

衛斯理神學（一）：

論「預定揀選」

李保羅

二〇一三年十一月

衛斯理神學（一）：論「預定揀選」

作者：李保羅

出版：宏博服務社

版次：E01 (2013.11)

©2013，李保羅

版權所有 • 未得作者書面同意，任何人士或組織不得以任何形式部份或全部複製、上載、出版、發售

歡迎到<http://www.ruthenpaul.com/freebooks>免費下載

Wesleyan Theology I: On “Predestination and Election”

Written by: Rev. Dr. Paul Li

Published by: ruthenpaul.com

Edition: E01 (2013.11)

Copyright: ©2013, Paul Li

All Rights Reserved. NOT to be reproduced in any form for sale or not without prior written authorization from the author.

Welcome to download a free copy from <http://www.ruthenpaul.com/freebooks> for personal use.

「衛斯理神學」系列：

衛斯理神學（一）：論「預定揀選」

衛斯理神學（一）：論「預定揀選」
目錄

「衛斯理神學」系列 序言
前言

- 第一章 簡述預定論
- 第二章 神學與釋經
- 第三章 救恩的基礎
- 第四章 從舊約看預定揀選
- 第五章 從新約看預定揀選
 - 1. 從羅馬書看預定揀選
 - 2. 從加拉太書看預定揀選
 - 3. 從以弗所書看預定揀選
 - 4. 從使徒行傳看預定揀選
 - 5. 從四福音看預定揀選
 - 插段：關於猶大出賣主耶穌
 - 插段：關於新約信徒被稱為「選民」
 - 6. 從保羅其他書信看預定揀選
 - 插段：保羅書信裏論及「揀選」的經文
依書卷寫作先後排列
 - 7. 從普通書信看預定揀選
 - 8. 從啓示錄看預定揀選

結語

附篇：新約裏幾個涉及「預定揀選」的用字

- 1. 「預定」
- 2. 「揀選」
- 3. 「預知」
- 4. 整合「預知」、「預定」、「揀選」的關係

「衛斯理神學」系列 序言

1. 「衛斯理神學」是華人教會多年來忽略了一個寶貴神學傳統，實在可惜！絕對值得我們好好去將它認識一下。
2. 「衛斯理神學」(Wesleyan Theology)一語首先是指十八世紀英國一位重要的教會牧者領袖「約翰衛斯理」(John Wesley, 1703-1791；或譯「衛斯理約翰」)的神學。我們簡稱他的神學做「衛斯理神學」(即「衛斯理的神學」)。
3. 其後以「衛斯理的神學」為基礎，以聖經研究或神學探討去將它繼續發展出來的神學，也叫做「衛斯理神學」(即「衛斯理精義的神學」)。
4. 約翰衛斯理並沒有留下一本完整的系統神學著作給我們。但他的寫作（尤其是他的講章、日記、信件）卻是多有神學的討論。我們說的「衛斯理神學」，首先就是從他的這些寫作整理出來的神學。
5. 雖然衛斯理沒有留下一本完整的神學著作，他的寫作卻清楚反映出他是有著他的一個神學體系，一個以「救恩」為核心的神學體系。所以他的神學不太像一般的「系統神學」，而像一個「聖經神學主題的神學」。
6. 衛斯理沒有留下一本完整的神學著作，原因除了是他較熱衷於講道的教導之外，另一個原因是，他的神學其實是一直在反思以求更精準，更貼合聖經的教導。為此，在某些神學話題裏，他後來的一些神學看法是跟早期的看法有所不同，或是有所進步。
7. 衛斯理的神學強調聖經的根據，他會因對聖經更真確的理解而將他的神學修正，或作更好的解說或表述。為此，在探討「衛斯理神學」之時，我們固然要整理衛斯理的神學，但也容許我們在他的神學的基礎和方向上，用聖經來更新甚或修正他的神學；不只是去整理和複述他的講法，更是根據聖經去解釋和改進他的體系。意思是說，我們不但要掌握「當年的『衛斯理的神學』」，也要有一個「更貼合聖經的『衛斯理神學』」。如果做得好，使他所關注的聖經教導更臻完善和更被明白，相信這個也是著重聖經的衛斯理本人所期盼和願意看見的。
8. 為此，本系列在處理「衛斯理神學」之時，一方面會回頭看衛斯理本人所認信的神學，另一方面也會用聖經去檢視他的神學，以求得著一個「更貼合聖經的衛斯理神學」，一個更強有聖經基礎的衛斯理神學。

前言

雖然「預定論／非預定論」並不是福音的核心真理——即是說，接納「預定論」或接納「非預定論」並不是決定一個人是否得救的要素¹——但「預定論」卻可以成為一個很敏感的話題。在華人信徒圈子裏，由於過去多時浸淫在「預定論」的教導裏，對一些人來說，「預定論」就好像成了正統神學信仰的一個標記，而持「非預定論」立場的信徒，有時會被視為好像不正統的樣子，有時甚至會被排擠。但在這方面的信仰，究竟聖經怎樣教導我們呢？

加爾文說：「上帝藉著祂的預定，揀選了某一些人，叫他們有生命的盼望；對另一些人則判定歸於永遠的死亡。關於這件事，凡屬虔敬的人，都不敢完全否認」。²但聖經真是這樣教導預定論嗎？完全否認預定論的就是不虔敬的人嗎？

本書的編寫，不是嘗試從亞米紐斯主義（Arminianism，有譯作「亞民念主義」或「亞米念主義」）的立場去解釋聖經，從而維護非預定論。本書的編寫，乃在透過釋經去讓經文自己說明在神的救恩計劃裏，個人得救³究竟有沒有「預定、揀選」的成份。所以本書的編寫，目的不在要用聖經去證明非預定論的亞米紐斯主義的可信性，倒是讓聖經自己說明預定論是否聖經的教訓，從而說明預定論是否可信。

本書的編寫，無意挑啟爭論，因為爭論不會帶我們更近真理。筆者只是嘗試從釋經的角度去掌握一些人所謂「神預定一些人得救，又預定一些人滅亡」這等教訓的真貌，與讀者一起漫步釋經的路途，看看「預定論」究竟有沒有清晰而足夠的聖經基礎。

筆者經過自己的釋經，當然在「預定論／非預定論」的問題上已經有了自己的立場，但筆者無意去說服讀者接受非預定論的看法。筆者只是想讓讀者自己也直接面對有關的經文（而不是在預定論的哲理問題裏兜圈子），讓讀者自己也直接去思想聖經在預定論方面的教導，好讓讀者自己作個應作的取捨和決定——就如筆者在十多年前，在認真研讀了羅馬書之後，加上再細心思想其它有關預定論的經文，看見聖經呈現一個「非預定論」的道理，於是改變了自己一向對預定論的堅持，繼而接受聖經的教導，就是接受一個非預定論的立場。透過親自研經釋經去探索神學，不但操練自己第一手地掌握真理，當中的喜樂與釋放，也是一種享受！

本書強調釋經，以聖經和釋經為本。因為在討論「預定論／非預定論」的話題時，有時會聽見弟兄姊妹訴諸自己的經歷和感覺，覺得自己信主得救，完全是出於神，祂以祂絕對的主權，揀選了自己，將自己從罪惡裏拯救出來。個人的感覺固然有時是實在得難以推翻的；在「預定論」的薰陶底下，人對自己的蒙恩得救有這樣的理解，更是自然的。但我們信徒總該知道，聖經才是我們信仰的根基。用人的經驗或感覺來決定神學，就算加上神學哲學上的邏輯推論和分析，若沒有足夠又明確的聖經教訓作為信仰的依據，那總是不足和危險的。

神本是愛；神的救恩就是發乎神的愛。因為神預知有人會相信，祂就在愛中運用祂的絕對主權去計劃和制定「因信稱義」的救恩，並在愛中運用祂的絕對主

¹ 所以，1619年的多特會議（Synod of Dort）其實沒有必要將亞米紐斯主義定為異端。照樣，如果今天我們看見預定論並不合乎聖經的教導，我們也沒有必要將預定論定為異端。

² 加爾文，《基督教要義》中冊（香港：東南亞神學教育基金會、基督教文藝出版社，1974，三版），III.21.5，頁350。

³ 當我們討論預定論的時候，我們是在討論究竟神有沒有預定某些「個人」得救，而不是說神有沒有預定某些「羣體」（例如某家庭、某民族）得救。

權使所計劃的救恩必然成就，讓人在祂的愛中有因信得救的出路和機會。

願神賜福華人教會，叫我們探索過聖經對預定論的教導之後，我們對「預定論／非預定論」能夠有一個合宜的態度和看法；又叫我們對神學的探討更建立在聖經的基礎之上，對釋經的興趣更樂意去作親身的體驗。阿們！

李保羅
衛道神學研究院
二〇一三年十一月

第一章 簡述預定論

說到「預定論」(predestinarianism; doctrine of predestination)，其實早在主後五世紀的奧古斯丁(Augustine of Hippo, 354-430 AD)已有這方面的神學，不過是到十六世紀的加爾文(John Calvin, 1509-1564)才將它作通盤的整理和發揚。現在我們所要討論的「預定論」，基本上就是加爾文所整理和強調的預定論。

「預定論」雖然也會涉及神的「預知」(foreknowledge)，但主要還是關乎神的「預定」(predestination)和「揀選」(election)兩方面：

所謂「預定」，簡單來說，就是按預定者的意思，在事情尚未發生之前就已經預先決定或制定了有關的事情，好叫事情是按所預先決定的情形來發生。

所謂「揀選」，簡單來說，就是按揀選者的意思，從兩個或以上的可能性裏作選取，選出其中一個或多個可能性來；或是按揀選者的意思，從兩個或多個對象裏作選取，選出其中一個、一些甚或全部對象，然後給與所願意給與的事物。

我們要討論的「預定論」是關乎神的預定和揀選，而不是人的預定和揀選，所以涉及的「預定者」和「揀選者」都是神。

加爾文說：「所謂預定，乃是上帝的永恆旨意，就是上帝自己決定，祂對世界的每一個人所要成就的。」⁴在預定論裏，「預定」和「揀選」是不可分割的，兩者是一件事情裏兩個緊扣的步驟：先作預定，後作揀選；神是在祂的預定裏作揀選。

是的，聖經提到神在祂絕對的主權裏可以有所「預定」和「揀選」。事實上，神的「預定」和「揀選」並不是單一的，而是多方面的，包括例如：

A. 神的預定⁵：

1. 神預定一些事情要發生
2. 神預定一些要發生的事情的內容
3. 神預定一些要發生的事情發生的時間

B. 神的揀選：

1. 神揀選以色列民作祂的選民，好在萬民中作祂的見證
2. 神揀選利未人代替整個以色列民歸屬祂，好在會幕和聖殿裏服事祂
3. 神揀選摩西、大衛作領袖，帶領百姓跟從祂

(在上述關於「神的揀選」的事例裏，聖經有時也會用「呼召」來說神「揀選」了他們。這樣的「呼召」是帶著「揀選」的成份的。)

是的，無可否認，神有預定和揀選。但「預定論」所要講的並不只是說神有沒有預定某件事情要發生，也不只是說神有沒有預定和揀選一些個人、民族或群體去做甚麼事工。它乃是狹義地特別指到救恩裏面的預定和揀選，就是神在永恆裏已經憑祂絕對的主權預定和揀選了世人當中的某些人得救(如果說的是所謂「雙重預定論」[double predestination]，有關的預定論更是包括了預定某些人滅亡——就是說神在人的得救和滅亡兩方面都作了預定)。

「預定論」不但涉及神的「預定」和「揀選」，更重要的是它涉及在神的預

⁴ 加爾文在《基督教要義》中冊，III.21.5 就清楚教導「雙重預定論」；甚至包括逼使祂所預定滅亡的人落到不順服的地步去達成祂所預定的旨意(上冊，I.18.2)。

⁵ 參例如賽 46:10-11「我從起初指明末後的事，從古時言明未成的事，說：『我的籌算必立定；凡我所喜悅的，我必成就。我召鷺鳥從東方來，召那成就我籌算的人從遠方來。我已說出，也必成就；我已謀定，也必做成。』」

定和揀選背後的「神的主權」(the sovereignty of God)。不但是主權，更是「絕對的主權」(absolute sovereignty)，叫神必然有預定論所講的預定和揀選(神有絕對的主權→祂必然預定和揀選)。如果神不是這樣必然去預定和揀選，祂的主權就沒有了它的絕對性了。所以這種必然性的預定論也可以叫做「命定論式的預定論」(deterministic predestination)。

A. 比較加爾文主義和亞米紐斯主義

加爾文主義(Calvinism)和亞米紐斯主義(Arminianism)⁶是基督教救恩論上兩個明顯不同的神學方向。在預定論的信念上，他們有以下不同的看法：

	加爾文主義(Calvinism) 的五點	亞米紐斯主義(Arminianism) 的五點
系統 重點	首先我們必須知道(因為如果我們被誤導了，整個思想和討論的方向都會走歪了)： 在「加爾文主義的預定論」跟「亞米紐斯主義的非預定論」的爭論裏，重點不在「神」跟「人」的對立，不在「神的絕對主權」與「人的自由意志」的對立，好像是在說： <div style="text-align: center; margin: 10px 0;"> $\text{「神」} \leftrightarrow \text{「人」}$ </div> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center; border-right: 1px solid black; padding-right: 10px;"> 加爾文主義： 神的 > 人的 絕對主權 自由意志 </div> <div style="text-align: center; padding-left: 10px;"> 亞米紐斯主義： 人的 > 神的 自由意志 絕對主權 </div> </div>	
	重點乃在神所自我啟示和我們因而認識的「神」究竟是個怎樣的「神」； 重點乃在「神自己」，就是「神的絕對主權」與「神的愛」的關係： <div style="text-align: center; margin: 10px 0;"> 「神」 </div> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center; border-right: 1px solid black; padding-right: 10px;"> 加爾文主義： 神的絕對主權 > 神的愛 </div> <div style="text-align: center; padding-left: 10px;"> 亞米紐斯主義： 神的愛 > 神的絕對主權 </div> </div>	
	雖然當中必然牽涉許多神學上和釋經上的討論， 但問題本來就是這樣的簡單！	
	加爾文主義的救恩論是建基於神的絕對主權。神的絕對主權主導了整個系統，以致必然是預定式的救恩。神的愛是在神的絕對主權之下來運作〔絕對主權→愛〕，且不會違背祂的絕對主權。人喜歡用英文字“TULIP”(「鬱金香」)一字的五個英文字母來依次代表預定論的五個基本信念。	亞米紐斯主義的救恩論是建基於神的愛。 ⁷ 神的公義固然帶來祂對罪人的審判，但神的愛卻導致祂願意萬人得救，並積極促成讓人可以有自由去藉相信而得救，因而神的絕對主權是在神的愛之下來運作〔愛→絕對主權〕，而祂的舉動也不會與人的自由及責任相違。

⁶ 亞米紐斯(Jacobus Arminius, 主後 1560-1609)，荷蘭神學家，反對加爾文的救恩預定論。

⁷ 人以為亞米紐斯主義的救恩論是建立在「人的自由意志」之上，那是個誤解、誤導、誤傳的說法。真正認識亞米紐斯主義的會知道：亞米紐斯主義認為，首先是神的愛促使祂用恩典給人機會；而人之可以回轉相信，是因為神在祂的愛和恩典裏，願意讓人的意志在面對救恩福音之時，可以重得一刻的自由去作相信(或不信)的決定。這樣的自由意志，不過是神的愛和恩典的副產品。亞米紐斯主義跟加爾文主義一樣，都是高舉神而不是高舉人，不過亞米紐斯主義不像加爾文主義那樣高舉神的絕對主權過於神的愛，而是高舉神的愛過於神的絕對主權。亞米紐斯主義絕對不是在高舉人的自由意志。

I. 由未信到相信	1. Total depravity (人全然敗壞)：人已經死在罪中，全然敗壞；人的自由意志(free will)全無作用。人是完全沒辦法，也是毫不可能用他的意志去選擇相信福音。所以得救的「信心」必定是神所賜，並不是人自己主動的作為。	1. 同樣相信人是全然敗壞， ⁸ 人的自由意志也被罪所捆綁，但相信當人面對福音的呼召之時，神的恩典會讓人的意志在此刻得著所需要的自由(freed will)，可以回應神的呼召歸向福音。神這個恩典我們稱它做「先行恩典」(prevenient grace)， ⁹ 因為它是在人經驗救恩之前所先有的恩典。 ¹⁰
	2. Unconditional election (神對人無條件的揀選)：人得救是基於神絕對主權的預定和揀選；信心和悔改是揀選的產品，不是揀選的原因。不管人信主的過程怎樣，至終是神所預定揀選了的人才會相信。救恩完全是在於「神揀選罪人」，而不是在於「罪人揀選神／揀選基督」。	2. 神的愛是給每一個人的。(a)若從「預知」的角度來講救恩：神是基於預知人相信或不信來揀選人或棄絕人。 ¹¹ (b)若從「預定」和「揀選」的角度來講救恩，是神預定了救恩的方法，凡願意相信的，就是那些回應聖靈的呼召的，就成了在神所揀選的方法裏被選上的。
	3. Limited atonement (有限的贖罪，或稱做「特別的救贖」〔 Particular redemption 〕)：基督的死固然足以拯救整個人類，但神既然只預定某些人得救，基督就只是為那些預定得救的人死，使他們得生。所謂基督為「眾人／世人」死，不過是說在蒙揀選得救的人當中有猶太人和外邦人(他們代表了世人)。	3. 基督受死的功效足以拯救整個人類和裏面的每一個人，而神也實在願意所有人都得救，但實際上是只有相信的人才可以得著救恩的功效。換言之，雖然基督救恩的效用(effectiveness)有其局限性(只有那些相信的人才得救)，但它的限度(extent)卻是普世性的(基督是為所有的人而死)。
	4. Irresistible grace (不可抗拒的恩典)：神固然給世上每一個人都有一个普世性的呼召(general outward call ：向著世人呼召他們	4. 因為神不會武斷地行事，祂不會強迫人相信。如果人選擇不信，他是可以抗拒神的恩典的。神的「救恩恩典」是可以抗拒的

⁸ 筆者補充：亞當犯罪後並沒有變成像魔鬼或邪靈那樣的一個人，我們就知道，人在罪裏固然是「全然敗壞」(**total depravity**)，但不是像魔鬼那樣成為永不翻身的「絕對敗壞」(**absolute depravity**)。

⁹ 筆者補充：從最簡單的層面來說，「神願意給罪人得救的機會」本身就已經是個「恩典」；相對於繼後的「救恩」來說，那就是個「先行恩典」。其實，預定論說的「神用絕對主權來預定一些人得救」本身就首先設定了「神願意叫一些人得救」。這份「願意」本身也是一份「先行恩典」。這樣，嚴格來說，預定論和非預定論都設定有「先行恩典」；如果是神的願意先行，聖經早已說明「神願意萬人得救」，神既有這樣的願意，祂就不可能同時制定預定論式的救恩。——不過，預定論者不會願意承認這一點，因為如果承認這一點，預定論就沒有了立足之處了；所以預定論者要將本性就是愛的神祂的絕對主權的預定，描述成一個絕對無情，近乎機械式的抉擇，以適合預定論所要主張的道理。

¹⁰ 筆者補充：「先行恩典」固然跟救恩有關，但它原則上是所有人都可以得著的，所以也可以算是「普通恩典」(**common grace**)的一種。

¹¹ 筆者補充：說到神的預知與救恩的關係，聖經說的其實也不在神預知人相信或不信，從而作出揀選或棄絕。聖經說的「神預知」其實是在別的方面的意義。參本書別處有關的討論。

	都相信)，但祂同時給那些蒙揀選的人一個內在的呼召（ special inward call ：在他心裏向他呼召要他相信）。後者的呼召和恩典是人不會抗拒的，也是不可抗拒的。所有蒙揀選的人必定都會回應相信。	（ resistible grace ）；神的「先行恩典」才是不可抗拒的。
II. 已經相信	5. Perseverance of the saints （信徒永遠不會失落）：信徒縱然會失敗犯罪，但在神主權的預定和揀選下，又在神大能的保守下，他們至終必會持守他們的信心，不會與神的愛隔絕——那就是所謂的「一次得救、永遠得救」。	5. 人得救後並沒有失落自由，所以人仍然可以選擇不再相信而滅亡。換言之，信徒信主之後仍然有可能失落。他要保守自己相信，讓自己留在救恩裏——那就是所謂的「永遠相信、永遠得救」。 ¹²

在上述兩個神學體系裏，各別的五個要點都可以再劃分為兩個組別的思想：

- I. 第一組：頭四點——關乎一個人由未信到相信的過程：
- ～加爾文主義基於神絕對的主權，由人的全然敗壞開始，說明人的得救必須是基於神的預定和揀選。個人得救既是完全在於神對人的預定和揀選，人就全無可誇。
 - ～亞米紐斯主義同意人全然敗壞，但基於神的愛導致祂的先行恩典，人的意志重獲自由；得救是基於人對神的救恩呼召的回應。雖然個人得救涉及人對神的相信和接受，但整個救恩既然完全在於神的恩典和憐憫，所以人同樣全無可誇。
- II. 第二組：第五點——關乎一個已經相信的人在相信之後他的信心和救恩的情形：
- ～加爾文主義基於神絕對的主權，說人相信後必然繼續在神的主權大能保守下「一次得救」就「永遠得救」。
 - ～亞米紐斯主義則基於人的自由，說人相信後仍然在他的自由裏，他要保守自己「永遠相信」，好能「永遠得救」。

頭四點關係一個人信主前的情形，思想是互相緊扣的。當一個人接納頭一點的時候，他就很難擺脫跟著的三個要點的思想。但是，第五點是講一個人相信之後的情形，可以算作另一個神學議題。所以，這兩組的思想固然可以緊緊相連

¹² 亞米紐斯和跟隨他的抗辯派（**remonstrants**）對於信徒的救恩是否永遠穩妥其實並沒有一定的立場。他們相信真正的信徒藉著神的恩典，是有足夠的能力去對抗撒但、罪、世界和他們自己的肉體，並且可以勝過它們；至於信徒在信仰上的輕忽，是否也不會令他們背離真正的信仰，繼而失去救恩，他們認為須要根據聖經再作深入的探究。所以，接納亞米紐斯主義的人也可以在這第五點上跟亞米紐斯持不同的看法，而這樣的人，仍算是個「亞米紐斯主義者」。

筆者補充：既然「人的自由」並不是亞米紐斯主義頭四點的重點（當中是神的愛過於人的自由意志），所以在討論第五點的時候，我們大概也無須像亞米紐斯那樣過份強調人的自由，倒該留意重生的生命的本質及其與神的關係，以及神大概會怎樣以祂的大能和憐愛的心腸對待祂藉祂愛子的死拯救回來的兒女（當中包括說：[1]聖靈所重生的生命，會再度變成滅亡的生命嗎？[2]那深愛受造的人的神，尚且會為祂所創造的人計劃並作成救恩，那麼，那更深愛著祂的兒女的神，會毫不理會祂所拯救回來的兒女的死活嗎？）若是從這些角度來看問題，亞米紐斯主義者同樣可以考慮甚或相信「一次得救、永遠得救」的道理，不過那完全不是預定論式的「一次得救、永遠得救」，而是非預定論式的「一次得救、永遠得救」。

(在預定論裏更是不可分割)，但其實兩者也是可以互相脫鉤的。¹³

本書主要是討論預定論頭四點的思想：神是否預定得救、預定滅亡？至於預定論第五點的思想(人是否一次得救、永遠得救)，就留待將來的機會再作分享。所以本書下文說到「預定論」的時候，視乎情形，很多時候只是指「預定論」當中關於「預定揀選」的主張而已。

在救恩論上，約翰衛斯理的神學基本上是承接著亞米紐斯的神學傳統。筆者基本上也是認同亞米紐斯兼衛斯理的神學方向，不過在某些地方則仍有一些自己的釋經和神學的立場。

其實，上述的“TULIP”五點只是加爾文預定論的一些基本要點而已。我們還值得再多一些認識預定論的輪廓，因為稍後要從釋經去看預定揀選之時，有時也會涉及預定論其它的一些重點。為此，我們在這裏加插簡單介紹一下預定論的面貌，同時也分享筆者自己在這些方面的一些看法。

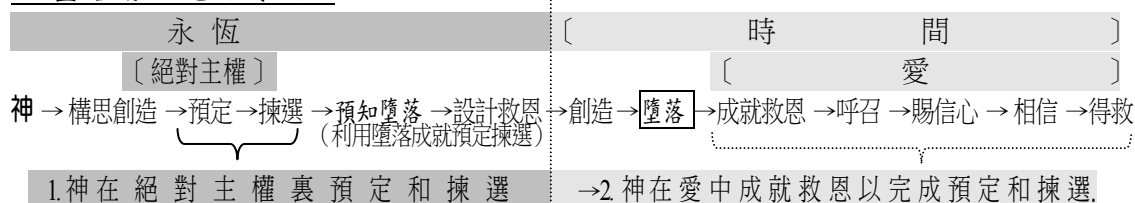
一、「預定論」的面貌

究竟在神永恆的定旨或元旨¹⁴ (decree) 裏，「神預定」和「人墮落」兩者之間又有著怎樣的邏輯次序 (lapsarianism¹⁵) 呢？預定論者基本上有兩種不同的主張：

A. 墮落前預定論 (Antelapsarianism, 或稱 Supralapsarianism, 神是在祂預知人墮落之前就已經預定了)。過程是：

1. 首先是神想到創造人
2. 神繼而以祂的絕對主權預定祂所會創造的人部份得救、部份滅亡，藉以彰顯祂的主權的榮耀
3. 神容許人墮落，以致「人的墮落」可以用來作為一個工具或方式去成就神的「預定」的旨意
——意即縱然人不墮落，神也會有辦法成就祂的預定的旨意
- 3a. 有些人甚至會將神的絕對主權推到極限，說人的犯罪墮落也是神所預定促成的。這樣的說法實在是太極端了¹⁶。
4. 救恩只是為預定得救的人而準備
5. 於是神作成救恩，並呼召祂所預定得救的人去相信

A. 墮落前預定論簡圖：



¹³ 參上註。

¹⁴ 中文「元旨」，就是「元初之旨」，即神在永恆裏最初定下的旨意。

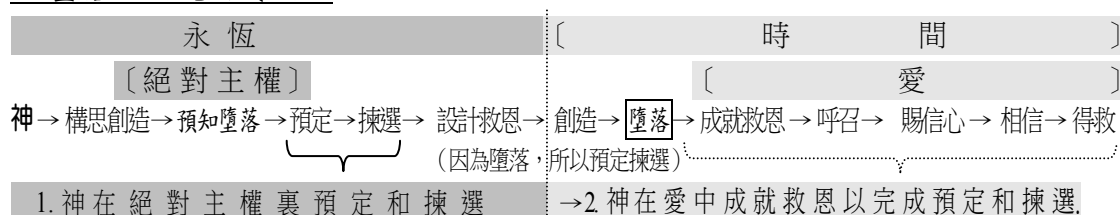
¹⁵ *lapsus*，拉丁文，「墮落」的意思。

¹⁶ 加爾文本人就是主張「神預定亞當墮落」的。雖然他將亞當犯罪墮落的責任留給亞當自己，他仍然清楚說明他的犯罪墮落是出於神的預定：“Moreover, though their perdition depends on the predestination of God, the cause and matter of it is in themselves” (見 *Institutes of the Christian Religion*, III.23.8；中譯本沒有翻譯這部份)。

B. 墮落後預定論 (Postlapsarianis, 或稱 Infralapsarianism, 或稱 Sublapsarianism, 神是在祂想到人墮落之後才預定)。過程是：

1. 首先是神想到創造人
2. 神繼而預知人會墮落，於是以祂的絕對主權預定在將來墮落的人當中部份得救、部份滅亡；祂這樣做，同樣是要彰顯祂的主權的榮耀
3. 「人的墮落」成了神的預定的一個背景和成因
——意即如果人不墮落，神就無需要預定，祂也不會去預定
4. 救恩只是為預定得救的人而預備
5. 於是神作成救恩，並呼召祂所預定得救的人去相信

B. 墮落後預定論簡圖：



留意預定論的幾個要點：

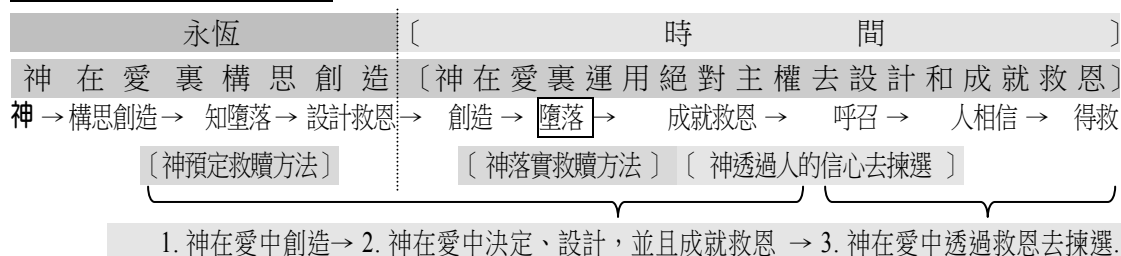
1. 雖然後來的救恩必然包括神的愛，但預定論是從「神的主權」來講「預定和揀選」，而不是從愛的角度來講預定和揀選。
2. 事實上，雖然救恩也涉及神的愛，但救恩至終不過是個達成神的預定的方法。救恩原不是為了人的好處，而是為了神的需要——因祂憑祂的絕對主權預定了有人得救，祂為要成就祂的預定，祂就須要作成救恩以成就祂的預定（換言之，如果祂沒有預定人得救，祂就不須要作成救恩了）。在這樣的救恩裏，神的愛顯然是次要的。
3. 預定論是從「預定」看「揀選」，而不是從「揀選」看「預定」（意即「預定」在先，「揀選」在後）。
4. 預定論是以「預定／揀選」先行，「應許／救恩」在後。

二、筆者「非預定論」的看法

1. 首先是神出於祂的愛想到創造人
2. 神繼而預知人會墮落，於是以祂的愛，運用祂的絕對主權，去預定在基督裏的「因信稱義」的救恩；與此同時，因為祂也預知將來會有人相信基督，於是決定執行所定的救恩計劃，使基督的救恩必定作成（弗 1:4）
——神並沒有預定某些人得救、某些人滅亡；祂定意作成救恩，不但彰顯祂的慈愛和公義，也同時彰顯了祂的主權的榮耀
3. 於是神創造，人又墮落。「人的墮落」成了神的救恩的一個背景和成因
——意即如果人不墮落，神就無需要計劃和成就救恩了
4. 於是神落實救恩計劃。救恩是為所有人預備的，雖然只有願意相信的人才得著它的救贖功效
5. 基督作成救恩，並呼召所有人去相信；人的相信與否，決定了他的得救或滅亡

6. 舊約的人同樣是「因信稱義」。他們是預先支取了基督救恩的功效
7. 神預定了所有相信的人都要學效基督的順服和過聖潔的生活。

C. 筆者非預定論簡圖：



- a. 如果要講「揀選」：是神在基督的救恩裏揀選願意相信的人；
- b. 如果要講「預定」：是神在永恆裏預定了基督的救恩；也預定了一種像基督那樣順服和聖潔的生活的模式給所有願意相信的人。
- c. 如果要講「預知」：是神早就知道將會有人相信基督耶穌，於是決定落實救贖計劃（換言之，神的救贖計劃絕對不會完全沒有人回應，以致基督是白白地被釘死了）。

B. 對預定論的回應

簡單鉤劃過預定論的面貌之後，我們看見「預定論」誠然尊重神的主權和神的尊榮，也強調了救恩完全是出於神的恩典。這些都是聖經的教訓。但奇妙的是，敬虔的人要尊重神的主權和神的尊榮，強調人的救恩完全是出於神的恩典，卻不一定要接納預定論。「非預定論」對神的主權和尊榮的尊重，以及對人的救恩完全是出於神的恩典的強調，絕對不下於「預定論」對神的主權和尊榮的尊重，也絕對不下於預定論對人的救恩完全是出於神的恩典的強調。

對於預定論，我們可以先作這樣的回應：

1. 相信預定論的人高舉神的主權，將它絕對化到一個地步，不但連神自己也被祂的絕對主權捆綁了，神更是被「預定論」這個主張捆綁了，因為他們認為神必須像預定論所講的那樣去預定人的得救和滅亡，不然，祂就沒有絕對的主權了。如果神真的有絕對主權，祂應該也有主權去決定怎樣運用祂的主權，那才是真正的絕對主權。

2. 預定論者認為「神的絕對主權必然叫祂預定誰得救、誰滅亡」。他們認為：
 - ～神的主權彰顯在宇宙萬物和歷史裏；
 - ～神在地上萬民中揀選了以色列歸屬祂自己；
 - ～神的主權也掌管著人的生活際遇；
 →所以，神的主權也必然掌管人的相信和得救。

在此我們看見，預定論者是混淆了神在「非個人救恩方面的主權預定」和在「個人救恩方面的主權預定」。前者是可以肯定的，但後者卻不是聖經所教導的。是的，神有絕對的權能和主權，但聖經並沒有說神用祂的絕對主權去決定誰得救、誰滅亡。這不過是一些人的神學立場，也是一些人將神的主權絕對化的結果。

3. 事實上，正如我們在前文已經提及過的，預定論說的「神用絕對主權來預定一些人得救」本身就首先設定了「神願意叫一些人得救」（如果祂不首先願意有人得救，祂就不會去預定一些人得救）。這份「願意」本身也是一份「先行恩典」。

這樣，絕對主權的預定其實是服在神的「願意」之下；如果是神的願意先行，聖經早已說明「神願意萬人得救」(提前二 4；參多二 11)，神既有這樣的願意，祂就不可能制定預定論式的救恩！

此外，不同意預定論的人曾經這樣反對預定論，說：

- ～預定論顯出神專橫武斷、偏待世人，因為那對沒有被揀選的人是不公平的；
- ～預定論顯出神是虛偽的，因為祂一方面表示願意萬人得救，但背後其實只揀選為數極少的人得救；
- ～預定論使那些蒙揀選的人驕傲，以為自己比那些沒有蒙揀選的人優越；
- ～預定論使已信的人不積極去傳福音，因為反正神總有辦法使人聽信福音
- ～預定論之下的佈道工作，最終並不是關心人的得救，而是關心神的預定得以成就——讓神可以在我們的佈道工作裏拯救祂所預定了要得救的人；
- ～預定論使未信的人覺得無須積極考慮相信，因為反正蒙揀選的總會相信，沒被揀選的，信也無用；
- ～預定論會引伸到滅亡的人也在神的主權裏，叫神要為人的滅亡負責任。

這些反對預定論的講法，部份固然也有它們的道理，但其實這些都不是最重要的事情，因為當中涉及的都不過是人在神學或哲學上的爭論。神學或哲學的爭論，若是離了聖經，很多時候都可以各執一詞，因為一切主張都會是相對的。所以，最重要的問題乃是：聖經真的教導「預定論」嗎？

我們反對預定論最大的理由是：聖經並沒有「預定論」那樣的教訓，所以我們無須作這個主張，也無須維護這個主張。

不錯，預定論者宣稱聖經中有地方提到神預定和揀選人得救；甚至說聖經說得救的信心也是神所賜的。但聖經真的這樣教導嗎？這些經文都值得和需要我們認真去理解一下。

為此，我們須要從釋經的角度好好去看一看「預定」與「揀選」。

第二章 神學與釋經

「預定論」是一個神學的課題，也是一個釋經的課題，因為神學跟釋經是有著不可分割的關係。

事實上，我們都知道，神學是建基在聖經之上。神學不只是一要建構一個緊密的神學系統或哲學系統，更是要通得過釋經的系統。不錯，「預定論」是一個很精博的神學系統或哲學系統，並且對許多信徒（尤其是華人信徒）都有很大的影響，但它還須要通得過聖經和釋經的檢定。

基本上，神學是從釋經開始。

不過，今天的神學也是「傳統」的一部份，它是經年累月形成的。這樣的神學又會反過來幫助我們對一些經文有指導性的作用，叫我們對一些難解或含糊的經文劃上籬笆，叫我們的解釋不致偏離了正確的方向和範圍。但是，神學既是從傳統中長成，傳統裏有人的參與和貢獻，所以無論它是怎樣的精密，甚至有時顯得相當合乎聖經的教訓，我們仍需要定期的為它作體檢。真確的神學總會經得起嚴格的釋經考驗，就如我們的福音內容，至今還是那麼的真確。但有些主張、神學，當我們能夠從一個較前人更準確的角度來釋經的時候，儘管它有千百年的傳統，它還得讓位與一個從合宜的釋經得來的教導。

事實上，神學是要從釋經開始。

神學既是從釋經開始，穩健的神學就要用穩健的釋經來建構。穩健的釋經需要有穩健的釋經原則。雖然有時同樣的釋經原則在不同人的手裏可以有很不同的運用和結論，但每個人還是需要依循一些客觀的原則來做釋經。為此，在我們要從釋經的角度來看預定揀選之前，我們要在一般的釋經原則裏（例如：留意文字、文法、文化……），強調幾個簡單卻又是重要的原則：

1. 參照經文的上下文——釋經不但要處理一節經文的用字、文法，也要看它的上文下理。一個字詞或一句語句通常都不是獨立的，而是在一個段落和在一個書卷裏的。我們不但要分析一個字詞、一個語句，也要看它的上下文怎樣賦與它應有的意思，它在上下文的思想流程裏扮演一個怎樣的角色。斷章取義的釋經讓我們賦與經文我們想賦與給它的意思，但那卻不一定就是作者和經文原有的意思。我們看見一節經文字面或譯文的意思，卻沒有掌握它在整個段落裏的意思，那在釋經來說可以是個很危險的釋經。

這個釋經原則其實是一個很基本的原則，但預定論者的釋經卻經常在這方面出問題（加爾文在他的《基督教要義》裏就經常是斷章取義，在未處理好經文的上文下理就用了不同的經文來建構他的預定論）。¹⁷例如：預定論者會說羅九 11，18，20-21 各別怎樣說明神的預定和揀選，但通常都不多去討論：

～保羅怎樣從羅一至八章的講論進到羅九章的講論？

～在羅九章裏，經文怎樣從第 1 節進到第 11 節及下文的講論？

～羅九 11，18，20-21 之間有甚關係，保羅怎樣從羅九 11 進到羅九 18，

¹⁷ 加爾文在他的《基督教要義》裡用了一章的篇幅（中冊，III.22，頁 357-373）討論「預定論在聖經上的證據」，當中先後引述弗一 3-5、9；西一 12；提後一 9，二 19；羅九 6、11-13、15、18，十一 2、35；徒二 23；彼前一 1-2、19-20；約一 12-13，六 37、39-40、44-46，十 4、26、29，十三 18，十五 16、19，十七 9；出卅三 19；多一 1；賽八 16，五十三 1 等經文來建構預定論。但可惜他基本上並沒有好好研究這些經文的意思。當然，非預定論者也會在這方面出問題，在還未掌握好有關經文的意思就已經進入哲理、神學層面的爭論。

20-21 ?

~保羅的講論又怎樣從羅九章進到羅十章、十一章？

如果我們對保羅的講論沒有掌握到一個整全的思路圖畫，我們很容易就會在保羅的討論裏迷失了方向。

2. 確定的經文優先於相對的、含糊的經文——釋經會碰到不同的經文。有些經文是很確定的，有些則是相對甚至含糊的：

a. 所謂「確定」的經文，意思是說該段經文的意思算是很清楚的，甚至可以說是無庸置疑的。這類經文可以直接影響和決定我們在預定論上的立場，而這類經文通常是從下面跟著說到的「直述的」、「完整的」經文而出。我們不在這裏另作舉例說明了。

b. 所謂「相對」的經文，意思是說該段經文可以有不同的解釋；它在不同的神學前題下都可以有很好的解釋。當我們碰到相對的經文的時候，我們應該根據我們從有關主題裏那些確定的經文所掌握到的意思，來選取相對的經文裏可以容許的多個解釋裏的某個解釋。例如：如果有確定、清晰的經文說明沒有預定論式的揀選，那麼，對於一些可以解作有預定論式的揀選、又可以解作沒有預定論式的揀選的經文，我們就應該取那個沒有預定論式的揀選的解釋，而不是取預定論式的揀選的解釋，來推翻確定、清晰的經文所建立的前題。

c. 所謂「含糊」的經文，意思是說該段經文雖然提到「預定」或「揀選」，但經文究竟是否在講救恩的「預定」或「揀選」也不確定。例如：羅十一 28 提到「就著揀選說」，但這裏的「揀選」很可能不是指救恩的「揀選」來說的。對於這類經文，我們首先要確定它們的意思，才能作進一步的解釋。這種含糊的經文，通常都難以作為建構預定論的重要經文。

3. 直述的經文優先於記事、詩體的經文——釋經會碰到不同的經文。有些經文是直述的，有些是記事的，有些是詩體的：

a. 所謂「直述」的經文，意思是說經文的作者是著意去講論有關的話題，這類經文通常是議論性的經文，例如新約的保羅書信。

b. 所謂「記事」的經文，意思是說經文的作者主要是在記述一件事情，對於個中有關的神學講論，是在事件處境裏帶出來的。使徒行傳就多是記事的經文。

c. 所謂「詩體」的經文，意思是說經文的文體是用詩歌的體裁，部份內容固然是可以按字面來解釋，但不少時候是象徵性的，也會有預言性的，甚至是誇張性的。例如舊約的詩篇；先知書裏的預言也多用詩歌體裁來表達。

這樣，例如如果有保羅書信已清楚說明沒有預定論式的揀選，那麼，對於記事性的使徒行傳裏的一些經文，或是詩篇裏一些似乎暗示預定論的思想的經文，既可以解作有預定論式的揀選、又可以解作沒有預定論式的揀選的經文，我們就應該取那個沒有預定論式的揀選的解釋，而不是取預定論式的揀選的解釋，來推翻我們從保羅書信裏所建立的神學前題。

4. 完整的經文優先於零散的、獨立的經文——釋經會碰到不同的經文。有些經文是很完整的，有些則是零散、獨立的：

a. 所謂「完整」的經文，意思是說作者用了一段相當長的篇幅來講論有關主題。例如：羅馬書就是一卷詳細講論救恩的書卷；對於研究預定論，它是一段相當長篇而且完整的經文。這類經文要成為建立預定論或非預定論一些非常重要的根據經文。

b. 所謂「零散」的經文，意思是說作者在講論救恩的時候很精簡地提及「預

定」或「揀選」，但沒有用足夠的篇幅去多加解釋。雖然所講的「預定」或「揀選」顯然是跟救恩有關，但當中的關係卻不明顯。例如：彼得在彼前一 1-2 提到「揀選」說：「耶穌基督的使徒彼得寫信給那分散在……寄居的，就是照父神的先見被揀選、藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙他血所灑的人。」經文當中的「揀選」顯然是跟救恩有關的，只是彼得在彼前一 1-2 和它跟著的下文沒有再進一步解釋在救恩裏的這個「揀選」究竟是怎麼一回事。對於這類經文，我們固然還是要盡量從它和它的上下文去理解它的意思，但很多時候，我們還是要根據別的完整的、清晰的經文去理解它們的意思。我們不要先入為主地一開始就將預定論式的揀選的思想放進這類經文裏去。

c. 所謂「獨立」的經文，意思是說作者當時並不是在講論救恩，但在講論別的事情的時候順便提及「預定」或「揀選」。經文的上下文以及經文本身都不是在講論救恩的，但作者就在該節經文裏用上了「預定」或「揀選」的字眼。例如：雅各在雅二 5 說：「我親愛的弟兄們，請聽，神豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受他所應許給那些愛他之人的國嗎？」雅各在這裏原不是要討論救恩，更不是要去講論預定論式的揀選，所以雅二 5 算是一節很獨立地觸及預定揀選的經文。同樣的，如果像羅馬書那樣完整而清晰的經文很清楚顯明沒有預定論式的揀選，對於這類經文，我們就要順應羅馬書之類的經文所呈現的神學方向來理解了。我們不要先入為主地一開始就將預定論式的揀選的思想放進這類經文裏去。

在我們要從釋經去掌握「預定論」的話題的時候，我們要切記這些釋經的原則。

第三章 救恩的基礎

思想過神學與釋經的關係以及一些釋經的原則之後，我們快要進入我們的話題了：究竟預定論是否有足夠的聖經或釋經基礎去建構？

但在進入預定論的討論之前，這裏又讓我們先來溫習一下救恩的基礎是甚麼。

神為人類提供的「救恩」乃是本於神的愛，出於神的恩典，完全是出於神自己。所謂「出於神自己」，可以包括以下幾方面的意思：

A. 出於神的公義和慈愛

• 神的公義

神的公義要求罪人為自己的罪過負上受罰（死亡）的責任。事實上，沒有罪罰就沒有拯救的必要了。

• 神的慈愛

如果神只有公義，祂大可以懲罰罪人就算了，但神還有祂慈愛的一面。在救恩裏，神的慈愛可以說是比祂的公義更重要。

神的慈愛要求祂在人的罪罰上為人開一條出路。祂所想到的方法，也是唯一的方法，就是祂將人的罪罰歸在自己身上（賽五十三），使信靠祂的人可以得生。

B. 出於神的主權和樂意

• 神的主權

神為人預備救恩首先是本於祂的愛，繼而是出於祂的主權。神是在祂的愛裏運用祂的主權，因而我們知道，神在救恩上的主權是受制於祂的愛的。換言之，那不是一個無情的機械式的絕對主權。事實上，神的主權是神的主權，包括神有主權去決定祂要怎樣運用祂的主權。不然的話，連神自己也要被祂的主權所捆綁了。另一方面，神的主權不在於我們說祂應該或必須怎樣運用祂的主權，否則祂的主權也要服在我們的神學或推理之下了，那就不再是神的主權了。

• 神的樂意

神不但在祂的愛裏運用祂的主權決定要為人類預備救恩，祂的愛也叫祂樂意看見人（全人類，或盡量多的人）可以從罪惡和死亡裏得著拯救和釋放。神在愛中的樂意牽動了祂的心，以致祂願意全情投入去構思祂的救贖計劃，到一個地步連祂的愛子祂也願意讓祂為我們犧牲，去成就十架代死代贖的救恩！可見救恩絕對不可能是一個機械式的事情。救恩絕對是一件滿是愛、全是愛的事情！

C. 出於神的預定、揀選和預知

這個滿是愛、全是愛的救恩故事是怎樣落實的？是神運用祂的主權去預定揀選一些人（甚至只是一少撮人）得救，又運用祂的主權預定揀選一些人（甚至是大部份的人）滅亡？這個可以叫做一個滿是愛、全是愛的救恩故事嗎？（如果神運用祂的主權只預定揀選一少撮人得救，又運用祂的主權去預定揀選大部份人滅亡，這樣的一個救贖計劃可以叫做一個顯出神的智慧和能力的救贖計劃嗎？〔參林前一18-25〕）

還是神會在愛中運用祂的主權去制定一個機制或方法，叫每個人都可以有得

救的機會，並運用祂的大能去讓每一個人都可以回應祂的愛，從而決定誰得救、誰繼續留在滅亡裏？預定與非預定式的救恩，那個算得上是一個滿是愛、全是愛的救恩故事？

救恩論在神的「預定」、「揀選」和「預知」等話題上有兩個非常不同的神學方向，就是從加爾文（John Calvin）而來的加爾文主義（Calvinism）裏面的救恩論，和從亞米紐斯（Jacobus Arminius）而來的亞米紐斯主義（Arminianism）裏面的救恩論。正如我們在上文第一章「簡述預定論」裏已經簡單討論過的，加爾文主義的救恩論和亞米紐斯主義的救恩論兩者實在有很大的分別。究竟那一個立場較為可取？除了可以將兩者作一些神學或哲學上的比較，我們更要透過釋經來作個決定。在此，因為討論「預定論」的時候總會涉及神的「預定」、「揀選」、「預知」等話題，而當聖經觸及預定揀選的時候勢必用上「預定」、「揀選」等字詞，所以在下文的討論裏，我們也會從聖經裏用上這些字詞的經文來入手。

第四章 從舊約看預定揀選

加爾文說得對：「讓我們首先記在心裏，我們若要在上帝所啟示的話語以外求了解預定論，乃是表示我們的愚笨」。¹⁸所以，無論我們同意或不同意「預定論」，我們首要做的不是將自己的立場說得漂亮合理，而是先要能夠從聖經裏找到有關的教導，然後依聖經去建立有關的立場。所以我們必須從釋經來確定個人救恩的「預定」和「揀選」的可信性。

既要從釋經去看預定論，我們就先從舊約來看「預定論」，而我們會先來看看舊約怎樣論到「預定」。

一、關於「預定」

舊約其實並無一個專用的字詞指我們所說的在個人救恩方面的「預定」，不過《和合本》舊約在五處地方用上了「預定」一詞。¹⁹我們可以將它們作如下的分析：

A. 人作預定

但 1:18 尼布甲尼撒王預定帶進少年人來的日期²⁰滿了，太監長就把他們帶到王面前。

B. 神作預定

創 24:14, 44¹⁴ 我向哪一個女子說：「請你拿下水瓶來，給我水喝」，她若說：「請喝！我也給你的駱駝喝」，願那女子就作你所預定²¹給你僕人以撒的妻。這樣，我便知道你施恩給我主人了……⁴⁴ 她若說：「你只管喝，我也為你的駱駝打水」；願那女子就作耶和華給我主人兒子所預定²²的妻。

撒 16:1 耶和華對撒母耳說：我既厭棄掃羅作以色列的王，你為他悲傷要到幾時呢？你將膏油盛滿了角，我差遣你往伯利恆人耶西那裏去；因為我在他眾子之內，預定²³一個作王的。

結 43:21 你又要將那作贖罪祭的公牛犢燒在殿外、聖地之外預定之處²⁴。

¹⁸ 加爾文，《基督教要義》中冊，III.21.2，頁 347。

¹⁹ NIV 的舊約沒有用上“predestine”或“predestination”的翻譯。《聖經新譯本》則在以下的三處舊約譯文裏用了「預定」一詞：

利十六 21：「亞倫兩手按在那隻活山羊頭上，承認以色列人的一切罪孽和他們的過犯，就是他們一切罪孽。把它們都歸在那山羊的頭上；然後經由已預定的人，把羊送到曠野裡去。」（《和合本》作「所派之人」）

撒 16:1：「耶和華對撒母耳說：『你為掃羅悲哀要到幾時呢？我已經棄絕他作以色列的王了。你把膏油盛滿了角，然後去吧！我要差派你到伯利恆人耶西那裏去，因為我在他的眾子中，已經預定了一個為我作王。』」（《和合本》同樣作「預定」）

賽四十一 4：「誰定這事並且作成？誰從起初預定萬代呢？就是我耶和華，我是首先的，與最後的人同在的，也是我。」（《和合本》作「宣召歷代」）

～同樣的，《聖經新譯本》的這三處經文都跟個人得救的預定無關。

²⁰ 但一 18：「預定（*mr*）……的日期」；《聖經新譯本》作「吩咐……的日期」。

²¹ 創廿四 14：「預定」（*ykh, hif.*）；《聖經新譯本》作「選定」。

²² 創廿四 44：同上註。

²³ 撒 16:1：「預定」（*r'h*）；《聖經新譯本》也譯作「預定」。原文是「看見」的意思，可譯作「看準」。如果一定要從「預定」的角度來理解這裏的 *r'h*，我們極其量是將它譯作「揀選」（參下文關於舊約裏的「揀選」的經文）。

²⁴ 結四十三 21：「預定之處」（*mipqad*）；《聖經新譯本》作「指定的地方」。

在這幾節經文裏，但一 18 和結四十三 21 所說的，跟我們要討論的神在人的救恩方面的「預定」並無關係。談得上跟我們要說的「神預定人」略有關係的，只有創廿四 14，44 和撒上十六 1。但是我們看見：

a. 創廿四 14，44——經文說到亞伯拉罕的僕人要將他在井旁所遇上又肯善待他的女子看為神為以撒所預定或選定給他作妻的女子。但這個所謂「預定」的看法，一方面它只是亞伯拉罕的僕人自己的想法；另一方面，這個事件跟我們要討論的個人救恩的「預定」毫無關係。

b. 撒上十六 1——經文說神在耶西的眾子中「預定」了一個兒子作王。但這裏的「預定」一字，原來只是「看見」（將希伯來文用英文字母音譯是 *r'h*）的意思。背後如果是「神因看見而預定」，我們當然可以將這個動詞譯作「預定」，但背後如果「神不是因看見而預定」，我們就不應該將它譯作「預定」了。另一方面，就如預定論所認定的，「預定」強調神主觀的絕對主權，但「看見」一字本身卻隱含著一些「被看見、被考慮、被著重」的客觀因素。事實上，聖經在下文跟著說：「耶和華卻對撒母耳說：『不要看他〔以利押〕的外貌和他身材高大，我不揀選他。因為耶和華不像人看人：人是看外貌；耶和華是看內心。』（撒上十六 7b）²⁵；聖經又說：大衛是神所「尋著」的一個「合神心意」的王（撒上十三 14）。這些說話表明，神若是「預定」（和「揀選」）大衛作王，那並不是完全基於主觀的絕對主權。神有一個心意要求，祂看見大衛的內心有合祂的心意要求的素質，於是揀選了大衛。如果要從「預定」的角度來看大衛的作王，我們大概可以這樣說：神預定了一套屬靈的標準（那就是祂的心意要求），如果有達到祂的心意要求的，那就是祂所預定（和揀選）的了。簡單來說，經文並沒有說大衛是被神根據祂主觀的絕對主權而預定作王的。此外，大衛作王這件事也跟我們要討論的個人救恩的「預定」無關。不過，事件中暗示神會基於祂所預定的一套屬靈標準來待人，卻是在我們思想神預定個人得救的問題時值得參考的。

總括來說，「預定論」所主張的救恩預定論完全不見於舊約用上「預定」一字的經文裏。如果連舊約用上「預定」一字的經文也跟救恩的預定論無關，我們就無從去印證舊約有救恩的預定論了。

二、關於「揀選」

《和合本》舊約用到「揀選」（或譯「選擇」）一語的經文有多處，當中主要是翻譯 *bhr* 一字。我們可以將它們作如下的歸類分析：

²⁵ 撒上十六 7b「人看外貌，耶和華看內心」，原文直譯作「人用眼看，但耶和華用心看」（*hā'ādām yir'eh la'ēnayīm, waYHWH yir'eh lallēbāb*；“man sees with the eyes, but Jehovah sees with the heart”）。但人怎樣用眼看，他用眼看又看見甚麼？神怎樣用心看，他用心看又看見甚麼？關於這些問題，其實經文的上半節（第 7a 節）已經為下半節（第 7b 節）提供了解釋，因為這上下兩個半節是同義的。上半節經文清楚說到撒母耳就是看大衛的哥哥們的外貌。這樣，下半節說的「用眼看」，顯然就是指「看得膚淺，只看見表面，只看見或看重外貌」的意思。相比較之下，所謂「神用心看」，就是說神不會像人那樣只看見或看重外貌；他會看穿表面，他會看見或看重人內心的深處。但這個不是說神看見大衛內心正直聖潔，而是說神看見或看重他心裡對神的態度，看重他對罪認真，對神坦誠。這樣，所謂「人用眼看，但耶和華用心看」，意思不過是說「人用眼看，看見眼睛所看見的外貌，但耶和華用心看，就看見人內心的深處」。這樣，雖然和合本的翻譯帶有意譯的成分，但它正表達了經文的意思（比較 LXX 也作了同樣的翻譯：“*hoti anthrōpos opsetai eis prosōpon, ho de theos opsetai eis kardian*”，“for man looks at the face, but God looks at the heart”）。

A. 人作揀選

1. 揀選一般人物、事物

創 13:11 於是羅得選擇 (*bhr*²⁶) 約旦河的全平原，往東遷移；他們就彼此分離了。

創 41:33 所以，法老當揀選 (*r'h*²⁷) 一個有聰明有智慧的人，派他治理埃及地。

出 18:21 並要從百姓中揀選 (*hzh*²⁸) 有才能的人，就是敬畏神、誠實無妄、恨不義之財的人，派他們作千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長，管理百姓。

出 18:25 摩西從以色列人中揀選了 (*bhr*) 有才能的人，立他們為百姓的首領，作千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長。

民 11:28 摩西的幫手，嫩的兒子約書亞，就是摩西所揀選 (*bhr*) 的一個人，說：「請我主摩西禁止他們。」

申 23:16 他必在你那裏與你同住，在你的城邑中，要由他選擇 (*bhr*) 一個所喜悅的地方居住；你不可欺負他。

申 33:21 他為自己選擇 (*r'h*) 頭一段地，因在那裏有設立律法者的分存留。他與百姓的首領同來；他施行耶和華的公義和耶和華與以色列所立的典章。

書 3:12 你們現在要從以色列支派中揀選 (*lqh*²⁹) 十二個人，每支派一人。

書 4:2 你從民中要揀選 (*lqh*) 十二個人，每支派一人。

士 20:16 在眾軍之中有揀選 (*bhr*) 的七百精兵，都是左手便利的，能用機弦甩石打人，毫髮不差。〔或譯「有七百精選 (*bhr*) 的士兵」〕

得 4:2 波阿斯又從本城的長老中揀選了 (*lqh*) 十人，對他們說：「請你們坐在這裏。」他們就都坐下。

撒下 13:2 就從以色列中揀選了 (*bhr*) 三千人：二千跟隨掃羅在密抹和伯特利山，一千跟隨約拿單在便雅憫的基比亞；其餘的人掃羅都打發各回各家去了。

撒下 17:8 歌利亞對著以色列的軍隊站立，呼叫說：「你們出來擺列隊伍做甚麼呢？我不是非利士人嗎？你們不是掃羅的僕人嗎？可以從你們中間揀選 (*brh*³⁰) 一人，使他下到我這裏來。」

撒下 16:18 戶篩對押沙龍說：「不然，耶和華和這民，並以色列眾人所揀選的 (*bhr*)，我必歸順他，與他同住。」

撒下 24:12 你去告訴大衛，說耶和華如此說：「我有三樣災，隨你選擇 (*bhr*) 一樣，我好降與你。」

王下 10:3 接了這信，就可以在你們主人的眾子中選擇 (*r'h*) 一個賢能合宜的，使他坐他父親的位，你們也可以為你們主人的家爭戰。

代上 21:10-11¹⁰ 你去告訴大衛說，耶和華如此說：我有三樣災，隨你選擇 (*bhr*) 一樣，我好降與你。¹¹ 於是，迦得來見大衛，對他說：「耶和華如此說：『你可以隨意選擇 (*bhr*) ……。』」

伯 9:14 既是這樣，我怎敢回答他，怎敢選擇 (*bhr*) 言語與他辯論呢？

伯 29:25 我為他們選擇 (*bhr*) 道路，又坐首位；我如君王在軍隊中居住，又如弔喪的安慰傷心的人。

伯 34:4 我們當選擇 (*bhr*) 何為是，彼此知道何為善。

²⁶ *bhr* 是「揀選」(“elect”)的意思。

²⁷ *r'h* 是「看見」(“see”)的意思。

²⁸ *hzh* 是「看見」(“see”)的意思。

²⁹ *lqh* 是「取」(“take”)的意思。

³⁰ *brh* 基本上是「進入『約』的關係」(“enter into a covenant”)的意思。

伯 36:21 你要謹慎，不可重看罪孽，因你選擇 (*bhr*) 罪孽過於選擇苦難。

詩 25:12 誰敬畏耶和華，耶和華必指示他當選擇 (*bhr*) 的道路。

詩 119:30 我揀選了 (*bhr*) 忠信的道，將你的典章擺在我面前。

詩 119:173 願你用手幫助我，因我揀選了 (*bhr*) 你的訓詞。

箴 3:31 不可嫉妒強暴的人，也不可選擇 (*bhr*) 他所行的路。

賽 1:29 那等人必因你們所喜愛的橡樹抱愧；你們必因所選擇 (*bhr*) 的園子蒙羞。

賽 40:20 窮乏獻不起這樣供物的，就揀選 (*bhr*) 不能朽壞的樹木，為自己尋找巧匠，立起不能搖動的偶像。

賽 41:24 看哪，你們屬乎虛無；你們的作為也屬乎虛空。那選擇 (*bhr*) 你們的是可憎惡的。

賽 65:12 我要命定你們歸在刀下，都必屈身被殺；因為我呼喚，你們沒有答應；我說話，你們沒有聽從；反倒行我眼中看為惡的，揀選 (*bhr*) 我所不喜悅的。

賽 66:3 假冒為善的宰牛，好像殺人，獻羊羔，好像打折狗項，獻供物，好像獻豬血，燒乳香，好像稱頌偶像。這等人揀選 (*bhr*) 自己的道路，心裏喜悅行可憎惡的事。

賽 66:4 我也必揀選迷惑他們的事，使他們所懼怕的臨到他們；因為我呼喚，無人答應；我說話，他們不聽從；反倒行我眼中看為惡的，揀選 (*bhr*) 我所不喜悅的。

但 11:15 北方王必來築壘攻取堅固城；南方的軍兵必站立不住，就是選擇 (*bhr*) 的精兵〔或譯「精選 (*bhr*) 的士兵」〕也無力站住。

2. 揀選假神

士 5:8 以色列人選擇 (*bhr*) 新神，爭戰的事就臨到城門。

士 10:14 你們去哀求所選擇 (*bhr*) 的神；你們遭遇急難的時候，讓他救你們吧！

3. 揀選生命等等

申 30:19 我今日呼天喚地向你作見證；我將生死禍福陳明在你面前，所以你要揀選 (*bhr*) 生命，使你和你後裔都得存活。

賽 56:4 因為耶和華如此說：那些謹守我的安息日，揀選 (*bhr*) 我所喜悅的事，持守我約的太監……。

4. 揀選真神

書 24:15 若是你們以事奉耶和華為不好，今日就可以選擇 (*bhr*) 所要事奉的：是你們列祖在大河那邊所事奉的神呢？是你們所住這地的亞摩利人的神呢？至於我和我家，我們必定事奉耶和華。

書 24:22 約書亞對百姓說：「你們選定 (*bhr*) 耶和華，要事奉他，你們自己作見證吧！」他們說：「我們願意作見證。」

這些論到「人作揀選」的經文，許多都跟我們所要討論的個人救恩的預定論無關。不過，像 3. 揀選生命 (申三十 19)，4. 揀選真神 (書廿四 15, 22) 的經文，它們都涉及個人的救恩。在個人救恩上，經文所強調的是「人的意願揀選」，而不是「神的預定揀選」，這是在我們討論舊約預定論之時值得多加留意的——原來在個人得救的事上，聖經說人是可以、甚至有責任去作揀選的！

B. 神作揀選

1. 揀選個人

*揀選亞伯蘭

尼 9:7 你是耶和華神，曾揀選 (*bhr*) 亞伯蘭，領他出迦勒底的吾珥，給他改名叫亞伯拉罕。

*揀選摩西

詩 106:23 所以，他說要滅絕他們；若非有他所揀選的 (*bhr*) 摩西站在當中〔原文是破口〕，使他的忿怒轉消，恐怕他就滅絕他們。

*揀選亞倫

民 16:5, 7 對可拉和他一黨的人說：「到了早晨，耶和華必指示誰是屬他的，誰是聖潔的，就叫誰親近他；他所揀選的 (*bhr*) 是誰，必叫誰親近他……明日，在耶和華面前，把火盛在爐中，把香放在其上。耶和華揀選 (*bhr*) 誰，誰就為聖潔。你們這利未的子孫擅自專權了！」

民 17:5[MT 17:20] 後來我所揀選的 (*bhr*) 那人，他的杖必發芽。這樣，我必使以色列人向你們所發的怨言止息，不再達到我耳中。

詩 105:26 他打發他的僕人摩西和他所揀選的 (*bhr*) 亞倫。

*揀選王

申 17:15 你總要立耶和華你神所揀選的 (*bhr*) 人為王；必從你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人為王。

*揀選掃羅

撒下 10:24 撒母耳對眾民說：「你們看耶和華所揀選的 (*bhr*) 人，眾民中有可比他的嗎？」眾民就大聲歡呼說：「願王萬歲！」

撒下 21:6 現在願將他的子孫七人交給我們，我們好在耶和華面前，將他們懸掛在耶和華揀選 (*bhr*) 掃羅的基比亞。」王說：「我必交給你們。」

*揀選大衛

撒下 16:7 耶和華卻對撒母耳說：「不要看他的外貌和他身材高大，我不揀選 (*m's*³¹) 他。因為耶和華不像人看人：人是看外貌；耶和華是看內心。」

撒下 16:8 耶西叫亞比拿達從撒母耳面前經過，撒母耳說：「耶和華也不揀選 (*bhr*) 他。」

撒下 16:9 耶西又叫沙瑪從撒母耳面前經過，撒母耳說：「耶和華也不揀選 (*bhr*) 他。」

撒下 16:10 耶西叫他七個兒子都從撒母耳面前經過，撒母耳說：「這都不是耶和華所揀選的 (*bhr*) 。」

撒下 6:21 大衛對米甲說：「這是在耶和華面前；耶和華已揀選 (*bhr*) 我，廢了你父和你父的全家，立我作耶和華民以色列的君，所以我必在耶和華面前跳舞。」

王上 8:16 他說：「自從我領我民以色列出埃及以來，我未曾在以色列各支派中選

³¹ *m's* 是「拒絕、棄絕」(“reject”)的意思，引伸作「不揀選」解。

擇一城建造殿宇為我名的居所，但揀選 (*bhr*) 大衛治理我民以色列。」
 王上 11:34 但我不從他手裏將全國奪回；使他終身為君，是因我所揀選的 (*bhr*) 僕人大衛謹守我的誠命律例。

代上 28:4 然而，耶和華以色列的神在我父的全家揀選 (*bhr*) 我作以色列的王，直到永遠。因他揀選 (*bhr*) 猶大為首領；在猶大支派中揀選 (*bhr*) 我父家，在我父的眾子裏喜悅我，立我作以色列眾人的王。

代下 6:5-6⁵ 他說：「自從我領我民出埃及地以來，我未曾在以色列眾支派中選擇一城建造殿宇為我名的居所，也未曾揀選 (*bhr*) 一人作我民以色列的君；⁶ 但選擇耶路撒冷為我名的居所，又揀選 (*bhr*) 大衛治理我民以色列。」

詩 78:70 又揀選 (*bhr*) 他的僕人大衛，從羊圈中將他召來。

詩 89:3 我與我所揀選 (*bhr*) 的人立了約，向我的僕人大衛起了誓。

詩 89:19 當時，你在異象中曉諭你的聖民，說：「我已把救助之力加在那有能者的身上；我高舉那從民中所揀選的 (*bhr*)。」「從民中所揀選的」是指大衛，參第 20 節)

