

教會被擄於亞米念

馬丁路德在 1520 年所寫的『教會被擄於巴比倫』，旨在說明：教會在中世紀淪陷，被擄於教皇專權的黑暗權勢之下，「宗教改革」是要歸回聖經，如同以色列民自被擄之地巴比倫歸回。假如路德在今日看到教會的亂象（又回到中世紀的黑暗時代），則他所寫的書必定改名為『教會被擄於亞米念』。

天主教的信仰生活，自中世紀起直到今日，一直是活在「半伯拉糾派」的「神人合作，天助自助」的禍音之下。但是，「宗教改革」之後的基督教會，則不斷遭受「亞米念派」思想的侵擾；亞米念派「人本思想」以不同面目在歷史上出現，直到今日。

本文的目的，乃是從教會歷史學到慘痛的教訓，痛定思痛，堅壁清野，亡羊補牢，歸回並持守「宗教改革信仰」。由於我們裡面的老我舊人，正是「人本思想」的根源與大本營，它隨時會伺機而生捲土重來；所以，我們必須時刻儆醒禱告，穿上新人，治死舊人，免得入了迷惑。讓我們靠主打這美好的仗（內外屬靈爭戰），跑這當跑的路（十字架的道路），守住所信的道（宗教改革信仰），直到主來。

一．德國路德宗的發展

路德在 1525 年的名著『意志的捆綁』，旨在駁斥「半伯拉糾派」的依拉斯穆。然而不幸的是，不久之後在路德宗的教會，「半伯拉糾派」思想又借屍還魂，興風作浪。

路德離世後，路德宗的領導棒子傳到墨蘭頓手上。墨蘭頓原先完全同意路德的立場，這從他所寫的教義手冊『Loci Communes』第一版明顯可見。然而遺憾的是，墨蘭頓後來接受「神人合作說」，在其教義手冊後來的數版中，偏離了路德的「唯獨神恩」正統信仰。顯然，關於「神的預定揀選」，他採取了寬鬆的立場（傾向依拉斯穆的人本主義），退步到接近「半伯拉糾派」立場。以致在路德宗教會裡，產生了忠於路德與跟隨墨蘭頓的兩派紛爭。

路德宗教會領袖在墨蘭頓離世後，開始整合路德宗教會裡的分歧。由於墨蘭頓的個性溫和，並未在路德宗裡採取「對立抗辯」的立場；而路德宗第二代領袖們為要「和平共存」，因為他們都是路德與墨蘭頓的門生，就採取了「妥協折衷」的方法，1577 年制訂了「協同信條 Formula of Concord」作為信仰告白。其中「第二條」追隨路德，強調罪人全然的敗壞，意志的捆綁，毫無自己選擇接受福音的能力；其遣詞用字比加爾文宗信條還強烈。但「第十一條」是步墨蘭頓的後塵，承認罪人自己有能力來配合接受福音，如此的「神人合作說」，與「第二條」是明顯矛盾。

基本上，路德宗大體上跟隨路德，然而容許了墨蘭頓的另類思想。使得日後的路德宗教會，一直活在路德與墨蘭頓的掙扎張力之間，直到今日，甚為憾事。

二．「多特大會」之後

改革宗教會在處裡「基要信仰」分歧事上，與路德宗不同，拒絕採取「妥協共存」的立場與方法；面對「亞米念派」的抗辯，認真根據「唯獨聖經」的立場，召開「多特大會」，仔細考察「抗辯派」所說的，經過半年之後定案。這是國際性「宗教改革信仰」的大會，制訂了『多特信經』，流傳後世。

『多特信經』不單是駁斥了「亞米念派」的錯謬，更是積極正面解經，闡述「宗教改革信仰」，維護純正的福音。此後『多特信經』與『比利時信條』和『海德堡問答』，成為歐洲大陸「改革宗教會」的主要信仰告白。它影響了後來英國教會所制訂的『西敏信條』，也保守了教會脫離「半伯拉糾派」的異端危害。

1. 亞米念派的後來發展

多特大會判定「亞米念派」為異端，亞米念派人士遭到暫時放逐。在 1626 年他們獲准回到荷蘭，在阿姆斯特丹開設一間神學院，繼續傳播其教義。夏福 Shaff 評析「亞米念派神學」是「有彈性，進展中，改變中的自由派」是有道理的，因為「亞米念派」的確是人的理性掛帥，其神學院後來的發展，漸次成為偏離正統信仰的道德主義與敬虔主義的基地，參雜「亞流派 Arianism，蘇西尼派 Socinianism，自然神論 deism」等思想，每況愈下。「亞米念派」所成立的「抗辯派弟兄會」在荷蘭人數甚少，但持續至今。

2. 亞米念派對改革宗教會的影響

荷蘭的亞米念派，在本國的影響力日漸衰微，但是其思想傳播國外。在法國改革宗教會裡，有一小部分人士受「亞米念派」影響，以「掃模 Saumur 神學院」的克麥隆與亞米瑞都為領袖，發展出半路涼亭的「亞米瑞都主義 Amyraldism」。此派接受亞米念派的「普遍救贖，不確定贖罪」觀念，但是在其他四點仍持守改革宗信仰。

