

香港神學院

道學碩士畢業論文

基督一次義行使所有人都被稱義得生命？

羅馬書五章 12~21 節的普救探討

指導教授：蘇遠泰博士

學生：溫慧汶（FMD14013）

二零一七年三月

目錄

第一章、導言	2
第二章、普救論及其爭論	4
2.1 定義	4
2.2 普救論的爭論	6
第三章、淺論原罪論	10
第四章、羅馬書五章 12~21 節的普救意向	14
4.1 引言	14
4.2 普世性的引入？	16
4.3 在亞當裏的罪為所有世人帶來死亡	18
4.4 亞當是基督的預表	22
4.5 基督的恩典與賞賜遠勝於亞當所犯的罪	22
4.5.1 恩賜跟過犯不同	23
4.5.2 「那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」究竟是誰？	27
4.6 普世性的拯救	30
4.7 恩典無遠弗屆	35
4.8 小結	37
第五章、對反普救論的回應	38
5.1 對普救論的兩個質疑	38
5.2 普救與人的自由	39
5.3 普救與滅亡的經文	41
5.4 得救的人數是少的嗎？	42
第六章、總結	45
參考書目	47

第一章、導言

相信不少人不會否認從古代到現今，基督徒的數目是遠低於非基督徒的數目。若果只有基督徒（廣義包括天主教、基督新教、東正教的教徒）因認識並接受了耶穌基督之名才可以得救，那麼得救的人數比例應該只佔全人類的少數。Millard J. Erickson 在其著作《他們怎得救？未曾聽聞耶穌者的命運》和 John Sanders 所寫的《沒有其他名字：一個未信福音者命運的考察》介紹了歷來神學家認為可能獲得救恩的其他途徑，他們都介紹了一個通常被傳統教會和福音信仰人士所否定的理論，就是普救論（universalism）。Erickson 質疑普救論有違聖經講及審判和刑罰的經文，例如最後審判的真實性和「綿羊山羊」的雙重結局（double outcome），再者普救論有損人的自由，人變得沒有真實自由選擇拒絕神的救恩。¹ Sanders 指出，必須分開客觀和主觀的復和，基督在加略山的救贖是為了眾人，但救恩只給予相信者，基督所成就的是客觀的復和，人的相信是主觀的復和，而救恩的成就必須兩者兼備。²

普救論由古教父奧利金（Origen，或譯俄利根）提出，他稱為「萬物回歸」（*apokatastasis*），而 Gregory of Nyssa, Theodore of Mopsuestia, John Scotus Erigena, 及近代的神學家士策馬赫、田立克、巴特、莫爾特曼均傾向接受。³但在第二次君士坦丁堡會議上（553 年），針對奧利金神學而發出的〈十五條詛咒文〉中，第 15 條是批評「萬物回歸」的說法，⁴而歷代教會亦對普救論採取懷疑的態度，傾向視

¹ Millard J. Erickson, *How Shall They Be Saved? The Destiny of Those Who Do Not Hear of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996), pp. 65-83.

² John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1992), pp. 81-128.

³ Roger Nicole, "Universalism: Will Everyone Be Saved?" *Christianity Today* (Mar 20, 1987), p. 35.

⁴ 15th anathema: "If anyone shall say that the life of the spirits (*voûv*) shall be like to the life which was in the beginning while as yet the spirits had not come down or fallen, so that the end and the beginning shall be alike, and that the end shall be the true measure of the beginning: let him be anathema." See: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xii.ix.html> (2016.10.17)

為異端之說。⁵

雖然 Sanders 反對普救論，但他仍然說出了一個中肯的評論，就是普救論強調神的兩個屬性，慈愛和全能。因為聖經說神願意拯救所有人（提前二 4；彼後三 9），祂是慈愛的，同時又是全能的，故此，基於神的慈愛和全能，祂理應可以成就人人得救的應許。⁶但為何如此符合神兩個重要屬性的理論，竟然會不被大部份的基督徒所接納呢？有不少學者指出原因，普救論既沒有聖經支持，又違反了不少明顯刑罰罪人的經文。但若果普救論的神學理據真是如此薄弱，為何在歷史裏不時出現神學家撰文為其辯護呢？⁷

本論文主要探討羅馬書五章 12~21 節的普救意向，透過進行深入的釋經討論，嘗試指出假若基督宗教接受聖經的權威，並接受「原罪論」（the theory of original sin）的話，接受普救論並不構成離棄基督信仰，因聖經有一處討論救恩的重要經文（羅馬書）支持普救論，又配合「原罪論」的邏輯。第二章將介紹普救論的定義和它的強弱之處。第三章則討論傳統教會所說的原罪觀，尤其是奧古斯丁和加爾文對原罪的理解，表明傳統教會一直接受人人有罪是基於亞當的過犯，作為第四章的討論預備。第四章是本論文的核心部分，探究普救論其中一個重要的聖經理據，就是羅五 12~21 的普救意向。筆者將指出，因耶穌基督一人的義行，確實可以令所有人最終都被稱義得生命，這並不在乎人的回應。第五章簡單回應對普救論的質疑，特別是有關刑罰世人的經文，因這些經文會抵消羅馬書五章 12~21 節的效力。在總結部份，則指出普救論雖然並不一定可以成為當代基督宗教的教理（dogma），卻絕對可以成為當代人的盼望。

⁵ 高喆：〈不可喪失的希望 – 奧利金的“萬有回歸”之再思〉，《基督教思想評論》總 8 期（2008），頁 14。

⁶ Sanders, *No Other Name*, pp. 89-90.

⁷ 參 Richard J. Bauckham, “Universalism: A Historical Survey,” *Themelios*, 4:2 (Sept 1978):47-54; David Hilborn and Don Horrocks, “Universalism and Evangelical Theology: An Historical Theology Perspective,” *Evangelical Review of Theology*, 30:3 (2006):196-218.

第二章、普救論及其爭論

2.1 定義

根據 C. H. Dodd 的定義，普救論簡單來說，是指一種信念，相信所有人均會接受神的審判，出於神的能力、慈愛和恩典，所有人最終在神的慈悲下註定擁有永生。⁸此定義十分清楚地表達普救論的內容，即古往今來的人最終都會得着神藉耶穌基督所成就的救恩，無人會被遺棄，地獄最後空無一人。⁹可是因為聖經內同時存在不少像是反對普救的經文，故此，出現對普救論有其他修訂的定義。

例如 Roger Nicole 提出「假設普救論」(hypothetical universalism)，內容是雖然神願意所有人得救，但世人仍需要悔改和相信。基督的贖罪 (atonement) 並非只為相信的人，他是為所有人死，但人仍需要以信心作配合。看似支持普救論的經文，只適用於那些已悔改和相信的人，因有經文顯示基督工作的目的是為了「屬他」的人，就如「自己的百姓」(his people) (太一 21)、「神的教會」(徒二十 28)、「我的羊」(約十 14)、「我的朋友」(約十五 14)。¹⁰又例如 Neal Punt 提出「保留普救論」(qualified universalism)，或稱為「聖經普救論」(Biblical universalism)，認為看似贊同普救論的經文，並非表示普救 (universals)，只表示救恩的普遍性 (generalizations)，當中包括有些人是例外的 (exceptions)，就是聖經所說失喪的人。就如神雖然與所有以色列人立約，但仍然有以色列人反抗神，

⁸ 引自 James I. Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," *Bibliotheca Sacra* (Jan. 1973), p. 3.

⁹ 正如斯托得牧師 (Rev. Dr. John Scott) 指出，聖經確實存在着一些類似普救論的經文，地獄最終空無一人，因此，普救論是一種可能，另一可能是消亡論 (annihilationism)。所以說最終地獄裏再沒有受刑的人，普救論並非惟一的結論。參蘇遠泰：《地獄，永遠的刑罰？ 破解地獄的迷思》(香港：印象文字，2016)，頁 110-112。

¹⁰ Nicole 指出此立場是天主教、東正教和基督新教內的某些教派 (包括亞米紐斯、亞目拉都 (Amyrald)) 所接受的，屬於一種「普遍贖罪」(universal atonement)。Nicole, "Universalism: Will Everyone Be Saved?", pp. 32-33.

拒絕行在神的旨意之下，因此，Punt 強調「拯救是藉恩典，責備是因行為。」¹¹

筆者認為上述兩個「另類」定義並非普救論，它們更近於「雙重結局」。「雙重結局」是普救論的反題（*antithesis*），指出世人最終有兩個結局，信者得救，不信者滅亡，人必須透過信仰才獲拯救。神的恩典雖然是優先的，但神不會強迫，而是叫人信服，使人做出自由抉擇的相信。神的最後審判是基於每個人的自由決定相信或不信，信者得救，不信者被定罪。¹²正如莫爾特曼（*Jürgen Moltmann*）指出，聖經中確實存在着支持普救論和雙重結局的經文，他說：「全救論和審判的雙重結局兩者在《聖經》中都有相當的論據。」¹³因為聖經內同時存在着普救論（全救論）和雙重結局的經文，所以才令上述學者提出似是而非的普救論學說，嘗試融合兩方面的經文，卻犧牲了普救論的真正意思。筆者認為，我們可以不接受普救論的主張，但若果把雙重結局移花接木地包裝成普救論的變形，借此表示雙重結局的主張可以涵蓋普救的經文，就未免有點叫人失望。

Stephen T. Davis 對普救論所下的「強化版」定義，不單清晰地定義了普救論，還一併把其理據也道出了。他認為神恨惡罪惡，所以會審判罪人，但神的審判充滿憐愛，為叫人悔改。神的忿怒，與祂憐愛世人並想與他們復和是不可分割的。有些人在此生與神復和，有些人卻在死時還未復和。但神持續憐愛世人，即或他們在離世時與神分離，祂仍為與他們的復和而工作。即或有地獄的存在，也只存在一段時間，即是說，直到最後一名反抗的敵人承認神，地獄就會消亡。地獄固然可以存在到永遠，因可能有某些人會永遠否定神，但在人死亡之後，神有無限的時間、理據和資源來說服人悔改。神不會強迫任何人進入天國，祂一直尊重被造物的自由，但基於那叫人着迷的神慈愛，神必然凱旋歸來，而所有人將最終與

¹¹ Neal Punt, "All Are Saved Except," *Christianity Today* (Mar 20, 1987), p. 43.

¹² 莫爾特曼著，曾念粵譯：《來臨中的神 – 基督教的終末論》（香港：道風書社，2002），頁 286。

¹³ 莫爾特曼：《來臨中的神》，頁 292-293。在此所說的「全救論」，即 *universal salvation* 的翻譯，代表救恩的普遍性和廣泛性，簡單可以視為普救論的同義。

神復和。人本是有罪，理應受罰，但神的慈愛是如斯的大，恩典是如斯的吸引，最終，所有人將與神復和。¹⁴「最終，所有人將與神復和」是普救論的核心信息，是必需、不能沒有的元素，縱然有不少聖經經文表明有某些人不被神所接納。

最後，在此介紹一個跟普救論有關的詞彙，就是「萬物回歸」，它源於奧利金，指出基於神的良善和基督的救贖，神呼召一切被造物（包括魔鬼）走向同一個終點，而這個終點與萬物的開端是相似的，萬物最終回歸於他們的起點，都是神看着是好的。¹⁵既然最後萬物都回復「好」的地位，沒有一物不能回復原初跟神的關係，「萬物回歸」可以簡單地被視為普救論的別名，它們討論的範疇可能不同，¹⁶但對萬物的結局都有相似的說法。

2.2 普救論的爭論

大部份信徒不認識和不接受普救論，一方面基於傳統教會甚少講論，另一方面主要是認為違反聖經教導。但普救論有甚麼吸引的地方，理據何在，令到仍有信徒相信和主張呢？即使是反對普救論的 Erickson 亦承認普救論有其好處，就是有一定的聖經基礎，能誠實地處理聖經內某方面的立場和教導，亦有系統的分析和神學，又不跌落二元論，努力取消神的主權和人的自由、天堂和地獄的分界。¹⁷Trevor Hart 從神學上表示普救論的合理性，他的推論邏輯類似基督教的神義論（theodicy），所以他稱為「基督教普救論」（Christian universalism）。Hart 推論說，若果神是全善的，祂必然希望祂所創造的得救，因愛是神與世界的最基本關係。若果神是全能的，祂必然能夠實現祂所希望的事。但今天不是所有人均相信耶穌，

¹⁴ Stephen T. Davis, "Universalism, Hell, and the Fate of the Ignorant," *Modern Theology* 6:2 (Jan. 1990), p. 174.

¹⁵ 奧利金著，石敏敏譯：《論首要原理》（香港，道風書社，2002），頁 60-61。

¹⁶ 萬物回歸涉及創造論和拯救論的範圍。

¹⁷ Erickson, *How Shall They Be Saved?*, pp. 81-83.