*揀選所羅門

代上 28:5 耶和華賜我許多兒子，在我兒子中揀選 (*bhr*) 所羅門坐耶和華的國位，治理以色列人。

代上 28:6 耶和華對我說：「你兒子所羅門必建造我的殿和院宇；因為我揀選 (*bhr*) 他作我的子，我也必作他的父。」

代上 28:10 你當謹慎，因耶和華揀選 (*bhr*) 你建造殿宇作為聖所。你當剛強去行。

*揀選耶羅波安

王上 11:37 我必揀選 (*lqh*) 你，使你照心裏一切所願的，作王治理以色列。

*揀選耶和華的僕人

賽 42:1 看哪，我的僕人——我所扶持所揀選 (*bhr*)、心裏所喜悅的！我已將我的靈賜給他；他必將公理傳給外邦。

*揀選所羅巴伯

該 2:23 萬軍之耶和華說：我僕人撒拉鐵的兒子所羅巴伯啊，到那日，我必以你為印，因我揀選了 (*bhr*) 你。這是萬軍之耶和華說的。

*在這方面，我們還可以加上比撒列／阿何利亞伯的例子（雖然經文沒有用上「揀選」一詞，但「呼召」、「分派」等語，多少帶有「揀選」的味道）：

出 31:2 看哪，猶大支派中，戶珥的孫子、烏利的兒子比撒列，我已經題他的名召他。

出 31:6 我分派但支派中、亞希撒抹的兒子亞何利亞伯與他同工。凡心裏有智慧的，我更使他們有智慧，能做我一切所吩咐的。

2. 揀選民族／群體

*揀選以色列民

申 4:37 因他愛你的列祖，所以揀選 (*bhr*) 他們的後裔，用大能親自領你出了埃及。

申 7:6-7 因為你歸耶和華你神為聖潔的民；耶和華你神從地上的萬民中揀選 (*bhr*) 你，特作自己的子民。耶和華專愛你們，揀選 (*bhr*) 你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數在萬民中是最少的。

申 10:15 耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選 (*bhr*) 他們的後裔，就是你們，像今日一樣。

申 14:2 因為你歸耶和華你神為聖潔的民，耶和華從地上的萬民中揀選 (*bhr*) 你特作自己的子民。

王上 3:8 僕人住在你所揀選 (*bhr*) 的民中，這民多得不可勝數。

代上 16:12[MT 16:13]他僕人以色列的後裔，他所揀選 (*bhr*) 雅各的子孫哪，你們要記念他奇妙的作為和他的奇事，並他口中的判語。

詩 33:12 以耶和華為神的，那國是有福的！他所揀選 (*bhr*) 為自己產業的，那民是有福的！

詩 105:5-6 他僕人亞伯拉罕的後裔，他所揀選 (*bhr*) 雅各的子孫哪，你們要記念他奇妙的作為和他的奇事，並他口中的判語。

詩 135:4 耶和華揀選 (*bhr*) 雅各歸自己，揀選 [*bhr*] 以色列特作自己的子民。

賽 14:1 耶和華要憐恤雅各，必再揀選 (*bhr*) 以色列，將他們安置在本地。寄居的必與他們聯合，緊貼雅各家。

賽 41:8-9 惟你以色列—我的僕人，雅各—我所揀選的 (*bhr*)，我朋友亞伯拉罕的後裔，你是我從地極所領來的，從地角所召來的，且對你說：你是我的僕人；我揀選 (*bhr*) 你，並不棄絕你。

賽 43:10 耶和華說：你們是我的見證，我所揀選的 (*bhr*) 僕人。既是這樣，便可以知道，且信服我，又明白我就是耶和華。在我以前沒有真神；在我以後也必沒有。

賽 44:1 我的僕人雅各，我所揀選的 (*bhr*) 以色列啊，現在你當聽。

賽 44:2 造作你，又從你出胎造就你，並要幫助你的耶和華如此說：我的僕人雅各，我所揀選 (*bhr*) 的耶書崙哪，不要害怕！

賽 45:4 因我僕人雅各，我所揀選 (*bhr*) 以色列的緣故，我就提名召你；你雖不認識我，我也加給你名號。

賽 48:10 我熬煉你，卻不像熬煉銀子；你在苦難的爐中，我揀選 (*bhr*) 你。

賽 49:7 救贖主以色列的聖者耶和華對那被人所藐視、本國所憎惡、官長所虐待的如此說：君王要看見就站起，首領也要下拜；都因信實的耶和華，就是揀選 (*bhr*) 你以色列的聖者。

耶 33:24 你沒有揣摩這百姓的話嗎？他們說：「耶和華所揀選 (*bhr*) 的二族，他已經棄絕了。」他們這樣藐視我的百姓，以為不再成國。

結 20:5 對他們說，主耶和華如此說：當日我揀選 (*bhr*) 以色列，向雅各家的後裔起誓，在埃及地將自己向他們顯現，說：我是耶和華你們的神。

*利未人

民 3:12 我從以色列人中揀選了 (*lqh*) 利未人，代替以色列人一切頭生的；利未人要歸我。

民 3:41 我是耶和華。你要揀選 (*lqh*) 利未人歸我，代替以色列人所有頭生的，也取 [*lqh*] 利未人的牲畜代替以色列所有頭生的牲畜。

民 3:45 你揀選 (*lqh*) 利未人代替以色列人所有頭生的，也取 [*lqh*] 利未人的牲

畜代替以色列人的牲畜。利未人要歸我；我是耶和華。

民 8:16 因為他們是從以色列人中全然給我的，我揀選 (*lqh*) 他們歸我，是代替以色列人中一切頭生的。

民 8:18 我揀選 (*lqh*) 利未人代替以色列人中一切頭生的。

民 18:6 我已將你們的弟兄利未人從以色列人中揀選 (*lqh*) 出來歸耶和華，是給你們為賞賜的，為要辦理會幕的事。

申 18:5 因為耶和華你的神從你各支派中將他揀選 (*bhr*) 出來，使他和他子孫永遠奉耶和華的名侍立事奉。

申 21:5 祭司利未的子孫要近前來；因為耶和華你的神揀選了 (*bhr*) 他們事奉他，奉耶和華的名祝福，所有爭訟毆打的事都要憑他們判斷。

撒下 2:28 在以色列眾支派中，我不是揀選 (*bhr*) 人作我的祭司，使他燒香，在我壇上獻祭，在我面前穿以弗得，又將以色列人所獻的火祭都賜給你父家嗎？

代上 15:2 那時大衛說：「除了利未人之外，無人可抬神的約櫃；因為耶和華揀選 (*bhr*) 他們抬神的約櫃，且永遠事奉他。」

代下 29:11 我的眾子啊，現在不要懈怠；因為耶和華揀選 (*bhr*) 你們站在他面前事奉他，與他燒香。

詩 65:4 你所揀選 (*bhr*)、使他親近你、住在你院中的，這人便為有福！我們必因你居所、你聖殿的美福知足了。

*揀選某些群體

耶 49:19 仇敵必像獅子從約旦河邊的叢林上來，攻擊堅固的居所。轉眼之間，我要使以東人逃跑，離開這地。誰蒙揀選 (*bhr*)，我就派誰治理這地。誰能比我呢？誰能給我定規日期呢？有何牧人能在我面前站立得住呢？

耶 50:44 仇敵必像獅子從約旦河邊的叢林上來，攻擊堅固的居所。轉眼之間，我要使他們逃跑，離開這地。誰蒙揀選 (*bhr*)，我就派誰治理這地。誰能比我呢？誰能給我定規日期呢？有何牧人能在我面前站立得住呢？

3. 揀選事物

*揀選耶路撒冷／錫安／聖殿

申 12:5 但耶和華你們的神從你們各支派中選擇 (*bhr*) 何處為立他名的居所，你們就當往那裏去求問。

申 12:11 那時要將我所吩咐你們的燔祭、平安祭、十分取一之物，和手中的舉祭，並向耶和華許願獻的一切美祭，都奉到耶和華你們神所選擇 (*bhr*) 要立為他名的居所。

申 12:14 惟獨耶和華從你那一支派中所選擇 (*bhr*) 的地方，你就要在那裏獻燔祭，行我一切所吩咐你的。

申 12:18 但要在耶和華你的神面前吃，在耶和華你神所要選擇 (*bhr*) 的地方，你和兒女、僕婢，並住在你城裏的利未人，都可以吃；也要因你手所辦的，在耶和華你神面前歡樂。

申 12:21 耶和華你神所選擇 (*bhr*) 要立他名的地方若離你太遠，就可以照我所吩咐的，將耶和華賜給你的牛羊取些宰了，可以隨心所欲在你城裏吃。

申 12:26 只是你分別為聖的物和你的還願祭要奉到耶和華所選擇 (*bhr*) 的地方去。

申 14:23-25²³ 又要把你的五穀、新酒、和油的十分之一，並牛群羊群中頭生的，

吃在耶和華你神面前，就是他所選擇 (*bhr*) 要立為他名的居所。這樣，你可以學習時常敬畏耶和華你的神。²⁴ 當耶和華你神賜福與你的時候，耶和華你神所選擇 (*bhr*) 要立為他名的地方若離你太遠，那路也太長，使你不能把這物帶到那裏去，²⁵ 你就可以換成銀子，將銀子包起來，拿在手中，往耶和華你神所要選擇 (*bhr*) 的地方去。

申 15:20 這頭生的，你和你的家屬，每年要在耶和華所選擇 (*bhr*) 的地方，在耶和華你神面前吃。

申 16:2 你當在耶和華所選擇 (*bhr*) 要立為他名的居所，從牛群羊群中，將逾越節的祭牲獻給耶和華你的神。

申 16:6 只當在耶和華你神所選擇 (*bhr*) 要立為他名的居所，晚上日落的時候，乃是你出埃及的時候，獻逾越節的祭。

申 16:7 當在耶和華你神所選擇 (*bhr*) 的地方把肉烤了吃 (烤：或譯煮)，次日早晨就回到你的帳棚去。

申 16:11 你和你兒女、僕婢，並住在你城裏的利未人，以及在你們中間寄居的與孤兒寡婦，都要在耶和華你神所選擇 (*bhr*) 立為他名的居所，在耶和華你的神面前歡樂。

申 16:15 在耶和華所選擇 (*bhr*) 的地方，你當向耶和華你的神守節七日；因為耶和華你神在你一切的土產上和你手裏所辦的事上要賜福與你，你就非常地歡樂。

申 16:16 你一切的男丁要在除酵節、七七節、住棚節，一年三次，在耶和華你神所選擇 (*bhr*) 的地方朝見他，卻不可空手朝見。

申 17:8 你城中若起了爭訟的事，或因流血，或因爭競，或因毆打，是你難斷的案件，你就當起來，往耶和華你神所選擇 (*bhr*) 的地方。

申 17:10 他們在耶和華所選擇 (*bhr*) 的地方指示你的判語，你必照著他們所指教你的一切話謹守遵行。

申 18:6 利未人無論寄居在以色列中的哪一座城，若從那裏出來，一心願意到耶和華所選擇 (*bhr*) 的地方……。

申 26:2 就要從耶和華你神賜你的地上將所收的各種初熟的土產取些來，盛在筐子裏，往耶和華你神所選擇 (*bhr*) 要立為他名的居所去。

申 31:11 以色列眾人來到耶和華你神所選擇 (*bhr*) 的地方朝見他。那時，你要在以色列眾人面前將這律法念給他們聽。

書 9:27 當日約書亞使他們在耶和華所要選擇 (*bhr*) 的地方，為會眾和耶和華的壇作劈柴挑水的人，直到今日。

王上 8:16 他說：「自從我領我民以色列出埃及以來，我未曾在以色列各支派中選擇 (*bhr*) 一城建造殿宇為我名的居所，但揀選大衛治理我民以色列。」

王上 8:44 你的民若奉你的差遣，無論往何處去與仇敵爭戰，向耶和華所選擇 (*bhr*) 的城與我為你名所建造的殿禱告……。

王上 8:48 他們若在擄到之地盡心盡性歸服你，又向自己的地，就是你賜給他們列祖之地和你所選擇 (*bhr*) 的城，並我為你名所建造的殿禱告……。

王上 11:13 只是我不將全國奪回，要因我僕人大衛和我所選擇 (*bhr*) 的耶路撒冷，還留一支派給你的兒子。

王上 11:32 我因僕人大衛和我在以色列眾支派中所選擇 (*bhr*) 的耶路撒冷城的緣故，仍給所羅門留一個支派。

王上 11:36 還留一個支派給他的兒子，使我僕人大衛在我所選擇 (*bhr*) 立我名的耶路撒冷城裏，在我面前長有燈光。

王上 14:21 所羅門的兒子羅波安作猶大王。他登基的時候年四十一歲，在耶路撒冷，就是耶和華從以色列眾支派中所選擇 (*bhr*) 立他名的城，作王十七年。羅波安的母親名叫拿瑪，是亞捫人。

王下 21:7 又在殿內立雕刻的亞舍拉像。耶和華曾對大衛和他兒子所羅門說：「我在以色列眾支派中所選擇 (*bhr*) 的耶路撒冷和這殿，必立我的名，直到永遠。」

王下 23:27 耶和華說：「我必將猶大人從我面前趕出，如同趕出以色列人一般；我必棄掉我從前所選擇 (*bhr*) 的這城耶路撒冷和我所說立我名的殿。」

代下 6:5-6⁵ 他說：『自從我領我民出埃及地以來，我未曾在以色列眾支派中選擇 (*bhr*) 一城建造殿宇為我名的居所，也未曾揀選一人作我民以色列的君；⁶ 但選擇 (*bhr*) 耶路撒冷為我名的居所，又揀選大衛治理我民以色列。』

代下 6:34 「你的民若奉你的差遣，無論往何處去與仇敵爭戰，向你所選擇 (*bhr*) 的城與我為你名所建造的殿禱告……。」

代下 6:38 他們若在擄到之地盡心盡性歸服你，又向自己的地，就是你賜給他們列祖之地和你所選擇 (*bhr*) 的城，並我為你名所建造的殿禱告。

代下 7:12 夜間耶和華向所羅門顯現，對他說：「我已聽了你的禱告，也選擇 (*bhr*) 這地方作為祭祀我的殿宇。」

代下 7:16 現在我已選擇 (*bhr*) 這殿，分別為聖，使我的名永在其中，我的眼、我的心也必常在那裏。

代下 12:13 羅波安王自強，在耶路撒冷作王。他登基的時候年四十一歲，在耶路撒冷，就是耶和華從以色列眾支派中所選擇 (*bhr*) 立他名的城，作王十七年。羅波安的母親名叫拿瑪，是亞捫人。

代下 33:7 又在神殿內立雕刻的偶像。神曾對大衛和他兒子所羅門說：「我在以色列各支派中所選擇 (*bhr*) 的耶路撒冷和這殿，必立我的名直到永遠。」

尼 1:9 但你們若歸向我，謹守遵行我的誡命，你們被趕散的人雖在天涯，我也必從那裏將他們招聚回來，帶到我所選擇 (*bhr*) 立為我名的居所。

詩 78:67-68 並且他棄掉 (*m's*) 約瑟的帳棚，不揀選 (*bhr*) 以法蓮支派，卻揀選 (*bhr*) 猶大支派——他所喜愛的錫安山。

詩 132:13 因為耶和華揀選了 (*bhr*) 錫安，願意當作自己的居所。

亞 1:17 你要再宣告說，萬軍之耶和華如此說：我的城邑必再豐盛發達。耶和華必再安慰錫安，揀選 (*bhr*) 耶路撒冷。

亞 2:12[MT 2:16] 耶和華必收回猶大作他聖地的分，也必再揀選 (*bhr*) 耶路撒冷。

亞 3:2 耶和華向撒但說：「撒但哪，耶和華責備你！就是揀選 (*bhr*) 耶路撒冷的耶和華責備你！這不是從火中抽出來的一根柴嗎？」

*揀選某些事

詩 47:4 他為我們選擇 (*bhr*) 產業，就是他所愛之雅各的榮耀。

賽 58:5 這樣禁食豈是我所揀選 (*bhr*)、使人刻苦己心的日子嗎？豈是叫人垂頭像葦子，用麻布和爐灰鋪在他以下嗎？你這可稱為禁食、為耶和華所悅納的日子嗎？

賽 66:4 我也必揀選 (*bhr*) 迷惑他們的事，使他們所懼怕的臨到他們；因為我呼喚，無人答應；我說話，他們不聽從；反倒行我眼中看為惡的，揀選我所不喜悅的。

不錯，這些經文說明了神確實有揀選，但細看這些經文，有幾點值得我們留意：

A. 首先，我們要再說一次，因為救恩總是個人的，當我們要討論預定論的時候，我們是在討論究竟神有沒有預定揀選某些「個人」得救，而不是說神有沒有預定揀選某些「羣體」得救。這樣，上述的經文裏說到神揀選「某羣體」的，其實都跟預定論的討論無關。

B. 上述說到「神的揀選」的經文固然都肯定神有揀選，但它們都跟「神揀選人得救」無關（且看神揀選大衛也揀選掃羅）。我們不要將「神揀選事物」或「神揀選人工作」跟我們要討論的「神揀選人得救」混淆了，以致將它們混在一起來討論，像加爾文所做的。為此，我們不能根據上述這些經文去證明舊約也說到神揀選了一些人得救。

雖然這些經文跟神揀選人得救無關，當中一些涉及揀選的原則或性質的地方，卻又可以反過來豐富我們對神的揀選作為的認識，幫助我們認識神「非預定論式的揀選」的情形。

C. 這些經文所說的「神的揀選」，顯然是出於神的主權。但是，在神絕對主權的揀選背後，例如就在神揀選以色列民作祂的選民一事上（這個跟揀選人得救無關），申四 37 卻說是「神的愛」導致祂要運用主權去作揀選（「因他愛你的列祖，所以揀選（*bhr*）他們的後裔，用大能親自領你出了埃及」；又參申七 6-7，十 15；賽十四 1）。原來在神的揀選一事上，是「神的愛」而不是「神的主權」是個最終因——這個幫助我們明白，在神「揀選人得救」一事上，應該也是「神的愛」而不是「神的主權」是個最終因。（為此，在另一方面來說，我們又很難說神以祂的愛去揀選人滅亡，或說神以祂的恨〔或不愛〕去揀選人滅亡。）

D. 既說是「神絕對主權的揀選」，那麼就應該是像預定論所說的是無條件、不可變更的揀選，正如賽四十一 8-9 所說的：「惟你以色列我的僕人，雅各我所揀選的，我朋友亞伯拉罕的後裔，你是我從地極所領來的，從地角所召來的，且對你說：你是我的僕人；我揀選你，並不棄絕你」（留意這個再次跟揀選人得救無關）。但是，神自己在王下廿三 27 卻又說：「我必將猶大人從我面前趕出，如同趕出以色列人一般；我必棄掉我從前所選擇的這城耶路撒冷和我所說立我名的殿。」言下之意，神以祂的主權所作的揀選是會改變的。這個當然不是說神善變不可靠，而是說祂的揀選其實是有條件的，是會因應人對祂的態度來調節的，而不是像預定論所說的揀選是毫無條件的——這個也幫助我們明白，在神「揀選人得救」一事上，祂的揀選大概也是有條件的，是會因應人對祂的態度來調節的，而不是像預定論所說的揀選是毫無條件的。

E. 這裏說的「神的揀選」固然是「神主權的揀選」，意思是祂並不是被逼去揀選的；但祂主權的揀選卻**不一定**是所謂的「絕對主權的揀選」，意即毫不考慮人的狀況來作揀選。我們不否定神可以這樣做，甚至在上文引述的一些經文事例裏可能就是毫不考慮人的狀況來作揀選的，但我們又看見有以下例外的情形（都跟揀選人得救無關）：

(1)關於神揀選大衛——

正如我們在上文已經提到的，在神「預定大衛」（撒下十六 1）一事上，神的預定揀選顯然是有客觀的原因的：

a. 當神差遣撒母耳去揀選和膏立大衛的時候，神說他不揀選大衛的哥哥以利

押，說：「不要看他的外貌和他身材高大，我不揀選他。因為耶和華不像人看人：人是看外貌；耶和華是看內心」(撒下十六 7b)³²。從正面來說，神是基於大衛的內心或屬靈狀況而揀選大衛。這樣，神揀選大衛是個有原因的揀選。原來神的揀選可以是絕對的揀選，但有時也可以是個相對的揀選。原來神的主權揀選是可以多樣式的。這樣，人若說神的主權揀選必然是絕對的揀選，也只有絕對的揀選，實在是說錯了。

b. 撒母耳對掃羅王說：「耶和華已經『尋著』(biqqēš)一個合他心意的人，立他作百姓的君，因為你沒有遵守耶和華所吩咐你的」(撒下十三 14)。能預知又全知的神顯然是毫不費力就尋著了大衛，但既說「尋」，那就表明當中是一個過程，而在這個過程裏，祂是對應著祂心意的要求去尋找。經文透露所謂「合神心意」，就是「從心裏願意遵守耶和華所吩咐的」。換言之，大衛是因為合乎神的心意要求而被神尋著選上的。雖然有經文說神「揀選」大衛(參上文所列多處經文)，但也有經文說神是按一個要求標準去尋找大衛，這樣，神揀選大衛就不是個絕對主權式的揀選了；而在那些說到神「揀選」大衛的經文裏所說的「揀選」，也不是個絕對主權式的揀選。

c. 神「揀選大衛」這件事幫助我們明白，在神「揀選人得救」一事上，祂的揀選也不一定是個絕對主權式的揀選，它也可以是個有原因、有條件的揀選：人要合乎神的心意要求才得被神選上。

(2)關於神揀選利未支派——

我們說過，預定論所要討論的預定揀選乃是關乎「個人」的預定揀選，而不是關乎「羣體」的預定揀選。所以人若要從「神揀選利未支派」來看預定論的救恩揀選，從開始就是錯的。不過，在這個跟救恩無關的揀選的背後，我們卻又看見一些可以讓我們多一點明白救恩揀選的事情。

聖經沒有多解釋神揀選利未人而不揀選別的支派的原因。我們從摩西五經看見(比較例如出卅八 21；利廿五 32；民一 49，三 6等經文)，神揀選利未人是在金牛犢事件之後。如果利未支派在以色列人拜金牛犢的事件上為神大發熱心是跟神揀選利未人有關，那麼，神的揀選就又是客觀的原因的了。

關於金牛犢的事件，摩西責備過亞倫之後，出卅二 26-29有這樣的記載：

「²⁶〔摩西〕就站在營門中，說：『凡屬耶和華的，都要到我這裏來！』於是利未的子孫都到他那裏聚集。²⁷他對他們說：『耶和華以色列的神這樣說：「你們各人把刀跨在腰間，在營中往來，從這門到那門，各人殺他的弟兄與同伴並鄰舍。』」²⁸利未的子孫照摩西的話行了。那一天百姓中被殺的約有三千。²⁹摩西說：『今天你們要自潔，歸耶和華為聖，〔因為〕各人攻擊他的兒子和弟兄，使耶和華賜福與你們。』」

出卅二 26說到「凡屬耶和華的」，這句說話的意思不是說「本來就是屬於耶和華的」，而是說「凡願意歸屬耶和華的」。這個可以說是相當於我們今日說的「凡願意相信或信靠耶和華的」。這樣，神揀選利未人是基於他們對神一份積極的心(信心)來揀選他們，而不是個毫無考慮因素的絕對主權的揀選。

雖然這裏的揀選跟利未人的得救無關，但這個「揀選」卻又幫助我們明白，在神「揀選人得救」一事上，人的信心應該也是個關鍵的因素；而有關的「信心」

³² 參前註 25 有關的討論。

應該是發乎人自己的心願，而不是外來由神所賜與。

(3)關於神揀選亞伯拉罕和以色列民——這個我們留待下文再作詳細一點的討論。

F. 還有，我們看見神可以直接揀選個人，但也可以透個一個原則來揀選人。論到立王一事，聖經並沒有說所有以色列王都是個別地為神所揀選。申十七 15 說：「你總要立耶和華你神所揀選的人為王；必從你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人為王。」這裏說的「耶和華你神所揀選的人」並不是指某個人，而是指相對於「外人／外邦人」的「以色列同胞」。如果要從「揀選」的角度來說，只要是立以色列同胞作王，他都可以算是「神所揀選的」。

G. 最後，我們看見這些經文其實都只涉及「工人的揀選」，就是說神會揀選某個人或某群體去承擔某職事或某工作，而跟「個人得救的揀選」無關。不過，當中涉及揀選的一些元素或原則，卻又是在我們思想個人得救的揀選之時值得參照的。

在上述的經文和事例當中，我們大概需要特別交代一下神揀選亞伯拉罕和揀選以色列民的事情。

I. 關於神揀選亞伯拉罕

聖經只在尼九 7 說到神揀選亞伯拉罕。關於這件事我們注意到：

1. 尼九 7 說：「你是耶和華神，曾揀選亞伯蘭領他出迦勒底的吾珥〔*bāhartā be'abrām wehōšē'tō*, “you chose Abram and brought him forth”〕，給他改名叫亞伯拉罕。」不錯，經文說到神「揀選」亞伯拉罕，於是留了個空間讓我們可以將「神揀選亞伯拉罕得救」的思想放進去，但這裏的原文顯然是以 *wehōšē'tō* (“and you brought him forth”) 去說明 *bāhartā* (“you chose”) 的目的：就是神揀選亞伯拉罕，是揀選他去領他出吾珥。換言之，神在這裏對亞伯拉罕的揀選是關係到領他出吾珥（即屬事工方面的揀選），而不是個人得救方面的揀選。所以尼九 7 並不支持救恩的預定揀選。

2. 或者有人會說，尼九 7 所說的，豈不正是指創十二 1-5 所記的事情嗎？而創十二 1-5 所記的，豈不正是說明神揀選亞伯拉罕得救嗎？經文說亞伯拉罕「照著耶和華的吩咐去了」（創十二 4a），這豈不正是信心的一個表現嗎？來十一 8 也說：「亞伯拉罕因著信，蒙召的時候就遵命出去，往將來要得為業的地方去；出去的時候，還不知往哪裏去。」那個既是在揀選之後的相信，而神的揀選正是包括賜人信心，以致得救的，亞伯拉罕大概就是在創十二 1-5 的那個時候先蒙揀選，然後蒙賜信心而因信得救了。

對於這個說法，我們可以這樣回應：

a. 是的，尼九 7 正是指著創十二 1-5 所說的事情來說的，只是創十二 1-5 完全沒有提到神對亞伯拉罕的揀選。如果創十二 1-5 包含著神對亞伯拉罕的任何揀選，應該就是尼九 7 所說的揀選了。就如聖經在尼九 7 所作的自我解釋（以經解經），尼九 7 正說明創十二 1-5 所記的完全不是說神揀選亞伯拉罕得救。

b. 從神在創十二 1-5 給亞伯拉罕的應許，我們也可以知道這個時候神給亞伯拉罕的揀選並不是關乎亞伯拉罕個人的得救，而是關乎神的工作（祂的普世救贖

計劃)。我們看見在神揀選亞伯拉罕之時，神給了亞伯拉罕一個榮耀的應許，說：「我必叫你成為大國。我必賜福給你，叫你的名為大；你也要叫別人得福。為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他。地上的萬族都要因你得福」(創十二 2-3)。這類應許，還見於稍後的創世記經文裏：

「……你本身所生的才成為你的後嗣……你向天觀看，數算眾星，能數得過來嗎？……你的後裔將要如此。」(創十五 4-5)

「我與你立約：你要作多國的父。從此以後，你的名不再叫亞伯蘭，要叫亞伯拉罕，因為我已立你作多國的父。我必使你的後裔極其繁多；國度從你而立，君王從你而出。我要與你並你世世代代的後裔堅立我的約，作永遠的約，是要作你和你後裔的神。我要將你現在寄居的地，就是迦南全地，賜給你和你的後裔永遠為業，我也必作他們的神。」(創十七 4-8)

「論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙。你子孫必得著仇敵的城門，並且地上萬國都必因你的後裔得福，因為你聽從了我的話。」(創廿二 17-18)

但我們知道這些應許的意義是在於：

(1) 神應許亞伯拉罕他的後裔要蒙福，這些應許固然首先是在屬地的層面上應驗，就是在他肉身的後裔當中開始應驗，但至終是指向屬靈的層面，就是在他屬靈的後裔當中完全應驗。意思是說，那個關於「土地、國度和君王」的應許，固然首先是在屬地的以色列國中應驗，但至終是在新約彌賽亞的國度裏應驗。

(2) 神給亞伯拉罕這樣的一個應許(包括創十二 2-3 的應許)，重點不是在他個人的救恩，重點也不是在他每個後裔的救恩，而是神要透過亞伯拉罕產生一個屬靈、屬神的群體。

(3) 至於亞伯拉罕的後裔如何進入這個應許的群體當中，這些經文沒有說明，但為父的亞伯拉罕既是這個應許群體的源頭，亞伯拉罕怎樣因信稱義歸屬於神，他的後裔顯然也是要透過因信稱義來歸屬於神了(參羅四 1-16)。

c. 不錯，聖經多時提及亞伯拉罕在出吾珥這件事情上的信心，但那明顯不是他得救的信心，而是對神的吩咐一份順服的信靠之心。來十一 8 也清楚說到亞伯拉罕的蒙召和他的信心是關係到要去得地為業而不是關乎他個人的得救。所以亞伯拉罕在這裏的信心並不暗示神對他有個人得救方面的揀選。如果我們要將創十二 1-5 理解為神揀選亞伯拉罕叫他得救，那不過是我們一廂情願的想法。

這樣，神在創十二 1-5 揀選亞伯拉罕只是關乎神的工作，正如尼九 7 所說的，只是個「工作的揀選」；神要亞伯拉罕與祂同工，透過亞伯拉罕成就祂所應許的事情。

3. 但是，尼九 7 說的 *bāhartā b'e'abrām w'hōšē'itō* (「揀選亞伯蘭領他出……」)，在文法上豈不也容許將神「揀選」亞伯拉罕和神「帶領亞伯拉罕」分開來看嗎(兩個動詞之間有個連接詞 *w*^e, “and”)？經文豈不是可以說神首先揀選了亞伯拉罕(揀選他得救)，然後帶領他出吾珥嗎？況且我們相信亞伯拉罕不是到創十五 6 才因信稱義得救的。觀乎亞當犯罪後要逃躲神的面(創三 8)，創十二至十五章的亞伯拉罕卻可以跟神有這麼親密的同行和交通，說亞伯拉罕早在創十五 6 之前已經因信稱義是唯一合理的解釋。如果亞伯拉罕不是在創十二 1-5 的時候被揀選得救，他就應該是在創十二 1-5 之前的某個時候蒙揀選得救了。

對於這個說法，我們可以這樣回應：

a. 是的，我們首先同意，亞伯拉罕應該是在創十五 6 之前就已經因信稱義得

救了，³³並且不是在創十二 1-5 之時得救，而是在創十二 1-5 之前就已經得救，情形大概是：

亞伯拉罕已經因信稱義 因信得救	在信的人當中， 亞伯拉罕被揀選往迦南	亞伯拉罕因信稱義的事例 說明因信稱義的道理
創十二 1-5 之前	創十二 1-5	創十五 6

創十二 1-5 的事件，顯然不是神與亞伯拉罕親密同行的起點。在創十二 1-5 的事件中，神跟亞伯拉罕那麼自然的交談（創十二 1-3），亞伯拉罕那麼自然的回應（創十二 4-5），正像神在創六章裏跟與神同行的挪亞那樣的交往（比較創六 9，13 起），這情形透露了創十二 1-5 的事件不過是亞伯拉罕與神一直以來親密同行的其中一點。

另一方面，亞伯拉罕在創十二 1-5 憑信心出吾珥顯然不是他對神的第一次信心行動。我們相信這樣大的信心是會有先前的信心作基礎的。這時亞伯拉罕順從神的吩咐，不過是他對神早就有了的信心的另一次和進一步的表現。所以我們相信亞伯拉罕在創十二 1-5 之前就已經相信神而因信稱義了。

b. 至於說到將尼九 7 所說的神「揀選」和神「帶領」分開來看，文法固然容許我們這樣做（兩個動詞之間有個連接詞 *we*, “and”），但那並不是對經文最自然的解釋。這樣的做法不過是先設定了有預定論所說的揀選得救，然後將這個思想放進尼九 7 這一節經文裏去。我們要用一個不自然的釋經來支持一個重要的神學主張（尤其是看見在舊約裏再沒有清晰的經文說到神有預定論式的揀選），那是很成問題的。

³³ 是的，經文是到了創十五 6 才說「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」，但經文並沒有說亞伯拉罕在此之前對神從來沒有信心。其實神在創十五 1-5 裡給亞伯拉罕的應許（應許亞伯拉罕生以撒），就像祂在創十二 1-5 給亞伯拉罕的應許那樣是跟亞伯拉罕的得救無關的（創十五 1-5 的經文同樣是關乎神要透過亞伯拉罕來達成祂的工作和計劃）。可見，亞伯拉罕在創十五 6 所表現的信心，同樣不是得救的信心。

雖然亞伯拉罕在創十五 6 所表現的信心並不是「得救的信心」（或者可以簡單的稱它做「生活的信心」），但這份信心卻必然是有得救的信心作為它的前設和基礎。如果亞伯拉罕不是早就已經相信神，如果他本來並不是一個相信神的人，在一方面，我們很難理解神怎麼會應許一個不相信祂的人這麼重要的應許；另一方面，一個本來不相信神的人，怎麼會忽然相信他從來沒有相信的那位神對他所說記載在創十五 3-5 的那番無稽的說話。可見，亞伯拉罕在創十五 6 之前確實已經相信神，已經因信稱義了。

雖然亞伯拉罕在創十五 6 所表現的信心並不是得救的信心，這份信心卻必然是發自他早已有且是一直有的得救的信心。雖然「得救的信心」和「生活的信心」不盡相同，但在「信心的本質」方面，兩者卻是相通的。「人願意以神為神，願意以祂的話為須要接受和聽從」，那就是「信心」了。所以，雖然亞伯拉罕在創十五 6 所表現的信心並不是得救的信心，保羅卻仍舊可以根據創十五 6 來論證「因信稱義」的總則和道理。

至於為甚麼創世記要到創十五 6 才說「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」：

1. 這大概一方面是，看來亞伯拉罕是成長在一個「基督教家庭」裡。父親他拉是個相信耶和華神的人，因而亞伯拉罕是在這個家庭裡長大並相信耶和華神。就像許多出生在基督教家庭裡信主的人那樣，在信主的過程上沒有甚麼特別的事件足以鮮明地顯明因信稱義的道理。及至創十五章的事件來到，亞伯拉罕這一次因信稱義的經歷，就比他過去所有的信心的經歷或信心的表現都更鮮明了。
2. 另一方面，亞伯拉罕這一次的因信稱義，正是連著以色列人的祖宗以撒的出生，聖經在這個時候說明亞伯拉罕是個因信稱義的人意義就很鮮明了。亞伯拉罕本人既是因信稱義，那麼，亞伯拉罕透過以撒而有的所有後裔都要知道，他們同樣要相信神，藉以得著因信稱義的祝福。

4. 或者有人又會說：神既是揀選亞伯拉罕，領他出吾珥去達成神的心意計劃，神當然是先揀選他得救，然後揀選他工作了。

關於這樣的說法，就像神揀選祂其他的僕人那樣，³⁴我們同意被神選上去達成祂的心意和工作的人，多時都會是個已經得救的人，³⁵但那些被揀選達成祂的心意和工作的人究竟是如何得救，卻不一定是因為被預定揀選而得救（得救的揀選和工作的揀選是兩種不同性質的揀選）。不錯，我們承認有「工作的揀選」，但就不一定有「得救的揀選」。我們說在神揀選亞伯拉罕出吾珥去達成祂的心意和工作之前，神先已預定揀選他得救，這個只是我們從預定論的角度去繪畫出來的圖畫。無論我們所繪畫的預定論圖畫是如何的美麗，我們還是要承認：聖經並沒有說亞伯拉罕得救是因為神的預定和揀選。

II. 關於神揀選以色列民

關於神揀選以色列民，我們要再說一次，預定論所要討論的預定揀選乃是關乎「個人」的預定揀選，而不是關乎「羣體」的預定揀選。所以，若要從「神揀選以色列民」來看預定論的救恩揀選，從開始就是錯的。

主張預定論的或會說，神既揀選了以色列民，祂豈不是在所有都要滅亡的世人當中預定和揀選以色列人得救，繼而讓其餘的外邦人都滅亡嗎？這個問題的答案肯定是「不是」。神揀選以色列人並不是揀選他們得救，更加不是繼而讓其餘的外邦人都滅亡。這是清楚不過的。

不錯，神實在揀選了以色列民族，並且樂意將多多的恩福臨到祂的選民以色列，但這並不等於神揀選了以色列民族中的每一個人都得救。我們不能根據這類經文來立論說神在救恩方面有個人得救的預定和揀選。如果我們從這類經文得出神預定人得救的結論，那不過是好像保羅當日的猶太人，他們混淆了「民族的揀選」和「個人的揀選」，就是混淆了「事工的揀選」和「得救的揀選」。³⁶

³⁴ 例如：後來神也揀選耶利米和保羅；可參下文「從使徒行傳看預定揀選」當中有關的討論。

³⁵ 但也有例外的，例如也被稱為「耶和華的僕人」的古列（賽四十四 28-四十五 4）。雖然經文沒有直接說神揀選古列，但說到神「提名召他」（賽四十五 4），而別的「耶和華的僕人」（例如以色列人、受苦的僕人彌賽亞）都是被神揀選的，說古列也是被神選上做耶和華的僕人，也不為過。但古列顯然不是個得救的人，因為賽四十五 4 又說「古列不認識神」。所以，在神的工作上被神選上的，理論上他不一定就是個得救的人（事實上，蒙神揀選的以色列民也不都是得救的）。但在亞伯拉罕、耶利米、保羅等情形裡，我們當然可以肯定這些被揀選的人都是得救的人。

³⁶ 加爾文就是一而再的引述神揀選以色列民的經文來論證神揀選個人得救。雖然加爾文也留意到「雅各的後裔特別蒙恩承受寵眷，是負有特別重大的義務的」〔《基督教要義》中冊，III.21.6，頁 354〕，即他也意識到這個「對整個民族的揀選」是屬於「事工的揀選」，只是他仍然將這兩者混為一談，說：「每一個人都為著……一個終局而創造的，所以我們說，他是被預定了或生或死的〔→個人得救的預定〕。這件事，上帝不僅在某一個人身上證實了，亦在整個亞伯拉罕的後裔身上證實了，就是明顯表示每一個民族的將來情況，都是神所決定的〔→民族事工的預定〕。『至高者將地業賜給列邦，將世人分開，就照以色列人的數目，立定萬民的疆界，耶和華的分，本是他的百姓，他的產業，本是雅各』（申卅二 8, 9）……摩西並不指出甚麼理由……所加的解釋乃是：『因他愛你的列祖，所以揀選他們的後裔』（申四 37）……『耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民……只因耶和華愛你們』（申七 7, 8）……『看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華你的上帝。耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔』（申十 14, 15）』〔III.21.5，頁 350-51〕。是的，神就是這樣揀選了雅各，不揀選以掃（參羅九 10-13）；但那只是民族的揀選，不是個人得救的揀選。加爾文又說，在民族的層面上蒙揀選的以色列民當中，有「數不清的衆人，幾乎一切的以色列人，都被割棄了」〔III.21.6，頁 353〕。如果蒙揀選的人也被棄絕了（在加爾文來說，這裏的「蒙

神揀以色列民是要他們作祂的同工，在世人面前作祂的見證，見證那些順服神的人是如何的蒙恩，也見證那些背逆神的人是如何的受罰。事實上，我們看見有外邦人歸主得救（甚至有外邦人成為主耶穌的先祖），而以色列人中也有滅亡的人在（羅九 1-3）。這就足以說明以色列民蒙揀選並不是個人得救的揀選。

或者有人會說，雖然神沒有揀選所有以色列人，但祂不是在所有都要滅亡的以色列人當中預定了部份以色列人得救（而讓其餘的以色列人都滅亡）嗎？

聖經從來沒有這樣的教訓或暗示。神揀選以色列人並不是揀選個別的以色列人使他們個別得救。在神所揀選的整個民族裏，人還是按他們個別對神是否相信這個態度來決定他們是否得救。他們是否得救仍然在於他們是否相信神。

這樣，我們看見舊約說到神揀選的經文都不涉及「得救的揀選」，都跟我們要討論的救恩預定論沒有關係。

三、關於「預知」

至於「預知」，在舊約裏，我們找不到像討論預定論時說的「神預知／預見某個人會相信」這樣的用語和經文。

不錯，舊約經常提到神的僕人「先知」，而先知有時也被稱為「先見」，³⁷先知也有預知的功能，所以能說預言，但舊約先知的職份和主要功能，並不在去預知或預見某個人會否相信，從而決定他會否得救。舊約先知的工作主要是將神的心意和要求向百姓說明，並且苦口婆心的或是勸勉百姓堅心倚靠神，或是勸勉百姓誠心歸向神。但這些都跟救恩的預定論無關——但卻又說明了，人的得救是跟人的信心有絕對的關係的！

* 小結

我們看見舊約並沒有提到救恩上的「預知」，所以我們無從加以探索或發揮。

舊約提到「預定」和「揀選」的經文，其實也跟預定論要講的預定揀選無關。當中說到神揀選某些「羣體」的經文固然跟預定論要講的預定揀選無關，當中說到神揀選某些「個人」的經文也都只是跟「事工上」的揀選有關，而是跟「個人得救上」的揀選無關。從「群體」和「事工」的揀選推論出「個人得救」的揀選，正是以色列人的誤解，也是犯了推論上的錯誤。加爾文就正是犯了這個推論上的錯誤。當他主張有個人得救方面的預定和揀選之時，他就是引述群體、事工方面的揀選為證。

雖然這個並沒有就證明了沒有個人得救的揀選，但很清楚的，個人得救的揀

揀選的人」顯然是指「蒙揀選得救的人」，那麼，「蒙揀選得救的人幾乎全都要滅亡」，那是不可思議的！）這樣，加爾文其實清楚知道民族的揀選其實並不保證得救的揀選，因為兩者是在不同的層面上。但加爾文還是要將民族事工的揀選跟個人得救的揀選混為一談，結果就推論出一個不倫不類，不合聖經的預定論來。

再者，加爾文其實也認識到神對以色列民的揀選乃是出於祂的「愛」（愛雅各）。這樣，神的預定揀選就不再是個絕對主權的揀選（即沒有原因的揀選，單是因為祂喜歡作這樣一個沒有原因的揀選），而是個有其原因的揀選，而當中的原因不是「祂喜歡這樣作」〔沒有對像的喜歡〕，而是神愛的本性〔有對像的喜歡〕。這樣，「神的愛」明顯是凌駕在「神的絕對主權」之上。只是當要討論神的預定揀選的時候，預定論者還是要將「神的絕對主權」凌駕在「神的愛」之上，因而「神的愛」不再是像聖經說的那樣作為預定揀選的原因。可見預定論實在是個混亂的主張。

³⁷撒九 9：「從前以色列中，若有人去問神，就說：『我們問先見去吧！』現在稱為『先知』的，從前稱為『先見』。」

選並沒有舊約的基礎和支持。

或者我們可以這樣說，神在舊約的啟示是不完整的，舊約時代不是一個適當的時候去啟示關於個人得救的揀選，我們要到新約才得知預定揀選的道理。這個誠然是個可能的情形（如果真有預定得救的話）。如果是這樣，加爾文用舊約來論證預定論，就是將舊約所沒有教導的放在舊約裏面了。

四、一些被認為支持預定論的舊約經文

雖然舊約聖經並沒有關於「預定論」的教訓，但有人就引像以下的舊約經文來支持預定論。所以我們要小心去處理這些經文的意思。

1. 出七 3 「我要使法老的心剛硬，也要在埃及地多行神蹟奇事。」

申二 30 「但希實本王西宏不容我們從他那裏經過；因為耶和華你的神使他心中剛硬，性情頑梗，為要將他交在你手中，像今日一樣。」

如果從《和合本》的翻譯來看，神實在干預了法老和希實本王西宏的心，使他們的心不得不剛硬，性情不得不頑梗，以致他們必定滅亡。這個正支持了預定論當中「預定滅亡」的講法。

「使剛硬」一語是翻譯 *hiqšâ* 這個動詞，而 *hiqšâ* 是 *qāšâ*（「剛硬」）的 *hiphil* 式。不錯，希伯來文動詞的 *hiphil* 式是可以作「促使」用（*causative-hiphil*），因而 *hiqšâ* 會使人覺得它是「使剛硬」（神使希實本王西宏心硬）的意思。但是，希伯來文動詞的 *hiphil* 式也可以作「容讓」用（*permissive-hiphil*）。

究竟 *hiqšâ* 這個 *hiphil* 式動詞在這裏應該作「促使」用還是作「容讓」用呢？且看它在舊約裏出現的情形（《和合本》的翻譯）：

出 7:3 我要使法老的心剛硬，也要在埃及地多行神蹟奇事。

出 13:15 那時法老幾乎〔原文是「心裏剛硬」，參《聖經新譯本》〕不容我們去，耶和華就把埃及地所有頭生的，無論是人是牲畜，都殺了。因此，我把一切頭生的公牲畜獻給耶和華為祭，但將頭生的兒子都贖出來。

申 2:30 但希實本王西宏不容我們從他那裏經過；因為耶和華你的神使他心中剛硬，性情頑梗，為要將他交在你手中，像今日一樣。

申 10:16 所以你們要將心裏的污穢除掉，不可再硬著頸項。

王下 2:10 以利亞說：「你所求的難得（*hiqšâ*）。雖然如此，我被接去離開你的時候，你若看見我，就必得著；不然，必得不著了。」

王下 17:14 他們卻不聽從，竟硬著頸項，效法他們列祖，不信服耶和華他們的神，

代下 10:4 「你父親使我們負重軛（*hiqšâ*）做苦工，現在求你使我們做的苦工負的重軛輕鬆些，我們就事奉你。」

代下 30:8 現在不要像你們列祖硬著頸項，只要歸順耶和華，進入他的聖所，就是永遠成聖的居所；又要事奉耶和華你們的神，好使他的烈怒轉離你們。

代下 36:13 尼布甲尼撒曾使他指著神起誓，他卻背叛，強項硬心，不歸服耶和華以色列的神。

尼 9:16 但我們的列祖行事狂傲，硬著頸項不聽從你的誠命。

尼 9:17 不肯順從，也不記念你在他們中間所行的奇事，竟硬著頸項，居心背逆，自立首領，要回他們為奴之地。但你是樂意饒恕人，有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛慈愛的神，並不丟棄他們。

尼 9:29 又警戒他們，要使他們歸服你的律法。他們卻行事狂傲，不聽從你的誠命，干犯你的典章（人若遵行就必因此活著），扭轉肩頭，硬著頸項，不肯聽從。

詩 95:8 你們不可硬著心，像當日在米利巴，就是在曠野的瑪撒。

耶 7:26 你們卻不聽從，不側耳而聽，竟硬著頸項行惡，比你們列祖更甚。

耶 17:23 他們卻不聽從，不側耳而聽，竟硬著頸項不聽，不受教訓。

耶 19:15 萬軍之耶和華以色列的神如此說：我必使我所說的一切災禍臨到這城和屬城的一切城邑，因為他們硬著頸項不聽我的話。

簡單來說，*hiqšâ* 有兩種用法：

1. 主詞是「人」（多處經文）——當主詞是「人」，受詞是他自己、他的心或他的頸項的時候，動詞 *hiqšâ* 固然可以是作關身使然式的用法（causative-reflexive），就是說「人使自己剛硬」，但在實際的情形裏，人很少是有意識地要使自己心硬的。人總是不自覺地讓自己心硬了，然後又不自覺地讓自己的心繼續硬下去。從另一個角度來說，當人不自覺地心變剛硬之後，他不去改變自己的思想態度，他的心就會繼續剛硬下去。他是容讓自己的心剛硬，又容讓自己的心繼續剛硬。這樣，動詞 *hiqšâ* 其實是一種容讓式的用法（permissive-reflexive），就是「人容讓自己剛硬」。

2. 主詞是「神」（出七 3；申二 30）——當主詞是「神」的時候，究竟 *hiqšâ* 是作「促使」用還是作「容讓」用呢？經文似乎沒有非常確實的指示。但我們注意到：

a. 既然當主詞是「人」的時候，*hiqšâ* 其實是作容讓式的用法，當主詞是「神」的時候，它也可以是作容讓式的用法。

b. 在上述提到「人容讓自己剛硬」的經文裏，經文明顯是將剛硬的責任放在人自己身上，暗示神不用為人的剛硬負上責任。

c. 尼九 17 更說到以色列的祖宗「不肯順從，也不記念你在他們中間所行的奇事，竟硬著頸項，居心背逆，自立首領，要回他們為奴之地。但你是樂意饒恕人，有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛慈愛的神，並不丟棄他們」。經文將「人的心頸剛硬」跟「神的憐憫恩慈」作對比，那就清楚說明不是神使人剛硬，並暗示神不用為人的剛硬負上責任。人的剛硬不是神使然的，而是人容讓自己剛硬。

這樣，當主詞是「神」的時候，*hiqšâ* 大概也是作「容讓」用，就是「神容讓人剛硬」的意思。

事實上，就以希實本王西宏的情形為例，我們不難理解當六十萬以色列男人（出十二 37；民廿六 51）³⁸臨近希實本的時候，他們對希實本王西宏所造成的威脅是相當的大。我們也不難想像，在當時的政治環境裏，希實本王西宏必然是採取一個自保的敵對態度。³⁹意思是說，不用神來使他的心剛硬，他早就已經心硬要對抗以色列人了。只要神不作任何干預，只要神容讓他的心繼續剛硬，他就會一直剛硬下去，以致招來滅亡。

這樣，申二 30 應該譯作：「但希實本王西宏不容我們從他那裏經過；因為耶

³⁸ 若是包括婦孺來計算，當時的以色列人甚至可能高達二百萬人。

³⁹ 比較民二十 14-21 以東人對路過他們邊境的以色列人的態度。只因以東人是以色列人的弟兄，神沒有將他們交在以色列人的手裡。

和華你的神容讓他心中剛硬，性情頑梗，為要將他交在你手中，像今日一樣」。
（同樣的情形也應用在法老王「心裏剛硬」一事上〔參下文「羅馬書」有關的討論〕。）

這樣，出七 3 和申二 30 的經文並不支持預定論當中「預定滅亡」的講法。

2. 詩一 6：「因為耶和華知道義人的道路；惡人的道路卻必滅亡。」

這一節經文說到神「知道義人的道路」，暗示神知道而早就決定或預定了他們的道路要如何蒙福。但其實本節經文跟「神預定和揀選人得救」的意思相去很遠。

不錯，神知道義人的道路。這裏說的「知道」，不是指預定論說的預定繼而預知的「知道」，而是說神知道明白義人的為人和生活，祂會看顧、引導和保守他們。所謂「義人」，就是那些信靠神的人，他們時常活在神的律法話語裏。

究竟他們是怎樣成為義人，經文沒有清楚說明。神揀選了以色列民，當然是個實在的歷史背景，但說因為神揀選了以色列民，他們就成為義人，顯然不是聖經的教訓，因為在所揀選的以色列民中，有更多更多的人並不是義人。如果說義人就是在那班蒙揀選的以色列人中進一步蒙揀選的人，經文又沒有這樣的含義，那不過是我們一廂情願放進去的意思。若從經文的內容來看，很清楚的一點倒是說：義人就是那些信靠神的人。他們信靠神，他們就會認真去思想、學習和活出神的教訓。「信」是義人生命中的一個要點。

從另一方面來看，詩篇第一篇全篇都著重人的自由選擇過於神的主權選擇。它在勉勵人選擇做義人：在反面來說，他會「不從惡人的計謀，不站罪人的道路，不坐褻慢人的座位」；在正面來說，他會「喜愛耶和華的律法，晝夜思想」，好叫自己能夠成為一個蒙福的人。

這樣，詩一 6 跟預定論難以拉上關係，卻倒說明了人神關係當中的一個重點是人的相信、信靠。

3. 詩廿二 9-10「⁹但你是叫我出母腹的；我在母懷裏，你就使我有倚靠的心。¹⁰

我自出母胎就被交在你手裏；從我母親生我，你就是我的神。」

詩人說：「你就使我有倚靠的心」。「倚靠的心」就是「信心」。「你使我有信心」正說明「信心是由神而來的」。

不錯，「倚靠的心」可以說就是「信心」，但我們要注意：

1. 首先，我們說過，重要的神學不能單單或主要以詩歌體裁的經文來立論。究竟得救的信心是否為神所賜，我們要從別地清晰地講論救恩的經文來立論。得救的信心是否為神所賜，從預定論者的角度來說，新約的弗二 8 和彼後一 1 就有論及，可參下文對這兩處經文的註解（不過我們看見這些經文其實都不是說得救的信心是神所賜的）。

2. 詩廿二 9 這裏說的「倚靠的心／信心」不是「得救的信心」，而是「生活的信心」。詩廿二 9 說的「倚靠」是指他在詩篇裏所說各樣困難裏對神的倚靠——正如「我們的祖宗」在各樣的危難裏對神「倚靠」，他們就得到神的「解救」（廿二 4-5）。

3. 詩人說他對神的「倚靠的心」，是「你〔神〕使我有的」（廿二 9）。但神怎樣使詩人對祂有倚靠的心？「使我有信靠的心」(*mabtihi*)是個 hiphil 式的動詞。但如前文所述，hiphil 式動詞基本上可以有兩種用法：

- a. 「使然式」的用法：「使我有倚靠的心」；或是
- b. 「容讓式」的用法：「讓我有倚靠的心」。

至於 *mabtihi* 這個動詞在這裏應該取那一種解釋，就視乎詩人怎樣在這篇詩篇裏解釋他是怎樣得著這份倚靠的心。

4. 詩人讓我們看見，神「使／讓詩人對祂有倚靠的心」，是起自詩廿二 10 說的：

我自出母胎就「被交在你的手裏」，
從我母親生我，「你就是我的神」。

在這個平行的對句裏，「被交在你的手裏」是跟「你就是我的神」平行。從整篇詩篇來看，詩人是說：他是生在一個屬神的以色列群體裏，所以他生來就有耶和華神作他的神，他生來就是在神的手裏。這種生來就有的背景和與神的關係，對詩人認識和學習倚靠神至為重要。從詩篇我們看見：

a. 詩人在向神懇求解救（廿二 1-21）之後，他就將神解救他的作為在集會中向他的弟兄們宣告，並且讚美神的名（廿二 22），好讓他的弟兄們也認識神的真實和信實，讓他們學習倚靠神（廿二 22-29），並且這種「在集會中向同胞作見證」的做法還要在每個世代裏延續下去（廿二 30-31）。

b. 換言之，詩人自己就是在這種傳統裏長大的。事實上，他在廿二 4-5 就見證說：「我們的祖宗倚靠你；他們倚靠你，你便解救他們。他們哀求你，便蒙解救；他們倚靠你，就不羞愧」。詩人就是在這種「在集會中向同胞見證」的傳統裏認識神對他的祖宗的真實和可信的作為，從而學習對神的倚靠。

換言之，所謂「神使／讓詩人有倚靠的心」，意思乃是說：

- a. 神讓他生在一個認識神的群體裏；
- b. 神讓他聽見關於神的信實的見證；
- c. 神讓他在這種傳統裏學習倚靠神。

這樣，hiphil 式動詞 *mabtihi* 在這裏基本上是作「容讓」的用法，但從翻譯的角度來看，將它譯做「神使他對神有倚靠的心」，讀起來還是比較自然；不過我們要知道，從詩篇的內容來看，那不過是說「神透過環境來使詩人對神生出倚靠的心」，而不是像預定論說的「神用絕對主權來使詩人對神生出倚靠的心」。這種「使然」的做法是以「容讓」為它的基本成份。

詩人就是在這種環境裏蒙神「使他對神有倚靠的心」。

5. 詩人在這種環境裏對神生發信心，這份信心不可以就是神賜給他的嗎？

關於這個問題，我們可以這樣回應：

a. 我們要再次說，這裏的「信心」不是「得救的信心」。就算這種「生活的信心」是神所賜與，那也不一定支持預定論的說法，因為預定論講說的不是「生活的信心」，而是「得救的信心」。

b. 如果說「神賜人生活的信心」，就證明「神也賜人得救的信心」，這不過是我們一廂情願的說法；聖經沒有這樣說過。換言之，這種說法沒有聖經和釋經的基礎。

這樣，詩人在詩廿二篇是想分享說神讓他在他的民族傳統裏長大而學習信靠神。我們將預定論的道理放進這篇詩篇裏，不過就是我們嘗試將預定論的思想放進經文裏去而已。

4. 詩五十三 1-3：「¹ 愚頑人心裏說：沒有神。他們都是邪惡，行了可憎惡的罪孽；沒有一個人行善。² 神從天上垂看世人，要看有明白的沒有？有尋求他的沒有？³ 他們各人都退後，一同變為污穢；並沒有行善的，連一個也沒有。」

這一段經文說到世上沒有一個行善的人，沒有一個尋求神的人，可見世人都是全然敗壞。若不是神預定一些人得救，又賜他們信心，當中不可能有人會尋求神，不可能有人能夠明白真道而悔改相信。這正是預定論所要說明的。所以詩五十三 1-3 顯然是支持預定論的道理。

關於這一段經文，我們要這樣回應：

1. 首先，我們要再次聲明，重要的神學不能單單或主要以詩歌體裁的經文來立論。究竟得救的信心是否為神所賜，我們更要從別的清晰地講論救恩的經文來立論。得救的信心是否為神所賜，從預定論者的角度來說，新約的弗二 8 和彼後一 1 就有論及過，可參下文對這兩處經文的註解（不過我們看見這些經文其實都不是說得救的信心是神所賜的）。

2. 詩人不但說了詩五十三 1-3 的說話，他也說了五十三 4-6 的說話：

「⁴ 作孽的沒有知識嗎？他們吞吃我的百姓如同吃飯一樣，並不求告神。⁵ 他們在無可懼怕之處就大大害怕，因為神把那安營攻擊你之人的骨頭散開了。你使他們蒙羞，因為神棄絕了他們。⁶ 但願以色列的救恩從錫安而出。神救回他被擄的子民的時候，雅各要快樂，以色列要歡喜。」

釋經不能斷章來取義。詩五十三 4 說「他們吞吃我的百姓」。「我的百姓」就是耶和華神的百姓以色列民。「他們」就是上文五十三 1-3 裏說到的「愚頑人」、「邪惡、不行善、不明白、不尋求、後退、污穢」的人，就是詩五十三 5 說到的那些「攻擊你〔以色列民〕的外邦人」，而不是泛指「世人」。經文在這裏不是要像羅三 23 那樣說明「世人都犯了罪」。它只是說「外邦人都犯了罪」。

反過來說，「我的百姓」以色列民——或起碼是說以色列民當中有人——不像外邦人那樣，他們不是「愚頑人」，不是「邪惡、不行善、不明白、不尋求、後退、污穢」的人。這些人就是詩篇經常提及的那些像大衛那樣「信靠耶和華神的義人」。

3. 詩五十三 5b 說「你使他們蒙羞，因為神棄絕了他們」。這個「你」就是前一句「神把那安營攻擊『你』之人的骨頭散開了」當中說到的「你」，亦即「以色列民」。經文暗示，神棄絕外邦敵人，是因為在以色列民當中有願意信靠神的「義人」，繼而神要因這些信靠祂的「義人」而棄絕和審判外邦人，將他們的骨頭散開，使他們蒙羞（這樣，「神棄絕外邦人」一語也不可以用來支持預定論的「預定滅亡」，因為預定論說的是神絕對主權的預定〔不因任何原因的預定〕，這裏卻暗示神是因「以色列百姓的義人」而棄絕外邦敵人——無論如何，這樣一種「羣體性」的棄絕，總也不是預定論所要講的棄絕）。

但是，那些義人對神有信靠的心，他們的信心不可以就是神所賜的嗎？當我們這樣問的時候，我們要知道我們是已經離開了經文的釋經，而是進到延伸的討論。如果真有個人救恩的預定揀選的話，以色列民中的那些義人的信心當然可以是神所賜的（其實也必定是神所賜的），不過面對這一段經文，我們得承認經文沒有討論以色列民中的義人的信心究竟從何而來。如果要從預定論的角度來解釋，我們要知道，那不過是我們將經文解釋成配合預定論的說法而已。

所以，從經文的原意來說，詩五十三 1-3 原不在講論預定論，也沒有說得救的信心是神所賜的。

關於詩五十三 1-3 這一段經文，保羅在羅三 10-12 也加以引述，我們在討論羅三 10-12 的時候還要再回頭思想詩五十三 1-3 的意義，而這裏的討論也要作為該處討論的前題和基礎（參下文有關討論）。

5. 詩一三九 16：「我未成形的體質，你的眼早已看見了；你所定的日子，我尚未度一日，你都寫在你的冊上了。」

這一節經文固然可以從預定論的角度來看，說明因為神已經預定了詩人要得救，所以神將他的一生都計劃好，都寫了下來，甚至連他還未出生的情形神也都知道了。但我們要知道，如果從預定論的角度來看這一節經文，它勢必帶我們到不但是雙重預定論，更是全面預定論、絕對預定論（就是連我們今早穿甚麼衣服、中午吃甚麼午飯，事無大小，神都早有預定），因為經文說我們所有的日子都為神所定了，都寫在祂的冊子上。但這個是這節經文和這篇詩篇所要講的嗎？它又是整本聖經所教導的嗎？

這一節經文其實也可以從非預定論的角度來看。留意經文的細節和鋪排：

1. 留意第 16 節上下兩半節的關係。上半節說的「看見」是跟下半節的「寫」平行呼應。上半節說神「看見」，是表示神「知道、關心」。這樣，下半節的「寫」，重點也在表明神「知道、關心」。（如果硬要從「看見」帶出「預定」的意思，須知經文是先說「看見」，後說「寫〔預定〕」，那就是說因為神看見、知道（預知）而預定。「因預知而預定」並不是預定論者所要說的，卻是非預定論者所想說的。）

2. 第 16 節下半節說的「寫在冊上」，是個象徵的說法，表示蒙神記念。聖經愛用「數算、寫下」來表示有關事情的蒙神記念（比較民數記的民數、在曠野所行的道路、所過的日子；主耶穌說我們連頭髮也話神所數算知到）。說屬神的人一生的日子都早已被寫下記錄，是表示他的一生，不論到時所遭何事，身處何方，都早為神所知道、蒙祂記念，得祂看顧。

3. 這個正是整篇詩篇一三九篇的主旨。非預定論式的解釋正配合整篇詩篇的主旨（論神的無所不在、無所不知跟信靠祂的人的關係）。

當經文可以從預定論和非預定論兩個角度來理解的時候，我們要尋求整本聖經的幫助，要看整本聖經究竟有沒有清楚教導預定論，然後從該前題來理解這一節經文。不過這一節經文和它的上下文其實已經清楚指向非預定論的意思，預定論式的解釋不過是人要將預定論的意思加進經文裏去而已。

6. 箴廿一 1：「王的心在耶和華手中，好像隴溝的水隨意流轉。」

關於這一節經文，我們要留意箴言是屬於應用性的智慧文學。它所講的是從人生體驗來探索真理。當中固然有絕對的真理，但有些則卻是在某個處境裏面的真理（即相對的道理）。對於後者，我們就得小心去引伸和應用。我們尤其是不能單單用箴言的經文來建立重要的神學。我們只能說，當我們有一個清楚的神學時，箴言所講的體驗可以作為該真理的一個佐證。但如果我們所認識的真理與箴言所講的不相合時，該節箴言所表達的很可能不過是一個處境上的體會——當然，也可能只是我們誤解了該節經文的意思。

關於箴廿一 1 的意思，我們很容易就將它理解為「王的心在耶和華手中好像隴溝的水，神可而隨意將它流轉」，繼而將它應用在救恩預定論上，說神能夠用祂的絕對主權決定一個人的思想，使他相信，從而成就祂的預定和揀選。

不錯，這裏的「隴溝（水溝）的水」（“stream of water, a watercourse”）是比喻「王的心」。但我們知道，一道水溝裏面的流水是不可以隨便轉流的。它是隨著那條水溝的走道來流的。水溝的走道雖然經過長年累月有可能會有所變更，但對於裏面的水來說，水溝的走道基本上還是一個客觀限定了的路線。可見「隴溝的水」並不比喻神可以隨意改變君王（人）的心。

這一節經文應該是說，正如「隴溝的水」要隨著一個外在的走道來流，王的心在神的手中也是這樣——因為對於作王的，神是有祂客觀的要求的（比較申十七 18-20）。

處理過上半節的意思之後，我們就要留意下半節的意思。下半節「隨意流轉」，英文直譯可作“he will direct it as what he desires”。

這下半節的子句“as what he desires”當中的“he desires”（*yaḥpôš*，未完成式單數動詞），是個簡單未完成式動詞（simple imperfect），主詞“he”應該是「神」，指出神對君王是有祂的心意和要求。

這下半節的主句“he will direct it”（*yattennū*，也是個未完成式單數動詞），應該是個應然性未完成式動詞（obligative imperfect）。這個字兼有主詞（*ya-*〔他／祂〕）和受詞（*-nū*〔他／它〕）在裏面，它們是分別指著甚麼來說的呢？

主詞可以是「神」，受詞是「王的心」。這樣，經文是說神會引導王行他所喜悅的道，經文可以譯做：「王的心在耶和華手中好像水溝裏的水；祂〔神〕會按祂所喜悅的〔律法、心意〕來引導它。」（“The king’s heart is like a watercourse in the hand of the Lord; He will direct it [the king’s heart] as what He desires”）。

但鑑於這節經文的上半節（「王的心在耶和華手中好像水溝裏的水」）是以「王的心」為主體，這下半節的主句動詞的主詞大概應該仍舊是「王」或「王的心」。這樣：

a. 如果主詞是「王」，受詞就是「王的心」。*nāṭāh ’et-lēb*（“extends ones heart”，參書廿四 23）直譯是「延展一個人的心」，作「歸向、順服」解。這樣，經文可以譯做：「王的心在耶和華手中好像水溝裏的水；他〔王自己〕要使他的心歸順神所喜悅的事情」（“The king’s heart is like a watercourse in the hand of the Lord; he [the king] should direct it [his heart] as what He [the Lord] desires”）。

b. 如果主詞是「王的心」，受詞就是「所流的道〔即所行的路〕」。這個理解跟上文 a 的理解差不多，不過是將受詞「王的心」具體化為「王的心所要行的道」。這樣，經文可以譯做：「王的心在耶和華手中好像水溝裏的水；他〔王〕要按神所喜悅的來行他的路」（“The king’s heart is like a watercourse in the hand of the Lord; it [the king’s heart] should direct it [the way he lives] as what He [the Lord] desires”）。

