

作者：傅格森 (Sinclair B. Ferguson)

翻譯：詹益龍

編譯：彭彥華

封面設計 排版：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

2018年8月初版

Website: www.crtsbooks.net

版權所有 請勿翻印

*The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, and Gospel Assurance—
Why the Marrow Controversy Still Matters*

Copyright © 2016 by Sinclair B. Ferguson

Published by Crossway

1300 Crescent Street

Wheaton, Illinois 60187

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form by any means, electronic, mechanical, photocopy, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher, except as provided for by USA copyright law.

Chinese edition © 2018 by RTF Publishing Co., Ltd. (Taiwan)

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

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

e-mail: admin@crtsbooks.net

Cover photo by Aaron Burden on Unsplash & Ornaments Designed by Freepik.com

封面中文書名「全」字型取自中華民國國家發展委員會，CNS11643中文標準交換碼全字

庫網站，<http://www.cns11643.gov.tw>。

• Printed in Taiwan •

ISBN：978-986-95757-9-9

定價：新台幣 420 元

國家圖書館出版品預行編目資料

全備的基督：律法主義、反律法主義與福音的確據—

為何「精華爭議」仍然至關緊要 // 傅格森 (Sinclair B. Ferguson)

著；詹益龍 譯；彭彥華 編譯

-- 初版. -- 臺北市：改革宗，2018.8；296 面；15 x 21 公分. --

譯自：The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, and Gospel Assurance -- Why the Marrow Controversy Still Matters

ISBN: 978-986-95757-9-9 (平裝)

1. 神學

242

107013797

目錄

提摩太·凱勒序	- 7 -
引言	- 15 -
1. 「精華爭議」的興起	- 23 -
2. 福音裡的恩典	- 39 -
3. 預備、扭曲、毒藥	- 65 -
4. 危險！律法主義	- 87 -
5. 恩典的次序	- 113 -
6. 可疑的症狀	- 147 -
7. 反律法主義的面貌	- 163 -
8. 病因與治療	- 187 -
9. 確據的精華	- 213 -
10. 對基督的確據如何轉變成得救確據	- 235 -
11. 「攔阻隨處滿佈」	- 257 -
結論	- 275 -
附錄：湯瑪斯·波士頓論信心	- 279 -

提摩太·凱勒 序



你手上的這本書不僅是有益的歷史反思，也是為後世而寫的佳作。

在十八世紀早期，蘇格蘭長老會內部發生名為「精華爭議」（Marrow Controversy）的辯論，其起因（雖然不是主因）是費希爾（Edward Fisher）所著《現代神學精華》（*The Marrow of Modern Divinity*）一書的重新出版及衍生的歧見。這場爭論的根源，是基督徒長期難以釐清「行為」與「恩典」、「律法」與「福音」之間的關係。這困難不僅出現在我們的系統神學裡，也發生在我們的講道和教牧事工當中，最終也出現在我們的內心深處。傅格森博士以一種引人入勝且平易近人的方式，精彩地講述歷史上的「精華爭議」。然而，他著述的真正目的不只如此。他想藉著此古老爭論的背景與特點，來幫助我們瞭解這項長期難題的性質（這難題仍在今日教會肆虐）。據我所知，在近來出版的福音派著作裡，此書最具啟發性且令人信服地闡明這難題。

「精華爭議」最引人注目的特點之一，就是《現代神學精華》的支持者被控告為擁護反律法主義，而某些批判該著作的人，則被懷疑是律法主義者，即便雙方都認同《西敏信條》（Westminster Confession）關於稱義與行為的教導。《西敏信條》相當精準且清楚地陳述這項教義。

它教導說：人透過相信基督而稱義，這是根據基督的「順服與祂滿足神的公義」被歸算給我們，而不在於我們的任何善念或善行。^{註1} 然而，雖然善行絕非我們被稱義的理由，卻是絕對必要的證據，來證明我們擁有使人稱義之信心。^{註2} 但我們也必須反過來強調，這種「出於福音的順服」（即這善行出於「感謝與確信」神施恩拯救），^{註3} 絕不會成為我們在神面前稱義的理由，^{註4} 甚至當我們因犯罪而使神產生「父親般的不悅」時，也不會失去稱義的地位。^{註5}

《西敏信條》非常詳細地解說更正教的稱義觀，表明人唯獨因信且靠著基督而稱義。所有參與「精華爭議」的人，早就認同這份用詞精準的神學聲明。那他們怎會互相指控對方是反律法主義與律法主義，促使教會內部產生裂痕，並最終導致教派分裂呢？雖然這種精準的神學陳述相當重要，但它最後顯然沒有解決這項持續存在的難題，即我們該如何理解律法與順服在基督徒生活中的角色。

傅格森以「精華爭議」作為恰當的例子，從中得出幾項結論，並且進一步仔細檢視每項結論，好讓我們可以將其應用於現今的時代。以下是他的一些主題及論述，我認

.....
註1 《西敏信條》第十一章第1節。

註2 同上，第十六章第2節。

註3 同上。

註4 同上，第十一章第1節。

註5 同上，第十一章第5節。

為它們非常實用、發人省思且滿有智慧。

第一個不容爭辯的結論是：**律法主義與反律法主義**，不只是教義立場的問題。「精華爭議」的雙方都不認為「人可以透過行為來拯救自己」，也不會說「人在得救之後，就不需要順服神的律法」。雙方也都不贊同明顯屬於律法主義或反律法主義的教義。然而，律法主義與反律法主義卻能強烈存在於一項事工裡。這兩種思想都是錯綜複雜的事，關乎人的心態、信仰實踐、性格和讀經方式。傅格森甚至在一處正確地指出，律法主義的精神有一部分在於你對神的**感受**。

律法主義精神的特徵是，嫉妒、對小事過度敏感、嚴厲無情地看待別人犯的錯，以及帶著狹窄的心胸來作決定。《現代神學精華》的作者與湯瑪斯·波士頓（他是「精華人」的領袖並支持這本書），都曾分享令人感動與反省的記載，談到他們如何從事多年的事工。其中提到他們認同關於稱義的正確教義，但在實踐層面的表現，也曾像把神的律法當作一種「行為之約」，而非「生活的準則」。^{註6} 與此同時，即使一個人在教義方面拒絕反律法主義，他還是可能在實踐方面逐漸產生反律法主義。反律法主義會以一種世俗福音的形式出現，用「自我接納」的信息來偽裝成基督教。更常見的是，當牧師的講道與牧養暗暗地分離信徒的責任與喜樂時，這種反律法主義就會浮現

.....
註6 同上，第十九章第6節。

出來。若人沒有把完全、熱切地順服神，當成一種極大的喜樂——意即把順服視為效法、認識、取悅神的方式——這就是一種反律法主義的傾向。

我學到的第二件事就是：**律法主義與反律法主義有同樣的根源**。我認為，多數讀者會發現這是他們近來聽過的最佳洞見，此見解甚至能引發一種眾所皆知的典範轉移。若將律法主義與反律法主義當作完全對立的思想，實在是一個致命的教牧錯誤。傅格森說這兩種思想其實是「同一子宮孕育的異卵雙胞胎」。他指出這兩者的共同源頭是撒但在伊甸園裡說的「謊言」：你不能信靠神的良善，也不能相信祂要使我們幸福快樂的承諾；所以，若我們完全順服神，我們就會錯過好東西並落入悲慘的下場。

由於這兩種思想都拒絕相信神的愛與恩慈，所以它們假定神給我們的任何命令，都是祂不願賜福我們的明證。這兩者都沒有看到，順服不但能取悅這位恩慈的神，也能使我們找回真正的自己，成為原先被造要達到的樣式。這兩者都不理解順服帶來的喜樂；它們把順服視為神強加在我們身上的某種東西，而這位神的愛是有條件的，除非我們做一大堆事，否則祂不願賜福給我們。這兩者的唯一不同之處在於：律法主義者厭倦地背負這重擔，而反律法主義者拒絕並拋棄這重擔，他們認為若神果真滿有慈愛，祂就不會對人有此要求。為了挽救「慈愛的神」這一觀念，反律法主義者想盡辦法主張神並不要求我們順服。

因此，我學到的第三件事是：**若認為主要問題是在於某一方的特定錯誤，這實際上就是掉進另一方的錯誤當中。**若你沒看見傅格森說的重點：律法主義與反律法主義都起源於不明白神那恩慈良善的本性；那你可能會認為，其中一方真正需要的解藥，就是接受另一方的某些思想。從這角度來看，律法主義的解藥就是少一點強調律法與順服，而反律法主義的解藥則是多一些這方面的強調。

這是非常危險的事。若你對有律法主義傾向的人說，他們不應該太強調順服與律法，那你就是將他們推向反律法主義的精神，以致無法看見律法是神所賜的美好禮物。若你對有反律法主義傾向的人說，他們應該更留意神的警告，以及更強調不順服的危險，那你就是將他們推向律法主義的精神，使其將律法當成一種行為之約，而非先明白神出於恩典來拯救他們，然後將律法視為榮耀神、討神喜悅的方法。

最後，這本書讓我看見，**律法主義與反律法主義的解藥乃是「福音」。**傅格森這樣說：

福音就是要拯救我們脫離這個（出於撒但的）謊言，因為福音表明：基督的降臨與為我們而死，其背後彰顯出父神的慈愛，祂將自己的一切賜給我們，首先是賜下祂兒子為我們而死，接著賜下祂的靈來住在我們心中……只有一種解藥能治療律法主義的病症。這解藥也是福音為反律法主義所開的相

同藥方，意即認識並體會與耶穌基督本身的聯合。
這會使人對神的律法產生新的愛慕和順服。

既然這兩種錯誤思想同出一源，那麼解藥當然也是相同的，也就是重新講述福音，高舉神的良善與慈愛本性，藉此使人將順服當成一種喜樂。這兩者的解藥，就是更完整、符合聖經與深入地認識恩典和神的本性。

本書還有許多其他有益的探討與論述，讓我舉兩個例子來說明。傅格森指出，保羅新觀在某些情況下會如何助長偏向律法主義的讀經方式；另一方面，有些人批評傳統將舊約律法分成三種性質（即道德律、禮儀律及民事律），傅格森說他們會強化反律法主義的思想。然而，就我們目前討論的這些議題，我想指出我從這本佳作得出的主要推論。

加爾文說稱義是「信仰的主軸」或「翻轉信仰的主要關鍵」。他繼續說：「除非你先了解自己與神的關係為何，以及明白什麼樣的審判要臨到你，否則你就沒有基礎……使你得以培養對神的敬虔。」^{註7} 這句話說的沒錯，意即我們在神面前的稱義地位，不能是敬畏神的「眾多動機之一」。這地位必須是我們一切思想、感受及行事的基礎；否則，我們天生的思考模式（即認為神不是為我們好），就會將我們拉回到行為之約。

然而，若我們的主要問題真是「不信神的慈愛與良

註7 加爾文，《基督教要義》，3:11:1。

善」，那麼當我們說：「你只需相信自己已被稱義，就能邁向成聖」，這就將問題過於簡化了。這種想法會導致你試著用較少強調律法的方式，來治療律法主義的病症。你需要的不只是抽象地相信自己免受律法方面的刑罰，也需要更新自己對神的看法。然而，約翰·歐文在他論到治死罪的著作中提到，這問題的答案也不只是：「你只需更努力成為聖潔，就能邁向成聖。」歐文主張，有罪行為的根源，是在於沒有能力去恨惡罪惡本身，而這無能是起源於一種傾向：只將順服當成避免危險和過好日子的手段，而非藉著順服來表達我們愛慕和認識耶穌本身。

因此，若要在恩典中長進，不能只是更加相信我們已被稱義，雖然我們應該每天默想這個事實；從更全面的角度來看，這長進是基於我們將恩典的福音運用在罪的根源上，來對付人心不信任神的良善，以及過度愛好其他事物（除了救主以外的事物）。當我們注視基督在福音裡的榮耀時，就會重新排列我們內心喜好的事，以致我們在祂裡面得著最大的喜樂，而其他一直轄制我們生活的事，也就沒有能力再奴役和捆綁我們。這種成聖是出自更深入地瞭解福音，但這不只是告訴自己「已蒙神接納和赦免」的基本真理而已。傅格森將透過本書指出，把這整件事情弄清楚，對講道及牧會果效有多麼重要。

引言



《全備的基督》（副標：律法主義、反律法主義與福音的確據——為何「精華爭議」仍然至關緊要），這書名似乎暗指一段歷史故事。確實如此，這故事始於十八世紀初期的蘇格蘭，然後再簡短回溯到比這更早七十年的英格蘭，當時有人寫下一本匿名且不尋常的書籍，全書以問答式的對話風格呈現。書中有四位參與對話的人：一位年輕基督徒、一位律法主義者、一位反律法主義者，以及一位傳福音的牧師。此書是一本用引文拼湊而成的作品，書中引用改教時期與清教徒時期許多敬虔之人的話語。

有位蘇格蘭牧師在蘇格蘭邊境的偏僻牧區服事，若不是他在一位會友家中發現這本書，此書可能會一直鮮為人知。此書的發現導致二十年後發生一場神學爭辯，而這場爭辯使此書在教會界名留青史。

讓我們將時間快轉至260年後，來看你手中這本書的由來。

在1980年春，我在位於蘇格蘭格拉斯哥市的家中收到一封信。信中邀請我前往美國印第安納波里市，在一場牧者研討會上演講這主題：「從『精華爭議』學到的教牧功課」。

這主題給我的感覺，可能就跟給你的感覺一樣：

「這不是開玩笑吧！」當時若不是為了能一訪美國（在此之前，我只去過美國一次），為了向邀請我的牧師表示尊敬，以及像我這樣的年輕牧師竟然有榮幸向眾多牧者演講，我可能會婉拒這次邀約。若一位現代牧師認為「從『精華爭議』學到的教牧功課」，這主題聽起來就像「『蔬菜總動員』給牧者的啟發」一樣令人膽怯不安，我想也沒人會怪他。也許每位看重蘇格蘭神學傳統的學者，都曾聽過這項爭議及背後牽涉的那本書，但還有其他人聽過嗎？

如今在三十多年後，我依然鮮明地記得當時的一個情景。就在我準備前往研討會的前幾天，我的妻子桃樂絲（Dorothy）端著咖啡走進我的書房。我記得自己原本看著正在預備的講稿，後來抬頭輕嘆說：「我真不知為何花時間準備這主題，很難想像在美國有人會對『精華爭議』感興趣！」

後來，研討會順利舉行並結束了，我相當慶幸能參與其中。我非常喜歡這次的研討會，我的演講引起眾多迴響，而我也結識不少至交。之後，我回到家，生活一如往昔。

在三年後（1983年），我們全家搬至美國費城，我準備在西敏神學院擔任教職，並展開在美國的長期事工。從那時開始，在我去講道、演講或授課的每個地方，幾乎都有人向我說：「我曾聽過你講論『精華爭議』的錄音帶

（沒錯，就是早已過時的『錄音帶』！）」基督徒的生活總是充滿驚奇，基督徒的事工當然也不例外。正如威廉·古柏（William Cowper）所寫的歌詞：「上主作為何等奧秘，行事偉大神奇」。^{註1}

有幾個理由使人對這看似深奧的主題感興趣。表面上，「精華爭議」是關乎：我們如何傳福音、神的律法與人的順服在基督徒生活中扮演的角色，以及擁有得救確據是什麼意思。但這些議題終必關乎福音本身。雖然這些議題曾在教會歷史的某個時期成為討論的焦點，但它們只是冰山一角。這些議題之所以長期受人關注，乃是因為它們背後隱藏最基要的問題：我們在耶穌基督身上，所要認識的是什麼樣的神（約十七3）？追根究柢，祂到底是怎樣的一位神呢？那塑造我們基督徒生活的氛圍，會反映出我們對這些問題的回答。

這就是深植於「精華爭議」當中的問題。就此而言，我們對「精華爭議」的反思，絕不只是出於喜愛研究古老歷史，也不單純是一種學術討論。

多年來一直有人問我，是否打算出版當年研討會的演講資料。演講者都瞭解一件事（特別是在事後看過自己演講稿的人），若要將之前用來演講的資料改寫成一本書，通常需要花比原先準備資料更多的功夫及時間。從那場演講過後的數十年間，我一直把時間與精力用在其他的工作

.....
註1 William Cowper, "Light Shining Out of Darkness," 人們較常以第一句歌詞來為這首歌命名：《上主作為何等奧秘》（1774）。

上，但我心頭仍舊掛念此事，「何時著手出版此書呢？」

如今，這一天終於來臨了！

《全備的基督》是一本怎樣的書呢？這不是一本專門研究《現代神學精華》的書，雖然書中會提到這本古老書籍；此書也不是一份針對「精華爭議」的歷史分析，雖然此書是以這場爭議作為背景；此書也不在於研究湯瑪斯·波士頓的神學，雖然書中經常提到他的名字。

用來形容此書的最好方式，或許就是借用古典音樂界的說法：將《全備的基督》的副標題取名為「『精華爭議』的主題變奏曲」。此書是從現今的框架來看，進一步反思在十八世紀出現的神學與教牧議題。

有個特別考量使我想將這份資料出版成書。湯瑪斯·波士頓可能比任何人都努力要弄清楚《現代神學精華》引發的議題。他曾說閱讀和反思這本書，使他的事工整個改頭換面：

當我住在默西地區（Merse）^{註2}的這些日子裡，這些事情明顯地為我的講道增添一種色彩；雖然《現代神學精華》一書仍舊默默無聞。^{註3}

註2 「默西地區」是指蘇格蘭邊境的伯立克郡的一個低窪地區，此地區介於特威德河與拉莫繆爾丘陵之間。湯瑪斯·波士頓第一次牧養的辛普林牧區就位於此地。

註3 *The Memoirs of Thomas Boston, in The Whole Works of the Late Reverend Thomas Boston*, ed. S. M'Millan, 12 vols. (Edinburgh, 1848-1852), 12:157。第十九世紀的版本：*Memoirs of the Life, Time, and Writings of Thomas Boston*，此版本有G. H. Morrison所寫的引言與註腳（Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1899），在1988年由Banner of Truth再版。我假定較多讀者可以使用這個版本，因此我在後

我盼望透過你手中這本書來說明這種「色彩」是什麼。福音事工長期需要這種色彩。此「色彩」與特定的人格特質或講道方式無關，而是比這些更深刻、也更有感染力。凡是有眼光的神子民，一眼就能認出這種色彩，即使他們無法清楚表達它到底是什麼。

對我而言，若一個人在神學和個人方面，努力釐清福音的恩典、律法主義、反律法主義及得救確據等重要主題，並因此重新回到聖經的教導，他們應該多少會呈現出這種「色彩」。盼望本書會激勵你渴望表達、也認出這種色彩。至於人們是否能看出你從本書學得這項功課，就無關緊要了。

每本書都欠人恩情，這本書也不例外。

感謝Justin Taylor及Crossway出版社願意支持出版《全備的基督》。最後促使我將演講資料改寫成書的，乃是提摩太·凱勒與我的一席談話。我們曾在費城西敏神學院共事，那時經常見面，如今只在少數場合能碰到彼此。在2014年1月，我們同在德州的一場大會上擔任講員。在中場休息時間，他提到當年的「精華爭議」演講。我半開玩笑地回應說，若我寫這本書，那他就可以替我寫序！感謝他信守承諾為我寫序，也感謝他的臨門一腳促使我著手寫書。

此外，我還要感謝Walt Chantry牧師，他在1980年邀

續提到湯瑪斯·波士頓的回憶錄時，主要是引用這個版本。此處引用出自1988年版的第171頁。

請我主講那場論及「精華爭議」的研討會。（在美國至少有此一人對「精華爭議」感興趣！）從這次邀請可看出他敏銳的洞察力，他知道若一群牧者共同思考過去爭辯的議題，這同時能幫助他們處理現今一些最重大的教牧問題。因此，我要將本書獻給Walt Chantry及他妻子Joie Chantry。自從認識他們以來，我就與他們維持良好友誼並常受到他們的激勵。

我的妻子桃樂絲一直從旁鼓勵我，耐心地給予評論，也用禱告來支持我，她讓我的辛苦寫作過程不再孤獨。她持續付出的愛心與陪伴，長久以來使我的工作更有效率，我要為此及其他的許多祝福來向她、也向神獻上感謝。

由於本書的信息特別關乎牧師與教師，因此我也祈求神讓湯瑪斯·波士頓當年事工顯出的嶄新「色彩」，再次出現在我們這個時代！

傅格森

寫於2014年10月

「精華」 (MARROW)

II. 用於比喻與其他引申意義。

3.

- a. 營養豐富的部分；某樣東西最有營養價值、最多汁的部分。
- b. 某樣東西最核心的部分。
- c. 一個人的活力與力量所在。

4.

- a. 某樣東西最不可缺少的部分，也稱為精髓。
- b. 若用在書名裡，是指某個特定學科的關鍵重點或知識總結；某本著作的概述或摘要。主要出現在第16-17世紀的書名當中。
- c. **教會歷史**：愛德華·費希爾之著作《現代神學精華》的簡稱（1645，於1718年再版並添加 James Hof 牧師的附註）。

The Oxford English Dictionary, 3rd edition (undated December 2000) : *sub* “Marrow,” <http://www.oed.com>.

1. 「精華爭議」的興起



這故事要從三百多年前說起，在蘇格蘭的某個小鎮召開數十人的會議。這會議記錄一場神學爭論的發展過程，起因是有位想成為長老會牧師的年輕人被問到一個問題。

然而，這個問題有出人意料的結局。

沒人知道誰先想出這問題，或誰先制定它的確切用詞，也沒人知道誰先提出這問題，或之前是否有人問過這問題。但這問題被設計成，提問者不只可以得知回答者想要透露的內容，同時還可以聽出更多的言外之意。

參加那次會議的人沒想到，這年輕人回答這問題後會引發什麼事。他們也無法料到，在三百年後的人們仍會討論這問題。若你能回到過去，告知他們正在點燃「精華爭議」的導火線，他們很可能會說：「什麼爭議啊？」（正如現今人們的疑問一樣！）

那麼，這一切是在何處、何時及為何發生？這問題又是什麼呢？

奧赫特拉德鎮

奧赫特拉德鎮（Auchterarder）位於愛丁堡（蘇格蘭首府）西北方大約72公里，當地人口不到五千人。直到幾十年前，有一條從史特林（Stirling）到伯斯（Perth）的主要

道路，穿越這鎮並形成一條長長的主要街道，而這鎮也因此被大家稱為「很長的鎮」（The Lang Toun）。這一段2.4公里長的道路，最高速限只有48公里，導致許多不耐煩的駕駛員常在街道盡頭被測速照相取締。更好的做法是，在鎮裡稍作停留，喝杯咖啡與品嚐美味糕點。

在外人的眼中，奧赫特拉德鎮似乎是個平凡無奇的小鎮。瞭解蘇格蘭家族歷史的人可能知道，格倫伊格爾斯（Gleneagles）的約翰·哈爾達（John Haldane）曾是此地的大地主，他是蘇格蘭議會的最後一屆議員，並從1707年開始擔任大不列顛議會的第一屆議員。^{註1}

有些基督徒可能聽過哈爾達家族。著名的羅伯特·哈爾達（Robert Haldane, 1764–1842）與雅各·哈爾達（James Haldane, 1768–1851）兄弟檔，就是出自這個家族。羅伯特在教會歷史中更為人所知，因為他造訪日內瓦時曾帶領一個查經班，結果在當地的神學生之中引發一場非凡的復興。當時受到啟蒙運動影響的神學教授，對他的羅馬書查經聚會相當反感，於是就在羅伯特租來的公寓外面輪流站崗。他們記下並揭發參加聚會之學生的姓名，然後威脅說將來不為他們按立！^{註2}

格倫伊格爾斯是那著名的莊園嗎？沒錯，如今這是那

.....
註1 雖然蘇格蘭與英格蘭的王位在1603年已合併，那時詹姆士六世（蘇格蘭國王）成為詹姆士一世（英格蘭國王），但兩國的議會要等到1707年才聯合。

註2 整個故事的內容相當令人振奮。請參：Alexander Haldane, *The Lives of Robert Haldane of Airthrey and His Brother James Alexander Haldane* (1852; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1990), 413-462.

著名的格倫伊格爾斯飯店（Gleneagles Hotel）與高爾夫球場。今天，若奧赫特拉德鎮突然變得熱鬧，原因很可能是這飯店正在主辦一場國際盛會。2005年7月6-8日，八大工業國高峰會正是在此舉辦，那時奧赫特拉德鎮接待全球領袖、大陣仗的媒體，以及許多安全防護專家。根據一份給蘇格蘭行政院的報告顯示，這次在週末舉行的會議帶來的經濟效益，大約是一億美元。

在2014年9月，此處主辦每兩年一次的萊德盃高爾夫球賽，由美國隊對抗歐洲隊，這場賽事如今在運動轉播節目裡擁有第三高的收視率，觀眾來自世界各地的75個國家。單單藉著主辦活動，就可能在一年內為蘇格蘭觀光業帶來超過一億美元的產值。

但在三百年前，奧赫特拉德鎮及其居民呈現一幅相當不同的風貌。當時這是一個小鎮，多數居民賴以維生的職業是織布工、佃農，而婦女則是到別人家裡作幫傭。有位當地農場工人的家庭記帳簿存留至今，上頭顯示他的年收入是40美元，而他在該年的開銷是39.90美元。八大工業國高峰會或萊德盃帶來的財富與知名度，是當時在此地生活的居民連作夢也想不到的。

在十八世紀早期，類似奧赫特拉德的蘇格蘭農村裡，不太可能會發生引起世界關注或留名教會青史的事件。

但在1717年2月，蘇格蘭長老會的奧赫特拉德區會召開定期會議之後，情況就改變了。

長老會制

自從約翰·諾克斯（John Knox）及十六世紀的改教時代以來，長老會制就一直是蘇格蘭教會的主流。在長老會制裡，每間教會是由多位長老來帶領（或「治理」），通常包含一位**教導長老**（即牧師）和幾位**治理長老**；^{註3}他們是一些具有良好屬靈品格的弟兄，且具有一定程度的分辨力及牧會能力。教導長老通常是大學畢業、受過神學訓練的弟兄；治理長老則沒有接受正規的神學教育，他們藉著一些方式來學習如何作長老，包括接受多年的聖經教導，親身經歷其他長老的帶領，以及在適當的時候學習跟較資深的長老一同開會，這會議一般被稱為「堂會」。

除了參與地方教會的運作，牧師與長老也會定期跟區會的其他教會代表一同聚集，聽取一些報告並討論共同關切的事。

在這簡單的架構之外，幾個區會偶爾也聚在一起開會（稱為「大會」），而各教會代表每年也聚在一起參與全國性的總會。雖然每間教會基本上是自給自足，且由自己的長老所帶領，但這些「教會法庭」給人一種合一的感覺，並提供一種上層的權柄來裁定共同關心或爭論的事。

牧師的選任、檢驗與按立，全是由地方區會來負責。因此，牧師候選人受到區會的監督。他們在整個受訓期間，必須完成指定的操練與學習。這些訓練的終點，是在

.....
註3 這種區分通常是根據羅十二7-8與提前五17的教導。

整個區會面前接受最終的口試，區會的每個成員都可以提問，並在最後全體投票表決這位候選人是否合格。這確實是嚴峻的挑戰！

一個出乎意料的區會會議

請想像一下，我們搭時光機回到1717年2月12日星期五的這一天，奧赫特拉德區會正在舉行每月的例會。現在，議程進行到討論某位年輕牧師候選人的案子。這位候選人已在區會講過道、提交區會要求的教會實習資料，並完成指定的論文來回答一個用拉丁文寫的教義題目。雖然這些考驗可能相當嚴格，但這位年輕候選人已完成所有階段的考驗，而前一次區會會議也已許可他公開傳講福音。

但現在有一個問題。

在這次會議的前兩次會議中，區會在1716年12月11日對這位候選人進行神學考試。然而，區會決定延至下次會議再來考慮他是否合格。所以，在1717年1月15日，他再次來到區會，並被要求在區會對他的問答上簽名。

在大多數的區會裡，提問的模式多半是一成不變的。此外，有時某些人會提出自認為是「試金石」的問題，這類問題通常都不容易直接回答。從好處想，這類問題挑戰候選人將自己熟悉的聖經教導，應用於他不熟悉的問題或處境上；從壞處想，這類問題設下神學的陷阱。總之，這些問題需要謹慎地探討。

這位面對奧赫特拉德區會的候選人名叫威廉·克雷格

(William Craig)，他就掉入這個陷阱當中。

「信條」

身為奧赫特拉德區會的候選人，克雷格被要求同意這區會考試特有的一項聲明。要不是他所做的回應，這項聲明很可能會一直埋沒在一堆塵封的會議記錄手稿中。這問題本身後來被稱為「奧赫特拉德信條」(Auchterarder Creed)。區會要求克雷格同意以下聲明：

若有人說：「我們離棄罪，好叫我們可以來到基督面前，並且與神立約」，我相信這個教導既不妥當、也不正統。^{註4}

也許區會成員都相當認識克雷格這個人，他們早已料到他會有點難以接受這項聲明。

現在換你來思考這個問題。你會怎麼回答？你是否同意：「『我們離棄罪，好叫我們可以來到基督面前，並且與神立約』，這個教導既不妥當、也不正統」嗎？或許，你的腦海響起電視劇裡律師常說的話：「克雷格先生，請回答『是』或『不是』。」

克雷格對這問題的確切用詞有點顧慮。然而，他在一月份的會議仍同意在區會準備的《西敏信條》副本上簽

.....
註4 此處引述出自總會第十三次會議的記錄(1717年5月14日)，其中記載：「決議各區會可以使用信仰準則來試驗牧師候選人，或用於按立牧師之時，但這信仰準則必須先經過總會的同意，這議案是關乎奧赫特拉德區會之委員會處理此事的態度。」

名，而且也獲得牧師資格了。

不過（或許你有點同情他？），後來他感到良心不安，並再度參加下次的區會。他表示先前的簽名太過倉促，現在希望有機會說明他的立場。

奧赫特拉德區會聽取他的完整說明，並在1717年2月12日的會議中接著宣佈，取消克雷格傳講福音的正式資格。

當時，區會可能以為事情就此告一段落，但沒想到事與願違。

在接下來的幾個月裡，經過一個反對此區會決議的上訴過程，蘇格蘭長老會在接下來召開的總會裡討論奧赫特拉德信條的問題。蘇格蘭長老會的領袖與弟兄們譴責該信條，並宣佈：「他們厭惡該區會向克雷格先生提出的前述主張，因他們認為此主張是錯誤且極為可憎的教義。」^{註5}總會命令奧赫特拉德區會恢復克雷格的資格。

本來事情可能就此落幕，沒想到兩位牧師「碰巧」在會議結束時彼此交談，他們在會後的私下討論即將掀起另一陣風波。

誰是我的（總會）鄰舍？

這兩位出席1717年總會的牧師，其中一位是來自克里夫鎮（Crieff）的約翰·杜魯蒙（John Drummond），他也

.....
註5 按照蘇格蘭長老會的程序規則，在辯論「奧赫特拉德信條」時，奧赫特拉德區會的成員被「請出去」，意即他們不得參加辯論。之後，他們在同年八月受邀出席總會的調查委員會，該委員會有權做出最後決定。

是奧赫特拉德區會的成員之一。在此關鍵會議裡，坐在他旁邊的是蘇格蘭長老會歷史中最著名的牧師之一。

這位坐在旁邊的總會鄰舍，當時41歲。他在大約20年前寫了第一本書，那時他還是一位年輕的實習牧師。這本書的書名相當有趣：《自述得人如得魚的技巧》（*Soliloquie on the Art of Man Fishing*）；此書名表達出他的傳福音熱情及牧會心腸。他在參與這次總會後不久，盼望能出版《四重狀態下的人性》（*Human Nature in Its Fourfold State*），這是他最知名的著作。^{註6}

他牧養的教會位於蘇格蘭與英格蘭邊界的鄉下地區，處在埃特里克河（River Etrick）的山谷中，四周有眾多丘陵環繞（此地被稱為「丘陵海」）。他在1711年被呼召到這廣闊的牧區服事，這裡已長達四年沒有牧師來牧會。

當他抵達他的新牧區時，他發現當地人民對這世界的關心程度，遠超過關心來世。他們既驕傲自大又愛批評。雖然他是一位卓越的講道者，但他生性內向害羞；當他在講道時，會眾想盡辦法來使他難堪，例如製造噪音、走出教會，甚至在教會外面的庭院閒晃，故意大聲喧嘩。負責帶領家庭禱告的父親們，在家裡常發出連街上都聽得到的咒罵聲。當他先前在辛普林牧區（Simprin）服事時，主日一直是每週最美好的一天；但如今他寫道：「我曾經非

註6 《四重狀態下的人性》在1720年首次出版（此版本還有改進的空間）。初版是他在辛普林的一系列講道，後來為了埃特里克牧區的會眾而重新修訂。慢慢地，這本書幾乎變成蘇格蘭福音派傳統的同義詞，而許多家庭除了擺放家庭聖經、西敏小要理問答及本仁約翰的《天路歷程》之外，也會有這本書出現。

常喜愛即將來臨的安息日，現在卻讓我膽顫心驚。」^{註7}此外，有另一個教會團契也在同一地區聚會，其中的成員毫不留情地批評這位牧師，因他牧養的會眾都不關心屬靈的事情。

然而，神透過這位牧師的辛勤福音事工來施恩，使事情在1717年已有奇妙的改觀。

這位坐在杜魯蒙旁邊的總會鄰舍，名叫湯瑪斯·波士頓（Thomas Boston）。^{註8}我們可以聽聽他自己如何描述他倆當時的談話：

在那次總會上，「奧赫特拉德信條」幾乎馬上就受到評判及譴責；雖然其中有少數人試著為這信條辯護。可惜我不能在他們面前說幾句話；雖然我相信這信條的主張是正確的，但它的措辭卻不理想……對這信條的譴責，之後引發長達好幾年的風暴，這教派以「反律法主義」的罪名，公開地反對恩典的教義……與此同時，我在總會的會議廳裡與杜魯蒙先生交談，他是克里夫鎮的牧師，隸屬上述區會的一位弟兄，我因此向他表達我對「福音邀請」的理解（賽五十五1；太十一28）；此外，也向他提到《現代神學精華》這本書。^{註9}

註7 Thomas Boston, *Memoirs of Thomas Boston* (Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 220.

註8 生卒於1676-1732年。

註9 Boston, *Memoirs*, 317。此處引述完全保留波士頓的用詞與標點符號。

隱藏於窗楣上的寶藏

波士頓在辛普林的早期牧會期間（此教會在當時是蘇格蘭的最小間教會之一），^{註10} 他一直受律法與福音的議題所苦。但在1700年左右，^{註11} 他有一次去探訪一個家庭，在某個窗戶的窗楣上發現一本書，書名是《現代神學精華》。他取下這本書並開始閱讀，他發現這本書向他的內心及理性說話，也回答他在牧會時遇到的許多教牧議題。他吸收此書有助於聖經與教牧神學的洞見。他自己的講道與教導，開始反映出他所視為一種以基督為中心、且根植於福音的嶄新重點。

事實上，他當時在會友家中注意到窗楣上擺著兩本書。第二本書名叫《基督寶血白白為罪人傾流》（*Christ's Blood Flowing Freely to Sinners*），^{註12} 而他對此書有非常不同的回應。從之後將要發生的爭議來看，尤其考慮到他擁護的教導被指控為反律法主義，我們可以特別留意他的評論：

這房子的主人是內戰時期的一位軍人，我猜這兩本書是他從英格蘭帶回來的。我發現這兩本書談到我特別關心的主題後，就把它們都借走了。第二本書

註10 該教會建築的遺跡顯示，它的長寬差不多是15公尺與5.4公尺。

註11 值得注意的是，在《現代神學精華》成為大家爭論的焦點之前，這本書的神學已深深影響波士頓的思想與講道，幾乎長達20年之久。早在爭論開始之前，他已是一位非常成熟的精華人了。

註12 John Saltmarsh, *Free Grace; or the Flowings of Christ's Blood Freely to Sinners* (London: for Giles Calvert, 1645).

是撒特瑪斯（John Saltmarsh）寫的，我不喜歡這本書；我想我還沒讀完之前就還書了。另一本書只是《現代神學精華》的第一部分，我非常喜愛它；最後我從它的主人手中買下來……這本書仍收藏在我的書架上。我發現它的內容相當接近我過去探究的論點，並指出如何協調這些論點，而這是我之前一直無法調和的；所以，我很喜歡這本書，如同神適時地將一道光照進我所處的黑暗中。^{註13}

約翰·撒特瑪斯是十七世紀最著名的反律法主義者之一。^{註14} 波士頓對此人的教導一點也不感興趣，所以他未讀完第二本書就將其歸還了。

杜魯蒙在這次「碰巧」的談話之後，立即採取行動：

他（杜魯蒙）隨即在幾家書店尋找這本書，最後找到了；接著，韋伯斯先生（James Webster）^{註15} 從

.....
註13 Boston, *Memoirs*, 169.

註14 撒特瑪斯（卒於1647年）是一位有才華的劍橋大學畢業生，他有一種神祕主義的傾向，這似乎使他的信仰變得不穩定，不像「清教徒弟兄會」的成員那麼平衡。威廉·霍勒（William Haller）形容他是一個「狂熱的神祕主義者，也是玄學派詩人」，他並非沒有一些傑出清教徒擁有的那種洞見，但最後似乎變成「奇怪的天才，幾分像詩人、又有幾分像苦行僧」。William Haller, *The Rise of Puritanism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1938), 79、214。撒特瑪斯曾擔任隨軍牧師，他在1647年11月快要臨終時，從病床上爬起來，從伊弗得（Ilford）騎馬到64公里外的「新模範軍」總部，為要告訴費爾弗斯（Fairfax）將軍說：「神已經離棄他們，不會使他們打勝仗。」C. Hill, *The World Turned Upside Down* (1972; repr. London: Penguin, 1991), 70。

註15 韋伯斯（1659-1720）是愛丁堡的杜爾布思（Tolbooth）教會的牧師，他帶頭反對格拉斯哥（Glasgow）大學的神學教授辛森（John Simson），這位教授被控主張亞流的神學（否認耶穌基督具有完全的神性）。

他得知此書，並立刻將它借走；後來，杜魯蒙先生自己幾乎沒時間讀完此書，此書就輾轉落入霍革先生（James Hog）手中，他是卡樂村（Carnock）的牧師；^{註16}最後，此書在1718年再版，並由霍革先生在1717年12月3日於卡樂村為此書寫序。^{註17}

蘇格蘭長老會的總會極為反對《現代神學精華》的教導與影響，以致他們在1720年通過一個法案，禁止牧師們在講道或寫作裡推薦這本書，也不可為這本書說任何好話。另外，若牧者發現任何會友讀這本書，他們就應當警告讀的人注意此書的危險性，並力勸這些人不要使用或閱讀它。^{註18}

為了回應此事，波士頓的朋友們（他們在他的事工裡深厚感到基督的恩典），在1721年敦促他寫下自己對《現代神學精華》一書的註解。在1726年，他適當地加入自己的註解，並重新出版此書。在此書已被列為禁書的情況下，他以「腓勒利得·愛任紐」（Philalethes Irenaeus）之名義出版。^{註19}

.....
註16 卡樂村位於法夫郡（Fife），距離丹弗姆林鎮的郊區約五公里，位在愛丁堡西北方32公里處。

註17 Boston, *Memoirs*, 317。波士頓註解說，他後來對這段談話沒什麼印象。

註18 就我所知，這項法案從未被撤銷。身為「聯合改革宗長老會」教派的牧師（此教派與這場爭議有部分淵源），我很樂意推薦人閱讀附有波士頓所寫註解的版本！

註19 Boston, *Memoirs*, 379。有人在1721年7月10日向他提出此項建議（*ibid.*, 361），而他在隔年七月寫完註解（*ibid.*, 366）。令人辛酸的是，在1725年4月，波士頓同意重新出版附有他註解的《現代神學精華》，而他的妻子也在這個月最後一次參與由他講道的公眾崇拜。在他服事的最後六年裡，他妻子的身心都飽受

這是被列入改革宗與長老會之《禁書目錄》^{註20}的一本
書嗎？我們不禁想問，這本書到底有何奇特之處？

《現代神學精華》

《現代神學精華》【編註：以下多簡稱為《精華》】在過去是以兩部分出版，作者署名「E. F.」：第一部份與第二部分的出版年份分別是1645年和1648年。作者的真實身份一直備受爭議，但大多數人認為此人應該是愛德華·費希爾（Edward Fisher），他是倫敦的一位理髮師兼外科醫生，也在清教徒時期寫了其它幾本次要著作。^{註21}

此書本身是一連串的對話，參與對話的角色分別有：「新信徒」（*Neophytus*）：一位剛信主的基督徒，因不瞭解基本福音真理而感到苦惱；「傳道者」（*Evangelista*）：一位輔導這位新信徒的牧師；「律法師」（*Nomista*）：一位律法主義者；「反律法者」（*Antinomista*）：一位反律法主義者。此書第一部分探討的神學議題，是如何看待律法與福音之間的關係；第二部分包含對十誡的闡述。

總會控告《精華》鼓吹反律法主義，並隱約助長一

.....
疾病之苦。

註20 此處暗指羅馬天主教的《禁書目錄》（*Index Librorum Prohibitorum*），其最初版本是由教皇保祿四世於1559年頒布；加爾文用拉丁文所寫的最後一版《基督教要義》，恰好也是在這年出版。

註21 請參考以下討論：D. M. McIntyre, "First Strictures on The Marrow of Modern Divinity" *Evangelical Quarterly* 10 (1938) : 61-70。費希爾喜歡用對話來作為寫作手法。他的其他著作包括：*A Touchstone for a Communicant* (London, 1647) ; *London's Gate to the Lord's Table* (London, 1648) ; *Faith in Five Fundamental Principles* (London, 1650)，都是以這種形式撰寫。

種普世救贖的思想（他們也對支持此書的人抱持同樣的懷疑）。有一群牧師被公認為此書的主要支持者，他們被人稱為「弟兄會」，偶而被稱為「十二使徒」（因為他們共有12人），其中包括：霍革、瓦羅（James Wardlaw）、爾斯金兄弟（Ralph Erskine和Ebenezer Erskine，他們的父親帶領波士頓信主），當然還有波士頓本人。

這些牧師共同發表一份「正式抗議書」，^{註22} 藉此來回應總會對此書的譴責。總會的反應是籌組一個委員會，^{註23} 針對《精華》的教導，向他們提出十二道問題。這些「精華人」（Marrow Men，人們後來如此稱呼他們）回應說：雖然他們不會完全認同此書的每一句話，但他們相信此書整體的教義要旨是符合聖經且健全的。^{註24} 他們相信，總會從未真正答覆他們的論點。

重大問題

在十八世紀早期，究竟教會傳講的什麼道理，既導致「奧赫特拉德信條」的誕生，又引發對《現代神學精華》

.....
註22 因此，他們在當時是以「抗議派」或「弟兄會」聞名，而非以「精華人」著稱。

註23 此委員會是為了特定目的而籌組的，可以代表總會來發言。

註24 這些事記在以下書籍的附錄裡：*The Marrow of Modern Divinity with Notes by the Late Rev. Thomas Boston, in Whole Works, 7: 465-489*。有人重新出版波士頓版本的《現代神學精華》（Swengel, PA: Reiner, 1978），而附錄是位於第344-370頁。在2009年，Christian Focus出版社發行新版的《現代神學精華》，並重新編排波士頓所寫的註解（此註解是採用Christian Heritage的版本）。在此版本中，附錄是位於第345-376頁。下文所引用《現代神學精華》的內容，均出自Christian Focus的版本。

的分歧與張力？另外，精華人主要關心的到底是什麼事？我們記得波士頓曾說，他同意奧赫特拉德信條的**要旨**，雖然他覺得該信條的**措辭**並不理想；但這信條到底表明什麼？波士頓的負擔是什麼？

精華人被懷疑是反律法主義者。最令他們擔心的事，就是許多譴責《精華》教義的人，本身就隱約有律法主義的嫌疑。^{註25} 追根究柢，這件事牽涉到：神的恩典在福音裡具有什麼本質，以及我們應該如何傳講這恩典。波士頓擔憂「某種溫和心態」已開始掌控他的教派，而這份擔憂又因以下事實而更加惡化，即總會嚴厲地對付《精華》的教義，卻輕忽有關亞米念主義與亞流主義捲土重來的案子（他認為這是嚴重的案子）。^{註26} 這份擔憂形成一種催化劑，使原本有點沉默內向的波士頓開始參與公開辯論，拿起武器來反抗他眼中的錯誤教義。^{註27} 對他而言，問題不在於某本著作的優點或缺點，或某個區會考題所用的措辭，而是福音本身被人動搖。以下是他對問題的看法：

就目前看來，人們對這本書的譴責，已使福音教義

.....
註25 值得注意的是，參與這場爭議的人擁有不同的觀點。並非所有不認同精華人立場的人，都是想像中的律法主義者。許多人是福音派人士，其中可能以丹地（Dundee）的威立生（John Willison）最著名。

註26 指前述有關辛森教授的案子（註腳15）。

註27 有一次，當他擔任委員時，他在總會單獨站立起來抗議辛森（1668-1740）出於亞流主義而貶低基督的身份。辛森最終在1729年被停止教職，但他仍領薪俸直到去世，即使眾人認為他是「不適任或危險」的老師。若要瞭解波士頓介入的詳情，請參：Memoirs, 414-419。

的根基受到攻擊。^{註28}

因此，精華人反對總會把焦點放在《現代神學精華》上，這種處理方式容易導致一種結果：

使事情本末倒置，他們扭曲我們的抗議書，猶如這份抗議書的主要目的，只是為《現代神學精華》一書辯護，而不是為寶貴的福音真理辯護（我們認為這次譴責法案已使福音受到傷害）。雖然我們認為這是一本有益的好書，而且神的教會無疑可從此書多得造就，正如我們自己獲益良多一樣；但我們從未認為此書或其他個人著作是無誤的，也從未想將它的地位提高成我們公認的教義準則。^{註29}

現在，我們可以切入這些問題的核心。

註28 Ibid., 361.

註29 Fisher, *Marrow*, 346。波士頓自己不同意《現代神學精華》的部分包括：他反對此書將麥基洗德（創十四18；來七1-4）的身份視為基督：「對我而言，這是一種毫無根據的說法」（ibid., 73）；他對此書提到聖約翰有所顧慮：「這個字在此最好省略不用」（*Marrow*, 69）；他也針對一些實質的問題，例如「西奈之約是一種行為之約嗎？」寫了一篇不算短的評論（ibid., 76-77）。

2. 福音裡的恩典



波士頓和他的朋友們相信，「福音的教義」已在精華爭議當中受到攻擊。^{註1} 有幾個教義與牧會議題在這背景下浮現出來。在接下來的幾章，我們會專注探討其中的四個議題：

- (1) 神恩典的福音，以及邀請所有人來接受福音。
- (2) 福音與律法主義。
- (3) 福音與反律法主義。
- (4) 福音與得救的確據。

恩典

「精華爭議」引發一個主要問題，關乎應當如何傳講福音。但對這問題的回答，取決於我們如何回答一個更基本的問題：福音是什麼？我們現代的討論直接突顯出這個問題有多麼重要，也表明我們的回答會決定我們傳講福音的方式。

表面上，此項爭議是關乎「邀請人來接受福音」，這可從針對《精華》的批判當中清楚看出來；但真正的議題不只是關乎用什麼措辭來陳述福音，而是牽涉到福音本身的核心。精華人關心且強調恩典的重要性及其真正本質。

註1 Thomas Boston, *Memoirs of Thomas Boston* (Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 361.

他們認為這問題根源於一個更深層的議題：神在福音裡彰顯出祂的什麼本性。

總會的委員向精華人弟兄會提出的第十個問題，可讓我們看見爭論的核心：

神在聖經裡啓示的旨意，提供一個憑據來邀請所有人接受基督，這可以被說成是父神將基督賜予全人類的行動嗎？這種針對全人類的賜予是出於神的主權恩典嗎？這種賜予是絕對的、或有條件的？^{註2}

我們可以將這問題簡化如下：當你呼籲人們來到基督面前時，你會說些什麼？他們是根據什麼而有資格前來？

《現代神學精華》裡的幾句話引發這問題，其中有兩句話特別值得注意。

在書中的一處，傳道者（牧師）說：

我懇求你思想，父神在祂愛子耶穌基督裡，不是出於其他因素，而是出於祂甘心憐愛失喪的人類，祂已向所有人做出一個賜予的行動，叫一切信靠祂愛子的人，不致滅亡，反得永生。^{註3}

.....
註2 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 371.

註3 Ibid., 144。有趣的是，雖然柯福維可能沒注意到這點，但他在此使用的措詞具有深厚的聖約觀念。雖然可能連那些熟悉聖約神學之歷史用詞的人，都沒聽過「賜予的行動」這句話，但有些舊約學者已看出，神與亞伯拉罕立的約與古代近東文化裡的約定有諸多相似，而且神的約「實際上是一種賜予的行動，代表一種君王的賞賜。」W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Nashville: Thomas Nelson, 1984), 48n2.

這段文字引自清教徒作家柯福維 (Ezekiel Culverwell) 所說的話，^{註4} 它們強調什麼事？波士頓如此理解這段話的重點：

這種賜予的行動（或真實的福音邀請）……已在許多經文中表達出來（約三16）……凡福音臨到之處，就宣告神的這種賜予，而牧者也向人提出邀請；全人類無一例外都在這賜予的範圍裡……這是良好的古老方式，向罪人表明他們憑著什麼而來相信基督；此外，這的確代表基督的犧牲對所有人而言是充足的，^{註5} 也代表釘十字架的基督是神給全人類的拯救之道，人類只有藉此才能得救；但這不

.....
註4 這引文出自：*A Treatise of Faith* (London, 1623), 15。柯福維 (1554-1631) 是清教徒領袖羅傑斯 (Richard Rogers) 的摯友。在1587年，他在英國國教的服事曾遭到停職，因為他拒絕穿上國教的「祭司袍」。溫斯羅普 (John Winthrop, 他是後來的麻州殖民地總督) 表示是柯福維帶他信主的。柯福維在1609年遭到解職，並在倫敦度過餘生。他的作品在出版之後的隔年，被雷頓 (Alexander Leighton) 批評且控告為亞米念主義，詳情請參考：Alexander Leighton, *A Friendly Triall of The Treatise of Faith* (London, 1624)。柯福維在下一本書裡回覆此控告，請參：*A Briefe Answer to Certain Objections Against The Treatise of Faith* (London, 1626)。他是西敏會議之著名成員高革 (William Gouge) 的祖父。

註5 波士頓在此暗指中世紀神學家們所做的一種區分，亦即：雖然基督的死亡對所有人而言是充足的，但它只對選民是有效的。加爾文也支持這種觀點，雖然他不認為適合用這原則來詮釋每一處提到為世人贖罪的經文。例如，請參閱他對約翰壹書二章2節所寫的註釋，他在提到「充足 / 有效」的區分時說：「這個解決方式在各學派裡相當盛行。雖然我認為這種區分是正確的，但我否認它適用於這節經文。因為約翰的目的只是要表明整個基督教會都共享這個福份。所以，「普」這個字的範圍不包含被神遺棄的人，而是指分散在世界各地、所有會信主的人。」John Calvin, *The Gospel according to St John 11-21 and The First Epistle of John*, trans. T. H. L. Parker, ed. D. W. Torrance and T. F. Torrance (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1961), 244.

