

《再思救赎奇恩》

慕理 著

【 第一章 代赎的必须性 】

救赎(redemption)的成就是与通称的代赎(atonement)有关。任何关乎代赎的恰当解释都必须追溯其源头,即神无条件和全权的爱。圣经最出名的经节也是提供同样观点:「神爱世人,甚至将他的独生子,赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生」。(约三:16)这经节说明了神的爱是神圣启示的终极,因此也是人类思想的终极。我们不能,也不敢越过这张极。

然而,神的爱是人类思想的终极,并非不容我们再进一步描述这种神的爱。圣经告诉我们神爱是代赎的源头,而代赎是神爱的彰显;神爱是有拣选的。没有人比使徒保罗更以神的爱为荣,他说「惟有基督在我们还作罪人的时为我们死,神的爱就在此向我们显明了」。(罗五:8)「既是这样,还有什么说的呢?神若帮助我们,谁能敌挡我们呢?神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了,岂不也把万物和他一同白白地赐给我们呢?」(罗八:31-32)同一个使徒向我们描述神永恒的计划,这计划说明了上述宣言的背景,也规划了这宣言的意义和功效范围。他写道:「因为他预先所知道的人,就预先定下效法他儿子的模样,使他儿子在许多弟兄中作长子」。(罗八:29)也许保罗的意思在别的经文更为明显:「神从创立世界以前,在基督里拣选了我们,使我们在他面前成为圣洁,无有瑕疵,又因爱我们,就按着自己意旨所喜悦的,预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分」。(弗一:4-5)为人类创立代赎的神爱不是一种没有区分的爱,乃是拣选和预定的爱。神喜悦他不可抵挡而永恒的爱赐予无数的人,代赎就是要成就这爱坚定的目的。

我们需要强调这全权的爱的观念。诚然，神是爱，受不是偶然的東西，也不是神可任意取舍的東西。神「是」爱，这是指神必须地、固有地和永恒地是爱；正如神是灵，神是光，同样地，神是爱。然而我们要认识一事，就是拣选的本质暗示神虽然必须和永恒地是爱，但神没有必要把这爱用于救赎那些罪恶贯盈和应许沉沦的对象及把他们立为后嗣。神拣选一个民族作他的后嗣，使他们与基督同作后嗣，这拣选是按神全权而自由的意旨所喜悦的，意旨在发自神自己深厚的慈爱。拣选的理由是完全出自神、出自「自有永有」者独特的决定。代赎并不赢取或勉强神的爱。神的爱使他必须代赎，藉此法完成爱坚定的目的。

神的爱是代赎的起因和源头，我们必须视此为肯定的论据。但这事实没有解答「原因」或「必须性」的问题。为什么神的爱采取如此途径实现和成就目的呢？我们不得不问：神的儿子为何要牺牲？荣耀的主为何要流血？坎特布里的安瑟伦 (Anselm of Canterbury) 会这样发问：「神是全能的，却要自取人性的卑微和软弱来救人，使人复原，其原因和必须性何在？」为什么神不用他话语的能力和旨意的命令去实现爱人的计划？若说神没有别路可循，那末岂不是否定了神的能力？若说神本可却不愿这样做，岂不是否定了神的智慧？这类问题不是学者的诡辞或虚浮的好奇。我们若逃避不问，就会错过解释基督救赎工作的主要因素，又忽视救赎一些必然的荣耀。为什么要成为人？既成为人，又为何要受死？既要受死，又因何要受十架受咒诅的死？这就是代赎必须性的问题。

在回答这问题的答案中，有两个是最重要的。第一个称为假设的必须 (hypothetical necessity)，第二个称为结果的绝对必须 (consequent absolute necessity)。前者是著名人物如奥古斯丁 (Augustine) 和亚奎 (Thomas Aquinas) 的主张，后者则算是较传统的基督教立场。

假设的必须论主张不需要用代赎或补偿 (satisfaction) 去赦免罪恶和拯救被拣选的人。神可以用多种他法，因为他无所不能的。但神以恩典和至高无上的智慧所选择的方法是神子代替牺牲献祭，因为这方法能同时引发最多的好处，又更能彰显神恩典的奇妙。所以，虽然神「可以」不用代赎来救人，但按着神至高无上的旨意，他实际上没有这样做。若不流血，就实际上没有赦罪或救恩。不过，神的本性或赦罪的本质不是要求非流血不可的。

第二个说法称为结果的绝对必须论。「结果的」这用辞在此指出神救任何人的旨意或预旨都是出于自己全权的恩典。拯救丧失的人，不是神绝对必须做的，却是全权的意旨所喜悦做的。然而，「绝对的必须」这个术语表示神既按着他意旨所喜悦的拣选了一些人得永生，因着他本性的完全，他就必须用他儿子的牺牲献祭来达成救人的目的。总而言之，虽然神并无内在的必须去救人，但是自从他已计划救恩后，他就必须用替代的献祭和血价的买赎作救偿来成就这救恩。

骤然看来，探究、追问及企图决定神本性上必须作的事似乎是凭空臆测和狂妄自大的；而且，根据「若不流血，罪就不得赦免」等类经文的表面意思，似乎神启示的范围只告诉我们：若不流血，罪就不得赦免是「据实」(de facto)之事实，我们若说「据理」(de jure)，神不能不做某些事的话，就是越过了圣经所准许我们说的。

然而，若我们说：某些事是神的本性必须做或不可能做的，这并非狂妄自大。我们的信仰使我们承认神是不能说谎的，又是不能背乎自己的。这些神圣的「不能」是他的荣耀，若有人拒之不信的话，就是否定了神的荣耀与完全。

真正的问题是：圣经有没有给我们证据或思考的资料，藉以断定这是神非作不可的事？是否除了藉替代的牺牲献祭，神便不能拯救罪人，因此，神

自由而全权决定的救恩必须藉荣耀的主流血方能成就？以下经文的资料似乎要求一个肯定的答案。然而我们必须紧记，在引证这些经文的时候，必须考虑这些经文彼此间配合累赘的效果。

(一)有些经文为上述推论的可能性提出有力的根据。例如：从希伯来书2：10节及17节可推断父神领许多儿子进入荣耀里，要使救他们的元帅因受苦难得以完全，并使救主有必要凡事与他的弟兄相同，这在神圣的要求上本是合宜的。经文的意义不单是神用这般方法来成就救恩是符合他的智慧和慈爱；当然这是真的，且通称的假设必须论就是此意。但经文好象另有其意。事实似乎是：恩典的旨意是如此逼切，以致神圣合宜的规范必须要求一位因受苦难得以完全的救恩之元帅来成就救恩。如此就需要救恩元帅在凡事上与他的弟兄相同。换言之，我们越过有关符合神的性格 (divine character) 的思考而到了有关神的特性 (divine properties) 的思考。神的特性要求他用如此方法领许多儿子进入荣耀里。这样，他要我们明白惟救恩元帅的受苦才能满足神旨意的逼切需要。

(二)类似约翰福音3：14-16节的经文相当清楚地显示：若不是神赐下自己的独生子，使他被挂木头上，罪人就将永远灭亡。失丧者永远沉沦的危机因着神的独生子得以挽回。但是我们难以避免如下想法：除此以外，别无他法。

(三)希伯来书1：1-13节、2：9-18节、9：9-14节，22-28章等经文的教训清悉可见，说明基督工作的功效乃视乎基督位格 (Person) 的独特性质而定。这事实本身未能证实我们谈及的论点。但上文下理的研究却透露进一步的含意。这些经文强调基督的献祭的终极性、完全性和越越功效成为必须，即必须有效地除罪才能实现救恩。此重考虑有力地说明希伯来书9：23节所述之流血的必须性。该节论及那些按着天上样式作的物件必须用山羊、牛犊

的血去洁净，但那天上的本物，就非用圣子的血洁净不可了。换言之，这里的声明有一种非用耶稣宝血解决不可的必须性。但耶稣的血具有所须的功效和能力，是因为他是圣子，是神荣耀所发的光辉、神本体的真像，他也亲自成了血肉之体。所以他一次献祭，便叫所有得以成圣的人完全。因此，作以下结论绝非凭空而发的：只有这样的位格，献上这样的祭，才能除罪带来洁净，才能领许多儿子进入荣耀，得以在至圣所与神同在。这就是说；耶稣的流血对成就神所筹划与保障的目的是必须的。

上述的几处经文也提供了其他有关必须流血的理由，尤以希伯来书9：9-14、22-28节为甚。这些理由是出于一事实，就是基督亲自的献上是利未人献祭模仿效法的典范。我们常以为利未人的献祭是基督献己为祭的样式。这个思想方向也并非不对。因为利未人的献祭实在提供了一些范略，藉之可了解基督献祭的事实，特别是赎罪(expiation)、挽回(propitiation)、及复和(reconciliation)等范略。但这思想路线却不是希伯来书9章的特徵。该章的特别思想是利未人的献祭是模仿天上的样式——这些是「照着天上物件的样式作的」(来 9:23)。故此，在利未制度下，流血的必须是来自一事实。即所模仿的献祭样式是一个血祭、一个能使天上本物得以洁净的超越血祭。利未律例中的献祭要求流血只是因为那更高的、天上的献祭也要求流血。我们的当前问题是：属天的献祭的必须性是什么？是假设的还是绝对的？以下的观察会指明答案。

(1) 希伯来书9：23节的上下文所强调的是「罪的严重」需要基督献祭的超越功效；罪的严重需要不是假设的，乃是绝对的。强调罪本质严重，以及除罪的必须，其逻辑不可能符合假设的必须论。罪的真实与严重使有效的赎罪成为不可或缺的。换言之，赎罪是绝对必须的。

(2) 基督的祭司献祭的正确性和功效都与他位格的性质有密切关系。如

果只有这样的献祭才能除罪，那末除了基督以外，再没有人能献这祭了。这就等于说：必须要有如此的位格献这样的祭。

(3) 这段经文形容那与基督所流之血有关的天上本物是「真」的，其暗示之比照并不是「真」比对于「假」，或「实在」相对于「虚构」。此所说的乃是天与属地的、永恒的与短暂的、完全的与部分的、最后的与暂设的、常存的与会消逝的比对。基督的献己为祭若是相连于那样描述为属天的、永恒的、完全的、最终一次的和持久的物件，那末我们岂不是可推想到一件事：就是在神成就领许多儿子进入荣耀的计划里，这献祭是不可能只属假设的必须？如果基督的献己为祭只有假设的必须，那末给予此献祭重要性与意义的天上本物，岂不是也只属假设的必须？这无疑地是一个有困难的假设。

总是的总结是：这些经文说明基督除罪而流血(来9：14、22、26)乃是必须的(9：23)；而这必须又是毫无保留或附带任何条件的。

(四) 上述两种赎罪必须论所论及的救恩是恩典的拣选的救恩，即离罪成为圣洁和与神相交的救恩。但是，如果救恩与神的圣洁、公义相题并论是相合的话，那么这救恩必定不单单包括赦罪，也包括称义，而称义根据必须涉及人有罪和被定罪处境。这暗示须要一个解救人的困境的公义。恩典固然作王，但恩典若离开了公义而作王就不但不实际，而且是不能想象的。这样，怎么样的公义才能叫罪人称义呢？惟一可以应付罪人之需要，使他们达到完全而不收回之称义的义，就是基督的义。这里暗示基督的顺服，因此也暗示了道成肉身、受死和复活。简言之，代赎的必须性是称义固有和不可缺少的要素。没有称义而要从罪中得救恩是不可能的。没有了救赎主所具神的义，则罪人称义是不可理解的，我们难以逃避保罗恰切的话：「若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了」(加3：21下)。保罗所强调的是：如果称义可以经由任何一种不用相信基督而获得的方法，那么这方法就早被

采用了。

(五) 基督的十字架是神的爱的至高示范(罗5: 8; 约壹4: 10)。这示范的至高特性是由于祭物极重的代赎。保罗因这重价而写道:「神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了,岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗?」(罗8:32) 祭品的贵重使我们确定神的爱的伟大, 并保证神会白白地赐下其他所有的恩赐。

然而, 我们必须问: 如果这样的重价不是必须的, 那么基督的十字架仍是爱的至高展示吗? 惟在罪人的困境需要神献他的儿子为祭, 除此以外, 别无他法, 这基础上, 基督的十字架被推崇为神的爱的至高展示, 这岂非惟一的结论吗? 如此的假设使我们了解使徒约翰的话:「不是我们爱神, 乃是神爱我们, 差他的儿子, 为我们的罪作了挽回祭, 这就是爱了」。(约壹 4:10) 没有了以上的假设, 我们便无从了解各各他的意义以及神对我们人类的爱的奇妙。

(六) 最后的理由是有关神施行报应的正义。罪恶是与神对立的, 神必须以圣洁的愤怒回应。这就是说罪恶必遭受神的审判(比较申27: 26; 鸿一: 2; 哈一: 13; 罗1: 17, 3: 21-26; 加3: 10, 13)。正因神的律法圣不可干犯, 神的圣洁有不变命令, 神的正义有不懈要求, 所以必然的结论是: 若没有赎罪(expiation)和挽回祭(propitiation), 从罪中得救是不可能的。这原则解释了荣耀之主的牺牲献祭, 在客西马尼园的伤痛, 并在受咒诅的木头上被弃绝。这原则也托住了一个伟大的真理, 就是神是义的, 他也是凡相信耶稣的人的称义者。因为神圣洁的命令和公义的要求藉基督的工作已经完全得到证明, 神差派他作挽回祭来宣扬神的公义。

因为上述的理由, 我们不得不下这样的结论: 圣经资料所支持的代赎必须论是绝对的或不可避免的必须论。假设必须论者并未完全地认清拯救人脱

离罪恶，进入永生的逼切困难。他们并未正确地计及基督工作向神方面的成就。如果我们正视因罪恶问题严重和救恩必须满足神的公义而产生的困难，那么绝对必要的教义便使我们明白各各他的真义。而各各他本身以及藉各各他所表彰全权的爱的旨意就显得更难测透和奇妙。我们越强调公义和圣洁的不更易要求，神的爱和这爱的预备就会显得越奇妙了。

附注：

1. 比较Hugh Martin: *The Atonement: in its Relations to the Covenant, the Priesthood, Intercession of our Lord* (Edinburgh, 1887), p. 19

2. Cur. Deus Homo, Lib. 1. Cap. 1:” pua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens humiliatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit.”

3. 比较Augustine. *On the Trinity*, Bk. XIII, Chap. 10; Aquinas: *Summa Theologica*, Part III, Q. 46, Arts 2 & 3.

4. 比较Francis Turretin: *Institutio Theologiae Elencticae*, Loc XIV, Q. X; James Henley Thornwell:” *The Necessity of the Atonement*” in *Collected Writings*, Vol. I (Richmond, 1886), pp. 205-261; George Steverson: *A Dissertation on the Atonement* (Philadelphia, 1832), pp. 5-98; A. A. Hodge: *The Atonement* (London 1868), p. p. 217-222.

论到代赎的特性,我们需要寻找一个能包含多方面圣经教训的综合性主题。有关基督代赎的工作,圣经所用较特定的题目是献祭(sacrifice)、挽回(propitiation)、复和(reconciliation)及救赎(redemption)。但我们可恰当地问:是否有一更概括性的主题去理解这些专门性的分题?

圣经视基督的工作为一种顺服的工作。圣经有相当多的次数用「顺服」这词语(或其所含之观念),足以证明一个结论:顺服是一般性的;其概括性足以作为一个统一或整合的原则。当我们想到旧约描述基督代赎的方式最特出的经文,即以赛亚书53章时,便容易明白上述结论是恰当的。但我们发问:以赛亚书53章如何解释其受苦人物的身份?这解释不是别人,乃是仆人。他在这名义下被介绍:「我的仆人行事必有智慧」。(赛 52:13)他以仆人的身份收割称义的果子:「有许多人,因认识我的义仆得称为义」。(赛 53:11)主自己毫无疑问地证明此解释正当无误,他简述他来世的目的时,正好发出相同含义的话:「因为我从天上降下来,不是要按自己的意思行,乃是要按那差我来者的意思行」。(约 6:38)甚至有关他的死,即救赎成就的颠峰和枢轴,主说:「我父爱我,因我将命舍去,好再取回来。没有人夺我的命去,是我自己舍的。我有权柄舍了,也有权柄取回来,这是我从我父所受的命令」(约 10:17, 18)。同样意义的话,没有人比使徒保罗说得更明显:「因一人的悖逆,众人成为罪人,照样,因一人的顺从,众人也成为义了」(罗 5:19)。「反倒虚己,取了奴仆的形象,成为人的样式。既成了人的样子,就自己卑微,存心顺服,以至于死,且死在十字架上」(腓2:7, 8; 也比较:加4:4)。论到圣子时,希伯来书在措词上也有独特的运用,说他「因所受的苦难学了顺从。他既得以完全,就为凡顺从他的人,成了永远得救的根源」(来5:8下, 9, 比较2:10)

基督的顺服也常被命名为主动的顺服和被动的顺服。这条信仰的公式若

经恰当解释，便说明基督顺服的工作清析的两方面。但我们从开始就需要避免这公式可能引起的一些误解和误用。

(一)「被动的顺服」并不是指基督所作的一切都是被动的，他是被逼无奈顺服的受害者。显然地，任何如此思想都会违反顺服的观念。而且，我们必须严谨地坚持：主就是连受苦和死亡上都不是被动地接受那加诸他身上的苦难。在他的苦难中，他是非常主动的；而死亡之临到他，并不像临到其他人。他亲自说：「没有人把我的命夺去，是我自己舍的」。保罗告诉我们：他顺服以至于死。这不是说：他的顺服延伸至死亡的边沿；而是说：他顺服的程度达到交出灵魂、舍去生命。在运用自觉而全权的意志，又知道一切已经完成，并成就在此事的时刻已到时，他就分开体和灵魂，把后者交给天父。他遣走他的灵魂，放下他的生命。故此，「被动」一词不应解作他在顺有范围内有任何一事是纯粹被动的。他所忍受的苦难，以至苦难的高峰——受死于被咒诅的木头上——都是他顺服不可少的部份，而且都是为了履行所交托他的任务而忍受的。

(二)不但如此，我们也不能以为主在世的某阶段或行动是属于主动的顺服，而某些别的阶段与行动是属于被动的顺服。主动与被动的顺服的区分并不是时期的区分。因每一个阶段和时期中，一切顺服的行事都可形容为主动的和被动的。我们必须避免一种错误的思想，以为主动的顺服是指在生活上的顺服，而被动的顺服是指主在最后受难受死时的顺服。

这信仰公式真正的用途和目的是强调主顺服代罪的不同的两方面。这表明的真理基于一个认识：神的律法同时具备刑罚制裁和积极的要求。这不但要求人实行教训的全部，也要刑罚所有违背或怠懈的行为。主动与被动的顺服就是指神的律法在这两方面的要求。基督以他子民代表的身份接受罪所带来的刑罚和咒诅。而且他又满足神律法一切积极的要求。换言之，他解决了

罪咎的问题，又完全满足了公义的要求。他完全达到神的律法在刑事上和教训上的要求。被动的顺服是指前者，而主动的顺服是指后者。基督担当了神对罪的全部审判，这顺服是替代的；他也履行公义的一切要求，这顺服也是替代的。他的顺了成为除罪和实际称义的基础。

我们不应视基督的顺服为不自然的或无意识的。论到基督的顺服，我们不可以为这只是在外表上满足神的诫命。基督的顺服对他自己的意义，或许再没有比希伯来书2：10-18节、5：8-10节有更引人注目的说明。那里说：耶稣「因所受的苦难学了顺从」。他是经过苦难得以完全，又「他既得以完全，就为凡顺从他的人，成了永远得救的根源」。查考这些经文，就可明显地看出以下的教训：

(1) 基督并非单靠道成肉身便作成救恩的工作，使我们得赎。

(2) 救恩并不是单藉死亡成就的。

(3) 耶稣不是单单藉十字架上的死成为救恩的创始者。

(4) 十字架的死亡是救赎代价最高的要求，这死亡是藉顺服最高的表现而实行的。

这不是毫无抗拒地外加的死亡，而是甘心顺服地履行的死亡。

论到顺服，我们不单想到成就一事外表的行动，更包括在这些外表行动背后的意向、意志、决心和选择。论到主在十字架上受死是他顺服最高的表现，我们不单想到十字架受死的公开行动，更包括这公开行动背后的意向、意志与决心的选择。再者，我们需要问：主从何获得意向和神圣的决定，愿意舍命受死，成就献祭和顺服至高的表现？我们必须这样发问，因为主是在人性中履行这顺服而舍命死亡。这些希伯来书的经文不但证明这个问题的合宜性，也证明其必须性，因为这些经文清楚地告诉我们他学了顺从、他因所受的苦难学了顺从。他必须经过苦难而成为完全，既得以完全，便成为救恩

的创始者。当然，这里的「成为完全」不需要经过离罪而至圣洁的成圣过程。他是长远圣洁、无邪恶、无玷污和远离罪人的。但是，他在顺服的程途中，也有发展性和成长性的「成为完全」——他学了顺服。在试探与苦难的火窖中，主的心、性、意经过模造——我们岂可不能说是锤炼呢？因他从试探与受苦的经历所学到的东西，使他能在神无误智慧和永恒所安排的顶峰时刻顺服至死，且死在十字架上。基督曾无误又无罪地实行天父的旨意。只有在这条路上学习了顺服的功课，他的心、性、意才发展至一地步，可以自由而甘愿地在受咒诅的木头上舍命而死。

藉着这顺服的过程和顺服的学习，基督才成为完全的救主，意即他是经过完全装备才成为一位完全的救主。这装备是从一切试炼、试探和受苦的经历中锤炼出来的，好叫他在履行使命的顶峰时，能有所需的力量。是在十字架上所达成至高的顺服，使基督成为一位全备而完全的救主。这正是说：基督在整个屈辱的过程中，学习并履行顺服。这顺服使他成为完全，堪当救恩的元帅。基督是救恩的创始者；其工作与成就的定义是来自顺服——藉受苦而学习、藉受苦而达完全、藉十架受苦之死而完成了顺服。基督藉顺服获取我们的救恩，因他藉顺服作成获取救恩之功荣。

因此，顺服不是一些矮作或抽象的东西。基督的顺服徵召其完全人性的所有资源；顺服固存于基督的位格里，并且基督永远是顺服具体和完全的表现。顺服使他发挥了他里面永久性的效能与价值。我们藉着与基督联合，成为顺服的受惠者，也实在地分享这顺服。与基督的联合与相交，这一点足可说明所有救恩论的中心真理的重要性。

虽然顺服的观念是一个概括性的主题，可以解释基督的代赎工作；且在救赎工作的成就上，也开宗明义地表明基督主动的角色。然而，我们现在必须藉那些表明代赎之特性经节来分析那些特定的分题。

(一) 献祭

新约圣经十分明显地把基督的工作解释为献祭。惟一的问题是：献祭一词如此广泛地应用在基督的工作上，究竟这是什么涵义的献祭呢？解答这问题必须确定新约作者和发言人对献祭一词的概念。他们沉湎于旧约的语言和观念中，所以我们只有一个方向认识他们如何了解献祭的意义的功效。旧约的献祭观念是什么？有关这个问题曾有不少辩论，然而我们可满足于一事，就是我们能肯定地说：旧约献祭的基本意义是赎罪(expiatory)；也就是说献祭是与罪恶和罪咎有关。罪恶牵涉到一种责任。这责任的来源一方面是因着神的圣洁，而另一方面是因着罪抵触圣洁而有的严重性。献祭是神所设立的救法，可使罪得遮盖，并免受神的愤怒和咒诅。当旧约时代的敬拜者带供物到祭坛时，乃是以动物祭牲代替自己。按手在祭牲的头上是象徵献祭者的罪和责任已转送到祭牲身上。整件事的中心就在这里。其概念的精义是：献祭者的罪恶归算在祭牲身上，结果是祭牲承担死亡的刑罚，代替忍受罪的刑罚或责任。

显然地，献祭者和祭牲之间有一个很大的不相称，而献祭者的责任和祭牲所承受的也有相应的不相称。这些献祭只是影儿和样式而已。但赎罪的概念却是明显的。这赎罪的意义提供了解释基督献祭的背景。基督的工作是赎罪。他的赎罪有超然的效力、功能和完全性，不是牛羊等物所能有的。然而他的赎罪却是依照旧约献祭条例的样式。这意思是基督把自己献为祭，作无瑕疵地献给神的伟大祭牲，他所代替的人的罪和刑责都已转到他身上。因着这样的归罪理由，他受苦至死；义的代替不义的，以致能领我们亲近神。藉一次献祭，他便叫那得以成圣的人永远完全。

新约的作者并没有在基督献己为祭一事上找到利未律法中有关献动物为祭的一切规条的应验，但是他们心中显然是清楚地存记着摩西宗教仪式的

某些特殊事项。举例来说，希伯来书9：6-15节特地提及赎罪大日的事项。基于对这些事项清楚认识，又根据仪式的所象征和预表的意义，作者申述了基督献祭的超越有效性、完全性和末后一次性：「但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司，经过那更大更全备的帐幕，不是人手所造，也不是属乎这世界的。并且不用山羊和牛赎的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事」。(来9：11，12，比较23，24节)

同样明显的例子是希伯来书13：10-13节。作者按着赎罪祭的形式(包括祭司的赎罪祭和全体会众的赎罪祭)而列出基督的工作与献祭。祭牲的血要带进圣所；肉、皮和腿要在营外焚烧。赎罪祭的祭肉是全烧掉不留给祭司的。作者也应用这一点在基督身上。这应用固然不是按字句所有细节的应验，但我们却的确可以赏试到这在比喻和预表上的重要性：「所以耶稣，要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦。这样，我们也当出到营外，就了他去，忍受他所受的凌辱」。(来13：12，13)

耶稣因此把自己献为祭，且特别按着利未制度献赎罪的形式或模式而献祭。藉这样的把自己献上，他抵赎了罪咎和洗净了罪污，使我们可存着充足的信心亲近神，并藉着耶稣的血得以进入至圣所；因我们心中天良的亏欠已经洒去，身体也用清水洗净了。

关于这事，我们也须紧记一件已思想过的事实，就是利未人的献祭是按着天上的榜样、按着希伯来书的所谓「天上的本物」。摩西礼仪中的血祭是基督重大之献祭的样式。他亲自献上的祭物使天上的本物得着洁净(来9：23)。这事证实了一论题，就是利未人献祭的要素也必定是基督献祭的要素。如果利未人的献祭尚且有赎罪的功效，那么这原型的供献岂不是更有赎罪的功效呢？况且，我们要紧记这赎罪的功效不是属于短暂的、临时的、预备性的和部分的局面，而是属于永恒的、长久真实的、末后一次的和完全的

局面。故此，一个原型 (arche-typal) 之祭物的功效是超过样本 (ectypal) 的祭物的功效。以下经文将此思想表达得甚明显：「何况基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心，除去你们的死行，使你们事奉那永生神呢！」(来 9:14) 我们必须按着利未人献祭的样式来解释基督的献祭，因这些样式本身是以基督之供献为模范的。但是，正因利未人的献祭只属模式而已，我们必须认清那些固有的限制，这些是与基督献祭的完全特性有显著的差别。并且，正因属利未人的献祭有这些限制，我们不能、也不应在基督之献祭中寻找利未人献祭所有按字句和细则的应验。在旧约的仪式中，献祭者和祭物之间互不相称，献祭者的责任和祭牲流血一事互不相称。因此基督的献祭必须全无如此的不相称。在神子的献祭里，不相称的不存在是相关于他的献祭并无利未人献祭条例之细则，因这些细则不符合他献己为祭之独特而超越的特性。

基督的工作是为罪而献己为祭。这暗示一个常被忽略的附带真理，就是：假如基督把自己献为祭，他也就是一位祭司。他以祭司的身份将自己献上，不是由别人献，乃是自己献上自己。这是旧约礼仪无从作范例的：祭司不会献上自己，而祭物也不会自己献上。惟独基督有此独特的组合。这表彰了基督献祭的独特性、祭司职分的超越性和这祭司所献之祭的固有完全性。基督凭祭司的身份履行祭司职务而赎罪。他诚然是被杀的羔羊，但他也同时是那献己作神的羔羊，除去世人罪孽的那一位祭司。祭司的职分和赎罪的祭物同集于基督，表明了一个奇怪的组合。这结合可见诸一句简单之话：「他将自己无瑕无疵的献给神」。我们常引用此话，却很少领会其意。这句话淋漓尽致地证实了一个已发现的真理，就是在表明及完成基督牺牲行动之高潮事件里，基督的工作是极之主动的。我们且要紧记他是主动的供献一份祭物，能全然抵赎神的咒诅的人，这些人没有人能数其数，也是从各国各族各民各

方来的。

还有，最后的一点是：认识基督的祭司功能是连系那献一次的祭和救赎主长存的祭司功能。他是照着麦基洗德的等次永远为祭司。他现在是祭司，不是为献祭，乃成为一次献祭而有的所有功效能力的永远化身。他以这身份永远不停地为他的百姓代求。不止息与必得应允之代求与一次的献祭有密切关系。因为基督是我们信仰的大祭司，他以这样的身份先献祭，后继续为我们代求。

(二) 挽回

「挽回」(propitiation)这英文名词的希腊文同义词在新约不常出现。这点似乎出人意料，因为旧约的希腊文译本常用这词。这词经常被翻译成英文的「代赎」(atonement)。我们或许认为一个在希腊文旧约里有关赎罪(expiation)礼仪的常用字应是新约作者经常使用的，但事实却不然。

上述事实却非否定基督的代赎工作可用挽回的措辞来解释。有些经文明明应用挽回的字眼来谈基督的工作(罗3：25；来2：17；约壹2：2，4：10)。毫无疑问，这就是说基督的工作应视作挽回。我们还有另一重考虑：「挽回」的观念常在旧约有关献祭的礼仪中应用。新约又使用希腊文旧约用来表达同一观念的术语来形容基督的工作；且新约认为基督的献祭是以利未人的献祭礼仪为样式。这些事实带出一个结论：用挽回一主题来解释基督的献祭工作不但正确，且是必须的。换言之，挽回的观念与旧约的礼仪有如此密切连系，以致挽回若不是与那伟大的、一次献上的祭有同样地位的话，则旧约的礼仪就不可能被视为基督献祭的样式。这只不过是转换方式地说：献祭和挽回是互有最密切不可分的关系的。新约作者明明把「挽回」一词应用于基督的工作，就是这结论的证明。

然而，挽回的意义是什么？旧约的希伯来文用「遮盖」(cover)意思表

达之。有关「遮盖」，我们需留意三件事：

(1) 这遮盖是因罪而有的；

(2) 遮盖的效果是洁净和赦免；

(3) 遮盖及其后果是在神前而行的(特别比较：利4：35，10：17，16：30)

