建道學刊 20 (2003): 177-189

書評

專題書評：三本關於衛斯理神學的著作

1. Gunter, W. Stephen, et al. *Wesley and the Quadrilateral: Renewing the Conversation*. Nashville: Abingdon Press, 1997. 174pp.
岡特等。《衛斯理與四大支柱 —— 會談的更新》。174 頁。

本書收集了五位當代衛斯理神學代表的文章。第一篇是岡特 (W. Stephen Gunter) 的〈四大支柱及中間路線〉，第二篇是鍾斯 (Scott J. Jones) 的〈聖經的原理〉，第三篇是甘寶 (Ted A. Campbell) 的〈傳統的詮釋角色〉，第四篇是米利士 (Rebekah L. Miles) 的〈理性的工具性角色〉，第五篇是文度 (Randy L. Maddox) 的〈經驗的豐富性角色〉。

第一篇〈四大支柱及中間路線〉，岡特循歷史的進路交代聖公宗的「中庸之路」(via media, middle way)，主要環繞聖公宗與清教徒關於聖經權威的爭論。清教徒認為應該以長老制取代主教制，崇拜亦應該以宗教改革者的處理為主，而不應保留太多羅馬天主教的禮儀成分（頁 29）。至於聖公宗的浩加 (Richard Hooker) 則強調教會的權威（頁 35）。岡特引用歐拿 (Robert Outler) 提出的四項衛斯理神學基本元素：聖經、傳統、理性、經驗為「四大支柱」（The Quadrilateral) 的觀念，指出衛斯理神學源於聖公宗精神，並指出聖公宗與清教徒對聖經及傳統的不同理解。聖公宗視聖經為得救知識的權威，清教徒則視之為對一切的權威（頁 17）。最後，岡特介紹理性及經驗的特點，他注重理性及經驗的集體意義。集體的理性反思可以對宇宙秩序作客觀反思；集體的經驗可作信眾在敬拜中體驗神在基督裡的救贖（頁 38）。

第二篇〈聖經的原理〉，鍾斯指出衛斯理如宗教改革者般，視聖經為最基本的信仰權威來源，然後按傳統、理性、經驗作出演繹，因此，使用聖經的方法：文本 (textual)、解釋 (explanatory)、定義 (definitional)、敘事 (narrative)、語意 (semantic)（頁 44 ～ 46）。同時，他分析衛斯理基於啟示、默示、聖經無誤三方面討論聖經權威，並突顯衛斯理深受敬虔運動的影響（頁 49），及其承繼自英格蘭教會的「大公精神」(Catholic spirit)（頁 61）。

第三篇〈傳統的詮釋角色〉，甘寶從歷史角度介紹衛斯理時代聖公宗對傳統的觀點，然後分析衛斯理在1738年後仍然肯定聖公宗所承認歷代教會傳統的重要文獻，而非當時教會的建制（頁 71）。甘寶認為衛斯理重視古代教會傳統，著重使徒信仰代代相傳，並且成為教會更新的資料（頁 74）。

第四篇〈理性的工具性角色〉，米利士指出衛斯理視理性為思考工具，而非真理的來源（頁 77）。他指出衛斯理活在啟蒙運動重視理性的文化下，因而重視理性的功用（頁 81）。他亦提出衛斯理接受經驗主義者對知識的定義，視理性為一種工具，而非真理的來源（頁 86）。理性有三方面的功用：理解、判斷及交談。甘寶指出衛斯理認為理性對大自然創造的思考，只能導致對上帝局部的認識，也未能產生信、望、愛的德行（頁 97）。理性必須在上帝啟示指引下才能明白上帝的知識（頁 94）。甘寶認為衛斯理對理性的了解，幫助活於後現代世界的人辨明真理及更認識自己的限制（頁 103），更懂得信賴上帝（頁 106）。

第五篇〈經驗的豐富性角色〉，文度指出衛斯理深受經驗主義的影響（頁 112），重視人透過與世界相遇產生的感觀經驗，在意志上產生回應行動，此乃聖靈工作的見證（頁 117）。這種內在自覺的經驗促進基督徒屬靈生命的成長（頁118），亦是引導信徒朝聖生命的智慧（頁120）。甘寶指出衛斯理對經驗的重視，也具有護教作用，因為經驗足以印證基督教信仰的真實性（頁121）。在長時期眾多公共的集體經驗累積下，成為信條的指導方向（頁124）。文度認為西方神學教育正缺少對實踐智慧及經驗的重視，衛斯理對經驗的重視正好是重要提醒（頁 126）。