是一種普世的贖罪或救贖。^{註6}

請留意波士頓所說的話。對他而言，教會的認信準則無疑已被人打折扣。^{註7} 波士頓和他的精華人朋友，比許多人更加堅定地熱愛西敏會議制訂的準則。但就在這些準則強調特定的救贖（或「限定的贖罪」）^{註8} 的背景下，波士頓在此卻強調各地所有人都應被邀請來接受基督，其中毫無例外或條件限制。

為何是如此？

因為耶穌基督就是福音。

在《精華》裡的這兩段話，後頭緊接著出現一段引文，而這引文使爭議變得更加劇烈。這段引文出自清教徒普雷斯頓（John Preston）所說的話：^{註9}

註6 Fisher, *Marrow*, 152。波士頓在此提到的「贖罪或救贖」，是指基督成就的救恩以及這救恩的施行，使我們透過信心而與基督聯合。

註7 這裡的認信準則是指在西敏會議制訂的信條，這信條於1648年受到蘇格蘭長老會的核准，並在1649年受到蘇格蘭議會的核准。這信條連同大要理問答和小要理問答，在當時教會裡是有關教導聖經與教義的通用文件，而且當時主日的第二堂崇拜經常在解說小要理問答。

註8 雖然這麼說可能有點多餘，但還是值得重申：除非一個人抱持普救論的觀點，否則他的贖罪教義必定是「限定的」，不論這「限定」是在於贖罪的目的（基督為拯救祂子民而死），或在於贖罪的施行（基督為所有人而死，但並非所有人都得救）。

註9 普雷斯頓（1587-1628）被公認為英國國教裡最重要的清教徒之一。雖然休羅珀（Hugh Trevor-Roper）形容他是「陰險人物」，但這種講法比較是出於休羅珀對清教徒神學的偏見，而非對普雷斯頓的正確觀察。Hugh Trevor-Roper, *Archbishop Laud* (1940; repr. London: Phoenix Press, 1962), 61。普雷斯頓在劍橋的信主故事，是這時期的許多激勵人的個人故事之一。當他聽完柯頓（John Cotton）在劍橋的大聖馬利亞教堂（Great St. Mary's）的講道後，就從漠不關心屬靈之事的生命中醒悟過來（柯頓自己先前聽到傳達珀金斯〔Willian Perkins〕死訊的鐘聲時，還為此感到高興，但他後來在聽了西比斯〔Richard Sibbes〕的講道之後信主）。多數聽眾輕看這篇講道；但當柯頓回到自己的房間時（他當時

因此，耶穌基督對祂的門徒說：「你們往普天下去，傳福音給萬民聽」（可十六15）；換言之，他們要去告訴每一個人（無一例外），這是給他的好消息。基督為他而經歷死亡（Christ is dead for him）！若他願意接受基督及祂的義，那他就會得著基督。^{註10}

最近的學術批判研究認為，普雷斯頓主張一種「假設性普救主義」（hypothetical universalism），這種思想反

.....
是以馬內利學院的研究生），普雷斯頓敲他的房門，並告訴柯頓，這篇講道使他歸信基督。柯頓後來成為一位具影響力的清教徒，他先在英國林肯郡的波士頓服事，之後在美國麻州的波士頓服事。薛帕德（Thomas Shephard）透過普雷斯頓的事工而信主，他後來也在新大陸成為重要人物。普雷斯頓具有傑出的恩賜，他在1621年擔任查理一世的隨軍牧師，且在劍橋的三一教會擔任講師。有些人在他死後正式編輯他的著作，這些人包括西比斯、達文波特（John Davenport）、古德溫（Thomas Goodwin）和波爾（John Ball），也有其他人進行非正式的編輯。古德溫是在普雷斯頓的事工下信主。「清教徒弟兄會」的相互連結是相當顯著的。西比斯是在貝尼斯（Paul Baynes）的事工底下信主，而貝尼斯是繼承珀金斯的事工。西比斯幫助柯頓信主，柯頓幫助普雷斯頓信主，而普雷斯頓再幫助古德溫信主。這個弟兄會的成員彼此情感緊密，也相互尊重；這讓我們想起前一個世紀的「路德圈子」與「加爾文圈子」。這可以佐證以下概念：當神開始一項新工作時，祂常會招聚一群年輕弟兄組成這類的弟兄會。類似情況也出現在十八世紀蘇格蘭的精華人弟兄會，在英格蘭有「折衷者學會」（Eclectic Society）、威伯福斯（William Wilberforce）與「克拉朋聯盟」（the Clapham Sect）；在十九世紀則有麥齊尼-伯那爾（M'Cheyne-Bonar）團體。這一連串領人信主的過程，使這些人連結成為清教徒「弟兄會」。其中最引人注意的一環，或許就是珀金斯的信主經歷。他在無意中聽到一位母親警告她那不守規矩的孩子，才因此有屬靈的醒悟。這位母親對孩子說，若他不乖，她就要「將他交給在那邊的酒鬼珀金斯」。珀金斯看到自己的本相是個貧窮的酒鬼，他因此轉而信主。這無疑是個鮮明的例子，說明罪在哪裡顯多，恩典就更顯多了！在這位默默無聞的母親說了這句話之後，神大大彰顯祂的作為；同樣地，在湯瑪斯·波士頓忘了自己的某段談話內容之後，我們再次看見神的作為。

註10 Fisher, *Marrow*, 144。這段引文出自普雷斯頓的著作：John Preston, *The Breastplate of Faith and Love* (London, 1630, facsimile repr. Edinburg: Banner of Truth, 1979), 8.

映在《精華》的引文裡。但精華人弟兄會並非如此解讀他的意思，波士頓也不把《精華》所引用普雷斯頓的話語，理解為表達一種「假設性普救主義」（或亞目拉督主義 [Amyraldianism]）。事實上，他直截了當地指出：「這裡顯然不是教導普世的贖罪或救贖，我們的作者[即《精華》的作者]也沒有這樣教導。」^{註11} 就算批判《精華》的人，後

.....
註11 Jonathan D. Moore, *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 116ff。關於摩爾 (Jonathan D. Moore) 討論波士頓如何應用普雷斯頓的話語，請參第117-121頁。關於普雷斯頓使用「為你而經歷死亡」(is dead for you) 這句措詞，摩爾主張在普雷斯頓的想法裡，這句措詞的意思等同於「為你而死了」(died for you)。他的論述依據是來自日內瓦聖經對羅馬書八章34節的翻譯：「『誰能定他們的罪呢？有基督耶穌是經歷死亡 (Christ that is dead)，而且從死裡復活』；普雷斯頓在針對這節經文的講道標題中，『幾乎是逐字』引用這幾個字。」英王欽定本 (KJV) 將保羅的話翻譯成「基督耶穌是死了」(It is Christ that died)。拉赫曼 (David Lachman) 曾為波士頓對普雷斯頓的解讀提出辯護，請參考他的著作：David Lachman, *The Marrow Controversy, 1718–1723, An Historical and Theological Analysis* (Edinburg: Rutherford, 1988)。摩爾用來反對拉赫曼的論述，就是根據這兩個聖經譯本來看，「死了」(died) 與「經歷死亡」(is dead) 必須被視為同義詞。他繼續表示：「日內瓦譯本的用詞『基督耶穌是經歷死亡』(Christ which is dead)，是譯自希臘文『Χριστος Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών』。這是一個過去主動分詞 (換言之，這不是一個複合過去分詞，而是簡單分詞，代表一種已完成的動作。)」摩爾繼續提到，「經歷死亡」(is dead) 一詞也出現在日內瓦聖經的帖撒羅尼迦前書四章14節，英王欽定本在此則使用「死了」(died) 一詞，而且這種可互換的情況也出現在其他神學文獻裡。此外，普雷斯頓的假設性普救主義，「已變得越來越明顯，只要進一步檢驗他的講道就可看出來這點。」對摩爾而言，除了將這兩種翻譯視為同義詞以外，別無其他可能性。但若要證明這點，他還必須提供證據，來證明日內瓦聖經在別處經文將「ἀποθανών」翻譯為「死了」(died)。否則，日內瓦聖經之所以將這詞翻譯為「經歷死亡」(is dead) 而非「死了」(died)，原因有可能是翻譯者認為這是經文真正要表達的意思，並認為這兩種譯詞的意義實際上並不相同。雖然進一步探討這些要點，會超出本書的討論主題，但波士頓顯然認為這兩種用詞是有差別的，他沒有將它們視為同義詞。他確信普雷斯頓已看見「基督為你而經歷死亡」(Christ is dead for you) 的翻譯及表達方式包含某種重要意義。小羅傑斯 (C. L. Rogers Jr.) 與羅傑斯三世 (C. L. Rogers III) 在探討這節經文的語義學時，提出一個不同於摩爾的見解：「『ἀποθανών』是過去主動分詞，動詞原形是『ἀποθνησκω』……意指死亡。分詞當作名詞使用，是要強調一種明確的特點。過去時態則表示，在邏

來被證實是正確解讀普雷斯頓的神學，但在這個背景下，真正重要的是波士頓如何理解與應用這段引文。^{註12}

波士頓在自己出版的《精華》裡添加一段長篇註解，說明為何他不認為此處在教導亞米念主義（即基督是為了讓所有人有可能得救而死），或亞目拉督主義（即基督是有條件地為所有人而死，假設他們確實相信的話）。相反地，在一種奄奄一息的「正統信仰」裡，福音已變得僵化而沒有活力，而波士頓主張《精華》的這些引文正好突顯出那被人混淆的部分。藉著對比的方式，他要強調福音的核心是在於耶穌基督本身，祂已經為人的罪而被釘在十字架上，且為人的稱義而復活，這其中隱藏的含意是：我們應當傳揚如此定義及描述的基督本身，祂有能力拯救凡來到祂面前的人。

極其重要的重點

雖然波士頓肯定他的教派持守的加爾文主義，但他主張《精華》的這個重點保存了新約信息的兩個重要基調。

首先，在耶穌基督裡有豐富的恩典，要賜給凡來到祂

.....
輯上先發生的動作。」 C. L. Rogers Jr. and C. L. Rogers III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998), 332。我們之後會看到，這個「明確特點」的概念，對波士頓而言相當重要。對他而言，普雷斯頓的用詞讓我們可以肯定地邀請別人來接受基督，因為祂的死有能力拯救那些透過祂而來到神面前的人，而且我們可以根據祂的這能力而邀請所有人來接受祂。若要探討普雷斯頓在這層關聯的思想，會需要進行更深入的重新評估，而這就不是本書的主旨了。

註12 這進一步說明，為何精華人弟兄會比較不關心此書，而是比較關心福音本身的未來前景。

面前的人。波士頓就是從這角度來詮釋以下的概念：由於神甘心憐愛失喪的人類，祂已向所有人做出一個「賜予的行動」，這對每個人來說真是好消息，沒有一個人是例外的。「基督為他而經歷死亡。」

其次，這重點表明新約聖經不僅強調「基督的豐富恩典」，也強調「這恩典在基督裡是白白給予的」。在這方面，波士頓同意奧赫特拉德信條要表達的意思：若說一個人必須先離棄罪，才有資格被邀請來接受基督，這種說法是不妥當的。福音的邀請不是針對義人、甚至也不是針對悔改的人，而是針對所有人。若要邀請人來接受福音，這人並不需要先滿足任何條件。我們並不是憑著自身的任何條件而前來相信基督，我們無法這麼做。畢竟，「屬血氣的人……無法憑自己的能力來回轉信主，或使自己預備好要回轉信主」。^{註13}

柯福維與普雷斯頓所說的這些話，其重要性是顯而易見的，即使有些人認為這些言詞太過尖銳、甚至是危險。波士頓感覺到，有一種加爾文主義正在扼殺基督在福音裡的全然恩慈，這種思想發展出自己的傳福音邏輯，並且變得忽略新約聖經的風格與背景。在他眼中，神的特定揀選太容易被人扭曲，以致人開始傳講一種有條件的恩典。這情況經常配合一種傳福音的方式，危險地使救恩次序（*ordo salutis*）裡的要素與「耶穌基督並祂釘十字架」^{註14}

註13 《西敏信條》第九章第3節。

註14 林前二2。

分離（意即與基督本身分離）。

我們可以用三段式論證的形式來表達精華人反對的思想，藉以釐清這裡的論述：

大前提：神在基督裡的拯救恩典只賜給選民。

小前提：離棄罪可以表明誰是選民。

結論：所以，離棄罪是領受拯救恩典的先決條件。

若這是你的邏輯，即便只是存在於你的潛意識，連你自己也沒有查覺到，你也一定會質疑奧赫特拉德信條，並質疑精華人本身的立場。這正是當時許多人的想法。

這邏輯有錯嗎？這裡有一個難以察覺的變動，從「將離棄罪視為恩典（這恩典源自神的揀選）結出的果子」，變成「將離棄罪視為經歷這恩典的先決條件」。悔改原本是恩典結出的果子，在此變成獲得恩典的一種資格。

這樣就本末倒置了。這使福音改頭換面，以致福音的傳講（以及呼召人相信基督），變成取決於聽眾身上的某些條件。如此一來，福音變成一種給合格者的恩典信息，而不是邀請所有人來接受基督，並應許不敬虔之人可以因信基督而稱義。這種「認證合格」的觀念，在傳福音方面會造成意想不到的災難。此外，對那些在這種傳福音方式底下真正信主之人而言，這觀念也在他們身上種下深層教牧問題的根源。從這樣的認知基礎進入神的國，很可能會影響基督徒的整個生命。

這種對福音的扭曲，並非只出現在蘇格蘭長老會歷史

的一段獨特時期。這是不斷存在且普遍的問題。「精華爭議」的核心要素，直到現今仍是某些最重要的牧會問題。

有一些扭曲健全改革宗神學的錯誤，過去曾出現在精華人反對的立場裡。它們是我們神學花園中的雜草，而我們需要經常除草。

這種扭曲的傳福音方式究竟是怎麼回事？

也許最重大的潛藏問題就是，這種傳福音的方式，暗示我們可以分離「基督」與「福音的益處」。在講述「基督為你而死了」（Christ died for you）的聖經真理時，我們可能分離基督的位格（現在已復活）與祂的工作（祂在過去某個時刻「死了」）。但對於波士頓而言，普雷斯頓的話語之所以具有吸引力，部分原因是在於他保存基督之位格與工作的整體性：「『祂經歷死亡』（He is dead）——因此，我邀請你接受的是一位已復活且有充足能力的救主。」

錯誤的分離

我們可以用另一種方式來表達並釐清這一點。當時的人們正在分離福音的益處（稱義、與神和好、救贖、得兒女名分）與基督，而祂本身就是福音。福音的益處是在基督裡，在祂以外沒有這些益處。只有在祂裡面，它們才屬於我們。這些益處不能從祂身上抽離，如同我們可以不靠祂而得著這些益處。

在解釋教義或傳福音時，人們很少意識到、或刻意做

出這種分離；然而，這的確經常發生。這是在傳講及教導新約聖經時發生的一種微妙改變，可能會造成影響深遠的後果。這問題絕不只發生在**改革宗**的傳福音歷史裡，但改革宗的這段歷史是本書關注的焦點。

有個重要跡象顯示這種分離已經發生了，即人們忽視新約聖經裡最顯著的重點之一，這重點就是「與基督聯合」。

我們可用以下方式來思考這件事的意義：我們最常用什麼詞來形容一位信徒？答案或許就是：「信徒」；也或許是「門徒」、「重生之人」或「聖徒」（這詞比較合乎聖經，但基督新教不常使用它！）最可能的答案就是「基督徒」。

然而，雖然這些描述並沒有錯，但卻較少出現在新約聖經裡。今天最常聽到的詞（「基督徒」），幾乎不存在於新約聖經中；當它出現時，其經文背景暗示它是一個用來貶抑早期教會的詞彙（而不是教會用來形容自己的詞）。^{註15}

新約聖經裡的基督徒並未自稱為「基督徒」！但若不使用這個稱呼，他們是如何看待自己呢？

若跟上述這些用詞相比，新約聖經最常用來描述信徒的方式就是：我們是「在基督裡」。在保羅的十三封書信裡，這種表達方式（及其類似形式）出現超過一百多

註15 「基督徒」一詞只出現在以下幾節新約經文裡，其中可能包含貶抑之意：徒十一26，廿六28；彼前四16。

次。^{註16}

因此，我們可得出明顯的結論：若這不是我們最常用來看待自己的方式，我們就不是用被福音更新的理性來思考。不但如此，若沒有這種眼光，我們很可能傾向分割基督與從祂而得的益處，並將這些益處從祂身上抽離（但我們唯獨在基督裡才能得著它們），如同我們本身就擁有這些益處一樣。^{註17}

若基督之工作帶來的益處（稱義、與神和好、得兒女名分……等），從基督本身被抽離，而傳福音的內容主要是談到福音提供的益處，而不是談到基督自己，這自然會產生一個問題：我們可以邀請誰來接受這些益處？

在秉持特定救贖主義（即相信特定的揀選與救贖）的信仰背景下，這種抽離會帶出以下回答：既然基督之工作帶來的益處（唯獨）屬於選民，那我們應當只邀請選民來接受這些益處。因此，

問題：但我們怎麼知道誰是選民？

答案：選民是根據恩典而悔改的人。

註16 在保羅書信裡，「在基督裡」一詞出現共計83次，「在主裡」一詞出現共計47次，這還不包括經常出現的「在祂裡面」等措詞。J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 396-397。若考慮這些統計數字，以及這些數字表明這主題極為重要，就可看出人們對這主題的忽視，有多麼令人吃驚且擔憂。

註17 人們在聖經神學裡恢復「聖約」的角色，之後緊接著討論律法的角色，以及律法在福音框架下的定位，這必然使人再次關注「與基督聯合」的主題。因為這主題回答以下問題：根據新約聖經的教導，我們應當如何思考基督徒的生活。因此，在主後2000年後，可明顯注意到許多人出版關於「與基督聯合」的著作（雖然還有進步的空間）。

結論：所以，我們應當邀請那些悔改的人來接受福音的益處。

如此一來，我們就在不知不覺中，變得難以察覺「邀請人接受基督帶來的益處」與「邀請人接受基督本身」之間的差別。當人們在過去用這種思考模式來解讀精華人的主張：「我們應當毫無條件、白白地邀請人接受基督」，爭執就在所難免了。

但上述這種對福音及傳福音的看法，不同於新約聖經、宗教改革的教導、以及主流清教徒對福音的看法。

改教家和清教徒認為福音信息的核心是什麼？加爾文對這核心有很優美的表達：福音就是基督「穿戴祂的福音」。^{註18} 用奧古斯丁的講法，這就是「全備的基督」

（*totus Christus*，the whole Christ），道成肉身已經在祂這個位格裡成就，贖罪、復活、升天與在天上掌權如今也已在祂身上實現。

雖然我們在進行神學討論時，可以區分基督的位格與祂的工作，但它們實際上是彼此不可分離的。既然「基督的工作」從來不會脫離祂的位格而發生，也不會在祂的位格以外發生，那麼「祂工作帶來的福份」就不可能跟「接受基督本身及從祂而來的一切益處」分開。神配合的，人不可分開。

然而，這正是在過去發生的事，而且也一直持續發

.....
註18 加爾文，《基督教要義》，3.2.6。

生。結果就是，只邀請那些看見自己有選民記號的人，來接受基督工作帶來的益處。與此明顯相對地，福音邀請人接受的乃是基督本身，唯有在祂裡面才能得著福份（正如精華人弟兄會所理解的，而且沒有人比波士頓更清楚這點）。

波士頓在他自己出版的《現代神學精華》裡寫下的註解，有一段文字提到此書要促使讀者進行什麼反思。費希爾引導他認識普雷斯頓和某些話語，以致他找到所需的線索，來解決他在傳福音方面困擾已久的問題：

你必須先得著基督本身，然後才能有分於從祂而來的那些益處。^{註19}

這個思想與加爾文的強調完全契合：我們是在基督裡得著救恩，而不僅是透過祂而得救。^{註20}事實上，這思想已

註19 波士頓在《精華》裡讀到普雷斯頓的話語後，寫下這句註解。跟這觀點一致的是，波士頓也令人印象深刻地解釋說，神是在「與基督聯合」的背景下施行救贖，也在這背景下使人成聖。*The Whole Works of the Late Reverend Thomas Boston, ed. S. M'Millan, 12 vols. (Edinburgh, 1848–1852), 1:544–56; 2:5–14.*

註20 這段話幾乎是「隨口說出的話」（雖然加爾文的著作很少這種不經意說出的話！）。加爾文不只一次表明，他比較喜歡使用的措詞是「在基督裡」，而非「透過基督」。雖然後者表達基督是救恩的源頭與中保，但前者強調只有在祂裡面才能找到救恩，而且唯有藉著與祂聯合，救恩才屬於我們：「然而，我更喜歡保留保羅的用詞『在基督耶穌裡』（in Christ Jesus），而非像伊拉斯姆（Erasmus）一樣將這詞翻譯為『透過基督耶穌』（by Christ Jesus），因為這樣可以更清楚表達：我們藉著接枝而與基督這棵葡萄樹連為一體。」John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, trans. Ross Mackenzie, ed. D. W. Torrance and T. F. Torrance (Edinburgh, Oliver & Boyd, 1965), 128。「我比較喜歡保留『在祂裡面』這句措詞，而非將這句改成『透過祂』，因為我認為這種說法更加生動、有力。我們在基督裡得著豐富生命，因為我們是祂身體的肢體，而且我們已被接枝到祂身上；此外，既然我們與祂連為一體，祂就與我們分享祂從父所領受的一切。」*The First Epistle of Paul the Apostle to*

藉著1560年的《蘇格蘭教會信條》（*Confessio Scotticana*）而深植於蘇格蘭神學傳統中：「藉著這信心，我們緊緊抓住基督，還有在祂裡面所應許的恩典與福份。」但這項真理在當時被人忽略，且極需重新受到關注。

在過去發生的事，現今仍可能發生。直到最近，福音派次文化明顯缺乏對「與基督聯合」的強調，而這必然導致我們必須重新強調這點，因為我們得救所需的一切是在祂裡面，而不在我們裡面。

約翰·慕理（John Murray）在擴大解釋羅馬書三章24節時，於結論裡引人注目地提出這點。他對「在基督耶穌裡的救贖」（參新譯本）這句話的註釋，言詞中充滿傳福音的意義：

此外，我們應當注意，使徒認為這救贖是永遠不變地存在於基督裡，它是「在基督耶穌裡的救贖」。這救贖不僅是我們在基督裡得著的（弗一7），基督更是這救贖的具體化身。基督不僅已成就這救贖，而且這救贖的功效毫無縮減地存在於這位救贖主裡面。以此方式理解的救贖，正是神使人靠祂白白恩典而稱義的管道。^{註21}

.....
the Corinthians, trans. J. W. Fraser, ed. D. W. Torrance and T. F. Torrance (Edinburgh, Oliver & Boyd, 1965), 21.

註21 John Murray, *The Epistle to the Romans*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans), 116。雖然義無反顧地接受波士頓對普雷斯頓之措詞——「基督為你而經歷死亡」——的解釋，可能是過於輕率的作法，但慕理教授在此強調的重點，正好突顯出波士頓在這句措詞當中發現的價值。

請注意以下的不同強調點。若我們將益處視為可從賜福者身上抽離，問題就變成：

(1) 傳講者：「我可以如何邀請人來接受這些益處？」

(2) 聽者：「我可以如何讓自己得著這些益處？」

但若將基督與祂所賜的益處視為不可分割，並且不將這些益處視為可抽離出來的東西，那主要的問題就變成：

(1) 傳講者：「我要如何傳講基督本身？」

(2) 聽者：「我要如何才能進入基督裡？」^{註22}

有人可能覺得，思考方向的差異，以及連帶改變的傳講方式，並不是那麼重要——畢竟，我們最終不是得到同樣的救恩嗎？但這種將焦點放在益處上的作法，會對我們如何理解及傳講福音造成深遠的影響，而且幾乎在不知不

.....
註22 在這論述背景下，請注意新約聖經提到我們「進入基督裡」的經文，遠多過提到「基督進入我們裡面」。新約聖經大量強調我們是「在基督裡」，超過強調基督如何住在我們裡面，雖然對後者的強調也很重要。這指出那作為基礎的神學重點是：我們需要「離開自己並進入基督」，而非「使基督進入我們裡面」。雖然我們應當同時看重兩件事（即我們是「在基督裡」，而基督也藉著聖靈住「在我們裡面」），但基本的動力是「離心」力而非「向心」力。從這角度來看，我們或許可以公允地評論說，十七世紀之後的福音派強調「基督在我們裡面」，超過強調「我們在基督裡」，結果造成一種失衡的現象，使信徒看重個人主觀經驗超過看重客觀事實，以及看重「基督的內住」超過基要的「與基督聯合」。因此，福音派在其注重個人敬虔的這方面（「敬虔」一詞在此是用作一種術語，而非指情感上的敬虔），變成滋養某些元素的沃土，而這些元素使人聯想到士萊馬赫（Schleiermacher）強調基督徒的主觀「感受」，而非強調福音的理性層面。這些人有時或經常忽略一件事：聖經的原則（不僅是「學術」或「理智」的原則）指出，**屬靈**的改變是透過心意的更新而發生的（羅十二1-2）。諾爾（Mark A. Noll）描述的情況也間接表明這點，他的著作一開始就說出令人憂心的話：「福音派思想的醜聞就是，當中已經沒什麼福音派的思想了。」Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 3.

覺中，我們就不再把基督本身視為福音的核心，反而視為一種達到目的的工具。這就是為何有人在傳講四卷福音書時，還將焦點放在我們如何分享敘事裡不同角色的經歷。雖然這種作法有時是恰當的，但它會輕易使我們轉離核心問題：「這位本身就是福音的基督是誰，以及祂如何有能力拯救我們？」^{註23}

若讀者無法很快領略其中的差異，我們可以藉著反思當代的福音派講道與著作，來說明這差異的重要性。只要人們認為基督帶來的益處可從基督身上抽離，就會在講道和關於講道學的書籍中，減少強調祂的位格與工作。伴隨而來的現象，則是更加著重我們的救恩經歷，而非強調主耶穌基督的恩典、威嚴與榮耀。^{註24}

大多數閱讀本書的傳道人，他們所擁有關於講道學的書籍（甚至關於傳講基督的書！），是否多於擁有談到基

.....
註23 除此之外，我們也應當注意，一個人知道「如何從舊約傳講基督」、或瞭解聖經神學、或明白救贖歷史的進展、或知道任何經文如何指向基督，這些都未必會導致他確實傳講耶穌基督本身。將基督視為舊約聖經所包含一連串線索的解答，這實際上不同於傳講耶穌本身（包括祂取了我們的肉身、承擔我們的罪、經歷我們的死亡，並為我們的稱義而復活）。瞭解一套關於傳講基督的原則，不等同於認識基督的位格，我們千萬不要將釋經原則與基督本身搞混了。為我們死在十字架上的的是後者，而非前者。

註24 我們可以舉例說明如下：有許多年輕牧者讀過約翰·歐文的著作《治死罪》（*Of the Mortification of Sin*），但肯定沒那麼多人讀過他寫的《基督的榮耀》（*Glory of Christ*）或《與神相交》（*Communion with God*）。這種現象或許是可以理解的，因為歐文的這本短篇著作充滿深厚的教牧洞見；但這種現象卻顛倒「實踐」與「神學」的順序。若歐文知道他的讀者在不瞭解基督的情況下，就去學習治死罪，他絕對不會對此感到滿意。我們需要一種更徹底的思考模式轉移，而不只是從看重膚淺的主觀經歷，轉換成看重歐文所說的嚴謹主觀經歷。我們需要徹底地重新定位，把重心放在更豐富、深入地認識基督，包括認識祂的位格與工作。這無疑是歐文自己看待事情的方式。

督本身的書呢？

若真是如此（做個問卷調查即可分曉），我們可能要問一個更深入的問題：我們是否清楚看見或關心，我們所傳講（或聽到）的證道，主要是聚焦在「耶穌基督並祂釘十字架」？或者，這些講道把主要焦點（以及講道者最用心之處）放在其他地方，例如：如何勝過罪、如何活出基督徒的生命、我們從福音得著的益處？這些事有其合理的重要位置，但這位置從來都不是舞台的中心。在現今充滿影音講道的科技時代，同樣的問題更加突顯出來：許多基督徒不僅聽自己教會的講道，也聽他們「喜歡的」當代傳道人的講道。在我們聽見的影音講道裡，最首要的主題、給人存留的印象、讓人最自然想到的事，是「耶穌基督並祂釘十字架」或其他東西？^{註25}

無疑地，這就是精華人弟兄會關注的焦點。他們要求自己的講道能充滿著基督本身。這就是《精華》的兩句措詞吸引他們之處，雖然這兩句措詞最受人爭議，即：基督是「父神對全人類的賜予行動」，以及我們可以向任何人說「基督為你而經歷死亡」；他們認為這裡的意思是：

.....
註25 我無意貶低許多人從網路聽道而得著的收穫，但我想提出兩句忠告：
（1）我們是否完全清楚自己正在接觸哪種類型的講道，這些講道強調什麼事？（因為人們在網路上聽的講道，通常多於在自己教會聽的講道）。我們接觸的講道是強調「完整的基督」嗎？（2）這些講道是否使我們更敬愛與感激我們自己教會的講道及牧者？我們所聽的這些講道，是否（因我們沒有保守自己的心與口）導致我們看輕神賜給我們教會及家庭的傳道人？同樣地，有些傳道人的講道可遍及世界各地，但他們仍然必須留心餵養自己當地的羊群，並更廣泛地鼓勵會友尊敬當地的傳講事工。

「有一位永活的救主，因祂曾經死了又復活，所以祂完全有能力拯救你，以及每位憑信心來到祂面前的人。在被釘十字架的基督裡有豐富的恩典，而你也可以靠祂的名得著救恩。」

很不幸地，正是在這一點上，加爾文主義者與亞米念主義者（從歷史的關係來看，他們在神學上是變種的加爾文主義者），同樣掉入將福音的福份從基督本身抽離的錯誤。亞米念主義者相信一種普世的贖罪，這種贖罪讓每個人都有得救的可能性（雖然不保證任何人的得救），因為基督為每個人而死，無一例外。因此，亞米念主義者對特定救贖（或「限定的贖罪」）的典型回應是：「若我相信這點，我就再也無法將福音傳給每個人，因為我再也不能向他們說『基督為你而死了』。所以，這不可能是符合聖經的教導，因為我們應當傳福音給每個人。」^{註26}

在某種意義上，十八世紀初期的變種加爾文主義，也同意相同的基本邏輯。但在持守特定救贖的背景下，它產生以下推論：既然基督之死帶來的益處不屬於所有人，那我們就不應邀請所有人來接受這些益處。

我們已看見這裡走錯的一步，就是將益處從賜福者身上抽離。那麼，我們要如何用聖經來回應呢？簡單來說，使徒們從未用這種說法來傳福音：「你要相信，因為基督

註26 有關這方面的討論，巴刻給予我們一個寶貴的指引，請參：J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (London: Inter-Varsity Press, 1961), esp. pp. 65ff. 中譯本：《傳福音與神的主權》（改革宗出版社）。

為你而死了。」不，我們既非憑著知道自己蒙揀選而前來相信基督，也非憑著確信一種普世的救贖，甚至也不是憑著我們感到自己有罪；我們乃是憑著耶穌基督能拯救凡靠祂進到神面前的人，因為在天下人間，唯有賜下祂的名，使我們可以靠著得救。^{註27}

基督本身就是福音。

歸回耶穌

當我們歸回耶穌及祂的教導來找答案時，就會對教牧方面有幫助：究竟耶穌自己如何傳講祂的福音？以下例子說明祂如何傳講福音，這例子的背景是一段禱告，反映出祂相信特定的揀選：

禱告：父啊，天地的主，我感謝祢！因為祢將這些事向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。父啊！是的，因為祢的美意本是如此。

當然，這是無條件的揀選。但耶穌接著說：

傳講：凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裡來，我就使你們得安息。我心裡柔和謙卑，你們當負我的軛，學我的樣式；這樣，你們心裡就必得享安息。因為我的軛是容易的，我的擔子是輕省的。^{註28}

.....
註27 來七23-25；徒四12。

註28 太十一25-26、29-30。波士頓在1711年的1月與2月，針對這段經文而傳講一系列的證道；Works, 9:169-219。

在這段經文中，「勞苦」和「擔重擔」，並非人們來到基督面前的**資格**；它們乃是再次向人保證，不會有人因為軟弱和不配，而沒資格來到祂面前。沒錯，即使是軟弱又無助的「沒資格」的人，也被邀請來到祂面前！福音書清楚表明，基督喜悅邀請「沒資格」的人到祂面前來。

這種使福音的益處與基督（祂本身就是福音）分離的做法，也產生各式各樣「多重階段」的基督教，一個人在這種信仰裡能享有某些（但未必是全部）不相連的福份。因此，一個人可能經歷到一種抽離出來的「第二次祝福」；或者，他接受基督作為救主，但沒有（至少是尚未）接受祂為「主」，所以他不用順服也能享有救恩的福份。但正如加爾文所言，這樣乃是將救主「撕成碎片」。^{註29} 精華人的神學抓住新約聖經的一個重點：當我們「在祂裡面」時，我們就擁有基督本身；一切的屬靈福份就立即屬於我們、也同時是「在祂裡面」。沒錯，從末世論的觀點來看，這一切福份要等到我們得榮耀時才會完全實現；然而，若我們是在基督裡，我們就確實擁有這一切福份。

保羅對「與基督聯合」的這種強調，一直是加爾文在解釋福音與基督徒生活時採用的重要主題。他在《基督教

.....
註29 請參考他對羅馬書八章13節的註釋：「因此，但願信徒們學習去擁抱祂，不只是為了稱義，也是為了成聖；由於祂是為了這兩個目的而被賜給我們，所以信徒不可因著自己的殘缺信心而將祂撕成碎片。」*Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, 166。他也在哥林多前書一章30節與別處經文寫下類似的註釋。

要義》裡廣泛地闡述這主題，他將「與基督聯合」的法庭面向（稱義）與動態面向（成聖）交織在一起，並強調稱義與成聖雖是不同的層面，但這兩者是不可分離的。^{註30} 他也提供豐富的解釋，說明「與基督聯合」如何在基督徒生活中產生結果，也就是使人治死罪（*mortificatio*）與得生命（*vivificatio*），而這些意謂著信徒個人的生命及會眾群體的生活都被套入一種「死亡與復活」的模式。^{註31}

在這種背景下，若我們回顧波士頓如何記錄自己的神學學習，^{註32} 以及蘇格蘭在整個十七世紀的神學教育傳統，^{註33} 就會留下一個鮮明的印象：當時的人們偏好後人對基督教信仰的歸納，而將加爾文的《基督教要義》放在一旁。波士頓說自己研讀過三本教科書：

我開始研讀神學；蘭塞先生（James Ramsey）……將這本書交給我，即帕拉瑞斯（Paraeus）^{註34} 對烏爾西努（Ursinus）所著之要理問答的討論；在我進入神學院就讀之前，已讀過此書三、四遍了……

註30 保羅在以弗所書一章3-14節最有說服力地表達這點。

註31 加爾文，《基督教要義》，3.5.10。

註32 Boston, *Memoirs*, 20-21.

註33 若要閱讀一本有益的概論，可參考：Jack Whytock, “An Educated Clergy”: *Scottish Theological Education and Training in the Kirk and Secession, 1560–1850* (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2007) .

註34 帕拉瑞斯（David Paraeus, 1548-1622）是烏爾西努（Zacharias Ursinus, 1534-1583）的學生，就讀於海德堡大學的智慧學院（Collegium Sapientiae），並在1591年擔任該學院的院長。從1598到1622年，他在該大學的神學院教導舊約與新約聖經。此處提到的「要理問答」是指《海德堡要理問答》，烏爾西努是此要理問答的主要作者，而帕拉瑞斯針對此問答撰寫一份長篇註釋。

大約在1695年1月20日，我前往愛丁堡就讀神學院，受教於坎培爾先生（George Campbell）……我們這些神學院新生當中的幾個人，曾在老師的房間內學習瑞西尼斯（Rijssenius）所寫的概論。^{註35} 在教室裡，老師教導我們學習艾森尼斯（Essenius）所寫的概論。^{註36}

就某種意義而言，這三本書有助於他們培養條理清晰的神學思想：經院哲學的方法論，及其使用的問答形式和神學綱要，讓學生能在最短時間明白系統神學的架構。但這不禁令人感到，加爾文的一生心血結晶似乎成了遺珠之憾，包括他寫作的聖經註釋，以及他不斷發展與編修來作為研經輔助書籍的《基督教要義》。^{註37} 他那深入釋經的神學研究方式，引導他寫作一本《敬虔大綱》（*summa pietatis*），^{註38} 而非寫作一本《神學大綱》（*summa theologiae*）。這使他有機會去詳細思考基督的位格與工作，以及思考「與基督聯合」的意義。事實上，他在《基

註35 瑞西尼斯（Leonardus Rijssenius, 1636-1700）是一位荷蘭改革宗神學家，他的整個事工是以牧會為主。他自己撰寫一本《神學大綱》（1671），另外也根據特瑞金（Francis Turretin）的著作而寫了一本概論。

註36 Boston, *Memoirs*, 20-21。艾森尼斯（Andreas Essenius, 1618-1677）從1653-1677年擔任烏特勒支大學（University of Utrecht）的神學教授，並於1673-1674年間擔任該大學的校長（*rector magnificus*）。艾森尼斯出版總計三冊的系統神學著作（1659-1665），並在1669年出版這套著作的精簡版，書名為《教義神學概論》（*Compendium theologiae dogmaticum*）。

註37 請參《基督教要義》的〈加爾文致讀者書〉，1.4-5。

註38 從《基督教要義》於1536年首次出版以來，就一直使用這些詞來作為副標題，這跟《神學大綱》的概念形成對比（雖然兩者並不抵觸）。

《基督教要義》第三卷的一開頭就強調說：

首先，我們必須瞭解，只要基督不在我們裡面，而我們又與祂相離，那麼祂為拯救人類而遭受與成就的一切，對我們就仍然是無效且無益的。

他接著說，我們之所以能與基督聯合，乃是透過：

聖靈的隱密能力，我們藉此而得以享受基督及祂所賜的一切恩福。^{註39}

針對此點，他後來又進一步說：

若我們接受父神提供給人的基督，或者說接受穿戴福音的基督，這就是真正地認識基督。^{註40}

大約在波士頓寫下這段記錄的十年後，他受到《精華》的啟發並抓住普雷斯頓帶來的「重大觀念」，以致徹底瞭解到：我們在福音裡領受的乃是基督，而非只是祂所賜的益處；因此，我們在講道與牧會的事工裡，必須把焦點放在如何向人展現基督。

這最終促使他認同且堅守加爾文以抒情詩風格表達的觀點，加爾文借用〈使徒信經〉的措詞來闡述基督：

我們看見救恩全部在基督裡，

我們必須小心，以免想從別處取得一絲拯救。

若我們尋求救恩，

.....
註39 加爾文，《基督教要義》，3.1.1.

註40 Ibid., 3.2.6.

耶穌之名已表明救恩在祂手中。

若尋求聖靈的其他恩賜，必在祂的受膏當中尋；

若尋求力量，必在祂的掌權當中尋；

若尋求純潔，必在祂的感孕當中尋；

若尋求柔和，必在祂的誕生當中尋；

祂藉著出生而凡事與我們一樣，

以致祂可以感受我們的痛苦。

若我們尋求救贖，必在祂的受難當中尋；

若尋求宣告無罪，必在祂被定罪當中尋；

若尋求脫離咒詛，必在祂的十架當中尋；

若尋求清償罪債，必在祂的獻祭當中尋。

祂的寶血可使人潔淨，

祂下到陰間，使我們得以與神和好；

祂進入墳墓，使我們能治死肉體；

祂從死裡復活，使我們能生命更新，

並在將來得著不朽身體。

若我們渴望得著天國基業，

祂升上高天，如今確保這基業，

也使我們穩妥並得福，

一切全源自這位大君王的掌權。

凡尋求這種寶貴福份的人，

不可能從別處取得任何福份，

因為這一切福份，
唯獨在基督裡才屬於我們。^{註41}

註41 加爾文，《基督教要義》，2.16.19（出自1559年的拉丁文版本）。

3. 預備、扭曲、毒藥



福音是什麼，我們該如何傳講福音？「精華爭議」引發這些極其重要的問題。這就是為何這爭議不只是一段古老歷史，也不是蘇格蘭人特有的爭論。它是一個關於福音的爭議。它突顯出一種錯誤，也就是使基督工作帶來的益處與救主本身分離。

錯誤的預備主義

當時，這種使基督與祂帶來之益處分離的範例，隱含一種額外的危險，就是容易將聖靈在選民個人身上的工作，當作人被邀請來接受福音的條件。這會助長一種預備主義，並在實際上變成一種阻礙，不再是白白地邀請人來接受福音：

若你是選民之一，你就可以認識這些益處。

若你已充分地離棄罪，你就可以得著赦免。

若你已經歷足夠程度的知罪，你就可以得知恩典的信息。

但這其實是本末倒置，將福音的信息改頭換面。此外，這在過去和現今都很容易不知不覺地發生。^{註1} 因為每當我們或多或少依靠自身的條件，認為憑著這條件就有資格來相信基督，我們就是在扭曲福音。我們並不是基於悔

註1 一個人的神學會在不同程度上影響他傳講的福音，正如影響其他事情一樣。

改、轉離罪惡，以及任何程度的知罪，而有資格被邀請來接受基督。當福音在我們身上產生影響時，這些事可能是聖靈的動工方式，但我們從來不是憑著這些事而有資格前來相信基督。

在1858年，司布真(C. H. Spurgeon)有一篇名為「釘十字架的基督」的講道，並在其中指出這個重點。他在一段稍微離題的話語裡，出於善意地評論他喜愛的作者約翰·本仁所寫的《天路歷程》(這是他最喜愛的著作之一)：

順帶一提，讓我說一個有關《天路歷程》這本書的小故事。我相當喜歡約翰·本仁，但我不認為他是無誤的。不久之前，我聽到一個關於他的故事，我認為這是非常值得深思的故事。在愛丁堡，有一位年輕人想要成為宣教士。他是一位聰明的年輕人，所以他想：「若我要成為宣教士，我不需要跑到離家十萬八千里的外地，我還是可以在愛丁堡作一位宣教士。」

於是，這位年輕人開始行動，並決定要跟他見到的第一個人談話。他遇見某一位賣魚的老婦人，她背著裝魚的籃子。若我們看過這些婦人，一定對她們印象深刻，她們的確是很特別的婦人。

年輕人向她走去，說：「我看見妳背著重擔走過來，請問妳是否還有另一個屬靈的重擔呢？」

「什麼？」婦人問：「你是指約翰·本仁在《天路歷

程》裡提到的重擔嗎？年輕人，若這是你的意思，我早在多年前就擺脫這重擔了，那時你可能還沒出生呢！但我走的道路比天路客的路更好。約翰·本仁所談的傳道師，就像你的某位教區牧師一樣，是不傳講福音的，因為他說：『看準那亮光，奔向那道窄門。』唉呀！這不是該奔向的地方！他應當說：『你看見那十字架嗎？立刻跑過去。』但他沒這麼說，反將那可憐的天路客先送往窄門，結果天路客在路上跌入沮喪泥沼裡，連命都快沒了。」

這位年輕人感到相當尷尬，他問道：「可是，難道妳沒經過任何沮喪泥沼嗎？」

「我確實有過，但我發現若先把重擔卸下，而非背著走，這樣就更容易通過沮喪泥沼了！」

（司布真繼續說）這老婦人說得一點也沒錯。約翰·本仁在天路客開始旅程之後，相隔太久才提到卸下重擔。若他的用意是要描述通常發生的情況，那他說的沒錯；但若他是要表明應該發生的情況，那他就錯了。十字架應當位在窄門的正前方，我們應該向罪人說：「你要將自己投向十字架，你就安全了；除非你卸下重擔，來到十字架前，並在耶穌裡找到平安，否則你的景況就不安全。」^{註2}

為了全面的考量，我們應該這樣說，詮釋《天路歷

註2 Charles Spurgeon, sermon, in *Metropolitan Tabernacle Pulpit*, vol. 44: 211-12.

程》的人一直在辯論，究竟約翰·本仁在故事的這部分有何確切用意，他是在描述人的歸信或得救確據？司布真和這位賣魚的婦人顯然認為，這段故事是要描述歸信。若真是如此，他們的看法就非常正確。^{註3}這不是在否定聖靈使人知罪的工作；但不論是認罪或離棄罪，都不構成一種憑據，使人有資格被邀請來接受福音。我們憑的乃是基督本身，因為祂有能力拯救凡來到祂面前的人。^{註4}人被邀請來接受基督，是不帶任何條件的，我們應當直接到祂面前！就算我們沒有任何銀錢，也能來買下基督。^{註5}

福音的骨幹

在清教徒時代的初期與末期曾出版兩份著作，一般人不容易看出這兩份著作之間的差異，而上述問題之難以察覺的本質也出現在這差異當中。威廉·珀金斯（1558-1602）和約翰·本仁（1628-1688）都寫作一份圖表，珀金斯稱這類圖表為「視覺要理問答」。珀金斯的圖表名為〈救恩的金鏈條〉（The Golden Chain of Salvation），而本仁的名為〈顯示救恩與定罪之次序和成因的圖表〉（A Map Shewing the Order and Causes of Salvation and Damnation）。^{註6}

註3 即使約翰·本仁是在描述得救確據，司布真的評論仍然突顯出我們此處要表達的重點。

註4 來七25。

註5 賽五十五1-2。

註6 只要在網路上搜尋「Perkins Chart」和「Bunyan Map of Salvation」等關鍵

這兩份圖表看起來有相同的目標：用圖畫來呈現神在救恩與定罪方面的工作方式。它們的內容只有一頁，透過視覺來表達真理，而這真理可能需要用一整本書來加以闡釋；而對於閱讀能力不佳的人、或甚至對有些文盲來說，這種圖表形式相當有幫助。基本上，它們就是清教徒時代的投影片簡報！

這兩張圖表包含相同的元素，因為它們從創世之前的永恆，一路追溯救恩，直到世界末了之後的永恆。然而，這兩者有一個引人注目的主要差異，儘管一般人不容易看出來。

在珀金斯的圖表裡，施行救恩的每個層面都連結到一個中心骨幹，這骨幹是以〈使徒信經〉的不同子句來代表基督。我們可以推測，本書第二章所引用加爾文的話語，已對珀金斯產生深遠的影響。^{註7}

然而，在本仁的圖表裡，聖父、聖子、聖靈被描繪成救恩的源頭，一切都源自三一神。但本仁的圖表並未包含代表基督的骨幹。^{註8}當然，三一神在此被視為救恩的最初

詞，很容易就能找到這兩張圖表（在有些網站需要付費購買）。

註7 加爾文，《基督教要義》，2.16.19。當我說這句話時，我完全知道有些學者採取相反的觀點，即他們認為珀金斯的神學對後來的一種盟約神學產生主要影響，而這種盟約神學轉離加爾文的思想，甚至較不以基督為中心。雖然珀金斯圖表非常接近加爾文的思想，但我們更應注意基督在這圖表所扮演的核心角色。若要了解更好的觀點，可參考：Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (1986; repr. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008)。

註8 我要強調，本仁是否從頭到尾都跟隨這圖表的邏輯含意，並非此處要討論的問題。我真正的用意是以這兩種圖表為模型，來說明它們在配置救恩次序方面

來源與成因，但施行救恩的不同層面是彼此相連，而非直接與基督相連。若使用珀金斯的隱喻來說，這猶如鏈條的環節是彼此相扣，但卻是間接地相連於**基督本身**，基督只是其中的最初環節與第一因。

無疑地，我們可能需要寫一篇博士論文，才能探討這些差異所涉及的一切問題，以及在福音傳講的方面造成多深遠的影響。^{註9}但無論這對本仁的傳講造成何種程度的影響，這些圖表都代表兩種不同的配置，各自說明福音的運作方式。在珀金斯的圖表裡，可以明顯看出「基督」和「與基督聯合」具有核心的重要地位；但在本仁的圖表裡，卻非如此。在珀金斯的圖表裡，每種屬靈福份都跟基督相連，福音的益處並未從賜福者身上被抽離出來；但在本仁的圖表裡，益處實際上是與基督分離。

若這種思考模式滲入我們傳講福音的方式，焦點就不可避免地轉移到抽離出來的福份，然後再轉移到「我們如何得著這些福份」，並因此最終轉移到以下問題：「在什麼條件下，這些福份才能變成我的？」這種趨勢使我們轉到自己裡面，但我們並不是憑著自身的什麼條件，而有資格來相信基督並稱義。這種想法正是馬丁路德在年輕時所犯的錯誤。為此，施德比茲（Johann von Staupitz）說出一句著名的教誨，他要路德「在基督的傷口中」尋找自己的

.....
的重要差異，而這救恩次序跟基督位格及工作密切相關。

註9 可參考：Pieter de Vries, *John Bunyan on the Order of Salvation*, trans. C. Van Haften (Bern: Peter Lang, 1995) .

預定得救。這是一個有力的勸勉，後來引導路德發現罪人是憑著自身以外的事物而受邀接受福音，而非憑著自己裡面的什麼條件。

慢慢地，這種有關「救恩次序」(*ordo salutis*)的思考方式，可能逐漸陷入所謂「救恩步驟」(the steps of salvation)的思想，意即討論人在確實信主之前，會經歷到什麼幾乎按照時間先後順序而發生的事。這可能變成怪異地附和中世紀的救恩次序。正常來說，由於這些步驟是一個接著一個發生，所以必須先完成一個步驟，然後下一個步驟才會開始。^{註10} 這就引發一個問題：人需要先為罪憂傷、知罪或轉離罪到什麼程度，才能開始下一步驟或階段？

約翰·歐文也曾談到類似的事，這位最有智慧的改革宗神學家與牧師寫道：

我們不能定下任何可靠的規則，來指出罪人在歸信之前必然發生的事……不安、悲傷、沮喪、擔心、懼怕等，都不是任何人的責任；……神在這整件事情上，喜悅行使祂的特權及至高主權，用難以言喻的多樣化來拯救人的靈魂。祂藉著有些人對死亡與陰間的懼怕，來帶領他們安居在祂的愛中……又使其他人走在平坦順遂的得救道路上。有些人長久

註10 若把「鏈條」比喻當作一種釋經的鑰匙（而不僅是一種啟發思想的鑰匙），這種觀點會變得特別佔優勢，因為每個環節都緊密相連於前一個環節。

在黑暗中行走或徘徊，而其他人則在恩典首次臨到時，就有基督在他們心裡成形。^{註11}

彼得在五旬節的講道提供我們一個典範。他並未把聽眾的知罪當作條件，來決定是否邀請他們來接受基督。罪人乃是憑著基督本身而前來相信，所以彼得的講道深深地以基督為中心。他傳揚基督這位賜福者，而人唯有在祂裡面才能尋得赦罪。

聽眾如何回應呢？

眾人聽見這話，覺得扎心，就對彼得和其餘的使徒說：「弟兄們，我們當怎樣行？」彼得說：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈。」^{註12}

這裡的「次序」是：

彼得充分傳揚基督的位格與工作，表明祂是釘十字

註11 John Owen, *Pneumatologia or A Discourse Concerning the Holy Spirit* (London, 1674); *The Works of John Owen*, 24 vols., ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-1850), 3:360-61。此處引述的最後兩句話，可能很快就被視為轉述本仁的親身經歷，並且也深刻地代表歐文的經歷。本仁在他的自傳作品《豐盛的恩典》（*Grace Abounding to the Chief of Sinners*）裡詳細記錄自己的信主過程。歐文在著作裡曾描述自己的經歷（雖然他很少、且更加謹慎地描述這經歷），而這也是一段費力掙扎的信主過程，他用基督平靜風浪的福音書經文，來暗指這段過程帶領他得著一種平靜下來的平安。但這些生動且有時萬分掙扎的個人經歷，不可被用來推翻「罪人唯獨憑著基督而前來相信」。不幸的是，這種事有時會發生，使罪人變得更加困難來到基督面前，這實非救主的本意。司布真有一些充滿智慧的教牧觀察，談到知罪方面的事，可參考：*The Full Harvest*, (Edinburgh: Banner of Truth, 1973), 235.

註12 徒二37-38。路加藉此記載父神如何回應耶穌在十字架上的禱告（路廿三34），指出神赦免那些當時在場、卻不曉得自己在做什麼的人。

架的救主和復活的主（這證明祂的無罪且有能力拯救人）。

聖靈動工使人知罪。

眾人相信（這隱含在彼得說的話裡）及悔改（在新約聖經裡，相信及悔改是一體兩面），並經歷到那在基督裡得著的福份（洗禮象徵領受這些福份）。

我們已指出，從「珀金斯風格」的思考方式轉變成「本仁風格」，這通常會在潛意識裡不知不覺地發生。正因如此，若要**逆轉這種轉變**，就顯得相當困難，而且需要某種自我認知、甚至是自我批判。對某些人而言，只有當聖經的教導使他們用不同的眼光來看待事情時，這種逆轉才可能發生。至少對波士頓而言就是如此。

若我們能回到過去詢問本仁：「當你繪製你的圖表時，為什麼要如此大幅度地修改珀金斯的『視覺要理問答』？」他或許會回答：「我有嗎？」因為這種典型的差異通常被精心製作成一幅眼鏡，而我們就透過這眼鏡來觀看福音。若我們沒發現這件事，這眼鏡就會在某種程度上決定我們所見之事。正因如此，我們非常難以察覺自己潛意識受到的影響。

波士頓在年輕時似乎不了解自己從什麼基礎來傳講福音，直到他受到閱讀《精華》的刺激，並嶄新地看見該如何合乎聖經地傳福音。在這事發生以後，他的講道似乎迸發出一股新的自由及喜樂。他發現自己的講道有一種新的

「色彩」，而旁人也都承認這點。^{註13}

「色彩」(tincture)是一個相當貼切的用詞。這詞來自拉丁文「*tinctura*」，原意是指染色的過程：把一塊布浸入液體染料中，使它重新著色。這塊布料仍舊不變，但顏色或色彩濃淡變得完全不同。對波士頓自己及別人而言，他的講道就是帶給人這種「感受」。若延伸解釋這個隱喻，我們可以說在波士頓後來的講道裡，基督所穿戴的福音外袍，已被染上「在基督裡得著一切屬靈福份」的色彩，而不僅是「我邀請你接受屬靈福份」而已。

但「精華爭議」背後還有一個更深入的問題。

扭曲神

奧赫特拉德信條的整個重點，就是試驗牧師候選人在傳講及牧養事工裡，是否相信且願意強調神那不受拘束的恩典，以及祂白白地、豐富地邀請人來接受福音。這種動力也激勵精華人弟兄會。他們認為若基於其他任何條件來邀請人接受恩典，而非完全基於恩典本身，這就是扭曲恩典的真正本質。^{註14}

在基督裡成就的救恩就是如此。精華人的神學強調救恩是透過恩典而成就的。羅馬書五章6-8節及類似經文都強

註13 Thomas Boston, *Memoirs of Thomas Boston* (Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 171.