這兩個解釋的意思其實都差不多，而這樣的理解和翻譯也正合乎經文的下文。下文箴廿一 2 接著就說：「人所行的，在自己眼中都看為正；惟有耶和華衡量人心。」意思是說：人（包括君王）很多時候會憑自己的意思準則來行事為人，於是自以為正，但其實在他之外是另有一個準則，就是耶和華的準則。祂衡量人不憑人的意思，乃憑祂的意思。所以作王的要按神的意思要求來行事為人。

箴廿一 3 繼續說：「行仁義公平比獻祭更蒙耶和華悅納。」對一般百姓來說，這句說話固然也很有意思（比較例如賽一 11-17；耶七 22-23；彌六 6-8），但對作王的來說，也是非常的有意義。先知撒母耳就是這樣對離棄神的掃羅王說：「耶和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從他的話呢？聽命勝於獻祭；順從勝

於公羊的脂油」(撒上十五 22)。

所以，箴廿一 1 並不是說神會控制王的意志。它不過是說王要按神的意思來行事為人。所以，我們不應該用這一節經文來確論神的預定和揀選。

7. 賽六 9-10：「⁹ 你去告訴這百姓說：『你們聽是聽見了，但沒有明白；看是看見了，但沒有曉得。』¹⁰ 你要使這百姓心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷；免得他們眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來而得著醫治。」(筆者略作修譯)

在神向以賽亞發出過呼召，以賽亞又回應過神的心意之後，神就對以賽亞說出了上述經文的一番說話。

主張預定論的人會從這段經文引伸說：神有絕對的主權去叫人明白或不明白、相信或不相信，因為祂有絕對的主權去叫人得救或滅亡(第 10 節)。

但是，我們要注意：

a. 首先，我們要知道這是一篇審判的信息。神在這裏跟以賽亞要處理的，是那些犯罪又心硬不肯回轉的百姓(賽一至五章所嚴辭厲聲地責備的就是這樣的一班百姓)。這裏所著眼的，不是神絕對主權的預定，而是百姓的背道所帶來的審判。如果我們不管上下文，單著眼在第 10 節，經文當然有空間讓我們將預定論的思想放進去，但第 9 節卻清楚將人滅亡的責任歸到人自己身上(就是他們的不肯聽信)。我們留意第 9 節說：「你們聽是聽見了……看是看見了」，⁴⁰表示一種從過去、現在，持續到將來的狀況。經文沒有說是神用祂的絕對主權去使百姓這樣聽而不聞、視而不見(除非我們硬要將經文作這樣的解釋)。神在第 9 節不過是叫以賽亞向百姓宣告一個事實，就是他們心硬的事實：就是說，神已經給他們信息，給他們機會回轉，只是他們對於那些可以聽得明白的道理「沒有明白」，對於那些可以看得清楚的教訓「沒有曉得」。意思就是說：是第 9 節所說他們的硬心背道導致神要用第 10 節的行動來對付他們。第 10 節說的不過是神後隨的審判，而不是神先行的預定。這兩節經文清楚說明神的懲罰行動背後是有原因的。單是這一點就已經說明這兩節經文並不支持預定論所主張的「絕對主權的決定」(不基於甚麼原因來作預定)！

b. 這樣，我們就要知道，不論我們怎樣解釋第 10 節——就算是將它理解為神的一個不近人情的極權行動，那也不過是神隨百姓的背道而有的一個不近人情的極權行動——它總不是一個預定論式的行動。

c. 第 10a 節說神要透過以賽亞向百姓採取行動，說：「你要使這百姓心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷」。⁴¹這句經文並沒有說神吩咐以賽亞要用甚麼方法去

⁴⁰ 「你們聽是聽見了……看是看見了」(*šim'û šāmô'...ûr'e'û rā'ô*)：《聖經新譯本》及《和合本修訂版》都作「你們聽了又聽……看了又看……」。

⁴¹ 七十士譯本將第 10 節譯作：「事實上 (*gar*)，這百姓已經心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷，免得他們眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來，我就醫治他們」。留意：

- a. 七十士譯本第 10 節開頭的連接詞 *gar* (「事實上」)，將第 10 節視為從另一個角度去描述第 9 節說的「百姓聽是聽見了，但沒有明白；看是看見了，但沒有曉得」。這正合乎我們在正文裏所作的解釋。
- b. 「免得……」不是神的意願，而是百姓自己的意願：他們不想自己眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白。
- c. 「我就醫治他們」不是獨立的一句(好像說神不願意醫治他們)，而是繼續由「免得」一語管著。意思是說：百姓心硬到一個地步，他們不肯回轉，免得得著神的醫治！他們是定意拒絕神！

七十士譯本的翻譯同樣不支持預定論的講法。

使百姓變得心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷。其實，百姓本來就是心蒙脂油、耳朵發沉、眼睛昏迷的（第 9 節）。以賽亞根本不用作甚麼，百姓就已經是「心蒙脂油、耳朵發沉、眼睛昏迷」。縱然以賽亞宣講又繼續宣講神的訓誨，他們還是會聽而不聞、視而不見——因為他們根本就不想聽、不想見；因為他們本來就是心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷。這樣，第 10a 節不過是說他們會因以賽亞的繼續宣講而變本加厲地心硬。促使百姓心硬（更心硬）的，並不是透過甚麼特別的行動，而是透過以賽亞繼續向百姓宣告又宣告神的要求。以賽亞越是勸勉百姓，百姓就越是沒有反應或越是不肯回應，於是繼續留在悖逆裏，至終接受神的審判。面對這班背道心硬的百姓，恩慈的神（羅九 15）固然仍然給他們機會（於是叫以賽亞繼續向他們說話），但對於始終心硬的以色列人來說，以賽亞的說話卻又同時變成「使」他們更加心硬的做法。這是諷刺又矛盾的，但這個卻又是個事實。這樣，第 10a 節的說話跟預定論（預定滅亡）並無關係。

d. 關於涉及神在行動背後的動機的第 10b 節（「免得他們眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來而得著醫治」），如果第 10a 節是跟預定有關係，第 10b 節就得依預定論的方向來解釋了；但如果第 10a 節跟預定無關（正如我們在上文所解釋過的），第 10b 節就不可以跟預定論拉上關係來解釋，而是要依第 10a 節的意思來解釋。

e. 《和合本》將原文的连接詞 *pen-*（“lest”）譯做「恐怕」，這樣的翻譯多少帶有一點負面的情緒。但 *pen-* 這字其實也可以簡單的譯做「免得」（參《聖經新譯本》）。所謂「免得……」，意思是說「免得這班悖逆的百姓得著他們所不配得的看見、聽見、明白、回轉、醫治」。

f. 神不要百姓看見、聽見、明白、回轉、醫治，豈不正是預定論的講法嗎？是的，如果我們將這句說話從經文裏抽離出來，如果神是從永恆裏就已經定意要使百姓不得看見、不得聽見……，那實在是一種預定論式的行動，但正如我們在上文說過的，神是在百姓背道之後才定意去使百姓不得看見、不得聽見……，那就不過是神對心硬背道的百姓一個審判的行動，而不是神一個預定論式的行動。

g. 雖說神要使百姓不得看見、不得聽見……，但其實神早已透過其他先知，現在又透過以賽亞，向百姓宣講回轉歸正的道理。只要人願意回轉，人是可以明白而回轉的。但如果人還是不肯聽從，不肯回轉，神就沒有別的辦法使人回轉了——除非祂運用祂的絕對主權使人不得不回轉。但經文沒有這樣說；經文反倒暗示神並打算使用這種絕對主權的方法去使人回轉。祂樂意等待人放下硬心，主動甘心回轉歸向祂。這些都不支持預定論的講法。

h. 讀經不但要明白字句，也要掌握說話的情感情緒。神叫以賽亞繼續宣講，免得背道的百姓明白、聽見……，固然是一句審判的說話，但其實也是一句很悲痛的說話。當時聽見以賽亞說話的，固然大部份都是不願意回轉的，但當中顯然也會有一些願意回轉的。神的說話乃是說：願意回轉的，你們回轉罷！不願意回轉的——沒有辦法了——就任由你們不回轉好了！

i. 不肯回轉的百姓，至終在自己的心硬裏滅亡，是罪有應得的，而不是因為神早已用絕對主權去預定他們心硬滅亡。

所以，賽六 9-10 並沒有預定論的思想在裏面，不過是預定論者嘗試將預定論的思想放進經文裏去。

此外，賽六 9-10 也多次被引用在福音書裏（太十三 13；可四 12；路八 10b；約十二 40）。參下文有關的討論，尤其是留意約十二 42 怎樣回應這兩節經文的

意思——「雖然如此，官長中卻有好些信他的。」這好比說：「雖然神用祂的絕對主權預定了一些人滅亡，誰知當中卻有人因信而逃過了神絕對主權的預定！」對那些要從預定論的角度來解釋賽六 9-10 的人，這是一句可等諷刺的說話！

8. 賽四十五 17：「惟有以色列必蒙耶和華的拯救，得永遠的救恩。你們必不蒙羞，也不抱愧，直到永世無盡。」

賽四十五 17 這一節聖經不是清楚說明神揀選了以色列人得救嗎？不是的，這一節聖經並沒有說神揀選了以色列人得救。我們要注意：

1. 首先，我們要再說一次：預定論的揀選是「個人」得救的揀選，而不是「羣體」得救的揀選。

2. 這一節經文完全沒有說到「揀選」。將「揀選」加到經文裏，只是我們一廂情願的做法。

3. 這裏說的「以色列」其實並不是泛指歷代所有以色列人，而是指賽四十四章所開始描寫的那班被擄歸回的以色列民。如果神沒有揀選被擄前的以色列民得救，神也不會特別去揀選被擄歸回的以色列民得救。不然的話，神只揀選亞伯拉罕的半邊後裔、半個以色列民（就是被擄歸回的以色列民）得救，那是很奇怪的。

4. 事實上，保羅在羅九至十一章就正是跟那些被擄歸回以後的以色列民講論救恩。保羅對他們說：以色列民固然蒙揀選（民族的揀選），但這個並不保證他們得救。

5. 嚴格來說，賽四十五 17 所說的，並不是指被擄歸回的以色列民，而是指被擄歸回的以色列民中那些真正信靠神的人，並以他們預表或代表其後所有的「真以色列人」，包括新約的信徒或教會。這些「真以色列人」要因信而「蒙耶和華的拯救，得永遠的救恩」；他們「必不蒙羞，也不抱愧，直到永世無盡」。這一節經文並沒有說他們是因神的預定揀選而得救。

這樣，賽四十五 17 的說話跟神預定論式的揀選得救並無關係。

9. 賽五十三 1：「我們所傳的有誰信呢？耶和華的膀臂向誰顯露呢？」

預定論者看見以賽亞在這裏哀歎他所傳的道理無人相信，可見人實在是全然敗壞。若不是神預定揀選，開人心竅，賜人信心，將必無人能夠得救。

如果真有預定揀選，人心真的全然敗壞到極點，那實在須要神開人心竅，賜人信心，叫人得救。但這一節經文顯然不在討論人心全然敗壞的問題。

從賽五十三章的內容我們得知，以賽亞在這裏所哀歎的，不是世人全然敗壞，無人肯聽福音，而是哀歎所傳的固然是個福音，但卻是個難以吸引別人，難以叫人相信，反而容易叫人誤解的福音（賽五十三 2-3, 4, 7, 8）。那是一個會被人看為愚拙的福音（比較林前一 8-25）！縱然如此，以賽亞還是將福音的內容宣告出來（賽五十三 4-12），並且預言總會有人肯聽而相信（賽五十三 10b-11）。

我們若從非預定論的角度來看這一節經文，我們可以給這一節經文提供更合符經文的上下文的解釋。這一節經文跟預定論完全無關。

10. 耶十七 9：「人心比萬物都詭詐，壞到極處，誰能識透呢？」

這一節經文，不論是從《和合本》的翻譯（參上文）還是從《聖經新譯本》的翻譯（「人心比萬物都詭詐，無法醫治，誰能識透呢？」）來看，我們都看見經文指出人心是已經壞到極處，無法醫治，足見人是已經淪落到全然敗壞的境地。

當人無法自救時，當然是要靠賴神的幫助，才得拯救。

但是，無法自救的人，是否必然同時無法尋求幫助，必需依賴神的預定，才能有所改變呢？

首先，我們知道這一節經文（包括它的上下文和整段經文），原是描述當代的猶大人的光景（耶十七 1），而不是泛指世人的光景。所謂「人心詭詐」（十七 9），是指猶大人披著神的子民的外貌，骨子裏卻是敬拜異教假神如亞舍拉木偶（十七 2）。這是一種詭詐虛偽的行為。經文原是指一班已經認識神的人對神的虛偽詭詐，而不是指世人本身人性的敗壞。雖然從這一節經文引伸說世人本性全然敗壞也無可厚非，但我們總該首先明白經文的這個本義。

第二，先知耶利米在耶十七 2-27 是要數列百姓的罪狀；經文前後有這樣一個對應的結構鋪排：

A. 神的審判（耶十七 2-4）：

1. 事實：猶大的罪（耶十七 2-4a）
2. 結果：→要招來燒到永遠的火（耶十七 4b）

B. 對比兩種人（耶十七 5-8）

1. 離棄神的人：有禍，要像沙漠的杜松（耶十七 5-6）
2. 倚靠神的人：有福，要像水旁的樹木（耶十七 7-8）

C. 神說話（耶十七 9-11）：

1. 指明人心詭詐，壞到極處，無可醫治（耶十七 9）
2. 神鑒察人的心腸肺腑，並作相應的報應（耶十七 10-11）

D. 先知說話：說明離棄神者必蒙羞（耶十七 12-13a）

D'. 神的說話：重複離棄神者必蒙羞（耶十七 13b）

C'. 先知說話（耶十七 14-16）：

- 1'. 先知代入百姓，求神醫治（耶十七 14）
- 2'. 雖然仍然有人厭棄先知的信息，但神知道先知的心意和說話（耶十七 15-16）

B'. 對比兩種人（耶十七 17-18）

- 2'. 先知表示自己乃倚靠神的人（耶十七 17）
- 1'. 先知咒詛那些正離棄神的人（耶十七 18）

A'. 神的審判（耶十七 19-27）：

1. 事實：猶大人不聽從神，不守安息日（耶十七 19-23）
2. 機會（耶十七 24-27）：
 - a. 如果聽從，守安息日→城要存到永遠，人要前來敬拜（耶十七 24-26）
 - b. 如果不聽，犯安息日→要招來不能熄滅的火（耶十七 27）

從經文前後對應的情形來說，耶十七 14 是跟我們所討論的十七 9 對應。在十七 14 裏，先知耶利米將自己代入百姓的位置，向神懇求醫治。如果要從救恩的角度來理解這一段經文，我們看見這裏並沒有暗示因為人是全然敗壞，所以必需有神的預定和揀選，才有出路。經文倒暗示人在足夠認知自己乃全然敗壞、無可救藥之後，他是有可能去尋求醫治的。換句話說，如果人知道自己不能自救，他是有可能去尋求神的救恩的。這樣，經文固然肯定了人的全然敗壞，但與此同，它也肯定了一個全然敗壞的人，仍然有可能會去尋求神的救恩。經文沒有說他這樣尋求神的救恩，是出於神的預定和揀選。

此外，我們留意最後的 A' 段（十七 19-23），先知耶利米以守安息日為例，說明猶大人怎樣離棄神。正如跟它對應的 A 段（十七 2-4）所說的，神要用燒到

永遠、不能熄滅的火來懲罰祂的百姓，但 A'段卻補充說，猶大人仍有機會，只要他們肯聽從警告而回轉，不再犯安息日，神就會收回祂的審判，賜他們恩福。這樣，經文暗示那班壞到極處的猶大人仍然是有能力，有自由意志可以去選擇回轉的。

至於人犯罪後，人的「全然敗壞」跟人的「自由意志」是如何平衡，那是個神學或哲學的問題。如果預定論是真的，我們就要從預定論的角度去理解這個問題；但如果預定論並不是聖經的教導，我們就要從非預定論的角度去理解這個問題了。我們不應以我們對某個神學問題所採取的哲學前設來決定經文的解釋。這裏我們不多去討論這方面的神學哲學了。⁴²

11. 關於耶利米被揀選作先知

很明顯的，耶利米被揀選作先知，是關乎「事工的揀選」，而不是「得救的揀選」。較詳細的討論，參下文「從使徒行傳看預定」中關於保羅蒙召的討論。

簡單來說，如果真有預定，神就是首先預定了耶利米得救，繼而預定並揀選了他去作先知。

但如果沒有預定得救這回事，那就是神預知耶利米會相信，於是揀選這位他預知會相信的耶利米作祂的先知了。

這樣，「耶利米被揀選作先知」一事，並不一定支持預定論的說法。如果舊約並沒有預定論的觀念，我們就應該取上述「非預定論」的解釋了。

總結

經過上文的討論分析，我們要說：舊約並沒有教導個人得救的預定論。

是的，神的啟示是漸進的。舊約沒有說明預定論，並不就證明沒有預定論。救恩的預定論可能是暫時隱藏在整本舊約聖經的背後，留待新約聖經去宣告。

為此，我們接著就要去看看究竟新約怎樣講論預定論的事情。

⁴² 如果是從亞米紐斯神學來說，那就是基於神的「先行恩典」(prevenient grace)了。

第五章 從新約看預定揀選

是的，預定論主要是從新約的經文來立論，因為新約實在有不少可以涉及預定論的經文。基於前文說過的一個釋經原則：「完整的經文優先於零散的經文」，我們就先來看看在新約裏最闊面地講論救恩的兩個書卷，就是保羅的羅馬書和加拉太書。

首先，我們要來看看羅馬書怎樣講論救恩的預定揀選。

1. 從羅馬書看預定揀選

在新約眾多涉及預定論的經文裏，保羅的羅馬書要算是最重要和討論得最豐富的書卷。但羅馬書真的講論預定論嗎？

一、羅馬書結構分析及一至八章的教訓

首先，我們要來認識一下羅馬書的寫作結構：

- 上款（羅一 1-7）
 - 提及保羅作使徒是要「在萬民中使人信而順服」（羅一 5）
- 正文（羅一 8—十五 33）
 - ① 保羅的禱告（羅一 8-16）：
 - 提及他上羅馬的心願和目的（羅一 10-13）
 - 提及他要還福音的債（羅一 14）
 - ② 主題第一部份：教義討論（羅一 17-十一 36）
 - A. 因信稱義的救恩（羅一 17-八 39）
 - B. 以色列人與救恩（羅九 1-十一 36）
 - ②' 主題第二部份：生活應用（羅十二 1-十五 13）
 - ①' 保羅的心聲（羅十五 14-33）
 - 提及他上羅馬的心願和目的（羅十五 22 起）
 - 提及外邦信徒在福音上也是欠債（羅十五 27）
- 下款（羅十六 1-27）
 - 提及神藉眾先知「使萬民明白、信而順服」（羅十六 26）

我們看見羅馬書是一卷寫作得很有鋪排和條理的書卷。

羅馬書裏關於救恩的討論，基本上是在一至八章裏。撇開開頭的上款和禱告的經文，一 17-八 39（②A 段）這段論因信稱義的救恩的經文，是有這樣的一個發揮的方向：

- I. 引言—神的義（羅一 17-18）
 - a. 正面：神拯救的義（羅一 17）
 - b. 反面：神審判的義（羅一 18）
- II. 發揮—神的義（羅一 19-八 39）
 - b'. 神審判的義（羅一 19-三 18）
 - i. 外邦人的罪（羅一 19-二 16）
 - ii. 猶太人的罪（羅二 17-三 8）
 - iii. 結語—全人類的罪（三 9-18）

a'. 神拯救的義（羅三19-八39）

- i. 稱義的方法（基於信）（羅三19-五21）
 - 1. 基督救贖的功效（因信被稱義）（羅三19-31）
 - 2. 亞伯拉罕的先例（從祖先看後裔）（羅四1-25）
 - 1'. 基督救贖的功效（稱義後之福）（羅五1-11）
 - 2'. 亞當預表的意義（從一人看眾人）（羅五12-21）
- ii. 稱義後的生活（又在於信）（羅六1-八30）
 - 1. 向神活的生活（第一個問答；羅六1-14）
 - 2. 作義僕的生活（第二個問答；羅六15-23）
 - 3. 不藉著律法的生活（羅七1-八2）
 - 4. 不隨從肉體的生活（羅八3-30）
 - 4.1. 基督的幫助（羅八3-25）
 - 4.2. 聖靈的幫助（羅八26-30）
- iii. 結語（羅八31-39）
 - 1. 生命的把握（基於信）（羅八31-34）
 - 2. 生活的實在（又在於信）（羅八35-39）

保羅在一 17-18 說明整個段落的兩個重點之後（拯救的義、審判的義），他先指出世人都犯了罪（一 19 至三 18），然後說明在基督裏因信稱義的救法（三 19-五 21），繼而說明這個救恩對信的人在生活上的要求：聖潔（六 1-八 30）。最後是一個總結（八 31-39）。

我們看見，保羅在頭八章經文裏詳細講解救恩的時候，他強調「因信稱義」的救恩，當中完全沒有說到在因信稱義的背後還有神絕對主權的預定和揀選。

事實上，羅二6-11就強調了神在救恩事情上「不偏待人」。「不偏待人」先設定了神待人是有所的依據或理據，而羅二6-11就提到人的行惡或向善成為神對人的依據。為此，一方面我們很難想像世人的得救與否完全是基於一個毫無依據的預定（就是單在乎神的絕對主權隨意或不隨意地作出的決定）！另一方面我們也很難想像不偏待人的神會這樣預定一些人得救，又預定一些人滅亡——除非我們說這也不算是甚麼偏待吧！⁴³

與此同時，我們又看見作為整個「拯救的義」的引言的一 17，經文說這個拯救的義是「本於信，以至於信」。這句說話可以有兩種解釋：

1. 這個拯救的義是完全藉信而成就。它徹頭徹尾是因人的信（因信稱義），完全不涉及別的因素。
2. 這個拯救的義是由信開始（得救），也用信來繼續（生活；比較加三 1-4）。它從開始到完成都是因人的信，完全不涉及別的因素。

不管我們取那個解釋，這個引言都同樣說明救恩是在於「因信稱義」；它沒有說到救恩有預定揀選的成份。

⁴³ 或者有人會說，羅二 6-11 的重點不在神不偏待世人，而在神不偏待猶太人和外邦人，祂對他們會一視同仁；祂會懲罰猶太人，也會懲罰外邦人；祂會賜福猶太人，也會賜福外邦人。但這個還是沒有解決問題。從預定論的角度來看，在猶太人和外邦人當中都有被預定得救和被預定滅亡的人。不偏待人的神為甚麼在猶太人當中預定一些得救、一些滅亡？又在外邦人當中預定一些得救、一些滅亡？

羅馬書頭八章不但沒有講論神絕對主權的預定揀選，羅三 21-26 更讓我們看見在救恩裏是有神與人同工的成份。羅三 21-26 說：

「^{3:21}但現在，摩西律法和先知書所一直見證的『神的義』，已經在律法之外顯明了。

²²這個『神的義』，是藉著『相信耶穌基督』而臨到所有相信的人——事實上，這在猶太人和外邦人都沒有分別，²³因為所有人都犯了罪，都虧缺了神的榮耀；^{24-25a}但現在他們都因著神的恩典，藉著在神所定意將他作為贖罪祭的基督耶穌裏的救贖，白白得稱為義。

^{25b-26}在此，神亦因著他的信實，憑著耶穌的血，顯明了他的義；那也是因著神的忍耐，一直容忍人先前所犯的罪，就在現今顯明了他的義——不但顯明他自己是義的，也顯明他這樣稱相信耶穌的人為義也是義的。」（筆者修譯）

在這段經文裏：

1. 保羅首先在羅三 22-25a 指出：神的義（救恩）是因人的信（相信）而使人得救稱義；

2. 保羅跟著在羅三 25b-26 補充指出：神的義（救恩）也是因神的信（信實），繼而願意忍耐而得以成就。

可見在救恩裏，人與神是有某種形式的同工。我們不否定神有絕對的主權，但神樂意在愛裏運用祂的主權去決定讓人可以透過相信來與祂同工，使人得救，得著他所預備的義。

事實上，羅二 12-16 說明人心裏是有良知良心。雖然罪人實在是全然敗壞，但罪人在某個程度上卻又實在是會依從良知良心去作善的選擇。這是我們不能完全否定的事實。我們不能將罪人看成像魔鬼那樣絕對敗壞。全然敗壞的人固然無能靠自己得救，但若是神有恩典，叫人可以相信而得救，那絕對是可能的事情——事實上，整個救恩徹頭徹尾都是神的恩典，若說在人相信福音的抉擇上也有神的恩典（就如非預定論說的先行恩典），絕非過份，更是合理！

不錯，主張預定論的人或許會說保羅在羅三 10-12 引述詩五十三 1-3 的說話，正透露了預定論的前設。羅三 10-12 說：「就如經上所記：『沒有義人，連一個也沒有。沒有明白的；沒有尋求神的；都是偏離正路，一同變為無用。沒有行善的，連一個也沒有。』」這一段經文讓我們看見：

a. 世上沒有一個行善的人，沒有一個尋求神的人，可見世人都是全然敗壞，無可救藥。

b. 這樣，若不是神預定一些人得救，又賜他們信心，當中不可能有人會尋求神，不可能有人能夠明白真道而悔改相信。

c. 所以，羅三 10-12 顯然是支持預定論的道理。

關於詩五十三 1-3，其實我們在前面已經討論過了，不過仍然值得我們在羅馬書的背景裏再來思想它在羅馬書裏的意義。要明白羅馬書這一段經文的意思，我們要從幾方面來思想：

1. 首先，就如我們在前文討論詩五十三 1-3 之時說過的，重要的神學不能單單或主要以詩歌體裁的經文來立論。究竟得救的信心是否為神所賜，我們要從別地清晰地涉及這個話題的經文來立論（例如：弗二 8；彼後一 1；參下文對這些經文的註解；不過我們看見這些經文其實都不是說得救的信心是神所賜的）。如果

我們從別清楚的經文看見「得救的信心是由神所賜」這個教導，我們就或者可以用詩篇的詩句來作例證；但如果我們沒有清楚的經文說明這個教導，我們就不能用像這裏的詩句來立論了。無論我們怎樣用這些詩篇的經文來支持預定論，它們的作用仍然是很次要的。

2. 至於經文說到世人是全然敗壞，我們就要看看經文怎樣講論世人全然敗壞，是否無可救藥。我們說過，詩五十三1-3（還有羅三13-18所引述的許多舊約經文）⁴⁴都是在講論「惡人」的惡行。這些經文讓我們看見兩種「惡人」：

a. 外邦人的惡人——在詩五十三篇裏，「惡人」是相對於「義人」而言。所謂「義人」，就是詩五十三4說的「神的百姓」，即神的選民以色列人。這樣，詩五十三1-3的「惡人」是泛指外邦敵人。

b. 猶太人的惡人——但不是所有以色列人都是「義人」。詩五十三篇所暗示的「義人」是詩五十三5說到的「你」所指的那些在以色列人當中願意信靠神、樂意遵行神的律法的人（參哈一4，二4）。相對於這些「義人」，以色列人當中也有「惡人」，他們雖然有神的律法，但是不肯聽從（參哈一2-4）。羅三15所引述的賽五十九7-8就正是針對以色列人當中這樣的「惡人」（參賽五十九1-6）。

這樣，保羅所引述的舊約經文說明了兩個事實：

- a. 外邦人是惡人、罪人；
- b. 猶太人當中也有許多惡人、罪人。

保羅引述這些舊約經文的目的，是要回應上文羅三 9 的問題：「我們〔猶太人〕比他們〔外邦人〕強嗎？」保羅說：「不是的。」保羅在上文已經說過「猶太人和希臘人都在罪惡之下」，這裏就引述舊約經文來說明猶太人不比外邦人強。

既然猶太人不比外邦人強，猶太人和外邦人都是罪人，「都沒有行善的，沒有尋求神的」，這豈不正像我們開頭時說的，世人都是全然敗壞，無可救藥，必須有神的預定揀選和賜下信心，人才可以得救嗎？

未必，因為這些經文也說到或反映到原來在世人當中，就是在猶太人當中，也有義人。

所謂在以色列人當中有「義人」，意思當然不是說他們生下來就是義人（經文顯然也沒有說是神預定他們成為義人）。從羅馬書我們知道，世人生來就是罪人，以色列人和外邦人都沒有例外：

a. 沒有神的律法啟示的外邦人，他們不會明白神的事情，也不懂得尋求神，所以生活上必然毫無「善」的可言。

b. 以色列人同一理，若是沒有神的律法啟示，他們也要像外邦人那樣不會明白神的事情，也不會懂得尋求神，以致生活上同樣是毫無「善」的可言。

以色列人當中有「義人」，完全是因為神將律法賜給他們，以致他們可以明

⁴⁴ 羅三 10-18 所引述的舊約經文：

^{10b} 「沒有義人，連一個也沒有。 ¹¹ 沒有明白的，沒有尋求神的， ¹² 全部偏離正路，一齊變成無用，沒有行善的，甚至連一個也沒有。」	詩五十三 1-3
¹³ 「他們的喉嚨是敞開的墳墓，他們用舌頭弄詭詐。」	詩五 9
「他們嘴裡有虺蛇的毒。」	詩一四〇3
¹⁴ 「他們滿口是咒罵和惡毒。」	詩十 7
¹⁵ 「他們腳步飛快去殺人流血， ¹⁶ 所過的路，留下毀滅和悲慘。 ¹⁷ 和平之道，他們並不認識。」	賽五十九 7-8
¹⁸ 「他們眼中不怕神。」	詩卅六 1

白神的事情，以致懂得尋求神，以致因為認識神的要求，可以在信心裏歸向神和活出「善」來；不是因為他們本為善，而是因為認識了神的心意而活出神所看為「善」的生活來。

這樣，世人本來就是全然敗壞的罪人，以色列人也不例外，而以以色列人當中的「義人」的「義」和「善」，乃是因為神的啟示和人的信心。

以色列人當中的義人能夠這樣相信神，他們的信心豈不也是神所賜的嗎？如果真有預定的話，他們的信心當然就是神所賜的，只是這些舊約經文並沒有這樣說。如果我們要從預定論的角度來解釋這些經文，我們不過是嘗試將經文配合著預定論來解釋而已。

經文倒讓我們看見，當人有神的啟示的時候，神的啟示是可以觸動人用信心去回應的。

3. 如果羅三 10-18 這段經文真的在講預定論，我們期望保羅在羅三 19-八 39 會清晰地講論預定論，而不是單單透過這樣引述的詩句去暗示預定論的玄機——只是，羅三 19-八 39 再沒有講論預定揀選。

這樣，我們可以說，羅三 9-18 的經文並沒有預定論的教訓。

但在我們進入羅九至十一章之前，我們還須處理兩段屬於羅一至八章的經文：

A. 關於羅八 28-30 所說的「預定」

「^{8:28} 我們曉得萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。²⁹ 因為他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。³⁰ 預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀。」

關於這幾節經文，我們須要知道：

1. 這段經文是在羅馬書討論成聖生活的段落裏（羅六至八章），它的重點是在信徒生活方面而不在罪人得救方面。

2. 討論預定論的問題，我們要從第 29a 節的「預知」開始說。究竟「他預先所知道的人」（神所預知的人）是甚麼人？神又預知他們甚麼？如果從預定論的角度來看，那可以說是神預知祂所預定揀選了的人。如果從非預定論的角度來看，那可以是說神預先知道將來會相信的人。究竟這兩個解釋那一個比較合乎上下文的思路？下文第 10 點的討論會作個交代。

3. 經文跟著說：「就預先定下效法他兒子的模樣……」（八 29b）。這裏所謂神早已「預定了」（*proorizō*），是說神早就「預先制定或決定了信徒一個應有的生活模式」，就是信徒要像耶穌那樣完全順服地生活，叫主耶穌在屬神的人當中成為「長子」（即所有信徒在「完全順服」的生活模式裏都成了主耶穌的弟妹）。

4. 八 30a 跟著說：「預先所定下的人又召他們來」。這裏再次說到「預定」（同樣是 *proorizō* 一字），並且說「神所預定的人」。但是，我們看見上文羅一至八章裏完全沒有說到神預定揀選人得救，但在緊接的上文八 29 裏就剛說過神早已預定了信徒的生活模式，這裏說的「預定」一詞的意思，顯然是要由八 29 來賦與。這樣，這裏說的「預定」，仍然是八 29 所說的「預定」，就是信徒生活方式方面的預定，而不是罪人得救方面的預定。這樣，所謂「神所預定的人」，乃是說「神所預定了要他們有這樣生活模式的人」。神既為信徒定下生活的模式，

神就在這個模式的前題下呼召他們來依那個生活模式去生活。

5. 既然這裏說到的「預定」不是預定論的預定，這裏所說的「呼召」就不是說神呼召人前來得著所預定的救恩了，而是說神呼召人前來按神所預先定下的順服模式去生活。

6. 「所召來的人又稱他們為義」(八 30b)，意思是說：神既在那個生活模式裏呼召人前來，相信的人若是在那個生活模式裏行事為人，神就在那個生活模式的前題下稱他們為義，就是宣稱他們活得合宜、活得對（即對應著神的聖潔的要求）。

7. 「所稱為義的人又叫他們得榮耀」(八 30c)，意思是說：在那個生活模式裏活得合宜活得對的人，神就使他們得榮耀，就是那個合宜的生活所彰顯出來的榮耀（也是反映出神的榮耀）。

8. 我們回頭看羅八 28 的意思。首先，我們知道羅馬書八章是在討論信徒聖潔生活的問題，所以羅八 28 講的應該是信徒的情形，而不是罪人非信徒的情形。第二，因為羅八 29-30 正是在解釋羅八 28 的「按他旨意被召的人」究竟是甚麼人，所以我們理當從羅八 29-30 去理解羅八 28 的意思。這樣，八 28 說「按他旨意被召的人」並不是說「神按祂預定揀選的旨意去呼召他們前來得救的罪人」，而是說「神按祂聖潔生活的旨意去呼召他們前來順服的人」。神對信徒有一個心意，就是生活上的心意。神的心意，就是信徒要效法祂兒子的模樣，過一個完全順服的生活。這樣的生活，就是聖潔的生活（八 29）。

9. 八 28 清楚說明：那些「按他旨意被召的人」，就是「愛神的人」。這樣，所謂「愛神的人」，就是那些「願意按神呼召他之時所早已為他預先定下了的聖潔生活的旨意去過順服和聖潔生活的人」。原來在聖經的教導裏，「愛」不只是一份情意，也是一意志，就是願意按神的心意來生活的意願（反個來說，「聖潔」也不只是願意盡力潔身自愛，也是因為愛神而願意按神聖潔的要求來過聖潔的生活——在此我們看見，「聖潔」與「愛」有著不可分割的關係）。真正愛神的人，是會透過順服和聖潔的生活來表達他們對神的愛。這些人會因著萬事互相效力而「得益處」。所得的益處就是活得更聖潔，繼而得著「聖潔的榮耀」(八 30)。

10. 這樣，我們回頭看羅八 29 的「預知」〔上文第 2 點〕。既然經文說的「預定」並不是預定論所說的救恩的預定，「預知」也就不是預定論所說的預知了（即不是說神預知祂預定揀選了甚麼人得救）——它同時也不是一般非預定論所說的預知（即不是說神預知誰會相信繼而揀選他們得救）。它乃是說神預知會有人相信。神既預知會有人相信，不管他／她是誰，神就預先為他／她制定一個應有的聖潔生活模式，好讓他／她能夠分享和顯出神的榮耀。

這樣，雖然羅八 28-30 說到「預知」、「預定」和「呼召」，但經文並不是在講預定論，而是講信徒要在神所預定（預先制定）的信徒生活模式裏生活。

這樣，羅八 28-30 並不支持預定論。

雖然這裏說的「預定」跟預定論的「預定」無直接關係，它卻給了我們一個極重要的提示，就是原來在新約聖經裏：

1. 「預定」不但可以「針對個人的預定」(personal predestination，例如：預定某個人負責某個事工)；

2. 「預定」也可以是「非個人的預定」(impersonal predestination)，即「預

先制定〔某個方法或要求〕」的意思，就如羅八 28-30 所講的情形。

事實上，在羅馬書的上半卷（一至八章）裏，經文只在羅八 29 這裏用上「預定」一字。在羅馬書的下半卷裏（九至十六章），「預定」一字更是完全沒有出現過。如果要從羅馬書去為「預定」一字作解說，它就只有「預先制定〔一個原則或方式〕」的意思。事實上，從「非預定論」的角度來看救恩，所謂神的「預定」，就正是說神為人類「預先制定了『因信稱義』這個得救的方法」——而這正合乎羅馬書用「預定」一字的意思。

B. 關於羅八 33 所說的「揀選」

「^{8:33}誰能控告 神所揀選的人呢？有 神稱他們為義了。」

不錯，羅八 33 說到「揀選」。但羅八 33 的「揀選」是甚麼意思？我們不應該從外面將我們的「預定論」的意思塞進去。我們要從羅馬書本身來理解它的意思：

a. 首先我們要再強調，在羅一至八章裏，在羅八 33 之前，經文不但完全沒有提到救恩的「預定」，經文也完全沒有提到救恩是包括神的「揀選」。

b. 羅八 33 是一至八章的「結語」（八 31-39）的一部份。作為一個總結或結語，從寫作的角度來看，它基本上是總結上文的意思，而不是要帶出新的思想。既然上文一至八章完全沒有論及預定論式的揀選，羅八 33 的「揀選」就不可能是帶出新的思想去指預定論式的揀選。

c. 不錯，羅八 33 是屬於羅八 31-34 一段涉及「生命」（即得救的方法）的結語經段（參上文有關的結構分析），因而羅八 33 的「揀選」一詞確實是涉及「得救的方法」（不像上文說到的「預定」只是涉及「得救後的生活」），但正因為羅八 33 的上文（羅馬書論救恩方法的前文）完全沒有說到預定論式的揀選，但說明了「因信稱義」的救法，羅八 33 的「揀選」很可能就是要說神是在「因信稱義」的救恩原則裏作成了揀選。

d. 既然救恩不涉及揀選，保羅為甚麼又要在羅八 33 提及「揀選」呢？這就關係到第八章的下文（九至十一章）的重點。九至十一章這三章經文的重點不但講救恩，更是講論以色列人在救恩裏的角色或位置。羅九至十一章不是像一至八章那樣講論救恩（「救恩」的話題在一至八章裏已經清楚而全面地講明了，而救恩的重點就是「因信稱義」），而是在一至八章的基礎上講論一個「充滿以色列人色彩的救恩」——這樣，我們不能將當中的講論，完全不加過濾和考慮地套用在所有人的身上。

e. 所謂「充滿以色列人色彩的救恩」，就是說：因為以色列人不像外邦人，他們自恃為神所「揀選」的民族，有著某些蒙揀選的特權，於是保羅就從「揀選」的角度去幫助以色列人明白他們的處境。

f. 以色列人以為神給他們的「揀選」是有肯定或促成他們得救的功用（就是他們以為嚴守神在揀選裏賜給他們的律法，就可以得救）。保羅在九至十章就是要否定他們這樣的誤解。既要否定他們對揀選的誤解，保羅也就要為他們提供一個正確的「揀選觀」。究竟保羅給了他們一個怎樣的正解？怎樣才是正確的「揀選觀」？保羅在九 1-29 指出他們錯誤的揀選觀之後，就在九 30-十 21 從舊約去講論新約的「因信稱義」的道理。這樣，九 30-十 21 從舊約所講論的「因信稱義」的道理，就是他給以色列人的一個正確的「揀選觀」了（還有，我們要記得這

幾章經文完全沒有講到「預定」！）——由於如果須要從「揀選」的角度來解釋救恩的話，「因信稱義的道理」就是神的揀選或揀選的方法了，於是保羅就先在八 33 用「揀選」一字來和應前文一至八章所講的「因信稱義」的道理，從而帶入下文九至十一章的講論。

g. 從另一個角度來說，就如他們蒙神揀選成為神的子民是出於神絕對的主權和決定，以色列人也須要知道，人的得救也是基於神絕對的主權和決定，不要以為蒙神揀選成為子民就必定得救（「從以色列生的不都是以色列人」，九 6b），更不要自以為可以靠守律法來贏取救恩。以色列人還是須要依照神所定的途徑歸屬於神。神用祂的絕對主權來決定或預定讓人歸屬於祂的途徑，就是羅馬書第一至八章所講的信心的途徑。事實上，神在舊約裏就不斷向他們的祖先招手，邀請他們在信心裏轉向祂。整個圖畫完全不涉及神在個人救恩上主權的預定和揀選（其實，在這個救恩方法的背後不只是神的主權決定，更是有神的愛和憐憫〔九 15〕）。不過，如果必須從「預定」和「揀選」的角度來解釋的話，那就可以說是神預定了「因信稱義」的救法，凡相信基督耶穌的，就被神透過祂用絕對主權所揀選的「因信稱義」的救法「揀選得救」了。但須知這樣的說法，完全不是預定論所說的「預定」和「揀選」：

(1) 如果要從「神的主權」的角度來看救恩，那就要說是神用祂的主權制定了「因信稱義」的救法；

(2) 如果要從「神的揀選」的角度來看救恩，那就要說是神在「因信稱義」的救法裏作揀選；凡是相信而得救的，都成了蒙神揀選的人。

這樣，羅八 33 並不支持預定論的揀選說法。

*小結

如果真有預定論所說的預定論式的救恩，保羅在羅一至八章的背後就是隱藏著以下這樣的信息：「雖然世人都犯了罪（三 23），都要滅亡，但讓我告訴你，神為祂所預定揀選的人預備了豐盛的救恩，舊約也預告了神為祂所預定揀選的人預備了豐盛的救恩」——但這是我們讀羅馬書一至八章的時候所完全沒有的印象或感覺。

我們可以說，羅馬書一至八章完全沒有講論預定論的事情。

二、羅馬書九至十一章

講完羅馬書一至八章之後，我們跟著就要看羅馬書九至十一章了。由於這幾章經文對討論「預定揀選」相當重要，我們會從兩個層面去處理：

1. 我們會先從這大段經文的主旨入手去討論這三章經文的思想；
2. 然後逐段註釋每段經文的內容，和討論需要仔細分析的地方。

A. 從經段主旨入手

要明白羅馬書九至十一章是否講論救恩的「預定／揀選」，我們須要這樣去想：

1. 我們最要問的問題是：如果羅馬書九至十一章是講論救恩的「預定論」，究竟保羅為甚麼要在這三章經文裏講起預定論來？

若要從預定揀選的角度來看，或者我們可以這樣說：這是因為上文一至八章沒有講過預定揀選，這裏就來個補充。

但這個不是我們可以接受的解釋。正如我們說過，保羅在羅九至十一章並不是繼續上文一至八章未完的講解，繼續講解普世的救恩。保羅乃是要從一至八章已經全面解釋過的普世救恩的實況，去跟以色列人講解他們在救恩裏的位置。所以羅九至十一章絕對不是要補充羅馬書上半卷講論救恩的不足之處。

除了上述這個我們不可以接受的解釋之外，看來就沒有別的解釋可以考慮了。這就是要從羅九至十一章去發展預定論一個最大的困難；意思是，保羅在這裏根本就不是要講論預定論，是我們硬要從它講出個預定論來！

2. 如果羅九至十一章不是要講預定論，究竟保羅要在這三章經文裏講甚麼？我們看見保羅在這三章經文裏多次提到揀選或涉及揀選的意思，可見這三章經文是涉及以色列人的蒙揀選的問題，而保羅就是要在這三章經文裏處理以色列人對「揀選」的理解或誤解。

但以色列人對他們的蒙「揀選」有甚麼錯誤的理解？我們可以這樣來想：

a. 這三章經文顯示以色列人是將他們的蒙揀選跟他們的救恩連在一起來看，而「揀選」又是跟「預定」（預定論）相連相關的，這樣，他們可能是只知道有救恩的「揀選」而不知道有救恩的「預定」，於是保羅要去糾正和補充他們對「救恩預定」這方面的神學的缺欠（事實上，我們看見，舊約是完全沒有「神預定揀選以色列人得救」的教訓的〔參前文的討論〕；以色列人也從來沒有這方面的觀念；兩約之間的文獻同樣不見有這樣的說法。）這樣，可能是因為以色列人的神學一直以來就只有「救恩揀選」而沒有「救恩預定」，所以保羅要在這裏作出這方面的糾正和補充。但是：

i. 如果保羅是要在他們的「揀選論」之上補充「預定」的元素，我們就奇怪，保羅在這三章經文裏竟然完全沒有用過「預定」一語。換言之，保羅在這裏是要處理一個可以完全跟「預定」脫鉤的「揀選」。

ii. 如果保羅在這三章經文裏是要在以色列人的神學裏補充「救恩預定」的元素，為甚麼他不先在羅一至八章裏就交代一下救恩原來是兼有「預定」的元素的？

可見保羅在這三章經文裏並不是要糾正或補充以色列人的神學，要在他們的揀選論上加上預定的元素。經文的主線是以色列人乃像外邦人一樣仍是要因信而稱義。這樣，這三章經文是跟「預定」或「預定論」毫無關係的，因而我們不應該用這三章經文去建構「預定論」——我們極其量只能夠用這三章經文去建構「揀選論」，一個不牽涉預定的揀選論。

b. 這樣，以色列人大概是誤以為「神只揀選以色列人得救，神沒有揀選外邦人得救」，於是保羅要糾正他們的觀念，指出神不但揀選以色列人，也揀選外邦人。只是情形也不是這樣：

i. 我們再次強調，羅一至八章完全沒有提及「神揀選外邦人得救」。如果保羅在這三章經文裏是要在這方面糾正以色列人的誤解，我們同樣期望他會在羅一至八章裏先為「神揀選外邦人得救」這方面的道理打好一個基礎。

ii. 但就連在羅九至十一章裏，保羅也沒有強調外邦人是基於神的揀選。保羅

仍然強調外邦人是因信而稱義。

可見保羅在這三章經文裏並不是要糾正補充以色列人的神學，要幫助他們知道神不但揀選以色列人，祂也揀選外邦人。

c. 這樣，又可能是以色列人只知道守律法而不知道救恩的背後其實是有神的揀選，於是保羅要糾正他們的觀念，要讓他們知道他們不要以為守足律法就可以得救，其實神早就預定有人得救、有人滅亡。只是情形也不是這樣：

i. 保羅在羅九至十一章固然是反對以色列人靠守律法得救，但保羅的反對不是訴諸神的「揀選」，而是訴諸「因信稱義」的道理。

ii. 如果以色列人問題的結癥主要不在守律法，而是不知道背後有揀選，保羅就應該用較多的篇幅去處理這方面的問題，但保羅所關注的，也是他用了最大的篇幅去處理的，乃是「以色列人以為守律法就可以得救」這個問題。

可見保羅在這三章經文裏並不是要糾正補充以色列人的神學，要幫助他們知道在守律法的背後其實是更有神的揀選。

3. 如果是這樣，究竟以色列人是在那方面誤解了他們的蒙揀選呢？我們看見：

a. 以色列人作為一個蒙揀選的民族，他們難免會從蒙揀選的角度來看他們的得救，並將兩者作某種的鉤連。在這個背景裏，以色列人有兩種不同的想法：

(1)既然是蒙神揀選，並且有律法和聖殿為憑據，得救是志在必得的；這種思想甚至發展到一個地步，認為連所擁有的律法也是無須認真去遵守的。以色列民當中的「惡人／不義的人」就是這樣去理解的。這種想法在猶大亡國之前尤甚。在耶利米的時代（參耶七 4-7），那些以色列人就是以為擁有了神的聖殿（大概也延伸到擁有了神的律法），就可以保證神的同在和拯救，律法和道德生活是無須理會的。但耶利米對他們說，他們必須有生活的更新，才可以得到神的保守和拯救。

(2)固然是蒙神揀選，得救也是人可以爭取得到的，守律法卻是極為重要的，甚至就是得救的必需途徑和條件。在保羅當日，像猶大亡國前那些惡人那樣生活的以色列人大概不會完全絕蹟，但經過亡國之痛，回想像耶利米在耶七 4-7 那樣的責備，又看見神藉眾先知審判的說話都是真確，所以回歸後的以色列民基本上已經成為一個相當重視摩西律法之邦，所以這第二種看法成了民族中的主流意見，因而保羅宣教所到之處，碰上的主要就是這種同胞對他在這方面的攻擊，而他們之間的白熱衝突點就是守律法的問題。

b. 事實上，在羅馬書以外，無論是在使徒行傳還是在其它保羅書信裏（例如加拉太書），保羅跟以色列人所爭論的，都不直接涉及他們蒙揀選的問題，而總是關乎律法或守律法跟得救之間的關係。可見保羅那個時代的以色列人已經沒有單純地認為神揀選他們就是揀選了他們得救。他們總是強調蒙揀選的他們，只要守足律法就可以換取救恩。

c. 羅九 30-十 21 整個段落的討論也是關乎以色列人對律法的看法，而不是講論揀選跟救恩有甚麼關係。

d. 不錯，羅九 1-29 的討論涉及揀選，但我們看見保羅在羅九 1-29 討論完揀選

的問題之後，九 30-十 21 接續就講論律法的問題，可見羅九 1-29 的問題的重點仍不在揀選本身，而是在「『蒙揀選跟律法的某種關係』跟『救恩』的某種關係」。

e. 所謂「『蒙揀選跟律法的某種關係』跟『救恩』的某種關係」，是說以色列人誤解了以為神揀選他們成為神的選民，將律法賜給他們，他們就是要靠守律法來得救，並且因而建立了他們自己的一套「律法稱義神學」（參羅十 3）。

f. 是的，以色列人表面上是強調靠律法稱義（所以在一般情形裏，保羅都直接跟他們爭論律法的作用），但如果有需要將整個問題翻開來看（大概對羅馬教會的會眾來說就是有這個需要），他們對救恩的誤解其實是包括「蒙揀選」和「守律法」兩個元素，所以保羅就從「蒙揀選」的話題開始去講論「律法與救恩的關係」。

g. 簡單來說，保羅指出：神固然是揀選了以色列人，也將律法賜給他們，但在救恩上，神並沒有給以色列人特權，可以靠守律法去得救。其實「律法本義」（不是以色列人所誤解的那一套「律法主義」）也是指向基督因信稱義的道理的（羅十 4），所以以色列人仍是要憑信心去得救。

4. 不錯，在羅九至十一章裏實在有一些經文，如果我們硬要從預定論的角度去理解，又執著現有的經文的翻譯，不理會經文的上下文和整個大段落的思路和主旨，我們確實是可以將預定論讀進經文裏去的。但我們不要這樣的釋經解經。

是的，羅馬書九至十一章有幾處地方用上「揀選」這個字眼，所以值得我們仔細地逐段看看羅馬書九至十一章的經文。

B. 從逐段釋經入手

在進入逐段釋經以先，我們首先要知道，雖然經文（尤其是早段的地方）多時沒有直接提到「因信稱義」的道理，但我們知道羅九至十一章是以羅一至八章所講的「因信稱義」的道理為背景的。所以在思想經文的時候，我們要將經文連於這個背景來思想。

保羅之所以要在羅一至八章之後另外講論以色列人的救恩的問題，那是因為保羅早前在經文裏說過所有人（包括以色列人）都是罪人，都要靠信耶穌而得救。保羅這個講法跟猶太人的想法或神學相去極遠，因為他們認為：神從萬民中「揀選」他們，雖然不是「預定而揀選他們得救」（他們從來沒有這個觀念），但就在「揀選」裏給了他們一些特權，尤其是給了他們律法，讓他們去遵守，從而得救。於是保羅就從「揀選」說起（當中完全沒有觸及「預定」），進而講到「守律法」，好去糾正他們對救恩的誤解。

在進入逐段釋經以先，這裏又讓我們先用一個圖表來整合有關經文的思想路線：

章節	思想重點
羅一至八章	救恩不靠律法，而在於「因信稱義」（包括以色列人！）
	↓
羅九 1-5	以色列人靠律法：不靠信去稱義，所以要受咒詛
	↓

- 九 6a 以色列人反駁：不靠律法？那麼，神揀選並賜律法以致得救的「話語」落空了！
↓
- 九 6a 沒有落空！我們要從另一個角度來看：我們與神的關係就從來不靠行為的（=不靠律法）
（保羅第一次轉移討論的方向）：
- 九 6b-13 論神給以色列人的「應許」和「揀選」，都不因人的行為
（表示救恩也不因行律法，以色列人和外邦人一視同仁）
↓
- 九 14a 以色列人反駁：在救恩上以色列人跟外邦人一視同仁？不公平！
↓
- 九 14b 神公平！我們要從另一個角度來看，救恩總是因神的憐憫
（保羅第二次轉移討論的方向）
↓
- 九 15-16 且看金牛犢事件：明顯就是因為神的憐憫，我們以色列人才可以得救，存留至今！
↓
- 九 17-18 不過，神並不勉強人去改變硬心：法老事件，顯明神容讓人對祂剛硬
↓
- 九 19 以色列人反駁：神若不勉強人改變，以色列人就改變不來了。這樣，神也有責任！
↓
- 九 20-23 不要強嘴！神固然可以像個陶匠那樣勉強人，但祂不這樣做，祂寧願忍耐，讓人主動選擇回轉
↓
- 九 24-29 事實上，在以色列人和外邦人中都有願意回轉去回應神的救恩呼召的人
↓
- 九 30-33 以色列人求義卻因要遵守律法而得不著義；沒有從律法追求義的外邦人卻因信得義（=律法的義原是用信心去得的）
↓
- 十 1-21 事實上，舊約律法就是個因信稱義的體系，只是以色列人看錯了，強行建立自己的神學，於是拒絕了神的教訓
↓
- 十一 1-10 雖然如此，神卻從來沒有丟棄以色列人，今天他們仍有因信得救的機會
↓
- 十 11-32 雖然以色列人跌倒，神和保羅卻仍努力呼籲他們因信回歸得救；事實上，至終所有相信的人（包括願意相信的以色列人）都必得救
↓
- 十 33-36 神的救恩計劃實在充滿神豐富莫測的智慧！

鉤劃和整合過有關的經文的思想路線之後，我們接下來就要逐段分析一下羅九至十一章的經文了：

1. 羅九 1-5

保羅在羅九 1-5 指出，以色列人在神面前是享受著多方面的恩福和特權——雖然保羅在這裏沒有用上「選民」這個字，但無可置疑的，他們是因為成為神的選民才有這樣的恩福和特權，而在眾多特權裏，「律法」就佔了重要的一席。保羅在上文羅三 1-2 亦早就說過，神將「聖言律法」給他們，是眾特權裏最重要的一項。在羅九 4 的原文裏，「兒子的名分」和「律法〔的頒賜〕」是平行的，暗示「律法」跟「作神的兒子」有某個關係。保羅這樣的用字，顯然是對應著以色列人抱著「守律法得救」的觀念來說的。

「律法」固然重要，但以色列人還是需要按神的心意（不是他們的私意）來理解律法的意義。

可惜的是，保羅同時指出蒙揀選的以色列人也有要受咒詛滅亡的（羅九 3——蒙揀選的至終還要滅亡，這個不是預定論所要說的）。

2. 羅九 6a

雖然有以色列人要受咒詛滅亡，但保羅在這裏補充說：「神給以色列人的話語並沒有落空」（羅九 6a）。

關於這句說話，有認為是指「神的普世救贖計劃（包括猶太人和外邦人的救恩）沒有落空」：下文就是要辯證神的普世計劃正在進行：事實上，救恩已經臨到外邦人；至於以色列人，雖然他們信耶穌的不多，但機會還是為他們預備了的——但鑑於經文來到第九章，話題是已經轉到跟以色列人講論他們在因信稱義的救恩裏的位置，這個時候以色列人所關心的，不是神的計劃是如何仍然合理地包括以色列人和外邦人。他們所關心的，是他們以色列人既是遵守律法的，又怎麼會是滅亡的。

這句說話也有謂是泛指「神給以色列人的應許恩福，尤其是透過律法而得的恩福，始終沒有落空」：雖然以色列人一直都失敗了，但只要他們明白因信稱義的道理，明白律法的真義是指向基督，並且願意回轉相信，他們仍是可以透過因信稱義的途徑成為神的兒女，享受神給以色列人那些屬地的恩福所指向的屬靈的恩福的。這是個不錯的解釋，但它跟下文關於守律法的話題仍有一段相當的距離。

其實，只要我們能夠從以色列人的思想作出發點，我們就更能夠掌握這句說話的意思。以色列人一直以為神揀選他們，給他們律法作為得救的途徑，而他們也正強調遵守律法。如今保羅說他們有人雖然守律法，但還是要滅亡，那麼，神給他們的「應許說話」（就是應許「守律法可得救」的說話）豈不是要落空了？

保羅回答說：沒有！神的說話沒有落空——但注意，保羅不是認同那位反駁者的說法，而是從另一個層面去看問題。保羅是說：「如果從你們的角度來看救恩〔如果神曾經應許過行律法的救恩〕，神的說話大概是落空了。但如果從神的本意來看救恩，神的說話並沒有落空，因為神給人的屬靈恩惠（當然包括了救恩）就從來不是靠行為（包括守律法）而得的。」（這是保羅第一次轉移討論的方向）

羅九 6b-13 就是要舉例說明神給以色列人的屬靈恩惠就是從來不靠行為而得的。

3. 羅九 6b-13

保羅在九 6b-7 指出，不是所有從雅各肉身生的以色列人都是真以色列人，也不是所有肉身作亞伯拉罕後裔的以色列人都是亞伯拉罕的屬靈後裔。換言之，從肉身的身份進到屬靈的身份，是有一個原則，而這個原則就是以色列民族所經歷的「應許」和「揀選」所啟示的原則。

保羅跟著就在第 8-13 節用兩段經文來分別講論神對以色列人的「應許」和「揀選」：

1. 第 8-9 節〔神的應許〕——首先，我們要知道，本段經文所說的神的應許是跟個人的得救無關的，它只是關係一個民族將要誕生的應許。神應許以撒出生，以撒就成為神給亞伯拉罕的兒子（九 7-9）。經文說明是以撒，而不是以實瑪利，成為神所應許的兒子。神不是透過以實瑪利的後代來作成祂的工作，而是透過以撒的後代來作成祂的工作。這裏的應許並不涉及人的救恩，只是關乎神工作的方式。

2. 第 10-13 節〔神的揀選〕——神揀選雅各，沒有揀選以掃（九 10-13）。經文固然說到神有揀選，而且祂的揀選是出於祂絕對的主權而不在乎人的行為，但這個揀選同樣也是跟個人的救恩無關，只是關係到以東和以色列這兩個民族之間的關係（參羅九 12：「將來大的要服事小的」），當中涉及的揀選，只是關係到神揀選雅各和他的後代來作成祂的工作；相對來說，所謂神沒有揀選以東，乃是說神沒有揀選以東和他的後代來作成祂的工作。

事實上，雖然以色列民族蒙揀選，但正如保羅在這段經文裏所要指出的（九 6b），在蒙神揀選的以色列民族裏還是有被神棄絕的以色列人。所以我們不能根據這幾節經文來討論神是否預定揀選了某些人得救。

同樣的，以掃和他的後代以東沒有被揀選，那不就等於他們都要滅亡。例如申廿三 7 就說到以色列人「不可憎惡以東人，因為他是你的弟兄。不可憎惡埃及人，因為你在他的地上作過寄居的。」神沒有揀選以東人，神同樣沒有揀選埃及人。神尚且吩咐以色列人不可以憎惡以東人（和埃及人），神自己又怎會因他們是以東人（和埃及人）就憎惡他們，預定他們滅亡呢（況且預定論所說的不是「羣體」的預定）？

雖然這裏表面上說的是關乎「民族的應許和揀選」的講論，但保羅的講論，用意顯然是藉以對「救恩的應許和揀選」帶出一些指導性的意義，成為理解下文的原則或方向：

a. 首先，保羅指出，是神的應許使人（以撒和他的後裔）歸屬於他（九 7b-9）。既是應許，那就不在乎人（以撒和他的後裔）的行為了⁴⁵。不但「應許」不在乎行為，就連應許之後的「揀選」，就是以色列人所看重的揀選，也不在乎人的行為（羅九 10-11）。所謂「不在乎人的行為」（羅九 11），意思並不是說世人（所有人）不是靠行為功德而得救（這個當然是真的，而羅一至八章也早已講論過這個

⁴⁵ 經文沒有這樣講，但我們可以在經文的主題下這樣想：若要說「行為」，倒是人的行為（撒拉讓亞伯拉罕從夏甲生以實瑪利）使神的應許也受了影響。可見人的行為並不能成就神的應許。人只能用單純的信心去接受。

了)；本段經文是特別針對以色列人來說的，經文主要是說他們不是因律法行為而蒙揀選。這樣，以色列民族在歷史上所經歷的「應許」和「揀選」，一而再向他們啟示說，他們在神面前蒙受恩惠，從來不是因為他們的行為；所以，一個合理的推論是，他們的得救也是不靠人的行為，就是不靠人的律法行為。這樣，經文就回應了上文九 6a的說話：神給以色列人的話語並沒有落空，就是說：雖然有以色列人會滅亡，但神給以色列人關於救恩的說話不會落空，因為救恩從來就是不靠行為（包括守律法）而得的（羅十章就有更清楚的講論）。

b. 第二，保羅指出，是先有神賜下以撒的應許（九 7b-9），然後才有神對雅各的揀選（九 10-13），用意是要說明，正如在民族方面，揀選是在應許之下，同樣在救恩方面，揀選也是在應許之下。神的揀選不會超出或違背祂的應許。

事實上，在歷史層面上，神是在祂的應許裏進行揀選：

a. 神應許亞伯拉罕關於以撒的出生；

b. 神在所應許的以撒的後裔裏揀選雅各，不揀選以掃。

這樣，在救恩層面上，上文羅一至八章固然完全沒有講揀選，但如果要從「揀選」的角度來講（參羅八 33），神也必然是在祂的應許裏進行揀選：

a. 神首先應許人可以因信稱義；

b. 神就在所應許的因信稱義的得救原則裏揀選相信的人，拒絕不信的人。

如果神在救恩裏有所揀選，祂就是在「因信稱義」的應許之下來作揀選。事實上，羅馬書就一而再的強調「因信稱義的救恩」乃是個應許（一 2，四 13 等多處，九 4，十五 8）。

但是，我們看見，「預定論」的救恩觀卻是持相反的方向：

b. 首先是神「預定揀選」了誰會得救；

a. 於是神賜他信心，以至他能夠相信，好滿足神所制定的「因信稱義的應許」。

這樣，我們看見預定論的救恩邏輯，跟保羅在羅九 7-13 所講的救恩邏輯不但不同，更是背道而馳！

羅九 7-13 所講的救恩邏輯	預定論所講的救恩邏輯
應許（因信稱義） ↓ 在應許中作出揀選	預定／揀選 ↓ 在揀選中宣告應許 （因信稱義）

其實預定論說的「揀選中的應許」並沒有實質的意義，因為一切都在乎神的「預定揀選」，「應許」不過是神自圓其說的手法而已。

4. 羅九 14-18

當我們讀到羅九 14-18 的時候，我們一向很自然的就以為羅馬書這段經文在告訴我們神會以祂的絕對主權來憐憫和預定一些人得救，又以祂絕對的主權來拒絕和預定一些人滅亡。但只要我們細心分析，我們就會看見這段經文的重點不是在神絕對主權的決定，而是在神的憐憫恩待和寬容忍耐，給人機會回轉歸向祂。

我們留意經文當中的幾個重點：

首先，我們要注意第 14 節所提出的反駁問題。保羅假設有人反駁他說：「神豈不是不公平、不公義（*adikia*）嗎？」

究竟這個人在問甚麼？他是在回應或反駁保羅的那一個思想或說話？我們可

以從兩個角度來看：

1. 從經文緊接的上文來看，他可能是在回應保羅在九 13 的說話。保羅引述神的說話，說：「神愛雅各、惡以掃」（瑪一 2-3）。如果從一般人（外邦人）的角度來看，神這樣偏心於雅各，實在是會構成「不公平」的問題。但我們知道，保羅在這裏是跟以色列人說話。反駁保羅的人，應該也是個以色列人。從以色列人的角度來看，他們不會說神愛雅各、惡以掃，顯出神的不公不義。所以，羅九 14 的問題應該不是回應九 13 的說話。

2. 從經文的前後思路來看，他應該是在回應保羅在九 3，6b 的說話所引發的思想：「從以色列生的不都是以色列人」，暗示在以色列人當中有滅亡、受咒詛的，而這又進一步表示神並沒有按他們所得的特權，尤其是沒有按他們所擁有而外邦人所沒有的律法（參羅二 17-20）來對待他們。換言之，在救恩事情上，原來神對以色列人和外邦人是一視同仁，都是靠信心而得救！對標榜蒙神揀選又承受律法的以色列人來說，那是不公不義的！

如果要從以色列人的這個角度來看，神無疑也可以算是不公平的。但保羅回答說：神絕對沒有不公平！（羅九 14b）因為說到神公平不公平，我們要從一個更根本的層面去看。我們不能單從自己的觀點和感受去看，我們更要從神自己的啟示和祂所自稱的「憐憫的本性」去看（這是保羅第二次轉移討論的方向）。真的，是出於神的憐憫，以色列人才有得救的機會，外邦人才有得救的機會。是因為神有這樣公平的憐憫，才有普世的救恩。

〔我們要留意，經文的重點是救恩裏「神的憐憫」。當經文將救恩訴諸「神的憐憫」的時候，本段經文已經沒有空間留給預定論了。因為「憐憫」是先設定有觸動憐憫的事情（人的滅亡）。這樣，神的救恩就算是出於祂的主權，它也不再是預定論所講的「絕對」不受任何因素影響的「主權」，而是一種「因為有了觸動憐憫的事情，於是神就以憐憫之深情作出發點去考慮人的救恩」的主權——那肯定不是預定論所講的主權！〕

事實上，回頭看歷史，我們以色列人就曾經面對一個生死存亡的關鍵時刻，若不是因為神的憐憫給了我們得救的機會——就如外邦人因為神的憐憫而有得救的機會——我們以色列人也不會有今天了！從「都是神的憐憫促成救恩」這個角度來看——外邦人和以色列人都因神的憐憫而有得救的機會——神是何等的公平！所以神是絕對公平的。