这是说罪恶带来一种「与主关系」的境况，使遮盖成为必须。我们必须完全领悟罪恶与遮盖二者在神方面的这意义。我们可以说：罪恶或犯罪的人是在主面前得到遮盖。在旧约思想中，献祭仪式的设施只有一个解释，就是罪恶引起上帝圣洁的不悦和愤怒。报应就是神的圣洁对罪恶的反应；而遮盖能除去罪引起的神圣不悦。讨论到这里，很显然，我们已来到挽回的意义(就是新旧约希腊文之翻译所清楚表示的)的入门了。「挽回」的意思是「平息」、「建立和平」、「使息怒」和「使和好」；这也是应用在基督所成就之代赎工作的意思。

挽回的前题是神的忿怒和不悦；挽回的目的是除去这不悦。简而言之，挽回教义的意思是基督平息神的忿怒，表现神对他子民的慈悲。

可能在代赎的教义中，没有比上述一项更遭人猛烈抨击的了。抨击者说这含有一种神话式的神观；因为这假设了神的思想及神的位格里有内在冲突。又有人指控这教义声言圣子使发怒的圣父变成宽厚而慈爱的。如此的假设及主张完全违反一事实，就是神的爱本身就是生发代赎的泉源。

挽回的教义若依上述观点的陈述，可遭受十分有效的批评；且可被揭露为反叛基督福音的讽刺。但是，挽回的教义与这错解误传的讽刺无关。我们至少可这样说：这种批评并不明白或认识一些基本而重要的区别。

首先，「爱」(to love)和「挽回」(to be propitious)并非两个可以对换的用辞。若说挽回教义主张挽回是引起或迫神去爱，这是错误的。若说神

忿怒的挽回损害或完全承认「神的爱成就了代赎」一事实对立，就是一种可悲的松散思想。

第二，挽回并非把神的忿怒转变为爱。神忿怒的挽回是藉着基督的赎罪工作而生效、是神永恒不变的爱所预备的；以致透过神的忿怒的挽回，爱能不违背和荣耀他圣洁之要求的方法，实现其目的。说使忿怒的神转变为有爱的神是一回事，此说法是完全错误的；说忿怒的神是有爱的神是另一回事，此说法却是极其真实的。并且，十字架挽回使神发怒的忿怒也是真实的。挽回是神爱的果子、是神爱所预备的：「不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了」。(约壹 4:10)挽回是神的爱行动的基础，也是达成爱的目的之通道。

第三，挽回并不减损神的爱和怜悯，反而更表扬这爱的奇妙；因这表明救赎之爱所付出的代价。神就是爱，但是这爱至高无上的对象是神自己；并且由于神对自己有至高的爱，他不能忍受他的性情与荣耀之完整性有所妥协或减缩。这是挽回的原因。神用基督的十字架使他自己圣洁的忿怒得着平息，以致能达成爱丧失罪人的旨意，又能符合证明那些构成他荣耀的一切完全特性。「神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义……好在今时显明他的义，使人能知道他自己为义，也称信耶稣的人为义」。(罗 3: 25, 26)

有人对这教义存反感，是因为未能充分了解代赎的意义。代赎解决了圣洁和公义所必须解决的问题。神的忿怒是神的圣洁对罪恶之必然反应。罪恶与神的完全性对立，因此，神除了对抗与自己对立的東西外，别无他途。这对抗就是他圣洁的忿怒：「原来神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人」。(罗 1:18)神对罪恶的审判基本上是他的忿怒。若我们相信代赎是神替代人处理罪的审判的方法，那么也绝对需

要承认一件事，就是「救主」替代忍受审判是神对罪的审判的缩影。否认挽回就是否认代赎的特性是替代忍受罪的刑罚。一言以蔽之，这就是否认替代的代赎论(substitutionary atonement)。以十字架为荣的意思就是以基督为荣。他是那一次献上的挽回祭、是永久的挽回，并且在他身上永远拥有那一次献上之挽回祭所成就的一切挽回功效。「若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督，他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪」(约壹2：1，2)。

(三) 复和

「挽回」的焦点是神的忿怒及神为除去这忿怒所作的预备。「复和」的焦点是人与神的隔离及神使人回复蒙受他恩典的方法。显然，基督工作的这两方面有密切的关系；但是二者的区别也十分重要。只有在观察这个区别时，我们才可以发觉神为我们众多需要所预备的是何等丰盛！

「复和」假设神人之间存着分裂的关系。这分裂的暗示敌意和隔离。隔离是两方面的，我们对神的隔离和神对我们的隔离。失丧的原因当然是我们的罪，但这隔离的意义不单在于我们对神有不圣洁的敌意，更包括神与我们圣洁的隔离。罪孽使我们与神隔绝，罪恶使他向我们掩面(比较：赛59：2)。如果在应用「敌意」(enmity)这词在神身上时，摒除在任何恶意和恶毒的含意，则我们可正确地说：神对我们的隔离就是他对我们圣洁的敌意。复和所针对并挪去的正是这样的隔离。

我们或许容易认为复和不但终止了神对人圣洁的敌意，且终止了人对神不圣洁的敌意。复和的英文字reconciliation易引起这样的印象。再者，这字在新约本身的用法似乎也支持这看法。新约的明文从不说神得与我们和好，乃说我们得与神和好(罗5：10，11；林后5：20)。若用主动式语态，就是神使我们与他自己和好(林后5：18，19；弗2：16；歌1：20，21)。这事

似乎确定了一个论据，就是「复和」终止了人对神的敌意，而不终止神对人圣洁的隔离。有人因而认为复和若解作神方面的行动，就是神把人的敌意转为爱；若解作神行动的结果，就是除去人对神的敌意。所以复和曾被解释是神所作的工作，为要除去我们的敌意。一言以蔽之，上述的思想是集中在人的敌意上，而复和的教义亦是建立于这种说法。

当我们更仔细地查考圣经时，就会发现相反的思想才是正确的。复和最关注的事不是人对神的敌意，而是神对人的隔离。神方面的隔离当然是因为我们的罪。是我们的罪引起神圣洁的反应。但是不论复和被视作行动或后果，神对我们的隔离才是当前的问题。

对于这问题，查考数处有「和好」一字的新约经文是有助益的。这些例子都把此字应用于人际关系上。首先是马太福音5：23，24节。「所以你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物」。在这里，「同弟兄和好」(be reconciled to thy brother)这命令的意义是我们所关心的。我们需要谈及以下几点观察之所得。

(1) 经文没有假定或暗示那在坛前献祭的敬拜者，对他要言和的弟兄心存任何恶者或敌意。他或许有，也或许没有。但我们考虑当时的处境，却没有这因素在内。阻碍敬拜行动的原因只是因为隔离。因为某件事情介入两人的关系中，使那个被称为弟兄的人抱怨那个带礼物到坛前的人。此事使前者觉得后者破坏了两者和谐的关系，该受谴责。

(2) 经文可能已假定敬拜者曾开罪另一位弟兄：他犯了劣行，作了无爱心之事。但这因素不是绝对必须的。不论是真是假，敬拜者所得的命令都一样，他必须遵循，与那一另一位弟兄的思想判断是否公正无关。

(3) 神吩咐敬拜者做的事就是同弟兄和好。「得和好」(be reconciled)这吩咐的意思并非「挪去你的敌意和恶毒」、也并非假定他心藏任何恶者。

况且，如果神吩咐他如此做，他不需要离开祭坛去做这事，因为再没有比圣殿更好的地方让他悔改和挪去他的恶意。神吩咐敬拜者去做一件截然不同的事。他需要离开祭坛，与他开罪过的弟兄和好，然后再做某事。这是什么事呢？乃是要除去弟兄与他疏远隔离的因由，用妥善的安排以致他不再有怀怨的理由，且行任何能恢复和睦关系的事。复和的行动在于除去不和睦的因由，复和的后果是再次回复和谐，谅解与和平之关系。

故此，我们要认定一件十分重要的事：在复和的行动里，敬拜者顾虑到的是弟兄心藏的牢骚，他所要考虑的是这个弟兄的心情，不是自己对他所怀的任何敌意。并且，若用到「敌意」这词，则主要思想和考虑的是被触怒之弟兄的敌意。换言之，复和所想到的是那被触怒之弟兄心里的「反对」(against)；复和所产生的效果就是除去这「反对」。

这段经文给「得和好」(be reconciled)的意思提供了最好的教训。这显示(至少在此处的应用)这词语不是把思想和考虑集中在与人和好者的敌意，而是在和好之对象心中的隔离。而且，若这段经文所得的「解释」也可以同样用在我们藉基督的死得与神和好一事上，那么当人与神和好时，其主要考虑的是神对人的隔离，也就是神对人隔离的因由。「复和的后果」是指神与人隔离的因由既得除去后，人神之间所建立和谐与和平的关系。在此阶段，我们未能确定这就是人神复和中「复和」一字的准确意思。我们需要从特别论述这题目的经文去建立我们的「复和」在新约的用法是与它的英文字(reconcile)所易于使人想到的意思十分不同。所以当新约谈及人藉圣子之死得与神和好，或神使人与他和好时，我们不应假定这就是指除去我们对神的敌意。至少马太福音5：23-24节提供了一个非常不同的思想方向。

另一处记载「复和」一字所使用的例子而又显示相同思想路线的是哥林多前书7：11节。保罗论及与丈夫分居的女人说：「不可再嫁或仍同丈夫和好」。

对这个案而言，不论妇人主观的敌意到何程度，致使她与丈夫分离，但「同丈夫和好」的命令明显地不是指除去她主观方面的敌意或敌视。如此并不能达到劝勉的功效。这「和好」的意思却是终止分离和再次回复正当和谐的婚姻关系的意思。复和的行动是终止分离，而复和的功效是回复和平的婚姻关系。

罗马书11：15节再有复和这名词的例子：「若他们被丢弃，天下就得与神和好，他们被收纳，岂不是死而复生呢？」很明显，「复和」的对比是「丢弃」，而「被丢弃」的对比是「被收纳」。「被收纳」不是别的，乃是指神再次收纳以色列进入他的宠爱和福音的祝福里；「被丢弃」却是指以色列从神的恩宠与福音恩典上被抛弃。当以色列被神弃绝，外邦人就得与神复和；同样，这复和是指神收纳外邦人进入他的恩宠。因此，外邦人的复和不能解作除去外邦人的敌意，而应解作神在施恩的事情上有了改变，外邦人与神的隔离终止；他们又与圣徒同国，成为神家里的人了(比较弗2：11-22)。无论我们可从任何程度把外邦人从敌意转至衷心信神爱神这改变，归算为神施恩审判方法改变的效果(向外邦施恩、向以色列审判)，我们必要认定「天下与神复和」在于神与外邦世界之「关系」的改变，即从隔离改变为福音的恩宠与祝福。「复和」一字在这里的用法是把神与外邦人的关系当为首要的。

当我们继续处理那些直接讨论基督复和工作工作的经文时，我们需紧记一件事：「复和」在这些经文的意义不是指除去复和对象心中主观的敌意，而是除去对复和对象的隔离。以下我们将会看看这解释如何应用基督所成就的复和工作。复和要处理的是因我们的罪神与我们的隔离；但透过罪的除去，就挪走隔离的因由，带来与神和好的结果。我们要思考的两段经文是罗马书5：8-10节和哥林多后书5：18-21节。

1. 罗5：8-11

「惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了」(8节)。这段经文在一开始时介绍复和主题的手法即指出了找寻复和之意义的方向。基督以死达成复和，经文表明这事是神对人的爱的最高彰显。经文特别标榜的神的爱，这爱藉一非常明显之行动表达出来，就是基督之死。因此，我们需要注意的不是人对神主观的态度，而是神对人的态度；这态度透过一历史事件而表明。若按人主观的情绪去解释复和一词的意义，就会抵触上述的方向。而且，我们如此思想是另有更直接而明确的理由。

(i) 保罗清楚地说：我们是藉着神儿子的死得与神复和。这话的时态()说明了这是一件完成的事实，是藉基督的死一次达成的。我们可看到一事，就是若将复和解作神除去人的敌意或人放弃自己的敌意是何等不可能！诚然神一次作成的救法确保人的敌意会被除去，且也感动人放弃他们的敌意。但是，神那一次作成的工作就不再除去或挪去人的敌意。再者，如果复和是解作神除去他的敌意或人放弃他们的敌意的话，那末保罗在经文内所用的更有力的论据便是当适当的了。这论据将会是这样：「因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，我们放弃对神的敌意，既已放弃对神的敌意，就因他的生得救了」(比较第10节)。这思想明显是不连贯的，而惟一可除去不连贯的方法便是给予「复和」一词一个截然不同的意义。

(ii) 「藉着神儿子的死，得与神和好」(10节)和「现在我们既靠着他的血称义」(9节)是平衡的。上述论据的推理过程假定了这样的平衡。但称义是指法理上的事，与人的本筭之主观改变无关。既然如此，那与称义平衡的语句：「得与神和好」也必须有一个相似的司法意义，而它也只可以解作是神行动与判断的客观范围内的事。

(iii) 复和是接受得来的东西：「我们现接受了这和好」(NIV中译)(11节)。至少我们可以说：若有人用调整或选就的方法，把复和解作除去或放弃人的

敌意，这是至为不合理的。这里是以一件白白赐给我们的礼物来解释复和的观念。诚然，靠着神的恩典在人里头工作，人才能从对神的敌意回头而转向信心、悔改和爱。但按照圣经的语言，这个后来恩典的工作却不是用「接受」的词句去表达的。我们若存这样的观念，把这段经文意译「现在我们接受了我们的敌意的除去」或「现在我们接受了我们敌意的放弃」，就会发觉上述的翻译并不恰当。另一方面，若解释复和为白白恩典之行动，为要除去神对人的隔离、使人被收纳得神喜悦，那末一切的解释便会变得有连贯性和有意义了。我们所接受的乃是回复蒙神喜悦地位。若说：「我们既藉着主耶稣基督，如今不再忍受与神隔离，被接纳得神喜悦、与他和好，也藉着他，以神为荣」。这说法与上下文并使徒保罗的音乐是何等一致啊！

(iv) 保罗说当我们还作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好(10节)。此处「仇敌」(enemies)一字不解作反映人对神的敌意而是反映人所遭受与神的隔离是非常合适的。同一个字在罗马书11:28节也是用于这消极方面的意义。如果这解释被采纳，那末「敌意」、「复和」二者的对比就正好是「隔离」、「蒙接纳得神喜悦」二者的对比。这是进一步证实了有关复和解释的论据。纵使「仇敌」被解作人主动的敌对神，但是复和同样的意思仍需持守。还有别的解释适合这使徒的言论吗？我们不能这样说：「因为我们正积极地作神仇敌的时候，且藉着神儿子的死而除去我们的敌意，既已除去我们对神的敌意，就更要因他的生得救了」。

2. 林后5: 18-21

这段经文的要点若经简明，就能证实在罗马书5: 8-11节所发现的论点。

(i) 这里表明复和是神的工作。神开始并完成这工作。「一切都是出于神，他……使我们与他和好」(18节)。「神在基督里，叫世人与自己和好」(19节)。这是强调神恩独作(divine monergism)，告诉我们复和本身是一件

不干涉人类行动的工作。复和既是完成之工，就不需要或依赖人的活动。

(ii) 复和是一件完成了的工作。18、19、21节的时态毫无疑问地证实这一点。它不是神继续地作的工作，乃是在过去已经完成的事情。神不单是这工作的惟一行动者，他更是完成这工作的行动者。

(iii) 这段经文简明了复和的涵义。「神使那无罪的替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义」(21节)这段经文清楚地指向基督替代人类背负罪恶，藉此成就了复和。十九节显示了复和在法理上(forensic)的性质。在该处「不将他们的过犯归到他们身上」与「叫世人与自己(神)和好」的关系是：不归算过犯是复和的内容或后果。两个解释都与不归算过犯有密切关系，而不是指任何人主观怕行动。

(iv) 传福音或受托的信息就是这已成就的复和工作(19节)。复得是信息的内容，它被宣称为一个事实。在此要紧记一点，就是归正(conversion)不是福音，这是福音信息的要求和对福音信息的适当反应。任何人内里的变化，都被宣扬是神所完成的工作在人里面产生的效果。我们的心思之改变假定了复和。

(v) 「求你们与神和好」(20节)的劝勉应以上文所寻得复和的主要观念来解释。这意思是：不要再停留在与神疏远的境况里，却要进入基督复和工作所建立的关系，就是蒙神恩宠与和平的关系，支取神的恩典，藉着我们的主耶稣基督，进入与神和好的地位。

圣经说明复和是藉着基督的死而成就的，因此复和所考虑的是神对人的关系。这先假设了一种隔离的关系，然后这产生一种恩宠和平关系的效果。这种新关系是藉着除去隔离的因由而成立的，这因由就是罪和罪咎。基督替我们成为罪，好叫我们在他进而成为神的义。基督这替代的工作除去罪和罪咎。基督为那些他所代死的人背负了罪和罪咎、谴责和咒诅。这是神的恩典

和慈爱的缩影，是神自己所供应和成就的。神亲自藉着他的儿子除去了触犯神的因由，使我们得着复和。福音所传达与人的信息，就是神已完成如此完善的工作；而信心的要求也藉一个代表基督和神而发的请求体化——「求你们与神和好」。请相信这信息是一个事实，请享受神所预备的喜乐与福气，请接受复和的工作。

(四) 救赎

救赎的概念切不可简化为一般拯救 (deliverance) 的观念。「救赎」的措辞是购买 (purchase) 的意思，较贴切的意思是买卖 (ransom)。买赎就是以付出代价去确保某种释放。确立救赎的这种观念的证据非常多。无疑地我们必须用这样的辞果去解释基督所作成的救赎。主自己所说的话 (太8: 28; 可10: 45) 确立了三件不可置疑的事实：(1) 他来世界所要完成的工作乃是一种买赎的工作；(2) 他舍弃生命乃是买赎的代价；(3) 这赎价的性质是替代的。

赎价假定某种奴役或捆绑。救赎因此暗示着赎价从奴役和束缚而得的释放。正如献祭是要解决人因罪咎而有的需要，挽回祭是要解决神的忿怒所引起的需要，又复和是要解决人与神隔离的问题，同样地，救赎是要解决人受罪恶奴役的困境。这样的捆绑当然是多式多样的，所以救赎作为赎价或买赎也有众多而不同的意义和应用。救赎关系人被捆绑的每一方面；救赎释放人得自由，就是作神儿女荣耀的自由。

当然，我们不可强解购买或买赎的语调。正如高福音特 (T. J. Crawford) 曾提醒说：我们不可以试图「从基督的工作去寻索与人为救赎行动完全相应的每一项」。如此解释将会变成勉强而不真实的。然而，「我们的救恩是经过 (一个交换的过程) 而完成的，这过程近乎付出一项赎价」。这思想在新约圣经是显而易见的。究竟圣经是从那些方面去看基督所作成的救赎呢？其中明显者包括以下的两个角度。

1. 律法

当圣经论及救赎与神的律法之关系时，所应用的辞果要特加注意。圣经没有说人是从律法得救赎。这样的形容是不正确的，且圣经亦不用这样的措辞。人不是从尽心、尽性、尽意、尽力爱主我们的神，和爱人如己的责任中被救赎出来。律法是包含在这两条诫命里(太 22:40)，并且爱完成了律法(罗 13:10)。若假设人从律法得释放的意思是指从这样的责任得释放，那就是违背基督工作的原意。若以为任何人有可能不必尽心爱神和服从他的命令的话，那就是违背了神的本性。当圣经谈及救赎与神的律法之关系时，它使用较为明确的术语。

(i) 律法的咒诅

「基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅」(加 3:13)。律法的咒诅是律法的刑罚制裁，这基本上就是神的忿怒或咒诅，也就是神对任何违反律法要求的不悦。「凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅」。(加 3:10)若没有得拯救脱离这咒诅，就不可能有救恩。基督乃是从这咒诅中把他的子民买赎出来，而这买赎的代价就是他自己成为咒诅。他全然担负子民的咒诅，以至这咒诅不折不扣地落在他身上。为此咒诅他承担殆尽。这是救赎的代赎，他为救赎的受惠者所获取的自由就是不再有咒诅。

(ii) 礼仪的律法

「及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分」(加4: 4-5)。以上经文的重点就是从摩西律法监护性的约束中被赎出来。旧约中神的子民是因神的恩典成为神的儿女，但他们好比未成年的儿女，在师傅或管家手下，直等到父新所预定的时候来到(比较加4: 2)。摩西律法就是处理这种监护性或教导性的管教(比较加3: 23, 24)。保罗正在对照摩西律法下的监护时期和神赐

予所有福音信徒的自由，在此并无犹太人或外邦人之分。他称这完全的自由与权柄为「得着儿子的名分」(加 4:5)。基督来是为要成就这立嗣的工作。基督生在律法之下，这事实特别与救赎所付出的代价有关。他生在摩西律法之下；他需要遵循律法的规定，又曾履行律法的要求。在他里面，摩西律法的目的得以实现，并且律法的意义在他里面获得恒久的果效与具体表现。故此，他救赎我们脱离那相对与暂时的约束，就是以摩西律法为工具所加给我们的。

这救赎不但对犹太人有意义，对外邦人亦然。福音的法则是连外邦人也不必经历以色列曾殆受的监护性管教。「但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了。所以你们因信基督耶稣，都是神的儿子」(加3:25, 26)。凡相信基督耶稣的人都是神的儿子，毫无分别。这伟大的恩典乃是救赎的果效。这救赎是藉基督生在律法之下、履行律法的要求和完成律法的宗旨这事实得以成就的。

(iii) 行为的律法

基督救赎我们脱离必须以守律法的条件才能称义和蒙神收纳的情况。若没有这样的救赎，就不可能有称义和救恩。基督亲自的顺从成就了这样的释放。因着他顺从，众人就成为义了(罗 5:19)。换言之，基督积极与消极的顺服是这救赎的代价。基督的顺服是积极又消极的，因为基督生在律法以下，又满足了所有公义的要求和公平的规定。

2. 罪恶

在这个讨论里，我们一直认为救赎是一项基督已完成的功劳。当我们采纳救赎这种狭窄的意义时，基督救赎所针对的罪的两方面便显得特别重要。这两方面就是罪「咎」和罪的「能力」。救赎的成就对两方面的果效分别是：(1) 称义和罪的赦免；(2) 脱离罪奴役的玷污和权势。说明救赎是消除罪咎带

来称义和赦免的经文计有罗马书3：24节；以弗所书1：7；歌罗西书1：14节和希伯来书9：15节等。说明救赎是脱离罪奴役的玷污和权势的经文有提多书2：14节和彼得前书1：18节(虽然后者的经文不能排除含有法理上的意义)。

有关脱离的罪咎的救赎，我们清楚看到基督的血是替代的赎价，又是叫人得释放的代价。主耶稣对这赎价的言论(太20：28；可10：45)毫无疑问地显示他了解他到世上来的目的是要作替代的赎价，并且这赎价就是要舍命。按照新约的表达，他的舍命和他的流血是同一件事。故此，就耶稣的看法，救赎在于替代的流血，即是代替多人的流血，为要叫他舍弃性命而买赎的人归他自己。使徒们的教训也重复同样的道理。虽然他们所用的并不是明确的救赎的辞果，但在保罗对以弗所长老的忠告里，我们是不可能误解其中救赎的含义的。他称呼「神的教会」为「就是他用自己血所买来的」(徒 20:28)。在别的地方，保罗明显地用救赎或赎价的文字去表达他在这里的思想。他论基督说：「他为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善」。(多 2:14)又再者，保罗说那蒙爱的人是「藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免」(弗1：7；比较西1：14)。这里很清楚地告诉我们，保罗把罪恶的得赦解释为血的救赎所带来的祝福。虽然希伯来书9：15节在释经上有困难，但有一事却是明显的，就是对于那在旧约时所犯的罪，基督的死是救赎之方法：就罪而言，基督的死对罪的「救赎」是有功效的。

救赎是使人脱离罪咎的赎价。若勉强使它与基督工作的其他类别分离是不可以的。这些类别不过是从不同的角度去看基督一次完成的工作，故此它们可以说是互相渗透的。以此应用于救赎而言，罗马书3：24-26节便是一例。保罗说：「如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。神设立

耶稣作挽回祭。是凭着耶稣的血，藉着人的信……好在信时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义」。这里不但把救赎和挽回祭相提并论，并且以概念的组合来说明基督工作的含义和功效。它显示了这些不同的概念的组合来说明基督工作的含意和功效。它显示了这些不同的概念之间有何等紧密的相互关系。这段经文的例子证实了由其他考虑所建立的要点，就是必须用司法的辞果去解释脱离罪咎的救赎。这些辞果也类似用来解释赎罪、挽回祭和复和的辞果一样。

脱离罪之「权势」的救赎可称为救赎得胜的一面。在基督完成的工作里，他一次便解决了罪的权势的问题。因着他所获取的胜利，罪的权势就在凡与基督联合的人身上断绝。有关此点，我们需要意会一部分往往被忽略的新约教训。这教训是：不但基督为相信的人死了，而且信他的人也与基督同死、同复和得着新生命。这是与基督联合的结果。藉着这联合，基督不但和所赐予他的人联合，信徒也与基督联合。因此，不但基督为他们死了，他们也在基督里死了，并与他同复活(比较罗6：1-10；林后5：14，15；弗2：1-7；西3：1、4；彼前4：1-2)。透过基督死的功效与他同死、又透过他复活的能力与他同活，这事实保证所有神的子民可以脱离罪恶的权势。这也是如下教训之基础：「这样，你们向罪也当看自己是死的，向神在基督耶稣里，却当看自己是活的」。(罗 6:11)这亦加强以下绝对宣言的力量：「罪必不能作你们的主」。(罗 6:14)基督一次完成的死和复活的意义包含着信徒与基督同死同活，这事实提供了成圣过程之根基。圣经也常常说这是信徒在生活上成圣的推动和激励。

我们在这里也可以适当地思考救赎对撒但的意义。此意义可在救赎的得胜的一面找到。基督教会的早期教父重视救赎的这一方面，他们解释救赎为向魔鬼所付的代价。如此的见解显得虚幻滑稽。安瑟伦(Anselm)在他的创新

纪元之作「上帝为何成人？」(Cur Deus Homo)里有效地揭露了它的错误。然而，我们在反对这属幻想的解说时，却十分容易忽略了这些教父想要表达的伟大真理：即基督的救赎工作对撒但之权势和活动的意义，以及对天空属灵气的恶魔(比较弗6：12)的意义。关于这点，有一事无赖是重要的，就是救赎恩典的第一个应许，或神向堕落的始祖发出的第一度救赎曙光，乃是败坏试探者「撒但」。新约圣经中也有相同的强调。当主耶稣接近加略山、又当利尼人的请求提醒他自己快将完成的工作是有普世的意义时，他就把握时机指着得胜首敌一事说：‘现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去」。(约12:31)对于使徒保罗来说，基督的十字架发出的荣耀是因着一事实的荣耀，这事实是他「将一切执政的掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜」(西 2:15)。我们常常没有正视死亡冷酷的现实，对死亡的存在无动于衷(不是因为信心，乃是因为硬心而不知觉)，但是新约的炽热信仰却大大不是这样。希伯来书的作者语重深长地叙述耶稣道成肉身的意义：「特要藉着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人」(来2:14、15)。惟有那得胜能使信徒从恐惧的束缚得释放，并感发信心的信赖和镇静。但这得胜对他们有意义却是因为他们的意识知觉撒但的角色和活动；信赖和镇静得以进入他们的心中是因为他们知道基督的得胜已结束了那掌死权的恶者的权势。

因此，若不包括基督一次胜过世界的神、空中的掌权者和正在悖逆之子心中运行的邪灵的胜利，我们便不能充分了解或系统说明使人脱离罪的救赎。我们必须全面地看罪和邪恶：罪好比一个王国，其内充满狡猾、诡诈、巧计、权势并撒但及其使者不停的活动。撒但及其使者就是「那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的、以及天空属灵气的恶魔」(弗 6:12)。又我们是不可能论及脱离罪的权势的救赎，除非这救赎的范围包括了败坏幽暗的权

势。如此，我们才可更深领悟基督所说「现在是你们的时候，黑暗掌权了」（路 23:53）之时的遭遇，并领悟荣耀的主在赶出这世界的王（约 12:31）之时所作成的工。

【 第三章 代赎的完全性 】

在更正教的辩论中，基督代赎工作的完全性常被用来对抗天主教。天主教的教理说基督作成的抵偿 (satisfaction) 并未免除信者对己罪应有的抵偿。根据天主教的神学，信徒过往一切罪所带来的永久性惩罚和现今性惩罚、以及他们将来犯的罪的永久性惩罚都藉着洗礼得以免除。但是洗礼后犯的罪的现今性惩罚，则必须由信徒在今生或在炼狱抵偿之。为要反对任何如此由人抵偿的观念，更正教正确地坚称基督的抵偿乃是对罪惟一的抵偿；这抵偿是如此完全和终极，以致这没有留下任何信徒的罪的刑责。信徒诚然在今生要为他们的罪受管教，这种管教是要使人归正和成圣——这「后来却为那经练过的人，结出平安的果子，就是义」（来 12:11）。又管教是痛苦的。但若把管教当作罪的抵偿的话，就不但侵害了基督工作的完全性，更侵害了他抵偿之工的性质：「如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了」（罗 8:1）。更正教针对如此曲解基督福音而作的辩证，我们断不可丝毫让步。「有一道河，这河的分汊，使神的城欢喜」。一旦容许人为抵偿的思想存在于称义和成圣之教义，便好比我们污染了这道叫神的城欢喜的河。这最严重的错误是夺去救赎主一次过所成就的荣耀。他亲自洗净人的罪，就坐在至高至大者的右边（比较来1：3）。然而，我们发觉在辩护代赎的完全性时，必须要处理有关这

教义的某些偏见，故我们需要包括基督作成之工的其他特色在这主题内。

(一)历史的客观性

代赎是一次完成的工作，并没有任何我们的参与或贡献。这工的完成先于其受惠者任何的认识与反应。任何有关这事实的歪曲——为要寻找一个以为是更合道德的解释，或要按着代赎对人的道德功效去解释代赎——都是损害代赎的真理。代赎对我们而言是客观的，其执行不靠我们，且其生发的主观功效是以它的成就为前提。主观的功效所以能在我们的悟性的意志上产生作用，是因为我们凭着信心认识这客观事实的意义。

历史的客观性还有另一点值得我们重视，就是代赎的成就绝对是历史性的。代赎不是超越历史的或与我们同时代的。诚然就为罪代赎者的神性和永久的神子身份是超越历史的。按此而言，他是永恒的，又超越所有时间的条件与环境。他与圣父、圣灵同是历史的神。诚然他又是道成肉身的人子，被高举至神的右边。他真是与我们同时代的。他长远活着，他既是从死复生的永活者，因此他是代赎的功效、美善和能力的永久存在和永久有效的化身。然而，代赎是在人性内、在过去一个特殊时期中发生，是已完成的事件。这事件的真实性和重要性再没有比使徒保罗更清楚地说明了：「及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来」。(加4：4、5)不论我们解释「及至时代满足」为神安排的时间的全部，即神差他儿子来世前要渡过的时段，或是剩下即尚未满足的时间，我们都必须承认时间对神儿子道成肉身的使命是重要的。道成肉身在一个特定的时刻发生；「时候满足」的来临刻划出这时刻道成肉身不在此时刻之前发生；虽然它的状态是长存的，但道成肉身却没有「发生」。历史之有固定的安排和明显的分期对神所成就的「戏剧」是重要的。这事件在历史上的情况和时间性的摆置是不可被抹煞的，其重要性也是不容低估的。如是之于道成肉身，