註14 若這樣做，就會使一種福音派的救恩次序倒退至中世紀的觀點；在中世紀的救恩次序裡，神「藉著恩典」在個人身上成就的事，接著會變成恩典進一步運作的根基，直到這人最終確實地稱義。

調這點。神在何時、用何種方式向我們彰顯祂的恩典？在神顯明基督的恩典之前，我們是否需要滿足一些條件呢？顯然不是，因為：

我們還軟弱的时候，基督就按所定的日期為罪人死。

唯有基督在我們還作罪人的時候為我們死。

我們作仇敵的時候，且藉著神兒子的死，得與神和好。^{註15}

我們要滿足什麼條件，才能讓神差遣祂的獨生子來到世上，為罪人而死？沒有任何條件，而我們也達不到什麼條件。這就是波士頓從「基督為你而經歷死亡」這句話發現的珍寶。對他而言，這句話的意思是：「我不是因你已經悔改而邀請你來接受基督。事實上，我是邀請死在過犯罪惡中的男男女女來接受祂。這種福音邀請是為了你，邀你來接受耶穌基督本身，無論你是誰。」

波士頓認出的危險之一，就是「條件主義」會反應在我們對神本身的看法上。這思想引進一些對神本性的扭曲。因為我們雖然知道自己無法滿足領受恩典的條件，但我們仍然可能認為神的恩典本身隱含一些條件。

當人們用以下措詞來傳福音時，這種情況就表現出來：

神愛你，因為基督為你而死！

這句話如何扭曲福音呢？它暗示基督的死是神愛我們

.....
註15 參羅五6-8、10。

的原因。

相對地，聖經堅稱神對我們的愛，反而是基督受死的原因。這就是約翰福音三章16節所強調的重點。神愛世人（這裡的「神」是指聖父，因為後面提到「祂的獨生子」），甚至將祂的獨生子賜給我們。聖子不需要做任何事來說服聖父愛我們；聖父已經愛我們了！

我們應該可以看出這裡隱含的危險：若我們將基督的十字架說成是聖父愛我們的原因，我們就是暗示除非有十字架，否則聖父實際上根本不愛我們。需要有人先「支付」贖價給聖父，祂才能愛我們。^{註16} 但若需要基督的死，才能說服聖父來愛我們（「父啊，如果我死，祢會開始愛他們嗎？」），那我們怎能始終確定聖父自己愛我們——「打從心底」以永恆的愛來愛我們？沒錯，聖父並非因為我們是罪人而愛我們；但祂的確愛我們，即使我們是罪人。在基督為我們而死之前，祂就愛我們。正是因為祂愛我們，所以基督為我們而死！

聖經說，神唯獨因著基督的受死與復活而赦免我們的罪；但我們不可搞混這項真理與另一個非常不同的觀念，也就是：神只因為基督的受死與復活才愛我們。神的愛絕

.....
註16 唉，正是這種扭曲的教導，在某種程度上暴露出代替受罰的贖罪教義遭人濫用。但這對福音的醜化，本身也要接受公開的評論。若有人要批判眾所公認的教義觀點，他們就應當：（1）準確表述他們反對的觀點；（2）選擇這觀點的最有力說法來加以批判。否則，他們的批判最多只能駁倒無足輕重的事，並顯出他們在某種程度上缺乏學術的正直。不幸的是，批判者經常對贖罪抱持扭曲的想法，結果他們到頭來只是在批判自己的誤解，卻將這批判視為真知灼見。他們沒發現暴露出自己對福音缺乏了解，並且根本沒有真正駁倒什麼。

非如此，「祂從起初就愛我們」，^{註17} 並因此差遣祂的兒子（出於自願地）為我們受死。以這種方式來正確理解基督的工作，會引導我們真正認識聖父對我們懷有無與倫比的愛。在三一神的彼此相交裡，沒有任何運作失調的情況。

波士頓在這方面的反思發人深省。他在《回憶錄》裡評論自己早期的傳道生涯，指出他心靈裡的律法主義一直損害他的講道：「在我自己的事工裡，有好幾次犯下律法主義的毛病」，他在1704年回顧自己早期事工時寫下這句話。^{註18} 然而，他後來具有非常不同的想法：「我不太喜愛那為恩典之約設下條件的教義。」^{註19}

有趣的是，波士頓對「救贖之約」或「和平之約」（*pactum salutis*）也有所保留，這概念是談到聖父與聖子之間訂立一種超越時間的約，為要使我們得著救贖。跟這有關的是，愛德華滋（Jonathan Edwards）說自己閱讀波士頓所著的《恩典之約》（*The Covenant of Grace*），但不能「理解此書的思想架構」，雖然他如此評論波士頓的《四重狀態下的人性》：「我……極其喜歡這本書。我認為，這本書表明他是一位真正優秀的神學家。」^{註20}

.....
註17 引述自一首蘇格蘭詩歌：〈Let Christian faith and hope dispel〉，這詩歌詮釋羅馬書八章31-39節的經文。

註18 Boston, *Memoirs*, 168.

註19 Ibid., 170.

註20 愛德華滋在同一段評論裡，提到他不能理解波士頓的某些思想，但還認為他是一位「真正優秀的神學家」，可見這的確是一句稱讚。愛德華滋在1747年9月4日寫信給他在蘇格蘭的通信者吉勒斯匹（Thomas Gillespie），並在這封值得注意的書信裡提到上述評論。請參： *The Works of Jonathan Edwards*, 2 vols.

波士頓的觀點是：恩典之約是神與基督所立的約（基督身為第二個人和末後的亞當），而基督這一方就代表祂的子民。促使他拒絕「救贖之約」這概念的可能因素是：這約似乎暗示聖父對罪人的慈愛委身，是以聖子的順服為條件，而不是促使這順服發生的背景。這接著讓人聯想到，在聖父與聖子對罪人的態度之間有種「愛的落差」。這種教義不但暗示三一神本身存在一種運作失調的情況，更扭曲基督徒對聖父本性的看法。我們可以確定耶穌對我們的態度從頭到尾都滿懷慈愛，但我們擔心聖父的態度是被說服之後的結果，而不是出於祂本身對我們的厚愛。祂的恩慈可能是出於勉強，因為需要基督的死來使祂轉變態度。

若我們在這種氛圍下傳講福音，而人們也接受這福音，那麼他們就可能對聖父一直猜疑不定，結果嚴重阻礙他們基督徒生命的長進。雖然這種思想通常蟄伏於我們心裡，但它不時會爆發出來，使我們以為或許聖父本身不像

.....
(1834; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1974), 1:xcii。當時，愛德華滋與幾位蘇格蘭牧者保持通信，他們有時會把在英國出版的書寄給他。就是這些弟兄最早向他提出「跨海同心禱告會」（Concert for Prayer）的構想。當愛德華滋離開北安普敦的牧職時，爾斯金（Ralph Erskine，精華人的領袖之一）向他提出移居至蘇格蘭的建議，邀他到長老會的體制下服事。在那時代，愛德華滋是一位英國公民，但他有趣地描述北美是「我的國家」。在愛德華滋婉拒這項提議時，他表達的看法使我們可一窺他的思想：「若要我認同《西敏信條》的內容，我完全沒有問題。若談到長老治會，我一直以來都不滿意我們這裡的動蕩、獨立又混亂的教會治理方式；就我看來，長老會的治理方式最合乎神的話語，也最合理。」然而，為了避免蘇格蘭人因這稱讚而得意忘形，愛德華滋接著說：「但我不認為蘇格蘭長老會的長老治會是如此無懈可擊，以致沒有任何需要改進之處。」同上出處，1:cxxi

聖子那樣愛我們。這種心態會導致一種猜疑或受綑綁的心，而非帶出自由與喜樂的心。然後，當我們問：「這位跟我們有關係的父神是誰？祂是哪一種父？」我們可能無法完全擺脫這種猜疑，以致認為祂終究不是一位充滿無限慈愛的父。^{註21}

相信謊言

事實上，這就是夏娃受騙所相信的謊言。^{註22} 她「將神的真實變為虛謊」。^{註23}

真實的情況是，神已將整個天地當作大禮賜給亞當與夏娃去享受。祂又向他們頒布一條「積極」的律法。^{註24} 他們應當拒絕吃這一棵樹的果子，藉此來表明對祂的愛，而這是基於他們的慈愛父神如此吩咐，也基於祂的一切吩咐必定是為他們的益處著想。

那條蛇用來欺騙夏娃的謊言，被冠冕堂皇地包裝在雙重暗示中：

1. 這位父神實際上愛限制人、只顧自己又自私自利，因為祂不讓他們吃所有樹上的果子；^{註25}

.....
註21 這種思想深深傷害許多基督徒的生命，特別是在與父神相交的方面。這也恰當說明，若錯誤地看待三一神與贖罪之間的關係，會產生什麼延伸性的影響。

註22 雖然這項評論經常使人聯想到保羅（林後十一3；提前二14），但他只是經由解釋夏娃自己說的話（創三13，「那蛇引誘我」）而提出他的觀察。

註23 羅一25。

註24 「積極」一詞在此的專門意義是：神禁止他們吃分別善惡樹的果子，而這項命令是添加在他們出於本能的順服上，也就是他們身為神的形像而與生俱來的順服。

註25 創三1。

2. 祂保證若他們不順服就必定死，這只是騙人的。^{註26}

因此，這謊言是攻擊神的慷慨及誠信，讓人覺得祂的屬性或話語都不值得相信。事實上，罪人自從那時開始就一直相信這謊言：「因為祂不愛我，所以祂是一位不可信的假父親」。

福音就是要拯救我們脫離這個謊言，因為福音表明：基督的降臨與為我們而死，其背後彰顯出父神的慈愛，祂將自己的一切賜給我們，首先是賜下祂兒子為我們而死，接著賜下祂的靈來住在我們心中。^{註27}

若要用最鮮明的措詞來簡化精華人弟兄會關心的事，我們可以說：當時興起的爭論，類似於我們的主耶穌基督及法利賽人之間的爭論。我們的主之所以用最嚴厲的話語來責備他們，原因就是他們承襲那條蛇的神學：

你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私慾，你們偏要行。牠……不守真理，因牠心裡沒有真理。牠說謊是出於自己，因牠本來是說謊的，也是說謊之人的父。^{註28}

法利賽人相信神的聖潔，也相信祂的律法、超自然的神蹟、預定及揀選。對他們而言，「恩典」是一個很重要

.....
註26 創三4。

註27 加四4-7。

註28 約八44。我們應當從這觀點來讀約翰福音一章17節。真理能翻轉魔鬼的謊言，而這真理完全彰顯在道成肉身上。

的觀念，^{註29}但他們相信有條件的恩典（到頭來，神是因為他們本身的某些條件才恩待他們）。他們的神是一位講條件的神。此處沒有聖經所說的：「你們一切乾渴的都當就近水來，沒有銀錢的也可以來。你們都來，買了吃，不用銀錢，不用價值，也來買酒和奶。」^{註30}因為這種無條件的恩典僅能出自一位無條件愛人的父神，祂的愛不受自己內心以外的任何事物所限制。正因如此，耶穌使祂的七重咒詛臨到他們身上。^{註31}

這種對父神的畸形看法在牧會方面的含意，強烈表現在約翰·歐文筆下的一段生動描述：

若我們不熟悉自己領受的憐憫及恩典，這不但是我

.....
註29 在法利賽人與稅吏的比喻中，耶穌用祂說故事的才華，指出這法利賽人特別感謝神使他與稅吏完全不同——這種心態其實是在濫用恩典，因而羞辱了恩典！

註30 賽五十五1。這是湯瑪斯·波士頓特別喜愛的經文。

註31 太廿三13、15、16、23、25、27、29。當我提出這觀點時，我完全瞭解最近的學術研究主張說：（1）舊約的信仰是一種講求恩典的信仰；（2）上述這類的聲明，暗示法利賽人裡面有一種根深蒂固的律法主義，而這類聲明其實是誤解他們。關於第一點，從舊約聖經的教導來看，法利賽人的信仰當然是講求恩典的信仰。但許多舊約經文之所以都在談先知的事工，原因之一正是：神的子民沒有活在這恩典中，並經常把這恩典變成放縱的理由，或從律法主義來看待恩典。至於第二點，我不否認有些法利賽人體會到神的恩典，但耶穌通常遇到的法利賽人，一直在羞辱而非推崇神的恩典。正因如此，路加告訴我們：「耶穌向那些仗著自己是義人……設一個比喻」（路十八9）。此外，若路加能夠說：「法利賽人是貪愛錢財的」（路十六14），這等於說他們的行事為人與神的恩典相反（另參提後三2，那裡用同樣的措詞來描述不敬虔之人）。我們的主對他們說：「你們是在人面前自稱為義的，你們的心，神卻知道」（路十六15），這句話也清楚表達這點。無疑地，掃羅這位法利賽人（腓三5）過去一直活在「有自己因律法而得的義」，而不是依靠「因信神而來的義」（腓三9）。或許並非所有的法利賽人都是一丘之貉，但耶穌用「毒蛇的種類」來形容祂遇到的法利賽人（太十二34，廿三33）。祂宣稱他們是魔鬼的兒女（約八44）。

們的罪，也會讓我們自找麻煩。神將聖靈賜給我們，為要「叫我們能知道神開恩賜給我們的事」

（林前二12），但我們卻不聽聖靈說話的聲音。這使我們腳步沉重，而我們原本可以歡欣喜樂；這也使我們變得軟弱，而我們原本可以靠主剛強。

歐文繼續帶著這種敏銳的診斷來論述，以致我們不禁覺得，歐文在倫敦的某些會友，似乎就是波士頓在辛普林或埃特里克地區牧養的會眾：

很少有聖徒從經驗中認識到一項特權，即我們可以直接在愛中與父神相交！他們帶著何等焦慮及懷疑的眼光來看待祂！他們對祂的良善與恩慈充滿猜疑！許多人認為，若非耶穌的寶血將我們贖回，否則神完全不愛我們。**的確，唯獨這寶血傳達神對我們的愛；但白白賜下一切福份的源頭，乃是在父神的內心（約壹一2）。**^{註32}

《精華》刺激波士頓去發展他的恩典神學，他現在所相信的無條件揀選，必須表達出父神那難以言喻的愛是這揀選的「源頭」。因此，沒有所謂的「有條件的恩典」。歸根究柢，他認為精華爭議最主要是牽涉到父神的性情。這個議題大到就算要他犧牲名譽也在所不惜。畢竟，正是

.....
註32 John Owen, *On Communion with God* (1657), Works 2:32。有趣的是，歐文在牛津大學的年長同事古德溫（Thomas Goodwin），曾在一篇名為《信心的鼓勵》（*Encouragements to Faith*）的講道中，指出人心的同樣問題。Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, 12 vols. (Edinburgh: James Nicoll, 1861–1866), 4:208.

為了彰顯父神的愛，聖子才使自己變得「毫無名譽」【編註：這句話出自腓二7，新譯本譯為「倒空自己」】。

毒害牧師？

這些考量在基督教事工上帶來一種重要的應用。對福音的畸形理解，會衝擊傳道人的心靈，並影響他講道及一切牧養事工的風格和氛圍。精華爭議實際揭露的問題是：一個人可能承認《西敏信條》各獨立章節的真理，但卻因為不理解神在福音裡的恩典，以致這些真理對他而言是死的。這必然產生一種嚴苛的心態，而這心態會滲透一個人的講道及牧養事工。有一種所謂的正統信仰，對系統神學的各主題或救贖歷史的各階段都具備適當的認識，但卻缺乏整體的生命；正如雙臂、雙腿、身軀、頭、腳、眼睛、耳朵、鼻子與嘴都齊全，但整個身體缺乏活力、甚至缺乏生命。有敬虔的外貌，不等於有敬虔的實意。

若正統認信的信仰結合以下觀點：天父的愛是以祂兒子的受苦為條件，並且進一步以我們的悔改為條件，這種信仰必然會對傳講福音造成限制。為什麼？因為它在傳講者心中設下限制，而這限制是配合他在神心中看到的限制！此人的內心可能經歷一種過程，即懷特（Alexander Whyte）所描述的「藉著醋而成聖」（sanctification by vinegar）。若是如此，他的心就容易變得頑固和嚴厲。若一個事工根植於有條件的恩典，就會產生這種效果；這事工所產生的正統信仰，缺乏對罪人的愛，而對義人的愛也

是有條件的。

就本質而言，基督徒有一種心理傾向，容易將神的性情與所聽見之講道的性質連結在一起，這不僅關乎講道的內容，也牽涉講道所傳達的精神與氛圍。畢竟，講道是他們公開且經常「聽見神話語」的途徑。但假使傳講者的理解和內心發生扭曲，以致暗暗曲解他對神性情的解釋呢？若他狹窄的心腸污染他在解釋父神心腸時的氛圍呢？當人們因罪而心靈憂傷、充滿羞愧、感到軟弱、意識到自己的失敗，並且需要勸勉時，他們希望聽到的講道，不是只解釋他們教會信條的個別教義真理，卻沒有將這些教義連結到福音恩典的精華，以及連結到父神對罪人的無限慈愛。他們需要認識的是一位充滿恩典與慈愛的父神。

唉，這類牧師正是圍繞約伯的那些人，並用他們的教義來攻擊他，主張神與他為敵。從他們口中說出一些最崇高的個別神學陳述，全都出自聖經的內容。但他們卻使這些教義離開神那賜生命的愛，也就是神為祂那疲乏且憂傷的孩子約伯所預備的愛。如此一來，他們也「將神的真實變為虛謊」。^{註33}

這在福音事工中是行不通的。相反地，牧師自己需要接受神那無條件恩典的掌管。他們必須從自己身上除去殘餘的、自我保護的法利賽主義及條件主義。他們必須像救主一樣，恩待而不折斷壓傷的蘆葦，也不吹熄將殘的燈

.....
註33 參羅一25。

火。^{註34}

一位敬虔的牧師到底像什麼？難道不是像神一樣，帶著恩典的心腸嗎？當他看見神將浪子帶回家時，難道不是跑過去擁抱他們，因他們回家而喜極而泣，並且不問東問西地（不要求任何資格或條件）就親吻他們嗎？

從這些方面來看，精華爭議永不過時地關乎所有基督徒，但它特別關乎傳講福音的人與牧師。

它引發這個問題：對我的會眾而言，我是哪一種牧師？我像浪子的那位父親嗎？或者，我像那位大兒子，從過去到未來都不參加這場筵席，並且最終也無法參加？

畢竟，既然大兒子還在懷疑，他那一度浪蕩的弟弟是否已充分為罪憂傷、充分因過犯而感到羞愧，他怎能舒適自在地參與這筵席呢？^{註35}

.....
註34 賽四十二3。

註35 在牧會事工裡，最令我難過的回憶之一就是聽聞以下這件事：在某次歡迎新會友的場合中，有位新會友是帶有「一段往事」的年輕丈夫，這時有兩位被尊稱為「教會支柱」的人（他們以標準方式完成一切加入教會會友的責任）私下說：「這個年輕丈夫做了什麼事而得以加入教會？」人們對浪子多麼容易產生一種有條件恩典的心態，即使他們具備正確的教義知識！

4. 危險！律法主義



什麼是律法主義？福音派基督徒的一般回答可能類似這樣：「嘗試靠著行善來賺取自己的救恩」。但這種定義的四周延伸出一張範圍更廣的羅網，這張網的編織非常複雜，並在無形中捕捉那沒警覺的人。這張網總是比我們想像的更強韌，因為律法主義比我們通常以為的更加難以察覺。

在十八世紀的蘇格蘭長老會裡，沒有一位牧師會公開否認救恩是出於恩典。然而，令精華人弟兄會擔憂的是，他們感到律法主義的這張網，已經侵入他們許多長老會同伴的內心及事工中，包括侵入牧師的心靈（有時特別是如此）。有些牧師（例如湯瑪斯·波士頓）從個人經驗來談論律法主義，並知道自己花費好幾年的時間才得著解救。

但若我們要徹底思考這個問題，就需要進一步追溯到十八世紀之前。

聖經神學、聖約與律法

每當聖經神學復興時，就會重新發現聖約架構的意義，這架構是關乎神的救贖行動，範圍從挪亞之約、摩西之約、一直到在基督裡的新約。在這種背景下，關於神律法的問題就油然而生，即神的律法在新約子民的生命中扮演何種角色。當保羅瞭解到每個聖約都指向基督、並在祂

裡面應驗時，他就發現自己面對一個問題：「那為何要有律法？」^{註1} 在他一生的事工中，他經常遇到兩種錯誤的回答：一種是將律法偷偷帶進福音裡，因而產生律法主義；另一種則是產生反律法主義，暗示福音已完全廢除律法。這種模式在宗教改革時期重新浮上檯面，^{註2} 並延續到下一世紀的清教徒時期。到了1630-1640年代，英格蘭和新英格蘭都在激烈爭論律法的角色。^{註3} 西敏會議的神學家對〈論神的律法〉這一章的密切關注，不下於對《西敏信條》其他章節的關注。

於是，在對律法主義與反律法主義的辯論及擔憂之背景下，《現代神學精華》於1645年首次面世。

「主義」（例如律法主義與反律法主義）可能是很危險的，不但對那些擁護它們的人而言是如此，同時對那些採用其歸類方式的人也是如此。各種「主義」太容易變成「一概而論」的歸類方式。每個人是不同的個體，若用一概而論的方式來看待他們，可能會產生很大的誤解，而且經常忽略他們的處境。

註1 加三19。

註2 馬丁路德早期強調律法定我們的罪，是我們的一種敵人，而這種看法似乎忽略一個事實，即這律法是神的律法。當他面對自己的跟隨者拿這種教導來支持反律法主義時，他後來發現自己需要為律法辯護，來抵擋反律法主義。

註3 在新英格蘭發生的爭議，起源於1636-1638年間，那時的焦點在安妮·哈金森（Anne Hutchinson）身上，她是約翰·柯頓（John Cotton）的會友。柯頓的教導強調恩典與聖靈的工作，她對此教導有非常熱烈的回應，但卻失去柯頓保持的平衡看法。教會在檢驗哈金森的觀點後，判定她有罪，特別是犯了反律法主義的罪名，於是將她逐出教會。哈金森家族是一個龐大的家族，他們有許多後裔，其中包括老布希及小布希兩位前總統。

當我們以貶抑的方式來用字遣詞時，更是需要特別小心。帶有「主義」及「主義者」的字詞，似乎為自身增添一種引發情緒的用法，而非適合用來描述他人。^{註4} 在《精華》本身所處的時代中，「律法主義者」是被用來貶低清教徒的常見標籤。試想莎士比亞如何諷刺清教徒，他在劇中將馬伏里奧（Malvolio，此名的拉丁文原意是「我很難相處」）描繪成令人掃興的律法主義者。另一方面，在十八世紀的蘇格蘭，則是精華人弟兄會擔心「律法主義」的存在；而那些擔心鼓吹反律法主義的人，反過來懷疑精華人弟兄會發起反律法主義，因為總會的譴責法案已列出《精華》的許多句子，並認為它們具有反律法主義的本質。

廢除信條，卻保留教職

奧赫特拉德信條已在1717年的總會中受到譴責。然而，在同一日早晨的會議中，總會的領袖及弟兄們極力掩蓋針對辛森的指控，他是格拉斯哥大學的神學教授，而這指控是關於他的錯誤教導。他的案件從1715年開始就拖延至今，而且還會再繼續拖延好幾年。關於辛森，總會的會議記錄聲明：

.....
註4 比如說，在一次與陌生人的談話中，我提到一個朋友的名字，這位年老女士就不屑地迅速吐出加爾文主義者這個詞，如同這詞本身受到急性傳染病的感染！雖然我不是她鄙視的對象，但令我難過的是，這位女士對「加爾文主義」表現出如此敵視的態度，代表她可能反對關愛與容忍所有跟隨主的人。然而，坐在她旁邊的這位長老會牧師，正是她最痛恨的那一種人，但她似乎對此一點也不在意。無疑地，人們同樣也很快就吐出亞米念主義這個詞！我們之後要討論的律法主義與反律法主義這兩個詞，也是如此。

他採用的某些假說，不同於正統神學家常用的理論，而且沒有明顯的聖經根據，將太多的功勞歸給天生的理性和敗壞本性的力量；每當過度推崇人的理性與本性時，就是貶低神的啓示及有效的白白恩典。^{註5}

但事實上，他受到的只是普通的指責。相形之下，總會對奧赫特拉德信條的處置，卻盪到另一個極端，此信條被譴責為「錯誤且極為可憎的教義」。顯然地，反律法主義被視為一種比亞米念主義更令人不安的偏差。

《現代神學精華》在後來也受到類似的待遇。在1720年5月20日，總會通過一項「關於《現代神學精華》一書的法案」，譴責此書在五個教義方面的教導，以及它那「刺耳且令人反感」的言詞表達：

因此，總會嚴格禁止本教派的所有牧師向人推薦這本書，不論這推薦是藉由講道、寫作或印刷的方式，也不准在談話中表達對此書的支持。相反地，總會要求牧師們去勸告擁有或想購買此書的會友，不要閱讀或使用它。^{註6}

無疑地，許多在總會投票的人對《精華》的認識，只是透過閱讀那些反駁此書的陳述，其中出現少數引述自

.....
註5 *Acts of the General Assembly of the Church of Scotland 1638–1842*, ed. Church Law Society (Edinburgh: Edinburgh Printing & Publishing, 1843), session 12, May 14, 1717.

註6 *Ibid.*, session 5, May 20, 1720.

此書的句子；或者，他們是從一個為要「保持教會之純正教義」的委員會對《精華》的擴大批判，而間接認識這本書。

斷章取義的句子很容易被濫用，而《精華》的某些陳述更是如此。難怪原本贊同精華人有傳福音熱心的人們，在聽聞精華人突然傾向反律法主義時，都感到非常困惑。然而，精華人弟兄會認為這些指控毫無根據，而且那些引述自《精華》的句子已遭到斷章取義。波士頓曾介紹霍革閱讀《精華》一書，而後者協助此書在1718年的再版；霍革諷刺地寫道，若大家以處置《精華》的方式來對待其他書籍，那麼就沒有一本書是安全的，連聖經都不例外！

讓波士頓深感擔憂的是，總會對辛森教授的教義偏差，只做出草率、妥協的處置，卻對《精華》發出如此全面的譴責，這顯然是雙重標準。這使他感到他所愛的蘇格蘭長老會實在病得不輕。

不可否認地，某些持守福音派信念的人，覺得《精華》包含一些令人困擾的內容。但這種困擾本身反而自證是一種試金石：對這困擾的不同反應，表明許多傳道人與牧師的內心景況。無疑地，總會全體比較寬容地看待辛森的偏差，卻沒有如此看待奧赫特拉德信條的嘗試，即嘗試表達出神白白地賜下恩典（儘管如波士頓所言，這信條的「措辭卻不理想」）。亞米念主義容讓人在救恩的施行上貢獻一己之力（這也是辛森教授的罪名之一），而奧赫特

拉德信條打算否認的正是這種思想（只是這信條的措辭有點兜圈子）。^{註7} 因此，雖然總會口頭同意《西敏信條》對白白恩典的強調，但他們卻容忍《西敏信條》所否定的事，也容忍精華人弟兄會積極反對的律法主義心態。

那麼，這種律法主義的本質及危險究竟是什麼呢？

舊制度（*L'Ancien Régime*）

對精華人弟兄會而言，律法主義並非一個深奧難懂的教義主題，僅供人悠閒地對此進行神學討論。波士頓特別將它視為一個重要的牧養議題。他從經驗得知，「律法主義心態」能滲透一個人的整個生命。它看似接近、實則遠離神在福音中的恩典，並藉此方式來扭曲人心。尤其當它存在於傳道人與牧師心中時，就可能在他們服事的會眾當中擴散，變成一種傳染病。

律法主義的根源早在伊甸園就已出現，這說明為何它是一個主要的教牧問題（即使不是最終極的問題）。當我們嘗試帶領人脫離律法主義時，就等於是在破壞撒但的古老工作。

.....
註7 波士頓之後寫道，辛森的案件「結束了，這位教授受到非常溫和的處置」，這位教授以後將會「推翻基督教的根基」。波士頓也認為，人們刻意制定奧赫特拉德信條，原先就是為了「反對辛森教授的錯誤教導」。Thomas Boston, *Memoirs of Thomas Boston* (Edinburgh: Banner of Truth, 1988), 317。辛森的教導產生一種有害的結果，特別是影響來自阿爾斯特大學（Ulster）的學生，並導致亞流主義在愛爾蘭長老會興起。最後，在1729年，總會開除辛森的教職，但繼續支付薪水給他。正因如此，波士頓最後獨自在總會起身抗議，因為「辛森先生羞辱我們的榮耀救主，但這種處置完全沒有適當見證這教派對此事的憤慨。」Ibid., 416。

在伊甸園中，蛇說服夏娃與亞當，叫他們相信神的心胸狹窄，甚至近乎帶有惡意。畢竟，蛇輕聲細語地說：「祂豈不是將你們放在這充滿樂趣的園裡，卻又拒絕讓你們享受這一切嗎？」

這裡有雙重含意。

首先，蛇打算使夏娃否認神話語的清晰性（「神豈是真說……？」）然後，牠的攻擊聚焦在神話語的權柄（「你們不一定死」）。但不僅如此，這也是對神本性的攻擊。因為蛇的問題暗藏一種陰險的諷刺：「若神真的愛你們，卻又禁止你們享樂，這算哪門子的神啊？祂不允許你們做任何事，卻命令你們要順服祂。」^{註8}

雖然夏娃起初有些遲疑，但她很快決定不聽神的話語。蛇的計謀是要引導她透過眼睛（當她看著那棵樹時，她所看到的東西）、而不是透過耳朵（神關於這棵樹的一切吩咐）來觀看並理解這個世界。結果，她的目光就被轉移，忽略神已吩咐我們始祖去享受極為豐富的賞賜。第二章16節使用的動詞，^{註9} 在這背景下具有重大意義：這吩咐首先要人去享受豐富的果樹；然後才禁止人去吃那一棵樹的果子。蛇的計謀就是要使夏娃專注在那反面的命令：「你們不可吃分別善惡樹上的果子，免得你們死。」

現在，夏娃看到的只有反面的命令。若在靠近眼睛的

註8 創三1-4。

註9 創二16：「耶和華神吩咐他說：園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃。」這項吩咐的正面陳述與17節的反面陳述同等重要。

前方放一個小東西，就能讓人看不見所有較大的物體。現在，園中那棵禁樹擋住她的視線，使她看不見一個充滿樹木的園子。現在，她因這棵樹而看不見整片樹林。現在，她眼中的神是一位負面的立法者與審判官。在她的思想和情感上，神的律法如今已跟恩慈的神本身脫節。現在，她認為神不想賜給她任何東西。一切都變成扭曲變形的「現在」。

這種神學必然導致一種想法：若你要從這位討厭人的神得到任何東西，你就必須付出代價來賺取。但相反地，父神實際上是說：

我將這園中的一切都賜給你，去盡情享受吧！在你動身去享受之前，我已將這一切賜給你，因為我愛你。我要你在知識和對我的愛中成長。所以，這是我的計畫：

這裡有一棵樹：「分別善惡樹」，你不可吃這樹上的果子。

我知道，你想知道為何不可，對不對？

我已將你創造成我的形像，我已賜給你一些本能去享受我所享受的事。因此，在某種意義上，你自然會去做討我喜悅的事，而這同時也會帶給你喜悅。但我要你單單為了我的緣故，而更加信靠我及愛我，因為我是自有永有的。^{註10}

註10 這是神立約之名「耶和華」（YHWH）的意義（出三13-14）。

只有當你樂意順服我，不是出於勉強，而是因為你想表明自己信靠我及愛我，你才能真正做到這一點。

若你這麼做，你就會發現自己更加茁壯，對我的愛也更深。

相信我，我知道這一切。

這就是為何我把這棵樹放在那裡。我極為希望你得到福份，以致我現在吩咐你去享用所有這些樹的果子。這是一個命令！但我還有另一個命令。我要你遵守的是一件簡單的事：不要吃那一棵樹的果子。我之所以這樣要求你，不是因為那棵樹很醜陋；事實上，它就如同其它樹一樣吸引人。我從未創造醜陋之物！^{註11} 你在看到它的果子時，絕不會想說：這一定非常難吃。它是一棵美麗的樹。所以，這件事很單純。你要因著我是神，也因著你正在享受我已賜給你的一切，而來信靠我、順服我、愛我。信靠我、順服我，然後你就會成長茁壯。

出人意外的根源

當夏娃與蛇談話時，夏娃的思想和情感被注入一股對神的深深猜疑，而這猜疑很快進一步被扭轉成對祂的背叛。夏娃的**反律法主義**（反對並違背律法），實際上是根

.....
註11 值得注意的是，描述此樹所用的措詞，類似對園中其他所有樹木的描述。請比較創二9與三6。

源於律法主義，這律法主義使她的心思變昏暗、感受變遲鈍、並消滅她對天父的愛。現在，夏娃就像一個噘著嘴的小孩，對最慷慨的父親生氣，她的表現似乎是對神說：「祢從未給我任何東西，祢堅持要我去賺取自己將來得到的每樣東西。」

這可能看起來不像我們熟悉的律法主義。但這思想是律法主義的根源。因為蛇在夏娃的思想、情感及意志裡達到的效果，就是使神所啟示的旨意與祂那恩慈、慷慨的本性分離。夏娃原本對神的信靠，轉變成對祂的懷疑，因為她眼中「單單只有律法」，而非聽見「出自恩慈天父口中的律法」。對她而言，神因此變成「要人靠自己賺取祂的恩惠」。

一個人不明白神的慷慨，以及祂為我們制定的慈愛、智慧計畫——這就是律法主義的根源和動力。

這值得再次強調：在夏娃身上，我們看到反律法主義（她反對並拒絕神的律法），本身就是律法主義的一種表現！

一旦形成這種對神本性的扭曲，我們必然會不信靠祂；我們看不見祂的慈愛與恩典；我們認為祂實質上是一位嚴苛的神。霍志恆（Geerhardus Vos）在另一處恰當地表達此點：

律法主義是以另類的方式來順從神的律法，這種心態不再感到有位格的神跟我們應順從的律法有

律法主義正是將神的律法與神的位格分開。夏娃看見神的律法，卻已看不見真神本身。因此，當夏娃將神的律法抽出來，脫離慈愛又慷慨的神本身，她就上當受騙，律法在她「耳中」變成只是負面的剝奪享受，而非天父的智慧。

這種扭曲、這種關於神的謊言，已進入人類的血液裡。這種毒藥突變成反律法主義，不僅以悖逆神的形式出現，同時也偽裝成律法主義本身的解藥。所有非基督徒都身受其害，而且這就是他們內心的傾向（不論他們怎麼說）。任何反駁這點的聲明，都只是再進一步地自欺。

所以，律法主義的本質，不僅根源於我們對律法本身的想法，也在於扭曲地看待神這位律法頒佈者。在人類的心靈深處（而不只是在理智部分，因為我們受影響的從來不只是理智的部分），真理已被改變成虛謊。神變成一位在人眼中被放大的警察，祂頒佈祂的律法，只是為了要剝奪我們的享受，尤其是要毀掉我們的喜樂。我們現在相信的謊言是：「榮耀神」並不同、也無法等同「永遠以祂為樂」，反而是失去所有的喜樂。當這種悲慘的改變發生時，亞當、夏娃和他們的全體後裔（有一位例外），都喪失本能去宣告、相信並體驗詩人所說「我最喜樂的

註12 Geerhardus Vos, *The Self Disclosure of Jesus*, ed. and rev. J. G. Vos (1926; repr. Nutley, NJ: Presbyterian & Reformed, 1953), 17. 另參：Geerhardus Vos, *The Kingdom and the Church* (Philipsburg NJ: Presbyterian & Reformed, 1972), 60-61.

神」，^{註13}而且不能自然地作出簡單的信仰告白：

祢必將生命的道路指示我；

在祢面前有滿足的喜樂；

在祢右手中有永遠的福樂。^{註14}

神將祂的榮耀與我們的喜樂搭配在一起（任何人都不應將其分開），而這搭配已被人分開了。因此，除了透過福音，任何人都不可能知道他人生的「主要目的」。

這些思考提供我們一些線索，可以明白律法主義與反律法主義事實上是「同一子宮孕育的異卵雙胞胎」。夏娃拒絕神的律法（反律法主義），而這實際上是她對神抱持扭曲觀點（律法主義）的結果。

因此，若要消除律法主義，我們就必須瞭解以下這點：真正「關於神的真理」，就是當我們榮耀祂時，我們也是在「永遠以祂為樂」，並享受祂已賜給我們的一切。^{註15}非信徒無法理解這件事，但這是信徒生活快樂的首要原則。^{註16}

我們可以說，一旦「關於神的謊言」^{註17}被注入人類的基因裡，它就長久潛伏在人類的心靈深處。這是每個人一出生就有的內心景況。這件事在神學與牧養方面延伸出相

.....
註13 詩四十三4。

註14 詩十六11。

註15 提前六17。

註16 這裡暗指的當然是《西敏小要理問答》的第一問。

註17 羅一25。

當深遠的影響。因為我們通常認為的「律法主義」（不論是出現在非基督徒或基督徒身上），事實上是出自一個問題的症狀，這問題比「律法之角色」的問題更重大、更基本且影響更廣。在一般理解的層次上，律法主義與反律法主義看似兩個對立的極端，而我們所需要的似乎只是正確的教義。但更基本的問題是：我們對神有何看法，以及這看法在我們裡面引發對神的什麼本能、傾向與情感。在這種層次上，律法主義與反律法主義有共同的根源，這根源不但侵入人的思想，也進駐人的內心、情感與意志——涉及我們所宣告的神論，也關乎我們對神的感受。

所以，律法主義不只是一件跟理智有關的事。當然，這跟理智有關，因為我們的**思想**會決定我們如何生活。但我們不是純粹只有理智，所以律法主義也關乎內心及情感，即我們對神有何**感受**。我們跟神的關係並非完全脫離情感的運作，如同我們只透過小腦與造物主互動而已，我們乃是全人都參與其中，包括健全或崩壞的思想、意志、傾向、動機及情感。

由此看來，律法主義就其根本而言，乃是展現人對神抱持一種狹隘的心態，人透過所謂「負面律法」的鏡片來看待神，以致看不清楚更廣闊的背景，忽視父神的聖潔慈愛本性。這是一種致命的疾病。

看似矛盾的是，這種對神的看法，以及將神的位格與律法分離的作法，也正是反律法主義的根源。這兩種「主

義」有相同的底細，這就是為何福音對它們的解藥只有一種。波士頓對此有敏銳的見解：

反律法主義的原則是：一位完全因信稱義的人，不需要努力遵守律法與行善。這原則正好證明律法主義深植於人類的敗壞本性裡，以致除非一個人真正靠著信心來到基督面前，否則律法主義的傾向會一直在他身上作王。不論他在宗教上改變成遵循什麼原則，就算他奔向反律法主義，他還是無法擺脫律法主義的心態，而這永遠會是一種不聖潔的、奴僕的心。^{註18}

幾乎從人類受造的那一天開始，^{註19}律法主義就進駐人心，而且它從我們在母腹時就已存在我們裡面。

然而，在神的百姓當中，若他們的牧師也出於天生對神的扭曲觀感，而有相同的律法主義傾向，又將這些觀感與福音真理搞混，這問題就會變得更加複雜。這時，人不但將真理變為虛謊，也把虛謊當成如同真理一樣。正是這種失敗，使人錯誤地用反律法主義來治療律法主義，並用律法主義來治療反律法主義，反而捨棄「我們靠恩典而與基督聯合」的這帖福音解藥。

因此，精華爭議所引發的問題，深深觸及事工的根

.....
註18 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 207.

註19 《精華》的作者主張，人類的墮落就發生在他們受造的那一天。波士頓和他在書中引用的其他神學家，也接受這種觀點。Ibid., 67.

基。若我們有律法主義的心態，這心態就會反映在我們所做的每件事上，包括我們給別人的勸告。這是一件關乎人心的事，如同波士頓自己從《精華》給他的衝擊所學到的。

因此，每個人在內心都是一位律法主義者，我們再怎麼強調這點也不為過。若說有什麼區別的話，這種心態在反律法主義者身上更加明顯可見。

律法主義的本質

字典在定義律法主義時，通常只談到它的外表。例如，《牛津簡明英語詞典》（*Concise Oxford Dictionary*）提到：

律法主義：名詞（神學），偏愛律法過於福音，靠行為稱義的教義；高舉律法或規則，繁文縟節。^{註20}

然而，生活很少像字典的定義那樣簡單，我們在此處的討論正好顯明這點。就律法主義來說，這不只是一項想靠行為稱義、而非靠恩典稱義之教義。否則，若要治療人的律法主義，相對而言就比較容易了。若真是如此，波士頓在1717年總會給約翰·杜魯蒙的意見，就能被簡化為：

「我發現《西敏信條》第十一章與十九章對人相當有幫

.....
註20 *Concise Oxford Dictionary of Current English*, 5th ed., ed. H. W. and F. G. Fowler, rev. E. McIntosh and G. W. S. Friedrichson (Oxford, UK: Oxford University Press, 1964), s.v. "legalism."

助」（即〈論稱義〉與〈論神的律法〉）。「你應該研讀這兩章！」

但律法主義不會在五分鐘的教牧會診後，就輕易地舉白旗投降：

牧師醫生：我可以如何幫助你？你哪裡不舒服嗎？

守法先生：是的！我似乎遇到律法主義的問題。您是否可以給我一些建議，並給我開一帖藥方？

牧師醫生：當然可以，這是一個常見的毛病，你正錯誤地認為自己可以靠行為稱義。幸好，我可以立刻治好這種病。先讓我說明我的診斷結果，然後我會為你開出解藥。因為我們是罪人，所以我們不能靠自己稱義。但這裡有一帖具神奇功效的解藥，很高興我能告訴你這個好消息：基督已為你的罪而死。若你信靠基督已成就的事，你就能靠恩典稱義，而不是靠行為稱義。所以，你一定要停止信靠自己的努力，明白嗎？

守法先生：嗯，我懂。

牧師醫生：很好！我看你沒什麼問題了，我很高興地宣佈你不再是一位律法主義者！你的病治好了！不過，為了避免你舊病復發，請務必記得我說過的話。

守法先生：好吧……

牧師醫生（回應守法先生的苦笑）：很高興能幫助你，祝你順心。可否麻煩你請下一位病患進來？她的名字是反律法小姐。你之前不是經常跟她約會嗎？但請儘量不要與她談話，她是我最難纏的病患之一！

我承認這是有點誇張的表達手法。^{註21} 在牧養事工的過程裡，我們發現律法主義不是這種簡單的疾病。它比較像是九頭蛇海德拉，也就是海克力斯（Heracles）在第二項任務中殺死的怪獸。^{註22} 它是多面向與多層次的複合體，並具有多種外形與面貌。它呈現的症狀很難被診斷、分析及治療，是相當棘手的毛病。尤其當我們閱讀一些談到盡力活出美好基督徒生活的最新暢銷書，然後草率地服用其中的自助藥方，結果導致福音的良藥變得對我們無效，這時更會顯出律法主義的難纏。

我們之前說過，律法主義的本質是人心扭曲神的恩慈、也扭曲施恩的神。正因如此，律法主義必然不只是對福音的扭曲，同時就其基本性質而言，它也是一種對律法的扭曲。

這正是為何保羅在對付律法主義時，他並沒有犧牲律法。他反而解釋律法在福音框架裡扮演的適當角色：「這樣，我們因信廢了律法嗎？」他有力地答覆：「斷乎不

.....
註21 謹此向《精華》的作者愛德華·費希爾致歉，因為我抄襲他的對話式寫作風格。

註22 古羅馬語的拼法是「Hercules」。

是！更是堅固律法。」^{註23}

福音從未廢掉神的律法，理由很簡單：律法與福音都展現出神的恩典。因此，我們也可以反過來說：恩典肯定律法及律法的真正性質。

律法主義扭曲恩典，也扭曲神賦予律法的性質與功能，而這是基於它早已扭曲那賜下律法的神的本性。^{註24} 這個問題就是法利賽人反對耶穌的主因。

換個新觀點有幫助嗎？

我們可以舉法利賽人為例。傳統上，他們通常被形容為字典所定義的那種律法主義者，他們的教條明確具有靠行為稱義的形式。但從1970年代晚期開始，^{註25} 當代學者花費許多心力研究，想要糾正這種傳統印象。他們主張，猶太教（以及法利賽主義）其實是一種講究恩典的宗教。因此，有些人認為，出生於大數的掃羅之「歸信」，比較像是一種「呼召」，而不像是改變信仰。就算這是一種改變信仰，也絕對不是從「行為」到「恩典」的立場轉變，因為從定義來看，猶太教（舊約聖經的宗教）自始至終都是講究恩典的宗教。這就是所謂的「保羅新觀」，雖然它不只研究保羅，而是延伸出一種對猶太教的新觀點（至少

.....
註23 羅三31。

註24 同樣地，反律法主義也扭曲神的恩典與律法，本書之後將有所探討。

註25 一般認為以下這本書引發現代對這觀點的討論：E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1977)，雖然更早期的著作也曾提到相關的辯論。

對非猶太人而言是新觀點)。它在最近的學術研究裡扮演重要的角色，因此眾人賦予它一個專屬的英文縮寫名稱(NPP)。

此處不適合詳細討論這觀點。^{註26}我們只需要說，保羅新觀確實正確地主張，舊約聖經所教導的宗教是一種講究恩典的宗教。改革宗神學自從加爾文以來，一直都持守這種對舊約信仰的看法。《西敏信條》在多處清楚表達新舊約的一致性，包括新舊約聖經的內容、神透過新舊約對待祂百姓的方式，以及在基督裡的拯救之道。^{註27}聖經從頭到尾都在敘述神的恩典。

但即使神的啟示提供正確的教導，也不代表人的信仰實踐不會變調。無論在舊約或新約時期，「恩典的宗教」都經常被轉變成形式主義、某種律法主義的精神，以及假定神是因為祂百姓的品格及行為才施恩給他們。若恩典真的「統治」整個舊約時代，就不需要那麼多先知，神的百姓也不會那麼常因為羞辱施恩的神而遭受責備。

此外，當我們轉向福音書時，即使當時的人常把「恩典」一詞掛在嘴邊，許多法利賽人（以及受他們影響之

.....
註26 最合適且全面的研究，首推以下兩卷著作：*Justification and Variegated Nomism*, ed. D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001–2004)；vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (2001)；vol. 2, *The Paradoxes of Paul* (2004)。這兩卷書的參考文獻與書目表明，保羅新觀的影響力已經縮小。正如中世紀神學家針對蘭巴德(Peter Lombard)的《四部語錄》(*Four Books of Sentences*)來撰寫註釋書，藉此證明他們的勇氣；同樣地，現今的新約學者也幾乎必須表達他們對保羅新觀的看法。

註27 《西敏信條》第七章第5、6節；第八章第6節；第十九章第6、7節。

人)的實際信仰，顯然仍受到律法主義心態的支配。因此，耶穌向「那些仗著自己是義人」的人，說出祂最有力的比喻之一。^{註28} 而且我們的主當然不是僅憑祂豐富的想像力，來描述那位僕人對主人所說的話：「我原是怕你，因為你是嚴厲的人；沒有放下的，還要去拿；沒有種下的，還要去收。」^{註29} 這正是祂用敏銳的雙耳聽見的心聲，即使這些話從未被人說出口。這種心態就是蛇的神學產生的律法主義，它公然將神的真理變為虛謊。^{註30} 我們的救主揭露法利賽人是「粉飾的墳墓」或「毒蛇之種」，但祂幾乎不用如此辛辣的措詞來形容那些活在神恩典中的人。^{註31}

保羅這樣描述他的「掃羅舊觀」：「其實，我也可以靠肉體……就律法上的義說，我是無可指摘的。」但如今，他的喜樂在於「不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義，就是因信神而來的義。」^{註32}

.....
註28 路十八9。

註29 路十九21。

註30 在法利賽人與稅吏的比喻中，主耶穌用更微妙、更有技巧的手法來闡明這點。法利賽人被描繪成一位感謝神的人（他承認神的恩典！），感謝的內容是他自己成就的事，而這些事使他看自己比稅吏更優秀。他沒有承認自己是「可憐的罪人」，也沒有覺得自己是「所有法利賽人中最小的，是罪人中的罪魁」。雖然口中充滿「恩典」的用詞（「我感謝祢……」），但法利賽人在內心是一位律法主義者。

註31 太廿三27、33。

註32 腓三4、6、9。我們可以從分散在保羅書信的線索，以及路加在使徒行傳對保羅生平的記錄（由於路加並未參與保羅的早期人生，所以這些記錄想必是出自保羅的口述），來拼湊出發生在保羅身上的事。保羅告訴加拉太信徒，他「在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心」（加一14）。這相當於說，他非常有自信勝過所有跟他同輩的人。但後來他在基利家同胞常去的會堂裡遇到司提反（保羅自己大概也常去這個會堂），他抵擋不住司提

有些提倡保羅新觀的人控訴說，許多人一直戴上有宗教改革色彩的眼鏡來解讀使徒保羅，猶如改教家與天主教之間的問題，完全等同於耶穌與法利賽人之間、或保羅與猶太教徒之間的問題——介於恩典與行為之間的衝突；一派主張「靠恩典得救」，另一派主張「靠行為得救」。

但保羅新觀是一種脫離歷史與牧養事實的學術研究，並且忽略真正的相同點。因為實際情況在過去和現在都比這種觀點更複雜、也更微妙。

改教家是出身於中世紀教會的神學，此神學熱烈討論有關恩典的概念。在教會歷史中，從未有任何時期比此時更關注這個問題：我們如何領受恩典？但改教家明白一件事：大量談論恩典的地方，有可能也是律法主義更加盛行的地方。中世紀的問題在於，當人把「恩典」視為一種物質來談論時，它就變得不再是恩典，而是某種類似聖禮的現象。隨著一個人與注入的恩典合作，他就可以盼望自己的信心有一天會被完全的愛所充滿。^{註33} 在那時，恩典就會

.....
反「以智慧和聖靈說話」（徒六9-10）。他終於遇到一位勝過他的人！但這也代表司提反是他的敵手。這件事是否讓他首次清楚感到第十條誡命揭發他內心深處的罪（羅七7-8）？若一個人勝過其他人，他就沒什麼理由貪戀其他人擁有的東西。但司提反擁有他（即掃羅）明顯缺乏的東西；掃羅知道司提反是比他優秀的人。現在，嫉妒（即貪戀別人擁有的東西）油然而生，儘管對象是他討厭的人。他面對兩種可能的回應：「跟司提反一起相信基督」或「除掉司提反」，而他選擇了後者。當他這麼做之後，他發現自己在靈性上是死亡的，如同他在羅馬書七章7-12節所表明的。在大數的掃羅的故事裡，他的知罪程度遠超過新觀神學所承認的。

註33 這就是所謂「靠愛心形成的信心」（*Fides formata caritate*）。

使人名正言順地得以稱義。^{註34}

但恩典不是一種可以注入的物質。而且，在新約聖經裡，稱義不是信徒藉著與恩典合作，盼望恩典能在他身上動工產生的結果。稱義是神的宣告，發生於基督徒生命的開端。中世紀的觀點導致人實際上不可能擁有確據；聖經的觀點則導致大量信徒在宗教改革時期得以擁有確據。

宣告卻未真正擁有

就本質而言，神賜下恩典的**唯一**理由是出於神自己，從來不是因我們配得祂施恩。神之所以揀選祂的子民，並不是因為他們本身有多好。^{註35}但他們對於神恩慈揀選的感受，常常不知不覺地陷入一種應得的心態，以致最終羞辱神的恩典。這情況發生在舊約百姓、法利賽人、宗教改革之前的教會當中，同時也發生在宗教改革之後的蘇格蘭長老會中，其他地方就更不用說了。^{註36}

在當時，教會的《西敏信條》依舊沒有改變，但若想從宣告的內容推斷出傳講的信息，又想從傳講的信息推斷出真正擁有的信念，這樣的學術研究未免太過天真。每位牧師都應知道這點，並因此絕不可假定每位聽他講道的

.....
註34 就是在這種背景下，天主教控告改教家所教導的稱義是一種「法律上的虛構不實」。

註35 申七7。

註36 若要瞭解英國國教的這種情況，請參閱：C. FitzSimons Allison, *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter* (New York: Seabury Press, 1966)。

人，都已深刻體會神恩典的奇妙，即使他們已表明相信教會的信條。從保羅以來直到現今的傳道人都承認，以下問題比絕大部分的教牧問題更會精心掩飾自己，這問題就是人們口頭宣告恩典，卻又偷偷混雜一顆律法主義的心。人們不否認「恩典」，但卻稀釋、扭曲、削弱恩典的能力。《現代神學精華》正是扮演一種檢驗這屬靈事實的試金石。

利市市的柯奎霍（John Colquhoun）是一位生不逢時的「精華人」，他提出一段睿智的評論：

雖然一個人不敢說自己有完美的順服，但只要他想倚靠順服來贏得生命，那他就算是一位律法主義者或自以為義的人。在各個時代中，自以為義之人都不理會神與亞當所立的行為之約的條件，因他們知道人不可能滿足這條件，他們轉而為自己制定各式各樣類似行為之約的模型，這些模型完全不是神所制定的，而且比不上完美的順服，但仍具有行為之約的性質。不信基督的猶太人，試圖靠行律法而稱義，但他們不會如此無知或放肆地自稱有完美的順服。那些在加拉太自稱是基督徒的人，渴望處在律法之下、想靠行律法而稱義，所以保羅見證說他們已「從恩典中墜落了」（加五4），但他們也不敢說自己能活出完美的順服。

相反地，他們公開聲明的基督教信仰告白，顯出他們在某種程度上感到自己需要基督的義。但他們的

重大錯誤是，他們不相信唯獨耶穌基督的義足以使他們稱義得生命；因此，他們想要部分地倚靠自己對道德律與禮儀律的順服，藉此在神面前稱義。當使徒保羅責備他們拘泥於行律法、期望靠行律法稱義時，他就是針對這種錯誤，而非看見他們自稱有完美的順服。

當他們想要部分地倚靠自己對道德律與禮儀律的順服來稱義時，他們就正如保羅對他們的警告，乃是從恩典中墜落、且與基督隔絕。同時，他們也「欠著行全律法的債」（加五3-4）。

柯奎霍在此表明，保羅促使加拉太信徒看見他們立場的必然結論，而這是他們混合行為與恩典時沒有看見的。他繼續說：

當他們想部分地倚靠順服律法來稱義時，他們就是將律法裝進某種行為之約的框架中，而這種行為之約允許有不完美的行為（而非只認可完美的行為）。此外，他們也部分地倚靠賴基督的義，以致在稱義這件事上混合律法與福音、摻雜行為與信心。因此，他們同時扭曲律法與福音，並為自己打造一種混雜的行為之約。^{註37}

註37 John Colquhoun, *A Treatise on the Law and Gospel*, ed. D. Kistler (1859; repr. Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 1999), 18-19。柯奎霍（1748-1827）在他的祖國蘇格蘭境外沒沒無聞（即使在蘇格蘭，也沒什麼人留意他），他的名字很少出現在教會歷史與傳記中。但他當時在蘇格蘭長老會中，是一位重要的福音派牧者（或

當屬血氣之人聽見福音的傳講時，同樣的扭曲也會出現。波士頓非常熟悉一個醒悟的人經常基於本能說：「我現在會更加努力，在將來做得更好」。這看似合乎邏輯：我知道自己失敗了，我必須做得更好來扭轉這次失敗。但這是那條蛇的邏輯，因為它只是混合古老的律法主義精神。那位一度反律法的浪子正是顯出這種自然本能，他在醒悟過來時，就想要靠自己的方法來重新得到父親的恩惠。^{註38}

當福音被宣講出來時，就等於是駁斥教義方面的律法主義。但人的心聲（「我失敗了，而我知道自己必須更加努力」），經常引發人在經驗方面的律法主義。這種影響非常深遠。一個人擁有律法主義的思想，又擁有律法主義的心，這是司空見慣的事。但一個人也很可能擁有福音的思想，又擁有律法主義的心。這正是精華人在當時面對的問題（其中幾個人先在自己身上看見這問題），因為《精華》揭露的屬靈疾病之一，就是人隱約認為自己在聖潔方面的成長，可以鞏固他的稱義地位。這成長可以證實稱義嗎？可以。但可以鞏固稱義嗎？絕對不會！這聽起來是否有點反律法主義的嫌疑？的確如此，但只有律法主義者聽見後才會這麼想。

.....
許是一位領袖）。如今人們只記得他給學生們的聰明意見，這群學生請他推薦一些書籍，而他說：「不，我不敢建議你們去讀《現代神學精華》，因為你們知道總會譴責這本書。但總會並未譴責湯瑪斯·波士頓為《現代神學精華》所寫的註解！」

註38 「把我當作一個雇工吧」（路十五19）。

這情況又因下列事實而變得更加複雜，即精華人的對手也具有正統的信仰告白，他們普遍認同《西敏信條》的改革宗傳統。這需要一份像奧赫特拉德信條那樣的生硬聲明，以及一本像《精華》那樣的尖銳書籍，來探照並找出誰有律法主義者的心。有時確實是如此。這項信條與《精華》就像石蕊試紙一樣（本身具有檢驗的功能），只要一接觸液體就能顯出其酸鹼度，意即顯出人的內心與思想是存著律法主義或恩典。事實上，精華人弟兄會不是反律法主義者，但每當人們開始討論他們的教導，就會暴露出基督徒與非基督徒身上的律法主義「性情」，使其無所遁形。

因此，律法主義幾乎就跟伊甸園一樣古老。只要任何教導削減、扭曲神的豐盛慈愛與白白恩典，這教導在本質上就是一種律法主義。律法主義接著也扭曲神在律法裡顯明的恩慈，並且不明白律法在救贖歷史上是要彰顯出一位恩慈的父神。這就是律法主義的本質。我們也可以說，這些就是律法主義的各項本質。

5. 恩典的次序



奧赫特拉德信條之所以引發如此劇烈的反應，原因在於它挑起一條敏感的屬靈神經，意即這信條堅稱：悔改不是一種使人能來到基督面前的資格。然後，《精華》強調成聖不會對稱義造成任何貢獻，這進一步挑起另一條神經。當時的人認為，這必定會激起反律法主義，並使人過著不關心律法的生活。但真是如此嗎？

幕後故事

當我們從精華爭議的更廣泛神學背景來延伸探討時，這場爭議的完整意義就會變得更加明朗。

波士頓特別擔心一件事，即有些人認為在「救恩次序」裡（救贖的不同層面在施行時的次序），悔改不僅在邏輯上、也在時間上比信心更早發生。

多年以來，在蘇格蘭及別處的改革宗傳統裡，有一項跟改革宗的救恩次序相關的改變已悄悄發生。在這種背景下，奧赫特拉德信條試著灌輸一個觀點：福音邀請人來接受釘十字架與復活的基督，這邀請沒有附帶任何先決條件。在罪人與接受救主之間，並不需要採取任何中間步驟。在人來到基督面前的這件事上，悔改並非發生在信心之前。

救恩次序^{註1}

長久以來，人們都把救恩次序的觀念跟改革宗神學連在一起，雖然它在宗教改革之後，最早似乎是出現於路德宗的背景底下。然而，這觀念具有比這更早的起源，至少早在第十世紀，類似的表達就已出現在克呂尼修道院院長奧圖（Odo, Abbott of Cluny）的詩詞著作中。^{註2} 在宗教改革之後的神學裡，逐漸使用這觀念來探討基督的工作如何施行在個人身上。在這觀念的最佳構想裡，它是要闡明這施行的不同層面有何內部邏輯和相互關係，而不是要描繪一個人從某個階段到下一個階段所經歷的時間過程。

我們先前提到，珀金斯採用「鏈條」的隱喻，來描述以下各環節在個人與基督的關係中如何彼此相關，包括：揀選、重生、信心、稱義、治死罪、得生命、悔改與新的順服。^{註3} 這隱喻在福音派神學裡非常吸引人的注意，特別是它跟羅馬書八章29-30節的關係，以致人們經常忽略它的啟發性質與比喻性質。這造成的影響之一，就是人們認為救贖的不同層面（被視為鏈條裡的個別環節）是彼此接

註1 若要在系統神學的背景下瞭解救恩次序的觀念，請參閱：Sinclair B. Ferguson, *The Holy Spirit, Contours of Christian Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1996), 94-113.

