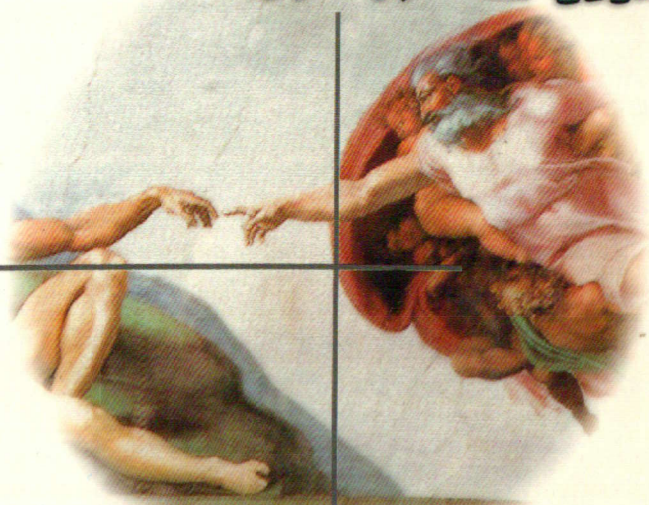


基礎叢書

建立合乎聖經的信仰和神學觀

初識 預定論



史普羅 R. C. Sproul ◆ 著

黃吳期馨、郭瑞英 ◆ 合譯

神對祂的創造有絕對的主權



如果神是真神，祂便是全權的主宰——超越萬物，超越一切決定；如果神是真神，祂便擁有全權，可決定誰蒙揀選可進天國，而誰又未蒙揀選不可進天國。

加爾文的預定論，似乎不祥，又專制霸道；乍看之下，上帝是可怕暴君，恣意任性裁決人的生死！然而，上帝的預定和揀選真的只是改革宗看似冷酷無情的偏執妄想嗎？抑或是屬於每一個基督徒的普遍真理？作者以輕鬆的筆法、嚴謹的治學，抽絲剝繭地釐清預定論的疑雲，還真理之本貌。



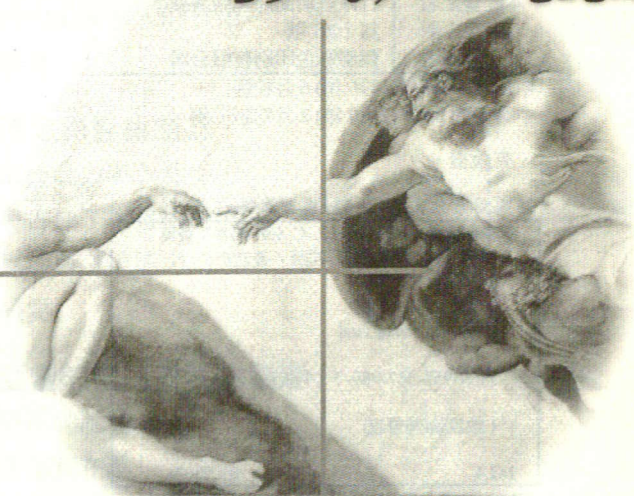
史普羅 (R. C. Sproul) 著名的改革宗系統神學家、護教學者、教師及牧師，任教於多所神學院；其著述豐富，除本書外，另著有《神的聖潔》、《恩愛情深》、《基督徒與倫理》(中主)；《基督徒的人生觀》(橄欖)；《教我如何不信祂》(中福)等書。

ISBN 957-587-489-7



9 789575 874896

初識 預定論



史普羅 R. C. Sproul ◆ 著

黃吳期馨、郭瑞英 ◆ 合譯

神對祂的創造有絕對的主權

234.9
SP8
YU

認識預定論

史普羅 著

黃吳期馨、郭瑞英 合譯

| | |
|--------------|---|
| 出版兼 發行者 | 校園書房出版社 台北市羅斯福路四段 22 號 台北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02) 23653665 (02) 23644001 傳真：(02) 23680303 網址： http://www.campus.org.tw 郵政劃撥第 01105351 號 |
| 發行人 | 饒孝楫 |
| 本社登記證 字 號 | 行政院新聞局局版臺業字 第 1061 號 |
| 承印者 | 傑泰彩色印刷有限公司 |

中華民國 85 年(1996 年) 6 月初版

中華民國 89 年(2000 年) 2 月初版二刷

· 有版權 ·

國家圖書館出版品預行編目資料

認識預定論 / 史普羅 (R. C. Sproul) 著；黃吳
期馨、郭瑞英合譯。--初版。--臺北市：
校園書房，民 85
面：公分
譯自：Chosen by God

ISBN 957-587-489-7 (平裝)

1. 救世論(基督教)

242.4

85003674

Chosen By God

by R. C. Sproul

Title originally published in English as
CHOSEN BY GOD by Tyndale House Publishers, Inc.

©1986 by R. C. Sproul

Chinese edition published by permission

©1996 by Campus Evangelical Fellowship

P.O. Box 13-144, Taipei 10098, Taiwan, R.O.C.

All Rights Reserved

First Edition: Jun. 1996

Second Printing: Feb. 2000

ISBN 957-587-489-7



目錄

| | |
|-------------------|----|
| 叢書總序 | 5 |
| 1. 掙扎 | 7 |
| 2. 預定與神的主權 | 15 |
| 神的主權 | 17 |
| 神的主權與邪惡問題 | 21 |
| 神的主權與人的自由 | 29 |
| 摘要 | 36 |
| 3. 預定與自由意志 | 37 |
| 道德能力與天然能力 | 44 |
| 奧古斯丁對自由的看法 | 45 |
| 耶穌對道德能力的看法 | 49 |
| 摘要 | 55 |
| 4. 亞當的墮落與我的墮落 | 57 |
| 墮落神話論 | 57 |
| 墮落實在論 | 61 |
| 墮落代表論 | 65 |
| 摘要 | 72 |
| 5. 屬靈的死亡與生命：重生與信心 | 73 |
| 聖經對人性腐敗的看法 | 75 |
| 從靈性死亡中復甦 | 80 |
| 不可抗拒的恩典 | 86 |

| | |
|----------------------|-----|
| 預先的恩典 | 89 |
| 摘要 | 91 |
| 6. 預知和預定 | 92 |
| 改革宗預定論 | 97 |
| 摘要 | 98 |
| 7. 雙重預定 | 100 |
| 相等原則觀 | 101 |
| 羅馬書第九章 | 105 |
| 亞米紐斯派的反響 | 110 |
| 無條件的揀選 | 111 |
| 神是獨斷的嗎？ | 112 |
| 摘要 | 115 |
| 8. 得救的確據 | 116 |
| 我們有可能失去救恩嗎？ | 124 |
| 聖經上對跌倒的警告 | 131 |
| 希伯來書第六章 | 132 |
| 摘要 | 135 |
| 9. 對預定論的質疑與異議 | 136 |
| 預定論是宿命論嗎？ | 136 |
| 聖經不是說神不願有一人沉淪嗎？ | 139 |
| 什麼是不可饒恕的罪？ | 141 |
| 耶穌為每一個人死嗎？ | 145 |
| 預定論對福音工作的影響 | 148 |
| 結語 | 152 |

叢書總序

「校園福音團契」在台灣的福音事工上，多年來蒙神的恩待，已經作了鉅大的貢獻，這是有目共睹的事實。他們不但在各城市的大專學生中，努力地直接宣揚福音，而且全面地推行靈性栽培與門徒訓練。因此在量與質上，都有美好的果實。

該團契更進一步地推進平信徒神學訓練，以期培植出來一班在聖經真理上有根有基的基督徒，既熱誠又正確地在各教會與福音機構裏面，參與聖工，造成一股「基督國度」人才的洪流，投效本時代的全面福音運動。

為了達成這極具意義的目標，該團契設計了一套神學基礎叢書，入選為書籍的作者，皆為海內外知名的聖經學者，而且其著作的原本已經廣受歡迎，特別在大學生及畢業生的圈子裏被欣賞。

此叢書的範圍亦相當廣闊，包括了聖經概論、新舊約神學、系統神學、釋經學、倫理學、護教學、神學思想史、人類學、宗派歷史與現狀、末世論、國度論、異端剖析等，約二十卷，都是最基本的神學著作，而且皆由福音神學觀點寫成，對神學與靈性都有造益。

特此衷誠與鄭重推介。

滕近輝 一九八八年九月

第一章

掙扎

棒球、熱狗、蘋果派、雪佛來轎車，這些都是美國人的特徵，若再加上一句美國人的座右銘「不談宗教也不談政治」，那就更加貼切了。

座右銘本來就不易為人遵守，尤其這個「不談宗教也不談政治」的規矩，更是不為人所遵循。人們一而再、再而三地討論它們，而且每當話題轉到宗教上的時候，總會慢慢地轉移到預定論上面去。不幸的是，通常大家就此終止討論而開始爭論了，以致只有火氣，沒有亮光。

對預定論的爭論，人們常常趨之若鶩。因為這個題目太有意思了，它讓我們有機會去爭論每一件富含哲學意味的事。每一次這個議題被談起來的時候，忽然之間，我們都成了超級的愛國主義者，熱中地為人類的自由權挺身辯護。這種認為有一位全權的神先為我們作了抉擇，甚至是違反了我們的意願而行的說法，實在令人難以接受，我們不禁從心中要吶喊出「不自由，毋寧死」的抗議之聲。

「預定論」是一個帶著不祥凶兆的字眼，它讓人聯想到那種絕望無助的宿命論。在它的局限以內，我們被縮小成一些毫無意義的傀儡。這個字也讓我們臆想出一個對人類惡作劇的凶惡神明，我們似乎必須任其擺佈，接受它在我們出生以前已經

定下的可怕旨意。我們情願讓星象來左右我們的命運，至少我們可以從每天的占星學中尋找到未來命運的線索。

除了這個字本身帶給我們的恐懼感之外，提倡預定論的主要人物加爾文（John Calvin），給人的印象也是令人望之生畏。他被描寫成一個嚴肅、不苟言笑、又鐵面無情的暴君，簡直像是十六世紀時代的克萊恩（Ichabod Crane）；當他看到頑強的異教徒被焚燒致死時，心中竟浮現一種凶惡的喜悅感。這一些念頭實在足以令人對預定論之討論裹足不前，再次重申不談宗教也不談政治的決心。

既然這不是一個大家喜歡的話題，為什麼還有人要討論它呢？難道我們喜歡自討沒趣嗎？當然不是。我們所以討論它，是因為我們不能逃避它，這是個明白記載在聖經裡的教訓。我們談預定論，因為聖經談到了預定論。如果我們要將神學建立在聖經上，就會當頭撞進這個觀念裡。很快地我們會發現，它並非只是加爾文所發明的論調而已，幾乎所有的教會都有一些正式的預定論教導；雖然，羅馬天主教會的教義與長老會的教義不同；信義會的也與聖公會的看法有異。

事實上，各種不同的預定論看法並存，正說明了一件事：如果我們的想法合乎聖經，則必須包含某些預定論的教義在其中。我們不可能漠視這些熟悉的經文：

就如神從創立世界以前，在基督裡揀選了我們，使我們在祂面前成為聖潔，無有瑕疵；又因愛我們，就按著自己的意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分。
（弗一4、5）

我們也在祂裡面得了基業，這原是那位隨己意行做萬事

的，照著祂旨意所預定的。（弗一11）

因為祂預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣，使祂兒子在許多弟兄中作長子。（羅八29）

因此，若要合乎聖經，問題不再是該不該接受預定論的教義，而是應該採取何種預定論的教義。如果聖經是神的話，而非人的揣測，而且如果神已宣告有預定這回事，那麼無可否認的，我們必須接受某種預定論的教義了。

如果我們願意朝這方向繼續思想下去，我們必須再跨進一步。因為單單採取任何一種預定論的看法，仍是不夠的，我們有責任去尋索正確的看法。否則，就犯了歪曲或忽視神話語的錯失。這就是真正掙扎的開始，我們必須全力並正確地去整理出所有聖經中有關這問題的教訓。

我自己在初作基督徒之後不久，就開始了這個對預定論的掙扎。我認識一位在大學任教的哲學系教授，他是個加爾文派信徒，告訴了我所謂的「改革宗」的預定論觀。我不喜歡他的那一套，全然不能接受，在大學四年中極力抵抗拒絕它。

大學畢業時，我並未被改革宗或加爾文派的預定論所說服。後來，進了神學院唸書，其教授陣容中竟包括了加爾文派的首腦人物嘉士拿（John H. Gerstner）教授。嘉士拿與預定論的關係正如愛因斯坦與物理學，或帕默（Arnold Palmer）與高爾夫球的關係。我寧可向愛因斯坦提出對於相對論的挑戰，或與帕默先生賽一場球，也不願與嘉士拿抗衡。可是……傻瓜經常會一頭栽進連天使都不敢做的事。

我在課堂上一而再地向嘉士拿提出挑戰，專門找他麻煩，如此整整抵抗掙扎了一年多的時間，而我至終的降服是經過了

幾個階段的。整個痛苦的過程肇始於當我在一間教會作實習牧師的時候，我給自己寫了一張紙條，放在書桌上最矚目的地方：

你必須相信、必須傳講、必須教導聖經中一切的真理，而不是你要聖經所說的真理。

這張紙條常常讓我感到心悸，到了神學院四年級時，最後的危機終於來臨。我選修了一門三學分的課程，研究愛德華滋（Jonathan Edwards）這個人。在嘉士拿指導之下，我花了一學期的時間，研讀愛德華滋的名作《論自由意志》（*The Freedom of the Will*；中譯請參《愛德華滋選集》第十二篇「論自由意志」，基督教文藝出版社，1960·11）。同時，我還修了一門羅馬書希臘文解經的課。我是唯一的學生，同那位新約教授一對一地研討，因此毫無隱身之處。

這幾件事湊合在一起，實在讓我招架不住。嘉士拿教授、愛德華滋、新約教授，再加上使徒保羅，組成了一支無可抵禦的隊伍。羅馬書第九章是整個關鍵所在，硬是把我逮到了；我無法逃避保羅在那一章裡的教導，終於勉強地降服下來！但也只是頭腦如此，心裡仍然不太服氣：「好吧！我相信這些道理，但我不一定要喜歡它。」

我立即發現一件事，當神造人的時候就已經定規：人的心會跟著頭腦走。我不可能毫無顧忌地用頭腦去接受一件心裡恨惡的事，但是一體會到這個教導的鋒利論述以及它的廣泛含義時，我彷彿看到神恩典的浩瀚及祂主權之深厚與偉大。逐漸地，我開始喜歡這個教義，直到我的靈領悟到它所啓示的：乃是神極豐富與深厚的憐憫與恩慈。

我不再畏懼「宿命論」的惡魔，或是「我不過是個玩偶」那種醜陋的思想。我如今能以慈愛的救主為樂，唯有祂是永活的、看不見的、唯一的智慧真神。

有人說，沒有比一個戒了酒癮的人更令人討厭了。你不妨看看一個從亞米紐斯（Arminian）教派改教的人，他們常常變成火熱的加爾文派信徒，為加爾文的「預定論」大發熱心。其實，你正在讀這樣的一個人所寫的書。

在我的掙扎過程中，我學到了幾件事。例如，我發現，不是所有的基督徒都像我一樣的為預定論大發熱心，有許多遠賢於我的人並不同意我的看法。我也發現許多人誤解了預定論，我也親身體驗到誤解所帶來的痛苦。

當我教導預定論教義時，我常會因為一些人固執不肯接受而感到氣餒，我很想喊道：「你豈不知你是在拒絕神的話嗎？」其實在這種情形下，我已經犯了兩種罪中的一個。如果我對預定論的了解是「正確」的話，那麼我起碼對這些像我過去一般在掙扎的人不夠有耐心；更糟的是，我對那些不同意我看法的人，太過自高自大。

如果我對預定論的了解「不正確」的話，那麼我更是罪孽深重了，因為我毀謗了這些與我看法相反的聖徒。所以在這件事上，後果是相當嚴重的。

對於預定論之爭議所以會如此混淆不清，更是因為教會歷史中一些最有名望的人看法不同所致。過去和今日的學者和基督教領袖們，採取了不同的立場。大略地過目一下教會歷史，我們就會發現，有關預定論的爭辯，並非存在於新派與保守派信徒或是信與不信者之間；而是存在於信徒，且是那些敬虔熱心的基督徒中間。

將過去的著名教師們對這問題的看法列舉出來，或許有所

幫助。

採改革宗看法者

奧古斯丁
 (St. Augustine)
 阿奎那
 (St. Thomas Aquinas)
 馬丁路德
 (Martin Luther)
 加爾文
 (John Calvin)
 愛德華滋
 (Jonathan Edwards)

採非改革宗看法者

伯拉糾
 (Pelagius)
 亞米紐斯
 (Arminius)
 墨蘭頓
 (Philip Melanchthon)
 約翰·衛斯理
 (John Wesley)
 芬尼
 (Charles Finney)

看起來我是有意這樣作的，因為那些被認為是古典基督教的偉大學者，多半採取了「改革宗」的看法。然而，我認為這是一件不容忽視的歷史事實。當然，有可能奧古斯丁、阿奎那、路德、加爾文以及愛德華滋在這一點上都錯了，他們在其他教義上都有意見相左之處，而且他們無論是個人或是集體，都不可能是全然無誤的。

真理不是由投票表決來決定的，過去的大思想家也可能會錯。但是我們必須知道，改革宗的預定論教義並非加爾文首創，所有加爾文的預定論看法，都先經路德及奧古斯丁提倡過。後來的路德派在這點上卻是跟從墨蘭頓而非路德的想法，而墨蘭頓是在路德逝世後才提出他自己的論點。此外值得一提的是，加爾文在他著名的神學著作《基督教要義》(*The Insti-*

tute of the Christian Religion) 中，提到有關預定論的篇幅很小，路德比加爾文寫了更多有關此教義的文章。

除了這些歷史資料之外，我們必須重視一件事實，亦即竟然有這麼多有識之士在這個難題上持相同的看法。固然，他們之間彼此同意並不證明預定論是對的，有可能這些人都錯了；但是，至少我們因此注意到這個議題，而且不再認為改革宗的看法只是長老會的特殊觀點。在我整個掙扎過程之中，就爲了有這麼多古代基督教偉人和學者，竟採取了一致的看法而深感困擾。固然他們不一定對，但是這個題目值得我們的尊敬以及誠懇的探究。

在近代的基督教領袖中，同意及反對預定論的人數就比較均衡（大致上是如此，但是每一邊彼此之間，仍有細節上的不同）。

採改革宗看法者

薛華
(Francis Schaeffer)

范泰爾
(Cornelius Van Til)

尼克爾
(Roger Nicole)

卜易士
(James Boice)

游魁
(Philip Hughes)

採非改革宗看法者

魯益師
(C. S. Lewis)

賈詩勒
(Norman Geisler)

孟沃偉
(John Warwick Montgomery)

畢克羅
(Clark Pinnock)

葛理翰
(Billy Graham)

我不清楚白立德（Bill Bright）、施蘊道（Chuck Swindoll）、羅伯森（Pat Robertson）以及許多別的領袖對這問題持何觀點，史瓦格特（Jimmy Swaggart）卻清楚表示過，他認為改革宗的說法是撒但的異端邪說。他對這教義的攻擊實在太過分，與上述持「反對」意見的人那種謹慎誠懇的態度不可等同視之。這些人都是偉大的領袖，他們的看法值得我們仔細去推敲。

我的盼望乃是我們能夠繼續探索這問題，而不草率地認為已經有了圓滿的答案。但是，單存懷疑的態度卻於事無補，那些長期學習終久不明白真理的人並不值得我們去做效。神喜悅持定信念的人，當然祂也關心我們的信念是否合乎真理。當我們走上這條艱難、卻很有助益的旅程來探討預定論這教義時，請與我一同掙扎前進吧！

第二章

預定與神的主權

在我們開始研討預定論之前，必須先對這個字的意思有個較清楚的了解。然而，我們立時就遇到了困難，因為我們的定義常帶著教義的色彩，也許我們以為若從中立的參考資料——例如韋氏（Webster）大字典——中去找定義，就可避免任何的偏見，事實卻非如此。讓我們來看《韋氏新綜合大字典》（*Webster's New Collegiate Dictionary*）的解釋：

被預定（predestinate）：預先被注定、命定或決定；已由神明決定今生或來世的命運與結局。

預定論（predestination）：此教義認為神按照祂的先見來引導那些被揀選得救的人。

預定（predestine）：注定、指定、命定或預先決定。

我不知道除了發現韋氏是個路德會信徒之外，我們從這本字典的定義中還能學到什麼。然而我們多少已經看出，預定論與我們最終的結局有關，而且在我們抵達那終點之前，有人已經作了某些事來左右我們的結局。預定中的「預」（pre-）字，指的是「時間」（time），韋氏用「預先」（before-hand）這個字來形容；而「結局」（destiny），指的是我們

將要去的地方，即目的地（*destination*）。

當我打電話去旅行社訂機票時，他們一定會問：「你的目的地是哪兒？」或者更簡單地問：「你要去哪兒？」我們的目的地就是我們將要去的地方。在神學上它指的是兩個地方中的一個，不是「天堂」就是「地獄」。而且，這個旅行是不能取消的。神只給我們兩個最終的抉擇，我們的目的必定是其中的一個。即使羅馬天主教徒相信有「煉獄」（*purgatory*）的存在，也認為那不過是個中途停留站而已，他們的旅客搭乘的是慢車；而新教徒搭乘的是直達快車。

預定論的意思，簡而言之，就是說我們的最終結局，不論是天堂或地獄，是由神決定的；不僅是在我們抵達終點之前已經定奪了，甚至在我們出生以前就已經決定了。我們至終的命運，是操握在神的手中。另外一種說法是：在永世以前，也就是人類尚未存在之時，神已經決定要拯救人類中的某些人，卻讓其他的人滅亡。是神作的抉擇，祂選了某些人得救，進入永遠福樂的天堂；沒有被選的另外一些人，就讓他們隨著犯罪的後果進入永遠痛苦的地獄。

不論從哪個角度來看，這樣的論調都是很難接受的。我們會想：「個人的生活行為是否能左右神的決定？即使神是在我們出世以前就已作了選擇，然而祂知道我們的一生，在祂作決定時，是否將這些先見都考慮了進去？」我們對這最後一個問題的答案，決定我們的預定觀是否類同改革宗的看法。我們在前面已經提過，每個教會都有某種預定論的教義，許多教會也同意，神在我們出世以前就已作了決定，問題在乎：「神根據什麼作決定？」

在回答這個問題之前，我們必須先澄清一點，人們常常會從一些日常生活中發生的事（諸如車禍之類的），去揣想預定

論的問題。他們問說：是否神已定規紐約棒球隊會贏得世界棒球決賽？或者那棵樹倒在他們車上也是出於神的作為？甚至，保險公司的合約上都無法不用「出於天意」(Acts of God)這樣的句子。

這類的問題，在神學上，常廣泛地被歸類於「神的安排」的範疇來作討論。我們所探討的則比較狹窄些，局限於最終得救或沉淪的問題，也就是祂揀選 (*election*) 和祂棄絕 (*reprobation*) 的問題。其他的題目雖然也很重要和有意思，卻不在此書的範圍以內。

神的主權

大多數對預定論的討論，都十分關心對人的尊嚴和自由之維護，但是我們也必須了解神主權的重要性。雖然神不是被造之物，但是祂是個有位格的神，有最高的尊嚴和自由。我們了解到存在於神的主權與人的自由之間的一些棘手問題，但是我們必須更去了解在神的主權與神的自由之間的密切關係。一個擁有主權者的自由，總比屬他者的自由更大。

當我們論到神的主權時，我們指的就是神的權柄與能力。全權的神是宇宙間最高的權威，其他一切的權柄都及不上祂，而且它們也都源自且依靠神的權柄才存在，是憑著神的命令或允許才有的。

權柄 (*authority*) 這個字包含了作者 (*author*) 一字的含義在內；神是萬物的創始者、擁有者。因此，祂有權柄超乎萬有之上，祂可以按照祂神聖的旨意來管理祂的宇宙萬物。

同樣的，宇宙中一切的能力也源自神的能力，且附屬在祂之下；若非神許可，連撒但也無計可施。

基督教不是二元性的信仰，我們並不相信有兩個終極相等

的能力不停地在爭奪至上的權柄。如果撒但是與神同等的，我們就沒有善至終必勝惡的把握和盼望；我們的結局，就永遠相持不下地介於這兩個相等卻相對的勢力之間了。

撒但乃是被造之物，它固然是惡的，但是它的惡仍然必須服在神的主權之下，就像我們的惡一樣。神的權柄是至高的，祂的能力無限，祂是有全權的神。

我擔任神學院教授的職責之一，是教導「韋斯敏斯德信條」這門課；這是長老會教派的中心信條，寫下了長老教會的信仰教義。

有一次在教這門課時，我告訴我的夜間部學生說，下個星期，我們將討論信條中有關預定論的題目。由於夜間部課程是對外開放的，學生們就踴躍地邀請了他們的朋友來旁聽，以致於上課時教室擠得水洩不通。

那一天，我是以朗讀韋斯敏斯德信條第三章的引言來開始我的講課：

神自亙古以來，憑祂最智慧與聖潔的旨意，自由且不變地命定一切所發生的事。

我在此頓了一下，問道：「你們中間，有沒有人不相信我剛才所唸的話？」許多隻手舉了起來，我又問道：「有沒有無神論者在我們中間？」沒有一人舉手。接著我講了一句十分驚人的話：「凡在第一個問題舉手的人，也該在第二個問題舉手。」

課室內頓時有驚嘆及抗議之聲，此起彼落。我怎麼可以指控凡不相信神預定一切事物發生的人，皆為無神論者？他們並不是否認神的存在，也不是對基督教信仰提出抗議，他們只是

反對加爾文派的教義。

我試著向他們解釋，認為神已預定一切事物發生之思想，並不只是加爾文派的思想，甚至也不只是基督教的思想；它不過是有神論的教理之一，且是必須有的教理。

我們接受神預定世上一切事物的論點，其實是肯定祂主權的必然結果，並不是提倡加爾文主義；此乃是宣告神對祂所創造的一切，擁有絕對的主權。祂可以用不同的方法來預先安排事物，但是凡事都必須經過祂的允許才能發生。如果祂允許某件事，那麼祂必須先作此決定讓這事發生；如果祂作此決定，那麼從某個角度來說，祂已預定了它的發生。哪個基督徒會爭辯說，神不能阻止世上某一事物的發生？如果神想那麼做的話，祂甚至有力量停止整個世界。

相信神預定了一切的事物，其實就是承認神對祂的創造有絕對的主權。如果有任何事物不經祂的主權允許而發生了，那麼這件事就有損於祂的主權；如果神不允許某件事發生，而這事仍然發生了，那個導致這事發生的，就比神本身有更高的權柄與能力。如果有任何被造之物在神的主權範圍之外，那個神就不是有全權的神；如果神不是有全權的，祂就不是神了。

如果宇宙中有一個分子是隨意自主、完全不在神主權管理之下，那麼我們就不再能保證神的任何一個應許必然應驗。也許這個不受約束的分子，輕易地就能毀掉了神應許人類的一切偉大榮耀的計畫。如果克倫威爾（Oliver Cromwell）腎臟中的一粒沙子，足以改變英倫歷史；那麼，一個不受約束的分子，也能改變整個救贖歷史的軌跡，也許就是這個分子將阻止耶穌的再來。

我們都聽過這個故事：由於缺了一枚釘子，而掉了馬的蹄鐵；因為掉了蹄鐵，就少了一匹馬；少了一匹馬，就少了一名

騎士；少了一名騎士，以致敗了一場仗；因為敗了一場仗，以致輸了整個爭戰。我還記得當我聽到弗畢爾（Bill Vukovich），這世代最偉大的賽車員，在印地安那五百哩大賽車中失事去世時，我有多沮喪！經過鑑定後，發現失事原因竟然是因為有一枚只值一毛錢的鐵栓鬆了！

弗畢爾擁有驚人的賽車技巧，是個出色的賽車手；然而，他不是全能者，一個只值一毛錢的零件就奪走了他的生命。神不必擔心任何零件會毀了祂的計畫，沒有一個分子在隨意運轉；神是全權的神，神就是神。

我的學生開始認識到，神的全權不是加爾文派，甚至也不是基督教的特殊觀點。神若不是全權的，祂就不能是神；我們若不接受神的主權，那麼就必須接納無神論。這是我們都得面對的問題，所以我們必須緊緊持守神的主權，同時也不觸犯人的自由。

在此我也得將韋斯敏斯德信條的全部內容抄錄於下，就像我教那班夜間部學生時所做的：

神自互古以來，憑祂最智慧與聖潔的旨意，自由且不變地命定一切所發生的事。然而神不是罪的創始者，也不是暴力之源；祂未曾剝奪，乃是肯定受造之物的偶發性，並賦予他們自由意志。

我們可以看到，這信條在認定神在凡事上有主權的同時，也堅持神不行惡或觸犯人的自由，而人的自由和邪惡卻都服在神的主權之下。

神的主權與邪惡問題

所有的問題中，最棘手的恐怕是：一個全然聖潔又是全能的神，如何可能與邪惡並存。恐怕大多數的基督徒都未認識到這問題的嚴重性，懷疑者稱此為基督教不堪一擊的大破綻。

我清楚記得，首次被這問題刺傷的痛苦，那時我是個才信主幾個星期的大一新生。一天，我正在男生宿舍會客室打乒乓球，忽然之間這個念頭浮現到我腦海中：如果神是完全公義的，祂如何創造一個有邪惡存在的宇宙？如果一切都源自神，那麼邪惡不也是出自於祂嗎？

當時就像今天一樣，我了解到邪惡與神的主權似乎勢不兩立。它是否違背了神全權的旨意而進入了這個世界？若果如此，神就不是有絕對主權的神。若不然，我們必須推論說，從某方面看來，甚至邪惡也是神所預定的。

多年來我挖掘神學家和哲學家的著作，爲了尋求這個問題的答案。我找過一些嘗試解決這問題的聰明答案，但是至今尚未找到一個真正令人滿意的回答。

我們最常聽到的簡單回答是：人有自由意志。例如，罪惡因爲人的自由意志而進入這世界，罪的起源是出自人而非出自神。

這樣的說法，顯然與聖經所記罪之起源互相符合。我們知道人在被造時就被賦予自由意志，而人選擇去犯罪，不是神犯了罪，乃是人犯了罪。然而問題仍在，人從何處得來犯罪的意念呢？如果他在被造時就有了犯罪的慾望，那麼它在造物者的完美上加了一層陰影；如果人在被造時沒有犯罪的慾望，那麼我們必須問這種慾望的來源何在？

