



---

总校订

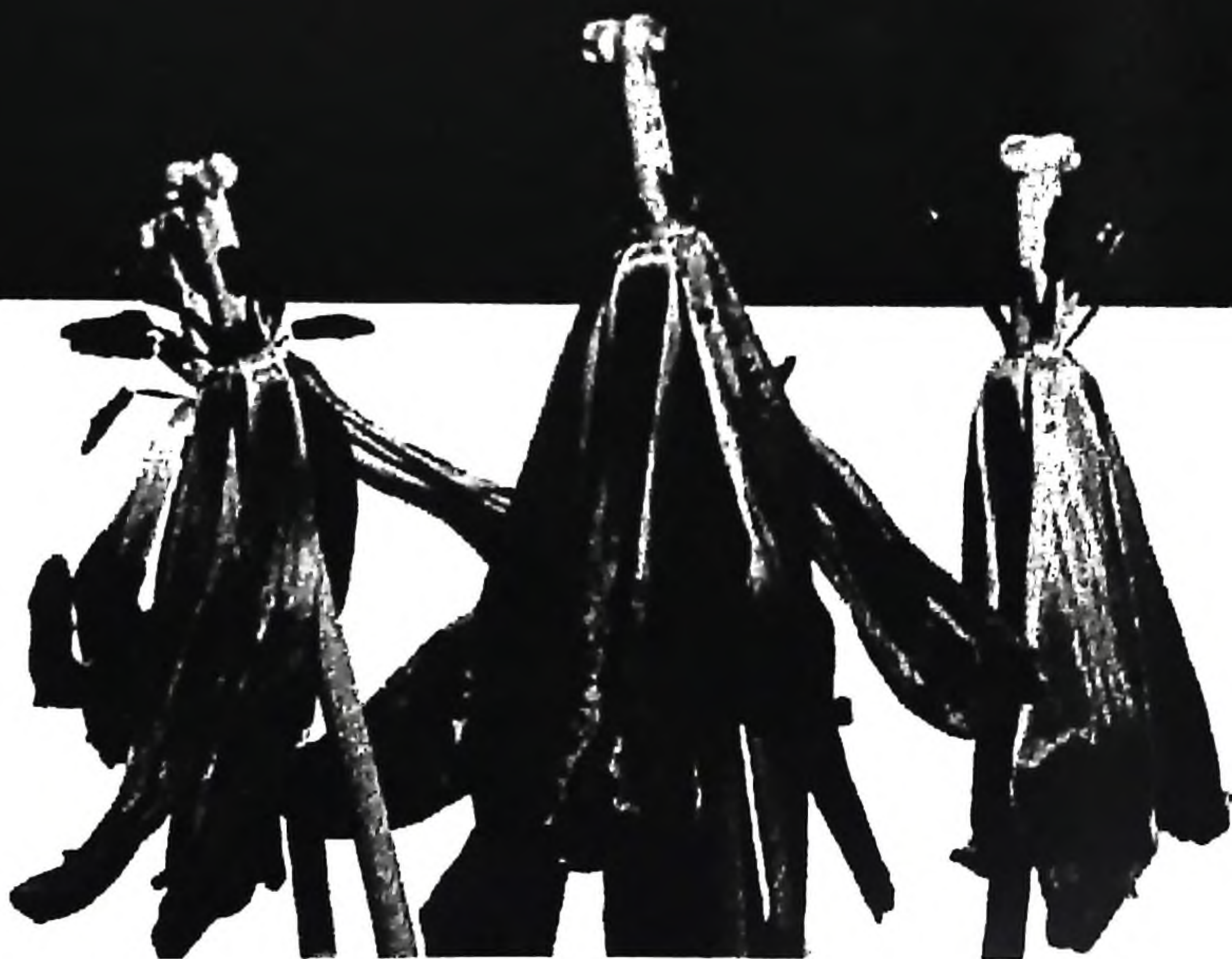
潘秋松



# 加尔文主义

# AGAINST CALVINISM

Roger E. Olson



罗杰·奥尔森 著  
周良 译



献给我的三位神学英雄：  
唐纳德·布洛许（Donald Bloesch），  
傅农·葛朗兹（Vernon Grounds），  
潘嘉乐（Clark Pinnock）；  
他们在 2010 年离世归主。





# AGAINST CALVINISM

## 反驳加尔文主义

### CONTENTS

序言..... 8

自序.....13

#### 第一章

**引言：为什么现在出这本书？** 19

Introduction: Why This Book Now?

#### 第二章

**谁的加尔文主义？哪个改革宗神学？** 41

Whose Calvinism? Which Reformed Theology?

#### 第三章

**纯粹的加尔文主义：郁金香体系** 65

Mere Calvinism: The TULIP System

#### 第四章

**对神的全权说是；对神圣决定论说不** 127

Yes to God's Sovereignty; No to Divine Determinism





---

第五章

**对拣选说是；对双重预定说不 191**

Yes to Election; No to Double Predestination

第六章

**对代赎说是；**

**对有限代赎 / 特殊救赎说不 255**

Yes to Atonement; No to Limited Atonement/Particular Redemption

第七章

**对恩典说是；**

**对不可抗拒的恩典 / 神恩独作论说不 291**

Yes to Grace; No to Irresistible Grace/Monergism

第八章

**结论：加尔文主义的难解之谜 329**

Conclusion: Calvinism's Conundrums

附录一 加尔文主义者挽救神声誉的一些尝试……341

附录二 回应加尔文主义的一些声称……355



## 序言

罗杰·奥尔森的《反驳加尔文主义》一书，代表当代福音派亚米念主义（Arminianism）的一种呈现和捍卫。阅读本书不仅有益于非亚米念主义者，也需要他们以审慎及和解的心去阅读。

当奥尔森（译注：原文有时使用作者的名字罗杰，有时使用作者的姓奥尔森，为了中文读者不致混淆，以下都一致使用奥尔森）说，今天已经越来越难理解“改革宗”这个标签的真正意思，我承认的确如此。尤其在美国，人们喜欢挑选某些元素作为个人的教义，当某些人的观点截然不同于我们的信仰告白和要理问答之时，我们便说他们并不是真正的改革宗，显得非常傲慢。然而，正如其他的认信传统，改革宗的教导是由一些有形教会的信徒共同认信所决定的，而不是出自某些特定教师或流行运动所高举的。不是信经和信条（creeds and confessions）为我们背书，而是我们——教会——透过它们、也与它们一起说话！因此，非加尔文主义者应当评估这些要点和教义系统是否与他们一致，而不是依靠一些怪异的阐述。



论到恩典的教义，我们的信条拒绝极端加尔文主义（hyper-Calvinism），也拒绝亚米念主义。更进一步，圣约神学——包含圣约儿童的洗礼，以及牧师和长老联合治理教会的模式——也如著名的郁金香加尔文主义五要点（TULIP）一样，属于我们的共同认信。在我们看来，洗礼和主餐不仅仅是人的委身和纪念的行为，更是彰显神之荣耀恩典的媒介。对于改革宗和长老会而言，基于圣经规范的敬拜、事工、外展、和教会纪律，与拣选和称义的教义，对于荣耀神并以神为乐，均是一样地至关重要。

但是这种挑战是一把双刃剑，虽然大多数亚米念主义者并不认信一套公共信条或教义标准，但是至少福音派亚米念主义者的确有一套共同认信的标准阐述。奥尔森剖析一些夸张的挑战性误解。如果针对加尔文主义的普遍批评经常落入误解和夸大的表述，那么，当亚米念主义者被错误指控时，比如，被指控为否认恩典而注重以行为称义的伯拉纠主义者（Pelagians），加尔文主义者也当同情亚米念主义者。

我们没有人能免疫于错误指控的试探，但是奥尔森和我都同意，当今加尔文主义和亚米念主义之间的争论，火药味经常比亮光多。我们也都不屈从于一个幻觉，以为双方各自代表了部分真理，可以彼此平衡达致无争议及和谐的合成体。并没有所谓的“加尔文主义”（Calminianism）。当这些经典立场发生碰撞，奥尔森是一位「血统纯正」的亚米念主义者，而我则



相信「加尔文主义」是圣经所教导的，却被不恰当地冠以这个称呼。然而，我们都同意，当呈现各自观点有所错误时，只会有损无益。我们明确拒绝某人持有的观点是一回事，而辩论这观点是否能够自圆其说又是另外一回事。我们双方都常常在这方面走岔路：将解释彼此立场的后果，与委婉陈述彼此的观点，混为一谈。

一方面，奥尔森认为，如果我跟随加尔文主义的逻辑到底，就必然得到这样的结论：我应当推论出纳粹大屠杀和天灾都是神直接导致的，而在末日被定罪的人可以义正辞严地责怪神，而不是自己。在他的观点中，极端加尔文主义立场的严重错误，正是出自加尔文主义本身的最合逻辑立场。从我的观点来说，有些亚米念主义者抛弃了一些正统基督徒在神属性及原罪方面的共识，而采用了在基督的位格与工作及称义上的道德理论。

另一方面，我认为，如果奥尔森跟随亚米念主义的逻辑到底，就必然得到这样的结论：他应当更进一步否认救恩完全是神的恩典；如果持续跟随亚米念主义，就不可避免地进入以人为中心，而非以神为中心的信念。换句话说，我们都认为对方不够贯彻始终。总而言之，奥尔森怀疑神恩独作论（*monergism*）贬低了神的良善与慈爱（还有人的角色），而我则不能明白神人协作论（*synergism*）如何与唯独恩典（*sola gratia*）的教义调和。然而，奥尔森也知道，加尔文主义并没



有教导神是恶的源头或人没有责任，而我若形容亚米念主义为“伯拉纠主义”，也是鲁莽冒昧的。

虽然我不尽同意奥尔森对加尔文主义的描述，我尊重他致力于讨论真正的差别，而非不实的批评。就我个人而言，我从他对顶尖亚米念神学家之立场的陈述中学习良多，也欣赏他在全程中的谨慎和责备。

我也同意奥尔森对当代福音主义现状的评估。他主张，远超过亚米念主义的伯拉纠主义思想，似乎惊人地盛行。他同意“没有基督的基督教”在“美国教会生活中的确很普遍”（译注：《没有基督的基督教》是迈克·何顿的一本著作，由美国麦种传道会出版）。当我的亚米念朋友们——如汤姆·奥登（Tom Oden）、威廉·魏利蒙（William Willimon）、以及罗杰·奥尔森——挑战这种事态，而一些自称是改革宗的传道人却为了大众宗教（folk religion）的死亡鸡汤而出卖长子名分之时，就将我们之间的差异——虽然重要——置于适当的视角之下了。今天许多圈子中经常错误陈述亚米念主义，我确信雅各·亚米念（James Arminius）或约翰·卫斯理（John Wesley）也会像罗杰·奥尔森一样被冒犯。

我对奥尔森的率直、热情和这本书所呈现有凭有据的论述充满感恩，毕竟，奥尔森和我有一个最重要的共识：那就是，这个辩论或其他辩论所涉及的重大问题，必须带到圣经的面前来检视。我们都相信圣经是清楚而全备的，即使我们有困惑和软弱。我们都是



## 反驳加尔文主义

还在行路的天路客，尚未抵达荣耀的终点。唯有不断努力对话，视彼此为与基督一同承受产业的同伴，而非敌人，我们才可能针对严重的歧见进行交流，并且盼望：在这过程中，我们也可能因许多美好的共识而惊异万分。

迈克·何顿 (Michael Horton)



# 自序

我是极不情愿写这本书的；辩论不是我喜欢的学术方式。也就是说，我宁愿宣称什么是我所支持的，而不是指责什么是我所反对的。我珍视以和平的方式来讨论神学，我盼望尽可能以和平的方式来反对加尔文主义。我希望一开始就表明我并不反对加尔文主义者。我的许多亲人是加尔文主义者，我非常地爱他们。虽然我的直系亲属不是那样的神学立场，我们深知许多亲人跟我们一样，是十足的基督徒。我仍然相信一件事：一个人可以是一位被奇妙拯救的委身基督徒，也同时是一位加尔文主义者。让我再次重申：我不反对加尔文主义者。

然而我深深知道，要把一个人的自我价值感和他所热情拥抱的信念分开，是一件多么困难的事情。我希望我的玛格丽特阿姨听到我要出版这本书，不会气得在坟墓里翻身！我也祷告我的加尔文主义者表兄弟和朋友们不会被冒犯。我尽可能地将我和我的神学分开，能满有风度地接受对我的神学的批评，而不至于



自我防御性太强。我盼望和祷告，我的加尔文主义者朋友们和家人也能够如此行。

这种被公平聆听的盼望，需要我小心翼翼地公平对待加尔文主义，我在这本小书当中意图如此。我尽力以加尔文主义者自己的角度来呈现加尔文主义——毫无扭曲不实。我承诺不去树立一个很容易被打倒和烧掉的稻草人。我的座右铭是：“在说‘我不同意’对方观点之前，先确保你能说‘我明白’对方观点”。我努力的另一个原则是：“总是以对方观点的忠实信徒所呈现的方式，来呈现对方的观点。”这是我希望我的亚米念主义所得到的对待，我也承诺尽力对加尔文主义如此行。

加尔文主义者是我在基督里的弟兄姐妹，我很遗憾必须写书来反对他们那拥有丰富历史和传统的神学。我是根据它的正宗根源（从加尔文，约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）到约翰·派博（John Piper）和无数其他在之间的改革宗神学家）来学习加尔文主义，我承认它有许多积极面。正如许多加尔文主义者喜欢指出的，加尔文主义（或改革宗神学）不只是简约的教义——那耳熟能详的五要点（TULIP，这个缩写是郁金香的意思，下文所以提到“郁金香”这词的时候，就是指这五要点）——全然堕落（Total depravity），无条件的拣选（Unconditional election），有限的代赎（Limited atonement），不可抗拒的恩典（Irresistible grace）和圣徒蒙保守（Perseverance of the saints）。其



中（中间 3 点）是我在这本书中所要批判的信仰要点。然而总体而言，改革宗思想超越这五要点，是一个比此更大的整体，五要点只是其中一部分。五要点对于改革宗思想是何等重要，加尔文主义者自己和其他人也经常有所辩论。

重点在于，当我说我“反对加尔文主义”，我乃是指我反对改革宗神学当中的某些点，而不是反对所有的改革宗神学。因为改革宗传统（也许是其有别于那些有异议之教义的部分）是以基督为中心的，我视之为正统基督教这块丰富织锦的一部分。我能够也确实毫无芥蒂地与加尔文主义者一同敬拜。

若是有人在这件事上需要更多的说服，我希望指出，过去三十年来我一直毫无困难地在三所基督教大学和几个教会（浸信会和长老会），与加尔文主义者共事及一起敬拜。我曾经投票选立加尔文主义者教授来担任教职及终身职。我很坦然接纳加尔文主义者为真实的基督信徒和忠心的基督教学者和教师。我的亲身体会就是他们常常如此，我也坦承我被一些加尔文主义者所冒犯，就是那些自认其神学是唯一真实基督教（福音派）神学的人，或是那些错误地理解与自己不同的神学——尤其是亚米念主义——的人。不幸的是，尤其是最近几年，我发现这在“新加尔文主义”圈子当中相当普遍。

有些读者可能质疑我写这本加尔文主义之书籍的可信度，容我再次保证，我认为自己能够公平准确地



写作我所不认同的神学，几个理由如下。我在三个基督教大学里向本科生和研究生教导历史神学达三十年之久，我在读神学院和研究所时，研读加尔文和约拿单·爱德华滋及其他改革宗神学家，也要求修历史神学课程的学生们阅读这些书籍。我也特地邀请“高派加尔文主义者”（High Calvinist）（那些委身于完整TULIP五要点的人）在我的课堂上宣讲和互动。我认真仔细并竭力不带偏见地阅读过约翰·加尔文的《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*），以及约拿单·爱德华滋的许多专著。

我熟识当代最伟大的新加尔文主义拥护者约翰·派博，读过好几本他的书，我研读过无数其他加尔文主义者的作品，包括查理·赫治（Charles Hodge），罗林·伯特纳（Lorraine Boettner），路易士·伯克富（Louis Berkhof），安东尼·霍克玛（Anthony Hoekema），史普罗（R. C. Sproul）和保罗·赫尔姆（Paul Helm），我也参加过加尔文主义的神学研讨会，向一些加尔文主义出版刊物投稿，从事与改革宗思想家的对话，也出版过一本主要的历史神学教科书，其中包括大量的改革宗神学。

我与加尔文主义和改革宗神学的相识，不是一个简单的擦肩而过，而是热力四射，这热情不只是为了要驳斥它。我研读改革宗的来源，这大大地丰富了我的神学和属灵生命。我当然不会宣称自己是一个加尔文主义的专家，乃是基于我对其主要来源的彻底



研究，包括古代（16世纪）和当代的，捍卫我描述和评估的能力。我盼望和期待杰出的加尔文主义者也认为我在这本书里的描述，即使不够渊博，至少是公平的。

我希望对一些人表示感谢，他们对我完成这本书提供了无价的帮助。感谢所有的加尔文主义者，他们回答我的问题，花时间与我进行神学对话时，不知不觉地帮助了我。我并非蓄意如此；写作这本书的想法是在这些事情大部分发生之后。首先，我要感谢迈克·何顿（Michael Horton），《现代宗教改革》（*Modern Reformation*）的主编，一位睿智的加尔文主义学者，他多年来满有恩典地与我交谈（有时候是辩论）这些论点，我从他身上学习良多。我也要感谢我德州韦科（Waco）救赎主长老教会（Redeemer Presbyterian Church）和当地改革宗大学团契（Reformed University Fellowship）的加尔文主义朋友们。他们在我的课堂演讲时，大方地忍受我（希望如此）轻松的起哄，他们也温和地更正我的错误。最后，我要感谢许多加尔文主义的学生们，即使明知我对改革宗神学的立场，仍然选我课，他们对我了解他们的信仰传统贡献良多。



第一章

引言：  
为什么现在出这本书？



INTRODUCTION:  
WHY THIS BOOK NOW?



在我开始教神学课程不久之后，就有一位急切的年轻学生跟随我来到办公室，请求与我有一个私人的谈话。我毫不犹豫地邀请他在我桌前坐下，问他想谈什么。他倾身靠近我，真诚热切地对我说：“奥尔森教授，我认为你不是一个基督徒。”不用说，我吓了一跳。

我问道：“为什么这么说呢？”

他回答：“因为你不是一个加尔文主义者。”

我问他从哪里得到这样的观念，认为只有加尔文主义者才是基督徒。他提到他所参加教会的一位带领牧师和作家的名字。这位牧师作家因他所提倡的高派加尔文主义而举世闻名。我鼓励这位学生回去与他的牧师谈论这件事，我也强调我确信我是一名基督徒，因为我相信耶稣基督。这位学生一直没有撤回我不是基督徒的指控。然而多年以后，这位牧师明确否认，他曾经教导过唯有加尔文主义者才是基督徒。

那件事可以算是我与“新加尔文主义”漫长挣扎中所挨的第一发炮弹，这“新加尔文主义”被2009年5月12日的《时代》杂志盛赞为改变“当今”世界的十大伟大思想之一，这个指控我的学生，就是后来被冠以“年轻、躁动的改革宗”基督徒世代的一分子。那时，我所知道的就是，我最好、最聪明的许多神学生，正在受这个学生所提到之牧师的影响，被加尔文主义所吸引。我们的许多教职员称他们为“派博小伙



子”（Piper cubs），他们这个群体在接下来的几年中必定会增加。

### “年轻、躁动的改革宗”现象

2008年，基督教期刊工作者柯林·韩森（Collin Hansen）出版了他第一份书本长度的研究报告：《年轻、躁动的改革宗：一个记者与新加尔文主义者的旅程》，<sup>1</sup>其中探讨了大多数福音派基督教领袖所谈论的这个现象。追溯这个运动的根源可以深入到更正教历史，显然，加尔文主义这名词来自更正教改教家约翰·加尔文（John Calvin，1509-1564），整个北美没多久以前庆祝过他的五百周年诞辰，人们通过举办大会、敬拜活动来纪念他。一个更近一点的催化剂就是新英格兰清教徒传道人、神学家、教育家约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards，1703-1758），他因反对当时正在蔓延的自然神论理性主义，起而捍卫某个版本的加尔文神学。新加尔文主义青年运动（不限于青年）中一个明显的标记，就是印着约拿单·爱德华兹的脸，配上“约拿单·爱德华兹是我的同乡好友”（Jonathan Edwards is my homeboy）标语的T恤衫大为流行。

当代，这运动的一个主要催化剂是明尼亚波利斯市（Minneapolis）浸信会牧师、作家、受欢迎的讲员

---

<sup>1</sup> Collin Hansen, *Young, Restless, Reformed: A Journalist's Journey with the New Calvinists* (Wheaton, IL: Crossway, 2008)。



约翰·派博（生于 1946 年），他的许多神学书籍是非比寻常的通俗易懂兼具学术性，这是一个很罕见的组合。他的《渴慕神：一个基督教享乐主义者的告白》，<sup>2</sup> 对许多年轻、躁动的改革宗基督徒来说，在灵性和权威上是一本仅次于圣经的书，他们热心地咀嚼派博的书和讲道（网上可以方便获得）。在“热情特会”（Passion Conferences）和“一日”（One Day）活动中，派博向大量的年轻听众传讲，有时高达四万名 26 岁以下的年轻基督徒。派博的许多跟随者并不知道，派博也没有隐瞒，他只是为当代年轻人重新包装了约拿单·爱德华兹的加尔文主义神学。（爱德华兹的作品会让读者望而生畏！）

对于那些不确定什么是“新加尔文主义”（New Calvinism）（或许甚至包括加尔文主义）的读者，我引用记者韩森的巧妙核心描述。（加尔文主义和改革宗神学的完整描述，将在本书中逐步展开。）韩森如此写道：

加尔文主义者——这名词源于宗教改革神学家约翰·加尔文——强调神的主动、全权和大

---

<sup>2</sup> John Piper, *Desiring God: Confessions of a Christian Hedonist* (Portland, OR: Multnomah, 1986)。编按：此书中文版为：毕约翰著，周天麒译，《十点十分的盛宴》（台北：中国主日学协会，2006）。



能，是罪恶、易变、道德软弱人类的唯一确切盼望。再者，他们教导，神的荣耀是讲道的终极主题和敬拜的焦点。<sup>3</sup>

韩森进一步解释：“加尔文主义更多关注神的超越性，从中得出圣经的其他主题，如神的圣洁、荣耀和尊贵。”<sup>4</sup> 如果这些是新加尔文主义（或旧加尔文主义，就此点而论）唯一强调的，很少真正的基督教福音派信徒会吹毛求疵。福音派基督徒反对他们什么呢？对韩森和他研究的那些人而言，是强调论点。据韩森的研究，新加尔文主义者认为，当代美国教会生活中，神学——尤其强调神的荣耀——普遍地衰退，这是他们对此现象的回应。他说，他的研究对象反对许多当代福音派教会的“感觉良好神学”（feel good theology）。<sup>5</sup>

韩森提到他对福音派基督徒青年所做的社会学研究，这些年轻人对神形象的默认标签就是“道德化、

---

<sup>3</sup> Hansen, *Young, Restless, Reformed*, 15。

<sup>4</sup> 同上，21。

<sup>5</sup> 同上，20-21。是什么确切构成“感觉良好神学”，并不总是易于说明，但许多新加尔文主义者（还有其他人，包括这位非加尔文主义作者！）看见它彰显于流行的讲道和出版物中，它所兜售的，就算不是以基督教为物质财富之道的話，也是以之为自我实现和成功之道。



治疗性的自然神论”<sup>6</sup>。这个特别词汇指的是，认为神就像一位在天堂里的爷爷形象，祂要求完美、却总是宽容原谅。这位“神”既是一位法官，又是一位自我形象教练，他无法被取悦，却总是饶恕。从历代的基督徒标准来看，这是一种软弱和浅薄的神之形象。许多年轻基督徒发现这样的情况，然后转向唯一的另类神观，那就是加尔文主义强势和厚重的教义。

身为一名经验丰富的基督教学院和大学老师，我接受这种对当代福音派教会生活和讲道的批判。太多的基督徒年轻人几乎没有任何圣经或神学知识，他们认为神的存在就是为了他们的生活能够舒适和成功，即使神赐下一个无人能活出来的律法。神像一个慈祥的爷爷，溺爱着祂青春期的孩子们，也谴责他们糟糕的学业。神也许对我们失望，但祂的总体目标反正是帮助我们实现满足。

这就像一幅夸张讽刺的漫画，虽然很少福音派牧师或教师会这么说，但我的经验和韩森所论证的颇有共鸣，就是不知怎地，大部分福音派基督徒年轻人都成功锁定了神的这种画像，却完全舍弃探索圣经或基督教神学的丰富，以深入理解自己和神。许多优秀聪

---

<sup>6</sup> 见 Christian Smith and Melinda Lundquist Denton, “Summary Interpretation: Therapeutic Deism,” in *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford Univ. Press, 2005), 102–71。



明的基督徒，开始模糊地体认到他们属灵生命的成长过程中有所缺失，当他们听到加尔文主义的信息时，他们视之为救生艇，来拯救那被稀释的、文化处境化的灵性。谁能责备他们？然而，加尔文主义并非唯一的选择。他们大多数人不清楚加尔文主义的弱点，或是其他具丰富历史遗产、忠于圣经的合理神学选择。

### 新加尔文主义的根源

到此为止，读者或许疑惑，新加尔文主义现象是否为一个突然不知道从哪里冒出来的年轻流行思潮呢？我已经强烈暗示并非如此。但是有些新东西在里面：一个非常古旧的神学在呼唤非常年轻的听众。加尔文主义和改革宗神学（两者的区别与关系会在第二章展开）一向被认为主要是老一辈基督徒的基督教传统。不多年前，许多福音派基督徒甚至认为，加尔文主义几乎只限于荷兰文化圈（Dutch enclaves），\* 如密西根州的大急流市（Grand Rapids, Michigan），爱荷华州的佩拉市（Pella, Iowa）和其他类似的荷兰移民聚集区，毕竟，荷兰是加尔文主义的重镇。大急流以一批有影响力的加尔文主义机构为荣，如加尔文大学和神学院，几间改革宗倾向的出版社，数不清的加尔文主义大教会。爱荷华的佩拉每年举行郁金香（TULIP，

---

\* 译按：意指某国或某市境内隶属外国或外市，具有不同宗教、文化或民族的领土。



## 第一章 引言：为什么现在出这本书？

加尔文主义五要点的缩写)节，都非常热闹，那里每个街区都随处可见第一、第二、第三改革宗教会，该城市也以优良的中央学院——一间改革宗文学院为傲！

我说这一切，绝不是要矮化改革宗教会或加尔文主义神学，它们有丰富的历史传统，在美国福音派基督教中有重要的一席之地。自从清教徒（他们是英国加尔文主义者）时代以来，许多顶尖的福音派领袖和思想家都是改革宗的。然而，二十世纪几个世代之间，加尔文主义的活力似乎在衰退之中。这可以从备受尊崇的加尔文主义神学家伯特纳（1901-1990）之巨著《基督教预定论》<sup>7</sup>所表现出来的辩护味道中感觉到。（伯特纳的书长期以来一直被许多改革宗基督徒视为高派加尔文主义的权威来源，即使更受欢迎的同类神学著作已经使之黯然失色。）

伯特纳宣称：“唯有加尔文体系所设立的真理根基，才能对基督教系统有完整和全面的解析；”<sup>8</sup>“我们的教义就是圣经清楚启示的教义。”<sup>9</sup>他谴责美国

---

<sup>7</sup> Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948) = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版）。

<sup>8</sup> 同上，7 = 伯特纳著，《基督教预定论》，6 页。

<sup>9</sup> 同上，248 = 伯特纳著，《基督教预定论》，227 页。



福音派基督徒中强势加尔文主义教义的衰退。如果他活到现在，看到加尔文主义现今的复兴，肯定会非常欣喜。他是对的，在 1940 年代到 1980 年代，加尔文主义挣扎于如何抓住年轻人，1970 年代的耶稣运动一点都不属于加尔文主义，灵恩运动及其第三波运动也大致如此，与加尔文主义者无关。这些是我年轻时代所流行的基督教运动，今天许多基督徒青少年和大学生（老年人也一样），对于他们新发现之神绝对全权的信仰无比兴奋，就像我那个年代的基督徒年轻人对“因耶稣而亢奋”（getting high on Jesus）一样！

然而，加尔文主义从未消失或转入地下，它一直在美国教会生活某些方面保持强势。当代的年轻、躁动的改革宗信徒，对约翰·派博（和他那些日渐普及的年轻牧师和作者们）之前的加尔文主义者大多不太了解，派博为他们重拾早期加尔文主义者之信息和生活方式铺平了道路。其中一个伯特纳，不为人所知却影响极大，另一个是我的神学院教授之一，博爱思（James Montgomery Boice, 1938-2000），他曾在费城牧养强烈加尔文主义和福音派的第十长老教会。他同时也是一位电台传道人，圣经注释家，基督教杂志出版人（《永恒杂志》〔*Eternity*〕），以及许多改革宗神学书籍的作者。（1970 年代中期，博爱思接受他的教会提供的安息年，在那期间，他在南达科他州苏瀑的美北浸信会神学院〔North American Baptist Seminary in Sioux Falls, South Dakota〕教一门课，我是他在那个迷你学



期中的讲道课的一名学生。) 大部分年轻的新加尔文主义者从未听说过博爱思，但他却是一位杰出的高产牧师、神学家、作家、讲员，就像后来的派博一样，几乎是美国福音派中的原动力。

新加尔文主义的另一位先驱和先锋，是改革宗神学家和护教家史普罗(生于1939)。他创立了利戈尼尔传道会(Ligonier Ministries)，该机构以基督教护教学见长。(不是所有加尔文主义者都像史普罗那样对理性护教感兴趣，但是他是加尔文主义者，绝对不容置疑。) 史普罗在好几间领先的保守加尔文主义神学院教书，也常常亲自或通过媒体出现在各种基督教大会和教会活动中。他有许多广为流传的加尔文主义神学解析和辩护书籍，其中两本叫做《何为改革宗神学？》(*What is Reformed Theology?*)和《认识预定论》(*Chosen by God*)。<sup>10</sup> 韩森对史普罗极为赞赏，因着他为铺平新加尔文主义的道路所做的工作，即使他在年轻、躁动的改革宗中的知名度不如约翰·派博那么高。

另一个受欢迎的加尔文主义作家和讲员，为改革宗神学在年轻人中的复兴搭就了舞台，他就是电台布道家、牧师、圣经注释家约翰·麦卡瑟(John F.

---

<sup>10</sup> R. C. Sproul, *What Is Reformed Theology?* (Grand Rapids: Baker, 1987); idem, *Chosen by God* (Wheaton, IL: Tyndale, 1988) = 史普罗著，黄吴期馨、郭瑞英合译，《认识预定论》(台北：校园书房，1996)。



MacArthur，生于 1939)。他是一间创始巨型教会——加州太阳谷（Sun Valley, California）的恩典社区教会（Grace Community Church）——的牧师之一。他的电台节目“赐你恩典”（Grace to You）从 1977 年开始一直持续播出。1985 年，他创办了自己的基督教学院，1986 年创办了自己的神学院。他著作颇丰，所有的书都推动圣经和神学的加尔文主义视角。毋庸置疑，一如博爱思和史普罗，麦卡瑟慢慢地影响到那些从来没有听过他名字的新加尔文主义者。

迈克·何顿（生于 1964）是对加尔文主义复兴功不可没的另外一位先驱和先锋，虽然年轻的加尔文主义拥护者很少人知道他。何顿是一位高产的神学作家和编辑，他在加州威斯敏斯特神学院（Westminster Theological Seminary's California campus in Escondido）教授神学。何顿是一位出类拔萃的组织者，他将许多加尔文主义者（和其他拥有类似神观和救恩观的人）联合在一起组成机构，其中一个认信福音派联盟（Alliance of Confessing Evangelical），他担任执行长。他是极为成功的杂志《现代宗教改革》的主编，和电台节目“白马驿站”（White House Inn）的主持人，二者都是严肃却受欢迎的加尔文主义圣经释经、文化评论、和神学的媒体。许多年轻的加尔文主义者正在发现何顿及其著作，如《没有基督的基督教：美国教



会的另类福音》，<sup>11</sup> 此书先知性地批判当代福音派基督教肤浅之“以人中心”的神学和灵性。

这些著名的加尔文主义者被一些可称之为有影响力的推动者所围绕，他们推动福音派加尔文主义，并预备了1990年代和二十一世纪头十年的新加尔文主义兴起。但是如果要勾勒一幅加尔文主义的背景草图，必须提及另外一个现象，那就是二十世纪最后数十年，同时在哲学和神学领域兴起的“爱德华兹复兴”（Edwards renaissance）。近一个世纪以来，大多数人，包括基督徒，只知道约拿单·爱德华兹是一位古怪的清教徒传道人，他传讲了耸人听闻的“落在忿怒之神手中的罪人”。然而，1980年代开始，人们重新发现他是一位深奥的哲学家和神学家，也是一位精明的自然观察家和业余自然学家。出版社开始一本接一本推销他的书，称爱德华兹为“美国的神学家”，以此神学头衔来尊崇爱德华兹和他的思想。<sup>12</sup> 当约翰·派博在福乐神学院念书的时候，他选了爱德华兹做他的神

---

<sup>11</sup> Michael Horton, *Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church* (Grand Rapids: Baker, 2008) = 迈克·何顿著，皓熙、夏蔚译，《没有基督的基督教》(South Pasadena: 美国麦种传道会，2015)。

<sup>12</sup> Robert W. Jenson, *Americas Christianity: The Alternative Gospel of Jonathan Edwards* (New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1988)。



学导师，在他那里发现现代世界中丰富全备又合乎圣经的基督教。<sup>13</sup>

所有这些历史都还未涉及美国改革宗思想和生活的堡垒：密西根大急流的加尔文大学和神学院。这些机构为新加尔文主义铺路的程度犹未可知，但它们的影响可能较为淡薄，况且，一些与这几个机构有关系的美国改革宗思想家，对新加尔文主义表达了一定程度的保留，换句话说，甚至对其已经闻名的先驱也持怀疑态度。

2009年12月1日的《基督教世纪》(*Christian Century*)杂志，发表了一篇文章〈加尔文回归？不可抗拒的改教家〉(Calvin's Comeback? The Irresistible Reformer)，作者是位于密西根霍兰(Holland)的西方神学院(Western Theological Seminary)改革宗神学家陶德·毕凌思(Todd Billings)。(如同加尔文大学和神学院一

---

<sup>13</sup> 我对派博生涯中的这段故事及其发展的认识，来自和史密德(Lewis Smedes, 1921-2002)的长谈，史密德是派博的神学院教授之一，史密德自己可以说是一位加尔文主义者，但在其生命晚期离开了高派加尔文主义(郁金香体系)，并向我承认他转向了开放神论，开放神论认为神限制自己到一个地步，甚至都不是完全无误地知道未来。然而，作为派博早年在福乐神学院的导师之一，史密德记起曾推荐派博研究爱德华兹并浸淫在其神学中。他给我的信息是：在他的观点中，派博过于认真地对待这个作业了！



样，西方神学院是老派荷兰改革宗传统的中心。）在这篇文章中，毕凌思反对新加尔文主义一边倒地强调改革宗神学里面一些吸引眼球的教义，尤其是郁金香体系（TULIP，全然堕落，无条件的拣选，有限的代赎，不可抗拒的恩典，和圣徒的坚忍）。他证实：这些新加尔文主义者用郁金香，作为测试一个人是否为正宗改革宗的石蕊试纸。毕凌思的回应宣称：“在改革宗神学中，郁金香并不是一个合适或准确的提炼产品。”<sup>14</sup> 他批评新加尔文主义者把改革宗传统当中的次要部分当作核心。

毕凌思和许多“教会加尔文主义者”（churchly Calvinists；此术语指的是那些持守古老的荷兰和苏格兰改革宗和长老会礼仪并圣礼的宗派）认为，新加尔文主义者几乎完全错失焦点，“改革宗”并不意味着强调预定论，当然也更不是双重预定论（预定某些人下地狱）——后者被加尔文称为“〔神的〕可怕定旨”——而是强调一种大公性（首字母小写的catholic，指普世性）、圣礼性的基督教视野，这种视野强调神的全权，而不是纠结于神绝对控制宇宙中最微小的事件，包括邪恶。

毕凌思的批评无疑会遭致其他自称改革宗基督徒的辩驳。我在此提及它，因为这个批评合宜地低声表

---

<sup>14</sup> J. Todd Billings, “Calvin’s Comeback? The Irresistible Reformer,” *Christian Century* (December 1, 2009), 22–25。



达对新加尔文主义的不满，乃是出自美国和欧洲基督教的老派改革宗传统，这个传统在一定程度上低调处理了改革宗神学的郁金香体系。在接下来两章当中，我会探索改革宗和加尔文主义在这方面和其他方面的差异。

### 现在就需要一个回应

这章引言名为〈为什么现在出这本书？〉。的确，为什么现在要出版《反驳加尔文主义》？在年轻基督徒当中兴起严肃的神学省思和委身，不是一桩美事吗？为什么要朝年轻人灵性复兴之火泼冷水呢？我将这些反对都认真地放在心中。

然而，我相信，现在需要有人指出这种特定形式加尔文主义的瑕疵和缺点了，这种形式正在被年轻、躁动的改革宗运动中的领袖和跟随者广泛拥护和推广。但是，推动这有瑕疵的系统的不仅是他们。关于神绝对全权的神学也出自加尔文（也许他没有提出有限的代赎这要点）、爱德华滋（以一种极端的方式，我后面将解释）、伯特纳、博爱思、史普罗，和其他许多受欢迎的加尔文主义者。但是，相信和颂扬神的全权何错之有呢？断乎没有！但这点经常走极端，使神成为罪与邪恶的创始者（author of sin and evil），很少加尔文主义者会承认这点，但这却是会顺着他们教导达到的“顺理成章的结论”（good and necessary conse-



quence；这术语常常被加尔文主义者用来指出其他非加尔文主义神学导致的可怕效应)。

我们可以上 YouTube 网站，看到许多新加尔文主义的拥护者所制作的视频，宣称神全权的一些惊人信仰，包括神“为了祂自己的荣耀”导致所有的灾难和恐怖事件。2001年9月11日的双子塔恐怖袭击之后几天，约翰·派博发布了一篇讲道，宣告神不仅允许它发生，而且使之发生。<sup>15</sup> 此后他也发表过其他类似言论，将自然灾害和恐怖事件归因于神。派博之道不孤，许多新加尔文主义者和他们的导师也积极地宣传这种神观是唯一合乎圣经与理性的。

总体来说，当代流行的加尔文主义可能与加尔文和他的许多跟随者一致，虽然我认为他们更多受到伯撒（Theodore Beza, 1619-1605）——加尔文的后继者，日内瓦主任牧师——塑造，但这不是改革宗神学和加尔文主义的唯一版本，这点我会在下一章更进一步解释。就现今而论，我们可以说，加尔文主义过分强调神的全权，连许多改革宗基督徒都对其隐含意义感到震惊恐惧。

---

<sup>15</sup> John Piper, “Why I Do not Say, ‘God Did not Cause the Calamity, but He Can Use It for Good.’” [www.desiringGod.org/ResourceLibrary/TasteAndSee/ByDate/2001/1181\\_Why\\_I\\_Do\\_not\\_Say\\_God\\_Did\\_not\\_Cause\\_the\\_Calamity\\_but\\_He\\_Can\\_Use\\_It\\_for\\_Good/](http://www.desiringGod.org/ResourceLibrary/TasteAndSee/ByDate/2001/1181_Why_I_Do_not_Say_God_Did_not_Cause_the_Calamity_but_He_Can_Use_It_for_Good/)。



当然，在很大程度上，“改革宗”的定义也因声称这标签的教会和思想家而异。实际上，世界改革宗教会同盟（World Communion of Reformed Churches，WCRC）这个世界性的组织，就包括了许多不可能拥抱整个郁金香体系的教会和宗派。（实际上，令一些加尔文主义者震惊的是，世界改革宗教会同盟甚至包括一些亚米念主义教会，他们相信自由意志，否认神在所有事情上都有精细的护理控制！）从最广义的角度来说，我承认自己是改革宗，就是广义的更正教主流中，从慈运理（Ulrich Zwingli，1484-1531）最初领导的瑞士宗教改革延伸而来的非路德宗教会。

我相信，最终必须有人站起来，带着爱心，坚定地 对加尔文主义者就着神的全权所做的糟糕宣称说“不！”按照他们的逻辑所得出的结论是：连地狱和其中所有的永恒受苦者都是神所预定的。这样的神，好听的说法也是道德模糊的，最坏的说法则是一个道德怪兽！我说得这么强烈，就是要指出，这种加尔文主义将所有事物都归因于神的旨意和掌控，让人（至少是我）很难分辨神与魔鬼。我的一些加尔文主义朋友们对此表达了反击，但我仍然相信这是一个值得追寻的正当问题。我的意思是说，如果我是一个加尔文主义者，也相信这些人所教导的，我将很难辨识出神和撒旦之间的区别，我将在本书中仔细地探讨这个问题。



## 第一章 引言：为什么现在出这本书？

一些加尔文主义者指控非加尔文主义者拒绝其神的全权的神学，是因为他们对自由意志有潜在的人本主义的热爱。我的一位加尔文主义同事，已经成为一位知名的改革宗书籍作者，他有一次严肃地问我，我是否想过，我对自由意志的信仰证明我思想里存有未被辨识的人本主义。毋庸讳言，我拒绝了 this 建议。实际上，包括我在内的大部分非加尔文主义福音派基督徒拥护自由意志，是基于两个原因（我们相信自由意志的假定是普遍存在于圣经的每一处地方）：这点是保持人对罪恶的责任所必须的，以及这点是保持神免责于罪恶所必须的。诚实地说（大多数非加尔文主义福音派也如此认为），我对自由意志不屑一顾，除了以上两个原因。

我对于以人为中心的神学毫无兴趣，但我对敬拜一位真正良善、在一切浩劫或邪恶中无可指摘的神，有强烈的兴趣。太多加尔文主义作者错误地呈现了非加尔文主义神学，好像它们都是以人为中心，人本主义，不够荣耀神，不合乎圣经，他们却从未意识到他们自己神学中的问题。太多年轻、易受影响的跟随者根本不知道有哪些问题，<sup>16</sup> 我写这本书，是为了帮助他们认识。

---

<sup>16</sup> 我曾写过整本关于亚米念主义神学的书，这神学传统常被加尔文主义者错误地呈现，被批判为以人为中心的（这只是他们批评的一点）。我在 *Arminian Theology: Myths and*



所以是时候了，要以和平、带着爱心、但是坚定地、对极端版本的加尔文主义说“不！”，这种版本被那些年轻、躁动的改革宗世代的领袖所推崇，也被他们的跟随者不加鉴别地拥护。我会陈明这个“不”也出自改革宗神学内部人士之口，出自一些顶尖的改革宗神学家和圣经学者。我会让大家看到，极端加尔文主义（我赞同韩森，赋予它“激进”的标签）<sup>17</sup>在圣经上、逻辑上、和更广义的基督教传统上，都有本质上的缺陷。

在此我会将我所有的牌都摊在桌面上，坦承我要用神学真理的四个标准——圣经、传统、理性、和经验（所谓的卫斯理四边形〔Wesleyan Quadrilateral〕）——来检视。圣经是神学的首要来源和规范；传统是神学的“被规范的规范”（normed norm），一个值得尊敬的引导机制；理性是一个解释圣经的批判工具，除去绝对荒谬的神学宣称，这些宣称彼此抵触、或引致其他在真理光照下站不住脚的结果；经验是做神学的不可避免的严酷考验，虽然经验是一个评估的标准，但

---

*Realities* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006) = 奥尔森著，李保罗、朱张慧敏译，《亚米纽斯神学：误解与真相》（香港：卫道神学研究院，2017）书中论证了，加尔文主义者对非加尔文主义福音派神学的大多数批判都是不实的。

<sup>17</sup> Hansen, *Young, Restless, Reformed*, 19。



它不是一个权威，故而我很少使用。我确实相信，神学不可能在真空中被创造出来或被采纳，经验总能为我们所信的和我们的如何相信增光添彩！

我将在这本书中论证，高派加尔文主义并非解释圣经的唯一或最佳路径。它是对一段孤立经文的一种可能解释，但在整本圣经的见证光照下，它并不是切实可行的。我会更进一步论证，高派加尔文主义所站的立场，与基督教会的古老信仰和许多福音派信仰的遗产，彼此有张力。它的许多重要信条并不能在第五世纪教父奥古斯丁（Augustine）之前找到，还有许多其他的信条，不能从异端戈肖克（Gottschalk，约卒于867年）之前或从他到加尔文的继承者伯撒之间找到。

最后，我会论证，高派加尔文主义陷入许多矛盾，它让人无法清楚明白，而基督教应当是可以清楚明白的。当我说“清楚明白”（intelligible）时，我不是说哲学上的合理性，而是说能够被理解。一个明显的矛盾肯定是错误的信号，连大多数加尔文主义者都同意这点。最大的矛盾就是我们认信神是一位完全良善的神，却同时将祂描述为罪和邪恶的创始者。我不是说所有的加尔文主义者都承认他们的神学使神成为罪和邪恶的创始者，许多人会否认这点。但我会证明，他们其他关于神的论述会带来“顺理成章的结论”。



有人说，任何不能在奥希维兹（Auschwitz）\* 门前传讲的信息，都不是一个值得相信的神学。于我而言，我无法在奥希维兹门口传讲这个版本的神的全权，这版本认为神的全权造成了包括许多孩童在内的六百万犹太人灭绝，这是神旨意和计划的一部分，是神预先定下并使其确实发生的。<sup>18</sup> 我希望年轻加尔文主义者（和其他人）知道，这种激进形式的改革宗神学所教导的，会带来什么不可避免的结果，我也希望给他们非加尔文主义的亲朋好友和导师们可以使用的弹药库，来削弱他们有时对信仰系统之坚固性的过分自信。

---

\* 译按：第二次世界大战期间，最残酷的纳粹集中营。

<sup>18</sup> 在本书中，我会贯穿始终的使用“使之确实发生”（rendered certain）这个短语，来描述高派加尔文主义所相信的神在带来罪恶上的角色。很少高派加尔文主义者会说神导致了大屠杀，但是他们会说神预先命定了它（用约翰·派博的术语）、并确保它会发生。“使之确实发生”是一种避免使用“导致用语”（language of causation）的方式，因为加尔文主义者会对那非常不舒服，然而，同时又要表达一个高派加尔文主义者所必须相信的护理观，于是我采用了“使之确实发生”这一短语。



第二章

谁的加尔文主义？  
哪个改革宗神学？

CHAPTER 2



WHOSE CALVINISM?  
WHICH REFORMED THEOLOGY?



我曾参加一个基督教神学家的专业协会会议，会议当中，一位重要的加尔文学者、改革宗神学家宣读了一份加尔文之神学的论文，他在其中没有提到精细护理（神控制所有事物，包括罪与邪恶）或者预定的教义，事实上，在他对加尔文的神学论述中完全没提到郁金香体系，他乃是强调，加尔文的主题之一是对神的感恩。在接下来的讨论环节，我问他为什么没有提及加尔文教义中神掌管一切的绝对全权，他几乎带着鄙视的口吻回答说，那不是加尔文神学或改革宗神学的本质部分。

对许多年轻、躁动的改革宗加尔文主义者来说，这可是一个大惊奇！根据我的经验，他们大部分都特别钻研这个教义；这是他们感到最得安慰的教义，是拥护加尔文主义的最重要原因。有人告诉我，他有第二次归正的经历，第二次归正是归向加尔文主义，就是他经验到一个突然的压倒性安慰，这安慰来自相信救恩完全是神所成就的，要不是神给他信心的恩赐来相信耶稣基督，自己的决定是与救恩完全无关的。对于其他年轻加尔文主义者（还有其他人）而言，神全权的强势教义能够使混乱的世界有意义——即一切都是神之伟大计划的工作结果。

简言之，大多数参与新加尔文主义运动的人，坚定相信神的绝对全权，这全权也掌管偶然事件和自由意志，这是他们新发现的改革宗信仰核心。他们会很惊讶地发现，“改革宗”在本质上是一个争议性的概



念，他们所谓的“改革宗”并不是改革宗传统的唯一版本，甚至连加尔文是否完全相信他们所谓的加尔文主义，都有待商榷呢！

### 何为加尔文主义和改革宗神学？

在我批判加尔文主义之前，容我尽可能审慎和准确地来解释一下，我所批判的加尔文主义和改革宗神学是什么。由于不同神学家和历史学家的分类方法都不尽相同，以致我们很难像一个盒子一样分类——封闭的分类，即每个信仰系统是否完全适合某个盒子——处理。他们描述时所用的术语和现象，都具有流动性和模糊性。

我将这个情况比方为，试图厘清美国政治生活中“自由派”和“保守派”的概念。共和党人被认为是保守的，然而从历史上来说，许多早期的共和党人是非常激进的，亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）就是早期的共和党人之一，他在反对传统和破坏现状方面恶名昭彰，他绝对不是保守这个词的任何普通用法所能形容的人。1960年代几个主要的共和党政治家，无论是社交上还是政治上，都是著名的自由派，尼尔森·洛克菲勒（Nelson Rockefeller，1908-1997）是杰拉德·福特（Gerald R. Ford）时代的副总统，也因其非常的自由派而闻名，但他却是共和党的领袖，同样，1960和1970年代许多民主党人，尤其是南方民主党人，却是非常保守的，无论从社交上还是政治上，他们被称



为“大铁锅民主党人”（Dixie Democrats，特指南北战争中加入南方联军的那几州），有时被称为“象鼻虫民主党人”（Boll Weevil Democrats，特指众议院中的南方民主党人），因为他们保护南方传统，拒绝投票给左倾的社会改革。

政治类别并非如许多人所想的那么整齐划一，加尔文主义和改革宗也是如此。当有人跟我说某人的神学是改革宗，我并不知道其具体意思。在年轻的新加尔文主义者口中，这可能是指一个强烈相信整个郁金香体系救恩论的加尔文主义者。然而，我认识一些人，他们自认为是坚定的改革宗，却拒绝郁金香的重要层面。同样，我也认识一些人非常自豪地声称自己是加尔文主义者，却不被深谙改革宗意义的一些主要权威认可为改革宗。在一些浸信会圈子里，加尔文主义者一词仅仅表示某人相信真信徒之永远安稳的教义，这教义的意思是：一个真正得救的人，不论他们做了什么或没做什么，都不会成为背道者，不会有地狱的结局。在某些改革宗圈子里（尤其是我称为“教会性改革宗”〔churchly Reformed〕的圈子里），浸信会信徒不可能是真的改革宗。世界改革宗教会同盟是一个拥有 107 个国家 214 个宗派的全球性教会组织，并不包含任何浸信会群体，即使一些浸信会信徒宣称他们自己和他们的教会为“改革宗浸信会”（Reformed



Baptist)。最后，许多路德宗信徒用改革宗这个标签，来指路德宗以外的所有更正教徒！<sup>1</sup>

如果你有点混乱了，不要担心，这些术语和分类本来就是有点不可靠的。即使世界改革宗教会同盟存在，也没有一个世界性的正式权威机构有权力来决定谁是或不是改革宗或加尔文主义者。实际上，任何人都能用他们想要的任何方式，来给自己贴上某个标签，没人可以拦阻他们（只能拒绝他们的声称）。当然，有些宗派、教会、其他基督教机构，有他们自己的石蕊试纸，来决定他们当中谁是真正的加尔文主义者或改革宗（或两者都是）。一个传统的改革宗识别方法，就是信徒或群体是否承认“三项联合信条”（three symbols of unity），就是《海德堡要理问答》（the Heidelberg Catechism），《比利时信条》（the Belgic Confession）和《多特法典》（the Canons of Dort）。但是这个方法会将一些长老会信徒排除在外，而这些长老会认为他们的传统是改革宗的，世界改革宗教会同

---

<sup>1</sup> 例如，见 Caspar Nervi, *Christian Truth and Religious Delusions* (Minneapolis, Mn: Augsburg, 1941)，这本书多年来为路德宗广泛使用，是论及宗派的好处和坏处的文本，在“改革宗诸教会”之下有如下清单和描述：改革宗，长老会，公理会（Congregational），更正教圣公会（及其分支），循道会和浸信会。许多保守改革宗和加尔文主义人士将会很震惊地发现，循道会和浸信会也位列其中。例如，跟随约翰·卫斯理的循道主义者，就拒绝郁金香体系。



盟也包含了许多长老会群体。（这些长老会支持《威斯敏斯特信仰告白》〔Westminster Confession of Faith〕，该信仰告白是由英国加尔文主义者于1648年根据前面所提“三项联合信条”编写的。）

鉴于这些标签的混乱，我们更加谨慎使用这些术语，小心察验新加尔文主义者的声称将会很有帮助，他们当中有些属于浸信会或独立教会，有些真实地代表了历史性及当代的加尔文主义和改革宗神学。他们当中许多人声称他们或他们的领袖是高举加尔文主义和改革宗神学火炬的真正传人，他们倾向于将郁金香理念置于加尔文主义和改革宗的中心地位。我想要清楚声明一点，我并不反对所有的改革宗神学或改革宗基督徒的整套生活形态。我反对的是加尔文主义的郁金香理念和那些将其推向极端的改革宗神学，我称之为“激进改革宗神学”，它与温和改革宗神学相对，后者更具包容性、和更少强调郁金香。

### 历史视角下的改革宗神学

决定谁是真正改革宗的方法之一，是考察世界改革宗教会同盟。所有人都宣称，他们的属灵和神学根源是出自16世纪慈运理和加尔文所领导的宗教改革瑞士分支。（然而，从历史上来讲，历史神学家们通常认为，斯特拉斯堡〔Strasburg〕的改教家马丁·布塞珥〔Martin Bucer，1491-1551〕也是宗教改革运动早期同等重要的领袖。）毫无疑问，世界改革宗教会同盟的



确庆祝约翰·加尔文的生平和思想，这在 2009 年加尔文 500 周年诞辰期间可以明显看到。然而，世界改革宗教会同盟的成员却包括了许多宗派，他们并不特别高举加尔文及其神学，然而他们的历史根源可以追溯到加尔文也参与的瑞士宗教改革。在 2010 年，世界改革宗教会联盟（World Alliance of Reformed Churches；简称 WARC）与另一个改革宗组织合并，成为世界改革宗教会同盟，其网站上有如下描述，人们可以大致假定，这正确地描述了世界改革宗教会同盟：

世界改革宗教会联盟是一个由 200 多所教会组成的团契，她根源于十六世纪的宗教改革——由约翰·加尔文、约翰·诺克斯（John Knox）、邬瑞奇·慈运理（Ulrich Zwingli）和许多其他人领导——以及更早期的改革运动（有约翰·胡司〔Jan Hus〕和彼得·瓦勒度〔Peter Valdes〕）。我们的教会属于公理会、长老会、改革宗、和联合会。大多数人在南半球生活和见证，有些是国家当中的宗教少数派，本联盟是一个不同人群和教会组成、彼此依赖的网路，相信神与祂所造之物永远同在的应许，他们一起同工，一起敬拜。<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> [www.warc.ch](http://www.warc.ch)。



世界改革宗教会同盟，就像其前身世界改革宗教会联盟一样，包括了从阿尔及利亚（Algeria）更正教教会（按国别字母排列的第一个成员教会）到南非长老会的各教会。<sup>3</sup>其中一个宗派成员是乌拉圭河床（River Plate of Uruguay）的瓦勒度（Waldensian）福音派教会，那是瓦勒度运动的一个分支，这运动能回溯到义大利改革者彼得·瓦勒度（Peter Waldo，1140-1218，他的年代远远早于加尔文）的事工，和荷兰的抗辩派弟兄会（Remonstrant Brotherhood，世界上最古老的亚米念教会）。雅各·亚米念（Jacob Arminius，1560-1609）和他的跟随者，即抗辩派，至少强烈反对郁金香中间的三个教义。<sup>\*</sup>

名单中明显缺失的就是所有的浸信会，然而，如前所述，许多年轻、躁动的改革宗领袖是浸信会基督徒，世界改革宗教会同盟这种排除浸信会的做法，明白暗示，普世的改革宗基督徒并不认为“改革宗浸信会”是在历史上准确的标签。当然，改革宗浸信会（还有其他宗派）也一直说，世界改革宗教会同盟没有权柄来决定谁是或不是改革宗——这一点是正确的！然而有意思的是，世界改革宗教会同盟排除浸信会，却接纳了许多瓦勒度派和抗辩派教会，而他们完全不认为自己是加尔文主义者！到底什么教会能被世界改革

---

<sup>3</sup> [www.warc.ch/who/mc.html](http://www.warc.ch/who/mc.html)。

<sup>\*</sup> 译按：即 TULIP 中间的 ULI。



宗教会同盟接受为成员呢？根据它的章程，任何满足下列条件的实体（宗派）都能加入：

- ◆ 接受耶稣基督为主和救主；
- ◆ 在一切信仰和生活的事上，尊神在新旧约圣经中的话语为至高权威；
- ◆ 承认大公教会需要继续改革；
- ◆ 对信仰和福音的观点，大致说来与历史上改革宗信仰告白一致；
- ◆ 承认改革宗传统是一种合乎圣经的、福音性的、教义性的精神，而非对信仰和秩序做狭隘、排斥的定义。<sup>4</sup>

对于成员宗派必须“大致说来与”哪些“改革宗信仰告白一致”，却完全没说，人们只能假定是《海德堡要理问答》、《比利时信条》，和《威斯敏斯特信条》或《萨伏衣宣言》(Savoy Declaration, 公理会版本的《威斯敏斯特信条》)。然而，鉴于许多成员宗派的自由派神学味道，这种“大致说来一致”并没有任何严格认同的意思。