亦如是之于救赎。两者都发生在历史中，两者都不是超历史的或与我们同时代的。

(二) 最后性

在历史性的辩论中，代赎的终极性曾被用来极力反对天主教有关弥撒的献祭的教义。今天我们需要这样的辩论以对抗天主教的褻渎，正如在宗教改革时期一样。代赎是一件已经完成了的工作，从来没有重演过、也不可能重演。然而在现代的情况里，我们需要坚持这教义，不是单单为了反对天主教，更是为了反对一个在更正教圈子盛行的观点。这观点：{神担当罪}是不能被限制在耶稣牺牲献祭的历史事件里，这必须看作是永恒的。代赎的工作藉耶稣基督的受难实现，而且它是永恒在天上、在神自己的生命里：「一件永恒的代赎工作，有如神之生命般超越时间……并且当『犯罪』仍然存在、罪人仍待拯救时，它是继续地进行着」。

我们诚然极需要知道基督在天上的大祭司活动是继续进行着的，也需要记得基督永远是他在地上献祭的功效的具体化身。因着如此功效，他实现了大祭司的天职。其于此原因，他为他的子民代求。基督且因忍受地上的试探而起的怜悯，便能体恤我们软弱的感受。这只是说：我们必须完全了解基督的祭司职分与活动是一致的。但是，不能破坏基督祭司功能的一致性并不等于可以随意混乱这祭司职分不同的行事和阶段。我们必须分辨大祭司的牺牲献祭和献祭后的活动。新约圣经强调那赎罪和使人与神复和(比较来1: 3, 9: 12、25-28)的献祭在历史上是一次完结的。忽略这一次完结的最后性就是误解了代赎真正的意义。在圣经结构里，我们不能脱离那成就代赎的条件去了解代赎。其中至少有两个条件是不可缺的：就是虚己与顺服。两者乃互相规限。若把代赎的发生转移到我们不可能相信曾容纳这些条件的范围，便是违背圣经整体的教义。

再者，我们若想及「在神心中的永恒代赎」的教义，也必须再作区别。诚然代赎的源起与安排是来自神心中永恒的受，但把代赎想象为「永恒的」就是混乱了永恒和现世。圣经的见证确切清楚地显示代赎是在时间中成就的，但这对神有实在的意义。有关此点，圣经是确定无疑的。我们对代赎的定义必须基于圣经所言，而圣经所述的代赎是：荣耀的主一次完成了替代的顺服、赎罪、挽回、复和和救赎；他洗净了人的罪，就坐在至高天至大者的右边。

(三) 独特性

布士内纳(Horace Bushnell)认为基督献祭只不过是自我牺牲之原则最高的例子和证明；这原则运行在每个面对罪与恶的仁慈圣洁者的心中。布氏为这观念作了可能是最动听的说明和辩护。他说：

「爱基本上是一个以替代为性质的原则。与别人认同，为要代受其患难痛苦，并自愿背负他人恶行的罪担」。「所有爱都隐藏着一个客西马尼」。

「我们持守一个如此替代牺牲的见解时，必会发现这就是所有圣洁德行的基本特性。当然，我们也需要继续说明它怎样属于一切良善者，诚如它是属于肉身的基督一样——永恒的父在基督来世之前、又继基督而来的圣灵、在基督来世前后的良善天使都是如何同样地因替代的爱而为人背重担，并在痛苦中挣扎，及至最后，基督教透过在我们内里生发同样替代之爱而发扬出来。这爱在一切天国的得荣耀者和善良者的心中掌权，召集我们来学效主基督，犹如已学习背负他的十字架，又在他的苦难中与他同在」。

分辨上文的真理与谬误及简明其中的谬误将远超出本文的范围。诚然基督的献祭是神爱的至高启示；诚然基督的生平、受苦与死亡提供了德行的最高典范；诚然教会的苦难补满了基督苦难的缺欠，而且基督代赎之工是透过信徒的受苦达成目的。但是断言我们是有分参与基督替代的牺牲是一件截然

不同的事。冲淡「替代的」和「牺牲」二词的含意，以致把基督的「替代牺牲」变成与人同一的水准，夺去圣经所言其独有的特徵，这是错误和第谬的。不错，基督是立下了榜样，叫我们跟随他的脚踪行，但圣经从来没有提示说：我们这样的效法可达到他所完成的赎罪、挽回、复和和救赎等工作。我们只需要按着圣经的用辞去解释代赎，便可看出独有基督自己完成代赎。

不单如此，我们有何根据或道理可断定那构成或证明基督替代牺牲的东西都存在于所有圣洁之爱对罪与恶的反应呢？只有严重地混乱了类别(categories)的问题才会产生如此似是而非的断定。圣经立场是独有道成肉身的神子献己为祭，不是三位一体中的圣父或圣灵，不是在被造等级的天使和人，独有圣子一人牺牲了，用他的血拯救我们归神。我们不论从任何角度看基督的牺牲献祭，都会发觉其独特性是无可置疑一样。除他以外，还有谁是神人合一的呢？除他以外，谁是大祭司献如此的祭？除他以外，谁流出如此替代之血？除他以外，谁成就永恒的救赎，一次为所有圣徒进入圣所？我们大可引用马克夫(Hugh Martin)的话。这些话是针对罗伯生(F. W. Robertson)的宣言：「替代的牺牲是存在的定律」的杰出反驳。马氏说：

「多么聪明的宣告！我们的反应当然是直接的否认。替代的牺牲不但不是存在的定律，这简直不算是定律。这乃是一件单独的、无可比疑的、神圣的『交易』——永不再重复、永不可婉美或齐头的。这是神圣智慧所发荣耀而莫测的计划，实现时连天使的心智也盈溢了神的知识。这是神旨所喜悦的、自主的计划，又是神恩典和慈爱的全权安排。替代牺牲是『存在的定律』的观念剥夺了神全权的爱」。

(四) 内存的效能

在历史神爱的辩论中，抗议者(Remonstrant)曾倡议说：神仁慈地接纳基督的工作，代替了公平要求的全部抵偿。抗议者这项教义曾遭代赎内存效

能的教义大力反驳。韦斯敏斯德信条()以可赞赏的用辞表明与抗议不同的立场:

「主耶稣用完全的顺服和牺牲自己,藉永恒之圣灵会一次把自己献给上帝,便完全满足了他父的公义,并为父所赐给他的人不仅取得了和好,也取得了天国永恒的基业」。(第八章第三条)

我们需要正确地了解和系统地陈述神的恩典与基督代赎工作的关系。神的恩典赐下基督替我们受罪,基督自己的恩典使他愿意舍己。相信基督的工作引导父神生发仁爱和恩典的想法是完全错误的。「神既有丰富地怜悯,因他爱我们的大爱,当我们死在过犯中的时候,便叫我们与基督一同活过来」(弗2: 4、5; 比较约壹4: 9)。代赎是父神慈爱与恩典的预备,不过我们同样需记着基督完成之工本身内存的效能。足够应付所有我们的罪带来的困难,和上帝圣洁公义之要求。基督还了我们的罪债;他背负并洗净我们的罪。他并不是付出一个象征性的代赎让神收纳,代替了全部的罪债。我们的罪债并非只取消而已,乃是清偿了。基督既付出代赎,以求救赎人类,也就达成救赎。神对罪恶的一切惩罚和审判都落在基督身上。这一切惩罚的审判他都忍吞了。他成就了公义,这公义是完成称义的稳当基础,又是使人进永生的原因。恩典因此藉着「公义」作王,叫人因主耶稣基督得永生(比较: 罗5: 19、21)。他赎除罪咎,而且「他一次献祭,便叫那得以成圣的人永远完全」(来 10:14)。「他既得以完全,就为凡顺从他的人。成就永远得救的根源」(来 5:9)。一言以蔽之,耶稣解决了我们的罪所带来一切的严重困难。并「取得」了一切需要的恩典,引导和成全我们,得享神儿女自由的荣耀。

附注

1. D. M. Baillie:, 见前, p. 194, n. 1.

【 第四章 代赎的范围 】

简言之，代赎的范围的问题是：基督为谁作成代赎？以更简单的话来说是：基督为谁死？圣经表现上似乎作了个不是模棱两可的答复：基督是为所有人死。我们读到：「我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上」。(赛 53:6)我们亦以为末句的「众人」所指的人数是与「走迷、各人偏行己路」的人数同样广阔。若然如此，结论应该是主神把众人的罪都归到他儿子身上。他成为为众人的罪而献的祭。我们又读到：「惟独见那成为比天使小一点的耶稣，因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫他因着神的恩，为人人尝了死味」。(来 2:9)约翰说：「他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪」。(约壹 2:2)有人说约翰的话已将问题澄清天上，无容争辩。

然而，我们却不相信单靠上述类似等经文便可解决问题。圣经自始至终均用着世性形式的措辞，但却不能解作普世和概括所有人类的意思。「世人(world)」、「众人」(all)、「每一个人」(every one)、「所有人」(all men)等字或词的意思在圣经往往并不是指人类的每一个人。例如：保罗论及以色列的不信时说：「若他们的过失，为天下的富足……何况他们的丰满呢！」(罗 11:12)。我们是否要以为保罗意谓以色列的过失将论及的富足带给过去、现在、将来的每一个世人呢？这样的解释简直是荒谬，因为「天下」(world)一词也要包括以色列了，而「以色列」在此是与「天下」成对比。况且，人类的每一成员也没有因以色列的过失而富足。保罗在此用「天下」一字是指那与以色列成对比的外邦天下。上下文充分证明此点。因此，我们找到一个

例子，就是「天下」一字并不指普天下所有的人。而是有较狭小的意思。再者，保罗说：「因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了」。(罗 5:18)我们曾否以为称义已临到所有的人呢？这不可能是保罗的意思。他所谈论的是实在的称义，即在基督里，引至永生的称义(比较：1、16、17、21节)。我们不可能相信如此称义会临到人类的每一分子，除非先相信每一分子至终都会得救，但这又与保罗在别处的教训和圣经一贯的教训相违。因此，虽然保罗在经文的前部用「众人」指普世的众人，但是他在经文的后部是指狭窄的意义，就是所有将实在被称义的人。再举一例，保罗说：他「凡事都可行」(林前6：12，10：23)，他不是说但凡想到的东西对他都可行，对他来说，违反神的诫命是不可行的；他所说的「凡事」受上下文的意义限制。如此例子，可述无数，证明措辞纵有普世性的形态，实在却取狭窄之意义，并非指人类的每一分子。

所以，我们不能用几段以「天下」、「所有」等字解释基督之死的经文而速下结论，说圣经支持代赎的范围是普世性的代赎。

自然而然，我们亦可举类同的经文希伯来书2章9节表明这推理的错误。(译注：即「惟独见那成为比天使小一点的耶稣，，因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫他因着上帝的恩，为人人尝了死味」。)这节有困难的句子是「为人人尝了死味」。「人人」是指谁毫无疑问，是指上下文所论及的人。作者又在本文论到那些人？是论到那要进入荣耀里的许多儿子(10节)；言之意谓：那使人成圣的，和那得以成圣的，都是同出于一(11节)。「人人」即指那称为基督的弟兄者(12节)，也指神给予基督的儿女(13节)。这上下文所示成了基督代赎尝死味的「人人」的范围和引证。基督实在为每一个将进入荣耀的儿子和所有神赐给他的儿女尝了死味。但是，这段经文没有解释基督代死的「人人」的范围是超出经文最明显指示的范围，这是言无根据的。这

显示随意引用经文是可以看似顺情顺理的，但此却对支持「普世代赎」(universal atonement)这教义缺乏根据。

要继续分析赎罪范围的教义，我们要辩清那些是主题之外的东西。主题不是分析是否拿掉称义和救恩时，基督的死仍带给人许多好处。这世界的不信堕落者享受无数因基督死而复活所带来的好处。基督在神和人之间的中保统治权(mediatorial dominion)是普世性的。他在万有之上，神赐他天上地下所有的权柄。人享受的一切福祉都源自这中保统治者的分配。但基督执行这种统治，是根据他完成的救赎之工，这统治权也是完成此工的报酬。「既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名」。(腓2：8、9)既因一切福祉都是在基督统治的范围内，又因这统治是基于他完成的代赎之工，所以，众人不分彼此所享受的无数福祉皆与基督的死有关，皆殊途同归地与基督的死有关。基督的死若带来福祉，那就是神所命定计划的。因此，我们可名正言顺地说：有一些不被拣选、遗弃者所享受的好处皆源自那叫基督死的计划。普世性代赎论的否定并不同时否定众人所享受的好处皆来自基督之死的关系。「代赎的范围」一主题论及截然不同的内容。

这主题是：基督为谁献己为祭？他为谁挽回神的忿怒？他的肉身经历死亡是使谁与神复和？他拯救谁脱离律法的咒诅、罪的内咎和权势、并撒但的奴役捆绑？他为了谁的好处而顺服至死，且死在十字架上？要正视代赎范围的主题时，这些问题正是我们必须发问和诚实面对的。主题不是基督的死与那些至终灭亡者今生享用的无数福祉的关系，尽管这问题本身在合宜的位置是何等重要。主题正是基督的死若解作替代的死，其内容为何？内容就是替代的顺从、代献的祭与赎罪、有效的抵偿、复和与救赎。一言蔽之，「替死」(died for)的精确含义是我们要时常面对的。当保罗说：基督「替我们死」

(帖前 5:10)或「基督为我们的罪死了」(林前 15:3)时,他并非想到因基督之死所加的福祉,而是想到我们必将被剥夺而丧失这些福祉。他正在想到一个伟大的真理:基督爱他,为他舍己(加 2:20);基督站在他的立场和好处上代他死,因此我们可以透过他的血得救赎。

我们深思救赎的意义,就会不难察觉普世化的代赎(atonement)是不可能的。救赎的意义是什么?这不能解成「救赎的可能性」(redeemability)(即处于一个可蒙救赎的地位),而应解成「基督已经买赎(purchased)并取得(procured)救赎」。这是新约圣经每论及救赎时所奏的凯歌!基督用自己的血把我们救赎归神(启 5:9);他获得永远的救赎(来 9:12)。「他为我们舍了自己,又赎我们脱离一切罪恶,又洁净我们,特作自己的子民,热心为善」。(多 2:14)任何把救赎解作以代价和能力去达成有效的释放,而不是把它解作完成蒙救者可确保救恩之大工的,都是贬低了救赎的意义。基督不是为要把人放在一个可救的地位而来,乃是要救赎子民归他自己。我们若正确地分析赎罪(expiation)、挽回(propitiation)及复和(reconciliation)的意义时,也必得到同样结论。基督来,不是要使罪成为可补偿的,他来是为了赎罪(expiate sins)——「他洗净了人的罪,就坐在高天至大者的右边」(来 13)。基督不是为使神能与人复和而来,他自己的血使我们与神复和。

这个主题涉及一事,即有关基督的使命和成就的真正性质。基督是否为普世人类的救恩而来?是否为除去救恩之路的障碍而来?是否单为救恩作准备而来?抑或他要来为拯救他的子民?要使万人进入可得救恩的状态?又或他是为所有注定得永生者获得救恩而来?他来,是否为了使人成为可救赎的?或他是否有效地、无误地施行救赎?若然代赎是同样关系着至终灭亡者和承受永生者的话,那么代赎这一教义便需彻底修正了。必须淌弱圣经用以解释代赎的辞果的意义,删除其至珍贵的含义与光辉。我们却不能这样做,

因为拯救的效能在代赎、挽回、复和与救赎是如此根深蒂固，我们不敢将这效能删除之。我们按理应默想主自己的话：「因为我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。差我来者的意思，就是他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活」。(约6：38、39)固存于基督所成就的救赎的是「保障」(security)。言之意谓：按着代赎的范围而论，其设计、成就和最后的应用都是相同的。

这教义被名为「有限度代赎」(limited atonement)。这可能是或不是一个好或公正的名称，但用辞并不重要，重要的是用辞表达的意思。我们很容易因在某教义上附加了一个恶性错误的形容词而对这教义存偏见。不论「有限度代赎」的用辞恰当与否，我们必须认定一事实：除非相信万人至终得救，不然就不可能有无限度的代赎。使代赎的范围普世化，就限制了代赎的功效。若然某些经代赎和救赎的人永远灭亡，那末代赎本身就不是有功效。此乃倡导普世代赎论者所必须面对的问题所在。他们主张一个「有限度」的代赎；这「有限度」的解释却侵犯了代赎的不可或缺的特性；我们丝毫不接纳此说。我们主张「有限度代赎」的教义，即代赎是只局限于那些被拣选为永生的承继者。如此限制确保代赎的功能，又保存其不可或缺的特性，就是有效而实际的救赎。

代赎的教义常遭人反议，认为这与那把基督完全而白白地呈现与人的福音是不一致的；这是严重的意义混乱。实在的真理乃是：只有在如此教义的基础下，我们才能把基督完全而白白地呈现给失丧的人。福音呈献给世人什么？不是救恩的可能性，也不单是得救恩的机会，而是救恩(salvation)。更贴切地说：是基督自己——他被呈献为挽回罪果、成就救赎的那一位。然而，基督若不是已经确保救恩、行完了救赎，他是不可能以这资格和特性被呈献的。若他只成就了为万人得救恩的可能性或单为所有人的得救作了准

备，他不可能被传扬为救世主，在他里面，也不可能拥有完全而白白赐人的救恩。「有限度代赎」的教义说明基督成就并确保救赎，这一点使白白呈献与人的福音显得尊贵和有权柄。独有这一个教义使对基督的介绍，符合对称于他完成之工和位格的光辉。因为基督成就、确保了救赎，他是一位全备而合适的救主。他被传扬为这样的救主，为要召唤人用信心将自己委身给他，相信他会全然顺服、行完救赎，在他拥有永远救赎的功效。

然而，若有人查问：圣经岂不是有更直接的证据去解释代赎明确或有限度的范围？这问题问得恰当。圣经的确有许多证据。我们只申述其中二者就够了。不是因为圣经只有这两个证据，而是因为圣经引用这些经文去证明这教义是必须有的。

(一) 第一个证明出自罗马书8：31-39节

这段经文毫无疑问地有二处明显论及基督的死——「神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了」(32节)，和「有基督耶稣已经死了，而且从死里复活」(34节)。因此，任何出自这段经文对范围方面的解释都关系着代赎的范围。

保罗在31节发出一个问题：「既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？」我们不得不问：保罗所说的「我们」指谁？换言之，「帮助我们」和「敌挡我们」的意思指谁？答案就是：它们的意思不会超出上文的内容，即28-30节的内容。若循圣经思想，把31节的解释普世化是不可能的；若打断保罗的思路，使31节的解释超出30节的范围，在解释上就变得怪了。由此可见，31节的「帮助我们」、「敌挡我们」所指的范围是受到30节的内容限制的。

我们继续看32节时，发觉保罗再引用「为我们」，并在其后加入「众人」(all)——「神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了」。在这里，他明显地指着那些父为他们将子舍弃的人。问题是：「为我们众人」的范围为何？强调

「众人」(a11)一词的存在就是有范围普世化的效力，这属不合理的解释。「众人」的范围不会大过「我们」的范围。保罗在此说，父作这事的目的是为「我们众人」的利益，问题只是「我们」的范围是什么。惟一正确的答案是：32节「我们」的意义是在乎31节的「我们」的意义。若说保罗在32节的扩大了他所论及的人范围，即32节所包括的人数比31节所说的多出很多，如此解释违犯了最基本的解经规则。事实上，保罗正在继续他的宣言：神不但是帮助我们的，他更要将万物白白的赐给我们。父为我们舍弃子，这是神要将万物白白的赐给我们的保证。为了除去对于32节的「为我们众人」指有限度范围的怀疑，值得一提的是：「舍弃子」是相等于「白白赐予一切美好的恩赐」。我们不应扩大「舍弃子」的范围，使它大过「白白得一切恩赐」的范围。每一个父为他的利益而舍弃子的人都成为其他一切恩赐的受惠者。简言之，那些基督为他们献上自己的人，也是其他救赎恩赐的受惠者——「岂不也把万物和他一同白白的赐给我们呢？」

我们继续看33节。有限度的范围变得无可置疑地明显清皙。因为保罗说：「谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了，谁能定他们的罪呢？」思想全部围绕着拣选(election)和称义(justification)的轴心。而拣选和称义的意义却回到28-31节的内容，在那里证明了预定(predestination)和称义的范围是一致的。

保罗在34节再次论及基督的死。他采用的方法对我们现今的研究在两方面很重要。首先，他对「基督的死」的引证相等于「神是称义者」的事实。这样解说的目的，是为何对神的拣选的人控告辩护，又支持他的挑战：「谁能控告神所拣选的人呢？」保罗引证基督的死，在此言谈所指的是蒙拣选者和称义者。因此，我们寻证基督牺牲的死的范围时，是没有理由超出蒙拣选和称义的范围的。其次，他引证基督的死时，是接着复活、在神右边相会、为

我们代求等相继事件的意义而解释之。保罗再次说到「替我们」(for us)这措辞，这在此的用意是代求——「他也替我们祈求」。对于我们的讨论主题，这措辞具有两重意义：第一，「替我们」在这里必须解为如31节的有限度的意思，把这解成普世性的意思是不可能的，不单整个上下文均同声一曲地主张「有限度」的解法，且更因代求的必须性质是有益的和有效的。第二，因着基督的受死、复活，代求在经文内的编排组合，我们缺乏根据给基督之死下一个比他代求的范围更概括的解释。保罗在此说：「基督已经死了」，他的意思当然是指「基督为我们死了」，正如他在32节说父「把他为我们众人舍了」一样。我们不能给在「基督已经死了」一句子的「替我们」下一个大过「他也替我们祈求」一句子的「替我们」的范围。因此，我们看到普世性的解释只会导入不可能的假设。

最后，有一个最有说服力的证据：「谁能使我们与基督的爱隔离呢？……因为我深信，无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高大的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里的」。(罗8：35-39)保罗以最有力的言语、最词藻华美的一个书信结语来确定关乎蒙代赎者的平安。这平安的保证是神在基督耶稣里的爱，这神的爱毫无疑问是指神给他所爱戴的人的爱。现在必须的结论是：这个不能与之分离、保证蒙爱者福乐的爱，也必是保罗在前段经文所指的同一种爱；经文说：「神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白的赐给我们吗？」(32节)这同一样种的爱在39节称为「在我们的主基督耶稣里的爱」，也必须是激发父舍去子的爱。那就是说，32节所包含父舍去子的爱的范围不会大于35-39节所说，确保蒙爱者永远平安的爱的范围。若所有人不都享有这平安，那末，赐这平安和确保这平安者又如何协助那享用不到这平安的人呢？我们看到，保罗在此论及的

平安是单指蒙神爱者的平安，这爱透过加略山被咒诅的十字架彰显。因此，加略山彰显的爱本身就是一种有分别的爱，不是一种无分别地属普世人的爱。这爱确保蒙爱者永远的平安。加略山本身又为他们取得称人为义的义，永生藉着义掌权，以上所言，只是说在加略山所成就的代赎本身不是普世性的。

(二) 第二个支持有限度代赎的圣经根据

基督替之代死的人，也已经在基督里死了。新约对信徒与基督的死的关系有一个更普及的解释：基督为他们死了。但另外也有一说法：他们在基督里死了(比较：罗6：3-11；林后5：14-15；弗2：4-7；西3：3)。所以，一切基督替之代死的人也在基督里死了，这申述是没有疑问的。保罗明显地说：「一人既替众人死，众人就都死了」。(林后 5:14)——言中之意说明二者之均等。

无论如何，保罗的教训对我们现今的讨论的要点是：所有在基督里死去的人都与他一同复活。保罗亦显著地申明：「我们若是与基督同死，就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主了」。(罗6：8-9)正如基督死而复活，所有在基督里死去的人也必在他里面复活。这在基督里复活的结果为何？保罗毫不隐瞒地说——就是复活得新生命。「所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀，从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合」。(罗6：4-5)「原来基督的爱激励我们，因我们想一人既替众人死，众人就都死了。并且他替众人死，是叫那些活着的人，不再为自己活，乃为替他们死而复活的活」。(林后5：14-15)「因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在神里面」。(西 3:3)

因这缘故，根据保罗的明显讲述，我们建立以下先后的定理：所有基督

替之代死的人都在基督里死了，所有在基督里而死了的人都与基督同活。与基督同活就是得着新生命，效法基督复活的样式。与基督同死因此就是向罪死，又与他同活，就是新的，顺从的生命取向，不再为自己活，乃为替我们死而复活的主活。必然的结论是：基督只是为那些向罪死了、向义活着的人死。但现今一个明显的事实就是：不是所有人都向罪死了，并活在新生命里，我们因此不能说所有人都普及地与基督同死，也不能说基督为所有人死了；其理由简单：所有基督为他们死了的人都在基督里死了。若我们不能说基督为所有人死，那末也不能说代赎是普世性的了——「基督为众人死」独特地构成代赎结论显而易见：基督的死在其成为代赎之特性，是单单指在时候到了那些得着基督之新生命的人；基督的复活是这生命的保证和样式。这是另一次重覆地提到基督的死和复活是不能分开的。基督替之代死的人也是基督为之复活的人。他施拯救是属天的工作，此工的范围相等于他一次为众人成就救赎的范围。

为代赎的范围作一结论，我们宜思考一两段经常被用作支持普世代赎论的决定性经文。经文之一是哥林多后书5：14-15节。保罗再度提及基督「替众人死」(died for all)。按照保罗在此章的教训，「替众人死」是不能误解作普世的人。刚才已经看到，保罗的教训是说：凡是基督为之代死的人都在基督里死了。他在此有力是简释这真理——「一人既替众人死，众人就都死了」。他又在别处直言不讳地说：「若与基督同死，就必与他同活」。在别处他全然剖白的表明那些在基督里死了的人，也必与他同复活。(罗 6:8)虽然「与基督同死」的真理在此段经文未有详尽解释，但其意义诚然包含在以下的话语中：「他(基督)替众人死，是叫那活着的人，不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活」。如果我们假设「活着的人」是指有限度的范围，与基督替之代死的「众人」范围不同，那末就与保罗在罗马书6：5-8节的明

确断言冲突。冲突在乎那些在基督死的形象上死的人，也必在他复活的形象上复活；与他同死的人，也必与他同活。罗马书6：4-8节的教训类推必须应用在哥林多后书5：14-5节的教训。「那些活着的人」与其上的「他为众人死」的「众人」必须具有相同的范围。因着「那些活着的人」不包括整个人类，又「他为众人死」的「众人」也不包括全人类，确证的事实来自15节的结语：「乃为替他们死而复活的活」。基督的死和复活在此是联合的。而保罗在类同经文的类推说：领受基督之死的受惠者，也同是领受他复活并复活生命的受惠者。所以当保罗在此说把「替他们死而复活」时，其言中意是指基督替之代死的人，也是基督为之复活的人，而基督为之复活的人，也是活向新生命的人。根据保罗的教训，特别是林后5：14-15节的说明，我们不可能「替他们」解作普世的人。这段经文对支持普世代赎论的教义，恰得其反。

约翰壹书2：2节似乎是普世代赎论的是最佳根据：「他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪」。「为普天下人」而献的挽回祭的范围似乎是必须地解作普世性的范围。值得一提的，若圣经在别处赞同普世代赎论的话，那末约翰在此所用的语调则完全附和它了。再者，这表达本身并不足以提供任何有关有限代赎论的证据。但问题却是：这经文是否证明了代赎是普世性的？换言之，若经文的解释符合有限代赎论的教义。这是否就违反了释经的原则？因着支持有限代赎论的经文不胜枚举，我们必须发这问题；又在搜求答案时，我们看到几个理由，证明约翰说「为普天下人」时却一点不赞同支持普世代赎者的解说。以下有足够理由，表明约翰所说的「为普天下人」，却不包含普世代赎论的意思。

(1) 约翰必须解释耶稣的挽回祭的范围——挽回祭的效力和功能不是只限于耶稣的随身门徒，就是那真正目睹、耳闻并经历主寄住在地上的行事的（比较：约壹1：1-3），也不限于那亲自经门徒教诲的信徒（比较：约壹1：3、

4)。耶稣自己成了挽回祭。这挽回祭的效力、功能和意旨普及万国万人，包括每一个接受使徒见证而与圣父、圣子相交的人(比较：约壹1：5-7)。各邦各族的人都是在如此意义内分享挽回祭，好比新约其他作者和主自己一样。约翰当务之急是高举福音的种族普救法(ethnic universalism)，因此，耶稣的挽回祭是那福音的中心信息。为了宣扬福音恩典的普救法，约翰需要这样说：「不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪」。

(2) 约翰必须强调「耶稣是挽回祭」的独一性。这挽回祭是惟一的除罪之法。经文所示，约翰正力证罪的严重性和除去纵罪自满的必须。为此，他必须提醒信徒，除了耶稣的挽回祭外，罪再无别的洁净法——我们再没有别的除罪祭。人类需要的极限和神圣恩典的极限再没有别的挽回祭——它乃是为普天下人而设的。

(3) 约翰必须提醒读者有关耶稣的挽回祭的永久性。这挽回祭经年累月仍然常存——它的功能永不减弱、它的效力也从不消失。挽回祭的功能不但永久长存，它更是不止息地除去信徒屡犯不止的罪——他们无需再另求一个挽回祭去免除重犯之罪责，好比他们不用求父另赐一位中保，为他们重犯的罪求赦一样。

因此，挽回祭的范围、独一性、永久性带来约翰足够的理由说：「不是单为我们的罪，也是普天下人的罪」。我们不需要以为约翰是在宣布一个普及范围的挽回祭教义。若约翰壹书2：2节不是解释普世代赎论，它就不是支持普世代赎的经文。其意义和目的仍与其他的经文要求的教义吻合。

值得一提的，约翰在此经文说：「耶稣就是挽回祭」——即「他为我们的罪作了挽回祭」。这种叙述的意思极可能是：「义者耶稣基督」不但一次藉十字架的献祭作成挽回祭，他是这挽回祭的这三重作用对抚慰神的子民深具意义，因神的子民最大的需要是解决因犯罪而来的后果，也即神的不悦。基

督是常在的挽回，他们因此可存全备的信心就近他，知道基督的挽回祭和不止息的挽回是除去神忿怒的保证。上述如此复杂的思想，使我们连建立「普世挽回祭」(universal propitiation)架构都有困难。在这里，好比在不少别例一样，我们发觉有一个确实的连接，把代赎的功效和代赎连接起来。联合上一节经文的意思，即耶稣基督是在父那里的中保，我们必须认定「耶稣为中保」和「他是挽回祭」是互相对称的。正因耶稣作成了挽回祭，他又是常在的挽回，所以他成为在父那里的中保。若我们立挽回祭的范围远超出基督中保工作的范围，那就是加插了几乎不可两立的因素在这个对称之上。