在總結部分，作者強調聖經、傳統、理性、經驗在衛斯理的神學思考中經常保持對話 (dialogical) 的關係。因此，衛斯理四大支柱也應該突顯這種對話關係（頁 140），並且形成詮釋的螺旋 (hermeneutical spiral) 關係（頁 142）。

綜觀整本書，其中一個特點就是從歷史的回顧剖析衛斯理神學的來源，例如宗教改革者、聖公宗精神、敬虔運動、經驗主義……等。幾位作者樂意塑造衛斯理神學介乎聖公宗與清教徒之間的中間路線。另外，本書提出一種對聖經、傳統、理性、經驗的對話式了解，引申出詮釋理論。由於這種詮釋理論的關注只在結論部分出現，無法進一步交代，相信這是研究衛斯理四大支柱需要處理的一個課題。

2. Collins, Kenneth J., and John H. Tyson, eds. *Conversion in the Wesleyan Tradition*. Nashville: Abingdon Press, 2001. 300pp.
柯林斯、泰森編著。《衛斯理傳統中的歸信》。300 頁。

柯林斯 (Kenneth J. Collins) 與泰森 (John H. Tyson) 編輯這部衛斯理傳統中歸信的著作，將文章分為四大類：歷史、聖經、神學、牧養。

歷史部分第一篇文章是泰森的〈約翰．衛斯理於亞爾德門街的歸信〉，泰森指出衛斯理在 1725 年決心從歷代聖徒傳統中汲取養料，如閱讀金碧士 (Thomas à Kempis) 及泰萊 (Jeremy Taylor) 的作品（頁 30）。1738 年後，衛斯理相信人需要經歷重生，生命才能由罪惡轉化為聖潔。在神學上，他將歸信、稱義、確據 (assurance) 及新生命等不同部分連貫起來（頁 35）。衛斯理一方面承繼聖公宗的聖禮式救贖觀 (sacramental soteriology)，但認為聖禮不能自動使人真誠歸信上帝，因此，他刻意強調歸信的重要（頁 40）。

奈特 (Henry H. Knight III) 在〈人心的轉化 —— 歸信在衛斯理神學中的位置〉一文指出，衛斯理的救恩觀既是即時的，亦是漸進的（頁44）。他指出四種對歸信的誤解：將歸信誤為與重生等同、將歸信誤為與稱義等同、將歸信誤解為人的決定、將歸信誤解為某種感受。他認為歸信首先是神的行動，然後是人的回應，歸信是人心的轉化，認識上帝及愛上帝，終極目的是朝向愛中的完全（頁 46）。他指出衛斯理於 1738 年受波拿 (Peter Bohler) 的影響，認識信心乃上帝的恩賜，使人在認識上帝的事情上有所轉化（頁 46）。稱義不單是法庭式 (forensic) 地指人在神面前的地位轉變，同時是人神關係的轉化（頁51）。稱義表示神赦免人的罪（頁 50），帶來新生命並指向成聖（頁 48）。

柯林斯在〈衛斯理與懼怕死亡作為歸信的標準〉一文指出，衛斯理在1735年10月14日與查理斯．衛斯理 (Charles Wesley) 等人在海上旅程中遇上風浪，驚懼死亡的來臨，反觀二十六位莫拉維兄弟會同道卻表現平靜（頁 58）。自亞爾德門街重生及獲得稱義確據經歷後，衛斯理在 1738 年 6 月 11 日證道中勇敢地宣告福音使他脫離罪疚及死亡的恐懼（頁 60）。

史特朗 (Douglas Strong) 在〈真正基督徒乃廢奴派 —— 歸信與早期美國衛理宗精神中反奴隸的活躍行動〉一文，指出早期美國衛理宗領袖如嘉力臣 (Freeborn Garrettson) 曾經擁有不少奴隸，在經歷重生後，則致力反對奴隸制度；可惜當美國衛理公會準備向南方發展時，面對富有的奴隸主就淡化這立場，至大概 1840 年，只有少數嘉力臣的支持者仍然堅持反對奴隸制度（頁 72）。史特朗引用早期美國衛理宗領袖亞斯理 (Francis Asbury) 的思想，強調真正的宗教乃真正的聖潔，更新個人及社會（頁 77）。

