



救恩計畫

The Plan of Salvation

但你們得在基督耶穌裡
是本乎上帝

華腓德 *Benjamin B. Warfield* 著

郭熙安 譯

救恩計畫

作者：華腓德 (Benjamin B. Warfield)

翻譯：郭熙安

責任編輯：彭彥華

封面設計：林怡吟

發行人：彭彥華

出版發行：改革宗出版有限公司

TEL：(886) 2-2718-3110 FAX：(886) 2-2718-3112

通訊處：台北市105松山區南京東路4段133巷6弄40號1樓

劃撥帳號：19902327 戶名：改革宗出版有限公司

承印者：永望文化事業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版北市業字1731號

2017年1月初版

Website: www.crtsbooks.net

版權所有 請勿翻印

The Plan of Salvation

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form, or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

Oranment designed by Shahsoft1 / Freepik

Chinese edition © 2016 by RTF Publishing Co., Ltd. (Taiwan)

1F, No. 40, Alley 6, Lane 133, Sec. 4, Nan-Jing E. Road, Taiwan, R.O.C.

Tel: (886) 2-2718-3110 Fax: (886) 2-2718-3112

e-mail: rtf4tw@ms64.hinet.net

• Printed in Taiwan •

ISBN : 978-986-6687-91-4

定價：新台幣200元

目錄



葉序	5
第一章 釐清觀點	9
第二章 自救主義	29
第三章 聖禮主義	53
第四章 普救主義	73
第五章 加爾文主義	93

葉序



讓我們將時光倒轉至1985年。我當時的處境相當尷尬，我是一位相信聖經的福音派年輕牧者，在賓州匹茲堡的一間天主教育幼院擔任基督教教育的老師，教導那些遭人遺棄和虐待的孩子們。同時，我也接受天主教的教區獎學金，在附近的杜肯大學（Duquesne University）就讀宗教教育學系，預備取得一個天主教的碩士學位。我從小到大參與的教會，類似於拿撒勒人會，教導衛理宗的聖潔觀，要信徒到祭壇前領受全然成聖的第二次祝福，是一間提倡復興運動的教會。

我前一年才畢業於賓州的日內瓦學院，這是由北美改革宗長老會開辦的學校，但我沒有真正採納他們的神學立場。我最基本的信仰座右銘大約是：「讓我們單單相信聖經、信靠耶穌和彼此相愛。我們不需要教義聲明，也不需要區分什麼宗派。」但在1985年時，我每週都看到神父為天主教孩童主持彌撒，且聽到自由派的神父在課堂上講論，他們本著「形式批判」和「編修批判」之類的聖經批判理論，聲稱福音書的記載存在許多歷史與事實的錯誤。

對我來說，我所接觸到的是一種全新的宗教，這讓我很生氣，因為我在課堂上聽到、讀到否定聖經權威的說法，並看見那些受到育幼院孩童和其他學生尊敬的人，穿著聖服卻在每週彌撒中扭曲唯獨因信得救的簡單信息。一時之間，我的基要基督教信仰無法回應來自天主教的挑戰，諸如彌撒的意義、天主教的聖餐觀，以及我那些神父兼老師所採用的高等批判方法。

在神的護理之下，當時我每週也都跟一位保守的長老會（PCA）牧師一同研讀希臘文聖經。他畢業於費城的西敏神學院。我與他分享自己的掙扎和我對所見之事的憤怒，他就開始帶我參加改革宗的講座，給我一些改革宗的出版社目錄，也推薦我去讀許多關於聖經無誤的書籍，以及一些比較不同教義觀點或批判天主教的著作。就當時的我看來（我現今也如此認為），這些改革宗的出版社保留了早期改革宗牧者和學者們的珍貴著作，提供唯一的解藥來幫助我抵抗天主教的異端（現今仍有許多改革宗網站提供公版的改革宗電子書）。因此，在神的護理之下，我首次收到一本再版的《救恩計畫》。我在開始閱讀後就對它愛不釋手。此書重新定義我童年所相信的亞米念主義，並肯定我對天主教異端的憤怒。在我讀完此書之後，我就認定改革宗的救恩計畫觀，同時也明白我為何應該拒絕自己童年所信的亞米念主義（當然，我繼續敬愛和感謝父母，因他們按自己所知的，忠心教導我如何運用他們手中的基

督教資源），以及拒絕我當時周遭的天主教信仰。

從那時起，這本小書改變了我對聖經的神學認知。但願我能說，我當時也立刻以柔和謙卑的方式，有智慧地應用自己新發現的改革宗信仰——可惜我沒有！我對錯誤教導和扭曲福音的憤怒，轉變成用不同方式去跟我的老師辯論，並退出碩士班課程。我也迅速辭去育幼院的工作，因為當我被要求出席每週的望彌撒時，如同隱約地鼓勵孩子們去相信天主教，這使我感到良心不安。之後，我申請就讀位於費城的西敏神學院，帶著我妻子的愛心支持，繼續學習如何更平衡、更柔和地應用改革宗信仰。

這是我的一小部分故事，說明我人生的一個決定性轉變，乃是由於這本珍貴小書根據聖經來解答「人如何得救」的問題。我高度推薦這本書，因它用極好、極特別的方法來比較不同的救恩觀，同時顯出改革宗的觀點最令人信服、也最忠於聖經。我在教導「歸正信仰與生活」課程時，要求學生讀這本書。你也應該讀它，並送一本給你朋友，特別是那些不太明白聖經的信徒，華腓德能給予他們想找到更深刻答案，就像我在1985年的情況一樣。

此書沒有明顯地闡釋聖經經文（華腓德在書中沒有引用任何一卷書或一節經文），但它確實是一本前設護教學的作品，其中每句話都充滿聖經的真理。華腓德藉著對比錯誤的救恩觀，來講述神的大能如何完成祂所應許的救恩計畫。據我所知，市面上沒有其他著作像它一樣，用這

種方式揭露其他救恩觀的瑕疵。華腓德用合乎邏輯的區分來進行分類比較，他先從最大的分類開始（自然主義與超自然主義），不斷摒除錯誤的世界觀（自我拯救、靠聖禮得救、全人類都得救），直到讀者基於了解神的大能如何施行揀選和拯救，而去思考我們所敬拜的是怎樣的神。

他揭露路德宗仍以聖禮主義為前提，而亞米念主義仍以自然主義為前提。我們的教義聲明很重要，因為這些聲明使我們明白神的本性和祂在世上的工作。宗教改革的口號很重要（唯獨神得榮耀），因為神配得一切頌讚與榮耀，救恩從頭到尾都是由祂完成的。我非常感謝華腓德，他引導我將神應得的榮耀歸給祂。他的這本經典之作極具說服力。從那時開始，我就得著力量去傳講宗教改革的五個「唯獨」：唯獨聖經、唯獨基督、唯獨恩典、唯獨信心、唯獨神得榮耀！

葉提多 (Rev. Timothy Yates)

改革宗神學院 教務主任

2017年1月

第一章

釐清觀點



我們在本書所要探討的主題，常被稱為「救恩計畫」，而更專業的術語則是「預旨的次序」。比起「救恩計畫」這常見名稱，此專業術語更能準確界定這主題牽涉的範圍。這主題通常不侷限於討論救恩的過程本身，而是更廣泛地包括神對待人的整個過程，而其結果就是人的得救。這整個過程通常包含創造，當然也包含墮落，以及人因墮落而陷入的景況。然而，這主題所牽涉關於「墮落」的部份，應適當地被視為一種前提，而不是這主題的實質內容；如此，若我們採用上述較常見的名稱，也不會造成什麼問題。這名稱較為具體得多，我們不應忽視它具有的優點，而最大的優點就在於它突顯出主要事件——救恩。我們所要思考的一連串神的行動，無論如何都環繞一個中心，並具有相近的目標，也就是「使罪人得著救恩」。當我們考慮到這層含義時，就不需再費力證明「救恩計畫」這名稱能代表這整個主題。

我們似乎不必停下來討論一個問題，即：神是否按

照計畫來展開祂的拯救行動？神按照計畫來展開祂一切的行動，這在「一神論」（Theism）裡是已知的事實。在確定神是有位格的神時，這問題就已得到解答。因為「位格」就意味著目的；準確地說，使「位格」和事物有所區別的，就在於其行動模式帶有目的，「位格」所做的事都指向一個目的，並透過自己選擇的方法來達到這目的。因此，甚至連自然神論者都必須承認神有一個計畫。無庸置疑地，我們都能想像「自然神論」（Deism）的一種極端形式，主張神完全不關心祂的宇宙發生了什麼事；也就是說，神在創造宇宙之後，就轉身離開，讓宇宙自行走向任何可能的結局，而祂絲毫不照自己的想法來干涉。不用我說，這麼極端的自然神論實際上並不存在；但奇怪的是，有些人似乎認為神在人類救恩的這件事上，就是採取這種不負責任的行動。

真正的自然神論者擁護的是「自然律」（law）。他們設想，神並沒有將祂的宇宙託付給無法預料的某種無常變化，而是託付給自然律。神在宇宙裡加入自然律，來引導宇宙的走向，好叫祂能放心地離開。也就是說，連自然神論者都認為神有一個計畫，這計畫涵蓋了宇宙裡發生的一切事情。他們跟一神論者的不同之處，在於他們認為神用另一套行動模式來實行這計畫。自然神論採納機械式的宇宙觀：神打造了一組機器，正因為這是一組優良的機器，所以祂能任由它去執行祂的目的（而非機器自身的目

的)。同樣地，我們可以製造一座時鐘，正因為這是一座優良的鐘，所以就任由它自行指出分分秒秒，敲響整點的鐘聲，劃分月份日期，顯出月相和潮汐的變化；若我們願意的話，我們還可以設計在這時鐘的壽命裡會出現一次慧星，它的出現並非毫無規則，而是按照我們所安排的時間、地點與方式。這時鐘並非隨己意運轉，而是照我們為它安排的方式來運轉；神的鐘——這個宇宙——也不是隨己意運作，而是照祂為它制定的方式來運作，以機械般的精準度帶出必然發生的事件。

自然神論者對自然律的觀念是偉大的，將我們從「機緣」當中解救出來。但這觀念也只是把我們丟進一組機器的齒輪裡，因此它並非是最偉大的觀念。最偉大的觀念是一神論的觀念，它甚至將我們從自然律當中解救出來，並把我們放在一個位格那直接參與的雙手中。將人從漫無目的、無規則的機緣當中解救出來，這是件偉大的事。機緣女神太姬（Tyche）是古代最可怕的神祇之一，其可怕程度幾乎與命運女神（Fate）不相上下。將人置於智慧目的之控制底下，也是件偉大的事。但這目的究竟只由自然律來執行並自動運作，抑或是由永遠同在的位格來親自掌管，這會在各方面造成極大的差別。位格的掌管比任何事更井井有條，祂的一切行動都隨從智慧的目的，並導向一個結果。

若我們相信一位有位格的神（即我們是一神論

者），並相信這位有位格的神直接掌管祂所創造的世界，那我們就必須相信：神的一切行動背後有個計畫，而這是一個救恩的計畫。我們唯一要問的問題，不是神到底有沒有一個計畫，而是這計畫具有什麼本質。然而，關於這計畫的本質，我們必須承認存在著許多分歧的意見。事實上，幾乎每種可能的意見，都曾經在歷史上出現過。就算我們先略過「基督徒以外」的意見，情況還是一樣複雜。教會之間有不同的神學路線，派系彼此針鋒相對，不同派系的數目已發展到跟不同宗教的數目一樣多，而他們之間共同點，可能只在於他們都宣稱自己是基督徒。

我在本書的目的，是要快速綜覽教會裡主要派系所持的不同觀點，好讓我們稍微明白他們牽涉的範圍和彼此間的關係。若要達到這目的，最便捷的方式就是只觀察（至少在一開始時）他們之間的重大差異，這些差異使他們彼此有別。我會按照這些差異的重要性來依序列舉，從那些最深厚的差異開始，再談到那些比較沒那麼重要的差異。

一、在自稱為基督徒的人們當中，有一道最深厚的裂痕使他們在救恩計畫的觀點上彼此有別，這道裂痕區分出「自然主義」（Naturalism）與「超自然主義」（Supernaturalism）的觀點。這條關乎人類救恩的分界線是：神是早已計畫完全讓人類拯救他們自己，或是祂已計畫親自介入來拯救他們。這個介於自然主義者與超自然主義者之間的爭議，就是如此簡單又絕對：究竟人類是自己

拯救自己，還是神來拯救人？

在教義史上，前後一致的自然主義，就是有名的「伯拉糾主義」（Pelagianism）。純粹的伯拉糾主義宣稱：使人得救所需的一切能力，是人天生就具備的。但伯拉糾主義不只是歷史上的陳年往事，也不總是最純粹的樣貌出現；正如我們當中一直有屬世財物方面的窮人，我們當中也同樣一直有屬靈事物方面的窮人。我們甚至可以說，自然主義對救恩過程的觀念，在現今非常流行且激進，勝過教會歷史上的任何一個時期。事實上，此刻有一種伯拉糾主義，比伯拉糾本人更完全地貫徹自然主義，並在自以為引導基督教思潮的領袖當中極為流行。不論在哪個地方（在各個教派也是如此），現今的觀念都認為，人運用天生的能力成就了靈魂得救的關鍵行動；換句話說，這些觀念假定：神計劃那些將要得救的人，會在關鍵時刻以某種方式拯救自己。

這些所謂的「中間觀點」，顯然是自然主義的觀點，因為不論它們容許神在救恩的間接成因中扮演什麼角色，只要它們涉及救恩本身的關鍵點，它們就要人回去倚靠自己天生的能力。一旦這麼做，它們就明確地將自己跟超自然主義對救恩計畫的觀點區分開來，也因此有別於全體教會的一致見證。因為不論有多少自然主義的觀點已滲入眾教會當中，全體有組織的教會——希臘東正教、羅馬天主教，以及更正教在歷史上的主要型態（包括路德宗

與改革宗、加爾文派與亞米念派)——都一致、堅定、有力地見證了超自然主義的救恩觀。我們也必須探尋基督宗教界的外圍，也就是那些不確定是否屬於基督宗教團體的派別(例如神體一位論派，Unitarians)，好認出一個具有超自然主義之信仰告白的基督宗教團體【編註：作者所說的「Christianity」包括天主教、東正教和更正教，為避免讀者的誤解，故在此將這詞譯為「基督宗教」。另外，作者所說的「Protestantism」則是現代所說的基督教，本書大多將這詞譯為「更正教」】。

這種信仰告白與自然主義正好相反，它大力宣稱：拯救靈魂的是神，而不是人自己。不但如此，它在完全瞭解這議題的情況下，毫不退縮地徹底斷言：用來拯救靈魂的一切能力都出於神。此處就是將這兩派區分開來的利刃。超自然主義者不能滿足於這種說法：用來拯救靈魂的某些能力或大部分能力是出於神。他乃是堅稱：用來拯救靈魂的一切能力都出於神；人在拯救過程中只是產生輔助的作用，而且這作用是神動工帶出的果效，唯有神才是靈魂的拯救者。這種意義的超自然主義者，乃是延伸自全體教會的官方見證。

二、無疑地，在超自然主義者之間也有差異，而且這些差異並非微不足道。最深層的差異介於聖禮主義者(Sacerdotalist)與福音主義者(Evangelicals)之間。聖禮主義者與福音主義者都屬於超自然主義者，意即他們都

同意，用來拯救靈魂的一切能力皆出於神。他們的觀念差異在於，當神用祂的能力來施行拯救時，這能力是透過什麼方式來對靈魂產生影響。他們之間的關鍵差異可轉換成以下問題：我們唯獨靠神的能力而得救，但祂是親自直接地拯救人，或只是藉由在世上設立超自然的工具來使人賴以得救？這問題關係到神拯救行動的直接性：神在拯救人時，是直接使祂的恩典臨到人？還是只透過祂設立的拯救工具為媒介來在人身上動工？

典型的聖禮主義，可見於羅馬天主教的教導。在他們的教導中，教會被視為救恩的機構，唯有透過教會才能將救恩傳達給人。在教會與教會的儀式以外，不用期望可以尋得救恩；恩典必須依靠且透過教會的儀式來傳遞。因此，這兩句格言就生效了：「凡教會所在之處，就是聖靈所在之處」、「教會以外無救恩」。此外，不論何處將這些工具視為救恩的必要因素（救恩透過這些工具而臨到人），我們就能在那裡發現聖禮主義的原則；不論何處將這種必要性視為絕對，那裡就由聖禮主義所掌權。這樣一來，我們所說的「蒙恩管道」（Means of Grace），就被視為「必要管道」，並且嚴格說來不僅成了救恩的必要因素（*sine quibus non*），更成了救恩的實質內容（*quibus*）。

福音主義（evangelicalism）反對上述整套看法，它極力保存唯一前後一致的超自然主義，掃除介於人與神之間的一切媒介，並叫人的得救唯獨倚靠神，神直接施恩來

拯救人。福音主義者認為，人得救是直接倚靠神，而非仰賴蒙恩管道；他直接向神尋求恩典，而非向蒙恩管道尋求恩典；他宣稱聖靈不但能夠隨己意在任何地點、時間與方法動工，祂也確實如此動工。他認為教會與教會的儀式，是聖靈所使用的工具，而不是一種使用聖靈來施行救恩的媒介。因此，他的格言與聖禮主義的格言正好相反：「凡聖靈所在之處，就是教會所在之處」、「在眾聖徒組成的身體以外無救恩」。

在如此描述福音主義時，必定會注意到我們也是在描述「更正教」（Protestantism）。事實上，全體「認信的更正教」是從福音主義來看待救恩計畫，包括更正教當中的路德宗與改革宗，以及加爾文派與亞米念派的分支。因此，「更正教」與「福音主義」就算不是完全等同的同義詞，至少也擁有共同的邊界。正如全體基督宗教都清楚強調一種純粹超自然主義的認信，全體更正教也同樣清楚強調福音主義的認信。因此，我們看見福音主義在救恩計畫方面特別主張更正教的觀念，我們或許不奇怪它直接抵觸聖禮主義，但我們有時幾乎忘記它更深厚地反對自然主義，而這才是它主要呈現的重點。福音主義在反對聖禮主義時，並沒有停止從根本上反對自然主義：它主要反對的依舊是自然主義，而在它也反對聖禮主義時，就顯明唯有它是更前後一致的超自然主義，拒絕承認人與神之間有任何媒介是救恩的唯一來源。這才是真正的福音主義，也因

此其中清晰地響起雙重的認信：「用來拯救靈魂的一切能力都出於神，而且神在拯救行動中直接在人身上動工。」

三、儘管如此，仍然有許多深層的差異使福音主義者彼此有別。所有福音主義者都同意：實行救恩的一切能力都出於神，而且神在拯救行動中直接在人身上動工。但若論到神用什麼確切方法來領許多兒子進榮耀裡，他們彼此間有不小的差異。有些福音主義者在達到他們的福音主義立場之前，經歷了一段修改的過程，他們藉由修正基要的聖禮主義，從而走出屬於自己的道路。很自然地，聖禮主義的元素仍然埋藏在他們的結構中，並渲染他們所構想福音主義的整個模式。有些福音主義者的觀念則受到自然主義的渲染，他們藉由類似的修正過程，而形成他們改良後的信仰告白。前者可由更正教的路德宗作為代表，他們因此喜歡說自己擁護一種「保守的宗教改革」；也就是說，他們以天主教的聖禮主義為基礎，形成自己的福音主義，從而走出屬於自己的道路（這過程或許艱苦，但不盡完美）。後者則是由更正教的亞米念派作為代表，他們的福音主義是改良自荷蘭抗辯派（Dutch Remonstrants）的半伯拉糾主義（semi-pelagianism）。在這些型態以外，還有其他的福音主義者，他們的福音主義更純淨表達出基本的福音主義原則，不帶有外來入侵元素的色彩。

在如此多樣化的型態裡，不容易定出一套分類的原則，使我們能用一條清楚的分界線，來區分出福音

主義採取哪些主要型態。然而，當我們分別普救主義（Universalism）與特定救贖主義（Particularism）對救恩計畫的觀點時，似乎就能找到這樣的原則。所有的福音主義者皆同意：用來拯救靈魂的一切能力都出於神，而這拯救的能力是直接施行在人身上。但他們的差別在於：神是同等地（或至少不加選擇地）施行這拯救的能力在全人類身上，不論他們是否確實得救；還是只將這能力施行在某些特定的人身上，也就是那些確實得救之人？此處的分界線是：神是早已確實親自計劃，要藉著祂的全能與必定有效的恩典來拯救人；或只是計劃向人傾倒祂的恩典，好使他們能夠得救，但卻沒有確實保證他們必定會得救？