罪的奧祕與我們對自由意志、人被造時的狀態以及神的主

權這些問題的了解，都有互相牽連的關係。自由意志與我們對預定論的了解關係非常密切，我們將用整章的篇幅來討論這個題目。在那之前，我們先來研討一下人類最初的罪行問題。

亞當和夏娃怎麼可能會墮落？他們被造時全然良善。我們可以說這是出於撒但的詭計，撒但欺哄了他們，引誘他們吃那禁果；我們也可以假定蛇十分地狡猾，完全蒙蔽欺哄了我們的老祖宗。

這樣的解釋，卻產生了幾個問題！如果亞當、夏娃不知道自己做的是什麼、完全被蒙蔽了，那麼罪咎應全歸在撒但身上。但是，聖經清楚指出，蛇雖狡猾，乃是直接向神的命令提出挑戰；亞當與夏娃先聽到了神的警告和禁戒，然後才聽到撒但說與神相反的話，抉擇就在乎他們了；他們無法用撒但的狡猾為藉口來逃罪。就算我們能夠說：「是撒但欺哄了亞當和夏娃，並且迫使他們犯罪！」我們仍然沒有解決問題；就算他們可以理直氣壯地說：「魔鬼驅使我這樣做！」我們仍然面對撒但之罪的問題。撒但從何而來？牠如何從善中墮落下來？不論我們所論的是人的墮落或撒但的墮落，我們面對的都是被造者如何棄善從惡的問題。

我們再次聽到那個「簡單」的解釋說：惡乃是從被造者的自由意志而來的。自由意志原是好的，神給了我們自由意志，並不能因此歸咎於神。在創造時，人被賦予犯罪與不犯罪的能力，而人選擇了犯罪，問題是：「為什麼？」

困難就在這裡！一個人在採取犯罪的行動之前，他必須先有一個犯罪的慾望產生。聖經告訴我們：惡行出自惡念，而惡念的存在已經是罪了。我們犯罪是因為我們是罪人，生來就有罪性，乃是已墮落的受造者。但是，亞當和夏娃被造時並未墮落，他們沒有罪性，乃是具有自由意志、美好的受造者。然

而，他們選擇去犯罪，爲什麼呢？我不知道原因何在，也未找到一個知其原因的人。

雖然這個問題很大，但是我們仍然必須肯定地說：「神不是罪的起源。」聖經並沒有啓示我們一切問題的答案，卻啓示了神的本質和性情。若認爲神有可能是罪的起源，實在是一件絕對不能想像的事。

然而，這章的主題是神的全權。我們仍然需要解決一個問題：人的罪性既是事實，它與神的主權之間的關係爲何？如果你相信神預定了一切事情的發生，那麼無疑地，神一定也預定了罪之進入世界。這不是說神促使它發生，或將罪惡帶入祂的創造之中；乃是說，神必是先決定、允許這事的發生。祂若不允許，這事就不可能發生，否則祂就不是有全權的神了。

我們知道神是全權的，因爲我們知道神乃是神，所以一個必然的結論就是：神預定了罪之存在。除此之外，我們還能下什麼結論呢？而且神允許罪進入這世界之決定，也必然是個好的決定。這不是說犯罪是好事，乃是說神允許我們犯罪是個好的決定。雖然罪的本身是惡的，而神允許惡的存在卻是好的，但是惡的本身仍然是惡的！神在其中的作爲是完全的公義，而我們所作的乃是悖逆與邪惡。神決定允許我們犯罪這件事實，並不能免除我們對罪應負的責任。

我們常聽到有持反對論調的人說：「神既早已知道我們會犯罪，爲何還要造人呢？」一位哲學家如此說：「如果神知道我們會犯罪而無法阻止之，那麼祂就不是全權和無所不能的一位；如果祂可以阻止卻選擇不去阻止，那麼祂就不是慈愛和憐憫的一位。」不論我們怎麼回答這一個問題，照他的推論，我們的神實在不是良善的那位。

我們必須假定神已預先知道人會墮落，我們也必須假定祂

可以介入而阻止之，或者祂也可以選擇根本不造人。這些在理論上都是可能的，問題乃是：我們知道祂預知我們會墮落，卻仍然創造了我們。爲什麼這表示祂不慈愛呢？祂也預先知道祂必須預備一個救贖墮落之人的方法，能夠將祂的公義、慈愛和憐憫彰顯無遺。神預定了屬祂之人，就是聖經中所謂「蒙揀選」之人的救恩，確實是神慈愛的表現。

問題是：那些未蒙揀選的人呢？如果有些人未蒙揀選、未得救恩，那麼神對他們似乎不夠慈愛。對他們而言，如果神不讓他們出世，則還算更爲仁慈一些。

事實可能確是如此，然而我們必須問一個相當艱澀的問題：一個公義的神有沒有理由應該對懷恨祂、一直反抗違背祂的權柄及聖潔的被造者，表現仁慈？那位哲學家所提出的意見，意味著神欠了墮落之人的債；換言之，這裡所暗示的假定是：神必須以仁慈對待罪人。這位哲學家忽略了一點：如果恩典是義務，它就不再是恩典；因爲恩典之本質就是基於人之不配。神永遠擁有祂要憐憫誰就憐憫誰的主權，神也許對人的審判不夠公義，但祂絕不欠人憐憫的債。

我重申一次，這些問題並不局限於對預定論採取某種立場的人才會有，乃是每一位相信神是全能者的基督徒都要面對的問題。有人認爲若神夠仁慈，必會爲每一個罪人預備一個救贖的方法；加爾文派則將救恩局限於被揀選的人。這樣的神似乎不夠寬大爲懷，至少從表面上看來，非加爾文派的立場似乎給更多的人得救的機會，而那些人是持加爾文派立場認爲不會得救的。

與這問題有關的一些事情，需要用幾章的篇幅來仔細研討。現在我只是簡略地申明一下：如果墮落的人得救與否的最後決定，是由已墮落的罪人定奪的話，那麼我們就不必指望有

任何人會得救了。

當我們思想全權的神與墮落的世界之間的關係時，基本上，我們會面對四種不同的可能性：

1. 神可以決定不給予任何人得救的機會。
2. 神可以決定給予每個人都得救的機會。
3. 神可以直接地介入，而保證人人得救。
4. 神可以直接地介入，而保證某些人的得救。

所有的基督徒都會立即刪除第一項，大多數的基督徒會刪除第三項。那麼我們面對的問題就是：神是否只拯救某些人而非所有的人？加爾文派的答覆是第四項，他們的預定論教導說，神主動地介入蒙揀選之人的生命中，來確保他們能夠得救；當然，其他的人也被邀請來接受基督，如果他們願意就能得救。但是加爾文派假定說，若是沒有神的介入，沒有人會要接受基督；如果隨人的喜好，沒有人會選擇基督。

這就是問題的爭論點！非改革宗的預定論立場，假定每一個墮落的人都具有選擇基督的能力，他們認為人並沒有墮落到像加爾文派所說的程度，必須有神的介入才能選擇基督。他們認為人仍然有能力來選擇他自己的終極結局，所以他們認為第二項才是最好的答案。神給予每個人得救的機會，然而每個人的機會並不相同，因為大多數的人在死前並未有機會聽聞福音。

非改革宗的人不同意第四種看法，因為它將救恩局限於一羣蒙神揀選的人身上。而改革宗的人反對第二種看法，因為他們認為救贖的機會並沒有多到足以拯救普世的人。加爾文派的人認為神在第四項方法中，為人所做的遠遠超過了第二種方

法；非加爾文派者所持的看法正好相反，他們認為給予一個普世性的機會雖然不足以保證任何人的得救，但要比只保證某些人的得救而非普世都有機會得救的方法來得仁慈一些。

加爾文派的難題是在第三與第四項之間的關係，如果神能，而且也保證某些人的救恩，為什麼他不保證所有人的救恩呢？

在我回答這問題以前，讓我先指出不僅是加爾文派的人，其實每個基督徒都必須感到此問題的沈重。我們首先要面對的問題是：「神是否有能力保證每個人的救恩？」改變每一個不曾悔改的罪人的心，引領罪人來歸向祂，顯然是神的能力範圍以內能做到的事。如果祂沒有這種能力，祂就不是全能的；如果祂有這能力，為何祂不用在每一個人身上呢？

非改革宗的學者經常這麼說：「若是神在不甘願的人身上勉為其難，就是違背了人的自由意志；違背人的自由就是罪。既然神不能犯罪，祂就不能將祂的救恩普遍地施加在不願意的人身上。如果迫使不甘願的罪人變成甘心接受救恩，就是觸犯了罪人；也就是說，當神要賜予人救恩時，祂會盡力幫助那罪人得到救恩。神的確擁有這種力量可以督促引導人，但是祂若使用這樣的力量，則有違神自己的公義。」

這些話顯然不是在地獄中的罪人所愛聽的，他們一定在問說：「神哪！如果祢真的愛我，為什麼祢沒有勉強我來相信祢……我情願祢違反了我的自由意志，而不願待在這永刑之地。」如果神將自己的意願施加在人的意志上真是件錯事的話，那麼即使是沈淪之人的懇求，也不能使神的作為成為公義。信奉加爾文主義的人所問的問題是：「在罪人心中製造信心，究竟有什麼不對呢？」

神並不需要徵得罪人的同意，才能在罪人身上按照祂的心

意作工。罪人並沒有求過神讓他生在某個國家，讓誰作他父母，甚至讓他出生！罪人也沒有要生來就有原罪，這一切都是由神主權決定的。如果神做了這麼多會影響他永恆結局的事，祂再進一步地來保證他的得救又有什麼不對呢？當耶利米說：「耶和華啊，祢比我有力量，且勝了我。」（耶二十7）這是什麼意思呢？耶利米顯然沒有請求神來勝過他。

問題仍是為什麼神只拯救某些人？如果神可以違背人的意志來拯救人，為什麼祂不違背每個人的意志，使人人都得救呢？〔我在此用違背（*violate*）這個字，並非我真的認為違背是件惡行，只因爲非加爾文派的人持用這個字的緣故。〕

我對這問題的唯一答案是：「我不知道！」我不明白爲什麼神拯救一些人而非每個人；我完全不懷疑神有能力拯救每個人，但是我知道祂並沒有決定這麼做。我不知道原因何在！

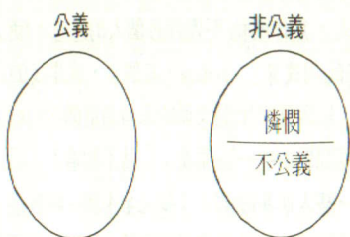
但我深深明白，如果神願意只拯救一些人而非每個人，並沒有什麼不對。神沒有義務拯救每個人；如果祂選擇救一些人，並不表示祂必須拯救其餘的人。聖經明說這是神屬天的自由，祂要憐憫誰就憐憫誰。

在這點上，加爾文派的人最常聽到的抨擊就是：「這不公平（*fair*）！」然而，這裡講的「公平」是什麼意思？如果我們指的是「平等」（*equal*），這種抗議是對的。神並不對人一視同仁！聖經中講得再清楚不過了，神向摩西顯現，卻未向漢摩拉比（*Hammurabi*）顯現；神賜福予以色列國，卻未同樣地祝福波斯國；基督在保羅往大馬色路上時顯現了祂自己，卻沒有同樣地向彼拉多顯現。神在歷史上從來不以同樣的方式對待每個人，這是非常明顯的。

那麼他們所提「不公平」的抗議，可能意指「不公正」（*unjust*）。神揀選某些人得到祂的憐憫，而其他的人卻得不

到，這似乎是件不公義之舉。要解決這個問題，我們必須仔細謹慎地來思想一下：讓我們假定人在神的眼中都是有罪的，從這大羣有罪的人類中，神用祂主權來決定憐憫某些人，其他的人得到的是什麼呢？他們得的乃是公義的待遇，被拯救的得了憐憫；未蒙拯救的得了公義。沒有人會得到不公義的待遇！

憐憫不是公義，但也不是不公義。我以圖示之：



一邊是「公義」，一邊是「非公義」。非公義包括公義之外的一切，而且「非公義」包含了「不公義」與「憐憫」二個大項：憐憫是好的非公義之舉；不公義則是不好的非公義表現。在神救恩的計畫中，神不曾做任何不好的事，也不曾做任何不公義的事，有些人得到應得的公義處分，有些人得到了憐憫。我重申一次，有人得了憐憫，並不表示人人都該得到，大赦之權仍掌握在神的手中。

身為一個人，我固然希望神能平等地賜人憐憫，卻不能強求神必須如此做。如果神不要將得救的憐憫賜給所有的人，我就必須順服在祂神聖公義的決定下。神從來不欠罪人憐憫的債。這一點，我仍然必須一再強調，這樣我們才能了解神恩典之浩大。

真正的問題是：神為何想要憐憫任何一個人？祂沒有必要如此做，然而祂卻白白地施恩給祂所揀選的人。祂施憐憫給雅

各，卻未給以掃；祂憐憫彼得，卻未憐憫猶大。我仍必須學習讚美神的憐憫與公義，當祂施行審判時，祂沒有不義，祂乃是按照祂的公義來施行審判。

神的主權與人的自由

每一個基督徒都樂意承認神的主權（sovereign），這對我們是件安慰，因為我們有把握祂能夠做成祂所應許要做的事。但是，神有主權這件事又造成了另外一個大的問題：究竟神的主權與人的自由（freedom）之間關係為何？

當我們面對神的全權與人的自由這個問題時，我們就面對「掙扎或逃避」（fight or flight）的困難選擇。我們可以試著掙扎出一個合邏輯的解決方法，也可以逃之夭夭走避遠方。

許多人都選擇逃避之途，而且各有捷徑可取。最常見的就是說：神的主權及人的自由是看來互相抵觸，卻是需要我們勇敢去承受包容的矛盾。我們試著尋找各種「類比」（analogy）來稍稍安慰我們困惑不解的心靈。

大學時期，曾有兩個類比，讓我得以暫鬆一口氣。

類比之一是：神的主權與人的自由就像平行線一樣，最終將在永恆裡交會。

類比之二是：神的主權與人的自由就像從井裡取水的繩子，從地面上看，像是兩條分開的繩子，但是在黝黑的井底它們卻是連結在一起的。

當我第一次聽到這些比喻時，我心中頗為釋懷。它們聽起來很簡單，卻似蘊含深義。在永恆中相交的平行線，這個觀念

讓我很滿意；假使有頑固的懷疑者問起神的主權及人的自由時，至少我不會無言以對了。

但我的釋懷只是暫時的！很快地，我需要更好的解決妙方。這令人苦惱的問題，一直纏縈腦海不肯離去。我在想：平行線怎麼會相交？不論是在永恆或其他地方！如果二平行線會相交，那麼它們就不是真正的平行線；如果真是平行，就永遠不會相交。我愈想就愈無法認同平行線在永恆裡相交的這個說法，這並不合理，甚至是個矛盾。

我不喜歡矛盾詞，面對它們也不太自在。我常希奇一些基督徒能夠自然地接受這些說法，而他們常常用「神比邏輯更大」或者「信心是超越理性」這類的話來作幌子，掩飾他們在神學上的矛盾。

我百分之百同意神比邏輯更高一等，信心也是超越理性的；不論是在理性上或感情上，我都如此認定。但我不需要一個比不上邏輯的神，也不要一個不合理性的信仰！一個比邏輯還低的神，會被邏輯所打倒；一個不合理性的信仰，是荒謬而且可笑的事。

很可能在神的主權及人的自由之間的張力，比其他任何議題，更讓許多基督徒認為矛盾是可以合法存在於信仰之中的。他們的看法是：邏輯並不能使神的主權與人的自由水乳相融地共存，因為兩者背離了邏輯上的相合原則。而聖經既然教導這個矛盾的兩極，那麼我們就必須願意同時肯定兩者，即使它們是互相矛盾的。

上帝絕不容許這樣的想法存在！基督徒若是同時接受一個矛盾的兩極，實在是對理智的扼殺，也是對聖靈的侮辱。聖靈不會造成混亂；神也不會一口兩舌地前後不一致。

如果人的自由與神的主權真的是互相違背的話，那麼其中

一個必須不成立。如果主權與自由勢不兩立，結果，若不是神不是全權的神，就是人不是完全自由的人。

幸好還有一條路可走，如果我可以證明全權與自由並不互相矛盾的話，那麼我們就可以讓兩者一同並存了。

從人的角度來看，我們不難了解，人民在一個有全權統治的皇室之下仍然能夠享受真實的自由。因為自由與全權並不互相抵觸，與全權不能共存的應是自主（*autonomy*）。

什麼是「自主」？這個，英文字是從“*auto*”及“*nomos*”而來。“*auto*”意指「自己」，“*Automobile*”，是個自己會走的東西，即「汽車」；“*Automatic*”，表示某物件可以自己行動，即「自動」。字根“*Nomos*”是個希臘字，意指法律（*law*）。“*Autonomy*”這個字的意思就是「自立法律」（*self-law*）。一個「自主」（*autonomous*）的人就不必向任何人負責，沒有人管理他，更沒有一個有全權的人來轄制他。所以就邏輯而言，一個全權的神不可能與一個有自主權的被造物同時並存。這兩個觀念是全然不相配的，就如同想像有一個絕對不會移動的物件，遇見一個不能抗拒的力量，會發生什麼事呢？如果這物件移動了，那麼它就不再是個絕對不會移動的東西；如果它沒有移動，那麼那個力量就不再是不能抗拒的力量。

全權與自主就是如此的關係。如果神是全權的，人就不可能是自主的；如果人是自主的，神就不可能是全權的，因為兩者是互為矛盾的。

人不必需要自主才有自由；自主表示完全、絕對（*absolute*）的自由。我們有自由，但是這自由是有限度的。至終的限制，就是神的主權。

曾有基督徒這麼說：「神的主權永遠不能限制人的自

由。」一個基督徒怎麼能作這種申明？這完全是人文主義的思想！神的律是否能限制人的自由？難道神不能在我的選擇加上限度？神不但能在我的自由上加上道德律的限制，而且祂有權爲了不讓我有作惡的選擇，隨時將我置於死地。如果神沒有權來引導，那麼祂就沒有權來治理祂的創造了。

如果我們將剛才那句申明反過來說就恰到好處，即：「人的自由永遠不能限制神的全權。」全權的意思原是如此。如果神的主權會受到人自由的限制的話，那麼神就不是全權的，人才是全權的。

神是自由的，我也是自由的。但神比我更有自由，我的自由若與神的自由相比，我必然居於下方。祂的自由可以限制我的自由；我的自由卻不能限制神的自由。在人的家庭中有類似的比喻：我有自由意志，我的孩子也有自由意志。當我們的意志衝突時，我有權柄照我的意思行事，他們的意思需要服在我的意思之下，而不是將我的意思服在他們之下。當然在人方面，我們並不是那麼的絕對。

人常以爲神的主權與人的自由是互相矛盾的，因爲從表面上看來，似乎是如此。我們若想避免落入極大的困惑之中，必須先作一些重要的區別，而且將之應用在這個問題上。

讓我們來思想一下三個關係密切，以致容易混淆不清的名詞：1. 矛盾 (*contradiction*)；2. 似非而是之說 (*paradox*)；3. 奧祕 (*mystery*)。

1. 矛盾 根據「矛盾」的邏輯定律，一個物件不可能在同時且在同樣關係中，又是又不是它的本身。一個人可以同時是一個父親又是一個兒子，但是不能同時是人又不是人。一個人可以同時是父親又是兒子，但這不可能是在同一個關係中的情形；沒有人可以是他自己的父親！甚至當我們說耶穌是神又是

人的時候，我們也必須小心指出：祂雖然同時又是神又是人，這兩種身分卻不是在同一個關係中出現；祂乃是集神性與人性於一身，我們不可將之混為一談。矛盾的事不能並存！甚至在神的意念中也是如此。如果真正互相矛盾的兩個極端可以存在於神的意念之中，那麼一切神曾經啓示我們的事都完全沒有意義了。如果善與惡，公義與不義，基督與敵基督在神的心目中是同一回事的話，真理就完全不可能存在。

2. 似非而是之說 「似非而是之說」是看來似乎矛盾，但在仔細考察後卻能夠解決的問題。有的教師們宣稱基督教的「三位一體論」(Trinity)是個矛盾；其實不然，它並不違背任何邏輯定律，它也通得過矛盾律的客觀測驗。神在「本質」(essence)上是一體，卻有三個「位格」(Person)，這裡完全沒有什麼矛盾可言。如果我們說神在本質上既是一又是三，那麼就真是一個沒有人能解決的矛盾，基督教也成了一個不合理性以及荒謬的信仰。三位一體論，是個「似非而是之說」，卻不是矛盾。

另外一個使人感到如在霧中的名詞是二律相悖(antinomy)，它的主要意思也是矛盾的同義詞；而第二層含義則是「似非而是之說」的同義詞。我們看到這字的字根同“Autonomy”一樣，“nomos”的意思就是「律」(law)，而“anti”的意思是「相反」(against)或是「代替」(instead of)的意思，所以“Antinomy”這字的字面意思就是「違反定律」(against law)。違反什麼律呢？即違反「矛盾之律」。所以這名詞的原來意思就是「違反矛盾之律的事」。因此，在起初及一般哲學討論之中，「二律相悖」一詞就相當於「矛盾」這個詞。

當人們用「二律相悖」這詞時，通常是指「似非而是」或

者表面上的矛盾之事，而不是指真正的矛盾；這經常造成混淆！我們還記得「似非而是之說」是一個看來矛盾，實際不是的一個陳述。在英國「二律相悖」這個詞，是特別被當作「似非而是之說」的同義字來使用的。

我花這麼多工夫來區別這些名詞，是基於兩個理由：首先在我們心目中，必須對真的矛盾和似乎矛盾的事之間的重要區別有個清楚的觀念，才能避免困惑不解。這是理性和非理性，真理與謬論之間的區別。

第二，我們需要清楚定義這些詞彙的理由是：當代護衛預定論教義的重要人物之一，巴刻（J. I. Packer），曾使用了「二律相悖」這個詞。巴刻曾經幫助了千萬信徒對神的屬性有更進深的了解，特別是有關對神主權的認識。

我從來不曾與巴刻討論過他對這詞彙的用法，我猜他的意思就像英式的「似非而是之說」這詞，而不是指神的話語中有真正的矛盾之處。事實上，在他所寫《傳福音與神的主權》（*Evangelism and the Sovereignty of God*）一書中，他特別花了許多功夫指出，神的真理中沒有終極的矛盾。巴刻不但盡力地維護基督教神學思想，同樣也為聖經的無誤性作了美好的衛護。如果聖經中所指的「二律相悖」是真正的矛盾。所謂的「聖經無誤」就根本不可能成立。

有人真的主張神的真理中確實有矛盾容身之處，他們認為這和無誤性是不相抵觸的。那麼無誤性的意思就是：聖經將神真理中的矛盾，正確的啓示出來。然而，我們只要稍加思想就很清楚：如果神的真理中含有矛盾的真理，那它就不是真理了；否則真理這個字就失去了意義。如果矛盾可以是真理，我們就不知如何分辨真理和謊言了；這就是為什麼我相信巴刻用「二律相悖」這詞的意思是「似非而是之說」，而非真正矛盾

之意的理由。

3. 奧祕 奧祕這個字是指真實卻不為我們了解的事，例如三位一體就是個奧祕。我的簡單頭腦無法測透三位一體或者基督道成肉身的奧祕，這些真理對我太過深奧。我知道基督同時具有兩種本質，然而我不懂如何可能如此。其實在自然界的領域中也是如此，誰了解了地心引力？甚至地球運轉的本質？誰測透了生命之終極奧祕？又有那個哲學家已經深知人生的意義？這些都是奧祕，而不是矛盾。

我們很容易將奧祕與矛盾混為一談。其實，兩者我們都不了解。沒有人了解矛盾，因為矛盾在本質上就是不能被理解的；甚至神也不能了解矛盾。矛盾是不合理的事，沒有人能夠解釋出個道理來。

奧祕乃是可以了解的事，新約聖經將舊約時代中隱藏不為人知的事啓示了出來。過去是奧祕的事，如今我們能夠了解了；這並不表示今日一切的奧祕有一天都會被人明白，但是許多奧祕的確會揭曉。有些在今生就會被人測透，因為我們尚未達到人類發現新事物的極限。我們也知道如今隱藏的事將來在天上將要顯露，然而即使在天上，我們仍不能完全了解無限大（infinity）的含義。若要了解無限，人必須先變成無限大；神能夠了解無限，不是因為祂用的是某種屬天的邏輯，乃是因為祂本身是無限的，祂具有無限大的眼光。

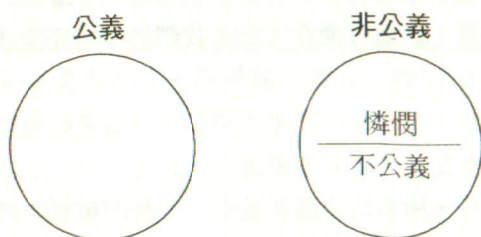
換句話說，所有的矛盾都是令人不解的奧祕；然而不是所有的奧祕都是矛盾。基督教信仰能夠包含許多奧祕，卻容不下矛盾；奧祕可以是真理，矛盾卻永遠不能是真理。在人思想中是如此，在神的意念中也是如此。

問題仍在。那引人議論紛紛的問題核心仍攪擾著人們：「到底預定如何影響人的自由意志？」

我們將在下一章中，思考這個問題。

摘要

1. 預定論的定義：預定表示我們的最後結局，不論到天堂或地獄，都是在我們出世以前已由神決定了。
2. 神的主權：神是天地宇宙間至高的權威。
3. 神有至高的權柄：所有其他權柄與能力都服在神之下。
4. 如果神不是全權的，祂就不是神。
5. 神在運用祂的全權時，既不犯罪，也不違反人的自由。
6. 人的墮落是件難解的奧祕；神允許人犯罪，並非神的過錯。
7. 基督徒面對一個難題，就是：為什麼神能夠拯救每一個人，卻選擇只救一些人，而非全人類？
8. 神並不欠任何人救恩的債。
9. 神主動地施憐憫，並非祂必須憐憫人；祂有權決定向誰施恩。



10. 神的全權與人的自由並不互相矛盾。

第三章

預定與自由意志

預定論似乎在人的自由上面，籠罩了一層陰影。如果神在亙古以前已經決定了我們的結局，那麼我們的自由選擇不過是演戲或執行一些已設計好的動作而已；就像神已經寫好了劇本，我們不過是演出祂的劇情罷了！

想要了解預定和自由意志之間令人困惑的關係，我們必須先為自由意志下一定義，而這定義本身就是一惹人爭辯的問題。最普通的定義大概是說：

自由意志是一個人沒有偏見、傾向或性格的左右之下，而能抉擇的能力；意志必須是在中立沒有偏見的情況下充分運用，才是真的自由意志。

從表面上看來，這是個相當不錯的說法。它不包含任何內在或外來的影響力，但是我們若稍微深入地看一下，就會看到兩個嚴重的問題。首先，如果我們的抉擇完全出於中立的立場，不受任何傾向之左右，那麼我們的抉擇就是不基於任何理由（*reason*）的抉擇；如果我們不憑任何理由而作選擇，完全是憑一時的喜好，那麼我們的選擇就沒有任何道德上的意義；如果一個抉擇就是如此發生，它也就沒有什麼好壞可言。當神

看我們的選擇時，祂所看的卻是我們內在的動機。

讓我們思想一下約瑟和他兄弟的故事：當約瑟被他的哥哥們賣為奴隸時，神有祂的美好安排在其中。多年之後，當約瑟與他的兄弟在埃及重逢時，他對他們說：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」（創五十20）在這裡一件行為的好與不好，完全依動機來定奪。在約瑟的苦境中，神所做的是好的，而他哥哥所做的乃是惡的。因為約瑟的哥哥賣他為奴是基於「惡」的動機，他們的決定既不是一時的，也不是中立的選擇；他們嫉妒他們的兄弟，他們決定將他出賣是出於惡的意念。

其次，這定義所面對的問題是：在理性上而非道德善惡上的困難。如果沒有任何先有的傾向或慾望，沒有動機和理由，人如何作選擇呢？如果人的意志是完全中立的，又如何會選右或選左呢？就像愛麗絲在她夢遊的仙境裡，來到路的叉口時，不知要走哪條路？她看到樹上正在微笑的柴郡貓（Cheshire Cat），就問牠說：「我應該走哪條路？」那貓反問說：「妳要去哪兒？」愛麗絲說：「我不知道！」柴郡貓就回答說：「那麼隨便走哪條路都無關緊要了。」

讓我們思想一下愛麗絲的處境，事實上，她可以有四種抉擇。她可以走左邊的路或右邊的路，她也可以循原路回去，或者一直停在叉路口不作選擇直到她死在那兒。她需要一些動機和傾向，才能啓步向任何一個方向而去。沒有任何動機和傾向，她唯一可行的就是站在那裡等死了。

另外，還有一個出名的例子，是有關中立的騾子的故事。在故事中，那隻騾子對任何一方都沒有預存的慾望，雙方也不具有相等的慾望。牠的主人擺了一籃燕麥在牠的左邊，一籃小麥在牠的右邊。如果這騾子對燕麥和小麥都不感興趣，牠就不

會作任何選擇而在那裡挨餓；如果牠對燕麥和小麥的慾望是完全相等的，它仍然會餓死，因為牠的中立立場讓它癱瘓不動。沒有動機就沒有抉擇，沒有抉擇就得不到食物，沒有食物，很快也沒有了騾子。我們必須拒絕這個中立意志的理論，不但因為它不理性，而且這樣的論調也完全不合聖經。

基督教思想家為自由意志下了兩個非常重要的定義。我們先思想一下在愛德華滋的古典名著，《論自由意志》一書中，他對自由意志所下的定義。

愛德華滋把意志定義為「意念的選擇」(the mind choosing)，即在我們能夠作任何道德上的選擇時，我們必須先對我們要作的選擇有所認識。如果我們的抉擇乃是根據我們心思的贊同或拒絕而作，那麼我們對價值的認識，在我們的抉擇過程中就扮演了非常重要的角色。我的傾向、動機和實際的選擇，都被我的思想所左右。如果我的頭腦和思想不參與其中，我的選擇就不包含任何理由；那麼它就是件隨意而作，且沒有任何道德意義的作為。天性與選擇，是兩件完全不同的事。

他對自由意志所下的第二個定義是：「有能力去選擇我們所要的 (the ability to choose what we want)。」它的基礎是人類的欲望，擁有自由意志表示能夠照著我們的慾望去選擇。所以慾望在此扮演了一個重要的角色，它給予人在作抉擇時所需的動機和理由。