显而易见，普世性的用辞虽然间中被用来解释代赎，它们却不可用来建立普世代赎论的教义。在某些例子中，正如本书会讨论过的，经文本身的解释否认绝对的普世代赎论。在别的例子中，我们有充分的理由证明普世性的用辞的应用并不暗示普世的范围。因此，普世性用辞对普世代赎论的教义不能供给概括性的支持。这问题必须靠其他证据去决定之。我们已申明这些证据。普世代赎论者容易随意引述几段经文作证据，但此法却不适用于严格的圣经研究者。我们必须探寻救赎或代赎真正的意义为可。当我们考究圣经时，会发现十字架的荣耀与十字架的成效有着密切关系。基督用他的血救赎我们归神，他以自己为赎价，为救我们脱离一切不义。代赎乃是有功效的替罪。

【 第五章 结论 】

探讨有关基督的代赎工作的正确意义只有一个资料来源，这就是圣经。辨明我们的释经和教义公式只有一准则(norm)，这准则也是圣经。不效忠这

独一无二准则的试探常威胁我们。试探的狡猾看似合理莫过于以人类经验去解释代赎，并以经验为准则。试探常以掩饰的姿态出现。企图将主的受苦和至死的顺服解至更近乎人的经验及成就亦是同一倾向。这样做有两个可沿方向：提高人的经验行事至主经验行事的程度，或降低主的经验行事至人经验行事的程度。二者的偏重和后果是一样的，我们贬低了基督代赎工作的意义，又剥夺了其独特别出的荣耀。这是彻头彻尾的邪恶。荣耀的主、道成肉身的神子单独担当成就的工作，究竟是什么人的经验可能产生的呢？

诚然，我们是担当着罪恶的刑罚，尝到它的一些苦味。我们都是可怒之子；罪咎缠绵的苦痛反映神忿怒的严酷可畏。罪使我们与神分离，我们经验到世上没有神和没有希望的虚空，有更多罪和死亡的苦涩待我们尝。地狱中的丧失者将永远受未赦之罪应得的审判、永远忍受公义严厉的裁判。然而，只有一位——将来也不需要另一位——担当了神对罪的所有刑责，为要免除刑责。丧失者要永远公义的赎价受苦，却永远不能满足其要求。基督满足了公义的要求：「耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上」。(赛 53:6)他成为罪、又成为咒诅。他担当了我们的罪、担当了未赦之罪的一切咒诅，并止息了咒诅。客西马尼和各各他所反映的就是如此的丰功伟绩。「这解释了客西马尼如血般的汗滴和痛楚的呼求：「父啊！倘若可行，求你叫这杯离开我」。(太 26:39)；也解释了那上达穹苍最不可思议的呼喊：「我的神，我的神，为什么离弃我？」让我们消除「一切爱均客西马尼」的思想！消除那企图中伤害客西马尼和各各他的谬论！此乃讥讽一切历史中最肃穆壮观的事责。人若将它解释为近乎人的经验，就显露心思与基督教的根本道理格格不入。我们在这里观赏一件奇事，连永恒也不能尽述其赞美和荣耀。荣耀的主、道成肉身的神子、神人合一饮永在的父所赐他那有祸和苦痛难以形容的杯。我们差不多有点踌躇这样说，但却必须说：这是神在人的性情中被神离弃。发自受咒诅

十字架上的呼求相等于弃绝，就是罪的工价。弃绝的忍受是替代的，因他在十字架上亲身担当了我们的罪，没有别的东西可与之比。他亲身担当了我们的罪，而在芸芸众生中无人分担他的痛苦。天使长和最伟大圣徒的经验，都没有与此相同或并列的。最勉强的并列都会将至圣洁的人类和至大能的天军毁了。

神对罪有不释除、不轻减的刑罚。谁能说这刑罚的代受毁损了永恒之爱的主动和特性？客西马尼和各各他的奇迹只有在如此解释之下才能启迪那多重而不可言喻的爱。父并没有爱惜他自己的儿子，也完全没有吝啬不达成正直之公义所命定的要求。我们听到子说：「然而不要成就我的意思，只要成就你的意思」（路 22:42），这正是圣子顺从的暗涌。但为何如此？是为了使不屈不挠的爱，可以藉救赎全然实现其计划和宗旨，这救赎是用代价和能力达成的。各各他的精神是永恒的爱，而各各他的基础是永恒的公义。客西马尼的痛苦和各各他受咒诅的十字架是不可思议的，这些均表彰同样的爱。这爱以永恒的保障护绕着神的子民。「神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？」（罗 8:32）「谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是刀剑吗？」（罗 8:35）「因为我深信，无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高大的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里」。（罗8：38、39）这就是一个完全的代赎所获的保障，这保障是因代赎的完全性而有的。

第二部 救赎的实施

【 第一章 实施的次序 】

在神的眷顾中，他为人类百兽的生活安舒作的预备，并不是节约吝啬的。他使地充满美好之物，为要满足人类与百兽，供应各种口味胃口。诗篇104篇是一首赞美敬拜的默示诗：「这都仰望你按时给他食物……你张口，他们饱得美食」。(27、28节)「又得酒能悦人心、得油能润人面、得粮能养人心」。(15节)诗人又赞欢说：「耶和华啊，你所造的何其多，都是你用智慧造成的，遍地满了你的丰富」。(24节)

神为人的救恩作准备，更是惊人的丰富，因这照顾到人类复杂的需要，彰显神丰溢的良善、智慧、恩典及慈爱。这准备的丰富显明在神对救恩永远的计划、在基督一次在历史中成就的救赎功劳、在救赎续进的实施，至达到极点，就是神的儿女得着荣耀的自由。

思考救赎的实施，我们不可把这看作一件简单不分割的行事。这乃包括一连串的行事和过程。试举例之，有呼召(calling)、重生(regeneration)、称义(justification)、立嗣(adoption)、成圣(sanctification)和得荣耀(glorification)。这些全都是分明的，没有一项可用一项代为解释。每一项在神的行事和恩典中均有着个别特殊的意义，功用和目的。

神不是混乱的创造者，他是秩序的创造者。有一些实施救赎的作为已在上文分解；我们有良好决定性的理由去思考这些作为，这些乃是按着某种次序进行的；这次序是神圣任命、智慧和恩典所建立的。显而易见，救赎不可能从「得荣耀」开始，因为「得荣耀」是位于救赎次序的完成和终结的末端。另一点也差不多同样明显，就是「重生」必须先于「成圣」。一个人必须确

实地重生才可以渐入成圣。重生是成圣的起始，而成圣是重生的持续。因此，只要对这些不同辞果略懂一二，我们便明了我们是不可随己所欲把它们颠倒或混合的。参考几段经文就可证明，圣经是清楚显示救赎实施的各步骤，均来自一个次序或安排。

试举著名经文之首例，即约翰福音3：3-5节：我们的主告诉尼可底母，人若不是从上头生的，就不能见神的国；人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。显然，「看见」和「进神的国」均属救赎的实施。主耶稣证实除了新生、重生之外，人不可能看见和进这神的国。按此说法，重生是在先的。若颠倒次序说人是藉「看见」和「进神的国」而「重生」，则明显是不可能的。不，一个人是藉着重生进神的国，正如耶稣重复说：「从灵生的，就是灵」。(约3：6)

参考一段有密切关系的经文，即约翰壹书3：9节：「凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里，他也不能犯罪，因为他是由神生的」。毫无疑问，这里约翰正在解释「从罪的权势得释放」。如此释放是实施救赎的一部分。但是经文简明一个人得脱离罪恶的权势是因为他是从神生的；他继续持有这自由，是因为神的生命在他里面。此处清楚显明一个因果和解释的次序。「新生」开始并解释了「从罪的管辖得自由」的处境，「新生」故此是在「得自由」之先。重生的人不会犯至死的罪(约壹 5:16)，原因是他乃从神生的，神的生命常在他里面，保守他不犯叛逆无救的罪。

进一步，让我们看约翰福音1：12节。我们可集中看这段经文讨论的两个问题。即「挂靠基督」和「赐作神儿女的权柄」。二者可正确地称为「信心」和「立嗣」(adoption)。经文明显地说：「凡接待他的，他就赐他们权柄，作神的儿女」。为符合现今之解释，这「权柄的赐予」可看为与「立嗣」相等；这假设人已接待基督，也相信他的名。这就等于说：「立嗣」假定了

「信心」，因此「信心」是在「立嗣」之先。我们逐应跟随一次序：信心、立嗣。

最后，我们可简读保罗的一段话，即以弗所书1：13节：「你们既然听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记」。「圣灵的印记」是随着「听真理的道而相信」。故此，「听」和「相信」虽在次序上居先，不可被置于「圣灵的印记」之后。

引证以上数处经文，纯粹是要表明我们有一个必须坚持而不能颠倒的次序；颠倒必然侵犯经文的明显意义。这些经文证明有次序的事实、且确定神圣次序之存在于救赎的实施中不是虚幻无凭的推理。这个过程有一个神圣的推理 (divine logic)；而所强调的次序是一点不应该增加或减少圣经所示的神圣安排的。

然而，这些经文仍未带引人进深发现这次序，是与救赎的实施所包含的很多样作关连的。这些证明了几点，但只是几点。为我们列出更详细的步骤或情势——即呼召、重生、归正、信心、悔改、称义、立嗣、成圣、坚忍、得荣耀——时，就会发现有些问题仍未解决。呼召和称义二者谁先谁后？是否信心先于称义？或称义先于信心？重生会在呼召之前吗？

有一段经文给我们提供不少亮光，就是罗马书8：30节：「预选所定下的人又召他们来，所召来的人，又称他们为义，所称为义的人，又叫他们得荣耀」。这节经文包含施行救赎的三样作为——呼召、称义和得荣耀。这些以此次序在经文中出现。问题是：这次序是否就是神预定施行和发动救赎的次序？抑或这经文的次序只不过是为一时之需，以至保罗可以另立别的次序？

我们必须先说明一点。就算次序变化：称义第一，呼召二，经文的主要思想仍未受影响。主要思想是这些神圣作为乃有不变的连合和次序，与神所

预知 (foreknowledge)、预定 (predestination) 的永远目的有不可分割的关系。我们在此有一个不可破断的串连，这始自「预知」而终于「得荣耀」。

可是，我们有历倒性的理由相信保罗在30节所采用的次序——呼召、称义、得荣耀——是按着神的安排次序。这些理由不难寻觅：经文整体有甚多次序的暗示，我们不得不下结论说：推理性的先后次序是贯通全文的。

(1) 第28节：「按他旨意被召的人」——语暗示了次序。言下之意：「目的」支配了「呼召」的形式和计划。因此，目的是在呼召以先，在此意义下固然是指永远在前的。「目的」不是虽的，乃是指29节所包含的「预知」和「预定」。所以，在28节中有一个清楚的次序的指示。

(2) 第29节也是同例。现今的探讨不是要解释「预知」的意义，或它与「预定」一词的关系。我们现今必须注意的只是一点：从预知到预定之间，存在着一个思想的前进。经文在此再指示一个次序；经文不容许我们颠倒这次序。

(3) 第29-30节有一连串以预知为源头和以得荣耀为终点的事件。颠倒二者的次序是不可能的。这不但有先有后，这次序更是属于一种类型，就是以预知为终究的泉源，以得荣耀为终究的总结。

(4) 第30节提及三个行动，这些与预知和预定有关。这三辞的解释也与前例一样。预知和预定是先于呼召，称义及得荣耀，且是永远居前的，颠倒次序叫人难以置信。

(5) 就算第30节提到的行动，是属于施行救赎之范围内的行动，因而是属暂性的、与29节所说「神永远的计划」截然不同，我们亦一定可发现一个次序的优先性。得荣耀不可能在呼召和称义之前，这必须在呼召和称义之后。故此，无论呼召和称义两者的次序是怎样，得荣耀都必须置于二者之后。现今独有一难处仍存在：呼召是否先于称义，抑或称义先于呼召？

我们必须作出这样的结论：因着经文整体而论指示了很多刻意安排之次序，保罗采用的「呼召」和「称义」的次序必定就一个经推理而排列进行的次序。不这样思考就会侵犯所有有关的理由。我们因此必须下结论说：罗马书8：30节提供了一个施行救赎的次序的简略大纲。次序是：呼召、称义、得荣耀。有一个未经解答的问题有了答案：呼召在施行救赎的次序中，是先于称义的。若单凭一己的推理，我们或许未能想到此点。

顺序渐进，我们下一问题是：信心在称义上的位置。正统派神学家对这问题的见解各说纷纭，有些主张称义在先，有些主张在后。我们必须明白，现今探讨的完全不是神称人为义的永远谕令。这谕令当然在信心之前，我们若称它为「永远的称义」（这里是辞果误用），则这便应该在信心之前，正如神的谕旨是常在施行救赎的每个阶段之有一样。再者，若称义实际上是复和(reconciliation)（例如在罗5：9所记）的同义词，那末，称义亦也是在信心之前，正如救赎的成就必然在其应用之前一样。但我们现在的讨论所在不是称义的永远谕令，或对基督一次完成之工而言，称义根据为何，我们乃是论到实际上的称义；这称义属于施行救赎的范围。关于这称义，圣经确实地说明人是因信(by faith)、由信(from faith)、藉信(through faith)、并在信上(upon faith)称义的(参看：罗1：17，3：22、26、28、30，5：1；加2：16，3：24；腓3：9)。有一点论当然是难以避免的，即信心的发生或信心的媒介产生称义。神称那不敬虔而相信耶稣的人(即信徒)为义。简言之：称义先假定有信心，信心是称义的先决条件，不是因为我们是信心的基础上称义，或是因有信心而被称义，只是因为信心是神所命的方法，藉此赐人称义的恩典。

我们应相信信心先于称义还有另一理由。前文已述及呼召是在称义之前，且信心与呼召有关，却不构成呼召，乃是人的心思意念对神圣呼召不可

避免的回应。呼召与回应在此同时发生。因这缘故，呼召先于称义，信心也先于称义。这推论的结果藉一句宣言而确定：我们是因信称义的。

讨论至此，施行救赎的有了一个较广的大纲——即呼召、信心、称义、得荣耀。

根据圣经作思考，我们不难加插另一步骤，即重生。重生必须在信心之前。这问题带来不少争论；我们不必探讨其细节。再者，因篇幅所限，我们不能列举所有支持重生次序的证据，许多证据续待分解。我们在此只需要提醒一点，就是我们是死在罪恶过犯中的罪人。信心是一个行动，关系整个灵魂所付出的爱的信靠和自我委身。这行动非我们做得到，惟有圣灵更新我们才能做到。主耶稣也为此作见证，他说：若不是蒙父的恩赐和父的吸引，就没有人能到他那里去。(约6：44、65)。我们必须紧记约翰福音3：3节：「人若不重生，就不能见神的国」。「见神的国」当然是一个信心的行动；若然如此，这信心没有重生是不可能有的。重生因此必须在信心之前，根据上述理由，那确定的次序是：重生、信心、称义。

上文所论，并未解决「呼召和重生孰先孰后」的问题。重生是否先于有效的呼召？抑或有效的呼召先于重生？有一些支持重生居先的理论可作引述。我们采用下列的次序是理无反驳的：即重生、呼召、信心、称义和得荣耀。然而，有一个重大的解释(稍后续申述)，即圣经教训特别强调和标榜呼召，以呼召为神领罪人出黑暗入光明，并与基督相交的行动，新约教训带出一个独特的信心，就是救恩的实际拥有是始自神所发出的有效呼召，又因这呼召是神的呼召，这本身包含所有成事的功效，藉以叫呼召生效。呼召拥有这特性，不是重生有此特性。呼召的居先尚待简明。

这样，以下要素存在于以下的次序中：呼召、重生、信心、称义和得荣耀。我们实在已解决问题的基要点，其他的步骤可轻而易举地加插在合适之

处。悔改(repentance)是信心的孪生姊妹，我们不可对二者或缺其一。悔改因而是与信心连合。归正(conversion)简单地说是悔改与信心合并的另一个名称，这因此也包含在二者之内。立嗣(adoption)显然在称义之后——我们不能想象一个被神拣选进入神家的人，却未先蒙神接待和赐予永生的。成圣可说是一个过程；这始于重生、立基于称义，又藉与基督联合生发恩典的活力，这与基督联合是透过有效的呼召而成的。呼召、重生、称义和立嗣都是一时的行动，但成圣却是一个持续的过程。在施行救赎的次序里，成圣置于立嗣之后是正确的。坚忍(perseverance)是成圣过程的附属和补充，它可随人之意思而放在成圣之前或后。

因着上述各种解释，施行救赎的次序证实是：呼召、重生、信心和悔改、称义、立嗣、成圣、坚忍、得荣耀。当我们小心地量度这次序时，我们会发觉有一个推是，这表明并集中解释救恩每一方面的主导原理，和神至高有效的恩典。救恩的实施是属乎主，正如救恩的计划和成就是属乎主一样。

【 第二章 有效的呼召 】

按上一章的解说，我们有充分理由相信，救赎的实施是始自神对死在罪恶过犯中的人的有效呼召。上一章又承认，有一些主张重生居先的解释可作引述，若这样作，亦不至产生严重问题。解明有效呼召的圣经教训后，神的呼召居首的理由会更显而易见。

我们可恰当地论到一个本身并非有效的呼召。这通常被称为福音普世性的呼召，福音没有区别的呼颂万人接受神丰富的恩典，是非常真实的。我们

一方面必须持守这教义有关神恩典的一切意义，另一方面亦必须持守有关人的责任和权利的意义。把那普世的呈献解作一个普世的呼召并非属不正确。马太福音22：14节所说的极可能是指这呼召：「因为被召的人多，选上的人少」。旧约有几段经文亦可被引述以支持这结论。

有一事非常显著，在新约圣经里，呼召一词对于解释救恩有一专门用法；这几乎千篇一律地不是指福音普世性的呼召，而是指那引人入进一个救恩的呼召。这呼召因而是有效的。这几乎完全没有解作那把基督福音没有分别地赐给万人的恩典。所以，呼召只有一个单独统一的解释。有一些著名的经文确定此点；罗马书8：30节便是一例：「预先所定下的人，又召他们来，所召来的人，又称他们为义，所称为义的人，又叫他们得荣耀」；哥林多前书1：9节：「神是信实的，你们原是被他所召，好与他儿子，我们的主耶稣基督，一同得分」；彼得后书1：10节：「所以弟兄们，应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移，你们若行这几样，就永不失脚」（比较罗1：6，7；林前1：26）上述经文的理由，解释了为何呼召通称为有效的呼召。新约圣经几乎毫无例外地视「呼召 (call)」、「被呼召 (called)」、「正在呼召 (calling)」等词完全相同于「有效导人得救恩的呼召」。

(一)那位创造者：

有关这题目，有两点值得特别注意：

1. 神是创造者

「神是信实的，你们原是被他所召，好与他儿子，我们的主耶稣基督，一同得分」。(林前 1:9)

「总要按神的能力，与我为福音同受苦难。神救了我们，以圣召召我们」。(担后1：8、9)按此意谓，呼召是神恩典和能力的行动，正如重生、称义和立嗣一样。我们并不呼召自己、不是凭自主的意志分别自己出来，正如我们

不是自己重生、称义和立嗣一样。呼召是一件单独出于神的行事。这事实使我们深切领悟一事：在救赎的实施上，我们何等依赖神至高的恩典。若呼召是成为真正救恩分享者的第一步，则「神是其创始者」的事实岂不是有力地提醒我们一事：神的纯一主宰权在救恩的实施上未见削减，这主宰权必然亦在救恩的计划和客观成就上不会削减。我们或不喜欢这教义。若然如此，那是因为我们嫌厌神的恩典，又想擅娶属于神的特权归己，而我们知道这性还必须的始由在那里。

2. 父神是有效呼召的独一行动者

圣经这方面的教训很易被忽略。我们以父为三一神的一个位格，他计划救恩，也是拣选的独一行动者。这样思想是正确的。但却未分辩圣经其他的着重点，若以父只是那计划救恩、救赎的就是不尊重父。在父永恒的旨意中，他计划藉子之死成就救赎。在这过程中，父不是袖手旁观的。在救赎的实施中，父与他的子民有着最密切的关系，因为父是策划这个实施计划的独一、特殊行动者。

支持以上解释的证据多而又多，且是决定性的。保罗说：「预先所定下的人，又召他们来」（罗 8:30）。显而易见，预定的创始者是呼召的创始者。上一节所示：预定的创始者与那称为「他儿子」的有别——「他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样」。独有父预定人效法他儿子的模样，其理由简单，因为惟有对父而言，子是子。同样地，保罗在哥林多前书1:9节说：「神是信实的，你们原是被他所召，好与他儿子，我们的主耶稣基督，一同得分」。这里有相同的推理，因为呼召者与使人被召得分者有别，而这位呼召者对子而言正是父。这一位呼召者，除了三一神的第一位外，别无他人，他也即新约圣经常用的专有名称：「神」。其他经文对这推说亦同样清楚（参持加1:15；弗1:17、18；提后1:9）。在此，我们宜紧记约翰壹书3:1

节：「你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女」。很可能「得称为」(called)一词不是只解「命名」(named)的意思，而是指父神藉以称我们为神的儿女的有效行动。

父神独自以至高身份、藉着恩典作成有效的呼召。

(二)有效呼召的特性

我们往往忽略圣经字果丰富的意义，因为在一般用途上，相同的字果常被剥夺了许多意思。「呼召」一词是一例。若要明白这词在现今解说上的力量，就必须参考「召唤」(summons)一字。召唤是一个行动：神使他的子民成为救赎的分享者。又因这是神的召唤，这是有效的召唤。

「召唤」一词通常是不会与那服从这「召唤」所需的效力连合。一个法庭所下的召唤本身并没有包含促使人出庭的效力。这给予出庭的许可证，又要求人出庭，却不实际使人出庭。出庭则要靠人的力量和意志，或偶然人因被捕而出庭，那是出于执行官所施的压力。这召唤与神的召唤截然不同。神的召唤包含那领人到已定终点的效力——人是有效地被导至与基督一同团契。神的呼召含有决定性的因素，藉着至高的权能和恩典，神必然成事。神不是固守原状而是使无变有的神(比较罗4：17)。

与「呼召的有效」一事实同等的是「呼召的不变」的真理。「神的恩赐和选召，是没有后悔的」。(罗 11:29)没有经文比罗马书8：28-30节更清楚地确定呼召的这特色。那里说：呼召是按着神的旨意，这在那始自神预知和终于得荣耀的一连串不可分割事件中占首要地位。这只是说有效的呼召保守人经历坚忍，因为呼召的设立是其于神的目的和恩典的保证上。

呼召亦是一个崇高、圣洁和属天的呼召(腓3：14；提后1：9；来3：1)。这始源和终点都是崇高、圣洁和属天的。但经文特别强调的可能是呼召的特性。神的子民被引进的生命是脱离现今邪恶世代的生命，这生命又带来一个

分别为圣的性情。若人发觉自己安于现今世代的不圣洁、好色和污秽，那是因为仍未经历神的恩典有效的呼召。被召的人是「蒙召属耶稣基督的人」(罗 1:6)，被召成为神的产业和独特的附属，他们因此是「蒙召作圣徒的」(罗 1:7)。被召的人必须在行为上证明所蒙的召，不参与黑暗败坏之工。在此有一连串的解释，证实神的呼召本身包含实在的责任。呼召的主宰性和有效性并不减轻人的责任，反而设立、确定这责任。恩典的深厚重大使责任分外加重；保罗在以下的劝告的效果即此：「我为主被囚的劝你们，既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称」(弗 4:1)。

(三)有效呼召的方式

人若按知识、智慧做一件事，必会预作设计和按部就班地去做。我们按着建筑的蓝图建筑楼房；按着图样缝制衣服。这对神本身而言，亦何等明确真实。在神而言，执行一工作是对所定计划的完全实现。那计划就是他在创世以前在基督耶稣里所定的旨意和恩典(提后1:9；比较：罗8:28)。我们需要留意这方式的以下特色。

1. 有决定性宗旨的方式

神呼召人(或男或女)的决定不是偶然间、随意间或瞬即间的决定。在创世之前，神的思想已在频频策划，因此呼召的时刻及其一切环境都是神自己的计划和旨意规定的。

2. 永恒的方式

我们有否充分相信一件不可思议的事？就是在创世以前，神的思想、兴趣和目的已充满了将来那要赐予人的恩典。人不能透过永恒作思考；人没有永恒的思想。独有神的思想有此特性，因为只有神才是永恒的。若试图思考永恒，就发觉人的领悟人有限，又记得永恒是我们不能理解的。但是永恒的思考只可沿一法，即越发觉自己的领悟力有限时，便越增加对神永恒的宗旨

和恩典的欣赏。

3. 在基督里定的方式

「乃是按他的旨意和恩典，这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的」。 (提后 1:9) 按上文讨论所强调的真理，父神以至高身份当有效呼召的施行者。在救赎的实施里，父不是与子民分开的——他乃创立救赎的特殊行动者。然而，呼召决不能在基督以外。没有比以下事实更清楚说明这点：在永世以前，父对呼召所定的旨意，即其计划与实施，均离不开基督。神对子民施恩的宗旨亦是离不开基督 (比较：罗8：29；弗1：4)。在此有一指引，说明在救恩的法则内，神性的不同位格在行动上有着完全和谐凑合的配搭。这样的和谐追溯到救恩的始源。

(四) 有效呼召的优先性

正如前文所说，认为重生是在逻辑意义上先于呼召，并不会产生神学或解经上的大问题。但是，我们有理由相信，在救赎的实施中，呼召占第一步骤。

(1) 圣经指出呼召是一个行动，是神实际地使人与基督联合 (比较：林前 1：9)。当然，与基督联合就是与神在我们里面作工的恩典联合。重生是救赎恩典在我们里面作工的起始。

(2) 呼召是一件神单独至高的作为，我们不可把这解作被呼召者在心灵、思想和意志上引发的反应。了解及此，则有一个更合理的解释：重生是神恩典在人里面作工的工作，好叫人接受神的呼召，而有适当必须的反应。若然如此，新生应在呼召之后，又在人的反应之前。新生连接呼召和被召者的反应。

(30) 保罗在罗马书8：28-30节列出施行救赎的次序的大纲。在这例举之首例，他极不可能引说一个不是居首位次序的神的作为。换言之，保罗最可

能做的事是从第一步骤说起，正如他以末步骤作结一样。有一解释加强这讨论之理，就是他把救恩的终究起源追溯到神的拣选。保罗说：「他预先所定下的人又召他们来」；他诚然是在追溯实施救赎的始源。呼召因此是实施救赎的起首行动。

(4) 实施救赎的所有局面都可从神恩典的永远宗旨得到解释——这些全是按着神永远的宗旨。但是，新约圣经特别强调一事实，即呼召是按着这永远的宗旨(比较：罗8：28-30；提后1：9)。我们可正确地结论：这强调的惟一原因，是要表明整个实施过程全是按着神的永远的旨意，而解释此理最清楚不过的，就是提出实施过程的第一个行动是来自神恩典的永远旨意。

因着类似这样的理由，我们有充分证据下结论说：救赎的实施是始自神至高有效的召唤。藉此神的子民被导引与基督一同团契，永远与基督联合，以至可以分享那在救赎主、救主、主宰里头的一切恩典和力量。

【 第三章 重生 】

按上文分解，救赎的实施始自一个有效的呼召；父神藉此使人与他儿子相交。然而，一个有效的呼召必须包含被呼召者适当的反应。神是呼召者，但神不是回应呼召者。被召的人才回答呼召。这种回应必须涉及被召者心灵、思想和意志的运用。言之及此，我们必须发问：一个死在罪恶过犯里、思想与神为敌、又不能讨神喜悦的人，怎样回应一个使他与基督相交的呼召？相交决不是单方面的，这常是双方面的。因此，与基督相交必须指人在信心和爱心中拥抱那位神圣荣耀的至高彰显者呢？这问题的答覆是：对于死在罪恶

过犯中的人。呼召所要求信心爱心的回应是不可能的，「不可能」指道德和灵性的不可能。「属肉体的人、不能得神的喜欢」(罗 8:8)。我们的救主对这不可能是不两可的解释。因他说：「若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的」。「若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来」。(约6:44, 65)事实是：一方面有罪人被召去得的荣耀与功效。另一方面有被召者的道德灵性光景；二者却是全然不配合的。究竟这「不配合」如何得以调和？这「不可能」如何能克服？

神恩惠的福音散发出荣耀。这荣耀解决了以上「不配合」的问题。因着神的呼召是有效的，这呼召带着神成事的恩典，使被召者可以回应呼召，又拥抱基督，以回应福音所白白给予人的。神的恩典能解决人最深的需要，以及人诸多难堪的道德灵性困境。难堪的困境是固存于人的堕落与无助中。这恩典便是重生的恩典。只有涉及神再造的力量和恩典，才能解决神的呼召与被召者有罪的光景的冲突。「我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面」(结 26:26)。神实现一个彻底而全然渗透的改变、一个不能按人所作的组合、排列或积聚去解释的改变、一个一点不次于那使无变为有、说有就有、命立就立者的新创造。一言以蔽之，这改变就是重生。

主耶稣对尼哥底母的一席话是圣经中最能解释重生的经文。这些是熟悉的话，但其最明显的意思却往往被忽略或曲解。重生的方式诚然不可思议！耶稣道明了这一点：「风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来、往那里去；国内市场从圣灵生的，也是如此」。(约 3:8)然而，耶稣在此所言却是清楚的教训，说明新生的必须和特性为何。

当我们的主说及超自然的新生是看见和进入神国的必须条件。「看见」之于地他当然是指保罗在哥林多前书2:14节所说的「领会圣灵的事」；而「进入」是指人成为神国的实际成员，又因此可分享成员之福泽。我们可集中注

意第5节：「人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国」。

耶稣对这经文的「水」作何解释？这问题引起许多议论。有人认为耶稣是说基督徒的浸礼是重生的洗濯盆。相信经浸礼才重生 (baptismal regeneration) 的人喜欢引此经文支持他们的教义。

首先应留意的，就是耶稣并没有说浸礼；他说水。除非有有力的理由，说明用「水」一字必定指水礼，否则我们是不可随便以为耶稣是在此解释浸礼。经文的「水」字正好不必解作浸礼的仪式；我们且有足够理由相信「水」字是解另一解意义和解释。耶稣说这些话的场合要留意。他正用心地与尼哥底母谈一个非常宗教性的问题。就这对谈而言，有一事是再没有更合理和自然的，就是耶稣向尼哥底母解释一个直接符合他们之讨论问题的宗教思想。现在要问的是：从「水」一字的应用，耶稣为要传达一个怎样的宗教思想？当然，就是传水在宗教物传统习俗上的宗教性用意，这宗教的传统习俗亦构成尼哥底母的生活和工作。简言之，是指「水」在旧约、在犹太教的礼仪、和在耶稣时代的宗教意义。如此说：我们只有一个答案：「水」的宗教性用途，换言之是「水」宗教表号上的意义，这意义指着洁净的方向。所有相关的解释都是为要传与尼哥底母这洁净的信息。在尼哥底母心目中，那信息凝成一个中心思想：进入神国不可少的条件就是洁净。

