

无可扬弃者的超越性与可知性

——范泰尔与黑格尔论“具体普遍者”

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

曾劭恺

Shao Kai TSENG

作者简介

曾劭恺，浙江大学哲学系研究员

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

本文探讨传统基督教所述“超越性”（transcendence）与“临在性”（immanence）在黑格尔（*G. W. F. Hegel*, 1770-1831）哲学体系中的意义转化，以及这对现代基督教思想带来的冲击。在此基础上，本文将以20世纪荷兰裔美国基督新教哲学家范泰尔（*Cornelius Van Til*, 1895-1987）为典范，阐述他对黑格尔的回应。

当代许多主流学者皆同意，不论黑格尔的哲学终究而言是不是形而上的，他乃是不折不扣的“后康德”（post-Kantian）思想家。康德在“形而下”与“形而上”之间开裂了一道认识论鸿沟，强而有力地否定了人类使用理论理性思辨形而上观念（上帝与世界、灵魂；上帝与自由、永生）的可能性，将传统基督教的上帝“超越性”及“不可参透性”（incomprehensibility）转化为一种理论理性上的“不可知性”（unknowability）。笔者对黑格尔的解读属“修正形而上学派”（revised metaphysical school）：黑格尔在康德之后，力图使形而上学、思辨哲学死灰复燃。^① 拉斯穆森（*Joel Rasmussen*）教授写道，黑格尔带来了“对上帝的重新理解，视上帝为世界内、与世界同在、在世界之下的动态精神，而非完美不变且全然超越世界的存在”，这种“彻底现代”的本体论与“古典神论”（classical theism）背道而驰。^② 它一方面在康德之后，重新开启了形而上观念被人类理性思辨的可能性，另一方面却扬弃了基督教对上帝超越性（包括祂的绝对性与不变性）的传统理解。

^① 参见笔者为这种诠释所提出的论证：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.

^② 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.

本文将以范泰尔这位20世纪基督教思想家为现代基督教正统的范例，剖析他如何一方面受黑格尔启发，一方面指出黑格尔思想难以避免的困境，并以正统基督教的古典神论为基础，在黑格尔之后建构一套既正统却又现代的本体论与认识论，同时确立上帝的超越性与可知性。^① 此处“正统”一词不具任何褒贬含意，而是思想史研究的术语，指大公教会的信经正统（creedal orthodoxy）及17世纪改革宗正统（Reformed orthodoxy）所规范的认识正统（confessional orthodoxy），特别是其中的古典神论。

二、当前研究状况

范泰尔在国内外学术界受到的关注，皆局限于相当小众的圈子，尽管保守基督新教的特定群体当中，有许多忠实追随他的信徒。他在学术界遭到忽视，有许多历史因素。主要原因之一，或许在于他以护教学（apologetics）为业，对各家哲思、各派神学进行的批判，笔锋剽悍强硬，却往往忽视批判对象在文本中表述的论点。这使得许多严谨的学者无法苟同他对思想史及个别思想家的诠释。^②

然而范泰尔对黑格尔的诠释与批评，却十分精辟，而他面对黑格尔的挑战时，在本体论及认识论上所发展的正面论述亦相当精采。可惜这套论述在主流学术界因他粗糙剽悍的护教论辩而蒙尘。再者，范泰尔学派的学者在承袭他的思想时，大多以某种粗略的后康德诠释来

^① “正统却又现代”一说借自Cory Brock, *Orthodox yet Modern: Herman Bavinck's Appropriation of Schleiermacher* (Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 2018). 另见Bruce McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

^② 譬如他对克尔凯郭尔的批判，建基于一套十分错谬的诠释。见Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, ed. William Edgar (Phillipsburg: P&R, 2007), 290. 参照Joel Rasmussen, *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love* (London: T&T Clark, 2005), 93-95.

理解他的护教论证，原因之一在于他著名的“超验法”（transcendental method）在形式上与康德十分相似。在范泰尔所属的保守改革宗圈子内，反对他的思想史学者通常亦是在后康德诠释的框架下评论他的护教学。

历史神学家范司寇（J. V. Fesko）教授近期出版并引起热议的专著，便是如此诠释并批判范泰尔，认为范泰尔跟随康德，偏离了他们所属的认信正统。^①此书最大的缺失是，范司寇教授虽声称范泰尔护教学的思想源头是德意志观念论，但黑格尔的名讳在全书中只出现三次，且上下文都与范泰尔没有直接关系；书中完全未曾引用黑格尔的著作，或关于他的二次文献。^②

另一方面，支持范泰尔的学者经常指出他对康德不遗余力的批评，并且视他的护教认识论为克服康德的努力。范泰尔的追随者及反对者会以后康德的框架诠释他的思想，其实一方面也是他自己造成的。范泰尔用一种约化主义（reductionist）的方式解读现代哲学史，认为所有现代哲学家好似组成了一支大合唱团，用赞美诗歌颂康德。^③范泰尔自己既采取了一种极约化的后康德框架来解读所有的现代思想，那么他的后人用同样的框架将他的认识论解读为“反康德”以至“反现代”的护教，也就不难理解了。

然而事实是，黑格尔的思想在范泰尔体系中所占的地位，较之康德更为关键。这其实是许多相关学者承认却较不常在学术文献中处理的事实。范泰尔在普林斯顿大学的哲学博士论文，正是以英伦观念论（British idealism）为主题，此观念论传统以黑格尔为鼻祖。正因如此，范泰尔对黑格尔的诠释十分细腻，不似他对康德或克尔凯郭尔的理解。

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

^② *Ibid.*, 101, 104, 144.