麻煩來了，按照愛德華滋的說法，一個人不但有自由選擇他想要的，而且他必須選擇他想要的才會作一抉擇，我稱它為愛德華滋選擇律 (Edward's Law of Choice)：「意志總是按照當時最强烈的傾向而作選擇。」這表示每個選擇是自由的 (free)，同時每個選擇也是被決定的 (determined)。

我說過這是個棘手的問題，說每個選擇既是自由的又是被決定的，聽起來就是個極其矛盾的說法。但是這裡的「被決定」，並不是有某些外來的力量來影響意志，而是指被本人內在的動機或慾望所決定。簡而言之，這個定律說的是：我們的選擇由我們的慾望所決定。它們是我們的選擇，因為它們受我們自己的慾望所促使。這就是我們所謂的自我決定（self-determination），亦即自由的本質。

思想一下你自己的選擇，是如何並且為何而作的？此時此刻，你正在閱讀本書，為什麼呢？你拿起本書是因為你對預定論這個題目有興趣，想對這個複雜的題目有所學習？或許是如此。也可能是你被指定讀本書，因此你也許在想：「我完全不想讀這些，然而我非讀不行，這全是為了滿足別人要我讀這書的意願才在這裡埋頭苦讀，如果一切都機會均等的話，我就不會選這本書來讀。」

但是，一切事情不都是機會均等的。如果你是為了責任或是循某項要求才閱讀本書，你仍然需要先作個決定是否要遵照別人的要求而行。顯然你認為讀本書比不讀它好一些，我敢如此保證，否則你此刻就不會在讀本書了。

每一樣你作的決定，都是基於某個理由的。下次當你走進一個公共場所選擇一個座位時（在戲院、教室或教堂內），問問自己為什麼選那個位子坐下。也許那是唯一剩下的位子了，而你寧願坐而不想站著；也可能你會發現自己在不知不覺中有某種固定的模式來選擇座位；也許你發現自己總是盡量靠前面或靠後面坐。為什麼？可能與你的視力有關，也可能因為你怕羞或是合羣。你可能以為自己選的座位不具有任何特殊理由，但它總是依你當時作選擇時最強烈的傾向而決定的。這個傾向，可能只是因為離你最近的位子空著的，而你不喜歡走一

段路去找另一個位子坐下。

作抉擇是件複雜的事，因為我們面對的選擇常常層出不窮。另外，我們的慾望和動機也變化多端，甚至有時是互相衝突的。

以吃冰淇淋為例，我常常感到十分棘手。我非常愛吃冰淇淋，如果有可能對冰淇淋上癮的話，我就是其中之一了。我的體重至少超重了十五磅，我深信我身上有20磅的體重是因為吃冰淇淋的緣故。諺語說：「貪嘴一時，粗腰一輩子。」真是一點不錯，因為冰淇淋，我需要穿大號的襯衫。

如果一切抉擇的結果都一樣的話，我希望自己能有個苗條健美的身材，我不喜歡西裝繃緊在身上，或是讓一些老太太拍我的便便大腹。拍肚子對有些人來說，似乎是個無法抗拒的誘惑。我很明白想要減輕體重，我該做的是什麼：停止吃冰淇淋！因此我開始節食，我節食是因為我要節食，我要減輕體重，我要身材好看。一切都進行得很好，直到有人邀我到「斯衛森冰淇淋店」去；「斯衛森」的冰淇淋是天下聞名的。我知道我不該去，但是我又喜歡去。當我去到那裡，就必須面對互相衝突的慾望；我希望變瘦，但我也渴望吃客冰淇淋聖代。結果呢？端看當時面對抉擇時，那一個意願比較強，我就選擇那個。事情就是這麼簡單！

至於我的妻子呢？當我們慶祝銀婚時，我發現她的體重和當年結婚時完全一模一樣，她的結婚禮服仍然非常合身，她對冰淇淋簡直視若無睹。一般冰淇淋店只賣三種口味的冰淇淋，香草、巧克力和草莓冰淇淋；它們會讓我垂涎三尺，卻不能引起我內人的興緻。但是，說起「羅賓絲冰淇淋」，那就完全是另一回事了。

這家廠牌的冰淇淋上澆著胡桃糖，每次在商場內經過「羅

賓絲冰淇淋」的專櫃時，內人就有了不尋常的反應：她的步伐變慢，手心開始出汗，我甚至可以感覺到她在流口水了。她正在體驗我每天遭遇的慾望衝突。

我們總是按照當時比較強烈的意願而作抉擇，即使外來的說服勸誘也不能完全奪走我們的自由。強迫是一種力量，加在人們身上，使得他們去選擇他們原來不想要做的。就如我絕對不會喜歡繳付政府規定我要繳的稅，我可以拒絕繳稅，但是後果要比繳稅更不愉快；藉著坐監的威脅，政府迫使我去繳稅。

或者試想搶案發生時，一個暴徒走到我面前說：「要錢？還是要命？」他將我的選擇，限制於兩者中的一個。若照常情，我是絕不會想要捐錢給他的，有許多慈善工作更值得我的捐贈。但是突然之間，因為他外來的迫使，我的意願改變了。他那外來的力量挑起了我內在的某種慾望，我此刻必須在生存及給他錢這兩種慾望中作一選擇。我還是把錢給他為妙，因為如果他殺了我，錢一樣落入他的手中。但或許有人還是會拒絕給錢，心想：「我寧願死，也不要把我的錢送給這個搶匪。若要拿我的錢，先殺了我再說！」

不論如何，我們都作了選擇，而且選擇是按照當時最強烈的慾望而作的。譬如說犯罪吧！每個基督徒心裡都想要順服基督，我們愛祂，願意討祂的喜悅，但是每個基督徒都會犯罪！原因就是因為在那個時刻，我們犯罪的慾望比順服基督的慾望更強烈。如果我們願意順服基督的心一直勝過犯罪的慾望，我們就不會犯罪了。

然而，使徒保羅的教訓不正好與這推論相反嗎？他豈不是告訴我們說，他的處境乃是他做他所不想做的事嗎？在羅馬書中，他說：「故此，我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。」（羅七19）。這裡看來，似乎保羅在聖靈的

默示下，清楚地告訴我們說：有時候，他所做的是與他心中最強烈的慾望相反的事。

保羅在這裡顯然不是在告訴我們意志的功用是如何操作的，他乃是簡單地形容出我們每個人所經驗到的事。我們都很想逃避罪惡，症狀卻是：如果在一般情形下，我很願意作個完全的人。我願意去掉罪性，就像我想去掉身上的贅肉一樣，但是我的意願不是一直一樣的，它們會七上八下改變。當我肚子飽脹的時候，節食並不難；但是飢腸轆轆時，慾望就上升了。試探隨著我的食慾上升，於是我作了在一般情形之下我不想做的事。

保羅在此道出了人類慾望中十分實際的衝突，即：慾望有時會屈服於犯罪的傾向；基督徒就是生活在這種慾望衝突的光景之中。屬靈的成長，就是藉著對犯罪慾望之減低，來加強討主喜悅的意願；保羅稱之為「聖靈與情慾的爭戰」。

按照當時我們最強的傾向去作選擇，表示我們總是選擇我們最想要做的。在做每一個抉擇時，我們都是自由和自決（self-determined）的人。自決與命定（determinism）是不同的兩回事，命定表示有外來的力量來勉強或促使我們去做事。如前所論，這些外來的力量能夠大大限制我們的選擇，但是並不能完全抹殺所有的選擇。它們不能叫我們喜歡我們所恨惡的事，當恨惡轉變為喜悅時，這是「說服」（persuasion）而非「迫使」（coercion）。做我原來就喜歡做的事，是不需要勉強的。

對自由意志採取中立是不可能的，這表示人沒有慾望而作選擇，就像有結果卻沒有原因，無中卻生有，是件不合理性的事。聖經清楚地說：我們的選擇是基於慾望。一個惡的慾望產生惡的選擇及行動；一個虔敬的慾望產生虔敬的行為。耶穌也

說壞樹結壞果子！無花果樹不會結蘋果；蘋果樹也不會結無花果。所以公義的慾望會引致公義的選擇；不義的慾望必然引致不義的選擇。

道德能力與天然能力

愛德華滋將人的天然能力（natural ability）與道德能力（moral ability）作了區別，這能夠幫助我們對自由意志有個合乎聖經原則的概念。天然能力是指我們身為天然人類所賦有的能力，例如：能夠思想、行走、說話、視聽以及最重要的——作選擇的能力。有一些天然能力是我們所缺少的，例如：有一些生物有不靠機械就能飛行的能力，而我沒有；我也很想能夠像超人一樣飛越天空，但是我沒有這能力。我所以不能飛，並非因為我性情中缺少了某種品德，乃是因為造我的主沒有給我飛行所需的天然裝備——一對翅膀。

人的意志是神給我們的天然能力，我們有作選擇所需的天然本能，我們有頭腦，也有意志，我們也有選擇我們所喜悅事物的天然能力。那麼，問題何在呢？按照聖經，問題是很清楚的：慾望的本性，是人類墮落的焦點與中心。聖經告訴我們，墮落的人心「終日所思想的盡都是惡」（創六5）。

聖經中多次論到人心，它不是指那個將血液輸送到全身去的器官，而是指靈魂的核心、人類情感的最深處。耶穌將人心所在與人之財寶所在連在一起；找到一個人的藏寶圖，你就找到進入他心內的路了。

愛德華滋宣稱人性中罪的問題乃在於他的道德能力，或者說是缺乏道德能力的緣故。一個人在能夠作討神喜悅的選擇之前，他必須先有一個慾望想要討神的喜悅。在我們尋到神之前，我們必須先有尋見祂的慾望；在我們選擇善之前，我們必

須先有慾望行善；在我們選擇基督之前，我們必須先有慾望得到基督。有關預定論的整個辯論，重點就在這一點上：一個墮落的人，在他裡面或按他本身，是否有個天然的慾望願意得到基督？

愛德華滋對這問題的答案是絕對的「不」！他堅持說，當人墮落時，他失去了他原有對神的慾望；當他失去了這個慾望時，他的自由也受了影響，他失去了選擇基督的道德能力。在選擇基督之前，罪人必須先有一個慾望來選擇基督，或者他已經有了，或者他必須從神那裡接受這個慾望。愛德華滋以及一切贊成改革宗預定論的人都同意說：如果神不將這個意願放在人的心中，沒有人憑著他們自己會自由地選擇基督。他們會一直拒絕福音，正因他們並不想得到福音；他們會一直拒絕基督，正因為他們不想得到基督。他們按照他們心中的慾望而行，就自由地拒絕了基督。

此刻，我並不是要試著證明愛德華滋的看法就是真理。要做到這一點，我們需要先仔細看一下聖經如何論到人的道德能力。因此容後再說。我們亦必須回答這個問題：「如果人沒有選擇基督的道德能力，神怎可怪罪於人呢？如果人生來就是處在沒有道德能力的狀態下，不想得到基督，那麼他們之不選擇基督，豈不是神的錯嗎？」我再次請求讀者忍耐一下，我們將很快地討論這個問題。

奧古斯丁對自由的看法

正如愛德華滋將天然能力與道德能力作了重要的區別，在他以前，奧古斯丁也作了類似的比較。奧古斯丁認為墮落的人仍有自由的意志，但是已失去了自由（liberty）。表面上看來這個區別很奇怪，人怎麼可能有自由意志而沒有自由？

奧古斯丁與愛德華滋兩人的看法其實是殊途同歸的；墮落的人並未失去他作選擇的能力。罪人仍然可以選擇他所想要的，按著他的慾望而行動；然而，因此他的慾望敗壞了，他已沒有像那些已經得到釋放的人所有的自由來選擇義。墮落的人乃受制於嚴重的道德束縛，這種束縛就被稱為原罪（original sin）。

原罪是每個基督教宗派都必須面對的一個難題，聖經對人的墮落有清楚的教導，我們不可能在建立對人性的認識和觀念時撇開原罪不談。極少數的基督徒會爭辯說，人並沒有墮落。若不承認人的墮落，我們也不可能承認自己是罪人，若不承認自己是罪人，我們就不可能到基督那裡認祂為救主，所以承認我們的墮落乃是來到基督面前的必要條件。

固然我們可能承認自己是墮落的人，同時卻可能無法接受對原罪的某些教義；難怪幾乎所有的基督教團體都各自寫下了某些有關原罪的教義。

在這一點上，許多基督徒的看法很不一致。我們都同意必須有一個有關原罪的教義，但是對於原罪，無論是在概念或內容上，都有很大的差異。

讓我們先說原罪不是什麼，原罪不是第一件罪行；原罪也非指亞當和夏娃的罪，乃是指他們犯罪所帶來的後果；原罪是神對第一件罪行所定的處罰。換言之，亞當和夏娃犯了罪，那是第一件罪行，因為他們的罪行，人類落入了道德的敗壞中，人性經歷了德性上的墮落。自從那首次的罪行之後，情形改變了，人性敗壞了；這種敗壞，教會稱之為原罪。

原罪不是指某種罪行，它是罪的一種狀態（condition）。原罪指的是一個罪性，罪行乃由它而出；也就是說，我們所以會犯罪，是因為這是人的天性會去犯罪。人類最

初的本性並非如此，但是人類墮落後，他的德性改變了。如今因為原罪的緣故，我們有了一個墮落及敗壞的本性。

墮落的人，就如聖經所言，乃是生在罪中，在罪的「轄制」之下；按著本性，我們就是可怒之子，不是生來天真無邪之人。

有一次嘉士拿被邀在當地一間長老會講道，當教會的長老們在門口迎接他時，他們向他解釋當日的崇拜儀式中將有嬰孩洗禮一事，嘉士拿就應允主持該儀式。長老中的一位又向他解釋他們教會的一個特別傳統，他要嘉士拿博士在洗禮前呈贈一朵白色玫瑰給每個嬰孩的父母親。嘉士拿便問長老們白色玫瑰的含義為何？該長老回答說：「它象徵嬰孩在神面前的純真無罪。」嘉士拿回答說：「噢！那麼水是象徵什麼呢？」你能想像當這位長老試著解釋水是用來洗淨純真嬰孩的罪時之窘態嗎？然而，這羣會衆的困惑實不足為奇。當我們承認嬰孩沒有犯過錯失時，不免斷言說：嬰孩是無罪的。但這在神學上是錯誤的結論；雖然嬰孩並未犯過什麼罪，他仍有原罪之咎。

我們必須先了解，改革宗對原罪的看法，才能了解他們對預定論的看法，因為兩者乃是互相關聯的。

改革宗的看法是從奧古斯丁的想法沿襲下來的；奧古斯丁將亞當在墮落之前以及人類在墮落之後的情況詳細描述了出來。在墮落之前，亞當具有兩個可能性，他有犯罪和不犯罪的能力；但在墮落之後，亞當仍有犯罪的能力，卻失去了不犯罪的能力，在拉丁文中就是“non posse non peccare”。換言之，在墮落之後，人就在道德上不可能活著而不犯罪。在墮落時，人失去了不犯罪的能力；這種道德上的無能為力，就是我們所說的原罪。

當我們重生之時，就從罪的轄制中得到釋放；當我們在基

督裡活過來之後，我們再次有能力犯罪也有能力不犯罪。而在天堂裡，我們將擁有不再犯罪的能力。

讓我們用一個圖表來表示：

| 墮落前的人 | 墮落後的人 | 已重生的人 | 已得榮耀的人 |
|-------|-------|-------|--------|
| 能犯罪 | 能犯罪 | 能犯罪 | 能犯罪 |
| 能不犯罪 | | 能不犯罪 | 能不犯罪 |
| | 不能不犯罪 | | |
| | | | 不能犯罪 |

這個圖表指出人在墮落前、墮落後以及重生之後都有犯罪的能力。在墮落前，他有能力不犯罪，但這個不犯罪的能力，在墮落時已經失落；而在重生時又被恢復，且一直維持到天堂。在被造時，人沒有道德上無能為力之苦，這種無能為力是墮落之後果；換言之，人在墮落之前，人能夠不犯罪，但在墮落之後，人不再能夠禁止不去犯罪，這就是我們所謂的原罪。然而重生勝過了這種道德上的無能為力或束縛，重生使我們從原罪中得到釋放。在重生之前，我們仍然有自由意志，但是我們卻沒有從罪的權柄中得到釋放；這種從罪的權柄中得著的釋放，便是奧古斯丁所謂的「自由」。

一個重生的人仍然會犯罪，犯罪的能力一直要等到我們在天堂內得到榮耀時才被除去；我們有犯罪的能力，但是我們不再受原罪的轄制和束縛，而是已經得到釋放與自由。當然這並不是說，我們現在的生活已經完美無瑕疵；我們仍然會犯罪，但我們不能再將犯罪歸因為是墮落的本性使我們不得不然。

耶穌對道德能力的看法

我們已簡略地看過愛德華滋及聖奧古斯丁對人道德上的無能為力之看法，我認為他們的看法是正確的，而且很有用處。但他們雖是偉大的神學家，卻沒有權柄命令我們絕對信服他們的教訓；他們都有可能會錯。對基督徒來說，耶穌的教訓卻不可等同視之；如果耶穌真是神的兒子的話，對任何人而言，耶穌的教訓皆應細心思量並奉為圭臬。對於人之道德能力的問題，耶穌有十分明確的教導。

約翰福音中，記載了耶穌對這問題所作的最重要教訓：「所以我對你們說過，若不是蒙我父的恩賜，沒有人能到我這裡來。」（約六65）

讓我們仔細思想一下這句經文，這個教訓的第一要點就是一個宇宙性的否定（universal negative），「沒有人」（no one）總括了一切，除了耶穌所加的例外情形之外，沒有其他的例外。其次一個極具關鍵性的字就是「能」（can）字，這裡指的是能力，而不是准許的意思。

誰不曾因為將「能」（can）與「可以」（may）兩字的意思弄混了，而被老師糾正過？我就有過一位老師，一有機會就將這一毛病指出來。如果我舉手說：「我能削鉛筆嗎？」（Can I sharpen my pencil?）她的回答總是千篇一律，微笑地說：「我確定你能，你也可以削你的鉛筆。」（I am sure you can. You also may sharpen your pencil.）「能」，指的是「能力（ability）；「可以」，則與「准許」（permission）有關。

耶穌在這段經文中，不是說「沒有人被允許來到我這裡……」，而是說「沒有人能夠（able to）到我這裡來

……」。

接著的一個字也非常重要，「若不是」（unless）表示一個我們所謂的必要條件（necessary condition）。也就是說，這件事必須先發生，然後其他事才能發生。

耶穌的話很清楚：沒有一個人有可能來到耶穌那裡，除非有件事情發生了，使得他有可能來。耶穌所說的這個必要條件乃是「蒙我父的恩賜」；也就是說來到祂那裡的能力是神所賜的。人憑自己沒有這個能力來就耶穌，神必須先做某些事。

這段經文至少告訴我們一件事，已墮落的人，憑他的天然能力，若沒有某種出於神的協助，不可能自己來就基督；愛德華滋及奧古斯丁在這一點上的看法是完全符合主的教訓的。然而有個問題仍在，神是否將這個來就耶穌的能力給予每個人呢？改革宗預定論者的回答是否定的；而其他預定論者的答案則是肯定的。不論如何，有件事是確定的，若沒有神的協助，就沒有人能夠憑自己做得好。

人需要的是怎樣的協助呢？神必須做到什麼程度，才能克服人天然中之無能為力呢？在同一章的其他經文中，我們可以找到一些線索；事實上，耶穌說了另外兩段話，都與這個問題有直接的關係。

在約翰福音第六章中，耶穌說過：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的。」（約六44）

這裡的關鍵字是「吸引」（draw），父吸引人到基督那裡；所指為何？我常聽到有人解釋為「父必須吸引（woo）或誘惑（entice）人來就基督」，然而人有能力抵抗這樣的吸引和拒絕誘惑，所以吸引人雖然是必要條件，卻不夠強迫性的。用哲理上的話來說，神的吸引是領人來就耶穌的必要條件，卻非充分條件。簡而言之，沒有神的吸引我們就不可能來就耶

蘇，但是神的吸引，也不能保證我們真的會來就耶穌。

我深信以上的這種解釋，雖然很普遍，卻是不正確的；它與聖經中吸引這個字的意思相牴觸。這裡的希臘原文字是 *elkō*，在《新約神學辭典》（*Theological Dictionary of the New Testament*）中，祁特爾（Kittel）將此字定義為「不能抗拒至高的迫使」（to compel by irresistible superiority）。在語言學及辭典編纂法中，這個字的乃是「迫使」（to compel）。

「迫使」比「吸引」的觀念要強烈多了！讓我們再看另外兩處含有同一用字的新約經文，來幫助我們了解得更清楚一些。雅各書二章6節中說：「你們反倒羞辱貧窮人。那富足人豈不是欺壓你們、拉你們到公堂去嗎？」你能猜測出這段經文中，哪一個字在別處被譯成「吸引」嗎？就是「拉」（drag）字。如果我們把「吸引」這字代替「拉」字，這句經文不就變成：「你們反倒羞辱貧窮人。那富足人豈不是欺壓你們，吸引你們到公堂去嗎？」

同一個字也出現在使徒行傳十六章19節中：「使女的主人們見得利的指望沒有了，便揪住保羅和西拉，拉他們到市上去見首領。」再次試用「吸引」這字來代替「拉」字看看；保羅和西拉不是被包圍然後被吸引到市上去的！

有一次我被邀到一個亞米紐斯派的神學院中，參與一場公開的討論會，辯論的主題是預定論的教義；我的對手是該神學院新約學系的系主任。在辯論過程中的某一重要關鍵上，我們的注意力全在這段論到父吸引人的經文上。我的對手將這段經文提了出來，是爲了支持他的論點說神從來不強迫任何人來就耶穌；他堅持說神「吸引」墮落的人，而這字的意思就是「吸引」（wooing）。

就在那一刻，我立即請他留意祈特爾的論點及新約聖經中其他將這字譯為「拉」的經文。我很有把握這下把他逮住，使他困在那裡難以脫身了。但是他卻出乎我意料之外地來了一招，我永遠不會忘記當他提出了一個不知名的希臘詩人，曾經用這個字來形容從井裡取水的動作時，讓我有如多困窘。他看看我說：「史鮑爾教授，人是否將水從井裡拉上來的呢？」當他意外地提出這個希臘字的另一種意思時，立即引起了哄堂大笑。我站在那裡，有點無地自容，等到笑聲停止後，我才回答說：「不是，我必須承認，我們不是將水從井裡拉上來，但是我們如何從井取水呢？『吸引』它嗎？難道我們是站在井口呼叫說：『水啊！上來這裡吧！』神需要來到我們心中，將我們的心轉向基督，就像我們需要將水桶放到水裡去再拉上來，才能有水喝一樣；水是不會因為外來的邀請就自己上來的。」

約翰福音中這段經文，雖然是段關鍵性的經文，但是另外一段論到人在道德上的無能為力的經文，也同樣的重要；那就是約翰福音第三章中耶穌與尼哥底母的出名對話。耶穌對尼哥底母說：「我實實在在的告訴你，人若不重生，就不能見神的國。」（約三3）之後，耶穌又重複地說：「我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。」（約三5）

再一次我們遇見這個關鍵性的字：若不。耶穌舉出了人之能夠看見及進入神國的絕對必要條件；這個絕對的先決條件就是靈性的重生。改革宗對預定的想法就是：一個人在選擇基督之前，他的心必須先被改變，他必須得到重生。非改革宗的人則認為，墮落的人先選擇基督，然後得到重生。根據非改革宗的想法，則有尚未重生的人看見及進入神的國；一個人在接受基督的那一刻，他已在國度裡了。人不是先相信，然後得到重

生，然後進入神的國。人如何會選擇一個他看不見的國度呢？人若不先重生，如何能夠進入神的國呢？耶穌對尼哥底母提出重生之需要，因為尼哥底母仍是屬肉體的，出於肉體的就是肉體；耶穌說肉體是全然無益的。正如馬丁路德所說：「絲毫沒有益處！」非改革宗的人認為，人在重生之前，便可來就基督；但人仍在肉體之中。非改革宗的人視肉體不僅有些用處，而且是在最重要的事上有所作用；也就是說，即使是在肉體中，也能藉著相信耶穌基督進到神的國度中。但是，如果一個仍在肉體之中，尚未得到聖靈重生的人，會來到基督面前、降服自己，這樣，重生有什麼用呢？這是非改革宗的人思想的主要錯誤；他們沒有嚴肅地面對人在道德上無能為力的問題，忽視了肉體的無力為善。

改革宗神學的主要論點就是：「重生在信心之前。」也就是說，我們的本性已敗壞到一個地步，罪的力量也大到一個地步，除非神在我們靈魂中做了件超自然的工作，否則，我們永遠不會選擇基督。我們不是為了重生而相信，而是為了能夠信而需要重生。

滑稽的是，就在同一章，甚至就在這段耶穌對尼哥底母談論到重生是見到神的國、揀選的必要條件的經文中，非改革宗的人也找出了一個能夠支持他們認為墮落的人仍然有選擇基督之能力的證據。那就是約翰福音三章16節：「神愛世人，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。」

這句著名的經文，對於墮落的人對選擇基督之能力有什麼教訓呢？答案是沒有。非改革宗的人認為，這段經文是說，在世界上每個人憑他自己的力量，能夠選擇或拒絕基督。然而我們若仔細讀一下這段經文，就會發現並非如此。它乃是告訴我

們，凡相信基督的人，必然得救，凡作了甲（相信）的人，就會得乙（永生）；這經文完全沒有說誰會相信，也沒有論到墮落的人的天然道德能力。改革宗與非改革宗信徒都一致同意：凡相信者必然得救；但是在對於誰有能力相信這點上，看法卻完全不一致。

有人可能會回答說：「好吧！聖經雖然沒有明說墮落的人不先重生仍有能力選擇基督，至少暗示了這一點！」我實在不認為這段經文甚至有這樣的暗示，而且就算如此，對我們的辯論亦無影響。為什麼呢？我們對解經的法則乃是，任何經文所暗示的教訓，必須服在聖經清楚的教訓之下，我們絕對不能弄反了，反將聖經清楚的教導服在可能有的暗示之下，這也是改革宗和非改革宗思想家一致同意的法則。

如果約翰福音三章16節，暗示了墮落的人類仍有一般性的天然能力來揀選基督，那麼這個暗示就會讓耶穌明明相反的教訓給廢去了。耶穌已清楚明白地指出，若不是神先作些事來吸引人，使人有這能力的話，就沒有人會來就祂。

墮落的人是屬肉體的，在肉體中，人不能做任何討神喜悅的事。保羅宣告說：「原來體貼肉體的，就是與神為仇；因為不服神的律法，也是不能服，而且屬肉體的人不能得神的喜歡。」（羅八7~8）

那麼，「誰是『在肉體中的』人呢？」保羅接著說：「如果神的靈住在你們心裡，你們就不屬肉體，乃屬聖靈了。人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。」（羅八9）。這裡的關鍵字是「如果」（if）；意即將在肉體中的人和不在肉體中的人區分開來的，就是聖靈的內住。沒有重生的人就沒有聖靈的內住，在肉體中的人還沒有得到重生的，除非他們先得到重生，從聖靈而生，他們就不能服在神的律下，也不能討神的喜悅。

神要求我們相信基督，祂喜悅凡揀選基督的人；如果未重生的人能夠揀選基督的話，那麼他們已經能夠服從神的命令，他們也至少已經能夠做某些討神喜悅的事了。那麼，使徒堅持在肉體中的人不能服從神也不能討神喜悅的說法，就是大錯特錯了。

我們的結論是，墮落的人仍然有選擇他所喜好的自由。但是因為他的喜好是惡的，他就沒有自己來就基督的道德能力。一個屬肉體、尚未重生的人，是不會選擇基督的；因為他不能違反他自己的意願，他不可能揀選基督。他不渴慕基督，他不可能選擇他不渴慕的東西，他墮落得很深，深到一個地步，只有神的恩典在他心中作工，才有可能使他相信。

摘要

1. 自由意志的定義是：「能夠按照我們心中之慾望作選擇的能力。」

2. 所謂「中立的自由意志」概念，即一種不被先決的性情和傾向所左右的意志；這是對自由意志的錯誤觀念，是不合理性也不合乎聖經的。

3. 真正的自由意志是一種自決權，不受外來力量的勸服。

4. 我們在選擇時會猶豫不決，原因之一是因為我們有互相衝突及變化不定的慾望。

5. 墮落的人有作選擇的天然能力，但是缺乏選擇聖潔的道德能力。

6. 墮落的人，如聖奧古斯丁所說：擁有「自由意志」卻沒有「自由」。

7. 原罪不是指第一件罪行，而是指因為亞當、夏娃犯罪後，所造成的罪性狀態。

8. 墮落的人，「沒有能力不去犯罪」。

9. 耶穌告訴我們：人若沒有神的幫助，就沒有力量來就祂。

10. 人若不先重生，就不會選擇耶穌。

第四章

亞當的墮落與我的墮落

另一個圍繞著預定論教義的難題是：我們的罪性是如何從亞當遺傳下來的？如果我們生來就具有墮落的天性，是生在罪中，處在一種道德上無能為力的狀態下，神如何能夠要求我們為我們的罪負責呢？

我們記得，原罪並非指第一件罪行，而是指那次罪行所帶來的後果。聖經一再提到，罪與死因「一人的過犯」進入了世界，因為亞當的罪，世人都成了罪人。這個墮落既深且重，它帶給全人類的影響十分劇烈。

曾經有許多人試著去解釋亞當的墮落與人類的關係，有些理論相當複雜並充滿想像力。然而一般為人接受的理論一共有三個，第一個理論我稱它為墮落神話論，第二個理論是墮落實存論，第三個理論是墮落代表論。

墮落神話論

這個學說，如其名稱所指，否認墮落是件歷史上的事實；認為亞當和夏娃也非歷史上的人物，他們是為了解釋或代表人類敗壞問題而有的神話人物。聖經中人類墮落的故事不過是一種寓言，為的是教導人道德上的功課。

按照這種學說，創世記的前幾章都是神話，亞當和夏娃都

不會存在過，而這故事本身的結構也表示這是個比喻或是神話，因為它包含了一個會講話的蛇以及顯然是象徵性的物件，如分別善惡樹等內容在內。

這個神話告訴我們的道德真理就是：人犯了罪，罪成了宇宙性的問題。每個人都會犯罪；沒有一個人是完全的。它也指出一項事實：每個人是他自己的亞當，每個人都有他個人的墮落；罪是一個宇宙性的人類狀況，因為每個人都在他自己個別的試探上失敗了。

這個學說的迷人之處，可視之為相當重要的論點。首先，這種看法完全不必怪神將一對夫妻所做的事怪罪於他們的後代；當然也沒有人可以將自己的罪歸咎於他們的父母或創造者身上。在這套理論中，人的墮落現況是人自己而非別人墮落的直接後果。