耶稣的教训有一特色，就是要直接指出受教者特有的罪和需要。法利赛人特有的罪是自满和自义。他们需要确信自己的污秽和需要彻底洁净。「从水而生」的意义最有效地解释了学这教训的需要。进神国惟一的途径就是从罪恶的污秽得洁净。洁净的水有如一个孕育新生命的母胎，使人得以进入神国、配当神国的成员。这是重生在洁净方面的意义。重生必须否定过去和重振未来、必须洁净罪恶和在义中经历再造 (recreate)。

毫无疑问，「从灵生的」是指从圣灵生的(比较8节和约1：13；约壹2：

29; 3: 9、4: 7; 5: 1、4、18)。故此，这是神圣而超自然的「生」，因为圣灵是这「生」的始源和行动者。

「从灵生的」是一个熟悉的措辞；我们需特别留意它的含意。我们不能确定「生」字的正确意义是「引生」(beget)或是「产生」(bear)。按新约的用法，两者均可被采用。若用前者「引生」，则其思想是模仿父亲在人类生殖的行动——即男性的引生；若用后者「产生」，则其思想是模仿母亲的行动——即女人怀孕、孩子从母亲而出。二者之间，我们不确知那一个是经文所指更正确的意义。但对于要表达的真理，却无基本分别。不论相信灵的引生或从灵而产生，有一事是确实的——主耶稣教训人进神的国要完全倚赖圣灵的作为，犹如父母生我们到世上来的行动。我们对圣灵的依赖有如在自然生产倚赖父母的行动一样。我们不是因自我选择而被父亲引生，也不是因自我选择而被母亲生下来。我们只是被引生而生下来，并无决定要生下来。主耶稣在此的教训是一个简单但常被忽略的真理。我们对神的国并没有属灵的知觉，又我们进入神的国并非因我们决意或决定这样做。若然这特权是我们的，也是因着圣灵的决意；一切均倚赖圣灵的决定和行动。圣灵随着所喜悦在某时某地作引生或生产。这岂不是第8节的主旨吗？耶稣在该节比较圣灵的行动和风的行动。风吹正好表明圣灵行动的事实性、必定性和有效性。风随着意思吹是力言圣灵行动的主权。风不是人可任意指挥和命令的，圣灵的重生行动也是如此。「却不晓得从哪里来，往那里去」——圣灵的工作是神秘的。这一切都指向圣灵重生的工作的主权性、有效性和莫测性。

是圣灵实现这改变。因为他是改变的始源。他藉着产生(generation)的方法实现改变。又因他以这方法实现改变，他是惟一的创立者和主动的行动者。

常有人说：重生是被动的。这是一句真实正确的话。这正是主在此教训

的凝聚点。我们或不喜欢这话，或退却它；这话也许不配合我们的思想，也许不配合那历经应用而陈述过时的布道学措辞；但我们宜紧记一事：这退却是对抗基督的退却。当站在那会遭我们拒绝其真理、距踏其福音的基督跟前时，我们将怎样回答他？然而，赞美神！因为基督的福音是一个至高、有效而不可违抗的重生。若然重生不是被动的，不是一件神独自的作为，那末就没有福音！若不是神用至高行动的恩典把人的敌意转为爱、人的不信转为信，人决不会有信心和爱心的回应。

约翰福音3：5节说明新生的两个局面——新生洁净人心里的玷污，并再造新的生命。经文两个要素——「从水生的」和「从灵生的」——呼应着旧约两个对应的解释：「我必用清水灌在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面，又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心」。(结26：25、26)确而言之，这段经文是约翰福音3：5节在旧约的对应经文。又对于「从水而生」的意义，除了以西结书26：25节的解释外，根本没有强词夺理作别的解释。「我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了」。(结26：25)洁净和更新这两个要素必不可定为分开的事件。它们只是构成一个完全的改变的各局面；这改变就是神呼召的人出死入生、脱离撒但的国度进入神的国度。这改变解救人脱离过往一切罪的困境，供应人在基督里享有新生，又除去罪的矛盾，使人堪当与神的儿子相交。

使徒约翰为我们记载了主对尼哥底母所说的一段话。约翰熟悉重生的功课，特别是重生是神的作为、是神独自作的；人的重生不是「从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的」(约1：13)。在他的第一封书信中，约翰记载这难忘的教训。约翰福音明言论到重生的经文有好几处：约壹2：29，3：9，4：7，5：1、4、18。经文首要的着重点在于一事

实：重生和其他恩典的果子有不变的并立或相等的关系。2：29节记载神圣的引生和实行公义的并立(同在性)；3：9节一面讲述神圣的引生，一面讲述不犯罪和不能犯罪；4：7节记载神圣的引生和爱；5：1节记载神圣的引生和相信耶稣是基督；5：4节记载神圣的引生和得胜世界；5：18节记载神圣的引生和不犯罪、可免除被恶者侵犯。正如我们书后所得的结论，这是一个非常重要的着重点，这警惕我们任何对重生的解释都不可取却实施救赎的其他要素。

大部分如上述经文所明言的都是一个真理，即重生与恩典的其他祝福不变的并立关系。但是3：9节却清楚告诉我们另一件事：重生与该段经文所提其他特殊恩典的关系。「凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里，他不能犯罪，因为他是由神生的」。这里不但提到一个重生的人不犯罪，更解释为何不犯罪的原因。他不犯罪是因为神的道存在他心里，如今这存在他心里的道清楚暗示神圣引生的神圣传授。这神圣引生及其常有的后果是不犯罪的原因。所以，重生是在推理和起因上先于「不犯罪」。再者，约翰告诉我们「他不能犯罪，因为他是由神生的」。这是一句明显宣言，证明这重生的人为何不犯罪的原因。因此，一个人不犯罪的原因就是 he 已重生了。先后的次序不能倒置。这节圣经告诉我们，重生是与罪绝交(每个重生者的特性)的始源和解释。

约翰壹书3：9节逐带出一个必须用以解释此书信其他经文的原则，虽然这些其他经文没有明言提到这原则。比较3：9节和5：18节，就可确定结论。5：18节：「我们知道凡从神生的必不犯罪，从神生的必保守自己，邪恶者也就无法害他」。这节的思想与3：9节非常相近。事实上，二者是部分相同的，只是用辞稍有变化而已。如果3：9节被认定属正确的真理，也就是3：9节的教训，这必亦是5：18节的教训。言之意谓：一个人不犯罪的原因是他乃从神

生的，又恶者不侵害他的原因是他乃从神生的。重生是禁戒犯罪和不为恶者侵犯的自由在推理和起因上的解释。

当然，现今讨论要旨不是要阅览使这离罪的自由、犯罪的不可能与及恶者不可能侵犯等的正确意义。现今的兴趣所在只是确立重生对重生者这些方面的特性的关系。

所以我们，不得不下这结论，基于3：9节和5：18节所建立的关系，也应用于其他所有经文。2：29节的必然结论是：那人行义的原因是他乃从神生的。其他经文也同理类推。4：7节的重生必须认作属爱的起因；在5：1节是相信的起因是耶稣是基督；5：4节说明得胜世界的原因。我们因此有一个德行的完整目录——相信耶稣基督、得胜世界、禁戒犯罪、自制、不能犯罪、不为恶者侵犯的自由、行义、爱神和爱邻舍。这些全都是重生的果子。当留意这目录甚是全备而富代表性。这包括神在基督里的至高呼召所要求的一大串德行，正如宝吉尔(Bengel)曾说明的，按照这些德行在上述排列的次序，信心是领队，而爱心则随后。

有一点须特别留意，连相信耶稣是基督的信心也是重生的效果。这当然是约翰福音3：8节的清楚含意。但使徒约翰在这里小心翼翼地将这解明。重生是解作在人里头的一切拯救恩典的始点；又一切运行在人里头的拯救恩典都来自重生的泉源。人不是凭藉信心、悔改或归正而重生；人悔改相信是因为已被重生。没有人能真实的说耶稣是基督，除非是从灵重生的；那是圣灵荣耀基督的方法之一。在信心里皈依基督是重生的第一证据。也只有这样，我们才可自知已经重生了。

重生的居先或会带来一印象：即一个人可以重生却未归正。约翰壹书的这些经文应可纠正任何如此的误解。要再次紧记的是：这些经文的首要着重点是重生与所论及其他恩典的一定并立关系。「凡从神生的，就不犯罪，因

神的道存在他里。他也不能犯罪，因为他是由神生的」。(约壹 3:9)「因为凡从神生的，就胜过世界，使我们胜了世界的，就是我们的信心」。(5: 4)「我们知道凡从神生的必不犯罪，从神生的必保守自己，那恶者也就无法害他」。(5: 18) 聚集这些经文，就清皙地说明每个重生的人都得以脱离罪恶的权势，藉着相信基督而得胜世界；又实行自制，以表明他不再是罪与恶者的奴仆。一言以蔽之，重生的人是已经归正，又运用其信心与悔改。分开重生与其效果是不可的；重生的效果就是得救恩典的实现。我们逐下结论：其他经文(2: 29, 4: 7, 5: 1)所提到的果子——行义、对神的爱和知识、相信耶稣是基督——也必须是重生的附效，正如在3: 9节；5: 4节、18节所言的果子一样。这只是说，这些经文的一切恩典都是重生的后果；不但是或迟或早的效果，更是与重生属不可分离的果子。因此，我们得着警告和劝勉：重生固然是神单独的行事，这却决不可以与人得救后所作恩典的活动分开。得救恩典的活动乃是神在人内里动工之恩典的必须而合宜的效果。使徒约翰学过他的主。换言之，他在其书信的教训正好完全符合耶稣对尼哥底母的教训。除非藉着重生，没有人能进神的国(约3: 3、5)。若然这是真的，那末「每个重生者是已经进入神的国」也一样是真的，如果重生是进神国的路，那末重生者是已经进入神的国，且进入之后，看见神的国，成为其成员。这再度是耶稣在约翰福音3: 6节显明的教训：「从灵生的，就是灵」；亦是说，那被圣灵生的人是被圣灵内住和引导的，重生的人不可能活在罪中而不归正；他不可能继续活在中立的状态中。他乃立刻成为神国的一员。他是「灵」，且他的行动和作为必须符合这新的公民资格。用使徒保罗的话来说：「若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了」。(林后 5:17) 圣灵还有无数其他解释，确定这伟大的真理，就是重生是一个如此彻底、普及和有效的变化(transformation)，它立刻表现于重生都有意识的活动中，就是

透过运用信心、悔改和新的顺从而表现的。归正的认识通常是何等肤浅贫贱，以至人完全忽略那瞬即的改变，就是归正所带来的果子！实施救赎的整个观念变得那么稀弱，以至与福音的教训只有些微甚或没有相仿之处。重生是一切内心和生活改变的基础。这是一个巨大的改变，因为是神再次创造的行动。廉价而俗丽的布道易于夺去所要传之福音的无比能力，那正是至高恩典之福音的光辉！但愿教会都思想并再度活出是神的大能、以至叫人得救恩的福音。

〔 第四章 信心与悔改 〕

重生和重生的功效是分不开的；功效之一就是信心。没有了重生，一个人在道德上和灵性上是不可能相信基督的。但是当一个人重生了，他在道德上和灵性上却不可能不相信。耶稣说：「凡父所赐给我的人，必到我这里来」。(约 6:37) 耶稣在此的说话当然是指父在有效地吸引人就近他时，也把自己呈献与人。这是同一段经文所记载的(约6：44、65)。重生是内心和意志的更新；这更新必须按其新的本性行事。

(一) 信心

重生是单独神的行动。但信心不是神的行动，因为不是神藉相信基督而得着救恩，乃是罪人。神的恩典叫人能够相信。但信心却单独是相信者的行动。我们在信心里接受，并单独地倚赖基督以得救恩。

可以这样说：我们有一个奇的组合：神单独使人重生，人单独相信。人乃单独相信基督以得救恩，这恰好是实在的情况。我们应当欣赏如此组合所包含的一切意义，因为这是神施行救恩的方法，也表达了神至高的智慧和恩

典。在救恩里，神不是对待我们如机器一般，他乃以我们为人般看我们，所以救恩的范围包括人一切活动。我们得救是本乎恩，也因着信(比较：弗2：8)

我们若要深一层了解信心，就必须查考信心的凭据和性质。

1. 信心的凭据(The Warrant of Faith)

信心是一个整个灵魂的行动，在这行动中，人自我委身与基督，为要脱离罪及其后果，以得着救恩。下文对此会有分解。如下问题并非可有可无：既一个迷失的罪人有何凭据要将自己委身与基督？他怎知道将获接纳？他怎知道基督能拯救？他怎知道这自信是否误信了？他怎知道基督愿意拯救他？这些都是迫切的问题；也许对那些不知道问题的后果和自身迷失光景的人并不迫切，但是对于一个被宣告有罪、内里被罪灼伤、并认识神对罪的忿怒的人来说，这问题属极端迫切适当。以下的事实构成信心的凭据。

(i) 福音普世性的提供

「提供」(offer)的解释有几方面。这可解作邀请、要求、承诺或建议。然而，不论如何角度的解释，「提供」都是完全的、白白的、和不受限制的。福音的呼签包含一切神赐人的特权和裨益。神恳求、邀请、命令、呼召并应许赐人恩典怜悯。神是没有分别地向所有人提供福音的。

有一事叫人诧异，即这普世性的提供在旧约受到相当的重视。按照旧约体制，神救恩的启示是给予被拣选的子民。神赐其谕旨(oracles)给他们。诗人歌唱道：「在犹太神为人所认识，在以色列他的名为大。在撒冷有他的帐幕，在锡安有他的居所」。(诗76：1、2)而耶稣亦论到旧约的这个时期：「救恩是从犹太人出来的」。(约 4:22)在犹太人和外邦人之间，有一堵分隔的墙。然而，只有在旧约才有这样的一个呼签：「除了我以外，再没有神，我是公义的神，又是救主；除了我以外，再没有别神。地极的人都当仰望我，

就必得救，因为我是神，再没有别神」。(赛45：21、22)我们又读到：「我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人远离所行的道而活，以色列家阿，你们转回、转回罢，离开恶道，何必死亡呢？」(结23：11，比较18：23、32)这里有最有力的否定：「我断不喜悦恶人死亡」，也有肯定：「惟喜悦恶人转离所行的道而活」、誓言：「我指着我的永生起誓」、劝告：「你们转回、转回罢，离开恶道」、和明言：「何必死亡呢？」

在神单独与以色列所立恩典之约中，已含有向全人类发出的福音的劝告和挑战，如今以色列人与外邦人不再有分别、中间隔断的墙已拆毁；福音按着耶稣的使命传开，即：「所以你们要去，使万民作我的门徒」(太 28:19)，这时福音普世性的提供岂不更为明显！耶稣的话令人想起这个没有歧视的邀请：「凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我总不丢弃他」。(约 6:37)又使徒保罗的话属不可置疑的清皙：「世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人，按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据」。(徒17: 30、31)神不单单要求各处的人回转、悔改，他更命令人要这样做。这命令包含他是万主之主的至尊权柄和威严。神至高的命令提供恩典与人。这是一切争论的结束。他向所有人发出的命令是没有遗漏一个的。

(ii) 所提供的救主的全备性和合适性

基督说：「凡劳苦担重担的人，可能到我这里来，我就使你们得安息」(太 11:28)；又说：「到我这里来的，我总不丢弃他」(约 6:37)。他在此申述本身位格的荣耀和救赎主资格的全备性。同样的真理亦是以下经文的宣言：「凡靠着祂进到神面前的人，祂都能拯救到底，因为祂是长远活着、替他们祈求」(来 7:25)。救主资格的全备性是基于祂一次完成的工作，即祂在十字架上受死和藉得胜之能力复活。这全备性也在乎祂在神右边不止息地作工的效能

和成就。因着他不止息的作工和那不变的祭司圣职，他可以拯救凡就近他的人，赐他们永生。福音的宣告把基督提供与失丧的罪人。他被呈为救主，他是一次完成之救恩功能的永久化身。提供与失丧者的不是救恩的可能性，而是救主自己，因此是丰富而完全的救恩。这救恩并没有不完全之处；其提供也没有限制——乃是完全、白白而不受限制的。这就是信心的凭据。

现今论及的信心，不是相信我们已蒙基督拯救，而是确信基督已使我们得拯救。然而，有一事极其重要：基督是没有分别地给予所有人，为叫他们将自己交托给主以得救恩。福音的给予不是只限于被拣选者，甚或不限于基督代死的人。信心的凭据是确信我们是被拣选的，或严格而言，是基督为之代死的人。信心的凭据是确信一事实，即基督带着他位格之荣耀、透过所成就之工的完全性、并升天为君王、救主之工的有效性，他这样完全的、白白的和没有分别的在福音中提供给我们。我们把自己委身给他，不是因为确信是蒙拣选的，或是神所爱的特殊对象，乃因我们是失丧的罪人。我们将自己委身给他，不是因为相信已蒙拯救，乃因是失丧的罪人需要拯救。人在失丧光境中，神赐人信心的凭据。此凭据不受任何限制或规范。在信心的凭据中，失丧者获赐神丰富的怜悯，藉着神的诚信真实，恩典的应许得着保证。因这缘故，失丧罪人可将自己委身基督，完全自信将被拯救。但凡接触过福音的罪人，都得到神的凭据所带来如此的自信。

2. 信心的性质

有关信心的性质，有三件事要解释：信心是知识(knowledge)、确信(conviction)、和信靠(trust)。

(i) 知识

若说信心是知识，似乎甚杂乱无章。「知道」岂不是一回事，而「相信」是另一回事吗？这样说部分正确。我们必须分辨信心和知识，必要时使之对

比。但是，有一种知识是信心不可少的：在日常的人际关系中，我们会否信任一个从不相识的人？尤其所信任与他的乃对我们关系重大的事，我们就更需要详细地知道他的身份和性格。对于基督的信心，这岂不是更为重要吗！因为是用信心面对一切生与死、时间与永恒的问题。我们必须知道基督是谁，他作过何事，并且他能作何事。不然信心充其量只是盲目的推测，而最差便是愚蠢地徒劳。对于基督的真理，我们必须有所理解。

诚然，真理的量在相信者而言，有时是非常微小。有一事实要体会：即有些人在初阶时期的信心是非常基本的。然而信心不可能在知识的真空内产生。保罗十分简明地用以下的话提醒这一点：「信道是从听道来的，听道是从基督的话来的」。(罗 10:17)

(ii) 确信

信心是同意 (assent)。人不但必须认识基督的真理，更要相信还是真的。当然，了解某些真理定律的意义却不相信是可能的。所有不信都属于这特性。而且，有聪明对真理的意义越了解，其不信就越激烈。一个拒绝「童女生子」教义的人可能对这教义了如指掌，但却因此而拒绝它！可是，我们现今讨论的并非怀疑或不信，而是信心。信心显然不但认识真理，也接受这为真实的。

进入信心的确认 (conviction)。这确认不单只同意关乎基督的真理，这更觉察一种完全的符合，即基督的真理和失丧罪人的言行之间的一种符合。基督是救主，这身份完全符合我们最深刻终极的需要。换言之，基督为救主的足够性解救了人的绝望和无助。这绝对无助是因罪恶困苦而有的。确认因此是集中人至大的兴趣，又接纳如下的判断 (verdict)：基督完全符合在罪恶与困苦中的我的需要，他也完全符合我希望靠神的恩典去成就的一切。基督完全解救了人整个在罪恶、罪咎、困苦和厄运中的境况。

(iii) 信靠

信心是知识演进为确认，又是确认演进为信任。信心不能终止于对基督的委身：一种从倚靠自我及一切人力资源至单独倚靠基督以得救恩的改变。信心是接受并倚靠基督。在此出现了信心最独特的行动，就是个人对个人的承诺；即一个迷失的罪人对一位能够并愿意拯救他的救主的承诺。毕竟信心不是相信关乎救主的真理，纵使如此相信是构成信心的基本因素。信心是信靠一个对象，即基督。他是神的儿子和丧失者的救主。信心是把我们自己交托给他，不是单单相信，且是相信和倚靠他。

宗教改革家特别着重信心这个元素。他们反对罗马天主教以信心为「同意」。说信心是同意颇切合罗马的宗教。天主教对救恩观念的特徵是把多个中保加插在灵魂和救主之间。这些中保包括教会、童贞女和圣礼。恰得其反地，神恩典福音的光辉却说明神人之间只有一位中保，即人子耶稣基督。基督宗教改革的光辉是重新发现福音的纯正。宗教改革家觉得那使人得救的信心的本质是：使迷失和死于罪恶过犯中的罪人直接而亲身地接触救主。这「接触」等于人自我委身与基督。当福音白白而完全地把基督本体的光辉和救恩的完全性提供与人时，人委身与他。

当记得一事：信心的有效性不在乎信心本身。信心并非获取神喜悦的功德。一切使人得救的功效都在救主里。正如有人曾作精辟真确的解述：不是信心使人得救，而是在基督耶稣里的信心使人得救；严格地说，连在基督里的信心也不能救人，惟有基督藉着人的信心救人。信心透过恒久的连系和信托使人与基督联合；这联合保证救主救赎的能力、恩典和效能在相信者身上生效。信心的特性就是转移人对本身的注意，集中一切的兴趣专注于基督。他是信心全神贯注的焦点。

对于专一相信基督一事，人的责任可要发挥尽致，正如在信心的运用上，人的内心、理智和意志皆活动至极点一样。人的责任不是重生自己，重生是

神的行动，神单独的行动。人的责任是成为重生所要求的。人的责任是要圣洁。但重生的行动并不属于不可负责的行动范围之内，信心才是。有一人永不能摆脱，就是要相信基督，好使灵魂得救。重生是信心的先决条件，这事实绝不能免除人必须有信心的责任，亦不能减少那属于我们的无上权利，就是当我们相信完全而白白的救恩时，基督并他所有的都赐给我们了。人的无能绝不是不信的藉口，也不应带给人们任何不信的理由。当我们在福音中与基督相遇时，我们没有理由因不信而拒绝他，一切的理由要求我们付出信心的交托。

(二) 悔改

「信心与悔改，孰先孰后？」一问题上文已释辨。这是不必要的问题。强调何者居先或后是无用的，因二者并无先后之分。导致救恩的信心是一个忏悔的信心，而导致生命的悔改是一种相信的悔改。在韦斯敏斯德小要理问答(Shorter Catech-ism)中，「悔改」有极佳的定义：「悔改得生是一种使人得救的恩赐，就对他的罪抱忧伤痛悔的心，离弃罪，归向神，从新全心致力于顺服」。若记住信心是「相信基督，为要离罪得救恩」，信心与悔改的依附关系就显而易见。但若信心是导向叫人离罪的救恩，那末憎恨和渴望脱离罪的意念也必要有。如此对罪的憎恨就是悔改，悔改基本上就是转离罪归向神。再者，若记得悔改是「转离罪归向神」，那末「转向神」就暗示了信心，即相信神藉基督彰显的怜悯。分开信心与悔改是不可能的。叫人得救的信心离不开悔改，而悔改也离不开信心。当人相信和悔改的时候，重生就在人们心智上生效。

悔改基本上是内心、理智和意志的改变。内心、理智和意志的改变主要关系四件事：即对神、对自己、对罪恶和对公义在理智上的改变。若脱离了重生，人对神、对自己、对罪恶和对公义的思想是完全歪曲的。重生改变了

人的内心和理智，彻底更新它们，以至人的思想与感觉迥然改变。旧事已过，一切都变成新的了。有一事十分重要：那导向救恩的信心是改变思想和态度的信心。往往在福音派圈子，尤其在泚的布道中，人们误解或忽视了信心所要求的重大改变。错处有二：其一是使信心脱离那单独之成为重要的根源；其二是仅以信心是决心。如此决心，当然颇属便宜的。这些谬见互有关系、互相影响。要改正如此贫贫瘠而导入灭亡的信心观念，我们必须着重悔改和随悔改而来那思想感觉的深入改变。悔改的特性加重了事实的逼切性：即人需要福音；人接受福音后与罪隔离；又对福音的信心带来全新的人生观。

悔改不是只属一般理智的改变，这是非常独特具体的。由于悔改是一种理智上对罪的改变，因此针对特别的罪，即所有独特而个别地属于我们的罪。谈论罪、极力攻击罪，或攻击别人特殊的罪，却不忏悔己罪，这些都是何等易犯的错！悔改的测验在乎忏悔己罪的真实性的坚决性。这些罪是因人的独特需要变得加重严重。对帖撒罗尼迦人而言，悔改的意义在于一事实：离弃偶像，服事活神。「拜偶像」特别是他们敌对神的证据，而对此的悔改证实他们的信心与盼望的真实性(帖前1：9、10)

福音不单单指靠恩典和藉信得救，这更是悔改的福音。当耶稣复活后，他开启门徒的心窍，使他们能明白圣经。他对他们说：「照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名，传悔改赦罪的道，从耶路撒冷起，直传到万邦」。(路24：46、47)彼得在五旬节向群众讲道；他们觉得扎心，说：「弟兄们，我们当怎样行？」彼得回答说：「你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦」。(徒2：37、38)其后彼得亦同样地解释基督被高举，「叫他作君王，作救主，将悔改的心，和赦罪的恩，赐给以色列人」(徒 5:31)。耶稣作救主的属天职事是使人悔改以赐人赦罪的恩典，还有比这事实更清楚证明福音是悔改的福音吗？因这缘故，保罗向以弗

所长老申述他人的工作，见证他是「对犹太人和希利尼人证明当向神悔改，信靠我主耶稣基督」。(徒 20:21)又希伯来书的作者也说「懊悔死行」是关乎基督的教义的首要定理(来 6:1)，除此不可能有别的定理。在基督耶稣里的新生命指罪的权势的捆绑已折断。靠赖基督身体的死，信徒向罪死了，旧人被钉十字架，以使罪身减绝，他从此不再服事罪(罗6: 2、6)。「与过去的罪隔离」在他意识里的记号就是转离罪恶，「全心致力于新的顺服」。

从上文所得，圣经以信心为得救的条件。这着重点不可误解，即以信心是得救惟一的条件。人心灵的各种活动和反应都有特殊功用。「悔改」是描述离罪归神的反应。这是「悔改」的特徵，正如「信心」提醒我们：若我们持守的信心容许我们按照现今邪恶的世代行事、放纵肉体的情欲、眼目的情欲、并今生的骄傲，又与黑暗相交，如此的信心只不过是讥讽和欺骗而已！真正的信心充满着忏悔。正如信心不只是一时的行动，而是对救主的一种恒久信任信靠的态度，悔改的效果也是持久的痛悔。破碎的灵和痛悔的心是相信的心灵持久的印记。罪恶何时存在，对罪的知觉也必存在。确信自己的罪性会激励人痛恨自我、认罪及恳求赦免得洁净。基督的血是最先使人得洁净的洗濯盆；这更是信徒必须不断就近以得医治的泉源。悔改的起源是基督的十字架。一个悔改的人必须不断到十字架前倾心吐意，流泪忏悔自己的罪。成圣的路是一条忏悔的路，即人忏悔过往及现今的罪。主赦免我们的罪，这赦罪是用他的脸光印证的；但却不是我们赦免自己。

「人与神的关系」是一个基本的宗教问题。人怎能被神看为义？人怎能与圣洁者和好？无论如何，人的处境使问题加倍严重。问题不单是：人怎能被神看为义？而是：有罪的人怎能被神看为义？归根究底，罪是与神为敌；而罪的本质是敌对神。一个敌对神的人不可能是与神和好的，因为人若敌对神，神也敌对他。此外别无他理。神不可能将违反他本性的置之不理或纵容其事。神绝对的本性要求他发出义怒，即神的忿怒。「原来神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上」。(罗 1:18)这就是人的处境，也就是人与神的关系。人怎能与神和好呢？

答案当然是：人不可能与神和好！在神面前，人全然不义！「全然不义」的原因是人人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。我们往往太容易忽略这事实的严重性，所以罪的实在性、神为我们的罪发怒的实在性都不为我们所知。这是为何「因信称义」这重大教义毫不关涉我们灵命至深处的原因；也是为何称义的福音在二十世纪的世界和教会大体上只属虚幻之音的原因。我们不曾浸染关乎神的实在、威严和圣洁的深入意识。对罪而言，人就算承认了，也只不过与「不幸」、「不适应」相差不远而已！

若要欣赏福音的圣旨、若要千禧年的吹号再在内心起共鸣，那末我们的思想必要革新。革新是关系神发怒的实在性、并我们的罪咎和神的咒诅的实在严重性。惟独在那革新的时刻，人的思想感觉才复原，能够了解神使不敬虔的人称义的恩典。问题实在不是：人怎能被神看为义？而是：罪人怎能被神看为义？这问题的形式提出一个必须性，即人与神的关系要全然转回。「称义」是问题的答案，而「称义」是神白白赐人恩典的行动。「谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了」。(罗 8:33)

这个神称人为义的真理需要特作记号。我们并不称自己为义。称义不是赔罪(apology)，或自我赦罪(self-excusation)过程的结果；连认罪或因认

罪而有的内在快感亦不是称义。称义不是任何可参与的宗教活动，不管那活动是何等高尚美好！若要明了称义的道理和称义的恩典，那末就必须思想神称不敬虔者为义的行动。神白白的恩典再没有比称人为义的行动有更大的彰显——「如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义」。(罗 3:24)

在人意的曲解下，称义的真理备受损害，正如圣经的其他教义一样。曲解之一是不认清各词的意义。称义并不解作「使成为义、良好、圣洁或正直」。神在救赎的实施中使人成为圣洁、正直，这是全然真实的。神按着自己的形象更新人。这更新的工作始自「重生」，继于「成圣」，而完成于「得荣耀」；但称义不是指神这更新和成圣的恩典。天主教的一个基本错误就是解释称义为恩典的灌注、更新和成圣；人藉这些成为圣洁。天主教的错误的严重性不在混乱了「称义」和「更新」，而在混乱了神恩典两个明显的行动，并删除了福音信息中叫人靠恩典白白而完全地得称义的伟大真理。这也是马丁路得在天主教的差错中一直忍受灵魂煎熬之苦的原因。他后来享极大喜乐和有确据乃因他已脱离罗马的枷锁。他发现「称义」的伟大真理与罗马教廷的教训截然不同的。

称义不可解作「使成圣」和「使正直」，这显然属一般常识。当人称人为义时，并不使人成为良好或正直的。当法官宣布被告为无罪时，他不是使他成为正直的人。他只是宣布：在他的判断里，这人的罪状不成立；他在其案件有关的法律下是正直的。简言之，「称义」只是法官对有关这人与法律的一种宣言或公布，而法律是法官需维护的。有一事当然可能，即「称义」的一般用法与圣经的用法不同。圣经是必须自我解释的。但问题是：圣经的用法是否符合一般的用法？这问题甚易作答。即圣经的用法与一般的用法相同。以下几个解释证明这结论：

(1) 在新旧约圣经里，不少经文引用「称义」一词都是只有一个解释，

就是「宣布为义」。例如，我们读到：「人若有争论，来听审判，审判官就要定义人有理，定恶人有罪」。(申 25:1) 审判官的功用不是称人为义。解释只有一个：审判官必须下公正的审判，因此要宣告义人为义，正如宣告恶人为恶一样。我们又读到：「定恶人为义，定义人为恶的，这都为耶和华所憎恶」。(箴 17:15) 现今使恶人为义却不为耶和华所憎恶。能改变一个恶人为义人却是十分值得推崇的事，这正是神重生人所作的事。经文的解释极其明显：即定恶人为义并不使他成为义人，只是在他不义时，宣告他是义的，「神憎恨的事」包括作了与真理事实相反的判断，故此，「称义」在此意义中只关系所定的判断，这是宣告的。新约亦有同样思想：「众百姓和税吏，即受过约翰的洗，听见这话，就以神为义」。(路 7:29) 众百姓和税吏是否使神成为正直或正义？如此思想属褻渎。言之意谓：他们作了一件完全正当的事，即宣告神是公义的。他们宣布神的公义，为之申辩。新旧约圣经有许多经文都带出同样意思。上述例子足够证明「称义」不能解作「使成为正直」。

(2) 「称义」是「定罪」(condemnation)的对比(比较：申25：1；箴17：15；罗8：33、34)。「定罪」从不解作「使成为邪恶」，所以「称义」也不能解作「使成为良好、正直」。

(3) 有一些经文述及施行审判。这思想提供有关如何了解「称义」的词的意義。「谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了」。(罗 8:33) 言中意在此不是说在蒙神拣选者内动工，乃是指指出仇敌可能用来攻击蒙神拣选者的控告；而经文的抗议指出神的判断和审判是绝对的。当圣经说：「有神称他们为义了」，此语是指神的审判则言。

罗马书8：33、34节提供另一方面的意义。这段不但清楚表明「称义」一词的意思，其意思是司法上的，更表明这司法意义亦含有神称不敬虔者为义的意义。保罗在此必以同样思想引用「称义」一词，正如他先前在书信中

引用的。罗马书所着重的是「罪人称义」这主题。这是头五章的重大要旨。罗马书8：33-34节作总括性的解释：「称义」的意义与「定罪」相反，而与刑事控诉的举证相近。所以，在罗马书即圣经中解释「称义」的教义最详尽的书信里，「称义」的意义应解作「宣告为义」，这是完全脱离「使正直、圣洁、良好、公义」等思想的。

上述所言，就是我们所坚持称义是法庭用语。称义与一个已作成的公开宣布的审判有关。称义是司法上的(judicial)、报行司法的(juridical)或属于法庭的(forensic)。这些形容词的用意是要辨别与称义有关和与重生有关的行动。重生是一件神在人内里的工作；称义是关乎一个神对我们的裁判。其分别好比一位外科医生的行动和一个审判官的行动，当外科医生割除一个人体内的毒瘤时，他在我们体内动工。那却不是审判官所作的：审判官乃颁布有关人的法律地位的裁判。人若无辜，他就宣判无辜。

福音的纯正与否紧于能否辩明这分别。若把称义与重生、成圣洁乱了，那末就是打开曲解福音的中心要义之门！称义是关系教会兴衰的教义。

称义是宣告或公布为义。在公平的情况里，如此宣告假定了所宣告的公义境况或地位。例如：当一个审判官按照所执行的法律宣告一个人是义的，他只是按着他的所得资料宣判，并没有给予那人义的身份。这也是为何审判官必须定义人有理，定恶人有罪的原因(申 25:1)。在此情况下的称义，是只关乎被审判者的品格与行为；审判官按着这些下判决，定义者为义。事实的宣判假定了宣判背后的事实。

然而，现今讨论的是关乎神对不敬虔者的称义。不是称义人为义，乃是称恶人为义；故此也即称神所定罪和咒诅的人为义。怎可有这称义？乃因神的审判常是按着真理，不但是其中一种公平的审判，更是完全公平的审判。那末神又怎能称那些全然不义者为义？「全然不义」是不能更易的。

这里有一件完全独特的事。神称不虔敬者为义是无可推诿的(罗4: 5, 比较罗3: 19-24)。人若作这事, 在神的眼中却是可憎恶的。人必须定恶人有罪, 只许称义人为义。神称恶人为义, 他所作的, 无人能作, 然而神并非不义。他称不虔敬者为义, 是为了显明他的义(罗 3:26)。那末当神称罪人为义时, 是什么使神仍是义的?