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

麦康奈尔 (Timothy McConnell) 是少数正视黑格尔对范泰尔影响的学者。他正确指出, 范泰尔与黑格尔观念论的互动并非简单的敌我关系: “观念论为范泰尔提供了一套需要处理的难题的框架, 也因此为我们提供一个理解他护教进路的参照点。”^①

可惜麦康奈尔仅注意到黑格尔思想在范泰尔护教学当中扮演的角色, 却未正视范泰尔在黑格尔的启发与挑战下所发展的本体论与认识论, 亦即范泰尔对上帝超越性及可知性的论述。这导致麦康奈尔以为, 范泰尔对黑格尔“观念论的使用……对他护教学长远的适用性造成一种潜在的限制”。^② 尽管黑格尔研究一直是门显学, 观念论传统在学术界也薪火不断, 但麦康奈尔却认为, 范泰尔“如此多的分析都为观念论哲学量身订做, 以致他在广泛文化界的听众转移到其它哲学型态时, 他就失去他的声音了”。^③ 然而, 鉴于黑格尔思想在齐泽克 (Slavoj Žižek) 及查尔斯·泰勒 (Charles Taylor) 等当代左右各派哲学人士笔下所发挥的影响, 麦康奈尔显然错估了黑格尔的历史地位, 也错估了范泰尔思想在当代的适切性。

本文将着重探讨范泰尔的“世界观” (worldview) 思想, 这词汇出自黑格尔那一代的德意志观念论者, 原文 (Weltanschauung) 译为“世界直观”更为恰当。康德不可能接受这概念, 他认为对世界的智性直观 (intellektuelle Anschauung) 仅仅属乎上帝。范泰尔对“世界观”的阐述, 主要是受黑格尔启发, 而非施莱尔马赫或其他使用这词汇的观念论者。

当然, 范泰尔是在荷兰新加尔文主义的传统之下使用“世界观” (荷兰文: wereldbeschouwing) 一词, 特别是巴文克 (Herman Bavinck) 对“世界观”的阐述。^④ 然而范泰尔并非仅仅以二手的方式,

^① Timothy McConnell, “The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til,” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 48 (2005): 558.

^② Ibid.

^③ Ibid., 587.

^④ 见 Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing* (Kampen: Kok, 1913).

透过新加尔文主义受黑格尔启发。在范泰尔的世界观思想当中有个关键的概念：“具体普遍者”（concrete universal）。范泰尔笔下这概念乃是直接借自黑格尔：黑格尔认为，上帝就是具体普遍者，而当上帝超越性与临在性的对立在三一逻辑当中被扬弃时，人就可以在具体普遍的绝对概念亮光下反思这世界，建立世界观。我们将探讨范泰尔如何批判黑格尔的思辨哲学基础，并将黑格尔的洞见纳入基督新教认信正统的体系，肯认上帝不可扬弃（unsublatable）的超越性以及祂在启示当中的可知性，作为基督教世界观的出发点。

三、黑格尔论“具体普遍者”与“世界观”： 超越与临在的复和

若要掌握范泰尔如何以“具体普遍者”的概念为基础展开“世界观”的讨论，必须先了解黑格尔思辨哲学的逻辑三一论。黑格尔这套思想在1830年版的《小逻辑》中呈现了最成熟的表述。他在这部著作当中以三段辩证的形式，提出了“逻辑的精确概念理解及分题”（§ 79-82）。^①

黑格尔在§ 79一开始提出，“就其形式而言，属乎逻辑的（das Logische）有三个面向（Seiten）”。^②这三个面向分别是：（一）“抽象或理解性的面向”；（二）“辩证或负面理性的面向”；（三）“思辨或正面理性的面向”。^③

在解释这三个面向前，黑格尔首先定义“逻辑”为“一切在逻辑

^① 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. 以下简称为*Encyclopedia of Logic*。

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

^③ Hegel, *Encyclopedia of Logic*, 125.

上真实的，亦即一切概念，或一切普遍的真理”。^① 唯有认知普遍的真理，才能透过普遍真理反思个殊（particular / besondere）的世界。然而他提出，普遍的绝对真理并非古典哲学所认知的那般静态而一成不变。他澄清，“这三个面向并非将逻辑分解成三个部分”，而是逻辑的三个“动相”（moments / Momente）。^②

“抽象或理解”的面向（die abstrakte oder verständige Seite）是黑格尔逻辑的第一个动相，人的心灵在其中以抽象普遍的形式来理解外在的世界。在这动相中，普遍形式被理解为各类事物的静态本质。实体尚未被正视为有生命的主体。

值得一提的是，黑格尔虽然沿用“实体”（substance / Substanz）、“本质”（essence / Wesen）、“本性”（nature / Natur）等传统形上学术语来论述逻辑的第一个动相，但他使用了一个德意志观念论的专有名词，在绝对观念论的框架下重新定义了这套词汇。他所使用的新名词是“规定”（determination / Bestimmung）。我们可将这艰涩的词汇简单地理解为黑格尔用以修正实体主义（substantialism）所述之“本性”与“本质”的独特修辞。