註2 奧圖（879-942）是在成就救贖的背景下使用此觀念。

註3 珀金斯在此是受到伯撒（Theodore Beza, 1519-1605）的著作所影響。伯撒是加爾文在日內瓦的同工及繼任者，他曾出版以下著作：*Tabula Praedestionis*（Geneva, 1555），來反駁博爾賽克（Jerome Bolsec）的觀點，後者反對加爾文的教導。這份「表格」在1575年首先出現於英格蘭，由威廷漢（William Whittingham）所翻譯，他曾經是約翰·諾克斯的同工。

續，每個層面依序在下一個之前發生。然後，人們對救恩次序的看法，就開始從邏輯觀點轉變成時間觀點，尤其是把焦點從基督轉移至福音帶來的特定益處。^{註4}

正是在這種背景下，有關信心與悔改之間關係的問題浮上檯面，緊接著就是辯論悔改發生在信心之前或之後，還有以何種意義發生。

懺悔或悔改？

在宗教改革的衝突背後，中世紀晚期熱烈討論我們如何領受恩典。當時，教會受限於耶柔米翻譯的拉丁文聖經（武加大譯本），^{註5} 一直將耶穌規勸的「悔改」解讀成「*paenitentiam agite*」，^{註6} 並將它詮釋為「實行懺悔的行動」。因此，聖經對悔改的觀念，就變成跟特定的具體行動結合在一起（即使不限於這些行動），神父可以為罪指定這些補償行動，來作為聖禮制度的一部分。對罪人來說，這變成進一步領受恩典的前提，他們在受洗時領受初步注入的恩典，然後慢慢透過聖禮制度而達到完全稱義的

註4 在啟示錄廿章1節，有一條比喻或象徵性的「鏈條」，但不論這個隱喻的由來是什麼，羅馬書八章29-30節完全沒有暗示有一條鏈條，我們千萬不可把隱喻與保羅確實說的話搞混了。

註5 《武加大譯本》於主後404年完成，反改教運動的天特會議肯定此譯本，認為它「在公開誦讀、辯論、講道與釋經方面上是真實可信的（*pro authentica*），任何人不可基於任何理由而擅自拒絕它。」Council of Trent, Session 4, April 8, 1546, "Decree on the Vulgate Edition of the Bible and on the Manner of Interpreting Sacred Scripture," in Heinrich Denzinger, *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, rev. and ed. P. Hunermann, 43rd ed. (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 369.

註6 太四17。

圓滿地步（但這很難達到，不一定可以走到這地步）。^{註7}
隨著領受者跟恩典合作，若信心始終充滿對神的完全的愛
（*fides formata caritate*），那麼這個人最終就能被神稱義
——確實名正言順地被稱義，因為「恩典」已在他裡面產
生一種可以作為稱義基礎的公義。

如此一來，神所稱義的人，是恩典已經使其成為義的
那些人。就這意義而言，稱義是「靠著恩典」，但不是唯
獨恩典（*sola gratia*）。稱義發生於一段長期與恩典合作
之過程的終點。然而，此觀點堅持公義仍然是由恩典所產
生，而產生方式則是神的公義彰顯在所謂「靠恩典成義之
人的稱義」上。

那些處在改教運動萌芽初期的年輕人，在閱讀伊拉斯
姆（Erasmus）整理的希臘文新約聖經版本後，發現耶穌
所傳的信息不是「*paenitentiam agite*」（「實行懺悔的行
動」），而是「*metanoete*」（「悔改」）。^{註8}悔改不是一
種個別的外在行動；悔改是掉轉整個生命的方向，轉而信
靠基督。

當路德在威登堡張貼九十五條論綱時，他可說是將這

.....
註7 在這種救恩次序中，懺悔在過去與現在都被描述成「第二塊救生板」：
「基督設立懺悔聖事（懺悔禮），是為了祂教會所有犯罪的肢體；首先是為那些
在領洗後，犯了嚴重的罪過，因而喪失聖洗的恩典並傷害教會相交的人。懺悔聖
事給予他們一個回轉的機會，重新獲得成義的恩典。教父們把這聖事形容為『遭
遇船難（即喪失恩典）後的第二塊救生板』」 J. Ratzinger and Christoph Schonborn,
Introduction to the Catechism of the Catholic Church (San Francisco: Ignatius Press,
1994), 363.

註8 太四17。

種差異「釘在」教堂大門上。他的第一條論綱寫道：「當我們的主耶穌基督提到『悔改』時，祂的意思是基督徒的整個生命都應當悔改。」因此，悔改不是在某個時刻所做的決定，而是一種內心的徹底轉變，將整個生命的方向掉轉過來。在相信基督的情況下，悔改的罪人是立即、完全且最終被稱為義，這發生在基督徒生命的開端。難怪喜樂得著釋放，得救確據湧流而出！

信心居先

但問題依舊存在：出於福音的悔改，跟信心之間有怎樣的關係？

在中世紀神學的這種背景下，加爾文堅持信心先於悔改。只有在信心緊抓住基督，我們在基督裡發現神賜恩典給我們時，悔改才可能是出於福音。因此，無論是在邏輯或時間次序上，悔改都不能先於信心，否則悔改就會是一件在信心之前、並毋須信心的行為。加爾文在寫作時，很自然總是注意到人們將悔改視為懺悔。^{註9}

在一個世紀以後，西敏會議的神學家們盡力強調「悔改得生命」是在恩典的背景下發生：

「悔改得生命」是一種出於福音的恩典……罪人的這種悔改，是出於看到罪的危險，也感到他的罪是何等污穢可憎，違反神的聖潔本性和公義律法，再

註9 加爾文，《基督教要義》，3.3.1-2。

加上明白神在基督裡向悔改之人所顯的憐憫，於是他就為自己的罪憂傷、恨惡罪，以致離棄一切罪惡，轉而歸向神，定意竭力按照神的一切吩咐而與祂同行。^{註10}

因此，在波士頓所屬的信條傳統裡，悔改的發生是在於信心已抓住神在基督裡的恩典。信心激發悔改，而非悔改激發信心。

波士頓當時強調這個重點。雖然我們無法切割信心與悔改，但我們可以謹慎地區分它們：

簡言之，按照自然的次序，福音帶來的悔改並非發生在赦罪之前、而是在之後。^{註11}

這一點在福音傳講方面的含意，使波士頓得著釋放：我們應當充分地傳講基督的位格與工作；然後，當信心直接抓住神在基督裡的憐憫時，信心就會開始產生悔改的生命。^{註12}

《精華》已在律法師（律法主義者）與傳道者（牧師）之間的一段對話裡指出這點：

律法師：先生，你知道基督要求一個人要先感到乾

註10 《西敏信條》第十五章第1-2節。

註11 Thomas Boston, *The Whole Works of the Late Reverend Thomas Boston*, ed. S. M. Millan, 12 vols. (Edinburgh, 1848 of the Late Reverend Thomas)

註12 Ibid., 6:78.

渴，^{註13} 才能來到祂面前，但我認為若沒有真正的悔改，人不可能感到乾渴。

傳道者：在啟示錄廿二章17節裡，基督說出同樣的普遍宣告：「口渴的人也當來」；而聖靈好像早已準備回應你的這種反對意見，祂在接下來的經文說：「願意的，都可以白白取生命的水喝」，人甚至不必感到口渴，只要願意就可以來，因為「到我這裡來的，我總不丟棄他」（約六37）。但由於你似乎認為人在信主之前應當先悔改，所以請你告訴我，你認為悔改應該是什麼？

律法師：嗯，我認為悔改在於一個人在神面前謙卑自己，因自己的罪冒犯祂而感到憂傷痛悔，並且離棄一切的罪，轉而歸向祂。

傳道者：你會要求一個人確實做到這一切，然後才叫他藉著信心來到基督面前嗎？

律法師：是的，沒錯，我認為這種要求是適當的。

傳道者：那麼，我實在地告訴你，你的要求是他不可能辦到的事。

首先，因為真悔改之人的敬虔謙卑，乃出自他對良善父神的愛，也出自恨惡那惹神不悅的罪；若沒有信心，這是不可能辦到的。

註13 這裡是提到以賽亞書五十五章1節。

第二，一個人因為罪惹神不悅，而感到憂傷痛悔，這必然證明他對神的愛；但在我們憑著信心知道自己被神所愛之前，我們不可能去愛神。

第三，除非神先使人回轉，否則人不可能轉向神；當他回轉之後，他就悔改；所以，以法蓮說：「我回轉以後就真正懊悔」（耶卅一19）。事實上，悔改的罪人是先相信神會成就祂應許的事，意即赦免他的罪，除去他的罪孽；然後，他安息在對此事的盼望裡，從此因著神的赦免而離開罪，並離棄過去的錯誤道路（因為這道路不討神喜悅），去行蒙神悅納的事。所以，人首先領悟到神的恩惠，並相信神的赦罪，然後在這基礎上產生言行與生活的改變。^{註14}

波士頓肯定這些話語，並用長篇註解來指出這就是他自己對救恩之道的理解。^{註15} 悔改乃是洋溢著信心，否則

註14 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 162。律法師回應說，基督的教導是悔改先於信心，然後傳道者對此給予進一步的回應。Ibid., 162-164.

註15 有些福音派人士認為《精華》鼓吹反律法主義，而他們的混亂思想可能是基於一個錯誤的假設，即：若不接受「一個人離棄罪，好叫他可以來到基督面前」，就只能選擇「一個人可以來到基督面前，並繼續犯罪」（保羅在羅馬書第六章駁斥這點）。但波士頓發現這種二擇一的邏輯，其實是一種錯誤的「排中律」——普通說法就是「非此即彼」。事實上，還有第三條路：離棄罪是隨著人來到基督面前所必然發生的事，但這不是發生在相信基督之前。怎會如此呢？保羅在羅馬書第六章提到，當人藉著信心而在基督的受死和復活上與祂聯合時，他們也在這聯合中向罪的權勢死了。因此，若一個在基督裡的人繼續犯罪，這是相當矛盾的事。「與基督聯合」是一種基礎結構，若省略這基礎，整棟建築就會崩塌。若要瞭解波士頓對「與基督聯合」的簡潔論述，請參閱：Philip G. Ryken, *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State*, Rutherford Studies in Historical

就屬於律法主義；但若沒有悔改，信心就只不過是人的想像。

儘管如此，精華人弟兄會仍被懷疑是鼓吹反律法主義，但波士頓在埃特里克牧區的所有會眾，都認為他是全然清白無辜的。事實上，就在奧赫特拉德信條在總會受到檢驗及譴責的那一年，波士頓大量傳講他視為「平常」的主題：悔改的絕對必要性、拖延悔改的危險，以及額外加上一個有力的信息：「十字架上那個強盜的特例，不可作為拖延悔改的論據。」^{註16}

在這幾方面，波士頓與精華人弟兄會跟加爾文的立場一致。

最終而言，我們不能在時間順序上劃分信心與悔改。真基督徒是帶著悔改之心來相信，也帶著信心來悔改。正因如此，在新約聖經裡，這兩個用詞都隱含此雙重層面，而且它們在經文裡的順序可能變來變去。但按照自然的次序，考慮到福音的內部邏輯，悔改絕不能說是先於信心。悔改無法在沒有信心的情況下發生。^{註17}

.....
Theology (Carlisle, UK: Paternoster, 1999), 184–220.

註16 Boston, *Works*, 6:468。波士頓在論述悔改之必要性的問題時，也說這是一個「有關良心的問題」，請參考：Boston, *Works*, 6:76-99。若要閱讀這一系列論悔改的講道，請參考：Boston, *Works*, 6:377-481。有關十字架上之強盜的兩篇講道，是在1717年6月傳講的，而且顯然是緊接在其他論悔改的講道之後。這意味著，當波士頓抵達在愛丁堡召開的總會，並聽到總會譴責奧赫特拉德信條（「若有人說：『我們離棄罪，好叫我們可以來到基督面前，並且與神立約』，我相信這個教導既不妥當、也不正統。」）他當時事實上也正在傳講一系列有力的講道，論到悔改的絕對必要性，以及不可愚昧地認為可以拖延悔改。

註17 有時候，伴隨福音傳講而發出的呼召是：（1）悔改！耶穌傳講神的國，

加爾文的確注意到宗教改革之前的觀念，即福音命令人悔改的意思，就是要人實行懺悔的行動；但他的想法超越這個觀念：

悔改及赦罪（即生命的更新和白白地與神和好），都是由基督賜予我們的，而且也都是我們透過信心領受的……

無庸置疑地，悔改不僅總是跟隨在信心之後，同時也是從信心而生。由於神是藉著福音的傳講而提供赦罪，使罪人脫離撒但的轄制、罪的重軛及惡行的綑綁，並得以進入神的國，所以凡擁抱福音恩典的人，當然必須離開過往人生的錯誤，轉向正確的道路，專心致力於悔改的行動。然而，有些人假定悔改先於信心，而非源自於信心，也非信心所結出的果子。這種人從未認識悔改的力量，並受到無足輕重的論據所左右，才會有此想法。

……然而，當我們認為悔改是源自於信心時，我們並非想像信心需要隔一段時間才會產生悔改；我們

.....
並呼召人悔改（太三2）；人若要回應彼得的講道，就必須悔改並奉耶穌基督的名受洗（徒二38）；神如今吩咐各處的人都要悔改（徒十七30）。（2）然而，有時這呼召特別要求人相信：約三16；另參：我當怎樣行才可以得救？當信主耶穌基督（徒十六30）。值得注意的是，使徒行傳十七章30節要求人以悔改來回應，但之後的第34節卻將幾個人的回應描述為信主。（3）在其他場合裡，這呼召要求人悔改並相信（可一15），來回應神國福音的傳揚。由此可見，雖然信心與悔改分別代表不同的要素，但這兩者對歸向基督而言都是極為必要的，以致其中一者不可脫離另一者而存在，也因此可以使用其中一者來同時表達兩者的意思，彷彿信心或悔改的任何一者都能用來指人歸向基督（這歸向包括信心和悔改）。信心總是帶著悔改；真悔改也總是帶著信心。

乃是要表明，除非罪人知道自己是屬神的人，否則他就無法認真地致力於悔改。但除非罪人已先認識神的恩典，否則他就不會真正相信自己屬於神。^{註18}

回轉、快跑、拒絕

當然，這個觀點的力道已出現在主耶穌所說的「浪子比喻」裡。即使我們認為這比喻只有一個重點，但它的主旨是透過幾方面而表達出來。就我們的討論而言，我們從一個角度可將這比喻稱為「白白賜下恩典之救主的比喻」；從另一角度可稱為「領受恩典之反律法主義者的比喻」；再從另一角度來看（在經文背景裡，這或許是最明顯的角度），也可將它稱為「羞辱恩典之律法主義者的比喻」。

這位浪子思量要返回家鄉，因為知道他父親可以供應他的需要：

他醒悟過來，就說：「我父親有多少的雇工，口糧有餘，我倒在這裡餓死嗎？」

但是，雖然他父親的家足以供應他的需要，他卻很自

註18 加爾文，《基督教要義》，3.3.1-2。此外，對加爾文而言，悔改是重生帶來的一個事實，而且悔改是整個生命的回轉，在於「治死罪」與「生命更新」。因此，他在《基督教要義》為第三卷之第三章下的標題是「藉著信心重生：悔改」。（為了避免錯失重點，在後來的改革宗神學範疇裡，會將「藉著信心重生」跟亞米念主義區分開來，後者認為信心在重生之前發生！）

然地受到伊甸園遺毒的影響，意即相信「人必須靠自己賺取神的恩典」的謊言。難道父親還會恩待如此有罪悖逆的兒子嗎？

我要起來，到我父親那裡去，向他說：父親！我得罪了天，又得罪了你。從今以後，我不配稱為你的兒子，把我當作一個雇工吧！

當他走近家時，他昔日輕視的父親打破一切社會習俗（這位浪子理應先被大大羞辱一番），反而快跑過去迎接浪子。這位浪子在父親的擁抱與親嘴之下，結結巴巴地說出排練過的台詞：

父親！我得罪了天，又得罪了你。從今以後，我不配稱為你的兒子。

但他排練過的最後一句台詞：「把我當作一個雇工吧！」因著父親的擁抱而未能說出口！這位父親沒有設下條件才讓他兒子回家，他兒子並非必須「實行懺悔的行動」，才能回家享受父親的恩惠。浪子不需要有「足夠的悔改」，才能獲得接納。

在這位父親的心中，對他的大兒子也有一份深厚的負擔。他再次走出屋子，去找大兒子。路加在引入耶穌所說的故事時，清楚指出這故事的高峰是在於這位大兒子，而不在於浪子：「法利賽人和文士私下議論說：這個人（耶穌）接待罪人，又同他們吃飯。」他們的議論與大兒子的

埋怨互相呼應：「大兒子卻生氣。」

經文充分表達出大兒子的回應：

我服侍你這多年，從來沒有違背過你的命，你並沒有給我一隻山羊羔，叫我和朋友一同快樂。

父親以愛心回應他說：

兒啊……我一切所有的都是你的。^{註19}

耶穌在此揭露律法主義者的心，這顆心已吸收伊甸園的毒藥。^{註20} 這樣的心將神當作一個奴隸頭子，而不是一位慈愛的父神，如同祂處處限制人，而非慷慨大方。凡父親所擁有的，都是大兒子可得著的。但大兒子關閉自己的內心，並認為沒有一樣東西是屬於他的。雖然他住在家中，卻比他的弟弟離家更遠。他以為自己必須靠權利來賺取那些只能靠恩典領受的東西。

特別具有啟發性的是，我們發現只有在慷慨展現恩典的情況下，深藏於大兒子心中的毒藥（即律法主義的傾向）才完全顯露出來。或許法利賽人也是如此。同樣地，《精華》所教導的慷慨恩典，是否也在當時大大激怒人心？

這可能是耶穌最受人喜愛的比喻，而原因通常是我們把焦點放在浪子與父親身上。但比喻跟笑話一樣，都有

.....
註19 路十五1-2、11-32。這位父親已經把「產業分給他們」（第12節）。也請留意，這位大兒子用「你這個兒子」來指稱浪子，而非稱他為「我的弟弟」。

註20 請注意這個故事呼應創世記三章1節和創世記一章26-30節。

「重點擺在最後」的原則。「關鍵句」會在結尾才出現。若是如此，這比喻要人注意的信息，就是大兒子（律法主義者）的心態很可能就出現在父親的家中，而非出現在豬舍裡——或者，用具體的話來說，就是出現在會眾和信徒當中。不但如此，這心態有時（只是有時嗎？）就出現在講台上，而且潛藏在牧師的心中。

此時，這心態變得具有危險的傳染力。

但為何會有這種情況？

若我們反思精華爭議及其相關文獻，就會發現律法主義的心態通常可以追溯至相同的基本原則，無論它戴上什麼面具。

唯獨靠恩典稱義，明白嗎？

「因信稱義」的觀念是教會興衰的關鍵，而這觀念通常使人聯想到馬丁路德。無疑地，這觀念也是基督徒個人的興衰關鍵。我們對「因信稱義」有多少程度的體會，必然影響到我們在基督裡的自由與喜樂。^{註21}

人唯獨靠著恩典、透過信心、且在基督裡白白地稱義，而這稱義是施行救贖的核心。信心使我們與基督聯合，也吸收在祂裡面的各樣屬靈福份，包括與神和好、歡歡喜喜盼望神的榮耀、在患難中歡喜，還有以神自己為

.....
註21 我在此的重點不在於評論一個長久以來的爭論：究竟「稱義」或「與基督聯合」，哪個才是建構整個救贖施行的主要原則？這兩者在新約聖經裡是分不開的，因為信心、恩典與稱義都是「在基督裡」的不同面向。「稱義」與「聯合」並非二擇一的選項。這兩者並不彼此分離，我們也絕對不可使兩者互相對立。

樂。信徒再也不被定罪，永遠得著釋放。律法因肉體軟弱而有所不能行的事，神都已成就了。神差遣自己的兒子成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，使律法的義成就在信徒身上。奴僕的心已成為過去式。^{註22}

保羅在羅馬書的先前論述裡，使用一個引人注意的福音邏輯：^{註23}

問：若稱義是唯獨靠著恩典、唯獨透過信心、且唯獨在基督裡，我們哪裡還能誇口呢？^{註24}

答：沒有可誇的了。

問：憑什麼準則說沒有的呢？憑行為嗎？（參新譯本）

在繼續讀保羅的對話之前，讓我們先暫停一下。

這裡的答案想必是「沒錯」。保羅一直堅決主張沒有可誇的了，乃因我們都犯了罪，虧缺了神的榮耀。我們無法靠著自己的行為而稱義。我們已經違背神的律法，無論是神在創造時深植在人裡面的律法，或在西奈山啟示的律法。

因此，憑著行為的準則，人就沒有可誇之處了；我們沒有任何行為能夠使我們誇口。

但這不是保羅給予的答案，因為這不是他在這段經文

.....
註22 羅五1、3、11，八1-4、15。

註23 羅三27。

註24 無論保羅在此及之後是自問自答，或跟別人真實對話，都不影響我們的論述目的。

脈絡中使用的邏輯：

問：憑什麼準則說沒有（可誇）的呢？憑行為嗎？

答：不，不是憑行為的準則。

問：那是憑什麼準則呢？

答：憑恩典的準則。

保羅的推論既令人意外，又值得深思。的確，我們因缺乏行為，所以沒有可誇的。但行為的準則（或法則）本身並未在理論上排除人的誇口。若我們有能力堅守這準則的話，我們就能說：「我靠自己做到了！」從這角度來看，我們可能有一些東西可以誇口。

所以，行為的準則是在實際層面排除人的誇口。排除誇口是就人的經驗而言，並非就理論而言。

但恩典的法則在理論上就排除一切誇口的可能性！這法則指出我們對稱義毫無貢獻，並表明這完全是出自神的工作。按照恩典的定義來說，它排除人的一切資格與條件。因此，恩典除去、制止人的誇口，在人想要跟神說自己做出多少貢獻之前，恩典就已堵住人的口。按定義而言，我們無法以任何方式、透過任何途徑或行動，來使自己具有領受恩典的「資格」。

因此，若要摧毀律法主義，就必須認識神的恩典，也就是說要認識神自己。^{註25} 恩典突顯出律法主義的徹底失

註25 我們必須再三強調，聖經所說的「恩典」並不是一個東西。它不是一種脫離神本身而存在的物質。

敗，並表明律法主義不但無用，也是毫無意義的；恩典能使律法主義窒息而死。

有時，基督徒渴望繼續瞭解有關基督徒生活的「更深入的真理」。當然，有一種在理解方面的真正長進，代表信徒生命的長大成熟。^{註26}但事實上，我們需要的是更深入地挖掘並抓緊福音的首要原則。

然而，律法主義的心態非常容易偷偷潛入我們的思想，尤其是在兩方面產生影響。

(1) 我們對「福音邀請」的思想

羅特福（Samuel Rutherford）是比多數人更加傑出的加爾文主義者，他在《基督捨命並吸引罪人來親近祂》（*Christ Dying and Drawing Sinners to Himself*）一書中，提到一句似乎令人吃驚、並讓某些人感到不安的陳述：

未蒙揀選的人也受到公平的邀請來相信基督，正如選民受到的邀請一樣。^{註27}

但若否定羅特福的這句話，我們就等於混淆神的客觀工作與主觀工作，並認為神是基於我們身上的某種條件，而邀請我們來接受基督。

德爾漢（James Durham）是跟羅特福同時代的人，他提供的一個例子，可以說明這句話如何落實在傳福音一事

.....
註26 請參考希伯來書五章11-14節發出的哀嘆。

註27 Samuel Rutherford, *Christ Dying and Drawing Sinners to Himself* (London, 1647), 442.

上。他用馬太福音廿二章4節（「各樣都齊備，請你們來赴席」）來作為聖餐講道的經文，題目是「福音的預備是最盛大的邀請」，其中談到「對誰提出邀請」的問題：

受邀的人不是一、兩個人，也不是少數人；不是只針對大人物，也不是只針對小人物；不是只針對聖潔的人，也不是只針對世俗的人，而是你們所有人都受到邀請。這邀請是臨到你們每一個人，無論貧富、貴賤及聖俗。

德爾漢繼續說道：

我們向你們所有人提出這邀請，無論你們是無神論者、粗鄙之人、無知之人、假冒偽善之人、懶惰之人、冷淡之人、有禮貌之人或世俗之人，我們懇求你們全都來參加這婚宴。這位主人說，要請那瞎眼的、殘廢的、瘸腿的人全都前來，甚至要勉強他們進來。恩典所能做到的奇妙之事，不只是邀請這些人前來；恩典不但可以向他們發出婚宴的邀請，同時也能有效地使他們成為基督的新婦。

我們不會、也不敢說，你們每個人都會成為基督的新婦，但我們的確真誠地邀請你們所有人來接受祂。若你們在離開時還是不接受祂，這就是你們自己的錯。因此，在我們繼續講下去之前，我們要在神和祂兒子耶穌基督面前鄭重聲明，請你們今天就接受祂，這邀請是奉祂的名向你們提出來的，即使

你們是最冒犯神、最粗鄙的人，主耶穌也願意與你們配成一對，只要你們願意與祂共結連理，祂誠摯地邀請你們來參加婚宴。^{註28}

這段話非常適合用來考驗我們是否已完全掌握福音的含意，因為它們突顯出一個原則：我們不是憑著自身的條件而前來相信基督，而是憑著基督自己的邀請。

後來，在十七世紀，崔爾（Robert Traill）也指出相同的重點：

.....
註28 James Durham, *The Unsearchable Riches of Christ, and of Grace and Glory in and through Him* (Glasgow: Alexander Weir, 1764), 58-59。這段有關白白邀請人來接受福音的熱情說明，其背景提到波士頓最喜愛的經文（即賽五十五1）。萊肯（Philip G. Ryken）曾列出波士頓的藏書與閱讀資料。雖然沒有證據顯示波士頓自己曾讀過這本書，但他熟悉德爾漢的一些其他著作。Ryken, *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State*, 312-20。對德爾漢和波士頓而言，我們受邀來接受福音，並不是基於我們達到什麼條件或資格。「條件」這個詞已遭人嚴重糟蹋，以致變得沒什麼用處；在這種情況下，比較明智的做法，就是完全避免用這詞來談論信心扮演的角色。若要使用這詞，就需要表明「條件」是作為領受恩典的工具，本身沒有做出任何貢獻。弗來福（John Flavel）在介紹他對反律法主義的批判時，曾為使用「條件」一詞進行辯護，請參：Planēlogia, *A Succinct and Seasonable Discourse of the Occasions, Causes, Nature, Rise, Growth, and Remedies of Mental Errors, in The Works of John Flavel* (1691; repr. Banner of Truth, 1968), 3, 420-421。有趣的是，在十九世紀編輯此書的人，加入一段罕見的註解來表達反對意見。許多較早期的改革宗作家其實大可更清楚地表達一個觀念：神的聖約是「有條件的」，但這不是指神先要求我們的回應，然後才設立這些約，而是指聖約裡有關賜福與咒詛的應許，是按著人的「信心與順服」或「不信與悖逆」而實現。聖約的設立是神單方面的作為，但在運作上是雙方面的參與。上述引用德爾漢所說的話，是要強調波士頓的立場符合最佳的蘇格蘭傳統，此傳統白白地、真心誠意地傳講福音。德爾漢的這篇有關「福音的預備」的講道，在做出上述的呼籲之後，繼續用另外十五頁的篇幅來瓦解人們對基督的反對與拒絕，並做出最後的呼籲：「最後，我們要說：難道你們不是非常需要前來嗎？難道你們沒有很好的理由前來嗎？（即前來參加婚宴）……若你們沒有禮服、戒指或首飾來裝扮自己，祂會把這些賜給你們。所以，來吧，趕緊前來吧，何不今天就與祂立約。向祂簽下你們的名字，用你們的手來領受祂立約的印記，並發自內心地讚美祂，祂極為衷心地歡迎你們前來。神的賜福必按著應許而臨到你們。」*Unsearchable Riches*, 73-74。有誰不希望前來回應這些話語，並與主一同坐席呢？

是否有人希望，我們在面對最糟糕的罪人時，應該避免白白地邀請他們來接受神在基督裡的恩典？我們無法同意這點，因為「『基督耶穌降世，為要拯救罪人』，這話是可信的，是值得完全接納的（因此值得我們所有人傳講），在罪人中我是個罪魁」

（提前一15，新譯本）。使徒們正是如此行……他們首先在耶路撒冷傳福音，而此處是生命的主被惡人殺害的地方；然而，當中有許多人後來聽聞、接受並得著祂寶血帶來的生命……

難道我們應該告訴人們，除非他們是聖潔的，否則他們不可來相信基督嗎？或者說，除非他們符合被基督接納的資格，否則他們不可放膽來依靠基督而得救？這根本是在阻礙福音的傳講，或禁止所有人來相信基督。因為從未有任何罪人能符合這種資格。基督滿有資格來得著我們（林前一30），但在基督以外的罪人，沒有任何資格來得著基督，而是處在罪惡與悲慘的光景。若我們不在基督裡，我們能夠變得比這光景更好嗎？不但如此，就算我們假設一個人有資格來得著基督，我敢大膽斷言，這個人不會、也永遠不可能相信基督。因為信心意謂著，一個失喪、無助、被定罪的罪人投靠基督而得救；但有資格的人不是這種人。

我們應該警告人們，他們不應太快相信基督嗎？不可能有所謂太快相信基督。一個人有可能太快聽從

偉大的福音命令嗎（約壹三23）？或者有可能太快
做神的工嗎（約六28-29）？^{註29}

另一方面，律法主義也會偷偷潛入以下思想。

（2）我們對「成聖與稱義之間關係」的思想

這方面的錯誤思想對剛成立不久的加拉太教會造成威脅。基督一開始就透過聖靈在他們身上成就律法要求的事，如今他們卻想靠肉身成全，在基督以外添加其他東西。那古老的誘惑再次現身，使他們誤以為人需要具備某種資格或做出額外的個人貢獻。^{註30}

稀釋福音的教導也對歌羅西教會造成威脅。他們已接受基督並在祂裡面達到生命的豐盛，但他們後來卻面對一種不是靠信心（這信心使人稱義）得著的新福份和豐盛。但若要達到這種豐盛是有條件的：他們需要服從那不可拿、不可嘗之類的禁慾規條，才能達到這豐盛。^{註31}

這種教導是想靠著較低等的條件，來達到較高等的成聖。但它真正達到什麼事呢？保羅說：

這種教導要求你們符合能達到豐盛的條件，但卻使

註29 Robert Traill, *A Vindication of the Protestant Doctrine concerning Justification, in The Works of the Late Reverend Robert Traill, 2 vols* (1810 original, 4 vols.)

(Edinburgh: Banner of Truth, 1975), 1:263。崔爾（1642-1716）是一位堅定的「立約者」（Covenanter），當雅各·古菲（James Guthrie）於1661年被處死時，崔爾（那時只是一位19歲的青少年）就站在絞刑架上陪伴著他。之後，崔爾與父親在荷蘭會合，接著才回到倫敦服事。他在1677年造訪蘇格蘭時，遭到逮捕並短暫監禁於巴斯岩（Bass Rock）。他後來在倫敦繼續擔任長老會牧師直到見主面。

註30 加三1-6。

註31 西二6-23。

你們遠離稱義與成聖的能力，而這能力在基督裡原本已屬於你們，你們在祂裡面已經死了、埋葬且復活了，祂的升天已帶領你們進入天上的生命。相比之下，由於你們是在基督裡的人，所以祂如今已賜給你們一切益處。當然，你們必須脫去一切跟「在基督裡」不一致的事，並且要在恩典中長進，活出像祂那樣的生命。^{註32}

想要「添加」額外的貢獻，實際上是一種終將破滅的條件主義。因此，保羅說我們最初怎樣接受基督，就當照樣在祂裡面行事為人——靠著恩典、透過信心、不倚靠自己的行為，但卻憑愛心行事。^{註33}

行為之約或生活準則？

在第十七至十八世紀的神學用詞裡，常將律法說成是一種「行為之約」或「生活準則」，但這不常出現在現今的神學裡。這是《精華》、精華人和《西敏信條》的常見說法。這說法聽起來可能有些生疏，因它使用我們不熟悉的範疇。但無論我們處在什麼神學傳統，這種簡略說法表達出一個重要真理。對信徒而言，律法的功用不是我們為了稱義而必須達到的標準，而是作為基督徒生活的指引。因此，根據《西敏信條》所言：

.....
註32 參西三1-17。

註33 西二6-7；加五6。

論到律法作為一種行為之約時，真信徒不在律法之下，不因著律法而被稱義或定罪，但律法在作為一種生活準則時，仍然對他們和別人都大有用處。^{註34}

無論我們是否使用「行為之約」這個古老用詞，^{註35}這裡指出的思想相當重要。因為律法主義不僅出自扭曲神的恩典，同時也源自扭曲神的律法。我們可以這樣說：一旦我們將神的律法視為一種合約（附帶需要履行的條件），而非視為聖約所具有的內在涵義（神出於恩慈而將這聖約賜給我們），律法主義就會開始浮現出來。

神的**聖約**（covenant）是祂出於至高主權、白白賜與的無條件應許：「我要作你們的神」，而這具有一個多面向的內在涵義：所以，「你們要作我的子民」。^{註36}

相比之下，**合約**（contract）的形式是：「我要作你們的神，**如果**你們活得像我的子民。」

兩者的差別就在於「所以」與「如果」。前者指出一段已經建立的關係具有什麼**內在涵義**；後者指出在什麼**條件**下，才得以建立一段關係。

在神學、教義與解經的歷史中，有些人事先聲明「**聖約是一種合約**」，但這通常沒帶來什麼幫助。當比較優秀

.....
註34 《西敏信條》第十九章第6節。

註35 有關術語的問題，絕非這裡要討論的重點。《西敏小要理問答》第12問將這約稱為「生命之約」。

註36 請參考出六7；申七6、十四2；得二16。

的作者作出這種聲明時，他們很快會指出神立的約不同於一般商業合約。^{註37} 但我們還是應該清楚劃分這兩個概念。「合約」未必意味著一種出於至高主權的行動，或包含立約者所做的一種恩慈安排。它不像聖約一樣具有無條件的、「捨己」的元素（「我要作……」）。通常在立約雙方協商過後，會將條件寫入合約；但聖約是無條件訂立的。神的聖約具有許多內在涵義，但這些涵義都不是神與人協商之後的結果。我們在聖經發現的兩個特點都表達出這項原則：

（1）新約聖經作者在翻譯希伯來文「*berith*」（「約」）這個字時，有兩個希臘字詞可供他們使用：「*sunthēkē*」與「*diathēkē*」。他們選擇「*diathēkē*」這個字。「*sunthēkē*」這個字的字首「*sun-*」（「與……一起」、「共同」之意），或許可以說明他們為何不選這個字。這個字比較可能被詮釋為合約用詞，因為合約是雙方一起（*sun-*）簽訂的協議，而非某一方對另一方所做的單方面安排。沒有任何跡象顯示，神的聖約是雙方協商、彼此同意條件後簽訂的協議。相反地，神的聖約是一項禮物。

（2）當我們一想到神的聖約時，首先聯想到的聖經隱喻，就是有關婚姻的隱喻。在婚約中，沒有任

.....
註37 例如，這種情況經常出現在清教徒的作品及之後的著作裡。

何條件子句（「如果」）。相反地，夫妻是無條件地彼此委身：「無論順境或逆境、富足或貧窮、健康或生病，直到死亡將我們分開。」正是這種出於一方的無條件捨己，使婚約對另一方而言並非兒戲。因此，這不帶任何條件的婚約（沒有所謂「如果你如何，我就如何」），牽涉到重大的內在涵義（「她已經……所以我必須……」）。

同樣地，當神與祂的子民立約時，那介於雙方行動之間的連接詞不是「如果」，而是「所以」。用現代的措詞來說，神先說明直述句（神委身於祂的子民），然後再帶出適當的命令句（指出祂子民應有的生活方式）。祂的宣告自然會帶出內在的命令涵義。

在《精華》成書的時代，許多人都在討論摩西之約的性質。^{註38}當然，不是所有神學家與牧師都抱持相同立場。但《西敏信條》採取大家達成共識的觀點，將西奈之約視為進一步表達出亞伯拉罕領受的恩典之約。其理由是，在最初頒布十誡的背景裡，（1）神顧念祂與亞伯拉罕、以撒和雅各所立的約，^{註39}以及（2）律法本身的序言，說明律法的背景是神帶領以色列人出埃及的救贖行動。因此，有關神賜下恩典的直述句，構成有關律法之命令句的基礎：

註38 有關這點的詳細討論，請參閱：Sinclair B. Ferguson, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), 20-32.

註39 出三6、16，四4-5，六1-8。

直述句：「我是耶和華—你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。」

命令式的涵義：「除了我以外，你不可有別的神。」^{註40}

波士頓的不同看法

值得注意的是，波士頓在這方面表達他與《現代神學精華》的歧見之一，而這正好可以說明，在整體的改革宗神學界裡，對不同議題總是有多樣化的觀點。當我們明白這點時，就能避免天真卻武斷地說：「改革宗的觀點是……」；但我們每個人都有權利說：「某些改革宗神學家所持守，而我也同意的觀點是……」！^{註41}

《精華》主張，在西奈山頒布的律法是行為之約的一種再版。傳道者表達以下的立場：

律法的頒布是扮演輔助的角色，為了更好地促進恩典之約的效果；所以，雖然神在西奈山更新祂與亞當所立的約，但我仍然要說，這是為了不同的目的。^{註42}

註40 出廿2-3。

註41 這絕不是說改革宗神學是一種神學大雜繪。改革宗的信條是達到共識後寫下的文件，包含多數人投票同意的陳述，而非全體毫無異議地一致通過。例如，我們知道在召開西敏大會時，他們希望信條的措詞能使參加的委員們同意整體的改革宗神學，不要因著拘泥於多餘的細節而破壞團契的合一。若只因一句有關聖約神學的特定詞句被收錄在《西敏信條》裡，就假定十七世紀的所有正統神學家都完全贊同這詞句的觀點，這會是一個錯誤的判斷。這種體認對教會的群體生活而言相當必要。

註42 Fisher, *Marrow*, 84.

因此，

西奈之約和行為之約的內容都是十誡，這兩者只是在形式上有所不同。^{註43}

波士頓主張屬血氣的人（未重生之人）是在行為之約「底下」；換言之，他仍舊有義務遵守行為之約，並要為違反此約而負責。但這要追溯到伊甸園，而不是西奈山。屬血氣之人不是「在摩西裡」，而是「在亞當裡」。然而，考慮到加拉太書四章24節（西奈之約生子為奴）的份量，波士頓主張西奈之約是恩典之約，但此約特別為了輔助的目的，而重複行為之約的內容：

這完全沒有混淆恩典之約與行為之約；相反地，後者是作為輔助工具而被添加到前者裡，為使百姓的眼目轉向神的應許或恩典之約。^{註44}

所以，在摩西之約裡，恩典是主要部分，即使行為之約（即律法）的內容看似更為顯著！這不應使我們得出錯誤的結論，以為摩西之約與行為之約是一模一樣的。

因此，在西奈山的基本架構呼應在伊甸園的生活架構：神是滿有恩慈的；祂按照至高主權來行事，並慈愛地賜恩給祂的子民。^{註45} 為了回應祂的恩典，祂的子民渴望

註43 Ibid., 96.

註44 Ibid., 77.

註45 波士頓跟一些較早期的改革宗神學家相同（包括Paul Baynes、Samuel Rutherford、Stephen Charnock、Anthony Burgess、Thomas Watson、John Owen），談到神人之間最初的關係是一種恩典的關係：「地與天之間的這種結

取悅祂、順服祂，並且不使祂擔憂。因此，律法及順從律法，絕不可跟神的本性分離（祂是賜律法的那一位）。這些事在西奈山的舊約裡是真實的，正如在基督之新約裡是真實的一樣。在加略山上，神對聖約的委身，以及聖約的內在涵義，都極為清楚地表明出來：「我對你們的愛已彰顯在十字架上；因此，你們要信靠我和愛我，你們要彼此相愛，像我愛你們一樣，這就是我的命令。」^{註46} 因此，在新約裡對弟兄們的愛，雖是受到基督對我們的愛所激勵，但仍然同時是順服神的命令。因為愛並不會忽略律法，反倒完全了律法。^{註47}

雖然我們發現律法會揭露我們的罪，但我們不可只將十誡當作一根專門用來擊打罪人的杖。沒錯，「只是非因律法，我就不知何為罪」，這句話是對的。^{註48} 但若只從這觀點來看待律法（正如路德曾經抱持的看法），我們很快就會發現自己又服下伊甸園的那劑毒藥。

若我們開始認為神所關心的事，完全只是揭露我們的罪，我們就會變得過於短視，無法看見祂的恩典。我們會

.....
盟，你仍看為小事嗎？除了天上君王喜悅去增添光榮的對象以外，沒有人能享受這樣的待遇。這是一個恩典的行動，跟神的恩慈相稱，要賜給祂所喜愛的人；在第一個聖約裡有白白的恩典，雖然神那極豐富的恩典（弗二7）是保留給第二個聖約。」 *Human Nature in Its Fourfold State* (London: Banner of Truth, 1964), 48 [Works, 8:18]。對他而言，神的創造含有恩典，儘管我們不應將這跟救贖的恩典搞混。

註46 參約十五12；另參約貳4-6。

註47 羅十三10。同樣的，在舊約裡順服西奈山的律法，也是受到對神的愛所激勵。的確，這是最大的誡命（申六4-6）。

註48 羅七7。

受到懷疑之心所苦，不相信那位賜下美善賞賜給我們的眾光之父。^{註49} 我們會發現自己變得無法在「父子之愛」的關係裡回應祂（以及回應祂的律法）。因此，波士頓強調，律法揭露罪是為了達到一個更大的目的：讓我們看見自己需要天父的恩典與赦免，然後在其中發現喜樂。這種平衡觀點對於正確看待神、恩典和律法，是相當關鍵且重要的。

這就是為何《西敏信條》將律法區分為扮演「行為之約」與「生活準則」。當然，在我們成為基督徒之前，我們在律法裡看到的全都是對我們的定罪。但正如保羅盡力強調的，律法是良善、公義且聖潔的。^{註50} 我們需要瞭解、感受並喜悅律法中的恩典。^{註51} 因為除非我們被說服，相信神已在律法及祂兒子裡顯明祂的恩典，否則我們在西奈山所聽見、看見的一切，就只不過是雷轟及閃電。

柯奎霍對此表示說：

將神的律法區分為扮演行為之約與生活準則，這種區分是非常重要的。這是……一種源自聖經的差別；我們需要倚靠聖靈，來使信徒清楚瞭解福音的恩典與榮耀，以及明白如何適當地履行律法要

.....
註49 雅一17。

註50 羅七12。

註51 恩尼斯·科凡（Ernest Kevan）針對此名稱的研究仍具價值，他全面地歸納《西敏信條》時期的改革宗教導：E. F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (London: Kingsgate, 1964).

求的各項責任。正如路德所言，正確且清楚地區分律法的這兩個角色（即扮演「行為之約」與「生活準則」），乃是「開啓福音之隱藏寶藏的鑰匙」。一旦真理的靈讓路德瞥見這個區別，他立即宣告樂園的門似乎為他而開，聖經的整個面貌在他眼中也改變了。的確，若一個人對這區別沒有真正的屬靈認識，他就無法領悟、喜愛並順服那在耶穌裡的真理。^{註52}

沒錯，律法不是稱義的途徑，除了基督已為我們守住律法，使我們得以靠祂稱義。但救恩是以律法作為道德準則。畢竟，透過接受聖靈所賜的福音，「律法」就寫在我們心上，並非作為一種「行為之約」，而是作為「生活準則」。即使我們不熟悉這些專門用語，我們仍然必須熟悉此用語嘗試表達的聖經真理。

診斷與治療

在羅馬書七章14節，使徒保羅發出深深的悲嘆：「我們原曉得律法是屬乎靈的，但我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。」

這個教導如何影響波士頓及其朋友的觀點呢？

信徒如今已脫離「扮演行為之約」的律法。基督不但為我們守住神的誠命，也代替我們付上違背誠命的代價。

.....
註52 John Colquhoun, *A Treatise on the Law and Gospel*, ed. D. Kistler (1859; repr. Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 1999), 40.

我們脫離定罪，也不在罪的統治之下。保羅在羅馬書三章21節至六章23節已清楚說明這點。

但我們尚未脫離罪的存在，而且直到主再來之前，我們可能還是把律法視為一種定罪的權勢（如同我們過去對律法的狹隘看法），並活在這種律法陰影底下。沒錯，我們曾經被賣給罪，罪已在我們身上完成抵押手續（正如羅伯森〔A.T. Robertson〕的說法），但如今我們已被耶穌基督的寶血買贖了。我們不再處在律法之下，乃在恩典之下。然而，只要律法在我們的生活中揭露罪，^{註53}我們就可能退回到自己舊有的律法觀。

這就是為何若要改變舊生命的心理學，會比改變舊生命的神學，花費更長久的時間。我們明白福音，但我們過去活在律法的定罪之下，而且完全不認識神在基督裡的恩典，以致我們身上仍然殘存一些東西。我們已搬進一間完全付清款項的房子，但若要完全清除前屋主殘留下來的雜物，可能需要很長的時間。同樣地，我們裡面殘留許多東西，很容易會激發我們過去的律法主義本能。因此，許多基督徒會發現，神在基督裡的恩典之光變得灰暗，他們毫無確據地走在黑暗中，而非行走在光明中。他們需要瞭解，耶穌「滿有恩典，遠大過我的罪」。^{註54}約翰·本仁筆

註53 我們應當注意，保羅在羅馬書第七章用擬人法來表達這點，如同他在羅五章12節至七章24節也用擬人法來描述罪。

註54 引述自約翰·衛斯理（John Wesley）所寫的聖詩：“O Jesus Full of Truth and Grace”，第1節。

下的天路客，絕非離開正路走到「律法先生」之家的第一人，也不會是最後一人。^{註55}

這顯然是波士頓主要關心的事之一。基督徒的確是「向律法死」，然而波士頓提出一段像歐文般的敏銳註解：

在最優秀的神兒女身上，仍然殘留著律法主義的心態，傾向行為之約的道路，以致他們在最盡責的事上也從未完全脫離這心態，所以有時他們的服事散發出律法主義的惡臭，猶如他們仍然向律法活著，向基督卻是死的。有時，神為了糾正、試煉及操練他們的信心，就任憑那死去丈夫（即扮演行為之約的律法）的亡靈臨到他們，讓它要求、命令、威脅並驚嚇他們，彷彿他們向律法活著，而律法也向他們活著。這是信仰實踐最難的一環，也就是在這些事上向律法死。^{註56}

就保羅在羅馬書七章1-6節使用的婚姻比喻而言，信徒與律法之間的舊婚姻已結束了。然而，許多信徒在第二段（與基督的）婚姻中，心頭仍然縈繞著有關前夫的記憶。這時只有一種治療法：信徒在生活中要不斷體認到，新丈夫充滿著恩典，祂的恩典遠大於前夫的處處定罪。正是這

.....
註55 John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (1678), ed. Roger Sharrock (Harmondsworth, UK: Penguin, 1965), 50-55.

註56 Fisher, *Marrow*, 176.