世界改革宗教会联盟似乎很灵活地看待改革宗神学，该组织强调“改革并持续改革” (reformed and

---

<sup>4</sup> 这大概将会继续是世界改革宗教会同盟的情形，但至本书写作时为止，其网站并没有提供一份标准清单。官网是 [www.wcrc.ch](http://www.wcrc.ch)。



always reforming) 这个古老格言(章程中“大公教会的继续改革”阐明了这一点)。一个证据来自其中一位领袖艾伦·塞尔(Alan P. F. Sell, 生于1935)的作品, 他曾任世界改革宗教会联盟的神学秘书, 作为神学秘书, 我们可以相信, 塞尔自己对改革宗神学的进路, 乃是处于当代普世改革宗思想的主流, 他退休前是威尔斯联合神学学院(Wales' United Theological College)的基督教教义和宗教哲学教授。

塞尔身为改革宗神学家, 写了许多书, 包括一卷加尔文主义对亚米念主义关乎救恩的辩论:《大辩论: 加尔文主义、亚米念主义、和救恩》, 书中他批判了传统加尔文主义的某些方面, 但是没有站在亚米念主义那边。他写道:“亚米念主义的道德抗议(针对双重预定的教义)不能随便搁置一边”,<sup>5</sup>“平衡地说, 我们觉得一个改进的加尔文主义, 优于向极端亚米念主义投诚。”<sup>6</sup>从上下文可以清楚看到, 他并不反对普通亚米念主义(例如, 亚米念亲自教导的版本), 而是反对有些理性版本的极端。他区分“心里的亚米念主义”和“头脑中的亚米念主义”, 认为前者更可以接受, 而后者是一种理性主义、甚至是自然神论的宗教, 这是他必须反对的。

---

<sup>5</sup> Alan P. F. Sell, *The Great Debate: Calvinism, Arminianism, and Salvation* (Grand Rapids: Baker, 1982), 21。

<sup>6</sup> 同上, 23。



但塞尔在《大辩论》一书中最有意思的评论，是上面所引述的一个他所期望“改进的加尔文主义”，换句话说，就如其他许多现代改革宗运动，塞尔相信经典“高派加尔文主义”的某些方面必须被修改。他引用苏格兰长老会神学家雅各·欧珥（James Orr，1844-1913），明确表达他试图改进的方向，欧珥批评加尔文关于神全权的概念，因为在这概念中“爱降服于全权，而不是全权降服于爱”，<sup>7</sup> 塞尔和欧珥及其他许多改革宗思想家一样，相信加尔文的改革宗神学是部分正确、部分错误。塞尔在一个声明中建议，要重新解释加尔文的拣选教义，因为“神不仅仅呼召个人，而是呼召一个群体来赞美他”（即集体拣选〔corporate election〕）。<sup>8</sup> 这也是亚米念主义所相信的拣选，历史上大多数亚米念主义都是如此阐述拣选。

塞尔在他的三卷《教义和灵修》<sup>9</sup> 的类似系统神学巨著中，表达了改革宗神学的一个修正主义观点，加尔文可能并不承认这观点与自己的思想连贯，尤其是神在历史中的全权（护理）和救恩（预定）的领域。

---

<sup>7</sup> 同上，22。

<sup>8</sup> 同上，23。

<sup>9</sup> Alan P. F. Sell, *Doctrine and Devotion* (New York: Ragged Edge Press, 2000)。三卷本是《神我们的父》(*God our Father*)、《基督我们的救主》(*Christ our Savior*)、和《圣灵我们的生命》(*The Spirit Our Life*)。



塞尔在三卷巨著中不断地拒绝了任何形式的神圣决定论（divine determination，这概念认为，神预先命定并且毫无例外地施行了历史上发生的所有事情），也肯定了有限的人类自由意志。公平而论，我们可以说塞尔也将救恩之“工”（work）完全归给神，完全没有给人，毫无疑问他会视之为他倾向改革宗的证据。然而，亚米念也肯定同样的事，之后的所有正统亚米念主义者都如此肯定。<sup>10</sup>

我这里乃是使用塞尔的个案说明，以我称之为“修正主义改革宗神学”来指出，“改革宗神学”从来就不是如许多新加尔文主义运动（和他们的先驱与导师）所认为的一个单一结构或封闭系统。它也绝不等同于郁金香系统救恩论或神全权（无论在护理还是预定上）的决定论观点。实际上，许多重要的改革宗发言人也拒绝这些观点，而仍然坚称他们是改革宗的。

---

<sup>10</sup> 见拙著《亚米纽斯神学：误解与真相》，这是一个贯穿全书的主题。议题是所谓的伯拉纠主义，该神学同时被天主教和更正教定罪，因为它主张人开始了他们自己的救恩，对救恩有贡献。我已经论证的结论是，经典亚米念主义与伯拉纠主义没有丝毫的共同点。对于塞尔和亚米念主义的密切关系，可以从以下考量，*The Spirit Our Life*, 27：“救恩似乎是神的工作和我们的工作：祂重生了我们，我们有信心。救恩是一个努力的合作吗？在其中神做神的部分，我们做我们的部分？是的，除非神赋予我们能力，我们才能做我们的部分。”



除塞尔之外，其他人也值得一提：柏寇伟（G. C. Berkouwer, 1903-1996），二十世纪最有影响力的改革宗神学家之一，毕生与他视为僵化的加尔文主义争战，后者坚持神的全权到一个地步，肯定神对一些特定个人弃绝的旨意（即神预先命定了一些特定之人去地狱）。汉垂克·伯克富（Hendrikus Berkhof, 1914-1995）（不要与加尔文主义神学家路易·伯克富〔1873-1957〕搞混，两者之间没有关系），是一位高产的荷兰改革宗神学家，他激烈反对传统加尔文主义者对于神的全权方面的观点，乃强调神的自我设限，以及人在国度和救恩中与神之间圣约伙伴的关系。<sup>11</sup>

另一位知名的改革宗神学家雅各·达恩（James Daane），也将改革宗神学修正为脱离正统加尔文主义，他在福乐神学院担任神学和事工教授多年。他的《神的自由：关于拣选和讲台的研究》<sup>12</sup>有力地攻击了神圣决定论，尤其是神对双重预定的命定。对达恩而言，神无条件的拣选只针对一个个人：耶稣基督，

---

<sup>11</sup> 尤其可见于汉垂克·伯克富权威的单卷系统神学书籍：*Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991)，他在其中展现了一个激进修订的改革宗神学，实际上是任何亚米念主义者都能认同的。

<sup>12</sup> James Daane, *The Freedom of God: A Study of Election and Pulpit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973)。



其他则是一群属神的子民：以色列和教会。达恩也强烈反对任何弃绝的命定。

最后，另一位有影响力的修正主义者也批判高派加尔文主义，他是南非改革宗神学家亚卓·寇尼格（Adrio König），他是南非大学的退休神学教授，他的《我在这里！一个信徒对神的省思》<sup>13</sup> 攻击神全权的任何决定论版本，而肯定一个自我设限的神，这位神承受人的拒绝和罪恶，邀请人进入与祂的圣约伙伴关系，并不预先命定或决定他们的选择。再次，一如汉垂克·伯克富和上面提到的其他改革宗神学家修正主义者，绝大部分亚米念主义者都很乐意附和这些改革宗对于神全权的看法。

我深知道，更多的传统主义改革宗和加尔文主义者及其跟随者，会视这些修正主义者为不可救药的反叛传统者。而修正主义者可能会回应说：你们这些传统主义者忘记了改革宗的格言：“改革并持续改革。”即使改革宗传统自身也需要改革，而如今已脆弱地经不起改变了。无论如何，人们必须承认，尤其在现今的美国，随着新加尔文主义的兴起，“改革宗”在福音派基督徒圈子里最常被用来指郁金香体系的救恩论（当然也不排除其他改革宗信仰要点），但这真的是改

---

<sup>13</sup> Adrio König, *Here Am I! A Believer's Reflection on God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。



革宗这标签的准确使用吗？连在美国福音派基督徒当中，也常用完全不同的方式来描述“改革宗”。

著名而广为认可的改革宗历史学家及神学家唐纳德·麦金（Donald McKim）是我的第一个见证人，他是长老会出版社威斯敏斯特·约翰·诺克斯出版社（Westminster John Knox Press）一本参考书的编辑，曾是好几间长老会改革宗神学院的神学教授，包括孟斐斯神学院（Memphis Theological Seminary，他在那里担任系主任）和杜比克神学院大学（University of Dubuque Theological Seminary）。麦金毕业于威斯敏斯特神学院（保守改革宗神学的桥头堡），在匹兹堡大学获得博士学位。在其职业生涯中，他编辑和写作了许多有关改革宗神学的书，包括《改革宗信仰百科》（*The Encyclopedia of the Reformed Faith*）、《威斯敏斯特改革宗神学手册》（*The Westminster Handbook to Reformed Theology*）和《改革宗信仰引介》（*Introducing the Reformed Faith*），<sup>14</sup>从各个角度来说，麦金都是一位可信赖的改革宗神学权威。

---

<sup>14</sup> Donald K. McKim, *The Encyclopedia of the Reformed Faith* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992); idem, *The Westminster Handbook to Reformed Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001); idem, *Introducing the Reformed Faith* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001)。



## 第二章 谁的加尔文主义？哪个改革宗神学？

根据麦金所言，“每个教会或教会群体……都有他们自己对于‘改革宗’的定义。”<sup>15</sup> 换句话说，根据这位专家，“改革宗”并非一个单一或封闭的范畴，实际上，它本质上是一个争辩性的概念。他强调这是一个仍然在进行中的、活生生的传统。<sup>16</sup> 但并不表示这是一个空洞无意义的范畴。根据麦金，我们反而要将它当作一个多样性的家族看待：“改革宗家族”可追溯它的根源到日内瓦的约翰·加尔文，甚至更早。麦金如此宣称：“改革宗信仰……有其家族树”，就如同所有的家族树一样，它充满了多样性。<sup>17</sup>

根据麦金，这多样性的一个层面，就是加尔文自己的神学进路与他的跟随者之间有所不同。“虽然加尔文有一个非常聪明的系统思维，但是他在十七世纪的继任者们却将他的神学更进一步系统化，使它变得更详细，并将其铸入经院主义的模具中。”<sup>18</sup> 麦金在书中其他部分揭示，他并不认为这种发展是一件好事。

麦金和其他许多改革宗传统的学者一样，用“家族相似性”这个术语来代替一个封闭体系。其中一个家族相似性就是“认信主义”（confessionalism），改革宗基督徒频频使用基督教历史信经（尤其是《尼西亚

---

<sup>15</sup> McKim, *Introducing the Reformed Faith*, xiii。

<sup>16</sup> 同上，xv。

<sup>17</sup> 同上，2。

<sup>18</sup> 同上。



信经》) 和改革宗历史信条 (如 1675 年的《瑞士联合信条》〔the Helvetic Consensus Formula〕), 来认信他们的信仰。<sup>19</sup> 麦金称, 这些信仰告白总是“相对的”、“暂时的”、和“临时的”。<sup>20</sup> 他意识到, 不是所有的改革宗人士都会同意, 麦金说: “虽然有些改革宗实体倾向于变得更狭隘, 几乎假定他们的信仰公式是表述神真理的唯一方式, 这种脉动与真正改革宗信仰的心跳是对立的。”<sup>21</sup> 一个“较狭隘”之改革宗认信进路的例子, 可能是史普罗的著作, 他的《何为改革宗神学?》一书, 几乎把《威斯敏斯特信仰告白》视为与圣经同等的权威。(当然史普罗会否认, 但他常常诉诸该告白的方式, 让人觉得就像它是基督徒——尤其是改革宗——思想不可置疑的权威一样。)

麦金对改革宗信仰的看法, 注重它与基督教其他分支的共同性, 书中的篇章包括: 圣经为神的话语, 三位一体, 基督的位格, 在其中你找不到任何加尔文主义特色的东西。在最可能找到强调加尔文主义浓厚色彩的护理和救恩这两章中, 麦金提供了改革宗教义的适度记录。例如, 在讨论神在历史中的全权 (护理) 时, 他承认: 改革宗人士传统上会强调“神的计划和目的在引导创造、人类历史、和人们的生活, 那位知

---

<sup>19</sup> 同上, 7。

<sup>20</sup> 同上, 8。

<sup>21</sup> 同上, 7。



晓万事的神，也定意万事。”<sup>22</sup> 然而，当他谈到神与邪恶的问题时，他清楚地否认了高派加尔文主义的核心争议问题，即神预先命定并促成／“发动”了邪恶：“我们不说神‘发动’了邪恶临到我们或导致我们生命中的这些事，这是违背神满有恩典之慈爱和公义的旨意，我们知道这慈爱和公义是在耶稣基督里的。”<sup>23</sup>

当然，大部分改革宗神学家在直接意义上否认神实际上“导致”了邪恶，但是下面我会指出，许多加尔文主义者就是断言，即使是罪和恶，也是预定计划的一部分，是神为了自己对历史的旨意而促使的。麦金似乎竭力避免暗示邪恶是神之计划的一部分或神使邪恶确实发生，他的主张是神全权的一个软化版本，这版本很可能不能让许多新加尔文主义者和他们的导师神学家们满意。

最稀奇的也许是，麦金甚至没提有代赎（limited atonement，TULIP 中的 L），许多加尔文主义者称之为“特定救赎”（particular redemption）。他的书有一整章在谈“基督的工作”，其中讨论了改革宗的代赎教义，但如果你在其中寻找有限代赎，将会徒劳无功，这可能会让许多加尔文主义者大吃一惊。

---

<sup>22</sup> 同上，51-52。

<sup>23</sup> 同上，52。



在〈救恩：领受神的礼物〉一章中，麦金声称要描述“改革宗的重点”，但是却对无条件的拣选或不可抗拒的恩典言之甚少，他将重点放在服事上的集体性拣选，而不是救恩上的个人性拣选。对后者只有寥寥数语：“有人相信，有人不信，对此的解释是在神的永恒拣选当中。”<sup>24</sup> 最后，在书的尾声，麦金清楚阐明了我的观点：“今天并非所有的改革宗基督徒都买‘加尔文主义五要点’的帐。”<sup>25</sup>

改革宗信仰的这种描述，和史普罗在《何为改革宗神学？》中的描述，两者的对比让人迷惑，史普罗实际上将改革宗神学等同于郁金香的高派加尔文主义，尽一切所能地强调神全权的绝对教义：“如果神没有至高全权，那么祂就不是神，神是至高掌权的，所以才是神。”<sup>26</sup> 这个上下文很清楚地告诉我们，史普罗所指的“至高全权”，意思就是神是绝对的决定者，是所有事情——包括最微小细节——的掌控者。书的其余部分与麦金的书大不相同，它以郁金香的角度阐述改革宗信仰，包括双重预定论——神定旨要将一部分人弃绝在地狱的永恒折磨中。<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> 同上，124。

<sup>25</sup> 同上，183。

<sup>26</sup> R. C. Sproul, *What Is Reformed Theology? Understanding the Basics* (Grand Rapids: Baker, 1997), 27。

<sup>27</sup> 同上，141。



这里，我们看到两位在改革宗传统享有盛誉的学者，麦金和史普罗，他们以迥异的方式来定义和描述改革宗。他们唯一的共同之处就是，他们都沿袭改革宗传承，包括被加尔文塑造的（但不限于他），强调神的全权在非改革宗神学中有某种程度的缺失。当然，即使史普罗也承认，“改革宗”不只是郁金香（这是麦金孜孜不倦所论证的），但是这种救恩论系统是史普罗之改革宗神学的标志性特征，而对于麦金来说，则完全不是。

有一位美国改革宗神学家，似乎走在麦金和史普罗之间，那就是福乐神学院院长理查·毛（Richard Mouw），他认为，他的小书《拉斯维加斯机场的加尔文主义》<sup>28</sup> 是一本改革宗神学的愉快之旅。理查·毛认同郁金香，但不将它置于改革宗神学的台前和舞台中心，它不是改革宗神学的全部或结论。于他而言，一个被改革宗眼光所转化的社会，比一个神全权的特定教义更重要。无论如何，他说他接受郁金香的教义，但是承认它们“感觉很苛刻”。<sup>29</sup> 我们很容易辨识到，理查·毛对于正统加尔文主义者所强调的郁金香感到不适，尤其是他们表述郁金香的方式。“我必须……说在前头，……我发现许多加尔文主义者缺乏

---

<sup>28</sup> Richard J. Mouw, *Calvinism in the Las Vegas Airport* (Grand Rapids: Zondervan, 2004)。

<sup>29</sup> 同上，14。



温和和尊重，我发现，即使在和其他基督徒互动时，加尔文主义者也缺乏这些素质，事实上，当加尔文主义者与其他加尔文主义同僚们争辩教义要点时，常常不够温和和尊重。”<sup>30</sup>

理查·毛在讨论郁金香的“L”——就是有限代赎或特定救赎——那一章中，明显看出他对于郁金香的有些要点感到不舒服，这教义是指：基督在十字架上代赎性的死，是神只是为某些罪人（被拣选的人）而设的。他称此为他所“束之高阁的教义”，意思是指他信仰系统的这一部分不会在日常生活当中活出来。<sup>31</sup>理查·毛继续（以某种修正的方式）肯定这点，但希望将这教义大部分时候闲置一旁，偶尔才将它“拿下来”，然后马上再放回去。你可能奇怪，为什么会有人要持守一个“束之高阁的教义”呢？

但我的观点是，理查·毛代表了美国（也许是全世界）福音派改革宗神学家的第三种形态。第一种以麦金为代表，他的改革宗神学是灵活的，对于修正是开放的，不视郁金香为核心；第二种是以史普罗为代表，他的改革宗神学似乎非常封闭，围绕着神全权的强势观点（我称之为神圣决定论）和郁金香；第三种就是理查·毛所代表的，他肯定加尔文主义所有的历

---

<sup>30</sup> 同上，15。

<sup>31</sup> 同上，39-40。



史性元素，但是对其中一部分感到尴尬，也不视郁金香或神的绝对全权为改革宗信仰的标志主题。

那么，如何定义“改革宗”的问题仍在，而且很可能将一直存在。如我之前说过的（希望现在证实了），这本质上是一个争辩性的概念，然而，它不是空洞无意义的。根据我以上所提到的资料来看，我认为“改革宗”的意义如下：首先，它是一个更正教神学的理想形态，连于更正教宗教改革的历史分支，主要源于瑞士神学家慈运理和约翰·加尔文（和其他相关人士）的宗教改革努力，此外还有斯特拉斯堡的神学家马丁·布塞珥。它的血统遍布于公理会到圣公会的多样宗派。

第二，所有改革宗神学的共同点是强调神的至高和全权，然而其诠释却各有不同。“改革宗”并不是郁金香的同义词，郁金香的确呈现在改革宗传统中，而且所有的改革宗人士倾向于以某种方式来处理它（即使只是拒绝以它为他们信仰的核心特征）。

第三，改革宗信仰是认信的（根据麦金），倾向于以某种方式回顾某个改革宗信仰告白，诸如《海德堡要理问答》和《威斯敏斯特信仰告白》。（浸信会基督徒是否能称为改革宗，我将它留作一个开放性的问题，但我要指出，许多浸信会持守1689年的《第二伦敦浸信会信仰告白》，这份告白深受《威斯敏斯特信仰告白》的影响，结果也影响许多后续的浸信会信条，例如，《新罕布夏信仰告白》。）



我希望澄清一点，我不是全盘反对改革宗信仰，而是反对与年轻、躁动的改革宗运动之新加尔文主义紧密相关的改革宗信仰，我称其为“激进的改革宗神学”，该神学并不代表所有改革宗人士或其神学传统，我会在第三章更多详述。



第三章

纯粹的加尔文主义：  
郁金香体系

CHAPTER 3



MERE CALVINISM:  
THE TULIP SYSTEM



太多人（尤其在年轻、躁动的改革宗运动中的新加尔文主义者）随便地把加尔文主义等同于改革宗神学，好像这两个词是同义词一样。就如我在前面所解释的：事情并非如此。然而，有时候日常用法跑在正确用法前面，人们如此普遍地习惯将这两者等同起来，几乎已经无法纠正。无论如何，区别这两者还是很重要的，因为很多人自认为是改革宗，却不接受加尔文主义的全部特性。加尔文主义只是改革宗传统历史当中的一部分，不是全部，对于许多改革宗人士而言，这是可以放弃的。

这里我想以历史性加尔文主义的本质特性为一个信仰系统，来做一个清楚的说明。“改革宗”代表宗教改革的一个分支和更正教的一个广博而多样的家族，“加尔文主义”则代表了一套关乎神的全权的信仰系统，尤其是关于护理和预定的教义。加尔文主义虽然也不是整齐划一的，但是比改革宗更统一。加尔文主义中的一些本质特性是不可少的，但是在这些共同性里面也存在多样性，即使加尔文主义者之间也常有争论。

在进入那些多样性的领域之前，我想让主要的加尔文主义者来解释我所谓的“标准的加尔文主义”（*garden variety Calvinism*）或“纯粹的加尔文主义”（*mere Calvinism*），出人意外的是，它与加尔文所教导的并不确切相连，然而，在历史和神学方面受惠于加尔文。我们今天常说的“加尔文主义”，包括许多元



素，是加尔文即使相信、也并不强调的。其中一个例子就是“有限代赎”，一些历史神学家相信，加尔文可能对其继承者所发展出来过于系统化和学术化的加尔文主义不悦，我将要在这章更完整地说明这点。

罗林·伯特纳是一位主要的加尔文主义神学家，对于帮助我们了解加尔文主义神全权的总体看法，他是一个可信赖的向导。虽然他并不那么知名，在其创作高峰期的半个世纪之后，他对当代加尔文主义者的影响是深远的，被美国加尔文主义神学家普遍认可为伟大的“前辈”，因他整理并传承加尔文主义信仰给他们。他当然不是无懈可击，部分加尔文主义者会不认同他的某些教导，但是以影响力和敬仰度来说，很少有二十世纪的加尔文主义神学家能与他并驾齐驱。

伯特纳认为，加尔文主义始于一种根据圣经而来的神观，与哲学有神论（philosophical theism）是一致的：“前后一致之有神论的真正本质就是，神对世界有一个确定的计划，预知祂所创造的一切造物的行动，并透过祂统管万有的护理来掌管整个系统。”<sup>1</sup> 伯特纳更进一步断言，神“非常明显地预先决定了将要发生的所有事情”，以致“即使是人类犯罪的行动也

---

<sup>1</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 23 = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版），19 页。



在神的计划中”<sup>2</sup>。伯特纳（和许多其他加尔文主义者）这种钜细靡遗之神圣护理的信仰（我称之为“神圣决定论”〔divine determinism〕，会在第四章解释原因），是建基于神的无限（哲学有神论）和圣经经文，例如，阿摩司书三章 6 节，“灾祸若临到一城，岂非耶和华所降的么？”

几乎所有的加尔文主义者（有别于一些改革宗传统，尤其是我所谓的“修正主义改革宗”神学家）都如伯特纳一样，对神的全权坚持一种强势的或高调的观点。加尔文自己也如此吗？在加尔文的《基督教要义》中，这位日内瓦的主任牧师如此论到神的护理：

“我们应该确信，世界的一切变迁都是由于神隐秘的权能。……神所命定的事，都必定要成就。”<sup>3</sup> 在附近的上下文中，他举了一个商人被强盗抢劫和杀害的生动例子，让人绝对清晰地看到，加尔文相信：若非神预先命定和确定促成，事情不会发生。他说：一个基督徒将会认识到，没有任何事是真正的意外，任何事都是神所计划好的。

---

<sup>2</sup> 同上，24 = 伯特纳著，《基督教预定论》，20 页。

<sup>3</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, library of Christian Classics 20–21; ed. John T. Mcniell; trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1959), 1.16.9 (p.210) = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》，壹十六 9（South Pasadena：美国麦种传道会，2017），164 页。



这是纯粹加尔文主义的第一个要点：神在护理方面完全、绝对、钜细靡遗的全权，神借此统管人类历史的整个进程，精细至最微小的细节，促成万事确定发生，没有任何偶然或意外，只符合神的全盘计划和目的。伯特纳表达得很好：“在世上没有一件事是偶然，或是意外，”<sup>4</sup> 因为“这世界无论从整体来看，还是从每个部份的运转变迁来看，都是由神按照祂的旨意行事，统管万物，无所不包，调和万有，带领着整个世界，其目的乃在彰显神的荣耀。”<sup>5</sup> 真正的加尔文主义者都不会对此有任何异议，如果有，也是很少。（我说“真正的加尔文主义者”，因为我们不难发现，有人声称自己是加尔文主义者，但其实不是。举例来说，美南浸信会的许多基督徒自认是加尔文主义者，仅仅因为他们相信信徒的永恒保障——郁金香体系的第五点——但仅此一点很难算是一个加尔文主义者！）

我将会在下一章解释和批判加尔文主义者这种对神全权的观点。这并不是所有基督徒都相信的。所有基督徒都相信，除非神许可，没有任何事情会发生。并且几乎所有基督徒都相信，神预知所有要发生的事情。但是加尔文主义者典型的做法是更进一步，声称

---

<sup>4</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 16 = 伯特纳著，《基督教预定论》，11页。

<sup>5</sup> 同上，14 = 伯特纳著，10页。



所有发生的事情都是神所确定计划和促使的。加尔文明确地否认神仅仅是预知或神仅仅是允许——甚至邪恶之事。<sup>6</sup>

有些读者可能会怀疑，我是否仅是选择极端加尔文主义者——伯特纳——来代表标准加尔文主义或纯粹加尔文主义；断乎不是。所有这些关于神在历史和救恩上之全权的概念，可以从当代加尔文主义者身上找到，比如史普罗和派博。我在下一章的批判中会引用他们。这里我只是简单使用伯特纳作为一个模型，来解释主流的“标准”，就是纯粹加尔文主义。

根据伯特纳（和大部分加尔文主义者），神不仅在掌控（并持续掌控）历史上是至高和绝对的，祂在谁是否得救上也有绝对的掌控。这会带我们到著名（或臭名）的郁金香缩写，这缩写描述了加尔文主义救恩论体系。读者需要知道郁金香的缘起，这是十九世纪为了帮助学生们记住所谓的“加尔文主义五要点”而发展出来的一个缩写，这些要点表述于 1618/1619 年的《多特法典》。

多特会议是在荷兰多特市（Dordrecht）举行的聚会，目的是为了回应抗辩派（雅各·亚米念的跟随者）的信仰。与会者有加尔文主义神学家、学者、牧师。抗辩派向荷兰改革宗教会领袖们递交了一份对某些加

---

<sup>6</sup> Calvin, *Institutes*, 1.18.1 (pp.228–29) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十八 1（179-181 页）。



尔文主义概念的“抗辩”或抗议。许多历史学家（尤其是加尔文主义者）错误地理解了这份文档，以为它拒绝了郁金香所代表的所有五点信条（全然的败坏，无条件的拣选，有限的代赎，不可抗拒的恩典，圣徒的坚忍）。实际上，它只拒绝了中间三点，将全然的败坏和圣徒的坚忍置于可以进一步开放讨论的地位。（在亚米念死去和多特会议之后十年间，写作和出版了不同版本的“抗辩文”，有些版本对坚忍持开放态度，有的则持保留态度，认为它是错的。但是所有的版本都支持全然的败坏。）

多特大会拒绝了抗辩派的“抗辩文”，确立了所谓的加尔文主义五要点，就是后来用郁金香缩写来总结的信仰。《多特法典》包括的内容远超过郁金香，但这五要点被认为是抗辩派所拒绝的，所以五要点被当做多特大会声明的精华。

多特大会之后，加尔文主义者常用五要点来总结加尔文主义，伯特纳严谨地跟随五要点来解释加尔文主义信仰，大量其他加尔文主义作者的书也以郁金香为中心来命名：基督教改革宗牧师神学家艾德温·帕摩的《加尔文主义五要点》，<sup>7</sup> 大卫·史蒂尔和科蒂斯·汤玛斯的《加尔文主义五要点：定义、捍卫、和

---

<sup>7</sup> Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker, 1972)。



记录》。<sup>8</sup> 其他的书虽然没有在书名中包含五要点，但也是按照郁金香来组织他们对加尔文主义的阐述。一个例子是史普罗的《何为改革宗神学？》（一个重大例外是亨利·米特的《加尔文主义基本概念》，<sup>9</sup> 该书很少提及郁金香，更像是一本阐述改革宗神学及总体社会思潮的书，而非特意谈加尔文主义救恩论。）

关于五要点的体系，许多加尔文主义者都同意伯特纳的观点。伯特纳如此写道：五要点是“简单、和谐、首尾一贯的系统”，“如果有人证明其中一项是错的，那整个体系就都必须放弃。”<sup>10</sup> 一个紧接着出现的问题就是，这个体系是否能从加尔文身上找到。我会证明是否定的，至少 L（有限的代赎）是在他之后才被新加入这体系的。但是这不妨碍大多数加尔文主义者，他们认为他们的加尔文主义不必紧紧依附加尔文本人所相信的或所写的。

---

<sup>8</sup> David N. Steele and Curtis C. Thomas, *The Five Points of Calvinism: Defined, Defended and Documented* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1963) = 赵中辉译，《加尔文主义五要点》，收录在《改教家加尔文：加尔文 500 周年纪念（1509-2009）》（台北：改革宗出版社，2008）。

<sup>9</sup> H. Henry Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism* (Grand Rapids: Baker, 1990)。

<sup>10</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 59 = 伯特纳著，《基督教预定论》，55 页。



## T：全然的败坏

加尔文主义体系的第一点 T，是指全然的败坏（Total depravity），这是一个广为误解的概念，这并非指人类最大程度上的邪恶，“全然”这个词误导了人。它乃是指每个人（当然耶稣基督除外）的每个部分都被罪影响和污染了，以致他在被圣灵重生之前，在讨神喜悦上是彻底无助的。根据伯特纳，一个天然人，一个在被神的恩典重生之前和之外的人，一直都是自由地犯罪而且乐在其中，<sup>11</sup> 因为“他生来就是与神隔绝的，而且选择成为一个罪人”。<sup>12</sup> 人的“天然德性”（natural virtues）不算是好的，因为它们是由于不对的动机，败坏存在于每一个亚当后裔的心灵状态中。<sup>13</sup> 人类生来具有一个败坏的本性，然而他需要为自己不能避免犯罪负上完全的责任。<sup>14</sup> 伯特纳声称：“只有加尔文主义者如此严肃地看待这个堕落的教义（原罪）。”<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> 同上，63 = 伯特纳著，《基督教预定论》，59页。

<sup>12</sup> 同上，62 = 伯特纳著，《基督教预定论》，58页，引自《威斯敏斯特信仰告白》。

<sup>13</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 72 = 伯特纳著，《基督教预定论》，64页。

<sup>14</sup> 同上，63 = 伯特纳著，《基督教预定论》，59页。

<sup>15</sup> 同上，72 = 伯特纳著，《基督教预定论》，67页。在 *Arminian Theology: Myths and Realities*, pp. 137-57，我对此做了比较。



我们再次审视，对人性的这种强烈悲观看法，与加尔文自己的教导一致吗？毫无疑问是一致的！加尔文写道，因着亚当的堕落“〔每个〕人从头到脚均已完全被罪淹没，没有一部分没有被罪沾染，因此，出于人的一切都是罪。因此保罗说：所有……心思意念均与神为敌，……就是死亡。”<sup>16</sup>

这教导也与伯特纳之后的加尔文主义者一致吗？确实是的。史普罗言简意赅地表达出来：“在我们败坏的人性中，我们永远都做不了一件善事。”<sup>17</sup>如同加尔文和伯特纳这些前辈一样，史普罗也将这种没有神重生之本性的无助和无望状态，归因于亚当的堕落。所有——起码是大多数——加尔文主义者都认为，除了耶稣基督，所有人类都继承了亚当的败坏本性，也因亚当的罪而被算为有罪。伯特纳写道：“亚当的罪归给他的子孙。”<sup>18</sup>史普罗总结加尔文主义对堕落人性的严厉看法：“在人里面若没有神之恩典的工作，人就不可能提升自己到善。我们不可能自己回转向神，就像一个空空的器皿不可能注满自己一样。”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Calvin, *Institutes*, 2.1.9 (p. 253) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰—9，197页。

<sup>17</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 120。

<sup>18</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 77 = 伯特纳著，《基督教预定论》，71页。

<sup>19</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 123。



许多加尔文主义者根据以弗所书第二章，描述堕落之后被圣灵重生之前的人类状态就是灵性死亡。换言之，对于典型的加尔文主义而言，堕落人类的本性，连渴慕神或属神之事都是彻底不可能的。人完全没有道德能力（与假设的天然能力相对，那是不存在于属灵事物范围）来寻求神或接受神所提供的救恩。从死人身上所流出的一切都是腐败和污秽的，即使看起来似乎是美德。原因是真正的美德乃是由动机来界定的，而罪人的心已经被罪所染黑，恒常倾向于为了自己而不是为神或邻舍。这种对人类状态的观点非常重要，需要牢记于心，因为这是加尔文主义者论证的根据，若非无条件的拣选和不可抗拒的恩典，没有人能得救。

加尔文主义者和加尔文一样，通常承认，灵性死亡的、堕落的天然人里面存有“公民美德”（civic virtues）。加尔文措辞巧妙地表达他对于“天然恩赐”（natural gifts）的看法，堕落人类的天然恩赐能够经由圣灵的帮助，透过普遍恩典，来达致艺术和科学上的伟大成就。<sup>20</sup>当然，这些能力或成就对于救恩没有丝毫助益。史普罗评述“公民美德”的实际，即人们以此外在行为来符合神的律法和做慈善活动，但是他认为这些丝毫不能作为属灵生命的记号，因为都是出于

---

<sup>20</sup> Calvin, *Institutes* 2.2.13–14 (pp. 271–74) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰二 13–14（210–11页）。



自己的益处。<sup>21</sup> 堕落的天然人也许可以取得伟大的成就，但他不能讨神的喜悦，因为他们的心仍然是败坏和自我中心的，罪存在于动机中，除非圣灵重生一个人，否则动机都是完全错误的。

#### U：无条件的拣选

郁金香的第二点是无条件的拣选。“拣选”是另外一个圣经用词，指救恩（或服事）的预定；它们是同义词。所有的基督徒都相信拣选，但加尔文主义以一种特别的方式来相信它。伯特纳清楚地表达道：“改革宗信仰相信存在着一个永恒的神圣定旨，在人表现出任何不同之前，已经将人类分成两部分，命定一部分人得永生，另一部分人得永死〔下地狱〕。”<sup>22</sup> 当然，这就是一般所谓的“双重预定”（double predestination）。

有些加尔文主义者会否认这个教导，而垂青于“单一预定”（single predestination），这常被称为“柔和”或“温和加尔文主义”。（这些用语有时候也被用于加尔文主义的其他分类。）单一预定相信神选择拯救一些堕落的人类，而“越过”了另外一些人，“任凭他们”走向他们应得的咒诅。换句话说，根据这种

---

<sup>21</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 120。

<sup>22</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 83 = 伯特纳著，《基督教预定论》，78页。



理论，神并没有定旨来预定任何人下地狱。也就是说，没有“弃绝的定旨”，而只有一个拣选救恩的定旨。

伯特纳和其他加尔文主义者嘲笑这种单一预定的理论。我判断得没错，他指出，对于神而言，预定有些人得救，就是预定一些人得咒诅。他论到弃绝时写道：“这也是出于神。”<sup>23</sup> 他如此解释：“我们〔加尔文主义者〕相信，神从亘古之前就定意要让亚当的一部分后裔留在罪中，而每一个人生命中的决定因素，只能在神的旨意中找到。”<sup>24</sup> 这可能比许多加尔文主义者在这事上所希望表达的程度更重一些，但这点正紧密地与神在万事上都有绝对全权的教导一致。我们注意到，伯特纳在此说：有些人下地狱的“决定因素”是在于神的旨意。伯特纳对那些持单一预定论的加尔文主义者很不耐烦：“‘温和的加尔文主义’就是病态加尔文主义的同义词，而疾病，如果没有被治愈，就是死亡的开始。”<sup>25</sup>

加尔文怎么说呢？他相信这包括神以祂的全权将某一部分人弃绝在地狱里的双重预定论吗？加尔文写道：“神按照祂永恒的、不可改变的计划，决定了所有祂喜悦在某一天接入祂救恩之中的人，以及祂喜悦

---

<sup>23</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 102 = 伯特纳著，《基督教预定论》，97页。

<sup>24</sup> 同上，104 = 伯特纳著，《基督教预定论》，97页。

<sup>25</sup> 同上，105 = 伯特纳著，《基督教预定论》，98页。



归于灭亡的人。”<sup>26</sup> 为了避免任何人误解，加尔文继续表达他的观点，取笑那些接受拣选却拒绝弃绝的人，称这是“荒谬的”想法：“因此，神未拣选的人，就是祂所弃绝的，并且除了因为祂喜悦把他们从祂预定给祂儿女承受的产业中排除以外，再无其他原因。”

<sup>27</sup> 加尔文堂而皇之地承认并肯定了这个极具反感特点的双重预定论，尤其是预定弃绝这边，称之为“可怕的”定旨。<sup>28</sup>

其他的加尔文主义者怎么说呢？史普罗毫不含糊地肯定了无条件拣选一些人得救和预定另一些人受咒诅：

它〔加尔文主义的预定观点〕教导我们，神在亘古之前已经选择介入某些人的生命中，赐下得救的信心给他们，也已经选择不给其他人。在永恒中，不是预先看见我们人的行为，神已拣选某些人，而弃绝了另一些人……。神的选

---

<sup>26</sup> Calvin, *Institutes* 3.21.7 (p. 937) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十一 7（698页）。

<sup>27</sup> 同上，3.23.1 (p. 947) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十三 1（711页）。

<sup>28</sup> 同上，3.23.7 (p. 955) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十三 7（716页）。加尔文的原始用语是“decretum horribile”，巴桥思（Battles）译作“这定旨的确可怕”。



择不是基于人，而是单单基于祂良善可喜悦的  
神圣旨意。<sup>29</sup>

有些人说，神只是拣选了一些人进入救恩，而没有预定任何人进入咒诅；史普罗回应说：“如果的确有预定这回事，如果预定不是包含所有人，那么我们不能回避这个必然的推论，即预定有两方面。只谈论雅各是不够的，我们也必须考虑以扫〔指着罗马书第九章说的〕。”<sup>30</sup>

史普罗谨慎地解释，神的这两种定旨——拣选和弃绝——是不一样的。他拒绝他所称的“极端的加尔文主义”（hyper-Calvinism），后者相信神对拣选和弃绝的定旨有“同等的终极”（equal ultimacy）。（这是加尔文主义者当中一个有差异的领域，虽然史普罗宣称他所谓的这些“极端加尔文主义”其实是“反加尔文主义者”〔anti-Calvinist〕！<sup>31</sup>）他继续解释说，拣选的定旨是正面的，而弃绝的定旨是负面的。换句话说，神正向地将信心赐给那些蒙拣选之人的心中，而有意地不如此对待那些被弃绝的人。唯一的差别在于，神没有在被弃绝之人心中创造不信，祂不过是任由他们留

---

<sup>29</sup> Sproul, *Chosen by God*, 137 = 史普罗著，黄吴期馨、郭瑞英合译，《认识预定论》（台北：校园书房出版社，1996年），98页。

<sup>30</sup> 同上，141 = 史普罗著，《认识预定论》，100页。

<sup>31</sup> 同上，142 = 史普罗著，《认识预定论》，101页。



在定罪的状态当中，而创造了信心在蒙拣选之人的心中。<sup>32</sup>

我们只能讶异，这到底有多大差别呢？这如何使得两种定旨不是同等的终极？两者都是无条件的，神的选择并不是基于神在蒙拣选之人或遭越过之人身上所看见的。正如我将在第五章解释的，称一个定旨为“正面”，另一个为“负面”，似乎并不能减轻弃绝的可怕。史普罗指责极端加尔文主义对“神的正直属性进行激烈的暴力”。<sup>33</sup> 而人们对于史普罗的高派加尔文主义观点也可以做出同样的指责。

有些读者因为听到或读到约翰·派博，而拥护（或还在考虑）加尔文主义，可能会问派博他是否拥护这个弃绝的“可怕定旨”呢？也就是说，派博相信预定是无条件和双重的吗？毫无疑问，他是相信。在《神喜欢》（*The Pleasures of God*）一书中，他讨论了“神喜欢拣选”，无疑是同意加尔文、伯特纳、和史普罗的观点。他说，拣选是无条件的，因为“它不是基于人后天的行为，它是白白的和无条件的。”<sup>34</sup> 关于未蒙拣选者，他没有多谈，但他强调，即使神怜悯一些人，

---

<sup>32</sup> 同上，142-43 = 史普罗著，《认识预定论》，101页。

<sup>33</sup> 同上，143 = 史普罗著，《认识预定论》，101页。

<sup>34</sup> John Piper, *The Pleasures of God* (Portland, OR: Multnomah, 1991), 132 = 派博著，王之玮译，《神喜欢》（台北：改革宗出版社，2012），第五章。



也仍然选择不去拯救他们。<sup>35</sup> 我会在下一章处理这个说法。对我和大部分——如果不是所有的——非加尔文主义者来说，这似乎是矛盾的。<sup>36</sup>

对于加尔文主义者而言，郁金香中的 U 重点在于救恩拣选（弃绝也是如此）的无条件性质，神对每一个人永恒命运的预定，完全与他们可预见的品性和选择无关。每个加尔文主义作者都会强调这一点到底。伯特纳宣称神的选择并不基于神所见之人的内里，包括祂对他们之信心和悔改的预知。连信心和悔改都是神赐给蒙拣选之人的礼物，不能成为他们蒙拣选的根据。<sup>37</sup> 对于加尔文主义者而言，这是一个恩典和怜悯的教义：神以祂的全权选择拯救了一些不配的罪人，完全由神自己做成，不需要人的合作。批判之人认为，他们选择忽视这教义的阴暗面了，那就是神能够拯救所有人——既然拣选救恩是无条件的——但祂没有这么做。伯特纳试图解释原因：

---

<sup>35</sup> 同上，144 = 派博著，《神喜欢》，第五章。

<sup>36</sup> 我很乐意指出，某些路德宗人士相信无条件的拣选，但多数不相信弃绝的定旨。不管怎么说，这是前后一致的加尔文主义者觉得逻辑上不可能的。所以，加尔文主义者不仅相信无条件的拣选，显然加尔文主义者还相信弃绝的定旨。

<sup>37</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 98–101 = 伯特纳著，《基督教预定论》，94–95 页。



对未蒙拣选者的定罪是用来在人和天使面前成为一个永恒的展示：神何等恨恶罪。或换句话说，这是神公义的永恒彰显。……这定旨展现了神的一个属性，若没有这个定旨，就无法适当地理解这个属性。<sup>38</sup>

许多加尔文主义者更喜欢视这一点为奥秘，而不提供任何可能的理由，来解释为什么神不拯救所有人。也许这是一些加尔文主义者的神学中一个孤立的元素，可以正确地称之为极端或激进。伯特纳的教义（其他加尔文主义者也有相似的答案）引起这个问题：难道耶稣基督的十字架不足以彰显神的公义和对罪的恨恶吗？（并不是因为耶稣是个罪人，而是世人的罪都归在祂身上，部分原因是为了展现神何等严肃地看待罪。）伯特纳和其他加尔文主义者对于弃绝的臆测，似乎削减了十字架的荣耀。

#### L：有限的代赎

郁金香的第三个元素是“有限的代赎”，许多加尔文主义者更喜欢称之为“特定救赎”。郁金香中的这一点被许多自认为加尔文主义者所挑战，这一点也许完全不在加尔文自己的思想之内。（第六章会更仔细讨论这点。）许多加尔文主义者称他们是“四点者”

---

<sup>38</sup> 同上，117 = 伯特纳著，《基督教预定论》，113页。



或“四点加尔文主义者”，他们的意思是他们相信其他四点，但是不相信这个 L。然而 L——有限代赎或特定救赎——是历史性加尔文主义体系救恩论的一部分。许多高派加尔文主义者论证说，这点是不能放弃的，否则会严重冲击整个加尔文主义的救恩体系。

在解释郁金香的这一点之前，我需要指出，所有的加尔文主义者都接受救赎的“代替受刑理论”（penal substitution theory），就是说，他们与加尔文、清教徒和大多数福音派基督徒一样，相信神为了所要拯救之人的罪刑罚了耶稣，无论这里的人是指所有人类的世人（典型的亚米念主义观点），还是蒙拣选之人（典型的加尔文主义观点）。换句话说，耶稣代替神所要拯救的那些人，接受了他们应得的刑罚，耶稣基督满足了神的公义。这使他们变成“可救的”。许多非加尔文主义者也认同这个代赎的教义，但加尔文主义者通常辩论说，若相信基督承担了所有人之罪的刑罚，将会不可避免的导致普救论（universalism），即相信所有人都得救。

伯特纳激励鼓吹有限代赎，论证说：在逻辑上，这与无条件的拣选连在一起。他与大多数加尔文主义者一样，强调并坚持基督之死的价值足以（sufficient）拯救所有人，但只是对蒙拣选的人有效（efficient）。<sup>39</sup> 用另外一种说法就是，十字架上的基督之死虽然足以

---

<sup>39</sup> 同上，152 = 伯特纳著，《基督教预定论》，139 页。



给所有人带来救恩的惠益，但神定意只给蒙拣选之人。那么代赎的有限本质，在于其范围，而非其价值。也就是因为这个缘故，许多加尔文主义者宁愿称之为“特定救赎”（particular redemption）或“限定代赎”（definite atonement），是神特别定意提供给特定人群（与无差别的所有人相对），并且确定和保证完成祂所定意拣选之人的救恩。<sup>40</sup>

以一种真加尔文主义者的方式，伯特纳直截了当地宣称，将特定救赎的教义应用于未蒙拣选者身上，就是：“那么，它〔十字架〕不是一种平等对待所有人的普遍之爱，而是一种对蒙拣选者的特定、神秘、

---

<sup>40</sup> 有些加尔文主义者很喜欢说：非加尔文主义者的代赎观——就如普世代赎（神有意让十字架惠及所有人）——减损了十字架的能力和荣耀，因为它只是带来得救的可能性，而不是实际做成救恩。约翰·派博曾公开说过，十字架实际上做成了们拣选者的救恩（John Piper, “For Whom Did Christ Die? & What Did Christ Actually Achieve on the Cross for Those for Whom He Died?”）：[www.monergism.com/thethreshold/articles/piper/piper\\_atonement.html](http://www.monergism.com/thethreshold/articles/piper/piper_atonement.html)，2009年二月26日登入）。这其中的问题是显而易见的，之后会处理。这里只是给个暗示：如果基督之死实际做成了某人的救恩，那么那人就不需要悔改相信也能得救，但即使加尔文主义者也相信，实际上蒙拣选者的得救不是“发生”在十字架上，而是当神赐予那人信心时。



无限的爱，这爱促使神差遣祂的独生子来到世上，受苦并受死。”<sup>41</sup>

其他加尔文主义者怎么说呢？他们也像伯特纳一样持守（也许加尔文并不持守）这有限代赎的教义吗？约翰·派博的确如此：“祂〔基督〕并非以同样意义为所有人而死，基督为神的儿女〔选民〕而死的目的，乃是远超过日头的升起（译按：参太五 45）和得救的机会，基督之死实际上拯救祂‘特别’为之而死的人脱离一切的罪恶。”<sup>42</sup> 史普罗显然也如此认为，他更喜欢称这个教义为“有目的的代赎”（purposeful atonement）：代赎的终极目的可以在神旨意的终极目的中找到，这目的和设计并不包含全人类；若是那样，全人类就必然都被救赎了。”<sup>43</sup>

这些加尔文主义者指控普世代赎的教义，认为从逻辑上这会导致普世救恩的教义；我将会在第六章回应他们。从我的观点来看，他们就是错了。在普世代赎和普世救恩之间没有任何逻辑关联，就如下列例

---

<sup>41</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 157 = 伯特纳著，《基督教预定论》，144 页。

<sup>42</sup> Piper, “For Whom Did Christ Die?”。同样，这会引起许多难题。并非所有加尔文主义者都会说十字架实际上拯救了某人，除非神在拣选者心中创造了信心并注入基督十字架所带来的惠益。派博似乎在这一点上混淆了。也许他没有，然而他的话让人混淆。

<sup>43</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 177。



子：从前美国的一些越战抗议者逃到加拿大，以逃避兵役；后来美国总统宣布了一个无条件的特赦法令；但这个法令与他们每个人都自动接受这个特赦并回来美国之间并没有逻辑关联。（这是在吉米·卡特〔Jimmy Carter〕任美国总统期间真实发生的，所有的人都得到特赦，然而许多人却没有回来。）这只是对郁金香的一个简单概观，我会在接下来几章更深入谈及这些复杂的题目。在这里，提这一点真的很重要，让读者理解加尔文主义，大多数加尔文主义者否认十字架是为了所有人，这当然就意味着，神并不是同样地爱每个人。

伯特纳和派博都相信，十字架以某种方式惠及所有人。如此，我们可以正确地说（至少对于他们而言），基督为所有的人死。伯特纳写道，十字架的“某些惠益”总体上延伸至所有人类，这些是与救恩无关的“暂时祝福”。<sup>44</sup> 派博教导，基督的确“为所有人”死了，但是意义不同。他试图严谨地查考圣经出现“所有人”的经文（我会稍后仔细讨论），他如此说：

我们不否认，在某种意义上，十字架的本意是让所有人都受惠，提摩太前书四章 10 节说，基督是“万人的救主，更是信徒的救主”。我

---

<sup>44</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 160 = 伯特纳著，《基督教预定论》，147 页。



们所否认的是，基督之死的本意，是让所有人以同样方式受惠。神对不信者的所有怜悯——从升起的日头（太五 45）到福音的广传（约三 16）——都因着十字架而成为可能。<sup>45</sup>

当然，正如我将会在第六章指出并详细讨论的，一个人可能会产生一个合理的疑问：十字架对于神拒绝拯救的那些人究竟有什么好处呢？十字架如何能为那些未蒙拣选者成就任何事呢？基督的十字架能如何成就了日头的升起呢？福音的广传对于未蒙拣选者有什么益处呢？它如何成就前者，后者又对未蒙拣选者有何益处呢？我们只能假设，派博和伯特纳（还有其他加尔文主义者，他们声称基督在“某种意义上”也为未蒙拣选者而死）只想忽略这个指控，就是他们对有限代赎的观点抵触了圣经所说的，即基督是为所有人死的。

更有甚者，尤其是派博（其他加尔文主义者无疑也是）希望能说，神对那些未蒙拣选者也有真实的怜悯，即使基督之死并不是为他们献上代赎的祭。“神有一种普遍的爱，是赐给祂的所有造物的”，<sup>46</sup>但这爱不是神对拣选者的爱。根据派博的说法，神甚至对

---

<sup>45</sup> Piper, “For Whom Did Christ Die?”。

<sup>46</sup> Piper, *The Pleasures of God*, 148 = 派博著，《神喜欢》，第五章。



那些未蒙拣选者也有真诚的怜悯，以致祂渴望他们得救，虽然祂拒绝为他们在十字架上提供救恩。<sup>47</sup> 改写约翰·卫斯理的话，这种爱和怜悯似乎使所流的宝血变冷。什么样的爱竟然会拒绝去拯救那些可以拯救的人，仅仅因为救恩是无条件的拣选？什么样的怜悯拒绝在可以提供救恩时拒绝提供？

关键在于，标准、纯粹加尔文主义，通常——但不总是——将神在基督十字架上的救恩意图限制在那些蒙拣选者身上，神无意为未蒙拣选的弃绝者预备救恩。他们被排斥在代赎之外，除了在某种微弱意义上，得到某种解释不清的暂时福分。因此，有些加尔文主义者会拒绝对一群人或陌生人说，“基督死了，好叫你们可以得救”，或“基督为你们的罪死了”。他们认为那是冒失的说法，因为无从知道是否如此。然而，派博和另一些相信有限代赎的加尔文主义者，可以很灵巧地对任何人或每个人说，“基督为你死了”，却不意味着“基督为你的罪死了”，或“因为基督为你死了，所以你能得救。”有人也许会认为这是耍滑头，不诚实。

加尔文主义者根据什么圣经基础来相信有限代赎呢？许多批评者，包括一些自称“四点加尔文主义者”论证说，这个教义没有圣经基础。然而，伯特纳、史普罗、派博和其他人指出约翰福音十章 15 节，十一

---

<sup>47</sup> 同上，144-46 = 派博著，《神喜欢》，第五章。



章 51~52 节，十七章 6、9、19 节。在这些经文中，耶稣说：“我为羊舍命。”笔者会在第六章专门讨论有限代赎，其中一个主要论点会谈道：基督为祂的百姓、祂的羊、或父所赐给祂的人而死，并非必定意味着排除了耶稣为其他人而死。实际上，约翰一书二章 2 节清楚说道，祂——耶稣——为普天下人的罪作了挽回祭。派博和其他人声称，这里指的是神分散在普天下的儿女，而不是指所有人。

### 1：不可抗拒的恩典

郁金香的第四点有不同名称：不可抗拒的恩典，奏效的恩典（*effectual grace*，这是史普罗青睐的用语），灵效的恩典（*efficacious grace*，伯特纳青睐的用语）。一个紧密相关的用语是神恩独作论（*monergism*），相信神是救恩中唯一的行事者，与神恩独作论相对的是神人协作论（*synergism*），相信救恩也包括得救之人的配合。不可抗拒的恩典并不是说所有的恩典都是不可抗拒或有效的，而是单指赐给蒙拣选者的拯救恩典，来重生他们，给他们新生命，那是不可抗拒而有效的。一个被神拣选得救的人不会抗拒，因为他不能抗拒神的“内在呼召”，因为神“折服了他们的意志”。这不是一件强迫的事，圣灵并不压倒并强迫人来悔改和相信，圣灵乃是更新了人的心，以致他想要悔改和相信。



伯特纳和其他加尔文主义者将其救恩论的这一方面与全然败坏紧紧相连：

我们这些加尔文主义者相信：自从堕落以来，人的光景就是如此，若是任由他们，他们会继续在悖逆的状态中，拒绝所有救恩的邀请。如此一来，基督之死就是枉然了。但是，神既然已经应许，……神的救赎之工就会确实有效，透过圣灵在被拣选者心中的运行，带来他们的悔改和信心，因而使他们成为永生的承受者。<sup>48</sup>

他们根据全然败坏的教义，认为人的灵性完全死亡，以至于连蒙拣选者都没有回应神的能力，更别说向神呼求，除非直到神透过重生和圣经，将新生命的气息吹入他们里面。他们通常引用的主要经文是约翰福音六章 44 节，耶稣说，“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的；”加尔文主义者辩称：译做“吸引”的希腊文单词，总是意味着“迫使”（*compels*）（但不是“强迫”〔*coerces*〕）。为了洗刷（无论在约翰福音六章或在加尔文主义神学中）“强迫”的嫌疑，史普罗写道：“不可抗拒之恩典的整个重点，

---

<sup>48</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 163 = 伯特纳著，《基督教预定论》，150 页。



是重生使一个人苏醒，进入属灵生命，如今能看见耶稣那不可抗拒的甜美。”<sup>49</sup>

伯特纳同意：“这种改变〔透过内在呼召、经由不可抗拒的恩典所带来的重生〕不是来自任何外力的强迫，而是透过一个新生命的法则，这法则被造于灵魂深处，寻求唯有能满足灵魂的食物。”<sup>50</sup> 加尔文主义的这位可靠的向导也清楚明白地声明，圣灵在重生恩典中的工作虽然是不可抗拒的，但从不违背人的自由主体：“蒙拣选者如此受到神之大能的影响，而做出自愿的选择。”<sup>51</sup> 这听起来似乎特别自相矛盾，但这并不困扰伯特纳和其他加尔文主义者。

鉴于加尔文主义者引用约翰福音第六章 44 节，我会在第七章讨论，“吸引”的希腊原文，是否真的如史普罗和其他加尔文主义者所称，意思是“迫使”、“拖拽”、或“不可抗拒地吸引”。如同加尔文主义者用来支持自己独特教义的其他许多经文一样，这节经文也可以有不同、甚至更好的解释。例如，如果约翰福音第六章 44 节“吸引”一词的希腊文单词只能解作“拖拽”或“迫使”，而不是“恳请”或“呼召”，那么约翰福音十二章 32 节就必须解释为教导普世救恩

---

<sup>49</sup> Sproul, *Chosen by God*, 123 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>50</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 177 = 伯特纳著，《基督教预定论》，163 页。

<sup>51</sup> 同上，178 = 伯特纳著，《基督教预定论》，165 页。



了。那里记载，耶稣说：“至于我，当我从地上被举起来的时候，就会吸引所有的人归向我”（《中文标准译本》；参《新普及译本》）。这里译作“吸引”的希腊文单词，与六章 44 节所用的完全一样。如此，若这次必须解做“迫使”或“拖拽”，那么，耶稣在约翰福音十二章 32 节所说的，就是祂会迫使或拖拽所有人类来归向祂自己，显然加尔文主义者都不会这么理解这节经文。

加尔文相信并教导不可抗拒的恩典吗？虽然他没有使用这个术语，但在长篇论述神如何在蒙拣选者心中动工、带领他们归向自己的结尾，加尔文的确清楚地教导了这个概念：“要旨是：神通过白白的收养，将儿子的名分赐给祂喜悦的人；但是拣选的原因完全在于祂自己，因为祂满足于自己隐秘的美意。”<sup>52</sup>

史普罗强烈地表达了这教义：“神单方面、独自为我们做了我们不能为自己做的。”<sup>53</sup> 以真正加尔文主义的模式，他将借着圣灵重生置于归信之前（依照救恩事件的逻辑顺序）。也即是说，甚至一个人在接受信心和悔改的礼物之前，必须先透过神“有效的内在呼召”，成为在基督耶稣里新造的人，与从无到有的