因此，可能是神的全善或全能出了問題，或者是神會為世人提供其他途徑，叫他們最終全部得救。¹⁸普救論者當然選擇後者，並認為前者是對神的錯誤認識。

綜觀贊同普救論的學者所說的，他們首先的理據是建基在「神是愛」這一事實之上，因神是愛，神不會遺棄祂所創造之物，特別是祂看為「甚好」的人。同時，基於神是全能的，神有能力去實現祂所願意的，因此，既然神愛世人，而祂又有能力去實現拯救所有人的心願，再加上基督已經在十字架上成就了救恩，這便成了普救的保證。除了上述神學上的推論外，聖經也有數段經文顯明普救的應許，例如在羅五 12~21；西一 16、20；弗一 10；腓二 9~11；林前十五 27~28。

不過，上述的理由並不能說服大部份的信徒，特別是信仰傾向保守的福音派教會。他們有聖經主義（Biblicism）的傾向，凡事看有沒有聖經根據，把理性和傳統看為次要。¹⁹所以當他們發現聖經內有不少審判和刑罰罪人的經文（林後五 10；太二十五 46；啟二十 10），又有經文顯示人的罪不被赦免（太十二 32；太二十六 24；約八 21, 24），他們就會忽略存在着普救的經文。因正如巴刻（J. I. Packer）所言，支持普救論的經文可以有「另外的解釋」（another explanation），更適切經文的處境，不一定是支持普救。此外，若按普救論者所言真是普救，但聖經內又有罪人受罰至滅亡的經文，這豈非反映新約作者（包括耶穌）好像精神分裂嗎？

20

巴刻堅持，救恩雖然因着基督的十架而給予所有人，但必須通過信心才可以獲得。例如羅一 16 說，因着福音的大能，神救「一切相信的」，而非說神救「一

¹⁸ Trevor Hart, "Universalism: Two Distinct Types," in *Universalism and the Doctrine of Hell*, ed. Nigel M. de S. Cameron (Carlisle, U.K.: Paternoster Press; Grand Rapids, U.S.A: Baker Book House, 1992), p. 17.

¹⁹ 參蘇遠泰：《地獄，永遠的刑罰？ 破解地獄的迷思》，頁 52-53。

²⁰ Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," p. 7.

切」。²¹基督的十字架成就了救恩的客觀性，但人要得救，必須履行接受救恩的主觀性部份，巴刻將救恩與「信」之間聯上必須要有的關聯，此也是一般福音派教會所相信的。²²巴刻又同時指出，歷代的傳道者像基督和使徒般，為了世人免於永恆的消逝而努力宣講地獄的教義和神的忿怒，他們好像不知道普救論者所知道的。若普救論是真確的，為何基督還教導地獄之事呢？因此，普救論者是在責備基督及使徒的佈道行為是愚蠢和不道德的。²³他更嚴厲地指責普救論所應許世人的，活像撒旦（古蛇）應許始祖般，欺騙說：「你們不一定死」！²⁴

反對普救論者亦從神學上指出，基於神是愛，神想與人有愛的關係，而愛的關係必須以人擁有有效的自由意志為基礎，因沒有了自由，人活像一個機械人，無從談愛，也沒有愛和被愛的回應。但他們堅持必須從聖經來的啟示了解神的愛，例如 T. F. Torrance 認為普救論者所討論的並非源自聖經，只是邏輯地把神的愛視為人的愛的無限延伸，而不是出自聖經所啟示的。如此，就容易得出世人最終必被神的愛所感動而悔改的結論，但這是「非聖經的」(unbiblical)。聖經指出，耶穌連猶大也改變不過來，若人人得救，為何聖經說「那人沒有出生倒好」呢？（太二十六 24；可十四 21）²⁵Torrance 主張，是揀選的教義才能體驗神的愛，因神叫基督為世人降生、受死和復活，而基督就是神所揀選的，是神聖之愛所呈現出來的行動。基督為各人而死，神在基督裏揀選了世人，是基督的工作實踐了神的愛。人可以運用神所賜予的自由意志，選擇與神和好，但也可以選擇離棄神、反對神，是他們想與神永恆的愛隔絕。所謂的雙重結局，是指人自己選擇不接受基督為世人死的救恩，神並沒有創造地獄，所謂地獄是指那些與神為敵的選擇。²⁶

²¹ Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," p. 9.

²² 救恩的客觀性和主觀性的關係，參奧爾森著，李金好譯：《統一與多元的基督教信仰》（香港：基道書樓，2006），頁 225-245。

²³ Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," p. 13.

²⁴ Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," p. 5.

²⁵ T. F. Torrance, "Universalism or Election?" *Scottish Journal of Theology*, vol. 2(3) (1949), pp. 310-313.

²⁶ Torrance, "Universalism or Election?", pp. 314-317.

Nicole 是反對普救論的學者，他同樣對理解神的愛提出「聖經的」意見。他指出聖經確實強調神的愛，但亦同時看重神的公義，並認為沒有公義的愛只是感情用事，而不是真正神的愛。神十分看重公義的要求，祂犧牲自己的愛子死在十字架上，就是為了滿足祂的公義要求。而普救論者較神啟示祂自己更為慷慨，是十分危險之事。此外，若要接受普救論，就需要回答以下兩個問題：（一）在世界上有其他得救的途徑嗎？（二）死後有得救的方法嗎？不論答案如何，必然不是出於聖經的（clearly unbiblical），同時反映普救論侵蝕了佈道和宣教的熱情。²⁷

普救論者如何回應上述的質問，將留待第五章稍稍交代。而本論文的第四章將回應巴刻所說的一點，就是聖經內支持普救的經文，可以有「另外的解釋」；言下之意，即看似支持普救論的經文，其實不是支持普救論，只是普救論者錯解聖經。筆者卻持不同的意見，認為若我們認真仔細地詮釋，會發現確有聖經經文支持普救論的應許，而羅五 12~21 對比亞當與基督，以亞當為基督的預表，若我們不以自己的偏見加進經文的內容中，確實可以結論新約聖經內有支持普救的經文存在，或至少我們並不能完全排除普救的可能。在討論羅五 12~21 前，讓我們先重溫基督宗教教會持守多年的「原罪論」內容，為第四章的討論先作預備。

²⁷ Nicole, "Universalism: Will Everyone Be Saved?", pp. 38-39.

第三章、淺論原罪論

不少研究教父神學的學者指出，有關世人罪的由來，從初期教會開始就有不同的說法，例如游斯丁認為是人受鬼魔的誘騙，《黑馬牧人書》的作者亦相信人犯罪是直接由邪惡的天使所誤導，教父他提安則認為犯罪是人的自由意志所選擇。²⁸雖然在歷史裏不時有教父主張「原罪」（例如特土良、居普良），但並不普遍，亦有重要的教父（例如革利免、亞他拿修）是不同意原罪論的，²⁹連贊同原罪論的奧古斯丁，也要到跟伯拉糾（或譯佩拉糾）爭辯後，才建立起成熟的原罪論。³⁰在 417 年的迦太基會議（Council of Carthage）和 529 年的第二次奧蘭治會議（Second Council of Orange）分別批判了伯拉糾主義和半伯拉糾主義，並同時肯定了原罪論在大公教會內的地位。

迦太基會議曾發出以下的詛咒文：「若有人否認初生嬰兒需要接受洗禮，即或嬰兒的父母已經受洗；或者說，即或他們受洗免除了罪，卻以為他們跟亞當所引致的原罪沒有任何關聯，而此原罪需要再生的洗澡才可以引導永生，因而認為他們的洗禮表白信仰『罪得赦免』其實不再正確反而是錯誤的 – 應當被詛咒（*anathema sit*）。」³¹

從詛咒文的內容反映，教會認為初生嬰兒從亞當處接受了罪，此罪必須經由嬰兒洗禮才可以免除。但嬰兒是如何接受亞當的罪呢？在奧古斯丁反駁伯拉糾的爭辯中可知，原罪的傳播是通過遺傳，是父母在充滿情慾的生殖過程中，把亞當

²⁸ 參林榮洪：《基督教神學發展史 – 1. 初期教會》（香港：中國神學研究院，1990），頁 181-182。

²⁹ 參林榮洪：《基督教神學發展史 – 1. 初期教會》，頁 183-189。

³⁰ Paul Rigby, "Original Sin," in Allan D. Fitzgerald, O.S.A. general ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999), p. 608.

³¹ Jerry D. Korschmeier, *Evolution & Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1998), p. 38.

的罪代代相承地傳遞給整個人類，無人可以避免。³²奧古斯丁並沒有參與迦太基會議，但當他閱讀此會議的所有記錄後，他就撰文評論會議對伯拉糾的思想批判不足，留有許多後遺症。例如有伯拉糾的門徒（科勒斯蒂）認為亞當犯罪，只影響他自己，沒有遺害到整個人類，「在基督降世之前存在無罪的人；新生的嬰兒與亞當墮落前處境相同；整個人類既不因亞當的死或過犯而死，也不因基督的復活而復活」；³³「亞當的罪只是傷及亞當自己而不是人類，嬰兒出生時與亞當逾矩前狀態相同。」³⁴奧古斯丁亦直接指出伯拉糾的錯誤之一是，以為「嬰兒即使未受洗時就死了也有永生」，³⁵因為伯拉糾認為嬰兒是「甚麼罪也沒有。」³⁶

奧古斯丁反對人質疑罪的遺傳，反對人不願承認始祖亞當的罪傳給了他的後人。³⁷按奧古斯丁的說法，罪是人生而即有，不是後來作出來的，是人本性的缺點，不是意志的缺點。³⁸為何教會主張嬰兒洗禮？因為嬰兒並不是仿效亞當所作的而犯罪（嬰兒亦沒有能力效法），而是他們生來就有罪，「是由於他們起源的敗壞而來的。」³⁹因此，原罪必須通過聖禮/聖事（**Sacraments**）之一的洗禮才可以叫人罪得赦免，從黑暗的權勢中得着解放。⁴⁰

奧古斯丁引用羅五 12 指出，⁴¹所有人都在亞當的敗壞之內，令人的整個本性

³² 林鴻信：《教理史（上）》（台北：禮記出版社，1996），頁 247。

³³ 引自奧古斯丁的轉述，參奧古斯丁著：〈論佩拉糾決議 – 致迦太基主教奧勒留〉，載於奧古斯丁著，周偉馳譯：《論原罪與恩典 – 駁佩拉糾派》（香港：道風書社，2005），頁 171。

³⁴ 引自奧古斯丁的轉述，參奧古斯丁著：〈論原罪〉，載於《論原罪與恩典 – 駁佩拉糾派》，頁 261。

³⁵ 奧古斯丁：〈論佩拉糾決議 – 致迦太基主教奧勒留〉，頁 172。

³⁶ 奧古斯丁：〈論基督的恩典 – 致阿爾賓娜、平利安和麥娜麗〉，載於《論原罪與恩典 – 駁佩拉糾派》，頁 245。

³⁷ 奧古斯丁：〈論原罪〉，頁 261-262。

³⁸ 奧古斯丁：〈論原罪〉，頁 263。

³⁹ 奧古斯丁：〈論原罪〉，頁 271。

⁴⁰ 奧古斯丁：〈論佩拉糾決議 – 致迦太基主教奧勒留〉，頁 175。另外，今天天主教教會亦教導，「嬰孩在誕生時已有墮落的人性，並被原罪所玷污，因此他們也需要在聖洗聖事中重生，好能由黑暗的權勢中獲得解放，被帶入天主子女的自由國度，因為全人類都蒙召進入這國度。」韓大輝編：《天主教教理》（香港：公教真理學會，1996），頁 305。

⁴¹ 羅五 12：「因此，正如罪藉着一個人進入世界，死又藉着罪而來，於是死也就臨到全人類，因為人人都犯了罪。」（新漢語譯本）

變成敗壞，因此，世人均需要拯救者基督的恩典才可以得救；⁴²他又在解釋羅五 20 時說，⁴³正因人人都有原罪，人按律法的規定要受罰，如此才顯出基督恩典的越多。⁴⁴奧古斯丁借用了羅五 12~21 的經文來支持原罪之說，可是，他卻沒有發現普救的可能性，實屬可惜。

宗教改革後，威權式的改教者 (magisterial reformers)，包括馬丁路德、慈運理和加爾文均贊同原罪論。例如加爾文認為亞當的犯罪，使一切受造物受刑罰(羅八 20, 22)，何況是亞當的後裔，豈不受牽連嗎？加爾文以詩五十一 5 指出，⁴⁵大衛承認自己早在母腹之時就已經有了罪，而大衛不單指他自己，他是全人類的代表。⁴⁶加爾文用了少許篇幅解釋羅五 12~21，指出嬰兒的原罪是由父母而來，若我們追源溯始此污染之頭，就必然發現亞當就是人類本性(罪性)之源頭，因「罪是從亞當而來並牽連他所有的後裔」，又說「我們並不是出生後才被罪玷污，而是當我們在母腹裏就有了罪，若否認這點，就是極端地狂妄無恥。」⁴⁷羅五 12 和 17 說明世人的原罪由亞當而來，而得義和生命是由基督的恩典而來。當他解釋羅五 19 時，他說：「二者彼此的關係就是：亞當的敗壞牽連我們，使我們與他一同墮落，然而基督以祂的恩典使我們重新獲得救恩。」⁴⁸但改教者不單主張人的本性有原罪，還認為罪已經侵蝕了人的意志，因此人的意志已沒有自由，人性的扭曲深化至意志的慾望 (concupiscence)，加爾文以「全然敗壞」(total depravity) 來形容。⁴⁹不過，此發展被後來的重洗派 (anabaptist) 所改變，把原罪只理解為意志上的犯罪傾向，而否定自古教會傳統所強調人本性的原罪。今天的福音派教

⁴² 奧古斯丁：〈論原罪〉，頁 286-287。

⁴³ 羅五 20：「律法來了，為要使過犯增多，但罪在哪裏增多，恩典就在哪裏越發豐盛。」(新漢語譯本)

⁴⁴ 奧古斯丁：〈論原罪〉，頁 281。

⁴⁵ 詩五十一 5：「看哪，我是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。」

⁴⁶ 加爾文著，加爾文基督教要義翻譯小組譯：《加爾文基督教要義》上冊(台北：加爾文出版社，2007)，頁 189。

⁴⁷ 加爾文：《加爾文基督教要義》上冊，頁 188-189。

⁴⁸ 加爾文：《加爾文基督教要義》上冊，頁 189-190。

⁴⁹ Korsmeyer, *Evolution & Eden*, pp. 41-42.