黑格尔认为，实体形上学对实存世界之本质的描述是无机而静态的，无法体现宇宙及历史的有机性。这世界的本质乃是由一种动态的神圣声音（Stimme: Bestimmung的字根）所确立，亦即绝对者的声音。而在逻辑进入绝对动相的过程中，一切事物的位份都是在辩证关系中被规定的。霍尔盖特（Stephen Houlgate）从关系主义（relationalist）的角度将“规定”解释为“某事物在其与其它者的关系中所彰显或树立的特质或特征”。^③ 斯帕尔比（Terje Sparby）对“规定”的解释，则更侧重历史主义（historicist）的向度：“规定”乃“某事物之本质本性

^① Hegel, *Encyclopedia of Logic*, 125.

^② Ibid. 该词在国内有译为“状态”“阶段”等，但有鉴于Moment的拉丁字源Momentum以及黑格尔笔下的意指（denotations）及蓄意指（connotations），译为“动相”最为贴切。

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

(essential nature) ”在历史辩证过程中的“揭示”(uncovering)。^①

在黑格尔的用语中,本质(essence / Wesen)意指某事物的概念性基础:它是该事物之为其真实所是的(亦即它终将成是的)型态,乃它在现显(appearance / Schein)之帷幕背后对其自身的规定。拉丁传统形而上学当中,“存在”与“本质”是同一个字(essentia),译过英文及德文来,成为两个字(being及essence; Sein及Wesen),这两个字传统而言基本上可作同义词使用。然而,黑格尔区分了“存在”与“本质”。“存在”(being; Sein)是显现中的本质,透过偶然、无常、非理性等自我隐藏的帷幕,以现象的型态自我揭示。^②换言之,现显乃现象的帷幕,本质透过它而显现,而“显现”(scheinen)这动词则是专属“存在”这主词的谓语:存在乃是由显现的行动所规定的。

英伍德(Michael Inwood)对“规定”一词的定义纳入了以上的内容,简洁而丰富地解释了它的含意。这词汇意指“借由对其外加一些特征而使得一个概念(concept)或一事物更为定规(determinate)”的过程。^③“自我规定”(self-determination / Selbstbestimmung)则是“某事物的自主发展或运行……有别于外在力量对它的规定”。^④换言之,“自我规定”是指一事物的存在由它自己的本质(一事物终将成是的型态,而非静态实体的形式因)所自我规定的过程。

逻辑的第一个动相是由最终的动相所规定的,这是一种自我规定。逻辑的主体在第一个动相当中仍处于一种未规定(indeterminate / unbestimmt)的状态,一切都还是抽象的,还没有在与他者的关系中被设定。这是抽象普遍性(abstract universality / abstrakte Allgemeinheit)的动相。

在逻辑的第二个动相当中,前一个动相那种看似静态而抽象的未规定状态,进化成一种充满对立与矛盾的规定。黑格尔称此第二动相

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

^② See Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992), 39.

^③ Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, 77.

^④ Ibid.

为逻辑“辩证的或负面理性的”面向（*die dialektische oder negative-vernünftige Seite*）。这过程可以用黑格尔笔下另一个关键词来理解：“弃存扬升”或“扬弃”（*sublation / Aufhebung*）。

黑格尔笔下“弃存扬升”是指逻辑的第二个动相废弃或否定前一个动相，目的不是要毁灭逻辑的主体，而是将其提升至正面理性的动相，实现前一个动相的合理性。如此，“弃存扬升”狭义而言是指逻辑的第二动相，亦即负面、矛盾的动相，此乃对第一动相的否定。在更广泛的含意上，三段动相的逻辑辩证，整体而言可以被称为一个弃存扬升的过程。

“弃存扬升”的逻辑可被形容为“负负得正”的“双重否定”。在负面理性的动相中，个殊性（*particularity / Besonderheit*）或殊相（*the particular / das Besondere*：本文视文思脉络而定，有时译为“个殊者”）否定了普遍性或共相（*the universal / das Allgemeine*：本文亦作“普遍者”），但却陷入另一种虚无的抽象性，成为抽象个殊者（*abstract particular / das abstrakte Besondere*）。在这动相中，超越的普遍性与临在的个殊性被视为相互对立而矛盾的。人们以为超越的上帝是一位全然他者，最终发现这样超越的上帝对于人类意识而言是抽象、虚无飘渺、不可知的。

逻辑的第三个动相，乃是“思辨的”或“正面理性的”面向（*die speculative oder positive-vernünftige Seite*）。它使先前动相的矛盾冲突得到复和（*reconciliation / Versöhnung*），是相互对立者之间的中介（*mediation / Vermittlung*），使两个看似敌对的他者在概念上终于掌握两造之间的同一性，也真的在本体的理性上成为一体。先前动相中的负面性，现在被扬升至正面理性的动相。在这圆满（*consummate / vollendet*）的动相中，人类意识终于正视精神主体发展的整个过程，掌握真理的整体为动态的真理。