種體認會產生查默斯（Thomas Chalmers）所形容的「新戀情逐出舊愛的力量」。這是福音的基督論、福音的神學，而且也是福音的心理學。

6. 可疑的症狀



律法主義的危險之處，就是它會重建基督已拆毀的事。^{註1} 它扭曲福音，也可能實際破壞福音。它有害於神在基督裡的恩典。它位居許多教牧問題的核心，並且是最常見的屬靈疾病之一。不幸的是，它是一種傳染性的疾病，尤其當一位牧師或傳道人得了這病，更容易傳染給別人。所以，我們必須能夠認出它的常見症狀。

一種自義的「脾氣」

律法主義會產生古人所謂自義的「脾氣」(Temper)。當然，從「脾氣」這詞的現代意義來看(比較是指「生氣」或「發怒」)，律法主義的確會產生自以為義的怒氣。但這詞較古老的意義比較接近我們所說的「性情」，意即一個人的基本傾向。怒氣在某種程度上是可以控制的；然而，性情是無法隱藏的。性情就如同吸煙者的口中氣味或一瓶香水的味道。它會以種種方式顯露出來，而有些方式比較難以察覺。

耶穌提到一個「法利賽人與稅吏」的比喻，我們來思考當中那位法利賽人。^{註2}

註1 加二18。

註2 路十八9-14。

法利賽人的生活是「接著……教中最嚴緊的教門」。^{註3}
這個名稱的字根可能具有「分別出來」的意思。法利賽主義本來是一種保守的「聖潔運動」。所以，法利賽人在生活細節中嚴格操練個人與信仰上的聖潔。的確，耶穌所描述在聖殿裡禱告的法利賽人，超越律法的某些特定要求。讓我們聽聽他的禱告，他如此看待自己：

- 不像別人。（就定義而言，他的確不像別人，畢竟他是一個法利賽人。^{註4}）
- 遵守十誡的人。（他至少間接提到其中三項誡命。）
- 能夠有利地拿自己跟別人相比。（他特別拿自己跟那位同時進入聖殿的稅吏相比。）
- 一絲不苟、嚴守紀律的人。（每週禁食兩次。律法包含較多的宗教筵席，較少提到禁食，而且只要求一年一次在贖罪日禁食^{註5}）。
- 一位自我犧牲的人。（他將一切事物都獻上十分之一。律法只要求人將農作物、樹上的果子及牲畜獻上十分之一。^{註6}顯然地，法利賽人的十一奉獻，其範圍從收入延伸至財產。）

.....
註3 徒廿六5。

註4 這個詞的原意可能是「分別出來的人」。

註5 利十六29、31。撒迦利亞書八章19節提到其他的禁食，但卻強調它們將要變成歡樂的筵席！

註6 利廿七30-32。

這個人是誰？

路加告訴我們，耶穌所說的比喻是針對「那些仗著自己是義人，藐視別人的」。^{註7}但耶穌自己並未告訴祂的原始聽眾這一點。事實上，這個比喻給我們一個印象，即祂的聽眾可能都認同法利賽人的暗示：他「不像這個稅吏」。在他們心中，法利賽人是屬神的人、是義人，當然可以在離開聖殿時，確信自己已在神面前稱義。算為義的人，不可能是那糟糕的稅吏吧！畢竟，這人除了身為稅吏，並因此被視為「罪人」以外，他還：

- 連舉目望天也不敢——這是禱告時應有的禮節。^{註8}
- 捶著胸，因為自己明顯有罪。
- 呼求神「開恩可憐」他（這詞的字面意思是「平息忿怒」）——因為沒有規定什麼獻祭可以除去他那壓榨別人的罪過。
- 承認自己是個「罪人」。

當然，耶穌所暗示的問題只有一個答案，這問題是：「所以，這兩個人結束聖殿崇拜回家去後，哪一位在當天就被稱義，在天上的、聖潔的神眼中算為義人呢？」

我們太過熟悉這個比喻。

我們知道「正確的答案」。

我們對那出人意料、甚至令人震驚的真理感到麻木。

註7 路十八9。

註8 參約十七1。

算為義的人竟是稅吏。

現代基督徒如何才能重新感受聽到這結論時的震撼呢？

就某種意義而言，答案很簡單。這結論應當使我們震驚，因為相信福音的基督徒在實際上可能比較像法利賽人，多過像那位稅吏。若「靠恩典稱義」的思想完全滲透一個人的性情，他就可以：

- 不輕看別人，包括其他基督徒。若有人出於本能地輕看別人，這就明顯指出他的內心尚未完全除去律法主義；因為這代表我們比別人更配得恩典。
- 不假定神因著我們對祂的委身而接納我們，也不認為缺乏委身的人就不蒙神接納。
- 不假定我們之所以被神接納，乃是因為我們過去的某個決定，或我們長年對基督的委身。
- 不輕視那些尷尬地違反禮節或顯露憂傷的人（用路加的表達來說，就是不「藐視別人」）。

我們該問自己，上次何時捶著胸說：「神啊，開恩可憐我這個罪人」？

恩典顯露人心

在耶穌的幾個比喻中，祂似乎是用大大違反當時文化的方法，來描述神傾倒給人的豐盛恩典，藉此暴露出律法主義的心態。在祂的教導中，恩典往往出人意料之外，

所以它的出現常令我們目瞪口呆，並引發人心最基本的反應，以致顯露我們的內心。

例如，當那位父親出於恩典而歡迎浪子回家時，就使長子的律法主義性情浮上檯面。

同樣地，蒙神算為義的人竟是稅吏，而非法利賽人。

若僅靠律法，是無法使人被稱義的。福音強調我們不是靠律法稱義，其中沒有任何條件、沒有「如果」和「但是」，而這種強調會顯露出人心裡的律法主義。

類似的症狀也出現在葡萄園工人的比喻中。^{註9} 這些工人受雇於當天的不同時段：分別在早上九點、中午、下午三點或五點鐘受雇。他們領錢的順序與受雇順序相反。工作時間最長的一批人，是最後領錢的人。因此，他們有可能按照家主付給晚到工人的工資來計算時薪。晚到的人收到的工資，就跟家主承諾給最早雇用之工人的錢一樣！所以，後面領錢的人自然期望他們的工資會提高；他們已在計算自己的額外獎金了：

及至那先雇的來了，他們以為必要多得，誰知也是各得一錢（就跟那些最晚上工的人領的錢一樣！）。他們得了，就埋怨家主。^{註10}

在這段經文的背景裡，這個比喻正在強調一個更大的、有關救贖歷史的重點，而且大概是關於招聚外邦人的

註9 太廿1-16。

註10 第10-11節。

事。但在上下文中，我們看見耶穌巧妙地揭穿人的內心。若工作一整天的人沒看見晚到之人領的錢，他們可能會毫無意見地接受自己的工資。家主展現的恩典，反而引起他們「公義的」憤怒。當他們按照別人因恩典而領到的錢，來計算自己的工作量真正應得的工資，他們就露出埋怨之心。

這就是恩典顯露人心的意思。若恩典沒有展現出來，他們內心的本相就不會被顯露出來。

當然，我們可以假設，這些人之後對彼此說，他們的埋怨只是一時失常，他們平常並非「如此」。但事實上，他們的反應乃是一種顯露。若他們之前從未出現這種情況，只是因為他們之前從未遇到這樣的恩典。

這種「律法主義的脾氣」有許多面貌。

有時，它在我們對神的服事裡顯露出來。有些較少恩賜、較沒經驗且預備不足的人，在教會裡被賦予一些職位，而我們卻被教會忽略。我們感到苦惱，卻沒發現律法主義的心！但使我們苦惱的是神的恩典，這恩典使我們惱怒，因為我們的內心深處仍然認為，恩典應該永遠按著功勞的原則來分配，好作為我們先前忠心服事的獎賞或肯定。畢竟，在小事上忠心的人，難道不應該獲得更多恩典嗎？

在這種想法的影響下，就產生各種形式的妒忌，貪圖神賜給別人的東西，以及認為神是按照個人表現、而非祂那父親般的喜悅來分配各項賞賜。最終而言，這意味著我

們不是根據「在基督裡」和不配得的恩典，來判斷個人身份與價值，而是從自己的表現及受到的肯定來判斷。這也是一種難以察覺的律法主義。它從我們的心靈深處浮現出來，神賜給別人的恩典好像一塊強力的磁鐵，將它從我們裡面吸引出來。恩典刺破「功勞」這個膿瘡。

有時候，在我們順服的背後動機裡，也會暴露出律法主義。柯奎霍指出：

有些人之所以產生順服的行動，是因懼怕神在律法中顯明的忿怒，而不是因著相信祂在福音中彰顯的愛；有些人之所以敬畏神，是因祂的大能與公義，而不是因為祂的良善；有些人認為神比較像是施行報復的審判官，而不像一位慈悲的摯友與父親；有些人只想到神的威嚴可畏，而沒想到祂充滿無限的恩典與憐憫；這些人都顯出自己處在律法主義心靈的轄制或影響之下……他們顯出自己受到這種可憎的脾氣所影響……有些人盼望神賜下憐憫，但這盼望是出自他盡力地完成自己的職責，而非由於發現神在福音裡白白地、豐富地將救贖恩典賜給他；有些人期盼得著永生，但他們不將永生視為神透過耶穌基督賜下的禮物，反而視為從神而來的一種回報，補償他的順服與受苦；這些人也清楚顯明自己處在律法主義心靈的權勢之下。^{註11}

註11 John Colquhoun, *Treatise on the Law and Gospel*, ed. D. Kistler (1859; repr. Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 1999), 143-44.

所以，律法主義有這些及其他許多面貌。《精華》的作者與那些欣賞此書的人領悟到一件事：有時只有**衝擊療法**才能重新導正那根植於律法主義的思想、意志與情感。他們甚至假定，保羅被指控為反律法主義者的這個事實，表示他們自己正走在正確的道路上。^{註12}

奴僕的心

律法主義也產生對人心的捆綁。約翰·本仁透過個人經驗，以及長期觀察那些向他尋求福音解藥的人，因而相當瞭解這一點。在《天路歷程》中，他描述基督徒的朋友「忠心」所面臨的掙扎。

「忠心」遇到「一位年紀很大的老人……名叫『首先的亞當』」，這位老人邀請他一同住在名叫「欺騙」的小鎮。這老人提議要給他各種的娛樂（包括將三個女兒嫁給他！）。後來，當基督徒問「忠心」如何回應時，他非常誠實地回答說：

唉！起初我還真的有點想跟這老人去，因為我覺得他說得相當吸引人；但當我跟他談話時，我看到他的額頭上寫著：「脫去舊人和舊人的行為」。

.....
註12 請參考鍾馬田跟此有關的有力見解，雖然這見解並非獨一無二、也不是原創：「神在救恩裡的白白恩典，總是容易被指控為反律法主義……若你沒有使人有時對你做出這種指控，若你不曾被人誤解或誹謗為抱持反律法主義，原因就是
你並未真正相信福音，也未確實傳講福音。」D. Martyn Lloyd-Jones, *Romans 2:1-3:20: The Righteous Judgment of God* (Edinburgh: Banner of Truth, 1989), 187. 另參他的另一段評論：D. Martyn Lloyd-Jones, *Romans 6: The New Man* (Edinburgh: Banner of Truth, 1972), 9-10.

正當「忠心」要逃走時：

我感覺這老人抓住我的肉體，死命地將我拉回去，我還以為一部分的我已被他拉走了呢！這使我大喊，「我真是苦啊！」接著，我就繼續往山上走去。

但當他走到半山腰時，又有另外一段奇遇：

我回頭看見一個人飛奔趕來，沒多久就追上了我……

當這個人追到我時，什麼都不講就對我一陣毆打。他將我打倒在地，直到我奄奄一息。當我稍微恢復意識時，我問他為何如此對待我？他說：「因為你有想跟隨首先亞當的隱密傾向」；講完後，他又朝我的胸口重重一擊，使我往後倒下，我再次像死了一般地倒在他腳下。當我再次甦醒時，我呼求他憐憫我，但他說：「我不知如何施捨憐憫」，然後再次將我擊倒。要不是有個人走過來，吩咐他住手，我必定會被他打死。

基督徒就問：「吩咐他住手的那人是誰？」「忠心」回答說：

起初我認不出他來，但當他經過我身旁時，我注意到祂手掌的釘痕和肋旁的洞；因此，我推斷祂是我們的主。後來，我就繼續往山上走去。

接著，基督徒解釋這一切：

追上你的那個人名叫摩西，他不饒過任何人，也不知道如何向那些違反律法的人顯出憐憫。

「忠心」附和說：

我很瞭解這件事，這不是他第一次找上我。^{註13}

本仁在此說「忠心」有「想跟隨首先亞當的隱密傾向」，這傾向跟保羅所說的隱喻有關，即關乎我們與前夫之間的婚姻。對前夫的記憶常返回我們的腦海，如同幽靈回到之前常出沒的屋子一樣，這讓我們覺得自己已永遠被第一次婚姻玷污了，沮喪地認為自己對新丈夫耶穌基督再也不具吸引力，我們陷入有關先前「受虐關係」的夢魘，這一切都促使我們產生被定罪的感受。接著，這會逐漸癱瘓我們跟神的關係，並使我們感受不到祂的赦免。我們感覺自己有罪、失敗及羞愧。我們必須有更好的表現，才能重新得回祂的恩典；但我們卻一直失敗。我們向律法呼求，希望律法能顯出一些憐憫；但律法本身並不包含憐憫，它毫無赦免的能力。就這意義而言，摩西只能擊打我們，使我們陷入奴僕的心境當中。

此時，我們唯一的盼望，就是看清楚我們第二任丈夫耶穌基督手中的釘痕，如同「忠心」所看到的一樣。因為福音告訴我們，當我們還軟弱、還作罪人、作仇敵的時候，基督就為我們死。^{註14} 只有透過我們第二任丈夫——

.....
註13 John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (1678), ed. Roger Sharrock (Harmondsworth, UK: Penguin, 1965), 104-6。

註14 羅五6-10。

即身為第二個人與末後亞當的耶穌基督——那恆久忍耐、充滿慈愛的白白恩典，我們才能脫離這種奴僕的心境。這是律法無法做到的事。只有當我們明白一個事實：律法因我們肉體軟弱而無法做到的事，神已在基督裡為我們成就了，如此我們才能在個人的靈性、心智、情感和性情方面得著釋放。受到虐待的新娘，必須暢飲新丈夫的愛，並將眼目定睛在新丈夫的身上。

這種對律法主義的關切，事實上正是《現代神學精華》的「幕後故事」。此書的作者（E. F.）作出以下的個人見證：

讓我坦白承認。在我信主的幾十年間，我對永生的認識，就只是為罪懊悔、祈求赦免、努力實踐律法，以及遵守杜德先生（Mr. Dod）^{註15}和其他敬虔之人所解釋的誠命。我記得自己曾盼望最終會達到完美遵守這些誠命；與此同時，我也認為神會接納我願意行善的心，我沒有能力做到的事，基督都已為我做到了。

後來，神藉著我與胡克先生（Thomas Hooker）^{註16}

註15 約翰·杜德（John Dod, 1549-1645），因為他的長壽和屬靈恩賜，他「在世上時就已是一個傳奇人物」，並廣受十七世紀清教徒的尊敬。他有不同的綽號，例如「信心與悔改的杜德」，以及「十誠的杜德」（得名於他的暢銷著作：*A Plaine and Familiar Exposition of the Tenne Commandements* [London, 1604]；此書是他與鄰近的牧師Robert Cleaver合著的。）

註16 湯瑪士·胡克（Thomas Hooker, 1586-1647）是劍橋大學以馬內利學院（Emmanuel College）的研究員，此學院被稱為清教徒主義的溫床。它是由伊莉莎白一世的大臣邁爾德梅爵士（Sir Walter Mildmay）於1584年創立。伊莉莎白一

的私下討論，使我看見自己不過是一位驕傲的法利賽人，並向我顯示信心之路與唯獨靠基督得救，又賜給我一顆在某種程度上接受這真理的心。然而，因著我信心的軟弱，我一直很容易轉向行為之約，如今仍是如此。這導致我無法獲得因信而來的喜樂與平安，也沒有達到對基督該有的熱愛，以及為了基督而對人該有的愛心，而我確信許多聖徒在今生已確實達到這些地步。求主憐憫我，加添我的信心！^{註17}

本仁可能說得沒錯，「忠心」會因為想隱密地跟隨首先的亞當，而被摩西擊打。但最終而言，這擊打是撒但的工作，因為保羅所說的話：「因為罪趁著機會，就藉著誠命引誘我，並且殺了我」（羅七11），必須按照創世記第三章的背景來解讀。在保羅的這句話裡，「罪」的背後存在著一位心懷惡意的位格。保羅描述的，正是那蛇所做的事：牠利用誠命來欺騙夏娃，扭曲頒布誠命的神的本性。

.....
世在授予許可證時評論說：「邁爾德梅爵士，我聽說你一直在建立清教徒的根基。」邁爾德梅回答說，他已種下一顆橡樹的種子：「當種子長成大樹後，只有神才知道它會結出什麼果子。」在廿年間，身為「以馬內利人」（Emmanuel man），都會被懷疑有清教徒的傾向。胡克在切爾姆斯福德大教堂（Chelmsford Cathedral）擔任講師一職（即講解聖經的人）。在1629年，他受到大主教威廉·勞德（William Laud）的壓制，最後經過鹿特丹而轉往麻薩諸塞灣殖民地。他在那裡成為紐頓市（劍橋市）第一教會的牧師，他的事工極有影響力。有人如此形容他，「當他這個人作主工時，連君王也會被他折服。」Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, 2 vols. (1852; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1979), 1:53.

註17 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 41.

這在她裡面產生一種律法主義與奴僕的心，並導致她走向死亡。她只看到律法的負面部分，而沒看到神的命令帶來的許多福份。^{註18} 她只看到禁令，而沒看到那位充滿智慧與慈愛的天父。撒但既然在夏娃的案例中找到立足點，牠也就繼續在我們生活中故技重施。但如今牠已從一條蛇長成大龍了，不斷施展牠那迷惑眾人的邪惡工作。^{註19}

從此以後，撒但就一直驅使人把律法當成一種合約，攻擊我們無法遵守律法的痛處，使我們跟神的關係充滿有害的懼怕，脅迫我們在律法主義中越陷越深。波士頓對此評論說（請留意最後一句話）：

雖然律法仍有權管轄人、死亡仍有毒鉤，而且罪仍有權勢；但這人一旦向律法死，完全從那扮演行為之約的律法之下得著釋放，那麼罪就已失去權勢，死亡失去毒鉤，而撒但也失去控告這人的權力。^{註20}

那惡者會在神兒女的耳邊竊竊私語：「看看你，你已經犯罪了。你已違背神的律法，你被定罪了，你沒資格作一個信徒。」當然，撒但也會進一步對傳道人說：「……你一點也不配作一位牧師。」牠知道自己無法破壞神百姓的救恩，但牠下定決心要拼命摧毀我們在神裡面的平安、

註18 創一28-31，二16。

註19 啟十二9。牠以蛇的模樣來迷惑女人；現在牠已長成一條「大紅龍」，並且是迷惑「普天下的」（啟十二3、9）。

註20 Fisher, *Marrow*, 178.

自由與喜樂，正如牠在伊甸園所做的事一樣。

我們在哪裡可以找到避難所？屬靈輔導的大師約翰·牛頓（John Newton）為我們提供答案：

罪惡重擔壓肩頭，撒但嚴厲控訴我；
外有爭戰內懼怕，我親近祢尋安息；
求祢作我避難所，容我藏躲祢身旁；
面對兇猛控告者，答辯祢已替我死。^{註21}

唯有在救主裡，我們才能脫離奴役、得享自由。

解藥是什麼？

那麼有什麼可以治療律法主義？

到目前為止，我們已仔細思考過《精華》這本書，答案幾乎毋須再多說。

恩典就是解藥。但這「恩典」不是某種東西或物質，而是在基督裡的恩典。因為神賜給我們的恩典**就是基督**。

沒錯，重點在於贖罪；但這贖罪不是一種理論，或一種抽象的實體，好像某種脫離主耶穌而自己存在的東西。因為當基督穿戴祂的福音工作時，祂**本身就是我們的贖罪**：「祂為我們的罪作了挽回祭」。^{註22}

因此，這解藥就是那醫治保羅的解藥，他曾身患律法主義的重病。我們不難想像，他也深知被摩西擊打的滋

註21 出自約翰·牛頓所寫的聖詩《我心親近施恩座》（Approach My Soul the Mercy Seat）。

註22 約壹二2。

味。畢竟，他曾是「罪人中的罪魁」。^{註23}但他發現以下的真理：

只是我先前以為與我有益的，我現在因基督都當作有損的。不但如此，我也將萬事當作有損的，因^{註24}我以認識我主基督耶穌為至寶。我為祂已經丟棄萬事，看作糞土，為要得著基督，並且得以在祂裡面，不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義，就是因信神而來的義。^{註25}

查理·衛斯理（Charles Wesley）發現這段真理之後，也開出相同的藥方：

耶穌充滿真理與恩典，
豐富恩典大過我眾罪……^{註26}

註23 參提前一15。

註24 請注意保羅並非這樣寫：「藉此交換……至寶」。

註25 腓三7-9。

註26 有些人可能會從「改革宗」的角度來反對在方面引用衛斯理的話語，他們通常接受改革宗的獨特觀點，即基督只為拯救選民而死；但他們主張，基督的死所付上的全部贖價，不多不少正好用來償還每位選民的罪債（而非主張基督在十字架上成就的工作，使祂有資格拯救神所揀選和呼召的任何人）。這暗示我們，即使在改革宗對「特定救贖」（「限定贖罪」）的觀點裡，也從不同的切入點來理解贖罪的運作方式。我們無法在此詳細討論這問題，但此處的基本觀點是：基督的受苦不會按照選民的準確人數而有所增減。跟衛斯理的話語有關的是，我們不應把「恩典」想成一種東西，其數量會隨著基督受苦程度的多寡而增加或減少。簡言之，「在基督裡的恩典」大過「我裡面的罪」，此原則是基於一個事實：我們在基督裡不僅是罪得赦免（並因此使我們回到在伊甸園的無罪狀態），同時也靠著基督那牢不可破的公義而被「歸算為義」。神在基督裡的恩典不僅將我們帶回最初創造的伊甸園，它也確保我們能進入最終榮耀的伊甸園。凡在基督裡被稱義的人，在神眼中都像基督本身一樣是永遠公義的。因為那能使我們算為義的唯一公義，乃是基督的義。

罪在哪裡顯多，律法在哪裡定罪，恩典就在那裡更加顯多，甚至顯在罪人中的罪魁身上。沒錯，特別對罪人中的罪魁而言是如此，因為罪在罪魁身上顯多，神的恩典就更顯多了。恩典的潮水淹沒律法主義走過的足跡。

若有人說，這種白白的恩典會導致人們推論說：「我們可以仍在罪中、叫恩典顯多」；我們還是站得住腳。因為某些人也從保羅所謂「我的福音」得出這樣的推論。但正如保羅的論證，^{註27} 反律法主義絕不是這恩典該有的果子，我們將在下一章討論此事。

註27 羅六1-23。

7. 反律法主義的面貌



《現代神學精華》引起的爭議不只是關乎一本書。《精華》和奧赫特拉德信條是一種石蕊試紙（特別是檢驗傳道人與他們的事工），經常顯出人的心思意念是鹼性或酸性，意即是充滿著恩典或傾向於律法主義。

正如我們先前所見，這問題既牽涉到對聖經的詮釋，也關乎對人心的解讀。

受人控告

精華人被控告為抱持和助長一些抵觸改革宗正統信仰的觀點，而**反律法主義**則是其中的首要罪名。

從歷史記載來看，精華人弟兄會堅守《西敏信條》的教導。他們相信神的律法仍舊是基督徒的生活準則。事實上，《精華》的第二部分就是在闡述十誡。

然而，這樣的控告並不完全令人意外。《精華》的第一部分信息，試著呼應保羅提出的重點：「罪在哪裡顯多，恩典就更顯多了」，以及「人不需要先滿足任何資格或條件，才能來到基督面前」。

不僅如此，《精華》的神學也堅持：我們成聖的程度既不能增加、也不能減損我們的稱義地位。對律法主義者而言，精華人弟兄會所傳講的福音，聽起來有反律法主義的嫌疑。

這不是一個在第十七和十八世紀才出現的新問題。

耶穌在世上時從未被控告為律法主義者，但的確有人質疑祂抱持反律法主義。施洗約翰過著簡樸的生活，並為悔改的人施洗。相比之下，耶穌比較少積極地提到律法，祂忽視文士的教條陳規，偶爾用近乎激烈的措詞來跟法利賽人說話，跑去跟罪人一同吃飯，而且沒有為任何人施洗。當反對祂的人蒐集資料來攻擊祂時，他們正準備控告祂是「反律法主義的化身」。畢竟，祂豈不是鼓勵人忽視摩西的律法嗎？^{註1} 他們吹毛求疵地批評祂說：祂放鬆律法的要求，遊走在觸犯安息日的邊緣，而且沒有叫祂的門徒好好地遵守紀律。

所以，我們在此遇到一個古老的問題：福音是否廢掉了律法？耶穌和保羅的宣講與教導，都引發同樣的問題與批評，這令精華人弟兄會感到安慰。^{註2}

但反律法主義如同律法主義一樣，也有許多面貌。

反律法主義的三股組成力量

「反律法主義者」一詞起源於路德宗的宗教改革。路德的早期神學及寫作，在某種意義上只是追溯他自己的屬靈經驗。有時候，他似乎在寫作過程中就已有定論。特別

.....
註1 請參可二1~36。這段經文記載一連串這類的事件，包括在一個安息日的下午，法利賽人尾隨耶穌和祂的門徒從麥田經過。我們不禁感到納悶，這樣一絲不苟的法利賽人此時為何不待在家研讀妥拉！參可二23-24。

註2 羅三31。人們在譴責保羅時，其中一個主要武器就是控告他拆毀神的律法，這控告從亞西亞一路隨著他來到耶路撒冷。參徒廿一27-28。耶穌在馬太福音五章17-48節作出詳細的回應。

是他深深感到被罪捆綁之苦，然後強烈經歷到蒙神拯救，這些促使他大力地講論那定罪人的律法。他用來理解聖經的基本釋經原則，就是對每段經文提出一個問題：「這是在談律法，還是在談福音？」這個原則有其價值，但它也很容易扭曲經文的意思，以致路德有時似乎完全將律法描繪成一個敵人。

正是在這個背景下，他的朋友阿格里拉（Johannes Agricola，1492-1566）從律法與福音的這種激烈對比，得出他自認為合乎邏輯的結論：應該廢除律法在基督徒生活中扮演的任何角色。他跟墨蘭頓（Philip Melancthon）^{註3}辯論時，首次闡述這種「反律法主義」，之後又跟路德本人辯論。在1530年代，墨蘭頓開始採用所謂「律法的第三種功用」（*tertius usus legis*）的概念，也就是將律法視為基督徒生活的指引。基本上，阿格里拉的反應是拒絕律法扮演的任何角色。他變成一位**反律法主義者**（即反對律法的人），雖然他後來收回自己先前的觀點。

雖然跟阿格里拉的辯論基本上是內部的辯論，但許多激進的重洗派人士走向極端，威脅到宗教改革的穩定性與名聲。這使改革宗的教會打從骨子裡提防和懼怕反律法主義。任何不利於律法的神學，都會被視為骨牌效應中第一片倒下的骨牌。

.....
註3 墨蘭頓（1497-1560）在1518年成為威登堡大學的希臘文教授，並成為路德的親密戰友。他寫了一本書名叫「*Loci Communes*」（即他的羅馬書釋經成果），此書在1521年首次出版時就已論述有關律法與福音的問題。

此後，不同類型和程度的反律法主義接踵而至，繼續衝擊第十七世紀及其後在各國的改革宗神學。^{註4}

就本書的論述目的而言，用來思考反律法主義的最簡單方式，就是將它視為否定律法在基督徒生活中扮演的角色。反律法主義引用的主要經文（這引用有點自相矛盾），^{註5} 就是羅馬書六章14節：「因你們不在律法之下，乃在恩典之下」。

相對地，《西敏信條》教導說，雖然律法不是一種給信徒的行為之約，但它仍然可作為一種生活準則。

我們先前提到，我們必須謹慎地使用一些將人分類的措詞。並非所有的「反律法主義者」都是同一個模子刻出

.....
註4 有關研究清教徒時代的反律法主義，請參：Gertrude Huehns, *Antinomianism in English History: With Special Reference to the Period 1640-1660* (London: Cresset Press, 1959), 25-42。有些人開始對英國的現代歷史初期產生興趣，特別是對十七世紀的歷史有興趣，而這引發一些聚焦於反律法主義的新近研究，這不可避免地帶著不同的神學假設，這些著作包括：Tim Cooper, *Fear and Polemic in Seventeenth-Century England: Richard Baxter and Antinomianism* (Farnham, UK: Ashgate, 2001)；David R. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004)。若要了解新英格蘭的故事，請參：David D. Hall, *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1968)；William K. B. Stoeber, *A Faire and Easie Way to Heaven: Covenant Theology and Antinomianism in Early Massachusetts* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1978)；Theodore D. Bozeman, *The Precisionist Strain: Disciplinary Religion and Antinomian Backlash in Puritanism to 1638* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2004)。有關英格蘭的反律法主義的後期發展，請參：Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765* (London: Olive Tree, 1967)。有關從第十七世紀的著作來進行對歷史和現代的討論，請參：Mark Jones, *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2013)。

註5 我之所以說「自相矛盾」，乃因羅馬書六章1-23節是保羅用來對抗反律法主義的權威經文。

來的。有些在理論上支持反律法主義的人，仍然有敬虔生活的好名聲。我們必須謹記使徒的命令：主的僕人不可爭競。不要僅就文字作無益的爭辯。我們必須記住，要溫柔地對待並勸告那些持反對觀點的人。^{註6}

崔爾再次給予我們智慧的指引：

我們不該馬上接受有關彼此的傳聞。在發生爭論時，許多虛假的傳聞會出現，而且人會草率地相信。這不但是爭論的後果，也會為爭論火上加油。對於一切有關反律法主義的謠傳，我必須聲明，我在倫敦所認識的反律法主義之傳道人或基督徒（我有機會當面詢問他們），都不像譴責他們之人對他們的描述，也不像路德與加爾文真正反對的那種人。^{註7}

反律法主義會以不同的形式表現出來。

一、教義方面的力量

此處所談論的神學家，主張神的律法對信徒而言已被完全廢除。

這是英格蘭的反律法主義者抱持的立場，例如撒特瑪斯、伊通（John Eaton）與克里斯普（Tobias Crisp）。^{註8}

註6 提後二22-26。

註7 Robert Traill, *A Vindication of the Protestant Doctrine Concerning Justification, in The Works on the Late Reverend Robert Traill*, 2 vols. (1810 original, 4 vols.) (Edinburgh: Banner of Truth, 1975), 1:281.

註8 此處值得注意的是，在弗來福（John Flavel）對反律法主義的分析與批判

人們常把這觀點和極端加爾文主義聯想在一起。在這觀點裡，太過強調神的直述句，忽略神的命令句，以致失去聖經的平衡性。這觀點相當強調信徒靠聖靈行事，而聖靈如今住在信徒裡面，所以那管理和引導基督徒生活的是聖靈的內住，而非寫下來的律法。但這無法令人滿意地解釋，為何聖經說聖靈在使人重生時將律法寫在我們心上。在耶利米書的背景下，我們很難明白這觀點如何能合理地忽略十誡。^{註9}

雖然從一方面來看，反律法主義是一種跟律法主義「相反」的錯誤；但就另一方面而言，它也是一種跟律法主義「相同」的錯誤，因為它同樣將神的律法從神的位格和性情當中抽離出來（神的性情從舊約到新約時代都沒有任何改變）。這觀點不明白一件事：神賜下那宣告我們有罪的律法，是為了教導我們如何不犯罪。

.....
的著作裡，有一篇寫給讀者的前言，而這篇前言是由幾位神學家共同簽署，其中包括John Howe、Nathaniel Mather和Increase Mather。這些神學家曾簽名作見證說，那些以克里斯普之名字出版的作品，的確是由他兒子抄寫而成的。但出乎他們意料的是，這份見證是隨著克里斯普的講章而出版，而這些講章包含普遍被視為反律法主義的觀點（包括弗來福也如此認為）。這篇前言之所以值得注意，是因為它表明這些人渴望避免走向定罪的極端。雖然他們認為克里斯普的某些陳述具有反律法主義的傾向，但他們也注意到，他文章中的其他思想強調不可分割稱義與成聖，以及蒙恩的證據確實可以再次向人保證，此人在經歷確據時所憑藉的信心，的確是真實的信心。請參：*The Works of John Flavel*, 6 vols. (1820; repr. London: Banner of Truth, 1968), 3:413-18。這些作者在評論這類議題時說：「若我們所說的每段話受到最嚴重的扭曲，我們可能不得不指責別人，並在有生之年為自己辯護。但世上的一切辯論，也比不上以謙和與愛心相待，這對我們彼此的和睦更有幫助。」3:413。無論我們用什麼方式來詮釋這種自我辯護，這段話本身仍值得我們細細思量。

註9 來八10，十15，引自耶卅一33。

此外，我們很難說因為信徒如今有聖靈的內住，所以律法就變得毫不重要。神的誠命仍是「聖潔、公義、良善的」。^{註10}不但如此，新約的特定勸告，會帶來舊約律法的應驗。^{註11}屬於極端加爾文主義的反律法主義，極為強調神那在人的行為之先、永恆、揀選和將人分別出來的恩典，以致任何強調律法之地位的說法，都被視為不利於神的恩典。與此相關的是，他們主張一種在永恆裡就被稱義的教義，並且只強調聖靈的直接見證，而不談聖潔生活是一種證據。極端加爾文主義者嘗試避免再次將善行混入稱義的根基裡，結果卻混淆了根基與上層建築，意即將成聖的基礎與證據混為一談。

這種思想的必然發展，就是將律法視為不利於恩典的傳講。因此，反律法主義並不認同有關基督徒生活的「實踐的三段論證」（practical syllogism）：一個被聖靈改變的人活出符合神律法的生活，就證明他領受了神的拯救恩典。【編註：此三段論證的大前提是「聖經說基督徒具有某些特質」，小前提是「我具有這些特質」，所以結論是「我確實是一位基督徒」。】這些人主張自己在永恆裡就被稱義，經驗到聖靈與他們的心同證他們是神的兒女，所以不需要這種客觀的準則。從某方面來說，他們秉持一種過度實現的個人末世論，彷彿罪的強大又隱密的影響力已遭到瓦解。

但這種教義上的反律法主義，完全不同於波士頓及其

註10 羅七12。

註11 以弗所書六章1-3節可能是最明顯的例子。

任何同伴的精神。^{註12}

二、釋經方面的力量

除了反律法主義的教義形式以外，有些人基於特定的釋經考量而為反律法主義辯護（這跟前述的教義形式息息相關），^{註13} 他們主張有些觀點並非出自聖經，而是被人強加在經文之上，例如西敏會議的神學家抱持的觀點：律法可分成三個類別，而其中一個類別（即道德律）仍然繼續發揮作用。

將律法分成「三個類別」的作法，^{註14} 至少可追溯到宗教改革之前的阿奎那（Thomas Aquinas）。^{註15} 或許大多數的當代聖經學者（包括福音派的學者）都拒絕這種分法，認為這是將一種神學框架強加在經文的內容上，這是一種**外添的解釋而非釋經的結論**。在這觀點裡，摩西的律法只不過是一套過時的法典。

註12 我們之前說過，波士頓甚至在尚未讀完撒特瑪斯的著作之前，就歸還這本書了。相較之下，他從會友手中買下《精華》這本書！

註13 在這些不同的分類裡，我們使用的「反律法主義者」一詞，並不帶有任何謾罵之意（有些辯論的著作常帶有這種意思）。我們相當希望能用另一個術語來取而代之，但正如加爾文發現無法用別的詞來代替「自由意志」一詞，這是無可奈何的事。

註14 依我看來，更適當的說法是提到律法的「三個層面」，而不使用類別這個詞，因為正如《西敏信條》所言：「這律法通常稱為道德律，除了這律法之外，神也樂意把禮儀律賜給尚未成年的教會，也就是以色列民。其中包含一些典型的律例，一部分是關乎敬拜，預表基督和祂的恩典、作為、受苦和帶來的益處；另一部分是有關道德責任的各種教導。所有這些禮儀律在現今的新約時代都已廢止了。」（19.3）此處並未把禮儀律與道德律視為律法的不同類別，而是視為律法的不同層面。《西敏信條》本身並未使用「類別」的措詞。

註15 請參：Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1a IIae QQ 99-108, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger, 1948), 2:1,031-119.

因此，他們將以下的傳統概念視為不符合聖經：明顯屬於禮儀律的部分，如今已經應驗且被廢除；管理以色列民的民事律，如今因神的子民是一個國際群體而不再有效；但道德律（十誡）仍然有效。傳統的三重分類只不過是種一廂情願的看法，並沒有適當的經文根據。在新約裡，整個摩西律法已停止扮演約束的角色，它已功成身退了。它在信徒生活中不再具有約束的權柄。摩西律法負責管理舊約的時代，但它並不管理由基督開展的新時代。我們「不在律法之下，乃在恩典之下」，^{註16} 並且是靠聖靈來行事為人。

此爭論牽涉的問題太過廣泛，我們無法在此提出令人滿意的解答。但重要的是，我們需要從**精華人弟兄會的角度**來解釋他們對律法的觀點。因為他們在今日比較可能被控告為律法主義者，而非反律法主義者！^{註17} 有幾項整體性的觀察，會幫助我們理解他們的思想：

（1）我們在詮釋聖經時應注意一個原則，也就是

.....
註16 羅六14。

註17 事實上，幾乎所有在釋經方面支持反律法主義的福音派學者，反而贊同十誡的內容表達出一個以福音為中心的生活方式，因為新約的勸勉是以十誡當作主體。最明顯的例外是有關守安息日的第四誡。就某些方面來看，這突顯出守安息日的誡命可作為一種神學試金石。顯然地，《精華》與精華人弟兄會都認同，守安息日的誡命，就如同十誡的其他誡命一樣，應被視為在西奈山之前就已存在的命令，因此並未隨著摩西之約的結束而被廢除。這項誡命具體地說明摩西律法具有多重層面，因為在摩西時代底下，守安息日的誡命包含道德層面和禮儀層面。在清教徒的思想裡，至少有一派的觀點：若律法只是出自摩西之手，那信徒就與律法無關；但信徒卻在成為新造之人時從基督手中領受十誡，那信徒就透過與基督的婚姻，而成為十誡的姻親。

避免用絕對的措詞來使律法與恩典互相對立。

(2) 當約翰說：「律法本是藉著摩西傳的，恩典和真理都是由耶穌基督來的」，他並非認為律法與恩典彼此對立，而是指出它們具有互補的關係。基督的事工（恩典與真理 / 實質）是摩西事工（律法 / 影兒 / 預表）的應驗。這點可從約翰使用的動詞得到進一步說明：律法是……傳的，但基督來了。^{註18}

(3) 當保羅在羅馬書六章14節斷言我們不在「律法之下」，他並非否定律法仍舊具有重要地位。他一直在這方面受到控告。^{註19}相反地，他已在羅馬書三章31節強調說，福音並未「廢了」律法，反而更是「堅固」律法。畢竟，「我們知道律法原是真的，只要人用得合宜」，^{註20}因為它是「聖潔、公義、良善的」，而且是「屬乎靈的」。^{註21}

(4) 在基督裡的新約不僅從外在堅固律法，同時也在我們裡面堅固律法。基督死了，「使律法的義成就在我們這不隨從肉體，只隨從聖靈的人身上」。^{註22}

註18 約一17。這裡提到的轉變，可被比作希伯來書一章1-2節描述的轉變：從多次多方的曉諭，轉變成在基督裡的應驗與終局。

註19 徒廿一28。

註20 提前一8。

註21 羅七12、14。

註22 羅八4。此處也呼應耶利米書卅一章33節，同時更是呼應以西結書卅六章25-27節。

因此，當希伯來書作者說舊約「快歸無有」時，^{註23}他也同時肯定耶利米對新約的異象：

主又說：那些日子以後，
我與以色列家所立的約乃是這樣：
我要將我的律法放在他們裡面，
寫在他們心上；
我要作他們的神，
他們要作我的子民。^{註24}

第十章再次引用這段經文。^{註25}由於希伯來書作者如此強調這段經文，我們就不得不問：什麼律法被放在我們裡面、寫在我們心上？最明顯的答案是：除了十誡以外，原初的讀者還會將這理解成其他律法嗎？既然希伯來書的作者教導說，舊約的禮儀律已在基督裡得著應驗，那他所指的就不是禮儀律。此外，既然希伯來書是寫給那些如今「沒有常存的城」的人，他們不再把自己看成以色列國（首都在耶路撒冷）的公民，^{註26}那他們就不再是一群受到民事律管治的百姓，這些民事條例乃是針對地上的生活。

太過草率地駁斥

第十七世紀的改革宗神學家在主張必須繼續遵守十

.....
註23 來八13。

註24 來八10。

註25 參來十16。

註26 來十三14。

誠時，經常被人駁斥為食古不化。但人們經常忽略（甚至不知道）有件事可指出他們的**靈活變通**，意即他們會討論基督徒領受的十誡是出自摩西之手或基督之手。如同《精華》指出的，保羅說基督徒「不是在神的律法以外，而是在基督的律法之下」。^{註27}

這背後牽涉到一個複雜的聖經神學議題。

在我們學習過程中接受的神學教育「傳統」，影響我們從不同源頭來接觸「聖經神學」。事實上，「聖經神學」一詞本身對不同的人有不同的意義。大多數的神學老師與學生並未追本溯源地學習聖經神學，而是透過較近代的文獻來接觸這門學問；此外，他們通常也不熟悉第十六與十七世紀的神學文獻。因此，人們容易陷入一種錯誤的假設，即聖經神學、救贖歷史與釋經觀點一直到近代才為人所知和採用。所以，我們需要提防那不實的謠傳，即《西敏信條》的作者們是使用一種「隨意引用經文」的方法來塑造他們的神學。

從兩方面來說，這是沒有事實根據的現代說法。首先，西敏會議的神學家深深反對在信條裡附上佐證經文，他們之所以附上佐證經文，只是因為英格蘭議會的強制命

.....
註27 林前九21，新譯本。Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 188。人在重生時，某種程度上是恢復到在伊甸園的景況，因為「人原先是跟律法站在同一陣線，而非在律法之下：神將人創造成能自然發揮聖潔的愛（這愛是神形像的一種表達），也因此人會去做律法要求的事。」Patrick Fairbairn, *The Revelation of Law in Scripture* (Edinburgh: T & T Clark, 1868), 45.

令。此外，在聖經神學被當作一門學科之前，它老早就已為人所知和採用。正如魯益師（C. S. Lewis）所言，我們這群現代人很容易像在十一點才來開會的人，卻不知道會議早在八點鐘就開始了。

事實是，在《西敏信條》的字句背後，錯綜複雜地交織著釋經、聖經神學與救贖歷史神學，而這點最為確定地表現在它對「神的律法」的論述上。^{註28}

劃分時代的神學

改革宗正統信仰的傳統觀點，是從三個時代來看待神的律法。

（一）創造

在神的創造中，神的形像（無論是男人或女人）都反映出祂的性情。順服神、過著聖潔（即委身於神）的生活，對他們而言是出於本能和「自然」。男人與女人受造成為神的形像（神是整個天地的主宰），而神要他們藉著

註28 在第十七世紀的優秀作者們並不認為自己是「隨意引用經文的人」，這點特別可從伯吉斯（Anthony Burgess）在當時的著作《律法釋疑》（*Vindiciae Legis*）看出來。伯吉斯是當時大會的第三委員會成員，負責擬定〈論神的律法〉這一章的初稿；此初稿於1645年11月18日送交眾委員研究，最後於1646年9月25日在大會中進行投票。在這段期間，伯吉斯受倫敦的多位牧師之邀，針對此主題進行一系列演說。受到這些牧師的請求，這三十篇演說在1946年6月11日出版成為《律法釋疑》。在讀這本書時，會看出《西敏信條》與伯吉斯在教義陳述和釋經方面，具有密切的一致性。這些演說是按著學術討論的架構發表的；換言之，這些演說是由對六十二個問題的回應所構成。但它們的內容顯出深入的聖經神學思想，以及非常清楚從創世記到啟示錄的救贖歷史。這不是說當時的聖經神學家必然會同意伯吉斯的觀點。但事實上，很難在當時找到兩本完全彼此同意的聖經神學作品。我在此處的重點主要是，若假定伯吉斯及當時的人都在「隨意引用經文」，而沒有認真地研究聖經神學，這種看法只是顯出我們不熟悉基本的原始資料而已。

行使治理全地的權柄來效法祂。^{註29} 天地主宰的樣式被植入治理全地之人的生活節奏裡。因此，神在第七日的安息是他們守安息的典範。^{註30} 許多清教徒（但並非全部）都認為保羅說外邦人是「自己的律法，這是顯出律法的功用刻在他們心裡」，^{註31} 乃是指人身為神的形像還殘留著基本的律法觀念。就這意義來看，歐文正確地說律法是人「天生固有的」，而且是他「家裡的佣人、舊識……他所熟悉的朋友」。^{註32}

（二）摩西

保羅說「律法的出現……」，^{註33} 這句話是指摩西律法的施行，並且特別是指十誡，正如他在羅馬書七章1-24節的論述所表明的。對保羅而言，這是指那「寫在石版上……用字刻在石頭上」的律法。^{註34} 所以，透過摩西而賜下的律法具有幾項重要特性。

首先，這律法是以書寫的形式賜下，它被刻在石頭上，而不只是銘記在人的心裡（如同律法在伊甸園的情況

註29 這是創世記一章26-28節的主旨。神的形像 (*imago dei*) (創一26) 並未被定義成治理 (創一28)。但治理表達出人具有神的形像。

註30 創二1-3。此處暗示的是：「神賜福給第七日，定為聖日」(創二3)，這句話必定是要表達神對男人與女人的旨意，不是指神為祂自己而賜福這一天（祂毋須為自己而賜福或聖化某一日）。

註31 羅二14-15。

註32 John Owen, *An Exposition upon Psalm CXXX* (London, 1668), in *The Works of John Owen*, 24 vols., ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-1855), 6:389.

註33 羅五20，新譯本。

註34 林後三3、7。

一樣)。

第二，這律法具有一種榮光，儘管當它與聖靈的新約工作之榮光相比時，可說是算不得有什麼榮光。^{註35}

這種藉由比較的方式來強調時代的發展（五旬節標示出新時代的來臨），乃是保羅的寫作特色，並且值得我們注意。他在加拉太書就已使用這種手法。從救贖歷史的角度來說，在舊時代的信徒雖然身為繼承人、卻跟奴僕沒什麼不同，但如今信徒過渡到一個新時代，變成長大成熟的兒子，享受聖靈的同在（聖靈使人得著兒子的名分），並得以使用耶穌對神的稱呼方式，直接呼求「阿爸！父！」

（沒有任何舊約信徒曾稱呼神為「阿爸！父！」）保羅論到舊約信徒時說：「那承受產業的，雖然是全業的主人，但為孩童的時候卻與奴僕毫無分別，乃在師傅和管家的手下，直等他父親預定的時候來到」。^{註36} 此處提到一個鮮明的對比：過去為奴僕，現今是兒子。

然而，這是一種相對的比較，而不是一種絕對的對比。我們可以從個人經驗來舉例說明：當我讀小學直到我進入中學之前，那是我一生中最快樂的時光；後來，讀中學直到我進入大學之前，這真的是我一生中最快樂的日子；後來，讀大學直到我畢業之前，也真的是我一生中最快樂的日子。現在，我不用再面對功課、考試和教授，我終於自由了！因此，若從完成學業的時期回頭看，讀小

註35 林後三7-11。

註36 加四1-7。

學、中學、甚至大學的日子，全都像是被老師看守囚禁一樣；但我們在各個時期仍然可能擁有歡樂的時光。

因此，我們唯有處在後來的時期，才可能對先前的時期有更完整的瞭解。同樣地，舊約信徒在摩西之約的時代裡，曾嚐到豐富的福份；但若跟在基督裡的豐滿恩典相比，這些福份就顯得遜色許多。^{註37} 當我們明白這點時，就會看見保羅並未否定律法具有神的榮光。他的用詞並不帶有輕蔑之意，而是運用一種比較的手法。

第三，十誡的命令大部分是以反面的形式出現（其中有八誡是反面的禁令；只有兩誡是正面的指示）。

事實上，反面禁令是最簡單的命令形式。這可從以下事實看出來，即那兩條正面的命令引發一大堆問題，關於該如何遵守它們：我們該如何守安息日呢？在我們結婚成家，養育自己的孩子時，應該如何孝敬父母呢？相比之下，反面禁令的應用比較直接了當，而且討論空間有限。

身為父母的都瞭解這一點。我們不會先試著向嬰孩解釋電力如何運作，然後才告訴他們不要將螺絲起子插入電源插座中。我們只會先做後者，警告他們說電會傷害他們，若被電到會很痛。或許要等到幾年之後，我們才會向他們正面解釋電力的運作方式。反面的禁令比較直接了當、簡單，而且不需要太多解釋。

第四，這些誡命是在一個特定的歷史、社會背景裡

.....
註37 加爾文，《基督教要義》，2.9.1。

頒布的，那時的人們雕刻偶像並向它們跪拜；僕人是主人的財產，而非僱用的員工；家庭從核心成員延伸到所有家眷；而且人們活在一個農業經濟時代，擁有牛和驢子。

第五，這十條誡命具有延伸的附加條例，因為十誡的實施是：

1. 針對一個特定的族群——他們是神所獨特召聚的百姓，神要在他們當中孕育和延續有關彌賽亞的應許。
2. 針對一段特定的時間範圍——直到彌賽亞來臨。
3. 伴隨著附加條例，將十誡應用在整個社會裡，來治理他們這個住在特定土地的特定國家，好使他們保持「聖潔」、跟其他國家分別出來，這一切是為了迎接彌賽亞的來臨。
4. 伴隨著為舉行儀式而制定的條例，而這些儀式是要初步且重複地描繪出：罪人得著赦免並與神和好，最終乃是由神親自預備的。

第六，這十條誡命在整個律法中應被視為一個獨特類別。它們明顯關乎在國民生活與敬拜方面的應用條例，但又跟這些條例有所區別。這對理解神律法的發展而言極為重要，以致聖經用三種方法（經常被人忽略）來實際表達這點：

1. 在整套律法裡，只有十誡是由神親自寫下的。^{註38}

註38 出廿四12。

2. 只有十誡被特別刻在石版上。
3. 只有十誡被存放在約櫃裡。^{註39} 十誡被放在約櫃裡，且位於施恩座下方，這位置無疑表達出：灑在施恩座上的血，象徵性地為人贖罪，因為人違背那放在施恩座底下的誡命。正如波士頓所言，這是一個生動的象徵，代表「公義獲得滿足，而審判也已徹底執行」。^{註40}

聖經也清楚指出，神賜下律法的各種應用條例，是為了讓百姓「在所要過去得為業的地上遵行」。^{註41} 這說明這些律法條例主要是在這片國土上施行。因此，神以石版的象徵形式來教導我們，十誡具有根基的地位，而其應用條例乃是次要的、關乎處境的、以及暫時的。此外，以下事實也進一步強調這點：獻祭制度是透過生動的儀式，來指向那未來的獻祭，這獻祭將會完全有效地處理罪的問題。^{註42}

（三）基督

神的律法在過去被寫在石版上、且被存放在約櫃中，如今則被聖靈重新寫在、也放在信徒心裡。外在的條例再次變成內心的傾向，儘管信徒此時仍走在成聖的道路上，

註39 出廿五16。

註40 Fisher, *Marrow*, 102.

註41 申六1。

註42 雖然希伯來書七章23-25節（另參來十1-4）的邏輯是融合在一卷新約書卷裡，但卻表達出一種需要透過摩西時代才可能理解的事，因為這段經文的邏輯不是奠基於基督的道成肉身，而是奠基於祭物的重複獻上。

尚未達到最終的得榮耀。顯然地，這個「書寫」並未包括律法的司法或民事層面。

舊約的律法跟舊約預言的情況一樣，雖然早已記載在神的古老話語裡，但其真實結構要等到應驗時才會完全顯明出來。

因此，對精華人弟兄會及其前輩而言，他們是基於仔細觀察神賜下律法時的背景，並追溯律法在整本聖經裡的發展（簡言之，即採用一種聖經神學、以基督為中心的方法來研究律法），才強調神的律法被「分成三個部分」。這律法的確是一體的，因為它是神所賜的，然而它的性質、功能和歷史影響，卻可以分成不同的層面。一體的律法在基督裡被「劃分成」三個組成層面，這就指出這些層面是律法本身固有的。

因此，只有在基督裡，我們才能看清楚律法的不同層面與部分。但基督的降臨所揭露的事，並不是因祂的降臨才產生的事。相反地，基督的降臨只是顯明那一直存在的事。^{註43}

註43 為了避免西敏會議神學家的「學術成就」被視為老套過時，並受到一種不合乎聖經的神學框架給予先入為主的定見，華爾基（Bruce K. Waltke）採用類似於這些神學家的釋經論證，來證實他們的聖經神學觀點的合理性。Bruce K. Waltke, in *Theonomy: A Reformed Critique*, ed. William S. Barker and W. Robert Godfrey (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991), 70-72。正如華爾基教授所指出的，聖經不但清楚區分十誡及其附加的應用條例，同時也區分禮儀律和民事律。前面這種區分出現在出埃及記第廿五至四十章和利未記裡，但沒有出現在申命記裡。就這意義而言，雖然律法有一種神聖的合一，但律法就像一束光，在穿過三稜鏡之後，就顯出肉眼無法看見的各種組成顏色。律法的情況就跟談到彌賽亞降臨的預言一樣，只有在基督裡才會清楚顯出：律法裡有一個永久的根基（十誡），以及暫時性的禮儀條例，還有區域性、過渡性的民事條例。十誡持續存留，禮儀律

華腓德 (B. B. Warfield) 對新舊約啟示之間關係的評論，相當適合我們此處的論述：

我們可以把舊約聖經比作一間富麗堂皇、但燈光微弱的房間。當亮光照進來時，並沒有將任何新的東西帶進房間裡，而是使人更能看清楚房間原有的東西，這些東西在之前只是比較模糊、甚至完全未被人察覺……因此，神在舊約聖經裡的啟示，並未被後續更完整的啟示所糾正，只不過是被成全和加以擴展。^{註44}

正是在這種看法底下，精華人弟兄會相信自己不是受到「傳統主義」或「隨意引用經文」的影響，才主張律法可以分成三個層面，以及主張十誡持續具有重要地位，這些乃是他們從聖經神學的角度，來謹慎分析整本聖經後得到的結論。

但反律法主義也會表現在實踐方面。

三、實踐方面的力量

在第十七與十八世紀中，對反律法主義的恐懼與擔心

和民事律則以不同方式被廢除。舊約的各種儀式已經終止。雖然民事律可讓我們一窺公義政府的樣貌，但它們不再是基督徒應該試著在自己國家設立的法典。十誡的應用條例在從前被具體實施在一個特定的時空和宗教社會背景裡，而且是針對一群特定的百姓，我們可以從過去的實施得出適合我們處境的恰當類比。當聖經所預言的基督降臨顯出具有第一次降臨與第二次降臨的層面後，我們就會看出這種「應驗—顯明」的原則跟基督有關。

註44 B. B. Warfield, *Biblical Doctrines* (New York: Oxford University Press, 1929), 141-42.