「亞米瑞都派」興起的原因，主要是他們在法國面臨天主教的威脅，特別是「耶穌會」（半伯拉糾主義）的勢力龐大。他們覺得避免冒犯天主教徒，以爭取天主教人士歸向改革宗的陣營，就放棄堅持「確定救贖」的立場。這妥協折衷派，在法國改革宗教會引起爭議，但不被接納。不但如此，瑞士改革宗教會在 1675 年制訂了「瑞士聯合信條 Helvetic Consensus Formula」，定罪「亞米瑞都派」。

正統改革宗教會不能接受「亞米瑞都派」的原因，在於「救恩論五要點」各點並非零散組合各自為政，由個人自由選擇接受與否；此「五要點」乃是同一真理要點的五大方面，其合一性彰顯了救恩真理的一致性。「全面墮落的罪人」如何蒙拯救成為「永蒙保守的聖徒」？唯有靠「三一真神的救贖大工：聖父主權的揀選，聖子確定的贖罪，聖靈有效的恩召」，缺一不可。

有人稱「亞米瑞都派」為「四點的加爾文主義者」，另有人說自己是「三點，兩點，一點」，其實這都是誤解誤用，真正改革宗信仰（或「加爾文主義」）不可能在其中任何一方面妥協；放棄其中一點，就是沒有真正接受其他四點。正如一朵五瓣的花，失去任何一瓣，就不是整全的花了。

3. 亞米念主義在改革宗教會之外的影響

亞米念主義在歐洲大陸的影響，是極其有限的。但是其對英國的聖公會與浸信會帶來不同程度的影響。

英國浸信會的起源，是不從國教者避難於荷蘭。後來局勢略好之後，他們又回到英國。其中有些在荷蘭接受到「重洗派」的影響，強調「浸洗」。基本上，「重洗派」是強調個人抉擇，這與「亞米念派」是一致的看法，所以回到英國的浸信會人士中，有些採取「亞米念派」思想，這是「普遍派浸信會 General Baptist」（或「自由意志派浸信會 Free-will Baptist」）的由來。

回到英國的浸信會人士，多數仍然持守「宗教改革信仰」，相信「特定救贖，確定贖罪」，被稱爲是「特定派浸信會 Particular Baptist」。在十七世紀的清教徒中，有些是屬於此派；十八至十九世紀的「海外宣教之父」威廉克里，十九世紀的司布真牧師，是最著名的領袖。今日普世浸信會的主流，乃是「特定派」並非「普遍派」。所以，亞米念派對浸信會的影響，是有限的。

亞米念派在英國聖公會中的影響，主要是藉著查理一世時期的大主教勞德 Laud 的領導。後來，聖公會中興起「循道主義 Methodism」運動，此運動的兩位主要領導人，是喬治懷特菲 George Whitefield 與約翰衛斯理 John Wesley。懷特菲持守「宗教改革」信仰；而衛斯理卻鍾愛「亞米念派」的思想，發展出「衛斯理宗的亞米念派」。

三·衛斯理宗亞米念主義

藉著十七世紀「理性主義」興起，迎合了「人本思想」世俗風潮，所以理性掛帥的「亞米念派」乘風而起，在英國發揮其巨大影響力。十八世紀時，「亞米念派」思想在約翰衛斯理身上開花結果。由於衛斯理採取了「亞米念派」的架構方法，但是修正了一些錯謬，所以堪稱爲「修正派亞米念主義」。巴刻認爲應該區分兩種「亞米念主義」：荷蘭的抗辯派亞米念主義，以「理性」掛帥，可稱爲是「Rationalistic Arminianism 理性派亞米念主義」；英國的衛斯理宗亞米念主義，以「經歷」當家，被稱爲是「Evangelical Arminianism 福音派亞米念主義」。

1. 英國聖公會的背景

英格蘭的宗教改革，不如蘇格蘭徹底。原因是英王亨利八世脫離天主教的動機，是爲了個人婚姻與政治利益。英格蘭的天主教勢力仍大，女王瑪利即位之後，想要恢復天主教，大肆血腥鎮壓抗羅宗；後來的伊利沙伯女王登位後，天主教勢力大減，清教徒運動開始，認爲英格蘭的改教運動不夠徹底。希望效法瑞士與荷蘭，蘇格蘭。清教徒基本上都是改革宗信仰，連英王雅各一世及其選立的坎特伯利大主教（聖公會最高主教職位），在救恩論上也都是加爾文信仰，派代表參加「多特大會」，贊同『多特信經』。

但是在政治上，雅各王與大主教壓抑清教徒的勢力，目的是要鞏固國王的「君權神授」，是教會元首地位。所以，凡是贊同「君權神授」的亞米念派，也受重用。後來，查理一世繼任，選立勞德爲坎特伯利大主教。勞德是亞米念派，痛恨加爾文派清教徒，幫助查理一世鎮壓清教徒。勞德排斥加爾文信仰的主教們，他所派任主教的人選，全是亞米念派。在其任內，他將聖公會的眾主教領導階層，更換爲亞米念派。

