



总校订

潘秋松

FOCUS

支持

加尔文主义

CALVINISM

Michael Horton



迈克·何顿 著
韩黄梓恩 译

《支持／反驳加尔文主义》之 支持加尔文主义

作者	迈克·何顿 (Michael Horton)
译者	韩黄梓恩
编辑	宋梅琦
总校订	潘秋松
出版者	美国麦种传道会 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 电话：(626) 441-5543 电邮：akowcm@gmail.org 网站：www.akow.org
字数	149 千
版次	二〇一七年十二月初版 版权所有·请勿翻印
Copyright	Originally published by Zondervan as <i>For Calvinism</i> by Michael Horton ©2011 by Michael Horton Translated and printed by permission of Zondervan ©2017 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A.
First Edition	December 2017
ISBN	978-1-939-25144-2 (traditional scripts) 978-1-939-25165-7 (simplified scripts) All Rights Reserved. Printed in Taiwan

17 18 19 20 21 22 23 24 25 年次 ❖ 刷次 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

献给我的母亲，她教导我
要期待从圣经找到美妙的真理，
而非只是几个惊喜



FOR CALVINISM

支持加尔文主义

CONTENTS

序言（撰稿人：奥尔森）……8

致谢……11

引言：加尔文主义和亚米念主义

——何必为此费心？ 13

第一章

加尔文主义的精髓 27

The Essence of Calvinism

第二章

人的境况：代理执政者与叛徒 51

Of Regents and Rebels: The Human Condition

第三章

永恒的爱（拣选） 85

Loved before Time (Election)



第四章

大功告成（代赎） 133

Mission Accomplished (Atonement)

第五章

蒙召和保守（奏效的呼召和坚忍） 169

Called and Kept (Effectual Calling and Perseverance)

第六章

加尔文主义和信徒的生命 215

Calvinism and the Christian Life

第七章

加尔文主义和基督徒宣教 263

Calvinism and Christian Missions

第八章

今天的加尔文主义：优劣危机分析 299

Calvinism Today: A SWOT Analysis

後记……335

序言

我是一个坚定的亚米念主义者；当我受邀为迈克·何顿的著作《支持加尔文主义》撰写这篇序言，我恐怕自己无法为此书说任何好话。其实我多虑了。我认识迈克已将近二十年，对于相异的神学观点，我们已经有多次建设性的对话。我希望我影响了他（使他对亚米念主义有较高的评价）。我肯定他影响了我，使我更尊重加尔文主义及其支持者。

我知道迈克是一位心胸广阔、然而专心致志于他所谓“恩典教义”（改革宗神学）的人。请不要误会，我仍然强烈反对他对亚米念主义的某些阐述，并且特别反对他所提倡的加尔文主义“五要点”。任何有所怀疑的人，都应该读一读我为本书撰写的姐妹作《反驳加尔文主义》（中文版与本书合订为一册）。然而，我认为迈克是现存最仁慈、最温和的真加尔文主义者之一。我所谓的“真加尔文主义者”，是指一个正确地相信这些教义，并且坚持这些教义对福音来说是至关重要的人。

迈克是一位真正的学者，一个有风度的基督徒——此书证明了这点。书中对加尔文主义的阐释和辩护绝不

妥协，但是对那些持异议的人，并无傲慢或敌意。尽管他并不同意传统的亚米念主义，他却没有故意歪曲事实，好像我经常看到的某些加尔文主义者那样。这是关乎观点的事情。迈克对亚米念主义的主要指责，是其中不一致的地方。我为此感谢他，因为这总比说亚米念主义是错误的福音，或说这是“不一样的世界观”。

我对迈克所阐述和维护之加尔文主义的基本抱怨，同样是其中不一致的地方。有些读者也许不明白，一致性到底有多么重要。但我确定迈克和我都同意，没有所谓的“愚昧的一致性”（foolish consistency）。正如迈克很喜欢这样说（我亦附和）：“假如我们要把信息传出去，就必须先把信息搞清楚。”把信息搞清楚的部分目的，就是为了确保别人能够明白。

当然，在我看来，本书所阐述的高派加尔文主义（编按：即坚决主张加尔文主义五要点，详见下文）圣约神学（covenant theology），会使神成为罪和邪恶的根源。这是无可避免的“顺理成章的结果”，因为这套神学思想声称，所有事情——包括亚当堕落在内——都是神所命定的。换句话说，我担心这种神学会削弱神美善的本性。然而，我从这本书（在较低程度上，亦从其他护卫高派加尔文主义的书）意识到，加尔文主义者并没有意图削弱神美善的本性。此书所揭露的神，既是无比的伟大，又是无比的美善。只可惜这学派的某些信念拿走了神的某些美善。然而，这套神学思想有令人印象

支持加尔文主义

深刻的历史渊源，并且如迈克指出的，亦有很多经文的支持。

对任何有兴趣阅读加尔文主义最佳论证的人来说，这本是必读。此书既有教育性、有吸引力、清楚明了、亦具自我检讨性，对于福音派一直进行的神主权之讨论和辩论有所贡献。我真不需要担心无法为此书说好话。读完此书后，我可以全心全意地推荐它，只保留说我坚决不同意其中的核心理念。在今天的 theology 争议氛围中，很多人会认为这是前后矛盾。他们的想法是错误的。坚定而公平、善于批判而保持宽宏大量，是有可能的。《支持加尔文主义》一书证明了这点，我的全力推荐亦展示出这一点。

奥尔森 (Roger E. Olson)

致谢

我衷心感谢我的兄长赖瑞（Larry），他建议我读罗马书，还有读史普罗（R. C. Sproul）、博爱思（James Boice）、巴刻（J. I. Packer）、倪科尔（Roger Nicole）、和其他学者的书，并且听他们的录音带。我也感谢我的另一位兄长盖瑞（Gary），他出资赞助我参加以上学者的大聚会。我亦感激这些伟大的基督教领袖，感谢他们多年来抽空以各种方式鼓励我和指导我。

我也要感谢毕奇马（Derek Buikema），他协助我为此书中宣教的那一章搜集资料。

一如往常，我要感谢我的太太丽莎，感谢她在传福音的事上一直是我的伙伴。我也感谢我们的孩子们，他们让我有机会教导他们，也让我从他们对神话语的见解中受益匪浅。

引言

加尔文主义和亚米念主义—— 何必为此费心？

加尔文主义者是一群“冰冻的选民”（the chosen frozen）。成为其中一员，担保你不但会失去传福音和宣教的热忱，亦会失去跟基督有亲密关系的由衷喜乐。你对圣洁的追求会消退。加尔文主义是一个注重头脑的宗教，而非注重内心和行动的宗教。

很多人误解加尔文的教导，因而对加尔文主义会导向何方有某些假设。他们往往假设，加尔文主义看重知识超过感情和行动，看重教义超过生命。他们强调神的主权、人（包括信徒在内）的罪性、靠归算的义称义、以及完全依靠恩典，这些肯定会削弱个人的责任。假如你过于强调神的主权和恩典，你不但会停止传福音，还会停止祷告、赞美、和追求圣洁，后果不堪设想。

但加尔文主义的实际历史（包括加尔文派一向以来的著作、讲章、祷告、诗歌、和见证），并不符合这种成见。当然，你也许碰见过一些冷冰冰和没有喜乐的加尔文主义者，但这样以偏概全的形容，是中肯还是夸大

讽刺呢？当你碰到这类加尔文主义者，他是反映出个人的性情和状况，还是对整个教义的写照呢？假如加尔文主义者事实上一直是传福音和宣教工作的前锋，正如我在下文将要指出的，那么批评者是否可能误解加尔文主义的逻辑和含意呢？

批评者经常把加尔文主义与极端加尔文主义混为一谈。他们有时候接触到一些极端加尔文主义者，便正好证实了他们的成见。新信服加尔文信念的人，被神的威严和恩典慑服，往往进入了一个我们所谓的“囚笼阶段”（the cage phase）。一位新近改变信仰的人，刚刚经历了一个剧烈的典范转移，可能会不容易适应。经文似乎这么明显，为什么没有人早点告诉我们？其他基督徒怎么可以漠视这些教导，甚至压制任何讨论？在这个情况下，热情可能变成懊恼，甚至变得傲慢和造成分裂。我们在这阶段对改革宗的教导只有肤浅的认识，从一个极端摆荡到另一个极端，误解和误传了这些教义。这证实了别人对加尔文派的夸大讽刺。毫无疑问，很多加尔文主义的批评者都碰过这样的人，令他们不愿意再考虑这个立场。

然而，主流的加尔文主义一直关心个人的更新和教义的改革。事实上，改革宗的敬虔一直抗拒在头脑和内心、教义和生命、教会和个人之间作不必要的选择。在十六和十七世纪，路德宗和改革宗传统都反映出他们关切教义和生命的整合。福音派运动像改革宗一样，很重视基督教真理在日常生活中的重要性。正因如此，他们

把圣经译成老百姓所用的日常语言，并且把圣经、要理问答书、祈祷书、和赞美诗篇，广泛地分发给教区和家庭。

恩典不只是一个教义，而是一个位格——即神自己，在耶稣基督里、以福音的形式出现。罪人在一个圣洁的神面前蒙赦免、得称义、被更新，并且得到未来必定复活的确据，心中充满了感恩和喜乐。这并不只是一套把基督教翻转过来的伟大概念，而是彻底经历的恩典。恩典改变了人与神及人与其他人的关系。这亦是很多基督徒的经历。

在美国，历史学家和社会学家早就注意到宗教改革——特别是加尔文派——前设的瓦解，这些前设曾在美国殖民时期指引很多基督徒。在第二次大觉醒时期（1790-1845年），特别是在领导复兴的芬尼（Charles Finney）影响下，这些前设被具有现代（和美国）特色的顽强个人主义所取代。当路德会神学家潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）即将结束他在美国的教学工作并返回德国以前（他后来遭纳粹政权处决），他形容美国的基督教是“没有宗教改革的更正教”（Protestantism without the Reformation）。近至1980年代，资深的福音派神学家潘嘉乐（Clark Pinnock）有点沾沾自喜

地宣称：为奥古斯丁和加尔文学说辩护的人，已经减少到几乎无影无踪了。¹

所以，当 2009 年的《时代杂志》（*Time*）指出，在影响现今世界的十大趋势中，“新加尔文主义”（The New Calvinism）位居第三，很多人都感到惊讶。显然，声称加尔文主义已经死亡是夸大其词。在此书中，我会探索与加尔文主义相关之教义信仰的圣经历史根源，并且为这些“恩典教义”（其传统的独特重点形塑了生命和思想）重新引起大家的兴趣提供一些背景解释。最后，我希望鼓励其他身处二十一世纪的人，考虑这个信仰和实践的丰富资源。

尽管把加尔文主义的信念缩减为五个重点是一个错误，但事实上，对加尔文主义的反对和攻击，大部分都是集中于几个教义特点——“加尔文主义五要点”。这“五要点”是：

¹ Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism*, ed. Clark H. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 23, 26, 27: “我强烈感觉到，在今天的基督徒中，奥古斯丁思想已失去其影响力。如今克拉克（Gordon Clark）已不再在我们当中，葛斯特纳（John Gerstner）已退休，我们很难找到一个加尔文派的神学家，会愿意为改革宗神学（包括加尔文和路德的观点，与其严谨的细节）辩护。”潘嘉乐承认，这些改变部分是为了迎合世俗的思想：“我们终于与现代文化和平共处。”

- ◆ 全然的败坏（Total depravity）：我们在亚当里被罪捆绑，是全面性的，尽管程度不一。换句话说，我们不一定坏到极点，但原罪彻底地败坏了我们生命的所有层面，包括我们的意志在内。
- ◆ 无条件的拣选（Unconditional election）：出于祂丰富的恩典，天父从堕落人类中的每个种族拣选了一些人，让他们借着祂儿子蒙救赎，并且通过圣灵得以与祂儿子联合。这是神在永恒中所作的决定，与在信徒身上预见的任何行为无关。
- ◆ 特定的救赎（Particular redemption）：基督的死足以救赎整个世界，却落实在选民的救赎。
- ◆ 奏效的恩典（Effectual grace）：圣灵透过福音使罪人与基督联合；信心并不是重生的原因，而是重生的果效。
- ◆ 圣徒的坚忍（Perseverance of the saints）：所有被拣选、蒙救赎、得重生的人都会得到坚守信心的恩赐，以致没有一个会丧失。

很多人以英文缩略字 TULIP（郁金香）代表这五点。尽管我并非不尊重这种高贵的花，我却比较喜欢用“特定的救赎”和“奏效的恩典”，多于“有限的代赎”（limited atonement）和“不可抗拒的恩典”（irresistible grace）（我稍后会加以申辩）。此书将集中于解释、辩护、和阐明加尔文主义这五个独特的教义立场。与其采用英文首字母缩略字 TULIP，我会称这些

教义重点为“五要点”、“加尔文派特点”（Calvinist distinctives），或（我个人最喜欢的）“恩典教义”。

利害攸关

一个近期的皮尤研究（Pew study）报告说，无神论者和不可知论者对圣经和基督教教义的认识，超过福音派。摩门教徒和犹太教徒排行第二。这证实了其他的调查，它们一致指出，当今教会推行基本教导，的确有紧迫性。基督徒需要知道他们信什么和为什么相信。

当然，我们越深入基督教的信仰和实践，就会越多地遇到争论。这些辩论不仅带来澄清与合一，亦带来争论和分裂。加尔文派—亚米念派之间的辩论正是这样一个历史悠久的争论。这个争论牵涉到很多问题，关乎我们对神、对自己、和对救恩的理解核心。难怪这个争论持续引起兴趣和反对。

对于神的主权和人的自由、罪和恩典、拣选和自由意志、基督救赎工作的性质和范畴、神的信实、人的信心和顺服，所有基督徒都有一些假设。问题在于我们是否按照经文来查考这些假设，以达到明确的信念，而不只是有一些模糊的感受。你在读这本书，很可能正是因为你对这些问题感兴趣。亦即是说，不论你目前所持的是什么观点，你不以“道德化、治疗性的自然神论”为足。社会学家认为那是当今大部分美国人的基本立场。但是，假如敬虔的信徒亦这么强烈地不同意彼此的结

论，我们怎能说圣经清楚启示出救赎真理呢？加尔文派—亚米念派的辩论特别显出这个问题。

这个辩论直接切入福音的核心。那并不是说，跟我们意见不一样的人没有真正相信福音。我们是借着基督里的信息而称义，不是凭借精确的教义。然而，我们所持的教义假设和信念，是否与我们的信仰表白一致呢？这个辩论的大部分可以归结为一个基本的差别：亚米念派确认“神人协作论”（synergism；即“一起合作”〔working-together〕，或神的恩典跟人的意愿和活动合作），加尔文派则确认“神恩独作论”（monergism；即“只有一方工作”〔one-working〕，或神的恩典是拣选、救赎、信心、和坚忍的有效根源）。

加尔文主义者并不否认经文中命令，也不否认这些命令显出神的道德旨意。然而，正如加尔文所说：“我们必须每天都在教会中重复述说这福音。”“因为虽然信心相信神的每一句话，但信心亦单单依靠恩典或怜悯的话语，即父神的美善应许”，而这一切只有在耶稣基督里、借着祂才得以实现。²他又补充说：“信心

² John Calvin, *Institutes* 3.2.28 = 加尔文著，《基督教要义》，卷二 28。原著所参考的是 *The Institutes of the Christian Religion* (1559), Library of Christian Classics 20–21; ed. John T. McNiell; trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1959)（编按：无法找到这段引语出处，联系作者亦未获回应）。中文版则是加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》（South Pasadena：美国麦种传道会，2017）。

在神里面寻求生命，这生命无法在命令以及刑罚的斥责中找到，只能在怜悯的应许中找到。此应许必须是白白的……。”³ 亚米念派亦很可能会确认这一点，问题在于，这点是否与亚米念主义的其他信念一致。

圣经有一致的解释吗？

很多基督徒假设，加尔文派和亚米念派之间的问题，终究而言是无法解决的。加尔文派有“他们的经文”，亚米念派亦有他们的经文。加尔文派提醒我们人无法拯救自己，而亚米念派则提醒我们信靠顺服的责任。此外，历代以来两个立场都有杰出人士。我们真的可以决定哪一方是对的吗？但是，恕我直言，我必须对那些持此假设的人说，这是一个懒惰的立场。

首先，加尔文派和亚米念派并没有“他们的经文”。所有圣经经文都是神所默示的，因此是所有基督徒共享的财富。正如其他科学理论一样，神学亦不能接受一个没有考虑到整本圣经全面意思的解释。有很多问题是我们无法回答的——甚至是关乎这些教义的问题。在这种情况下，我们必须在神的权威前放下自己的理性，把神的奥秘归还给祂。然而，神所说的话，我们必须聆听，并且作出回应。我们必须细心考量所有相关的经文。

³ 同上，3.2.29。

作为一个加尔文主义者，我相信恩典的教义代表着圣经对这些问题之整个教导的最好阐释。我们必须决心教导圣经的所有真理，并且按照圣经所给予的比例作出相应的强调，不论我们是否能够在所有情况下都做得到。如果以为有“加尔文派”的经文和“亚米念派”的经文，就是认为圣经本身有内在不协调和自相矛盾的地方。假如加尔文派不能公平对待亚米念派提出的经文，那么打从一开始，这就是有缺欠的神学。

其次，加尔文派和亚米念派都不会接受我在前文对其立场的简述。亚米念派会同意我们不可以救自己，加尔文派亦会确认我们有信靠和顺服的责任。关键议题比这个简单的解决办法更深邃。我们不能单靠着添加一点加尔文主义对恩典的信任，或多一点亚米念派所强调之人的意志和努力，便解决问题。

第三，这场争论的两边立场确实都有其杰出人士。但这是题外话。基督教、伊斯兰教、犹太教、和佛教，都有优秀的信徒。我有些无神论的朋友，他们也是极好的人。尽管我们意见不尽相同，我们岂不应该更加珍惜与亚米念派弟兄姊妹的情谊！

我从未遇见过一个福音派的亚米念主义者会说：“我信靠基督和我自己的努力以得救。”认为亚米念派不重视圣经，或没有把他们的救恩交托给神在基督里的恩典，不单毫无益处，而且是错误的。所以问题并非在于这两个立场是否都有认真的信徒，而是在于亚米念主义的信仰体系是否能够一致地确认“救恩出于耶和华”

（拿二 9）。这样把辩论打发掉，表现出对“专家”的盲目信赖，以为既然两个立场都有圣经学者和教师的支持，那么一定是圣经本身不清楚。

然而，同样的想法亦可应用于圣经有清楚教导，而加尔文派和亚米念派都同意的许多教义，例如三位一体、基督的神性和人性、祂的救赎工作和复活。在教会历史中，这些教义亦备受争议，但圣灵光照教会，使之明白和接受圣经清楚的教导，拒绝不符合圣经的异端。我们不能选择重视或忽略那一部分的经文，这原则亦适用于神的本性、人堕落之前和之后的境况、神在耶稣基督里之救赎恩典的性质和范畴、从罪中得救的确据等教义。这些教义并非象牙塔中的冥思，而是我们日常生活所面对之最实际、最具存在性的一些问题。

当然，加尔文派和亚米念派并非在每一方面都持异议，但是他们对一些重要论点有不同意见。不论我们是否意识到，我们所有人都至少有一套应用神学。我们的神学可能是明显的或是隐含的，但任何查考圣经的信徒，都要面对这些处于历史性争论之核心的问题。

“加尔文主义”只是一个略称

我开始时要先声明，我并不太喜欢“加尔文主义”这个名称。事实上，我认识的加尔文派很少人喜欢这个名称。我像今天很多人一样，比较喜欢讲论“恩典的教义”，而不是加尔文主义的五要点。在宗教改革前，很多受人尊敬的神学家已在为这些教义辩护。他们当时被

戏称为“奥古斯丁派”（Augustinian）。除了奥古斯丁本人，我们还想到安瑟伦（Anselm）、里米尼的贵格利（Gregory of Rimini）、大主教布雷德沃丁（Archbishop Bradwardine）、和路德自己的导师史陶皮茨（Johann von Staupitz），他领导德国的奥古斯丁派，甚至在路德以前，已经撰写了一本出色的小册子，为这些真理辩护。

路德只想被称为福音派——“属于福音的人”（*evangelical* — of the gospel）。他听到罗马天主教中批评他的人称福音派为“路德派”，便大为不悦。同样，当批评加尔文的路德派把“加尔文派”的绰号加诸改革宗的福音派，加尔文亦对此表示不满。两个改革者都不是假装谦卑而提出反对，而是因为他们确信，他们提出的教义乃是神话语的启示，不是什么新的发现。改革宗并不认为他们是从零开始，或要重建被漠视多个世纪的教会。相反，他们只是呼吁天主教会按照神的话作出改革。

伦敦有名的浸信会牧师查尔斯·司布真（Charles Spurgeon, 1834-1892）在他的自传中说，历史上每一个异端的根源，都是把我们自己的东西加诸于基督的工作之上。他在书中这样说：“我个人认为，我们不可能传扬基督和祂被钉十字架，除非我们传扬今天所谓的加尔

文主义。称之为加尔文主义只是一个略称；加尔文主义没有别的，就是福音。”⁴

乍看之下，司布真的评论听来有点宗派主义。显然，他的意思并不是说只有加尔文主义者才相信和传扬福音——事实上，贯穿他的事工，他一直对福音派亚米念主义者（如约翰·卫斯理）表示敬佩。他的意思是指恩典的教义，不论好坏如今被略称为“加尔文主义”，并非专属加尔文，而是圣经、奥古斯丁、还有在他们以后的许多传道人、宗教改革者、宣教士、和传扬福音的人一贯所教导的内容。

此外，司布真并没有全盘接受加尔文主义。他批评改革宗对洗礼的理解（特别是婴儿洗礼）。但他却深信，恩典的教义（如今众所皆知的“加尔文主义五要点”）乃是对福音最丰富、最忠实的阐释。他乐于被称为一个“加尔文主义者”，只要这是简称一位坚守这些圣经教导的人。虽然加尔文派／亚米念派的分裂，贯穿多个教会传统，从圣公会到浸信会，但它亦把各宗派的信徒联合起来。圣公会的《三十九条信纲》（Thirty-Nine Articles）、公理会的《撒伏衣宣言》（the Savoy Declaration of Congregationalism）、伦敦／费城的《浸信会信仰告白》，还有长老会和改革宗，都接受了这些真理。

⁴ Charles Spurgeon, *The Autobiography of Charles H. Spurgeon* (Cincinnati: Curts & Jennings, 1898), 1:172。

加尔文主义的“五要点”是多特会议（the Synod of Dort, 1618-1619）所达成的结论，是对抗辩派（the Remonstrant, 亚米念主义者）所提出之“五要点”的回应。这会议是早期更正教最接近大公会议的一次聚集，参加者不但包括了整个欧洲大陆改革宗教会的代表，亦包括了英国国教会的代表。这会议的结论，成为今天全球各大洲之教会的认信。甚至君士坦丁堡的普世牧首（the ecumenical Patriarch）卢卡里斯（Cyril Lucaris, 1572-1638），亦接受了多特会议设立的教规，将之纳入他 1629 年的信仰告白，尽管他的改革后来遭到拒绝。

令人惊讶的是，一套这么具争议性的教义（甚至历史上热衷于这些教义的宗派亦有内部争议），却把不同背景的基督徒联合起来，这是其他教义系统都做不到的。各式各样的更正教徒——圣公会、长老会和改革宗、公理会、和浸信会——都在他们的信仰告白、教义文献、诗歌、和讲章中，公开地接受了这些教义。

当然，亚米念主义亦有其长久广博的传统。虽然早期的教父反映出更多样的立场（甚至模糊），以致亚米念主义者需要诉诸较晚期的多个东方神学家，来支持他们的神人协作论。要从中世纪的西方，或从文艺复兴时期的人文主义者中（如伊拉斯谟〔Erasmus〕）找到这个理念的先例，肯定并不困难。不但如此，在更正教徒当中，亚米念主义亦有同样广泛的影响力。事实上，今天隐持亚米念主义的人，似乎比支持加尔文主义的人更多，甚至在曾经坚持改革宗认信的教会中亦是如此。

贯穿历史，神恩独作论和神人协作论之间的差异，在宗派之内引起的分裂，似乎比在宗派之间引起的更大。加尔文主义并非一个宗派，亦非一个希望有其独立地位的教会群体，而是在耶稣基督的教会历史中，对“唯独恩典”（*sola gratia*）教义的肯定。这些教义被略称为“加尔文主义”，是令人遗憾的事情，但此书要探讨的正是这些内容。这些恩典教义或遭诽谤，或被称赞，却永不令人感到厌烦或琐碎。贯穿教会的历史，这些教义的恢复通常会带来争议、改革、更新、和宣教活动。我祈求圣灵借着神话语中的这些精彩真理，再次激励基督的身体。

第一章

加尔文主义的精髓

CHAPTER 1



THE ESSENCE OF CALVINISM

假如加尔文主义不只限于那“五要点”，它也肯定不会少于那五点，因此我会把此书的大部分篇幅集中于讨论这些教义。在我开始这个任务以前，容我先总结出我所认为的加尔文主义精髓。此章是一个高空鸟瞰图，因此比别章涉及更广阔的范畴。

历史上的定义

“加尔文主义”这个略称约在 1558 年左右，路德宗在驳斥改革宗——特别是由约翰·加尔文（John Calvin，1509-1564）提出的（但他并非唯一持这观点的人）——对主餐的看法的论战中开始使用。虽然路德的名字后来为路德宗教会所用，但持“加尔文”看法的教会，历史上却被称为“改革宗”。在改革宗传统的发展上，加尔文从未像路德在路德会发展上那样拥有那么独特和决定性的地位。尽管加尔文显然很重要，长老会和改革宗教会都没有在他的著作上署名。然而，路德宗的《协同书》（Book of Concord）却包括了路德的好些著作；循道会的信仰宣言亦包括了约翰·卫斯理（John Wesley）的一些讲章。

除了加尔文，当年的改革宗信徒亦认得很多重要领袖的名字。加尔文其实是第二代的改革宗领袖。当日内瓦成为这国际运动的一个主要中心，其中主要改革者的领导地位亦随之迅速增长。加上加尔文有大量的著作（《基督教要义》、讲章、释经书、论文），难怪他在这教义传统中变得如此突出。从苏格兰到匈牙利，他成

为那个时代著作最为广泛阅读的牧师。然而，加尔文依赖其他长老以及与他同时期的人，一起发展出他的见解，也依靠后继之人在不同的文化和历史环境下，精炼他的理念。

改革宗基督教的另一个历史特点，是它在城市中发展得最迅速，延伸至欧洲各地；路德宗则由君王以国教形式建立于德国和斯堪地纳维亚（Scandinavia），形成一个区域性的信仰。此外，在改革宗运动所发展的许多地方——特别是在法国和西班牙尼德兰（Spanish Netherlands，译注：今天的比利时、卢森堡、法国北部、德国西部一带）——当地教会都活出“顺服十字架”（under the cross）的生活。这种从享有高位到受逼迫的多样性经历，是发展出不同认信（例如，法兰西、苏格兰、比利时、瑞士）的主要原因，然而，其中的实质是一样的。欧洲大陆的改革宗教会接受了《比利时信条》（Belgic Confession）、《海德堡要理问答》（Heidelberg Catechism）、和《多特法典》（Canons of the Synod of Dort）。英格兰国教会寻求模仿“欧洲大陆改革宗教会的最好例子”，结果采用了自己的国家信条（英格兰教会《三十九条信纲》〔The Thirty-Nine Articles of Religion〕）。

大部分改革宗教会都采用了长老制度的治理方式，但是有一些教会（特别是在匈牙利和英格兰）仍然保留了主教管理制。英国议会为了给英格兰国教会设立一个根据长老会原则的新章程，便召集了威斯敏斯特议会

(Westminster Assembly)，因而产生了《威斯敏斯特信条》(Westminster Confession)、《威斯敏斯特要理问答》(Westminster Catechisms)、和《崇拜指南》(Directory of Worship)。当独立主义渐渐抬头(会友管理制)，共识就出现更多裂痕。终于，有些独立派拒绝给婴儿施洗，却仍然热心地确认恩典的教义。他们为了有别于已成立的教会和亚米念派(一般)浸信会，往往自称为特定救恩或加尔文派浸信会。

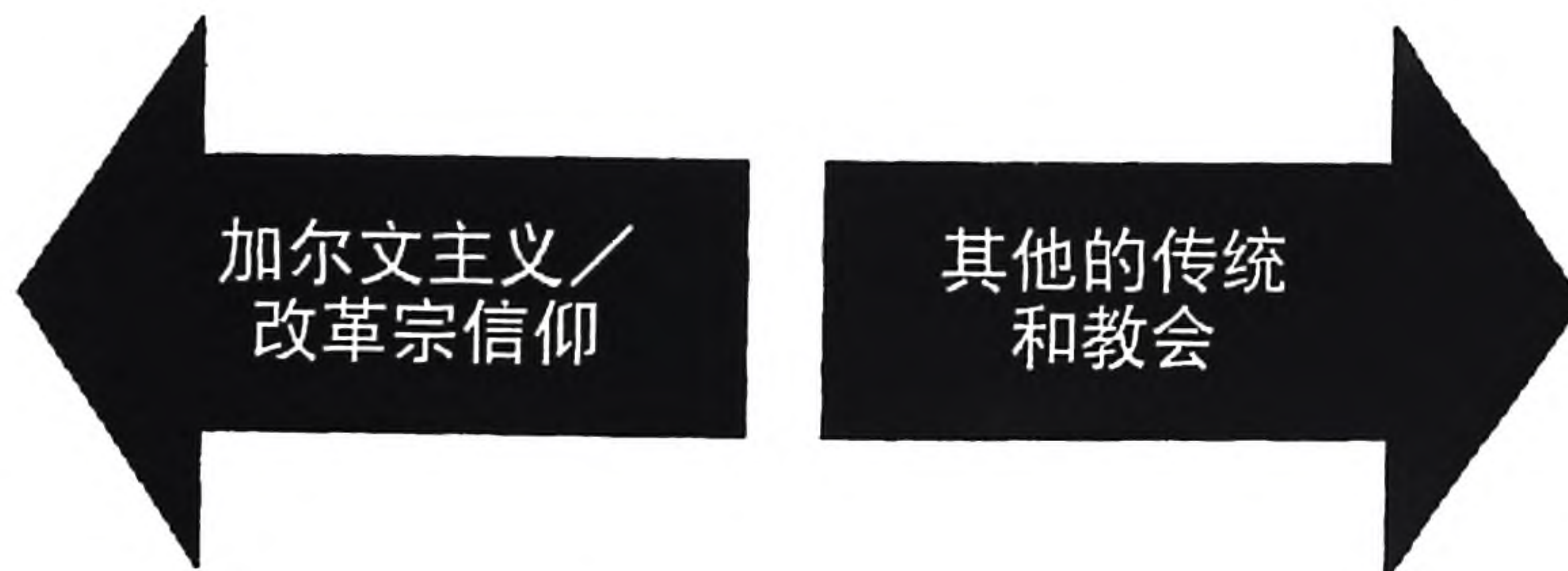
在过去的几十年，我们使用的术语改变了不少。近几年颇受公众注意的“新加尔文主义”(New Calvinism)运动，被指认为“改革宗”的复苏，虽然这些复苏其实大多来自非改革宗的教派(如美南浸信会)。这个定义的转变既提供机会，亦带来挑战。改革宗教会可以欢庆，他们所珍惜、却往往被视作当然的教义，如今重新引起大家的兴趣。的确，今天大部分改革宗和长老会的主流教会都忽视或拒绝了他们的加尔文派特色。我们盼望“新加尔文主义”趋势不但让更多人享有神的恩典，亦为改革宗教会带来生气，更新他们对这些宝贵真理的重视。这些真理乃是所有信徒在神之话语上的共享财富。与此同时，改革宗信仰不只是“五要点”。美国保守派的基督教有一个倾向，就是把丰富的信仰缩减为几个基本的信念。

大公教会、福音派、和改革宗

假如今天有些人倾向于把定义冲淡，另一极端的危机却是趋向于孤立。我们习以为常地谈论“改革宗信仰”，然而正确地说，并没有这回事，因为只有基督教信仰，这信仰是基于先知和使徒的教导，并以耶稣基督为房角石。比较合适的说法是基督教信仰的改革宗告白。改革宗教会并没有把新的教义加进基督教信仰，乃是宣称他们恢复了圣经中清楚教导、却被中世纪教会弄得模糊不清的真理。

至于那“五要点”，也不是把我们与其他教会分别出来的教义，它们只是我们对所有基督徒都接受的大公信经的告白。简而言之，我们认为，改革宗的信仰告白，最忠实地表达出我们对以下命题的理解：“全能的天父上帝”、耶稣基督和祂的拯救工作、圣灵的位格和工作、赦罪、“唯一、至圣、大公、秉承使徒的教会”、最后的审判、复活、和“永生”。

我们可用下面的图解说明这点：



以特殊教义定义的“改革宗”



以特殊表述定义的“改革宗”

在第一个模式中，我们根据独特的信念和教导来界定改革宗。把改革宗的理论减缩为“五要点”，鼓吹了这种模式。但正如史督华特（Kenneth Stewart）最近指出，没有迹象显示这个首字母缩略字在二十世纪以前曾被使用过。¹ 这种模式导致的倾向显而易见：自豪和宗派主义的分离。我们当然要申明我们相信圣经怎样教导，也要拒绝谬误。特别是在一个兼容并蓄的世代，当大家像在饭堂点菜般挑选自己信仰的内容，我们不但要说：“我们相信这点。”我们亦要说：“因此，我们拒绝那一点。”这是非常重要的。我们不能光往三孔文件夹里加纸，却没有考虑到，在加纸的同时，必须把一些纸先拿掉。我们要前后一致地思量我们的信仰和实践，忠于那位自我一致的主，祂通过圣经向我们说话。然

¹ Kenneth J. Stewart, *Ten Myths about Calvinism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011), 75–96。

而，我们的定位不是在于我们不是什么，而是在于我们基于神的话语，一起迫切地宣告什么。

按照第二个模式，改革宗的认信是对基督教信仰和实践的详细阐述。我们教导其他基督徒拒绝的一些教义，但即使是这些特殊教导，亦是为了支持整个教会共有的信念。举例来说，全然的败坏其实是对原罪教义清楚阐述。特定的救赎（或传统上所称有限的代赎），也许是“五要点”中最特出（也备受争议）的一点，亦非一个独立的教里，而是更精确地阐述，圣经说基督拯救祂为之而死的所有人，到底是什么意思。当我们承认我们相信基督“使罪得赦”，我们亦确认非改革宗基督徒所确认的很多东西，但我们表白了一些更确切的内容：基督死在十字架上，是为了救赎所有蒙拣选的人，也成就了这个目标。

所有基督徒都相信重生，但加尔文派则相信，重生是神所赐的恩赐，好叫我们可以相信。加尔文派不但与整个教会一起承认，神的恩典拯救和保守我们，并且认为，唯独神的恩典，保证每一个蒙救赎和被更新的人都可以忍耐到底。

改革宗的教导着眼于整个教会都接受的教义，却有其特殊的阐释。意思就是说，我们一方面与整个教会有同样的认信，另一方面，我们几乎对每一点都有更特殊、更引起争议的阐释。我敢说，所有基督教传统都是如此。在我看来，第二个模式帮助我们明白，虽然改革

宗是一个特殊的传统，却着眼于基督信仰的共同认信和解释。

首先，身为改革宗就是属于大公教会——即基督之可见教会的活泼彰显，他们确认基于圣经的大公信经。英国清教徒威廉·柏金斯（William Perkins）把他的一部教义总结题为《改革宗的大公教会》（*The Reformed Catholic*, 1597），这并非胡说。改革宗基督徒并非复原主义者，也就是说，他们并不认为宗教改革是要脱离大公教会，也不认为教会在改革者出现前已经不复存在。反之，他们相信“唯一、至圣、大公、秉承使徒的教会”，这教会按照神的道而经历改革，并且不断地需要按照神的道来持续改革，直到基督再来。

众多其他教派认为自己的会众或宗派是唯一的真正教会；改革宗并不是如此，而是自认为隶属于贯穿时空的大公教会。举例来说，改革宗神学极强调三位一体的教导。这一点特别可见于我们对救赎之约的重视——圣父、圣子、和圣灵为了选民的救恩，在永恒中达成协议。每一位都参与在恩典中的拣选、救赎、呼召、和保守。然而，这只是凸显出，我们相信所有基督徒都认信的三位一体真理。

其次，身为改革宗，亦是一个福音派，不是指一个政治立场或社会运动，而是指那些相信、承认、并且传扬神借着耶稣基督拯救之好消息的人。不是所有承认使徒信经或尼西亚信经的人都相信，“罪得赦免”的核心信念，是我们唯独借着信心、唯独借着恩典才得以称

义，但这一点对福音派来说却是不可或缺的。不是每一位确认得救唯独本乎恩典的人，都跟改革宗有同样的信念，即福音认信是无可分割地与无条件拣选的圣经教导相连。即使我们为改革宗的独特认信辩护，我们的目标亦是为了宣告大公教会和福音派的信仰。

宗教改革的关键论点，往往可以用“唯独”两个字来总结：唯独圣经（*sola scriptura*）是基督教信仰和实践的来源和规范，而圣经所传讲的救恩则是唯独依靠神的恩典（*sola gratia*），唯独在基督里（*solo Christo*），唯独借着信心（*sola fide*），因此，一切的荣耀唯独归给神（*soli Deo gloria*）。改革宗神学或加尔文主义的每一个特色，都是为了阐明和捍卫基督信仰的这个福音性核心，目的是要使罪人在基督里得以与神和好，以致能真正敬拜三一真神。

加尔文主义有核心教理吗？

我们不耐烦于复杂的东西，往往试图把主要的体系和传统浓缩为一个中心的概念。如果加尔文主义可以被浓缩为“五要点”，那么何不浓缩为一点？有些人——包括支持者和反对者（大多是后者）——辩称，加尔文主义是一套从预定论或神主权等核心教义，合乎逻辑地推理出来的有条理的教义。可喜的是这论点在学者当中已站不住脚，但大部分人仍不知情。

这个流行的假设以为预定论是加尔文主义的核心教义；但有好几个有力的因素促使我们挑战它。

第一点，加尔文并非第一个加尔文主义者。无条件的拣选和被弃绝的教义，在中世纪已经成为标准的观点；当时亦已认为基督在十字架上的救赎工作，“足以拯救全世界的人，却只对蒙拣选的人有效。”此外，他们认为，重生唯独靠恩典，不依靠人的任何协作（虽然这被等同于洗礼的重生），并且没有任何一个被拣选的人最后会失丧。甚至在预定论最受争议的方面，加尔文的观点亦很难与奥古斯丁、克勒福的伯尔纳（Bernard of Clairvaux）、里米尼的贵格利、和大主教布雷德沃丁的观点区分开来。如果“五要点”足以定义一个加尔文主义者，那么多玛斯·阿奎那（Thomas Aquinas）也几乎可算是个加尔文主义者了。

但这些相同之处，却隐藏着对恩典、功得德、和称义极为不同的看法。领导德国奥古斯丁修会的史陶皮茨，写了一篇出色的论文，题目是〈论神的永恒预定〉（On the Eternal Predestination of God）。他的著名学生马丁·路德（Martin Luther），在其《论意志的捆绑》（*The Bondage of the Will*）和初版的《罗马书注释》中，亦为此辩护。加尔文对这议题没有新的见地。事实上，路德在《论意志的捆绑》中的一些激烈论点，使加尔文在相比之下显得很温和。

这位日内瓦改革者在性情和目标上都算保守。他的才华不是在于他的创新精神。事实上，从他怎样反对当时教会的腐败显示出，他担心教会已让近期的新奇掩盖了教会早期几个世纪从使徒延续之信仰和实践的单纯。

加尔文亦经常警告信徒不要推测——特别是关于这个题目。

加尔文的贡献在于，他能够把历史基督教的正统认信，与路德清晰的福音信息整合起来，并且以他从教牧的角度对圣经所做的丰富阐释，精炼其他改教家的见解。加尔文跟路德一样，都相信无条件拣选的教义高举了神的荣耀恩典，为称义的教义提供了关键的支柱。对这位日内瓦改革者来说，预定论（若唯独按照圣经的定义）是一个实际的教义，为所有在基督里的人提供了极大的确据。这教义应该引发赞美和感恩，而不是引发争议和推测的素材。

第二点，加尔文并非唯一塑造改革宗传统的人。我们应该合理地认识到加尔文塑造性的影响力，但是他自认是路德的门生。史特拉斯堡的改教家布塞珥（Martin Bucer）留下了明确的印记在加尔文身上，也留给一整个世代，包括大主教克蓝麦（Thomas Cranmer）。路德的同工墨兰顿（Philip Melancthon）也是加尔文的朋友（虽然加尔文与正统路德宗后来皆因墨兰顿转向神人协作论而深感惊讶）。有很多与加尔文同期的人与他一起塑造了改革宗的教导，例如布灵格（Heinrich Bullinger）、诺克斯（John Knox）、拉斯可（John à Lasco）、赞奇（Girolamo Zanchi）、和威尔米革立（Peter Martyr Vermigli）。随后的历代领袖亦纯化和巩固了十六世纪的发展。教导预定论的改革宗基督徒对加尔文的依赖，并没有超过对其他人。改革宗神学比路德

宗神学更有“团队精神”，其信心和实践是通过多国的合作，由多位名字已被遗忘的人物一同塑造而成的。

第三点，有趣的是约翰·加尔文从来没有视预定论或拣选论为一个核心教理。他说称义的教义是“基督教信仰的主要教条”，是“真敬虔的主要根基”，是“整个救恩教义的首要内容，是所有敬虔的根基”。²他显然认为预定论是一个重要的教义。但他不但在表述预定论方面没有创新性，亦没有把它提升至核心教义的地位。在他的《日内瓦信仰告白》（Geneva Confession，1536）中，尽管他明确地提到为圣约儿童施洗的必要性，亦讨论主餐的意义，却没有提到预定论。

事实上，英格兰国教会的《三十九条信纲》比《海德堡要理问答》更直接地肯定神的拣选。在这些声言中，一如同时期其他很多改革宗的认信和要理问答，焦点都是放在基督教信仰的主要信条，特别是与罗马天主教和重洗派不一样的地方。亚米念（Jacob [James] Arminius，1560-1609）甚至尚未出生。

但反对这教义的人，在日内瓦不客气地向加尔文发出挑战，因而加尔文跟他们展开论战。《基督教要义》的每个更新版本，都反映出加尔文对这个题目的更加关

² Calvin, *Institutes*, 3.2.1; 3.11.1 = 加尔文著，《基督教要义》，卷二 1；卷十一 1 与“Sermon on Luke 1:5-10,” in *Corpus Reformatorum* (CR), ed. C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, et al. (New York: Johnson, repr. 1964), 46:23。

注。然而，即使在 1559 年的最后版本，预定论仍然不是一个核心教义，而是放在一篇极富灵修性的祷告篇章之后。正如华腓德（B. B. Warfield）所指出的，加尔文强调神在基督里的父爱和怜悯，超过对神主权和权柄的强调。

改革宗教会中随后发生的动乱——特别是亚米念主义的兴起——引发新的争议。挑战往往带来精炼，正如古代教会怎样争论三位一体、基督的神性、恩典的性质一样。《比利时信条》（1561）只以几句意义深长却简短的话，对拣选作出总结。然而，当预定论在路德和改革宗圈内受到越来越多的挑战，更详尽的说明成为必要。正统的路德派拒绝了弃绝的教导，却在《协和信条》（Formula of Concord, 1580）中，把无条件的拣选提升至信条的地位。1618-1619 年召开的多特会议正是为了解决亚米念争论。威斯敏斯特会议亦把多特的结论放在它的信条中（1646）。

这些都不是要削减拣选论对改革宗神学的重要性，只是提醒我们，不要把它当作核心教义，或作为加尔文主义的独特宗旨。没有人一开始就把预定论作为改革宗神学的核心教义，但其重要性渐渐增加，到一个地步，甚至引起内部的质疑。

事实上，加尔文主义并没有核心教义，虽然它肯定是以神为中心——更准确地说是以基督为中心，因为神在历史中的拯救目的和行动，最清楚地彰显在圣子。尽管如此，我们不是以基督为核心概念或命题，从而演绎

出其他的教义。我们乃是从圣经的教导发现，基督乃是创世记到启示录的核心。

在墨兰顿和布灵格的领导下，圣约神学成为改革宗神学的经纬。³但这也不是一个核心教义，只能说更像一个架构。华腓德这样解释：“《威斯敏斯特信条》的架构原则是圣约神学，而圣约神学此时已在英国和欧洲大陆取得主导地位，成为呈现整个改革宗神学最便利的方式。”⁴虽然我的讨论会集中于那“五要点”，我盼望读者会从这些美妙的恩典教义开始，探查一下改革宗的教导和实践是多么深邃和宽广。

神学立场俯瞰图

我已经对加尔文主义作出定义，亦应该把我在此书不时提及的不同观点稍作介绍。亚米念主义和加尔文主义均遭受到批评者的夸大讽刺，以及极端拥护者的扭曲。亚米念主义往往被等同于半伯拉纠主义（Semi-Pelagianism），甚至被等同于伯拉纠主义（Pelagianism），但一个更清晰的描述会帮助我们双方，更诚实地讨论我们之间真正的差异，而不是想像中的差异。

³ 见：例如 Heinrich Bullinger, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534)；参 Philip Melancthon, *Loci communes* (1543)，圣约概念在书中重复出现，作为一个凝聚因素。

⁴ B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work* (New York: Oxford Univ. Press, 1931), 56。

首先，让我们对伯拉纠主义作出定义。伯拉纠（Pelagius）是一位在 354 至 440 年间住在罗马（可能原本来自英国）的修士。他在讲道中强调，自由意志和善行是决定一个人最后是否得救的重要因素。传统认为伯拉纠主义否定原罪，亦否定得救必须依靠恩典。好几位主教和好几个会议（418 年的迦太基〔Carthage〕会议；431 年的以弗所会议）都加以谴责。伯拉纠主义认为亚当是一个坏榜样，而基督则是一个好榜样。他们认为神是恩慈的，因为祂让人类有选择生死的机会，并且赋予每个人自由选择善恶的能力；通过不断的劝勉和教导，可以使人悔改相信，继续行善，以致最终得到永生。

半伯拉纠主义的兴起，是对伯拉纠主义的修订。虽然半伯拉纠主义亦不接受原罪，却教导说堕落削弱了人类的道德本性，以致他们需要恩典来坚固他们。一个人起初对神的回应是出于他的自由意志，但恩典协助信徒过有信心和有好行为的生活。这个观点在 529 年举行的奥兰治会议（the Council of Orange）受到谴责。会议中宣告，恩典在基督徒生命的起点及整个过程，都是必需的。鉴于半伯拉纠主义的观点在当今福音派中颇为流行，以下的内容值得我们详细引述：

假如任何人说，神的恩典可以通过祷告而得，却不认为是恩典本身促使我们向神祷告，他便违反了先知以赛亚和使徒的教导，他们都说：
“没有寻找我的，我叫他们遇见；没有访问我

的，我向他们显现”〔译注：赛六十五 1〕。假如任何人坚持说，神等候我们愿意从罪中得到洁净，却不承认说，甚至我们愿意得到洁净亦是圣灵注入和工作的结果，他便是反抗圣灵。因为圣灵自己曾借着所罗门说：“耶和华主导我们的意念”〔编按：《七十士译本》箴八 35〕。假如任何人说，不但信心的加增，而且我们起初的那份信心和对信心的渴求（就是让我们相信的渴求）——假如任何人说，这些都是我们自然拥有的，不是出于恩典，不是出于圣灵的感动，使我们的意志有所改变，从不信转向相信，从不敬虔转向敬虔，这就证明他违反了使徒的教导。……有些人声称，我们相信神的信心乃是出于我们自己，这让基督教会以外的人都可算是信徒了。……假如任何人说，我们可以在关乎永生的救恩上有正确的想法，或作出正确的决定，或说我们可以凭自己的能力同意福音的真理并得救，……他就是被异端的精神所迷惑。……假如任何人坚持他是通过自由意志来到神面前，便证实他在真正的信心上无份。⁵

⁵ John H. Leith, *Creeds of the Churches*, 3rd ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1983), 38–39.