這理論的第二個好處，則是避免了所有需要對聖經前幾章之歷史性作辯證的需要，也不必因某些進化論的學說，或有關創造在科學上的爭論而感到不安。因為，神話中的事實真理，從來就不需要被辯護。

然而這種看法的缺點卻帶來更嚴重的問題，最失敗的是：它完全不能解釋罪的宇宙性。如果每個人生來是沒有罪的話，我們如何解釋罪的普世性呢？如果40億人類生來都沒有犯罪的傾向，本性也未敗壞的話，我們有理由期望至少有些人能夠不墮落。如果我們生來的道德狀況是無罪且中立的話，照統計理論來推算，也可以期望人類有一半可以維持完全的無罪。我承認去解釋為什麼一個無罪的人會墮落，這已經是個在理智上不容易解決的問題了；那麼要解釋幾十億人類的墮落，問題就更是幾十億倍的困難。固然我們必須承認，如果一個按照神形像所造的人會墮落，那麼千百萬人類也會同樣的墮落，但是這個

統計上的或然率實在太驚人。了解一個人的墮落是一回事，但如果每個人都是這樣，而且沒有任何例外的話，那麼我們就得開始追究人的天然本性是否真的是中性的了。

採取神話觀者對這問題的標準答案乃是：人不都是被生在像伊甸園那樣詩情畫意的生活環境之中，社會已經敗壞了，我們乃生在一個敗壞的環境中。我們就像盧梭（Rousseau）的「天真無邪的野人」（innocent savage）一般，被文明世界的負面影響所腐蝕。

這樣的解釋又引出另外一個問題來了，社會或文明又是怎麼變成敗壞的呢？如果每個人生來都是無罪的，沒有絲毫的玷污，我們應該會看到至少有一半的社會仍然是好的。如果說物以類聚的話，我們就可能看到有些社會是匪類聚集所在，而在其他的社會中則沒有邪惡的存在。社會不可能成為敗壞人的影響力，除非它本身先敗壞了；要解釋整個社會或文化的墮落，我們必須面對前面所指出的難題。

愛德華滋在他的另一名著中，在論到原罪時，指出因為人的罪性是宇宙性的，即使聖經沒有記載人類的最初墮落，理性也要求我們有這樣的解釋。我們都會犯罪的這件事實，比任何其他的事，更有力地說明了：我們生來就已敗壞。

另外一個棘手的問題，乃是有關罪與死的關係。聖經清楚告訴我們，死亡對人不是「自然」的事。它一再指出，死是因為罪的緣故而進入了世界。如果是這樣的話，我們如何解釋嬰兒的死？如果人生來都是無罪的，沒有內在的敗壞的話，那麼神允許尚未墮落的嬰兒逝世就不公正了。

墮落的神話觀，還得面對另外一件事實，即：它完全違反了聖經的教導。它不僅將聖經最開始的幾章解釋為神話而非事實，而且也明白地與新約對墮落的看法背道而馳。我們很難理

智地爭辯說，保羅教導的不是一個歷史性的墮落。保羅對首先的亞當與末後的亞當所作的強烈對比，不允許我們把創世記的記載單單視為神話；除非我們爭辯說，在保羅的思想中，耶穌也只是一個神話性的人物！

我們承認創世記中有關墮落的敘述，實在含有不尋常的文學意味在內；那棵與眾不同的樹之存在，乃是詩歌體裁中的隱喻方式。對詩歌的解釋應有不同於對史實敘述之解釋；然而從另一方面來看，在創世記第三章中，仍含有強而有力的歷史性敘述在內。另外，在第二章中伊甸園則被描繪為地處在四條河流交接之處，包括比遜、基訓、底格里斯和幼發拉底河。

當然，我們知道比喻也可以被放置在真的歷史背景中，例如好撒瑪利亞人的比喻，就是取之於往耶利哥城的路上。所以單單有歷史上真實的河流之存在，並不絕對說明，這段創世記的敘述是史實。

然而，這段經文含有其他更具說服力的因素在內；有關亞當和夏娃的記載，包括了一個相當重要的家譜。羅馬人因為對神話的愛好，不難追溯他們的祖先到傳說中，譬如神話中由母狼養育長大，卻開創了羅馬的羅母路及理模（Romulus and Remus）兩兄弟；但是猶太人在這方面就非常謹慎，他們對歷史也非常重視，很難相信猶太人會讓他們自己的家譜中，包含神話人物在內。在猶太人的著作中，家譜之存在，就表示那是歷史性的敘述；我們也看到新約中的歷史學者路加，在他所記耶穌的家譜中包括了亞當在內。

解釋為真有一棵樹存在，用之來試驗人的道德，而且因此稱為分別善惡的樹，要比將比喻或神話放入家譜中更容易；除非還有其他的因素必須考慮。但是既無其他因素存在，我們就沒有好的理由，讓我們不把創世記第三章視為史實；相反地，

卻有許多理由支持不該將它視為神話或比喻。猶太人，包括保羅和耶穌，都將它視為歷史；若有人不將它看為歷史，通常是因某些近代的理由，卻與猶太人的歷史毫無關聯。

墮落實論

不知你記不記得，一九五〇年代有一個《身歷其境》(You Are There?)的電視節目。藉著電視技巧，它將觀眾帶到各個著名的歷史現場中。然而事實上，還沒有人真的發明了某一種電子儀器，能夠把我們帶到過去的歷史中；我們生活在今天，與過去的唯一連繫是通過書本、考古學的發掘物以及我們自己或他人的記憶。

我記得在我所教授的一門聖經課程中，論到對羅馬兵丁的研究時，我提到羅馬軍旗上的四個字母SPQR，我問班上學生有沒有人知道這些字母代表的意思。我的一個朋友，他已年逾七十，立即道出“*Senatus Populus Que Romanus*”，即「羅馬議會及公民」。我向我的朋友微笑道：「在這裡，只有你年紀夠大會記得這些！」

有沒有人夠老，以致能夠記得亞當墮落的情形呢？實在論的學者真的認為我們都夠老，可以記得墮落的情形，因為我們都在那現場中。

實在論並非相信布萊蒂-墨菲(Bridey-Murphy)那種輪迴之說，而是認真地試著回答人類墮落的這個問題。它的主要觀點乃是：在道德上我們不該為別人犯的罪負責，除非我們在那罪上有主動的參與。所以我們必定有分於始祖的墮落，且實際地參與其中；此乃實在論者得名之原因。

對墮落採取實在論看法的人，需要接受人的靈魂已預先存在的概念；換言之，在我們出生之前，我們的靈魂已經存在

了。當亞當犯罪時，我們與他一同墮落；亞當的罪行不僅代表了我們，而且代表了全人類一同犯下的罪行。我們都在那裡！

這理論聽來似乎是種揣測，甚至相當詭譎怪異。然而提倡此理論的人，提出了兩段重要的經文來支持他們的看法。第一段經文出自以西結書十八章2~4節：

你們在以色列地怎麼用這俗語說：「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了呢？」主耶和華說：「我指著我的永生起誓，你們在以色列中，必不再有用這俗語的因由。看哪，世人都是屬我的；為父的怎樣屬我，為子的也照樣屬我；犯罪的，他必死亡。」

在十八章19~20節，以西結又說：

你們還說：「兒子為何不擔當父親的罪孽呢？」兒子行正直與合理的事，謹守遵行我的一切律例，他必定存活。惟有犯罪的，他必死亡。兒子必不擔當父親的罪孽，父親也不擔當兒子的罪孽。義人的善果必歸自己，惡人的惡報也必歸自己。

實在論者以這段經文來支持他們的論點：神既然清楚地說了，兒子不因他父親的罪而有罪，那麼要說人「在亞當裡」都墮落了，豈不是說不太通！

第二段重要的經文是在希伯來書七章9~10節：

並且可說那受十分之一的利未，也是藉著亞伯拉罕納了十分之一。因為麥基洗德迎接亞伯拉罕的時候，利未已經在

他先祖的身中。

這段經文取自希伯來書。新約作者在論到基督是我們的大祭司的長篇討論之中，明白地告訴我們耶穌是我們的君王，也是我們的祭司。它不厭其煩地指出，耶穌出自猶大的家族，就是應許為王的一族；耶穌是大衛的子孫，大衛也是猶大的後裔。

舊約中的祭司職分，不是給了猶大支派，而是給了利未的子孫。利未家族就是祭司的家族，所以我們一般會論到利未人的祭司職分或亞倫的祭司職分，因亞倫是利未人。但是耶穌不是利未家的人，祂如何能作祭司呢？

這個問題，使得古代的猶太人感到十分困惑。希伯來書作者則指出在舊約中的另一個祭司傳承，即神祕的麥基洗德；耶穌是屬於麥基洗德等次的祭司。

然而希伯來書用了許多篇幅來討論這個問題，並不只是為了證明在舊約中除了利未之外，尚有另外一個祭司職分的存在。更重要的是：指出麥基洗德的祭司等次，乃高於利未的祭司職分。

希伯來書作者藉著舊約的經文來證明這個論點，他指出亞伯拉罕曾向麥基洗德奉獻十分之一，而非麥基洗德向亞伯拉罕奉獻；是麥基洗德祝福亞伯拉罕，不是亞伯拉罕祝福麥基洗德。所以，在亞伯拉罕及麥基洗德的關係中，祭司是麥基洗德，而非亞伯拉罕。

希伯來書七章7節中，對猶太人的重要信息是：「從來位分大的給位分小的祝福，這是駁不倒的理。」

希伯來書的作者繼續他的論點說，父親的地位在兒子的地位之上；因此亞伯拉罕在先祖中的地位乃在以撒之上，以撒又

在雅各以上，雅各則在他的眾子之上，包括利末在內。那麼換言之，亞伯拉罕的位分乃在他的曾孫利末之上。

如果亞伯拉罕比利未大，而亞伯拉罕將自己服在麥基洗德之下，那表示麥基洗德的祭司職分是比利未以及整個利末的後裔都大。因此結論是很清楚的：麥基洗德祭司的等次高過利未祭司的等次；而基督的大祭司職分，就擁有最崇高的尊榮了。

希伯來書的作者並無意用這些討論來解釋亞當墮落之奧秘，然而實在論者卻抓到了一些經文用來證明他們的理論；意即「利末藉著亞伯拉罕納了十分之一」，這是利末尚「在他先祖的身中」時所作的。

實在論者將這裡論到利末，甚至在他出世以前所做的事的說法，用來作為聖經的根據以支持人的靈魂在出世前即已存在的想法。如果利末可以「在他先祖的身中」就已獻上了十分之一，表示在那時他已經存在了。

對希伯來書的這段經文作如此的解釋，會引起許多的問題。這段經文並不是明明指述，利末「在他先祖的身中」已經存在，這只是一種「說話的風格」（*manner of speaking*）；它並不要求我們下結論說，利未人「真的」已經存在。實在論所犯的毛病是：先有了先入為主的理論，然後用這理論來解讀這段經文的含義。

對以西結書經文的討論，也有同樣的問題。以西結在此並未討論亞當之墮落，而是論到人對自己的罪最常用的藉口，就是將自己的迷失怪罪於他人；自從始祖墮落以來，人類一直就是這樣。這段經文對於墮落，只是提出這一點而已！當時夏娃歸咎於蛇，而亞當則將自己的罪歸咎於神和夏娃，他說：「祢所賜給我、與我同居的女人，她把那樹上的果子給我，我就吃了。」（創三12）

自古以來，人就一直想辦法，將自己的罪歸咎在別人頭上。然而實在論人士認為，以西結書第十八章說出了一個原則，是同這件事有關聯的，即：人並不需要為別人的罪行負責。

的確，以西結書指明了這個原則；它是彰顯神公義的一個重大的原則。但是我們不敢說這是一個絕對的原則，否則我們就得廢除耶穌基督代贖之功了；因為如果一個人不可能為別人的罪代受刑罰的話，那我們就沒有救贖主了。耶穌為我們的罪受害，這是福音的中心，不但耶穌為我們的罪受刑，祂的義也成為我們稱義的根據。我們不是因我們自己的義行而稱義，乃是靠外來的義。如果我們將以西結書的話，「義人的善果必歸自己，惡人的惡報也必歸自己」（結十八20）推到極至的話，我們就仍然是罪人，且必須靠自己來稱義，那真是萬劫不復了。

聖經的確說過神要討個人的罪，直到三、四代；然而它指的是罪的後果和罪的「影響」。孩子會承受父親所犯罪過的後果，但是神並不是叫他負起他父親所犯罪行的責任。

以西結書的這個原則，有兩個例外，即：十字架及人的墮落。我們似乎能夠接受十字架之破例，但是墮落這事總令人難以釋懷。我們樂意將我們的罪，歸到耶穌身上，並將祂的義歸到我們身上；但是若說將亞當的罪歸到我們身上時，我們可要抗議大叫了。我們必須指出若是亞當的罪不曾傳遞給後代，那麼耶穌的工作似乎也沒有必要了。

墮落代表論

大致上而言，在對預定論採取改革宗思想者中，最被人接受的墮落觀就是代表論學說。它的論點就是：亞當乃是全人類

的代表。當時試驗亞當和夏娃時，全人類都受到了試驗；亞當被放在伊甸園中，他所做的不只是爲他自己一人，乃是代表全人類而做的。就像每一個聯邦政府都有一個主要發言人代表國家的元首，亞當也成了全人類的代表。

代表論的主要看法就是：當亞當犯罪時，他代表全人類犯了罪，他的墮落就成了我們的墮落；當神懲治亞當，取走了他原有的義時，我們也受到了同樣的懲罰。墮落帶來的咒詛，臨到了我們每一個人，不只是亞當被命定汗流滿面才得糊口，我們也都是如此；不只是夏娃需要受生產之苦，每一世代的女人都沒有例外的；也不只是伊甸園中那一條討厭的蛇被咒詛，而是每一條蛇皆成爲腹行的動物。

神在造亞當和夏娃的時候，給他們權柄管理所有被造之物；由於他們的罪行，全世界都受了苦。保羅在羅馬書八章20～22節告訴我們說：

因爲受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。我們知道一切受造之物一同歎息、勞苦，直到如今。

被造之物都在歎息，等候人類全然得贖的日子。當人犯罪時，罪的後果波及了整個世界；因亞當的犯罪，不只是我們受苦，連獅子、大象、蝴蝶及小狗都遭了殃。牠們並非想要如此，但因著主人的墮落，牠們也遭池魚之殃。

新約聖經清楚教導，因著亞當的罪，我們全都受苦。正如 在羅馬書五章中，保羅說的：

這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到衆人，因為衆人都犯了罪。（羅五12）

只是過犯不如恩賜，若因一人的過犯，衆人都死了，何況神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不更加倍地臨到衆人嗎？（羅五15）

如此說來，因一次的過犯，衆人都被定罪；照樣，因一次的義行，衆人也就被稱義得生命了。（羅五18）

因一人的悖逆，衆人成爲罪人；照樣，因一人的順從，衆人也成爲義了。（羅五19）

我們無法逃避聖經中這些明顯的教訓；亞當的罪爲他的後裔帶來非常可怕的後果。正因為有這麼多這類的經文，所以幾乎每個基督教教會都有某種有關原罪的教義，是與亞當的墮落相關聯的。

我們仍然面對一個大問題：如果神真的在亞當內定了全人類的罪，不是太不公平了嗎？更有甚之，不僅是後來的人類，並且全體被造之物都因亞當而受苦，神似乎太不公正了。

代表論想要回答的正是神公不公正的問題；他們認爲亞當的確代表了我們，而且這樣的代表是公平且準確的。亞當是我們完全的代表！

在我們的法律制度內，就有類似的「代表」概念。我們都知道，如果我僱個人去謀殺某某人，他也履行了他的約定，我仍然會以謀殺罪名被告，雖然我沒有親自扳手鎗的板機。我之所以被判有罪，是因爲別人代表我去做了這件事。

然而，必定有人會如此抗議說：「但是，我們並沒有僱用亞當來替我犯罪啊！」沒錯，但這個例子說明了一件事：在某些情形下，因別人所犯的罪而受刑，乃是公義的判決。

在墮落代表論中，似乎包含了一絲暴政之虐，我們的吶喊是：「沒有代表就不能定罪！」就像國民爲了逃避專制暴政，要求有國民代表一樣；我們也要求在神面前有公義的代表者。墮落代表論者認爲：我們因爲亞當的罪行而被判爲有罪，因爲他就是我們的公義的代表。

這可不行，亞當也許已代表了我們，但是我們並沒有選他作代表啊！如果當年美國開國先祖們要求在喬治國王面前有代表人時，而他的回答竟是：「當然有人可以代表你們，我的弟弟就是你們的代表！」你想後果會如何？在波士頓港口內，一定會有更多的茶葉被丟入冰冷的海水中！

我們要求有權選擇我們自己的代表，我們要求擁有投票權，而不是由別人來爲我們投票。「投票權」(vote) 這個字源自拉丁字“*votum*”，意思就是「希望」(wish) 或「選擇」(choice)；當我們投票的時候，我們就是在表達我們的意願和盼望。

假定我們有自由來投票決定我們在伊甸園中的代表，是否就沒有問題了呢？爲什麼我們要求有權投票？爲什麼我們反對國王或其他執政掌權者指定我們的代表？理由很簡單，因爲我們希望事情能照我們的意願而行；如果是國王爲我指定的代表，我將沒有信心他會照我的意思去作，恐怕他更會按照國王的意思而行，所以我不認爲他能公正地代表我。

但是，即使我們有權選擇我們的代表，我們也無法保證他會照我們的意思做事。誰不曾受過政治家甜言蜜語的誘惑？他們在競選時說的是一套；上任後，做的是另一套。我們之所以

要求選擇我們的代表，爲的是希望他能夠準確地代表我們。

在整個人類歷史中，沒有比在伊甸園中更公平的代表了。固然我們的代表，非我們所選擇，是指定的，然而爲我們指定代表的那位，不是喬治國王，而是全能的神。

當神選擇我們的代表時，祂的決定是完美無失的；當我選擇我自己的代表時，我有可能會選錯了人，因此他不能準確地代表我。然而，亞當無誤地代表了我，並非因爲他是完全無失的人，而是因爲神是完全無誤的；因爲神的無誤，我就不能爭辯說亞當不是好的代表人。

在我們討論墮落這個問題時，許多人常做的假設是：如果我們當時在場，我們會做不同的選擇，我們不會做一個會引致全世界受到摧毀的決定。這樣的假設是站立不住的，因爲神是不會犯錯的，祂的揀選必定勝過我自己所作的揀選。

即使我們承認亞當是個完全合適的代表，我們仍然要問：在這麼要緊的事情上，由代表來決定一切是否公平？對這問題，我只能回答說：神的確是如此認爲。我們知道全世界在亞當裡墮落了，而且亞當代表了我們；我們也知道並不是我們揀選亞當作我們的代表，而且神的揀選是不會錯的。但是，這整個過程是否公平？

我只能用另外一個問題來回答這個問題，就是使徒保羅問過的：「難道神有什麼不公平麼？」（羅九14）而他自己簡單明瞭又斬釘截鐵地回答說：「斷乎沒有！」（羅九14）

如果我們認識神的屬性，那麼我們就知道祂不是一位暴君。祂不行不公平的事，祂對人所定的試煉正與祂的公義相符，所以我們可以接受祂的定論。

然而我們仍然爭辯、與全能者議論，我們仍然認爲神惡待了我們，我們是神審判下無辜的受害者。這種想法，其實正好

肯定了我們墮落的程度。如此念頭，正是亞當子孫的念頭；這種褻瀆的想法，更說明了亞當作為我們的代表是何等的準確。

我深信，墮落的代表觀是相當正確的觀念。在我們已看過的三種看法之中，只有它與聖經的教訓最符合。它讓我知道神不是一個任意而為的暴君；而我是一個墮落的受造者。我也知道，我之成為罪人，不是神的過錯！神不是從祂的罪中乃是從我的罪中，將我救贖出來。

雖然多數加爾文派信徒主張墮落的代表觀，我們當記得，亞當之墮落與我們的關係，不只是加爾文派信徒而是每個基督徒都應該思想的問題。

從人的墮落來看，神的預定也是十分重要的事。基督徒都同意，神在人墮落之前已經有了預定。有人認為神已先預定某些人得救，某些人被定罪，然後制定人的墮落，以致有人會沈淪。這種可怕的看法，有時被人論為加爾文派的想法，其實加爾文以及所有正統的加爾文派信徒都認為這種解釋太不合理。有人就稱它為「極端加爾文派」(Hyper-Calvinism)，但這實在是個侮辱，它與加爾文派完全無關；它不是「極端加爾文派」而是「反加爾文派」(Anti-Calvinism)。

加爾文派除了其他有關預定論的看法之外，認為神是在人墮落之前，而且因為人會墮落而有所預定。為什麼這一點很重要？因為加爾文派的預定論觀，總是強調神救贖的恩典，當神預定人得救的時候，祂知道誰是真正需要被拯救的。人需要被拯救，乃因人是在亞當裡的罪人，而且神並沒有迫使人成為罪人。加爾文派信徒認為：亞當乃是憑他的自由意志犯了罪，而不是神促使亞當去犯罪。

固然，神在亞當墮落之前，就知道人會墮落，而且已經採取行動來救贖罪人。神允許墮落之發生，但是祂沒有促使它的

發生；祂預定人的得救，正顯明祂是何等仁慈，因為祂定意要拯救祂預先已知道靈命將亡的世人。

還有一個例子可能幫助我們了解這一點，我們不喜歡接受神在我們被原罪捆綁的情形下，還要求我們行義的這種說法。我們說：「神啊！我們不可能行公義，我們是墮落的人。祢既知道我們生來就有原罪，怎麼要求我們為自己的行為負責呢？」

舉個例說明，假定神對一個人說：「我要你在下午三點鐘以前，將這些灌木叢修剪一下，但是要小心花園邊上的大坑洞。如果你掉進去，就爬不出來了。所以無論如何，千萬不要走近那坑。」

假定就在神離開花園的那一刻，那個人跑到園子邊上，跳進坑裡去。三點鐘時，神回來了，發現灌木叢還未修剪過，祂便呼叫那園丁。只聽見從花園邊上有微弱的呼喊聲傳來，當祂走到大坑邊緣，便瞧見園丁在坑底無助地打轉。神對園丁說：「為什麼你沒有修剪我要你修剪的灌木叢呢？」園丁氣沖沖地回答說：「我已經陷在坑裡了，祢怎麼還想要我修剪樹木呢？都是祢留下了這個大坑在這兒，否則我才不會有此下場呢！」

亞當跳進那個坑裡，在亞當裡我們全都跳進了那個大坑；神並沒有把我們扔進去。神也先清楚地警告了亞當，不要靠近那坑，亞當後來的遭遇卻是因為他自己跳進坑裡的直接後果與懲罰。

原罪就是這樣，它是亞當犯罪的後果，也是一項懲罰，我們生來就是罪人。因為在亞當裡，人都墮落了。其實墮落這個字，說得太好聽了一些；似乎墮落是個意外的事。但亞當的犯罪絕非意外，他不是不小心踏進坑裡，乃是雙腳跳進去，而我們也跟著跳進去；神並沒有推我們入坑，也不曾引人入甕，他

給與人類足夠及公平的警告，錯不在於神，而在於我們。也不是因為亞當吃了葡萄，以致我的牙齒酸倒了。聖經告訴我們，在亞當裡，我們都吃了酸葡萄，這是我們牙齒酸倒的原因。

摘要

1. 造成人罪的泛濫及罪的普及之原因，不能僅用神話來解釋。
2. 人的罪性也不能藉「社會」來脫罪。
3. 社會是由個人組成的；社會中的個人必須先是罪人，社會整體才會腐敗。
4. 墮落實在論也不能解釋人的罪性，因為它對聖經採取異想天開的態度。
5. 墮落代表論認為亞當的確是全人類的代表。
6. 亞當是我們完美的代表，不是由於亞當的完美，乃是由於神完美的揀選。
7. 每位基督徒都必須對墮落採取某種立場。
8. 神的救恩是為每一位祂知道已經墮落的人預備的。

第五章

屬靈的死亡與生命： 重生與信心

改革宗神學，常用著名的“TULIP”這個字，來闡明「加爾文主義的五大要點」（Five Points of Calvinism）。原來，“TULIP”為五個小短句的縮寫，各自表達了加爾文思想的精華，即：

- T (Total Depravity) 完全的墮落
- U (Unconditional Election) 無條件的揀選
- L (Limited Atonement) 有限的贖罪
- I (Irresistible Grace) 不可抗拒的恩典
- P (Perseverance of the Saints) 聖徒的堅忍

這些短句幫助許多人記住了改革宗神學，但不幸的是，因著它遣詞用字上的考量不當，也引起了極大的混亂與誤解。

我對這五個要點的第一個問題就是：完全的墮落是個容易引起誤會的名詞；這個觀念常與「極端的邪惡」（utter depravity）被人混為一談。在改革宗神學思想中，完全的墮落意指我的全人都墮落了，在我裡面沒有任何一部分未受到墮

落的影響；罪影響了我的意志、我的心思意念以及我的身體。如果亞當沒有犯罪的話，恐怕他到了中年也不必戴老花眼鏡吧！事實上，對他而言，根本無所謂的中年；如果他不曾犯罪的話，他就不會死，對一個永遠活著的人，那來的中年呢？

完全的墮落也強調罪已深入了我們內心的事實；罪也不只是件無關緊要、枝微末節的事。罪不只是像一點小毛病損污了原來完美無瑕疵的樣品而已；罪乃觸及了我們生命的根本。

完全的墮落不是極端的邪惡，後者意指我們都壞到了極點。顯然事實不是如此，不論我們犯了多少罪，我們都可以想到更糟的罪；就連無惡不赦的希特勒，也沒有謀殺他親生的母親。

由於這兩個名詞容易被搞混，我比較喜歡說人「極其腐敗」（radical corruption）。如果我們要談預定論的聖經教義的話，我們必須了解為什麼罪的本質是極其腐敗。我在前面論到人的道德無能時，已經指出這是整個辯論的焦點。

我還記得在大學教一門神學課程時的情景，班上二十五個學生來自各個不同的宗派。在我們談預定論之前，我問他們有多少人認為自己是加爾文派的信徒，只有一個學生舉手。

然後我們開始研討人的罪性，經過幾次上課講論有關人的腐敗問題之後，我又作一次意見調查。「你們有多少人認為你們這幾天所學的，的確就是聖經中有關人罪性的教義？」每個人都舉了手，我說：「你們真有把握嗎？」他們堅持如此，我又給他們一次警告：「小心哦！你這樣的想法，也許會在以後給你惹來麻煩。」可是他們仍然堅持，他們如此確信。

於是我走到黑板的角落上，寫下了日期，而且在日期邊上寫了25這個數字，劃上圈圈，並請校工擦黑板時，不要擦掉這部分。幾個星期以後，我們開始研討預定論。當我講到人的

道德無能時，抗議之聲油然而起；於是，我就走到黑板邊上，提醒他們以前所作意見調查的結果。我又花了兩個星期的時間，來說服他們：如果他們真正接受聖經對於人性腐敗之看法，那麼對於預定論的辯論，事實上已經不再存在了。

我想，我也在此嘗試以同樣謹慎的態度來做同樣的事。

聖經對人性腐敗的看法

讓我們來看一下羅馬書第三章，作為我們探討人性墮落程度的起點。在羅馬書三章10~12節這麼寫著：

就如經上所記：沒有義人，連一個也沒有。沒有明白的；沒有尋求神的；都是偏離正路，一同變為無用。沒有行善的，連一個也沒有。

這是對人性腐敗的普世性所作的簡短結論；罪惡橫流，沒有一個人不被它一網打盡。保羅用一些加強語氣的字眼來指出，在墮落的人類中，沒有一個能例外於罪的控訴。沒有一個義人；沒有一個行善的人。

「沒有行善的，連一個也沒有」，這句話充斥著我們的社會文化。從小，我們就聽人講「人非聖賢，孰能無過」的說法。要承認「人非聖賢」，承認「孰能無過」，並不是件難事；但若說「沒有人行善」，不免有點過分。事實上，一千人中幾乎找不到一個人願意承認人的罪性有這麼嚴重。

沒有行善的？怎麼可能呢？每一天我們都看到異教徒們在做好事，做犧牲自己的英雄之舉，也做殷勤、誠實、合宜的事。我們看到非信徒遵守交通規則，不超速開車；而那些車子上貼了「你若愛主耶穌就按一下喇叭」標語的人，卻飛馳而

去。

保羅是用誇張法來形容人的罪性吧！他一定是故意誇大其詞，以便說明他的觀點！世上絕對有行善的人。然而，不，神的審慎判斷乃是沒有行善的，連一個也沒有。

我們所以不容易接受這一點，乃因為我們所謂的善是相對的。「好」(good)的確是個相對的名詞；一件東西，必須按照某種標準才能被判斷為好；我們也是用「好」字在人中間做比較；當我們說一個人是好人時，我們其實是說他比其他的人來得好。但是良善的終極標準，也就是我們被神判斷的標準，乃是神的律法；律法不是神，乃是從神而來，反映出神自己完美的性情。若按照神的標準來判斷，沒有一個人是良善的。

聖經中將善行分為兩個部分來衡量，第一部分是外在行為的遵守神的律法。譬如說，神禁止偷竊的行為，那麼不偷竊就是好的；誠實是好的；按時付賬是好的；助人也是好的。在日常生活中，我們見到許多這些美德，因此我們就速下結論說：人仍然在行善。

然而判斷善惡的第二部分就不那麼容易了；神不僅看人外在的行為是否符合祂的律法，也看人的動機來決定一件行為是否可稱為「善」。我們只看外表，神卻看人的內心。一件行為不單單需要在外表上符合神的律法，也必須是出自對神真誠的愛而做的，才是真的善行。

我們都記得神的誠命是要我們盡心、盡性、盡意、盡力愛我們的神，並且愛我們的鄰舍如同自己。我們所做的每一件事，都應該出自於一顆全然愛神的心。

從這個觀點出發，我們就不難理解為什麼說世上沒有真正行善的人了。我們最好的行為，都會被不完全的動機所玷污；

沒有人真是盡心、盡意地愛神。我們的一舉一動都摻雜了血氣情慾在內，以致於不是十全十美。

愛德華滋提出了「理性的自私」(enlightened self-interest) 觀念，它指的就是促使我們去行善制惡的那些動機。犯罪的行為有時會帶來很大的代價，當處罰超過可能有的利益時，或許我們就不會去犯罪。相反地，我們的美德善行，可能會贏得別人的讚賞，例如老師的稱許或是朋友的尊敬等，這使我們更樂意行善。