會亦跟隨了重洗派的立場。⁵⁰

從以上所論，原罪是打從奧古斯丁後，以至威權式的改教者的信仰立場，是大公教會所持守的教義。筆者不是要在此表明原罪論的必需性，而是指出，原罪論有其合理性，亦為大公教會長時間所接受。而大公教會接受此論的理據之一，是根據羅五 12~21 的經文內容。可是，大公教會只強調亞當的犯罪所導致全人類有罪的普遍性，卻忽略了同一段經文並引發出，基督的義行所導致全人類得救的可能性。下一章，筆者將指出羅五 12~21 所帶出另一重要的內容：救恩的普遍性。

⁵⁰ Korsmeyer, *Evolution & Eden*, p. 24.

第四章、羅馬書五章 12~21 節的普救意向

羅五 12~21（新漢語譯本）

- 12 因此，正如罪藉着一個人進入世界，死又藉着罪而來，於是死也就臨到全人類，因為人人都犯了罪——
- 13 其實，沒有律法以前，罪已經在世上了；但沒有律法，罪就不算是罪。
- 14 可是，從亞當到摩西，死就掌了權，連並未像亞當那樣犯罪的人，也在死的權勢之下。亞當就是以後要來的那一位的預表。
- 15 但是，恩賜跟過犯不同。因為，若因一人的過犯，眾人都死了，那麼，神的恩典和那藉着耶穌基督一人的恩典而來的賞賜，必更加豐盛地臨到眾人。
- 16 恩賜跟一個人犯罪所帶來的後果也不同。因為，由一次過犯而來的審判，雖然導致了定罪，但為許多的過犯而來的恩賜，卻帶來了稱義。
- 17 事實上，若因一人的過犯，死就藉着這一人掌權，那麼，那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人，就必更要藉着耶穌基督這一人生命中掌權了。
- 18 這樣看來，正如藉着一次過犯，使所有人都被定罪；照樣，藉着一次義行，也使所有人都被稱義而得着生命。
- 19 因為，正如藉着一個人的悖逆，眾人都成了罪人；照樣，藉着一個人的順服，眾人也要被稱義。
- 20 律法來了，為要使過犯增多，但罪在哪裏增多，恩典就在哪裏越發豐盛。
- 21 所以，正如罪靠着死掌權；照樣，恩典也藉着義掌權，使人藉着我們的主耶穌基督得到永生。

4.1 引言

不少學者認為，羅五 12~21 是保羅在前段論述基督對「信徒」的影響之後，繼而帶出的總結。⁵¹馮蔭坤指出，保羅在五 1~11 中描述基督所成就的是如斯之大，以致祂可以合理地被視為「新人類或新紀元」的開創者，與隨後在五 12~21 所說「舊人類或舊紀元」開創者亞當相對。保羅在此段經文要表明從基督對信徒的意義，推衍至基督對全人類的意義，所帶出的是，亞當對人類所造成的禍害，已被基督所成就的改變過來了。⁵²Joseph A. Fitzmyer 則指此段的討論是為了在

⁵¹ 第 12 節開頭「因此」一詞，表示本段（12~21 節）是從上一段（1~11 節）推論而得的結果。參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》（台北：校園書房，1999），頁 96。

⁵² 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 91。

1~11 節所說的信徒，他們是已經得稱為義及與神復和，保羅在此比較亞當與基督，就是要告訴他們亞當是舊人類的頭，代表死亡的時代，基督是新人類的頭，代表生命的時代，而亞當的過犯所產生的果效跟基督的義行所產生的果效是無法可比的。⁵³John Murray 認為亞當與基督在此處是一種類比關係，但兩人卻是完全對立：亞當帶來罪、審判和死，而基督則帶來恩典、稱義和生命。⁵⁴

在全段羅五 12~21 的經文裏，多位學者亦認同保羅將亞當與基督作一個平行的對比。但平行的對比並不代表亞當與基督的工作沒有差異，恰好相反，兩者的差異是巨大的。正如 C. E. B. Cranfield 認為，保羅在此帶出了他們兩者多方面的差異，但有一點是重要的，就是他們仍有一相似之處，此唯一相似之處，就是他們所作的，結局都波及「全人類」，突顯出亞當與基督所作的影響同樣是「全人類」。⁵⁵

Cranfield 認為當中論述亞當犯罪及因此所帶來的死亡結局，是屬於普世性，適用於全人類；同理，耶穌基督不只是關心信徒，祂是為所有人而來到世間。Cranfield 特別的指出，保羅在羅五 1~11 明顯的使用「我們」(ἡμῶν)⁵⁶描述相信基督的人，但是在隨後的 12~21 節，便再沒有使用「我們」，為的是要留位置給「他們」，⁵⁷即與信徒的「我們」有別，可理解為信徒以外的人。穆爾 (Douglas J. Moo) 亦認為保羅在此論及的範圍是普世性，之不過保羅的教導，是所有人都

⁵³ Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 1993), pp. 405-406.

⁵⁴ John Murray, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960), p. 179.

⁵⁵ C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans I-VIII, Vol. I* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1975), pp. 269-295.

⁵⁶ 例如，羅五 1「所以，我們既因信稱義，...」、五 2「我們又藉着他，憑着信，...」、五 3「不但如此，我們也以患難誇口，...」、五 5「...神的愛藉着所賜給我們的聖靈，已經澆灌在我們心裏。」、五 6「原來我們還軟弱的時候，...」、五 8「但基督卻在我們還是罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。」、五 9「所以我們現在既已靠着他的血稱義，...」、五 10「...我們尚且藉着神兒子的死得以與神和好，...」、五 11「...我們現在既已藉着我們的主耶穌基督得以與神和好，...」，這些經文中的「我們」，明顯是指信徒。

⁵⁷ Cranfield, *Romans I*, p. 269.

只與亞當和基督之間其中一位有關係，一個人若不是屬於亞當，就是屬於基督 – 亞當與基督的作為決定了一切屬於他們之人的永恆命運。⁵⁸而 Ernst Käsemann 指出死亡是一種力量，它影響着整個世界，而基督卻使人從死亡的力量中得自由釋放，故此這應是普世有效的，而人得以稱義也是基於「得自由」的前提下，這是五 12~21 的主題。⁵⁹甚至連鮑會園亦指出，亞當一個人犯罪，就使全人類成為罪人，全人類被定罪，不是因為他們自己犯罪，乃是因為亞當的罪；照樣，因為基督一人的義行，眾人也得被稱義。但正如世人被定罪不是因為自己的罪；照樣眾人被稱義，也不是因自己的義，乃是因基督的義。⁶⁰

究竟羅五 12~21 的經文（及鮑會園）所說受耶穌基督影響的「眾人」，是指主動接納基督的人（即信徒），還是包括一切有意識或無意識接納基督的人（即包括世上所有人）？按 Cranfield 所言，引發以下的問題：亞當與基督所作的，其果效是波及「全人類」抑或只是部分的人呢？若我們接受傳統教會所說的，亞當的過犯是波及「全人類」，那末，在此段經文裏，基督的義行是否同樣波及「全人類」，還是只對「信徒」有果效？這些正是本章要深入討論的問題，亦正是普救論是否可被教會接納的重要理據之一。

4.2 普世性的引入？

在羅五 1~11，保羅論到信徒因着神的愛，「我們」由與神為敵的關係，轉化至與祂和好，並且得救，這是「我們」現在藉着「我們」的主耶穌基督得以與神和好（五 11），按此所說的「我們」是指信徒。接着到羅五 12~21，究竟保羅所

⁵⁸ 穆爾 (Douglas J. Moo) 著，陳志文譯：《麥種聖經註釋：羅馬書(上)》(NICNT; South Pasadena: 美國麥種傳道會，2012)，頁 483-484。

⁵⁹ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. & ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980), pp. 140-141

⁶⁰ 鮑會園：《天道聖經註釋：羅馬書(卷上)》(香港：天道書樓，1991)，頁 174。

說的恩賜是不是同樣只在信徒身上發生？這不單是關乎信徒及教會的問題，而是關乎救恩的普世性問題，就如亞當的罪所帶來對全人類的影響，耶穌基督的行動是否同樣作出對全人類的影響？保羅的論述由五 1~11 的「我們」移向至五 12~21 的「所有人」及「眾人」，12 節開首的「因此」應是承接上段的論述，保羅要在此把耶穌基督的重要性由信徒延伸至「全人類」嗎？保羅在羅五 12~21 引入了救恩的普世性嗎？⁶¹

馮蔭坤認為對「因此」(διὰ τοῦτο) 較自然的解釋，是引出了上文(五 1~11 [尤其是 9~10 節]) 推論而得的結果。由於基督已成就稱義及復和，因而既保證了信徒的至終得救(9~10 節)，同時，五 12~21 又可視為具有進一步支持上一段之結論的功用：信徒至終得救的盼望不會落空，因為基督已克勝罪惡與死亡，引進了義與生命 – 結論是基督的順從保證所有信徒必得生命，明顯馮氏把基督工作的果效局限在信徒之中。⁶²筆者則認為馮氏的解釋的最大問題在於，他對五 12~21 所論及的「所有人」及「眾人」視若無睹，思想停留在經文對「信徒」有何意義，漠視了此段經文多次強調亞當犯罪而禍及全人類的決定性和廣泛性。全人類的命運將會如何？整個人類不全都是神所創造嗎？難道神只顧念信徒而放棄其他人？保羅的延伸講論，似乎不單是讓讀者知道，亞當的犯罪叫「全人類」都要死，亦同時說出基督的義行，對「全人類」的命運有重大的意義和影響。

因 12 節說「正如罪藉着一個人進入世界，死又藉着罪而來，於是死也就臨到全人類，因為人人都犯了罪——」，此處的「正如」(ὡσπερ)，原文是引進比較的連接詞，此詞並不是與同節稍後的「於是」(καὶ οὕτως) 並用，而是通常與「照樣」(οὕτως καὶ) 聯合在同一句子使用，表現出前呼後應。⁶³所以在 12 節內，「正

⁶¹ Cranfield 相信羅馬書五 1~11 及五 12~21 這兩段經文的關係是肯定的及完整的。參 Cranfield, *Romans I*, pp. 271-272.

⁶² 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 91。

⁶³ 用法如同羅五 19「...正如藉着一個人...；照樣，藉着一個人...」、21「...正如靠着死...；照

如」一詞沒有得到適切的呼應，卻被 13 節的句子岔斷，一直至下文第 18 節的「照樣」(οὕτως καὶ)才被接上。⁶⁴這裏可以看見保羅要在 13 節至 18 節上半節為第 12 節作一個詳細解釋，而暫時把句子中斷。到了第 18 節已經是一個結論「這樣看來，正如藉着一次過犯，使所有人都被定罪；照樣，藉着一次義行，也使所有人都被稱義而得着生命。」筆者認為保羅要在這兩節經文（12 和 18 節）的中間向讀者說出，由耶穌基督所作而帶來的果效，相比由亞當所犯而帶來的果效，是有過之而無不及。對這兩位人物的比較，雖然有多處的差異，但他們唯一的相似之處就是同樣對「全人類」作出了重大的影響，而不是亞當的影響是全人類，而基督的影響只惠及信徒；而筆者理解，這亦是經文往後說「亞當預表基督」（14 節）所指的最重要意義所在。

4.3 在亞當裏的罪為所有世人帶來死亡

12 節經文明顯帶有原罪論的意味，當中有一種表達罪與死的關聯邏輯，而馬丁路德同樣直指保羅在這裏說的是原罪，而非實際的罪，⁶⁵Fitzmyer 就認為保羅在此附帶教導罪在人類生命中的起源（即「原罪」），此亦成為了傳統基督宗教的概念。⁶⁶這裏所說的「一個人」是毫無疑問的指向亞當，「罪藉着一個人進入世界」，讓讀者聯想到亞當偷食禁果的創世紀故事。馮蔭坤指出，保羅在這裏所關注的是罪如何進到人類的生命，成為普世性的事實。因着亞當違背神的命令，這行動就是人類的罪的開端；也可以說是「罪的原則」被亞當引進了人類的世界，此「原則」是先於所有人的個人罪行。⁶⁷「死又藉着罪而來」，死亡是神對亞當犯

樣，恩典也藉着義...」

⁶⁴ 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》的註釋，頁 292。一些英文譯本在本節末同樣採用了破折號（RV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAB, NET etc.），表示本節是未完成的句子。

⁶⁵ 參馬丁路德著、波克（Wilhelm Pauck）編譯，李春旺中譯：《馬丁路德羅馬書講義》（新竹：中華信義神學院出版社，2006），頁 191-195。

⁶⁶ Fitzmyer, *Romans*, pp. 407-409.

