



中國與福音

第一卷 第三期 (2001年7-9月)

季刊

保守與堅信

中國教會對得救確據的論爭

基督教與中國研究中心
中國福音會

China and the Gospel Quarterly
Vol. 1, No.3 (July-September, 2001)

Preservation and Perseverance

Controversy on the Assurance of Salvation
in the Church of China



Christianity and China Research Center
China Ministries International

目 錄

陳 漁	編者的話	6
趙天恩	得救確據之爭辯導論	9
李錦綸	從教父神學看「一次得救」	27
楊慶球	「一次得救，永遠得救？」試從路德及加爾文的觀點比較	43
林鴻信	回應楊文「試從路德及加爾文的觀點比較」	59
陳吉松	阿民念對得救確據的觀點	67
王瑞珍	從聖經看「聖徒永蒙保守」	77
李錦綸	「一次得救」論爭的可能出路	105
程大鵬	中國家庭教會「一次得救」爭論背景	121
陳 漁	中國教會「一次得救」論爭的文化因素	141
趙天恩	總結	159
附錄		
唐崇榮	論得救的一次性	205

Contents

Editorial	
<i>Yu Chen</i>	6
“Once Saved Always Saved ?” An Introduction to the Debate in China	
<i>Jonathan Chao</i>	9
“Saved Once for All” -- Perspectives of the Early Church Fathers	
<i>K. Edwin Lee</i>	27
“Saved Once for All?”	
--A Comparison of the Views of Luther and Calvin	
<i>Jason Hing-kau Yeung</i>	43
Response to Jason Yeung	
<i>Hong-hsin Lin</i>	59
Arminian View on the Assurance of Salvation	
<i>Daniel C.S. Chen</i>	67
Biblical Perspective on the Preservation of the Saints	
<i>Amos Wang</i>	77
“Saved Once for All” -- A Solution Proposed	
<i>K. Edwin Lee</i>	105
The Background of the House Church Debate on the Assurance of Salvation	
<i>Da-peng Cheng</i>	121
Chinese Traditional Culture and the Debate on Assurance	
<i>Yu Chen</i>	141
Concluding Summation	
<i>Jonathan Chao</i>	159
Appendix	
On the Finality of Salvation	
<i>Stephen Tong</i>	205

編者的話

本期原本應在2001年9月出刊的，一直延宕至今，整整晚了一年多。謹在此向讀者致歉。延宕之失雖不該有託辭，但對於關心我們近況的讀者而言，仍應當有些解釋。

2000年10月28日本會舉辦了「一次得救 vs. 多次得救研討會」，這個題目對長期從事中國大陸家庭教會培訓的牧者而言，十分熟悉，但是往往不太明白他們爭執的關鍵；對我們而言，訪問中國家庭教會領袖時，也常聽到雙方各執一詞，甚至為此因素而鬧至分裂，期盼我們給個「答案」，因此舉辦研討會的目的，也是希望藉著各方專家的討論集思廣益，以便為中國教會提出實際的貢獻。研討會後整理論文資料時，就發現還有些關鍵性的問題有待澄清，需要再次訪談，本會會長暨研究中心主任趙天恩牧師也打算再從中國教會史的角度來探索解答。所以暫緩出刊，是為了對讀者負責，同時也是我們的研究人員功力尚待琢磨之故。

2000年底，適逢研究中心圖書館從賃所搬到現址，因研究環境的變動，我們忙了近一年，為了節約應付貸款，我們無法請一位專任的編輯負責《中國與福音季刊》。擬赴中國大陸訪問家庭教會領袖的過程也是一波三折，無論如何，感謝上帝，這一期雖然難產，終於與讀者見面了，在此我們要向那些不斷打電話的詢問者致謝，因為你們的鼓勵、催促，使我們在「艱難」中得以堅持下去。為了中國大陸教會的安全問題，我們很遺憾無法公布受

訪者的姓名及教會，還請讀者海涵。

本期的內容包含幾位研究神學的學者，分別從不同角度討論「一次得救、永遠得救」與「信到底、救到底」的問題。如中國福音會李錦綸博士〈從教父神學看「一次得救」〉、香港中國神學研究院楊慶球博士〈「一次得救，永遠得救？」試從路德及加爾文的觀點比較〉、台灣神學院林鴻信教授回應楊慶球的觀點；高雄聖光神學院陳吉松教授〈阿民念對得救確據的觀點〉、前中福出版社社長現任教中華福音神學院王瑞珍牧師〈從聖經看「聖徒永蒙保守」〉等。另外還有程大鵬老師從家庭教會的背景看一次得救的問題，研究員陳漁從中國傳統文化背景看一次得救的問題，提供了家庭教會安全處境、文化因素的考量視角。最後李錦綸博士嘗試探討爭論的出路，而趙天恩博士的總結，除了從神學發展路線探討爭論的歷史脈絡外，更提出西差會在中國宣教地域性影響的可能性。唐崇榮牧師的著作影響中國教會至深，因此，我們在附錄中摘錄唐牧師神學講座叢書等關於這方面的解答，定名為〈論得救的一次性〉。我想本期雖然難產，內容遠比研討會當天豐富，看到我們的努力的成果，或者可以為本刊的延宕得到一點諒解吧！

當然最期盼的還是本期可以對目前仍在「爭論」的中國神學問題，提供微薄的貢獻，促進中國教會的和諧，在真道上同歸於一。

陳漁

2002年8月30日

得救確據之爭辯導論



Once Saved Always Saved?
An Introduction to the Debate in China

趙天恩 Jonathan Chao

作者簡介：

趙天恩，生於中國東北，在日本長大。獲得美國賓州日內瓦大學文學學士及榮譽法學博士、韋敏斯德神學院道學碩士，賓州大學東方研究哲學博士學位。中國福音會創辦人。現任總會長及基督教與中國研究中心主任。趙博士是當今中國教會及教會史研究的資深學者。

宏觀今日正在經歷轉型陣痛期的中國家庭教會，有以下五種過渡現象：

- (1)從八、九〇年代的拓荒佈道，建立教會（植點、片、團隊），進入教會牧養、牧者培訓時期；
- (2)從傳揚福音基本要道、領人歸主，轉向信仰內涵的深化及闡釋時期；
- (3)從教會彼此功能性的「聯絡交通」，轉向教會組織制度化的轉型期；
- (4)從教會間互不往來各自開荒佈道，走向某些大型教會的合一運動；
- (5)從農村佈道路線發展到城市宣教，建立城市教會，開展知識份子的福音工作。

當然中國幅員遼闊，各地教會發展的形態有別，但宏觀轉型過程中整體教勢發展的現象，仍然值得我們留意其對當代中國教會史的意義以及對中國家庭教會自身的影響。

觀察以上五種現象都牽涉到基督教信仰的核心——神學。中國教會內的神學爭辯或神學分歧值得國內外教會留心他們未來的神學路線，從事大陸福音事工者則更應該關注。據我所知，國內教會所面臨的神學問題比較顯著的有這次研討會的主題，即「得救確據」之爭辯，如：(1)救恩論的爭論：「一次得救永遠得救」？或是「堅信到底的才能得救」呢？¹

¹ 另外還有：(2)人論的爭論：神學的人論觀，人是由靈、魂、體「三部分」組成的呢？或是由靈魂和身體二部分組成？中國家庭教會普遍地、有意無意地接受了倪柝聲的「三元人論觀」，特別是受《屬靈人》一書影響的人；(3)末世論的爭論：就是

當然「得救的確據」在教會歷史中是個老問題，在當代的中國家庭教會歷史中，這個問題早在1974年在浙江的溫州教會已經爭辯過；其後在1987年間，河南某教會系統亦在一次偶而閒談中，發現了兩種不同的立場。

據我訪問所謂「堅信到底者才能得救」派（有人稱他們為「多次得救」派）的教會領袖得知，在1987年之前，大約是在文革後期至改革開放前（1970—1978），河南該地年輕傳道人所「領受的」就是「信到底的必得永生，離道叛教的不能得救」。1987年的交通會中，老家在河南後移居上海教會領袖甲弟兄和溫州教會領導人乙弟兄等，談論到「離道叛主的人，若死前沒悔改，是否會滅亡？」的問題，甲說：「一個重生得救的人不會滅亡。」有些人聽到此話十分驚訝，於是就問他「為什麼？」甲回答說：「重生得救的人有永生，如果會滅亡，那怎能算是永生呢？」乙等在場的另一批弟兄卻認為：「凡放棄信仰的，如猶大，就必滅亡。」於是這場神學爭論就開始了，直到今日。

2002年初，我訪問在爭辯過程中在場的兩位河南教會的領導人，他們告訴我對這個問題他們教會的結論是：「我們是因信稱義，因信得救。重生只一次。當你信主的那時刻，你就得救了。如果你信主後又犯罪，只要你不離開主，而且悔改了，還是得救

對於主再來及千禧年的不同看法。「東方閃電」的國度觀也可以說是某些信徒對末世論的誤解所產生的異端（見趙天恩等著《真理、異端真偽辨》。台北：中福出版社，2001年9月再版）；(4)政教關係的問題：家庭教會是否向三自登記的問題。當然還有其他的神學問題，包括三自會內所面臨的神學問題，如要求各教會學習《丁光訓文集》作為神學建設的基礎而引發的問題，導致某些三自會內部的分裂等等。

的，不是再次重生。就是有人離開了主，但在死前仍肯悔改而且仍然信靠主，他也會得救。有些老信徒過去在壓力下曾經否認主，但他們後來歸回主，我們仍然接納他們，承認他們為基督徒，他們過世時，仍舊為他們舉行基督化的葬禮。『多次相信（重生）多次得救』不是我們的主張，是別人加在我們身上的。」以下是那次訪問的一些重點：

問：你們如何看希伯來書六章4-6節？

答：我們相信「那些已經蒙了光照、嘗過天恩的滋味，又與聖靈有分」的人，是指已經重生得救的人說的。

問：這樣已經重生得救的人會背叛基督嗎？

答：如果一個已信的人若否認主，否認基督是上帝的兒子，一直到死之日都沒有悔改，他就不能得救。

問：那你對「重生」如何理解？

答：我們相信人因信稱義：心裡相信，口裡承認（主耶穌是主），就必得救。得救不在乎得救時的外在表現，乃在乎他跟主的關係！

問：你們又如何理解信基督與領受聖靈和領受永生的關係？

答：我們相信一個信主的人當他信主的那時候，他就領受了聖靈，聖靈就住在他裡面，他有聖靈的印記，他也有了新生命，那怕是幼稚的新生命。

問：一個領受聖靈又有基督的生命的人會離開主，生命枯

乾嗎？

答：有可能，他若離道叛教作惡到底，沒有悔改，就必失落。

問：犯何種罪算是導致死亡的罪？

答：背道如加入邪教、離開真道、不信的罪、褻瀆聖靈的罪。事實上是不少人曾經得救，但後來離開了主，放棄了信仰。

從那次訪問的結果看來，某些人對他們的信仰視為「多次相信，多次得救」是有問題的。不久後，我又有機會訪問乙弟兄，以下是訪問他們的記錄：

問：溫州地區對這個問題有何看法？

答：我們對這個問題在1972年曾經辯論過，那時在某地已有一些熱心的年輕傳道人興起。其中有一位在「反右運動」時曾出賣過弟兄，他就說「一次得救永遠得救」。當時有些青年人就不同意這種看法，但又不知道聖經的答案，於是我們禁食禱告求問主。我們從希伯來書四章4-6節和十章26-30節得到答案，就是那些「故意犯罪，踐踏神的兒子，將那使他成聖之約的血當作平常，又褻瀆施恩的聖靈的」不能得救。當時有位于弟兄和陳弟兄，他們堅持「信主的人，就是犯了大罪仍會得救。」他們接受加爾文派的「一次得救永遠得救」的觀念。我們不同意他們的看法。經過了六個月的研討我們所得的結論就是：「人是因信稱

義，白白得救，但救恩一定要持守。如果犯了罪就要悔改，不悔改就會滅亡。」這個結論已寫成了小冊子名為《關乎得救的查經》，就成了我們的立場，我們相信如果一位基督徒故意犯罪、踐踏神兒子的血，就再也沒有贖罪祭為他預備了。

最近在溫州地區，這個問題再次出現了。有人打著你的名字說：「趙天恩也相信『一次得救，永遠得救』」；他們也打著陳終道的牌子說，陳也主張「一次得救，永遠得救」。從聖經裡我找不到「一次得救，永遠得救」這句話，但我卻同意這句話，我認為應該擁有這樣的信仰——我得救後會永遠得救。我不應該懷疑神給我的救恩。

問：你有得救的確據嗎？

答：有。但聖經中也有許多警告的話，其目的是希望我們最後得到救恩，所以我們也同意「一次得救，永遠得救」這句話。我們反對的是一個已經重生得救的人可以任意犯罪。這樣犯罪的人，或持這種態度的人會導致他滅亡。

我希望有機會直接和「堅持一次得救永遠得救」的教會領袖們談談他們的看法。不過我們的同工曾在2001年訪問贊同「一次得救永遠得救」的年輕傳道人，他們認為年長一輩的傳道人是「得救不穩固」派，而他們比較認同改革宗的信仰，以下是訪問他們的記錄：

問：目前此地的神學思想以何者為主？是否有其特點？

答：本地教會其實沒有一種神學思想的傳統，老一輩當中（那些老人公），大部分還是阿民念的神學思想，倒不是他們接受這種觀點，而是他們認為以這種觀點對信徒講道的時候，能發揮「警惕」的作用。其實他們也不知道加爾文、阿民念的神學觀點有何不同，他們只希望弟兄姊妹聽了道，生活能更謹慎、敬虔，免得他們流失在世俗中，他們是從這個觀點出發的，而不是他們真正採信阿民念這種神學觀點。

但是我們年輕的一輩組織一個團契，每個月交通一次，其中一個主題就是好好學習加爾文的思想，好好的「歸正」改革宗的思想，推行「一次得救，永遠得救」。但在學習過程中，本地的長輩覺得自己有一種權威性，總是要求年輕人的思想跟他們一樣。如果關係處得好的話，也不會造成什麼影響；若關係處不好的話，他就會排斥你、壓制你。基本上此地對「一次得救，永遠得救」的觀點就是這個情形。

問：這個問題有沒有一些外來的因素？還是如你剛才所說，老一輩基本上傾向阿民念的觀念，而年輕一代又回到加爾文？

答：說實話，本地教會的神學思想、神學架構可以說是一點都沒有的，那麼本地為什麼興起這麼多教會工人呢？這也是上帝帶領，因為在文革期間，即使逼迫再怎麼厲害，此地也從來沒有停止過聚會，我想這是一

個重要原因。我們在文革那時候偷偷摸摸的聚會，只要有一點文化知識水平的信徒就起來傳福音，他們傳福音的時候，就是本著一本聖經，其他什麼參考書都沒有。還有些老傳教士原先帶領的一批弟兄姊妹跟上來事奉（這些人多半已經歸天家了），而現在所謂的年長傳道人，都是聽那時跟老傳教士帶出來的中國助理傳的道，道聽多了，再照樣傳講，所以老傳道人在講台上自己不知不覺中流露出一種神學思想，但他們從來沒有好好的反省自己的神學思想是不是正統的、正規的，只不過是教會傳統教下來，就這樣承受了，我們原先也是這樣承受之後再照樣去傳，並沒有深刻地反省。

此外，過去我們這裡的屬靈書籍很少，也沒有接觸到外來的神學思想，所以本地有這麼多同工，都是受聖靈感動，對主忠誠地自發性的奉獻傳道，沒有經過嚴格的培訓、栽培、再去傳福音牧養教會的，因此神學思想比較混亂。就拿我自己本人來講也是很混亂的，我從二十歲開始傳福音、講道，講道就是看著聖經講自己對聖經的一些理解，九〇年的時候，還沒有什麼好的讀經參考書，我們也還不懂要讀參考書，最近幾年我們接觸一些基督教神學思想，才有比較，如果沒有接觸，我們也沒法比較；長輩們怎麼講，我們也覺得蠻有道理的，我們就接受了，我們就按照他們那種思路，按照他們那種教導方法，照樣去傳。

不過感謝主，這兩三年來我們的弟兄姊妹特別是年輕

的一代，都認識到裝備的重要，同工會經常討論神學問題，我們有一個非正式的同工會，每一個鄉都有一兩位代表。這對政府來講，當然可以說是一個秘密組織；但對教會來講，也是一個秘密組織，為什麼呢？因為教會若知道我們年輕人在那裡研究些什麼東西，就會壓制我們。不過基本上，我們年輕一代的弟兄姊妹慢慢地產生影響，因為年輕的一代的事奉主要是教主日學，我們沒有辦法影響上一代，那就好好的教育下一代。

在教育下一代以前，我們要好好的受裝備，所以我們喜歡經常和海外牧師聯繫，我們也聽唐崇榮牧師的錄音帶，看他的VCD，我想最早翻印唐崇榮的書就是本地吧；年輕的一代喜歡讀唐崇榮的書，通過各種管道翻印供應各地年輕傳道人的需要，這幾年我們才知道原來基督教有這麼豐富的神學內容。

問：年輕的一代大部分都是「改革宗信仰」嗎？

答：大部分是改革宗的，很多人的思想也都在轉變過程中，因為我們思考、討論，召開同工會人多的話，大約有三十多位，少的話也有二十多位到場聚會，開始的時候，我們爭論得很利害，但有幾個主要的同工，他們研究地比較深入，就會跟我們分析、解釋，基本上我們這個團契裡面幾個主要同工思想都溝通過了，取得了一致，我們就辦了各個縣的聚會，講道時有意、無意的就把「得救不穩定性」的思想糾正過來。

教會裡大部分的人都不懂神學，我們研究到底那一派比較符合聖經的原則，並不是根據「派別」或某人的思想，而是本著聖經的原則查考，何者更符合聖經、符合聖經的整體觀，而不是抓住某一節聖經片面地解釋；所以我們是經過思考的，覺得改革宗的思想比較符合聖經，因此我們接受了，不但接受，並且極力去推廣。

問：除了此地，你知道是否其他地區有這種爭論？

答：應該是有，但具體的情況我不知道，我相信別的地方也是一樣的，但因為我們沒有參與他們的事奉，因此了解不多。

這個受訪對象雖然不是所謂「一次得救，永遠得救」派的主要領導人，但基本上也反應了這個問題的重點：

一、傳統的老人多半是阿民念派，他們所以持此觀點主要是在特殊的逼迫環境下，為了鼓勵信徒堅信到底，所謂「信到底、救到底」，不良的影響就是「得救不穩固」論。

二、年青人喜歡「一次得救永遠得救」，認為這是改革宗的信仰，比較純正。

三、他們認為「一次得救永遠得救」是重視神學研究的結果，年輕人居多。

四、他們認為教會路線衝突是因為「關係不好」不在於神學立場。

五、他們是主要教主日學的同工，有計劃地傳遞改革宗神

學。

從以上還不算完整的雙方訪問中得知，「一次得救派」的人被誤解為「得救後可以隨意犯罪仍能得救」，就如「信到底派」的人被誤解為「多次相信，多次得救」一樣。兩者的爭論焦點在於：

1. 一個所謂重生得救的人，會離道叛主嗎？如真是離道叛主而在死前還沒悔改是否就會失去救恩？

2. 一個真正重生得救的人，會不會長期任意犯罪而不悔改？

3. 在救恩的保障上（Security of Salvation），「神的保守」（God's Preservation）和「聖徒的堅信」（Perseverance of the Saints）兩者之間有何關係？應該如何理解？

4. 「救恩的保障」、「聖徒的堅信」和「得救的確據」（Assurance of Salvation）三者之間如何從聖經的教導中得到正確的認識？

5. 1949年前的地方性宗派對這個神學爭論有無關係？近年來海外的神學書籍如何影響中國教會的神學走向？

因此，本會主辦這次研討會，邀請幾位研究神學的學者，分別從不同角度討論「一次得救、永遠得救」與「信到底、救到底」的問題。如本會總幹事李錦綸博士〈從教父神學看「一次得救」〉、香港中國神學研究院教授楊慶球博士〈「一次得救，永遠得救？」試從路德及加爾文的觀點比較〉，又有台灣神學院林鴻信教授回應楊慶球的觀點、高雄聖光神學院院長陳吉松教授〈阿民念對得救確據的觀點〉、前中福出版社社長現任教中華福音神學院的王瑞珍牧師〈從聖經看「聖徒永蒙保守」〉等。盼望可以對目前正在進行爭論的中國神學問題提供本會的綿薄貢獻。

"Once Saved Always Saved?"

An Introduction to the Debate in China

Jonathan Chao

Summary

The house churches in China are going through a time of transition. They are experiencing a transition from the rapid itinerant evangelism that characterized the 1980's and early 1990's to one of pastoral care among the established churches. They are moving from preaching the basic gospel truth, to seeking a deeper understanding of the Christian faith. In some areas, the larger house church groups are developing a spiritual union movement for mutual consultation and to further evangelism among the minority tribes. Some are making attempts to evangelize the urban population, but are facing difficulties.

In seeking to understand and expound the Christian faith beyond the simple gospel, different theological issues have arisen, creating theological conflicts. One of the most crucial theological issues that has arisen is the controversy over the security of a believer's salvation. Simply put, the issue is: "Is a believer saved forever, once he/she is saved" (literal translation), or "Will the believer eventually be saved if he/she perseveres to the end?" Other theological issues include the controversy over dichotomy (are human beings spirit and body?) and trichotomy (are human

beings body, soul, and spirit?) This issue arose especially due to the influence of Watchman Nee in theological anthropology and eschatological controversies.

The question of the believer's eternal security is an old theological controversy that recurs several times in the history of the Western church since the time of Augustine. In China, this issue first appeared in 1972 in Wenzhou, Zhejiang Province. Since 1987, when questions on the topic were brought up in conversations between house church leaders in Fangcheng, Henan, the issue has been extremely divisive. What most of the evangelists and pastors in Henan have "received from their predecessors" was teaching that only those who "persevere to the end shall be saved" and that if a believer abandoned his faith in Christ and departed from the Gospel and died without repentance, he shall perish. This position was contradicted by another elderly preacher from the same area, but who ministered in the area of Shanghai during the 1950's. He said: "No, a person who is truly born again cannot perish. For he who is saved has eternal life. If he can perish, how can it be called eternal life?" After stating their respective positions, a serious debate ensued.

In the Spring of 2002, I had a chance to interview three leaders who hold to view that once a believer is saved, he/she will persevere until the end. The adherents of this view regard the person spoken of in Hebrews 6:4-6 as a born again Christian. They insisted "that a person is justified by faith": those who believe in their hearts and confess with their mouths that Jesus is Lord shall

be saved. They believe that when one believes in Jesus, they receive the Holy Spirit, the seal of the Holy Spirit and a new life. But if a believer departs from the True Word and abandons his/her faith in Christ, this one cannot be saved apart from repentance. If the errant "so-called" believer dies without repentance, he/she will lose their salvation. Another brother from Wenzhou cited Hebrews 10:26-30 to show that for those who sin deliberately after receiving the knowledge of the truth, there is no sacrifice of sin left. Those who trample the Son of God under foot, who treat as an unholy thing the blood of the covenant that was sacrificed on their behalf, and who insult the Spirit of grace cannot be saved. Presently, the majority of the larger house church groups from Henan, claiming a total membership of 20 million believers, hold to this view.

I did not have occasion to personally interview leaders who hold the more evangelical view of "once saved, always saved," however a colleague of mine was able to complete an interview with young pastors in Wenzhou. According to this colleague, many of the older house church leaders hold to the Arminian position (a position named after Jacob Arminius, which states that the believer can lose his/her salvation), even though they are not aware of the historical development of Arminianism in the Western Church in the 16th century. These house church leaders also are ignorant that the alternative view has developed under the label of "Calvinism" (after John Calvin and the teaching contained in his massive *Institutes of the Christian Religion*). From a practical and pastoral point of view, these older house church leaders

warn believers to live a life consistent with their Christian calling, and to hold on to their faith. In recent years, through China Ministries International's production and wide dissemination of Stephen Tong's books and VCDs, (compiled from Tong's Taiwan "Annual Theological Seminar") Reformed theological teaching is spreading all over China. Additionally, Reformed literature produced by the Reformation Translation Fellowship and other publishers, has furthered the spread of Reformed Theology in China. In Wenzhou, a group of younger church leaders from different church groups, have come together to study Tong's teachings and are teaching Calvinistic theology to the younger generation. These younger church leaders came to the realization that the type of teaching left over by former missionaries and transmitted by their elders is essentially "Arminian." The young leaders want to correct this error and pass on a Reformed legacy to the younger generation. These younger leaders insist that a believer is eternally secure. They designate those who hold the common Arminian view as "non-secure in salvation." The intention of the older leaders, as recounted by one of the younger leaders, is to encourage the believers to persist and be faithful in the midst of persecution. However, their position of "only those who believe to the end will be eventually saved" has produced a sense of insecurity in salvation.

There have also been misunderstandings and "straw-man" charges that have arisen in the midst of this contemporary debate. The "perseverance" group charged the "always saved" group as purporting the view that you can "sin as you wish and still be

saved." The "always saved" group has charged the "perseverance" group as "many times believing, and many times saved." Those who stress the "perseverance view" in actuality deny that one needs to be born again many times. They actually insist that a believer is born again once and, in normal circumstances, God will preserve his people to the end to receive his eternal life, but he must persevere in his faith and not deny Christ.

To examine this issue, Christianity and China Research Center of CMI-HQ devoted one of its semi-annual seminars on this topic. CMI asked Dr. Edwin Lee (General Secretary of CMI-HQ), an Augustine scholar who received his Ph.D. from the University of Ottawa, to deliver a paper on " 'Saved Once for All' -- Perspectives of the Early Church Fathers." We invited Dr. Jason Hing-kau Yeung, lecturer in theology and Director of the Chinese Culture Research Center at China Graduate School of Theology, who received his Ph.D. in theology from London University to speak on " 'Saved Once for All?' -- A Comparative View of Luther and Calvin." A paper on "Arminianism on Assurance" was presented by Professor Daniel C.S. Chen, President of Holy Light Theological Seminary (Free Methodist). Amos Wang, former staff member of CMI, and current researcher and lecturer at China Evangelical Seminary, gave a paper on "Biblical Perspective on the Preservation of the Saints." Dr. Edwin Lee presented a synthesis paper entitled, " 'Saved Once for All' -- A Solution Proposed." I have been asked to do an overall concluding paper on this seminar.

The issues of the controversy seem to focus on the following:

(1) Can a born-again believer rebel against Christ, and if he/she dies before repenting, will he/she be ultimately saved?; (2) Will a truly born-again Christian remain habitually in sin without coming to repentance?; (3) What is the relationship between God's preservation of the believer and the perseverance of the saints in the security of the believer's salvation?; (4) There seems to be a confusion in the use of the terms "the security of salvation" and the "assurance of salvation."; (5) Is there a relationship between denominational theological positions in different parts of China prior to 1949 and the theological positions being held on this issue today? How does the overseas supply of literature and training affect the future direction of Chinese theological development in the church in China?

從教父神學看「一次得救」

*“Saved Once for All” --
Perspectives of the Early
Church Fathers*

李錦綸 K. Edwin Lee

作者簡介：

李錦綸，原籍廣東省東莞縣，生於香港。1996年渥太華大學（University of Ottawa）神學系哲學博士，奧古斯丁及系統神學研究，現任中國福音會總幹事。

在我們討論教父神學對「一次得救」這看法之先，必須澄清這用詞並沒有在教父的著作中出現，但是假設我們認定這詞的意義為信徒得救以後能堅忍到底的話，那奧古斯丁 (Augustine of Hippo) 應該是發展這觀念的主要人物，在這觀念裏包含了兩個相關問題：一個信主的人「會否失掉信仰」，又一個曾經失掉信仰的人「能否再次悔改」？在奧氏之前的時期，我們得從別的相關思想來探討「一次得救」。要瞭解尼西亞會議以前的教父 (Ante-Nicene Fathers) 的看法，我們可以利用「贖罪」(penance) 的觀念——就是教會如何面對信徒受洗後犯罪的問題——作為線索。¹ 至於從尼西亞會議至奧古斯丁時期的其他教父著作，則以「預定」與「自由意志」的討論內容來推斷他們對信徒堅忍(perseverance)這題目產生的可能涵意。至於奧古斯丁，我們將探討其觀點與他人看法之分別，及造成分別的因素，並對於奧氏之後，東、西方教會對「一次得救」觀點發展的不同路線。

一、前尼西亞教父的「贖罪」觀

初代教會對於信徒得救的認定是在於領受洗禮，² 在洗禮中所有過去的罪都得以洗清，但問題是假如信徒在洗禮後再犯罪，尤其是如殺人、奸淫、背道等特別嚴重的罪，到底還有沒

¹ 此部分參考J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 3rd ed. (London: A & C Black, 1965), pp. 198-199, 217-218.

² 洗禮從教會開始就作為基督信仰的入門禮儀，參 Williston Walker, *A History of the Christian Church*, 3rd ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), pp. 86-87.

有再次被赦免的可能呢？教會在第二世紀的思想主流是傾向於認為那些故意犯罪的人不會有第二次悔改的機會，黑馬 (Hermas) 在其作品中提到這時候「某些教師」(指當時有代表性的教師) 的意見，認為洗禮是唯一赦罪的管道——言下之意是說洗禮後犯罪就沒有再悔改的可能。³ 另外，游斯丁 (Justin) 也表示受洗後的生活應該是聖潔無瑕的。⁴ 這樣的看法也許是延續了使徒時期的想法，比較明顯的是希伯來書六章 4-6 節對可能背道的信徒的嚴正警告，其次是約翰一書五章 16-17 節勸導信徒不必為犯了可至死的罪的人禱告，就是保羅在加拉太書五章 2-4 節對快要離棄純正福音的信徒的嚴厲責備也似乎有同樣的味道。

這時期的教導在大體上雖然承認洗禮是唯一赦罪的管道，信主後理當保守自己過聖潔的生活，此外也考慮到人可能有的軟弱，在受洗後一段長時間是可能因試探而犯罪，所以牧人指示黑馬，對於那些準備信主或剛剛信主的人來說，罪都在洗禮中被除去，但是像黑馬已經信主一段長時間的信徒，情況卻有不同，因為是有可能因軟弱而犯罪，所以還有一次悔改的機

³ *Commandments* 4, iii. 除非有另外說明，否則本文使用的教父著作英語名稱及引述內容皆基於以下文獻：*The Ante-Nicene Fathers*, eds. A. Roberts and I. Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980-1985, American reprint of the Edinburgh edition); *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series I, ed. P. Schaff, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980-1983, American reprint edition); *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series II, eds. P. Schaff and H. Wace, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-1983, American reprint edition).

⁴ *Dialogue with Trypho* 44, iv.

會，但如果之後再屢次犯罪就不能再悔改了。⁵這外加的一次悔改機會應該並非指日常生活中的過犯，而是指較嚴重的罪，也包括了如奸淫、⁶背道等大罪。不過，背道的罪也得區分是否「從心裏否認主」，如果是真心否認主的就難以確定再悔改的機會。⁷亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）也假設了受洗後信徒可能犯罪，而教會應當加以懲處，目的是要阻止以後再犯，除了已經定意的背道者以外，跌倒的人應該回溯過去的脚步而悔改。⁸從此得知，第二世紀的教會在注重得救的一次性的前提下，確實也體諒人在世上的軟弱，但是無論如何也似乎沒有辦法接受那發自內心的背道者還有得救的機會。

第三世紀的特土良（Tertullian）與黑馬牧人的觀點一致，提出信徒在受洗後有一次悔改的機會。他把犯罪與聖潔生活的分別歸入「從屬」的問題，就是信主後犯罪的人是從救恩中再次回轉到魔鬼那裏，把魔鬼放在主的前頭，寧願作其僕人。特土良這角度突顯了問題的癥結，把信主後的犯罪從行為層次提升到信仰的核心層次——這人是屬於基督還是屬於魔鬼？他基本上否認人可以把行為與內心信仰分割。⁹在這個前提下，特土良肯定一次悔改的鄭重性，以沉船比喻信徒應有的悔改心態，認為凡曾經遭遇沉船危險的人懼怕第二次遇險是理所當然

的，從罪惡中被救拔的人也應該同樣懼怕再掉在罪惡的深坑裏。故此，第二次的悔改機會不是常態，是神體諒信徒在魔鬼的攻擊下可能軟弱而給予的特別恩典，並非鼓勵信主後信徒可以隨意犯罪。因為神顧念我們，所以雖然悔改的大門在洗禮的時候已經關上，但是神仍然留下一個夾縫，允許一次再悔改的機會。¹⁰

特土良對於接受第二次悔改的人不單要求內心的悔改，而且必須有外在的行動表明內心的悔意。這在眾人面前公開的悔罪行動稱為「徹底的懺悔」（*ἐξομολογησις*），是主設立唯一能保守在受洗後犯罪的信徒不致下地獄的途徑。當事人需要披麻蒙灰，禁食禱告，痛悔哭泣，在眾長老面前下跪，並且眾弟兄需為他代求。¹¹不過，在加入孟他努派（Montanism）以後，特土良傾向更加嚴謹，對罪有輕重之分，認為輕的可以通過主教得赦免，然而重的卻得求神憐憫，表明他後期的思想中，不一定覺得「徹底的懺悔」行動適用於犯下極嚴重大罪過的信徒。¹²其實特土良的觀念大致代表了第三世紀東西方教會的立場，對於日常生活的一般過犯，信徒可以通過禱告及互相饒恕自行處理，但比較嚴重的罪過則必須經公開的懺悔贖罪，至於重大罪惡如奸淫、謀殺、背道等是否能被教會赦免，則因不同

⁵ *Commandments* 4, iii.

⁶ 同上 4, i.

⁷ *Similitude* 9, xxvi.

⁸ *Stromata* IV, 24; *Fragments* XI, 7

⁹ *On Repentance (De paenitentia)* V.

¹⁰ 同上 VII.

¹¹ 同上 IX-XII.

¹² *On Modesty (De pudicitia)* XVIII. *On Modesty* 寫於特土良晚年（220年代），針對處理奸淫罪的問題。參“Tertullian, Quintus Septimus” in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed., ed. F.L. Cross, et al. (New York, etc.: Oxford University Press, 1990), p. 1352.