前述那些普救主義者所持的具體論點是：雖然用來拯救靈魂的一切能力都是出於神，而且這能力是由神直接施行在人身上，但神期望拯救人類而做的一切，是毫無分別地為了且針對全人類。表面上看來，這似乎必定會導致全人類皆得救的教義。若拯救靈魂的是神，而非人自己救自己；若神拯救靈魂的方式，是將祂的拯救恩典直接施行在人身上；然後，若神將祂的拯救恩典如此施行在全人類身上——這似乎無可避免會產生「全人類都得救」的結論。於是，有些看似熱心的福音主義者，積極地主張「全人類都得救」，而他們的理論根據正是：救恩完全從神而來，而神是全能的，當神以祂全能的恩典在所有人身上施行救恩時，全人類就都得救了。然而，當為數眾多的更正

教普救主義者，看見聖經清楚強調地宣告「事實上不是全人類都得救」，他們就不得不收回這種一致的普救主義立場。他們發現自己因此面對一大問題。他們做出不同的努力，將神期望拯救人的行動解釋為臨到人類全體，然而只有特定的某些人真正分配到救恩；他們同時也持守基本的福音主義原則，即唯有神的恩典能拯救靈魂。這些努力主要帶來兩個體系，即福音主義裡的路德宗和亞米念派，這兩者的典型主張是：全部救恩唯獨出於神的手，並且神期望達成救恩而做的一切，是毫無分別地針對全人類，但並非全人類都得救，而是只有某些人才得救。

其他福音主義者反對這種不一致的普救主義，他們主張：正因為唯獨神施行拯救，所以特定救贖主義不但適用於拯救過程裡分配救恩的部分，同時也必定適用於拯救過程本身。為了他們共有的福音主義，也為了每位基督徒所共有的基本超自然主義，同時更是為了信仰本身——他們主張神在整個拯救過程中，並非把人類當成整體來看待，而是一個一個地看待個別人類，祂向其中的個人止住祂的恩典，也藉祂的恩典向其中的個人施行拯救。正因拯救人類的是神，祂藉由直接在人心動工來拯救他們，而且祂的拯救恩典就是祂用大能成就的救恩，所以人應該完全把他們的確實得救歸功於神（而不只是把他們能有機會得救歸功於神），使人得救的一切榮耀唯獨屬於祂，沒有人能與祂分享這榮耀。因此，他們主張：為了不在實際意義

上減損福音主義的「唯獨神得榮耀」(Soli Deo gloria)，我們必須了解神使每個得救之人得著救恩的一切，更重要的是他們擁有得救的事實。如此一來，使普救主義者與特定救贖主義者分開的關鍵爭議就是：唯有神的拯救恩典能使人得救，但這恩典是否確實地拯救人？得著這恩典就代表得救了嗎？或者就算得著這恩典，卻仍然沒有得救？

四、不過，就連在特定救贖主義者之間也有差異。其中最重要的差異將他們分成兩派：一派認為神在祂要拯救人類的一切行動中，針對的不是所有人，而是當中的某些人，也就是那些確實得救的人；另一派則希望在神的拯救行動中加以區別，他們認為只有某些拯救行動是關乎特定的人，而其他拯救行動則是關乎全人類。當然，後者的觀點是嘗試調和特定救贖主義與普救主義，他們在救恩的某些拯救過程與分配方面保留特定救贖主義，使他們足以說救恩唯獨倚靠神的恩典，並將人確實得救的一切榮耀都歸給祂；但同時又向普救主義讓步，並認為大部份的拯救過程仍然跟這種基本的特定救贖主義完全一致。

他們向普救主義讓步的一項特別拯救行動，就是基督對罪人的救贖。他們認為在神的計畫裡，基督的救贖跟全人類沒有確實、絕對的關聯，但有一種假設性的關聯。也就是說，假設他們都信靠祂，那麼全人類都蒙基督所救贖。然而，他們對基督的信心，還是倚靠神(聖靈)在他們內心的信心工作，這工作在拯救行動裡是用來使基督的救

贖生效。這思想不僅依其創始者之名而被稱為「亞目拉督主義」(Amyraldianism)，同時也更清楚地被描述為「假設性救贖主義」(Hypothetical Redemptionism)，或更普遍地被稱為「假設性普救主義」(Hypothetical Universalism)。原本介於特定救贖主義者和普救主義者之間的問題，是關乎整體的救恩計畫，而此處的問題變得更加明確，也就是探討基督的救贖工作。因此，爭論的關鍵點就在於，基督的救贖工作是否確實拯救此工作所涵蓋的對象，或只是使他們有得救的可能性。假設性普救主義者主張此救贖工作無差別地關乎所有人，但並非所有人都得救，所以他們無法把這工作算為具體的拯救行動，而是習慣說這工作使所有人都有得救的可能性，例如說，這為世人開啟了得救的道路，或為人類救恩除去了一切阻礙……等。另一方面，一致的特定救贖主義者能將基督的救贖工作視為真正具有救贖功效，並堅稱這工作本身就是一項確實拯救人的拯救行動，確保了這工作所涵蓋之對象的救恩。

因此，這裡變成是在爭論基督救贖工作的本質，而特定救贖主義者讓我們清楚看見，不論是擴充或縮小這爭論的形式，都是一樣的事。換句話說，此處的爭議仍然等同於特定救贖主義者跟路德宗與亞米念派之間的爭議（這兩派抱持一般普救主義），也就是「神的拯救行動是否確實地拯救人」；雖然此處的爭議是聚焦在其中一項拯救行動上。若神的拯救行動確實地拯救人，那麼這拯救行動臨

到的每個人就都得救，而這在本質上明顯是特定救贖主義；除非我們準備要徹底跟隨普救主義，並宣告全人類都得救。因此，為了基本的超自然主義立場（這立場將全體基督宗教跟純自然主義分開，即宣稱用來拯救靈魂的一切能力都出於神），同時也為了福音主義的重要口號「唯獨神得榮耀」，一致的特定救贖主義者主張：基督的救贖所關乎的對象，其範圍不能超過那些確實得救的群體，而且這救贖工作必須被視為神用來拯救人的行動之一，這些人是靠祂得救，而非自己拯救自己。他們主張，我們不但必須在救恩的某些過程與分配方面保留特定救贖主義，同時也必須在救恩的所有過程中維護特定救贖主義的地位。施行拯救的是神，而祂藉以施行拯救的一切行動，並非毫無分別地臨到全人類，而是只臨到某些人，也就是祂所拯救的人。如此一來，我們只能將屬祂的榮耀保留給祂，並將整個救恩工作完全歸因於祂。

五、以上列舉的差異，詳述了在救恩計畫的範圍內可能發生的重大差異。人若不是自然主義者，就是超自然主義者；超自然主義者若不是聖禮主義者，就是福音主義者；福音主義者若不是主張普救主義，就是主張特定救贖主義；特定救贖主義者若不是只在神的某些拯救行動上主張特定救贖主義，就是在神的全部拯救行動上主張這觀點。不過，一致的特定救贖主義者發現，在他們當中仍然可能意見不同，這差異不是關於救恩計畫本身（他們在

這方面全都意見相同），而是關於這計畫的預設前提。為了完整列舉所有差異，我想值得在此提出他們的爭論。這爭論不是關於神在拯救行動的過程中成就的事，而是繞到救恩這件事的背後，探討神在此之前如何決定全體人類的終局。這兩方在思想史上以對比的名稱聞名，分別稱為「墮落前揀選論者」（Supralapsarian，或稱墮落前預定論者）與「墮落後揀選論者」（Sublapsarian/Infralapsarian，或稱墮落後預定論者）。他們爭論的重點是，究竟神在決定人類的終局時，是把他們只區分成兩群人類，或是區分成兩群罪人？也就是說，在神那揀選人與擯棄人的預旨裡，是把人只當作人類來思量，還是將人當作已犯罪的人（*massa corrupta*）來思量？

單單提出這個問題，似乎也將答案一併道出了。因為神在實際決定這兩群人的終局時（一方被揀選，另一方則被略過），都是以罪為前提：我們在談到救恩時，就跟談到擯棄一樣，都不能不假定罪的存在。在神的思維裡，人的罪必定先於具體的實際區分（而不是先於抽象的區分概念），這區分是關乎得救恩或受刑罰的終局。神在預定人得救恩時，必定是先將罪納入考量，正如預定人受刑罰時也必定如此。因此，我們在談到將人區分成得救與受刑的預旨時，不能不假定此預旨的必然前提是將人當作罪人來思量。

這項爭論的毛病在於，它試圖探詢神這一方對人的

區分，人們藉此被分成兩群人，一群領受不配得的恩惠，另一群則承受祂的公義憤怒，而這區分是發生在現實層面以外；因此，這爭論常迷失在純粹抽象的概念裡。當我們將這爭論帶回現實，會發現它提出的問題等同於：究竟是「神將人區分開來，好叫祂可以拯救一些人」；或是「神拯救一些人，好叫祂可以將人區分開來」。究竟驅使祂的動機是什麼？是祂抽象地渴望要區分人類，希望可以用不同方式來待人，而祂因此決定用難以形容的恩惠來對待某些人，並完全按照個人該受的懲罰來對待其他人，好叫祂可藉此施展祂的各樣能力？或是祂不願意全人類都在罪中滅亡，基於祂憐憫心腸的催促，祂因此介入來拯救數不清的人脫離他們的滅亡與痛苦——在祂正義感的催逼下，祂能獲得祂全部本性的認同，而解救如此多人脫離他們犯罪該受的公義刑罰——而祂用的拯救措施使其公義與憐憫彼此相遇與相親？不論我們對前一種動機有何看法，若考慮到人類存在的驚人事實，就必定會正確地指向後一種動機。

人們構想出墮落前揀選論的主要動機之一，就是渴望在神對待人的全部行動裡，始終保留特定救贖主義的原則；這不只涉及人的救恩，而是關乎神對人採取行動的整個過程。他們因此說：從創造本身開始，神就把人分成兩群來創造，創造一群人來領受不配得的恩惠，另一群則承受完全應得的擯棄。於是，某些墮落前揀選論者將這區分

的預旨排在神思考順序的首位，甚至先於創造的預旨；而所有墮落前揀選論者都把這區分的預旨排在墮落的預旨之前。我們在此可適當指出，他們試著要將特定救贖的原則套用在神對待人的全部行動上，但這種嘗試實際上是行不通的，而且就此事的本質而言也無法付諸實行。神創造人的預旨，以及尤其是神容許受造之人墮入罪中的預旨，必然是普遍適用於全人類。不是只有某些人受造，也不是某些人被造得與其他人不同，而是全人類都同樣在他們第一位元首裡受造。神不是只容許某些人墮落，而是容許全人類都同樣落入罪中。若將特定救贖主義從救恩計畫的範圍延伸出去（神在這範圍有不同的分配，因為公認只有某些人得救），進入創造或墮落的範圍內（神在這範圍的分配相同，因為全人類都受造、也一同墮落），這是完全沒必要的做法。我們只能在有不同分配的範圍內討論特定救贖主義，這範圍假定神對人的不同對待會帶出不同的分配。因此，我們不能把特定救贖主義延伸到創造或墮落的範圍內，這範圍是涉及神在人需要救恩之前如何對待人，而神在救恩方面才對全人類有不同的對待。普救主義在一端錯的嚴重，但墮落前揀選論在另一端也錯得同樣嚴重。唯有墮落後揀選論提供前後一致、也與事實一致的架構。

顯然地，我們前述檢視關於救恩計畫之本質的幾個觀點，不是單純地並列為對這計畫的不同觀點，每個都將自己的呼籲跟其餘觀點對立起來；他們乃是彼此相關的，

如同逐漸改正先前的主要錯誤，越來越達到一個一致的基本救恩觀點。因此，若我們希望在其中找到正確方向，所用的方法必定不是使他們任意地彼此對立，而是要循序漸進地探討這些觀點。首先必須從自然主義來反證超自然主義的合理性，接著從聖禮主義來反證福音主義的合理性，然後從普救主義來反證特定救贖主義的合理性；如此一來，我們最後就會到達完全符合救恩計畫之特質的觀點。本書接下來的內容將會專心探討這個過程。

本章隨後附上的圖表概要式地陳列出上述列舉的不同觀點，可以幫助讀者理解它們之間的相互關係。

第二章

自救主義



基基本上只有兩種關於救恩的教義：^{註1}（1）拯救出於神，以及（2）拯救出於我們自己。前者是普遍基督宗教的教義，後者則是普世異教的教義。巴文克（Herman Bavinck）^{註2} 評論說：「從消極面來說，異教的原則是否認那位真神，以及否認祂所賜的恩典；從積極面來說，此原則認為人自己的能力與智慧可確保人的得救。『來吧！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名』（創十一4）。異教透過各種行為來尋求得救之道，不論這些行為是偏向儀式或道德的特性，也不論它們是偏向積極或消極的本質，人都仍然是他自己的拯救者；除了基督宗教以外，所有宗教都是講求自救……而哲學在這方面也沒好到哪裡去：雖然康德（Immanuel Kant）與叔本華（Arthur Schopenhauer）看見人天生的罪

.....
註1 Cf. A. A. Hodge: "Outlines of Theology," 1878, p.96: 「正如我們所預期的，事實上只可能有兩種完全首尾一致的基督教神學系統。」——奧古斯丁主義與伯拉糾主義。

註2 *Geref. Dog.* iii, pp. 425, 426.

性，也承認重生的必要性，最後還是訴諸人的意志、智慧與能力。」

因此，耶柔米（Jerome）適當地評論說，伯拉糾主義是第一個出現在教會裡的自救思想系統，是「畢達哥拉斯（Pythagoras）與芝諾（Zeno）一類的異教」。^{註3}事實上，伯拉糾主義是廣為流傳的斯多亞道德觀（Stoic ethics）以基督教的外貌出現，並在整個早期教會歷史左右著人們的思想。^{註4}伯拉糾是出色的組織者，建立了一套自救思想系統，他以「人的意志有充分能力」為核心原則，自信滿滿地作出宣稱，不是軟弱、消極地說人的義務受限於能力，而是歡欣、積極地說人的能力足以勝任一切義務。^{註5}在一方面，他用來保護這系統的方法，就是否認人類在第一位元首裡遭遇「墮落」，並因此否認人類承襲從過去歷史而來的任何惡事（不論這惡事是指罪，或只是指軟弱）。每個人出生時都跟亞當受造時的光景一樣，而且每個人終其一生都持續處於他出生時的光景。亞當的墮

.....
註3 出自他第四卷耶利米書註釋的前言。Cf. Milman, "Latin Christianity" i. p. 106, note 2; De Presensée *Trois Prem. Siecles.* ii. p. 375; Hefele, "Councils", E. T. ii. p. 446, note 3; cf. Warfield, "Two Studies in the History of Doctrine," 1897, pp. 4, 5.

註4 自救主義的觀念從未真正滿足敬虔的心。Cf. T. R. Glover, "Conflict of Religions, etc." p.67: 「每個獻上公牛為祭的人，都見證了得救不是出於我們自己。一直以來，每位敬虔之人的見證都確認一件事，即我們無可避免會感覺到意志的不足，以及感到若信仰要在人心中發芽，最終就必須丟棄斯多亞的自救觀（人靠自己的決心與努力來自救）。」

註5 康德也有類似的概念：「若道德律要求我們成為更好的人，這必然代表我們一定有可能成為這樣的人。」*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Gesammelte Schriften 1907. Bd. VI)

落最多只是一個壞榜樣，我們不必跟隨他，除非我們選擇走他的路；當然，我們要為自己過去的罪負責，也必須因此承受公義的刑罰，但這些罪不能縮減我們與生俱來的行善能力。伯拉糾宣稱：「我認為人能夠不犯罪，並有能力遵守神的誡命。」^{註6} 這能力不只在亞當犯罪後仍然完整無缺，就連在我們自己犯下任何罪之後也是如此。埃克拉農的朱利安（Julian of Eclanum）說，這是指「人在犯罪前後都一樣的完全。」^{註7} 因此，任何人隨時都能選擇停止犯罪，並從停止犯罪那一刻開始繼續保持完美。另一方面，他否認一切「恩典」（意指人心領受從神而來的幫助），而這鞏固了上述的主張：人完全有能力來履行諸般的義。既然不需要這種從神而來的幫助，神也就沒有給人幫助；每個人都要靠自己做成得救的工夫，不論他是否恐懼戰兢，得救都完全取決於他自身的性情。當然，「恩典」這個詞已深植於聖經的陳述裡，以致無法完全棄而不用。所以，伯拉糾派繼續使用這詞，但以新的方式來解釋這詞，使它失去原本的豐富聖經含義。他們所說的「恩典」，是指神賦予人有不容剝奪的自由意志，以及賜給人一些誘因，來促使人運用他的自由來行善。

因此，伯拉糾主義信奉以下幾個重點。神已賦予人一種不容剝奪的自由意志，人藉此而完全有能力履行神對

.....
註6 "On Nature and Grace," 49.

註7 "The Unfinished Work," i. 91.

他的一切要求。除了這項天賦以外，神也賜下律法與福音來照亮公義的道路，並勸勉人行在其中；神甚至賜下基督，來為一切將會行義之人贖過去的罪，並且特別要設立一個好榜樣。在這些誘因和人類根柢蒂固之自由的能力底下，那些遠離罪惡而行義的人，將會被公義的神接納，並按照他們的行為得著獎賞。

這就是在教會發表的第一個純粹自救主義，可以徹底代表從當時到今日的一切後繼思想。

在神的護理之下，這個自救主義在發表後立即碰上一個「恩典」的教義（這教義作出同樣清晰、一致的宣稱），以致「恩典」與「自由意志」之間的劇烈衝突，就在第五世紀初爆發並持續到後世。在這場爭議中，恩典這方的擁護者是奧古斯丁（Augustine），他的整個系統環繞著以下主張：「恩典是人身上一切良善的唯一來源」；相對地，伯拉糾的系統則主張：「人的意志不需幫助也完全有能力行出一切公義」。奧古斯丁這項主張的影響範圍，顯明在迦太基會議（主後417-418年）的要求上，這場會議要求人明確地承認：「我們藉著基督而靠神恩典的幫助，才能得知、並行出正確的事，在每件行為上都是如此，以致若沒有恩典，我們就無法擁有、思考、談論、或行出任何敬虔的事。」這兩個系統之間的對立就是如此絕對。一方將每件事都歸因於人；另一方則將每件事都歸因於神。在這兩方身上，我們看到兩種信仰（實際上只可

能有這兩種信仰) 拼得你死我活：信心的信仰與行為的信仰；前者是對自己感到絕望，並將一切盼望放在神這位拯救者身上，後者則是完全信靠自己；或者說，既然信仰的本質是全然倚靠神，那麼前者就是純淨的信仰，而後者只不過是披著信仰外表的道德主義。當時這兩方的戰況激烈，但幸好結果相當明確。奧古斯丁主義的勝利，一舉而竟全功地確定基督宗教仍然是一種信仰，這信仰是給需要救恩的罪人；而不是墮落成一種純粹的道德主義，只適合不需要救恩的義人。

但正如俗語所說：「付出永遠警惕的代價，才能保有自由」，教會同樣很快就發現，唯有付出不斷奮鬥的代價，才得以保留信仰本身。伯拉糾主義很難消失，或者說它根本沒有消失，只是退到隱密處並等待它的時機；在這期間，它以一些改造後的形態繼續攪擾教會，改造到足以躲過教會書信的譴責。半伯拉糾主義 (Semi-pelagianism) 沒多久就填補伯拉糾主義的空缺；當半伯拉糾主義在論戰中落敗之後，半半伯拉糾主義 (semi-semi-pelagianism) 又頂替半伯拉糾主義的位置，而奧蘭治會議 (Council of Orange) 將教會誘入這思想中，阿奎納 (Aquinas) 以過人才智為教會將這思想加以系統化，最後天特會議 (Council of Trent) 用鐵釘將它牢牢固定在那些遵從它的教會人士身上。教會跟伯拉糾派爭論的結果，是承認恩典的必要性；跟半伯拉糾派爭論的結果，則是承

認恩典先行於人的意志回應之前；但奧蘭治會議的致命妥協，否認了恩典的確切有效性（或稱為「恩典的不可抗拒」），結果使奧古斯丁主義的得勝被反將一軍，並使那誇口教會永遠不會改變（*semper eadem*）的宗派，永遠不可能純粹地宣告「唯獨靠恩典得救」。的確，教會在這些界限裡，不可能再合法地贊同伯拉糾派，而將整個得救歸功於人；教會甚至不可能再合法地贊同半伯拉糾派，而將得救的起始歸功於人。但教會也不可能再合法地將救恩完全歸功於神的恩典，以致說救恩不需人類敗壞意志的協助也能得以成就。因為教會在這妥協之後，雖然承認人類意志受到先行恩典的感動才能接受救恩，但這不是有效的感動，所以這意志能夠阻礙和挫敗拯救恩典的運行。

顯然地，這種救恩協作（或稱「神人合作」）的思想有向下沉淪的傾向，因此我們發現它輕易地落入明確的半伯拉糾主義（儘管教會已正式譴責半伯拉糾主義），而且似乎在整個中世紀塑造了大多數人的實際信仰。這種思想不是將救恩裡的決定性行動歸於神施恩拯救人，而是歸給人類意志的同意，這同意使神全能的恩典產生效用。這事實上就是一種靠行為得救的思想，雖然不如純伯拉糾主義那麼明目張膽；因此，律法主義在整個中世紀極為盛行，魏奈爾（Heinrich Weinel）生動地描述了這種律法主義產生的效果，而這些效果也顯明在使徒保羅出身的猶太

圈子裡。魏奈爾說：^{註8}「若一個人只能在律法的體制下感到快樂，那他也只能一輩子活在謊言之中……但謊言無法搪塞那些有自尊心、坦率、前後一致的人。若他們不能抗拒謊言，就會死在謊言之下；若他們夠強壯，那麼死的就是謊言。這個隱含在律法裡的謊言，就是人自以為能完全遵守律法。保羅的每位同胞都明白沒有能力守住誠命，但他們都不承認此事。年長者在年幼者面前的表現，就好像能守住誠命一樣；一個人根據另一位的表現而相信能守住誠命，並且不承認自己不可能守得住。他們藉著拿自己跟其他正直人相比，而對自己的罪視而不見，並求助於遠古的以諾、挪亞與但以理，拿他們來為自己的靈魂辯護。^{註9}他們希望神會允許讓眾聖徒的善行來遮蓋他們的缺陷，他們偶爾也不忘求神憐憫，但就整體而言，他們並未離開謊言，並且繼續表現得自己還不錯的樣子。」

魏奈爾真實地描繪出中世紀的情況。人們非常清楚，儘管在神恩典的激勵之下，他們也無法為自己賺得救恩；他們非常清楚自己在每個時期都做不到「好行為」；但他們仍死守著這可怕的謊言。^{註10}難道當時

註8 "St. Paul," E. T. pp. 72, 73.