當一些知名歌手聚在一起，錄製唱片，並將所得利潤用來救濟在衣索匹亞的飢荒時，全世界輿論讚譽不止。雖然有人認為生意與倫理是應相提並論的，但好的名聲對演員卻是相當的重要；我們都知道商業道德可以增加我們在商業界的聲譽。

我不認為這些歌手是純粹為了個人的讚譽，或是一種宣傳伎倆而作濟荒之舉，顯然他們的動機是出於對飢餓中人的強烈憐憫和關懷；但同時我也不那麼天真地認為他們的動機中沒有一絲自私的存在。憐憫可能遠遠超過為自己的著想，但或多或少，其中總是摻雜了一點自私的意念。在我們每個人心中，自私永遠是存在的；如果我們否認這一點，我懷疑我們的否認正是出於自私的考量。

我們想要否認這樣的斷言；常常我們自覺心中不時會湧出只單為責任感而盡忠職守的情操。我們認為自己是真正具有博愛心懷的人；而事實是，我們卻是最會奉承自己的人。即使我們的動機有時相當傾向出於博愛之心，但那樣的動機常只是曇花一現，無法持之以恆。

神不是按照相對的表現來計分的，祂要求的是絕對的完美；但沒有人能達到那個標準。我們從來都做不到神所命令的，因此，使徒保羅並沒有誇張，他的判斷是正確的；沒有義

人，連一個也沒有。耶穌自己在與那富有的少年官討論時，也強調了這一點：「……除了神一位之外，再沒有良善的。」（路十八19）

在羅馬書的經文裡，還有一點和這個指控一樣麻煩；尤其對持相反意見的福音派的基督徒而言，它可帶給我們更大的驚慌。保羅說：「沒有尋求神的。」（羅三11）

有多少次你聽到基督徒說過，或你聽到話從你自己的口裡說出「某某人不是基督徒，但他在尋求」？在基督徒當中這是相當普遍的說法，認為各地都有人在尋找神；問題是他們尚無法找到。神在玩捉迷藏；祂是不可捉摸的。

在伊甸園裡當罪進入這個世界，是誰躲起來？耶穌到世上來是要尋找並拯救失喪的人，耶穌不是躲著的那一個。神不是飄忽不定的，我們才是那逃跑的人。聖經上說即使無人追趕，邪惡的人也要逃跑；就像馬丁路德曾說的：「聽到風吹樹葉的沙沙之聲，不信神的人就顫抖。」聖經中一致的教導是墮落的人在逃離神；沒有尋求神的人。

儘管聖經已如此明白地教導，為什麼基督徒還堅持說他們知道有人在尋找神，只是還沒有找到呢？阿奎那（St. Thomas Aquinas）在這點上給了我們一點啓示，他認為我們常將兩個相似卻不同的行動搞混了：我們看到人們迫切地尋找心靈的平安、罪惡感的解脫、生命的意義和目的以及愛裡的接納；可是，我們知道這些終究只能在神那裡才能找到。所以我們就歸納出一個結論，說：既然人們在尋找這些事，那他們一定是在尋找神。

人並不尋找神；他們在尋找「那唯有神能給的益處」。墮落的人所犯的罪是這樣的：人在尋求神給的益處的同時卻逃離神；在本性上，我們是飄泊流離的逃兵。

聖經一再地告訴我們：要尋求神。舊約叫喊著：「當趁耶和華可尋找的時候尋找祂。」（賽五十五6）耶穌也說：「尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。」（太七7）從這些經文裡，我們得到的結論是：既然我們被呼召去尋求神，那一定是說即或世人在墮落的光景中，還是有道德上的能力去尋求神的。然而，這些經文是對誰講的呢？在舊約中，是要喚起以色列的子民尋求神；在新約裡，則是要信徒尋求神的國度。

我們都聽過佈道家引用啓示錄：「看哪，我站在門外叩門，若有聽見我聲音就開門的，我要進到他那裡去，我與他，他與我一同坐席。」（啓三20）通常佈道者應用這段經文對未信主的說：「耶穌正在敲你的心門，假如你將門打開，他就會進來。」然而，這段經文原是耶穌對教會說的，它並不是傳福音的說詞。

到底怎麼樣呢？重點就是不信的人不會自動地來尋求。不信的人不會尋求；不信的人不會叩門。尋求是信徒的事，愛德華滋說：「尋求神的國是基督徒生命中的首要之事。」尋求是信心的結果，而不是信心的成因。

當我們信主時，我們用發現式的語氣來表達我們的轉變。我們說我們找到主了，我們或許會在汽車的橫檔上貼了張貼紙寫著「我找到了」。這樣的說法並沒有錯，只是當我們找到我們所尋求的目標時，表示我們的尋求已到終點；然而，當我們找到主時，那卻是我們尋求的開始。基督徒的生命始於信主的那時刻，並不是在那時候結束；這個生命會成長，會從信心到信心，從恩典到恩典，從生命到生命，而這成長是被連續不斷地尋求神所激勵的。

在羅馬書第三章裡，還有一點我們要很快地瀏覽一下。使徒保羅不僅說沒有人尋求神，他還加了一句：「一同變為無

用。」(羅三12)我們必須記得，保羅在這裡講的是墮落的人，自然的人，不信主的人，這是對那些屬血氣之人的描述。

保羅所說的無用是什麼意思呢？耶穌在過去也曾提到無用的僕人；用處與正面的價值有關；尚未信主的人，在血氣中行事，所完成的事沒有永恆的價值；在血氣裡，他或許賺得了全世界，卻失去了對他而言最寶貴的東西，也就是他自己的靈魂。一個人所能擁有最有價值的財產便是基督；祂是身值重價的珍珠，擁有祂即是擁有了最大的益處。

一個在靈性上死了的人，不能憑他的血氣得到基督這寶貝；這種人被稱為眼中不怕神的人(羅三18)。凡是不義的、不做好事的、不尋求神的人都是無用的人；他們眼中不怕神，他們的心也不傾向基督，亦無法從靈性的死裡復甦。

從靈性死亡中復甦

對於靈性死亡的唯一醫治，就是要聖靈在我們的靈魂裡創造屬靈的生命。以弗所書對聖靈的工作做了一個描述：

你們死在過犯罪惡之中，祂叫你們活過來。那時，你們在其中行事為人，隨從今世的風俗，順服空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈。我們從前也都在他們中間，放縱肉體的私慾，隨著肉體和心中所喜好的去行，本為可怒之子，和別人一樣。

然而，神既有豐富的憐憫，因祂愛我們的大愛，當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來。你們得救是本乎恩。祂又叫我們與基督耶穌一同復活，一同坐在天上，要將祂極豐富的恩典，就是祂在基督耶穌裡向我們所

施的恩慈，顯明給後來的世代看。

你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行爲，免得有人自誇。我們原是祂的工作，在基督耶穌裡造成的，爲要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。（弗二1~10）

在這裡，我們找到了一段有關預定論的絕妙好辭。注意到在整段經文裡，保羅特別強調神的恩典之豐富，我們卻不可輕忽這樣的恩典；這段經文，是對聖靈在我們裡面所創造的新生命所發出的稱頌之詞。

這種聖靈的工作有時候被稱爲「胎動」（quickening）。在日常的字彙裡很少會聽到這名詞，它多數是用來描述懷孕過程的一個事件。「胎動」，指的是女人懷胎時，第一次感受到所懷嬰孩的生命。

這裡所謂的「胎動」或「使活過來」，也就是別的地方所稱的「再生」（rebirth）或「重生」（regeneration）。「重生」這個詞，就如字面上的意思，指的是「再次產生」（generating again）；產生的意思就是使它發生或開始。我們想到聖經的第一卷書，開始的書，就是創世記。「重」（re-）就是「再一次」（again）的意思，所以「重生」這個詞的意思就是使事情再次開始。在這裡我們所關心的是新生命的開始，一個屬靈生命的開始。

我們注意到生命的形象與死的形象是一個對比；墮落的人被描寫爲「在罪裡死」（dead in sin）。若要一個對神的事已死的人向神再活過來，必須由別人替他在他身上做成這事；因爲已死的人不能使他們自己活過來，死的人也不能在他們自己

的裡面創造屬靈的生命。保羅在這裡說得很清楚，是神使人活過來；是神將我們從靈裡的死亡中復甦過來。

墮落的人是在罪裡死了的人，在這裡被稱為「可怒之子」（弗二3）。他墮落的形態是「隨從今世的風俗」（弗二2）；他效忠的不是神而是在「空中掌權者的首領」（弗二2）。保羅聲明這不僅是所有窮兇惡極的罪人的光景，也是他自己從前的光景，以及在主裡弟兄姊妹們從前的光景；「我們從前也都在他們中間，放縱肉體的私慾，隨著肉體和心中所喜好的去行，……」（弗二3）。

大多數採非改革宗預定論觀點者，並沒有把墮落的人靈性已死的事實看得很嚴重。其他福音派的立場承認人性是墮落的，而這種墮落是件嚴肅的事，他們甚至同意罪是個徹底的問題，也很同意人不僅有病，而且病得很嚴重，已到病入膏肓的地步。然而，人尚未完全死去，他還有一絲屬靈的氣息在他的身體裡，他還有一個正義的小島嶼在他的心裡，猶存一點微小的道德能力在他墮落的生命裡面。

曾經，我從一些勸聽眾悔改信主的佈道家那裡，聽到兩種比喻。第一種比喻是有關一個患了絕症的人，罪人常被說成是患了重病，瀕臨死亡的人，他沒有為自己治病的能力。他躺在那臨死的床上幾乎完全癱瘓，除非神提供治療的藥，他就無法復原。這個人已病得這麼嚴重，他甚至不能伸出他的手臂去接受藥物，他幾乎已進入昏迷狀態，神不僅必須給他藥，還必須將藥放在湯匙裡，送到將死病人的唇邊；除非神做了這些事，不然這個人就必定死。然而，雖然神已做了百分之九十九必須做的事，這個人仍有百分之一的事要做——他必須張開口去吃這個藥。這種自由意志的必要表現，決定了天堂與地獄之別；張開嘴去接受藥的人就會得救，緊閉嘴唇拒絕吃藥的人就會死

亡。

這樣的類比幾乎將經上以及保羅對產生恩典的教導，作了很正確的比喻。但也不全然，聖經上並沒有提到病得要死的罪人，根據保羅所說，他們都是死人；在他們裡面連一點屬靈的生命都沒有，假如他們要被救活，神必須做比給他們藥還多的事。死人不會張嘴吃任何東西，他們的下巴是死鎖的，他們必須從死裡復生，他們必須成為基督作工、聖靈再生的新造之人。

第二個例子在委身傳福音的人當中，同樣受到熱烈的歡迎。在這裡，墮落的人被視為不會游泳而即將溺斃的人。他已經沉下去兩次，現在是最後一次浮到水面上來；假如他再沉下去一次他就會慘遭滅頂。現在，他唯一的希望是神丟給他一個救生圈。神丟下了這條救難索，而且剛好丟到這個人的手指能構得到的邊緣，這個人只要抓住了繩索就能得救。只要他抓住了救生圈神就能把他拉上來；假如他拒絕救生圈，他就必然沉淪。

在這個例子當中，又再次地強調了沒有神的協助，罪人是全然無助的；那個即將溺斃的人身處在危急的生死存亡關頭，他不能救自己。然而，他仍然活著，他還可以伸出他的手指，他的手指是他得救的重要關鍵，他永恆的命運維繫於他如何使用他的手指！

根據保羅所說，人已經死了，他不僅是快要溺斃，他是已經沉到海底去了。丟救生圈給一個已經溺斃的人是無濟於事的！假如我理解得沒錯的話，保羅乃是說是神潛水將一個死人從海底拉上來，並施行口對口的急救神技；祂向那死人吹了一口氣，給他新生命。

我們需要記得重生與新生命很有關係，它被稱為新生或再

生一次；在這個事件上仍有許多混淆不清之處。在聖經裡，重生與我們在基督裡的新生命有密切的關係，就像在自然生物界中，沒有生產就不會有生命；在超自然的領域中，沒有重生就不會有新生命。

生產與生命緊密相接卻不相同；生產是新生命的開始，是一個決定性的時刻，從一般生物學的角度我們可以了解這個。每一年我們慶祝我們的生日，我們不像《愛麗絲夢遊仙境》（*Alice in Wonderland*）裡的皇后只慶祝所有她的「非生日」（unbirthdays）。「生」是一次的經驗，它可以被慶祝，但卻不重複；「生」是一個決定性的轉變時刻，一個人不是被生就是不被生。

屬靈上的重生也是一樣；重生產生新的生命，那是新生命的開始，但不是新生命的總結。從靈裡的死到靈裡的活是重要的轉捩點；一個人不可能重生了一部分，他不是重生就是沒有重生。

聖經上很清楚地教導重生是神的工作，也是唯有神才能做的工作。我們不能使自己被重生，肉體不能產生靈魂；重生是一個創造的行動，是神自己從事這個創造。

在神學上我們有一個技術名詞或許對這個有幫助，我們稱為獨力（*monergism*）。這個詞是從兩個字來的：「獨」（*mono*）的意思是「一」（*one*），一個「獨家」（*monopoly*）的事業有它自己的市場，獨翼飛機（*monoplane*）是一種只有一個機翼的飛機；你或許還記得小學課本中的「耳格」（*Erg*），指的是一種能量的單位，「能量」（*energy*）這個名詞就是從這裡來的。

將兩個部分湊在一起，我們得到了「獨一作工」（*one working*）的意思。當我們說重生是獨力作工的，我們是說只

有一方在作工；那一方即是聖靈，祂重生了我們，我們不能自己做或甚至幫祂做成這個工作。

聽起來，好像我們把人類當作玩偶看待；玩偶是木頭做的，他們沒有反應，他們不能活動，完全沒有生命，他們只能靠線來使他們移動。但是，我們並不是在說玩偶，我們在說那屬靈的屍體，這些人沒有木屑的心，而有石頭的心。他們不被線所操作，他們在生理上是活的，他們有行動，他們會作決定，但從不會決定要尋求神。

當神使一個人的靈魂重生，使我們的靈性活潑時，我們作了選擇：我們相信，我們有信心，我們向著基督。但神不會替我們相信；信心不是獨自作工的。

前面我們談到墮落人的情況以及他意志的光景；我們肯定雖然人是墮落的，他仍然有作選擇的自由意志。人的問題，我們將它定義為道德的無能，缺乏渴慕基督的心。人心不傾向於基督！除非或直到人歸向基督，否則他絕不會選擇基督；除非他渴慕基督，否則他不會接受基督。

在重生時，神改變了我們的心。祂給了我們一個新的性情，新的愛好，祂在我們的心裡培植了對基督的渴慕。除非我們先對祂有所渴慕，否則我們不可能信靠基督而得救恩，這就是為什麼我們前面說：重生在信心之先。沒有重生，我們就不會渴慕基督；不渴慕基督，我們就不會選擇基督。所以我們作結論說：任何人會信主，任何人能信主之前，神首先必須改變這個人的心。

當神使我們重生時，那是恩典的行動。讓我們再看看以弗所書二章4~5節：「然而，神既有豐富的憐憫，因祂愛我們的大愛，當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來……。」

在我的書桌上有一小幅刺繡，那是我以前服事的教會裡的姊妹繡的，上面只有幾個英文字母：“But”，「然而」。當保羅一再描述人的墮落景況時，真令我們感到絕望到底，最後他卻講了這個神奇的字眼：「然而」；這使我們鬆了一口氣，因為沒有這個字眼我們就注定滅亡。「然而」，這個字眼捕捉了福音的精髓。

保羅說：「然而神既有豐富的憐憫……。」（弗二4）注意到他並不是說：「然而人有豐富的良善。」唯有神能使我們活過來。祂什麼時候這樣做呢？保羅並沒有讓我們來猜，他說：「……當我們死在過犯中的時候。」（弗二5）這真是恩典中最令人驚異的部分；當我們還在靈裡死的時候，這個恩典就已經給我們了。

保羅結論說那是恩典而不是工作，他真正的結論是：「你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的。」（弗二8）這段經文應該已經確定了這整個事件，使我們得救的信心是一個恩賜，當使徒保羅說這並不是出於自己，他並不是說那不是我們的信心；再說一次，神不會為我們做相信的工作，那是我們自己的信心，但不是出自於我們，那是神賜給我們的。這個賞賜，也不是賺得的或應得的，乃是全然恩典的賞賜。

在新教改革期間，有三個很出名的標語，是拉丁文的詞句：“*sola fide*”，“*sola gratia*”，以及“*solī deo gloria*”。這三個標語是合在一起的，他們不能被拆開使用。他們的意思是：唯靠信心，唯靠恩典，以及唯歸榮耀於神。

不可抗拒的恩典

大多數基督徒都同意神的重生工作是一項恩典工作，令我

們產生分歧的問題乃是：這個恩典是否是不可抗拒的？可不可能一個人接受了重生的恩典而仍然不信？

加爾文學者對這個問題的答案是肯定的：「不會！」但這樣的回答並不是因為他相信神的救贖恩典真的就是無法抗拒的；再一次地，我們又碰到了“TULIP”這字謎的問題。稍早，我們已經把“TULIP”變為“RULIP”，而現在我們又要改變，稱它為“RULEP”。

不可抗拒的恩典（*irresistible grace*）這個名詞容易引起誤會；加爾文學者們都相信人的確、也能夠抗拒神的恩典。問題是：「重生的恩典能不達到它的目的嗎？」我們曉得靈性上死了的人，在生理上仍是活的；他們仍有不傾向神的意志，他們會在他們的能力範圍內做各種事來抗拒恩典。以色列人的歷史就是那一再抗拒神的恩典、心裡剛硬、硬著頸項的人的歷史。

從某個角度來說，神的恩典是可抗拒的，因為我們能夠也的確抗拒了這個恩典。從另一角度來說，神的恩典是不可抗拒的，因為它達到了它的目的，它帶來了神所要的效果，因此我更喜歡有效的恩典（*effectual grace*）這個名詞。

我們提到過重生的恩典；我們記得，在重生時，神在我們裡面創造了對祂自己的渴慕。但是即使我們的心中萌生了對神的渴慕，一如往常，在面對抉擇時，我們仍會按照當時心中最強烈的動機作選擇。假如神賜下一顆渴慕基督的心，我們會因著對基督的渴慕而行動；也就是說，我們必然會選擇所渴望的對象，也就是選擇基督。當神使我們靈性甦醒，我們的靈性必定甦醒復活。更確切地說，神的創造不只是使我們的靈性有復甦的可能性，祂更是在我們裡面創造了屬靈的生命；當神命定某些事存在時，那些事就必定存在。

我們提到過神的內在呼召 (*inward call*)；神的內在呼召就像祂創造世界一樣有能力，有效果。神不是邀請世界存在，而是命令「要有光」就有了光，若神沒有如此命令，則光不可能存在。而且，當神的命令一發，這光必須即刻照耀大地。

當耶穌叫拉撒路時，拉撒路還會留在墳墓裡嗎？耶穌叫道：「拉撒路出來！」這個人就解開了裹屍巾，跑出墳墓。當神創造時，祂運行了只有祂才有的能力；只有神才有能力使無變有，由死變生。

有關這一點，至今仍有許多混淆之處。我依稀記得我第一次聽嘉士拿的演講時，題目就是預定論。在他開始演講不久之後，就被一位學生的舉手發問打斷，嘉士拿博士停下來讓那個學生發問。那學生開口問道：「嘉士拿博士，我是否可以假定你是個加爾文派的學者？」嘉士拿回答說：「是的。」然後又開始他的演講，過了幾分鐘後，嘉士拿忽然把話說到一半就停了下來，想起什麼似地，問那個學生說：「你對加爾文學者的定義是什麼？」

那個學生回答說：「加爾文學者相信神強迫一些人選擇基督，而不讓一些人選擇基督。」當下，嘉士拿十分震驚地宣稱：「如果這就是你對加爾文學者的定義，那麼你可以確定我不是加爾文學者。」

類似這個學生對不可抗拒的恩典的錯誤觀念，其實是相當普遍的。有一次，我聽到一位長老會的神學院院長說：「我不是加爾文學者，因為我不相信神會違背人的意願，把一又踢又叫、心不甘情不願的人帶進天國，同時卻將一些迫切想進天國的人摒於天國門外。」

當我聽到這些話時我很驚訝，我不敢相信一個長老會神學

院的院長會對他自己教會的神學有如此大的誤解。他所譏嘲的天國畫像，與加爾文學說的真義相差甚遠。

加爾文學說從來沒有教導說神把又踢又叫的人帶進天國，或將那些想要去那裡的人摒除門外。改革宗預定論教義的重點是立基於聖經對人靈性死亡的教導；天然的人是不會渴想基督的。只有當神把對基督的渴慕培植在人心中時，人才會想要基督；一旦這樣的渴慕被放置心中，到基督這裡來的人就不會是違背意願、又踢又叫而來。他們來是因為他們要求，他們渴慕耶穌，他們要快跑到救主那裡。簡言之，不可抗拒的恩典乃是重生使人的靈命復甦。對一個靈性復甦的人而言，耶穌是不可抗拒的甜美；對那些向著神的事已活過來的人而言，耶穌是不可抗拒的。每一個與神的生命脈絡相通的靈魂，渴望永活的基督；凡是父所賜給基督的人，必到基督那裡去（約六37）。

「有效的恩典」這名詞或許能避免一些混淆的看法；有效的恩典就是那使神所要的得以實現的恩典。

這個觀點與其他非改革宗的重生觀有什麼不同呢？另一廣受歡迎的觀點，就是所謂預先的恩典（*prevenient grace*）之概念。

預先的恩典

正如其名，預先的恩典是在一些事「之前」的恩典；通常被定義為神為每個人所做的工；祂給所有人足夠的恩典去接受耶穌；也就是說，這個恩典足以使人有可能選擇基督。那些與這個恩典合作或同意的人就是「蒙揀選的」（*elect*）；那些拒絕與這恩典合作的人就是「失喪的」（*lost*）。

這個觀點的長處是：它承認墮落的人的屬靈光景，的確嚴重到需要神的恩典來拯救；這個觀點的短處則有兩方面。首

先，假如這個預先的恩典只是外在的，那麼它就和藥物以及救生圈的例子一樣行不通。如果預先的恩典只是外在地供給那靈性已死的人，那又有什麼用處呢？

另一方面，假如預先的恩典指的是神在墮落的人內心裡所做的一些事，那我們要問為什麼它不是完全有效！為什麼有些人會選擇和恩典合作，有些人不會？神豈不是在每個人做同等分量的工嗎？

假如你是基督徒，你必然會注意到不是基督徒的人，試著用個人的角度來思索一下：為什麼你會選擇基督而他們不呢？為什麼你對預先的恩典說要，而他們卻說不要？是因為你的行為比他們好嗎？若是這樣，你的確有可誇之處。但是這些好行為，是出於自己或是神所賜予？假如是出於自己，那麼得救便是基於自己的義！只是，若義是賜與的，神為什麼不賜給每一個人？

或許得救並不是因為你的行為較好，而是因你較聰明。為什麼你會較聰明呢？是因你較他人用功嗎？還是說較為聰明是因神賜給你較他人更多的聰明智慧？

當然大多數持有預先恩典觀點的基督徒，都會矢口否認這樣的答案。他們看到這答案中隱藏的傲慢；他們絕大部分會說：「不是的，我選擇基督是因為我承認我迫切需要祂。」

當然，這樣聽起來是比較謙卑。但我必須繼續追問下去：「為什麼你會迫切地需要基督而你的鄰居不會？是因為你的行為比你的鄰居好？或你較聰明？」

對於一個提倡預先恩典者，第一個簡單問題是：「為什麼有些人會與這恩典合作而有些人不會？」我們的答案常顯示出，到底我們有多相信我們的得救之寶貴。

更重要的問題是：「聖經上有教導預先的恩典這樣的教義

嗎？如果有的話，在哪裡？」

我們的結論是：我們的得救是出於神；是神重生了我們。那些神所重生的人，會到基督那裡去；若沒有重生，沒有人會到基督那裡去。重生的人不會拒絕基督；神的救贖恩典必然成就神所預定的旨意。

摘要

1. 我們的得救是源自神的主動施恩，是聖靈使被擄的得釋放，是祂將屬靈的生命吹進我們裡面，使我們從屬靈裡的死亡中復活過來。

2. 我們在被神復甦之前，靈性呈死亡的狀態；光景比得了不治之症還嚴重，在我們裡面沒有絲毫屬靈的生命，直到神使我們活過來。

3. 沒有重生，就沒有人會到基督那裡去；所有重生的人，都會到基督那裡去。那些對神的事情無知無覺的人，除非神使他們活過來，否則就一直對神的事無動於衷。那些神使他們活過來的人，必定會活過來；救恩出於神。

第六章

預知和預定

大多數反對改革宗預定論的基督徒，採取所謂「預知預定論」(prescient or foreknowledge)的看法。簡言之，他們的論點認為神從互古之前，已經知道我們的生命將會如何，祂已預先知道我們會接受基督或是拒絕祂，在我們未作自由選擇之前，祂已知道我們的選擇。因此，神對我們永恆命運所作的抉擇，乃是基於祂對我們將會作的選擇之了解；祂選擇我們是因為祂已預先知道我們會選擇祂。如此，那些蒙神揀選的人，就是神預先知道他們將會選擇基督的人。

在這樣的理解之下，神的永恆旨意以及人的自由選擇毫不衝突。根據這個觀點，神的決定並不是隨意或獨斷的，也並未將人降為玩偶或違反了人的自由意志。顯然，我們完全不能怪罪神，因為我們的最終審判終究是立基於我們的決定跟從基督或是反對基督。

這種預定論的觀點，有許多值得讚賞之處；它不僅令人相當滿意，還有上述的優點。除此以外，這派的觀點有一段強而有力的經文作根據。讓我們先來讀一下保羅給羅馬人的書信：

因為祂預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣，使祂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）

這段為人熟知的羅馬書經文，被稱為「救恩的金鎖鍊」（Golden Chain of Salvation）。在這裡，我們可發覺到一種順序，這個順序始於神的預知，而一直發展到信徒的得榮耀。在這段經文裡，神的預知發生於預定之前；這對預知論者極為重要。

我對預知預定論有很好的評價；在我降服於改革宗的觀點之前，我就是持這樣的觀點。然而因為幾點理由，我放棄了這樣的看法。其中一個重要的理由是：我認為預知觀不但無助於解釋聖經上的預定論教義，而且否認了這個聖經教義；這論點未能涵蓋神對這件事的整體觀點。

或許，預知觀最大的弱點正在於它認為最有力的經文；當我們仔細地分析時，上面所引述的羅馬書經文即暴露了預知觀的嚴重問題。從一方面來說，那些提倡預知論的人發現這段經文可用於支持預知觀的論點實在不多；也就是說，這段經文的教導少於預知觀倡導者所希望有的教導，而又多於他們想要有的教導。

這怎麼可能呢？首先，這個經文並沒有說神的預定決定於神的預知。保羅並沒有明說神的揀選乃基於祂預知人的選擇，這段經文既無述說亦無暗示這種想法；它僅是宣稱，神預定那些祂預先知道的人。在這個爭論裡，沒有人會對神的預知有異議。神不可能選擇祂一點都不認識的人，在祂選擇雅各之前，祂必須對雅各有些概念；但經文裡並沒有說神選擇雅各乃基於雅各的選擇。

公平地說，在羅馬書第八章裡，「預知—預定」的順序和

預知觀並無矛盾，但這段經文的其他部分確造成了難題。

注意在這段經文裡這個事件的順序：預知——呼召——稱義——得榮耀。

在這裡最重要的問題在於呼召與稱義的關係，保羅所謂的「呼召」在這裡是什麼意思？在新約裡，有許多種方式描繪了神的呼召；在神學上，我們也區別了神的外在呼召與神的內在呼召。

傳講福音，是神的外在呼召。當福音被傳講的時候，凡聽到福音的人都被召喚來就基督；但是，並非每個人都會作正面的反應，也不是每個聽到福音外在呼召的人都成為信徒。有時，福音不為人接受。

我們知道：唯有那些用信心反應福音的外在呼召的人，得以稱義。人乃是因信稱義，然而並非所有聽到福音的外在傳講的人都能憑信心反應；因此，我們可以結論並非所有蒙外在呼召的人都能稱義。

但是，保羅在羅馬書裡所說那些蒙神呼召的，祂就使他們稱為義；當然，我們必須承認：聖經中並沒有很清楚地說所有祂所召的，祂都稱他們為義。主要關鍵乃是我們提供了所有（*all*）這個字眼；或許，我們和那些提倡預知論的人一樣，都犯了加添經文含義的錯誤。

當我們提供了所有這個字眼，這是照著這段經文的含義而作的推論，這樣的推論是否合法呢？我想是合法的。

假如保羅並不意指所有蒙召的都稱義，則唯一的選擇即有些（*some*）蒙召的會稱義，假如我們在這裡用有些這個詞來取代所有，那麼我們必須將這個詞運到整個「金鎖鍊」的經文內，那麼這段經文將會讀成：

有些祂預先所知道的人，祂就預先定下；有些祂預先所定下的人，祂就召他們來；有些被召來的人，祂稱他們為義；有些被祂稱義的人，祂又叫他們得榮耀。

這樣讀法的結果，帶來一個神學上的怪物，一個惡夢。它意指著唯有一些被預定的會聽到福音，並且只有一些被稱為義的人終究會得救，這樣的觀念絕對與聖經在這些事上的教導互相衝突。

然而，預知觀若使用有些這個詞就會引致更大的麻煩；假如神的預定是基於祂預知人對福音的外在呼召將會作的反應，怎麼會只有一部分預定的人會被呼召呢？若如此，那神祂也要預定一些不被呼召的人囉！假如有些被預定的人並未被召，那麼祂就不會基於祂預知他們對祂呼召的反應來預定他們；畢竟，人不可能對他們從沒收到的呼召有所反應，當然神也就不可能預知人未被呼召的回答。

咻！如果我們繼續這樣的推論，那結論是很明顯的了。保羅不可能暗示著有些這個詞，則金鎖鍊必定暗示著所有這個詞。

讓我們再來回顧一下這個推論，假如我們將有些這個詞用到金鎖鍊上，其結果對預知觀的預定論會是致命的，因為神必須預定一些不被呼召的人。既然這個觀點，認為神的預定乃基於神預知人對福音呼召的正面反應，那麼，很明顯地，假如有些人被預定而不被呼召，這個論點即會崩潰。

將所有這個詞運用上去，同樣對預知觀是致命的；這個難題在於呼召與稱義之間的關係。假如所有被呼召的都稱義，那這段經文意味著兩者之一：(-)所有聽到福音的都稱義；或者(=)所有受神內在呼召的都能稱義。