的地區與年代而有所差異。¹³

從最早期的教會如何處理信徒犯罪的角度來看「一次得救」的問題，我們可以歸納教會對洗禮鄭重，表明悔改的信心行動的一次性（Saved once for all），雖然當信徒受洗後犯罪，教會仍給予再多一次的悔改機會，但卻不能忍受屢次犯罪屢次悔改的情況，所以第二、三世紀的教父思想中肯定沒有支持「多次得救」的觀念。但是在洗禮的一次性中卻並不否認信徒會有跌倒的可能，而已經跌倒的人能否繼續在救恩之內則成為一個開放的問題，要視乎當事人再悔改的決心，願意公開自己的不是，當著眾人面前表白懊悔所犯的罪。這時期的教會並非在形而上的層次，從神永恆的揀選來肯定得救的一次性，乃是從歷史層次的歸屬關係來瞭解救恩在個人身上的持續性。唯有屬於基督的人才是得救的，而跌倒的信徒必須回轉才有可能仍然繼續被保守在基督裏。

二、尼西亞時期教父的預定觀

要從奧古斯丁之前的教父著作中尋找系統性的預定論，並從中引伸信徒堅忍的理論是白費心思的，正如伯利坎（J. Pelikan）所觀察，在奧氏時期的神學潮流是鼓吹自由意志與人需要為自己承擔責任的觀念。¹⁴ 加帕多家教父（Cappadocians）

中的女撒貴格利（Gregory of Nyssa）在解釋神揀選的公平性時，表示了神願意又能夠拯救所有願意悔改的人，問題只在於人接受還是拒絕神的呼召，因為神允許我們掌管自己的意志抉擇，故此不信的責任理所當然落在那些拒絕救恩的人身上。¹⁵ 就是安波羅修（Ambrose）在解釋羅馬書八章29節的時候也是認為神先預知人的功德然後才預定人的獎賞，顯然把得救的主動性放在人的自由意志上。¹⁶ 安波羅修的看法其實早在第三世紀俄利根（Origen）的時候已經提出。¹⁷ 雖然如此，在尼西亞時期的教父中，阿他那修（Athanasius）對於預定的看法滿有獨特之處，而且跟前述的贖罪觀念一致。

阿他那修在討論以弗所書第一章關於人怎樣在神創立世界以前在基督裏被預定的時候，認為是神預先的設計，使基督成為我們的救贖管道，¹⁸ 在我們存在以先，基督預先當了我們的楷模（*ἡμεν προτετυπωμενοι*）。¹⁹ 神預定我們在基督裏得救的意思，莫過於披上基督，承受那在創世以前為我們設立的救恩。²⁰ 阿他那修相信，有真信心的人雖然在世上會遭遇各樣困

¹⁵ *The Great Catechism (Oratio catechetica magna)* xxx.

¹⁶ *Of the Christian Faith (De fide ad Gratianum)* V, vi, 82.

¹⁷ *On Prayer (De oratione)* vi, 3. 見Origen, "On Prayer," in *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles, Book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homilies XXVII on Numbers*, trans. and intro. R. A. Greer (New York: Paulist, 1979).

¹⁸ *Four Discourses Against the Arians (Oratione contra Arianos)* II, xxii, 75.

¹⁹ 阿他那修的「楷模」觀念可能與第二世紀的愛任紐的「眾人包涵在基督裏」（recapitulation）相關。參 *Irenaeus Against Heresies (Adversus haereses)* V, xxiii, 2.

¹³ Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 216-219.

¹⁴ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: Chicago University Press, 1971), p. 280.

難，但是由於建立在對神的話的反覆默想而產生對神的愛，而擁有「向神不動搖的開放心態」(unshaken disposition toward Him)。相反地，那些沒有真信心的人則不會持守信仰，雖然能暫時守著所傳的道，但是終將因世界的吸引及纏累，或遭受逼迫而放棄。²¹

在阿他那修的討論中，字裏行間提出了一個十分重要，關於永恆如何與歷史關聯的思想，就是神在永恆中的救贖旨意是通過歷史來實現，首先是基督在歷史中成為肉身，成就了神在創世前所定的救贖計劃，另外個人如何成為這永恆計劃的受惠者，則是藉著披上基督已經成就的救恩，人在救恩之內就可以保守自己共享救恩賦予的永恆，不必與其他萬物一同經歷朽壞的過程。²²簡而言之，神永恆的救贖旨意與歷史中的落實過程各有其真實性，而且不能分割，是超歷史的融入歷史中，又把歷史帶回超歷史的層面。在神的永恆中雖然決定了道成肉身作為救贖的管道，但卻並未預先決定那一個特定的個人能夠或必然承受救恩。唯一的決定性，仍然是個「從屬問題」，就是屬於基督，在基督裏的人才得救的人。不過這並不是如「多次得救」論所假設的，人可以隨便「進出基督」，阿他那修嚴正的表明唯有真信心才能持守到底，這持守的成功是由於真信心

20 *Four Discourses Against the Arians* II, xxii, 76: How then has He chosen us, before we came into existence, but that, as he (Paul) says himself, in Him we were represented beforehand? And how at all before men were created, did he predestinate us unto adoption, but that the Son Himself was 'founded before the world,' taking on Him that economy which is for our sake?

21 *Festal Letters [Easter 339]* XI, 4.

22 *Four Discourses Against the Arians* II, xxii, 75-76.

所產生的果效，就是對神的心態的改變。可以說，阿他那修是從位格神與位格人相遇的角度來瞭解信徒堅忍到底的問題，從神人關係的鄭重性來看得救的一次性。

三、奧古斯丁與「聖徒堅忍」

從邏輯推理的嚴謹性來說，我們得承認在教父神學中奧古斯丁把「一次得救」的觀念發展到巔峰。也是這邏輯性使他處理「聖徒堅忍」的問題時，跟阿他那修有不同的角度。奧氏並沒有以基督成為眾人的救贖管道作為神揀選的核心，²³而是把重點放在神永恆對個人得救的預定揀選上。既然人的得救與否在永恆中成為定案，在歷史中神就按照這旨意呼召及保守被揀選的人，因此，凡被揀選的都必然得救，而且能夠堅忍到底。這樣，「信徒」是否堅忍並非可以自決的事，頂多是認知層次的問題而已，從人的角度既然無法知道神是否揀選某特定的個人，因此對所有「已經相信」的人的警戒還是必要的。在奧古斯丁的觀念裏，永恆與歷史成為了對立的關係。

這些都在奧氏第一本處理有關「聖徒堅忍」的論著《警戒與恩典》(*On Rebuke and Grace*)中有清楚的表達。²⁴論到如何解釋「神願萬人得救」時，奧古斯丁認為「萬人」是指被預定

23 這並非說奧古斯丁不提這點，但是在他的整體的預定論架構中卻沒有佔應有的重要性。Cf. *On the Predestination of the Saints (De predestinatione sanctorum)* xv, 31.

24 除了《警戒與恩典》*On Rebuke and Grace*，另外兩卷關於同樣主題的論著是《聖徒的預定》*On the Predestination of the Saints* 與《堅忍的恩賜》*On the Gift of Perseverance*，其實兩卷同屬一本書的上下冊。

得救的人而言，並非真的指所有的人。在落實神的預定過程中，神能夠完全掌握那特定的個人必定相信，因為人的意志都在神的影響之下。²⁵ 他認為神雖然對所有的人發出呼召，但是唯有哪些被預定的，就是所謂「按神旨意被召」的，才會堅忍到底，中間或有暫時離開信仰的，但最終仍然會回轉。²⁶ 上述的觀點最大的問題是怎樣解釋有些人曾經誠懇相信，後來卻又完全離開信仰的情況？奧古斯丁以為這些人是蒙受了神「暫時的恩典」作為神的兒女，但是與被預定永遠成為神兒女的有別。²⁷ 至於誰是蒙揀選的對於我們在世的人來說是個猜不透的謎，既然如此，我們只好對每個「信徒」都發出警戒，以至被揀選的人因此回轉，而未被揀選的人也因沒有悔改而被定罪。²⁸

奧古斯丁的救恩論為什麼會發展出與他同時期的教父所沒有的，富有濃厚命定意味（deterministic）的邏輯體系呢？歸根到底這並非在他後期跟伯拉糾（Pelagius）的爭辯的時候才產生，而是源於反摩尼教的背景。²⁹ 在反摩尼教的過程中，奧古斯丁回應主張宇宙二元論的摩尼教所提出的「惡的由來」的問題。故此，就是在思考個人得救的問題上，也無法迴避這問題

25 *On Rebuke and Grace (De correptione et gratia)* xiv, 44-45.

26 同上 vii, 16; ix, 23.

27 同上 ix, 20。另參 Henry Knapp, "Augustine and Owen on Perseverance," *Westminster Theological Journal*, 62 (2000): 78-83.

28 *On Rebuke and Grace* xiii, 40; ix.25.

29 本段落只是本文作者論文的結論摘要，反摩尼教的過程如何影響奧古斯丁的預定觀難以三言兩語交代清楚，詳情參拙著 Kam-lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, *Patristic Studies*, vol. 2, ed. Gerald Bray (New York, etc.: Peter Lang, 1999).

的宇宙論層次涵義，就是每個人在善與惡的掙扎中的定位與前途命運的問題。另外，奧古斯丁回應摩尼教的時候，更「以其人之道還至其人之身」的原則，利用摩尼教對於「善」等同「美」的定義，再融進新柏拉圖思想作為他發展「至善」、「個人的惡」和其預定論中的「宇宙觀架構」的基本觀念。因著奧氏不斷強化「個人的惡」的觀點，又配套在新柏拉圖主義以和諧為美（aesthetic view of goodness）的角度所預設的「宇宙觀架構」中，最終逼使個人的救恩問題被提升到宇宙論層次，成為神對宇宙的永恆性計劃的一部分。這樣正可以解釋為何有人得救，也有人失落，有人能堅忍，但卻有人半途離棄信仰，因為所有都是神永恆旨意的一部分，在歷史中落實到每個人身上。得救是一次性的，因為是否得救神早在永恆中預先定案了！奧氏的預定觀可以說早在 397 年寫 *Ad Simplicianum II* 已經定調，十多年後他在反伯拉糾的辯論中，更成為他鮮明的立場。

四、奧古斯丁後對「一次得救」的看法

經過反伯拉糾爭辯之後，奧古斯丁的神學在西方教會備受尊崇，特別在救恩論方面更成為了教會正統的標誌，然而也許是因著拉丁與希臘語言和其文化間的隔閡，他的思想對東方教會的影響則十分有限。第八世紀大馬色的約翰（John of Damascus）是統合東方教會神學精華的神學家，在他的代表作《正統信仰》（*The Orthodox Faith*）中的預定觀念仍然保存了過去東方教父所重視的神人間互動關係的思想，提到神預知一切

但卻不預定一切，神預定所有在人能力掌控範圍以外的事情，但是神給人有運用意志的空間，沒有預先決定人意志能達的範圍內的事。這並非否定人須靠神的恩典才能發展、完成善的意願，而是堅持神讓人保留選擇善與惡時的最終決定權，因此人必須負起抉擇後果的責任。³⁰ 這是「讓出空間」(yielded space)的觀念，假設了神的意志掌管一切，但又自願騰空給人有運用意志的自由空間。東方教會在「一次得救」的觀念裏一直沒有奧古斯丁的命定論成份。

就自由意志的問題上，西方教會自從奧古斯丁提出預定論以後，就引起高盧地區約翰卡西安(John Cassian)等人的反駁。後人稱此立場為「半伯拉糾主義」(Semi-Pelagianism)，論點在於說明人有自由意志，對於接受或拒絕犯罪有最終的抉擇，但是並非不需要神的恩典，當我們要對付罪惡的勢力而覺得懼怕和不足的時候，我們可以求神幫助與保護，因為祂比萬有都大。³¹ 在犯罪的歷程中，第一次是有決定性的，因為有過第一次的經歷，犯第二次就更容易，而且將越陷越深。其實，不論有沒有人內心本能的衝動作為誘因，人的犯罪都是自己自由的選擇作決定的。³² 在信徒如何堅忍的問題上，「半伯拉糾主義」似乎並沒有清楚界定得救與失落的界線，使警醒(watchfulness)與追求完備(pursuit of perfection)的目標連成一

線。按他所說，屬靈的追求好比逆水行舟，必須自己不斷上進才能避免退後，常能謹守自己的才不致跌倒。³³ 如此看來，所謂「半伯拉糾主義」似乎傾向支持所謂「多次得救」的觀點，把得救與成聖的問題連在一塊。雖然東方教父的傳統與「半伯拉糾主義」皆承認人的最終抉擇權，但是前者從神人互動關係中，對於神的主權性有較全面與中肯的瞭解，相反，可能由於約翰卡西安他們急於反駁奧古斯丁的命定觀，以致在堅持自由意志的論點內容上流於膚淺與失衡。不過假如撇開反伯拉糾的背景來看約翰卡西安等人的著作，也許跟一些東方教父如卡西安的老師屈梭多模(Chrysostom)的思想相差不遠。³⁴

結 論

從以上的探討中，我們可以肯定基於信仰的鄭重性，在教父中的主流思想是支持「一次得救」的立場。中國大陸某些教會提出的所謂「多次得救」的說法不僅是混淆了救贖與成聖的兩個層次不同的問題。但同樣在「一次得救」的前提下，奧古斯丁之前的教父(及之後的東方教會神學家)與奧氏本人的觀點，卻因著對於預定的瞭解不同而有分別。

讓我們看這兩個立場如何解答本文開始所提的兩個問題。

³³ Cassian's Conference VI, xiv; VII, vi.

³⁴ Philip Schaff 有此看法: "We may say that in tendency and spirit he (Chrysostom) was a catholic Semi-Pelagian or Synergist before Semi-Pelagianism was brought into a system." 見 Philip Schaff, "Prolegomena: The Life and Work of St. John Chrysostom," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. I, vol. 9, p. 20.

³⁰ *The Orthodox Faith (De fide orthodoxa)* II.xxx.

³¹ *Cassian's Conference (Conlationes)* VII, viii.

³² *The Institutes of John Cassian (De institutis coenobiorum)* VII, iv-vi.

我們可以說從人觀察的角度，雙方都會同意信主的人有可能失掉信仰，而失掉信仰的人也可能再次悔改回轉，不過在解讀上看法各有不同。奧古斯丁會從預定的角度瞭解，被預定得救的人雖然暫時失落但最終必定回轉，哪些沒有被預定的人雖然暫時有信心，但最終必不能持守到底。至於其他教父，他們不先把信心分為「暫時」（非預定的）與「非暫時」，每個人的信心在神保守下按常理都應當持守到底，但是並不排除人自己自願或主動離棄信仰的可能性，當人最終不能持守的時候，就不能成為神在永恆預定在基督裏得基業的受惠者。

從歷史的角度看來，奧氏的預定觀是先決性的（*a priori*），而其他教父的預定觀則是後決性的（*a posteriori*）；從永恆的定義來瞭解，前者的永恆觀與被造界時間分割，而後者假設了永恆超越時間但卻又能在基督裏跟歷史時間融合。到底得救與否是決定於神在永恆的宇宙性計劃裏的揀選，還是取決於神人之間在基督內從屬關係的互動？個人得救是形而上的抉擇，還是歷史中神與人在基督裏相遇的呼召與回應的結果？要衡量這些問題的是非對錯已經離開了歷史神學的範圍，有待系統神學進一步的處理。

“Saved Once for All” -- Perspectives of the Early Church Fathers

K. Edwin Lee

Abstract

This article studies the views of the Early Church Fathers on the issue of salvation as a once-for-all event. The ante-Nicene Church understood salvation through baptism as a very serious matter. Therefore, baptized believers committing cardinal sins like apostasy, adultery and murder, were allowed at most one more chance of repentance conducted in public confession called *exomologesis*. Prior to Augustine, the Nicene Church Fathers did not develop a strict sense of predestination. Athanasius emphasized that predestination is taken place through Christ and only true faith would last. The idea of “saved once for all” was given a logical development in Augustine’s writings on perseverance. The reasoning is focused on the election of individuals in God’s eternal will but the hidden determinism might be an undesirable outcome of his anti-Manichaean struggle. After Augustine, part of the Western Church reacted in the form of semi-Pelagianism, which may not be very different from the position of some Eastern Fathers such as Chrysostom.

「一次得救，永遠得救？」
試從
路德及加爾文的觀點比較

*“Saved Once for All?” -- A
Comparison of the Views of
Luther and Calvin*

楊慶球 Jason Hing-kau Yeung

作者簡介：

香港中國神學研究院中國文化研究中心主任及
神學教授，倫敦大學 Kings College 哲學博士。

一、引言

1517年10月31日，當三十四歲的路德把九十五條抗議文釘在威登堡教堂門口時，加爾文只有八歲。改教運動在德國開始後，一發不可收拾，路德成了改教的重要人物。然而路德由於忙於應付四周而來的敵人，無暇安靜整理他的思想，他的著作都是應付問題而寫的論文。加爾文在二十七歲用了兩年多的時間完成了第一版的《基督教要義》，成為基督教的曠世巨著。路德與加爾文有很多不同的地方，加爾文的改革思想很少受路德影響，兩者各有獨特之處。路德對罪有深刻的體驗，加爾文對上帝的主權有特殊的領受；路德有強烈的民族意志，加爾文則有普世的意志，要把宗教改革從路德的日耳曼精神解放出來。他們好像兩個互相鬥爭的連體兄弟，他們共同的神學關懷使彼此聯繫起來。¹ 他們的神學有一致的主流：高舉聖經，標榜信心，反對靠行為稱義，反對人對上帝有自由意志。² 事實上路德與加爾文的救贖論在主要的思路上是一致的。³ 但兩者對預定論有頗大分歧，使二人對聖徒的堅忍（Perseverance）有不同的看法。我們先討論聖徒堅忍的意義，然後再比較兩人對「一次得救，永遠得救？」的不同看法。

1 梅列日科夫《宗教精神：路德與加爾文》（上海：學林出版社，1999）頁247-248。

2 無獨有偶，路德與加爾文都著有《意志不自由》（Luther: *The Bondage of the Will*; Calvin: *The Bondage and Liberation of the Will*）。

3 參拙文〈加爾文的救贖論——試從路德宗觀點比較〉，《華人神學期刊》三卷二期1988年12月，頁17-36。

二、加爾文與路德論預定

加爾文非常重視上帝的主權，在救贖論中，加爾文強調上帝的主動性。他的思想十分邏輯：「既然上帝是全能的主，又有至高的榮耀，祂的救贖，祂的揀選，都是根據祂絕對的旨意，無可抗拒，也不可變更。」一般論加爾文的揀選，都注意到雙重預定論，即上帝預定人得救，同時也預定人滅亡。加爾文明白到這理論必定招致很多人反對，也會令人誤解甚至誤入歧途。⁴

雙重預定論的理論基礎，在於上帝超出時間之外，「在上帝的睿智中，沒有所謂將來或過去的事，一切都屬於現在。」⁵ 上帝既在時間之外，又可馳騁於時間之上，因此在祂並無過去及將來，祂知道一切，事實上亦無所謂「預知」，因為預知假設了將來的時間，祂就是知道。預定涉及上帝的旨意，表面看來好像是上帝故意要某些人沉淪，如果我們深入看加爾文的思想，我們發現並非如此。加爾文把預定看作極大的奧秘，超過人的理性所能推敲，上帝是宇宙最高的主宰，人的得救和沉淪不能在上帝以外找到答案，上帝擁有最高的權柄和榮耀，人也不能與他爭辯。加爾文雖然知道預定論會引起無數爭議，他並沒有為此而花很多精力辯論，他把這重要的道理用經驗來總結

4 加爾文說：「關於預定論，其本身是極為複雜的，由於人的好奇心，更使這問題困惑難解。」又說「當他們追究預定論的時候，就是深入神的智慧的極隱密處……叫人自己陷入迷惑，無以自拔。」《基督教要義》卷三·21章1節（香港：文藝，1974）（以下用《基督教要義》三·21·1來代表）。

5 《基督教要義》三·21·5。

：「我們所教訓的不是別的，祇是經驗所已經証實了的。」⁶可見加爾文並非真的要強調預定論，只是失喪的人是一個既成的事實。加爾文在寫給兒童的洗禮問答，避免了雙重預定論，只強調上帝是全能及全善，我們每一個人都要肯定祂愛我們及願意成為我們的天父和救主。⁷

加爾文所重視的是恩典的道理，在他提出預定論之後，他立即用極大的篇幅討論揀選的恩典。揀選出於預定，預定背後蘊涵了上帝的自由主權。⁸上帝揀選以色列人，並不因為以色列人有甚麼好處，只因上帝出於自己的自由主權愛他們，以色列人毫無可誇。「他們之所以高貴，完全出於上帝白白的賜予。」⁹為了最有效的打擊天主教有關「功德」的教導，揀選是最重要的道理，所以他說：「就被揀選者一方面說，是完全根據祂白白施賜的仁愛，與人的功勞絲毫無關。」¹⁰從被揀選者的角度看不被揀選的人，他們自然是被拒絕的，因為揀選與不被揀選是兩個絕對對立的命題。

6 加爾文用聖經支持這理論，但由於邏輯上的推理是如此清晰，所以他也把這道理看為經驗和觀察的結果。John T. McNeill *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, vol. 2, Book 3, ch. 22, section 1, (Philadelphia: The Westminster Press, 1960) p.932, fnt. 4.

7 "The Catechism of the Church of Geneva, that is, a Plan for Instructing Children in the doctrine of Christ" in J K S Reid (edited) *Calvin: Theological Treatises* (Philadelphia: The Westminster Press, 1964) pp.88-139.

8 不少研究加爾文神學的學者都相信加爾文的預定論其目的是要突顯上帝的自由。見Ford Lewis Battles *Analysis of the Institutes of the Christian Religion of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1980) pp.261-262.

9 《基督教要義》三·21·5。

10 《基督教要義》三·21·7。

路德雖然沒有直接主張雙重預定論，但他發現聖經論及上帝的雙重意志，即上帝對人拯救的意願和對人的忿怒。¹¹於路德一如加爾文，否認人在得救或定罪的事上有自由意志，人的自由意志只限於處理世上的產業和財富。¹²所以人的得救與否不能看人的因素，只能由上帝決定，這便涉及上帝的雙重意志。路德指出，除去人類的罪惡和死亡是上帝榮美的旨意，祂不願看見祂的聖民滅亡，可是，祂並沒有廢去祂的審判和毀滅，這是祂隱藏的旨意。當祂說「我不願罪人死亡」，其實祂正是宣告對罪惡的刑罰，¹³這雙重意志不為甚麼，乃是保持著祂在一切事上的「自由」。¹⁴

阿爾托依茲 (Paul Althaus) 留意到如果上帝有雙重意志，則上帝所施出的恩典便會有限，他說：「根據上帝隱密的意志，在很大的程度上路德不贊成祂的道向所有人提供恩典。」¹⁵路德認為，上帝的雙重意志是這樣分配：一是隱藏在道的背後，另一是由道表達出來。上帝在處理與一部份人的關係時，例如那些後來被証實沉淪的人，祂違背了祂在道中所揭示的拯救意願。換句話說，路德並不以為上帝預先定了某些人沉淪，事實上「上帝願意萬人得救，明白真道。」(提前二4) 可是的

11 保羅·阿爾托依茲 (Paul Althaus) 《馬丁路德神學》段琦，孫善玲譯 (新竹：中華信義神學院，1999) 頁375。

12 克爾 (H.T. Kerr) 編《路德神學類編》(香港：道聲，1961) 頁94。

13 Martin Luther *The Bondage of the Will*, trs. by J I Packer and O R Johnston (Cambridge: James Clarke, 1973) p.168.

14 同上 p.170.

15 《馬丁路德神學》頁379。

確有人沉淪，雖然聖經明言：「光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光。」（約一5）但我們仍然不應問上帝，為何容許某些人沉淪，因為這是上帝隱藏的旨意。¹⁶ 我們只能留心聽祂的道，而不是去窺探祂的旨意。¹⁷ 路德從經驗層面接受「有人得救，有人沉淪」的事實，而加爾文則從邏輯的發展指出必定有人沉淪，而這邏輯也在上帝的旨意之內。

加爾文稍後有一篇〈論預定〉的短文，語氣非常強硬，他確定雙重預定論：

祂(上帝)揀選一些得救，祂預定(destined)其他的受永刑。上帝的旨意是最高的，又是一切事物的最基本起因。上帝容許(holds)魔鬼和不敬虔者，也是根據祂的旨意。雖是如此，我們不能說上帝是罪惡的起因，也不能說祂是罪惡之首，或是受罪惡支配。¹⁸

由於上帝的旨意是如此清晰，一切都在祂的旨意之下，當我們說被揀選的人因信而接受上帝揀選的恩典，事實上「他們的被選上並非因他們的信心，而是在時間和理序之前。」¹⁹ 這種強烈的雙重預定論對路德來說是有困難的，路德雖然沒有直接回應，但後來的路德宗思想明顯提出抗議。²⁰

在路德死後三十三年(1577)，支持路德思想的神學家編訂了代表路德宗純正思想的協同式(Formula of Concord)，正式反對加爾文的雙重預定：

同樣的，當我們看到上帝將祂的道賜給某處，卻沒有給另一處；從這地方收回祂的道，但卻把道存放在另一個地方。這裡有人心裡剛硬，盲目，又懷著棄絕上帝道的心；但另一個人雖然也是處於相同的罪況，卻回頭悔改。在這些相似的問題上，保羅（羅十一22）為我們定下了界限，不可越過，即一方面我們該認清上帝的判斷，因為這些刑罰是他們應該受的……因為他們輕視上帝的道……我們不可像加爾文派推論說：上帝既然沒有拯救萬人，就等如不願意萬人得救。²¹

由於兩者在雙重預定論的方向上有分歧，至終導致神學上不同的理解，尤其在恩典是否可以抗拒的問題上，直接影響「一次得救，永遠得救？」的論辯。

三、不自由的意志

雖然路德與加爾文在預定論的意見上有分歧，但二人在論意志不自由的事上卻大致相同。路德為回應伊拉斯姆

¹⁶ *The Bondage of the Will* pp.176-177.

¹⁷ 同上 p.170.

¹⁸ JKS Reid (edited) *Calvin: Theological Treatises* (Philadelphia: The Westminster Press, 1964) p.179.

¹⁹ 同上。

²⁰ 路德宗拒絕「人被揀選受咒詛」的道理，上帝只預定人得永生（徒十三18），沉淪的人是因他們棄絕真道（徒十三46）。米勒爾(John T Mueller)《基督教教義學》(台灣：宣道社，1966)頁613。

²¹ *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trs. and ed. by Theodore G. Tappert, (Philadelphia: Fortress Press, 1959) Article XI, section 57, pp.625-626.

(Erasmus)於1924年寫的书《論自由意志》(*Discussion Concerning Free Will*)，寫了一本重要的神學論著《論意志不自由》(*The Bondage of the Will*)反駁他。無獨有偶，1542年天主教神學家辟茲(Albert Pighius)寫了一本攻擊加爾文的書《十章有關人類自由抉擇及神聖恩典》(*Ten Books on Human Free Choice and Divine Grace*)，加爾文在翌年立即寫了一本《論人類意志的網綁及自由》，原書名字很長：*A Defence of the Sound and Orthodox Doctrine of the Bondage and Liberation of Human Choice against the Misrepresentations of Albert Pighius of Kampen* 在本書中加爾文不單同意路德所言，且為路德受到辟茲的攻擊而辯護。路德指出自亞當墮落後，人失去行善的能力，對上帝的事情毫無自由可言。但辟茲把路德的主張推論為人一切的行動已被決定，人失去一切自由。這點顯然不是路德的原意，加爾文正確地指出，路德所謂在善事上人沒有自由，因為一切善行都出自上帝恩典。²² 加爾文很贊同路德的思想，甚至不滿墨蘭頓(Melanchthon)在奧斯堡信條(Augsburg Confession)中軟化了路德強硬的語氣。²³ 路德與加爾文其實並不否認人在俗世的事上有自由意志，他們反對人在救贖的事情上有自由意志。雖然他們對人在世行善抱著悲觀的態度，但卻沒有否定世俗的文化。路德說：「離開了上帝的恩典，人的意志無力行善。」²⁴ 人的自由意志只有很少的功效，例如「祇能在擠牛奶，蓋房子等事上

22 John Calvin: *The Bondage and Liberation of the Will* (Grand Rapids, Baker Books, 1996) p. 26.

23 同上 P.29.

24 *The Bondage of the Will* p.104.

有效，不能作比這些更大的事。」²⁵ 加爾文比路德有更強的人文主義氣息，他同意路德所說人墮落後只有「犯罪的自由，沒有行善的自由。」²⁶ 但加爾文看自由意志的功效比路德的積極，他認為這世界可以二分如下：一類為地上的事物；另一類為天上的事物。地上的事物包括民政事務，家庭事務和其他一切的文藝科學。人的自由意志用作立法去保障社會家庭的安定，提升人類生活的質素。他說：我們必須承認，人既是合群的動物，他的本性也有助長保存社會的功能，所以我們在各人思想中都可以看出對民政和秩序共有的觀念……(至於)文學和手藝……人不單有學習能力，而且在每樣藝術上有發明的能力，或者改進前人所學。²⁷

人在救贖的事上無能為力，但人在上帝創造的世界仍有很多活動空間，更重要的，加爾文肯定了世俗文化的價值。路德則把世俗事務神聖化，把日常生活納入上帝旨意之中，如韋伯所言路德視「履行世俗義務為上帝應許的唯一生活方式。」以致每一種正當職業在上帝那裡都具有完全同等的價值。²⁸ 可見不自由的意志並不帶來宿命的生活，反之無論信徒與否都可以積極開展自己的前途。更重要的是，由於路德和加爾文都肯定世俗生活的意義，使北歐和北美的基督教(更正教)國家比南歐南美的國家有更佳的經濟發展。²⁹ 因非本文討論範圍，茲不

25 《路德選集·下》頁314。

26 《基督教要義》二·2·7 頁172。

27 《基督教要義》二·2·14 頁178。

28 韋伯《新教倫理與資本主義精神》于曉等譯(北京：三聯，1987)頁60。

29 這是韋伯在前書的結論，詳情可參閱前書。

贅述。如果人對得救的事沒有自由意志，人的得救就不在乎人的行動，純粹是上帝的恩典。上帝負責人的一切得救原因，上帝既是信實的，祂的應許永不落空。

四、得救的確據

路德在施馬加登信條(Smalcald Articles, 1537) 宣告因信稱義是整個信仰的中心，他說：此信條的任何一點都不能放棄或讓步，即使天地、世界萬物將被毀滅……我們所教導和實施的反對教皇、魔鬼、及世界的一切活動都基於這根據，因此我們對它必須完全堅信不移。³⁰

這稱義的教義在路德的理解就是信仰基督，除此以外再無其他，它排除一切自我信靠，信基督與稱義是二而一。當路德突顯因信稱義的道理，目的是破碎一切靠行為稱義的幻想，使整個救贖成為恩典的。加爾文順著這思路發展了無可抗拒的恩典，人信主既是恩典的，這恩典來自上帝，祂必定親自保守。然而，路德與加爾文對信心有很不同的看法：路德看信心是主動的；加爾文看信心是被動的。例如路德論聖餐，使餅和酒成為基督的身體，是因人的信心，他說：「應許和信仰兩者必須相輔而行，因為沒有應許，就無從相信，沒有信仰，應許也不能生效；因為應許是藉信仰成立並應驗的。」³¹ 路德並沒有說

人主動的信心成為得救的條件，但他的確重視信心的動力，他甚至說：「信心創造上帝。」雖然有人把費爾巴哈的名言「人以自己的形象創造上帝」歸咎於路德，這是不公平的。因為路德隨即加上了「不是在上帝的位格裡，而是在我們這些常人裡。」³² 毫無疑問，在我們相信上帝之前，祂已經存在。路德的意思是：只有當我們信靠上帝時，祂才成為「我們的上帝」。加爾文一如路德，否認信心是「信德」（即把信心看成功勞），但信心在他心目中是被動的。他說：「關於稱義，信心不過是被動的，不能帶來任何功勞，以討上帝喜悅，卻唯獨從基督領受我們所必需的。」³³

在得救的事情上，人本沒有任何信心，自從上帝的恩典甦醒了人的信心，人的信心積極參與了救贖的事。由於路德看重信心的主動性，他重視人的主體活動，這點與加爾文的看法不同。在得救的事上，人雖然沒有自由意志，但主體信心是積極的，所以人可以拒絕上帝的恩典。換句話說，當恩典甦醒了人的信心，照道理人應該繼續相信，但經驗告訴我們，的確有人信主以後離棄了，是甚麼原因？在加爾文的邏輯，這問題是不成立的。既然上帝甦醒了人的信心，上帝必定保守這信心不會失落，人的信心是被動的，它不能抗拒上帝的恩典。路德則認為人稱義後可失去信心，如奧斯堡信條(十二條)說：「我們教會棄絕重洗派，他們不認同人既已稱義之後，可能會失去上帝

30 *The Book of Concord*, trs. by Theodore G. Tappert, (Philadelphia: Fortress, 1959) p.292.

31 《路德選集·上》頁270-271，參楊慶球〈從自然與恩典看崇拜禮儀（聖禮）的意義〉《中國神學研究院期刊》二十一期，1996年7月，頁22。

32 *Luther's Work* (Philadelphia: Fortress Press, 1968) p.26, p.227; 轉引自《馬丁路德神學》頁72, *Luther's Work* 下稱LW。

33 《基督教要義》三·13·5 頁212。

的聖靈。」³⁴ 路德絕不會把人失去信心的原因歸咎於上帝。因此，路德從兩方面論述人的沈淪。

1. 在恩典臨到人的時候，人可以拒絕，所以人的沈淪由人自己負責。背後的原因有兩個：（1）上帝願意萬人得救，祂絕不會揀選人或預定人受咒詛，人的沉淪唯一的解釋是因人的拒絕。（2）人的意志不自由，在得救的事上無法參與，但人的意志並非完全被動，雖然在得救的事上一無所誇，但在拒絕救恩的事上要負上責任。路德是走在亞米紐斯(Arminian)和加爾文主義(Calvinism)之間。亞米紐斯相信恩典是普遍的(*gratia universalis*)，它臨到一切的人，人的自由選擇便決定了他是否得救。後來路德宗把那些主張得救基於人神的合作（即施恩與受恩兩重功效），判為協力主義(*synergism*)加以拒絕。³⁵ 加爾文為配合預定的道理，主張恩典是有選擇性地臨到某些人，所以恩典是特殊的(*gratia particularis*)。路德贊同亞米紐斯的普遍恩典，但不贊同得救是由人的自由意志決定。

2. 當人信主後，假定他是真正的重生得救，他有沒有失落的可能呢？加爾文說不可能，路德則說可能。在奧斯堡信條(十二條)這樣說：「我們拒絕諾瓦天派(Novatians)，他們對受洗後犯罪的人不宣告赦罪。」³⁶ 換句話說，路德承認人接受基督後有可能犯罪，一般罪是可以得到宣赦。然而，如果是背棄基

督，如希伯來書所說，重釘基督十字架（來六6），又如約翰一書五章16節說：「犯了至死的罪」，即公然背叛基督或敵對基督，³⁷ 是否仍可得救？按加爾文的邏輯，這些事不會發生，若是真的發生，按加爾文主義者把邏輯往前推，便得到了如下結論：上帝的恩典仍保存他不至沉淪。但加爾文從沒有這樣說，他只強調上帝有足夠的能力保護祂所拯救的人，³⁸ 信主後又離棄的人是因他們從起初並非真信主，並非因為上帝保守不力。³⁹ 路德相信一個人信主後有可能離棄，他們的結局就是焚燒，贖罪的祭也沒有了（來六6；來十26）。他們有回轉的可能嗎？如果一個信主的人得救，離棄以後沉淪，回轉又得救，這樣，得救便成了十分兒戲的事。一個人可能一天經歷多次得救與沉淪，豈非很荒謬？但這假定似是而非，無論加爾文或路德，一定相信這種情況不會發生。按上文所論，人的回轉是單單由於上帝的恩典，人回轉的唯一可能是上帝施恩給他，否則他絕不能回轉。因此人的回轉並不因人的自由意志而來，人離棄了上帝，若非上帝的恩典，他只有繼續沉淪。如果是上帝的恩典，就算一日幾次，也是上帝負責，我們無從詰問。路德與加爾文對得救的理解差異不大，他們二人都相信上帝能拯救人到底。路德很少提及人信主後會失落，在希伯來書六章6節註釋中他解釋：

一個曾經信主的人再次犯罪，例如偏行己路及以自己的

34 *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* p.35.