程度，可從新英格蘭的牧師薛帕德（Thomas Shepard）的一則評論看出來：「那些否定律法對基督徒仍具功用的人，都躲在白白恩典的偽裝底下，支持人可以隨意犯罪。」^{註45} 否定律法對基督徒的功用，這種層次的反律法主義看似不會直接使人不順服神。但當時人們擔心的顯然是，任何離開正統信仰的思想，都隱含一種「骨牌效應」，以致在教義與釋經方面的反律法主義，最終會導致完全拒絕聖經的命令，並將神的恩典變作放縱情慾的機會，^{註46} 正如下列打油詩所表明的：

脫離律法，何等蒙福，
縱情犯罪，仍蒙寬赦。

反律法主義會表現在每天的日常生活中。例如，某位基督徒開車超速，他的乘客緊張地盯著車速表看，而他回應說：「我們不在律法之下，乃在恩典之下。」

就某方面而言，乘客可以適當地說：「事實上，你正處在律法之下（印第安納州、賓州或蘇格蘭的法律），後方的測速照相閃光燈就是最好的證據！」

.....
註45 薛帕德（1605-1649）在15歲時進入劍橋的以馬內利學院就讀。他在英國聖公會裡被按立，後來勞德大主教禁止他講道。他坐船到美國麻薩諸塞州，成為劍橋第一教會的牧師。他極力抵擋反律法主義，而且在新英格蘭的反律法主義爭議達到高峰時，他也參與對安妮·哈金森的審問。他非常嚴格地闡述十個童女的比喻，以致約翰·鄧肯（John Duncan，他在十九世紀擔任愛丁堡新學院〔New College〕的希伯來文教授）曾說出一句名言：「薛帕德相當優秀，但我希望自己能像他所說的偽善童女一樣棒！」John M. Brentnall, ed., *“Just a Talker”*: Sayings of John (“Rabbi”) Duncan (Edinburgh: Banner of Truth, 1997), 183.

註46 猶4。

但若就基督徒生活的神學而言，只回應「但你正處在律法之下」，並無法真正解決問題。這沒有擊中問題的要害，因為要對反律法主義者作出最深入的回應，不是對他說「你正處在律法之下」，而是說：

你正在藐視福音，而且也不明白神在福音裡的恩典如何運作！你不再受到律法的定罪，因為你已透過信心而與基督聯合。但這種透過信心的聯合，會藉著聖靈而帶領你履行律法的要求。你真正的問題並非不瞭解律法，而是不瞭解福音。因為保羅說，我們「在基督面前，正在律法之下」。^{註47} 我們與律法的關係，並不是一種只談律法、冷冰冰的關係。相反地，我們對律法的遵從，乃是我們嫁給新丈夫耶穌基督後的結果。

在今日，實踐方面的反律法主義擁有許多面貌。其中之一就是化作講求「接納自己」的世俗福音，來偽裝成基督教。「既然神接納我這樣的人，我就不該受到律法的約束；神所要求的，就是我能作自己。」這種思想具體地表現在人們所委婉形容的「自己選擇生活方式」：「我就是這樣的人，神是滿有恩典的，而且祂接納我這個樣子（這裡暗示：若你不同意我，你就是沒恩典的人），因此我還是會繼續作自己。」

就某方面而言，這問題的確在於拒絕神的律法，但背

.....
註47 林前九20-21。

後卻隱藏另一個問題，也就是沒有真正瞭解恩典，最終而言則是不瞭解神。沒錯，神對我們的愛不是基於我們有沒有資格、或我們是否已預備好自己。但若說神接納我們這樣的人，會很容易誤導人。倒不如說，儘管我們是這樣的人，祂還是接納我們。祂只在基督裡、且為基督的緣故而接納我們。神並不打算放任我們保持原來的樣子，而是要將我們改變成像祂兒子的模樣。^{註48} 若沒有這種改變和新的順服生命，我們就無法證明自己是屬神的人。

因此，歸根究柢而言，反律法主義乃是將神的律法跟神本身分開，並將恩典從我們與基督的聯合當中抽離，而律法其實已寫在與基督聯合之人的心裡。反律法主義的這種作法不僅會危及十誡，同時也會瓦解福音的真理。

.....
註48 羅八29。

8. 病因與治療



反律法主義會以不同形式呈現出來。人們並不總是完全符合我們的分類方式，他們也未必堅持自己預設立場所包含的一切必然推論。^{註1}我們在此使用的「反律法主義」一詞的神學意義是：否定那些在基督裡的人有義務（意即對良心有約束力）遵守十誡。

在十八世紀，人們普遍認為，反律法主義基本上是沒有正確瞭解律法在基督徒生活中的地位。但正如律法主義沒有表面上那麼簡單，反律法主義也是如此。

轉到相反立場就可以了嗎？

在思考反律法主義時，最大的失策或許就是將它視為跟律法主義絕對相反的思想。

若請一位剛就讀心理學博士班的學生，為基督徒設計一組字詞聯想測驗，這可能是一個有趣的實驗。測驗題目可能包括：

舊約聖經

預期答案 → 新約聖經

罪

預期答案 → 恩典

大衛

預期答案 → 歌利亞

耶路撒冷

預期答案 → 巴比倫

反律法主義

預期答案 → ？

註1 雖然剖析神學預設立場是重要且合理的，但每個人未必充分理解且一致跟隨其預設立場的必然推論。我們必須注意，當一個人實際上拒絕某些必然推論時，我們就不該硬說他相信這些推論。這在辯論作品裡是常見的錯誤步驟。然而，指出預設立場的必然推論仍是合適的作法。

我們可以假定人們的直覺回答會是「律法主義」。

但「正確答案」真的是「律法主義」嗎？就一般名詞用法而言，這個答案可能是對的；但從神學觀點來看，這答案是不足夠的。因為反律法主義與律法主義的彼此對立程度，還比不上這兩者跟恩典之間的對立。這就是為何聖經從不認為這兩者彼此互為解藥。相反地，神在基督裡賜下的恩典，使我們與基督聯合，才是這兩者的解藥。

這是一項具有重大意義的觀察，因為某些在教會歷史上最具有影響力的反律法主義者，承認他們要逃離自己裡面的律法主義。

基爾（John Gill）是首位替克里斯普寫傳記的人，後者是英格蘭反律法主義的代表人物之一，^{註2} 而基爾在這本傳記裡提到：「他（克里斯普）原先是以律法主義的方式來講道，而且對此極為熱心。」^{註3}

布魯克（Benjamin Brook）從更宏觀的角度來看這件事：

.....
註2 克里斯普（Tobias Crisp, 1600-1643）曾就讀伊頓公學（Eton）與劍橋大學的基督學院（Christ's College），並成為牛津大學貝利奧爾學院（Balliol College）的研究員。他被任命為紐因頓（Newington）及薩理郡（Surrey）的教區牧師。後來又被指派為威爾特郡的布林克沃思（Brinkworth, Wiltshire）的教區牧師，他在此區似乎是一位忠心服事會眾的牧師。他在1643年死於天花，可能是因他頻繁探訪病患而受到感染。死後，他的三大冊講章很快就出版，書名為《唯獨高舉基督》（*Christ Alone Exalted*）。因著這些講章的內容，他的名字常使人聯想到撒特瑪斯及其他人。負責編輯這套作品的蘭斯特（Robert Lancaster），否認克里斯普犯了反律法主義的錯誤，但西敏會議的神學家們認為他的確有此嫌疑。基爾是司布真的前輩，他是第一位替克里斯普寫傳記的人。

註3 John Gill, "Memoirs of the Life of Tobias Crisp, D. D.," in Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted*, 3 vols. (London: John Bennett, 1832), 1:vi.

一旦人們發現自己過去擁抱的觀點是錯誤的，他們通常會認為離這些觀點越遠越好；而且他們也認為若能離之前的觀點越遠，他們就越接近真理。不幸地，這就是發生在克里斯普先生身上的事。他非常不了解基督的恩典，而且他所吸收的觀點，在他裡面產生一種律法主義與自義的心態。他在回想先前的觀點和行為時感到震驚，並似乎認為自己永遠離它們不夠遠。^{註4}

但克里斯普跟其他人一樣，服用了錯誤的藥方。

從本質來看，反律法主義者是一位帶有律法主義心態的人。這種人是為了反對律法主義，才成為反律法主義者。但這只不過是換成另一種律法觀，而非用更合乎聖經的觀點來看待律法。

因此，巴克斯特（Richard Baxter）提出相當深入的洞見：

反律法主義之所以在我們當中興起，是因為我們沒有清楚傳講福音的恩典，而且太過強調眼淚及懼怕。^{註5}

將律法全部挪走，似乎不失為一個解決之道；但真正的問題不在於律法，而一直是在於人心。反律法主義者認為自己的觀點如今跟律法主義對立，但沒發現他開了一帖

註4 Benjamin Brook, *Lives of the Puritans*, 3 vols. (London, 1813), 2:473.

註5 Richard Baxter, *Apology for A Nonconformist Ministry* (London, 1681), 226.

不適當的屬靈藥方。他的病根本沒被治癒。事實上，他的病因是被隱藏起來，而非被揭露和得到治療。

只有一種解藥能治療律法主義的病症。這解藥也是福音為反律法主義所開的相同藥方，意即認識並體會與耶穌基督本身的聯合。這會使人對神的律法產生新的愛慕和順服，而神如今在福音裡將律法傳達給我們。唯獨這樣才能破除律法主義對人的捆綁，使律法不再跟基督本身分離；同時也破除反律法主義的捆綁，使我們不再離棄律法，因為我們如今從基督手中領受律法，聖靈將這律法寫在我們心上，也賜給我們能力來遵守它。

由於律法主義者與反律法主義者缺乏這種體會，所以他們一直錯誤地對待神的律法，同時也不恰當地看待神的恩典。他們無法正確地結合責任與在基督裡的喜樂。

羅夫·爾斯金^{註6}是精華人弟兄會的領袖之一，他曾說最大的反律法主義者其實就是律法主義者。我們也可以將他的聲明倒過來說：最大的律法主義者就是反律法主義者。

從律法主義轉向反律法主義，絕非我們逃離前任丈夫

.....
註6 羅夫·爾斯金 (Ralph Erskine, 1685-1782) 是艾比尼珥·爾斯金 (Ebenezer Erskine, 1680-1754) 的弟弟，而湯瑪斯·波士頓是在他們父親的帶領下信主。在1737年，他跟隨哥哥加入「聯合區會」(Associate Presbytery)，此區會是由艾比尼珥與其他人於1733年創立(雖然艾比尼珥要等到1740年才被蘇格蘭長老會正式免職)。他們兄弟倆都屬於「抗議派」(或稱精華人弟兄會)。他們的新教派在1747年因「伯吉斯誓言」(Burgess Oath)而分裂，之後有許多成員前往新大陸，他們跟另一群人共同組成「聯合改革宗長老會」(另一群人是同屬移民的改革宗長老會信徒〔或稱立約者〕)。羅夫在今日最為人所知的，就是他的《福音十四行詩》(Gospel Sonnets)。這些詩反映出他的「放鬆」習慣，他在主日辛苦地講完道之後，會將講道主題改寫成詩句。

的方法，因為我們所謂的脫離律法，並不是藉著相信誠命已不具約束力，而唯獨是藉著我們嫁給耶穌基督並與祂聯合，以致能夠喜樂地遵守這些誠命。波士頓本身也提出類似的見解：

反律法主義的原則是：一位完全因信稱義的人，不需要努力遵守律法與行善。這原則正好證明律法主義深植於人類的敗壞本性裡，以致除非一個人真正靠著信心來到基督面前，否則律法主義的傾向會一直在他身上作王。不論他在宗教上改變成遵循什麼原則，就算他奔向反律法主義，他還是無法擺脫律法主義的心態，而這永遠會是一種不聖潔的、奴僕的心。^{註7}

在一個世紀之後，美南長老會的牧師及神學家松威爾 (James Henley Thornwell, 1812-1862) 也指出同樣的原則：

然而，無論反律法主義採取哪種外形，它都是源自律法主義。只有那些處在一個極端的人，才會倉促地跑到另一個極端。^{註8}

科奎霍提到這傾向也出現在真信徒的生命中：

在信徒裡面，仍然存留某種程度的律法主義心態或

註7 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 221.

註8 J. H. Thornwell, *The Collected Writings of James Henley Thornwell*, 4 vols. (1871 writings repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1974), 2:386.

傾向行為之約的心，而且這種心態經常勝過他們。他們有時會發現自己很難抗拒這種傾向，很想倚靠自身的成就及表現，來賺取神的恩惠和賜福。^{註9}

若我們認為反律法主義能拯救我們脫離天生的律法主義心態，那我們就必須重新認識羅馬書第七章的教導。律法主義者與反律法主義者都將律法視為問題所在，但保羅不這麼認為，他盡力指出問題的根源是罪、而非律法。相反地，律法是「聖潔」、「公義」、「良善」、「屬乎靈的」。^{註10}真正的仇敵是住在裡面的罪。而罪的解藥既不是律法，也不是推翻律法；這解藥乃是恩典，如同保羅在羅馬書五章12-21節的精彩呈現，而且他是在闡述「與基督聯合」的背景下（羅六1-14）來定位這恩典。因此，若將律法廢掉，就等於是處死無辜的人。

基於這理由，我們必須注意保羅在羅馬書七章1-6節的論述發展。我們曾經嫁給律法這位丈夫，而死了丈夫的女人就可以自由再嫁。但保羅謹慎地說，不是因為律法已經死了，所以我們能再嫁給基督；相反地，在基督裡死的乃是先前嫁給律法的信徒。但信徒因著與基督一同復活，如今可以自由（合法地！）嫁給基督這位丈夫，並隨著基督而開始結果子獻給神。用保羅的話來說，這第二段婚姻的必然結果就是：「使律法的義成就在我們這不隨從肉體、

註9 John Colquhoun, *A Treatise on the Law and Gospel*, ed. D. Kistler (1859; repr. Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 1999), 223.

註10 羅七12、14。

只隨從聖靈的人身上」。^{註11}

這說明基督徒與律法的關係是一種「姻親」的關係！^{註12} 我們可以說信徒不再跟律法有直接的關係，或說信徒不是只單獨跟律法有關係。我們乃是先跟基督建立關係，然後才產生跟律法的新關係。簡單來說，正如亞當從父神領受律法，這律法絕不可從父神手中被抽離出來（如同那條蛇與夏娃所做的事）；同樣地，新約信徒在看待律法時，也必須知道我們跟律法之間的關係，乃是我們與基督聯合後產生的結果。

約翰·本仁明白羅馬書第七章的意義。^{註13} 「跟隨首位亞當的傾向」仍存留在我們每個人心中。信徒已向著律法死，但律法並沒有死。對信徒而言，律法仍舊存在。但藉著與基督聯合，信徒如今有能力遵行新婚姻裡的律法並結出果子！

因此，恩典（而非律法）使人遵行律法的要求；但與此同時，律法所要求的事，也正是恩典要在人身上結出的果子。爾斯金試著用詩句的形式來表達這點：

福音恩典與律法誡命，
兩者为好友又是對手，
彼此話不投機半句多，
但卻是相擁於懷抱中。

.....
註11 羅八4。

註12 林前九21 (*ennomos Christou*)。

註13 參本書第六章。

若人妄想將兩者拆散，
就無法成為真理之友，
凡擅自混淆兩者之人，
既損兩者又自招禍害。
這表面矛盾難以解釋，
唯識福音之人能明白。^{註14}

他繼續寫道：

律法命我奔跑又做工，
福音賜我雙腳與雙手。
前者要我順服守誠命，
後者賜我能力來遵行。^{註15}

頭腦與內心

這是一個基本的教牧功課。它不僅關乎頭腦，更關乎人的內心。我們可以用教義與神學措詞來表達反律法主義，但反律法主義既揭露、也掩飾人心厭惡神所賦予的責任及義務。這就是為何教義解釋只是一部分的戰場。我們正在對抗的敵人，乃是更難以捉摸的事物，是一個人的心態、天性、有罪的性情傾向，以及偷偷將責任與喜樂分離的思想。這需要我們展現殷勤且有愛心的牧養，而且特別要忠心傳講與基督聯合的道理，完整呈現神的話語，好叫

.....
註14 Ralph Erskine, *Gospel Sonnets or Spiritual Songs* (Edinburgh: John Pryde, 1870), 288-289.

註15 *Ibid.*, 296.

福音能夠瓦解那在我們內心的頑固律法傾向。

約翰·牛頓及威廉·古柏（William Cowper）共同編排了一本《奧爾尼聖詩集》（*Olney Hymns*），其中包含古柏所寫的詩歌〈使人順服的愛〉（*Love Constraining to Obedience*），對這情況有很好的描述：

天生力量不足夠，無法適當服事主；
因缺乏清楚光照，濫用所擁有一切。
長久處在律法下，常被奴役受痛苦！
辛勞試守主誡命，辛勞卻從未成功。
嘗試離棄我罪行，卻非我力所能及；
感到罪轄制我心，感到痛恨無奈何。
我以奴僕心做工，全為能成為義人；
如今白白蒙揀選，甘心跟隨基督走。
如今心中有疑問，該如何遵行主道，
使我更與恩相稱？使我獻果子給主？
看基督成全律法，聽基督赦免慈聲；
將奴僕變為兒子，^{註16}將責任變為選擇。

我們此處所討論的這種傾向，其源頭可以一直追溯到伊甸園。因此，反律法主義就跟律法主義一樣，不只是關乎錯誤地看待律法。最終而言，它乃是關乎錯誤地看待那在律法與福音裡彰顯的恩典，而這背後也隱藏著對神本身

註16 牛頓與古柏在此處的註腳引用羅馬書三章31節。

的誤解。

但反律法主義究竟危及什麼教義議題呢？

律法是為什麼有的呢？

神的律法在新約裡扮演什麼角色？這議題就跟登山寶訓一樣久遠，也跟教牧書信一樣古老，而且也跟保羅的問題一樣基本：「律法是為什麼有的呢？」^{註17}

這議題也發生在宗教改革時期，並延續到清教徒時代的「第二次宗教改革」期間。對聖約神學的重新發現，會促使人們開始討論律法的本質與角色。因此，在過去七十年的聖經學術研究中，人們重新發現聖約思想的重要性，無論是研究古代近東或舊約聖經裡的立約，而後來都接續出版許多論述律法之地位的書籍文章。

有些新約經文將神的律法描述成帶著某種嚴厲與無情。保羅在談論律法的角色時，提到律法牽涉到「使人死的工作」及「定人有罪的工作」。^{註18} 此外，其他經文也似乎暗示信徒脫離律法的管轄。^{註19} 這些都看似為反律法主義的神學立場提供充足的根據。

然而，我們需要思考幾項重要的反對因素。

有限的詞彙

克恩非爾（C. E. B. Cranfield）在出版他所寫的《羅

註17 太五17-48；加三19；提前一8。

註18 林後三7、9，參新譯本。

註19 羅六14，七4。

馬書註釋》之前，曾在1964年發表一篇重要文章。他在其中嘗試釐清保羅的律法觀，為此他指出一個明顯事實：保羅並未使用「律法主義」、「律法主義者」或「律法主義的」一類的詞彙。他從未使用這類措詞，也沒提過「反律法主義者」這個詞。因此，他並不是使用這種將人分類的措詞，來解釋律法的角色，以及澄清人們對律法的誤解。

然而，許多新約讀者並未看見這個明顯事實。我們很容易假定，若讀經時有一個概念出現在我們思想裡，那它也必定一直存在於聖經作者的思想裡。事實上，若我們自以為了解聖經，可能就很難接受我們的某些概念用詞，根本沒有出現在使徒們的字典裡。

保羅在詞彙方面的受限，導致他並未使用我們現成的神學措詞，來表達後來被捲入精華爭議的關鍵概念。在當時的背景裡，他所能使用的詞彙是「有限的」。^{註20} 因此，克恩非爾論到保羅的寫作處境時，說：

當保羅試著闡明基督徒跟律法的關係時，若跟現代神學家相比，他處在一個相當不利的條件下。

克恩非爾並不是說，保羅對律法的理解，不同於教會

.....
註20 這點隨後引發一個大問題，關乎經文及其詞彙之間的關係，以及基督教教義在後期的形成。我們可以舉「三位一體」一詞為例。「三位一體」（拉丁文是 *Trinitas*）是在特土良（160–c. 225）的時代才開始使用的名詞。保羅不但未曾使用這名詞，而且這名詞也不存在於他的字典裡。但他有「三位一體」的概念嗎？若我們將這概念定義為：「三位一體代表神是三位格（*personae*）存在於一本體（*ousia*）」，保羅的思想似乎不太可能有這麼精準的概念。這是否代表保羅不相信三位一體呢？正好相反，他的書信交織著形成後來教義的材料。若快速地瀏覽他的書信，留意他多常把三個位格的行動結合在一起，我們就會清楚看見這點。

對律法的理解。他的意思乃是，保羅沒有用跟現代相同的詞彙來表達自己的看法。他繼續說：

有鑑於此，我認為我們應該考慮一種可能性：當保羅似乎在貶低律法時，他真正所想的並非律法本身，而是針對律法的誤解與誤用。我們有一個習慣用詞來代表這種誤解，但他當時沒有這種用詞。^{註21}

雖然克恩非爾在註釋書裡正確強調這種用詞的落差，但加爾文早在四百年前就已提到神學重點本身：

為了駁斥它們（即律法主義）的錯誤，他（保羅）有時不得不採用一種狹義的方式來單單討論律法，雖然使人白白得兒女名分的聖約已增添律法的光輝。^{註22}

反律法主義者通常沒察覺到這點在釋經與神學上的含意。但除非我們察覺這點，否則我們就會搞不清楚保羅到底對律法抱持什麼態度。

我們在保羅身上發現的事，就如同一把鑰匙，能幫助

.....
註21 C. E. B. Cranfield, "St. Paul and the Law," *Scottish Journal of Theology* 17 (March 1964): 55。這篇文章的大部分內容以附錄形式重新刊登在以下著作裡：C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*, 2 vols. (Edinburgh: T & T Clark, 1979), 2:845-62。克恩非爾在其註釋書寫道，保羅「在闡明基督徒跟律法的關係時，確實受到嚴重的牽制」（853頁）。這或許不是表達此狀況的最恰當方式，但仍然明確地指出重點：保羅必須使用在當時比較普遍的詞彙，來表達一種精確的概念，因為他缺乏更適當的用詞。

註22 加爾文，《基督教要義》，2. 5. 2。克恩非爾在註釋書裡提到，他認為在他於1964年發表文章之前，沒有什麼文獻注意到他發現的重點。就語言學與釋經方面而言，他可能說得沒錯。但從神學的角度來看，許多神學家顯然早已察覺這重點的含意，正如加爾文所察覺到的，他指出我們必須注意讀經時的細微差異。

我們理解他為何能夠既貶抑、又稱讚律法：律法的工作使人死，但這律法本身是「聖潔、公義、良善的」。^{註23} 律法具有使人被定罪的性質，並非因為律法本身有任何不好，而是我們裡面的罪惡導致的結果。

保羅在羅馬書七章7-12節極力堅持這件事；事實上，這整章經文就是要澄清律法的本質與角色。他是因為律法才知道罪。這是否代表律法本身在某方面是邪惡的呢？

這段經文的前後兩節顯然首尾呼應，主要是強調律法的良善：

問題：律法是罪（或邪惡的）嗎？

他在第7節使用否定陳述，否定律法是罪。

他在第12節使用肯定陳述，肯定律法是聖潔、公義、良善的。

在這段首尾呼應的論述裡，他表明真正的禍首是罪，而非律法：

律法揭露我們的罪（第7節中）。

律法也禁止我們犯罪（第7節後）。

事實上，罪趁機藉著律法而發動（第8節）。

罪在律法的光照下活了過來（第9節：就像抬起石塊後，底下的蟲子就變得活躍）。

律法應許得生命（「人若遵行，就必因此活著」）。

.....
註23 羅七12。請注意保羅在這段背景下繼續解釋說：若我們將應該歸給罪的責任，反而歸給律法（羅七13），我們就會忽略律法仍然保有效力。

罪將律法轉變成使人死亡的工具（第10節）。

結論：那殺我們的是罪，而非律法（第11節）！

正是在這種脈絡裡，保羅似乎採取一種相當嚴厲且負面的律法觀（律法是他感到有罪的原因），以致他必須澄清律法的聖潔本質。律法帶有神自己的特質。這就是為何他（和我們）可以憑著信心說：「因為按著我裡面的意思（原文作『人』），我是喜歡神的律。」^{註24}無疑地，若律法是聖潔、良善且屬靈的，我們就必須喜愛神的律法。

因此，反律法主義的立場，傾向用一種絕對的意義來解讀有關律法的負面、貶抑陳述，但卻忽略那能闡明使徒之教導的經文架構。

神出於恩典而賜下律法

若我們太過強調舊約聖經和新約聖經（以及它們各自記載的舊約與新約）之間的合一性，以致沒認出它們的重要差異性，這當然是一個釋經方面的錯誤。

在舊、新約之間有重要的時代差異性，以致約翰能用看似絕對的措詞來描述這種差異，這表現在他對聖靈工作的敘述上：「那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得著榮耀」。^{註25}然而，此處用一種絕對的意義來說明的事，其實是要用一種相對的意義來理解。

.....
註24 羅七22。

註25 約七39。顯然地，在耶穌的死亡、復活與升天之前，約翰就已知道聖靈的同在與能力，請參：約一32，三5-8、34，六63。

約翰福音對聖靈的這種敘述手法，也可藉由類比的方式應用在律法上。凡聖經有意在相對的背景裡敘述的事，我們就不應從絕對的角度來解讀。律法是藉著摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。^{註26} 這句話不是一種絕對的對比。否則，基督徒就永遠不用欣賞詩篇作者在律法上的敬虔（請參詩一2：「唯喜愛耶和華的律法」；詩一一九97：「我何等愛慕祢的律法」）。但事實上，基督徒出於本能而渴望達到這種敬虔，^{註27} 因為他們知道（至少在潛意識知道）律法是一位慈愛父神所賞賜的禮物，即使律法本身不提供使人遵守的能力。

若反律法主義者回應說：「但摩西律法的內容不只包括十誡」，我們必須堅決主張：雖然這說法沒錯，但這並未減損十誡的重要性。我們甚至可以合理地問：在新約裡，哪一部分的摩西律法被寫在我們心上？如今，我們被神激勵去愛慕和遵守的，有可能是十誡以外的律法嗎？這不可能是指律法裡的禮儀與民事條例。我們愛慕律法，乃因它是「屬乎靈的」（意即與聖靈協調一致）。^{註28} 此外，按著我們「裡面的意思（原文作『人』）」，我們也靠著聖靈而喜歡神的律法。^{註29} 畢竟，主耶穌是滿有聖靈同在的人，但祂仍然愛慕和履行律法。祂之所以這樣做，不是因

.....
註26 約一17。

註27 基督徒之所以有這種渴望，乃因耶利米書卅一章31-33節的預言已實現了。

註28 羅七14。

註29 羅七22。

為祂忍氣吞聲、不得不在世上遵守律法，而是因為取得人性的祂，真誠地愛慕神的話語，這話語表明神本身喜悅的事。聖靈將律法寫在我們心上，以及那遵守律法的主耶穌內住在我們裡面，這些都能解釋為何我們也應愛慕和遵行律法。

在救贖歷史背景下的律法

改革宗神學有一個基本前提，即神是透過在人身上恢復神的形像，而在救贖歷史中彰顯祂的榮耀。^{註30} 神的拯救工作總是關乎更新我們的生命，使我們恢復成創造時的真正樣式。

沒錯，神的拯救是朝著最終的「得榮耀」前進，因此這拯救會使我們超越創造時的生命樣式。但這拯救是雙向的：領我們回到創造時的伊甸園，以及前往重新創造與得榮耀的伊甸園。神的啟示也與此類似：聖經持續重提先前的啟示與救贖模式，然後再指出進一步的啟示。

有關這點的最基本道理，就是神先陳述拯救的事實，然後再帶出適當的命令。這是聖經的基本文法規則。從這意義來看，恩典總是會帶出義務、責任與律法。這就是為何主耶穌自己極力強調一件事：人對祂的愛，是透過遵守誠命而表現出來。^{註31}

的確，新約聖經教導我們有關愛的律法。愛就完全了

註30 羅八29；林後三18；弗四22-24；西三9-10；約壹三2。

註31 約十三34，十四23-24，十五10、12、14、17。

律法。^{註32}事實上，「全律法都包在『愛人如己』這一句話之內了」。^{註33}但聖經從未說愛是用來取代律法，其中有幾個重要理由。

首先，律法的命令就是要人去愛，而愛所實現的就是律法的命令。愛的律法不是一個剛形成的新約觀念；它位居舊約信仰與生活的核心，它要作為以色列的永久信條：神是獨一的主，你們要專心一意地愛祂。^{註34}

其次，我們常忽略一個原則：愛需要行動的方向及準則。愛是一種動力，但它本身沒有清楚說明方向。

保羅在羅馬書十三章8-10節闡述基督徒生活時，談到這個重要的原則：愛就完全了律法。但他向我們清楚說明，他在這背景下所談的「律法」是指「誡命」（即「十誡」）。他引用四項「愛鄰舍」的誡命（他的引用是依照申命記五章17-21節在希臘文舊約聖經裡的出現順序）。但他並不是只想到這些特定的誡命（不可姦淫、殺人、偷盜、貪婪），而是繼續將「別的誡命」包括在內。^{註35}

誡命就像火車的鐵軌。當聖靈將神的愛澆灌在人心中，使人被這愛所激勵時，他們就依循這鐵軌前進。

愛能發動引擎，而律法負責指引方向。這兩者相輔相成。若有人認為愛可以脫離律法而運作，這乃是一種出於

.....
註32 羅十三10。

註33 加五14。

註34 申六5-6。

註35 羅十三9。

想像的臆測。這種觀念不只是拙劣的神學，也是差勁的心理學。愛需要律法來指引方向。

全貌與更廣的全貌

我們已思考過不同層面的聖經全貌。我們之前談到，神在西奈山賜下律法來管理祂子民跟祂的關係（「禮儀律」），以及管理祂子民在社會上的彼此關係（「民事律」）。神設立民事律的用意，是要讓他們（1）這群蒙拯救脫離埃及的百姓，（2）在居住的應許之地上遵行，（3）好迎接彌賽亞的來臨。

但聖經還有一個更廣的全貌，這幅圖畫從西奈山往過去延伸、也向未來開展。

出埃及的事件本身是一種恢復，它有意呈現出一種新的創造。神將百姓安置在一種伊甸園裡：一塊「流奶與蜜之地」。正如在伊甸園一樣，神也在那裡將命令賜給他們，來管理他們過一個榮耀神的生活。^{註36} 恩典與義務、特權與責任、直述句與命令句，都是他們在神和彼此面前生活所應謹記的事。

此外，神還頒佈十誡，來作為這些應用條例的基礎。十誡的命令大部分是以反面的形式呈現，神在應許之地的新背景裡設立這些誡命，但其中談到的是亞當最初應遵循的生活準則。

.....
註36 會幕與聖殿也反映出伊甸園的樣式。

讓我們將時間快轉到加略山和聖靈降臨的時代。正如摩西登上西奈山，並將刻著律法的石版帶下山，如今基督也高升到屬天的山，但跟摩西不同的是，基督已差遣聖靈將律法重新寫在我們心上，而不是只寫在石版上。這將人重新導向伊甸園的景況，儘管這律法是寫在從前被罪奴役之人的心上，我們還有殘存的罪性，並且活在一個仍舊由罪管轄的世界裡。如今，透過基督的內住（祂順服並遵守律法），聖靈在我們裡面賜給我們遵守律法的能力。這就是如今在基督徒身上提供動力與能力的來源。而這種能力也使我們能像主耶穌一樣，發自內心說出：「我何等愛慕祢的律法！」恩典與律法是完美地彼此關聯。

因此，凡在舊約律法裡屬於過渡時期的部分，在基督裡都變得過時無用。神在西奈之約的430年以前賜給亞伯拉罕的應許，^{註37}已產生一種國際性的應驗。在西奈之約裡，有些律法是要用來：（1）在一塊特定土地上，使以色列民保持與萬國有別的身份，以及（2）藉著儀式與聖禮將他們引向基督；這些律法如今都不再對教會具有約束力。

但另一方面，有些律法是要表達神在創造時對人的心意，而這些律法仍然有效。神要在人身上恢復祂的形像，正是意味著這一點。既然如此，若基督徒要作一位反律法主義者，他就必須否定救恩要在他生命中恢復神的形像。

因此，對於明白這點的《精華》與精華人弟兄會而

.....
註37 加三17。

言，神如今寫在人心上的律法，就是祂在創造時賜給亞當的一部分恩典。正如《精華》所表達的：

亞當在伊甸園裡聽到的（律法），相當於以色列民在西奈山聽到的律法，只是他聽到的字句較少，而且沒有伴隨雷聲。^{註38}

所有漸進的啟示都呼應並推展先前的啟示。人類始祖所違反的律法，在西奈山是以一套具體的法規被賜下。如今，相同的律法被寫在我們心上，這結果不是出於創造的恩典，也非出於西奈山的命令，而是出於耶穌所流的寶血。祂流出的寶血應驗了摩西律法規定的儀式，以致不再需要舉行這些儀式；這寶血也終止那管理以色列的民事律，因為神的子民如今進入一個新的時代，並成為一群分散在世界各地的屬靈國民，而不再是一群有共同社會政治背景、定居在某片土地上的民族。

我們已從不同的角度，來指出主流改革宗聖經神學如何看待律法的角色。

奇怪的是，《西敏信條》的聲明經常被指控為缺乏聖經神學的觀點，因有些人認為這些聲明不瞭解律法在救贖歷史上的地位。針對這項指控，西敏大會的神學家們無疑有權回應說：「但你怎能在讀了先知書之後，說先知們不

.....
註38 Fisher, *Marrow*, 54。請注意，這裡不是說西奈山與伊甸園完全相同，而是說這兩者有一種真實的連續性，因為神總是要求祂的形像（人）能反映出祂的性情；儘管神要求祂的形像在不同景況下都做到這點，不論他們是活在「四重狀態」（創造、墮落、重生或得榮耀）的哪一個狀態下。

知道律法的這些差別呢？他們身為神的代言人，豈不是說『最優先的不是祭物與燔祭，而是順服』嗎？難道他們不是在區分禮儀律與道德律嗎？」

我們在此再次看到舊約預言與舊約律法的相似之處。先知們預言基督要來拯救祂的百姓。但只有當我們透過祂在不同階段的現身，來看待那些關於祂降臨的預言時，整個真理才會顯明出來。事實上，這些「一致的」預言總是展望祂國度的兩階段降臨：第一階段發生在道成肉身時，第二階段則是發生在祂最終的降臨。律法的情況也是如此：只有在基督的亮光中，我們才能清楚看見律法的不同層面。

耶穌基督是道德律的完美體現，而祂吩咐我們到祂面前並得著安息（這句話呼應出埃及的事件^{註39}）。祂也吩咐我們要透過信心、靠著聖靈的大能而與祂聯合，以致當祂將祂（律法）的軛放在我們肩上時，我們能聽見祂說：「我的軛是容易的，我的擔子是輕省的。」

因此，我們是以弗所書二章15-16節形容的基督徒：禮儀律已被成全了。

我們是歌羅西書二章14-17節形容的基督徒：那用來區別猶太人與外邦人的民事律已被成全了。

而且我們也是羅馬書八章3-4節形容的基督徒：道德律也已在基督身上成全了。但道德律並未被廢掉，如今當我

註39 參出卅三14；申十二9；書一13、15；賽六十三4。

們倚靠聖靈的大能而活時，道德律也會重覆在我們身上得以成全。^{註40}

在基督裡，我們確實看見律法已達到目的。然而，保羅也說：「我們教導人信靠基督，難道是要廢掉律法嗎？當然不是，我們乃是要堅固律法。因為基督來不是要廢掉律法，而是要成全，好使律法能接著在我們身上得以成全。」這就是為何保羅在羅馬書十三章8-10節、以弗所書六章1節和其他經文中，都認為神的律法跟信徒的生活有長久的關聯。

舊約的聖徒知道，當他們違背律法而被定罪時，禮儀律就向他們指出獲得赦免的方法。他們在儀式裡彷彿真正看見基督（即使還看不太清楚），正如他們在先知的預言裡看見祂一樣。當他們觀看日復一日、年復一年的獻祭時，他們也知道這種重複的動作，代表這些祭物無法最終完全除掉罪，否則他們就不必再回到聖殿的院子。他們能夠愛慕那作為生活準則的律法，因為他們知道神為違背律法的人作了預備，在律法規定的儀式裡向人指出救贖，並透過道德誠命來給予生活方向。

因此，我們不應驚訝於基督徒能在律法中看見基督。基督徒也應將律法視為一種生活準則；事實上，我們要與加爾文一同看見，基督是律法的生命，因為律法若離開基督，就沒有生命。

.....
註40 我們在此處應該注意，新約聖經使儀文與聖靈（參林後三6，新譯本）互相對立，但從未使道德律的內容與聖靈互相對立。

只有當我們把目光焦點放在基督身上時，才能對律法有清楚的認識。但當我們真的專注在基督身上時，我們所注視的基督也說：「我何等愛慕祢的律法，終日不住地思想」，^{註41}而我們想要像祂一樣。

這不是反律法主義者所懼怕的捆綁，而是真正的自由。因此，基督徒能因律法的深邃而喜樂。他尋求聖靈的指引，來使他明白如何應用律法，因為他可以跟保羅一同說：在基督裡，他已透過福音而成為律法的「姻親」了。^{註42}

反律法主義者認為道德律不再具有約束力，但他們最終不得不陷入進退兩難的困境。他們必須主張，舊約信徒對律法的熱愛，在本質上是一種律法主義（奇怪的是，大

.....
註41 詩一一九97。

註42 這裡的原則是，信徒服在基督的律法下，透過嫁給基督而跟律法結為「姻親」。讓我們打個比方，美國高爾夫協會及英國皇家古老高爾夫俱樂部共同授權出版一本《高爾夫球規則》，對於那些從事高爾夫球運動的人而言，這套規則絕對不會被視為「律法主義」。若要作一位「反律法主義」的高爾夫球員，並忽視這套規則，將導致這人失去打球的資格。有趣的是，高爾夫球的主管機構出版一本相當厚的手冊，詳細指示在球場上遇到各種可能發生的狀況時，該如何應用這些規則，而且詳細到讓某些人覺得不可思議！這些規則和規則的詳細應用，目的在於使人更能享受這項運動。我手中的規則版本（2010-2011）擴增至578頁，其中包括131頁的索引。高爾夫球愛好者在瀏覽這本《高爾夫球規則》的各項應用時，發現極大的興趣與樂趣。因此，我們可以合理地想像，舊約信徒在默想與遵行神的律法時，能獲得更大、更崇高的喜樂。在基督徒當中，經常不喜歡聽到「我們應該持續以神的律法為樂」，這實在是相當奇怪的事。我們的前輩（從路德以降）都明白這個原則，並且在各世代以來，那些使用標準要理問答的人，都知道如何將神的話語與律法應用在每日的生活細節中。若基督徒非常喜歡自己的職業所要求的各項規定，卻對神吩咐的十項基本規則感到不耐煩，這實在是相當矛盾的事。無疑地，他們應當說：「我何等愛慕祢的律法！」在福音派的教義裡，不再強調神的律法，卻經常追求神用神祕的方式來引導信徒，這兩者之間似乎存在一種自然的關聯，因為人們不從認識與順從神的話語，來認識神對人的旨意。

多數基督徒都感到自己缺乏這種熱愛)。但耶穌自己在闡述律法的深厚意義，並指出律法能穿透人心時，卻顯出祂對律法有更強烈的熱愛。

舊約信徒與我們的救主，都從未使神的律法脫離祂的恩慈本性。對耶穌而言，遵行父神吩咐祂的每件事，並不是律法主義。當然，這對我們而言也不是。^{註43}

兩兄弟的故事

在某些方面，精華爭議可說是神學版的浪子比喻，談到那位等候的父親與兩個兒子。

支持反律法主義的浪子在醒悟過來時，受到律法主義的引誘：「我要回我父親家中作奴僕，這樣我或許可以在他眼前蒙恩。」但他後來沐浴在父親的恩典中，並得以自由地過著順服父親的生活。

心存律法主義的大兒子，從未嚐到他父親的恩典，因為律法主義在他裡面作祟，使他從來沒有好好享受在父親家裡的特權。

這兩兄弟中間站著一位父親，他白白地提供恩典給兩人，而沒有要求他們先滿足任何資格。假設大兒子聽從父親的勸告，他就會發現恩典，這恩典會使每項責任變成一種喜樂，並融化他那剛硬的奴僕之心。若果真如此，他那曾是反律法主義者的弟弟，必定也會像父親一樣自在地走

.....
註43 太五17-48。

出來，對他說：「父親向我們彰顯與賜予的恩典真是何等奇妙！讓我們永遠過著順服的生活，遵從我們慈父的每項要求吧！」然後，他們挽臂進入宴會跳舞，以兒子與兄弟的身份，一同美好地見證父親的慈愛。

但故事情節並非如此，而且在今日也非如此。

然而，以下真理仍然不變：

如今，那些在基督耶穌裡的不定罪了。因為賜生命聖靈的律，在基督耶穌裡釋放了我，使我脫離罪和死的律了。律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案，使律法的義成就在我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上。^{註44}

此外，神的邀請仍然有效：

你們一切乾渴的都當就近水來，沒有銀錢的也可以來。你們都來，買了吃，不用銀錢，不用價值，也來買酒和奶。你們為何花錢買那不足為食物的？用勞碌得來的買那不使人飽足的呢？你們要留意聽我的話，就能吃那美物，得享肥甘，心中喜樂。^{註45}

基督的這種完全白白的邀請，能融化那被律法主義與反律法主義捆綁的心，而當聖靈將律法寫在我們心上時，

.....
註44 羅八1-4。

註45 賽五十五1-2。

我們就能透過與基督聯合而產生對神的順服——這仍然是現代神學的精華所在。事實上，這是我們所有人領受的福音精華，因為基督本身就是福音，祂穿戴著福音的外袍。

9. 確據的精華



蘇格蘭長老會在1721年召開總會時，霍革（James Hog）代表精華人弟兄會帶來一份抗議書，為《現代神學精華》進行辯護。總會的委員會以十二個問題來回應精華人，而精華人弟兄會再次在1722年三月詳細答覆這些問題。^{註1}

其中的第八個問題如下：

請問知道、相信和確信「基督為我而死」、「基督是屬我的」和「祂所做的一切工作和承受的苦難，都是為我所做和承受的」，這是否為信心的直接行動，使罪人藉此與基督聯合、與祂有分，並進入神的恩典之約嗎？換個方式問，那使人稱義的信心行動，在本質上是否包含這種確信？

此處喚起的議題，早在精華爭議發生之前就已存在。我們有可能得著確據嗎？要如何才能得著？還有我們到底確信什麼？由於這主題跟我們實際享受救恩有極為密切的關係，所以它經常基於不同原因而在教會裡觸動敏感神經。

虛假的確據

首先，人可能擁有虛假的確據。畢竟，耶穌在登山寶

註1 這些問題及相關回應都記錄在：Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 345-376.

訓的結尾說：

凡稱呼我「主啊，主啊」的人不能都進天國……當那日必有許多人對我說：「主啊，主啊，我們不是……奉祢的名趕鬼，奉祢的名行許多異能嗎？」我就明明地告訴他們說：「我從來不認識你們，你們這些作惡的人，離開我去吧！」^{註2}

後來，保羅寫信給擁有多樣恩賜的哥林多教會，並發出類似的警告：有人可能願意殉道（「捨己身叫人焚燒」），但卻缺乏真基督徒該有的重要證據。^{註3}

對真信徒而言，也可能因懷疑而煩惱不已；在《精華》的成書時期，人們喜歡形容這種基督徒是「行走在黑暗中的光明之子。」^{註4} 詩篇也有力地見證這種經驗：「至於我，我曾急促地說：我從祢眼前被隔絕」；^{註5} 亞薩說：「我在患難之日尋求主；我在夜間不住地舉手禱告；我的心不肯受安慰。」^{註6}

若這是對的，那麼珀金斯的書名就取得相當有智慧：《最重要的良心問題：人如何得知自己是否為神的子女——從神的話語得著解答》（*A Case of Conscience. The Greatest that Ever Was: How a man may know whether he be*

註2 太七21-23。

註3 林前十三1-3。

註4 參賽五十10。

註5 詩三十一22。

註6 詩七十七2。

the childe of God, or no. Resolved by the Word of God)。^{註7}

若我們要正確看待這些議題，就必須回溯到1720年代之前，甚至要從宗教改革之前開始說起。

從耶路撒冷到羅馬

聖經強調人可能擁有虛假的確據或缺乏確據。但同樣明顯的是，新約教會也沉浸在一種對確據的深刻與普遍感受。耶穌鼓勵祂的門徒們，說他們雖然可能遭受逼迫，但他們是有福的，因為他們「在天上的賞賜是大的」；保羅肯定地說，沒有任何事物能使我們與神在基督裡的愛隔絕；彼得也向我們再三保證，凡是蒙神保守的人，都可以得著存留在天上的不朽基業。^{註8}

雖然在後使徒時代的教會，比較沒那麼清楚表明福音的本質，然而他們似乎都擁有一個觀念：基督的死亡與復活不但帶來赦罪，也帶來一種榮耀的確據。但在中世紀初期和教皇貴格利一世（「大貴格利」）的時代，^{註9}人們越來越將確據視為罕見，甚至認為就算可能得著確據，這確據也是不受歡迎的，因為它可能導致反律法主義的思想。

事實上，這種對確據的保留態度，顯出一個揮之不去的擔憂與問題：擁有得救確據的人，恐怕會以此作為藉口，而過著自我中心、自私自利的生活。與此類似的反對

註7 在1592年出版。

註8 太五12；羅八38-39；彼前一4-5。

註9 主後540-604年。

意見，通常也被用來反駁揀選、預定和無條件恩典的教義。雖然我們應當擔心各種對道德的漠視，但這裡的根本錯誤，是在於不瞭解福音的運作方式，特別是不明白信徒與基督聯合的重要性與含意。

在中世紀的神學達到高峰時，我們發現湯瑪斯·阿奎那^{註10}採取比較慎重的看法。阿奎那主張，人們可能透過不同管道而得著確據，例如透過特殊啟示，或透過一個人生命中的蒙恩記號。但他為宗教改革之前的教會所設定的基調是：雖然少數聖徒（例如保羅）的確領受了特殊啟示，但蒙恩的記號總是比較不容易確定。因此，確據是可能得著的，人們可以從好行為而推測自己已經得救。但既然那在人們身上產生公義的恩典（人們基於這公義而被稱義），並不能直接被人察覺到，所以一個人無法完全確定自己生命中的果子真的是出於這恩典。

因此，隨著人們越來越將恩典跟聖禮綁在一起，並將恩典加以具體化，中世紀所設計的救恩次序，就變成帶領罪人從「外添的功勞」（congruent merit），走向那能使人在最後稱義的「應得的功勞」（condign merit）。但一個人要如何得知恩典已在他身上大大動工，以致他的信心充滿對神的愛（*fides formata caritate*），他在如今是「公義的」，並因此名正言順地被神稱義呢？

這就是在宗教改革之前的經院神學時期結束前的

.....
註10 主後1225-1274年。

論點，例如加百列·比爾（Gabriel Biel）就主張這種看法。^{註11} 在這種救恩次序的框架裡，沒有人能藉著尋常管道，來確定自己已透過恩典的注入而達到完全的稱義。雖然在天特會議（Council of Trent, 1545-1563）的舉行期間前後，都有人質疑這個立場（例如，在天特會議舉行之前，唯名論者史各妥斯〔John Duns Scotus〕不同意這立場），^{註12} 但它還是成為天特會議之後的典型教義。因此，天特會議在非全體一致否定可能擁有確據的情況下，譴責「異端的無益確信」（異端是指改教家！），並且否定信徒應當擁有確據，此會議宣稱：

任何敬虔的人都不應懷疑神的憐憫或基督的功勞，也不應懷疑聖禮的功效。

但在看似帶給人盼望之後，天特會議繼續說：

即使如此，當每個人省察自己和自己的軟弱時，就可能擔心害怕自己是否領受恩典；因此，沒有人可以帶著一種確信，毫無差錯地知道自己已得著神的恩典。^{註13}

.....
註11 C. 1425–1495。討論比爾的神學著作，首推：Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963)。

註12 為了完整地了解歷史，我們必須記住一件事：雖然天主教的神學從外表看來是一致的，但內部並非如此。眾所皆知，甚至在天特會議的舉行期間（1545–1563年），有些辯論比較贊成路德宗與改革宗的教義觀點，多過贊成最後發表的天特會議神學。

註13 Council of Trent, Session 6, On Justification, First Decree, Chapter 9 (January 13, 1547).

同樣值得注意的是，天特會議仔細表達與護衛的觀點，也受到紅衣主教羅伯·白敏（Robert Bellarmine）^{註14}的強力辯護，他甚至毫不留情地說：

更正教的主要異端邪說就是：聖徒可以獲得一種確據，肯定自己已在神面前蒙恩且得著赦免。^{註15}

雖然天主教表達的擔憂是，確據會導致信徒在個人道德及教會權柄方面採取放縱態度，但他們顯然有更陰險的考量因素。正如宗教改革想要證明的，若得救的確據是一個事實，那麼就不再需要經過長期地領受聖禮，才能使人達到最終的稱義。此外，若所有信徒都能在一開始信主時得享確據，而不用等到快離世時才確定自己可以得救（而且只有少數人可以有此確據），那麼教會的權力就會立即被削弱。若教會不能賜給人確據，那它也不能奪走確據。

這在某種程度上促使改教家們教導說：天主教已從他們的口袋偷走基督徒與生俱來的榮耀權利，並使神的兒女缺乏確據的亮光，繼續行走在黑暗中。

.....
註14 羅伯·白敏（Robert Bellarmine，1542-1621）最為人所知的，或許就是擔任宗教裁判所的法官，他要求伽利略不可教導哥白尼的科學學說。在1930年，人們將他追封為聖徒，並在1931年將他立為教會的教師。在1605年，在英格蘭發生火藥陰謀案，以及翌年公告對詹姆士六世暨一世（James VI and I）的效忠宣誓之後（尤其是此宣誓拒絕教皇的權柄與影響力），白敏在英格蘭被捲入一場跟天主教神父的辯論中，而這造成雙重結果：詹姆士於1609年撰寫一份批判他的文章，以及他後來被視為天主教教義的主要護教者。在十七世紀的大半時間裡，人們在辯論重要福音教義時，經常會引用白敏的話語。

註15 *De Justificatione Impii*, 3.2.3, *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus huius Temporalis Haereticos*, 4 vols., Cologne, 1619.