雖然「清教徒革命」成功，克倫威爾成爲護國公。但是，當克倫威爾於 1658 年逝世，查理二世復辟於 1660 年，恢復聖公會制。所有不從國教者，皆受大逼迫。亞米念派的聖公會人士得勢，加爾文派的不從國教者遭受打壓或避難國外。後來的「光榮革命」威廉與瑪利執政，1689 年頒佈「寬容法案」，容許不從國教者有崇拜自由。然而，聖公會的亞米念派勢力已經鞏固。

2. 約翰衛斯理的家庭背景與得救經歷

約翰衛斯理生於 1703 年，其祖父與外祖父皆是 1662 年被逼迫的不從國教者，被剝奪聖職。但是到了其父母撒母耳與蘇珊娜時，二人的信仰，已從加爾文派不從國教者，加入當時亞米念派當家的聖公會。撒母耳是聖公會牧師，與其妻蘇珊娜，都敵視他們所離開的加爾文派信仰。然而，他們仍然受「清教徒傳統」影響，注重追求敬虔生活。

衛斯理從小受父母影響（受母親蘇珊娜的影響最大），家庭環境使他崇尚追求敬虔聖潔，但是，是以自己努力來配合神的恩典。這正是當時聖公會中的「道德主義 Moralism」追求方式，也影響了他一生的事奉。當衛斯理二十二歲時，母親蘇珊娜寫給他的信中，清楚提到她的亞米念派的「預知論」：神的預定揀選某些人得救，是根據祂預知他們會以自己的信心來接受救恩。約翰後來一直都是持守此立場。

衛斯理於 1728 年被按立為聖公會的牧師之後，他開始仔細密集研究聖經，喜愛葛羅提司 Hugo Grotius（荷蘭亞米念派的大師）所寫的『聖經註釋』，與布爾 George Bull（頗負盛名的道德主義者）的神學著作。所以，衛斯理年輕時耳濡目染從父母所學習，後來又受這些大師著作的思想塑造，自然而然跟隨父母的腳蹤行，成為「道德主義式的亞米念派」。

然而，十年之後，當 1738 年衛斯理在倫敦 Aldersgate Street 雅德斯格街的「敬虔派聚會」（由「莫拉維亞弟兄們」主領）中，得到重生的經歷。當天，衛斯理在聚會中，聽到有人誦讀馬丁路德所寫的「羅馬書註釋」，他聽到「唯獨因信基督稱義」的真理，心裡突然間火熱起來；他終於體會到莫拉維亞弟兄們以前所告訴他的：「真正的信，是經由十架得著赦免與接納的確據」。

衛斯理終於明白：此確據是真實信心中的要素，這才是使人得救的信心。衛斯理在 1744 年「會議記錄」中，表明此點。此教訓類似清教徒的教導，與荷蘭的亞米念派不同。至於衛斯理的「稱義」論，是歸回了改教家的立場，他論及「基督的贖罪」是除去罪惡與代替受罰，堅持唯有根據基督的死，我們才蒙神赦免接納（衛斯理在 1765 年，公開承認他自 1738 年來，所相信的「稱義」教義，與改教家加爾文所相信的一樣）。

衛斯理的「雅德斯格街」經歷，使得他修正了一些「道德主義式的亞米念派」想法，往「宗教改革信仰」歸回了一步。但是非常遺憾，他的一生從未放棄「亞米念派」的思想架構，與「道德主義」的「神人合作說」。這使得他自 1741 年起，在神學立場上與懷特菲決裂，走上「亞米念派」的不歸路。

3. 衛斯理反對加爾文主義

衛斯理總是要人們記住：他是以「亞米念派」的出發點來解釋他的教義。他憎恨加爾文主義，給自己帶來許多麻煩，其實大多數是出於誤解的自導自演。在其著作中，表示：追求聖潔的衛斯理循道派，其直接的對頭就是加爾文主義。因為他錯以為「加爾文主義」是宿命論：人得救是藉著蒙揀選，不需要成為聖潔。

衛斯理對加爾文主義的誤解，導致他在三方面一直嘲弄加爾文主義，他誤以為加爾文主義是：（1）反律法主義（攔阻人追求聖潔，使得聖潔無意義），（2）反對向世人傳講神的愛（他總以為加爾文主義認為世人中只有二十分之一是選民），（3）命中註定的宿命論（摧毀了人的道德責任，否定了方法的重要）。這些誤解不只是令人遺憾，更是令人費解。因為他有許多加爾文派的朋友（例如懷特菲），也有許多機會可以閱讀加爾文派的著作。看來，衛斯理對「加爾文主義」的不求甚解與譏諷毀謗，很可能是因為他終生活在蘇珊娜的陰影之下。