35 《基督教教義學》頁440。

36 *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* p.35.

37 Raymond E. Brown *The Epistles of John* (New York: Doubleday, The Anchor Bible, 1982)

38 《基督教要義》三·24·6 頁390。

39 同上三·24·7 頁391。

義代替基督的義，是不可能叫他重新懊悔。……正如希伯來書十章26節說：「我們若故意犯罪，贖罪的祭便沒有了。」使徒之所以這樣說是由於早期教會的情勢所然，……在那時不單有人信主後道德變壞，更甚的是把原先接受的信心也失落了。⁴⁰

路德相信人有可能失落信心，但他並非說人的信心可以隨便失落，如林前十三章說愛是永不止息，信心也是永不失敗。而且「由上帝所生，不會犯罪。」（約壹三9）路德所指的是，在上帝裡面的人，沒有任何外在因素可以把人的救恩奪走，「魔鬼雖然是個極驕傲、詭詐、大有能力的靈，但他對那（得救的）人無可奈何。」⁴¹但人自己還是可以放棄，就是不再以基督為他的義。所以他說：「人離開基督，便不能悔改。」⁴²這是路德的經驗，特別在宗教改革的時候，極多人背棄福音，逼迫真道。⁴³最主要的是，路德強調人的沉淪由人自己負責，並不存在上帝雙重預定：既預定人得救，又預定人滅亡。

五、結語

路德與加爾文的精神非常接近，無論在論自由意志，論得

救的恩典，論信心與行為的關係，甚至論預定和揀選人得救的事上，都有一致的看法。加爾文的雙重預定論在後來的加爾文主義發揚光大，但加爾文的重點則在揀選的恩典，而非揀選的反面，即預定人滅亡。他明白從邏輯推理滅亡的人不能在上帝意旨之外，所以人的滅亡也是上帝所預定，這是一個極大的奧秘。雙重預定既建構好，得救的人必然在全能上帝保守之下，永不動搖。「一次得救，永遠得救」便順理成章無可置疑。路德相信人得救來自上帝的恩典，上帝決不會收回祂的恩典，所以人的得救是極其穩妥的。但路德看重信心的主動性，所以在沉淪的事上必須由人自己負責，不能歸咎於上帝的預定，在得救的事上人沒有自由意志（主動的信心），但在離棄上帝的事上卻是由於人不再相信基督。路德不希望有人離棄上帝，但他必須面對一個假設，如果一個真信主的人一旦離棄主，甚至成為魔鬼的同道，他怎可能仍靠先前所立的約而得救。人既已拒絕基督和聖靈，約已經毀了，憑甚麼仍然得救。正如上帝對摩西說：「誰得罪我，我就從我的生命冊上塗抹誰的名。」（出三十二33）華人教會應重視路德與加爾文對唯獨靠恩得救的教義，並且應強調上帝對得救者的保守，這是兩位改教大師所留給我們的遺產。每個神學體系都有它的長處和限制，我們應察看教會的需要進行教導，不必突出某一個論點而排斥其他人的看法。事實上教會是活的機體，聖靈會按不同的情況使人歸向主，僵化的教義只會令上帝的國停滯不前，這是我們閱讀兩位大師著作的基本態度。

40 James Atkinson (ed.) *Luther: Early Theological Works* (Philadelphia: Westminster Press, 1962) p.123.

41 《路德選集·下》頁304。

42 *Luther: Early Theological Works*, p.200.

43 路德坦言：從真的教會中有異端派產生，從路德的運動中有狂熱派和叛徒興起。既然有這樣的事實，人就不必希奇邪惡存在我們中間。（《路德選集·下》頁303。）

“Saved Once for All?”-- A Comparison of the Views of Luther and Calvin

Jason Hing-kau Yeung

Abstract

Luther and Calvin agreed that salvation is by grace alone, but they differed on the issue of human subjective participation. Calvin stressed on God's sovereignty and developed the idea of double predestination as a logical deduction. Human will is passive in the process and individual election is predetermined in God's eternal will and realized by irresistible grace. Luther focused on the human subject's role in responding to divine calling and did not believe that salvation is restricted beforehand to a special group of people. Consequently, Calvin reasoned that perseverance is logically guaranteed in God's will of election and Luther believed that covenantal relation cannot be annulled at will, though the loss of faith is a real possibility.

Response to Jason Yeung

林鴻信 Hong-hsin Lin

作者簡介：

台灣神學院信徒神學系主任。杜培根大學神學博士，Nottingham 大學哲學博士。

回應楊文
「試從路德及加爾文的觀點比較」



本文旨在回應中國神學研究院楊慶球教授大作「試從路德及加爾文的觀點比較」，同時嘗試與加爾文以及路德對話，希望能夠挖掘兩位重要的宗教改革者對「一次得救」與「多次得救」議題的可能看法。

一、加爾文預定論

加爾文明確主張「雙重預定論」，亦即同時主張上帝的預知與預定。一方面，加爾文在《基督教要義》(3·21·5)反駁「預知是預定的原因」的主張，認為「在上帝的睿智中，沒有所謂將來或過去的事，一切都屬於現在」，主張上帝的「預知」與其本性一致，這是出自奧古斯丁傳統，認為上帝存在於「永恆的現在」，如奧古斯丁所說：「在你裡面，今日永不消失。」¹另一方面，加爾文主張「預定」是出於上帝旨意說：「所謂預定，乃是上帝的永恆旨意，就是神自己決定，他對世界的每一個人所要成就的。」²

由加爾文觀點來看，人的拯救完全出於上帝主權，被棄絕者雖然在上帝「預定」當中，卻必須自己負責，因為儘管「揀選由神的呼召而證實，被棄絕者的滅亡是自己所招致的」³。值得深入探討的是，加爾文並不認為人有可能完全了解上帝預定的內涵，他警告那些窮究上帝旨意者說：「當他們追究預定

1 Augustine, *Confessions* (Harmondsworth: Penguin, 1961), 1.6.

2 加爾文《基督教要義》三·21·5。

3 加爾文《基督教要義》三·24的章名。

論的時候，他們就是深入神的智慧的極隱密處，在這裡一個粗心而又自信的唐突者，對於他的好奇心是無法滿足的，只是叫自己陷入迷途，無以自拔。」⁴由此看來，有關「一次得救」與「多次得救」的爭論，加爾文應當會贊同「一次得救」，但是必須加上「在上帝旨意的奧祕裏」。

二、「主動的信心」與「被動的信心」

楊文的重要創見，在於認為路德主張「主動的信心」，而加爾文主張「被動的信心」，然而這只是在同樣強調上帝主權下的兩種不同著重點，路德偏向對於人的信心的強調，加爾文偏向對於上帝作為的強調，二者對於上帝恩典都無疑義，加爾文主張重生得救之後不再有失落之可能，而路德認為失落信心是可能的，卻都同樣認定「一次得救」，因為人的回轉是單單出於上帝恩典。

本文對楊文有關路德主張「主動的信心」的部份，有些不同的看法，不過路德神學十分龐雜而難以整理，也不容易有定論，在此試著提出己見就教如下。楊文引述阿爾托依茲所著《馬丁·路德的神學》裡面路德觀點「信心創造上帝」，論證路德主張「主動的信心」，然而阿爾托依茲只是強調路德藉此認為「信心歸榮耀與上帝」，中譯本將這段的開頭譯為，「人的信仰給上帝以榮耀，這來自他的神性」⁵，並不夠清楚，原

4 加爾文《基督教要義》三·21·1。

5 阿爾托依茲《馬丁·路德的神學》(南京：譯林，1998)頁42。

文是「上帝在人的信心中降臨而與其神性的榮耀相稱」⁶，明確地指向「信心歸榮耀與上帝」。

參照《路德文集》英譯本⁷，可知在阿爾托依茲所引述原文的情境之下，路德強調的是信心「歸榮耀與上帝」的能力，為理性所不能，唯有信心能夠高舉神性甚至在我們裡面創造神性。楊文據此認為路德主張「只有當我們信靠上帝時，他才成為『我們的上帝』」，恐有過度詮釋之嫌。《路德文集》英譯本註釋者提醒，這類的陳述帶來路德重視主觀信心的印象，然而還有許多其他陳述，呈現上帝客觀作為並不因人具有信心與否而有所改變，因此註釋者認為從路德神學整體對信心與啟示的觀點之下來看會比較平衡。⁸

楊文又根據奧斯堡信條論述人「失去信心」的可能性，然而奧斯堡信條第十二條論及「悔改」，反對重洗派「人在稱義之後不可能失去聖靈」的主張，只是申論「終生悔改」之必要，這與路德一貫主張「同時是義人與罪人」一致，焦點並非如楊文所述，「路德則認為人稱義後可失去信心」；而奧斯堡信條第十二條棄絕諾窪天派，是反對其不肯宣赦悔改者，並未論及有無不可赦免之死罪，楊文據此主張「路德相信一個人信主之後有可能離棄，他們的結局就是焚燒，贖罪的祭也沒有了」，似乎有些推論過快。楊文又引述路德註釋希伯來書六章

6節，認為「路德相信人有可能失落信心」，然而路德註釋重點是，「不信」的關鍵在於人以為可以在基督恩典之外，靠著自己義行，卻導致失落，路德並未直接論及從「真正的信心」失落的可能。⁹然而，根據路德一貫主張「同時是義人與罪人」的精神，信主的人是需要「不斷悔改」的。

至於楊文引證早期路德著作〈教會被擄於巴比倫〉：「應許和信仰兩者必須相輔而行，因為沒有應許，就無從相信，沒有信仰，應許也不能生效，因為應許是藉信仰成立並應驗的。」¹⁰楊文將此做為路德主張「主動的信心」之佐證，然而這段文字是在申論信心與「聖禮果效」之關連，而非「得救與否」。況且路德對信心與聖禮的關係，在後期有所改變，傾向重視上帝的應許，而比較少論及人的信心，路德在聖餐觀的「同質說」主張就是一例，十分強調上帝單方面的作為。

路德《論意志之束縛》一書，更是遠離「主動的信心」之觀點，路德在結論部分從五個角度申論人「沒有自由意志」，首先就是以預定論的前提來證明人「沒有自由意志」¹¹，可見路德傾向認同預定論。在書中，路德又將人的意志比擬成牲畜，若是上帝來騎，就遵行上帝旨意，若是魔鬼來騎，就順從魔鬼意思，人本身不能主導¹²。若以此書為根據，可以斷定路

⁹ M.Luther, *Early Theological Works* (Philadelphia: Westminster, 1962), pp.122-123.

¹⁰ 路德《路德選集·上》，頁270-271。

¹¹ M.Luther, *The Bondage of the Will* (London: James Clarke, 1957), p.317. 參見林鴻信《覺醒中的自由》(台北：禮記，1997)頁128-129。

¹² M.Luther, *The Bondage of the Will*, pp.103-104.

⁶ P.Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Guetersloh: Guetersloher Verlaghaus, 1962), p.50.

⁷ LW, 26, 227.

⁸ LW, 13, 88, n.21.

德並未主張「主動的信心」。整體而言，即使談論到信心時，路德仍經常強調上帝的主權，信心並非「人的作為」，而是「上帝所賜」，信心也非領受上帝恩典的「條件」，而是領受上帝恩典的「管道」。

關於預定論的主張，根據阿爾托依茲的看法，路德並未像加爾文建立雙重預定論的教義，因此在這一點上路德是「非理論」而是「教牧的」¹³。然而阿爾托依茲這段討論是接續在路德論及「隱藏的上帝」以及「揀選的奧秘」之後，路德主張基督徒應當先持守¹⁴「顯明的上帝」，建立起得救的信心，談論「隱藏的上帝」是為了「被揀選者」的緣故。¹⁵可見路德十分強烈地主張「上帝的揀選」，只是為了教牧應用的緣故，寧可延後教導，即使路德並未明確主張預定論，其強烈主張上帝揀選的看法，使其對上帝在拯救事上的主權，與加爾文差距並不大，應當不是主張「主動的信心」，而是傾向認同「被動的信心」。由此來看「一次得救」與「多次得救」的爭論，路德與加爾文應當無甚差距。

三、結論

「一次得救」與「多次得救」的爭論，事實上探討重點應當在於究竟真正「得救與否」，對加爾文與路德而言，這是全然

在於上帝旨意的奧秘裏。即使如加爾文明確主張雙重預定論，也認為上帝的旨意不可測度，而路德並未明確主張雙重預定論，也一再申論「隱藏的上帝」，同樣認為上帝的旨意不可測度，二者的神學，同樣呈現上帝在拯救事上的主權，為上帝的自由留下空間，這是一種透過神學理論建構，表達對上帝敬虔的方式。在「一次得救」與「多次得救」的爭論裏，「在上帝旨意的奧秘裏」應當重於「幾次得救」，而「一次得救」顯然更加合乎上帝的信實。本文認為二位宗教改革者的立場，可以簡述如下：一次得救，在上帝旨意的奧秘裏；多次悔改，在上帝慈愛的恩典裏。

進而言之，若是非得驗證「得救與否」不可，路德神學可以提供一些啟發。路德神學的焦點在於「稱義」，然而稱義的主權在於上帝，「稱義與否」全然在於上帝，人固然可以藉著信，領受被稱義，然而「稱義與否」仍然在於上帝的奧秘，若是非得驗證不可，只能就「愛人與否」方面著手。路德認為，若是相信上帝者，必然愛人，然而反之並不成立，亦即愛人者並不足以證明相信上帝。所以路德的主張等同於：若是不愛人，必定不相信上帝，也必定不被稱義。若將「得救」替代「稱義」，「得救與否」在於上帝的奧秘，若是非得驗證不可，「不愛人」與「不信上帝」乃至「不得救」，是一脈相連，足以警惕，應當合乎路德神學的精神。

13 阿爾托依茲《馬丁·路德的神學》(南京：譯林，1998)，頁288。

14 同上，中譯本翻譯成「完全贊同」。

15 同上，中譯本將「被揀選者」翻譯成「揀選」。

阿民念對得救確據的觀點

*Arminian View on the Assurance
of Salvation*

陳吉松 Daniel C.S. Chen

作者簡介：

聖光神學院院長，Asbury Theological Seminary
哲學博士。

一、阿民念的觀點

信仰條款：信徒在最終可能離棄真道或從信仰中跌倒

阿民念從未在任何一個時間主張過：「信徒在最終一定會從信仰或救恩中跌倒或離棄。」¹……相反的，阿民念主張(1)信徒從信仰中跌倒是可能的；(2)信徒從救恩中跌倒是可能的。對於第二句，當我們嚴密及準確的檢視時幾乎沒有不承認如下的事實：「對眾信徒而言只要他們仍然繼續相信，那麼從救恩中失落是不可能的」。因為如果這是可能的話，那麼上帝的大能在拯救相信的人身上就受到壓制。反之，如果信徒不謹慎，存著不信心的惡心，離棄起初確實的信心，則有可能離棄真道。這也是希伯來書的作者對每一個重生得救的基督徒之警戒：「弟兄們，你們要謹慎，免得你們中間，或有人存著不信的惡心，把永生上帝離棄了。總要趁著還有今日，天天彼此相勸，免得你們中間，有人被罪迷惑，心裡就剛硬了。我們若將起初確實的信心，堅持到底，就在基督裡有分了。」(來三 12-14)。因此，阿民念認為，有一些信徒有可能最終會離開真道或從信仰中跌倒(It is for “some” believers finally to fall away or decline from the faith)。

二、衛斯理的觀點

約翰衛斯理也持同樣的主張，他不同意信徒可以無條件的

¹ James Arminius, *The Works of James Arminius*, translated by James Nichols (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996) Vol.1, p.741.

得蒙保守。他認為信徒永得保守的盼望是建立在信心及順服的生活上。²他相信在這種基礎上得救的確據不只可能，也是每一基督徒的特權。這個確據有雙重的基礎，那就是聖靈與我們的心同證我們是上帝的兒女。我們的心靈的見證是指著我們的靈，我們的理性或悟性因著聖經啟示誰是上帝的兒女以及誰不是上帝的兒女。如果你有這些聖經的標幟(Scriptural marks)，你就是上帝的兒女。衛斯理稱這個確據是客觀的、間接的據證，也就是說，聖經作為他的標準。如果一個人察看他自己的生生活符合聖經所說的子嗣的經文，那麼他在理性上可以確信他是神的兒女。另一方面聖靈的見證為一靈魂內在的印記，它是上帝的靈直接對我的靈作見證：我是上帝的兒女；耶穌愛我；為我捨己；我的眾罪都被除掉；我已經與上帝和好。³對衛斯理而言，這是主觀的確據，而且它給一個人有一直接內在的得救的把握。

三、聖經的觀點

事實上，仔細查考聖經可知聖經有多處經文支持信徒背道的可能性，茲列舉如下：

1. 希伯來書六章 4-5 節：「論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們重新懊悔了。」這段經文的「蒙了光照」、

² Allan Coppedge, *John Wesley in Theological Debate* (Wilmore, KY: Wesley Heritage Press, 1987) p.142.

³ John Wesley, *The Witness of the Spirit I*, Works, V, p.115.

「嘗過天恩的滋味」、「又於聖靈有分」、「覺悟來世權能的人」等，很明顯是指那些真正重生得救的基督徒，而且還可能是信仰上重要的人物，他們若不儆醒，有可能離棄道理。一個表面上重生得救的假信徒如何能蒙了光照，又嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分（有聖靈之印記），又覺悟來世的權能（如使徒之權柄）呢？

2. 希伯來書三章 12-14 節：「弟兄們，你們要謹慎，免得你們中間，或有人存著不信的惡心，把永生上帝離棄了，總要趁著還有今日，天天彼此相勸，免得你們中間，有人被罪迷惑，心裡就剛硬了。我們若將起初確實的信心，堅持到底，就在基督裡有分了。」這段經文不是只是「假設真正得救者可能喪失救恩，以資警告」，⁴ 因為若是真正得救者不可能喪失救恩，卻警告他可能喪失救恩，這是毫無意義的。事實上，聖經明說：「因為那日子以前，必有離道反教的事」（帖後二 3）；「聖靈明說，在後來的時候，必有人離棄真道，聽從那引誘人的邪靈。」（提前四 1）

3. 彼得前書二章 20-21 節：「倘若他們因認識救主耶穌基督，得以脫離世上的污穢，後來又在其中被纏住制伏，他們末後的景況，就比先前更不好了。他們曉得義路，竟背棄了傳給他們的聖命，倒不如不曉得為妙。」「認識」在希臘文是指著他們對救主耶穌基督有充足的認識，而且因著這個認識，曾經脫離了世上的敗壞。換言之，這些人是曾經是蒙了救恩的人，

⁴ 沈介山《信徒神學》（台北：華神出版社，1994 修訂版）頁 457。

後來又在情慾、貪心中被纏住、被打敗。有人說，「這些人」是指著「假師傅」說的，他們根本一開始就沒有得救。可是只要我們仔細看上下文，就可知道，這些人是曾經被主買回來的（彼後二 1），只是後來某些因素離棄真道，連買他們的主也不承認，但由於他們仍站在教導位置，故被使徒稱為「假師傅」。

4. 歌羅西書一章 23 節：「只要你們在所信的道上恆心，根基穩固，堅定不移，不至被引動失去（原文作離開）福音的盼望，這福音就是你們所聽過的……」這封信是保羅寫給歌羅西信徒的。這些信徒「從前與上帝隔絕，因著惡行，心裡與祂為敵。但如今祂藉著基督的肉身受死，叫你們（這些信徒）與自己和好，都成了聖潔，沒有瑕疵，無可責備，把你們引到自己面前」（西一 21-22）。顯然，對這些得救重生的基督徒，保羅勸勉他們如何保守福音的盼望。那個條件就是要「在所信的道上恆心，根基穩固……」如此才「不至被引動失去福音的盼望」，這不就是阿民念及衛斯理所堅持的，信徒永得保守的盼望是建立在恆久的信心及順服的生活上嗎？

四、重新詮釋主耶穌的話

主耶穌曾說過：「我又賜給他們永生，他們永不滅亡，誰也不能從我手裡把他們奪去。我父把羊賜給我……誰也不能從我父手裡把他們奪去」（約十 28-29）。這要如何解釋？這經文常被引用來作為支持「一次得救，永遠得救」的主要證據。然而，當我們引用這兩節經文時，要注意第 28 節的「又」。這

個「又」是根據27節而來。第27節是說到屬主的羊會聽主的聲音，而他們也跟著主。希臘文的「聽」和「跟」都是現在式，是持續不斷的動作。這就是說，對於那些現在及將來繼續聽從主，跟從主的人，一定可以得永生，他們也永不滅亡。這個解釋就與上述四處經文前後一致，不互相矛盾了。是的，主的羊只要在所信的道上恆心就不至被引動失去救恩。這段經文之脈絡是在說明好牧人能保護他的羊，因此沒有任何賊、強盜及狼能搶奪主的羊。沒有任何人或魔鬼能從上帝手裡把主的羊奪去，任何一個人或魔鬼想用搶奪、逼迫、威脅的方式對一個信徒施加這種手段時，主耶穌必會保守，護衛信靠祂的人。另外，耶穌所說，「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的」（約六44a），「……到我這裡來的，我總不丟棄他」（約六37b）。在此，「人的意志」及「相信」在救恩上似乎沒有地位。但是，我們不要忽略耶穌接下來另一平衡的教訓，「凡聽見父之教訓又學習的，就到我這裡來」（約六45b）。在此，基督宣稱一個人之回應主的信息乃在於那人願意「聽及學習」父的教訓。當然，那些敵對耶穌的猶太人不是祂的羊，他們不能聽祂的聲音。但是他們之所以被排除在主的羊圈之外，是因他們繼續拒絕父的聲音。

五、猶大的例證

猶大是不是一開始就沒有真正信主？這是個備受爭議的議題，但是首先必須先界定幾個名詞：相信主的，我們稱為信徒，這已是重生得救了。進一步跟隨主的，我們稱為門徒，而

從門徒中又挑選十二人耶穌稱他們為使徒（路六12-13），這十二人包括賣耶穌的加略人猶大（可三19）。彼得說：「他本來列在我們數中，並且在使徒的職任上得了一分」（徒一17）。一個未重生得救的人，能接受使徒的職分嗎？能傳主的道嗎（可三14）？能從主領受權柄能力趕鬼醫病嗎（可三14-15；太十1；路九1-2）？如果是的話，那我們對主經過徹夜的禱告，揀選人承受使徒聖職之事，只能說太隨便了。神學院可能會犯錯選一個未得救的人讓他成為神學生，接受裝備，出去事奉，但耶穌卻知道萬人的心，祂不會犯錯。那麼，這句話「只是你們中間有不信的人。耶穌從起頭就知道誰不信祂、誰要賣祂」（約六64），要怎麼解釋？徐國銘教授對此有不錯的解釋；他說：

「不信的人」與「誰不信祂」皆為複數，「誰要賣祂」則為單數。在時態方面，第一個「不信」是現在式，第二個「不信」是現在分詞，兩者皆指當時不信。這是在主耶穌說了「你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裡面」之後就有人不信了。「從此祂門徒中多有退去的，不再和祂同行」（約六66）。這也證明，本來是信徒，也是門徒的，也會有因不信而退去失喪的；而這些不信的門徒中就包含了賣主猶大。雖然他沒有退去，但心裡已埋下了不信之種子。後一句「誰要賣祂」……希臘文的時態是未來分詞，換句話說，使徒約翰說出猶大在當時是已經不信了，而這不信的人在未來將會賣主、背叛主。使徒約翰特別把「誰不信祂」、「誰要賣祂」這兩句話連在一起，已經說明了猶大將來

的出賣主，是因猶大在當時，已經是不信主了，而這些情形，主耶穌從起頭就知道了。⁵

因此，猶大在耶穌的那次談話之前是信主的，在那之後，則埋下不信之種子。當主說「只是你們中間有不信的人」時，祂已知道猶大的心開始「不信了」，祂立刻發出警告。可惜，在主多次的警告及無限的寬容中，猶大不但沒有理會主的警戒，反而離棄真道，往罪惡裡直奔，終而作出不可原諒的事。最後，猶大是後悔了，可惜這個後悔不是向著主發出的後悔，反而是向著冷漠、無恩典、無情義的祭司長和長老說的。他們的反應是「那與我們有什麼相干，你自己承當罷」（太廿七4）。如果他當時回轉過來向著主懊悔，如同彼得向主認罪悔改，我想結局也許很不一樣。

結 論

從約翰衛斯理對得救確據之觀點，聖經之經文支持，主耶穌說過的話之重新詮釋，最後列舉問題人物猶大為例等足以說明，支持阿民念的觀點有相當充分的根據，即一個已經蒙光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，覺悟來世權能的人，若不在所信的道恆心，有可能被引動失去福音的盼望，離棄真道。

Arminian View on the Assurance of Salvation

Daniel C.S. Chen

Abstract

This article surveys the Arminian position on the theme of assurance. Arminius asserts that believers could fall away if not watchful. John Wesley considers that assurance is conditioned upon one's continuation in faith and obedience. New Testament passages from Hebrews, 1 Peter, Colossians and John are cited to explain the active human role in the perseverance of faith. The author considered Judas as a true believer on the basis of Christ's calling him to be one of his disciples and he took part in kingdom work just like the other eleven disciples. Judas' loss of faith came afterwards as a result of change of heart.

⁵ 徐國銘《預定與自由的神》（台中：浸宣出版社，1995）頁25-26。

從聖經看「聖徒永蒙保守」

Biblical Perspective on the Preservation of the Saints

王瑞珍 Amos Wang

作者簡介：

台灣彰化人，政治大學畢業，中華福音神學院道學碩士，美國 Reformed Theological Seminary 神學碩士，曾任中福出版社社長，現任中華福音會神學院研究員。

前言

聖徒永蒙保守(The Perseverance of Saints)也可翻譯成「聖徒堅信到底」或是「聖徒的恆忍」。筆者選擇「永蒙保守」，並不是由於它比較符合英文的原意，而是由於它比較合乎聖經的原意，因為關於永生，聖經強調神的保守遠超過強調人的堅信與恆忍。

這篇報告主要是用歸納法(inductive method)來討論問題，筆者把全本新約再讀一次，盡量作一個地毯式的搜索，把提到「聖徒將永蒙保守，不會再失喪」的經文找出來，歸納出其重點；也把和「可能會失喪」有關的經文找出來，歸納出其重點；然後兩者作個比較，再來歸納出一些結論。

一、「永蒙保守」的經文根據

1. 神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。(約三16)

2. 信子的人有永生；不信子的人得不著永生，神的震怒常在他身上。(約三36)

3. 人若喝我所賜的水就永遠不渴。我所賜的水要在他裏頭成爲泉源，直湧到永生。(約四14)¹

¹ 主耶穌所賜的「活水的泉源」就是指信他之人要受聖靈說的，請看約七38-39：「信我的人就如經上所說：『從他腹中要流出活水的江河來。』耶穌這話是指著信他之人要受聖靈說的。那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得著榮耀。」

4. 我實實在在的告訴你們，那聽我話、又信差我來者的，就有永生；不至於定罪，是已經出死入生了。(約五24)

5. 凡父所賜給我的人必到我這裏來；到我這裏來的，我總不丟棄他。因為我從天上降下來，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我來者的意思行。差我來者的意思就是：他所賜給我的，叫我一個也不失落，在末日卻叫他復活。因為我父的意思是叫一切見子而信的人得永生，並且在末日我要叫他復活。(約六37-40)

6. 若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的；到我這裏來的，在末日我要叫他復活。……我實實在在的告訴你們，信的人有永生。(約六44,47)

7. 我是從天上降下來生命的糧；人若喫這糧，就必永遠活著。……喫我肉、喝我血的人就有永生，在末日我要叫他復活。(約六51,54)

8. 我的羊聽我的聲音，我也認識他們，他們也跟著我。我又賜給他們永生；他們永不滅亡，誰也不能從我手裏把他們奪去。我父把羊賜給我，他比萬有都大，誰也不能從我父手裏把他們奪去。」(約十27-29)

9. 耶穌對他(馬大)說：「復活在我，生命也在我。信我的人雖然死了，也必復活，凡活著信我的人必永遠不死。你信這話麼？」(約十一25-26)

10. 我與他們同在的時候，因你所賜給我的名保守了他們，

我也護衛了他們；其中除了那滅亡之子，沒有一個滅亡的，好叫經上的話得應驗。（約十七12）

11. 就如罪作王叫人死；照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。（羅五21）

12. ……你們既從罪裏得了釋放，作了神的奴僕，就有成聖的果子，那結局就是永生。因為罪的工價乃是死；惟有神的恩賜，在我們的主基督耶穌裏，乃是永生。（羅六22-23）

13. 我們曉得萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。……預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀。……誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難麼？是困苦麼？是逼迫麼？是飢餓麼？是赤身露體麼？是危險麼？是刀劍麼？……然而，靠著愛我們的主，在這一切的事上已經得勝有餘了。因為我深信無論是死，是生，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，是高處的，是低處的，是別的被造物，都不能叫我們與神的愛隔絕；這愛是在我們的主基督耶穌裏的。（羅八28-39）

14. ……神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵；又因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分。（弗一4-5）

15. 不要叫神的聖靈擔憂；你們原是受了他的印記，等候得贖的日子來到。（弗四30）

16. 我深信那在你們心裏動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子。（腓一6）

17. 但主是信實的，要堅固你們，保護你們脫離那惡者（或作脫離兇惡）。（帖後三3）

18. 凡靠著他進到神面前的人，他都能拯救到底；因為他是長遠活著，替他們祈求。（來七25）

19. 我們憑這旨意，靠耶穌基督，只一次獻上他的身體，就得以成聖。……因為他一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全。（來十10,14）

21. 若山羊和公牛的血，並母牛犢的灰，灑在不潔的人身上，尚且叫人成聖……何況基督……祂的血豈不更能洗淨你們的心？……叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。（來九13-15）

22. 願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！他曾照自己的大憐憫，藉耶穌基督從死裏復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望，可以得著不能朽壞、不能玷污、不能衰殘、為你們存留在天上的基業。你們這因信蒙神能力保守的人，必能得著所預備，到末世要顯現的救恩。因此，你們是大有喜樂；但如今，在百般的試煉中暫時憂愁……所以要約束你們的心，謹慎自守，專心盼望耶穌基督顯現的時候所帶來給你們的恩。（彼前一3-6,13）

23. 凡從神生的，就不犯罪，因神的道（原文作種）存在他心裏；他也不能犯罪，因為他是神生的。（約壹三9）

24. 那能保守你們不失腳、叫你們無瑕無疵、歡歡喜喜站在他榮耀之前的我們的救主獨一的神……（猶 24）

25. 現在，你要告訴我僕人大衛……我要作他的父，他要作我的子；他若犯了罪，我必用人的杖責打他，用人的鞭責罰他。但我的慈愛仍不離開他，像離開在你面前所廢棄的掃羅一樣。（撒下七 8,14-15）

26. 義人的腳步被耶和華立定；他的道路，耶和華也喜愛。他雖失腳也不至全身仆倒，因為耶和華用手攙扶他（詩卅七 23-24）。

27. 人靠惡行不能堅立；義人的根必不動搖。（箴十二 3）

28. 因為，義人雖七次跌倒，仍必興起；惡人卻被禍患傾倒。（箴廿四 16）

29. 古時耶和華向以色列顯現，說：我以永遠的愛愛你，因此我以慈愛吸引你。（耶卅一 3）

從以上這麼多處的經文中，我們可以很清楚地看見我們所得到的永生是很確定的，這些經文中有九次提到永生，也提到永生是「不至滅亡」、「永不滅亡」、「永遠不死」、「永遠活著」，反過來說，如果得救之後，還會再死，還會再失喪，這算是永生嗎？應該稱為「暫生」是不是？

主耶穌清楚地、明確地、一再地表達祂對聖徒主動的、永遠的、一直到底的保守，例如：「到我這裏來的，我總不丟棄

他。」（約六 37）、「他所賜給我的，叫我一個也不失落，在末日卻叫他復活。」（約六 39）、「喫我肉、喝我血的人就有永生，在末日我要叫他復活。」（約六 54）。「總不丟棄」、「一個也不失落」這是很肯定的語氣，而且是「直到末日」。

「他們永不滅亡，誰也不能從我（指聖子）手裏把他們奪去」（約十 28）。主耶穌自己已經夠本事足以保護我們了，但是為了使我們更加確定，祂還把父抬出來，祂說：「我父把羊賜給我，他比萬有都大，誰也不能從我父（指聖父）手裏把他們奪去」（約十 28-29）。

保羅多次用很肯定的口氣提到我們所得到的救恩是很穩固的，例如：他十次提到「永生」（羅二 7、五 21、六 22、六 23，加六 8、提前一 16、三 15、六 12，多一 2、三 7），他屢次強調我們所得到的永生其實神事先所預知、預定、揀選的——「因為他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀。」（羅八 29-30）——在這兩節經文中，他明確地指出「預知→預定→呼召→稱義→得榮耀」這個過程乃是神很主動的、肯定的作為。並且他隨即在下文指出我們所蒙的恩是多麼地絕對——「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難麼？是困苦麼？是逼迫麼？是飢餓麼？是赤身露體麼？是危險麼？是刀劍麼？……我深信無論是死，是生，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，是高處的，是低處的，是別的受造之物，都不能叫我們與神的愛隔絕；這愛是在我們的主基

督耶穌裏的。」(羅八28-39)請特別注意無論是「現在的事，將來的事」都不能叫我們與基督的愛隔絕，這些話應該是很清楚的；我們在基督裡所得到的愛是永遠的，是誰也奪不走的——包括魔鬼(帖後三3)。

接下來是希伯來書，希伯來書雖然提到最多次的警告，讓人覺得似乎信的人還可能會再失喪，可是關於「救恩是很確定的」它也講很多次，例如：

(1)「拯救到底」(來七25)，祂如何能「拯救到底」呢？「因為祂是長遠活著，替他們祈求。」

(2)「叫那得以成聖的人永遠完全」他只要講完全就好，為什麼要講「永遠完全」呢？這當然在表示我們的得救是很穩固的。

(3)「叫蒙召之人得著所應許永遠的產業」(來九13-15)。

(4)希伯來書稱信徒為「神的兒女」(來二10、十二5-11)、基督的弟兄(來二12,17)、神的家人(來三6)等，無論是兒女、弟兄、家人，這些稱呼都有「永久」的含意在其中。朋友不一定是永恆的，但家人的概念是永恆的。