黑格尔将这三一动相的逻辑辩证用于他思辨哲学的每个层面，其中较为出名的包括“存在”的三一性，亦即存在——虚无——生成（*being-*

nothingness-becoming / das Sein-das Nichts-das Werden)。在第一个动相中，“存在”被理解为抽象的共相或形式。意识在第二个动相中发现，抽象共相在殊相以外是不存在的，故言“虚无”。当意识在最终的动相中发现整全的真理乃是一个过程时，就掌握了“生成”之规定的概念性理解，明白“生成”的概念乃是“存在”与“虚无”的合理性之所在。

黑格尔认为，基督教的三一上帝论乃是上述哲学概念的表象，呈现精神之存在——虚无——生成的逻辑辩证。换言之，三一上帝的本质并非永恒自存；祂的本质乃是透过超越性与临在性的复和过程所生成的。祂将在圆满的历史动相中成为在其自身而为其自身（in and for itself / an und für sich）的绝对者，亦即具体普遍者（concrete universal / das konkrete Allgemeine）。其之谓“具体”，乃在于黑格尔对这词汇的定义：“具体性”乃是普遍性与个殊性的结合。当人类的理性意识藉由反思的过程去映现（reflects / reflektiert）出终极的具体普遍者时，就可以藉由这理性的概念来诠释、理解宇宙及历史的一切现象，建立一套对世界的理性意识直观，亦即世界观。

四、范泰尔论“具体普遍者”与“世界观”： 上帝的可知性与不可扬弃之超越性

黑格尔“具体普遍者”与“世界观”的概念，为范泰尔的本体论与认识论提供了重要的素材。范泰尔处理古典哲学当中“一与多”（one and many）或“普遍（共相）与个殊（殊相）”问题的方式与黑格尔有许多相似之处。这并不奇怪，与其说是范泰尔受黑格尔影响，不如说是黑格尔用了一种基督新教的进路思考这问题。不论如何，黑格尔的重要性在范泰尔眼中不容忽视。

共相与殊相之分，是西方哲学史的入门知识，但在黑格尔之前，甚少有哲学家能突破柏拉图与亚里士多德对此区分之探讨所设定的局限。柏拉图与亚里士多德皆同意，一个东西之所是，亦即那

东西的存在 (being), 乃是由它的抽象形式 (form) 所规定的。抽象方法 (abstraction) 乃是稍早提及的实体主义形上学 (substantialist metaphysics) 在研究本体论时所依赖的哲学工具。这种“抽象普遍”的思维方式, 正是黑格尔笔下的逻辑第一动相, 是所谓实体的、存在的动相。在其中, 人类意识尚未领悟到“实体”的有机主体性, 以为“实体”是由永不改变的抽象形式所规定。

黑格尔指出, 抽象地以普遍性所构思出来的实体或存在, 事实上并非实存。当我说“这只猫还是小猫”时, 句中主词乃指涉一只个殊的猫。当我说“猫咪很可爱”时, 我则是普遍指涉猫的形式。但猫的抽象形式并不是一个实存的东西, 不像这只猫、那只猫。

在此值得注意的是, 17世纪改革宗正统采取了亚里士多德关于殊相与共相的观点, 拒斥了柏拉图的说法。受造万物各从其类, 诚然各有不同形式, 而这些形式诚然来自永恒的观念 (ideas), 但这些观念是上帝智慧在永恒中的行动所立定, 并非自存, 亦非实存。范泰尔所传承的荷兰新加尔文主义, 亦沿袭了这种古典改革宗的理解。如巴文克所言: 上帝的“话语必须连于行动, 生成 (generation) 必须连于创造, 智慧必须连于上帝的旨意, 才能够将永恒地存在于上帝意识 (原文: bewustzijn) 中的观念 (原文: idee) 赋予真实的存在。”^① 巴文克又提出: “抽象者——共相——在现实中并非实存。(普遍意义上的) 树、人类、科学、语言、宗教、神学, 皆无处可寻。实存的唯有个殊的每棵树、每个人、每门科学、每个语言、每个宗教。”^②

虽然亚里士多德的形而上学在西方哲学史上带来了强烈的实体主义倾向, 但黑格尔也肯定亚里士多德“将自然描绘为有目的的行动, 而目的乃是直接、不受搅动、自我推动的不动者; 如此它便是主体。”^③

^① Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing*, 56.

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

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

黑格尔认为，亚里士多德驳斥柏拉图的方式推进了逻辑在人类思想史上的进化。

在论述抽象共相的非实存性时，范泰尔跟随了巴文克，在传统改革宗的立足点上，认同了黑格尔对亚里士多德的肯定。而黑格尔对抽象思维的批评并未止步于亚里士多德对柏拉图所提出的反驳。黑格尔认为，抽象思维不仅导致非实存的抽象共相，亦导致以另一种方式虚化“存在”的“抽象殊相”（abstract particular / das abstrakte Besondere）。