註9 「在《塔木德》裡常常出現一項觀念，即人有可能守住全律法。其中主張亞伯拉罕、摩西、亞倫都守住了。查尼雅（R. Chania）對滅命天使說：『拿本律法書來，看看當中哪一條律法是我沒守住的。』（Schoettg. i. pp. 160, 161. See also Edersheim, 'L. and T.' i. p. 336）」——Alfred Plummer, Com. on Luke xviii, 21 (p. 423) .

註10 Cf. A. C. Headlam, "St. Paul and Christianity" 1913, p. 138. 「宗教改革之爭，其實是信心與行為之間的古老爭議。實際上，不管如何用理論來加以掩飾，中世

沒有壯士來「治死謊言」嗎？壯士不斷地興起，包括第九世紀的高查克（Gottschalk）、第十四世紀的布萊華定（Bradwardine）與威克里夫（Wyclif）、第十五世紀的胡斯（Huss），以及在第十七世紀才出現的楊森（Jansen）；但儘管有他們的反抗，這謊言仍然一直活著，直到最後那位真正的壯士馬丁路德到來，這謊言才死去。天主教長久以來壓抑奧古斯丁主義，但卻無法壓制得住。教會一直侷限自己，因為它不能容納奧古斯丁主義。奧古斯丁主義別無選擇，只能衝出教會的侷限，並從教會湧流而出。這場爆發成就了我們所謂的「宗教改革」。因為「宗教改革」正是奧古斯丁主義重新掌權：轉離這一切，就等於承認人類唯獨倚靠神而得救。

因此，改教家們的最基本教義就是：人完全無能為力，以及人絕對需要神的恩典；^{註11} 而他們最堅決反對的則是：人天生就有行善的能力。對路德而言，伯拉糾主義是異端中的異端，從信仰的觀點來看等同於不信，從道德的觀點來看等同於自我中心。「對路德來說，他特別想要在天主教裡抨擊的思想，通通被囊括在這個詞彙裡了。」^{註12} 路德曾寫作《論意志的捆綁》（*De Servo Arbitrio*），來反對伊拉姆斯（Erasmus）基於伯拉糾的思

.....
紀的系統乃是教導人靠行為得救。」

註11 Köstlin, "Theology of Luther," E. T. i. 479.

註12 A. T. Jörgensen, Theol. Stud. und Krit. 1910, 83. pp. 63-82; cf. Jahresbericht for 1910, 1912, p. 590.

想而高舉人的能力，他自己認為在他的所有著作中，這本書是除了《要理問答》之外，唯一一本毋需他再修正的書。^{註13} 加爾文寫道：^{註14}「在路德與其他改教家出現之前，人們所傳講有關自由意志的教義，其結果只是使人充滿驕傲地看待自己的功勞，使人無益地自高自大，不留任何餘地給聖靈的恩典與幫助。」他又寫道：^{註15}「當我們告訴人去自身以外尋求公義與生命時（唯有在基督裡才能找到這些，因為人本身有的只是罪惡與死亡），立即就會引發關於意志之自由與能力的爭論。因為若人有任何屬於自身的能力去事奉神，他就不是完全靠基督的恩典而得救，而是在某種程度上將得救歸於自己的努力。儘管我們不否認當人被聖靈引導時，是自發地、出於自由意志地採取行動，但我們仍主張人的本性全然敗壞，以致人自身沒有能力去行善。」^{註16}

然而，自救主義的舊酵沒過多久又開始作祟了；即使在相信奧古斯丁主義的這些圈子裡也是如此，他們曾將救恩唯獨歸於神，但這股熱情轉眼即逝。^{註17} 這種新的

.....
註13 Köstlin ii. 301：「我不知道我的哪一本書是無誤的，有的大概就是《論意志的捆綁》與《要理問答》吧。」這是在1537年寫下的。

註14 "The Necessity of Reforming the Church," in "Tracts," E. T. p.134. 這文章寫於1544年。

註15 p. 159.

註16 值得注意的是，加爾文在最後一句正確地提到關於意志的教義陳述。

註17 Cf. Jean Barnaud, *Pierre Viret*, 1911, p. 505：「博賽克（Bolsec）是第一位起來反對（改教家教義）的人。他一開始先質疑神的揀選是出自聖經的教導，然後宣告恩典的普遍性，並攻擊加爾文主義的預定論，否認墮落完全剝奪了人的自由意志。他從這些前提推論出，信心起因於人運用自由意志，雖然這意志是受損且

「從恩典中墜落」，透過墨蘭頓（Philip Melancthon）而進入宗教改革的思想裡，雖然他的教導造成的墜落幅度不大。墨蘭頓的教義發展可分為三個時期。^{註18} 首先，他就像路德或加爾文一樣，是位純奧古斯丁主義者；第二，自1527年起，他開始在關於意志的教義上師法亞里斯多德（Aristotle）。第三，從1532年起，他允許人的意志在救恩過程裡佔有一席之地（儘管這意志只是一種純粹形式上的力量），即這意志能囚禁唯獨由聖靈在人身上產生的屬靈情感，也能將這情感扶上王位。從這時開始，救恩協作論快速地在路德宗裡成形。^{註19} 的確有些早期的路德宗人士反對救恩協作論，例如安斯多弗（Amsdorf）、佛拉休斯（Flacius）、威岡德（Wigand）、布蘭茲（Brenz）都完全信服奧古斯丁主義。但這反對並不如想像中那麼強烈，因為當時路德宗跟加爾文主義者正吵得不可開交。連布蘭茲也容許史崔高（Strigel）在威瑪辯論會（Weimar Disputation）中嘲笑他的預定論，而沒有勇敢地予以反擊。同樣地，安德烈亞（Andrea）在蒙貝利亞爾會議（Conference at Mompelgard, 1586）中敗壞路德的教義，

.....
敗壞的，但卻沒有完全毀壞到無法行善；因此，他說揀選並沒有先於信心，而且得救的最終極原因不僅在於神的旨意，也在於人的自由決定。」

註18 See E. F. Fischer, *Melancthon's Lehre von d. Bekehrung. Eine Studie zum Entwicklung der Ansicht Melancthon's uber Monergismus und Synergismus*. 1905.

註19 有關後續發展，請參：E. Böhl, *Beiträge zur Geshchichte der Reformation in Oesterreich*. p. 26ff.

卻沒有受到指責；^{註20} 洪尼斯（Aegidius Hunnius）公開教導說人可抗拒神的恩典；^{註21} 葛哈德（John Gerhard）則將揀選的條件定為神預先看見人的信心。^{註22} 當墨蘭頓玩弄以下這類模稜兩可的話語：「神吸引願意的人來親近祂」、「自由意志是人的能力，使他自己投身於恩典中」，他其實是在玩火。一百年後，撒克遜神學家何亨耐（Hoe van Hohenegg）與萊塞（Polycarp Leyser），在1631年3月舉行的萊比錫會議裡（Leipzig Conference），自信地將以下宣告說成是路德宗的教義：「神確實在基督裡出於恩典而揀選我們，但這是根據祂預先看見誰會真正且持續地信靠基督；神預先看見誰將會相信，祂就預定與揀選這些人，使他們蒙福和得榮耀。」路德曾激昂地稱頌神那使死人復活的奇妙恩典，但這恩典如今卻完全交由人類意志來處置，而路德曾宣稱這意志完全受到罪的奴役，只有被恩典鼓舞與推動才有能力向善。^{註23}

事情並未隨著歲月變遷而好轉。史密特（Wilhelm Schmidt）是現代最受重視的路德宗學者之一，^{註24} 也是布雷斯勞（Breslau）大學的神學教授，他說：「神對祂所愛之人的計畫，只有透過此人的意志才能實現」，以及

.....
註20 Schweitzer, *Centraldogmen*, i. p. 503.

註21 p. 509.

註22 *Loci*, 1610, ed. Preuss, ii., p. 866.

註23 Köstlin, i, p. 326.

註24 *Christliche Dogmatik*, ii., 1898, p. 146.

「總之，神自己設立的人類自由，能反對祂聖潔的預旨，這些預旨常因這自由的反對而破滅，並且也確實在每個反對之人身上破滅。」^{註25} 因此，他不滿足於駁斥加爾文主義者的「狹義預定論」(*praedestinatio stricte dicta*)，甚至也同樣批判早期路德宗神學家的「廣義預定論」(*praedestinatio late dicta*)；廣義預定論教導說，神的預旨是全人類藉著一種先行的旨意而準備得救，然而神所預先看見那些「最終將會信靠基督」的人，祂就藉著一種隨後的旨意將他們分別出來且預定他們得救。史密特的反對理由是：「若有這種對人們的神聖預見（即這種預見是絕對無誤的），人就不再有自由的決定了。」^{註26} 如此一來，為了高舉人類的自由，他不但犧牲了神的預定，同時也犧牲了神的預見，而他用這段話來為整件事下結論：「就神而言，所有人的名字都寫在生命冊上 (*benevolentia universalis*)，但其中哪些人能一直留名其上，最終要等到末日才會決定。」就連神也無法預先知道結果。^{註27} 他認為以下觀點是不夠的：救贖與意志緊密相連，以致我們可以說「除非罪人非常積極地跟神的救贖合作」，否則就沒有救贖，即使這句話被解釋成「人允許自己被神

.....
註25 另一方面，就連哈爾林 (Th. Häring) 也說：「若有人猜想我們的神是位良善的神，但卻擁有軟弱的旨意，以為祂有崇高的道德，但卻不是世界的主宰，他就是在毀壞一切敬虔能力的根基。」Th. Häring, "The Christian Faith," E. T. 1913. p. 347.

註26 p. 311.

註27 p. 312.

救贖」。^{註28} 我們必須進一步說：「若人沒有在心裡使救贖生效，沒有自己主動地抓住神的援手，並確實悔改、與罪斷絕關係、過著公義的生活，那麼不論神對救恩計畫的旨意有何期盼，救贖都必定達不到目的，也一直不會有效果。」^{註29} 因此，當史密特論及聖靈對救恩的施行時，^{註30} 他公然否認聖靈有任何能力可在不願意之人身上施行拯救。他說：「就連聖靈在人天生的自由意志面前，也不能強迫任何人來接受救恩。只有當我們不攔阻、不遠離、不抵擋祂的工作時，祂才能成就祂對我們的拯救旨意。這一切都取決於我們的能力，若我們誤用這能力，祂對此也愛莫能助（*ohnmächtig*）……凡是不願意得救的人，就連聖靈也無法幫助他。」^{註31}

這種思想將人的自作主張表露無遺，甚至勝過威廉·亨利（W. E. Henley）所寫的那些或許能激勵人心、但顯然有點誇口的詩句【編註：威廉·亨利是位英國詩人，此詩是他在1875年的成名作〈永不屈服〉（*Invictus*）】：

夜幕低垂將我籠罩，
漆黑猶如無盡地窖，
我要感謝未知上蒼，
賜我不屈服的心靈。

.....
註28 p. 317.

註29 p. 317.

註30 p. 431.

註31 p. 431.

即使環境險惡危急，
我也並未退縮哭嚎，
在際遇的重擊底下，
血流滿面也不低頭。

越過這塊悲憤之地，
恐怖陰霾逐漸逼來，
歲月無情威脅迫害，
我始終都無所畏懼。

無論入口多麼狹窄，
儘管案卷嚴載懲罰，
我是我命運的主宰，
也是我心靈的統帥。

這種思想當然是恬不知恥的伯拉糾主義——除非我們寧願將它稱為純粹的異教。然而，有位受敬重的蘇格蘭長老會牧師，竟帶著衷心的贊同來引述這思想，以其精神來論述「揀選」這個重要主題。他直接用這思想來支持一種樂觀的主張，而這主張屬於「能力界定義務」這項基本的伯拉糾主義原則，他說：「當神志清醒的人談到『你應該去行……』這句格言時，他也在自己心裡喚醒一個同樣可靠的回聲：『因為我應該去行，所以我有能力做到。』不論這『能力』變得多軟弱，它都一直存在我們裡

面。」^{註32}伯拉糾的訴求也不過如此。

從上述提及的現象來看，我們也可猜想出改革宗教會的情況。雖然改革宗教會持守奧古斯丁主義的宣告（路德宗沒有持守這宣告），也摒棄亞米念派的半伯拉糾主義（路德宗沒有摒棄他們的救恩協作論），此半伯拉糾主義在十七世紀初葉興起來攪擾他們；然而，現代的改革宗教會也被同樣的伯拉糾思想弄得千瘡百孔。到目前為止，我們確實遭遇從四面八方（甚至就在改革宗教會裡）而來的無數主張，內容是強調人類的獨立自主，以及神無法掌管、甚至完全無法預測人類意志採取的行動。佛瑞斯特博士（David W. Forrest）的某些評論，清楚地描繪出這情況所走向的極端。他在一本名為《基督的權柄》（*The Authority of Christ*, 1906）的書中，寫下這些有點附帶性的評論，但這書名跟這些評論不搭、也實在非常誤導人。在他筆下，人類的自由已變得擁有無上權力，結果不但廢除福音主義的共通信仰原則，同時更使神的護理變得不再可信。他實際上採納一種「人有自由行動」的觀點，而這為人保留完全的獨立自主，並排除神的一切控制，甚至否認神能預見人類的行動。由於神無法掌管人的自由行動，所以祂淪落到必須不斷調整自己來適應他們。如此一來，神在祂的宇宙中必須接受許多事，而這些事是祂寧願從未

.....
註32 A. S. Martin, art. "Election," in Hastings' "Encyc. of Religion and Ethics." V. 1912. p. 261a.

存在的。例如，神不得不接受一個屬於偶發事件的領域。假設我們與別人一同從事危險的工作，或跟一夥人去享受打獵的樂趣，我們可能死於同事的笨拙動作或粗心射手的胡亂射擊之下；而神對這件事愛莫能助，就算向祂求助也是沒用的。按照佛瑞斯特的說法，這是因為「若神要防止這笨拙工人或射手害死別人，祂就只能剝奪他們的自由，來達成祂自己的計畫。」^{註33} 簡言之，神無法以祂的護理來掌管人的任何自由行動。因此，佛瑞斯特說，智慧人不會訝異於這世上竟然有悲劇發生，雖然這些悲劇看起來錯得離譜：「智慧人會承認，人的自由有可能使神的旨意落空，因為這自由能造成苦難發生，也能拒絕從苦難學習功課。」^{註34} 連神的恩典也不能介入來改善祂在護理上的缺陷。人的自由意志設下一道障礙，能有效抵擋神恩典的運行，而神也沒有能力勝過人心的敵對。佛瑞斯特以作出偉大宣告的語氣說道：「沒有什麼能阻礙聖靈進入人心，除非人心拒絕歡迎聖靈進入。」^{註35} 顯然地，這只是換種方式來說，人心的抗拒是一道不能克服的障礙，使聖靈無法進入人心。^{註36} 於是，我們的主無法預測祂國度在世上進

.....
註33 "The Authority of Christ," 1906, p. 140.

註34 p. 143.

註35 p. 349.

註36 與此相似地，史提恩斯 (Lewis F. Stearns) 大聲宣告：「唯一能使人與基督隔絕的力量，就是人自己的自由意志。」 Lewis F. Stearns, "Present Day Theology," 1890, p. 416。這是一項極其強烈的主張，竟認為人自己的自由意志能使人與基督隔絕。若我們相信羅馬書八章39節的教導，我們就不得不推論說自由意志不是受造之物，而且甚至必須說它在現今或將來都不存在（參羅八38）。

展的細節，只能在祂思想中勾勒出這國度的整體輪廓。佛瑞斯特說：「祂看見這『轉變』有其人為因素，也有出於神的因素；神的大能作為可能因人的悖逆與不信而無法成就。因此，神國度在世上的詳細進展，是件不可預測的事……」^{註37} 甚至連神對教會的計畫也可能失敗，儘管與教會同在的聖靈應許要完成這計畫；因為雖然聖靈不會放棄引導教會，但教會有可能無法「滿足條件，以致聖靈的引導無用武之地」。^{註38} 簡單來說，佛瑞斯特急切地使人脫離神的掌管，結果他幾乎把神放在人的掌管底下。神所造的世界已掙脫它的韁繩；神完全無可奈何，只能接受祂所見的情況，並盡力使自己適應這世界。瑪格麗特·芙樂（Margaret Fuller）曾鄭重宣告：「我接受這世界」，而卡萊爾（Thomas Carlyle）這位智者在聽說此事後的簡短評語是：「噢，她還是接受來得好。」難道全能的神也落入同樣的處境嗎？

若神真的落入這種處境，當然就不用談神拯救世人了。若人要真正得救（雖然我懷疑這裡適不適合用「得救」這個詞），顯然他必須「拯救」自己。若我們還能談論神這一方的拯救計畫，這計畫就必須減縮成只是保

.....
若我們的自由意志比基督緊抓住我們的力量更強大，那麼自由意志就是無所不能的，因為基督是無所不能的，而這樣就沒人能得救了。

註37 p. 300.

註38 p. 370.

持得救的道路暢通，好讓掌控自己命運的人類，^{註39} 在選擇走上得救的道路時能不遇到任何阻礙。事實上，在現今最寬鬆的圈子裡，人們自信地宣稱這就是「救恩」一詞的概念。甚至，在這時代興起的新更正教（New Protestantism），其整個思想的轉變也是以上述觀點為中心；新更正教離棄宗教改革及其成果，認為這些只是中世紀的思想，它自己轉而向啟蒙運動靠攏，如同一個新世界的誕生，一個只有人在其中統治萬物的新世界。我們習慣將這整個運動稱為「理性主義」，其中可分成不同的階段，從威謝德（Wegscheider）的通俗理性主義（Rationalismus Vulgaris），到康德及其追隨者，再到後康德學派，如今來到我們這時代的「新更正教」，我們至少必須說，此運動的本質在不同階段裡從未改變。

像康德這樣通達的思想家，以及甚至像奧伊肯（Rudolf Eucken）這樣研究心靈的思想家，並不會膚淺地認為人性全然良善。但即使他們察覺到人性那與生俱來的邪惡，這仍然無法使他們改變根深蒂固的想法，即主張人有能力去盡各方面的義務，不論他們如何解釋這份能力。康德喊道：「一個天生邪惡的人怎可能使自己變為好人？我們完全想不透，一顆壞樹怎能結出好果子？」^{註40}

.....
註39 這裡引用了A. S. Martin說的話：「歷世歷代的大多數基督教會，都相信人的命運是掌控在自己手中。」

註40 *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Gesammelte Schriften, 1907, vi, p. 45).