⁶⁷ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 101-102。

罪的刑罰，當中的死可指靈性的死，喪失了與神相交和諧的關係，也可指肉身的死亡。⁶⁸「於是死也就臨到全人類」，表示罪與死亡藉着亞當一人進入了全人類生命的結果。簡單的釋經已經可以看出亞當犯罪的影響所及是普世性而非局部性的，此亦是原罪論所強調的。

「因為人人都犯了罪」，此句子引起了多種不同的解釋，⁶⁹但有兩個解釋是多名學者討論的中心，就是罪的由來是因人實實在在的做出了犯罪的行為，還是罪以及所引進的死亡，是因為世人均在亞當裏面，因而承繼了亞當的罪。布魯斯(F. F. Bruce)選擇了前者，認為此處最有可能是指所有人在生活中都犯了罪；⁷⁰馬丁路德亦指出那些未像亞當犯那樣犯罪的人(五 14)，也藉模仿犯下類似的罪，所以人人也是犯了實際的罪；⁷¹Everett F. Harrison 則認為這句暗示了包括個人的選擇及個人的罪；⁷²Fitzmyer 指出原文「犯罪」這個字，根據保羅在其他經文的運用，以及希臘教父對它的理解，這不應指是「集體犯罪」或是「在亞當裏犯罪」，而應解釋為個人的真實犯罪；⁷³周兆真亦有類似的意見，他解釋「人人都犯了罪」這句話時指出，此句話清楚表明人人對其所實質犯的罪，應負上責任。⁷⁴

但亦有不少學者不同意以上所說，例如 Cranfield 指出既然保羅一直強調基督的救贖工作是完全與人做了甚麼無關，因此，人犯罪的決定性也不在於他們做了甚麼，而是完全由於亞當的犯罪而來。⁷⁵馮蔭坤嘗試總結本節的意思時指出，藉着亞當一人的過犯，罪與死進入了人類的歷史；由於亞當是全人類的頭和代表，

⁶⁸ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 102 和 Fitzmyer, *Romans*, p. 412.

⁶⁹ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 109-117。當中討論了多個詮釋的可能性。

⁷⁰ 布魯斯(F. F. Bruce)著，劉良淑譯：《丁道爾新約聖經註釋：羅馬書》(台北：校園書房，1987)，頁 119-120。

⁷¹ 馬丁路德：《羅馬書講義》，頁 192。

⁷² Everett F. Harrison, W. Harold Mare, Murray J. Harris & James Montgomery Boice, *The Expositor's Bible Commentary (Volume 10) – Romans through Galatians*, ed. Frank E. Gaebelin (EBC; Grand Rapids: The Zondervan Corporation, 1976), p. 62.

⁷³ Fitzmyer, *Romans*, p. 417.

⁷⁴ 周兆真：《中文聖經註釋：羅馬書》(香港：基督教文藝，2007)，頁 167。

⁷⁵ Cranfield, *Romans I*, p. 278.

所有的人都都在亞當裏並因着亞當的罪而犯了罪，因而死亡也就臨到了所有的人。⁷⁶鮑會園的講法與馮氏相似，他認為比較合宜的理解是將亞當和全人類的關係看成一種「聯合」或「代表」的關係。亞當犯罪的時候全人類都「在亞當裏」犯了罪，但不是說全人類都親身在亞當裏和他一同犯罪，乃是說因為亞當和全人類的關係，他是全人類的頭和代表，他犯罪就代表全人類犯了罪。⁷⁷ Murray 則從嬰孩在沒有自己犯罪下也會死的事實看，質疑罪的由來是否因為所有人真實的犯了罪，⁷⁸並且保羅在林前十五 22 說，「在亞當裏，眾人都死了」，此節經文明顯支持羅五 12 所指的，是人人在亞當裏犯罪。⁷⁹

巴特（Karl Barth）從神學的角度指出，隨亞當進入世界的罪乃是一種「強權」，一股超級力量，是世人所沒法逃避的。情況就如古代的君王並非由臣僕選出，後者也不可能自己決定是否願意作臣僕，因君臣之間的關係是「給定」的（given）；因為君權神授，君王登位是因為神的加冕，世人無法不接受此君主。死今天能在所有人身上掌權，正因為罪同樣具備一個「王權效應」，世人因在亞當裏而無法不接受罪的掌權。⁸⁰同樣，Käsemann 亦有類似的講法，他認為保羅的重點不是論說個人的犯罪或必然死亡的事實，而是罪與死的力量侵略了世界，因着亞當的墮落，人類活在罪與死的權能之下。經文表達保羅抱持的態度是，死亡是屬於命運，同時又基於個人犯罪。⁸¹

若我們繼續看 13~14 節，討論的結果可能更呼之欲出。此兩節的經文是保羅暫時中斷了 12 節的論述，轉去討論罪與摩西律法的關係。第 13 節開頭的「其實」，明顯顯示下文 13~14 節是解釋第 12 節末句「人人都犯了罪」。⁸²馮蔭坤就

⁷⁶ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 117。

⁷⁷ 參鮑會園：《羅馬書（卷上）》，頁 176-178。當中比較了不同詮釋的可能性。

⁷⁸ Murray, *The Epistle to the Romans*, p. 183.

⁷⁹ Murray, *The Epistle to the Romans*, pp. 186-187.

⁸⁰ 巴特（Karl Barth）著，魏育菁譯：《羅馬書釋義》（香港：道風書社，1998），頁 229。

⁸¹ Käsemann, *Commentary on Romans*, pp. 147-148.

⁸² 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》的註釋，頁 292。

贊同此觀點，指出這兩節經文是解釋為甚麼保羅說所有的人都在亞當（人類的頭和代表）裏犯了罪。⁸³

當保羅講論從亞當到摩西頒布律法以前，罪已經存在於人類的世界內，不過還未有律法條文的規範之先，人所犯的罪，基於沒有律法的指引，也不能定他為有罪。到第 14 節開首的強烈反語詞「可是」，表示了第 13 節的話的性質是為本節鋪排出場，14 節才是保羅想講的重點。⁸⁴筆者對這兩節的理解是：從亞當到摩西，在未有律法定立之先，縱然人犯了罪，這也不能算他是有罪；可是，要知道今天死已經在人類的世界中掌權，並且連那些沒有與亞當犯同樣過犯的人，也同樣的伏在死的權勢之下 – 這豈非表示，世人已早在罪的刑罰之下嗎？馮蔭坤就因此認為，保羅的論點似乎是：在未有律法之先，死亡不但支配了像亞當一樣違反了神命令的人，就連那些沒有照亞當犯同樣過錯的人，即是沒有違反神命令的人，也在死亡的權勢之下。按這理解，此兩節經文是支持和解釋第 12 節末句的「人人都犯了罪」，意即所有的人都在亞當裏犯罪，因亞當就是人類的頭和代表。唯有如此才足以解釋「從亞當到摩西此期間，連那些沒有違反神命令的人，也不能免死」的事實。⁸⁵

綜合以上所論，接受世人的罪由來自在亞當裏的罪是合理的，「人人都犯了罪」是本於人類始祖亞當的犯罪，使所有人被圈在罪中，成為了「共犯」。也因為所有人已經成為了共犯，死亡的結局便無一幸免的臨到全人類，這是有別於死的結果純粹出於個人的犯罪而產生。值得注意的是，若果「人人都犯了罪」真的是指人在亞當裏所承繼的，而不是指人真實所犯的，就正如原罪論所說，人變得不可以不犯罪了，因沒有人不是亞當的後裔，亦沒有人不是「在亞當裏」。人雖

⁸³ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 118-119。

⁸⁴ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 121。

⁸⁵ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 123-124。

然具有真實的自由意志，但人仍然必會犯罪，因罪是基於遺傳，而不是意志上的抉擇。原來人的自由意志，並不保證人有不犯罪的可能；不論世人選擇順從神與否，世人都早犯罪了。

4.4 亞當是基督的預表

保羅在第 14 節的尾句寫上「亞當就是以後要來的那一位的預表」，基本上並沒有人反對「那一位」所指的就是耶穌基督 – 亞當是基督的預表。⁸⁶馮蔭坤認為這句話可能提示亞當的過犯與基督的義行形成一個類比：就如死亡掌了權，連那些沒有照着亞當之過犯的樣子而犯罪的人，也在死亡的權下；照樣，義也被歸予那些沒有照着基督之順從去行義的人。⁸⁷不過，此處所說的「沒有照着基督之順從去行義的人」，馮蔭坤並沒有討論範圍是甚麼，是「全人類」抑或僅是信徒？鮑會園卻肯定地指出，保羅用亞當來預表基督，主要是因亞當是全人類的頭，而基督則是新人類的頭；全人類都是亞當的後裔，但新人類所指的卻是所有「因信基督而被稱義的人」。⁸⁸筆者對鮑牧師所說的有所疑惑，若新人類僅指信徒而已，亞當是如何成為基督的預表呢？在哪些地方可以預表基督呢？僅是因為他們都是一個紀元的第一人？但正如 Cranfield 認為，亞當預表基督的唯一地方，就是他們所行的均具普世性的影響：亞當導致普世性的滅亡，預表基督成就普世性的拯救。⁸⁹是否真的這樣？讓我們繼續查考往下的經文。

4.5 基督的恩典與賞賜遠勝於亞當所犯的罪

論到 15~17 節，馮蔭坤指出這三節經文，述說基督與亞當這兩位代表性人物

⁸⁶ 鮑會園：《羅馬書（卷上）》，頁 180。第 15 節下的經文已明明的說了出來。

⁸⁷ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 127。

⁸⁸ 鮑會園：《羅馬書（卷上）》，頁 180。

⁸⁹ Cranfield, *Romans I*, p. 283.

之間三個對比，同時帶出基督（或祂所開創的新紀元）如何遠勝於亞當（或他所開創的舊紀元），馮蔭坤欲強調的是兩者的關係並不是一種完全平行的關係。⁹⁰正如 N. T. Wright 指出此三節經文的重點，是基督的作為和效果實在遠超過亞當的過犯及損失。⁹¹而 Cranfield 亦認為這段經文的目的，是要在第 18 節作出基督與亞當明確的對比之前，講出兩者確實存在差異性，但重要的是同時排除可能使人誤解的機會，就是以為兩者是完全平行。⁹²

4.5.1 恩賜跟過犯不同

15 節開首的「但是」(ἀλλ')，原文是一個反義連詞，表示基督與亞當明顯不同。⁹³第一個對比「恩賜跟過犯不同」，當中「恩賜」的意思可以有多種的詮釋，而「恩典的賜予」是合宜的解釋之一。基督的作為正是「神恩典的賜予」，而「過犯」則指先前所論述關於亞當的犯罪。⁹⁴另外，「恩賜」亦可被理解為基督自己的行動，是一項「恩典的作為」，強調恩典的特質和它的能力：基督的行動是神的恩典的一項作為，它遠比亞當的行動（過犯）有力。⁹⁵正如馬丁路德引用教父屈梭多模的例子，說出恩典和罪的不對等，好像生和死、神和魔鬼的不對等一樣。神的恩典較一個人的罪明顯更有力量，以此表達出亞當的犯罪跟神恩典的賜予的差異性。⁹⁶

經文隨即以「因為」(γὰρ) 承接，顯示往下的經文正要解釋上句「恩賜跟過

⁹⁰ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 131。

⁹¹ Robert W. Wall, N.T. Wright, and J. Paul Sampley, *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes, Vol. 10: Acts, Romans, 1 Corinthians*, ed. Leander E. Keck (NIB; Nashville: Abingdon Press, 2002), p. 524.

⁹² Cranfield, *Romans I*, p. 284.

⁹³ 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》註釋，頁 292。

⁹⁴ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 123-135。

⁹⁵ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 514。

⁹⁶ 參馬丁路德：《羅馬書講義》，頁 198-199。

犯不同」。⁹⁷15 節中段說：「若因一人的過犯，眾人都死了，那麼，神的恩典和那藉着耶穌基督一人的恩典而來的賞賜，必更加豐盛地臨到眾人。」馮蔭坤贊同此處的第一個的「眾人」是與第 12 節的「全人類」和「世界」同義，即是指除了亞當以外的「全人類」。⁹⁸但第二個的「眾人」則有兩種不同看法：（一）所有人（即「全人類」）都有機會領受這「更加豐盛」的恩典；（二）不是指「所有人」，因根據第 17 節所說的「那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」，「眾人」應是指「許多人」而已。馮氏本人就認為第二個看法較為可取，因既基於第 17 節的提示，再加上動詞「豐盛」(ἐπερίσσευσεν)其原文是以過去不定時態(aorist tense)來表示，似乎說的恩典和賞賜是已經實在的臨到了「眾人」，因此應是指信徒。⁹⁹穆爾抱持如馮蔭坤般的看法，認為「眾人」是指很大的數目；至於那數目的含括性有多大，就只可從前文後理推測。¹⁰⁰而布魯斯則引用加爾文的看法，認為「眾人」絕不會指少數人，但卻並非「所有人」；¹⁰¹Fitzmyer 卻直指第二個「眾人」是信徒吧了。¹⁰²

Cranfield 反對上述的結論，他指出此處經文的對比，不單只是「一人」(the one man) 和「眾人」(the many) 的對比，更加要注意的是亞當與基督的分別。與此同時，原文表達的「眾人」(the many)，理應是指除亞當以外其餘的人類；同理，也應指除基督以外其餘的人類。這裏的「眾人」實際地等同於第 12 節及 18 節的「全人類/所有人」(all men/all people)。¹⁰³Käsemann、Harrison 和 Murray

⁹⁷ 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》註釋，頁 292。

⁹⁸ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 136。以下兩點支持這解釋：（1）林前十五 22「在亞當裏眾人都死了」那句話，表達了與本句相似的意思，該句的「眾人」原文作「所有人」；（2）五 19 的「眾人都成了罪人」與第 18 節的「使所有人都被定罪」平行。這兩點都表示，保羅將「眾人」和「所有人」交換來使用。

⁹⁹ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 140。

¹⁰⁰ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 516-517。

¹⁰¹ 布魯斯：《羅馬書》，頁 121。

¹⁰² Fitzmyer, *Romans*, p. 419.