在这里, 仅「宣告为义」的思想不足以表明神称不虔敬者为义的丰富内涵; 有不少意义是英语的「宣告为义」(declare to be righteous)所未能表达的。神称罪人为义一事包含一个全新的因素, 乃是任何其他「称义」的例子所没有的。这全新的因素来自神称罪人为义所涉及的完全不同的局面, 并神的恩典与公正为解决这局面而有的奇特安排。神作没有人能作的事, 而神在此作的也是在别处未曾作过的。究竟这独特无比的要素是什么?

神称罪人为义的行动并无违背一规则, 即「宣言是肯定所宣告的事实」。神的审判在此是按照真理, 正如别处一样。神的作为的独特在于一点, 就是他使所宣告的状态或关系成为义的状态或关系。我们必须紧记称义通常指司法上或法庭式的意义; 故此, 神在「称义」所作的, 就是设立一个新而义的合法关系、并宣告这新关系的存在。神使不虔敬者成为义, 因而可以宣称他们是义的。称罪人为义的行动包括一个设立的行动和一个宣告的行动。我们可用另一说法: 神宣称不虔敬者为义的行动是设立性的。在此包含着称义的不可比凝的特色。

「称义是设立性的」, 这结论不是单从解释有关神的真理和公平而得, 它更是圣经本身明文的教训。保罗为要解明称义的主题说道: 「因一人的悖逆, 众人成为罪人, 照样, 因一人的顺从, 众人也成为义了」。(罗 5:19) 保罗在同一章内所用的其他平衡的表达语也是此意。在罗马书5: 17节中, 他提及那些接受「洪恩又蒙所赐之义的」, 又在18节提及众人经审判被称义

得生命，是「因一次的义行」。这里清皙显示保罗看那使人得永生的称义是包括我们成为义，我们接受义如同一份白白礼物；这义不是别的义，乃是耶稣基督一人的义，也即他因顺从而有的义。因此，恩典藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生(罗 5:21)。这真理有一种解释：即基督的义归算给我们。称义故此是一个设立性的行动，神把基督的义归算为我们的义；我们藉此在神前蒙接纳为义，当我们思想到一个神如此施恩的行动时，就找到「神怎能称不虔敬者为义？」的答案。基督的义就是他完全顺服的义，即没有玷污、不能被玷污的义。这义不但保证不敬虔者的称义，更引发和约束这称义。神必须悦纳那些被授以他儿子的义的人。神从天上对所有不虔不义的人发出震怒，同时他也从天上把美善的喜悦启示与其宠爱之独生子。称义的人可以用先知的話欢腾说：「人论我说：公义、能力，惟独在乎耶和華……以色列的后裔，都必因耶和華得称为义，并要夸耀」。(赛45：24、25)「我因耶和華大大欢喜，我的心靠神快乐，因他以拯救为衣给我穿上，叫公义为袍给我披上，好象新郎戴上华冠，又象新妇佩带妆饰」。(赛 61:10)「凡为攻击你造成的器械，必不利用，凡在审判时与起用舌攻击你的，你必定他为有罪，这是耶和華仆人的产业，是他们从我所得的义，这是耶和華说的」。(赛 54:17)使徒保罗的断言变得更富意义：「谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了！」(罗 8:33)

称义同时是神白白恩典的宣告行动和设立行动。设立行动为要肯定真正的宣告行动。神必须设立一个新的关系和宣告它的存在。设立行动包括把基督的顺从与公义归算给我们。基督的顺从必须被认定为称义的根基。神不单只考虑这顺从的义，在他称不虔敬者为义时，更把这义看作我们的义。然而，若要更清楚明白这教义的圣经根据，则需要作进一步查考。

创世记15：6节论到亚伯拉罕相信耶和華，耶和華就以此为他的义。新

约屡次引用这经文(罗4: 3, 9: 22; 加3: 6; 雅2: 23)。经文表面似乎是说: 亚伯拉罕的信是神称他为义的根基, 信本身蒙神接纳, 满足了一个完全而没有瑕疵的称义的条件。若果亚伯拉罕是这样称义, 那么所有信徒的称义, 都是基于信和因着信(on the ground of faith and because of faith)。在此, 我们要注意一要点, 就是圣经从不引用上述词句。圣经常提及我们是因(by)信称义、藉(through)信称义、或由(upon)信称义, 却从不说我们是依照(on account of)信称义, 或因为有(because of)信称义。然而, 就算称义是基于信, 最正确表达如此思想的话应是「我们是依照信称义」。圣经, 特以使徒保罗为甚, 避免不用这等词句, 这本身已足以叫人慎思明辩, 切忌思想或谈论如此称义的见解。但是, 还有无数其他解释, 表明信本身不是义, 正如称义的「义」不是靠功劳而得或由我们作成的。有几个讨论可以引述为证:

(1) 一个靠人作成的义, 纵然是完全并免除一切未来的罪, 却仍未达到那完全而不可替代的称义的要求, 那就是圣经所传扬的称义。人为的义不能根除过去的罪、不义、并过去之罪所残附人身的咒诅。但称义却包括免除所有的罪和咒诅。因此, 称义的义必须要免除过去的罪并为将来的罪作准备。人为的义不能达到这要求。我们亦要紧记: 人经重生和成圣而有的人为的义在今生总不会是完全的, 因而无法符合于所需要的免罪的义。惟有一个完全的义才能成为圆满、无瑕疵而不可改变的称义的根基。再者, 称义授权与人, 并确保人得永生(罗5: 17、18、21)。人为的义只装备人去享受永生, 其本身却不能成为如此赏赐的根基。

(2) 称义不是靠我们行善而有的义; 称义不是靠行为(罗3: 20, 4: 2, 10: 3、4; 加2: 16, 3: 11, 5: 4; 腓3: 9)。圣经如此强调这一点, 只有属灵的瞎眼、最夸张的曲解才会在任何形式程度上容纳提倡「靠行为称义」

之说。罗马天主教的教义有如此歪曲之说的标志特色。

(3) 我们是靠恩典称义。称义不是我们的好处或功劳的酬报，乃是出于神白白和非人配得的恩典(罗3：24，5：15-21)。

由此可见，若要确定那完全无瑕疵的称义中的义，即神赐予不虔敬者的，我们是不能从人本有的一切着手，或从神在我们身内的一切工作着手，或从我们的功劳着手。我们必须转而注意一些性质与方向截然不同的因素上去。圣经所指示的方向是什么？

(1) 我们是在基督里称义(徒13：39；罗8：1；林前6：11；加2：17)。经文从起始的劝告是：我们是藉着与基督联合，并藉这联合的特殊关系得着称义。

(2) 我们称义是藉着基督牺牲和救赎的工作(罗3：24；5：9；8：33、34)。我们是靠耶稣的血称义。这真理的特殊重要性，是把称义的解释集中于基督一次完成的救赎功劳。称义因此是客观的，不是神的恩典在我们的心思、意念和生活上的工作。

(3) 我们称义是藉着神的义(罗1：17，3：21、22，10：3；腓3：9)。换言之，我们得称义的义是一种神的义。经文无比有力地表明这义不是我们的义。我们本有的义或功劳，纵然全是来自神恩和具完全的性质，却不是神的义。这到底只是人的义。然而圣经绝对的主张是：「称义是神的公义从{本于信、以致于信}地彰显，因此这义不但与人的不义对立，更与人的义对立。这义就是具神圣的性质的义。固然，这不是指公义或公平的神圣属性，但虽如此，这却仍是一种含有神圣属性的义，因而这是拥有神圣本质的义。」

(4) 称义的义是指基督的义和顺从(罗5：17、18、19)。在此是一最终的解释，肯定上文所有的解释，并陈列其理。这说明我们为何要离开自我、专注基督并他完成之工的至终理由。这就是称义中的义是指神的义的理由。这

义是基督藉人性去成就的，也即他顺服至死，且死在十字架上。如此，这义是神人合一者的义，这解决了我们有罪和被咒诅的处境，又配合一个完全、不可更变的称义的一切要求；这之所以配合这些要求，是因为这具备神圣之本质和特性，且是不玷污、不可侵犯的。恩典藉着义掌权，使人藉着我们的主耶稣基督得以进入永生(罗 5:21)。「知道向你欢呼的，那民是有福的。耶和華啊，他們在你臉上的光里行走。他們因你的名終日歡樂，因你的公義得以高舉」。(詩89：15、16)

称义是神白白的恩典的行动。这是一个神的行动，也是神单独的行动。神的义是这称义中的义的根据或基础。似乎这样丰重神圣行动的称义，使得说「称义是借藉我们而发动或生效的」。这见解不但不正确，且属互相矛盾。但圣经却颇清楚地说明：接受称义者的行动对神称义恩典的行事是有其重要性的。接受称义者的行动就是信，惟独信是与这称义有关。我们称义是本于(by)信，或藉着(through)、或以致于(upon)信(比较：罗1；17，3：22、25、26、27、28、30，4：3、5、16、24，5：1；加2：16，3：8、9，5：4、5；腓3：9)。

曾有良好的更正教徒主张这信不在称义之先，这是称义的后果。我们不是为了称义而信，但相信是因为我们已经被称义了。所指的信就是这相信已被称义的信。圣经的见解显然并不支持与称义有关的信。当然，有一种信是称义之后才有，这是真的。人不可能相信已被称义了，除非他首先经历称义。但有充分理由可坚持这种信的反射作用或次作用并不是现今讨论的得称为义的信。叫人称义的信乃是对耶稣基督最初而基本的信的行动，我们藉这信并在有效的呼召中与基督联合，有分披带他的义，好叫我们被神接纳和称义。

我们几个理由赞同上述圣经教训的见解。仅述其二：

(1) 按照圣经强调的教训，若主张任何别的解释便显得甚不自然和牵强。

圣经在这些情况申论到称义，不是指人对称义的知觉或确据，乃是指那使我们实在称义的神圣行动。称义不是知觉的反映，乃是宣告无罪和蒙受接纳的神圣行事，称为「因信而得」的正是这一点。

(2) 保罗书信有一段经文具颇启发性和解说，即加拉太书2：16节：「既知道人称义，不是因行律法，乃是因信耶稣基督，连我们也信了基督耶稣，使我们因信基督称义，不因行律法称义；因为凡有血气的，没有一人因行律法称义」。保罗在这里说：我们信了耶稣基督，为叫我们可以因信基督称义。简言之，「信基督」是为要称义，信因此是在称义之先(比较：罗4：23、24)。

我们可以下一结论，即圣经的教训是：神称义的行动是外加于信心的行动；神在人相信耶稣的时刻称人为义。然而须紧记一点，信是发自人的行动运作，不是神相信耶稣基督，乃是被称为义的罪人，因此信对称义是不可或缺的媒介。我们因信称义，信是称义前预先非有不可的。只有信与称义有关连。为何会这样？

因为神圣的安排本是如此，我们只需知道这点就够了。往往在有关神计划的启示中，这点是惟一能说，且是惟一需要说的。然而就这主题所及，我们实在有理由作更详尽解释。有明显的理由证明为何称义是藉着信，且单单藉着信。首先，「称义是藉着信」完全符合「称义是藉着恩典」的事实。「所以人得为后嗣是本乎信；因此就属乎恩」。(罗 4:16)信与恩典是完全互相补亲的。其次，信亦完全符合「称义的根基是基督的义」的事实。信的特性是接受和依附另一物，在此就是指基督和他的义。没有别的恩典像这恩典如此具备独特明显的性质，姑勿论这些恩典对整个救恩何等重要。我们因此是藉着信称义。第三：「称义是藉着信、且单单藉着信」充分证明了恩典的福音的自由和丰富。无论在任何程度或范围而言，人如果是藉行为称义，那末就再没有福音可言了！因为受咒诅、有罪堕落的罪人还能献什么义行给神？「我

们是因信称义」宣扬了恩典的福音的重大教义，说明我们不是靠律法之行为称义。信心与行为是相对的，二者不可有任何混杂(比较：加5：4)。「我们因信称义」在被定罪的罪人的心里生出希望。他知道他没有可献给神的，这真理真确告诉他不需要献什么！的确，任何假设要奉献的思想在神而言都是可咒诅的。我们是因信称义的，我们因此只需把自己，包括自己的一切幽暗绝望交托给救主，他的义是无玷污、不能玷污的。「人惟独因信称义」是福音的核心信息。这教义使跛子跳如鹿、使哑巴之舌歌唱！称义是指「恩典藉着义作王，叫人得永生」。称义单是为相信的人而设立，也即只藉信心称义的信徒。这就是神的义本乎信，以致于信(罗1：17，比较3：22)。

有一古旧过时的抗议之说，谓这教义导致放纵和松懈的后果。只有不认识福音的能力的人，才会支持这误解。称义是单独藉着信，不是藉一种单独的信。称义不是救赎恩典之福音所包含的一切内容。基督是一位全备的救主，相信的罪人在基督里拥有的不只是称义。信不是信靠与基督以得救恩者内心惟一的反应。不错，惟独信带来称义，但一个称义者若只拥有信，就是怪的，不可能存在于恩典的国度里。信的行事藉着爱得以实行出来(比较加5：6)，又信心没有行为是死的(比较雅2：17-20)。活的信心使人称义；活的信心使人在基督的死及其复活的大能上与他联合。没有人能为脱离罪咎而信靠基督，除非他亦为脱离罪的权势而信托基督。「这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？断乎不可！我们在罪上死了的人，岂可仍在罪中活着呢？」(罗6：1、2)

在救赎的实施中，立嗣是神恩典的作为。立嗣是显然不同并附加于其他恩典的作为的。似乎这样说并无必要。顾名思义，立嗣一词本身岂不清楚暗示了它的独特性？立嗣是一个独特而附有特权的作为；强调这事实并不是多余的。尤其重要而须紧记的，就是立嗣不同于称义或重生。往往立嗣仅被认为是称义的一种现象，或是重生这福泽的另一解释。但是它却远超出这两个恩典的作为。

称义是指人被接纳为义和得永生之赏赐。重生是指使人的心意按着神的形象更新。但这些恩典，本身纵然宝贵，却不是神在立嗣中赐予人的。藉着立嗣，被救赎者成为全能主宰的儿女，得以进入并享受神家的福乐。称义或重生都没有表彰这样的恩典。阐明立嗣的特殊性质的经文是约1：12：「凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄(权利)，作神的儿女」。人成为神的儿女，是藉着权柄或权利的授与。这是赐给凡相信耶稣名的人的。

关于立嗣与神其他恩典的作为的关系，有几点要解释：

(1) 立嗣虽属迥然不同，却从不脱离称义和重生，一个称义的人必定是随儿子名分的人。又那得着权柄作神儿女的人是有如约翰福音1：13节所说：「不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的」。

(2) 立嗣是一件司法的行动，正如称义一样。换言之，立嗣是地位、身份的赐予，不是人内里生发的一种新性质或性格。立嗣涉及一种关系，不是指那使人发现和培育那关系的态度或倾向。

(3) 那得立嗣进入神家的人亦同时赐有立嗣的灵，藉此可以认定儿子的名分，并使用随名分而有的所有权利。「你们既为儿子，神就差他儿子的灵，进入你们(原文作我们)的心，呼叫阿爸！父！」(加4：6；比较罗8：15、16)立嗣的灵是后果，其本身并不构成立嗣。(4) 立嗣与重生之间有着密切的关

系。关系之密切，有人形容谓：人是藉着性情的分享和立嗣的行为成为神的儿女。圣经有支持这结论的证据。成为人类家庭成员有二途径：即透过生产或承继。前者属自然产生；后者属法律的行事。圣经解释人进入神家的途径或许两者兼有——即藉着生产生承继。然而，此说似非绝对。无论如何，神恩典的生产行动(重生)和承继行动互相依附，不可分离。当神选立男女进入他家时，他保证他们不但得着儿女的权柄和益处，更要有与这地位相称的性情和倾向。神藉着重生达成这目的——他按着自己的样式，就是知识、公义和圣洁的样式，更新他们。神从不容许那与神家的气氛、精神和地位相反的人存在于他的家中。重生是立嗣的条件。使人重生的圣灵亦同是进入被立嗣者内心，使之呼叫「亚爸，父！」的圣灵。但立嗣本身并不单是重生，重生也不是立嗣的精神——其一是条件，其二是后果。

顾名思义，立嗣就是从相反的家进入神自己的家的一个转移行动。这诚然是绝顶恩典和权益。若不是有神自己的启示和确据，我们不敢想象如此的恩典，更不必说支取之。这叫人不敢想象的是其中奇的降卑和爱！独有圣灵能在人心中印证它——「神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。只是神藉着圣灵向我们显明了；因为圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了」。 (林前2：9、10) 启示的见证和圣灵在人内里的见证会合，只有如此，人才能量估这信心的顶峰，并存子女般的自信和爱呼：「亚爸，父！」

立嗣是关乎神对人的父亲的身份。谈到神的父亲身份，我们需要辨别几件事。首先，神的父亲身份是绝对三位一体的，即圣父——三位一体的第一位，对圣子——三位一体的第二位的的关系。这只适用于父神对圣子永远而必然的关系，乃单独对圣子而言。这是独特而独一的；在这意义上，任何他物，包括圣灵，都不是圣子。这不应用于天使或人。现代神学有如此的倡说：人

藉立嗣得以分享基督的儿子名分，因此人得以进入三位一体的神圣生命。这是重大的混乱和错误！神永生的儿子(The eternal Son of God)神的独生子，没有人分受这儿子的名分，正如在父神是其独生、永恒之子的父亲的意义上，圣父不是任何其他对象的父亲。

论到对人的关系，有时候称为「神普及的父性」。诚然，神在某些涵义里可说是所有人的父。神在创造和眷顾上赐所有人生命气息及一切。万有在他里面活着、活动和存立。提及这点的经文有使徒行传17：25-29节，希伯来书12：9节；雅各书1：18节等。有一说符合圣经：即因着人是神的后嗣，又神是众灵之父、众光之父，神与一切人类在创造及眷顾上的关系是一种父性的关系。这因此是普及的父性。圣经有其他经文似乎更明显地解说父性的关系。但若细心查考，则可清楚证明有些经文不是指上述的父性，而其外的经文似乎却指一种更特殊而狭义的父性。例如，玛拉基书2：10节说：「我们岂不都是一位父吗？岂不是一位神所造的吗？」我们不能肯定这经文是否讲及最初的创造、并神藉创造成为万人的父。无论如何，有一事要留意：圣经中用叙述神在创造和一般眷顾中对人的关系表达神的父性的经文比较少。在圣经中，「父」之应用于「神」，和「神的儿女」之应用于「人」，均是单独而一律地只应用于一种关系上，就是救赎和立嗣所成立的特殊关系。圣经有关神的父性的重大信息可摘记在某些经文内，例如：「你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫，阿爸，父！」(罗 8:15)又耶稣教门徒祷告说：「我们在天上的父」(太 6:9)。以上经文的教训并不指神普及的父性的信息取代了救赎和立嗣的父性信息就是废除了福音！也即把神人间最高贵、最丰富的关系贬低至仅藉创造而有的神人关系。简言之，这是夺去了福音的救赎意义，使人误信受造身份是立嗣得进神家的保证。

神的父性和神赐人儿子名分这重大的真理，亦是有关救赎的实施的真

理。正如有效的呼召、重生和称义一样，这真理诚然应用于所有人。藉着立嗣的行动，神成为其子民的父。如此恩典之不可思议使使徒约翰不禁呼喊：「你看父赐给我们是何等的慈爱！使我们得称为神的儿女」。(约壹 3:11) 为向读者保证这权利不但是将来的希望，更是现在的福气，他随即添一句：「我们也真是他的儿女」。为了表明有些人与这身份隔绝，他继续道：「世人所以不认识我们，是因未曾认识他」。为了澄清任何有关儿子名分之真实性的疑难，他强调说：「亲爱的弟兄阿！我们现在是神的儿女」。(2节) 约翰经过默想和熟知主自己的话而说：「爱我的必蒙我父爱他……人若爱我，就必遵守我的道；我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住」。(约14:21、23) 如今他写第一封书信，他的内心盈溢对神如此施爱的赞欢：「你看父赐给我们是何等的慈爱！」这里是特指父恩典的作为。约翰不能停止如此赞欢，他将永不会停止赞欢，连永恒也不能数尽神的奇妙！

神藉立嗣的行动成为子民的父。惟独父神是这恩典行动的实行者。「你看父赐给我们是何等的慈爱！使我们得称为神的儿女。我们也真是他的儿女」。(约壹 3:1) 这里引起一问题：被立嗣得进神家者的父是谁？是那拥有三个位格的三一神或单指父神？又当神的子民称神为父神时，他们是称呼哪一位？是否指神、即圣父、圣子和圣灵，抑或指圣父、即神的第一位？我们现在必须思想这问题。

有多个引自圣经的理由，说明圣父才是那一位父。透过立嗣，神的子民成为三一神的第一位格的儿女。圣经至少表明每当论及神的父性对人的关系时，是特别指圣父。

(1) 「父」的称号是三一神的第一位格的辨别性称号。这称号属于他，即三位格之首位，因为在神性各位彼此的关系中，独有他是圣父，正如独有第二位格是圣子，和独有第三位格是圣灵一样。当我们的主谈及「父」或称

呼「父」时，所指的常是三一神中的第一位格。独有每一位格是主耶稣基督的神和父。

(2) 约翰福音20：17节主说了一句非常有教导意味的话。在那里，约翰记载耶稣对抹大拉的马利亚说：「不要摸我；因我还没有升上去见我的父；你往我弟兄那里去，告诉他们说，我要上升去，见我的父，也是你们的父；见我的神，也是你们的神」。明显地，耶稣说：「我还没有升上去见我的父」，他不会指别的，只是三一神的第一位格，即圣父。再者，他继而说：「我要升上去，见我的父」，他不会指别的，只是第一位格，因为耶稣只能称圣父为「我的父」。但这重要的观察对现今的讨论宗旨而言，就是耶稣所称为「我的父」者，他也称之为「众门徒的父」。那位耶稣快将升天至他那里的父不但是耶稣的父，更是众门徒的父。「父」是指同一个位格，但是主慎重地维护了他对父之关系和区别性：他没有说：「我要升上去，见我们的父」，却说：「我要升上去，见我的父，也是你们的父；见我的神，也是你们的神」。

(3) 耶稣甚惯于称呼父，即三一神的第一位为「我们在天上的父」。他表达的方式间有差别，但意义常是一样。在与门徒谈话时，他用同样的表达说：「你们在天上的父」。当耶稣说及他自己在天上的父时，他不可能指别的，乃是圣父。因此，「你们在天上的父」一称号的相同表达形式带出一结论，就是这些都指同一位，即「圣父」同被认作「众门徒的父」。

(4) 一般而论，新约「父」(the Father)的称号是毫无疑问时指三一神的第一位格的专有称号。在保罗书信中，「神」(God)的称号通常指第一位格的专有名称，是于圣子和圣灵的。在好几段经文中，第一位格亦被称为「我们主耶稣基督的父神」(罗15：6；林后1：3，11：31；弗1：3；西1：3；彼前1：3)。无可置疑地，这是指与圣子和圣灵不同的圣父。同样的意义适用于「父神」(God the Father)的称呼或其相近的称呼(加1：1；弗6：23；腓

2: 11; 帖前1: 1; 帖后1: 2; 提有1: 2; 提后1: 2; 多1: 4; 彼前1: 2; 彼后1: 17; 约贰3; 犹1; 启1: 6)。几乎在上述所有经文里, 圣父是不同于圣子, 而在彼得前书1: 2节, 圣父是不同于圣灵。对我们现今讨论的要旨有一重要的观察所得, 就是当神被称为信徒的父时, 我们有一个相同的表达去, 证实所言必是毫无疑问地指圣父、即三一神的第一位格。罗马书1: 7节有以下的问安:「愿恩惠平安, 从我们的父神, 并主耶稣基督, 归与你们」。(参看: 林前1: 3; 林后1: 2; 加1: 3; 弗1: 2; 腓1: 2; 门3; 比较加1: 4; 腓4: 20; 西1: 2; 帖前1: 3; 3: 11、13; 帖后1: 1、2) 在这类经文里, 不单只「父神」和「我们主耶稣基督的父神」等称呼在表达上是相同的, 且那定名为「我们的父神」的也与「主耶稣基督」有分别。这只是说, 那称为「我们的父」的位格是与主耶稣基督有别; 也等于说, 父是我们的父。与此类同的是帖撒罗尼迦后书2: 16、17节。那里清楚引证第一位格的显著性, 他是神人间的父的关系。「但愿我们主耶稣基督, 和那爱我们, 开恩将永远的安慰, 并美好的盼望, 赐给我们的神, 安慰你们的心, 并且在一切善行善言上, 坚固你们!」

根据上面这证据, 我们得到一个结论: 当神在立嗣后被称为「我们的天父」或「我们的父」时, 所指的是三一神的第一位格, 即那专称「父」的。神的子民是父神的儿女, 他为他们设立这至高至亲的关系。这事实使立嗣的关系不可思议! 神的第一位格不但是我们的主耶稣基督的父神, 他更是凡相信耶稣名的人的父神。当然,, 「神是圣子之父」的关系不可与「神是人类之父」的关系相等。永恒父子关系(eternal generation)不能与立嗣相等。主亲自维护这区分。他没有联合门徒及与之共处的关系而呼叫圣父为「我们的父」。他对门徒说:「所以你们祷告, 要这样说: 我们在天上的父」。(太 6:9) 但他事实上没有, 也不可能用教门徒的祷告文与他们一起祷告。他对抹大拉

的马利亚说：「我要升上去，见我的父，也是你们的父；见我的神，也是你们的神」。(约 20:17)虽然父性的关系不一样，但在三位一体的不可言喻的奥秘中，「父」却是指同一位格。他是耶稣基督的父，又在他立嗣恩典的奥秘中，他是信徒的父。在立嗣行动中，父神不但是那独特的实行者，他更叫凡信耶稣名的人作自己的儿女。万有都是本于父自己、也靠他而立；他使救恩的元帅因受苦而完全，他借着恩典的行动成为许多儿子的父，且要把他们带进荣耀里。还有什么比这事实更有效地显明立嗣的不可思议，或确保被立嗣者的权益和光荣呢？这是为何救恩的元帅称呼他们为弟兄，并不以为耻，又可在说不出的喜乐中说道：「看哪！我与神所给我的儿女！」(来 2:13)