儘管察覺到這是不可能的事，但他卻能接受用軟弱來當作解答（或者應該說他能接受沒有解答），「我們一定有可能變得更好，即使我們能做到的事是不足夠的，而且我們所能做的就是使自己願意接受一種神秘的、更高位者的幫助。」^{註41} 就連奧伊肯也沒有跳脫類似的思想，他同樣訴諸一種無法理解的神秘力量，認為此力量會持續協助那些努力自助的人。因此，我們最現代的思想只是在複製古老的伯拉糾主義，但對罪過的感受沒那麼深刻，而是更深厚感受到邪惡給人帶來的困境。此思想不理睬什麼贖罪；雖然它承認人需要幫助，但這幫助必定是給予和回應那些持續自我努力的人。

在比較深奧的哲學圈子以外，甚至認為連這種幫助也不需要了，伯拉糾主義的最膚淺形式，昂首闊步地走在外頭，完全擺脫人類在各種意義上的不足。用來表達這觀點的最典型方式，或許就在於引用浪子的比喻來呈現福音的精髓、甚至是全貌。這比喻的可貴是在於它傳達的重要信息，即「一個罪人悔改，在天上就為他歡喜」，但若人濫用主耶穌講這比喻的目的，並想用它來代表整個福音（最糟的事莫過於濫用最好的事），它就會變成拆毀整個基督教架構的工具。這比喻沒有提到贖罪，甚至也沒有提到一丁點能歸屬於基督的工作。這比喻沒有提到重生的恩典，甚至也沒有提到任何稍微能歸屬於聖靈的行動。

.....
註41 同上。

這比喻沒有提到神那尋找罪人的愛：比喻中的父親似乎完全不在意他那誤入歧途的兒子，就只是放任他不管，看起來一點也不擔心他。若認為這比喻生動呈現出福音的全貌，那麼福音的教導就變成只不過是：當任何人完全出於自己意願而選擇起來歸向神，他就會獲得歡呼喝采。這無疑是一種非常討人喜歡的福音。人們喜歡聽到：無論何時我們選擇歸向神，我們就能起來歸向神，沒有任何人會煩擾我們。人們也喜歡聽到：當我們選擇歸向神時，我們就能贏得一場盛大的歡迎會，不會有人過問任何問題。但這是耶穌基督的福音嗎？難道我們可將耶穌基督的全部教導總結為：天門一直開著，任何人在想進去時就能進去？然而，這正是全體現代自由派神學家的說法，包括像哈納克（Harnack）和布瑟特（Bousset）這樣的人，以及他們無數的門徒與仿效者。

我之所以說「無數」的門徒與仿效者，實在是因為這教導已傳遍世界。謝拿德（Erich Schader）說，在他的教授生涯裡，每位學生都曾對「法利賽人與稅吏在聖殿裡禱告的比喻」和「浪子的比喻」留下深刻印象，並認為這兩個比喻的意義是：神的赦免沒設定任何條件，人也不需要贖罪。^{註42} 這顯然是比伯拉糾本人更變本加厲的伯拉

.....
註42 E. Schader, *Über das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen*, 1904, quoted by A. Schlatter, *Beiträge z. Forderung d. christ. Theologie*, 1904, p. 39.

糾主義。伯拉糾至少在某種程度上承認人的罪過，也承認基督的贖罪工作能補償這罪過。但這種現代神學卻否定這兩者，它沒有真正感受到人的罪過，也絲毫沒感受到從罪而來的無力，而是自滿地把神的赦免交由任何人處置，只要他們願意屈尊從祂手中得著赦免。有人用有點嘲諷而又貼切的口吻，將上述的神觀稱為「家畜般的神觀」，意即你飼養羊來得著羊毛，飼養牛來得著牛奶，你也同樣飼養神來得著赦免。海涅（Heinrich Heine）在生病時的故事，冷酷地刻劃出此神觀的含義。當他臨終前痛苦地躺在床上時，有位好管閒事的訪客問他是否盼望神赦免他的罪。他帶著嘲弄的痛苦眼神往上瞧了一眼，回答道：「哦，當然，神就是為此而存在。」神就是為此而存在！現代的自由派神學正是這樣看待神的。祂只有一項功能，並且只在這一點上跟人接觸：祂存在是為了要赦罪。

我們聽見與上述精神相仿的熱情宣告，正響徹在這整片土地上，其擁護者喜歡說自己宣告的是「凡願意之人的福音」。無疑地，他們想強調福音是提供給所有人的。但當我們似乎認為救恩完全取決於人的意志，這難道不是永遠達不到目標嗎？難道我們不應停下來思考：若我們一方面似乎敞開救恩給「凡願意之人」，我們另一方面不就只敞開救恩給「凡願意之人」嗎？在這充斥死亡與罪惡的世界裡，誰有願意向善的能力呢？永遠的真理豈不是：在荊棘裡摘不到葡萄，蒺藜裡摘不到無花果；只有

好樹能結好果子，壞樹不論何時何地都只結壞果子？在莫爾（Hannah More）筆下的盜獵者布萊克·吉爾斯（Black Giles the Poacher），偶爾會「發現很難在自己願意時悔改」，但並非只有他會這樣。在所有人都「不願意」的世界裡，談論救恩是給「凡願意之人」，實在是沒用的。真正的困難點在於：我們要如何以及從哪裡才能獲得這意願？任由別人以「凡願意之人的福音」為樂吧。若罪人知道自己是個罪人，也明白什麼叫作罪人，他就只會對「神願意」的福音感到滿足。若福音被交託給罪人的死去意志，而又沒有勝過和超越這意志的事物，這樣誰能得救呢？

有位近代神學家雖未作出特別正統的信仰宣告，但卻擁有一些睿智的洞見，他指出：「那個要做決定的自我，其實等同於要被決定的自我」；「伯拉糾所說要行善的自我，其實是敗壞的自我，需要先被轉變為善。」「疾病就存在於人的意志裡，而不是在意志以外的、能被意志控制的其他部分裡。有病的意志怎能提供解藥呢？」^{註43}

「問題就在於我們的意志；若我們願意，我們就能行善，但我們就是不願意；我們無法開始有行善的意願，除非我們有意願來開始，意即除非我們已經有意願行善了。『誰能救我脫離這取死的身體呢？感謝神，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。』有人說，若我想得著赦免，就要悔

註43 William Temple in "Foundations," 1913, p. 237.

改；但我要如何才能悔改呢？我只做犯罪的事，因為我喜歡這樣。就算有人叫我停止喜歡犯罪，或叫我去喜歡其他更美好的事，甚至有人證明這麼做對我比較好，我也沒有能力做到這些事。若我要有所改變，就必須有別的事物來掌管及改變我。」^{註44} 羅塞蒂（Christina G. Rossetti）以更富詩意、但同樣一針見血地問道：「桃樹能復原枯萎的花朵嗎？」：

桃樹能復原枯萎的花朵嗎？
紫羅蘭能復原逝去的香氣嗎？
髒污的雪能在一夜間復白嗎？
人無法理解這點，但卻從不害怕。
患大痲瘋的乃縵，
顯明神願意且能夠。
當時做工的神正在這裡動工；
為此，你要羞愧而非沮喪，
當時做工的神正在現今動工。

罪人只能信靠神那慈愛的全能與全能的慈愛。司布真（Charles H. Spurgeon）說：「基督不是『有能力拯救』那些悔改的人，而是有能力使人悔改。祂會帶領那些相信的人進入天堂；但祂更有能力賜人新心，並在他們裡面生發信心。祂有能力將恨惡聖潔的人變成愛慕聖潔，

.....
註44 同上，p. 256.

並有能力迫使藐視祂名的人在祂面前屈膝。重要的還不只如此，因為神的大能同樣顯明在後續的工作裡……在使祂的百姓成聖之後，祂有能力繼續叫他們保持聖潔，並保守他們常存敬畏與愛戴，直到祂在天上成全他們的靈魂為止。」^{註45}

若不是這樣，罪人的處境就岌岌可危了。罪人只能仰望全能者的恩典；因為唯有祂的全能恩典可使死人復活。只差遣一位吹號者在密密麻麻的死人當中呼喊說：「天門一直開著，凡願意之人都可進來。」這麼做有什麼用呢？真正迫切的問題是：誰能使這些枯骨復活呢？在關乎得救的任何事情上，基督教反對一切勾引人信靠自己的教導（即使只在最微小的部份上信靠自己），而是要人完全投靠神。唯獨神能拯救人，而且在拯救過程的每一部份都是如此。司布真說得好：「若天國義袍必須靠我們自己來補縫一針，那我們就要失喪了。」

.....
註45 "Morning by Morning," p.14.

第三章

聖禮主義



普世教會始終一致見證救恩是出於神，並且唯獨出於神。在教會的所有分支裡，有股趨勢不斷表明自己認為救恩是出於人（其中對人參與拯救的方式與程度，各持不同看法），並因而被全體教會的官方見證定為異教的餘燼，尚未從那些自稱為基督徒之人的思想和感覺中完全除去。然而，當這股趨勢在教會各處以不同形式一直重複出現時，就足以證明要維持基督宗教的純淨救恩觀（將救恩唯獨歸給神），對人們來說是件困難的事。另一方面，這困難也在教會本身的正式見證裡，造成一種重大而影響深遠的差異，這差異是關於神用什麼動工方式來在人身上施行救恩。

雖然普世教會宣告救恩完全出於神、且唯有祂能拯救人，但教會裡許多人所受的教導是（今日教會仍有大多數人都是如此）：神在施行救恩時，並不直接在人身上動工，而是間接地做這些工作；意思是說，神都是透過一些工具來動工，而這些工具是祂設立用來傳遞拯救恩典給人

的管道。當這些工具被交給人手來管理時，一項人為因素就藉此闖入「神的拯救恩典」與「此恩典在人身上的有效動工」之間；不但如此，這項人為因素甚至變成救恩裡的決定性因素。^{註1} 另一方面，全體更正教一同反對這種聖禮主義，其中包括路德宗與改革宗、加爾文派與亞米念派，全都提出激烈的抗議。為了在救恩方面維護純粹的超自然主義，更正教堅稱，神親自藉著恩典直接在人身上動工，而不是根據祂的人類伙伴的忠心或善變來決定人是否得救。用胡泊爾（John Hooper）的話來說，更正教譴責「把人的得救歸因於領受外在的聖禮」，並稱這是「不敬虔的主張」，「如同聖靈無法藉信心而進入憂傷痛悔的心，除非祂一直乘坐名為外在聖禮的馬車。」^{註2} 與此「不敬虔的主張」相對的，更正教主張靈魂的福祉直接且唯獨取決於神的恩典，完全不是取決於任何媒介。

天主教的高度發展與邏輯嚴密的思想系統，非常完整地表達出聖禮主義的原則。根據這系統的教導，神完全不直接動工來拯救人；神為了拯救人所做的一切，都是透過教會這項媒介，祂已賦予教會權能來勝任這任

.....
註1 泰瑞爾（George Tyrrell）根據自己的經驗而呼喊說：「平安甚至比聖禮更為必要，人可以隨意施予或拿走聖禮，並把聖禮當作鞭子來使用。」（“Life,” by Miss Petre, ii, p. 305）這段話最能表明泰瑞爾從束縛下得著解放。【編註：George Tyrrell生卒於1861-1909，是一位愛爾蘭的耶穌會神父。】

註2 “An answer to my Lord of Winchester’s Book,” 1547, in “*Early Writings of Bishop Hooper*,” Parker Society, p. 129.

務，並將整個拯救工作交付給教會。^{註3} 帕特森博士（W. P. Paterson）在解釋天主教的這項觀點時評論道：^{註4}「我們可以正確地說，在天主教的觀念裡，基督宗教的核心特色是超自然的機構，此機構代表基督、延續基督的工作，並實際扮演傳遞救恩福份的媒介。教會的呼召或使命，就是接續救贖主的工作。當然，教會並未取代基督的工作。教會的前提是：神的永恆聖子基督，藉著祂的道成肉身與贖罪死亡，為教會的工作立下根基；一切能力、權柄與恩典，最終都是來自於祂；由於一切屬靈福份都是從祂而來，所以一切榮耀也都歸屬於祂。但在現今的安排裡，教會在相當大的程度上已接管基督的工作。教會實在是基督的一種化身，目的是要接續和完成祂的救贖任務。基督透過祂的教會，來繼續執行先知、祭司與君王的職分。教會接續祂先知職分的方式，就是見證從前一次交付聖徒的真

註3 「全能者已賜給教會一張特許狀，使它像一間保險公司，壟斷了宇宙這塊產業裡的救恩，然後祂同意不再插手。」——這是邱吉爾先生（Winston Churchill）的適切描述。（“*The Inside of the Cup*,” p. 8）。

註4 “*The Rule of Faith*,” 1912, pp. 240ff. Cf. H. Bavinck, *Het Christendom*, 1912, pp. 33,36. 巴文克在描述天主教的教會時說：「基督將這一切極為豐盛的恩典（以及真理）交給教會去分配。祂藉著教會而繼續住在世上；教會是祂道成肉身的延續；祂在彌撒裡以不流血的方式重複祂的十架獻祭；祂透過神父而在聖禮中傳遞祂的恩典；祂透過教宗那毫無錯繆的口，而引導祂的教會進入真理。超乎一切的教會是救恩的機構，不是信徒的聚集或聖徒的團契，而首要是神所設立的超自然機構，為要在世上保存並分配恩典與真理的拯救益處。不論信徒在教義與生活上有何欠缺，教會都永遠不改變，因為教會是以神職人員與聖禮為中心，並在這些事上永遠有分於合一與聖潔的特性，以及具有大公性與使徒性。」（p. 33）「唯獨教會可以打破魔鬼及其差役的誘惑權勢，而教會用來做到這點的最明顯方式，就是藉由各種聖禮、聖潔行為（祝福、祝禱、趕鬼）和聖物（護身符、經文盒、耶穌像等）；只要自然事物未被教會分別為聖，就依舊是世俗和次等的。」（p. 36）

道，以及用一種絕無謬誤的權柄來詮釋與確立教義，而這權柄的份量與可靠性相當於基督自己原本的啟示。教會也在世上接續並運用基督的祭司職分。教會完全代表基督，在神與人之間發揮祭司的中保功能，以致正如除了耶穌的名以外，在人間沒有賜下別的名使我們可以靠著得救，同樣在那以基督為無形元首的有形教會以外，也沒有與神立約的救恩。此外，教會也代表基督作為獻祭的祭司，不斷重複在彌撒中獻祭，也就是獻上基督在十架上曾經獻上的祭。天特會議教導說，^{註5} 這個在彌撒中舉行的神聖獻祭，『包含同一位基督，祂以一種不流血的方式在十字架的祭壇上犧牲；此獻祭能真正平息神的怒氣。』最後，教會也在世上執行基督的王權。在一切有關信仰職責的事上，教會有權利絕對要求其成員的順服，也有權利與責任處罰那些違反教會法規的不順服者，並威嚇那些抗命的人。」

簡單來說，天主教的系統認為，教會是耶穌基督自己在世上的樣式，並因此代替基督而成為基督徒眼前的信心對象。^{註6} 莫勒（Mohler）說：^{註7} 「有形教會是神兒子的持續顯現，不斷重現祂自己，並永遠以人類樣式在眾人當

.....
註5 Conc. Trid. Sess. xxii, ch. 2.

註6 我們在此不停下來探究在現代天主教裡，教宗將教會的多少功能歸給自己，並且（正如泰瑞爾所說）以一種與眾不同的身分，成為基督在地上的代表與代理人。Cf. the “Joint Pastoral of the English Catholic Hierarchy” of Dec. 29, 1900. 有關這篇文章所引起的爭議，請參Miss Petre所寫的：“Life of Tyrrell” vol. ii, ch. vii, pp. 146-161.

註7 *Symbolik*, pp. 332, 333.

中恢復年輕。教會是基督的長期道成肉身。」因此，人必須到教會那裡尋求救恩；救恩唯獨是由教會及其儀式傳遞給人；換句話說，人的得救是直接歸因於教會，而非歸因於基督或神的恩典。天主教清楚宣告，^{註8} 只有「透過教會的至聖聖禮，一切真公義才得以展開、越發增添或重新恢復。」帕特森博士公允地評論道：^{註9}「這項觀念在根本上的缺失，就是使罪人落入人的手中，而非滿有憐憫之神的手中。我們仰望神賞賜救恩，而我們被轉交給一個機構，雖然此機構有崇高的權利，但仍明顯受到人們（像我們這樣的人）的思想所影響與控制。」他又說：^{註10}「天主教系統的根本錯誤在於，既屬人又屬神的有形教會，已變得越來越屬人，並廣泛佔據神與救主的位置。從更深入的信仰眼光來看，此系統邀請和要求人們冒著無法贖罪的危險，將自己交託給人發明的規條，以此作為獲得神拯救的條件。這讓人感到，靈魂需要經過不牢靠的世上工具，藉著它那中保般的權利與事奉，才能貼近神的應許和救主已成就的工作，並仰望神藉著聖靈在我們內心賜下更穩妥的得救確據。總之，更正教的改革是極為合理的，因為我們的信仰需要將救恩建立在完全屬神的根基上，也需要摒棄那充斥屬人起源與觀念的教會機構。」簡言之，聖禮主義引發的問題是：我們到底要向誰尋求救恩？是向那位拯救

註8 Conc. Trid. Sess. vii, Proem.

註9 Op cit., p. 244.

註10 p. 274.

我們的神，或向那些奉神的名行動、且被賦予屬神權能的人？這就是將聖禮主義與福音主義分開的爭議。

關於個人的實際得救方面，我們可用下列說法來表達聖禮主義的本質：根據聖禮主義，神確實想要拯救全人類（或說祂出於一種先行的、有條件的旨意而願意這麼做），並在教會裡藉著聖禮而為人的得救作好充足預備；但祂將教會與聖禮的實際工作交託給第二因的運作，在第二因的運作底下，恩典才能透過教會及聖禮而有效地施行在人身上。神制定這種第二因的系統，不是為了要使某些人領受聖禮，或阻止某些人領受聖禮；此系統乃是屬於神為了治理這世界所作的一般預備，所以神的恩典透過教會及聖禮而實際分配給哪些人，就不在祂恩慈旨意的管轄之內。那些藉著領受聖禮而得救的人，以及因著未領受聖禮而失喪的人，其得救或失喪都不是出於神的決定，而是出於第二因的自然運作。因此，神那先行的、有條件的旨意（祂願意全人類得救，條件是他們在第二因的管理下，透過分配到聖禮而領受恩典），就被一種隨後的、絕對的拯救旨意所取代（祂只絕對拯救某些人，因祂預先看見這些人會在第二因的管理下，確實領受聖禮與聖禮所傳遞的恩典）。這樣一來，神就不必承擔關於拯救恩典分配不均的一切責任。按照神那先行的、有條件的旨意，祂願意全人類都得救。至於並非全人類都得救，乃是因為有些人沒透過聖禮而領受必要的恩典。不但如此，他們之所以沒領受

到聖禮與聖禮所傳遞的恩典，完全是出於第二因的運作；神將聖禮的分配交託給此運作，意即交託給一般因素的運作，完全不受神那先行的拯救旨意所支配。這似乎滿足了從聖禮主義來推理之人的思想。但對局外人來說，這似乎只意味著：神已為拯救作好某些一般性的預備，並將人的得救交託給第二因系統的運作；也就是說，祂無意親自關心人的得救，而是將人交給「自然」，好讓他們有機會得救。

有位聰穎的耶穌會神學家漢弗萊（William Humphrey S. J.），^{註11}非常精確地說明這整件事，其中特別提到嬰孩未受洗就死去的情況（這些嬰孩因未受洗而無可避免地失喪），他明顯將這視為一種特別棘手的情況，需要他非常仔細地論述。在此引述他的說明，會對我們的討論有所幫助，他說：

思考的次序如下。由於神預先看見，在人類的始祖及元首亞當自由犯罪之後，原罪隨即會侵襲全人類，所以祂出於憐憫而願意全人類得著復原。為了達到這目的，祂自永恆就預定、應許並差遣聖子，在時候滿足之日取得與人類相同的本性。祂願意這位道成肉身的聖子基督，為一切罪惡提供完全的補償（*satisfaction*，或作「補

註11 “*His Divine Majesty*,” London, 1897, p. 191ff.