¹⁰³ Cranfield, *Romans I*, pp. 284-285. 這種用法可參照太二十 28，耶穌在那裏說：「正如人子來，不是要受人的服侍，反而要服侍人，還要捨去自己的生命，作許多人 (many) 的贖價。」耶穌將自己相對於所有其餘的人。

也認為此處的「眾人」，就是第 12 節及 18 節所說的「全人類/所有人」。¹⁰⁴

筆者認同 Cranfield 的說法，因按經文脈絡的最自然解釋，當中兩個的「眾人」是相同的：若說亞當時所用的「眾人」是指所有人，為何當解釋基督的工作時，卻突然變成「許多人」呢？上述贊成此說法的學者，並沒有給出叫人信服的合理解釋，除非解釋者是先入為主地否定救恩的普世性。筆者認為如果在論及亞當時就解釋為所有人，但在論及基督時卻解釋為只是許多人，似乎是在文字的意思上添加了不少的揣測和神學前設，而缺乏具說服力的釋經理據。最自然而合理的解釋是，兩個「眾人」所指的均是相同，都是指世上「所有人」。

其實保羅在 15 節要說明的是，相比於亞當的過犯而導致的後果（死亡），神的恩典和賞賜（稱義）必然更加豐盛地臨到眾人。在此，「恩典和賞賜」可以理解為神為罪人付出無條件的慈愛和白白的賜予，即由耶穌基督所成就的救贖。¹⁰⁵ 筆者理解，當中「神的恩典和那藉着耶穌基督一人的恩典」和「賞賜」，不但能抵銷「亞當的過犯」和「死」，還可以帶來更加的豐盛。根據其後第 16 及 17 節的經文，「賞賜」的意思可指是「稱義」和「義」，再加上「更加」時，所得到的結論是神藉着基督所帶來的效果，遠超乎亞當犯罪所帶來的效果，不單在質的方面，同時在量的方面。¹⁰⁶

但馮蔭坤卻堅持，這不能說「基督事件的正面影響，在範圍上遠超乎亞當的負面影響」，¹⁰⁷因為亞當的過犯確實使全人類死亡，但神的恩典和賞賜卻沒有使全人類得救。為何馮氏有此堅持？究其原因，不外乎馮氏本人並不贊同保羅是持

¹⁰⁴ Käsemann, *Commentary on Romans*, p. 153; Everett F. Harrison, W. Harold Mare, Murray J. Harris & James Montgomery Boice, *The Expositor's Bible Commentary (Volume 10) – Romans through Galatians*, ed. Frank E. Gaebelin, p. 63; Murray, *The Epistle to the Romans*, pp. 192-193.

¹⁰⁵ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 137-139。

¹⁰⁶ Cranfield, *Romans I*, p. 284.

¹⁰⁷ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 141。底線為筆者所加。

守「普世得救」的看法，因此，即使是神的拯救能力亦只可以對相信福音的人才產生作用。故此馮氏辯稱此處論及的影響，不是在「範圍」或「量」上，而只是在「質」的方面。¹⁰⁸馮氏先不接受保羅有「普世得救」的看法，然後在詮釋經文時往往選擇經文並沒有「普世得救」的看法，例如認為「必更加豐盛地臨到眾人」只反映基督的救贖果效在「質」上勝過亞當的犯罪果效，而沒有「量」上的超越，如此的推論，似是犯了「竊取論點」(begging the question)的謬誤。

故此，筆者不贊同馮氏的論斷，並從經文的結構和文字意思以為，15節經文的意思無論應用在「範圍」、「數量」和「質」等方面上，基督帶來的全面性效果均是強於亞當所帶來的效果。因為筆者無法想像神的能力在任何方面較亞當所犯的罪的能力弱小，好像神是不能勝過罪似的，這同時跟經文說的「更加豐盛」有明顯的違背。另外，值得注意的是，此段經文並沒有提出需要有「信」的條件，才能發生恩典和賞賜的功效 – 若只有信者才可以獲得恩典與賞賜，保羅為何會在此犯下如此低級的錯誤沒有提及呢！

16節說「恩賜跟一個人犯罪所帶來的後果也不同」，這道出了第二個基督與亞當的對比。馮蔭坤認為「神的恩賜」不是僅與亞當犯罪之結果相等，而是「遠超乎亞當犯罪之結果」。¹⁰⁹16節說「因為，由一次過犯而來的審判，雖然導致了定罪，但為許多的過犯而來的恩賜，卻帶來了稱義。」這句表明恩賜是如何遠超乎罪帶來的後果，因為後果由「定罪」轉變成「稱義」；亞當一次的過犯招來神的審判，但神卻以恩賜去回應人類所累積的許多過犯。這是奇蹟中的奇蹟，是人完全不能夠理解的奧秘，¹¹⁰故此，Murray 形容這事為不能言喻的恩典！¹¹¹保羅明顯在此才強調基督義行的果效在「質」上勝過亞當犯罪的果效。

¹⁰⁸ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 141-142。

¹⁰⁹ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 142-143。

¹¹⁰ Cranfield, *Romans I*, p. 286；馮蔭坤引用 Cranfield 的註釋：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 145。

¹¹¹ Murray, *The Epistle to the Romans*, p. 196.

4.5.2 「那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」究竟是誰？

17 節說「事實上，若因一人的過犯，死就藉着這一人掌權，那麼，那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人，就必更要藉着耶穌基督這一人在生命中掌權了。」第 17 節是繼續幫助讀者理解第 16 節的「恩賜跟一個人犯罪所帶來的後果也不同」，同時提出基督與亞當之間的第三個對比。與之前兩個對比不同，今次的對比是帶出基督與亞當之間真正相似之處，就是在於「一人」的行動斷定了「其他人」的命運。¹¹²此節的最大討論點，在於如何詮釋「那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」。就如本章一直以來所討論的，「那些...人」是單指信徒嗎？還是指所有人呢？兩方面均有不同的學者支持。

穆爾認為 17 節打破了之前的平行：亞當仍是第一個句子的主語（subject），但第二個句子的主語卻是人而不是基督。這個改變強調了在死和生命掌權之間的一個重要差異，前者（死）有命定的特質，人是沒有選擇的，而後者（生命）是藉着個人的選擇和決定來經歷的，它是賜給那些「領受」這恩賜的人。¹¹³故此，穆爾當然認為義和生命只賜給那些回應基督的人。¹¹⁴馮蔭坤認為保羅在此是考慮到至少兩件事實：（一）由於亞當一人的過犯，死亡就自動地和堅決不變地對所有人「掌王權」；但生命的運行卻只限於那些「憑信領受」神豐富的恩典以及所賜之義的人。正如 Harrison 和 Fitzmyer 亦同時認為，此句指的是信徒領受恩典和賞賜。¹¹⁵（二）死亡是一個暴君，所有在亞當裏的人都在死亡的權下；生命卻不同於死亡，生命不是個暴君，不會勉強別人，卻是那些領受神恩典的人要在其中

¹¹² Cranfield, *Romans I*, p. 287；馮蔭坤引用 Cranfield 的註釋：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 149。

¹¹³ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 521。

¹¹⁴ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 521。

¹¹⁵ Everett F. Harrison, W. Harold Mare, Murray J. Harris & James Montgomery Boice, *The Expositor's Bible Commentary (Volume 10) – Romans through Galatians*, ed. Frank E. Gaebelin, p. 64; Fitzmyer, *Romans*, p. 420.

分享基督王權的那個新範疇。¹¹⁶

故此，William Barclay 批評保羅在羅五 12~21 節的論證中有一個「嚴重缺點」，就是在於「人與亞當」的關係（人並無選擇）跟「人與基督」的關係（人主動地選擇與基督聯合）是不同和不平行的，意思是人因犯罪而死亡是沒有選擇的，但領受救恩就只有是那些以信心回應神在基督裏的恩典的人。¹¹⁷ Barclay 正是批評保羅為何在兩個在內容上不平行的對比，卻採用平行式的表述，因如此是容易叫人產生誤會。但筆者對 Barclay 指出的「嚴重缺點」卻感到有點莫名其妙：這「嚴重缺點」是基於保羅的糊塗嗎？難道他雖然在表達上用上相類似的結構和意義，卻刻意忽略兩者在應用範圍上的不同？還是保羅根本不是如 Barclay 所以為的這個意思呢？筆者認為，保羅在前一段（1~11 節）用「我們」描述相信基督的人，故此，如果「那些...人」是指信徒，保羅理應將句子寫成為「我們這些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」，這是自然不過之事，難道聰明的保羅會犯上表達不準確的錯誤？除非保羅是「刻意糊塗地」特意把句子留有想像的空間吧，但可能性不大。簡單的回應 Barclay 就是，保羅既然用上類似的寫作結構，故此兩者的應用範圍是相同的。正如 Cranfield 根據 15~17 節的經文脈絡，認定基督與所有人的關係，跟亞當與所有人的關係是兩者相似的地方，亦是唯一的相似地方，更是亞當是基督預表的原因。¹¹⁸

候冠仁就認為，本節並沒有將神使人稱義的恩典局限於信徒的範疇之內，這恩典是延及至所有人（即 15、19 節的「眾人」和 18 節的「所有人」）。信徒與非信徒的分別，是在於信徒已被領進新紀元裏，非信徒則尚未如此；神只是讓信徒先嚐到祂為整個被造的世界（包括現今不認識甚或拒絕福音的人類）所預備的。

¹¹⁶ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 148-150。

¹¹⁷ 引自馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 151；參 William Barclay's Daily Study Bible, "Romans 5" <https://www.studydrive.org/commentaries/dsb/romans-5.html> [2016 年 11 月 21 日]。

¹¹⁸ Cranfield, *Romans I*, p. 288.

¹¹⁹鄧雅各亦指出，分詞「領受」是現在時態（*present tense*），表達了恩典的繼續不斷之性質：即將會有越來越多人領受恩典，而那些已經成為新紀元之成員的人亦繼續領受恩典。¹²⁰值得注意的是 Murray 的解說，他指出「領受」（*receiving*）這用詞，是加強地表達恩典是神白白的施予，人是被動地收取這股湧流不息的豐富恩典和賞賜，這並不是人從相信中接受的恩典；人「領受」可以是被動地收取，而不必然是主動的接受。¹²¹

另外，上文曾討論第 15 節的第二個「眾人」是指「所有人」還是「許多人」，或是第 17 節的「那些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」。但筆者認為此處的「那些...人」也有可能是指向第 18 節的「所有人」及第 19 節的「眾人」，其中一個重點是有關動詞時態的討論。第 15 節的動詞是過去不定時時態，馮蔭坤認為這似乎表示，所說的恩典和賜予是實在的臨到了「眾人」（參上文）。¹²²在生命中作王不單是將來得永生，也是今天已經靈命得生，與神和好，並且脫離了罪的轄制。¹²³相信很少人會質疑上述的詮釋，因基督真的已經在十字架上完成了救恩。而第 17 節的動詞「領受」是現在時態，表明「領受」的行動是沒有時間限制。但後面一句「就必更要藉着耶穌基督這一人在生命中掌權了」，當中的動詞「掌權」（*βασιλεύσουσιν*）是將來時態（*future tense*），但為何是將來時態呢？¹²⁴保羅在前段第 11 節論及「我們現在既已藉着我們的主耶穌基督得以與神和好」，動詞「得以」（*ἐλάβομεν*）是過去不定時時態，表示信徒已經與神和好了。故此，如果「那些...人」是僅指信徒，便很難想像耶穌基督要在信徒將來的生命中才掌權，而不是在今天已經掌權。所有人因着亞當的犯罪，逃不過罪和死亡，但神的恩典和義

¹¹⁹ 引自馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 151。

¹²⁰ 引自馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 151。

¹²¹ Murray, *The Epistle to the Romans*, p. 198.