保羅在羅九 15-16 就是要發揮這樣的一個回答：

羅九 15：以色列人的祖宗離開埃及之後來到西乃山。摩西在山上領受神的啟示律法，亞倫卻在山下帶領百姓製造金牛犢惹神發怒，到一個地步神說不再帶領以色列人入迦南了。祂要滅絕他們，然後從摩西的後代中興起另一個民族進入迦南（出卅二 10）。但因摩西的代求，神就收回祂的怒氣和審判（出卅二 14），表示祂願意繼續帶領以色列人入迦南。神願意這樣改變祂的心意，就是基於祂向摩西所宣告的事實，就是祂是滿有憐憫的神；祂的本性乃是滿有恩慈的。祂說：「我要使我的美善在你面前經過，宣告我的名『耶和華』：我要憐憫的，我會憐憫；我要恩待的，我會恩待」（出卅三 19；筆者修譯）。「神的名」就是神的本性。須知神早已定意要滅絕以色列民，如果那個反問保羅的人要求神公平，就是要求神必須絕對公平地對待以色列人，那麼，神早就將整個以色列民族都滅絕了。這樣，「我要憐憫的，我會憐憫；我要恩待的，我會恩待」一句，講明了神是個超乎公義原則地滿有憐憫的神（事實上，當年神就是在祂恩慈憐憫的本性裏，約制

了祂對以色列人的審判)——而跟著的第 16 節就正是這個意思。

羅九 16：《和合本》說：「據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神。」

首先，我們看見第 16 節是個結語式的說話（「據此看來」），而「此」是指上文第 15 節提到的「神以祂的憐憫來對待以色列人」的事例，從而暗示神的救恩也是基於神的憐憫。

其次，我們看見第 16 節有三個分詞（participle）：“*tou thelontos*”，“*tou trechontos*”，和“*tou eleōntos*”：

“*thelontos*”是「願意」的意思；

“*trechontos*”是「奔跑」的意思；

“*eleōntos*”是「憐憫」的意思。

不過第三個分詞「憐憫」是連著個「神」字（“*tou eleōntos theou*”，「憐憫的神」）。

就因為第三個分詞「憐憫」是連著個「神」字，學者通常都將頭兩個分詞「願意」和「奔跑」與「神」分開，使它們相連於經文所沒有說明的「人」，繼而像《和合本》的經文所做的將這三個分詞分成兩組：

「願意的人」和「奔跑的人」——「憐憫的神」。

這樣，經文就形成了一個對比，就是對比「怎樣的人」和「怎樣的神」。

雖然《和合本》的翻譯不可以說是錯了，但跟著我們就要問：保羅在這裏所說的「願意」和「奔跑」是甚麼意思？主張預定論的人會認為保羅是用「願意」和「奔跑」來指人的「行為」。其實「願意」和「奔跑」遠比「行為」的意思來得積極。一個自然的引伸解釋，就是說人願意並且努力奔跑要去得著救恩。

《和合本》那樣的翻譯，似乎是要說明人的得救是完全出於神預定論式的揀選。

對於那蒙神預定和揀選的人來說（如果真有救恩的預定揀選），他得著救恩當然顯出神莫大的恩慈和憐憫，但對於那些沒有被揀選的人來說——原來不管他是怎樣願意和努力奔跑親近神去得救，他還是要因沒有被神預定而滅亡的！——這樣的一位神算是個滿有恩慈和憐憫的神嗎？

除了《和合本》和一般譯本那樣的譯法之外，經文其實還可以作別樣的翻譯和理解，就是以最後的「神」字連於前面的三個分詞，可譯作：「願意的神、奔跑的神、憐憫的神」。雖然三個分詞都連於「神」，這三個分詞片語仍然是分成兩個對比的部份：

「願意的神」和「奔跑的神」——「憐憫的神」。

這樣，我們要問：「願意的神」祂願意甚麼？「奔跑的神」祂又怎樣奔跑？「願意」和「奔跑」又怎樣跟「憐憫」相對？或者我們可以這樣反過來說：「願意」和「奔跑」是否就是「無憐憫」的意思？（這正是明白這一節經文很重要的一點。）如果「願意」和「奔跑」就是「無憐憫」，究竟「願意」和「奔跑」怎樣顯出是「無憐憫」呢？來十 28 所講的大概可以幫助我們進一步明白羅馬書的這一節經文。來十 28 說人干犯摩西的律法就要憑兩三個見證人的見證「無憐憫」而死。律法是無情、無憐憫的。雖謂「王道本乎人情」，但律法之「情」並不在律法之內，而是在律法之上，在執法者手中，在執法者執法的過程中。如果執法者絕然無情，犯法者就要無憐憫而死，但如果執法者有情有憐憫，他會在秉公執法的同時，嘗試在合法的前題之下，設法給人機會。羅九 16 的「願意」和「奔跑」

兩個字大概就是象徵性地描寫這幅立法執法的圖畫，可能就是指人死硬不改地應用原先既定的原則或準則。這樣，經文可以譯作：「這就表明神的救恩並不是出於一位只會設定和執行〔罪罰的〕原則的神，而是出於一位憐憫的神」。

如果是這樣，經文的意思就會是，如果神只是一位定了原則就死硬按原則來做事的神，人就只有死路一條（「因為世人都犯了罪」，羅三 23）。但從出卅三 19 的經文裏，我們看見神自己宣告祂是一位超乎公義原則地滿有憐憫的神。從這一點我們就知道，救恩——包括以色列人的救恩——不會是出於一位只會執行罪罰原則的神，而是出於一位滿有憐憫的神。救恩——包括以色列人的救恩——誠然是出於一位憐憫的神。

我們在上面所作的分析是將「願意」和「奔跑」都解釋為指神而不是指人。其實這個也合乎上文下理，因為保羅就是要從第 15 節出埃及記的引語看神的屬性，所以第 16 節整節應該或可以都是在講神而不是講人。

不過，如果我們還是喜歡以頭兩個動詞連於「人」，第三個動詞連於「神」（像《和合本》說的：「據此看來，這〔救恩〕不在乎那定意的〔人〕，也不在乎那奔跑的〔人〕，只在乎發憐憫的神」，經文還是可以很有意思，只是我們要注意：

1. 這章經文基本上不是要講世人或外邦人的救恩，而是專講以色列人的救恩。所以我們不從要人類救恩的角度來理解它，而是要從上下文所講的「以色列人的救恩」的角度來理解它。

2. 「定意」跟「奔跑」仍是結合為一個意思，就是「定意要奔跑」。這裏說的「定意要奔跑」，不是泛指「世人」要靠行為來得救，而是指「以色列人」要靠行為來得救，就是在蒙揀選之後要靠嚴守神所賜的律法來得救。保羅說，我們以色列人的救恩，並不在於我們嚴守律法，而是跟外邦人一樣，也是在於神的憐憫，就如九 15 所引述的「金牛犢事件」所見證的。

到這裏，保羅假設那位反駁的人繼續反駁地問：如果神是恩慈憐憫的，為甚麼又會有以色列人滅亡呢？神為甚麼不用祂的恩慈憐憫使所有以色列人都得救？神豈不仍然是不公不義的嗎？保羅在九 17-18 就繼續講下去。

羅九 17：保羅說，人的滅亡跟神的恩慈沒有矛盾。以色列人滅亡，問題不在神，問題乃在以色列人自己：是以色列人心裏剛硬拒絕神的恩慈憐憫。簡單來說，神給人的救恩本是出於神那超乎律法、超乎無憐憫可言的定罪原則的恩慈憐憫；而人的滅亡乃在於人在神以恩慈憐憫所給與的機會裏，仍然剛硬己心拒絕神，就像法老那樣。

說到人剛硬己心拒絕神，那不正是出於神絕對主權的「預定」嗎？保羅在這裏沒有回答這個問題，因為那個反駁保羅的人不是問這個關乎「預定」的問題；正因為那個反駁保羅的人在這裏並沒有關注「預定」的問題，保羅在這個段落裏所要講論的就不在「預定」的問題（而我們也要小心不要將經文所沒有講論的關乎預定的意思放進經文裏去）。保羅只是說：人剛硬己心拒絕神，是因為人的問題，就是他堅決地抗拒神，與神無尤。

保羅先在第 17 節引述出九 16 神透過摩西對法老所講的一句話，說：「我將你興起，是要藉著你顯出我的大能，使我的名傳遍全地」，然後就從這一句話引伸出第 18 節的結論。但保羅怎麼可以從第 17 節的引語歸納出第 18 節的結論來呢？在這裏我們要明白幾方面的事情：

(1) 首先，我們要明白第 18b 節的一個用字：*sklērunō*。《和合本》和《聖經新譯本》都將這個字翻譯成「使剛硬」。*sklērunō* 這個字在新約裏除了本處之外

還用過五次（徒十九 9；來三 8，13，15，四 7）。雖然我們不能根據這幾處經文就對這個字作很深入全面的分析，但這五處都以「人」作為動詞 *sklērūnō* 的主詞（subject）的經文，起碼給我們看見一點，就是這個字是有一種關身使然式的用法（causative- reflexive，就是「使自己剛硬」的意思），或容讓式的用法（permissive，就是「容讓自己剛硬，並且一直剛硬下去」的意思）：

～徒十九 9 說保羅在以弗所會堂與人辯論神國的事，但有些人「心裏剛硬」，他們就在眾人面前毀謗神的道。

～來三至四章則提到以色列人出埃及在曠野的四十年裏硬著自己的心抗拒神而受了神的審判，所以勸勉讀者不要像他們那樣心硬。

這個用法正跟希伯來文 *hiqšâ* 在舊約裏的用法相同。事實上，希臘文 *sklērūnō* 不但出現在新約裏，七十士譯本（Septuagint）也是用這個字來翻譯希伯來文的 *hiqšâ*。關於 *hiqšâ* 的用法，參上文「從舊約看預定揀選」中就出七 3 和申二 30 的 *hiqšâ* 所作的討論。簡單來說：

1. 當主詞是「人」的時候，*hiqšâ* 是作容讓式的用法（permissive），就是「人容讓自己剛硬」。

2. 當主詞是「神」的時候，*hiqšâ* 大概也是作「容讓」用，就是「神容讓人剛硬」的意思。

這樣，這裏以「神」作動詞 *sklērūnō* 的主詞的羅九 18，大概也是這樣的用法。保羅在羅九 18 並不是說神使法老的心剛硬，而是說既然法老要硬著心，神就容讓他的心剛硬。（保羅在羅一 24，26，28 三次所講的「任憑／任由」也有這個意思，就是既然人要拒絕神，神就讓他們繼續去拒絕神，也讓他們承受拒絕神所要帶來的後果。）

(2) 其次，我們要知道保羅所引述的出九 16 那句說話的意思。經文所說的「我將你興起」並不是指神當初興起這位法老作埃及王這件事。「興起 (*hē^emadtikâ*)」一字在原文裏是「使站立」的意思。它雖然是用完成時式（perfect），但重點不在它是一件過去發生了的事，重點乃在它發生了而至今仍然是實在和完成了。出九 16 的重點不在神先前在某個時候使法老站立，重點乃在「神使法老至今仍然得以在祂面前站立」。這正是出九 16 的上文第 14-15 節連帶下來的意思：「事實上，我這一次要使一切災禍臨到法老和埃及人，使你們從這些災禍知道在全地上沒有神像我。事實上，我現在就要伸手攻擊消滅你們；而我讓你法老得以站立存留至今，就是要藉著你顯出我的大能，使我的名傳遍全地」。

我們看見在出九 14-16 裏面是有一個平行的結構：

上段 (九 14)	下段 (九 15-16)
^{14a} 事實上 (<i>kî</i>)，這一次我要差使 (<i>sālah</i>) 一切災禍擊打你、你的臣僕和你的人民，	¹⁵ 事實上 (<i>kî</i>)，我現在就要伸 (<i>sālah</i>) 手用瘟疫攻擊你和你的人民，你們就要從地上消滅；
^{14b} 為了 (<i>ba^ābūr</i>) 使你 <u>知道在全地上</u> 沒有神像我的。	¹⁶ 而我就是為了 (<i>ba^ābūr</i>) 這個才讓你得以 <u>站立至今</u> ；就是為了使你 <u>看見我的大能</u> ，以致我的名傳遍 <u>全地</u> 。

我們可以清楚看見這三節兩段經文一些平行的地方：

1. 第 14a 節的「事實上」相當於第 15 節的「事實上」。二者同是用 *kî* 這個連

接詞。

2. 第 14a 節的「這一次」相當於第 15 節的「現在」。

3. 第 14a 節的「差使」相當於第 15 節的「伸（手）」。二者同是用 *sālah* (“to send”) 這個動詞。

4. 第 14a 節的「一切災禍」相當於第 15 節的「瘟疫」。

5. 第 14a 節的「擊打你、你的臣僕和你的人民」相當於第 15 節的「攻擊你和你的人民」。

6. 第 14b 節的「為了」相當於第 16 節的「為了」。二者同是用 *baʿbūr* 這個連接詞。

7. 第 14b 節的「你」相當於第 16 節的「你」。二者都從上文的眾數（你和你的人民）轉為單單針對法老一人。

8. 第 14b 節的「使你知道」相當於第 16 節的「使你看見」。二者都是用使然式動詞（hiphil: causative）。

9. 第 14b 節的「全地」相當於第 16 節的「全地」。

10. 第 14b 節的「沒有神像我」相當於第 16 節的「我的大能」。

這兩段經文實在太相同了。我們應該將它們看成同義，在意思和時態上應該作相等的翻譯。從上下文我們就知道第 16 節所講的「使你看見我的大能，以致我的名傳遍全地」是一句審判的說話。法老要在神的審判刑罰裏看見神的大能，而神的名也是因神審判法老的大能而傳遍全地（比較書二 8-11）。

(3) 我們要注意，希伯來文動詞的使然式（hiphil, causative）雖然可以作「促使」解，但也可以作「容讓」解。在出九 16 所記關於那個法老的情形，他本來就已經是站立著的，不須要神使他站立他就已經站立了。但當他敵對神之時他仍然得以繼續站立，就是因為神沒有即時使他倒下去，沒有一早就將他殺了使他站立不住。換言之，是神容讓他繼續站立。所以我們應該將出九 16 的「使你站立」一動詞譯作「讓你繼續站立」，就是神讓法老可以繼續站立到神跟他說話的那一刻。

聖經強調在這十災裏法老的心「剛硬」。聖經用了三個字來描寫法老心硬的情形：*qāšâ*，*kābad*，*hāzēq*。這三個字的基本意思和它們在十災裏出現的情形如下：

	<i>qāšâ</i>	<i>kābad</i>	<i>hāzēq</i>	
用字基本意思：	硬	重（麻木）	強	
用字出現次數：	2 次	6 次	12 次	
用字出現階段	用字出現經文			用字出現時間
1. 神預告祂會讓法老心硬	七 3		四 21	神呼召摩西至摩西見亞倫
2. 法老的心果然剛硬		七 14，八 15，32，九 7，35	七 13，22，八 19，九 35	摩西亞倫見法老至第五災結束
3. 神讓法老的心繼續剛硬	十三 15	十 1	九 12，十 20，27，十一 10，十四 4，8，17	第六災至埃及軍滅於紅海

經文用這三個字的情形告訴我們一個真理：如果人一直心硬堅決拒絕神，到頭來神會任由他繼續拒絕神，使他變得更加堅決地拒絕神，至終帶來神的審判。

事實上，法老的心在十災的過程裏就是越來越剛硬。

(4) 這樣，從另一個角度來看，神對法老說「我讓你繼續站立……」，是意味著「神願意讓他剛硬的，祂會讓他剛硬」。當神對法老講出出九 16 那句說話時，法老已經受過神六次災禍，每次災禍過後他都反悔他願意讓以色列人離開埃及的承諾，在在顯明他是個對神剛硬的人。神願意讓他繼續在祂面前剛硬，神就讓他繼續在祂面前剛硬，以至祂可以透過審判他的剛硬來顯出祂的大能，使祂的名傳遍全地。

(5) 這樣，神對付法老這個事例，顯明了人對神的剛硬並不是出於神，但在神給人機會回頭時，人對神的拒絕會加重他自己對神的剛硬態度。雖然神沒有使人剛硬，但神給人回轉的機會，卻可以使人成為更加剛硬。

總括保羅在第 17-18 節的回答，保羅是要指出神在憐憫裏所設定的救恩並不是人的失落和滅亡的成因，所以神的救恩並沒有使神成為不公不義。神只是容讓那些要剛硬自己去拒絕祂的人繼續剛硬地拒絕祂，以致他們就在繼續剛硬地拒絕祂的光景裏接受滅亡這個必然的結果。雖然保羅舉法老為例，但他所要指明的其實是以色列人自己的問題。正如神讓法老繼續對祂剛硬，神也讓那些剛硬的以色列人繼續剛硬。

總結保羅在第 15-18 節的講論：

～保羅在第 15-16 節指出神本性恩慈憐憫，救恩就是出於祂的恩慈憐憫；以色列人滅亡，問題不在神；

～保羅在第 17-18 節指出以色列人滅亡，問題乃在於以色列人自己：人在神的恩慈憐憫裏不斷硬心拒絕神。

這樣，第 18b 節的說話「這就表明祂願意憐憫的，祂固然會憐憫，祂願意讓他剛硬的，祂也會讓他剛硬」，就正正總結了保羅在第 15-16/17-18 節兩方面的意思。

保羅在第 15-16 節用以色列先祖的經歷（以色列人犯罪蒙赦免的經歷）來說明神對人的恩慈，又在第 17-18 節用以色列敵人的經歷（法老心硬遭審判的經歷）來說明人的剛硬，當中所造成的不只是理論上的無可推諉，更是感受上的心悅誠服。

5. 羅九 19-23

雖然保羅在第 15-18 節的講論叫人心悅誠服，但那個要反駁保羅的人仍在找機會反駁。為要顯得有理，他不惜直接衝撞神的主權。我們就留意到，羅馬書第九章是要到這裏才涉及神在救恩裏的絕對主權的問題。

第 19 節的問題是從第 17-18 節而出。第 17-18 節固然是在講論法老，但背後的原則卻其實是針對以色列人的。第 19 節是為以色列人而問的。

保羅在第 19 節假設那個以色列人要進一步反駁他說：「人是無法抗拒神的旨意的，所以神不應該歸咎於人而責怪懲罰他。」但這個反駁的人究竟在反問甚麼呢？

這裏我們要再次強調，上文第 15-18 節並不是說神要憑祂絕對的主權或定旨去揀選某個人得救，或憑祂絕對的主權或定旨去促使某人剛硬不信而滅亡（神的「促成的權柄」或「促使的旨意」）。所以，這裏第 19 節並不是說：「如果神憑祂絕對的主權或定旨使某人剛硬不信（也就等於神憑祂絕對的主權或定旨不去揀選某人得救），這個人是沒有辦法去抗拒神這個絕對主權的旨意而勉強自己成為

信靠祂的人的。這樣，神怎能罪責他呢？」那個反問的人不是要問這個問題。

是的，那個反問的人在問題裏提到「神的旨意」。但它是指神那方面的旨意來說的呢？這個我們要從上文來看。保羅在上面第 15-18 節就提到神兩方面的旨意：

1. 神願意憐憫使人得救的「憐憫的旨意」（第 15-16 節）；
2. 神容讓人剛硬抗拒祂的「容許的旨意」（第 17-18 節）。

第 19 節的問題所關心的顯然不是神願意憐憫使人得救這方面的「憐憫的旨意」（神憐憫的旨意既是叫人得救，人沒有理由要在這方面去責怪神）。所以，那個問題所關心的應該是神容讓人剛硬抗拒祂的那個「容許的旨意」。那個人是要說：「人是無法抗拒神的任何旨意的（包括容許的旨意）。雖然神沒有促使他剛硬，但只要神定意不去干預改變他的硬心，容讓他繼續剛硬，人是無法抗拒祂這個旨意，至終必會繼續剛硬至滅亡——換句話說，是神容許的旨意使他滅亡，神在他滅亡一事上也有責任，這樣，神又怎能罪罰於他呢？」

雖然問題只涉及神的「容許的旨意」，但「神的旨意」總必涉及「神的主權」（神「容許的主權」），所以下文就提到神的主權。

這個反駁的人連神的「容許的旨意」也捧出來去反駁保羅，真是到了一個黔驢技窮的地步！

在我們討論第 20 節起的經文是怎樣回答第 19 節的問題以先，我們首先要交代一下第 20a 節和下文的關係（這也關乎到第 20b 節與上下文的關係）：

(a) 第 20a 節的 *ho antapokrinomenos tō theō*（可英譯作“the one replying against God”）一語並不是一個獨立的問句，而是一個分詞句子，是跟上面的 *su*（「你」）同位（in apposition），用來形容「你」是個怎樣的人，就是「你這個『*antapokrinomenos* 神』的人」。

(b) *antapokrinomai* 基本上是「回答」的意思（參士五 29）。但不少經文的上下文顯示它是個反面或惡意的回答。伯十六 8 就說到約伯身體的枯瘦「作證反對」約伯。伯卅二 12 跟羅九 20 的用法最接近。以利戶說約伯的三個朋友（以利法、比勒達、瑣法）無一人能夠「駁倒」約伯的說話。這樣，這個字在羅九 20 大概不應該作「頂撞」，而應該作「駁倒」。那個反問保羅的人所提出的反問固然在反問保羅，但在他所關心的事情上（關於神的旨意和主權），他其實等如在反問神。但他反問神的目的不在要向神頂嘴，而是想用一些難題去難倒神、去駁倒辯贏神。⁴⁶聖經翻譯者將羅九 20a 的 *antapokrinomai* 譯成「頂嘴」，很可能是因為跟著的下半節所問的問題（「被造之物可以對造物者說『你為甚麼將我造成這個樣子』麼」）給人一個頂撞駁嘴的感覺。所以，跟著我們就要分析第 20b 節的問句與上下文的關係。

(c) 第 21 節開頭有一個連接字 *ē*（disjunctive “or”）。雖然在翻譯時通常可以不將它翻譯出來，我們卻不應該忽略了它在本節裏的作用。連接字 *ē* 在這裏顯示第 21 節的問句不是一個獨立的問句，而是與上面的另外一個問句相連的。這樣，我們就發現第 20b 節的那個問句和第 21 節的問句都是個反問句（都分別用否定詞 *mē/ouk* [“not”] 來開始），而在意思上第 20b 節的那個問句正是跟第 21 節的問句相連：

⁴⁶ 路十四 6 的 *antapokrinomai* 大概也作「駁倒」解：在耶穌還未醫好那個病人之時，那些律法師和法利賽人並沒有出聲回答耶穌的問題，但到耶穌真的公然醫好那個病人的時候，他們就按不住氣要跟耶穌爭辯了，只是無人能夠辯倒耶穌。

^{20b} 被造之物可以對造物者說「你為甚麼將我造成這個樣子」嗎？

²¹ 陶匠不是有權用同一團泥或造個貴重的器皿，或造個卑賤的器皿嗎？

第一個問題以被造之物（器皿）作出發點，第二個問題則以造物者（陶匠）作出發點。兩個問題的意思其實是相同的，不過是從不同的角度來講。這樣，經文是說：作為造物者的陶匠是有權用同一團泥或造個貴重的器皿，或造個卑賤的器皿，而作為被造之物的器皿是不可以對造它的陶匠說「你為甚麼將我造成這個樣子」的。這是個不容置辯的事實。

(d) 但跟著我們要問，究竟九 20b-21 這兩個平行相連的問題是與上文第 20a 節相連還是與下文第 22 節相連。從羅九 14-29 整段經文的結構來看（第 14-18 節為一段，第 19-29 節為另一段）經文前後有這樣的一個平行關係：

九 14-18	九 19-29
用問題帶出對方的反問： 「這樣，我們可說甚麼呢？難道神有甚麼不公平嗎？」（九 14a）	用問題帶出對方的反問 「這樣，你必對我說：他為甚麼還指責人呢？有誰能夠抗拒他的旨意呢？」（九 19）
強烈的回應： 「斷乎沒有！」（九 14b）	強烈的回應： 「你這個人！你這個想駁倒神的人，你是誰！」（九 20a）
理性的回答（九 15-18）	理性的回答（九 20b-29）

我們看見第 20a 節是與第 14b 節相對應：

第 14b 節是一個獨立而很強烈的感歎和回應（「絕對不是！」）。相對之下，第 20a 節的一句（「你這個人！你這個想駁倒神的人，你是誰！」），也應該是一個獨立的、強烈的感歎和回應。這一句「你是誰」雖然在語型上是一個問句，但在語氣上它並不是個問句。被問的人是無須回答「你是誰」這個問題的。它其實是一句責備的說話，責備那個在反問的人休想可以駁倒辯贏神（所以譯文用了個感歎號而不是問號）。

這樣，由於那個反問的人想要用理由來辯贏保羅、辯贏神，保羅就在下文（第 20b 節起）用理由來回答他。雖然福音真理不是建基在理性思考上，但它是可以在理性思考上來探求認識的。保羅在這裏並不是說人不可以從理由、理論的角度來認識神（當然我們也要知道單從理由、理論的角度來認識神是不夠和有限的）。如果我們是用真誠的心來求知，理性是可以引導我們接近真理的，因為我們是可以提出理由來肯定我們所相信的。但如果有人以為可以用甚麼理由或理論來駁倒辯贏神，那就未免太天真了。（我們有時就是以為保羅在這裏要高舉神的主權，不容許人跟神有任何理論爭辯，那是完全誤解了保羅在這裏的意思。）

所以，我們不應該將第 20b 節看成是連續第 20a 節來繼續責備那個反問的人。第 20a 節是個責備，但保羅在第 20b 節已經開始回答那個人所反問的問題了。

既然第 20b-21 節的兩個問題不是延續第 20a 節，而是與下文第 22 節起的討論相連起來，我們跟著就要問：第 20b-21 節的兩個問題與第 22 節起的討論又有甚麼關係呢？我們看見第 20b-21 節／第 22-29 節這兩個段落其實是有一個前後對比的關係。第 22 節開頭有一個表「對比」的连接詞 *de*（「但是、只是」）。雖然譯本很多時都沒有將它譯出來，但它在這裏其實是個很有意義的轉接對比字，

可以譯做「只是」。⁴⁷

既然第 20b-21 節的兩個問題是與第 22-29 節的討論相連，並且二者是有一個對比的關係，我們就要小心解釋第 20b-21 節的意思，尤其是要從第 20b-21 節跟第 22-29 節的對比關係來理解經文的意思。

保羅在這裏其實並不是說神就是那個陶匠。他乃是說：「作為一個陶匠尚且有權決定他喜歡怎樣造一個器皿就怎樣造一個器皿，神豈不是更有權決定祂喜歡怎樣待一個人就怎樣待一個人嗎？」（第 20b-21 節）這些問題期待一個正面的答案，就是：「是的，神是有權決定祂喜歡怎樣待一個人就怎樣待一個人」。事實上，這個也是真的。但保羅跟著說：「只是」（*de*）——意思是：實情卻不是這樣。

雖然在理論上神有絕對的主權叫人死叫人活——縱然那只是容許性的主權，就是祂容讓人對祂剛硬——但祂並不是這樣看待和運用祂的主權的。祂的容許（容許的主權）其實是變相的容忍，為要多多給人機會回轉歸向祂。不過如果有人有在神的容許和容忍裏還是要繼續剛硬拒絕神，神就唯有讓他繼續剛硬，至終帶來滅亡（可以參上文對賽六 9-10 的討論）。須知神的心意是願意萬人得救（比較提前二 4；多二 11）；神的容許和容忍就是出於這種願意萬人得救的心情。所以我們不要託詞說人要接受神的刑罰是因為人無法抗拒神容許他滅亡的旨意。人在神容許的旨意裏滅亡是咎尤自取，與神無尤。這樣，羅九 20-24 不但沒有說神要用祂絕對的主權預定和揀選某人得救、某人滅亡，相反的，經文是在說就算是在神容許性的主權裏，祂還是在祂的容忍裏期待和深願每個人都得救。

這樣，第 20b-29 節是有這樣的一個對比：

A. 第 20b-21 節	B. 第 22-29 節
論到神的主權／旨意， 是的——在原則上： 正如陶匠有絕對的主權， 神也同樣有絕對的主權，	只是——在實際上： 神是超乎這種絕對主權的做法： 祂容忍的主權（旨意）乃是要給人機會回轉。

討論完第 19-21 節，我們就要來看看上面圖表的 B 段第 22-29 節。

B 段第 22-29 節是再分成兩個段落（第 22-23 節／第 24-29 節）。這裏我們先來思想第 22-23 節，將第 24-29 節留待下一個分段來思想。

我們先來解釋一下第 22-23 節的一些文法關係，當中包含一些精簡的句，近乎斷句，須要細心將經文的意思整理出來。我們要注意：

(1) 第 22 節和第 23 節是相關的。兩者的意思是平行對照的。

(2) 正如第 22 節是一個直述語句，第 23 節應該也是一個直述語句，而不是個問句。

(3) 第 23a 節的主句部份（main clause）其實只得一個連接字 *kai*（“and”）；跟著的連接字 *hina*（“in order that...”，「好讓……」）所開始的第 23b 節乃是個子句（subordinate clause）的內容。為此，我們可以按照跟第 23a 節平行的第 22

⁴⁷ 《新漢語譯本》就將這個前後對比的關係翻譯了出來，將 *de* 譯作「可是」。如果沒有這個表「對比」的 *de*，下文就是用來支持上文的。但有了這個表「對比」的 *de*，下文就是用來平衡上文的，要說出圖畫的另一面。

節作適當的對應補充，使經文的意思工整而清晰：

i. 第 22 節說「當神想到要彰顯祂忿怒審判的大能的時候」。對照羅一 17-18 全書的主題，第 23a 節可以補充「當他更願意彰顯祂拯救的大能的時候」一語。神不是個喜愛懲罰的神；神是個樂意施恩的神。

ii. 第 22 節說「神多多容忍那些要受審判的人」，而神的容忍顯然是要給他們相信的機會，所以我們可以在第 22 節補充一句「好給他們相信的機會」（使經文的意思更清晰），繼而第 23a 節也對應地補充「多多容忍他們，給他們與機會」一語（使經文的意思更清晰）。

iii. 第 22 節開頭有個連接字 *ei*，通常作「如果」解。但我們看見這個連接字 *ei* 在下文十一 12，15 是作「尚且……豈不更……」的意思來用，用以在程度上對比兩樣事情，我們相信它在九 23 這裏大概也是作這個用法。這樣，第 22 節說到「尚且……」，第 23a 節就可以補充「就更……」。

這樣，我們可以將九 22-23 初步補充修譯作：

「^{9:22} 只是情形並不是那樣——
 當神想到要顯明他的忿怒、彰顯他的大能的時候，
 他尚且多多容忍那些招惹忿怒、預備好要被毀滅的器皿，
^{9:23} 當他更願意彰顯他拯救的大能的時候，
 他就更多多容忍他們，好讓他可以將他豐盛的榮耀彰顯在那些他早就準備好要得榮耀的器皿身上了。」

經文的內容可以作那樣的對照排列：

九 22	九 23
[^{20b-21} 神固然有絕對的主權去決定一切， 只是情形並不是那樣 [而實情乃是] —— A. 當神想到要顯明祂的忿怒、彰顯祂的大能的時候， B. 祂尚且多多容忍 C. 那些招惹忿怒、預備好要被毀滅的器皿， D. [?] E. [?]	A'. 當他想到要彰顯他拯救的大能的時候， B'. ²³ 他就更多多容忍 C'. 他們， D'. 好讓祂可以將祂豐盛的榮耀 E'. 彰顯在那些祂早就準備好要得榮耀的器皿身上。
[就如神容忍法老的例子， 參九 17]	[就如神容忍以色列民的例子， 參九 15]

[保羅在羅九 22-23 的說話，大概就是以上文羅九 15（神容忍以色列民）和九 17（神容忍法老）的例子為背景的。]

這樣，我們看見羅九 22 跟羅九 23 有一個不完整的平行的關係：

A 與 A' 對應，都關係到神的所想：A 說神想到要顯明祂的忿怒審判；對應的 A' 補充說神想到要顯明祂的恩慈拯救。

B 與 B' 對應，都關係到神對人的容忍：B 說當神想到要顯明祂的忿怒、彰顯祂的大能的時候，祂會多多容忍；對應的 B' 就說當神想到要彰顯祂拯救的大能的時候，祂會更多去容忍。

這番「容忍」，就是上文九 15-16 說到的神的憐憫。在神的憐憫和容忍裏，

人得著機會去反思是否要回轉歸向神。所以經文可以補充「給他們相信的機會」之類的字眼。經文強調的不是神用祂的絕對主權來預定人得救或滅亡，而是強調祂是在祂的「容忍／憐憫」裏運用祂的絕對主權，就是用祂的主權去約制自己的主權。神這樣在祂的容忍／憐憫裏運用祂的絕對主權，並不是預定論所要說的道理。

C 跟 C' 對應，都關係到神所容忍的人：C 說神容忍那些招惹忿怒、預備好要毀滅的器皿；對應的 C' 應該也是說神容忍那些招惹忿怒、預備好要毀滅的器皿。

接著說下去的，就是所謂的「不完整的對應」的部份了：

D' 說神的容忍是要讓祂可以彰顯祂豐盛的榮耀；這樣，相對來說，D 就應該是說神的容忍是要讓祂可以除掉祂的審判。

E' 說神的容忍是要讓祂可以將祂豐盛的榮耀彰顯在那些「祂早就準備好要使他們得榮耀的器皿」身上；這樣，相對來說，E 就應該是說神的容忍是要讓祂可以除掉祂對那些「招惹忿怒、叫自己預備好要毀滅的器皿」的審判。

這樣，是人對於神的容忍 (A+B/A'+B') 所抱的態度 (拒絕或相信)，決定自己成為個「要毀滅的器皿」還是個「要得榮耀的器皿」(D+E/D'+E')；而那些「招惹忿怒、預備好要毀滅的器皿」(C/C')，就是所有的人) 雖然曾經敵對神，但只要他們肯在神所給與的機會裏回轉歸向神，他們就不但得以免去神的忿怒的審判 (D+E)，更要得著神的豐盛的榮耀 (D'+E')！

既是這樣，為甚麼保羅在這裏稱那些拒絕神的人為「預備好要毀滅的器皿」，又稱那些相信神的人為「神早就準備好要得榮耀的器皿」呢？保羅豈不又是說神早就預備好一切，早就預定了一些人得救、又預定了一些人滅亡嗎？

如果我們心裏總是想著預定論，經文實在會給我們這樣的感覺。但從經文的上下文來看，經文是可以包括更廣闊的意思。留意九 22-23 兩處的「預備好」，其實是不同的用字，也涉及不同的意思：

❖ C 段 (九 22) 用的動詞是 *katērtismena*。這個字是：

1. 中性眾數 (neuter, plural)，指那些要遭毀滅的器皿。
2. 完成時態 (perfect tense)，可以是被動語態 (passive voice)，也可以是關身語態 (middle voice)：
 - a. 如果是被動語態，它就可以是說神將那些器皿預備好去毀滅它們。這樣的理解無疑是可以支持預定論的說法。
 - b. 如果是關身語態，它就可以是說是那些器皿使自己預備好去遭毀滅。這樣的理解就跟預定論無關了。

這樣，我們看見「預定論」式的解釋並不是唯一的解釋，而從經文的上下文來看，上文強調的不是神的主權預定，而是神願意限制祂的主權。這樣，上述 b 的解釋就更合乎上下文的思路了。

❖ 至於 C' 段 (九 23) 用的動詞，跟上文 C 段 (九 22) 的「預備」(*katērtismena*) 不同。這裏用的是 *proētoimasen*。這個字直譯是「早就預備好」。它是：

1. 第三身單數，主詞是「神」，是「神」早就預備好……。
2. 定點過去時態 (aorist tense)，指神早就已經預備好……。
3. 神所早就已經預備好的，是那些要得榮耀的器皿。說到這個，我們可以這樣去理解這句說話的意思：
 - a. 如果要從經文帶出預定論的意思，我們可以說：神早就將那些器皿預備好，就是早就預定他們得救，然後將祂的榮耀彰顯在他們身上 (得救→得榮耀)。

b. 如果不要從經文帶出預定論的意思，我們可以說：在神的容忍和機會裏回轉歸向神的人，就是神所早就預備好去使他們得榮耀的器皿（事實上，所謂「得榮耀的器皿」，跟著的羅九 24-29 就解釋說是那些用信心來回應神的呼召的人；經文完全沒有提到神的預定和揀選）。至於神怎樣早就預備他們得榮耀，那就是上文羅八 29-30 所早已說過的：神早就預備好他們在得救之後要按基督的典範活出聖潔的生活來得榮耀（得救→聖潔生活→得榮耀）。是的，神早已準備好他們要透過祂所早就制定了去得榮耀的方法去得榮耀（比較弗二 10，那裏說神期望信徒行善，就是遵行神早就預備好要他們去行的。動詞「早就預備好」〔*proetoimazō*〕，在新約裏就只出現在羅九 23 和弗二 10 這兩處地方）。

這樣，我們再次看見「預定論」式的解釋並不是唯一的解釋，而從經文的上文來看，上文強調的不是神的主權，而是神願意限制祂的主權。這樣，上述 b 的解釋就更合乎上下文的思路了。

再者，經文說到的神的「忿怒」，在羅馬書裏（一 18，二 5，四 15，五 9）乃是指人今天活在罪中所惹來的神的忿怒，而不是說神在永恆裏對祂所預定要滅亡的人的忿怒。經文說到的神的「憐憫」，上文九 15-18 更是說到神的憐憫是要讓人今天就有機會去相信，而不是說神在永恆裏對祂所預定要得救的人滿得憐憫。這個情形，也進一步支持我們應該對九 22-23 這兩節經文取非預定論式的理解。

這樣，我們可以將羅九 21-23 作這樣的翻譯：

「^{9:22} 只是情形並不是那樣——

當神想到要顯明他的忿怒、彰顯他的大能的時候，

他尚且多多容忍那些招惹忿怒、預備好自己遭毀滅的器皿，給他們相信的機會，

^{9:23} 當他更願意彰顯他拯救的大能的時候，

他就更多多容忍他們，給他們機會，

好讓他可以將他豐盛的榮耀彰顯在那些他早就準備好要使他們得榮耀的器皿身上。」

這樣，簡單來說，保羅在第 19-23 節是要指出，雖然在道理上神實在可以像一個陶匠那樣用祂的絕對主權來決定祂的作為，但神的救恩卻是超乎祂絕對的主權，因為祂樂意用祂的愛和恩典去限制祂的主權，讓祂可以寬容忍耐世人，好叫祂在今天就可以彰顯祂的忿怒的權能的時候（羅一 18），還會多多給人回轉歸向祂的機會，以致今天就已經有人可以在神的寬容忍耐裏蒙了憐憫成為要得榮耀的器皿（參羅一 17）。

這樣，羅九 14-23 並沒有說神預定或揀選人得救，反而是說人在神的憐憫寬容裏可以有機會相信歸向神。

6. 羅九 24-29

究竟那些「招惹忿怒、預備好自己去遭毀滅的器皿」和「神早就準備好要使他們得榮耀的器皿」分別是指甚麼人呢？我們看見在另一個層面裏，第 22-23 節和第 24-29 節是有一個對稱的結構。這一點對解答這個問題會有所幫助：

a. 論拒絕神的人（第 22 節）

b. 論順服神的人（第 23 節）—相信而得救的以色列人和外邦人

b'. 論順服神的人（第 24-26 節）

a'. 論拒絕神的人（第 27-29 節）——不信而滅亡的以色列人

在這個對稱的結構裏，第 22 節所講的那些「招惹忿怒、預備好自己去遭毀滅的器皿」是相當於第 27-29 節提到的以色列人。但不是所有以色列人都是招惹忿怒、預備好自己去遭毀滅的器皿。只有那些拒絕神的，就是在餘民之外的以色列人才是招惹忿怒、預備好自己去遭毀滅的器皿。他們拒絕神，具體表達在他們拒絕神的呼召（十 21）。

至於第 23 節所講的那些「神早就準備好要使它們得榮耀的器皿」，第 24 節已經清楚說明了，他們就是「神所呼召、不但是從猶太人中、也是從外邦人中呼召出來的我們」。原來那些「神早就準備好要使它們得榮耀的器皿」不但有神所呼召出來的外邦人，也有猶太人，就是神所呼召出來的猶太人。可見，「招惹忿怒、預備好自己去遭毀滅的器皿」和「神早就準備好要使它們得榮耀的器皿」的分界線不是在種族（「猶太人」和「外邦人」）的分野，而是在人對「神的呼召」反應的不同（第 24 節）。

所謂「神呼召人」或「人蒙神呼召」，意思不在說有些人沒有蒙神呼召，所以他們不得救；就好像說因為神沒有預定他們得救，所以神沒有呼召他們，他們就按神沒有預定他們得救的旨意（或說按神預定他們滅亡的旨意）而滅亡。我們在羅十章裏看見神也向所有以色列人呼召（羅十 21「至於以色列人，他說：『我整天伸手招呼那悖逆頂嘴的百姓。』」）問題是：神呼召了，大部份的以色列人卻不肯回應；但那些願意回應的，他們就得救了。換句話說，那些願意回應的就成了經文所說的「蒙召的人」。這樣，所謂「蒙召的人」，意思是指那些「蒙神呼召又願意以信心積極地回應神的呼召的人」。可見：

1. 「神的呼召」是對所有人的；
2. 但當聖經用上「蒙召」一語時，卻是特別指那些願意積極回應神的呼召的人。

或者有人會說，經文也可以是說，就如預定論所主張的：神的呼召固然是給所有的人（普遍的呼召），但「蒙召的」卻是專指神所預定然後再個別去呼召的人（個別的呼召）。從神學角度來說，這也是一個可供考慮的講法，只是我們得承認，這個並不是羅馬書一個從釋經而得的結論；那只不過是我們嘗試將我們設定了的神學，不顧經文的上下文來套在經文裏面的講法。

保羅在第 25-26 節就引用了何一 10 和二 23b 的說話來證明他在第 24 節所講的「神從猶太人中、也從外邦人中呼召人出來歸向祂」一語的意思。從何西阿先知當時講話的背景來看，何一 10 和二 23b 的說話對當時的以色列聽眾來說，應該只是指以色列人而不是指外邦人來說的。但在神更深一層的心意裏，這兩句說話大概也是預言到將來外邦人會成為永生神的兒子。保羅認定這更深一層的意思，就引述何西阿先知的這番說話來指明不但猶太人，也包括外邦人，先前被神看成不是祂的兒子或子民的，現在卻要蒙神稱他們為祂的兒子或祂的子民（原來人是否神的兒子或子民，是先後可以改變的——這個對預定論也非常不利，因為神是用祂的絕對主權來預定人或得救或滅亡，那是絕對不可以改變的）。

正如第 22 節跟第 23 節有一個對比（contrast）的關係，照樣，第 27-29 節跟第 24-26 節也有一個對比的關係。就如何西阿先知講論過那些得救的人，以賽亞先知也講論過以色列人中那些要遭毀滅的人（羅九 27，見賽十 22a；羅九 28，見賽十 23；羅九 29，見賽一 9）。雖然以賽亞預言的重點是在積極的、得救的餘

數，但語氣的重點其實是在消極的、失落的人身上。

雖然第 27-29 節主要是講拒絕神的以色列人，但在實質上那些「招惹忿怒、預備好自己去遭毀滅的器皿」其實也包括了那些拒絕神的外邦人。

總括保羅在羅九 14-29 的意思：因為神在本性上是個憐憫的神，神的救恩必然是個憐憫的行動（「因信稱義」的救法就是那個憐憫的行動）。祂那「因信稱義」的救恩不會造成祂的不義。在神「因信稱義」的救恩之下滅亡的人，不是因為神用主權去預定、規定他們要滅亡，而是因為他們堅決剛硬拒絕神的救恩而遭滅亡。我們不可以因為神定了旨意容讓人可以剛硬拒絕祂，而人又不能抗拒祂這個容許的旨意，於是說人沒有責任了。神固然有絕對的主權可以想怎樣待人就怎樣待人，但神待人的方法卻是強過這個生硬的主權法。雖然拒絕祂的必然被定罪，祂卻是願意在祂容許的主權旨意裏，多多容忍地給人機會回轉歸向祂。只要願意積極用信心回應祂的救恩呼召的，都要成為一個蒙召得救的人。

經過上文的討論，我們看見經常被人認為是講論預定論的羅九 1-29 其實並沒有主張預定論，反倒是強調神在因信稱義的救法裏的恩慈，其後的羅九 30-十一 32，包括其中說到「揀選」的經文，我們就須要從這個前題和角度來理解了。事實上，羅九 30-十一 32 也是強調以色列人和外邦人同樣不是因行律法而得救，而是因信而得救。這就再次說明羅九至十一章的重點仍然是在羅一至八章所講的「因信稱義」的信息，而不在我們所誤以為的「預定和揀選」。

7. 羅九 30-39

羅九 30-33 帶出那位反駁者的慨歎：「那些不著意去追求義的外邦人，因信耶穌得著了義；相反的，以色列人追求律法的義，卻是得不著義！」對以色列人來說，這是一個矛盾和諷刺，也是一個問題。他們需要這個問題的答案。但對我們來說，經文也給我們一個問題：保羅將外邦人「因信而得的義」，跟以色列人所得不著的「律法的義」並排，暗示二者是相關的。所以我們要問，保羅怎麼將外邦人「因信而得的義」跟以色列人的「律法的義」連在一起來講？我們不是單單講因信稱義的嗎？

這是一個好問題。這也正朝著保羅的思想方向走去。以色列人在羅九 6 背後的問題就是：神不是給我們律法去得救得義的嗎？如果是因信稱義，那麼神的說話豈不是落空了？保羅說沒有，神的說話沒有落空，因為神的救恩從來就是不靠行為、守律法的。事實上，這裏羅九 30-十一 21 就指出，其實律法正是指向基督的；律法的義，在本意上也就是基督的義，或因信稱義的義。所以，保羅在這裏將外邦人「因信而得的義」跟以色列人的「律法的義」掛鉤，是合理合宜的。

以色列人得不著律法的義，不是因為他們沒有守足律法，而是他們沒有用信心來守。所謂「用信心來守律法是可以叫以色列人得救」，意思仍然不是說守律法可以叫以色列人得救，而是當中的「用信心」這一部份可以叫以色列人得救，因為「義」實在是用「信心」來得的。以色列人不肯用信心來回應神，不肯用信心來守律法，他們就在「基督」或「因信稱義」這個絆腳石上跌倒了。

這樣，這一段經文同樣跟救恩的預定揀選無關。

8. 羅十 1-21

為甚麼說「律法的義」跟「基督的義」或「信心的義」是相當的呢？留意保羅在羅十 4-9 怎樣說：

10:4 事實上，基督就是律法的總意——意思是說，律法也是要使所有相信的人都被稱為義。

⁵事實上，摩西論到那個『出於律法的義』的時候就寫過說：「那遵行律法的人會因這種『律法的義』⁴⁸而活」；

⁶而那出於信心的義也是這樣說：「你不要心裏說『有誰可以升到天上去？』（意思是說『有誰可以升到天上去將基督領下來讓我可以相信』）；⁷也不要心裏說『有誰可以下到陰間去？』（意思是說『有誰可以下到陰間去將基督從死裏領上來讓我可以相信』）。」

⁸但是，那出於信心的義為甚麼這樣說呢？那是因為「這道理是與你相近，它就在你的口裏、就在你的心裏」（意思是說「我們所傳講的信心的道理是與你相近……」），⁹而我們所傳講的信心的道理就是「只要你口裏承認耶穌是主、心裏相信神使他從死裏復活過來，你就可以得救。」〔筆者修譯〕

1. 首先，我們要知道，本段經文是要發揮九 30-33 的道理：「律法的義」是用信心去求的（九 32）。所以本段經文的主旨就是要說明「信心的義是包含在律法裏面的」（而「透過律法行為來換取救恩」，不過是以色列人對律法的誤解和曲解）。所以，無論我們怎樣解釋這段經文，我們總不能偏離這個前題。

2. 保羅說：「基督就是律法的總意——意思是說，律法也是要使所有相信的人都被稱為義」（十 4）。換言之，基督因信稱義的道理就是律法的精義，是律法本身所內藏的一個道理：

a. 事實上，跟著的十 6a 所說的「信心的義」，就是十 6b-8 所說的，也是申三十 11-14 所宣告的「信心的道理」。原來舊約律法實在是包含著「信心的義」的教訓。

b. 九 32 也說到「律法的義」是用信心去追求的。

c. 三 21 亦早已說到，那「在律法以外的義」（不在行為而在信心的義）是有《律法》為證的。相對來說，所謂「在律法以內的義」，就是以色列人所扭曲了的「律法主義的義」；所謂「在律法以外的義」，就是在以色列人所扭曲了的「律法主義」之外的「律法本義」所要講的義。保羅說，舊約律法書也早就講到「信心之法」，而四 1-25 所記律法書裏亞伯拉罕因信稱義的事例，就是要說明三 31 所說的「信心之法是堅固了《律法》的教訓」。

可見正如十 4 說的，律法真的是要使相信的人被稱為義。

3. 是的，摩西在利十八 5 說：「你們要守我的律例典章；人若遵行，就必因此〔眾數〕活著」；摩西又在申六 25 說：「我們若照耶和華我們神所吩咐的一切誡命謹守遵行，這就是我們的義了。」這些經文看似支持以色列人說的「守律法

⁴⁸「因這種律法的義」，原文作「因此／因這」。「因此」這個片語在一些抄本是寫作眾數的 *en autois*（中性眾數），也有不少抄本將它寫成單數的 *en autē*（陰性單數）。由於所引述的利十八 5 原是寫作眾數，從版本批評學選取經文讀法的原則來看，羅十 5 應該原是用了一個單數字（因為人熟悉利十八 5 原是眾數的寫法，當抄寫聖經的人看見經文跟舊約的經文不合時，他們會將新約經文的寫法修改為所根據的舊約原有的寫法。但反過來，我們比較困難去理解為甚麼有人會將本來是人所熟悉的眾數寫法改寫為人所不熟悉的單數讀法。比較加三 12，那裏同樣引述利十八 5 的經文〔用眾數寫法〕，但就沒有像羅十 5 那樣有不同的讀法〔即抄本都是用眾數寫法〕。我們就相信加三 12 的讀法本來就是用眾數的，但羅十 5 本來卻是用單數的）。這裏的陰性單數 *en autē* 不是指律法，因為「律法」（*nomos*）一字是個陽性字。它應該是回應上文羅十 5a 所講的「律法的義」（「義」，*dikaionē* 是個陰性字）。故譯文補充譯作「因這種律法的義」。

得救」的道理，但保羅在這裏對經文作了一個跟猶太傳統很不相同卻是忠於啟示原意的解釋：

a. 在繼續說下去以先，我們要再次強調，保羅在這裏是要說明舊約的律法本來就包含有「信心的義」（十 4）。我們要從這個角度來解釋這幾節經文。

b. 利十八 5 說的「因此活著」的「此」是個中性眾數字，顯然是指「遵行一切律法」來說的，而以色列人就是從這樣的經文發展出他們的「守律法得救」的神學來（羅十 3），並視之為神給他們的「話語」（羅九 6）。人若單看這一節經文，這樣的理解原是自然的，保羅在信主之前大概也是這樣去理解利十八 5。但若是從整個舊約啟示來看，或起碼是從利十八 5 所屬的整個大段落（利十八至二十章）來看，⁴⁹利十八 5 就不應該作以色列人所作的那樣的解釋。只是以色列人的心一直蒙著帕子，看得不準確、不透徹（林後三 13-16），於是偏執著錯誤的一面的解釋。保羅在這裏就對利十八 5 的經文作出了另一個解釋：

(1) 雖然利十八至二十章的經文臚列了許多律法條例，但我們留意到在發揮的段落裏，利十九 33 提到要以「愛人如己」作為待人的準則。這樣，守律法就不只是外表的行為，更涉及內裏的態度。

(2) 我們又留意到在發揮的段落裏，利十九 14, 30, 32 提到要「敬畏神」。守律法要以「敬畏神」的心來守，同樣讓我們看見守律法不只是外表的行為，更涉及內裏的態度。「敬畏神」是相當於「愛神」，而這一切顯然是源於「相信神」。這樣，「相信神」就成了守律法一個最基本的前題（參下文對申六 25 所作的解釋）。

(3) 利十八 5 是屬引言的部份，發揮段落裏提到的「愛／敬畏」（包括引伸的「相信」），顯然都包含在它所說的「守律法」裏面。

(4) 鑑於人在神面前首先要對神有信心（來十一 6），而對神的信心是要有行為將它表現出來（比較雅二 14-26），「遵守律法」就是對神的信心一種具體的表達；這樣，在它的上下文裏（也是在整個舊約的啟示裏），利十八 5 說的「遵行一切律法」就不過是「用信心去遵行一切律法」的簡稱。「遵行一切律法」固然重要，但實際叫人活的是在守律法的背後人對神的信心。換言之，先對神有信心然後去遵守律法（一個「活的信心」），守律法才有屬靈的價值和果效，使人得生。

(5) 保羅看見利十八 5 所說的「守律法得生」其實就是申六 25 說的「守律法得義」，於是在羅十 5 稱這種「用信心守律法而得的義」為「律法的義」，甚至進一步在羅十 6 直接稱之為「信心的義」。保羅的理解是：以色列人若是「以這樣的信心來守律法」，就必因這樣的一個「最終其實是因信心而得的律法的義」而

⁴⁹ 利十八至二十章的結構大綱建議如下：

* 總題：聖潔生活——倫理與宗教方面：

a. 引言（十八 1-5）

b. 發揮（十八 6-二十 27）

(1) 關於亂倫和淫亂方面的罪（十八 6-23）

→ 帶出警告的說話（十八 24-30）

(2) 人要聖潔，並要孝敬父母（十九 1-3a）

(3) 宗教之例（十九 3b-8）

(4) 社交方面（十九 9-37）

(3') 宗教之例（二十 1-6）

(2') 人要聖潔，並要孝敬父母（二十 7-9）

(1') 關於淫亂和亂倫方面的罪（二十 10-21）

→ 帶出警告的說話（二十 22-27）

活。

c. 說到申六 25，我們也不能單單看申六 25 來理解它的意思；我們還要認識它所屬的整篇講章（申六至八章）的條理鋪排，⁵⁰以及申六 25 在它的上下文理裏的意義：

(1) 首先，我們留意到在這篇講章的引言一開頭宣告律法的段落裏（申六 1-2），經文已經說明「敬畏神→守律法」的緊密關係和先後次序（申六 2「你和你子子孫孫一生敬畏耶和華你的神，謹守他的一切律例誡命」）。事實上，申六 24-25 也重複說到「敬畏神／守律法」有著緊密的關係：「²⁴耶和華又吩咐我們遵行這一切律例，要敬畏耶和華我們的神，使我們常得好處，蒙他保全我們的生命，像今日一樣。²⁵我們若照耶和華我們神所吩咐的一切誡命謹守遵行，這就是我們的義了」（又參申八 6）。守律法不是一套表面機械的行為。人若單看申六 25，他就錯失了整個圖畫的意義。

(2) 我們又留意到在這篇講章的引言當中論律法內容的段落裏（申六 3-9），經文將「盡心愛神」的要求（申六 4-5）放在兩個論遵守和記念律法的段落的中間

⁵⁰ 申六至八章的結構大綱建議如下：

- (甲) 引言（六 1-9）
 - (A) 宣告律法（六 1-2）
 - (B) 律法內容（六 3-9）：
 - 1. 要遵守律法（六 3）
 - 2. 要盡心愛神（六 4-5）
 - 1. 要記念律法（六 6-9）
- (乙) 發揮（六 10-八 20）
 - (A) 從應許地帶出勉勵以色列人要謹慎勿忘記神（六 10-15）
 - 1. 當神要領以色列人進應許地……（六 10a）
 - 2. [附帶描述應許地]（六 10b-11）
 - 3. 那時，以色列人要謹慎勿忘記神，免得被神滅絕（六 12-15）
 - (B) 從歷史帶出勉勵以色列人遵守律法（六 16-25）
 - 1. 重申遵守律法可得應許之地（六 16-19）
 - 2. 從出埃及經歷解說守律法之意義（六 20-25）
 - (C) 吩咐以色列人要滅絕外族人（七 1-5）
 - 1. 要滅絕外族人（七 1-4）
 - a. 宣告神自己要滅絕外族（七 1）
 - b. 吩咐要滅絕神所交給他們的外族人（七 2-4）
 - 2. 不可保留偶像之物（七 5）
 - (D) 神守約和以色列人守約（七 6-15）
 - 1. 神因守約，所以愛以色列民，拯救他們（七 7-11）
 - 2. 以色列人若守約，神要繼續愛他們（七 12-15）
 - (C') 吩咐以色列人要滅絕外族人（七 16-26）
 - 1. 要滅絕外族人（七 16-24）
 - b. 吩咐要滅絕神所交給他們的外族人（七 16）
 - a. 宣告神自己要滅絕外族（七 17-24）
 - 2. 不可保留偶像之物（七 25-26）
 - (B') 從歷史帶出勉勵以色列人遵守律法（八 1-6）
 - 1. 重申遵守律法可得應許之地（八 1）
 - 2. 從經曠野經歷解說守律法之意義（八 2-6）
 - (A') 從應許地帶出勉勵以色列人要謹慎勿忘記神（八 7-20）
 - 1. 神要領以色列人進應許地……（八 7a）
 - 2. [附帶描述應許地]（八 7b-10）
 - 3. 那時，以色列人要謹慎，勿忘記神，免得被神滅絕（八 11-20）

(申六 3/6-9)，暗示律法是要用愛神的心來遵守的，而這個愛神的心比遵守律法更為核心和重要。

(3)我們又留意到在這篇講章發揮的段落裏(申六 10-八 20)，經文將神對以色列人的愛和以色列人對神的愛(D段：申七 6-15)放在整個大段落的中間位置，顯然是要跟上文引言當中論「盡心愛神」的經文(2段：申六 4-5)呼應。這裏申七 9 也清楚說到「愛他→守他誠命」兩者的緊密關係和先後次序。「愛神的心」實在比遵守律法更為核心和重要。

(4)「愛神」是相當於「敬畏神」；而「愛神」和「敬畏神」是源於「相信神」。申六 13 將「敬畏神」跟「事奉神」連起來，而我們知道在申命記裏，「事奉神」就是「相信神」(比較書廿四 15)。這樣，「守律法」就是「相信神→愛神→敬畏神」的一種具體表達。申八 2 說的「試驗我們心內如何，肯守他的誠命不肯」，當中說的「肯/願意」就是那份對神的信心。

(5)這樣，申六 25 的「律法的義」，就是「以相信神、愛神、敬畏神的願意的心來守律法而得的義」。簡單來說，就是「信心的義」。

d. 保羅因為看見利十八 5 和申六 25 這兩處舊約經文其實是相通的，都關係到這種「用信心守律法而得的律法的義」，於是將它們結合起來，說：「摩西論到那出於律法的義的時候就寫過說：『那遵行律法的人會因這種律法的義而活』(十 5)。

e. 這個「藉信心而得的律法的義」，就是申三十 11-14 所說的那「在口中、在心裏〔不在行為裏〕、輕易〔憑信心〕就可以得到的道」。保羅甚至索性將申三十 11-14 所說的說成是「信心的義」。原來「律法的義」本來就是個「信心的義」，是用信心來得的義(九 32)，正如人因信基督得稱為義一樣(十 9-13)。

f. 這個「律法也是因信稱義」的真理，就是保羅在十 2 說的「知識」或「真知識」，而這個「真知識」就是他們得救的途徑(十 1)。

其實神在舊約早已跟以色列人講過這樣的道理了，只是他們沒有聽到，也沒有用信心去回應(十 14-21)。又因為他們已經為律法制定了他們自己的一套看法，所以無法接納不同的解釋，甚至無法接納神藉眾先知給他們所作的解釋(十 3)。

這樣，這一段經文的重點在糾正以色列人對律法的誤解，經文同樣跟救恩的預定揀選無關。

9. 羅十一 1-10

保羅繼續指出，雖然以色列人整體來說，在過去因不信失落了神的救恩、神的義(九 1-十 21)，但神並沒有棄絕他們。因為他們是神所揀選的民族，神仍然給他們機會。只要他們肯回頭相信，信的以色列人仍然可以得著神的義(十一 1-32)。

保羅在羅十一 5, 7 說：「⁵如今也是這樣，照著揀選的恩典(*eklogēn charistos*)，還有所留的餘數……⁷這是怎麼樣呢？以色列人所求的，他們沒有得著，惟有蒙揀選(*eklogē*)的人得著了；其餘的就成了頑梗不化的」。

關於這兩節經文，我們可以這樣說：

首先，我們看見在第 5 節開頭的地方有個連接語「也是這樣」(*houtōs*)。它暗示下文的說話是要回應上文的說話的。這樣，羅十一 5, 7 說到的「揀選/蒙揀選」，它們的意思應該是由上文來賦與。這樣，我們要看看上文羅十一 1-4 的意

思。

保羅在羅十一 1 假設有人（應該是個外邦人）反問他說：既然以色列人一直背逆拒絕神，神豈不是要棄絕祂的百姓以色列民嗎？神豈不是不會再容許有以色列人得救嗎？保羅說：「絕對不是！」他提出兩個例證：

(1) 保羅自己——保羅說他自己就是個實實在在的以色列人。既然他可以得救，足證神沒有棄絕祂的百姓以色列民。在所有保羅書信裏，尤其是在羅馬書裏，包括在羅一至八章和九至十一章裏，保羅都沒有說他自己是被預定揀選而得救的。保羅一直在強調人是因信稱義得救的，足見他自己也是因信稱義而得救。這樣，保羅不但說明神並沒有棄絕祂的百姓以色列民，也同時說明了神接納那些像他那樣憑信親近神的以色列人。

(2) 以利亞時代信靠神的七千人——舊約王上十九章記載了以利亞的事件。那時，北國以色列在國王亞哈和王后耶洗別的統治之下，巴力敬拜席卷整個北國。耶洗別又正如以利亞所講的：「以色列人背棄了你的約，毀壞了你的壇，用刀殺了你的先知，只剩下我一個人，他們還要尋索我的命」（王上十九 10）。

在以利亞的思想裏，整個以色列國就只剩下他一個是信靠神的人。但神告訴以利亞說：「我在以色列人中為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的，未曾與巴力親嘴的。」（《和合本》）這是我們所熟識的舊約事蹟（參王上十八至十九章），但這個事蹟怎樣證明神在救恩上沒有丟棄祂的百姓呢？

很多時候，當我們讀到神說的「我為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的」一句的時候，我們會將它看成是回應以利亞所講的一句「就只有我一個人剩下來，他們還在尋索我的命」。神好像是在對以利亞說：「你以為只有你一個人為我大發熱心信靠我嗎？不是的，其實我還有七千個像你那樣信靠我、未曾向巴力屈膝的人。」

以利亞在這裏固然是將他「自己一人」與「整個以色列國」作比較，說整個以色列國都離棄了神，現在只得他一個人信靠祂，但神卻不著眼於這個。神叫以利亞從一個更闊的層面去看：雖然看來整個以色列國都離棄了祂，但其實不是，還有七千個以色列人未曾離棄祂。這些人都是沒有向巴力屈過膝的。神所要作的對比是「整個以色列國」和「所剩下的七千個人」。「所剩下的七千個人」就是保羅在羅十一 5 所要講的「餘數」。說到這裏，我們要注意兩處翻譯上的細節：

(1) 關於第 4 節裏神所講的 *kataleipō* 一字，《和合本》和《聖經新譯本》都將它譯做「留下」，這是可以的。但將它跟 *emautō* 連起來譯做「為自己留下」時，「留下」就多了一層「保守」的意思，好像是說雖然耶洗別要殺害神的眾先知，而實在也有些先知被殺了，但神在以色列人中（或在信靠祂的人中）仍然保守了七千個人沒有被殺；這些蒙神保守沒有被殺的七千人，必然是神所預定要得救的人了。

從「蒙保守」推論到「預定得救」，兩者之間其實還有很大的鴻溝。在當時的情形裏，神所保守的，是一些像以利亞那樣已經相信神的人。信神的人蒙保守，固然可以是因為「預定得救」這個原因（就像加爾文式預定論者所主張的），但同樣可以是因為「非預定得救」的原因的（就像一些亞米紐斯派學者所解釋的）。

不過，我們暫時不去討論「信徒蒙保守」這方面的事情。我們回到羅馬書十一章的經文，看看經文的本義。

羅十一 3 的動詞 *kataleipō*，基本上是「離開」、「留下」的意思，並沒有「保守／保留」之類的意思。就算是在王上十九 18 那裏的「留下」一字在希伯來文是

個使然式(*hiphil*)的動詞，我們也不可以著意的將「使然」的意思加進去(「使……留下」)，因為那個*hiphil*式希伯來文動詞根本的意思就只是「留下〔留了下來〕、剩下」的意思(例如摩五 3 說以色列家的城出兵一千，只剩下一百)。羅十一 4 的*kataleipō* 也只是「剩下」的意思，即「經過一些事情之後還剩下有……」的意思。

(2) 保羅在引述王上十九 18 的說話時，他加上了一個字 *emautō* (“to myself”)，那是王上十九 18 所沒有的。希伯來原文可譯作：「我在以色列留下了七千個人，全部是未曾向巴力屈膝……」。《和合本》在王上十九 18 按羅馬書的講法加上「為自己」等字眼是不適當的。王上十九 18 所講的其實不外是「我在以色列中還有七千個沒有向巴力屈過膝的人」。這樣，我們要從列王紀上的經文來思想為甚麼羅馬書的經文要加上 *emautō* 這個字。

emautō (英文直譯可作“to myself”) 這個字是 *emauton* 的與格 (*dative*)。與格的這個字在新約裏只出現過五次。我們不能根據這幾次的用法就很決斷的說它的用法就只有這個，但它在羅十一 4 這一處之外的四處經文的用法總可以幫助我們明白它在羅十一 4 這裏的用法。在該四處經文裏，我們可以看見它有一個基本的意義，就是「對我自己來說／在我自己看來」的意思。我們將「為了我自己」的意思放進這幾節經文裏，都是不適合的：

- a. 徒二十 24：直譯是「(但) 對我自己來說，我並不將我的性命當為寶貴」。
- b. 徒廿六 9：直譯是「對我自己來說 (即『在我自己心裏』)，我已經認定了要 (多方敵對耶穌的名) 」。。
- c. 林前四 4：直譯是「(雖然) 在我自己來看，我並不認為 (我有錯) 」。。
- d. 林後二 1：直譯是「對我自己來說 (即『在我自己心裏』)，我已經決定了這個 (就是不要憂愁地到你們那裏去) 」。。

所以，我們有理由說羅十一 4 裏的 *emautō* 一字也是這個意思。

如果是這樣，保羅在列王紀的經文裏加上 *emautō* 一字，並沒有修改了它本來的意思，不過是用這個字將本來的意思更加清楚鮮明的指明出來：「對你來說，你可能會覺得整個以色列都離棄了我，但在我看來，其實還有七千個人是信靠我的。」