贖」)。正如所預見的，祂接受這補償。在所定的時候，基督就確實為一切人類罪惡提供補償。

「神差祂的兒子降世，好叫世人因祂得救。」

「祂為普天下人的罪作了挽回祭。」所有人都被包含在人類的復原裡，甚至是那些還不能分辨善惡就死亡的嬰孩。因此，所有這些嬰孩都被包含在救贖旨意之內。既然神願意接納補償，而取了人性的基督也願意為一切的人類罪惡提供補償，那麼這種接納與提供補償，也適用於那侵襲這些嬰孩的原罪。因此，神看見、也由於基督的功勞與流血，就為所有這些嬰孩設立一項聖禮，用來使基督的功勞與補償得以實施在他們每個人身上。神所安排的這一切預備是為了嬰孩能夠得救。

像這樣的拯救旨意，不只滿足於它自己認定的良善目標；在這情況裡，它同時也滿足於這拯救本身的良善。在神這方面，這是一種主動要拯救嬰孩的旨意。此救贖旨意跟每位嬰孩都有關。

神願意不直接靠祂自己，而是藉由第二因，來產生洗禮的施行；此外，祂不藉著絕對的旨意，來使洗禮透過這些第二因而臨到所有嬰孩，而是只有當第二因的運作真的符合祂旨意時，洗禮才會臨到所有嬰孩（這些第二因是祂依照普遍

護理所配置的)。

在這些第二因之中，首先要考慮的是人類的自由意志。至少對許多嬰孩來說，他們能否領受聖禮是取決於人類的自由意志。神以祂的計劃、訓詞和幫助（不論是屬於自然秩序或超自然秩序），來預測、激動和吸引這些人為意志。祂如此規定：透過相關之人的勤奮與熱心，透過這些人的順服與配合，透過適當的功勞與善行，透過父母和監護人的施捨行為與禱告，以及透過神職人員如使徒般的辛勞，嬰孩就能被帶去領受洗禮的恩典。在自然秩序裡，神願意透過其他人來撫養嬰孩；同樣地，在有關成聖與永恆救恩的超自然秩序裡，神也願意按照祂護理這世界的一般法則，透過其他人來供應嬰孩的屬靈需要。

神的拯救旨意以此方式對人的意志產生作用，來設法使這些嬰孩得救（然而，許多嬰孩因人的過失而沒得救）。就這些嬰孩而言，神的先行旨意是一種主動的旨意，也就是願意他們得救；儘管這不是絕對的，而是有條件的，即人這方面必須贊同神的旨意，盡他們的能力和責任去行，也儘管神在預見人這方面採取相反行動之後，就允許嬰孩死在原罪中，而不願用一種隨後的旨意來拯救這些嬰孩。

除了屬於道德秩序的人類自由意志以外，也有屬於自然界秩序的第二因（這些因素是不自由的）。這些因素按照護理的一般法則，促使人有可能或不可能為嬰孩施洗。在始祖犯罪之後，神願意讓這些因素的發展，以及讓管理它們的普遍法則，繼續保持如同現在的樣貌。就算在基督實現人類的救贖之後，神也沒有使人恢復到不朽的超自然狀態。因此，按照這些法則的一般秩序，有許多嬰孩在能分辨善惡之前就死亡，而這有時跟人類的意志與自由行動無關。

神有一種先行的、有條件的旨意，要拯救所有這些嬰孩，而這旨意完全符合上述這種自然的事件發展。只要在一般秩序許可的情況下（神已恰當且智慧地設立這秩序），祂願意洗禮臨到所有這些嬰孩。

若神已定意這種自然界因素的秩序導致嬰孩死在原罪中，我們當然不能說祂願意這些嬰孩得救。然而，神並未為這結果而設立這秩序，祂也沒有刻意如此引導這秩序。祂願意這秩序有其他結果，而且是最為明智的結果。

因此，神沒有直接打算造成嬰孩死在罪中的結果。祂只是允許此事發生，因為祂不願為了所有嬰孩而改變一般秩序或持續施行神蹟，藉此來

阻礙自然界法則的自然要求。

這種允許只證明，神沒有一種絕對的旨意要拯救這些嬰孩。但這絕不證明，神沒有一種帶有條件的旨意要他們全部得救。

總之，神藉著一種先行的旨意（這旨意與祂的普遍護理一致），而願意所有死在原罪中的嬰孩都能得救。在神的普遍護理中，祂預先為每件事定下某種結果，祂為了達到這結果而構想並預備足夠的管道，然後祂容讓每件事按照自身本性的需要去使用這些管道。這也就是說，祂容讓自然與必然的因素能自然與必然地運作，容讓偶然的因素能偶然地運作，並容讓自由的因素能自由地運作。

我想到這裡就夠了。整個架構已呈現在我們面前，若廣泛地應用上述的特殊情況，就可看見此架構顯然是：神已為全人類的得救作好充足預備，並將這項預備放在一般自然秩序的管理底下，並讓人的實際得救按照這自然秩序而自行發生。這是一種自然神論的救恩計畫觀：神把一套新的因素，引進祂藉以管理世界的一套因素裡，為了使人得救而融合這些因素，然後任由這兩套因素交互影響來產生實際的結果。祂不會「改變一般秩序」，也不會藉「持續施行神蹟」來干預一般秩序。祂只是將救恩交託給

祂實際設立的一般秩序。顯然地，這頂多只是以一種普通意義將個人的得救歸給神，就如同我們將發生在人身上的其他事件歸給神一樣；人的得救是發生在一般法則的運作之下。雖然人得救是藉著特定的超自然工具（神將這些工具嵌入這世界的秩序裡），但人的得救並不具有特別的超自然性質。神退居在祂的工作背後，而人要靠自然法則才能確實得救。

因此，站在這架構的立場來看，若我們問：為什麼這人得救，另一人卻不得救？我們必須回答：因為聖禮臨到這人，而不臨到另一人。若我們問：為什麼聖禮臨到這人，卻不臨到另一人？我們必須回答：因為神為了管理世界而智慧且恰當地設立護理的一般秩序，而這秩序許可聖禮臨到這人，卻不臨到另一人；此外，在神命令底下的相關代理人，也出於自由意志而配合使聖禮臨到這人，卻不配合使聖禮臨到另一人。若我們問：難道神不就是如此安排祂的護理，以致產生這些確切結果嗎？我們必須回答：不是，因為神設立護理的一般秩序，是為了讓這世界普遍受到智慧的管理，而這些特殊結果只是偶然發生在這護理當中。若我們繼續追問：難道神不能更好地安排祂的普遍護理，以致產生更好的結果？難道祂不能更好地統管這世界，以致保護到祂希望保護的所有人，甚至使得救之人的數目更多，並且更特定地出於祂自己的揀選？這時我們就啞口無言了。因為神在這裡的行動明顯屈服於祂所設立之

工具的運作；神在祂的行動裡明顯順從於第二因。或者換個方式說：人在得救的事上明顯脫離神的直接掌管，反而被交託給一種自然機制的脆弱憐憫。

不幸地，抱持聖禮主義的基督宗教，在現今並不限於未經改革的天主教。更正教當初衝破天主教的束縛，正是為了避免在得救的事上倚靠教會，而非唯獨倚靠神；但在歸屬更正教的英國聖公會裡，有個非常具影響力的派別（或許是現今最具影響力、在旁人看來最著名的派別），以及在聖公會底下的許多人，已或多或少完整地恢復聖禮主義，並毫不猶豫地維護這思想。我們在現今常聽說，聖公會神學家要人們向教會尋求救恩，而非直接向神尋求救恩；此外，他們也將教會定義為「道成肉身的延伸」。^{註12} 英國聖公會的一位具影響力的神職人員，用十分確信的語氣說：^{註13}「對任何思想周密並相信道成肉身的人來說，教會（基督的身體）顯然永遠與它的神聖元首聯合，本身就擁有祂生命的力量」，因此教會被「賦予能力」，不僅要為它的主發言，同時也普遍地「要將我們可稱頌的救主為祂教會贏得的恩典，施行在個別靈魂身上，並且因為永遠連於元首而屬於祂的身體。」這句聲

.....
註12 羅賓森博士（J. Armitage Robinson）教導現代的聖公會把以弗所書一章23節翻譯成：「教會是那充滿萬有者的圓滿實現。」而那些具有聖禮主義傾向的人，很快就全面利用這種理解此經文的方式。Cf. W. Temple in "Foundations," 1912, pp. 340, 359.

註13 W. J. Knox Little, "Sacerdotalism," 1894, pp. 46, 47.

明包含了整個聖禮主義的思想。英國聖公會的史東牧師（Darwell Stone）告訴我們，^{註14} 教會是有形的社群，具有雙重的工作，而此工作呼應主基督的工作，正如約翰福音一章17節所說：「恩典和真理都是由耶穌基督來的」；因此，「教會作為祂奧秘的身體和祂在地上的喉舌，是真理的教師與恩典的寶庫。」史東進一步解釋：^{註15}「自從五旬節以來，也就是創立基督教會那天開始，神通常用來施恩給人的方式，就是透過我們主耶穌得榮耀的人性，以及透過聖靈的工作。最密切與基督得榮耀的人性聯合的管道，以及最直接與聖靈接觸的方法，都在基督的奧秘身體裡（即在教會裡），並在聖禮的施行中向眾人敞開。因此，基督教會是恩典的渠道。」在這段開場白之後，史東繼續闡述聖禮主義，而他的闡述方式幾乎無異於天主教對聖禮主義的常見闡述。

不過，我們接下來要請一位美國神學家向我們解釋聖禮主義，因為美國聖公會已開始教導這種思想。^{註16} 在莫提默博士（A. G. Mortimer）所著《天主教信仰與實踐》（*Catholic Faith and Practice*）裡，我們讀到：「在神的慈愛目的實現之前，人類就先墮落了，所以神必須救贖人，將他們從奴役當中贖回，拯救他們脫離罪惡，使他

註14 "Outlines of Christian Dogma," 1900, pp. 107, 123.

註15 p.149.

註16 A. G. Mortimer, "Catholic Faith and Practice," 1897, i, pp. 65, 82, 84, 100, 114, 120, 122, 127, cf. 130.

們再一次與神重新聯合，好叫神的生命能在人的軟弱本性裡再次流動。」（65頁）「基督藉著祂的生與死，為所有人的罪作出補償，意即這補償足以適用於全人類，因為透過這種贖罪，足夠的恩典就賜給每個人，好叫他們能夠得救；但恩典雖然足夠，若遭人忽視，就變得毫無效用。」

（82頁）^{註17}「基督的道成肉身與贖罪，只是對整個人類種族產生影響而已。^{註18}因此，需要某些管道來傳遞這無價的恩典，使恩典能從這些管道流向那構成人類種族的個人，不只當我們的主在世上時是如此，而是直到世界末了都是如此。為了這個需要，我們的主就建立了教會。」

（84頁）「於是，教會成了活的媒介，將源自基督的恩典與福份分配給每位適合得著的個人。」（84頁）「教會不僅宣稱自己是真理的教師和道德方面的嚮導，同時也是……恩典的分配者，這恩典使我們能遵行教會的法規」

（100頁），「教會將恩典分配給人，唯有這恩典能使人相信真理、行公義、達到人生的真正目的、蒙悅納地服事神，並在來世歡喜地與神同住。」（114頁）「恩典的主要管道就是聖禮。」（120頁）「聖禮是將屬靈恩典傳遞給人的管道……因此，基督教的聖禮不僅表明恩典，它們也實際授予恩典。所以聖禮被稱為『有效的』恩典記號。」

註17 Cf. p. 130：「藉著基督的道成肉身與贖罪，我們的人性全然被帶到神面前，並且全然得救。可是……」——在這樣的話之後竟然還能加上「可是」！

註18 問題是，若排除構成種族的個人，還會有所謂的「種族」嗎？道成肉身與贖罪怎麼可能只影響「種族」，卻完全不影響構成種族的個人呢？

聖禮的運作是只要施行就有功效（*ex opere operato*）。」（122頁）「洗禮對得救而言是絕對必需的，因為一個人沒有重生，就不可能擁有生命。這被稱為『必要的管道』（*necessitas medii*），因為超自然生命是透過洗禮的管道而賜下，個人也是透過這管道而與基督聯合。」「若沒有聖餐的幫助，人將非常難以得救，以致幾乎是不可能得救。」（127頁）此處顯然是一種聖禮主義，就像天主教本身的聖禮主義一樣，甚至可說是直接從天主教借過來的。教會已完全代替聖靈成為恩典的眼前來源，而聖靈施行救恩的行動，不但被延遲到教會施行聖禮之後，同時也受到教會的這項工作所支配。結果，這使人不再直接倚靠神，反而教導人來到教會面前，期待直接從教會領受一切恩典。

有一種被修改得比較溫和的聖禮主義，存在於作出共同認信的路德宗本身（Confessional Lutheranism）【編註：指完全接受《協同書》所教導之教義的人】，並且越來越突顯在路德宗思想的某些層面裡，也因此路德宗教會裡開創一種高派教會（high church）的派別。與加爾文主義不同的是，路德宗代表一種「保守的宗教改革」，^{註19}並一直對此感到自豪。這份自豪不僅表現在其他方面，同時

.....
註19 已故的克勞斯博士（C. P. Krauth）寫了一本關於路德宗辯論的書，而書名就是《保守的宗教改革及其神學》（*The Conservative Reformation and its Theology*）。

也表現在以下這方面：路德宗將聖禮主義的精髓納入自身的信仰告白裡，而這精髓正是天主教之教導的特色。作出共同認信的路德宗就像天主教一樣，教導得救的恩典是藉蒙恩管道來傳遞給人，否則人就不能得救。但它在某些方面修改了從天主教接手過來的聖禮主義，而這些修改具有深遠的影響，以致改變了整個系統。我們不常在路德宗的聖禮主義裡聽到「教會」（「教會」是天主教聖禮主義的主要核心），反而常聽到的是「蒙恩管道」。在這些「蒙恩管道」之中，他們主要強調的不是聖禮，而是「聖道」，聖道被定義為主要的「蒙恩管道」。此外，他們沒有將蒙恩管道描述為只要施行就有功效，而是不斷宣告，蒙恩管道只對相信的人有效。我不說這系統是種前後一致的聖禮主義；事實上，這系統充滿許多不一致。但它依然具備足夠的聖禮主義色彩，它將拯救恩典的活動侷限在蒙恩管道，意即侷限在聖道與聖禮之內，並藉此將蒙恩管道安插在罪人與他的神中間。因此，聖禮主義的主要錯誤完整呈現在這系統裡，而不論這錯誤在哪裡完全運作，我們在那裡就會發現人們高舉蒙恩管道，或多或少遺忘神的一切恩典行動是透過聖靈自己（真正的媒介），反而全神貫注在這些工具上，認為聖靈唯獨透過這些工具來動工。因此，改革宗為了真正的信仰益處，採取與路德宗不同的立場，大力堅持：雖然蒙恩管道很重要，我們應當重視它們，因為聖靈也重視它們，透過這些工具來在人心中施行

恩典；但終究而言，祂透過蒙恩管道所施行的恩典，不是出於這些蒙恩管道，而是直接出於祂自己、且由祂親自施行（*extrinsecus accedens*）。

若我們想正確評估聖禮主義必然對信仰益處造成的傷害，我們就必須清楚認識聖禮主義的三方面作用。我們之前已約略明確提及這三方面的作用，但似乎還是值得特別正式地注意它們。

首先，聖禮主義切斷人跟聖靈的直接接觸，使人不再直接倚靠祂、以祂為一切恩典活動的來源。聖禮主義在人與一切恩典的來源之間安插許多工具，引誘人去倚靠這些工具，並因此把人錯誤地導入一種機械式的救恩觀。在基督徒的思想中，教會和蒙恩管道取代聖靈的位置，而他也因此失去從體會直接與神相交而來的一切喜樂與力量。一個人知道自己倚靠恩典的工具，或知道自己直接倚靠神，經歷到祂親自與他同在，並以慈愛恩典來施行拯救，這兩種情況會對他的信仰生活造成極大不同，並大大改變他在信仰盼望方面的安慰與確據。這兩種方式培養出來的敬虔是完全不同的：一種是倚靠蒙恩管道；另一種是知道自己與那位親自拯救人的聖靈相交。這種差異顯出聖禮主義無法使人有活潑的信仰。因此，更正教精神為了活潑的信仰而否定聖禮主義。這項否定構成了福音主義的本質。福音主義信仰的意義正是：人直接且唯獨倚靠神而得救。

其次，聖禮主義在看待聖靈（一切恩典的來源）

時，完全忽略祂的位格，彷彿祂是一股自然力量，不是按著祂喜悅的時間、地點與方式來運行，而是只在祂的活動被釋放的地方一致且規律地運行。聖禮主義將教會說成「救恩的機構」、甚至是「救恩的寶庫」，卻顯然完全沒意識到，這是將救恩看作某種可以積聚或貯存的東西，好在需要時拿出來使用。這概念與貯存電力的概念沒什麼實質差別，例如我們將電力貯存在電瓶裡，然後從這電瓶汲取電力來使用。只要坦白說出這概念的真實樣貌，就能讓人明白它有多可怕：這概念等於說，拯救恩典和聖靈由閘門控制著，並在教會同意時被釋放出來，去做教會所要求的工作。我們可以毫不誇張地說，最嚴重的異端就是把聖靈的運行看作一種無位格的自然力量運作。然而，相當明顯的是，這種看法實際上構成了聖禮主義的基礎。聖靈如同一種施行救恩的力量，包含在教會和蒙恩管道裡，按照「它」（我們幾乎不能用「祂」這個詞）被運用的時間與地點而運作。

這顯然牽涉到第三方面，即聖靈在祂的施恩行動中屈服於人的控制。在聖經的教導裡（以及在一切對蒙恩管道的健全信仰觀念裡），教會和聖禮等蒙恩管道被視為聖靈在施行拯救時使用的工具；但聖禮主義反而將聖靈當作教會和蒙恩管道在施行拯救時使用的工具。主動權被交給教會和蒙恩管道，而聖靈則任由它們發落。它們運送祂去哪，祂就跟著去；它們何時釋放祂去工作，祂就開工；祂

要等他們同意才能行動；若離開它們的指揮與控制，祂就無法施行拯救。顯然地，這是一種將聖靈行動模式降格的觀念，與任何意義上的信仰都無不相干；因為信仰的意思是，與有位格的神建立個人關係，而不是與魔法有關聯。事實上，這將神的行動視為任由人處置，人可以利用神來達到自己的目的；完全忘記我們必須認為神可以使用人來達到祂的目的。

福音主義為了擺脫這一切和回到聖靈面前，謙卑倚靠祂為我們恩慈的拯救者、有位格的主、聖潔的統治者與領導者，因此就拒絕與聖禮主義有任何關聯，並轉離一切救恩的工具，好叫人能單單信靠這有位格的靈魂拯救者。

第四章

普救主義



全體更正教都正式宣告福音主義的立場。也就是說，所有主要的更正教團體，都在自身的正式信仰告白裡同意：罪人唯獨完全倚靠神的恩典才能得救，而這種倚靠是直接倚靠有位格的聖靈，祂直接在罪人心中動工運行。這種福音主義的立場，決定了更正教的敬虔特質。此敬虔特質就是，深深感到自己與拯救人的神有親密的個人相交，可以帶著直接的敬愛與信任來倚靠祂。顯然地，這種敬虔是十分個人性的，並且奠基於一種強烈的確信，即神是直接且分別地對待每個罪人。不過，雖然這種個人性的感受塑造了真正福音主義的敬虔，但在更正教裡廣泛存在一種與此感受相違的傾向，這傾向將神期望拯救人的行動解釋為臨到人類全體，而非臨到個人。簡單來說，這傾向主張神期望拯救罪人而做的一切，並不是針對或為了特定的個人，而是毫無分別地針對或為了全人類。這就是同屬福音主義的亞米念派與路德宗抱持的典型主張，而且在其他許多教派裡，也有眾多更正教徒對此深信

不疑。

從表面上看來，若唯獨只有神施行拯救，祂藉著恩典直接在人心動工（這是福音主義之信仰告白之核心）；此外，若神期望拯救人而做的一切，是針對且為了全人類（這是普救主義的主要論點）；那麼全人類毫無例外都必然得救。若要避免得出以上的結論，就只能設法放寬其中一項前提的嚴格程度。我們要麼必須主張：（1）不是唯獨神施行拯救，若人要確實得救，關鍵乃是在於人身上的某個特質或人所做的某件事（如此我們就脫離了福音主義，而落入自然主義的自救思想裡）；要麼必須主張：（2）神期望達成拯救而採取的恩慈行動，終究不是絕對地作用在全人類身上（如此我們就脫離了所宣稱的普救主義）；否則，我們無可避免地只能承認全人類都得救。若要讓一致的福音主義與一致的普救主義彼此共存，我們就只能準備宣稱全人類毫無例外都靠神的全能恩典而得救。

因此，在某些福音主義的圈子裡（這些圈子決定不再以徹底的特定救贖主義來看待神恩典的分配），一直有種傾向，認為全人類都確實得救，只要他們強烈感到罪人必須完全倚靠神而得救。在1567年2月24日，於德布勒森（Debreczen）舉行的會議寫下《信仰告白摘要與結論》（*Summa Confessionis et Conclusionum*），這份文件譴責許多錯誤的觀點，而我們發現其中一句條款反駁所謂

的「普世預定論者」(Holopraedestinatorii)，內容是：^{註1}

「聖經出於這些理由而反對普世預定論者，這些人想像全人類都蒙揀選，並根據普世的應許而推論出普世的預定。聖經教導說，神的預定是針對特定的某些人，選民的人數也是確定的，而神對選民的了解延伸到他們每根頭髮。『就是你們的頭髮也都被數過了。』……但這教義完全不代表神偏心或偏待人。」我們不打算仔細探究誰是這些十六世紀的普世預定論者；^{註2}但無疑的是，從那時到現在，一直都有人為了保護神免遭「偏心或偏待人」的指控，而傾向主張神已揀選全人類得救，並用祂全能的恩典帶領所有人進入蒙福的結局。

這傾向中最具啟發性的例子，近期出現在蘇格蘭長老會的兩位當代神學家身上；一位是格拉斯哥大學的已故神學教授海斯特博士(William Hastie)，另一位是愛丁堡大學的神學系主任帕特森博士(William P. Paterson)。海

.....
註1 E. F. Karl Muller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, 1903, p. 451.