¹²² 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 140。

¹²³ 周兆真：《羅馬書》，頁 174。

¹²⁴ 新漢語譯本翻譯成「掌權了」好像表達過去時態，而不是將來時態。筆者相信這跟翻譯者的神學觀有密切關係。和合本修訂版則翻譯為「豈不更要因耶穌基督一人在他們生命中掌權嗎？」以反問句作出表達，並沒有關注及反映出時態。

的賞賜不是推翻死亡（歷史已經證明人人必死），乃是要所有人「將來」在審判中被稱義得生命。第 19 節「被稱義」的動詞（κατασταθήσονται）亦是將來時態，筆者認為這是更適合對應第 17 節的「那些...人」，因為 17 節的動詞同樣是將來時態。信主的人，生命已經與神和好，眾人的生命則在終末時藉着耶穌基督掌權。

4.6 普世性的拯救

18~19 節說「這樣看來，正如藉着一過犯，使所有人都被定罪；照樣，藉着一義行，也使所有人都被稱義而得着生命。因為，正如藉着一個人的悖逆，眾人都成了罪人；照樣，藉着一個人的順服，眾人也要被稱義。」此段經文可說是討論普救論的鑰節，保羅以兩項平行的陳述，扼要地提出亞當與基督之類比。

125

18 節的「這樣看來」（ἄρα οὖν），顯示下文為總結上文（15~17 節）之詞。而這一節又正好上接第 12 節的內容，並完成第 12 節所表達的意思。¹²⁶本節原文是十分精簡，無主語，也無動詞。馮蔭坤贊同，本節強調兩個對立的事件（一次的過犯、一次的義行）及其導致的結果（定罪而死亡、稱義得生命），以及兩種結果如何同樣「惠及」於所有的人。¹²⁷穆爾贊成，亞當的「過犯」使所有人都被「定罪」，沒有任何中間的階段；但他並沒有接續討論，有關基督的「義行」，經文既說使所有人的「稱義得生命」，那末，是否同樣沒有任何中間的階段（指人的認信）。¹²⁸按前文的討論，本節的意思理應是容易理解的：正如藉着亞當一次的過犯，使「所有人」都被定罪（此正是原罪論所主張的）；照樣，藉着基督一次的義行，也使「所有人」都被稱義而得着生命。明顯不過，此節經文是支持原罪論

¹²⁵ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 154。

¹²⁶ 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》註釋，頁 293。

¹²⁷ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 154-155。

¹²⁸ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 524。

和普救論的主要聖經基礎。

連馮蔭坤也曾指出，有釋經者認為保羅在此是表達一種普遍救贖，所有人都得救。因為保羅重複又重複地提到，基督不是僅與亞當平行，祂的作為的重要性更是遠超乎亞當的；若罪與死無一幸免的臨到所有人，則基督的拯救作為怎麼變得反而不及亞當，未及使所有人被稱義得生命？若是如此，保羅在整段羅五 12~21 的討論便變得難以理解。¹²⁹

當然也有學者並不認同保羅有普救意思，如同傳統基督教教會採納的立場。馮蔭坤列出了五點反對此處有普救立場的理由，當中的立論以不接受普救論為前設，屬基督的人必定是指信徒，他不接受屬基督的人也可以指是所有人。他同時提及到主要有三種解釋，去疏導此處的普救思想，但筆者認為這些解釋同樣是以不接受或懷疑保羅有普救思想為前設，立論欠缺說服力，上文亦已作出反駁。¹³⁰

但本節明顯的普救意思如何能與其他談到地獄或刑罰的經文協調呢？有些學者甚至認為這是不可能的任務，唯有等待神去解決。¹³¹正如 Harrison 說如果保羅在此提出普救論，便會與他所說的滅亡經文（如羅二 12；林前一 18）產生矛盾，Harrison 並且認為全部拯救經文是基於因信稱義。¹³²Murray 縱然認為經文是對着亞當與基督作出了平行類比，所以兩人確是對所有人構成了截然不同的效果，但他仍相信保羅並非在此設立普救論，因正如帖後一 8~9 所言，不信的人要受罰

¹²⁹ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 159-160。

¹³⁰ 詳參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 160-163。他舉出反對「普救論」的立場，理由例如：（一）第 17 節已清楚暗示，只有那些以信心積極地回應神的人，才能經歷恩典和義之賞賜，及在生命中掌權。（二）上文已一再強調，稱義是「藉着信」（三 26、28、30，四 5，五 1）；因此，並非所有人（不管他們相信與否）都得稱為義。（三）人類與基督的關係有別於人類與亞當的關係：所有人都是「在亞當裏」但並非所有人都是「在基督裏」等等。

¹³¹ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 160-163。

¹³² Everett F. Harrison, W. Harold Mare, Murray J. Harris & James Montgomery Boice, *The Expositor's Bible Commentary (Volume 10) – Romans through Galatians*, ed. Frank E. Gaebelin, p. 65.

及永遠滅亡，明顯表明最終有人會「滅亡」。所以保羅在林前十五 22 所說：「在亞當裏，眾人都死了；照樣，在基督裏，眾人也要活過來」，當中論及擁有復活生命的「眾人」，是有限制的，不是指全部人，而是指一部分人而已。因此，這裏藉着基督被稱義得生命的「所有人」也是有限制的。¹³³Fitzmyer 直敘「也使所有人被稱義而得着生命」的「所有人」不過是指所有猶太人和希臘人，¹³⁴也有其他學者如 Wright，他根據前文一 18 至四 25 的方向，而認為「所有人」是指猶太人和外邦人，而非真正的包括全部人。¹³⁵在此解釋上，學者 Richard H. Bell 反對 Wright 的說法，他認為保羅雖在羅十一 32 裏說的「所有人」¹³⁶是意指猶太人和外邦人這兩個群體，但這並沒有充分的理據同樣適用於五 18~19 之上。首先，這處有別於羅九至十一章，保羅的講論不只是關注於兩群體（猶太人和外邦人），再加上用語（linguistic）上的不同，這並不支持保羅在五 18~19 是指着這兩群體，而不是真的在說及全人類。因為五 18 的「所有人」（πάντας），其原文沒有加上定冠詞（the definite article），而在十一 32 的「所有人」（τοὺς πάντας），其原文是含有定冠詞。¹³⁷

鮑會園即或肯定的說，聖經的教訓其實極其清楚，我們絕不可能從聖經中找出任何「普救論」的教訓來，保羅的教訓絕不是普救論。但鮑牧師在自己的著作中也不能避免地要提出仍有某些知名的學者，如 Cranfield、Käsemann 和 Meyer 在解釋羅五 12~21 時都有普救的傾向，這豈非表示鮑氏反對普救論的絕對立場並非牢不可破嗎？¹³⁸穆爾雖然不支持普救論，但指出了越來越多學者如哈格仁（A. Hultgren），主張必須慎重解釋本段落裏的普世性聲明。他以為有些人是在今生因

¹³³ Murray, *The Epistle to the Romans*, p. 203

¹³⁴ Fitzmyer, *Romans*, p. 421.

¹³⁵ Robert W. Wall, N.T. Wright, and J. Paul Sampley, *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes, Vol. 10: Acts, Romans, 1 Corinthians*, ed. Leander E. Keck, p. 525.

¹³⁶ 羅十一 32：「因為神把所有人都圈在不順服之中，為要憐憫所有的人。」

¹³⁷ Richard H. Bell, "Rom 5.18-19 and Universal Salvation," *New Testament Studies* vol.48(3) (July 2002), p. 427.

¹³⁸ 參鮑會園：《羅馬書（卷上）》，頁 186。

信稱義，但是那些沒有在今生信的人，卻仍然有在審判時被稱義的確據。¹³⁹

Käsemann 指如果有人認為保羅這裏說「所有人」是修辭的誇張言論，他必需闡明保羅所謂的意思，同時，他不能忽視與此段平行的林前十五 22：「在亞當裏，眾人都死了；照樣，在基督裏，眾人也要活過來。」，以及十一 32：「我們被主審判，其實是受他的管教，免得我們與世人一同被定罪。」這些經文的共同點是，神全能全備的恩典，若沒有了「終末普救論」(eschatological universalism) 是難以想像的。¹⁴⁰

筆者認同 Cranfield 的詮釋，他說亞當的過犯並不是不能回頭的永恆事實，正如基督已經開始了逆轉的工作，祂的救恩是確實的給予所有人，並且是沒有一個永恆不改變的數量，人數是會增加，直至這份恩賜給予所有人。但是 Cranfield 最後卻莫名其妙的補充，雖然所有人被急召去接受這份恩賜，但最終是否所有人確實的分享得到這份恩賜，經文卻沒有提出確切的說法。¹⁴¹筆者看見 Cranfield 對此段經文的理解及演繹是非常接近普救論，但最後他也以對普救的疑問作結束。不難理解，有這樣的懷疑是因為聖經同時存在論及滅亡的經文，因此，最終是否會有人在真實地面對神時仍然頑梗不願悔改？仍要受罰，仍會滅亡？筆者在下一章會略為討論如何回應刑罰與滅亡的經文，及關於人的自由意志對神願意普救的影響力。

19 節說「因為，正如藉着一個人的悖逆，眾人都成了罪人；照樣，藉着一個人的順服，眾人也要被稱義。」開首的「因為」(γὰρ) 一詞，顯出往下的經文是要解釋或補充上文第 18 節的意思。¹⁴²當中解釋亞當的過犯實為「悖逆」，就是他

¹³⁹ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 525-527。

¹⁴⁰ Käsemann, *Commentary on Romans*, p. 157

¹⁴¹ Cranfield, *Romans I*, p. 290.

¹⁴² 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》註釋，頁 293。

不服從神的命令，吃了禁果，得罪了神，導致「眾人」（即亞當以外其餘的所有人）都成了罪人；照樣，基督的義行實為「順服」，祂順服神的命令，死在十字架上，得神稱為義，導致「眾人」（同理，應該被理解為基督以外其餘的所有人）也要被稱義。這總結了兩者對人類來說的普世性身份和角色，及他們所帶來的普世性後果。

筆者相信，這是保羅為何在這裏比較亞當與基督的原因，亦是為何說亞當是基督的預表的原因：保羅在此正要表達亞當與基督兩者的身份和角色是平行的，他們的作為都是同時主動地給「眾人」帶來決定性和普世性的影響，差異只在於兩者的行動與結局是相反的。馮蔭坤認同，保羅以清晰的表達方式總結了亞當與基督之類比的要點：人類的一人代表所作的，影響了全人類所有的人。新的「基督之聯合」要終止及取代屬於舊的「亞當之聯合」，但馮氏一再強調「新的」並不屬於所有人，而是屬於所有領受神豐富的恩典及所賜之義者，即只屬於信徒；只有信徒才可藉此行動而脫離「亞當之聯合」，進入「基督的聯合」之中 – 如前所說，單從羅五 12~21 的經文內容看，這是叫人難以理解的斷言。¹⁴³

Cranfield 提出「被稱義」的將來時態可指末日的審判，或是現在信徒的生命，他認為後者比較合理，¹⁴⁴馮蔭坤和鮑會園亦支持此解釋。¹⁴⁵其意思是：此處的「被稱義」並不是指人被稱義現在還未完成，而是指不單現在的人，連後來的人都要這樣成為義人。穆爾對照第 17 和 18 節，更認為保羅用未來時態的原因是，他所着眼的是當人們相信時所發生的那種不間斷、個別的「造成為義」的行動。¹⁴⁶人被稱義是被動的，並非人的選擇；而且，被稱義的人數會不斷的增加，人的被稱

¹⁴³ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 168。

¹⁴⁴ Cranfield, *Romans I*, p. 291.

