：上帝的三位格在數性及類性上，皆是一體的。范泰爾論述上帝的具體普遍性時，他的前提乃是三一上帝的數性一體及類性一體，亦即上帝的獨一性 (singularity) 及純一性 (simplicity)。

在此，范泰爾的思想可被理解為對現代基督教本體論與認識論的一個重要提醒：基督教的本體論不應被約化為柏拉圖觀念論及黑格爾

<sup>①</sup> Cornelius Van Til, *Christian Apologetics*, ed. William Edgar (Phillipsburg: P&R, 2003), 25.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> 見Aristotle, “Categories,” in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. John Ackrill (Princeton: Princeton University Press, 2014).

觀念論之間的選擇，或二者的某種結合。我們看見范泰爾如何借重黑格爾對抽象思維的批判來駁斥源於柏拉圖觀念論的實體主義思想。同時我們也看見，范泰爾拒斥黑格爾的上帝生成論，堅持上帝的三一本質及本體屬性乃自有永有的具體普遍者，祂在其自身而為其自身的絕對性既無始，亦無終；三一造物主無可揚棄的超越性以及祂在啟示中的臨在性，為人類理性提供了世界觀知識體系的必要基礎。

范泰爾用德意志觀念論術語重新表達基督新教正統本體論與認識論的方式，也為漢語基督教研究帶來值得參考的啟發。基督教之為基督教的思想內容，可以用各種哲學文法（philosophical grammar）及語言重新表述。這有時會帶來思想內容的實質轉化，但在范泰爾的範例當中，基督教的本質並未在新語境中有所改變。在范泰爾這裡，基督教的正統古典神論被置於新的語境當中，其本質不變，卻添加了許多豐富的新內容。對於漢語基督教而言，這是一個值得借鏡的範例，幫助我們思考如何將基督教放在中國思想的處境當中，以漢語表述基督教，一方面使得海納百川的中國文化增添新色彩，另一方面也使世界基督教更加豐富多樣。

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Translated by John Ackrill, edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Bavinck, Herman. *Christelijke wereldbeschouwing*. Kampen: Kok, 1913.
- \_\_\_\_\_. *Reformed Dogmatics*. Translated by John Vriend, edited by John Bolt, 4 volumes. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Brock, Cory. *Orthodox yet Modern: Herman Bavinck's Appropriation of Schleiermacher*. Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 2018.
- Fesko, John V. *Reformed Apologetics: Retrieving the Classical Reformed Approach to Defending the Faith*. Grand Rapids: Baker, 2019.
- Hegel, G. W. F. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*. Translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Phenomenology of Mind*. Translated by James Baillie. New York: Macmillan, 1931.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.
- McConnell, Timothy. "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til." In *Journal of the Evangelical Theological Society* 48 (2005): 557-588.
- McCormack, Bruce. *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Rasmussen, Joel. *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love*. London: T&T Clark, 2005.
- Sparby, Terje. *Hegel's Conception of the Determinate Negation*. Leiden: Brill, 2015.
- Tseng, Shao Kai. "Church." In *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*. Edited by Joel Rasmussen, Judith Wolfe, and Johannes Zachhuber. Oxford: Oxford University Press, 2017.

- \_\_\_\_\_. *G. W. F. Hegel*. Phillipsburg: P&R, 2018.
- Van Til, Cornelius. *An Introduction to Systematic Theology*. Edited by William Edgar. Phillipsburg: P&R, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Christian Apologetics*. Edited by William Edgar. Phillipsburg: P&R, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Defense of the Faith*. Phillipsburg: P&R, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The New Modernism: An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner*. Philadelphia: P&R, 1946.