在黑暗之後一仍舊黑暗？

因此，從某個角度來說，宗教改革是源自人們重新發現屬靈的確據。就這意義而言，我們必須將路德的屬靈經驗（或許也包括加爾文的經驗）理解為：他們在尋求真正從福音而來的得救確據。對改教家們而言，他們非常關心信仰方面的確實與肯定。我們怎能確定聖經、基督、恩典和救恩是真實的？宗教改革的口號回答說：聖經證實它自己的權威，而我們是唯獨靠著恩典、唯獨透過基督、且唯獨憑信心來領受救恩。因此，最優秀的改革宗神學家們都異口同聲地說：人不需透過特殊啟示就可能擁有得救的確據。聖經的第一批讀者擁有確據，歷世歷代的聖徒擁有確據，我們也能擁有確據。《西敏信條》開門見山地說：信徒……

在今生可以十分確信自己已蒙恩得救，並歡歡喜喜盼望神的榮耀。^{註16}

但「可以」一詞有相當大的討論空間。中世紀神學並未完全否定可能擁有確據，但確實假定它在基督徒當中很罕見。西敏會議的神學家們堅持所有信徒都可能得著確據，但不主張它在基督徒當中是普遍現象。因此，到頭來的問題仍然是：差別只在於多數人或少數人能擁有確據嗎？究竟確據是尋常或不尋常的事？若回歸最根本的層

註16 《西敏信條》第十八章第1節。

面，這問題在宗教改革後的教會裡就變成：確據是否「屬於信心的本質」？

《西敏信條》在堅稱所有真基督徒都能享有確據之後，繼續表示：

這種絕對可靠的確據不屬於信心的本質，真信徒可能要先經過長久等待，在許多困難中奮鬥，才能享有這確據。

接著，《西敏信條》為了進一步平衡上述這句話，也宣稱信徒：

可以不藉由特殊啓示，只要正確使用尋常的管道，就能獲得這確據。^{註17}

蘇格蘭長老會的總會在1720年發佈「關於《現代神學精華》一書的法案」，並在其中控告《精華》教導說「確據屬於信心的本質」，此總會訴諸聖經與西敏會議的神學家們，來證明其判決是正確的。^{註18} 精華人弟兄會在回應時主張，其實他們的觀點跟最優秀的改革宗神學家們、《西敏信條》和要理問答是一致的。^{註19} 他們義憤填膺地寫道：

.....
註17 《西敏信條》第十八章第3節。《西敏大要理問答》的第81問也提到：「蒙恩得救的確據並不屬於信心的本質，真信徒可能要先長久等待，才能獲得這確據。」

註18 此總會訴諸以賽亞書一章10節、羅馬書八章16節、約翰壹書五章13節；還有《西敏信條》第十七章1節和3-4節，以及《西敏大要理問答》第81問和172問。

註19 Fisher, *Marrow*, 361-370。這段回應包含一句大約650個字的憤慨抗議文，大意是總會懷疑精華人弟兄會拋棄改革宗的神學傳統，但精華人其實跟這神學傳統是一致的。在他們看來，他們的對手不懂得區別「信心的確據」與「感受的確

總會的提問所定罪的主要內容……其實跟更正教教會的常見教導並無二致，而且只是借用有名的羅傑斯先生（John Rogers）說過的話（他是有名的正統信仰人士且為人聖潔，我們的主也大大賜福他的事工。在英國或愛爾蘭，任何跟他同時代的正統更正教徒，都不會譴責他的教導是錯誤的）。他對信心的定義如下：「信心是一種特定的確信，使我的心深信耶穌基督屬我，我可以靠祂而得著生命與救恩；深信不論基督為救贖人類而做了什麼事，祂都是為我而做。」我們在此可以看見，雖然《精華》幾乎是完全借用羅傑斯所說的話，但他的語氣反而比《精華》的說法更為強烈。^{註20}

若瀏覽蘇格蘭神學的歷史，就能發現確據的問題是最久遠的議題之一。連同有關贖罪範圍的議題（這在精華爭議裡也是重要議題），確據的問題在一個世紀之後再次引人注目，那時有位名叫坎貝爾（John McLeod Campbell）的蘇格蘭牧師受到審問，他因以下主張而被免除牧職：（1）

據」。Ibid., 364-365.

註20 Ibid., 362。精華人弟兄會很可能比批評他們的人，更加通曉英語世界的改革宗牧師與神學家，因此我們可以理解，這些批評者會認為精華人弟兄會竟敢訴諸羅傑斯所說的話。羅傑斯（1570-1636）是劍橋大學以馬內利學院的畢業生，他在埃塞克斯郡的戴德姆鎮上擔任講師（1605-1636年），是一位具傳奇色彩的人物。湯瑪士·胡克形容羅傑斯是「所有英格蘭講道者之中的王子」，他渴望能被呼召到科赤斯特鎮服事，為的是能有更多機會聽羅傑斯講道。Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, 2 vols. (1852; repr. Edinburgh: Banner of Truth, 1979), 1:334.

基督為所有人類贖罪；（2）確據屬於信心的本質。雖然坎貝爾的觀點絕非跟波士頓與精華人弟兄會的論點一模一樣，但圍繞他的觀點而展開的爭議，突顯出這主題在教牧學與生活上一直都很重要。^{註21}

在討論有關確據的問題時，經常有人訴諸一個沒有充分證據的宣稱，即宣稱早期改教家與清教徒對確據有不同看法，或者更準確地說，有些人認為加爾文與西敏會議的神學家有不同看法。這值得花些時間來探討此議題，因為很少人提到從加爾文到《精華》、再從精華人弟兄會到坎貝爾，有個一脈相傳的觀點：這三方都主張確據屬於信心的本質。無論我們對這三方的觀點有何瞭解，波士頓顯然認為《精華》的神學已遭人誤解。

事實上，跟現今的許多學術研究成果相反，加爾文、西敏會議的神學家與《精華》之間的相同點，其實遠多於某些人所指出的相異點——這正是波士頓清楚了解的事。雖然對我們目前的討論而言，這議題可能看似一個插曲，但若根據這較寬廣的背景來看，會極大地幫助我們理解在第十八世紀的精華爭議。

波士頓明白的事

許多人主張，加爾文對確據的觀點完全不同於清教徒

.....
註21 在廿世紀下半葉，人們對坎貝爾的觀點產生興趣並進行探討，而後經歷某種復興。請參以下文章的討論：Sinclair B. Ferguson, “‘Blessed Assurance, Jesus Is Mine’?,” in *From Heaven He Came and Sought Her: Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*, ed. David Gibson and Jonathan Gibson (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 607-631.

的觀點。加爾文所寫的一段文字，特別被視為與此密切相關：

現在我們可以正確地定義「信心」如下：信心是堅定且確實地認識到神向我們施慈愛，這種認識是奠基於「神在基督裡白白賜下應許」的真理，並且不僅我們的頭腦明白這事，聖靈也將這種認識烙印在我們心上。^{註22}

《西敏信條》的說法則如同前述所言：

這種絕對可靠的確據不屬於信心的本質，真信徒可能要先經過長久等待，在許多困難中奮鬥，才能享有這確據。^{註23}

許多改革宗的學者（包括最正統的學者），認為加爾文與《西敏信條》在此處幾乎是無法調和的。在比較極端的眼光裡，人們會說：（1）雖然加爾文認為確據屬於信心的本質，但西敏會議的神學家不同意這點；以及（2）加爾文的說法容不下「實踐的三段論證」，但西敏會議的神學家強調此三段論證。若有人想試著緩和這種對立情勢，他們通常會說加爾文對天主教完全缺乏確據的情況反應過度；或說第十七世紀的牧師們在處理一個跟加爾文不同的教牧處境。但這些回應既不必要、也沒說服力。

註22 加爾文，《基督教要義》，3.2.7。

註23 《西敏信條》第十八章第3節。

首先，將這兩者視為彼此對立，乃是一種不恰當的看法。在《基督教要義》裡，加爾文是在**定義信心**；而在《西敏信條》裡，這些神學家們是在**描述確據**。人們將兩個相關、卻不同的事物拿來討論與對比，好像信心與確據毫無分別一樣。

事實上，當西敏會議的神學家們在定義信心的活動時，他們談到信心是：「憑著恩典之約而唯獨承認、接受並倚靠基督，以致稱義、成聖、得永生」。^{註24} 這組彼此相連的信心三要素（「承認、接受、倚靠」），顯然構成對基督的某種確信或確據，因為我們不會承認、接受並倚靠自己認為不可靠的人。顯而易見地，《西敏信條》在相隔四章之後繼續要說的是，這種信心並非存在於一種真空狀態。這種對基督的信心，牽涉到人的心理狀態、生活處境、性格、反抗、困難與傷害，這些事共同構成一個人的「生命背景」（*sitz im Leben*）。

若用正式的措詞來說，相信基督是信心的一種「直接行動」（direct act），這必然包含對祂的某種確信或確據（即「凡靠著祂進到神面前的人，祂都能拯救到底」^{註25}），而得救確據則是一種與此有別的「反射行動」（reflex act）。得救確據不是以基督為直接對象，而是以信徒自己為對象。信心的直接行動說：「基督有能力拯救人」，而反射行動說：「我是一位透過相信基督而蒙拯救的人」。

註24 《西敏信條》第十四章第2節。

註25 來七25。

我們只需要讀《基督教要義》，就能發現加爾文自己充分瞭解這點。他就像一位高中化學老師，提供一個名詞定義給學生，但也告訴學生一件事：實驗室裡的實驗結果可能不會跟這定義的描述一模一樣，原因包括做實驗的人可能犯錯、實驗材料受到污染，或環境因素有所差異。^{註26}

因此，加爾文可以在《基督教要義》的同一章說：

信心的知識在於確信，而不在於頭腦的理解……我們加上「堅定且確實」的形容字眼，是為了表達信心比一般的信念更穩固且牢靠。因為信心不願停留在懷疑且沒有定見，也不滿足於模糊不清的概念，而是要求完全穩固的確信，如同人們從已證實之事所得著的確信……除非人確信神對他而言是一位良善慈愛的天父，持守一種對救恩的肯定盼望，否則他就不是真信徒……我再說，除非一個人依靠得救的確據，帶著確信來勝過魔鬼與死亡，否則他就不

註26 在這方面最大力批評加爾文的人之一，就是十九世紀的蘇格蘭神學家坎寧安（William Cunningham）：「令人百思莫解的是，像加爾文這樣擁有極為健全、敏銳判斷力的人竟然說出：『現在我們可以正確地定義信心如下：信心是堅定地、有把握地認識到神向我們施慈愛，這種認識是奠基於神在基督裡白白賜下應許的真理上，並且不僅我們的頭腦明白這事，聖靈也將這種認識烙印在我們心上』……我們不得不把這當作一個例子，說明一個人的環境會對他的見解造成有害的影響……加爾文從未像這裡如此明顯地自相矛盾。」奇怪的是，坎寧安繼續表示，若要調和加爾文的這段陳述和之後的內容，唯一方法就是假設他所給予的信心定義，是在描述「真信心是什麼或包括什麼，而且是當這信心處在最完美的狀態且得到最大發揮之時」。但這顯然正是加爾文在做的事。所以，學識淵博且思想敏銳的坎寧安，可能姑且假定加爾文沒有自相矛盾，並承認加爾文所做的正是那能使他的論述前後一致的事。請參閱：William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (1862; repr. London: Banner of Truth, 1967), 119-120。

是信徒。^{註27}

他另外也說：

但有人會說：「信徒的經驗跟上述說法有極大不同。雖然信徒知道神向他們施恩，但他們不僅時常苦於憂慮不安，也多次因深沉的懼怕而動搖。由於他們的心思受到極為強烈的試探所攪擾，以致似乎無法同時保有確信。」因此，若我們想要維護上述的教義，就必須解決這個難題。無疑地，雖然我們說信心應當是一種穩固的確信，但我們所想的並非不受懷疑所污染的確信，或完全不受憂慮所攻擊的確據。另一方面，我們承認信徒長期跟自己的不信爭戰，他們的良心並非一直平靜安穩，完全不受混亂所干擾。^{註28}

此外，加爾文提到一個事實，即門徒們雖是真信徒，但他們在基督復活之前仍是軟弱的：

我們不用再找什麼證據來說明此事，因為所有人（即每個信徒）的信心總是混雜著一些不信。^{註29}

因此，

若一個人跟自己的軟弱奮鬥，在憂慮時刻仍然持守

註27 加爾文，《基督教要義》，3. 2. 14-16。

註28 Ibid., 3. 2. 17.

註29 Ibid., 3. 2. 4.

信心，他就已經取得相當大的勝利了。^{註30}

他再次提到：

我沒有忘記我先前所說的，而經驗也不斷提醒我們：信心常因各種懷疑而動盪不安，以致屬神之人的心思很少平靜下來——至少他們並不是一直處在平靜的景況。^{註31}

加爾文也在別處強調，基督之所以賜下聖禮，主要就是為了扶持信徒的確據。^{註32} 既然如此，我們可以得出兩項結論。

第一，加爾文將他對信心的定義，與他對與基督徒經驗的描述區分開來。

第二，他主張確據屬於信心的本質，而他的意思是以基督為信心的對象；然而，當信徒從生活常態來檢視自己，特別是他們處在肉體與聖靈相爭的情況時，就不會經歷到那標準定義的信心。加爾文承認，他對信心的定義，不應脫離他所描述的信徒實際經驗。當然，我們不能用任何其它方式來定義信心。我們不能用掙扎、懷疑、懼怕與軟弱等類的措詞來為信心下定義。信心的定義必然是談到全心全意信靠基督。但值得注意的是，就在加爾文為信心下定義之前，他提到：

.....
註30 Ibid., 3. 2. 17.

註31 Ibid., 3. 2. 37。請注意，他訴諸於信徒的經驗！

註32 Ibid., 4. 16. 32; 4. 17. 1-2.

經驗顯然教導我們，直到我們脫離肉體之前，我們所達到的總是比不上應有的樣式。^{註33}

若我們現在問加爾文如何協調這點，他的回答是：

為了瞭解這難題，我們必須再次想到肉體與靈的分歧，我們在別處已討論過這件事。^{註34}

在基督裡，我們不再受肉體的轄制，而是接受聖靈的掌管；但我們尚未脫離肉體。對信徒而言，只要這種末世性質的張力仍然存在，在信心的定義與信徒的實際經驗之間，就一直會存在著某種落差，加爾文對此表示說：

這種包圍著我們的無知必然摻雜著懷疑與不安，因為我們內心的天性特別傾向於不信。此外，還有無數的試探常常猛烈地攻擊我們。尤其是，我們的良心被眾多的罪壓得喘不過氣，有時抱怨唉哼、有時控告自己，有時暗自埋怨、有時公然爆發。因此，不論是災禍顯明神的忿怒，或是良心在自身發現惹神發怒的緣由，都被不信的心拿來當作打擊信心的武器。^{註35}

信心在屬神之人心裡永遠不會被連根拔除，而是會牢牢扎根在他們內心深處。不論信心看似如何動搖

註33 Ibid., 3. 2. 4.

註34 Ibid., 3. 2. 18.

註35 Ibid., 3. 2. 20.

或屈服，它的燈火也永不會完全熄滅，以致在灰燼裡連一點火苗也不剩……相反地，雖然信心遭受千萬次的攻擊，它終將勝過整個世界。^{註36}

這些觀點其實非常接近《西敏信條》對信心歷程的描述（這信心承認、接受、倚靠基督）：

這信心有程度上的不同，或強或弱，可能經常多方受到攻擊且變軟弱，但終必得勝。透過那為我們信心創始成終的基督，信心就在許多人裡面成長，直到完全確信的地步。^{註37}

最後，正是在這種背景下，加爾文指出成聖的確有助於信徒的確據。他寫道：

聖徒經常藉由回想自己的清白與正直，來堅固自己並得著安慰，他們有時甚至忍不住宣告自己的正直……聖徒藉著清潔的良心來堅定自己的信心，並由此得著歡喜快樂的理由。

加爾文非常謹慎地解釋說，這並不是在否認我們靠恩典得救：

（建立在恩典上的良心）也因著思考行為而站立得穩，只要這些行為是用來見證神在我們身上的內住與治理……因此，當我們說基督徒不可倚靠

註36 Ibid., 3. 2. 21.

註37 《西敏信條》，第十四章第3節。

行為時，我們的意思只是：基督徒不可走回頭路，把行為當成有助於我們得救的功勞，而是應該完全倚靠神白白應許的義。但我們並不禁止他藉著神向他施恩的記號，來加強和堅定他的信心……出於恩典的善行，表明我們已領受那使人得兒女名分的聖靈。^{註38}

在《基督教要義》裡，加爾文沒有專門撰寫一章來探討確據的主題。但他在闡述信心的脈絡裡，已提出以下教導：

- (1) 在信心裡有一種確據，因為此信心接受並倚靠基督。
- (2) 這種對基督的確據會有高低起伏，因為它跟信徒的自我意識緊密相連。
- (3) 這種介於信心的定義與經驗之間的落差，是起因於信徒處在肉體與聖靈的衝突之中。這是基督徒生命尚未達到完全而必然發生的事。

與加爾文相比，西敏會議的神學家們確實在《西敏信條》裡專門用一章來說明確據這個主題。他們在那裡教導說：一個人可能在擁有得救信心的情況下（他們已將信心定義為「唯獨承認、接受並倚靠基督，以致稱義、成聖、

註38 加爾文，《基督教要義》，3. 14. 18。在這段論述裡，加爾文提到的要素跟西敏會議的神學家們之後提到的相同，也就是：信心、作為證據的行為、以及聖靈的工作。在這一點上，溫德爾（Francois Wendel）正確地說，加爾文的觀點「包含後世清教徒主義的種子」。Calvin: *Origins and Developments of His Religious Thought* (New York: Harper & Row, 1963), 276.

得永生」)，尚未享有絕對可靠的確據。

因此，加爾文與這些神學家們各自聚焦於兩個不同、但卻相關的重點。他們從兩個不同的角度，往確據的主題邁進。但他們最後還是在中途相遇。要不是人們檢視改革宗神學的方式，經常受到錯誤觀點的影響（「究竟某某人在這方面的看法是否與加爾文一致？」），這些事就更為顯而易見。在這個有關確據的例子裡，人們過度關注加爾文對信心的定義，以致看不清楚他寫下這定義時的上下文背景，也忽略他跟西敏會議的神學家們在處理不同重點，以及不顧他們雙方的論述最後乃是殊途同歸。

《西敏信條》對抗加爾文？

若第十八世紀的人們看出這些相當明顯的事，就會更謹慎地對待《精華》一書及其擁護者。然而，當時神學生對加爾文的研究，顯然已退步到使用其他教科書來學習加爾文的思想；不論這些教科書有哪些優點，它們都缺乏《基督教要義》具有的牧養考量和對聖經的敏銳度。因此，加爾文常用的「兩者皆是」的寫作方法，很容易被一本神學手冊的「非此即彼」的論述所抹殺。^{註39}

註39 無疑地，這是一個值得廣泛研究的主題。有關蘇格蘭的神學教育的概述，請參：Jack C. Whytock, *An Educated Clergy: Scottish Theological Education and Training in the Kirk and Secession, 1560–1850* (Carlisle, UK: Paternoster, 2007)。在這本著作的相關段落裡（第80-143頁），只有一處提到《基督教要義》。波士頓的神學老師是喬治·坎培爾（George Campbell），我們先前提到，他使用的教科書是瑞西尼斯和艾森尼斯各自所寫的神學概論書籍。波士頓自己針對使用艾森尼斯的著作而做出評論（*Marrow*, 139），並訴諸艾森尼斯的看法來支持他和《精華》的觀點。我們在此可以提出三項觀察。首先，我們要注意當時的教育繼續使

在波士頓的理解裡，《精華》一書呼應整個改革宗神學傳統，也因此他認為此書完全沒有抵觸《西敏信條》。他對這點堅信不疑，以致在他自己出版的《精華》裡寫下最長篇幅的註釋來證明這點，而他的辯論跟《西敏信條》的措詞有關：

若信心的本質不包含任何確據或確信，這信心如何能在人裡面長成一種完全的確信？這我實在無法理解。^{註40}

事實上，在《精華》一書中，傳道者已為新信徒闡明相信基督（「直接行動」）與確據（「反射行動」）的差異。^{註41} 若這裡真有什麼爭議的話，這爭議也不在於確據的

.....
用拉丁文作為通用語言到什麼程度。因為當時普通人的拉丁文能力已產生很大的改變，所以不一定都非常熟悉拉丁文的運用。在辛森的案例裡，這種情況變成一種不利條件。只要一位教授用拉丁文來授課，就算學生指控他的教導有偏差，他也能藉由指責學生沒有能力準確地跟隨他的講課，而輕易地為自己辯護。第二，即使學生很難閱讀拉丁文所寫的教科書，加爾文的《基督教要義》早在一個世紀之前就已被翻成英文，而且可被作為教科書來使用。若加爾文在神學教育上普遍被人忽視（看起來很可能是如此），這對學生來說會是一大損失，因為他的著作會塑造人的思想，特別是在牧養事工、聖經詮釋和教義神學方面給人啟發。第三，與此相對地，當時所選用的教科書，似乎正是因為它們具有經院哲學的形式及風格。從神學教育的背景來看，這種選書考量看似可以理解；但在一個非經院哲學的環境中，單單使用經院哲學式的教科書，無法健全地預備人從事牧養的工作。有趣的是，我們通常會期待任何討論信心與確據的文章引用加爾文的說法，但在波士頓詮釋信心的四千字文章中，竟然完全沒有引用《基督教要義》的隻字片語，雖然波士頓已讀過諾頓（Thomas Norton）翻譯的《基督教要義》。

註40 Fisher, *Marrow*, 143。這篇談論信心的完整註釋，被收錄在本書的附錄裡。

註41 Ibid., 243。針對這點，波士頓在他寫的註釋裡訴諸羅特福（Rutherford）的權柄：「確信基督的義，這是信心的一種直接行動，緊抓住歸算的義。我們現在所談論有關稱義的證據，乃是信心的反射之光，我們不是藉此而被稱義，而是藉此得知我們已被稱義。」 Samuel Rutherford, *Christ Dying and Drawing Sinners to Himself* (London, 1647), 111.

教義，而是在於信心緊抓住什麼性質的福音邀請。西敏會議的神學家們及其跟隨者波士頓都認同一件事：雖然我們需要恰當地定義信心，但我們絕對不可把信心當成一種抽象概念。當面對軟弱且疑惑的人們時，我們的回應不該一開始就先否定他們有真實的信心，而是要試著辨認出信心的種子，並按著聖經的原則來培育這種子。在這方面，他們都完全跟隨加爾文的看法：

我們所想的並非不受懷疑所污染的確信，或完全不受憂慮所攻擊的確據……信徒長期跟自己的不信爭戰……若一個人跟自己的軟弱奮鬥，在憂慮時刻仍然持守信心，他就已經取得相當大的勝利了……為了瞭解這難題，我們必須再次想到肉體與靈的分歧，我們在別處已討論過這件事。此分歧最清楚顯明在這方面。因此，屬神之人會感到自己內心有種分歧，因為他的心一方面因體會神的恩慈而歡喜，另一方面因察覺自己的災禍而愁苦；一方面倚靠福音的應許，一方面因自己的罪孽而懼怕；一方面因盼望永生而喜樂，一方面因面對死亡而發抖。這種落差是出自信心的不完全，因為我們的信心在今生無法達到完美，以致完全治癒不信的惡疾，並使我們完全被信心充滿和掌管。因此，當我們肉體中殘存的不信，興起攻擊那在我們心靈裡孕育的信心時，就會產生這些衝突。^{註42}

註42 加爾文，《基督教要義》，3.2.18。

因此，就某種意義而言，波士頓就跟加爾文一樣非常瞭解一件事：雖然有關信心的神學並不困難，但有兩個原因使確據的經歷相當複雜。首先，我們本身就相當複雜；其次，確據會影響現代人所謂的「自我形象」，就此處而言則是影響「我如何看待自己在基督裡跟神的關係？」因此，若要達到完全的確據，這是一段複雜的屬靈與心理過程，藉著這段過程，我們所認信的「基督為罪人而死，而我倚靠祂」，變成「我確信沒有任何受造之物，能使我與神在主耶穌基督裡的愛隔絕」。對某些人而言，這段過程被美好地簡化了，以致他們沒有注意到確據的複雜性。對其他人而言，他們的自我意識錯綜複雜，所以需要透過牧養來指點迷津，才能看見「相信基督」與「我因相信基督而已經得救」之間的清楚關聯。

這正是我們在下一章要討論的主題。

10. 對基督的確據 如何轉變成得救確據



確據並非只有單一層面。對精華人弟兄會而言，這是解決問題的關鍵。事實上，這種理解早已隱藏於《精華》一書中，這可從新信徒與傳道者的對話看出來，他們的對話開啟一段有關確據的廣泛討論：

傳道者：新信徒，你還好嗎？怎麼看起來心事重重？

新信徒：沒錯，先生，我正在思想使徒保羅在聖經裡對我們的規勸：「你們總要自己省察有信心沒有」

（林後十三5）。對我而言，這節經文似乎在說一個人可能自以為有信心，但其實沒有信心。因此，先生，請告訴我，我如何才能確定自己有信心。

傳道者：我不會叫你懷疑自己的信心，因為你已將你的信心建立在如此穩固的根基上，此根基絕不會讓你失望。換言之，神在基督裡的應許是經過考驗的真理，這應許在過去從未令人失望，將來也不會。因此，我要請你憑這應許來親近基督，不要懷疑自己的信心，因為信心的直接行動會產生一種確據；也就是說，當一個人憑信心直接緊緊抓住基督時，從此就得著對祂的確信。

新信徒：先生，我知道我的信心所倚靠的根基一直

是穩固的，而且我認為自己已將信心建立在這根基上。然而，我發現一個人可能自以為有信心，實際上卻沒有，所以我很想知道如何能確定自己已將信心建立在這根基上？

傳道者：哦，我現在瞭解你的問題了。看來你不缺乏一個相信的根基，而是不確定你是否已經真正相信。

新信徒：沒錯，這就是我想確定的事。^{註1}

此處浮現的概念就是：在我們對確據的理解裡，需要區別兩件事，但這兩件事是彼此相關的——改革宗神學將這區別描述為信心的「直接行動」與「反射行動」。新信徒已經相信基督（直接的行動）。他想知道的並非「我如何能確定基督有能力拯救我？」而是「我如何能確定自己已相信那位施行拯救的基督？」這種區別在於「確信基督有能力拯救人」，以及「意識到自己擁有這種確信，並且是祂拯救的人之一」。

正是在處理這一類的議題上，波士頓與他的牧師朋友們發現《精華》的對話形式非常有幫助。^{註2}

註1 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 243.

註2 有人可能會發現，這種對話形式比許多現今輔導書籍的某種標準格式更有效，這類輔導書籍的每一章通常會有以下的類似開場白：「莎莉和約翰來我辦公室接受輔導，他們的婚姻岌岌可危。」然後，簡短說明解決問題的方式，最後指出雙方從此可以過著幸福快樂的生活，但雙方其實只不過是同意一起面對未來的挑戰（幸好不是每本輔導書籍都如此收尾）。《精華》所做的事，就是透過對話形式而帶領我們緩慢、仔細、一步一步地往前走。這比較像是真實的教牧輔導。

對波士頓而言，我們之所以能得著確據，是因為聖靈從三方面來動工：（1）聖靈照亮神的話語（尤其是神的拯救應許），並且光照人心；（2）聖靈在我們心中顯明祂的工作，好叫我們看見稱義與成聖在我們生命中和諧並存（這永遠是以信心作為前提）；（3）祂不時與我們的心同作見證，藉此表明我們是神的兒女。^{註3}

接下來，我們要詳細說明福音如何回答那困擾新信徒的問題。

基督與信心

我們需要一再地強調：得救確據是「相信基督」所結的果子。基督有能力拯救人，而且也確實拯救一切憑信心來到祂面前的人。由於信心是一種信靠（*fiducia*），即信靠基督有能力施行拯救，所以信心本身含有某種如同種子般的確信與確據。因此，當人緊緊抓住基督時，這個信心行動包含確據的種子。事實上，我們一開始信主時，這信心就是一種對於基督的確據。信心隱含這種層面的確據。所以，慕理教授（John Murray）肯定地說：

無疑地，救恩隱含確據的種子，而信徒是憑信心而得著救恩；這種子隱含在信徒生命景況發生的轉變

此外，《精華》具有深入的神學內涵，而所有的教牧輔導也應該如此（因為我們的各種問題，最終都關乎對神的認識，以及我們是否信靠、愛慕和順服祂）。

註3 Thomas Boston, *The Whole Works of the Late Reverend Thomas Boston*, ed. S. M. Millan, 12 vols. (Edinburgh, 1848-1852), 2:17.

當中。

他繼續大膽地、但意味深長地補充說：

無論真信徒的信心如何軟弱，無論他遇到的試探如何猛烈，無論他內心對自己的景況如何不安，就他的自我意識而言，他絕不是處在信主之前的景況。信徒的自我意識跟非信徒的自我意識截然不同。即使信徒的信心、盼望與愛心處在最低潮的時刻，他對自己身份的意識也絕不會掉落到非信徒的層次，仍然勝過非信徒的高度自信與把握。^{註4}

我們不禁想問，慕理教授是否也是精華人弟兄會的一員？

但請注意，基督徒是根據信心（而非撇開信心不談）來宣告：「我接受耶穌基督作我的救主」。我們由此可以說：若一個人撇開信心不談、不考慮自己是否有信心，就無法說出這句肯定的宣告，也因此無法得出「耶穌屬我」的必然結論。無論是對基督的確據或得救確據，都不會脫離真實的信心而存在。

為何這點如此重要？因為這意謂我們無法基於以下前提：「請暫時不要考慮我是否有信心，只要說明我如何能夠擁有得救的確據。」來進行有意義的牧養談話。

有些人誤解或全盤否定所謂「實踐的三段論證」，而

註4 John Murray, *Collected Writings of John Murray, vol. 2: Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), 265.

他們都犯了一種跟此處有關的錯誤假設。因為「實踐的三段論證」並非完全不考慮一個人是否有信心。他們批評此三段論證，認為它是要作為一種替代方式，來使人不用考慮信心也能經歷確據，但這其實是無謂的批評。

這就是為何傳道者想要弄清楚，那困擾新信徒的事到底是什麼。既然他相信自己是個信徒，那麼阻礙他享有確據的事，就是他懷疑自己的信心是否真實。他確定基督有能力拯救凡相信的人；但他的問題是：「我如何才能證實自己的信心？」

因此，此處被放在顯微鏡底下分析的教牧議題，不是「我們如何成為信徒」，而是「我們如何知道自己是信徒？」這是一件跟自我意識有關的事。這是一種信心的反射行動，而非直接行動。所以，任何有關確據的討論，都必須以信心作為前提，絕不可撇開信心不談。沒有其他替代路線能通往得救的確據，我們不應當問說：「除了信心的途徑以外，你是否可以帶我走另一條跟信心無關的路線？」

當信徒意識到自己有真實的信心時，這種確據是從三方面發展出來的。

恩典與信心

信心會尋求理解，並透過理解而得到養分。當然，一個人可能擁有不多的知識，卻享有真實的確據，因為他的信心已從現有的知識得著豐富的養分。相對地，一個人也

可能擁有許多知識，但卻沒什麼確據，因為他沒有相稱地回應自己擁有的知識。

更確切地說，確據的養分是在於清楚地理解恩典，特別是理解「與基督聯合」、以及我們在祂裡面白白領受的稱義、得兒女名分與重生。^{註5}

在這方面，基督徒確據的主要敵人可能有三個。

第一個敵人是我們的天生傾向，它使我們逐漸偏離一個事實：救恩完全是出於恩典，甚至連我們的主動接受救恩，也是恩典所結的果子，而且對救恩本身毫無貢獻（雖然我們是主動參與其中）。我們極有可能在成聖方面有些長進時，卻不知不覺地陷入一種思想：「神恩待我乃是理所當然的，因為祂知道我會變成現在這樣長進的基督徒」。

第二個敵人是我們之前討論過的現象：某些基督徒很難相信他們是被父神白白地稱義，祂出於慈愛而將愛子賜給他們。他們可能一直受到某類信息的餵養，這類信息將基督描述為藉著犧牲來說服一位發怒的父神，使父神看在祂（基督）所做之事的份上才勉強赦免我們。當我們不再追溯到恩典的源頭時，就會逐漸產生對父神的深厚猜疑，也就不可能得著確據。約翰·歐文如此說：

很少人能憑著信心將自己的心思意念提升到一個地

.....
註5 Thomas Boston, *Human Nature in Its Fourfold State* (London: Banner of Truth, 1964), 285ff. [Works, 8:203ff.].

步，以致他們的心安息在父神的慈愛裡；他們達不到這種地步，只能活在充滿恐懼、風暴和烏雲的煩惱景況。在神的慈愛裡，充滿平靜與安穩。但他們不知道如何到達這種地步。神的旨意是要人一直仰望祂的仁慈、溫柔、慈愛與永不改變；尤其是將祂視為天父，明白祂是一切恩慈賞賜的偉大源頭。這就是基督到世上來所要顯明的。^{註6}

若犯了此處的毛病，就等於不明白三位一體的和諧一致，也忽略神純粹是出於恩典而賜下福音。對我們而言，父神完完全全就是在基督裡彰顯自己、使我們認識祂的那一位神。^{註7}若能瞭解這點，並感受到它帶給我們思想和情感方面的啟發，我們的確據就能得著滋養。

第三個影響我們享有確據的問題，就是我們未能認清自己領受一種最終且完全的稱義。這是一種最終的稱義，因為這是將那在末日的最終稱義，提前到現今宣告出來。這是一種完全的稱義，因為我們的稱義是在父神面前被算為義，正如基督本身是義的一樣，那唯一能使我們稱義的義，就是耶穌基督的義。當信心如此理解我們領受的稱義事實，那麼基督自己就會被突顯出來。這正是享有確據的關鍵，因為確據就是我們確信祂是偉大的救主，並確信祂是屬我們的。

.....
註6 John Owen, *The Works of John Owen*, 24 vols. ed. W. H. Goold (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-1855), 2.23.

註7 參約十四7、9。

因此，在福音的確據裡，基督位居核心地位，甚至可說基督就是一切。然而，這跟現今歷史神學的整個學術走向相反，這並不代表「實踐的三段論證」毫無地位可言。

活出信心

那麼，這所謂的「實踐的三段論證」具有什麼作用呢？就這論證的最基本形式而言，它源自一個簡單且非常明顯的原則：高度的基督徒確據，無法跟低程度的順服同時並存。若我們在對抗這世界、肉體與魔鬼時，沒有因基督的拯救而產生出於信心的順服，這必定會破壞我們對於「基督是我們的救主」的確據，雖然在起初難以察覺，但卻是真實發生的事。

這就是為何在新約聖經裡，在基督徒的順服行為與享有確據之間有種緊密的關聯。順服可以加強信心，並向我們證實信心，因為信心總是藉著保羅所謂「出於信心的順服」而表明出來。^{註8}

這個教導特別可從約翰壹書看出來。雖然約翰福音的寫作帶有傳福音的目的，^{註9}但約翰寫第一封書信的部分目的是為了使信徒有確據：「我將這些話寫給你們信奉神兒子之名的人，要叫你們知道自己有永生。」^{註10}雖然人們還在辯論「這些話」到底指的是什麼（究竟希臘文的「*tauta*」是指

註8 羅一5，十六26，參新譯本。

註9 約廿31。

註10 約壹五13。

緊臨的前段經文或指整卷書?)但無論如何,約翰關心他讀者的確據,而整卷書其實就是在鼓勵信徒能享有確據。

約翰挑選信徒生命中的四種道德特質,並說明這些特質會激勵他們的確據。

(1) **順服神的命令**。他以不同方式來重述耶穌在「臨別講論」(參約十四~十六章)裡的教導。「我們若遵守祂的誠命,就曉得是認識祂。人若說『我認識祂』,卻不遵守祂的誠命,便是說謊話的,真理也不在他心裡了。」^{註11}然後,相同的重點再次出現在這封書信中:

凡信耶穌是基督的,都是從神而生,凡愛生他之神的,也必愛從神生的。我們若愛神,又遵守祂的誠命,從此就知道我們愛神的兒女。我們遵守神的誠命,這就是愛祂了。^{註12}

因此,不管反律法主義有何主張,它都忽視這位「愛的使徒」的教導:真實的確據與真實地遵守誠命是彼此相連的。對約翰而言,愛與律法並非互相對立,而是互為姻親。信心藉著愛心而表達出來,而這愛心表現在順服神的命令上。「出於信心的順服」證明信心的真實性。

(2) 另一種表達這點的方式是:真實的信心藉著公義的生活而得到證明。約翰教導說,我們藉著聖靈在我們身上結出的果子,而確知自己已經重生;換言之,我們重生

.....
註11 約壹二3-4。

註12 約壹五1-3。

所進入的新家庭有一種特質，當我們的個人特質與此家庭特質一致時，就能確知自己已經重生：「你們若知道祂（基督）是公義的，就知道凡行公義之人都是祂所生的。」^{註13}

（3）約翰也以反面方式來表達這點。我們藉著**不犯罪**而加強自己的確據。此處不適合討論約翰所說「不犯罪」的意義，但我們無法迴避他的結論：在基督裡的生命，必然伴隨著徹底跟罪斷絕關係，而這能證實我們的信心：「我們知道凡從神生的，必不犯罪」。^{註14}

（4）約翰再次以正面方式表達，**過著有愛心的生活**，是一個人重生的重要標誌，因為這種生活證實他的信心：「我們因為愛弟兄，就曉得是已經出死入生了」^{註15}（這種愛心不是只在言語或舌頭上，而是表現在行動和真誠上^{註16}）。因此，「凡有愛心的（按照前述定義的愛心），都是由神而生，並且認識神」。^{註17}

《精華》包含一段具有啟發性的對話。傳道者在解釋信心的證據之後，回應新信徒針對他的解釋而進一步提出的問題：

新信徒：但請你再讓我提出一個關於此事的問題：

萬一我之後沒看到任何外在的證據，並懷疑自己是

.....
註13 約壹二29。

註14 約壹五18。另參約壹三6、9。

註15 約壹三14。

註16 約壹三18，參新譯本。

註17 約壹四7；另參約壹四16。

否曾有過真實的外在證據，然後懷疑自己是否曾有過真實的內在證據，甚至懷疑自己到底有沒有真正信主，這時我該怎麼辦呢？

傳道者：你的確可能遇到這種情況，所以你最好事先做好預備。假設主真的讓你遇到這種情況，首先讓我提醒你，小心不要強迫自己順服神的誠命，就算你可能藉此再次得到一種信心的證據，或得到一種「你已經信主」的根據，但這其實是強迫你的確據在不合宜的時刻提早到來。^{註18}

我們在此可以適當地提問：若有人發生類似的掙扎，不確定自己生命中是否有重生與信心的真實證據，你會給他們這樣的勸告嗎？難道這種勸告不是深厚地違反文化、甚至是違反福音嗎？若你朋友因你有這方面的掙扎，鼓勵你去找一位基督徒輔導員，而你在輔導員口中聽到這樣的勸告後，還會回去繼續接受輔導嗎？或者你會尋求其他人的意見？在我們所處的文化裡，已變得習慣聽見「如何實行」、「你能做到」及「行動三步驟」的建議，以致這類勸告似乎不符合我們的期望。

然而，波士頓認為這是一個恰當的勸告（而且絕對不是叫人懶散），因為它強調一件重要的事：信心會生出順

註18 Fisher, *Marrow*, 247。波士頓在一處討論確據的註釋裡歸納這點：「若一個人用這項可靠的原則來檢驗自己，那麼除非他的順服是出於信靠基督，否則他就無法肯定地將自己的順服視為蒙恩得救的記號或證據。」Ibid., 197。這裡有一項關乎福音邏輯的原則：若脫離信心，就不可能經歷到信心的確據。

服，而非順服會生出跟信心無關的確據。我們無法靠著努力地順服神，來強迫自己產生確據；只有當我們更全面、更清楚看見基督時，才會產生確據。這就是看似矛盾之處：我們想要討論並思考如何得到更好的證據；但波士頓關心我們是否更緊緊抓住基督。然後，證據就會如同果子一樣結出來。

我們在此談到的觀點，並不是某些人對於確據的提議：「你是否相信基督？若你相信祂，那麼根據約翰壹書所言，你已經出死入生了，所以你可以擁有確據了。」這是一個錯誤步驟，而且必然會讓人誤以為：按照定義而言，所有基督徒都擁有確據。相反地，約翰要說明的是，確據深深根植於實際活出信心。正因如此，當恩典在我們身上產生證據，證明我們確實蒙神拯救時，我們就得以擁有確據。

珀金斯和其他人認為確據是重要的議題，原因在於：一方面，有些人可能是在自我欺騙，以致擁有虛假的確據；另一方面，有些真基督徒可能發現很難獲得確據，並經常過於猶豫不決，以致不能光榮地斷定說自己真是屬主的人。因此，我們必須注意還有第三個方面，能幫助我們確定自己已相信救主。

聖靈與信心

信心的直接行動是聖靈動工所結的果子。「若不是被

聖靈感動的，也沒有能說『耶穌是主』的」。^{註19}保羅用一種類似的方法，來描述信心的反射行動是聖靈在我們生命動工結出的果子。

你們……所受的乃是兒子的心，因此我們呼叫：

「阿爸！父！」聖靈與我們的心同證我們是神的兒女；既是兒女，便是後嗣，就是神的後嗣，和基督同作後嗣。^{註20}

保羅在更早之前寫下一段平行的經文：

你們既為兒子，神就差祂兒子的靈進入你們的心，呼叫：「阿爸！父！」^{註21}

這些經文的相似點非常明顯，而它們之間的差異能帶給我們一些啟發。

保羅用來描述確據的措詞，跟加爾文對信心的定義遙相呼應：確據牽涉到一種確信，即確信神透過耶穌基督而作我們的父，而且我們在親近神時所用的稱呼，能夠跟主耶穌自己使用的稱呼相同。^{註22}

在宗教改革之後對經文的詮釋裡，羅馬書八章15-16節一直是著名的難解經文。聖靈與我們共同見證我們是神的兒女，這見證透過我們呼叫「阿爸！父！」而表達出來。

註19 林前十二3。

註20 羅八15-17。

註21 加四6。

註22 參可十四36。

無疑地，此處是以舊約的一項原則作為背景：在法庭上，任何證據都需要靠兩位見證人才能成立。^{註23} 在這種背景下，我們自己內心的意識構成一個見證；雖然這可能是真實的見證，但它還是需要加以確認。奇妙的是，聖靈親自在我們的見證上添加祂的見證，如此就使爭議得以平息。

約翰·歐文可能比任何人都更加生動地表達此事：聖靈在這情況下作見證。此處談到的身份和證據，暗指法庭上的訴訟。在法官開庭之後，當事人發表他的聲明，提交他的證據，並用這些證據來答辯。他的對手們用盡手段來否定這些證據，反駁他的答辯，試圖推翻他的聲明。在這場審問進行到一半時，有位知名且具公信力的人物走進法庭，直接為發表聲明的人作出充分的見證，以致堵住所有對手的口，並使這位答辯的人充滿喜樂與滿足。這裡的情況也是如此。信徒自己的良心驅使他來到神的律法前。他為自己答辯說：他是神的兒女，是神家中的一員；他為此提出各種證據，這些證據使他確信自己是屬神的人。與此同時，撒但用盡全力來反對他，而罪與律法也一同跟他唱反調。他的證據出現許多瑕疵，其真實性全都受到質疑，而這人也開始在這事上擔心掛慮。在辯論的過程中，那位保惠師出現了，祂藉著一句應許或其他話語，來溫柔

.....
註23 申十七6，十九5。

地說服這人的心（並駁倒所有反對意見），使他確信自己答辯得沒錯，確信他是神的兒女。因此，經文說聖靈「與我們的心同證」（*Συμμαρτυρει τω Πνευματι ημων*）。當我們的心為自己的權利與身份辯護時，聖靈就站在我們這邊作見證，同時也使我們能夠產生兒女般的順服行動，而這見證被稱為「呼叫『阿爸！父！』」（加四6）。但我們仍要記住先前提到的聖靈工作方式：祂是有效地、隨己意地、自由地作見證。因此，這場爭論有時可能很久都沒止息，此訴訟可能一直纏鬥多年。律法有時看似得勝，罪和撒但有時看似歡呼慶祝，而可憐的信徒極為擔心是否能領受將來的產業。或許，他從自己的信心、成聖與之前的經驗而得出的見證，能使他的答辯保持某些活力與安慰，但他仍未大功告成，尚未完全獲得勝利。這一直要等到那位自由且有效地動工的聖靈來到，祂按照自己的時間和方式，前來作出祂的見證。祂的應許話語使這見證帶有祂的能力，以致訴訟雙方都必須聽祂，並平息這場爭論。^{註24}

然而，有個問題仍然懸而未決。關鍵的問題在於：聖靈用什麼方法作見證？進一步來說，保羅在羅馬書八章16節是將聖靈的見證，視為（1）一種向我們的心所作的見

註24 John Owen, *Works*, 2:241-42。

證，或視為（2）與我們的心一同作見證？保羅使用的動詞「*summartureō*」可以用作這兩種解釋。

克恩非爾在自己寫的羅馬書註釋裡，強烈主張聖靈必定是向我們的心作見證，而不是與我們的心一同作見證（現在也有其他人跟隨他的看法）。他問說：「我們的心在這件事上有何地位可言呢？我們的心本身當然沒有權利見證我們是神的兒子。」^{註25} 但我們有很好的理由可以拒絕他的看法，理由如下：

（1）保羅在羅馬書的其他經文也使用「*summartureō*」這個動詞。^{註26} 在這兩處經文中，要表達的概念似乎是一同作見證，而非向某人作見證。此外，羅馬書第八章充滿由字首「*sun*」（即「一同」的意思）組成的複合字。我們與基督一同作後嗣（羅八17）；我們和基督一同受苦（羅八17）；受造之物一同歎息（羅八22）；一同勞苦（羅八22）；我們的軟弱有聖靈幫助（祂陪伴著我們）（羅八26）；萬

.....
註25 C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans*, 2 vols. (Edinburgh: T & T Clark, 1979), 1:403。莫里斯 (Leon Morris) 也跟隨克恩非爾的這句特定論點，請參閱：Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 317。除了這句特定論點之外，路德、加爾文與賀治 (Charles Hodge)，也都認為聖靈是「向」我們的心作見證，而非與我們的心「一同」作見證。克恩非爾曾表明自己從巴特 (Karl Barth) 的思想獲益良多，而我認為他在此處的提問方式，透露出一種深受巴特影響的觀點（雖然克恩非爾沒有在註釋書裡說此處是從巴特得到啟發）；對巴特而言，人對屬神之事所作的見證，一開始就應當受到懷疑地看待。克恩非爾的問題早已設定好答案，但卻沒有提供出於聖經的理由。難道一個孩子沒有「權利」見證自己是他父母的孩子嗎？若神已經賜給我們「權柄作神的兒女」（約一12），那麼身為兒女的我們，當然有權利見證我們是神的兒女。使徒約翰無疑也是這麼想的（約壹三1-2）！

註26 羅二15，九1，參新譯本。

事都一同效力，叫我們得益處（羅八28）。這進一步暗示，由字首「*sun*」組成的複合動詞「*summatureō*」，也帶有「一同作見證」的意思，而不是指「向我們作見證」。

（2）跟克恩非爾的論點相反，我們認為以下的強調相當重要：事實上，我們的確見證自己在神面前的身分。雖然保羅在加拉太書說：「神就差祂兒子的靈進入你們的心，呼叫：『阿爸！父！』」^{註27}；但在羅馬書中，呼叫「阿爸！父！」的乃是信徒，藉此表達他們意識到自己是神的兒子，也因此是與基督同作後嗣。^{註28}從這種脈絡來看，聖靈的見證必定是添加在我們心靈所作的見證之上。

克恩非爾提出一個恰當的問題：「我們的心所作的見證，在確定『我們是神兒女』的這件事上，具有什麼地位呢？」但這問題的答案絕非「一點地位也沒有」。相反地，保羅的重點是：正因為我們微弱地意識到自己的新身份，而且我們對確據的感受比較脆弱，所以聖靈就與我們一同作見證。因此，有關我們身份的問題，就透過兩位見證人而得到確認。基本上，克恩非爾的解釋使聖靈成為唯一的見證人。

註27 加四6。

註28 這段經文在談到神收納的兒子時（有讀過英文經典名著《傲慢與偏見》的人，會知道為何只談到兒子），其重點是在一個家庭裡，都是由兒子來繼承產業（這情況一直到近代都是如此）。保羅在此不是要批評第一世紀的社會結構（在當時的羅馬社會裡，只要透過合法的婚姻，一位婦人也可以繼承她丈夫的遺產，以便達到財產的平衡分配）。相反地，他是在使用唯一能讓人理解其神學觀點的措詞，來表達我們在基督裡領受的屬靈產業。值得注意的是，有關繼承方面的舊約律法，跟羅馬法律形成鮮明的對比，雖然舊約律法後來也特別將女兒們納入繼承人的行列，這都要多虧西羅非哈的女兒們（民廿七1-11）。

我們可從保羅在加拉太書四章6節的類似陳述（但跟羅馬書八章15-16節不盡相同），來證實這種一同作見證的觀點。雖然在羅馬書第八章，呼叫「阿爸！父！」的是我們；但在加拉太書第四章，發出這呼叫的則是聖靈。

我們要如何連結這兩段經文呢？

保羅在其他地方說：一個人唯有透過聖靈才能說「耶穌是主」；^{註29} 這句陳述可能是此處的解題關鍵。這句陳述表明，為基督作出這見證的乃是信徒；但唯有透過聖靈在信徒生命中的工作，他們才能作出這見證。同樣地，呼叫「阿爸！父！」的乃是信徒，但唯有當聖靈與我們的心一同作見證時，我們才能如此呼求神。因此，聖靈為神兒女所作的見證，並不是某種可以跟我們心靈的見證清楚區別開來的東西。聖靈的見證有別於我們的見證，但我們無法藉著反思和分析自己的意識，而將聖靈的見證區分出來；我們最多只能在說出「耶穌是主！」時，直接察覺到聖靈的工作。華腓德很好地表達此處的平衡，他說：

這兩種見證的源頭不同，但聖靈所傳遞的見證與我們心靈的見證匯合在一起。^{註30}

.....
註29 林前十二3。

註30 B. B. Warfield, *Faith and Life* (New York: Longmans, Green, 1916), 184。波士頓說聖靈的見證是跟我們的心「一同」作見證，同時也「向」我們作見證，但他沒有多作解釋。Works, 2:17。他給人的印象是：「向」是發生在「一同」的背景下，而且很難在形式上區分「向我們」和「跟我們一同」作見證。

為何聖靈的見證如此特別？

保羅提到信徒呼叫「阿爸！父！」他使用的動詞「*krazō*」，通常是指大聲的呼喊或困苦人的呼喊。舊約聖經的七十士譯本^{註31}在使用這動詞時，就是指這個意思。^{註32}這動詞出現在福音書時，有一處是指瞎眼的乞丐呼求幫助，^{註33}另一處是指群眾喊著「把他釘十字架！」^{註34}而在啟示錄則是指婦人在生產時的疼痛呼喊。^{註35}

這動詞本身的發音就是在模擬尖銳的呼叫聲。因此，保羅在此想到的，似乎是處在重大需要的人所發出的大聲呼喊。一個人所發出「阿爸！父！」的呼喊，不是一種處在滿足和安全情況下的柔和細語。它是孩子在跌倒、摔跤時發出的呼喊，大聲呼求父親前來幫助他。它是孩子在需要幫助時發揮的最深層本能。

這正是為何呼叫「阿爸！父！」具有深遠的意義。在我們極度需要幫助的時刻，這呼叫表達出一種本能，而這本能是非信徒的自我意識所缺乏的。非信徒在需要幫助時，最多可能會呼喊「老天爺啊！」但他們不會出於本能地呼叫「天父啊！」這種呼喊是聖靈動工所結的果子，是祂與我們的心一同作的見證。即使處在黑暗的時刻，信徒

註31 保羅很熟悉舊約聖經的希臘文譯本。

註32 例如，詩篇一四一篇說：「耶和華啊，我曾求告祢，求祢快快臨到我這裡！我求告祢的時候，願祢留心聽我的聲音！」（第1節）。

註33 路十八39；太廿30。

註34 可十五13。

註35 啟十二2。

仍舊擁有這個本能和見證：他們知道自己是神的子女！

一個靠著聖靈而宣告「耶穌是主」的人，也是靠著同一位聖靈而在需要幫助時呼叫「阿爸！父！」的人。因此，約翰·慕理正確地宣稱，即使處在最低潮的時候，信徒的自我意識也跟非信徒的自我意識截然不同。

請留意這代表的意義。即使當神的兒女尚未證明自己的成熟茁壯，神也不會阻止他們得著福音的確據。有哪位父親只會在兒女達到足夠的人生成就，以致配得確信他的愛時，才讓他的兒女得到這種確信呢？這種父親應該感到羞愧！但可悲的是，我們竟以為天父正是抱持這種心態。

然而，我們也必須注意，雖然聖靈的見證不同於聖靈的果子，但保羅並未把聖靈的見證描述成一種「替代路線」，好讓那些在生命中缺乏聖靈果子的人可以獲得確據。聖靈的見證與聖靈的果子密不可分，因為保羅描述信徒是隨從聖靈、不隨從肉體的人，也是藉著治死身體的惡行而活著的人。所以，聖靈與我們的心一同見證我們是神的兒女時，聖靈的見證並不會跟祂在我們生命中產生的天國家庭特質脫節。祂的見證是一種與我們的心共同作的見證，而且是發生在我們察覺到自己是神兒女的意識當中（不論是發生在多麼深層的潛意識裡）。因此，聖靈的見證並未脫離神在我們生命中施恩的記號。保羅已在羅馬書八章12-14節清楚表明這點，他指出治死罪跟聖靈的持續引導有關，^{註36}而這位聖靈與我們的心同證我們是神的兒女。

註36 在這個背景下，請注意新約聖經在此提到的「聖靈的引導」，不是指一般

華腓德再次充分地表達此處的平衡，他如此談到聖靈

的見證：

簡言之，這見證並不是取代那有關我們是神兒女的適當證據，而是神對此證據的一種加強。若一個人完全沒有身為基督徒的記號，他就沒資格相信自己是一位基督徒；只有那些被聖靈引導的人，才是神的兒女。但一個具備各樣基督徒記號的人，可能還未享有確據的殊榮。聖靈的見證就是為此而添加的，不是要取代那作為證據的「記號」，而是要加強和提升這些記號的效果。這見證不是要產生一種不合理、未經證明的確信，而是要產生一種更高層次的確信，比信徒單靠自己所能得到的確信更穩固。這見證不是要補足證據的缺乏，而是要治療心思的疾病，使人心能從證據得著完整的益處……聖靈……並非使人毫無理由地產生確信（此確信是種不合理的結論），也並非完全不顧人的理性（這也同樣不合理），祂的工作也不是找出更多理由來使人擁有確信；祂乃是讓現有的證據顯出真正的份量和效果，藉此使人帶著從神而來的保證，達到那真實的確信。

因此，聖靈的見證所具有的功能，就是在我們不確定自己是否為神的兒女時，加添祂那神聖的認

的「引導」，而是特別跟聖潔有關。

證。^{註37}

因此，有不同的影響因素共同組成基督徒的確據。實際的確據不僅跟神學有關，同時也牽涉到心理層面。正因如此，即使我們已闡述有關確據的清楚教義，仍然有許多事會阻礙我們實際經歷到確據。我們接著必須討論其中某些阻礙。

.....
註37 Warfield, *Faith and Life*, 187、191.