亞歷山大 (Estrelda Alexander) 在〈十九世紀非洲裔美國衛斯理婦女對歸信與成聖的了解〉一文，介紹四位代表：查雲娜・李 (Jarena Lee)、艾羅 (Zilpha Elaw)、福特 (Julia Foote)、史密夫 (Amanda Berry Smith)。查雲娜・李生於1783年，是首位獲美國衛理公會批准公開講道的婦女，並積極參與反對奴隸制度運動。艾羅生於1790年，經歷歸信後，雖然沒有教會的支持，仍然主動參與宣教工作。福特生於1823年，是首位被美國衛理公會按立的會吏，積極在家中舉辦福音聚會，並遠赴美國東岸及美加的西岸地區宣教。史密夫 (1837-1915) 則積極參與美國、歐洲、非洲、亞洲等地的聖潔聚會，也是首位女性代表參與全美衛理公會總會，她於晚年設立孤兒院。亞歷山大指出這四位非洲裔姊妹經歷歸信及成聖，克服種族主義及性別主義的歧視，努力遵行上帝的命令（頁99）。

聖經部分第一篇是格林 (Joel Green) 的〈由黑暗轉向光明（徒二十六18）——路加福音及使徒行傳敘事中的歸信〉，他指出路加福音及使徒行傳沒有一種特定的歸信模式（頁104），只著重不管猶太人或外邦人都需要歸信（頁106）；同時歸信可以是個別事件或者一個過程（頁114）。

韋特寧頓三世 (Ben Witherington III) 在〈新創造或新生？在約翰及保羅著作中的歸信〉一文，指出約翰一書中的稱義，指向人與神關係的地位轉變，而新生命是指人內在真實的屬靈狀態。改革宗則單單將稱義等同新生（頁125）。他認為約翰著作由上而下描述人的歸信，保羅著作則由下而上描述，只是兩者都肯定歸信帶來真正的內在改變（頁140）。

神學部分第一篇文章是嘉倫 (Barry L. Callen) 的〈相互模式的歸信〉，從五方面分析歸信的相互性。第一，神的主動與人回應間的弔詭。他認為上帝拯救的恩典並非不可抗拒（頁147）。第二，重生與激進門徒生活。他強調歸信包括稱義及重生，並且朝向成聖的過程（頁148）。他引用西門 (Menno Simons) 的觀念，指出真正的基督徒必須重生及追求聖潔，而不單成為名義上的教友（頁149）。第三，擺脫經院哲學思維。嘉倫認為衛斯理與平諾克 (Clark Pinnock) 都避免理性化處理神學，汲取加爾文神學精粹卻排除經院式傾向，同時對東方教會傳統採取開放態度（頁152）。第四，救恩的相互性。他認為平諾克的思想與東方教會傳統接近。由於西方神學家擔心從相互角度解釋救恩會導致因行為稱義的異端，他認為東方教會將彼得後書一章4節，詮釋為基督徒參與 (participation) 上帝神聖生命的思想值得借鏡。他提出衛斯理將救恩裡有關赦罪及參與的主題串連，引導我們嘗試結合東西方教會的救恩觀（頁156）。第五，現在與未來的互動。他認為歸信不單是離開罪惡與轉向上帝，同時是朝向終末的新創造（頁158）。

甘寶 (Ted A. Campbell) 在〈衛斯理靈修中歸信與洗禮〉一文，指出衛斯理提倡一種聖禮的福音主義 (Sacramental Evangelicalism)，一方面包括大公 (Catholic) 傳統，另一方面包括敬虔及福音派成分（頁 160）。他指出，域嘉 (James H. Rigg) 認為衛斯理基於對歸信的著重，而放棄受洗而重生的觀點值得商榷（頁165）。甘寶認為衛斯理承繼改革宗著重洗禮與重生結合，但洗禮卻不自動帶來重生的觀點，因而在這大前提下，修改嬰孩洗禮中感恩禱告的內容，取消受洗嬰孩乃重生的句子。至於對成人洗禮的解釋，衛斯理則堅持洗禮不會自動帶來重生（頁168）。因此，衛斯理的洗禮觀一方面承繼大公及聖禮思想，另一方面亦有敬虔及福音派成分，並將稱義及成聖作平衡解釋（頁 171）。