假如我們選第一個答案，那麼我們的結論是：每一個聽過福音的人都被預定要得救；當然，大多數採預知觀的預定論者也同時認為並非每一個聽到福音的都得救。有些普世主義者，相信每個人都會得救，無論他們有否聽到福音！但是我們必須記得，福音派與預定論的主要爭辯並不在於普世論的問題，改革宗預定論的倡導者與預知觀預定論的倡導者都同意，並非每個人都會得救；他們都同意，事實上那些聽到福音（神的外在呼召）而不以信心反應的人，就不會稱義。因此，第一個答案，對兩派的倡導者而言，都是不被接納的。

剩下的就是第二個答案了，即所有受神內在呼召的都能稱義；什麼是神的內在呼召？神的外在呼召是指福音的傳講、傳道等人的作為；外在呼召也可藉著讀經而「聽到」，聖經是神的話，經由人記錄下來而傳到我們，所以可說是外在的。沒有人有能力去對另外一個人的內在作工；我不可能進到一個人的內心去作立即的影響，我可以說話讓這些話滲透那人的心，但以我的能力，我不可能使它發生。唯有神能對一個人作內在的呼召，唯有神能夠在一個人的心靈深處立即動工，感動他以信心作正面反應。

因此，假如第二個答案是使徒保羅所指的，那麼含義就很清楚了。假如所有受神內在呼召的都稱義，並且被神預定的都受到神的內在呼召，那麼神所預知的就不只是人的自由抉擇而已。神固然從亙古之前就知道誰會對福音有反應，但這樣的認識並不僅是被動的觀察者，神從亙古之前就知道祂會對誰作內在的呼召，並且凡蒙祂所召的，祂就使他稱義。

我前面曾說，「金鎖鍊」的教義多過於預知觀者所倡導的。這個教義指出：神預定內在呼召，所有蒙神預定受內在呼召的都稱義，而且神也在那蒙揀選之人的心中作工以確保他們

的正面反應。

假如第二個答案是對「金鎖鍊」的正確了解，那麼，很清楚地，神給某些人一種呼召，而這呼召並非給每個人的，既然所有蒙召的都稱義，並且非每個人都稱義，那麼這個呼召乃是相當重要而神聖的作為，有些人會收到，有些人則不會。

現在，我們被迫回到一個嚴重的問題，這個問題與我們原先的問題相似，為什麼有些人被預定接受神的這個呼召而有些人卻不？答案在於人還是在於神的旨意呢？一個預知觀的倡導者會回答說，神之所以只對某些人作內在呼召，乃是因為祂預先知道誰會對這個內在呼召作正面反應，因此祂不會浪費祂的內在呼召，而只給那些祂知道會有良好反應的人。

神的內在呼召有多大的能力？蒙受這樣的呼召有什麼好處？假如這種的呼召只給那些神知道憑他們自己會有反應的人，那麼它就是一種無實際影響力的內在影響，假如神的內在呼召的確對聽到外在呼召的人有任何影響，那神即預定了將這好處，給了一些人而不給另一些人。假如外在呼召，不會影響人的決定，那這個呼召就不是個影響；假如它不是個影響，那對於救恩而言，呼召就不重要了；它在「金鎖鍊」裡，也成了無意義的角色。

要記得，神的內在呼召是在人還沒相信之前，還沒有作信心的反應之前就給予了。假如內在呼召對於人的反應是有影響作用的，那神是預定了好處，給蒙揀選的；如果內在呼召對人的決定沒有影響力，那它的作用是什麼？對於預知觀者，這個難題是相當令人頭痛的。

改革宗預定論

有異於預知預定論，改革宗者主張救恩最終的決定在於神

而不在於人；他們認為從亙古之前神已選擇介入某些人的生命中，使他們因信得救，同時也選擇了不對另一些人作這樣的工。從亙古之前，在未有任何人類行為的預知下，神已揀選了某些人，而棄絕了另一些人。在一個人尚未出世之前，神已決定了這個人的命運，而非憑賴人的抉擇；更確切地說，人有自由的選擇，而這個選擇是因為神先選擇去影響那些被揀選的人去做正確的選擇。神的選擇並不基於人，而純粹是基於神屬天的美意。

在改革宗預定論的觀點裡，神的選擇在人的選擇之前；我們選擇祂，乃是因為祂先選擇我們。改革宗者認為，沒有神的預定和神的內在呼召，沒有人會選擇基督。

這樣的預定論點，使許多的基督徒感到傷痛；也是因為這樣的論點，引起了關於人的自由意志以及神公不公平的問題；這樣的論點更引發了許多憤怒的反應，被指責為有宿命論以及決定論等等的嫌疑。

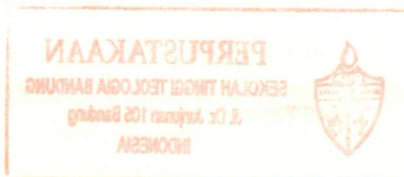
改革宗預定論者對「金鎖鍊」的了解如下：從亙古之前，神已預知祂的揀選，甚至在祂尚未揀選他們之前，祂已對他們個人有所概念；祂不僅預知他們的個性，祂更預先愛他們。我們要記得，當經文談及「知」（knowing）這個概念時，常常將粗淺地知道一個人的心理狀態和深自內心地愛一個人有所區分。

改革宗者相信，所有神所預知的，祂已預定他們受到內在的呼召、得以稱義以及得榮耀。是神的主權將救恩帶給祂所揀選的，也唯有祂所揀選的才能得到。

摘要

1. 預知論對預定的解釋並不妥當。

2. 預知論使救贖變成是人作的工。
3. 預知論使預定論的重要性成爲空泛。
4. 「金鎖鍊」說明了我們的稱義乃基於神的呼召。
5. 神的呼召在於事先的預定。
6. 沒有預定就沒有稱義。
7. 並不是我們將來的選擇使得神揀選我們，即使這促成了神的揀選。
8. 是神的主權爲我們作了選擇。



第七章

雙重預定

雙重預定，這個詞彙聽起來就不大吉祥。思考神對蒙揀選之人的救恩是一回事，但是對於不蒙揀選的人，又怎麼說呢？他們也是被預定的嗎？是否有人注定被棄絕？神預定了一些不幸的人下地獄嗎？

每次提到雙重預定，這些問題必然會出現，即使那些提倡雙重預定的人，對這樣的問題也無法解釋。另有一些人就果斷地宣稱他們相信的是單一(*single*)預定；也就是說，當我們相信有些人是被預定得救的同時，我們不須假定另有一些人被預定下地獄。簡而言之，有些人被預定得救，但每個人都有機會可以得救；縱然神特別提供了額外的協助給某些人，但是其餘的人仍然有得救的機會。

雖然我們只想談單一預定而避免論及雙重預定，然而這卻是必須面對的問題。除非我們下結論說每個人都被預定得救；要不，就必須面對有關揀選不是太令人愉快的一面。假如有預定這回事，而這預定不包括所有的人，那麼無法避免的必然推論就是：預定的確含有兩面性。單單談到雅各是不夠的，我們還必須想到以掃。



相等原則觀

對雙重預定有許多不同的看法，其中有一種看法因為使人震驚，以致許多人都避諱不用這個名詞，免得他們的觀點被人誤會。這個令人難以招架的恐怖名詞就是所謂的「相等原則觀」(Equal Ultimacy Views)。

「相等原則觀」是基於對稱的概念，在揀選與棄絕中間尋得一個完全的平衡。它主要是認為：正如神介入那些蒙揀選者的生命裡，在他們的心中創造信心；同樣地，神也介入那些被棄絕的人的生命裡，在他們的心中創造或作工使他們不信。這種神作工使被定罪者不信的想法，是取自聖經中述及神使人心剛硬的說法。

「相等原則觀」並不屬於改革宗或加爾文派的預定論，有些人稱它為「極端加爾文派」(hyper-Calvinism)，我倒認為稱它為「次加爾文派」(sub-Calvinism)，甚至「反加爾文派」(anti-Calvinism)更為恰當。固然加爾文派認為有所謂的雙重預定，但他們的雙重預定觀卻不能與「相等原則觀」等同視之。

要了解改革宗對這方面的看法，我們必須注意神的積極注定與消極注定的重要區別。積極注定是論到神主動地介入蒙揀選者的心中；而消極注定則是神放過那些不蒙揀選的人。

改革宗認為神積極或主動地介入那些蒙揀選的生命中，要確保他們的得救；對其餘的人，神則任憑他們作自己的選擇。神並沒有在他們心中創造不信，不信早已存在。神也沒有迫使他們犯罪，乃是人主動選擇犯罪。加爾文派認為：蒙揀選是積極的注定；被棄絕則是消極的注定。

極端加爾文派的雙重預定亦可稱為積極—積極預定

(*positive-positive predestination*)，而正統加爾文派的觀點則可稱為積極—消極預定 (*positive-negative predestination*)。讓我們以下列圖表之：

| 加爾文派 | 極端加爾文派 |
|---------|-------------------|
| 積極——消極 | 積極——積極 |
| 不對稱觀 | 對稱觀 |
| 不相等原則 | 相等原則 |
| 神放過被定罪者 | 神在被定罪者心中作工，使他們不能信 |

極端加爾文派最嚴重的錯誤，就是將神捲入促使人犯罪的角色之中；這乃是對神的完美個性之嚴厲傷害。

在聖經中所學法老王的例子，往往會使人傾向於極端加爾文派的說法。我們在出埃及記裡一再讀到神使法老的心剛硬；在那之前，神也清楚明白地告訴摩西，祂將如此做：

凡我所吩咐你的，你都要說。你的哥哥亞倫要對法老說，容以色列人出他的地。我要使法老的心剛硬，也要在埃及地多行神蹟奇事。但法老必不聽你們；我要伸手重重地刑罰埃及，將我的軍隊以色列民從埃及地領出來。我伸手攻擊埃及，將以色列人從他們中間領出來的時候，埃及人就要知道我是耶和華。(出七2~5)

聖經明說神的確有使法老的心剛硬，固然我們知道神這樣做是爲了祂的榮耀，並且是向以色列和埃及人所行的一個記號，並且在整個事件中，神有其救贖的目的。然而它卻留下了

一個棘手的問題：神使法老的心剛硬，然後又審判法老的罪！神怎可叫法老或任何人爲了祂自己使人心剛硬而犯的罪負責呢？

這個問題的答案，在於我們對神使人心剛硬這個作爲的理解。祂如何使法老的心剛硬呢？聖經並沒有清楚地回答這個問題。當我們思想這個問題時，我們了解到，基本上只有兩種方式，祂可能使法老的心剛硬：主動地或被動地。

主動的剛硬牽涉到神直接介入法老的內心深處，神闖入法老的心，然後在他的心中創造新的罪惡。這樣做當然保證法老會產生神所要的結果，並且確定了神是罪的肇始者。

被動的剛硬乃是截然不同的景象；被動的剛硬牽涉到神對已經存在的罪之審判。對一個已經邪惡透頂的人來說，要使他的心剛硬，神所需要做的僅是「任憑他犯自己的罪」。我們發現這種「神的審判」概念，在聖經中比比皆是。

這被動的剛硬是如何進行的呢？要適切地理解它，我們首先必須大略地看看另一個概念，就是神的一般恩典(*common grace*)，這是指所有的人都共享的恩典，諸如：滋潤大地、澆灌五穀的雨水，它同樣地落在義人和不義的人身上。不義的人固然不配享有如此好處，但他們還是得到了，對於陽光和彩虹的享受也是同樣的道理；我們的世界充滿了神一般恩典的彰顯。

在我們所共享的一般恩典中，其中最重要的一個就是對世上邪惡的牽制；這個牽制的力量來自許多方面：警察、律法、民意、權力的均衡等等。雖然我們所居住的這個世界充滿了罪惡，但尚不致於過度的邪惡，因神使用了上述的幾個方式並以其他的方法在制止邪惡。因著神的恩典，神控制了世界的邪惡程度；假如邪惡完全不受抑制，那麼要在這個星球上生存下去

幾乎是不可能的。

要使人心剛硬，神所需要做的便是挪去這個牽制的力量。不再拘限他們的自由，放寬了他們的尺度，祂任憑他們去偏行己路。神並沒有在他們心中創造邪惡，只是移去了那牽制他們的聖手，而任他們憑自己的意念行事。

假如我們要決定誰是人類歷史上最邪惡凶暴的人，幾乎每個人都可以列出一個名單來，其中我們會看到的名字包括希特勒、尼祿、史達林及一些窮凶惡極、殺人不眨眼之輩。這些人的共同點是什麼？他們都是獨裁者！在他們的勢力範圍之內，他們都擁有毫無限制的權勢。

爲什麼我們說權力使人腐化，而絕對的權力則使人全然腐化？我們知道這裡指的是人的權力和腐化，而與神所擁有的權力毫不相干。權力之所以使人腐化，乃是因爲權力能將一個人提升到局限於其他人的牽制力之上。當我和一些與我有同等權力或比我更有權力的人利益相衝突時，我就受到了牽制。我們從小就學會了：對於比我們更高大的人，最好收斂我們的好戰之心；通常人都是有選擇性地面對與他人的衝突。當我們的對手比我們更有力、更強勢時，我們的慎重就取代了挑釁。

當摩西去見法老時，法老是世界上最有權勢的人；唯有神的聖手能牽制法老的邪惡。只要排去神的手，法老的邪惡傾向便輕輕鬆鬆地使他的心剛硬了。

在這被動的剛硬過程中，神決定挪去這個牽制，而法老本身則是那邪惡的部分；神並未強迫法老改變他的心志。正如我們所說，神只是給予法老更多的自由。

從猶大的例子以及神和撒但用來折磨約伯的一批惡人身上，我們可以看到同樣的情況。猶大並非神謀略中的無辜受害人，他不是一個被神強迫去背叛基督，然後又因背叛而受懲罰

的義人；正如經文中所宣稱的，從起初猶大便是沉淪之子。

誠然，神利用人的邪惡傾向與企圖，完成了祂救贖的目的；沒有猶大就沒有十字架，沒有十字架就沒有救贖。然而，這不是神促成邪惡的一個例子，卻是神的救贖戰勝了邪惡的榮耀事實。人心邪惡的慾望，無法阻礙神的主權；事實上，它們受置於神的主權之下。

當我們研究神懲罰惡人的模式時，我們看到詩人運用詩的體裁來揚善罰惡。在啓示錄中，我們讀到最後的審判：

不義的，叫他仍舊不義；污穢的，叫他仍舊污穢；爲義的，叫他仍舊爲義；聖潔的，叫他仍舊聖潔。（啓二十二 11）

神任憑罪人犯罪，就是祂對人的終極審判。事實上，祂就是讓他們憑自己慾望行事，祂對法老就是如此行。藉著這個審判，神不但未在法老心中創造新的罪惡而有損祂自己的公義，反而因懲罰那已在法老心中的邪惡而彰顯了祂的公義。

這就是我們必須理解的雙重預定。神施恩給那被揀選的人，在他們心中作成信心的工作；同時祂判決那被定罪的人，任憑他們犯罪。這兩者是不對稱的：一羣人領受恩典，另一羣人領受審判，沒有人是不公義審判的受害者，也沒有人可以抱怨神有任何不公平之處。

羅馬書第九章

新約聖經中論到雙重預定最重要的一段經文，就在羅馬書第九章裡。

因為所應許的話是這樣說：「到明年這時候我要來，撒拉必生一個兒子。」不但如此，還有利百加，既從一個人，就是從我們的祖宗以撒懷了孕，（雙子還沒有生下來，善惡還沒有作出來，只因要顯明神揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主。）神就對利百加說：「將來大的要服事小的。」正如經上所記：「雅各是我所愛的；以掃是我所惡的。」

這樣，我們可說什麼呢？難道神有什麼不公平嗎？斷乎沒有！因祂對摩西說：我要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰。

據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神。因為經上有話向法老說：「我將你興起來，特要在你身上彰顯我的權能，並要使我的名傳遍天下。」如此看來，神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬。（羅馬書九9~18）

在這段經文中，我們可看到聖經中陳述雙重預定概念的清楚詞句。其陳述既不保留也不含糊：「如此看來，神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬。（羅九18）有些人得憐憫，有些人得公正的判決，一切乃取決於神之手。

保羅舉雅各和以掃為例，來說明預定的雙重特徵。這兩個人是孿生兄弟，他們同時在母胎中，一個領受了神的祝福，另一個卻沒有；一個領受了神特別的愛，另一個則無。以掃乃被神所「惡」！

在這裡所提到的神的恨惡，並非不懷好意的表示，而是大

衛王所稱的「神聖的恨惡」（詩一三九22）。神的恨惡並非惡意的，而是對恩寵的保留；神的恩光乃是向著祂所愛的人，對於非祂特別救贖對象的惡人，祂則轉臉不看他們。那些祂所喜愛的人領受了祂的憐憫，而那些祂所恨惡的則領受祂的公正審判；沒有人受到不公平的待遇。

爲什麼神揀選了雅各而不揀選以掃？難道神預先看見了雅各的義行值得祂的特別恩寵？或者神在時光隧道中看到雅各作了正確的選擇，而以掃作了錯誤的決定？

假如這是使徒蓄意的教導，那麼要清楚地指出這一點並不難；如果保羅要教導預知的預定論，這裡是他最好的機會。然而很奇怪的，他並沒有如此作，而且保羅在這個主題上並沒有保持沉默。保羅乃是致力於相反的論點，他強調神在那對孿生子尚未出生前即已作了決定，祂也不是按他們未來的行動來作決定的。

保羅在羅馬書九章11節的措詞極爲重要：「雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來，只因要顯明神揀選人的旨意，不在乎人的行爲，乃在乎召人的主。」爲什麼使徒保羅這樣說呢？很清楚地，其著重點乃在神的作爲，而且明顯地否認了揀選是按照人的行爲；不論是否預知，神的揀選乃是有祂自己的目的。

假如保羅的意思是說：揀選是基於對人的決定之預知，那他爲何不如此明說呢？相反地，他宣稱神的旨意是在孩子尚未誕生，善、惡尚未執行之前即定。然而，預知論者卻堅持神的決定乃基於祂對未來選擇的預知。若真是如此，爲什麼保羅在這裡沒有提出這點？保羅所說的則是神在雅各和以掃出生前，尚未行任何善惡前，即已定了祂的旨意。

我們承認在這段經文裡，保羅沒有直截了當地指出神的決

定並不基於他們將來是善、是惡。但是他並不須如此說，因為根據他所說的，其含義已十分明顯；他的重點是在強調神的目的而不在人的作為。麻煩出在採取神是憑預知作決定的那些人身上；他們更將聖經這段經文或任何其他地方加上預知這個先決條件。

重點乃是：假如保羅相信神的預定是基於對人的選擇的預知，那麼這段經文是他提出聲明最好的地方了。

我們必須向前再邁一步，雖然保羅在這裡並沒有提到未來選擇的問題，但他卻非一直保持沉默。在羅馬書九章16節，他明顯地指出：「據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神。」這正是對亞米紐斯主義者，以及其他非改革宗預定論者的致命一擊。這是神的話，叫所有的基督徒不再採取人能憑己意得救恩的想法。使徒保羅說「這不在乎那定意的」；非改革宗預知論者則認為是在乎那定意的！這樣的說法乃是與聖經的教導大相逕庭；這節經文對亞米紐斯派的信徒而言，實在是正中要害。

尊敬神是我們的職責；我們必須同使徒一樣，承認我們蒙選並非基於我們的意志而在於神既定的旨意。

我們必須考慮保羅在這段經文裡，所提出的兩個疑問句。第一句是：「這樣我們可說什麼呢？難道神有什麼不公平嗎？」為什麼保羅預期這樣的問題？沒有人會對亞米紐斯派提出這樣的問題；假如我們蒙揀選究竟是基於人的決定，根本沒有必要提出這種質疑！這個問題是針對聖經上對預定的教導而提出的，也就是神這種有全權、無視於雅各或以掃的選擇而作決定的預定觀，促使人怒聲喊叫「神不公平！」。然而這樣的怒喊卻是出自人對這件事的膚淺認識；墮落的人抱怨神的不夠仁慈。

保羅如何回答這個問題呢？他不是只回答「不，神沒有不公平」而已，乃是斷然地說：「斷乎沒有！」（羅九14）

保羅所提出的第二個質疑則是：「這樣你必對我說：『祂爲什麼還指責人呢？有誰抗拒祂的旨意呢？』」我們再次感到奇怪，爲什麼使徒保羅會提出這樣的質疑，這是另一個從來不會向亞米紐斯派提出的異議；非改革宗預定論者，不必擔心如何去處理這樣的問題。畢竟，神在祂預知不會選擇基督的人身上，顯然必定可以找到可責之處；假如救恩終究依據人的抉擇，那麼這個人就責無旁貸。若是真的這樣，保羅應該不須與這疑惑搏鬥；而他之所以與這個疑問搏鬥，乃是因爲聖經上的預定論教義要求保羅必須如此行。

保羅如何回答這個問題呢？讓我們來看看他的答案：

你這個人哪，你是誰，意敢向神強嘴呢？受造之物豈能對造他的說：「你爲什麼這樣造我呢？」窯匠難道沒有權柄從一團泥裡拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿嗎？倘若神要顯明祂的忿怒，彰顯祂的權能，就多多忍耐寬容那可怒預備遭毀滅的器皿，又要將祂豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫早預備得榮耀的器皿上。這器皿就是我們被神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。這有什麼不可呢？（羅九20～24）

針對這個問題，這個回答相當沉重犀利。我必須承認我有些掙扎，但我的掙扎並不在乎這段經文是否在教導雙重預定；它的確是如此教導。這段經文似乎提供了助力給那倡導平等原則的人，聽起來好像神很積極地在製造罪人；但這段經文實在沒有這樣的意味。祂的確是從同一團泥裡作成卑賤的器皿以及

貴重的器皿，可是如果我們更仔細地看這段經文，便可看到陶匠所使用的是一團「墮落」的泥，一團「墮落」的泥領受神的憐憫而成爲貴重的器皿；既是憐憫就已經表示這團泥是有罪的。同樣地，神必須「忍耐寬容」那可怒預備遭毀滅的器皿，因爲它是有罪的器皿。

再次地，這段經文的重點在於神的全權旨意，而不在於人的自由選擇；這樣的命題，同樣適用於第一個問題。

亞米紐斯派的反響

有些亞米紐斯派學者會對我在這段經文的處理表示憤慨；他們同意這段經文對神的主權有很強烈的教導，但同時堅持說保羅在羅馬書第九章中並未論到個人的預定。他們認爲羅馬書第九章不是關乎個人而是關乎神所揀選的民族；保羅在這裡論到的以色列乃泛指神全部的選民。雅各代表了以色列這個民族；正如他的名字被改爲以色列，他的兒子們也成爲以色列十二支派的族長。

神喜愛以色列勝於其他的民族是無須爭論的。耶穌出身自以色列，我們所領受的十誡以及與亞伯拉罕所訂應許的約，都是出自以色列；我們知道救恩是猶太人的。

這些，的確都記載在羅馬書第九章裡面。然而，我們必須想到：在揀選民族當中，神揀選了個人；民族是由個人所組成的。雅各是個人，以掃也是個人，在這裡我們可清楚地看到是神的主權揀選了個人以及民族。因此，我們要趕緊加上保羅在羅馬書九章24節的宣稱：「這器皿就是我們被神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。」保羅將神揀選的範圍延伸（*extends*）到以色列之外的人。

無條件的揀選

讓我們暫時回到我們著名的字謎：“TULIP”；我們已在“T”和“I”這兩個字母上有所爭論，而將這個字改爲“RULEP”。雖然，我喜歡主權的揀選（*sovereign election*）勝於無條件的揀選（*unconditional election*），我卻不想再破壞這個字謎；假如我們將“TULIP”再改爲“RSLEP”，那麼整個字的韻味就全不對了。

無條件的揀選意指：我們的被揀選是神依據祂的目的、祂的旨意所作的決定；而不是基於一些可預知的條件，也不是基於我們的意志或我們努力的結果。神至高的旨意和目的，乃是決定揀選的一切歸依。

無條件的揀選這個名詞，常誤導人或被人誤用。我曾經遇過這樣的人，他從未進過教堂的門，也沒有半點基督徒的樣子。他不信主也不參與任何基督徒的活動，但他告訴我他相信無條件的揀選；他堅信他是被揀選的。他認爲他不須信任基督、不須悔改、不須順從基督；他宣稱他是被揀選的，這樣就夠了。對他而言，救恩是沒有條件的，他自以爲他已得救、已成聖、已經滿足且已被印上了進入天堂的註冊商標。

我們需要很小心地區分救恩的必須條件與揀選的必須條件；我們常常將救恩與揀選當作同義詞來用，但它們卻是兩回事。揀選是「通往」（unto）救恩之鑰；救恩的眞義實在是：神在我們裡面所成就的完成救贖工作。

得救必須符合各種條件，最主要的是我們對基督的信心；稱義本乎信，信心是個必要條件。事實上，改革宗的預定論，認爲所有被揀選的都會被導入信；神確保符合得救的必須條件。

當我們說揀選是無條件的，我們是指神揀選人得救的原先旨意，並不是因著神預知我們未來的情境而定。在我們裡面沒有一件事是神預知了而作為祂揀選我們的憑據；祂在墮落的被造物生命中唯一可預知的是罪。神揀選我們，是按著祂旨意所喜悅的。

神是獨斷的嗎？

神揀選我們，並非因祂在我們身上發現了什麼，而是基於祂美好的旨意；這樣的概念，引起了對神獨斷而行的控訴，也暗示著神是以一種反覆無常的態度去揀選人，而我們的蒙揀選也似乎只是如中彩券般的好運道！如果我們蒙揀選是因為我們的幸運，那簡直是說神將我們的名字，從天國的幸運籤筒中抽出來罷了！

獨斷是毫無理由地去做某些事；現在，很清楚地，神在我們身上並沒有發現任何祂揀選我們的理由。然而，這並不表示神本身無任何理由如此作。神不會無緣無故地去做任何事，祂不是反覆無常的；神有絕對的主權，祂也是謹慎行事的神。

彩券是有意地聽憑機遇；神卻不以或然率來運作。神知道祂會揀選誰，祂預知並預愛祂將揀選的；這並非盲目的摸彩，因為神並不是盲目的。然而，我們仍須堅持說：在我們身上無任何事是因祂預知、預見或預愛而使祂作了揀選我們的決定。

加爾文派通常不喜歡談運氣；與其祝人「好運」，寧可說願「神祝福你」。但是，假如我們要指出我們的「幸運日」，那必定是指永恆裡，當神決定揀選我們的那一天。

讓我們將注意力轉移到以弗所書一章3~6節中，保羅對這件事的教導：

願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！祂在基督裡曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣；就如神從創立世界以前，在基督裡揀選了我們，使我們在他面前成爲聖潔，無有瑕疵；又因愛我們，就按著自己的意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分，使祂榮耀的恩典得著稱讚；這恩典是祂在愛子裡所賜給我們的。

「按著自己的意旨所喜悅的」（弗一5），使徒保羅如此述說，似乎暗示著神的獨斷性；引人非議之處大概就是保羅用了「喜悅」（pleasure）的這個字。在我們的字彙裡，「喜悅」這個字常包含著粗野、魯莽的放任。喜悅是一種令人覺得不錯的感受與情緒；我們也知道有些犯罪的行爲會帶給我們邪惡的喜悅。

當聖經談到神的喜悅時，不是以輕率的方式來使用這個名詞；在這裡喜悅僅指令人愉快的事，神按照令祂愉快的事來預定我們。聖經裡談到神「美好的」喜悅；神美好的喜悅，絕對不可被誤爲邪惡的喜悅。凡是討神喜悅的事，都是好的；而討我們喜悅的事，卻不見得都是好的。神從不喜悅邪惡的事；在祂的意旨中所喜悅的，絕對沒惡事。雖然我們蒙選的原因不在我們，而在於神的喜悅，我們可確信神的喜悅必定美好無比。

我們也當記得使徒保羅對腓立比的基督徒所做的教導；保羅如此說：「……就當恐懼戰兢作成你們得救的工夫。因爲你們立志行事都是神在你們心裡運行，爲要成就祂的美意。」（腓二12~13）

在這段經文裡，保羅並非教導揀選是神與人的合作事業；揀選完全是神的工作。保羅在此所指的是，我們蒙選後，在我們身上要成就的救恩。在此，他特別是指我們成聖的過程；成

聖不是「獨力」(monergistic)的行為，而是神人合作(synergistic)的作為。也就是說，成聖需要重生信徒的合作：信徒被呼召去作工，在恩典中成長，需要努力作工，必要的話要抗拒罪到流血的地步，甚至攻克己身以降服它。

神呼召我們去做這嚴肅的成聖工作，這個工作須以戰慄、敬畏的心來執行。我們的成聖並非一件尋常事件，絕不可用漫不經心的態度來面對，而僅僅說：「讓神去處理吧！」神不會為我們做全部的工作。

然而，神也不是不理我們，全讓我們以自己的力量來成就我們得救的功夫。祂應許我們會在我們裡面運行作工，使我們立志且遵行祂的美意，我們因此滿得安慰。

最近，我聽到蘇格蘭偉大的傳道者艾瑞克·亞歷山大(Eric Alexander)的一篇講道，他強調神為祂美好的喜悅在我們裡面作工。保羅並不是說神會按照我們所喜悅的行事；我們並不常以神在我們生命中所作的工而高興。有時我們會經歷到神的目的與我們自己的目的相衝突；我從不刻意選擇受苦，然而，我所受的苦卻很可能是在神全權的旨意中。神應許我們：靠著祂的全能，「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按祂旨意被召的人」(羅八28)。

我的旨意不總是包含神的美善，我是一個罪人；幸好，神不是一個罪人。祂是全然公義的，祂的旨意都是美好的，甚至當祂的目的與我的目的相衝突時，祂的目的仍是叫我們得益處；或許我該說，特別是當祂的目的與我的目的相衝突時，更是如此。一切討祂喜悅的都對我有益處，這或許是基督徒最難學的功課。

我們蒙揀選是無條件的，除了一事例外。在神尚未揀選我們之前，我們必須符合一個要求，即：要蒙揀選，我們首先必

須是個罪人。

神不會揀選義人去得救恩，祂沒有揀選義人得救的必要。畢竟，義人不須被拯救，唯有罪人需要救主；沒病的人，不需要醫生。

基督來為要尋找並拯救失喪的人，神差祂到世上來，不僅使我們有可能得救，並且保證我們有得救的確據。基督並不是白白喪生，經由祂無罪的生命以及贖罪的代死，祂的羊得到了拯救；在這件事上沒有絲毫的任意而行。