這樣，聖經並沒有說在以利亞的時代裏，在以色列人中還剩下的那七千個沒有向巴力屈過膝的人是不是神所特別去保留下來的。經文只是說這七千個人是信靠神的人。這七千個人是否全部都沒有被耶洗別所殺？我們不能肯定。如果這七千個人是與以利亞對應著來講的，他們應該是像以利亞那樣沒有被殺 (就好像是說「你以為現在只剩下你一個人嗎？不是的！我還有七千個沒有被耶洗別殺害的人哩！」)。但既然經文並不是將以利亞與那七千人對比，而是將整個以色列民與那七千人對比 (「你以為整個以色列都離棄了我？不是的！我還有七千個沒有離棄我的人哩！」) 那七千個人就有可能也包括了那些已經被殺的先知。

經文所講的「七千」到底是個實數「七千」(剛好或者大約七千人信靠神)，還是只是一種用數字來作象徵的講法？我們知道「七」可以象徵「完全」，「千」可以象徵「多」。「七千」就會是一班為數仍然算是不少的人 (比較王上十八 4 亞哈的僕人俄巴底就收藏了一百個先知)。但不管多少，神知道他們全部。列王紀上那節經文其實有一個字出現了兩次卻是《和合本》所沒有譯出來的 (《聖經新譯本》譯了一次)：「我在以色列中還剩下七千個人，他們全部 (*kol-*) 是未曾向巴力屈過膝的，全部 (*kol-*) 是未曾與巴力親過嘴的」。這個「全部」當然可以

是指「那七千個人全部都未曾向巴力屈過膝」（如果「七千」是個實數），但也有可能是指不管多少人，神知道他們全部，他們全部都未曾向巴力屈過膝（以「七千」作為象徵的講法）——如果是後者這個象徵性的講法，指神所知道的那班人，我們就多一點線索去了解羅十一 2a所講的「神並沒有丟棄祂所預先知道的人」一語的意思。這個「知道」是說神知道誰是信靠祂的人。願意信靠祂的人，祂絕不會丟棄。

這樣，經文並沒有暗示這七千個像以利亞那樣相信耶和華、不肯向巴力屈膝的人，是因為神的作為使然（例如：預定揀選）。經文只說他們就是這樣一班相信神的人。

既是這樣，保羅從以利亞的事件引伸出一個結論說：在現今（新約）這個時候，以色列人「照著揀選的恩典，還有所留的餘數」（羅十一 5），當中所講的「揀選的恩典」（*eklogēn charistos*, “the election of grace”）或「揀選」究竟是甚麼意思，就要從這個背景去思想了。

關於《和合本》「揀選的恩典」一語，我們或者可以將「揀選」和「恩典」看成同位（*in apposition*），意即「揀選這個恩典」，表示「揀選」本身就是個「恩典」。這個說法，不論是從預定論或非預定論的角度來說，都是可以成立的：

❖ 從預定論的角度來說——神絕對主權的揀選，給人救恩，是神給與那些毫無能力自救的人的恩典；

❖ 從非預定論的角度來說——神在因信稱義的救法裏給人的揀選（就是凡願意相信的，都成了被這個救法所揀選的），乃是神給罪人的恩典。

所以，「揀選就是恩典」這個說法並不是必然地支持或反對預定論式的揀選。不過，在這裏沒有講論「預定」的上下文裏，我們應該取預定論的解釋（將預定論放進經文裏），還是取非預定論式的解釋（就是經文最自然的意思）呢？

不過，經文如果是說「揀選這個恩典」（同位語用法，「揀選」就是「恩典」），經文大概會寫成“the grace of election”而不是“the election of grace”。這樣，這裏的“of grace”應該是作形容詞用，指「恩典的揀選」、「出於恩典的揀選」。⁵¹所謂「恩典」，它在羅馬書裏總是指「神在基督裏的救恩這個恩典」（例如：羅三 24，五 2，15，17，20，21，六 1，15），而不是指「神絕對主權的揀選這個恩典」。這樣，所謂「出於恩典的揀選」，就不是說「絕對主權的揀選」，而是說「神在基督救贖這個恩典裏所作的揀選」。⁵²

事實上，羅一至八章和九至十章都不是在講預定論，而這裏的羅十一 1b 保羅的事例，以及十一 2-4 以利亞的事例，都沒有說明救恩是出於預定論式的揀選，都在說明是那些信靠神的人，成為神所知道的百姓。在這個情形裏，羅十一 5 所講的「揀選」顯然就是指神在因信稱義這個出於恩典的救法裏作揀選，而不是預定論式的揀選。

既然羅十一 5 所講的「揀選」是指在因信稱義的救法裏作揀選，跟著的羅十一 7 所講的「蒙揀選」，顯然就是說指人在因信稱義的救法裏蒙揀選了。

⁵¹ NASB, “gracious choice”; NIV, “chosen by grace”; 《聖經新譯本》「恩典的揀選」。《和合本修訂版》修譯作「出於恩典的揀選」，那是對的。

⁵² 「揀選」的性質，按字面固然可以是指神對以色列人「民族性的揀選」——因為神揀選了以色列民族（這是神給以色列人的恩典），神就沒有放棄他們（比較羅十一 28），仍然會有餘數願意把握機會回轉。但因為下文羅十一 7 跟著說「唯有蒙揀選的人才得著這個「揀選的恩典」，可見它在這裡並不像在羅十一 28 的意思，而是指神給人的「救恩裡的揀選」。

這樣，簡單來說，羅十一 1-10 的意思是：雖然以色列民整體來說是抗拒神的，表面看來神好像要棄絕這整個民族，但事實上並不是這樣。「神在信心的原則裏作揀選」這個恩典，仍然是今後所有以色列人可以共享的。雖然以色列民整體來說是抗拒神的，但在以色列人中實在仍然有因信得救的人（就是「因信得救的餘種／餘數」）。這就證明神並沒有丟棄祂的百姓，並沒有完全棄絕他們，叫他們一個也無法得救。

10. 羅十一 11-32

保羅在羅十一 11-32 繼續他的講論。這裏說的跟上文十一 1-10 說的其實差不多，不過是由上文從「神」作出發點（神棄絕他們？）改為從「以色列人」作出發點（他們一跌不起？）

保羅指出，雖然以色列人跌倒失敗，導致福音直接轉向外邦人，但不論神或保羅自己，他們都要藉這個改變或機會，使以色列人被激動起來回轉歸向神。凡願意的，總可以再被接在原來的橄欖樹上（即重返真以色列的群體裏）。

在羅十一 11-32 裏，有兩處地方值得提一提：

1. 關於羅十一 25-26 說的「以色列全家得救」，究竟是：

- a. 指在末日主再來之前，民族性的以色列全民都會得救，還是
- b. 指到末日主再來之時，整個屬靈的以色列民（即歷來所有願意相信主耶穌的人，包括以色列人和外邦人）都會得救，或是
- c. 專指到末日主再來之時，歷來所有願意相信的以色列人（這是羅十一章所特別關注的）都會得救，

都不足以證明救恩就是出於預定論式的預定揀選。意思是說，我們可以從預定論式的預定揀選來理解這兩節經文，也可以從非預定論式的因信稱義來理解這兩節經文。但既然羅馬書的經文一直都沒有講論預定論，我們就不應該從預定論的角度來理解這兩節經文了。

2. 至於羅十一 28 說的「就著福音來說，他們〔以色列人〕為你們〔外邦人〕的緣故是仇敵；就著揀選來說，他們〔以色列人〕為列祖的緣故是蒙愛的」，這一節經文的意思其實算是很清楚的了。我們可以將它裏面的兩句說話這樣對照來排列：

雖然從福音的角度來看：	但是從揀選的角度來看：
因你們〔外邦人〕的緣故， （=因為神的福音臨到你們外邦人的緣故）	因神的揀選臨到他們的祖先，
他們以色列人就成了仇敵； （=神的仇敵）	他們以色列人仍然是蒙神所愛的。

「他們就成了仇敵」一句與「他們仍然是蒙神所愛的」一句相對，顯示「他們就成了仇敵」一句也是講以色列人與神的關係而不是講以色列人與外邦人的關係。不錯，以色列人與外邦人是仇敵（參看弗二 15 及上下文）。這個互相仇視的關係，由於福音如今也臨到外邦人，使那些不能接納一個包容以色列人和外邦人的救恩（參弗三 6）的以色列人，也與神敵對起來，不肯認同一個這樣普世性的救恩（所以在羅九 14 有人因而質疑神的公平公義）。在這個上下文來看，「因你們〔外邦人〕的緣故」一句，成了「因為神的福音臨到你們外邦人的緣故」的意思。

雖然從今日福音的角度來看，因為神的福音臨到你們外邦人，以色列人成了神的仇敵，但是從原先神的揀選的角度來看，因著神的揀選（指屬世的、民族的揀選）是臨到他們的祖先，作為那些祖先的後人的他們以色列人，他們仍然是蒙神所愛的，他們仍然有機會回轉和相信。

這樣，羅十一 28 說的「揀選」並不是「救恩的揀選」，而是「民族的揀選」，跟預定論的討論無關。

這樣，這裏提到的「揀選」就回頭交代了羅九 1-13 的討論：

1. 因為以色列人是神的選民，所以神仍給他們恩惠。神仍然愛他們，給他們得救的機會。言下之意，如果他們不是神的選民，神早就棄絕他們了。這個也算是神給他們的特權所帶來的優待。

2. 神揀選整個民族，是等待他們每個以色列人透過信心去歸屬於神，而不是用守律法去贏取救恩。

這樣，羅十一 28 說的「揀選」跟我們要討論的有沒有預定論式的揀選無關。

這樣，羅九至十一章並沒有關於救恩的預定揀選的教導。

三、羅馬書十二至十六章

羅馬書這部分經文基本上跟預定論沒有直接的關係。不過羅十六 13 也提到「揀選」。保羅在問安裏說到「又問在主裏蒙揀選的 (*eklektos*) 魯孚和他母親安；他的母親就是我的母親」。雖然我們可以從預定論和非預定論的角度來理解這個稱謂，但「在主裏」的意思是相當於「在基督裏／在基督的救恩裏」的意思（比較弗一 4「神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們」）。保羅特別說魯孚和他母親是「在主裏蒙揀選」，意思顯然是支持非預定論多過支持預定論，因為預定論不強調「神在主裏揀選」；它總強調「神在祂的主權／預定裏揀選」。

四、羅馬書裏「呼召／蒙召」的意思

講論過羅馬書裏關於「預定」、「預知」、「揀選」等話題之後，我們來看看羅馬書裏用到「呼召／蒙召」一語之時的意思。「呼召／蒙召」一語在羅馬書裏出現的情形如下：

I. 動詞 *kaleō* 用過多次：

A. 一般用法

羅 4:17 亞伯拉罕所信的，是那叫死人復活、使無變 (*kaleō*) 為有的神，他在主面前作我們世人的父。如經上所記：「我已經立你作多國的父。」

羅 9:25 就像神在何西阿書上說：那本來不是我子民的，我要稱 (*kaleō*) 為「我的子民」；本來不是蒙愛的，我要稱為「蒙愛的」。

羅 9:26 從前在甚麼地方對他們說：你們不是我的子民，將來就在那裏稱 (*kaleō*) 他們為「永生神的兒子」。

羅 9:7 也不因為是亞伯拉罕的後裔就都作他的兒女；惟獨「從以撒生的才要稱 (*kaleō*) 為你的後裔。」

我們看見這些經文跟預定論無關。

B. 保羅蒙召

羅 1:1 耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳神的福音。

我們看見這一節經文說的呼召，是神呼召人去事奉祂，同樣跟預定論無關。

C. 信徒蒙召

羅 1:6-7⁶ 其中也有你們這蒙召屬耶穌基督的人。⁷ 我寫信給你們在羅馬、為神所愛、奉召作聖徒的眾人。

羅 8:28 我們曉得萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。

羅 8:30 預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀。

羅 9:11 雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來，只因要顯明神揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主。

羅 9:24 這器皿就是我們被神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。這有什麼不可呢？

這些經文說到神呼召人去相信，可以跟預定論拉上關係。不過，當中的一 6-7 和九 11，24 雖然提到神的呼召，但沒有說明神如何呼召。它們對明白呼召的意思沒大幫助。我們要從經文之外來尋找「呼召」的意思。

當中的八 28，30 可以算是跟預定論有最密切關係的經文，但我們在上文論羅八 28-30 時已經指出，這幾節經文跟預定論仍是沒有關係的（參該處有關的註解）。

II. 名詞 *klēsis* 則用過一次：

* 以色列人的蒙召

羅 11:29 因為神的恩賜和選召 (*klēsis*) 是沒有後悔的。

上文羅十一 28 說到因為神揀選了以色列人（民族的揀選），所以至今神仍然愛這個民族，仍然給他們有因信得救的機會。這裏十一 29 是承接上文的思想，進一步說明神給以色列人的揀選呼召（民族的揀選呼召）乃是神給他們的恩典，是沒有後悔的，是不會收回廢棄的。

這樣，羅十一 29 的呼召同樣跟預定論無關。

這樣，羅馬書固然提到神的「呼召」，但所有這些經文都沒有說明或支持「神呼召人前來得著神所預定的救恩」的意思。

* 總結

討論過羅馬書之後，我們可以說整卷羅馬書都沒有教導預定論，都不可以用來建立或支持預定論的說法。

2. 從加拉太書看預定揀選

在羅馬書之外，加拉太書可以說是保羅書信裏（甚至是在新約書信裏）另外一卷最詳細講論基督的福音和救恩的書卷。這樣的一個書卷怎樣論及救恩的預定和揀選，也要像羅馬書那樣可以大大決定我們應該怎樣看待預定論的講論。

加拉太書的內容有這樣的一個大綱或鋪排：

- A. 上款（加一 1-5）
- B. 責備：有人攪擾加拉太信徒（加一 6-10）→保羅自白（加一 10）
- C. 正文（加一 11-六 11）
 - I. 引言：不從人領受的福音（加一 11）
 - a. 福音本身（加一 11a）
 - b. 福音來源（加一 11b）
 - II. 發揮：不從人領受的福音（加一 12-六 11）
 - b'. 福音來源（加一 12-二 14）
 - i. 導言：不從人領受的福音（加一 12）
 - ii. 發揮（不從人領受的福音）（加一 13-二 14）
 - a'. 福音本身（加二 15-六 11）
 - i. 導言（加二 15-21）
 - 1. 稱義的方法（加二 15-16）
 - 2. 稱義後的生活（加二 17-21）
 - ii. 發揮（加三 1-六 11）
 - 1. 稱義的方法（加三 1-四 7）
 - 2. 稱義後的生活（加四 8-六 11）
- B'. 警告：不要攪擾保羅（加六 12-17）→保羅自白（加六 17）
- A'. 下款（加六 18）

保羅寫加拉太書，是因為他才建立不久的加拉太教會很快就被外人攪擾了。從加拉太書的內容來看，那些攪擾加拉太教會的人是針對著保羅兩方面來攻擊他：

1. 保羅福音的來源；
2. 保羅福音的內容。

這兩方面的問題都關係到「福音」。

保羅先回答關於他的福音的來源的問題（加一 12-二 14）。他強調他的福音不是由人教導他的；不是使徒傳授給他的；乃是直接從主的啟示而得的。

至於他所傳講的福音的內容，就像羅馬書那樣，他仍以「因信稱義」為他講論的中心，討論到人可以稱義的方法（加三 1-四 7），和人在稱義之後的生活（加四 8-六 11）。

加拉太書和羅馬書有相同之處，但也有相異之點。我們可以將兩者作如下的比較，從而更多掌握兩者的內容：

A. 相類點	羅馬書	加拉太書
救恩的需要	~猶太人和外邦人都是罪人，都需要救恩（羅一 19-三 18；加三 11，22，28）	~事實上，人先前是作了罪的奴僕（羅六；加四 8）

救恩的本質	~是個普世的救恩 ~是因基督的救贖而成就（羅三 24；加三 13） ~人因信稱義，不因行為、不因行律法（羅三 21-22，27-28；加三 1-2，9-10，22-26） ~沒有說洗禮是得救的條件 ~沒有提到神預定人得救或揀選人得救	
救恩的講解	~用亞伯拉罕為例（羅四章；加三 6-14）；信徒承受亞伯拉罕的產業 ~割禮無用（羅二 25-29；加五 2），亦無關重要（羅四 10-12；加六 15） ~討論追溯到亞當（羅五 12-14）或夏娃（加四 4） ~救恩是透過基督「一人」作成（羅四 15-19；加三 16） ~律法是為過犯添上（羅五 20；加三 19） ~神在所定的日期成就救恩（羅五 6；加四 4） ~信徒同作神的後嗣（羅八 17；加四 7） ~聖靈內住使人可以稱呼神為「阿爸、父」（羅八 15；加四 6）	
律法對救恩的幫助	~基本上都是負面、無用的；但也見律法的正面意義（兩者在這方面的相異點，參下面的討論）	
得救後的生活	~要更新（羅六 4「新生樣式」，十二 2「心意更新」；加六 15「新造的人」） ~要有聖潔且自由的生活（羅八 21；加五 1起） ~但在救恩的自由裏仍是一種受著規限的生活（羅六 15-23；加五 13-14） ~要順從聖靈、不要放縱肉體（羅八 5-17；加五 16-26） ~要披戴基督（羅十三 14；加三 27） ~全律法都包在「愛人如己」這句話之內（羅十三 9；加五 14） ~要互相包容接納（羅十四至十五章），互相服事（加五 13）	
B. 相異點	羅馬書	加拉太書
寫信目的	~是為著稍後的事奉而寫（十五 22-24） ~一封主動的書信：全面的講解救恩 →全面地描述了救恩的圖畫	~是為護教辯證而寫（一 6-10） ~一封被動的書信：回應誤解的地方 →也算是全面地描述了救恩的圖畫
討論對象	~教會裏的外邦信徒和猶太信徒	~教會裏的外邦信徒（但也想到猶太人）
猶太人的位置	~特別講論猶太人在因信稱義的救恩裏的角色和位置（九至十一章）	~沒有講論猶太人在因信稱義的救恩裏的角色和位置
得救後的生活	~詳細講論律法對成聖生活的無用	~輕輕帶過律法與成聖生活的關係（三 2）
討論的情緒	~較平和 ~主要是理論的講述（羅九 1-3）	~較激動 ~較多情緒的表達（一 6-10，三

	也是因為要講述猶太人的救恩才帶出)	1-5，五 7-12，六 11-14，17)
保羅的福音與別人的關係	~在福音內容方面：強調與舊約先知的一致（一 2，十六 26）	~在福音來源方面：強調與新約使徒的分別（一 16-二 14）
開頭禱告的段落	~為羅馬信徒感恩	~沒有為加拉太信徒感恩
救恩裏舊約律法的意義	~站在神的位置看→從神設立舊約的原意來看：強調舊約律法有正面的意義 ~信心的義與律法真正的原意並行（十 4-8）：「行律法，因此（單數=律法的義）活著」（十 5）	~站在猶太人的位置看→從猶太人對律法的曲解來看：強調舊約律法的負面意義 ~被誤解的律法並不本於信（三 12：「行律法，因此（眾數=守足律法）活著」（三 12）
救恩裏基督與律法的關係	~基督是律法的總意（基督在律法裏面）（十 4） ~律法本有信，且教導人去相信神，得著基督（十 6-8）	~基督是律法的目標（基督在律法前面）（三 24） ~律法將人圈在罪裏，直到基督的到來（三 22）

比較過加拉太書和羅馬書的異同之後，我們對這兩個書卷的內容多了一些掌握。在此，我們就注意到：

1. 加拉太書完全沒有提到「揀選」

加拉太書也在某個程度上是已經足夠全面地討論了基督的救恩，但我們看見加拉太書完全沒有提到「揀選」。「揀選」這個字完全沒有出現在加拉太書裏。這個情形，意思顯然是說：基督的救恩或福音是可以完全不涉及神絕對主權的揀選的。

加拉太書完全沒有提到「揀選」，另一個原因就是因為加拉太書不是講論揀選的書卷。為甚麼說加拉太書不是一個講論揀選的書卷？原因大概就是：加拉太教會不像羅馬教會，當保羅寫加拉太書的時候，加拉太教會當中的猶太人不多，教會並沒有挑起像保羅在寫羅馬書之時所須要處理的猶太人的救恩的問題。

這一點也回頭幫助我們肯定羅馬書九至十一章的寫作目的或作用。正如我們說過的，羅馬書九至十一章所講論的救恩是一個「充滿猶太人色彩的救恩」。保羅是因為羅馬教會的猶太人誤解了神對他們民族的揀選，他想到要幫助那班猶太人明白他們民族蒙揀選的意義，才在羅一至八章之後，就是在講論完了因信稱義的方法和因信稱義之後的生活之後，附加這方面的討論。至於羅八 33 稱信耶穌的人為「神所揀選的人」，那不過是用來做個橋樑，將上文所講的「因信稱義的福音」，引進到下文所講的「揀選的福音」。所以，這再一次說明，福音本身是不包括神主權的揀選的。

換言之，保羅在羅九至十一章將「救恩」與「揀選」並提，是因為有人對「揀選」與「救恩」的關係有所誤解。如果我們因保羅這番澄清「揀選」與「救恩」的關係的講論而主張在「救恩」裏是有「神絕對主權的揀選」，我們就是在另一方面誤解了聖經所講的「揀選」和「救恩」的關係了！

2. 加拉太書只有一處提到「預定」

至於「預定」一字，加拉太書也只有有加四 2 提到過一次，那裏說到一個有資格繼承遺產的孩童，在他年紀尚輕的時候，他要在師傅和管家的手下，「直等他父親『預定的時候』(*prothesmia*) 來到」。這個比喻和這句說話，是要說明主耶穌的救恩是在神所預定或計劃的時間裏作成，正如跟著的加四 4 所說的：「及至時候滿足，神就差遣他的兒子……」。

留意這一處所說的「預定」的意思：

- a. 它不是說「神預定某人得救」；
- b. 它乃是說「神預定救贖計劃成就的時間」。

事實上，*prothesmia* 一字也不是我們討論預定論的時候所要討論的用字。

所以，我們可以說，加拉太書完全沒有觸及預定論。不過，加四 2 的 *prothesmia* 卻提示我們，如果在救恩論裏有甚麼是神所預定的話，那就是祂的救贖計劃的進程。祂憑祂絕對的主權決定了怎樣和在甚麼時候成就祂的救贖計劃，那是無人可以攔阻的。至於個別的人怎樣領受祂的救恩，祂卻給人很大的自由：願意相信的，都可得救。

3. 加拉太書另外一些可能涉及預定論的經文

a. 加四 9

保羅在加四 9 說到信徒是為神所「認識」的，而「認識」一字（即「知道」〔*ginōskō*〕）也可以包含「愛」的意思。這樣，信徒為神所認識就有可能是因為神預定了他們得救，於是認識他們、愛他們。

不錯，「認識」一語的意思，很深很廣，但我們不能因為這樣的一句說話，就說因為神預定了某些信徒得救，所以認識他們（或是說神在祂的認識裏預定某些信徒得救——這種有原因的預定更加不是預定論所要說的預定）。其實，在本段經文的上下文裏，「認識」一語的重點是在「現在」，而不是在永恆——「現在 (*nun*) ……被神所認識」。經文的意思是：因為加拉太的信徒現在是為神所認識，所以他們現在「怎麼還要歸回那懦弱無用的小學〔即世俗不信的言論〕，情願再給它作奴僕呢？」這就顯明這一節經文是跟說神在永恆裏預定人得救毫無關係的。

b. 加一 15-16

保羅在加一 15-16 說到神從母腹裏就揀選了他。既然神在保羅出生之前就已經揀選了保羅做使徒，而做使徒的，必然是個得救的人，可見，神早在一個人出生之前（應該就是在永恆裏吧），就已經預定了他得救，並且預定了要得救的人當中有一些做使徒和別的聖工。

關於這個問題，我們可以首先這樣簡單地回應：我們不要混淆了「事工的揀選」和「得救的揀選」。與此同時，神固然是可以因預定了保羅得救，於是揀選保羅去事奉，但神也可以是因預知保羅會相信，於是預定他去事奉。這個問題我們留待下文討論使徒行傳之時再來討論。

這樣，我們可以說，預定論式的「預定」和「揀選」並不是福音的一部份。而加拉太書就像羅馬書那樣，對個人得救的預定和揀選保持沉默。這正是對預定論一個沉重的打擊。

3. 從以弗所書看預定揀選

討論過羅馬書和加拉太書之後，跟著我們要思想以弗所書。以弗所書並沒有像羅馬書和加拉太書那樣仔細地講解救恩，但從一個角度來說，以弗所書也是在全面地講論著救恩。

以弗所書的寫作大綱或結構可作如下的分析：

- 上款（弗一 1-2）
- 正文（弗一 3—六 20）
 - A. 頌讚（弗一 3-14）：頌讚神的屬靈福氣
 - I. 聖父所賜的福氣（弗一 3-6）
 - II. 聖子所賜的福氣（弗一 7-12）
 - III. 聖靈所賜的福氣（弗一 13-14）
 - B. 祈求（弗一 15-23）：祈求信徒明白：
 - I. 神的恩召（弗一 15-18a）
 - II. 神的基業（弗一 18b）
 - III. 神的能力（弗一 19-23）
 - C. 發揮（弗二 1—六 20）：
 - I. 關於神的恩召（弗二 1—三 21）
 - a. 個人與神和好的救恩（弗二 1-10）
 - b. 整體與神和好的救恩（弗二 11-22）
 - c1. 保羅的職事（弗三 1-13）
 - c2. 保羅的禱告（弗三 14-21）
 - II. 關於神的基業（弗四 1—六 9）
 - 〔結構分析從略〕
 - III. 關於神的能力（弗六 10-20）
 - 〔結構分析從略〕
- 下款（弗六 21-24）

從這個寫作分析，我們看見保羅是著意在開頭的兩章或三章裏講解神在祂的恩召（救恩的呼召）裏所要賜下的救恩是個樣怎樣的救恩，好讓以弗所的信徒能夠明白神的恩召乃是個滿有盼望的救恩（弗一 18b）。在當中他指出：

1. 這個救恩的呼召，是呼召那些已經死在罪中的人與神和好，靠賴神的恩典，藉著信心得救，靈性與主耶穌一同復活，一同坐在天上（二 1-9）；
2. 這個救恩的呼召，也呼召人按神所預備和設定的心意，活出美善的生活來（二 10）；
3. 這個救恩的呼召，又呼召人與人和好，叫猶太人和外邦人在基督裏成為一個新造的人類，在使徒和先知所造成的教會裏成為一家（二 11-22）。
4. 這個救恩的呼召，還呼召人藉著神的聖靈，心裏剛強，與眾聖徒一同明白基督的愛（三 14-19）。

比較「羅馬書／加拉太書」和以弗所書所講的救恩，我們看見好像「羅馬書／加拉太書」那樣：

1. 以弗所書也講到所有人都是罪人；不論是外邦人（弗二 1-2）還是猶太人（弗二 3），都需要救恩；

2. 以弗所書也講到人是靠主耶穌而得救（弗二 4-7）；
3. 以弗所書也講到人是靠信心，而不是靠行為得救（弗二 8-9）；
4. 以弗所書也講到人得救後應有的生活（弗二 10，四至六章）。

但以弗所書跟「羅馬書／加拉太書」也有一些不同的地方：

1. 羅馬書和加拉太書是從「救恩論」的角度來講論救恩；以弗所書則是從「教會論」的角度來講論救恩；
2. 以弗所書沒有從「稱義」的角度來講解救恩；
3. 以弗所書沒有從「律法」的角度來講解行為（以弗所書也曾一次提到「律法」〔弗二 15「而且以自己的身體廢掉冤仇，就是那記在律法上的規條……」〕，但著眼在它妨礙了外邦人和猶太人的關係，而不在它影響了人與神的關係）；
4. 以弗所書比羅馬書和加拉太書更鮮明地講論外邦人和猶太人在救恩裏的合一（比較例如：加三 28；羅三 23-24；弗二 11-22）。

雖然以弗所書跟「羅馬書／加拉太書」有這些不同的地方，「羅馬書／加拉太書」和以弗所書仍然是講論著同一個救恩，只是各別講論的重點略有不同。

至於在以弗所書裏涉及預定論的經文，主要有以下的幾處：

1. 直接提到「揀選」和「預定」的經文

*弗一 4, 5, 9, 11：「⁴就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵；⁵又因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分……⁹都是照他自己所預定的美意，叫我們知道他旨意的奧秘……¹¹我們也在他裏面得了基業；這原是那位隨己意行作萬事的，照著他旨意所預定的。」

保羅在弗一 3-14 從三一真神「聖父、聖子、聖靈」三個角度去講論神在救恩裏賜給信徒的恩福。這一段經文一次提到神的「揀選」（第 4 節），三次（或兩次）提到神的「預定」（第 5，[9]，11 節；此外，以弗所書就再沒有提到「揀選」和「預定」了）。

這樣，以弗所書豈不正是講論著救恩裏的「預定」和「揀選」嗎？

再者，以弗所書是寫在羅馬書和加拉太書之後，它豈不正是補充羅馬書和加拉太書所沒有講的預定論嗎？

要回答這些問題，我們可以這樣說：若說以弗所書是要補充羅馬書和加拉太書所沒有講的預定論，那就是同意羅馬書和加拉太書沒有講預定論了。既然羅馬書和加拉太書都沒有講預定論，預定論的基礎就實在是非常的薄弱了。

至於以弗所書是否要補充羅馬書和加拉太書所沒有講的預定論，當然是有這個可能性，但一切還要先確定以弗所書是講論怎樣的「預定」和「揀選」。事實上，經文提到「預定」和「揀選」（就如羅馬書和加拉太書也都提到「預定」和「揀選」），並不表示經文就是跟預定論所講的「預定」和「揀選」有關。所以，我們需要對有關的經文先作個認真的分析。

要明白弗一 4, 5, 9, 11 等經文，我們要知道：

1. 第 5 節和第 11 節的「預定」，在原文是 *proorizō*；第 9 節的「預定」，在原文則是 *protithēmi*，是「預先設定」的意思（《聖經新譯本》作「預先安排」），跟「預定」有相若的意思。

2. 細看保羅的說話（翻看上引的經文），保羅是先提「揀選」，後提「預定」，

可見保羅在這裏是從「揀選」看「預定」，而不是從「預定」看「揀選」。⁵³保羅不是說，因為神預定了我們，於是揀選我們。他乃是說：因為神揀選了我們（第4節），於是預定我們（第5節）。〔當我們留意到「預定」的內容是「得兒子的名份」而不是「得救」，那就更見這個「預定」並不是在「揀選」以先的「預定」。〕

預定論是說：神用祂絕對的主權預定了一切，包括預定甚麼人得救，於是，神就揀選那些被預定得救的人得救。預定論不是說：神用祂絕對的主權揀選了一切，包括揀選甚麼人得救，於是，神就預定那些被揀選得救的人得救。預定論的邏輯是：預定先於揀選，所以這個理論被稱為「預定論」而不是「揀選論」。對預定論來說，這個邏輯是非常基本而重要的。

但保羅在以弗所書這裏所講的救恩觀，若要從「預定」和「揀選」的角度來講解，卻不是這樣的邏輯。所以在最基本的層面上，我們已經看見以弗所書所講的「揀選預定」跟「預定論」是有著相當的距離。

3. 至於「揀選」方面：保羅首先說：「神從創立世界以前，就在基督裏揀選了我們」（一4，留意這句說話是在下文講神的預定以先）。保羅這句說話其實是可以作兩方面的解釋：

a. 若是從預定論的角度來看，經文就是在說「神……揀選了『我們』」（重點在揀選的對象），意思就是說：神定意揀選一些人得救，繼而沒有揀選其餘的人得救。

不過我們要注意，經文清楚說明神是「在基督裏」揀選。無論我們怎樣著意將揀選的重點放在「我們」身上，我們還是須要從整句說話來理解它的意思（不能只偏執在語句的某部份），因而我們仍要無可迴避地面對經文是在說神「在基督裏揀選」，而不是「在祂的絕對主權裏揀選」。這樣的揀選，跟預定論說的揀選完全不同。所以這裏的經文不是要說預定論所說的揀選。

如果經文說了「揀選」，但又不是預定論所說的「揀選」，那會是怎樣的「揀選」？這就帶我們到下一個可能的解釋了。

b. 我們也可以從非預定論的角度來看，經文是在說：「神『在基督裏』揀選了我們」（重點在揀選的方法）；就是說神要透過「在基督裏」這個方法（亦即是「因信稱義」的方法）去揀選得救的人（這就如我們在處理羅八33時所說過的：所謂「揀選」，就是在「因信稱義」的救法裏揀選）。如果是這樣，神在創立世界之前所早已定下的旨意，乃是「要在基督裏揀選那些願意相信的人」——這一節經文裏的「我們」是泛指所有願意相信耶穌的人；意即「我們這些願意相信耶穌的人」，就按神的心意在基督裏成了神所揀選的人。

我們從羅馬書和加拉太書所看見的，是一個沒有預定論觀念的保羅。出自這樣一個保羅的口，他在這裏的說話，就肯定是非預定論式的意思了；況且這樣的

⁵³ 經文的主要動詞「揀選」（*exelaxato*）是個定點過去式動詞（aorist verb, “he chose”），「預定」（*proorisas*）則是個定點過去式分詞（aorist participle, “being destined”）。雖然定點過去式分詞經常表示一個發生於主要動詞以先的事情，但如果主要動詞也是個定點過去式動詞，定點過去式分詞所表示的就會是個跟主要動詞同時發生的事情。至於兩者的因果或先後關係，有時就是先講的在先，後講的在後。比較：(1)弗一8-9：神將恩典厚賜我們〔aorist verb: *eperisseusen*, “he made abundant [to us]”〕→使我們知道祂的奧秘〔aorist participle: *gnōrisas*, “making known [to us]”〕。(2)弗一13：我們聽信福音〔aorist participles: *akousante*, *pisteusantes*, “having heard”, “having believed”〕→就受了聖靈為印記〔aorist verb: *esphragisthēte*, “were sealed”〕)。

解釋又正合乎羅馬書和加拉太書有關的教導。

4. 至於「預定」方面，有三處經文：

a. 弗一 5

(1) 神的心意不但要「在基督裏／在因信稱義的原則裏」去「揀選」相信的人，祂也要「預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分」。「得兒子的名分」，就如約一 12 所說的：「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作神的兒女」。關於「預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分」這個語句也可以從兩個角度去理解：

(a) 預定論的角度——以「我們」作為「預定」的受詞或內容的重點，並將「藉著耶穌基督得兒子的名分」簡單等同「藉著耶穌基督得救」。意思是說：神預定我們這些人得救（反過來說，就是神沒有預定別的人得救了）。

但我們說過了，這裏的「預定」是在「揀選」之後，那不是預定論所說的「預定」（那是在揀選之前）。既然「揀選」涉及得救，而這裏的「預定」又是在「揀選」之後，這裏的「預定」就不是「得救」那麼簡單，而是涉及得救之後某方面的事情。所以這裏說的「預定」不是預定論所要說的預定（況且，預定論式的解釋也忽略了上文一句「又因愛我們」在當中的意義）。這就帶我們到下一個可能的解釋。

(b) 非預定論的角度——這句說話要從上一句說話開始看。經文是說「又因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分」：

(i) 首先，這一節經文不但提到「預定」，也提到神是因為「愛」而去預定（愛在先／預定在後）。⁵⁴這種「愛的預定」並不是預定論所要講的預定。預定論是講「絕對主權的預定」。預定論當然也講神的「愛」，但在預定論裏，「愛」不是預定和揀選的動因。「愛」只是在神預定並揀選之後，跟「神用以成就祂的預定的方法」有關：就是用愛去成就救恩，藉以成就祂的預定和揀選（預定在先／愛在後）。所以嚴格來說，這樣的愛最終不是因為神愛人，而是因為神要成就祂的預定，「愛」不過是達成這個目的的工具，是一種為了自己的好處或需要而有的「愛」——那並不是聖經所教導的無私捨己的「愛」，而神自己卻是這樣去愛

⁵⁴ 在原文裏，「在愛裏」（*en agapē*, “in love”）一語在我們現有的經文分節裏是被劃分在弗一 4 的末了，因而學者對它有兩個不同的理解：(1) *en agapē* 是連著上文弗一 4 的——《新漢語譯本》和《和合本修訂版》都將經文譯作「……在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，沒有瑕疵，滿有愛心」。在這個翻譯裏，「滿有愛心」（*en agapē*）是用來形容代名詞「我們」。但是，我們看見：(a) “*en agapē*”一語在以弗所書裏出現了六次，在弗一 4 之外的五次裏，它總是緊連著上面的動詞（四 2 「在愛中互相寬容」，四 16 「在愛中建立自己」，五 2 「在愛中生活」）或是緊連著跟著的動詞（三 17 「在愛中扎根建基」，四 15 「在愛中成長」）作個副詞來用，沒有像個形容詞那樣去形容名詞或代名詞。(b) 在原文裏，「在他面前」是寫在「成為聖潔，沒有瑕疵」之後，「在愛裏」之前。將「在他面前」也管及在它後面的「在愛裏」不是個自然的翻譯。《聖經新譯本》則將經文譯作「……使我們因著愛，在他面前成為聖潔，無有瑕疵」（將 *en agapē* 連於在它前面的動詞「成為」〔*einai*, “to be”〕，「在愛裏成為」），但 *einai* 並不是緊連著 *en agapē*，在 *en agapē* 和 *einai* 之間是相隔著六個字。(2) *en agapē* 是連著下文弗一 5 的——《和合本》就將這裏的經文譯作「又因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分」（經文其實可以簡單地譯作「他在愛裏預定了我們……」）。(a) 事實上，這裏的 *en agapē* 一語正是緊連著跟著的動詞「預定」。(b) 這樣，我們看見弗一 4 用「在基督裏」來形用「揀選」，這裏用「在愛裏」來形容「預定」，就更見經文前後的平行呼應（這裏的「在基督裏」和「在愛裏」可以算作同義詞）。

人！) 這樣，神的「愛」跟神的「預定」極其量只有間接的關係。就如在預定論裏，「人對神的信」不過是神的預定和揀選的「副產品」；照樣，在預定論裏，「神對人的愛」也不過是神的預定和揀選的「副產品」。在預定論裏，神的「愛」跟神的「預定」只有這樣間接的關係，完全談不上神是「在愛裏預定」、「因為愛而預定」。

- (ii) 其次，「預定……得兒子的名分」其實跟「預定得救」很不相同。「預定得救」就是「預定得救」；「預定得兒子的名分」就不再是「預定得救」，而是預定那些藉信得救的人在他們得救之時和之後所要得著的「身份／名分」。想深一層，神給我們救恩，其實不是必須讓我們得兒子的名份的；換言之，「救恩」並非必須包括「使我們成為神的兒子」才是救恩。對於已經死在罪裏的我們來說，只要神讓我們出死入生，可以免掉永遠的刑罰，那就是救恩了。我們在罪裏，本是神的敵人，與神為敵。是的，神願意給人救恩，但在救贖的恩典裏，其實神也可以用祂的絕對主權去預定得救的我們做祂的僕人（這無損祂的主權，也無損祂的愛），就像在浪子的比喻裏那個浪子準備對父親說的：「我得罪了天，又得罪了你；從今以後，我不配稱為你的兒子，把我當作一個雇工罷」（路十五 18-19）。真的，那個浪子已經敗了父親半副身家，在那個饑荒的年頭，如果父親肯接納他回來作雇工僕人以養活他，那已經是很不錯了，已經是父親給那浪子的恩典和救恩了。照樣，神的救恩並非必須要讓我們得回兒子的名份。但就是因為神的「大愛」（預定論不講這個），祂竟然遠遠超乎我們所期望的，在救恩計劃裏「預定」願意回轉的罪人可以「得兒子的名份」！就像那個浪子的父親，早就在心裏想定，如果他的小兒子肯回來，他一定再看待他如兒子（倒是那個大兒子有不同的看法；那正是「人」的想法，不是「神」的想法）。這樣來看，弗一 5 並不是說神預定人得救，而是說神預定了人在因信稱義的救恩裏得救之後所會得著的身份：神沒有預定因信得救的人做僕人；神預定因信得救的人做回祂的兒子！為此我們滿心感謝神！

這樣，弗一 5 並不支持預定論的講法。

b. 弗一 9

弗一 9 說神要「照祂自己所預先設定 (*protithēmi*) 的美意」行事。這裏說的「預先設定」不是說預先設定誰會得救。這裏的「預先設定」的受詞不是「人」。它是形容神的「美意」，說明神早就預先設定了一個美好的心意——而這個美好的心意，就是上文說的「祂要那樣去『揀選』〔揀選因信稱義的人〕(第 4 節) 和那樣去『預定』〔預定人要藉耶穌基督得兒子的名份〕(第 5 節)」。神這份預先決定或安排的美意是包括了上述的「揀選」和「預定」兩個部份，願意相信的「我們」就得著這兩個部份的恩福了。

這樣，弗一 9 也不支持預定論的講法。

c. 弗一 11

(1) 弗一 11 也說到「預定」。經文說信徒在基督的救恩裏因為得著聖靈為憑據，就有神所預定的福氣。至於所預定的福氣的內容，要視乎我們怎樣理解 *eklērōthēmen* 一字的意思：

- (a) 它可以是說「我們成為〔神的〕基業」；
- (b) 它也可以是說「我們得著〔神的〕基業」。

(2) 無論我們取那一個解釋，經文說神所預定的，總不是「誰會得救」，而是說得著救恩的人會經歷或得著某些福氣——或是「成為神的基業」，或是「得著神的基業」。這都跟預定論所講的預定不同。

這樣，弗一 11 同樣不支持預定論的講法。

5. 在弗一 3-14 這段頌讚的篇幅裏，保羅用「神在基督裏賜給我們屬靈的福氣」為標題。這個標題的重點就是這些福氣是「在基督裏」賜給我們的。雖然神所賜的屬靈的福氣是多樣的，但卻有一個共通點，就是都是「在基督裏」賜給我們的，就是「在神所早已設定了藉基督作成的救贖計劃裏」賜給我們的。這樣，屬於這個標題下的第 5，9，11 節所講的「神預定我們在基督裏得救」的重點，應該不是在「我們」，而是在「在基督裏／藉耶穌基督」。

6. 此外，從以弗所書整體的寫作結構來看，以弗所書第二至三章是要發揮弗一 18b 所講的神在基督的救恩裏那滿有盼望的呼召，而這個救恩就是弗一 3-14 所講的在基督裏的救恩。但弗二至三章這個大段落完全沒有重提「神預定某人得救」這個話題，倒是很有條理地發揮「在基督裏的救恩」的內容；而弗二 8-9 就更強調人的信，著意地說到「你們得救是本乎恩，也因著信」。可見弗一 5，9，11 等經文並不是要說預定論式的救恩，而是在基督裏因信稱義的救恩。

7. 這樣，總括來說，弗一 4-11 告訴我們：

- a. 神是透過「在基督裏」去進行救恩的揀選；
- b. 所謂「在基督裏」的救法，就是神所預定的「藉耶穌基督」得救的救法（即「因信稱義」的救法），甚至是進一步預定人「藉耶穌基督得兒子的名份」的救法；
- c. 神又預定因信得救的人因有聖靈作憑據，他們要成為神的產業或得著神的產業。

這樣，弗一 4-11 提到的「揀選」和「預定」，都沒有說明「個人得救是因為神預定論式的揀選」。所以，我們不可以用弗一 4-11 來教導或支持預定論所說的個人救恩的預定揀選。

8. 說了那麼多，或者有人會說，雖然弗一 5 的「預定」不是「揀選」所基於的「預定」，但我們不能就說在「揀選」之前沒有「預定」：

「預定 1」（得救的預定）→「揀選」→「預定 2」（身份的預定）

如果我們硬要將「得救的預定」放進經文裏，我們總是有辦法的。但我們總得知道：

a. 這裏的經文實在沒有講「得救的預定」。我們不過是想按照我們的神學，將我們想要有的東西放進經文裏去。

b. 如果救恩真的包括「得救的預定」，這方面的「預定」顯然是比「身份的預定」更為基本而重要。但保羅在這裏交代一個次要的「預定」，不去交代那個更為基本而重要的「預定」，那是很奇怪的。

2. 沒有直接提到「揀選」和「預定」的經文——

- a. 弗二 8：「你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的。」

說到預定論，其中一個重點就是：由於人是全然敗壞，無法轉向神，所以當人轉向神時，必然是神主權的作為；既然信心是得救的條件，得救的信心就必然是神所賜的（不是人自己有的）。

加爾文基本上是從「只有少數人得救」而推論「信心的恩賜只賜給少數人」。⁵⁵如果預定論真是聖經的教訓，這樣的推論是合理的，而預定論者也只能作這樣的推論。但如果預定論並不是聖經的教訓，從「只有少數人得救」而推論「信心的恩賜只賜給少數人」，就成了不必要的。從非預定論的角度去理解「只有少數人得救」的現象，我們可以很簡單的說：因為只有少數人肯相信（觀乎要信徒委身已經是一件很困難的事情，我們就不難理解，要罪人相信回轉也是一件很困難的事情！這樣，少人相信問題不在神的愛少，而在人的惡大）。

我們有時會碰上支持預定論的人訴諸弗二 8 來說明「信心是神所賜的」。

這裏的經文固然強調人得救完全是出於「神的恩典」，但也指出這救恩也是藉著「人的相信」而成就；人在救恩裏也有他的責任：「相信」。為免讀者誤會，保羅隨即指出，這個「靠神恩、藉人信」而成就的救恩，並不是出於人自己。所謂「不是出於自己」，意思不只是說「不是出於人的設計而有」，它更是說「不是出於人的功勞而得」。就算救恩裏人需要有那份不可缺少的信心行動，「信心」本身也不是個換取救恩的功德。

第 8 節開頭說人是藉著「信心」而得救，經文接著就說：「『這』並不是出於自己」。這句說話很容易叫我們以為經文是在說「得救的信心」並不是出於自己，「得救的信心」乃是神所賜的。但經文的意思其實並不是這樣：

(1) 首先，我們看見「信心」(*pistis*) 一字是個陰性字，「這」(*touto*) 卻是個中性字。它並不是要去回應上文的「信心」。「這」這個中性字也不是要去回應本節開頭說的「恩典」(*charis*)，因為它也是個陰性字。「這」這個中性字所要回應的，乃是上文所講的「人是靠著恩典、藉著信心而得救」這個救恩事件。這個救恩事件並不是出於人自己的，而是出於神的，是神所賜的。

這樣，弗二 8 並沒有說人得救的信心是神所賜的。

(2) 加爾文在他的《以弗所書註釋》裏注解弗二 8 時，他並沒有具體的說明「這」一字是指著甚麼來說的，他也沒有明說「得救的信心是神所賜的」。他只強調救恩是出於神的恩，人固然要憑信接受，但人的信心並沒有任何功勞。⁵⁶這似乎暗示加爾文本人其實也沒有以弗二 8 的「這」字來指「信心」。

無論如何，我們知道弗二 8 並沒有說「得救的信心是神所賜的」。得救的信心其實是出於聖靈的感動和人自己的意願而生的。

說得救的信心是出於人的意願，這豈不是一個很自誇傲慢的說法，高舉人的功勞過於神的恩典？絕對不是！我們只是以事論事，也不是要說甚麼人的功勞，須知雖然「得救的信心」是出於人的意願，「信心的得救作用」（即信心可以使人得救），卻首先是出於神的愛和祂絕對主權的意願和設計——就是出於神願意這樣去拯救罪人，繼而設計出「人的信心可以成為有得救效用的信心」。人在神面前仍然是絕無可誇。

任何人如果用他的信心來向神誇口，他的信心已經失去作用了！

⁵⁵ 加爾文，《基督教要義》中冊，III.22.10，頁 370。

⁵⁶ http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_vol41/htm/iv.iii.iii.htm [2007/01/15 讀取]。

b. 弗二 10：「我們原是他的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。」

是的，經文說神對信徒的一生是有計劃和有要求，就是要求我們按祂所要求的善行來生活。神所要求的善行，就是聖經給我們的教訓。經文正像羅八 28-30 所說的，神要求信徒要活像在世的基督那樣順服和委身。

這一節經文對信徒來說固然是十分寶貴，但它跟個人得救的預定論卻是毫無關係。我們不能根據神對信徒的一生有計劃，就推論說連他的得救也必然是在神的預定計劃之內。正如羅八 29-30 論到神預定所有信徒一個聖潔生活的模式，羅一至八章卻就是沒有說過人的得救是神所預定的。

這樣，以弗所書同樣沒有講論預定論。書中論到「預定」和「揀選」的經文也不是講預定論。

既然以弗所書沒有講論預定論，預定論的聖經基礎就更見薄弱了。

4. 從使徒行傳看預定揀選

討論過羅馬書、加拉太書和以弗所書之後，我們就要來思想新約裏其它一些零散但重要、看似支持預定論的經文。但我們要知道，雖然新約有某些零散的經文也用上「揀選」或「預定」等字眼來形容人的得救，我們卻不應將重要的神學（例如：預定論）建構在零散的經文之上，倒應由完整又重要的經文（例如：羅馬書和加拉太書）所建立的神學，來解釋零散的經文的意思。這個就是我們說過的「完整的經文優先於零散的經文」的意思。所以我們幾乎可以這樣說，正因為羅馬書和加拉太書都沒有講論預定論，或說羅馬書和加拉太書都不支持預定論，我們基本上已經沒有足夠或清晰的聖經基礎來建構預定論了。

論到新約裏一些零散但重要、看似支持預定論的經文，我們首選使徒行傳。使徒行傳實在有一些經文很值得深思。

A. 使徒行傳裏的「預定」

首先，我們要看使徒行傳裏提到「預定」的經文：

「定意／設定／〔預定？〕」(*horizō*)

I. 人的定意：

➤ 徒 11:29 於是門徒定意 (*horizō*) 照各人的力量捐錢，送去供給住在猶太的弟兄。

II. 神的定意：

a. 關於世人的住處：

➤ 徒 17:26 他從一本造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準 (*horizō*) 他們的年限和所住的疆界。

b. 關於基督的救恩：

➤ 徒 2:23 他既按著神的定旨 (*horizō*) 先見被交與人，你們就藉著無法之人的手，把他釘在十字架上殺了。

➤ 徒 10:42 他吩咐我們傳道給眾人，證明他是神所立定的 (*horizō*)，要作審判活人、死人的主。

➤ 徒 17:31 因為他已經定了日子，要藉著他所設立 (*horizō*) 的人按公義審判天下，並且叫他從死裏復活，給萬人作可信的憑據。

首先我們注意到，*horizō* 一字本身其實並不包含「預先」的意思。它只是說「定意、設定」。事實上，除了徒十七 26，《和合本》都沒有將這個動詞譯作像「預定」的意思：

1. 徒十七 26《和合本》作「預先定準」，意思近似「預定」。但這裏的 *horizō* 其實也沒有「預先」的意思；《聖經新譯本》就將它簡單譯作「並且定了他們的期限」——不過就算我們將「預定」的意思放進這一節經文裏，主張非預定論的也沒有否定神在人類歷史裏有絕對的主權，只是不認為神會用祂絕對的主權去決定個人永遠的命運。

2. 至於當中說到神 *horizō* 基督作成救恩的經文（二 23，十 42，十七 31），經文不過是說神指定了要以基督來作成救恩。雖然「事實上」神確實是預先就決定了要以基督來作成救恩，但 *horizō* 「這個字本身」卻不是說神「『預先』就決

定了要以基督來作成救恩」，它只是要簡單說明一個事實：「神定意要以基督來作成救恩」。這些經文裏的 *horizō* 一字都不包含「預先」的成份。

無論如何，這幾節經文都沒有說到神預定某些人得救或滅亡。

經文若是要用動詞 *horizō* 來表示「預定」的意思，它會將前綴詞 (prefix) *pro-* (「預先」) 放在 *horizō* 之前，寫作 *proorizō* (參下文)。

「預定」(*proorizō*)

➤ 徒 4:28 成就你手和你意旨所預定 (*proorizō*) 必有的事。

「預定」(*procheirizomai*)：

a. 預定基督的降臨：

➤ 徒 3:20 主也必差遣所預定 (*procheirizomai*) 給你們的基督耶穌降臨。

b. 預定保羅的事奉：

➤ 徒 22:14 他又說：我們祖宗的神揀選 (*procheirizomai*) 了你，叫你明白他的旨意，又得見那義者，聽他口中所出的聲音。

➤ 徒 26:16 你起來站著，我特意向你顯現，要派 (*procheirizomai*) 你作執事，作見證，將你所看見的事和我將要指示你的事證明出來。

「預定」(*tassō*)？

➤ 徒 13:48 外邦人聽見這話，就歡喜了，讚美神的道；凡預定 (*tassō*) 得永生的人都信了。

分析這些經文：

I. 在使徒行傳裏，除了上述用動詞 *horizō* 來說明神「定意」以基督耶穌來成就救恩的徒二 23，十 42 和十七 31 之外，這裏的三 20 和四 28 也用動詞 *proorizō* 和 *procheirizomai* 來說到神「預定」以基督耶穌來成就救恩：

a. 使徒行傳第四章記載到彼得和約翰被公會捉拿獲釋後，他們回到教會裏與會眾同心讚美神。徒四 25-28 說：「²⁵ 你曾藉著聖靈，託你僕人我們祖宗大衛的口說：『外邦為甚麼爭鬧？萬民為甚麼謀算虛妄的事？²⁶ 世上的君王一齊起來，臣宰也聚集，要敵擋主，並主的受高膏者。』²⁷ 希律和本丟彼拉多，外邦人和以色列民，果然在這城裏聚集，要攻打你所膏的聖僕耶穌，²⁸ 成就你手和你意旨所預定必有的事。」

從這段經文的上文來看，我們知道這裏第 28 節所講的「神的手和意旨所『預定』(*proorizō*) 必有的事」，並不是指神預定某些人要起來敵對基督（繼而說是神預定了他們要滅亡）。神在詩篇裏只表達祂預知繼而預言將來必會有人起來敵對基督，經文並沒有說神預定了某些人去敵對基督。經文所講那為神所「預定」的，乃是基督的死和祂所要成就的救恩。在實際情形裏，是誰敵對主耶穌、釘死主耶穌，這在成就救恩上來說並不是最重要的。重要的是神的計劃是祂要透過主耶穌的死來成就救恩。

b. 徒三 20 所講的「預定」(*procheirizomai*) 也是關乎救恩方面的預定，並且是更具體的說明，不但救恩本身是神所預定的，就連成就救恩的人物基督耶穌，也是神所預定的（神所「預先定意的」）。⁵⁷

⁵⁷ 比較徒二 23，十 42，十七 31 的「定意」(*horizō*)。雖然如上文所說，*horizō* 一字並沒有「預先」的意思，但它確實說明了神定意要以基督耶穌來成就救恩。

這樣，這些經文都沒有說神預定人得救或滅亡。神所預定的，乃是預定了基督耶穌的救恩。

II. 徒廿六 16 說到神預定、揀選或指派保羅做使徒的工作。但經文沒有說神預定或揀選保羅得救。

至於保羅在徒廿二 14 所講的，跟他後來在徒廿六 16 所講的，顯然是同一件事情。兩者應該是有著相同的意思。事實上：

a. 徒廿二 14 說神要保羅「明白神的旨意」，意思是指神要保羅明白祂在祂的救恩計劃裏的心意（就如他在加拉太書所說的：神將祂兒子的啟示賜給他；他又在加拉太書和羅馬書裏將救恩的道理講解明白），當中大概也包括要他明白神要他作外邦人的使徒的這番心意。

b. 徒廿二 14 說神要保羅「得見那義者〔主耶穌〕，聽他口中所出的聲音」，顯然是指保羅在大馬色路所經歷的，就是得以跟主耶穌對話，並蒙主耶穌呼召他作外邦人的使徒。

這樣，經文完全沒有說神揀選保羅得救。

但是，保羅蒙神呼召作使徒，他豈不是先被預定揀選得救，成為一個得救的人，然後才被神揀選作使徒嗎？《和合本》既將這裏的動詞 *procheirizomai* 翻譯做「揀選」，我們就將這個問題留待下面討論使徒行傳裏論到「揀選」的經文的時候再回頭交代。

III. 在使徒行傳裏提到「預定」而跟預定論可以拉上關係的，就只有徒十三 48 的一節經文。雖然只有這一節經文，但因為《和合本》的翻譯清楚說明「神預定某些人得永生」，所以它的份量仍是很重的，因而也成了在羅馬書和加拉太書以外用來支持預定論最重要的一節經文。又正因為它是這麼重要，如果連它也不在說明（或不一定在說明）預定論，預定論的說法就要受到更嚴峻的挑戰了。

a. 關於徒十三 48 這一節經文，我們首先要看看經文裏「預定」一字的意思：

1. 《和合本》在這一節經文裏譯做「預定」的動詞是 *tassō*，這個動詞並不是我們討論神預定人得救這個話題之時所慣用的動詞。

2. 事實上，這個動詞並不像徒三 20，四 28 等所用的「預定」的字（*procheirizomai*，*proorizō*），它並沒有用前綴詞 *pro-*（「預先」）來開始。就像上面討論過的 *horizō* 一字（同樣沒有前綴詞 *pro-*），它並不包含「預先」的意思。這樣，它在本義上就已經跟「預定論」無關了。這是我們在開始就要知道的。

3. 如果要將預定論讀進這一節經文裏，將 *tassō* 理解做「預定」當然是個最簡單直接的做法，但觀乎在這一節經文之外，新約從來沒有將 *tassō* 一字直接連著救恩來講，我們將預定論讀進這一節經文裏，顯然不是個自然或應該的做法。

4. *tassō* 一字在新約裏用過八次（太廿八 16；路七 8；徒十三 48，十五 2，廿二 10，廿八 23；羅十三 1；林前十六 15）。除了這裏的徒十三 48，它在其餘的經文的用法如下：

~太 28:16 十一個門徒往加利利去，到了耶穌所指示（*tassō*）的山上。⁵⁸

⁵⁸ 太廿八 16《和合本》作「到了耶穌約定的山上」。「約」有「相約」的意思，就是「經雙方討論而約定」的意思。不錯，*tassō* 一字在徒廿八 23 可作「雙方約定」解（那些猶太人跟保羅相約，經雙方同意而約定一個彼此再見面的時間），但在太廿八 16 的情形則有所不同：那是一個「單向的指示」——可十六 7 說主耶穌原來在受死之前的某個時候就曾經「告訴」（*eipen*）祂的門徒在祂復活之後要到甚麼地方去跟祂相見，於是在復活之後再透過婦女們去「通知」

~路 7:8 因為我在人的權下 (*tassō*)，⁵⁹也有兵在我以下，對這個說：「去！」

~徒 15:2 保羅、巴拿巴與他們大大地分爭辯論；眾門徒就定規 (*tassō*) 叫保羅、巴拿巴和本會中幾個人，為所辯論的，上耶路撒冷去見使徒和長老。

~徒 22:10 我說：「主啊，我當做甚麼？」主說：「起來，進大馬士革去，在那裏，要將所指派 (*tassō*) 你做的一切事告訴你。」

~徒 28:23 他們和保羅約定了 (*tassō*) 日子，就有許多人到他的寓處來。保羅從早到晚，對他們講論這事，證明神國的道，引摩西的律法和先知的書，以耶穌的事勸勉他們。

~羅 13:1 在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命 (*tassō*)。⁶⁰

~林前 16:15 弟兄們，你們曉得司提反那一家，是亞該亞初結的果子，並且他們專以服事聖徒為念 (*tassō*，或譯「並且定意／將自己委身於服事聖徒」)。

除了徒十三 48 似乎是跟預定得救的話題有關之外，其餘的七次都跟預定得救無關。在這七處經文裏，它有：

- ~「告訴、指示」(太廿八 16)、
 - ~「約定」(徒廿八 23)、
 - ~「安排、指派」(路七 8；徒十五 2，廿二 10；羅十三 1)、
 - ~「定意、委身於」(林前十六 15) 等意思
- 但沒有「預定」或「預定〔得救〕」的意思。

b. 除了字義，我們還得看看有關的文法。《和合本》將徒十三 48 的 *ēsan tetagmenoi* 視為被動語態 (passive voice)，那是可以的。既是被動語態，我們就要問：做 *tassō* 這個行動的主動者 (doer) 是誰？他又做了甚麼？

1. 雖然 *tassō* 這個動詞基本上是跟所謂神在救恩裏的預定無關，但如果我們還是要從預定論的角度來理解這一節經文，我們就可以說動詞的主動者是「神」(這在文法上是可以的)：是神預定或指定他們得永生。這樣，我們就可以將徒十三 48 譯做：「外邦人聽見了就歡喜，讚美主的道；凡被神預定去得永生的人都相信了」。

2. 但是，我們在這裏要再度強調，*tassō* 一字本無「預先」的意思，所以「凡被神 *tassō* 得永生」一語，不可能是指凡被神「預先 *tassō*」(「預先決定、預定」) 得永生。經文極其量是說「凡被神決定得永生」。但「被神決定『得永生』」(*eis zōēn aiōnion*, “to eternal life”) 是甚麼意思？經文可能是說他們「被神決定『可以去得永生』」。

~如果是這樣，神在甚麼時候決定他們可以得永生？——*tassō* 一字既然沒有「預先」的成份，經文就可以是說神在他們聽見保羅講解福音的那個時候決定他們可以得永生。

(*apangeilate*，太廿八 10 = 可十六 *teipate*「告訴」) 門徒記得到甚麼地方去見祂 (比較《聖經新譯本》太廿八 16 作「到了耶穌指定的山上」(《和合本修訂版》也修譯作「到了耶穌指定他們去的山上」))；NIV 也作 “to the mountain where Jesus had told them”)。所以，我們不如將太廿八 16 譯做「到了耶穌所指示的山上」(=「到了耶穌所告訴他們要去的山上」；將這裏的 *tassō* 譯作「指示、告訴」〔NIV, “told”〕會比譯作「指定」更適合，因為「指定」的意思較強較硬，帶有「只可以去那裏，不可以去別處」的味道，那不是本節經文所要強調的一面)。

⁵⁹ 路七 8 直譯：「因為我是個被安排〔或被指派〕於 (*tassō*) 權力之下的人。」

⁶⁰ 羅十三 1 直譯是：「凡掌權的，都是為神所安排〔或指派〕的」。

～這樣，神在他們聽見保羅講解福音的那個時候又是基於甚麼來決定他們可以得永生？——在這個上下文裏，顯然是基於他們聽信保羅所講的福音了。

～這樣，如果我們要將動作者理解為「神」，經文也可以是說：「外邦人聽見這話，就歡喜了，讚美神的道；凡被神在那個時候決定可以藉聽信福音得永生的人都信了」。

但是，「凡被神在那個時候決定可以藉聽信福音得永生的人都信了」這句說話的意思還是很困難的。神當然願意所有人都信而得救，但說「神在人聽聞福音的時候決定某些人可以藉信耶穌而得救」，這個固然不是「永恆預定論」的說法，卻成了個「當下決定論」。這並不是聖經在其它地方所教導的。

這樣，這裏的動詞 *tassō* 的主動者可以是神，也可能不是神。

3. 正因為經文並沒有說明主動者是神，所以主動者也可以是另有其人。這段經文的主角是保羅。在經文裏一直說話的是保羅，所以動詞的主動者也可以是「保羅」；而這裏的 *tassō* 也可以像在太廿八 16 那樣作「告訴、指示」解。這樣，徒十三 48 的 *ēsan tetagmenoi* 就可以是說「被教導、指示〔去得永生〕」。〔這樣的理解沒有將「預先」的意思放進 *tassō* 裏，是更合乎 *tassō* 這個動詞的本意。〕情形大概是：保羅在徒十三 46-47 的說話對那些外邦人有著誘導和指導性的作用；他們聽過保羅的一些講道，現在又聽見保羅說他要專注向他們外邦人傳福音，他們就歡喜了。既「*ēsan tetagmenai* 永生」——就是說，既被保羅的說話引導指示去追尋永生——他們就把握機會相信了。

這樣，我們可以將徒十三 48 譯做：「外邦人聽見了就歡喜，讚美主的道；凡被保羅引導去得永生的，都相信了」。⁶¹

這樣，非預定論提供了一個比預定論所作的更好的解釋。

c. 關於徒十三 48 這一節經文，其實我們不能單從動詞 *tassō* 入手，不能單看經文的文法，我們還要從經文的上下文來理解經文的意思：

1. 保羅在徒十三 48 的說話，顯然是承接上文而說的。上文記載到保羅在彼西底的安提阿的會堂裏傳講福音（十三 14-41）。雖然起初有一些猶太人和進了猶太教的敬虔外邦人信了耶穌（十三 42-43），但整體而言，那裏的猶太人和外邦人對福音是有著很不相同的反應。當地的猶太人整體而言是拒絕福音的（十三 44-45），於是保羅責備他們，說他們棄絕真道、斷定自己不配得永生；又說他要按神所早已預告的，轉去向外邦人傳福音（十三 46-47），繼而外邦人中多有相信的（十三 48-49）。

雖然猶太人和外邦人對福音的反應很不相同，但徒十三 46、48 所用的語句卻是很相類而平行。使徒行傳的作者路加顯然是要我們將它們並排來看：

猶太人對福音的反應 (福音首先傳給他們) (徒十三 46)	外邦人對福音的反應 (福音然後傳給他們) (徒十三 48)
猶太人棄絕神的道	外邦人讚美主的道
猶太人斷定自己不配得永生	外邦人中 <i>ēsan tetagmenai</i> 得永生的人
→〔暗示他們不去相信〕	→ 都信了

⁶¹ 如果將 *tassō* 理解為「指示」，其實我們也可以說主動者是「神」（那些外邦人被神引導指示去追尋永生，他們就把握機會相信了），繼而將徒十三 48 譯做：「外邦人聽見了就歡喜，讚美主的道；凡被神引導去得永生的，都相信了」。不過這樣的解釋，不及簡單地將主動者看為「保羅」可取。