4. 衛斯理與荷蘭的亞米念派之不同處

衛斯理早年在當時聖公會的亞米念派背景中成長，追求自我努力想獲得重生的經歷，但遭遇連串的挫折；後來在莫拉維亞弟兄會聚會中獲得突然而來的重生經歷。這使得他不得不承認「罪人自己是徹底的敗壞，無法自救；罪人連選擇回應神的能力，也是全然喪失」。而荷蘭的

亞米念派則是相信「罪人雖然墮落，但是罪人自己仍有選擇悔改回應神的能力」。在此點上，衛斯理與荷蘭的亞米念派是截然不同的。

衛斯理認為「罪人是全然的墮落，全然的無能，喪失了悔改回應神的能力」，在此點上他認同路德與加爾文所說的。但是僅此而已，因為他認為：每一個人又從新得回悔改回應神的能力；此能力是神賜給每一個人的超自然恩典，是十字架所帶來的普遍結果。換言之，衛斯理認為：主耶穌為每一個人釘十字架，使得每個人都得到此恩典，恢復了可以選擇悔改信主的能力。至於當事人會不會悔改信主，這是那人自己要作的決定，他自己有能力可以接受福音，或是拒絕福音。

我們用「主耶穌叫拉撒路從死裡復活」的神蹟作例子，來說明：拉撒路死在墳墓裡，沒有任何能力聽到主的呼召來回應；因為死人是沒有聽覺與回應的能力。神的兒子大能的声音「拉撒路，出來！」，這有效恩召使得拉撒路先活過來，聽明白主的命令，就立刻起身從墳墓裡出來。這就是「宗教改革」根據聖經所宣揚的福音，大喜的信息：罪人全然敗壞，死在罪中，自己無能回應福音的召請；主耶穌的呼呼叫我們從死裡復活，重生我們，使我們以悔改相信聽從來回應。

荷蘭的亞米念主義的看法與「宗教改革」南轅北轍，認為：罪人不是死在墳墓裡，乃是重病躺在墳墓裡，奄奄一息，雖然自己沒有能力醫好自己，但仍有能力在墳墓裡作最後抉擇，自己可以接受或拒絕聽從醫生的救法，要不要康復從墳墓裡出來。所以，荷蘭的亞米念派可說是「拉撒路的病體躺在墳墓裡，但是沒死」。

衛斯理承認「拉撒路死在墳墓裡」，也承認「主耶穌叫他從死裡恢復了聽覺，有了回應的能力，在半死不活的狀態中；從此他還是重病在身，病體躺在墳墓裡；他必須自己作一個抉擇，要不要聽從主的話，完全活過來，起來走出墳墓；他也可以選擇繼續躺在墳墓裡，不理會主的吩咐。所以，衛斯理可說是「拉撒路的屍體，因著普遍恩典，變成病體躺在墳墓裡」，賣個關子，從屍體變成病體，又回到了亞米念派的原地踏步。

衛斯理從自己的經歷中，發現不能不承認「罪人全然的敗壞」，不能苟同「亞米念派」的「罪人有限墮落說」。但是，衛斯理轉了一個大灣，還是將「屍體」變回「病體」，接下來他就安心的踏上「亞米念派」的不歸路。所以他可被稱為「四點的亞米念主義」。此即說明為何衛斯理將其在 1778 年創辦之刊物，命名為『亞米念派雜誌 Arminian Magazine』（在其離世多年之後，衛斯理循道會於 1805 年將之改名為『循道會雜誌 Methodist Magazine』）。

衛斯理雖然未能完全脫去聖公會中的「道德主義」，但是他強調要依靠神的恩典，也承認「願意與神配合的能力」也是來自神的恩典，不認同亞米念派的講法（存在於罪人的本性中）。但是，他始終是以「亞米念派」的「神人合作說」來解釋，人的意志要與神的恩典配合，才能使神的恩典發生實質果效。神的恩典賜給人能力，但是不能改變人自主的意志。此即為衛斯理仍然落在「人本主義」（自伯拉糾至亞米念的「人自己作主」思想）桎梏中的根本原因。

5. 衛斯理的「完全成聖」主義

十八世紀英國循道運動的領袖，懷特菲與衛斯理兩人因著信仰立場不同而分道揚鑣。懷特菲在美洲帶領「大覺醒運動」，與愛德華茲帶來第一次大復興，這是持守「宗教改革信仰」的開花結果。

懷特菲原先在英國所帶領的會眾與工作，由衛斯理接收。當懷特菲回到英國後，謙卑退讓，不與衛斯理競爭，繼續持守「改革宗信仰」開荒佈道，牧養教會，在貴族與知識份子中帶來很大的影響。他在威爾斯的工作果效存留至今，「威爾斯循道會」（又稱「加爾文宗循道會」）即步隨他的腳蹤，名牧鍾馬田就是在此教會背景中成長並事奉，後來成為倫敦西敏教會的牧者。

衛斯理沒有聽從懷特菲的勸告，繼續堅持其「亞米念主義」，由於其組織行政的長才，帶領「衛斯理宗循道主義」的發展壯大，成為今日「亞米念主義」的大本營。「衛斯理宗」的信息是「神人合作」導致信徒的得救，得救的信徒必須繼續「神人合作」才能得救到底；所以，真正重生的人也有可能至終滅亡。這使得信徒只有「暫時得救」的確據，卻沒有「至終得救到底」的確據。這樣的結論，正是「天主教」與「亞米念派」的一致看法。