伯拉纠主义的出现，主要是对奥古斯丁主义 (*Augustinianism*) 的反应。奥古斯丁 (Augustine, 354-430) 在后期是北非之希波城 (city of Hippo) 的主教，极受恩典神学的吸引。他与伯拉纠的争论更提升了他的见解。他与耶柔米 (Jerome) 和其他教会教父，一起精炼出西方教会对原罪、预定论、代赎、圣徒在恩典中坚忍等教导的表述。奥古斯丁跟我们大部分人一样，并非打从一开始便承认恩典的教义，而是渐渐更有兴趣查考圣经对这些论点的教导，特别是当他遇到挑战并感受到自己内心的争斗时。奥古斯丁得到结论，救恩自始至终都是唯独靠着恩典。人堕落后意志被罪捆绑，甚至没有能力去寻求神的恩典，除非靠着神赐给祂选民的恩典。虽然奥古斯丁主义经常面对新的反对，基本上是西方正统的观点。

有了这些概念，我们要转而讨论一下宗教改革带来的一些运动。路德与伊拉斯谟在人之自由意志和神之拣选上的辩论，凸显神的恩典在拣选和弃绝方面有绝对的主权。⁶ 路德宗的认信肯定神无条件地拣选祂所怜悯的人，却否定神命定要弃绝其他人。尽管路德宗与改革宗的神学认信，对于弃绝的命定、代赎的范畴、神的恩典

⁶ Martin Luther, *The Bondage of the Will* (Grand Rapids: Revell, repr. 1990) = 马丁·路德著，黄宗仪译，《论意志的捆绑》，于雷雨田主编，《路德文集》第二卷（上海：上海三联书店，2005），297-571页。

是否可以抗拒，都有不同的看法，然而他们基于神在耶稣基督里无条件拣选罪人的相同看法，同心维护神恩独作论（*monergism*，即救恩唯独是神的工作）。⁷但是，加尔文派质疑路德派的神恩独作论是否始终一致，我将在后面几章提到一些例子。

我们终于来到亚米念主义。亚米念是加尔文继承人伯撒（Theodore Beza）的门生之一。他第一次引起别人的注意，是他认为，保罗在罗马书第七章所描述的那个充满挣扎的人不可能是指一个真信徒。最后，他决定拒绝特定的拣选、救赎，和神对蒙拣选之人的有效呼召，并以有条件的拣选取代它。

⁷ 墨兰顿不管他与加尔文的友谊，后来对弃绝论起了疑问，并且教导某种形式的神人协作论（有条件的拣选），因而（加上他对主餐的理解较偏向加尔文派）引致正统路德派的人对他有强烈的反应。他们的结论由《协同信条》总结出来。他们拒绝了弃绝论，并且肯定了抗拒恩典（和失去恩典）的可能性。与此同时，《协同信条》亦强烈拒绝与墨兰顿观点有关的神人协作论。见 Charles Porterfield Krauth, *The Conservative Reformation and Its Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1963), 322-24。但有些路德宗却拒绝了这个信条立场，支持墨兰顿的观点（基于预见信心的有条件拣选）。见 Heinrich Smid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs (Minneapolis: Augsburg, 1889), 272-73。

亚米念死后，追随他的人把他们的抗辩文呈递给荷兰的改革宗教会。他们在抗辩文中确定人的全然败坏，以及先存恩典（*prevenient grace*）的必要性（即在我们作任何行动前“必先具备”的恩典）。然而，他们认为，神已把这恩典赐给每一个人，因此，每个人都有能力按照自己的自由意志接受或拒绝福音。神拣选的是祂预知会相信祂的人，基督的牺牲让每个人都可以得救，但人可以拒绝圣灵的更新，甚至信徒亦可能抗拒圣灵使他们成圣的工作，以致终于沉沦。⁸

奥尔森指出，亚米念的观点仍然没有超出改革宗神学的圣约典范：“亚米念的圣约神学与欧陆的加尔文派（还有英国的清教徒）之间的分别，在于前者的附带条

⁸ 亚米念派（抗辩派）的神学发展成一个系统，他们拒绝接受无条件的拣选和这教义强调的神恩独作论。罗马天主教为了反抗宗教改革，对神的定旨提供了另一个观点。他们在道明会修士支持的经典多玛斯—奥古斯丁立场，与后来方济会修士采纳的半伯拉纠立场之间，加插了所谓的“莫林那主义”（*Molinism*）。这主义得名于莫林那（*Molina*），他与苏亚雷斯（*Suárez*）一起，为一个称为“中间知识”（*scientia media*）的立场辩护。有关现代为这观点的辩护，见 William Lane Craig, “The Middle Knowledge View,” in *Divine Foreknowledge: Four Views* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001)。

件和后者的绝对性。”，这个差异证实是决定性的，正因如此，很多加尔文派一向认为（并且仍然认为）亚米念主义等同于“新律法主义”（neo-nomianism）——把福音变成一条新的律法。

与加尔文主义比较起来，亚米念主义似乎更接近半伯拉纠主义。事实上，我敢说亚米念主义有此倾向。每当亚米念主义失去其福音性，往往是偏向于“伯拉纠主义”。然而，重要的是要阐明他们真正的观点，而不只是我们认为他们应该有的观点，或假如一直按照他们的逻辑推论下去，他们会有的观点。亚米念主义与半伯拉纠主义的关键不同之处在于，前者坚持在人类一切反应之前必须先有恩典。至少，按照亚米念的教导，亚米念主义并不否认原罪，也不否认人类无法自救。但亚米念主义确实认为，神已把足够的先存恩典赐给所有人，让他们使用他们的自由意志，拣选乃是基于神预知哪些人会以信心和好行为与祂的恩典合作。最后的得救，在某种程度上，是基于一个人有没有与神的恩典合作。¹⁰

⁹ Roger Olson, *Arminian Theology: Myths and Realities* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006), 53 = 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）。

¹⁰ Richard Watson, *Theological Institutes* (New York: Phillips and Hunt, 1887), 2:392–449; Thomas N. Ralston, *Elements of Divinity*, ed. T. O. Summers (New York: Abingdon-Cokesbury, 1924), 278–327; William B. Pope, *A Compendium*

亚米念派自己承认，“神人协作论”是阐释这套救恩观点的适当用词。但奥尔森有效地区分“福音派的亚米念主义”（属乎心）与“自由派的亚米念主义”（属乎头脑）。代表后者的是林博渠（Philip Limborch, 1633-1712），他教导说，堕落破坏了我们的思想，但没有破坏我们的意志。¹¹从历史观点来说，自由派的亚米念主义通常变成苏西尼主义（Socinianism，见下面的讨论）——我们所认识的神体一位论普救主义（Unitarian Universalism）。较偏向福音派的亚米念主义在圣公会中有耶里米·泰勒（Jeremy Taylor）、劳威廉（William Law）、约翰·卫斯理（John Wesley），和一些非体制派清教徒如理查·巴克斯特（Richard Baxter）和约翰·顾德温（John Goodwin）。

加尔文派—亚米念派的分裂，不但可见于更正教各宗派之间，亦可见于同一宗派之内：普通浸礼派（General Baptists）受到门诺会（Mennonite）团体的影响，往往比加尔文派浸信会（Calvinistic Baptists，见

of Christian Theology (New York: Phillips and Hunt, n.d.), 1:317-19; John Lawson, *Introduction to Christian Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1967, 1980), 206-35。亦见 Roger Olson, *Arminian Theology*, 18 = 奥尔森著，《亚米纽斯神学》：“与困惑的批评者的看法相违，经典的亚米念主义并非伯拉纠主义或半伯拉纠主义！而是神人协作论。”

¹¹ Olson, *Arminian Theology*, 57 = 奥尔森著《亚米纽斯神学》。

1644 年伦敦／费城的《浸信会信仰告白》) 更明显地偏向于半伯拉纠主义；卫斯理派循道会 (Wesleyan Methodists) 和加尔文派循道会 (Calvinistic Methodists) (后者追随乔治·怀特腓德 [George Whitefield])；长老会亦分为旧学派和新学派 (后者追随纳撒尼尔·泰勒 [Nathaniel Taylor] 和查尔斯·芬尼 [Charles Finney])。

激进的更正教主义远超越了亚米念主义，产生了另一个我们必须提到的立场——苏西尼主义。此主义是从赖流思·苏西尼 (Laelius Socinus, 1562) 得名。他们不但否定神的预定，还否定神全然预知人的自由行动，而预知这一点是亚米念派和加尔文派都肯定的。¹² 苏西尼运动是神体一位论的根源，亦否定三位一体，否定基督的先存性和神性。苏西尼主义代表着伯拉纠主义和亚

¹² 跟随这运动的是激进的基督徒，他们拒绝接受所有被他们认为与理性和实践性德育不一致的教条。作为现代神体一位论者的先驱，苏西尼派否定神的三一性、基督的神性、和基督代赎的代替受刑性质。他们坚持，为了确认自由意志，必须把神的预知只限于必然真理，不包括人类因情况而异的决定和行动。见《拉寇要理问答》(Racovian Catechism)，于 William Cunningham, *Historical Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1996), 2:173 引述。今天在被称为“开放神论”(open theism)的运动，亦推行了与此类似的观点，特别是潘嘉乐 (Clark Pinnock)、约翰·桑得斯 (John Sanders) 和博伊德 (Gregory Boyd) 的著作。

流（Arian）异端的再度兴起。通过苏西尼侄儿法斯都（Faustus，1604）的积极推展，苏西尼主义的信念广泛地影响了启蒙运动人物，如牛顿（Newton）、洛克（Locke）、伏尔泰（Voltaire）、莱辛（Lessing）、康德（Kant）等人的思想。

我们已经对加尔文主义的轮廓有了概念，亦简介了其反对立场，已经准备就绪，可以开始查考圣经的立场。

第二章

人的境况：
代理执政者与叛徒

CHAPTER 2



OF REGENTS AND REBELS:
THE HUMAN CONDITION

加尔文主义完全不是那种夸张的系统，自认其逻辑能化解所有的奥秘。加尔文主义承认，每一个伟大教义的核心，都有吊诡。它同时确认神的合一性和三一性，基督的神性和人性，神的主权和人的责任。加尔文主义鼓励信徒要认真地作成他们得救的工夫，却相信父神在爱子里借着圣灵，早已确保他们会得到救恩的礼物。基督的国度在祂复活后已经开始，却要等到祂再次降临才全然完成。容易的选择往往是无视这些张力（非理性主义者的诱惑），或要解决这些张力（理性主义者的诱惑），比较困难的是活在这个张力中：听从神所说的话；神没有说的，则要按捺住我们的好奇。

加尔文主义的另一个吊诡是它对人性的看法。在我读过的文献中，没有其他神学系统更加肯定世界和人性，亦更为堕落人类的痛苦深深地感到悲哀。事实上，我们之败坏存在的悲惨情况，在于我们是从多么崇高的地位堕落下来，还有当基督再临时，等着我们的是多么荣耀的未来。

人的尊严：带着神的荣耀形象

加尔文主义认为，人类原来的本性基本上是好的：有自由意志，有漂亮的身体和灵魂，有卓越的理智和品德。简而言之，我们是按着神的形象被造的。但这似乎并不符合一般人的成见，特别当大家熟悉的“五要点”乃是从“全然的败坏”展开。其实改革宗神学从来没有以人的堕落作为起点，而是从神美好的创造开始。如果

我们从全然败坏开始，很容易便会假设人类打从起初便坏到极点，没有一点良善、诚实、或自由意志。然而，加尔文派认为这是严重扭曲事实，并且必然会导致对全然败坏的误解。

加尔文以下面的名言作为《基督教要义》的开篇语：

我们的智慧——可以被算为可靠而扎实的智慧——几乎完全是由两部分组成的：即认识神和认识我们自己。但是，因为这两者之间有着千丝万缕的联系，所以不容易确定谁先谁后，谁是因谁是果。原因在于，首先，人一旦开始省察自己，就必然会立时转念思想神，因为他的生活和动作都在乎神〔编按：徒十七 28〕。非常显而易见地，我们拥有的禀赋不可能来自我们自己。事实上，我们的实质无非是全然依靠神的存在体。。其次，那些不断从天上降予我们的福分，就像众河流一样，引领我们来到泉源那里。¹

既然人类乃是照着神的形象、按着神的样式造的（创一 26~27），怎能不是如此呢？当我们惊叹于人类的才华、智慧、仁慈的行动、热爱社交关系，当我们审

¹ Calvin, *Institutes* 1.1.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹—1。

视人体精准的构造和能力，我们只能与诗人一起赞叹：

“我的肺腑是你所造的；我在母腹中，你已覆庇我。我要称谢你，因我受造奇妙可畏；你的作为奇妙，这是我心深知道的”（诗一三九 13~14）。

事实上，加尔文和他的后继之人都批评罗马天主教的教义，指责他们把罪归算为所谓的人性软弱。按照这个观点，人性中“较高尚的自我”（higher self，理智或灵魂）与神和天使相似，而人性中“较卑贱的自我”（lower self，肉体的情欲），则与其他动物相仿。这是受柏拉图影响的一个观点，并且引伸至欲念（concupiscence）的概念，指肉体对感官享乐的追求。他们认为欲念本身并不是罪，除非有采取行动，但欲念的概念却暗示，神创造的人性有软弱或缺陷。

阿奎那跟随奥古斯丁，认为欲念正为欲火提供了“导火线”（kindling wood），因而导致犯罪的行为。但这倾向本身并不是罪，而自由意志——尽管已被削弱——仍然可以与恩典合作而得到医治。² 婚姻生活并不是邪恶，只是比修士的默想生活低级。婚姻中的性关系只是为了生儿育女，不是为了满足感官欲乐。我们构造里的这个感官（兽性）层次，把我们从纯洁属灵的默想高峰拉了下来。

² *Catechism of the Catholic Church* (New York: Doubleday, 1997), 405, 418；编按：参《天主教教理》§§377, 400, 405（www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0355.pdf）。

加尔文说，这个观点最基本的问题，在于它把罪归咎于神原本创造的人性。他针对那些“胆敢把他们的邪恶都归咎于神”的人，这样说：“他们本该在亚当完整、未败坏的本性中寻找神的工作，然而他们却荒谬地想要在自己的堕落中找到。”这过错不是在于神，而是在于我们，“唯一原因是我们从原造的光景中堕落了。”我们的致命伤并非来自我们的本性，而是来自堕落后的败坏。³ 加尔文说，人性的败坏“不是出于其本性”。“这就驳倒了摩尼教徒〔Manichees，诺斯底派〕的荒谬意见，他们幻想人里面有实质的邪恶，竟至为人捏造了另外一位创造主，以避免那种把邪恶的原因和起源归给一位公义的神的表象。”⁴

关于亚当的堕落，加尔文补充说：

人不但被卑劣的欲望引诱，可憎的不敬虔亦已占据人的心思这一要塞，骄傲已经渗入人心灵最深之处；这样，说败坏仅仅产生所谓感官的运动，或者将其称为一种冲动，此冲动引诱、刺激、牵引肉欲成为罪，这实在是愚蠢、无聊的。在这方面，伦巴德（Peter Lombard）显露出极大的无知。在探究败坏的巢穴时，他说：

³ Calvin, *Institutes* 2.2.10 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰二 10。

⁴ 同上 2.2.11 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰二 11。

那是在肉体里面（正如保罗所宣告的），但并不是真地在肉体里面，这样说是因为它在肉体中表现得更加明显。他这么说，就仿佛保罗的意思是，与那超自然的恩典相抵触的，只是灵魂的一部分，而非人的整个本性！

加尔文说，正好相反，保罗乃是教导说，整个人都是按照神的形象被造的，因此堕落和得救亦同样是关乎整个人的。⁵

加尔文不接受身体—灵魂二元论，因其往往把罪归咎于前者。他认为，神的形象彰显于我们的身体，不亚于彰显在我们的灵魂，这形象有“真理的仁义和圣洁”（弗四 24；西三 10）。尽管亚当和夏娃还没有确定能永远不死和永远圣洁，他们却是美好的受造物，反映出三一神的道德属性。⁶ 由于身体和灵魂都带着神形象的尊严，在人类堕落之后，“没有任何部分不受罪的感染”。⁷ 意志堕落的程度，并不比感情和肉体低。

不但如此，按神的形象被造，不只是一个个人主义的概念，而是人类的整体身份，是神的圣约伙伴。意思

⁵ 同上，2.1.9 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰—9。亦见 2.2.11 和 1.16.8。

⁶ John Calvin, *Commentary on the First Book of Moses Called Genesis*, trans. John King (Grand Rapids: Baker, repr. 1996), 112–13。

⁷ 同上，95。

就是说，每个人必须“无条件地接纳其他人，好像接纳自己的身体一样。……任何与此相反的不公平对待，都是由罪产生的人性败坏”。⁸

神的慷慨，可见于祂让祂的人类伙伴管理各式各样的受造之物。⁹ 圣经以一个事实来显明堕落后人类的不知感恩，即我们亦像亚当和夏娃一样，不要从美善的神得到丰富的供应，而是要自己成为神。因此，人的堕落不是出于自然的失误（被造本性的软弱），而是出于道德上的失误。加尔文主义者尊重人类的尊严，因此往往对保护人权和社会福利有所贡献。¹⁰

破碎的形象

加尔文相信，当神创造人类时，神给了他们一个重要的礼物，就是选择的自由。“在此正直的光景下，人拥有意志的自由，如果他如此选择，那么他可以借此而获得永生。这里如果引入神奥秘的预定并不合理，因为我们不是在考虑事情是否有可能发生，而是在考虑人的本性到底如何。因此，亚当如果如此选择，那么他可以站立得稳，因为他堕落完全是出于自己的意志。”当神

⁸ 同上，97-98。

⁹ 同上，100。

¹⁰ 改革宗人论强调的这个特点，可见于加尔文的很多学生，如在 J. I. Packer, *Christianity: The True Humanism* (Waco, TX: Word, 1986)。

创造人类时，人的本性并无固有的犯罪倾向，没有被较卑贱之自我引诱的危险。亚当的“的所有功能都合宜地愿意顺服，直到人败坏了自己的良善属性并摧毁了自己为止”。¹¹

问题在于，我们根据这种自然和起初的完全状态，推断人在堕落后仍然可以凭自由意志选择行善：

哲学家们完全处在黑暗之中，他们想在瓦砾堆中找寻完整的建筑物，在混乱中找寻和谐的秩序。他们立下的原则是：人如果没有选择善或恶的自由，就不能算是有理性的动物。他们还幻想：人如果不是按照自己的意愿安排生活，美德与邪恶之间的差别就被毁坏。假如人从未改变，这种说法或许还可以成立。然而他们并不知道人已经改变，所以他们把所有的事情都弄得一团糟，也就不足为怪了！¹²

加尔文的论点是非常重要的。当他（像路德一样）谈到意志的捆绑，他是指受罪的捆绑，不是受神主权的捆绑。人类身为被造之物，原本可以完全自由地选择善或恶、真理或谬误、神或偶像。神的自由并没有威胁到人的自由，反而是其前题。然而，人类堕落之后，他们

¹¹ Calvin, *Institutes* 1.15.8 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十五 8。

¹² 同上。

便偏向不信和罪恶。人心按照自己的喜好和欲望选择。人既然“死在过犯罪恶”中（弗二 1），他们便“不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透”（林前二 14）。他们丧失了有神面前选择公义的自由。

与此同时，堕落破坏人的意志，并没有多于破坏他们的思想、感官、或任何其他功能，而是对每一方面都同样破坏。亚当和夏娃有选择永生的自由，他们却背弃了与神的圣约，自己和子孙都成为反叛的族群：生于败坏、罪恶、和死亡。

改革宗神学因而集中注意力于神向我们启示的历史。人的本性并非取决于哲学的推测，认为人有较高尚或较卑贱的方面，而是取决于创造和堕落两个历史事件。人类毁约的具体行为，使人类落入罪恶和败坏的光景中。

多特会议提出的《多特法典》乃是从受造人类的尊严开始：“人本是按照神的形象被造，对造物主和属灵之事都有真实和使人得救的认识，有正直的内心和意志、纯洁的感情，全人都是圣洁的。”在多特聚集的神学家说了这番话后，才认为可以补充说：“可是，因魔鬼的煽动和人自己的自由意志，人反叛了神，放弃了这些卓越的恩赐，取而代之的是他们的思想变得昏暗、可

怕的漆黑，追求虚荣，判断力被扭曲，内心和意志都变得邪恶、叛逆、顽固，感情不洁。”¹³

《比利时信条》也同样强调这两方面，在阐述了人是按照神的形象被造以后，补充说：“虽然满有荣耀，他却不知道、亦不认识自己的卓越，竟然听从了魔鬼的话，任性地选择犯罪，招致死亡和咒诅。”他犯了“生命的诫律”，“败坏了自己的整个本性”，并且“失去了他从神领受的所有卓越恩赐，虽然只剩下一点点，却足以令人没有借口。”¹⁴ 人的受造尊严和全然败坏，亦同样出现在《海德堡要理问答》（第6问）、在《威斯

¹³ The Canons of Dort, Third and Fourth Heads of Doctrine, Art. 1, in the *Psalter Hymnal: Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: Board of Publications for the Christian Reformed Church, 1976), 102 = 《多特法典》第三和第四项教理，第一条，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），316页。亦见 Michael S. Horton, “Post-Reformation Reformed Anthropology,” in Richard Lints, Michael Horton, and Mark Talbot, eds., *Personal Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 45ff。对这个历史性的发展，我在 *Lord and Servant* (Louisville: Westminster John Knox, 2005) 第四和第五章有更详细的讨论。

¹⁴ The Belgic Confession, Art XIV, in the *Psalter Hymnal*, 75 = 《比利时信条》第一条，见：汤清编译，《历代基督教信条》，136-37页。

敏斯特信条》（第 IV.2 章）和《威斯敏斯特小要理问答》中（第 10、15-19 问）。

因此，“全然败坏”是后来发生的情况，并非出自于神所创造的人性。加尔文说：“这种遗传性的败坏就是古时基督徒作家们所称的‘原罪’；所谓‘原罪’，意指原本良善、纯洁的本性败坏了。”¹⁵ 他诉诸罗马书第五章的双重归算，即亚当与基督之间的平行对照。假如人的败坏只不过是模仿亚当的过犯，那么人只要仿效基督的好榜样便可以得到救恩。¹⁶ 加尔文拒绝落入历史上关于灵魂是否一代传一代的琐碎争论，只专注于根据圣经所宣称的，亚当是人类的盟约代表。¹⁷ 原罪包括了过犯和败坏。¹⁸ 圣经的教导是如此清楚，因此罗马天主教和历史上的更正教都肯定它。

路德宗和改革宗对于败坏的深度和广度，与罗马天主教有不同的观点。改革宗神学否定欲念（罪恶的倾向）是基于人性的软弱（即肉体并其欲望），也认为罪恶倾向本身亦招致神的审判。这倾向不但削弱、并且捆绑着全人。没有人可以靠自由意志胜过这倾向，与恩典合作并不能医治灵魂。罪恶的状态只会生出罪恶的行为。

¹⁵ Calvin, *Institutes* 2.1.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰—5。

¹⁶ 同上，2.1.6 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰—6。

¹⁷ 同上，2.1.7 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰—7。

¹⁸ 同上，2.1.8 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰—8。

举例来说，大卫意识到，他对神、对拔示巴、和她丈夫乌利亚所犯的严重过犯，不只是一时的冲动，而是发自他的内心：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪”（诗五十一 5）。以赛亚承认，按照本性，他从出胎以来，便是一个“悖逆”的人（赛四十八 8）。保罗说：“罪是从一人入了世界的，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。……因一人的过犯，众人都死了。……审判是由一人而定罪。……因一人的过犯，死就因这一人作了王。”因此，保罗总结说：“因一次的过犯，众人都被定罪”（罗五 12~18）。罗马天主教确认亚当的罪被归算于整个人类，使他们被定罪，却否认这过犯包括了犯罪的倾向，而且否认这倾向败坏了人类思想和意志，到一个地步，以致一个人在重生以前，不可能与恩典合作。

我们对人类危机作出这样严肃的评估，因为“犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记：‘没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的；都是偏离正路，一同变为无用，没有行善的，连一个也没有’”（罗三 9~12）。我们“本为可怒之子”（弗二 3），是“罪的奴仆”（约八 34）。耶稣说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”（约六 44）。我们来到世界，就“死在过犯罪恶之中”（弗二 1）。尽管被捆绑，我们却甘于为奴，还辩解说这是我们的自由。

全然败坏到底有多全然？

“全然败坏”的教义往往被误解。按照归正神学的理解，这并不是指我们每个人都犯了能犯的每一种罪，或每个人的外在行为都是同样的败坏。全然败坏的意思是指每个人都同样有罪和当受审判，并且我们生命中没有任何一方面没有受到损害，没有任何一方面愿意接受神的恩典。不单是我们的身体和欲望，我们的思想、内心、和意志，都在罪恶和死亡的掌控下。全然败坏中的“全然”是指其广度，不是指其强度，亦即是说，人的堕落影响了他的各个范畴。这并不是指我们都坏到极点，而是指我们有罪和败坏的程度，使我们无法靠自己一把或整顿一下，努力（借助恩典）逃避神的审判和胜过自己的叛逆。

改教家一致同意，神的形象彰显于我们全人，而堕落亦败坏了我们的全人。但对于人原本的形象失去了多大程度，他们各持不同的意见。对路德派来说，堕落败坏人性到一个地步，以致神的形象不复可见。他们认为人完全丢失了神的形象，唯有借着耶稣基督的救赎，才可以恢复。¹⁹ 加尔文却不同意人完全丢失了神的形象，再次表现出他用心维护受造人类的尊严。事实上，他为

¹⁹ 见 Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, trans. Paul F. Koehneke and Herbert J. A. Bouman (Philadelphia: Fortress, 1961), 47 and 59, 其中有很多引述是出自《协同书》和正统的路德宗信仰。

了反对一些激进的重洗派，特别向他们提出一个挑战，值得我们在此详细引述：

因此，当我们看到真理之光在世俗作家们的著作中照耀出来的时候，就要想起：人的心思虽然已经极其堕落，不再保有其原初的纯全，但是仍然拥有创造主可惊可叹的恩赐。如果我们深刻反思，明白神的灵是真理的唯一泉源，那么，我们就会小心，不论真理在何处出现，我们都不会拒绝或反对它，以免我们侮辱圣灵。我们若轻看恩赐，就是藐视恩赐的赏赐者。古时的立法者们如此公正地设立社会秩序和制度，难道我们能够否认他们得到真理的光照吗？难道我们能说，那些细腻地探索并巧妙地描述自然的哲学家们，都是盲目的吗？难道我们能说，那些拟立逻辑法则，教导我们按照理性讲论的人，不拥有智力吗？难道我们能说，那些精研医学，殚精竭虑谋求我们利益的人，只是在胡言乱语吗？我们对数学研究又怎么说呢？难道我们能把数学当作痴人说梦吗？不，我们阅读古人的这些著作，禁不住要叹为观止。……既然圣经所谓的“属血气的”人在探究属世事物上尚且如此敏锐和精明，那么他们

的例子就当教导我们，尽管人性真正的善已经败坏，主却还给人性留下许多的恩赐。²⁰

圣灵在被拣选的人中成就了拯救的工作，亦将普遍的恩典赐给被弃绝的人。²¹

路德亦认为，没有重生的人类，在“属世的事情上”有其潜能；加尔文却认为，这证实了属世事情并非与神和祂的国度无关或不重要，而是显出神形象的烙印是无法根除也不可磨灭的。正因为这个缘故，人类在某种程度上仍然带着神的形象，仍然是神的圣约伙伴，即使他们在罪性中，充满了偶像敬拜和扭曲宗教的复杂阴谋。堕落后的人类并非没有宗教意念，而是崇拜偶像。他们要把神的形象压抑下去，因为这形象仍在那里。就好像镜中反映出的影像是我们不想看到的，我们便必须把它扭曲、遮盖、抹黑。因为这形象反映出神的存在，以审判形式凌驾于我们之上并与我们对立。这形象不再使我们想到我们的崇高地位，而是成为我们要摆脱的包袱。正因为我们无法摆脱这个形象，便把它扭曲得无法辨识。

²⁰ Calvin, *Institutes* 2.2.15 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰二 15。

²¹ 同上，2.2.16 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰二 16。

这使得加尔文主义之罪的教义，有一个无法缩减的道德抉择。人类的堕落并没有令他丢失其受造的本性。他没有失去任何“部分”，也没有任何软弱的功能，可以为他的不顺服提供借口。

意志既然被罪奴役，就无法向善，更不用说是恒切地向善。任何这种向善的举动都是归向神的开端，并且照圣经所说，这完全出于神的恩典。……尽管如此，意志仍然存在，并且对罪有着强烈至极的喜好，倾慕和追求罪；人在受此捆绑的时候，被剥夺的不是意志，而是意志的纯全无疵。……因此，如果仅仅是立志，这是属于人的；立志为恶，是属于败坏的本性；立志为善，是属于恩典。²²

我们需要分辨必须性（necessity）和强迫性（compulsion）。自由可以取鉴于以下三方面：(1) 受强迫，(2) 罪，(3) 痛苦。我们有自由可以不受强迫，但却无法脱离罪和痛苦。²³

根据彼得在使徒行传第二章的讲道，基督是按着神的定旨先见被交给人的。因此，基督被钉十字架是必须的，因为这是神在永恒中的命定。然而，彼得并没有免

²² 同上，2.3.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰三 5。

²³ 同上，2.2.6-7 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰二 6-7。

除人在这件事情上的罪过，因为他们并没有到受任何外在力量的强迫。

我们没有自由来选择自己要不要做一个罪人，但每一个罪恶的意念、欲望、和行动，都是我们愿意的。我们不是被强迫犯罪。正如神不犯罪是发自祂本性的美善，不是受外在力量的强迫，罪人的情况刚好相反。加尔文反对中世纪神学家伦巴德的看法，反倒诉诸克勒福的伯尔纳。伯尔纳认为，人类“处在轭下，但这是自愿受的奴役”。加尔文因此认为，人类“被剥夺的不是意志，而是意志的纯全无疵”。²⁴

那么，加尔文主义者相信人有能力遵行神的命令吗？人至少能够按自己的自由意志相信基督吗？稍后的加尔文派提出两个区别，对阐释我们所谓的“全然败坏”至为重要。

首先，我们需要区别自然能力和道德能力。自由意志主义者坚持，人类的自由必须包括选择一切的能力。然而，这意味着意志不但不受外界的强迫，亦不受自己的影响！换句话说，他们假设意志不受个人的思想、喜好、性情、和内心影响。即使神亦没有这种自由意志。神不能选择行恶，或引诱任何人行恶。祂只能作跟祂本性一致的选择。然而，我们承认神有自由，同时确认祂

²⁴ 同上，2.2.6；编按：应该是出自加尔文著，《麦种基督教要义》，贰三5。

不能犯罪或出错。神有作为神的自由，祂不能选择作为别人。

在堕落以前，人类具有顺服神的自然能力和道德能力，可以完全诚实地按照他们的自由意志这样做。在堕落之后，我们仍然保留了自然能力，却丢失了顺服神的道德能力。我们堕落后仍然有思想、意志、感受，和做我们该做事情的自然能力。我们没有丧失任何才能。我们具备爱神和爱我们邻舍的所有必须“装备”，但堕落使我们在道德上无法使用这些才能来蒙神喜悦。我可以选择献身成为一个马拉松长跑员，却无法在神的恩典以外选择献身给神。

甚至在反叛神之时，我们亦在使用神所创造并看为美好的才能，但我们是以此不正当的方式去使用。我们并非软弱地误用了这些才能，而是任性和积极地这样做。堕落并没有夺去一点我们立志的能力，只是夺去了我们立志做讨神喜悦之事的道德能力。问题不是在于我们有没有选择，而是在于我们选择的是什么。法利赛人以为他们有自由，但耶稣告诉他们：“我实实在在地告诉你们，所有犯罪的就是罪的奴仆”（约八 34）。这听起来有点极端，不是吗？但这正道出我们的景况。“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们洗净杯盘的外面，里面却盛满了勒索和放荡”（太二十三 25）。

我们往往这样说别人：“不过，至少她的心是正确的。”我们已经看到，中世纪的神学倾向于认为，人的思想和灵魂没有被堕落破坏。在当今浪漫和感情化的世

代，我们认为保持内心的纯洁比保持思想纯洁更重要。一个不合乎圣经的想法认为，你进入人心的更深处，就会发现人更加良善。他们也许外面很污秽，里面却是良善的。耶稣却认为这是伪善。神通过耶利米宣告说：“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（耶十七9）。

我们的本性决定我们的选择；我们选择我们想要的，而我们想要的与我们的本性最为一致。既然我们被罪捆绑，我们所失去的便不是自然能力，而是道德能力。我们只能选择罪和死亡——我们真的如此选择（约八44）——直到神从这捆绑中释放我们。“我们承认，人在原造的光景之下，能够向善或向恶，但是，因为亚当已经以自己为榜样教育我们，如果神不在我们心里运行而使我们立志行事，自由意志将是何等的可怜，那么，要是神赐予我们的恩典这样少，对我们又有什么用处呢？”²⁵再重复一遍，罪并没有把意志变得无用，而是把它捆绑，直至神用一面倒、单方面、和毫无协助的神圣行动，以恩典恢复了它。²⁶

加尔文对必要性和强迫性的区分，在改革宗神学中发展为自然能力和道德能力的分别。这两种分别指出，

²⁵ 同上，2.3.10 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰三10。

²⁶ 同上，2.3.14 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰三14。

败坏不是人类被造时的自然状态，而是人类普遍继承而得的状态。甚至在堕落之后，我们仍然保留了思想神奇妙大工的自然能力，因为人没有完全丢失神的形象，但他对神发出感恩、真正敬拜神、和遵从神的道德能力却完全降服在罪的捆绑之下。人仍然保留着一种“神的意识”（*sensus divinitatis*）：“对神的意识被刻在人心之上，涂抹不去。”²⁷ 迷信和偶像崇拜都证实，人类确实领受了自然启示，并且这启示在堕落人类心中受到扭曲。²⁸

支持和反对加尔文主义的人，往往忽视了人类状况的这个吊诡观点——人彰显着荣耀，却被自己抹煞并且积极地遮蔽起来。加尔文常说，神的形象在所有人身上好比“余烬”、“明灯”、和“残留部分”。全然败坏的意思绝对不是指人类坏到极点，无法做别人眼中看为美善、有价值、或值得称赞的任何事，也不是指我们在信仰以外所做的一切都是罪恶的，更不是说一个连环杀人犯和慷慨的护士之间并无分别。

然而，所有这些分别，只是在过犯和败坏之连续线上的不同位置。即使最好的基督徒所做的最好善工，仍然受到罪（骄傲、自义、渴望别人的欣赏）的污染。即使一个良好的动机——例如爱邻舍——仍然不够好，因为这动机并不是为了爱神。问题并不在于行为；罪是一

²⁷ 同上，1.3.3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹三 3。

²⁸ 同上。

个状态，其后果是死亡。这状态所涵盖的范围是完全的，包括了整个人（身体和灵魂：思想、意志、和行为），并且包括了所有人（除了耶稣基督以外）。

其次，我们需要区分以神为准则的自由，和以其他堕落人类为准则的自由。我们有充分理由敬佩那些关爱和服务邻舍的人——甚至非信徒。然而，罪不单是行动以前的一个状态，在罪行冒犯其他人以前，这罪已经在神的眼中被定为罪了。大卫在奸污了拔示巴，又间接地杀了她丈夫后，忏悔说：“我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶”（诗五十一 4）。罪是以神为标准的，不论那个行动在我们眼中有多么恶劣或多么善良。这样看来，甚至我们企图以善行取悦神也是罪恶的，尽管那个行为造福别人，亦值得其他罪人的赞赏。

事实上，罪从来不是不够良善，我们最好的行为也从来不是没有罪。罪寄生在良善上面。加尔文跟奥古斯丁一样，认为邪恶本身并无创造能力，只是把神原本创造并看为美好的东西败坏。撒旦不会创造，只会败坏。死亡是生命的否定；丑陋是美丽的损毁。愚蠢和笨拙是对原初聪明智慧的扰乱；无公义是公义的瓦解；谬误是真理的扭曲。罪和邪恶都不能创造，只能破坏，却又无法完全破坏。神在创造中的荣耀光辉，仍然穿透人类涂抹在镜子上的泥污而彰显出来。神的恩慈供应（后来改革宗神学称之为普遍恩典），让人类甚至在其堕落状态下，仍然可以在属世的事情上获取一些属世的真理、良善、和美丽。

因此，人类并非坏到极点，却偏离到极点。我们为自己的败坏怪责肉体和感官，希望从自己的头脑找出一丝纯真，却发现，双手还未执行的罪，我们的心智已经孕育了。也许我们以为自己的意志仍未败坏到无法选择神和选择良善，但我们的渴望也是败坏的。我们里面没有丝毫顺服的敬虔，只剩下一点加尔文所谓的“神的意识”。我们把这个意识扭曲成为偶像敬拜、自以为义、和迷信。因此，从原本的公义所残余的，一方面容让即使不信的人也可以在世上建立起一个还算公平的社会秩序，但在他们的败坏状态中，亦同时促使他们在属天的事情上敬拜偶像。假宗教邪恶地利用神的普遍启示，并扭曲、压制、和败坏它。

加尔文比其他人更重视创造和堕落。一个流行的观点认为，神只是对转向祂的人张口赐下赦免，这便是神在使人重生方面的恩典；加尔文不同意这种观点。神通过创造所发出的启示，使我们没有借口。神在创造中彰显出自己的荣耀，足以叫所有人责无旁贷，只因为我们眼瞎，没有看见。²⁹

²⁹ John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. and ed. By John Owen (Grand Rapids: Baker, repr. 1996), 71 = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1978年再版），26页。

加尔文诉诸希伯来书十一章 3 节，论证说：只有凭借信心之光，我们才可以正确地辨识出神在创造中的启示。³⁰ 宇宙万物是“一个荣耀的剧场”；事实上，“无论你的眼睛转向何方，世界无有一处不见美丽的火花。”³¹ 在这个世界的剧场，“在世界的创造中有如此众多的明灯照耀，显明创造主的荣耀，但是对我们来说却仍是枉然。虽然它们环绕四周照着我们，但却完全不足以凭着它们自己领我们走上正途。毫无疑问，它们的确点燃了一些火花。但是，这些火花还来不及发出更耀眼的光辉，就已经被熄灭了。”³²

普遍启示向我们展示出神的存在、大能、智慧、美善、和公义。但自然界并没有彰显出福音，因为这个好消息只在亚当和夏娃堕落后才向他们启示出来。因此，世上有宗教和道德并不奇怪，但这启示并没有为我们提供拯救。

加尔文在他的罗马书注释中，按照保罗的逻辑这样说：人类之邪恶和以不义压制真理的后果，并非无神论，而是偶像敬拜、猜测、并且以人的尺度去量度神的

³⁰ 同上。

³¹ Calvin, *Institutes* 1.5.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹五 1。

³² 同上，1.5.14〔编按：原著误植为 1.6.14〕= 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹五 14。

威严。³³ “他〔保罗〕接着表示，人类作出卑劣的选择，宁取自己的虚谎，放弃真神；他们因受骗而犯的错误，是自愿的。”³⁴ “只要人的心还没有被触动，主就是对聋子唱歌”，这都是出于我们的邪恶。³⁵

神继续向邪恶的人彰显出祂的一般恩典或普遍恩典。“为此，我们会……毫不犹豫地，说，这人本性好，那人本性坏；虽然我们仍然将两者都包含在败坏的普遍光景之下。”³⁶ 因此，按照人的公道和意见，有各式各样的人——有些人比较邪恶，有些人比较善良，有些人比较聪颖、更有技巧、更公正、和慷慨。但在神的审判台前，我们却无话可说。这是保罗在罗马书头三章的论点。

神是罪的源头吗？

正如前面引述的《多特法典》所显示，加尔文主义正式把原罪归因于亚当“按照他自己的自由意志”而作的过犯。捆绑人类自由的并非神的主权，而是罪。改革宗神学认信再次必须把持两个看来矛盾的主题：神命定所有事情，却一点没有侵犯受造之人的自由。对我们有

³³ Calvin, *Romans*, 73–74 = 加尔文著，《罗马人书注释》，27页。

³⁴ 同上，80 = 加尔文著，《罗马人书注释》，30页。

³⁵ 同上，88 = 加尔文著，《罗马人书注释》，35页（编按：中文译本的译文不妥）。

³⁶ Calvin, *Institutes* 2.3.4 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰三4。

限的智慧来说，解决这个困境的容易出路，当然就是人类有独立自主权，或宿命论，但圣经不容许这些选择。这对人类理智来说是一个吊诡，即使将来在荣耀时，亦会如是。

神并非罪的源头，因为祂没有直接引起或叫人犯罪。（加尔文在他的《基督教要义》中，像阿奎那一样采用了亚里斯多德的主要因素和次要因素。）即是说，神没有促使、创造、或强迫人行恶。事实上，加尔文认为这样的结论是对神的“褻渎”。³⁷与此同时，人的堕落并没有出乎神的意料之外。神在永恒中早已拣选了在基督里得到永生的人。

对加尔文来说，重要的是同时肯定神既不是罪的源头，亦不是受人类攻击的被动受害者。他警告说：

人不当埋怨神，说祂本可以通过不让亚当堕落，而为我们提供更好的安全保障。这异议隐含着狂妄的轻率，应该被所有敬虔人厌恶。……在此，我们当牢记：我们沉沦是由于自己的堕落，免得我们含沙射影地指控那位创造人本性的神。³⁸

³⁷ 同上，3.23.4-5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁二十三 4-5。

³⁸ 同上，2.1.10（编按：原著误植为 2.2.11） = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰一 10。

事实上，我们把这败坏称为“本性的”，“免得有人以为这是每个人通过堕落的习惯而染上的，其实所有人都是借着遗传而获得此败坏。”因此，全然败坏不是指本性，而是指本性遭受的破坏。³⁹

罪与恩典

我们看到，对加尔文来说，人论的起点必须是人的尊严，不是人的败坏。正如人性的尊严暴露出我们堕落的程度，对罪赤裸的评估亦只是福音的前奏。加尔文贯彻他对罗马书一～三章的讨论，再三地指出使徒对人类败坏的严重阐释，旨在促使罪人来到神在基督里的怜悯。其目的不光是要暴露出人类的邪恶，“保罗的目的是要告诉我们，可以在哪里找到救恩”——“唯独在神的恩典里”——在基督里，而不是在我们自己里。⁴⁰

加尔文驳斥的是“我们当代的伯拉纠派”。⁴¹ 这个异端（即使是其较温和的形式）的核心问题，就是没有区分人类原本被造的本性，和人类堕落后的状态。问题在于罪，不在于人的本性。我们并非从本性中得救；相反，乃是我们的本性从罪和死的捆绑得到释放。为此，

³⁹ 同上（编按：原著误植）= 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰一 11。

⁴⁰ Calvin, *Romans*, 68 = 加尔文著，《罗马人书注释》，24 页。

⁴¹ Calvin, *Institutes* 2.3.13 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰三 13。

我们需要福音。“虽然在目前全人类堕落的景况之下，除非有基督出面来成就和平，否则任何人都无法认识到神是父、是救恩的创始者，也无法看到神对他有任何益处。”⁴²

毫无疑问，按着自然的次序，世界的构造应该是我们学习敬虔的学校，并从那里进入永生和完全的至福。但是，自从堕落以后，不论我们的目光转向何方，入眼尽都是神的咒诅。……虽然神仍然乐意用多种方式彰显祂对我们的父爱，但我们却不能仅仅通过观察世界而推断出祂是我们的天父。良心在我们里面催逼我们，叫我们知道罪足以使神丢弃我们，叫我们不能相信神认我们为祂的儿女或者待我们像儿女一样。除此之外，我们又懒惰、又忘恩。我们的心思如此盲目，无法明白真理。……这样，如果想要回到我们已经远离的神这位创造主面前，使祂重新作我们的父，那么，十字架的道理虽然不符合人的智慧，我们还是必须谦卑地接受。当然，自从始祖堕落以后，如果没有中保〔耶稣基督〕，任何对神的认识就都无法发挥攻效而使我们得救。⁴³

⁴² 同上，1.2.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹二1。

⁴³ 同上，2.6.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰六1。

正是这种在基督里的信心，在律法的影儿和先知应许的引导下，让以色列的余民满有盼望地迎接未来。⁴⁴ 神只可以在这样的情况下被认为是信心的对象：“如果我们不在基督里面看见神，我们就无法认识到我们的救恩。”

爱任纽〔Irenaeus，第二世纪的一位教父〕论到这一点说，为了迁就我们的能力，自身无限的圣父，在圣子中间成为有限的，以免祂无限的荣光淹没了我们的心思。……其实爱任纽的意思只是，唯独在基督里才能认识神。⁴⁵

在基督以外，我们只可能对神有“含糊不定的”知识，这知识很快就变成偶像敬拜和迷信，无论不信的人（加尔文在这里是指回教徒）怎样“声嘶力竭地称天地的创造主为他们的神”。⁴⁶

结论

启蒙运动对人类抱着极大希望。要靠自己努力成功的人，摆脱了教会、传统、和圣经的束缚，立志要达到理性的完美，或至少（在康德〔Kant〕以后）达到道德

⁴⁴ 同上，2.6.2-3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰六 2-3。

⁴⁵ 同上，2.6.4 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰六 4。

⁴⁶ 同上。

上的完美。虽然人类有一阵子迷失了方向，现在再次返回正路，预备越过由基路伯把守的生命树，并且宣告胜利。实现这个道德国度，基督并不是绝对必要的。原罪不但不存在，甚且人类思想先天具备了讨神喜悦的生命模式或典范。因此，康德和其他人辩称，我们大可按照自己“内心的道德律”而行。

伯拉纠主义——自我拯救的宗教——并非现代的一个新发明，而是堕落后人类的自然心态。我们不需要教导伯拉纠主义，却需要不断地教导才能跳出这种想法，因为这是我们的自然倾向。甚至十九世纪的美国布道家查尔斯·芬尼也有这种想法。很多人虽然在理论上否定伯拉纠主义，却在生活实践上采用了这套神学思想。因此，它强调活动和努力、自我改进、和人类在道德上的发展。在很多方面，现代代表着神学和灵性的一个趋向：否定信心，因为信心冒犯了现代人的道德感性，由此无可避免地产生了基督教的一个异端。

基于以下几种原因，加尔文对罪的阐释提醒我们，圣经对人类的景况仍然在有力地说话。每当我们认真看待圣经对人类景况的实际描述，便能更清楚地认识福音、更彻底地接受福音。加尔文主义在不同的层面，深入地探索了人类生存悲哀的一面。

首先，加尔文主义确认圣经的教导——罪是一个状态。当然，这状态会导致实际的罪行，但我们可以跟诗人一起承认：“在我母亲怀胎的时候就有了罪”（诗五十一 5）。我们不是因犯了罪才是罪人；我们犯罪，是

因为我们是罪人。根据调查，大部分自称是福音派的人，连同更广的大众文化，都否定原罪。⁴⁷ 社会学家史密斯（Christian Smith）的最近一项研究，描述美国宗教信仰的特色是“道德化、治疗性的自然神论”，在福音派教会长大的人，与在自由派、神体一位论普救派教会长大，或其他没有教会背景的人，并无分别。⁴⁸ 我们已目睹了伯拉纠主义对主流更正教的毒害，在北美的福音派运动，似乎越来越像是在收割复兴运动旋风播下的种子。实用主义、消费主义、道德主义的自助、和自恋精神，都是一个疾病的症状而已，核心疾病在于神学思想一直往伯拉纠主义的方向漂移。不论教会的正式信条是什么，不论其表现出来的方式是严苛的律法主义，还是偏重情感的反律法主义，对罪的认知极其不足，肯定是教会不信任福音的核心原因。他们不信任福音会创造和激发教会的生命、敬拜、和见证。

假如事实确实如此，或甚至只要是部分正确的话，那么至少美国基督教的情况，也许比中世纪教会的情况更差。亚米念派神学家奥尔森这样说，实在言之有理：

⁴⁷ 见 David F. Wells, *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 299 的统计数字。

⁴⁸ Christian Smith with Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford Univ. Press, 2005)。

“大部分福音派讲台上传讲的福音、所教导的救恩教义，大部分福音派信徒所相信的，都不是经典的亚米念主义，而是半伯拉纠主义，甚至可能是伯拉纠主义。”⁴⁹

与自助宗教的致命性妥协，往往起源于对罪的状态有不合乎圣经的观点。圣公会主教艾利森（C. Fitzsimons Allison）曾经指出，主导自由派基督教的各种异端，与伯拉纠主义对人类境况的观点，两者紧密相连。假如我们只是受到亚当的坏榜样所阻滞，那么我们需要的是一个较好的榜样，不是一个兼具神人二性的救赎主。伯拉纠主义认为，人类问题所需要的，不外乎亚流或苏西尼的解决办法。当这观点与主导着现今世代的自我治疗主义结合在一起，任何把耶稣基督放在超过指导和模范之地位的看法，都会受到质疑。艾利森在一篇文章中这样说：“对于那些以自我实现取代救恩的人来说，称义当然是一个奇怪的教义。”⁵⁰

⁴⁹ Olson, *Arminian Theology*, 30 = 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）。

⁵⁰ C. Fitzsimons Allison, “Pastoral Care in the Light of Justification by Faith Alone,” in *By Faith Alone: Essays on Justification in Honor of Gerhard O. Forde*, eds. Joseph A. Burgess and Marc Kolden (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 309–12。

第二，加尔文主义确认，圣约把人类连结一起——我们既共有神的形象，亦同是罪人；既共享尊严，亦一同面对死亡。这正是改革宗神学中行为之约（covenant of works，亦被称为创造之约或律法之约）的意思。罪并非只是一个人的所作所为，而是一个状态；我们所有人都“在亚当中”有此状态。正如我们所有人都带着神的形象，我们所有人亦有败坏的思想、内心、意志、灵魂、和肉体。

假如把罪缩减为恶行，我们也许会作出结论，以为只要有足够的教育和道德改革，加上优良的法律，便可以消除不公正、不道德、及争执；以为假如我们可以从外在的社会结构或社会群体辨识出邪恶的根源，也许借助适当的惩罚和辅导，我们便可以解决问题。然而，我们既全都是罪人，又全被罪所侵犯，因此，我们无法把罪缩减为我们应该停止的一些行为，或只把罪看为不应该这样对待别人的错误行动或作为。圣经对罪有更复杂的看法：我们既是受害者，亦是加害者。在原罪和实际罪行交织一起的情况下，不容易辨别出到底应该怪责一个人、怪责其他人、或怪责社会制度。我们既被侵犯，又是侵犯者。

第三，被拣选的人如今“在基督里”，不单是该负责任和该受审判的人，亦是被拣选、蒙救赎、被呼召、得称义、成圣洁、和得荣耀的人。这就是恩典之约（covenant of grace）。这圣约的可见成员属于教会，他们受益于洗礼、教导、纪律、圣餐，等等。一个人不

是在基督里得称义的守约者，就是一个在亚当里被定罪的违约者——没有一个所谓的抽象“自我”漂浮于这两个权力关系之上。

耶稣说祂那时代的人好比孩童，不知道怎样合宜地举哀或跳舞。我们（甚至教会中的人）亦像他们一样，似乎认为律法太苛刻，福音又好得令人难以置信。我们这世代的人似乎不明白创造的伟大、堕落的悲剧、或恩典的荣耀。然而，葬礼游戏只是为婚礼游戏作准备。我们现在正要把我们的注意转向爱的故事。

第三章

永恒的爱（拣选）



LOVED BEFORE TIME
(ELECTION)

三一神在创世以前已经构想了基督的教会。父神会从被定罪的芸芸众生中为自己的儿子拣选一个新妇，借着圣灵与祂的儿子联合。因此，神无时无刻不爱着我们，尽管祂知道我们会（并且我们实际上）成为敌对祂的人。

斯托得（John Stott）曾为文写道：“拣选的教义是出于神的启示，不是出于人的推理，不是日内瓦的加尔文或希波的奥古斯丁想出来的。这教义无比地符合圣经，是任何相信圣经的基督徒都不能忽视的。”¹ 这教义并非如伊拉斯谟想像的那么“不敬虔、太好奇、不重要”。马丁·路德（Martin Luther），在其说这教义对基督徒来说，是至为重要的；否则，“我便无法敬拜、赞美、感谢、和事奉神，因为我不知道该归功于自己多少，该归功于神多少。如果我们想过敬虔的生活，一定要极为确定神的能力不同于我们的能力、神的工作不同于我们的工作。”²

每一个认真对待圣经的人，在某种程度上都一定相信拣选的教义。这是贯彻圣经的一个突出主题。观点的

¹ John Stott, *God's New Society* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982), 20 = 斯托得著，陈恩明译，《以弗所书》，圣经信息系列（台北：校园书房出版社，1997），39页。

² Luther, *The Bondage of the Will*, 217 = 马丁·路德著，《论意志的捆绑》，317-18页。

真正不同之处（特别是在亚米念派和加尔文派之间），在于选民到底是被拣选以致相信，还是由于信心而蒙拣选。换句话说，拣选到底是毫无条件，还是附带条件的？到底是神拣选将要得救的人，无关他们的努力和决定，还是神只拣选祂知道将会信靠和顺服祂的人？另一个看法被称为集体的拣选（corporate election）。这看法认为神拣选的是整个教会，不是拣选谁会属于教会。我们亦会在此章审视这个立场。

众所皆知，加尔文主义支持无条件拣选的立场，但这并非加尔文和他后继之人的独特看法。这教义亦可见于一些教父（特别是奥古斯丁）的著作，并且是一些中世纪最伟大作家的观点，包括了大贵格利（Gregory the Great）、波拿文土拉（Bonaventure）、大亚尔伯（Albert the Great）和阿奎那。然而，由于神的恩典逐渐被一些重视人类能力的思想所掩盖，这教义亦越来越被忽视。正是因为这个原因，所有宗教改革者——路德、慈运理（Zwingli）、加尔文、诺克斯（Knox）、克蓝麦（Cranmer）和其他人——都强调，无条件拣选是福音信息的一个重要方面。

圣经教导拣选论吗？

我们读圣经，不可能不承认神有自由拣选一些人，却不拣选其他人——事实上，祂亦真的行使这个权利。神从万国中拣选了以色列。没有人可以否认，神特别恩待亚伯拉罕的后裔，并且这个全权的选择，把犹太人与

其他人区别开来：“因为你归耶和华你神为圣洁的民；耶和华你神从地上的万民中拣选你，特作自己的子民”（申七 6）。不但如此，神的拣选在于祂的怜悯，不在于以色列的威望：“耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，又因要守祂向你们列祖所起的誓，就用大能的手领你们出来，从为奴之家救赎你们脱离埃及王法老的手”（申七 7~8）。

事实上，神的拣选不但不是基于以色列的功德，反而是不顾他的罪：

耶和华你的神将这些国民从你面前撵出以后，你心里不可说：“耶和华将我领进来得这地，是因我的义。”其实，耶和华将他们从你面前赶出去，是因他们的恶。你进去得他们的地，并不是因你的义，也不是因你心里正直，乃是因这些国民的恶……。

你当知道，耶和华你神将这美地赐你为业，并不是因你的义，你本是硬着颈项的百姓。……自从你出了埃及地的那日，直到你们来到这地方，你们时常悖逆耶和华。（申九 4~5、6~7）

神不但不是基于祂预见以色列的信心和顺服而拣选，祂是在全然知道以色列的悖逆下拣选他们。

大家都承认，神拣选了以色列人作为属祂的民族，但这表示神在创世以前就拣选了谁会得救吗？这样的观点，岂不是意味着教会取代了以色列吗？我们并非第一个提出这问题的人。事实上，这显然是早期犹太基督徒心中的一个大疑问。神是不是没有持守祂对以色列的应许？祂是否推翻了以色列的拣选？果真如此的话，我们现在又怎能相信祂会拯救所有求告祂名的人呢？

神从各民族中以全权拣选属于祂教会的人，并不是要取代以色列。相反，以色列的先知宣告说，这是为了扩大以色列的帐棚。正如保罗在罗马书九~十一章的论证，神折掉一些不结果子的枝子，目的是为了接上野枝子，等外邦人的数目满了，祂仍会回到以色列民族。加尔文指出：“外邦人的加入，并没有取代犹太人作为头生的权利，……他们在神的教会中永远是首要的。”³
“基督把第一等级的地位给了犹太人。”⁴

然而，不是所有犹太人都得救。假如他们是神的选民，但其中还有很多人没有相信基督，那么这教导对我们有什么安慰呢？难道神没有达到目的吗？神是以一个

³ 加尔文论使徒行传十三章 46 节，于 John Calvin, *Commentary on Acts in Calvin's Commentaries*, trans. and ed. by John Owen (Grand Rapids: Baker, 2009), 1:551。以下所有关于加尔文对圣经的阐释，都是出于这系列。

⁴ John Calvin, *Commentary on the Synoptic Gospels*, 3:378。

计划取代另一个计划吗？这些正是保罗在罗马书九～十一章要阐释的问题。

保罗在罗马书第九章为神怜悯人的主权辩护时提醒我们，甚至在圣约家庭中，神亦一直按祂的自由行事。祂拣选以撒，却拒绝了以实玛利，又拣选了雅各，而不是以扫。事实上，“利百加既从一个人——就是从我们的祖宗以撒——怀了孕（双子还没有生下来，善恶还没有作出来，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），神就对利百加说：‘将来大的要服事小的。’正如经上所记：‘雅各是我所爱的，以扫是我所恶的’”（罗九 10～13）。