摘要：

1. 並非所有的人，都被預定得著救恩。
2. 揀選有兩面：被選的以及不被選的。
3. 預定是「雙重的」。
4. 我們必須留意而不作相等原則之想。
5. 神不會在罪人的心裡創造罪。
6. 蒙揀選的得憐憫；不蒙揀選的得審判。
7. 沒有人從神的手裡得不公平的待遇。
8. 神的「剛硬人心」，是對那已存在的罪的一種公平懲罰。
9. 神對蒙揀選的人所作的選擇是全權的，並非任意獨斷。
10. 所有神的決定，都出自祂的聖潔性情。

第八章

得救的確據

「福音大爆炸」的事工，常會用兩個重要的問題來介紹福音。第一個問題是：「你是否確知你死後會上天堂？」據經驗豐富的同工們說，大部分的人對這個問題的答案都是消極的。通常人都不確定他們未來的救恩，許多人甚至懷疑我們是否能對得救有把握。

當我在神學院唸書的時候，班上曾經作了一項民意調查，在那班神學生中，有百分之九十的人說他們不確定他們的得救。許多人甚至感到忿忿不平，認為這樣問實在失之粗率無禮；對某些人而言，自認有得救的把握，未免太自大了一點。

的確，論說我們對救恩的確據或許是種傲慢的行爲。如果我們對自己得救的信心是基於自信，那真是自大的想法；如果我們確信我們會上天堂，是因為我們夠資格上天堂，不用說，這的確是極其傲慢的念頭。

有關對救恩的確據，在世界上有四種人存在：(1)未得救的人知道自己尚未得救；(2)得救的人不知道自己已得救；(3)得救的人知道自己已得救；(4)未得救的人「知道」自己是得救的。就是最後一種人礙了事！如果那未得救的人「知道」自己是得救的，那麼已經得救的人怎能知道自己是真得救的？

要回答這個問題，我們必須先問另外一個問題。爲什麼有

些人有錯誤的得救確據？事實上，這個問題是相當容易回答的；錯誤的得救把握，主要是出自對得救的條件和內容之誤解。

舉例來說，假設一個人是普世主義者，他相信每個人都是得救的。假如這個大前提是正確的，那他其餘的邏輯演繹就很容易，他的推論可能就像這樣：

每個人都是得救的，
我是一個人，
因此我是得救的。

許多人不知道普世主義有多暢行；當我的兒子五歲時，我問他這兩個「福音大爆炸」所用的問題。第一個問題他回答得極其肯定，他確信死後將上天堂。我接著問他第二個問題：「假如你今天晚上死了，神對你說：『爲什麼我要讓你進天堂？』你會怎麼回答？」我兒子毫不遲疑地回答：「因爲我死了嘛！」

當時我的兒子只有五歲，他就已經接收到一個清晰的訊息：每個人死了都會上天堂。對他來說，稱義的教義不是因信稱義，也不是因行爲稱義，或因信心和行爲兩者的合併而稱義；他的教義非常簡單，他相信因「死」稱義。他對他的得救，有著錯誤的確據。

如果說普世主義的思想充斥於我們的文化中；同樣的，因行爲稱義的思想也是如此。在一項調查中，我針對一千多人問相同的問題。據統計，有超過百分之八十的人給予「因行爲稱義」的回答。他們會說：「我上教堂已經三十年了！」「我上主日學從未缺席過！」或說：「我從來不作對人有嚴重傷害的

事。」

在我傳福音的經驗裡，我清楚地學習到一件事：單憑信心而稱義的信息，尚未深入我們的文化思想；大多數的人仍然堅信憑藉自己的善行進天堂。他們願意承認自己並不完美，但他們認為自己已經夠好了，因為他們已經「盡力而為」。可悲的是，他們因此假定，對神而言，這應該是夠好的了。

我記得，曾有個學生爲了學期報告的分數曾向嘉士拿提出抗議；他說：「嘉士拿博士，我已盡我所能了。」嘉士拿望著他輕聲說道：「年輕人，你從來不曾盡你所能。」

的確，我們也不相信我們是真的已盡了自己所能。如果我們回憶一下最近二十四小時內的表現，就可知道我們並未盡力而為。因此，我們實在不需要去回顧我們的整個人生，才能證明這句話的似是而非。

然而，即使我們同意這個我們永遠不會真的贊同、認為世人的確已盡其所能的說法，我們知道「盡其所能」還是不夠的，因為神要求完美才能進天堂。我們無法在自己身上找到完美，也無法在任何地方、任何人身上找到完美；如果我們認為能在我們身上找到，那就是在自欺，真理就不在我們裡面了。

我們已經看到，對於得救我們很容易有一種錯誤的安全感。但是，如果我們對得救的要求有正確適當的了解，是否就保證對得救不會有錯誤的確據了呢？

絕對不是的！魔鬼也知道得救的條件是什麼。他知道誰是救世主，他對救恩理性部分的了解比我們還清楚，但是他卻不依靠基督以得救恩；他乃是恨惡救主耶穌。

我們可能對救恩有適切的了解，卻仍然在有關我們是否符合得救的條件這事上，蒙蔽了自己。我們可能認為自己有信心，而實際上並沒有；可能以為自己相信了基督，但我們所承

認的基督卻不是聖經上的基督；我們可能以為自己愛神，而我們所愛的神，卻是個偶像。

我們愛的是一個全能的神嗎？我們愛的是一個會將人送到地獄去的神嗎？我們愛的是一個要求完全順服的神嗎？我們愛的是一個在末日會對有些人說：「我從來不認識你們，離開我去吧！」的基督嗎？我不是在問我們是否「完全地」愛這位神和這位基督，我乃是在問：我們是否愛這位神和這位基督耶穌？

我最喜愛的名人軼事之一，是卜易士博士（James Montgomery Boice）告訴我的一個故事。他說有一個登山者，從他登山的繩索上滑下來，將要摔下幾千呎粉身碎骨而死。在慌亂中，他抓住了一根從山邊岩石縫中長出來的細瘦樹枝。這根樹枝一時之間擋住了他下滑的趨勢，但卻逐漸地被連根拔起。於是，這位登山者眼望著天大聲喊道：「上面有沒有人可以救我一命啊？」一個低沉的聲音從天上傳來說：「好，我會救你；信任我，現在鬆手放掉那根樹枝。」登山者望望下面的山谷，又再大喊一次：「上面有沒有其他的人可以救我？」

很可能我們所相信的神是「其他的人」！我經常向「青春之生」（Young Life）機構中的職員們談話；「青春之生」是一個對年輕人傳福音有非常出色之表現的福音機構。它的長處同時也是它的危機；這機構帶領相當高比率的青年人信主；然而有許多人以後又離棄了他們的信仰。

「青春之生」善於將福音傳得很吸引人，因此工作很出色；然而，危險就在這裡。「青春之生」是如此吸引人、如此高明，以致於青年人很容易被說動，而轉變成「年輕的新生命」，卻不曾真正面對聖經上的基督。我無意批評這個機構，也不是說我們因此該把福音弄得不吸引人，我只是要指出：我

們需要被提醒，人們可能是對我們或我們的團體作了回應，而取代了對基督應作的回應，並因此對得救有了錯誤的把握。

從聖經的觀點來說，我們不但有可能對得救具有真實的確據，並且我們有責任去得到這確據。假如這份確據是可能的，也是神命令我們去得的，那麼尋求確據就不是傲慢之舉；不去尋求它才是。

使徒彼得說：「所以弟兄們，應當更加殷勤，使你們所蒙的恩召和揀選堅定不移。你們若行這幾樣，就永不失腳；這樣，必叫你們豐豐富富地得以進入我們主——救主耶穌基督永遠的國。」（彼後一10~11）

我們有責任使我們的揀選堅定不移，為要達到此目的，我們必須殷勤努力，這是牧長們當掛念的事。彼得將得救確據與不失腳互相連結；救恩的確據乃是基督徒靈命得以持續成長的最重要因素之一。有許多基督徒對自己的得救與否沒有把握，這是造成靈命成長的一種嚴重障礙；一個對恩典沒有把握的人，在他的靈裡仍有懷疑與恐懼，在他的靈命裡沒有安穩的港口，以致他的屬靈光景搖擺不定。

我們不僅要得到真實的確據，並且需要在初信階段就得到，因為這是靈命成熟的主要因素。牧長們要留心協助他們的羊羣，努力尋到得救的確據。

我從來不確定我所遇見的人是否是蒙揀選的，因為我無法看透人的靈魂。身為一個人，我們只能看到人的外表，無法看到內心；唯一能確知你是蒙揀選的人是你自己。

誰能確知他不是蒙揀選的呢？沒有人能！你或許能確定這個時候你尚未蒙恩，但你卻無法確知明天你不會蒙恩；有許多蒙揀選的人尚未歸向基督。

這樣的人或許會說：「我不知道我是否蒙揀選，但我一點

都不在乎。」這真是大錯特錯！如果你還不知道你是否蒙揀選，我想不出任何比這更緊迫的問題需要解答。

假如你不確定，就當尋求確定。千萬不要假定你不是蒙揀選的，而是要讓你的蒙揀選確定。

使徒保羅對他的蒙揀選十分確信，當他談到揀選時，他經常使用我們（*we*）這個詞。他在生命即將結束時寫著：

我現在被澆奠，我離世的時候到了。那美好的仗，我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了。從此以後，有公義的冠冕為我存留，就是按著公義審判的主到了那日要賜給我的；不但賜給我，也賜給凡愛慕祂顯現的人。（提後四6~8）

同一封書信的開始時，他也宣稱：

為這緣故，我也受這些苦難。然而我不以為恥；因為知道我所信的是誰，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日。（提後一12）

我們如何也能像保羅一樣，有真實、不虛假的確據呢？真實的確據，基於神對我們救恩的應許。首先我們有把握，因為我們相信給這些應許的神；其次，我們信心的內在證據（*inward evidence*）也增加我們的把握。我們知道，如果沒有重生，我們不會對基督有任何真實的愛；我們知道，假如不被揀選，我們不會重生。所以，正確的神學知識對我們的確據是很重要的；假如我們對揀選有正確的了解，它便能幫助我們解釋這些內在的證據。

內心裡我知道我並不全心愛基督，但同時我卻知道我愛祂；想到祂的得勝、祂的再臨令我內心喜悅，我願意祂被高舉。假如不是因為恩典，我知道在我裡面的這些感覺是不可能存在的。

當一個男人和一個女人相愛時，我們假定他們會知道自己是沈浸在愛河之中。一個人通常能分辨自己是否與另一個人相愛，這是來自內在的確據。除了恩典的內在證據外，還有所謂的外在證據；我們應該能清楚地看到我們內心改變的外在表現。然而，這外在的證據也可能造成我們對救恩的缺乏確據，因為我們看到在我們生活中的罪；這些罪，對我們得救的確據有損而無益。當我們看到自己犯罪時，我們常會問自己：「假如我真的愛基督，我怎會做這些事？」

要有確據，我們必須認真地分析我們的生命。拿我們自己去和他人比較，是沒多大用處的！因為我們總是能找到一些在成聖上比我們前進的，也能找到一些比我們落後的；沒有兩個人在靈命的成長上是正好站在同一點的。

我們要問自己：我們的行為是否有真正的改變？有沒有任何真正蒙恩的外在證據？這是一個危險的過程，因為我們可以對自己撒謊。這的確是件很難做的事，但絕不是不可能做到的。

我們還有一個更重要的方法來得到確據；聖經裡告訴我們有關聖靈的內在見證。保羅說：「聖靈與我們的心同證我們是神的兒女。」（羅八16）

聖靈對我們作見證，主要的方式是透過祂的話語；沒有比思考神的話語給我帶來更大的保證。如果我們忽視了這個賜恩典的方式，就很難對救恩有恆久堅定的確據。

改革宗神學家何治（A. A. Hodge），他對真的確據與假

的確據作了以下的區別：

| 真實的確據 | 虛假的確據 |
|-------------|-----------|
| 導致真正的謙虛 | 導致屬靈的驕傲 |
| 致力於追求聖潔 | 耽迷於怠惰 |
| 對自己有誠實的檢討 | 避免正確的評量 |
| 渴慕與神有更親近的關係 | 對神的關係是冷淡的 |

救恩的確據可大可小，我們可以添增或減少我們的確據；我們甚至可能暫時失去這個確據。有很多事物可使我們的確據流失，我們也可能忽略去保守它。我們被召是要殷勤地使我們所蒙的揀選堅定，這個殷勤是個繼續不斷的殷勤。假如我們自滿於我們的確據，開始視其為當然，我們就會有失去確據的危險。

犯了某些嚴重的罪，會使我們的確據面臨極大的危機。我們知道愛能遮掩許多的罪，我們也知道我們不須完美才能得到救恩的確據。但是，當我們犯了一些特別的罪時，我們的確據便激烈地動搖。大衛王犯了姦淫的罪，使他在神的面前戰兢；假如我們讀他在詩篇第五十一篇的認罪禱告，我們便可聽到一個想要重新挽回他的確據的人的哀嘆。在使徒彼得詛咒並否認耶穌，而耶穌的眼睛看了他一眼之後，彼得的確據是怎樣的光景？

我們都經歷過屬靈的冷淡期，我們覺得神彷彿已將祂臉上的光從我們身上完全移開了；聖徒們稱這段時期為「靈魂的黑夜」（the dark night of the soul）。有時我們覺得神好像遺棄了我們，我們以為祂不再聽我們的禱告，我們感覺不到祂同

在的甘甜。像這樣的時候，當我們的確據處於低潮時，我們即應盡全力地傾向祂，祂應許我們：假如我們親近祂，祂便會親近我們。

最後，當我們遭受重大的苦難時，我們的確據也可能會因此動搖；嚴重的疾病、痛苦的意外、喪失親人都會影響我們的確據。我們知道約伯的呼求是：即使祂殺了我，我還是信任祂。那是一個在痛苦中的人的呼喊，他說他確信他的救贖主活著，但我相信約伯也有懷疑的時刻。

再次，是神的話語在我們遭受試煉時成為我們的安慰；至終，我們的苦難並不能破滅我們的希望，反而會堅立我們的希望。使徒彼得說：

親愛的弟兄啊，有火煉的試驗臨到你們，不要以為奇怪（似乎是遭遇非常的事），倒要歡喜；因為你們是與基督一同受苦，使你們在祂榮耀顯現的時候，也可以歡喜快樂。（彼前四12~13）

當我們更多注意是神的應許時，苦難只會增加而不是減少我們的確據；我們的信心也不必面臨危機，反而藉著苦難，使信心更堅定。神應許我們，苦難不僅終究會導致喜樂，而且是極大無比的喜樂。

我們有可能失去救恩嗎？

我們在前面曾經說到，我們有可能失去對救恩的把握；然而，那並不是說我們會失去救恩本身。現在，我們要談到這個永恆保障的問題：一個稱義的人，會失去他的義嗎？

我們知道羅馬天主教如何回答這個問題！他們肯定人有可

能失去稱義的恩典，「懺悔禮」(Penance)的設立即爲了這個緣故；羅馬天主教稱懺悔禮爲「靈魂遭難者的第二個稱義機會」。

根據羅馬天主教，當一個人犯「死」(mortal)罪時，救贖恩典就在靈魂裡被摧毀了。這罪之所以被稱爲死罪是因爲它有能力殺死恩典，恩典會死；假如恩典被死罪毀滅，它就必須經由懺悔禮來恢復，否則這個罪人最後就會永遠沉淪。

改革宗的信仰與羅馬天主教對死罪的看法不同；改革宗相信所有的罪都是致死的。犯罪就該死，但是沒有罪足以摧毀蒙選者的救恩(後面我們會思索耶穌所警告的「總不得赦免」的罪)。

改革宗的永恆保障觀念是所謂的「聖徒的恆久忍耐」；也就是“TULIP”裡的“P”，意思爲「一旦蒙恩，永遠蒙恩」。換而言之，就是「假如你擁有了，就不會失去；假如你失去了，就代表你從未擁有過」。

我們對聖徒恆久忍耐的信心，並非因爲聖徒本身有恆久忍耐的能力。此外，我要稍微地修改“TULIP”這個字謎，同樣的字母，“P”就是一個新的字；我比較喜歡用聖徒的保全(preservation)。

真正的基督徒之所以不會從恩典中墮落，乃是因爲神慈愛地保守他們使他們不致墮落。恆久忍耐是我們可以做的；保全則是出自神的恩典。我們能恆久忍耐，因爲神保守我們。

永恆保障或恆久忍耐的教義是基於神的應許，以下列出一些主要的經文：

我深信那在你們心裡動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子。(腓一6)

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，誰也不能從我手裡把他們奪去。我父把羊賜給我，祂比萬有都大，誰也不能從我父手裡把他們奪去。（約十27~29）

願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！祂曾照自己的大憐憫，藉耶穌基督從死裡復活，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，為我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。（彼前一3~5）

因為祂一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全。（來十14）

誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了。誰能定他們的罪呢？有基督耶穌已經死了，而且從死裡復活，現今在神的右邊，也替我們祈求。誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難嗎？是困苦嗎？是逼迫嗎？是飢餓嗎？是赤身露體嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？如經上所記：「我們為祢的緣故終日被殺；人看我們如將宰的羊。」然而，靠著愛我們的主，在这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，是別的受造之物，都不能叫我們與神的愛隔絕；這愛是在我們的主耶穌基督裡的。（羅八33~39）

從這些經文中，我們可以看出，我們所以能有恆久忍耐的

信心，乃是出於神的能力；神應許完成祂開始的工作，我們的信心並非落實於人的意志。人的意志與神的能力之間的差別，就是加爾文派與亞米紐斯派分野之處。亞米紐斯派學者認為神在某種條件下，揀選人得永生；意即：神揀選那些祂預先看見了將自動自發地與神恩典合作的人，且人在恩典中忍耐堅持到底。

例如，羅馬天主教曾頒布了以下的命令：「如果有人說，一旦稱義便不會失去救恩，因此，跌倒犯罪的人從來就沒有稱義過！這人是可咒詛的。」〔天特會議（Council of Trent：6/23）〕

基督教的亞米紐斯派也作了類似的聲明：「一個重生得救的人，因為忽視救恩而犯罪使聖靈憂傷，將會完全離道，至終從恩典中墮落到被棄的光景。」〔雷蒙史全特斯會議（Conference of Remonstrants）：11/7〕

亞米紐斯派主要的論點是：神若「勉強」（force）人堅持到底，就與人的自由意志有所矛盾。但是亞米紐斯派學者本身又相信：在天堂裡信徒不會從恩典中再墮落，在我們得榮耀時，神會讓我們不再有犯罪的可能；然而在天堂裡得榮耀的信徒仍然是自由的。但是，假如在天上神的保全與人的自由意志是和諧的，那麼在地上它們就不可能是矛盾的。可見，亞米紐斯派的學者再次過分強調他們對人類自由的觀點。畢竟，如果在天上神能保守我們而不違反人類的自由意志，在地上祂也能做同樣的事。

就因為藉著我們的自由意志，神在我們裡面作工，我們才能夠恆久忍耐；也因為神在我們裡面作工，我們必然會堅持到底。神揀選的旨意是不改變的！因為神是不改變的，祂所稱義的人，祂就必使他們得榮耀；沒有一個蒙揀選的人，會是失喪

的人。

那麼，爲什麼似乎有許多人會從恩典中墮落呢？我們都認識一些人，在剛開始時十分熱心，之後卻棄絕了他們的信仰；我們也聽過一些偉大的基督教領袖，因犯了嚴重的罪而污衊了他們的信仰。

改革宗的信仰確實承認人在信主之後，仍會棄絕他們的信仰。我們知道基督徒會跌倒，我們也知道基督徒不但有可能，而且的確會犯下嚴重、可憎的罪。

我們相信真正的基督徒也會嚴重地跌倒，但我們不相信他們會完全地一蹶不起。我們可看大衛王的例子，他不僅犯了姦淫罪，並且暗中策畫置拔示巴的丈夫烏利亞於死地。大衛利用他的權勢，確定烏利亞會在戰場上被殺；在本質上，大衛犯了預先惡意籌畫的一級謀殺罪。

大衛的良心是如此麻木不仁，他的心是如此地剛硬，需要經過神派先知當面質問才使他的良知復甦過來；他後來的悔改就如同他所犯的罪一樣深切。大衛的罪是很嚴重的，但他並沒有完全一蹶不起地跌倒，他終究恢復了過來。

再讓我們看新約裡的兩位著名人物，他們都蒙耶穌呼召成爲門徒。當耶穌在地上傳道時，他們都在他的身旁，而他們兩個也都背叛了耶穌；他們的名字是彼得和猶大。

在猶大背叛基督後，他出去自殺了；當彼得背叛基督後，他卻悔改、恢復了，而成爲早期教會的棟樑。這兩人之間的差異在那裡呢？耶穌預料他們會背叛他，當他與猶大說完話後，便對他說：「你來要做的事，就做吧。」（太二十六50）

耶穌對彼得說話的方式卻很不同，他對彼得說：「西門！西門！撒但想要得著你們，好篩你們像篩麥子一樣；但我已經爲你祈求，叫你不至於失了信心。（當）你回頭以後，要堅固

你的弟兄。」（路二十二31~32）

留意耶穌所說的，他不是說「假如」而是「當」。耶穌確定彼得會回頭，他的跌倒會是相當的嚴重，但卻不是至終無可挽回的跌倒。

很清楚地，耶穌對彼得的信心並非基於彼得的力量。耶穌知道撒但會篩彼得像篩麥子一樣；那就好像說，對撒但而言，敗壞彼得是「輕而易舉」、「易如反掌」之事。耶穌的信心，乃是基於祂本身為彼得代禱的能力。我們相信我們會恆久忍耐，乃是基於基督的應許；祂是我們的大祭司，在父神面前作為我們的代言和公義的代禱者。我們的信心，是立基於為我們祈求的救主與祭司。

在約翰福音第十七章，記載了耶穌為我們代禱的一段禱文，我們應當時常讀這篇大祭司的祈禱。讓我們來看看這段經文：

聖父啊，求祢因祢所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一像我們一樣。我與他們同在的時候，因祢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。（約十七11~12）

接著又讀到：

父啊，我在那裡，願祢所賜給我的人也同我在那裡，叫他們看見祢所賜給我的榮耀；因為創立世界以前，祢已經愛我了。（約十七24）

保全我們是三一之神的工作：聖父保守、保護我們；聖子

爲我們代求；聖靈住在我們裡面，幫助我們，是我們的「印記」與「憑據」（提後二19；弗一14；羅八23）。這些都是神保證的表象，而聖靈的印記是不可磨滅的記號，正如上了蠟的君王印鑑所蓋的印證，代表我們是祂所有的。聖靈的憑據，不像現代買賣房屋所繳的押金，這種押金有可能會被沒收；但在聖經裡，聖靈的憑據是一種答應會付其餘款數的頭期定金，神不會收回祂的定金，祂不會不付完祂已開始的付款。聖靈所結初熟的果實，保證最後的果實必會來臨。

我們可以用一個類比來形容神的保護工作，就如一個父親牽著孩子的小手一起走路。按照亞米紐斯派的觀點，孩子的安全是靠孩子抓緊父親的手有多緊，如果孩子放手他就會滅亡；而加爾文派的觀點，則認爲孩子的安全在於父親抓緊了孩子的力量，假如孩子抓不穩，父親的手仍會抓住他。主的手臂，是不短縮的。

然而，我們還是要問，爲什麼似乎有些人真是完全地跌倒了？在這裡我們必須附和使徒約翰所說的：「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。」（約壹二19）

再重複一次我們的格言：「假如我們有了，就不會失去；假如我們失去了，那我們就不會擁有過。」我們承認耶穌基督的教會是一個混合體，麥子與稗子同生，山羊與綿羊共存。撒種的比喻說得很明白，人所經歷的信仰改變，可能是虛假的；他們可能只有信心的外表，卻無信心的實際。

我們知道有些人「歸基督」許多次，每次教會有佈道會，他們就會跟著呼召走到台前。有一位傳道人說，在他的教會裡，有一個人已經決志了十七次。在一次佈道會中，佈道家呼召所有願意被聖靈充滿的人走到台前，這個常常決志的人又走

到前面，會中有一位女士大叫著：「主啊！不要充滿他，他會不斷地漏水！」

我們都可能會漏水到某種程度，但沒有基督徒會完全漏掉神的靈；那些變成「沒轉變的」，根本就沒被轉變過。猶大從開始就是滅亡之子，他的轉變是虛假的，耶穌並沒有為他的回頭祈求；猶大並沒有失去聖靈，因為他從來就沒有聖靈。

當然，一再地回應呼召委身於基督並沒有錯，我們可能決志了許多次，而並不確定那一次是真的。但重複地響應佈道者的呼召，應有兩個好處：它會加強我們對救恩的確據，並且會加深我們對基督的委身。

聖經上對跌倒的警告

或許亞米紐斯派對於聖徒恆久忍耐的教義，提出最強烈的反駁是出自聖經中對跌倒的種種警告。例如，保羅說：「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。」（林前九27）

保羅在其他地方也談到了背教的人：「他們的話如同毒瘡，越爛越大；其中有許米乃和腓理徒，他們偏離了真道，說復活的事已過，就敗壞好些人的信心。」（提後二17~18）

這些經文暗示著，信徒被棄絕或者他們的信心被敗壞是可能的。然而，看看保羅向提摩太所作的結論：「然而，神堅固的根基立住了；上面有這印記說：『主認識誰是祂的人；』又說：『凡稱呼主名的人，總要離開不義。』」（提後二19）

彼得也用豬洗淨了又回到泥裡去滾，以及狗所吐的，牠又轉過來吃的描述，來和那些學了正道又離道的人相比。這些人是假的信道者，他們的本性從未被改變過（彼後二22）。

希伯來書第六章

那對跌倒提出最嚴厲警告的經文，同時也是對恆久忍耐的教義最會引起爭論的經文，記載在希伯來書第六章中：

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，明明的羞辱祂。」（來六4~6）

這段經文很強烈地表示，信徒有可能也的確會完全地跌倒，我們應如何來理解這個意思呢？

要理解這段經文的整體意思很不容易，有幾個原因。首先，因為我們對希伯來書的作者或他的寫信對象並不確定，我們便無法確知這節經文所牽涉的叛教問題究竟是什麼。在早期的教會中有兩個棘手的問題，都很有可能是喚起這個可怕警告的理由。

第一個問題是有關背棄信仰的人（*lapsi*），就是那些在遭受嚴厲迫害時，不持守信仰的人。並非每一個教友在面對猛獅時還能唱聖歌，有些人因此崩潰而否認了他們的信仰，有些人甚至背叛了同志而與羅馬人同謀。當這些迫害消逝時，一些原先與羅馬人為伍的悔改了，並尋求重回教會。如何接納這些人，實在是一個不小的爭議問題。

同時必須注意的是由猶太基督徒所激起的困擾，在新約中有多處提到這羣人的不良影響；尤其是加拉太書。這些猶太的基督徒，一方面要承認基督，另一方面又要強行遵守舊有的宗教儀式，例如他們堅持行割禮。我相信希伯來書的作者，所關

心的是指這些猶太基督徒的異端。

第二個難題則是認定那些在希伯來書中被警告跌倒的人的本質：他們是真正的信徒？或者他們是與麥子一同生長的稗子？要注意，在這裡我們所關心的有三種人：(1)信徒；(2)在教會中的非信徒；以及(3)在教會外的非信徒。

希伯來書描述了許多舊約的以色列人，特別是與那些在以色列陣營中的叛教者作對比。誰是希伯來書中所提的這些人呢？他們是如何被描述的？讓我們列出他們的特徵：

1. 已經蒙了光照。
2. 嘗過天恩的滋味。
3. 於聖靈有分。
4. 嘗過神善道的滋味。
5. 不能叫他們重新懊悔。

乍看之下，這些特徵顯然是描述真實的信徒；但也有可能是描述非信徒的教友和那些假信的人，因為非信徒也很可能具有以上全部的特徵。這些稗子每個星期都到教會聽神的道，而因此「蒙了光照」，他們參與了各種神聖的儀式，他們也領聖餐。事實上，他們也於聖靈有分，因為他們身處於有聖靈同在與祝福的環境中；至少在外表上也作了認罪悔改的表示。

許多的加爾文派學者，將這段經文解釋為在教會中背叛基督的非信徒。然而，我對這樣的解釋，並不完全滿意；我想這段經文也可描述真基督徒。對我而言，最重要的一句是「重新懊悔」。我知道有所謂假的悔改，作者在其他地方，稱它為「以掃的悔改」。但在這裡，他講的是重新。假如新的悔改是重新的，那應該就像舊的悔改；他所講的重新懊悔，當然是真

實的那一種。因此，我假設那舊的悔改也同樣是真的。

我認爲作者在這裡是以一種對人而不對事（*ad hominem*）的方式來辯證，它的論點是以對手的立場爲出發點，然後達到它合邏輯的結論。若遵循著猶太基督徒異端的教導，其邏輯的結論就會摧毀了任何得救的盼望。

它的邏輯如下所述：假如一個人得到了基督，並相信祂爲我們贖罪，如果這個人又回到摩西的約，那麼他還擁有什麼呢？他等於是拒絕了基督所完成的工作；再一次地，他欠了律法的債；如此，他能向何處求救恩呢？他已經拒絕了十字架，不能轉向它！因爲，他已經沒有救主，沒有救主就沒有得救的盼望；他的神學思想，不允許基督已完成的工作。

希伯來書第六章的主要經文在第九節：「親愛的弟兄們，我們雖是這樣說，卻深信你們的行爲強過這些，而且近乎得救。」

在這裡，作者特別註明他是以一種不尋常的態度來談論這件事，他的結論與那些認爲這是一段論到跌倒的經文的人有所不同；他相信這些親愛的弟兄們的行爲強於這些，而且近乎得救。顯然地，跌倒不是近乎救恩的行爲。作者並沒有說有任何信徒真的跌倒了；事實上，他所說的正好相反，他乃相信他們必定不會跌倒。

但是，假如沒有人會跌倒，爲什麼需要提出這樣的警告呢？勸人去避免不能發生的事，似乎是很輕率之舉；所以，我們必須了解恆久忍耐與保全之間的關係。恆久忍耐是恩典，也是責任，我們要盡全力奔走屬靈的道路；就人而言，我們有可能跌倒。然而，當我們竭力向前時，我們應當仰望那能保全我們的神，祂不可能不保全我們。再想孩子與父親同行的例子，孩子放手是可能的；但假如那父親是神，他不可能放手。然

而，即使天父應許不會放手，孩子仍然有責任緊緊地抓住祂的手。因此，希伯來書的作者對信徒提出跌倒的警告；馬丁路德稱其為「福音性的勸勉」，它提醒我們有責任努力與神同行。