彼得也說到一個很堅決的保證，他說：「……祂曾照自己的大憐憫，藉耶穌基督從死裏復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望，『可以得著』不能朽壞、不能玷污、不能衰殘、為你們存留在天上的基業。你們這因信蒙神能力保守的人，『必能得著』所預備，到末世要顯現的救恩。」「可以得著」再加

上「必能得著」，豈不是很確定嗎？必能得到什麼呢？得著最後的救恩，不只是現在的救恩而已。

此外，約翰提到「凡從神生的，就不犯罪，因神的道(原文作種)存在他心裏；他也不能犯罪，因為他是由神生的」(約壹三9)。這節並沒有直接提到永生的問題，我為什麼要選這節出來呢？因為很多人說我們一犯罪就失去永生了，可是約翰說我們「就不犯罪」，「也不能犯罪」，原因有兩個：(1)神的道(原文是「種」)存在我們心裏，(2)我們是從神生的。神是永恆的，從神生的有神的種，當然也是永恆的。雖然我們知道每個基督徒都還有罪，這裡說的「不犯罪」的意思是「已經脫離犯罪的習性了，罪的權勢已經不能在我們身上作王了」，我們雖然還可能「偶然被過犯所勝」(加六1)，甚至跌得很慘，但我們已經得到了不犯罪的新生命，因此不會再失喪了。猶大也說：「那能保守你們不失腳、叫你們無瑕無疵、歡歡喜喜站在他榮耀之前的我們的救主獨一的神……」(猶24)這節提到上帝必保守我們不失腳，叫我們能無瑕無疵地來到神的面前。

關於永蒙保守，新約聖經提到比較多，不過我們還是可以從舊約得到一些保證。例如：

(1)上帝對大衛說：「我要作他的父，他要作我的子；他若犯了罪，我必用人的杖責打他，用人的鞭責罰他。但我的慈愛仍不離開他，像離開在你面前所廢棄的掃羅一樣。」(撒下七14-15)換句話說，同樣是犯罪，祂的慈愛不離開大衛，但

他的慈愛卻離開掃羅，為什麼呢？這牽涉到上帝的揀選與預定的問題。簡單地說，因為大衛是神所揀選成為神兒女的，所以就永蒙保守，而掃羅只是在百姓的要求之下被選為王的，所以未蒙保守到底。

(2) 詩篇也間接談到同一個法則：「義人的腳步被耶和華立定；他的道路，耶和華也喜愛。他雖失腳也不至全身仆倒，因為耶和華用手攙扶他」（詩卅七 23-24）。基督徒可能會跌倒，但是不會倒地不起，因為上帝會把他扶起來，當然上帝也會處罰他。

(3) 「義人雖七次跌倒，仍必興起；惡人卻被禍患傾倒」（箴廿四 16）。這一節也是和詩卅七 23-24 同樣的法則。

(4) 「耶和華向以色列顯現說，我以永遠的愛愛你，因此我以慈愛吸引你」（耶卅一 3）。這裡再一次強調神的拯救與恩惠是永恆的。

二、「可能失落」的經文根據

相信基督徒重生得救之後還可能失落的人，最常引用的經文主要是以下這十三處。

1. 「豈不知在場上賽跑的都跑，但得獎賞的只有一人？你們也當這樣跑，好叫你們得著獎賞……所以，我奔跑不像無定向的；我鬥拳不像打空氣的。我是攻克己身，叫身服我，恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」（林前九 24-27）

在這裡保羅以鬥拳和賽跑為例，勉勵我們不但要有明確的目標，而且要「攻克己身，叫身服我」，免得「我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」這裡「被棄絕」是什麼意思呢？它是不是指「失喪」呢？要了解這一點，必須先了解下文的一個關鍵字就是「傳福音」的這個「傳」(κηρυσσω)字，它除了傳布，也有「宣布」的意思，這一節是以競賽後頒獎的場面作比喻，保羅不希望自己「宣布」別人入選（得勝、得獎），而自己卻落選了。從上下文來看，這只是一個比喻，它的意思應該是勉勵我們要努力奔跑才能贏得獎賞，而不是建立一個教義——若不夠努力，就會永遠沈淪。

2. 「……我們的祖宗從前都在雲下，都從海中經過，都在雲裏海裏受洗歸了摩西；並且都喫了一樣的靈食，也都喝了一樣的靈水……但他們中間多半是神不喜歡的人，所以在曠野倒斃。這些事都是我們的鑑戒，叫我們不要貪戀惡事，……也不要拜偶像，……我們也不要行姦淫，像他們有人行的，一天就倒斃了二萬三千人……遭遇這些事，都要作為鑑戒……所以，自己以為站得穩的，須要謹慎，免得跌倒。你們所遇見的試探，無非是人所能受的。神是信實的，必不叫你們受試探過於所能受的；在受試探的時候，總要給你們開一條出路，叫你們能忍受得住。」（林前十 1-13）

在此保羅用以色列的祖宗倒斃在曠野為例，警戒那些「自以為站立得穩」的人要謹慎「免得跌倒」。既然以色列的祖宗有不少已經失喪（倒斃）了，很自然的聯想是：「我們如果不小心，也將失喪。」但是，這一段聖經的關鍵在於「跌倒」這

個字，它不一定是指永遠沉淪，也有可能只是暫時跌倒，連屬靈的偉人大衛、彼得都有跌倒的記錄，卻沒有沈淪。因此這段經文主要的用意是警戒我們不要「自以為站立得穩」，它的用意不是建立一個「重生得救之後還可能失喪」的教義——保羅為了避免使我們產生誤解，他在第12節的警告之後，馬上加上第13節的應許：「你們所遇見的試探，無非是人所能受的。神是信實的，必不叫你們受試探過於所能受的；在受試探的時候，總要給你們開一條出路，叫你們能忍受得住。」這一節所強調的顯然是「神的保守」。

3.「基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。我保羅告訴你們，若受割禮，基督就與你們無益了。我再指著凡受割禮的人確實的說，他是欠著行全律法的債。你們這要靠律法稱義的，是與基督隔絕，從恩典中墜落了。」(加五1-4)

這裡保羅提到「要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制……若受割禮，基督就與你們無益了……你們這要靠律法稱義的，是與基督隔絕，從恩典中墜落了。」這是一個假設，也是一個警告，其目的是讓當時那些還沒有整套新約聖經可讀的信徒明白「靠律法稱義」是不可能的，必須信靠基督才能稱義。這一節經文的主旨並不是「已經因信稱義還會失喪」，而是「不要從因信稱義的恩典中掉回『律法主義』裡頭」。那時有人主張除了信耶穌還要守割禮才可以稱義，保羅責備這些人，說這些人是與基督隔絕，從恩典中墜落了。保羅警告的是那些主張靠律法稱義的人，他們真的會沉淪，但是這句話不可以引伸到所

有的基督徒身上。

接下來是希伯來書的四個很重要的警告。

4.天使豈不都是服役的靈、奉差遣為那將要承受救恩的人效力麼？所以，我們當越發鄭重所聽見的道理，恐怕我們隨流失去。那藉著天使所傳的話既是確定的；凡干犯悖逆的都受了該受的報應。我們若忽略這麼大的救恩，怎能逃罪呢？(來一14~二3)

這一段的關鍵在於「隨流失去(παρρησιω)」這個字，這個字在聖經中只出現一次，我們也不應該馬上就把它引伸為永遠沉淪的意思。它的確有「流逝」的意思，但是，如果我們看下文就會很清楚發現，這一句話所警告的對象是第三節「忽略救恩的人」，人如果忽略這麼大的救恩，就像船沒有錨一般，容易被潮流沖走，當然會沉淪。反之，有救恩之指望的人，他的錨「又堅固又牢靠，且通人幔內。」(來六19)。因此二章一節很可能是針對那些意志不堅，徘徊在律法主義和十架救恩之間的猶太基督徒所提出的警告，而不是指已經因信稱義的人還會再失喪。

5.「弟兄們，你們要謹慎，免得你們中間或有人存著不信的惡心，把永生神離棄了。……我們若將起初確實的信心堅持到底，就在基督裏有分了。」(來三12-14)

這裡「弟兄們！」這個稱呼很容易讓我們望文生義，馬上就認為他們就是基督徒，那麼，這裡顯然就是說基督徒如果不

謹慎，就有可能失去信心、離棄神。不過，希伯來書號稱是「給猶太人的福音」，作者可能稱所有的猶太同胞為弟兄，無論是不是基督徒，所以這句話不一定是指基督徒可能會滅亡。此外，離棄(αφιστημι)這個字主要的意思是「離開」，與14節的 μετοχος (有分、合夥)剛好是相反的意思。所以這段經文的主旨應該是在提醒我們要親近神，不可以離開神，並且我們有「堅持信心」的責任，至於不堅持的人會不會像上文(8-11節)那些出埃及時的不信的以色列人那樣滅亡呢？光是從第12節並不能斷定，可是從上下文可以推論：舊約以色列人當中不信從上帝的人的確滅亡了，新約教會當中沒有真正信從基督的那些假基督徒也將滅亡。

6.「論到那些已經蒙了光照、嘗過天恩的滋味、又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味、覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們重新懊悔了。因為他們把神的兒子重釘十字架，明明的羞辱他。就如一塊田地，喫過屢次下的雨水，生長菜蔬，合乎耕種的人用，就從神得福；若長荊棘和蒺藜，必被廢棄，近於咒詛，結局就是焚燒。親愛的弟兄們，我們雖是這樣說，卻深信你們的行為強過這些，而且近乎得救。」(來六4-9)

這是最強烈的警告，「不能叫他們重新懊悔」那不就是沉淪嗎？後面還提到植物若沒有好好生長就要把它們燒毀，這聽起來也像是會失喪的。我們承認4-5節的這些描寫的確「很像」是基督徒才會有的經歷，但是並沒有絕對地確認，這裡並沒有任何一個字說他們已經重生、稱義、得救、成為神的兒

女、進入神的國；因此，這些形容詞也有可能是指那些虔誠的猶太教徒，他們也很可能有4-5節所描寫的這些經驗啊！他們領受很多恩惠，卻還沒有真正蒙恩成為基督徒，他們得到很多恩賜之後，如果離棄道理（如猶大、巴蘭、掃羅王等人），就如同嘲笑、輕視、否定基督，如同把基督再釘一次十字架。這種故意忘恩負義的人，上帝可能任憑他們剛硬到底。其實，神的兒女如果在「偶然被過犯所勝」（加六1）之後真誠地悔改，上帝一方面會管教他，一方面會重新接納他們（如大衛）。此外，第9節「我們雖是這樣說，卻深信你們的行為強過這些……」所表達的很顯然是肯定他們有很穩固的信仰，應該不是會沉淪的那種人。

7.「你們不可停止聚會，好像那些停止慣了的人，倒要彼此勸勉，既知道（原文是看見）那日子臨近，就更當如此。因為我們得知真道以後，若故意犯罪，贖罪的祭就再沒有了；惟有戰懼等候審判和那燒滅眾敵人的烈火。……只是義人必因信得生。他若退後，我心裏就不喜歡他。我們卻不是退後入沉淪的那等人，乃是有信心以致靈魂得救的人。」(來十25-39)

這裡「得知真道」的定義不清楚，很可能指某些有機會知道整套救恩之道的猶太人，他們得知真道之後，故意輕忽所聽見的道，因此，基督贖罪的功效不能臨到他們，他們繼續獻贖罪的祭也是枉然。這些人並不是真正的基督徒，因為真正的基督徒是「不犯罪」²（約壹二9）的，更不會「故意犯罪」，他

² 意思是「不繼續在罪的習慣中」。

雖可能在不儆醒時「偶然被過犯所勝」但是他並不是「故意犯罪」。「故意犯罪」表示仍繼續在罪的習性裡頭，表示罪的權勢仍然在他心中做主，這種人是會沉淪的。但是，請注意，作者再講完這句話後又馬上加一句「我們卻不是退後入沉淪的那等人，乃是有信心以致靈魂得救的人。」(39)他說如果退後是會沉淪的，但我們不是那種人，而誰是那種人呢？是「得知真道又退後」的，他們很可能是很想信耶穌，又捨不得丟棄猶太教傳統的人，他們很可能轉回去，以至沉淪。

接著是彼得的三個警告：

8.「務要謹守，儆醒。因為你們的仇敵魔鬼，如同吼叫的獅子，遍地遊行，尋找可吞喫的人。你們要用堅固的信心抵擋他，因為知道你們在世上的眾弟兄也是經歷這樣的苦難。那賜諸般恩典的神曾在基督裏召你們，得享他永遠的榮耀，等你們暫受苦難之後，必要親自成全你們，堅固你們，賜力量給你們」(彼前五8-10)。

這裡的確是提醒我們務要防備魔鬼，抵擋魔鬼，不過，並沒有明確地說「不儆醒的人就會被魔鬼吃掉，永遠沉淪。」反而強調我們蒙召「得享祂永遠的榮耀」，強調神「必要成全我們，堅固我們」。同時，我們不要忘記雅各曾經提醒我們：「你們要順服神；務要抵擋魔鬼，魔鬼就必離開你們逃跑了。」(雅四7)

9.「倘若他們因認識主救主耶穌基督，得以脫離世上的污穢，後來又在其中被纏住、制伏，他們末後的景況就比先前更

不好了。他們曉得義路，竟背棄了傳給他們的聖命，倒不如不曉得為妙。俗語說得真不錯：狗所吐的，他轉過來又喫；豬洗淨了又回到泥裏去輓；這話在他們身上正合式」(彼後二20-22)。

這是很清楚的警告，彼得主要是告誡那些「剛才脫離妄行的人」(二18)不要被假師傅引誘去掉入敗壞之中(二17-19)，否則「末後的景況就比先前更不好了」，換言之——假的信仰比沒信耶穌更不好——這是彼得所強調的重點，他在這裡並沒有強調「得救之後還會再失喪」。

10.「親愛的弟兄阿，你們既然預先知道這事，就當防備，恐怕被惡人的錯謬誘惑，就從自己堅固的地步上墜落。你們卻要在我們主救主耶穌基督的恩典和知識上有長進。願榮耀歸給他，從今直到永遠。阿們！」(彼後三17-18)

彼得在這裡延續第二個警告，他告誡我們要提防錯誤的教導，他說：「有些無學問、不堅固的人」強解保羅的書信，這些人將「自取沉淪」(三16)。這些假師傅根本沒搞清楚保羅的教訓，就胡亂把保羅的作品當作「別的經書」(三16)一般隨便照自己的意思亂解釋一通，這種師傅根本就不是基督徒，他們當然會沉淪，但是如果有基督徒不懂得分辨，糊里糊塗接受錯誤的教導，結果會怎樣呢？會「從自己堅固的地步上墜落」，換言之，會軟弱、跌倒。但是，會不會永遠沉淪呢？彼得並沒有明講。其實軟弱、跌倒已經夠嚴重了，我們不必講得比彼得更嚴重。

接著我們要來看約翰的警告。

11.「人若看見弟兄犯了不至於死的罪，就當為他祈求，神必將生命賜給他；有至於死的罪，我不說當為這罪祈求。凡不義的事都是罪，也有不至於死的罪。我們知道凡從神生的，必不犯罪，從神生的，必保守自己，那惡者也就無法害他」(約壹五16-18)。

這段經文和希伯來書三章12節一樣，一開始就稱呼「弟兄」，使我們容易望文生義，馬上以為「弟兄」一定是基督徒，其實不一定；因為18節說「凡從神生的，必不犯罪。」意思是說重生的人，有神的靈在他裡面，必然能「保守自己」(18節下)，雖然不一定是完美的人，但一定不會繼續在罪的習性中，不能自拔；這樣的話，怎麼會犯「至於死的罪」呢？因此這段聖經很可能是指著在我們中間被稱為弟兄的人，如果沒有神的生命，有可能犯了「至於死的罪」。換言之，這樣的人並不是真的弟兄，否則這段經文就前後矛盾了！

最後我們來看啟示錄警告。

12.「然而有一件事我要責備你，就是你把起初的愛心離棄了。所以，應當回想你是從那裏墜落的，並要悔改，行起初所行的事。你若不悔改，我就臨到你那裏，把你的燈臺從原處挪去」(啟二4-5)，

13.「我知道你的行為，你也不冷也不熱；我巴不得你或冷或熱。你既如溫水，也不冷也不熱，所以我必從我口中把你吐

出去。你說：我是富足，已經發了財……我勸你向我買火煉的金子，叫你富足……凡我所疼愛的，我就責備管教他；所以你不要發熱心，也要悔改。(啟三15-19)

這兩段都吩咐他們要悔改，要不然會「把你的燈臺從原處挪去」、「從我口中把你吐出去」。問題的關鍵在於「挪去」和「吐出去」是否代表「永遠失喪」呢？這裡並沒有這麼明確地肯定！這兩個形容詞應該就是強烈的警告，「燈台挪去」最自然的解釋應該是指「神的榮耀離開了」，沒有神的同在，不能為主作見證；而「從我口中把你吐出去」應該是指上帝對「不冷不熱」的厭惡，我們應該是從這兩句話得到警惕，而不是建立一個「神的兒女可能會再失喪」的教義。

三. 那些「失落者」可能當初並沒有真正得著

1.「凡稱呼我『主阿，主阿』的人不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人才能進去。當那日必有許多人對我說：『主阿，主阿，我們不是奉你的名傳道，奉你的名趕鬼，奉你的名行許多異能麼？』我就明明的告訴他們說：『我從來不認識你們，你們這些作惡的人，離開我去罷！』」(太七21-23)

這一段聖經很明顯告訴我們奉主的名傳道、趕鬼、行異能的人也可能不是真正的基督徒，因此如果有些曾經在教會熱心服事的人後來失落了，甚至變成異教徒，我們不一定要解釋成「已經得救的人可能永遠沉淪」，我們也可以解釋成「他們可能本來就不是真正的基督徒」，因為主耶穌說：「我從來

認識你們」。

2. 有落在土淺石頭地上的，土既不深，發苗最快，日頭出來一曬，因為沒有根，就枯乾了；……撒在石頭地上的，就是人聽了道，當下歡喜領受，只因心裏沒有根，不過是暫時的，及至為道遭了患難，或是受了逼迫，立刻就跌倒了。（太十三5-6；20-21）

如果我們在教會看見有的人一接觸到基督教就很興奮，就很熱心，我們別高興得太早，他們有可能就是「發苗最快」、「聽了道，當下歡喜領受」、「心裡沒有根」的人，這種人既然沒有根——就是沒有生命——就不是真正的基督徒。他們並不是「已經得救，後來失喪」，而是從來不曾紮根在「磐石」——基督的身上，因此他們有可能跌倒，甚至完全離開教會。

3. 「……有敬虔的外貌，卻背了敬虔的實意；這等人你要躲開。」（提後三5）

這一節聖經也是提醒我們：如果有一些很「敬虔」的人後來卻失落了，不要以為他們是「已經得救，後來卻失喪了」，其實他們很可能從來就沒有「敬虔的實意」，換句話說，他們本來就不是真正的基督徒。

4. 小子們哪，如今是末時了。你們曾聽見說，那敵基督的要來；現在已經有好些敵基督的出來了，從此我們就知道如今是末時了。他們從我們中間出去，卻不是屬我們的；若是屬我們的，就必仍舊與我們同在；他們出去，顯明都不是屬我們

的。（約壹二18-19）

這一段聖經很清楚地宣布有些曾經和我們一起在教會服事的人，也可能永遠離開教會，甚至淪落到「敵基督」的地步。這是指「已經得救的人，後來卻永遠沉淪」嗎？不是！約翰說這些人本來就「不是屬我們的」！真正的基督徒有可能跌倒，但是一定會爬起來；可能會暫時離開教會，但一定會回來。

四、個案研究：猶大的例子

1. 耶穌叫了十二個門徒來，給他們權柄，能趕逐污鬼，並醫治各樣的病症。……奮銳黨的西門，還有賣耶穌的加略人猶大。（太十1,4）

2. 「……喫這種的人就永遠活著，不像你們的祖宗喫過嗎哪還是死了。」這些話是耶穌在迦百農會堂裏教訓人說的。他的門徒中有好些人聽見了，就說：「這話甚難，誰能聽呢？」耶穌……就對他們說：「這話是叫你們厭棄（原文作跌倒）麼？……你們中間有不信的人。」耶穌從起頭就知道誰不信他，誰要賣他。耶穌又說：「所以我對你們說過，若不是蒙我父的恩賜，沒有人能到我這裏來。」從此，他門徒中多有退去的，不再和他同行。耶穌就對那十二個門徒說：「你們也要去麼？」西門彼得回答說：「主阿，你有永生之道，我們還歸從誰呢？我們已經信了，又知道你是神的聖者。」耶穌說：「我不是揀選了你們十二個門徒麼？但你們中間有一個是魔鬼。」耶穌這話是指著加略人西門的兒子猶大說的……（約六58-71）

3. 逾越節前六日，耶穌來到伯大尼，……有人在那裏給耶穌預備筵席……馬利亞就拿著一斤極貴的真哪噠香膏，抹耶穌的腳……猶大說：「這香膏為甚麼不賣三十兩銀子賙濟窮人呢？」他說這話，並不是掛念窮人，乃因他是個賊，又帶著錢囊，常取其中所存的。（約十二1-6）

4. 逾越節……喫晚飯的時候，魔鬼已將賣耶穌的意思放在西門的兒子加略人猶大心裏。……耶穌……心裏憂愁，就明說：「我實實在在的告訴你們，你們中間有一個人要賣我了。」……那門徒……問他說：「主阿，是誰呢？」耶穌回答說：「我蘸一點餅給誰，就是誰。」耶穌就蘸了一點餅，遞給加略人西門的兒子猶大。他喫了以後，撒旦就入了他的心。耶穌便對他說：「你所作的，快作罷！」……猶大受了那點餅，立刻就出去。那時候是夜間了。（約十三）

5 「你從世上賜給我的人，我已將你的名顯明與他們。他們本是你的，你將他們賜給我，他們也遵守了你的道。……我與他們同在的時候，因你所賜給我的名保守了他們，我也護衛了他們；其中除了那滅亡之子，沒有一個滅亡的，好叫經上的話得應驗。（約十七6,12）

6. 當下，十二門徒裏有一個稱為加略人猶大的，去見祭司長，說：「我把他交給你們，你們願意給我多少錢？」他們就給了他三十塊錢。從那時候，他就找機會要把耶穌交給他們。（太廿六14-16）

7. 耶穌極其傷痛，禱告更加懇切……禱告完了，就起來，

到門徒那裏，見他們因為憂愁都睡著了，就對他們說：「你們為甚麼睡覺呢？起來禱告，免得入了迷惑！」說話之間，來了許多人。那十二個門徒裏名叫猶大的，走在前頭，就近耶穌，要與他親嘴。耶穌對他說：「猶大！你用親嘴的暗號賣人子麼？」（路廿二44-48）

8. 這時候，賣耶穌的猶大看見耶穌已經定了罪，就後悔，把那三十塊錢拿回來給祭司長和長老，說：「我賣了無辜之人的血是有罪了。」他們說：「那與我們有甚麼相干？你自己承當罷！」猶大就把那銀錢丟在殿裏，出去吊死了。（太廿七3-5）

9. 「弟兄們！聖靈藉大衛的口，在聖經上預言……猶大……他本來列在我們數中，並且在使徒的職任上得了一分。……這位分猶大已經丟棄，往自己的地方去了。」於是眾人為他們搖籤，搖出馬提亞來；他就和十一個使徒同列。（徒一16-26）

我們承認猶大也是主耶穌經過通宵禱告才揀選出來的門徒，但是從上列經文的一些線索中可以明顯地看出他並沒有真正地跟隨主：(1)他是慣竊（約十二6），真正歸主的人雖然可能犯錯——像彼得那樣——卻不可能一直在犯罪的習性中，彼得很快就悔改了。(2)主耶穌說他是「不信者」（約六64），是「魔鬼」（約六70），是「滅亡之子」（約十七12）。(3)他不理會耶穌的提醒——有人要出賣我了——祂不但暗示，而且明指——猶大卻置之不理，剛硬到底（約十三）。(4)猶大出去吊

死了！（太廿七5）我們並不是說基督徒絕對不可能自殺，而是說基督徒應該會像大衛那樣，因為有屬靈的生命，所以能夠按神的意思悔改，而不會像掃羅那樣，到死都不回頭。（5）他只是被列在「使徒」的數中（徒一17），並沒有被列在「信徒」的數中，而使徒的身份是可能被丟棄的（徒一25）。

五、結論

1. 「永蒙保守」的經文是清楚的(clear)，足夠的(sufficient)，也是比較一貫的(consistent)，而且大部份是主耶穌親口講的。所以應該是很確定的。

2. 基督徒「如果」背道，將會沈淪。這也是聖經中多次警告的，所以也應該是相當確定的。

3. 這兩個「確定」之間似乎是矛盾的，到底應該怎樣協調呢？很可能是這樣協調的：

(1)「永蒙保守」的確定比「可能沈淪」的確定更確定。因為前者的經文比較多，口氣也很明確。後者不但經文比較少，而且大多是「警告性」、「假設性」的語氣。

(2)希伯來書警告信徒要活得像神的兒女，不要有沉淪者的表現。警告的主旨是積極的，是要我們站立得穩，堅持信心，避免跌倒，並不表示我們真的會失喪。因為希伯來書在警告之餘，特別聲明（四9，十39）我們應該不會那樣沈淪，而是會得救的。

(3)後來失落的，很可能當初並沒有真正得著——就像掃羅王與猶大，他們出去，永不回來，表示他們起初就不是神的兒女。³

(4)希伯來書很可能是針對希伯來人教會寫的，在這些教會中可能有一些聽了福音想要信，卻又意志不堅的人；他們是混在「蒙天召的聖潔弟兄」中間的假弟兄，他們對救恩雖有一些體會，卻意志不堅，想退回猶太教，所以作者警告他們要鄭重所聽見的救恩之道，要真正地相信，否則會沉淪。

(5)真正的爭議點其實不是「基督徒會不會再失喪？」而是「基督徒會不會完全背道？」既然「永蒙保守」是確定的，「如果背道，將會沈淪」也是確定的，那麼，能夠符合這兩個確定的唯一答案很可能是——「基督徒可能會跌倒（加六1），但是不會完全背道」。

4. 很多人擔心相信「不再失喪」會使基督徒懶散，但是，請注意，深信我們將永蒙保守的保羅也提醒我們應當「恐懼戰兢作成你們得救的工夫」（腓二12）。因為「主必保守」是神的應許，而「必須堅持信仰」是人的責任，兩者並不矛盾。我們只要真正重生得救，並且在得救之後靠神的恩典繼續持守信仰就對了；我們只要小心，不用太擔心。

5. 所謂「可能沈淪」並不是聖經直接的教導，而是一種間

³ 「……被稱義的人，不會再失去恩典；因此那些墮落的人，是從來沒有被稱為義。」(Council of Trent)

接的推論——神雖然願意而且有能力保守我們到底（約十27-29），但是我們「如果」故意一再試探神，神也有可能不保守。問題是：真正重生得救的基督徒有可能一再試探神嗎？應該不會！

6. 永恆的信心可能暫時失落，然後一定會恢復。暫時的信心（落在土淺石頭上的種子）可能永遠失落，不再恢復。

7. 相信「永蒙保守」的基督徒比較有安全感，而且比較能夠常常「坦然無懼的來到施恩的寶座前」（來四16）。

Biblical Perspective on the Preservation of the Saints

Amos Wang

Abstract

The author prefers to interpret “perseverance” as to mean “preservation by God”. He listed all Scriptural passages that show how God preserves the believers. In his attempt of inductive analysis, the author finds that the biblical testimony is overwhelmingly in support of divine preservation, though serious warnings against falling away do exist. These however remain mere warnings and the possibility of falling away is only hypothetical. True believers may backslide but would never fall away, and those who really do fall away are best judged as having never believed, citing Judas Iscariot as example.

「一次得救」
論爭的可能出路

“Saved Once for All” -- A Solution Proposed

李錦綸 K. Edwin Lee

作者簡介：

李錦綸，原籍廣東省東莞縣，生於香港。1996年渥太華大學（University of Ottawa）神學系哲學博士，奧古斯丁及系統神學研究，現任中國福音會總幹事。

當中國大陸教會在爭論「一次得救」與「多次得救」問題的時候，所關心的到底是什麼呢？從反面的觀點看，有人以為堅持「一次得救」是代表了得救後等於有了進天堂的門票而生活可以隨便放縱，若是如此，相信「多次得救」至少可以使人對生活道德提高警惕。從正面的角度看，堅持「一次得救」者看到得救是嚴肅的事情，與基督不能隨便分離，只有得救的一次性才能有安全的保證；另一方面，堅持「多次得救」的信徒所看到的是人在實際生活中可能會軟弱退後，但是慈愛的神必定願意再次接納真誠悔改的人。贊同「多次得救」立場的多把問題看為成聖的過程，不過主流教會神學認為救恩的持守實屬救恩論範圍，因為除非人自己主動離棄信仰，否則光是軟弱退後並不至構成失落信仰的狀況。歷代教會雖然對於信徒是否可能失落有不同觀點，但在基本精神上一致支持「一次得救」的立場，可能是這個原因使「多次得救」派改稱為「多次悔改」派，一次得救派改稱為「因信稱義」派。

從西方教會教義的發展進程，我們得承認奧古斯丁（Augustine of Hippo）與加爾文（John Calvin）在「一次得救」的立場上產生了主導作用，但不同時代仍然有異議的聲音，表示主流思想未能完全折服所有信徒。約翰卡西安（John Cassian）等跟阿民念（Arminius）所提出的都在針對奧古斯丁和加爾文提出的預定論中對歷史在永恆中的定位問題，假如神在永恆中決定了每一個人的得救「命運」，那到底人活在歷史中（起碼就救恩而言）的抉擇與行動是否缺乏了「應有的實在性」，這問題具體呈現於神與人互動過程中個人意志的運用上。當然，

奧古斯丁和加爾文對上述題目都有其認為合理的解釋，卡西安和阿民念所提供的答案也不一定中肯不偏，但是問題是我們如何能夠確保聖經真理的雙面性——神自由的主權與人回應的責任？奧古斯丁為基調的預定論到底有沒有再思的空間？

一、時間與永恆的對立

比對奧古斯丁預定論所預設的與聖經所提的兩種永恆觀念，我們便發現其中的分別。聖經中的「永恆」（עולם）應該是指「無始無終」的意思，¹例如詩篇九十篇二節說：「諸山未曾生出，地與世界你未曾造成，從亙古到永遠，你是神。」這說明了「地與世界」等被造界發生後的歷史時間是「包含」在神「從亙古到永遠」的永恆裏，歷史時間與永恆並沒有對立的必然性。新約裏的「永恆」（αἰών）指的也是一樣，表達了沒有開始與結束的時序，而時間只是永恆的有始有終的部分。²不過當奧氏面對歷史時間與永恆之間的關係問題時，他卻採取了另外的看法，有人問：「神在創世之前做什麼？」奧古斯丁的回答是：「神在創造世界前沒有造什麼」。他想要解決一個邏輯難題：假如時間與世界是同時發生的話，那麼神又如何可以在創世以前經歷時間？為了避免矛盾，奧氏設想神是在時間以外或以上的觀念，使永恆的神與歷史世界分割開來。³奧古斯

¹ *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R. L. Harris, G. L. Archer & B. K. Waltke, vol. 2 (Chicago: Moody, 1980), pp. 672-673.

² Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (London: SCM, 1951), pp. 61-68.

丁借用了柏拉圖的永恆觀，認為神在時間外的「永存的現在」，超越了過去與未來，⁴在這思想的背後引進了柏拉圖的形而上與形而下世界的二元對立觀念，以至無意中未能給予歷史的實在性合理的重視。

「永恆」與「存有」觀念的關係密不可分，柏拉圖的永恆觀受其一元論的存有觀念所支配著，奧古斯丁的本體論雖然有三一論之名，但其實脫離不了柏拉圖的一元論框框，產生的是「三一」的一元論（trinitarian monism）。⁵我們若要按聖經的觀點來瞭解永恆，也許應該反過來先以三一論為基礎重新定義「存有」。東方教會神學對三一論的處理或許可以提供線索。前後兩種進路得出不同的本體論，柏拉圖的本體論以「存在體」為優先考慮，而三一論產生的本體論則以「位格」為最終關懷。⁶聖經描述無始無終的永恆是站在人經歷時間的立足點上看，筆者相信永恆的實在性是建立在一個「必然性」上面——divine livingness——就是神是在三位合一的相交中「必然活著」的神。

3 Augustine, *Confessions (Confessiones)* XI, xii-xiii.

4 Plato, *Timaeus* 37d, e.

5 參 J. Kevin Coyle, *Augustine's "De Moribus Ecclesiae Catholicae": A Study of the Work, its Composition and its Sources* (Paradosis, 25) (Fribourg: University Press, 1978), p. 332; 另拙著 Kam-lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, *Patristic Studies*, vol. 2, ed. Gerald Bray (New York: Peter Lang, 1999), p. 11, n. 44.

6 參 John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), pp. 15-122; 另 *idem*, "On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood," in *Persons, Divine and Human*, eds. C. Schwobel and C. E. Gunton (Edinburgh: T&T Clark, 1991), pp. 33-46.

二、命定論產生的背景

除了柏拉圖的永恆觀以外，奧古斯丁的預定論又隱含著命定論思想，是同時期教父的著作所未見，⁷歸根究底是由於他反摩尼教的行動中構成的歷史因素。在反摩尼教的過程中，奧古斯丁必須以基督信仰的一元神觀來回應摩尼教的宇宙二元論。對於「惡從那裏來？」這問題，摩尼教提出簡易的答案，就是宇宙本來就有善與惡的源頭，每個人生在世上也都被命定丟進這爭鬥中。奧古斯丁認為神是善的源頭，所謂「惡」其實只是「善」的虧損，但是若能安置在合適的位置上，宇宙整體仍然是有從和諧而來的美善，從此角度，罪人雖然是惡，但神公義的審判卻能使宇宙保持和諧，在此「機制」下個人的善與惡就決定了本身的「命運」。奧氏最早期的思想贊同人類自決的立場，認為個人可以憑自由意志選擇善或惡的道路，但後來卻漸漸認定個人的私慾完全控制著人的意志與行為，若非神的恩典，絕不能脫離滅亡的命運。而至於神如何決定給誰得救的恩典，則是在「永恆的宇宙性計劃」裏，是人無法測度的奧秘。如此，藉著普羅提納斯（Plotinus）的「和諧美」的觀念（aesthetic view of goodness）和奧古斯丁對人意志無能的認定，使摩尼教的命定論移植到奧氏的預定論裏去。⁸

7 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: Chicago University Press, 1971), p. 280.

8 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, esp. pp. 61-87.