我们不妨再次以猫为例：若要彻底贯彻个殊性原则，我们必然被迫放弃猫的抽象共相，单单谈论这只猫、那只猫，强调“此猫非彼猫”。但如此一来，“猫”这个字在指涉不同的个殊对象时，便没有任何实质的共通性可言，“猫”这个字便因而失去了它具体的定义，亦即黑格尔所谓的定规性（determinacy / Bestimmtheit）。于是，“猫”与“非猫”便不具任何差异。每只猫都成了抽象的个殊者。换言之，当“猫”这个字不再具有普遍的定义时，我们就再也无法有意义地带着具体定规性指涉这只猫或那只猫为“猫”。当我说“这是一只猫”时，那只猫之所是（being）会变得抽象而空洞。简言之，贯彻亚里士多德殊相原则的结果，最后其实跟柏拉图共相原则相同，一样会将“存在”化为“虚无”。

这难题便是稍早解释黑格尔逻辑学时所提出的逻辑第二动相之特征：“虚无”否定了“存在”。这是抽象思维必然导致的结果。范泰尔精准地简述并采取了黑格尔对抽象思维的批判：

多者（The many：指涉一类事物当中的诸多个殊者）必须被带入彼此之间的连系。但……我们怎知多者并非单单作为互不相关的个殊者而存在？所给的答案是，在这情况下，我们无从得知任何关于它们的事；它们会从我们所拥有的知识体系中被抽象化；它们会成为抽象个殊者。另一方面，我们又何以寻获一种不

会毁灭诸多个殊者的一体性？我们似乎是用笼统化（generalizing）的思维去寻找这种一体性，从众多个殊者当中以抽象方式找出普遍性，将这些个殊者纳入更广泛的各种一体性当中。倘若我们持续这笼统化的过程，直到我们排除所有的个殊者（假设它们能尽数被排除），那么我们岂不已然剥夺了这些个殊者所拥有的个殊性吗？我们所寻获的，除了抽象普遍者以外，还有任何东西吗？^①

范泰尔在此肯定了黑格尔的贡献：“具体普遍者的概念，已由观念论哲学提出，为了要避免抽象个殊者与抽象普遍者的荒谬反证（*reductio ad absurdum*）。”^② 黑格尔解决抽象思维之荒谬结论的辩证答案是“存在”与“虚无”之间的中介，亦即“生成”的第三逻辑动相。在此终极动相中，我们的意识不再以抽象方式思辨普遍者。普遍者被概念化，成为一个具体的主体，以它自己为它意识的对象：它同时在其自身而为其自身。如此的绝对者乃是具体者：“具体性”乃个殊性与普遍性的终极结合。独一的精神与多样的人类意识在此结为一体：天人合一，共为上帝。

黑格尔如此将绝对精神定义为具体普遍者，目的在于强调构成宇宙整体的诸多个殊事物与实体并非静态而不具生命连系的零件，而是精神整体生命当中的有机体。是个殊普遍者的生命与成长——它的生成（*becoming*）——将意义与目的赋予它发育的历史过程当中每件个殊的有机实体。具体普遍者乃是所有个殊事物的有机一体性之所在，是它使得每件个殊事物能够有意义地彼此相连。

黑格尔提出“具体普遍者”的概念，有一层重要的含意：不论我

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

^② *Ibid.*, 49.

们是否意识到，也不论我们喜欢与否，我们每个人都无可避免地参与在精神的整体真理当中，都处于精神生成为具体普遍之绝对者的过程当中。因此唯有当我们的思辨藉由对历史的后思（*after-thinking / Nachdenken*）去映现（*reflects / reflektiert*）出具体普遍者时，我们才有可能在我们个殊的实存与经验中寻获意义。倘若没有一位又真又活的普遍主体作为我们思辨的对象，我们就无法在思索自然的时候看见意义与目的，而哲学在自然主义的前提下便会失却对永恒的盼望。

在这环节上，黑格尔听起来与范泰尔似乎十分相似。对范泰尔而言，每个人的心灵都在受造时被赋予以上帝为对象意识，在改革宗传统中，这被称为“神圣感知”（*sensus divinitatis*）。不论信或不信，所有受造的心灵都参与在上帝与祂造物的真理当中，亦即创造——堕落——救赎（*creation-fall-redemption*）的救赎历史（*redemptive history*）。唯有在这真理的亮光下，人的心灵才能在我们感知的现实中看见意义。这套认识论主张，当人类思维不以这真理为前提时，就必然陷入黑格尔所指出的抽象矛盾之中。

范泰尔同意黑格尔，认为“一与多”的问题必须以“具体普遍者”的概念为前提方能解决。然而范泰尔坚持，“唯有在基督教的三一上帝教义当中……我们才能真的拥有一位具体普遍者。在上帝存在当中，没有任何殊相是无关于共相的，也没有任何共相未在各殊相中全然被表达。”^① 范泰尔认为，虽然黑格尔致力于具体思维，但这位哲学家笔下的具体普遍者仍旧是抽象思维的拟想。在黑格尔的体系当中，个殊性被绝对的普遍性化为虚无。

范泰尔在这点上，沿用了巴文克对黑格尔的批评。^② 巴文克认为，当黑格尔扬弃了超越性与临在性之间的区别、否定了上帝三一本质的自存与不变时，黑格尔所试图阐释的宇宙一体性与多样性，便是他的“动

^① Van Til, *The Defense of the Faith*, 49.

^② Ibid.

^③ Bavinck, *Dogmatics II*, 436.