11. 「攔阻隨處滿佈」



新約聖經認為，享有得救的確據是正常且健康的基督徒經驗。一般而言，缺乏確據是一種不健康的狀況，而這可能起因於一個或多個因素。^{註1} 若對這些因素進行分析與診斷，就能直接使我們看見聖經提供什麼牧養藥方，來促進神子民的確據。

根基中的碎石

在獲得確據的方面，或許最難以察覺、最常見的阻礙，就是我們之前提過的傾向：將救恩的根基，跟我們藉以證實和培養得救確據的事混為一談。

例如，熱心的基督徒服事能促進確據；我們發覺聖靈的工作在我們身上產生新的渴望與傾向。我們將這一切歸功於神，但卻不知不覺地開始將我們的確據建立在熱心服事上，而非建立在一個事實上：我們透過信心而得著一位偉大的救主。確據的根基不在我們身上，而是在祂身上。

亞伯拉罕的例子有助於我們在此處的理解。神應許他與撒拉將會生一個兒子，但他不是藉著聚焦於他自己或撒拉的身體狀況，來得著對此事的確據。他們的身體是神賜福的管道，而不是福份的最終來源。他的確據是建立在神的應許上，也因此當他的信心更加堅定時，就將榮耀歸給

註1 本章標題出自特斯提根（Gerhard Tersteegen）寫的詩歌〈隱藏的愛〉（Thou hidden love of God），由約翰·衛斯理（John Wesley）翻譯成英文。

神。^{註2}

我們可以用另一種方式來表達這點。「實踐的三段論證」有其地位：我們可藉由仁義的果子來證實確據。自我察驗也有其地位：我們應當察驗自己是否持守信仰。^{註3}但不論是「實踐的三段論證」或自我察驗，都不能在脫離信心的情況下促進我們的確據。我們絕不能說：「暫且不要考慮我們對基督的信靠，讓我們看看如何可以得著確據。」這就是波士頓要表達的重點，他談到我們要確定每樣證據都是「出於信心」，才能得知自己的確是屬基督的人。^{註4}只靠檢驗自己的成聖，無法產生真正的確據。確據的核心是在於信心，而熱心服事的生命則是用來證實這確據，我們絕不可混淆這兩件事。

不順服的生活

基督徒在生活中的不順服，會導致缺乏確據。至少，這會導致缺乏真實的確據（雖然不一定會使虛假的確據消失）。若一個人沒有實際地順服基督，就沒有證據可表明他愛這位救主。若一個人沒有活出得救的生命，而且沒有意識到基督在救恩方面的憐憫，這必然會對確據造成阻礙。因此，若基督徒在生活中養成一種不順服的模式，就會失去確據。

.....
註2 羅四18-21。

註3 林後十三5，參新譯本。

註4 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 197n.

大衛在詩篇第五十一篇出於悔罪的痛苦呼喊，就是一個明顯例子。由於他的不順服，他承認說：「我的罪常在我面前」。^{註5} 他難以意識到自己蒙神赦免，不能「得聽歡喜快樂的聲音」。^{註6} 他擔心完全失去聖靈在他生命中的見證，也完全感受不到救恩的喜樂。^{註7} 他變得就像雅各所說的心懷二意的人，在他一切所行的路上充滿懷疑、沒有定見。^{註8} 當分別為聖變得不明顯時，懷疑的心最終必定在暗中茁壯，而確據也必定衰退。不順服的生活會使聖靈擔憂，並使我們感受不到祂住在我們裡面、作為我們得贖的印記與保證。^{註9}

解藥是什麼？這裡需要的是一種名為「悔改」的催吐劑。

神在苦難中的護理

一個人之所以缺乏確據，可能也跟誤解苦難在基督徒生活中的角色有關。正如威廉·古柏所言，當神的護理使我們受苦時，我們只看見「令人畏懼的烏雲」，而我們的回應通常是「用短淺的見識來判斷神」。^{註10} 這是現代基督

註5 詩五十一3。

註6 詩五十一8。

註7 詩五十一3、8、11、12。

註8 雅一8。

註9 弗四30。

註10 出自以下詩歌：William Cowper, "Light Shining Out of Darkness," 人們較常以第一句歌詞來為這首歌命名：《上主作為何等奧秘》（1774）。

徒常見的直覺，他們在遭遇困難時，就立即斷定神已經不喜歡他們了。

我們必須隨身攜帶解藥。我們不一定能正確詮釋神的護理。我們也不該基於父神對我們的護理方式，來確定祂真的愛我們。此處的致命錯誤，就是以「神正在賜福我的生活」為基礎，來建造蒙恩與得救的確據。當我們這麼做的時候，就會因生活變得艱難而開始動搖。但神是在基督裡堅定我們對祂的信靠。祂已在十字架上特別顯明祂對我們的愛：「唯有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。」^{註11} 我們絕不可讓自己的目光轉離那位被釘十架、復活、升天並掌權的基督，也不可忘記要透過十字架來觀看神的護理。

此外，若能瞭解苦難在基督徒生活中的幾項功能，這會給我們帶來幫助。

(1) 苦難可以發揮矯正的功能：「我未受苦以先走迷了路，現在卻遵守祢的話……我受苦是與我有益，為要使我學習祢的律例」。^{註12} 受到痛苦和憂傷所管教後，我們就像浪子一樣歸回那位等候我們的天父，投向祂那愛的懷抱裡。羅特福如此說：「沒錯，當基督給予愛的管教時，這對人的靈魂是有益的；當耶穌用祂慈愛、溫柔的手掌攬人時，這對他而言是一種安慰與喜樂。」^{註13}

.....
註11 羅五8。

註12 詩一一九67、71。

註13 A. A. Bonar, ed., *The Letters of Samuel Rutherford* (London: Religious Tract

(2) 苦難也會塑造人的品格，保羅說：「患難生忍耐，忍耐生老練，老練生盼望」。^{註14} 許多人以為自己是「相當能忍耐的人」；但生命的法則告訴我們，只有在令人難以忍受的環境中，才能彰顯、操練與加強我們的忍耐！因此，苦難成為神在我們身上的投資，藉此來塑造我們的品格。^{註15}

(3) 神也在苦難當中，向我們、在我們裡面、也透過我們彰顯祂的恩典與榮耀（這三個面向都很重要）。因此，保羅在肉體上的刺使他發現，基督的恩典是夠用的，而且基督的能力在他的軟弱上顯得完全。^{註16} 他的軟弱正好表明，他事工裡的大能是出於神，而不是出於他自己。^{註17} 透過他在患難中從神領受的安慰，他就能夠去安慰別人。^{註18} 不僅如此，假設保羅這樣問：「主啊！為何這些事發生在我身上？」那麼主要的答案不會出現在保羅自己身上，而是出現在別人身上：「因為我們這活著的人，是常為耶穌被交於死地，使耶穌的生，在我們這必死的身上顯明出來。這樣看來，死是在我們身上發動，生卻在你們身上發動。」^{註19}

.....
Society, 1891), Letter 130, 255.

註14 羅五3-4。

註15 參來十二10-11。

註16 林後十二9。

註17 林前二3-5。

註18 林後一3-7。

註19 林後四11-12。

最終而言，苦難會使我們渴望榮耀、也預備我們迎接榮耀。只有當我們感到將來榮耀的「極重無比與存到永遠」，才會恰當地將我們的苦難視為「至暫至輕」的苦楚。^{註20}

重要的是，我們要明白這些苦難受到至高的父神所掌管。若不明白這點，我們就不是用正確的觀點來看待苦難，而我們對於「神愛我們」的確據，也會被苦難淹沒。

這就是發生在詩篇一〇二篇的作者身上的事。他因受苦而認為「祢把我拾起來，又把我摔下去」。^{註21} 這種錯誤的認知，使他將自己的生病、孤單感和艱難處境，^{註22} 解釋為證明神殘酷地苦待他。只有當他再次定睛注視神的真實本性時，他才重新確信神的至高旨意與信實守約。然後，他重新拾回對確據的感受，以致開始期盼現在和未來的福份！^{註23} 此處的基本道理，正是希伯來書十二章5-6節給信徒的教導（這段經文引用希臘文譯本的箴言三章11-12節）：

我兒，你不可輕看主的管教，
被祂責備的時候也不可灰心。
因為主所愛的，祂必管教，
又鞭打凡所收納的兒子。

.....
註20 林後四17。

註21 詩一〇二10。

註22 詩一〇二3-7。

註23 詩一〇二25-28。

罪過消除、權勢結束，但罪的存在仍令人困擾

阻礙我們得著確據的第四件事是：對於稱義與重生如何改變基督徒跟罪之間的關係，有一種錯誤的理解。初信的基督徒特別容易在這方面被誤導，因為他們的情感在重生時會發生戲劇化的轉變，以致他們可能對得救的喜樂與甘心順服產生誤解，彷彿罪的存在不會再困擾他們了。後來，當內住的罪再度覺醒時，就可能導致他們作出錯誤的結論：或許他們只是短時間信主而已，也或許他們根本從未真正成為基督徒。

這就是為何「與基督聯合」的新約主題如此重要。幸好，在二十一世紀的前十年，興起一股重新著書探討這主題的風潮。否則，我們這些現代基督徒有這麼龐大的資源，例如書籍、講座、大型研討會等，若對這主題的探討比不上一位十八世紀的牧師，這豈不是太丟臉了嗎？這位牧師住在蘇格蘭邊境的一處偏僻鄉村，幾乎僅憑一己之力地向整個世代的基督徒介紹「與基督聯合」的意義。這就是波士頓在其著作《四重狀態下的人性》裡達成的事。^{註24}

但是，「與基督聯合」的含意是什麼？就本質而言，我們透過在祂的死亡上與祂聯合，得以脫離我們罪過應受的刑罰，因祂已為我們付上代價；透過在祂的復活上與祂聯合，我們得著一種完全的、最終的、不可逆轉的義；透過在祂的死亡與復活上與祂聯合，我們就已脫離罪的權勢

註24 Thomas Boston, *Human Nature in Its Fourfold State* (London: Banner of Truth, 1964), 253-320 [*Works*, 8:177-231].

與轄制。然而，我們本身仍舊是罪人，罪繼續住在我們裡面。只有當我們的重生進一步在來世開花結果時，我們才會完全脫離罪的存在。

這些區別相當重要。雖然罪過已消除、罪的權勢已結束，但罪繼續住在我們裡面並攪擾我們。它仍然可能欺騙和引誘我們。一旦我們瞭解這點，我們就不會把罪的持續存在，誤認為是我們裡面缺乏新生命。若沒有這種平衡的理解，我們的確據就可能衰退並流失。

心理作祟

凡是精通如何「醫治靈魂」的人，總會發現人的自然性情（無論是出於先天本性或後天環境）可能影響我們享有的確據。這不是要否定聖經已提供有關確據的清楚教義，也不是要否認確據是聖靈所賜的。但當聖靈賜下確據時，是將這確據放在我們裡面。確據本身跟我們的自我意識與認知緊密相連，所以我們對福音的看法，會影響我們對自己的看法和我們跟神的關係。

既然確據是一件跟自我意識有關的事，那麼福音的真理就緊連於信徒個人的生命，而這牽涉到信徒的成長過程、對福音的理解、生活環境和心理狀態。既然如此，某些基督徒可能比其他人面對更大的阻礙。某個信徒可能有相當堅定的信心、領受許多恩典、也有熱心服事的豐富證據，但他卻因著自然的性情而缺乏肯定的確據。畢竟，我們是由生理與心理層面共同組成的個體。事實上，憂鬱的

性情會阻礙人享有確據，而部分原因是這種性情會阻礙人享受各種事物。

希伯來書作者勸勉信徒要存著充足的確信來到神面前（來十22），若我們從上述背景來看這個勸勉，就可發現其中富含深意。這勸勉最終是基於他對基督人性的闡述：基督是一位慈悲、體恤人的大祭司，祂在一個墮落世界裡取了人的身體，跟我們一樣被軟弱所困、一樣經歷到試探，並且知道什麼是大聲哀哭地禱告。^{註25} 那些具有憂鬱心靈且容易懷疑的人，需要使自己的心思沈浸在關於神施恩的確據裡，而這些確據只能從這位穿戴福音外袍的救主身上得著。這種信徒通常覺得基督離他們很遠，所以希伯來書所做的事就是將基督拉近。^{註26} 基督在復活之前的軟弱人性裡，所說的倒數第二句話是「成了！」但在此之前，祂也曾提出疑問：「我的神，為什麼離棄我？」祂親近、也完全了解那些覺得自己離祂很遠的人，以致祂能帶領他們得著蒙恩的確據。加爾文說，基督不僅取了我們的身體，甚至祂「就是我們的身體。」若知道祂了解我們，就能使我們更確定自己在祂裡面是穩妥的。

仇敵做的工作^{註27}

魔鬼的攻擊也會阻礙我們得著確據，而且確據通常

.....
註25 來二14，四14-16，五7-10。

註26 來二14-18，四14-16，五7-10。

註27 太十三28。

是牠特別攻擊的目標。撒但知道牠最終無法摧毀基督所拯救的人。因此，牠下定決心要破壞我們的確據，不讓我們享受跟神建立的新關係。撒但的第一次攻擊就是以此為目標，牠試圖瓦解人類始祖的確據，使他們懷疑神的恩慈：

「神將你們放在這個美麗的園子裡，然後又禁止你們吃任何樹上的果子，這豈不是在戲弄你們嗎？」^{註28}

這個在歷史上出現的第一次試探，無疑也是所有試探的範例。基督徒會持續經歷到《西敏信條》所描述的事：

「真信徒的得救確據可能因著不同原因而動搖、減弱或間斷，這些原因包括……遭遇突然或猛烈的試探。」^{註29}

這些考量似乎給我們一種新的啟發，來看待保羅結束羅馬書第八章論述的方式。他在羅馬書八章37-39節宣告他的確據（「在这一切的事上已經得勝有餘了……〔沒有任何事〕能叫我們與神的愛隔絕；這愛是在我們的主基督耶穌裡的」），而這宣告是用來作為一連串問題（始於八章31節）的結論。這些問題最引人注目的特色，或許就是每個問題一開始都提到人稱疑問代名詞「誰」，而不是以非人稱疑問代名詞「什麼」作為開頭。

保羅不是問：「什麼能敵擋我們呢？什麼能控告我們呢？什麼能定我們的罪呢？什麼能使我們與基督的愛隔絕呢？」他的問題乃是：「誰……？誰……？誰……？誰……？」他所針對的對象是撒但，而非我們的環境。在面對撒但想

註28 創三1。

註29 《西敏信條》第十八章第4節。

盡辦法要摧毀確據的情況下，保羅仍然享有確據，深信基督會保守祂百姓的安穩。如同羅特福再次表明的：

若所有人都能看穿我內心的敗壞，他們會對我說：
「基督如此親近你、擁抱你，你卻仍然不為所動，你真該感到羞愧。」……但即使看見基督的愛會令我羞愧，我仍然甘願因這愛而羞愧。^{註30}

保羅此處的辯護是基於我們已得著完全且最終的稱義。凡因著與基督聯合，而像祂一樣在神面前是完全且永遠公義的人，都可以確定：沒有任何事和任何人能使他們與神在耶穌基督裡的愛隔絕。

「莫讓良心使你躊躇不前」^{註31}

「憑良心做事」一直是眾所公認的原則；但基督徒不能只考慮這個原則，因為良心有可能靠不住、或被誤導。事實上，良心需要根據神的話語來加以改革和校正。

有趣的是，若一個人認為自己擁有「健壯的良心」，卻沒有根據神的話語來改正良心，他可能反而符合保羅所歸類的「軟弱」。^{註32} 若是如此，我們的良心就可能阻礙確

註30 Bonar, *The Letters of Samuel Rutherford*, Letter 130、256-257.

註31 出自以下詩歌：Joseph Hart (1712-1768), “Come Ye Sinners, Poor and Needy.”

註32 正如在羅馬書十四章1節至十五章7節，這裡所說「軟弱」的人，實際上是那些帶有「健壯」良心的人，他們的良心不允許自己吃某些食物，並堅持遵守某些日子。他們的良心限制自己，以致不能得著福音提供的自由。

據的產生。^{註33} 這良心可能定我們的罪。

當使徒約翰提到我們的心責備或定罪我們時，似乎就是指這個意思。^{註34} 約翰也開出一帖藥方：神比我們的心大。神已提供一個出於恩典的救恩，而這是我們的心與良心無法提供的。即使我們的良心正確地責備我們，這救恩仍是一項好消息。

但當我們說良心可能阻礙確據時，還有更進一步的意思：良心可能比聖經（意即比神自己）更狹隘地限制我們的自由。

但這怎麼會阻礙確據呢？難道這不是一件關乎基督徒自由、而非關乎確據的事嗎？或許這看似跟確據無關，但假如良心在神不定罪我們的事情上定罪我們，我們就可能把良心跟神視為同一陣線，以致把良心不合乎聖經地加在我們生活中的限制，當成是神給我們的限制。

當良心在我們生活周圍劃下界線，比神的話語更加限制我們生活中的自由時，這必然會扭曲我們對神的看法。結果呢？我們認為祂是一位處處限制人、不夠寬大的神（若我們是傳道人，我們也會如此傳講祂）。不久之後，我們向神所存的心態，就會像浪子比喻裡那位大兒子表達的心態。最終的產物就是一顆奴僕的心，而非得以享受確據。我們變成「撒但的神學」底下的犧牲者，因為這種限制正是呼應撒但在伊甸園裡對亞當與夏娃的挑撥離間。

.....
註33 請注意保羅在羅馬書十四章23節如何談到「疑心」。

註34 約壹三19-20。

危險的疏忽

若要維持充滿愛和確信的關係，就需要不斷地培養與澆灌。神已提供重要的方法，來培養我們在與基督相交時享有的確據。但若誤用或忽視神安排的這些方法（即所謂的蒙恩管道^{註35}），就可能使確據窒息而死。

聖經有一些值得注意的相關例子。在詩篇四十二篇與四十三篇裡，作者的心靈憂悶煩躁，而這顯然跟一個事實有關：他已脫離先前跟大家一同進行的敬拜、服事與團契。他從前與眾人同往，甚至帶領這群讚美神的隊伍。如今他卻被非信徒包圍：「我的敵人辱罵我，好像打碎我的骨頭，不住地對我說：『你的神在那裡呢？』」^{註36}

希伯來書在這方面也提出寶貴的教導。它要求我們帶著充足的確信來到神面前，同時也勸勉我們不要忽略敬拜與團契。^{註37} 神話語的傳講；信徒透過詩章、頌詞、靈歌而彼此教導；信徒透過彼此鼓勵，來激發愛心和勉勵行善——這些都是神所安排的方法，用來促使我們越來越確信自己真是屬基督的人，因為我們愛祂、愛祂的話語、也愛祂的子民。相對地，若忽略這些事，就容易阻礙與減弱我們的確據。

洗禮與聖餐的施行在這方面扮演重要角色。正如羅

.....
註35 當讀者讀到這裡時，應當可以明白「蒙恩管道」一詞帶有某種不利條件，部分原因是它具有中世紀的色彩，另外也因為它把目標放在「恩典」，而沒有明確提到基督。

註36 詩四十二4、10。

註37 來十22-25。

伯·布魯斯（Robert Bruce）的精闢見解，我們在聖禮裡得著的基督，不會跟我們在神話語裡得著的基督不同、或得著一位比較好的基督；但我們可以對同一位基督有更好的理解，因為我們在聖禮裡透過看見、觸摸、感受、嚐到和聽見，而對祂的恩典有更確實的領悟：

因此，我們在聖禮裡得著的事，跟在神話語裡得著的並沒有不同，你要以此為滿足；但即使如此，聖禮並非多餘之物。

你是否想瞭解你在聖禮裡有什麼新的得著？讓我來告訴你。即使你得著的事，跟在神話語裡得著的相同，但你可以更好地得著這件事。這「更好」是指什麼意思？你在聖禮裡對相同之事的理解，可以比你從聽道而得著的理解更好。你從聽道所得著的事，如今因聖禮而擁有更完全的得著。神藉著使你聽道，而在你心中佔有一席之地，但若跟你只聽道比起來，神藉著使你領受聖禮，而在你心中佔據更多的位置。你可能會問，我們到底有什麼新的得著？我們比以前更好地得著基督。我們更完全地得著已擁有的事，因為我們有比以前更確實的理解。如今，我們對基督有一種更佳的理解，因為我們的信心藉著聖禮而獲得滋養，我們心靈的眼界被擴張。我們之前對基督的理解不多，就像只用食指與拇指抓住祂一樣；如今，我們用整隻手緊握住祂，

而且當我們的信心越增長時，我們對基督耶穌的理解也越深入。因此，就算聖禮只是為了使我們能比之前更好地得著基督、對祂有更確實的理解，聖禮仍然非常必要。^{註38}

魔鬼的陰謀之一，就是使疑惑的信徒感到氣餒，因此不願尋求團契、坐著聆聽神的話語，也不想前來享受基督賜給教會的禮物，而這些禮物是要向我們再次保證祂愛我們。在這種時刻，我們務必要記住，神話語的傳講、洗禮與聖餐的施行，特別就是為要向我們確保基督的愛。若我們忽視它們，就會危及真實的確據。

「令人畏懼的烏雲」？^{註39}

在培育精華人弟兄會的傳統裡，普遍認為基督徒生活可能會發生以下這種事：

神收回祂照耀信徒的面光，甚至容許敬畏祂的人行在暗中、沒有亮光。^{註40}

在新約聖經裡，我們很難找出一些經文，詳細描述

註38 Robert Bruce, *The Mystery of the Lord's Supper*, trans. and ed. T. F. Torrance (London: James Clarke, 1958), 84-85。這位羅伯·布魯斯(1555-1631)是約翰·諾克斯與詹姆斯·羅森(James Lawson)的後繼者，在愛丁堡的聖吉爾斯教會(St. Giles)當牧師。讀者不要把他跟更早之前的蘇格蘭英雄羅伯·布魯斯(Robert the Bruce, 1275-1329)搞混。他在1589年於聖吉爾斯教會傳講有關聖禮的證道，闡述改革宗的正統聖餐觀。

註39 出自以下詩歌：William Cowper (1731-1800), "God Moves in a Mysterious Way."

註40 《西敏信條》第十八章第4節。

神收回信徒對確據的意識。我們只能發現一些相關的暗示。但在宗教改革之後的教會裡，這顯然是一個事實。在這方面，以賽亞書五十五章10節提到一個行在黑暗中的光明之子，而這節經文常被視為一節關鍵經文，用來激勵我們保持堅定的信心，直到我們感受到自己在基督裡得救的事實。我們在此需要再次記住，人是兼具身體與心理層面的個體，而確據在人的生命中是一件跟心理有關的事。從這角度來看，若這種對收回確據的感受一直延續，似乎沒有任何改善，那麼我們一定要記住自己擁有身體，而不是一個脫離身體的靈魂，所以要考慮這情況可能是身體因素引起的。基督徒可能養成一種不好的生活方式，導致心靈萎靡不振、性情憂鬱，以及難以感受到確據。有些身體狀況也會對我們的心靈產生類似的影響。我們應當將這些謹記在心。但最終而言，神親自在聖經裡賜給我們一項應許：「你們親近神，神就必親近你們」。^{註41} 疑惑的心靈可從這句話得著安息。

「錫安山出產各樣神聖的喜樂」^{註42}

《西敏信條》表明，確據不會產生反律法主義與放縱，反而會結出恩典的果子。在本質上，確據牽涉到西敏會議的神學家們所說的「寬廣的心」，這種寬廣是在於越來越：

.....
註41 雅四8。

註42 出自以下詩歌：Isaac Watts (1674-1748), “Come We That Love the Lord.”

平安與喜樂；

愛神與感謝神；

盡力且愉快地履行順服的責任。^{註43}

這非常符合初代教會所擁有的喜樂確信。在初代教會裡，得救的確據使人勇敢地作見證、熱切地禱告，也使人在面臨試煉、危險與逼迫時保持良好的品格，以及充滿喜樂地敬拜。

若缺乏這些特質，就證明缺乏那產生這些特質的確據，因為確據不會產生放縱或反律法主義，而是會導致真正的謙卑。基督徒的確據並不是一種自信；相反地，確據在於：信賴我們的父神、信靠基督、以及在聖靈中喜樂，因聖靈是使我們得兒女名分的靈、是恩典的印記、也是我們以神兒女身份得基業的憑據。當這些成為我們生命的標誌時，就代表主耶穌基督的恩典已豐豐富富地臨到我們。

無疑地，這是我們這時代最大的需要之一。

註43 《西敏信條》第十八章第3節。

結 論



這段「『精華爭議』的主題變奏曲」已接近尾聲，不是以漸強的曲調進入演奏的高峰，而是以比較沉穩的音符（即深入且立論穩固地探討確據）來結束整個樂曲。我盼望讀者現在都已明白這場爭議的重要性。但此爭議的核心信息是什麼？這信息又具有什麼含意呢？

至少對湯瑪斯·波士頓和此後的許多人而言，此爭議所牽涉的基本議題可以作為一種試金石與催化劑。

在作為**試金石**的方面，此爭議使我們對律法主義的傾向更加敏感，也揭露那逗留且經常隱藏在我們內心的深厚律法主義傾向。加爾文說：「人心有許多裂縫隱藏著自負，有許多破洞潛伏著虛假，它極力用欺騙人的假冒為善裝飾自己，以致經常愚弄自己。」^{註1}《精華》強調神的恩典與施恩的神（這位神在基督裡就是福音），而這種強調就如同屬靈的血管造影術，它將福音顯影劑注入我們的屬靈心血管裡，並顯出我們在福音方面是否有任何程度的硬化。

在作為**催化劑**的方面，此爭議促使我們仔細反思關鍵的神學與教牧議題，並因此導致我們更深入了解福音的本質，並知道如何活在福音中、傳講福音與應用福音。這不但會在理解層面影響我們的神學，同時也會影響我們的情

註1 加爾文，《基督教要義》，3.2.10.

感與意志。然後，這會開始融入與轉化基督徒的事奉，特別是改變我們的講道。這會產生人們在湯瑪斯·波士頓的事奉裡開始注意到的「色彩」。

波士頓在這方面絕非獨一無二。在一個世紀之後，人們也在羅伯·麥齊尼（Robert Murray M'Cheyne）的生命和事奉裡注意到相同的事。這點或許最令人動容地表現在一封信上，這封信直到他死於29歲時，仍然放在他書桌上尚未拆開。某人寫信感謝他所傳講的一篇道，內容提到他的講道給人留下不可磨滅的印象，而這不僅是因為講道的內容，也在於他的傳講方式。

從頭到尾讀完《全備的基督》一書的人，可能有興趣知道此書剛投稿到英文出版社時，我為此書取名為《給現代牧師的精華》（*Marrow for Modern Divines*）。任何頭腦正常的廿一世紀作者都知道，當今識時務的出版社很少會出版這種書名的書。《現代神學精華》在當時可能也遭受同樣的命運。「精華」一詞通常不太會引起購買的意願！這對出版社而言是種考驗。幸好，他們後來同意出版此書，並將此書重新命名為《全備的基督》（*The Whole Christ*）。

你之前已看過這個詞彙的古老拉丁文形式：「*Totus Christus*」。這個詞彙至少可追溯至奧古斯丁。加爾文也說過與此呼應的話，他提到基督認為自己得著我們才算大功告成。這種說法強調一件事：我們領受的救恩完全是出自父神，而且是在耶穌基督裡、透過聖靈而得以成就。這是

唯獨靠著恩典、唯獨在基督裡、唯獨透過信心而領受的救恩。這是以弗所書一章3-14節所表達的救恩：以基督為中心、尊榮三一神、根植於永恆、提供救贖、經驗到神兒女的名分、結出聖潔果子、產生確據、以及使神得著榮耀。波士頓正因對這救恩有更完整的認識，以致他的生命與事奉產生嶄新的「色彩」。基本上，這使他對神在基督裡的恩慈有一種新的感受，他的心也沉浸在這感受裡。結果，他的傳講變成在體現基督自己的傳講。若改編保羅在以弗所書二章17節的說法，我們可以說：透過波士頓的講道事工，基督親自來到波士頓在辛普林的牧區，然後來到埃特里克牧區，傳講那和平的福音。

或許，當保羅敦促提摩太要在事奉方面有所成長，「使眾人看出你的長進來」，^{註2}他心裡所想的也是類似的事情。因為這是在事奉方面真正長進所必備的要素。這是一部分的逐漸成聖；簡言之，這使我們更像基督。或許，正是對這種事奉的經驗（或至少是渴慕這種事奉），促使蘇格蘭的先祖們將一塊小銅片釘在許多教會的講台內側，只讓講道者看見上面刻著的文字：

先生，我們願意見耶穌。^{註3}

若要真正讓人看見耶穌（無論我們的恩賜與呼召是什麼），我們這些服事基督與祂子民的人，首先必須要「更

註2 提前四15。

註3 約十二21。

清楚地認識祂、更親密地愛祂、更緊緊地跟隨祂」。^{註4} 無論我們的恩賜或事工是什麼，若我們更加地認識祂、愛祂、跟隨祂，那麼湯瑪斯·波士頓所說的「色彩」就會再度出現。

這就是我寫作《全備的基督》一書時向神獻上的禱告。

註4 出自Richard of Chichester (1197-1253) 的一句禱告詞。

附錄

湯瑪斯·波士頓論信心



針對保羅在使徒行傳十六章31節向腓立比的禁卒所說的話：「當信主耶穌，你和你一家都必得救」，《現代神學精華》的作者如此解釋說：「……這句話的意思是，你在心裡要真實地確信，耶穌基督是屬你的，你可以靠祂而得著生命與救恩；相信不論基督為救贖人類而做了什麼事，祂都是為你而做。」湯瑪斯·波士頓在一處討論信心本質的註腳裡，添加以下的長篇解釋。^{註1}

在這個對「得救信心」的定義中，有一個關於信心的普遍性質，也就是一種真實的確信，無論是對神或對人的信心都具有這性質：「要真實地確信」。更特別的性質是，這信心是一種具體應用於自己的確信，例如罪人相信律法的咒詛會臨到他身上（加三10）：「你在心裡要真實地確信」；因此，聖經說：「你若……心裡信神……就必得救」（羅十9）。最後，關於得救信心的最特別性質（這性質使得救的信心有別於其他各種信心），就是相信「耶穌基督是屬你的……」。當一個人發自內心相信律法帶來的可怕消息（或將這消息應用在自己身上），就意味著他不但同意這消息是真實的，同時也因這壞消息而感到懼

註1 Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* (Ross-shire, UK: Christian Focus, 2009), 136-43.

怕；同樣地，當一個人發自內心相信福音的好消息（或將這消息應用在自己身上），這代表他不但同意這消息是真實的，同時也因這好消息而感到喜樂。

根據作者所言，這種具體應用於自己的確信包含幾個部分：

（1）「耶穌基督是屬你的」，而這是藉著神向失喪之人的賜予行動，或藉著聖經裡的真實福音邀請（這兩者是同一件事）。這種邀請是信心的基礎，也是牧者請人來接受福音的依據，若沒有這種邀請，一切都是白費功夫。

這裡涉及到我們憑著什麼條件而前來相信基督。藉著這種邀請或賜予的行動，基督在我們相信之前就屬於我們；這不是說我們已在祂裡面享有救恩的益處（或說我們已蒙恩得救），而是指我們因祂而享有一種共同的益處，這種同得救恩的邀請是墮落天使所沒有的（猶3）。所以，我們可以合法且正當地擁有基督和祂的拯救，而墮落天使則並非如此。當某人拿出一枚金幣要給窮人，並說：「拿去吧，這是給你的！」在某種意義上，這個邀請使金幣確實屬於窮人，即使他尚未作出回應。然而，若窮人不接受金幣，不論他是覺得這邀請好得難以置信，或是不喜歡接受後的必然結果，他就沒有真正擁有這金幣，也沒獲得其中的好處。相反地，他會因輕視這邀請和拒絕這禮物而挨餓，甚至景況變得更加悲慘。

同樣地，這項信心的行動不是別的，正是「相信神」（約壹五10）、「相信子」（約三36）、「相信所傳的

（基督）」（賽五十三1）、「相信福音」（可一15）。這跟魔鬼所信的不同，牠們知道耶穌是基督、是救主，但不是牠們的救主。這是帶著一種應用在自己身上的確信，相信祂是我們的救主。

所有人應當相信的福音宣告（或稱為神的見證），就是聖經作者明確表達的：「這見證就是神賜給我們永生，這永生也是在祂兒子裡面。」（約壹五11）。這裡提到的「賜給」，不是指人已經或多或少擁有永生，而是指人可以基於這種賜予或邀請而得以擁有永生。賜予的對象不限於選民，而是失喪的人類。因為這見證就是福音，是所有人得以相信的基礎和憑據，神要人相信祂的兒子，並在祂兒子裡面得著永生。我們知道神已經將永生賜給選民，但這件事無法作為這種基礎或憑據；因為一個賜給特定蒙揀選之人的禮物，無法作為所有人得以接受這禮物的基礎或憑據。

不信的大罪是在於不相信這個見證，並將神當作說謊的：「不信神的，就是將神當作說謊的，因不信神為祂兒子作的見證。這見證就是……」（約壹五10-11）。另一方面，「那領受祂見證的，就印上印，證明神是真的」（約三33）。但這項大罪不在於不相信神已經將永生賜給選民，因為就連最絕望的不信者（例如猶大與史百拉^{註2}），

註2 在十七世紀與十八世紀早期，法蘭西斯·史百拉（Francisco Spira, 1502-1548）的名字是一個綽號，被用來稱呼處於屬靈絕望的人。史百拉是一個義大利人，他一直受到宗教改革的教導所影響，但當他被審問時，他拒絕自己之前相信的「錯誤」。因此，他感到自己的良心非常痛苦，無法得著安慰，因為他已否

也相信此事；但這種相信使他們的心靈更加痛苦。然而，他們不願肯定神是真實可信的，反而將神當作說謊的，因為他們不相信神藉著賜予或邀請的方式，將永生賜給失喪的人類，尤其是賜給他們，以致他們和其他人可以憑著神的這個行動而受邀前來得著永生，他們反而逃避神在福音裡的見證（參賽九6；約三16；徒四12；箴八4；啟廿二17）。

真正困難的是在於相信上述這一件事，而非在於相信神已將永生賜給選民；然而，在一個人克服這困難之前，他永遠無法相信基督，並接受、倚靠祂而得救。事實上，若人要接受基督，前提必然是祂已被賜下。的確，有時我們給人禮物時，可能沒有任何人接受，因為人可能加以拒絕；另外，有時我們沒打算給人東西，卻可能有人沒經過批准就擅自拿取。但是，若神沒有先賜下基督，人就不可能接受祂。洛羅克（Rollock）說：「就信心而言，必須有兩件要素：首先要有賜予者，然後要有接受者。神賜予，而人接受。」（Rollock, Lect. 10 on 2 Thess p. 126）聖經清楚表達這點：「若不是從天上賜的，人就不能得什麼」（約三27）。

（2）「你可以靠祂而得著生命與救恩」，也就是得著聖潔與蒙福的生命。這救恩使人脫離罪和神的忿怒，不是

.....
認和拒絕真理。即使許多輔導者竭盡全力，仍無法安慰他，後來他在同一年裡死於絕望之中。培肯（Nathaniel Bacon）出版一本英文書來記述他的死亡：*The Fearful estate of Francis Spira*（London, 1638）。許多清教徒後來都會提到史百拉，而約翰·本仁在其自傳《豐盛的恩典》裡對此人做出最生動的描述。在本仁的筆下，基督徒看見一位被關在鐵籠裡的人，這顯然就是史百拉的寫照。

等到在天上才能得著，而是在今生就已展開，並在來世得以成全。這就是作者對生命與救恩的概念，而且跟聖經的教導相符，我們已看到充分的證據，之後還會發現更多。因此，若一個人不願離棄罪、喜愛繼續犯罪，就跟這部分的確信是互相抵觸的，正如接受並倚靠基督而得救的人不應是如此。

我們發現許多經文都表達出這部分的確信：「我們相信，我們得救是藉著主耶穌的恩」（徒十五11，新譯本）。這部分的確信被適當地放在前一部分之後，因為它不能走在前頭，而是必須跟隨在後。前一部分的確信，是談到相信神或相信基督；這部分的確信是談到對基督的信靠，而且跟接受基督是同一回事，正如經文如此解釋接受基督：「凡接受祂的，就是信祂名的人，祂就賜給他們權利，成為神的兒女。」（約一12，新譯本）這部分的確信顯然也促使人倚靠基督而得救；因為我們無法想像，一個人不相信自已可以靠基督而得著生命與救恩，卻願意倚靠基督而得救；換言之，這種確信的程度有多深，倚靠的程度就有多深。由此看來，若沒有這部分的確信，就不可能有得救的信心。但我們也要記住，凡是會影響我們運用得救信心的事，也同樣會對這部分的確信造成影響。

(3) 「不論基督為救贖人類而做了什麼事，祂都是為你而做」——「我……是因信神的兒子而活，祂是愛我，為我捨己」（加二20）。這部分的確信被放在最後，而我認為凡是按照先前解釋的方式而相信的人，都應當會相信

這件事。所有接受並倚靠基督而得救的人，都會相信基督為他而成就救贖。

根據上述所言，這個對信心的定義在實質內容上，顯然跟《西敏小要理問答》的定義相同，雖然兩者的措詞不太一樣。《西敏小要理問答》對信心的定義是：「接受並唯獨倚靠基督而得救，正如神透過福音而將祂提供給我們。」雖然這句話最後才提到「將基督提供給我們」，但顯然我們必須先相信這一點。

反對意見：但作者對信心的定義，難道不是認為確據屬於信心的本質嗎？

回答：即使如此，作者在這定義裡並沒有使用「確據」一詞，而且這定義所包含的意思，也跟我們現今對「確據」的概念與理解不同。此外：

(1) 作者在此教導的，不是信徒藉以肯定自己蒙恩得救的確據，這種確據是以恩典的證據作為基礎，屬於《西敏信條》明確論述的那種確據（第十八章1-3節）。他所教導的是一種在信心裡的确據，包含在信心的直接行動裡，而且唯獨是基於神的話語（可十六15-16；約三16）；這種確據只是一種具體應用於自己的確信。

(2) 作者並未斷定這種確據或確信是完全排除疑惑的；他並不是說「要完全地確信」，而是說「要真實地確信」，這只是談到此確信的真實性，跟確信的程度完全沒有關係。此外，作者之前區分「堅持信心」與「信心的證

據」，這表明他認為得救的信心可能還沒有證據。所以，一個人可能有這種確據或確信，卻還不確定自己真的擁有這確信，而是需要一些記號來使他發現這件事。因為雖然一個人必定會意識到自己心靈的活動，但卻不清楚這活動的實際本質是什麼，這在認真的基督徒當中相當常見。正如一位真聖徒意識到自己的心變得愛神，但有時不確定這是不是真正的愛神，反而擔心這只是一種短暫的虛假情感；同樣地，他可能意識到自己的確信，但卻懷疑這是不是真正的確信，或只是假冒為善之人的信心。

這種對於「在信心裡的确據」的觀念，跟「相信」的性質相符，也跟聖經的風格相符，以致有時原文中的「信心」或「相信」一字，可以依照上下文的真正意思而被讀為「確據」，例如：「給萬人作可信的憑據」（徒十七31，「可信的憑據」的原文是「信心」）；「自料性命難保」（申廿八66，「難保」的原文是「不相信」）。這項觀察結果顯示，在聖經的風格和常人的普遍用法裡，「相信」也可說是一種確信或確據，意即根據一個人「相信」的程度而言。

此外，有關「在得救信心裡的确據」的教義，不但是聖經的教導（羅十9；徒十五11；加二20），也是更正教的一項教義，更正教神學家以此來對抗天主教，許多死於天主教火刑下的殉道者也用血來印證這教義；它是海外改革宗教會的教義，也是蘇格蘭長老會的教義。

礙於篇幅所限，我在此只能舉幾個例子來證明這些事。關於更正教的教義，我們只需引用艾森尼斯（Essenius）在其《教義神學概論》一書中的見證，此書是愛丁堡神學院的坎培爾教授所使用的系統神學課本。

艾森尼斯說：「因此，在得救的信心裡，有一種對福音益處的具體應用。這可從信徒的信仰告白獲得證實：『我……因信神的兒子而活，祂是愛我，為我捨己』（加二20）；『耶和華是我的牧者，我必不至缺乏。祂使我躺臥在青草地上……我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害，因為祢與我同在』（詩廿三1-4）。另參伯十九25；腓一21-23；羅八33-39、十9-10；林後五1-6、林後四13（Essen. Comp. Theol. Chap. 2, sect. 12.）。

在論到一個人相信的過程時，他說：「信心是按照福音的應許，出於對這應許的屬靈渴望，聖靈也在我們裡面作見證，以致我們承認基督是我們的救主，並接受和得著祂，因祂先得著我們（林後四13；羅八16；約一12；提後一12；加二20；腓三12）。這是得救信心採取的正式行動。此外，我們相信自己與基督相交，有分於祂帶來的每項益處。這是得救信心的後半部行動，但也是一種恰當的衍生行動。我們注意到前述的這些信心行動，也意識到自己是真誠地相信；然後，我們推論自己是真信徒，已蒙神施恩拯救。」（Ibid. sect. 21）請注意此處提到先前區分的兩種確據。

布魯理（Peter Brulie）於1545年在圖爾奈（Tournay）被燒死。當他從監獄被提出來接受審訊時，天主教的修士在法官面前審問他，他回答說：「那帶給我們救恩的信心是什麼？就是我們信靠神的應許，並堅定地相信神為了基督的緣故，而赦免我們的罪」（Sleid. Comment. in English book 16,. 217）。

漢彌敦（Mr. Patrick Hamilton）於1527年在聖安德魯斯鎮（St. Andrews）被燒死。他說：「信心是一種確信與肯定；信就是所望之事的實底，是未見之事的確據。對基督的信心就是相信祂的話語，並相信祂會在你一切的需要上幫助你，並拯救你脫離所有的兇惡」（Mr. Patrick's Articles, *Knox's History*, p. 9）。

關於國外教會在這方面的教義，我只舉荷蘭教會與法國改革宗教會的教義為例：

問：什麼是真誠的信心？

答：信心就是確實地認識神和祂在福音裡向我們啓示的應許，並且真誠地確信我一切的罪都因基督的緣故而得著赦免（附在荷蘭文聖經裡的〈荷蘭簡明基督教信仰摘要〉，第19問）。

牧師：既然我們擁有得以建立信心的根基，我們可以由此推論什麼是真信心嗎？

孩子：當然可以，真信心就是根據福音所言，確實且肯定地知道神愛我們，祂宣告自己要藉著耶穌基

督而作我們的天父與救主（附在法文聖經裡〈法國改革宗教會要理問答〉，第18主日）。

為了消除常見的偏見，即有些人把這理解成一種憑空的想像，此問答恰當地隨即添加以下的問題。

牧師：這信心是出於我們自己或出於神？

孩子：聖經教導我們，這信心是聖靈所賜的非凡禮物，而我們的經驗也證明此事（Ibid.）。

接下來是蘇格蘭長老會針對這主題的教義。

「重生是藉著聖靈的大能而成就的，祂在神選民的心中動工，使人確信神在祂話語裡向我們啓示的應許；我們藉此信心而得著基督耶穌，以及神在基督裡應許的恩典與益處」（《舊信仰告白》[*Old Confess.*] art. 3）。

「我們的信心與確信不是出自屬血肉的；換言之，它並非出自我們本身的天生能力，而是聖靈在我們身上的感動」（Ibid. art. 12）。

為了更好地瞭解這點，讓我們來看基督重用的僕人戴維森（John Davidson）所說的話，他是普雷斯頓潘斯（Preston-Pans）的牧師，他在自己所寫的要理問答裡說：

「無疑地，聖靈的工作就是光照我們的思想，使我們認識神在基督裡賜下的救恩應許，祂也將對此應許的確信放在我們的內心與思想裡（我們可以說，

信心就在於這兩部分)，這兩樣工作都不是出自人的天生能力。」

上述提到的《舊信仰告白》就是：「蘇格蘭境內的更正教徒所承認的信仰告白，由他們在議會裡頒佈，普遍受到認可與贊同，是健全又紮實的教義，以神的無誤真理作為根基」(*Knox's Hist. lib. 3. p. 263*)。此信仰告白於1560年7月17日在愛丁堡受到正式認可 (*Ibid. p. 279*)。這是我們的信仰告白，多年後制定的全國誓約 (national covenant) 也提及和宣誓此信仰告白。

在這全國誓約裡，我們讀到一些跟這項特定教義有關的文字：「我們厭惡且拒絕羅馬天主教的篡奪權柄，他們使信仰變得籠統和沒有確信。」無論天主教如何掩飾他們信仰的籠統與沒有確信，我們仍然可以從這些文字得出兩個明顯結論：

(1) 既然我們棄絕的天主教信仰是沒有確信的信仰，那麼我們宣誓要維護的更正教信仰就是擁有確信的信仰，如同我們先前從《舊信仰告白》看到的。

(2) 既然天主教的信仰是一種籠統的信仰，那麼更正教的信仰就必須是一種具體應用於己的確信，而這是天主教徒所否定的確信。至於相信神在基督裡的憐憫，以及基督有能力且願意拯救凡來到祂面前的人，因為這只是一種籠統的信心，完全不包含具體應用在自己身上的確信，所以我想沒有天主教徒

會拒絕它。當然，那定下可憎教義的天特會議，聲明任何敬虔之人都不應懷疑神的憐憫和基督的功勞，也不該懷疑聖禮的功效（*Concil. Trid. cap. 9*）。

我盼望沒有人認為這會議允許不敬虔的人去懷疑這些事；但他們又告訴我們：「這不是說沒有人領受赦罪和稱義，而是說一個人無法確信自己已蒙赦罪和稱義。」他們在此推翻更正教主張的確據和得救信心的具體應用。而且他們發出咒詛，大聲斥責那些主張確信與確據的人，因這些事違反他們那籠統且沒有確信之信仰。「若有人說，使人稱義的信心就是確信神的憐憫，祂因基督的緣故而赦免人的罪；或說他們唯獨靠這種確信而被稱義，他就應當被咒詛。」（*Ibid. cap. 13, can. 12*）。「若有人說，一個人之所以蒙神赦免和稱義，是因為他確信自己蒙神赦免和稱義，他就應當咒詛。」（*Ibid. can. 14*）。

此外，當這全國誓約在1638-1639年被更新時，也收錄公眾的要理問答，其中記下全國誓約和《舊信仰告白》所表達的真信仰。這些要理問答包含有關信心主題的教義，列舉如下：

牧師：第一點是什麼？

孩子：我們要完全信靠神。

牧師：如何做到這一點？

孩子：我們要確實地知道神是全能的且全然良善。

牧師：這樣就夠了嗎？

孩子：不夠。

牧師：那還需要什麼呢？

孩子：我們每個人都要發自內心地確信自己蒙神所愛，而且神要作我們的天父與救主（這是蘇格蘭教會使用的《加爾文要理問答》[*Calvin's Cat.*]，而且受到《紀律一書》（*First Book of Discipline*）的認可，第8-12問）。

這也是法國改革宗教會使用的要理問答，正如之前所述：

牧師：既然我們擁有得以建立信心的根基，我們可以由此推論什麼是真信心嗎？

孩子：當然可以，真信心就是根據福音所言，確實且肯定地知道神愛我們，祂宣告自己要藉著耶穌基督而作我們的天父與救主（*Ibid.* 第111問）。

牧師：我們可以藉著什麼途徑而來到祂面前？

孩子：藉著信心，這是聖靈在我們心中的工作，使我們確信神在福音裡賜給我們的應許。（這是在孩子們被允許領聖餐前，用來檢驗他們信仰的方法，第16問。*Little Catechism, Assembly 1592, sess.10*）。

問：什麼是真信心？

答：真信心是一種知識，使我堅定地贊同神在聖經裡向我們啓示的一切；與此同時，它也是聖靈在我

心中燃起的一種確信，使我倚靠神，並且可以肯定地說，神不僅將赦罪、永遠的義和永生賜給別人，也將這些賜給我，而這完全是出於神的憐憫，且唯獨基於基督的功勞與受難。（《帕拉汀要理問答》（*The Palatine Catechism*），經公開授權而印製給蘇格蘭教會使用）

這份著名的要理問答受到最多改革宗教會及學校採用，特別是荷蘭的改革宗教會，而且被附在荷蘭文聖經中。伍卓先生（Mr. Wodrow）說：「論到蘇格蘭長老會，在我們有榮幸參加西敏會議之前，我們一直採用《帕拉汀要理問答》。後來，雖然這份要理問答在教會裡被西敏大小要理問答取代，但它仍舊在中學裡被人教導和沿用。」

問：什麼是相信基督？

答：即確信祂是世人的唯一救主，但祂特別是我們這些信祂之人的救主。（*Craig's Catechism*，由總會在1592年認可。）

除了上述以外，我們還可添加以下三項問答：

問：什麼是信心？

答：就是我確信神愛我和祂的一切聖徒，並白白將基督賜給我們，也賜下基督帶來的所有益處。

（*Summula Catechismi*，自從宗教改革之後，此要理問答就在許多中學裡被人教導，直到今日[即1726年]。）

問：什麼是你的信心？

答：我確信神願意、也會藉著耶穌基督的寶血來拯救我，因為祂是全能的，且已應許要這麼做。（*Mr. James Melvil's Catechism*，收錄於他的《牧師給會眾的禮物》（*Propine of a Pastor to his People*），第44頁，1598年出版。）

問：我們唯獨藉著信心而連結於釘十字架的基督，這是怎樣的信心？

答：就是內心確信基督藉著祂的死亡與復活而除去我們的罪，並使我們穿戴祂的義袍，這信心使我們重新得著神的恩惠（*Mr. John Davidson's Catechism*, p. 46）。

在全國誓約於1638-1639年被更新時，它表達出一致努力恢復純淨福音的決心，因為之前在主教制盛行的時代，有一群跟隨勞德大主教的蘇格蘭人已敗壞這福音。在1640年，基爾溫寧市（Kilwinning）的牧師貝理先生（Mr. Robert Baily，他之後成為參加西敏會議的蘇格蘭代表之一），撰文反對這群人，證明他們犯了支持天主教和亞米念主義的錯誤；在談到天主教的方面，他提到這群人對信心本質的教義是：「信心只是一種贊同，並且不需要個人的應用與確信；所謂的個人確信只是一種臆測，是狂熱之人的妄想。」（*Hist. Motuum in Regno Scotia*, p. 517）。

因此，前述已表明蘇格蘭長老會在信心方面的教義，

這教義出現在它的信仰告白和要理問答裡，受到更新後的全國誓約所肯定；在1643年，「神聖同盟與誓約」（the Solemn League and Covenant）的第一項條款再次肯定這教義，遵守蘇格蘭長老會保存的改革宗信仰，而接著就是《西敏信條》、《西敏大要理問答》和《西敏小要理問答》的面世。

當《西敏信條》、《西敏大要理問答》和《西敏小要理問答》於1647-1648年獲得採納時，總會分別在三個法案中認可它們，明確宣告它們跟蘇格蘭長老會原本接受的教義完全一致。既然蘇格蘭長老會接納這些信仰準則，是因為它們跟之前的教義準則毫無抵觸，那麼假設它們的某項教義違犯之前的教義準則，它們的這項教義就不能被視為蘇格蘭長老會的評判標準。但事實上，它們跟之前的教義完全相同。

「這信心有程度上的不同，或強或弱……信心就在許多人裡面成長，直到完全確信的地步。」（《西敏信條》，第十四章第3節）在此，若信心的本質不包含任何確據或確信，這信心如何能在人裡面長成一種完全的確信？這我實在無法理解。

「信心使罪人得以稱義，只因這信心是一種媒介，罪人藉此接受基督和祂的義，並將這些應用在自己身上。」（《西敏大要理問答》，第73問）。

「他們藉著信心而接受釘十字架的基督，以及祂的

受難所帶來的一切益處，並將這些應用在自己身上。」（《西敏大要理問答》，第170問）。

問：我們何時藉著信心而領受釘十字架之基督的身體？

答：當我們確信基督的受死與釘十字架的確屬於我們，正如同我們為自己的罪而被釘十字架一樣；這種確信屬於真信心（*Sum. Catech.*）。

「相信耶穌基督，是一種出於拯救的恩典，使我們接受並唯獨倚靠基督而得救，正如神透過福音而將祂提供給我們。」（《西敏小要理問答》）。

《西敏小要理問答》的這句話，跟我們對信心的舊定義完全一致，這可藉由比較它提到的「接受」和前述引用的《舊信仰告白》而看出來：「確信神的應許，我們藉此信心而得著基督……」（*Old Confession, art.3*）。戴維森先生將這兩者結合如下：

問：什麼是信心？

答：信心是一種衷心的確信，確信我們的罪已在基督裡白白得著赦免。或者說：信心是靠著聖靈的工作，衷心地接受神透過講道與聖禮而提供給人的基督，好使我們得著赦罪，藉此祂與我們連結，我們也與祂連結，祂成為我們的頭，我們成為祂的身體（*Mr. John Davidson's Catechism, p. 24*）。

至於《西敏小要理問答》提到的信靠，我們可以比較前述引自《帕拉汀要理問答》的定義，即：「信心是……一種確信，使我倚靠神，並且可以肯定地說，神已將赦免賜給我……」（第21問）。另外也可參考《西敏大要理問答》的最後一個問答：

「我們藉著信心而大膽地求祂成就我們的請求，並安靜地信靠祂會如此行。為了證明這是我們的渴望與確據，所以我們說『阿們』。」

這問答的用詞表明，「安靜地信靠祂會……」，就是西敏會議的神學家們所說的確據。