---

<sup>52</sup> Calvin, *Institutes* 3.22.7 (p. 941) = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》，卷二十二 7（706 页）。

<sup>53</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 188。



创造相似。<sup>54</sup> 换句话说，神不是从这个人生命中已存在的潜质，在其上建造或引出它，来做成救恩，而是神给一个死在过犯罪恶中的人带来了属灵的生命。

史普罗和所有的加尔文主义者一样，区分“外在呼召”和“内在呼召”，前者指福音被传给一个人，后者指圣灵重生一个人。只有蒙拣选者能得到后者，其结果总是使他们得救，而不能有其他结果。<sup>55</sup> 因此，重生必定发生在归信（悔改和信心）之前，因为无人能以悔改和信心来回应神，除非他先被重生了。得救的人通常不会感受到先经历了重生；他也许会感受到经历重生是随着信心和悔改之后，但从神学上来说，加尔文主义者知道这不可能是事实真相。

这是加尔文主义体系的独特之处，据我所知，所有的加尔文主义者都采纳它。其他人可能也采纳它，但他们也必须相信婴儿洗能够给孩子带来重生（洗礼重生），如圣公会和路德宗的神学。然而，许多更正教基督徒——如浸信会和五旬宗人士——相信，在救恩的逻辑次序上，信心在重生之前。对于大多数福音派基督徒而言，福音的标准信息就是“信而得救”，这是基于约翰福音三章 1~21 节这样的经文，耶稣告诉尼哥底母：他必须重生，而相信祂就会得到重生（14 节，

---

<sup>54</sup> 同上，191。

<sup>55</sup> 同上。



译按：是否应该是 15 节？)。这段经文和重生先于信心的教义，两者之间的矛盾真的无法调和。

#### P：圣徒的坚忍

郁金香加尔文主义的第五方面就是圣徒的坚忍，这也许是加尔文主义中争议最小的一方面，因为许多非加尔文主义者也如此相信，基于例如罗马书八章 35～39 节这样的经文。连雅各·亚米念（1560-1609）这位加尔文主义的伟大对手，都宣称他不能决定这个教义，而留作进一步研究。<sup>56</sup> 他死前都没有做出最终决定。1610 年的第一份抗辩派信仰告白没有包含对这教义的肯定或否定。后来，尤其是卫斯理和他的跟随者（循道宗，卫理公会人士）基于如希伯来书六章的经文而拒绝了这教义。对许多非加尔文主义者而言，这似乎不是一个特别反对的教义，因为他没有触碰到争议的中心问题：神的属性。

无论如何，还是要简单解释加尔文主义者所相信的这郁金香第五点。史普罗合宜地指出，“圣徒的坚忍”更好的表达是“圣徒蒙保守”（preservation of the saints），因为真信徒的永恒稳固完全是神的工作，而不是信徒的。<sup>57</sup> 所有的加尔文主义者都相信，一个真正

---

<sup>56</sup> 见 “Declaration of the sentiments of Arminius” in *The Works of James Arminius* (trans., James Nichols; Grand Rapids: Baker, 1996), 1:667。

<sup>57</sup> Sproul, *Chosen by God*, 173 = 史普罗著，《认识预定论》。



蒙拣选的人不可能最终失落和完全失落，因为神会保守他不致跌倒。对这教义的另一个用语是“不可能失落的恩典”（inamissible grace），完全跟随郁金香其他要点的逻辑。（然而，路德宗拒绝这教义，虽然他们总体上同意神恩独作论。）

一些非加尔文主义者会非常激烈地反对这教义，他们大多数是强烈的亚米念主义者，他们在回应加尔文主义时持反对立场。例如，许多浸信会被称为“自由意志浸信会”，正是因为他们拒绝这个教义，而一些非加尔文主义浸信会却强烈赞同。事实上，我们可能可以确定，大部分浸信会，尤其是美国南方的浸信会，他们不是加尔文主义者，但却用“永恒保障”（eternal security）这个短语来热烈跟随不可能失落之恩典的教义。自由意志浸信会不仅反对加尔文主义，也反对这个广为其他浸信会所持守的教义。

我们刚刚完成了标准或纯粹加尔文主义的一个导览，但这不是加尔文主义的全部故事。我在下一章要考察一些不同类型的“纯粹加尔文主义”，更全面探索加尔文主义者当中的多样性。

### 郁金香的类型

到此为止，我们很清楚地看到，“改革宗”是一个比“加尔文主义”更有弹性的范畴，也更具多样性。根据当代——如世界改革宗教会同盟——的普世标准来看，两者并非形影不离地联系在一起，除了一点，



就是在宗教家族树的意义上，所有改革宗人士都回溯到十六世纪瑞士宗教改革，包括约翰·加尔文的工作，但是他们并非全都同意郁金香，甚至不尽赞同加尔文对神全权的论述。加尔文主义是一个神学教义系统，不是一个宗派家族或传承，他深植于改革宗传统之内，但又不完全一样。

改革宗传统当中的许多人士（有一些是加尔文时代的瑞士改教家！）也对加尔文主义感到不适，而加尔文主义则扩展到普世改革宗教会共同体之外，比如浸信会，甚至在所谓的自由教会（Free Churches，如美国的播道会〔Evangelical Free Church〕，近年来已经越来越向加尔文主义倾斜）中随处可见，也偶尔在五旬宗教会中找到它的身影。最近我遇见一个大型神召会的加尔文主义牧师，这在过去是前所未闻的，很可能会动摇神召会的宗派制度！这个牧师的助理牧师明显是年轻、躁动的改革宗运动当中的一员，对神召会来说，这有点名不符实，而且绝对是一个异类，因为同时称呼一个人是“改革宗”和“五旬宗”，非常怪异。

我在此要论述的是加尔文主义者对加尔文主义之观点的多样性，而不是加尔文主义的多样性。为什么？多样性总是指人，加尔文主义不是一群人，而是一个神学架构，被不同人群以不同方式诠释并活出来，这其中有些人是改革宗家族内部，有些则是家族之外的。上面关于标准或纯粹加尔文主义的素描，聚焦于



## 反驳加尔文主义

一种被许多加尔文主义者共用的理想类型加尔文主义，但不是所有的加尔文主义者都接受的。所有真加尔文主义者都视郁金香为一个相对精确的救恩论描述，但是有些人会拒绝其中一个要点（一般是L），有些人全盘接受所有五要点，并以不同方式应用于传福音的实践当中。然后还有一个“堕落前拣选”（supralapsarian）和“堕落后拣选”（infralapsarian）两派加尔文主义者之间的古老争论，这个我将会简短讨论。

我已经提到一个事实，就是许多加尔文主义者拒绝郁金香当中的L，而青睐于普遍代赎、特定拣选和有效恩典的一个组合，这些“四点”加尔文主义者从中跨出来，并论证说，虽然神只拣选部分人进入救恩，只不可抗拒地吸引部分人进入信心，但神赐下基督为全世界人的罪而死，并非单为蒙拣选者的罪而死。对有限代赎的批评会在稍后提到，现在我仅仅指出，许多加尔文主义者同意亚米念主义者和路德宗人士（也许还有其他人），基督在十字架上代替性的死亡是神为所有人计划的。换句话说，祂承担了全世界所有人之罪的刑罚，没有例外。

一个来自浸信会传统的著名加尔文主义神学家是史特朗（August Hopkins Strong，1836-1921），他接受除了有限代赎之外的所有郁金香要点，他长期担任罗彻斯特神学院（Rochester Theological Seminary）的神学教授，是好几本书的作者，包括广为使用和极具影响力的教科书《系统神学》。史特朗根据圣经约翰一书二



章 2 节主张，“基督的代赎为所有人提供了客观的救恩，除去了神意图赦免和恢复罪人的所有障碍，但是没有除去他们对神的蓄意反抗和拒绝转向祂。”<sup>58</sup>

继史特朗之后，后来的浸信会神学家艾利克森（Millard Erickson，生于 1932）以真正浸信会的方式，也做了类似的论证：“我们的结论是，普遍代赎理论比较能够解释大部分的相关经文，比有限代赎理论产生较少的扭曲。”<sup>59</sup> 许多其他人，尤其是浸信会和自由教会的加尔文主义者，都同意史特朗和艾利克森。这很可能是二十世纪非改革宗福音派的加尔文主义者大部分人士的看法，直到受约翰·派博和其他强烈主张有限代赎之人士影响的年轻、躁动的改革宗运动兴起。

但是，传统改革宗共同体之内的神学家怎么说呢？诸如保守的长老会人士和改革宗基督徒。他们都支持郁金香中的有限代赎吗？绝非如此！一个著名的例子是前文提到过的神学家雅各·达恩，他是基督教改革宗教会（Christian Reformed Church）的会友，在《神的自由》（*The Freedom of God*）一书中，这位福乐神

---

<sup>58</sup> Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Valley Forge, PA: Judson, 1907), 772。

<sup>59</sup> Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984), 2:835 = 郭俊豪、李清义译，《基督教神学：卷二》（台北：华神出版社，2002），533-34 页。



学院教授炮轰了多特大会“没有引用任何圣经经文证明‘有限代赎’”，也抨击改革宗神学以经院主义思维模式实际上排除了神的奥秘，这种思维模式聚焦于数量，而不是共同体。论到许多传统加尔文主义，他如此写道：

所有……试图采用数量——即有限这概念——来理解拣选的本质、教会的拣选、神圣恩典的本质、基督代赎的本质，其实都是试图削减基督教真理的奥秘，给基督教真理设立在理性掌控下的边界。沿着这条路走下去，所有的奥秘都将消失——不信的奥秘，基督的奥秘和教会的奥秘也一样。<sup>60</sup>

评论者可能不理睬达恩，声称他是被瑞士修正改革宗神学家卡尔·巴特（Karl Barth，1886-1968）所影响，但真正影响达恩的是荷兰改革宗神学家柏寇伟（Berkouwer），一般认为后者远比巴特更符合传统。无论如何，达恩代表了一个非浸信会、完全位于改革宗家族之内的福音派人士（不是自由派或新正统派），是反对有限代赎的。

加尔文主义者中最古老、最深的分裂，也许是在神圣定旨的顺序上。这个辩论至少可以追溯到加尔文

---

<sup>60</sup> Daane, *The Freedom of God*, 138。



在日内瓦的继承者伯撒（Theodore Beza）。这是一个让许多新手望而生畏的微妙领域，所以我会在这里花一点时间，用一点篇幅仔细解释一下，为什么加尔文主义者会因此而分裂。

加尔文死后不久，他的跟随者采纳了一种连加尔文自己都陌生的神学工作方式，这方式一般被贴上“经院主义”的标签，这词曾用来形容中世纪神学家的倾向，即使用哲学和逻辑来推测圣经没有提到的事物。（虽然有点极端，众所周知的例子就是，“针尖上可以让多少个天使跳舞？”）这种对加尔文主义的经院进路的一个表现是，试图分辨神在表现出祂对于创造和救赎之全权上的定旨的逻辑顺序（不是时间顺序或历史顺序）。这背后的问题是：“神对拣选人和弃绝人的定旨，发生在祂允许人堕落的定旨之前或之后？”另外一个也许更好的表达是：“神做出拣选人和弃绝人的定旨，是基于预见人的堕落之后？还是之前，即不是基于预见？”

如果这看起来像一个纯粹思维推理的锻炼，甚至连许多加尔文主义者都能够同意。然而，一旦有些加尔文主义者后来被称为“堕落后拣选论者”（主张神的第一首要定旨是拯救一些还未被创造的人，并咒诅其他人），带着他们版本的加尔文主义出现了，每个人都需要表态。而“堕落后拣选论者”则主张，神先定旨了人的创造，并允许人堕落（这是大家都同意的预



先命定！)，然后才定旨拣选一些堕落的人进入救恩，预定其他人受咒诅。

当 1618/1619 年举行多特大会时，对此进行了辩论，改革宗阵营的神职人员们最终决定，允许两派观点同时存在，不将任何一方边缘化为异端。然而，今天有些人会认为堕落前拣选论的观点是异端，因为这似乎使神成为罪与邪恶的创始者。伯特纳提及堕落前拣选论，称之为“高派（high）加尔文主义”。<sup>61</sup> 他批评堕落前拣选论者为改革宗神学家当中少数派的观点，偏好堕落后拣选论。<sup>\*</sup> 史普罗也类似，他谴责堕落前拣选论，称它为“极端加尔文主义”和“反加尔文主义”。他说，这种观点“陷神于迫使罪发生”，从而使神成为罪的创始者，这样就“激进粗暴地对待……神的属性。”<sup>62</sup>

一个堕落前拣选论者可以很轻易地论证说，史普罗是住在一个玻璃房子里却扔石头。堕落前拣选论者怎么会比堕落后拣选论者更使神成为罪的创始者呢？两者的差别应该存在于其他地方。堕落前拣选论者只

---

<sup>61</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 129 = 伯特纳著，《基督教预定论》，119 页。

<sup>\*</sup> 译按：原著此处有误，经与作者和原出版社沟通后，修改如上，今后出版的英文版也会做出相同的更正。

<sup>62</sup> Sproul, *Chosen by God*, 142-43 = 史普罗著，《认识预定论》，101 页。



是希望高举神的至高全权，不要让祂在任何方面——包括祂的所有定旨——倚靠世上所发生的事。堕落前拣选论者认为堕落后拣选论者正是如此：让神对拣选和弃绝的定旨从属于神允许人堕落的定旨。如果神的救赎计划是基于神预见到堕落才做的，那么堕落前拣选论者会说，救赎只是神意念中的一种“后备计划”（Plan B）。堕落前拣选论者会说，这简直就是近乎在安慰亚米念主义，因为这间接地使神从属于这个世界。

然而我要指出，使神从属于世界，可能正是加尔文主义的一部分，尤其是我称为激进或极端加尔文主义（radical or extreme Calvinism），无论是堕落前或堕落后拣选论者。那是因为他们双方阵营中都有部分的人强调，整个创造和救赎（包括弃绝和地狱）都是“为了神的荣耀”。神需要世界来荣耀祂自己吗？抑或创造更应该是神三一之爱满溢的结果？

加尔文主义者多样性的另外一个领域是，神是否只“允许”罪与邪恶，还是在某种意义上实际带来罪与邪恶。所有加尔文主义者都同意，神预先命定了罪与邪恶，因为万事都是神预先命定的。（诚然，有些未受过神学教育而自认是加尔文主义者的人士，可能不相信这一点，但是每个加尔文主义神学家，一直回溯到加尔文自己，都相信它。）史普罗代表了那些坚决否认神在任何意义上是罪与邪恶之创始者的加尔文主义者。（神命定）灾难，是的；（神命定）道德罪恶，绝不！



这个有问题的困境是史普罗（和其他加尔文主义者）一手造成的，他们主张神的绝对全权（精细的护理和我所谓的神圣决定论，虽然他不喜欢这个术语）：

“在这个宇宙中，若有一个分子是在神的全权之外完全自由地转动，我们就无法保证，神的任何一个应许能被成就，……也许那一个分子将会阻止基督再来。”

<sup>63</sup> 那么就出现一个不可避免的问题：“那么，神是罪与邪恶的创始者吗？”史普罗说不会：“有一件事是绝对不可想像的，那就是神会是罪与邪恶的创始者或实行者。”<sup>64</sup> 他认定神允许罪与邪恶进入祂美好的创造中，但却不是迫使它进入。<sup>65</sup>

另一位著名的加尔文主义者是保罗·赫尔姆（Paul Helm），他也说神允许或许可、但没有促成罪与邪恶或是其创始者，他是一位英国福音派哲学家和神学家，在加拿大的维真学院（Regent College）教书。如同史普罗一样，这位加尔文主义者在其《神的护理》（*The Providence of God*）一书中，表达了对神全权的高派观点：

“不仅是每个原子和分子，而是每个心思意念都由神保守，它们的扭转和改变都在神的直接控制之下。”<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> 同上，27 = 史普罗著，《认识预定论》，101页。

<sup>64</sup> 同上，31 = 史普罗著，《认识预定论》，101页。

<sup>65</sup> 同上 = 史普罗著，《认识预定论》，101页。

<sup>66</sup> Paul Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 22。



但是，当然，这让神和罪与邪恶之关系的问题，发出了更尖锐的声音，神是它们的创始者吗？赫尔姆说不是。因为神“无瑕疵的本性”，祂不可能是罪的创始者，但因为祂完全掌权，祂必须允许罪与邪恶（如果它们必须存在）。但赫尔姆主张这种对罪与邪恶的许可，是“特殊许可”（specific permission；与伯特纳的“定意许可”〔willing permission〕相似或相同）。也就是说，当神允许事情（包括罪与邪恶）的时候，祂绝对不是站在一个观众的位置上。神没有导致它们，祂只是明确地定意了它们，以一种特别的方式来确保它们发生，但并不实际上导致它们：

神命定了所有这些环境，是一个人施行某件道德恶事（比如说，一个在特定时间和地点的残忍行动）所必须有的。因为上面已经给出的原因〔即祂无瑕疵的本质〕，神自己没有施行这个行为，也不能施行。无论如何，祂许可那个行为发生，祂没有预防和阻止，所以，在神命定的环境中，有人做了恶行，环境是命定的，但恶是许可的。<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> 同上，172。



这样表述神和罪与邪恶的关系，许多加尔文主义者会说“阿们”，他们不会像其他人那样，说神是罪与邪恶的原因或创始者。

伯特纳在其《改革宗护理教义》(*The Reformed Doctrine of Providence*)一书中，对这个题目有冗长的一章，如同赫尔姆，他论证（但更激烈地）说，虽然神命定万事，但祂不是罪或邪恶的原因或创始者。我在第四章会更深入探讨这点，所以现在我暂时将这个观点之本质问题的冗长讨论放在一边。我现在只声明，我同意有些加尔文主义者所持的第二种观点，神全权的教义必然隐含或教导了神是罪与邪恶的创始者，至少神积极地以某种因果的方式确保它发生，所以“许可”这种词是不够的。

在互联网上不难找到，加尔文主义者（例如，博客作者）大胆宣称，加尔文主义需要承认神是罪与邪恶的创始者。其中之一就是郑文森（Vincent Cheung），他在自己的网站 [www.vincentcheung.com](http://www.vincentcheung.com) 上，以一名加尔文主义者身份写加尔文主义的文章（我对此人知之甚少，只知道他是一位笔耕不辍的评论者，以加尔文主义视角评论有关神学的主题）。就如其他许多可以在网上轻易找到的人一样，郑嘲笑那些说神不是罪之创始者的加尔文主义同伙们。<sup>68</sup> 然后他说“当有人指称

---

<sup>68</sup> Vincent Cheung, “The Author of sin.” [www.vincentcheung.com/2005/05/31/the-author-of-sin/](http://www.vincentcheung.com/2005/05/31/the-author-of-sin/)。



我在神全权方面的观点会使神变成罪的创始者，我的第一反应会是‘那又如何？’……神是罪的创始者，在圣经上或理性上没有什么问题。”<sup>69</sup> 郑继续论证，根据一般常识对“作创始者”的理解，典型加尔文主义者在神绝对全权上的表述，必然导致神就是罪的创始者。

另一位加尔文主义者约翰·傅瑞姆（John Frame，生于1939）也声称，神不仅仅是允许罪与邪恶，但他只不过没有直接称神为“罪的创始者”。他在威斯敏斯特神学院（Westminster Theological Seminary）教导多年，现担任改革宗神学院（Reformed Theological Seminary）神学教席，他写了许多书，大多数是关于改革宗神学（以强势的加尔文主义者视角）。他在2009年接受安迪·纳斯里（Andy Naselli）的访谈，结果发布在网路上，关于神没有导致罪、而只是许可罪的问题，他做出了回答。虽然傅瑞姆反对神导致或创造邪恶，但他说许可这词不够强烈，他更赞同说神“实际上促成罪恶”（actually brings evil about）。<sup>70</sup>

另一位加尔文主义者约翰·派博也认为，若说神只是许可罪与邪恶，这种语言不足以充分地形容神的

---

<sup>69</sup> 同上。

<sup>70</sup> “Interview with John Frame on the problem of evil.” <http://thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2008/08/20/interview-with-john-frame-on-problem-of/>。



全权，虽然他不反对使用许可的用语，但解释神在灾难、邪恶、和罪的角色时，他通常用更超过的词。2001年九月 11 日发生纽约和华盛顿特区的恐怖袭击事件后，派博发布在其网站上的一篇讲道中，反对将神在这件事上的角色解释为只是许可，他主张：在某种意义上，神“设计”、“命定”并“统管”了这些事件。<sup>71</sup>在 2005 年一个青年特会的讲道中，派博强调神在万物之上的绝对全权，他说，“连一个将明尼亚波利斯（译注：派博当时所居住及牧会的城市）夷为平地的‘放射性炸弹’（dirty bomb），都是来自神的。”<sup>72</sup>

许多加尔文主义者对郑文森、傅瑞姆和派博的这些言论避之唯恐不及，但其他人则认为这些是从圣经的教导而来，必须要跟随的扎实真理。例如，约瑟告诉他的兄弟们，他们将他卖到埃及为奴，意思是要害他，但神的意思是好的（创五十 20）。然后基督的十字架事件也是如此，神在“创立世界以先”预先命定。两个事件都涉及罪，神不是这些罪的创始者吗？无论你试图怎样回避，有些加尔文主义者会说，神预先命定并促使这些事件确定发生，这个事实是逃不掉的，所以神是它们的创始者，即使不是直接的原因。我虽

---

<sup>71</sup> 这出现于早前提到过的讲章，“Why I Do not Say, ‘God Did not Cause the Calamity, but He Can Use It for Good’”。

<sup>72</sup> John Piper, “God’s God-centeredness,” sermon preached at Passion conference (Nashville, TN; Jan. 2-5, 2005)。



然不同意这些故事一定需要相信神促使罪与邪恶确实发生，我还是同意那些加尔文主义者所说的，就是：典型加尔文主义者的全权观点，需要承认神是罪与邪恶的创始者。

我们需要提到加尔文主义多样性的最后一个领域，就是在真正“极端加尔文主义”方面的辩论，大多数改革宗神学家认为，这名称恰当地指侯克斯马（Herman Hoeksema，1886-1965）版本的加尔文主义。极端加尔文主义反对不加分辨地邀请所有人接受福音的救恩。侯克斯马生于荷兰，在孩童时就移民美国，在大激流市定居，他后来在那里牧养了一个大型基督教改革宗教会。他也写了一些书，包括《改革宗教理学》（*Reformed Dogmatics*）。<sup>73</sup> 侯克斯马点燃了改革宗教会内的一个争议，他论证说，没有分别的布道，比如公开邀请人接受救恩，破坏了神在救恩上之全权的教义。

著名的加尔文主义神学家和加尔文神学院教授安东尼·侯克马（Anthony Hoekema，1913-1988）（注意不是侯克斯马，两者拼写不同，也彼此没有关系）描述，这个争议是一个“善意提供福音”的争论。根据侯克马的说法，侯克斯马教导“福音呼召从来不是提

---

<sup>73</sup> Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Jenison, MI: Reformed Free Publishing Association, repr. 1985)。



供”救恩，<sup>74</sup> 而是宣告神已经做成的事，神自己会决定要做什么，而且祂总是决定使用福音来吸引蒙拣选者归向自己。但这不是一个对所有人提供好好先生式的救恩，因为“神并不愿意叫福音所临到的所有人都得到救恩，祂所愿的是那些蒙拣选者得到救恩。”<sup>75</sup>

基督教改革宗教会因此驱逐了侯克斯马，并维持以下教导：“福音的传讲是善意提供救恩，不只是在传道人这一方，同样也是在神的那一方。对于所有听到的人，神严肃地、热切地喜悦福音呼召所临到的所有人都得着救恩。”<sup>76</sup>

改革宗神学家达恩并不将侯克斯马的极端加尔文主义归根为高派加尔文主义的畸形诠释，而归根为神学本身——他称之为“定旨神学”（decretal theology），包括弃绝也是神的一个定旨。<sup>77</sup> 我们不禁纳闷，有什么逻辑会防止一个相信郁金香的人滑向侯克斯马的立场呢？如果神定旨只有少数人将会得救，为什么神会热切地喜悦人人都得救？福音的呼召又怎能是善意地、没有分别地提供救恩给所有人，包括未蒙拣选者呢？

---

<sup>74</sup> Anthony Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 72。

<sup>75</sup> 同上，73。

<sup>76</sup> 同上。

<sup>77</sup> Daane, *The Freedom of God*, 24。



## 激进的改革宗神学

鉴于在改革宗共同体和加尔文主义者所呈现出来的多样性，当我说我“反对加尔文主义”，以挽救神的声誉于“激进的改革宗神学”之手的时候，我说的是谁的加尔文主义和哪个改革宗神学呢？确实，有太多种了！那么，现在我要解释清楚我所反对的是哪一种，本书其余部分会详细解释原因。

我所反对的“加尔文主义”，是指郁金香的“高派加尔文主义”，无论是堕落前拣选论还是堕落后拣选论。当我们留心地查看，无论哪种，真的关系不大：两者都导致糟糕的结果：往最好里说，使神的道德属性变得模糊，往最坏里说，使神变成一个道德怪物（尽管加尔文主义者持相反的看法）。我希望再一次强调，我关注的并不是自由意志，除非它是保护神的属性免于非难所必须的。我也会说清楚，我关注的，就是圣经的教导：“神是爱”（约壹四 16）。

请不要太轻率地拒绝这句话，我会具体阐述我的观点，就是：高派加尔文主义——即确信大部分或全部郁金香要点的加尔文主义——直接与神是爱冲突。我很清楚加尔文主义者会反驳说神的爱不同于我们的爱，我已经听过很多次这样的辩解了。虽然这么说有真理的成分，但常常被大多数加尔文主义者夸大了。如果神的爱迥异于我们从圣经本身（尤其是耶稣基督）所体会到的至高至善之爱，那么，爱这个字与神相连就



没有任何意义。人也可以同样说“神是叽哩叽哩的”（God is creech-creech）——一个没有意义的声称。

我希望证明，我将神的良善和爱，类比为我们对良善和爱理念的至高至优标准；这是一些加尔文主义者会同意的。例如，认为神的良善和爱，在质素上完全不同于我们的良善和爱（因为我们的当然也是来自圣经），这种论调也是保罗·赫尔姆所反对的。然而，我要论证的是，即使同意我的加尔文主义者，也不能充分解释他们对神全权——尤其在神与罪、邪恶、和弃绝的关系上面——的论述如何与良善或爱协调。

再说一次，我反对什么？当我说“反驳加尔文主义”，我是指我反对包含郁金香中 U（无条件的拣选）、L（有限的代赎）和 / 或 I（不可抗拒的恩典）的任何信仰体系。即使 L 被拒绝，U 和 I 总是一起出现的。我最竭力反对的是 L，但我认为 L 是 U 和 I 所必然隐含的，所以我同意那些加尔文主义者，把 L 单独去掉是前后不一致的做法。可以这么说，这朵“花”如果摘掉了那片花瓣，就被破坏得面目全非，回生乏术了！

同样，我相信，认同无条件拣选就必然暗示了认同弃绝，尽管某些加尔文主义者否认这点。弃绝是无条件拣选顺理成章的结论，除非他承认普世得救（universal salvation）（译按：即普救论〔universalism〕，不要与亚米念主义的普世代赎〔universal atonement〕混为一谈）！（瑞士改革宗神学家卡尔·巴特〔Karl



Barth] 就是这样一个例子，我相信他认同普救论。) 我不认同普世得救，我认为无条件拣选以及与之必然紧密相连的弃绝是无法接受的，因为这诘难神那无条件良善的属性。

不可抗拒的恩典也是如此，它诘难神的良善。如果神不可抗拒地呼召并吸引罪人来到祂面前，他们逃避地狱的火，仅仅因为神压倒了他们，重生了他们，而不需要人这一方的任何自由意志的行动，那么一位良善的神就应该在每个人身上都这么做！在这一点上把“为什么”的问题归于奥秘的领域，我并不满意，我承认启示中有奥秘，但若奥秘需要我们相信神是一个有隐藏旨意的道德怪物，我不承认那个奥秘。当拯救是完全无条件、并且完全是不需要人自由意志之神单独作为的时候，只有一个道德怪物才会拒绝拯救人。

因此，当我说我反对加尔文主义，我是指纯粹加尔文主义的核心教义照着其逻辑发展的结论。我知道，不是所有加尔文主义者都被带到他们的逻辑结论，在理性推理的过程中，个别的加尔文主义者在不同阶段停止推理而诉诸奥秘，主张其教义之顺理成章的结论，从而拒绝逻辑一致性。我不反对他们或其高度修改的、软化的加尔文主义！（我遇到的自认为加尔文主义者中，大部分人可能是这种情形。）

然而，在新加尔文主义的年轻、躁动的改革宗运动及他们的导师中（他们读这些人的书，听他们讲道，把他们当作英雄来敬仰），根据我的经验，他们大多将



加尔文主义推到其逻辑结论，或至少朝这个方向走很远。他们所表现出的无畏、甚至侵略性，是我在大多数老一辈的加尔文主义者中找不到的。任何加尔文主义（和任何神学），若因偏好神的绝对全权而诘难神的良善，以至于到达一个结论，即罪、邪恶、和人类历史上的任何可怕事件都是神计划并确实促成的，都是我所反对的。

什么是“激进改革宗神学”？我的意思是指什么？为什么神的声誉需要从其中得到挽救？我所指的激进改革宗神学，与上面描述的前后一致之加尔文主义相同，一些加尔文主义讲员、作家及其狂热跟随者的极端加尔文主义如此明显，以至于不可避免地导致神是罪与邪恶的创始者，无论他们是否使用了这个特定字眼（即：创始者）。比如约翰·派博喜欢说神“设计”并“统管”恶，但是没有什么区别，上下文必然隐含神要使它发生并确实使它发生，尤其还说这是为了祂的完全荣耀所必须的。

开门见山不客气地说，我的问题主要是、并尤其是在神圣决定论，它导致神为了祂的荣耀、无条件地弃绝一部分人，让他们承受地狱永恒的火。我反对任何理念，好像许多老加尔文主义者的说法，“那些在地狱里受苦的人们至少能够得着一些安慰，因为他们在那里是为了神更大的荣耀。”我理解也自由地承认，很少加尔文主义者会这么说，但我的看法是，他们应该鼓起勇气这么说，因为这是从他们实际说的话



必然隐含的意思。我会在整本书解释这个论点，并为之辩护。

因此，任何神学对神的主张，若必然在逻辑上暗示神不及那至高的、完全的良善——就是我们从新约圣经、尤其是从耶稣基督（祂是神对我们的最完全启示）身上见到的——就是激进的改革宗神学。而这一点在堕落前拣选论者、堕落后拣选论者、极端加尔文主义者或一般加尔文主义者（纯粹加尔文主义者）身上，都是一致的。

那么，什么样的改革宗神学是我不反对的呢？我想我只能说，我不反对的改革宗神学就只有修正的改革宗神学——就是我从塞尔、〔汉垂克·〕伯克富、达恩和寇尼格的作品中见到的（虽然我也许不同意他们所教导的一切）。这是一个明确拒绝神圣弃绝定旨的改革宗神学，并以此为基础，勇于反对其他声称必须主张神圣弃绝的加尔文主义者。这种改革宗神学明确反对神圣决定论——即每一件事都被预定，没有任何例外，不给自由意志任何空间——并以此为基础，来支持一个慈爱的、自限的神，以致神完全不为大屠杀或类似之可怕历史事件中无辜的受苦者负任何责任。

我相信，能够在改革宗人士当中找到普遍抱持非激进的改革宗神学的人，甚至在那些自认为加尔文主义者的人中间也是如此。他们诉诸奥秘，而不是神掌管万事——包括堕落——的定旨，他们主张神的全权，但是不将它延伸到罪与邪恶的领域，最多是神许可它



们（而不是始终如一的加尔文主义者和激进的改革宗神学家所说的：前者主张积极的、主动的许可，后者则说是神使它们确实发生的）。他们主张，拣选是神满有恩典、无条件地选择一群人来服事祂，而不是无条件地决定每个个体的永恒命运，包括堕入地狱。他们是认同寇尼格的改革宗人士，这位改革宗血统的寇尼格写道：

任何人若试图将每件事和所有可能的环境均解释为神的旨意，借此以模糊的普遍化方式摆平问题，总是导致一个不可收拾的局面，就是例外比规则更多，更多的事无法解释，更多的事与神在祂话语中所启示给我们的形象冲突，多过祂直接引导万事所带来的安慰和确据。……任何人若试图用神的全能和护理，来主张神对世界历史有钜细靡遗的计划（伯特纳），总会带来问题，即其他信徒可能无法在现实世界进程中察验神的爱。……我们必须强调说明的是，……圣经并没有把未来呈现为一个按照“计划”进行的事物，而是将之呈现为按照圣约进行的。……地上发生许多不幸的事情，并不是神的旨意（路七 30 和圣经提到的其他每个罪），它们违反神的旨意，源自无法测度、毫无道理的罪，我们都生于这罪中，大部分人类都生活在其中，以色列百姓在其中顽



固不化，连“最圣洁的人”都为了抵抗它……而终其一生在挣扎……。试图用神的计划这一概念来诠释这一切，创造了无法容忍的诸多难题，让例外比规则更多。但最重要的反对原因乃是，计划的理念违反了圣经的信息：如果神用祂的大能与这计划争战，又为这计划牺牲祂的独生爱子，而这却是祂永恒筹定当中的一部分，这将陷神自己于荒谬的境地。<sup>78</sup>

#### 激进的改革宗神学之外的选项

许多年轻人（也许还有其他人）之所以拥护新加尔文主义（总体来说，就是上述的激进改革宗神学），是因为他们被灌输这是唯一合乎圣经且学术严谨的神学。如一些加尔文主义者所称，美国的许多福音派教会确实几乎完全没有神学。我本人担任过三十多年的神学教授，在三个基督教大学教过上千个的学生，在那期间，我发现基督徒学生的圣经和神学认知正在走下坡路。

我也在我参加过的不同教会发现同样的趋势，大约三十多年前，大部分福音派教会教导年轻人圣经故事并实践各种要理问答，但大多数教会如今改变成

---

<sup>78</sup> König, *Here Am I!* 198–99。



“学习”最枯燥的伦理和道德议题——常常讨论电影的可能属灵诠释，来代替教导圣经和学习教义。<sup>79</sup>

许多教会和基督教青年机构放弃了教导基督教基本教义的责任，以致许多基督徒青年看基督教似乎是一个由神帮助我们实现自我的肤浅宗教，这也是加尔文主义者知识份子迈克·何顿所称的“没有基督的基督教”（Christless Christianity），<sup>80</sup>我完全同意他，这在美国教会生活中就是如此普遍。好奇的年轻知识份子相信，他们的信仰必须超越民间宗教层次，当他们在生命中第一次遇见加尔文主义的时候（常常是以改革宗神学的名义），他们通常印象深刻，有时候就被席卷而去。在我的经验中，部分原因是他们受到激情澎

---

<sup>79</sup> 我相信不需要统计资料，因为这种现象是在基督教学院和大学教导圣经和神学研究的人都普遍赞同的。很少学生了解圣诗，圣诗是基督教信仰一代代传承的一种方式。众所周知，现代基督教音乐在神学和教义上非常肤浅（当然也有例外）。我遇见过在基督徒家庭和教会长大的学生，甚至是牧师和宣教士的孩子都有，说他们从未听过有关身体复活的基督教教义。很少有人能给出一个大略的三位一体或耶稣基督神性和人性的表述，除了一些大众的宗教口号，诸如耶稣是“神披上人身”——一个典型的古老异端亚波里拿留主义（Apollinarianism）的表述。

<sup>80</sup> 同名英文书籍，由贝克书屋（Baker）于2008年出版；中文版由麦种传道会于2015年出版。



湃之讲道的影响，由许多具加尔文主义学术性又受大众欢迎的讲员在大型青年特会中传讲（这些讲道在播客上供重复收听），好像他们的神学是唯一真正荣耀神的神学。

我发现，许多新加尔文主义者只是不知道，除了他们新发现的教义信仰之外，还有其他可供选择的神学。透过阅读他们最钟爱的牧师和教师的书籍，他们许多人被灌输的观念是，所有其他的神学——尤其是可怕的“亚米念主义”——都是以人为中心，没有圣经支持，缺乏理性。加尔文主义之外的几乎所有其他选择，都被一竿子打为亚米念主义或半伯拉纠主义，或两者都是（许多加尔文主义者，如史普罗，将二者视为等同）。派博在其讲道“基督为谁而死？”中攻击亚米念主义为自我拯救的神学，他说：“为了说基督是同样为所有人而死，亚米念主义者必须将代赎限制为一个软弱无力的机会，靠人来拯救自己脱离其可怕而败坏的困境。”<sup>81</sup>

我在《亚米纽斯神学：误解与真相》一书中证明过，这显然是对亚米念主义的夸张和扭曲。我必须说我很诧异，当派博以这种方式错误呈现亚米念主义的时候，他在想什么？亚米念主义神学没有教导说人能够拯救自己或代赎是软弱无力的。传统亚米念主义者认为，全人类继承亚当的罪，透过基督的十字架并在

---

<sup>81</sup> Piper, “For Whom Did Christ Die?”。



十字架之内得蒙赦免（罗五章），所以人因自己的罪只配得到定罪。十字架彻底移除了每个人救恩之路上的所有拦阻，除非他们自己抵挡神白白提供的恩典，这恩典在某个意义上是赐给所有人的，特别是透过神话语的传讲。我相信派博是知道这一点的，因为我们曾经就此沟通过，而且他告诉我，他曾经是一名亚米念主义者！<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> 当我询问派博这个引述，他指出，他在讲道中并没有说亚米念主义者真的如此论到代赎和救恩，而是他们必须如此说。我会让读者来决定，他大多数的听众和读者听到他的话会认为是什么意思。我认识有些人就认为，他的意思是这就是亚米念主义神学。在我看来，派博对亚米念主义的宣称和许多加尔文主义者的类似宣称违背了辩论的基本规则，这些辩论规则不仅是基督徒遵守的，也是所有严肃辩论的人所共同遵守的：总是以对手描述的方式来描述他们的观点，如果你想要指控他们会导致他们实际上根本就不支持的某个结论，那就应该说他们实际上并不支持它。于我而言，派博在这篇讲章中似乎做了许多加尔文主义者对亚米念主义所做的——非常不厚道地描述亚米念主义，将一个逻辑上必然的结论强加于亚米念主义身上，而这结论是亚米念主义的支持者所不支持的。一个神学如果必然会导向某个不好的地方，我不反对去反驳它。我也正要如此攻击加尔文主义。但我反对将一个神学的支持者明确反对的教义强加于他们头上。往好了说这是不公平，往坏了说这是不诚实。



派博和几乎所有加尔文主义者对亚米念主义（或在神全权及救恩上不同的神学）所发表的批评，常常故意不提至关重要的两方面：(1) 任何对神全权的限制都是神自愿的自我限制，因为神对其全权拥有全权，(2) 如果任何人带着悔改和信心来到基督面前，纯粹是因为他们被神的“先行恩典”（*prevenient grace*）赋予能力，才能如此行。我很少碰见加尔文主义者公平地描述亚米念主义先行恩典的教义，但是这是亚米念主义神学核心和至关重要的教义。

那么，到底什么是亚米念主义和亚米念神学呢？这是加尔文主义之外，福音派神学当中最无辜和最受毁谤的神学。为了支持我在此描绘的亚米念神学，我请读者参考《亚米纽斯神学：误解与真相》一书，里面引用了数百顶尖亚米念主义神学家的论述，回溯到雅各·亚米念本人，他将救恩完全归功于神的恩典，强烈否认他将救恩工作的任何部分归功于“人”（那个悔改、相信救恩的人）。与许多加尔文主义者所错误呈现的相反，亚米念主义毫不“限制神的全权”或将救恩归功于“人”。

古典亚米念主义神学，比如约翰·卫斯理（1703-1791）的神学，主张人类的全然败坏，若没有神超然恩典的帮助，是彻底无力向神存一丝善念的。亚米念主义将罪人能够以悔改和信心回应福音的能力归功于先行恩典，就是圣灵对罪人的灵魂动工，光照，使人知罪，呼召，和赐能力，使他们能够自由地选择拯救



的恩典（或拒绝它）。这就是亚米念主义对耶稣在约翰福音中所提及神“吸引”的诠释，神并不采用不可抗拒的吸引，而是让人可以拒绝的说服力吸引。

亚米念主义神学支持神的拣选，但将之诠释为集体性的，而不是个人性的。罗马书九章是高派加尔文主义的基石经文，亚米念主义对其诠释与早期教父一样，认为那是指神计划中以以色列和外邦信徒的的功用，而不是指个人的永恒命运。亚米念主义主张预定，根据罗马书八章诠释为神对信心的预知。亚米念主义拒绝弃绝的教义，认为是人凭其自由意志，选择抗拒神在大自然和写在他们良心中之律法所启示的旨意（罗一～二章）。

总之，亚米念主义者坚持神是一位良善和慈爱的神，祂确实愿意人人都得救。请注意提摩太前书二章 3～4 节：“这是好的，在神我们救主面前可蒙悦纳。祂愿意万人得救，明白真道。”和彼得后书三章 9 节：“主所应许的尚未成就，有人以为祂是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。”亚米念主义者认为，这些及其他相似经文都清楚而明确地指明神对普世人人得救的意愿。提摩太前书二章 4 节的希腊文别无他解，只能解释为没有限制的所有人。有些加尔文主义者解释彼得后书三章 9 节为仅是指蒙拣选者，但是在提摩太前书二章 4 节的光照下，这很难成立。



亚米念主义相信，任何将神对万人救恩的意图加以限制的做法，包括“有限代赎”，都必然并无情地玷污了神的属性，虽然加尔文主义者坚持并非如此。亚米念主义没有声称加尔文主义者说神不良善或不慈爱，而是说加尔文主义必然隐含了这个，因此加尔文主义者为了保持自我逻辑一致，应当如此说。

加尔文主义之外的主要选择就是上面简单描述的古典亚米念主义（与在这标签之下的有些东西并不相同！）。再次，我强烈建议有兴趣更进一步探索的读者阅读《亚米纽斯神学：误解与真相》这本书，和其他亚米念主义者所写的亚米念主义书籍，就如我和许多亚米念主义者都读过加尔文的《基督教要义》、和其他许多加尔文主义者所写的加尔文主义书籍。在没有查阅第一手资料之前，你不应不加鉴别就相信加尔文主义者所说的亚米念主义。<sup>83</sup>

亚米念主义神学合乎圣经并值得学术性探讨吗？它是加尔文主义的一个够格的竞争对手吗？当然如此，只要一个人公平地检视它，深入了解第一手资料就能确切知道。但是我的论点是，这之所以成为一个严肃的问题，都是因为多年来加尔文主义者所发出的

---

<sup>83</sup> 阐述亚米念主义神学，两本非常重要、且可读性也高的著作是 Thomas Oden, *The Transforming Power of Grace* (Nashville, TN: Abingdon, 1993), 和 Robert e. Picirilli, *Grace, Faith, Free Will* (Nashville, TN: Randall, 2002)。



恶意譏谤，大多数时候，加尔文主义者所说关于亚米念主义的东西，根本就不正确或至少只是部分正确。最糟糕的冒犯者之一就是史普罗，他将亚米念主义等同于半伯拉纠异端，<sup>84</sup> 后者在主后529年的第二次奥兰治大会（Second Council or Synod of Orange）中被定为异端（大会同时也谴责了任何主张神预定罪的教义）。实际上，加尔文主义者所写、详细论述加尔文主义神学的书，我读过好几十本，最后都绕成抨击亚米念主义为自我拯救的肤浅信息（即使不是异端）。

我敦促年轻、躁动的改革宗新加尔文主义者，要独立地思考加尔文主义之外的其他选项，尤其包括亚米念主义。但我也建议他们去研究非加尔文主义改革宗神学家，诸如汉垂克·伯克富、寇尼格和达恩，特别是伟大的荷兰改革宗神学家柏寇伟，他在1950和1960年代出版了多卷系统神学。有些人也许视他为加

---

<sup>84</sup> 这个等式能在史普罗许多著作的多处找到，例如 *What Is Reformed Theology?* 145, 149。史普罗的确承认亚米念主义先行恩典的教义，但是却错误地呈现了亚米念主义在这方面的观点，当他问亚米念主义者：“如果肉体自身能够趋向恩典，那么哪里需要恩典？”（188）。实际上没有一位真实的亚米念主义者会说肉体（堕落的天然人）能够自己趋向恩典；这种趋向总是从圣灵而来。这与加尔文主义的差别在于，根据亚米念主义，圣灵的这种工作被称为先行的恩典，是可以拒绝的（因为神选择允许它可以被拒绝！）。



尔文主义者，但他的立场绝对不是高派加尔文主义，完全郁金香，尤其他反对在神的全权中包括神圣弃绝的说法。<sup>85</sup>更正教中其他选项还有路德宗神学与重洗派神学：前者反对有限代赎和无条件的保守；后者主要关注门徒训练，而不是系统神学，但清楚包括神赐给人自由意志的教义，几乎反对郁金香的所有要点。（有些重洗派接受全然败坏。）

最终，我盼望大家认真考虑加尔文主义的其他选项，因为古典加尔文主义的逻辑延伸实在带来严重的无解困境，本书接下来就要开始讨论这一点。

---

<sup>85</sup> 见柏寇伟多卷本的重要系列，该系列名为“教理学研究”（*Studies in Dogmatics*），由 Eerdmans 出版。



第四章

对神的全权说是；  
对神圣决定论说不

CHAPTER 4



YES TO GOD'S SOVEREIGNTY;  
NO TO DIVINE DETERMINISM



我曾听过一个著名的政府官员在我们的学院礼拜堂演讲，他同时也是一位知名的福音派基督徒。我以为是要去听他讲论吸烟的危险，因为这正是他广为人知的一面，他是一位禁烟斗士。但是，他在礼拜堂的讲话没有提到这些，反而花了一个小时在强调一件事：“神杀死了我的儿子。”我并没有特别惊讶，因为我知道，他是一个有影响力之大型改革宗教会的会友。然而，我从来没有听到一位加尔文主义者以这么直接的方式说话。这位医生非常动人心弦、感人肺腑地分享了他年轻儿子的悲剧故事，他儿子在一次登山事故中丧生。在演讲过程中，他几度停下，凝视这些年轻听众，说，“神杀死了我的儿子。”

讲员非常清楚地表达自己的意思。他不是指神许可他的儿子死亡、或只是允许这件事发生，他是指神计划这件事、并促使其确实发生。他只差没说是神使它发生的，但是他常常重复的主题确实隐含“神杀死了我的儿子”。他也很清楚地表达说，这不是神的一个不寻常介入，他的意思乃是，每一个事故的每一个死亡，都是神所计划和统管的，因此是不可避免的。（我敢肯定，如果有人问他，他会回答，是神使用了次要因\*——比如天气、湿度、还有设备缺陷——但对他而

---

\* 译按：次要因（secondary cause）是与首要因（primary cause）相对的哲学概念，指大自然的力量和人的意志。但改革宗神学认为，次要因不能离开神而独立工作，神



言，这都无关紧要，他所关心的完全是神杀死了他的儿子。）换句话说，这位基督徒政治家在公开宣称，神的绝对全权遍及每一个细节，神计划了每一事件——包括悲剧——并促使它们确实发生。

这位加尔文主义者对神在护理（神统管历史和生命）中之全权的说法，尤为显著之处在于讲员为何如此深信。当然，他相信是因为他觉得这是合乎圣经的。但他也非常清楚表达出，他如此相信是因为，在这种破碎的悲剧中，这是唯一能够带给他安慰和盼望的信仰。他说，如果他儿子的死纯粹是一个意外，而不是神计划的一部分，他无法活在这种彻底的随机和无意义当中，他儿子的死如果是神的工作，而不是一个意外，他才能得到安慰。

我在听的时候感到纳闷，如果他儿子的死不是如他所说这样迅速无痛苦，而是一个漫长、反复、受尽折磨、极度痛苦的癌症，这位伟大的福音派政治家会怎么说？这种死亡常常发生，很多时候还发生在孩子们和年轻人当中！我记得有一天，我去医院看望我女儿的青少年朋友，我听见一个小孩不停地痛苦尖叫，整整三十分钟，毫无中断，这种极尽折磨、撕心裂肺的尖叫声，回荡在医院大厅，我从来没有听过这样的

---

在受造物的每一个行动中工作，不但在善行上，也在恶行上，神引发他们行动且每时每刻与他们一起行动，并使他们的行动有果效。



尖叫，它让我颤栗。如果这些父母问这位讲员，他是否相信，他们的孩子正在被神以那种特别方式杀害？他会说些什么呢？如果他与自己和他的神学前后一致，他必须说是的！

有一天我正在办公室工作的时候，电话铃响了，是一位牧师打来的，他在学报上看见我拒绝加尔文主义，他想要知道：“你怎么能够不相信神的全权呢？”

我问他，他所谓的神的全权，是什么意思？他回答说：“我的意思是神掌管所发生的万事的这事实。”

我回应问道：“那是否也包括罪与邪恶呢？”

他停了一下：“不。”

那么我问他，“那你真的相信神的全权吗？”然后他道了歉，并挂了电话。

我是想要告诉那位牧师，我的确相信神的全权，尽心、尽性、尽意地相信，这是圣经所教导的，也是所有基督徒都应该相信的，没有一件事可以不经过神的许可而发生。有些人认为这是对神全权的一个“弱化观点”（weak view）（虽然完全不是指神的“软弱”），而典型的加尔文主义对神的全权主张一个“强势观点”（strong view）。让我们深入查考加尔文主义对于神的护理的教义——神在自然和历史上的全权。



## 加尔文主义关于神之护理的教义

### 慈运理和加尔文

许多学者认为，慈运理是改革宗传统的真正创始人，他写过一篇名为《论护理》（*On Providence*）的长篇专文，这篇专文对加尔文影响很大，透过加尔文，也影响了整个改革宗传统（然而，许多改革宗人士——尤其是我称之为“修正者”的改革宗人士——却拒绝慈运理的许多教导）。慈运理将护理定义为神“掌管和引导宇宙万物。因为若有任何事物是靠自己的能力或洞见来引导，那么我们神的智慧和能力就可以算是不完整的。”<sup>1</sup> 慈运理继续他的解析，否认这世上有任何事物是“附随发生的，偶然或意外的”，因为唯有神为万事的“独一因”（*sole cause*），因此，所有其他所谓的原因，纯粹是“神工作的器皿”。<sup>2</sup>

慈运理这种对于神全权的强势教义，主要根据在于哲学上；他以一个与神有关的前设概念开始，神必然是一个决定一切的真实存在，并从此得出结论：万事都必然是神能力的彰显，否则神就不是神了！当然，慈运理也诉诸圣经，正如所有捍卫神全权之强势教义的人。在投入查验加尔文的教义和后来的加尔文

---

<sup>1</sup> Ulrich Zwingli, *On Providence and Other Essays*, eds. Samuel Jackson and William John Hinke (Durham, NC: Labyrinth, 1983), 137。

<sup>2</sup> 同上，157。



主义者对护理的诠释之前，我们先看看一些所谓支持其观点的经文。

我们在第三章看到，加尔文主义者诉诸圣经中约瑟的故事和耶稣钉十字架的故事，来支持神之护理性全权乃是具体和精细的，包括邪恶。当然，并非所有的圣经学者或解经家都从这些故事和事件中推导出这个教义。比如，神的“意思原是好的”，是否可能在某种意义上是指祂本来可以阻止事件发生的，但是神选择允许它们发生。加尔文主义者会说这种观点和他们的观点之间几乎没有什么不同。但是我要论证的是，差别很大。

加尔文主义者诉诸旧约圣经先知的陈述，如前面说过的阿摩司书三章 6 节，但有另外一些经文，如箴言十六章 33 节；以赛亚书十四章 27 节，四十三章 13 节，四十五章 7 节；和但以理书四章 35 节。所有这些经文显明神监督的权柄，以及祂掌管细节，例如箴十六章 33 节：“签放在怀里，定事由耶和华，”而以赛亚书四十五章 7 节：“我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我耶和华。”无需继续引用了，这些经文似乎为神护理的强势观点提供了证据。当然，我将会在这章的后段论证，这些经文可以有其他的解释，更合适地表达神的全权，而不致使神成为恶的创始者。

加尔文承续慈运理关于神在历史上的全权，神之精细护理的教义，但是他不是从哲学方面来为其辩



护，而是主要从圣经（这不是说他没有被哲学影响！）。加尔文给了一个生动的描述：

假设某个商人与一群可靠的人进入森林，一不小心离开了伙伴们并且迷了路，后来落入强盗手中被杀。这人的死，神不仅事先知道，也是祂的定旨所命定的——圣经不是说神预先知道每一个人的生命会到什么时候，而是说“你也派定他的界限，使他不能越过”（伯十四5）。然而，对于我们的辨别力来说，所有这些事情都似乎是偶然的。基督徒会怎样看待前述这位商人的这件事呢？虽然他会觉得这件事发生的所有条件在性质上都是偶然的，但是他不会怀疑有神的护理在驾驭这件事、并引导他这样死亡。<sup>3</sup>

加尔文总结他关于神的护理的整个教义：“如果没有神特别的命令，就不会有风的到来或者风势的增大。”<sup>4</sup> 他在另一些地方论证，神掌管历史的护理，不能用许可的方式来解释，神不是仅仅许可一件事，

---

<sup>3</sup> Calvin, *Institutes* 1.16.9 (pp. 208–9) = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》（South Pasadena：美国麦种传道会，2017），壹十六 9（163 页）。

<sup>4</sup> 同上，1.16.7 (p. 206) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十六 7（161 页）。



而是命定它，并十分确定地引导它发生。对于加尔文而言，从亚当的堕落中可以最清楚地看出，那是神预先命定的。加尔文护理的教义到底有多强势，为了防止任何含糊其辞之嫌，我直接从他的《基督教要义》中引用这个段落：

总之，既然圣经说神的旨意是万事的原因，那么神的护理就统管着人类的一切计划和行为。因此，祂的权能不但借着圣灵的引导运行在选民心中，也迫使被弃绝者来事奉祂。<sup>5</sup>

还能比加尔文在此所说的更直接、更强势的吗？神能够迫使被弃绝者、恶人来遵行祂的旨意。换句话说，连恶人所行的恶，都是神预定、并促使其确实发生的。后来的加尔文主义者——如史普罗——会声称，加尔文主义没有说神迫使恶人做恶事。加尔文似乎是这么认为的，虽然他论证说，神仍然没有被他们的恶行玷污，因为祂的动机是善的，而他们的是恶的。（当然，这就引起邪恶动机之起源的问题！）

### 爱德华滋

后来的加尔文主义者对神护理的观点，与慈运理和加尔文有很大程度的一致。换句话说，高派加尔文

---

<sup>5</sup> 同上，1.18.2 (p. 232) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十八 2（182页）。



主义者——从慈运理到加尔文，到爱德华滋，到伯特纳，到史普罗，到派博——都对神圣决定论有所贡献，尽管有些加尔文主义者强烈反对这个术语。让我们从爱德华滋开始。

爱德华滋教导的，可能是最强的神掌管之教义。对于他来说，神不仅仅是决定一切的真实存在，祂每时每刻都在从无到有（*ex nihilo*）地创造整个宇宙，并不透过次要因工作。<sup>6</sup> 万事万物毫无例外地都由神直接和立刻造成的，包括邪恶。爱德华滋坚持，所有事物，包括罪和邪恶，都跟随“事件〔意指所有事件〕的一个不会落空、事先确定的未来性”，如此，所发生的一切都是按照一个“普世的、决定性的护理”，该护理强制规定“所有事件的某种必然性”。<sup>7</sup> 爱德华滋斩钉截铁地说：

神在祂的护理中，决定性地命令所有道德主体（*moral agents*）的决定，不是借着积极的影响就是借着许可，且在所有方面都透过容许，神在人之道德决定上所做的，或多或少，都是借

---

<sup>6</sup> Jonathan Edwards, *The Great Christian Doctrine of Original Sin*, ed. Clyde A. Holbrook (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1970), 402。

<sup>7</sup> Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, in *The Works of Jonathan Edwards* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1957), 1:431。



着一些积极的影响，而不仅仅是借着许可，在罪恶的决定上也是如此。<sup>8</sup>

读者可不要被爱德华滋使用的“许可”这词绊倒了，因为我们必须从他早期论到“决定性护理”和“万事之必然”的上下文来理解。很清楚，当爱德华滋说“许可”的时候，他的意思只是指，就着邪恶而言，神没有强迫或迫使人去犯罪，但是祂致使它确实发生。人们肯定会奇怪，为什么爱德华滋（和其他加尔文主义者）对神护理的整体解释，需要更直接、主动表达的时候，会退步到使用“许可”一词呢？

爱德华滋不仅主张神对世上万事拥有绝对、决定性的全权，他也主张神自己决定的必要性。他的教义就此定案在我所谓的神圣决定论。于他而言，发生的每一件事，甚至在神自己的心意和决定中，都是必须的。如果有人对此有所怀疑，可以去看看爱德华滋主张的“神旨意之行动的必要性”（the necessity of the acts of God's will）。<sup>9</sup>当然，爱德华滋不是说有某种在神里面或外面的力量促使神来决定和行动，而是“根据神所认为最适合和最好的，神的旨意在万事上的必要决定”。<sup>10</sup>换句话说，“神自己在万事上无限而全