衛斯理強調：信徒如果努力靠神恩典，在今生可以達到「完全成為聖潔」的狀態。衛斯理的「完全成聖主義」，正是「神人合作說」的發揮到淋漓盡致的結果。遺憾的是，這是不合聖經的教導，誤導人們以「主觀感覺：自己完全聖潔無罪」代替了「客觀事實：我們仍有隱而未現的罪」。

衛斯理從未宣稱自己或其他任何人，在今生已經達到「完全聖潔」的地步，他只是強調：基督徒在今生有這個可能，所以，人要與神合作，自我努力追求以達至此目的。由此看來，「完全成聖主義」的假說，是「道德主義式的亞米念派」發展到最終的必然結論，也誘導了「聖潔運動」的起始與發展。

四·十九世紀與二十世紀的發展

1. 聖潔運動 Holiness Movement

十九世紀中葉，衛斯理宗循道運動在北美洲的發展，因為發揚衛斯理的「完全成聖主義」而致力追求「完全聖潔」，而興起了「聖潔運動」。此運動鼓勵人在信主之後追求再次的經歷，即所謂的「第二次祝福」。他們組織「聖潔協會」來推廣之，其影響力滲入英美其他宗派與機構，例如「救世軍」與「凱錫克培靈會」。一些「聖潔派」人士脫離原屬的「衛斯理宗循道會」，組成新的宗派，其中最大的是「拿撒勒人會」（1908年成立）。

「聖潔運動」追隨衛斯理，本於「亞米念派」的「神人合作說」，繼續「人本主義」的追求方式。到了二十世紀，開花結果就發展出「靈恩運動」。

2. 靈恩運動 Charismatic Movement

二十世紀的靈恩運動並非突然發生，乃是有其歷史上的淵源背景。早期教會的孟他努派，中世紀的修會運動與奧秘派，改教時期的重洗派等，都是現代「靈恩運動」的先驅。靈恩運動在二十世紀的第一波被稱為「五旬節主義」，是從「聖潔運動」緊接而來的。

美國聖潔派人士帕翰 Charles Parham，在 1901 年帶領學生追求「五旬節的經歷」（即「第二次祝福」），受「靈洗」說「方言」。之後其門生賽姆爾 William Seymour 於 1906 年將此「五旬節主義」帶至洛杉磯，在 Azusa Street 阿族撒街聚會，從此聞名全國傳布北美洲，歐洲，南美洲，亞洲，與中國。許多「五旬節派」教會紛紛成立，如「神召會」，「神的教會」，「四方福音教會」，「錫安堂」等。五旬節派宣教士到了中國，在其影響下「真耶穌教會」成立，此本色化的宗派獨樹一格，後來總部移轉至台灣。

「五旬節運動」到了 1960 年代，產生了所謂「第二波」的「靈恩復興運動 Charismatic Renewal Movement」，又稱為「新五旬節主義」。此運動仍然強調「靈洗」的必要與「說方言」的重要，然而不再堅持「說方言」為得救的絕對表徵。此「第二波」的影響較「第一波」為深遠，雖然未產生新的宗派，但是進入到知識分子層面，且透過大量的出版書籍刊物，帶來極大的挑戰。

「靈恩運動」到了 1980 年代，在美國有強調「神蹟奇事」的「葡萄園運動」興起，鼓吹「權能事奉」，成立許多「葡萄園教會」。在亞洲有韓國趙鏞基牧師的「純福音中央教會」，新加坡的以「小組教會」架構發展「靈恩」的「堅信浸信會」等，都給華人教會帶來極大的衝擊。這些各地教派的靈恩運動，也有人總稱其為「第三波」，然而，就其本質而言，與「第一波」和「第二波」仍然「本是同根生」。

「靈恩運動」雖以不同面目出現，其本質仍然是「神人合作說」的俘虜，以「人本」的追求方式，尋求「第二次祝福」；想將歷史客觀的「五旬節事件」，改變成主觀的「五旬節經歷」。追求靈恩，經歷掛帥，將救恩的焦點「神恩獨作：基督成就的」轉移至「人的配合：我作了什麼」。追本溯源，仍然是「亞米念主義」作祟。「靈恩運動」既然是「完全成聖主義」的產兒，我們不能不承認今日「教會被擄於亞米念」。

3. 芬尼 Charles Finney 的培靈佈道運動

今日華人教會，一般而言，對福音基要真理認識的深度不足，以致只要「傳福音，信耶穌」就夠了，只要講員吸引群眾，不論其神學立場如何。例如十九世紀的奮興佈道家芬尼，被一般人視為是現代福音派佈道家的楷模，但是凡是讀了其大作『系統神學 Systematic Theology』的人，就知道他是「伯拉糾派」。他不相信「稱義」是我們的罪歸在基督身上，基督的義歸算在我們罪人身上；他更不相信「基督贖罪是代替性的」，他認為是道德感化；他認為罪只是道德上的敗壞，而不是罪人有罪性，所以對他而言「重生」是道德上的選擇，而不是生命本質改變。以上這些論點皆是芬尼自己在書中所說，真是令人詫異且痛心。