¹⁴⁵ 參馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 166-167；鮑會園：《羅馬書（卷上）》，頁 187。多半解經的人看法都是如此，如 Meyer, Hodge, Murray, Cranfield 等。而 Käsemann 認為這裏所講的稱義要到末日才完成。

¹⁴⁶ 穆爾：《羅馬書（上）》，頁 530。

義行動由今天一直延伸至將來。

巴特在詮釋此段上有精闢的神學洞見，他以為因着基督一人的順從行為，表明的也不單單是一個個體、一個個人、一個個別者被稱為義，而是泛指的個體、泛指的個人、泛指的個別者被稱為義。在這一順從行為的光芒照耀下，全部人都是「在基督裏」，因而都被神判決無罪釋放，被稱為義。巴特更認為眾人是「將會成為義」。¹⁴⁷筆者贊同巴特所說，認為「被稱為義的人」指全部人的可能性較高，因為保羅在前一段（1~11 節）以過去不定時態表達信徒現在已經因信稱義，如果這裏也是指向信徒稱義而已，為何要用將來時態而不繼續用過去不定時態呢？因此，此處的被稱為義，是指那些因着基督的義行而被動地稱義的人，他們就是古往今來全人類，他們的「被稱義」，直到將來的永恆來臨才完成。

4.7 恩典無遠弗屆

保羅在 19 節後繼續討論基督與亞當的果效，強調神叫人稱義的恩典是巨大並且無遠弗屆的。20~21 節說「律法來了，為要使過犯增多，但罪在哪裏增多，恩典就在哪裏越發豐盛。所以，正如罪靠着死掌權；照樣，恩典也藉着義掌權，使人藉着我們的主耶穌基督得到永生。」

保羅曾在 13 節提及到律法，並在 20 節又再提及，而 20 節是一個中間的過渡，從而道出 21 節所說的，神偉大救恩的最終目的。¹⁴⁸當保羅寫過亞當與基督的比較後，他便要處理摩西的律法在救恩裏佔甚麼位置？¹⁴⁹故此，保羅在此先行疏解讀者對律法所生的疑問。此兩節經文看似跟普救的討論直接關聯不大，似乎

¹⁴⁷ 巴特：《羅馬書釋義》，頁 237。參羅二 13、三 10、五 17，中文譯本沒有「將會」二字，然而根據上下文此處不可缺。

¹⁴⁸ Cranfield, *Romans I*, p. 293

¹⁴⁹ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 168-169。

只是帶出藉着罪襯托出恩典的浩大能力，¹⁵⁰但其實此兩節經文蘊藏着普救的重要訊息。

第一、經文告訴我們，就算罪的負面力量越來越猛烈，也完全敵不過恩典給予強大的正面力量。21 節說「所以」(ἵνα)，原文是對應上句「但罪在哪裏增多，恩典就在哪裏越發豐盛」¹⁵¹，帶出的結論是「正如罪靠着死掌權；照樣，恩典也藉着義掌權，使人藉着我們的主耶穌基督得到永生。」此節表示恩典的力量強大過罪的力量，故此，基督所作或發出的「義」已經勝過「過犯」/「罪」，從今以後，是義而不是罪掌管世界，是永生而不是死亡成了人生的結局，而恩典是「越發豐盛」於罪的增多！

第二、此兩節經文指出，人被審判和定罪雖顯明神的公義，但神藉着恩典的力量卻能輕而易舉的蓋過眾多的罪，這是否表明神的慈愛是首要的，祂的公義亦從屬於祂的慈愛呢？

第三、保羅在此再次使用前段（1~11 節）經常使用的「我們」（信徒），來帶出基督使人有永生。這支持了筆者上文的說法：如果保羅講第 17 節的「那些...人」是指信徒，他應該說「我們這些領受豐盛的恩典和義之賞賜的人」，而不是用帶有含糊的「那些...人」。同理，在第 21 節保羅不是說「使我們藉着我們主耶穌基督得到永生」（保羅在前段五 11 明確的說：「...我們現在既已藉着我們的主耶穌基督得以與神和好...），而是表達「使人藉着我們的主耶穌基督得到永生」。這明顯的說明領受恩典和永生，是超出信徒以外的「人」！原文句子是沒有受體（object），指誰得到永生，筆者認為這可以理解為第 19 節所說的「眾人」（除基督以外的「所有人」）。故此，筆者大膽的把句子翻譯成為「使眾人藉着我們的主

¹⁵⁰ Cranfield, *Romans I*, p. 270；馮蔭坤引用 Cranfield 的注釋：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 175。

¹⁵¹ 參《聖經·新約全書—新漢語譯本》註釋，頁 293。

耶穌基督得到永生。」

4.8 小結

鮑會園認為，21 節所說的「義」是指人被稱為義的義，人被稱為義，才能叫神的恩典掌權，如此就能叫人藉着我們的主耶穌基督得永生。¹⁵²而按馮蔭坤的詮釋，這裏的「義」是指基督在其稱義行動中所賜的義者地位。¹⁵³無論這是指基督的義或是人被稱為義的義，根據本章對全段羅五 12~21 節的詮釋，無礙我們可以總結說：所有人都因基督的義行而將會被稱為義，終末時都能得救得永生。若我們不以強烈反抗普救論為我們的釋經前設，又我們接納傳統教會的原罪論所教導的罪由一人進入世界，因而全部世人都犯了罪，我們不難從羅五 12~21 節得出基督的義行所產生的得生命果效同樣是普世性的，並非只給予相信基督的信徒。單從羅五 12~21 看，此段經文支持普救的立場是肯定的。在此藉得一提的是，馬丁路德在討論羅五 16~21 節經文，竟然刻意避開論及此處的經文，唯一討論的只是第 21 節的「律法來了，為要使過犯增多」。¹⁵⁴這是極之不尋常的事，是否路德因不接受普救而刻意地避開這段有普救意味的經文呢？

羅五 12~21 不但說出基督與亞當的類比，指出兩者對全人類的決定性影響，當中更加證明了兩者與「眾人」的關係，是所有人無辦法選擇和逃避的。亞當的過犯，使所有人圈在罪中，罪靠着死掌權；同樣，基督的義行，使所有人圈在恩典中，恩典藉着義掌權。故此，所有人因基督的義得永生，是基於恩典，這也說明不只是因為「信」。反而，「信」並非此段經文所討論的事情，甚至整段經文（五 12~21），「信」連出現一次也沒有！

¹⁵² 鮑會園：《羅馬書（卷上）》，頁 189。

¹⁵³ 馮蔭坤：《羅馬書註釋（卷貳）》，頁 177-168。

¹⁵⁴ 馬丁路德：《羅馬書講義》，頁 199-200。

第五章、對反普救論的回應

5.1 對普救論的兩個質疑

即或羅五 12~21 向我們指出普救的盼望，但有不少神學家提出對普救論兩個主要的質疑。第一個質疑是神學性的，指出普救論奪去了人的自由，人變得沒有權選擇不被神拯救。¹⁵⁵神雖然是全能和慈愛，但這就必然保證人人最終得救嗎？不一定，因人仍擁有自由意志，除非否定自由意志，否定人有選擇接受救恩與否的自由，否則，既然神給人自由抉擇的能力，神的全能和慈愛並不保證人必然選擇救恩。¹⁵⁶在此，普救論跟預定論十分相似，若一切盡在神的掌控之下，人就喪失了選擇得救與否的自由，分別是在普救論下所有人都預定得救。¹⁵⁷

第二個質疑是從聖經來的，就是聖經內存在着雙重結局的經文（在第二章已多次指出）。例如太十二 32 說褻瀆聖靈者永不得赦免，至少表明，有一種情況下人是不可能得救的。帖後一 8~9 表明，有不認識神及福音的人，當主再來時，「他們要受永遠沉淪的懲罰，就是離開主的面和他權能的榮光」— 真的有人最終不得救。約三 17~18 表示，有人會滅亡的，就是不信主名的人。耶穌也曾說，不是所有稱呼「主阿！主阿！」的人都能進天國，惟有那些選擇遵行天父旨意的才能進入（太七 21）。巴刻就曾列出多節經文，指出確有一群人是沒有指望的，他們會被神棄絕，在接受基督的審判後受刑罰。¹⁵⁸巴刻堅持，拯救雖然因着基督的十架而給予所有人，但人必須通過信心才可以獲得，就如羅一 16 說，因着福音的大能，神要救「一切相信的」，而不是神要救「一切」，巴刻把拯救與信心直接聯繫上。¹⁵⁹聖經存在着滅亡、審判、刑罰等等的經文，是對普救論一個嚴峻的

¹⁵⁵ Hart, "Universalism: Two District Types," p. 19.

¹⁵⁶ Hart, "Universalism: Two District Types," pp. 29-33.

¹⁵⁷ John A.T. Robinson, *In the End God* (New York: Harper & Row, 1968), p. 126.

¹⁵⁸ Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," p. 5 & pp. 10-11.

¹⁵⁹ Packer, "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism," p. 9.

挑戰。

上述兩個質疑是對普救論最大的挑戰，它們的提出，抵銷了支持普救論的理據。即或聖經有明確支持普救的經文（例如羅五 12~21），但正正是上述兩個質疑的存在，叫大部分信徒拒絕去思考普救論的論證，更遑論去接受了。因篇幅所限，筆者在往下將綜合一些學者的意見，嘗試稍稍回答上述的質疑，以致讓羅五 12~21 的普救意向仍然生效。

5.2 普救與人的自由

Rev. Dr. John A.T. Robinson 是提倡普救論最着力的近代學者，他認為要知道聖經所描述的神的本性（**nature of God**），並不能從一種靜態的本質角度，而是從關係的角度，通過神在歷史裏所作的才能獲得，而終末論是神在歷史裏的作為十分重要的部分。因此，要認識神的所是，應該從終末的角度來了解祂「是主」（**lordship**），這是回答祂的本性最重要的角度。而神的本性在終末時間，表現在祂的「愛的意願」（**will of love**）上，就是祂願意萬人得救，基督的代贖是為了全人類而非單單信耶穌的人。此外，神的全能亦是祂重要的本性，神的全能足以叫祂所意願的事必然成就。基於神願意人人可得救，而神又具備實現祂意願的能力，如此，普救論的結果是肯定的。但問題是，基於神的愛，神欲與被造的人有愛的關係，而愛是不可以勉強和強逼的，這是支持雙重結局的人強調的，故此，神就需要給人自由意志，可以具意志上的自由來選擇是否愛神。但如此便容易讓人陷入兩難推論（**dilemma**）裏：神既全能可以令人人得救；但神的慈愛叫人有自由意志，可以具真實的自由去拒絕神。神的慈愛和全能在此好像構成了互相矛盾（**mutually contradictory**）。如何可以在不違反自由意志下，使人人最終得救呢？Robinson 強調，神叫人人得救的結果固然是重要，但如何叫人人得救的途徑也是

重要的，像預定論般否認人的自由意志是要不得的，因為沒有了自由意志，亦即沒有愛的可能，自由意志是必須堅持到底的。但要是人具有自由意志，而此自由意志是真實並非虛假，人確實可以選擇不接納神的旨意。¹⁶⁰

Robinson 回答上述疑問的思路，並不是把神的全能與人的自由意志對立起來，因在神完美慈愛的威力下，神可以使世人自由地選擇接受神的救恩。在真正的愛之下，神並不會約束人的自由意志使用，但神的愛可以感動世人，使人的自我保護意識及對抗意識降低，在神的慈愛之下，人自願降伏於神的救贖恩典；神是以愛去說服和感動世人，最終接受祂的普救心意，而不是以祂的能力去成就人人得救的應許。何況在最後的日子，當世人立在基督的審判檯前，罪人的反應只有是恐懼，誰人能在此環境下還可以硬着心腸對抗神，而不是遇到神的慈愛之下悔改歸主呢？¹⁶¹

Robinson 強調以上所說，是他自己親身經歷的分享，而不是一種論證的陳述。真正的愛並不會出於勉強，而是出於感動，出於一種感激對方之情。當此愛是出於神最偉大和全能的愛時，人就更容易被此澎湃洶湧的愛所降服，無人能夠抑制自己不去表達自由和感謝的降服。當然，從純理性的角度看，Robinson 認為我們仍可以設想因人擁有自由意志的緣故，而可以拒絕神的愛。但 Robinson 強調，這樣的說法不過是一種純客觀理性的產物，流於理性的爭辯，不是一種屬於「我－你」(I-Thou) 之間的主體真理 (truth as subjectivity)。當一個人真正經歷到去愛和被愛時，他/她就必然選擇走上歸家的路程，迎向神無限的大愛。特別因着我們認識基督在十字架上所表達的大愛，當世人真正了解主愛的偉大時，人就必然選擇神的愛，如此才是對人的自由的真正釋放和體現。¹⁶²

¹⁶⁰ John A.T. Robinson, "Universalism – is it Heretical?" *Scottish Journal of Theology* 2 (1949), pp. 139-141.

¹⁶¹ Robinson, "Universalism – is it Heretical?", pp. 147-150.

¹⁶² Robinson, *In the End God*, pp. 120-125.

5.3 普救與滅亡的經文

Robinson 承認新約存有生–死、天堂–地獄的雙重結局的經文。Robinson 提出疏解的方法，是點出此兩個結局有不同的本質，分屬不同的範疇：拯救是真實的，刑罰卻是權宜的。例如天堂與地獄並非平行，天堂是真實的（*reality*），地獄卻不是，地獄是不可能的事（*impossibility*）。當聖經說「到了所計劃的時機成熟，就使天上地上的萬有，都在基督裏同歸於一」時（弗一 10），是在表述一種屬於神的真理，又屬於信仰在終末時的抉擇，因此是真實永存的；但當聖經說「基督被人揀選」等等的經文時，則在講述一種個人主觀面對的抉擇，因此是權宜而短暫的。故此，Robinson 反對雙重結局論，認為最終只得一個結局，就是一切被造物皆歸復於基督，而當一切都在基督裏面，地獄就不存在。我們可以這樣理解：聖經內雖然同時存在着普救和滅亡的經文，但普救的經文是永恆和真實的，而滅亡的經文只是暫時和權宜的；棄絕、刑罰、滅亡的經文只有工具性和引導性的意義，為叫人在世時已經可以選擇歸向神。¹⁶³

聖經裏所說的地獄和刑罰，目的是叫人知罪和害怕，讓人在天堂與地獄之間作出選擇（體驗自由意志），因此，地獄的存在有佈道的作用。¹⁶⁴地獄叫人害怕神而悔改歸向神，但真正的悔改和順服，是基於愛、喜樂和感激，而不是基於害怕。普救論不反對傳教，因福音可以使人在今世有真正的悔改。此外，聖經所說的地獄，具有一種磨練的作用，是一種通向終極救贖的途徑（像煉獄），而不是生命的終結（*end*）。¹⁶⁵因此，在聖經裏出現的嚴厲經文（例如太二十五 46；可三 29），應從經文的處境和背景來思想，不可把「永恆的地獄」或「永恆的責備」當作是真實和永恆，這些經文不過是一種隱喻、一種權宜，不是終極性的。可從

¹⁶³ Robinson, *In the End God*, pp. 129-133.