留意經文前後對應的關係：

- (a) 外邦人「讚美主的道」，是與猶太人「棄絕神的道」對應；
- (b) 外邦人「都相信了」，是與經文所暗示的猶太人「不去相信」對應。
- (c) 這樣，外邦人的「*ēsan tetagmenai* 得永生」，就是與猶太人的「斷定自己不配得永生」對應了：
 - (1) 所謂猶太人「斷定自己不配得永生」，意思不是說他們公開當眾聲明他們是不配得永生的人，而是說他們不信的表現決定或斷定了他們不配得永生。決定人配得不配得永生的根據不在神有沒有預定揀選，而在人有沒有相信；這樣，決定猶太人不配得永生的也不是神沒有預定揀選他們，而是他們的不信。正如我們早前已經說過的（尤其是保羅在羅馬書裏早已說明的），某些猶太人得不著永生，原因並不在神沒有預定或揀選他們得救，而在他們不肯相信。
 - (2) 這樣，「猶太人斷定自己不配得永生／猶太人的不信決定他們不配得永生」一語，有助我們明白外邦人是怎樣「*ēsan tetagmenai* 得永生」。既然決定猶太人不配得永生的不是神的預定揀選，而是他們的不信，外邦人得永生也不會是因為神的預定揀選，而是他們的相信。這樣，所謂外邦人「*ēsan tetagmenai* 得永生」，顯然也是跟他們的「肯相信」有關。
 - (3) 徒十三 46 說那些猶太人「斷定／決定自己……」(*krinete heautous*)，動詞 *krinete* 是主動語態 (active voice)，但加上關身代名詞 (reflexive pronoun) *heautous* (「自己」)，就使整個意思變成關身式了。這樣，跟徒十三 46 對應的十三 48，它的 *ēsan tetagmenoi* 也可以是個關身式語句 (middle voice) 而不是被動式語句 (passive voice)。⁶²在徒十三 46 跟十三 48 前後對應的情形裏，我們看見不但二者的文法相當，就連意思也相仿：*ēsan tetagmenoi* 是像 *krinete heautous* 那樣解作「決定自己」(不過前者猶太人是無意識地作了決定〔他們的不信決定他們得不著永生〕，而後者外邦人則是有意識地去決定〔他們決定要去得永生])。如果是這樣，徒十三 48 就不是說「凡被神預定得永生的人都相信了」。我們可以將徒十三 48 譯做：「外邦人聽見了就歡喜，讚美主的道；凡定意要得永生的，都〔把握機會〕相信了」。這樣，徒十三 48 就沒有說到神預定人得救；它反而是說到人主動的去相信神，因而得救。

這樣，我們可以將徒十三 46、48 作這樣的排列：

⁶² 徒廿八 23 的 *taxamenoi* (「約定」) 就是用關身語態。這裏的 *ēsan tetagmenai* 也應該是個紆說法的關身完成式 (periphrastic perfect middle)，像可一 6 的「約翰穿駱駝毛的衣服」(*kai ēn ho Iōannēs endedumenos trichas kamēlou*)；*ēn endedumenos* 就是個紆說法的關身完成式，動作的主動者是「約翰」。

此外，林前十六 15 說司提反一家「定意服事聖徒」，用的是 *etaxan heautous* (“devoted themselves”)，是「主動語態動詞+關身代名詞」。它的意思跟徒十三 48 的關身語態 *ēsan tetagmenai* (不用關身代名詞) 差不多，但兩者略有不同：(1)「主動語態動詞+關身代名詞」有多一份主動性；(2)「關身語態」則在行動中多一點被動性，有「待機而動」的意味。事實上，那班「斷定自己不配得永生」的猶太人的行動 (*krinete heautous*，「主動語態動詞+關身代名詞」) 就是相當的激烈進取。

猶太人對福音的反應 (福音首先傳給他們) (徒十三 46)	外邦人對福音的反應 (福音然後傳給他們) (徒十三 48)
猶太人棄絕神的道	外邦人讚美主的道
猶太人斷定自己不配得永生	外邦人中凡是定意要得永生的
→〔他們就(堅決)不去相信〕	→他們都〔把握機會〕相信了

〔這樣的理解同樣沒有將「預先」的意思放進 *tassō* 裏，也是更合乎 *tassō* 這個動詞的本意。〕

4. 從經文的上下文來看，這個關身式的解釋（他們定意要得永生）可能比上文的被動式的解釋（他們被保羅引導去得永生），更為可取。

總結來說，既然動詞 *tassō* 不容許我們從「預」定論的角度來理解徒十三 48，羅馬書和加拉太書也不支持預定論，而徒十三 48 這一節經文本身也可以更合理地從非預定論的角度來理解，我們就應該取像上述的非預定論式的解釋了。

這樣，徒十三 48 並不支持預定論。

這樣，預定論的基礎就實在更見薄弱了。

B. 使徒行傳裏的「揀選」

討論過使徒行傳裏提到「預定」的經文之後，我們就要來看看使徒行傳裏提到「揀選」的經文：

教會揀選執事

➤ 徒 6:5 大眾都喜悅這話，就揀選了司提反，乃是大有信心、聖靈充滿的人，又揀選腓利、伯羅哥羅、尼迦挪、提門、巴米拿，並進猶太教的安提阿人尼哥拉，

教會揀選教會代表

➤ 徒 15:22 那時，使徒和長老並全教會定意從他們中間揀選人，差他們和保羅、巴拿巴同往安提阿去；所揀選的就是稱呼巴撒巴的猶大和西拉。這兩個人在弟兄中是作首領的。
➤ 徒 15:25 所以，我們同心定意，揀選幾個人，差他們同我們所親愛的巴拿巴和保羅往你們那裏去。

保羅揀選西拉

➤ 徒 15:40 保羅揀選⁶³了西拉，也出去，蒙弟兄們把他交於主的恩中。

神揀選以色列民

➤ 徒 13:17 這以色列民的神揀選了我們的祖宗，當民寄居埃及的時候抬舉他們，用大能的手領他們出來。

主耶穌揀選使徒

➤ 徒 1:2 直到他藉著聖靈吩咐所揀選的使徒，以後被接上升的日子為止。

⁶³ 這裡譯作「揀選」的，原文是 *epilegomai*。這個字在新約裡只用過兩次。另一處是約五 2：「在耶路撒冷，靠近羊門有一個池子，希伯來話『叫作』畢士大……」。這樣，徒十五 40 大概也可以簡單的譯作：「保羅『叫了』西拉，就出去了……」。

神揀選使徒

- ▶ 徒 1:24 眾人就禱告說：「主阿，你知道萬人的心，求你從這兩個人中，指明你所揀選的是誰，叫他得這使徒的位分。這位分猶大已經丟棄，往自己的地方去了。」
- ▶ 徒 10:41 不是顯現給眾人看，乃是顯現給神預先所揀選為他作見證的人看，就是我們這些在他從死裏復活以後和他同吃同喝的人。
- ▶ 徒 15:7 辯論已經多了，彼得就起來，說：「諸位弟兄，你們知道神早已在你們中間揀選了我，叫外邦人從我口中得聽福音之道，而且相信。」

神／耶穌揀選保羅

- ▶ 徒 9:15 主對亞拿尼亞說：「你只管去！他是我所揀選的器皿，要在外邦人和君王，並以色列人面前宣揚我的名。」
- ▶ 徒 22:14-15 他又說：「我們祖宗的神揀選了你，叫你明白他的旨意，又得見那義者，聽他口中所出的聲音，¹⁵ 因為你要將所看見的，所聽見的，對著萬人為他作見證。」

我們看見這些經文是說神或某人／某些人揀選了某人／某些人去肩負某個工作。這些提到「揀選」的經文只關係「工作的揀選」，都跟預定論說的揀選個人得救無關。這個正反映出舊約對「揀選」一詞一貫的用法。

C. 關於徒十五 14 的「揀選」

《和合本》將徒十五 14 譯作：「方才西門述說神當初怎樣眷顧外邦人，從他們中間選取百姓歸於自己的名下」。當中譯做「選取」的那個字，《聖經新譯本》索性將它譯作「揀選」，就清楚為這一節經文譜上了「神預定和揀選外邦人得救」的色彩。但我們要注意：

1. 這裏譯做「選取」或「揀選」的動詞 *lambanō*，它固然可以有主動的意思（「取」；“to take”），甚至偶而也引伸有「揀選」的意思（參來五 1，「從人間挑選的大祭司」），這正反映舊約有時也用 *lqh* [“to take”] 來表達「揀選〔某人負責某職份或某事工〕」的意思⁶⁴，但新約的 *lambanō* 也經常有被動的意思（「得著」；“to receive”），例如：

可 10:30 沒有不在此世得百倍的，就是房屋、弟兄、姊妹、母親、兒女、田地，並且要受逼迫，在來世必得永生。

可 12:40 他們侵吞寡婦的家產，假意做很長的禱告。這些人要受更重的刑罰！

路 11:10 因為凡祈求的，就得著；尋找的，就尋見；叩門的，就給他開門。

徒 1:8 但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」

徒 1:20 因為詩篇上寫著，說：願他的住處變為荒場，無人在內居住；又說：願別人得他的職分。

徒 10:43 眾先知也為他作見證說：「凡信他的人必因他的名得蒙赦罪。」

徒 20:35 我凡事給你們作榜樣，叫你們知道應當這樣勞苦，扶助啓弱的人，又當記念主耶穌的話，說：「施比受更為有福。」

林前 4:7 使你與人不同的是誰呢？你有甚麼不是領受的呢？若是領受的，為何自

⁶⁴ 參前文第四章「從舊約看預定揀選」有關的經文（例如：書三 12「你們現在要從以色列支派中揀選（*lqh*）十二個人，每支派一人」）。

誇，彷彿不是領受的呢？

林前 9:24-25 豈不知在場上賽跑的都跑，但得獎賞的只有一人？你們也當這樣跑，好叫你們得著獎賞。²⁵ 凡較力爭勝的，諸事都有節制，他們不過是要得能壞的冠冕；我們卻是要得不能壞的冠冕。

雅 1:12 忍受試探的人是有福的，因為他經過試驗以後，必得生命的冠冕，這是主應許給那些愛他之人的。

2. 究竟神怎樣「揀選」或「得著」一些外邦人？雅各引舊約阿摩司書九 11-12 的預言來說明——「¹⁶ 正如經上所寫的：此後，我要回來，重新修造大衛倒塌的帳幕，把那破壞的重新修造建立起來，¹⁷ 叫餘剩的人，就是凡稱在我名下的外邦人，都尋求主」（徒十五 16-17）。當神重新修造大衛倒塌的帳幕之後，外邦人就要來尋求主。這樣，「外邦人尋求主」就是神 *lambanō* 外邦人，使他們得救的方法；而當外邦人尋求主（意即信主）的時候，就是他們被 *lambanō* 的時候了。

3. 在「外邦人尋求主」的過程裏固然會有神主動的作為（例如提供機會讓他們認識神），但「外邦人尋求主」一語卻是強調外邦人的主動：他們要尋求。這樣看來，這裏的動詞 *lambanō* 應該是「〔神〕得著」而不是「〔神〕揀選」的意思。

4. 雖然徒十五 14 說神眷顧外邦人，從他們中間得著一些百姓歸於自己的名下，但跟著的十五 17 卻說「叫餘剩的人，就是凡稱在我名下的外邦人，都尋求主」（意即外邦人首先是在神的名之下，然後前來尋求主），意思豈不是說他們首先是為神所預定揀選，歸在神的名下，然後前來尋求和相信嗎？關於徒十五 17，我們要注意幾點：

- a. 所謂「餘剩的人」（*hoi kataloipoi tōn anthrōpōn*，直譯是「人類當中餘剩的人」，“the rest of mankind”），是相對於猶太人而言，指「外邦人」。
- b. 外邦人被稱為「稱在我名下的外邦人」（原文直譯是“the Gentiles upon whom my name has been called upon”）。聖經有幾次說到「人求告主名」（人“call upon the name of the Lord”，徒二 21，九 14，廿二 16；羅十 13；林前一 2），但說人是「稱在神的名之下」的，卻是只有這一次。兩者其實是有著不同的意思。
- c. 所謂「稱在神的名之下的外邦人」，意思是「〔像猶太人那樣〕也是屬於神的名所管轄的外邦人」。簡單來說，即「同屬於神的外邦人」。當然這裏說的「屬於神」，意思並不是說他們都「得救」（好像說到時所有外邦人都要得救）；經文更加沒有說他們是神所預定和揀選去得救的人。
- d. 「同屬於神的外邦人」一語不是指著個別的某個外邦人來說的，而是指整個外邦人群體來說的。所謂「同屬於神的外邦人都尋求主」，不是說所有外邦人都尋求主，無一例外。經文乃是說：因為從此整體外邦人都有機會親近神和認識救恩了，當中就會有人起來尋求主，尋求在主裏的救恩。
- e. 這樣，經文可以譯做「叫餘剩的人，就是所有同屬於我的外邦人，都尋求主」。

5. 雅各最後說：「所以據我的意見，不可難為那些歸服神的外邦人；只要寫信……」（徒十五 19-20）。這句說話有兩個要點值得留意：

- a. 雅各在這裏強調外邦人「歸服於神」過於「被神揀選」。這個可以幫助我們看見徒十五 14 的動詞 *lambanō* 應該是「得著」而不是「揀選」的意思。
- b. 如果真有預定和揀選，而雅各又清楚預定論的道理，當時那班猶太人所做的，何止是「難為外邦人」，簡直就是敵對那位也預定外邦人得救的神；

而我們也會期望雅各應該有更強硬的態度和更嚴厲的說話去回應那些猶太人，例如說：「所以據我的意見，你們不可以這樣敵對或違背神的旨意，祂也預定和揀選了一些外邦人……！」

可見，徒十五 14 並沒有包含預定論的教訓。

D. 另外一些可以涉及預定論的經文

1. 徒二 47b：「主將得救的人，天天加給他們。」

主張預定論的人當然可以從徒二 47b 看見神的預定在背後，但情形同樣可以是：當時大有聖靈的工作，而使徒和信徒也大發熱心為主耶穌作見證，於是有多人受感動願意相信主耶穌，而主就是這樣透過他們的見證，天天將得救的人加給他們。既然經文可以作預定論和非預定論的理解，我們當然是應該取非預定論的理解了。

2. 徒三 16：「我們因信他的名，他的名便叫你們所看見所認識的這人健壯了；正是他所賜的信心，叫這人在你們眾人面前全然好了。」

彼得在聖殿的美門醫好那個瘸腿的人之後，就在所羅門廊下向圍著他的人解釋他是怎樣醫好那個瘸腿的人。彼得說是主耶穌所賜的信心使那人好了。信心既是主耶穌所賜，不是人本身所有，那就說明了預定論的道理了——神賜人信心使人得救。

雖然彼得提到「主耶穌賜信心」，但我們還得將經文看個清楚，然後才去說它跟預定論有甚麼關係。

a. 首先，彼得在這個事件裏是醫好那個人的疾病，而不是帶領他信主（雖然我們可以猜想他後來大概應該也是相信了主耶穌）。這裏涉及的「信心」，無論如何也不是「得救的信心」。既然不是得救的信心，單是這一點就足以讓我們看見經文是跟預定論無關的了。如果我們硬要從「主耶穌賜別樣的信心」引申說「主耶穌賜得救的信心」（就如我們要從「民族／事工的預定揀選」推論「個人／得救的預定揀選」），那只是我們一廂情願的推論。

b. 這裏說的「信心」，其實並不是那個得醫治的人的信心，而是施行醫治的彼得的信心，那就更見經文跟預定論毫無關係了：

(1) 經文完全沒有說那個瘸腿的人有信心。當他看見彼得和約翰，經文說他「留意看他們〔彼得和約翰〕，指望得著甚麼」（徒三 5）。在整個醫治的過程裏，經文也沒有提到他有信心（徒三 6-7）。那完全是彼得的神蹟作為，使他得醫治。

(2) 事實上，彼得說「我們〔彼得和約翰〕因信他的名」（徒三 16），已經清楚說明那是彼得的信心，就是彼得在徒三 6 說「我奉拿撒勒人耶穌的名，叫你……」背後的心。是彼得相信基督的名，使他能醫好那個瘸腿的人。這種在神蹟背後促成神蹟醫治的信心，大概就是林前十二 9 所提到的「靈恩信心」。雖然「靈恩信心」是聖靈所賜（林十二 7-11），不是基督所直接賜與，背後卻是跟基督不無關係。

c. 《和合本》翻譯的「他所賜的信心」（徒三 16），在原文為 *hē pistis hē di' autou*（“the faith which is through him”），直譯是「那透過他〔基督〕的信心」。這句說話可以補充譯作：

- (1) 「透過他而有的信心」；或
- (2) 「透過他而有功效的信心」。

《和合本》取前者的意思，將經文譯作「他所賜的信心」。但鑑於這裏的上下文所關注的是「信心的效用」過於「信心的來源」，故後者的翻譯是較可取。這一節經文可以修譯作：

「正是基於相信他的名——是他的名，
使你們所看見所認識的這個人強壯起來了；
是那透過他而有功效的信心，
使他當著你們眾人痊愈了。」

～留意在彼得這句說話裏，上半節的「使你們所看見所認識的這個人強壯起來了」是跟下半節的「使他當著你們眾人痊愈了」相當；

～這樣，上半節的「相信他的名——是他的名」就跟下半節的「是那透過他的信心」相當了。

上半節的「相信他的名——是他的名」一語，顯然是想說明正是因為相信主耶穌的名，於是帶來這番醫治的能力；這樣，下半節跟它相當的「是那透過他的信心」，顯然應該也是關乎信心的能力。故將它補充譯作「是那透過他而有功效的信心」，是比譯作「透過他而有的信心／他所賜的信心」，更為可取。

這種「靈恩信心」之所以也是透過基督而有功效，一方面固然可以說是因為基督是主是神，祂大有能力，可以使信心有功效，但另一方面大概也是因為這種有功效的信心就是主耶穌在福音書裏所應許過的「奉主名求的禱告」背後的信心；因為是基督所應許的，這種信心就必有功效（參例如可十六 17；約十四 13-14，十五 16，十六 23-24, 26；比較太七 22；可九 38；路十 17-20；徒四 6-10，29-30，十六 18；雅五 14-15）。事實上，彼得在徒三 6 就是奉主耶穌的名來施行這個神蹟的。

可見徒三 16 這一節經文實在是跟預定論毫無關係。

3. 徒十一 18：「眾人聽見這話，就不言語了，只歸榮耀與神，說：『這樣看來，神也賜恩給外邦人，叫他們悔改得生命了。』」

本節經文是論到哥尼流一家在聽過彼得所講的基督福音之後，哥尼流全家都相信了，並且得著聖靈的降臨。後來彼得上耶路撒冷，為此事向奉割禮的猶太信徒作見證，他們眾人就唯有承認「神也賜恩給外邦人，叫他們悔改得生命」。

從《和合本》這個翻譯來看，經文跟預定論的關係並不緊密，也不明顯。「神也賜恩給外邦人，叫他們悔改得生命了」一語，不過是說神將「悔改得生命」（即「可以藉悔改而得生命的恩典或機會」）賜給外邦人。換句話說，經文不過是說「神不但將『因信稱義』的救恩賜給以色列人，也賜給外邦人」。這樣的一句說話可以完全不涉及神的預定或揀選。

但《聖經新譯本》將徒十一 18b 這半節經文譯作：「神也把悔改的心賜給外邦人，使他們得生命」（經文甚至可譯作：「神也將使人得生命的悔改的心，賜給外邦人」）。從這個角度來看，神不但將「可以藉悔改而得生命的恩典或機會」賜給外邦人，祂更將「悔改的心」賜給外邦人。這句說話可以說是「神將信心賜給外邦人」的一個變相講法。外邦人得著神所賜的「悔改／相信的心」之後，就可以得生命了。這樣，本節經文就可以跟預定論拉上一個很直接而緊密的關係了。

還有，徒十一 15 彼得說：「我一開講……」，暗示彼得還未說話，哥尼流一家就相信了。這樣的信心，不是從人來的，甚至不是從聽福音來的，乃是直接從神來的。

但我們要注意：

a. 徒十一 18b「悔改的心」，原文其實只說「悔改」。「悔改」一字 (*metanoia*) 可以有主觀和客觀兩方面的意思：

- (1) 主觀方面：指人的「悔改的心」或「悔改的行動」(例如：徒廿六 20「……勸勉他們應當悔改歸向神，行事與悔改的心相稱」)。
- (2) 客觀方面：指神給人的「悔改的救法、救恩或道理」(例如：徒五 31「神且用右手將他高舉，叫他作君王，作救主，好將悔改和赦罪賜給以色列人」)。

徒五 31 這一節經文對我們這裏關於徒十一 18 的討論尤為重要。《和合本》也將徒五 31 譯作「〔神〕將『悔改的心』和『赦罪的恩』賜給以色列人」。我們要注意：

- [i] 「悔改的心」和「赦罪的恩」在原文只是「悔改」和「赦罪」兩個詞 (*metanoian... kai aphenin hamartiōn*)。從預定論的角度來看，我們當然可以說神在祂的絕對主權裏，將「悔改／相信的心」賜給預定得救的人，繼而將「赦罪之恩」賜給他們。但經文並沒有說神是在祂的「絕對主權」裏賜人「悔改、赦罪」。經文的上下文倒清楚顯示神是在基督的救贖裏賜人「悔改、赦罪」：

「彼得和眾使徒回答說：『順從神，不順從人，是應當的。你們掛在木頭上殺害的耶穌，我們祖宗的神已經叫他復活。神且用右手將他高舉，叫他作君王，作救主，好將悔改和赦罪賜給以色列人。』」(徒五 29-31，略作修譯)

「好將悔改和赦罪賜給以色列人」：無論我們將「好將……賜給……」(*tou dounai*, “to give, in order to give”) 一語看為表示目的或結果，它都說明了神是基於基督的救恩(而不是基於祂絕對主權的預定)將「悔改和赦罪」賜給以色列人。

- [ii] 這裏說的「以色列人」是指整個以色列民族，而不是某個或某些以色列人。彼得不可能是說神將「悔改的心」賜給整個以色列民族裏的每一個以色列人，叫每個以色列人都得救。

所以，徒五 31 的「悔改」不會是指主觀的「悔改的心」，而應該是指客觀的「悔改的救法、救恩或道理」，就如同一位作者路加在路廿四 47 說的：人要傳講「悔改與赦罪的道」(*metanoian eis aphenin hamartiōn*，《聖經新譯本》；或譯：人要傳講「悔改使罪得赦的道」)。

這些經文所說的「悔改、赦罪」，顯然是指基督所成就的那個客觀的救贖所包含的兩個元素：在基督的救恩裏，只要「悔改」就可以得蒙「赦罪」。「悔改」是「使罪得赦」的途徑。這樣，我們應該將徒五 31 譯作「將『悔改使罪得赦』的救恩賜給以色列人」。

徒五 31 的經文對我們這裏的討論很重要，因為它跟徒十一 18 有所對應：

～徒五 31：神將「悔改、赦罪」賜給以色列人；

～徒十一 18：神將「使人得生命的悔改」賜給外邦人。

徒五 31	徒十一 18
「悔改」	「悔改」
「赦罪」	「得生命」
「賜給以色列人」	「賜給外邦人」

在這兩節經文裏：

- ～「悔改」跟「悔改」對應；
- ～「赦罪」跟「得生命」對應；
- ～「賜給以色列人」跟「賜給外邦人」對應。

既然徒五 31 所說的「悔改、赦罪」是指「悔改使罪得赦的救恩」，徒十一 18 所說的「使人得生命的悔改」應該也是指「悔改得生命的救恩」。

事實上，徒十至十一章正是要說明「救恩的福音」正開始踏出以色列人的門檻，進入外邦人之家（參徒十一 1：「使徒和在猶太的眾弟兄聽說外邦人也領受了神的道」）。這樣，我們應該將徒十一 18b 譯作：「神也將『悔改得生命』的救恩賜給外邦人」。

這樣，經文跟預定論並無關係。

b. 至於徒十一 15a 彼得說「我一開講……」，我們比較前面徒十 34-43 所說的：

「彼得就開口說：『我真看出神是不偏待人。原來，各國中那敬畏主、行義的人都為主所悅納。神藉著耶穌基督（他是萬有的主）傳和平的福音，將這道賜給以色列人。這話在約翰宣傳洗禮以後，從加利利起，傳遍了猶太。神怎樣以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌，這都是你們知道的。他周流四方，行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人，因為神與他同在。他在猶太人之地，並耶路撒冷所行的一切事，有我們作見證。他們竟把他掛在木頭上殺了。第三日，神叫他復活，顯現出來；不是顯現給眾人看，乃是顯現給神預先所揀選為他作見證的人看，就是我們這些在他從死裏復活以後和他同吃同喝的人。他吩咐我們傳道給眾人，證明他是神所立定的，要作審判活人、死人的主。眾先知也為他作見證說：「凡信他的人必因他的名得蒙赦罪。」』彼得還說這話的時候，聖靈降在一切聽道的人身上。」（徒十 34-43）

相比較之下，「我一開講」顯然不過是一種略為誇張的講法，意思是說「我剛開始講了不久」的意思。

哥尼流一家信主，他們的信心不是忽然從天而降的。他們早已對以色列人的神有一個積極敬畏的心（徒十 1-2）；他們蒙主指示去邀請彼得前來，他們的心早已預備好了（參徒十 33「你來了很好；現今我們都在神面前，要聽主所吩咐你的一切話」）。當他們相信的時候，彼得也已經將基督的福音撮要地講過一遍了。

這樣，徒十一 18 並不支持預定論的解釋。

4. 徒十六 14：「有一個賣紫色布疋的婦人，名叫呂底亞，是推雅推喇城的人，素來敬拜神。她聽見了，主就開導她的心，叫她留心聽保羅所講的話」。

經文說「主開導呂底亞的心」，如果要從預定論的角度來理解，經文顯然是說呂底亞是神所預定揀選的，所以神打開她的心，讓她去相信。

我們固然可以從預定論的角度去作解釋，但經文卻實在沒有說呂底亞是神所預定揀選的。經文只說呂底亞素來敬拜神，神就在這一次她與福音相遇的機會裏，「開導她的心」。經文沒有說是開導她的心去相信。經文只說神開導她的心去留心聽保羅所講的道。「留心聽」跟「相信」總仍有一段距離。

「開導」（*dianoigō*）原是「打開」的意思。從反面來說，「開導」可以是說神讓她不會先入為主地拒絕保羅的講道。從正面來說，「開導」可以是說神讓她

覺得保羅的講道值得繼續聽下去。*dianoigō* 一字在徒十七 3 是作「講解」解。如果它在徒十六 14 這裏也有「講解」的意思，經文極其量是說聖靈光照她，向她解明保羅所講的道。呂底亞明白所聽的道之後是否相信，總還在乎她是否願意相信。

不錯，呂底亞後來信了主。但對經文最自然的理解，不依賴任何前設來解釋，就是呂底亞聽得明白，且被保羅的道所折服，於是願意相信主耶穌就是她一向所敬拜的神所要她去相信的。

這樣，徒十六 14 也沒有說神預定揀選人去得救。

5. 徒十八 27 「他〔亞波羅〕想要往亞該亞去，弟兄們就勉勵他，並寫信請門徒接待他。他到了那裡，多幫助那些蒙恩信主的人。」

這裏記述保羅第三次宣教旅程來到以弗所之前，亞波羅已離開以弗所到哥林多去。亞波羅到哥林多去，對哥林多信徒大有幫助。經文稱哥林多信徒為「蒙恩信主的人」(*tois pepisteukosin dia tēs chariots*, “those having believed through grace”)。

但哥林多信徒是怎樣蒙恩信主的呢？

如果從預定論的角度來看，那肯定是因為他們是蒙神預定揀選得救的人。既蒙預定揀選，他們就蒙神賜他們得救的信心去相信。人這樣信主，實在是個蒙恩的經歷。這樣的解釋是著重「信主的途徑」：人是因神預定揀選賜與信心等恩典而得以信主得救。

但從非預定論的角度來看，罪人能夠信主得救，完全是出於神的恩典。若不是神有恩典，設定因信得救的方法，罪人根本不可能有藉信得救的機會。這樣的解釋是著重「信主的基礎」：人是因神制定因信救恩的恩典而得以信主得救。

單就釋經而言，兩者都是可以的。預定論並不是對這一節經文唯一的解釋。再觀乎使徒行傳並沒有預定論的教導（尤其是連徒十三 48 也不是在講論預定論的道理），非預定論的解釋就是更可取的了。

6. 徒廿八 25-28：「²⁵ 他們彼此不合，就散了；未散以先，保羅說了一句話，說：『聖靈藉先知以賽亞向你們祖宗所說的話是不錯的。²⁶ 他說：你去告訴這百姓說：你們聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得；²⁷ 因為這百姓油蒙了心，耳朵發沉，眼睛閉著；恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來，我就醫治他們。』²⁸ 所以你們當知道，神這救恩，如今傳給外邦人，他們也必聽受。」

保羅這第一次在羅馬坐監，跟當地的猶太人一番對話之後，發覺他們其實並無真誠之意去認識福音真道，於是引述賽六 9-10 的說話，並說他要轉去向外邦人傳福音，而外邦人也必會相信。但保羅相信有外邦人會信主，不一定是因為有預定揀選。保羅可以不過是根據他的經驗和信心，知道必定會有外邦人相信耶穌而已。我們無需要將預定論的意思放進這段經文裏去。

至於賽六 9-10，參前文有關的討論。保羅在這裏將經文應用在當前的猶太人身上，也全無「神預定他們不信而滅亡」之意。相反的，保羅說他轉向外邦人是因他們不願聽他的福音（徒廿八 28「所以……」），暗示他們的不信是他們自己要負責任的，而不是出於神的甚麼作為。

所以，這裏徒廿八 25-28 也跟預定論毫無關係。

E. 關於保羅的得救和蒙召

在我們離開使徒行傳之前，使徒行傳裏還有一件事情，很容易叫我們將它跟預定論式的揀選得救拉上關係，那就是保羅蒙召作外邦人的使徒一事（徒九 1-7，廿二 5b-11，廿六 12-18）。既然神呼召揀選了保羅作外邦人的使徒，而作神的使徒當然必須首先是個得救的人，這樣，神豈不是同時預定和揀選了保羅得救？

類似的問題也可以套用在舊約的先知耶利米身上。耶一 5 說：「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你為聖；我已派你作列國的先知」。明顯的，神從母腹裏就揀選了耶利米。

保羅在加一 15 也說過類似耶利米所說的說話：「然而，那把我從母腹裏分別出來、又施恩召我的神……」。保羅跟耶利米實在有相似的地方。

這樣，神怎樣在母腹裏揀選耶利米，有助我們明白神怎樣在母腹裏揀選保羅。

留意神怎樣對耶利米說。祂說：「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你為聖；我已派你作列國的先知」（耶一 5；這句說話不是耶利米說的，而是神對耶利米說的）。留意經文的意思：

1. 這一節經文不是講耶利米的得救，而是講神揀選耶利米去事奉（「……我已派你作列國的先知」）。
2. 這樣，神說「我已分別你為聖」，意思並不是說神將耶利米分別為聖成為得救的人，而是說神將耶利米從萬人當中分別出來做神要他做的事情，就是要他做先知的事奉。
3. 在神說祂將耶利米分別為聖去做先知的事奉之先，神說祂早已「曉得他」（直譯是「知道他」）。這裏所說神對耶利米的「知道」，是在耶利米出生之前就已經有的，所以它是指「預知」的知道。
4. 雖然「知道」(*yāda'*)一字在聖經裏實在可以有很豐富的意思，例如包括「愛」，甚或「〔夫妻〕同房」的意思，但我們不能將它所有豐富的意思都放在每一次用到「知道」的經文裏面。它在耶一 5 這裏，基本上應該就只是「知道」的意思。
5. 至於神所「知道」的內容，經文沒有說明，但肯定不是說神早已知道他被預定、被揀選得救了，因為這裏不是講耶利米的得救。如果要從「神揀選耶利米作列國的先知，而這樣一個蒙揀選作先知的人必然首先是一個得救的人」這個角度來說，我們可以這樣說：神早就知道耶利米出生長大後會是一個信靠神的人（即得救的人），於是在祂的主權和預知裏，祂不揀選別個信靠神的人，但揀選耶利米這個信靠神的人，要他作列國的先知來事奉祂。

保羅也是同樣的情形：

1. 徒九 1-7，廿二 5b-11，廿六 12-18 等經文都沒有說神呼召揀選保羅是揀選他得救。前文我們已經讀過兩處說到神揀選保羅的經文（九 15，廿二 14），都是說神揀選保羅去事奉，作外邦人的使徒。
2. 這樣，在保羅的情形是：雖然保羅一直敵對主耶穌的福音，但神早就知道這個對信仰認真、對事奉忠心的保羅，在他面對確鑿的證據之時是會回轉過來相信耶穌的。於是在祂的主權裏，祂不揀選別個會信靠神的人，但揀選保羅這個會信靠神的人，要祂作列國的使徒（外邦人的使徒）來事奉祂。
3. 事實上。加一 16a 說「〔神〕既然樂意將他兒子啟示在我心裏，叫我把他傳在外邦人中」，也說明經文所講的「恩召／呼召」的重點，是在神呼召保羅去事奉祂，而不在呼召保羅得救：「神把我從母腹裏分別出來服事祂，就是施恩召我

去服事祂的神……」。

4. 我們可以這樣描述神揀選耶利米和保羅的情形：

- a. 神預知／知道他們會相信；
- b. 神就揀選他們來事奉。

或者有人又會這樣說：主耶穌沒有向別的人顯現，但向保羅顯現，讓他看見祂而相信，這豈不正是因為神早就預定揀選了保羅得救，於是要這樣恩待他，讓他可以看見而相信嗎？

關於這個問題，我們可以這樣說：

1. 是的，理論上我們同意那些看見主耶穌顯現的人會比那些沒有看見主耶穌顯現的人有較大的可能性信主，而主耶穌向保羅顯現，就是衝著保羅要他知道祂真是復活了，祂是可信的神。但是，當人見過向他顯現的主耶穌之後，他可以怎樣回應祂？相信祂，還是過後再懷疑所看見的？那就視乎人要作怎樣的決定（參路十六 27-31 拉撒路的比喻）。保羅在主耶穌向他顯現之後的三日裏，他不但不能看見，他還「不吃不喝」（徒九 9）。為甚麼他不能看見？為甚麼他不吃不喝？「不能看見」顯然是神對敵對主耶穌的保羅的一個懲罰，但同時顯然也是要讓他可以安靜下來去反覆思想路上的遭遇——那個異象是否真確？所遇見的耶穌是否真實可信？一切會否只是個幻象幻覺？「不吃不喝」通常是表示對事情的重視（太十一 18；徒廿三 12）。保羅在這三日裏不吃不喝，顯然就是在認真地反覆思想耶穌是否可信。而神也是在這三日之後才派亞拿尼亞去為保羅施洗（徒九 10-19）——保羅受洗正表示他是全心信服了。

2. 是的，看來保羅是比別人多得了一點優待。但他要為福音的拓展付上極大的代價，就是比別的使徒還要受更大的勞苦和逼迫（林後六 4-5，十一 23-33，十二 11-12）。

3. 是的，看來保羅是比別人多得了一點優待。但就算是這樣，那也跟預定論無關。在事奉方面，經文固然清楚說明是出於神的揀選，但在得救方面，經文卻暗示是因為保羅的相信，而不是因為神的主權預定和揀選。

4. 事實上，保羅就從來沒有說過他得救是因為神對他的預定和揀選。這樣，聖經並沒有說是神預定揀選保羅得救。

F. 結語

這樣，我們看見使徒行傳並沒有教導預定論的道理。

到這裏，預定論基本上是已經沒有了重要、可足建基的經文了。

5. 從四福音看預定揀選

討論過羅馬書、加拉太書、以弗所書和使徒行傳跟預定論的關係之後，我們接著就要來看看在四福音（馬太福音、馬可福音、路加福音、約翰福音）裏，主耶穌有沒有教導過預定論的道理。

A. 關於「預定」

在四福音裏，「預定」一語只出現過一次。路加在路廿二 22 記載主耶穌說：「人子固然要照所預定的 (*horizō*) 去世，但賣人子的人有禍了！」但我們看見：

1. 首先，我們早已說過（參上文「從使徒行傳看預定揀選」有關的討論），*horizō* 一字其實並無「預先」的意思。它只是說「決定、定意」。「預先」的意思是我們加進去的。所以這裏其實是可以不涉及預定的意思。

2. 縱然我們要保留 *horizō* 作為「預定」解，這裏說的「預定」，顯然不是說有人被神預定要得救或滅亡，而是說主耶穌在神的救贖計劃裏被決定要去世受死來成就救恩。這裏用的 *horizō* 一字，正像路加在他的使徒行傳裏的用法（參上文有關的討論）。

3. 相對於主耶穌的被預定去世死亡，是猶大因出賣主耶穌而有禍。但經文完全沒有暗示猶大是被神預定由他去出賣主耶穌的。主耶穌說猶大出賣耶穌有禍，正表明猶大要為他所做的負責任。（如果猶大是被神預定去出賣主耶穌，我們就難免要說神也要為猶大出賣主耶穌一事負上最終的責任了。）

4. 主耶穌跟猶大相對的是：主耶穌是被神預定受死，祂無可選擇；⁶⁵但猶大卻不是被神預定去出賣主耶穌，他是可以選擇的。猶大既選擇出賣主耶穌，他就有禍了。

插段：關於猶大出賣主耶穌

既說到那出賣主耶穌的猶大，我們就來順道思想一下猶大的光景。

主耶穌在約十七 12 對父神說：「我與他們同在的時候，因你所賜給我的名保守了他們，我也護衛了他們；其中除了那滅亡之子，沒有一個滅亡的，好叫經上的話得應驗。」這裏說到：

1. 主耶穌護衛門徒，到頭來猶大出了事，顯然是主耶穌沒有護衛他，而主耶穌沒有護衛他的原因，顯然是因為他是神所預定要滅亡的；

2. 猶大被稱為「滅亡之子」，顯然就是被神預定要滅亡的；

3. 「好叫經上的話得應驗」就更證明神預定他滅亡了。

這些豈不都在說明有救恩的預定（預定滅亡）嗎？

關於這些問題，我們要這樣來思想：

1. 首先，我們要思想主耶穌怎樣保守和護衛祂的門徒。不錯，在主耶穌作這個禱告的時候，只有十一個門徒跟耶穌在一起（猶大已經離群出去安排出賣主耶穌了），但主耶穌說「我與他們同在的時候」（過去式），乃是指著先前的時候來說的。我們很難想像，在過去的兩年裏，當主耶穌跟祂的十二個門徒一起出入的時候，主耶穌只保守和護衛當中的十一個門徒，祂沒有保

⁶⁵ 但如果從非預定的角度來說，主耶穌不是被預定受死，它是在三一神之間經過商議而決定；換言之，主耶穌受死不是無可選擇的，而是可以選擇的，不過愛子在愛中選擇了要為我們死——這就是神的愛的一面！縱然我們將動詞 *horizō* 解作「早就決定」，它總沒有預定論所說的「絕對主權的預定」的意思。

守和護衛猶大。事實上，主耶穌怎可以與十二個門徒在一起的時候，只保守和護衛當中的十一個門徒而不看顧猶大呢？

其實，主耶穌是一直在保守和護衛祂的十二個門徒，就是使他們對祂自己有足夠的認識去相信祂，不致輕易隨流失去。事實上，雖然他們對主耶穌的認識有限，但彼得就曾對主耶穌說過：「你是基督，是永生神的兒子！」（太十六 16）這是猶大也聽見和知道的——只是人最終怎樣，還在乎個別的人怎樣回應神所給與的機會。

主耶穌不但保守和護衛所有十二個門徒，主耶穌更一而再提醒猶大要小心。祂在五餅二魚之後的生命糧講論中已向他亮起警號（約六 64, 70），在聖餐席間遞餅給他更是向他作了明顯而最後的警告（約十三 26）。只是猶大一意孤行，罪在自己。

2. 主耶穌稱猶大為「滅亡之子」，不是說他是一個「注定滅亡的人」，更加不是說他是一個「預定了必要滅亡的人」，而是說他是一個「選擇滅亡的人」。「滅亡」一字在約翰福音裏有兩個重點的意思：

- a. 信耶穌的不至滅亡（約三 16），因為主耶穌的救恩可以免他們滅亡；
- b. 信耶穌後不至滅亡（約十八 9），因為主耶穌的救恩要保守他們不至滅亡。

主耶穌在約十 28 說：「我又賜給他們永生；他們永不滅亡，誰也不能從我手裏把他們奪去」，這句說話可以說是將這兩方面的意思結合了起來：

《第 1 階段：信耶穌的不至滅亡》

→《第 2 階段：信耶穌後不至滅亡》

我又賜給他們永生，他們永不滅亡，

→他們永不滅亡，誰也不能從我手裏把他們奪去。

猶大是個「滅亡之子」，是他沒有在第一階段裏相信主耶穌，沒有在主耶穌保守和護衛他們的時候認真去認識和相信祂，以至他滅亡了。

3. 至於「好叫經上的話得應驗」一語，它的意思可以分兩個角度來看：

a. 「好叫經上的話得應驗」是指主耶穌被出賣一事。但經文不是說舊約預言了猶大會出賣主，舊約只說過或暗示過主耶穌會被祂的同伴出賣（約十三 18〔詩四十一 9〕），但沒指明是猶大。猶大作為十二門徒之一，他竟然出賣主耶穌，那就叫舊約的說話應驗了。

b. 「好叫經上的話得應驗」是指主耶穌受死一事。不過猶大出賣主耶穌，卻成了神作成這個救恩計劃的其中一步。

這樣，四福音並沒有講論個人救恩方面的預定。

B. 關於「揀選」

「揀選」一字在四福音裏出現的情形如下：

1. 動詞「揀選」(eklegomai) (9 或 10 次)

I. 人的揀選：

路 10:42 但是不可少的只有一件；馬利亞已經選擇那上好的福分，是不能奪去的。

路 14:7 耶穌見所請的客揀擇首位，就用比喻對他們說……

II. 神的揀選：

a. 神揀選基督

路 9:35 有聲音從雲彩裏出來，說：「這是我的兒子，我所揀選的（有古卷作「這是我的愛子」），你們要聽他。」

b. 主耶穌揀選門徒

路 6:13 到了天亮，叫他的門徒來，就從他們中間挑選十二個人，稱他們為使徒。

約 6:70 耶穌說：我不是揀選了你們十二個門徒嗎？但你們中間有一個是魔鬼。

約 13:18 我這話不是指著你們眾人說的，我知道我所揀選的是誰（*tinas*，眾數）。現在要應驗經上的話，說：「同我吃飯的人用腳踢我。」

約 15:16 不是你們揀選了我，是我揀選了你們，並且分派你們去結果子，叫你們的果子常存，使你們奉我的名，無論向父求甚麼，他就賜給你們。

約 15:19 你們若屬世界，世界必愛屬自己的；只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們。

c. 屬神的人為神所揀選：（選民＝以色列人／新約信徒？）

可 13:20 若不是主減少那日子，凡有血氣的，總沒有一個得救的；只是為主〔所揀選〕的選民，他將那日子減少了。

2. 形容詞「〔蒙〕揀選的」(*eklektos*)

a. 基督被神揀選

路 23:35 百姓站在那裏觀看。官府也嗤笑他，說：「他救了別人；他若是基督，神所揀選的，可以救自己吧！」

b. 神揀選人

太 22:14 因為被召的人多，選上的人少。

c. 屬神的人為神所揀選：（選民＝以色列人／新約信徒？）

太 24:22 若不減少那日子，凡有血氣的總沒有一個得救的；只是為選民，那日子必減少了。

太 24:31 他要差遣使者，用號筒的大聲，將他的選民，從四方，從天這邊到天那邊，都招聚了來。

可 13:20 若不是主減少那日子，凡有血氣的，總沒有一個得救的；只是為主〔所揀選〕的選民，他將那日子減少了。

可 13:22 因為假基督、假先知將要起來，顯神蹟奇事，倘若能行，就把選民迷惑了。

可 13:27 他要差遣天使，把他的選民，從四方，從地極直到天邊，都招聚了來。

路 18:7 神的選民晝夜呼籲他，他縱然為他們忍了多時，豈不終久給他們伸冤嗎？

在這些論及「揀選」的經文中：

1. 有兩處說到人作揀選（路十 42，十四 7）。這些經文跟我們討論的預定論無關。

2. 有兩處說到主耶穌被揀選（路九 35，廿三 35）。從整本新約來看，我們知

道所謂主耶穌被神揀選，是說耶穌被神揀選託以救贖重任去完成救恩。這些經文也跟我們討論的預定論無關，不過說明了「揀選」有時是跟神所計劃了的工作有關的。

事實上，聖經實在指出神有「工作的揀選」，例如神揀選了整個以色列民族，在當中也揀選了祭司家系、君王和先知。神在新約裏也揀選了使徒、先知和教會歷代全職事奉的人。但這些揀選都不涉及個人的得救。

3. 事實上，在四福音論及「揀選」的經文當中，一些經文就說到主耶穌揀選十二門徒。但我們知道，主耶穌揀選十二門徒，並不是揀選他們得救，而是揀選他們與自己同工。例如約六 70a 說主耶穌揀選十二門徒，但約六 70b 跟著就說在所揀選的人當中，竟然有一個是「魔鬼」（猶大）！約十七 12 又說猶大是「滅亡之子」。被揀選的猶大到頭來要滅亡，這不是預定論所要講的預定和揀選。主耶穌揀選十二門徒，不過是揀選他們成就神在救贖計劃裏的某些工作——當中大概也涉及了神對他們的預知：

- a. 主耶穌揀選猶大：主耶穌同時也預知猶大會出賣自己，但不是神預定了猶大要滅亡。主耶穌揀選他做門徒，固然提供了一個機會給他出賣自己，以至他肯定會滅亡，但其實他出賣耶穌，也不決定他要滅亡。如果他對耶穌的心（包括信心）是真的話，他大概會像彼得那樣做錯事後會懊悔回轉，得蒙接納。所以，猶大骨子裏對主耶穌是拒絕的。就算主耶穌沒有揀選他，他沒有機會出賣主耶穌，他還是不會相信主耶穌而得救。他至終還是個「滅亡之子」。
- b. 主耶穌揀選其餘的十一個門徒：主耶穌預知十二門徒當中的這十一個，會因著祂的保守和護衛而對祂有真確的信心，是主耶穌可以託以福音使命的。

這樣，主耶穌揀選十二門徒，並不是揀選他們得救，而是揀選他們與自己同工。

4. 其實就算是約十五 16（「不是你們揀選了我，是我揀選了你們，並且分派你們去結果子，叫你們的果子常存，使你們奉我的名，無論向父求甚麼，他就賜給你們」），經文也不是講救恩的揀選。約十五 1-17 整段經文講論枝子要結果子的問題，當中所說的揀選並不是「得救的揀選」，而是「工作的揀選」。人從約十五 16 去講「得救的揀選」，是偏離了經文的本意。

5. 至於當中一些經文提到的「選民」，究竟這個字所涉及的是怎樣的揀選，「選民」一字本身並沒有說明。我們要從聖經怎樣論揀選來給它下定義。如果真有救恩的揀選，我們當然可以從預定論的角度來解釋「選民」的意思，但如果沒有救恩的揀選，我們就不可以從預定論的角度來解釋「選民」的意思了。所以「選民」一字本身並沒有幫助我們明白預定論的問題。

插段：關於新約信徒被稱為「選民」

既說到「選民」，就讓我們來思想一下新約怎樣稱信徒為「選民」（*eklektoi*）：

A. 先看舊約：以色列民稱為「選民」

1. 他們不是因為「救恩預定揀選」的神學而有這個稱呼。
2. 他們是因為事工的揀選（被選上與神同工）而有這個稱呼。
3. 正因為他們是因神的事工而蒙揀選，以色列民中那些經過被擄煉淨得以繼續服事神的餘民就繼續被稱為神的選民（例如：賽四十一 8, 9，四十

三 10，六十五 9，15)——但仍然不表示他們每一個都是得救的。

4. 在新約裏，以色列民仍被稱為「選民」(提後二 10；多一 1)。

B. 再看新約：信徒稱為「選民」

1. 他們同樣不是因為「救恩預定揀選」的神學而有這個稱呼。
2. 他們是因為蒙神透過「因信稱義」的救恩所「揀選」，所以也可以稱做「選民」。
3. 主耶穌被稱為「神所揀選的」(路廿三 35)。
4. 也是主耶穌首先用「選民」來稱呼真正相信神的人(參福音書裏主耶穌說到的「選民」)：
 - a. 主耶穌既被稱為「神所揀選的」，屬耶穌的信徒被稱為「選民」(意即「神所揀選的」)，也是合宜的。
 - b. 新約信徒(包括外邦信徒和猶太信徒)乃是舊約真以色列民的延續；又或是說新約信徒(包括外邦信徒和猶太信徒)作為一個新以色列民，已經取代了舊的以色列民——舊以色列所身負的「選民」的稱謂，也可以轉移到新以色列民(新約信徒)的身上。
 - c. 使徒也稱猶太信徒為「選民」：例如：彼前一 2。
 - d. 使徒也稱外邦信徒為「選民」：例如：西三 12。
 - e. 繼而可以泛指所有信徒為「選民」：例如：啟十七 14。

6. 在福音書這些經文當中，只有一處可以跟預定論拉上關係去討論，就是太廿二 14，經文說到「因為被召的人多，選上的人少」。

這一節經文的上文是個比喻，說到一個王宴請多人，但被邀請(被召)的人不肯前來，於是派僕人邀請(呼召)其他人前來，而這些人都來了。

明白這個比喻，首先我們要知道，本段經文的焦點原不在個人得救方面，而是救恩如何先後依次臨到猶太人和外邦人(正如保羅說的：「先是猶太人，後是希臘人」[羅一 16])。這是神跟這兩個群體(猶太人、外邦人)的關係，而不是神跟某個人的關係。王首先邀請的是猶太人(留意尤其是第 6 節「其餘的拿住僕人，凌辱他們，把他們殺了」)；其後邀請而原是不配的，乃是外邦人。明白這個重點，我們就知道本節經文根本上是跟預定論毫無關係的。

但如果還是要從經文裏「選上的」一語來理解預定和揀選，我們知道經文裏「選上的(*eklektos*)」一語原是個「被動詞」(「被選者」；在聖經裏不少時候是翻譯做「選民」，即「被選上之民」的意思)，而不是個「主動詞」(「選擇者」)。但是，這個比喻本身卻要求我們將它當作主動詞來看(「被召〔=神呼召〕」→「被選上〔=人接受呼召/選擇〕」)，因為在這個比喻故事裏，那個王其實並沒有預定或揀選了誰，所以說不上誰是被那王預定選上了。故事裏只說到有人被呼召(被邀請)而沒有說到有人被選上。但被呼召/被邀請的人有兩種不同的反應：

第一批人(=猶太人)：他們拒絕呼召/邀請；

第二批人(=外邦人)：他們接受呼召/邀請。

這樣，經文就出現了一個解經上的矛盾：

~*eklektos* 一字本身是被動性的；

~故事文理卻顯示稱為 *eklektos* 的人作了主動性的行動：接受呼召。

解決這個矛盾的一個方法，就是將 *eklektos* 一字作這樣的解釋：那接受呼召的，就是被選上的。

這樣，如果要將這一節經文跟預定論拉上關係的話，我們就要這樣說：這一節經文並不支持預定論，倒是說了非預定論的說話——如果要從「揀選」的角度來看救恩，所謂「被揀選〔得救〕的／被選上的」，就是那些接受神的呼召的人。他們是在「因信稱義」的原則裏成為被揀選的。這個正是我們在上文分享羅九至十一章之時所一再說明了的。

還有，比喻的末了還有一個插曲，就是有一個沒有按規矩而來的人；他雖然進到會場，但仍被趕出去（第 11-13 節）。這暗示就算外邦人得享筵宴，也不只是因為他們被邀請了；他們還須按主人（神）所制定或要求的途徑前來。他們要穿上主人為賓客所預備的衣服。從救恩的角度來解釋，就是雖然救恩已經直接臨到外邦人，外邦人還得穿上主耶穌所賜的義袍，就是因信而得的義袍，才可以進入天國的筵席裏。

如果要從預定論的角度來看這個插曲，那些後來得進筵席的，應該都是被神預定得救的人。這樣，我們很難想像在被預定得救的人當中，到頭來還有沒有穿上袍子（沒有信主）而要滅亡的人。

所以，主耶穌這個比喻並不支持預定論。

C. 另外一些可以涉及預定論的經文

除了須要處理上述提到「預定」或「揀選」的經文，四福音裏還有一些經文似乎也關係到預定論，也須要作仔細的分析：

1. 太十一 21-24²¹ 哥拉汛哪，你有禍了！伯賽大啊，你有禍了！因為在你們中間所行的異能，若行在推羅、西頓，他們早已披麻蒙灰悔改了。²² 但我告訴你們，當審判的日子，推羅、西頓所受的，比你們還容易受呢！²³ 迦百農啊，你已經升到天上，將來必墜落陰間；因為在你那裏所行的異能，若行在所多瑪，它還可以存到今日。²⁴ 但我告訴你們，當審判的日子，所多瑪所受的，比你還容易受呢！」

從預定論的角度來看，這段經文說明了推羅、西頓和所多瑪其實是有機會相信的，只因神沒有將可以叫他們相信的神蹟行在他們當中，於是他們沒有機會相信，他們就滅亡了。神為甚麼不將可以叫推羅、西頓和所多瑪相信的神蹟行在他們當中？當然是因為神的絕對主權預定了它們要滅亡了！

思想這一段經文，我們首先須要說明，當人從預定論的角度說「神預定推羅、西頓和所多瑪滅亡」，意思不是說那些城市註定要被毀滅亡，因為如果這句說話的意思不過是說它們要被攻佔、被毀滅的話，這樣的「歷史事件的預定」並不構成問題，因為在一個被毀滅的城市裏，仍然可以有因信得救的人。這樣的「預定論」跟人的得救無直接的關係。當人從預定論的角度說「神預定推羅、西頓和所多瑪滅亡」，意思乃是說那些城市裏的所有人都被神預定為必要滅亡不得救的人。

思想這一段經文時，我們要注意：

1. 預定論是說神預定某個人得救，或預定某個人滅亡。如果要從太十一 21-24 帶出救恩預定論的教訓，那就會是說神救恩的預定，也包括預定某個城市或區域裏的人得救或滅亡了。如果是這樣，那就是個「類別或地理的得救／滅亡預定論」。這不是預定論者所要說的。

2. 退一步來說，如果神真的預定某個城市或區域的人得救或滅亡，意思應該

是說該城市或區域裏面的人要全部都得救或滅亡，無一幸免。但我們（或神）如何介定「推羅城市的人」、「西頓城市的人」和「所多瑪城市的人」？土生土長的才算是當地的人？通婚或僑居入籍的算不算該城市的人？旅居或過境的人算不算該城市的人？外遷移民了的也還包括在內嗎？神的預定也依從地上的政制規劃嗎？

3. 此外，這個地域性的預定究竟涉及多長的時間？自有推羅、西頓和所多瑪以來，推羅、西頓和所多瑪裏面的人就已經被預定要滅亡了？這樣，推羅、西頓和所多瑪裏面的人就應該從來沒有一個人得救了。但是：

- a. 羅得也曾住在所多瑪，卻蒙神拯救（創十九章）；
- b. 西頓撒勒法的寡婦也曾接待以利亞，並且蒙神大大恩待（王上十七 8-24）；
- c. 為所羅門的聖殿造各樣金銀銅器的戶蘭的父親，雖然原是以色列人，但已入籍推羅，成為個推羅人（王上七 13-14），因而戶蘭本人也是個推羅人。看來戶蘭也是個敬畏神的人。

4. 如果有預定，而推羅、西頓和所多瑪的滅亡是被神預定了，而哥拉汛、伯賽大和迦百農所要受的刑罰要比推羅、西頓和所多瑪所受的還重，那麼，哥拉汛、伯賽大和迦百農肯定也是被預定滅亡的了（因為神預定滅亡），這些城市的人應該是沒有一個得救的了。但是十二門徒中的彼得、安得烈和腓力都是伯賽大人（約一 44；看來拿但業也是伯賽大人）。這樣，如果有得救和滅亡的預定，我們就看見在被預定滅亡的「城市」裏，還有被預定得救的「人」（因為神也預定得救）。這樣的講論會非常混亂和矛盾。

5. 在太十一 21-24 之前，太四 13-17 說主耶穌退到迦百農，是應驗了先知以賽亞的預言和應許，說「在靠海，在西布倫和拿弗他利的邊界上，那坐在黑暗裏的百姓看見了大光；坐在死蔭之地的人有光發現照著他們」。如今主耶穌卻透露天機，說那些蒙神福音大光照耀的人，其實（起碼是當中的迦百農）是早已預定滅亡了！原來神在舊約早就預言，祂要向那批早已被祂預定滅亡的人大放福音的光芒！這是何等的預言和「應許」！

6. 還有，主耶穌剛出來事奉，祂就揀選了迦百農為祂事奉的第一個據點，以神早就預定要滅亡的迦百農為祂事奉的第一站，並呼喚他們「天國近了，你們應當悔改！」（太四 17）這又是一個何等的事奉！

7. 那為甚麼神不將主耶穌行在哥拉汛、伯賽大和迦百農的神蹟行在推羅、西頓和所多瑪等地方呢？答案可以很簡單，因為先前的那些世代不是基督道成肉身的世代，自然不會有主耶穌所行的神蹟發生在他們當中（主耶穌所行的神蹟也不一定發生在我們今天當中）。雖然如此，歷代的人都已經有足夠的啟示和知識可以認知宇宙間的真神（羅一 19-32），所以人要為所知道的負責任。與此同時，既然沒有主耶穌的神蹟的世代也可以認識神和回應神，有主耶穌的神蹟行在他們當中的哥拉汛、伯賽大和迦百農，如果他們仍然拒絕主耶穌，他們當受更重的刑罰了。

可見太十一 21-24 跟預定論並無關係。

2. 太十一 27「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。」

這裏說的「一切所有的」（*panta*）雖然是個中性字（*neuter*），而中性字一般是指「事物」來說的，但中性字 *panta* 有時卻是可以用來指「人」。這裏的 *panta*

顯然是指「所有的人」。

「交付我」(*paradidōmi*, “to deliver, give”)顯然是指那些被交付與主耶穌(子)而得救的人。

這樣，「所有的人都是我父交付我的」一語，意思顯然是指「所有屬於我的人，都是我父交付我而得救的人」。

但父怎樣將屬於主耶穌的人交付祂呢？從預定論的角度來說，當然是說因預定得救而將他們交付主耶穌了；而「除了……子所願意指示的，沒有人知道父」一語，更說明了「特別蒙指示去認識繼而相信主耶穌」就是他們被預定後得以相信而得救的途徑了。

但我們要留意經文的上下文和整段經文的思路發展：

1. 上文太十一 25-26 說：「那時，耶穌說：『父啊，天地的主，我感謝你！因為你將這些事向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。父啊，是的，因為你的美意本是如此』」。經文將人或當時的聽眾分為兩類：「聰明通達人」和「嬰孩」：

- a. 所謂「聰明通達人」，就是「自以為聰明的人」，也就是那些自以為是又自以為義的人；所謂「嬰孩」，就是「心靈向神謙卑單純，在屬靈事上受教的人」(保羅在林前一 18-25 也有類似的說話)。
- b. 蒙神顯出救恩真理的，是那些心靈向神單純的嬰孩；得不著救恩真理的指示的，是那些自以為聰明的聰明通達人。

2. 上文太十一 20-24 又說，神也向哥拉汛、伯賽大、迦百農等不信的城市啟示救恩真理，可見從另一個角度來說，神其實沒有將救恩向聰明通達的人隱藏起來。這樣，所謂「將救恩向聰明通達的人隱藏起來」，是說因為福音救恩的道理太過簡單了，自以為是的聰明通達人不予理會，福音就這樣向他們隱藏了起來。同樣一個非常簡單的福音救恩，嬰孩就以單純的心謙卑地領受了。

3. 至於所謂「子所願意指示的」：

- a. 究竟子願意向誰指示救恩？子只願意向神所預定得救的人指示救恩？如果真有預定的話，神將人分為「蒙預定得救」和「不蒙預定得救」兩種人，這個說法也不無道理。但經文更著意將人分為因自己的屬靈態度而自動劃分成的「聰明通達人」和「嬰孩」兩種人。可見子所願意指示的人，顯然是指那些心靈向神單純謙卑的嬰孩。
- b. 這不是說子只向某些人啟示而不向其餘的人啟示。子向所有聽見的人都作了同樣的啟示。只是人心的驕傲或謙卑，會使自己成為是否子所指示的人。
- c. 說到子「願意」向嬰孩啟示福音，這也不等如說子「不願意」向聰明通達的人啟示福音，於是沒有向他們啟示福音。事實上，主耶穌向這兩類人都啟示了福音真理。只是若要說在這兩類人裏，主耶穌「願意」向誰指示福音，當然是願意或更願意向那些願意聽受福音的嬰孩了(主耶穌有時用比喻來講道，情形就正是這樣〔參太十三 10-16〕)。

這樣，總括來說，那些蒙子指示而知道父，繼而為父所交付與主耶穌的人，就是在都得聞救恩道理的人群當中，願意存謙卑的心來聽道，繼而願意相信的人。反過來說，那些願意存謙卑的心來聽道，繼而願意相信的人，就是父所交付主耶穌的人。他們願意到主耶穌那裏去放下勞苦重擔，就在主耶穌裏得著救恩和安息了。

這樣，太十一 27 也不支持預定論的說法。

3. 太十三 11, 13「耶穌回答說：因為天國的奧秘只叫你們知道，不叫他們知道……所以我用比喻對他們講，是因他們看也看不見，聽也聽不見，也不明白。」

太十三 11, 13 的說話也出現在其餘的三卷福音書裏，值得我們一併來思想。經文在四卷福音書裏出現的情形如下：

太十三	可四	路八	約十二
<p>¹⁰ 門徒進前來，問耶穌說：「對眾人講話，為甚麼用比喻呢？」</p> <p>¹¹ 耶穌回答說：「因為天國的奧秘只叫你們知道，不叫他們知道。」</p> <p>¹³ 所以我用比喻對他們講，是因他們看也看不見，聽也聽不見，也不明白。」</p> <p>¹⁴ 在他們身上，正應了以賽亞的預言，說：『你們聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得；</p> <p>¹⁵ 因為這百姓油蒙了心，耳朵發沉，眼睛閉著，恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來，我就醫治他們。』</p>	<p>¹⁰ 無人的時候，跟隨耶穌的人和十二門徒問他這比喻的意思。</p> <p>¹¹ 耶穌對他們說：「神國的奧秘只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻，</p> <p>¹² 叫他們看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白；恐怕他們回轉過來，就得赦免。」</p>	<p>⁹ 門徒問耶穌說：「這比喻是甚麼意思呢？」</p> <p>¹⁰ 他說：「神國的奧秘只叫你們知道；至於別人，就用比喻，</p> <p>叫他們看也看不見，聽也聽不明。」</p>	<p>³⁷ 耶穌說了這話，就離開他們隱藏了。他雖然在他們面前行了許多神蹟，他們還是不信他。</p> <p>³⁸ 這是要應驗先知以賽亞的話說：主啊，我們所傳的有誰信呢？主的膀臂向誰顯露呢？</p> <p>³⁹ 他們所以不能信，因為以賽亞又說：</p> <p>⁴⁰ 主叫他們瞎了眼，硬了心，</p> <p>免得他們眼睛看見，心裏明白，回轉過來，我就醫治他們。</p> <p>⁴¹ 以賽亞因為看見他的榮耀，就指著他說這話。</p> <p>⁴² 雖然如此，官長中卻有好些信他的，只因法利賽人的緣故，就不承認，恐怕被趕出會堂。</p> <p>⁴³ 這是因他們愛人的榮耀過於愛神的榮耀。</p>

在這四段經文裏，我們看見：

1. 太十三 14-15 有引述賽六 9-10 的說話（約十二 41 也提到以賽亞），顯然是跟賽六 9-10 的經文有關。所以在思想這幾段經文的意思的時候，我們可翻看前文對賽六 9-10 的解釋。

2. 雖然約翰福音的處境（解釋為甚麼人不肯相信主耶穌的信息）跟符類福音的處境（解釋為甚麼主耶穌要說比喻）不同，但四處的說話（太十三 13；可四 12；路八 10b；約十二 40）都相類；所以就著所引述的舊約經文（賽六 9-10）來看，這幾處福音書的經文應該是可以互為解釋的。

3. 主耶穌的這些說話，雖然在表面上跟賽六 10 的用字有一些差異，⁶⁶但祂說話的意思跟賽六 10 的都是相同的。在符裏福音裏，主耶穌將以賽亞的情形應用在祂講比喻的情形裏。在這方面，我們留意：

a. 以賽亞的信息，對當時的百姓來說，應該是顯而易見的。人不明白，只因為他們不肯聽從。但主耶穌說的是比喻，祂稱比喻所要講解的道理為「神國的『奧秘』」。既是奧秘，就不是顯而易見的。神國的奧秘是包含在比喻裏，若沒有解釋，人就看見比喻而看不見裏面的奧秘真理。雖然比喻原是個要挑起人有興趣去追尋，又使人易於明白教誨的一種文學手法，用一個故事去挑起興趣，並將一個屬靈道理講解明白，但如果有關的屬靈道理始終沒有說明出來，比喻還是沒有作用的。這樣的比喻真是可以叫人「看是看見（比喻），卻不曉得（比喻的道理）；聽是聽見（比喻），卻不明白（比喻的道理）」。

b. 雖是如此，我們卻又不能說主耶穌的比喻目的就是要叫聽見的人無法明白神國的奧秘。留意經文說：「無人的時候，跟隨耶穌的人和十二門徒問他這比喻的意思……神國的奧秘只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻」。這裏將人群或聽眾分為兩類：

- i. 「你們／跟隨耶穌的人和十二門徒」；
- ii. 「外人」。

留意經文記著說，那些跟隨耶穌的人和十二門徒聽過比喻之後，由於聽不明白，就去問主耶穌，請祂解明。這樣，所謂「外人」，就是那些聽是聽了，但不在乎的人。他們雖然不明白，但不會用心去求問。他們是外人，就是那些一直抱著敵意不想明白的人。主耶穌曾經清楚明白的講過，但他們拒絕了；現在主耶穌轉用比喻，不再直接明白地講，好讓他們留在自己的心硬裏，繼續看不清楚，以至不會相信而得救。這樣的外人，就好比賽六 10 所講的那些心硬不願意聽從神的人，神不要他們明白。若用撒種的比喻來說明，心硬的外人，就是心硬如路

⁶⁶ 以可四 12 為例，主耶穌的說話將賽六 10 的說話作了一些省略和變動：

1. 祂省略賽六 10b「免得」一語後面的「看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白」，並用所省略的這一句說話來取代本來的「心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷」，結果將本來的「使這百姓心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷」，說成「叫／使他們看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白」。用字雖然變動了，意思卻是一樣，意即「心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷」其實是等同「看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白」的意思。
2. 省略了賽六 10b「免得」一語後面的「看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白」之後，「免得」一語就直接管著「回轉過來，得著醫治」。
3. 賽六 10b 說「醫治」，主耶穌則說「赦免」。兩者的用字雖然不同，至終的含義卻是一致。當百姓「心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷」的病得著醫治之後，他們就會追尋而明白，導致罪得赦免。

旁、石地的人。外人既是不準備去明白神國的奧秘，主耶穌就不跟他們多講了。他們不準備回轉過來得醫治，主耶穌就不花時間在他們身上，不強迫他們回轉過來得醫治了。

c. 就像賽六 10 那樣，主耶穌說的「恐怕／免得……」一語（可四 12；又約十二 40），也是一個無奈的呼聲！比喻原是要挑起人的興趣去追尋，又使人易於明白道理，但到頭來，主耶穌的比喻卻將那些不願意明白的人顯露出來。對於這班外人，主耶穌說，既然他們對神國的奧秘毫無興趣，不想去明白而得醫治，就任由他們罷！免得他們回轉過來得醫治了！