芬尼離棄了「宗教改革」的基要立場，不只是走「亞米念派」路線，更是退回「伯拉糾主義」。伯拉糾主義者，在第五世紀的「以弗所大公會議」被定為異端，可是像芬尼這樣的佈道家，卻成為十九世紀的佈道運動的主要領導人之一，也是二十世紀至今「福音派」的英雄人物。可見今日的一般福音派大眾，對教會歷史的無知，真是落到幾乎數典忘祖的地步。

4. 葛培理 Billy Graham 的鑑戒

二十世紀的葛培理佈道大會是福音派的盛會，葛牧師是福音派領袖，他卻與天主教合作，合辦佈道會，邀請天主教大主教坐在講台上。這是堅守「宗教改革」信仰的鍾馬田博士所不能接受的。雖然鍾馬田是葛培理的好友，且邀請他出來合作主持「普世福音會議」，但是鍾馬田博士要求先將天主教的主教們，從佈道會請下講台，才願意與葛牧師合作。但是，葛牧師並未聽勸，所以鍾馬田博士就不參與葛牧師的事工。

更遺憾的是，葛培理牧師在晚年竟然表示：在其他宗教信仰或無信仰者中，也有得救的人，這正是一些「新福音派」人士的立場。葛培理於 1997 年六月一日接受普救論的舒勒 Robert Schuller 的訪問時表達，將來教會包括一些佛教、回教徒等人士，雖然他們沒有聽過耶穌的名字，上帝會接納他們到天堂裏。請看下列報導：

“1997 年六月一日，美國南加州著名電視節目主持人，普救論者 Robert Schuller 訪問了終身努力於全球佈道的福音派名牧 Billy Graham。電視節目主持人邀請這位歷史上可能向最多人講

過道的佈道家表示，後者對基督教未來的展望。Graham 提到，基督教會至終的成員將包括那些人。他說：

... 從世界各地的基督教團體，和基督教以外的團體。我認為每一位愛慕基督或認識基督的人，不論有意或無意，都是基督身體的成員。我也不相信在任何時間將會有一個偉大的，席捲全球的復興使全人類轉向基督。我認為雅各已回答了這問題 – 耶路撒冷第一次教會會議的使徒雅各 – 當他說，神對這個時代的旨意，乃要為自己的名呼召一群子民出來。這就是神今天在作的。祂正在為自己名字的緣故，從世界呼召人們出來，無論來自伊斯蘭世界，佛教世界或無信仰世界；他們都是基督身體的成員，因為他們都被神呼召了。他們可能不認識耶穌的名字，可是他們在心中知道，他們需要一些他們沒有的東西，而他們轉向他們唯一擁有的亮光；我相信他們是得救的，和他們將在天堂裡與我們在一起。

Schuller 感到有點驚奇，請他的客人作個澄清：「我聽到你講的，就是，耶穌基督有可能進入人的心靈，人的靈魂與生命裡，就算他們在黑暗中出生，從來沒有接觸到福音。這個講法，是否正確解釋剛纔你所說的？」

Billy Graham 以肯定的語氣回答說：「是的。」這時候電視節目主持人興奮到不知道講甚麼好，驚嘆著說：「我聽到你這樣的說，實在太興奮了。『神的憐憫廣大無邊』啊！」Graham 接著加上：「是的。實在如此。」

（本段引文，是由林慈信譯自：Iain H. Murray, *Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in the Years 1950 to 2000*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2000. pp. 73-74）

王國顯弟兄在其『不要跟隨有名望的人作糊塗人』文中，也評析葛培理所犯的嚴重錯誤，語重心長提醒我們：“这些年来，葛培理的言行已经大大的离弃了圣经的真理，渐渐的深入到政治活动的圈子里去。一九九七年六月份的 FOUNDATION 月刊上发表的一篇电视访问记录，葛培理很郑重的说明，不管是什么宗教，是佛教，回教也好，当然少不了天主教，人不必认识耶稣，也不必念过圣经，没有听过福音也不是问题，他们都可以得救的。葛培理好象忘记了“除他以外别无拯救”的真理。他的言行偏离真道也就可以理解了。神把这样一个有名望的人放在我们眼前，正是给我们学一个属灵的功课，我们究竟是跟随主？还是跟随一个有名望的人呢？保罗在安提阿没有容让彼得偏离真道的见证，给我们在事奉主的路上提供了一个严肃的榜样。”

葛培理是「普遍救贖論」者，是「亞米念派」，相信所謂「無限救贖」：主耶穌為全世界每一個人流血贖罪。如今他已經下滑為如此開放的「新福音派」，與「普救論」（相信最後全世界每一人都得救）相去不遠。