亞伯拉罕 (William J. Abraham) 在〈歸信的知識論 —— 有何新意？〉文中，指出以聖經、理性、傳統、經驗將衛斯理神學方法歸納為四大支柱 (Quadrilateral) 的做法，未能有效地展示衛斯理神學知識論的闊度（頁 179）。他以聖經與宗教經驗為兩條領略上帝特殊啟示的途徑，並聲稱衛斯理著重聖經乃上帝特殊啟示的媒介，而宗教經驗並非獲取特殊經驗的途徑（頁179）。基於護教的原因，衛斯理亦採用理性及經驗的資源佐證上帝的真實（頁180）。他認為人獲取上帝的知識是漸進的、多向度的，不單是命題式的證據、個人經驗、群體或傳統，也不單是理性認知，而是上帝在創造、人的良知、歷史、聖經、宗教經驗中的啟示的全面整合，而非單單著重人的宗教經驗（頁 189）。

牧養部分第一篇文章是馬提爾 (Sondra Higgins Matthaei) 的〈歸信 —— 機會與期望〉，馬提爾指出，衛斯理的救恩觀同時有即時及漸進成分，因此教會在信徒信仰塑造生態學 (ecology of faith formation) 的角色至為重要（頁210）。他指出，歸信一方面是經歷上帝更新的工作，同時是與別人分享自己所理解及所體驗的信仰內涵。教會在聖靈的引導下，按上帝的期望提供教導及指引，幫助尋求基督的人經歷生命的更新（頁 196）。歸信牽涉更新與門徒生活（頁 197），他以衛斯理為例，指出自 1725 年起，衛斯理發現理性化及規律化的屬靈操練未能滿足其心靈渴求，在波拿的引導下，衛斯理經歷歸信的改變。因此，教會的團契及教導角色十分重要，這更成為衛斯理經歷屬靈更新的機會及期望（頁 207）。

嘉柏 (Gregory S. Clapper) 在〈由肉體的行為至聖靈的果子 —— 衛斯理傳統中的歸信與靈命塑造〉一文，提出歸信與靈命塑造並重的觀點（頁212），同時正信 (Orthodoxy)、正心 (Orthokardia) 及正行 (Orthopraxis) 三者不能分割。正確信仰需要有正確的心態改變，加上正確的行動實踐結合（頁216）。他批評現代社會流行相對主義（頁219）及淡化個人委身的信仰態度，只重社會結構性罪惡而輕視個人性罪惡（頁 221）。

美度士 (Philip R. Meadows) 在〈孕育歸信〉一文提出，循道宗精神乃一種運動，在上帝保守下參與上帝在世界中的宣教，智慧地為人類救恩安排秩序，有目的地處身歷史文化處境，將教會大公性的獨特靈恩，作為聖經中聖潔的呈現實體(頁224)。他重視教會秩序為回應上帝在不同歷史文化處境的保守工作的工具(頁225)。美度士認為，衛斯理與懷特菲特 (George Whitefield) 及芬尼 (Charles Finney) 的分別，就是衛斯理重視屬靈生命奮興與教會生活秩序的關係，鼓勵信徒組成循道會社(頁235)。他強調崇拜、佈道、栽培不能分割，並在小組生活方面幫助信徒屬靈生命成長(頁239)。

總結部分指出歸信、重生、神契聯合、歸正都是指向人身、心、靈方面回轉歸向上帝的表現(頁244)。柯林斯及泰森指出，柯林斯的文章提醒人切勿從律法主義角度詮釋成聖(頁249)，嘉倫的文章提醒人歸信的相互性，甘寶的文章提醒人循道宗精神具備一種聖禮福音派的特質(頁248)。