3. 約十二 42 跟主耶穌說比喻無直接的關係，但從另一個角度給我們明白這些經文一個極重要的提示：

a. 約十二 37-43 的說話不是主耶穌說的，而是約翰福音的作者使徒約翰說的，用以解釋為甚麼許多人都不相信主耶穌的教導和事奉。所以，約十二 37-43 這段經文直接反映了使徒約翰的救恩觀，因而也間接反映了使徒約翰對「預定論」所抱的立場。

b. 使徒約翰在約十二 42 說：「雖然如此」——就是說，**雖然**神透過以賽亞說了賽六 9-10 那樣的說話，說：「你們聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得……要使這百姓心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來，便得醫治」，**但是**「官長中卻有好些信他的」。在經文的上文下理裏，約十二 42 提到的那「好些官長」，顯然是屬於所引用的以賽亞書的經文所要針對的聽眾的一部份。這樣，如果經文是在講說神有預定揀選，約十二 42 就是說：雖然神有預定揀選，但就在那些沒有被神預定得救的人當中（甚或說就在神所預定要滅亡的人當中），卻有好些人透過相信而得救，逃過了神所預定的滅亡！這個顯然不是預定論的道理。

c. 言下之意，賽六 9-10 的說話並不教導預定論，我們不能將預定論的意思放進經文裏去，倒要像約十二 42 那樣，從非預定論的角度來理解。

d. 事實上，賽六 9-10 是一段很容易被人用來講說預定論的經文，但使徒約翰在約十二 42 裏卻從非預定論的角度來引用它，這反映了使徒約翰不會是一個有預定論觀念的人。所以，我們有理由相信使徒約翰不會在他的寫作裏——例如約六章和十七章（參下文有關的討論）——教導預定論的道理，因而我們也不應該將預定論的思想放進這些經文裏去。

4. 路七 30「但法利賽人和律法師沒有受過約翰的洗，竟為自己廢棄了神的旨意。」

從上下文來看，我們知道這裏說神所有的那個「旨意」（*boulē*, “purpose, plan”），就是神為人類，包括為那些法利賽人和律法師所定的救恩的旨意，只因他們拒絕施洗約翰，繼而也拒絕主耶穌，因而也拒絕了神為他們所預備的救恩。

與此同時，經文明說「神為人所定的救恩美意」是人可以廢棄、可以拒絕的（*atheteō*, “refuse, reject”）。這個跟預定論所講的明顯不符（預定論說救恩是不可抗拒的）——原來救恩真是可以抗拒的！

5. 約一 12-13「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作神的兒女。這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。」

從預定論的角度來看這段經文，「從神生的」顯然可以是指神所預定得救的

人；神所預定得救的人就是從神生的，為神所生的。

但經文先已強調，這等人是因信而作神的兒女。是「他們的信心」使他們得著為神兒女的權柄，不是「神的主權預定或揀選」賜給他們作神兒女的權柄。跟「從神生」相當的，是「接待相信主耶穌」。跟「從神生」相對的，是「從血氣生的，從情慾生的，從人意生的」；綜合來說，就是依人的意圖方法，不按神的準則要求。這等人，不會得著權柄作神的兒女。

我們完全沒有需要將預定論的思想放進這兩節經文裏去。

6. 約六 37：「凡父所賜給我的人，必到我這裏來；到我這裏來的，我總不丟棄他。」

主張預定論的人會從約翰福音這一節經文所說的「父所賜給我的人」一語，引伸出「神預定揀選」的意思；就是說：「只有神所預定又揀選了要賜給主耶穌的人，才會到祂那裏去相信主耶穌，接受救恩」。

但這個問題和這類經文值得我們深思：

1. 首先，我們要說，就算救恩真的包含神的預定，當主耶穌還在世上的時候，當「因信稱義」的救恩還未作成的時候，當主耶穌還在積極叫人相信的時候，我們很難理解主耶穌竟然要在這個時候講說救恩的「預定」成份。當人對信心還未好好掌握的時候，主耶穌就去透露（甚至高聲宣告）一個足以混亂人對信心的理解的預定論！這是叫人摸不著頭腦的。所以，說主耶穌在四福音裏（包括在約翰福音這裏）其實並沒有講說預定論，乃是比較自然而應然的事。

2. 其次，說到約翰福音，作者使徒約翰已經清楚說明它的寫作目的：

「耶穌在門徒面前另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」（約二十 30-31）

所以，我們清楚知道約翰福音的目的是要人用「信心」去回應主耶穌的神蹟啟示，好叫他們因信耶穌得生命。這個寫作目的基本上已經設定了我們理解約翰福音的一個方向，就是：在得救的問題上，最重要的是神的啟示和人的相信。所以，我們很難想象約翰自己竟會在他所寫的這個書卷裏，同時透露在他所講解那以信為本的福音背後，其實是隱藏著一個預定的暗盤，在當中，主耶穌呼籲人需要有的信心，其實並不是人自己可以有的；它其實是出於神自己，不過是預定揀選的一個副產品！

3. 約翰福音是一本強調「信」的書卷；它總共用了「信」這個字 98 次。其實，約翰福音第六章這裏就已經 9 次提到「信」（六 29, 30, 35, 36, 40, 47, 64, 64, 69），強調「信」的重要性。相對來說，約翰福音就完全沒有提到「預定」；提到「揀選」的經文（參上文的討論），都只是關乎主耶穌對十二個門徒事工性的揀選。約翰福音就連「選民」一字也沒有用上。

4. 再者，我們注意到，主耶穌說「到我這裏來」一語在約翰福音裏總共出現過 7 次。⁶⁷除了在約六 37 本節之外，「到我這裏來」一語其餘六次就出現在以下的經文裏（主要就是在第六章裏）：⁶⁸

⁶⁷ 比較約翰福音還記載了主耶穌七個神蹟和七句「我是……」的說話。

⁶⁸ 「到我這裡來」一語在以下的符類福音經文裡也有類似的意義：

太 11:28 凡勞苦擔重擔的人可以到我這裡來，我就使你們得安息。

路 6:47 凡到我這裡來，聽見我的話就去行的，我要告訴你們他像甚麼人。

◎ a. 約 5:40 然而，你們不肯到我這裏來得生命。

約五 39 說舊約聖經為主耶穌作見證，指引人到主耶穌那裏去。約五 40 就惋惜猶太人不肯作正面的回應，不肯順應舊約的見證去相信主耶穌。「到我這裏來」是由人作主動，且是意志的決定（「不肯」），背後帶著一份責任。這裏看不見神主權的預定。

◎ b. 約 6:35 耶穌說：「我就是生命的糧。到我這裏來的，必定不餓；信我的，永遠不渴。」

這一節經文先後說到「到我這裏來」和「信我」。若從預定論的角度來說，經文可以是說：蒙神預定的人會到主耶穌那裏去；到主耶穌那裏去的就會相信。但經文不但用「信我的」來跟「到我這裏來的」平行，經文也用「永遠不渴」來跟「必定不餓」平行。「必定不餓」和「永遠不渴」沒有先後的次序，而是同義的說明同一件事情，這樣，「到我這裏來的」和「信我的」應該也是同義的說明同一件事情。「到我這裏來」就是「相信我」的意思。當中看不見神主權的預定。

◎ c. 約 6:44 若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的；到我這裏來的，在末日我要叫他復活。

這一節經文說「父吸引人到主耶穌那裏去」。但父怎樣「吸引人」到主耶穌那裏去呢？若從預定論的角度來看，就是父藉著祂絕對的主權預定了一些人得救，於是父就吸引或引導這些被預定得救的人到主耶穌那裏去。

但若是撇開預定論的前設來看這一節經文，經文稱父神為「差我來的父」，顯示父神是透過「差主耶穌到世上來」去「吸引人」到主耶穌那裏去相信祂。事實上，「吸引」(*helkuō*)一語又出現在約十二 32，那裏說：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我」。⁶⁹綜合這兩節經文，主耶穌的意思就是：「父差主耶穌到世上來，讓祂從地上被舉起來，從而吸引萬人歸向祂」。若要從「預定」的角度去理解這些經文，「預定」的意思顯然是外加的。

◎ d. 約 6:45 在先知書上寫著說：「他們都要蒙神的教訓。」凡聽見父之教訓又學習的，就到我這裏來。

這一節經文說人會到主耶穌那裏，原因在於神的啟示和人對神啟示的積極回應（「蒙教訓……聽見教訓……又學習教訓」；情形跟約五 39 說的剛好相反）。經文完全沒有暗示原因是在於神的預定和揀選。

◎ e. 約 6:65 耶穌又說：「所以我對你們說過，若不是蒙我父的恩賜〔給他〕，沒有人能到我這裏來。」

路 14:26 人到我這裏來，若不愛我勝過愛自己的父母、妻子、兒女、弟兄、姊妹，和自己的性命，就不能作我的門徒。

此外，「到他（主耶穌）那裏去」一語則在約翰福音用過兩次：

約 8:2 清早又回到殿裡。眾百姓都到他那裏去，他就坐下，教訓他們。

約 10:41 有許多人來到他那裏。他們說：約翰一件神蹟沒行過，但約翰指著這人所說的一切話是真的。⁴²在那裏，信耶穌的人就多了。

⁶⁹ 動詞 *helkuō* (或 *helkō*) 在新約裡用過八次：

1. 約六 44，十二 32「吸引」；

2. 約十八 10「拔〔劍〕」；

3. 約廿一 6，11「拉〔網〕」；

4. 徒十六 19，廿一 30，雅二 6「拉〔=逮補〕」。

作「吸引〔前來〕」解的，就只出現在約翰福音這兩節經文裡。

這一節經文基本上是跟我們要討論的約六 37 的意思相同，⁷⁰但當中仍有一些細微的分別：

1. 相同的是，主耶穌說「所以我對你們說過」，暗示跟著的說話是祂在上文某處說過的，而在上文裏跟這一節經文意思相若的，就是我們要討論的約六 37 了。

2. 相異的是，這一節經文的下半節，直譯是「若不是蒙父賜給『他』」(*ē dedomenon autō*, “having been given [中性分詞] to him”)，沒有人能夠到『我』這裏來」。鑑於這裏前後的「他」與「我」對立，「他」應該不是指「主耶穌」，而是指那個到主耶穌那裏來的人——意即神將一些東西賜給那人，以致他能夠到主耶穌那裏去。

這樣，究竟神將甚麼賜給那些到主耶穌那裏去的人？經文沒有直接說清楚，《和合本》所補充的字眼「恩賜」或「恩典」是個可以接受的建議。神將「恩典」賜給人，叫他們可以到主耶穌那裏去〔相信〕。

但是，神將甚麼恩典賜給那些到主耶穌那裏去的人呢？

～如果從預定論的角度去理解，它就會是「預定得救」這個恩典。經文就是說「人要蒙神恩典，預定得救，他才能夠到主耶穌那裏去相信，以致得救」。

～但如果沒有預定，觀乎上文六 63 主耶穌說祂將生命的道告訴那班聽眾，神的「恩典」大概就是說神讓他們得聽主耶穌的生命之道，可以前來相信（事實上，人是容易不信的〔六 64〕，若不是神給人機會得聽生命之道〔六 63〕，人就連到主耶穌那裏去相信的機會也沒有了）。這樣，六 65 是說：「若不是蒙我父將恩典賜給他，讓他有機會得聽我的生命之道，就沒有人能到我這裏來相信了。」

◎ f. 約 7:37 節期的末日，就是最大之日，耶穌站著高聲說：「人若渴了，可以到我這裏來喝。」

主耶穌在這一節經文裏呼籲凡是意識到自己是「渴了」，又願意到主耶穌那裏去「喝」的，都可以到主耶穌那裏去。經文強調人的主動過於神的主動——人須要去喝。

綜合上面提到的「到我這裏來」的經文的意思，簡單來說，這些經文指出：神讓人或從聖經得知神的教導，或透過主耶穌得聞祂的生命之道，甚或得見被舉起的基督，人就被吸引「到主耶穌那裏去」（這裏已經帶著初步的信心），繼而願意相信主耶穌。此外並沒有像「預定」之類的附加元素。

這樣，約六 37 所說的又是甚麼意思呢？經文說到神將一些人賜給主耶穌，他們會到主耶穌那裏去。但神將甚麼人賜給主耶穌？

～如果從預定論的角度去理解，它可以是說「神預定了一些人得救，祂就將這些被預定得救的人賜給主耶穌，並叫他們到主耶穌那裏去相信」。

～但如果沒有預定，經文就是說「神設定了『因信得救』的原則，凡被神吸引或引導去認識主耶穌，又願意相信的，都成了神賜給主耶穌的人」。

持預定論的人或者想補充說：在人得救的背後，其實是有兩個要素：「神的預定」和「人的相信」。神在祂所預定的人的心裏賜下祂的信心，叫他們到主耶穌那裏去相信。不錯，這是個很吸引人的哲學或神學的折衷說法，但問題是，聖經並沒有這樣講說救恩。那不過是持預定論的人嘗試將經文嵌進預定論的架構裏去。

⁷⁰ 《聖經新譯本》就將這一節譯作「……如果不是父所賜的，沒有人能到我這裡來」。

5. 當主耶穌說出約六 37 的說話的時候，許多人都已經到過主耶穌那裏去了。當中有相信的，也有不信的。上一節約六 36 說「你們已經看見我，還是不信」，是交代那些不肯相信的人；這樣，約六 37 說「凡父所賜給我的人，必到我這裏來；到我這裏來的，我總不丟棄他」，就是要平行地交代那些願意相信的人。相信主耶穌的人，就是父所賜給主耶穌的人；父所賜給主耶穌的人，就是相信主耶穌的人。願意相信的人必到主耶穌那裏去相信主耶穌；到主耶穌那裏去相信主耶穌的，主耶穌必不丟棄他。

6. 此外，約六 37 之後的經文跟著說主耶穌來是要按那差祂來者的意思行：
 「³⁸ 因為我從天上降下來，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我來者的意思行。³⁹ 差我來者的意思就是：他所賜給我的，叫我一個也不失落，在末日卻叫他復活。⁴⁰ 因為我父的意思是叫一切見子而信的人得永生，並且在末日我要叫他復活。」(約六 38-40)

我們看見第 39-40 節是兩個很平行的語句：

第 39 節	第 40 節
差我來者的意思，就是	因為我父的意思是
他所賜給我的，叫我一個也不失落	叫一切見子而信的人得永生
在末日卻叫他復活	並且在末日我要叫他復活

這樣，所謂「父將人賜給子」，乃是說「神將看見子而相信的人賜給子」了。

7. 最後，我們看見主耶穌在約六 37 的上下文裏，就是在同一篇「迦百農的講道」裏，祂就曾多番講了類似的說話。我們可以將它們表列如下：

約 6:35b	約 6:35c	約 6:36b	約 6:37	約 6:39	約 6:40	約 6:44	約 6:45b, 47
		你們已經看見我	凡父所賜給我的人	差我來者的意思就是祂所賜給我的	我父的意思是叫一切看見子	若不是差我來的父吸引人的	^{45b} 凡聽見父之教訓又學習的
到我這裏來的	信我的	還是不信	必到我這裏來；到我這裏來的		而信的人	就沒有能到我這裏來的；到我這裏來的	就到我這裏來 ⁴⁷ 信的人
必定不餓	永遠不渴		我總不丟棄他	叫我一個也不失落	得永生		有永生
				在末日卻叫他復活	並且在末日我要叫他復活	在末日我要叫他復活	

在這個圖表裏，我們觀察到：

- 所謂「到耶穌那裏」是包括「去相信耶穌」的意思（第 35b-c 節）。
- 所謂主耶穌「不丟棄」那些相信祂的人（就是不丟棄那些到祂那裏的人，第 37 節），就是說祂「不會叫他失落，會使他得永生，和在末日叫他復活」（第 39，40，44 節）。第 47 節所講的「得永生」，也是這方面的意思。
- 在看見耶穌的人當中，有願意相信祂的（第 45b 節），也有不願意相信祂

的(第 36b 節)。願意相信祂的，就是那些聽見又學習神的真理的人(第 45b 節)。這樣，經文裏所謂的「看見」，也包含了「聽見」，即「知道認識」的意思。人知道認識主耶穌，但可以表示相信或者不相信，那是在乎他有沒有「學習」真理。所謂「學習」，不只是一種在知識上的研究，而是在學習研究之後同意並接受神的真道教訓。不同意的人就會不相信。同意的人就會相信。經文在這裏強調人對神的道理的反應，而不是所謂的神的預定。

•「父將人賜給主耶穌」(第 37 節)，是相對於「父吸引人」(第 44 節)、「人看見主耶穌」(第 36b, 40 節)、「人聽見父之教訓又學習」(第 45b 節)等語句的意思。意思是說：神用祂的福音真道吸引人來認識主耶穌；人在認識福音真道之後肯來相信主耶穌的，就是父所賜給主耶穌的人。這些蒙神在福音真道裏透過人的相信所賜給主耶穌的，主耶穌不會丟棄拒絕他。

這樣，約翰福音第六章論生命糧的經文(包括我們所要討論的六 37)，並沒有說到神有救恩上的預定或揀選。

7. 約十 4「既放出自己的羊來，就在前頭走，羊也跟著他，因為認得他的聲音。」

主耶穌在約十章裏用了「牧人與羊」的比喻，說明祂與屬祂的人的關係。

一個比喻，基本上只說明一個道理。我們不能將太多的意思放進去。例如我們不能說：

1. 羊本來就是屬於牧人的，或是牧人將牠買回來的。羊並不需要「信」而成為牧人的羊。所以，人不需要經過「相信」而成為屬神的人。

2. 羊媽媽所生的羊咩咩也是屬於那個牧人的。所以，信徒的兒女也都是被預定得救的人。

「羊與牧人」這個比喻的重點只在說明：「羊認得牧人的聲音，於是會跟著牧人走」。

但誰是牧人主耶穌的羊？牠們是基於甚麼認得牧人主耶穌的聲音？經文並沒有直接交代。我們得按經文的描述講論來推論。

～從預定論的角度來說，我們可以說是神早已預定了誰是屬於主耶穌的羊。當這些被預定歸屬主耶穌的羊聽見主耶穌的聲音的時候，他們認得那是他們的牧人，他們就會表態跟從祂。

～從非預定論的角度來說，神並沒有預定誰是屬於主耶穌的羊。但當主耶穌教訓人的時候，願意聽從主耶穌的，就會聽從並跟隨主耶穌。當他們聽從跟隨主耶穌的時候，那就顯明他們是屬於牧人主耶穌的羊。這樣：從一隻羊是否聽從牧人的聲音，就可以分辨牠是否屬於那個牧人；從一個人是否聽從主耶穌的聲音，就可以分辨他是否屬於主耶穌。

在這裏，預定論或非預定論式的說法都有可能是對的。

在約十章「牧人與羊」這個主題下，我們還有一些經文需要處理：

a. 約十 16 說：「我另外有羊，不是這圈裏的；我必須領他們來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一群，歸一個牧人了」。

這裏說的「不是這圈裏的」，應該是指外邦人。

「另外有羊」，就是在信主的猶太人之外，另外會有信主的外邦人。

～從預定論的角度來看，這些另外的外邦羊也是神所預定得救，預定要給主耶穌的。

～從非預定論的角度來看，這些另外的外邦羊也是聽見主耶穌的道理而要跟從主耶穌的(比較約十二 20-22)。

在這裏，預定論或非預定論式的說法再次都有可能是對的。

b. 約十 26-27 說：「你們不信，因為你們不是我的羊。我的羊聽我的聲音，我也認識他們，他們也跟著我。」

～從預定論的角度來看，情形是：因為神沒有預定他們得救，他們從開始就不是主耶穌的羊，所以他們必定不會聽從主耶穌的說話。

～從非預定論的角度來看，情形則是：他們過去接觸過主耶穌，聽過祂的教訓，見過祂的神蹟，但總不肯相信。因為他們不是主耶穌的羊，不像主耶穌的羊那樣肯相信，於是他們繼續不肯相信主耶穌。

在這裏，預定論或非預定論式的說法再次都有可能是對的。

簡單來說，「牧人與羊」的比喻容許我們作預定論式或非預定論式的解釋。

但主耶穌不但講了「牧人與羊」的比喻。由於猶太人不明白「牧人與羊」的比喻（約十 6-7a），主耶穌就再說一個「羊圈的門」的比喻（約十 7b-10）。這個「羊圈的門」的比喻，重點乃在指出：「凡從我進來的，必然得救，並且出入得草吃」，所以「人要從主耶穌這個羊圈的門進到羊圈裏去」。

但這個比喻的呼籲是怎樣落實的呢？意思是說：人怎樣才可以從牧人主耶穌這個羊圈的門進到羊圈裏去呢？

1. 如果羊早就已經跟著牧人主耶穌走，有牧人領路，牧人又走在羊的前頭（約十 4），羊自然會跟著牧人從牧人的門出入了。這樣，主耶穌這個「羊圈的門」的比喻就成了沒有甚麼特別的意義了。

2. 這樣，「羊圈的門」的比喻乃是說人要去認識牧人的聲音，懂得選擇真正的牧人（不要誤聽誤跟了盜賊），他才能夠從牧人主耶穌這個羊圈的門進到羊圈裏去。

這樣，從整篇約十章來看，雖然主耶穌先講「牧人與羊」的比喻，但「羊圈的門」的比喻是個更基本的比喻。因為主耶穌見那些聽眾不明白「牧人與羊」的比喻，於是轉去講「羊圈的門」的比喻，要到講過「羊圈的門」的比喻，主耶穌才回頭繼續講「牧人與羊」的比喻：

[1]「牧人與羊 I」（約十 1-6）

[2]「羊圈的門」（約十 7-10）

[1']「牧人與羊 II」（約十 11-18）

這樣，主耶穌在約十章裏的比喻的教訓依次是：

(a) 人不要誤聽誤跟那些在主耶穌以先來到的強盜（在當時的情形裏，那些在主耶穌以先出來傳講違反舊約，違反摩西教導的救恩真理的猶太人領袖〔例如法利賽人〕就是強盜），倒要選擇跟從牧人主耶穌，聽從祂的聲音，他就能夠進祂羊圈的門，到羊圈裏去（「羊圈的門」的比喻，約十 7-10）；

(b) 羊選擇對了牧人之後，就歸屬於他，以後不但認得牧人主耶穌的聲音，也會繼續跟從他，並且得救，出入得草吃（「牧人與羊 I」的比喻，約十 1-6）。

(c) 主耶穌不但使羊得救得供應，祂更是個好牧人，甚至願意為羊捨命，好去招聚所有願意選擇歸屬於祂的羊（「牧人與羊 II」的比喻，約十 11-18）。

(d) 但那些不肯像跟從主耶穌的羊那樣聽從祂的人，他們並不是主耶穌的羊；他們會認不得主耶穌的聲音，不肯聽祂的聲音，並且會繼續不相信祂（約十 25-26）。

(e) 凡願意跟從牧人主耶穌的，主耶穌會保守他們（約十 27-28）。

(f) 那些願意相信和跟從牧人主耶穌的，就是父所賜給主耶穌的，父也會保守他們（約十 29）。

雖然當我們忽略經文前後的條理關係的時候，約十章的某些經文是容許我們將預定論的思想放進去，但當我們整理和掌握好約十章整體的教導和基本的教訓之後，我們就看見經文其實並不支持預定論的說法。原來救恩是在乎人的願意和選擇。

8. 約十七 2, 6, 9 說：「²正如你〔父〕曾賜給他〔主耶穌〕權柄管理凡有血氣的，叫他將永生賜給你所賜給他的人……⁶你從世上賜給我的人，我已將你的名顯明與他們。他們本是你的，你將他們賜給我，他們也遵守了你的道……⁹我為他們祈求，不為世人祈求，卻為你所賜給我的人祈求，因他們本是你的」。

在討論約翰福音這幾節經文跟預定論的關係之先，我們要再次聲明，我們實在很難想像強調信心和信心責任的約翰福音，竟然會有救恩預定論的教訓。

約十七章被譽為「大祭司的禱告」，是一篇很有意思的禱文，值得細心學習。

這一章經文主要分為三個段落：

A. 主耶穌為自己禱告（約十七 1-5）；禱告的重點在求父使祂與父再次同享那在創世之前已經共享的榮耀。

B. 主耶穌為十一個門徒禱告（約十七 6-19）。主耶穌在這段經文裏經常回望過去這班人與祂自己的交往和關係：

約 17:6 主耶穌已將父的名顯明與他們……他們也遵守了父的道。

約 17:7 如今他們已經知道……

約 17:8 父所賜給主耶穌的道，主耶穌已經賜給他們，他們也領受了；他們又確實知道……

約 17:9 我為他們祈求，不為世人祈求，卻為你所賜給我的人祈求，因他們本是你的。

約 17:10 主耶穌已經因他們得了榮耀。

約 17:11 當主耶穌不在世上，他們卻在世上……

約 17:12 主耶穌與他們同在的時候，因父所賜給主耶穌的名保守了他們，主耶穌也護衛了他們……

約 17:13 主耶穌還在世上說這話，是要叫他們心裏充滿主耶穌的喜樂。

約 17:14 主耶穌已將父的道賜給他們。

約 17:15 主耶穌不求父叫他們離開世界，只求父保守他們脫離那惡者。

這段經文是主耶穌基於祂跟這十一個門徒的交往和關係而為他們禱告，重點是主耶穌稍後就要差遣他們到世上去了，於是求父保守這班跟祂有深厚關係又認識子與父的門徒合而為一，並且不為兇惡（或那惡者）所害。

C. 主耶穌為其他及其後的所有信徒禱告（約十七 20-26）。約十七 20 說：「我不但為這些人祈求，也為那些因他們的話信我的人祈求」。「這些人」就是十七 6-19 所說的門徒；「那些因他們的話信我的人」就是當時及其後所有願意信主的人。禱告的重點是在求父保守他們合而為一，並向世人成為可信的見證。

簡單分析過約十七章之後，我們要來看看約十七章可以跟救恩預定論拉上甚麼關係。約十七章可以跟救恩預定論拉上關係的，主要是當中一些論到「父將一些人賜給主耶穌」的說話。主耶穌甚至說祂將「永生」賜給他們。如果要從預定

論的角度來看，經文顯然是說神預定了一些人得救，於是將他們賜給主耶穌，主耶穌就將永生賜給他們。

但是，約十七章值得我們再深思一下：

1. 首先，我們要明白約十七章裏所說的「父賜給主耶穌的人」是指著甚麼人來說的。

我們在上文討論約六章的時候已經討論過該處所論及的「父賜給主耶穌的人」是指著甚麼人來說。但原來在約翰福音裏，「父賜給主耶穌的人」這句說話其實是指著兩種人來說的：

a. 指歷代所有願意信主的人——那就是約六章所論到的「父賜給我」的人。該處的經文強調他們是因信而「到我那裏來」，而主耶穌就是因他們的信而將永生賜他們。這個也是在這裏 C 段裏的約十七 24 所說的「父賜給我」的那些人，因為 C 段（約十七 20-26）是個講論那些願意信主的人的段落。

b. 指當時的十一個門徒——這裏 B 段（約十七 6-19）是個講論主耶穌十一個門徒的情形的段落。當中的十七 6, 9 所論到的「父賜給主耶穌」的人，就是主耶穌的十一個門徒。在這段經文裏，主耶穌沒有說這些人「因信到我那裏來」；言下之意，他們不是因信而到主耶穌那裏的。

如果他們不是因信而到主耶穌那裏去，他們是因甚麼而到主耶穌那裏去的？

這班人是主耶穌的門徒，他們是因主耶穌的揀選而到祂那裏去的。事實上，路六 12-13 就是這樣記載主耶穌揀選十二門徒的情形：「那時，耶穌出去，上山禱告，整夜禱告神；到了天亮，叫他的門徒來，就從他們中間挑選〔即揀選〕十二個人，稱他們為使徒」。但這裏所說的「揀選」，是「工作的揀選」，不是「得救的揀選」。主耶穌整夜禱告神，顯然就是跟父神交通，看看父要將甚麼人賜給祂，祂就揀選父所賜給祂的人，作祂的門徒。

至於在 A 段（約十七 1-5）主耶穌為自己禱告的段落裏，當中的約十七 2 說到的「父賜給主耶穌的人」究竟是指著甚麼人來說的，我們相信也是指著主耶穌的十一個門徒來說的。我們看見約十七 1-5 主耶穌為自己禱告的段落是分作三個小段：

a. 主耶穌為自己禱告（約十七 1）

b. 主耶穌為門徒禱告（約十七 2-3）

a'. 主耶穌為自己禱告（約十七 4-5）

中間的一段（約十七 2-3）在較闊的上下文中間是有著承先啟後的作用：

～承先：上文第十三至十六章都是論及門徒的情形；

～啟後：下面跟著的十七 6-19 也是為門徒而作的禱告。

這樣，十七 2 說到的「父賜給主耶穌的人」應該是指著主耶穌的十一個門徒來說的。

事實上，我們看見整章約十七章的三個大段落是有著一個預備式使前後鉤連的手法：

A. 主耶穌為自己禱告（約十七 1-5）

→ 當中（約十七 2-3）在講論父與子之時也提到下文 B 段所講的十一個門徒

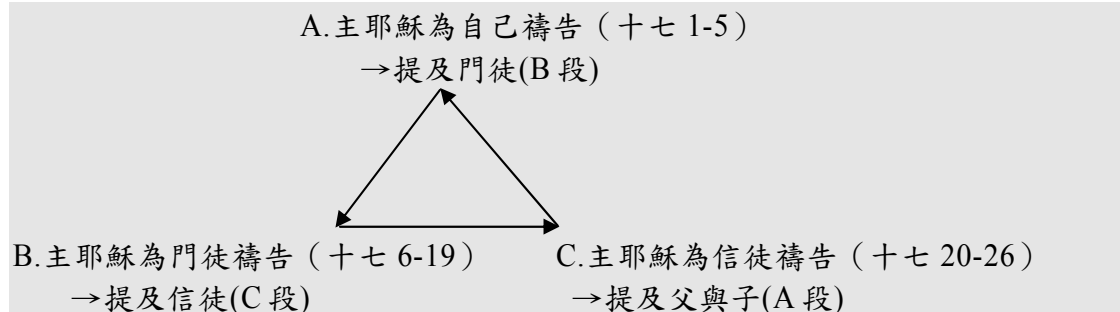
B. 主耶穌為十一個門徒禱告（約十七 6-19）

→ 當中（約十七 18）也提到下文 C 段所講的世人及其中願意相信的人

C. 主耶穌為其後的信徒禱告（約十七 20-26）

→當中（十七 24-25）也回頭提到上文 A 段所講的父與子的關係和創世之前已有的榮耀

我們可以用這樣的一個圖來表達這三個段落的關係：



總結第 1 點的討論：約十七 2，6，9 所說的「父賜給主耶穌的人」是指主耶穌的十一個門徒。

2. 其次，我們要明白約十七 2 的「永生」是甚麼；主耶穌將怎樣的永生賜給祂的門徒。

在約十七章裏，「永生」一詞只出現在第 2-3 節裏，但它在整本約翰福音裏卻出現了多次。它有兩方面的意思：

a. 「永生」一詞在約翰福音裏經常是指信耶穌就可以得著的那份「永遠的生命」。

b. 但「永生」一詞也可以指一個客觀的事物，就是「關於永生的事情」。約十二 49-50 就說到：

「⁴⁹ 因為我沒有憑著自己講，惟有差我來的父已經給我命令，叫我說甚麼，講甚麼。⁵⁰ 我也知道他的命令就是『永生』。故此，我所講的話正是照著父對我所說的。」

這裏的「永生」，不是「永生／永遠的生命」本身，而是關乎「宣講永生」的事情。所謂「父給主耶穌的命令，就是永生」，意思是說「父神命令主耶穌在世上要宣講永生」，「宣講關於永生的道理」，「宣講一個叫人聽過又相信主耶穌之後就可以得著永生的道理」；⁷¹所以，主耶穌就照著父對祂所說的去宣講，叫聽見的人可以認識並相信祂，繼而得著永生。

約十七 2 說到「永生」；在此之前說到「永生」的經文，就是約十二 50。意即約十七 2 所說的「永生」，是緊接在約十二 50 所說的「永生」之後。事實上，將約十七 2 這裏的「永生」理解為「宣講永生」，經文前後的意思就更見暢順了——因為我們已經說過，約十七 2 所說的「父賜給主耶穌的人」，是指主耶穌所揀選的十一個門徒，當中並不涉及救恩的揀選，而是工作的揀選。在這樣的揀選中，主耶穌要賜給門徒的，並不是救恩方面的永生，而是「宣講永生的權柄和職事」。就如父將「宣講救恩的職事」賜給祂所差遣的聖子主耶穌，照樣，主耶穌也將「宣講救恩的職事」賜給祂所差遣的門徒（比較約二十 21「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們」）。

⁷¹ 彼得在約六 68-69 說主耶穌有「永生之道」(*hrēmata zōēs aiōniou*)，說明主耶穌的事奉是個「永生之道的事奉」。提前六 12 保羅提醒提摩太要「為真道打那美好的仗，持定永生」，該處說到的「永生」也是指「關於永生的事奉」。

要明白約十七 2 的說話，我們還要明白約十七 1-5 整個段落的思路。經文其實是有一個前後對應的關係，而我們可以將經文作這樣的擴充和修譯：

- (1) ¹「父啊，時候到了，願你榮耀你的兒子，讓兒子也榮耀你——
 (2) ²〔說到兒子榮耀你，〕就如你將管理全人類的權柄賜給了他，叫他將「永生」賜給你所賜給他的人
 (3) (³所謂「永生」，就是……)。⁷²
 (2')——⁴我已經在地上榮耀你了，你所託付我「將『永生』賜給你所賜給他的人」的事，我已經完成了。
 (1')⁵父啊，現在就求你使我與你同享榮耀，就是未有世界以先，我與你同享的榮耀。」

留意約十七 1-5 的說話有著這樣前後呼應的關係：

～頭尾的第 1，5 節用「父啊」來開始的經文，是主耶穌禱告的重點。我們將這兩節經文連起來讀，意思就更清楚了：

「¹父啊，時候到了，願你榮耀你的兒子，讓兒子也榮耀你。⁵父啊，現在就求你使我與你同享榮耀，就是未有世界以先，我與你同享的榮耀。」

～其後接續的第 2，4 節論及主耶穌要將「永生」賜給父所賜給祂的那些門徒，而主耶穌對父神說祂已經完成這個工作——在這個上下文裏，主耶穌所已經完成了的，顯然不是指祂在十字架上所成就的救恩（這個要等到主耶穌釘死在十字架上之後才算完成，參約十九 30「成了！」）。主耶穌在這裏說祂所已經完成了的，是祂從神所領受的工作，就是祂要裝備父所賜給祂的那些門徒，使他們對祂有確實的認識之後，可以繼續祂尚未完成的「宣講永生／傳揚福音」的工作。主耶穌在約十七 2-4 向父神報告說祂已經完成這個工作之後，就在約十七 6-19 對應十七 2-4 所說的，向父神作個工作匯報，說明門徒已經確實認識主耶穌，又確實相信主耶穌（第 8 節），主耶穌又要像父差遣祂到世上去那樣，差遣門徒到世上去（第 18 節）。

約十七 2 開頭有個連接字 *kathōs*（「正如」）。*kathōs* 這個連接字通常要求一個對應的思想或語句。但跟這裏的 *kathōs* 對應的思想或語句在那裏？從經文這個前後對應的關係來看，約十七 2 開頭的連接字 *kathōs* 所要對應的，不是上文第 1 節（所以不應該連著第 1 節來翻譯），而是下文跨過第 3 節之後的第 4 節。我們將這兩節經文連起來讀，意思就更清楚了：

「²正如你將管理全人類的權柄賜給了他，叫他將『永生』賜給你所賜給他的人……⁴我就在地上已經榮耀你了：你所託付我『將『永生』賜給你所賜給他的人』的事，我已經完成了。」

在這個上下文裏，第 4 節說的「你所託付我的事」，就是指第 2 節說的「將『永生』賜給你所賜給他的人」一事。主耶穌說祂已經完成了父神所託付祂的這個工作。

～中間的第 3 節，就是要解釋何謂「永生」，就是門徒在「宣講永生」這個職事裏究竟要做甚麼工作。

在這個背景裏，我們回頭看約十七 2。

約十七 2a《和合本》說到「……權柄，管理凡有血氣的」。「凡有血氣的」

⁷² 關於約十七 3，參下文的註解。

(*pasēs sarkos*) 可以譯做「全人類」，而「……權柄，管理凡有血氣的」這個片語，原文為 *exousian pasēs sarkos*，英文可直譯為“authority of all flesh/mankind”，當中其實並無「管理」一字。這個片語可以簡單譯做「關乎全人類的權柄」。它固然可以引伸有像《和合本》那樣「管理全人類的權柄」的意思，但在這個上下文裏，我們倒不如將它理解做「關乎全人類得救或滅亡的命運的權柄」。

所謂父神賜給主耶穌一個關乎全人類得救或滅亡的命運的權柄，意思乃是說，全人類的得救或滅亡是決定在主耶穌身上。但意思不是說得救或滅亡是決定在主耶穌的主權預定和揀選之上，⁷³而是說決定在主耶穌所要成就的救恩之上。如果主耶穌沒有作成救恩，全人類就都要滅亡了；但如果主耶穌作成了救恩，全人類就有了救恩的機會和盼望。至於個別的人得救或滅亡，則是決定在個別的人怎樣回應主耶穌所成就的救恩。

跟著，我們看見約十七 2 前後兩半節是有這樣一個對應的關係：

約十七 2a	約十七 2b
你（父）將關乎全人類的權柄，	他（主耶穌）將「永生」，
賜給他（主耶穌）；	賜給你所賜給他的人（門徒）。

約十七 2a 說父神將一個「關乎全人類的權柄」賜給主耶穌；約十七 2b 說主耶穌賜「永生」給祂的門徒。「永生」既是一件涉及主耶穌那關乎全人類得救或滅亡的權柄的事情，所謂門徒領受「永生」，大概就是說門徒從主耶穌領受了傳講主耶穌的永生之道（福音）的職事和權柄。

事實上，福音書就是這樣記載主耶穌的門徒的傳道事奉：「他〔主耶穌〕就設立十二個人，要他們常和自己同在，也要差他們去傳道，並給他們權柄趕鬼」（可三 14-15）；「耶穌叫了十二門徒來，差遣他們兩個兩個地出去，也賜給他們權柄，制伏污鬼」（可六 7；比較太十 1；路九 1-2）。主耶穌在「大使命」裏宣告說：「天上地下所有的權柄都賜給我了」（太廿八 18）；門徒傳道做門訓的事奉就是分享著主耶穌的權柄。

總結第 2 點的討論：約十七 2 說父神將那關乎全人類得救滅亡的權柄（就是關乎全人類可否得著永生的事情）賜給了主耶穌，並要祂將這個職事和權柄延續賜給父神所賜給祂的門徒。當中的「永生」一詞，就是指這樣一個帶著主耶穌的權柄，又涉及主耶穌的救恩和永生的事奉。

但這個關乎全人類的永生的職事是個怎樣的職事？門徒又要做些甚麼工作？這樣就帶我們去思想第三個要點。

3. 第三，我們要思想主耶穌將個怎樣的「永生的職事」賜給祂的門徒（約十七 2-3）。

《和合本》將約十七 2-3 翻譯如下：「²正如你曾賜給他權柄管理凡有血氣的，叫他將永生賜給你所賜給他的人。³認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。」

細讀經文前後，我們建議將約十七 2-4 作如下的翻譯：「²正如你將關乎全人類的權柄賜給了他，使他將『永生的職事』賜給你所賜給他的人——³所謂『永生

⁷³ 預定論不說是「主耶穌／聖子」作預定和揀選，而是說「神／聖父」作預定和揀選。

的職事』，就是『叫他們認識你是獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌是基督』——⁴我就在地上榮耀你了：你所託付我的事，我已完成了」。

在這個翻譯裏：

a. 首先，我們要記得，如前所述，第 2 節是連著下文第 4 節的。第 3 節是個加插的語句。將第 2 節連著下文第 4 節來看，經文前後的意思就清楚得多了。而我們在這裏主要是去思想第 3 節的意思。

b. 第 3 節是個加插的語句，加插進去解釋第 2 節所講的「永生〔的職事〕」，就是要解釋門徒所要肩負的永生的職事的內容（這又讓我們看見主耶穌是怎樣對應地建立他們去做這個永生的職事）。

c. 「叫他們認識……」：這裏的「他們」固然可以是指那十一個門徒，但在這樣的一個插語裏，要為「永生的職事」作解釋，「他們」更可能是泛指「世人」。

d. 我們將第 3 節《和合本》的「認識你獨一的真神」修譯作「認識你是獨一的真神」（《聖經新譯本》也是這樣翻譯⁷⁴）。

e. 繼而我們將《和合本》的「並且認識你所差來的耶穌基督」，對應上一句「認識你是獨一的真神」，修譯為「並且認識你所差來的耶穌是基督」。

在新約裏，說到「耶穌是基督」的經文有：

約 9:22 他父母說這話，是怕猶太人；因為猶太人已經商議定了，若有認耶穌是基督的，要把他趕出會堂。

約 20:31 但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。

徒 5:42 他們就每日在殿裏、在家裏、不住的教訓人，傳耶穌是基督。

徒 9:22 但掃羅越發有能力，駁倒住大馬士革的猶太人，證明耶穌是基督。

徒 18:5 西拉和提摩太從馬其頓來的時候，保羅為道迫切，向猶太人證明耶穌是基督。

徒 18:28 在眾人面前極有能力駁倒猶太人，引聖經證明耶穌是基督。

約壹 5:1 凡信耶穌是基督的，都是從神而生，凡愛生他之神的，也必愛從神生的。

在這些經文中，「耶穌是基督」一語有兩種語型：

(1) 「耶穌是 the 基督」：「基督」有冠詞（article: “the”）連著。這種語型，通常是連著動詞「是」來用（約二十 31；徒九 22，十八 5，十八 28；約壹五 1），但也有不連著動詞「是」來用的（徒五 42）。

(2) 「耶穌〔是〕基督」：「基督」沒有冠詞連著，又通常沒有連著動詞「是」來用（約九 22）。

在新約聖經裏，「耶穌是基督」一語最常用的是「耶穌是 the 基督」的語型，但約九 22 就用上了「耶穌〔是〕基督」的語型：「若有認『耶穌〔是〕基督』的……」。約十七 2 的「耶穌基督」就是寫作「耶穌基督」（即「基督」沒有冠詞連著）。這個語型固然可以像《和合本》那樣譯作「耶穌基督」，但同樣可以譯作「耶穌〔是〕基督」。鑑於上一句應該像《聖經新譯本》那樣譯作「認識你是獨一的真神」，這裏就應該對應地譯作「並且認識你所差來的耶穌是基督」。

f. 門徒所領受的事奉是個「永生的職事」，是個關乎全人類的救恩的事奉。他們要讓世人「認識主耶穌是獨一的真神，又是父神所差來的基督」——這就是

⁷⁴ 可惜《環球新譯本》將經文再修譯作「認識你——獨一的真神……」。

福音；而約翰福音的寫作目的，就是要人相信「耶穌是基督」（約二十 31）。

g. 門徒既有這個職事，他們自己就先要確實認識父神和主耶穌。他們要站在這個基礎或平臺上去傳講耶穌。為此，主耶穌在祂公開事奉的年日裏，多用時間跟祂的門徒共處，致力使他們認識父神和祂自己，叫他們「認識你是獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌是基督」，以至祂可以在約十四 7 說：「你們若認識我，也就認識我的父。從今以後，你們認識他，並且已經看見他」。而主耶穌在下面的約十七 6-8 裏就強調門徒已經領受了主耶穌的道，確實知道和相信了主耶穌是從父神而來。

門徒本身認識了「耶穌是基督」，他們就能夠叫世人「信耶穌是基督」了（約二十 31）。

這樣，總結來說，約十七 2，6，9 等經文是說：主耶穌將傳講永生之道的職事賜給十一個門徒，而主耶穌所揀選的這十一個門徒也是父神所要賜給祂的。經文並不在說明神有救恩的預定，要將祂所預定得救的人賜給主耶穌。

D. 結語

這樣，說到人是否被預定得救或滅亡，四福音也是沒有這方面的教導的。

6. 從保羅其它書信看預定揀選

前文講論過保羅所寫的羅馬書、加拉太書和以弗所書，這裏我們再來看看保羅其他書信怎樣看救恩的預定。在這方面，我們要知道：

1. 在羅馬書、加拉太書和以弗所書裏，我們沒有看見一個持預定論的保羅。這樣，在他其餘的書信裏所說的話，包括當中用上「預定」和「揀選」之類的用字的說話，都不應該有預定論的意思。我們將預定論的意思放進保羅的書信裏，乃是曲解了他的說話。

2. 如果某些經文可以從預定論的角度來理解，也可以從非預定論的角度來理解，我們理當取非預定論式的解釋。

A. 關於「預定」

保羅其它書信裏提及「預定」的經文不多，只有以下的兩處：

1. 林前二 7「我們講的，乃是從前所隱藏、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的。」

這一節經文不但說到「奧秘」，也說到「智慧」，就是「神奧秘的智慧」。就如弗三 2-12 所講的奧秘和智慧，這裏的「奧秘／智慧」也就是神的救恩，就是因信稱義的福音；這個福音救恩乃是神所早已預備和預定了要為人類提供的，而神所預定的這個救恩，裏面也包括了要使信的人可以得著榮耀。

《和合本》將經文的下半節譯作「就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的」。它在兩方面容易使人覺得經文帶有預定論的意思：

1. 「就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的」一語有時容易會使人將它簡化地理解作「神在萬世以前預定使我們得榮耀」(忽略了譯文裏的「就是……的」)。⁷⁵但譯文裏的「就是……的」原是重要的；意思是，「神在萬世以前預定使我們得榮耀」一語不是獨立的，而是用來形容前面的「智慧」的。《和合本》這半節經文應該完整一點補充譯作「就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的智慧」。⁷⁶

事實上，這一節經文應作如下的分析排列：

我們要講神在奧秘裏的智慧

1. 那是從前隱藏的 (智慧)

2. 那是神所預定的 (智慧)

a. *pro* 在歷代以前 (已預定智慧)

b. *eis* 為了我們的榮耀 (而預定智慧)⁷⁷

a. 這裏的主句是上列的第一句：「我們要講神在奧秘裏的智慧」；

b. 「1. 那是從前隱藏的」和「2. 那是神所預定的」兩句說話，是形容「智慧」的性質；

⁷⁵ 《聖經新譯本》同樣作：「我們所講的，是從前隱藏的、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前，為我們的榮耀所預定的」。

⁷⁶ 比較《和合本修訂版》：「我們講的是從前隱藏的、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的智慧」，譯文在句末補充「智慧」一語，那是好的。

⁷⁷ 用英文來排列表達，意思可能會更易掌握：

The wisdom...a. which God predestined before....

b. which God predestined for....

c.而「a.在歷代以前」和「b.為了我們的榮耀」，則是分別交代「預定智慧」的時間和目的。

d.我們留意到，保羅說「那是(*hēn*)神所預定的」當中的陰性關係代名詞*hēn*（「那」，“which”）是回應上文的「智慧」(*sophian*，陰性)一字。保羅是說，他所要講的智慧是神所預定的智慧（即救恩）。

這樣，經文說神預定了的，不是人的得救或滅亡，而是基督所成就的、滿是智慧的救恩。

2.另一方面，《和合本》的翻譯「預定使我們得榮耀」（以「得榮耀」為「預定」的內容）⁷⁸容易叫人聯想到，神既預定人得榮耀，祂必定是首先預定人得救了。

關於這個，我們可以這樣回應：

a. 首先，這裏的「得榮耀」其實並不是「預定」的內容。不過，就算我們退一步將「得榮耀」視為這裏的「預定」的內容，經文也不一定是在講說救恩預定論的道理。留意經文其實主要不是說「預定我們得救」，而是說「預定我們得榮耀」。雖然我們可以將「預定得救」的意思插進經文裏去（經文好像說「神預定我們得救，繼而使我們得榮耀」），我們還得承認經文實在原沒有這樣說。神「預定我們得榮耀」（如果這是經文的意思）這個心意，固然是可以透過「預定我們得救」這個途徑來達成，但那並不是祂唯一的選擇。祂也可以透過非預定論的途徑來「預定我們得榮耀」；方法很簡單：就是祂可以很簡單地「預定因信稱義的我們可以得著榮耀」。所以，這裏一個更合理的意思是（如果「得榮耀」是這裏的「預定」的內容）：神所預備的因信稱義的救恩，是個不但免去刑罰的救恩，更是一個預定了要使相信的人都得著榮耀的救恩（比較羅八 29-30 有類似的說法）。

既然預定論不是唯一的解釋，而非預定論又是個同樣合理（甚或更好）的解釋，在保羅並不抱預定論的前題下，非預定論式的解釋當然是更可取了。

b. 這裏的「使〔*eis*〕我們得榮耀」其實並不是「預定」的內容，而是「預定救恩」的目的，即是「所預定的救恩的目的」（參前文有關的分析）。「使我們得榮耀」一語的前置詞*eis*，在這裏是要帶出救恩的目的，說明神所預定的「救贖智慧」是要使我們信的人可以在救恩裏得著榮耀。從翻譯的角度來說，我們可以將那個帶出救恩目的的片語（“*eis*...”）作形容片語來翻譯，整個句子可以譯作：「我們要講先前隱藏著的、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前已經預定了、要使我們得著榮耀的智慧」。換言之，神的智慧：

- (1) 是個在萬世以前已經預定了的智慧，
- (2) 又是個為了使我們得著榮耀而去預定的智慧。

這樣，經文不是說神預定了誰會得救得榮耀，而是說神預定了一個是人所測不透、可以使人得榮耀的救恩計劃，就是一個可以使我們（就是願意相信的人）得著神的榮耀的救恩計劃。

這樣，我們看見本節經文是跟救恩預定論毫無關係的。

2. 帖前五 9「因為神不是預定我們受刑，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救。」

保羅在帖前五 1-11 勉勵信徒因主必會再來而謹慎聖潔地生活。留意經文的一

⁷⁸ 《和合本修訂版》保留舊譯文「預定使我們得榮耀」，即仍以「使我們得榮耀」作為「預定」的內容。

些要點：

1. 這一節經文的上下文都是在講論信徒的生活，而不是講論罪人的得救。基本上，我們是要從信徒生活的角度來了解這一節經文，而不是要從經文裏找出它怎樣講論到人被預定得救。

2. 這裏說的「預定」，在原文是 *tithēmi*，不是我們討論預定論時所用的 *proorizō* 一類的用字。事實上，這個動詞並無前綴詞 (prefix) *pro-*，並無「預先」的意思。⁷⁹《聖經新譯本》就將這一節經文譯做：「神不是定意要我們受刑，而是要我們藉著我們的主耶穌基督得著救恩」。這一節經文只反映神堅決不變的心願，祂絕對期盼甚或願意人可以得救。提前二 4 也說到類似的說話，說：「神願意萬人得救，明白真道」（比較多二 11）。神的「願意」並沒有叫萬人得救。帖前五 9 並不是說神用祂的絕對主權決定了人的甚麼事情。若從救恩的角度來看這一節經文，它只是表達神的一份心願而已。

3. 本節經文是對信徒來說的。在講論信徒生活的上下文裏，「救恩」一語有時不一定是指人從罪惡和死亡裏得救，它也可以是指人得著救恩之後活出救恩的真義。保羅在腓二 12 勉勵腓立比的信徒要「恐懼戰兢作成你們得救的工夫」（或譯「恭恭謹謹地作成你們的救恩」），意思就是說信徒要認真、肯付代價地活出救恩應有的生命和表現。這樣，這裏帖前五 9 說的「神定意要我們藉著我們的主耶穌基督得著救恩」，若從信徒生活的角度來看，意思可以是說神迫切期望那些信了耶穌的人，可以活出救恩的真正本色來。（相對來說，「受刑」也可以不是指信徒會滅亡不得救，而是指信徒在生活上失敗、失去見證而要受罰〔包括得不著獎賞〕；比較林前八 11 的「滅亡」就是跟得救沉淪無關的）。

4. 退一步來說，如果必要從「救恩預定」的角度來理解這一節經文，所謂「神預定我們藉著我們主耶穌基督得救」一語，還是可以有兩方面的意思：

a. 動詞「預定」的受詞是「我們」，神「預定我們」得救（預定得救的對象）。這樣，經文顯然是說到預定論的道理了。

b. 動詞「預定」的受詞重點不在「我們」，而在我們這些願意相信而蒙恩的人「藉著我們主耶穌基督得救」（預定得救的方法）。

是的，經文不但說「預定我們」，經文更是說「預定我們『藉著我們主耶穌基督』得救」（比較弗一 3-5 有關的討論）。預定論說「神預定我們得救」，但不會說「神預定我們『藉著我們主耶穌基督』得救」。後者的預定，不是預定論所要說的。

這一節經文既可以有兩個不同的解釋，就是預定論式和非預定論式的解釋，而預定論式的解釋只交代半句經文的意思，非預定論式的解釋卻是涵蓋了整句經文的意思；再者，保羅的神學既是非預定論式的，這樣，這一節經文當然是要取非預定論式的解釋了。

這樣，帖前五 9 也沒有清楚講論預定論的道理。

B. 關於「揀選」

保羅其他書信裏提到「揀選」的經文同樣不多，只有三處：

⁷⁹ 就像 *horizō* 一字無前綴詞 *pro-*，並無「預先」的意思。它只是說「決定、定意」；如果將它譯做「預定」，當中「預先」的意思是我們加進去的（參上文「從使徒行傳看預定揀選」有關的討論）。

1. 林前一 26-28²⁶ 弟兄們哪，可見你們蒙召的，按著肉體有智慧的不多，有能力的也不多，有尊貴的也不多。²⁷ 神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。²⁸ 神也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的。」

經文既說神揀選了某些人得救，那豈不是已經很清楚證明了在個人救恩事情上是有預定揀選的嗎？

要明白這段經文，我們要注意：

1. 保羅為甚麼要在這裏講出這番說話呢？我們知道林前一 26-28 是接續上文一 18-25 的講論，那裏說到人的智慧不能認識神的智慧，反倒以之為愚笨。保羅就在一 26-28 這裏指出，「蒙召被揀選」的哥林多信徒其實許多都是愚笨軟弱的，但因他們願意相信（一 21），他們就成了得救的人（一 18）。這足以證明聰明人很容易被自己的聰明所誤。既是這樣，他們為甚麼還要學人高舉人的智慧呢！

2. 但保羅為甚麼要在這裏帶出「揀選」的話題呢？保羅在上文說到猶太人和外邦人的智慧，分別強調「神蹟」和「哲學」。如果從另一個角度來看這幅圖畫，我們可以說他們其實都是在尋索和選擇人生的出路：猶太人是以「神蹟」作為選擇的原則，外邦人則以「哲理」作為揀選的依據。兩者雖有不同，但本質一致：都是人在以自己的意思去揀選，揀選那個「神」可以依歸相信。於是保羅在一 26-28 借用猶太人和外邦人揀選那個「神」來依歸相信的情形，作為他繼續的說話的背景，說人何不轉過去思想一下神又是怎樣揀選人的呢？⁸⁰人在揀神，其實神也在揀人，而神揀選人的原則依據是：「在給人的呼召裏」（一 26）、「在基督裏」（一 30），也就是「在信心裏」揀選人得救（一 21）。

3. 保羅在一 26-28 稱那些「信而得救的人」（一 21）為「蒙召、被揀選」的人。究竟他們是怎樣蒙召、怎樣被揀選呢？我們可以從兩個角度來思想：

a. 神用祂的絕對主權去預定和揀選。一 28 說「神揀選愚笨軟弱的人得救，目的就是羞辱那些聰明強壯的人」，經文的意思也是按字面去理解：神要透過祂主權的棄絕去羞辱他們。但是：

(1) 如果真有這樣的預定揀選，那些智慧人得不著救恩，他們自己的驕傲自大固然也是個原因，但最終的原因原來卻是因為神的預定和棄絕，所以他們沒去相信。如果是這樣，保羅在一 18-25 的講論的意義和說服力就要大打折扣了。

(2) 神的預定和揀選在棄絕方面（即預定滅亡）原來也考慮到人的屬靈光景（人的聰明強壯）。因為他們驕傲自大，不配得救恩，所以神不預定揀選他們。這樣有原因的揀選，尤其是有這樣的原因的揀選，顯然不是預定論所要高舉的絕對主權的揀選。

(3) 相對來說，人被神預定揀選得救原來也關係到他們的屬靈光景（人的愚笨軟弱）。愚笨軟弱本身固然全無可誇，但原來那竟然是神預定和揀選他們得救的原因，並且可以用來羞辱那些聰明強壯的，那就總有可誇的地方了！這樣有原因的揀選，顯然也不是預定論所要高舉的絕對主權的揀選。

b. 神透過那個被智慧人看為愚笨的十架道理去呼召和揀選相信的人。這正是上下文的主旨：

(1) 事實上，經文早已強調了他們是「信的人」（一 21）。經文倒完全沒有說到神的主權和預定。

⁸⁰ 比較羅九至十一章。這裏的情形同樣是：救恩是可以不談揀選的。但如果要從揀選的角度來說，我們就可以說神是在「信」的原則裏作揀選。

(2) 如果將經文說的「神揀選愚笨軟弱的人得救，是要羞辱那些聰明強壯的人」(一 28)，擴充成「神〔透過那個被智慧人看為愚笨的十架道理去〕揀選愚笨軟弱的人得救，是要羞辱那些〔鄙視十架道理的〕聰明強壯的人」，經文的意思就更清楚和更有意義了。神不是透過預定棄絕他們來羞辱他們，而是透過「十架道理的呼召和揀選」顯出聰明人被自己的聰明所誤來羞辱他們，那是更切合經文的意思。

在上述兩種解釋裏，顯然是非預定論式的解釋更合理可取。

另一方面，這段經文在第 27-28 節說到「揀選」以先，先說到哥林多信徒的「蒙召」(第 26 節)。這樣，「神的揀選」是要在「神的呼召」的前提下來理解。這樣，神是在呼召裏作揀選。這樣的揀選也不是預定論所講的揀選。

此外，「神呼召」或信徒「蒙召」又是甚麼意思？我們須要看看「呼召」或「蒙召」在哥林多前書裏面的用法和意思。

「蒙召」一語在哥林多前書裏用了十次，特別集中出現在第一章和第七章，用法有：

I. 保羅蒙召作使徒：

林前 1:1 奉神旨意，蒙召作耶穌基督使徒的保羅，同兄弟所提尼……

II. 哥林多人蒙召作信徒：

林前 1:2 寫信給在哥林多神的教會，就是在基督耶穌裏成聖、蒙召作聖徒的，以及所有在各處求告我主耶穌基督之名的人。基督是他們的^主，也是我們的^主。

林前 1:24 但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人，基督總為神的能力，神的智慧。

林前 1:26 弟兄們哪，可見你們蒙召的，按著肉體有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴的也不多。

林前 7:18 有人已受割禮蒙召呢，就不要廢割禮；有人未受割禮蒙召呢，就不要受割禮。

林前 7:20 各人蒙召的時候是甚麼身分，仍要守住這身分。

林前 7:21 你是作奴隸蒙召的嗎？不要因此憂慮；若能以自由，就求自由更好。

林前 7:22 因為作奴僕蒙召於主的，就是主所釋放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴僕。

林前 7:24 弟兄們，你們各人蒙召的時候是甚麼身分，仍要在神面前守住這身分。

保羅蒙召作使徒的經文對我們這裏的討論沒有幫助；其餘論哥林多人蒙召作信徒的九節經文，基本上或直覺上的意思是相當於「相信」多於「被預定」。況且，尤其是林前七 24 說到「蒙召」之時——經文說「你們各人蒙召的時候是甚麼身分，仍要在神面前守住這身分」——有關的時間顯然不是在永恆裏，而是在信主之時。這樣，哥林多前書說到「蒙召」，意思乃是相當於「回應神的呼召去相信」。

這樣，林前一 27-28 說的「神揀選」是跟林前一 26 的「蒙召」平衡，說話又是在「蒙召」之後，這樣，所謂「神揀選」，意思就是說神在祂的呼召裏揀選了用信心來回應的人。這個意思，跟我們一貫的解釋也一致。

我們看見保羅其它書信裏說到的「蒙召」，基本上也是這個意思：

I. 提摩太的蒙召：

提前 6:12 你要為真道打那美好的仗，持定永生。你為此被召，也在許多見證人面前，已經作了那美好的見證。

II. 信徒的蒙召：

加 5:13 弟兄們，你們蒙召是要得自由，只是不可將你們的自由當作放縱情慾的機會，總要用愛心互相服事。

弗 4:1 我為主被囚的勸你們：既然蒙召，行事為人就当與蒙召的恩相稱。

弗 4:4 身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召同有一個指望……

西 3:15 又要叫基督的和平相處在你們中間作主；你們也為此蒙召，歸為一體；且要存感謝的心。

提摩太蒙召作傳道人（提前六 12），跟我們這裏所要討論的預定論無關。其它說到信徒蒙召的經文，意思不過也是說他們用信心去回應神的呼而成為蒙召的人。

這樣，林前一 26-28 也沒有說到預定論式的揀選。

在此，我們不妨停下來比較一下「預定論的救恩的邏輯進程」以及「聖經所講的救恩的邏輯進程」兩者之間的異同。

❖ 預定論的救恩的邏輯進程是：

1. 首先，神以祂絕對的主權預定了一些人得救；
2. 然後，神在祂的預定裏揀選那些人得救；
3. 跟著，神呼召祂所預定又揀選了的人前來相信；
4. 最後，被神預定又揀選要得救的人，會蒙神賜他信心而相信，繼而在因信稱義的應許裏得救。

❖ 聖經的救恩的邏輯進程卻是：

1. 首先，神以祂的愛制定和啟示因信稱義的應許；
2. 然後，神在祂的愛裏呼召所有人前來相信；
3. 跟著，凡願意以信心來回應神的呼召的，都因相信而成為蒙愛、蒙揀選、蒙拯救的人；
4. 最後，神說祂早就預定了所有得救的人兩方面的事情：
 - a. 預定他們得兒子的名份，因而可以得著基業（弗一 11）；
 - b. 預定他們要活出基督完全順服的生活的模樣，使基督在信徒當中作長子，使信徒得榮耀（羅八 29-30）。

用圖表來作個比較：

預定論的救恩的邏輯進程	聖經所講的救恩的邏輯進程
神在絕對主權裏預定（某些人得救）	神在愛裏賜下因信稱義的應許
↓	↓
在預定中揀選	神呼召人前來相信
↓	↓
繼而呼召	神在因信稱義的應許中揀選
↓	↓
賜人信心去相信， 以滿足「因信稱義」的應許	神絕對主權的預定， 是關係到信徒生活的模式

從最終因來說，在預定論的救恩裏，基督是因神絕對的主權而必須犧牲受死的，不是因為神愛的本性而受死的。

如果神絕對的主權是最終因，祂大可以憑祂絕對的主權決定所有罪人都滅亡就算了（這完全無損祂的公義和主權）。我們看不見有甚麼原因神要拯救罪人——唯一的原因就是「神的愛」。

若是有救恩的預定，神既是以祂的絕對主權來行使愛，而祂又有能力去平衡祂的公義和慈愛的矛盾，但祂卻又不用祂的絕對主權去預定揀選所有人藉相信而得救，倒用祂的絕對主權只預定揀選一小部份人藉相信而得救——這樣，我們又很難去明白何謂「神的愛」。

正因為「愛」是救恩的最終因：

1. 神就定意用方法使人有機會得救，
2. 甚至甘心讓祂的愛子來受死，
3. 並且讓人可以有自由或能力去決定是否要相信。

神沒有拯救所有的人，不是因為神不愛他們，不是因為神不願意拯救，而是神不能用祂絕對的主權去改變人的自由意願去相信。⁸¹神已經為人做了一切祂所能夠做的，為此，人要為自己的不信和滅亡負上全責。

2. 帖前一 4 「被神所愛的弟兄啊，我知道你們是蒙揀選的。」

保羅稱帖撒羅尼迦的信徒為「蒙揀選的」，這豈不是說明了神有預定揀選嗎？

《和合本》將帖前一 3-4 譯作：「³〔我們〕在神我們的父面前，不住的記念你們因信心所做的工夫，因愛心所受的勞苦，因盼望我們主耶穌基督所存的忍耐。⁴被神所愛的弟兄啊，我知道你們是蒙揀選的。」《和合本》將「我知道你們是蒙揀選的」一句看成一個獨立的句子。就算一 4 不是獨立的一句，而是連著下文一 5 來讀：「我知道你們是蒙揀選的，因為我們的福音傳到你們那裏……」，在《和合本》的翻譯裏，一 4 仍然是一個主句（main sentence），一 5 是跟在其後的子句（subordinate clause，「因為……」是要為一 4 的主句提供原因）。

但在原來的經文裏，一 4 的動詞「知道」（*eidotes*，“knowing”）是個分詞，它不是個主要動詞（main verb）。它是要帶出一個子句而不是要帶出一個主句。從上下文來看，它的主句應該是一 3。這樣，經文應該作這樣的修譯：「⁴神所愛的弟兄們哪，既知道你們是蒙揀選的，^{3a}我們就不住記念你們在我們的父神面前因信心而有的工作，因愛心而受的勞苦，和因盼望我們主耶穌基督而存的忍耐。」

經文裏「你們是蒙揀選的」一句，原文是 *tēn eklogēn humōn*，英文直譯是“the choice of you”。從文法來看，*humōn*（“of you”）可以是作 objective genitive 用，即以 *humōn* 作為 *eklogēn* 這個動作的受詞，可以譯作「你們被揀選」；但 *humōn* 也可以是作 subjective genitive 用，即以 *humōn* 作為 *eklogēn* 這個動作的主詞或主動者，可以譯作「你們的揀選」、「你們所作的揀選」。⁸²從預定論的角度來理解，

⁸¹ 如果神能夠用祂絕對的主權去改變人的自由意志，祂大概早就去改變亞當和夏娃的思想不致犯罪，以致聖子不須要降生受死了。

⁸² 比較羅九 11，*hē kat' eklogēn prothesis tou theou*，直譯是“the purpose according to the choice of God”（「按照『神的揀選』這個旨意」；《和合本》作「神揀選的旨意」）。屬格的「神」（*tou theou*）是 *eklogēn* 的主動者，不是「神被揀選」，而是「神的揀選」、「神所作的揀選」。我們在這裡不是討論在神學上誰可作救恩的揀選者，而是在文法上屬格字 *tou theou*（和 *humōn*）的文法用法。