有些人因而指责神不公平，但保罗提醒我们，神是向有过错的人施怜悯。就定义而言，没有任何人配得怜悯。假如神要给我们所当得的，整“团”有罪的人类都该被定罪（罗九 19～23）。实际上，神的拣选不但拯救了一些犹太余民，亦从各民族中拯救了一些外邦余民——那些永远不会选择神的人（24～29 节）。“如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了”（十一 5～6）。

这个详细的论证引领保罗进入敬拜：

深哉，神丰富的智慧和知识！祂的判断何其难测，祂的踪迹何其难寻！

“谁知道主的心？

谁作过祂的谋士呢？

谁是先给了祂，

使祂后来偿还呢？”

因为万有都是本于祂，依靠祂，归于祂。

愿荣耀归给祂，直到永远！阿们。（十一 33～
36）

确实应该说“阿们”！

拣选论提醒我们，神永远是发出恩典的一方，而罪人永远是接受恩典的一方。“救恩出于耶和华！”（拿二 9）。鉴于我们在上一章所描述的人类景况，在神自己的拣选和恩典以外，祂会预见什么呢？穿越时光隧道，神会看到人类悔改，在信心中转向祂、顺服祂，并且坚忍到底吗？如果答案是肯定的话，我们便不是“死在罪恶过犯中”，而救恩亦不是出于耶和华了。也许耶和华为我们提供了救恩，但要不要这份礼物，却是我们的选择，这个抉择会决定基督的救赎工作是否有效。假如事实上没有人有信靠顺服的道德能力，我们便无法相信神是基于预见的信心和顺服而拣选我们。神唯一可以预见的，是我们灵性的死亡和祂自己赐下的礼物（就是叫人接受基督和祂所有福祉的信心）。

保罗再次在以弗所书一章赞叹说：

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神，祂在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如

神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们借着耶稣基督得儿子的名分，使祂荣耀的恩典得着称赞。这恩典是祂在爱子里所赐给我们的。我们借这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照祂丰富的恩典。这恩典是神用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的……。

我们在祂里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的照着祂旨意所预定的。（弗一 3～8、11）

拣选的反面乃是弃绝——神决定不要拯救某些人。在我们已经引述过的经文中（特别是罗马书九章）指出，神有自由拣选和弃绝、拯救和叫人刚硬，“从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿”（罗九 21）。但“整团泥”都是有罪和败坏的，不是中性的，而是已被定罪的。神并非任意地拣选一些人，又弃绝一些人。相反，祂选择把一些与祂为敌的人救拔出来，而让其他人面对我们所有人原本自己选择的命运。

所有加尔文主义者都会同意，人的堕落包括在神的计划中。这个堕落的命定是容许性，不是主动性的，而弃绝（拒绝没有被拣选的人）并非出于神的反复无常或

专横无道，而是因为罪。⁵ 当提及“加尔文主义”时，大家往往会想到一个专横的神，硬把一些踢着叫着、不愿意的人拉进天堂，又告诉其他想得救的人他们的名字不在名册上。有时候极端加尔文主义者会证实了这种夸大讽刺。然而，加尔文主义所阐述的神绝非如此。

《多特法典》（1618-1619年）严厉地宣称：认为“拣选怎样是信心与善行之源头，弃绝亦照样是不信与邪恶之因”，这个观点是“改革宗教会……由衷地厌恶”的。⁶ 神并不喜悦恶人的死亡（结十八 32），而是喜悦被拣选的人得救（弗一 5~6）。没有人遭神强迫得救，亦没有人在他的意愿之外遭拒绝。

神积极地软化人心，但没有积极地使人心刚硬。圣经确实有说神使人心刚硬，不单在出埃及记七章 3 节和罗马书九章 18 节提到，亦在约书亚记十一章 20 节；约翰福音十二章 40 节；罗马书十一章 7 节；哥林多后书三章 14 节提到。但圣经也说罪人叫自己的心刚硬（出八 15；诗九十五 8；赛六十三 17；太十九 8；来三 8、13）。然而，没有经文提到罪人使自己的心软化，并且

⁵ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 119（有关这两个观点的一个极好总结，参 120 页）。

⁶ Canons of the Synod of Dort, Chapter V, Conclusion, 115 = 《多特法典》结论，见：赵中辉译，《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗出版社，2002 修订一版），121 页。

重生自己。人类要单独为自己刚硬的心负责，唯有神能软化和实际上重新创造祂选民的心（王上八 58；诗五十一 10；赛五十七 15；耶三十一 31~34；结十一 19，三十六 26；林后三 3，四 6；来十 16）。简而言之，所谓的弃绝，只是神任凭我们随己意而行，但拯救被拣选的人，却要求三一神执行最伟大的工程，包括父神牺牲祂的独生子。

拣选是否毫无条件的呢？

以上引述的经文教导我们，拣选的动力乃在于神，不在于我们。神自己的爱、怜悯、和自由，决定我们可以在祂爱子里属于祂。耶稣告诉祂的门徒：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存”（约十五 16）。神拣选了雅各、拒绝了以扫，是在他们出生以前。他们“还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意”（罗九 11）。的确，“神爱我们的心在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭。……我们爱，因为神先爱我们”（约壹四 9~10、19）。

那么，罗马书八章 29 节说：“祂预先所知道的人，就预先定下……，”又怎么解释呢？这里岂不是教导我们，神预定祂预先知道会选择祂的那些人吗？“预先知道”在圣经中的意思不只是“事前就知道”。亚当“知道”夏娃（创四 1，参《思高圣经》“认识”；

《和合本》作“与……同房”）；耶利米仍在母腹中，神已“晓得”他（耶一 5）。在阿摩司书三章 2 节，神告诉以色列：“在地上万族中我只认识你们。”彼得前书一章 20 节说：“基督在创世以前是预先被神知道的。”

显然，这种知识不只是资讯性，而是个人性的。神知道——也就是说，神把祂的爱倾注于——所有被祂预定的人。保罗说“祂预先所知道的人”，不是说“祂预先所知道的事”。神并非预先知道我们的决定，而是预先认识祂预定的人。此外，问题是，除了神自己怜悯的决定和行动外，祂还会预见什么呢？假如神没有把叫人重生的恩典赐给人，没有人可以相信，那么除了神先决定把得救的信心赐给那个人，祂不可能预见任何人相信。

很多人为了保护神免受不公平的指责，便受到有条件拣选（基于预见的信心）之观点的吸引。但只是预知，并没有解决邪恶或失丧的人最后会遭审判的难题。比如说，神在永恒中早已知道我会说邻居的闲话，并且因此使他遭解雇。神的知识有可能是错误的吗？考虑到神的完美，这是不可能的。无论神知道的是什么，都是真实的。神不可能出错。因此，如果神从永恒就绝对无误地知道我会犯这错误，就和祂预定这事情会发生一样肯定。

亚米念神学家李察·华生（Richard Watson）拒绝接受神预先命定人的堕落，他说：“神可以阻止这事，

却决定容许事情发生。”⁷ 华生承认，关乎人的堕落，神从永恒中就作出决定：神“决定容许事情发生”。这正是改革宗神学家所说的，但他们愿意称之为预先命定，因为这毕竟是一个决定。意识到预知是一种决定，近期福音派圈子内有一个运动（称为“开放神论”），他们超越了亚米念主义，走向苏西尼派立场。支持这观点的人认为，神对自由受造物的行动没有完全的预知。⁸

加尔文派说，发生的每一样事情，不单是神所预知，并且是神所决定的——在某些情况下，是通过神自己的行动（例如，神使万事互相效力，叫爱祂的人得益

⁷ Olson, *Arminian Theology*, 128 = 奥尔森著《亚米纽斯神学》，引自 Richard Watson, *Theological Institutes* (New York: Lane & Scott, 1851), 2:435。

⁸ 见：例如，Clark Pinnock, “Systematic Theology,” in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, ed. Clark Pinnock et al. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 121–23; Clark Pinnock, *Most Moved Mover* (Grand Rapids: Baker, 2001), 100; William Hasker, “An Adequate God,” in *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists*, ed. John B. Cobb Jr. and Clark H. Pinnock (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 218–19。这些作者坚持，这个观点仍然肯定神的无所不知，却无法解释，当他们声称神不知道大多数未来的事（指由人的决定引致的行动），神怎么可能是“全知的”。

处），在其他情况下是通过神的容许（例如容许人犯某种罪）。不论是哪种情况，神仍然掌管历史。鉴于人类每天所犯的可怕邪恶，最终掌管事情如何发展的并不是我们，实在是令人宽慰的事。最终掌管宇宙万事的那位，乃是良善、仁慈、公平、正义、智慧、和怜悯的神。

光预知而没有预定，意味着神没有更大的目标，并且每一个自然灾害或人类的暴行都是无意义和随意的。如果神预先知道这些灾难，却没有决定容许事情发生，以达到祂更远大的目标，成就自己的荣耀和我们的好处，那么为什么还要祷告呢？我们凭什么想像神会关心我们，或神有能力借着我们的代求来成就祂的目的呢？假如神要成就祂在历史中的目的，最终却是取决于我们，我们怎能相信未来的结局是祝福，而不是灾难呢？我们是否以为自己比别人好呢？

神一次又一次地向我们强调（特别是通过众先知），神子民的唯一盼望是在于那个永恒的约，那是绝对而无条件、不会被人的悖逆所毁掉的。神要万事（甚至罪恶）都互相效力，为了彰显祂的荣耀和成就我们的救恩（罗八 28）。圣经教导我们，不要只在神的良善清楚可见的情况下信靠神，亦要在罪和邪恶似乎占尽优势的情况下信靠神。尽管神不是罪恶的根源，却是其主宰；罪恶不能在神的智慧和良善容许的范围之外有所发展。简而言之，有条件的拣选意味着没有目标的预知——得救最终是在乎我们，不是在乎耶和華。

个人的拣选还是集体的拣选？

考虑到圣经中谈到拣选的确切证据，今天很多亚米念派的人都被一个观点吸引，认为神从永恒就拣选了教会作为在基督里的一个整体，而不是拣选个人去属于教会。⁹ 尽管有些个人确实蒙拣选去完成某些任务（例如大卫和古列），某些个人则遭弃绝（例如法老和扫罗王），但韦瑟林顿（Ben Witherington）却辩称，这些上下文与救恩无任何关系：

对保罗来说，拣选是指集体而言：以前是在以色列民族里，如今是“在基督里”。保罗的观点只是把早期犹太教观点稍作调适，从他的观点来说，“拣选”并不保证个别基督徒最终是否得救，正如它过去亦没有保证个别的以色列人最后会得救一样。¹⁰

这个观点的错误不是在于它肯定什么，而是在于它否定了什么。加尔文派同意，教会在神眼中是指集体的

⁹ 例如，见 Robert Shank, *Elect in the Son: A Study of the Doctrine of Election* (Minneapolis: Bethany, 1970); William Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (Grand Rapids: Zondervan, 2005)。

¹⁰ Ben Witherington, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism and Wesleyanism* (Waco, TX: Baylor Univ. Press, 2005), 62-3。

选民。他们亦强调选民是“在基督里”被拣选的。基督乃是中保，祂既是拣选的神，亦是选民的头；祂的子民是在祂里面被拣选的。我们亦同意，有些人是为了某些暂时性的工作被拣选或被拒绝，而不是指救恩。

然而，我们不能停在这里，因为圣经有太多证据支持，神在基督里拣选的是个别的人。保罗在罗马书九章的论点，与韦瑟林顿的宣称正好相反。事实上，使徒说他是基于神在以色列历史中一向行使这种自由的事实，支持神在今天同样有拣选和弃绝的自由。我们无法否认保罗谈论的是个别的人，且看他们的名字（以实玛利和以撒，雅各和以扫，摩西和法老）。此外，保罗的实际应用显然是与救恩有关。“这就是说，肉身所生的儿女不是神的儿女；惟独那应许的儿女才算是后裔”（罗九8）。

这里讨论的“应许的后裔”，就是指神之拯救恩典在历史中的后裔。因为这是基于“神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主”，救恩全是出于恩典（罗九11）。问题不在于神使用谁去做某些特殊任务，而是人类得救是在乎“那定意的……那奔跑的”，还是在乎“发怜悯的神”（16节）。有些人是“可怒”的器皿，这并非暂时性的，他们是“预备遭毁灭的”人，相对于那些“蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿……就是我们被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中”（22~24节）。

以弗所书一章亦明显是关乎救恩的信息，并且提到一些人（“以弗所的圣徒”）。这两点明显可见于这段经文：

就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们借着耶稣基督得儿子的名分。……我们借这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免……。

我们也在祂里面得了基业，这原是那位随己意行作万事的，照着祂旨意所预定的。（弗一 4~5、7、11）

肯定没有人会说蒙神收纳得着儿子名分的不是个别的人，或说基督的血救赎的是整个教会、不是个别的人，或说蒙赦免的是教会、不是组成教会的人。

不但如此，保罗又补充说：“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记”（弗一 13）。他肯定是在对个别的信徒和教会整体说这番话。使徒告诉帖撒罗尼迦人，“因为祂〔神〕从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救”（帖后二 13）。这里说，不只是教会被拣选，而是帖撒罗尼迦的信徒被拣选，相信福音；不只是教会，而是个别的信徒蒙救赎，“不是按我们的行为，乃是按祂的旨意和

恩典。这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的”（提后一9）。

“集体拣选”只是以另一种方式，表达出传统亚米念派对拣选的看法，认为拣选是基于预见的信心：神拣选的是相信的人，不是拣选罪人来相信；所有接受基督的人都得救（因而被拣选），但神并不拣选任何人来得到救恩。然而，经文教导我们，神已经在基督里拣选了祂的教会，因为祂已经在永恒中拣选了属于教会的人。

拣选公平吗？

假如你在同一间公司工作了三十年，公司却给一个刚从大学毕业的小伙子跟你一样的工资、职衔、和退休金，你会有何感受？又假如你的弟弟或妹妹在酒色歌舞中花光了家中的产业，你父亲却以盛筵欢迎他／她回家，并且让他／她在家中跟你享有同等地位，你会有何感受？你大概已经意识到，我是改写了主耶稣的两个比喻：葡萄园雇工和浪子的比喻。耶稣在第一个比喻中指出：“我的东西难道不可随我的意思用吗？因为我作好人，你就红了眼吗？这样，那在后的将要在前；在前的将要在后了”（太二十 15~16）。那些工作了一整天的工人就是法利赛人，他们因主人决定给刚来的雇工（即外邦人）同样的工资而极为懊恼。他们又是那长兄，嫉妒父亲爱那放荡的弟弟。耶稣在婚宴的比喻中亦提出了同样的论点：“因为被召的人多，选上的人少”（太二十二 14）。

关于救恩，是无法谈工价的。事实上，“罪的工价乃是死”（罗六 23）。假如我们想讨论我们该得的报酬，便是自找麻烦。救恩是一份恩典，不是奖赏（罗四 4~5）。拣选公平吗？一点都不公平。但在这事情上，谁要讲公平呢？假如神要给每个人他们所该得的，没有人会得救。神大可以让我们留在我们自己选择的灵性死亡和被定罪的情景。

当我们谈论什么是公平，我们便需要从基线开始，就是我们每个人都该得到的永死。令人惊讶的是，神竟然还会拣选任何人，尤其是祂知道，祂所拣选的人，若不是因祂的恩典，是不会选择祂的。耶稣的医治事工也只是医治一些人，没有医治其他人。当我们读到这些经文时，我们会怀疑耶稣的宽宏大量吗？绝对不会；我们只会赞美基督的怜悯。这点正是保罗在罗马书九章要指出的：“这样，我们可说什么呢？难道神有什么不公平么？断乎没有！因祂对摩西说：‘我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁。’据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗九 14~16）。

保罗在提摩太后书一章 9 节指出，拣选乃是出于神的旨意，不是出于我们的决定或努力；“神救了我们，以圣召召我们——不是按我们的行为，乃是按祂的旨意和恩典；这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的。”他为帖撒罗尼迦的信徒感谢神，“因为祂从起初拣选了你们，叫你们……能以得救”（帖后二 13）。

“若不是差我来的父吸引人”，“没有人”能到基督那里（约六 44），在神决定拣选我们以前，祂能在我们里面预见什么呢？

对我们来说，这是极大的安慰。我们对回报人情非常熟悉。有人给了我们一些恩惠，我们便感到有回报的责任。当我们很慷慨地给某人一份礼物，而他成为我们的朋友，我们很难知道这份友谊能否超过对方欠我们人情的程度。很多人跟神的关系正是如此。然而，拣选论教导我们，神在我们受造以前就爱我们，祂所预见的无非是我们对祂的敌意，和祂对我们的恩典。所以，若说神没有考虑到祂对我们任何情况的预见，便拣选了我们，亦不太正确。但神预见的是一群叛逆的人，一群绝对不会选择祂的人，除非是神先拣选了我们。这个拣选是毫无条件、永不改变的，不会因我们做了什么或没做什么而更改（来六 17~18）。神不是按我们的行动作出反应，祂是“随己意行作万事”的神（弗一 11）。

我们亦要指出很重要的一点，就是经典亚米念主义和加尔文主义都一致同意，神没有选择拯救每一个人。神大可以决定拯救所有人，不管人对福音有什么反应。然而，亚米念派坚决认为，对神来说，让人的自由意志去决定自己的命运，比拯救所有人重要。加尔文派则坚决认为，神选择向多人施怜悯，却任由其他人自作选择。

亚米念派说，问题不是在于公平，而是在于神的爱，但这种说法并没有什么帮助。毕竟，在这个情况

下，决定因素不在于神的爱（显然是普世性的），而在于神对自由意志的重视。如果我们在天堂那不可能犯罪的情况下，仍然可以自由地选择爱神，神肯定也可以决定，在各各他让所有人得荣耀，不叫任何人最后被定罪。¹¹

重点是加尔文主义和亚米念主义一致确认，神没有选择拯救所有人；他们不同的观点是，救恩的决定因素到底是在于神拣选的恩典，还是在于我们的自由意志。按照加尔文派的看法，神的爱终于胜过堕落后人心的悖逆和抗拒。在拯救的事情上，神不会让祂所拣选的人作最后决定，神乃是救赎、更新、和保守他们直到得荣耀的时候。不论在拣选或弃绝的情况下，神都不胁迫人的意志。相反，在拣选的情况下，神使罪人从罪恶和死亡的捆绑中得释放；在弃绝的情况下，神则任由罪人偏行己路。

拣选和人的责任

拣选是预定的一个子集。预定是指神预先命定“一切将要成就的事”（《威斯敏斯特信条》3.1），拣选则特别是指神拯救罪人的决定。无论在哪种情况，问题都是关于神的主权和人的责任之间的兼容性。

圣经除了明确谈到预定外，亦在经文的字里行间表达出神的预定，包括人的罪恶行为（创五十 20）。尼布

¹¹ 这个评论受惠于泰森（Terrance Tiessen）与我的通信。

甲尼撒终于学到功课，知道神在所有事情上都有主权，包括他的国家在内（但四 34~37）。神命定每个人的年限和所住的疆界（徒十七 26）。甚至连一只麻雀掉下来，每个人头上有几根头发，都包括在神至高无上主权的智慧中（太十 29~30）。尽管在耶稣被钉十字架的事情上，人类要为他们的恶行负责，但耶稣却是“按着神的定旨〔*boulē*〕先见被交与人”的（徒二 23）。信徒后来用了同一个词（*boulē*），加上短语“所预定必有的事”来赞美神：“希律和本丢·彼拉多，外邦人和以色列民，果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣，成就你手和你旨意所预定必有的事”（徒四 27~28）。再一次，神怎样命定他们的罪，同时又要他们负责？这段经文并没有告诉我们，只是道出这事实。¹²

在神学术语中，这被称为“双重行动”（double agency），因为牵涉到两方面的行动——神和人。从我们列举出的“双重行动”的例子中（创五十 20；徒四

¹² Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:547: “若然罪和苦难实际存在，说一位圣洁仁慈的神不能容许罪和苦难，实属徒然的争论。同样徒然的是说神不偏待人，因此祂不会容许祂有理性的受造物有各式各样的天赋、优点和快乐。……既然神可以预定基督被钉十字架（没有基督徒会质疑这点），认为神不可能预定罪是完全不合理的。罪发生于神采用的计划是显见的事实，因此，我们无法合理地否认，神的预定与祂的圣洁是一致的。”

28），神命定了一个事情，而人则在毫无胁迫的情况下执行了那件事情，以致他们要为自己的行为受责备。按自然情况或道德立场来说，彼拉多都没有必要把耶稣处死，但是他自由地行了神预先命定的事。神不但决定事情的结果，亦决定使用的途径，而这些途径都是附带的。神不但在祂儿子中拣选了谁会得到永生，祂亦决定那个人会通过哪些途径相信祂，如祷告、讲道、跟信徒交谈等等。受造物（包括信徒和非信徒）的每个行动都是自由选择的，正是因为神将他们的自由行动包括在祂的旨意中。我们无法解释神和人行动之间的奥秘，却可以（事实上，我们一定要）确认圣经在这事情上的所有教导。

第一点，加尔文派—亚米念派的争论，反映出他们对神和世界之间关系的看法有更深的分歧，特别是关于神和人的行动。讽刺的是，亚米念派和极端加尔文派，一般都把神和人的活动看作一个不平均分半的大饼。两派都认为较大的一片属于神，却在比例上持不同意见。亚米念派说神限制自己，在宇宙中留下空间给自由的人类：让他们亦享有一块“自由的大饼”。按照潘嘉乐的说法，我们所敬拜的神，若不是一个不想“控制所有事情，而让被造物有存在空间和自由去爱”的神，就是一个“不能容忍抗拒，掌控一切的暴君（加尔文的神）”。¹³ 这是一个可怕的选择：要么是一个“独行独

¹³ Pinnock, *Most Moved Mover*, 4。

断”，却“不为所动”的神，要么是一个“活神”（Living God），却靠受造物来决定自己的快乐。¹⁴

潘嘉乐承认，在这一点上，他欠了现代哲学的债（特别是黑格尔〔Hegel〕、德日进〔Teilhard〕、怀海德〔Whitehead〕，和其他进程思想家）：¹⁵“正如奥古斯丁与古希腊思想达成协议，我们亦照样与现代文化达成和解；”¹⁶这是完全合理的，因为“现代文化……比古典有神论更接近圣经的观点”。¹⁷潘嘉乐不公平地用了一些像“全方位因果论”（omnicausality）之类的术语，认为加尔文主义主张神是每一件事情的直接起因，他从来不承认，改革宗神学家一直明确地拒绝这观点（尽管极端加尔文派助长了这种夸大讽刺）。

经典的改革宗神学跟随古代和中世纪最优良的神学家，从神那无法测度的威仪和超越性开始——神与受造物有绝对的不同。世界并不是神的流溢，像太阳的光辉一样。没有任何受造之物（包括天使或灵魂）有半神性。先有一位三一神，然后是其他所有事物和所有的人。

¹⁴ 同上，6。

¹⁵ 同上，142。

¹⁶ Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in Clark Pinnock, ed., *The Grace of God and the Will of Man* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1989), 27。

¹⁷ Pinnock, “From Augustine to Arminius,” 24。

意思就是说，神与受造物之间的分别，不只是在数量上，而是在质方面。我们按照神的形象和样式受造，乃是一个类比，并非我们跟神是“出于一个模子”。神并没有与受造物分享祂的荣耀或其他属性——包括了神的自由。我们的幸福是取决于其他人和诸多情况。“然而我们的神在天上，都随自己的意旨行事”（诗一一五3）。“看哪，万民都像水桶的一滴；又算如天平上的微尘。……你们究竟将谁比神？用什么形象与神比较呢？”（赛四十 15、18）。没有受造物能拦阻神最终的意旨（但四 34~37）。

神的本质、知识、和权能都是创始和独一无二的。神是超越的，但也是内蕴的。祂随己意创造了世界，以自己的能力托住它，并且与祂的受造物进入了圣约关系。“我们生活、动作、存留，都在乎祂”（徒十七28）。因此，我们不应该想像只有一个大饼，看神和我们怎样瓜分，而是神有祂自己的自由（祂是至高无上的造物主）；神亦将受造物的自由赐给我们这些带着祂形象的人。

这个对神与世界关系的看法，塑造了我们对“双重行动”的理解。神定意并行事，我们亦定意并行事，但双方绝不互相妨碍。神的行动超越受造物的行动，但亦在其中与之一起行动，因为神就是圣父、圣子、和圣灵。在三一神的每一个外在工作中，圣父都是源头，圣子是中保，圣灵在受造物心中工作，为了带出适当的果

效。然而在所有这些工作中，三一神和祂的行动都超越了我们。

因此，神不能限制自己的自由，正如祂不能限制自己的爱、知识、圣洁，或任何其他属性。“地和其中所充满的，世界和住在其间的，都属耶和华”（诗二十四1）。但这绝非暗示神剥夺我们的自由，就是祂认为适合受造物的自由。相反，神慷慨丰富地赐下各种恩赐。暴君高视阔步地走遍全地，为了巩固自己压倒性的国度，剥夺别人的自由，但神已经拥有天上地下所有的权柄，并且能够创造出人类，各有自己的生存、思想、立志、与行事方式。

极端加尔文主义是从神随己意行事（潘嘉乐所谓的“全方位因果论”）的核心信条开始，而亚米念主义则是从人类自由的核心信条开始。然而，改革宗神学家一贯的教导，是确认神全权命定“一切将要成就的事”，但神没有使用胁迫，亦不是每一事件的直接起因（《威斯敏斯特信条》3.1）。这两方面怎能同时是真实的，对我们来说仍然是一个奥秘，但圣经清楚显示这两方面都是真实的。只有当我们把神的自由和我们的自由视为如出一辙，这才会成为一个矛盾。

认为加尔文主义鼓吹“全方位因果论”，是一种夸大的讽刺，我们已指出我们的信条反驳这一点。一些中世纪后期的神学家曾经辩称，神的旨意是如此绝对，祂甚至可以选择要惩罚选民。但加尔文说这种想法是“恶毒地亵渎神”，是一种推想，这推想回避启示出来的

神，却硬用自己的途径寻找隐藏的神。加尔文警告说，如此强调神的绝对自由，使人变成犹如神玩杂耍时抛入空中的球。¹⁸ 他明确地拒绝“全方位因果论”。¹⁹ 圣经清楚启示出神永恒命定的真理（包括护理和拣选），这真理对在苦难中的信徒是一大安慰。“将祂〔神〕统管世界的奇妙方法称为‘深渊’是很恰当的，因为尽管我们不知道此方法，却仍然应当崇敬之。”²⁰ “同时，基督徒也不会忽视次要原因。”²¹

¹⁸ Calvin, *Institutes* 1.17.2 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十七 2，特别见加尔文出版社版（2007）和北京三联书店版（2010年）《基督教要义》注脚 7（但中文翻译不正确）：“参 Calvin, *De aeterna Dei praedestinatione*，他在此指责‘索邦神学家的教理，把绝对的权能归给神’，这权力却与祂的公义脱节。……同样地，他在 *Sermons on Job* lxxxviii 论约伯记二十三章 1~7 节说：‘索邦的神学博士说神有绝对的权能，这是属恶魔的亵渎，是地狱发明的说法’（CR XXXIV.339f.）。”虽然开放神论有时候似乎把神的爱与祂的公义分开，加尔文不会容许神的爱或主权与祂的公义脱节。

¹⁹ *Institutes*, 1.17.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十七 1。

²⁰ 同上，1.17.2 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十七 2。

²¹ 同上，1.17.9 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十七 9。

因为这些区别，圣约神学着眼于神怎样在实际历史中彰显出祂的救赎计划，并且认真对待其峰回路转的发展——包括了神对人类的回应。它亦没有否定圣经清楚的见证，就是神超越这些历史性关系。

第二点，神不会命定或做任何与祂整个本性不一致的事。祂不会为了爱而牺牲公义，或命定违反祂智慧和正义的事。圣经说神永恒的定旨乃是基于祂的智慧（诗三十三 11，一〇四 24；箴三 19，十九 21；耶十 12，五十一 15；弗三 10~11）。由于神是慈爱、公义、良善、和公平的，任何终极的邪恶都不是祂的旨意。也就是说，祂的任何目的都不能以邪恶或罪为结局。祂甚至要人的罪恶和悖逆互相效力，带来益处（罗八 28）。

我们不是说每样事情都是好的，或认为人类的罪恶行为是在神的知识或许可之外。相反，我们是说这些事违反了神的本性，事实上，说神的计划会以邪恶告终是不可思议的（神不能作恶或被恶试探〔雅一 13〕）。因此，神的定旨容许邪恶的唯一情况，就是通过同样的定旨同时会带出神在耶稣基督里之公义和恩典的目的。

有人可能会反驳说，根据加尔文主义，神实际上限制了自己的爱，因为祂只拣选了一些、没有拣选其他人。但这是混淆了类别。神有自由喜欢创造什么就创造什么。如果祂没有选择创造这个世界，祂的爱一点也没有减少。事实上，爱是自发的，所以说神的爱乃是依赖于祂一定要创造世界，就是夺去了爱的任何意义。那么假如神没有拯救那些天天挥拳反抗祂的人，神的爱岂不

是更减少吗？神不可能放弃或减少祂爱的属性，但祂有自由“要怜悯谁，就怜悯谁”（出三十三 19；罗九 15）。

第三点，改革宗神学区分神积极成就祂的旨意和神容许罪恶的发生。神不会叫人犯罪。伯克富（Louis Berkhof）说：“这意思就是指，当人违反了神启示出来的旨意，他们的‘立志行事’并不是神积极地运行。”²²当保罗说我们“立志行事，都是神在〔我们〕心里运行，为要成就祂的美意”（腓二 13），他是指我们的成圣过程。即使一个人相信神只预知人的恶行，却容许事情发生，他亦确认了预定论。假如神选择容许事情发生，这事毕竟并非在神的定旨以外发生。正如伯克富所指出，这就是改革宗神学所谓的“容许性的定旨”，神决定让某些事情通过“祂所造之物理智的自由抉择”而实现。²³

正如十七世纪的神学家杜仁田（Francis Turretin）所概述的：神命定所有事情，但在罪和邪恶的情况，祂命定自己会容许自由的人可以做什么，并且引导事情的发展，以致事情永不会以邪恶告终。在成圣过程中，我们“立志行事，都是神在〔我们〕心里运行，为要成就祂的美意”（腓二 13）。至于恶人，圣经说：“我便任凭他们心里刚硬，随自己的计谋而行”（诗八十一

²² Berkhof, *Systematic Theology*, 105。

²³ 同上，103。

12)。“所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事”（罗一 24）。神不会叫受造物去犯罪：杜仁田引用所有改革宗信条来支持这点。²⁴事实上，他指责反对宗教改革的神学家贝拉尔闵（Robert Bellarmine），说他“不敬虔和亵渎神”，因为他声称神实际上“以祂看不见的运作扭转〔恶人〕”，叫他们决意行恶。²⁵他甚至说：在谈到神怎样使罪人的心刚硬时，路德所写的《论意志的捆绑》“措辞远比我们的神学家强烈”。²⁶

一方面，极端加尔文派会说神直接和马上使法老的心刚硬，并且这位埃及领袖在这事情上根本没有决定权，只不过是神手中的一团泥巴。另一方面，亚米念派会否认神使法老的心刚硬，强调经文说法老自己硬着心的描述。我们该怎么办呢？首先，颇具启迪意义的是，神说祂要使法老的心刚硬。这段经文是在记叙的开篇出现（出四 21，七 3）。这是神告诉摩西祂要怎样做的预言，因此，神的预言必定成就。法老对神的反抗是预先命定的。但当预言已经应验，旁白描述硬心的主词便反复转换。

²⁴ Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger; ed. J. T. Dennison Jr. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), 1:529。

²⁵ 同上，1:530。

²⁶ 同上，1:531。

在某些灾祸之后，经文说法老硬着心（出八 15、32，九 34）；在别的灾祸之后，经文只说“法老心里刚硬”（七 13、22，八 19，九 7、35）；在其他地方，经文又说“耶和华使法老的心刚硬”（九 12，十 20、27，十一 10）。我们无法从这些经文作出选择，认为硬心的主词是神或是法老。一方面，神明显使法老的心刚硬，另一方面，法老是自己硬着心；唯一的解决办法是确认，神在祂的拯救和审判工作中都使用了媒介。一个使以色列人有信心的神迹，同时亦会令法老和他的臣仆心里刚硬。

神要摩西把这些神迹告诉后世的圣约子孙，让他们知道“在他们中间所行的神迹，……好叫你们知道我是耶和华”（出十 1~2）。连法老的术士也在第三个灾祸后承认：“‘这是神的手段。’但法老心里刚硬，不肯听摩西、亚伦，正如耶和华所说的”（出八 19）。神并没有在任何情况下马上使法老的心刚硬。相反，神是间接和中介地通过神迹奇事使他的心刚硬，确定了神对法老的审判和对百姓的拯救。正如神怎样发出话语，并以神迹证实祂的话，法老亦怎样随之越来越坚决地敌对神。

在所有这些情况中，法老一点都不是处于被动状态。他对神话语的回应是叫自己硬着心；尽管他这样做亦是神为了成就祂已经告诉摩西将要发生的事。法老的心不是中立的，他的心从开始就刚硬到让他拒绝神。我们出生时，没有一个人比法老对神更中立。同样的话语

对某些人来说会产生信心和生命，却令其他人更坚决不信。神不会叫人不信；这是堕落人类的自然状态，但祂需要在选民心中创造信心。神在拯救和定罪过程都使用了媒介，因此我们要为自己的回应负责。

第四点，我们必须小心区分永恒的定旨以及其在历史中的执行。例如，一些极端的加尔文派认为选民从永恒已得称为义，但这立场把定旨的执行（即救恩的次序〔*ordo salutis*〕）和定旨本身混为一谈。圣经教导说，我们是因信称义；然而，这个信心的行动，亦是三一神在创世以前就恩慈地早已决定的。

目标有别于目标的达成，决定有别于完成该决定。神不但决定事情的结局，亦决定祂达成目标的途径。神也许早已定准我们生命的年限和所住的疆界（徒十七26），但这些隐藏的目标乃是借着我们的祷告、计划和调查、房屋经纪、搬运公司、雇主等等达成。甚至我们的救恩，神亦使用了多种媒介来成就拣选的定旨——朋友和亲人的祷告，邻居带我们去教会或在工余时间向我们传福音，还有很多我们甚至没有意识到的影响力和事件。神在暗中的预定并没有阻挡我们的自由行动，反而是我们自由行动的基础。

《威斯敏斯特信条》3.1 教导说，神命定“一切将要成就的事”，却马上补充：“然而，神绝非罪恶之源，亦没有侵犯被造者的意志，也并未废弃、反而确立了第二因的自由性和可能性。”这里的“第二因”是指人的行动。正如亚历山大·赫治（A. A. Hodge）所指出

的，神的定旨包括了人的行动在内，亦让人的行动成为可能，以致“在道德主体每一个自由行动的情况下，……这都是主体完全自发和自由的行动”。²⁷ 神的定旨不但决定事情会发生（诗三十三 11；箴十九 21；赛四十六 10），而且决定它们都是出于行动者的自由。

比如，马利亚在接受天使报喜时，我们也许想知道这事怎么可能，但圣经只告诉我们：“在神没有一件事是不可能的”（路一 37；《新译本》）。神的预定论与宿命论有天渊之别，以致马丁·路德说：“假如我们剥夺了神拣选的权能，除了命运这个偶像，还剩下什么呢？如此一来，所有事情都是看运气随机发生的！”²⁸ 我们并非任凭无情的宇宙、无意义的机率、势不可挡的自然力量，或有权势的暴君所支配。掌控整个世界的那一位，亦“爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们”（约三 16）。

第五点，我们必须区分自然能力和道德能力，这是我在上一章就提到的。对加尔文派立场的很多误解，可以归因于忽视了这个关键的区别。正如威斯敏斯特会议主席蜕斯（William Twisse）所说，神拯救“凡相信耶稣基督的人”，这是同时给被拣选之人和被弃绝之人的应

²⁷ 引述于同上，104。

²⁸ Luther, *The Bondage of the Will*, 217 = 马丁·路德著，《论意志的捆绑》，448页。

许。没有任何信靠基督的人会被定罪。²⁹ 然而，加尔文派岂不是教导说，被弃绝的人反正不可能相信基督吗？这正是这区分起作用的地方：每一个按照神形象被造的人，都有自然能力可以对神的应许作出正面的回应。神并不需要施加影响，叫一个人无法相信基督。他们拒绝基督，并非因为他们受到神至高主权的限制，而是因为他们的思想、意志、和情绪（像我们所有人一样），都受到罪的捆绑。假如神把信心的恩赐赋予选民，我们不能怪责祂让其他人自作决定。

正如蜕斯所指出的（《威斯敏斯特信条》3.1 也确认），说神一旦命定一件事，事情就必然发生是一回事，说事情是被迫发生又是另一回事。³⁰ 神的定旨是事情发生的原因，不是障碍，因为定旨包括了，神决意要通过受造之物的自由行动，去成就祂的目的。

最后，神的主权不但在经文的叙述显明出来，在神学上被阐释出来，亦在赞美声中受到歌颂。举例来说，保罗每次为神在基督里预先拣选的目的论证时，都从以叙事为基础的神学论证转向歌颂赞美。保罗在“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”（罗八 30）的教导之

²⁹ William Twisse, *Riches of Gods love unto the vessels of mercy, consistent with his absolute hatred or reprobation of the vessels of wrath* (Oxford, 1653), 2:170–81。

³⁰ 同上，1:64。

后，马上感叹说：“既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？……谁能控告神所拣选的人呢？有神称他为义了”（罗八 31、33）。然后在第十一章，保罗从以色列的历史论证同样的题目，亦再次情不自禁地赞叹神那深不可测的丰富知识和恩典（罗十一 33~36）。只有当我们的理解引导我们发出赞美，我们才算真正明白神所启示之定旨中的奥秘。

正确地理解预定论，特别是关于拣选的部分，不可能引致宿命论或自满自足。我们没有任何推卸责任的根据，好像在说：“天命难违，我无法改变情况。”神会成就祂的旨意，但对我们来说是隐藏的，神要我们负责的，是祂已经启示的部分。圣经并没有要求我们找出神隐藏的旨意，只要我们对神已启示的旨意负责。

拣选和确据

神在耶稣基督里揭示出祂要让人知道的旨意，耶稣宣称：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息”（太十一 28）。对一些人来说，预定论动摇了确据，使人企图在自己里面找寻被拣选的佐证。其他人则认为（例如罗马天主教徒和重洗派），自信蒙拣选会导致信徒“对救恩有错误的确据”。³¹ 他们假设，无条件拣选的信念会减低个人对圣洁的追求，并且认

³¹ *Mennonite Confession of Faith* (Crockett: Rodand Staff, 1966), 96。

为，我们也许可以凭借善行确定自己今天蒙神喜悦，但要有害怕不蒙神喜悦的担忧，才会阻止我们有错误的确据。

错误的的确据的确是一个危险。新信徒经常以为自己永远有保障，因为已经作出接受基督的决定，尽管他们不一定明白悔改和信心的呼召。这可能是个错误的的确据，因为这也是将自信置于自己的决定上。

然而，信徒理应得到圣经所宣称的真确据，这确据乃是基于神的决定和成就，也因此一定导致悔改、信心、和坚忍。引领我们进入信心，并保守我们相信到底的，是神对我们的承诺，不是我们对神的承诺。加尔文指出：“当我们思想拣选时，所看到的单单是怜悯。”³²

圣经教导我们，要从神无条件的拣选获取确据。圣经并没有教导信徒去怀疑或质问自己的拣选，而是“使〔他们〕所蒙的恩召和拣选坚定不移”（彼后一 10）。耶稣应许会把祂的选民从全地招聚起来，拯救他们脱离将要到来的忿怒（可十三 27）。祂关心自己的选民，回答他们的呼求（路十八 7），并且向属祂的人保证，他们不但蒙拣选得救，并且会在恩典中得到保守（约十三 18，十五 16）。谁能控告神所拣选的人呢？因为基督已经为他们的罪而死，并且如今在父神的右边为他们代求（罗八 33）。

³² Calvin, *Institutes* 3.24.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 1。

我十几岁时，每当我与母亲辩论拣选的问题，我父亲都会有强烈的反应，有时候会忿然冲出房间。有一次，我追出去道歉，说我不应该提起这题目，因为他曾经清楚指出这题目冒犯了他。他眼中含着泪水，转身问我说：“假如你老爸没有被拣选，你会怎样？”我们很容易便会把福音转为律法，把产生信心的好消息转为令人忧虑的一堆问题。不错，一些圈子并不认为拣选是一个带来安慰和产生确据的教义，他们的理解正好与此相反。在一些敬虔的圈子里，基督徒可能因为缺乏被拣选的确据，以致多年（甚至一生）克制自己不敢领圣餐，。

然而，这并非圣经对拣选的教导。为了回答我父亲的问题，我引用了耶稣在约翰福音十章 27 节的一番话：“我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我。”我问他：“您听到祂的声音，跟从了祂没有？”

他回答说，“有。”

“那么下一节经文便是耶稣给您的回答：‘我又赐给他们永生，他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。’”父亲豁然开朗，甚至连他脸上的表情也改变了。一旦父亲明白了这点，拣选对他来说便有截然不同的意义，如今为他带来了莫大的安慰。他以后经常说这是改变生命的一刻。

我们并非在神的隐密处发现自己的拣选，而是在神所启示的旨意中，不是在我们里面、而是在基督里。保罗重复地提到我们“在基督里”、“在祂里面”、“在

爱子里”蒙拣选。我们若凭空抽象地讨论神的主权和拣选，会造成一个真正的危险。我碰过一些为神主权辩护的文章，写得好像神不是三位一体的神，好像永生的爱子没有进入世界担当我们的罪，并且复活，成为得救信心的对象。很多人挣扎着检查自己的悔改和信心，找寻自己被拣选的证据，但这是对加尔文主义的扭曲。

加尔文借用了路德所谓的“偏离正路寻求”（seeking outside the way），来形容有些人企图在神借着基督的启示之外找寻神隐秘的计划。且看加尔文对这点的评论：

在撒旦攻击信徒的诸多试探之中，最危险的莫过于叫信徒对自己得蒙拣选生出疑惑，同时刺激他们生发败坏的欲望，偏离正路寻求拣选的确据了。我说偏离正路寻求拣选的确据，是指微不足道的世人竟然想要进入神智慧的隐密处，甚至要回到最遥远的永恒，企图发现神给他定下了怎样的最后审判。这样，他莽撞地冲入无底深渊之中，陷入无法逃脱的重重网罗，并埋没于最浓重的黑暗里面。³³

唯一可以避免被卷进无底深渊，来到“平静安稳”水边的方法，是仰望基督。我们并非靠自己被拣选，而

³³ 同上，3.24.4 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四4。

是在基督里被拣选。“既然我们是在祂里面蒙拣选，就不应该在自己里面找寻拣选的确据；假如我们把圣父与圣子分开来看的话，这确据甚至不在父神里面。唯独基督是那面镜子，我们必须在祂里面——毫不自欺地——思考关于自己的拣选。”从圣经中，“假如我们与基督相交，我们有一个足够清楚和肯定的见证，我们的名字已写在生命册上〔启二十一 27〕。”拣选的福份，莫大于我们唯独通过信心，在基督里得到的产业。这信心是圣灵通过唯独神的话语赐给我们的。因此，我们必须紧抓住神在福音中给我们的清楚应许，在基督里找着我们的拣选。³⁴

我们不可能借着企图“洞悉神永恒的谕令”，而得到我们蒙拣选的确据，因为这样做会令我们落入“无底深渊”。我们也不要追求“在云霄之上飞翔”，反而必须“满足于神在祂外显的道中为祂隐藏的恩典所作的见证。……因为，正如那些为了确信自己已蒙拣选，企图在神的道之外窥探神永恒计划的人，必然要被无底深渊吞没，照样，那些按着神的道所启示的次序正确探寻的人，就将从中收获丰盛的安慰。”³⁵加尔文一向视拣选为一个安慰人的真理，强调父神在基督里对我们的恩慈

³⁴ 同上，3.24.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 5。

³⁵ 同上，3.24.3-4 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 3-4。

旨意。由于我们是在基督里被拣选的，我们也只能在基督里（不是从我们的推测、经验、或善行中）发现自己蒙拣选：

首先，如果我们要寻求神父亲般的怜悯和恩宠，就必须仰望基督，因为只有基督才是父所喜悦的。……不论你怎样揣摩和讨论，你都会发现，拣选的最终目的不外乎如此。……如果我们是在基督里面被拣选，我们就不能在自己里面寻找蒙拣选的确据；甚至不能在父神里面寻找，如果我们没有圣子而直接注视祂的话。因此，基督是一面镜子，我们应该在此镜子里面确信无疑地看到我们自己的拣选。³⁶

我们宣扬福音时，不是要找出谁是被拣选的人：“福音应该是不加区分地传给被拣选和被弃绝的人；但只有选民会归向基督，因为他们‘有神的引导’。”³⁷

所有相信基督的人都是在基督里被拣选的，因此使徒可以告诉帖撒罗尼迦的信徒说：“被神所爱的弟兄〔姊妹〕啊，我知道你们是蒙拣选的；因为我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖前一 4~5）。

³⁶ 同上，3.24.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十四 5。

³⁷ John Calvin, *Commentary on Isaiah*, 4:146。

我们也许因看到自己生命中结出信心的果子而受到激励，但我们的确据唯独建立于福音。事实上，加尔文认为，信心和确据并无分别。相信基督就是客观地得到确据，并且明白，属于基督的一切如今也属于我们。我们在不同时刻也许会感到自己有较强的或较弱的确据，但我们不把信心建立于眼所能见或自己内心的感受。约翰提醒我们，爱弟兄姊妹的心也许让我们“知道我们是属真理的”，但他也补充说：“我们的心若责备我们，神比我们的心大”（约壹三 19~20）。

正因这缘故，使徒保罗呼吁我们“披戴基督”，作为我们的全副军装，抵挡撒旦的诡计。撒旦肯定会借着明显的罪叫我们不注目于基督，但他也知道，可以借着把我们的目光从福音移开，来削弱我们的信心。保罗提到的全副军装都是外在的：真理的腰带、公义的护心镜、福音的鞋子、信德的藤牌、救恩的头盔，还有圣灵的宝剑，就是“神的道”（弗六 10~17）。每一件装备都是其他装备的同义词。我们面对试探和疑惑时，唯一确定可靠的，是神在基督里给我们的客观应许。

此外，当信徒的孩子夭折或有先天障碍，以致父母无法经历看到孩子悔改相信的喜乐，拣选的教义亦为他们带来安慰。《多特法典》有以下的表白：

既然我们是根据神的话语来辨明神的旨意，而神的话证明信徒的儿女是圣洁的，不是由于他们的本性，乃是由于他们与父母一起受恩典之

约的覆盖，所以对敬虔的父母而言，当神按其美意将他们的子女于婴孩时期召去，他们不必怀疑他们儿女的拣选与得救（创十七 7；徒二 39；林前七 14）³⁸

同样地，《威斯敏斯特信条》10.3 宣称：“死于幼年的被拣选婴孩，已被基督借着圣灵而重生得救；圣灵在何时、何处，且如何工作，皆随己意。还有其他未能蒙神话语外在呼召的选民，亦照样得救。”归信（外显的悔改和信心）是新生命一般的果效，但圣灵可以用特殊的方式，呼召任何已经蒙父神在爱子里拣选的人脱离属灵的死亡。

基于圣经在这方面的教导，圣公会的《三十九条信纲》确认，对信徒而言，“拣选的教义为人带来甘甜、愉悦、无法言喻的安慰。”³⁹路德承认：

³⁸ Canons of Dort, First Head of Doctrine, Art. 17, 95 = 《多特法典》第一项教理，第十七条，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），314页。

³⁹ Thirty-Nine Articles of the Church of England, Art. 17 = 《三十九条信纲》，第十七条，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），219页。

因此，如果有人这样教导，或者我们自以为不需要知道这些事情，基督徒的信心会全遭破坏，神的诸般应许和整个福音亦会完全落空；因为遭遇苦难的基督徒，最大并且唯一的安慰和确据乃是……神永远不变地行作万事，无人能抗拒、改变、或妨碍祂的旨意。⁴⁰

虽然“我们要特别小心谨慎地处理这个关于预定的莫大奥秘，〔我们〕要注意神在祂话语中启示出的旨意”，所有有效地被呼召归向基督的人，都有“永恒拣选的确据”。⁴¹

无条件的拣选是一个福音性的教义。这是改革宗和长老教会的教导，亦包括于圣公会的《三十九条信纲》、公理会的《撒伏衣宣言》和《伦敦浸信会信仰告白》（London Baptist Confession）。

路德宗的信仰告白亦不乏对这教义的坚持。《协同书》的第十一个肯定宣言（Solid Declarations）有整篇关于这个教义的讨论。路德宗在此确认，当我们按照神的话语教导无条件的拣选，这教义“既不可以、亦不应

⁴⁰ Luther, *The Bondage of the Will*, 217 = 马丁·路德著，《论意志的捆绑》，325页。

⁴¹ Westminster Confession 3.8, in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA) = 《威斯敏斯特信条》第三章第八条，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），333页。

该被认为是无用或不必要，更不可以被认为是冒犯或伤害人，因为圣灵不只在一处偶然地提起这事，而是在多处详细地阐述，并且加以强调〔解释〕。”⁴² 只有在这个牢固的根基上，我们能以对自己的救恩、并且对教会的救恩有确据。⁴³ 不但如此，路德宗的信仰告白还补充说，认识这教义会引领我们更加敬虔和进入真敬拜。⁴⁴

这是“一个非常有用、有益、安慰人的教义；因为这教义有效地指出，我的称义和得救都不是靠自己的努力或德行，而是为了基督的缘故，唯独出于恩典”。⁴⁵ 因此，这绝非一个无关痛痒的教义，而是为所有每天面对挣扎的信徒，提供了福音要他们得到的关键性安慰。

“可见这个教义于人有益，带来安慰，有维护的作用，可以被我们转化应用于很多方面。”⁴⁶ 这篇讨论在结语

⁴² Formula of Concord, Solid Declaration, Article XI (“Election”), Para. 2 (=《协同式》，于李天德译，《协同书》〔嘉义：基督教福音道路德会，1971〕，524页)。见 <http://bocl.org?SD=XI-2>。

⁴³ 同上，Para. 8 (=《协同式》，于《协同书》，525页)。见 <http://bocl.org?SD-XI-8>。

⁴⁴ 同上，Para. 12 (=《协同式》，于《协同书》，526页)。见 <http://bocl.org?SD-XI-12>。

⁴⁵ 同上，Para. 43-46 (=《协同式》，于《协同书》，531-32页)。

⁴⁶ 同上，Para. 48, 50-51 (=《协同式》，于《协同书》，532页)。

中作出有帮助的提醒，要我们将对这教义的研究局限于圣经的启示，在基督里探讨我们的拣选，并且把神旨意中的奥秘留给神。⁴⁷

尽管今天教会对拣选有不同的看法，这教义在不同的时代和地方，却在各宗派间享有令人惊讶的共识。如果我们希望看到教会按照神的话语，再次得到改革和复兴，我们便需要彻底地重新调整我们的焦点，把焦点转离我们自己（我们的决定、计划、成就、经验、和活动），而把焦点转向父神。祂赐下圣子给我们，并且让我们借着圣灵与圣子联合。假如神给我们如此的一个新改革，忠心地阐释祂的拣选之恩肯定是不可或缺的部分，正如历世历代教会更新的情况。

结论：拣选乃是一个奥秘

大家往往说，拣选／预定是一个奥秘。假如他们这样说是带着谦卑的态度、顺服神的话语，拒绝在经文以外作出推测，那是一个很好的提醒。关于神拣选的目的，我们有很多不明白的地方：谁被拣选，拣选怎样与人的责任一致，还有其他问题。但我们确实知道有拣选这回事，从犹太人和外邦人中有“照着拣选的恩典”留下的余数（罗十一 5、9、24~26）。神清楚地启示出祂

⁴⁷ Formula of Concord, Solid Declaration, Article XI (“Election”), Para. 52 (=《协同式》，于《协同书》，532页)。

拣选了一些人使之得救，并且让余下的人面对我们所有人在神恩典之外都会选择的命运。神亦清楚启示出我们是在基督里蒙拣选，因此任何在基督里的人都知道自己是神所拣选的。我们知道神拣选的动机是出于祂的怜悯和恩典，不是因为我们具备什么或神预先看到什么。被拣选的人会靠这恩典而相信和结出果子，并且忍耐到底。

圣经多处告诉我们有关拣选的事实，却没有告诉我们拣选的运用。我们的错误，一方面是在神没有说话的地方表态，另一方面是在神有说话的地方又保持缄默。在神恩慈地屈尊降卑发出启示面前，两者都反映出一种傲慢。拣选是个奥秘，但圣经是否有这方面的教导，却绝不是个谜。