---

<sup>8</sup> 同上，434。

<sup>9</sup> 同上，395。

<sup>10</sup> 同上，377。



备的智慧决定了神的旨意。”<sup>11</sup> 这必然导致一个无情的结果，即神创造世界乃是必须的，不是视情况而定的，也就是说，这不是自由的。

有些捍卫爱德华兹的人可能会反对清教徒神学家，因为后者宣称神的行动乃是自由的。神的确如此，那么祂是如何协调这些事的呢？爱德华兹认为，自由意志单指行动乃是根据一个人最强烈的动机和倾向。对于他和大多数希望拥护神和受造物某种意义上之自由意志的加尔文主义者而言，自由意志不是指有能力去做他没做的（选择反面的能力）——那是自由意志论者（libertarian）所认为的自由意志——而是指只做其想做的，即使他不能不做。根据爱德华兹，连一个人想要做什么，也总是由一些事物决定的。人的心，就是他选择倾向的所在，决定了人之意志的行动，正如神的智慧确定了祂的决定和行动。

这就来到了哲学家所谓的“相容论”（compatibilism）——相信自由意志和决定论是相容的。这可能不是大部分人所认为之自由意志的意思。大多数人很可能理解，自由意志是拥有能做他所没做之事的能力。但是根据相容论，人唯一不自由的时候，就是被强迫去做他不想做之事的时候。那么在这个意义上，神创造世界是“自由”的，因为这是神想要做的，但这不表示神能做其他的选择。

---

<sup>11</sup> 同上，380。



一个人必须质疑爱德华滋观点的正统性。在传统上，基督教正统的整个观点是主张，创造的自由是用来支持这乃是在恩典的领域之内，而不是必然性的领域。任何必然性的东西都不可能是恩典性的，同样，若神创造世界是必须的，那么在某种意义上，世界就是神的一部分，神的自存性的一个面向。那是我们所知的万有在神论（panentheism）：相信神和世界是互相依存的实体。大多数正统基督徒始终认为那是异端。<sup>12</sup>

我不是在指控爱德华滋为异端，而是指控他的不一致，因为显然他无意让神以任何方式从属于世界。问题在于他对神全权的谬想推理，会引致他很可能不自在也不贯彻始终的结论。无论如何，撇开爱德华滋的意图不谈，他对神全权的强势教义——神圣决定论——是在逻辑上滑向万有在神论的斜坡。

爱德华滋必须面对的另一个问题，是神和罪与邪恶的关系。他对于护理所抱持的强势教义，难道不会不可避免地导致神成为罪与邪恶的创始者吗？爱德华滋对显然此感到不自在，但他同时也在某种意义上承认了。首先，他解释神如何致使亚当的堕落确实发生，

---

<sup>12</sup> 见 John W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers* (Grand Rapids: Baker, 2006)。考柏很好地解释了为什么万有在神论会被正统教义标准视为异端，他也认为爱德华滋关于神与世界关系的观点属于万有在神论（77）。



乃是神对亚当保留了“维持本性不致败坏的影响”，但这不会使神成为罪与邪恶的创始者。<sup>13</sup> 爱德华滋尝试说得更清楚，“亚当心中最初升起或存在的罪恶倾向，是出于神的许可，神若喜悦，本可以阻止它，透过祂的灵施加影响，这会绝对有效地阻止其发生。但简单的事实就是，神就是保留了这个影响力。”<sup>14</sup> 爱德华滋论证说，即便神致使最初的罪恶倾向确实发生，也使之发生在所有其他人，神仍是无罪的。唯有亚当是有罪的，因为他的意图是恶的。神致使罪与邪恶确实发生的意图是良善的，“神在定意邪恶上并不施行邪恶。”<sup>15</sup>

这真能使神免于罪与邪恶之创始者的责难吗？爱德华滋最后下结论说：

如果说“罪与邪恶的创始者”意思是许可者，或没有拦阻罪者，同时也是事件状况的处置者，为了达致智慧、圣洁、和最卓越的结果和目的，而以某种方式允许罪或不拦阻罪，使罪确定无疑、不会落空地发生了。那么我说，

---

<sup>13</sup> Edwards, *Original Sin*, 384。

<sup>14</sup> 同上，393。

<sup>15</sup> Edwards, *Freedom of the Will*, 411-12。



如果这是罪之创始者的意思，我并不否认神是罪的创始者。<sup>16</sup>

我觉得，大部分人会将以上视为神是罪的创始者。但是许多加尔文主义者意识到，对于许多人来说，“罪的创始者”这说法，会让人觉得神违背了亚当的意愿而强迫他犯罪，他们同意爱德华滋，但拒绝使用这个说法。无论是爱德华滋还是任何加尔文主义者，都不相信神违背亚当的意愿而强迫他犯罪，但在日常用语中，我们说一个人是某事物的“创始者”（author），就简单指他使之确实发生了。如此，我的立场是，在这个意义上，加尔文主义使神成为罪的创始者，根据其对神全权的叙述：神致使亚当的罪确实发生。

我简单陈明要点如下：当加尔文主义者否认他们的教义会导致神成为“罪的创始者”时，他们通常是指神没有强迫亚当（或任何人）违背个人意愿而犯罪。然而，他们应该与爱德华滋一起承认，他们的教义的确导致神成为罪的创始者，意指神确实致使亚当（及其后裔）犯罪。

## 史普罗

史普罗与爱德华滋类似，也拒绝接受“决定论”这个标签来形容他对神全权的强势观点，因为他认为

---

<sup>16</sup> 同上，399。



“决定论”意味着“外在强迫”。<sup>17</sup> 他与爱德华滋及所有其他加尔文主义者一起承认，神决定万事，但他更喜欢称之为神圣“决定”（determination），而不是“决定论”（determinism），<sup>18</sup> 平常人只会纳闷，这又有什么区别呢？我会根据“决定论”的正常定义（根据不同字典和百科全书）而继续使用“神圣决定论”来称呼这种观点，即“因为先前的事件和条件，每个事件都是必然发生的。”<sup>19</sup> 显然这正是爱德华滋、史普罗、和大部分其他加尔文主义者对神全权之教义的立场。

现在让我们来看史普罗对神之护理性全权的叙述，史普罗以强调并极端陈述加尔文派教义而闻名，例如，在《认识预定论》一书中，他写道，任何人若不认同他在预定方面的教义（如《威斯敏斯特信仰告白》所表述的），应该就是一个“信服的无神论者”。<sup>20</sup> 对于史普罗（及许多其他加尔文主义者）而言，预

---

<sup>17</sup> Sproul, *Chosen by God*, 59 = 史普罗著，黄吴期馨、郭瑞英合译，《认识预定论》（台北：校园书房，1996年）。

<sup>18</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 191。

<sup>19</sup> 见 *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/>)。

<sup>20</sup> Sproul, *Chosen by God*, 25 = 史普罗著，《认识预定论》。史普罗认为，为了不被认为是一个“信服的无神论者”，必须同意《威斯敏斯特信仰告白》的相关篇章，那就是：“神



定不仅是一个关于神全权决定谁得救、谁不得救的概念，而是神在万事万物上有“完全全权”的概念。我在第三章引用了史普罗著名的评论：宇宙中没有一个分子不是完全在神掌控下。大家都知道，他经常问听众是否相信神的完全全权，正是我称为神圣决定论意义上的全权，然后他问听众当中有多少是无神论者。那些没有对第一个问题举手的人，他会说，你们应该在第二个问题上举手。当然，他的理由是：“如果神不拥有全权，那么祂就不是神。全权属于神，因为神是有全权的。”<sup>21</sup>

诡异之处是，史普罗在《认识预定论》一书中说，“善良而有学识的人”可以不同意他的教义；但他又说，任何不同意他的人就应该是一个信服的无神论者。如果有一些“善良而有学识的人”因此被触怒，他不应该感到意外！<sup>22</sup> 许多基督徒都同意神全权是神本性的重要部分，但不同意史普罗对这全权的诠释。

那么，史普罗的预定／护理教义到底是什么？我们从他对预定的定义可以得到有力的线索：“预定包括时间和空间中所发生的一切。”<sup>23</sup> 换句话说，预定，

---

从永远，本着祂自己旨意至智至圣的计划，自由、不变地决定一切将要成就的事。”

<sup>21</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 27。

<sup>22</sup> Sproul, *Chosen by God*, 14–15 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>23</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 141。



从最广义上来说，就是神决定万事的另外一个用词：钜细靡遗的护理。他主张所有事物的发生都是神的旨意。<sup>24</sup> 为了敲定它，他写道：

每个分子的运动，每颗行星的运行，每颗恒星的消亡，每个有意识（能做决定）生物的选择，所有这些都降服于神全权的旨意，没有任何分子迷失在宇宙中，在造物主的掌控之外。如果存在一个这样的分子，那将是永恒香膏上一只关键性的死苍蝇〔译按：参，传十 1〕。<sup>25</sup>

换句话说，“一个迷失的分子就能摧毁神对历史结局的每个应许。”<sup>26</sup>

接下来，史普罗将神的旨意区分为两种不同意义：神的定旨性旨意（decretive will）和神的许可性旨意（permissive will），<sup>27</sup> 这也许可以减轻一些关乎神在罪上面所扮演之角色的焦虑。但接着，他一只手给出的，却用另一只手拿回来：“神所许可的，是神定旨要许可。”<sup>28</sup> 换句话说，神的许可是定意性、甚至是决定性的许可，它只是反映和执行了神的永恒定旨。

---

<sup>24</sup> 同上，172。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 同上。

<sup>27</sup> 同上，173。

<sup>28</sup> 同上。



这样看来，甚至连罪都是同时在神的定旨性旨意和许可性旨意当中。后者不能在任何意义上决定前者，否则神就不是拥有至高无上全权的了。神所许可的，是祂定旨许可的——包括罪。史普罗这样解释神的定旨性旨意和许可性旨意，就倾向于让两者一起崩溃了。神定意罪和邪恶的幽灵仍然盘旋不去。

为了更完整地理解史普罗之神护理性全权的教义，我们最好来看看他对自由意志的看法。一方面，史普罗不像有些加尔文主义者，他主张亚当、夏娃是因为自己的自由意志而堕落的：“加尔文主义认为亚当是因他的自由意志犯罪，而非因神的迫使。”<sup>29</sup> 他更进一步说到堕落，“亚当跳进了〔败坏和灵性死亡的〕坑里，在亚当里，我们都跳进了那坑，不是神将我们扔进那坑的。”<sup>30</sup> 史普罗的一些读者从这里得到虚假的安慰——好像这缓解了神的全权选择了亚当会犯罪的难题，但这完全不清楚。

更深入查看史普罗所说的“自由意志”是什么，是非常重要的。在这一点，他转向爱德华兹的相容论，“自由意志”就是去做你想做的，即使你不能不做。如爱德华兹（他在很多方面都是史普罗的导师）一样，史普罗认为，“我们〔总是〕按照当时最强烈的倾向

---

<sup>29</sup> Sproul, *Chosen by God*, 97 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>30</sup> 同上，98 = 史普罗著，《认识预定论》。



来做选择。”<sup>31</sup> 亚当也是如此，因为爱德华滋和史普罗都只是在解释“自由意志”一向的意思。史普罗更进一步解释道：“我们所做的每个选择都有其原因，狭义上来说，我们所做的每个选择都是被决定好的。”

<sup>32</sup> 被什么决定的呢？被我们内在的动机和倾向。

这并没有真正解决神与恶的问题，一个人只要从亚当的第一个罪往回想，是什么动机控制和实际导致它的呢？换句话说，史普罗所说的乃是，亚当的罪是被内在要犯罪的倾向所预定的，亚当不可能不犯罪。史普罗说这不是决定论，因为他对决定论的定义是“迫于外在力量”，那无关于亚当的犯罪，就如上面指出的。看起来他好像为了要避免自己的历史观点——包括堕落——被称为决定论，而武断地发明了一个定义。

史普罗和采用此进路的加尔文主义者所面临的问题乃是：亚当的罪恶倾向从何而来？对他们来说，这不可能来自自由意志，因为自由意志乃是选择按个人的倾向来行事。我会在本章后段中更全面地探索加尔文主义的这个两难处境，对于人类堕落陷入罪和邪恶，以及神在其中的参与。我在这里单单指出，史普罗和其他加尔文主义者所提供的典型解释，是有问题的。先给个提示：从逻辑上来说，根据这种自由意志

---

<sup>31</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 133。

<sup>32</sup> 同上，132。



和神全权的论述，似乎必须将第一个邪恶倾向的来源算在神身上，当然，没有任何加尔文主义者想要这么做！

### 伯特纳

现在我要从史普罗转向伯特纳，伯特纳对神全权性的护理说了什么呢？我已经引述过他对神全权的强势表述，在此我要对之前的解释做一点补充。根据伯特纳，改革宗关于神护理的观点是，神“非常显然地预定了将要发生的每一件事。……这个计划甚至包括了人的罪恶行动。”<sup>33</sup> 但，就如史普罗一样，伯特纳想要说，神只是许可人的罪行，而没有导致它们。然而，他也像史普罗一样，一只手给的同时，另一只手又收回，他说：

即使是人犯罪的行动〔包括亚当的第一个罪〕只能在祂〔神〕的许可之下发生。既然祂是乐意地许可，而不是不情愿地许可，在某种意义上说，随后发生的一切——包括人类的行为和

---

<sup>33</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 24 = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版），20 页。



终极的结局——都是与祂的意愿和目标一致的。<sup>34</sup>

换句话说，连第一个罪行（因此，第一个罪的倾向也是）都是神乐意且定意计划的，因为祂喜悦这样。然而，伯特纳坚称，神自己从未犯罪或导致人犯罪。无论如何，为了实现神的目的和计划，神甚至促使第一个罪确实发生。如何做到的呢？

我们所需要知道的就是，神确实掌管祂所造之物，祂掌控他们的方式乃是，神没有以暴力对待他们的本性，祂的掌控是与祂自己的纯洁和完美一致的。神安排外在的诱因，以致人会按照其本性相应地行动，但所做的事恰恰是神计划他去做的。<sup>35</sup>

在本章后面我会进一步探讨，并质疑这是否真能免除神是罪与邪恶的创始者？这种说法，与神决定了罪与邪恶并主动促使它们确实发生的说法，真的有差别吗？使用仅仅许可这种字眼，来叙述神在罪与邪恶中的角色，真的恰当吗？如果神为人安排了“外在的诱因”，是保证人的犯罪，难道不会使神成为罪与邪

---

<sup>34</sup> 同上，30 = 伯特纳著，《基督教预定论》，27页。

<sup>35</sup> 同上，38 = 伯特纳著，《基督教预定论》，35页。



恶的创始者吗？若是这样，怎能要求人们对罪负责，而神却不用？

### 赫尔姆

现在我要推出另外一个加尔文主义者保罗·赫尔姆，他也支持强势的护理教义，我相信这种教义将加尔文主义置于水深火热之中，因为它带来一个残酷的“顺理成章的结论”：神是罪与邪恶的创始者，甚至也是所有无辜受害事件的创始者。赫尔姆的《神的护理》一书广受认可为当代加尔文主义思想的经典之作。他如此表达神在护理中的全权：“不仅是每个分子和原子，每个心思和意念都是靠神而存在，连它们的每一个震动和转变，也是在神的直接掌控之下。”<sup>36</sup>那么“神的护理是‘精雕细琢的’，它延伸至个体行为的发生和每个行为的每个层面。”<sup>37</sup> 赫尔姆当然也知道，对于许多读者来说，他对神全权的强势观点会引发一个尖锐的问题，那就是关于邪恶的问题：那么神是罪与邪恶的创始者吗？神的良善在哪里呢？

当赫尔姆转向描述神如何统管世上的邪恶时，这个关于邪恶以及神在其中的角色的问题，变得更加麻烦：

---

<sup>36</sup> Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 22。

<sup>37</sup> 同上，104。



根据“没有冒险”的观点〔赫尔姆的观点认为神的护理从来没有冒险〕，神掌控万事，也赐下道德命令，虽然祂所掌控的每一件事中，有些命令被人违背。例如，祂命令男女老幼要爱他们的邻舍，然而同时，神也命定那些邪恶和憎恨的行为。<sup>38</sup>

根据赫尔姆，神有两种旨意：“所发生的”（神定旨并使其确实发生的）和“应当发生的”（祂命令的，但与祂所定旨的相反）。有些加尔文主义者用另外的词来形容：神的“定旨性旨意”和神的“告诫性旨意”（preceptive will）。换句话说，根据神护理的这种观点，神命令亚当和夏娃不要吃分别善恶树的果子（告诫性旨意），而同时（或从永恒）定旨了他们会吃它（定旨性旨意）。这带来一个严肃的问题：神如何是良善的而又不自我冲突？神确保祂的道德命令将会被违反。神怎能如此行却没有迫使人犯罪呢？神怎能做了这些却不为罪负上责任呢？

在这个关键时候，就如许多加尔文主义者一样，赫尔姆转向另一个理论来解围，那就是神保留（withhold）祂的神圣影响力，所以人就自然而然地犯罪了，并不是神导致他们犯罪的：“一个行动〔比如，堕落〕如果是恶，乃是由神的保留决定的。当神保留

---

<sup>38</sup> 同上，133。



了祂的良善和恩典，人类主体立即形成了一个有道德缺陷的动机或原因，并相应地行动。”<sup>39</sup>

换句话说，神使邪恶确实发生而无需自己作恶。毕竟邪恶是隐藏在动机中的，经由这个动机，受造物实行了预先命定的行动。罪人的动机是坏的，而神预先命定且促致其确实发生的动机却是良善的。罪人犯罪是出于他的邪恶动机（如自私）而违背神的告诫性旨意，即使他别无选择，因为神保留了此人能不去犯罪的供应。

这引起神的良善、人的责任、第一个罪恶之动机的来源等许多问题。赫尔姆主张，尽管神介入使邪恶确实发生，祂仍然是一位完全良善的神，因为“神的良善必须与我们认为是良善的人类行为发生正面关系，否则，为什么将良善归于神？”<sup>40</sup> 这个论述所导致的问题，我会在这章后面来处理，此时我们只说，这论述看起来有点语无伦次。

### 派博

有影响力的约翰·派博，可能是年轻、躁动之改革宗这一代新加尔文主义者的最重要导师，他如何呢？他怎么谈论神的全权和护理，包括邪恶呢？他跟随爱德华兹的教导，与赫尔姆不相上下。如前所述，

---

<sup>39</sup> 同上，171。

<sup>40</sup> 同上，167。



派博相信，万事都毫无例外地按照神预先命定的计划和目的而发生，神使万事确实发生，而自己无需参与在邪恶之中：“在某种方式下（我们可能无法完全明白），神能够确保一个人按照神的命定去行动（即使牵涉到邪恶），而无需使用该受责备的‘诱惑’。”<sup>41</sup> 派博与赫尔姆一样，主张神有两种旨意：“神定旨一类的事件〔包括邪恶〕，也喜悦并教导另一类事件应当发生。”<sup>42</sup> 派博在其对护理的论述中，否认神是罪与邪恶的创始者，即使祂“确保”（see to it）那件违背祂命令的事情发生。

本段到目前为止引述的每位作者都说，无论神预先命定并促使确实发生的什么事情——包括罪与邪恶——都荣耀神。伯特纳说得最简洁明了：“神对每个罪的许可〔！〕都有一个明确的目的，神命定其发生〔！〕是‘为了自己的荣耀’。”<sup>43</sup> 连撒旦的工作都是神为了自己的荣耀而命定并掌控的！<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> John Piper, “Are There Two Wills in God,” in *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*, eds., Thomas R. Schreiner and Bruce Ware (Grand Rapids: Baker, 2000), 123。

<sup>42</sup> 同上，109。

<sup>43</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 251 = 伯特纳著，《基督教预定论》，230页。

<sup>44</sup> 同上，243 = 伯特纳著，《基督教预定论》，222页。



让我们总结一下典型的高派加尔文主义关于神全权的观点。也许每一个论述彼此有些细微的差别，但我们可以很肯定地说，这当中有许多重要的共同性，所以我们可以提出一个一般性的描述。在高派加尔文主义中，神在护理上的全权意味着，历史上每件事及每个人的生活（包括他的思想和行动）的最微小细节都是神预先命定，并且使其确实发生的。连邪恶的思想和行为都是计划好及实现的，神“确保”其发生以完成祂的旨意。绝对没有任何事情是在神预定的计划和行动之外。

然而，即使神促使受造物所行的恶确实发生，神也不会被玷污，因为神的动机总是良善的，甚至祂施行祂所禁止的邪恶也是如此。神终极的计划是美善的，因此这些邪恶完成神的目的。“神以公义定意了那些人所做的邪恶之事。”<sup>45</sup> 而只有受造物需要为他们所犯的罪负全责。<sup>46</sup> 神促使罪恶确实发生，但不是用威胁或强迫人的方式，而是通过保留或收回那神圣的影响力，即人不犯罪所必需的影响力。所有发生的万事，包括罪，都是神为了自己的荣耀而命定的。

---

<sup>45</sup> 同上，229 = 伯特纳著，《基督教预定论》，210页。

<sup>46</sup> Craig R. Brown, *The Five Dilemmas of Calvinism* (Orlando, FL: Ligonier, 2007), 45–58。



## 神声誉的问题

史普罗说：“对神性情的任何扭曲，都会毒害我们神学的其余部分。”<sup>47</sup> 确实，非加尔文主义基督徒完全认同这一点，但他们认为，高派加尔文主义对神全权的典型论述，将无可避免地在逻辑上导致对神性情的扭曲。当然，没有任何加尔文主义者会承认这点，但这不是重点。加尔文主义者频繁地指控阿米念主义者和其他非加尔文主义者，说他们没有根据自己所承认的教义得出“顺理成章的结论”。所以，现在阿米念主义者对加尔文主义者说同样的话是非常公平的。总体来说，除了少数例外，加尔文主义者全都肯定神的完全良善和慈爱，但他们所相信的钜细靡遗的护理以及神那绝对的、决定一切的全权（决定论），等于砸自己的脚。看起来他们想要鱼与熊掌兼得。

在我开始批判加尔文主义对神全权的论述之前，我想要清楚明确地声明，所有正统基督徒，包括非加尔文主义者——比如阿米念主义者——同样也主张神的全权。有时候加尔文主义者喜欢夹带私货，将他们对全权的定义当作是放诸四海而皆准的，以致任何人若不同意他们的神圣决定论，就是不相信神的全权。<sup>48</sup> 我已经证明了阿米念主义者相信神的全权，为此，我要再次推荐读者去读《亚米纽斯神学：误解与

---

<sup>47</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 40。

<sup>48</sup> 例如，见 Brown, *The Five Dilemmas of Calvinism*, 43–44。



真相》。非加尔文主义者比加尔文主义者更严肃看待神的许可性旨意。他们会以此种方式来解释约瑟和他的兄弟们（创五十章），以及耶稣钉十字架这些圣经故事：神预见并许可罪人做这些事，因为神看见自己由此所带出的美好结果。<sup>49</sup> 但神绝对没有预先命定或促使这些确实发生。

有人也许会问，神怎么能确定它们会发生呢？神知道人的心，并且能够预见到：在预见的既定环境中，他们会做出罪恶的事。神不必去操纵他们，就能准确无误地预测他们。加尔文主义者会嘲笑这个观点，但他们自己对神介入的观点会引起更大的问题，这些问题是他们终生搏斗却无法解决的。

简言之，本章前面所提，加尔文主义者对神全权的论述，不可避免地导致神成为罪与邪恶以及无辜人受害（诸如大屠杀中的孩童）的创始者，如此就诘难了神良善和慈爱的正直性情。这种加尔文主义的神（与修正的改革宗神学相对），按照最好的说法，是道德模糊的，最坏的说法，就是一个与魔鬼难以分别的道德

---

<sup>49</sup> 这并不意味着这是对神所创造的世界中罪恶存在的彻底而完全的解释，我在这里只是说，这两个圣经故事是加尔文主义者惯常使用来证明他们关于神全权的观点的。我和大多数非加尔文主义者都认为，很多时候，神允许罪，只是为了保存人的自由意志，因为神想要的不是些机器人，而是道德自由的主体，他们可以自由选择是否爱祂、事奉祂。



怪物。记住，按照这种关于神之全权和护理的论述，就连魔鬼也不过是在做神交给他做的事情。它们就像所有其他事物一样，都是神预先命定、计划、和定意，并且为了神的荣耀促使其确实发生的。我只能全心全意地认同福音派哲学家杰瑞·华尔斯（Jerry Walls）所说的，“加尔文主义者必须牺牲神的良善，来维持他们对神全权定旨的观点。”<sup>50</sup> 加尔文主义者宣称，连罪也是神所定意并促使之确实发生的；华尔斯对此说得很正确，“在这一点上，我们所熟知的良善的概念，已经变形了。”<sup>51</sup>

让我无比清楚地说，无论史普罗或其他人如何反对，加尔文主义对神全权的叙述就是神圣决定论。任何抗议或借口都无法推诿。主张万事的发生——小至最微小的细节，包括神自己的思想和行动——都是被决定的，从定义上来说，这就是决定论。爱德华滋认为，神自己的思想和行动也是被决定的（史普罗既然同意爱德华滋关于自由意志的相容论理念，他应该也是如此），即使史普罗不跟随爱德华滋这方面的看法，他的确肯定世上的万事都是神所决定的。

---

<sup>50</sup> Jerry Walls, "The Free Will Defense, Calvinism, Wesley, and the Goodness of God," *Christian Scholar's Review* 13/1 (1983): 29。

<sup>51</sup> 同上，32。



当谈论到神在罪与邪恶上的全权时，所有上面提到的这些加尔文主义者有时就退回到用许可的字眼，但是如果仔细查考他们的意思，就会发现他们对于神许可的概念是与一般的许可不同，那是定意性（willing）、甚至是决定性（determining）的许可。记住，神许可亚当的堕落，但也促使其确实发生，因为这是祂的定意和目的，通过保留或收回亚当不犯罪所必需的道德能力。

这真是一种奇怪的许可，如果一位老师对学生顺利通过考试所必需的资讯加以保留，仅仅是为了许可他们不及格，谁会相信？如果这位老师被家长和学校领导叫来问话，他回答说，“我没有导致他们不及格，他们是自己不及格的；”你会觉得如何？有任何人会接受这种解释吗？或者有人会不仅指控这位老师许可学生不及格，也指控他实际上导致他们不及格吗？更进一步，如果这位老师坚持争辩说，他实际上就是计划让学生不及格，并且也成功地促使他们确实不及格了，乃是基于一个美好的理由——为了维护学术标准并向人展示他是一位多么伟大的老师，以此证明他手中的资讯对于学生通过考试是多么的必要，你觉得如何？这些坦白岂不是只能加深大家的确信，即他是一位在道德上和专业上都不称职的老师吗？

批判加尔文主义的人，可能大部分都流露出对其神圣决定论的极度失望。这有许多原因，但第一和最



重要的原因是，这导致神成为道德不纯洁的，即使没有惹人厌恶的话。

有一天，在一节讨论加尔文主义神全权教义的课快要结束时，一个学生问了一个让我拖延不愿去思考的问题，他问：“如果神以某种你不能质疑和否认的方式启示你，祂实际上就是加尔文主义所描述的那位神，也如加尔文主义所主张的那样掌权，你还会敬拜祂吗？”我毫不思索就知道唯一可能的答案，尽管我知道这答案会震惊许多人。我说不，我不会敬拜祂，因为我不能。这种神是一个道德怪物，当然，我知道，加尔文主义者不认为他们关于神全权的观点会使神成为一个道德怪物，我只能认为他们没有彻底想透彻这个教义的逻辑结论，甚至不够严肃地思考他们关于神和邪恶以及人间疾苦的说法。

最强烈反对加尔文主义关于神护理的教义的，也许是神学家大卫·本特利·哈特（David Bentley Hart），他在《海之门：海啸时神在哪里？》一书中探讨神在无辜苦难中的角色，<sup>52</sup> 他称高派加尔文主义所推崇的观点为“神学宿命论”（theological fatalism），称持那种观点的人“妄自菲薄、病态地迷恋神‘可怖的全权’，而毁谤了神的慈爱和良善”。<sup>53</sup> 他这么说：

---

<sup>52</sup> David Bentley Hart, *The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005)。

<sup>53</sup> 同上，89。



如果真有一位神，祂的真实本性——其公义或全权——需要在儿童的死或对灵魂的撇弃或预定的地狱中启示出来，那么认为祂是一种恶毒卑鄙的造物神〔译按：demiurge，外邦神话中的那种造物神〕，并且憎恨祂，拒绝敬拜祂，寻求一位更好的神，就没有什么大逆不道的。<sup>54</sup>

我发现，继续引用哈特是有帮助的，因为他以非常清楚和勇敢的方式，表达了我自己和大多数非加尔文主义者对加尔文主义之神圣决定论（包括罪与邪恶和无辜的苦难）的感受：

一个人需要去思考，他以什么代价换来安慰〔就如那位传讲“神杀死了我儿子”的加尔文主义讲员所做的〕：它需要我们去相信并爱这样一位神，祂在成就祂的美好结局，尽管有（但根本就是透过）世上已知的每个残忍行为，每个偶发的悲剧，每个大灾难，每个背叛，每个罪；它需要我们相信以下这些事情都有其永恒灵性的必要性：一个因患白喉而正在无比痛苦地死去的孩子，一个遭癌症蹂躏的年轻母亲，被大海瞬间吞没的数以万计的亚洲人，被谋杀在集中营和毒气室以及人为饥荒中的数

---

<sup>54</sup> 同上，91。



以百万计的人。以一位道德上令人厌恶的神为代价，要在这个道德上可理解的世界中寻求平安，这真是一件奇怪的事啊！<sup>55</sup>

我知道这会深深冒犯加尔文主义者，虽然极不情愿，我也只能说阿们！

毫无疑问，有些加尔文主义者会反对，并说神只是许可罪与邪恶和无辜的苦难，但祂并没有真正导致它们。祂的许可无可指责，因为没有参与在罪或邪恶本身。加尔文主义者反对哈特的摧毁性批判，我的回应可以从上面的引述中明显看到。在《我为什么不是一名加尔文主义者》中，福音派思想家杰瑞·华尔斯和约瑟·董杰（Joseph Dongell）指出，“严肃的加尔文主义者不能与被滥用的‘许可’一词相容，”<sup>56</sup>即使像史普罗、赫尔姆这样的加尔文主义者，都退一步来使用这个词，以避免暗示神是罪与邪恶和无辜苦难的根源。

华尔斯和董杰也恰当地指出，连加尔文本人都拒绝使用神许可这样的言辞来描述神的全权。<sup>57</sup>是的，有些加尔文主义者的确使用它，但“若神只是许可一

---

<sup>55</sup> 同上，99。

<sup>56</sup> Jerry Walls and Joseph Dongell, *Why I Am Not a Calvinist* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 125。

<sup>57</sup> 同上，126。



些事情发生，而没有具体地导致它们，我们很难看到这与加尔文所声称的包含一切之决定论相调和。”<sup>58</sup>

（哲学家华尔斯定义决定论为：“万事必须完全按照前因确实发生的看法。”<sup>59</sup>）

根据华尔斯、董杰以及其他许多谨慎批判加尔文主义之人的看法，加尔文主义者所主张神的钜细靡遗全权、神圣决定论、以及只是许可邪恶，存在有深刻的的不一致：“对于一个决定论者来说——这是非常关键的一点——没有任何事件可以孤立于导致其发生的事件。当我们记住这一点，就很难理解，加尔文主义者怎能说任何一件事或一个选择是因为许可。”<sup>60</sup> 他们采用了史普罗的说法：邪恶的倾向形成邪恶的性情，再涌流出邪恶。这是史普罗和其他加尔文主义者试图避免让神成为邪恶之创始者的一套说辞，因为他们说神预先命定并促成行动确实发生，但他们的恶来自有限之人的罪恶意愿。神预先命定并促其确实发生的动机，在道德上是纯洁的，而且神没有迫使任何人犯罪。这样，他们说神只是许可罪与邪恶的行动，然而与此同时，祂也促使他们确实发生。

对于神在邪恶中之角色的这种论述，华尔斯和董杰合理地质疑其一致性，因为以下这个问题不可避

---

<sup>58</sup> 同上。

<sup>59</sup> 同上，98-99。

<sup>60</sup> 同上，129。



免：受造物的邪恶倾向和邪恶意愿从何而来？法老这个研究个案（因为史普罗责备法老的恶行是出于他自己的邪恶性情，而不是因为神预先命定这一切）乃是加尔文主义的软肋之一。华尔斯和董杰指出，“法老并非在真空中变成那样的人，他的性情乃是在一系列事件和选择中形成，而所有这些事件和选择（根据加尔文主义的说法）都是被神决定的。”<sup>61</sup> 换句话说，为了前后一致，加尔文主义必须说，连法老的邪恶性情，其终极来源是神。（试想一个只有神和第一个受造物存在的宇宙，第一个邪恶的脉动从何而来呢？若不是从受造物的自由意志而来〔加尔文主义否认这点，除非是在相容论的意义上来说〕，那么就是从神而来的？）

接着，华尔斯和董杰问道，如果神的角色是使万事都毫无例外地确实发生，“那么，说神许可法老的行动又有什么意义？”<sup>62</sup> 他们指出，“在加尔文主义框架下，许可的主张没有任何重大意义。因此，加尔文自己都对此保留怀疑，并对其使用发出警告，就不足为奇了。”<sup>63</sup> 最后，华尔斯和董洁简明有力地总结了这整个难题：“加尔文主义要以一种道德上说得过去的方式来论述罪与邪恶，是艰难无解的。因为若神

---

<sup>61</sup> 同上，130。

<sup>62</sup> 同上，131。

<sup>63</sup> 同上，132。



决定万事的发生，那就很难理解为什么世上还有这么多的罪与邪恶，而神何以不用为此负责任。”<sup>64</sup>

那么，诉诸神许可罪与邪恶，并不能摆平高派加尔文主义对于神全权的强势教义。我们承认，许多加尔文主义者的确退回一步，但这并不能改善其他的论述，如神决定一切的计划，以及促使万事都毫无例外地确实发生的行动。

有些加尔文主义者基于所谓“更大的善”（greater good）这种神义论（Theodicy）来为神的良善辩护。（神义论是指一切试图合理化神在面对罪时之行动的哲学或神学理论。）实际上，就我所能说的，所有加尔文主义者面对罪与邪恶而为神的美善辩护时，都纳入某种版本之更大的善的护理教义中。华尔斯和董洁特别提到赫尔姆，他们指出一个问题（我说这是加尔文主义的另一个软肋）：相信神决定以祂的全权“越过一些人”而选择拯救一些人，因而弃绝许多人去地狱。在什么意义上，我们可以说地狱是为了更大的善呢？什么样的善呢？我在第五章论无条件的拣选时，会更多探讨此议题。

我想在这里暂停一下，说清楚一些事情。如果加尔文主义在其护理教义上有何独到之处，那就是神带着目的去计划并促使其确实发生，掌控万事，毫无例外。神只是许可罪与邪恶及无辜苦难的说法，与这种

---

<sup>64</sup> 同上，133。



强势护理教义是鲜明对立的立场。如果认为加尔文主义者说神许可罪恶是合乎逻辑的话，那么只能说他们是在高度狭隘和不同寻常的意义上使用“许可”和“允许”这些词，其意思乃是超出大多数老百姓的日常用语。简单直接地说，根据高派加尔文主义，神想要罪、邪恶、和无辜苦难发生，正如有些加尔文主义者如约翰·派博所说，即使这说法伤害了神。神想要它们以因果律发生，也促使它们确实发生。

让我们来做一个个案研究，这是大多数加尔文主义者不情愿处理的个案。我发现，大多数加尔文主义对于神全权的个案研究，都是神带着怜悯允许基督徒生命中遭遇患难，好让他们更刚强。例如，我们来看派博《神隐藏的微笑》，<sup>65</sup> 书中解释了，强烈的苦难帮助约翰·本仁（John Bunyan）、威廉·考柏（William Cowper）及大卫·卜莱纳（David Brainerd）这些基督徒英雄的属灵生命更加刚强。保罗在新约圣经中提到这种管教性／训练性的患难，清楚地说：为了基督徒自己生命的益处和神的荣耀，神的确会赐下患难，但是当我们从这种患难转向另外两种患难：一个将死于癌症的儿童所遭受的强烈痛苦，以及一个儿童被绑架、强奸和谋杀，我们将如何解释呢？

---

<sup>65</sup> John Piper, *The Hidden Smile of God* (Wheaton, IL, Crossway, 2001)。



若高派加尔文主义是对的，那么我们别无选择只能将这些可怕的苦难归因于神，就像我们必须将本仁、考柏、卜莱纳的苦难归因于神一样，毫无回旋的余地，鉴于加尔文主义者所说“精细打磨”（fine grained）的神全权观点，认为神掌控每个分子的转动和每个意念的改变。这些孩子们的受难不能被加尔文主义者的观点所豁免，即使他们只字不提。

那么，跟我一起回到之前提到的那个例子，我去医院探访我女儿的朋友，在大厅不远处，我能听到一个也许两三岁的小孩痛苦地尖叫夹杂在可怕的咳嗽干呕中，一个人抱着这可怜的小孩，柔声细语地安慰她，而她则失去控制地咳嗽，发出更多的尖叫，这绝不是一种正常的或普通孩子发脾气或不舒服发出的哭闹。在此之前或之后，或在电视里，我都从来没有听过这样的声音。我不断地想：“为什么没有人做点什么来缓解那个小孩的痛苦？”我真想冲过去看看我是否能提供什么帮助，但我知道，有很多人正在房间里围绕着她。我那天听到的惨叫，时常萦绕在我的脑海中直到今日。那个孩子似乎可能会在极度痛苦中死去。

若加尔文主义是真实的，那么神不仅计划和命定了这个小孩的可怕痛苦，也促使之确实发生。祂不仅计划和命定并促使这个小孩确实生病，也包括随之而来的极度痛苦。说神也与她一同受苦（就如派博说的），并不能做什么。派博在《神喜悦》一书中，提供了他自己对神在悲剧中之全权的个案研究，他说到他



母亲去世的一些细节，其母死于一场可怕的交通意外。（他特别提到他母亲受了很小的痛苦，但是如果她也承受了那个医院中小孩一样的痛苦，又会如何呢？）派博用他母亲之死来解释，无论发生什么都是神喜悦的，即使也让神悲伤。<sup>66</sup> 他断言，神计划了他母亲的车祸意外和死亡，也使之确实发生，为了祂的荣耀。神计划、命令并使那个小孩确实死于极度痛苦，即使为此悲伤，又如何能让神减轻其妖魔性呢？<sup>67</sup> 派博说，受造界的每一件事——包括罪、邪恶、苦难——都彰显神的荣耀。他说，神“喜悦全地都尊敬祂”，<sup>68</sup> 行万事为要彰显祂的大能。<sup>69</sup>

神学家哈特在《海之门》一书中记载一个斯里兰卡男人，他有惊人的体力，但其五个孩子死于2004年的一场亚洲海啸，《纽约时报》也有专文报导他。他回忆他那些徒劳的尝试时说，他无法阻止他的孩子们死去，他“因悲伤过度而晕厥”。<sup>70</sup> 哈特写道：“只有一个道德白痴，……才会试图以这种解释来缓解他的痛苦，向他保证他的孩子死亡是因为神永恒不可测度和公义的计划，而他们的死实际上已经达成神在历史

---

<sup>66</sup> 同上，67-59。

<sup>67</sup> 同上，89。

<sup>68</sup> 同上，102。

<sup>69</sup> 同上，108。

<sup>70</sup> Hart, *The Doors of the Sea*, 99。



中的奥秘目标。”<sup>71</sup> 当然，大多数加尔文主义者不会建议他们的跟随者在这种时刻对这种人说这种话。然而，哈特反思，“如果在别人的悲伤是如此真实和不可抗拒的痛苦时，我们觉得说这种话是羞愧、愚蠢并且残酷的，那么我们就应当永远不要这么说。”<sup>72</sup>

现在请跟我一起想像第二个画面（通常这是真实的），关于无辜苦难的个案研究，这里面有道德的恶介入其中。想像一个女孩被一个邪恶的性变态者绑架，被置于汽车内，从他的社区开到一个孤立的河边树林，尽管她大喊并反抗，他仍然将她带到河边并强奸了她，掐死她，然后抛尸于河中。（这不单纯是想像，它是根据我在电视节目《未破的旧案档案》〔Cold Case Files；译按：该节目是1999年至2006年在美国历史频道播出的系列罪案记录节目〕上看过的一个真实故事。）

加尔文在《基督教要义》中提到过一个例子，一个商人愚蠢地和他的同伴们走失了，来到一个贼窝，然后被抢劫和杀害。我们之前提到过这个例子，加尔文说：这件事，就如其他任何事一样，不仅是神预见和允许的，也是神根据其隐秘计划所实际导致和掌管的。他一点不建议或允许这成为神全权的一个例外，

---

<sup>71</sup> 同上，100。

<sup>72</sup> 同上。



相反，他清楚指出，这就是神做万事的方式，万事都是由“神隐秘的计划统管”的。<sup>73</sup>

我们读了愚蠢商人的故事或类似的真实事件，然后摇摇头说，“嗯，我能明白是神预先命定了这事，那个人多蠢啊，神能轻易地有正当理由来导致这件事。”但如果加尔文是对的（并且上面所提到的那些高派加尔文主义者是对的），不仅仅那个愚蠢的商人之死是神促使其确实发生，并且那个小女孩所遭到的绑架、强奸和谋杀，也是被“神隐秘的计划统管”。请注意，后者的发生并非由于大自然的反常灾难或某个人的愚蠢而导致的。这纯属邪恶。但无论我们用加尔文之被杀商人的例子，还是小女孩的真实例子，根据加尔文主义对神全权的观点，他们同样都是神所计划、命定、统管、并使之确实发生的。哈特说得很对，这无可避免地将神变成“邪恶的秘密建筑师”。<sup>74</sup>

派博的说法更糟糕，神“微笑的脸”隐藏在“愁云惨雾的护理”背后。在《神隐藏的微笑》中，他引用了十八世纪加尔文主义圣诗作者威廉·考柏的诗歌〈上主作为何等奥秘〉(God Moves in a Mysterious Way) 表达了他的赞同：“莫凭感觉臆断上主，一心靠主恩

---

<sup>73</sup> Calvin, *Institutes* 1.16.2 (pp. 198–99) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十六 2，157 页。

<sup>74</sup> Hart, *The Doors of the Sea*, 101。



典；愁云惨雾隐密之处，有主仁慈笑脸。”<sup>75</sup> 他说，神带给他的信心英雄们生命中的患难，是为了使他们成为更刚强的基督徒，这是很好的，如果派博是对的，那么当它同等地应用在性变态强奸小女孩后掐死她并抛尸河中，这意味着什么呢？说神只是允许罪、邪恶与无辜苦难，无法回避这个难题。如果加尔文主义是对的，神也批准了这件事，并促使它确实发生，即使神也为此悲伤。这又是怎样一位神呢？

派博和其他加尔文主义者长篇阔论神的伟大美名和威望，但他们的许多听众和跟随者很难理解，他们所述说的神全权至少会使神的美名可疑，当然，除非神的美名就是指祂的能力。但是这真是我们说神的美名的意思吗？美名岂不是更应该指神性情的良善吗？如前所述，赫尔姆说，神的良善不能与我们对良善的最高理念有太大差别，不然就完全失去这个词的意义了。但派博和类似的加尔文主义者所说神在罪、邪恶与无辜苦难中的角色，不正是这种情况吗？我认为是的。

我要提出一个事实，在改革宗群体中有些人认同这种对高派加尔文主义神全权教义的评估。雅各·达恩就是其中之一，他抨击所谓的“定旨神学”（decretal theology，就是我称之为神圣决定论的）没有严肃看待

---

<sup>75</sup> Piper, *The Hidden Smile of God*, 8。歌词引自《生命圣诗》31首。



罪恶的问题。达恩说，根据这种神学对神在罪与邪恶当中之角色的解释，得出一个顺理成章的结论，就是“当定旨神学家带着信心的眼睛，在一个自相残杀的世界中，看一个破碎流血的人类，只会看到荣美和平安。”<sup>76</sup>

### 神的自由和人的责任

高派加尔文主义对神全权的论述，直接带来至少另外两个问题，不仅仅是神的美名被诘难，而且神与受造物关系中的自由以及人对邪恶的责任，也都被置人怀疑之中。

我已经稍微谈过神之自由的问题了，在本书中还会再次提出，因为这是与加尔文主义辩论的核心。就连有些改革宗神学家都相信，古典高派加尔文主义实际地（如果不是故意的话）削弱了神的自由，那是极

---

<sup>76</sup> Daane, *The Freedom of God*, 81。当然，加尔文主义者常常指向圣经中将神描绘为怪物一样的那些经文，在本书开始的地方我就引用了旧约圣经的这些经文。达恩和大多数加尔文主义批判者一样，相信神的性情在耶稣基督里被完全启示出来，我们必须以此来解释其他对神的描述。耶稣真实地为罪恶忧伤，明显地要减轻人的受苦。加尔文主义者常指控非加尔文主义者没有足够认真对待圣经。他们的意思乃是他们看旧约圣经中那些“可怕的经文”比耶稣更严肃、认真！至少这是大多数非加尔文主义者感受到的。



其讽刺的，因为所有加尔文主义者都声称，他们对神的观点都是设计来保护神的超越性，包括祂的自由。

许多加尔文主义者论证说，唯有加尔文主义能够保护神免于从属于受造物，例如，伯特纳称加尔文主义全都是关乎神的绝对自由，不受自己之外的任何人或事物制约。实际上，对伯特纳而言，整个加尔文主义体系，虽然有圣经支持，乃是从神的无限性这概念推导出来的。因此，神用祂“完全的自由”<sup>77</sup> 创造了这个世界。赫尔姆也倾向于神的超越性(transcendence)或全然他者(wholly otherness)的概念，受造物不能影响神的旨意。神的自由完全不受人或其他任何事物制约：“人类的任何决定都不能在任何层面上改变神的旨意。”<sup>78</sup> 史普罗说，神的自足性对于神的神性是绝对至关重要的。他非常清楚地指出，神在其一切所是和所行上，都是自由的，不从属于自身之外的任何事物。<sup>79</sup> 这种神观并非加尔文主义所独有的，这大部分是所谓“古典基督教有神论”里很平常的内容——一个历经数世纪发展而成的神之图像，尤其是在早期教会和中世纪大学当中。在古典基督教有神论中，神不能够有任何改变的可能性、或从属于自身以外的任何

---

<sup>77</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 24 = 伯特纳著，《基督教预定论》，19页。

<sup>78</sup> Helm, *The Providence of God*, 138。

<sup>79</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 37。



人或事物。神是纯粹实有 (*actus purus*)，这是伟大的中世纪经院哲学家和神学家多马·阿奎那 (Thomas Aquinas) 所用的术语，意思是神里面没有任何潜在性 (potentiality)，只有实在性 (actuality)。

然而，问题在于，是否至少有些版本的加尔文主义，不经意地让神从属于世界的某些事物，以满足自己的需要——祂自己的荣耀，透过平等地彰显祂所有的属性。这是贯穿许多高派加尔文主义的一个重要主题：神在创造和救赎中所做的一切，都是为了祂自己的荣耀。这种神之目标的概念，至少可以追溯到爱德华滋，但伯特纳表达得最好，在他回答神为什么允许罪进入这个世界时说：

罪……被许可，是为了在赦免中彰显神的怜悯，在刑罚中彰显祂的公义。罪的进入是一个已经安排设计的结果，神在永恒中形成这设计，透过它，神带着目的地向理性的受造物启示：神自己是完全和充满一切的极致完美。<sup>80</sup>

派博也如同爱德华滋一样宣称，神在所有发生的万事中的目的，是为了彰显祂的荣耀。爱德华滋清楚

---

<sup>80</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 234 = 伯特纳著，《基督教预定论》，214页。



的解释了，派博也认同，神在万事中的目的，包括邪恶，是完全彰显神的所有属性，包括公义和忿怒。<sup>81</sup>

讽刺的是，这样解释神在创造和救赎（包括罪与邪恶）中的目的，回过头来成为爱德华兹和之后大部分的加尔文主义者挥之不去的梦魇（其中的暗示也可以在加尔文身上找到）。显然，神需要世界成为它所是的样子，包括罪、邪恶、无辜苦难、救赎、和弃绝（地狱），为了彰显祂的所有属性并因此得荣耀。神能从中限制自己吗？爱德华兹的答案是否定的，他主张“神在万有中的旨意是必要的决定，根据祂所看为最适合且最好的。”<sup>82</sup>

爱德华兹和其他加尔文主义者否认自由意志论者的自由，说那是与神的全权不连贯的，他们支持相容论意义上的自由，主张连神的自由都是这种意义的（即神的自由意志是被其最强动机所控制的），这直接引致的理念乃是，神创造世界，以作为“祂之荣耀的剧场”（加尔文语），不仅是必须的，也并非真正自由的，意即不能有其他选项。从神全权的强势观点所得到的逻辑结论，与极力强调神的超越性和不受制约的自由，两者是对立的。也与传统基督教正统相抵触！并且这

---

<sup>81</sup> John E. Smith, "God the Author of Sin," introduction to Edwards' *The Great Christian Doctrine of Original Sin*, 64。

<sup>82</sup> Edwards, *Freedom of the Will*, 377。



削减了整个创造和救赎唯独借着恩典的理念，因为必然的就不是靠着恩典。

福音派哲学家布鲁斯·李德尔（Bruce A. Little）恰当地批判了派博和其他类似想法的人。他正确地记述，根据派博，神命定了邪恶（和其他万事）来荣耀自己。<sup>83</sup>他说：“派博字斟句酌地说，在世上所有的罪恶之中，神都有一个目的：使基督的荣光更加明亮地闪耀。……〔一个孩子〕受尽折磨而死，是这旨意的一部分，这种情况不仅仅使邪恶成为完成神之目的所必要的，也使神成为要为邪恶负道德责任的那位。”<sup>84</sup>李德尔和其他批判者贴切地展露这种包括罪恶在内之神全权观点的激进程度：神必须创造，允许罪与邪恶，救赎，弃绝，以完全实现祂的自我荣耀。

那么一来，没有这个世界，神就不是那位同样的神了，祂的荣耀会少于有这个世界的情况。那么，邪恶成为神所必须的，神从属于世界，包括邪恶。福音派哲学家耶利米·伊文思（Jeremy Evans）给出恰当的结论：“如果神需要受造物来体现这些属性〔公义、

---

<sup>83</sup> Bruce A. Little, “Evil and God’s Sovereignty,” in *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism*, eds. David L. Allen and Steve W. Lemke (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2010), 283。

<sup>84</sup> Little, “evil and God’s Sovereignty,” 290。



忿怒]，那么人可以正当地质疑，神在其创造行动上是否自由。”<sup>85</sup>

当然，很少加尔文主义者会这么说，但是根据一些加尔文主义者所说，神创造的目的以及神的行动必须发自祂的性情，这是一个“顺理成章的结论”。结果就是，神在与受造物的关系中并非真正自由，因为祂不能做创造之外的选择，只能为了祂的荣耀而创造，许可（使之确实发生）罪恶，救赎，和咒诅。

从加尔文主义对于神护理的教义而来的两个问题中，第二个问题是，这教义不可避免地将罪与邪恶的责任从受造物的身上转移到神的身上。同样，加尔文主义者说神不用为罪与邪恶负责，即使祂预先命定并使之确实发生，而受造物必须负责，即使他们不能做别的选择。

在《基督教要义》中，加尔文称“神的护理并不意味着恶人能免除审判”。<sup>86</sup>对那些称神的护理会使神、而不是人成为必须为罪恶负责的人，他说：“这些人尽管远远朝着神的公义狂吠，却永远无法触及

---

<sup>85</sup> Jeremy A. Evans, “Reflections on Determinism and Human Freedom,” *Whosoever Will*, 266。

<sup>86</sup> Calvin, *Institutes* 1.17.5 (p. 216) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十七 5，170 页。



它。”<sup>87</sup> 他的解释是，“如果神没有这样的旨意”，人就不会作恶，人不能作恶，“除非神的旨意定意如此”，但是他们是被“存心不良”驱动而去作恶。因此，即使他们不能不作恶，即使“他们所犯的过失完全是神的安排”，<sup>88</sup> 但神是无罪的，而他们有罪。

可以清楚看到，加尔文所说的“恶”是存在于内心的意图，而不在于外在的行动。因为神以良善的动机（无疑是为了祂的荣耀！）预先命定并促使这些行动确实发生，所以祂不能为恶负责。而行恶之人无法不做（因为被一个罪恶动机所驱使，说到底是被神驱使），<sup>89</sup> 却是唯一有罪的一方。

爱德华兹对此怎么说呢？我们已经看过，爱德华兹相信并论证说，神通过“保留祂的行动和能力”而“促使罪确实无疑地发生”。<sup>90</sup> 对于罪人，他是这么说的，“神任凭他们自己，〔所以他们〕就必然犯罪。”<sup>91</sup> 但爱德华兹宣称，神定意了罪恶，而神并不作恶。<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> 同上，217 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十七 5，171 页。

<sup>88</sup> 同上 = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》，壹十七 5，170-171 页。

<sup>89</sup> 记得稍早从《基督教要义》引述的话：神“迫使恶人顺服”。

<sup>90</sup> Edwards, *Freedom of the Will*, 404。

<sup>91</sup> 同上。

<sup>92</sup> 同上，411-12。



这是因为罪咎完全在于人内心的邪恶倾向，这倾向因神的许可而变得必然在亚当内心或我们内心升起。这是爱德华滋在这个问题上最清晰的陈述：“神……是这样处置〔控制〕这件事〔堕落〕的，祂保留了祂的影响力，没有这些影响力，人性必然会败坏，所以神不是罪的创始者。”<sup>93</sup>

这里请注意两点，首先，爱德华滋相信并教导说，人类本性（也许是更广义的受造物本性，包括天使的本性）若失去超然的神圣影响力，必然会腐败和犯罪。所有跟随爱德华滋的加尔文主义者必须做出同样的假设（大部分的确如此），那么与之必然相关的就是，人类本性并非受造美好的。这是将有限（finitude）和“不好”（not good）等同了。当然，没有人会认为有限的本性是形而上学意义上的完美如神。它可能腐败，但如果说没有神的超然影响力，人就必然腐败，这就引起一个问题，神的创造是否是好的？

其次，爱德华滋说神保留（withheld）了这必要的影响力，他肯定是指收回（withdrawed）了，因为如若不然的话，堕落会〔在创造开始时〕立刻发生。即是说，神本可以阻止亚当犯罪，但祂选择不这么做，祂绝对无误地知道，若收回祂的超然保护能力，亚当就会堕落。

---

<sup>93</sup> Edwards, *Original Sin*, 384。



第三，亚当的堕落及其所有后果（包括对那个小女孩的绑架、强奸和谋杀），都是神所定意并使之确实发生的。

第四，爱德华兹从来没有解释亚当罪恶倾向的源头，这源头让亚当有罪而神无罪。但是他对于神的护理的教义，将神的钜细靡遗全权延伸至最微小的细节，似乎必须说受造物的每件事——包括所有的动机和倾向——都是在神的掌管之下并使之确实发生的。然而，爱德华兹在这个论证中似乎在说，亚当的罪恶倾向只是无中生有冒出来的。这是爱德华兹强势的神全权教义、以及他所反对的自由意志论意义上的自由意志所禁止的。每件事都出自某处！如果使亚当犯罪的邪恶倾向是从他里面自主发出的，那就向亚米念主义妥协了一大步！

专研爱德华兹的学者、《约拿单·爱德华兹著作集》（*The Works of Jonathan Edwards*）的编辑约翰·史密斯（John E. Smith）如此评论：“那么，必然是这样，神以其智慧，将一个必要的邪恶本性受制于道德谴责之下。”<sup>94</sup> 参考爱德华兹在别处的陈述，史密斯说：“除了神所定意和喜悦的事，没有任何事得以发生。……这异乎寻常强烈的语言似乎表明爱德华兹的立场是，让神成为罪与邪恶的有效肇因（efficient cause）。”<sup>95</sup> 史

---

<sup>94</sup> Smith, “God the Author of Sin,” 46。

<sup>95</sup> 同上，62。



密斯批评爱德华滋没有充分而恰当地说明为什么亚当有罪或神的无可指摘，他说：爱德华滋在为神辩护时，“爱德华滋结束得很蹩脚。”<sup>96</sup>

让我们移步至伯特纳，他对于神在罪与邪恶上的责任有什么说法呢？他固守钜细靡遗护理的教义，毫不犹豫地主张“神在人之心思意念上的绝对控制”。<sup>97</sup>然而，他又辩称，人受罪的辖制是他们自己的错。这种受罪的辖制是如何开始的呢？伯特纳重复了爱德华滋的论证。连亚当和夏娃的堕落都是“在神隐秘的筹算当中命定的”，<sup>98</sup>神使用他对心思意念的控制来促使堕落确实发生，伯特纳说：“然而，神绝对没有迫使人堕落，他只是保留了那人所不配得的约束性恩典，亚当若靠此恩典，本可以绝对不致堕落，但神并没有义务要赐这恩典给亚当。”<sup>99</sup>根据伯特纳，就像他之前的爱德华滋，这就是神无需为罪与邪恶负责，而人类才需要负责的原因。亚当之后的所有人都因此继承了他的腐败本性，也行出罪恶。

所以，根据伯特纳，要神为亚当的原罪负责，惟一原因就是如果神迫使他犯罪。仅仅保留“约束性恩

---

<sup>96</sup> 同上，52。

<sup>97</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 209 = 伯特纳著，《基督教预定论》，192页。

<sup>98</sup> 同上，234 = 伯特纳著，《基督教预定论》，214页。

<sup>99</sup> 同上，235 = 伯特纳著，《基督教预定论》，215页。



典”而使亚当的罪确实发生，绝不能使神为此负责。那么，两个问题自动出现，第一，若某人使另外一人确实地犯了一个罪，并且另外这犯罪之人别无选择，难道这不是同谋吗？任何只要看过电视剧集《法律与秩序》(Law & Order)的人都知道，一个人或公司诱导别人犯罪，即使是间接性地诱导，也和犯罪者同样有罪。而犯罪之人的有罪程度，只是根据他能避免犯罪的程度而定。我问你，如果你是陪审团的一员，证据充分告诉你，被告除了犯罪别无选择，你会投有罪票还是无罪票呢？我敢说，常识要求陪审团在这种情形下投无罪票。