三、意志層次的分解

奧古斯丁提出「人的意志無能」的看法，是否還有再思的空間？綜觀他思想的發展進程，預定論早在397年，他寫 *Ad Simplicianum* II 的時候已經定調，在這著作中表達了跟以往觀念不同的「突破」，他認為神預知人的信心與預知人的行為在邏輯上沒有分別，⁹人既然無法按好行為得救，也無法使用自由意志相信，人的意志是完全無能的。奧古斯丁在此將善行與依靠神的意志等同。不過，我們從羅馬書第七章發現保羅對於在墮落狀態中掙扎的人，並未全盤否定其意志的所有功能，認為雖然行善的能力是由不得我，但起碼「立志」卻是由得我。故此，保羅認為人意志的無能是在於意志轉化為行為這階段過程被「扭曲」了，無法按原本的善意落實。因此，按保羅的意見我們得承認人類意志的最深處仍然有作「選擇」的可能，但卻是個無法把「善」落實的「選擇」。如此看來，我們必須把意志分解為「立志意志」與「落實意志」兩個層次，雖然否定後者的「自力」(self-exertion)得救行動的可能性，但是不排除人面對回應神的呼召時，有願意選擇開放讓神的恩典自由運行的責任，即「自棄」(self-yielding 或 self-abandonment)的意思。保羅是極力拒絕「自力」的行為，卻十分鼓勵對神「自棄」的信靠，他否定立功之法，但推薦信主之法(羅三27)。路德與加爾文在這點也有不同看法，加爾文認同奧古斯丁以為恩典是「不能抗拒」(irresistible grace)的，路德則比較重視人的主體

⁹ *Ibid.*, p. 84; Augustine, *To Simplician (Ad Simplicianum)* II, ii, 5-6.

性，暗示人對自己是否容得下神對個人呼召的光景(dispositional quality 或 passive aptitude) 負有責任。¹⁰

四、在基督裏的救贖

在奧古斯丁所採納的普羅提納斯的「和諧美」宇宙觀的預定論架構裏，只有神與個人的角色，基督卻沒有必然的位置，¹¹所以奧氏的預定觀傾向以個人的揀選而並非以基督裏的揀選為核心，這困難到加爾文則有所改善，但是由於多借重奧古斯丁預定的觀念，因此仍然被其原有的前設架構所限制。巴特(Karl Barth)提出奧古斯丁和阿奎那的預定論皆屬抽象客觀性(非位格性)取向，雖然加爾文早期提出從基督及教會的角度看預定，但後期版本的《基督教要義》卻把這觀念加以限制在神永恆的宣告。¹²以弗所書第一章所提出的預定觀其實是以基督為中心，基督是父神在創世以先所預定的救贖管道，讓以後凡是歸入基督的人都能同得基業，而且有共同終極目標，以基督為楷模。在此沒有假設或突出特定個人被預定得救的問題。這也是阿他那修(Athanasius)對此段經文的解讀，認為在我們存在以先，神預先設計基督成為救贖管道，¹³成了我們的楷

¹⁰ Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J. I. Packer & O. R. Johnston (Cambridge: James Clarke & Co., Ltd., 1957), pp. 104-105; Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 157; 另參楊慶球，〈一次得救，永遠得救？——試從路德及加爾文的觀點比較〉，頁53-54。

¹¹ Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, pp. 63-65.

¹² Karl Barth, *Church Dogmatics*, II.2 (Edinburgh: T&T Clark, 1957), p. 307, 另參Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2 (Grand Rapids: Erdmans, 1983), p. 449.

模 (type)。神對個人的預定是指向最終在基督裏可達成的目標而言，所以每個人的「命運」在歷史中是開放的，允許神與人之間在呼召與回應的過程中決定結果。¹⁴

五、神人互動過程的奧秘

從恩典的基點出發，我們可以肯定在神人互動的過程中，神是主動者而人是回應者。正如大馬色的約翰 (John of Damascus) 所提的，神給予人有「讓出的空間」(yielded space)，¹⁵ 人雖然不能憑自由意志「自力」得救，但對於神的呼召應有所回應。神同樣發出的呼召，為何對一些人產生反應，另一些人卻是沒有回應呢？關鍵是在於人向神的內在心態，是開放的還是封閉的，是「肉心」還是「石心」。¹⁶ 從耶穌使用比喻的原因可以看出這原則，比喻的信息特性是在其中

的真理是同時向人開放與封閉的，對於心靈謙虛，願意接受真理的人是開放的，但對於硬心的人是封閉的。¹⁷ 不過，這並非說神只是隨意的發出呼召，從耶穌主動尋找撒瑪利亞婦人的行動中表明了神在尋找呼召對象的主動性。羅馬書八章 29 節所提，「神預先知道的，他就預先定下效法他兒子的模樣。」這裏的「預先知道」應該不是指神在時間之外的永恆裏預知人有得救的信心，乃是指在歷史中我們還沒有認識祂以前，神已經認識我們，好像拿但業在沒有遇上耶穌之前，耶穌已經看清他心裏的真誠。既然，聖經裏像大衛、耶利米、保羅等都認定神在他們出生前就把他們分別出來，我們有理由相信神對於每個人從開始就認識。至於每個得救的人如何經歷神的帶領與感動則是人無法完全測透的「奧秘」，¹⁸ 但是每人在每個機會是否對神回應，都是個人需要負的責任。每次呼召都是神給人的恩典，但同時人在剛硬心態中可能拒絕這恩典，個人得救與否要看他在回應中有沒有產生信心。

13 Athanasius, *Four Discourses Against the Arians (Orationes contra Arianos)* II, xxii, 75. 阿他那修觀點見拙文〈從教父神學看「一次得救」〉，頁 33-34。

14 Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* II, xxii, 76: "How then has He chosen us, before we came into existence, but that, as he (Paul) says himself, in Him we were represented beforehand? And how at all before men were created, did he predestinate us unto adoption, but that the Son Himself was 'founded before the world,' taking on Him that economy which is for our sake?" *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series II, eds. P. Schaff and H. Wace, vol. 4: Athanasius (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 389.

15 John of Damascus, *The Orthodox Faith (De orthodoxa fide)* II.xxx.

16 奧古斯丁於 395 年寫 *De sermone domini in monte* II 的時候也略為考慮人的內在心態為得救的關鍵，這時期剛好是他的預定思想發展過程中，從「預知決定預定」過度到「預定決定預知」的階段，見 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 81.

17 「因為天國的奧秘只叫你們知道，不叫他們知道，凡有的，還有加給他，叫他有餘；凡沒有的，連他所有的，也要奪去。所以我用比喻對他們講，是因他們看也看不見，聽也聽不見，也不明白。」(太十三 11-13)；自稱「人子」的耶穌好像就是一個活著的比喻，讓真正以虛心等候彌賽亞的人明白他神子的身份。奧古斯丁所謂「適切的呼召」(congruent calling)，是認為神按著個人個別的特定狀況發出呼召，使被揀選的人必然得救，按照奧氏思想發展的過程分析，這觀念是在神的「永恆揀選」的前提下，對上述現象的解讀，參註 16。

18 參 Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2, pp. 454-455.

六、回歸歷史的實在性

承認神人間互動的歷史性並不是要否定神永恆旨意的實在，問題只是當如何理解被造界與神旨意的關係。在阿他那修的觀念裏，認為神在永恆中的救贖旨意是通過歷史來實現，首先是基督在歷史中成為肉身，成就了神在創世前所定的救贖計劃，另外個人如何成為這永恆計劃的受惠者，則是藉著披上基督已經成就的救恩，人在救恩之內就可以保守自己共享救恩賦予的永恆，不必與其他萬物一同經歷朽壞的過程。¹⁹簡而言之，神永恆的救贖旨意與歷史中的落實過程各有其真實性，而且不能分割，是超歷史的融入歷史中，又把歷史帶回超歷史的層面，在神的永恆中雖然決定了道成肉身作為救贖的管道，但卻並未預先決定那一個特定的個人才能夠承受救恩。唯一的決定性，仍然要回到與基督之間的「從屬」問題，就是在基督裏的人才是得救的人，而這定奪只有在歷史中開放，這又有別於「多次得救」論所假設的：人隨時有「進出基督」的可能性。

七、「一次得救」的涵義

阿他那修嚴正的表明唯有真信心的人才能持守到底，這持守的成功是由於真信心所產生的果效，就是對神的心態的改變。阿他那修相信，有真信心的人雖然在世上會遭遇各樣困難，但是建立在反覆默想神的話而產生對神的愛的基礎上，就擁有「向神不動搖的開放心態」。相反地，那些沒有真信心的

人則不會持守信仰，雖然能暫時守著所傳的道，終將因世界的吸引及纏累或遭受逼迫而放棄。²⁰可以說，阿他那修是從位格神與位格人相遇的角度來瞭解信徒堅忍到底的問題，從神人關係的鄭重性來看得救的一次性。在正常狀況下，我們在神的恩典的保守中，沒有任何事物能叫我們與基督的愛隔絕，除非是人自己甘心樂意背離救恩。從位格相交的角度來瞭解，「一次得救」便不只是屬於邏輯推理層次的命題性真理（propositional truth），更是成為生命關聯的彼此委身關係性的真理（relational truth）——就是在基督裏「約」的關係。正如婚約關係一樣，離婚是不正常的但是卻不能說絕對不會發生，同理，得救以後我們也不能否定也許還有失落的可能性。²¹

八、羅馬書九章的解釋

當我們釐清了系統前設及架構的困難之後，必須回到如何解經的問題，在此以關鍵性經文的解讀舉例。²²奧古斯丁預定論中最關鍵的支持經文是羅馬書九章10-13節談到關於神在以掃、雅各兩兄弟出生之前，就揀選了雅各而棄絕了以掃。奧氏以前的教父如安波羅修（Ambrose）在解釋此段聖經時，都沒

²⁰ *Idem, Festal Letters* [Easter 339] XI, 4.

²¹ 從實然層次來考慮，奧古斯丁也承認這點，但是有不同的解讀，參拙文〈從教父神學看「一次得救」〉，頁36, 38-39。Augustine, *On Rebuke and Grace (De correptione et gratia)* ix, 20.

²² 更詳細就「一次得救」問題的解經專著，參I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1969).

¹⁹ Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* II, xxii, 75-76.

有以兩人的不同「命運」的角度去瞭解。²³以命定論為出發點去解釋是否合乎經文的原意呢？從整章聖經的主題來看，應該是講神的救贖方法是透過神的應許及人信心的回應，在此前提下才說明神揀選的主權。保羅列舉了兩個情況來講揀選，第一是說明在亞伯拉罕的後裔中並非每個人都被選上，第二是表達在亞伯拉罕子孫以外也有被神揀選的人。

要合理的解釋神對以撒、雅各的揀選，我們得從表徵人物的角度（type vs. anti-type）來瞭解。²⁴神揀選以撒而不是以實馬利，是因前者代表「信心」而後者代表的是「行為」（羅九8-9），跟著保羅以雅各被揀選的例子否定了神憑「行為」的原則揀選人（羅九12），另外，法老象徵了對神信靠的反面例子，神使法老的心剛硬，代表了神將對硬心不信的猶太人如法炮製。

奧古斯丁常用羅馬書九章19-20節保羅叫質疑「神的公平」的人閉嘴的兩節經文來支持神在永恆裏的預定的隱藏性，但是我們也許應該從「智慧的角度」來明白保羅的回答，像耶穌用比喻一樣，把真正的答案向那不願接受真理的人封閉，只向那謙虛受教的人開放。²⁵保羅跟著在羅馬書九章21節談到

²³ Ambrose, *De Cain et Abel I, i, 4*. 見Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p.90.

²⁴ 參Adolf Schlatter, *Romans: The Righteousness of God*, trans. S. S. Schatzmann (Peabody: Hendrickson, 1995), pp. 203-205; 另阿米紐也是從表徵的角度解釋（typological interpretation）這段經文，見“Analysis of the Ninth Chapter of St. Paul’s Epistle to the Romans,” in *The Works of Arminius*, trans. James Nichols and William Nichols, vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 1986), pp. 490-498.

²⁵ 例如箴言廿六4-5節說：「不要照愚昧人的愚妄話回答他，恐怕你與他一樣。要照愚昧人的愚妄話回答他，免得他自以為有智慧。」

陶匠與泥土的比喻應該是出自耶利米書十八章5-11節，內容講論神揀選的主權與揀選的「條件」，神會因人對祂心意的變更而調整賜福或降禍的決定，轉向投靠神才是唯一的出路。²⁶這正配合了羅馬書九章25-28節為何外邦人因信被神揀選，而猶太人卻因不信（靠自力的行為）而被拒絕；還有解釋了羅馬書十一章17-24節保羅對外邦信徒的警告及猶太人最後回轉悔改的盼望——唯獨「信」能改變民族的命運。

結 論

總結以上的探討，我們可以說「一次得救」是神啟示關於救贖真理的基本精神，但是西方教會傳統以奧古斯丁為基礎的主導思想因其柏拉圖哲學前設、反摩尼教的歷史因素和對人類意志無能的特別認定，使得其預定論觀念中富有濃厚的命定意味。當我們把重點轉回到位格神與位格人在基督裏的互動關係，及重新確保重視「歷史的實在性」的時候，我們發現「一次得救」應該從關係性的真理原則理解，因此不能完全排除「曾真心信主的人，最後會因不信而失落」的可能，一方面我們肯定神大能的保守，但另一方面得警醒，免得跌倒退後，或更有甚者，離棄起初的信仰，把基督重釘十字架。不過在神恩典的憐憫下，會否還給予曾經失落的人再次悔改的機會呢？這完全是神的自由，祂的主權。不過我們不能同意信徒與基督的

²⁶ James Dunn 的觀點與本文作者相同，認為保羅的背景經文是耶利米書十八章。James D. G. Dunn, *Word Biblical Commentary*, vol. 38b: *Romans 9-16* (Dallas: Word, 1988), p. 565.

關係可以任意隨便，因在永約裏救恩是鄭重的，因此「一次得救」的精神仍然是不容置疑的。

“Saved Once for All” -- A Solution Proposed

K. Edwin Lee

Abstract

Western theology traditionally favors the view of Augustine and Calvin on the issue of perseverance. Nonetheless, the strong sense of determinism betrays the hidden Platonic influence on Augustine's concept of timeless eternity that may not be warranted by Scriptural testimony. The author calls for a re-thinking of the issue of "irresistible grace" by considering seriously the human person as a subject capable of and responsible for his yielding to divine calling despite his fallenness. This must be distinguished from self-effort to attain salvation that is roundly condemned in the New Testament. In his initiative to call man in Christ, God has made room for man's decision to respond. It would remain a mystery, however, regarding the details of how God works in man resulting in one's favorable or unfavorable response. But it can be certain that the human disposition toward God plays an important role. Predestination is to be understood as God's election in Christ of those who believe in the course of history when the gospel is preached. Perseverance in salvation is therefore guaranteed not metaphysically but historically as one enters into the covenantal relation with God in Christ.

中國家庭教會「一次得救」
爭論背景

*The Background of the House
Church Debate on the Assurance
of Salvation*

程大鵬 Da-peng Cheng

作者簡介：

程大鵬，中華福音神學院畢業。目前為中國福音會資深培訓老師。

前言

個人參與大陸福音事工十多年來，有幸分別接觸「一次得救派」及「多次得救派」的家庭教會。¹除了與領導階層的傳道人交談外，也有機會聆聽不少從事中國事工的事奉者論及此事。他們常持悲觀態度，認為這是家庭教會水火不容的問題、無法化解的傷害。個人過去也被這個現象困惑，並且持同樣看法。但是這些年來，經過海內外華人教會領袖的努力，中國四個家庭教會系統居然可以在共同的信仰告白上簽字，並且共同推動中國教會的合一運動。將教會彼此合一相愛和共同推動中國福音化的目標擺在首位，他們認為只要合於基本的信仰告白，就應當學習彼此尊重個別的領受，保持基督裡的交通，分享各自從神領受的豐盛，才能帶來基督身體整體與個別的豐盛。

正如一位河南傳道人所言：「交通治百病，無病也強身。交通帶來合一，交通帶來豐富，交通帶來出路。」這樣的體驗已在中國教會資深的傳道人間逐漸發生影響。他們認為次要的神學爭議，如果阻礙教會彼此間的交通與合一，就是虧損基督的見證，攔阻福音的拓展。他們也逐漸體會教會以往得救論方面的爭議，也有神極大的美意。本文願在宣教、教會發展實務與神學立場的互動上提出個人的淺見。

1 他們本身不一定認同這個稱謂，因為這不是他們自己認定的稱謂，乃是所謂反對者或旁觀者定的。本文為行文方便，暫時用此稱謂。下文簡稱「一次得救派」與「多次得救派」為「一派」與「多派」。

一、爭論的觀察

（一）爭論的問題內容

八〇年代以後中國教會常常面臨四個導致分裂的關卡：一、「一次得救、永遠得救論」或「多次悔改、多次得救論」的選擇——救恩論。二、三元人觀或二元人觀——成聖論。三、災前或災後被提的選擇——末世論。四、教會是否向政府登記——教會路線與政教關係的選擇。其中又以第一個爭議引發的後果影響最大。因為救恩論是基督教信仰的入門與核心，所以當教會在信仰基礎與追求體驗的著重點有了差異，就會引發其他的爭議。

1998年6月，中國大陸有四個家庭教會系統共同發表了一份聲明「家庭教會信仰告白」，信仰告白不只是對外（社會）的聲明，也是對內（教會）合一基礎的宣告。²特別是簽署這分宣言的某教會即曾在「得救問題」發生過爭論，最後達成的信仰共識就是信仰告白中的救贖論。救贖論是傳福音時非常重要的關鍵——對「得不得救」或「如何得救」的說明。救贖論的第二段，是這麼說的：

我們相信神在耶穌基督裡，保守祂的兒女到底，而信徒也應堅信真道到底，我們相信聖靈是內住得救的憑據，並且神的靈與我們的心同證我們是神的兒女，我

2 〈中國家庭教會信仰告白〉、〈中國家庭教會對政府宗教政策及三自的態度〉，見趙天恩等著《真理異端真偽辨》（台北：中福出版社，2001年9月再版）頁34-53。

們反對任何特定的對象或個人經歷作為眾人得救的標準。我們反對賴恩犯罪論，反對多次得救論，也反對靠律法得救論。³

這就是他們救贖論的重點，如果我們（特別是海外的教會）不了解中國家庭教會的背景，就不太了解這分宣言對家庭教會的重要性。其中「賴恩犯罪論」是針對所謂「一派」的極端說的，「多次得救論」是針對所謂「多派」的極端說的。這份信仰宣言是經過十餘年教會間的爭論，甚至分裂，經過反思、檢討、和好，加上海外的培訓、勸勉、溝通，最後復合才達成的共識。

不幸的是，目前這個爭論還在中國大陸其他地區上演中，我們盼望因著這次的研討內容可以協助這些爭論的教會，認清真理，也藉著信仰告白的共同認證方式，形成合一。

以下我即以中國某省某縣的爭論歷史來分析其中的癥結。

（二）以某地爭論背景為例

河南地區的復興，大致可以分成幾個點。⁴

第一個是在1983年左右，在河南的南召，這一次的復興運動產生多位帶領河南大面積教會的領袖，他們在南召某農村聚會，當大復興來臨時，有一千多個人聚會，任何進到聚會點的，馬上就被聖靈感動、跪下痛哭、悔改、得救，以後產生了

³ 同前引書，頁40-41。

⁴ 據受訪者所言的時間略有一點出入。

大範圍的開荒佈道，南陽等好幾個縣都因這次復興而開始建立教會，展開全國性的宣教行動。我有機會遇到其他家庭教會系統的十幾位經歷這次復興的人，都跟我描述在其他省份或縣也發生同樣的「南召經驗」。

第二個是華人歸主教會，在河南的方城附近，他們是1988年左右，經歷靈恩運動的復興，之後也產生以河南方城為中心，逐步向全國推動宣教。1983至1985、86年間，河南地區也有其他好幾個散點的復興，這復興產生了幾個共同的現象，一是產生全國大範圍的宣教植堂運動，二是教會開始走向初代教會的模式，所謂初代教會模式就是有保羅模式的遊行使團，打破傳統由一個點差派人出去植堂而成為獨立堂會的模式，而是差派出去後，使當地教會和原差派教會之間連結，最後由當地自己人牧養，遊行使團再去他處拓宣。但是1986年的時候，因為教會擴展運動非常快速，就導致以下幾個問題的產生。

第一個問題是宣教禾場上的競爭，你是這支派，我是那支派，彼此間互相攻擊搶羊，禾場上的競爭，使他們面臨如何分辨彼此是不是信仰上的同道，這就是他們在大復興後，面臨的第一個問題。

第二個問題是，他們之間產生了相互指認異端的爭執，教會的領袖如何決定分裂是人為的、還是信仰偏差？他們就得回到救恩論的討論。1986年召開了一個「方城會議」，這次會議的重要性是這樣的，他們由三大家組成，第一派是後來所謂

的重生派，以徐永澤及一群同工為主。第二派是唐河教會，即中華福音團契申義平、申先峰等，第三派是方城教會，即河南的張榮亮等，他們還請了本地德高望重的高伯、來自溫州的長者甲，上海的長者乙。開會的目的就是要處理兩大基本的問題，一是救贖論，到底是一次得救還是多次得救；二是聖靈論的問題，聖靈充滿是不是要說方言，是不是要有其他的記號等問題。雖然那次聚會可以說是不歡而散，沒有結論，但十餘年之後，1995年他們開始推行合一運動，合一運動就是由當初那幾個主要領袖聚集討論，這次合一運動的過程長達三年，有培訓、交通、禱告、反省，最後由他們自己起草提出共識，因而看到很明顯的改善效果。第一是家庭教會停止了過去那種彼此激烈的攻擊，使中國的宣教由內鬥（搶羊或搶地盤）走向未得之民。第二是使中國教會開始進行從領袖到各地同工的交流、團契。以前很多支派之間是不相往來的，所以通過得救論的討論，中國教會藉這機會彼此相交，對教會前途的影響很大。

1998年這四家為了對內建立合一的信仰基礎，對外表明信仰的純正性，並與當時流行的異端劃清界線，特別召開草擬信仰告白的三天會議。在這次的會議裡，大家通過了信仰告白，澄清了救贖論和聖靈論這二個問題。如今檢討「方城會議」失敗的原因，除了個人因素之外，主要是缺乏在神學上有經驗、受過相當深度訓練的人，來協助他們了解神學的廣度與深度，以避免各執一端的爭論。所以我們發現，當時教會剛復興，還面臨組織上許多掙扎、調整的時候，沒有第三者提出神

學方面的提醒與澄清，很容易會造成分裂的結果。

（三）爭論問題的反思

神學方面已有專家討論，我只大概反映家庭教會常面臨的幾個問題。我們要先從四個角度來探討問題的背景。第一、信徒信仰的需求。第二、教會安全和發展的需要。第三、宗教政策與社會的互動。第四、上帝的啟示與聖經的內容。

1、信徒的信仰需求

基本上中國的信徒幾乎一開始或信主不久，就會提出下面幾個問題，第一、到底得救的方法是如何，得救的歷程、得救的確據、得救的記號，得救的發展和以後的表現的問題，這從神學上的另一個角度來說，是得救的入門、成聖、得賞與聖靈的充滿。為什麼中國的信徒很關心得救的方法、歷程、確據、記號、發展與表現？凡是內容涉及這方面的基督教作品，在中國教會都頗受歡迎？

中國信徒的需求與中國人的信仰經驗、社會背景很有關係。為什麼呢？中國的宗教與儒家，都有類似的問題。如歷史上的鵝湖之會，不就是方城會議嗎？中國的傳統有兩條路（在家庭教會裡亦同），一條路是強調我在信仰中的體驗是什麼，一條路是我怎麼去學習神的話，這蠻有意思的。此外，從中國的佛教來看，中國佛教八門派中，最後只有兩派在民間最為普遍：一是禪宗，一是淨土宗，即以兩種基本類型呈現。禪宗是要跳脫小乘佛教繁雜的經義，強調信者的體驗，信者自我醒悟

的過程，只要頓悟就能進入佛教所應許的西方極樂世界。淨土宗則將繁複的教義簡化成口訣式的教導，老少咸宜，只要去做人人皆可漸悟，進入極樂淨土。我們發現中國基督徒的信仰經驗與傳統路線也很類似。中國教會發展非常快速，信徒接受了耶穌基督，還沒有循序漸進系統教導，沒有牧養、沒有團契，沒有基督化的過程，中國人潛在的信仰性格和需求就反映出來了，要求頓悟的靈感或是漸悟的訣竅。

當信徒廣傳福音的時候，我們就發現將精確及系統化信仰簡略化後，再傳播會產生偏差的現象，如只說信耶穌就得救了，怎麼信、怎麼得救？沒說。把信仰的內容簡略化的結果造成許多空白和不足之處，就讓異端有了滲透的機會。其次，傳播主觀化的現象，以自我痛哭悔改、受聖靈仆倒、受聖靈說方言等當作必要的過程。不願客觀地深入學習聖經，了解聖經怎麼說。

從得救論來講，一個人的得救觀若沒有回到聖經所建立、所啟示的完整架構，他的空白地帶就產生所謂「一次得救或多次得救」的問題，使人不禁懷疑：這人怎麼這麼容易信耶穌？是否有憑據他是真信還是假信、或者是當臥底的？這人信了耶穌以後，生命、個性怎麼沒有改變？因為看到許多信徒信了耶穌後，生命沒有明顯地改變，不禁要問他信的是什麼？信對了沒有？信主得救了以後，屬靈生命什麼時候才會成熟？信徒最大的問題就是信的不完整、不清楚，信了後不知道怎麼去倚靠耶穌基督的恩典倚靠聖靈行事。所以當信徒行為偏差時，牧者要問的是他到底得救了沒有？得救清不清楚？信仰的基礎建立

了沒有？談中國大陸家庭教會的發展，要從信徒的層面來看，因為中國教會的復興是平信徒傳福音所致，平信徒信仰的實質就反映在所建立的教會中。

中國的信仰傳統裡有頓悟與漸悟兩條路，導致了中國信徒的得救論也按此模式有此需求，若傳道人的牧養與教導跟不上，對整個得救的方法、歷程、確據、記號到發展，不能清楚地教導，就會產生問題。

2、教會安全與發展的需要

「一派」、「多派」為什麼那麼堅持？這又與中共的宗教政策有關，他們必須回到聖經，確認清楚信徒與同工有沒有得救。因為他們認為得救的信徒才不會出賣弟兄，所以唯一憑藉的是這個人有沒有聖靈的內住，如有聖靈內住，就算被打死，他也不易出賣弟兄，所以家庭教會就把得救、聖靈內住、為主殉道這三者扣在一塊。這使得家庭教會在發展過程中，吸收同工，還要確保教會的安全性時，就要清楚每一位同工是否有清楚的重生得救，他們需用很多的方式檢驗同工能不能跟上來。檢驗的方式是考察他怎麼信主的，當初如何帶領他信主的，悔改後的生活是如何。任何信徒若要成為地方性、比較深入的領導同工時，就會有很多個別性的查詢，神學立場的辯論，這是中國大陸家庭教會很特殊的現象。

另外，「一派」與「多派」信徒與同工在開始拉人的時候，信徒與信徒之間也會詢問「你到底是『一派』或是『多派』？」，我聽安徽地區的同工說起，他們前幾年常常和「那邊」（鄰近

縣市)教會同工開非正式的討論會，這邊的同工跑到那邊教會去，或那邊的教會同工約幾個這邊教會同工，一起坐下來展開查經論戰，他們交流的主題就是到底是「一次得救」還是「多次得救」的問題！所以在他們教會發展經驗中就形成了分明的信仰陣線，經過這種辯論的方式（嚴重一點就是爭論了），決定是否兩邊教會可以策略聯盟。這是合一運動中，跨教會、跨支派合作時很重要的過程。

3、宗教政策與社會的互動

四大派公布信仰告白之後還同時發布了一篇〈對政府宗教政策及三自教會的態度〉，1992年到98年間，國際間連續性的發生宗教暴力事件，如日本的歐姆真理教、美國的人民會堂等，中國政府就利用國際輿論情勢，把中國家庭教會列為邪教，被打入邪教後的家庭教會被迫表態，他們如何澄清自己的信仰與政治「成分」呢？

所以家庭教會表達自己的信仰宣言，同時也要表達自己的政治立場，說明家庭教會不願登記，與三自不同的原因。從教會史的角度來看這也很有意思，中國處境下的中國教會除了表達信仰立場還要表達正確政府立場，以避免被貼上反政府不愛國的標籤。討論家庭教會議題時，我們的觀念不能只停留在神學問題，要從家庭教會的處境來看。

4、上帝的啟示與聖經的內容

有何方法可以協助遭遇一次得救論和多次得救論的衝突

呢？我至少碰過兩個河南教會，兩個安徽教會，他們面臨衝突時才發現教會信仰根基不穩，同工神學裝備不足。我與他們分享聖經：

約翰福音中指出從個人相信耶穌，到清楚重生有一段發展的過程。這段等候的時間以耶穌第一次上耶路撒冷，施行神蹟後，有許多人信了耶穌的名，但耶穌並沒有將自己交託他們（約二23-25）；尼哥底母夜訪耶穌，主耶穌立即指出他尚未重生，需要藉著聖靈和水才能重生（約三1-8）。然後需要如舊約時代犯罪的以色列百姓，仰望被舉的銅蛇，才能得到醫治（約三13-15）。尼哥底母來找耶穌時，對耶穌有四點重要的認識：從神而來、能行神蹟、有神的同在、作教師引導人的。許多家庭教會信徒對耶穌的認識也有相同的經驗。但下文耶穌又說：「人若不重生，就不能見神的國。」（約三3）如同約翰福音第一章十二節：「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄作神的兒女。」但是第十三節接著說：「這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。」「從神所生」就是出於神的主權、恩典及時間，非人所能左右。

一般教會在佈道和信徒造就過程中，常只注重教會的工作面、人的領受面，忽略神的揀選面。如此就會偏重如何帶領人決志信主，加入教會的事工性活動。但在成就救恩過程中，神有其主權和作為的一面，所謂被呼召的多，選上的少。神的呼召是透過教會的佈道與見證去實現。又藉著聖靈的重生，顯示神的主權與對選民的揀選，配合聖靈的光照（約三19-21，十六

7~13)與聖靈工作的過程(約十四26-29)，使人從理性、悟性和感性等多層面去認識和體驗上帝所賜的同在。呼召的多與選上的少，正反映了人的相信若無上帝所賜的生命、聖靈，就無法得到永遠的穩固。因此得救的穩固與不穩固，在個人的救恩發展中是兩階段的過程。在整個救恩歷史與經驗中，也是並存的現象和同在的事實。所以教會在處理這個神學爭論時，若以單一的選擇作為教會唯一的神學路線，並以此制定整體發展的策略基礎，一定會造成對救恩論另一面涵蓋的不足。

二、爭論對中國教會的實際意義

我們應在中國教會的處境中，藉著教牧、教導和整體教會發展的經歷，來看爭論的意義，否則我們只能在西方教義歷史經驗中討論，無法理解爭論過程對中國教會的意義。

(一) 爭論有助於指引信徒生命及教會發展

對中國以外的教會，救恩論中的兩大對立主張——神的主權與人的自由意志，（中國教會稱為「一次得救」與「多次得救」），常以為只是加爾文預定論和阿民念信仰的對立、個人信仰體會不同或是宗派信仰立場的選擇。但對中國家庭教會而言，這還是關乎能否幫助信徒清楚重生得救或維繫救恩的基本與長久問題。所以它是對信徒生命負責的嚴肅使命。

主張「一派」的教會領袖，會指引信徒依據聖經真理，建立清楚的得救根基，教會才能對他們實施有效的系統教導和牧養，引導他們離開基督道理的開端，使他們在事奉時，能承受

十字架苦難。主張「多派」的教會領袖，則是引導信徒如何借助靈恩的經歷或參與教會的事奉，經由教會的幫助可以穩妥地持守救恩的實在，這是使信徒得賞或維護其持守救恩的使命。

中國家庭教會為了確保教會的完整性和發展性，必需要有清晰、一貫的救恩主張，對內可以明確提出救恩的立場與出發點，指引信徒的信心和生命發展的方向。對外則要成為分辨教會正統與異端的依據。張大自己的神學旗幟和歸屬教派，以便敵擋異端，否則教會將被分割、分裂，使群羊四散被狼吞吃，因此對外必需堅定主張，以執行保護教會，避免分裂和顧慮信徒軟弱的使命。

所以中國教會爭論的背景是教會需要面對此三種使命的託付，同時要應付教會內外存在的壓力。我曾多次受邀在分裂過後的教會分享真道，第一次與他們接觸時，他們不了解我的神學路線，都會派出兩位以上有分辨力的同工，與我深入交通，了解我的想法(他們戲稱為摸外來教師的神學底子)，免得在他們中間傳播毒素(有害教會發展的主張與思維立場)，帶來教會的不安和分裂。甚至有不認同我領受的末世論或救恩論的教會，覺得我許多其它方面對他們有幫助，但又害怕我可能帶來的混亂，所以會鄭重的提醒他們的救恩神學立場，要求我不要公開主張相異的立場，其它的儘可以仔細傳講。這就是初代教會中接待家庭要負責查問外來傳道者的信仰，以免有人混入教會偷羊、搶羊(約翰貳書裡的重要真理)，或歪曲真道，妨害福音的傳播。

（二）爭論指引我們了解神學裝備與靈命追求的關係

家庭教會常會面臨三自假弟兄的刺探，公安隨時可能出現的迫害，因此所有想事奉的同工，都要有個人清楚得救的根基和確信，才比較能分辨，何謂有生命與無生命的基督徒，能否承受為主受苦的重擔。所以主張「一次得救」的家庭教會，相信有聖靈內住者才是清楚重生的；平常要學會支取神同在的各種應許，在受苦時才能經歷神的保守和教會的代禱之功效。否則無法勝過逼迫或各樣的利誘。因此真基督徒要通過四個關口：1. 重生的根基；2. 確信神永遠的保守；3. 實際經歷神保守的應許；4. 通過苦難的考驗。這四層的生命發展關卡，是個人得賞和終生必要追求的十字架道路，也是教會發展的主要根基。

我們訪問過好幾處「一派」的教會都指出，對信徒或同工，需要清楚教導重生得救的真理，使信徒自己能從聖經經文（約十四26-29、加二~五）中得到得救確據、聖靈內住與成聖的原則等，對照他自己被聖靈帶領的經歷，以便自我察驗，分辨自己信主前後的差異，將其見證出來。教會有經驗的同工再從其領受生命真道的反應、重生的見證、行事為人的改變和教會生活的表現，加以肯定。如果有數位同工，共同認定新的信徒是真的得著生命，他們就有信心邀請他參與教會的較高層次的事奉。因為他們相信神會保守這樣的肢體，負責教會的安全。「一派」的教會注重系統教導，使人在潛移默化中改變自己。相對的，對於人的積極性，人從嘗試錯誤中學習的可能性，就相對減弱。他們的事奉熱情，不會普遍形成運動，但只

要獻身事奉的人，信仰比較持久穩當。他們認為聖靈用真理與信心作印證，幫助信徒結出的聖靈的果子，遠超過聖靈外顯的方言或內在狂喜重要。並且那是短暫的，無法成為教會長遠建造的根基。「一派」的教會一般都不會引進靈恩運動的教導，如果有，也是部分的採用，如近來所謂屬靈爭戰的教導，也被「一派」的教會接受。

至於「多派」教會，他們雖然承認神的主權，但認為人的責任更形重要。因他們發現許多信徒雖然信了主也參與事奉，但面臨問題時，仍然跌倒，否認主。如果主張「一次得救永蒙保守」，實在與上述常有的現象矛盾。反而會造成將信耶穌當成「信菩薩」般有求必應。所以他們認為「口裡承認，心裡相信」之後的追求與傳福音信主同等重要。而如何持守這樣的信仰？「多派」教會往往就著重持守聖經規範，過聖潔生活，參與教會事奉等。藉著這樣的參與，確保自己可以在救恩中不致失落，另一方面累積操練的心得，增加對付自己肉體軟弱的能力與生命。很有意思的是，這樣的教會常會伴隨靈恩運動的追求，或標榜聖潔的追求，以激勵弟兄姐妹。

根據我多年的觀察，在「多派」教會中的信徒，多半有自我趨策忙於事奉的緊張和壓力，或是自我驅策遵行教會的聖潔規範，因此他們渴求經歷神同在的實際與喜樂，以便維繫和證明自己處於救恩當中，或是疏解這種教會文化帶來的壓力。若無聖靈實際運行能力的護庇，獲得神賞賜的安息，很容易忙碌到灰心；那就是因為缺乏在基督裡持續的信心增長和系統真理的互相印證，使自己可以藉著神的話，真知自己信仰的確據與

一生發展的藍圖。沒有這種真理印證的確據，就無法享受由基督而來的安息。也因長期忙於事奉，沒有時間接受系統的真理造就，提升自我信仰的見識與領悟，就會產生想要進深學習和提高自己生命境界的渴望。在這種困境中除了借助持續的宣教行動，不斷地經歷神的同在之外，若要不斷地確保得救的恩典不致失去，立即有效的途徑就是不斷地追求聖靈同在的經驗（如喜樂、方言、能力等等），所以「多派」神學信念所導致的追求驅策力，在屬靈生命成長過程中，若沒有靈修操練（學會默想）、研經能力的提升、自信心和事奉成就感的提升等其他方面來平衡，就促成包括傳道人在內，不斷極力尋求個人聖靈充滿的經歷，以疏解自我驅策帶來的壓力。我認為這種由自我驅策力帶動的成長，並不是健康的發展模式。

選擇相信「一次得救」的信仰立場作為根基，那聖靈充滿的意義，就不是一種保證自己得救的記號，或被列入特別聖潔或受恩寵的族群。而是理解為與神密契、被神差派（做神僕人）的預備，或被神更新的歷程。

結 論

由爭議到中國家庭教會合一運動（以下簡稱合一運動）的推動中，他們發現上述兩種教導和帶領教會的原則，可以並存互用的，只是在基本立場上，各教會必需以信心有所選擇，將其採取的神學立場、重點表明出來，使弟兄姐妹知所奉行。隨著十幾年中國教會的茁壯，他們在接觸海外不同背景的教派後，已經慢慢放棄彼此尖銳的攻擊，逐漸採取包容和並存的神學立

場。反映出中國家庭教會領袖在神學思考上，由起初的摸索及單線、單向思考的模式，慢慢發展到較有深度和豐富的體會，認識此一救恩神學課題的複雜和多元觀念的並存性。在態度上也了解，只要不是異端及偏邪教派者，透過共同信仰告白的辨識，和長期的接觸交通，是可以達到互相了解、接納，彼此成全的關係。更重要的是，如何將此課題有效地轉化，成為幫助教會成熟與茁壯的經驗與神學訓練。海外教會則藉著其發展經驗，可以尋獲許多新的神學靈感，發展更深廣的教會建造指引。

The Background of the House Church Debate on the Assurance of Salvation

Da-peng Cheng

Abstract

For the Church in China, the debate of whether saved-once-for-all or not is not a simple matter. It is neither a pure soteriological issue between divine sovereignty and human freewill nor is it a simple theological choice between Calvinism and Arminianism. The house church leadership under government pressure, when they declare a certain faith position, mean a special responsibility to defend the spiritual well-being of the flock, to stand the ground of salvific faith, and to discern truth from falsehood in order to resist the infiltration of heresies. Therefore, it is true that they may tend to simplify matters for the sake of easy transmission, and to fabricate a clear objective standard to identify the false brothers. For this reason, they stress the importance of perseverance and forewarn the consequence of betraying fellow Christian brothers under persecution. Due to their respective historical conditions, different church systems would have different emphases on certain aspects of the same truth.