神话语中的所有伟大真理，从这个意义上来说都是个奥秘。我们无法掌握其中的精髓。它们并非违反理智，而是超越了理智。三位一体、基督的神性和人性、神的爱和神的忿怒——太不可思议了，人类无法完全理解，但这些都是圣经中清楚的启示。“隐秘的事是属耶和华我们神的，唯有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话”（申二十九29）。

在加尔文的著作，或在改革宗的信仰告白中，预定论并没有占据核心地位，反而特别对这个题目有诸多警告，叫我们不要推测。当杜仁田警告大家，不要企图在基督和福音以外找寻神和神的目的，他是代表改革宗的

学者说话。⁴⁸ 他补充说：“因此，我们应该摒弃〔中世纪〕学者好奇和无意义的疑问，他们通过轻率的推测，企图阐释神威仪之高深莫测的奥秘。”⁴⁹

加尔文认为，假如我们在基督里发现自己蒙拣选（这是基督在福音里提供给所有人的），思考神的预定对我们有无价的好处；但假如我们自以为可以揣测神隐藏的旨意，就会落入一个危险的迷宫。⁵⁰ 他抱着牧者心肠，为我们提供了智慧的劝诫：

除非我们认识了神的永恒拣选，……否则我们必不能合宜地确信，我们的救恩是从神白白怜悯的泉源中流出来的。……预定这个题目，自身非常困难，而且人的好奇心使其更加复杂，因此非常危险；此好奇心会令人情不自禁地走入神禁止的道路，决意要爬上云端，仿佛神的

⁴⁸ Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1:16。加尔文对推测的态度是众所皆知的，犹如他强调：神屈尊降卑和俯就我们，所启示出的不是神的本相，而是祂让我们看到的一面——不是祂的本质，而是祂的工作。加尔文警告说：“在这路途上颠簸而行，总比在它以外全速前进好”（*Institutes* 1.6.3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹六3）。

⁴⁹ Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1:252。

⁵⁰ 见 Calvin, *Institutes* 3.21.2 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁二十一-2。

全部奥秘均应探究一般。……不但他的好奇心无法满足，反倒会叫自己陷在无法逃脱的迷宫之中。因为人若窥探主喜悦隐藏在祂自己里面的事，……那是不能不受惩罚的。……当神停止教诲时，〔我们〕就止住求知的愿望。⁵¹

加尔文在他的一篇讲道中，为这一章的结语提供了一个很恰当的祷告：

全能的神，求你帮助……我们丢弃和放下对自己德行的所有信心，让我们来到基督面前，只以祂作为你拣选的源头。我们救恩的确据亦是在基督里、借着福音而得到的，直至我们最后进入永恒的荣耀，就是基督用祂的宝血为我们获取的。阿们。⁵²

⁵¹ 同上，3.21.1, 3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十一—1、3。

⁵² Calvin, *Commentary on Zechariah-Malachi*, 482。

第四章

大功告成（代贖）



MISSION ACCOMPLISHED
(ATONEMENT)

基督是为谁而死？

圣经已经清楚讨论这个问题，不需要推测。这题目蕴含着巨大的神学和实用意义。事实上，基督工作的范围与性质是不可分割的。

“有限的代赎”（limited atonement；TULIP 中的“L”）是一句不幸被采用的标语，从未在改革宗的任何信条出现过。更适当的说法应该是，基督的工作在其目的和范畴方面，都是特定的或确定的。别的说法如“限定代赎”（definite atonement）或“特定救赎”（particular redemption），似乎更能阐明这个立场。所有正统的基督徒都会认为，基督的代赎在范围或在性质上是有限的。加尔文派相信代赎的范围是有限的（或确定的），但其性质或功效却是无限的：基督的死实际上拯救了被拣选的人。亚米念派相信，代赎的范围是无限的，但其性质或功效却是有限的：基督的死让每一个人都有得救的可能，却实际上没有拯救任何人。只有普救论认为，基督的工作在其范围和功效方面都是无限的：基督为每一个人舍命，因此每一个人都会得救。然而，亚米念派和加尔文派都基于解经立场而反对普世救恩论。

我认为，支持特定救赎论的一个最有力的论据，是基督工作之性质的考虑。因此，在我们查考关于基督工作范围的经文以前，我将会先聚焦于十字架的功效。

基督十架工作的性质与功效

改革宗神学与别人对它的夸大讽刺相反，其实从未把基督的救赎工作减缩为替代性的概念。改革宗神学确认十字架的各种功效，并且把这些不同的重点结合于其代赎的教义中。因此，我们也许值得在此提出一些其他重要的概念。

代赎的理论

紧随亚当的负面例子，罪不只是附在事情的表面，不只是一些需要改造的坏行为，罪乃是我们无法自我解救的境况，而一个公平和正义的神必须对罪执行惩罚。死亡是罪的后果，而罪是由律法来裁定的。假如我们要得享永生，便必须逆转律法的判决。假如要解除咒诅带来的症候，便必须先解决律法上的问题。因此，代替受罚（penal substitution）的教义，一直处于改革宗（还有其他宗派）阐述基督救赎工作的核心地位。

代替受罚论

简单地说，这个处罚主要不是因为神的尊严受到冒犯，而是因为神的圣洁公义要求我们偿还所欠的圣约之债。它是代替的工作，因为这是由别人——既是神又是人的耶稣基督——来代替我们承受这律法的惩罚（咒诅）。

因此，和好的先决条件并非主观性而是客观性的。由于神如今可以符合律法地赦免和称不敬虔的人为义

(换句话说, 祂已经客观地与世人和好), 祂便可以同时叫世人与自己和好(罗五 10; 林后五 19~20)。与这牺牲有关的其他词语(*lytron* 和 *antilytron*), 以及介系词如 *peri*、*hyper* 和 *anti* (代替), 都强调这牺牲包含着代替、代偿的性质。

旧约的献祭制度预表了基督的祭司工作, 祂既是中保, 亦是祭物。我们对基督工作的认识, 如果不符合(更准确地说, 不是基于)以色列献祭制度的预表, 我们的认识就还不够完全。基督在各各他的拯救工作, 必须视为祂完成了把罪咎归于代死祭牲的烦琐礼仪。耶稣乃是“神的羔羊, 除去世人罪孽的”(约一 29)。

这正是早期基督徒对基督之死的认识。亨格尔(Martin Hengel)指出, “为……而死”是保罗常用的一个源于最早期耶路撒冷群体的信仰告白(参: 徒六 13)。犹太公会指责耶稣、司提反、和保罗攻击圣殿, 亨格尔认为, 这正表明, 教会最初所宣告的核心信息, 乃是“被钉在十字架上的弥赛亚, 已经以祂的牺牲替代性地担当了律法的咒诅, 取代了圣殿永久为以色列的罪代赎的工作”。“因此, 律法的礼仪失去了重要性, 不再是得救所必须的制度。”¹ 这个欢欣的宣告: “看哪! 神的羔羊, 除去世人罪孽的”(约一 29), 在平息神怒气的意义以外, 是令人难以明白的。圣经的代赎教

¹ Martin Hengel, *The Atonement in New Testament Teaching* (Philadelphia: Fortress, 1981), 36-38, 49。

义的最重要一点，就是以无罪的代替有罪的（太二十六 28；林后五 21；加三 13；来九 28；彼前二 24，三 18；等等）。

使这替代成为事实的，不只是圣父的爱，也是圣子的爱。在以赛亚书五十三章，为百姓献上受苦仆人的乃是耶和華。而那位好牧人亦说祂为羊放下了自己的生命，甚至说：“没有人夺我的命去，是我自己舍的；我有权柄舍了，也有权柄取回来”（约十 18）。

那些把耶稣钉死的犹太人和外邦人，一方面该受谴责，但他们终究却是“成就〔神的〕手和〔神的〕意旨所预定必有的事”（徒四 28）。彼得宣称基督如同一只“无瑕疵、无玷污”的羔羊，祂“在创世以前是预先被神知道的，却在这末世才为你们显现”（彼前一 19～20）。神的忿怒要求惩罚，乃是彰显出祂的公义，但神自己代替我们满足了惩罚的要求，这事实则彰显出祂怜悯的爱。在这两个情况，都是神让圣子上了十字架，而圣子则在圣灵里甘愿舍弃了自己的生命。

同归于一论（Recapitulation）

我们尤其在第二世纪的神学家爱任纽（《驳异端》〔*Against Heresies*〕卷五）接触到一个重要的概念，以同归于一（字面的意思是“重新连于元首”）来阐释基督的拯救工作。按照这个观点，基督不但借着祂的死和复活，亦借着祂的成为肉身和顺服的生命，把首先的亚当所做的事解套，代表我们完成了祂的使命。我们从亚当

得到的是死亡，却从基督得到生命。这观点与改革宗强调的圣约元首有明显的平行，把基督的生命跟祂的死亡一同包括在内，皆具有拯救的深远意义。我们在基督主动顺服的教义中强调这一点。

基督得胜论（Christus Victor）

基督得胜论是一个以更概括性的模式，讨论基督之死乃是制服撒旦。基督确实“将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜”（西二 15）。众教父和马丁·路德的著作，都特别强调基督这方面的工作。路德认为，十字架不仅是基督为我们受辱的高潮，亦是祂被高举的起点。

严格地说，这模式所预想的，不只是罪得赦免和神的公义或尊严得到满足，而是要在神面前有一个美好的生命，真正符合神在创造和在以色列历史中所启示的圣约旨意（诗二十四篇，五十一 7）。基督不只是为我们带来赦免，而是成就了神要人类顺服的心意。祂在世上的事工胜过魔鬼、疾病、和死亡，预示了祂会打碎蛇的头。撒旦和凯撒都不是主。终究而言，这位人类代表（耶稣基督）的生命，也是来自各民族之新人类的生命。正如我们的元首如今已在天上得到荣耀，全然公义，不受罪和死亡的威胁，我们既是祂的身体，亦会如此。神至终会得到祂为自己荣耀而造的顺服人类，并有基督在许多弟兄姊妹中为长子。基督的死不只是蒙赦免和得称义的根基，亦是成圣和得荣耀的根基。

在地上“执政的、掌权的”人，往往有意无意地成为天上邪恶权势的使者，阻挡神的救赎计划。“这世上有权有位、将要败亡之人”，不明白神展现的救赎奥秘，“就是神在万世以前预定使我们得荣耀的；……他们若知道，就不把荣耀的主钉在十字架上了”（林前二 6~8）。这里所指的权势，不只限于灵界的权势（撒旦和魔鬼）；这些在天上执政、掌权的，在地上亦可见于强暴和压迫人的政体，正如教会是基督国度的部分，如今在恩典中可见，并且为祂的名受苦。

那些敌对耶和華和祂受膏者的邦国被曝露出来，是骗人的、幼稚的儿童戏耍出了可怕差错，在基督里的人不必再向他们交账、效忠，信徒命运不再由他们决定。由于基督的胜利，信徒不再受“世上的小学”束缚（西二 8）。然而，基督的胜利并没有立刻在地上开启一个荣耀的国度，祂并不是要通过政治或社会行动，与其他权势互争权力。

自从奥连（Gustav Aulen）的重要著作《胜利的基督》（*Christus Victor*, 1931）问世后，西方再次注意到基督击败权势这个在过去往往被忽略的模式。²但支持这论点的人，却往往以此取代了对基督代替我们受罚的

² Gustav Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, SPCK Classics (London: SPCK, 2010) = 奥连著，汤清译，《胜利的基督——基督教的赎罪观》（香港：中华信义会书报部，1951）。

强调。³ 尽管这模式探讨了教会在基督胜过罪和死亡方面的丰富参与，但近代对这模式的辩护，却偏向 (1) 对神的忿怒轻描淡写，只强调基督的工作解决了邪恶势力的问题；(2) 抹除了基督的独特工作（“一劳永逸的”）与教会不断得胜的努力在性质上的差别。

然而，基督胜过诸权势虽是祂工作的重要一部分，但不能以此取代基督代替我们受罚的概念。虽然东方教会强调基督得胜论，基督代替我们承担咒诅却一直是其仪文和教义的核心部分。更重要的是，按照解经原则，我们不可以用基督得胜论取代基督的代赎。恩典在十字架上得胜，同时彰显出神的爱和神的公义。撒旦和他的邪恶力量（包括死亡），毕竟只有在神要按律法惩罚我们的情况下才有威力。

歌罗西书二章 13~15 节一般被认为是基督得胜论所依据的最重要经文。我们在此处读到，基督胜过黑暗

³ 见温克 (Walter Wink) 的作品，尤其是 *The Powers That Be: Theology for a New Millennium* (New York: Doubleday, 1999); N. T. Wright, *Evil and the Justice of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006) = 赖特著，张悦慈译，《邪恶与上帝新世界》（台北：校园书房出版社，2013）；与 Brian McLaren, *Everything Must Change: Jesus, Global Crisis, and a Revolution of Hope* (Nashville: Nelson, 2007)。“基督得胜论”是解放神学最爱用的阐释，重洗派近期亦以此为一个没有牵涉暴力的代赎论辩护。见：例如 J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

权势，并且在十字架上当众羞辱了他们。然而，这段经文亦提到基督把在律例上攻击我们的字据钉在十字架上。那么，明显可见，基督胜过诸权势，绝非取代祂替代我们受罚，而是基于后者的性质。基督在承担我们咒诅的同时，亦胜过撒旦和他的党羽。同样地，哥林多前书十五章 53~57 节亦把不朽之恩赐归功于基督废弃了死亡掌权的律法依据：“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。感谢神，使我们借着我们的主耶稣基督得胜。”⁴

满足神的尊荣（安瑟伦）

代替受罚的教义往往被等同于十一世纪，来自坎特伯雷（Canterbury）之安瑟伦的教义表述，但安瑟伦的观点跟代替受罚的教义有许多不同之处，需要分别讨论。根据安瑟伦的看法，父神接受基督把自己献上，认为这恰当地补偿了罪对神尊贵威严的冒犯。⁵ 这个观点

⁴ 我在 *Covenant and Salvation* (Louisville and London: Westminster John Knox, 2007), 289–302 探讨了这个世界性的末世观点。

⁵ St. Anselm, “Cur Deus Homo,” in *Anselm: Basic Writings*, trans. S. N. Deane, 2nd ed. (London: Open Court, 1998), 192–252 = 安瑟伦著，许牧世译，《神何故化身为人》，于《中世纪基督教思想家文选》，谢扶雅编（香港：基督教辅侨出版社，1962），203-312 页 / 溥林译，《上帝何以化身为人》，于《信仰寻求理解——安瑟伦著作选集》（北京：中国人民大学出版社，2005），265-401 页。

后来被称为满足论（*satisfaction theory*）。他们认为，神好比一个遭受国民羞辱的君王，必须得到一种适当的贡物来补偿祂的尊严所受的侵犯。由于神的威仪是无限的，这惩罚也必须是无限的，只有一个无限的替代才可以满足惩罚的要求。

这理论包含着一个重要的真理，但不应该被视为等同于改革宗对基督救赎工作之性质的理解。安瑟伦的教义表述正确地把我们的注意指向代赎的客观性质：神怎样看待罪。被冒犯的是神，祂被我们的罪冒犯，我们需要认识祂的独特属性，并且认识神与我们的圣约关系。神是在这个关系中按照自己的形象创造了我们。虽然人际关系没有一处不受到罪的影响，但圣经自始至终认为，罪主要是违反了神的诫命。假如把罪只看为破坏了人的生命和人与人之间的关系，或甚至认为罪只是令人主观地感到焦虑、愧疚、和与神隔绝，都没有足够地认识罪的性质。若不是基督的拯救工作，我们客观地说都是神的敌人，理当受到惩罚。

安瑟伦对赎罪的阐释，在解经原则和教义方面都有一些弱点。伯克富解释说：“安瑟伦的理论有时候被认为与改革宗相同，都被称为满足论，但两者不完全一样。”⁶安瑟伦认为，基督为我们代赎，基本上是为了补偿神受到冒犯的尊严；改革宗神学则指出，受到冒犯的是神的公义。安瑟伦的理论没有空间来涵盖基督主动

⁶ Berkhof, *Systematic Theology*, 385。

顺服对我们生命的益处，或基督是为了我们的罪受惩罚，只是说基督献上的贡物足以补偿人类对神的冒犯——“其实是把罗马天主教赎罪的教义应用到基督的工作上。”⁷不但如此，改革宗神学认为，这理论错误地把代赎缩减为神与耶稣基督之间的交易，并没有处理这跟罪人有什么关系。⁸

道德影响论

亚伯拉德（Abelard，1079-1142年）为抗衡安瑟伦的理论，提出了后来的道德影响理论。这观点认为，基督的死为我们提供了神爱罪人的一个感人榜样，足以诱导罪人悔改。尽管阿伯拉的论说亦包括了其他方面（特别在他的《罗马书阐释》〔*Exposition of the Epistle to the Romans*〕），他的这个模式曾经颇具吸引力，特别被苏西尼派（神体一位论—普救派的前身）采用，并且经过启蒙时代而发展至更正教的自由派。

这模式源于伯拉纠主义对堕落后人性的理解。这个观点认为，我们需要的唯一恩典就是律法、履行律法的机会，和一个可以效法的好榜样。半伯拉纠主义承认我们需要神的恩典：我们可以凭自己的自由意志相信，但在成圣过程中却需要恩典。教会的大公会议曾多次指责这两种观点，这是我们已经看到的。按照伯拉纠／半伯

⁷ 同上，386。

⁸ 同上。

拉纠的观点，亚当和基督的功用只是作为一个道德模范（分别是吓阻性的模范和启导性的模范）。这种思想走向导致否定基督永恒神性的亚流派或嗣子说（adoptionist）基督论，是不足为奇的。

在十六世纪，这些异端与被称为苏西尼主义的运动混合起来，导致了更正教的自由派。这些假设在启蒙时代特别明显，尤以康德为代表。他认为基督的死只为我们的悔改提供了动机，最终乃是我们的悔改促成救赎的效果。⁹既然我们不需要彻底的拯救，也就不需要一位神圣的救主。

管治论（Governmental Theory）

为了调解苏西尼派（道德影响论）和宗教改革的观点，亚米念派的伟大学者葛若修（Hugo Grotius，1583-1645年）倡导了一个管治论。¹⁰这个观点认为，按照神的本性，祂不会要求绝对的公平或要人满足祂公义的目标。基督的死只是让神可以为人提供比满足律法更容易的拯救。因此，基督的死并非真的为我们付了罪债，只

⁹ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. Allen W. Wood and Georgedi Giovanni (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 76–97, 104–45。

¹⁰ H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, MO: Beacon Hill, 1952), 2:241。

是为了显出神公平的管治。¹¹ 因此，救恩的基础，并非基督完美无瑕地代替罪人履行了律法和承担了咒诅，而是基于信徒不完全地顺服一个放松的律法。¹²

近代对主观代赎论的偏好

道德影响和管治论基本上都是主观的代赎论；即是说，它们都把焦点集中于十字架对我们的影响，认为十字架是为了感动我们相信和悔改。我们的信心和悔改因而成为神接纳我们的基础。如此一来，坏消息便不如我们想像的那么坏（因为神的公义并没有要求我们完美地

¹¹ 韦利（Wiley，同上）把代替受罚论视为“加尔文派的理论”（2.241），他称声：“这种代替理论的弱点显明在企图把我们的罪归算为基督的罪”（245）。“我们反对满足论，最终是基于一个事实：在逻辑上，它会导致反律法主义。”原因如下：“(1) 这理论认为，基督的主动顺服会归算到信徒身上，以致神以此作为他们的顺服。他们因有基督的代理而被称为义。(2) 这种归算实际上使基督的受苦成为没有必要，因为假如基督已经为我们满足了律法的要求，我们为什么还需要借着祂的死避免惩罚呢？(3) 假如基督的主动顺服取代了信徒的顺服，他们便没有必要自己去遵行神的律法。……因此，人们会以为自己可以为所欲为，而不是要为自己没有过正义的生活负责”（249）。韦利指出，米利（John Miley）“是管治论在现今世代最出色的代表人”（255）。韦利否定基督的死是关乎“替代受罚，满足了罪该得的惩罚”（257）。

¹² 参 Berkhof, *Systematic Theology*, 368。

履行祂的律法），但好消息也好不到哪里。原来宣告说基督已经成就了一切的义，担当了我们的惩罚，如今的信息是我们可以借着比较容易的顺服而得救。基督工作的客观性质，即祂为神和罪人之间开启的崭新关系，如今被缩减至踪影全无。

自由派更正教徒如施莱马赫（Friedrich Schleiermacher）和立敕尔（Albrecht Ritschl），完全脱离了司法的角度（法律或法庭）去理解代赎。“对他们和现代一般的自由派神学来说，代赎（atonement）变成罪人借着改变自己的道德境况，得以与神合一（at-onement）或和好。有些人谈及一种道德上的必须性，却拒绝承认任何法律上的必须性。”¹³

比较接近的例子是十九世纪的美国奋兴布道家查尔斯·芬尼。尽管他并没有否定基督的神性，他对基督的工作却持同样的论点。芬尼的神学架构基本上是伯拉纠主义，从拒绝原罪开始。¹⁴ 他的《系统神学》（*Systematic Theology*）自始至终反映出道德影响论和道德管治论的结合。芬尼坚持认为，从法律角度来说，一个人（甚

¹³ 同上，369。

¹⁴ Charles G. Finney, *Systematic Theology* (Minneapolis: Bethany, repr. 1976), 31, 179–80, 236。亚米念派神学家奥尔森指出，芬尼的神学理念更接近伯拉纠主义，不是亚米念主义（*Arminian Theology*, 28, including footnote 20 = 奥尔森著《亚米纽斯神学》）。

至包括耶稣基督在内)不可能代替其他人去履行律法的要求,并且担当违反那律法的惩罚。“如果〔基督〕已经代替我们遵守了律法,那为什么还坚持要求我们重归个人顺服,以此作为我们得救的必要条件(sine qua non)呢?”¹⁵ 代赎只不过是“叫人行善的动力”。¹⁶

芬尼既然拒绝了“代赎是名副其实地付清债务”的观点,便只能接受“事实上,代赎本身并不确保任何人会得救”。¹⁷ 芬尼甚至超越了大部分鼓吹主观代赎论的人,坚持:我们完美地顺服神的律法,乃是我们称义的“必要条件”。

但甚至比他温和的观点还是没有意识到,神的律法并非只反映出祂的旨意,而是反映出祂的道德本性。神不可能放松祂的圣洁旨意或公义要求。死亡不只是表示神的不悦,或只是一个随意的惩罚,而是违反神圣约的法律制裁(结十八 4;罗六 23)。神的审判不可能不公义,正如神所说的话不可能不真实。

尤其是最近,主流神学家指出,现代代赎论基本上是建立于伯拉纠和苏西尼的假设。耶鲁的神学家林贝克(George Lindbeck)说,至少在实践方面,亚伯拉德仿效基督榜样的得救观点(十字架彰显出神的爱,因而激励我们悔改),如今似乎已取代了客观的、代替受刑

¹⁵ Finney, *Systematic Theology*, 206。

¹⁶ 同上, 209。

¹⁷ 同上。

的代赎观点。林贝克推测说：“代赎的概念在当代天主教或更正教议程都不受重视，……特别是代替受刑的版本，……〔代替受刑的理念〕曾经主导流行观点好几百年，如今却续渐消失了。”¹⁸

林贝克指出，这情况在福音派更正教徒中也都一样。因为唯独靠信心（*sola fide*）称义的教义，在一个不把基督的客观工作、而把我们归信的主观经历（以协作的词语来理解的话，就是指与恩典合作）放在中央地位的体系中，没有太大意义。¹⁹“我们这个越来越偏向于

¹⁸ George Lindbeck, “Justification and Atonement: An Ecumenical Trajectory,” in *By Faith Alone: Essays on Justification in Honor of Gerhard O. Forde*, ed. Joseph A. Burgess and Marc Kolden (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 205。

¹⁹ 同上，205-6。他补充说：“那些继续说唯独信心的人，假设自己是同意改教者，不管是什么程度的同意。他们受了归正派（conversionist）敬虔主义和复兴运动的影响，把拯救的信心变成自由意志的一项值得称赞的好行为，一个自愿的决定，愿意相信基督在十字架上为我、和为每一个人承担了惩罚。因此，每个人都可以‘重生’，只要他足够努力。尽管考虑到他们所用的比喻（这比喻是出于约翰福音），这似乎不太可能。因此，当他们丢失了宗教改革对信心的认识，就是使人称义的信心乃是神的恩赐，安瑟伦的代赎理论便成为一种自以为义的文化，这种文化具有道德和宗教的外表，因而批评者认为，比主要是在道德方面自以为义的亚伯拉德自由派更可怕。假以时日，让我言简

令人自我感觉良好的治疗性文化，与谈论十字架是对立的”；我们“消费主义的社会”亦鄙视这样的教义。²⁰

今天有各式各样的影响力，但在更正教很多神学家当中，却广泛地对任何代替受刑的概念（即相信基督代替罪人受苦，忍受了神的义怒）感到反感。今日福音派大多强调“耶稣会怎样做？”，而不是“耶稣已经成就了什么？”。耶稣提供给我们的榜样，是让我们去效法个人或社会转化。特别是当代的一些重洗派和女权主义神学认为，神对罪人发怒的主题是在鼓吹暴力，把人的报复行为合理化。他们没有把基督的工作视为祂担当了我们该得的惩罚，而是作为一种道德上的激励，要我们有改变世界的公义实践（善行）。²¹

这种思想导向，至少隐含上述提到的各种主观理论，特别表现在莫特曼（Jürgen Moltmann）的著作和解放神学中，亦可见于当代福音派大部分流行的讲道和教导。²²

意赅地说，自由派亦越来越远离亚伯拉德立场了”
（207）。

²⁰ 同上。

²¹ 我在 *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 178–207 详细讨论了这些观点。

²² 见：例如 Clark Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)，特别是 49–80; Clark Pinnock and

潘嘉乐像过往一些亚米念派神学家一样，排除代替受刑的教义，认为那只是一个来自加尔文派的奇怪而危险的理论。²³ 即使接受代替受刑之代赎教导的福音派圈子中，普遍的信息亦似乎认为，基督之死的首要目的，只是为了彰显神的爱，以此激励我们以爱回报祂。但正如罗马天主教学者诺克斯（John Knox）所指出的：

Robert Brow, *Unbounded Love: A good News Theology for the 21st Century* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 特别是 100–105。

²³ 注意韦利（John Wiley, *Systematic Theology* [New York: Hunt and Eaton, 1892], 241）怎样提到“代替受刑的理论，一般被称为加尔文派的理论”。潘嘉乐评论说，他采纳亚米念主义，导致他拒绝了经典的代赎教义：“这显然缩减了我对代赎怎样准确发生的理解，……我先察看了安瑟伦的理论，然后是葛若修，他们都鼓励我们不要从狭义或量化的角度去理解代赎，而要把它作为一种司法的示范。……我强烈感觉到，在今天的基督徒中，奥古斯丁思想已失去其影响力。如今克拉克已不再在我们当中，葛斯特纳已退休，我们很难找到一个加尔文派的神学家，会愿意为改革宗神学（包括加尔文和路德的观点，与其严谨的细节）辩护。”潘嘉乐承认，这些改变部分是为了迎合世俗的思想：“我们终于与现代文化和平共处”（Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in *the Grace of God, The Will of Man: A case for Arminianism*, ed. Clark H. Pinnock [Grand Rapids: Zondervan, 1989], 23, 26, 27）。

“十字架代表牺牲的概念乃是新约圣经的根底。绝无证据显示，早期教会认为基督之死的目的是为了彰显神的爱。”²⁴ 此举当然也彰显出神的爱，因为此举不但表达出神的好意，并且的确落实了我们的拯救。事实上，如果基督的死只不过是一种实物教学，不是必须以此来满足神的公义，那么彰显出的便不是神的爱，而是神的残酷。

基督工作的整合观

加尔文派一向强调，不能把基督拯救大工的性质和果效缩减为一个使罪得赦免的替代牺牲。改革宗神学意识到罪有广泛的后果，因而认为，基督的拯救工作包括以我们圣约元首的身份，代替我们履行了一切的义，解决了亚当的悖逆，使我们与祂同归于一。加尔文指出：“简言之，自从祂取了奴仆的样式，便开始付上释放我们的代价，为要救赎我们。”²⁵ 代赎抵消了我们的债务，称义则让我们在神面前得以站立，有基督的义归到我们的账上。代赎担当了我们的过犯，但被称为义则让

²⁴ John Knox, *The Death of Christ: The Cross in the New Testament History and Faith* (New York: Abingdon, 1958), 145。当然，基督的死比神的任何其他工作更能显明神的爱。这正是因为基督的死不只是为了揭露或彰显神的爱，而是要借着神在耶稣基督里向我们表现的爱去拯救罪人。

²⁵ Calvin, *Institutes* 2.16.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，二十六5。

我们在神的法庭中有正面的地位，以致我们不但蒙赦免，并且因基督的缘故，完全被接纳，成为公义、圣洁、蒙神喜悦。

因此，与其要在基督代赎之死和拯救生命之间作出一个错误的选择，爱任纽的“同归于一论”有很多方面都是代替受刑论的根基。基督的代替受刑并非祂工作的全部，但抹杀了这一点，其他方面便都不重要了。因此，基督的成为肉身和顺服生命，与祂的自愿牺牲，同样都是必须的。

此外，基督的死亦战胜了撒旦、邪恶、和死亡的权势。这些权势捆绑着这个世代。基督的拯救工作包括了祂的复活和升天，并且祂有一天会回来更新一切。基督不但救赎灵魂，亦救赎身体；不但救赎身体，亦救赎整个受造界。改革宗神学一向鼓励我们对基督的拯救工作要有更丰富、更整合的理解，包括祂的成为肉身、顺服的生命、舍己牺牲、和得胜复活。基督舍己的爱亦是我们效法的榜样（太二十 25~28），并且建立神的道德管治（罗三 25）。

然而，加尔文主义亦指出，其他这些方面其实无法成为事实，除非基督的工作首先是一种代替受刑的工作，解决了我们在一位圣洁的神面前的罪咎这个客观问题。

- ◆ 基督的工作是否取消了亚当的过犯，以祂的生命、死亡、和复活，使一个新的人类与祂自己同

归于一呢？肯定是的。但除非基督的死亡真的取消了我们的罪债，否则我们便仍然陷在罪中。

- ◆ 基督的工作是否胜过死亡和地狱的权势？当然，但只是因为基督的工作首先满足了神的公义，以致死亡的惩罚可以被撤销，撒旦再没有指控我们的凭据。
- ◆ 十字架是否彰显出神的爱？肯定是的，但只有在十字架上实际满足了神公义的要求，并且免除了我们罪债的情况下。否则，这是一个残酷的实物教学课。假如并不需要基督的死来满足神的公义，十字架显出的便不是神的爱，而是祂的不公平。
- ◆ 基督的拯救工作有没有支持神在世上的公平管治和道德秩序呢？有，不过，只有当基督的工作实际上完全满足了公义的要求，而不只是作为一种道德的威慑鼓励。

基督工作的范围

我们已经看到基督工作的所有性质，很明显的是，基督的死实际上恢复了在亚当里所失去的，而且，基督为他们而死的人，被带进一个人类从未进入的状态，就是永远的安息，使他们得到新创造的圆满荣耀。死亡和罪的权势已被消灭。基督取代了亚当作为元首。我们的债成为基督的债，祂的公义成为我们的公义。

然而，我们从这一点，又可以得出什么关于基督拯救工作范围的结论呢？

第一个选择：基督的死救赎了每一个人

其中一个答案是，基督的死客观地救赎了每一个人。圣经毫无疑问教导说，神爱世人，并且基督为世人舍命（约一 29，三 16，六 33、51；罗十一 12、15；林后五 19；约壹二 2）。因此，鼓吹这观点的人作出结论，认为基督的目的是要拯救每一个曾经活过或将会出生的人。俄利根（Origen）的“万物复原论”（*apokatastasis*）主张，所有灵魂（不是身体）——包括路西弗（Lucifer；编按：即魔鬼）在内——都会在天堂的福乐中相聚。²⁶ 这观点在第六世纪已经正式受到谴责。

巴特（Barth）拒绝约束神的自由，尽管没有正式提出普救论，但他关于拣选及与神和好的教义却有此暗示。²⁷ 路德宗认信亦教导普世和客观的代赎，虽然（不

²⁶ 见 *The Seven Ecumenical Councils*, vol. 14 in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Henry R. Percival (Grand Rapids: Eerdmans, repr. 1971)。

²⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics* II/2, 417–423; III/2, 136; IV/1, 91, 140, 410。有责任感的评估，特别见 G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trans. H. R. Boer (London: Paternoster, 1956), 215–34; Garry J. Williams, “Karl Barth and the Doctrine of the Atonement,” in *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques*, ed. David

同于巴特) 他们仍然坚持拣选是有限和无条件的, 最后只有选民才会得救, 并且一些人只是暂时得到基督拯救工作的好处, 后来却因致死的罪或不信而失去这些好处。这个观点认为, 尽管基督的死是要救赎每一个人, 但不是基督之而死的每一个人都会得救。

第二个选择：基督的死让每个人都有得救的可能

第二个选择是, 基督的死让每个人都有得救的可能。荷兰的抗辩派(亚米念派)认为, 基督牺牲的目的, 就是让神可以借着恩典所赐能力的协作(即相信和顺服福音), 为人提供救恩。亚米念派神学家一般承认, 假如基督真的在十字架上完成了罪人的拯救(不只是使救恩成为可能), 那么基督为之而死的所有人都会实际得救。因此, 约翰·韦利(John Wiley)这样评论:

代替受刑的理论要不是导致普世得救论, 就必定是无条件的拣选。米利(Miley)博士指出, “如此的代赎, 从其本质和马上结果来说, 都会使人永远地从罪咎中得释放, 不必对罪的惩罚负责任。”²⁸

Gibson and Daniel Strange (Nottingham: Apollos, 2008), 232-72。

²⁸ Wiley, *Christian Theology*, 2:246。

这些亚米念派神学家承认，假如基督的死确实为了基督为之牺牲的每一个人成就了救恩，那么仅有的选择便是加尔文主义或普救论。

第二个观点还有另一个版本，一个较折衷的立场，介于多特会议（1618-1619年）定义的正统加尔文主义，和后来称为“有条件之普救论”（hypothetical universalism，照其构思者的名字亚目拉督〔Moises Amyraut〕，亦称为“亚目拉督主义”〔Amyraldianism〕）的亚米念立场之间。他们认为，基督毫无例外地承担了每个人的罪，但神知道，若没有信心的恩惠，没有人会接受基督，便拣选了一些人，让他们得到基督工作的好处。很多福音派的更正教徒都持有亚米念或亚目拉督的观点。无论他们所持的是哪一个观点，他们都会同意薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）所表达的立场：“基督的死并非潜在或实际地拯救，而是使所有人成为可救的人。”²⁹ 同样地，莱特纳（Robert Lightner）亦说，他拒绝加尔文派的观点，不同意“基督在十字架上的工作本身就是有功效的”。³⁰

²⁹ Lewis Sperry Chafer, “For Whom Did Christ Die?” reprinted in *Bibliotheca Sacra* 137 (Oct.-Dec. 1980): 325。

³⁰ Robert Lightner, “For Whom Did Christ Die?” in *Walvoord: A Tribute*, ed. John F. Walvoord and Donald K. Campbell (Chicago: Moody Press, 1982), 162。

第三个选择：基督救赎了所有被拣选的人

第三个观点是，基督为选民所有的罪而死，因此在十字架上救赎了他们。根据这个在《多特法典》（第二章第3条）表达的观点，尽管基督客观而有效地只承担了选民的罪，基督的死却“有无限的价值，足以补赎全世界的罪”。多特其实重述了一个普遍的表述：“足够全世界之用，却唯独对选民有效。”这表述可见于中世纪不同神学系统的著作，包括阿奎那、里米尼的贵格利、路德的导师史陶皮茨。正如这表述所显示的，这观点并没有限制基督拯救工作的充足性（sufficiency）或可用性（availability），而是坚持基督上十字架的特定目的，是为了拯救祂所拣选的人。

正如十七世纪清教徒约翰·欧文（John Owen）所指出的，每一个承认最后有些人会丧失的立场都认为，代赎在某方面——不是在其范围就是在其果效——是有限的。欧文总结出几种可能性：基督的死是为了担当（1）所有人的所有罪；（2）所有人的一些罪，或（3）一些人的所有罪。³¹ 如果不信是一种罪，而且有些人最终会受处罚，那么，至少有一种罪是基督没有充分满足的。

³¹ John Owen, “The Death of Death in the Death of Christ,” *Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1966), 10:233。

特定的救赎

以下是支持特定救赎（第三个观点）的几个论点。第一，这观点主张，基督的死确实拯救人。圣经没有一处教导说，基督来到世上，只是为了使拯救成为可能，更没有说，相信基督才让拯救成为事实。这便把接受救恩的途径（即信心）变成救赎的基础。

圣经处处宣告的好消息就是，神已经借着基督的死使我们与祂和好，基督已经在十字架上以祂的宝血成就了这事，并且已经客观地确保了罪得赦免（赛五十三 10~11；太二十六 28；约一 29，三 17，四 42；提前一 15；等等）。“既已和好〔借着神儿子的死〕，就更要因祂的生得救了”（罗五 10）。基督为之而死的所有人都已经蒙救赎、与神和好，并且免受神的忿怒。我们通过信心接受这已经在各各他成就的救恩。基督在十字架上“一次而永远地”成就了祂的拯救工作，没有留下任何需要罪人靠自己的行动去做的事，不论是他们的抉择或努力（罗九 12~16）。

正因这个缘故，新约圣经中的福音诉求乃是毫无保留地充满喜乐和安慰。所有接受救恩的人都可以得到确据，基督的工作已经确定了他们的拯救。他们如今通过圣灵的恩典工作而得到救恩的好处。这些好处是基督为祂的子民付上赎价时所包括在内的。

第二，这观点强调三一神与救赎的关系。三一神在永恒中达成协议（救赎之约），父神拣选某一数目的

人，交给圣子作为他们的守护者和中保，圣灵则保证把他们带到基督面前，让他们得到有基督作为中保的所有好处。

耶稣说，祂到来，并不是为了使救恩成为可能，而是实际上拯救“凡父所赐给我的人”。祂亦补充说：“差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。……所以我对你们说过，若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来”（约六 37～39、65）。在约翰福音第十章，耶稣说：“好牧人为羊舍命。……我是好牧人，我认识我的羊，我的羊也认识我；正如父认识我，我也认识父一样，并且我为羊舍命”（约十 11、14～15），其中包括了外邦人和犹太人（16节）。

耶稣因各各他而心情沉重，便向父神祷告说：

父啊，时候到了，愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你；正如你曾赐给祂权柄，管理凡有血气的，叫祂将永生赐给你所赐给祂的人。……他们本是你的，你将他们赐给我，他们也遵守了你的道。……我为他们祈求，不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求，因他们本是你的。（约十七 1～2、6、9）

耶稣再次包括了所有“因他们的话信我的人，……使他们都合而为一”（约十七 20～21）。有一条明显的线贯

穿约翰福音，证实三位一体的三个位格之间有一个永恒的救赎之约，父神把一些人交给爱子：“凡父所赐给我的人。”

新约圣经书信亦显示，父、子、和圣灵之间，在拣选、救赎、和呼召的旨意和工作上相互呼应。这为我们带来不可动摇的安慰。从芸芸众多堕落的人类中，父神已经“在基督里”拣选了一些人（罗八 30~34；弗一 4~13）。³²

圣经清楚教导，父神拣选了很多（但不是所有人），叫他们得到永生，并且托付圣子拯救他们（约六 38~39，十五 16，十七 9；罗八 29；弗一 4~5、7、15）。圣经亦教导说，圣灵有效地呼召被拣选的人，使他们与基督联合。虽然他们真的相信了基督，却不是靠他们的自由意志，而是出于神的全权恩典：圣灵把被拣选的人带到基督面前，赐他们信心（约一 12~13，六 44，十五 16；罗八 30，九 6~24；弗二 8；帖后二 13）。选民“从创立世界以前”就在基督里被拣选，蒙基督救赎，并借着圣灵与基督联合（弗一 3~14）。路加记载，当一群外邦人听到福音，“凡预定得永生的人都信了”（徒十三 48）。我们得救，并非归功于罪人与

³² 见 Stephen M. Baugh, “Galatians 3:20 and the Covenant of Redemption,” *Westminster Theological Journal* 66:1 (2004): 49–70。

神合作，而是归功于三一神三个位格之间的合作。圣子与圣父和圣灵合一，目的是拯救被拣选的人。

没有人可以控告“神所拣选的人”，因为基督已经救赎了他们，并且在天上为他们代求（罗八 33~34）。因此，基督的死被称为“永约之血”（来十三 20）。彼得写信给信徒，说他们是蒙拣选，“以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒的人”（彼前一 2）。其他人则是“那可怒、预备遭毁灭的器皿”（罗九 22）。神在他们作决定以前——事实上，在他们存在以前——就拣选了雅各，拒绝了以扫，表示神有权怜悯祂所选择的人（罗九 1~21）。

耶稣确实救赎了祂所拣选的人（罗八 32~35）、祂的羊（约十 11、15）、祂的教会（徒二十 28；弗五 25~27）和祂的百姓（太一 21）。祂“舍命，作多人的赎价”（太二十 28，二十六 28；参：赛五十三 12；来九 28）。耶稣被差遣是为了完成父神的目的，耶稣有信心，父神所赐给祂的，祂“一个也不失落”，并且在末日将会复活（约六 38~39）。救主以得胜者的身份进入天国，胜利地宣告说：“看哪，我与神所给我的儿女”（来二 13）。

这一切显示出，“神愿意为那承受应许的人格外显明祂的旨意是不更改的，就起誓为证。借这两件不更改的事，神决不能说谎，好叫我们这逃往避难所，持定摆在我们前头指望的人，可以大得勉励”（来六 17~

18)。“祂……救赎祂的百姓”（路一 68，《朱宝惠译本》；强调字体为笔者标示）。

第三，这观点完全聚焦于基督，而不是信徒。我怎样才能知道基督是否为我而死呢？圣经提供的唯一答案是要我们指望基督，我们是在祂里面蒙拣选的，祂的死足以拯救每一个人——事实上，足以拯救千万个世界。

然而，除了普救论外，其他观点都坚持，尽管基督有祂的客观工作，但基督为之而死的很多人最后都会丧失，承受自己的审判。那么，基督在上文保证，神所赐给祂的，祂一个也不失落，又怎么说呢？

巴特的立场证明了这个问题。我们从上文看到，他认为每个人都是在基督里被拣选、蒙救赎的人——客观地得拯救和称义。但他却保留着有些人最后会丧失的可能性。然而，假如基督为之而死的一个人失落了（甚至只是一个可能性或假设性），那么基督的死便没有实际上拯救了任何人。要保持基督在十字架上拯救工作的客观性，又坚持这是要为所有人代赎，唯一的途径就是否认任何人最后会被定罪。假如普世拣选的概念是不符合圣经的，那么普世救恩的概念更是如此。

加尔文说，对全世界所有人而言，基督都是完全充足的救主。当有人相信时，我们向他们保证，没有任何罪（过去、现在、或将来），可以令他们与神在耶稣基督里对他们的爱隔绝。我们不在自己里面、而是向我们的外面，找寻拣选或救赎的证据。我们可以这样做，只因神对我们的客观审判已经在十字架上（不是按照我们

的主观经验) 决定性地、完全地、和永远地得到解决了。

假如基督所担负的罪，并没有实际地为每一个基督为之舍命的人消除神的忿怒，那么就如巴文克 (Herman Bavinck) 所总结的：“重担便从基督转到基督徒身上。”如今“真正叫人与神和好的乃是信心”，而不是基督的客观工作。³³ 按照这个观点，信心不但使人愿意与神和好，而是成就了这和好；信心变成使人得救的工作，成为领受神饶恕和更新之恩的根据，而不是接受的工具。

回应异议

1. 新约圣经清楚教导基督为世人而死。

加尔文派从未怀疑，圣经明确地教导基督为世人而死；事实上，他们认为这是美妙的“大好信息”。外邦人能与基督同作后嗣，并且与相信的犹太人同作亚伯拉罕属灵的儿女，往往被我们看为理所当然的事，但对于第一世纪的犹太人和外邦人来说，这却是一个革命性的信息。这正是保罗——外邦人的使徒——所展现出之“基督的奥秘”的核心（弗二 11~三 13），也是一些犹太基督徒攻击他的原因。这个犹太和外邦人在基督里

³³ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt; trans. John Vriend (GrandRapids: Baker, 2006), 3:469。

合而为一的奥秘所引起的争议，后来在使徒行传十五章记载的耶路撒冷会议得到解决。

一向以来，神的心意都是要通过以色列拯救世人。早在创世记三章 15 节所宣告的福音已有此暗示，在神立亚伯拉罕“作多国之父”的圣约中，更清楚地阐释（罗四 17）。众先知亦多次重复这应许，并由复活的基督向世界表明出来。耶稣的到来并不是要恢复摩西之约（地缘政治的神权统治），而是要成就亚伯拉罕之约对整个世界的祝福。祂就是亚伯拉罕的“那一个子孙”，世上所有家庭都要在祂里面蒙福（加三 11~18、28）。

然而，贯穿救赎历史，“拯救”一向是通过余民达成的。神从洪水的审判中救出世界，尽管只是通过挪亚和他的家人——一共八人（彼前三 20；彼后二 5）。祂通过余民拯救以色列和犹大。祂亦会同样地拯救整个世界，“从各族、各方、各民、各国中买了人来，……叫他们成为国民，作祭司归于神”（启五 9~10）。因为“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”（约三 16）。神对世人的爱感动祂选出众多敌人，甚至在“我们作仇敌的时候”（罗五 10），就赐下爱子，叫这些罪人借着圣灵与基督联合，成为一个巨大的诗班，歌颂赞美祂的怜悯和恩典，直到永远。这样，世界真的是得救了。³⁴

³⁴ 见 B. B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942 [repr. 1980]), 尤其是 95。

正如任何基督徒一样，加尔文满有信心地宣告，基督乃是“神的羔羊，除去世人罪孽的”（约一 29）。我们不但普遍地对所有人宣告，而是特别向每一个人宣告，基督的死足以拯救他。套用《多特法典》的话：

“神儿子的死是为罪所献唯一和最完全的祭与补偿；它有无限的价值，足以补偿全世界的罪。”³⁵ 没有人可以说：“我来到基督面前，却没有救赎之恩留给我。”基督的十字架有足够的救赎之恩给世上的每一个人，以及千万个世界。因此，这观点不容许我们以为基督之工好比一个有限的赦罪之泉，只够供应被拣选的人。问题从来不是基督工作的充足性，而是在乎三一神的目的。

2. 问题在于他们不信基督，不是因为他们的罪。

有些人辩驳说，基督的确为每一个人成就了客观的赦免，因此，不信的人被定罪，不是因为他们的罪，而是因为他们不信基督。可是约翰告诉我们，不信的人“罪已经定了”（约三 18）。我们生来就在亚当里有罪，我们的罪债每天都在增加。一个人不是在听到并且拒绝福音的刹那被定罪。保罗说，神为不敬虔的人积蓄忿怒，是因为他们的罪（罗一 18），他甚至列举出好些

³⁵ Canons of Dort, Second Head of Doctrine, Art. 3, 99 = 《多特法典》第二项教理，第 3 条，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），315 页。

罪，那是神在末日会为之倾倒下祂的怒气的（西三 5～6）。我们可以引述其他很多经文，证实“不信”亦是在末日被定罪的一种罪。

3.这岂不是“不公平”吗？假如基督没有为他们而死，神却要定他们的罪，怎能说是公平呢？

如果我们接受以上引述经文的全部意思，父神并没有选择拯救每一个人，圣灵亦不会有效地吸引每一个人到救主面前。因此，这个可理解的异议不但是质疑拣选，亦质疑救赎的实施和成就。使徒保罗在罗马书九章回答了拣选是否“公平”的问题，他简单地指出，神有全权从已被定罪的人类中自由拣选祂所要拣选的人。

这正是关键所在。基督并不是为无罪的生物而死，而是为罪人——仇敌、充满敌意的叛徒——而死。神对人类的大爱彰显于一个事实，甚至在亚当随己意背叛神，使自己和我们成为罪的奴役以前，父神已经把一些人交给子，亦把祂的儿子赐给祂的子民。神没有责任要拯救祂的任何一个敌人，但甚至当我们仍在痛恨神的时候，祂已爱我们，并且差派祂的儿子来拯救我们。假如是勉强的（甚至是受神本质的内在催迫），便不算是恩典。神大可以定我们所有人的罪——这正是恩典和怜悯的大前提。

此外，神深邃的爱亦彰显于一个事实。祂差派儿子为我们的救恩成就了一切，不只是使人类有“得救的可能”。祂并非只做了一半，似乎在说：“我该做的已经

做了，现在看你啦。”不是的，祂完全达到祂爱我们的目的，为那些“死在过犯罪恶之中”的人成就，并且施行了救赎（弗二1）。

最后，因为基督的死足以拯救每一个人，除了那些拒绝救恩的人，没有人会被遗漏。当然，若非借着恩典，我们都会拒绝这救恩，但神却不必为人的这个罪恶境况负责。在审判的那日，除了神以外，人类不能为他们的救恩感谢任何人；除了他们自己以外，亦不能为他们被定罪埋怨任何人。对所有还未相信基督的人，我们宣告说：神借着救主完全足够的工作，已经与人和好；我们亦严肃地警告说：在基督以外，没有得救的希望，不论是指得救的可能性或实际上的得救。对所有已经相信基督的人，我们与圣经一起宣告说，他们现在已经从神的忿怒、从死亡和地狱得到拯救。他们的救恩并不是一个可能性，而是实际上的。他们不是可救的，而是已得救的。救恩不是靠他们来完成或变得有效的，而是他们白白领受的恩惠。

第五章

蒙召和保守
(奏效的呼召和坚忍)

CHAPTER 5



CALLED AND KEPT
(EFFECTUAL CALLING AND
PERSEVERANCE)

“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”（罗八30）。伊莉莎白女王时代伟大的清教徒柏金斯（William Perkins）称罗马书第八章30节为救恩的“金炼”，并非无根据的。每一个环节都是由神在基督里的爱所铸造，由神在恩典中永不改变的目的而彼此连接。如果任何一个环节最终是依靠我们的话，整条炼子便散掉了。

我们是从永恒就在基督里被拣选出来的，并在适当的时候有效地蒙召归入基督。我们凭信心（这本身就是神的恩典）接受基督和祂所有的好处。众先知已经期待着神要与祂的百姓立一个“新约”，这约不像神在西奈山与“他们祖宗……所立的约”。“那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民”，并且“他们……都必认识我。我要赦免他们的罪孽，不再記念他们的罪恶”（耶三十一33~34）。

同样地，耶和华给以西结一个异象，让他看到山谷中遍满干枯的骨头。耶和华命令以西结向骨头传讲生命的话语，借着他的话使骨头恢复生命（结三十七1~14）。“我的仆人大卫必作他们的王，众人必归一个牧人。……我要与他们立平安的约，作为永约”（24、26节）。

以色列曾在西奈山起誓说：“耶和华所吩咐的，我们都必遵行”（出二十四3）。神呼召众先知向他们宣告破坏这约的咒诅。根据这个约，他们是全无盼望的，

被掳离开神的圣地是对他们的唯一公义审判。但神从未以此作为最后的决定。律法的审判往往以福音紧接其后——不是根据以色列在西奈山所起的誓，而是根据神对亚伯拉罕、以撒、雅各所起的誓。神在创世记十五章所发的誓言，以祂经过死畜的异象作为预表和印记，代表神会自己担当咒诅。这是神单方面向亚伯拉罕所作的保证，祂会赐给亚伯拉罕产业，并且会通过他的后裔使世上万国得福。神又向雅各发出誓言，让他看到异象，从天上有梯子垂下来，有天使在上面上去下来。神再次单方面作出保证。耶稣对拿但业说：“我实实在在地告诉你们，你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上”（约一 51）。祂所指的正是这个异象。

西奈之约要求以色列人履行律法的所有规定，作为他们居留迦南地的条件。然而，神会赐下弥赛亚的应许，却是在亚当和夏娃堕落后向他们宣告的，并以一个单方承诺的方式向亚伯拉罕和大卫发出。在这些情况下，神发誓祂会成就我们永远无法成就的事。“律法既因肉体软弱有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上”（罗八 3~4）。

保罗在前文已经指出：“因为神应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界；不是因律法，乃是因信而得的义。”否则，“应许也就废弃了，因为律法是惹动忿怒的”（罗四 13~15）。当我们论及承受永生的原则，律

法和应许是对立的；这是保罗书信中多次出现的主题，特别是在罗马书和加拉太书。

正因如此，这个关于拯救将要到来的好消息，一向是“为了我向你们祖宗所起的誓”。基于西奈之约，以色列与世上其他人都“在亚当里”一同被定罪。这是在先知书重复出现的论点，并且延伸至新约圣经（参：例如，罗一～三章，在三 9、20 和第五章总结）。因此耶利米书把西奈之约与新的永久之约分别开来。神不再命令以色列为自己的心行割礼（申十 16）；神会为祂百姓的心行割礼。因为“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”（耶三十一 34）。