第二，伯特纳相信神并不欠亚当那个不犯罪所需要的约束性恩典，我觉得这是有待商榷的。但现在问题不是神是否欠亚当，而是这位神——祂就是爱，在耶稣基督里被完全启示出来——是否会挪去那约束性的恩典，而促使亚当确实犯罪，并给人类带来严重后果？伯特纳认为，神从不欠亚当约束性恩典；这论调使神看起来是冷酷无情的，尤其是神因此责备亚当犯罪，而神却为亚当创造了一个如此软弱的天性，以致犯罪不可避免。从伯特纳的陈述来看，神似乎设好了局要让亚当堕落。这让我们想起一首古老的五行打油诗，这诗是关于荷兰的堕落前拣选论神学家方济各·戈马汝斯 (Franciscus Gomarus) 的，他骚扰亚米念，因亚米念不接受神全权的这个高调描述和其他相关问题：



方济各·戈马汝斯是个堕落前拣选论者；  
他竟然给了亚当一个借口。  
神已定旨，  
预先命定亚当的行动。  
神提前煮好亚当的鹅。\*

其他加尔文主义者又如何呢？他们对于堕落及其结果中神的责任和人的责任怎么说呢？赫尔姆重复了爱德华滋和伯特纳关于神命定罪恶并使之确实发生的主张。神没有导致罪恶的行动，而是透过“神圣的保留”“决定了它们”。<sup>100</sup> 他声称，只有恶行的直接原因才能被认为是有罪的。<sup>101</sup> 我认为这是谬误的说法，因为这背离常识和自然律。耶利米·伊文思说得很对：“终极原因在哪里，终极责任就在那里。”<sup>102</sup>

约翰·派博回避了其他加尔文主义者那样扭曲的解释，只简单说，神预先命定了罪与邪恶并使之确实发生，我不知道为何神不需负责，而罪人要负责。他说。这终极是一个奥秘，不能以人类的理性来解开。

---

\* 译按：God pre-cooked Adam's goose；俚语，意思是神预先毁了亚当的机会。

<sup>100</sup> Helm, *The Providence of God*, 170-71。

<sup>101</sup> 同上，171。

<sup>102</sup> Evans, "Reflections on Determinism and Human Freedom," 263。



圣经单单说了这两者：神预先命定罪恶，人要为此负责。<sup>103</sup>

许多高派加尔文主义的批判者——包括笔者本人——相信，对于神全权的这种强势观点的核心，有严重的矛盾。这种强势观点认为神预先命定了罪恶并使之确实发生，尤其是用神“保留”或“收回”必要之恩典的机制，来解释亚当（及其所有后裔）的堕落，这是神绝对无误的计划。我严肃地看待加尔文主义者几乎不把罪咎归于神这件事，他们几乎总是说神是道德纯洁无瑕的，所有的罪责都是在有罪的受造物身上。但问题是，这与他们自己对于神全权的强势观点——包含了神对恶的决定——乃是自相矛盾的。

若是有人害怕，这会不可避免地导致一个顺理成章的结论，就是神是罪与邪恶的创始者，并要负上首要责任，谁能责备他们呢？除了用强大的意志力来接受这种不可理喻的解释，还有什么能阻止这些人继续宣称受造物是无罪的、而神是有罪的？一个人必须面对的问题是，在这个神之绝对决定性全权以及人要为罪负全部责任的双面教义上，要相信哪一边呢？一个人不可能真正同时支持两边却不自相矛盾。诉诸于奥

---

<sup>103</sup> 对此观点一个最简单明了、不复杂的表达，可见派博的讲论：“The sovereignty of God and Human Responsibility,” at [www.youtube.com](http://www.youtube.com): “Commending Christ Q & A Desiring God 2009 Conference for Pastors February 4, 2009”。



秘是不合适的，自相矛盾不是奥秘，就连史普罗在他的《认识预定论》一书中也如此强调，我同意他所说的，“一个基督徒若同时支持明显自相矛盾的两极，这是智力自杀。”<sup>104</sup> 在结论部分我会更进一步处理这个具不可理喻性质的问题。

### 神圣决定论之外的其他选择

圣经要求我们，必须接受高派加尔文主义者的神圣决定论教义吗？并非如此。那么，这些加尔文主义者用来支持他们（对万事——包括罪与邪恶——的详尽预先命定和决定）的圣经经文又如何呢？有些在前面已经提及了，他们用来教导神圣决定论在罪、邪恶、及无辜苦难上的每一处经文，都能用来指向神的许可。几乎所有的基督徒都承认，若没有神的许可，没有任何事情能够发生。当加尔文主义者已经说神定意所有发生的事情，包括罪与邪恶，而且神的许可是“定意性许可”，即积极地促使它们确实发生时，问题在于，加尔文主义在许可的语言上，是否真的可以被许可退后一步？神全权的这个强势教义的主要替代选择，就是神圣自限论（divine self-limitation）。

首先，让我们清楚了解一下，那些诉诸神圣自限论及消极许可的人，如何解释神这位无所不能的创造

---

<sup>104</sup> Sproul, *Chosen by God*, 41 = 史普罗著，黄吴期馨、郭瑞英合译，《认识预定论》，台北：校园书房，2000年。



主的世界中有罪与邪恶的问题，他们没有说神从未操纵历史环境来实现祂的旨意。神从未做的是导致罪恶。神可能、而且有时确实将人置于某个环境中，以实现某个事件，祂知道人在这个环境中会用他的自由来做什么事，因为神需要他们做这些事来完成祂的计划。耶稣被钉十字架就是如此。然而，即使在那个情形下，也不是神引诱或操纵人去犯罪，而是祂知道什么事情，比如荣耀进圣城，会导致钉十字架。

但我们不能说亚当的堕落（这开始了整个罪与邪恶的历史）是神定意、计划、并使之确实发生的。神既没有预先命定它，也没有使之确实发生，而且这不是祂旨意的一部分，祂只是不情愿地允许它发生。我们如何得知呢？我们之所以知道，是因为我们透过耶稣基督来认识神的性情。道成肉身的教义证明神的性情在耶稣里完全启示出来，“任何圣经经文的诠释若削减耶稣所教导的神圣旨意之启示，都不能接受。耶稣的所言所行就是神的所言所行，耶稣没有任何隐秘的定旨需要隐藏，天父也没有什么阴暗面需要保护以免曝光，没有理由需要为神〔的做事方式〕辩护。”<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> William G. MacDonald, “The Biblical Doctrine of Election,” in *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*, ed., Clark H. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 213。



高派加尔文主义者的神全权教义包括，邪恶是神的计划、目的、和决定能力的一部分，这直接与圣经所启示的“神是爱”（约壹四 8），不喜悦恶人的死亡（结十八 32），愿意人人都得救（结十八 32；提前二 4；彼后三 9），也从不试探人（雅一 13）正面冲突。老实说，加尔文主义者很灵巧地解释这些和其他许多圣经经文，但却不能令人信服。例如，约翰·派博辩称神有“复杂的情感和动机”，<sup>106</sup> 所以祂真实地为了祂的世界有罪与邪恶为其一部分而忧伤，真实地希望人人都得救，也为祂为了自己的荣耀预定去死亡并承受永恒地狱的那些人要经历那样的命运而忧伤。但对这些显明神心意之重要经文的解释，并不能令人信服，反而让神成为三心二意。

如果不是神适度限制自己的能力和全权，人怎能处理神所造世界中罪与邪恶的这个现实呢？唯一的方法就是采取圣经各处经文所假设的：这个世界有道德自由（特别包括自由意志论的自由），神在与世界的关系中自我设限。这种自由是神赐给按照祂形象和样式所造之人的奇妙而可畏的礼物。换言之，神因着爱和尊重人类受造物而不去控制他们，允许祂的完全旨意被他们阻挠。

---

<sup>106</sup> Piper, *The Pleasures of God*, 146 = 派博著，《神喜欢》，第五章。



这样，神的确有两种旨意，但它们不是如加尔文主义所设想的那样。亚当自由选择的结果就是堕落犯罪（自由选择意味着他可以做其他选择），神有一个完全的旨意（perfect will），也称为祂的先行的旨意（antecedent will）（这里“完全”的意思是“神真心希望发生的”）。神完全的旨意是没有人沉沦，这是神先行的旨意（在堕落及所导致的世界腐败后果之前），神也有一个后来的旨意（consequent will）——在受造物背叛之后。祂允许人有自由选择灭亡，但祂的允许是真实、不情愿的，而非操控的。

福音派神学家葛伦斯（Stanley Grenz, 1950-2005）根据这两种旨意——上面提到的完全／先行的旨意和后来的旨意——对神的护理做出了一个非常有帮助的区分。就是区分了“事实全权”（sovereignty *de facto*）和“合法全权”（sovereignty *de jure*）。<sup>107</sup> 我同意葛伦斯的说法，因着神甘愿的自限，现今祂合法掌权（根据权利），但还未事实掌权（按照实际情况）。神的事实全权是在将来。这也反映在圣经经文，撒旦是“世界的神”（林后四 4）（这里“世界”明显是指“现今这邪恶的世代”），神会在将来的世代打败他，成为“万物之主”（林前十五 28）。整个哥林多前书十五章没有其他的解释方式。它假定了有一个区分介于神现

---

<sup>107</sup> Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), 140。



今合法全权的统治和将来事实全权的统治。这当然不是说，神现今根本没有实际掌权，这只是说，神允许祂的全权被挑战，祂的旨意被部分拦阻直到那日。

这限制了神的大能和全权吗？没有，因为神仍然是无所不能的，祂若愿意，仍然可以掌控每件事和每个人。但为了那些真实的位格性受造物能够自由来选择是否爱祂，神限制了祂的掌控。若神不允许，没有任何事情能发生，从这个意义上来说，神有全权。没有任何事是在神的预见和统治之外。但并非发生的每件事都是神希望发生或决定发生的，这里没有钜细靡遗的神圣决定论。

耶稣身为神，在访问拿撒勒时当然能医治所有人（可六 5），但祂“不得”在那里多行神迹，因为他们不信。身为神，祂当然有行神迹的能力，但祂限制自己的能力，一般只在有信心的人面前行神迹。祂并不想单方面施行医治，除非人这一方有一些配合或接受的信心。所以这正是神的全权。耶稣可以施展祂决定性的掌控，但是祂选择不这么做。如神学家弗兰克·图博（E. Frank Tupper）所说，神不是“那种随时随地随意做任何事的神”，因为祂选择不做这种神。<sup>108</sup> 祂

---

<sup>108</sup> E. Frank Tupper, *A Scandalous Providence: The Jesus Story of the Compassion of God* (Macon, GA: Mercer Univ. Press, 1995), 334–35。



选择让自己部分从属于作为祂的圣约伙伴的人类，但祂仍然是“圣爱中至高的圣约能力”。<sup>109</sup>

本书试图指出高派加尔文主义（即激进的改革宗神学）的弱点，甚至致命的漏洞。本意不是要为亚米念主义或其他替代加尔文主义的神学辩护。不然这本书就会很厚，可能很多人就读不下去了。书店或图书馆的书架上并不缺乏亚米念主义的书，甚至也不缺乏一本关于神之自限性全权以反驳加尔文主义的书，所缺乏的是一本说明加尔文主义如何不合乎圣经、不合神学、不合逻辑的书。这乃是本书的意图。我偶尔会提到一些高派加尔文主义之外的替代选择，如（关于神全权方面）图博的《护理的丑闻》（*A Scandalous Providence*），贵格利·博伊德的（Gregory Boyd）《该责备神吗？》（*Is God to Blame?*），杰克·柯崔（Jack Cottrell）的《圣经论神这位统治者》（*What the Bible Says about God the Ruler*），<sup>110</sup> 特别是大卫·哈特的《海之门：海啸时神在哪里？》。这里我从最后一本书摘录一段以飨读

---

<sup>109</sup> Hendrikus Berkhof, *The Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 146。

<sup>110</sup> Frank E. Tupper, *A Scandalous Providence*; Gregory A. Boyd, *Is God to Blame?* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003); Jack Cottrell, *What the Bible Says about God the Ruler* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001)。



者，它恰当地表达了我和其他基督徒对神全权所持的另类看法（对比于加尔文主义），哈特解释说：

福音的真实意义，一方面在于这堕落世界的支离破碎，正是人类之悖逆理性自由意志（神所许可来统治）的结果，一方面在于基督来确实地拯救受造物，来征服，来救拔，来打败万物中的邪恶势力。堕落和救赎的伟大叙事不是演戏，不是一个关于神以绝对全权从永恒中为我们预备的戏剧性功课，而是一个关于被造自由和丰盛恩典之奥秘的真正后果。<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Hart, *The Doors of the Sea*, 97。



第五章

对拣选说是：  
对双重预定说不

CHAPTER 5



YES TO ELECTION;  
NO TO DOUBLE PREDESTINATION



我从来没有搞清楚这是谁做的，但我必须说这事很机灵而耐人寻味，甚至有点离奇。我和太太有一次参加完校园的圣诞节节目和晚宴后，一起回到我的办公室取外套，发现我的办公室门上用图钉钉着一个折迭起来的便条。这不稀奇，我常常从我的学生、同事、和拜访者收到便条。于是我取下便条，打开门，打开灯，然后读这便条：“奥尔森教授，我对神说话了，你是被咒诅的，我想你应该知道这点。”没有署名。当然我就把它当个玩笑；我曾参与过一个轻松活泼的校园辩论，是关于“预定对自由意志”的，所以我假定这个便条是有人在试图搞笑。另一方面，我确曾遇到过一些加尔文主义者，他们认为人可以确知谁是被预定上天堂，以及谁是被预定下地狱。

这可能不像一些加尔文主义者说以为的那么稀奇。他们应该去查考他们自己的历史。我在上一章提到约翰·派博的书，其中有一章提到一位加尔文主义圣诗作者威廉·考柏（1731-1800），他写过“宝血活泉”（There Is a Fountain Filled with Blood）、“上主作为何等奥秘”，以及其他几百首圣诗。考柏是一位认信的加尔文主义者，他强烈相信“双重预定论”——神从永恒中选择拯救一些人而咒诅另一些人。在考柏成年生活中，有许多时间经历了极度抑郁的打击，甚至在精神病院度过一段时间。在那些忧郁期间，他确信自己是被预定下地狱的。到底是他这种受咒诅的确信导致他的抑郁，或者是反过来的，我们不知道。



我曾教导过一个成人主日学基督教教义的课程，花了一节课讲拣选的教义，解释加尔文主义者如何看待它是无条件的，而亚米念主义者（还有其他人）看待它是有条件的（当拣选指向个人及其永恒结局的时候）。我们谈论了这个教义的优点和弱点，特别是在假定神定旨“逾越”或甚至积极选择一些人进入永恒灭亡的情形下，神之良善的问题。他们就在课堂上展开了辩论，是否这与耶稣基督身上所彰显的神之爱一致。课后，一位中年绅士来找我进行“一对一”的谈话，这位绅士拥有心理学博士学位，也着有几本广为人知关于婚姻的书籍。他向我解释说，他不觉得神拣选一些人承受咒诅是一个问题，因为他相信那些被弃绝的人根本不是真正的人，而是自动机械（机器，机器人）。我之前从未听过这样的解释，如果不是出自眼前这位绅士之口，我会怀疑这是来自某种天真大脑的想像。

毫无疑问，无条件拣选的教义（郁金香中的 U），一直是保守福音派基督徒当中辩论和争议的主题。但这教义对于所有真正的加尔文主义者来说是至关重要的，这是他们救恩论体系的核心。对于他们来说，这是甜美、带来安慰的教义，因为这教义告诉他们，他们的救恩不是因着他们的所是或所为，而是完全基于神的恩典。对于加尔文主义者来说，这紧密连于宗教改革教义的根基——得以称义是唯独本乎恩、因着信。他们相信，任何不同于他们之教义的观点，都将无可



避免地导致该宗教改革教义的削弱。然而，对于其他人（比如考柏这样的加尔文主义者）而言，这是可怕的教义，因为其不可避免的另一面——神选择了祂本可以拯救的一些人去承受永恒的地狱（即便说神只是选择了逾越他们，而选择拯救另外一些人）。

无条件拣选的辩护者视此教义为神所表达的伟大良善和怜悯，而反对者（如约翰·卫斯理）则视此为一位阴暗和隐秘之神的表达（这是路德的用语，形容神预定人下地狱的一面），这位神更多关心自己的荣耀，超过关心人类的福祉。反对者认为这教义无法与圣经中“神是爱”和“神不愿一人沉沦”（约壹四 8、16；彼后三 9）相协调。更重要的是，这也不能与神在耶稣基督里所启示的性情相协调——当耶路撒冷居民不接受祂为他们的弥赛亚时，祂为他们哀哭（路十九 41~44）。

知道加尔文主义的条件拣选教义（这教义常被非神学家简称为“预定”）的人，很少会无动于衷的。他们大多数人要不是反对这教义（如约翰·卫斯理），就是坚定地拥护它（如约拿单·爱德华兹）。（我提到卫斯理和爱德华兹，是因为他们于同一年〔1703〕出生，在英国和北美的大觉醒运动中，他们的生命有许多重要的重迭，他们也通常被称为福音派运动的两大先贤。）我在本章后面会更全面解释，我是支持无条件拣选的，只要它指的是对神百姓、而非具体的个人的拣选，我支持对个人的有条件拣选。但是我坚定不



移地反对无条件拣选的一个不可避免的副产品——弃绝。我认为，对个人的双重预定论与神的爱不一致，而且这样的教导使人很难区分神与魔鬼的差别。

### 无条件的拣选就是双重预定论

有些加尔文主义者说他们只相信“单一预定论”，他们的意思是，他们不相信神选择咒诅任何人，祂只是拣选拯救某一些堕落的人类（圣奥古斯丁的“受咒诅的众生”〔mass of damnation〕），而任由其他人走向他们应得且自由选择的地狱结局。但这说得通吗？

我还是从加尔文开始，他在《基督教要义》中写道，“……神借着永恒的定旨预定的两种人——祂喜悦在爱中悦纳的人，以及祂喜悦显明祂忿怒的人。”<sup>1</sup> 从上下文可以清楚看到，加尔文同意这个说法。我们很难主张说加尔文不是持双重预定论。我在第三章引用的《基督教要义》段落也很清楚说明了，他谈及神迫使弃绝者顺服。（我们再次从上下文清楚看到，他并非指顺服于神的告诫性旨意，即神的道德性命令，而是迫使其顺服于神的定旨性旨意，即神定旨要发生的，包括他们的罪恶。）我相信，如果加尔文听说自称是加尔文主义者的徒子徒孙主张单一预定，就是只预定

---

<sup>1</sup> Calvin, *Institutes* 3.24.17 (p. 985) = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》，叁二十四 17，麦种，2017，739 页。



拣选，而不预定弃绝——以为这两者能够分开，或神在这种情形下仍有全权——他肯定会很震惊。

伯特纳同样主张，有一些人的命运是神圣弃绝，甚至神的旨意是他们被咒诅的“决定性因素”（decisive factor）。首先，他说：就如拣选以致得救，弃绝“也是神的作为”，<sup>2</sup> 而且，“我们相信，神从亘古就已意图，任凭亚当的一些后裔留在罪中，每个人生命中的决定性因素是在神的旨意中。”<sup>3</sup> 一定要记住，对于伯特纳而言，正如我提到的其他加尔文主义作者那样显然，“圣经作者毫不犹豫地主张，神绝对支配人的心思意念。”<sup>4</sup> 同样，“神统治人的内在情感、外在环境、习惯、欲望、动机等等，以至于人乃是自由地去做神所定意的。”<sup>5</sup> 他承认，神“在真实意义上”决定人的选择，根本就没有“自我决定”（self-determination）这回事。<sup>6</sup> 这样，伯特纳就有很清楚的理由主张，弃绝是神全权之计划和目的的必要部分，终极来说不被

---

<sup>2</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 104 = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版），97 页。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上，209 = 伯特纳著，《基督教预定论》，191-92 页。

<sup>5</sup> 同上，214 = 伯特纳著，《基督教预定论》，197 页。

<sup>6</sup> 同上，215, 217 = 伯特纳著，《基督教预定论》，198、187-88 页。编按：伯特纳完整的语句是：「但宿命论不容许抉择的能力，不容许自我决定。」



神自己之外的任何事物所制约。神的旨意〔显然是祂的定旨性旨意〕是被弃绝者之人的生命以及其弃绝的“决定性因素”。

然而，同时，就如我所知道的所有加尔文主义者一样，伯特纳主张，被弃绝者是罪有应得（地狱的永恒痛苦），因为他们“甘愿选择犯罪”。<sup>7</sup> 最后，他将这个明显的矛盾归于奥秘的领域：“预定〔包括弃绝〕和自由主体是一间伟大庙宇的两根支柱，在人眼不能穿透的云端之上，两柱相接。”<sup>8</sup> 然而，对我来说，这奥秘根本是公然的矛盾，连史普罗都将它扫出基督教讨论的界限之外。我们在这里必须指出奥秘和矛盾的不同，前者是某种人类心智不能完全解释或理解的东西，而后者则是无稽之谈——两个概念彼此抵消，同时在一起则荒诞无比。基督教神学绝不应该在后者上怡然自得，而前者总是存在于人谈论神之时。

伯特纳对那些采取单一预定论之加尔文主义者言辞刻薄：“‘温和的加尔文主义’〔指试图相信单一预定论的理论〕就是病态加尔文主义的同义词，而疾病，如果没有被治愈，就是死亡的开始。”<sup>9</sup> 伯特纳虽然承认弃绝是“众所公认的一个让人不快的教

---

<sup>7</sup> 同上，125 = 伯特纳著，《基督教预定论》，116页。

<sup>8</sup> 同上，222 = 伯特纳著，《基督教预定论》，204页。

<sup>9</sup> 同上，105 = 伯特纳著，《基督教预定论》，98页。



义”，<sup>10</sup> 却试图证明弃绝的必然性。对于他而言，若没有弃绝，神的公义就不能完全彰显，神也不能在世人和天使面前得着完全的荣耀。

另一位认为无条件拣选必然包括弃绝、以之为“硬币另一面”的加尔文主义牧师和神学家，是《加尔文主义五要点》的作者艾德温·帕摩（Edwin Palmer），他在书中阐述“弃绝的十二个命题”（*Twelve Theses on Reprobation*），并为之辩护。首先，他定义弃绝为“神之永恒、全权、无条件、不变、智慧、圣洁、奥秘的定旨，神借此拣选一些人进入永生，略过其他一些人，公义地按照他们自己的罪定他们的罪，这一切都是为了祂自己的荣耀。”<sup>11</sup> 如伯特纳和其他人一样，帕摩承认这是一个困难的教义，但说：“我们无限的神给我们呈现一些令人震惊的真理，那是我们有罪而有限的思想所悖逆的真理。”<sup>12</sup> 他主张，罪来自“神有效的许可”——我们已经在其他加尔文主义神学家那里听说过了，他们不情愿说是神导致了罪。看起来，“有效的许可”一定是指神没有强迫人去犯罪、但促使其确实发生，正如爱德华滋、伯特纳和其他人所说的，神许可罪与邪恶的意思。帕摩说：“所

---

<sup>10</sup> 同上，108 = 伯特纳著，《基督教预定论》，100页（编按：亦见：115页）。

<sup>11</sup> Palmer, *The Five Points of Calvinism*, 95。

<sup>12</sup> 同上，97。



有事物——包括罪——都是由神而来，但神并没有违背祂的圣洁。”<sup>13</sup>

帕摩论证说，预定一些人，就必然暗示了弃绝其他人：“若神选择一些人，那么祂必然忽略了其他人，有上必有下，有后必有前，有湿必有干，有之后必有之前，有拣选必有未蒙拣选的。”<sup>14</sup>（请注意，帕摩在此运用了逻辑，我赞同他！）他继续论证说，神并没有用让信心“奏效”（effectuate）的方式来让罪和不信“奏效”。<sup>15</sup>“神不情愿地定意了罪和不信，祂对此并不喜悦。”<sup>16</sup>如果神确实是“为了祂的荣耀”而行做万事，我们只能纳闷，这怎么说得通。神怎能不喜悦一件荣耀祂自己的事情？帕摩继续大胆宣称，神的弃绝既是有条件的，也是无条件的：

从定罪的意义上来讲，弃绝是有条件的，一个人一旦被略过，就因他自己的罪和不信而被神定罪；虽然万事——包括不信和罪——都是神在永恒中的定旨，人仍然要为自己的罪受责备。他有罪，这是他的过错，而非神的。<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> 同上，101。

<sup>14</sup> 同上，106。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 同上，107。

<sup>17</sup> 同上，105-6。



这已经足以让人晕头转向了，但帕摩却乐此不疲。“他〔加尔文主义者〕意识到他所拥护的教义是荒谬的，……加尔文主义者承认他的立场不合逻辑、荒谬、无稽、和愚蠢。”<sup>18</sup> 然而，“这隐秘的事属乎耶和华我们的神，我们只能搁置，我们不应去探究神隐秘的筹画。”<sup>19</sup> 显然帕摩会认同马丁·路德，当年路德与伊拉斯谟（Erasmus）辩论自由意志时，被逼到墙角，他力劝他的读者“敬畏奥秘”，而不要使用逻辑。帕摩也呼应早期教会神学家特土良（Tertullian），特土良说：“我相信它，因为它是荒谬的！”也许有许多加尔文主义者不同意帕摩，但他们应当认同他，才能坚持这个教导：神无条件地弃绝人（因为神自己预定罪并使之确实发生），然而被弃绝者需要单方面负责，应得永远的刑罚，因为他们的弃绝是“有条件的”。

是什么驱使帕摩和其他高派加尔文主义者如此牺牲理性呢？帕摩毫无保留地说：罗马书九章——加尔文主义者无条件拣选和弃绝之教义的基石经文：“当神说话——祂在罗马书第九章清楚地说——那我们就简单地跟随并相信，尽管我们不能明白，尽管它看起来与我们微弱的头脑相矛盾。”<sup>20</sup> 罗马书第九章说，神

---

<sup>18</sup> 同上，85。

<sup>19</sup> 同上，87。

<sup>20</sup> 同上，109。



拣选雅各而非以扫，爱雅各却恨以扫，在他们还没有生下来，善恶还没有做出来之前，就已经如此，“只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主”（罗九 11~12）。然后保罗引用神在出埃及记对摩西所说的话，“我要怜悯谁就怜悯谁，要恩待谁就恩待谁”（罗九 15）。然后我们读到：“如此看来，神要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬”（罗九 18）。

当然，罗马书九章又说了很多，我鼓励读者去认真读，查考整卷罗马书，然后在整卷书的上下文中解释第九章。帕摩和所有的加尔文主义者一样，对这些经文的解释，就是照字面应用于个人的救恩和弃绝。我在本章稍后会多说，其实还有许多其他正当的解释，这些解释不需要我们牺牲理性，或将神变得武断、或妖魔化。

史普罗是另一位主张没有弃绝就没有无条件拣选得救的加尔文主义者，所以他认为，“单一预定论”是一个不可能的概念。他极力鼓吹双重预定论，同时加了很多重要的条件。“假如有预定这回事，而这预定并不包括所有的人，那么无法逃避的必然推论就是：预定的确含有两面。单单谈到雅各是不够的，我



们还必须想到以扫。”<sup>21</sup> 为了缓和（对神良善的）打击，史普罗主张，神的两种定旨——拯救一些人，咒诅其他人——不能看作是“终极平等”、或两者都是正面。他批评所谓的极端加尔文主义神学，后者让拣选和弃绝成为终极平等——将它们置于神之计划和神把计划付诸行动的同一直面，<sup>22</sup> 史普罗反对极端加尔文主义，他表述了他所相信的真正改革宗教义：

改革宗的观点教导说，神积极主动地介入拣选者的生命，来确保他们得着救恩。对于其他人，神只是任凭他们，祂没有在他们心中创造不信；不信的心本来就在那里。……从加尔文主义的观点来看，拣选的定旨是积极的，弃绝的定旨是消极的。<sup>23</sup>

读到这里，我们只会纳闷，这到底有多大差别？说拣选和弃绝并不是终极平等的，其一是积极的，另一是消极的，这种说法真的能挽救神的正直属性（而这明显是史普罗所关心的）吗？

---

<sup>21</sup> Sproul, *Chosen by God*, 141 = 史普罗著，黄吴期馨、郭瑞英合译，《认识预定论》（台北：校园书房，1996年），100页。

<sup>22</sup> 同上，142 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>23</sup> 同上。



对于史普罗来说，按照他的方式来理解双重预定论很重要，神拯救一些堕落的人类而让其他人遭受永恒的刑罚，要理解为那是神的不对等——终极和非终极——的决定。首先，他说，神允许遭受永恒刑罚的那些人，祂越过的那些人，是无论如何都应受永刑的，神并没有义务拯救他们。神越过他们，并没有让祂涉足于他们的灭亡，不至于暗示神的道德不完美。

更仔细查看史普罗如何论述，被弃绝者是邪恶的，应受永刑，会发现：他根据双重预定论对神之属性所做的推理，是大有漏洞的。他使用神使法老的心刚硬的例子，来说明神确实促成它的一般方式，即那些未蒙拣选者或弃绝者当得永远的刑罚。“神要使人心刚硬，只需要收回神对他的约束，祂给他们一根更长的狗链。……在这个意义上，祂给他们足够长的绳子，让他们可以自缢。”<sup>24</sup> 他主张的正是一般加尔文主义者的解释：神透过保留或收回足够的恩典，来确实促成堕落和随之而来的腐败，包括罪恶。神选择一些人，使他们的心刚硬，所以他们不会悔改相信，他说：

我们必须如此理解双重预定论。神透过在被拣选者心中发动信心来赐下怜悯，透过任凭被弃绝者留在自己的罪中来行使祂的公义。这不是

---

<sup>24</sup> 同上，145。



对称的。一方接受怜悯，另一方接受公义，没有人是不公的牺牲品，没有人可以抱怨神有任何不义。<sup>25</sup>

这说得通吗？说不通。首先，如果罪人的罪恶是神预先命定并使之确实发生，以至于他们别无选择，这怎么不是对称的呢？如果神使他们的心刚硬，又怎么能说神对被弃绝者的定旨（即越过一些特定的人）只是负面和消极的呢？史普罗的论述与他所谓的极端加尔文主义，又有什么差别呢？

改革宗神学家雅各·达恩是双重预定论的头号敌人，称这种说话方式为“假大空”（*verbalism*；译注：假话、大话、空话，外交辞令）：“用词无清楚意义的戏剧游戏。”<sup>26</sup> 如我将会在本章后面提到的，达恩常用它来指许多双重预定论者的遣词用字，他称这些人为“定旨神学家”（*decretal theologians*）。看起来这也适用在史普罗身上，他说神的两个定旨不是同等地终极性，因为一个定旨是积极的，而另一个是消极的，他所说的公义和公平也是如此。

所有支持双重预定论、反对“单一预定论”的加尔文主义神学家，都支持和主张一个观念：神按照祂的全权，预定了一些按照祂形象和样式创造的人下地

---

<sup>25</sup> 同上，147-48。

<sup>26</sup> Daane, *The Freedom of God*, 71。



狱，而这与神的良善、公义和慈爱是一致的。我全心赞同他们以下的说法，即根本没有所谓的单一预定论这回事，宣称预定只是无条件地拣选某些人——全人类中某个数量的人——上天堂。这其实自动而不可避免地关联到对下地狱的预定。若不是双重预定论，就没有预定论。

但我不同意他们的地方在于，双重预定论并不是好的教义：从任何角度来说，这位神的良善、慈爱、公义，也不能与在耶稣基督身上和圣经中所彰显的这些美德相比拟。如果神像他们描述的那样行事，那么神的“良善”，神的“慈爱”，神的“公义”就只是没有任何确定意义的词语。达恩说得好，继续说神的这些属性是祂神圣永恒本性和特性的某些层次时，只是假大空，而这正是几乎所有加尔文主义者所做的。

而且，即使神只是越过祂本来可以拯救的一些人，如果祂真是良善、慈爱、公义的，祂为什么要这么做？如果神真的如加尔文主义者所说的那样行事，那么这些属性的意义为何？换言之，尽管我相信弃绝必然隐含于加尔文主义的拣选教义中，但这不仅仅是弃绝的问题。就算可以接受神没有积极地弃绝任何人，只是怜悯地选择来拯救一部分人，而任凭其他人得到“应得的咒诅”，对于一位本来可以拯救所有人的神来说，既然救恩是绝对无条件的（即神不依靠任



何得救之人的所是或所行)， “良善”、“慈爱”和“公义”这些属性又有什么意义呢？<sup>27</sup>

这是加尔文主义的另外一个软肋。尽管他们竭力避免，但他们之救恩论——郁金香——的“顺理成章的后果”就是，神即使不是一个道德怪兽，也是道德模糊。这种“良善”无法与人类的类比，任何人若有能力从大灾难中拯救大量人群，却只救了一部分人，绝对不会被视为良善或慈爱或公义。有人会说这些名词在神身上和在世人身上的意思是不同的，加尔文主义者保罗·赫尔姆正确地拒绝这种说法：“神的良善必须与我们所认为的人类良善行为有积极的关系，否则，为什么将良善归于神？”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> 有些加尔文主义者可能反对我在此处的用词，说：虽然“拣选”是无条件的，但“救恩”不是。换言之，根据他们的神学，神选择拯救一部分人，跟这些人是什么人完全无关，但祂只在悔改和信心（归信）的条件下拯救他们。然而，这看起来是很适当和公平地说，救恩本身也是无条件的，因为连悔改和信心都是神为拣选者预备的，在他做出任何决定和行动之前，也独立于他的决定和行动。依我看来，对救恩的无条件拣选和救恩本身是有条件的，这两者的区别是没有区别。

<sup>28</sup> Helm, *The Providence of God*, 167。这有可能和正当地使我们进入到整个“唯名论”（nominalism）和“唯实论”（realism）的争辩当中：到底什么是普世意义上的“良善”，以及神是否有这样一种永恒本性，以此来决定祂



## 一个关乎神之属性和声誉的问题

即使双重预定论有上述这些一眼就看出的矛盾，加尔文主义者仍用各种方式来为这神学辩护。我认为我已经正确地理解这些辩护了，但我仍然认为它们站不住脚。

有些加尔文主义者仅仅把对双重预定论的反对搁置一边，说：“受造物没有权利来质问神。”<sup>29</sup>当然，这很难称之为是一个辩护，只是一个回应。奇怪的是，几乎所有加尔文主义者都试图维护神的良善，所以人们会纳闷，对批评的这种回应到底有多认真。而且，加尔文主义的批评者所质疑的对象并不是神，而是加

---

的属性或选择去行什么事，仅仅因为是神选择什么，什么就自动成为良善的了。数个世纪以来的正统基督教的广泛多数人，以良好的理由拒绝了唯名论。路德是个例外，慈运理也算一个。然而，大多数加尔文主义者显然不想成为唯名论者；他们相信神有永恒、不改变的本性和属性，并以此展开行动。所以，“神无论做什么，那就自动是良善、慈爱和公义的，仅仅因为是神做了它，”这么说就退回到唯名论和进入了“隐藏之神”的概念，这将使神变为不可知和不值得信靠的，也使一切对神属性的讨论变得没有意义。

<sup>29</sup> Steele and Thomas, *The Five Points of Calvinism*, 31 = 赵中辉译，《加尔文主义五要点》，收录在《改教家加尔文：加尔文 500 周年纪念（1509-2009）》（台北：改革宗出版社，2008），??页。



尔文主义者所相信的神！两者有所不同。对批评的拒绝如此频繁，导致一个结论：至少某些加尔文主义者难以区分他们自己关于神的教义和神自己。就如所有人一样，加尔文主义者至少应当愿意思考一个可能性：他们的教义系统中有严重的缺失和漏洞。

许多加尔文主义神学家超越只用“不要质疑神”这种话来堵住批评者的口。许多人在面对非加尔文主义者的质疑时，的确提供一些策略来维护神的良善属性和神的声誉。他们探讨的主要议题是：在高派加尔文主义教义下，神怎能是良善、慈爱、和公义的？神对待弃绝者是如何地良善、慈爱、和公义？神在选择无条件拯救一些人而任凭其他人进入咒诅，如何不武断？还有一个相关的质疑是：如果一些人已经被拣选接受咒诅而毫无机会被神接纳，福音的呼召怎能算是一个对所有人的善意赐予？（最后一个问题发出一声特别尖锐的高音，与郁金香的下一个要点有限代赎相关。）

另一种问同系列问题的方法是，将圣经经文带到加尔文主义者面前，问他们如何将他们的预定—弃绝教义与这些经文协调起来？例如，约翰福音三章 16 节：“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”以及之前提到的许多经文：提摩太前书二章 4 节；彼后书三章 9 节；约翰一书四章 8 节。如果拣选救恩总是完全无条件的，跟人的品格与选择无关，那么神预先命定祂本可以拯



救的一些人进入地狱作为永恒结局，怎么说神是爱呢？如果神决定咒诅一些特定的人，怎能解释神愿意所有人都得救呢？如果神为了自己的喜悦预先命定万事，包括弃绝和永刑，怎能说神不喜悦恶人死亡（结十八 32）？如果神知道亚当的堕落会导致人类历史中可怕的罪、邪恶、与无辜苦难，祂却蓄意向亚当保留了不致堕落所需的恩典，这样的神怎能是良善的？

首先，我们看看约翰·加尔文的一些答案。加尔文对维护神的属性了无兴趣，对他而言，无论神做什么都是对的，不管祂的行动看起来多么不公义，质疑神都是错的。他频繁地责骂那些过分深入窥探神奥秘的人（即不只说神定意了某事，而是去寻求一个原因或理由），或那些指控神行事不公的人（这也看出他似乎认为，指控他关于神的教义，就是在毁坏神的声誉）。<sup>30</sup>

然而，加尔文的确试图解释一些似乎与他的双重预定论相冲突的经文，根据那些提到“众人”的经文，他论及神对某些人的弃绝说：

---

<sup>30</sup> 有时候加尔文看起来像个唯名论者，否认神有一个本性，神按此本性来引导和控制祂所行的。每当他说神能做祂想做的任何事，祂的行动无需与祂良善、慈爱或公义的美德一致，我们就可见一斑。然而另一些时候，加尔文又像一位唯实论者，相信神有一个本性，他反对人指控神不义（或没有慈爱），因为祂所做一切都自动是公义（或慈爱），如此他的反对就变得空洞无比。



神借着永恒的定旨预定的两种人——祂喜悦在爱中悦纳的人，以及祂喜悦显明祂忿怒的人——与祂不加区别地提供给所有人以救恩，这两件事是否有不一致之处。我坚持认为这两者是完全和谐的，因为应许的意思只是祂向所有盼望并恳求祂怜悯的人赏赐怜悯，可是除了那些蒙祂光照的人之外，没有其他人恳求神。另外，那些蒙祂光照的人，就是祂预定拯救的人。这样，应许的真理始终坚定不动摇，因此不能说：在神永恒的拣选与祂赐给信徒的恩典的见证之间存在着不一致。<sup>31</sup>

这似乎只会加深了奥秘。如果这是试图回答如何让这些论述完全一致的问题，我看不出它怎能完成这个任务。像加尔文这样一个伟大的思想家和沟通者，有时却发现他的解释即使不是闪烁其辞，也是含糊晦涩。

加尔文对这个问题还说了更多。首先，他认为“所有人都应当灭亡”，<sup>32</sup> 因此神刑罚弃绝者是公义的，是他们应得的。为什么他们应得？因为他们的“邪恶

---

<sup>31</sup> Calvin, *Institutes* 3.24.17 (p. 985) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 17，739 页。

<sup>32</sup> 同上，3.24.12 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 12，734 页。



和顽梗”。<sup>33</sup> 他们继续留在他们的邪恶和堕落中，而不像蒙拣选者那样悔改及相信，又如何呢？“祂在使他们进入注定的结局时，有时会剥夺他们听道的机会，有时候借着福音的传讲使他们更加盲目和愚蠢。”<sup>34</sup> 神为什么要如此对待弃绝者？“人如果想要寻找比神隐秘、测不透的计划更深的原因，不啻是徒寻烦恼。”<sup>35</sup> 加尔文在解决这问题上有任何进展吗？我实在看不出来。他似乎只是在加深神良善的困境。

加尔文如何诠释提摩太前书二章 3~4 节，神愿意万人得救这无比清晰的启示呢？“保罗在这里的意思显然只是：救恩之路并未向任何阶层的人关闭；相反，神奇妙地彰显祂的怜悯，没有任何人被排除在外无法得到。”换言之，提摩太前书二章 3~4 节的意思只是，神希望各族各国都有一些人得救，而不是每个人（彼后三 9 无疑也是如此）。但这很难与提摩太前书二章 3~4 节的语言相协调，那里特别说到“万人”，意思是“所有人”，而不是所有种类的人。

那么，神为什么要弃绝一些人，而不是选择拯救所有人呢？加尔文在有些地方将之归于奥秘的领域，

---

<sup>33</sup> 同上 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 12，735 页。

<sup>34</sup> 同上，3.24.12 (p. 978) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 12，734 页。

<sup>35</sup> 同上。



但他至少做了一次推测：“被弃绝者兴起，是为要借此彰显神的荣耀。”<sup>36</sup> 那些指控神不公的人（或指控这教义让神不公！），加尔文驳以“愚人……与神争论”。<sup>37</sup> 他不耐烦地宣告，凡神所做的尽都正确公义，仅仅因为是神做的，除了说“因为祂喜悦这样行”<sup>38</sup> 之外就别无他解。他丝毫没有试图为神辩护或将他的教义与神的爱协调。他所提到的神之爱，就是神对拣选者的爱。

还好，有许多加尔文主义者不满意搁置这个问题。进到现今时代，迈向二十一世纪初的后现代世界，人们发现许多加尔文主义者对为神辩护的兴趣与日俱增。

约拿单·爱德华滋写了一整篇专文，论述〈在罪人的受咒诅中彰显神的公义〉(The Justice of God in the Damnation of Sinners)。他在该文中也卡在近似加尔文的进路中了，即使他多少更强调和更具防卫性（也许是因为正在兴起之质疑神公义的启蒙运动倾向）。同样，爱德华滋跟加尔文一样，强调神的公义而不是神

---

<sup>36</sup> 同上，3.22.11 (p. 947) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 12，709 页。

<sup>37</sup> 同上，3.23.2 (p. 949) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 12，739 页。

<sup>38</sup> 同上 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 12，739 页。



的慈爱，后者他鲜有提及。有些人因神预先命定、并确实促使某些人堕落犯罪被咒诅下永恒地狱，而质疑神的公义，爱德华兹这么回答：

当人类堕落，成为罪人，神以其全权，大可按祂的喜悦来决定他们的救赎。祂有权决定是否救赎任何人。如果祂喜悦，祂可以任凭所有人都灭亡，或救赎所有人。祂也可以救赎一些人而任凭其他人。如果祂这么做，祂可以按照祂的喜悦拣选一些人，也按照祂的喜悦任凭一些人。<sup>39</sup>

然而，这几乎没有解决神公义的问题，人既是堕落的“人”，神有权按祂的旨意处置他们，人的堕落却是因神的预先安排和预定的大能。我们再次看到，自然而然冒出来的问题，爱德华兹没有回答的问题，依然是：在这种情景中，“良善”、“公义”、和“慈爱”有什么意义？如同加尔文一样，爱德华兹最感兴趣的似乎是，将关于神弃绝人和刑罚人是否公义的所有问题置之不理。他所提供的唯一答案就是，无论神

---

<sup>39</sup> Jonathan Edwards, “The Justice of God in the Damnation of Sinners,” 2.3, in *Jonathan Edwards: Representative Selections*, with Introduction, Bibliography, and Notes, rev. ed., Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson, eds. (New York: Hill and Wang, 1962), 119.



做什么都是正确、无可指责的。他只是假设，他根据罗马书九章之类的经文对神作为的解释是唯一合理的解释。

鉴于神对人的弃绝，伯特纳又是如何论及神的良善的呢？首先，他毫无疑问地清楚指出，神之弃绝人的唯一目的就是祂的荣耀；如果没有弃绝，神的公义就不能充分彰显，而这是创造和救赎的目的之一。<sup>40</sup> 当然，这也带来另外一个问题，神刑罚遭弃绝的人，为什么是公义的？伯特纳简单断言，他们是“自愿”<sup>41</sup> 犯罪的。根据他的解释（在前一章已经引用和讨论），这似乎是“自愿”的一种奇怪用法，因为这是神已经决定的。对他而言，“自愿”显然不是指他们有别的选择。这是“自愿”的自然意思吗？这能回答神公义的问题吗？还是引发更多问题？伯特纳似乎并不承认这个问题，或者他宁可忽略它。伯特纳并没有真正处理神的慈爱，只（奇怪地）说：“神在祂整个本性的同意下所能拯救的，就以祂的慈爱来尽力拯救更多的有罪人类。”<sup>42</sup> 我们只能惊愕地回应：“这在说什么？”

---

<sup>40</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 79, 117 = 伯特纳著，《基督教预定论》。

<sup>41</sup> 同上，125 = 伯特纳著，《基督教预定论》，116页。

<sup>42</sup> 同上，306 = 伯特纳著，《基督教预定论》，279页。



与加尔文和爱德华滋以及其他一些加尔文主义者相比，伯特纳至少尝试回答了问题，但这不是引起了更多的问题吗？难道神有某种限制吗？为什么祂不能得到祂整个本性的同意来拯救每个人？根据伯特纳所说的其他内容，这明显地隐含了神必须咒诅一些人来彰显祂公义的属性并因此得荣耀。所以神对于荣耀祂自己的需要（鉴于伯特纳在救恩范围上使用神圣限制的语言，“需要”是合适的用词），超越、也掌控祂的慈爱。

这正是非加尔文主义者担心加尔文主义之处：它深藏的内在逻辑，无情地导致高举神的荣耀超过祂的慈爱，甚至反对后者，很显然，神能（或必须）限制祂的慈爱，但祂不能限制祂的自我荣耀。我会用另一种方式，采取倒过来的说法：在基督虚己（腓二章）的亮光之下，神能限制自己的荣耀（能力、威严、全权），但不会限制祂的爱（因为神是爱，请看约翰一书四章！）。

伯特纳论证说，神在祂的审判上并不武断，意思是神并不是靠掷骰子来决定拯救谁。<sup>43</sup> 他说：神“有祂的理由”，尽管我们不能测度它们是什么。<sup>44</sup> 这里又带来另外一个问题。一如所有的加尔文主义者，伯特纳宣称，神对人的拣选是绝对无条件的，完全与神

---

<sup>43</sup> 同上，97 = 伯特纳著，《基督教预定论》。

<sup>44</sup> 同上。



看见这个蒙拣选之人内心如何无关。<sup>45</sup> 就像弃绝是拣选必然的另外一面，所以选择弃绝谁和选择拣选谁一样，必须且必然跟神看见那个人内心如何坏无关。所有人都是同样应得永刑。无论是拣选还是弃绝，一旦把基于被选择之人的任何特别之处做出选择排除掉，那还剩下什么呢？按照简单的逻辑，我认为所剩下的只能是武断的选择：“点兵点将，点到谁就是谁”

(eenie, meenie, miney, mo)。再也没有第三个选择了。

想像一下，你在卧室墙上发现蜡笔涂写着你孩子的名字，你与他对质，他否认是他干的。你问他：“那么是谁干的呢？”孩子回答：“别人干的。”然后你回应说，“但是等一等，这是你的房间，而且墙上写的是你的名字，而自从上次我看见这墙上没有你的名字之后，只有你在这里。”孩子说，“好吧，不是我干的，也不是别人干的。”这时你会如何回应？你会相信这个解释吗？为什么不信？这里还有第三个可能性吗？除非你相信你的房子闹鬼或什么的，你很可能不会认真考虑你孩子的解释。涂鸦的作者只能是你的孩子或别人，没有第三种可能。伯特纳就是如此“解释”（也是大多数加尔文主义者常常使用的），神不是武断地做选择，也不是根据这人的任何特别之处做选择。没有第三个选择，若不是绝对无条件，就必然是武断的。

---

<sup>45</sup> 同上，83 = 伯特纳著，《基督教预定论》。



与伯特纳和其他加尔文主义者不同，爱德华滋至少一次承认，神对蒙拣选者和未蒙拣选者的选择是武断的。这也许让后来的许多加尔文主义者震惊，他们强烈反对这种对加尔文主义之神的指控。在他流芳百世（或遗臭万年）的讲道〈落在忿怒之神手中的罪人〉（*Sinners in the Hands of an Angry God*）中，爱德华滋诉诸“神武断的旨意”，来解释神对未蒙拣选者的处理。<sup>46</sup> 至少这是诚实、大胆、前后一致的说法，但它也在神的属性和行事方式上引起许多严重议题。

伯特纳如何处理圣经中关于“万人”的经文呢？关于约翰福音三章 16 节和其他相似的经文，他说：“世人”并不是指每个人，而是指所有种类的人。<sup>47</sup> 鉴于如此之多的加尔文主义者如此解释，在本章后面总结加尔文主义论及神弃绝人的问题时，我会一并说明我对这论调的批判。目前，我只说这种对“世人”的解释很难说得通，因为若是如此，许多说世人全都堕落了了的经文，意思也只是指所有种类的人都堕落了。

---

<sup>46</sup> Jonathan Edwards, “Sinners in the Hands of an Angry God,” in *Jonathan Edwards: Representative Selections*, 156 = 爱德华滋著，谢秉德译，〈落在忿怒之神手中的罪人〉，于《爱德华滋选集》（香港：基督教辅侨出版社，1960），108-23 页；但该译本未译出上文所引词语。

<sup>47</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 293 = 伯特纳著，《基督教预定论》，267 页。



例如，约翰福音一章 10 节说，光来到世界的时候，“世人”（与约三 16 所用的是同样的希腊词）不认识祂。如果约翰福音三章 16 节的“世人”指的是“所有种类的人”，那么约翰福音一章 11 节也可能只是指所有种类人中的一些人，而不是所有人都不认识耶稣是神的儿子，但没有加尔文主义者会这么解释约翰福音一章 11 节！伯特纳对约翰福音三章 16 节的解释似乎是被逼无奈。尽管他还不至于直接开口说：“神恨恶未蒙拣选者，这就是祂弃绝他们的原因；”但他已经无比清楚地暗示了这一点。所以我可以很公允而确定地说，伯特纳就如许多加尔文主义者一样，并不认为神是爱（如约壹四 8 所说），或说，至少他在处理的时候是前后不一致的。如果神的本质就是爱，那么祂爱每个人，而不是“每种人”中的一些人。（当然，这再次假定，神的“爱”类似我们所认识最高境界的爱，并非完全不同。我与赫尔姆都是如此假定的，否则这个词就没有意义了。）

提摩太前书二章 4 节说，神愿意“万人”得救，又如何解释呢？伯特纳解释说：“像提摩太前书二章 4 节这类的经文，似乎最好理解为不是指个人，而是教导一个一般真理：神是恩慈的，祂不喜悦祂所造之物遭难和死亡。”<sup>48</sup> 人们只能问这节经文怎么可能被如此解释？而且，神怎能不喜悦祂为祂的荣耀所预先命

---

<sup>48</sup> 同上，295 = 伯特纳著，《基督教预定论》，269 页。



定并促使确实发生的事呢？难道祂不喜悦自己得荣耀吗？这确实是一个加尔文主义的难题。但伯特纳补充说：“的确，有些经文若只看本身，似乎暗示了亚米念派的立场〔即神真的愿意人人得救，并使之成为可能〕；然而，这却将圣经削弱为一团矛盾。”<sup>49</sup> 我们可以轻易地掉转枪口，将“亚米念派的立场”一词换作“加尔文派的立场”，这才更符合真实现状吧。

史普罗在面对神弃绝祂本来可以拯救的许多人时，可敬地与神的良善、慈爱和公义问题搏斗，但最终没有成功。首先，他承认：神预先命定了罪，我也确定，我多次引用他的话已经足以清楚表明，他也相信神使之确实发生。<sup>50</sup> 然而，他声称神不需要为罪负责，而我们需要。<sup>51</sup> 神定罪遭弃绝的人时是公义的，因为他们恨神，且是邪恶的：“有什么理由要求一位公义的神，必须要向那些恨神且恒常悖逆反对其神圣权柄和圣洁的人施慈爱呢？”<sup>52</sup> 我们只能回应说：……有！因为爱是祂的本性！（约壹四 8）。同样，罗马书五章 8~10 节说，神爱罪人，甚至当他们还是罪人的时候，就为他们舍了基督；史普罗几乎是在将神描绘为没有爱的本性，他不止在暗示，当所有人都

---

<sup>49</sup> 同上 = 伯特纳著，《基督教预定论》，270 页。

<sup>50</sup> Sproul, *Chosen by God*, 31 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>51</sup> 同上。

<sup>52</sup> 同上，33。



恨神、悖逆神的权柄和圣洁时，神却爱一些人而恨另一些人。<sup>53</sup> 这又带我们回到那个武断的老问题。

史普罗面临双重预定论中的两个问题：神似乎是武断的和缺乏公平的（我还会加上显然没有慈爱的）。

“加尔文主义者所面对的一个麻烦问题是，……如果神能够、也的确选择确保一些人的救恩，那么为什么祂不确保所有人的救恩？”<sup>54</sup> 的确，为什么不呢？这是史普罗的回答：

我对这个问题所能给的唯一答案是我不知道。我不知道神为什么只拯救部份人，而不是所有人。我毫不怀疑神有拯救所有人的能力，但我知道祂没有选择拯救所有人，我不知道为什么。……我只知道一件事，若神喜悦拯救部份人，而不是所有人，这没有什么错。神没有拯救所有人的义务。若祂选择拯救一些人，祂就没有拯救其余之人的义务。<sup>55</sup>

然后，史普罗反对非加尔文主义者所提出的公平问题，他说神不必按照我们的公平标准。<sup>56</sup> 够公平。

---

<sup>53</sup> 事实上，在 *What Is Reformed Theology?* 161，史普罗相当于说了，神恨恶遭弃绝者。

<sup>54</sup> Sproul, *Chosen by God*, 35 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>55</sup> 同上，37 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>56</sup> 同上。



但公平不是主要的问题。主要的问题在于爱，那是史普罗所逃避的问题。神可以拯救所有人，因为拣选得救是没有条件的，如果爱是神的本性，那么祂为什么不这么做呢？史普罗唯一能提供的答案是：(1) 祂并非爱所有人，(2) 神想做什么就做什么，因为祂没有义务为任何人做任何事。这两个答案贬低了神，诘难了神的良善，破坏了神在道德上完美属性的声誉。

对于提摩太前书二章 4 节，史普罗怎么说呢？什么都没说。在史普罗的作品中找不到关于这重要经文的任何解释，但也许他著作太多，我还没有找到。然而，在《认识预定论》一书中，他的确问及彼得后书三章 9 节，他跟其他人说几乎一样的话，但也许不是那么强势。关于神不愿“一人沉沦，乃愿人人都悔改”，史普罗说：“任何人”（《和合本》作“一人”）指的是“蒙拣选者”，<sup>57</sup> 但是根据提摩太前书二章 4 节，这完全讲不通，提摩太前书二章 4 节很清楚是指每个人，毫无例外。（这是史普罗跳过这节经文的的原因吗？）

史普罗也采取另外一条路，他建议说，圣经说到神的旨意有“几种方式”。<sup>58</sup> 他说，首先是神的“全权的、奏效的旨意”，其他加尔文主义者称之为神“定旨性的旨意”，其次是神的“告诫性的旨意”（祂的

---

<sup>57</sup> 同上，197 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>58</sup> 同上，195 = 史普罗著，《认识预定论》。



命令)。最终，还有一个是“神的倾向，即讨祂喜悦的”。<sup>59</sup> 所以，根据他对彼得后书三章 9 节的这个解释（也延伸至提前二 4），经文是说：神希望所有人都能被拯救，尽管神并不打算拯救所有人。

史普罗说，神刑罚恶人，让祂忧伤；<sup>60</sup> 他用了一个法官的类比，这个法官必须判他的爱子下监狱，他必须这么做，然而，这也令他很受伤。当然，这个比喻完全不适用。比喻中的法官可没有预先命定他儿子犯罪、并使之确实发生。如果他有，那么他判儿子下监就是不对的！另外，比喻中的法官有义务宣判人下监，但根据史普罗，神可以救任何人，但没有义务救任何人。最后，如果史普罗的法官宣判自己的儿子下监、却释放另一个犯了同样罪的年轻人，人们会以为如何？难道不会质疑法官对他儿子的爱吗？

让我们稍微修改这个比喻。假设一名法官坐在审判席，判他儿子因持枪抢劫罪而入狱。然后大家发现，他使用行为条件，使他的儿子相信持枪抢劫是好的、对的，而且是他开车载儿子去抢银行。然后大家又发现，法官赦免另一个年轻人，那人也抢了银行，而且使用与他儿子完全一样的方式。谁会认为这法官是好的？然而，比起史普罗自己的双重预定论类比，这个类比更好！

---

<sup>59</sup> 同上，195-96 = 史普罗著，《认识预定论》。

<sup>60</sup> 同上，196。



在拣选和弃绝上，神似乎武断；这问题怎么说呢？史普罗说，“神做任何事都有其原因，祂不是任性或善变。”<sup>61</sup> 但是，祂基于什么原因，拣选约翰进入救恩而咒诅鲍勃呢？史普罗非常清楚地陈明，拣选和弃绝都是完全无条件的。所以，对于这个问题，他的结语就是，神的选择“乃是基于祂可喜悦的良善旨意。……神根据祂的喜悦预定了我们。……神所喜悦的就是良善。……虽然拣选我们的原因不在我们里面，而是在于神全权性的神圣喜悦，我们可以安然有确据，就是神全权性的神圣喜悦是良善的喜悦。”<sup>62</sup> 对此，我只能惊愕茫然地回应，“啊？”