綜觀整本書，架構相當完整，從歷史、聖經、神學及牧養角度探討衛斯理傳統對歸信的了解。可是各篇文章的獨立性甚強，難以理構出一些主線來。歷史部分如柯林斯及奈特的文章，牽涉衛斯理與大公教會聖禮傳統及其他宗教改革者對救贖的不同觀點，值得繼續發展下去。聖經部分的文章則與衛斯理如何引用經文建構及其對歸信的了解，談不上任何關係，令人有東拉西扯的印象。神學部分文章的可讀性屬全書之冠。嘉倫的文章有回應改革宗神學的成分，並提出以東正教傳統與改革宗救贖論結合的觀點，值得繼續探討。甘寶的文章將循道宗精神描繪為聖禮福音派，結合大公教會禮儀傳統及敬虔和福音派特色，頗能突顯循道宗神學的獨特性。亞伯拉罕的文章嘗試挑戰近年對衛斯理神學四大支柱的論點，卻沒有提出具說服力的反駁，然後針對由士來馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 以來對宗教經驗的偏重，頗為離題。牧養部分的文章大多泛泛而論，引用專門神學詞彙而內容平面。馬提爾的文章提出信仰塑造生態學，其實主要提出歸信與門徒生活不能分割。嘉柏的文章內容則缺乏連貫性，加拉太書五章的釋經文不對題，能夠形成脈絡的只是正信、正心、正行的三個概念。美度士的文章強調教會秩序的重要性，不過在旁證部分卻沒有仔細分析，就判斷懷特菲特及芬尼的奮興主義不及衛斯理，實在太快下結論了。總的來說，這本書亦可讓讀者窺見當代衛斯理神學家的取向、所關心的議題，作為衛斯理神學的入門讀物，亦屬值得一看的作品。

3. Collins, Kenneth J. *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1997. 256pp.
柯林斯。《聖經中救恩之路 —— 衛斯理神學的心臟》。256 頁。

柯林斯 (Kenneth J. Collins) 從三方面處理衛斯理的救恩論：動態的角度、秩序的角度，及目的角度（頁 14）。動態角度指恩典與律法的互動關係。他順著歐拿 (Albert Outler) 的進路，展開對稱義與成聖、信心與善功、即時成聖與成聖歷程、神性與人性等課題的探討（頁 15）。秩序指衛斯理救恩觀裡有律法性悔改先於稱義、福音性悔改先於成聖……等架構性、秩序性、連貫性的理性整合（頁 16）。目的指衛斯理救恩論的目的，是使人生命更新改變，並在世界中愛護鄰舍。全書共分八章：第一章〈恩典、創造及人性墮落〉、第二章〈勸說的恩典及悔改的開始〉、第三章〈基於恩典藉信稱義〉、第四章〈基督恩典藉信心重生〉、第五章「基督徒確據的信條〉、第六章〈基於恩典藉信心成聖〉、第七章〈最終的稱義〉、第八章〈總結 —— 一種普世教會救恩論〉。

第一章〈恩典、創造及人性墮落〉，柯林斯亦順著歐拿的觀點介紹衛斯理救恩論中的「大公本質」(Catholic substance)，其中以「參與」(participation) 為最重要，整個生命都是恩典的生命，藉基督及聖靈而賜下（頁 20）。由於人被原罪所綑綁，沒有天然的自由回應上帝，只能靠預備恩典恢復人失落的自由意志。柯林斯在這點上依歐拿的立場，推論衛斯理與亞米紐斯 (Arminius) 有所分別（頁 42）。同時，他展示衛斯理亦同意加爾文主義所強調的「不可抗拒恩典」(irresistible grace) 的觀念（頁 43）。不過，他指出衛斯理對預備恩典、勸說 (convincing) 恩典、稱義、重生 (regenerating)、成聖、榮耀……等恩典的了解，引申出延續性加深的神人關係（頁 40）。這種動態的神人關係了解，亦影響衛斯理的成聖觀，人不單是地位上轉變，而是內在變得聖潔（頁 34）。柯林斯的觀點主要指衛斯理對預備恩典的了解包括四方面：全然墮落、基於恩典得救、人的責任、救恩為世人而預備。前兩點與路德及加爾文的觀點相同，後兩點則是衛斯理與改革者差異的地方（頁 45）。

第二章〈勸說的恩典及悔改的開始〉，柯林斯指出衛斯理認為世人並非無可避免地隨從始祖犯罪留下後人的罪向而犯罪。人可以在上帝恩典的支持下，負起人的責任抗拒罪惡（頁 47）。他亦指出衛斯理並不同意嬰孩因始祖的原罪咒詛而進入永死（頁 47）。衛斯理認為人經歷預備恩典、勸說恩典、成聖恩典到全然成聖恩典，乃信仰的歷程（頁 58）。他亦提出衛斯理視法律性悔改為針對「本罪」(actual sin) 的悔改行動，而福音性悔改乃在心靈上由脫離「原罪」(original sin) 而進入完全成聖（頁 55）。