基督在我们以外、在历史中为我们所赢得的一切，在圣灵通过信心叫我们与基督联合时，全部赐给我们。改革宗神学称此为“奏效的呼召”，这呼召使我们得到与基督联合的宝藏：蒙称义、被收纳、得以成圣、得荣耀。这与一般的呼召不一样。一般的呼召是对所有人的呼召；奏效的呼召是指圣灵吸引被拣选的人到基督那里。两者所用的途径都是神的话语，但有些人听了却拒绝这信息，圣灵却把选民刚硬的心软化，以致以前冒犯他们的信息如今变成极为甜美和欢喜的信息。

《威斯敏斯特信条》10.1 这样说：

凡神所预定得生命的人，而且只有这些人，神喜悦在祂指定和悦纳的时候，借着祂的话语和灵，有效地呼召他们脱离本性中罪和死的状

态，进入耶稣基督的恩典和拯救中。神在属灵和得救的事上光照他们的心，使他们明白神的事，除掉他们的石心，赐给他们一颗肉心，更新他们的意志，借着祂的大能使他们决定向善，并且有效地吸引他们归向耶稣基督。然而，他们是最自由地到来的，是凭神的恩典使他们愿意到来的。

圣灵的更新工作并不亚于一个“新创造”，不只限于更新信徒的心，且有一天会包括我们的身体——不只是人类，而是包括整个受造界广泛的多样性。但正如加尔文所说，目前“信心是圣灵的主要工作”。¹三一神正在招聚一群百姓，叫他们与基督联合，为末日的筵席作好准备。

拣选和奏效的呼召

我们从罗马书八章 30 节看到，圣经本身把拣选和奏效的呼召连接起来。耶稣说：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存……”（约十五 16）。根据新约圣经，新生命与圣灵内住我们心中，都是未来世代的先兆。就某种不平常的意义来说，未来的圆满结局已经渗入了这个邪恶的

¹ Calvin, *Institutes* 3.1.4 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷一 4。

世代，如今已经开始从里至外更新一切。这乃是神的工作。

我们在创世以前就在基督里蒙拣选，在历史中蒙基督救赎，在基督里得到基业，并借着福音得到基督的印记，我们的救恩自始至终都是圣父在圣子里、借着圣灵的工作（弗一 13~14）。事实上，罗马书第八章显示，正因为保罗明白神恩典的拣选、呼召、称义、和得荣耀（八 29~30），因而引发他颂赞的高峰，先是在 31~39 节，最后再在十一章 33~36 节。

这一切都意味着，福音并不是一个经历，更不是我们可以使之发生的。福音的宣告叫人对拟出福音的救赎主产生信心。福音从外临到我们，从而产生新的经验和内在的改变，并且引发善行；但福音本身（并圣灵借着这福音发出的奏效呼召），仍然与在我们里面或我们所做的任何事有所区别。福音是神之赐生命的话语，从无到有创造出一个新的世界（罗四 16~17；彼前一 23、25）。

神在创世以前就拣选的那些人，祂亦在适当的时候借祂的圣灵呼召他们（弗一 4~15）。拣选与呼召之间的关系，在保罗书信（罗九 6~24；弗一 4~13；帖后二 13~15；提后一 9）、以及别处的经文（约六 29、37、44、63~64，十五 16、19；徒十三 48；彼前一 2；彼后一 10）充分证实。神在历史中、恩典之约的背景下，执行了永恒的救赎之约。圣灵在奏效的呼召中，使我们当下就与在过去已救赎了我们的基督联合。

贯穿使徒行传，我们看到耶利米的预言得到应验：当基督被传讲，百姓便以悔改和信心回应。当经商的妇人吕底亚听到保罗的信息，“主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话”，她和她一家都受了洗（徒十六 14～15）。被控告的成为被称为义的，并且在法庭中成为证人。当安提阿的外邦人听到福音，“就欢喜了，赞美神的道；凡预定得永生的人都信了”（徒十三 48）。神拣选和更新的恩典，保证“主的道传遍了那一带地方”（49节），而非阻挡传福音。如果任由我们，没有一个人会接受这道。神的全权恩典保证传福音和宣教活动的成功。

奏效的呼召和受捆绑的意志

圣灵对罪人发出的奏效呼召，不但是父神在圣子里所预定的，也是我们在堕落境况中所必须的。很多年前，一位知名的布道家写了一本书，书名是《如何重生》（*How to Be Born Again*）。我们很多人亦熟悉一些类似的讲道，教导人怎样获得重生。然而，这是采纳了半伯拉纠主义对亚当子孙境况的观点。

我们的意志只能选择我们本性所高兴做的事。假如我们的本性受不信所捆绑，我们的意志便无法在关于神的事情上做出自由的选择。耶稣明白为什么有些人不信：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的；到我这里来的，在末日我要叫他复活。……所以我

对你们说过，若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来”（约六 44、65）。

注意耶稣怎样对尼哥底母说，一个人“若不重生”，甚至不能“见神的国”（约三 3）。当这番对话发展下去，很明显的是，耶稣并不是在告诉尼哥底母他可以怎样带来自己的重生，而是圣灵怎样成就这事。耶稣解释说：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡从圣灵生的，也是如此”（8节）。重生是圣灵在祂全权自由下的奥妙工作，像我们在什么时候出生一样，不是由我们自己决定的。²

² 当今大多数福音派都反映出亚米念主义的前提假设，认为新生命是可以在我们能力之内（至少部分地）达成的。特别是在美国，这种形式的神人协作论（合作的重生），连同一种实用的、几乎是机械化的程式，成为叫人重生的方法。举例说，这可见于葛理翰在 1970 年代写的一本畅销书的名字：《如何重生》（Billy Graham, *How to Be Born Again* [Nashville: Nelson, 1977, 1989]）。参 Billy Graham, *The Holy Spirit: Activating God's Power in Your Life* (Nashville: Nelson, 1978, 1988, 2000) = 葛培理著，戴维扬、王美芬译，《圣灵》（更新传道会，1987 二版）。受到凯锡克（Keswick）“更高生命”运动的影响，这种现代福音派普遍的敬虔趋向，往往以为圣灵的同在和工作是一种资源，并且我们可以通过不同的步骤和技巧得到、启动、和掌管这资源。对这观点的批评，特别见 B. B. Warfield, *Studies in Perfectionism* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1958)，与 J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Old

我们在前两章经文读到：“凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，不是从人意生的，乃是从神生的”（约一 12~13）。

按照本性，我们都在不义中“阻挡真理”（罗一 18）。不是因为我们无知，而是我们故意地拒绝、扭曲、和否认真理，甚至否认我们从受造界对神的认识（20~32 节）。保罗问他的犹太同胞：“我们〔犹太人〕比他们强吗？决不是的！因我们已经证明，犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记：‘没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的’”（罗三 9~11）。

堕落的头脑不明白福音，除非有圣灵所赐的信心（林前二 14）。信徒曾经“死在过犯罪恶之中，……在其中行事为人……；然而，神既有丰富的怜悯，因祂爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来”（弗二 1~2、4~5，强调字体为笔者标示）。甚至信心也是按神的恩典白白赐给我们的（5~9 节）。我们得救，是为了叫我们行善，但不是出于行为（10 节）。因此，救恩“不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗九 16）。

Tappan, NJ: Revell, 1987), 146-63 = 巴刻著，陈霍玉莲译，
《活在圣灵中》（香港：宣道出版社，1989），155-82
页。

我们在堕落的境况中，企图为自己辩护，认为：尽管我们偶尔犯罪，“内心深处”却基本上是良善的，至少我们的心是正确的。但圣经却挑战这个观点。耶利米悲叹：“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（耶十七9）。

西奈之约要求以色列人为自己的心行割礼（申十16），但这命令没有带来任何改变。甚至在西奈之约的规条下，神已预见以色列人的悖逆，并且将会有一个新的约，那时神将会为他们和他们儿女的心行割礼（申三十1~10）。

这在耶利米书三十一章有更清楚的预言。神预言祂为百姓的心行割礼，单单是基于祂的赦免和恩典。神的命令（甚至是叫人悔改和相信的命令）并不能改变人心，以致百姓能遵守这些命令。圣灵借由律法叫人的内心知罪，但只有福音（宣告基督施行拯救的身份和工作）能免除我们的罪，并赐给我们一个新的心。耶稣亦强调，邪恶首先并不是不正当的行为，这些行动的源头乃是一个不正当的心（太十二34）。我们不能靠意志力或靠改变行为来改变自己的心。

大部分亚米念派都会同意，要不是神的恩典，我们无法有任何转向神的行动。我们已经指出，传统的亚米念派至少确认原罪，并且确认，在恩典之外，我们都受罪的捆绑。然而，很多自称属于这个亚米念观点的人，

事实上却偏向于伯拉纠主义。³ 甚至福音派的亚米念主义观点，亦认为圣灵的工作往往以人的协作为条件。根据韦利的看法：“圣灵只有在某些情况下行使祂更新的大能，就是在悔改和信心的情况下。”⁴

对加尔文派来说，这听起来犹如要求一个瞎子在眼睛得医治前能够看见。新约的荣耀，在于神在福音中把祂按律法要求的东西赐给我们：称义以及内心和生命的更新。任何人的悔改和相信，都只是因为神单方面使我们重生。因此，虽然亚米念主义不应该被等同于半伯拉纠主义，它却实在否定重生是神单方面的恩典行动。他们认为，每个人都是凭恩典而相信，新生命是那决定的结果，不是其起源。

³ 奥尔森在他的《亚米纽斯神学》（*Arminian Theology*）中，帮助我们分辨福音派和理性派的亚米念主义（依次是“内心的亚米念主义”和“头脑的亚米念主义”）。他这样引述了约翰·希克（John Mark Hick）对亚米念和林博渠的对比：“对亚米念来说，人并没有真正的能力去立志行善；但对林博渠而言，人只是缺乏了引导理智的知识，但假如意志有理智的引导，意志本身是完全有能力立志并行出任何善事的”（引于 p.57）。奥尔森认为，至少间接地，“林博渠对原罪后果的阐释跟芬尼很相似”（57）。

⁴ Wiley, *Christian Theology*, 2:419。

奏效的呼召或不可抗拒的恩典？

为什么有些人听了福音就相信，而其他人却没有？这是每一个基督徒都要面对的问题，特别是当我们希望我们所爱的人会归信。这争论的两边立场都受到极多的夸大讽刺。一方面，有些人以为，亚米念派相信人的堕落没有影响意志，尽管人被罪削弱，却仍然可以自由选择接受或拒绝福音，不需要任何恩典的协助。我已在第一章指出这是一种误解，因为至少亚米念和传统（福音派）的亚米念派一般都认为，若不是出于恩典，没有人可以相信。

另一方面是对加尔文主义的夸大讽刺，认为他们教导说，神可以违反人的意愿，把极不愿意的人硬拉进天堂，却拒绝把恩典赐给寻求祂但没有被拣选的人。正如我在下面的阐释，这种夸大讽刺源于他们不幸采用了“不可抗拒的恩典”这个术语（因代表 TULIP 缩略语的 I 而被广为使用）。传统上，改革宗神学是把圣灵通过福音在人内心的工作称为“奏效的呼召”，而不是“不可抗拒的恩典”。“不可抗拒”意味着强迫，为了达成目标而对人或事施加压力。我们将会看到，加尔文主义明确否定神会违反人的意愿而强迫他们信或不信。

在讨论拣选时，我已经表明，就神来说，我们的选择是自由的，但是就我们的罪恶状况来说，我们的意志与整个本性都是被不信和敬拜偶像所捆绑着的。加尔文主义不认为，神怎样主动地拯救选民等同于怎样主动地

定罪未被拣选的人。神的恩典不但可以被抗拒，而且一直被堕落后的人心所抗拒，直至圣灵打开我们的眼睛，让我们在基督的脸上看到神的荣耀。我们没有任何中立时刻，需要神主动地叫我们不信祂。我们所有人都在灵性死亡的状态。

外在的呼召与内在或奏效的呼召，其实不是两件不同的事情。被传讲的道，与圣灵借以赐下使人得救之信心的道，是同一个。然而，有些人相信，其他人却没有信。这是因为借着传道人的口向外传讲出来的道，在圣灵选择的时刻，会在选民的内心发生效应。⁵ 每个人都被召到基督那里，但只有祂的羊听到祂的声音。圣灵借着福音的传讲赐下信心，并且通过各种圣礼肯定和加强这份信心。⁶ 有些人被光吸引，要来接近光，其他人则

⁵ 例如，改革宗学者海德格（Heidegger）这样说：“人传讲的、跟圣灵写在我们心版上的是同样的信息。严格地说，是同一个呼召，但其来源和媒介却可以分为两方面：人向外传讲神的话语是工具；主要却是圣灵把这话语写在我们的心版上。”引于 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (trans. G. T. Thompson; London: Allen & Unwin, 1950), 518。海德格补充说：“呼召的首要效应就是重生”（同上）。

⁶ 见，例如《海德堡要理问答》第 65 问：“我们既然唯独因信与基督及其一切恩惠有分，这信是从何而来的呢？答：是从圣灵来的。圣灵借着福音的传讲在我们心中产生信心，并通过圣礼的施行加以印证”（*Ecumenical Creeds and*

讨厌光。那些前来相信基督的人，是“死在过犯罪恶之中”的人（弗二 1~5），无法作出回应，直至神恩慈地赐给他们信心，让他们毫无阻拦地接受他们原本要拒绝的信息（赛六十五 1；约一 13，三 7，六 44；徒十三 48，十六 14，十八 10；罗九 15~16；林前二 14；弗二 1~5；提后一 9~10，二 10、19）。

我们再次看到分别自然能力和道德能力的价值，这是我们已经讨论过的。我们在亚当里自由地选择了与罪和死联合。堕落并没有破坏我们推理、观察、体验、和判断的自然能力，而是破坏了我们的道德能力，使我们无法靠推理、观察、体验、和判断，来到神面前，承认祂为我们的主和救赎者。我们在道德上对神的道是瞎眼的，以致我们无法举目望天说：“神啊，开恩可怜我这个罪人！”（路十八 13）。问题并非在于我们下决心和采取行动的能力，而是那决心和行动背后的道德判断力，乃是被我们的罪恶自主性所奴役。我们的意志不是独立行动的，而是受到我们的思想和喜好影响。“因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙；在我们得救的人，却为神的大能”（林前一 18）。

《第二瑞士信条》（The Second Helvetic Confession）教导说：“因此，关乎邪恶和罪，人并非受神或

Reformed Confessions [Grand Rapids: CRC Publications, 1988], 41；见：汤清编译，《历代基督教信条》〔香港：基督教辅侨出版社，1957〕，193页）。

魔鬼所迫，而是按照他自己的自由意志行恶。在这方面，他有最自由的意志。”至于“属天的事情”，他受到罪的捆绑。“但关于属世的事情，堕落的人并非全然缺乏理解。”虽然他们在重生的最初阶段是被动的，那些已经重生的人却积极行善。“因为他们被神感动，以致他们这样做。……摩尼教徒（Manichaeans）剥夺人的所有活动，使他变成一块石头或木头。……此外，没有人会否认，关乎外在的事情，重生和未重生的人都有自由意志，”例如决定要出外还是留在家中。但关乎救恩，他们的意志是被罪捆绑的，直至神恩慈地有所行动。⁷

更准确地说，《威斯敏斯特信条》（第 11 章）声明：“神赋予人的意志有天生的自由，这意志既不受强迫，也不受天性绝对的驱使去行善或作恶。”人类堕落以前，其意志完全有选择善恶的自由；但在人类堕落之后，他们“已经完全丧失了所有愿意行出与得救有关的属灵良善的能力”，致使每个人“死在罪中，……不能靠自己的力量叫自己归信，或在这方面预备自己”。

当神叫一个罪人归信，把他迁移至恩典状态中，神就使他从罪恶本性的捆绑中得释放，并

⁷ Second Helvetic Confession, Ch. 9 (Free Will), in the *Book of Confessions* (Louisville: PCUSA); 见：汤清编译，《历代基督教信条》，160-62 页。

且唯独靠祂的恩典，让他无阻拦地立志行出属灵的良善；即或如此，因为他尚有残余的败坏，他并不完全、或只立志向善，他亦作恶事。只有在荣耀的状态中，人的意志才有完全和不可改变的自由，只作善事。⁸

这样的声明反映出—个基本的奥古斯丁共识，并经过宗教改革的过滤。威斯敏斯特的神学家还补充说，神喜悦“在祂指定和悦纳的时候，借着祂的道与灵，有效地呼召”所有选民，叫他们“脱离自己本性中罪和死的状态，进入耶稣基督的恩典和拯救”。神借着“光照他们的心思……除掉他们的石心，……更新他们的意志，……有效地吸引他们来到耶稣基督那里；但他们是最自由地到来的，神的恩典使他们愿意前来”（强调字体为笔者标示）。⁹

多特会议确认，神的内在呼召必定奏效。然而，正如堕落“没有消灭人类的本性”，而是把它“扭曲”，因而引致灵性的死亡。“神叫人重生的恩典在人里面运作，亦没有把他们当作石头或木块，也没有废除意志和意志的特性，或使用威力去强迫一个不情愿的意志，而

⁸ 《威斯敏斯特信条》，第 9 章（编按：原著误植为 11 章）；见：汤清编译，《历代基督教信条》，341 页。

⁹ 同上，第 10 章（编按：原著误植为 12 章）（有效的呼召）；见：汤清编译，《历代基督教信条》，342 页。

是以喜悦又大能的方式，在灵里复兴、医治、改变、并且使其回转”（强调字体为笔者标示）。¹⁰ 意志乃是被释放，而不是被侵犯。约翰·欧文说：“如果是遭强迫的，〔意志〕就被破坏了。”¹¹

“不可抗拒的恩典”使人产生一个实际因果关系（即强迫）的图像，“奏效的呼召”却意味着一个信息的传递。如果我在一个坐满人的电影院叫嚷：“着火啦！”这效果肯定非常有力（就是大家都会跑出去），但这却不同于违反他们的意愿，强迫他们离开。加尔文派一方面正确地坚持，圣灵的更新工作不只是道德上的游说，不只是一个让人可以遵从或抗拒的温柔恳求。另一方面，他们亦否认圣灵的工作带有强迫性。

这方面我们也许可以从古代一些教父的表述得到帮助，特别是巴西流（Basil）。加尔文亦对此加以阐述：

“将行动的起始、万有的源头和泉源归给父；将行动中的智慧、谋略、安排归给子；将行动的能力和效力归给圣灵。”¹² 因此，奏效的呼召并非一股针对某个对象的非个人性力量，而是圣父传递叫人得生命的关乎圣子之

¹⁰ Canons of the Synod of Dort (1618–19), *Psalter Hymnal*, Third and Fourth Head of Doctrine, Art. 16, p. 106 = 《多特法典》第三和四项教理，第 16 条；见：汤清编译，《历代基督教信条》，320 页。

¹¹ Owen, *The Works of John Owen*, 3:319。

¹² Calvin, *Institutes* 1.13.18 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，壹十三 18。

信息，而这果效（即信靠基督）则是借着圣灵奥妙的大能，在我们里面成就的。因此，我们得以明白基督是谁和祂为我们成就了什么，并对父神作出回应，甘愿同意和相信这个救人的信息。当神说：“要有光！”就有了光。新创造跟原本的创造一样，亦是经由道和圣灵而发生。当父神说到祂的儿子，事情就发生了！

我们在使徒行传十六章 14 节读到关于吕底亚的归信，经文说：“主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话。”要是没有圣灵的工作，即使圣父在说话，以圣子为内容，都不能软化她的心。最好的演说家或内容都无法游说我们进入天国，我们需要得到内在的释放，才可以接受外来的福音。因为这个缘故，使用“不可抗拒的恩典”来描述改革宗认信之圣灵奏效呼召的工作，是不正确的词语。《多特法典》说，圣灵“渗透人内心的深处，打开已经关闭的心、软化已经刚硬的心，使未受割礼的心受割礼”，叫“死人复苏”。¹³

这是耶利米书三十一章的语言。这不只是“道德劝说”，仿佛“神做了祂那部分的工作后，是否重生仍然在人的权柄之下”。这也不是强迫。相反，这既是“超自然、最有能力的工作，亦是最可喜、最令人惊讶、最奥妙、和最不可言喻的；其功效不逊于创造之举或叫死

¹³ Canons of the Synod of Dort, Third and Fourth Heads, Art. 11, 104 = 《多特法典》第三和四项教理，第 11 条；见：汤清编译，《历代基督教信条》，318 页。

人复活”。¹⁴ 新约圣经把重生与这些神迹相比，是不无道理的。

因此，神的道并非只是圣父关于圣子的宣告，然后由我们自己决定使之成为有效；神的道是圣灵借以从我们内心带出相对之回应的工具。这是施为功能的道（performative Word）。在有效的恩召中，圣灵把我们吸引到一个世界，道不仅描写这世界，也使之存在。圣灵通过这道作工，不但提出、诱导、邀请、和吸引，更实际上治死罪人，又使其活过来，脱离“在亚当里”的身份，进入他们在基督里丰盛的基业。旁观者如今成为这出正在发展之戏剧的演员。当神是剧作家，掌管剧本（救赎）和角色分配（奏效的呼召），我们可以下结论，至少在这个情况下，“新创造”同时是非强迫性和有功效的。¹⁵

因此，奏效的呼召不会在没有媒介的情况下发生。神通过福音的传讲带我们进入信心。这传讲不能与道德劝诫混为一谈。这是一个有能力的宣告，不只是教义上的教导，乃是圣灵借此创造了世界，圣父借着祂的传道

¹⁴ 同上，105 = 《多特法典》第三和四项教理，第 11 条；见：汤清编译，《历代基督教信条》，319 页。

¹⁵ 正因为这个缘故，拟人法的理论（例如。莫特曼的理论）实际上更加深了这个因果关系，因为它假设神（或每一位神祇）好比人一样地跟人彼此互动。神的无所不知、无所不在、智慧、永恒性、不变性、自我存在、和三一性，其实保证祂的无所不能不会被用于压制别人。

人讲论的世界。“神的道是活泼的、是有功效的”（来四 12）。以赛亚书五十五章 10~11 节提醒我们：

雨雪从天而降，
并不返回，却滋润地土，
使地上发芽结实，
使撒种的有种，使要吃的有粮。
我口所出的话也必如此：
决不徒然返回，
却要成就我所喜悦的，
在我发它去成就的事上必然亨通。

在福音中，基督不只是那被应许的，祂就是那应许。“神的应许，不论有多少，在基督都是是的；所以借着祂也都是实在的，叫神因我们得荣耀”（林后一 20）。如此，我们曾经惯于高唱华特·惠特曼（Walt Whitman）之《自我之歌》（Song of Myself）的人，发现自己哼出另一调子。那些曾经“行不义阻挡真理的人”（罗一 18），如今被纳入神向世界宣告的故事中，发现自己“蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道；……所传给你们的福音就是这道”（彼前一 23、25b）。彼得补充说：

祂曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以

得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残，为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩。（彼前一 3~5）

圣父客观地把圣子启示出来，圣灵光照人的内心，叫我们从基督的脸上看到神的荣耀（林后四 6；参：约一 5，三 5，十七 3；林前二 14），并且释放人的意志，不只是叫他们同意真理，而是信靠基督（耶三十二 39~40；结三十六 26；弗二 1~9；来八 10）。重生或奏效的呼召发生在那些没有道德能力改变自己的人，不但发生在他们身上，而是发生在他们内心，赢得他们的同意。神说：“要有……，就有了……；”神又说：“地要发生……，就发生了……。”因为神的道不只是讯息或劝诫，而是三一神“活泼、有功效”的力量，远超过未必达成目标的恳求、诱导、游说。在这两个情况，都是圣父在圣子里、借着圣灵工作。

归信

区分新生（或奏效的呼召）与归信，是至关重要的。我们在前面的情况是被动的：三一神通过福音在我们身上和内心工作。我们在后面的情况却是主动的（我们已经被恩典“激活”），因为我们已经从灵性的死亡活过来，进入永恒的生命。如果我们没有把这些“时刻”分辨开来，便很容易落入亚米念派的错误，以为悔

改和信心引致新生；我们也可能落入极端加尔文派的错误，以为既然新生发生于回应之前，便没有让人作出回应的余地。

新生让我们结出悔改和信心的果子，不是反过来的。我们听到福音，圣灵在我们心中产生信心，让我们接受福音。但我们的归信却是主动的。巴文克指出：“恩典之约（即福音）其实没有要求和条件，因为神为我们满足了祂的要求。基督已成就了一切，尽管祂没有代替我们重生、相信、和悔改，却为我们取得这一切，由圣灵应用到我们身上。”与此同时，圣经仍然有其命令，包括了命令我们要悔改和相信。但这些命令临到我们，并非作为我们必须满足的条件，而是神应许赐给我们的恩惠。

因此，恩典之约确实是单边的：这是由神发出，由祂设计和规划，维持和执行的。这是三一神的工作，并且完全由神的三个位格完成。但神却定意要使之成为双边之约，由人类靠神的大能、有意识而甘愿地接受和遵守（**强调字体为笔者标示**）。¹⁶

我们被动地蒙称义和被更新，但目的并非叫我们变得沉默和呆滞，而是要把声音还给我们，让我们加入歌

¹⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:230。

颂赞美神荣耀恩典的诗班，并且赐给我们一个感恩的心、有行动的腿、帮助人的手。

在归信方面（与重生不一样），圣经告诉我们：“就当恐惧战兢，做成你们得救的工夫，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”（腓二 12~13）。这并不是说，在归信方面，我们的救恩便从神在基督里的主权恩典转移为我们的行动和合作，而是说神赐给我们的救恩，借着同一个灵、同一个福音，在一个真实的关系中，叫我们如今在基督里对神活过来的人，成为神的圣约伙伴。除了悔改和相信，我们无法得称为义或与基督联合。但甚至这个回应，也是圣灵通过福音给人类的恩惠。

那是不是说，在重生和称义方面，我们是神恩独作论者，至于重生后，我们却赞成神人协作论呢？绝非如此。我们的信心和感恩的顺服不只是对神恩惠的回应，而是自始至终都借着神同样的恩典在我们里面产生的。在新生命中，圣灵赐下使我们依靠基督的信心，此举不但涉及理智，更多是涉及内心。加尔文说：“信心的认识在于确信，而非理性判断。”¹⁷ 获得一个新心的恩惠，甚至超越心意的改变。加尔文指出，心中能确认福

¹⁷ Calvin, *Institutes* 3.2.14 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二 14。

音，特别要归功于圣灵的工作，因为“人心的不信更甚于其心思的盲目”。¹⁸

对不信的世界来说，一种肤浅的快乐和充满娱乐性、却缺乏任何真正目标的普通幸福感，遮盖了他们对死亡的畏惧。除了神的恩典，我们无法充分明了我们的致命伤，或进入神国的真正欢欣喜乐。我们否认自己的罪（不只是罪行，而是我们的罪恶境况），看不到有悔改的必要——至少没有深切地改变心意，让我们重新审视自己与神关系的一切。我们好像耶稣比喻中那个世代的人，他们像儿童在玩葬仪（施洗约翰叫人悔改的事工）和婚礼（耶稣叫人欢欣起舞的事工）的游戏，不知道怎样哀哭，也不知道怎样欢笑。

基督来，并不是要改善我们的生命（用保罗的话，是我们的“老我”），而是要把它钉死并与基督一同埋葬，好叫我们能与祂一同复活，有生命的新样（罗六 1 起）。悔改（*metanoia*）的意思是“心意的改变”。圣经说，悔改首先是叫人因律法知罪（罗三 20）。耶稣在楼房对门徒的教导，把圣灵比作一位律师，让我们的内心知道神的义和我们的不义（约十六 8~10）。但这不只是头脑的知识，而是感性的知识，关乎我们整个人。

我们从大卫在诗篇五十一篇 1~9 节的忏悔，看到悔改的元素。首先，大卫承认神对他所犯之罪的审判是

¹⁸ 同上，3.2.36 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二 36。

公义的。他对拔示巴和她丈夫所犯的罪，不只是一个错误或只是未能达到他的潜能，更不是因为他所做的事不是社会认可的行为，首先和最重要的是，他的罪冒犯了神。其次，大卫没有沉浸于罪疚中，而是凭信心转向神无条件的赦免：

求你用牛膝草洁净我，我就干净；

求你洗涤我，我就比雪更白。

求你使我得听欢喜快乐的声音，

使你所压伤的骨头可以踊跃。

求你掩面不看我的罪，

涂抹我一切的罪孽。（诗五十一 7~9）

正如保罗指出的：“依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救；但世俗的忧愁是叫人死”（林后七 10）。毕竟，“〔神〕的恩慈是〔为了〕领你悔改”（罗二 4）。律法产生的是法律上的悔改（惧怕审判），福音产生的是福音性的悔改，带来真正的改变。大卫的眼目从他自己往外转向有怜悯的神。我们在此也许看到悔改与信心最接近的关连。悔改就本身来说只是感受到被咒诅，直至一个人凭信心仰望耶稣基督。

悔改本身是一种决定性的心意改变，带来圣经所谓的“与悔改的心相称”的果子（太三 8），或叫我们“行事与悔改的心相称”（徒二十六 20；参：太七 16；路三 9，八 15；约十二 24；罗七 4；加五 22；西一

10)。当然，就这方面来说，悔改在这个生命中总是局部性、软弱、和不完全的。悔改亦不是一次性的。正如路德在《九十五条论纲》（Ninety-Five Theses）的第一条指出的：“当我们的主耶稣基督说：‘你们要悔改！’祂是指信徒的一生都应该为罪懊悔。”

圣灵借着律法叫我们知罪，引导我们悔改；福音引导我们相信基督，而这信心使我们恨恶自己的罪，渴求公义。即使成为信徒后，我们仍然会倾向于着眼自己，信靠自己的悔改。我们一定要因律法而对自己的义和罪感到绝望，并且依靠基督。因此，我们从律法感到懊悔，进而信靠基督，进而有福音性的懊悔，并非一劳永逸的事，而是一个典型基督徒生命的不断循环。

根据圣经，满足神的审判和使我们与神和好的，并非我们的眼泪，而是基督的宝血（罗五 1，八 11）。一首为人熟悉的圣诗〈万古磐石〉（Rock of Ages）这样说：

纵我双手不罢休，不能满足你要求；
纵我热心能持久，纵我眼泪永远流，
仍不足以赎罪疚；必须你来施拯救。

神医治祂打碎的骨头，并扶起祂打倒的人。“但祂赐更多的恩典，所以经上说：‘神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人’”（雅四 6）。律法叫我们知罪，使我们开始悔改，但唯独福音可以引导我们像大卫那样，大胆地要

求得到神的承诺：“求你使我得听欢喜快乐的声音，使你所压伤的骨头可以踊跃。求你掩面不看我的罪，涂抹我一切的罪孽”（诗五十一 8~9）。

归信不只包括悔改，亦包括信心。我们被拘捕、提审、和定罪，在悔改中转离自己——我们的虚假、罪、和假冒为义——并以信心望向基督，期待着救恩和各种属灵的恩赐。换句话说，我们（像大卫一样）在悔改中承认神公义地定了我们的罪，并且凭信心接受神称我们为义。我们在重生中已一次而永远地向罪死去，并在基督里活过来（罗六 1~11）。我们每天都要向着老我死，并且借着“神白白赐给我们的恩赐”而活，这恩赐“在我们的主基督耶稣里乃是永生”（六 12~23）。

信心不只是主观的经历，或正面的心态，也不是一厢情愿。信心的意义在乎相信的对象。在希伯来文，此词的意思是对神的话语说“阿们”，或指依靠神和以祂为避难所。在新约圣经，信心是指通过使徒的见证而信靠基督（林后四 13；腓一 27；帖后二 13；特别是在约翰福音）。信心更常特别用于相信耶稣和祂的话语（约四 50，五 47；罗三 22、25，五 1~2，九 30~32；加二 16；弗二 8，三 12），信任地依靠耶稣基督（*en*：可一 15；约三 15；弗一 13；*epi* 加“间接受格”〔*dative*〕：在罗九 33引用的赛二十八 16；路二十四 26；罗十 11；提前一 16；彼前二 6；参：徒十六 34；罗四 3；提后一 5、12）。把 *epi* 与直接受格（*accusative*）一起使用，或把 *eis* 与直接受格（“进入……”；*into*）一起使用，强

调我们在基督里把信心从自己转向神（约二 11，三 16、18、36，十四 1；罗十 14；加二 16；腓一 29，等）。这种信心被描述为仰望基督（约三 14~15，和民二十一 9）、饥渴和吃喝（太五 6；约四 14，六 50~58）、到来和接受（约一 12，五 40，七 37~38，六 44、65）。这些经文（还有其他很多例子）强调，信心在人称义一事上所扮演的是被动的角色，是接受和安息于基督里。然而，被称义之人的信心亦会积极地产生好行为（雅二 26）。

在旧约圣经和新约圣经中，信心的行动和对象都是一样的。事实上，亚伯、挪亚、大卫、和旧约圣经的其他人物，都在新约圣经被列举为对基督有信心例子（特别是来十一章）。亚伯拉罕特别是因信称义之人的榜样，是所有相信基督之人的父（罗二 28~29，四章；加三章；来十一 8~19；雅二 14~26）。贯穿新约圣经，一直假定这种连贯性（约五 46，十二 38~39；罗一 17，十 16；加三 11；来十 38；参：哈二 4）。伯克富提醒我们说：“律法的颁布并没有给以色列的宗教带来基本的改变，只是引进外在形式的改变。律法并没有替代应许，行为亦没有取代信心。”¹⁹

保罗时代的律法主义者误解了律法的真正本质——要引我们到基督那里，不是要引我们自信。神要求我们有信心，并没有把信心变成行为。相反，神命令我们要

¹⁹ Berkhof, *Systematic Theology*, 498。

歇了自己的工，进入祂的安息（来四章）。正如神的恩典“已经显明出来”（多二 11），保罗亦谈到信心的到来：“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来。”因为“基督已经到来”，“这信仰已经临到”（加三 23~25，《中文标准译本》）。再一次，这里的意思并不是说旧约圣经的圣徒不是因信称义——特别因为同一章经文强调了这一点的连贯性。相反，对保罗来说，这对比在于一个事实，就是前约（西奈之约）是一个外在的管治体制，为以色列成立一个明显指向耶稣基督的宗教和法律实践（因此，四 21~31 把“两约”作出对比）。但西奈之约没有——并且不能——取代亚伯拉罕的恩典之约（加三 15~18）。

新约圣经支持，从亚伯拉罕（其实是从亚当和夏娃堕落之后）到现在，信心的对象一直都是基督，同时亦宣告一个新纪元已经到来。律法本身不能产生信心、希望、或爱，因为罪的缘故，只能把世界放在牢笼中，等候其救赎主（加三 22~23），或放在训蒙师傅的监管下，等长大成熟才领受产业（24 节）。贯穿使徒行传，基督一直被传讲，对这信息的适当回应是悔改和相信。希伯来书夸奖以色列伟大的先祖，因为虽然他们没有看到应许的成就，却坚信不移（来十一 1~十二 2）。保罗说，摩西和被释放的跟随者，“也都喝了一样的灵水；所喝的是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基

督”（林前十 4）。事实上，圣经说，在旷野之世代的悖逆，乃是“试探基督”（9节）。

圣徒的坚忍——或神对圣徒的保守

加尔文主义最后一个独特的教义（虽然这教义事实上跟称义、成圣、和得荣耀等教义一样重要），就是圣徒的坚忍。套用奥古斯丁的话说：“这份恩典是〔神〕‘在基督里’赏给我们的。‘我们也在祂里面得了基业；这原是那位随己意行作万事的照着祂旨意所预定的。’既然祂作工叫我们到祂那里；祂也照样作工，使我们不离开。”²⁰

让我们回想此章开始时提到的金炼：“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”（罗八 30）。保罗并不是说在，神预先定下、召来、和称义的那些人当中，只有**一些**人会得荣耀。事实上，他甚至也用过去时态表达得荣耀，强调它对所有被拣选的人来说乃是必然成就的事。使徒又马上补充说：

既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，
谁能敌挡我们呢？神既不爱惜自己的儿子，为

²⁰ Augustine, “On The Gift of Perseverance,” in Philip Schaff, ed., *A select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol. 5: Anti-Pelagian Writings* (Edinburgh: T&T Clark, repr. 1991), chap. 16。

我们众人舍了，岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们么？谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难么？是困苦么？是逼迫么？是饥饿么？是赤身露体么？是危险么？是刀剑么？如经上所记：

“我们为你的缘故，终日被杀；
人看我们如将宰的羊。”

然而，靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了。因为我深信：无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高大的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的（罗八 31~39）。

保罗绞尽脑汁，列出会影响我们与基督安稳关系的所有可能威胁，不论是属天或属地、外在或内在的敌对，然后以极其绝对、并无附加条件的保证作为总结：没有任何东西能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。

受洗归入基督：从得胜的陈述句产生合理的命令句

希腊文的许多语气中有两个很独特：直说语气（indicative mood）和命令语气（imperative mood）：前者宣告、描述某个事态，后者发出命令。例如，在罗马书，保罗先解释信徒在亚当里曾是怎样的人，和他们在基督里的新地位（得称为义），然后从这个直说语气进而推理出一些命令语气，作为一个符合逻辑的结论：

“不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神”（罗六 13）。他再以另一个命令作为总结，但这其实是一个直说语气：“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下”（14 节）。这与保罗前面说“神称罪人为义”（罗四 5）一样，似乎与我们的道德推理是矛盾的。哪个法官会宣判不义的人为义？使徒又怎能告诉我们，罪不再作我们的主，因为我们不在律法之下，而是在恩典之下呢？宗教所扮演的角色，岂不是应该给人道德教训，叫他们不再受罪恶的习惯辖制吗？

按照我们一般的想法，这似乎是违反常理的。保罗说，福音不但解决了我们罪疚和定罪的问题，而且解决了我们败坏和受罪辖制的问题。托普雷狄（Augustus Toplady）在他写的圣诗〈万古磐石〉中说，福音好比“双重的医治”，救我们脱离了罪的过犯和权势。在称义之举中，行为与恩典是完全相反的，然而，我们一旦得称为义，尽管我们的行为不完全，却仍然可以“得救”。那叫我们接受基督，使我们不靠行为称义的信

心，亦叫我们在成圣的行为上依靠基督。只有在恩典带出信心的情况下，好行为的果子才成为可能。这是保罗的逻辑推理：罪在你生命中的专制独裁已被推翻，因此，不要过着仿佛这没有发生的生活。对保罗来说，鉴于“神的慈悲”（他在前文已探讨了这方面），把身体献上当作活祭，“乃是理所当然〔*logikēn*〕的”事奉（罗十二 1）。好消息产生好行为。

从“救恩次序”（*ordo salutis*）的所有其他元素看来，很明显，所有——不只是一部分——在基督里蒙拣选、被基督救赎、蒙召与基督联合的人，都会得到每一个福分，包括得荣耀（罗八 30）。耶稣向祂的门徒（还有我们）保证，凡祂来拯救、凡父所赐给祂的人，在末日都会复活，得到永生——毫无例外（约六 37~39，十 27~30）。

假如唯独基于基督那归算给我们的义，“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了”（罗八 1），那么要推翻这个法庭的裁判是不可能的。那判决已经开启了信徒内心的更新过程，他们已蒙圣灵带进将来世代的大能中。“若有人在基督里，他就是新造的人；旧事已过，都变成新的了。一切都是出于神，祂借着基督使我们与祂和好”（林后五 17~18）。

甚至我们的成圣过程，也是出于“〔神〕运行在我们心里的大能”（弗三 20）。不单是我们的称义，我们的善行，亦是神所预定的（弗二 10）。“凡预定得永生的人都信了”（徒十三 48）。神呼召祂已经拣选的人

（约十五 16；弗一 11~13；帖后二 13，等等）。圣经没有显示神会有效地呼召（指重生）祂没有拣选的那些人，或祂领人与祂的儿子联合，最后却让他们灭亡。

神的保守保证信徒的坚忍，以致保罗可以说：“我深信，那在你们心里动了善工的必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓一 6）。他又写信给提摩太说：“然而我不以为耻，因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日”（提后一 12）。神所宣告的，必定执行。当祂在基督里称一个人之义，祂也立刻叫那人与基督联合，使他有基督的样式。蒙拣选接连于基督的枝子，不可能不结长存的果子（约十五 16）。称义、成圣、和得荣耀，乃是我们通过同样的信心，与基督联合所得之不可分割的礼物。

如果我们的重生是神拣选、救赎、和奏效呼召的结果（约一 12~13，三 3、5，十五 16；罗九 11~18；弗一 4~13；帖后二 12~13；提后一 9，等），不是取决于我们的抉择和努力，那么神必定可以完成祂开始的工作。不错，我们会遇到阻力。“但主是信实的，要坚固你们，保护你们脱离那恶者”（帖后三 3）。保罗说：

所以我为选民凡事忍耐，叫他们也可以得着那在基督耶稣里的救恩，和永远的荣耀。有可信的话说：

我们若与基督同死，也必与祂同活；

我们若能忍耐，也必和祂一同作王；

我们若不认祂，祂也必不认我们；

我们纵然失信，祂仍是可信的，

因为祂不能背乎自己。（提后二 10~13）

彼得补充说，我们“得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残，为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩”（彼前一 4~5）。为了这个缘故，“你们的信心和盼望都在于神”（21 节）。“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道”（23 节）。当然，任由我们的话，我们不但可能失去恩典，而且一定会如此，但神“能保守你们不失脚”（犹 24）。

背道的危险

在旧约圣经中，以葡萄树和枝子比喻耶和華与以色列的关系，这意象亦被新约圣经采用。基督乃是赐生命的葡萄树，我们是祂结果的枝子（约十五 1~11；参：太十三 24~30，十七 20，二十 1~6）。因此，新约圣经恩典之约的成员，与旧约圣经的圣约成员有同样的处境：每个成员外在地被基督接纳成为祂的子民，仍必须在内心接受基督为他的救主。

正如施洗约翰和耶稣提出警告，不结果子的枝子会被折下来，而五旬节亦开启了犹太人每年一度收割节或收藏节庆的实现，保罗可以把外邦人比喻作被接在以色列

列活树干上的野枝子，如果他们没有结出信心的果子，亦会被折下来（罗十一 16~24）。因此，有些枝子有生命，也有些枝子没有生命：有些人只在外表上可见地与基督连接；选民却在内心看不见地与基督相通。

因此，背道并非只是一个假设，而是实际发生的情况。虽然我们可能失信，“祂仍是可信的，因为祂不能背乎自己”。然而保罗在同一段亦警告说：“我们若不认祂，祂也必不认我们”（提后二 11~13）。耶稣警告说：“凡属我不结果子的枝子，祂〔父〕就剪去”（约十五 2）；但祂却对门徒说：“现在你们因我讲给你们的道，已经干净了。……不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存……”（十五 3、16，强调字体为笔者标示）。耶稣说，福音是公开地对所有人传讲，但只有选民接受福音（太二十二 14）。

同样，保罗在罗马书九章回答了因绝大多数犹太人不信而引起的问题，他解释说：“这不是说神的话落了空。因为从以色列生的不都是以色列人；也不因为是亚伯拉罕的后裔，就都作他的儿女”（九 6~7a）。神一直在行使祂全权的怜悯，拣选了以撒，而不是以实玛利；拣选了雅各，而不是以扫，那时“双子还没有生下来，善恶还没有作出来，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”（11 节）。因此，我们能在信心中坚忍，是有神的拣选、救赎、和恩召作

为保证。“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的；只在乎发怜悯的神”（16节）。

虽然彼得曾经三次不认主，基督并没有把将残的灯火熄灭，或把压伤的芦苇折断，而是在复活后借圣灵恢复他的信心。然而，那些至终否认基督的人，尽管他们外表上也许是可见教会的成员，却是丧失的，因为他们从未曾经由信心成为有生命的成员。关于那些否认基督的人，约翰这样说：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的。你们从那圣者受了恩膏，并且知道这一切的事”（约壹二 19~20）。

为了这个缘故，希伯来书的作者诉诸摩西在旷野带领那个世代之人的例子，并且警告遭受大逼迫的犹太基督徒，不要返回犹太教：

因为有福音传给我们，像传给他们一样；只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和；但我们已经相信的人得以进入那安息。……这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留；因为那进入安息的乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样。（来四 2~3、9~10）

进入那安息的意思是指不但听到福音，也相信福音（来四 1~11）。

在这个基础上，我们便更加明白希伯来书第六章对离弃道理的严重警告。作者形容那些只在外表上属于圣约团体的人，乃是“那些已经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能，……离弃道理”的人（来六 4~6a）。那些背道的人曾经通过恩典的媒介，得到圣灵职事的好处，甚至是圣约团体正式或外表上的成员。他们曾经受洗（“蒙了光照”），也在领主餐时“尝过天恩的滋味”，并且“尝过神善道的滋味，觉悟来世权能”（来六 4~5），但他们没有真正接受基督或受基督喂养而得永生。耶稣把得永生与信心连系起来（约六 27~58、62~65）。

根据希伯来书六章，那些背道的人在基督到来后，仍回到律法的阴影下，基本上就是“把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱祂”（来六 6）。一个人若属于可见的教会，便是置身于圣灵运作的中心；圣灵通过各种恩典媒介让罪人与基督联合。这是一个极大的好处；但对那些没有真正信靠基督的人来说，亦造成更大的威胁。

“就如一块田地，吃过屡次下的雨水，生长菜蔬，合乎耕种的人用，就从神得福；若长荆棘和蒺藜，必被废弃，近于咒诅，结局就是焚烧”（7~8节）。圣约的祝福一般而言会领人得到救恩，但一个人若对这些祝福硬着心，不接受赐下祝福的基督，他们就会受咒诅。

幸好这严重的警告随后有第 9 节的勉励：“各位蒙爱的人哪，我们即使这样说，还是深信那关于你们的更好之事，并且是有关救恩的（来六 9，《中文标准译

本》；强调字体为笔者标示）。那些真正得救的人，从他们所结的果子展现出他们的救恩（10~12节）。作者进而向他们保证，神在耶稣基督里的应许是不变的，“好叫我们这逃往避难所，持定摆在我们前头指望的人，可以大得勉励”（18节）。所以这些警告的经文，乃是针对圣约团体中可见的成员（自称是信徒的人和他们的孩子），他们在某种意义上曾受益于圣灵的职事，却没有接受救恩。

反驳其他观点

这个教义有奥古斯丁的论文《论信徒的坚忍》支持，不仅是改革宗和长老会信仰宣言的教导，亦是《三十九条信纲》（圣公会）、《萨伏伊宣言》（公理会），和〔伦敦／费城〕《浸信会信仰告白》（加尔文派浸信会）的教导。²¹

对这教义的挑战，通常以两种广泛的形式出现。第一种形式是神人协作论，意即“一起工作”；这观点坚持，救恩是通过神与人的合作的过程获取的。这个观点的代表既不完全赞成伯拉纠主义，亦不完全支持奥古斯丁思想，而是站在这两个立场之间。东正教、罗马天主

²¹ 近期对这教义的一个极好的辩护，见 Thomas R. Schreiner and Ardel B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001)。

教和亚米念主义都是协作论者，尽管他们各有特色，他们都教导，至少在某种程度上，信徒的保障是取决于他是否有是否与神的恩典合作，而且他们最终可能会失去这份恩典。²²

对他们来说，这些警告性的经文所指的，是那些已经重生、称义，甚至处于成圣过程中的人，但他们后来却因不信和严重（至于死）的罪，失去了救恩。根据《天主教要理》：“慈母教会的子女，在与基督共融之下，借着天主的恩宠所完成的善工，希冀恒心到底的恩宠及父天主的赏赐，是合情合理的。”²³

《抗辩文》（亚米念派）的第五点这样教导说：

那些凭信心与基督联合的人，从而得到充足的力量和帮助，足以叫他们胜过撒旦和罪的诱惑；然而，他们却可能因忽视这些帮助而失去救恩；他们若在这境况中死去，最后是沉沦的。这一论点起初受到质疑，后却被肯定成为一个固定的教义。²⁴

²² William B. Pope, *A Compendium of Christian Theology*, 3:137–47。近代对主导之亚米念立场的一个辩护，可见于 Shank, *Elect in the Son*。

²³ 见 *Catechism of the Catholic Church*, 489。

²⁴ 被 Wiley, *Christian Theology*, 351 引述。

长，却在信心中坚忍——事实上，他们甚至从未结过仁义的果子——他们就有得到永生的保障。这种“属肉体的基督徒”可能离开教会，甚至否认基督，因而失去作为“得胜基督徒”的祝福。他们亦不会在将来的生命中得到忠心服事的奖赏，但却会得救，虽然“像从火里经过的一样”（林前三 15）。²⁶

虽然鼓吹者往往把这立场描述为温和的加尔文主义，其实更适当的是称之为温和的亚米念主义。这正是我称之为“前后不一致的神人协作论”的原因。毕竟，这观点否定了人类若非先重生就无法以信心回应神。他们认为拣选乃是基于预见的信心，并且拒绝救赎的特定性，坚持人可以抗拒圣灵全权的呼召。即使其永远保障的教导亦是基于信徒接受基督的抉择，可见这观点其实较接近亚米念主义，并不乎合加尔文主义对圣徒坚忍的理解。

路德宗认信否定各种形式的神人协作论，强力确认神恩独作的救恩论：唯独神可以拯救，这并非人与神恩合作的过程。但从改革宗的观点，路德宗的信念却代表一个前后不一致的神恩独作论。路德宗认信确认全然败

²⁶ Chafer, *Major Bible Doctrines*, 283–86。查理·史丹利（Charles Stanley）主张，耶稣描述的“在那里必要哀哭切齿”的“外边黑暗”，不是指地狱，而是指天堂一个为属肉体的基督徒预备的地方（*Eternal Security: Can You Be Sure?* [Nashville: Nelson, 1990], 121–29）。

坏和无条件的拣选，却同样地坚持普世性的代赎，认为人可以抗拒圣灵借着福音的外传对人内心发出的呼召。路德宗与改革宗一同确认选民会坚忍的神学教导，认为“那些仍然从罪中取乐、继续过其罪恶生活的人是没有相信的人”（《奥斯堡信条》第 20 条）；但他们亦认为有这些可能性：(1) 选民也许会暂时失去救恩（例如大卫、彼得），但不是永久性的；(2) 其他人也许曾经真正相信，已经重生、称义，后却因背道而失去所有这些恩惠。²⁷

一些路德宗的人认为，只有不信才会使人失去救恩；其他路德宗则认为，不可赦免的罪也可以引致这后果。²⁸ 我们怎么可以说，自始至终，唯独神拯救人，同时又认为人有可能失去救恩呢？这样，毫无疑问，救恩

²⁷ “Final Perseverance” in *Lutheran Cyclopedia*, eds. Erwin L. Lueker, Luther Poellot, and Paul Jackson (St. Louis: Concordia, 2000)。文章指出，尽管路德宗强调所有信靠基督的人都有确据，我们仍要考虑到律法的严厉警告，避免“属肉体的安全感”。

²⁸ 一个重生的信徒也许会离开信仰，“但原因不是因为神不愿意把持守之恩赐给神曾在他们心中动了善工的那些人，……〔而是这些人〕故意要离开”（*Formula of Concord: Solid Declaration*, art. xi, par. 42 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》〔嘉义：基督教福音道路德会，1971〕，531 页）。

便是在某种程度上取决于罪人没有抗拒，但路德宗却拒绝接受这个结论。

圣徒坚忍的教义反映出前后一致的神恩独作论，认为救恩自始至终唯独是归功于神的恩典。我们可以跟希伯来书的作者一起承认，背道或背弃圣灵在圣约范围中借着道和圣礼的活动，乃是一个可悲的事实；我们却不认为教会中的那些可见肢体真的属于葡萄树上有生命的枝子。尽管有些自称是肢体的人并没有得救的信心，那些领受了神通过道和圣礼应许赐下之恩的人，可以确定他们会继续信靠基督。即使我们的信心和悔改是软弱的，我们“靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了”，因此没有任何东西可以“叫我们与神的爱隔绝”（罗八 37、39）。这个信息会主导我们的心思意念，带领我们举目敬拜，激发我们向邻居宣告他们从未听闻的大好信息！

第六章

加尔文主义和
信徒的生命



CALVINISM AND THE
CHRISTIAN LIFE

在基督教流派中，加尔文主义也许是唯一同时被扣上反律法主义和律法主义帽子的。一方面，有人断言，加尔文派太强调神的恩典，会使人变得放松和被动。另一方面，我们大部分人都听过中学教材对加尔文派的概述，认为他们为了证明自己的拣选，因而积极推动和发展神的道德旨意。教材告诉我们，加尔文主义者想把世上万国变成神权帝国，由神的律法来管治。当然，这两幅画像是完全相反的描述，不可能两者都是真的。