¹⁶⁴ Hart, "Universalism: Two District Types," p. 21.

¹⁶⁵ Hart, "Universalism: Two District Types," pp. 22-28.

神的角色來討論，神兼具兩個不同的角色，一是審判者，此角色屬暫時而非永恆；另一是君王，此角色表明神的慈愛和全能，屬於永恆。言下之意，作為君王的神所作的普救之事是永恆的，反觀作為審判者的神所施行的刑罰，卻是神在時間內作的事，屬短暫而非永恆。¹⁶⁶

莫爾特曼就主張，咒詛之事確實存在，但它們是永恆的嗎？當然不是，因只有神是永恆的、無窮盡的。地獄之火是一種「潔淨之火」，一種具教育意義的懲罰，刑罰之事是有的，但有個限期，不可能無窮無盡。永恆是非時間性的，罪人所受的滅亡，是指一種在時間和末時的意義上的滅亡，而非在永恆的意義上的滅亡。莫爾特曼說：「有關審判、定罪和永死的言說指的只是末時的和久遠的，而不是永恆的。因為在終末意義上，審判是最後之前的那一個。最後的是：『看啊，我將一切都變成新的』(啟 21:5)。」¹⁶⁷他把雙重結局的經文兩分為，一個屬永恆，另一個屬時間之內，就可以得出在神所新創造的新天地裏，是沒有棄絕、刑罰和滅亡，更加沒有永遠死亡。不過，筆者也得承認，這樣的詮釋手法，不是大多數教父的觀點呢！

5.4 得救的人數是少的嗎？

Robinson 就曾提出，聖經裏有人問耶穌：「得救的人少嗎？」耶穌以「窄門」為喻，指出人要努力才能夠進去，將來有許多人想要進去，卻是不能；即或有人曾和耶穌一起吃過喝過，主也曾教導過他們，但那些「不義」的人，主好像不認識他們般，把他們趕走。¹⁶⁸若得救的人數是少的，怎可能是普救的呢？就如 Erickson 以為，得救的人數是少的，這既是歷史事實，又是當耶穌描述末世的景

¹⁶⁶ Erickson, *How shall They be Saved?*, p. 69.

¹⁶⁷ 莫爾特曼：《來臨中的神》，頁 294

¹⁶⁸ Robinson, *In the End God*, p. 128.

況時所強調，在末後的日子仍有許多人會跌倒。¹⁶⁹

但是，連立場保守的 **B. B. Warfield** 也反駁說，這些經文是為了鼓勵聽眾要遵守良好的德行，而不是先知的宣告；只有少數人可以得救，是指要進入天國是困難的，人人要努力進去，而不是指只有很少人可以進入天國。要在今世進天國是困難，不是一件易事，所以許多人都未能進去，耶穌不過是在描述現況。再加上十童女的比喻裏（太二十五 1~13），聰明和愚拙的人數均是五個，人數相同；而在麥子和雜草的比喻（太十三 24~29）顯示，得救的（麥子）數量較失喪的（雜草）為多。而聖經內又有記載得救人數為多的經文，例如啟七 9，十九 6。¹⁷⁰

Isaac C. Rottenberg 覺得許多基督徒受預定論的影響，認為有一大部份人類在神的權能意志下最終被神遺棄，即或聖經指出以色列人最終「全家」得救（羅十一 11~32），可是教會已不再相信。但 **Rottenberg** 卻認為，神的刑罰並不是永遠的，就如結十六 53 指出，¹⁷¹連罪大惡極之城所多瑪，神也叫它歸回，並因神懲罰耶路撒冷而得安慰，這表明神對所多瑪的刑罰是有限期，會終止的。又例如哀三 31~33 表明，¹⁷²神不會永遠丟棄人，祂雖然會懲罰人、離棄人，使人憂愁，但祂仍然是會以慈愛對世人發出憐憫，原因是：當世人受苦和憂愁時，神是不甘心的。此外，當太二十五 46 說出義者與不義者的結局時（有些人往永刑，有些人往永生），太二十六 1~2 隨即馬上帶出耶穌基督為世人的緣故被釘死在十字架上；剛說出刑罰，就馬上連同說出救恩了，表明聖經確有審判和刑罰的經文，但同時有赦罪和盼望的經文，而赦罪是緊跟着審判的 – 故此，得救的人數未必真的是

¹⁶⁹ Erickson, *How Shall They Be Saved?*, pp. 214-215.

¹⁷⁰ 引自 Erickson, *How Shall They Be Saved?*, pp. 202-207.

¹⁷¹ 結十六 53：「我要使所多瑪和她的女兒們，撒瑪利亞和她的女兒們從苦境中轉回，我也要使你們跟她們一起轉回」。

¹⁷² 哀三 31~33：「主必不會永遠丟棄人。祂雖然使人憂愁，卻必照着祂豐盛的慈愛施憐憫。因為祂心裏本不是要人受困苦，或是要世人愁苦。」

少的。¹⁷³只是傳統教會的人一直僅強調人數少的經文，而忽略人數多、神願意受罰者改變的經文，才讓「普救」這一課題，連可能性也被教會拒諸門外。

¹⁷³ Isaac C. Rottenberg, “All Israel will be Saved (and so will the world),” *Perspectives* (Nov. 1993), pp. 13-15.

第六章、總結

綜合以上所論，雖然傳統教會一直強調「信者得救、不信者滅亡」的教義，但其實在基督信仰歷史進程中，也有不少信徒嘗試提出其他對世界終局的看法。早於古教父奧利金提出「萬物回歸」，後於近代出名的神學家如巴特、莫爾特曼等等，亦有終極普救的傾向。就如前面所論，即或普救論好像有違「信者得救、不信者滅亡」的教義，但歷代也有神學家議論普救論的可能性，這正正反映出人類最終的結局有多種不確定性，以及沒有不具爭議的地方！

從神學上討論，我們相信神是愛和全能，基於神這兩個屬性，我們不難推想出祂最終會拯救祂所創造之物，特別是具有神形象的人類。這並不表示神沒有公義、沒有刑罰，但正如普救論者所言，刑罰可能只是暫時和權宜，為要使人知錯認罪。至於神賜下人具有的自由意志，筆者認為是真實的，但基於神有永恆的時間，只要神願意，祂可以持續不段給予人悔改回轉的機會，直到有一刻所有人都歸於祂的愛中，與神復和。可是，反對普救論者總以沒有聖經理據支持為由，而拒絕普救的可能性。他們把表面上看似普救的經文，提出內裏是有另一種解釋，間接表示普救的詮釋是錯誤；亦多番強調聖經主張的是有罪人最終要接受神的刑罰，不能得救。

本論文正是要從聖經研究上，對羅五 12~21 作出深入的普救意向探討。特別透過由奧古斯丁所建立，十六世紀宗教改革者贊同，以及大公教會所持守的原罪論，其在羅五 12~21 推論中得出，因先祖亞當的過犯，使所有人一出生都被圈在罪和死亡之中，沒有人能幸免。筆者發現同樣的邏輯推論其實出現在同一段經文中，可作為支持普救的合理詮釋。全人類不單只因着亞當一人的過犯而受牽連，於是人人都要在罪和死亡的權勢下；同樣，全人類因着耶穌基督一人的義行，使

所有人領受豐盛的恩典和義之賞賜，最終都被稱義得生命。亞當和基督兩者是平行，他們都對同一群人產生影響力，就是所有人，而無需要基於任何條件，包括受亞當影響下不需要真實犯罪仍算有罪，和受基督影響的人不需要有其他條件仍可得救。這段經文不僅能推論出原罪論，同時亦能推論出普救論的可能，結果是救恩的普遍性不下於原罪。如果教會能接受羅五 12~21 作為支持原罪論的聖經基礎，教會亦應以同樣的態度去接受這段經文為支持普救論的聖經基礎，就是因着基督一次的義行，使所有人都被稱義得生命。

縱然普救論未必能成為基督宗教教義的主張，因聖經確實存有不少反對普救的經文是需要我們進一步疏理的，但只要信徒能以同樣的態度看待反對和支持普救的經文，我們便不會斷言拒絕神在最終拯救所有人的可能性，並且能成為往後基督信仰的一條出路、一個盼望。

參考書目

英文

1. Bauckham, Richard J. “Universalism: A Historical Survey”. *Themelios*, 4:2 (September 1978): 47-54.
2. Bell, Richard H. “Rom 5.18-19 and Universal Salvation”. *New Testament Studies*, vol.48(3) (July 2002): 417-432.
3. Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans I-VIII. Vol. I.* Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1975.
4. de S. Cameron, Nigel M ed. *Universalism and the Doctrine of Hell.* Carlisle, U.K.: Paternoster Press; Grand Rapids, U.S.A: Baker Book House, 1992.
5. Erickson, Millard J. *How Shall They Be Saved? The Destiny of Those Who Do Not Hear of Jesus.* Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996.
6. Fitzgerald, O.S.A., Allan D. general ed. *Augustine through the Ages: An Encyclopaedia.* Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
7. Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York: Doubleday, 1993.
8. Harrison, Everett F., W. Harold Mare, Murray J. Harris & James Montgomery Boice, *The Expositor's Bible Commentary (Volume 10) – Romans through Galatians.* ed. Frank E. Gaebelin. Grand Rapids: The Zondervan Corporation, 1976.
9. Hilborn, David, and Don Horrocks. “Universalism and Evangelical Theology: An Historical Theology Perspective”. *Evangelical Review of Theology*, 30:3 (2006): 196-218.

10. Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. trans. & ed. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980.
11. Korsmeyer, Jerry D. *Evolution & Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1998.
12. Murray, John. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
13. Nicole, Roger. "Universalism: Will Everyone Be Saved?" *Christianity Today* (March 20, 1987): 32-39.
14. Packer, James I. "The Way of Salvation Part III: The Problems of Universalism". *Bibliotheca Sacra* (January 1973): 3-11.
15. Punt, Neal. "All Are Saved Except". *Christianity Today* (March 20, 1987):43-44.
16. Robinson, John A.T. "Universalism – is it Heretical?" *Scottish Journal of Theology* 2 (1949): 139-155.
17. Robinson, John A.T. *In the End God*. New York: Harper & Row, 1968.
18. Rottenberg, Isaac C. "All Israel will be Saved (and so will the world)". *Perspectives* (November 1993), 13-15.
19. Sanders, John. *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1992.
20. Torrance, T. F. "Universalism or Election?" *Scottish Journal of Theology*, vol. 2(3) (1949). 310-318.
21. Wall, Robert W., N.T. Wright, and J. Paul Sampley, *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes, Vol. 10: Acts, Romans, 1 Corinthians*, ed. Leander E. Keck. Nashville: Abingdon Press, 2002.

中文

22. 《聖經·新約全書—新漢語譯本》(浸字版)。香港：浸信會出版社，2010。
23. 巴特 (Karl Barth) 著。魏育菁譯。《羅馬書釋義》。香港：道風書社，1998。
24. 加爾文著。加爾文基督教要義翻譯小組譯。《加爾文基督教要義》上冊。台北：加爾文出版社，2007。
25. 布魯斯 (F. F. Bruce) 著。劉良淑譯。《丁道爾新約聖經註釋：羅馬書》。台北：校園書房，1987。
26. 周兆真。《中文聖經註釋：羅馬書》。香港：基督教文藝，2007。
27. 林榮洪。《基督教神學發展史 - 1. 初期教會》。香港：中國神學研究院，1990。
28. 林鴻信。《教理史 (上)》。台北：禮記出版社，1996。
29. 馬丁路德著。波克 (Wilhelm Pauck) 編譯。李春旺中譯。《馬丁路德羅馬書講義》。新竹：中華信義神學院出版社，2006。
30. 高喆。〈不可喪失的希望 - 奧利金的“萬有回歸”之再思〉。《基督教思想評論》總 8 期 (2008)，頁 14。
31. 莫爾特曼著。曾念粵譯。《來臨中的神 - 基督教的終末論》。香港：道風書社，2002。
32. 馮蔭坤。《羅馬書註釋 (卷貳)》。台北：校園書房，1999。
33. 奧古斯丁著。周偉馳譯。《論原罪與恩典 - 駁佩拉糾派》。香港：道風書社，2005。
34. 奧利金著。石敏敏譯。《論首要原理》。香港，道風書社，2002。
35. 奧爾森著。李金好譯。《統一與多元的基督教信仰》。香港：基道書樓，2006。
36. 穆爾 (Douglas J. Moo) 著。陳志文譯。《麥種聖經註釋：羅馬書 (上)》。South Pasadena：美國麥種傳道會，2012。
37. 鮑會園。《天道聖經註釋：羅馬書 (卷上)》。香港：天道書樓，1991。
38. 韓大輝編。《天主教教理》。香港：公教真理學會，1996。

39. 蘇遠泰。《地獄，永遠的刑罰？ 破解地獄的迷思》。香港：印象文字，2016。

網上資料

40. “The Anathemas Against Origen”. Available from <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xii.ix.html> (17 October 2016)。

41. William Barclay's Daily Study Bible. “Romans 5”. Article on-line. Available from <https://www.studylight.org/commentaries/dsb/romans-5.html> (21 November 2016).