註2 修伯(Samuel Huber, 1547-1624)於1592-1595年間任教於威登堡大學，他是「普世預定論者」的典型例子。但這位「普救主義的憤怒殉道者」的相關教導，似乎只跟孟斐加會議(Mumpelgart Colloquy, 1586)有關。有關修伯的記載可參考：A. Schweitzer, *Die protestantischen Centraldogmen*, 1854, i, pp. 501ff；另參G. Muller在Herzog的文章。路德所寫的*De Servo Arbitrio*於1591在德國的巴拉丁(Palatinate)再版，用來對抗新伯拉糾主義的思想，即神已公平地揀選全人類，並沒有特定地揀選某些個人。第七世紀的教義學者如何處理這思想，可參考：Hollaz, *Exam. Theolog. Acroma*. 1741, p. 643；或參：Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica*, 1715, ii, p. 72. 奎恩施特(Quenstedt)說卡斯利奧(Sebastian Castalio)是「普世揀選」這項錯誤的創始人，而修伯是其跟隨者並荒謬地教導：「揀選是普世性的，神實在、正當且明確地揀選全人類得救，這跟信心沒有任何關係。」奎恩施特補充說，修伯沒有跟隨者，而他的錯誤已經絕跡。

斯提在著名的克羅爾講座（Croall lectures），談論到「改革宗教會神學的基本原則」時宣稱：「有關永恆盼望的聖道，對我來說就是改革宗神學的最新信息」；^{註3} 帕特森接續這個暗示並加以詳細論述，他在貝爾德講座（Baird lectures）談論「信仰的規則」時，發表一篇文章，名為「改革宗教會的見證」，而這文章讓人看見他如何擴充這句話。^{註4} 帕特森認為加爾文主義本身包含「互相排斥」的要素，而排斥之處是在於「永遠刑罰的教義」和「揀選與不可抗拒之恩典的教義」。「當人不想根據『擯棄』的教義，而認為神造成」某些人永遠受罰時，他無疑可躲藏在「亞米念主義或半亞米念主義一類的思想」底下，藉此得以鬆一口氣。然而，要換取這種解圍的代價太過高昂，必須放棄思想的和諧性，並且不再忠於福音主義的原則（這原則是基督教信仰的核心）。因此，按照帕特森所言，唯一辦法只剩下丟棄永遠刑罰的教義，並「將『擯棄』解釋為人暫時缺乏恩典與屬靈成就」。他也有點自滿地評論說：「這是一種奇怪的情況，儘管加爾文主義變得不受歡迎的主要原因，就是它認同無情的永遠刑罰之教義；但唯有這個思想系統所包含的原則（即揀選與不可抗拒之恩典的教義），能使一種萬物復原（universal restoration）的理論看來可信。」

.....
註3 Edinburgh 1904, p. 282.

註4 London and New York, 1912, pp. 310-313.

帕特森最後一句話說的沒錯，但這句話的正確只是在於隱約指出：加爾文主義（連同揀選與不可抗拒之恩典的教義）是唯一的系統，能使任何罪人的得救看來可信。因為唯有這些教義具體呈現出純粹的福音主義原則：救恩唯獨出於神，並且唯獨出於祂恩典的直接動工。至於神以極大憐憫而賜下的這種恩典，究竟是只賜給某些人，或澆灌在全人類身上？這就是另外的問題了，需要在它本身所屬的領域來決定。此外，若只單純假設神的憐憫必須澆灌在全人類身上，否則就不是每個人都能得救了；這也無法輕易解決這個問題。這類假設的基本前提是：神應該拯救所有人；也就是說，罪並不真的是罪，罪應被設想成一種不幸，而非一種過犯。

正是這種對罪的粗淺觀點，實際上決定了帕特森在此處的整個思考方向，而這觀點也變得直接明顯主導他論證的用詞。他推論道：「人們習慣說，雖然懲罰一切有罪的人，並沒有什麼不公平，但若只懲罰其中一些有罪的人，這就一點也不公平了。那些得救的人，是因神的憐憫而得救，而那些失喪的人，是因他們的罪而滅亡。這如同下列說法一樣正確：那些靠著醫生的醫術與仁心而得救的病人，應該感謝醫生救他們一命，而那些死掉的人，是因自己的疾病而死亡；但既然如此，只要能證明醫生有能力治療和拯救那些死去的人，醫生便無法逃脫責難。因此，我們不可能說這不會影響到關於『神的愛』的教義，

因為根據加爾文主義的原則，神完全有能力按照祂對待其餘人的方式，來對待所有人。假設神有能力拯救最壞的人（從不可抗拒之恩典的原則來看），並假設仍然有一部分的人類要遭受永遠的刑罰，那麼對此唯一的解釋就是：神的愛並不完全，因為這不是一種擁抱所有人、永不倦怠的愛。」

但難道我們不能想到神基於某種原因（並非因缺乏能力），而不伸手拯救所有人嗎？帕特森的推論完全不提罪的過犯，也不提神的公義以熾熱的憤怒來回應這種過犯。若事實真的如他所描述的，而且人們在純粹的不幸當中，唯獨向神懇求祂的憐憫，那就會無法解釋祂為何不拯救所有人。若一位醫生有能力治療他的所有病人，卻任意地厚此薄彼，滿足於只照顧其中某些人，那他理當遭受人們的譴責。但若一位法官有能力釋放他底下的所有罪犯，難道他不能基於更崇高的考量，而決定不將所有人釋放出來？我們或許無法解釋，為何在上述情況的醫生不解救所有人；然而，就法官的情況而言，我們反而會納悶他怎麼能釋放任何人？神在運用祂的愛時，這愛必須受到祂的公義所控制。若辯論說，由於神沒有去做一切祂有能力做到的事，所以祂的愛變得黯然失色；這實際上就是在否認神的道德本性。因此，若要真正解答有關神恩典之分配所引發的難題，既不是跟隨亞米念主義者的路線（他們否認神恩典的全能），也不是跟隨這些新普救主義者的路線（他

們否認神真實地擯棄人），而是要藉著肯定祂的公義才能找到解答。古老的答案才是唯一足夠的解答：神出於祂的愛而拯救許許多多的罪人，而這些都是祂全部本性能同意要拯救的人。神之所以為神，祂甚至不會容許祂那難以形容的愛，去違背祂自己，而做出任何不公義的行為——這也正是我們讚美祂、信靠祂、敬愛祂的理由。因為祂不是部分的神，不是零零散散的神，只具有某些而非全部屬於真神的屬性；祂是完全的神，是徹徹底底的神，擁有神應有的一切屬性。

與此同時，大部分傾向普救主義的更正教徒，所接受的並非這種主張所有罪人都確實得救的一致普救主義。因為聖經非常清楚地禁止人沈迷於這種美夢，並極其確定地表明不是所有人都得救，在末日時會有得救與失喪的兩類人，各自進入屬於自己的永恆結局。因此，傾向普救主義的福音主義，必須面對的重大問題是：要如何調和唯獨神拯救人，並且神期望拯救人而做的一切，都是針對且為了全人類，然而又不是所有人都得救。他們嘗試解決這問題，於是想出同屬福音主義的路德宗與亞米念派的教義系統，兩者都宣稱結合了一種明確的福音主義與明確的普救主義，並足以應付有關得救與滅亡的各種爭議。當然，我們不相信這些系統已成功解決這問題（坦白說，這是無法解決的問題）；他們提議要強迫調整這問題裡的要素，而這兩個系統所調整的都是福音主義的要素。但即使如此，

這兩個系統都宣稱已找到解決之道，並因此在它們的信仰告白裡，強調同時用一種純粹的福音主義與一種完整的普救主義，來看待神期望拯救人的行動。這值得我們花一些時間來弄清楚這點。然而，我們在此選擇要看的例子，不是比較直接吸引我們注意力的特定事實，而是一些關鍵的陳述，好使我們更多得知這些系統的精神與觀點。

我們可以從畢特博士（Joseph Agar Beet）對亞米念派思想所做的闡述，而得知福音主義的信念多麼深植於這思想裡。^{註5} 畢特在這段闡述的上下文裡，帶著某種熱心要駁斥無條件揀選的教義，他說：「這個可怕錯誤盛行於一百年前，但其實只是誇大了一項重要的福音真理，即救恩（從最初的轉向神，到最終的得救）完全是神在人身上的工作，是神恩慈地成就祂在創世以前所定的計畫。」「在我們否定這項無條件揀選與預定的教義時，我們必須記得救恩（從最初的良善渴望，到最終的得救）是神恩慈計畫的成就，祂在創世以前就定下這計畫。」畢特在否定無條件揀選的教義時，依然小心地維護福音主義，並承認福音主義是這教義的核心；他也因此從衛理宗（Wesleyan）的立場來定義福音主義。福音主義變成只是：一切的拯救過程都出於神，以及一切用來拯救人的能力都屬於神。我們接下來可能想問，這種福音主義是否實在按照畢特的想法，從無條件揀選的教義中分離出來？我們發現他自己顯

註5 “The Homiletical Review,” Feb., 1910, vol. lix, no. 2, p. 101.

然也承認，至少某些人認為這兩者必定是配在一起的。但這裡特別需要我們注意的是，身為衛理宗信徒的畢特，在見證一般的福音主義原則時強調哪些事。至於他是否在他所有思想裡肯定這項原則，當然是另一回事了。

路德宗這邊也同樣明顯意識到福音主義的原則。更確切地說，路德宗非常容易把福音主義視為自己特有的財產，以致當他們發現別人也抱持福音主義時，就顯出某種程度的詫異。哈勒（A. J. Haller）在一份著名期刊中，用以下的強調措詞來表達他的看法：^{註6}「救恩不是人靠自己的任何行動所取得的，而是靠神的恩典賞賜給人，因此我無法出於自己的理性或能力而信靠、歸向主耶穌基督，只有靠聖靈呼召、光照、潔淨和保守我。這必定是一切福音主義信念的始與終，甚至連加爾文主義者與衛理宗信徒也不否認這點。」我們必須坦白承認這是純淨的福音主義式告白，即使我們免不了擔憂這告白是否能限制哈勒的全部思想；事實上，他接下去對重生的討論，直接證實這項擔憂是有道理的。他用來談論重生的方式，比較偏向聖禮主義的精神，而非偏向福音主義，並確實涉及到自然主義的思想（此自然主義通常伴隨這種聖禮主義而出現）。他確信重生是神恩獨作的（monergistic），但也確信重生是洗禮的果效，洗禮是引發重生的原因；而他非常關心要保護

註6 *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1900, xi, p. 500.

這觀念免被指控為魔法的運作。他評論道：^{註7}「若我們主張人在重生時就被完全改變，不需在後來要求他們作出任何道德上的自我決定，這或許就能被稱為魔法。然而，重生是神在他們裡面創造一種全新的能力，這項行動是帶來拯救或定罪，乃是取決於他們後來或當下的決定。這跟魔法沒什麼關係，就像我們相信基督的身體和血確實在聖餐裡賜下，為某些人帶來福份，也給其他人招致審判。」

這段話顯示出，一位想遵守官方信仰告白的路德宗信徒，很難真正落實他的福音主義聲明。他宣稱用來拯救人的一切能力都出於神，但他的聖禮主義思想反對這一點，認為恩典必須靠蒙恩管道才能傳遞給人。舉例來說，重生的恩典通常（有人說唯獨）是經由洗禮來傳遞，而這重生的恩典是神單方面的作為。但即使如此，我們仍不能說這恩典的果效完全出於神。首先，因為這恩典是否生效，完全取決於領受者的態度。他不能與神合作而產生這恩典，但他能夠決定性地抗拒這恩典。因此，拜爾（Baier）小心地解釋說：^{註8}「凡是受洗又不抗拒神恩典的人，神就透過這聖禮而在他裡面產生重生或更新的工作，這工作本身就是如此（*hoc actu ipso*）。」其次，這個重生的禮物對領受者來說到底是福份或咒詛，取決於他如何看待和回應這禮物。哈勒說：^{註9}「重生是神在人裡面創造

註7 p. 601.

註8 Schmid, p. 421.

註9 As cited, p. 601.

一種全新的能力，這項行動是帶來福份或咒詛，乃是取決於他後來或當下所做的決定。」這句話沒講明的言外之意是：領受者的這個自我決定，是他出於本性所做的自我決定。因為若這決定本身是出於重生時傳遞給他的新能力，那我們就無法想像他能做出蒙福以外的決定。因此，一個人是否得救，絕不是取決於神在洗禮中單方面的重生工作，而是取決於人如何領受與使用這種「新能力」。如此我們就回到純粹自然主義的水平了。

因此，我們不得不懷疑，衛理宗與路德宗的系統所抱持的福音主義，其實是偏重理論過於實踐；雖然我們同時必須承認，他們至少在理論上假定福音主義的原則。

不過，普救主義的論調才是這些系統的典型論調。正如波士頓大學的謝爾登教授（Henry C. Sheldon）所聲明的：^{註10}「我們的主張就是強調全人類都有得救的機會，反對只有某些人被無條件地揀選進入永生。」這項聲明有兩件值得注意的事：（1）刻意強調普救主義是衛理宗思想的典型論調，以及（2）隨後承認神期望達成拯救而做的一切，是為了提供一個得救的機會；所以，這裡真正主張的，並非否定神只拯救某些人而已，而是神其實沒有拯救任何人——祂只是向所有人敞開一條得救的道路，若有任何人得救，一定是他們自己拯救自己。同樣無可避

註10 “*System of Christian Doctrine*,” 1903, p. 417.

免的是，若我們主張神期望達成拯救而做的一切，是針對且為了全人類，然而並非所有人都得救，那我們就是認為神所做的一切都沒有確實拯救人：每個人接受的都是沒有確實得救的救恩。

整個亞米念系統的基本普救主義論調，在福音聯會團體（Evangelical Union）的信條裡受到最強烈的維護，這些人又稱為馬里遜派（Morrisonians），這宗派存在的理由就是要反對無條件的揀選。他們正面表述的信條，可總結於所謂的「三個普世性」：「聖父在愛中賜下與犧牲耶穌，是針對各處的全人類，其中毫無區別、例外與偏袒；聖子在愛中賜下與犧牲自己，為全人類的罪作為真正的挽回祭；聖靈在愛中親自、持續的動工，將神恩典的供應施行在全人類身上。」^{註11}無疑地，若宣稱神一視同仁地愛全人類，聖子為全人類的罪作了挽回祭，而聖靈也將這挽回祭的益處施行在全人類身上，這樣就只差沒有主張全人類因此都得救了；否則，就只能主張神所能為罪人做的一切，無法達到拯救人的效果，人還必須想辦法拯救自己。但如此一來，我們還能持守福音主義，認定唯獨神用祂全能的恩典來拯救人嗎？

有位富同情心的歷史學家在解釋馬里遜派的興起時，他的某些評論指出普救主義的這些強烈主張到底從何

.....
註11 H. F. Henderson, "The Religious Controversies of Scotland," 1905, p. 187; cf. W. B. Selbie, "The Life of Andrew Martin," Fairbairn, 1914, p. 8.

而來。^{註12} 他談到：「我們現在關注的這個運動，其實是它所屬時代的純正後代。在上個世紀的三〇年代，我們國家的立法機關被要求重視人權，這是他們之前一直忽略的事。在政治上，經過了特權的漫漫長夜，新時代的曙光正要開始顯現。兄弟情誼、人人平等與公平競爭，在每扇緊閉的門口大聲喧嚷，不願被拒於門外。在政治圈外，也有人以基督教神學的名義提出相同的要求。他們也要求將特權之門打開：人人享自由、人人享食物、人人享教育、人人享救恩，在當時成為全國的口號。」我們幾乎找不到其他話語，能更鮮明地呈現這「三個普世性」的要求，這要求只是人心出於本性而喧嚷要平等分配來生的福祉，如同分配今生的福祉一樣；換句話說，這只是信仰層面的「平等化」要求，而它已充斥我們的現代生活。人們呼喊：「給我們所有人一個平等的機會！」當貧困人在特權人士的腳下消亡並表達這呼聲時，這呼聲相對而言是正確的。但假若這呼聲只是一群罪犯的騷動和自作主張，要攻擊公義的法庭，我們會怎麼看待這呼聲呢？法庭不會分配「機會」給罪犯逃避公義的刑罰，而是在考慮所有相關權利之後，明智地給予寬恕的判決。無疑地，當人們藉著類比當代的平等化政治信念，來推論神使罪人得救的適當程序，這嚴重地忽略了罪應受的懲罰、神公義的治理，以及祂那難以言喻的拯救恩典。我們應當永遠牢記：任何人都無

註12 H. F. Henderson, as cited, pp. 182, 183.