自称是加尔文主义者，的确有持反律法主义的人，也有持律法主义的人。但对改革宗基督徒来说，我们所宣信的，乃是总括在教会一起宣称和信徒遵从的信经、教条、和要理问答中。我们所有的教义标准，都以最清楚、最强烈的语言拒绝这两种错误。

加尔文主义否定反律法主义，认为那是一个严重的错误。尽管罪仍然依附在基督徒所行的最好行为上，当神因基督和祂的义接受了罪人，便同时接受了他们的善行——不是以此称他们为义，而是作为圣灵所结的果子。¹ 虽然处理民事和礼仪方面的律法条文如今已被废除，新约的圣徒仍然需要遵守道德律法，不是以此得生

¹ Westminster Confession of Faith, chap. 16.6 in *The Trinity Hymnal* (Atlanta: Great Commission, 1990) 857 = 《威斯敏斯特信条》第十六章第六条，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），348页。

命，而是生活的方式。²福音仍然是新顺服的唯一源头，但道德律（以十诫为总纲，但新约圣经始终将之详细阐释为圣灵所结的果子或爱的法则）仍然是神所要求的标准。

得称为义的人没有不进入成圣过程的。虽然我们唯独因信称义，但那依附基督的信心，亦会马上开始结出圣灵的果子。不过，没有一个基督徒可以有完全的信心和顺服。“在这个生命中，即使最圣洁的人亦只有这顺服的一个微小开始。但他们却认真地定意要开始按照神所有（不只是部分）的诫命而活。”³“因此，认为称义的信心会叫人怠惰，不过敬虔圣洁的生活，是极不符合事实的；正好相反，若非如此，他们无论做任何事情，都永远不会出于对神的爱，而是出于爱自己或因为怕受惩罚。”⁴

加尔文主义亦否定律法主义，认为这是一个严重的错误。不论在一个基督徒生命的开始、中段、或结尾，

² 同上，chap. 19.5, 859 = 《威斯敏斯特信条》第十九章第五条，见：汤清编译，《历代基督教信条》，352页。

³ The Heidelberg Catechism, Lord's Day 44, Q. 114, *The Psalter Hymnal*, 56 = 《海德堡要理问答》一一四问，见：汤清编译，《历代基督教信条》，205页。

⁴ The Belgic Confession, Art. 24, *The Psalter Hymnal*, 80 = 《比利时信条》第二十四条，见：汤清编译，《历代基督教信条》，142页。

我们从来都不可以把我们的善行带到神面前，以此来满足圣洁的神。相反，我们是唯独凭信心依附基督。⁵

律法主义至少以两种形式出现。其中一种形式把神在圣经中的命令（不论是十诫或其他圣洁生活的吩咐），作为与神和好（即称义）的途径。这简直是“别的福音”（加一 6）。第二种形式也许可以称为“别的律法”。说白了，这种形式的律法主义其实也是一种反律法主义，因为它以人的智慧取代了神的智慧（太十五 6，二十三 1~28）。这种“反律法主义者”的律法主义，有不同的形式。有时候他们所看重的是个人的敬虔（如基要主义）；在别的情况，他们所看重的是某些政治措施（如自由主义）。他们提出的禁戒和要求，并没有在圣经清楚启示，因此本该让基督徒自由决定。

有人常说，我们不必遵守“一堆律法”，而是要爱，要追求世界上的公义、和平、和睦（这些又是由某个政党的议程决定，并非圣经的吩咐）。然而，摩西和耶稣都说，爱神和爱邻舍正是道德律法的总纲（利十九 18；太二十二 40）。把爱和律法对立，并无圣经根据。

⁵ 见：例如 the Belgic Confession, Art. 22-23, *The Psalter Hymnal*, 80 = 《比利时信条》第二十二至二十三条，见：汤清编译，《历代基督教信条》，141-42 页；Westminster Confession of Faith, chap. 11, *Trinity Hymnal*, 855 = 《威斯敏斯特信条》第十一章，见：汤清编译，《历代基督教信条》，342-44 页。

神的道德律法仍然是祂永恒的标准。虽然没有人靠此称义，基督徒却必须遵行。

反律法主义者低估了内心罪恶斗争的事实，律法主义者则以为属灵的基督徒可以臻至道德完美的境界。这境界其实无人可以达到，除非得荣耀的时候。加尔文派坚持认为，“成圣是涉及整个过程。虽然这过程在今生不会完全，我们的每一部分都仍存留败坏的痕迹，因此引起不间断和无法调和的争战——肉体的情欲对抗圣灵，圣灵对抗肉体。”⁶反律法主义和律法主义都未能明白这个吊诡——既被称义又是罪人；每一部分都真正得到更新，却仍然是败坏的。

那么，在成圣过程中，加尔文主义产生的到底是被动性还是主动性呢？事实上，两者皆有。在神面前，我们永远是接受者。我们无法带来自己的重生、称义、或成圣。这些是不可分割的礼物，通过我们对基督的信心而得到。正因如此，我们强调神在讲道和圣礼中的工作。我们领受的福音，使我们向着义活着。信心叫我们结出公义的果子。然而，我们不是要向神展现自己的善行，而是要向我们的邻舍展现。我们在神面前是领受者，对世界却是主动的。

⁶ The Westminster Confession of Faith, chap. 13, *Trinity Hymnal*, 856 = 《威斯敏斯特信条》第十三章，见：汤清编译，《历代基督教信条》，344-45页。

有些现代的思想家企图解释加尔文主义者在世上的具大行动力量。社会学先锋马克思·韦伯（Max Weber）提出一个著名的理论，认为：加尔文派的工作热情，必定是出于信徒认为他们要以属世努力的成果来证明他们的拣选。但“韦伯的理论”陷入困境，尤其因为这理论缺乏证据支持。正如尼泽尔（Wilhelm Niesel）提醒我们的：“备受讨论的加尔文行动主义乃是基于一个事实，我们是属于基督，因此我们可以毫无顾虑地竭力而为，承认我们在基督里；而非因为我们有强烈的欲望，要靠好行为来证实我们的基督教信仰。”⁷

加尔文派远非因怕受罚和期望得到奖赏才有善行。他们接受一个反讽，对自然的思维方式来说，这个反讽简直是匪夷所思——只有放弃能顺服律法的自信，真正的敬虔才开始。不单只在我们称义的时刻，而是贯穿基督徒的生命，加尔文这样说：“如果按照律法的标准来检验我们的行为，那么它们应当受到怎样的咒诅呢！”

另一方面，如果得到释放脱离这一苛求或律法的严苛，亲自听到父神慈爱的呼唤，那么，他们将喜乐地、踊跃地顺服神的呼召，随从祂的引导。总之，那些被律法的轭所捆绑的人，就好像奴仆一般，每天由主人指派工作。……但

⁷ Wilhelm Niesel, *The Theology of John Calvin*, trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1956), 99。

是，受到父亲更慷慨和亲切对待的儿女，却能毫不犹豫地把自己刚刚开始或完成一半的工作，甚至是有瑕疵的工作，呈献给父母，相信自己的顺服和愿做的心可蒙悦纳，虽然工作不能尽如父母的意。我们的感觉应该是后者，因为我们当然相信，我们最慈悲的天父将悦纳我们的服事，不论这些服事是多么渺小、粗糙和不完全。……但是，如果我们心中一直惧怕，不知道我们所做的是得罪神还是事奉神，又如何可能有事奉祂的渴望呢？⁸

一个公平的法官不能忽视律法遭到违反，但一个良善的父亲，尽管自己孩子的顺服未能达到他的标准，却仍然感到欣慰。我们已不再是在神的审判之下，因而可以无牵挂地奉祂的名去爱和服务邻舍，并且以充满感激的后裔身份住在神的家中。

在改革宗和长老会的传统中，我们很重视通过公开的恩典媒介（讲道和圣礼）而在基督里长进。我们的前人曾经撰写一些最激动人心的灵修书籍，鼓励信徒私下——特别是在家庭敬拜中——规律地祷告和默想圣经。我们谈到“回到我们受洗之时”的重要性，就是每天治死罪、在义中向神活着。洗礼不但提醒你，而且是

⁸ Calvin, *Institutes* 3.19.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷十九 5。

“向你保证，基督在十字架上一次牺牲，乃是为你而成就的”。⁹ 主餐亦是改革宗表示虔敬的重要方式。要理问答（有经文根据的问答指南）的写作，就是为这些习惯的实践提供架构，并且把信仰传给下一代。我们把主日分别开来，作为每周的安息日，让我们与神的子民一起，在三一神里与祂共享安息。

简而言之，改革宗敬虔从来都是由神和祂的工作开始，基督徒的生命则是一种“团队运动”。神不但要拯救个别的人，也要创造一个教会。此外，改革宗信徒亦坚持基督徒有自由，也就是说，他们不受圣经没有要求之命令的辖制。¹⁰

不过，当大部分福音派谈到敬虔的定义时，通常是与任何正式的圣工无关。他们一般是着眼于个人的敬虔，跟加入教会、恩典媒介，和圣经实际吩咐的操练没有正式的关连。因此，很多加尔文派的人担心，他们非加尔文派的弟兄姊妹只是在追求人想出来的敬虔模式，并非直接基于圣经，反而没有重视、甚至忽视了基督认

⁹ The Heidelberg Catechism, Lord's Day 26, Q. 69, in *The Psalter Hymnal*, 33 = 《海德堡要理问答》六十九问，见：汤清编译，《历代基督教信条》，194页。

¹⁰ “Of Christian Liberty, and Liberty of Conscience,” The Westminster Confession of Faith, chap. 20, *Trinity Hymnal*, 859-60 = 〈论基督徒的自由与良心的自由〉，《威斯敏斯特信条》第二十章，见：汤清编译，《历代基督教信条》，353-55页。

可的恩典媒介和属灵操练。在某些福音派的圈子中，因错过了一天“灵修”而引起的责难，也许比错过了星期天的敬拜更严重。

这些差异解释了为什么有些人认为加尔文派不太关心敬虔，其实问题在于，真正的委身是什么意思，和怎样才会产生真正的委身。当改革宗基督徒谈及受洗、学习要理问答（不只在教会，亦在家中）、参加主日崇拜、公开表白信仰、领主餐、爱邻舍（主要通过我们在世上的职业），很多福音派人士却没有在这些项目中看到他们认为重要的属灵操练。我们亦认为成圣的核心是在于福音，但福音派却往往认为我们只有在得救时需要有人向我们“讲解福音”，福音并非我们每日的灵粮。可见我们经常谈到基督徒生命（操练敬虔或成圣过程），但我们的弟兄姊妹却以为我们在讨论别的东西，反之亦然。

当然，我们并非在所有事情上都持不同意见。改革宗跟福音派一样，同样关心向非基督徒作见证、圣徒之间的劝勉、有固定的读经和祷告（在个人生活中，也在家庭和集体敬拜中）。在基督里成长不是我们可以单独成就的事，也不是可以不花工夫就自然发生的（包括自己花时间在主里默想更新）。

历史背景

宗教改革的主要神学家，往往也是撰写灵修指南、圣诗、祷文、和要理问答的牧者。据说有些铜匠在工作

坊彼此辩论神学细节，然后在一天结束的时候，一起在回家的路上吟咏诗篇。事实上，基督徒邻居被押送受火刑，途中却一路高唱圣诗的情景，令旁观的人印象深刻，以致罗马宗教裁判所要求先把他们的舌头割掉。

在路德传统中，正统派和敬虔主义后来成为交战派系。路德宗的敬虔派往往对正统派有过分的反应，认为他们只关心教义和敬拜形式。这并不是说正统路德派的圣工人员、家庭、和教会对敬虔漠不关心，或敬虔派的家族对教义没有兴趣。至少在早期，要清楚区分正统派和敬虔派是很困难的事，但极端主义终占上风。正统派开始对宗教热情抱怀疑态度，而敬虔派亦对教义和正式事工抱几分怀疑。

然而，改革宗传统中的张力比较少。举例来说，英国清教徒以及荷兰改革宗教会所鼓吹的“进一步改革”（Further Reformation），同时代表着改革宗的正统运动，并呼吁个人和教会整体进一步向神委身。他们除了参与构建出一套加尔文主义的系统神学外，亦关心要让神的道和神的灵渗入信徒生命的所有方面，否则宗教改革的工作仍未完成。稍微阅读如柏金斯、卢瑟福（Samuel Rutherford）、佛依狄（Gisbertus Voetius）、布雷克（Wilhelmus à Brackel）、薛伯斯（Richard Sibbes）、和欧文的著作，便会得到一个深刻的印象，真是正如巴刻所说，我们是置身于神的伟人中。他们的深度和丰富，不但可见于他们的思想，亦同样可见于他们的内心。

在过去一个世纪，加尔文派的神学家、牧师、和作家，不但为我们提供了神学巨著，以供不同教会的信徒使用，亦通过他们所写的灵修书籍、解经书、圣诗、和辅导指南，发挥了显著的影响。

神学与生命：改革宗对敬虔的关键设想

加尔文派一向强调个人与基督之关系的重要性，包括个人祷告和默想经文等属灵操练。然而，这些个人操练，却是从神子民公开聚集得到喂养而流溢出来的结果。福音派的灵命发展偏向于从个人到家庭到教会，改革宗的敬虔进程则采取相反的方向：从公开的恩典媒介到家庭到个人。更重要的一点，今天在很多福音派圈子中，敬虔的取向是从信徒上达于神——怎样改善我跟主的关系？我要怎样事奉主？我与神同行的状况如何？当这些变成主要的关注，便可能令我们狭隘地只专注于自己。我们应该凭信心专注于基督，以爱心关注我们的邻舍。

改革宗敬虔的取向是从上而下，从神到我们，然后通过我们，流溢到我们有需要的邻舍。神是为了他们的好处而把恩惠赐给我们。我无法改善与主的关系。我无法献给神任何礼物，叫神必须赐福我；恩惠是神从上赐下来，不是反过来的（徒十七 24~25；罗十一 35~36；雅一 17）。三一神已经借着圣灵拣选、救赎，并召我与圣子相交。因此，我所关注的是聆听神在福音中的

应许、领受祂在基督里赐下的恩惠，并且让圣灵借由福音产生的喜乐充满我。

圣经中当然亦有命令。但善行不是为了我或神的好处，而是为了其他人的好处——我在基督里的弟兄姊妹、家人、需要我爱心服务和见证的邻舍。正因这缘故，我们的着眼点是恩典的媒介，因为只有神先在我们身上工作，我们才会装备好去服事其他人。因此，当改革宗谈到敬虔，往往不是其他弟兄姊妹首先想到的灵里亲密的方式。当我与其他人对话时，他们往往这样说，或至少这样暗示：“不错，但你们说的是教会和仪文，我们说的是要个人与主的关系有所长进。”

改革宗信仰不只是一套教义，而是通过我们一起对圣经故事的共识，以教义总结出意义，经由信心、认罪、哀叹、赞美、和盼望，成为我们所处的世界，并且塑造出我们在世上的集体敬拜和行动。我在别处曾称此为戏码、教义、颂赞、和作主门徒的网络，彼此不可分割，缺一就解体了。

一个人不能只看改革宗的教义（尤其不可以只把它缩减为“五要点”），就能认清这传统的特性。诚然，此书所着重的恩典教义会深深地影响基督徒的行为。这些真理塑造了我们对神、对自己、和对世界的理解。然而，特定的实践亦跟特定的教义一样，塑造了历代的改革宗基督徒。

“地和其中所充满的都属耶和华”

改革宗对敬虔的看法乃是基于圣经的认信——以色列的神是独一的创造者、维系者、救赎者、和完成者。世上万国向各式各样的神（天上和地上的神明）求平安，以色列却宣称：“地和其中所充满的，……都属耶和华”（诗二十四 1）。耶稣基督不只是救主，世界是借祂造的，亦是靠祂维系的。我们的主耶稣基督宣告说：“我是阿拉法，我是俄梅戛，是昔在、今在、以后永在的全能者”（启一 8）。

不是我们使耶稣成为我们个人的主和救主。祂本是全地的主和世界的救主。神呼召我们向世界宣告这个事实，呼唤各处的人悔改并借基督的名得救。若不是我们的主和祂的使徒把凯撒的头衔归给了拿撒勒的耶稣，罗马帝国亦不会引以为意。耶稣不但在个别的人心中作王，“神……又赐给祂那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归于父神”（腓二 9~11）。不但天是祂的宝座，地亦是祂的脚凳。¹¹

当然，正如希伯来书二章 8 节提醒我们的：“只是如今我们还不见万物都服祂。”我们仍在等候基督再来，到时祂会在荣耀中完成祂的国度。“惟独见那成为

¹¹ 有关基督怎样治理这世代中的万国，和祂恩典国度的一个卓越总结，见 David Van Drunen, *Living in God's Two Kingdoms* (Westchester, IL: Crossway, 2010)。

比天使小一点的耶稣，因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫祂因着神的恩，为人人尝了死味”（二9），祂如今已被高举，成为我们在天上的大祭司（二10~18）。我们目前拥有的是恩典和赦罪的国度，要把福音传到地极。但基督已经拿着死亡和阴间的钥匙（启一18）。祂是万有之主。

改革宗的敬虔不只限于一个人的心，或个人跟神的关系。敬虔当然是这些，却不止如此。基督的拯救包括了整个创造秩序——不只是灵魂，也包括身体；不只是人类，也包括自然界（罗八18~25）。我们盼望的不是“已故的伟大行星地球”（the late, great planet earth），* 而是“身体的复活和永生”。救赎的范畴是宇宙性的，虽然目前我们可见的证据是在于罪得赦免，以及各国都有人奉主名聚在一起。

这个计划的展现，叫我们不要只专注于一种个人和内省的敬虔，只关心自己的内心。我们被带领要展望自我之外：在信心中仰望神，并对外关注神呼召我们去见证和服事的世界。

当神的主权掌管我们生命的每一个方面，我们便可以抗拒一个自然的倾向，就是把生命划分为私人和公开、个人和集体、神圣和世俗。当然，这些区分仍有其价值。例如，我们反对使用公众压力或民事法律来支持基督教的信仰和实践。我们向所有人传讲福音，呼吁每

* 编按：这是何凌西（Har Lindsey）一本小说的书名。

一个人来相信基督。我们亦确认圣徒和非圣徒是有分别的。

但在某些时候，改革宗的信仰和实践却认为应该抗拒把这些对立起来。即或公开地，我们亦必须唯独顺服基督。即或我们是基督肢体的一员，我们仍然要与基督建立个人的关系。即或在履行我们属世的呼召，我们仍是蒙“召……出黑暗人〔神的〕奇妙光明”的人（彼前二 9）。我们日常的工作、照顾家庭、参与世俗的组织、政党、和邻里守望相助团，跟我们在基督里的圣召有所分别，却仍然是神给我们的恩惠和呼召。

拣选是敬虔的泉源

下结论说拣选的教义会叫人不在乎追求圣洁，是一个夸大的讽刺；其实正好相反，拣选是叫人追求圣洁的重要推动力。我们已经看到，很多清楚阐释拣选的经文都引发出经文作者的敬拜，好像一个登山者到达峰顶，被眼前的美景所震慑。“深哉，神丰富的智慧和知识！……因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远！阿们”（罗十一 33、36）。在以弗所书一章，保罗在赞美神之后讨论拣选，指出拣选乃是神赐给我们天上属灵福气的一种方式。耶稣教导门徒，神的拣选帮助他们把着眼点从以人为中心转为以基督为中心（约十五 16）。拣选把我们的眼目从自己转向神。由于我们没有任何礼物可以献给神来赚取祂的喜

悦，我们剩下的只是惊讶、赞美、急不可待地与别人分享神给我们的众多恩惠。

当我们确定我们得救是完全出于神的怜悯，心中便会充满感谢。约翰·卫斯理说他不能接受这个教义，因为这会削弱追求圣洁的主要动力。他大概认为害怕惩罚和希望得奖赏是追求圣洁的动力。¹² 他问道：“直接对抗循道宗心中圣洁的教义，到底是什么呢？就是加尔文主义。撒旦过去五十年的所有计谋，就妨碍神这方面的工作而言，都比不上这一个教义。这教义打击在得荣耀以先从罪中得拯救的根基，混淆视听。……要努力阻止他们，并且要保护这些弱小的心灵，免得他们受到预定论的毒害。”¹³ 卫斯理的夸大讽刺，完全不吻合清教徒对圣洁的明显关心。与卫斯理同期的清教徒后继人（例如托普雷狄、约翰·牛顿〔John Newton〕、亨廷顿的女伯爵〔the Countess of Huntington〕），还有很多其他人，都不符合他的描绘。

比历史评价更重要的一个事实就是，圣经认为拣选是圣洁的重要支柱。保罗提醒我们：“你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫‘阿爸、父’”（罗八 15）。既然知道神“预定我们……得儿子的名分”（弗一 5），除了欣然接受神家

¹² John Wesley, *The Works of John Wesley* (Grand Rapids: Baker, repr. 1996), 7:376–84。

¹³ 同上，8:336。

中的所有宝藏外，还有什么别的可能吗？当我们意识到自己是神所“拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民”（彼前二 9），自然会改变我们在世上的思想、感受、和行为。

我们为什么要爱我们的邻舍呢？因为“我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗二 10）。我们不是靠好行为被拣选；我们被拣选，是为了叫我们有好行为。

“〔神〕预先定下〔我们〕效法祂儿子的模样”（罗八 29）。神“从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动成为圣洁，能以得救”（帖后二 13）。“所以，你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心”（西三 12）。

因此，拣选的教义本身不会在基督徒生命中引起自满、高傲、或懒惰。然而我们必须承认，我们这些为这教义辩护的人，很多时候并没有表现出仁爱、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。虽然拣选教导我们，“神拣选了世上卑贱的，被人厌恶的”（林前一 28），但我们表现出来的却可能是一种不敬虔的高傲，似乎神拣选的是高人一等和有特权的人。我们未必会夸耀自己的好行为，但却往往给人一种“懂得比别人多”的感觉，似乎其他人都是次等基督徒。在指出我们弟兄姊妹眼中小刺的同时，我们可能变成忽略了自己眼中梁木的法利赛人。

惟独在基督里称义和成圣

像拣选一样，我们的称义和成圣也都是惟独在基督里。我们已经看到，加尔文跟路德一样，都认为福音的核心信息是叫不义的人得以称义。他的同工和后继人不但传讲这个真理，亦在挑战不断的情况下为此辩护。不仅如此，改革宗神学认为，称义不但与我们怎样得救相关，亦跟我们基督徒从成圣到得荣耀的整个旅程相关。我们不是靠基督得称为义，然后转向靠别人或其他东西以成圣。救恩和生命的所有宝藏，自始至终都惟独藏在基督里。我们不是凭信心在基督里得到一些属灵恩惠，然后又从别处得到别的恩惠。我们若依附基督，便得到基督拥有的一切。我们与基督同作后裔，同享这些宝藏。

因此，尽管改革宗神学区分称义（一个法律上的裁决）和成圣（一个效法基督的渐进过程），却意识到两者是不可分割地连系在一起。那叫我们依附基督以致称义的信心，也叫我们依附基督以致成圣。称义一直是成圣的基础。只因为我们在神面前每时每刻都已被称为义，不是出于行为，我们如今才有可能结出信心的果子，有荣耀神和凭爱心服事邻舍的行为。

加尔文相信“称义……是真敬虔的主要根基”，亦是“一切敬虔的根本”。¹⁴“每当我们拿走了这个认

¹⁴ Calvin, *Institutes* 3.11.1; 3.15.7 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷十一 1；卷十五 7。

知，便扑灭了基督的荣耀、废除了宗教、破坏了教会、完全推翻了得救的希望。”¹⁵ 加尔文与圣经一致认为，论及我们怎样在神面前称义的问题，行为与信心是完全对立的。我们不必在此找寻“平衡”。如加尔文所说：

“靠信心称义还是靠行为称义，没有中间立场。”¹⁶ 我们甚至不能把自由意志当作一种称义的途径：“有些人在人的意志中苦苦寻找意志本来拥有的善，但这是徒劳。人试图将自己意志的努力混入神的恩典中，不过是叫恩典败坏而已，就像用污水稀释好酒一样。”¹⁷

罗马天主教曾教导说（现在仍然这样教导），称义实际上是一个成圣的过程。我们受洗时首次被称为义，洗净了灵魂的罪咎和败坏。然后，我们若与恩典合作，便更进一步配得称为义。如果我们与恩典好好合作，便可以在审判的日子最后得称为义。称义被视为一种注入的公义，使我们能够与神的恩典合作。换句话说，称义与成圣被混为一谈。我在下面会指出，亚米念派对称义的理解亦明显地有这种倾向。

¹⁵ John Calvin, “Reply to Sadoleto” in *Tracts*, 1:41 = 加尔文著，《答沙杜里多书》，于《基督教要义》，下册，谢秉德译（香港：基督教文艺出版社，1978三版），286页。

¹⁶ John Calvin, *Commentary on the Psalms*, 5:251。

¹⁷ Calvin, *Institutes* 2.5.15 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，贰五 15。

改教家并没有否定成圣，只是把它与称义区分开。称义是一个裁定、一个宣告：一个实际上本身不义的人，惟独因信，基于基督的义，在神面前被看为义。因此，这义并非注入我们，而是归算给我们的；不是让我们有能力，而是要拯救我们；不是部分，而是完全的；不是基督徒生命的目标，而是源头。加尔文说：“因此，我们只将称义解释为接纳：神接纳我们进入祂的恩宠之中，仿佛我们是义人一样；并且我们说，称义包括赦罪和基督之义归算给人。”¹⁸

加尔文相信可以这样总结整本罗马书：“人唯一的义是凭借神在基督里对我们的怜悯；这义是由福音提供给我们，并且靠信心获取的。”¹⁹

围绕我们的所有事情都与神的应许对立：神应许我们永远不死，环绕我们的却是死亡和败坏；神宣告祂算我们为义，我们却被自己的罪覆盖；神说祂以慈悲仁爱待我们，但神对外的审判，却以神的忿怒威吓着我们。我们该怎么办呢？我们一定要闭上眼睛，超越自己和与我

¹⁸ 同上，3.11.2 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁十一-2。

¹⁹ Calvin, *Commentary on Romans*, xxix-xxx = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1978年再版），4页。

们相关的所有事情，不让任何东西妨碍和阻止
我们相信神是真实的。²⁰

保罗在罗马书四章 25 节谈到，基督被钉十字架，是为了我们的罪；复活，是为叫我们称义。加尔文指出：“因此，假如称义的意思是革新，那么我们也必须以同样的方式去理解〔基督〕为我们的罪而死，表示祂为我们取得让我们治死肉体的恩典，这是没有人会接受的。……因此，〔保罗〕所说的仍是归算的义。”²¹

接受基督的信心，只是接受一份礼物的行动。罗马天主教却坚持，为了取得称义的地位，信心必须成为爱的行动。换句话说，信心不但要结出爱的果子，而且要等到信心有这个顺服的行动，才能叫人称义。

然而，加尔文对信心有这样的定义：“肯定不移地知道神对我们怀有父亲的好意，正如祂在福音中的宣告，祂为了基督的缘故要作我们的天父和救主。”²²此外，信心亦是“信心是坚定地、确定地认识到神眷顾我们，这认识以神在基督里白白赏赐我们应许这一真理为基础，并借着圣灵向我们的的心思启示、且印在我们的心上”。²³“就称义而言，信心完全是被动的，并不带来我

²⁰ 同上，180 = 加尔文著，《罗马人书注释》，84 页。

²¹ 同上，186 = 加尔文著，《罗马人书注释》，87 页。

²² Geneva Catechism (1536), in *Tracts*, 2:132。

²³ Calvin, *Institutes* 3.2.7 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二 7。

们自己的任何功劳以求讨得神的恩宠，而是从基督那里领受我们所缺乏的一切。”²⁴ “信心让我们披戴上别人的义，这是我们从神得到的礼物”，²⁵ 而不是依靠任何德行或行动，去改善我们固有的道德境况。

信心叫我们称义，不在于信心的美德，而是在乎信心的对象——基督。即使是软弱的信心，它所依附的却是大有能力的救主。事实上，加尔文补充说：“所有人的信心总是混杂着不信。”²⁶ 特别为了反驳重洗派，加尔文教导说：“我们的信心永远不会完全，……我们仍有不信的成分。”²⁷

然而，那仰望基督以致称义的信心行动，亦让我们得以成圣。基督的义被归算和赐给我们。尽管我们在义中的成长在此生不会完全，我们却是凭借已在基督里的完美公义来生活。加尔文说：

我们通过信心，认识并拥有父神出于恩慈而赏赐给我们的基督，并且通过信心，我们特别得到两个好处：首先，借着基督的义，我们与神

²⁴ 同上，3.13.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁十三5。

²⁵ Calvin, *Commentary on Romans*, 159 = 加尔文著，《罗马人书注释》，72页。

²⁶ Calvin, *Institutes* 3.2.4 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁二4。

²⁷ Calvin, *Commentary on the Synoptic Gospels*, 2:325。

和好，神不再是审判者，而是成为我们仁慈的天父；其次，借着圣灵的成圣，我们渴望生命的纯全和清洁。²⁸

唯一的区别在于，虽然我们承认信心与善行有必然的联系，然而我们把称义归给信心，而不是归给善行。如果我们单单转向基督——祂是我们的信心的对象，也是信心得到一切力量的源头。²⁹

信徒不会用一只眼睛仰望基督，好得称义，另一只眼睛却专注于自己的工作，而是双眼注目于基督。“你在认识此信心的同时，必然认识成圣。”³⁰

加尔文特别担心的是，重洗派倾向把信心转成行为，并且想像可以在此生达到完全的信心，更不用说爱的顺服。他警告说：“要慎防撒旦的诡计。……我们看到有些人离开教会，因为他们要求教会达到最高的完美，……企图为自己建立起一个新世界，并在其中建立一个完美的教会。……他们离开了神，破坏了教会的合

²⁸ Calvin, *Institutes* 3.11.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁十一 1。

²⁹ 同上，3.16.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁十六 1。

³⁰ 同上。

一。”³¹ 由于我们已经借着基督完全的公义得称为义，我们便可以毫无顾虑地追求圣洁——不论是多么的不完全。“我们既然与达到完全相距甚远，就必须一直竭力追求长进，每天与纠缠我们的邪恶争战。”³² 称义是在一瞬间一次和永远的宣告，但改变却是一个过程。“基督不是借着圣灵马上、或在一瞬间使我们得到完全的更新，而是贯穿我们的整个生命，不断地改造我们。”³³

成圣和恩典的媒介

当我由福音派改而加入改革宗，我注意到两者的一个最显著的差异，就是改革宗对教会和恩典媒介的强调。如果有人在我初作基督徒时要我列举出辅助信徒成圣的方式，我大概会把自己每天的灵修放在优先于讲道、洗礼、主餐、和参与教会之上。事实上，我往往以为自己的灵修时间比牧师讲道更重要。我不但认为洗礼跟重生是两回事，亦把洗礼与重生作出对比。我不认为主餐是一个定期性的恩典媒介，乃以为主餐充其量只是提供我另一个机会进入内心深处自我省察，并且激励我更加坚决地致力于追求敬虔。

³¹ Calvin, *Commentary on Habakkuk to Haggai*, 351。

³² Calvin, *Institutes* 3.3.14 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，叁三 14。

³³ Calvin, *Commentary on the General Epistles*, 209。

至少有好一段时间，我和家人定期参加一个家庭教会。这教会没有讲道、没有圣礼、没有正式的牧长，事实上，也不需要加入为会友。这一切都被认为太“教派化”（churchianity），是不真实的形式主义，会威胁我们与基督之间那自发性、无拘束、内在、深邃的个人关系。甚至与其他基督徒的交通团契，亦只限于对个人灵命长进有帮助的情况下，才被视为有价值。至于与其他肢体在基督里一起成长，就是经由基督所命令、并由适当蒙召之圣职人员执行的恩典管道，并且我们要向这些圣职人员负责——所有这些都认为只是人为宗教的外在标志而已。

当你从三一神和祂的福音开始，成圣便不能被视为一个攀登神秘经历或臻至道德成就的过程。相反，这是神以肉身降下，进入我们的痛苦中。耶稣基督成为肉身，代替我们完成了律法，承担起我们的罪债，胜利地复活，如今坐在满有权柄的宝座上，并借着圣灵从那里倾倒下祂的恩惠。时至今日，仍然是神在采取所有行动：祂差派出传道人，并在洗礼和主餐中把基督传送给给我们。活动的箭头是从上而下，从神到我们，不是自下而上的。意思就是说，我们的善行除了向外，向有需要的邻舍，无别处可呈献。神不需要我们的善行，但祂希望我们以善行服务我们的邻舍。

成圣过程不只是个人性，而是圣约性；没有人是一座孤岛。成圣并非我们努力争取神的悦纳，而是我们蒙悦纳后的成果。正因这个缘故，恩典媒介不只是在基督

徒生命开始时才需要，而是贯穿基督徒的整个生命。每一星期，福音信息吹动基督徒扬帆前进。尽管基督徒只受洗一次，其果效却是持续的；改革宗基督徒谈及回到我们的洗礼，每天治死肉体，使我们的属灵生命充满生气。通过主餐，神不断地向我们的良知保证，祂乃是我们 在基督里恩慈的父神。

加尔文跟其他改教家一样，认为真教会的标记是“纯洁地宣扬神的道与合宜地施行圣礼”。³⁴ “在哪里看见神的道被纯正地宣讲和聆听，在哪里看到圣礼按照基督的吩咐施行，……那里有神的教会。”³⁵ 改教家们无疑强调个人借着相信基督而得救的重要性，但“个人与基督的关系”和“属于教会”两者之间竟出现二元区隔，这会令他们与使徒一样困惑。“神的荣耀和教会的拯救是几乎无可分割地连系一起的。”³⁶

改革宗的信仰和实践，意识到恩典教义对成圣的影响，因而强调讲道和圣礼并不是我们向神表示委身的途径，而是神向我们施恩的媒介。当然，神的工作一定带出由圣灵推动的回应。我们当然要以信心和悔改，以赞

³⁴ Calvin, “Prefatory Address to King Francis I,” 6 (in *Institutes*, p. 25) = 加尔文著，〈题献〉，于《麦种基督教要义》，23 页。

³⁵ Calvin, *Institutes* 4.1.9 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，肆—9。

³⁶ Calvin, *Commentary on Ezekiel*, 2:294。

美和彻底遵从神的命令来回应，但恩典媒介永远在先。在神的拯救工作之外，不可能有感恩的回应。

规范原则

唯独从圣经，我们认识到我们按本性在亚当里的真相，以及按恩典在基督里的真相。我们无法靠推测、观察、或经验来发现或明白福音。福音宣告神在基督里的救赎工作，因此要经由一个报讯者向我们传讲。改革宗与路德宗教会都同意这一点。

然而，改革宗基督徒从起初开始就一直坚持，更广泛地应用圣经的充足性（唯独圣经〔*sola scriptura*〕）。圣经是信仰和实践的唯一规范——不但对明白福音，亦是关乎圣经所教导的一切。教会要在神有说话的地方说话，在神没有说话的地方保持沉默，不但是关乎我们如何从死亡和审判中得拯救，亦是关于敬拜、传福音、和门徒训练。在公开敬拜方面，我们不单不可以做圣经禁止的事，亦不可以增加或减少圣经的吩咐。耶稣在祂的大使命中命令门徒传讲神的道、执行圣礼，还有“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太二十八 20）。我们不可以加添或删除神话语中的任何启示。

在整本旧约圣经中，一直以极严肃的态度看待神的圣洁。当以色列人感觉无法承担神的道，便说服亚伦为他们造了一只金牛犊，让他们绕着狂欢乱舞。幸亏摩西为他们恳求，神才撤销要毁灭他们的惩罚。神的律法对敬拜的每一个细节都有指示：摆设和幕幔，每一种献祭

所用的祭物和仪式，还有分别圣与俗的程序。拿答和亚比户像他们的父亲亚伦一样，因对敬拜仪式有所加添而引起神的怒气。这些大祭司都被当场处死。以色列的假敬拜往往从妥协敬拜形式开始（违反了第二条诫命），最后沦为偶像敬拜（违反了第一条诫命）。

改革宗基督徒从这些圣经例子汲取教训，警戒大家不要添加或减少神对敬拜礼仪的命令。这毕竟是神的工作，使用神的方法本该是为了我们的益处！加尔文劝诫说：“假如把任何新奇的方式混进神的敬拜中，便会破坏敬拜。让我们……学习，不要把我们自己的新玩意硬加进神的敬拜中。”³⁷ 加尔文亦注意到早期教会有敬拜偶像的欲望。保罗不断提醒提摩太，叫他不要理会批评他的人，要完全专注于传讲神的道。“他们标新立异，几乎没有留下接受教诲的空间。”³⁸

耶稣责备祂那时代的宗教领袖，说他们以自己的规则和敬拜，败坏了神的道。“我们看到，在敬拜神的形式和方法方面，人们表现出极度的傲慢，因为他们不断地要谋划出新的敬拜模式。”³⁹ 加尔文在他的争辩中指责中世纪教会的，不是其传统主义，而是他们的渴求标新立异。与古代的先祖相反，中世纪教会在神所制订的

³⁷ Calvin, *Commentary on the Four Last Books of Moses*, 2:329–30。

³⁸ Calvin, *Commentary on the Pastoral Epistles* (on Tit. 2:15), 323。

³⁹ Calvin, *Commentary on the Synoptic Gospels*, 2:245。

敬拜方式中加上“凡火”，增加了礼仪、规条、和迷信的成分。

我们也许较易察觉出其他传统的标新立异做法，但更正教徒亦有自己“追求创新”的方式。神有制订献身呼召、认罪祷文、为跨教会机构宣传、爱国庆典、盛会游行，还有其他无数的敬拜程序吗？这些程序往往取代了公开诵读和传讲圣经、取代了公开祈祷、取代了圣礼，取代了会众同声歌颂神的道。

神的属性在新约下并没有改变。祂仍然是圣洁的神。因此，我们绝不敢犯那把旧约圣经的神和新约圣经的神分割开的致命错误。这是同一位神，祂从西奈山向我们说话，祂不会让别人夺取祂的荣耀，祂叫我们除了耶稣基督，不接受其他人为先知、祭司、和君王。我们不必再为赎罪而献祭，而是献上感恩和赞美的活祭。我们不必再通过各种洁净的礼仪，才能在神面前算为洁净；我们是受洗归入基督，凭信心接受祂，并且有圣礼的印证。基督已经凭借祂的权柄，决定我们要怎样敬拜、怎样植堂和组织教会、怎样与圣徒交通团契、怎样在世界过我们每一天的生活。

因此，在公开敬拜中，不可以有圣经没有命令的任何成份，无论是直接的命令或从经文必然推论出来的命令。这是耶和华的严肃聚会，信徒既是喜乐地聚在一起，亦充满尊敬和敬畏。这不是我们的聚会，不是朋友、亲戚、同事、或任何人为的集会。这是由圣父在圣

子中借着圣灵所招聚的聚会，是神应许要赐福祂的百姓和加添教会人数的地方。

诚然，分辨聚会的程序和环境是合理的。程序是指新约圣经直接吩咐的聚会内容。基督不单为福音性的聚会，亦为定期性主日崇拜立定了一些程序：传讲祂的道、洗礼、主餐、祷告、唱诗、为圣徒收集捐献。我们不敢以自己想出来的新主意，把神为祂子民所设计的聚会变得杂乱无章。三一神自有祂的意思，我们最好不要阻挡祂的工作，祂要以自己的方式，通过祂的恩典媒介来分发祂的恩惠。

我们当然还要考虑到聚会的环境，这可由教会自己决定。圣经没有明文指定聚会的时间、礼拜仪式的次序、教堂的建设，还有其他可让教会自由决定的事情。

规范原则的一个含意就是，信徒可以摆脱领袖在教义和规则上加给他们的负担。惟独基督是王。那位为祂百姓舍命的，同样是他们的主。祂不会赦免了他们的罪，从罪和死的捆绑中释放了他们，然后把他们交给专制的宗教领袖、机灵的营销人员、或想创立企业王国的人。好牧人不会放弃祂的祭司身份。祂是我们的先知、祭司、和君王。

这亦意味着，神话语的每一项教训，我们都必须遵行，但我们不受人之教义和规则的限制。当基督的仆人传讲神的道，执行祂的圣礼，并且以神的道指引我们，我们必定要遵行，但教会没有权柄创设自己的教导和律

例。与基督联合就是脱离其他所有的主人，并且在祂里面，成为众人的仆人。

团体纪律

教会不只是把一群敬虔的人和积极份子集合起来，教会是一个圣约团体。福音派经常谈到属灵操练，但是教会纪律，又怎么样呢？我们所有人在某种程度上都受教会纪律的监管，借着服从牧师、长老、和执事，同负一轭顺服基督。门徒是由教会训练出来的，不是由会议、运动、或跨教会事工来训练。我们不能自己喂养自己。我们是好牧人的羊；祂为我们预备了小牧人，带领我们一生的长进。

正如我已经指出的，改革宗的敬虔认可个人的操练，如祷告、默想神的话语、和背诵经文（甚至用诗歌背诵）。福音派的敬虔往往始于个人，上达至神；改革宗的敬虔则始于三一神在审判和拯救中降临。因此，改革宗的敬虔是从圣约团体在主日公开的集体敬拜开始，进而推展至家中每天的教导和敬拜，再到个人的祷告和默想时间。最少，福音派的敬虔倾向于相反的方向。

恩典之泉是从这个公开的源头流进我们家中。我们往往在饭桌旁喂养神的话语，学习其中的真理，并且以祷告和赞美作出回应。我最喜欢的路德画像之一，是描绘路德在弹吉他，他的家人围坐饭桌旁，桌上放着打开的圣经。我们亦可以从加尔文派的家中听到老老少少

在吟咏诗篇——这些信徒很多甚至在走向死刑的路上，诗歌仍然不离开他们的口和心。

路德抱怨，当他巡回探访时，发现大部分家庭都不懂使徒信经、主祷文、和十诫。他因而仿效古代教会的例子，撰写了如今仍广为使用的《小要理问答》。加尔文亦写了一本要理问答。改革宗和长老教会最后采用了《海德堡要理问答》、《威斯敏斯特小要理问答》和《威斯敏斯特大要理问答》。这些教材以问答形式写成，至今仍然是基督教信仰和实践的最好纲要。路德、加尔文、和其他改教人仕尽管忙碌，却认为，亲自在周间教导年轻人要理问答，乃是他们的职责。主要的教导应该是在家中，由父母带领儿女学习要理问答和伴随的经文。

这个甘泉不但流进信徒家中，亦通过个人的默想祷告，流进每个信徒的心中。我在此再次强调，这过程总是本于福音，并以基督为中保。除此以外，我们怎敢靠近神的宝座呢？只有当基督作为我们的中保，我们才有任何希望。“直至我们肯定自己是凭神的恩典得救以前，我们都不会有真诚的祷告。”⁴⁰“只有借着基督以祂牺牲的香气，洒出并圣化我们的祷告，神才会悦纳。”⁴¹

⁴⁰ Calvin, *Commentary on the Psalms*, 5:229。

⁴¹ 同上，1:336。

我们在公开的敬拜中学习怎样正确地祷告：我们跟整个教会一起，按照出自圣经或基于圣经的方式，同心祷告。然后在个人的研习中，我们仔细阅读同样的经文，尽管这是在私下进行，我们仍是与整个教会一起，以基督为首。这不是一件枯燥的例行公事，而是让我们有机会更完全、更深入地沉浸于神的话语中，并且在祷告中以神的话语与神交通。

很重要的一点是，神为了让我们形成正确的祷告，在圣经中为我们预备了一整卷书——诗篇。诗篇所充满的，不只是赞美，亦充满着哀叹、代求、疑问、困惑、希望、和恐惧。加尔文提醒我们说：“祷告将主的福音向信心的眼睛启示的宝藏发掘出来。”⁴² 近来我们往往把狭窄的情感（通常是“胜利”模式）带入敬拜，诗篇却不是如此，而是提供我们更广的视野、更丰富的词汇、更深度的经历。加尔文说：“〔神〕容许我们将折磨我们的困难送往祂怀中，让祂为我们解开我们自己无法解开的结。”⁴³

事实上，加尔文在很多地方强调，在我们的软弱中，神屈尊降卑地以慈父身份临到我们。他说：圣经好比“儿语”，神像慈母般咿咿呀呀地对孩子说话。那么我们为什么还要感到难堪，不敢跟神对话呢？“当神降

⁴² Calvin, *Institutes* 3.20.2 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，卷二十 2。

⁴³ Calvin, *Commentary on Genesis*, 1:489。

临到我们这里，在某种意义上，祂放下自己的身段，与我们啾呀对话，以让我们跟祂啾呀对话。”⁴⁴

由此，恩泉从神通过公开的聚会临到我们，进入我们的家中，并且进入我们个人生命的每一个方面。那么，哪里是恩泉的出口呢？是外面的世界。神呼召我们进入世界，把我们领受的恩典与邻舍分享。

敬虔既然不是从一个孤独之人的公寓开始，也不在那里结束。我们不是把工作呈献给神，而是呈献给邻舍。神已经完全在耶稣基督里接纳了我们。基督是我们的“公义、圣洁、救赎”（林前一 30）。不单在我们基督徒生命开始的时候，而是贯穿我们的基督徒生命，神对我们的接纳都不是出于我们的工作，而是凭借基督的工作——甚至连这接受基督的信心，亦永远不是接受基督的基础，而是神赐给我们，让我们得到基督并祂一切宝藏的途径。因此，在我们与神的关系中，善行并无用武之地；但神与世界的关系，神要通过我们的善行去爱和服事我们的邻舍。这意味着，我们的善行其实不是为了神或自己，而是为了我们的邻舍。

我们第一线的邻舍，当然包括了我们的直系亲属。但这也包括了圣徒的交通——不只是当地的圣徒，而是跨越时空的圣徒。我们是由“一主、一信、一洗”，在“一个圣灵”中被连系一起，有基督作为我们的元首（弗四 4~5）。牧师喂养我们，长老引导我们，执事照

⁴⁴ 同上，2:238。

顾我们肉体的需要。每一个肢体都从这些事工得到装备，承担起担任先知、祭司、和君王的职分——为基督作见证、在祷告中彼此代求、与基督一起作王、胜过罪和死亡。

通过慷慨付出、接待客人、分辨能力、和其他的属灵恩赐，每一个信徒都成为基督身体的一个重要部分。神的道和神的灵从无到有创造了我们，使我们在基督里成为由活石造成的灵宫（彼前二 4~5）。我们的善行首先是通过交通团契、彼此的劝勉和教导、爱心的服事，做在我们的弟兄姊妹身上。但通过我们的职业和与别人在生活上的接触，恩泉更向外涌流至世界。神借着对我们的呼召，提供普遍恩典给甚至最硬心的无神论者。

改革宗和亚米念派对成圣教义的主要差异

在我已经提过的改革宗对敬虔生命之每一项主要设想，我都概括地跟亚米念主义作出了对比和比较。我们当然并非对基督徒生命的所有方面都持不同意见。但我们此时亦察觉到，加尔文派或亚米念派观点会带出一些重要的不同实践。

根据我自己的阅读，我不完全清楚约翰·卫斯理在称义方面的立场。他在一些讲道中，一如路德和加尔文，极力护卫这个福音真理。但在其他时候，他却对称义另有解释，甚至更接近罗马天主教，而不是改教家的看法。又有些时候，他的立场似乎令人感到困惑。

卫斯理自己承认，他在事奉初期甚至不明白无条件得恩典的福音，直到有一次他在小教堂听到有人读路德写的《罗马书注释》前言，才恍然大悟。然而在这个经历之后，他对称义的解释仍然给人很混淆的感觉。称义往往被成圣的概念遮盖，或甚至被包括在成圣的概念内。无论如何，卫斯理似乎更担心加尔文派在传讲反律法主义的异端，过于担心亚米念派传讲靠行为称义。

越来越明显的是，他对称义的性质有不一样的看法，至于称义相对于成圣的重要性，就更不用说了。近代的讨论明显指出，亚米念派（特别是卫斯理派）对基督徒生命有不同的看法。⁴⁵ 根据劳伦斯·伍德（Laurence W. Wood）的看法，称义不只是赦免（他并没有提及归算）：“称义就是摆脱犯罪的行为”。⁴⁶

顺便说一句，我猜想更正教徒大体上是误解了天特会议（Council of Trent）的一句话，就是我们是靠信心和善行称义。根据罗马天主教的神学，称义既关乎我们最初在基督里蒙神接纳，亦关乎基督徒的整个生命，直至他们离开世界。因此，假如我们借着信心和顺服去过我们的生活，最后便会得以称义。也许，当卫斯理

⁴⁵ Donald Alexander, ed., *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988)。

⁴⁶ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（37）。

强调凭信心称义和顺服生命都是得救的必备条件，他毕竟没有离开他圣公会—天主教的根太远。如此，我们按基督的形象得到更新（成圣），以致我们可以有善行。⁴⁷

在这一点上，卫斯理的观点与罗马天主教一样，把称义和成圣混淆起来。加尔文派赞成亚米念派的看法，同样坚决地认为，没有称义便没有随后的成圣，加尔文派却不明白，为什么称义必须变为成圣才能表明这一点。得救包含了称义和成圣（还有得荣耀），但称义和成圣仍然是神不一样的工作。但伍德却认为：“凭信心称义就是经历罪得赦免，并且借着圣灵的能力，过一个胜过罪恶的生命”（强调字体为笔者标示）。⁴⁸

卫斯理神学另一处相当于罗马天主教对称义教导的地方，可见于他们的神学，即只能靠降低律法的标准才可能达到完全的圣洁。我们在此看到基督徒的完全这个熟悉的教义。这教义认为：信徒可以完全被神的爱充满，以致不再犯罪。“如果罪是指对神完美旨意的任何偏离，那么所有信徒很明显每天都会犯罪。……因此，卫斯理把人有意犯的罪（voluntary sin）与他们无意犯的罪（involuntary sin）分开。卫斯理认为，已称义的信

⁴⁷ 同上，38。

⁴⁸ 同上，86。

徒不会有意地干犯神。”⁴⁹ 卫斯理对罪的看法，如罗马天主教一样，似乎反映出一个柏拉图学派的观点，认为罪是由肉体的软弱和肉体的欲望引起的。⁵⁰

无论如何，伍德认为，宗教改革太低估了信徒借着圣灵的内在工作可以达到的完全境界。“路德假设人无法摆脱心高气傲的罪性。……卫斯理派与圣公会—天主教的传统却认为，新约圣经对此有另一立场；就是说，人可以得称为义，并且真正地得以成圣。”不管怎样，称义不是他们的着眼点。“近代的新约解经学者如史天达（Krister Stendahl）和布特曼（Rudolf Bultmann）都坚持认为，保罗最关注的事不是因信称义，而是靠圣灵成圣。”⁵¹

五旬宗神学家罗素·史匹特勒（Russel P. Spittler）表示，他敬佩路德有勇气鼓吹信徒“既是义人又是罪人”（*simul iustus et peccator*），却担心这好得令人难以置信。“既是圣徒又是罪人，这可能是真的吗？但愿是真的。……我只恐怕并非如此。”⁵² 浸信会学者辛森（E. Glenn Hinson）从默观传统作出回应，评论说：路德的观点“对恩典有狭隘的看法，把恩典视为〔神〕所赋予

⁴⁹ 同上，38-39。

⁵⁰ 同上，98。

⁵¹ 同上，39。

⁵² 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（42-43）。

的，而不是永生神进入我们的生命，改变了我们。”⁵³ 他认为，宗教改革的阐释代表着“使徒保罗的帝国主义；……保罗虽是如此杰出，又有这么伟大的贡献，……但福音对事情的看法却跟使徒对外邦人的表述不太一样。”⁵⁴

按照改革宗对成圣的看法，每个信徒都既是圣徒亦是罪人。我们因与基督联合，便已经蒙称义和得更新，以致不再跟以前一样。然而，我们仍然与罪争战，并且余生都会如此。我们最终的信心不是建立于自己胜过罪恶，而是建立于基督的得胜。亚米念派的成圣神学却往往把基督徒分成“得胜的”和“属肉体的”。与其一次凭借信心完全得以称义，并且在今生得以部分成圣，他们有两个信心的行动。这样一来，福音派很容易便会回到中世纪的情况，把信徒分为“完全的”（即修道士）和那些过世俗生活的平信徒。

事实上，辛森抱怨，清教徒竟然鼓励每一个信徒去接纳自己身为圣徒的地位，并且活出与此相应的生命。因为“只有那些确实希望、并且愿意把自己完全献上的人，才可以成为圣徒”。⁵⁵ 其实正好与此相反，当保罗写信给道德上有严重亏欠的哥林多教会，他在信首这样说：“写信给在哥林多神的教会，就是在耶稣基督里成

⁵³ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（46）。

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（93）。

圣、蒙召作圣徒的，以及所有在各地求告我主耶稣基督之名的人”（林前一 2）。只因为他们已经是圣徒，保罗才这样指责他们，因为他们的生活与那身份不相称。由于所有信徒都惟独在基督里成为圣洁（一 30），圣徒的身份不是只有少数人可以达到的目标，而是每一个信徒的特权。