态原则……不足以解释的”，与“唯物论的机械原则”无异。^③在黑格爾的观念论当中，“上帝没有祂自己独立于世界的实存与生命……在黑格爾的思想中……绝对者、纯粹存在、思想、观念，在创世以先皆非实存，而仅在逻辑上及潜在性上（potentially）先于世界。”^④如此一来，不论黑格爾如何坚持具象思维，他“所有关于绝对者的陈述”终极而言皆“空洞而无内容——无非是抽象的诸逻辑范畴”。^⑤

范泰尔跟随巴文克评论道，在黑格爾的体系当中，所有个殊主体的具体实存以及各类普遍事物终极而言都被约化为逻辑三一过程的一部分，不具有在其它个殊者之外的实存；逻辑的三一也无法独立于这些个殊性而自存。^⑥换言之，一切存在皆被约化为一个抽象的整体。

在这环节上，范泰尔又超越了他的思想导师巴文克，提出更进一步的论述：巴文克虽也受黑格爾多方面启发，却未能精确地辨明，原来“普遍性”并不必然是抽象的。^⑦范泰尔采取了黑格爾“具体普遍者”的概念，并在基督教的正统三一论框架下重新阐述之。

对范泰尔而言，唯有基督教世界观能够具体地反思上帝以及祂从无所造的万有。一旦偏离了基督教的正统三一论与创造论，任何世界观皆无法避免抽象思维。他用黑格爾的术语指出，“如果一个人抽象地思考，他所寻获的便是一种负面的、空洞的本质”。^⑧这正是黑格爾对传统实体形上学的批评：抽象的动相无可避免地演化为负面理性的动相，而存在及本质在其中被化为虚无。范泰尔继续解释黑格爾的逻辑：“这本质接着被拿来与正面思维的内容相比……以规定此本质”。^⑨这是指黑格爾逻辑的第三动相，亦即正面理性的思辨动相。

这终极的逻辑动相，正是范泰尔与黑格爾的根本差异所在。范泰

^① Bavinck, *Dogmatics II*, 177.

^② Ibid.

^③ Van Til, *Systematic Theology*, 292.

^④ Bavinck, *Dogmatics I*, 85.

^⑤ Van Til, *Systematic Theology*, 323.

^⑥ Ibid.

尔认为，黑格尔笔下的正面理性所造成的结果是，真正超越而自存的上帝（倘若祂实存）对理性而言仍然是不可知的：黑格尔只不过在康德的局限之下设定了一个历史生成而不具永恒超越性的抽象上帝概念，却仍旧未能克服康德的障碍，确立超越自存之上帝在理性思辨上的可知性。^①同时，在黑格尔笔下，人类对宇宙以及世界历史的知识被等同于对上帝的生成过程的认识。如此一来，“一种非基督教的不可参透性（incomprehensibility）概念与一种非基督教的正面知识概念被相互结合，而结果就是上帝的实质被分裂，人类的知识被毁灭”。^②

范泰尔认为，黑格尔的“一元论预设”无法避免“非理性主义”（irrationalism）的结论。^③在这些“一元论预设”上，“除非人能毫无遗漏地（exhaustively）将所有事实历史的实存约化为不变的逻辑关系，否则就会有全然未定规（undetermined）而不可知者”。^④黑格尔自己的体系无法达到这理性的条件。范泰尔借重克尔凯郭尔对黑格尔的评论指出，当黑格尔“试图用逻辑操作来显示整个现实如何必须是它之所是”时，他“扼杀了所有的个性以及历史上一切真实的新事”。^⑤

范泰尔进一步指出，黑格尔笔下的“规约概念乃是基于那一元论的预设，认为除非人能够自己将现实逻辑化（logicize），亦即显示一切事实实存（factual existence）皆能被约化为逻辑关系之网络当中的位置（loci），否则现实便是非理性的”。^⑥在黑格尔的体系中，人类能够将现实逻辑化，独因人类意识终极而言与上帝是同一者，“因为所有现实若是一体的……那么人类心灵与上帝心灵亦是一体的。上帝心灵所知的并不多过人类心灵，而上帝意志对任何事物的掌管皆不超过

^① Van Til, *Systematic Theology*, 293-294.

^② Ibid., 323.

^③ Ibid., 291.

^④ Ibid., 290.

^⑤ Ibid. 范泰尔在此仅抓住了克尔凯郭尔对黑格尔的批评，但论及这位丹麦哲学家自己的思想时，范泰尔的诠释在克尔凯郭尔研究学界几乎不可能得到任何学派认可。

^⑥ Ibid., 291.

^⑦ Ibid., 292.

人类意志”。^① 由于宇宙对人类心灵而言仍旧是奥秘，它对上帝而言也必然一样是奥秘。如此，上帝心灵便无法参透它自己，而鉴于上帝与人类的终极同一性，人类心灵亦无法参透其自身，抑或宇宙的逻辑（亦即上帝的心灵）。如此黑格尔便会得到违反他用意的结论：“现实终极而言是奥秘的”。^② 虽然黑格尔试图用逻辑体系解释宇宙真理而确立理性的形而上思辨，他在自己所定的游戏规则下却无法避免非理性主义的结果。