權得到救恩；一個拯救自己的「機會」，等於任何人都沒有得救的「機會」；以及若有任何罪人得救，這必定是出於全能恩典的神蹟，而不是他應得的，並且在思想得救的事實時，他只能對神那無法解釋的奇妙大愛充滿讚嘆與崇敬。若要求所有罪犯都應獲取逃避刑罰的「機會」，都應獲取一個「平等的機會」，這只不過是在嘲弄「公義」，同時也正是在嘲弄「愛」。

路德宗的系統也跟亞米念派一樣，強烈主張用普救主義來看待神期望達成拯救的一切行動，但他們在邏輯上更加違反自身的假定，沒有前後一致地保存「唯獨倚靠神而得救」的福音主義原則。事實上，路德宗在蒙恩管道的教義方面，從天主教接收了聖禮主義的舊酵，而這打從一開始就嚴重玷污他們的普救主義，使它變質成只是一種無差別待遇（與原本的普救主義極為不同）；此外，這也在現代路德宗當中造成影響深遠的發展。

早期的路德宗宣稱，神的尊榮要求祂針對且為了全人類，去做祂期望拯救人的一切工作；他們也因此主張，基督的死是要除掉全人類的罪，並已預備好蒙恩管道，為要將祂的犧牲有效施行在全人類身上，而所有人都毫無例外地實際領受這些蒙恩管道（特別是那作為最高峰的福音傳講）。當然，就事實而言，並非所有人都毫無例外地實際領受福音的傳講；因此，他們努力要掩蓋這主張的明顯不實，方法就是用不同本質的命題來代替這主張，他們

說福音在三個歷史時期（即亞當時期、挪亞時期和使徒時期）已廣為當時所有人得知，並接著說：「若福音在這三個時代變得眾所周知，那麼福音也會間接臨到他們的後代。」顯然地，這權宜之計根本無法隱藏一個事實，即福音並沒有實際傳給曾經活著的每一個人。毫不意外地，這論點之後就自動銷聲匿跡了。這位歷史學家（挪威的神學家達樂〔Lars Nielsen Dahle〕）繼續告訴我們：^{註13}「在我們路德宗教會較近代的正統神學家直接說道，呼召臨到全人類是必要的前提，是我們必須採取的一種假定，理由一方面是聖經見證了神的普世拯救旨意，另一方面是聖經指出，除非神的呼召確實臨到人，否則這拯救旨意就不能實現在此人身上。但我們無法說出這要如何成就，因為事實是福音呼召在今日只臨到相當少的人，或頂多只是全人類當中的少數人。」因此，強森（Johnson）教授寫道：^{註14}「我們必須主張，這恩典呼召臨到全人類（反對將呼召視為只臨到特定某些人），是人歸信的一個先決條件，即使我們無法證明這呼召如何確實觸及每一個人。」這是個尚未解答的奧秘。

路德宗嘗試把拯救恩典與蒙恩管道綁在一起，並嘗試提出一種實際的普世傳播，但這因此使他們自己在上述方面陷入困境。衛理宗則免於這方面的困擾，因為他們認

註13 "Life After Death," pp. 184, 185.

註14 *Grundrids af den System, Theologi*, pp. 114, 115, 如達樂所引述的。

為基督的犧牲工作遍及全人類，而隨之賜下的足夠恩典並不仰賴一切地上的傳遞方法，以致人們都在一種救贖與恩典的光景中出生。現代的路德宗找到最終的解決辦法（達樂自己也同意這辦法），也就是發明「將神對人的鑑定延期到來世」的教義，此著名教義被人誤稱為「第二次鑑定」的教義，但它其實不是說任何人都有第二次鑑定的機會，而只是說每個活過的人一定聽過吸引人的福音，若不是在今生聽過，就是在來世聽過。路德宗藉著發明這個教義，而首次提供自己一個真正關於恩典的普救主義。然而，他們也承認這教義沒有直接的經文根據；這只是假定一個關於神拯救旨意的普救主義，關係到將恩典侷限在蒙恩管道之內。聖經教導說，若不在基督的救贖工作方面認識祂，就沒有人能得救。路德宗把這教導變成相反的說法，即若不在基督的救贖工作方面認識祂，就沒有人能失喪；然後為了這個論點，就主張神已預備每個人要在適合的情況下，面對面地聽聞福音，這若不是發生在今生，就是發生在來世。無疑地，若要維持路德宗的前提，就必須有這類發明。但可想而知，若為了維持這些前提，才必須有這類發明，這就足以指出最好撇棄這些前提。

路德宗藉這種發明來避開一個事實，即神為拯救所作的預備，就事實而言並非臨到全人類；但他們還是無法逃脫自己的困境。事實上，他們得面對更大的困境（他們與衛理宗共有的困境），就是如何解釋：既然神的恩典安

全地傳遞給全人類，為要使所有人得救，為何這恩典卻失敗了。這裡只有一條屬於衛理宗的出路，即暗中引進不名譽的自然主義，並將恩典的果效差異歸因於人對恩典的不同回應。不過，路德宗有自己的方式來引進這種自然主義。他們強調說：人死在罪中，不能與神的恩典合作（亞米念主義解決這難題的方法，就是假定神恩慈地恢復所有人的一種能力，這能力是基督的犧牲為他們贏得的，並且自動施行在他們身上）。但路德宗也認為，雖然人死在罪中，還是能夠成功抵抗全能的恩典。然而，抵抗本身就是一種活動，而且要成功抵抗全能的、使人重生的能力，對死人來說是極為可觀的活動。因此，這通通回到了伯拉糾主義的立場：在關鍵點上，人的得救是在於他自己的能力；人的得救或不得救，都是根據人裡面的天生差異。如此一來，神的恩典在根本上遭到否定，而拯救歸根究底也被交付在人自己手裡。

這整件事的結論是：若嘗試將神期望拯救人的恩慈行動解釋為臨到人類全體，不論採取什麼路線都必然導致福音主義原則的淪喪，而這原則正是全體更正教的共同信仰基礎（或者應該說，這必然導致超自然主義原則的淪喪，而這原則正是全體基督宗教的共同信仰基礎）。不管這普救主義是採取一種聖禮主義的形式，或採取一種不受地上傳遞方法所纏擾的形式，它最終永遠都是將得救的真正決定性因素，從神手中轉移到人的手中。人們並非總

是清楚察覺或坦白承認這點，然而有時的確是如此。例如，丹佛大學（University of Denver）的史提爾教授（W. F. Steele）就清楚察覺並坦白承認這點。對他來說，根本沒有所謂的「全能的恩典」。他的信條打從一開始就衷心相信：人在道德選擇的領域是全能的；而這立場在實際上（不管我們在理論上如何解釋）無異於威廉·亨利先生的傲慢自然主義。他指出：^{註15}「當一個人說：『我信神，全能的父』，這人是語帶保留的，因為在恩典底下的道德選擇領域裡，人自己是全能的，而這是根據神在按著自己的形像樣式造人時所做的自我限制。」他繼續宣稱，神自己有個信條開宗明義就說：「我信人，在選擇上是全能的。」顯然地，用這種口氣來說話的人，無法有真正的信仰（信仰的本質就在於感到絕對倚靠神），並且完全不能接受福音主義（福音主義就在於謙卑地唯獨倚靠神而得救）。他心中沒有真正迴響起「唯獨神得榮耀」，反而驕傲地奪取生命的舵，將神排除在外而宣稱主宰自己的命運。道德主義已完全逐出信仰。路德早已明確表達類似的洞見，他曾諷刺地用以下話語來形容他那時代的道德主義者：「我們總是想要反客為主，並自動向我們可憐的神行善，但其實神才是向我們施恩的那一位」。^{註16}

福音主義的基本假定是：人可以直接與神相交，

.....
註15 "The Methodist Review," (N. Y.), for July, 1909.

註16 Erlangen Edition of Works, xlix, p. 343.

而人的靈魂健壯也完全倚靠神的直接動工；然而，許多人對這假定心生反感，其中一個古怪例子出現在立敕爾（Albrecht Ritschl）的教導裡，他說就連神在稱人為義時也不直接針對個人，而是針對基督徒群體；而且「這稱義傳遞給個人，唯獨因為他是基督徒團契的一員，並分享這團契的生命。」^{註17}當然，這只是用另一種更加拙劣的方式，來主張一般普救主義的原則：神在拯救過程中的任何階段，都不直接針對個人來工作；祂隨時隨地都以群體為念；而個人的責任就是靠自己的行動，來抓住那供所有人取用的救恩。路德的看法與此極為不同：「你不需要做這個、做那個。只要將榮耀歸給神，接受祂賜給你的一切，並相信祂告訴你的一切。」^{註18}這實在是一個根本的問題，並已被詳細地刻畫出來：究竟是神拯救我們，或是我們自己拯救自己？究竟神是拯救我們，或祂只是敞開得救的道路，並讓我們自己選擇要不要走上這條道路？這裡的分界線，就是過去介於基督宗教與自救主義之間的分界線。無疑地，只有當人全然意識到必須完全、直接地倚靠神，且唯獨倚靠祂而得救，他才能宣稱自己是福音主義的支持者。

.....
註17 W. P. Paterson, as cited, p. 375; referring to A. Ritschl, "Justification and Reconciliation," E. T., p. 130.

註18 Erlangen Edition of Works, xviii, p. 20.

第五章

加爾文主義



加爾文主義反對從普救主義來理解神期望拯救人的行動（即認為這行動是針對全體人類），並堅持神的拯救行動在每個情況，都是直接針對得救的個人。因此，在拯救過程方面的特定救贖主義，就成了加爾文主義的標誌。正如超自然主義是全體基督宗教的標誌，福音主義是更正教的標誌；同樣地，特定救贖主義也是加爾文主義的標誌。加爾文主義者明確地認為：神在拯救行動中，不是廣泛性地針對全體人類，而是特定地針對那些確實得救的個人。他主張唯有如此，才能正當且合理地堅持「拯救的超自然主義」和「拯救恩典的直接動工」；前者是全體基督宗教的標誌，將一切拯救都歸功於神，後者是福音主義的標誌，將拯救歸功於神直接在人身上動工。他主張，在拯救過程方面的特定救贖主義，已經隱含在「拯救的超自然主義」和「神恩典的直接動工」裡；否認特定救贖主義，就等於積極否認拯救恩典的直接動工（即否認福音主義），以及積極否認拯救的超自然主義（即否認基督

宗教本身)。這在邏輯上就是全盤拒絕基督教信仰。

然而，在我們思想神對有罪受造物採取的行動時（或從廣義來說，是對受造物採取的行動），有可能以不同的完整程度（或者應該說以不同的敏銳程度）來應用這特定救贖主義。因此，不同類型的加爾文主義就出現在思想史上。用來分辨這些類型的方法，就是看它們認為「特定救贖主義」在神的行動上佔據什麼位置；這也等同於說，用來分辨它們的方法，就是看它們認為「揀選的預旨」在神預旨的次序裡佔據什麼位置。

有些人非常熱衷於特定救贖主義，以致他們在神對受造物採取的一切行動上，打從根本就加以區分。他們假設神是為了區分而施行創造，並假設祂對受造物的一切預旨，都只是要讓祂可以區分他們。因此，他們把神預旨次序裡的「揀選」預旨（這預旨將人區分開來），在邏輯上放在「創造」的預旨之前，或至少先於一切有關人類存在的預旨；也就是說，既然人類歷史是從墮落開始，那麼「揀選」預旨就先於「墮落」的預旨。這些人因此被稱為「墮落前揀選論者」，意即他們認為揀選的預旨在神的思考順序裡先於墮落的預旨。^{註1}

註1 我們必須注意，「墮落前揀選論者」和「墮落後揀選論者」這些詞，是關係到「揀選」預旨與「墮落」預旨彼此的相對位置。有些不明白此事的歷史學家，越來越習慣將「墮落前揀選論」（Supralapsarianism）一詞，解釋為主張神的預旨一般是在人墮落之前形成的。因此，哈爾林（Th. Haring）提到的一種觀點也被稱為墮落前揀選論，因為此觀點認為「神的旨意包括第一位人類的墮落」。然而，沒有任何加爾文主義者（不論他是墮落前揀選論者、墮落後揀選論者、救

另外，有些人承認揀選特別跟救恩有關（意即揀選在邏輯上不是先於創造或神對世界的治理，而是先於拯救罪人），而他們認為特定救贖主義的原則（就區分的意義而言），是屬於神拯救受造物的範疇，而不屬於祂創造這世界的範疇。因此，他們認為「揀選」在邏輯上並不是先於創造或墮落，而是先於神在救恩方面採取的那些行動。在預旨的次序裡，他們把揀選置於神要達成拯救的那些預旨之前。這表示在神的思考順序裡，揀選的位置就落到創造與墮落的預旨之後，這兩個預旨是一視同仁地關乎全人類，因為所有人都確實受造、也確實墮落了；同時，揀選的位置是在救贖及其施行的預旨之前，因為確實不是所有人都得蒙救贖並享有救恩。這些人因此被稱為「墮落後揀選論者」，也就是說在預旨的邏輯次序安排上，他們認為揀選的預旨被排在墮落的預旨之後。

不過，還有其他人受到自己認定的聖經教導所影響（這些教導提到基督的救贖關乎全人類），並想要把救恩的普遍邀請建立在一種同等的普遍預備上，他們認為可以延後引進特定救贖的原則，把這原則放在神拯救行動本身的範圍內，所以他們小心地引進這原則，讓它的位置早到足以決定拯救工作的實際施行即可。因此，他們提議把

.....
贖後揀選論者、亞目拉督主義者、培恩主義者），會質疑或能質疑這種「神的旨意包括第一位人類的墮落」的觀點。也沒有任何明白且支持一神論的人能質疑這點。Cf. Th. Haring, "The Christian Faith," E. T., 1912, p. 479.

神在基督裡所作的拯救預備想成是為了全人類；但聲稱聖靈只將這預備有效地施行在特定個人身上。也就是說，他們假設神期望拯救人的某些（而非全部）行動是關乎全人類，然而只有當全部（而非部分）拯救行動在人身上生效時，人才能確實經歷到拯救。他們特別歸類為關乎全人類的拯救行動就是「基督的救贖」，而他們的架構可說是將神思考順序裡的揀選預旨，放置於「在基督裡蒙救贖」的預旨之後。他們因此被適當地稱為「救贖後揀選論者」（Post-redemptionists），意即他們認為揀選的預旨在邏輯上後於救贖的預旨。就他們的觀點而言，救贖是同等地關乎全人類，神只有在向人施行這救贖時，才對人類進行區分，並因此採取特定救贖的行動。

顯然，若要在預旨的次序裡排入揀選預旨和保留特定救贖的原則，這是所能排入的最後位置。若我們也認為聖靈向全人類施行基督的救贖（也就是說，若我們把特定救贖的原則延到拯救過程的實際施行救恩之後），那麼在神期望拯救人的行動裡，很明顯就完全沒有特定救贖主義了。這使「揀選」完全脫離神預旨的架構，除非我們寧可說（正如有人曾諷刺地說）：「神小心揀選要拯救的對象，只限於祂預見會運用自由意志來揀選他們自己的人。」因此，所有的加爾文主義者，若不是墮落前揀選論者，就是墮落後揀選論者，否則至少是救贖後揀選論者（也稱為「施行前揀選論者」〔Ante-applicationists〕）。

然而，若純粹從上述有關揀選預旨的觀點來理解救贖後揀選論者，那我們在這群人當中還未觸及最低限度的加爾文主義者。在救贖後揀選論者之間也有差別，這差別不是在於揀選預旨在預旨次序裡的位置（因為若再進一步延後它在這次序裡的位置，就會丟棄整個特定救贖主義的原則，並且脫離加爾文主義者的圈子），而是在於他們如何看待聖靈（在揀選預旨的安排下）施行救贖工作的本質，這也跟人心在領受救贖時扮演的角色有關。即使在加爾文主義者當中，也一直存在一群人，對人類意志的自主權非常感興趣，以致他們不願認為這意志在神重生人的行動上是「被動的」，並熱切希望將人的接受救恩，視為取決於意志本身的堅定行動。因此，他們自己發明一種加爾文主義，這思想假設神的確揀選那些將被帶到基督面前得救的人，而聖靈也藉祂的恩典毫無閃失地帶這些人到基督面前（藉此在救恩的施行上保存特定救贖主義的原則），但這思想認為聖靈如此有效地帶這些人到基督面前，不是透過全能地、創造性地在他們身上動工（這工作使他們成為新造之人，並隨後有新本性的運作），而是完全透過說服的行動，以祂無誤的智慧調整這行動，來配合蒙揀選之人的確切心思情況，以致確保他們出於自由行動而自願歸向基督並倚靠祂得救。這裡沒有出現普救主義，只有明確的特定救贖主義。但這思想採取一種權宜之計，好使它能說人自願歸向基督，並藉著他們尚未重生的意志所採取的

自由行動而與基督聯合；雖然那些歸向基督的人，全都是蒙神揀選要如此說服的人（祂完全知道人心的情況），以致他們才會確實運用自由意志而前來。人們將這類思想恰當地稱為「配合主義」（Congruism），因為它主張的原則是：恩典所贏得的那些人，都是神以「配合人心」的方式提供恩典的人；意思是說，有些人得救、而有些人不得救的原因，在於一個單純的事實，即聖靈在某些人身上進行恩慈的說服，而祂以一種謹慎且無誤的方式來調整這行動，好確保他們會堅守福音，但祂沒有以同樣謹慎的調整來說服其他人。

然而，我們也必須注意，「配合主義者」這名稱的意思非常含糊，以致還有另一個團體也擁有同樣的名稱，但這團體明確地反對加爾文主義，而我們此處所討論的這些人卻明確地想要在觀念上保持加爾文主義。這團體的教導是，聖靈的說服工作毫無分別地臨到全人類；但這種從普救主義來理解的聖靈恩典能否生效，完全取決於那些平等領受恩典之人的心思情況，其是否確實與這恩典互相配合。此處決定人得救與否的，不是神的主權揀選，而是人本身的一種天生差異，這顯然是自救主義的立場。為了避免把加爾文派的「配合主義者」與這種明確反對加爾文主義的團體搞混，我們習慣用他們最著名之代表人物的名字，來指稱這些加爾文派的配合主義者；此代表人物確實將這種思考模式引進加爾文派的教會，他名叫

培恩（Claude Pajon），於十七世紀中葉在法國掃模神學院（Theological School at Saumur）擔任教授。在同一所學校中，他的前輩與老師亞目拉督（Moses Amyraut），是首先在改革宗教會裡系統化闡述救贖後揀選論的人，而「培恩主義」（Pajonism）則是救贖後揀選論的一種低劣形式。因此，掃模學派的名聲不佳，因為它發明且提倡加爾文主義的兩種最簡化類型，而這兩種類型在現今的名稱都是取自此學派的教授名字，也就是亞目拉督主義（或稱為假設性普救主義），以及培恩主義（或按照其性質而被稱為配合主義）。

到目前為止，我們已呈現出四種類型的加爾文主義，而這囊括了所有可能的普遍類型：墮落前揀選論、墮落後揀選論、救贖後揀選論（又稱為亞目拉督主義或假設性普救主義）和培恩主義（又稱為配合主義）。這些都是某種加爾文主義，因為它們都肯定特定救贖主義的原則，認為神以這原則來決定在救恩的事上如何待人；而且正如我們先前所說的，加爾文主義的標誌就是特定救贖主義。現在，假使特定救贖主義不僅是加爾文主義的標誌，同時也是加爾文主義的主要內容，那麼這四種類型的加爾文主義（由於都保存特定救贖主義的原則），就不只可說是彼此相似，更可說是彼此相同，並且甚至需要依照它們各自如何看待與重視特定救贖主義的原則，來排列它們之間的優劣順序。然而，雖然特定救贖主義是加爾文主義的獨

特標誌，使加爾文主義有別於其他的救恩計畫觀點（我們之前已比較過加爾文主義與這些觀點），但特定救贖主義並不構成加爾文主義的主要內容；事實上，雖然加爾文主義強烈肯定特定救贖主義，但它並不完全是為了肯定而肯定。最一致體現出特定救贖主義原則的思想，不一定因此就是最佳類型的加爾文主義；光是肯定特定救贖主義的原則，雖然足以使人成為一位加爾文主義者，但不一定使人成為良好的加爾文主義者。若一個人在神期望拯救人的行動上不接受特定救贖主義的原則，他就不能成為加爾文主義者；但我們絕不可允許特定救贖主義的原則，吞沒加爾文主義裡其他豐富、有益的部分（就像法老的乾瘦母牛吞吃掉埃及的所有肥牛一樣），我們也不能認為只要肯定特定救贖主義，就是一種適當的加爾文主義。

因此，雖然我們可承認「救贖後揀選論」是一種加爾文主義，因為它確實肯定特定救贖主義的原則，但它不必然就是一種良好的、令人滿意的加爾文主義，甚至不必然是一種站得住腳的加爾文主義。首先，它是一種邏輯不一致的加爾文主義，並因此是一種不穩固的加爾文主義。其次，更重要的是，它離棄「代替贖罪」（substitutive atonement，以下簡稱「代贖」）的道理，而這道理對加爾文主義者來說，就跟特定救贖主義一樣寶貴，甚至應該把他對特定救贖主義的大部分熱心，拿來維護這代贖的道理。我說「救贖後揀選論」是邏輯不一致的加爾文主義，

原因是，它怎能一方面主張神賜下祂兒子同等地為全人類而死；另一方面又說當神賜下祂兒子來捨命時，祂已完全計畫讓聖子的死不會同等地有益於全人類，而是只讓祂將會揀選的某些人（因為神是神，在祂的預旨裡沒有時間的先後順序，所以這裡是指祂早已做好揀選了）成為這死亡的受益者？既然神是神，祂曉得祂從起初就一次全部計畫好的萬事，也計畫祂從起初就一次全部計畫好的萬事，我們就不可能主張：神計畫將祂兒子同等地賜給全人類，同時又計畫這賞賜不會確實拯救全人類，而是只拯救一群蒙揀選的人，即祂親自提供這賞賜的對象。簡單來說，亞目拉督主義者構想出來的預旨次序，必然意味這些預旨之間有種時間先後順序的關聯；而他們的這種假設等同將神廢掉，並只能藉著更改贖罪的性質來避開這點。因此，他們更改贖罪的性質，也傷害了基督教信仰的核心。