在恩典媒介方面亦出现了不同的看法。卫斯理似乎比他的属灵后继人更尊重圣礼。弗格森（Sinclair Ferguson）称圣礼为成圣的“恩典媒介”，史匹特勒却认为，对五旬节派的基督徒来说，他们“没有关于圣礼的崇高教义。他们执行圣礼的最高目的，在极大程度上只是‘因为这是耶稣的吩咐’”。⁵⁶经典的亚米念主义丢弃了改教家对圣礼的理解，更与伊拉斯谟派和重洗派站在一线。所有这些并不难了解，因为重点已由神的主权恩典怎样把恩赐分发给我们，转向以人为本的信心和顺服的回应。难怪，基督明言命令的“恩典媒介”，变成附属于我们的主根本没有设立的“委身途径”。

路德把“荣耀神学”与“十字架神学”作出一个有名的对比，这个对比挑战灵魂上达至神的观点。十字架神学意识到神降临到我们中间，过去曾在马槽中、在十字架上，如今又借着道、水、酒、和饼临到我们。但辛森那一章名为〈爬升爱的阶梯〉（Climbing the Ladder of Love）的讨论，表现出福音派对属灵进程的看法，与

⁵⁶ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（89）。

路德针对的中古世纪敬虔很相似。⁵⁷ 路德派神学家葛哈德·傅德（Gerhard Forde）以路德的立场，回应了辛森的论文：

当你从山上回来，告诉钦佩你的人此旅程全是出于恩典，然后在回答他们怎样成行的问题时，却说要降服、谦卑、放下自我和各种属灵操练，重点便从恩典转为人的努力。恩典的更正教义变成只是一种反伯拉纠主义的附加条件，主要是口头的声明，并无实质。⁵⁸

弗格森在他的回应中指出，尽管宗教改革众教会之间有细微差异，它们却是共同反对“荣耀神学”的：

我们并没有为了认识神而升到天上或下到阴间去（罗十 6~7）。……按照改革宗神学对圣经的看法，福音并不是如默观传统的辛森博士所建议：“神爱你，因此你以爱回应祂。”相反，福音乃是“〔神〕在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上。……神

⁵⁷ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（180）。

⁵⁸ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（191-92）。

使那无罪的替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义”（林后五 18、21）。⁵⁹

弗格森补充说：“加尔文曾大胆地说，只有愚昧人才会追求直接认识神的本质。”我们只能在基督里借着福音认识神。⁶⁰

在十九世纪末，特别是慕迪（D. L. Moody）和桑基（Ira Sankey）的访问之后，凯锡克运动（Keswick Movement）在英格兰诞生了。通过这个运动，卫斯理派对全然圣洁的强调，在福音派圈子中成为主流。他们认为，当信徒经历了第二次转机（“第二次祝福”），便会进入基督徒生命的更高层次。这运动的很多领袖称此为“得胜的基督徒生命”或“更高的生命”。凯锡克的教导因而区分“属肉体的基督徒”和“得胜的基督徒”。⁶¹ 普林斯顿的华腓德把他的巨著《完全主义》（*Perfectionism*）的大部分篇幅，专注于深入分析和评论凯锡克运动对成圣的观点。

这运动近期的一位最能言善辩的发言人麦奎金（Robert McQuilkin）坚决认为，“经典的卫斯理教导跟凯锡克的观点是颇为一致的。”两者都肯定在此生有

⁵⁹ 在他为 *Christian Spirituality* 撰写的文章中（194）。

⁶⁰ 同上，195。

⁶¹ 见 Melvin E. Dieteret al., *Five Views on Sanctification* (Grand Rapids: Zondervan, 1987)。

可能臻至基督徒的完全（胜过所有已知罪恶），但这个声称需要对罪重作定义：

如果罪是指任何亏缺了神的荣耀本性，便没有人可以臻至完全。然而，每一个有圣灵能力的信徒，都可以一贯地避免故意违反神已向我们显明的旨意。……他们若没有维持这个爱和顺服的关系，便不再经历到在灵命长进方面的成圣，因而需要重新遇见神。这种更新可被描绘为经历第二次的转机。⁶²

麦奎金引述了 1890 大会讲员韦伯·裴伯鲁（H. W. Webb-Peploe）的一句话：“我以前期待着失败，却惊讶于得到释放；我如今期待着释放，却惊讶于面对失败。”⁶³“主题是分别为圣，大家鉴于自己的失败，并且在神全然供应的情况下，仍然不能无条件地降服于神，因而感到备受挑战。”正常的基督徒生命应该是“一贯地成功抗拒诱惑，不故意违反神已启示的旨意”。⁶⁴麦奎金意识到，“问题似乎在于对罪的定义；”他补充说：“凯锡克运动清楚教导，基督徒借着内住圣灵的力量，有能力选择一贯地不故意违反神已启

⁶² Robert McQuilkin, in *Five Views on Sanctification*, 55。

⁶³ 同上，154。

⁶⁴ 同上，155。

示的旨意。”⁶⁵ 有关称义的核心问题，还有称义与成圣的关系，他们却按下不谈。

活在罪中的教会成员到底是得救还是沉沦？他们已经得救了吗？他们证实得救吗？他们是否失去了救恩？对于怎样从神学上回答这些问题，我都有自己的想法——甚至有坚定的信念。然而，由于圣灵不认为有需要在圣经中直接提出回答，我亦感到没有必要讨论基督徒活在罪中的问题。⁶⁶

麦奎金对称义有特别的看法。首先，他说：按照凯锡克对圣经的阐释，“在大部分情况下，信心（faith）更准确的阐释也许是忠心（faithful）。……得救的信心包含着信靠和顺服。”⁶⁷ 改革宗所谈的信心是指个人对基督的信靠，麦奎金却重申凯锡克领袖著作中常用的机械操作意象：“信心把开关打开，释放出神能力的电流。”⁶⁸ 与罗马相反，改教家们教导说，虽然信心会结出仁爱的果子，但信心在称义中只是指信靠基督。然而，麦奎金扩大了得救信心的定义：“就是说，真信心

⁶⁵ Robert McQuilkin, in *Five Views on Sanctification*, 156。

⁶⁶ 同上，161。

⁶⁷ 同上，163。

⁶⁸ 同上，167。

包括明白、爱、和抉择。”⁶⁹ “因此，对不顺服的人来说，信心的一个关键元素是顺服。不屈服的人必须降服。”⁷⁰ 拯救我们的乃是我们作决定的行动本身。⁷¹

再一次，我们亦看到，较接近神秘主义的内心属灵经历，与外在的道及神工作的世界，形成了对比：

内心的思想是成长的主要区块。……神的确直接影响我们的思想，但祂带出成长的主要方法，是借着所谓的“恩典媒介”，或神圣能力的管道。在这些媒介中，我们不是被动的，而是必须积极参与的。⁷²

这些媒介就是“祷告、读经、教会、和受苦”。⁷³ 他们没有提到圣礼，甚至没有提到讲道。

卫斯理神学家梅尔文·迪特（Melvin E. Dieter）承认，这与卫斯理派的观点很接近。圣灵会在“第二个祝福”使我们的意志变得完全。⁷⁴ 这就是最关键的地方。按照改革宗的观点，任何对神已显示之旨意的悖逆，其

⁶⁹ Robert McQuilkin, in *Five Views on Sanctification*, 168。

⁷⁰ 同上，170。

⁷¹ 同上，171。

⁷² 同上，180。

⁷³ 同上，181。

⁷⁴ Melvin E. Dieter, in *Five Views on Sanctification*, 186。

核心都是出于意志的行动。那不只是外在的错误，而是发自内心执着的败坏。

华活特（John F. Walvoord）代表他所谓的“奥古斯丁—时代论”（Augustinian-Dispensationalist）观点，认为“重生是相信的结果”。这里颇具讽刺意味，因为他挑战的“加尔文”立场，其实正是奥古斯丁的观点。“多特会议似乎教导重生在信心以前发生，在这个情况下，神的主权彰显，而一个人，在实际角度上，只是一个机器人，并没有积极参与他自己的救恩。”⁷⁵ 麦奎金亦是一个时代论者，他总结认为，“华活特阐释的成圣教义与凯锡克的想法一致。”⁷⁶

通过这一连串的交流，我们开始看到，整个福音派其实都欠了亚米念主义（主要是卫斯理派）成圣观点的债。这众多观点包含着以下的结论（根据上述大部分代表人士的结论）：救恩乃是出于恩典，但我们在重生以前，必须先相信。信心就是顺服，称义包括了成圣。虽然有些基督徒仍然是“属肉体的”——就是说，在灵性和道德方面不断受到挫败，那些从内住圣灵支取力量的人，可以进入成圣的更高层次，摆脱所有已知的罪。基督徒的生命自始至终都是由恩典支持，但在每一阶段最后却是在乎我们的行动。人的行动并非回应神在他们身

⁷⁵ John Walvoord, in *Five Views on Sanctification*, 223。

⁷⁶ McQuilkin, in *Five Views on Sanctification*, 237。

上的工作，更多是与神合作。这种合作会决定一个人是否得救——至少会决定他到达天堂的那个层次。

这些不同版本的亚米念范式，与改教家们（包括路德宗和加尔文派）观点的差别，再清楚不过了。福音派圈子中常有人说，关于罪和恩典的坚实教义，可诉诸加尔文派；关于圣礼的坚实教义，可诉诸“高教会派”；关于信徒生命的坚实教义，可诉诸亚米念派。但我在此章的目的，是要指出这种说法是前后不一致的。

恩典教义（连同改革宗强调的其他教义）所产生的是不一样的敬虔。总而言之，摆在我们面前的，是看我们到底要选择荣耀神学，还是十架和复活神学，到底是要通过属灵操练攀升，还是神通过恩典媒介临到我们，然后叫我们与基督一同复活，在天上与祂一同坐席。

第七章

加尔文主义和 基督徒宣教

CHAPTER 7



CALVINISM AND
CHRISTIAN MISSIONS

论及传福音和宣教，不是每个人对加尔文主义都有同感。如果你很肯定只有一些人蒙拣选和被救赎，并且将会有效地被吸引到得救的信心，你怎会真的全心投入向所有人传扬福音呢？对选民来说，这也许是好消息；但对整个世界来说，这是好消息吗？此外，这种教义岂不会削减我们为丧失之人祷告和努力的动力吗？毕竟，神会拯救祂要拯救的人，你和我都无能为力！

这些是可以理解的第一印象，但它们却是对加尔文派立场的误解。在我尝试直接更正这些误解以前，让我退后一步，从一个更有效的起点开始，就是一个历史事实——加尔文主义曾经鼓励了众多传福音和宣教的活动。

加尔文派的福音宣传：自相矛盾吗？

不单只是首次接触到加尔文主义的人会提出上述的指责，一些不太熟悉宣教历史的人亦有同感。例如，一位著名的重洗派权威、美南浸信会的历史学家威廉·艾斯忒普（William R. Estep），这样声称：“按照逻辑，加尔文主义是反宣教活动的。”他论证说，假如拣选是真的，那么“传福音和宣教士的努力便都是枉然的。”¹按照艾斯忒普这篇论文的前提，的确会按照逻辑地得出他的结论。假如拣选排除了个人对福音作出回应的责

¹ William R. Estep, “Doctrines Lead to ‘Dunghill,’ Prof Warns,” *Texas Baptist Standard* (March 26, 1997)。

任，并且我们不应该不加选择地向每一个人传讲福音，那么宣教工作当然是徒费心力。然而，这些前提并不是加尔文派的观点，只是非加尔文派的普遍假设。这个结论是出于大家对加尔文主义的夸大讽刺，认为按照逻辑推理，加尔文主义不利于宣教。

向这种夸大讽刺提出挑战的第一个方式是回顾历史。如果加尔文派在现代宣教和传福音中扮演了重要的角色，那么他们或是不顾自己的神学理念这样做，或是因为他们的神学信念要他们这样做。在我为后者辩论前，我要先集中讨论加尔文主义和宣教活动的真实历史。

加尔文主义是否意味宣教工作的死亡？ 历史综览

认为加尔文主义有害宣教工作的指责，令属于长老宗和改革宗教会的人感到吃惊——包括认识他们历史和亲身参加宣教活动的教会领袖，还有经常与教会差派和支持的宣教士有密切联系的平信徒。

宗教改革的年代和宣教活动

人们常说，宗教改革似乎对宣教事工没有表现很大的兴趣。然而，这个判断取决于你首先怎样看宗教改革的性质。如果这运动不外乎是神学细节上的内部争议，那么这运动无疑是分散了他们对宣教的关注。可是如果这运动确实叫人重新回到福音，叫人明白神在耶稣基督

里赐下的白白恩典，那么这便是使徒保罗以来最伟大的宣教运动。这正是无数基督徒对宗教改革的看法，正因如此，他们甘愿为了维护这些真理而舍弃生命。

无可否认，近代早期第一批被差派至偏远地区的宣教士，乃是罗马天主教的修士。宣教历史教授榻嘉（Ruth Tucker）对改教家们有这样的评论：“能够在罗马天主教的反对下坚守阵地，并且在欧洲开拓新领域，本身已是很重大的成就。他们既缺乏时间，也缺乏到海外宣教的人力。”榻嘉亦指出，罗马天主教的宣教士有探险家、商人、和征服者的保护，而路德宗和改革宗教会却被局限在陆地，并且还没有“已准备好的宣教团队，好像罗马天主教的修道会那样”。² 弗雷德·克鲁斯特（Fred Klooster）补充说：

我们知道，对〔改教家〕来说，即使在欧洲以内传扬福音亦是多么的困难，因为政府往往是由罗马天主教的皇室贵族所掌控。每一扇向不信世界传福音的门，基本上对加尔文和其他改教家来说都是紧闭的，因为南面和东面是回教世界，均受到土耳其军队的阻挡，西班牙和葡

² Ruth Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 67 = 榻嘉路得著，邱清萍译，《披荆斩棘（壹）：勇往直前》（Petaluma：中国信徒布道会，1986），91页。

萄牙的海军亦阻止他们进入最近发现的新大陆。教宗亚历山大六世（Alexander VI）在 1493 年把这些地区的专有权给了西班牙和葡萄牙的君王，后继的教宗和条款亦重申了这些捐赠。³

此外，裨嘉亦指出：“马丁·路德非常确定基督很快便会再临，以致他忽略了到国外宣教的必要性。”路德派其实有参与早期的更正教宣教活动，特别是属于路德敬虔派的人。“然而，加尔文本人，至少从外表行动来看，是所有改教家中最有宣教热情的人。他不但派了多位福音使者回到自己的家乡法国，亦委派了四个宣教士和一些法国胡格诺派教徒（French Huguenots），在巴西成立了一个殖民区，向印第安人传福音。”事实上，这是第一批踏足新大陆的更正教宣教士。这团队中有一个背叛的领袖后来投奔葡萄牙，“任由剩下几个毫无防御能力的生还者，被耶稣会的修士杀戮。”⁴

其中一位殉道的宣教士是李约（Jean de Lery），加尔文最喜爱的神学生之一。加尔文和日内瓦其他的牧师，还有其他的改革宗教会，都认为宣教士应该接受彻底的装备，能够以原文读圣经，并且深谙纯正的神学。

³ Fred Klooster, “Missions, The Heidelberg Catechism, and Calvin,” *Calvin Theological Journal* 7/2 (1972): 183。

⁴ Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya*, 67–68 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（壹）：勇往直前》，91-92 页。

在宣教工场的工人，跟在家乡教会服事的工人应该有同样好的素质。

在这期间，日内瓦的改革宗教会成为逃避欧洲逼迫的难民中心。菲利普·休斯（Philip E. Hughes）解释说：

加尔文的日内瓦不只是受苦难民的避难所，也是一个学堂。通过定期讲座和每天的讲道，大家受到教导，建立起坚定的基督教信仰。更重要的是，这也成为一个宣教的学堂，不但接待了逃亡的人，亦差派见证人，去把宗教改革的教导传到远处。……这是一个充满活力关注宣教和宣教活动的中心。⁵

休斯评论说，日内瓦教会在这段时期的记录，显示他们有重要的宣教活动。除了一批批加尔文学院的毕业生被派往他们几乎难逃殉道命运的法国外，也有很多来自义大利、波兰、英格兰、苏格兰、和其他地方的学生，他们的目标是要回到自己的家乡去宣教。历史学家注意到，在这期间，改革宗教会有惊人的增长，而且往往是处于非常恶劣的环境。举例来说，日内瓦的教会在1561年差派出142个毕业生作宣教士。毕业生往往不安

⁵ Philip E. Hughes, ed., *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 25。

地开玩笑说，他们从日内瓦学院拿到的毕业证书是一个死亡证。

在加尔文祖籍的法国，一小群幸免殉道的福音派基督徒，到了 1562 年便增加至超过了三百万。加尔文与带领这些工作的牧师们和宣教士们有密切和定期的联络。弗兰克·詹姆斯三世 (Frank James III) 评论说：“说加尔文对宣教不感兴趣远非事实，历史证明他其实着迷于宣教。”⁶

这份热情可见于加尔文所讲的道。当他讲到不要与基督的肢体“停止聚会”（来十 25），加尔文劝诫说，这命令不仅是指要栽培基督羊圈内的人，亦是“向不属于基督羊圈内的人付出同样的努力”。⁷在一篇关于提摩太前书二章 3~5 节的讲道，加尔文声称：

如此，当圣保罗说，神愿意全世界都认识祂的恩典，愿意万人都听到祂的福音，我们也许可以看到那是什么意思。因此，我们必须努力，尽可能说服那些不认识信仰、似乎完全未尝到神之美善的人，来接受救恩。耶稣基督不只是少数人的救主，祂向所有人献上自己。

⁶ 弗兰克·詹姆斯三世，引用于 Keith Coleman, “Calvin and Missions,” *WRS Journal* 16:1 (February 2009): 29–30。

⁷ John Calvin, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 135。

加尔文提醒他的会众说：“每当我们听到福音，我们亦必须尽可能地努力，去吸引那些似乎远离福音的人来得到拯救。”⁸

在一篇关于马太福音二十八章 19 节的讲道，加尔文说：“这是去 (*exeundi*) 这个字的意思：在律法之下，先知定出犹太的疆界；但如今这墙已被拆毁，主命令福音的使者到远处，把救恩的道传遍全地。”⁹

加尔文的宣教热情并非罕见。《海德堡要理问答》(1564) 本身亦是一种传福音的工具，在初版二十五年内便被译为荷兰文、撒克逊文、匈牙利文、英文、希腊文、法文、波兰文、立陶宛文、和义大利文。一位从犹太教归向基督的伟大改革宗神学家和海德堡大学教授崔梅留斯 (Tremellius, 歿于 1580 年)，为了把福音带给犹太人，把要理问答译为希伯来文。同样，希腊文的译本亦被送往希腊东正教的主教，目的是为了宣扬福音。事实上，主教还正式采用了《海德堡要理问答》(还有《多特法典》!)，虽然后继的领袖否定了这个决定。

在宗教改革以后的年代，《海德堡要理问答》被译作马来文、爪哇文、葡萄牙文、西班牙文、锡兰文、泰

⁸ John Calvin, “Sermon on 1 Tim. 2:3–5,” *Calvin’s Sermons: The Mystery of Godliness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950)。

⁹ D. W. Torrance and T. F. Torrance, eds., *Calvin’s New Testament Commentaries* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 251。

支持加尔文主义

米尔文、中文、和日文（后来还被译作纳瓦霍文、祖尼文、蒂夫文、和豪萨文）。这证明改革宗宣教士在近代史中，甚至在现代宣教运动兴起前，已经有广泛的活动。事实上，天主教成立了耶稣会（往往被称为“神的海军陆战队”），正是为了反宗教改革。耶稣会令人钦佩的宣教、教育、和精神建设，正是企图直接阻止更正教（特别是加尔文主义）之信仰和实践的扩展。

现代的宣教运动

在 1795 年成立的伦敦传道会（London Missionary Society），成为现代宣教运动的主要发源地。这组织自觉是加尔文派，在第一次开会时请了柏德（George Burder）演讲，他有以下的追述：

紧随中世纪的迷信和衰败，经过“漫长而可怕的黑夜”，“荣耀的改教家恢复了使徒的精神”。路德、加尔文、和宗教改革的其他明光，在他们的时代重新获得福音。“但是，哦！原初的热情到哪里去了？教会的英雄在哪里呢？就是那些甘愿为基督花费和牺牲；那些有雄心不甘死守故有，而是愿意到基督之名从未被提及的地方传扬基督的人。”¹⁰

¹⁰ Timothy George, *Faithful Witness: The Life and Mission of William Carey* (Birmingham, AL: New Hope, 1991), 135。

当他正在演讲，威廉·克理（William Carey）正在印度的恒河旁传道。

在我们讨论克理之前，让我们先看一下现代宣教运动的更早前人。当政府渐渐开始容忍改革宗和长老教会，并且在一些情况下甚至给他们国家特权，海外宣教便以惊人的速度发展起来。

我们论述现代宣教运动的故事，不可能不谈及荷兰改革宗的巨大贡献。在某些方面，这个扩展与西班牙和葡萄牙用商船把宣教士送出去很相似。荷兰的东印度公司在这期间特别强大。但这是一个不太容易处理的关系，因为多特会议曾裁定，不能把受过洗的人当作奴隶。（尽管这政策从神学上来说是不充分的，但比起罗马天主教当时的做法，至少是一个重大的进步。）东印度公司会支付宣教士的食宿费用。他们在莱顿（Leyden）建立了一所学校，就是为了训练宣教士。

宣教士在东南亚、锡兰（斯里兰卡）、苏门答腊、和其他地区，都有惊人的成果。史督华特评论说，很多参加多特会议的人都热心鼓吹宣教，例如吉尔伯特的佛依狄（Gilbert's Voetius）。事实上，《多特法典》明白强调宣教的命令。荷兰的改革宗亦重新在巴西成立了一个教区，但这事工再次受到罗马天主教宣教士和葡萄牙政府的搅扰。

新英格兰加尔文派很早就向新大陆的原住民传福音。事实上，很多早期宪章都包括了这一点，例如麻萨诸塞湾殖民地的宪章这样说：“要赢得和激励原住民去

认识和顺服独一真神和人类的救主，还有基督教的信仰。”¹¹

他们把基督和帝国混为一谈，也许令我们合理地感到懊恼，但不能否认的是，麻萨诸塞湾殖民地法庭在1600年代中期已在鼓励传福音的活动。其中一位回应这呼召的是加尔文派牧师约翰·艾里奥（John Eliot，1604-1690）。他后来离开了他在罗士比（Roxbury）的牧职，长期定居于印第安人当中，讲道和教导儿童要理问答。英国国会部分是为了回应他的工作，因而批准了“福音传播会”（Society for the Propagation of the Gospel）的成立。不久，其他人亦加入了艾里奥的行列。这些助手亦像他一样学会阿干郡语（Algonquian）或莫希干语（Mohican）。他们一起翻译了一本印第安语的要理问答和供咏唱的诗篇，最后还翻译了整本圣经。有3,600位印第安人归信。不久之后还按立了印第安牧师。裊嘉提出这个问题：

艾里奥一生出色的服事，背后到底有什么秘诀呢？到底是什么令他经历了多年的抗拒、困难、和失望，仍然可以支撑下去呢？他有三个值得我们注意的特征：坚定的乐观主义，征募别人帮忙的能力，以及确信拯救灵魂的是神，

¹¹ 引自 Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya*, 84 = 裊嘉路得著，《披荆斩棘（壹）：勇往直前》，130页。

不是他；并且确信神掌管美好的时光，亦掌管不好的时光。¹²

在 1630 年左右，梅户一家亦从英格兰过来。汤玛斯·梅户（Thomas Mayhew Sr.）买下了马撒葡萄园（Martha's Vineyard）并成为该地的总督。他的儿子小汤玛斯受了神学训练后，学习了岛上印第安人的语言，并且住在他们当中。在一个新信之印第安人同工海阿权（Hiacoomes）的协助下，有三百个归信的人一起敬拜，又设立了一所学校。小汤玛斯·梅户在一次去英国的旅程中惨遭海难，但年届 70 高龄的父亲接下了他的工作。他的孙儿约翰·梅户和曾孙易士比灵（Experience）亦接续了他的工作。¹³

在宣教事工上，早期的加尔文派宣教士乐于与其他福音派合作。事实上，新英格兰的牧师和路德宗敬虔派的领袖法兰克（August Francke）常互通书信，特别是关乎丹麦国王鼓励宣教士到印度的消息（在这个情况，国王似乎没有政治动机，只因他是一个热心的敬虔路德派）。加尔文派的宣教士在中、南美洲各地建立了广大的圣经翻译和分发路线。

¹² 同上，89 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（壹）：勇往直前》，91-92 页。

¹³ 同上，89-90 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（壹）：勇往直前》，91-92 页。

大卫·卜莱纳 (David Brainerd, 1718-1747) 是另一位加尔文派的牧师，因他对麻萨诸塞西边印第安人的出色宣教工作而著称。他属于“苏格兰基督教传播协会” (Scottish Society for the Propagation of Christian Knowledge)。在 1749 年，爱德华兹 (Jonathan Edwards, 他亦曾作印第安人的宣教士一段时间) 在《大卫·卜莱纳牧师的生平记载》 (*An Account of the Life of the Late Reverend David Brainerd*) 中，为卜莱纳的工作提供了一个详细的报告。卜莱纳自己在他的日记中说：“我很惊讶地看到，他们的心怎样被福音之温柔和软化的邀请所刺透，我们并没有对他们使用任何严词。”¹⁴ 在 1700 年代中期，伊利札·魏尔克 (Eleazer Wheelock) 力图在新罕布什尔州的汉诺威市招募印第安人和殖民当地的白人，一起接受宣教训练。这学院最后以其英国的赞助人 (达茂伯爵 [Earl of Dartmouth]) 命名，被称为达茂学院，获特许同时教育印第安人和殖民的白人。耶鲁大学在其鼎盛时期，与安多弗和木屋学院 (Andover and the Log College, 后被称为普林斯顿学院) 一起，也是训练和差派宣教士的中心。

不久，加尔文派转向非洲和亚洲作为宣教的新领域。虽然非洲南部已经有荷兰改革宗的宣教士，长老教会的莫法德 (Robert Moffat, 1795-1862) 与他的夫人玛

¹⁴ 引述自同上，93 = 裊嘉路得著，《披荆斩棘 (壹)：勇往直前》，138 页。

莉，是第一个进入非洲内陆的宣教士。莫法德的苏格兰籍双亲，从他小时候就用了要理问答和宣教士故事来教导他。

莫法德的女婿大卫·李温斯敦（David Livingstone, 1813-73），成为比他更有名的非洲宣教先驱者。当《纽约先驱报》（*New York Herald*）差派记者史坦利（Henry Stanley）去找李温斯敦，不管他“是死是活”，已奄奄一息的宣教士听到这句著名的问候：“我猜想你是李温斯敦博士，对吗？”尽管史坦利的食物和药物使李温斯敦恢复了健康一段时间，他仍在一年后离开了人世。但通过与李文斯敦的接触，史坦利对这位福音使者和他的信息留下了深刻的印象：“他改变了我，虽然他并没有刻意这样做。”¹⁵ 裨嘉指出，这些宣教士“比任何其他外来的影响力，更积极地抵抗殖民主义和帝国主义的邪恶”，这些邪恶企图败坏宣教士的活动。

¹⁶

现代宣教运动的一个催化剂，就是英格兰和威尔斯的福音派觉醒（Evangelical Awakening）。1772年在威尔斯发生的加尔文派觉醒，引发一个决定，他们要派宣

¹⁵ 引自同上，153 = 裨嘉路得著，冯文庄译，《披荆斩棘（贰）：大时代》（Petaluma：中国信徒布道会，1987），68-69页。

¹⁶ 同上，141 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，48页。

教士到革命前的美利坚，向印第安人和殖民宣教。在本段落开始时提及的伦敦传道会（广义加尔文派），带头扩展宣教工作。¹⁷ 另一个自嘲是“野姑娘”（wild-lassie）的苏格兰长老会宣教士史莱舍（Mary Slessor），在 1876 年成为西非洲的宣教士先驱，当时年仅 27 岁。虽然她被誉为大英帝国的第一位女副领事，她却认为被委派作为宣教士是她更大的荣誉。1915 年她在小泥屋中去世，当时 66 岁。¹⁸

改革宗和长老教会（还有加尔文派浸信会和圣公会），亦是到远东宣教的先驱。马礼逊（Robert Morrison）是第一个去中国的更正教宣教士。他的父母是热忱的苏格兰长老会友。马礼逊的一项卓越成就是翻译了第一本中文圣经。¹⁹

德国改革宗的宣教士郭实腊（Karl F. A. Gutzlaff）受荷兰传道会委派，到了印尼、泰国、和更远的地方（满洲、韩国、台湾）。他把整本圣经译为柬埔寨语和寮语。最后，他在香港成立了一个基地，在六年内训练出超过三百个中国宣教工人。“各处的人都聚集来要听

¹⁷ 有关这部分的阐述，我是依据 Kenneth J. Stewart, “Calvinism and Missions: The Contested Relationship Revisited,” *Themelios* 34, no. 1 (April 2009): 63–78 这篇卓越的文章。

¹⁸ Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya*, 162–63 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，83-85 页。

¹⁹ 同上，168-71 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，97-103 页。

福音的信息，最令人高兴的是已经有超过 2,871 人受洗，他们都‘通过了审核，有令人满意的宣信’。”²⁰

“中国最出色的布道家”古约翰（Jonathan Goforth）与夫人罗莎琳（Rosalind），是热忱的加拿大长老会友。²¹ 当时罗马天主教的宣教士为了叫人归信，提供了政治和经济上的诱惑，古约翰驳斥这种做法：“我们不可以提供这些诱惑，恐怕制造出‘吃教基督徒’。我们不可以靠收买人，来与罗马对抗。”²² 然而，神极大地赐福他的工作。成千上万已经加入了天主教的人，转而归向福音信仰。当自由派神学在 1920 年左右进入中国，古约翰说他“感到无力制止这股浪潮”，只能“更尽全力地传讲加略山十字架的救恩，显出十字架的大能”。²³

在十九世纪中期，普林斯顿神学院的一个年轻学生听了查理·赫治（Charles Hodge）的一篇演讲，很肯定自己要到宣教工场。赫治这位伟大的神学家向一个想法提出挑战，这个想法认为神是借着祂的特殊媒介使万国

²⁰ 同上，172 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，106 页。

²¹ 同上，188-89 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，127-28 页。

²² 同上，193 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，132-33 页。

²³ 同上 = 裨嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，133 页。

归向祂，而不是使用传讲神话语的一般事工。这位学生薛门顿（Ashbel Green Simonton），带领了很多人归向基督，不但本地人，亦有很多罗马天主教的殖民，包括神父。虽然他去世时年仅 34 岁，薛门顿在八年内便成立了里约热内卢长老会辖区，并在 1867 年成立了巴西长老会神学院。今天，巴西有超过百万的长老会教友。

篇幅有限，我们不能尽述其他很多加尔文派在南太平洋、亚洲、非洲、中美和南美的先锋宣教工作。事实上，在 1950 年，一位由英国循道会派去印度的知名宣教士沙根地（N. Carr Sargant）这样说：“赞扬亚米念主义和谴责加尔文主义是惯常的论断。但关乎宣教，严谨的加尔文主义与热情的亚米念主义卫斯理派，实质上是一样的。”²⁴事实上，沙根地抱怨循道宗光专注于向挂名基督徒反复灌输卫斯理的教导，反而是加尔文派把宣教士差派到“不信的人”当中。²⁵

²⁴ 由史督华特引自 N. Carr Sargant, “Calvinism, Arminianism and Missions,” *London Quarterly and Holborn Review* 176 (1951): 340–44。请注意同一时代 J. Vanden Berg, “Calvin’s Missionary Message: Some Remarks about the Relation between Calvinism and Missions,” *Evangelical Quarterly* 22 (1950): 174–87；与 S. M. Zwemer, “Calvinism and the Missionary Enterprise,” *Theology Today* 7 (1950): 206–21。

²⁵ Sargant, “Calvinism, Arminianism and Missions,” 51。我们稍后会回去讨论基督更正教在十八世纪并以前的宣教活

十八世纪中期的福音派复兴，重新激发了英国和美国福音派对宣教的热情。虽然约翰·卫斯理这个大家熟识的名字在这个运动占了重要的一席，领导这运动的主要是加尔文派的圣公会、长老会、和浸信会人仕。（事实上，威尔斯大复兴产生了一个似乎前后矛盾的名称——“加尔文循道会”。）²⁶

然而，大家公认的现代宣教运动创始人是威廉·克理（1761-1834）。的确，一位极端加尔文派的浸信会人仕莱兰德（John Ryland Sr.）曾经对他加以阻拦。据说莱兰德对克理的呼召有这样的反驳：“年轻人，坐下来。若神要改变这些不信的人，祂不需要你或我的协助。”²⁷但克理是一个加尔文派浸信会的会友，不是一个极端的加尔文主义者。他相信神通过媒介工作；基督徒是借着福音事工而得救和在信心上有增长；我们为什么会以为在世界别的地方会有不同的情况呢？

幸亏支持莱兰德的人并不多，克理得到其他加尔文派同伴的支持，在伦敦成立了浸信传道会（Baptist

动。我们要在此先成立的论点只不过是，二十世纪对加尔文主义及其宣教活动，有各种不同的评论。

²⁶ 有关这发展的一个出色的历史记载，见 Kenneth J. Stewart, *Restoring the Reformation: British Evangelicalism and the Francophone 'Réveil' 1816-1849*; Paternoster Studies in Evangelical History and Thought (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006)。

²⁷ J. Herbert Kane, *A Concise History of the Christian World Mission* (Grand Rapids: Baker, 1978), 85。

Missionary Society)。尽管克理经历了很多艰难，他在印度的宣教工作却非常成功。提摩太·乔治（Timothy George）指出，克理把圣经译成“四十多种语言和方言，它们在此之前从未用于这种神圣目的”。²⁸ 克理对那些工作所写下的见证，每一页都显示出一个慑服于神全权恩典之人的坚定信念。他相信现代的宣教运动承接了更正教改革运动的脉动和信息。²⁹ 他的一位同工安德鲁·福勒（Andrew Fuller），本身亦是加尔文派浸信会宣教工作的另一位领袖。

很重要的一点是，在浸信会当中，推动宣教活动的是加尔文派的人。提摩太·乔治认为，虽然普通浸礼派（亚米念主义者）最初热衷于在英国建立教会，到十八世纪中期，这些教会已经衰落，或已经失去了其福音派的神学信念。他们既否认基督的神性，亦否认三位一体的教导。他们拒绝接受任何信条，包括使徒信经和尼西亚信经。³⁰ “另一方面，特别浸礼派〔加尔文主义者〕却抗拒这种自由派的倾向，坚决确认第一伦敦信条（1644）和第二伦敦信条（1677, 1689）中的正统加尔文神学。” 克理和这圈子中的所有浸信会宣教先锋，跟

²⁸ George, *Faithful Witness*, 24。

²⁹ 同上，37。

³⁰ 同上，53。

他们的前人约翰·班扬（John Bunyan）一样，都是特别浸礼派的热心鼓吹者。³¹

长老会亦很早就参与了印度的开荒宣教工作。杜夫（Alexander Duff）和他的夫人在 1830 年抵达加尔各答。除了建立教会，他亦成立了很多学校（包括大学）。这样做的唯一问题是吸引了很多只想接受世俗教育、而不是对基督教信仰有兴趣的人。³²

当加尔文派对其中一些宣教努力提出批评，其实很少是像莱兰德那样的指责，而是担心这些宣教活动与教会的关系不够紧密，变成一些独立的志愿组织。这仍然是改革宗的担忧，却从未削减改革宗和长老教会赞助自己的宣教活动的热情。改革宗宣教的特色是坚持要建立教会，而不只是领人归信。这样坚守新约圣经对教会的观点，是改革宗在世界各地有持久和稳定的宣教活动的原因。

改革宗和长老会宣教工作一个最特出的例子是在朝鲜半岛。在 1945 年之前，长老会是那里的主要宗派。事实上，尽管长老教会仍然是南韩最大的宗派，教会大部分的会友（至少在二十世纪中期时）却是在今天的北

³¹ 同上，54。

³² Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya*, 134-35 = 裊嘉路得著，《披荆斩棘（贰）：大时代》，42 页。

韩。³³ 根据 1930 年代的报告，整村整村的人一起接受福音。³⁴

在正统信仰的全盛时期，美国的长老教会（PCUSA）是向世界宣教的主动力量，包括在埃及等回教国家的拓荒工作。³⁵ 我们想到荷兰—美国改革宗宣教士池维谋（Samuel Zwemer）——“穆斯林的使徒”。他在阿拉伯世界的工作继续结出果子。他总结出他的宣教神学：“神的无上主权为根基，神的荣耀为目标，神的旨意为动力，今天的宣教机构可以面对最困难的宣教任务——向回教世界传福音。”³⁶

事实上，长老会比其他宗派更多地参与了中东的宣教工作。在巴林国，大部分阿拉伯基督徒（还有一些印度人）都是属于改革宗传统的国家福音派教会（National Evangelical Church）。³⁷ 在伊朗拓荒的宣教组织是由长老和公理教会联合组成，并在 1855 成立了福音堂（Evangelical Church）。这教会直至最近一直是

³³ *World Christian Encyclopedia: A comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, ed. D. B. Barrett, G. T. Kurian, and T. M. Johnson (Oxford: Oxford Univ. Press, 2001), 559。

³⁴ 同上，683。

³⁵ 同上，252。

³⁶ S. M. Zwemer, “Calvinism and the Missionary Enterprise,” *Theology Today* 7 (1950): 215。

³⁷ *World Christian Encyclopedia*, 96。

全国最大的基督教会，特别是通过各学校、多种服务、和一所医学院，有极大的影响力，³⁸ 美国的改革宗教会在 1889 年开展了在伊拉克的宣教工作，后来与福音派改革宗教会和长老会携手合作，成为联合差传（United Mission）³⁹ 苏格兰教会在 1839 赞助了现代巴勒斯坦最早期的宣教工作。美国改革宗教会在 1903 年在科威特和安曼成立了第一个宣教点。⁴⁰ 叙利亚和黎巴嫩最大的更正教宗派是长老派；摩纳哥最大的更正教宗派则是改革宗。⁴¹

改革宗和长老教会如此积极地参与早期的宣教活动，似乎没有人想到要计算一下他们参与的程度。苏格兰教会历史学者林赛（T. M. Lindsay）在改革宗和长老会联盟（the Reformed and Presbyterian Alliance）的一个会议中（1896）声称，当时在宣教工场至少有四分之一的宣教士是来自他们的教会。⁴² 他还没有把极多数来自加尔文派的圣公会、公理会、和浸信会的宣教士计算在内。

³⁸ 同上，380。

³⁹ 同上，384。

⁴⁰ 同上，394, 437, 568。

⁴¹ 同上，446。

⁴² Stewart, “Calvinism and Missions” 提及林赛（1843–1914）于 1896 年在格拉斯哥（Glasgow）的改革宗和长老会联盟会议所作的评论，由 S. M. Zwemer, “Calvinism and the Missionary Enterprise,” *Theology Today* 7 (1950): 215 引述。

今日的宣教活动

随着美南浸信会圈子对加尔文主义的兴趣有所增加，有些领袖因而表示，担忧这会影响到整个宗派对传福音和宣教的热忱。但根据一份美国长老会（PCA）的报导，他们大可放心。⁴³ 根据美南浸信会官方网站的资料，他们赞助了“约有 5,000 名本土的宣教士”和“超过 5,000 名海外的宣教士”。⁴⁴ 对一个有一千六百万个会友的宗派来说，大概是“每一万名会友中有 6.25 位宣教士”。

相对来说，有 310,000 位会员的美国长老会（他们相信圣经教导预定论），“约有 600 名海外宣教士”。那就是说，美国长老会每一万名会友中，就差派和支持 19.35 位海外宣教士。虽然美国长老会亦有多位本土的宣教士，却没有现存统计数字。可见美国长老会所支持的海外宣教士每万名比例，比美南浸信会所支持的本地和海外宣教士的总和多出三倍。⁴⁵

⁴³ *PCA News*, “Does Calvinism Hinder Missions?”: http://70030.netministry.com/articles_view.asp?articleid=32260&columid+3844。

⁴⁴ 同上，引述了 www.sbc.net/aboutus/default.asp。

⁴⁵ *PCA News*, “Does Calvinism Hinder Missions?”。

事实上，根据《今日基督教》的一个报导，从用于国际宣教的奉献比例来说，美国长老会比美南浸信会多出两倍。⁴⁶ 正统长老会（OPC）亦一样。⁴⁷ 根据同一个报告，联合改革宗长老会（ARP）在支持宣教方面，在美国所有宗派中排行第二名。看来坚守加尔文主义是宣教的动力，并非障碍。此外，正统长老会的成立，也是出于对宣教的关心。当普林斯顿的新约教授梅钦（J. Gresham Machen）得知有自由派的宣教士被差派出去，便成立了独立海外宣教董事会（the Independent Board of Foreign Mission）。他的不服从惹来美国长老会的审理，导致正统长老会的成立。

过去几十年目睹了好几世纪的努力在世界很多地方已结出果子。今天在尼日利亚（Nigeria），自称是改革宗的基督徒比整个北美还多；墨西哥亦是同样情况，南韩就更不用说了。我们最近一再听到基督教的迅速增长，已从北半球转到南半球。这情况在改革宗和长老教会亦一样。我们在北美的人以往常提到，有一天我们会需要海外派宣教士回来，海外教会其实已经差派宣教士到美国。

⁴⁶ “Briefing,” *Christianity Today* (February 2011), 7。

⁴⁷ Joel Belz, “Our 2 Cents’ Worth” 的报告，*World Magazine* (Oct 27, 2007)，见 World Archives: www.worldmag.com/articles/13429。

作为较近期成立和较小的北美联合改革宗教会（United Reformed Churches in North America）的一个牧师，我很感动他们不断地在本土和海外成立更正教会。虽然这宗派的起源是荷兰的移民，这些年轻教会增加的会友几乎全来自非改革宗，甚至是非基督徒的背景。在很多教会，周间举行的护教学和福音班，参加人数亦极踊跃。

今天在世界各地有很多福音使者和宣教士，会毫不犹豫或没有愧疚地拥抱恩典的教义（即所谓的“加尔文主义”）。然而，正如提摩太·乔治所说：“世上仍有十三亿人从没有听过耶稣的名字。”⁴⁸ 他补充说：

今天，耶稣基督的教会所需要的，不只是一个训练宣教士的新计划，或另一个普世宣教策略，而是对神的浩大有崭新的洞悉——祂的永恒、超越、圣洁、充满怜悯，借着圣灵全权地把各国、各民、各族、各种语言的人招聚到祂那里。只有从悔改、祷告、和舍己所产生的这异象，才可以在新一代的基督徒先驱中激发出像克理一样的信心。⁴⁹

⁴⁸ George, *Faithful Witness*, 171。

⁴⁹ 同上，172。

加尔文主义应该意味着宣教的死亡吗？ 加尔文主义的逻辑

笃信加尔文主义的人对宣教和传福音有重大的贡献，这是无可争议的。然而，很多批评者仍然不明白这怎么可能，因为加尔文主义强调的是神全权的恩典。可是既然历史已经证实了加尔文派热衷于宣教，会不会是批评者误解了加尔文主义的教导，误解了这些教导所带来的行动呢？

作外邦人使徒的保罗说，他宣教热情的动力来源，乃是他有信心，无论自己到哪里去，主都预备了会相信福音的选民：“所以我为选民凡事忍耐，叫他们也可以得着那在基督耶稣里的救恩，和永远的荣耀”（提后二 10）。保罗有责任向吕底亚传福音，但乃是圣灵“开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话”（徒十六 14）。拣选是起源，但神使用媒介。圣灵借着福音的传讲（罗十 17；彼前一 23、25），叫那些“死在过犯罪恶之中”的人活过来（弗二 1）。“没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？”（罗十 14~15a）。

因此，神在拯救中的全权恩典与大使命势在必得是毫无冲突的。事实上，前者是后者的依据。由于我们的意志受罪捆绑，若不是神叫人重生的恩典，没有人会接受福音。若不是神为祂的儿子拣选、呼召、和救赎一群子民，没有人会采取丝毫行动来靠近神。因此，恩典教义推动宣教，让我们相信自己的见证会有果效；除此以外，这是不可能的。

由于基督的拯救工作不是假设性，而是实在的，我们可以满有信心地向所有人宣告：“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”（约三 16）。新约圣经中没有任何一个叫人归向基督的邀请，是加尔文派无法喜乐而严肃地采用的。事实上，我们可以向罪人宣告，基督并不只是使他们成为可救或可能得救，而是实际上已经为所有信靠祂的人成就了救恩。

我们再次看到，特定救赎的教义并没有限制基督之死的充足性。鼓吹特定救赎的人，可以与新约圣经一起欣然宣告：“基督为罪人而死”、“基督为世人而死”，而且“基督的死足以救你”；他们亦可以根据圣经承认，“基督为你而死”的保证，只是为信徒预备的。当我们向人保证“基督为你而死”的时候，我们是在告诉他们，他们已蒙救赎，他们的罪已被涂抹，他们已不再被神定罪。

恩典的教义亦激发出使命导向的信息。我们可以带给心爱的人、朋友、和邻舍的好消息，莫过于三一神已经为我们成就了一切，把我们从罪恶和死亡中拯救出来。我们不是邀请人在他们的救赎和新生方面与神合作。我们不是告诉他们，如果他们整顿好生命，表现出足够的热忱，显出完全的信心，便会得救。相反，我们像一个从战场回来的报讯者，得以荣幸地向他们宣告，神已经胜过撒旦、死亡、和地狱。正因神已经拣选和救

赎，并且有效地为自己呼召了一群百姓，我们得到保证，我们的见证不会徒劳无功。

拣选提醒我们，神是最先的宣教士，我们有幸与神同工，执行这个计划。建立教会的是神，不是我们。今天有很多教会专为不同的群体而设，有针对不同年龄群的教会，有针对喜欢某种音乐或类似营销定位群的教会。他们认为，针对某一个团体，会使教会增长得比较快。因此，今天甚至在同一个社区，也许有好几间教会有类似的信仰，却因种族、年龄、政治理念、社会经济、和文化习惯而自立门户。今天一个教会往往反映出牧师的个人喜好、品味、和文化背景，更像一个朋友的圈子，而不是圣徒的聚集。这情况反映出一个人以为中心的策略，教会不再是一个神迹，而是采用了某些商业原则的可预期结果。

拣选提醒我们，救恩——因此，还有教会——事实上是一个神迹。“救恩出于耶和华”（拿二 9）。这是从上而来、不是从下而来的（约三 5）。基督在天上受赞美，因为祂“用自己的血从各族、各方、各民、各国中买了人来”（启五 9）。“被拣选的族类”这个描述，在旧约只用于以色列国，在新约下，却被扩展至包括了来自各国的选民，他们构成了基督的身体（彼前二 9）。这教会不是由我们所选择的人构成，而是由神为自己拣选作为我们弟兄姊妹的那些人构成。今天唯一享有被拣选地位的族类，就是来自以色列及各民族，与基

督联合的余民。因此，称任何种族或国家是“选民”，其实是违反了神的永恒目的。

拣选不但为我们的救恩提供了保证，亦让我们放心，知道神有能力胜过朋友和亲人的不信，无论他们的心有多么刚硬。福音派亚米念人仕认为，重生全在我们掌握之中。我们每个人都有足够的先存恩典，让我们选择要（或不要）重生。然而，按照加尔文派的认知，新生是圣灵在耶稣基督里赐下的恩惠。不是因为我们相信，以致我们可以重生；我们是先重生，以致我们可以相信。根据亚米念派的观点，重生对得救来说是必须的，但这一切却全靠我们自己来决定。这么一来，我们为什么还要为其他人的归信祷告呢？神岂不会说：“我要做的已经做了，现在就看你的朋友啦。”我们每一次求神拯救一个人都假设，重生是神在我们相信以前给我们的恩惠。

亚米念派提出一个不真实的困局：（前提一）假如唯独神能拯救，不管我们是愿意还是在逃避，那么，（前提二）神的这个工作必定不需要使用任何人为媒介。因此，（结论）加尔文主义必定是反宣教的。但加尔文派极力反对第二个前提。《多特法典》宣称：“此外，福音的应许就是，凡是相信被钉十字架的基督之人，都不致灭亡，反得永生。我们要向万国，并且不加

区别、一视同仁地向所有人宣称和公布这个应许，连同悔改和相信的命令。”⁵⁰

教会所宣告的内容，并非神的秘密预定，而是神已经启示的福音。福音不是说：“假如你被拣选，可以到我这里来。”而是“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息”（太十一 28）。但耶稣的前一句说：“除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（27 节）。被拣选的人是借着福音的传讲而有效地被呼召。神要使用媒介，使用被差派出去之传道人的口，正如保罗在罗马书十章 14~17 节提醒我们的：“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”

尽管神使用媒介（包括我们的见证），假如我们不知道基督是为谁而死，我们怎么能够不分区别、直率地向每一个人传讲福音呢？这是一个很好的问题，但圣经有很清楚的回答：神没有叫信徒找出谁是选民，新约圣经亦没有任何例子，保证人在相信基督之外可以得到赦免。相反，神的命令是要我们向所有人传讲福音，叫他们信靠基督，因而得到救恩的确据。

每一个相信基督的人都得到保证，基督的死已经成就了他们的救赎；甚至这信心亦是圣灵赐给他们，叫他们接受基督和祂所有的好处。基督已付出代价获取了救

⁵⁰ Canons of Dort, Second Head of Doctrine, Art. 5, in the *Psalter Hymnal*, 99 = 《多特法典》第二项教理，第 5 条；见：汤清编译，《历代基督教信条》，315 页。

恩的所有恩惠，我们不必依靠自由意志、敬虔经历、或善行去获取。我们知道自己是神的选民，蒙拣选进入永恒，因为我们的救恩唯独依靠基督。由于基督的死足以拯救千万个世界，没有人可以说“没有救赎留给我”。基督为所有相信的人而死。祂的死所成就的事，并非掌握在信徒手中。耶稣从地上宣告说：“〔我〕又是那存活的，……并且拿着死亡和阴间的钥匙”（启一 18）。我们既然有这样的信心，便可以喜乐地向世界宣告基督已经完成的工作。

加尔文派在教会历史中一向是最热心的宣教士和福音使者，并不足为怪。保罗为要使选民得到救恩，曾经历很多苦难（提后二 10）。基督直接给他的应许，推动他传福音的热情：“在这城里我有许多的百姓”（徒十八 10）。

司布真明白这个反对的意味：“先生，请问您怎能基于那个理论，向每个人传福音呢？”他回答说：

我不能基于任何其他理论，因为我不敢做徒劳无功的事，宣扬不一定救赎人的救赎，……不一定拯救人的救恩。我不能对人说：“只要相信便能得救。”他们会问：“你认为你会进入天堂吗？”

“是的。”

“为什么？”

“因为基督为我而死。”

“但祂是为所有人而死，因此我进入天堂的机率跟你并无分别。”

当他接受了我的宣告，他又也许会回答说：“我有什么真正值得高兴的原因呢？基督为他们而死的人当中，有些仍会下地狱。我怎能确定我会是例外呢？这并非什么好消息，因为这并不是正面的信息；你向我传讲的是一个极缺乏肯定性的信息。”

因此，司布真总结说，福音信息很清楚：“假如你相信主耶稣基督，你就会得救；若不相信，便会沉沦，而且永远沉沦。你没有蒙救赎、没有得拯救，没有为你预备的救赎和救恩。”⁵¹

由于神在我们仍然逃避祂的时候就寻回我们，在我们敌对祂的时候仍救赎我们，我们可以有信心，神要使用我们的见证，完全成就祂在基督里的目的。再刚硬的心、再封闭的思想、再顽固的拒绝，都能被神的全权之爱溶化、打开、和包围。

福音书和使徒行传呼吁人悔改和相信基督。我们在上文已经看到，《多特法典》拒绝极端加尔文主义的立场，并确定应该不加区别和一视同仁地向所有人传讲福音。基督的十字架为古往今来所有人提供了完全、无条

⁵¹ C. H. Spurgeon, *Autobiography*, vol. 1: *The Early Years*, rev. ed. (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1962), 172。

件、和充足的赦免。有一句早在《多特法典》前已被采用多个世纪的短语，说得最为恰当：基督的死“足够为全世界所用，却只对选民有效”。

请注意，圣经里并没有任何一人被告知说：“基督为你而死”；更没有说：“基督的死是为了使你的得救成为可能。”基督的羊听祂的声音，来到祂那里，他们一个都不会灭亡（约十 11、15）。神没有叫人分辨自己是否属于基督的羊群，而是叫人悔改和相信基督。基督宣称祂是全人类的救主，并且通过福音的传讲，邀请每一个人接受祂。在末日没有人可以说他想得救却没有被拣选。