范泰尔将黑格尔笔下“具体普遍者”的洞见纳入基督教体系当中，建立一种肯定人类理性却不膜拜人类理性的世界观。他坚持，唯有上帝能被称为具体普遍者。在本体上，这同时适用于上帝的三一性及祂的属性。三一上帝的每个位格皆是一位个殊者，但正如一脉相传自奥古斯丁的拉丁三一论所言，上帝每个位格皆拥有上帝完整的本质。如此，在三一上帝里面，每位个殊者皆全然普遍，而那普遍者亦完美地被表达于每位个殊者当中。上帝的“三”与“一”是同等终极的，这三一本质永恒不变，无可弃存扬升。

范泰尔又提出，圣经论及上帝的属性时，描述祂为一位具体普遍者，在其亮光之下，受造世界当中的个殊者能够各从其类，得到属于自己的名字。这必须从上帝的纯一性说起：上帝的每样属性皆是殊的，有别于其它属性，但“我们不能分化上帝的本质”。^② 范泰尔强调，“在处理上帝本质内的区别时，我们必须谨慎，不可忽视祂存在的纯一性（the simplicity of his being）”。^③

然而我们也不能将上帝各属性的区别当成我们有限心灵的主观认知。这些是上帝不可分化的纯一本质当中真实的区别。范泰尔提出，正如上帝的每个位格皆拥有祂完整的本质，“上帝的每样属性皆与上

^① Van Til, *Systematic Theology*, 292.

^② Ibid.

^③ Ibid.

^④ Ibid. “共同终极”是巴文克传统的关键词。

帝共同终极 (coterminous)”。^④上帝是恩慈的，也是公义的。祂的恩慈与公义有不可磨灭的区别。然而，上帝的恩慈是公义的，而祂的公义也是恩慈的。祂每一样属性 (attribute)，皆包含了祂完整的本性 (nature)。这些属性不可分离亦不可相混，而上帝的本性又不可切割、不可改变。每样个殊的属性皆为普遍，而上帝本性的普遍性亦完美地表达于每样个殊的属性。如此，上帝乃是自存而不可改变的具体普遍者，祂的绝对性并非透过弃存扬升的过程而生成。祂是自有永有、无可扬弃 (unsublatable) 的绝对者；祂的绝对性无始亦无终。

如此理解上帝的自存，就意味祂的超越性：不论世界是否受造、是否实存，祂皆永恒实存为无始无终的具体普遍者。因此基督教世界观乃是：

以上帝之为具体自存的存在 (self-existent being) 为出发点。因此上帝不是接受造物里面发现的事物被命名的，反之，祂首先在祂里面的一切为受造物命名。上帝之所以看似按着受造物里面发现的事物被命名，唯一的原因是我们作为受造物，在我们对任何事物的认识上，就心理结构而论必须以我们自己为出发点。我们自己乃是我们一切知识的近邻 (proximate) 出发点。然而另一方面，我们应该理解上帝为知识的终极出发点。上帝是原型 (archetype)，而我们是复型 (ectype)。上帝的知识是原型的 (archetypal)，而我们的知识则是复型的 (ectypal)。^①

这段文字再次体现出范泰尔与黑格尔的异同。黑格尔的思辨法有双重出发点。邻近而言，他从人类意识出发，对历史现象进行后思

^① Ibid.

(Nachdenken)，进而映现 (reflektieren) 历史终极点上的具体普遍者；终极而言，他以对具体普遍者的映现反思 (Reflexion) 为出发点，反向后思历史现象，进而将这些现象系统化，辨明每个殊相的意义与目的。范泰尔的预设主义认识论 (presuppositional epistemology) 亦采取了这种双向模式的反思。不同的是，黑格尔视宇宙历史为上帝生成的过程，而范泰尔则视历史为上帝本体之外 (ad extra) 藉由创造与护理 (providence) 之工所成就的自我启示。

上帝透过外在于祂本体的工作启示祂自己，而我们从自己的意识出发，领受、反思祂的启示，得以认识祂为具体普遍者，进而以祂为终极出发点，理解这世界的意义与目的。范泰尔解释道，“在所有知识交易当中，我们必须将我们经验的诸多殊相置入其与诸般共相的关系当中”。^① 但除非我们“在这世界背后预设上帝”，否则我们试图藉由“连系殊相与共相”来解释这宇宙的努力，终究会使得我们的知识体系变得支离破碎。^②

三一上帝是“原初 (original) 的一与多”，而受造宇宙则是“衍生 (derivative) 的一与多”。^③ 若不在具体的启示中认识上帝的三一性以及造物主与受造界的关系，那么殊相与共相的难题就只能以抽象思维去处理——就连黑格尔也无法避免抽象思维，不论他如何致力建构具体的知识体系。

由此观之，范泰尔的前设主义认识论乃是以一种本体论的信心为出发点：他坚信上帝不可扬弃的具体普遍性，在此基础上追求对个殊世界的反思与理解。在普遍性与个殊性的问题上，他同意黑格尔对古典希腊实体主义的批判，他也受到黑格尔第三逻辑动相的启发，肯定黑格尔以“具体普遍者”的概念来解决此问题。

然而，范泰尔拒斥了黑格尔的信心对象：黑格尔的思辨法乃是以

^① Ibid., 58.

^② Ibid., 59.

^③ Ibid.