最後，關於恆久忍耐與神的保全，我們必須看神在舊約中的應許。透過先知耶利米，神應許與祂的百姓立一個新約，這個約是永遠的。神說：

又要與他們立永遠的約，必隨著他們施恩，並不離開他們，且使他們有敬畏我的心，不離開我。（耶三十二40）

摘要

1. 救恩的確據對我們的靈命是很重要的；沒有它，我們的成長即會遲緩，並會遭受疑惑的攻擊。
2. 神召我們使我們的揀選確定，使我們在神的保證中，得到安慰與力量。在羅馬書第十五章中，保羅宣稱神是我們恆久忍耐、鼓勵（羅十五5），以及盼望（羅十五13）的來源；找到我們救恩的確據是我們的責任與特權。
3. 沒有真的信徒會失去他的救恩。的確，基督徒有時會嚴重地跌倒，卻不會完全跌倒；我們能夠恆久忍耐，並不是靠我們的能力，乃是因著有神保全我們的恩典。

第九章

對預定論的質疑與異議

在預定論中，尚有一些我們必須觸及的問題。

預定論是宿命論嗎？

預定論常被反對的一點就是：它似乎是一種富宗教意味的宿命論。假如我們以字面上的意義來看宿命論，它與聖經中的預定論相去仍甚遠，猶如東西之隔。從字面上來看，宿命論指的是人的事件被命運或機遇所控制。

預定論並非建立在由一些神明來操弄我們生命的神祕觀，或控制原子碰撞機率的命運觀。預定論乃是奠基在具位格且富公義的神上面；這個神是操縱歷史全權的主宰。如果我的命運終究是受制於一種漠不關心的或不友善的勢力之中，那是相當可怕的；但如果是落於那公義、慈愛的神手中，那就是另一回事了。原子並無善惡可言，也與道德無關；神卻是全然聖潔的，我寧願我的命運是在神的手中。

近代最大的迷信，即在於將人的事件寄託於機率。機率掌管了現代人的心靈；機率佔據了眾神的城堡。宇宙的創造與人類從泥沼中出現，都歸功於機率。

機率是一種口號，它是我們用來解釋未知的神奇字眼。機率是那些寧可將能力歸因於人或事，而不歸因於神的人所喜愛

的因果關係能力。這種對機率的迷信態度並不新奇，我們在聖經的故事中很早就讀過它吸引人之處。

我們記得在猶太人的歷史中，記載約櫃被非利士人擄去的事件。在那日，死亡降臨到以利的家中，神的榮耀離開了以色列；非利士人爲他們的得勝而歡欣。很快地，非利士人就後悔了。無論他們把約櫃搬到那裡，災難就接踵而至：大衮的廟被侮辱，人也生痔瘡。有七個月之久，神的約櫃在幾個非利士的大城市間被搬來搬去，所到之處，災難隨至。

在絕望中，非利士王召集了策士和占卜的來詢問，決定將約櫃送還給猶太人並獻上賠罪的禮物以安撫神的怒氣。他們對非利士王最後的進言值得注意：

把耶和華的約櫃放在車上，將所獻賠罪的金物裝在匣子裡，放在櫃旁，將櫃送去。你們要看看：車若直行以色列的境界到伯示麥去，這大災就是耶和華降在我們身上的；若不然，便可以知道不是祂的手擊打我們，是我們偶然遇見的。（撒下六8~9）

我們已經提過機率並不能做什麼，因爲它本來就不是什麼。讓我解釋得再詳細一點：我們用「機率」這名詞來描述數學上的可能性。例如，當我們擲一個硬幣，我們說它有一半的機率會朝上；假如我們猜頭朝上而得到了尾朝上，我們便說我們運氣不好，失去了一次機會。

在投擲硬幣中，機率的影響有多大？是什麼使這個硬幣頭朝上或尾朝上？假如，一開始我們便知道這個硬幣是那邊朝上的，我們的拇指要使多少力，空氣的密度該如何以及這個硬幣要在空中轉幾圈，那麼勝算的可能性是否會改變？有了這些知

識，我們預測結果的能力就遠超過一半的機率了。

但是，手比眼還快；在正常投擲硬幣時，我們無法衡量這些因素。既然我們知道有二個可能性，事件就被簡化為機率問題。然而，要記得的一點是：機率本身對投擲硬幣的結果並沒有影響力。為什麼沒有呢？我們一直說機率本身並不能做甚麼事，因為它是無有的一件事物。凡事物在能使用能力或作影響之前，一定要先有這個事物；它必然是種個體，不論是物質的或非物質的。機率則兩者都不是，它只是智力上的思維演繹；它沒有能力，因為它並不存在，它什麼都不是。

要說事件的發生是憑機率，等於說全是碰巧。其實，那也就是承認我們並不了解所有能夠操縱這事件的力量，以及它的因果關係；正如，我們無法用我們的裸眼去看到在擲硬幣時所有發生的事情。而生命中複雜的事件遠超過我們的能力所及，所以我們發明「機率」這個名詞。實際上，它卻不能解釋任何事；它只是用來代表我們無知的一個字眼。

最近我寫了些以因果為主題的文章，一位哲學教授寫了封信給我，抱怨說我對因果率的了解太膚淺；他責備我沒有考慮到「無因事件」(uncaused events)。我謝謝他的信，並說假如他願意再回信提供我一個無因事件的例子，我願意設法解決他所反對的論點。我仍然在等他的回信，我想這是永遠都等不到的，因為甚至神都不可能無因的事件；要等一個無因事件發生，就像在等一個方形的圓圈出現一樣。

我們的命運並不被機率操縱，我可以很獨斷地這樣說：我知道我的命運並不被機率操縱，因為我知道沒有任何事是被機率所操縱的。機率不能操縱任何事，因為它什麼都不是。宇宙是靠機率創造的，或我們的命運是受機率所控制的機率到底有多大呢？可說毫無可能！

宿命論中，以星象學為最受歡迎的表達方式；我們每天的命運是按照星球的轉移滙集而成的。社會上的人對黃道十二宮知道的比對以色列十二支派知道的還多；然而，比起寶瓶宮或雙子宮，流便和猶大與我的未來更有關係得多了。

聖經不是說神不願有一人沉淪嗎？

使徒彼得曾經很清楚地說，神不願有一人沉淪：

主所應許的尚未成就，有人以為祂是耽延，其實不是耽延，乃是寬容你們，不願有一人沈淪，乃願人人都悔改。
(彼後三9)

我們如何使這段經文與預定論的說法一致呢？假如不是神的旨意要揀選每個人得救，聖經怎會說神不願有一人沈淪呢？

首先，我們須知道聖經其實是用了許多種方式來說明神的旨意；例如，聖經提到所謂神的全權全能的旨意（sovereign efficacious will）。神全權的旨意，就是那使某些事件必然發生的旨意，沒有任何事可抗拒神的這種旨意；藉著祂崇高的旨意祂創造了世界，連光也不能不閃耀。

聖經中提到神的旨意的第二種方式即是我們所謂認知的旨意（preceptive will），乃是指祂的命令與律例；神的旨意是指祂所吩咐的事。然而，我們有能力違背祂的旨意。事實上我們的確是違背了祂的誡命，我們也不會因此而不受處罰。我們所作所為並沒有徵得祂的准許或認可；然而我們做了，我們都犯了罪。

聖經中所提到神旨意的第三種方式，是論及神的性情（God's disposition），以及討祂喜悅的事。神並不因惡人的

死而歡欣；對惡者的懲罰也不會帶給神喜樂。祂選擇要如此做，是因為懲罰邪惡是好的。祂因祂審判的公義而歡欣，但為那必須執行的公義審判而悲哀；這樣的心情有點像一位法官坐在審判席上，卻必須判他自己的兒子下監獄一樣。

讓我們將這三個可能的定義用到彼得後書那段經文上；假如我們把「神不願有一人沈淪」（彼後三9）這句話與全權全能的旨意運用在一起，結論是很明顯的：沒有人會沈淪。假如神下令沒有人應該沉淪，而神是神，那必定沒有人沉淪。如此，這段經文便成為普世論，而非亞米紐斯派學說的證明性的經文。對亞米紐斯學派來說，這段經文就不容易被接受了。

假定我們將認知的旨意應用到這段經文上，那麼，這段經文的意思便成為神不「允許」任何人沉淪。也就是說，祂禁止人的沉淪，沉淪是件違背祂的律法的事。那麼，假如人仍然故意沉淪，神就必須為人的沉淪而懲罰他們。祂對沉淪的懲罰是更大的沉淪，但一個人怎可能比沉淪更加沉淪？所以，這樣的定義在這段經文中是行不通的。

第三種說法是神不喜悅人沉淪，這樣的說法與在別處經文中論到神的性情在面對失喪的人的反應是一致的。這個定義適用於這段經文，在這裡，彼得可能就是單純地指出神不喜悅任何人沉淪。

雖然第三種定義，是解決這段經文與聖經所教導的預定論之間的問題一個很可行及不錯的說法，但還必須考慮其他的因素。這段經文所說的不只是強調神不願任何人沉淪而已，整句經文更傳遞了一個重要訊息：「……乃是寬容你們，不願有一人沉淪，乃願人人都悔改。」（彼後三9）

那「一人」所指的是誰呢？很顯然是指「我們」。「我們」指的是全人類嗎？或指的是我們基督徒，神的子民？彼得

很喜歡將被揀選的人說成是一羣特殊的人，我想他在這裡所說的是，神不願我們（被揀選的）中的任何一人沉淪。假如那是他的意思，那第一種定義便很適用於這段經文，並且這段經文便成爲偏好預定論的另一段有力的經文。

以兩種不同的方式，這段經文都能輕易地與預定論相合。無論用任何方式，這段經文都不可能支持亞米紐斯學派的說法；它另外一個可能的意思便是普世論，但那又與聖經中所有反對普世論的說法衝突。

什麼是不可饒恕的罪？

在我們探討得救的確據以及聖徒的恆久忍耐時，我們曾觸及了不可饒恕的罪這個問題。耶穌對犯了不可饒恕的罪的警告，是不須爭論的；而我們所須面對的問題是：什麼是不可饒恕的罪？基督徒會犯這個罪嗎？

耶穌將這罪定義爲對聖靈的褻瀆：

我告訴你們：「人一切的罪和褻瀆的話都可得赦免，惟獨褻瀆聖靈，總不得赦免。凡說話干犯人子的，還可得赦免；惟獨說話干犯聖靈的，今世來世總不得赦免。」（太十二31~32）

在這段經文裡，耶穌對這個可怕的罪的性質，並沒有給予詳細的解釋；祂只說有這樣一個罪，並對這個罪作了不祥的警告。在新約其他的部分也並沒有多作解釋，因此，引致對這不可饒恕的罪的許多猜測。

有兩種罪經常被視爲不可饒恕的罪：姦淫與謀殺。姦淫是被認爲得罪聖靈的罪，因爲身體是聖靈的殿。在舊約中，姦淫

是大罪。既然犯姦淫是死罪並且觸犯了聖靈的殿，那必然是不可饒恕的罪。

謀殺也是類似；既然人是照著神的形像造的，對人的攻擊即是對神本身的攻擊。殺害擁有神形像的人，即是對擁有本體的那一位的侮辱。同樣地，謀殺也是一個大罪；謀殺是件侵犯生命神聖性的罪，既然聖靈是終極的「生命力量」(life force)，殺一個人即是侮辱聖靈。

雖然這些理論對探索者具有吸引力，但大多數的聖經學者並不完全同意這樣的觀點。另有一個更受歡迎的觀點，是與人至終抗拒聖靈、將基督救贖之工成就在我們身上有關；最終的不相信，即被視為不可饒恕的罪。假如一個人一再地、完全地棄絕福音，他就沒有將來被饒恕的希望了。

以上三種理論的不足之處是：未將褻瀆的意思列入慎重的考慮。褻瀆是我們用口做的事，是我們說出聲的話；當然，也可以用筆書寫褻瀆的話。褻瀆，是言語上的罪。

在十誡中，褻瀆是被禁止的。我們不許以輕慢不恭的方式來使用神的名字；在神的眼裡，言語上濫用祂的聖名嚴重到足以列入祂的前十項誡命之中。這告訴我們：褻瀆在神的眼中是一項嚴重的事件；褻瀆任何一位神格都是罪大惡極的。

這麼說，任何人若曾經誤用過神的名，就永遠沒有被饒恕的希望了嗎？假如一個人用神的名咒詛一次，那他就永遠該死了嗎？我想不是這樣的。

在這段經文裡，我們必須注意到耶穌對觸犯祂（人子）以及觸犯聖靈有所區別。難道這是說褻瀆三位一體的第一位格和第二位格是沒關係的；而侮辱第三位格就超越了饒恕的界限？這也不合理。

爲什麼耶穌要對觸犯祂和觸犯聖靈作這樣的區別呢？我想

回答這個問題的關鍵，即是對整個褻瀆聖靈問題的關鍵；這關鍵即在耶穌原先給予祂嚴重警告的經文裡。

馬太福音十二章24節，我們讀到：「但法利賽人聽見，就說：『這個人趕鬼，無非是靠著鬼王別西卜啊。』」耶穌的回答談到一家自相分爭，以及撒但趕逐撒但的愚蠢說法。這個討論的結論就是祂對不可饒恕的罪所提示的警告；祂以所以這個詞，導入了嚴重的警告。

當時的情況大概是這樣的：法利賽人一再地挑剔耶穌，他們對耶穌的批評和攻擊愈來愈惡毒。耶穌藉著「神的手指頭」，也就是藉著聖靈趕鬼，而法利賽人卻誣指耶穌靠著撒但的能力行使祂的聖工。耶穌便警告他們，彷彿祂在說：「小心！要萬分小心！你們已經逼近危險，瀕臨了那不可被饒恕的罪！攻擊我是一回事，但你們自己要小心，你們正在踐踏神的聖所。」

我們仍覺得奇怪，為甚麼耶穌對觸犯祂和觸犯聖靈所犯的罪有所區別。我們注意到甚至在十字架上，耶穌還為那些謀害祂的人請求饒恕。在五旬節那天，彼得論到那釘死基督的可怕罪行，然而對那些參與者仍傳達了得蒙饒恕的希望，保羅說：「我們講的，乃是從前所隱藏、神奧祕的智慧，就是上帝在萬世以前預定使我們得榮耀的。這智慧世上有權有位的人沒有一個知道的，他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了。」（林前二7~8）

這些經文指出：神對人的無知，有某種程度的寬容。我們必須記得，當法利賽人控告耶穌靠著撒但的能力作工時，他們尚未看到神對基督真正屬性的完全啓示；這些控告是發生在耶穌復活之前。固然法利賽人應該已經認出基督，但是他們沒有。耶穌在十字架上的話是很重要的：「父啊，赦免他們，因

爲他們所作的，他們不曉得。」（路二十三34）

當耶穌給予警告並對褻瀆人子和褻瀆聖靈作區別時，祂尚未完全被彰顯。我們可以注意到這樣的區別在復活、五旬節和升天之後就逐漸消失了。讓我們看看希伯來書作者的宣稱：

因爲我們得知真道以後，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衆敵人的烈火。人干犯摩西的律法，憑兩三個見證人，尚且不得憐恤而死，何況人踐踏神的兒子，將那使祂成聖之約的血當作平常，又褻瀆施恩的聖靈，你們想，他要受的刑罰該怎樣加重呢！（來十26~29）

在這段經文裡，觸犯基督和觸犯聖靈的區別就消失了。在這裡，觸犯基督即是侮辱恩典的聖靈，其關鍵即是在我們得知真道之後故意犯的罪。

假如我們將這段經文的第一句視爲絕對的標準，那就沒有人有上天堂的希望了。在我們得知真道之後，我們都故意犯過罪。在這裡所指的是某個特別的罪，而不是每一種罪；我相信在這裡所謂特別的罪是指褻瀆聖靈。

我同意那些新約學者所作的結論：不可饒恕的罪乃是褻瀆了基督和聖靈；就是當你認識耶穌是誰，卻稱祂爲惡者的罪。也就是說，不可饒恕的罪是不可能無知而犯的。假如一個人確知耶穌是神的兒子，卻宣稱耶穌是惡者，那這個人即犯了不可饒恕的褻瀆之罪。

誰會犯如此的罪？對魔鬼以及完全墮落的人而言，這種罪是很普通的。魔鬼知道耶穌是誰，牠不能以無知作藉口。

歷史上發人深省的事實，就是不信主的人談論耶穌的奇特

方式；大多數不信主的人對耶穌極為尊重，他們或許深具敵意地攻擊教會，但卻稱耶穌為「好人」。平生中，我只有一次聽到一個人大聲咒罵著耶穌是魔鬼。那次，我很震驚地看到一個站在馬路中央的人，握緊顫抖的拳頭指向天空，聲嘶力竭地喊叫，用各種污穢的話語咒詛神、攻擊耶穌。數小時後，我同樣震驚地看到這人躺在擔架上，胸口有個子彈孔；他開槍打了自己，在凌晨之前就去世了。

即使是那樣可怕的情景，我也無法下結論說那個人真正犯了不可饒恕的罪；我無法得知他對耶穌的真實身分有無認識。

說耶穌是魔鬼，並不是許多人常會做的事。然而，人有可能在認識有關耶穌的真理後，仍會如此作。一個人不須重生即能在理智上知道耶穌真實的身分；再者，沒重生的惡魔也知道耶穌是誰。

那麼基督徒呢？基督徒是否有可能犯這不可饒恕的罪，而失去救恩呢？我想是不可能的；神的恩典使得它不可能。我們憑自己有犯任何罪的能力，包括褻瀆聖靈的罪，但是神能保全我們不犯這個罪。祂保守我們不致全然跌倒到無可挽回的地步；祂保守我們的口，不犯這致命的罪行。我們會犯其他的罪以及其他種類的褻瀆罪，但神以祂的恩典保守我們不去犯這最不可赦免的褻瀆之罪。

耶穌為每一個人死嗎？

在改革宗的神學理論裡，最令人爭議的一點就是在“TULIP”裡的“L”；“L”代表有限的贖罪（Limited Atonement）。這個教義引起很大的困擾，以致於許多自稱採納大部分加爾文教義的基督徒，在這裡就下了船，棄加爾文主義而去。他們稱自己是「四點」加爾文主義者，他們無法同意的一

點即是有限的贖罪。

我常想，要成爲一個四點加爾文主義者，至少一定是誤解了五點中的一點。我很難想像任何人能了解加爾文學派的其他四點，卻否定有限的贖罪。然而，人們在同時持不相稱的觀點卻是可能的。

有限的贖罪這個教義非常複雜，若要妥當地討論這個教義，須要寫一本書方才足夠。在這本書裡，我甚至沒讓它佔一整章的篇幅，主要是因爲即使用一章也講不完全。我曾想過索性整個都不提，因爲提一點點比完全不提更不好。但爲了向讀者有個交代，我想對這個教義作個概述；同時我也提醒大家，這個主題需要被深入地探討。

這個有限的贖罪牽涉到一個問題：「基督爲誰死？祂是爲每一個人死，還是只爲蒙揀選的人死？」我們都同意，耶穌贖罪的價值，大到足以遮蓋每個人的罪；我們也同意，祂的贖罪是提供給所有人的。任何人信靠耶穌基督爲他贖罪代死，都必然領受到那贖罪工作的整個利益。我們也相信：任何接受福音的人都能得救。

問題是：「贖罪是爲誰『設計』的？」神差派耶穌到世上來，僅僅是爲了讓人類「有可能」得救嗎？或神有更明確的心意？著名的浸信會神學家尼古拉（Roger Nicole），喜歡將有限的贖罪稱爲「必然的贖罪」（Definite Atonement）

有些人辯稱有限的贖罪，是指贖罪的利益只限給予那些符合信心必要條件的信徒；也就是說，雖然基督的贖罪足以遮蓋所有人的罪並滿足神的公義，但只有相信的人才能得救。這個公式是這樣的：救贖爲人人；唯信者有效。

這樣的論點，只將我們與相信贖罪鞏固了每個人救恩的普世論者分別了出來。然而，有限贖罪之教義還有更深層的意

義；它牽涉到聖父和聖子藉著十字架所要成全的計畫。它宣稱基督的任務與祂的死，是爲了特定的某些人；也就是祂的子民、祂的羊。耶穌之所以稱爲「耶穌」，是因爲祂要將自己的百姓從罪惡裡救出來（太一21），好牧人爲羊捨命（約十15）；這樣的經文在新約裡遍處可尋。

耶穌的任務，是要拯救那蒙揀選的。「差我來者的意思就是：祂所賜給我的，叫我一個也不失落，在末日卻叫他復活。」（約六39）如果父神指派耶穌爲人受死時，並沒有預定一個數目，那麼基督替死的果效就不得而知。如此，基督的任務可能就完全失敗了。

耶穌的贖罪以及祂的代求，是祂身爲大祭司的雙重工作。在祂的大祭司禱詞中，祂明明地排除了那不蒙揀選的人：「我爲他們祈求，不爲世人祈求，卻爲祢所賜給我的人祈求，因爲他們本是祢的。」（約十七9）難道基督也爲那些祂不爲他們代求的人死嗎？

在這裡主要的問題是有關贖罪的本質；耶穌的救贖之工包括贖罪（expiation）與補償（propitiation）。贖罪牽涉到基督將我們的罪「除去」（away from），補償則牽涉到在神「面前」對罪價的滿足。亞米紐斯學派的贖罪在價值上是有限的，這種贖罪無法遮蓋不信的罪。假如耶穌爲所有人的罪死，爲所有人的罪作了贖罪與補償，那每個人都會得救。單有贖罪的可能性並不是真正的贖罪；耶穌乃是真正地爲祂的羊作了贖罪祭。

對必然的或有限的贖罪而言，最大的問題是有些經文提到基督是爲「人人」或「全世界」而死的。耶穌爲其而死的世界，不可能是指全人類；乃是表示蒙揀選之人之普世性來自各國各民，或是除了猶太世界以外再加上外邦的人。是猶太人寫

下耶穌不僅是為「我們的」罪死，更為全世界的罪死；「我們的」這個詞，指的是一般信徒或單指猶太信徒呢？

我們必須記得，在新約中的重點之一是：將外邦人包括在神的救恩計畫裡。救恩是出自猶太人的，但不只給猶太人。每當提到基督為所有的人死時，我們必須加上一些限制；不然結論就成為普世論或僅是有贖罪的可能性而已。

基督的贖罪是真實的；它成就了神和耶穌所有的心願。神的計畫不會因人的不信而挫敗；至高無上的神，以祂的主權差派祂的兒子為祂的子民贖罪。

我們是在基督裡蒙揀選的；我們是藉著祂、在祂裡面、也為祂而得蒙拯救。我們之所以蒙拯救不僅是因神對我們的愛，更特別的是基於父神對祂兒子的愛。神堅持祂的兒子會看到祂勞苦的功效而心滿意足；基督是絕不可能枉然受死的。假如人真已在罪裡死了並受到罪纏綿，那麼，單是有可能被贖罪或有條件的贖罪不僅可能會失敗，並且一定會失敗。亞米紐斯派學者沒有可靠的理由相信耶穌沒有徒然而死；他們相信基督試著要拯救每一個人，但實際上沒有一人必定得救。

預定論對福音工作的影響

這個問題使得我們對於教會的任務，必須作一番嚴肅的考慮；尤其對福音派的基督徒而言更是如此。假如個人的救恩已預先被神所決定，那麼，為何需要積極地傳福音？

我永遠不會忘記，在一堂神學課中被嘉士拿博士詢問這個問題的恐怖經驗。在教室裡，我們大約有二十個學生圍坐成半圓形，嘉士拿博士這麼問：「好！男士們，如果在亙古以前，神已經以祂的主權注定了揀選與棄絕，那我們為甚麼還要傳福音呢？」當他從半圓的左端開始詢問，而我是坐在右邊的最後

一個時，我鬆了一口氣，因為心想這個問題絕不會輪到我來回答而安下了心。

這個安心卻是短暫的。第一個學生回答說：「老師，我不知道，這個問題一直以來就困擾我。」第二個學生說：「天曉得，別問我。」第三個學生只搖搖頭，就把眼睛轉向地板。很快地，學生們都被問過了，骨牌已向我的方向倒下來。

「好，史鮑爾先生，你怎麼回答呢？」我真想從空氣中消失或在地上鑽個洞，但我無處可逃。我期期艾艾、結結巴巴地回答。嘉士拿博士說：「大聲一點！」我只好吞吞吐吐地說：「哦，博士，我知道這不是你要的答案，但我們仍然應該要傳福音，是因為有一個小小的理由。哦，啊！你知道，畢竟基督曾經如此命令。」

嘉士拿的眼睛開始迸出火花，他說：「啊！我知道了，史鮑爾先生，一個『小小』的理由是你的救主、那榮耀的主、萬王之王是這樣命令的。一個小小的理由？史鮑爾先生？這位至高無上的神，以祂的主權注定你的揀選，同時也以祂的主權命令你在傳福音上有分。這對你而言是這麼微不足道的嗎？」哦，我多希望我沒有用這個「小」字；我知道他在說什麼！

傳福音是我們的義務；神已下此命令，那應該足以結束這個討論。但不盡然！傳福音不僅是一種義務，也是一種特權。神允許我們參與人類歷史上最偉大的工作：救贖的工作。保羅怎麼說的？在他著名的羅馬書第九章後，他又加了第十章：

因為「凡求告主名的，就必得救」。然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾聽見祂，怎能信祂呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？若沒有奉差遣，怎能傳道呢？如經上所記：「報福音、傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美。」（羅十

13~15)

我們注意到保羅在這裡的邏輯推演，他列出了一系列人們得救的必要條件。沒有差遣就沒有傳道人，沒有傳道人就沒有傳道，沒有傳道就沒有福音可聽，聽不見福音就不可能信福音，不信福音就不會求告主名而得救，沒有求告主名而得救就沒有救恩。

神不僅預先注定蒙揀選之人至終會得救，祂也預先注定了到達該終點的方法；神已經選擇以傳道的愚拙方式去完成救贖之工。我猜想用不著我們，神自己也能完成祂的目的。祂可以用祂的手指頭在空中寫字，把福音公布在雲彩之上，祂也可以用祂自己的聲音，大聲地從天上傳福音；但是，那都不是神的選擇。

在救贖計畫中被神使用，是何等希奇的特權！保羅在提到報福音、傳喜信的人的佳美腳蹤時，引述了舊約中的經文：

那報佳音，傳平安，報好信，傳救恩的，對錫安說：你的神作王了！這人的腳登山何等佳美！聽啊，你守望之人的聲音，他們揚起聲來，一同歌唱；因為耶和華歸回錫安的時候，他們必親眼看見。耶路撒冷的荒場啊，要發起歡聲，一同歌唱；因為耶和華安慰了祂的百姓，救贖了耶路撒冷。（賽五十二7~9）

在古時，戰場上的消息及其他重要的事件都由跑步的報信者傳遞的。現代馬拉松賽跑就是緣自馬拉松之戰時，報信者堅忍地將戰爭的結果帶回家鄉給他的同胞而得名的。

瞭望者守在崗位上觀看逐漸逼近的報信者，他們的眼睛是

尖銳的，並且對於跑步者的步伐觀察入微。那傳壞消息者的腳步是沉重的；而傳好消息者的腳步卻是輕快的，健步如飛。對守望者而言，從遠處看到跑步者快速逼近，跨越高山，是相當美的鏡頭。

所以，聖經提到那報佳音的人的腳蹤是佳美的。醫生走出產房向我宣布女兒的出生時，那一刻，我真想擁抱他；我們總喜歡接近那帶給我們好消息的人。對於第一個告訴我有關耶穌基督的人，心中總有一份特殊的親切感。我知道是神救我而不是那個人，但我仍然對那人在我的得救過程中所扮演的角色深存感激。

領人歸主是最有福氣的，身為加爾文學者一樣深深領受其中的喜樂。歷史上，加爾文學者們在普世宣道上相當活躍；只要舉出愛德華滋、懷特腓德以及大覺醒的運動便可證明。

在傳福音上，我們扮演一個十分有意義的角色。我們傳講福音，那是我們的義務和特權；然而神在加增得救的人數。祂不需要我們也能完成祂的目的，但祂卻樂意使用我們。

有一次，我遇見一個旅行佈道家。他告訴我說：「只要讓我和任何人獨處十五分鐘，我便能使他決志。」可悲的是，這人真的相信自己的話；他深信使人信主的能力僅在於他勸服的能力。

我不懷疑這個人作這樣的宣告，完全是基於他過去的紀錄。他的態度十分傲慢，因此，我相信許多人和他單獨在一起十五分鐘，便會做信主的決定。他固然能在十五分鐘內產生一個決志，卻無法保證在十五分鐘內使人真正信主；人們會因要避開他而作決志的。

我們不可低估我們在傳福音中所扮演角色之重要性，但也不可高估。我們傳道，我們作見證，我們提供了外在的呼召；

然而，唯有神才有能力在內心中呼召一個人到祂那裡。我不覺得這樣是受騙了；相反地，我覺得安慰。我們必須善盡我們的責任，而且信任神會作祂的那一份。

結語

在本書開始時，我敘述了一點有關我個人在預定論教義上的心路歷程，其中包含了認真且長期的掙扎。我提到我終於很不甘願地降服在這個教義之下；在我喜愛這個教義之前，我首先承認了它的真實性。

在我結束本書之前，我想要提一下，在我對預定的真理有所醒悟之後，我開始看到這個教義的美好，並嘗到它甘甜的滋味。我開始愛上這個教義，這是何等令人欣慰的真理！它強調神為我們所成就的一切，它是以恩典為始、為終的神學；它也是以頌讚開始並作結束的。我們要讚美那將我們從靈裡的死提升出來，並使我們行走高地的神；我們找到了一個「幫助我們」的神，祂給我們勇氣去抵抗那些反對我們的人；我知道萬事互相效力，為的是叫我們得益處；我們的靈魂歡欣，因為我們的救主不但拯救了我們，且保護我們，並因著祂為我們的代求而喜樂；我們對祂的巧妙以及傑作讚賞不絕。當我們發現祂應許要完成祂已在我們裡面開始的工作時，我們不覺雀躍歡呼。當我們思想這些奧秘，並在它們面前降服時，我們要以讚美來歌頌祂所啓示給我們的豐富恩典：

深哉，神豐富的智慧和知識！祂的判斷何其難測！祂的蹤跡何其難尋！……因為萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂。願榮耀歸給祂，直到永遠。阿們！（羅十一33、36）



PERPUSTAKAAN
SEKOLAH TINGGI TELOGIA BANDUNG
Jl. Dr. Jurnani 105 Bandung
INDONESIA