5. 開放神論 Open Theism

「亞米念派」堅持：人的得救是出於自己的選擇，並非神的預定揀選。但是，他們不能否認聖經清楚明言「神在萬世以先，預定揀選人得救」（如羅馬書與以弗所書等所說），所以「亞米念派」一直是以「預知揀選論」（神預知誰會自己選擇信主，就預定揀選他們得救）來辯解。

亞米念派所堅持的「預知揀選論」，雖然將神的預定揀選歸因於：預知人的信心選擇；妄想以此理論來避開「預定揀選」的聖經真理。但是，他們還是必須承認「萬世以先的揀選，已經預定了將來所有的結果」。

這樣說來，「亞米念派」還是必須承認「預定揀選」：在人出生以前（自己作決定要不要信靠主耶穌之前），結局早在萬世已先預定好了。他們只是按照人意，將「預定揀選」的根據理由，從「神的主權旨意」轉移至「人的自己選擇」。「亞米念派」如此謬說，導致必然的結論：今日人們的抉擇仍在萬世以先所預定的結果內，人就沒有自由來改變當初神所預定的，人的抉擇就不是真正的自由了。

二十世紀末期，有些「亞米念派人士」發現此講法不能自圓其說，無法達到其捍衛「人自主思想」的終極目的。所以，他們絞盡腦汁，想出新的看法來化解「亞米念主義」的死結。他們在畢克羅 Clark Pinnock 領導之下，根據「人本」的理性，發展出一種新的解釋，在 1995 年合作出版一書『神的開放 The Openness of God』。因此，他們的神學理論，被稱為「開放神論 Open Theism」。

「開放神學家」承認亞米念派所謂的「預知論」的矛盾，爲了挽救「人自主論」，就連此「神預先知道誰會不會信，才預定誰得救」說，也拋棄了。他們爲了保證「人自己掌有最終抉擇的自由，不受任何事前的預知預定捆綁」，就大膽宣稱「連神也不知道誰會信靠主耶穌，所以也就沒有任何預定揀選了」。當然，他們必須承認神是無所不能與無所不知的，因爲他們仍宣稱自己是福音派。如何協調這個根本的矛盾（「神有所不知」與「神無所不知」）呢？

他們的方法是：說神原是無所不知的，但是爲了讓人有自己選擇的絕對自由，就在「誰會信靠主耶穌」此事上，神故意「開放」自己，故意成爲有所不知。此種「神開放自己，變成有所不知」的講法，其實與新派「過程神學 Process Theology」所說「神在改變中」的論調極爲相似。如此將「絕對的預定」相對化爲「開放的不知」的作法，正是「亞米念主義」再次下滑至「後現代主義」（將「絕對真理」相對化）的悲慘後果。

「開放神論」這一種「後現代主義」的神學理論，固然是想避開「亞米念派」的終極矛盾，但不啻是飲鴆止渴，犧牲了「神的全知」與「神的永不改變」，淪爲異端。其實，日光之下並無新事，「開放神論」並非嶄新的理論，其前身爲十六世紀的「蘇西尼派」。「蘇西尼派」依據其「理性主義」反對「三位一體」，也提出「神有所不知論」。「開放神論」根本就是「蘇西尼派」藉著「過程神學」的方法借屍還魂，在「後現代」的再現。

遺憾的是，當今「亞米念派」的主要發言人奧爾森 Roger Olson，還稱「開放神論」爲「亞米念派」中的合法立場之一，令人哭笑不得，更令人質疑奧爾森是否仍爲保守福音派人士。

痛定思痛，這場悲劇乃是當頭棒喝，應當點醒沈迷或同情「亞米念派」的人士：今日教會若不歸回「宗教改革信仰」，則必在信仰生活中繼續作「亞米念派」的俘虜，淪爲極端或異端。

五·亞米念主義的偏離真道

綜合以上歷史分析，我們看明「亞米念主義」是一總括性的思想傾向，其中包括了荷蘭的抗辯派亞米念人士，衛斯理宗的亞米念派，聖潔派與靈恩派，芬尼的伯拉糾派，開放神論派等。自稱爲「亞米念派」的人士，也不都完全一樣。爲何「亞米念派人士」有這麼多變化種類呢？

1. 滑溜斜坡

「亞米念主義」在內在本質上是不穩定的，是一滑溜斜坡，亞米念主義各派人士下滑程度不一，隨個人自己決定下滑停留在斜坡某處。顯然「伯拉糾派」下滑至谷底成爲全然異端，「開放神論」已經下滑至「蘇西尼派」異端教訓；衛斯理宗，聖潔派，靈恩派人士是在斜坡某處，腳採煞車。

「亞米念主義」各路人馬，都是從「人本理性」的解經作爲出發點，他們在所有論述上都堅持「人自己作主選擇，人決定後果，人才有責任」，所以其結論必是「神必須等待人的配合，才能成事」。他們以爲此種「神人合作」的哲學思想，才能避免「宿命論」的錯誤。然而，真相是他們以此「人自主論」理性主義，妄想限制神的主權掌管，十字架的確定贖罪果效，背離了聖經清楚的救恩啓示。