亞目拉督主義者「自豪地表明」他們完全相信關於揀選的教義，並希望將注意力集中在這教義上，如同這教義使他們成為良好的加爾文主義者。但他們系統的真正關鍵促使他們更改贖罪的教義，而他們也在這方面重擊加爾文主義的核心。沒有人可以合理主張一種有條件的代贖，因為這條件對神來說完全不是條件（若你至少承認神預先知道基督替誰贖罪），於是亞目拉督主義者必然完全離棄一種代替性的贖罪。更改的結果是，基督並沒有代替罪人而死，好承擔他的刑罰並為他贏得永生；祂的死反而只是

使罪人有可能得救，向罪人開啟得救的道路，挪走擋在罪人得救道路上的一切阻礙。但除了他們的罪以外，還有什麼阻礙擋在罪人得救的道路上呢？而且若這阻礙（他們的罪）被挪去，他們不就得救了嗎？因此，亞目拉督主義者必須捏造出其他某些阻礙，並說基督已挪去這些阻礙（因為不能說祂已挪去罪的阻礙），好叫他們能把一些功能留給祂，把某種功效歸給祂的犧牲受死。從他們的觀點來看，基督並沒有挪去罪的阻礙（因為這樣會使祂為之而死的所有人都必定得救），而且也沒有確定拯救任何人。因此，只好說基督挪去一切妨礙神拯救人的事，只是沒有除去人的罪；而基督藉此為神預備可以介入的道路，使神可以無後顧之憂地進行祂的道德治理來拯救人。贖罪沒有為這種救人方法奠定任何基礎；贖罪只是開啟一條路，讓神可以無後顧之憂地在其他基礎上拯救他們。

我們現在簡直是在談「贖罪的治理論」(Governmental Theory of the Atonement)；^{註2} 事實上，這就是我們基於這些前提所能達到最高級的贖罪論。換句話說，贖罪的所有實質都蒸發了，好讓他們能說贖罪跟全人類都有關係。的確，我們馬上就能認出，將贖罪視為臨到全人類，無可避免

.....
註2 編註：「治理論」並非正統的贖罪論，它主張神可以不要求人為罪付上代價而逕自赦免罪，但既然神是法律道德的制定者，又是宇宙的治理者，所以不論何時有人觸犯律法，就需要有某種懲罰的制裁。因此，基督的死並未為任何人的罪付上代價，神只是藉著祂的受苦來表明，當人觸犯神的律法時，就必須接受懲罰。參古德恩 (Wayne Grudem)，《系統神學》，張麟至譯 (Brunswick：更新，2011)，頁587。

會因此導致贖罪變成虛有其表。若贖罪為特定個人所做的事，只不過是它做在全人類身上的事，那它顯然沒有拯救任何人；因為顯然不是全人類都得救。我們必須作出選擇，是要選具有崇高價值的贖罪，或是選具有廣泛延伸的贖罪？這兩者不能同時並存。這就是加爾文主義反對這種妥協方案（自認改善了亞目拉督主義）的真正理由：此方案將贖罪視為臨到全人類，結果犧牲了贖罪本身的價值，而加爾文主義要求的是一種確實拯救人的真正代贖。一種確實拯救人的真正代贖，不可能臨到全人類，因為明顯不是全人類都得救；因此，加爾文主義為了保持贖罪的完整性，就堅持在神思考拯救過程的順序裡，特定救贖主義是排在贖罪之前。

既然亞目拉督主義是種糟糕的加爾文主義，那麼培恩主義當然只會更加糟糕。培恩主義不滿足於毀壞贖罪的整個實質（贖罪正是因這實質而寶貴：「祂是愛我，為我捨己」），它更進一步毀壞重生的整個實質（在聖靈的創造之工裡，祂藉這重生而使我們成為新造的人）。若神的拯救行動沒有超越我自己能做到的事，若我只能被說服而去接受基督，那麼就算我們宣告是神決定誰會得救，這又有什麼益處呢？這裡沒有談到神預備人從罪疚得著釋放，以及預備人脫離罪的敗壞與權勢。完全容不下人實際感到罪疚或敗壞；既沒有拯救人脫離公義之神的烈怒，也沒有救人脫離自己內心根深蒂固的邪惡：在這種拯救行動過

後，我們仍然是之前的老樣子。這裡向我們呈現的前景令人害怕；我們基本上會一直永遠是原本的老我，只是我們改善了對基督的態度，而這是我們能被說服去為自己完成的事。基督教信仰的整個實質都蒸發了，而我們卻受邀去承認這殘缺思想是純正的加爾文主義，只因它確實維護神的主權。這讓我們徹底體認到，即使一個人最完全地承認神的主權，這也不足以使他成為良好的加爾文主義者。否則，我們恐怕必須承認每位回教徒都是良好的加爾文主義者了。若不衷心承認神的主權，就不可能有加爾文主義；但就承認神的主權而言，只是朝真正的加爾文主義邁進一小步。培恩（加爾文派「配合主義」的創始人）改進了自己的基本思想，但只稍微勝過一種高等的自然神論。

這裡特別值得我們將這些事說清楚，因為最容易使一般人拒絕加爾文主義的，或許就是將加爾文主義等同於一種抽象的主權教義，而不考慮這主權所維護的具體益處。事實上，加爾文主義所支持的「神的主權」，不但必然意味著特定救贖主義（若沒有特定救贖主義，人與神之間的真正信仰關係就不可能存在），同時也必然維護與此互補的、救贖的「救世主義」（聖經同樣宣告這種「救世主義」，其中彰顯出神有廣大的憐憫）。^{註3} 我們必須

.....
註3 編註：這裡所說的「救世主義」一詞，其英文跟前幾章提到的普救主義一樣都是「universalism」，但兩者的意思不同。作者在之後會解釋「救世主義」的意思，在此為了避免造成讀者的混淆，就將加爾文主義所維護的「universalism」翻譯為「救世主義」。

牢記，特定救贖主義和救恩方面的吝嗇，是兩個不同的概念；若認為特定救贖主義的核心，就是「宣告只有少數人會得救」，這只是對特定救贖主義的一種諷刺。^{註4} 在加爾文主義裡，特定救贖主義所主張的是：神的拯救行動是直接針對個人；它所反對的觀念是：神在拯救過程中，從來不直接與個人接觸（人從來沒將神想成是拯救他個人的神），祂期望達成拯救而做的一切，都只是為了且針對人類全體。至於神在拯救個人時，祂的拯救恩典究竟臨到多少人，是否多到讓我們以為就跟全人類一樣多，並不是這裡討論的問題。單就「神的主權」與「特定救贖主義」這兩項原則而言，沒有理由認為一位加爾文主義者不可能變成最明確意義的普救主義者，即主張每位個人都會得救；事實上，有些加爾文主義者（他們忽視聖經的教導），已在這種最明確的意義上成為普救主義者。加爾文派的特定救贖主義所強調的重點，不是在於神只拯救零星的少數人脫離罪人的群體，如同把幾根燃燒的木頭從火裡搶救出來；而是在於神拯救人的方法，即祂施加全能的恩典在人身上，藉祂兒子的寶血來買贖他們歸於自己，透過聖靈的

.....
註4 因此，加爾文主義不傾向樹立「只有少數人得救」的教義，但在（舉例來說）路德宗裡較明顯有這傾向。奎恩施特（Quenstedt）首先主張「選民」的特色就是「稀少」，正如「遭擯棄之人」的特色就是「眾多」，Quenstedt, *Theologia Didactico-Polemica*, 1715, ii, p. 30；而吉哈德（John Gerhart）宣稱在人類之中「得永生的人」，首先就在於他們是「少數」，John Gerhart, *Loci Theologici* Ed. Cotta, 1781, xx, p. 518。另參：“The Lutheran Church Review” for January, 1915, article “Are there few to be saved?” 至於聖禮主義對此的觀點，請參：F. W. Farrar, “Eternal Hope,” 1878, pp. 90ff., 以及 “Mercy and Judgment,” 1881, pp. 137-155.

創造行動而臨到他們的內心深處，並以主神全能者的身份親自拯救他們。至於神以此方法買贖多少人（甚至多到包括每一個人在內的全人類），並藉著親自與這些人個別相交，而帶領他們進入與祂自己的永恆相交，這完全不是特定救贖主義關心的問題。就這種意義的「普救主義」而言，幾乎沒有抵觸特定救贖主義，以致唯有特定救贖主義者才能在邏輯上成為這種普救主義者。^{註5}

我們需要再多說明一些。事實上，加爾文主義有個重要任務，也就是維護關於福音的真正「救世主義」（因為有一種關於福音的真正「救世主義」），正如它也必須維護關於恩典的真正特定救贖主義。加爾文主義者堅持超自然主義與福音主義的原則（即拯救唯獨出於神，而且神是直接施恩動工來拯救人），而這種堅持不但使他們成為特定救贖主義者，同時也使他們成為符合聖經意義的「救世主義者」。換言之，神的主權奠定唯一的根基，讓我們對世人的得救有活潑的確據。我們在前幾章提到的幾個普救主義系統，所提供的只不過是一種虛假的普救主義：這種假普救主義不是關乎得救，而是頂多關乎所謂的得救機會。但一種普世的得救機會（若我們膽敢用這些詞），能給你什麼確據來相信所有人、許多人、甚至是任何人將會

.....
註5 編註：作者在這裡的意思，不是說加爾文主義認同全人類都得救的普救主義，而是強調特定救贖主義跟多少人得救無關，因此就算主張神以祂的主權來確實針對每個人施行拯救，這也沒有違反特定救贖主義的原則。

得救呢？照理說，這種普世的得救機會是賜給所有人，但在經過兩千年之後，卻只有一群少得可憐的人利用這機會而得救。那麼就算這世界再繼續存在千百億年，我們有什麼理由相信，將來會有一個比我們今日所見更接近完全得救的世界？在今日的世界裡，基督宗教（即使將有名無實的某些教派也算在內）為自身贏得的人數，我不說只佔全人類的一小部分，而是只佔那些聽過此信仰之人的一小部分。^{註6} 當你舉目望向遙遠的未來，若你希望在末時看見一個得救世界的榮耀，那你只能在以下的崇高原則裡找到如此榮景的保證：唯獨神能拯救人；人的得救完全是出於神；神要按照自己所定的時間與方法，將這世界全面地帶到基督的腳前，而神毫不猶豫地說這位配得我們愛戴的基督，不但是我們個人的救主，同時也是世人的救主；而且基督自己也宣告，祂不只為我們的罪作了挽回祭，也是為普天下人的罪。因此，加爾文主義不但維護特定救贖主義，而這特定救贖主義使我確信神是我個人的救主；它也同樣維護「救世主義」，而這「救世主義」使我確信祂也實在是世人的救主。沒有其他根基能使我們擁有其中任何

.....
註6 Cf. R. A. Knox, "Some Loose Stones," 1913, pp, 111 sq. 坦普 (William Temple) 在 "Foundations" 一書中引人注目地說：「地球很可能繼續適合人居住長達無數年。我們只算是原始的教會。」拿克斯 (R. A. Knox) 反對這點 (儘管這看起來相當真實)，並接著辯論說，沒有任何可靠根據使人認為基督教信仰將持續向它的仇敵誇勝。他主張：「從神學上看來，若自由意志並非有名無實，這世上的大多數人確實很可能會拒絕基督教的啟示。」當然，我們同意若得救的事取決於自由意志，我們就沒有任何根據可以期待將會有個得救的世界。

一種確據。只有站在這個根基上，我們才能擁有一種毫無瑕疵的確據，不但確信神帶著拯救恩典而臨到的個人會得救，也確信祂帶著拯救目的而進入的這世界將會得救（這救恩遍及世界上的每片土地）。^{註7}

若我們要恰當地檢視基督的救贖，就必定不能只從個人層面來看這救贖，而是也要看這救贖跟社會、甚至是跟全世界的關係。每個人不是彼此疏遠的離散粒子，如同互相分離的單元。每個人都是「人類」這個有機體的成員；而人類本身則是一個更大有機體（即全世界）裡的元素。因此，我們不能假定在神心裡的救恩計畫只跟個人相關：這項計畫必然關係到更大的整體，而這些個人則構成其中的一部分。若我們只從這救贖在個人身上的運作模式和效果來看待它，那我們對基督的救贖就只有部分的認識。我們也必須問：這救贖在人類這個有機體裡如何運作，以及它在全世界這個更大有機體裡產生什麼效果？耶穌基督來是要拯救人，但祂來拯救人時，並不是使每個人在祂裡面與其他人脫節。就拯救人而言，祂來是要拯救人類；因此，聖經堅持祂來是要拯救世人，並將「世人的救主」這項偉大頭銜歸給祂。聖經甚至比這再更進一步：聖

.....
註7 編註：這幾段內容反覆出現的「世人」和「世界」，在英文裡都是「world」一詞。我們依上下文而將這詞譯為「世人」或「世界」，但作者在這幾段提到「世人的得救」或「得救的世界」時，不是指全人類都會得救，也不是在談除了人以外的事物會得救，而是強調神不但有能力拯救個人，也有能力拯救這世界上的眾多人類。

經沒有停止擴張它的前景，直到它宣告神的美意是要「使天上地上一切所有的，都在基督裡面同歸於一。」只要我們還把注意力侷限在神拯救個人的行動模式上，並因而堅持我們自己所謂的「特定救贖主義」，我們就尚未充分了解關於救恩計畫的聖經教義。若我們要觀看救恩的完整面貌，就必須讓雙眼去飽覽那更廣闊的前景。神賜下祂的獨生子，是因為祂愛世人；耶穌基督所作的挽回祭，是為了普天下人的罪；祂來乃是要拯救世人；將要蒙祂拯救的正是這世界。

對我們來說，最重要的就是在此記住，神的計畫是經由過程來施行拯救（不論是拯救個人或世人）。無疑地，個別罪人的得救是經過不同階段和時間的推展，才能開始享有那完全實現的救恩。即使我們蒙基督所救贖、蒙聖靈所重生、藉由信心而稱義、蒙神接納成為祂家中的兒女、蒙聖靈引導而活出新生命的好行為，我們的得救都仍在進行當中，尚未達到完全。我們仍會陷入試探的網羅；我們仍會落入罪中；我們仍會經歷生病、憂傷與死亡本身。我們蒙救贖的身體，只能等著在軟弱中衰殘，以及在墳墓中腐朽。我們蒙救贖的靈魂，只能緩慢地進入神所賜的產業。只有當號筒末次吹響，我們從墳墓中復活，被成全的靈魂與不朽壞的身體結合進入神為祂兒女預備的榮耀裡，那時我們才完全地得救。

世人的救贖也同樣是一個過程。這救贖也有它的階

段，只能逐步地邁向完全。但它最終也將變得完全，而我們到時就會看見一個完全得救的世界。當然，這救贖在過程的任何階段裡都不完全，這世界（如同個人）必定呈現出尚未完全得救的樣子。我們無法拿這世界在今日的未完全得救，來反對世界的完全得救；正如我們無法拿我們個人在今日的未完全得救（我們裡面有殘存的罪，我們身體的軟弱和死亡），來反對我們個人的完全得救。每件事都有自身的次序：首先是種子，接著是葉片，然後是結出成熟的穀粒。正如在基督再來時，我們每個人必要像祂，到時我們必得見祂的真體；同樣地，當基督再來時，這世界也終必完全得救，將有新天新地，有義居在其中。

我們在此所關心的，並非列舉出這世界必須經過哪些階段，才能達到完全得贖。我們不問這過程要花費多久時間，也不探討這世界要藉什麼方法才會完全得贖。這些是屬於末世論的題目，就算略微在此提及它們，也會使我們脫離目前的討論範圍。我們在此所關心的，只是確定這世界將會完全得救；即使這結果的實現需要經過一段長久過程，要經過許多階段，並代表這世界的未完全得救要持續許多年日，也都不會妨礙這種看法。當然，這世界經過許多世代都沒有完全得救，意味著在世界邁向得救的長久過程裡，有許多人失喪了。因此，有關世人得救的聖經教義，並不是一般人所說的「普救主義」，不是說全人類毫無例外都得救了。在世界邁向完全得救的整個過程裡，

無可避免有許多人失喪了；正如個人有其得救過程，也意味著個人在未完全得救的貧瘠歲月裡，錯失許多對基督的服事。但在個人與世界的兩種情況裡，目標最終都會達成：將有完全得救的個人，也將有完全得救的世界。我們或許可以將這點表達為：聖經教導一種「末世性的救世主義」，而不是一種每個人都會得救的普救主義。聖經說基督來是要拯救世人，說祂確實拯救世人，以及說祂將拯救世界；這些話都不是指祂來是要拯救每一個人，因為祂並沒有拯救每個人，並非每個人都靠祂得救。這些話的意思是：祂來是要施行拯救，祂也確實拯救人類；人類正在被神引導進入一種種族的救恩，在人類經年累月的進展裡，最終將達到一種完全的得救，我們會看見一個得救世界的榮景。藉此，人類達到它受造的目的，而罪再也不能將人類從神手中奪走；神對人類的最初心意得以實現；雖然人類墮入罪中，但透過基督就得以重新歸向神，並達到神起初為人類定下的結局。

但我們無法想像，人類進展到神為它所定的目標，完全是取決於一種得救的機會；或是被交付給人類那不可靠的自我決定。若真是這樣，這進展就不會、也無法以得救為確定的目標了。人類正邁向的目標是由神決定的：這目標就是得救。而在邁向這目標的每個階段，當然也是由神決定的。換句話說，人類的這種進展是一種由神決定的進展，並邁向一個由神決定的目標。事實上，在人類存在

的每個時刻裡，其中每項細節都是由神決定的；而每項細節在神決定的進展裡都是一個階段，朝神為人類所定的目標前進。基督實在地為祂教會作萬有之首：所有臨到祂教會的事、祂教會存在的每個時刻的所有情況、祂教會所經歷的每次「好運」（套句人們的荒謬用詞），都是由祂安排的。教會以什麼速度進展到「成為完全」這個目標、它的進展具有什麼特性，以及在它進展的每個階段有哪些特定個人會被帶進教會，這一切都在神的手中。主將得救的人天天加給教會。正是透過神對這些事的掌管（簡言之，這掌管就是帶領人類邁向得救），這個偉大目標最終才得以實現。當然，當我們這麼說時，就已經談到了揀選與擯棄。因此，宣稱基督為祂的百姓而死，並宣稱基督為世人而死，這其中沒有任何矛盾。祂的百姓在今日或許不多，但世人明日將成為祂的百姓。但我們必須正確地說，除非基督確實拯救祂的百姓（而非僅向全人類開啟得救的大道），否則我們就沒有根基去相信將會有個得救的世界。世人的得救和個人的得救一樣，都是完全且唯獨倚靠主基督親自用祂無可抗拒的大能來動工。唯有加爾文主義者擁有確據去相信個人或世人的得救。兩者的得救都同樣完全倚靠神的主權恩典。^{註8} 其餘根基皆是不穩固的沙土。

.....
註8 因此，就連哈爾林也正確地見證說：「只有藉著信靠永生神，那麼相信一個必定會達成的最終目標，這信心才會成為一股在世上和個人心裡的大能。」Th. Haring, "The Christian Faith," E. T., 1913, p. 474.

國家圖書館出版品預行編目資料

救恩計畫 / 華腓德 (Benjamin B. Warfield) 著 ; 郭熙安 譯 ;
-- 初版. -- 臺北市 : 改革宗, 2017. 1
114 面 ; 15 x 21 公分. --

譯自 : The Plan of Salvation

ISBN: 978-986-6687-91-4 (平裝)

1. 神恩

242

105023977

這本珍貴小書根據聖經來解答「人如何得救」的問題。我高度推薦這本書，因為華腓德用極好、極特別的方法來比較不同的救恩觀，他先從最大的分類開始（自然主義與超自然主義），不斷摒除錯誤的觀點（自我拯救、靠聖禮得救、全人類都得救），直到讀者了解神的大能如何施行揀選和拯救，進而思考我們所敬拜的是怎樣的神，並引導讀者將神應得的榮耀歸給祂。

葉提多 (Tim Yates)
改革宗神學院 教務主任