回到之前我回应伯特纳的类比，伯特纳称神的选择不是武断的，但也不是根据被拣选之人的任何条件。史普罗诉诸神的“良善的喜悦”，而绝口不提神如何选择。若是排除了神在拣选之人的内心或行为所看到的（即神的恩典使他能以自由回应福音），也排除了武断的选择，那么还剩下什么呢？想不到任何答案了。那么，说“神良善的喜悦”就是说（如爱德华滋曾经至少说过一次的）“武断的选择”。

约翰·派博竭尽全力与想像力，来处理神的慈爱与神为了祂的荣耀选择一些人承受地狱永恒之火的问题。首先，他如何处理新约圣经中提及“所有”的经

---

<sup>61</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 156。

<sup>62</sup> 同上，158。



文和以西结书十八章 23 节呢（他称它们为“亚米念派柱石经文”<sup>63</sup>）？他诉诸神的两种旨意：“神定旨了事件的一种状态，同时却定意和教导事件该照另外一种状态发生。”<sup>64</sup> 换言之，神定意有些人沉沦，又同时愿意没有一人沉沦。“作为一名相信无条件个人性拣选的忠心信徒，我无比喜乐地相信，神不喜悦不悔改者的灭亡，祂对所有人都有怜悯，我想要显示，这不是无意义的两面说辞。”<sup>65</sup>

那么，他如何显示这不是无意义的两面说辞呢？派博写到神的“复杂情感和动机”。<sup>66</sup> 一方面，神爱祂的荣耀超越一切：“神拣选、预定、保障，都是为了一个伟大的终极目的——祂恩典的荣耀被热切地永远称颂。”<sup>67</sup> 尽管神从拣选和弃绝中得着荣耀（他同意这两者是一个硬币不可分割的两面），但祂也爱那些未蒙拣选者，并对他们有真实的怜悯。他声称神有“对所有受造物的普世之爱”，这爱与祂对蒙拣选者的爱不同。所以他如此解释约翰福音三章 16 节和约翰一书四章 8 节，“神有一种普遍性的爱，是赐给所有受造

---

<sup>63</sup> John Piper, “Are There Two Wills in God?” 108。

<sup>64</sup> 同上，109。

<sup>65</sup> 同上，108。

<sup>66</sup> Piper, *The Pleasures of God*, 146 = 派博著，王之玮译，《神喜欢》（台北：改革宗出版社，2012）。

<sup>67</sup> 同上，137。



之物的。”<sup>68</sup> 但是，尽管神在一定方式上爱所有人，但神以最好的方式只爱某些人。祂对未蒙拣选者的爱，体现在赐给他们暂时的福分上（我忍不住要说，派博此处的观点就是在说，神给了未蒙拣选者一点点天堂，好让他们下地狱！）。

神对未蒙拣选者的爱和怜悯又如何呢？派博声称，神“对未蒙拣选者有真实的怜悯，但因着一致和圣洁的缘故，这怜悯是被限制而不能形成重生的意愿。”<sup>69</sup> 他更进一步地说：“我相信神以极深的怜悯爱着世人，愿意他们都得救，但我也相信祂从创世之前就拣选了祂乐意从罪中拯救的人。拣选是一个好消息，因为救恩不仅是一个对所有人的真诚给予，也是蒙拣选者生命中的确实效果。”<sup>70</sup>

派博为了说明他所谓的神的这两种旨意并为之辩护，他讲了乔治·华盛顿和一个少将安德烈的故事，安德烈在独立战争时期进行了叛国的行为，<sup>71</sup> 故事的发展是，华盛顿判了安德烈少将死刑，虽然他有权赦免他。华盛顿这位未来的总统和陆军总司令，即使在签署死亡判决书的时候，对少将安德烈仍有极大的怜悯心，但是死亡判决书对于维护职责和政策来说是非

---

<sup>68</sup> 同上，148。

<sup>69</sup> 同上，145。

<sup>70</sup> 同上，146。

<sup>71</sup> Piper, “Are There Two Wills in God?” 128。



常必要的。派博以此来对比神定罪弃绝者的复杂感情和情绪。

但是这个比喻比史普罗的审判儿子之法官的比喻更好吗？答案是否定的，它并没有更好。首先，如果派博是对的，如果华盛顿真的能与神相比的话，他应该设计和引导了安德烈少将的罪行，并在他的监督下确保少将犯罪。如果是这样，那么谁会认为华盛顿定罪安德烈少将是好的呢？无论以此来维护职责和政策是多么“必要”。

其次，如果安德烈少将真的能与派博神学中的弃绝者相比的话，那么他除了犯罪之外别无选择。派博否认自由意志论意义上的自由。若安德烈少将是被别人控制的，谁会觉得他是该死的呢？（记住，即便派博相信，人总是按照他们最强的动机来行动——这是爱德华兹的“自由意志”观点——派博的神也是决定一切的实体，因此祂也必然是受造物控制性动机的终极原因。）

第三，这类比暗示神的有限，这是派博肯定不愿意承认的，鉴于他大力高举神的至高超越一切。华盛顿有义务要宣判安德烈少将死刑，他这么做是职责所在，他必须对其他人负责，比如大陆国会，他的同僚和士兵，以及殖民地的公民。但是神需要对谁负责呢？如果祂对弃绝者感到极大的怜悯，祂为什么不干脆宽恕他们呢？祂可以，除非祂被某种祂无能为力的东西所限制和控制。要记住，毕竟在加尔文主义观点中，



神对救恩的拣选是绝对无条件的。这又回到爱德华滋关于神隐含地从属于世界的难题中了！

最后，这个类比会因其无效而崩溃，有效的类比要求华盛顿曾经至少赦免了一个跟安德烈少将犯同样罪的人。根据派博，毕竟那就是神所做的：神的确宽恕（无条件拣选得救）了許多人，这些人并不比遭弃绝者更好。如果真是这样，有谁会认为华盛顿有怜悯之心？难道他不会被认为是随意任性，可能只是希望展示他的铁腕罢了？<sup>72</sup>

如果神已经选择咒诅一些人，那么福音的呼召和邀请也成为一个问题，这是本书所查阅之加尔文主义作者不直接评论的问题：如果有些人早已被神选择来承受咒诅，毫无机会被神接纳，福音的呼召又怎能是一个对所有人的善意赐予（这是大部分加尔文主义者所主张的）？派博在〈神有两个旨意吗？〉(Are There

---

<sup>72</sup> 有许多加尔文主义者，我怀疑派博就是其中之一，对于我说他们关于拣选的教义会使神变得独断的声称，毫无疑问会回应说：神对其决定是“一致和拥有圣洁理由的”，这理由我们不能明白。然而，这只是一套说辞，并不能给我们任何资讯。一旦派博和其他加尔文主义者摒弃神因为看见被拣选者内心而拣选他的任何观点，那么唯一剩下的选择就是：这是一个独断的选择。我挑战加尔文主义者能如此说，神选择一个人而不选择另一个人的“一致和圣洁的理由”，也许是神的选择摒弃了被拣选者的一切。



Two Wills in God?) 文中简短回应这个问题。他说，“无条件的拣选〔当然也延伸到弃绝〕……并不废止神真诚地对所有人——所有在世上的丧失之人——提供救恩。”<sup>73</sup> 当然，这只是一个主张，它缺乏一个解释。

任何人如果相信，传道福音的人努力提供救恩给每个听道的人是合宜的，都将面临这个巨大的问题。然而，大多数福音派加尔文主义者确实相信这是合理的，即使传道者知道现场可能有许多人不能回应福音，他们不可能接受这个福音的邀请，因为神已经将他们归信的门关闭了，基督并没有为他们而死！（这是下一章的主题。）

### 反对双重预定论的见证人

虽然我已经公开了我自己对于双重预定论（尤其是弃绝部分）的疑虑（最低限度的说法！），现在我想号召其他证人来见证，为什么这是不合乎圣经，与圣经——尤其是耶稣基督身上——所启示出来之神的属性是不相配的，以及为什么从其（加尔文主义者自己）不想要之“顺理成章的后果”来看根本是不合逻辑的。

我的第一个见证人是神学家柏寇伟（G. C. Berkouwer），二十世纪极有影响力的改革宗思想家。在

---

<sup>73</sup> John Piper, “Are There Two Wills in God?” 107。



《神的拣选》(*Divine Election*)一书中，柏寇伟对于任何形式的神圣决定论——尤其是预先命定对个人的永恒咒诅——表达了极大的不安。他论证说，加尔文主义之预定教义必须以非决定论的方式来诠释：“一方面，我们想要维持神在拣选上的自由；另一方面，我们要避免任何使神成为罪和不信之原因的结论。”<sup>74</sup>他对加尔文的进路表示挫折，该进路一方面认为人类自己是被弃绝的唯一原因，另一方面又说神是他们“毁坏和定罪”的终极来源。<sup>75</sup>

柏寇伟反对以神为罪、邪恶、和弃绝的肇因，他主张单一预定论，但不使用这个名称。他认为，弃绝不是神的定旨，而是“拣选之光”的“阴影面”(shadow side)。<sup>76</sup>他宣称自己的观点与改革宗信条一致，他说：“这教义反对所谓的‘预定论主义者’(predestinationalists)，他们教导双重预定论，认为神在永恒之前就预先命定了一群人进入救恩，决定省略〔定罪〕另一群人，而耶稣没有为遭弃绝者而死。”<sup>77</sup>

对于我们的目标最重要的是，柏寇伟反对加尔文主义者对罗马书九章的传统解释，这章是双重预定论

---

<sup>74</sup> G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Divine Election* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 181。

<sup>75</sup> 同上，187。

<sup>76</sup> 同上，195。

<sup>77</sup> 同上，198。



的奠基经文。关于罗马书九~十一章，他写道：“人们越来越普遍接受，这段经文最主要不是用来建立一个预定的教义（*locus de praedestinatione*）以分析个人的拣选和弃绝，而是处理救恩历史中的一些特定问题。”<sup>78</sup> 根据柏寇伟，保罗所说“忿怒的器皿”并非指预定下地狱的个人，而是以色列，神暂时废弃以色列，为了将外邦人接枝进入祂的百姓。<sup>79</sup>

柏寇伟之预定论观点并不像我希望的那么清楚直接，但是有一件事很清楚，他反对神圣决定论，尤其是关于恶和咒诅的决定。他选择了一个辩证或吊诡的进路，试图在西古拉的非决定论（*Scylla of indeterminism*）和查日狄斯的决定论（*Charybdis of determinism*）之间开辟一条道路（译按：西古拉是希腊神话中吞吃水手的女海妖，守护在墨西拿〔Messina〕海峡的一侧，这个海峡的另一侧有一个名为查日狄斯的漩涡。“在西古拉与查日狄斯之间”，即“腹背受敌、进退两难的处境”之意）。如果不小心，两边都是让神学触礁粉碎的岩石。最终，他主张，神的旨意和人的意志“任何形式的竞争都是不可能的，这里有些关系是找不到人类之类比的。”<sup>80</sup> 史普罗对单一预定论的简明有力的批评，也可以应用在柏寇伟的解释上（如

---

<sup>78</sup> 同上，212。

<sup>79</sup> 同上，215。

<sup>80</sup> 同上，216。



果这可以称得上是一种解释！)，但这里的重点是，二十世纪最有影响力的改革宗神学家之一，根据耶稣身上和整本圣经所启示的神之属性，强烈反对神的弃绝，视之为不可思议的。

柏寇伟反对双重预定论或任何形式的神圣决定论，主要原因之一是它破坏了传福音的根基。我将从这里往前，稍后我们讨论柏寇伟的一个主要的美国门徒雅各·达恩的异议时，会再回到这个重要的议题并详尽讨论，达恩写了一整本书，来论述神圣决定论和传福音之间的冲突。

柏寇伟十分严肃地对待圣经中关于“万人”的经文，并主张神对所有世人的爱并没有例外。他反对神有两种旨意的双重说法。<sup>81</sup> 他说应该严肃看待那些普世性的经文，但却不主张“客观的普救论”观点，那种观点认为最终没有人被咒诅。在其最后的分析中，柏寇伟的进路只对批判双重预定论有益，但并没有提供一个切实可行的替代选择，原因是虽然他说他严肃看待所有“万人”的经文，但他仍然持守单一预定论，而这最终也是站不住脚的。我不相信严肃看待“万人”的经文而同时支持任何形式的无条件拣选——即使柏寇伟前后不一致的单一预定论观点（除非选择普救论）——是可能的。

---

<sup>81</sup> 同上，238-39。



另一位改革宗神学家是雅各·达恩，他基于同样原因，但离无条件拣选教义比柏寇伟更远。在《神的自由》(*The Freedom of God*)一书中，他抨击了整个高派加尔文主义体系，因为该体系认为无条件的拣选是关乎神对个人的拣选，尤其是在数量上。他称高派加尔文主义为“定旨性神学”，“单一定旨神学”及“改革宗经院主义”，而这些都是我所谓的“神圣决定论”。他说，这种神学不会去传福音，也就是因为这个缘故，改革宗教会极少传讲拣选。(他是在加尔文主义复兴——就是年轻、躁动之改革宗运动的新加尔文主义——之前写这本书。)对他而言(对我也是如此)，个人性的无条件拣选事实上绝非福音，因为它必然暗示了个人性的弃绝：“一旦一个人将自己委身于定旨性神学的定旨，从神学上来说，向万民传福音是不可能被允许、合理化、或解释的。”<sup>82</sup>

达恩认为，加尔文的跟随者将弃绝纳入他们的神学，乃是使拣选的定义越来越远离恩典。对他而言，“圣经说到预定，是指向生命，而不是死亡。”<sup>83</sup>而且他意识到，对死亡的预定自动成为对个人性救恩之拣选的反面。达恩反对传统加尔文主义的整个进路，因为它不可避免地让神成为罪和咒诅的创始者，且必须诉诸于神的两种或三种旨意，包括一个隐秘的旨意

---

<sup>82</sup> Daane, *The Freedom of God*, 33。

<sup>83</sup> 同上，37。



(咒诅一些人，尽管祂启示的旨意是要拯救所有人)。

<sup>84</sup> 它也是自相矛盾的，一方面以人类的败坏和定罪来责备他们，一方面说这一切都是神从起初的定旨。<sup>85</sup>

达恩对高派加尔文主义的分析，一针见血地刺中了基本依据：神的教义。“定旨神学的基本弱点，看起来正是其对神与世界之关系的理解。”<sup>86</sup> 他正确地指出，这种经院主义式的神学，让神及祂与世界的关系变成了非历史性的，而圣经所描绘的神是自由走入历史的神。“严肃看待历史为真实的，而非只是显见的，其可能性被单一定旨的经院主义定义所排除了。”

<sup>87</sup> 他说，根据经院主义式的定旨神学，世上没有任何事物能真正影响神，包括罪、邪恶与咒诅在内的任何事物，都是神所决定的。他说，结果，“定旨神学就是对一切事物的深奥合理化。”<sup>88</sup> 而且，在这种神学里面，神的爱其实就是祂对自己的爱，基督是为神而死，而不是为世人而死。<sup>89</sup> 达恩说，最糟糕的是，这种神学最终夺取了神的自由，任何事情都是必须的，即便对于神也是如此。

---

<sup>84</sup> 同上，39。

<sup>85</sup> 同上。

<sup>86</sup> 同上，63。

<sup>87</sup> 同上，86。

<sup>88</sup> 同上，81。

<sup>89</sup> 同上，67, 92。



达恩认为，改革宗神学需要退一步，需要更认真看待圣经叙事，而不是将圣经套入到其经院主义中。圣经中的神的确定旨了一些事，祂定旨了“要走出自己，创造性在历史上地走向并走入创造和救赎”。<sup>90</sup> 达恩说，“透过创造世界，神约束了自己，即使有这种约束，祂仍然是神。”<sup>91</sup> 这是神的自由：自己参与在世界中，也参与在世界的时间、历史、苦难和痛苦中，为了将世界背负在自己身上，从而救赎它。罪，不再如高派加尔文主义所说，是神预先命定的。达恩反对那样的说法：“定旨神学非常脆弱，因它完全无力维系罪的重压。”<sup>92</sup> 他的意思是，这使罪就像其他事物一样成为一种过程，必然是神以定旨预先命定的，因此罪其实并不是与神相反的。

达恩似乎在朝向神会冒险的神学迈进，尽管还没有达到亚米念主义或开放神论（open theism，此观点认为神并非绝对地预知未来）的地步。为什么他要迈向这个方向呢？因为他认真看待历史——圣经的救赎历史，神非常积极地参与其中，而非身为作者在上巡回。更进一步，他也认真看待耶稣基督所启示之神的爱；他认真看待神的自由，这自由不是不被世界影响的自由，而是被世界影响的自由。

---

<sup>90</sup> 同上，149。

<sup>91</sup> 同上，63-64。

<sup>92</sup> 同上，80。



关于拣选怎么说呢？如果达恩是“改革宗”，他必须支持拣选。他的确如此，他称之为无条件的拣选，但乃是神对耶稣基督和祂的百姓——以色列和教会——的无条件拣选，而不是神无条件接纳某些个别之人并赐予救恩，且相应地拒绝和咒诅另一些个别的人。“圣经没有说过孤立的、个人性的拣选教义。”<sup>93</sup>这也与历史决定论毫无关系。

达恩认为，拣选跟数字毫无关系；若与数字有关，就不可避免地落入弃绝是拣选一部分的困境，这使得拣选成为难以传讲的信息。“圣经关于拣选的思想不是一个挑选，从众多实体当中选取这个，拒绝那个。”倒不如说，“拣选是服事的呼召，召唤人们来与神同工，实现神拣选的宗旨和目标。”<sup>94</sup>这拣选的宗旨和目标，围绕着耶稣基督，祂是神在世上的宣教，以拯救世人。<sup>95</sup>

那么，罗马书九～十一章还有以弗所书一章怎么说呢？高派加尔文主义者常常引用这两处经文，来支持双重预定论的教义。达恩正确地指出，“罗马书九～十一章并不能成为圣经对个人拣选之真理的诠释，而是诠释一个事实，即神对以色列这个民族的拣选是

---

<sup>93</sup> 同上，114。

<sup>94</sup> 同上，150。

<sup>95</sup> 同上，109。



不可侵犯的。”<sup>96</sup> 拣选来做什么？来服事，预备耶稣基督的降生而使万民得福，耶稣基督是神拣选恩典的真正主体和客体。以弗所书一章关于拣选讲了很多，但不是关于个人和他们的永恒结局，而是关于神的子民。整章重复出现复数的“你们”是指神的选民：神的新子民，教会。<sup>97</sup>

达恩的修正改革宗进路，比高派加尔文主义的神圣决定论和双重预定论——包括弃绝——更为可取。在推翻加尔文主义者的经院主义方面，远超过柏寇伟。聚焦于不能把这个神学当作好消息来传讲，是一件正确的事，因为这个神学不可避免地将罪、邪恶、无辜苦难、及地狱包括在神的旨意内，不管支持者们如何称呼它。而且，它“顺理成章的后果”让神比较不慈爱，比较不自由，比较不良善。这也使历史变得不真实，因为没有一件事真正发生，都只不过是神永恒、预先命定之计划的表现，展现在舞台上以荣耀这戏剧的作者和导演，但事实上，这将神妖魔化了。

自宗教改革以来的教会历史，也许没有一个人像约翰·卫斯理那么强烈地对高派加尔文主义口诛笔伐，尤其是对双重预定论。他写了两篇关于这主题的专文：〈白白的恩典〉(Free Grace)和〈平心静气论预定〉(Predestination Calmly Considered)。任何人想要读

---

<sup>96</sup> 同上，114。

<sup>97</sup> 同上，139-40。



一份完全摧毁高派加尔文主义的相对简短的批判文章，我建议他可以看看这两篇专文之一。不幸的是，很多时候卫斯理对这神学的口诛笔伐过于个人性，他的攻击语言导致了他与一位好友绝交，这位好友就是乔治·怀特腓德（George Whitefield，1714-1770），一位五要点加尔文主义者。

卫斯理正确地宣称，即使史普罗和许多加尔文主义者也同意：“单一预定论”是不可能的。对于那些仍然认为可能相信拣选而没有弃绝的人来说，他的论点值得长篇引述：

你仍然相信，神那不可改变、不可抗拒之定旨的结果，是大部分的人类与死亡同居，没有任何得赎的可能：因为除了神没有能够拯救他们的，而神却定意不拯救他们。你相信，神已经绝对定旨不要拯救他们，这不是定旨咒诅他们又是什么呢？实际上，它就是，不多也不少！它带来同样的结果。因为如果你死了，完全没有方法使你自己重新活过来，那么如果神绝对定旨了你的永死——你绝对地被置于咒诅中。那么，即使你用一些较缓和的词〔即，单一预定论〕，你说的还是同一件事。<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> John Wesley, “Free grace,” in *The Works of John Wesley*, Vol. 3, Sermons 71-114 (Grand Rapids: Zondervan, n.d.), 547。



接下来卫斯理继续摧毁这教义：“你假定祂〔神〕送他们〔遭弃绝者〕进入永恒的火焰中，因为他们没有从罪中逃脱！用简单的话来说，就是因为他们没有神的恩典，而神定旨他们绝不会拥有这恩典！好奇怪的公义！你在描述一位何等奇怪的审判全地的主！”

99

根据本章已经多次提及之“万民”的经文，卫斯理说：无条件的拣选——必然包括弃绝——令人质疑神的真诚。卫斯理针对神呼召普世的人悔改和来得救恩，以及神明明表达祂愿意所有人都回应这呼召，以致得救，他设想了一个意象来比喻这个难题：一个狱卒呼叫所有的犯人都离开他们的囚室，却不给他们开门。<sup>100</sup>“哇！我的弟兄们，你所推崇之神我们救主的真诚，是什么样的真诚呢？”<sup>101</sup>

接下来他讨论神的良善和慈爱，这是清楚彰显在耶稣基督身上和诸如约翰福音三章 16 节及约翰一书四章 8 节等经文中的。“对于被弃绝者或未蒙拣选者而言，神怎能是良善和慈爱的呢？”<sup>102</sup> 有些人认为，神

---

<sup>99</sup> John Wesley, “Predestination Calmly Considered,” in *The Works of John Wesley*, Vol. 10, Letters, Essays, Dialogs and Addresses (Grand Rapids: Zondervan, n.d.), 221。

<sup>100</sup> 同上，227。

<sup>101</sup> 同上。

<sup>102</sup> 同上。



以某种方式来爱那些遭弃绝者，以良善对待他们；卫斯理反问说，事实上，“那人不生在世上倒好”，神怎么可能在这个世界中〔即，在暂时恩赐中的〕对那人良善？<sup>103</sup> 对于神对他们的爱：“难道这种爱不是冷血的吗？……若是为了拣选的缘故，你必须吞下弃绝这枚恶果，那好吧。但是，你若不能消化这苦果，你一定必须放弃无条件的拣选。”<sup>104</sup>

卫斯理在他的讲道〈平心静气论预定〉（也许取名为〈不平心静气论预定〉更好！）中继续说明，神并没有因着无条件拣选而被高举，反而“被羞辱了，而且是以最高的程度被羞辱，因为你假定神厌弃自己手中的工作。”<sup>105</sup> 但那些高派加尔文主义者说，神真的爱那些未蒙拣选者，并以良善对待他们；卫斯理再次讽刺地问道：

如果一个人做了这样的事，人类普遍的说法会是什么？一个人有能力凭吹灰之力就可以拯救千万人脱离死亡，但他却拒绝如此行，而只拯救其中之万一，并说“我不做，因为我定意不做！”当你将这归于神的怜悯，你怎能是高举神的怜悯呢？而神在祂自己的话语中说：

---

<sup>103</sup> 同上，227-28。

<sup>104</sup> 同上，229。

<sup>105</sup> 同上，255。



“祂的慈悲覆庇祂一切所造的”（诗一四五  
9），这是何等奇怪的言论呢！<sup>106</sup>

在这长篇演讲的结论中，卫斯理称双重预定论（这是无条件拣选必然的另外一面）是“对人类灵魂的致命性错误”。<sup>107</sup>

关于罗马书九章又如何呢？卫斯理如何处理这（对加尔文主义者）至关重要的经文？他以所有非加尔文主义者几乎一致的方式来解释它：

经文的意思直截了当，这两节经文〔12、13节〕并不是指雅各和以扫这两个人，而是指他们的后裔；以色列人从雅各而出，以东人从以扫而出。惟有在这个意义上才是“大的要服事小的”，不是指以扫个人（因为以扫从未服事过雅各），而是指他的后裔。这大哥的后裔服事了小弟的后裔。<sup>108</sup>

换言之，“雅各”和“以扫”是以色列和以东的代称，保罗在罗马书九章用他们来指称以色列人和外邦人，这也是保罗在罗马书这部分的整个负担所在！

---

<sup>106</sup> 同上，235。

<sup>107</sup> 同上，256。

<sup>108</sup> 同上，237。



卫斯理下结论说：“所以，这里没有说到任何个人因神全权的旨意而被最终定罪。”<sup>109</sup>

对于卫斯理而言，双重预定论的教义是“充满褻渎的教义”，<sup>110</sup>“这应当刺痛基督徒的耳朵。”<sup>111</sup>它毁坏了神的所有属性（爱、公义、怜悯等等），将圣洁的神表现为“比魔鬼更坏、更虚伪、更残酷、及更不公义”。<sup>112</sup>这些加尔文主义者声称罗马书九章及其他相似经文为其教义的证据，卫斯理因此下结论说：“这些经文无论证明了什么，也绝不是证明这个，无论这些经文的真正意思是什么，这绝对不会是它的真正意思。……没有任何经文会说神不是爱，或祂的慈悲不覆庇祂一切所造的。亦即，无论它证明了什么，都没有圣经经文证明了预定论。”<sup>113</sup>

### 无条件拣选／弃绝的替代选择

幸好，卫斯理没有到此为止，他为这个他称之为“褻渎”的教义提供了一个替代选择。他的替代之选是古典亚米念主义，这神学与大多数加尔文主义者想像的并不一样。人们经常过于以一种非此即彼的立场来定义：若非靠行义得救，就是靠无条件的拣选得救。

---

<sup>109</sup> 同上。

<sup>110</sup> Wesley, “Free Grace,” 554。

<sup>111</sup> 同上，555。

<sup>112</sup> 同上。

<sup>113</sup> 同上，556。



卫斯理和所有真正经典亚米念主义者一样，在其第一个原则的开始就主张：“人里面的任何良善，或做的任何善事，神都是创始者和行动者。”<sup>114</sup> 与许多人想像的相反，作为经典亚米念主义者的卫斯理主张救恩完全是恩典，没有人的任何功德：

〔救恩〕对于任何接受者来说，都是白白的，它并不依靠人里面的任何能力或功德，不是，一点都不是，无论是在整体上、还是部分上都不是。它不依靠接受者的任何好行为或公义，也不依靠他所做的任何事，或他的任何所是。它不依靠他的努力，也不是依靠他的良好脾气，良好意愿，良好目标和动机。因为这一切都来自神白白恩典的流露。<sup>115</sup>

然而，卫斯理并不认为这“白白恩典”的救恩立场需要无条件的拣选。他认为救恩是神赐给一切以悔改和信心自由回应福音的人的，这悔改和信心并非神的礼物，也不是“好行为”，而是人对神先行恩典（*prevenient grace*）的回应。他承认原罪，包括在属灵上无助之意义的完全败坏。但他也主张神的先行或启动（*enabling*）恩典，这个普世性的恩赐恢复了意志的

---

<sup>114</sup> 同上，545。

<sup>115</sup> 同上。



自由：“‘与祂同工’的能力正是来自于神。”<sup>116</sup> 这种在救恩上与神同工的能力（完全是神所做的）就是呼召、光照、启动的恩典，神因着祂的爱和基督的工作，将启动的恩典植于人心。<sup>117</sup> 但这种恩典是可以抗拒的，而非不可抗拒的。在某种程度上这是赐给每个人的。拣选只是基于神的预知，神预知谁会自由地接受祂的恩典以致得救（罗八 29）。<sup>118</sup> 弃绝只是人拒绝这恩典，而神已经预知了这一点。

加尔文主义者似乎让神最有荣耀，许多人因此试图加入他们的阵营，卫斯理问加尔文主义者和那些人：“人作为一个自由主体，可以同意这恩典或抗拒这恩典。神拯救不可抗拒的人，怎么能比神拯救自由主体的人更多得荣耀呢？”<sup>119</sup> 卫斯理认为后者更能荣耀神，因为不需要神去恨恶任何人或不公平地对待人。他也认为神的荣耀来自于祂那道德完全的属性，而不是来自于祂的全面第一因（omnicausality）——因为这世上有罪恶，卫斯理拒绝全面第一因，视其为对神不适当。

有一位研究罗马书九章和其他关于拣选之经文的人，他没有得出必须相信无条件拣选，个人性预定的

---

<sup>116</sup> Wesley, “Free Grace,” 554。

<sup>117</sup> 同上，232-33。

<sup>118</sup> 同上，210。

<sup>119</sup> 同上，231。



结论，他就是亚米念主义圣经学者威廉·克莱因（William Klein），《新选民》（*The New Chosen People*）一书的作者。书中他详细查考了那些所谓支持个人性预定（上天堂或下地狱）之圣经经文的原文，结论是，“新约圣经作者讨论拯救性的拣选，是从集体的角度——纵使不是全部如此，也主要是这样。”<sup>120</sup> 他的系统神学性结论是，“神拣选了教会这个身体，而不是特定拣选组成祂身体的每个人。”<sup>121</sup> 克莱因从整本圣经各处找到支持，尤其在约翰二书 1、13 节。

然而，克莱因认为，比集体性拣选更基本的是，神拣选耶稣基督：“基督是神所拣选的那一位，教会是在基督里被拣选的。”<sup>122</sup> 这两者是紧密相连的。他指出：在罗马书五章，保罗说到“亚当”和“基督”是代表，是在集体意义上的人物。<sup>123</sup> 而罗马书九章预设这个集体性概念，克莱因说这种预设圣经思想世界中无处不在。<sup>124</sup> 就如罗马书五章中“首先的亚当”代表堕落的人类，“基督，新的亚当”代表了新人类，所以，在罗马书九章，“雅各”代表神的子民，而“以

---

<sup>120</sup> William Klein, *The New Chosen People* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001), 257。

<sup>121</sup> 同上，259。

<sup>122</sup> 同上，260。

<sup>123</sup> 同上，262。

<sup>124</sup> 同上，260-61。



扫”代表不是神的选民。用克莱因的话说，这怎么就变成了神拣选之人中的一个了呢？“就如神拣选了亚伯拉罕，亚伯拉罕以信心回应，以色列就成为神拣选的子民，同样，因为神拣选了基督，教会就在与基督联合和祂的蒙拣选里找到了她的蒙拣选。”<sup>125</sup> 借着信心，一个人进入基督里，亦即进入祂的教会，因此这个人成为了“被拣选者”。“行使对基督的信心就是进入祂的身体，也就成为‘蒙拣选者’之一。”<sup>126</sup>

广泛引述克莱因，会对我们的讨论有帮助，也是必要的，因为他书中有好几段都非常好地总结了高派加尔文主义之拣选和救恩观点的主要替代选择，这是一个经典亚米念主义神学的简明叙述：

在讨论供应救恩及决定其惠益和祝福时，新约圣经作者的用语是命令性的。神在其全权旨意中定旨了提供救恩，然后祂安排耶稣走过人类的生命、死亡、和复活（来十 9~10）这个过程来确保这救恩。祂意图扩展祂的怜悯给祂的百姓，使不信的人刚硬，并刑罚他们。祂因着人在基督里的地位预定（predestine）或预先决定（predetermine）了信徒的福乐。我

---

<sup>125</sup> 同上，264。

<sup>126</sup> 同上，265。



们可以追溯救恩及它所带来的一切，单单归于神可喜悦的旨意。

神的旨意并没有决定哪些特定的人会接受救恩。“愿意”（willing）这种语言的意思是拥抱所有，而不是一个选择性的数字。神的旨意不是限制性的，祂愿意（will）所有人都得救，然而，人只能以神的条件获得救恩。虽然耶稣乐意向所有人启示神，然而，只有那些以信心来到祂面前的人，才能够寻找到神和神所预备的救恩。有些人没有获得救恩，只能归因于他们不愿意相信，他们不愿按照神的方式，而是偏行己路。如果神喜悦万人都得救，祂却定意（强烈意义上的愿意）只把永生赐给那些相信的人。这没有任何不相容。他们将神主动预备救恩放在首位，接受的人必须按照神的条件负上责任：信靠基督。神不只是单单预备了救恩，祂还“吸引”人（约六 44）以致他们来到基督面前。事实上，人们来到基督面前，是因为神使他们能够前来（约六 65），然而，这吸引和赐能力的行动既不是选择性的（只有某些人被选择），也不是不可抗拒的。耶稣被钉十字架，就是神吸引万人来到基督面前的方式（约十二 32），是神为他们预备了救恩，任何人都可以回应神主动的示好，但他们必须以信靠基督的方式来回应。因神借着十字



架来吸引万人，祂也乐意所有人都从罪中悔改并寻得救恩，神的旨意不是精确地决定了哪些个人可以寻得救恩。虽然神当然总是知道他们会是谁，虽然神拣选他们作为在基督里的身体，个人却必须悔改并相信，神的旨意才会成就在他们身上。<sup>127</sup>

也许有人会说，“这一切都美好良善，除了——这会减少神的荣耀！”正确的回应是“怎么会？”批评者也许会说：“这限制了神。”回应是：“难道神对祂的全权没有全权吗？难道神不能限制自己来给人类自由意志吗？如果神完全基于自己自愿的选择，设计了救恩要依靠人类的选择，这怎能是减少了祂的荣耀呢？十字架所彰显的不是能力、或势力、或威严，而是受苦的仆人职分，十字架因此就减少荣耀了吗？也许症结在于，高派加尔主义者对于神荣耀的观点是建立在属人意义的荣耀上？”

神学家杰克·柯崔采用神自限的概念，来谈论神的伟大和良善，包括对个人有条件的拣选，他是几本亚米念神学书籍的作者。他和其他高派加尔文主义的批评者一样，认为高派加尔文主义会不可避免地导致决定论，远离了自由意志和一位慈爱的神。他断言，加尔文主义之神的全权是以全面第一因和无条件性来

---

<sup>127</sup> 同上，281-82。



作为标志的。<sup>128</sup> 鉴于历史中的罪、邪恶与无辜苦难，尤其是鉴于地狱的事实，全面第一因和无条件性是与神的良善不一致的。一位全面第一因和无条件性之全权的神，必然是一切的创始者。柯崔正确地论证，避免如此的唯一方法，是相信神圣自限论，这种观点是超乎加尔文主义通常所能允许的。柯崔说：

神限制自己，不仅表现在祂创造的这一个世界，也更进一步表现在祂选择创造的那一种世界。那就是说，祂选择创造了一个与祂相对独立的世界，……这意味着神将人创造为拥有天生可以采取自发行动的能力。也就是说，人有自由来行动，且他的行动不是被神预先决定的，也无需神即时和有效的协同行动。通常，人被允许使用他自由选择的能力，而不受干预、强迫、或预先命定。神不干预他们的决定，除非为了祂的特殊目的，神同时维护这两件事的完整：祂赐予人的自由，以及祂自己起初选择创造自由受造物的全权。<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Jack Cottrell, "The nature of Divine sovereignty" in *The Grace of God, The Will of Man*, ed. Clark H. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 106-7。

<sup>129</sup> 同上，108。



当然，柯崔并非第一位有此想法的神学家，我们也可以找到其他人，比如瑞士改革宗神学家艾米尔·卜仁纳（Emil Brunner，柯崔引用卜仁纳作为来源之一）。然而，柯崔清楚、简明地解释了神圣自限论的概念，也适当地为其辩护，说明那是更好地理解神的全权、但不是决定性地控制万事所必须的；如果主张神是决定性地控制万事，会引致双重预定论而减损、甚至毁坏神的良善。

神创造了这样一个特定的世界，祂赐给人自由可以悖逆和犯罪，神束缚自己以某种方式、而非其他方式来与罪人互动。这绝不贬低神的全权，因为这正是祂全权的表达！我同意柯崔所说的，虽然圣经中没有明显的教导，但这是在圣经各处都预设的。例如，在圣经叙事中神忧伤和后悔，应许和回应，这一切都表达了条件性，隐含了神自愿的限制。显然神给了人一定程度的自由，甚至包括使神忧伤和拦阻神的旨意（当然，只能到一定程度）。神仍然是无所不能和无所不知的，因此祂是无所不有的（omniresourceful），并且能以最智慧的方式回应自由人所做的任何行动，以保存祂的计划，带来祂已经决定的结果。

我稍微不同意柯崔的一点是，他认为这位自限的神保持了“全权性的控制”（sovereign control）。虽然他拒绝决定论，但他说，“神仍然完全控制万事”，



因为“除非神完全控制，否则祂就不是全权的”。<sup>130</sup>对我来说，这似乎是一个先验性的（完全预设性的）陈述，没有完全以他自己建议的神圣自限论为依据。一位不行使决定性能力的神，就不是完全控制。我更喜欢说神在“主管（in charge），但不在控制（in control）”。对我来说，“完全控制万事”似乎暗示了神圣决定论，这是我和柯崔都不相信的。

毕竟，柯崔之神圣自限论陈述的背景是拣选的教义（至少在我引用的来源中是这样）。如果一个人说神“完全控制万事”，而这包括了谁会得救、谁不会得救，那么这个教导是柯崔和任何非加尔文主义者都不相信的。我们探讨神圣自限论，如果是为了避免双重预定论，我们也许应该抛弃完全控制的概念，否则我们就一只手收回了另一只手所要给出去的东西了。

在这一点上，读者当中的许多加尔文主义者（或其他人）也许开始抓狂并大叫了（形象的说法）：“这自由意志是怎么回事？什么是自由意志？爱德华滋不是已经证明了，除非自由意志是指按照一个人最强的动机来行事，否则压根儿就不存在这种东西吗？”柯崔和其他批评高派加尔文主义的人诉诸自由意志，甚至到一个地步，说它限制了神（或者更好的说法是，神允许它来限制自己的行动）。当然，对于爱德华滋和

---

<sup>130</sup> 同上，111。



大多数加尔文主义者而言，它并没有限制神，因为连人类在自由意志下的决定和行动都是被神控制的。

但这正退回到神圣决定论，那是许多加尔文主义者要否认却又无法否认的。毕竟，除非神给予动机，否则神怎能控制或支配人类的决定和行动？动机才是控制决定和行动的。这就使神成为罪与邪恶的创始者，因为这些都出自动机（或爱德华滋说的倾向），也隐藏在动机当中。

在第七章（论不可抗拒的恩典），我会讨论不同形式的自由意志：加尔文主义形式的（相容论），和非加尔文主义形式的（非相容论）。目前，我只需要说，我承认，自由意志论下的自由意志（意志并不完全由动机所支配，能够去做其他的选择）具有某种奥秘，但我不认为它是不可能或不合逻辑的，许多哲学家也不这么认为。我确实和柯崔、卫斯理还有本书引用的其他非加尔文主义者一样认为，如果没有自由意志论的自由（其预设是神圣自限的全权），我们就退回到神圣决定论及其所有可怕的顺理成章的后果。

所以，哪种奥秘更好呢？人可以与哪种奥秘共存呢？一种奥秘是，即使神预先命定和决定了罪、邪恶、无辜苦难、还有遭弃绝者（他们被弃绝是神的设计和控制的）的永恒受苦，祂仍然是良善的；另一种奥秘是，自由意志论意义上的自由选择从何而来？我所关切的是，维护和捍卫作为无条件良善之神的声誉，更胜于解决自由意志的问题。



论无条件拣选（及其必然相关的弃绝）的本章结束以前，我希望查考一些特定的圣经经文。让我们看看约翰福音三章 16 节，每个人对此都无比熟悉，它说到神爱“世人”，加尔文主义者若不是不相信它毫无例外地指所有人，就是（和约翰·派博一样）说神也以某种方式来爱未蒙拣选者。对约翰福音三章 16 节的这两种解释都说不通。对约翰福音三章 16 节最好的鉴别解经证实，它就是指“整个人类”。<sup>131</sup> 有些加尔文主义者认为这里的“世人”仅仅指蒙拣选者，但连他们的加尔文主义同伴都不能认同这种说法。后者深深知道，如果将“世人”局限于万国万民中的某些人，那么对于约翰福音出现“世人”的其他经文就讲不通了。

至于那些认为神爱“所有世人”、但方式不同的加尔文主义者，那真是一种奇怪的爱，也很不符合约翰福音三章 16 节的上下文：“因为神差祂的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因祂得救”（三 17），如果 16 节的“世人”是指所有人，那么 17 节清楚说到耶稣来为要拯救所有人（或给每个人都有得救的可能性）。这与派博和其他人所声称的相矛盾，神怎

---

<sup>131</sup> 例如，A. T. Robertson，引用于 Jerry Vines, “Sermon on John 3:16,” in *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism*, ed. David L. Allen and Steve W. Lemke (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2010), 17。



能爱未蒙拣选者（他们也包括在 16 节的“世人”中），因为神当然不会差耶稣降世来拯救未蒙拣选的人！加尔文主义对约翰福音三章 16 节的两种解释都被证明是不可能的，它像一个纪念碑矗立在那里，反对无条件拣选及其必然带来的阴暗面，即弃绝。

最后，提摩太前书二章 4 节说，神愿意“万人”（all people）得救，这里的希腊文只能解释为毫无例外的每一个人，这又如何呢？毕竟，在提摩太后书三章 16 节，使用同一个希腊文“都”（all），指整本圣经都是神所默示的。如果提摩太前书二章 4 节的“都”不是照着字面的意思来使用，那么提摩太后书三章 16 节的“都”也不是。但是，所有的加尔文主义者的确都按字面理解提摩太后书三章 16 节（圣经都是神所默示的）。提摩太前书二章 4 节（不但将神对救恩的旨意普世化，也最难以对其他解释开放）和约翰福音三章 16 节都是反对无条件拣选的经文，无条件的拣选必然包括了弃绝（除非在普救论的情况下）。



第六章

对代赎说是：  
对有限代赎 / 特殊救赎说不

CHAPTER 6



YES TO ATONEMENT;  
NO TO LIMITED ATONEMENT/  
PARTICULAR REDEMPTION



乎圣经吗？这与耶稣基督身上显明和新约圣经多次多方（如约三 16）启示出来之神的爱一致吗？加尔文相信这教义吗？在加尔文的经院主义跟随者之前，基督教历史中有任何人相信这教义吗？这是否只是从 T、U、I、P 推导出来的，多于是一个真理的启示？高派加尔文主义者之所以拥抱这教义，真的是因为它来自圣经，抑或是因为逻辑需要，然后认为这是圣经所允许的？拒绝有限代赎，就必须如那位讲员所说，让普救论成为“顺理成章的后果”吗？本章会详细讨论这类问题。

我的结论是，有限代赎是高派加尔文主义的另一个软肋。它不能被圣经和基督教信仰伟大传统（除了加尔文之后的经院式加尔文主义之外）所支持，它与神的爱相矛盾，使神成为偏待人和憎恨人（那些未蒙拣选者）的。反对它，不一定会在逻辑上导致普救论，支持它的人如此认为，是因为（他们以为）逻辑需要如此以及圣经允许，而不是因为有任何圣经经文清楚地如此教导。

另一个结论是，郁金香中的 T、U、I、P 真的需要 L，那些抛弃 L 的“四点加尔文主义者”是前后不一致的。讽刺的是，在这一点上，我完全同意纯种郁金香的高派加尔文主义者所说的！我也会论证，相信有限代赎——特定救赎——的必然结果是，在逻辑上，不可能对所有人一视同仁、善意传讲得救的福音。再次令



人讽刺的是，我在这一点上完全同意极端加尔文主义者所说的！

最后，那位加尔文主义讲员最后对我和那些不认同有限代赎的同学说出加尔文主义的经典陈述：“也许你不知道，但你也在限制代赎。实际上，你比加尔文主义者更加限制了代赎。实际上，相信有限代赎的是你们这些亚米念主义者〔他指的是凡是说基督为每个人而死的人〕。”这马上吸引了学生们的注意力！我以前早就听过，也知道他接下来要说什么。“你们限制了代赎，因为你们实际上夺走了神能确实拯救任何人的能力。对于你们而言，基督在十字架上的死只提供一个机会，让人们可以拯救自己。而我们加尔文主义者则相信，代赎确实保障了蒙拣选者的救恩。”

正如那时在课堂上，我在这里也要提出我的反对，来扭转局势。我并不认为非加尔文主义者限制了代赎。这个耳熟能详的控诉其实站不住脚，因为甚至连加尔文自己都不相信基督提供的代赎能拯救任何人，除非那人满足特定条件：悔改和相信。即使这些也是神给蒙拣选者的礼物，那意味着，这代赎所“拯救”的人，并没有比亚米念主义者（和其他非加尔文主义者）所相信的更多。

### 加尔文主义的代赎教义

到目前为止，我能够确定，所有真加尔文主义者（相对于某些修正派改革宗神学家）都主张代赎的所



谓“代替受刑论”（Penal Substitution Theory），当然，他们并不认为这“只是一种理论”。许多非加尔文主义者（比如卫斯理）认为，这是圣经对于基督在十字架上之死的教导。根据这个教义，耶稣的死是向神（即由子向父）献上了代替的祭物，作为罪的“挽回祭”（propitiation）。“挽回祭”的意思是平息、缓和，这种观点认为，十字架事件是基督平息了神的忿怒。祂担当了神要拯救的那些人之罪的刑罚，使他们脱离本该被定罪下地狱的光景。加尔文如此扼要地表达：

那使我们当受刑罚的罪，都归到了神儿子的身上（赛五十三 12），这是我们得赦免的原因。我们必须特别牢记这个代罪，免得终身陷在惊恐和忧虑之中，仿佛公义的报应还悬在我们的头上一般。<sup>1</sup>

加尔文和大多数加尔文主义者都相信，基督之死成就了比此更多的工作（如“本质改变”〔transmutation〕或更新了我们的犯罪本性，<sup>2</sup> 以及代替我们满足

---

<sup>1</sup> Calvin, *Institutes* 2.16.5 (pp. 509-10) = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》，二十六 5（South Pasadena：美国麦种传道会，2017），389 页。

<sup>2</sup> 同上，2.16.6 (p. 511) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，二十六 6，390 页。



了神的律法<sup>3</sup>)，但基督在十字架上最重要的成就，是为我们担当了刑罚。

在教会历史当中也出现过其他的代赎理论，其中一些与加尔文的神学相辉映。例如，关于基督拯救之死的所谓“得胜的基督”（Christus Victor）观点，这观点在瑞典神学家奥连（Gustaf Aulén）论代赎的经典书籍《胜利的基督》<sup>4</sup>出版后尤其流行。加尔文也称许这种基督之死的代赎意象，它征服了撒旦，使罪人从捆绑中释放出来，<sup>5</sup>但他的主要焦点是，基督替罪人承受应得的刑罚，满足了神的公义，所以神能公义地赦免他们。许多对这种代替受刑论的批判认为，神是嗜血者或虐童者！绝非如此，加尔文正确地强调，神差祂儿子为罪人受死的动机是爱。<sup>6</sup>

自加尔文之后的高派加尔文主义者，都牢牢地持守这种代赎观点，以及它为神和罪人所成就的，几乎

---

<sup>3</sup> 同上，2.16.5 (p. 507) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，二十六 5，388 页。

<sup>4</sup> Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement* (New York: Macmillan, 1969) = 奥连著，汤清译，《胜利的基督》（香港：中华信义会书报部，1951）。

<sup>5</sup> Calvin, *Institutes* 2.16.7 (p. 512) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，二十六 7，391 页。

<sup>6</sup> 同上，2.16.4 (p. 506) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，二十六 4，387-88 页。



毫无例外。他们并不拒绝代赎的其他方面，但是这一点是整个加尔文主义救恩论的中心和至关重要的。许多非加尔文主义者也同意这一点。但是问题在于，基督以这种方式受死，是为了所有人，还是为了一些人，即那些蒙拣选者。没有一个加尔文主义者会否认，基督之死的价值足以拯救整个人类。有些人所否认的是：基督实际上已为所有人承受了他们当得的刑罚——但这乃是希腊教父和大多数中世纪神学家、甚至路德都清楚教导的。正统高派加尔文主义者发展到相信并教导，神的意图是十字架只为某些人——而非其他人——做了挽回祭；基督并未为所有人而死（派博会说：至少不是同样意义上为所有人而死），而只是为那些蒙神拣选要拯救的人而死。

这就是“有限代赎”的教义，有些加尔文主义者更喜欢称之为“限定”（definite）、“特定”（particular）、或“有效”（efficient）代赎。伯特纳很好地陈述了这个教义：“虽然代赎的价值足以拯救所有的人，但只对拣选者的拯救有效。”<sup>7</sup> 为了避免有人误解或误认为这是指神意图拯救每个人，而只有在那些凭信心接受之人的救恩上才有效（这是大多数非加尔文主义福音派的观点），伯特纳说：未蒙拣选者

---

<sup>7</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 152 = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版），139 页。



是被神排除在代赎的工作之外的：“这绝不是一个对大众一视同仁的爱，不是所有人都是平等的对象〔为此基督被送上十字架〕，而是神对蒙拣选者一份特殊的、神秘的、无限的爱，为此神差祂的独生子降世受死，”祂只为他们而死。<sup>8</sup>如同许多加尔文主义者一样，伯特纳宣称，十字架的“某些益处”也一般性地延伸到全人类，但那些只是“暂时的祝福”，并没有任何救恩的实质。<sup>9</sup>

非加尔文主义者看到诸如此类的陈述而感到震惊，这实际上意味着，一种“特殊的爱”将神按自己形象和样式所创造的某些受造物排除在得救的盼望之外。而且，这些所谓从十字架涌流出的“暂时的祝福”实在是不值一提。就如我在前一章指出的，它们充其量只是带去地狱的一丝丝天堂滋味！

史蒂尔和汤玛斯（Steele and Thomas）是《加尔文主义五要点》的作者，他们如此描述和定义有限代赎（他们称之为特定救赎）：

历史的或主流的加尔文主义都一致持守，基督的救赎工作的设计和完成是限定性的，即其意图只是为了某些特定罪人达成完全的满足，是实际保障这些个人的救恩，而其他人却不然。

---

<sup>8</sup> 同上，157 = 伯特纳著，《基督教预定论》，144页。

<sup>9</sup> 同上，160 = 伯特纳著，《基督教预定论》，147页。



基督为祂的百姓所赚得的救恩，包含了他们与神恢复正确关系的一切所需，包括信心和悔改的恩赐。<sup>10</sup>

一如伯特纳，这两位神学家声称，基督代赎的有限不是在价值上，而仅仅是在设计上。他们称亚米念主义者（和其他非加尔文主义者）也以前述的形式限制了代赎。<sup>11</sup>

史蒂尔和汤玛斯声称，约翰福音十章 11、14~18 节和罗马书五章 12、17~19 节等经文都支持有限代赎。然而，只要粗略看一下这些经文就能看出，它们并没有限制代赎，而只是说代赎是为了神的百姓，也应用于祂的百姓，它们并没有否认这也是为了其他人。

圣经上论及“所有”和“世人”的那些经文又如何呢？例如约翰一书二章 2 节：“祂为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。”史蒂尔和汤玛斯如此解释这些经文：

---

<sup>10</sup> Steele and Thomas, *The Five Points of Calvinism*, 39 = 赵中辉译，《加尔文主义五要点》，收录在《改教家加尔文：加尔文 500 周年纪念（1509-2009）》（台北：改革宗出版社，2008），186 页。

<sup>11</sup> 同上 = 赵中辉译，《加尔文主义五要点》，在《改教家加尔文：加尔文 500 周年纪念（1509-2009）》，187 页。



如此表达的一个原因，是要纠正救恩只为犹太人的错误说法。……这些措辞的目的是为了指出，基督之死是无差别地（without distinction）为了所有人（即祂为犹太人死，也同样为外邦人死），但不是为了说明基督无例外地（without exception）为所有人而死（即祂受死的目的并非为了拯救每一个罪人）。<sup>12</sup>

回应这些说法，会引出一个至关重要的问题：就是基督代赎之死，在其价值以及其设计和目的之间的差别。显然，伯特纳、史蒂尔和汤玛斯（还有我将引述的其他加尔文主义者）都相信，基督十字架的死是为全世界的罪献上的充足的祭物。那么，他们说基督并非为所有人而死，是什么意思呢？如果这祭的价值足够为全世界——包括每一个人——的罪，也有足够每个人所需的价值，那么，说基督并非为每个人而死，又怎能不是自相矛盾呢？

显然，至少有些加尔文主义者的意思是，基督之死在价值和范围上够大，以致神可以因之赦免每个人的罪，但神只对拣选者有此意图。但是，神要耶稣承受的刑罚，为什么包括祂不打算拯救的人呢？如果祂的死足以担当所有人的刑罚，这岂不是暗示祂承受了

---

<sup>12</sup> 同上，46 = 赵中辉译，《加尔文主义五要点》，在《改教家加尔文：加尔文 500 周年纪念（1509-2009）》，196-197 页。



所有人的刑罚？如果是这样，即使神的意图只是为了那些蒙拣选者，那么加尔文主义者对普遍代赎的指控——它必然表示所有人都得救（因为罪不能刑罚两次）——就回头砸在自己的脚上。典型加尔文主义关乎这教义的核心声称中，有着可怕的困惑之处。

当加尔文主义牧师—神学家艾德温·帕摩嘲笑普遍代赎观点时，这种困惑变得尤为突出。他说：“对于他们〔他特别指亚米念主义者，但这同样适用于其他非加尔文主义者〕而言，代赎就像一个普世大派送：每个人都可以得到一个包裹，但只有一些人拿走了他们的包裹。……祂〔基督〕的一些宝血就浪费了，白流了。”<sup>13</sup> 但是，任何代赎教义若说基督之死是为全世界献上“足够的祭”、而基督之死的价值是无限的，岂不同样适用这些嘲笑吗？如果他们指控那些相信普遍代赎的人浪费了基督的宝血（因为不是每个人都从基督之死受益），似乎有限代赎的支持者必需说，基督之死不足以洗净全世界的罪，也没有无限的价值。即使他们继续说，神设计和定意了代赎，只是为了拣选者，难道他们所谓的充足性和价值不也是同样的意思吗？看起来是如此。

帕摩采用了和史蒂尔及汤玛斯同样的进路，来处理那些论及普世的经文，包括约翰福音三章 16~17 节：“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一

---

<sup>13</sup> Palmer, *The Five Points of Calvinism*, 41。



切信祂的，不至灭亡，反得永生。因为神差祂的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因祂得救。”根据帕摩的说法：“这经文中的‘世人’，并不是指每个个别的人，……而是……从每个民族和每个国家来的人。”<sup>14</sup>至于那些提到耶稣为“所有人”而死的经文，他说，“所有并不是所有”（All is not all）。<sup>15</sup>

帕摩说，基督只为拣选者而死，然而，神“白白而真诚地向每个人提供救恩”，这个事实是一个“基要的奥秘”。<sup>16</sup>然而，如同我将指出的，这种加尔文主义观点的批评者认为，这并不是一个奥秘，而是一个矛盾——史普罗将之描述为区别（distinction，他拒绝神学中的矛盾）。一个传讲福音——更不用说传讲神——的加尔文派传道者，怎能对任何会众或其他人群说，“神爱你，耶稣为你而死，所以，你若悔改相信主耶稣基督，就可以得救”，除非加上“如果你是神所拣选的人之一”这个附加说明？他不能以清洁的良心这么说。

史普罗是一位对于有限代赎信念特别强的加尔文主义者，他称这个教义为“基督有目标的代赎”。<sup>17</sup>当意图表达何为加尔文主义的独特之处时，这样说显然

---

<sup>14</sup> 同上，45。

<sup>15</sup> 同上，53。

<sup>16</sup> 同上，51。

<sup>17</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 163。



不太诚实，因为，所有基督徒当然都相信基督的代赎是“有目标”的。史普罗在阐述这教义一开始时，就开门见山，错误地呈现了非加尔文主义的观点，甚至以讽刺漫画的手法描述它们。为了支持他有限代赎的教义，史普罗引述了加尔文主义福音派神学家巴刻（J. I. Parker）的着述：“它们（加尔文主义者和亚米念主义者对代赎的观点）之间的差别，主要不是在于其强调的点，而是在于内容。一个宣讲一位拯救的神，另一个则述说一位赐人能力来自救的神。”<sup>18</sup>

这也许是对非加尔文主义者的最邪恶诽谤。没有任何一个亚米念主义者、或其他见多识广的福音派基督徒相信自救。史普罗解释巴刻的指控说，对于加尔文主义者，基督是一位“真实的救主”，而对于亚米念主义者，基督只是一位“潜在的救主”。我已经在拙着《亚米纽斯神学》中证明这种阐述的错误。下面我也会解释为什么它是错误的。

史普罗继续抛出另一个对亚米念主义神学和其他任何支持普遍代赎的神学（如路德宗神学）的陈旧指控，“如果基督真正地、客观地满足了神对每个人的公义要求，那么每个人都应该得救。”<sup>19</sup> 史普罗在此极力仰仗清教徒神学家约翰·欧文（John Owen, 1616-1683）的神学，欧文是有限代赎这个在神学上的新奇

---

<sup>18</sup> 同上，163。

<sup>19</sup> 同上，166。



玩意儿的早期辩护者之一。在欧文和史普罗看来，普遍代赎这个相信基督承担了所有人之刑罚的教义必然导致普救论。欧文主张，史普罗回响：毕竟，同一个罪——包括不信——怎能被公义的神惩罚两次？