第三章〈基於恩典藉信稱義〉，柯林斯指出，衛斯理著重唯獨依靠上帝恩典得救的原則，引申出神人合作的部分(頁73)。因此，稱義乃成聖的基礎(頁94)。柯林斯指出衛斯理一方面保留「大公元素」，著重救恩的歷程與神人合作的向度；另一方面又重視宗教改革者所強調的，唯獨上帝主權與即時悔改更新的特點(頁99)。

第四章〈基督恩典藉信心重生〉，柯林斯指出衛斯理注重稱義與重生的關係、稱義與神人復和的關係，重生是指信徒內在生命的真實轉化(頁105)；這並非指信徒可以豁免犯罪，而是可以擺脫罪的權勢(頁108)。重生並不等同整個成聖過程，而只是關鍵的開始(頁111)。

第五章〈基督徒確據的信條〉，柯林斯沿用歐拿的分析，指出衛斯理從兩方面處理基督徒確據的課題：一是主觀方面如平安、喜樂、滿足的經驗；二是客觀方面如我們的靈與聖靈的見證(頁131)。柯林斯循歷史的角度交代衛斯理觀點的發展過程，指出他深受歐洲大陸敬虔運動的影響，重視個人重生及成聖(頁148)。

第六章〈基於恩典藉信心成聖〉，柯林斯指出衛斯理認為預備恩典乃不可抗拒，使人重建良知及自由意志；至於成聖的目標則是恢復那失落的上帝形象，需要上帝的恩典激發人的回應合作才能完成(頁154)。衛斯理將稱義與律法性悔改相連，並針對人的本罪處理；至於福音性悔改則與成聖相連，目標是處理原罪(頁157)。因此，成聖牽涉信徒個人生命的重生及生命重整，而這正是信徒對救恩的主體性參與。柯林斯按歐拿的立場指出，這種對信徒個人生命重整的重視乃東正教的「參與」觀，所以衛斯理的救恩觀包括拉丁教會的法庭式代罪觀念，亦包括東正教的參與觀念(頁176)。柯林斯批評歐拿採用「救恩秩序」(*ordo salutis*) 觀念描述衛斯理救恩論，原因是此觀念忽視救恩進程的向度；相反他提出「救恩道路」(*via salutis*, way of salvation) 觀念處理衛斯理的救恩論(頁185)。他認為「救恩道路」觀念已經具備某程度的秩序及架構成分，可以將衛斯理的救恩觀作系統化處理(頁188)。

第七章〈最終的稱義〉，柯林斯指出最終的稱義是人與神進入永恆(頁191)。第八章〈總結 —— 一種普世教會救恩論〉，柯林斯指出衛斯理深受羅馬天主教、東正教、敬虔運動、莫拉維兄弟會、聖公宗的影響，因此，引用「衛斯理救恩道路」(Wesleyan *via salutis*) 觀念，更能反映其兼容普世教會的特色(頁207)。

柯林斯這本作品，有詳細的歷史資料搜集。在神學分析方面，主要順著歐拿的立場出發，不過在採用「救恩秩序」觀念整理衛斯理救恩論方面，卻有與歐拿不同的見解。柯林斯認為「救恩道路」觀念具備架構及秩序性，不足以表達衛斯理的救恩論；筆者就認為，引用「救恩秩序」觀念可以成為一個對話的平台，促進衛斯理神學與改革宗神學的對話。整體來說，柯林斯引用歐拿的思想作核心，加上一些歷史資料印證，卻沒有深化一些基本問題的討論，例如衛斯理恩典觀的來源，及如何整合預備恩典、勸說恩典、稱義、重生、成聖、榮耀恩典的多元性內容的問題，為甚麼律法性悔改只處理「本罪」，而福音性悔改只處理「原罪」等問題都沒有交代。值得注意的是，柯林斯提出一種法庭式稱義與信徒生命主體經歷相配合的救恩論，因此探討衛斯理的救恩論對我們了解信徒靈命成長，及信徒對救恩主體的體會有所幫助。

郭鴻標
建道神學院