此「神人合作說」就是「亞米念主義」的致命傷，從「神助我自救」到「我助神救我」；最後下滑到谷底，每個人都能得救，端看他是如何按照此時此地，對神的認知來回應。如果一個中國人從來沒有聽過福音，然而照其對神明所認識的程度，盡心盡力作好人，他也能得救。所以，我們不難明白爲何葛培理與一些新福音派人士，認爲別的宗教或文化裡也有得救的人。

我們要正確評析「亞米念派」中各路人馬，就要看他們各自如何運用此「神人合作」總原則，以及他們如何容讓聖經福音真理制衡自己的下滑程度。從他們的掙扎與下滑，我們學到慘痛教訓與寶貴功課：聖經禁止我們走向「人本理性」的危險斜坡，我們一點也不可容讓「亞米念主義」思想，連一步也不可踏上滑溜斜坡。

2. 自戀情結

人若踏上「亞米念派」的道路，必定會失喪對「基督徒生活的三寶」的清楚認識：神在我們所得救恩中的主權，基督在我們得救子民身上的榮耀，基督徒在恩典之約內得救的永遠確據。如果人們依據「亞米念主義」的總原則，來追求敬虔與聖潔，則必定多多少少成爲「靈恩派」。因爲每時每刻在每一件事上（不論是未來的得救，現今的追求，努力服事神），人們必定是集中注意力在自己身上：我應當如何把握機會，利用資源，努力打拚爭取，因爲這完全看「我」如何來配合神的計畫。因爲神已經做完祂的部分，在旁邊等待我來作我應當作的部分，成敗就看我的表現了。

如此的「自戀情結」必然導致「成功就自大，失敗就自卑」：雖然口裡說「要倚靠神」，其實心裡所注意的是如何「表現自己」，難怪在生活事奉上，依靠勢力才能，追求主觀經歷，常常心力交瘁，怨天尤人；亞米念派信徒與天主教徒一樣，走「神人合作」路線，得救與維持得救，都是「信心加行爲」。今日的我們，似乎不像「宗教改革」之後的路德，加爾文，懷特菲，司布真等人，他們知道自己老我的敗壞，每時每刻不依靠自己，倚靠神的大能，信靠神的主權。

六· 結論

1. 亞米念派的癥結

撒旦的邪惡詭計，弄瞎了世人的心眼，又繼續使用欺騙的法術，想要蒙蔽我們的心，誘使我們歸回「人本理性」的錯謬。我們裡面的老我舊人，是亞米念主義的根源。然而，我們也不可忽略歷史上產生「亞米念主義」的歷程。「亞米念主義」是「半伯拉糾主義」，是在荷蘭改革宗教會裡產生的。爲何亞米念與其門生，在「救恩基要真理」上，竟然走回頭路，重回中世紀的「半伯拉糾主義」呢？

「亞米念派」是抗辯「改革宗信仰」，源自對「加爾文主義」的錯解。當時荷蘭改革宗教會中，是否因為注重教義辯論，以致助長了「亞米念派」的興起？衛斯理的父母一代，為何離開清教徒信仰，回到聖公會國教中？為何衛斯理將「加爾文主義」誤解為「宿命論」與「反律法主義」？為何今日的亞米念派，仍然敵視「改革宗信仰」？

顯然，一些自稱「加爾文主義者」的人士，在教義上認同「改革宗信仰」，但是在生活上沒有活出敬虔聖潔的見證。頭腦歸正，但是心裡未歸正的人，是不可能藉著辯論贏回「亞米念派」人士的心。當「改革宗信仰」人士，容讓老我舊人發作時，與「亞米念派」沒有兩樣，甚至表現更差。所以，我們大家都要繼續歸回「宗教改革信仰」，全人繼續歸正。如果「改革宗信徒」都在生活中，靠主恩典活出「宗教改革信仰」，就必定減少「亞米念派」不肯歸正的藉口。

2. 如何挽救亞米念派

如果向懷特菲這樣敬虔，又火熱傳福音，愛神愛人的聖徒，都未能幫助帶領衛斯理歸回「宗教改革信仰」，則顯然是沒有任何人能解救「亞米念派」人士。有誰能靠自己治死老我，也治死別人的老我呢？「亞米念派」有救嗎？

當然有！在人是不能的，在神凡是都能！任何人經歷了神的主權恩典，必然深知神能改變人心。神既然改變了原本剛硬的我們，祂必能感化對方頑梗的心！神能改變「亞米念派」，也只有祂能！

我們唯有歸回並堅守「宗教改革信仰」，聽道又行道，信仰與生活的全面歸正：「不再是我，乃是基督在我裡面活著」。我們必須靠主恩典不斷的悔改歸正，才能在愛中說真理，規勸亞米念派人士與我們一起悔改歸正；並且為他們代禱，求主的全能恩典改變他們，像改變昔日的我們一樣。

唯願今日的亞米念派，從被擄之地歸回錫安大道，歸回「宗教改革信仰」：「唯靠主的恩典，只為神的榮耀」！