我们只能纳闷，史普罗难道从来没有听说过一个对此问题显而易见的答案，或者他只是选择忽略它罢了（这章后面会看到我的回答）。目前我们只需说，这个说法实在是太容易推翻了，只会让人纳闷，为什么有人会认真抱持它。然而，我之前提到一个问题：如果基督之死足以满足全世界的罪，那么这与基督实际上为每个人受苦并承担刑罚有什么区别？实际上这没有区别，前者包括了后者！

史普罗处理了普遍代赎论的经典经文（彼后三9），却忽略了普遍代赎的其他同等重要的经文，如提摩太前书二章5~6节和约翰一书二章2节。他和其他许多接受有限代赎的人认为，彼得后书三章9节应当以“倾向的旨意”（will of disposition）来解读，这与他“定旨性旨意”不同。<sup>20</sup> 换言之，这节经文并非说神的定旨是这样，而是神希望这样。这也许是对彼得后书三章9节的一个可能解释（虽然我存疑），但不能以同样的方式来解读提摩太前书二章5~6节和其他许多普遍代赎的经文，那些经文说基督为“万人”或“全世界”或“人人”舍命。史普罗也建议，可以将

---

<sup>20</sup> 同上，169。



彼得后书三章 9 节的“任何人”（《和合本》作“一人”）解释为神所拣选的人。<sup>21</sup> 我们再次看到，这种强解也许能理解，然而这绝对不能解释其他的“万人”经文，包括提摩太前书二章 5~6 节。

福音派大老傅农·葛朗兹（Vernon Grounds, 1914-2010），丹佛神学院资深院长，许多神学书籍的作者，提到如下基督代赎之普世性的经文：约翰福音一章 29 节；罗马书五章 17~21 节，十一章 32 节；提摩太前书二章 6 节；希伯来书二章 9 节及约翰一书二章 2 节（当然还有彼后三 9）。然后，他论及史普罗和其他五要点加尔文主义者的观点：“要将这些经文显而易见的意义抹除，需要的不是高深精湛的解经技巧，而是别出心裁的异想天开：拒绝这些清晰的普世性意义，需要诡辩性的异想天开式解经。”<sup>22</sup> 可能也就是因为这个缘故，像约翰·派博这样的加尔文主义者才如此强调一个观念：基督为所有人死，但不是以相同的方式。我很怀疑，这样的答案能否满足葛朗兹或其他任何批评有限代赎的人，这只会引发更多对神之慈爱、真诚和良善的问题，以及为那些未蒙拣选者预备

---

<sup>21</sup> 同上，171。

<sup>22</sup> Vernon C. Grounds, “God’s Universal Salvific Grace,” in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Minneapolis: Bethany, 1975), 27。



之“暂时祝福”的价值的問題：那些未蒙拣选者不出生倒好。

约翰·派博强烈护卫有限代赎的教义，却同时声称其中也有某种普遍性。看起来，这就是他的方式，来解决特殊救赎教义与解释“万人”经文的困境，也来解决信徒如何能够向听众传讲基督是为每个人死的问题。派博的代赎目标的教义是很有意思的，因为它超过了通常的代替受刑论，进入到某种类似统治论（Governmental Theory）的范畴，而统治论通常被认为是典型亚米念主义的代赎教义，尽管亚米念或卫斯理都没有教导过它。

根据统治论的观点，基督并不是确实承受了每个罪人应得的刑罚，而是一个等价的刑罚，这是早期亚米念主义思想家雨果·葛若修（Hugo Grotius, 1583-1645）形成的理论，为了解决为何代赎是普遍的，但又不是人人得救的问题。（如许多亚米念主义者一样，我认为这个问题有一个更简单的答案，而不是去发展基督之死如何满足神忿怒的一个新理论。）根据葛若修和其他持此观点的人，代赎的主要目的，是面对两个事实，但要维持神对宇宙的道德统治：(1) 我们的罪，和 (2) 神赦免我们的罪。神如何能赦免罪人的罪而只眨个眼，却仍然是公义的、道德的宇宙统治者？祂不能！所以，神解决这个内在困境的方法，就是差基督来承受刑罚，就如罪人应得的那样——但不是他们的刑罚（葛若修认为那是不公平的，也会导致所有人



都被拯救)。这样，当神赦免罪人时，就保持了祂的公义。

派博并非拒绝代替受罚的观点而垂青道德统治论，但他的确强调道德统治论的主旨。他问道：“为什么神压伤〔即杀了〕自己的儿子并令祂忧伤？”然后回答说：“为了拯救罪人，而同时要扩大彰显祂的荣耀。”<sup>23</sup> 透过置“我们的罪于基督身上，弃绝祂，任凭祂在十字架上受羞辱、遭杀害”，“神转移了祂自己的忿怒。”<sup>24</sup> 派博也清楚地表达，十字架首先是证明神在赦免罪人上的公义。大部分亚米念主义者和其他非加尔文主义福音派基督徒都从心底对此说阿们。仅有的问题是：(1) 派博继续说，正如他偶尔在讲道中说的，耶稣是“为神”而死，(2) 基督之死的拯救惠益是只为蒙拣选者而设的。罗马书五章 8 节清楚明白地陈述基督“为罪人”而死，还有许多我们已经引用过的经文，特别是约翰一书二章 2 节说，祂的死是为全世界之人的罪献上代赎的祭。

派博传讲基督只为部分人而死，就是为那些蒙拣选的人。为他们，也仅为他们，这死确实保障被神称义。这不只是使之成为一个可能性，而是实际上成就了它。也就是因为这个缘故，他主张，如果基督为人

---

<sup>23</sup> Piper, *The Pleasures of God*, 16 = 派博著，王之玮译，《神喜欢》（台北：改革宗出版社，2012）。

<sup>24</sup> 同上，165-67。



人死，所有人都应当被称义，那就不存在地狱了。那么，他如何解释像约翰一书二章 2 节这样的经文呢？

“‘普天下人’是指神的儿女，他们遍布在全世界。”

<sup>25</sup> 但他也声称，“我们不否认，从某个角度来说，所有人都是十字架的意图受益者，”<sup>26</sup> 而基督是为每个人而死，但方式不同。“有许多经文都说到，基督之死是为神百姓的得救而设，而非为每个人。”<sup>27</sup> 然后，他引用了约翰福音十章 15 节，十七章 6、9、19 节，十一章 51~52 节及启示录五章 9 节。

是的，这些经文提到基督之死是为了“祂的羊”，“父所赐给子的人”。然而，没有一处经文清楚地限制祂的死只是为了这些人。基督为他们〔即基督徒〕而死，绝非必须意味着祂只为他们而死。批评者大卫·艾伦（David Allen）正确指出，“有许多经文说到基督为祂的‘羊’、祂的‘教会’或‘祂的朋友’而死，但这事实并不证明祂不为其他不在此列的人而死。”<sup>28</sup> 说基督以另一种方式为其他人而死，没有承担他们的刑罚，而只是为他们提供了一些模糊的

---

<sup>25</sup> Piper, “For Whom Did Christ Die?”。

<sup>26</sup> 同上。

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> David L. Allen, “The Atonement: Limited or Universal?” in *Whosever Will*, 93。



暂时祝福，这说法真的难以服众。除非基督也为他们的救恩打开一个可能性，这些好处有什么意义呢？

总体来说，高派加尔文主义的有限代赎教义，最好只能说是令人困惑的，最坏说是公然地自相矛盾和不合乎圣经。

### 有限代赎／特殊救赎的问题

深入研究各种有限代赎的有力反对之前，有一件有点意思的事情值得提出，就是约翰·加尔文自己并不相信这个教义。1979年研究学者柯恩德（R. T. Kendall，生于1935）出版了《加尔文和1649年之前的英国加尔文主义》，<sup>29</sup> 强有力地论证了加尔文并不相信有限代赎。凯文·甘乃迪（Kevin Kennedy）在他一篇题为〈加尔文是一位‘加尔文主义者’吗？约翰·加尔文论代赎的范围〉（Was Calvin a ‘Calvinist’? John Calvin on the Extent of the Atonement）的论文中，采用了柯恩德的大部分论点，还有其他人的论证。继柯恩德之后，甘乃迪也坦承，加尔文从来没有清楚谈论这点；显然他从不认为这是一个问题，需要去选边站（众所周知这是加尔文常做的！）。但是人们也无法从加尔文的著作中找到任何诸如“基督担当每一个人的刑

---

<sup>29</sup> R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1979)。



罚”的陈述，那些认为他相信特殊救赎的加尔文主义者，以对他们有利的方式利用这个事实。

然而，正如甘乃迪敏锐地指出的，加尔文的确说了一些话，是那些相信有限代赎的人不会说的：

举例来说，如果加尔文的确承认有限代赎，我们不会期待他有意地将圣经的某些经文做普世化的处理，后期持改革宗传统的神学家，常用那些经文来清楚教导基督只为蒙拣选者而死。而且，如果加尔文真的相信基督只为蒙拣选者而死，人们也不会期待他说，拒绝福音的不信者是拒绝了基督在十字架上确实为他们预备的恩典。同样，如果加尔文是一个有限代赎的支持者，人们也不会期待他在忙于与罗马天主教和其他人进行辩论性争辩时，不去驳斥那些主张基督为所有人而死的大胆宣称。然而，事实是，加尔文做了这一切，而且还要更多。<sup>30</sup>

但甘乃迪不需要从加尔文所没有说的来推测加尔文相信普遍代赎，他多处引用了加尔文，尤其是从加

---

<sup>30</sup> Kevin Kennedy, "Was Calvin a 'Calvinist'? John Calvin on the Extent of the Atonement," in *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism*, ed. David L. Allen and Steven W. Lemke (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2010), 195.



尔文的注释书，这些引文对代赎问题都是不加限制的普遍论述。两处就足以说明。在其加拉太书注释中，加尔文论到加拉太书一章 14 节说：“〔保罗〕说这救赎乃是靠基督的宝血取得，因为借着祂的牺牲受死，世人所有的罪都已得着补赎了。”<sup>31</sup> 加尔文在其以赛亚书注释中如此论到基督：“祂担当了整个世界的罪孽。”<sup>32</sup> 还有，加尔文在一篇关于基督神性的讲道当中写道：

“祂〔基督〕必须是全世界的救赎主。事实上，祂必须被定罪，不是为了所传的福音，而是为了我们，祂必须被压伤，事实上，祂被压到了最低的深处，并承担我们的一切，其实就是亲身代替了所有的被咒诅者以及所有的过犯者，所有那些当得永死的人。因为这是基督的职分，祂背负了所有在道德上冒犯神之人的重担，这是祂默默无声的原因。”<sup>33</sup>

甘乃迪在引用了加尔文著作的许多段落之后，下结论说：“这些段落只是给我们提供的一些样本，加尔文在许多地方都使用普世性的字眼来描述代赎。”<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> 同上，198。

<sup>32</sup> 同上。

<sup>33</sup> 同上，199-200。

<sup>34</sup> 同上，200。



甘乃迪继续察验加尔文著作的另一个段落，有限代赎的支持者试图用这段落来证明他似乎相信他们的教义：那就是他对约翰一书二章 2 节之普遍性的评论，出现在他的约翰一书注释里。甘乃迪说，加尔文只是试图避免将这节经文解释为教导普救论。<sup>35</sup> 此外，他正确地指出，处理代赎范围的众多段落中，不应该有一段是与其他段落冲突的。

加尔文相信普遍代赎或有限代赎，真的有那么重要吗？并不是那么重要。没有人会怀疑加尔文坚定地支持郁金香的其他四点。如果他活得更久一点，他会发展出有限代赎论吗？也许会。他的一些直接继任者的确就发展出了有限代赎。然而，加尔文显然没有看见这是圣经清楚的教导；这事实削弱了那些高派加尔文主义者说圣经有清楚教导的声称。

比加尔文是否相信有限代赎更重要的是，保罗是否相信。保罗书信中是否有一节经文，清楚明确地与特殊救赎的教义相矛盾呢？我相信有这么一节。我所读过的所有加尔文主义和反对加尔文主义的文献中，我都没有看到任何人提到哥林多前书八章 11 节，尽管这节经文看起来是与之矛盾的。在这里，保罗写信给那些坚持要表现其可以吃异教庙宇祭肉之自由的基督徒，即使是在良心软弱的基督徒面前，即使他们可能因此“跌倒”：“因此，基督为他死的那软弱弟兄，

---

<sup>35</sup> 同上，211。



也就因你的知识沉沦了。”保罗很清楚地给这些“信心刚强”的人一个可怕的警告，不要冒犯他们软弱弟兄的良心，他警告不要过分公开地从律法主义走向行使基督徒的自由，一个“刚强的基督徒”也许会导致一个蒙神所爱、基督为之而死的人“沉沦”。<sup>36</sup>

现在，如果有限代赎是对的，保罗的警告就是一个空洞的威胁，因为这根本不可能发生。一个基督为之而死的人根本不可能沉沦。基督只是为蒙拣选者而死，蒙拣选者被不可抗拒的吸引归向神（这是下一章的主题），然后，不论发生什么，他们都会蒙神保守（郁金香中的 P）。

相信有限代赎的人提出两个反对意见，首先，“沉沦”是什么意思？是否可能只是“损害”（harm）或“伤害”（hurt）的意思？“沉沦”这词的希腊文是 *apollytai*，意思是“摧毁、灭亡、死亡”。尤其是在这个上下文中，它不可能有别的意思。其次，我听到某些加尔文主义者坚持说，这里的意思只是“损害”或“伤害”。但是为什么保罗在此做出这么可怕的警告

---

<sup>36</sup> 有些读者可能会奇怪这段经文与有时所谓的“永恒保障”（圣徒无条件地蒙神保守）有什么联系，对我来说，似乎可以用以下任一方式解释：指一个已经是信徒的人，他可能失落他的救恩，因为刚强弟兄的冒犯；或指一个人还不是基督徒（但基督已经为他死了），会被刚强弟兄冒犯而与救恩失之交臂。



呢？“基督为他死”，听起来保罗认为这种冒犯是一件极为严重的事情。把“基督为他死”和“损害”放在一起，实在是轻重不太平衡。

这段经文文本平铺直叙的意思就是，保罗警告良心刚强的基督徒，不要使软弱的基督徒，或至少是基督为之死的人，在灵性上彻底毁灭和沉沦。如果真是这样，而且我强烈相信没有其他解经是合理的，单单这一节经文就可以摧毁有限代赎的教义，因为它证实了保罗根本不相信这个教义。

在进行探讨有限代赎的其他反对之前，我想花点时间来处理所谓普遍代赎（universal atonement）必然隐含了普救论（universalism）的论调；实际上绝非如此！首先，就连加尔文都知道，基督代表某个人的代赎之死，与代赎应用至个人生命之赦免惠益，这两者之间是有区别的。对加尔文而言，赦免显然是有条件的；它需要信心和悔改。<sup>37</sup> 即蒙拣选者的得救并不是在基督为他而死的时刻，那个人的救恩是圣灵透过神话语的工作，当神赐下赦免所需之信心和悔改的恩赐时发生的。即使重生也是与悔改同时发生的，而当然不是在基督为他死之时。<sup>38</sup> 实际上，我所认识的每位

---

<sup>37</sup> Calvin, *Institutes* 3.3.19 (p.613) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷三 19，465 页。

<sup>38</sup> 同上，3.3.9 (p. 600) = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷三 9，457 页。



加尔文主义者都相信，个人“救恩”的经验只发生在基督之死的益处应用在他的生命中之时，他们不是在基督为他们死的时刻就已经得救。

如此，普遍代赎必然隐含了普救论的说法，没有考虑到实际的间隔，就是基督为某人而死与这益处应用于某人生命之间的间隔。基督为之而死的所有人，在基督死时并未已经得救。即使在五要点加尔文主义中，基督之死并不是“完成”了百姓的救恩，而是“确保”了它，就如派博和其他人所说的。但是即使派博和其他支持有限代赎的人都同意，基督为之而死、为之承受刑罚的那些百姓，必须具有信心才能靠着基督之死得救。

我相信，也是所有亚米念主义者和其他非加尔文主义基督徒所相信的，基督为每个人类而死，以一种方式确保他们的救恩，然而并不要求或使救恩确实发生。主观地接受是一个人拥有所谓确保之救恩的条件。难道这就意味着基督的一些宝血被浪费了吗？也许吧。正是如此，灵性的死亡和地狱才是如此地悲惨，因为它们本是完全没有必要的。但神，在祂的爱中，宁愿浪费基督的部分宝血（如果非要这么说的话），而不愿意自私地对待宝血。

我可以用一个类比来解释我的要点。吉米·卡特总统就职典礼的第二天，他就遵守了竞选中的承诺，保证赦免所有在越战时期抵抗征兵而从美国逃到加拿大或其他国家的人。当他签署执行命令的那一刻，每



一个征兵流亡者都可以自由回国，享有法律的保障而不会被起诉。“所有人都被赦免，回家吧！”是给每个人的信息。

这让卡特总统付上了昂贵的代价，有人认为这过分具争议性，尤其是在退伍老兵中，以至于他在下一次选举中败给了隆纳德·雷根（Ronald Reagan）。即便如此，这也是一个全体性的大赦和宽恕。然而，有些流亡者仍然选择留在加拿大或他们所逃到的其他国家。有些人到死也没有使用这个回国和家人朋友团聚的机会。这昂贵的宽恕并没有对他们带来益处，因为它必须被主观接受才能客观享受。换种方式来说，虽然赦免在客观上是他们的，但要得到其益处，他们必须主观地接受，而许多人并没有。

认为客观的代赎必然包括或意味着主观的、个人的救恩，这种说法是错误的。自从约翰·欧文的《死亡在基督之死中的死》（*The Death of Death in the Death of Christ*）<sup>39</sup>一书，这种论证频繁出现，它认为：基督要不就是为所有人死，因此所有人都得救，要不就是为部分人死，因此部分人得救，这在逻辑上是十分荒谬的。它根本忽略了一种真实的可能性，就是基督为许多人担当了刑罚，而这些人永不会享受免于刑罚的自

---

<sup>39</sup> 约翰·欧文（1616-1683）这本书有许多版本，比如：*The Death of Death in the Death of Christ*, ed. J. I. Packer (London: Banner of Truth Trust, 1963)。



由。为什么基督要为那些永不会享受其惠益之人担当刑罚？因为神爱所有人。

欧文（和多数高派加尔文主义者）还有另一个论点，同样的罪不能被刑罚两次。这不过是另一个错误罢了。试想一个人因不法行为被法庭判罚金 1000 元，然后另一个人来了，替他付了罚金。如果那个被判罚金的人拒绝接受别人代付的罚金，而坚持要自己付罚金，又如何呢？法庭会自动退还第一个 1000 元吗？很可能不会。这是第一个为他朋友付罚金的人需要冒的风险。在这个个案中，同样的惩罚会被付两次。并非神要求刑罚两次，而是罪人拒绝白白提供之救恩而让自己接受刑罚，而这刑罚其实已经被担当了。如上所述，这才是让地狱成为一个可怕悲剧的原因。

所以，提供赦罪和应用赦罪两者之间是有区别的。加尔文知道这一点，我相信多数加尔文主义者也知道这一点，但这个知道对于他们想要形塑的论点是不利的。他们想要宣称普遍代赎就会带来普遍救恩。饶柏·皮奇瑞利（Robert Picirilli，1932 年生）是位亚米念主义神学家，他论到提摩太前书四章 10 节时说得很对：“说到救恩的提供时，祂〔耶稣〕是万人的救主；而说到救恩的应用时，祂特别是信徒的救主。”<sup>40</sup>

许多加尔文主义者都宣称，相信普遍代赎会导致普救论，他们指出，十八和十九世纪某些亚米念主义

---

<sup>40</sup> Picirilli, *Grace, Faith, Free Will*, 136。



者形成了普救运动的基础（后来这运动与神体一位论教会〔Unitarian Church〕联合）。然而，从我的观点来看，正是加尔文主义才必然导致普救论，因它主张代赎确保救恩（atonement as securing salvation）的教义，即基督为之而死的所有人都必得救。如果人们详细认真查考圣经清楚的见证，神对世人普世性的爱，加上相信代赎必然确保救恩，那么离普救论就只是一步之遥了。惟一避免这结论的方法，要不就是否认神至丰富至真实的爱，要不就是否认代赎必然确保救恩。

我们可以从卡尔·巴特身上进行这个从加尔文主义发展到普救论之轨迹的个案研究，我相信他后来相信了万物复原论（*apokatastasis*）的教义：每个人都是得救或将会得救的。巴特得到这个结论，并没有牺牲郁金香中 T、U、I、和 P，但他却犯了跟加尔文主义一样的错误，认为代替受刑论必然确保了个人性和主观性的救恩。<sup>41</sup> 一旦他相信基督毫无例外地为人人死，因为神是“那位在自由中爱人的神”，逻辑上就必然形成普救论。

---

<sup>41</sup> 对于巴特如何从五要点加尔文主义者转向普救论，见 G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) 详细透彻的论述。虽然柏寇伟并未指控巴特是赤裸裸的普救论，但他的确指出普遍救恩是明显存在于巴特的拣选教义中的，我赞同这个评论。



对我和其他许多非加尔文主义者来说，似乎任何人只要牢牢抓住圣经对神的见证，尤其是在耶稣基督身上所启示出来的见证，抓住诸如约翰福音三章 16 节和约翰一书四章 8 节的经文，就不得不放弃特殊救赎，而且，为了避免普救论，必须放弃救赎的完成和应用之间任何必然的关联。四要点加尔文主义者——他们试图否认 L（有限代赎）而持守郁金香的其他部分——必须解释，为什么基督要承受那些遭弃绝者的刑罚，就是神本意要拒绝其得救之可能的罪人。

大多数高派加尔文主义者，包括伯特纳、史蒂尔和汤玛斯、史普罗、和派博，都热切地相信普世宣教，他们拒绝极端加尔文主义，后者认为无论是神还是传道人，都不应善意地向所有人提供救恩。但是，正如前面已经暗示的，特殊救赎和一视同仁地宣教，两者之间存在张力，甚至冲突。有限代赎的批评者当中，盖瑞·舒尔兹（Gary L. Shultz）令人信服地主张：如果有限代赎是真实的，那么，一视同仁地传福音和发出悔改、相信、得救的邀请，就毫无真诚可言。他正确地指出，“问题的核心”是，

如果神没有为未蒙拣选者付上赎价，怎能真诚地向他们提供福音？……如果基督没有为未蒙拣选者的罪付上代价，就不可能真诚地向他们提供救恩，因为根本没有救恩可给予他们。在某个意义上，当未蒙拣选者被提供福音的时



候，他们被提供的乃是一件从来就没有为他们预备而让他们可以接受的东西。<sup>42</sup>

然后舒尔兹也正确地击中要点：“如果救赎只是提供给那些蒙拣选者，那么向未蒙拣选者传这信息，往最好说，是给他们一个虚假的盼望，往最坏说，乃是虚假的信息。”<sup>43</sup>

有些加尔文主义者可能回应说，一个传道人从不能确定知道，他的听众中哪些是蒙拣选者，哪些是未蒙拣选者，所以当他向所有人传讲救恩的时候，他自己的脑海中会认为只有蒙拣选者才会回应。但是对此有两个问题，首先，绝大多数非极端加尔文主义者都相信，不仅是传道人，神自己也都善意地将救恩机会给予所有人（之前提到过，这正是基督教改革宗教会反对极端加尔文主义时所宣称的）。神肯定知道谁是蒙拣选者，而谁不是，那么，洞悉一切的神，为什么向祂意图排斥在外、基督并没有为之而死的那些人提供救恩呢？其次，如果这是加尔文主义传道人所相信的，即使他们真的知道谁是蒙拣选者，而谁不是，那

---

<sup>42</sup> Gary L. Schultz, Jr., “Why a Genuine Universal Gospel Call Requires an Atonement That Paid for the Sins of All People,” *Evangelical Quarterly* 82:2 (2010): 122。

<sup>43</sup> 同上，115。



为什么他们不能一视同仁地向所有人提供救恩的福音呢？

这有什么实际的应用呢？简单说是这样的：如果你相信在你的听众中有些人是不可能得救的，因为基督没有为他们预备救恩，你就不能完全诚实地传讲所有人都可以经由悔改与信心来到基督面前，因为基督根本没有为他们而死。你需要修改你的提供与邀请，使之符合你的神学，你应该这样说：“如果你是神所拣选的，如果基督为你而死，那么你能够以悔改和信心来回应并得救。”你不能对每个人说：“基督为你而死，所以你可以得救；悔改相信吧！神就能赦免你的罪，接受你作祂的儿女。”但是，非极端加尔文主义似乎在说，神会给他们第二次邀请和机会，所有传道人也应当如此。但这样，神和传道人就不是真诚的了。重点是，对于那些相信有限代赎的传道人，他们应该加入极端加尔文主义者的阵营，而不应一视同仁地向每个人提供救恩的福音。同样，另一个重点是，有限代赎的教义岂能不拦阻传福音呢？

### 有限代赎／特殊救赎的替代选择

幸运的是，关于基督在十字架上所完成的工作，有限／特殊代赎并非基督徒的唯一选择。一个人在肯定代替受刑论——即相信基督为每个人承受刑罚，而且满足了律法的要求——的同时，仍然可以相信，人必须在主观方面凭信心接受这些益处才能得救。举例来



说，这是卫斯理的教义，也是许多浸信会人士和其他接受某种程度之加尔文主义、但不接受有限代赎之基督徒（即使非常不一致）的教义。

历世历代以来，最大多数的基督徒，包括最初四个世纪（即奥古斯丁之前）的所有教会教父，都相信普遍代赎。伟大的教父亚他那修（Athanasius），是东正教、罗马天主教和更正教所有基督徒都高度敬重的，坚定不移地坚持，基督借着祂的死，毫无例外地将救恩带给所有人：

道知道没有其他办法可以除去人的败坏，唯有借着死作为必要的条件；但道既是父的儿子，是不朽的，不可能死的。所以，祂为自己取了一个能死的身体，好叫它因属于在万有之上的道，而代替众人死，也因为道的内住，使它永不败坏，此后借着复活的恩典，为众人结束败坏。因此，祂把亲自取的身体交给死，作为纯洁无瑕的供物和祭物，于是就借这种同等的献上，立即为祂的人类弟兄废除死亡。因为神的道在一切之上，祂为众人的生命献上自己的殿和有形的器具，就借着死成就了所要求的一切。因此，借着神的不朽之子与我们人性的这个联合，所有人也就自然借复活的应许穿上不朽。因为道已经住在人的身体里，人类的联合到了一个地步，伴随着死亡而来的败坏，已经



失去了它在所有人身上的权能。就好比说，当一位伟大的君王进入某个大城市，在那里选了一处房子住下，就因为君王住在其中的一个房子里，整个城市都倍感荣幸，再也不会会有什么仇敌或强盗光顾，欺负它。对万有之君来说，也是如此。既然祂已经来到我们这里，并取了一个身体，居住在祂的同类中，自此之后，仇敌反对人类的整个阴谋就终止了，原先支配着他们的死亡权势的败坏就废除了。若没有众人之主和救主，神的儿子，来到我们中间，结束了死亡，人类早已全然毁灭了。<sup>44</sup>（强调字体为笔者标示）

显然，亚他那修（还有所有的希腊教父、马丁·路德、约翰·卫斯理、和基督教历史中其他无数正统的男男女女）相信，基督毫无例外地为所有人而死，为每个人的罪忍受了刑罚。亚他那修也显然不相信普救论（少数希腊教父相信）。他陈述得很清楚，以致不会被误解，只有那些悔改相信的人才能得到永生意义

---

<sup>44</sup> Athanasius, *On the Incarnation of the Word* 2.9, in *Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria*, trans. Archibald Robertson, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 40-41 = 阿塔那修著，石敏敏译，《论道成肉身》（北京：三联书店，2009），96页。



上的完全救恩，许多人会因拒绝基督而永远失去他们的灵魂。

希腊教父和几乎每个著名的基督徒（直到加尔文的学院派跟随者）相信，代赎的范围和广度都是基督毫无例外地代替了所有人，借着祂的死除掉了神赦免每个人的每个障碍。他们也都相信，这牺牲的益处只能应用在那些相信的人身上，无论他们是蒙拣选的（路德和加尔文），或者是自由地选择接受神的恩典的（亚他那修、阿奎那、重洗派〔Anabaptists〕、卫斯理）。

这是正统教会的教导，有限／特殊代赎是偏离正道的教导。仅仅因为它在加尔文主义者中存在着相当长一段时间（但是，只是在加尔文之后！），并不能表明它没有偏离正道。就连参与多特大会的改革宗神学者，有些也拒绝接受郁金香当中的这一点，而在这点上与抗辩者站在一边。接着，五十年后，威斯敏斯特大会写下了《威斯敏斯特信仰告白》，许多参与该大会的清教徒也反对这教义。<sup>45</sup> 到底发生了什么事？很显然，那一天，声音较大和最坚持的得胜了，即使真理不是在他们那方。直到今日，许多改革宗人士和加尔文主义者都不能消化郁金香体系中的这一要素，他们把它抽取出来，拒绝它，即使这样令他们与他们所相

---

<sup>45</sup> 关于这些历史事实，见 Allen, “The Atonement: Limited or Universal?” 67-77。



## 反驳加尔文主义

信的其他四点相冲突，也与改革宗和加尔文主义同僚们冲突。



第七章

对恩典说是：对不可抗拒的  
恩典 / 神恩独作论说不



YES TO GRACE;  
NO TO IRRESISTIBLE GRACE/  
MONERGISM



尽管我已经向我的加尔文主义对话者证明，我的神学——经典的亚米念主义——并没有说人可以靠着自己的好行为得救，或他们对其救恩有任何德行上的贡献，但对方都不会信服，他指控说：“你的神学如果不是完全的伯拉纠主义，也仍然是半伯拉纠主义。”

在某种程度上，我感觉被冒犯了，因为我认为那些是异端，我请他更完整地解释。我原以为他已经意识到亚米念主义并不相信靠行为称义，而的确相信救恩是完全的恩典，与德行没有任何的关系。但他回答说：“因为你让自己的自由意志决定成为救恩中的决定性因素。”

那是几年前的事情了，之前我从未听说过这样的指控，但我确知没有任何亚米念主义者会说这样的话。在我的要求之下，我的加尔文主义朋友说：“你看，如果救恩不完全是神的工作，与我们所做的不是完全无关，那么它就不是恩典，也不是礼物。如果救恩依靠人对神恩典的自由接受，你就将得救变成了靠行为，而不是一个礼物。这与以弗所书二章 8~9 节相冲突。”从那之后，我常常遇到这种对亚米念主义（和其他非加尔文主义神学）的指控。不知怎地，这种说法成了许多加尔文主义者的咒语，认为非加尔文主义者让自由意志所做的决定成为“救恩的决定性因素”。

我的确相信这种指控有一个很好的化解之法（我会在下面解释），但这个对话要强调的重点乃是，恩典



到底是可抗拒的，还是不可抗拒的。深入探究会发现，这正是指控亚米念主义“靠行为称义”的关键所在。神的拯救恩典如何将基督代赎之死所成就的益处、赦免、与神和好、以及称义，带到一个人的生命之中呢？这是一个强加的礼物，还是自由接受的礼物？

加尔文主义者的观点称为神恩独作论（*monergism*），这个词由两个希腊字——“一”和“能量”或“行动”——结合而来。神恩独作论的教义是指，救恩从头到尾完全都是神所做成的，没有被拯救之人的半点合作，而是神将恩典植入人的里面。与之相对的是“神人协作论”（*synergism*），这个教义也认为，救恩完全是神的恩典，但需要人自由意志的合作，从而在一个人身上启动这救恩。

### 加尔文主义的不可抗拒或有效恩典／神恩独作论教义

在郁金香中，I 跟随在 T、U、L 之后，是有其原因的，并不仅仅是因为郁金香（TULIP）是如此拼写。对于加尔文主义者而言，不可抗拒的恩典——有的人更喜欢称之为“有效的恩典”——是全然败坏、无条件的拣选、有限的代赎之后，既合乎圣经又是逻辑上必然的结果。他们常用约翰福音六章 44 节作为支持的经文：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的。”他们将“吸引”解释为“迫使”，但并不意



味着违反人之意志的外力。换言之，神扭转了蒙拣选者的意志，以致他想要来到耶稣面前悔改相信。

逻辑上是这样的，因为人是全然败坏，死在过犯罪恶中的，除非神拣选他，人永远不会回应圣灵的内在呼召。所以，圣灵必须以有效的方式改变人的内心，这就是重生。然后重生之人愿意来到基督面前，借此得着所赐的悔改和信心（归信）及称义（赦免和基督之义的归算）。这个过程就称为“神恩独作的恩典”，或简称“神恩独作论”。

改革宗神学家亨利·米特尔（Henry Meeter），在《加尔文主义基本观念》（*The Basic Ideas of Calvinism*）一书中如此定义神恩独作论：

有人也许会说，神计划了救恩，并在基督里实现了它。接受还是拒绝，现在就单单看我的选择了。从某种意义上来说是这样，但是谁促使一个基督徒接受基督呢？“因为我们都偏离正路，没有一个寻求神的。”所以基督差圣灵进入我们顽梗的内心，重生了我们，注入信心和对神的爱，以及新的追求和渴望。神用不可抗拒的能力做了这些，而不是如亚米念主义者所说，如果我们允许祂这么做。我们永不会自发地允许祂做这些。我们做出自己的救恩，单单因为神在我们心里运行。……如此，整个救赎工作在本质上完全是神的工作。父神计划



了，圣子做成了，圣灵应用在人身上，重生人心和赐下生命。<sup>1</sup>

米特尔是否正确理解了亚米念主义是有待商榷的，我在拙著《亚米纽斯神学》一书中也挑战过一些相似的描述，无论如何，他对神恩独作论的表述是清晰简洁的，广被加尔文主义者采用和教导。

重点在于，对于加尔文主义者而言，人类对于其救恩的任何贡献，无论多么微不足道，都是神在他身上的工作。米特尔片面地引用了腓立比书二章 12 节，那处经文说：“这样看来，我亲爱的弟兄，你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，做成你们得救的工夫。”米特尔忽略了 13 节（也许是不小心）：“因为你们立志行事都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。”对于他和我所碰到的加尔文主义者而言，保罗在这里的意思是：“如果你恐惧战兢，做成你得救的工夫，要记住，这都是因为神在你们心里、以及透过你们而运行。”唯有如此，才能将救恩的所有荣耀单单归于神。

加尔文相信神恩独作的恩典吗？他的立场显明在他的《基督教要义》中，他称之为“内在呼召”，他

---

<sup>1</sup> Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism*, 45。



宣告说：“神呼召人的方式，清楚显明完全是出于恩典。”他继续说：

另外，呼召的性质和方式都清楚地表明这一点，此呼召不仅包含道的宣讲，也包含圣灵的光照。……当祂开始用祂的道光照那些不配的人时，已经充分证明祂白白的恩慈。因此，在这件事上，神无限的良善已经显明，但并不是要拯救所有人，因为那些被弃绝者拒绝神爱人的证据，有更重的审判要临到他们。〔当然，此前加尔文就已经清楚指出，这是因为他们被预定如此行！〕另外，神为了彰显祂自己的荣耀，就不在他们身上运行圣灵的有效作为。因此，此内在的呼召是绝对无疑的救恩凭据。……为免肉体因为它至少在神呼召并赏赐祂自己时作出回应而夸口，他宣告说，如果神没有赏赐耳朵眼睛，那么人既没有耳朵可听，也没有眼睛可看。并且，神这样做不是按照每个人的感恩，而是按照祂的拣选。<sup>2</sup>

加尔文在此清楚表达了神恩独作论或不可抗拒的恩典。神“使”蒙拣选之罪人的耳可听见、眼可看见福

---

<sup>2</sup> Calvin, *Institutes* 3.24.2 (p. 967) = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》，壹十六 9 (South Pasadena：美国麦种传道会，2017)，叁二十四 2，726 页。



音，而祂“不”给未蒙拣选者——即被弃绝者——“有效的作为”（不可抗拒的恩典）。

正如我稍后会解释的，大多数加尔文主义者宣称，神人协作论者是想要夸耀他们对救恩有点——即使只有一点点——贡献，且／或他们如此喜爱自由意志，不能接受神在救恩上做了一切，而自己什么都没有贡献。然而，这并非真实反映神人协作论者的表述。事实是，神人协作论者反对神恩独作论，大多数是因为不能接受加尔文的陈述所必然隐含的内容，就是神必须从一些按照祂自己的形象和样式造的人身上保留或收回了独作的恩典，以致他们“为了神的荣耀”而遭受永恒的咒诅。

加尔文对被弃绝者有清楚的陈述：“被弃绝者兴起，是为要借此彰显神的荣耀。”<sup>3</sup> 为了避免对弃绝的来源有任何的误会，他如此说：“因为，当圣经说神照祂所喜悦的使人刚硬或施行怜悯时，就是在教训我们，除了祂的旨意之外，不得再寻找其他任何原因。”

<sup>4</sup> 非加尔文主义福音派基督徒反对神恩独作论的唯一原因，是因为它使神成为遭弃绝者之不信和咒诅的终极原因，即使是间接的。这严重地损害神的名声。

---

<sup>3</sup> 同上，3.22.11 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十二  
11，709页。

<sup>4</sup> 同上。



伯特纳紧紧跟随加尔文，将救恩中的所有事物都归因于神，排除人自由与恩典的任何合作。他的根据是全然败坏和无条件拣选的教义。“如果人死在罪中，那么除了……圣灵超自然赐生命的能力之外，他无法做任何属灵方面良善的事。”<sup>5</sup> 所以，重生必须在归信之前：“重生是神全权性的恩赐，恩慈地赐给祂所拣选的那些人。”<sup>6</sup> 这涉及人之品格的根本改变，以致重生之人想要悔改相信及服事神。伯特纳断言，这不可抗拒之恩典的教义，是唯一的福音派神学，因为唯有其将救恩一切的功劳都归于神，唯独神得到荣耀。<sup>7</sup> 他说，亚米念主义不是福音派的，因为它使人——不是神——成为救恩中的“终极决定因素”。<sup>8</sup> 因此，他和其他加尔文主义者攻击亚米念主义者是“以人为中心的”，而不是“以神为中心的”。

然而，人们会纳闷，处于此神学之中心的神是谁？伯特纳承认神可以拯救每个人，因为对救恩的拣选是无条件的，而重生和信心完全是神单单给蒙拣选者的恩赐：“但由于种种只是部分启示出来的原因，神任

---

<sup>5</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 163 = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版），150 页。

<sup>6</sup> 同上，164 = 伯特纳著，《基督教预定论》，150 页。

<sup>7</sup> 同上，173-74 = 伯特纳著，《基督教预定论》，160 页。

<sup>8</sup> 同上，175 = 伯特纳著，《基督教预定论》，161 页。



凭许多人执迷不悔。”<sup>9</sup> 虽然非加尔文主义者愿意承认高派加尔文主义是以神为中心的，但他们有很好的理由纳闷，神以自己为中心，和撒旦到底有什么区别，除了撒旦是希望所有人都被咒诅下地狱，而神则是希望某一部分人被咒诅下地狱。这也许听起来很刺耳，但这就是大多数基督徒不是加尔文主义者的原因。而且，这也没有比加尔文主义者常常对亚米念主义者（和其他非加尔文主义者）的指控——说他们放在他们神学的中心的是人，而不是神，因为他们想要自夸和抢夺神当得的荣耀——更刺耳。

讽刺和困惑人的是，伯特纳继续说，神恩独作论并没有破坏的人的自由行事性（free agency），“这个改变〔重生〕并不是透过任何外在的强迫达成的，而是透过一个新的生命原则，那是在人的灵魂中新造的，会寻找唯一能够满足它的食物〔神的话语〕。”<sup>10</sup> 然后他更加混淆地说：“蒙拣选者深刻地受到神的能力影响，以致做出自愿的选择。”<sup>11</sup> 人们只能好奇这里“自愿的选择”到底是什么意思？我假设，伯特纳指的是爱德华滋和其他加尔文主义者所持之相容论上的自由，即自由是与决定论相容的。

---

<sup>9</sup> 同上，169 = 伯特纳著，《基督教预定论》，156页。

<sup>10</sup> 同上，177 = 伯特纳著，《基督教预定论》，163页。

<sup>11</sup> 同上，178 = 伯特纳著，《基督教预定论》，165页。



史蒂尔和汤玛斯也支持这个教义，他们称之为“圣灵的有效呼召”：“简单来说，这教义声称，圣灵亲自呼召来到基督面前的那些罪人，他们得到救恩绝不会失败。祂不可避免地将救恩施予祂意图要拯救的每一个罪人身上，而祂的意图是拯救所有的蒙拣选者。”<sup>12</sup> 如同加尔文，伯特纳和大多数加尔文主义者都区别两种呼召，一种是福音的“一般、外在呼召”，这是对所有人的普世性救恩邀请，另一种是“特殊、内在呼召”，这呼召只会临到蒙拣选者，使他们的重生发生效力，在他们的悔改和信心之前。这种特殊呼召是不可抗拒的：“圣灵临到蒙拣选者的恩典，是不能被阻挠或被拒绝的，它必定能带领人进入对基督的真信心。”<sup>13</sup>

史蒂尔和汤玛斯找来罗马书八章 30 节作为圣经支持：“预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀。”他们似乎很方便地忽略了罗马书八章 29 节，以达到证明神对重生彻底完全负责的目的。29 节说：“因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子

---

<sup>12</sup> Steele and Thomas, *The Five Points of Calvinism*, 48 = 赵中辉译，《加尔文主义五要点》，收录在《改教家加尔文：加尔文 500 周年纪念（1509-2009）》（台北：改革宗出版社，2008）。

<sup>13</sup> 同上，49。



在许多弟兄中作长子。”拣选是基于神的预知，加尔文主义者认为这是一个错误而加以拒绝。并且，30节也完全没有说到恩典是不可抗拒的。还有，保罗跳过了重生直接说到称义。从上下文来看，这样解经没有正确的对待文本（将文本没有的意思读进了文本里面），这经文并不支援不可抗拒的恩典。

加尔文主义者帕摩在不可抗拒的恩典上完全同意加尔文、伯特纳、史蒂尔和汤玛斯，也是基于同样的原因；但他更强调，如果蒙拣选者一方要得救的话，就必须积极回应恩典。如我们已经看见的，好像一些加尔文主义者，帕摩陷在自相矛盾里。这是另一个案例：

要是没有不可抗拒的恩典，没有人能得救，这是真实的，但我们不要掉进“他什么都不用做”的理性主义圈套当中。他不能如此推理：既然一切都是倚靠圣灵，所以他不需要相信，或他必须单单等候圣灵的动工，他自己不能做任何事以致得救。<sup>14</sup>

这个警告听起来是加尔文主义者的说法，也是亚米念主义者的说法；显然帕摩想要鱼与熊掌兼得。请特别注意他最后的话语，他警告说，不要相信人可以

---

<sup>14</sup> Palmer, *The Five Points of Calvinism*, 66。



什么都不做就等着得救。接下来他写道：“如果你如此行〔相信〕，感谢神促使你如此行。”<sup>15</sup> 所以，一方面神“促使”蒙拣选者相信，也禁止我们说这当中有任何自由意志的行动。<sup>16</sup> 另一方面，又禁止我们说人不能做什么以致得救。这些概念真是好难、甚至不可能自圆其说啊！

史普罗也高举不可抗拒的恩典：“神单方面、且独作性地为我们做了我们不能做的。”<sup>17</sup> 他喜欢称之为“奏效恩典”，免得有人误会，以为这教义相信神违反人的自由意志而强迫人得救。不是的，是神满有恩典地将信心的恩赐赐给人，以至于人想要相信：“我们〔蒙拣选者〕借以得救的信心是一个礼物，当使徒说〔弗二 8~9〕这不是出于自己，他不是说不是出于我们的信心，神没有为我们做相信的那部分。这是我们自己的信心，但不是来自我们自身，是赐给我们的。这礼物不是赚来的或配得的，它纯属恩典。”<sup>18</sup> 而且，“不可抗拒之恩典的重点，在于重生使人复苏，进入属灵的生命，可以看见耶稣那不可抗拒的甜美。”<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 同上，60。

<sup>17</sup> Sproul, *What Is Reformed Theology?* 188。

<sup>18</sup> 同上，119。

<sup>19</sup> 同上，123。



史普罗认为，神“独作性、单方面地”拯救了蒙拣选者，借着赐给他信心的礼物，这信心就成为人自己的信心，并且神重生了人，以致他们第一次可以看见耶稣“在祂那不可抗拒的甜美中”。所有这一切都没有违反人的意志。

史普罗如伯特纳一般认为，在更正教（因此也是福音派）神学中，不可抗拒的恩典或奏效呼召是比唯独因信称义更为基本和基础的教义。他说，毕竟如果一个人对救恩有任何贡献，即使只包括简单的允许神的动工，那么称义就不是唯独靠恩典了。救恩的恩典性议题是更为重要的，因为它比唯独因信得救更为基本。“我们来到了半伯拉纠主义和奥古斯丁主义之间，亚米念主义和加尔文主义之间，罗马和改教之间的终极分水岭。”<sup>20</sup>

请注意史普罗如何使用亚米念主义，他用这词，乃是指所有与高派加尔文主义不同的更正教观点，它们都是在“罗马”的一边——指罗马天主教，与之相对的是宗教改革。这里的言下之意就是，亚米念主义（及任何与他不同的观点）不是真正属于更正教的，因此也不是真正的福音派。我住在德克萨斯州，这里人们一般会说，“想要干架吗！”说真的，人们会纳闷，为什么史普罗会如此粗暴地冒犯更正教基督徒同仁，包括所有在卫斯理传统中的人，所有五旬宗人士，许

---

<sup>20</sup> 同上，186。



多浸信会人士，以及其他有正当理由不接受他观点的福音派基督徒。

史普罗继续说：

从宗教改革的观点来看，重生的工作是由神来执行且唯独由祂执行，罪人只是完全被动地接受这行动。重生是一个运行的恩典（operative grace）的例子，我们向神所展现出的任何合作，只能发生在神已经完成的重生工作之后。<sup>21</sup>

史普罗声称这是“宗教改革的观点”，唯一支持这说法的就是路德在《论意志的捆绑》（*On the Bondage of the Will*）中对伊拉斯谟（Desiderius Erasmus, 1466-1536）的恶毒回应。路德在书中坦承了这观点。但是这就成为“宗教改革的观点”了吗？几乎不能。路德的得力助手，墨兰顿（Philip Melancthon, 1497-1560）比较偏向一个神人协作论者，他同意伊拉斯谟的观点，认为救恩涉及人和神之恩典的某种合作，但是他也坚定不移地认为人在这合作中没有任何的功劳。<sup>22</sup> 改教后的

---

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 见 Philip Melancthon, *Commentarius De Anima* (1540) (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2009)，他在其中承认称义有三种“并存的原因”：道，圣灵和自由意志。虽然有些严格的神恩独作论者希望“挽救”墨兰顿的声誉脱离救恩的神人合作观点，但大多数墨兰顿学者承认他在



重洗派人士——如胡伯迈尔（Balthasar Hubmaier, 1480-1528）和门诺·西门斯（Menno Simons, 1496-1561）——都强调自由意志而反对独作的恩典。史普罗硬将他对救恩的神恩独作观点视为更正教的唯一观点，将所有其他人当作罗马天主教，往最好了说这是误导，往最坏了说这是不诚实。

约翰·派博也算得上是一个同意加尔文、伯特纳、史蒂尔和汤玛斯、帕摩、史普罗的人。他也一起栽进他们的矛盾中，他写道：“神会确使祂所拣选的人听到福音的邀请，并以恰当的方式回应，……但祂并不是以一种减少我们责任的方式来让我们听到和相信。”<sup>23</sup> 他也主张不可抗拒的恩典与无条件的拣选，两者构成了代祷和属灵争战的仅有的合理动机。他说，那是因为，除非神强有力地介入使事情发生，不然，为失丧之人的救恩祷告或为打败撒旦（它是“世界的神”）祷告就没有意义。派博说，如果人有自由意志，那么为人的救恩祷告，或为他们无份于撒旦对世界的“杀害毁坏”而祷告，就没有意义。“你要是

---

这一基本问题是与伊拉斯谟一致的，尽管他一直拒绝任何关于人自由接受恩典可算为功德的说法。

<sup>23</sup> Piper, *The Pleasures of God*, 202 = 派博著，王之玮译，《神喜欢》（台北：改革宗出版社，2012）。



不放弃祷告求神来扭转罪人的心，就要放弃人有终极的自我决定。”<sup>24</sup>

当然，任何人都能看出这当中深刻的反讽。派博在其他地方也清楚无疑地说道，神命定、统管、甚至导致万事发生。<sup>25</sup> 无论是什么情况，神都已经预先命定了它。如果祂回应了一个祷告——比如你所爱之一个人的得救——那是因为祂已经预先命定了。祷告实际上没有改变任何事；它不过是达到预先命定之结果的预先命定方式罢了。派博是一位神圣决定论者，无论他是否喜欢这个标签。这样看来，祷告或属灵争战到底在他的神学中是什么角色呢？显然这些只会带出神按照祂预先计划好并必然发生的行动，而绝对不会带出神的任何其他行动。

### 对神声誉的更多伤害

我会在本章的下一段落（“不可抗拒的恩典／神恩独作论的替代选择”）指出，许多加尔文主义者如

---

<sup>24</sup> 同上，226。

<sup>25</sup> 见他在2001年9月17日的讲道（或网帖），这讲道就在纽约和华盛顿特区遭受恐怖袭击之后不久，讲道题目是：“Why I do not say, ‘God did not cause the calamity, but he can use it for good.’” ([www.desiringgod.org/ResourceLibrary/TasteAndsee/ByDate/2001/1181\\_Why\\_I\\_Do\\_Not\\_Say\\_God\\_Did\\_Not\\_Cause\\_the\\_Calamity\\_but\\_He\\_Can\\_Use\\_It\\_for\\_Good/](http://www.desiringgod.org/ResourceLibrary/TasteAndsee/ByDate/2001/1181_Why_I_Do_Not_Say_God_Did_Not_Cause_the_Calamity_but_He_Can_Use_It_for_Good/))。那么显然，他的确说了：神导致了罪恶！



史普罗，对非加尔文主义者、尤其是亚米念主义观点的指控，是完全失焦。在本段落中，我想再次曝露加尔文主义神恩独作论的错谬，并证明神恩独作论实际上伤害了神的声誉，因为它必然削减神的良善和慈爱。

我将从反驳加尔文主义对一些经文的典型解释开始，他们认为这些经文需要神恩独作论。其中最重要的经文就是约翰福音六章 44、65 节，耶稣说：没有人能到祂面前来，除非父“吸引”他。史普罗和其他加尔文主义者认为，这里“吸引”的希腊字只有一种意思，也一直是这个意思，就是“迫使”。<sup>26</sup> 在 2003 年一篇杰出但未出版的〈神的“吸引”〉(The ‘Drawings’ of God) 的文章中，牧师神学家魏茨基 (Steve Witzki) 令人信服地证明史普罗是错的。他引用许多希腊文词典，说明这个词并不总是“迫使”的意思，经常的意思是“牵引，吸引”。<sup>27</sup>

史普罗引用的参考书是基特尔 (Kittel) 的《新约神学词典》(*Theological Dictionary of the New Testament*)，许多人认为这是解释新约圣经希腊文的权威工具书，他引用这本书来支持他对这个词在新约圣经中的所有定义，包括约翰福音六章 44 节和其他经文。然而，魏茨

---

<sup>26</sup> Sproul, *Chosen by God*, 69 = 史普罗著，黄吴期馨、郭瑞英合译，《认识预定论》(台北：校园书房，1996 年)，51 页。

<sup>27</sup> Steve Witzki, “The ‘Drawings’ of God” (unpub. paper, 2003), 2-3。



基引用基特尔这套书，允许对这个词有更广泛的可能意思。关于约翰福音第六章 44 节和十二章 32 节，这套书里面这个词条的作者欧沛克（Albrecht Oepke）如此写道：

这里没有任何强迫或魔力的想法，该词形象地表达了神或基督之爱的超然能力向所有人发出。……没有它，就没有人能来到主面前。……显然的矛盾展现，拣选和恩典的普世性，两者都必须认真考量；不应当自动认为是强迫。<sup>28</sup>

对史普罗之“迫使”观点最毁灭性的打击，是约翰福音十二章 32 节，耶稣在该处经文说，若祂自己从地上被举起来，就要“吸引万人”来归向祂自己。此处译为“吸引”的希腊字，与约翰福音第六章 44、65 节完全一样，如果史普罗的观点是正确的，即这个词必须只有一个意思“迫使”，那么这节经文就教导普救论了。事实上，这个词可以只是指牵引或吸引，而不是指迫使或强拽。亚米念主义对约翰福音第六章和十二章相关经文的解释是合理的：没有人能到耶稣基督面前来，除非他被神先行的恩典所吸引，这先行的恩典呼召并使每个人有回应的能力，却不是强迫。

---

<sup>28</sup> 见 *Theological Dictionary of the New Testament* (Abridged Edition), ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich; trans., Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 227。



圣经经文是否与不可抗拒的恩典矛盾呢？冷克（Steve Lemke）整理了许多经文来证明是的。例如马太福音二十三章和路加福音十三章描述耶稣为耶路撒冷哀哭：

耶路撒冷阿，耶路撒冷阿，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。看哪，你们的家成为荒场留给你们。我告诉你们，从今以后，你们不得再见我，直等到你们说：“奉主名来的是应当称颂的。”（太二十三 37~39）

冷克正确地指出，如果加尔文主义是正确的，“耶稣的哀歌就应当是为了神使人的心刚硬哭泣。”<sup>29</sup> 在整本圣经中这样的经文不胜枚举，神、耶稣或先知忧伤地描述人心的刚硬，似乎他们的心原本可以不一样。如果不可抗拒的恩典是正确的，耶稣应该只是简单有效地吸引耶路撒冷城的居民来到自己面前，如果祂为他们的拒绝如此忧伤，祂为何不这样行呢？而

---

<sup>29</sup> Lemke, “A Biblical and Theological Critique of Irresistible Grace,” in *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism*, ed. David L. Allen and Steve W. Lemke (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2010), 120。



且，如果这一切就如其他万事一样，都是神预先命定好的，祂为什么还为他们的拒绝而忧伤呢？

加尔文主义者对这些经文的回应通常是，这些经文只是神为人们的刚硬之心和拒绝感到忧伤。祂对此无所作为，因为祂选择如此，并且祂选择无所作为，只是因为祂的最强烈动机（爱德华滋对自由意志的定义）是如此。简言之，祂不想如此，但是祂希望祂能如此。至于神为什么不做祂希望做的，加尔主义者给我们的唯一暗示就是“为了祂的荣耀”。透过人拒绝祂来荣耀自己，而祂本来有能力改变这种拒绝，却选择不这么做，神因此得荣耀，这是什么样的神呢？

更有甚者，对于一件荣耀自己的事，神为什么要难过或忧伤呢？我们可以在人类经验中找到什么来类比这种情况呢？设想一位父亲有一种爱的药水，可以使他的所有孩子们都爱他，永远不会悖逆他，然后他将药水给了他的一些孩子，却不给另一些孩子，然后他为着那些拒绝他、不爱他的孩子哭泣。谁会正眼对待这个父亲？如果人们认真对待这位父亲，谁会不认为他不真诚或有点疯了？冷克根据耶稣为耶路撒冷哀哭的故事得出结论：

如果耶稣相信内在呼召和外在呼召之下的不可抗拒恩典，那么祂为耶路撒冷哀哭就只是言不由衷的做戏，愤世嫉俗的表演，因为祂知道



神从来没有、也永远不会给这些失丧的人得救的任何必要条件。<sup>30</sup>

冷克也提到另一处有意思的圣经经文，马太福音十九章 24 节，耶稣对祂的门徒说：“我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢！”在不可抗拒之恩典的教义下，这节经文还有什么意义？难道耶稣是说，对于神而言，拯救一个富人比拯救一个穷人要难得多？这怎么可能？如果每个人要进入神的国，无一例外地，需要的唯独就是神的工作，而不需要人这一方任何的合作，那么耶稣所说的话完全没有意义。对此，冷克又说：

当然，如果耶稣是一位加尔文主义者，祂就绝对不会说：靠着神不可抗拒的恩典，富人会比穷人更难得救。当他们听到神的有效呼召时，他们的意志会马上难以抗拒地改变。靠着神那独作和不可抗拒的呼召，一个富人得救并不比其他任何罪人来得更难。但是真实的耶稣说，在一定程度上，他们的救恩与他们对祂之呼召的回应和委身联系在一起。<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 同上，121。



冷克也列出神和基督在圣经中对所有人发出的许多邀请，特别是前面已经讨论过的“所有”段落，表达神愿意人人得救，无一人灭亡（太十八 14；提前二 4；彼后三 9；约壹二 2）。我已经表明，这些经文不能解释为仅指一部分人。

冷克正确地指出，最具有毁灭性的是，“在本质上，加尔文主义者是在为那些没有得救的人责备神。”<sup>32</sup> 毕竟，即使他们会说，那些拒绝福音的人被定罪，只不过是得到他们所当得的公义对待，“其实不仅如此，加尔文主义者说，从创世之前，神为了荣耀自己的缘故拣选了一些人，透过圣灵给他们不可抗拒的恩典，以致他们不可避免地都得救了。”<sup>33</sup> 这是反对加尔文主义这个教义的主要重点（也是反对他们全部教义的重点！）。这将神描述为罔顾人之差异的神，因为祂选择某些人不可抗拒地得救，而不给另一些人这个重要的礼物，其结果就是他们被永远咒诅。他们被咒诅不是问题，问题是每个人都理所应当被咒诅，但神只是选择性、不可抗拒地拯救一些人，而任凭其他人死在与神永远分离的地狱。加尔文主义者不能给我们任何理由，只有“神良善的喜悦”和／或“神的荣耀”。