笛卡尔式的“我思”与观念论之“上帝思”的终极同一性为信心对象，进而追求在具体普遍者的亮光下反思宇宙现实。当范泰尔称上帝为具体普遍者时，他乃是用观念论术语表述基督教古老的正统三一论及创造论，以及奥古斯丁——安瑟尔谟（Augustinian-Anselmian）“信心追求理解”（*fides quaerens intellectum*）的基督教认识论（范泰尔因误解了安瑟尔谟而拒斥了他所谓的“本体论证”，此题外话在此不赘）。以这套古老本体论及认识论为基础，范泰尔在现代哲学语境中肯定了上帝的超越性、不可参透性，以及可知性：唯有三一上帝的自我认识是全面参透的知识，也唯有祂作为超越的造物主，能参透宇宙的真理。而我们对祂以及对世界的认识既是祂神圣知识的复型，那么我们的知识虽不可能如祂那般全面参透，却能够构成一套正确的知识体系，在三一世界观当中理解这多中有一、一中有多的世界。在黑格尔那套天人合一的哲学体系当中，人类理性的有限性意味着上帝理性的有限性，而当人类意识没有一位超越的绝对者为参照点时，就必然导致非理性主义的结论。范泰尔透过坚持上帝不可扬弃的超越性，在承认人类知识之局限的同时，也肯定了人类可藉由“跟随上帝的思维去思想”（“*thinking God's thoughts after him*”，此乃范泰尔的名言，借自巴文克，源于科学革命先驱开普勒），建立理性而有系统的上帝观与世界观。

五、结语：范泰尔与古典神论

本文稍早提及，过去讨论范泰尔的学者多数采后康德诠释的视角观之，这种诠释进路通常会将他的本体论与认识论、哲学内容与方法看作某种与古典神论（*classical theism*）相左的现代观念论思想。范泰尔的确对中世纪经院哲学的自然神学（*natural theology*）提出严厉的批评，但他的批评在何种程度上是基于正确的思想史与文本诠释，仍有待商榷。不论如何，当我们仔细审视范泰尔与黑格尔思想的互动时，我们会发现他其实非常坚持基督教的古典神论（有别于希腊的古

典神论)。

在本文的阐述中,我们看见三一上帝纯一性(simplicity)的古典神论概念在范泰尔论述上帝不可扬弃的具体普遍性时,扮演了至关重要的角色。事实上,当他使用古典基督教学术语时,他并非如黑格尔那般,赋予这些词汇截然不同的现代定义。范泰尔定义“上帝的一体性”(the unity of God)时,清楚遵循了17世纪改革宗正统时期所制定的规范,区分“单数性的(singularitatis)一体性”(unity of singularity)及“纯一性(simplicitatis)的一体性”(unity of simplicity)。^①他使用经院哲学亚里士多德逻辑当中“数性”(numerical)及“类性”(specific:“species”的形容词)的区别,将“单数性的一体性”定义为“数性的单一性”(numerical oneness)。^②

亚里士多德区分两种实体(substance),他在《范畴篇》中称之为“第一”及“第二实体”。^③第一实体是指个殊的实体,而第二实体则是指实体的共相类别。譬如“苏格拉底”是第一实体,而“人类”则是他所属的第二实体。苏格拉底与柏拉图作为第一实体,在数性上并非一体(numerical unity),而是分开的两个实体。然而他们同属一个人类的物种,因此他们在类性上乃是一体的(specific unity)。

17世纪改革宗正统采取了这套逻辑区分,应用在许多教义课题上。在上帝论当中,此区分乃用以解释上帝的三一性:上帝的三位格在数性及类性上,皆是一体的。范泰尔论述上帝的具体普遍性时,他的前提乃是三一上帝的数性一体及类性一体,亦即上帝的独一性(singularity)及纯一性(simplicity)。

在此,范泰尔的思想可被理解为对现代基督教本体论与认识论的一个重要提醒:基督教的本体论不应被约化为柏拉图观念论及黑格尔

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

^② Ibid.

^③ 见Aristotle, “Categories,” in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. John Ackrill (Princeton: Princeton University Press, 2014).

观念论之间的选择，或二者的某种结合。我们看见范泰尔如何借重黑格尔对抽象思维的批判来驳斥源于柏拉图观念论的实体主义思想。同时我们也看见，范泰尔拒斥黑格尔的上帝生成论，坚持上帝的三一本质及本体属性乃自有永有的具体普遍者，祂在其自身而为其自身的绝对性既无始，亦无终；三一造物主无可扬弃的超越性以及祂在启示中的临在性，为人类理性提供了世界观知识体系的必要基础。

范泰尔用德意志观念论术语重新表达基督新教正统本体论与认识论的方式，也为汉语基督教研究带来值得参考的启发。基督教之为基督教的思想内容，可以用各种哲学文法（philosophical grammar）及语言重新表述。这有时会带来思想内容的实质转化，但在范泰尔的范例当中，基督教的本质并未在新语境中有所改变。在范泰尔这里，基督教的正统古典神论被置于新的语境当中，其本质不变，却添加了许多丰富的新内容。对于汉语基督教而言，这是一个值得借镜的范例，帮助我们思考如何将基督教放在中国思想的处境当中，以汉语表述基督教，一方面使得海纳百川的中国文化增添新色彩，另一方面也使世界基督教更加丰富多样。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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 Zschhuber. 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.