As contacts between overseas and Mainland house churches become frequent, the once isolated church systems began to have mutual fellowship since 1995-1998. This results in the drafting of a common

confession of faith. This is what they call "Church Unity Movement" which encourages exchanges as well as sharing of experiences and resources. This has significant implications for the Chinese Church. At this juncture, the overseas denominational churches are advised to respect the development of the house churches in China by allowing them room for genuine theological discussion. It does no good to impose *a priori* the traditional categories of Calvinism or Arminianism on the house churches that are still in the process of maturation.

中國教會「一次得救」論爭的文化因素

*Chinese Traditional Culture
and the Debate on Assurance*

陳漁 Yu Chen

作者簡介：

陳漁，浙江人，生於台灣，「基督教與中國研究中心」研究員，從事中國當代教會史專業。本會《中國與福音》季刊及月訊主編。

前言

在中國教會中造成「一次得救」與「多次得救」的爭論，事實上，並不完全是一個神學性的問題，還有很多環境與人為的原因，除此之外中國傳統文化對基督信仰層面的影響，也是很重要的因素之一，本文擬從家庭教會發展背景及中國傳統文化對信仰的影響層面來看這個問題，或者可以從另一個角度來思考解決之道。

一、家庭教會發展過程的經驗

從我們訪問家庭教會發展的個案研究來看，他們處理神學問題常受到該教會發展歷程的影響。

中國的家庭教會多半是從神蹟奇事的興起開始¹，上帝的恩典特別臨到苦難的中國，因神蹟奇事讓許許多多人絕處逢生，不可否認在教會發展初期，神蹟奇事隨著愛主弟兄姊妹的腳蹤，傳向四方，於是從原先兩三個信徒到教會建立，華中地區某教會系統的發展過程就是典型的案例²。這個地區原先只有幾位年長的弟兄姊妹在一起禱告聚會，1970-1985年之間，他們帶領了一批年輕人信主，弟兄姐妹家庭中有許多神蹟奇事發生，特別是1983年宗教大逼迫的時候，很多人因看見或經歷神蹟奇事信主，當我們詢問他們那時如何傳福音，如何教導

1 中國教會發展初期百分之九十以上隱藏在農村，那時根本沒有官方的所謂三自教會。只要是信耶穌的，就會遭受逼迫或歧視。

2 《中國與福音》31期，頁18-24。

聖經，有趣的是，他們回想當年所聽的或所傳的福音內容，往往連他們自己都不敢置信，為何那麼多人會因他們所傳的內容而信耶穌。他們都認為是上帝的自己的作為，並且把那段復興時期叫作「亂講期」。

「亂講期」傳福音的主要方式就是用福音的短歌，例如〈信耶穌上天堂〉、〈信耶穌得平安〉、〈信耶穌好處多〉，他們唱唱靈歌，為人按手禱告，就有很多人因此悔改信主。有一個案例是，一位村婦看到基督教傳道人用住家外面溝裡的水為人施洗，那受洗的人病也好了。心想，莫非這溝水已經「變成」約旦河的水³，她就悄悄去那溝裡裝了水給生病的家人喝，禱告說：「主耶穌啊！你救我們吧！若你救了我們，我們就一生事奉你。」結果家人的病真的好轉了，她們一家因此歸信耶穌，並且去找傳道人謝謝他，從此成為那教會的一分子，後來還成為教會的主要同工。但是當她歸信的那時刻，她連聖經都還沒有「見過」。對真理的認識是：「耶穌是上帝的獨生子，在約旦河受洗時，天父說這是我的愛子，我喜悅他。從此耶穌大有能力，可以為人治病，拯救信靠他的人」。

上帝也憐恤這地方的人，他們的傳道人就在那溝裡為人施洗，許多奉主名認罪、受洗的人病就好了。可想而知，他們所傳的福音就是受洗歸入基督，病得醫治。信耶穌最重要的行動就是「受洗」。

3 這家信徒在村裡常暗地裡傳福音，講聖經故事給村人聽，不久前，他們才說過耶穌在約旦河受洗的故事。

當越來越多的人信了主，他們發現自己對真理並不了解，發現自己所聽來的道都覆述完了，教會中每個人都聽過了這些道理，每個人都經歷過病得醫治的奇蹟、聽過別人病得醫治的見證。總不能永遠「亂講」下去，怎麼辦呢？他們需要學習聖經，了解上帝的話，自己學會詳解真理的道。有一位後來成為教會的主要同工，回想當年信主之後渴慕主的話，卻沒有聖經，於是向隔村的信徒借了聖經來抄，常常白天工作，晚上點著煤油燈抄聖經，往往不知不覺地抄到天亮，有一次，在上工的途中就暈得睡著了，差點被趕路的牛車輾過去。

這個真實的教會發展史，並非特例，許多家庭教會都是這樣發展起來的，因此聖經真理教導的根基比較薄弱，相對地，他們對所掌握的「真理」也分外執著。以這個教會系統來說，他們對真理的認識很簡單：只一位神就是耶穌，信祂就要（在約旦河）受洗，受洗罪得赦免、病得醫治，也就是說「得救了」。從這個觀點來看，他們是「多次得救派」，為什麼呢？因為有人是「洗」了幾次才得救的（得醫治）。他們的觀點與自我經驗及文化水平有關係，也和他們長期在營養不良的神學教育環境中有關係，所謂上帝的揀選、救贖的功效、聖靈的保守等我們熟知的「救贖主題」的神學論辯，完全不在他們的思考之內。所以我們在海外討論這個問題時，必須從理解與幫助他們的角度來看問題，而不是批判與定罪，比較重要的是，為他們造就門徒，建立全備的聖經培訓，不要把海外與他們無關的爭論再帶進去，增加困難與複雜性，否則他們不會再接待我們，更談不上採納我們的意見了。

另一方面，一種神學立場，有時候也是他們保護自己，避免教會混亂的「濾網」，避免外來牧者造成教會的混亂。

舉例來說，有一次課尚未教完，某地的教會突然拒絕老師繼續培訓，但是這位老師教過的一位學生（教會師資培訓的同工）跑來懇求老師多待幾天不要離開，等他們再禱告並與教會領袖溝通。我們問他原因，他說前幾天我們與領袖交通教學內容的時候，他們發現我們是「一次得救派」⁴，而那個系統自認為是「多次得救派」，所以就很客氣的跟我們說不方便繼續培訓。但是當我們問這位學生：「你知不知道什麼是多次得救論？」這位已是師資班的同工說：「我也不知道什麼是多次得救論，但我知道一次得救論是異端，因為他們叫人信耶穌後就什麼事都能幹了，反正是一定得救。」於是我們告訴他如果「一次得救」是這個定義，那我們就不是他們所說的「一次得救派」。結果他們歡歡喜喜地接納我們繼續上完課。後來知道當地的教會領袖不希望神學立場不同的老師造成他們教導系統的混亂，所以不歡迎「立場不同」的老師去培訓。當然這只是一個特例，不敢說是普遍的現象，但從這個實例就足以反映在中國家庭教會的文化當中，很容易根據自己的成見為人事物「定性」⁵，一旦定了性就很難改變。如果我們對這種文化背景

4 並不是老師自己說的，或是他們直接問的，而是在談話當中他們對老師神學立場的判斷。

5 定性，就是給它一個固定的含意，如果我們注意中共的報章雜誌，就會發現這種傾向，他們用詞定義非常精準，一旦為一個運動或事件提出解釋時，就會知道下一步將採取什麼行動，在海外多元化環境成長的人不太容易理解這種情形。

有一種同情、諒解的態度，就不會雪上加霜，使問題更加複雜，也比較容易理解如何協助他們。

二、聖經語彙與中國語境的隔閡

信了主的人不一定可以得救，最常被引用的經文是希伯來書六章4-9節：

論到那些已經蒙了光照、嘗過天恩滋味、又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味、覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們重新懊悔了。因為他們把神的兒子重釘十字架，明明地羞辱他。就如一塊田地，吃過屢次下的雨水，生長菜蔬，合乎耕種的人用，就從神得福；若長荊棘和蒺藜，必被廢棄，近於咒詛，結局就是焚燒。親愛的弟兄們，我們雖是這樣說，卻深信你們的行為強過這些，而且近乎得救。

若從中國語言文化的背景來看這一個問題，可能另有不同的體會。一般來說，沒有接觸過基督教文化的中國人，會對聖經中某些概念及用語不易了解，其中一個原因就在於譯成中文的詞彙不甚恰當，或其代表的語境因文化差異而不同。這段經文中的「近乎得救」就是一個例子。在中國的用語中「得救」這個詞彙會在什麼情況使用呢？如果問一個不曾接觸基督教信仰的中國人說：「你得救了沒有？」他通常會很錯愕，一時不知道怎麼回答，甚至認為你十分唐突沒禮貌，因為對中國人來講，「得救」多半指在緊急患難當中，幸運的脫離險境，解除

危機，回復原來安全的處境。因此這個問題所代表的含意是「你現在很倒霉，正在厄運中」需要消災解厄！

如何得救呢？中國人多半認為是祖上積德、神明相助，命比較貴重，或是運氣比較好，人都希望趨吉避凶，絕對沒有人希望常在險境中。當你問一個人得救了沒有，意思就是說對方經常在一種困厄、危險當中；經常處在一種不順遂的環境中。所以這個「得救」的意義對中國人來講，相對的含意不是「永遠的生命」或是「永恆不朽」的同義詞。即使已經是基督徒，他仍是一個中國人，若對聖經神學沒有系統的了解，他對「得救」的理解可能還是中國傳統的。那麼「每個人隨時隨地都需要倚靠主耶穌幫助而得救（不只一次）」的理解，豈不是很合理嗎？

如果是從中國傳統的背景來理解「基督教的得救概念」，比較接近的用語是什麼呢？我想可能是「得道」，得道的相對含意即有「永恆」的意義。若問：「你得道了嗎？」基本上是肯定尋道者的努力。然而在中國人的概念裡，卻沒有上帝主動來揀選人的概念，都要各人自行努力去親近神、去尋道的，所謂「以德配天」⁶就是這種精神。當這種想法的信徒讀到聖經希伯來書這段經文「親愛的弟兄們，我們雖是這樣說，卻深信你們的言行強過這些，而且近乎得救。」若以「近乎得道」來理解，他可能認為靠自己不斷的努力，就可以得道，而得道的

⁶ 殷周之際「以德配天」的觀念即已成形，因此得到上天保佑的國祚必須建立在「敬德保民」的基礎上。《詩經·大雅·烝民》：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」即是這種觀念的反映。

過程是永無止盡的，所謂「士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎？」⁷所以對中國的基督徒來說，很容易以「得道」的概念來認知「得到救恩」。「多次多方地尋道」（多次得救派）也是值得讚許的，「一舉得道」反而是罕見的、不可能的。

三、中國信徒的文化誤差

當我們問人「你得救了沒有？」或者自省「我得救了沒有？」通常也有不同的認知。有些人認為當自己決定信耶穌那一刻開始，即踏進了不同的道路——離開死亡的路，進入永生的路，所以決定的這一刻就得救了，未來只不過是聖人或凡人之別。有些人認為得救是指經驗「重生」而言（換言之，先相信後重生，相信與重生不一定同步。⁸）還有些人認為必須要有證據，如「說方言、看見異象、大哭或大笑」。當然也有人認為「得救」的保證是「加入教會」，甚至是某一個特定的教會才算數。某些對聖經真理還不是很明白的人，也會認為信耶穌很好，因為多了一張進天堂的保險證，有總比沒有好，他沒有離開舊的偶像崇拜，只不過多拜一個耶穌。以上這些對「得救、得道」定義不同的人，自然他們的人生觀、處事態度、信仰對個人的影響也會不同。所以我們在討論這個問題時，有時需要從實際的文化傳統路線來看，從中國人當下的處境來看。

7 《論語·泰伯》第七章。

8 如開始以基督為自己思想的中心，經歷了主基督對於個人的幫助，開始認識自己是個罪人。

若單向地只從神學課題來討論某人或某教會系統的誤差，不一定對準了問題的核心。

另一方面，在談得救的問題時，必須從聖經整本書對「得救」的定義作出系統性的解說，不能只就一兩處經文，以避免教會弟兄姊妹對於「得救」等關乎人生死的聖經真理產生片面的、不完整的理解，這種理解一定會影響他的人生觀，甚至成為異端的禍源。

四、西國宣教士言行的影響

河南鎮平縣有一位挪威籍的女宣教士，孟慕真（Miss Marie Monsen），她經常站在教堂門口詢問每一位從教堂走出來的人說：「你重生了沒有？」即使是中國的傳道人講完道從教會出來，這位老姊妹也照樣問他：「你重生了沒有？」因為她常在教會門口問同樣的問題，使她成為當地的怪人也惹人嫌。其實她之所以這麼做是看見當時許多來教會的人都是「吃教飯」的，他們並不是真心信耶穌而是為了受洗入教就可得到的白麵，甚至有些人去不同的教會受洗，每去一處就拿了一袋白麵，除了自用以外，還可以改裝一下賣錢。教會應當幫助有需要的人，但是這位宣教士看到這種情形，就為這些來到教會只得到今生的食物卻沒有得救的人憂心，在那仇視外國人的處境中，她的行徑一時惹人討厭，被人唾棄，卻令人印象深刻。有些弟兄姊妹後來真正悔改信耶穌，就是因為她的提醒，因此當地是「一次得救派」，「得救」就是「重生」，重生只要一次，耶穌救你就救到底。

從這個實例看來，信仰的經驗可以突破中國傳統的認知，即使不存在於我們傳統的經驗或文化，最後仍有可能被人接受。所以每個人在信主的過程中，經過很多不同的帶領方式，各種方式都有上帝在他身上特別的美意。但經由經驗認識信仰的人往往也受到經驗的挾制。我們不能以個人經歷來決定聖經的真理，若以為「別人的經驗都是錯的，只有我所經驗的才是對的」那就出問題了。聖經就是聖經，它有一個客觀的基礎。中國教會的某些爭論往往根源就在以自我的經驗為主，特別是中國傳統中沒有的概念。

五、基督教整體形象的影響

基督教在中國建立形象的過程也是影響中國人對基督信仰認知的重要關鍵。我們可以參考佛教在中國的發展的經驗，佛教通常採取三種宗教的模式⁹，即普濟、普渡、與普覺，基督教在中國也受到這三種模式的影響。

所謂的普濟派，就是以教育興學、慈善濟世為主。二十世紀初基督教在中國採取的方式也是普濟派，如在各地方興建學校，醫療救災等的慈善事業。1920年代中國發生大災荒，歐美各地基督教包括天主教湧進中國的救災資源，佔中國所有救災資源的一半，非常可觀，所以那時候許多人對於基督教的理理解建立在慈善的基礎上，對基督教教義的內容所知不多。因基

9 宋光宇〈從中國宗教活動的三個主要功能看二十世紀中國與世界的宗教互動〉，《世界宗教研究》，2000年3月，頁76-91。

督教慈善教育事業而信教的人，並沒有很好的信仰基礎。

「普渡」的觀念在中國的社會中是非常普及的，影響的層面也非常廣，因為它直接關照人的生命，超越生死的隔閡，所謂「哀莫哀乎生別離」。它給人最終的保障。這種保障是人活著的時候，靠著養生、修練，死的時候靠著親人為他渡亡魂，替他做功德，不致危害仍活著的家人，甚至幫助家人。如點平安燈，貼平安符都是類似的功能。普渡是藉著最簡單易行的方式主觀地經驗宗教，並且幫助親人「得救」。

中國教會為何「多次得救派」容易被接受，這和經驗普渡的模式也有些類似。因為人需要「經驗」神明，給他一種確據，證明他隨時有把握他是得救（有神同在的經驗）了。我曾經帶領一個姊妹信主，她有講方言的恩賜，而我沒有講方言的恩賜，我常和她一起禱告，有一陣子我發現她即使是在上課時間，也會突然之間講方言，講講之後再停下來，導致老師同學都懷疑她有精神方面的問題，但當我問她原因，她說講方言是聖靈同在的證據，她要多練習，隨時住在「聖靈裡」以避免不留神就失去了；她也很怕會失去講方言的恩賜，所以要隨時試試這能力還在不在。我告訴她約翰福音六章34-40節¹⁰，她卻

10 約翰福音六章34-40節：「他們說：『主啊，常將這糧賜給我們！』耶穌說『我就是生命的糧。到我這裡來的，必定不餓；信我的，永遠不渴。只是我對你們說過，你們已經看見我，還是不信。凡我父賜給我的人必到我這裡來；到我這裡來的，我總不丟棄他。因為我從天上降下來，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我來者的意思行。差我來者的意思就是：他賜給我的，教我一個也不失落，在末日卻叫他復活。因為我父的意思是叫一切見子而信的人得永生，並且在末日我要叫他復活。』」

認為我「沒有聖靈同在」的印證，應該努力追求，否則自以為得救，其實沒有得救。

她對聖靈的理解是「求來的、外加的」的主觀經驗，不是「信即有、永存的」客觀事實，這其實是傳統普渡的需要，中國人常需要一個符或需要敬奉一個神明在家坐鎮，隨時可得感受到的安全感。普渡的需要在今天這個科學的時代，也許是最被人家恥笑的。卻是在社會基層中最普及、最簡易、最容易被接受的。表面上那是自行努力追求，實際上卻是將「憑信心」的功夫簡化為「憑眼見」。「普渡」的經驗是否不需要呢？那也不盡然。

第三是普覺，人人都有感知真理的能力。普覺對中國人來講，一點都不困難的，特別是知識分子。人跟天之間是有一個相通的可能，那就是道，藉著道可以「天人合一」，道可以修養而來。

有人說古代的中國人認識上帝，詩經上說：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」人與天之間所有基礎就是把喜好美善的心靈放在人心裡。從聖經普通啟示的觀點來看，這沒有錯，但對中國人來說，天的概念卻不是獨一的敬拜對象，發展的路線也不一樣，因為「誠者天之道，誠之者人之道」，從得道的觀念來看，誠之者是人之道，也就是人可以盡力得道，「誠」是天道的本質，卻沒有主動性向人顯現。修道的過程是人的本分、責任，經過這個「修」的過程，人可以接近天道。《孟子》中也說「盡心知性以知天」，在我們心中有

一個管道是可以認識天的。所以「多次得救論」與中國傳統普遍的基礎是比較接近的。日前我們在大陸某地區訪問的記錄，問到當地是贊成「一次得救論」的人多呢？還是贊成「多次得救論」的人多呢？他們告訴訪談者，贊成「一次得救論」的人大概只有兩成。居然只有兩成的比例或者不夠精確，但若從中國傳統對於如何尋道的過程及經驗來看，贊成「多次得救論」的佔多數，一點都不奇怪，中國人會說天人合一，天人合德，中國的知識分子多半可以接受有位真神存在，但這真神只是一個至高的準則，他們相信真理只有一個，也許是基督教所謂的上帝，但他們不認為上帝有位格、三位一體、死裡復活等，他們所謂的天人合一的基礎如「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」是沿襲中國傳統的觀念，也就是所謂的得救，很可能是指得道。如果「道」是「上帝」，「得道」接近於基督教的概念是「成聖」，成聖的過程有上帝的保守與聖靈的幫助，但「成聖」的可能性建立在信耶穌得拯救的要件上，這點卻是在中國傳統中找不到對應的。走上成聖的道路，固然要人的持守，若沒有基督的救贖在先則必無可能。今天基督信仰的形象在國人心中仍然沒有樹立，人們用普濟、普渡或普覺的傳統經驗了解基督教，因此只聽得進「神愛世人」，若堅持繼續講下半「甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的不至滅亡反得永生。」似乎就背上「食古不化」不知適應「現代化中國需要」的罪名了。

六、基督教的外衣與中國傳統的本質

今天中國官方教會的領袖強調要建設神學，他們提出的口號是要建設適合社會主義發展路線、具有中國特色的基督教神學，就是說基督教的發展符合中國文化的，就採取它；不符合的，就不採取它，¹¹所以在《天風雜誌》上，很多文章都是談到基督教倫理與中國傳統倫理道德的比較，強調基督教對中國精神文明建設的貢獻。這種對話當然很重要，可是這樣的發展路線，其實就是普覺的路線，它會失去我們基督教最重要的特點：上帝主動來尋找人，使人有找到上帝的可能性，不是人按著自己的方法去找上帝，所謂殊途同歸。上帝主動來找人，祂有一個揀選的過程。這個概念在中國傳統中是沒有的，中國的傳統都是人主動找上帝的，所以如何使我們的神學用語以及在解釋的處境化上面，多下點功夫，多細緻地揣摩，這樣可以幫助未信的人也能了解基督教的要義，同時也不會成為一個只有中國傳統本質，卻掛著基督教外衣的信仰。

七、小結

中國教會應該如何詮釋「得救」的概念呢？「得救」不是一個詞彙，它在神學上是非常完整的教義系統，關係我們的生命是否在基督裡，是否恢復與上帝的關係。中國教會對這個問題的理解，往往侷限在本教會的發展歷程或信徒個人對上帝主觀的經驗，缺乏對聖經系統性的認知。我們要從系統神學的角度

度來看這個問題，才會得到正確的答案。因此在中國教會內討論這個問題，除了說明「得救是什麼」也要說明「得救不是什麼」；說明「得道的途徑」也要說明「得道的質異」。「一次得救，永遠得救」是上帝給人的應許永不收回，「多次悔改，多次得救」是上帝給人的恩典保守到底。前者的「得救」概念是基督教定義的成分居多，後者的「得救」概念則更接近中國傳統文化的理解與宗教經驗，中國教會內部對二者的討論，或者不是在同一個基點上，我們若想解決這個問題，應先理解中國各教會的發展史與教會領袖自身對這個問題的體驗，更不可忽略文化因素在其中的催化作用。

¹¹ 其實更主要的論點是符合中國共產黨的路線。

Chinese Traditional Culture and the Debate on Assurance

Yu Chen

Abstract

There are several possible adverse effects the Chinese traditional cultural might have brought on the China Church. First, peculiar experience may contribute to wrong ideas. One house church group favors “saved many-times-over” and preaches healing comes after baptism. They take “healing” as a sign of salvation and “baptism” as the most significant act of faith. But for some in this church, they experienced healing only after being baptized a few times, and hence take it to mean being “saved” many times.

Second, Chinese Christians may misunderstand biblical terminology. This happens because the Chinese translation of biblical terms may not appropriately reflect the original meaning, or the translation has different cultural connotations. To the Chinese mind, “being saved” mainly means to be delivered from danger. It conveys the idea of deliverance out of adverse situations. Therefore, during our lifetime we are faced with many such conditions and need to be “delivered many times” by grace. From the perspective of Chinese culture, perhaps “attainment to the Way” (*de dao*) is closer to the biblical idea of “being saved.” But even then, people would be much encouraged to make many attempts to “attain to the Way,” and it

is rare if not impossible for one to make it with a single attempt.

Third, the intention to put Chinese tradition in a Christian garb may further confuse the issue. The Chinese government today emphasizes the socialist way of constructing theology, or promotes Christian theology with Chinese flavor. This is to force Christianity into a strait-jacket of Chinese culture, and to do away with anything that does not fit, including the “divine initiative” in salvation. The end result is just another humanistic religion. Therefore, the apologetic challenge is to search for appropriate Chinese terminology to faithfully represent the biblical truth, to prevent people from misusing Christianity as an expression for Chinese culture, and to safeguard the Christian faith from being bound by the interpretation of human religious experience.

Concluding Summation

趙天恩 Jonathan Chao

作者簡介：

趙天恩，生於中國東北，在日本長大。獲得美國賓州日內瓦大學文學學士及榮譽法學博士、韋敏斯德神學院道學碩士，賓州大學東方研究哲學博士學位。中國福音會創辦人。現任總會長及基督教與中國研究中心主任。趙博士是當今中國教會及教會史研究的資深學者。

這次的研討會的主題是相當專業的神學課題，擔任講員的學者們都是本行的專家；每人都提供了內容充實、相當有份量的論文，使我們可以多角度去探討這在西方已經爭論一千六百多年的老問題。然而「得救的確據」(Assurance of Salvation)，「聖徒的堅信」(Perseverance of the Saints)及「得救的保障」(Security of Salvation)¹關係整套救恩論的各個層面，又涉及到西方自奧古斯丁以來神學派系不同的看法；另一方面中國內地教會受到一九四九年前西方宣教士教導的影響，近年來海外神學思想陸續傳進大陸，使此問題更加複雜化。因此要作面面俱到的總結，對我來說也是一件相當困難的任務。

首先，我想我們的研究對象既然是大陸教會，特別是家庭教會所面臨的神學爭論，就當正確地了解他們爭執的焦點，然後評析關心大陸教會的海外牧長學者們，對這些問題提供什麼答案或新的見解，使中國教會更能走向真道合一，而不重蹈西方教會因神學觀點不同導致分裂的覆轍，甚至彼此攻擊傷害教會，這也不合乎聖經的總教訓。神給我們各種恩賜的目的是「要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體，直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量……全身都靠祂聯絡得合式，百節各按其職，照著

¹ 一般人把「得救的保障」(Security of Salvation)和「得救的確據」(Assurance of Salvation)混合通用。我認為「得救的保障」或「救恩的保障」更適合說明得救的穩固性，而「得救的確據」適合說明信徒對自己得救的確知，如羅馬書8章16節、約翰壹書3章24節。「聖徒的堅信」是指信徒在壓力、或試探中忍受苦難、堅持對主的信心，所以「聖徒的堅信」或「聖徒的堅忍」更能表達英文“Perseverance of the Saints”。

各體的功用，彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己。」(弗四12-16)換言之，我們的研討的成果能給國內教會帶來什麼幫助？使中國信徒得以更成熟、更合一、更有能力同心傳福音建立主的教會，這才是我們舉辦研討會的目的。

一、教會爭論的焦點

歸納大陸家庭教會對救恩論的二種不同看法，其爭執的焦點是什麼呢？河南等教會、溫州部分教會「老同工們」否認自己是「多次相信、多次得救」。他們的代言人說：「我們是因信稱義，因信得救，重生只一次……如果信主後又犯罪，只要你不離開主而且悔改了，還是得救的，不是再重生。就是那些離開主的，甚至在壓力下否認過主的，他們在死前悔改且仍舊信靠主，他們也會得救。『多次相信(重生)、多次得救』不是我們的主張，是別人加在我們身上的。」他們的立場是：希伯來書六章4-6節所指的對象是已經得救的人，目的是警告他們要謹慎自守，「免得你們中間或有人存著不信的惡心把永生神離棄了。總要趁著還有今日，天天彼此相勸，免得你們中間有人被罪迷惑，心裏就剛硬了。我們若將起初確實的信心堅持到底，就在基督裡有分了。」(希三12-14)從這條思路推下去，他們認為：

1. 背道離主，死前仍不悔改的，就會失去救恩。
2. 那些「故意犯罪，踐踏神的兒子，將那使他成聖的血當作平常，又褻瀆施恩的聖靈的」就不能得救。
3. 他們反對「一次得救」派中有人認為「既有得救的保障

就可以任意犯罪」。被視為「多次得救」派的溫州代表總結說：「『一次得救，永遠得救』聖經裡找不到這句話，但我卻同意這句話，我認為應該有這樣的信仰——我得救後會永遠得救。我不應該懷疑神給我的救恩。」

由此可見，河南等地和溫州老一輩的教會領導者所持守的是「堅信到底的就必得救，離道叛主的人若在死前仍不悔改，就會失去救恩」。他們所關注的是「聖徒的堅信」，他們所強調的是信徒持守信仰的責任，包括信徒當過聖潔的生活，不能因有了得救的保障就可以任意犯罪。

但是以上的立場不可否定地關連到信徒「得救恩的保障」和「聖徒的堅信」兩者之間的問題。關鍵在於：

1. 真正重生得救、領受了聖靈、屬於主的人有可能離道叛主而失去救恩嗎？

2. 「救恩的保障」是基於神的揀選與保守，還是信徒本身的堅信呢？

「一次得救永遠得救」派認為，一位真正重生得救的人不可能最終離道叛主，因為神的預定、揀選、保守使他得到永生，即「永遠得救」。「堅信到底才能得救」派認為離道叛主的人若死前仍未悔改，就會失去救恩。² 所以關鍵在於信徒能

² 若「救恩的保障」建立在信徒本身的堅信上，他信心搖動甚至「離道叛主」（到死也不悔改）就失去救恩，所以不能說他有救恩的保障。如果他放棄信仰，後來再恢復信仰還是得救的；如果再放棄，再悔改也應是得救的，這就給人一種「多次悔改，多次得救」的印象。

否確知救恩有保障、信徒能否確知自己得救而且永遠得救？還是要蓋棺論定，看他一生對主的信心是否持守到底才能決定？兩者之間有矛盾嗎？有無整合的可能？

二、教會歷史的觀察

1. 教父時期，根據李錦綸的論文〈從教父神學看「一次得救」〉，我們得知教父神學的主流思想支持「一次得救」的立場，但奧古斯丁的看法與其他教父有別。雖然「雙方都會同意信主的人有可能失掉信仰，而失掉信仰的人也可能再次回轉」，³ 但奧古斯丁（St. Augustine of Hippo, 354-430）認為，被預定得救的人雖暫時失落，但最終必定回轉，而那沒有被預定的人雖然暫時有信心，最終必不能持守到底。奧古斯丁以外的教父們卻不把信心分成「暫時」與「非暫時」，而是每個人在神的保守下按常理都應當持守到底，但不排除人主動放棄信仰的可能性。奧古斯丁是「從永恆的定義來了解『預定』」（永恆觀與被造界時間分割）；而其他教父，特別是阿他那修（Athanasius, 297-373）是從「在基督裡」去了解預定，因為他們「假設永恆超越時間但卻又能在基督裡與歷史時間融合。」⁴ 阿他那修認為「神在永恆中的救贖旨意是通過歷史來實現，如基督道成肉身，信者是藉著披上基督已經成就的救恩，人在救恩之內就可以保守自己共享救恩賦予的永恆…但卻並未預先決定某個特定的人才能承受救恩…就是在基督裡的人才是得救的