【 第七章 成圣 】

(一)成圣的先决条件

成圣是救赎的实施的一方面。救赎的实施是顺着一个程序，这等距离渐进而达于终点，就是神的儿女得享自由的荣耀(罗8：21、30)。成圣不是救赎的实施的第一步骤；成圣假设了其他如有效的呼召、重生、称义和立嗣等步骤。这些步骤与成圣都有密切关连，前二步骤或局面对成圣尤其重要，即呼召和重生。成圣是一件神在我们里面的工作，而呼召和重生是神的作为，在我们里面起立时的果效。呼召是向着我们的意识，并在我们的意识中引发反应。重生是在人的意识内藉实践信心和悔改、爱心和顺服而得的一种更新。还有其他理由，说明呼召和重生对成圣过程的特殊重要性。藉着呼召，人与基督联合；这与基督的联合使子民与藉以成圣的功能和德行缔合，藉以成圣。

重生是圣灵所作的(约3: 3、5、6、8)，藉这作为，神的子民得着圣灵的内住，成为新约圣经所说：「属灵的」((spiritual)。成圣是特指圣灵这内住和引导的工作。

呼召和重生的居先引出一极为重要的解释，即罪恶不再在所有经历有效呼召而重生者心中作王。呼召使人与基督联合(林前1: 9)。若被召者与基督联合，他是藉着基督的死和复活的能力上与他联合；他是向罪死了，旧人已被钉十字架，罪身已被减绝，罪恶不再作主(罗6: 2-6、14)。保罗在罗马书6: 14节不只是说一个劝告，而是发表一句绝对的声明，证明罪恶不能作恩典下的人的主。他在上下文中有极相似的话语作劝勉，但在此却发出一个有力的否定：「罪恶必不能作主！」如果从重生角度看这问题，亦会到相同结论。圣灵是每个重生者的支配者和引导者(controlling and directing agent)。因此，每个重生者基本的原则、律己的意向及性格的倾向就是圣洁——他是「属灵的」；又按着他里面的人的意思，他喜欢主的律法(约壹2: 14、15；罗7: 22)。这必然是约翰所说重生者不犯罪、也不能犯罪(约壹3: 9, 5: 18)的意思。这并非说他是无罪的(比较约壹1: 8, 2: 1)。约翰强调的当然是一事实，即重生者不能犯至死的罪(约壹 5:16)。他不能否认耶稣是神的儿子、在肉身降世(约壹4: 1-4)；他不能毁坏自己而重回罪中，他保守自己，那恶者便不能影响他。那在信徒里面的，比那在世界上的更大(约壹 4:4)。

我们需欣赏圣经的教训。每个被神有效呼召者和被圣灵重生者都已获得罗马书6: 14节和约翰壹书3: 9节、5: 4节及18节所言的胜利。这胜利是实在的，不然就属虚无。若有人说这仅属可能性或处境性，就是折转弯曲了那遍及新约圣经的见证。这胜利是真而实际的，好比在救赎的实施中，所有步骤都是真而实际的。

关于这脱离罪恶管辖的自由，这胜过罪恶权势的胜利，我们同样要注意

这些不是经过一个程序而有，也不是靠人的努力或善行而得，乃是透过与基督联合和圣灵重生的恩典而一次获得的。完全主义派(Perfectionists)强调这胜利不是靠人，不是靠善行、努力或修行，这是对的；他们主张这得胜是一件瞬间藉信心而体验到的事，也是对的。但他们却犯了三个基本错误，歪曲了整个关乎成圣的解释。

(1) 他们不承认这得胜是属于每一个重生和有效地被召的人。

(2) 他们将得胜解释为一种与称义的身份无关的祝福。

(3) 他们对得胜的解释与圣经的解释截然不同——即把得胜描写为不犯罪的自由或不犯故意的罪的自由。圣经的教训是：得胜是根本地断绝罪的权势和爱好；如此的断绝是每个与基督联合者必然的情况。与基督联合是在基督死的功能和复活的效力上与他联合；那与基督如此同死同复活的人，是已脱离罪恶，罪也不能管辖他。

(二) 成圣的关系

信徒藉与基督联合而脱离罪的权势、藉重生而脱离罪的玷污，但这些却未清除一切内心和生活的罪；他们仍有内存的罪(比较罗6：20，7：14-25；约壹1：8，2：1)。信徒并未与基督圣洁、无恶意、无玷污及与罪人有别的样式一致。成圣针对的正是这事实；其宗旨就是要除去一切的罪，使人完全符合神儿子的模样，成为圣洁，正如主是圣洁的。若严谨地面对全然成圣的观念，我们只可能得一结论：除非人卑贱的身体改变成为与基督荣耀的身体相似、除非这必朽坏的变成不朽坏的，这必死的，变成不死的(腓3：21；林前15：54)，不然，成圣不可能实现。

我们必须认识成圣所涉及的关系的重大性。这问题需从几方面去解释：

1. 信徒一切的罪都违反了神的圣洁

罪不会因为内住信徒里面及因犯罪者是信徒而改变其为罪的特性。信徒

诚然与神有一种新关系；他不会受审判的咒诅，神审判的震怒不会落在他身上(罗 8:1)。神是他的父，他是神的儿子。圣灵内住里面，是他的保惠师。基督是信徒在父前的保惠师。但那内住信徒里面的罪和信徒所犯的罪却有着应受神的忿怒的特性。这罪也惹动为父的神的不悦。盈余的、内住的罪因此是和身为重生者和神的儿女的一切冲突的。罪抵触了神自己，而重生者是按着神的形象被再造的。以下的话使人感受到使徒因关切而情绪激动：「我小子们哪！我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪」。(约壹 2:1)惟恐有人视犯罪为平常、满足于现状、沉溺中，或把神的恩典当作放纵情欲的机会，约翰谨慎地提醒信徒要紧记一事，就是每个对神有指望的人「就洁净自己，像他洁净一样」(约壹 3:3)。又凡世界上的事，「就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的」(约壹 2:16)。

2. 信徒里面存有罪使信徒内心和生活起冲突

若有盈余的、内住的罪，就必定有保罗在罗马书7：14节及其下经文所叙述的冲突。声称这冲突为不正常是徒劳无益的。若在任何程度下罪仍存在于有圣灵内住者，那末就有拉力，是的，即那人心里有冲突。诚然，人越成圣，越与其救主的样式一致，也必越会因任何未及符合神的圣洁的事起反应。人越深切了解神的尊贵，就越热烈地爱神，他越会恒切渴慕得着神在基督耶稣里从上头召他来得的奖赏，也越自觉盈余的罪的严重性、更强烈地厌弃之。他越接近至圣者，就越明了自己的罪性所在，而必须呼喊：「我真是苦啊！」(罗 7:24)当神的子民越法接近神圣洁的启示时，这岂不也是他们的反应吗？「祸哉！我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王万军之耶和华」。(赛 6:5)「我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔」。(伯42：5、6)圣经所言的成圣诚然与自满自足全无类同，这自满自足忽略错看了一事，即神的儿子

是圣洁、无瑕疵、不被玷污的，任何未符合神儿子样式的均是罪。「所以你们要完全，像你们的天父完全一样」。(太 5:48)

3. 我们必须恒久而越加宝贵一事，即罪虽然仍然存在，却不能支配我们

残存的罪与操纵的罪有着完全的差别；重生者与罪不合，未重生者却满足于罪。罪活在我们里面是一回事，我们活在罪中却是另一回事；敌人占领首府是一回事，战败的军队蹂躏王国的要塞却是另一回事。有一事对基督徒及其达于成圣无比重要，就是他应该知道罪不能在他身上作王，神救赎、重生和成圣等恩典的力量已临在他身上，成为他道德和属灵生命的中枢。他是神藉圣灵居住的所在，基督已在他里面成为荣耀的盼望。这是等于说：他向罪必须看自己真是死了，向神在主耶稣基督里，却当看自己是活的。相信这事实的信心成为以下劝勉的基础，也是实现这劝勉的动力——「所以不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲；也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神；并将肢体作义的器具献给神」。(罗6：12、13)在这劝勉中，直叙部分是命令部分的基础，而相信事实的信心对履行任务来说是必须的。「相信罪不能作王」的信心是作义的奴仆和神的奴仆的原动力，好叫人能结出圣洁的果子，其结局就是永生(罗6：17、22)。成圣的关系涉及罪恶越来越受抑制、固有的圣洁越来越萌芽生长。

(三)成圣的动工者

按前文所载，人不使自己成圣，这点需要重述。只有神使人成圣(帖前 5:23)。更清楚的，圣灵是成圣的动工者。有关这解释，需要说明一些见解。

1. 圣灵叫人成圣的方式充满奥秘

我们不知道圣灵内住人里面的方式，也不知道圣灵藉何方法在神的子民

的内心、思想和意志上动有效之工，使之逐渐脱离罪的污染得着洁净、逐渐效法基督的样式而改变。圣灵在我们内里的工作反映于我们的知觉和意识 (awareness and consciousness) 中，我们对这事实不可存偏见；又不可转移成圣为仅潜意识 (subconscious) 的活动，忽略了成圣乃涉及人整个知觉活动的范围 (the whole field of conscious activity)。但是，有一事实却必然辨别，即圣灵是成圣的动工者；这事实远超出我们的分析或内省。这动工者恒常不断地工作，其果效显示于人的理解 (understanding)、感觉 (feeling) 和意志 (will) 的知觉 (consciousness) 范围内。然而我们却不可相信我们理解或经验的准则规范就是圣灵工作的准则规范。在达至成圣的过程中，信徒每一个明确独特的行动都是圣灵策励的活动。当我们试图发现这恩典和能力运作的方式时，便会发觉人分析圣灵隐秘的工作得何其困难！

2. 有一事必须认定：我们要完全依靠圣灵

当然切不可忽略的，就是成圣的过程关系我们的活动的每一细节。我们切不可倚靠自己的决心 (resolution) 或意向 (purpose) 的能力。我们在软弱的时候，就刚强过来。我们现今靠着恩典得拯救，正如过往曾靠过恩典得救一样。人若不敏锐地感受自己的无助，那末就可能令成圣的方法助长自义骄傲，成圣的最终目的却失败了。我们必不能倚靠成圣的方法，却要倚靠那赐诸般恩惠的神。自信的道德主义兹长骄傲，成圣却兹长谦虚和忏悔。

3. 圣灵是以基督的灵，和那叫基督从死里复活者的灵的身份作成圣工作的

我们不可以为圣灵在人内里工作是与复活得荣耀的基督无关。基督的死和复活不但是成圣的过程的起始，这死和复活亦是成圣的持续。被高举之主的功效与效力使成圣得以持续，如此功效属于被高举之主，因为他曾死和复活了。这功效透过圣灵传送出来。有关这解释最重要的经文也许是哥林多后

书3: 17、18节：保罗说主就是那灵，虽说那使人改变至主的形象的过程是{主的灵} (the Spirit of the Lord) 作的，更准确一点，是「灵的主」 (the Lord of the Spirit) 作的。不论我们如何解释18节的末句，明显的，圣灵成圣工作不仅是逐渐效法基督的形象，并且仍须依赖被高举的主的活动(比较林前15: 45)。圣灵的特权和功用是荣耀基督；荣耀基督的方法是把授于基督的事向神的子民陈明(比较：约16: 14、16；林后3: 17、18)。圣灵以内住的灵作成这工，他是信徒的保惠师(约14: 16、17)。

(四) 成圣的工作

圣灵是超自然的动工者，我们不断地倚靠他；同时，人亦要紧记一事实：成圣是一个过程，其关系的范围涉及信徒的意识生活。成圣者在这过程中不是被动或不动的。这一点，没有比使徒保罗的劝勉有更清悉的说明：「当恐惧战兢，作成你们得救的工夫，因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意」。(腓2: 12、13)此处所指的拯救，不是正在进行的救恩，而是指末日的拯救(eschatological salvation)(比较：帖前5: 8、9；彼前1: 5、9；2: 2)。没有别的经文更简单清楚地说明神作工和人作工的关系。神在人内里的作工不会因我们的作工而停止，我们的作工亦不会因神的作工而停止。严格地说，两者的关系不属合作的关系，好比神尽本分，我们也尽本分，为叫这连系或合作产生必须的效果。神在我们里面作工，我们亦作工但其关系乃是因为神作工，所以我们才作工。我们所作一切的得救工夫，都是神在人心里作工的效果。不是立志而没有行事，也不是行事而没有立场；乃是立场和行事一同效力。神如此作工的目的，是为要使我们的立场和行事讨他喜悦。此处不但解释了我们一切蒙神悦纳的活动为何，更解释人立场和行事的动因。使徒力劝一事，就是我们必须作成得救的工夫。又他带来一个鼓励，即保证乃是神在人内里作工的。我们越持久地殷勤作工，就越领会一

切推动我们作工的恩典和力量都来自神。

圣经充满劝人行善的教训，这些教训提醒我们一事：神预先所定下的旨意，是要我们效法他儿子的模样(罗 8:29)，而在达成旨意的过程中，我们要完全地全人投入。保罗重复地对腓立比人说：「我所祷告的，就是要你们的爱心，在知识和各样见识上，多而又多；使你们能辨别是非(或作喜爱那美好的事)，作诚实无过的人，直到基督的日子。并靠着耶稣基督结满了仁义的果子，使荣耀称赞归与神」。(腓1：9-11)又彼得也有相似的教训：「正因这缘故，你们要分外的殷劝：有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识；有了知识，又要加上节制；有了节制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上爱弟兄的心；有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心。你们若充充足足的有这几样，就必使你们在认识我们的主耶稣基督上，不至于间赖不结果子了」。(彼后1：5-8)我们不需要增加例证。新约圣经处处着重这要点(比较：罗12：1-3、9-21，13：7-14；林后7：1；加5：13-16、25、26；弗4：17-32；腓3：10-17，4：4-9；西3：1-25；帖前5：8-22；来12：14-16，13：1-9；雅1：19-27，2：14-26，3：13-18；彼前1：13-25，2：11-13：17；彼后3：14-18；约壹2：3-11，3：17-24)。成圣是有关聚合人的思想、兴趣、心、性、竟及目标，使其集中于一点，即神在基督耶稣基督里从上面召我们来得的奖赏；成圣又关系我们全人投入于神所设立的方法，为叫我们到达这地步。成圣是指人的成圣，人不是机器，成圣逐要按着神的形象，使人在知识、公义和圣洁上更新。成圣的远景是人要认识神，如同神认识人一样；又人要成为圣洁，如同神是圣洁的。但凡向神有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样(约壹 3:3)。

【 第八章 坚忍 】

对于称为「圣徒的坚忍」(The Perseverance of the Saints)的教义，经验、观察、圣经历史及某些圣经章节似乎提出非常充分的证据。圣经的记载及教会历史不是充满例证，论明那些在信心上如同船破坏了般的人吗？又我们岂不读到有关「论到那些已经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了」(来6：4-6)？我们的主岂不曾这样说：「我是真葡萄树，我父是栽培的人。凡属我不结果子的枝子，他就剪去……人若不常在我里面，就像树枝丢在外面枯干」(约15：1、2、6)？是的，面对历史的事实及上述引证的经文，我们必须说：搜集圣经对这问题的解释并不是一件适合懒惰人的工作。「离道反教」(apostasy)的意思是什么？圣经所说的「偏离」(falling away)是什么意思？

要恰当地说明「坚忍」教义的意义，先要认识这不结作什么。每一个承认相信基督、又在圣徒的团契中被接纳为信徒的人，就有永生的确据，可尝神赐他永恒的救恩。主在肉身活着的时候，亲自警告他的跟随者，他对相信他的犹太人说：「你们若常常守我的道，就真是我的门徒。你们晓得真理，真理必叫你们得以自由」。(约8：31、32)他定下一个辨别真门徒准则，就是「继续持守耶稣的话」。在别处找到主说相同的话：「惟有忍耐到底的，必然得救」。(太 10:22)这准则也见诸希伯来书作者所说的话：「我们若将起初确实的信心，坚持到底，就在基督里有分了」。(来 3:14)约翰福音15章是耶稣教训有关葡萄树与枝子的比喻，其重点也是相同的要旨。「人若不常在我里面，就像枝子丢在外面枯干，人拾起来，扔在火里烧了」。(约 15:6)真信心

的重要考验就是忍耐到底、常在基督里和恒久持守他的道。

圣经对此着重点有两方面的教训：

(1) 这提供有关「偏离」、「离道反教」的解释：人可以有所有相信和跟随基督的外在表现，有一段的时间作美好的蒙恩见证，又对基督及其国度大发热心，然后失却所有兴趣、对基督及其国度的应许若非敌视，就是漠不关心。这是种子撒在石头地上的教训——种子发苗、生长、但当日头出来一照，就枯干了，结不出完全的果子来(比较可4：5、6、16、17)。当然，这类人也有相当大的差距。有些似已悔改归正，他们片刻极度热心，然后却突然冷淡下去，从圣徒的团契中消失了。另一些并无同样热心的表现，他们对基督的信仰从不郑重其事；经年累月，信仰变得不稳定而贫弱，最后全然断绝，他们不再在义路上行走了。

(2) 有一事必须辨明，即一种暂时的信心可使其拥有者踏步千里。这一点可从撒种的比喻略知一二。比较那撒在石头地上的种子，这些人是乐于接受神的话语，并在一段时期内保持快乐的经验。就共通点而论，二者同长出叶子，间或有穗子；二者不但有萌芽，也有生长。惟一的缺点是穗子从不长满果实。希伯来书的语调把这意思解释得较具体，该处说那些人是「已经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的」(来6：4、5)。如此辞句的形容，应用于那曾偏离正道者，令人难以置信。但这些却劝导一事：即有关在神国度运作的诸势力，其影响会落在那些至终证实不改变和不得救的人。彼得在彼得后书2：20—22节所解释的，是同样有关离弃真道的事实及其类似的经验。毫无疑问，彼得是谈论那些有主及救主耶稣基督的知识的人，他们认识公义之路，也因而脱离世界的污染。但却重被污染缠绕，转离所赐给他们神圣的命令，正如「俗语说得真不错，狗所吐的他转过来又吃，猪洗净了又回到泥里去辊，这话在他们身上正合

式」。因此，圣经本身带出一个结论，就是有关福音的能力和真理。人可以有非常鼓舞、高超、革新和与夺的经验，与神恩典国度的超然力量发生如此密切关系，至按着肉眼的观察，这些力量在人身上产生的功效与神重生和成圣恩典所产生的能力没有分别。但是人却仍未有分于基督，也不是永生的后嗣。「坚忍」的教义若不说明这样的可能性，及其在某些情况下的真实性，就是一个曲解的教义，又会导致近乎与坚忍教义相反的放纵(laxity)。这样的教义的确完全不是坚忍的教义。

以上的解释使人更了解「圣徒的坚忍」一名称的合宜性和富表达性。这教义若改名为「信徒的稳妥」(The Security of the Believers)是不合其意的，不是因为后者本身是错的，而是因为前者在结构上更细心和根据。「信徒的坚忍」本身的示意谨防任何保证「信徒是稳妥的」的意思或提示。换言之，稳妥是指其永远的救恩，与其可能犯罪的程度和转离信仰圣洁之途没有关连。这也谨防任何解释信徒的身份(status)的说法，因为如此阐明教义是有害和不正当的。信徒不可以任意犯罪痛弃信仰而仍属稳妥的。为何这是不对的？原因是这造成了一个不可能的结合。不错，信徒会犯罪，他可能犯极重的罪、又长期跌倒。但另一事却同是真的，就是信徒不可能自暴自弃地犯罪、不可能让罪作王、也不可能某些背弃信仰的罪上有分。因此，若说一个信徒的稳妥是不计及他日后犯罪和背信的生活是极之错误的。真实的乃是耶稣基督的信心是常常关系到生活上的圣洁和忠贞。所以，「一个信徒」的意义不可能脱离其信心和圣洁的果子。若说一个信徒不论相信后如何沉迷罪中仍属稳妥，就是夺去基督的信仰的基本意义，又导致一过失，即把神的恩典变作放纵。坚忍的教义是有关信徒坚忍的教义，这圣徒的坚忍的教义不是太极端的。那就是说：圣徒，即透过圣父有效地呼召和圣灵的内住而与基督联合的人，会至终坚忍。若他们坚忍，他们也忍耐、也持续。这里完全不是

说他们将来的拯救是与其坚忍持续无关，而是指他们将确实地坚忍。所以，那属于他们的稳妥与他们的坚忍是不能分开的。这岂不是耶稣所说的吗？「惟有忍耐到底的，必然得救」。(太 10:22)

同样地，彼得叙述一个活泼的盼望，是「不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业」(彼前 1:4)。他们是那些「因信蒙神能力保守的人，必得着所预备，到末世要显现的救恩」(彼前 1:5)。有三件事是特别值得注意的：

(1) 他们是蒙保守的。

(2) 他们是藉着信心蒙保守。

(3) 他们蒙神保守直至末后的结局，就是到末世要显现的救恩。

这保守不是短暂的，而是至末了的；这保守也不是不靠信心，却是藉着信心蒙保守。故此我们不要相信经滥用的「信徒的稳妥」的教义而间懒度日或放纵情欲，却要认识{圣徒的坚忍}的教义，认定人要至终持守信心圣洁，才可保持在基督里的稳妥。保罗写以下的话时，所想到的亦正是复活得生命和荣耀的目标。「弟兄们！我不是以为自己已经得着了；我只有一件事，就是忘记背后努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏」。(腓3：13、14)

「圣徒的坚忍」的教义非常强烈地提醒一事，即惟有那些坚忍到底的，才是真正的圣徒。我们并不自动地获得神在基督耶稣里从上头召我们来得的奖赏。坚忍的意义就是把自己最强烈和最专一地奉献给神，用在神所命定的途径上，成就救赎的目的。圣经的坚忍教义，与福音派圈子里盛行的寂静主义(quietism)和非律主义(antinomianism)并无相同之处。

只有那些坚忍的人才是圣徒，这话不错，但问题仍存在：即圣徒会坚忍吗？神是否命定和预备了那些真心相信基督的人才至终坚忍？这问题的答

案确实是肯定的。这里否定亚美尼亚主义(Arminian tenet)，即相信圣徒会「从恩典中堕落」，又对抗非律主义之推理和证据。二者的否定是同等重要的。

诚然，「从恩典中堕落」的形容出现于圣经(加 5:4)。但保罗在此不是讲讨论们信徒会否不得神的喜爱而至终灭亡的问题，而是针对「靠恩典称义」这单纯教义的偏差，即「因行律法称义」。保罗在此的话是要表明一理：若人在任何方法或程度上寻求「靠行律法称义」，那就是放弃或完全偏离了「靠恩典称义」。称义不可能有恩典和功德的混合。只可或有其一。人若在任何程度上加插功德，使放弃了恩典，也欠了行整个律法的债(比较加5: 3)。这个保罗的教训对整个坚忍的问题有密切关系。人单独靠恩典和单独透过信心称义，没有比这信条对发起坚忍的教义更重要。但保罗在这里不是论及那些从神恩典中堕落的信徒，若如此便与他在书信别处的清楚教训不一贯。的确，我们可以看先后保罗自己的教训引证「圣徒的坚忍」的立场。

新约圣经的「圣徒」(saints)是谁呢？就是指那些被呼召作圣徒的，即耶稣基督所呼召的(罗1: 6、7)。有一事颇不可能，就是分开新约有关「圣徒身份」(sainthood)的意义和呼召罪人得与基督耶稣相交这有效呼召(林前1:9)。现在我们需发问：在保罗的教训中，这使人成为圣徒的呼召的关系是什么？保罗在罗马书8: 28-30节把答案告诉我们。这里有一连串不可分割的事件，始自神预知、预定的永恒旨意，而终于神的子民进入荣耀。把呼召从这排列中抽出来是不可能的。被召的人是按着意旨被召(28节)；意旨是在呼召之前。这就是保罗在29及30节透过预知和预定去申述神的意旨的意义——「他预先所知道的人，就预先定下……预先所定下的人又召他们来」。再者，正如呼召之前必先有预知和预定，呼召的结果就必然是称义和得荣耀——「所召来的人，又称他们为义；所称为义的人，又叫他们得荣耀」。(30节)

这段经文对解释上述的问题是不可或缺的重要。现今论到的是圣徒，即在耶稣基督里被召的人，他们因信耶稣基督被称义。一个真正基督徒的定义最低限度必须是一个被呼召和得称义的人。问题因此是：一个被呼召和被称义的人可不可能偏离正道及在永恒救恩上有亏欠？保罗的答复是「不可能的！」——那些被呼召和被称义的人必会得荣耀。同样地，若从另一角度看这问题，也会得到相同结论。被呼召的人是那些预定要效法神儿子模样的人(29节)。人可能相信神预定的旨意不生效吗？连亚美尼亚主义者也否定此说，因为他相信神预定了永恒救恩，要赐给他所预知的人，就是坚忍到底和得救的人。

我们需要辨别这争论所关系的事。如果圣徒可能偏离正道而至终失丧，那末被称义的人也会偏离正道而失丧。但那正是这得默示的使徒说不会、也不可能发生的事。因为神所呼召的，他也称之为义和赐予荣耀；得荣耀一点不下于与神自己的儿子的模样一致。这一点恰好是保罗说以下的话的意思，即神要「将我们这卑贱的身体改变形状，和他(基督)自己荣耀的身体相似」(腓 3:21)；又他在罗马书8: 23节称之为「得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎」，也是此意。否认圣徒的坚忍，就是废掉了使徒教训的明显要义。

这一段经文可以作为坚忍教义的论据。然而圣经还有印证的经文。我们值得记着那无人像他那样说话者的话，他是天上来的，要遵行那差他来的旨意，好叫凡从神所赐给他的，他一个也不失落，在末日要叫他们复活(约 6:39)。诚然，没有人否定圣徒在新约圣经的定义是相信基督的人。圣徒就是信徒。主耶稣论到信徒怎么说呢？「因为我父的意思，是叫一切见子而信的人得永生；并且在末日我要他复活」。(约 6:40)我们是否应存至少的质疑，以为神的这旨意会失败呢？耶稣在此保证这是不会的，因他解释了那一连串要发生的事。他说：父神的旨意不但要凡相信他的人有永生，更「在末日他要叫他复活」。为了使人不怀疑这末日复活的性质，他在前节说明「末日的

复活」是对照「他所赐给我的，叫我一个也不失落」。换言之，耶稣在此所说末日的复活是相连于「他所赐给我的，叫我一个也不失落」者的复活。「差我来者的意思，就是他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活」。(39节)当耶稣说：「到我这里来的，我总不丢弃他」(37节)时，他岂不是给了我们最明显的保证，即信徒是不可能灭亡的？人要就近他，就只须相信他。又耶稣预见并保罗的稳妥，是一点不少于那在末日的复活得生命。

然而，这解释仍未概括全义。我们值得更进一步查考约翰福音的耶稣的对话。他又说：「凡父所赐给我的人，必到我这里来」。(约 6:37)每当有父神「赐予」的行动，其同时亦有必然的结果或必然附随的事，即「就近基督」，换言之，即「相信他」。另一方面而言亦是对的：在何处有人就近基督，其同时必然有父神所赐予他那部分，因为耶稣也曾说过，若不是差他来的父吸引人(约 6:44)、若不是父所赐他的(约 6:65)，就没有人能到他那里去。在这讲论中，父神的部分就是「赐人与基督」和「吸引人就近基督」当被看作同一事件的两方面，即从两个角度去解释同一事件。「父神吸引人」是从人身上动工的观点看这事件，而「父神把人赐予基督」是从父赠子的观点看这事件。二者不可能看作分开的。总括而论，除了父赠与基督的人，没有人能到基督那里去。而我们已从耶稣明显的话知悉凡父这样赐给他的人，必到他那里和相信他。因此，「父的给予」和「人的就近基督」是不可分开的——二者不可缺一而独存；前者在那里，后者亦必在那里。

基于上述解释，若翻开约翰福音10章就会得到一个总结性的印证，即「信徒不可能灭亡」的真理。耶稣再度论及父所赐予他的人。我们不可分开约翰福音10章的「赐予」和约翰福音6章的「赐予」。虽然6章介入一个新的称呼，即称呼到基督那里去的人为「他的羊」。耶稣所说的是什么？他说：「我父把羊赐给我，他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。我与父原为

一」。 (约10: 29、30)若我们再追查「谁也不能从我父手里把他们夺去」的重点何在？就可从耶稣先前的一句话得知：「我父赐给他们永生，他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去」。 (约 10:28)明显地，耶稣在此正谈论有关父赐给他的人的确实无误的稳妥——「他们永不灭亡」。同样的稳妥有一保证，就是「谁也不能从我手里把他们夺去」的事实。为了实证这真理，他说：「我父把羊赐给我，他比万有都大，谁也不能从我手里把他们夺去」。 (约 10:29)所赐给予的人虽在子的手里，但他们却仍不可思议地在父神的手里；这是确实无误的保存 (in-fallible preservation) 的确据。没有人能从父或子的手里把他们夺去。这就是父神赐予子的人产业。

有一事仍需紧记，就是凡父赐给基督的人都到基督那里去，也即相信他；而且凡相信他的人，就是父神赐予基督的人。因此，耶稣在约翰福音10: 28、29节说话的意义，不是单指那些父赐给他的人，也指信徒。约翰福音第6章的几段经文解释了父赐给子的人都是信徒，且信徒都是父赐给子的人。所以，对所有信徒而言，即但凡按着约翰福音6: 27、44、45、65节到基督那里的人而言，我们可这样说：按着那位同是真理、真神和永生者的权柄，在耶稣名下的信徒将不灭亡——他们在末日将与蒙福的人一同复活。若用保罗的言语：他们将「得以从死里复活」 (腓 3:11)。

根据这真理，我们岂不找到新的理由，惊欢神的恩典及其不变的慈爱吗？这是神恩典之约，这联结是不可变易的。正是这一点支持着「圣徒的坚忍」的宝贵信条。「大山可以挪开，小山可以迁移，但我的慈爱必不离开你，我平安的约也不迁移，这是怜恤你的耶和華说的」。 (赛 54:10)

【 第九章 与基督联合 】

前文研究及此，都是关乎救赎的实施。聪明的读者或会发问：为何直到如今仍未论及「与基督联合」。明显地，「与基督联合」对救赎的实施是重要的一面；若忽略讨论它，就不但会导致对救赎的实施的解释缺而不全，且我们对基督徒生活的看法也会起重大偏差。没有一件事比与基督联合和相交更重大或基本了。

然而，我们有充分的理由说明为何不把「与基督联合」的主题与别的、前文所论及的主题合并。原因是「与基督联合」在其本身是一个非常广大而概括的主题。这不单是救赎的实施的一个步骤；从圣经的教训及其广义的解释来看，这是救赎的实施的每一步骤的基础。「与基督联合」确是整个救恩教义的中心真理，不单在救恩的实施上如此，在基督一次作成的救赎大工上更是如此。诚然，整个救赎的过程始自「与基督联合」的一个阶段，而救赎是要实现「与基督联合」的其他阶段，有关这一点，若记得新约圣经惯用的一句短语：「在基督里」(in Christ)，就会显而易见了。「与基督联合」的意义正是「在基督里」的意义。明显地，按圣经而言，「在基督里」一词的应用是远超出救赎的实施的范围。「与基督联合」的某局面是专应用于救赎的实施，这是真的。此点需特稍后分解。但我们若不首先解明「与基督联合」的广义，就不能不恰当地解释它。如果不比较「与基督联合」的广义解释，就不可能认识这在救赎的实施里的意义。