---

<sup>32</sup> 同上，122。

<sup>33</sup> 同上，122-23。



所有加尔文主义者都声称神是良善和慈爱的，然而，这是什么样的良善和慈爱呢？事实上，直白来说，加尔文主义必然的推论就是，无论他们是否承认，神要求人活出一种比祂自己所展现还要高品质的爱！在路加福音六章 35 节及其平行经文中，耶稣命令我们要爱我们的仇敌，这里并没有暗示任何例外。但根据加尔文主义，神自己却不如此行。当然，有些加尔文主义者会说，神真的爱祂的仇敌——那些遭弃绝者。但那种爱在人类经验中找不到一个类比。这种爱是明明可以拯救一些人脱离可怕的死亡，却选择不去拯救，只为了彰显自己是何等伟大。有任何人类经验可以来类比这种“良善”和“慈爱”吗？如果没有，那么我与保罗·赫尔姆一样建议：这毫无意义。

华尔斯和董杰（Walls and Dongell）提供了一个类比来测试，如果有人的行动像加尔文主义所描述之神的行动那样，只给堕落的一部分人不可抗拒的恩典，看看人们是否会认为那个人是良善或慈爱的。（记住，祂按照自己的形象和样式创造了所有人。）在他们的例子中，一位医生发现一种治愈一种致死疾病的疗法，这种疾病正在夺去营会中一群孩子们的生命。然后他将这个药物给了营会负责人，这位负责人将药物给了其中一些生病的孩子，他们都被治愈了，他却向其他人保留了这药物，任由他们可怕地死去。他的药物并不缺乏，也没有任何事情拦阻他治愈所有孩子。即便有些孩子拒绝药物，这位负责人也有说服所有人



服药的能力，但他只去说服一部份的人，当孩子们的父母来质问负责人时，他满有怜悯地声称他爱所有的孩子，即使那些死去的孩子他也爱。他们在病痛中的时候，他也关心他们，也尽可能地安慰他们。<sup>34</sup> 华尔斯和董杰正确地地下结论说：

这位负责人声称爱所有的孩子，这往好处说是空洞，往坏处说是欺骗。如果爱不是用尽一切可能方法来拯救一个人脱离终极的丧失，那就完全无法让我们觉得那是爱。在我们的判断中，声称神希望拯救所有人，而又坚持说神限制自己使所有人得救的机会，这是毫无意义的。对于这样一位说一套做一套的神，我们可说什么呢？<sup>35</sup>

简单明了的事实就是，不可抗拒之恩典的教义——排除大多数加尔文主义者所拒绝的普救论——导致“顺理成章的后果”，就是神根本不是良善和慈爱的。当然，没有一位加尔文主义者会承认这一点！但是他们的教导应该会引导一个有思想的人得到这个结论。他们所说的前后不一致，因此是高度有问题的，即使不是彻头彻尾的语无伦次。当我听说或读到一位

---

<sup>34</sup> Walls and Dongell, *Why I Am Not a Calvinist*, 54-55。

<sup>35</sup> 同上，55。



高派加尔文主义者说神爱每个人，神是一位良善的神，我真不知道他在说什么。

不可抗拒之恩典所面临的另一个问题，就是人际关系（personal relationship）是相互的。荷兰哲学家和神学家布鲁默（Vincent Brümmer）在他的《话说有位格的神》（*Speaking of a Personal God*）一书中结论性地说明了这一点，他在书中一步步论证，在可以抗拒之自由回应的意义上，相互性（mutuality）是任何人际关系的一部分。如果没有自由意志（包含抗拒的能力），那么一个人的行动就不是真正的“行动”，而只是“事件”罢了。<sup>36</sup> 根据定义，人际关系的实现需要双方对彼此的自由行动：

要实现个人／位格性的关系，关系中的双方都必须是主动的。由于这种关系中的双方都有位格，从自由意志的定义来说，要阻止这个关系的形成，他们双方都必须实际可能（factually possible）向对方说“不”；要实现这个关系，只有透过一方说“是”、而另外一方接受到自由的能力。这种人际关系是对等的，与不对等的纯粹因果关系不同，因为那个关系中只有一方（起因方）能成为主动者，而另一方纯粹是

---

<sup>36</sup> Vincent Brümmer, *Speaking of a Personal God* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992), 75。



因果操纵的对象，因此缺乏自由意志，对于发生在他身上的事不能说“不”。<sup>37</sup>

布鲁默进一步认为，在我们与神的关系中，神也必须是那个主动的一方，因为拜我们的罪所赐，我们缺乏“自由的能力”。然而“一个与神的个人／位格性关系假定，这关系中人类一方保有其位格，他的自由选择是关系中的必要条件。”<sup>38</sup>最后，布鲁默否定了不可抗拒之恩典的概念，他说：

神不能强加给我们选择，不然，我们的选择就不是我们自己的。从定义来说，一个与神的个人／位格性关系，不能实际排除人类是关系的一方。因着这个原因，事实上不可抗拒的教义排除了神和人类之间的个人／位格性关系。<sup>39</sup>

一个人无需是哲学家，也能建立这些事实，这些不过是常识。但有哲学家的支援确有帮助。加尔文主义者抱怨批评他们的人诉诸哲学，是无济于事的；在帮助论证加尔文主义观点时，他们自己才是利用哲学

---

<sup>37</sup> 同上。

<sup>38</sup> 同上。

<sup>39</sup> 同上，75-76。



的高手呢。<sup>40</sup> 仅靠常识我们就知道，一个真正的个人关系总是涉及到自由意志，只要一方在控制另外一方，以致另一方不能拥有是否留在关系中的真实选择，这就不是一个真正的关系。当双方都想要在这个关系中时也是如此。试想这样一段友谊，一个人操控了另一个人成为他的朋友，也许是给了他金钱、或甚至对他下了药，使对方友好。任何一位客观的观察者都会说，这种“友谊”实在不是一种真正有效的友谊，至少不是一个健康的友谊。相互的、知情的同意，是任何良好关系的先决条件。

但布鲁默并没有止步于此，他的批评直指高派加尔文主义对救恩的观念。在论到高派加尔文主义时，他以“多特”（指 1618/1619 年的多特大会）作为其转喻，说：

我发现这里的困难之根源在于一个事实，多特神学家看待人类的救恩，并不是从与神的个人

---

<sup>40</sup> 如果有人对此有所怀疑，他一定没有研究过约拿单·爱德华兹的神学，他视洛克（Locke）的经验主义为盟友，一同建立神的全权以及没有自由意志论意义上的自由意志的教义。爱德华兹最知名的诠释者之一如此说：“洛克对人类能力的看法还有他‘简单观念’的理论，都有助于爱德华兹描述信心之行动的内在动力。”见 Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Bloomington, IN: Indiana Univ. Press, 1966), 15。



性关系这个角度，而是从我们里面重生的状态（a reborn condition in us）这个角度。因此，关于这状态之原因的唯一问题是：是神还是我们？是恩典还是自由意志？<sup>41</sup>

但是，当救恩不只被视为一个因果状态，而更多被视为是一个位格性关系时，正如大多数福音派人士所认同的，那么，救恩可以建立在既是恩典也是自由意志（恩典优先）上面的观念，就令人信服。

我要引用傅农·葛朗兹的话，来结束这个对加尔文主义不可抗拒恩典、神恩独作论教义的描述和批评，这位福音派神学家完全赞同布鲁默：“神是具有位格的，也与具有位格的存有来往。……恩典若是不留选项就不是恩典，是其他的东西。我们必须说，‘你因能力得救，而且不是出于你直接。’”<sup>42</sup>

### 不可抗拒的恩典／神恩独作论的替代选择

现在我要处理加尔文主义者对“福音派神人协作论”（evangelical synergism）提出的一些反对意见。当我使用“福音派神人协作论”这个表述的时候，我大略指的是亚米念主义神学，然而有些持此救恩论的人不想被称为亚米念主义者。我十分尊重这一点，同时

---

<sup>41</sup> Brümmer, *Speaking of a Personal God*, 75, 76-77。

<sup>42</sup> Grounds, “God’s Universal Salvific Grace,” 28。



也尊敬地请求他们考虑，这个标签是否比他们想像的更合适。

数个世纪以来，加尔文主义神学家不断重复错误地呈现亚米念主义，现在到一个地步，“亚米念主义”这个名词已被广泛认为是在指一个异端。在拙着《亚米纽斯神学：误解与真相》中，我已经确凿地证明了事实并非他们所说的那样。例如，与史普罗和其他加尔文主义者误导的、或不实的批评所说的相反，它不是半伯拉纠主义。半伯拉纠主义是一种异端，它认为救恩的发动是源于我们人类，而不是神。<sup>43</sup> 亚米念主义一直持守救恩的发动来源是神，这被称为“先行的恩典”（*prevenient grace*），它赋予我们能力，但不是不可抗拒的。如果知道亚米念和卫斯理将多少救恩和整个基督徒生活归因给恩典，许多加尔文主义者可能会大吃一惊，因为他们所归因给恩典的是：全部。

但亚米念主义神学假定，因为圣经各处都如此假定，神出于爱的缘故，限制祂自己，因此，祂所发动的恩典——赋予能力的恩典——是可以抗拒的。它是大能且有说服力的，但不是决定性意义上的迫使。它将罪人看作一个人，而不是一个物体。浸信会神学家皮奇瑞利说：

---

<sup>43</sup> 参 Rebecca Harden Weaver, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy* (Macon, GA: Mercer Univ. Press, 1996), 110-11。



亚米念所说“先行的恩典”是指一种恩典，发生于实际的重生之前，除非它最终被抵挡，否则将不可避免地引致重生。他很快就评论说，这种“圣灵的帮助”具有的充足性，“与伯拉纠主义保持了最大可能的距离。”<sup>44</sup>

另一位浸信会神学家，史丹利·葛伦斯，是一位不给自己贴亚米念主义标签的亚米念主义者。在其系统神学著作《属神群体的神学》(*Theology for the Community of God*)中，他以三种方式描述先行的恩典：光照、使人知罪、呼召且赋予能力。<sup>45</sup> 他清楚支持这恩典总是可以抗拒的，因为它是透过听神的道临到一个人，而非一台机器。这里要说的重点非常简单：亚米念主义神学（也包括许多没有贴亚米念主义标签的非加尔文主义神学）<sup>46</sup> 将救恩的发起、救恩的所有工作公正地放在等式属神的一边。神的恩典是救恩的有效因，但在回应先行恩典上，人的信心是救恩的工具因。什么

---

<sup>44</sup> Picirilli, *Grace, Faith, Free Will*, 153。

<sup>45</sup> Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。

<sup>46</sup> 例如，重洗派——如门诺会——并不称自己为亚米念主义者，但他们的救恩论也是神人协作论的。当我使用“亚米念主义者”和“福音派神人协作论”这些用语时，我的本意是包括他们在内的。



是信心？就是信靠神，这不是一种“善工”或任何得救罪人可以自夸的德行。

但是，加尔文主义者攻击亚米念主义神学，说它是一种自救和靠行为称义，（他们会说）与罗马天主教神学类似，这又怎么说呢？有见识的加尔文主义者不会说，亚米念主义者相信他们必须靠行为得救，但他们会说，亚米念主义者和其他非加尔文主义者，让人的信心决定成为救恩中的“决定性因素”，因此又转回到靠好行为得救，虽然不是有意如此。

然而，对于亚米念主义者来说，这种指控实在是荒谬。想像一下，一个学生正在挨饿，又因为没钱而正要被赶出他的房间。这时一位仁慈的教授给了他一张一千块的支票，足够付他的房租以及让他将厨房装满食物。再继续想像，这个被救助的学生带着支票来到银行，签收，并存到自己的帐户（这将使他的余额增加一千块）。也想像一下，这位学生回到校园四处炫耀说他赚到了一千块。知道事情真相的人们，会如何回应他？他们会指责这位学生是一个不知感恩的可怜虫。但假设这位学生说，“但我签收支票并存入我的帐户，是我拥有这笔钱的决定性因素啊，所有我做了一个好行为来赚得了至少部分的钱，不是吗？”他会受到无情的嘲笑，甚至可能因这无稽之谈而被排斥。

在什么样的人类经验情况下，简单接受礼物会成为拥有礼物的“决定性因素”呢？对，它的确是个因素，但绝不是决定性因素。单单接受礼物并不让一个



人有自夸的权利。哦，可是加尔文主义者会说，如果教授也提供了其他挨饿的穷学生类似的金钱礼物，但是他们却都拒绝了，那么上述例子中的学生就可以自夸了。他可以自夸，在某方面，他是比他们更好一点。对此我很怀疑。他也许会尝试这么做，但谁会信他呢？人们会对他说：“不要因为被救助了就觉得有什么功劳！那些没有接受金钱的人都因没钱交租而被驱逐了，他们正在街边乞讨食物，但是这与你的功劳毫无关系。将功劳归于应得的人吧，就是那位仁慈的教授。”难道有人会对此有何异议吗？

为什么亚米念主义者和其他非加尔文主义者会反对不可抗拒恩典的教义？难道是因为他们喜爱自由意志、且不愿意把所有的荣耀归于神，如许多加尔文主义者所说的那样吗？断乎不是！那是根本不值一驳的诬蔑。每个亚米念主义者，从亚米念到现今时代，都很清楚地阐述了他们拒绝不可抗拒恩典之教义背后的真实动机：为了保存神良善慈爱的属性。当然，如果一个人是普救论者，那么不可抗拒的恩典对他就不是一个必然的拦阻了，除非有人提出前述个人／位格性关系之本质的问题。然而，如果人得救的唯一可能路径就是神彻底压倒他们，迫使他们接受祂的怜悯，我对相信这论述也没有什么根本性的反对，只要神对每个人都如此做。幸运的是，还有另外一条路：先行的恩典。因为我不能相信普救论，这是我取代神恩独作



论的唯一选择，它保存了神在耶稣基督里所启示完全之爱的属性。

加尔文主义者对福音派神人协作论／亚米念主义的另一个普遍反对是，它看待人的败坏不够严重。总之，加尔文主义者断言，堕落的人类确实死在过犯罪恶中，他们唯一的盼望就是神来复苏他们。的确如此，但神的复苏并不是不给他们选择是否接受祂。实际上，亚米念主义者和其他神人协作论者的确相信，先行的恩典能叫死在过犯罪恶中之人活过来。然而，这恩典并不强迫他们接受神的怜悯而得救，它需要自由的悔改和信心（归信）。

故而，在亚米念主义神学中，部分的重生的确发生在归信之前，但这不是完整的重生。这是唤醒和赋予能力，但不是不可抗拒的力量。这是福音派神人协作论对约翰福音中“吸引”的解释，包括耶稣所说，祂若被举起来，就要吸引万人归向祂。事实上，唯有这样解释这些吸引，才能够一致地保持这些字有同样的意思，就是神的吸引和说服大能赐予人自由意志，来选择被拯救与否。得救不是关乎作工，而是关乎不去抗拒。当人决定允许神的恩典来拯救他时，他就悔改并基督，单单且完全地信靠基督。这是一个被动的行动，就好比一个要淹死的人决定放弃自我努力，让救援者从溺水中拯救他。

这也是亚米念主义者／福音派神人协作论者理解上述腓立比书二章 12～13 节的方式。使徒保罗在圣灵



的默示下，告诉他的基督徒读者，要记得“恐惧战兢”去“作成”（work out）他们得救的工夫。批评者认为，亚米念主义者和福音派神人协作论者一般会停在这里而忽略下一节，但他们没有就此停下。他们意识到并且教导，如果人们能从起初到最终正在作成他们的救恩，只是因为“神在他们心里运行”。这就是先行的、辅助的恩典：先行带领他们直到归信，再持续辅助他们的整个基督徒生命旅程。如果神做了一切，而他们甚至不需要配合，允许神的恩典在他们心里运行，那么保罗催促他的读者以恐惧战兢作成他们得救的工夫，就毫无意义了。

我请求读者允许我，在结束本章时，提供两个日常的例子来说明，福音派神人协作论，比加尔文主义的意象和类比，更符合圣经经文、基督徒经验、以及神的属性。第一个例子，想像一个陡峭滑溜的深坑，好几个人都伤痕累累地躺在里面，在坑底完全无助。

- ◆ 半伯拉纠主义说，神来了，向坑底扔了一根绳子，等待人去拉扯它，一旦人做了，神就用喊声回应：“紧紧抓住它，并用绳子把你自己绑起来，我们一起努力把你救出来。”问题是，这人伤势太重，根本无法这么做，绳子太不结实，神又太好，无法只是等待人来启动这个过程。



- ◆ 神恩独作论说，神来了，向坑底扔了一根绳子，然后自己爬下去，将绳子捆住一些人，然后神从坑底出来，将他们安全拉出来，不需要任何的合作。问题是，耶稣基督的神如此良善和慈爱，祂无法只拯救部分无助的人。
- ◆ 福音派神人协作论说，神来了，向坑底扔了一根绳子，并朝他们大喊：“抓住它并用力拉，我们一起努力救你出来！”没有人动，他们都伤势太重。事实上，从一个实用意义上来说，他们是“死的”，因为他们彻底无助。于是神朝坑中灌水，并大喊：“放轻松，让水将你们升上来！”换言之，“浮起来！”坑中人唯一要做的，就是让水将他从坑中浮起来，这样就可以得救了。这需要作一个决定，而不是做一个努力。显然，这水，就是先行的恩典。<sup>47</sup>

第二个例子，是基督徒生命中恩典和“作成你们得救的工夫”的例子。在炎热的夏天，我需要常常浇灌我的植物，于是我走到户外的水龙头、接上水管、打开水龙头、然后走到水管的另一端，将它拉到我屋

---

<sup>47</sup> 我发现这一例证在另一方面也是很有帮助的，就是若水代表了对坑中无望之人的拯救，如果他们抵抗，它将会导致他们的灭亡，因为他们会溺死自己。也许这正好也是神的忿怒的意象？



子的一边来为灌木浇水。有时候我走到灌木那里，按下水管上的机关，没有水出来。我走回到水龙头那里，发现一切都是就绪的。水压足够，水正在充足地流向水管。哈！我想到了，一定是水管打结了，于是我去找到那个阻碍水正常流动的结并把它解开。

在这个例子中，水代表神的辅助恩典，在基督徒生命中它总是“充足”的，没有什么“恩典推进器”。从归信与重生，一直到成圣的生命，恩典是完全而白白的。但如果我没有经历到神恩典涌流的确据和服事的能力，并不是因为缺乏恩典，而是因为我生命的水管中有结。这些结是什么呢？态度，捆绑我的罪，缺乏祷告。我需要做的就是决心除去这些结，允许已经充足的恩典可以流动。

这是福音派神人协作论的视角，对腓立比书二章12~13节的一个不完美的比喻。让这个例子真正“行得通”的一个必要修改，就是我解开这些“结”的能力也完全是神所赐的。但是我的确必须做一些事——不是一个我可以自夸的善工或德行，只是承认我的无助，彻底倚靠神的恩典，请求神赐给我能力和愿望来解开结。

以现代语言对福音派神人协作论／亚米念主义之救恩论的最好阐述，是汤玛斯·奥登（Thomas Oden）所着《恩典的转化大能》（*The Transforming Power of Grace*）。奥登是一位正统的、严谨而合乎圣经的福音派神学家，他引人入胜并清晰、合乎圣经地论述福音派



神人协作论。<sup>48</sup> 奥登如此论恩典说：“神预备了意志，也与祂所预备的意志同工，只要恩典是先于自由意志，也预备自由意志，就称之为先行的恩典。只要恩典伴随着人的意志，也赋予它能力，使之与神的意愿合作，就称之为合作的恩典(cooperating grace)。”<sup>49</sup> 罪人唯有被先行的恩典所辅助，才能开始将他们的心转向，而与后来的恩典合作。”“我们极度需要恩典的先行，因为正是当‘你们死在过犯罪恶中’（弗二1）时，‘你们得救是本乎恩’（弗二8）。”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> 我想要清楚指出，我这个家常例证并不是出自奥登，我也不知道他会对我的例证作何感想。如果我的例证有什么不完美的地方，请不要算在他身上。

<sup>49</sup> Oden, *The Transforming Power of Grace*, 47。

<sup>50</sup> 同上。



第八章

结论：  
加尔文主义的难解之谜

CHAPTER 8



CONCLUSION:  
CALVINISM'S CONUNDRUMS



大部分加尔文主义者都同意，逻辑很重要。例如，史普罗坚持认为，神学不应该包含自相矛盾。奥秘（mystery）——可以；矛盾（contradiction）——不行。奥秘是那些超越我们所能完全理解的，比如三位一体。矛盾是那些在逻辑上不可能的，比如一位结婚的单身汉，一个圆的正方形，二加三等于四，很少加尔文主义者想要支持矛盾。任何支持或表达矛盾的人就是在说无稽之谈。吊诡（paradox，或译悖论）是什么呢？就是明显的自相矛盾，因此总是一个需要进一步思考的任务。

可是我想提议，在奥秘和矛盾之间，或奥秘和吊诡之间还有另外一个范畴：难解之谜（conundrum）。一个难解之谜是一种脑力的谜题，一些阻塞你思维的东西。它也许是一个矛盾，但很难说清楚；它也许是一个奥秘的记号，但又接近无稽之谈。无论何处，每个人都认为难题是某种出错的信号，某种需要监察和思考，希望能解决的东西。

一个科学方面的例子就是光，它表现出粒子的特性，又表现出波的特性。它怎么可能同时是两者呢？连最优秀的物理学家也不确定。它看起来二者同时都是，但是从已知的方式，这两者又不可共存。所以，科学家一直在攻克这个问题。单单坐在那里说，“好，这不是很奇妙吗？光就是一个奥秘，所以我们就由它去吧，我们还有其他事呢。”这样的回答不能令一个



理性思考的人满意。那些寻求的大脑需要知道这个难题如何解决。

我相信，加尔文主义有太多太深奥的难解之谜，是没有明显的解决之道。有时候这些难题甚至像是矛盾，然而又不是正式的、逻辑上的矛盾。最明显也最常被提及的难解之谜，连加尔文主义者自己都常提到，就是神的绝对全权和人的责任的结合。如同我们已经看见的，连约翰·派博，一位拥有欧洲重点大学新约研究博士头衔的学者，都承认他不能领会。他支持它，仅仅因为他认为圣经需要它。

大多数加尔文主义者承认这是一个问题，一个难解之谜，人怎么能被神预先命定并促使确实发生去犯罪，而且他们没有其他的选择（如亚当的例子），却要为此罪负上责任，感到罪咎。人类情形中完全没有这样的情况：一个人无法避免地去做一件事，却要为其负责并受罚。然而，加尔文主义对神和罪人的看法就是如此。这确实是一个难解之谜。有人称之为“二律背反”（antinomy），就是难解之谜的另一个词。在正式意义上，决定论（determinism）和责任的结合并非完全不合逻辑，但它违反了人类所有思想和经验的纹路。

对于我们许多人来说，这个难解之谜的张力大得让人无法接受。它的解决之道唯有修改，幸运的是，



圣经允许我们这么做。<sup>1</sup> 怎么做呢？神预先命定人之罪恶的决定及行动，只不过是祂决定允许他们这么做，神经由自我限制来允许，而非“特定的、定旨的许可”，后者是促使它们确实发生的。那些犯罪的人需要为之负责和交帐，因为他们靠着神赐给他们的自由意志，可以做其他选择。

加尔文主义另一个充满张力的难解之谜如下：如果神圣决定论是正确的，那么就没有什么事是邪恶的。好好想一想，这位良善而全能的神，如果特别定旨了历史当中的每一个事件并使其确实发生，那怎能有什么事情是真正邪恶的呢？每一事件难道不应该是所有可能世界中最好的吗？神会预先命定并使其确实发生的事件，为什么不是所有可能的世界中最好的？在所有可能的世界中最好的，怎么可能在本体论（而

---

<sup>1</sup> 约翰·派博在《神喜欢》一书中批评神学家潘嘉乐（Clark Pinnock）支持开放神论，因为潘嘉乐认为这是“逻辑上需要的，也是圣经允许的”。但我认为这是一个无效的批评。每个基督徒都会相信某些事，因为理性上需要、且圣经允许它们，即使约翰·派博也不例外。也许他并没有意识到这一点，但对我来说，这是非常清楚的：他相信有限代赎的方式，就像潘嘉乐相信开放神论一样。比如，没有一处圣经清晰地说到基督只为蒙拣选者而死的教义，或者要求我们持守这个信念，它只是从约翰福音某些经文推论而得的。为什么像派博这样的人会相信它呢？我认为这是因为郁金香的逻辑需要它。



不只是我们的理解) 意义上是邪恶的? 如果我是一个(在强烈、神圣决定论意义上的) 加尔文主义者, 我会难以气愤或采取行动, 因为我会试着去看所有的事物为神的旨意——神以祂的美意所计划和实行的, 即使那美意就是“神更大的荣耀”。连地狱本身都应该是美好的, 因为它彰显了神的公义, 因此也是荣耀神的。所以, 为什么认为地狱是一个坏的地方呢? 同样, 虐童、谋杀、强奸、大屠杀——这些都是神所定意并使之发生的。所以, 我们为什么认为它们是邪恶的呢?

加尔文主义者的回应是诉诸于神的两种旨意——定旨性旨意和告诫性旨意。神定旨了任何要发生的事, 所以, 从某个角度来说, 它们是为了神更大的荣耀。但是神也命令我们不要去做一些事, 因此, 去做了就是邪恶的。当然结果就是, 当一个人谋杀了另一个人, 他同时是在作恶, 也是在做一件美事。哪一个更高的实际? 显然神的良善目的的是一个更宽广的透镜, 我们应当透过这个透镜来看待事件。因此, 这并不一定就是恶的, 不是吗? 这时, 有些加尔文主义者会回应说, 像谋杀这种行为中的邪恶, 是来自于谋杀者的倾向、意图和动机, 而不是行为本身。神预先命定并使这行为确实发生(谋杀者举起刀, 然后插入受害者的胸口), 但神的动机是好的, 而谋杀者的动机是恶的。这样说有什么用? 毕竟, 谋杀者邪恶的动机和意图来自哪里呢?



简单说一句“我不知道”，只会引起一个更大的问题：若加尔文主义者已经说，神毫无例外地预先命定了万事（包括受造物的思想和意图）并使之确实发生，怎能说不知道？怎能不包括谋杀者内心的邪恶动机呢？还有，若不确保谋杀者拥有一个邪恶的动机，神怎能使谋杀确实发生呢？然后，大多数加尔文主义者会说，邪恶的动机或意图之所以会兴起，是因为神保留或收回了祂的约束性恩典。这么说有什么用？神刻意、目的、积极地收回或保留了可以防止犯罪的能力，祂仍然是邪恶动机的创始者。神创始了它，应该出于良善的动机，为了良善的目标——无论那些是什么。这也暗示，神的创造存在一个缺陷，以致这个创造并非在本质上是好的。看起来加尔文主义的解释似乎是在绕圈子，从未真正解释任何事如何是真正的邪恶的。我并不认为大多数加尔文主义者认真对待这个难题。

另一个与之紧密相连的难解之谜是，如果加尔文主义是正确的，就没有任何事物能够损害或减少神的荣耀。一位加尔文主义朋友写了一本书，控诉某个所谓的异端好像是减损了神的荣耀。<sup>2</sup>但是这怎么可能呢？不可能。每个异端，就如其他任何事情一样，都是神为了自己的荣耀所预先命定的。所以逻辑上来

---

<sup>2</sup> Bruce Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism* (Wheaton, IL: Crossway, 2000)。



说，它使神得到更大的荣耀。即使它说神不是荣耀的，这也是荣耀神的，就像其他事物一样。逻辑上来说，似乎一位前后一致的加尔文主义者根本不能说任何事来损害或减少神的荣耀。万事万物都无一例外地是为了荣耀神，以其最好的可能方式，不然，神根本不是为了自己的荣耀而预先命定了一切。

到此为止，有些读者可能会说：“等一下，我根本不关心这些难题，那又如何？单单接受神话语的这些真理，即使他们令人困惑或似乎矛盾，难道不是很属灵吗？”

首先，没有人在说不要接受神话语的真理。问题在于接受神的话语是否真的需要相信这些难题，还是说这些难题总是指出，我们在解读神的话语上出了问题。我们假定神是逻辑和理性的作者（发挥最好的时候是神之形象的功能）。所有严谨的、合乎圣经的解读都应寻求熨平其中的不一致，假设是神在对我们的内心以及我们的意念说话。

其次，即使大多数加尔文主义神学家都想要避免或解决这些难解之谜，然而，他们偶尔会不情愿地承认，这些难解之谜似乎是不可避免的。

第三，即使加尔文主义者试图以指出其他神学的难解之谜来贬低其他神学。那么，加尔主义者一边对自己的难解之谜泰然处之，却一边使用难解之谜来反对亚米念主义，这不是双重标准吗？例如，许多加尔文主义者指出，亚米念主义相信神事无巨细、绝对无



误地知道未来，也相信自由意志是可以选择做或不做什么的能力，这两者一起也是一个难解之谜。若不是预先命定，神怎能预知未来？只要加尔文主义者使用这样的策略来批判其他的神学，他们就不应该对自己的难解之谜处之泰然。

我之前已经指出的一个难解之谜是，加尔文主义者相信神选择拯救一部分人，而“逾越”另一些人，而且这个拣选绝对与神视这些人何为无关，而祂的拣选却又不是任意的。我之前已经论证过，在任意和人之所是所为（比如自由回应神发出之救恩的邀请）导致神来拣选他们之间没有中间地带。诉诸奥秘是不对的，这不是一个奥秘，而是一个难解之谜。

但他们最大的难解之谜在于神的属性。几乎所有加尔文主义者都认信神是道德良善的标准，一切美好价值的源头，完美之爱的源头。他们也认信神命定、设计、掌管、确保最穷凶极恶的罪恶行为（如绑架、强奸、杀害幼童、对卢旺达〔Rwanda〕千万生命的大屠杀）发生。他们认信神“确保”人类犯罪，也确保亚当夏娃堕落。他们也认信救恩全部都绝对是神的工作，完全不靠人自由意志的决定（神恩独作论），而且神可以拯救所有人，但祂却只拯救部份人，确保大部分人类都将在地狱度过他们的永恒，即使祂可以拯救他们脱离地狱。

所有的神学，只要在试图涵盖全面以及系统化，难道不都包含某些难解之谜吗？很可能是如此。在这



些对立性神学（当圣经没有绝对清楚说明时）<sup>3</sup> 之间做选择的一个方法是，决定什么难解之谜是你与之和平共处的底线？对于我和大多数非加尔文主义者而言，没有任何事比保存、保护、提升神的美名更重要，神的声誉乃是建基于祂的良善属性。只要加尔文主义贬低神的名，我就不能与这些难解之谜和平共处，因为它们终极性地损害了神的声誉，使人很难区分神和魔鬼有什么不同。

有些读者可能会质疑，我的承诺是否真诚，或我以和平的精神来讨论加尔文主义是否成功？然而，我请求你清楚区分人和教义的不同。我绝对无意譏谤加尔文主义者，但我认为他们的教义系统终极性地破坏了神的声誉，这丝毫无损于他们的正直、真诚、灵性、或成功胜任传道人或布道家。我并不因为他们的错误

---

<sup>3</sup> 当然，神恩独作论和神人协作论双方阵营都会有人认为，圣经已经对这些争端问题有绝对清楚的说明了。如果都是同样真诚、敬畏神、爱慕耶稣、相信圣经的基督徒，彼此有不同看法已经有数百年了，也将继续下去，尽管大家都同样细致透彻地分析了圣经经文，怎么可能这样呢？一位加尔文主义讲员公开宣称，非加尔文主义者并不“尊崇”圣经。类似的陈述也可以从非加尔文主义者对加尔文主义者的评论中听到。我并不认为加尔文主义者、甚至“五要点”纯正高派加尔文主义者不尊崇圣经。我所确认的是，他们对自己神学体系的“顺理成章的结论”视而不见。



神学而对加尔文主义者兄弟姐妹有任何敌意。他们对我的神学有某些错误的呈现，我为此有所挣扎，但我尽力不因此对他们抱有恶意。

当然，我乐于说服基督徒同仁们避免加尔文主义，并非因为我认为这会杀害他们的信心或灵性，而是因为我希望人们对神的看法可以比加尔文主义所允许的更好。我相信神在乎我们如何看待祂，因为我爱神，我希望所有人都正确地看待神。

就如我在本书中一直尝试要清楚阐述的，我相信高派加尔文主义不经意地、但是也不可逃避地诘难了神的良善属性。我希望说服人避免加尔文主义，而不是避免加尔文主义者。老实说，我认为福音派加尔文主义者是世界上最好的基督徒之一。我只是觉得他们非常地前后不一致，并且教导和相信的教义是不符圣经、大多数基督教传统、以及理性的。我认为其中有些教义羞辱了神，尽管这并非加尔文主义者的初衷，我也认为其中有些教义会带领至少一些年轻基督徒走到神学和灵性的死胡同。



## 附录一

### 加尔文主义者挽救神声誉的一些尝试

在整个历史中——但尤其在我们的时代——某些加尔文主义者意识到他们关乎神全权的观点对神的声誉造成问题，并提供了他们的解决之道，声称可以让神不必成为罪与邪恶的创始者。换言之，这些都是尝试挽救神之良善，因为根据他们的观点，神对万事——直到最小的细节——的绝对预定和使之确实发生，特别是人们罪恶的决定和行动。如果神对万物拥有绝对的全权，也没有为了受造物自由意志（做不同选择，包括拒绝神旨意的能力）的缘故而自我限制，那么神怎能不是罪与邪恶的创始者呢？应该为邪恶负责的怎能是受造物，而不是神？

让我们以一个试验开始，整个过程中都使用它来检验这些策略是否能够缓解这个问题：伊甸园中亚当的堕落。所有的加尔文主义者——包括加尔文自己——都同意，神预先命定了堕落及其后果，并使其确实发生。我们已经见识过加尔文主义者试图帮神解围的几种方法，也就是说，不要让神担当亚当犯罪的罪咎。要怎么让神没有罪、但是亚当有罪呢？



第一种常用的策略就是诉诸于次要因（secondary causes）。这是一个来自亚里斯多德哲学的哲学概念，中世纪神学家多马·阿奎那（1225-1274）用它来解释，神如何确保万事发生却不用为罪与邪恶愧疚。加尔文使用这个概念，在神依照祂目的来运行万事的全权性大能、和受造物的罪恶决定和行动之间划出一条鸿沟。当代加尔文主义者保罗·赫尔姆说：

有一个悠久和荣耀的传统，根据此传统，世间有首要因（primary causes）和次要因。首要因就是神的维护，次要因则是受造界的因果律，这律使种子发芽，使人生气或在街道行走，诸如此类。<sup>1</sup>

很少基督徒（或一般有神论者）会反对这样使用首要因和次要因的概念。当然，神是自身之外一切事物的创造主和维持者，因此必须托住及同意（即使只是单纯允许）受造界所发生的一切。在完全脱离神的情况下，受造物没有绝对的、自主的能力，以致可以是其所是、行其所行地对抗神。

然而，将这种首要因和次要因的区分应用于神的护理上面，试图解决神之良善和受造物之邪恶时，会引发许多问题。例如，加尔文主义者伯特纳说撒旦是

---

<sup>1</sup> Helm, *The Providence of God*, 87。



亚当堕落的“相近因”（proximate cause）（与次要因相同）。他说，这样，即使神是终极因（ultimate cause）（与首要因相同），也免除所有对神的指责。<sup>2</sup> 然而稍早，他承认撒旦是“神的工具”（God's instrument）。<sup>3</sup> 他也说神绝不是罪的“有效因”（efficient cause）。<sup>4</sup> 在加尔文主义者企图保护神免于沦为罪之创始者的过程中，频繁地冒出这些纠缠不清的各种因，试图织成一面盾牌，来保护神免于受到作为罪之创始者的攻击，可见我上面所列出的问题，也带给加尔文主义者很大的困扰。

神学家亨利·米特尔试图化解这个困扰：

考虑一下加尔文主义者对于受造之宇宙的观点。他不仅相信这是神所创造的，而且其中所发生的一切，无论是大自然中的，还是人类生命中的，祂都托住，为了展开神在世世代代的计划。罪的发生不是一个意外，神为了自己的荣耀定意许可了罪，使之按照罪本身的固有本性而工作，并且加以掌控。神以两个方式在受造物中工作，祂透过宇宙的正常运行来工作。

---

<sup>2</sup> Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, 251 = 伯特纳著，赵中辉译，《基督教预定论》（台北：基督教改革宗翻译社，1975 修订三版），230 页。

<sup>3</sup> 同上，241 = 伯特纳著，《基督教预定论》，224 页。

<sup>4</sup> 同上 = 伯特纳著，《基督教预定论》，221 页。



人——即便是罪人——和自然按照他们自己的冲动或定律来自由行动。然而，它们都只是次要因；在这一切的背后是神，是万事的第一因。祂使宇宙中的万事确实发生，却没有迫使任何次要因违背其自身本性和选择来行动。……加尔文主义者必须追溯万事到神那里，并将它们归给神，……否则他们就不满足。<sup>5</sup>

所以，换句话说，身为万事发生之首要因的神，使用次要因，来促使事情按照祂预先命定的计划而确实发生。连亚当的堕落也是神所计划并使之确实发生，但神无需为亚当的罪负责，因为诸如撒旦和亚当这些次要因或相近因的选择犯罪，罪才实践出来。这不就是诉诸直接因和间接因吗？说到最后，就如米特尔所承认的，包括亚当堕落在内的万事，都必须回溯到神那里，是祂使之确实发生。

这种诉诸次要因的方法，怎能让神脱离罪恶的责难或挽回祂的声誉呢？赫尔姆认识到这个问题，并将其更加推进一步，他诉诸于亚当堕落之类事件中不同的意图（intentions）：“神命定了恶，但不是出于恶的意图，而人类行事者的意图才是。在神一方，道德上

---

<sup>5</sup> Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism*, 44。



罪恶的行动还有许多其他描述，祂意图罪恶的行动来完成它，在神的眼中，还有其他结局和目的。”<sup>6</sup>

所以，堕落是神计划、预先命定、使之确实发生、并且掌管的，但神是无罪咎的，而亚当有，因为两者有不同的意图，一个是首要因，一个是次要因。但是终极意义上，神岂不是亚当罪恶意图的发动者吗？不然，它是从哪里来的？如果我们将万事回溯到神——米特尔认为我们必须如此——那么，神岂不仍然是亚当罪恶意图的始作俑者、发动者和终极因吗？仅仅说神对堕落有好的意图，真的能够让神在这事件中摆脱责任吗？我不这么认为。

加尔文主义对于神在罪与邪恶中的角色所提出的解释，人类经验中是否有可以类比的呢？我认为没有。请记得我之前提供的类比，即父亲操控儿子去抢钱的例子。我想不出任何一个人类经验的例子，一个人确保另一个人去犯罪，会被认为是无辜的——即使他的初衷是好的。在我的类比中，那个操控的父亲意图用他儿子偷来的钱来帮助穷人，这也不能减轻他抢劫的法律责任。如伊文思（之前引用过）所说：“终极原因在哪里，终极责任就在那里。”<sup>7</sup>

诉诸区分首要因和次要因的做法，似乎无法帮助加尔文主义者解决神和恶的问题。神仍然是恶的终极

---

<sup>6</sup> Helm, *The Providence of God*, 190。

<sup>7</sup> Evans, “Reflections on Determinism and Freedom,” 263。



因，也是超过一般意义上的宇宙创造主和维护者，以及那位必须协同行恶者行恶的大能者。

为了面对罪与恶之神圣决定论而挽救神的声誉，有些加尔文主义者采用另一个策略，是诉诸“莫林那主义”（Molinism）或“中间知识”（Middle Knowledge）。加尔文主义神学家布鲁斯·威尔（Bruce Ware）使用这个方法，来解释为什么神预先命定并使人类罪恶行动（比如亚当的背叛）确实发生，而神仍然是没有罪咎的一方，无需承担任何指责。<sup>8</sup> 莫林那主义（命名来自十六世纪耶稣会神学家莫林那〔Luis de Molina, 1535-1600〕）相信神拥有“中间知识”——知道在任何可能的环境中，任何受造物会自由作出的决定。受造物也可以拥有自由意志论意义上的自由——是一种与决定论不相容的自由，可以作出不同选择的自由。但神知道在任何可想到的情况（即逻辑上来说，

---

<sup>8</sup> 这里讨论的观点也是福音派神学家（Millard Erickson, *Christian Theology* [Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983], 1:356-62 = 郭俊豪、李清义译，《基督教神学》卷1〔台北：中华福音神学院出版社，2000年〕，538-48页）建议的。艾利克森称之为“温和的加尔文主义模型”。当艾利克森与所有加尔文主义者一样归向神圣决定论时，很难看出这有何“温和”可言。但后来如同威尔一样，艾利克森使用中间知识来试图协调神圣决定论和（相容论意义上的）人的自由，来挽救神的声誉，使神从导致罪恶的指控中释放出来。



任何可能的情况)下他会做什么。一位加尔文主义莫利纳主义者,比如威尔,必须改变传统莫利纳主义中间知识的概念,因为他不相信自由意志论意义上自由——可以作相反选择的能力。所以威尔试图构建一个新版本的莫利纳主义,将中间知识不与自由意志论意义上的自由相连,而是与相容论意义上的自由相连。

威尔采用这种中间知识的概念,来解释神对罪恶的全权无可指摘。根据威尔的观点,神有能力

透过中间知识,想见(envision)一系列情形〔译按:“想见”不同于“预见”。预见是指神预先看见并知道后来会发生之确定的历史事实;想见是指神设想了一系列可能的情形,它们并不都在历史事实当中发生,但神预先知道,在这些虚拟的情形下人会利用自由意志作何反应〕,在每种情形下,祂所造的道德生物(天使和人类)会作何选择、作何行动。更具体来说,神有能力根据诸多特定的复杂因素,知道在某情形下一个道德行事者会做什么,如果这些诸多复杂因素有任何轻微的改变,神也知道这个道德行事者会相应地在轻微改变的情形下做什么。<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Bruce Ware, *God's Greater Glory: The Exalted God of Scripture and the Christian Faith* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 120。



为了确保神希望发生的罪顺利发生，而祂不需要直接导致它或（在罪咎感意义上）为它负责，神只需要将受造物（如亚当）放置在某种情形下，神知道该受造物在此情形下会自身产生一个控制性的动机，而据此动机将罪行实行出来。威尔称之为“神间接—被动的行事”（indirect-passive divine agency），它控制了人的罪恶选择而不需要导致它们。威尔进一步解释：

当神想见一系列不同的因素，在这些因素下，一个行事者会产生一种最强烈的倾向去做一件事或另一件事，这个最强烈的倾向出自（emerges）这些因素，而不是由这些因素导致（cause），也不是由神导致。确切地说，鉴于人的本性，当某些因素出现时，他的本性会回应这些因素，寻求去做按照其本性最想去做的。简言之，最强烈倾向的原因以及因此发生的选择，是这人之本性对所呈现之因素的反应。<sup>10</sup>

威尔认为，这就将神从罪恶的困境中解脱出来了，同时也维护了神的绝对全权，包括对于罪恶。他认为，根据这种说法，我们应当认为神为人的罪恶决

---

<sup>10</sup> 同上，122。



定和行动“提供场合”（occasioning），但是没有“导致”（causing）它们。

因为神完全知道每个人的本性，祂知道人的这些本性会如何回应摆在面前的一系列特定因素。如此一来，神不需要导致一个人去作恶，然而，神掌管他们所做的恶。祂掌管人是否作恶，做了什么恶，而且在任何情况和每个情况下，祂都能阻止恶的发生，但是在任何情况下，祂都没有导致恶的发生。神以这种方式维持对恶的精细掌控，同时唯有祂的道德受造物才是作恶的行事者，唯有他们要为他们自由所做的恶负责。<sup>11</sup>

威尔（和其他加尔文主义者）对神参与罪恶的说法，引起好几个问题。首先，按照神全权的强势观点，受造物怎么可能拥有一个本性，独立于神的终极因之外，会自动发展成一个掌控罪恶的倾向？这本性从何而来？从恶发展出的最强烈罪恶倾向或动机并实行出来，这恶的来源是什么？这种对人本性的说法，难道不会引入受造物自主的元素吗？而这是传统加尔文主义绝对不允许的。

---

<sup>11</sup> 同上，124。



具体来说，亚当本性中有什么缺陷，使得他如果被置于特定环境（即伊甸园和蛇等等）中，就不可避免地会犯罪？如果这缺陷不是从神而来，那么从何而来？威尔的解释，似乎人类接受的的是神所给的缺陷本性，或是人从神得到一定程度的自主，而这与威尔自己的高派加尔文主义的神全权观点并不一致。

其次，也许是更明显的，关乎神对恶之全权的这种说法，怎能使神脱离所谓的难题？毕竟，神仍然是操控所有发生之决定和行动的那一位。例如，根据威尔，神透彻地知道亚当，祂知道将亚当置于有蛇与那棵树的伊甸园中，亚当会产生一个受恶控制的动机，然后犯罪。在什么样的人类经验中，我们不会看待这样操控、掌管性的人，至少与犯罪之人有同样的罪咎？威尔给了几个这样的例证，但它们都在关键点上缺乏说服力。例如，他请他的读者想像，一位警察设下一个圈套，警察非常清楚知道，如果某个罪犯被带入某种情况，他会犯罪。

这种场景一点也不难想像，任何看过《新闻电头》（*Dateline*）电视节目的剧集《猎捕恋童癖者》（*To Catch a Predator*）的观众，都多次见过这样的情形，警员（或被其引导的人）用电脑聊天室来引诱性恋童癖者来到一个房间，与未成年人发生性关系，当恋童癖者出现时，在那里埋伏的警察就将其拿下，戴上手铐。这些警察当然是无罪的，尽管他们操控这个恋童癖者而使他试图犯罪。威尔提供一个这样的例子（没有这么详



细)，但这个例子成立吗？按照他的神全权观点，这例子真的能类比神使用中间知识来掌管恶吗？

我认为它是不成立的。为什么呢？首先，引诱恋童癖的警察没有使恋童癖者成为性变态者。警察不是这人的创造者，在恋童癖者的世界中，警察也不是他们的全权性统治者。这个例子里有真实的自主，恋童癖者的存在和本性是完全独立于警察的。此刻威尔似乎忘记一点，根据他照单全收的加尔文主义，神是万物的创造者，包括每个本性。加尔文主义激进地反对任何受造物的自主。他似乎认为，说某种向善的本性能单独存在而没有神为其源头，是可以与加尔文主义相容的。（只有自由意志论意义上的自由意志才能真正解释，好的本性会变坏，而无需神来负责，但威尔的加尔文主义反对自由意志论意义上的自由意志。）

第二个原因也与第一个反对紧密相关，为了这个类比能够成立，你不仅必须想像这位警察引诱网上的陌生人来这个房子相会，你也必须想像这位警察设局，来让那人上网寻找未成年人以发生性关系。你还必须继续回溯，使神和警察的这个类比能行得通。警察必须以某种方式操控潜在的恋童癖者产生变态的思想、情感和欲望。毕竟，威尔并不相信神只是简单“找到”一个人，比如亚当，然后使用他已经独立存在的扭曲本性，这本性会不可避免地浮出那个悖逆的倾向。神是亚当的创造者，亚当的一切都是神创造的。



如果不这么说，就是引入了受造物自主的元素，但这是强势加尔文主义关乎神全权的观点所不能接受的。

第三，一个像《猎捕恋童癖》那样的警察设下圈套，警察绝对不会允许恋童癖者实际上伤害任何人。警察只会允许他走到一定地步。如果警察或电视制片方事实上允许恋童癖者伤害了未成年人，他们自己将要为犯罪负上责任。

威尔使用中间知识作为工具，来解释神在邪恶上面的全权，受到反对的主要原因是，这会使神成为主要的幕后操控者，使罪与邪恶确实发生。按照他的观点，亚当被置于危险的境地，神确切知道他在此情形下会堕落。这与他的堕落是否出于自愿无关，如果神不将他置于这种特定情境（目的是确保他犯罪）之下，他就不会堕落。

无论威尔多么坚定地矢口否认，他仍然使神成为罪与邪恶的创始者。即使他能以某种方式，单从法律意义上解释得让我们满意，认为神不为实际的罪负责，唯独亚当需要为罪负责（我怀疑是否可能），但神蓄意使罪确实发生，仍然是一个问题。为什么一位良善的神，一位有完全之爱的神，想要以这种间接（但操控性）的方式使罪确实发生？神使罪确实发生的意图是良善的，这种解释根本不能成为一个有说服力的理由，如前所述，尤其是，有地狱的永恒受苦在等待着神所操控而犯罪的那些人。



总而言之，深入探究许多加尔文主义的标准辩护，就能发现，它们倚靠神全权的说法实在令人困扰，都会使神成为罪与邪恶的终极创始者。尽管它们的初衷是好的，但并不能成功地为神摆脱有关恶的麻烦。也就是说，他们并不能从神圣决定论的有害果效中挽救神的声誉。



## 附录二

### 回应加尔文主义的一些声称

1. 除了加尔文主义之外，关乎神全权的任何观点都减损了神的荣耀，唯有“恩典的教义”完全彰显和捍卫神的荣耀。

这完全取决于什么是“神的荣耀”。如果其意思是能力，那么这也许是正确的。但能力不是荣耀的，除非是被良善和慈爱来引导。希特勒满有能力，但显然一点也不荣耀。耶稣基督启示出神为“我们的父”，因此是良善和慈爱的。事实上，高派加尔文主义（TULIP，郁金香），被加尔文主义者错误地贴上了“恩典的教义”标签，将神描绘为恶意而独断的，实际上减损了神的荣耀。更进一步说，如果加尔文主义是正确的，没有什么能“减损神的荣耀”，因为神为了祂的荣耀预先命定了万事。

2. 非加尔文主义——如亚米念主义——的救恩神学，使救恩需要倚靠善行，因为罪人决定接受基督成为他得救的决定性因素。



看起来加尔文主义才更像是使救恩需要倚靠蒙拣选者的好行为或某种善，不然神如何从注定去地狱的芸芸众生中选择他们？要么神看见他们里面的某种东西，要么神的选择是独断而任性的。况且，亚米念主义神学并没有使救恩倚靠善行，所有救恩的“工作”都是神所做的。罪人被神先行的恩典赋予悔改和相信的能力，因此决定接受神的救恩本身并不是一个好行为，而仅仅是接受恩典的礼物。无论怎么说，在拥有礼物这件事上，接受礼物都不能被认为是“决定性因素”。

3. 唯有加尔文主义能解释神如何确保基督死在十字架上而完成代赎。除非神预先命定某些罪人钉祂十字架，否则神不能确保这件事发生。

这是完全没有必要的假定。神以祂的智慧和能力当然能确保一件事的发生，而不需要透过操控某些人去犯罪。没错，神预先命定基督的十字架，但祂并没有导致特定的人（或“确保”他们会）犯罪。一个替代的选择是，在适当的时间，耶稣基督骑驴“荣耀地进入”耶路撒冷，祂知道这会激起祂的被钉十字架。完全没有必要操控某些特定的人去犯罪。

4. 除非加尔文主义是真的，否则我们不能相信圣经是无误的。唯有神驾驭作者的自由意志，圣经才是神的话语。



无论是亚米念主义还是其他非加尔文主义基督教神学，都没有说神绝不会驾驭人的自由意志。他们所说的乃是，人犯罪或选择接受神的恩典，并不是神预先命定或者使其确实发生。神给人压力使其行善，包括接受基督，但绝不影响他们去行恶、或在救恩之事上驾驭人的自由意志。

5. 唯有加尔文主义才能解释神对自然和历史的全权；除非神预先命定并掌控万事——小至任何存在的最微弱呼气，小至人心意念中的每个思想和意图——否则神就不是至高全权的。

这不是人类背景中“全权”的意思。人的全权是指看管（in charge）、而非掌控（in control）他所负责的领域。神能为自然和历史的进程把舵，使之朝向祂意图的目标，也确保能到达目的地，却不需要去掌控万事。神就像一位象棋大师，祂知道如何回应对手的每一步棋，没有什么能危及神终极旨意的完成。事实上，加尔文主义不能解释主教导我们祷告的主祷文，“愿你的旨意行在地上，如同行在天上”，经文隐含了神的旨意还没有在地上完成，而按照加尔文主义，是已经完成了！

6. 唯有加尔文主义能解释诸如罗马书九章这类的经文，那里说：神要怜悯谁就怜悯谁。



如果从整卷罗马书的文本中单独抽出第九章，似乎构成对自由意志的一个问题。然而，加尔文主义的解释——这章经文教导说：神无条件、甚至是独断地拣选一些个人得救，另一些个人受咒诅——在第五世纪奥古斯丁之前是闻所未闻的。所有希腊教父的解释都与此不同。对罗马书九章另一个完美而合理的解释是这样的：罗马书九章并不是关于个人或个人的救恩，而是关乎信仰群体，关乎服事。神有全权选择以色列，然后是外邦教会，在祂的救赎计划中担任各自的角色。

7. 改革宗神学——加尔文主义——是保守、合乎圣经之基督教神学的唯一坚实根基，所有其他进路，如亚米念主义，都是一种以人为中心的神学，将不可避免地走向自由神学。

亚米念主义神学并非一种“以人为中心的神学”，而是以神为中心的神学。它完全地、单单地由神之无条件的良善和慈爱的观点所驱动。亚米念主义者和其他非加尔文主义者相信自由意志的一个重要原因，是为要保存和保护神的良善，而不是使神成为罪与邪恶的创始者。加尔文主义使人难以辨识到神和魔鬼的不同——除了魔鬼希望所有人下地狱，而神希望部份人下地狱。亚米念主义神学并不会走向自由神学，加尔文主义才会。现代自由神学之父施莱马赫（Friedrich Schleiermacher），就是一位加尔文主义者！他从未被人看作是亚米念主义者，他正是从保守的高派加尔文主



义转到支持神之精细护理（甚至对罪的精细护理）的普救论。大多数十九世纪自由派神学家原来都是加尔文主义者，他们逐渐憎恶这种对神的看法而发展出自由神学，完全没有从经典亚米念主义得到任何滋养。经典亚米念主义为许多基要主义者、圣洁派、五旬宗基督徒、以及自由意志浸信会所保存，他们没有一个会被认为是自由派的。

8. 神有权利对祂的造物做祂想要做的任何事，尤其是对罪有应得的罪人。祂恩慈地拯救一些罪人，彰显了祂的良善；祂不欠任何人。祂没有拣选的那些人是配下地狱的。

虽然也许确实是所有人都当下地狱，然而，是否包括孩童，却连一些加尔文主义者都犹豫不决。神是一位慈爱的神，祂真实地希望所有人都能被拯救，就如提摩太前书二章 4 节所清楚见证的：“祂愿意万人得救，明白真道。”“万人”是指无一例外的每一个人，这是我们无法回避的事实。这无关公平，而是关乎慈爱。一位可以拯救所有人的神，因为祂总是无条件地拯救，却又只选择拯救部份的人，那么祂就不是一位良善或慈爱的神，祂也绝对不会是提摩太前书二章 4 节和其他类似经文所描述的神。



9. 如果神预知祂将要创造的世上将要发生的万事，包括堕落及其后果，这就等同于祂预先命定万事，包括罪与邪恶。

神预知是因为将有事要发生，祂预知不是因为祂预先命定。换言之，根据圣经、传统、和理性，亚当的罪是神所预知的。神并没有想见（envision）亚当的犯罪，然后决定创造一个世界让亚当在其中犯罪。不同之处在于神的意图。加尔文主义者必须相信，神意图亚当去犯罪，并使之确实发生，这就使神成为罪的创始者。亚米念主义者和其他非加尔文主义者相信，神从未有意让亚当犯罪，虽然祂知道这会发生，但这不是祂的旨意。加尔文主义使之成为神的旨意。

10. 非加尔文主义神学削减了救恩的确据和信心，因为它们使救恩倚靠人的决定。唯有加尔文主义带来安慰和确据，因为它说一切都是神的，包括悔改和信心的礼物。

实际上，加尔文主义才削减了安慰和确据，因为它将神变为独断和道德模糊的。这位神预定许多人下地狱，而祂本可以拯救他们，因为祂选择拯救完全是无条件的。再者，人们怎么可能确切知道自己是否是被拣选的？许多加尔文主义者已经怀疑他们是否被拣选。加尔文主义者谈到“恩典的记号”能证明一个人是被拣选的，但是如果一个人不能确定自己是否展现



了足够的恩典记号呢？加尔文主义提供给人的安慰和确据，不会比亚米念主义和其他非加尔文主义神学提供的更多：它们都向人保证，得救的确据，只要他们单单信靠基督，他们就是得救的。

11. 非加尔文主义神学，如亚米念主义，相信某些不可能的事：自由意志论意义上的自由意志——相信不知从何而来的自由决定和行动。加尔文主义和一些其他神学，还有许多哲学家都知道，“自由意志”只是表示做你想做的事，而人们总是被他们最强烈的动机所控制，所以能够做其他选择——自由意志论意义上自由意志——根本就是一个幻象。

如果“自由意志”只是指做你想做的事，即使你都不能做其他选择，那么一个人怎能为他所做的负责呢？例如，一个谋杀犯除了谋杀以外不能做别的选择，那么一位法官或陪审团会判他无罪，也许理由是精神病。道德责任、监督责任、罪咎都是建立在可以做不同选择的能力之上的，这就是自由意志论意义上的自由。加尔文主义的“自由意志”根本不是自由意志。

况且，如果没有自由意志论意义上的自由意志这种东西，那么神也没有它，这就使得神必然创造这个世界，而非自由选择地创造，在这种情形下，创造就是出于必然，而非出于恩典了。加尔文主义的“自由



意志”观点，同时夺取了神和人可以做其他选择的能力，因此他们的决定和行动既不值得称赞，也不该受指责。该是什么就是什么，将会怎样就将怎样。这与我们对于道德责任和神是否创造之超越性自由的所有本能和直觉相悖。