³ 李錦綸〈從教父神學看「一次得救」〉，見本刊頁40。

⁴ 同上，結論。見本刊頁40。

人。」⁵ 李氏又指出阿他那修認為，唯有有信心的人才能持守到底，沒有有信心的人則不會持守信仰。李氏認為「阿他那修是從位格神與位格人相遇的角度來了解堅信到底的問題，從神人關係來看得救的一次性。在正常狀況下，在神的恩典保守中我們的救恩是穩固的，除非是人自己甘心樂意背離救恩。」⁶ 李氏的結論就是一次得救的精神是不容置疑的，但真正得救以後，我們也不能否定有失落的可能。⁷ 李氏的結論與阿他那修的看法相似。

奧古斯丁的預定論可以說是後來加爾文及改革宗所信仰的預定論的基石。李氏指出奧古斯丁「把重點放在神永恆對個人得救的預定揀選上，所以得救與否在永恆中成為定案，在歷史中神就按著這旨意呼召及保守被揀選的人，因此，凡被揀選的都必得救，而且能堅信到底。」⁸ 奧古斯丁就是「一次得救，永遠得救」的第一個神學源頭：預定得救的，也必堅信到底。阿他那修也認為有信心的才能堅守到底，但不否定信徒有可能自願離棄救恩，這是「不堅信可能失落」的第一個神學源頭。

值得注意的是，李錦綸在他的兩篇論文中基本上批判了奧古斯丁的預定論，據他的分析：

⁵ 同上，見本刊頁34。

⁶ 李錦綸，〈「一次得救」論爭的可能出路〉，見本刊頁115。

⁷ 同上，見本刊頁117。

⁸ 李錦綸，〈從教父神學看「一次得救」〉，見本刊頁35。

(1) 奧古斯丁的時間觀是借用了柏拉圖的永恆觀，認為神在時間外的「永存的現在」，受了柏拉圖的形而上的理念與形而下真實世界二元對立觀的影響。

(2) 原先相信摩尼教的奧古斯丁歸信基督教之後，他的預定論仍然受到摩尼教命定論 (Determinism) 的影響。

(3) 奧古斯丁採納了羅馬新柏拉圖派哲學家普羅提納斯 (Plotinus, 205-270) 的「和諧美宇宙觀」，而將其併入他的預定論架構裡，結果「只有神與個人的角色，基督卻沒有必然的地位」。所以奧氏的預定論傾向以個人的揀選而非以「基督裡」的揀選為核心。⁹ 李氏認為加爾文受這些原有的前設架構所框架。奧古斯丁這三方面思想源頭的分析可以說是李氏對這次研討主題的特別觀點與貢獻，但某些讀者對李氏的分析可能也有不同的看法。

2. 宗教改革時期，根據楊慶球的分析，路德 (Martin Luther, 1483-1546) 和加爾文 (John Calvin, 1509-1564) 對救贖論的看法見解一致，但在聖徒的堅信 (Perseverance) 方面，兩人就有不同的看法。加爾文強調神的主權，一切都是根據祂的旨意，神預定人得救也預定人滅亡 (雙重預定論)，但加爾文卻把預定論看為極大的奧秘，超過人的理性所能推敲。1536年加爾文出版《基督教要義》，把「預定論」放在「聖徒的堅信」的章節地方，而二十三年後的最後的定稿版 (1559年) 卻把預定論放在該書的前面，成為整套系統神學的前提，這是他對神學各種課

⁹ 同上，見本刊頁35-37。

題作了「邏輯性」的系統性編排的結果。

路德並不主張雙重預定論，但他和加爾文都同意人的意志在「救恩」上是沒有功勞的。路德不認為上帝預定了某些人沉淪，但「上帝願意萬人得救，明白真道」（提前二4），為何容許某些人沉淪，路德認為這是祂「隱藏的旨意」，我們不得而知。所以後來路德派的神學家在其奧斯堡信條（Augsburg Confession, 1530）及「協同公告」（Formula of Concord, 1577）中正式反對加爾文的雙重預定論。他們認為上帝只預定人得永生，沉淪的人是因他們棄絕真道。

在得救的保障方面，加爾文相信凡上帝所預定的人，祂必召他們來信主，當上帝的恩典臨到某人，他不可能抗拒恩典；人信主是恩典，連信心也是上帝所賜的，所以凡祂選召來的，祂必定保守使他們最終得救。對加爾文來說重生得救的人不可能失落，加爾文可稱為「一次得救，永遠得救」論的第二個神學源頭。但對路德來講，真正重生得救的人有可能失落。他認為如果信徒背叛基督，將基督重釘十字架（來六6），這人的結局就是焚燒，贖罪的祭也沒有了（來十26）。¹⁰故我們可以說路德的論點是「不堅信者可能失落」的第二個神學源頭。

3. 宗教改革後期，有一位荷蘭神學家阿民念（Jacobus Arminius, 1560-1609），他是加爾文傳承弟子伯撒（Theodore Beza, 1519-1605）的學生，也是來登（Lyden）大學的神學教授

¹⁰ 楊慶球，〈「一次得救，永遠得救？」試從路德及加爾文的觀點比較〉見本刊頁55。

對加爾文的雙重預定和救恩的保障提出質疑。他認為信徒若不堅信就可能從恩典中墮落，至終完全失去上帝的救恩而滅亡。¹¹阿民念的觀點可以說是「堅信者得救」，不堅信者「可能失落」的第三個神學源頭。此外他認為除了個人的特別啟示之外，今生不能確知得救的事。¹²換言之，阿民念不相信信徒「有得救的確據」，所以直到今日，荷蘭信徒中還有人到死都不敢肯定自己是得救的。陳吉松強調：信徒當持續相信，「不可存著不信的惡心，把永生神離棄了」（來三12-14）。¹³阿民念的思想後來相當影響約翰衛斯理（John Wesley, 1703-1791）以及他所建立的衛理公會及循理會，有時被稱為今日福音派中的阿民念主義。陳氏說明「信徒永得保守的盼望是建立在信心及順服的生活上。」不過，衛斯理和阿民念不同，他認為信徒有得救的確據，因為：

(1) 聖靈與我們的心同證我們是上帝的兒女——主觀的經歷。

(2) 信徒的生活符合聖經所說的子嗣經文——客觀的證實。

¹¹ 持改革宗立場的 Bruce Demarest 詳述歷代教會對「神的保守與人的堅信」不同的神學立場時，提到阿民念說「信徒若不堅信就可能從恩典中墮落，至終完全失去上帝的救恩而滅亡。」之外，還同時說「被揀選的人最終還是會得救，因神預知被揀選者會相信還會堅信到底。」見 Bruce Demarest, *The Cross and Salvation* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1997) p.45.

¹² 趙中輝編著《英漢神學名詞》（台北：基督教改革宗翻譯社，1998）頁38-39。

¹³ 陳吉松，〈阿民念對得救確據的觀點〉，見本刊頁74。不過陳氏認為猶大是一個重生得救的人，因他是主所選召的十二個門徒之一。但猶大後來又不信了，所以滅亡了，這種推理恐怕難過嚴謹的解經關。

所以陳氏代表衛斯理派說明兩點立場：

- (1) 信徒若不堅信可能從恩典中墮落甚至滅亡。
- (2) 信徒可知有得救的確據。

故此，我們可以說衛斯理的觀念成為「若不堅信可能墮落」的第四個神學源頭，並且相當影響英美衛理宗及其在世界各地的宣教區。

阿民念的神學立場無論在當時或後世都引起荷蘭教會極大的爭論，因他在多方面否定了加爾文神學傳統的立場。阿民念主張：人未失去自我抉擇的功能、贖罪並非絕對必要、福音的呼召是普遍的而可能受到拒絕、悔改與信心在重生之前等教義。於是在1618年，荷蘭國會由內政部長在多特市（Dort）召開全國性的總會會議（Synod of Dort, 1618-1619），邀請各國改革宗教會代表參加，與會者有84人，其中48位是荷蘭人，其他如英格蘭、蘇格蘭、比利時、法蘭西、巴勒斯坦與瑞士等國都派代表參加，前後舉行了154次會議。¹⁴多特會議產生了一份重要的《多特信經》（Canons of Dort, 1619），肯定雙重預定論，宣佈「重生」是完全出於神的恩典，絕對不是神與人合作的成果；另外多特信經第五項教義強調：「聖徒的堅信：一次得救，永遠得救」。該信經在那一項教義中共用了十五條來說明及肯定信徒得救的確據與保障，其中第三條說到：「悔改歸主的人，靠著上帝的恩慈得蒙堅固，上帝並以大能保守他們在

恩典中直到末了。」¹⁵第六條說到：「上帝揀選的旨意永不改變，甚至當祂自己的子民落入悲慘的墮落中，祂也不會全然收回聖靈，以致喪失兒子名分之恩與稱義的地位，或犯下至於死的罪；也不會完全遺棄他們，使他陷入永遠的滅亡中。」¹⁶第九條說明信徒可以得到、也確實得到選民得蒙保守並持守信心的確據。第十二條說明「此堅守的確實性絕不刺激信徒驕傲的態度，他們的穩妥也不是屬肉體的。」¹⁷總而言之，「多特信經」全面否定真正重生的信徒能從稱義的信心中墮落，或從救恩中墮落。

《多特信經》對後來《韋敏斯德信條》（Westminster Confession of Faith, 1646），《小要理問答》（Westminster Shorter Catechism, 1647）及《大要理問答》（Westminster Larger Catechism, 1648）的制定有決定性的影響。《韋敏斯德信條》的第十八章「論蒙恩與得救的確信」：「那真信主耶穌…的人，今生可以有把握確知他們是蒙恩的。」（第一節）……「聖靈是我們得基業的憑據，我們受了祂的印記，等候得贖的日子來到……」（第二節）¹⁸《小要理問答》36問：「稱義、得兒子的名分與成聖，在今生所帶給我們的福樂是什麼？」答：「稱義，得兒子的名分與成聖……就是確知神的慈愛、得良心的平安、在聖靈中的

15 參趙中輝等譯、趙天恩編《歷代教會信條精選》（台北：基督教改革宗翻譯社）頁115。

16 同上，頁115-116。

17 同上，頁117。

18 同上，頁142-143。

14 見伯克富著、趙中輝譯《基督教教義史》（北京：宗教文化出版社）頁112-113；John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954), p. 265

喜樂、在恩典上長進，並持守在恩典中。」¹⁹故此，多特會議和韋敏斯德會議的立場可稱為「一次得救，永遠得救」的第四個神學源頭。總結以上的歷史分析，我們發現「一次得救，永遠得救」的四個神學源頭：奧古斯丁、加爾文、多特會議與韋敏斯德會議以及信仰告白。另一方面，「不堅信者可能失落」（堅信者得救）的四個神學思想源頭：阿他那修、路德、阿民念、和衛斯理約翰。可見歷代教會存在「救恩的完全保障」和「救恩有可能失落」兩條思路，這是不可否定、直到如今仍然存在的歷史事實。

三、差會地理區域的觀察

早期來華的基督教（新教）宣教團體，除衛理公會外（福州、北京），大多是改革宗的差會，如公理會（Congregational Church of the American Commissioners for Foreign Missions），倫敦會（London Missionary Society），浸信會，英國、愛爾蘭及美北、美南長老會。他們多在1842年五口通商前就來到香港、澳門、泰國以及星馬準備入華宣教。五口通商後，這些差會的宣教士們是首批進駐廣州、廈門、福州、寧波及上海的。天津條約（1858）和北京條約（1860）簽訂後，他們也是首先進入中國內地各省的差會。所以中國沿海地區從東北三省到海南島都是屬於改革宗的「教區」。就是內地會中也有不少改革宗的宣教士被分配到沿海地區。

長老會系統的差會特別注重辦學，從小學到大學，如齊魯大學及齊魯神學院，杭州的之江大學、南京大學、金陵神學院、嶺南大學等。以後這些大學又改為協合大學、協和神學院等。長老會的初信造就是以韋敏斯德《小要理問答》為課本。由此可見改革宗的信仰過去一直影響中國沿海各省的教會，藉著神學教育（如：華北神學院）使改革宗信仰成為中國教會的主流神學思想（如：賈玉銘的《神道學》），即使當年沒有接受嚴謹神學訓練、對神學內涵理解有限的教牧人員，無形中也受到了改革宗神學廣泛的影響。

1877年第一次「西國在華宣教士全國會議」中訂了一條「宣教區域劃分原則」（Division of the Field），積極目的是為了讓新近來華的差會宣教士能去尚未聽到福音的內陸地區傳福音；消極目的則是為了避免事工重疊發生衝突。1890年第二次全國會議又訂了一條「君子協定」（Comity Principle），凡是新來的宣教團體必須接受由不同宗派代表組成的委員會分發，好讓後來的宣教團體去相同神學立場的地區。所以來自北歐五國，中歐德國和美國的信義宗宣教士們就被分配到河南、湖南、湖北地區（除丹麥差會被派往東北的東丹地區）。其用意就是讓同宗的差會一起傳福音，以免產生神學上的衝突。

由於內陸的河南、湖北、湖南為信義會的教區，所以今日河南教會的信仰內涵反映出路德的神學理念是很自然的。其相同點就是否定雙重預定，堅信到底的才能得救，信主稱義後的信徒若不堅信到底，有可能失去救恩，沉淪的責任在於人。路德相信一個人信主後有可能離棄神，他們的結局就是焚燒，贖

¹⁹ 同上，頁304-305。

罪的祭也沒有了，甚至沉淪。路德不易相信這種人會回轉又得救，但針對這點，河南教會卻認為背道叛教的若在死前肯悔改，仍然得救。

從前改革宗神學思想在中國被認為是主流派，在海外包括港台的福音派教會不知不覺中接受改革宗的「一次得救」的影響，但是近二十年來在中國大陸教會的復興主力來自河南的幾大派系，他們的福音工作傳遍全國各地，特別是1988年接受靈恩運動之後，他們宣教的動力更加興盛，信徒人數倍增，成為中國家庭教會比較合一的宣教團隊，他們的領袖受信義宗神學影響較深，目前在新興的一代信徒中，似乎成了主流思想，當然還有其他神學思想影響年輕一代的信徒，也可能逐漸成為大陸家庭教會中的主流派。

目前老一輩的三自教會牧長仍以改革宗的神學思想為主，如華北神學院的畢業生可能還保留了某些影響，但是他們侷限一方不能影響全國。²⁰ 直至這十幾年來，唐崇榮牧師神學講座的錄音帶、錄像帶、講座叢書等在中國廣為流傳普受歡迎，引起各地信徒對改革宗神學的興趣與追求，再加上基督教改革宗翻譯社所出版的書籍在大陸流行，也增加了這一代年輕傳道人對神學問題的思考。但是改革宗背景的家庭教會數目較少，宣教動力不強，全國性的聯絡組織尚未成形，追求改革宗信仰的信徒多屬於城市中的知識分子，或是接觸到唐牧師的書籍、錄音帶、錄像帶的地區教會。其他個人帶領的市內小型家庭教會

不一定採信改革宗的整套信仰，對「一次得救永遠得救」的歷史神學及聖經神學的認識非常有限，但也傾向於「一次得救」，只不過他們零星地分散各地，無法蔚為風氣。

四、整合性的結論

從以上教會歷史的角度歸納，我的看法是：救恩是父上帝所設計的，救贖大功是主耶穌為信祂的人所完成的，聖靈是救恩的施行者或落實者。三一神是主動賜給我們救恩的發起者，也是使我們得蒙救贖的最後成全者。三一神將救恩賜給我們，祂會保守我們到底。

奧古斯丁從神的預定推出結論：凡祂所預定的都必被上帝保守到底，信徒也會持守到底。但是李錦綸對奧氏的預定觀念有所質疑，並提出三個影響奧氏的預定觀的外在因素，這是值得我們再深入研究的。李氏指出奧古斯丁的預定論是個人性的，而沒有發揮「在基督裡」的預定。阿他那修的預定觀卻以「在基督裡」為闡明的核心思維，也值得我們深入研究。他們兩人對時間與永恆的看法不同，所以對預定論也產生了不同的看法。奧古斯丁的神學是護教環境中形成的，他的神學思想哲理性及推理性都很顯著，所以古代和當代的哲學無形中都影響了他的神學思維方式。我認為亞他那修的預定神學思維較符合聖經。²¹

²⁰ 三自教會限於中共的宗教政策，不可能發展宣教，積極地對外傳福音。

²¹ 當代改革宗神學家史普羅（R.C. Sproul）也是從以弗所書第四章3-14節來理解上帝預定和揀選總是「在基督裡」。見 *Loved by God* (Nashville, TN: W. Publishing Group, 2001), pp.88-89.

奧古斯丁的預定論影響了加爾文，而加爾文的雙重預定論，又加深影響了《多特信經》，《多特信經》又相當影響了《韋敏斯德信條》，成為歐美改革宗的中心神學思想。這條神學思路是所謂「一次得救，永遠得救」的神學源頭。

改革宗神學是從神的主權來看神的整體救贖計劃。多特會議後，改革宗對救恩的保障已經定案。上帝的保守會使信徒堅信到底。改革宗神學因此一直高舉著上帝的主權，在救恩的落實上也強調神的主動性以及人（的信心）的被動性，²² 所以並沒有用同樣的努力去查考《聖經》有關人在得救的信心上和歸信後的堅信上所應負的責任。從耶穌所說的話，我們可以看到祂對人的要求：「凡在人面前認我的，在我天上的父面前也必認他；凡在人面前不認我的，在我天上的父面前也必不認他。」（太十32-33）改革宗神學關注的是從神的角度和從救贖論來看「救恩的保障」。信義宗神學關注的是從人的角度看「聖徒的堅信」。因馬丁路德改教的基石就是：人是因信稱義，基督徒（如他自己）處在屬靈爭戰中，所以必須堅信到底——義人必因信得生。如果人不信了，他怎能還持有基督的生命呢？所以「信」對路德和信義宗是非常重要的。重生是藉著信，成聖也是藉著信，所以受信義宗影響的河南教會也堅持「信到底，救到底」。

其實神的保守和聖徒的堅信是救恩保障的一體兩面，也可

²² 楊慶球認為路德的看法是：人的信心是主動性的，而林鴻信則不以為然，見林的回應文，本刊頁63-64。

以稱作反合性（paradox）。我們不能過分強調一面而忽略了另一面；我們又不能將兩者放在平面上來看，這會出現矛盾，因為支持兩面的經文都很多。我們必須從屬靈的眼光，靠著聖靈所賜的眼睛看這立體的真理；並承認自己理性的侷限性與整個救贖真理的奧秘性（加爾文也承認預定論的奧秘性；路德也強調神旨意的隱密性），在彼此相愛的環境下交流我們不同的神學見解。保羅在腓立比書二章12-13節說：「你們既是常順服的…就當恐懼戰兢作成你們得救的工夫，因為你們立志行事，都是神在你們心裡運行，為要成就祂的美意。」這裡一方面說信徒要作成「得救的工夫」，另一方面也說這是「上帝運行」，神與人之間互動的奧秘即在於此。希望中國教會不要只從單面思考問題，因為立場不同而成為神學戰場。

從得救的確據或保障來說，王瑞珍的文章就是單從神的保守來看這個問題，他列出所有的經文，如「凡父所賜給我的人，必到我這裡來；到我這裡來的，我總不丟棄他……在末日卻叫他復活。」（約六37-40）；「我的羊…跟著我，我又賜給他們永生，他們永不滅亡。」（約十27-28）等。但是我們這次的研討會主題重點之一是「聖徒的堅信」，王氏把 Perseverance of the Saints 譯成「永蒙保守」似乎有些強求。²³ 雖然聖經強調神的保守遠超過強調人的堅信與恆忍，但是把「聖徒的堅信」譯成「永蒙保守」，就成為一邊倒的思維路線，雖然強調了神保守（Preservation）的角色，卻忽略了信徒在逼迫、患難中堅持信仰（Perseverance）、忍受苦難的責任。耶穌說：「你們要

²³ 王瑞珍，〈從聖經看「聖徒永蒙保守」〉，見本刊頁78。

為我的名被眾人恨惡，惟有忍耐到底的必然得救。」（太十22；可十三13）保羅對提摩太說：「我們若能忍耐，也必和祂一同作王，我們若不認祂，祂也必不認我們。」（提後二12）

因此我認為必須同時重視「神的保守」與「人的堅信」。「救恩的保障」在彼得前書一章3-5節，從神、人兩方面說得最清楚：「你們這因信蒙神能力保守的人，必能得著所預備到末世要顯現的救恩。」這段經文的重點是：

1.「神藉著耶穌基督從死裡復活重生了我們，叫我們有活潑（生命）的盼望。」我們的重生（主觀的經歷）與基督的死與復活（客觀的事實）是分不開的，兩者如何銜接？是藉著信基督在祂的死與復活上與祂聯合（羅六3-5），而這重生是有末世的目標：生命的盼望。

2.「可以得著不能朽壞、不能玷污、不能衰殘，為你們存留在天上的基業。」就是重生的我們最終所要得到的。

3.「必能得著……末世要顯現的救恩」，也是重生後最終要得到的完成的救恩。

這三點說明一個藉著基督從死裡復活而得到重生的人，藉著與基督同死同復活，必然會蒙神保守得到最終的救恩，得到基業（神自己）。但是神如何保守信祂的人呢？是藉著聖徒的「信」。這信心經過試驗而成熟，比金子更寶貴，可以在耶穌顯現的時候得著稱讚、榮耀、尊貴。

信心是需要鍛鍊的，而苦難就是信心操練的學校，信心是

神所賜的，但是信心也是人的順服，在逼迫患難中仍然靠主堅守信心、忍耐到底，所以「堅信」又稱「堅忍」。正如保羅所說：「因為神的義正在這福音上顯明出來，這義是本於信，以至於信。如經上所記『義人必因信得生』。」（羅一17）信心的成長，經歷聖靈的內住，並結出聖靈的果子，會使信徒確知自己是得救的。這種主觀的確知才是得救的確據。但蒙神保守不但藉著人的信更是藉著祂的「能力」（聖靈）。由此可見人的堅信還是靠著神的聖靈而達到的；至於信徒也有他堅信的責任，保羅在腓立比書二章十二節說：「你們既是常順服的……就當恐懼戰兢作成你們得救的工夫，因為你們立志行事，都是神你們心裡運行，為要成就他的美意。」

本次研討會的重點是「一個真正重生得救的基督徒會不會離道叛教、不悔改以至於滅亡？」事實上，這個問題的關鍵在於「重生得救」的定義。如果按聖經來解釋「已經重生得救的人」，²⁴真正重生信主的生命來自神（聖靈的內住），既住在「基督裡」，所以沒有任何勢力可以使他們與神的愛隔絕，因為這愛是在「基督裡」的。從這個角度來看，一個真正重生的人是不會離道叛主失落的，因為他是被神「藏在基督裡的人」；是從「亞當裡」被救出來「進入基督裡」的人，在基督

24 按聖經的定義，一個重生得救的人是已經悔改而信耶穌基督是上帝的兒子，並為信祂的人死在十字架上，第三天從死裡復活；又從父神和主耶穌那裡領受所應許的聖靈，成為一個有聖靈內住的人。若他如此相信又受洗歸入基督，與祂同死同復活，就是已經進入恩典中（基督裡）的人，這種人因信基督已得稱為義，因信得到所應許的聖靈，並因信得到兒子的名分。所以當主再來時，主要使他復活（身體得贖），得到那永不朽壞的基業（神自己），並且永遠與神同在。

裡的人才會有「永生」。

事實上，一個真正重生得救的人，信主後也可能犯罪，但是聖靈內住在他心裡，聖靈會不斷的責備他，提醒他需要悔改，使他來到神面前認罪悔改，神也應許：「我們若認自己的罪，神是信實的，是公義的，必要赦免我們的罪，洗淨我們一切的不義。」（約壹一9）。新約各使徒書信勸勉主要的內容就是要信徒不要效法世界，不要再犯罪，要持守信仰，行神所喜悅的事，所以信徒要堅守信仰，活出聖潔的生活，並為主作見證。這是聖徒的本分。主耶穌的教訓也是叫他的門徒「常在我裡面」才能結果子。

所以我認為聖徒的保障是建立在「基督裡」。神「在基督裡」揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔、無有瑕疵；神「在基督裡」預定我們得兒子的名分。神的揀選和預定都是「在基督裡」，而其目的是叫我們成為聖潔。神的預定、揀選、保守、和人的堅信都是「在基督裡」。目的是使我們被塑造成祂兒子的樣式。

真正的信心，得救的憑據會在生活上表現出來。所以雅各說：「若有人說自己有信心，卻沒有行為，有什麼益處呢？這信心能救他嗎？」（雅二14）所以只有純理性的相信，卻沒有經驗「聖靈內住」、「順從聖靈」、「結聖靈果子」的人（加五22），應該自我省察：「到底我有沒有真正重生得救？」一個真正重生得救的人應有得救的確據，就是神的靈和我們的心同證——我們是神的兒女（羅八16）。我們會喜愛神，有愛弟

兄的心，順從聖靈，討主喜悅，心中敬畏神，不敢輕易犯罪，追求聖潔，接受神的塑造等。但願我們每人都如此確信，並確知我們是得救的人，也知道我們救恩的保障是建立在「基督裡」，否則人的信心有時會動搖，不靠聖靈的保守是堅持不下去的。

關於一個真正重生得救的人有沒有「可能」離道叛主這個問題，是本研討會最難解答的問題。連奧古斯丁都承認「有可能」，但他說那是暫時的，最後還會悔改歸主。亞他那修強調「重生得救」的人不會失落，但又補充說明「除非是他自棄信仰」。路德強調神救贖的完整性，但也不否定人有離道的可能性。當然阿民念和衛斯理是相信「若不堅信到底就會失落」。這個「可能性」來自何處？我想來自以下幾個因素：

- （1）對整體救贖論，特別是與主聯合，「在基督裡」的認識不夠深入。
- （2）從現實環境看到有些人本有重生的各種現象，後來卻放棄信仰。
- （3）從希伯來書六章4-6節警語邏輯推論的結果。
- （4）聖經對否認主背道後果的教導。

這「可能性」裡許多未知數是值得日後再深入廣泛地去研討的。但我個人從救恩神學的理解，一個重生得救、進入「基督裡」的人，他的生命已與基督合而為一，是不可能失落的！相信救恩的保障與確據，會使我更加感激神的救贖、神的赦免、神的保守看顧，更願遵行祂的旨意，討祂的喜悅，更渴慕

聖靈的同在與引導。我想相信得救的確據、肯定救恩的保障會帶給聖徒積極的人生觀，生活和工作的動力，以及踏實的盼望。

最後，我們可以說「得救的確據」是建立在神的保守與聖徒堅信的聖經教導和經歷上，如果我們將信主之後持守的信心（Saving Faith）和得救的信心分開；又將重生與成聖分開，就會走進神學的歧途。我們必須從上帝救贖的本體論看神在基督裡的揀選、恩召、保守，以及祂在信徒心中所作的工作——使信徒從得救時的信心進展到堅持到底的信心；從信主歸向基督、接受聖靈在基督裡塑造我們、直到我們見主面的日子，這持續性的發展過程就是三一神完整的救贖工作，不可分割。基督論、救贖論、成聖論、末世論都是互有聯繫，不可分割的。所以我們得救的確據和保障建立在父上帝的信實和救贖的旨意上，在基督的整體救贖大工上，在聖靈將救恩落實在真誠相信的人身上，直到基督把我們帶到神面前，永遠與祂同在。²⁵

25 D. A. Carson 特別強調此觀點，見“Reflection on Assurance,” in Thomas R. Schreiner, ed., *Still Sovereign* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), pp.247-276.

Concluding Summation

Jonathan Chao

The Chinese Contextual Background from Which the Issue Arose

The issue of the security of a Christian believer's salvation has been debated in the Western Church from the days of St. Augustine until the present. Although this debate has a long historical precedent among various Western Christian denominations and among the churches started by them on Chinese soil, for the majority of Chinese churches, especially the house-churches, this is a new topic. What was left in China as the fruit of previous Western church denominational structures and involvement in China for the 140 years leading up to the 1950-51 missionary expulsion, (including seminaries and institutional legacies), was thereafter destroyed by the Chinese government through the agency of the Three-self Patriotic Movement. By 1958, these seminaries and institutions were completely dissolved, except the Nanjing Union Seminary. Since that time, but especially during the period of the Cultural Revolution (1966-1976), all Christians had to pass through the crucible of intense persecution. Only those professing Christians who persisted in their faith amidst the inevitable suffering and imprisonment, continued to hold on to their faith. Many of those who did not stand firm during the trial and testing of their faith, ultimately fell away and apostasized.

The house-churches that emerged since the early 1970s were a new phenomenon, somewhat akin to the churches in the New Testa-

ment after the Roman Emperor Nero's persecution. These emerging house-churches were more concerned with being faithful to Christ and spreading the faith than they were with theological debates. That the majority of these house-churches sprang up and thrived among the rural population rather than among the urban intellectuals, contributed to their practical theological focus. Because of this, the house-church concern with the issue of the "perseverance of the saints" was an entirely practical and pastoral concern. This is in sharp contrast to the intellectual focus that often attended the same controversy when it arose in the context of Western philosophical debate on the subject of predestination. More recently, with the new changes that came with economic reform and consumer economy, the Chinese civil society is becoming more and more secular. A new form of temptation has arisen to lure Christian believers to "leave the Lord" for the material enticements that the "world" has to offer. As a result, the house-churches of China now have an additional pastoral concern: how to help the saints to remain faithful to Christ and not "depart from Christ."

Influence of Overseas Theological Literature and Instruction

With the introduction of theological books, study aids, etc., the house-churches in China are having access to new information that was previously not possible. Overseas Christians from Hong Kong, Taiwan, Southeast Asia, and North America/Europe have traveled into China with the hope of helping the churches in China and establishing them in the truth. However, theological diversity among those interested in China has often led to particular groups over-stressing their own theological distinctives. The result is mixed. For some, their

faith has been consolidated through the help given by these concerned Overseas Christians. For others, their faith is confused and they become divided into theological factions. If, and/or when China opens its doors to outsiders to evangelize freely, the present problem of theological factionalism will be exacerbated and magnified. At C.M.I., our hope is that by identifying the contemporary Chinese theological issues and problems, and by stimulating discussion of these matters among all the various Christian organizations ministering in China, that the resulting clarified understanding among Overseas and mainland Chinese believers would fulfill the mandate of Ephesians 4:11-13-- spiritual unity through doctrinal maturity. For God has given the Church teaching and pastoral gifts specifically "for equipping of the saints for the work of ministry, to the building up of the body of Christ, until we all attain to the unity of the faith, and of the knowledge of the Son of God, to a mature man, to the measure of the stature which belongs to the fullness of Christ" (Eph. 4:11-13 NASB).

Misunderstandings on Both Sides and Unresolved Issues

By way of analysis of the issues involved, we note that there have been grave misunderstandings and even instances of name-calling between those who emphasize the eternal security of salvation ("once saved always saved") and those who emphasize that the saints must persevere through faith in order to be saved. House-church leaders in the mainland Chinese province of Henan, however, vehemently deny the charge that they believe in "Multiple-faith and multiple [times] salvation." They insist on adhering to the Reformational emphasis on "justification by faith, on being born again only once."

These Henanese house-church leaders readily acknowledge that if a person sins, or even denies Christ under pressure, as long as he/she repents and continues to believe in Christ, that person will be saved. This, according to house-church leaders in Henan, does not in any way, of necessity, mean that a Christian, thus falling, must be born again a second time. However, those who depart from the Lord, deny their faith, and die without repentance, the Henanese house-church leaders insist, will lose their salvation. They are opposed to sinning freely on the ground that their salvation is secure: "once saved, always saved." On the other hand, the so-called "once saved, always saved" people deny that the security of salvation leads to licentious way of life. They also affirm that believers should be careful with their lives. Their primary insistence remains that those whom God has chosen to eternal life, shall be saved for all eternity.

Secondly, those who insist that "those who persevere to the end shall be saved in the end" raise several questions that are open to critique. First, they admit that there is a possibility that true believers can lose their salvation if they "depart from their faith in Christ and trample underfoot the Son of God, making common the blood that sanctifies them" (Heb. 6:6). Second, if they can regain salvation upon repentance, what if they lose their faith again, and then repent again, would this not be subject to the criticism of "multiple-faith, and multiple-times saved"? It is this uncertainty of salvation that made them open to criticism from the "once saved, always saved" group. On the other hand, in real experience, there have been those who have shown all the necessary signs of true believers, and yet have departed from their faith or rebelled against God. Would the Calvinistic answer that

they were never truly saved in the first place be fully convincing to a growing majority of the house-church Christians in China who hold onto the "perseverance of faith" emphasis?

Thirdly, those who hold onto the position of "once saved, always saved" have been the mainstream of Protestant Christianity in China prior to 1949, and also the mainstream among the Chinese evangelicals in Hong Kong, Taiwan, and overseas Chinese churches. In China, among the churches in coastal provinces, where Presbyterian and Reformed influence were dominant before 1949, this view is still considered the standard teaching among "evangelicals." Those who hold this view have not advanced any developed in-depth Biblical or theological basis for their position. On the whole, Chinese evangelicals, including those from overseas, are not pre-disposed to mature theological reflection. This historically has not been their strength. They are more interested in evangelism, church planting, Biblical exposition, and practical pastoral care over personal issues. The Christians in China, beginning from the latter half of the 1990s, are actually more serious over what they believe, and it is this seriousness that has led to the present theological debate. Reformed theological thought, as popularized and advanced by Stephen Tong, is the most significant factor arousing a new interest in Calvinistic theology in China. This is in contra-distinction to the Arminian influence in soteriology, adherence to Watchman Nee's anthropological trichotomy, interest in the "third wave" of charismatic pneumatology, and acceptance of traditional dispensationalism and dispensational eschatology, which have affected many believers in China. The distribution of non-Reformed literature, as well as hosting of numerous training

sessions, particularly of the charismatic type, dispensational hermeneutics, and Watchman Nee's books, are all exerting their theological influence among the Chinese churches. This influence is possibly more extensive than that from the Reformed camp, resulting from the combined effort of those inside China and from overseas who have produced, published, or translated Reformed literature for wide distribution in China.