这让我们充满信心，因为我们知道在神没有难成的事：最刚硬的心亦会溶化，最封闭的思想亦会被打开，最顽固的意志亦会得医治。只因为神是那位全权恩慈的宣教者，我们才可以承担起我们的责任和特权，去见证祂的福音。因为唯有祂是救主，我们可以谦卑而无拘束地承担起这个责任，不是出于奴性的内疚或自义的骄傲。

最后，拣选提醒我们，仍有很多人从未听过使人得救的福音。基督不只是为我们而死，而是“要将神四散的子民都聚集归一”（约十一 52）。那首在天上赞美神羔羊的新歌所带来的希望，吸引我们踏出教会，走向世界：

你配拿书卷，

配揭开七印，
因为你曾被杀，用自己的血
从各族、各方、各民、各国中买了人来，叫
他们归于神；
又叫他们成为国民，作祭司归于神，
在地上执掌王权。（启五 9~10）

第八章

今天的加尔文主义：
优劣危机分析

CHAPTER 8



CALVINISM TODAY:
A SWOT ANALYSIS

我们从日常生活的经验中可以认识到，自己最大的优点亦可以成为最大的弱点：坚持不懈可以变成固执己见；同情心可以变成感情用事；对别人的真心关怀有时候会转为谄媚地渴望得到认可。卓越的领导能力和创意，视乎其动机和目标，可以用于好的或坏的方面。任何一种运动亦不例外，因为所有运动都是由像我们这样的人集体推行。

进行定期的优劣危机分析（SWOT Analysis：探索优点〔Strength〕、弱点〔Weakness〕、机会〔Opportunities〕和危机〔Threats〕），已成为商业和机构的流行做法。既然喜爱郁金香的加尔文主义者这么爱用TULIP这个首字母缩拼词，也许这种分析法对加尔文主义的内部评估亦颇为有用。然而，我不敢代表其他人说话，这只是我个人的看法。

优点和弱点

我选了加尔文主义的几项优点，但这些优点亦可以成为（并且曾经是）潜在的危机。

勇于追求理性／冰冷的理性主义

即使批评者亦会指出，改革宗基督徒在理性探讨上有严谨不懈的态度。改革宗教会绝非精英主义，从起初就坚持教育整个教会的重要性（更延伸至整个社会）。历史学家注意到，路德宗和改革宗教会在推动现代读写能力和普及教育方面，都扮演了重要的角色。改教者期

待牧者能精通原文，但他们把圣经译成一般百姓使用的通俗语言。

传说有些铁匠为了一些神学细节而激动争论。事实上，改教者恢复了古时的要理问答教育，把这任务包括在他们自己身为牧者的繁忙日程中。在改革宗的教会中，要理问答的主要导师通常是牧师本人，难怪年轻人感到自己是整个教会的一部分，与今天很多年轻信徒只认识他们的青年领袖形成对比。

改革宗教育亦包括了高等教育，其中心是出版活动最繁忙的地方。正如一个历史学家所说，历史悠久的大学如牛津和剑桥，“回复了昔日的光彩”，是由爱德华六世吸引来到英格兰的两个改教领袖马丁·布塞珥和彼得·威尔米革立领导的。海德堡大学也有类似的改变，成为钻研法律、医学、文理科学、和神学的中心。改革宗学府从初期的神学院，发展至欧洲主要的文理学院，如苏黎世大学、日内瓦大学、莱顿（Leiden）大学、乌特勒支（Utrecht）大学、和爱丁堡大学。事实上，耶稣会的成立，很大部分原因是为了阻挡改革宗学府的迅速蔓延，以这个教育方案抗衡宗教改革。

新英格兰的清教徒先建立了一个教会，然后是住家房子，然后成立一所学院，以约翰·哈佛（John Harvard）牧师命名。约翰把自己的图书馆捐赠给学院。当哈佛学院开始容忍亚米念主义，后又接受了神体一位论普救派，忠心的信徒便成立了安多弗学院和耶鲁大学。长老会则在新泽西州成立了木屋学院以训练牧师，这学

院后来成为普林斯顿大学。改革宗传统一向坚持，教牧人员要有深邃的知识，不但在语言和神学方面，也包括更广泛的文理学科知识。改革宗的训练神职人员中心，因而亦成为通识教育的发源地。荷兰的改革宗成立了若歌（Rutgers）大学；达茂学院的创办人是一个清教徒的牧师和宣教士；加尔文派浸信会则成立了布朗大学（Brown）。不同宗派和传统的福音派，特别为了护卫正统的基督教和对抗自由主义不断的攻击，都曾经仰仗改革宗的学术研究资源。

甚至批评者（尤其是针对改革宗神学，亦针对一般的保守福音派）亦会认同这种健康的求知欲，和严谨的学术研究精神。例如，麦拉伦（Brian McLaren）说：

在我成长期间，反理性主义在福音派极为猖獗。那时候主要是在改革宗教会中（长老会、改革宗教会等），才可以找到严谨的学术研究和精神生活。改革宗作家和演说家，如薛华（Francis Schaeffer）、史普罗、拉维·撒迦利亚（Ravi Zacharias）、葛尼斯（Os Guinness）、巴刻和其他人向我的思想发出挑战及许可，我永远感激他们，也善用了那个许可。¹

¹ Brian McLaren, *A Generous Orthodoxy* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 188 = 麦拉伦著，《耶稣关心的七件事》（台北：校园书房出版社，2008）。

麦拉伦的回忆与我的经历很相似。起初引起我对这传统有兴趣的一个原因，就是他们不单关心教会内的事情，亦关心生命的所有方面，以及我们在世界上面对的问题。我来自一个狭隘的教会背景，甚至认为神学可能引起知识的高傲和分裂。这种新的景观令我发出惊叹——时至今天仍然如是。

然而，正因为这些优点，改革宗基督徒亦必须谨慎，避免知识的高傲和把信心缩减为只剩下纯正的神学。首先，我们可能沾沾自喜，以为既然教科书是由我们撰写，大家早晚都会采用我们的传统，便不必伸出友谊之手，了解别人的观点。这样的假设除了自高自傲外，亦不再符合事实（即或曾经如是）。曾几何时，普林斯顿是长春藤覆盖的正统学术堡垒，这样的记忆已渐渐褪色。亚米念的福音派亦撰写了自己的神学著作、圣经注释、事工和基督徒生命的实用指南，一直都做得很好。

第二，尽管我们积极提醒其他基督徒要尽心尽性地爱神，有时候自己却忘记了尽心的部分。在我们的一些圈子中，讲道和圣礼似乎更像是演讲，交通团契对新来的人来说好像是一个考试。在这些场合，每个句子都被小心修正，以免讲错话，或用错误的方式道出正确的内容。结果（但愿这是无意的）是我们给人一个印象，好像只有我们才拥有正确的答案，并且在给每个人打分数。幸好，比起几十年前，这情况已不那么普遍，但我们应该尽量避免使人有借口对我们加以夸大讽刺。我们

的教会需要成为罪人的医院，并且是欢迎提出真诚问题的地方。

加尔文主义的一个特点，就是有认真求问的态度。非加尔文主义者往往是他们尖刻批评的对象，但任何曾经在这圈子待过一段时间的人都知道，我们也怎样地自我批评。这是一个优点。我们不甘安于现状，力求进一步的改革；但假如我们力求要传正确的福音，却忽略了积极地把这福音传出去，这也可以成为一个弱点。

特别当我们论及核心教义时，精确性是非常重要的。古人曾争论基督与神到底是本质一致（*homoousios*）还是本质相似（*homoiousios*），基督教真理与异端之间仅仅差了一个母音。一旦我们着迷于要求精确性，便很难知道什么时候应该屈服于奥秘，或至少说：“我不知道。”我们可能失去平衡，以为精确地明白定旨的次序，跟精确地明白称义和三一神的属性同样重要。“正确明白”可以变成我们的最终目标，而不是作为一个途径，使我们达到信靠、赞美、顺服神等更高的目标。这些教义其实是为了引导我们到神面前。

第三，有时候，我们圈子中对教义的专注，令人有冷冰冰的感觉。这并非使徒传讲圣经伟大真理的方式。对使徒来说，福音并非只是要我们屈服同意的一个真实的议题，而是一个大好的信息——宣告神已经在耶稣基督里为我们成就的事情。

同样，《海德堡要理问答》的第一个问题：“什么是你生前死后的唯一安慰？”多么美妙的一个问题！问

答从一开始就假设，教义并非对一些永恒原则的抽象冥想，而是每个人都关心的人生之事。在一连串的问答后，要理问答会偶尔补充问：“这对你有什么意义？”而不是问：“你认为这是什么意思？”（犹如我们的主观经历竟可以决定真理），但它的确是要督促我们承认，真理与我们个人和整体生命都是有关的。在其最佳状态，改革宗神学并不强迫人在神的荣耀与自己的舒适和快乐之间作一选择。毕竟，《威斯敏斯特小要理问答》的第一个答案就这样说：“人的主要目的是荣耀神，并且永远以祂为乐。”

我们也可以凭借我们从认信中清楚看见的圣经重点，击退理性主义。举例来说，我们相信（按照《海德堡要理问答》所说）圣灵“借着神圣福音的传讲，在我们心中产生〔信心〕，并以圣礼的执行作为确据”。历史上一向极力强调讲道是一种恩典媒介，不只是一种教导方式。《第二瑞士信条》说：“被传讲的道乃是神的道。”这样一来，牧者便不只是教导会众一些神学知识，并以此劝勉他们，而是向死人传讲复活之道，正如以西结在他众所皆知的异象中所做的一样（结三十七章）。

同样地，神亦使用洗礼和主餐的公开仪式来确认祂的圣约应许，增加我们的信心，并且使我们心中充满感恩，燃起爱的顺服并服务邻舍。我们与基督的圣约结合越紧密，圣徒间的交通团契就越深邃，甚至超越了任何社会、家庭、和社区的关系。每一个主日都是当地的

“社区剧场”，神在其中向我们更新祂的圣约应许，我们以喜乐感恩的心作出回应，与神和其他人交通团契。这是一种圣约的对话：神发出应许和命令，我们作出回应。

改革宗传统有丰富的敬拜仪文和祷文传承，牧者与会众互以经文启应对话。特别在咏唱诗篇方面，改革宗的敬拜把神话语的事工包括在敬拜仪式的每一方面。这正是执行了保罗的教导：“……把基督的道理丰丰富富地存在心里，用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝戒，心被恩感歌颂神”（西三16）。

然而，近代以来，特别是在说英语的地方，一个走“慈运理”路线的趋向往往把讲道变成只是教导，把传讲神话语的事工局限于讲道，而主餐则变成一个非经常性的活动，只是为了让大家有机会纪念基督的死，以此激励会众更忠心。我们丢失了主的百姓经常聚集一起的主要意义，就是神为我们提供祂的圣约服事：未来世代的权能彻底闯入，在耶稣基督里，借着圣灵，将天上的宝藏浇灌我们个人和教会整体。

我在不同的地方曾经建议，我们总要谨记四方面的座标：戏码、教义、颂赞、和做主门徒。这是一出创造、堕落、救赎、和完满实现的活泼戏码，把我们卷入正在发展的剧情中。从这戏码产生出不变的教义；这些教义辨认出剧中的角色，并且前后一致地阐释每个情节的意义。在这个过程中，我们发现自己不再只是同意这些事实的旁观者，而是成为信靠基督的信徒。我们不再

是“外人和客旅”，而是成为剧情的一部分，成为儿女和后嗣。因此，纯正教义的目标是培植信心和充满颂赞的心（感恩和赞美），从而结出积极地这世上爱人和服事人（即做主门徒）的果子。基督徒倾向于只专注其中某一方面，没有同时兼顾到这四方面。

把改革宗丰富的信仰和实践缩减为“五要点”，很容易便会使教义脱离戏码。结果，这些教义变得更像干枯乏味的命题，而不是从神之行动的活泼历史中抽取的含意。如此，如今不再是热血沸腾，反而变成脉络枯干，身体僵硬。此外，这倾向亦切断了从教义流通至颂赞的血液循环。虽然有些解释恩典教义的重要经文以赞美结束，我们有时候只要这些解释引致同意，便似乎感到满足，但好的神学是要叫人唱出来的。

此外，把信心缩减为教义宣言，亦缩小了我们的视野，把我们蒙召去做主门徒的生命排除在外。一方面，教义与我们的生命失去了相关性；另一方面，这亦剥夺了我们做主门徒的方向和动力。我们也许相信了一些伟大的教义，但我们有没有敬拜一位伟大的神呢？有没有接受了伟大的福音呢？这些真理所宣称的恩典工作有塑造我们在世上的生命吗？我们很容易便变成精神分裂的人（另一说法是变成假冒为善的人），头脑同意一些教义，我们的心和行为却与此矛盾。没有知识的热情是盲目的；没有热情的知识却是死的。

假如神真的已经为我们的救恩成就了一切，我们应该有怎样的感受？我们又因此应该怎样去生活呢？改革

宗传统有串连这些座标的悠久历史。清教徒特别关心把知识、经验、和行动整合起来。我们可以从他们的智慧学习。

喜爱真理／宗派主义

主告诉我们，第二条诫命（爱邻舍）与第一条诫命（爱神）“相仿”（太二十二 39），我们万不敢轻忽。圣经教导说，爱真理的最高点就是爱神和爱邻舍。然而，就算我们相信自己是为以神为中心来阐释经文而辩护，我们所用的方式亦可能是出于自私以及以人为中心。我们不要珍爱命题和原则，我们是信靠基督，并以祂为我们赢得的爱来彼此相爱。

我要审视自己的动机。我为什么这么积极地要说服这个弟兄或姊妹来接受改革宗的立场？我是为了赢得这个争论还是这个人？我所关心的是基督为他牺牲的这个弟兄或姊妹，希望他更完全地经历神的奇异恩典，还是我只想说服他们，我的立场是对的，他们是错的？

有时候，我们得到别人合宜的劝诫，叫我们抑制自己的热情，对弟兄姊妹要有耐心和自制。不过我也发现，这种劝诫本身的动机，亦可以是出于相反形式的骄傲。假如我们在神没有说话的地方武断地表示意见是一种高傲，那么拒绝接受神的启示亦同样是出于骄傲。

加尔文主义本身并没有什么值得争议的。当一个人花了很多时间和精力在一个改变了他们生命的题目上，他们很可能会过份热情，变成狂热。新近改变信

仰、立场、或政党的人，他们的言谈最可能会引起论战，他们亦可能以最极端的语言表达出他们的新观点。他们往往最不能容忍仍留在自己以往所持立场的那些人。刚离开罗马天主教的人，通常不是向他们罗马天主教的朋友和家人宣教的最佳人选。前无神论者往往会过份着迷于反对无神论。彼得提醒我们，要准备回答众人的问题，但他亦补充说：“〔要〕以温柔、敬畏的心回答各人”（彼前三 15）。这是对任何旧伤未愈之人的一个挑战。

反之亦然。从福音派转为罗马天主教的人，往往是最狂热的天主教徒。很多最顶尖的世俗主义者都是在极保守（甚至是在基要派）的家庭长大。如今尖锐刺耳的反基督教声音控制着收音机和电视广播，基督徒应该格外留心听，然后以尊敬对方的态度作出回应。

然而，当我们很肯定某种经文阐释是以神为中心，不是以人为中心，当我们要以“靠恩典得救”取代“靠行为得救”的宗教，这争论便有重大的关键性。不管我们如何公平地对比加尔文主义和亚米念主义，很多刚接受加尔文主义的人，正是这样表达他们的转变。他们不只是接受了一些零星的教义，而是整个定位都改变了。他们经历的好处是明显可见的，却往往激发他们在“明白”的人与不明白的人之间划清界线。把其他观点夸大讽刺是很容易的事情，却忘记了自己也只是新近才得到这些顿悟。

再一次，这情况可见于任何经历了极端改变的人。有智慧的做法是不要忽视问题，不要扼杀讨论和争论，也不要鼓励引起分裂和不成熟的态度。我们应该一起打开神的话语，祈求圣灵光照。肯定的亚米念主义者跟肯定的加尔文主义者有同样的热情，随时准备好好讨论、甚至辩论这些议题。然而，有一大群站在两个立场中间自认是“仍未决定”的人，他们通常认为，只要提到这些议题，就是点燃火药桶。他们甚至对那些抱着友爱精神提起这些议题的人都持有敌意——甚至是强烈的敌意。

热情追求真理的背后，可能隐藏着自以为义和傲慢。但当一个人意识到自己以前所学到的大部分都是错的，现在要以崭新的视角看所有事情，这冲击亦可能带来挫折感。特别是对牧师而言，我们称这阶段为“囚笼阶段”。在这期间，资深的加尔文主义者对他们的建议通常是要聆听、学习、发问、赞美、和事奉。这是学习神全备旨意的机会，要让所有经文来塑造我们的信仰和实践，而不要在每节经文都看到拣选的教导。希望帮助会众明白恩典教义仍来日方长，只是在这阶段我们往往以为自己已经到达峰顶，其实后面仍有很多令人惊叹的山峰。

在我自己的经验中，我想起自己曾带着极端加尔文主义者的口吻，去阐释这些教义。我当时是反应过度。但即使我的观点已不再那么极端，有时候在表达这些观点时，我仍对不表赞同的人感到懊恼。作为加尔文主义

者，我们其实深知不能靠自己的努力去说服非基督徒，但可笑的是我们却往往不放过弟兄姊妹，对他们狂敲猛击，直至他们信服为止！

我们要分辨以神为中心的观点，跟自以为神是站在自己的一边（意味着神敌对其他弟兄姊妹）是截然不同的。可悲的是，尽管我们高举神的主权、荣耀、和恩典，却仍然可以把神变成自己队伍的守护神。我的一位神学院教授克劳尼（Ed Clowney）过去常说，我们这些加尔文主义者是唯一的一群人，似乎以知道自己是全然败坏为傲！

使我们好钻研和好发问的动力，亦可以令我们对自己的知识（或自以为有的知识）感到自满和自信。尽管有各式各样冠冕堂皇的原因，我们的方式仍然可以是错误的，我们可以“为了神的荣耀”做出各种不好的事情。

当你感到被神和祂的话语所震慑，以致有点不知所措，尽管你已有多年的教会生活，这种感觉却从未这样清晰，你很容易便会落入一种“救主症候群”。我们有时候会误认自信心是对真理的信心。有些基督徒把愚昧（面对神已为我们提供答案的重要问题，却懒惰地耸耸肩）与谦卑混淆不清。但其他基督徒（包括加尔文派在内）却误认对自己之阐释的信心是对神话语的信心。真正的谦卑容许人怀疑自己，尽管他们对真理有信心。我们在这两方面都可以有所改进。

尊重传统／墨守成规

跟其他基督徒一样，加尔文派看重圣徒的相通。当加尔文派的作家介绍我认识古代的教师、改教者、神秘主义者、宣教士、和其他历代敬虔的男女，我永远不会忘记他们为我打开的新视野。我起先对这些有点反感。我一向以为教会历史在慕迪以前一直很黑暗。我是夸大其词，但我不懂与历代圣徒（从使徒们至葛理翰）相通有什么意义。

像喜爱学习一样，喜爱我们所承袭的传统是一个优点。不过这优点亦可能变成一个弱点。有时候在改革宗圈子中，似乎引述路德、加尔文、清教徒、爱德华滋、或其他历史名人的一句话，便可以解决问题。我们对信条亦抱持同样态度，只不过诉诸我们的认信其实还比较合理。（有趣的是，改革宗和长老会的信条和要理问答，都没有包括加尔文的任何著作，而卫斯理的讲章和他对《三十九条信纲》的修改，却拥有信条的地位。）无论如何，我们实在很喜欢引用过去伟大领袖的话，并且有时候把他们的结论捧为规范。

尊重传统虽然能够充实我们，但亦可能使我们变成英雄崇拜。我们可能忽视了这些英雄的弱点，因而没有亦从他们的错误中学习，像学习他们的智慧那样。把这些英雄偶像化，其实是一个很奇怪的现象，因为我们强调所有人（连信徒在内）都是罪人，并且只有神是这故事中唯一真正的英雄。

最近庆祝加尔文出生五百周年纪念，其中一个好处，就是产生了大量高水准的历史研究。从当时的历史背景去认识宗教改革，特别是认识加尔文和加尔文主义，是非常重要的。这样，一方面可以更正一些夸大讽刺；另一方面，亦可以更正一些掩盖缺点的理想化历史描述。改教者自己往往也仍离他们有说服力的伟大教导好一段距离。我喜欢坐在加尔文脚前，读他的讲道和圣经注释，但我庆幸自己不是住在十六世纪的日内瓦。在很多方面，日内瓦和其他宗教改革的伟大中心都出色地显示出神恩慈的工作；但在其他方面，这些地方亦显示出罪人的缺欠。不过，这不应该使加尔文主义者感到惊讶，因为他们相信，所有人（包括我们的英雄在内）都有缺点。

这正是另一个原因我们应当认同信条，胜过尊崇传统或某些人。我们的改革宗信条和要理问答，绝无任何一点会令今天的加尔文主义者感到尴尬。这些信条对我们来说，总结出丰富不变、“一次交付圣徒的真道”（犹 3）。然而，每一个世代的信徒都需要重新发现信条的源头，亦要明白自身所处的环境有什么特别会让我们走迷的情况，这些情况有时候与我们前人所面对的情况是不一样的。

机会与危机

正如优点和缺点一样，机会与危机往往也是同一个硬币的正反两面。

重燃对恩典教义的兴趣／以运动取代教会

我已经提过，有一个“新加尔文主义”运动，他们意识到加尔文主义的优点。我在此书为恩典教义辩护的同时，亦警告大家不要把改革宗神学缩减为“五要点”。作为改革宗，不只是欣赏爱德华滋和惊叹于神恩典的主权和荣耀。

我所关心的并不是谁是真的改革宗。假如这标签只是为了抬高“我们”，而把“他们”妖魔化，那么我们倒不如不要这个标签。我所关心的是，如此丰富宽广的改革宗信仰和实践，竟然被缩减成几条教义。在这个过程中，这些教义失去了大部分的依据。事实上，它们的意思在关键之处都有所变异。举例来说，我相信，拣选的教义是与圣约神学、并且与新约圣经中借着恩典媒介塑造的圣约生命不可分割的。我曾论证说，甚至“永恒确据”与圣徒坚忍的教义亦是不一样的。

今天基督徒当中有一个普遍的假设，即使我遇到的“新加尔文派”亦不例外，就是认为改革宗神学提供了很多纯正的教义，但谈到敬虔生命、末世论、或敬拜原则，我们则要向别的传统学习。但这假设往往是基于不认识改革宗的信条，以为加尔文主义就是那五要点。你也许不同意改革宗对基督徒生命的基本信念，但你不能够说改革宗传统没有清楚阐释它在以下这几方面的教义认信：敬虔生命、宣教、末世论、教会治理，和怎样把教义应用到生命的所有方面。

运动像夏天的风暴，来去匆匆。耶稣创造了祂的教会，并且应允阴间的权柄不能胜过它。祂的教会是比所有国家、文化、运动、和过去任何趋势都持久的国度。教会好比基督栽种在活水旁的一棵树，与教会相比，改革宗运动亦只可说是一丛风滚草。人们也许一时被卷入运动中，但他们受洗、学习要理问答、受栽培，并且得到基督永恒生命的喂养，乃是在可见的圣徒团体中进行的。

我们面对一个危机，就是把教会变成运动。运动在有魅力的领导人带领之下，不久就变成一个企业，有天赋的牧者成为企业的总裁。我们甚至说，某些教会现在处于“创业”阶段，又将会进入“管理”阶段。这不只是修辞用语，而是把商业模式套用到教会上。我们应该为了这些令人钦佩的传道人和牧者赞美神，他们吸引了很多人来到教会。然而，历代以来最多人真正得到福音，信仰真正被塑造、受激励、得安慰、和受挑战的途径，是通过毕生参与在忠心的教会中，即使往往是细小和不起眼的教会。“新加尔文主义”运动若没有把人带到实存的教会，我对于这运动的持久性和深度没有太大的信心。

重燃对纯正教义的兴趣／新的基要主义

基督徒既非保守派，亦非进步派。我们没有从神的观点看现实。我们对任何事情的认识都不如神的认识。绝对的知识属于神，不属于我们。后现代派的这类批

评，我们都可以接受。然而，我们的神是一位超越世界、创造了这世界、一直维系这世界、并且已经救赎了这世界的神，祂有一天将会回来完成祂对世界的统治。这位神已经向我们启示了祂自己，并且把祂对现实的阐释给了我们。当然，这些启示必须适合我们这些受造物的能力，这些启示就局限于神认为对我们的拯救和生命必要的范畴。

这就是说，我们既不是墨守成规的人，亦不是崇尚进步革新的人。神赋予我们卓越的启示，让我们审视日光之下的所有事情。因此，我们保留一些东西，改革或甚至废除其他的东西，身为基督的肢体，透过我们并且世世代代基督徒的生命，在个人和集体的信心上有所长进。

这两种倾向（保守主义和进步主义）都属于“这个要过去的世代”，神的话语却不断从天上粉碎这世代的权势。这世代（不论是现代还是后现代）不是没有意识到，就是不愿意相信一个事实：历史的伟大转折点已经在耶稣从死里复活的时候发生了。老我总是要努力保存过去或改善现状，但基督徒相信：一个新造的人，借着与复活的基督联合，甚至现在也参与其中。

讽刺的是，反宗教改革的神学家以为他们是在护卫一个保守的立场，但改教家却是正确的：反宗教改革只是把中世纪期间所累积、不符合圣经的创新神学和敬拜方式奉为典范。一个虚假的进步主义使教会偏离了圣经的教导，而虚假的保守主义则坚持要把那些创新变成正

统和不可质疑的信仰和实践。真正的问题不在于我们是保守派还是进步派，而在于我们是否“已被改革”，并且不断地被神的话语所改革。

使徒保罗在提摩太后书一章 8~14 节为我们提供了适当的座标：

你不要以给我们的主作见证为耻，也不要以我这为主被囚的为耻；总要按神的能力，与我为福音同受苦难。神救了我们，以圣召召我们——不是按我们的行为，乃是按祂的旨意和恩典；这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的；但如今借着我们的救主基督耶稣的显现，才表明出来了。祂已经把死废去，借着福音，将不能坏的生命彰显出来。我为这福音奉派作传道的、作使徒、作师傅。为这缘故，我也受这些苦难；然而我不以为耻，因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日。你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心常常守着。从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着。

保罗先提醒提摩太正确明白福音信息的重要性。这段经文一如别的经文（罗一 16；林前一 22~24，二 2；腓三 7~9），他声称自己不以福音为耻。虽然他为福音受

苦，但这福音拯救了他。他明白福音的大能。这大能无法在任何宗教、哲学、或伦理制度内找到。这乃是神的拯救大能。

福音冒犯人的地方，也正是其引人入胜的地方，甚至对非信徒来说亦一样。他们对所有跟宗教沾上边的东西都感到厌烦，这是可以理解的，我们却以为可以用这些东西吸引他们。保罗在此处跟别处一样，他定义福音跟人的努力是完全的对立。我们注意到，保罗即使在谈到自己为基督受苦时，也不忘提及福音。我们的整个事工正是以阐明、护卫、和实践福音为中心。福音就是好消息，与我们的行为相反。福音所宣告的拯救，已经由神永恒的拣选成就了，并且如今在末后的日子，借着基督的死和复活显明出来。

福音不是一个自我改进的方案，而是永生的宣告——“不能坏的生命”，包括身体的复活。因此，牧者是一个报信者或报导员，不只如此，他可以说是一个大使，即受到王的特别指派，带着官方权柄，代表王去宣告好消息的人。宣告的方式要与这个消息的内容相称。这是外来的消息，像宣告轴心国已被打败的头条新闻：“欧洲已得胜！”基督教因此不是好建议、好教训、或好意图，而是好消息。按其定义，消息是客观的。这消息所宣告的是外面世界发生的事，不只是某个人的经历。这消息所宣告的是已经发生的事（陈述性的），不是劝人要顺服（命令性的）。这消息让人看到生命和永生之光。

只有借着福音在人们心中产生的信心，他们才可以忠心地顺从神律法中的命令。让人看到生命和永生之光的，并不是神律法中的命令，而是单单通过福音的陈述。

对保罗来说，在确保信息正确，和易于把信息宣扬出去之间，不需要作虚假的选择。换句话说，信息和使命、教义和生命、信条和行为之间，不是非此即彼。保罗在腓立比书三章说他在归信以前是以保守著称。同时，他也不是一个激进派。毕竟，福音就是神给亚伯拉罕之应许的实现。对保罗来说，他事工的激进性不是由他的想法或性情决定，他也没有为了迎合第一世纪的体验而对信仰“重订异象”，而是由基督复活这个崭新、决定性、和无法重复的事实来决定。他在前往逼迫耶稣门徒的途中遇见基督。这事件决定了他对所有事情的看法，包括了过去、现在、和将来的事情。

正因为福音宣告的是神从天而来的拯救，把这个信息带给每个人乃是一个紧急的重要命令。虚假的进步主义往往以其使命感自夸，虚假的保守主义则自我安慰，以为自己是在保存真教义，其实他们没有把教义的丰富内容分发出去。保罗既不是保守派，亦不是进步派；他被三一神在历史中所作的奇事震慑，因此成为神的大使。大使并不制订政策，他们的责任是宣告政策。

神设立了一个特别的职分，要代表神把福音忠诚地传讲出去。我们不是在执行自己的使命，因此不能自己决定什么是现今世代最大的需要。神已经决定了每天最

大的需要是什么。我们蒙召执行的乃是神的事工：“我为这福音奉派作传道的、作使徒、作师傅。”保罗愿意受苦，并不是因为这是一个伟大的事工或他骑虎难下，而是因为他受了神的委派。

不但如此，保罗因福音而充满信心：“我不以为耻，因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全祂所交托我的，直到那日”（提后一 12，《和合本》小字；强调字体为笔者标示）。他当然必须忠于自己的呼召。然而，这个神圣的使命（神的恩典会拯救和保守福音的事工），乃是基于保罗对神的信靠（神的恩典会拯救和保守罪人）。保罗的信心并不是基于自己有能力紧紧抓住基督和福音，而是在于神自己和祂见证的功效，祂至终必履行圣约。

这与保罗在罗马书十章 14 节最后的论证是平行的：“人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？没有传道的，怎能听见呢？”换句话说，如果这信息全是好消息，有人已经为罪人完全成就了一些事情，报信的人在哪里呢？神甚至亲自把话语也给了我们！“若没有奉差遣，怎能传道呢？如经上所记：‘报福音、传喜信的人，他们的脚踪何等佳美！’……可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（十 15、17）。

神的话语让我们站在超越的位置，超越了保守主义和进步主义，让我们看到，这两个立场只不过是这个要过去的世代中的两种性情倾向，它们并非采用神对审判

和救恩所立的座标。神的话语暴露出保守主义只不过是另一种自以为义的表现方式。保守派拒绝翻松荒芜的土地，让永生的种子发芽生长。

我们很容易被保守主义或进步主义分散我们对福音的专注。鲁益师在《地狱来鸿》（*The Screwtape Letters*）一书中指出，教会有采用“基督教与……”的倾向。魔鬼告诉他的学徒：

假如人真的要成为基督徒，我们的目标是要他们停留在一个我所谓的“基督教与……”的状态。你知道——基督教与危机、基督教与新心理学、基督教与新秩序、基督教与信心医治、基督教与心灵研究、基督教与素食主义、基督教与拼音改革，……以一些似是而非的东西取代信仰本身。要叫他们喜新厌旧。喜新厌旧是我们可以制造的最有利用价值的心态之一，可引致没完没了的宗教异端、荒谬的辅导、婚姻的不忠、友谊的变化，……叫残暴的世代防范感情用事，要不负责任和懒散的人防范名望，让淫荡的人防范清教徒主义；当所有人都急于成为奴隶或暴君，我们也就把自由主义变成了主要的妖魔。²

² C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (New York: Macmillan, 1961), 115-19 = 鲁益师著，鲁继曾译，《地狱来鸿》（香

今天有各式各样以基督的名义、或以神话语之权柄推广的主张，其实并非出于圣经，亦非“从圣经推断出顺理成章的结论”。我们假设（左右两边都一样）福音缺乏足够的相关性，认为基督教必须在别的方面得到认证——凭借其对西方文化的贡献，或凭借其进取精神。

凯波尔（Abraham Kuyper）在他推动的运动（离开荷兰的国立改革宗教会）中，曾谈及停滞不前的保守主义危机。1870年他在乌特勒支的一篇讲道中曾抱怨说，有一种普遍的保守主义取代了教会中真正的改革脉动。他说：

人们渐渐从蒸发一切的属灵昏睡中醒过来，人们更坚决地要求一个有肯定形式的基督教，通过三方面的挣扎——教会选举、教会财产、和教会洗礼，人们更迫切地要求教会组织把基督的教会还给他们，或解散组织，从此销声匿迹。³

港：基督教文艺出版社，1958），95-98页／曾珍珍、顾华德译，《大榔头写给蠢木的煽情书》（台北：道声出版社，2002），144-49页／路易斯著，况志琼、李安琴译，《魔鬼家书》（上海：华东师范大学出版社，2010），97-100页。

³ Abraham Kuyper, "Conservatism and Orthodoxy: False and True Preservation," in *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. John Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 67.

凯波尔所指的是宗教改革。基督徒在这运动中不顾挣扎和苦难，要回到圣经的源头。我们有责任持守我们已拥有的。“要持守，但不要打着‘平安无事’的口号，不要坚持那扼杀人的保守精神，使生命枯萎。这种谬误的保存主义与其真正的精神没有一点共同之处。保守主义和正统宗教这两个术语，往往被混淆不清，今天有必要把二者做最清晰的区分。”⁴

凯波尔像保罗一样，看到教会生命的源头是在福音中。“基督信仰的临到是为了拯救。基督信仰旗号所展现之带来希望的词语，就是救恩。正因为救恩的大能，基督信仰才能抵挡破坏。”⁵ 它乃是更新，而不是消灭。

正因为其目的是要拯救，基督信仰厌恶虚假的保守主义。这种保守主义打着基督信仰的名号，却缺乏基督信仰的大能。谁会借着要病人维持现状来救他？病人会死在你眼前，被你虚假的保守主义害死。这样的保守主义，这样的维持现状，就是妨碍基督信仰达到其目的。在一个罪恶的世界，已存的不能保持不变。⁶

⁴ 同上。

⁵ 同上。

⁶ 同上，71。

不错，虚假的进步主义无视过去，但虚假的保守主义却犯了相反的错误：“我们磨损生命，只从过去找到平安。”⁷ 这种保守主义只想紧抓“前人留下来、但正在消失中的影响力”。⁸ 这是实行“复原主义”（restitution）：只是重复过去的说法，以为这便可以神奇地保存真理给下一代。鼓吹这方式的人摆荡于得胜主义及绝望之间：

他们强迫自己脱离自己的时代，付出的代价是对他们周围的人没有任何影响力。他们最后甚至反对自己的弟兄，进一步削弱了自己残存的一点力量。最糟的是他们自己的属灵生命亦受损害。由于他们不断地遭受失望的打击，他们最珍贵之愿望的结局，必然成为他们信心的结局。不，你们这些敬重先祖的人，要先寻求得到先祖的生命，然后持守你已经拥有的，并以你自己的语言清楚地阐述那生命，好像先祖一样。也像他们那样奋力把生命注入教会和社会的命脉。如此，你们不是没有生命的形式，而是一个有生命的团契。这生命使你们与前人联

⁷ 同上，72。

⁸ 同上。

合。信心将会成为你们生命中的力量，你们的建造工程将全然成功。⁹

凯波尔想到，在他自己圈子中的很多人，都落入虚假的保守主义中。首先，他们挑出几句口号。“这些人的口号成为：要保存，不要想得到更多；要站得稳，不要好高骛远。他们不敢有任何创新，旧的又无法复原。他们还能怎么办？只好把所有的热爱集中于已被保存下来的东西，立定心志要反击任何企图夺去这珍宝的人。”¹⁰

新的要求出现，但这些教会没有准备好去满足这些要求，因为他们甚至不明白——亦没有尝试去明白——这些要求。

然后每个人都开始打起自己的口号，徘徊于自己的路途上。残酷的是那群无顾虑的弟兄，因为选择成为一群朋友，而不是教会，因而付出代价。人们现在发现，公开生活的灵性感受是不足够的，他们需要一个认信的连结。……他们的战斗口号仍然是“持守你已经拥有的”，但大家心中不确定、头脑亦不决定，他们在基督里到底拥有什么。……从那时候开始，一种神经质的顾虑阻碍着他们踏出的每一步；互不

⁹ 同上，74。

¹⁰ 同上。

信任则限制了每一次的能力彰显。大家注定变得不活跃，只敢碰表面，恐怕踏足更深便会被淹没。他们内部分裂，一会儿倾向这边，一会儿倾向那边。无法站立得稳，更无力表现出折服敌人的气质。……他们没有能力。……亲爱的啊，不是的，带来生命和拯救的，不是凝结成冰的水，而是滚滚的川流！¹¹

因此，虚假的保守主义并没有真正的立场，只会恐吓：“到此为止，不能再进一步；”然而，一旦超越了这界线，他们便退后一步，重复同样的恐吓。

首先是企图持守信条。当失去了那条阵线，便准备坚守圣经。这也失败了，便以六个基本真理作为我们的口令。当这点也证实是无法达到的目标，大家准备最低限度要支持神迹。到最后，他们亦放弃了这些前线的战壕，以基督的复活为基督教的护墙，但这也失败了。今天，敌人已经触及洗礼——但大家已习惯了这一切，仍然没有找到“抗拒的方式”。如此，防线便一次又一次地缩小。¹²

¹¹ 同上，75。

¹² 同上，76。

在保守主义运动中，凯波尔察觉到，整个基督教的信仰和实践都“没有逆流而上”。¹³“不错，〔他们〕表面看来仍然有一点合一的样子，但这只有在敌人愿意以其反对让我们联合的情况下，才可以持续。”¹⁴

但福音并非一连串“美妙的主意”。相反，福音“借着一连串大有能力的作为，植根于现实中。福音毕竟是一个历史现象”。教会能够存活，是靠着神在耶稣基督里之历史性作为的大能。凯波尔认为，这意思就是说，教会若不回溯至其过去的建立，亦无法在目前存活，将来就更不用说了。为了这个缘故，我们确实必须保存过去，但我们无法回到过去或重新创造过去。相反，“过去继续存活于现今。”“过去的世纪并非像一排密不通风的隔间；以往如何，如今也一样。基督信仰之创始的历史奇迹，亦以其大能充满了随后的世代。”

¹⁵

每一个世代都可以为其时空，经历福音叫人得自由的大能，不是靠着缅怀想像中的黄金时代（甚至不是要回到宗教改革），而是要靠着回到基督拯救工作的创始事件。虚假的保守主义“一成不变”地紧抓现实。“真正的保守主义力图按照在基督里的潜能（即从死里复活

¹³ 同上。

¹⁴ 同上，78。

¹⁵ 同上，79。

的大能)来保存。”我们反对靠人努力以得救的所有形式，

为圣经而战，假如没有无条件地服从神的话语，也不张眼认识那空前而全新的生命，必定是自取灭亡。因为神的话语为我们展示这生命的开始、实质、和最终目标，也描绘出其特征和取向，并提供辨识出这生命的唯一真正标准。¹⁶

现代主义激进、创新，却完全漠视神那带来真正生命的话语。虚假的保守主义却是懒惰和肤浅，只满足于持守一些残余的破碎传统。真正的基督信仰“必须关心整棵树，而不只关心树上开的几朵花”。凯波尔补充说：

这棵树必须被保存，不要以为我们要用自己的双手造出成熟的果子，然后把果子绑在枝子上，而是要坚决相信，这棵树本身已包含着丰盛的果子。它必须持定基督，不只是为了要保持一个独特的生命，不只是以基督作为那生命的绝对原则，而是因为祂是那位蕴藏丰盛生命的永在之神，你们也有这丰盛的生命。正统信仰若像我们的先祖那样，不敢说我们在基督里

¹⁶ 同上，80-81。

已经拥有一切，不敢说不需要先去获取什么，
便是不忠于那永恒的原则。¹⁷

诚然，真的正统信仰跟我们在基督里之先祖的信仰是一脉相承的。“在我们的时空里（不是在他们的时空）持守我们在基督里所拥有的，仍然是我们的呼召。……会众啊，这是艰巨的工作，尤其是在它一直被忽略的地方。”¹⁸ 这种正统信仰拒绝毫无生气地重复枯燥的例行公事，却检视所信的是什么，为什么相信。这样的信仰回归其生命的源头——不只是为了教会，更是为了世界的好处。

凯波尔这样结束他对乌特勒支会众的最后一篇讲道：“不要把我们辉煌的正统信仰埋在假保守主义的奸诈深坑中。……会众啊，如今在我宣告阿们前，请接受我最后的‘道别’。愿主永远不要拿走祂如此奇妙地赐给你们的烛台，愿祂的光辉从这烛台越照越明。”¹⁹

新的改教运动

我们教会中的信经、信仰告白、要理问答、和教义，是为圣道和圣礼的事工服务，而不是反过来。因为神已经赐下好消息，并且指派了宣告好消息的大使，这

¹⁷ 同上，81。

¹⁸ 同上，82。

¹⁹ 同上，85。

宣告的具体内容必须被保护、捍卫、和阐明，以致这信息能遍传各地。换句话说，传福音乃是神学的第二重要的目的，其最终目的乃是荣耀神。假如今天大部分的福音派都打着事工相关性的名义，在信息的重要内容上打折扣；反面的危机便是以这信息的完整性夸耀，来补偿对大使命的忽略。

福音有一个特别的模式，让神的子民在自己生命中忠心地重复阐述。今天的教会可以从上述保罗对提摩太的劝告中听到神对他们的命令：“你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心常常守着”（提后一 13，强调字体为笔者标示）。教会已经把神话语中的真理，以简单却不简化的句子表述出来，为忠心的讲道、教导、和生命提供了规范。纯正的话语是必须的，却是不足的；我们需要有一个规范，一种适当的阐述方式，以避免错误，并且建立基督身体的合一。“常常守着”这个命令是叫我们维持，不是叫我们创新。保罗总结说：“从前交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着”（一 14）。我们必须牢牢地守着真理，好把真理传给更广更远的人。这真理的本质就是神赐生命的道。

我们到底是保守派还是改革派呢？虽然麦拉伦对我们的很多批评都是夸大讽刺，他却正确地督促我们去回答这个问题：

当抗议宗对抗议感到厌烦时，会有什么事情发生呢？当他们要对自己的抗议发出抗议，又会怎样呢？就算他们组成另一个要抗议抗议宗所抗议的精英团，他们仍然逃不出这个圈套，注定要成为抗议宗的下一个穿插表演。他们只不过是一群超级抗议宗而已，没有别的。还有别的可能性吗？²⁰

在一个访问中，教会历史学家帕利坎（Jaroslav Pelikan）说了一番著名的话：

传统是死人的活泼信心；传统主义是活人的死信心。传统不断与过去对话，同时不忘记我们身处的时空，并且作抉择的是我们。传统主义假设我们不应该有任何创新，因此认为，解决任何问题的唯一必要，就是来到这个统一传统的所谓一致见证。²¹

我们所受的呼召，不是光去重复口号，而是要把真理阐明，有时候，甚至要基于圣经，修改我们的认知和实践，为了在教导和忠心遵从神的话语上，达到更精准的效果。

²⁰ McLaren, *A Generous Orthodoxy*, 127。

²¹ 帕利坎接受的专访，在 *U. S. News & World Report* (July 26, 1989), 25。

过去不一定只因为已成过去而变得有分量。亚流派、伯拉纠主义、和其他的异端亦是古代的传统。我们跟我们的祖宗一样，现今在神话语的活水川流中，让话语洗净我们从自己的时空中所积聚的迷信和谎言。虚假的保守主义甚至不能维持其无关痛痒的存在。缺乏认信的意识 and 悔改的心，瓦解一个明显的共同敌人，却为宗派之间的竞争开路。

教会今天需要一个新的改革。我们不必在这里重复统计数字。美国福音派的问题是对圣经无知，不明白人类困境的性质和福音所提供的解决。他们的敬拜、教会生活、和传福音活动，都是由市场的突发奇想决定，正如中世纪时代的种种宗教创新把神的话语埋葬了。

与此同时，很多改革宗和长老教会却似乎满足于靠着过去的信仰资产存活，以为自己不需要回到那滋养过去使徒信仰和实践之伟大更新运动的活水。光喊宗教改革口号，或勉强同意原始的“加尔文主义五要点”，都是不够的。我们需要在我们的时空中重建合乎圣经的丰富信仰和实践。根据我们这时代所面对的具体挑战和机会，我们要像孩童一样，甚至探讨最基本的问题。

我们既不是墓园的管理员，也不是传统遗产的监护人；相反，我们是天上永活和始终活跃之君王的大使。我们奉派把基督赐生命的信息带给我们的家人、邻舍、和万族。我们不能轻看这份产业。我们不但要护卫这个珍宝，更要在每个星期都展现出来，与圣徒共享，并且传扬给在罪恶和死亡辖制下的世界。

正如保罗对提摩太的劝勉，凯波尔从心底发出的呼吁亦提醒我们，改革宗信徒面对的挑战（事实上，所有基督徒面对的挑战），就是要从使徒的福音泉源支取现今的力量。路德不能救我们。加尔文的教导帮助我们明白神的教训，但我们必须回到加尔文在他的时代取水的泉源，也像他对他的时代直接说话一样，我们直接地对我们的世代说话。我们有整理出信条要理，但我们必须在自己的时空中认信，不甘于夸耀我们拥有纯净的道理，心中却不珍惜这些道理。对保罗来说，“纯正话语的规模”绝不是要引起宗派主义，而是要提摩太提供叫信徒合一的磁体，并且定出忠心保存神真理的规范，让我们可以更广泛、更喜乐、更热情地向每一个人宣告这个真理，直至神的荣耀充满遍地，好像水充满海洋一样。

后记

“如果你死的时候——或耶稣回来的时候——你仍有任何还未承认的罪，你很可能会去地狱。”

这就是那天我从学校走回家的路上，脑中回荡着的一句话。我七年级的基督教学校老师，似乎认为这还不足以吓唬我要马上认罪，又补充了一个关于心中有恶念的警告：“如果你今天从校车站走回家的路上，脑中起了恶念，不要忘记……神是知道的……神是知道的。”

这足以叫任何初中生感到毛骨悚然。

我生长在一个浸信会的家庭，妈妈对圣经的核心教导有相当的认识，所以我知道这位老师所说的有点不对劲，但我仍然感到困扰。我真的不知道应该相信什么。我们当时参加的教会大概认为“教义引起分裂，所以我们不要谈这些话题”，所以我们很少在星期天早上听到任何争议性的题目。在极少数的時候，我们碰到这种不同寻常的教导，妈妈往往对我说：“让我们回到圣经，看圣经怎样说。”这是她给我的最好建议。

那时候，我的大哥（比我大二十岁）刚接受了他所谓的“恩典教义”。他建议我花点时间去读保罗写给罗马人的信。他说只要我读罗马书，一切自然会豁然开朗。读罗马书？我嘀咕，真的那么简单吗？假如圣经是

这样清楚，为什么在我生命中的不同权威人物，各有不同的阐释？

我仍然接受了他的建议，真的去读罗马书。读完一遍又一遍。我可以说我当时沉迷于读罗马书。那部分的圣经书页不久便脱落了。我感到有点什么东西在我心中搅动，但我不清楚到底发生了什么事。

我记得有天晚上，我把圣经扔到房间的另一边，发现圣经掉下来时刚好翻开在罗马书第九章。我想，真倒霉，现在连救恩也完全不可以由自己掌握，甚至接受基督也不能说是我的决定。我感觉自己越来越认同爱德华滋的体验。他说神至高无上的恩典开始时似乎很可怕，不过后来却成为他心中最甜美的诗歌。

我知道，每个接受恩典教义（加尔文主义教导）的人，都有不同的原因。有些人在这些教义下长大，他们相信这些教义，并且从没有疑问。其他人也许相信加尔文主义的教导，但从未有过内心的挣扎，这些教导对他们来说只不过是一些学术的操练。我自己则感到这是一个生死攸关的问题（这经历跟我多年来遇见的其他很多信徒相仿）——若非全是恩典，就是我全无希望。我知道我要作一个决定：“唯独基督”，或是放弃一切，离开信仰。

感谢神，我的哥哥是对的——罗马书说得很清楚，还有约翰福音、创世记、和其余的经文。事实上，我越根据福音的中心信息来阅读整本圣经，就越肯定耶稣自己的见证，肯定这是一本关于祂的书。我开始明白到，

圣经并不是一本关乎命令、原则、和道德的书，而是一出以耶稣基督本人和祂事工发展为中心的救赎故事。

我现在……倒抽一口气……渐渐变成了一个“加尔文主义者”。

可悲的是，随着我对改革宗神学和恩典教义的兴趣日渐增加，我亦变得很难相处。每当我开始跟妈妈辩论教义，父亲便会故意走出房间。可笑的是，正当我很肯定自己无法使任何人归信，必须信靠圣灵借着我的见证工作，我却变得对其他基督徒缺乏耐心。尽管我对神和祂在基督里的恩典教义有新的认知，因此已经得释放，如今却被自己的骄傲所捆绑。我知道自己全然败坏、全然无助、唯独靠恩典得救，却病态地以此为傲。那些“不明白”的基督徒，他们怎么那么盲目！

虽然我惊叹于圣经中关于拣选的经文，却仍然未完全理解到神拣选了愚拙的，为叫有智慧的羞愧，又拣选了软弱的，叫那强壮的羞愧。我仍然没有让那些美妙的恩典教义，使我在神和其他人面前谦卑下来，让我充满赞美，而不是满心骄傲。我还没有学会耐心地信靠圣灵会借着祂的话语去说服人，而不是凭我的主观独断。

罪如此深植我们心中，以致很可悲的，我们甚至可以把圣灵的最好礼物扭曲为肉体的武器。属灵骄傲这么根深蒂固，即使身为基督徒也可以在瞬间从道德上的律法主义反弹为理性的律法主义。我但愿可以说，经过这么多年在加尔文主义上的写作和教学，我已经摆脱了灵性上的不成熟。我只可以说这些真理每一天都以新的方

式打动我的心，继续带给我惊喜、挑战，并且阻止我本能地以辩护真理为名而为自己辩护。

我们不应该以畸形之亚米念主义来定义其教义及教导，也不应该这样对待加尔文主义。但我可以这样说：即使最接近福音派的亚米念神学，亦未能合宜地阐释圣经的整个教导，或明白人心严重的败坏。他们未能解释我们与罪不断的争战，这正是基督徒每天所经历的。我认识很多亚米念主义者，他们坚决地唯独仰赖基督，赞美神荣耀的恩典，并不依靠他们自己的意志和努力。然而，我仍然一如以往地肯定，亚米念主义作为一个神学系统，与他们真心的宣称是不一致的。

每当我们在圣经中探讨恩典教义的阐释，都会引发惊讶（有时候甚至挫折）、喜乐、感恩、见证、安慰、和敬虔生活。不错，也可能会引起辩论。当耶稣开始教导难懂的道理，比如：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”（约六 44），亦有很多跟随祂的人离开了祂。任何重要的议题都不可避免地引起争论，只有无关紧要的事情才可以置之不理、搁置一旁、束之高阁。

然而，确实的真理必定引导我们来到那真理面前。那真理已经成了肉身，祂就是爱。我们都蒙召，“要在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上有长进”（彼后三 18）。由于圣经多处清楚地阐述了这些问题，传统上被称为“加尔文主义”和“亚米念主义”的立场，是不应该被置之不理的。

可悲的是，正因为我们为真理大发热心，却把对方立场的真理扭曲了。接受我们所谓的“加尔文主义”的一个好处，应该是意识到我们在基督里的所有祝福都是恩惠。也许我们需要再次领受保罗的谴责：“你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”（林前四 7）。加尔文主义者在热心追求真理之时，需要谨记，恩典的教义不是我们想出来的。事实上，当我们回击批评时，很容易会忘记自己曾经对这些真理无知。神在我们的罪恶失败中怎样恩待我们，亦同样恩待我们亚米念派的弟兄姐妹。我们是同奔天路的人，不要以为自己高人一等，已经到达终点。

我们为这些真理辩护时，最好经常自问，到底我们是为了赢得一场争论……还是真心想分享我们从神领受的恩惠。在我的经验中，寻求神恩典的进一步确据，与寻求赢得辩论，两者之间是天壤之别。纯正教义本身不是一个终点。纯正教义应该引导我们与众圣徒一起，借着圣灵，在圣子中，更深地体验圣父。

当你继续钻研加尔文主义时，我的祷告是神的恩典会改变你的心怀意念。愿三一神借着这些恩典使我们更清楚地认识真理，圣灵会引导所有信徒向祂高喊：“主啊，开恩可怜我这个罪人！”