若综览有关「与基督联合」的圣经教训，就可明了「与基督联合」的宽度。在查考之时，我们会看到这是何等深地往后定基和向前探展的。

在父神永恒的拣选(eternal election)里，救恩本身的根源是「在基督里」。保罗说：「愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神！他在基督里，曾赐给我

们天上各样属灵的福气，就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们」。(弗 1: 3、4) 父神在永恒中已作拣选；他是在基督里作拣选。人不能明白拣选的详情细节，但有一事实是够明显的，就是在基督以外，父神在永恒中再没有作拣选。言之意谓：若不是与基督联合，那将要得救者在神预定之爱的终极计划中是不会有分的——他们是在基督里被拣选的。若从圣经追索救恩的根源，那就是「与基督联合」。这不是一件附添之物，乃是从起初就有的。

再者，当基督舍命作救人的赎价时，神的子民是在基督里，他们因基督的血被救赎，因这缘故，救恩是为他们设的。他们是在基督的死、复活和高升上与他联合(罗6: 2-11；弗2: 4-6；西3: 3、4)。保罗说：「我们藉这爱子的血，得蒙救赎」。(弗1: 7) 所以，我们断不能分开基督一次为万人作成的救赎大工和「基督与子民的联合」，这联合是在创立世界以前自父神的拣选已成就的。换言之，我们断不可分开救赎和神隐秘的安排，这安排是出自神的慈爱、智慧和恩典：当基督在受咒诅的木头上死和从死里复活时，使基督与其子民联合，又使子民与基督联合。以上是用另一种方式说明教会是基督的身体，并且「基督爱教会，为教会舍己」(弗 5:25)。

神的子民是在基督里被造成新人。「我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善」。(弗 2:10) 在这里，保罗强调一个重大的真理，就是人得救，不是靠行为，乃是靠恩典。救恩的起源是神的恩典。有一事实证明了这解释，就是人得救是藉着基督里的新创造。有一事我们不应引以为怪，人实际地拥有救恩的起点应是「与基督联合」。上文已申述其原因：按着父神永恒的拣选，救恩的超始是在基督里；并且，在基督里，救恩藉着耶稣买赎的血一次得以完成。当神的子民实际地成为救赎的领受者时，我们不能以为这如此「与基督联合便中止了——他们是仍在基督里被造成为新人。

不但新生命的开始是在基督里，新生命的持续也需要与基督保持同样的

关系。基督徒的生活和行为是在基督蒙引导(罗6: 4; 林前1: 4、5, 比较: 林前6: 15-17)。信徒过的新生命是有分于耶稣复活的生命; 他们在他里面富足, 口才知识都全备。

信徒也是在基督里死的。他们是在基督里、或说藉着(through)基督而睡了; 并且是在基督里死了(帖前4: 14、16)。就是死也不能分开这「与基督联合」, 还有比这事实更浅白地说明「与基督联合」是没有断绝的吗? 当然, 死是真实的, 死就是灵魂和身体的分开, 但是死了的人分解的成分在基督里仍是联合的。「在耶和華眼中看聖民之死, 极为宝贵」。(诗 116:15)

最后, 神的子民将来要在基督里复活和得荣耀。当号筒末次吹响、死人要复活成为不朽坏时, 他们将在基督里复活(林前 15:22)。他们要与基督一同得荣耀(罗 8:17)。

因此, 「与基督联合」的源头是父神在创世以前的拣选, 「与基督联合」的果效是神众儿子的得荣耀。神子民的远景(perspective)不是狭窄的, 乃是宽大而长远的; 不是只局限于睿和时间之内, 乃是在永恒中扩展。这远景的轨道有二个焦点, 一是父神在永恒计划中拣选的爱, 二是子民在基督的荣耀彰显时与他一同得荣耀。前者没有起点, 后者没有终点。我们在基督再来时与他同得荣耀只是一个结束的起点, 这包括不止息的永世。「这样, 我们就要和主永远同在」。(帖前 4:17)这一个远景是有过去和未来的。但二者均不受现世的历史的限制。现世的历史是我们认识的, 并且, 因为现世的历史是在这个远景之内, 这可以有意义和盼望。是什么支配过去、现在和将来, 使之在信心的生活和荣耀的盼望中是一贯的? 为何信徒可以如此快乐地思想神命定的计划? 何以信徒能在今世的困惑和患难中保持忍耐? 为何他对未来能有确实的自信, 又有因盼望神的荣耀而欢乐? 原因就是他对过去、现在、将来的思想不能脱离「与基督联合」。他如今是在基督的死和复活的大

能力上与基督联合；这事向他证实了他在创世以前在基督里蒙拣选的真实性——神在基督里赐给他天上所有属灵的福气，正如他是在创世以前，在基督里蒙拣选一样（比较：弗1：3、4）。他又有一个永远产业的印证，因为他是在基督里，被应许的圣灵所印证；这圣灵是他得基业的凭据，直等到被买赎的民得蒙救赎（比较：弗1：13、14）。在「与基督联合」以外，我们只能在惊慌和没有基督的恐惧中去看过去、现在或将来。因着「与基督联合」，整个时间与永恒的局面都改变了，并且，神的子民可有说不出的喜乐和充满荣耀。

「与基督联合」是一个含义极之广阔的主题：这包括救恩广大的范围，始自救恩至终的源头，即神永恒的拣选，终于救恩最后的完成，即蒙拣选者的得荣耀。这不单是救赎实施的一个阶段，却是救赎的每一方面的基础，即包括其成就和实施的基础。「与基督联合」使一切集归于一，又确保但凡蒙基督救赎的人，他都有效地实施每一步骤的救赎和分授同样的恩典。

「与基督联合」是救赎的实施的重要部分。惟有救赎之工有效地实施后，我们才能实际地有分于基督。保罗写信给以弗所的信徒，提醒他们一事，就是他们是在创世以前在基督里蒙拣选的；然而，他也提醒另一事，就是他们从前有一段时期是「与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人；并且活在世上没有指望，没有神」（弗2：12）；他们「本是可怒之子，和别人一样」（弗2：3）。他们虽在永世前在基督里已蒙拣选，但仍无分于基督，直至他们有效地被召；能与神的儿子一同得分之时（林前1：9）。因此，人是藉着父神有效的呼召才有分于基督，进而享受救赎的恩福。惟有那时，人才亲尝有分于基督。

神的呼召带来「与基督联合」，究竟这联合是什么性质的？为他答复这问题，有几件事需要说明：

(一)「与基督联合」是属灵的

「属灵的」(spiritual)一词是意思被歪曲之多，新约圣经的辞果少有如此。这词通常指某些模糊的情感作用稍强的状态。在新约里，「属灵的」是指从圣灵来的。属灵的人就是有圣灵内住和受圣灵支配的人；属灵的心理状态就是从圣灵而生和受圣灵管制的心理状态。因此，若说「与基督联合」是属灵的，其首要的意义是这联合的连系是圣灵本身。「我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵」。(林前12：13，比较：林前6：17、19；罗8：9-11；约壹3：24，4：13)在救恩恩典的运作上，基督和圣灵是互相依赖而不可分的。我们需要革新惯常的看法，才能领略这一点。圣灵就是基督的灵；灵(the Spirit)就是主的灵(the Spirit of the Lord)，基督就是灵的主(the Lord of the Spirit)(比较：罗8：9；林后3：18；彼前1：11)。若基督的灵住在我们里面，那末基督也住在我们里面；基督藉着灵住在我们里面。「与基督联合」是一件莫大的奥秘！圣灵就是这联合的连系，这事并不减低这奥秘，反而为奥秘带出丰富的亮光。这防范两方面的错误：一是对奥秘存感觉上的看法，二是单纯的情感作用的解释。

上述解释带进第二个要点：即「与基督联合」所以是属灵的，是因为现今考查的正是一个属灵的关系。这联合不是神的位格的联合——三个位格合于一神；不是构成基督位格的联合——两种性质存在于一位格；也不是构成人的联合——身体和灵魂组合成一个人。这不是单单感觉(feeling)、爱慕(affection)、悟性(understanding)、头脑(mind)、内心(heart)意志(will)和目的(purpose)的联合。在此有一个联合，是人不能个别下定义的。但这却是一个性质非常属灵的联合，与圣灵的性情和工作成为一致。这使基督住在其子民当中，又子民住在基督里面。这是一件真实地超出人的分析能力的

事。

(二)「与基督联合」是奥秘不可思议的

引用「奥秘的」(Mystical)去形容「与基督联合」,我们宜先查考圣经有关「奥秘」(mystery)一词的意义。我们易于把这字解作一些全然难于理解和无法明了之物,但这却不是圣经的意思。使徒保罗在罗马书16: 25、26节为这词的解释定下要点。他说:「并照永古隐藏不言的奥秘……这奥秘如今显明出来,而且按着永生神的命,藉众先知的书指示万国的民,使他们信服真道」。经文提出四件有关这奥秘的事:

(1)这是自永古隐藏不言的——这是某些在神的思想 and 计划中被隐藏起来的東西。

(2)这并没有继续被隐藏——这被显明出来,而且按着神的命令和意旨被指示与人。

(3)神透过圣经传开这启示,而且这也被置存圣经内——这被启示与万国,不再是隐秘的事。

(4)这启示的目的是要使万国信服真道。

所以,一个奥秘就是一些眼睛未曾看见、耳朵未曾听见、人心也未曾想到之物,但神藉着他的圣灵向我们显明了。人透过启示和信心,就可认识并支取它。

显然地,「与基督联合」是这样的一个奥秘!保罗论及「与基督联合」并将这与夫妻的联合比较,然后他说:「这是极在的奥秘,但我是指着基督和教会说的」。(弗 5:32)保罗又说:「这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀,就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望」;他这样形容说:「这道理就是历世历代所隐藏的奥秘,但如今向他的圣徒显明了」。(西1: 26、27)「与基督联合」是奥秘的,这本身是一个奥秘。如此事实强调这联合的可贵性,和其中

的关系的亲密性。

圣经用作说明「与基督联合」的比喻为数甚多，且是十分显著的。以至高的存在而论，「与基督联合」可相比于三一神中三个位格彼此的联合。这解释令人难以置信，但却是圣经确实的记载(约14：23；17：21-23)。以至低的存在而论，「与基督联合」可相比于一间房子的众石头和房角石的关系(弗2：19-22；彼前2：4、5)。间于此二个极限之内，还有许多不同的存在和关系都有不同种类的比喻。「与基督联合」可相比于亚当和他所有后裔的联合(罗5：12-19；林前15：19-49)、丈夫和妻子的联合(弗5：22-33；比较：约3：29)、头和人体各部的联合(弗4：15、16)及葡萄树和枝子的关系(约15章)。因此，我们有不同局面的类比(analogy)，始自无生命境界，一直上升至神性各个位格的永远生命。

这教导我们一个重大的原则。显然地，我们决不可降低「与基督联合」的性质和方式，使之形同房角石和房子众石头的联合，或形同葡萄树和枝子的联合，或形同头和身体其他各部分的联合，甚或形同夫妻的联合。在不同的例子中，联合的方式、性质和类别都有差。虽有类同，但却不是相等。正如人不可以降低基督与子民的联合至上述其他存在的联合；同样地，人也必不可把这提托至神性中各位格的联合。在此，类同再次不解作相等。「与基督联合」并不解作人与三一神的生命联合起来。如此曲解正是这重大的真理易引起的误会。但是，那构成这曲解的思想过程却忽略了一些最简单的原则。即类同并不解作相等，这些原则当常牢记。作一个比较(comparison)并不等于作一个方程式(equation)。就一切被造物的联合(union)或合一(unity)的类别(kinds)而言，信徒与基督的联合是最高超的。存在的最大奥秘就是三位一体的奥秘——三个位格在一位神内。敬虔最大的奥秘就是道成肉身的奥秘，即神的儿子成为人，在肉身显现(提前3：16)。然而，在被造物众关

系中，最大的奥秘却是神的子民与基督联合。这联合的奥秘被另一个类比的联合证实，即在神性的合一里，圣父与圣子联合。

按着惯例，「奥秘的」(mystical)一词是表达运用信心的神秘主义(mysticism)。有一件事需认识，就是信心的生活包含着一种理智的神秘主义。信徒被召与基督相交，而相交则等于交通(communion)；信心的生活是与被高举和永活的救赎主的一种活的联合和交通。信心不是只关系那曾降世并一次为万人成就救赎大工这救赎主，信心不只关系这位救赎主已死了，更关系他已复活了，且长远活着，作我们的大祭司和代求者。因着信心关系基督是活着的救主和主宰，信徒与他相交达于顶点。人的相交没有可与基督的相交比较——他与子民相交、子民与他在互有知觉的爱中相交。使徒彼得如此记载：「你们虽然没有见过他，却是爱他，如今虽不得看见，却因信他就有说不出来、满有荣光的大喜乐」。(彼前1：8)信心的生活就是爱的生活，而爱的生活就是相交的生活，或说是与那位长远活着、替子民祈求、并能体恤子民软弱者的神秘的相交。因为他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪，因此他对子民的试探、患难和软弱有着无穷尽的怜悯。我们乃是与这样的一位相交。真信心的生活不可能是一种冷淡地认同的生活。这必须有爱和相交的热情温暖，因为与神相交是真信仰的冠冕(crown)和顶峰(apex)。「我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的」。(约壹 1:3)

「与基督联合」是整个救恩教义的中心真理。一切神在永恒的拣选中为子民所预定的计划、一切藉基督一次为万人成就救赎所确保获得的恩泽，他们成为救赎的礼物 真实参与这一切、一切使子民因着神的恩典而至终享有的福乐，这些都属于与基督联合和相交的范畴。正如先前曾论及的，立嗣进入神的家、成为全能父神的子女是神赐子民的恩典和权益的事要指出：神在基督里在创世以前的拣选，是立众子作后嗣的拣选。当保罗解释父神从创世

以前，在基督里拣选了一族子民，并使他们成为圣洁，他也加上以下的话，即神因爱子民而预定他们藉着耶稣基督得儿子的名分(弗1：4、5)。明显地，蒙拣选成为圣洁和立嗣的预定是平衡的——这些是用两个方式说明同一个重大真理。这两个方式显露属于父神之拣选的不同方面(facets)。因此，「与基督联合」和立嗣是这奇恩典互相补充的两方面。「与基督联合」在「立嗣」达到至高点，而「立嗣」是沿着「与基督联合」的轨道运作。神的子民是「神的后嗣，和基督同作后嗣」(罗 8:17)。所有的事、或生、或死、或现今的事、或将来的事，全是他们的；因为他们是属基督的，基督又是属神的(林前3：22、23)。所积蓄的一切智慧知识，都在基督里面藏着。子民就是与他联合。他们在他里面得以完全，他是各样执政常权者的元首。

在他里头，有着测不透的丰盛——恩典和真理、智慧和能力、恩惠和慈爱、公义和信实。神的子民可从他那里支取力量，面对今生的需要，工作为来世的盼望。所以，没有别的真理比「与基督联合」的真理更能分授主里的自信和力量，安慰和喜乐。这真理也助长成圣，原因不只是所有成圣的恩典都来自基督——那位被钉十字架和被高举的救赎主，更是因为与基督相交的知觉和因相交而有的丰恩厚益都会激发我们以谦虚、恭敬和爱心的态度与基督同行；他曾死而复活，故此堪称为我们的主。「凡遵守主道的，爱神的心在他里面实在是完全的，从此我们知道我们是在主里面。人若说他住在主里面，就该自己照主所行的去行」。(约壹2：5、6)「你们要常在我里面，我也常在你们里面。枝子若不常在葡萄树上，自己就不能结果子；你们若不常在我里面，也是这样」。(约 15:4)

有关「与基督联合」的主题，还有另一方面的解释不能忽略。若忽略这一点，则对这联合的含义在理解和辨认上有严重的缺漏。这些含义的起源是：基督与三全一体的其他位格的关系，又因着我们的「与基督联合」，我们三

位一体的其他二位格的关系。耶稣自己说：「我与父原为一」。 (约 10:30) 因这缘故，我们当期待「与基督联合」会带给我们与父同样的关系。我们的主所告诉我们的亦恰正如此：「人若爱我，就必遵守我的道；我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住」。 (约 14:23) 这思想令人乐不可言，但却是毫无错误的——父神并基督要到信徒那里，与信徒同住。或许耶稣的另一句话更为明显：「我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求；使他们都合而为一，正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面，叫世人可以信你差了我来。你所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一。我在他里面，你在我里面，使他们完完全全的合而为一，叫世人知道你差了我来，也知道你爱他们如同爱我一样」。 (约 17: 20-23) 不单只圣父与信徒联合，住在信徒里面，耶稣说圣灵也同样内住信徒里面。「我要求父，父就另外赐给他们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的，因为不见他，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面」。 (约14: 16、17) 因此，「与基督联合」是关系与圣父、圣子、圣灵的联合。这一个出自耶稣自己的见证，是使徒约翰和保罗曾反覆述说的。约翰说：「我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的」。 (约壹 1:3) 保罗也说：「人若没有基督的灵，就不是属基督的」。 (罗 8:9) 我若以为神的子民只是与基督发生如此亲密的关系，那末这观念就是太狭窄，因而也属曲解的观念。

诚然，我们在此所讨论的正是最高程度的神秘主义。神秘主义不是模糊不可理解的感觉或狂喜，乃是与那又真又活的神相交的神秘主义。与那独一、又真又活的神相交是因为、也单独因为我们是与神性中三个分明的位格相交。在整个神与人重大的救赎关系里，三个位格的每一个都与我们有规定而个别性的相交。信徒认识圣父，并且在圣父本身特有的性情和功能与他相交；

信徒也认识圣子，也按着圣子本身特有的性情和功能与他相交，圣子的功能包括圣子、救主、救赎主和被高举之主的功能；他们更认识圣灵与圣灵相交，都是按着圣灵本身特有的性情的功能，即作圣灵、保惠师、安慰师和使人成圣者的功能。「与基督联合」不是模糊混乱地进入狂喜出神之境，这乃是坚固地建基于启示的信心，这启示是神为人置放于圣经内的。又是信心透过圣灵的内证使人主动地接受启示。然而，信心也激发情感的最深泉源，达至神圣之爱与乐的至境。信徒与三一神进入相交的至圣所，他们这样做是因为神叫他们与基督耶稣一同复活、一同坐在天上(弗 2:6)。他们的生命与基督一同藏在神里面(西 3:3)。他们心中天良的亏欠已经洗去，身体用清水洗净了，就存着充足的信心，来到神面前，因为基督并不是进了人手所做的圣所，乃是进了天堂，如今为他们显在神面前(来 9:24)。

【第十章 得荣耀】

「得荣耀」是救赎的实施的最后步骤。这结束了那始于「有效的呼召」的过程。这确是整个救赎过程的总结。神永恒的旨意为他拣选的人预定了一个目标，而「得荣耀」是这目标的达成。这包括基督代死的工作为人得到并确保救赎，而「得荣耀」亦关系这救赎的成就。然而，我们何时才「得荣耀」呢？

我们在此需辨别「得荣耀」是什么一回事，并这是如何实现的。「得荣耀」不解作死后信徒灵魂所进入蒙福的境界。诚然，当圣徒死后，他们那与身体分离的灵魂在圣洁上得以完全，并立刻显现在主基督跟前。灵魂离开身

体，就与主基督同在(比较：林后5：8)。在荣耀中与基督同在的境界不容许任何罪的玷污——死去圣徒的灵魂是「被成全之义人的灵魂」(来 12:23)。韦斯敏斯德小要理问答总括了这方面的真理，说：「信徒的灵魂死后成圣，并且立刻进入荣耀；他们的身体等待与基督联合，暂安息在坟墓中直到复活时」。然而，不论神的子民死后的变化多么荣耀，不论他们如何渴慕像使徒所述「情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的」(比较：腓1：23)，这却不是信徒的「得荣耀」。「得荣耀」不是信徒盼望和期待的目标。基督为子民成就的救赎，不是单为救他们脱离罪恶，更为救他们脱离一切罪的后果。罪的工价乃是死，信徒的死并不救他们脱离死。死——那最后的仇敌——仍未除滅、未被得胜所吞灭。因此，「得荣耀」的目的是要毁灭死本身。人若把信徒死时的蒙恩代替那将要得的荣耀——「得荣耀」即「这必朽坏的既变成不朽坏的，这必死的既变成不死的」(林前 15:54)，那便是羞辱基督、又低估了基督徒的盼望的本质。对死亡事件的执见表明一种信心、爱心和盼望的偏离。使徒提醒我们道：我们有圣灵初结果子的，就「自己心里叹息，等候着儿子的名分，乃是我们的身体得赎」(罗 8:23)，这才是「得荣耀」。当神的子民整个身体、灵魂都改变形状、近乎那复活、被高举和得荣耀的救赎主时，又当他们本有卑贱的身体被改变，和基督荣耀的身体相似(比较：腓3：21)时，他们整个人就全然而至终地被救赎。神不是死人的神，乃是活人的神，所以，活着的神赐予蒙救赎者的荣耀是一点不少于「复活至全然享受神」的荣耀。基督是神首先从死里复生的，是睡了之人初熟的果子，也是在许多弟兄中首生的。

必须等到身体复活才「得荣耀」。这真理解明一事：所有神的子民，都将在时间的某一同点上一起「得荣耀」。他们是没有先后的分别的。对这「得荣耀」而言，是彻底地不同于圣徒的死和死后与基督同在的「得荣耀」。神

的每个圣徒的死都个别地有定期，其离世与基督同在因此亦有定期。由此可见，「死亡与基督同在」这事件富有高度的个别意义。但「得荣耀」却不如此，二者均没有优先和次要之分——一切都将在基督里得荣耀。

新约圣经对上述事实有特别的重视。我们或会觉得不必慎重其事、或会说：重要的真理却是所有信徒都要得荣耀，在此以外一切均不重要。实情却非如此。使徒保罗认为必须让帖撒罗尼迦人知道、甚或提醒一事，就是当主再来时，那些活着还存留的人，不会比先死去的人多有好处，「因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音，和天使长的声音，又有神的号吹响；那在基督里死了的人必先复活」（帖前4：16、17）；因此，那些活着的人，和在基督里死去而如今复活的人，都会一同被提，在空中与主相遇。保罗再说：「我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是都要睡觉，乃是都要改变。就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候，因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变」。（林前15：51、52）故此，「得荣耀」是当基督二次降临时，整个被救赎的团体立时改变成为无罪进入得拯救，乃为拯救子民。他将从天降临，其呼叫胜过末了的仇敌的声音。「那时经上所记，死被得胜吞灭的话就应验了。死啊！你得胜的权势在那里？死啊！你的毒钩在那里？」（要前15：54、55）

救赎的实施最后的作为是一件发生于同一刹那、并不分彼此地关系所有信徒的事，这事是神救赎计划的最后的成就。这事实带来不少教训。整个被救赎的团体是有如一个身体般同得荣耀。以上解释和一切关乎「得荣耀」是最后的过程的解释是一致的。「与基督联合」连接救赎的慈爱和恩典的每一方面。神的子民是在创世以前在基督里被拣选的。他们在基督里藉着他的血被救赎——他爱教会，为主舍命。他叫他的子民与基督一同活过来，又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上（比较：弗5：25，2：5、6）。基督作

成救赎的计划，好叫这计划「可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的」(弗 5:27)。当属天的计划达至其盛大的终节时，基督将会在他父的荣耀中再临，也会在他自己的荣耀中降临——这将是「等候至大的神，和我们救主耶稣基督的荣耀显现」(多2:13)。然而，这也将是神的众子的显现(罗 8:19)。这将是一个完全的相合(coincidence)，那时刻将有父荣耀之彰显、基督荣耀之彰显和神儿女荣耀之释放。被拣选者的「得荣耀」将与父末后的作为同时发生，就是子的「被高举」和「得荣耀」。「既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣；如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀」。(罗 8:17)这里有属天的调和，如此调和证明了神圣之爱、智慧和权柄的不可思议，也证明神的荣耀。「到那日，惟独耶和華被尊崇」。(赛 2:11)

在神达成救赎目的之时，「得荣耀」将在同一时间内影响所有神的子民。「得荣耀」会至终成全神的旨意和恩典。这是万古以先，神在基督耶稣里赐给我们的(比较：提后1:9)。这些神的子民得荣耀的真理补足了其他有关基督徒盼望的教义。

(一) 信徒「得荣耀」和基督在荣耀中来临切切相关

基督的降临——就是那可见的、公开的和荣耀的降临——叫许多承认基督名的人有反应。对现今基督徒的先进而成熟的观点而言，基督的降临看来是天真浪漫。这种态度类似彼得警告他的读者的那种，他说：「该知道在末世必有好讥诮的人，随从自己的私欲出来讥诮说：主要降临的应许在那里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样」。(彼后3:3、4) 这种不信近乎怀疑「主耶稣为童贞女所生」或否认替代代赎论(substitutionary atonement)和拒绝主耶稣肉身的复活。惟有如此的不信才会对主从天上云彩荣耀的降临漠不关心。这种不信蔑视主肉身的、可见的和

公开的再来时，便变得越更增剧。若「主再来」的确信和希望不是我们看未来的焦点，那是因为我们思想的至基本架构缺乏基督徒的特性。信徒的盼望是以基督的第二次再临为中心；基督的二次再临是与罪无关，为要完成拯救。保罗称此为「所盼望的福，并等候至大的神，和我们救主耶稣基督的荣耀显现」（多 2:13）。那因信他而认识他，虽未曾看见他而爱他的信徒如此说：「阿们！主 耶稣啊！我愿你来」。（启 22:20）主耶稣的降临是荣耀的盼望不可缺少的，因此，若没有了基督荣耀的彰显，信徒的「得荣耀」便毫无意义了。「得荣耀」是「与基督一同得荣耀」。若删去了后者，就是夺去了使信徒可以存确信、有说不出来、满有荣光的大喜乐去盼望他们「得荣耀」的缘由。彼得这样记载：「倒要欢喜，因为你们与基督一同受苦，使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐」。（彼前 4:13）

（二）信徒的「得荣耀」与被造物的更新切切相关

不单只信徒要脱离败坏的辖制，受造之物本身也要如此。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫如此的」。（罗 8:20）但是，「受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀」。（罗 8:21）。受造之物的「得荣耀」将在何时？保罗对此绝不含糊。他明显地告诉我们受造之物因着败坏的辖制而叹息劳苦，这叹息劳苦的终点正是「得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎」（罗 8:23）。言之意谓：不单只信徒等候复活，好叫他们藉着复活得荣耀，受造之物本身也在等候同样的时刻。他们所等候的，也即他们将要分享的，就是「得享神儿女自由的荣耀」。这是保罗解说同样的真理的方法，这真理在别处称之为「新天新地」。彼得如此说：「但我们照他的应许，盼望新天新地，有义居在其中」。（彼后 3:13）彼得又将信徒所盼望与宇宙更生连在一起（cosmic regeneration），并说要切切仰望「神的日子来到；在那日天被火烧就销化了，有形质的都要被烈火熔化」（彼后 3:12）。

因此，人想到「得荣耀」时，其范围一点不狭窄，乃是指一个更新的宇宙、新天和新地。这些必须被认作信徒「得荣耀」的内容：一个脱离一切罪的后果的宇宙，在那里没有咒诅，公义将在那里全然掌权，并长久得以持续。

「凡不洁净的，并那行可憎和虚谎之事的，总不得进那城；只有名字写在羔羊生命册上的才得进去」。(启 21:27)「以后再没有咒诅；在城里有神和羔羊的宝座；他的仆人都要事奉他；也要见他的面，他的名字必写在他们的额上」。(启22： 3、 4)

有一个异端一直伤害基督教会，又成功混乱了自第一世纪至现代的基督教思想源流。这异端相信物质，即有实体的物质，是邪恶的起源 (Matter as the source of evil)。这异端出现的形式林林总总。当日的使徒们必须对抗这异端，其证据在新约圣经有颇明显的记载，尤以书信为甚。例如：约翰要对抗为此这样写道：「世上有许多假先知已经出来了，凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的；从此你们可以认出神的灵来。凡灵不认耶稣，就不是出于神」。(约壹4： 1-3)这里的意思是说：凡承认基督耶稣的，就是承认他成了肉身来，凡否认他肉身的降临，就是断然否认耶稣。按上述异端而言，正统教派的测验是承认耶稣的肉身，也即是说他带着一个物质的、血肉的身体降临。

这异端有另一种出现的形式。它相信：救恩是人的灵或魂的解说，就是解脱因接触身体而有的妨害和缠累；救恩和成对所延伸的领域达至非物质的魂 (soul) 的克胜，就是魂克胜从物质及肉体引起的堕落的影响，这观念可说装饰得非常美观和「属灵」，但却只是「美观的异教主义」 (beautiful paganism) 罢了！圣经一贯着重的教义是：神创造人有身体和灵魂，又人的被造的非常好的。这违反了圣经关乎罪的教义，即罪的起源和座位在于人的灵，不在于那物质或属肉体的。

有关「得荣耀」的主题，上述异端以非常狡猾的形式出现。在此他们的方向偏重「灵魂不滅」有其可信之处。然而，每当兴趣和着重焦点放在「灵魂不滅」时，这就严重地偏离了圣经教义所教导的不滅生命和福乐。若辞正当合宜；则「灵魂不滅」(immortality)的意思正好是圣经教义的「得荣耀」；又「得荣耀」就是复活。若没有了身体从坟墓的复活、若没有了人性的复原而至完全，就是按着基督死后第三天复活的样式而有的，就没有「得荣耀」。人若没有了以「得荣耀」的人性的样式带着大权柄荣耀从天上的云彩出现，就没有「得荣耀」。「得荣耀」不是那些只相信「灵魂不滅」的模糊的情感作用和理想。此处解释了基督徒的盼望的坚固性和真实性，这摘要地表明在「复活得永远的生命」内，又这记号是「基督从天上降临，有天使长的声音和神的号吹响」。

同样地，基督徒的盼望对周围的物质世界，即神所创造的宇宙，也并非没有关注。受造之物都是不自愿地变成虚空。因着人的罪而受咒诅。又因着人的背道而蒙受损害。但是受造之物将要脱离败坏的辖制，这时也是神子民的救赎得以完成之时。二事件不但同时发生，更在盼望上是相符的。「得荣耀」关系整个宇宙。「但我们照他的应许，盼望新天新地，有义居在其中」。(彼后 3:13)「再后末期到了，他就把国交与父神」，并且，「神在万物上，为万物之主」(林前15: 24、28)。

救赎是基督徒信仰的核心，是敬虔的奥秘，连永恒也不能究其根底，诉尽其赞美！但我们的任务是宣传这真理，不断尝试说明这真理，并为这真理辩护。

自使徒保罗以来，不断有基督徒研究讨论救赎，著名解经神学家慕理教授(Professor John Murray)在书中透过严谨的解经，与有心追求的读者一

同探讨救赎这问题，并使某些被忽视要点得到重视。

慕理教授于美国费城的韦斯敏斯特神学院 (Westminster Theological Seminary) 开系统神学课，是使用英语的杰出神学家。