Insights from Church Fathers and Lee's Analysis of Augustine's View of Predestination

According to Edwin Lee's paper, the Early-Church Fathers also supported the position of "once saved, always saved," and may be considered the mainstream of the church's theological thinking. However, Dr. Lee asserts that Saint Augustine (354-430) held a view different from the other Church Fathers on the issue of the security of a believer's salvation. Both Augustine and other Church Fathers admitted that there is a possibility for a believer to lose one's faith, and there is also a possibility for that same person to return to faith. For Augustine, those who are predestined to eternal life, even if they lose their faith "temporarily," will eventually return to the Lord. Those who are not predestined to life will eventually perish, even if they had a "temporary faith." Dr. Lee noted that the other Early-Church Fathers did not distinguish between "temporary faith" and "non-temporary faith." The other Church Fathers held that, under normal circumstances, believers would persist to the end unless they voluntarily departed from the faith. Departing from the faith, in the mind of the other Church Fathers was a real possibility. The difference, said

Dr. Lee, whose doctoral dissertation was on Augustine's view of predestination, lies in Augustine's separation of "eternity" from "created time." Augustine expounded his view of predestination from the backdrop of his understanding of eternity. Other Church Fathers, especially Athanasius (297-373) assumed that eternity transcends time, but in Christ is integrated with time. Athanasius believed that God's salvation, while shaped in eternity, is realized through the course of history (created time). Thus, according to Athanasius, the incarnation of Christ, a believer's putting on the cloak of salvation which Christ has accomplished in history, and the believer's perseverance in faith, can lead to one's preservation in salvation [in Christ]. Thereupon believers ultimately will enjoy an eternity inherent in the salvation which was given to them. A separate but related assertion by Athanasius was that God did not predetermine which particular person was to inherit salvation. "Only those who are in Christ are saved." Dr. Lee noted that for Athanasius, only those who have genuine faith could possibly persist to the end; those who lack true faith cannot keep their faith to the end. Dr. Lee proposes that Athanasius treated the matter of perseverance from the perspective of a personal God encountering human beings as persons, that is, from the perspective of the God-man relationship. In this manner one should understand the idea "once saved, always saved." Under normal circumstances, according to Athanasius, God will, in His grace, preserve the believers, and thus their salvation is secure, "unless of his own will, he voluntarily departs from salvation." Dr. Lee's conclusion is that "the spirit of 'once saved' cannot be doubted, but we cannot negate the possibility of falling from salvation for those who are truly saved." In this regard,

Dr. Lee agrees with Athanasius.

Dr. Lee came to this conclusion because he believes from his studies, that Augustine's view of predestination was rooted in extra-Biblical influences: (1) Augustine's view of eternity was influenced by Plato's view of eternity, believing that God exists outside time and "in the eternal present," and thus was influenced by Plato's dualistic opposing view of the transcendental form and the real world below. (2) Augustine's view of predestination was influenced by the notion of determinism that formed an essential thought structure of Manichaeism, into which he was involved for nine years and later against which he fought. (3) Augustine incorporated Plotinus' (205-270) "aesthetic view of goodness" (i.e., the good is preserved by cosmic harmony) into his structure of predestination, resulting in a view of "God in relation to the role of an individual, and there was not a necessary place or role for Christ." Therefore, Dr. Lee concludes that Augustine's view of predestination tends towards the election of the individual and does not properly take "in Christ" as the core of election. Dr. Lee believes that John Calvin received Augustine's view of predestination together with the above influences. These observations from Dr. Lee are of great significance for students of Augustine and Calvin, challenging scholars to reflect and re-think some of the chief cornerstones of the Reformed view of predestination. This is especially important in that the cornerstone of predestination forms the bedrock for the Reformed view of the eternal security of believers. My hope is that some of our readers will respond to Dr. Lee's interpretation and conclusion.

Hence, Augustine was the first to establish the view that a Christian believer's eternal security is based on one's view of predestination. This view became a dominant view reaching all the way to Calvin, while Augustine's opponent Pelagius (360-420) was declared a heretic. Athanasius' Christocentric view of soteriology, including his understanding of salvation, deserves more careful study. In a way, recent evangelical scholarship in Biblical theology is already making corrections to Augustine's philosophical influences and moving towards "in Christ" and "union with Christ" as the theological construct of soteriology, embracing predestination and eschatology.

Luther's and Calvin's Views on Perseverance Compared

According to Dr. Hing-Kau Yeung, although Luther and Calvin agreed with each other in the matter of redemption, they differed in their view on the perseverance of the saints. Calvin held a view of "double predestination": God predestined some to eternal life, and others to eternal perdition. Even though Calvin considered predestination a great mystery that is beyond human rational speculation, nonetheless it became the logical prolegomena to Calvin's theology as expressed in the final edition of his *Institutes of the Christian Religion* (1559). Consequently, Calvin viewed the believer's perseverance as a necessary part of predestination: those whom God predestined, these He also calls through faith. Those whom God calls, He preserves to the end, so that their salvation is secure. Basically Calvin followed Augustine's line of thinking by basing the security of the believer's salvation on God's predestination and election.

Luther, on the other hand, did not believe in double predestination.

He did not believe that God predestined certain people to perdition, but that God wished all to be saved. As to why God permits some to perish, the answer must be found in “God’s hidden will” of which we have no knowledge. Hence, Lutheran theologians subsequently denounced double predestination in the “*Formula of Concord*” (1577). They believed that God predestined believers to eternal life, and those who perish do so because of their own rejection of the Gospel.

On the question of whether a true born-again Christian can lose his/her salvation, Calvin believed this was impossible. For Luther, there is a possibility of losing one’s salvation if one rejects, or rebels against Christ and thereby crucifies Him again (Heb. 6:6). For Calvin, such a fall is impossible, because God will protect his children. If there is a real falling away from faith, then it is not that the protecting power of God is not strong enough, but that person has been never been a true believer in the first place. For Luther and the Lutherans, as expressed in the *Augsburg Confession* (1530) and the *Formula of Concord*, “those who depart from Christ will not repent and can be lost.” Such a person is responsible for his own perdition.

To a certain extent, there is a similar contrast between Athanasius and Augustine on the one hand, and between Luther and Calvin on the other hand. For Athanasius, predestination is understood within the framework of “in Christ”; for Augustine, it was pre-determined in relation to particular individuals, without absolute reference to Christ. For Luther, there is a possibility that a believer can fall from salvation, if that person chooses to depart from Christ. For Calvin, it is not possible for a true believer to lose their salvation. The words and

emphases used by Luther are almost identical with the view now being held by the house-church leaders from Fangcheng, Henan Province, which was a Lutheran territory. The “once saved, always saved” leaders also reflect the argument of Augustine and John Calvin. So we can see a residual continuation of theological impact from the past, even though the people themselves had no access to the writings or current teachings of Luther. The Calvinists now have Stephen Tong’s videos and books, plus books provided by the Reformation Translation Fellowship and other Reformed authors published by other presses in Hong Kong or Taiwan to back them up and to help them consolidate their views.

Hence, Calvin’s view on predestination became the second pillar establishing the view of “once saved, always saved,” while Luther’s view consolidated man’s responsibility to persevere in faith, leaving a possibility that those who, of their own will depart from their faith without repenting, will ultimately lose their salvation.

Insights from the Arminian Controversy in Holland

The Arminian controversy arose out of the Dutch Reformed Church during the early 17th century. It reflected two different views from within the same church. Jacobus Arminius (1560-1609) himself stood in line in the school of Calvin: he was a student of Theodore Beza (1519-1605), who succeeded John Calvin as the leader in Geneva. He was a professor of theology at the famous Dutch University of Leyden. In that position he began to doubt Calvin’s view of double predestination. Arminius also stressed the role of human responsibility in personal salvation, and believed that unless a believer perse-

veres in faith, he/she can fall from grace, even to the extent of eternal perdition. What is more damaging to the believing Dutch Christian populace was that Arminius taught that unless one receives special revelation, one can never be sure that he is saved. Professor Chen of Holy Light Seminary quoted Hebrews 3:12-14 to back up Arminius' view: "See to it brothers, that none of you has a sinful, unbelieving heart that turns away from the living God."

In 1618, the Dutch Reformed Church together with delegates from England, Scotland, Palestine, and Switzerland (altogether 84 delegates) came together to deal with the views of Arminius, which they considered heretical by calling a conference in the city of Dort. The resultant document, known as the "Canons of Dort," which affirmed Calvin's double predestination, declared that regeneration is totally a matter of God's grace, and devoted the fifth chapter to the theme of "perseverance of faith," namely, "once saved, always saved." This chapter used 15 sections to expound the assurance and security of the believer's salvation: "Those who repented and believed in the Lord are strengthened through the grace of God's mercy and by his power shall be preserved to the end" (section 3). "According to God's unchanging will, even when His children have fallen, He will not recall His Spirit from them completely, nor will He permit them to lose the grace of being the children of God or the position of justification. Even if they have sinned the sin unto death, He will still not reject them to eternal perdition" (Section 6). In section 9, the document states that believers can have the assurance that they are saved. Section 10 emphasized that the reality of perseverance will not stimulate believers to pride or peacefulness in that which is lustful. On the

whole, the *Canons of Dort* completely negated that genuinely born-again believers could fall from their justifying faith or from salvation. The teachings of the *Canons of Dort*, along with the *Belgic Confession* (1561) [which influenced the formation of the Canons of Dort], and the Heidelberg Catechism (1563), since then have become the three strands of orthodoxy of the Dutch Reformed Church in Europe and in the United States. Their influence in China can be found among believers in Amoy (Xiamen), Fujian Province, where the Reformed Church of America started its mission work in 1843, followed by the English Presbyterians and the London Missionary Society, both of which subscribed to the *Westminster Confession of Faith* (1646).

Here again, we see a conflicting view on the perseverance of the saints between Arminius, who was declared a heretic after the Conference at Dort, and the views of Canons of Dort.

As noted by Professor Chen Chi-sung, Arminius' view influenced John Wesley's theology. He pointed out in his paper that the basis of the believer's perpetual preservation by God is based on faith and on an obedient life. Wesley differed from Arminius in that he believed that believers can have an assurance of salvation because "the Spirit of God bears witness with our spirit that we are the children of God" (Rom. 8:16). This is a subjective experience of the believer. In addition, the changed life of a believer as a child of God is described as fitting for those who will inherit eternal life. This is an objective reality. So, Professor Chen expressed the Wesleyan view that: (1) if a believer does not persevere in his faith, it is possible for him to fall from grace unto perdition; (2) believers can have an assur-

ance of salvation. However, Professor Chen's interpretation of Judas as a genuinely saved person is an interpretation that not many exegeses will be willing to accept. Chen's reasoning is that Judas was personally chosen by Christ, and has performed the ministries that Christ assigned to the disciples of whom he was a part, despite his ultimate perdition.

Likewise, the *Canons of Dort* exerted a definitive influence on the formation of the *Westminster Confession*, the *Larger Catechism* (1648), and the *Shorter Catechism* (1647). In Chapter 18 of the "Confession," it states that those who truly believed in Jesus can know that they are saved. The Holy Spirit is a guarantee that we shall receive the [eternal] inheritance; we have been sealed by the Spirit, and are awaiting for the coming of the day of redemption. This assurance will not lead people to licentious living. In the *Shorter Catechism*, Question No. 36 asks: "What benefits does justification, receiving the sonship and sanctification bring to us in this life?" The answer is: "to know the love of God assuredly, peace of conscience, joy in the Holy Spirit, growth in grace, and *being kept in his grace to the very end.*"

Therefore, the Conference of Dort is the third pillar establishing the view of "once saved, always saved." On the other hand, Arminian influence continued with the missionary movement started by John Wesley, and his legacy left the possibility of falling from grace/salvation open, depending on a believer's persistence in the perseverance of his/her faith. This Wesleyan Arminian influence persists to this day. However, the Wesleyan emphasis on living a holy life as an evidence of being truly born-again, corrected Arminius' error and added

more substance to the assurance of faith than did the Calvinist's logical deduction from predestination.

Insights from the History of Missions in China

The controversy over the security of the believer's salvation, includes three inter-related issues: the question of the extent of God's active involvement in preserving the believer, the relationship of human responsibility and involvement in that preservation and perseverance, and the believer's personal assurance of salvation. This controversy continues up until today. Even though churches in the West are already settled in their own convictions, the young Church in China may be comparable to the Early Church of the first four centuries, and is just beginning to enter into the debate and to reach her own conclusions. The missionaries who went to China in the 19th and 20th centuries carried with them their settled theological convictions and transmitted them to their converts. Those mission boards and societies that sent missionaries to China in the first half of the 19th century were mostly British and American with Reformed background, such as the London Missionary Society, the American Board of Commissioners for Foreign Missions and the American Baptist Mission Board. The chief exception would be the Wesleyans. These early comers worked in Hong Kong and Macau before the Opium War (1839-42) and were the first to occupy the five treaty ports of Shanghai, Ningbo, Fuzhou, Xiamen, Guangzhou, and Hong Kong. With the exception of the Wesleyans, whose missionaries dominated Fuzhou, the Presbyterians and Reformed missions occupied the other four treaty ports. When the interior of China was opened for mission work after

1861, these missionaries had already twenty years of experience and were the first to expand to their neighboring prefectures and cities. Hence, the coastal provinces of China from the three provinces of Manchuria down through Hebei, Shandong, Jiangsu, Zhejiang, Fujian, Guangdong, and all the way to Hainan Island were predominantly “occupied” by the Presbyterian missions.

In 1877 and 1890, China missionaries held their first two all-China missionary conferences. There they developed the idea of “Division of the Field” in 1877, and the “Comity Principle” in 1890. The division of the field idea was the assigning of new missionary societies to minister in the Chinese interior during the late 1880s, and to proceed even further west after 1907, when the third missionary conference was held in Shanghai. The division of the field idea was to avoid duplication and to reach out to non-reached areas. The Comity Principle was to put mission societies of similar theological convictions together so as to avoid theological conflict on the field. Hence, when the Lutherans came in the late 1880s from Europe and America, they were assigned to the provinces of Henan, Hunan, and Hubei; the Danish missions, for some unknown reason, were assigned to the eastern part of Manchuria. When the China Inland Mission was founded in 1865 under James Hudson Taylor, Taylor recruited missionaries across denominational lines, and whenever possible, placed missionaries in locations congruent with their theological background. While the Presbyterians and the Lutherans, the Anglicans, and the Baptists all established schools and seminaries, the Presbyterians were ahead of the Lutherans. In addition, some of their colleges developed into major private universities, such as Shandong Qilu University, Nanjing

University (which later became a union school), Zijiang [Hangzhou] University, Xiamen University, and Lingnan University. Theologically speaking, the Reformed influence became dominant among the established churches in China and, to a certain extent, also influenced the independent churches. Lutheran theology, with its seminary in Hubei, was dominant in Henan, Hubei, and Hunan. Even though practically all of the foreign missionaries were driven out of China by January 1951, and their institutional churches and schools made dysfunctional after 1952 by the Chinese government through the agency of the Three-self Reform Movement (since 1954 called Three-self Patriotic Movement), a similar kind of theological teaching still remained in the hearts and minds of the older generation of believers who survived the various political movements. These older believers transmitted the essentials of the Christian faith to their second and third generation believers who, since the early 1970s, began a quiet itinerant evangelistic movement resulting in today’s phenomenon of nearly 80 million believers. This figure is considerably higher than the 840,000 baptized believers listed on the mission record books of 1949. Seen from this historical perspective, one can easily understand why the believers in Henan hold pro-Lutheran views, even though they have never studied Luther’s writings. The majority of the evangelical churches in China, including those in the TSPM, and the independent churches like the Jesus Family, were influenced by the Reformed view. The same can be said of the general tenet of Chinese evangelical churches overseas.

Among our conference presenters, we can also see a correlation between their church background and the theological preferences they

manifested. Both Dr. Leung and Dr. Lee are from the Rhenish Church in Hong Kong, which is German Lutheran in background, and they reflect Lutheran influence on the possibility of the believer's fall, though, like Luther, they also affirm that under normal circumstances believers will be kept by God to the end. On the possibility of the believer's fall as attributed to Luther by Dr. Yeung, Dr. Lin Hong-hsin takes a different interpretation.

Amos Wang takes a Reformed view, citing Scriptural support for the security of the believer's salvation, thus reflecting the tradition he studied at Reformed Theological Seminary. Dr. Chen Chi-sung from Holy Light Seminary correctly represents the Free Methodists' view. It is interesting to know that the founder of Holy Light, the grandson of Hudson Taylor, spent most of his missionary life in Henan, a Lutheran territory. So, it appears evident that one's theological views are definitely influenced by one's church affiliations and schooling.

Prior to 1949, the Reformed view was dominant among Chinese churches because their churches were in the majority. Today, the majority of the house churches, especially those founded by missionary efforts of the various groups from Henan, are influenced by the theological views of the Henanese, who also incorporated the charismatic renewal emphasis. It will be interesting to see which view will eventually gain dominance in the next decade.

However, it is my personal hope that theological debates will help the Church to understand the manifold application of spiritual truth. Now, we see the mystery of God's salvation in Christ Jesus dimly, and if we learn to love one another as Christ commands us, we

shall know Him and be loved by Christ and the Father, and they will dwell within us through the indwelling of the Holy Spirit, and Christ will manifest Himself to us (John 14:21-23). Jesus has gone to the Father and has asked the Father to send the Holy Comforter to those who believe in Him, and the Holy Comforter will teach us all things. The mystery of salvation is a set of spiritual truth, which is revealed to those who love Christ and keep His commandments. Human intellect and reason can penetrate only so much, because the mystery and logic of salvation is beyond logic and beyond mere human understanding. The preservation of the saints on God's part, and the perseverance of the saints on their part, are two aspects of one soteric truth that must not be put on a two-dimensional plane, but must be seen with a spiritual eye as a dynamic living reality through the help of the Holy Spirit, a reality that is not just a matter of epistemology, but a life to be experienced in the Spirit and "in Christ."

How then shall we make a final summation over this rather complex theological issue with such a long history of controversy? For me, I see our salvation as being designed by God the Father even before the foundation of the world, accomplished by His Son Jesus Christ in history for all those who believe in Him, and implemented into the believers' lives through the work of the Holy Spirit. God initiated our salvation, and He will complete it. He who gives His salvation to us will also preserve us to the end. Amos Wang has listed all the verses supporting the fact of God's preservation. However, Mr. Wang has not given equal emphasis to the believer's human responsibility in the matter of persevering in faith amidst the suffering and temptation that afflict every believer.

I have shown above, by way of analyzing the contents and trends of thinking of our able presenters, that historically, the security of the believer's salvation is the dominant view from Augustine through Calvin to the Synod of Dort and the Westminster Assembly. Augustine, Calvin, and Canons of Dort have firmly established the view of "once saved, always saved." Their argument is tight and logical: those whom God has predestined will be kept to the end to receive salvation. It is also circular: only true believers will persevere, and if they fall, it is because they have not been true believers. They failed to grapple with two aspects of the mystery: the seriousness of Biblical warning against the possibility of falling away from the faith, and the living reality that some who seemingly demonstrated all the signs of true faith, later departed from Christ. So, I see this as a paradox, where two parts of seemingly contradictory Biblical truth co-exist side by side that our limited mind cannot fully understand on rational grounds. So in the matter of the believer's *security of salvation*, there is the *preservation* of the believers *on God's part*, and there is the perseverance on the part of the believers. God is faithful and will preserve us to the end, and we must be very vigilant to endure hardship, that is, to persevere in our faith, lest we fall. The warnings from the Bible, especially the repeated warnings given in Hebrews, must be taken by every believer very seriously. That is why Paul admonished the Philippians to "work out your own salvation with fear and trembling; for God is at work in you, both to will and to work for his good pleasure" (Phil. 2:12-13).

When seen from the perspective of God's work in the outworking of man's salvation, and believing in his Word, I can have full

assurance of the salvation that Christ has bought for me. Jesus Himself promises that "all whom the Father has given me shall come to me, and those who come to me I will never cast him out" [drive him away, NIV] (John 6:37-40). "My sheep follow Me, and I give them eternal life; and they shall never perish; no one can snatch them out of My hand. My Father, who has given them to Me, is greater than all; no one can snatch them out of My Father's hand" (John 10:27-29). Jesus promised His disciples that He would give them another Comforter "to be with you forever" (John 14:16). The eternal dwelling of the Holy Spirit, whose indwelling is only the "earnest," guarantees the resurrection of our body (Rom. 8:11), the final phase of our salvation.

While predestination is clearly taught in the Scriptures, it carries with it a cloud of mystery which both Luther and Calvin admit. If Edwin Lee's critique of three-fold extra-Biblical philosophical influences on Augustine's view of predestination has any validity, building the believer's security of salvation on such a ground needs to be reconsidered. I personally think that our security should be built on our relation to Christ, that is, when we believe in Christ, we are incorporated into Christ, as symbolized by baptism. By faith and baptism into Christ's body through the Holy Spirit of Christ (see 1 Cor. 12:13, Rom. 6:1-4), we are united with Christ. Believers are united with Christ into His crucifixion, His death, His burial, His resurrection, His ascension to the right hand of the Father, and eventually into His reign and glory. In Romans 8:28-39, Paul tells us that there is nothing that can separate us from the love of God, because it is "in Christ Jesus our Lord." Therefore, I think that we should study Romans and Athanasius' Christocentric view in our soteriology.

On the human side, believers have a responsibility to live the Christian life as led and directed by the Holy Spirit, because of our union with the resurrection of Jesus. The life that Christ lives, He lives unto God, so we too, as believers, live unto God. This is a matter of a 180-degree turn in the direction of life, interest, and loyalty. All the hortatory passages in Paul's writings, in Peter's writings, in Hebrews, and in James, all point to a living faith that results in the transformation of lives unto the likeness of Christ. This yielding to the leading of the Holy Spirit is a human act of obedience resulting from our dedication as a living sacrifice: Christ died for me, and I live for Him. The "I" who lives for Christ is the "I" who is united to Christ. The new "I" made new in Christ is able to persevere through the help of the Holy Spirit. The emphasis on the new life of the believer "in Christ" as one who perseveres through faith unto the end, allows us to bridge the gap that has unfortunately arisen between divine preservation and human perseverance in the history of this controversy.

The combination or integration of divine preservation and human perseverance in faith can best be seen in I Peter 1:3-7. There Peter speaks of the fact that God has given us new birth (1) into a *living hope* through the resurrection from the dead, (2) unto *an inheritance* that can never perish, spoil or fade-kept in heaven for you, (3) unto the *salvation ready to be revealed in the last time*. What is this living hope, this inheritance, and this salvation ready to be revealed? I believe the answer is God Himself, who is our inheritance. How then are believers supposed to live and persevere in the midst of persecution and suffering, under which the recipients of I Peter who were

living as sojourners? Similarly, how should Chinese house-church leaders live today? The answer is given in verse 5: "you who through faith are shielded by God's power until the coming of the salvation...." Here we see God's protection of the believers by His power, that is, by the Holy Spirit. But through what means? "Through faith." God protects the faithful through faith in the midst of trials and tribulations where faith is put on trial. Suffering is the school of faith for faith to mature; it is like gold being tried seven times. Persecution, suffering, and temptation are the crucible of faith, and the goal of faith is "the salvation of your souls" (I Pet. 1:9). Hence, here we see clearly God's aim to lead all believers to receive that incorruptible inheritance, the salvation of our souls. We also see, in Peter's words, how God trains us to exercise faith in the midst of trying circumstances, circumstances that try to compel us to relinquish our faith to avoid danger and hardship, or circumstances that tempt us to satisfy our selfish sinful desires rather than to walk the obedient road of the cross. If we fail, and have sinned after becoming Christians, John tells us that "we must confess our sins, and God is faithful and just to forgive us our sins and to cleanse us from unrighteousness" (I John 1:9). God the Father disciplines his sons by subjecting them to go through hardship which they must endure (perseverance), and he is by their side training them. When we fail, he does not disown us, because we are his sons (Heb. 12:5-7).

It would behoove us all when discussing topics like the believers' security of salvation, God's preservation of them, and their perseverance in faith, to keep in mind that the hardships which Chinese Christians are enduring today are very similar to those borne by the

early Christians in New Testament and during the first three hundred years of the early church history.

論得救的一次性



On the Finality of Salvation

唐崇榮 Stephen Tong

作者簡介：

唐崇榮牧師原籍福建，十七歲即蒙召全職事奉主。畢業於瑪琅聖經學院，曾在泗水牧會十五年，並於瑪琅聖經學院講授神學與哲學課程廿年之久。唐牧師現任印尼歸正神學院院長、雅加達歸正教會牧師、「唐崇榮佈道團」團長和美國華盛頓「基督教與廿一世紀歸正神學院」院長。

耶穌拯救我們不是單單把在水裡奄奄一息的人拉上岸，就叫這為救贖；如果這樣，救贖不過是免去死亡，留下半死半活的基督徒，現今教會中這樣的人太多了。其實耶穌基督的救贖乃是把完整的救治、最健全的生命、更豐盛的生命賜給我們，使我們不但離開罪惡，勝過罪惡，更要高舉基督，讓祂聖潔的能力能夠從我們身上彰顯出來，那種豐盛的生命才是真正的救贖。¹

一次得救就永遠得救嗎？聖經沒有「一次得救永遠得救」這八個字。聖經告訴我們：「重生的人是從聖靈生的」。從聖靈生的，也是從上帝生的；從上帝生的也就是因真道而生的；因真道而生的，聖經又說是由福音而生的。這四個：「神生的」、「聖靈生的」、「道生的」、「福音生的」是指同樣一件事情，因為上帝的聖靈把基督從死裡復活的道傳到我們的心中，使人因接受福音而得著永遠的生命，這就叫做「重生」。那麼一個真正重生得救的人，他就領受了永生；「永生」是永遠不失落的，神自己賜下永恆蒙救贖的生命。因此，一個真正重生的人當然就永遠不會滅亡了！耶穌基督說：「我要保守他們，連一個也不滅亡。」這是耶穌基督親自保證的事情！

所以得救是永遠的！不必提到「一次得救，永遠得救」，因為在這八個字裡面，隱藏著一種僥倖的心理——我舉個手表示要信耶穌，就永遠有得救的把握了。你「願意信主」，和「真正信主」是有距離的。神真正知道哪些人是從內心的深處接受祂，是重

1 編按：本文摘自唐崇榮牧師神學講座叢書相關論述，未經唐牧師過目。凡摘自不同來源以註解標明出處。

參唐崇榮神學講座《救贖論》頁146。

生的人，他們就再也沒有滅亡的可能。²

誰獲得永生呢？耶穌基督說：「父啊，你所賜給我的人，我把永生賜給他們。」請你注意，是基督把永生賜給那些父賜給子、來到子面前的人。而這些人怎麼會來到主的面前？耶穌說：「凡父所賜給我的人必到我這裡來；到我這裡來的，我總不丟棄他。」（約六37），就是說「那些我把永生賜給他們的人，他們就不滅亡，因為我要保守他們到末日，一個也不失落」，感謝上帝。這總結合起來的原則就是「一個真正重生得救的人不會再滅亡」。你若說：「『一次得救，永遠得救』，不就表示人可以隨便犯罪？反正他得救就不會滅亡了，那就隨便了。」聖經可沒有這樣的教訓，聖經告訴我們一個得救的人要「恐懼戰兢做成得救的功夫」（腓二12）！因為一個領受主生命的人，靠聖靈得生，也要靠聖靈行事，就過一個得勝的生活。所以這個總原則是串連的，不是片斷的，我們不應用片斷的真理來遮蓋神教導的總原則。³

至於希伯來書六章4-6節又當如何解釋呢？「論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，並嘗過上帝善道的滋味，覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們從新懊悔了。」當非真正重生的基督徒，在教會的環境混了一段相當長的年日的時候，他很可能經歷了這五大事件。這是有形教會中間可能經歷的，可能享受的，可能親自嚐過的五種屬靈的環境。第一、就是他們曾經蒙了光照。什麼叫作「光照」呢？「光照」不是「啟

2 參唐崇榮神學講座《心靈的重建》頁137-138。

3 參唐崇榮神學講座《聖靈的引導·動力的生活》頁212。

示」；「啟示」不是「光照」。「啟示」是要把真理帶到人間，使人因為啟示而對真理有真正的記錄，是有言語的、有把握的記錄，叫作「啟示」。「光照」是聖靈繼續啟示工作之後的延續。⁴

許多的非基督徒在基督徒的中間享受天恩；許多的非基督徒藉著基督徒的愛心，他們經歷過天恩；許多的非基督徒參加基督徒的夏令會、夏令營的時候受過許多基督徒給他們的恩惠，給他們的供應、分享和犧牲。這些人嚐過天恩的滋味，可能你就是一個常常嚐天恩滋味的人，但這不等於他得救。為什麼呢？歸正神學從起初就很嚴格的把「恩典」分成兩部份。第一部份叫作「普遍恩惠」，第二部份叫作「救贖恩惠」，不是「特別恩惠」。我再講一次，第一種恩惠叫作「普遍恩惠」，第二種恩惠叫作「救贖恩惠」(common grace and saving grace)「上帝降雨給惡人，也給善人；叫太陽光照給義人，也給壞人」(參：馬太福音五章 45 節)這表示神有一種恩典是基督徒、非基督徒都共享的。有一些恩典是信的人，不信的人都可以有的。所以你不能說「為什麼上帝要施恩給這些人？」因為聖經告訴我們，有一些恩典是賜給不信的人、反對的人、惡人、壞人，他們都領受上帝的恩典，這個叫作「普遍恩惠」。

有許多人已經領受神的恩典，感受上帝的恩惠，已經嚐過滋味，聖靈中有了分，覺悟來世的權能，但是他們把道放棄了！為什麼呢？因為傳道人先自己輕看自己講的道。如果教會領袖、傳道人自己輕看自己的道，你盼望聽眾會尊重的話，那是不可能的

⁴ 參唐崇榮歸正查經講座第三十八講。

事情。我們是尊貴到一個地步，我們所傳的耶穌基督是連天使都要降服的，他是天上的君王。那麼，這些人離棄真道以後怎麼樣呢？聖經說「就如一塊田地，吃過屢次下的雨水，生長菜蔬合乎耕種的人來用，就從上帝得福」，後來呢？「若長荊棘和蒺藜，必被廢棄，近於咒詛，結局就是焚燒。」(來六 8) 這些人沒有真正得救，最後他們滅亡，因為他們本來、從來未曾真正得救，他們是那些魚目混珠，在教會中間的閒雜人，有形教會中間的滅亡之子，他們裝作像天使的樣子，甚至作長老、作執事，看起來好像很好的人。

你不要只看希伯來書六章 4-6 節，7-8 節也要繼續看下去，第十章也不要單單讀前面那幾節，也要讀最後面那一節：「我們卻不是退後沉淪的那種人。」希伯來書的警告是一種精闢的真理，使在時間範圍裡面不知未來的人，在這種境界中，能夠產生一種積極性、反墮落的反應；結果就因為這種反應，他更不可能成為那種墮落的人，這是神工作的一種方式。「小心啊！你會跌死啊！」我們在幾十層樓上往下看，心中非常的害怕，那個怕跌、怕死，就使你不會跌、不會死，這個辦法就是使你更不死、更不跌。⁵

⁵ 參唐崇榮神學講座《救贖論》頁 191。

稿約

- 一、本刊為「中國福音會基督教與中國研究中心」出版的學術季刊，凡是基督教與中國相關的神學、宣教、文化、社會、歷史等研究或評析的課題，歡迎來稿交流。
- 二、本刊歡迎投稿，中英文皆可，如蒙惠賜大作，來稿中文請在一萬五千字以內（含註），英文七千字以內（含註），並請附中英文摘要（中文700字，英文300字以內）及作者簡介（含中英文姓名及論文完成時之所屬單位、職稱）。
- 三、本刊所登載的文章乃屬作者個人意見，不代表中國福音會的立場。
- 四、本刊可接受筆名發表，唯來函請附真實姓名及聯絡方式。
- 五、本刊不設稿酬，大作一經採用，將致贈當期期刊五本及免費訂閱一年。
- 六、作者請提供稿件之文字檔（Text File）磁片，並附打印稿一分。詳細之稿例，歡迎來信索取。
- 七、本刊不接受已刊登過的論文，來稿請勿一稿兩投。本刊將於收到大作兩個月內回覆是否採用，原稿若需退回，請附回郵郵資。
- 八、本刊編輯部保留學術性修改及刪改文字的權利，不願改動者來稿時請說明。
- 九、大作請寄本會郵箱或EMAIL：「中國與福音季刊主編收」。

Manuscripts

1. This quarterly is a publication of Christianity and China Research Center of China Ministries International. We welcome manuscript contribution on themes related to China and Christianity research in the areas of theology, mission, cultural studies, social studies and history.
2. Manuscripts may be written in Chinese or English. Chinese articles should be no more than 15,000 characters and English articles should be no more than 7,000 words. Please provide both Chinese and English abstracts of 700 characters and 300 words, respectively. Also, please include author information with Chinese and English names as well as current title.
3. The views expressed in this quarterly reflect the personal judgments of individual writers. They do not necessarily represent the position of China Ministries International.
4. Alias may be used for publication but real name and contact information must be supplied.
5. No honorarium will be paid for accepted manuscripts. Instead, the author will receive five copies of the current issue and one year free subscription.
6. Please send manuscripts in computer text file format and include a printed copy. Style sheet may be requested by mail.
7. No article already published will be accepted, and please do not send the same manuscript to more than one journal for publication. The author will be notified within two months whether the manuscript is accepted. Please include return postage if the manuscript must be sent back to the author.
8. The editor reserves the right to edit contributing manuscripts. Please state clearly if the author does not want the manuscript edited.
9. Manuscripts may be sent by mail or email to "The Editor of China and the Gospel Quarterly".

訂閱辦法

台灣地區讀者：

一年訂費 + 郵資：新台幣 400 元

港澳地區讀者：

一年訂費 + 平郵郵資：美金 20 元 / 港幣 150 元

一年訂費 + 空郵郵資：美金 30 元 / 港幣 210 元

亞洲地區讀者：

一年訂費 + 平郵郵資：美金 25 元

一年訂費 + 空郵郵資：美金 40 元

其他地區讀者：

一年訂費 + 平郵郵資：美金 25 元

一年訂費 + 空郵郵資：美金 60 元

可利用郵政劃撥至「中國福音會」，帳號：16956831 註明季刊訂費或利用末頁之信用卡訂購單，填妥後傳真／郵寄來本會「中國與福音季刊」收。若寄美金支票，須外加兌換手續費美金 10 元（請勿寄其它幣值之支票，謝謝！）

Subscription Fee

Taiwan

1 year + postage: NTD400

Hong Kong & Macau

1 year (by sea): USD20/HKD150

1 year (by air): USD30/HKD210

Asia

1 year (by sea): USD25

1 year (by air): USD40

Other regions

1 year (by sea): USD25

1 year (by air): USD60

Please pay by credit card or send check payable to "China Ministries International," with attention to *China and the Gospel Quarterly*. Add USD10 bank charge for each check. (No other currencies please!) Subscribers may also send their checks payable to "CMI, Inc." to CMI-US, P.O. Box 40489, Pasadena, CA. 91114 without additional bank charge. State the money is for *China and the Gospel Quarterly*.

信用卡訂閱單

填妥以下資料後，傳真或寄來「中國福音會」即可。

1 · 訂購《中國與福音季刊》

訂閱日期：從公元_____年_____月起 訂閱_____年

訂閱人：_____ 新訂戶 續訂戶 (電腦編號：

訂費共計：_____

收件地址：_____

2 · 奉獻：新台幣_____元

奉獻項目：經常費 同工生活費 大福事工

研究中心圖書、設備及 研究費

3 · 購買出版品：新台幣_____元

購買項目：_____

4 · 信用卡持有人：_____

5 · 卡別：聯合信用卡 VISA MASTER JCB

發卡銀行_____

6 · 卡號：_____ - _____ - _____ - _____

有效日期_____年_____月

7 · 簽署日期：_____年_____月_____日

8 · 持卡人簽名（務必與卡上簽名一致）：_____

9 · 電話：（公）_____分機_____

（家）_____ Email：_____

10 · 通訊地址：_____