一 4 當然是在說「神預定揀選了帖撒羅尼迦的信徒得救」，但從非預定論的角度來看，經文卻可以是說「帖撒羅尼迦信徒揀選相信主耶穌」（比較申三十 19「我今日呼天喚地向你作見證；我將生死禍福陳明在你面前，所以你要揀選生命」）。在這裏，「揀選」就是「相信」。

這樣，我們應該取預定論或非預定論式的解釋呢？我們注意到：

a. 保羅在寫帖撒羅尼迦前書之前寫過加拉太書，但加拉太書完全沒有提到信徒被揀選得救（後來的羅馬書也沒有提到信徒被揀選得救）。這樣，帖前一 4 這裏就不一定是在講神在救恩裏的預定揀選。

b. 一 3 提到帖撒羅尼迦信徒在神面前「因信心而有的工作，因愛心而受的勞苦，和因盼望我們主耶穌基督而存的忍耐」，在在強調帖撒羅尼迦信徒的主動性。雖然說這份主動是因他們被動地蒙揀選，那並非絕不可能，但說他們這份主動是因他們主動去揀選相信，繼而有主動積極的生活，圖畫就更是自然了。

c. 跟著的一 5-8：

一 5 論保羅在帖撒羅尼迦傳福音的情形，跟帖撒羅尼迦信徒是否被預定揀選得救無關。

一 6 說「你們就效法我們，更是效法主，在嚴峻的迫害中仍以聖靈的喜樂來領受真道」，是論帖撒羅尼迦信徒信主之後的堅忍生活，也跟帖撒羅尼迦信徒是否被預定揀選得救無關。不過，跟著的一 7-8 就進一步說他們信主後的信心生活成了眾人的榜樣，強調了帖撒羅尼迦信徒的主動和積極性。

d. 再跟著的一 9-10 就說到帖撒羅尼迦信徒信主的情形：「⁹……你們離棄偶像，歸向神，要服事那又真又活的神，¹⁰ 等候他兒子從天降臨，就是他使之從死裏復活的、那位救我們脫離將來忿怒的耶穌」。經文讓我們再次看見帖撒羅尼迦信徒在信主的事情上的主動和積極。

這樣，選取非預定論式的理解是有更強的經文的支持，同時亦無需要將經文以外的神學前設放到經文裏去。

這樣，我們可以將帖前一 3-4 作這樣的翻譯：「⁴神所愛的弟兄們哪，既知道你們選擇了相信耶穌，^{3a}我們就不斷記念你們在我們的父神面前因信心而有的工作，因愛心而受的勞苦，和因盼望我們主耶穌基督而存的忍耐。」這樣的翻譯，以「因信心而有的工作」承接前面的「選擇相信耶穌」，也見經文前後思路的連貫。

3. 帖後二 13「主所愛的弟兄們哪，我們本該常為你們感謝神；因為他從起初 (*ap' archēs*) 揀選了 (*heilato*) 你們，叫你們因信真道，又被聖靈感動，成為聖潔，能以得救。」

雖然這裏所用的「揀選」(*heilato*) 一字 (*haireomai* 的 aorist tense)，並不是我們講說「預定揀選」這個話題時所常見的一個原文用字，但「揀選」的觀念實在是字裏行間，叫我們無可迴避地要去處理這一節經文跟預定論的關係。

驟眼看來，帖後二 13 這裏說的「神從起初揀選了你們」，好像就是弗一 4 所說的「神在創世之前已經揀選了我們」。從預定論的角度來理解，經文就是說神從起初、從創世之前的永恆裏，就已經以祂絕對的主權預定和揀選了我們得救。

但我們要再仔細一點來理解帖後二 13 這一節經文的意思。我們要留意當中一些語句和字眼的關係：

a. 《和合本》的翻譯是以神的「揀選」來主導一切——因為神揀選了「你們」，

神就叫被揀選的你們因信得救。但這並不是經文唯一的翻譯，也不一定是最好的翻譯。

b. 「你們因信真道，又被聖靈感動」一句，原文直譯是「藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心」。

c. 經文語句本來的次序是：「他從起初揀選了你們，以致得救／藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心」。《和合本》和《聖經新譯本》都將「藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心」，插進「他從起初揀選了你們」和「以致得救」中間。既將「神的揀選」抽離出來，放在句首，就造成一個支持預定論的翻譯。但看來上半句「他從起初揀選了你們，以致得救」，應該是個連貫的句子，下半句「藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心」，又是一個連貫的句子，用以描寫上半句「他從起初揀選了你們，以致得救」整個句子。在這個情形裏，下半節的「藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心」主要是形容上半節裏面的主要動詞「揀選」。這樣，帖後二 13 可以譯做：「主所愛的弟兄們，我們應當常常為你們感謝神，因為他從起初就已經藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心，揀選了你們，使你們得救」。這是個更自然和更可取的翻譯。

d. 「聖靈的成聖工作」和「你們對真道的信心」這兩個語句，是描寫主要動詞「揀選」，用以指出神揀選帖撒羅尼迦信徒得救的基礎、原則、條件或方法。

e. 從這個角度來看，不錯，神在救恩裏有揀選，但神是在一個原則或方法裏揀選，就是在救恩的方法裏揀選；凡在神所揀選的拯救方法裏的，就是神所揀選得救的人。換言之：神是透過「相信／成聖」去揀選，使信的人得救。

f. 「生活聖潔」固然是神對人的期望，但不是人得救的條件，所以這裏說的「成聖」大概不是指人信主之後生活上的成聖，而是指聖靈使人在相信、重生得救時所經歷的生命上的成聖和改變。經歷過聖靈更新的人，才是真正得救的人。

g. 跟著的帖後二 14 就平行地發揮了這一點。帖後二 14 可譯做：「為此，神就藉著我們所傳的福音去呼召你們，使你們得著我們主耶穌基督的榮光」。我們可以將帖後二 13-14 這兩節經文相關的部份，作如下的排列和比較：

2:13	祂從起初就……揀選了你們， (藉著[en] 聖靈的成聖工作 和你們對真道的信心)	使你們得救。
2:14	為此， 神就……去呼召你們， (藉著[diá] 我們所傳的福音)	使你們得著我們主耶穌基督的榮光。

我們看見這兩節經文有一個平行的關係：

- 第 13 節的「神……揀選了你們」，跟第 14 節的「神……呼召你們」呼應；
- 第 13 節的「藉著聖靈的成聖工作和你們對真道的信心」，跟第 14 節的「藉著我們所傳的福音」呼應；
- 第 13 節的「使你們得救」，跟第 14 節的「使你們得著我們主耶穌基督的榮光」呼應。

簡單來說，就如第 13 節所講的，「祂從起初就已經藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心，揀選了你們」：意思是說「人對真道的信心」和「聖靈的成聖工作」是神揀選人的渠道；只要人肯對真道有信心，因而聖靈成聖的工作成就在他身上，他就成了一個被神揀選的人——照樣，第 14 節說神藉著福音呼召人

信主：意思是說「福音」成了神呼召人的渠道；只要人肯相信福音，他就成為一個被神呼召的人。

h. 這樣，第 13 節說的「從起初〔揀選〕」就不是說神從創世之前就揀選了信徒，而是說從福音初到帖撒羅尼迦的時候起（比較腓四 15，19），帖撒羅尼迦的信徒就是這樣因信而蒙揀選。⁸³（再者，《和合本》譯作「從起初」的〔*ap' archēs*, “from the beginning”〕，有抄本寫作「成為初熟的果子」〔*aparchēn*, “first fruit”〕。如果經文應該取「成為初熟的果子」的讀法，這個片語跟預定論就更無關係了。）

i. 第 14 節開頭有個連接語「為此」（*eis ho...*），可見第 13-14 節是有一個因果的關係。連接語「為此」是「為了達致上述這個結果，於是……」的意思。言下之意，第 14 節的行動，就是為了達致第 13 節的結果或目的。這樣，經文的意思是說，神為要達成「藉著聖靈的成聖工作，和人對真道的信心去揀選人得救」這個目的（第 13 節），神就透過保羅去帖撒羅尼迦傳福音向人發出呼召（第 14 節）。換句話說，神透過保羅去帖撒羅尼迦傳福音向人發出呼召（第 14 節），結果就有人藉著聖靈的成聖工作和他對真道的信心而成為神所揀選得救的人（第 13 節）。這裏我們再次看見我們在上文討論過的「呼召→揀選」的次序。

綜合第 13-14 節的意思：人肯以信心回應神在福音真道裏對他的呼召，肯去得著聖靈成聖的工作的，他就是個被揀選的人了。

這樣，所謂神的呼召和揀選，並不意味著神預定了某些人得救。它不過是說神設定了一些使人得救的渠道。只要人肯順從神，肯按神所設定的渠道來歸向神，他就成了神所呼召和揀選的人。這樣，人成為被揀選的，並不在於神個別地預定和揀選他，而在於他對神的抉擇，使他成為被神揀選的人。

還有，既然帖前一 4 的 *tēn eklogēn humōn*（“the choice of you”）並不是說帖撒羅尼迦信徒蒙神揀選得救，而是說帖撒羅尼迦信徒「選擇相信耶穌」，帖後二 13 這裏就更應該不是說神揀選他們得救了。

4. 「選民」

除了「揀選」一詞，保羅在他的其它書信裏也提到「選民」：

西 3:12 所以，你們既是神的選民，聖潔蒙愛的人，就要存憐憫、恩慈、謙虛、溫柔、忍耐的心。

提後 2:10 所以我為選民凡事忍耐，叫他們也可以得著那在基督耶穌裏的救恩和永遠的榮耀。

多 1:1 神的僕人，耶穌基督的使徒保羅，憑著神選民的信心與敬虔真理的知識……

這些經文說到的「選民」，有時是指以色列選民（提後二 10；多一 1）。這兩節經文跟我們的討論無關。

至於西三 12 的「選民」，顯然是指新約信徒來說的。不過，這一節經文的「選民」一語本身並沒有說明他們是怎樣被揀選的。我們固然可以將預定論的意思放進去，但同樣可以將非預定論的意思放進去。問題就取決於保羅在預定論這方面的思想怎樣。既然保羅沒有預定論的思想，我們就不應該將預定論的意思放進西三 12 的「選民」裏去。

⁸³ 有抄本將「因為他『從起初』〔*ap archēs*〕揀選你們」寫作「因為他揀選你們『成為初熟的果子』〔*aparchēn*〕」。

如果沒有預定論式的預定揀選，保羅為甚麼要稱呼信徒為「選民」呢？他大概是跟隨主耶穌的叫法，叫新約信徒為「選民」（參上文「從四福音看預定揀選中的插段：關於新約信徒被稱為『選民』」）。

C. 另外一些可以涉及預定論的經文

1. 林前一 18「因為十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙；在我們得救的人，卻為神的大能。」

經文提到「滅亡的人」和「得救的人」，很可能就是說被神預定要滅亡或得救的人。

如果我們認為這裏的「滅亡」和「得救」完全是出於神的絕對主權，我們難免要作如上的主張，但如果這裏的「滅亡」和「得救」其實乃是因為人對福音相信或不信的態度，情形就大大不同了。事實上，經文的上下文已說明「滅亡的人」就是那些高舉人的哲理智慧而低貶十字架道理的人。相對來說，「得救的人」就是那些願意謙卑去認識和相信福音的人（參前面關於林前一 26-28 的討論）。當中不涉及神的主權揀選。

此外，林前一 18 說到「滅亡」和「得救」是用了兩個現在式分詞（*apollumenois*；*sōzomenois*），重點在他們現在經歷著怎樣的人生，而不是他們在過去被預定為怎樣的人。經文可以譯做：「十字架的道理，對那些步向滅亡的人來說是愚笨的；但對我們這些經歷得救的人來說，卻是神的大能。」

這樣，這一節經文完全沒有觸及預定滅亡或得救的話題。

2. 林前二 14「然而，屬血氣的人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事惟有屬靈的人才能看透。」

「不領會神聖靈的事」，就是「不去接受神的聖靈所啟示關於救恩的事情」；「因為這些事惟有屬靈的人才能看透」，應作「因為這些事是要從屬靈的角度來領悟的」。

保羅在這裏將人分為兩類，就是「屬靈的人」和「屬血氣的人」。保羅又說：「屬血氣的人不去接受神的聖靈所啟示關於救恩的事情，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事是要從屬靈的角度來領悟的。」這豈不正好說明神有預定和揀選？「屬靈的人」就是神所預定得救的人，「屬血氣的人」就是神所預定滅亡的人。

如果保羅在這裏真是要將世人分為兩類——一類是天生或注定要成為「屬靈的人」的人，他們總會知道又會接受神的靈所教導的事；另一類是天生或注定要成為「屬血氣的人」，他們總不會知道也不會接受神的靈所教導的事——我們就不妨從預定論的角度來解釋經文的意思了。

但是，保羅在這裏完全沒有說人是「天生或注定（預定）」要成為某類的人。我們看見整段經文完全沒有提到預定或揀選，更沒有說是神的絕對主權使人成為某類人。保羅倒在二 14 強調屬血氣的人「以福音為愚拙」的態度，和他們「不肯從屬靈的角度來領悟」福音，「不去接受神的聖靈所啟示關於救恩的事情」的意決。保羅所強調的是人的態度和責任，而非神的主權和預定。或許我們會說，屬血氣的人這樣不信的心態和意決，就是神的預定和揀選的結果和明證了。但我們總得承認，經文完全沒有提到預定、揀選和神的主權。我們對經文作這樣的解釋，不過是我們嘗試將預定論套到經文裏去。

保羅在這裏其實不過是從他所觀察得到的現象（就是人對福音的態度）將人分類：

1. 保羅看見一些人「以福音為愚拙」，不肯「從屬靈的角度來領悟」福音，又「不去接受神的聖靈所啟示關於救恩的事情」。對保羅來說，這種人無疑是個「屬血氣的人」，就是一個「屬於自己、以自我為中心的人」。

2. 保羅又看見一些人「不以福音為愚拙」，願意「從屬靈的角度來領悟」福音，又「去接受神的聖靈所啟示關於救恩的事情」。對保羅來說，這種人誠然是個「屬靈的人」，就是一個「屬於聖靈、願意順服聖靈的教導和引導的人」。

意思是說，當保羅在林前二 14-16 說到「屬靈的人」或「屬血氣的人」的時候，所說的「屬靈的人」或「屬血氣的人」都只是個結果（就是人肯相信或不信的結果），而不是個原因（不是人會相信或不信的原因）。保羅不是說他們生來就是「屬靈的人」或「屬血氣的人」〔原因〕，所以對福音有不同的反應。情形乃是，所有罪人生來就都是「屬血氣的人」，但當中願意放下「人的智慧」去接受聖靈所教導的「神的智慧」的，他就成為「屬靈的人」〔結果 1〕；但不肯接受聖靈所教導的「神的智慧」的，他就繼續是個「屬血氣的人」了〔結果 2〕。

這又正如在林前二 14b-15 這裏所說的「屬靈的人」〔信徒〕當中，原來會有下文林前三 1-3 所說的「嬰孩」〔不成熟的信徒〕，那也只是個結果而不是個原因。保羅不是說神在祂預定得救的「屬靈的人」〔信徒〕當中再預定部份做「嬰孩」〔不成熟的信徒〕。信徒是個「嬰孩」，不過是他放任自己的肉體的結果〔結果 1〕。只要他願意受教去順從聖靈，他就可以做個「成人」〔成熟的信徒〕〔結果 2〕。照樣，生來就是個「屬血氣的人」（非信徒）的，如果他願意受教去聽從聖靈的聲音，接受十架的道理，他就可以成為一個信主的「屬靈的人」〔上段的結果 1〕。

為甚麼有人是那麼自我中心，有人卻又願意順服聖靈的引導？這豈不又是因為神的預定和揀選？如果我們硬要將預定論放進經文裏去，我們總可以將預定論放進經文裏而覺得心安理得，但如果我們同意經文完全沒有提到預定、揀選和神的主權，我們就當在預定論之外尋求答案，而答案可以很簡單，就是：事實上，世上有人就是那麼以自我為中心的，但卻又有人願意順服聖靈的引導和教導。歸根究柢，是人自己的問題。

3. 林後二 14-16¹⁴ 感謝神！……藉著我們在各處顯揚那因認識基督而有的香氣。

¹⁵ 因為我們在神面前，無論在得救的人身上或滅亡的人身上，都有基督馨香之氣。^{16a} 在這等人，就作了死的香氣叫他死；在那等人，就作了活的香氣叫他活。」

經文再次將人分做兩類：「得救的人」和「滅亡的人」（比較上文討論過的林前一 18）。從預定論的角度來理解，經文顯然是說神預定了一些得救的人和一些滅亡的人。神透過保羅傳福音，就將他們的本相顯露了出來。「〔被預定〕得救的人」當然會聽信保羅的福音，基督福音的香氣就成了叫他活的香氣；「〔被預定〕滅亡的人」自然不會聽信保羅的福音，基督福音的香氣就成了叫他死的香氣。

如果真有預定的話，我們當然可以這樣去解釋這一段經文。但留意：說神所預定得救的，是因我們的福音信息導致他相信而使他活，這樣的說法大致上可以沒有問題，但說神所預定滅亡的，是因我們的福音信息使他死，就跟預定論總有點距離了，因為不管那被預定滅亡的人有沒有聽過福音，他都要在神的預定裏滅亡。從預定論的角度來說，就如人「相信福音」不過是預定揀選得救的副產品，

人「不信福音」也不過是預定揀選滅亡的副產品。從預定論的角度來說，人滅亡的主因，不是他沒有聽信福音，而是神沒有預定揀選他。

但如果從「非預定論」的角度來理解這一段經文，經文就是說：對於願意相信以致得救的人來說，保羅的福音信息就使他活了。但對不肯相信以致滅亡的人來說，保羅的福音信息就使他死了；意思是說，如果他有機會聽信福音以致得救但還是不肯去信而得救，福音就判定他要滅亡了，而他也為自己的滅亡負上全責。

其實，保羅在林後二 14 早已說明，基督的香氣是「因人認識基督」（不是因神運用主權）而散發出來的。經文說這個香氣是包括了「使人活」和「使人死」兩方面的香氣：

～香氣使人活：是因人認識了基督，繼而願意相信，人就「因認識基督」而活；

～香氣使人死：是因人認識了基督，但是不肯相信，人就「因認識基督」而死。

「基督的福音」成了人得救或滅亡的原因。如果我們不蓄意將經文以外的意思放進經文裏，經文是完全沒有預定論的色彩的。

雖然我們有一點空隙可以從「預定論」的角度來理解這一段經文，但一方面，我們已經說明了新約和保羅其實都沒有預定論的教訓，而另一方面，本段經文既然也可以從「非預定論」的角度得著可取甚或最可取的解釋，我們就應該從「非預定論」的角度來解釋這段經文了。

這樣，林後二 14-16 並不支持預定論的講法。

4. 林後四 3-4³ 如果我們的福音蒙蔽，就是蒙蔽在滅亡的人身上。

⁴ 此等不信之人被這世界的神弄瞎了心眼，不叫基督榮耀福音的光照著他們。基督本是神的像。」

這兩節聖經沒有說到「預定」或「揀選」，但經文的意思卻有時被用來說明得救的人乃因得著神的光照，暗示神沒有去光照某一些人，就是沒有去光照那些滅亡的人。神所沒有光照的滅亡的人，就是神沒有預定他們得救的人，亦即是神所預定要他們滅亡的人。

回應這個問題，首先，我們看見約一 9 清楚說明，基督真光已經來到世上，祂要光照世上每一個人。可見就算有預定，被光照的人也可以是沒有被預定得救的人。被光照的人只是得著更好的機會去思考信仰、反思人生，但不保證他的救恩。得著光照的人可否得著救恩，仍有賴另一個因素：

主張預定論的，這另一個因素就是「神的預定揀選」；

主張非預定論的，這另一個因素就是「人的相信接受」。

但哥林多後書這兩節經文究竟又是怎樣說呢？

我們知道，保羅傳福音，會有人相信，也會有人不肯相信。保羅清楚說那些「滅亡的人」就是「不信的人」（四 4）。換言之，他們是因不信而滅亡，不是因神的預定而滅亡。

當然，認同預定論的人還可以問下去：他們不信，是否因為他們乃是被預定滅亡的人，所以他們不信，於是「滅亡的人」就是「不信的人」？我們當然可以這樣去建立或維護我們的預定論神學，但我們又得承認，保羅在這段經文裏完全沒有這樣解說。那不過是我們想要將預定論加到經文裏去的解釋。

其實，經文倒又清楚說了，滅亡的人滅亡，除了是因為他們的不信，也是因為魔鬼的工作（而不是因為神的工作），就是他們被這世界的神弄瞎了心眼，不

叫基督榮耀福音的光照著他們。

換言之，那些不信的人的心眼原不是完全瞎了的，只因一方面被魔鬼攪擾而弄瞎了；換言之，他們原是可以看得見真光的（繼而暗示他們是有能力去相信的），只因另一方面他們也心存不信，就叫自己看不清楚福音的真光了。這樣，所謂「不信的人被這世界的神魔鬼弄瞎了心眼，使他們看不見福音的真光」，乃是說人不肯認真去認識福音，魔鬼就趁機使他們完全看不見真光，好比眼睛被弄瞎了，以致他們成了滅亡的人。魔鬼弄瞎他們心眼的方法，可以是使他們誤解或曲解福音的意思；或是用物慾吸引他們沉迷在短暫的今生享樂裏；又或是引導他們認識和接受別的宗教、信仰、哲理。所謂「福音被蒙蔽」，就是說福音的真義沒有被理解清楚，繼而沒有被接受。福音真光是照到了他們身上，但沒有照著他們，沒有照明他們。

但魔鬼這樣弄瞎人的心眼，豈不也可以是因為神預定了他們滅亡？甚至會否是神利用魔鬼這樣做去使人不信，繼而成就祂的預定？

如果我們總是想將預定的元素放進經文裏，我們總會有下手的隙縫，但說神利用魔鬼去使人不信，繼而成就祂的預定，使人滅亡，這並不是經文所說的，看來也是超出了預定論所想要說的了。

這段經文其實還可以從再闊一點的角度來思想，經文說那些不信的人是被魔鬼弄瞎眼而將福音「蒙蔽」了，顯然是上接林後三 12-18 的圖畫：不信的人的心與眼都被帕子蒙上了。換言之，魔鬼不過是利用那塊已經蓋在他們心眼上的帕子去蒙蔽他們的心眼！（用羅一 24 的講法，是神容讓決意犯罪的人繼續犯罪；用羅九 18 的講法，是神容讓剛硬的人繼續剛硬下去。）這樣，責任除了「魔鬼」之外，主要還是「人」自己；他們心意不肯回歸，硬要按人的看法去認識主（比較羅十 2-3），結果就是失敗和滅亡。

這樣，林後四 3-4 並不支持預定論的講法。

5. 腓一 28-29²⁸ 凡事不怕敵人的驚嚇，這是證明他們沉淪，你們得救，都是出於神，²⁹ 因為你們蒙恩，不但得以順服基督，並要為他受苦。」

這裏經文說到人的得救和沉淪「都是出於神」，這不是說明人的得救和滅亡都是由神來決定嗎？經文又說「你們蒙恩……得以順服基督」，這不是說明人得救的信心也是神所賜的嗎？

我們先來思想第一個問題：人的得救和沉淪是否都是由神來決定，都是出於神的預定和揀選。

從預定論的角度來思想，答案就是「出於神的主權預定和揀選」。經文是在說：因為神已經預定了沉淪和得救的人，所以沉淪的人要沉淪，得救的人要得救，都是出於已經預定和揀選的神。

如果真的有預定的話，這個固然是一個可取的解釋，但正如羅九 19 所關注的「神容許性的主權」，那也是一個可以的答案：因為神定意不去主權地決定人的得救和沉淪，不用主權去制定人的相信或不信，神就「容許人」用他的自由去決定他的終極路向——這樣，不信的敵人沉淪，相信的信徒得救，都是「出於神容許他們作出相關的決定」。

這樣，從預定論或非預定論的角度來思想這一節經文，都可以有合理的解釋，我們就不一定要從預定論的角度來解釋這一節經文了。

但我們要問：「信徒凡事不怕敵人的驚嚇」這個情形，如何證明神預定敵人

沉淪、預定信徒得救呢？神預定人得救，是包括使被預定得救的人「凡事不怕敵人的驚嚇」的嗎？反過來說，神預定人沉淪，是包括使他們去驚嚇信徒的嗎？經文好像在說：神一方面用祂的絕對主權使不信的人驚嚇信徒，另一方面又用祂的絕對主權使信徒不怕不信的人的驚嚇。如果是這樣，整個「為主受苦」的故事，不過是絕對主權的神一手策劃的舞臺劇吧了。

但這一節經文其實跟上述的討論無關。它和它的上下文應該作這樣的修譯和分句：

「^{27b} 你們行事為人都要配得過基督的福音，
 就是你們要同心一志的站穩：為了福音的信仰共同奮鬥，
^{28a} 絲毫不被敵對你們的人嚇倒
 (^{28b} 這在他們看來雖然是個滅亡的標記，它卻正是你們得救的表徵)。
^{28c} 其實這也是出於神——²⁹ 因為『為基督』這回事情已經賜給你們了：
就是不但是『信基督』，也是『為祂受苦』：
³⁰ 就是去面對你們以前在我身上看見、現在又在我身上聽到的那一樣的爭戰。」

原文在一 28bc 原是兩個短句，各有一個代名詞「這」。— 28b「這 (*hētis*) 是……明證」，— 28c「這 (*touto*) 是出於神」。《和合本》將這兩個代名詞「這」等同起來，繼而將這兩個短句混合起來翻譯，就混淆了經文的意思。

《和合本》說「這是證明他們沉淪……」(*hētis estin autois endeiksis apōleias...*, “which is a proof of their destruction...”)，經文其實原不是說「他們沉淪」(“their destruction”)。這裏的「他們」(*autois*, “to them”，也可作“their”)並不是「他們的」(“their”)的意思，而是「對他們來說、在他們看來」(“to them”)的意思。經文是說「這在他們看來是個滅亡的標記」(“which to them is a proof of destruction”)。在敵人看來，腓立比信徒不自量力地以卵擊石，簡直是自尋死路——但保羅說，這份敢於為主受苦的勇毅，卻正是他們得救的標記。

至於在一 28c「這是出於神」一語開頭的代名詞「這」(*touto*, “this”)，《和合本》將它理解為上文一 28a 的「凡事不怕敵人的驚嚇」，於是將整節經文混合譯做「凡事不怕敵人的驚嚇，這是證明……都是出於神」。但從上下文來看，一 28b 的「這是出於神」應該是開始一個新的語句段落，而這個「這」則應該是指上文（繼而也是下文）所說的「信徒要為信仰面對攻擊」這回事情。原來在人相信耶穌基督的時候，神已經同時將「為基督受苦」這種際遇像一份禮物那樣賜給 (*echaristhē*) 他了。保羅也早已說過，使徒是命定要為福音受苦的 (帖前三 3)。他在這裏補充說，其實信徒也不能幸免 (參徒八 1-3)。

這樣，腓一 28 跟個人得救的預定論其實並無任何關連。

至於這段經文裏的第二個問題：人得救的信心是否為神所賜——根據我們在上文對經文的分析，我們知道經文並不是說我們蒙神恩賜得救的信心，而是說在「相信耶穌」(即得救)這回事情裏，神也同時恩賜了相信的人一個責任或禮物，就是要為基督受苦。所以，經文並沒有說神將得救的信心賜給相信的人。

6. 提前一 16「然而，我蒙了憐憫，是因耶穌基督要在我這罪魁身上顯明他一切的忍耐，給後來信他得永生的人作榜樣。」

本節經文有時給人一個感覺，經文好像說保羅蒙憐憫就是他蒙神預定揀選得

救；而神這樣叫保羅得救，就是要給後世的人看見神是如何樂意用憐憫的心腸去預定揀選人得救。

不錯，本節經文是涉及保羅的得救。如果真的有「預定揀選得救」這回事，我們不妨就這樣去了解它的意思。但是：

1. 經文說保羅的蒙憐憫是要顯明神的「忍耐」。神的「忍耐」跟神的「慈愛」比跟神的「主權」有更緊密的關係。換言之，經文是強調神的愛過於強調神的絕對主權。當我們要將神的「愛／憐憫」放進救恩裏面來思想的時候，預定論的道理就要大打折扣了。

2. 是的，經文說保羅的經歷要成為一個「榜樣」(*hupotupōsis*，或譯作「典範」)，但這個「榜樣／典範」所要強調或標示的，不是神的主權揀選，而是「人可以藉相信他而得永生」。意思是說，在救恩裏一個典型的意義或原則，就是「因信稱義」。

不管有沒有預定揀選式的救恩，本段經文都不是要講論這個，倒是去強調保羅得救的經歷顯明了「神的忍耐」和「因信稱義的道理」。

所以，這一節經文也跟預定論無關。

7. 提前五 21 「我在 神和基督耶穌並蒙揀選的 (*eklektōn*) 天使面前囑咐你：要遵守這些話，不可存成見，行事也不可有偏心。」

在整本聖經裏，只有本節經文提到天使蒙揀選。就因為本節經文提到有天使蒙揀選，主張預定論的人就從這一節經文帶出一番神學，說連天使也有蒙揀選得榮耀的（暗示其餘墮落的天使，包括魔鬼，乃是因不蒙揀選而墮落，或說是因被預定墮落而墮落！）從而反過來證明或說明人的救恩也涉及神的預定和揀選。是的，如果聖經真的教導救恩預定論，這個主張也不無根據，但如果聖經並沒有教導救恩預定論，這個主張就是言過其實了。

要認識提前五 21 這一節經文，我們要注意：

1. 這一節經文的上下文都不是在講論救恩，而是在講論事奉（教導提摩太要怎樣處理教會裏長老事奉的得失賞罰）。

2. 這一節經文不但提到「在天使面前囑咐」，還提到「在基督耶穌面前囑咐」。在教牧書信裏，當經文這樣說到「在基督耶穌面前囑咐」的時候（參提前六 13；提後二 14，四 1），都是跟事奉有關而不是跟救恩有關。

說到「蒙揀選」，聖經不論舊約新約，多時是說到蒙揀選去負責某个工作或責任（參上文多處有關的討論）。在提前五 21 的上下文裏，所謂「蒙揀選的天使」更可能是指那些在千萬天使裏蒙揀選分派參與教會事務的天使（大概不是所有天使都參與教會的事務；也有天使蒙揀選分派參與教會以外的事務）；保羅就在這些天使面前囑咐同樣肩負教會事奉職責的提摩太，他要小心行事。

既然經文容許我們（甚至要求我們）在救恩預定論之外對它作別樣的解釋，我們如果要從這麼一節經文來做天使預定論和救恩預定論的文章，基礎總嫌薄弱了一點。

8. 提後一 9-10 「神救了我們，以聖召召我們，不是按我們的行為，乃是按他的旨意和恩典；這恩典是萬古之先，在基督耶穌裏賜給我們的。¹⁰ 但如今藉著我們救主基督耶穌的顯現才表明出來了。他已經把死廢去，藉著福音，將不能壞的生命彰顯出來。」

保羅勸勉提摩太要剛強守住神所賜的事奉職份（提後一 8-14）。在當中，他從所領受的救恩來勉勵提摩太（提後一 9-10）。在這兩節經文裏，保羅說到：

a. 神的救恩其實是一個「聖召」，就是一個「聖潔的呼召」（“a holy calling”）。所謂「聖潔的呼召」，不是說那個呼召本身是聖潔的，而是說神呼召我們，不但呼召我們去得救，更是呼召我們進入聖潔，過聖潔的生活。這個正是羅六至八章，尤其是羅八 29-30 的意思。

b. 神的救恩或呼召，「不是按我們的行為」，意即神不是呼召我們用行為來換取救恩。這個也是弗二 8-9 所強調的。

c. 神的救恩或呼召，「乃是按神的『旨意和恩典』」。關於這句說話，我們要注意：

(1) 「旨意和恩典」不是兩回事情，而是一件事情，就是「在恩典裏的旨意」。這個在萬古之先已經有的「旨意」（*prothesis*）不是一個抽象的想法；它早就在永恆裏成為一個實在的計劃（比較弗一 4「神從創立世界以前……」）。*prothesis* 有「計劃」的意思。《聖經新譯本》就索性將它譯作「計劃」。這樣，所謂「在恩典裏的旨意」，意思是說「在恩典裏所安排或成就的計劃」。

(2) 「神的旨意和恩典／神在恩典裏所安排或成就的計劃」是跟上一句的「人的行為」作對比。神的救恩不在人可以作甚麼，而在神作了甚麼。

(3) 究竟神作了甚麼？如果要從預定論的角度來補充，我們當然可以說它就是神在萬古之先，憑祂絕對的主權所作的預定和揀選，包括「預定誰要得救，預定誰要滅亡」（不過要記得，經文說那是「在恩典裏所安排或成就的計劃」；如果是這樣，「預定誰要滅亡」就不只是罪人應得的罰刑，它還是神在恩典裏的安排和計劃！）但這段經文完全沒有提到神的預定和揀選，倒強烈地提到神在基督裏所作成的。

d. 這裏說的「恩典／恩典裏的安排和計劃」，不是指預定人得救或滅亡，而是指罪人竟然可以在神面前蒙恩得救，而這個得救的出路是在基督耶穌裏賜給我們的。雖然在基督耶穌裏所設計的救恩計劃是隱藏在萬古之先，卻在如今在基督耶穌顯現（道成肉身）的時候，將這個救恩計劃表明或顯明出來了。⁸⁴

e. 這個救贖的恩典，經文強調它是「在基督裏」賜給我們的；經文沒有說是「在神絕對的主權裏」賜給我們的。

這樣，提後一 9-10 並沒有教導預定論。縱然我們可以將它勉強解作預定論的講法，但那極其量只是其中一個解釋，而不是經文唯一的解釋——而且不是一個自然的解釋，更加不是一個較可取的解釋。

9. 提後二 19「然而，神堅固的根基立住了；上面有這印記說：『主認識誰是他的人』；又說：『凡稱呼主名的人總要離開不義。』」

在神堅固的根基上有兩個印記，互相輝映。它們的意思應該是相關相連的。

這兩個印記的第一個首先說：「主認識誰是他的人」——這句說話，若要從預定論的角度來看，我們當然可以將它解釋作「主認識祂所預定得救的人」。所謂「祂的人」，就是「祂預定得救的人」。但從非預定論的角度來看，我們則可以將它解釋作「主知道誰是真正相信祂的人」。所謂「祂的人」，就是「願意歸屬於祂的人」——看他如何追求聖潔，就知道他是屬主的人。

⁸⁴ 比較多一 2-3：「那無謊言的神在萬古之先所應許的永生，到了日期，藉著傳揚的功夫把他的道顯明了」。

事實上，兩個印記的第二個跟著就說：「凡稱呼主名的人總要離開不義」。這個是理所當然的（正如提後一 9 說，神的呼召是個「聖潔的呼召」，呼召我們進入聖潔，過聖潔的生活）。但它在這裏卻是要和應第一個印記的說話，兩者連為一個整合的教訓。這樣，上文對第一個印記所作的兩個解釋（預定論和非預定論式的解釋），非預定論式的解釋就是更合乎上下文、更可取的解釋了。

這樣，縱然我們可以將提後二 19 解作預定論的講法，它也不是唯一的解釋。在這個強力勉勵人去追求聖潔的經段裏（再參看跟著的下文提後二 20-22），預定論的解釋並不見得是一個較可取的解釋。它只是一個不考慮經文的上下文，硬要從預定論的神學空降到經文裏的解釋。

10. 提後二 24-26²⁴ 主的僕人不可爭競，只要溫溫和和地待眾人，善於教導，存心忍耐，²⁵ 用溫柔勸戒那抵擋的人，或者神給他們悔改的心，可以明白真道，²⁶ 叫他們這已經被魔鬼任意擄去的，可以醒悟，脫離他的網羅。」

經文裏「或者神給他們悔改的心」一句，給人一種感覺，就是像預定論所說的，「人悔改的心，也就是信心，是神在祂的絕對主權裏所賜與的」。這裏的經文是透露著預定論的道理。

但我們要注意，這裏說的「悔改的心」，其實並不相當於「信心」：

a. 一般來說，「悔改」也不直接等於「信心」。「悔改」是屬消極方面的態度（放棄和改變以往的敵對），「信心」則是屬積極方面的態度（肯踏出一步承認對方、歸向對方）。雖然「信心」必需先有「悔改」，但「悔改」不一定導致「相信」。

b. 「信心」是「接納相信的心」，但這裏說的「悔改的心」（即「改變的心」），是指那些異端人士「不再採取抵擋真理的態度」，轉而願意改用認真的態度去明白真道〔這就是經文說的「悔改」〕，經過思考異端的對錯，明白真道之後，就「可以醒悟」。到這個時候，他就會生出「信心」，繼而脫離魔鬼的網羅。

c. 這樣，經文的流程是：抵擋→悔改→明白→醒悟→（相信）→脫離魔鬼網羅。如果將它改為：抵擋→悔改〔=相信〕→明白→醒悟→脫離魔鬼網羅；在「醒悟」之前已經「相信」，那在邏輯上顯然是有困難的。

d. 這樣，經文所謂的「神給他悔改的心」，是相當於說「聖靈透過牧者所分享的福音真理去光照他的心，讓他發覺原來是可以或應該從另一個角度來思考有關的信仰問題」（參林後四 1-6）。「聖靈藉福音真理光照」原是要給人「悔改的機會」。這樣，我們不妨將提後二 25 這裏的「悔改」譯做「悔改的機會」。

e. 這樣，我們不妨將經文譯作：「……²⁵ 用溫柔勸戒那抵擋的人，或者神給他們悔改的機會，可以明白真道，²⁶ 叫他們這已經被魔鬼任意擄去的，可以醒悟，脫離他的網羅。」

「神藉所傳講的福音真理給人悔改的機會」，跟預定論所說的預定得救，完全是兩回事情。

這樣，提後二 24-26 並沒有講論預定論。

11. 多一 1-2¹ 神的僕人，耶穌基督的使徒保羅，憑著神選民的信心與敬虔真理的知識，² 盼望那無謊言的神在萬古之先所應許的永生……」

保羅在多一 1 提到「神選民的信心」，證信心是神的揀選的結果，也就是說：信心是神賜給祂的選民的。這樣，經文顯然是在講論著預定論的道理。

是的，保羅提到「神選民的信心」。但我們要注意：

a. 神選民的信心是怎樣得來的呢？經文沒有說明。如果真有預定論，那當然就是從神而來、為神所賜的了。但如果沒有預定揀選，那就不過說明神的選民（就是那些相信神的選民）是會對神有信心的。保羅作為一個相信神的以色列人，他對神有信心，是很自然的事情。說「神選民的信心」一語證明信心是神揀選的結果，是神賜給祂的選民的，不過是人先入為主地將預定論塞進這一個片語裏。多一 1 並不證明預定論。

b. 這裏說的「選民」，顯然是指以色列民族，就是整個被神選上的以色列民族。但我們不見這個蒙揀選的民族是個對神有信心的民族。相反的，他們大部份都是對神不信的（參羅十至十一章）。從預定論的角度來說，就是神沒有賜他們信心了。可見揀選不一定帶來信心。這樣，「神選民的信心」一語完全沒有說明（更遑論證明）信心是神的揀選的結果。

c. 其實，這裏說的「信心」（*pistis*）很可能不是指主觀的「信心」，而是說客觀的「信仰」：

(1) 作為提多書上款一部份的多一 1，當中的說話很可能是要為下面正文的講論作準備。提多書固然有多方面的內容和教導，但上款之後緊接著講論的就是關係到真理與異端的問題（多一 5-16）。

(2) 此外，保羅在講過神選民的 *pistis* 之後，接著就提到「敬虔真理的知識」、「那不說謊的神在萬世之先所應許的永生的盼望」；這些用語都是關係到知識、真理、信仰方面的事情。這樣，多一 1 的 *pistis* 很可能就是指客觀的「信仰」。這樣，「神的選民的 *pistis*」就是「神的選民的信仰」，就是神在舊約藉摩西、眾先知所賜給祂的以色列選民的信仰內容。這番信仰啟示是要教導神的選民學習敬虔的真理知識。

(3) 這樣，多一 1 在「神的選民的信仰」和「敬虔真理的知識」之間的連接字「與」（*kai*）很可能是個解釋性的 *kai*，可以譯作「就是」。這樣，多一 1-2 可以譯作「^{1a}保羅——就是按著神的選民的信仰（就是那敬虔真理的知識），²並根據那不說謊的神在萬世之先所應許的永生的盼望^{1b}來作神的僕人和耶穌基督的使徒的保羅……」。

這樣，多一 1-2 跟預定論是毫無關係的。

D. 總結

這樣，保羅其它的書信也不支持預定論的說法。

這樣，所有保羅書信都不支持預定論的說法。

插段：保羅書信裏論及「揀選」的經文依寫作先後排列

(1) 加拉太書——沒有用到「揀選」一字

(2) 帖撒羅尼迦前書：

帖前 1:3-4 「⁴神所愛的弟兄們哪，既知道你們選擇了相信耶穌（*eklogē*），^{3a}我們就不住地記念你們在我們的父神面前因信心而有的工作，因愛心而受的勞苦，和因盼望我們主耶穌基督而存的忍耐。」

(3)帖撒羅尼迦後書：

帖後 2:13「主所愛的弟兄們，我們應當常常為你們感謝神，因為他從起初就已經藉著聖靈的成聖工作，和你們對真道的信心，揀選了（*eklegomai*）你們，使你們得救。」

(4)哥林多前書：

林前 1:27「神卻揀選了（*eklegomai*）世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了（*eklegomai*）世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。」

林前 1:28「神也揀選了（*eklegomai*）世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的。」

(5)哥林多後書——沒有用到「揀選」一字

(6)羅馬書：

羅 8:33「誰能控告神所揀選的人（*eklektos*）呢？有神稱他們為義了（或譯：是稱他們為義的神嗎）。」

羅 9:11「（雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來，只因要顯明神揀選（*eklogē*）人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主。）」

羅 11:5「如今也是這樣，照著恩典的揀選（*eklogē*），還有所留的餘數。」

羅 11:7「這是怎麼樣呢？以色列人所求的，他們沒有得著，惟有蒙揀選的人（*eklogē*）得著了；其餘的就成了頑梗不化的。」

羅 11:28「就著福音說，他們為你們的緣故是仇敵；就著揀選（*eklogē*）說，他們為列祖的緣故是蒙愛的。」

羅 16:13「又問在主裏蒙揀選的（*eklegomai*）魯孚和他母親安；他的母親就是我的母親。」

(7)腓利門書——沒有用到「揀選」一字

(8)歌羅西書：

西 3:12「所以，你們既是神的選民（*eklektos*），聖潔蒙愛的人，就要存憐憫、恩慈、謙虛、溫柔、忍耐的心。」

(9)以弗所書：

弗 1:4「就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了（*eklegomai*）我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵。」

(10)腓立比書——沒有用到「揀選」一字

(11)提摩太前書：

提前 5:21「我在 神和基督耶穌並蒙揀選的（*eklektos*）天使面前囑咐你：要遵守這些話，不可存成見，行事也不可有偏心。」（但經文跟人的蒙揀選得救無關。）

(12)提多書：

多 1:1「神的僕人，耶穌基督的使徒保羅，憑著神選民（*eklektos*）的信心與敬虔真理的知識……。」

(13)提摩太後書：

提後 2:10 「所以我為選民 (*eklektos*) 凡事忍耐，叫他們也可以得著那在基督耶穌裏的救恩和永遠的榮耀。」

我們可以按這些經文的發展，對保羅在「救恩」與「揀選」方面的思想作這樣的整理：

1. 保羅從來沒有預定論的觀念，所以加拉太書在討論救恩福音的時候，完全沒有涉及預定揀選的教訓。

2. 帖前一 4 說到帖撒羅尼迦信徒選擇相信耶穌，因為那實在是他們所作的事情。

3. 帖後二 13 從先前「人對福音的揀選」(帖前一 4)轉去說「神對人的揀選」。那並不是因為在這個時候保羅的神學改變了，而是基於不確定的原因（因耶路撒冷教會開始習慣稱信徒為「選民」？），保羅嘗試同樣用「揀選」的觀念，但從不同的向度去表達同一的揀選的實況，就是在「人揀選相信耶穌」裏，「神揀選了那個相信的人」。這也實在豐富了救恩的「揀選觀」。

4. 當要跟哥林多信徒講論他們得救的經驗時，保羅一方面承接早前在帖後二 13 裏的思想和表達手法，另一方面也是因應猶太人和外邦人分別強調「神蹟」和「哲理」，透露了他們對人生或「神」的揀選的原則或偏好（林前一 22），於是從「神的揀選」的角度來講論「人的相信耶穌」：不但人可以揀選，神也可以揀選，就是透過祂的呼召和基督十架的道理去揀選那些願意回應祂的呼召去相信耶穌的人；這樣的人就成了神所召和揀選的人（林前一 26-28）。

5. 到保羅要寫羅馬書的時候，由於猶太人誤解神的揀選，以為神揀選他們，賜他們律法，就是要他們透過守律法來得救，保羅就順理成章地運用他先前已經用過的手法，從「神的揀選」去看祂的因信稱義的救恩，於是在羅八 33 和九至十一章從「揀選」的角度去為猶太人辯解福音真義。

6. 及至要寫監獄書信，保羅在弗一 4 讚頌神在創世之前已經計劃和預備的救恩之時，他很容易就說出神是「在基督裏」揀選了我們相信的人。

7. 西三 12 稱信徒為「選民」，顯然也是基於上述的「救恩揀選觀」來稱信徒為「選民」。

8. 至於教牧書信裏提到的「選民」(多一 1；提後二 10)，應該是指猶太選民而不是新約信徒選民。它們跟新約信徒是否因神的預定揀選而得救這個問題並無關係。

這樣，我們看見保羅在「救恩」與「揀選」方面的思想的发展。我們看見保羅是個非預定論的人，完全不是個抱加爾文主義的人。

7. 從普通書信看預定揀選

探討過保羅書信、使徒行傳和福音書跟預定論的關係之後，我們跟著要來看看普通書信（希伯來書到猶大書）怎樣講論預定論。

A. 關於「預定」

在新約的普通書信裏，提到「預定」的經文只有彼前二 8b 一處。但這一節經文要由第 7b 節讀起。《和合本》作：

「^{7b} 在那〔些〕不信的人……^{8b} 他們既然不順從，就在道理上絆跌；他們這樣絆跌也是預定的（*tithēmi*）。」

翻譯這一節聖經的人，看來是抱預定論的立場的，並且嘗試將預定論的意思也放進這一節經文裏。

從預定論的角度來理解，這一節經文似乎是說：不但人得救是被預定了，連人滅亡也是被預定了的。這就叫做「雙重預定」（*Double Predestination*）。

但細看這一節經文，它所說的「預定」跟預定論的意思仍有一段距離：

1. 首先，不錯，經文說到有人「被預定」（「他們……是預定的」）。但被預定的人並不是任何人，而是第 7b 節早已說明的「那些不信的人」。意思是說：是那些不信的人被預定。這樣，「不信」成了他們被預定的原因。這種有原因的「預定」，並不是預定論所要講的預定。神不是因為人不信而預定他滅亡。（反過來說，神不是因為人相信而預定他得救。預定論強調，信心不是預定的原因，信心不過是預定的產品。）預定論者的講法永遠是：神是用祂絕對的主權去預定人得救或滅亡。（不過，若說人的「不信」不是神「預定」的原因，而是神「預定」的結果：因為神預定了他們滅亡，本來就是不會相信的人就繼續不去相信。這種解釋尚可接受。）

2. 但是，說得準確一點，經文說預定，是說預定他們「絆倒」，而不是說預定他們「滅亡」。雖然「絆倒」可以導致「滅亡」，但「絆倒」並不就是「滅亡」。這種預定也不是預定論所要講的預定。有些人在信仰路程上難免會起起跌跌。縱然我們可以說，連一個起起跌跌的過程也是被神預定了，但這也不等於說他就是被神預定滅亡了。情形可以是，神預定了某些被神預定得救的人要經過信仰起跌的過程。那些在一時裏「不信」的人，縱然被神預定了要跌倒，但他們若不是被神預定要滅亡，這些「不信的人」至終仍會相信而得救。這節經文所講的「被預定絆倒」可以跟預定論完全無關。

3. 綜合來說，經文的重點不在說「某人被預定滅亡」，而是說「不信的人被預定要真道上絆跌」（第 8b 節 *eis ho kai etethēsan*，“*which those do not believe were destined for*”，這裏的“*which*”是指「在真道上絆跌」）。「不信的人要在真道上絆跌」，其實沒有甚麼預定不預定的意思。「不信的人會在真道上絆跌」是一個很自然的事情。不信的人自然會在真道上絆跌。

4. 事實上，《和合本》在這裏譯作「預定」的那個字（*tithēmi*），它其實並無「預先」的意思，⁸⁵本來就只是「設定」的意思。《聖經新譯本》就將這一節經文譯作「他們跌倒是因為不順從這道，他們這樣是必然的」（「他們這樣是必然的」，意思是說「他們這樣〔跌倒〕是必然的」）。換句話說，經文是說：「不信的人要

⁸⁵ 參上文「從保羅其它書信看預定揀選」裡討論帖前五 9 時就 *tithēmi* 一字所作的討論。

因不順從這道而跌倒，這乃是理所必然的」。

這樣，彼前二 7-8 跟預定論並無關係，而普通書信也沒有說過神預定人得救或滅亡的事情。

B. 關於「揀選」

至於提到「揀選」的經文，普通書信裏共有以下的九處：

• 基督被揀選

彼前 2:4, 6 主乃活石，固然是被人所棄的，卻是被神所揀選、所寶貴的……⁶ 因為經上說：看哪，我把所揀選、所寶貴的房角石安放在錫安；信靠他的人必不至於羞愧。

• 窮人被揀選

雅 2:5 我親愛的弟兄們，請聽，神豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受他所應許給那些愛他之人的國嗎？

• 信徒被揀選

彼前 1:2 就是照父神的先見被揀選、藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙他血所灑的人。願恩惠、平安多多的加給你們。

彼前 2:9 惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。

彼後 1:10 所以弟兄們，應當更加殷勤，使你們所蒙的恩召和揀選堅定不移。你們若行這幾樣，就永不失腳。

• 教會被揀選

彼前 5:13 在巴比倫與你們同蒙揀選的教會問你們安。我兒子馬可也問你們安。

約二 1 作長老的寫信給蒙揀選的太太（或譯：教會；下同），和她的兒女，就是我誠心所愛的；不但我愛，也是一切知道真理之人所愛的。

約二 13 你那蒙揀選之姊妹的兒女都問你安。

關於這些經文：

I. 彼前二 4, 6 說到主耶穌是被揀選的房角石。這跟我們要討論的預定論無關，但和應了保羅書信說的，神揀選了基督的救贖作為人得救的途徑。

II. 雅二 5 說神揀選了世上的貧窮人得救。我們要注意：

1. 這裏說的「貧窮」，不是像太五 3 說的「心靈貧窮」，而是指「生活物質貧窮」。神其實並沒有揀選世上所有貧窮人得救。如果真有預定論式的救恩的話，神極其量是揀選了部份貧窮人得救。可見，要從預定論式的揀選來理解這句說話仍是有相當值得保留的地方。

2. 此外，預定論所要說的，乃是預定個人得救，而不是預定類別得救。可見這一節經文是跟預定論式的揀選無關。

3. 這種「有原因的揀選」（因對方是貧窮人，所以揀選他），並不是預定論所要說的揀選。預定論說的揀選是神絕對主權的揀選。

4. 這裏的「揀選」其實並不是作狹義的「揀選」解。它乃是廣義的說「神特別讓貧窮人也有機會因信得救」（比較林前一 26-28），並使他們的信心豐富，可

以承受神的國。⁸⁶

III. 當中說到信徒被揀選而得救的三處經文，值得我們分別仔細思想一下：

1. 彼前一 2：「就是照父神的先見被揀選、藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙他血所灑的人。願恩惠、平安多多的加給你們。」

首先，我們看見彼前一 2 說信徒是「照父神的先見被揀選」。關於這一節聖經，我們可以從兩個角度來思想：

a. 依《和合本》的翻譯，經文是說「信徒是照父神的先見〔即預知〕被揀選」。這裏說到神的「預知」，但經文沒有說明神預知甚麼。

～如果從預定論的角度來看，神的「預知」可以是指神預知祂自己揀選了誰。如果是這樣，經文就是說信徒是按照神預知祂揀選了誰而被神揀選得救。⁸⁷但從這樣的預知來形容神的揀選，可以說是多此一舉。

～如果從亞米紐斯的非預定論的角度來看，神的「預知」是指神預知誰會相信。這樣，經文就是說神預知誰會相信，神就揀選了誰得救。神既是因人的相信來揀選，這樣的揀選同樣可以說是多此一舉。

～筆者在這裏建議從第三個角度來理解這一節經文：神的「預知」是指神預先知道祂所要作成基督的救恩；具體一點來說，是指神預先就知道會「有人」相信（重點不在預知「誰」會相信），於是計劃並作成救贖，使信的人在信心裏成為被揀選的（因為如果神預知到頭來沒有人會相信而得救，我們可以肯定神必不會讓祂的愛子毫無效果、毫無意義地死在十字架上）。

相信在上述三個解釋中，這第三個解釋會帶來最少的解經上和神學上的困難。

b. 不過，彼前一 1-2 其實是應該作這樣的第四個理解和翻譯：

「耶穌基督的使徒彼得，寫信給神的選民〔*eklektōis*, “the elects”〕，就是那些四散後寄居在本都、加拉太、加帕多家、亞西亞和庇推尼，²要照著父神的預知，藉著聖靈使人成聖的作為，去學效耶穌基督的順服和灑血的人。願恩惠、平安多多加給你們。」

經文所說的「預知」，重點不但說神預知有人會相信，於是計劃救恩並作成救贖，也是說同時在這個預知裏，神在那個因信稱義的救贖計劃裏也預先制定了相信的人在相信得救之後應有的生活模式：就是在信主得救之後要藉著聖靈使人成聖的作為，去學效耶穌基督那完全甚至是至死的順服。事實上，信徒在因信稱義的救恩裏是被「預定」要去過聖潔順服的生活，正像羅八 29 所說的。⁸⁸

神預知有人會信→計劃因信稱義的救恩+預定順服成聖的生活模式

～「使人成聖的作為」是翻譯 *hagiasmō* (“sanctification”)。它大概包括了在人重生的過程裏聖靈使人成聖的工夫，以及在人重生之後，聖靈繼續幫助人追求過聖潔生活的作為。

⁸⁶ 加爾文在他有關的註釋裡並沒有解釋這裡「揀選」一字的意義（看來他仍是設定了指神預定論式的揀選），但強調神揀選窮人，是要叫富貧兩者都要在神面前謙卑（John Calvin, “James 2:5-7”, http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_vol45/htm/vi.iii.ii.htm [2007/01/15 讀取]）。

⁸⁷ John Calvin, “1 Peter 1:1-2”, http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_vol45/htm/iv.ii.htm [2007/01/16 讀取]。

⁸⁸ 關於神的預知和祂怎樣設定了信徒要像基督那樣過全然順服的生活，參羅八 29 的說話。

～至於「去學效」，是表達介詞 *eis* (“to”) 在這裏表「目的」的意思。

事實上，這正是彼得前書一個重要的教導，教導收信的信徒要這樣追求聖潔的順服生活（彼前二 9-10）。

至於「蒙揀選」(*eklektois*) 一語，這裏的經文既是跟「預知誰得救」無關，它的意義就要取決於聖經對「揀選」一貫的教導了。既然聖經沒有教導預定揀選，這裏的「蒙揀選」應該就是指「透過因信稱義的救法而成為蒙揀選的信徒」。另一方面，*eklektois* 一語在這裏是放在整個語句之首，它大概是一個獨立的稱呼。這個字通常作「選民」(“the elects”) 解，它在這裏大概也是這個意思，可以將它補充譯作「神的選民」，指猶太信徒。

這樣，彼前一 1-2 並沒有預定論式的教導。

2. 彼前二 9：「惟有你們是**被揀選**的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬**神**的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。」

這裏彼前二 9 說信徒是「被揀選」(*eklekton*) 的族類。但「被揀選」是甚麼意思？人又是怎樣成為「被揀選」的？我們已經知道：

a. 如果是從預定論的角度來看，人是按神的絕對主權所作的預定而成為被揀選得救的。

b. 如果是從非預定論的角度來看，人是在神的愛裏，在祂所制定的「因信稱義」的救法裏，因著願意相信而成為被揀選得救的。

但我們看見彼前二 9 是寫在彼前一 1-2 之後，而這裏的經文也說到信徒被揀選是包括要去過聖潔順服的生活（信徒是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，要「宣揚那召他們出黑暗（罪惡）入奇妙光明（聖潔）者（神）的美德（就是聖潔）」（彼前二 9b-10），這樣，我們在上文討論彼前一 1-2 之時說到的第四個解釋，相信是更切合這裏的意思。這樣，所謂信徒「被揀選」，一方面固然包括說在神的愛裏，在祂所制定的「因信稱義」的救法裏，願意相信的人就成為被揀選得救的，另一方面它也包括像上文彼前一 1-2 所說的：因為神預知會有人相信，於是在制定因信稱義的救法時，也要求相信的人要過聖潔的生活。信徒是因信成為這樣的一種「被揀選」的族類，一種身負要用聖潔來見證神的聖潔的使命與責任的族類。

這樣，預定論並不是對這一節經文唯一或最好的解釋。非預定論式的解釋是更切合經文的上下文和整本彼得前書的主旨教訓。

這樣，彼前二 9 同樣不大支持預定論的說法。

3. 彼後一 10：「所以弟兄們，應當更加殷勤，使你們所蒙的**恩召和揀選**堅定不移。你們若行這幾樣，就永不失腳。」

彼後一 10 可以跟預定論拉上關係，純粹是因為經文裏提到「揀選」(*eklogē*, “election”)。但這裏說的「揀選」又是甚麼意思呢？

我們注意到：

1. 彼後一 10 將「恩召」和「揀選」並提，且是像林前一 26-28 那樣先提「呼召」，後提「揀選」，暗示神是在祂的呼召裏揀選那些願意用信心來回應呼召的人。這樣的揀選不是預定論所說的揀選。

2. 預定論說的「揀選」是神以祂的絕對主權來作成的。既是出於神的絕對主

權，人就不可能、也不可以加以影響。依《和合本》的譯文，經文卻說信徒要「更加殷勤」來使神的揀選「堅定不移」。如果真有預定論的揀選，這樣的說話是對神絕對主權的揀選很不恭敬的。

3. 或許有人會將這裏說的「揀選的堅定不移」理解為信徒救恩的穩妥（即關於信徒「一次得救、永遠得救」的問題）。但這樣做也無補於事，因為說要透過人的努力來堅定救恩，總不是高舉神絕對主權的預定論所能容納得下的。

4. 不過，這一節經文其實很可能並不是像《和合本》所說的意思。《和合本》譯作「堅定不移」的形容詞 *beaios* 基本上是「真實、確實」（“sure”）的意思（參羅四 16；來二 2），而動詞 *poieisthai*（“to make”）基本上是「使……成為」的意思。這兩個字連起來，*beaian poieisthai* 就是「使〔它〕成為真實」（“to make [it] sure”）的意思：

a. 但是，神給人的呼召和揀選，無論是從預定論或非預定論的角度來說，從來都是真實不虛假的。這樣，經文大概不是說信徒的殷勤成長可以使神的呼召和揀選成為真實。

b. 如果神的呼召和揀選從來沒有不真實的，那麼是甚麼不真實呢？在彼得後書一章的場景裏，很可能是指有些信徒的說話不夠真實。他們誇談自己蒙恩得救，生活卻跟得救的身份不相稱。所以彼得提醒他們要拿出認真追求聖潔成長的生活來「證實」他們是實在個蒙恩得救的人（這樣，*beaian poieisthai* 這個片語可以說是相當於動詞 *bebaioō*〔“to confirm”〕「證實」的意思，參可十六 20；羅十五 8）。這樣，彼後一 10 就應該譯作：「所以弟兄們，你們要竭力追求，好使你們所蒙的呼召和揀選顯出是真實的來。事實上，如果你們實在竭力追求這些美德，你們就永不會跌倒。」

c. 這樣，這一節經文本身並沒有說明那是預定論或非預定論式的揀選。但正如我們在開始討論這一節經文的時候說過的，本節經文先提「呼召」，後提「揀選」，暗示是非預定論式的揀選；而彼得前書有關「揀選」的經文讓我們看見一個非預定論思想的彼得，彼得後書的教導也應該是跟彼得前書的神學一致。這樣，彼後一 10 也不應該有預定論的教訓在裏面。

這樣，彼後一 10 的經文也不足以用來支持預定論的揀選；相反的，它倒暗示非預定論式的揀選。

C. 關於「蒙召」

關於「蒙召」的經文，普通書信裏有以下的幾處：

來 9:15 為此，他作了新約的中保，既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。

彼前 2:21 你們蒙召原是為此；因為基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳蹤行。

彼前 3:9 不以惡報惡，以辱罵還辱罵，倒要祝福；因你們是為此蒙召，好叫你們承受福氣。

猶 1 耶穌基督的僕人，雅各的弟兄猶大，寫信給那被召、在父神裏蒙愛、為耶穌基督保守的人。

這些經文只說明信徒是蒙召的人；它們並沒有說明信徒是怎樣蒙召，也沒說明蒙召跟預定和揀選有甚麼關係。我們不應該先入為主的將預定論的意思放進這

些經文裏——況且我們也完全可以從非預定論的角度去解說這些經文。

D. 另外一些可以涉及預定論的經文

1. 來十二 2「仰望為我們信心創始成終的耶穌（或譯：仰望那將真道創始成終的耶穌）。他因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受了十字架的苦難，便坐在神寶座的右邊。」

經文既清楚說到主耶穌將我們的信心創始成終，我們得救的信心顯然就是神所賜的了。「信心由神所賜」這說法正支持預定論的道理。

不錯，這一節經文將「信心」連著「主耶穌」來講，但經文究竟在說甚麼？

1. 這裏的「信心」固然可以指「信心」，但也有可能是指「信仰、真道」，就如《和合本》小字說的「或譯『仰望那將真道創始成終的耶穌』」。所謂「將真道創始成終」，大概是說主耶穌不但開始救恩，也作成救恩的意思。如果這裏的 *pistis* 一字應作這樣的理解，經文就沒有說神將得救的信心賜給我們，經文也就跟預定論毫無關係了。

2. 這裏的 *pistis* 一字也可以作「信心」解，像《和合本》和《聖經新譯本》那樣，甚至將經文譯作「我們的信心」。不過，如果是譯作「我們的信心」，我們也應該在「我們的」等字下面加上點號：「我們的信心」，以表示忠於原文原是有「我們的」等字。但就算這裏是講「我們的信心」，經文也不是講「我們得救的信心」。它乃是在講我們信徒「生活的信心」，就是信靠的心：

a. 這裏是以「主耶穌輕看羞辱，忍受了十字架的苦難」的表現來作為我們的榜樣；既是關乎主耶穌的，有關的事情就絕對不會是關乎祂的「得救」（因為祂無須得救），因而我們要向主耶穌有所學習的，不會是在我們得救方面的信心。

b. 希伯來書來到第十章十九節，經文的講論已經進到「信徒生活」的範疇了。經文先後講論到信徒的信心、堅忍和愛心。來十二 1 說的，就是信徒的信心生活。就算是說「信心來自主耶穌、信心來自神」，經文也不是說我們得救的信心來自神。

如果這裏的 *pistis* 一字應作這樣的理解，經文也沒有說神將得救的信心賜給我們，經文也就跟預定論毫無關係了。

3. 是的，這裏的 *pistis* 一字應該作「信心」解，但不是說「我們的信心」，而是「主耶穌自己的信心」：

a. 首先，就如上文說過的，經文只說「信心」，並沒有說明是誰的信心，所以經文容許我們去思想會否是指主耶穌的信心。

b. 不錯，本節經文所屬的段落是在講論信徒的信心，並且以主耶穌來作為我們學習信心的榜樣。既是要向主耶穌學習信心的功課，當然是從主耶穌的「信心」來學習了（例如不會是從主耶穌的愛心來學習信心的功課）。經文提到主耶穌「輕看羞辱，忍受了十字架的苦難」，這正是主耶穌的信心的表現。所以來十二 1 說的「信心」，其實是說「主耶穌的信心」。經文可以譯作：「就讓我們堅忍地奔那擺在我們前面的賽程，注視那位信心有始有終的耶穌。他為著那擺在他前面的喜樂，就忍受了十字架，輕看它的羞辱，便坐在神寶座的右邊。」主耶穌有始有終的信心，成了疲乏的我們效法的榜樣。

如果這裏的 *pistis* 一字應作這樣的理解，經文就沒有說神將得救的信心賜給我們，經文也就跟預定論毫無關係了。

無論我們採那一個解釋（筆者接納第三個解釋），經文都沒有說神將得救的

信心賜給我們。所以這一節經文也是跟預定論毫無關係。

2. 彼前一 5「你們這因信蒙 神能力保守的人，必能得著所預備，到末世要顯現的救恩。」

本段經文其實跟預定揀選式的救恩無關。經文不是說神預定人得救，於是賜他信心，並且保守他的信心，使他至終得救。經文極其量是在說神給得救的人的救恩，是極其穩妥的。但這個並不是本文所要討論的重點。

本節經文其實是可以更自然地翻譯作指信徒是個「一直蒙神以大能保守、藉信心得著……救恩」的人。在這個翻譯裏，經文乃是說：信徒固然用積極的態度（相信）來回應了基督的福音，但在往後的日子裏，神的保守同樣重要；而神也必會用祂的大能保守祂的兒女的信心，直到他們至終得救。

3. 彼後一 1「作耶穌基督僕人和使徒的西門彼得，寫信給那因我們的神，和救主耶穌基督之義，與我們同得一樣寶貴信心的人。」

這一節經文清楚說到我們信徒「得著信心」。在這個上下文裏，這個信心應該是指「得救的信心」，那就表明得救的信心原來不是我們所有的，而是來自神的。「信心由神所賜」這說法正支持預定論的道理。

是的，這一節經文又將「信心」(*pistis*)跟「神」和「主耶穌」放在一起，是一節寶貴的經文。但同樣的，我們要先明白經文其實在說甚麼，應該作怎樣的理解和翻譯。

1. 不錯，*pistis* 一字是可以譯做「信心」；這一節經文顯然是跟我們的救恩有關，而經文又說到我們「得著」(*lagchanō*) 信心，因而叫我們想到像預定論所說的：我們得救的信心是從神而來，繼而這一節經文對預定論可以有某個程度的支持。但是我們留意到，這一節經文固然說到這份信心是因神而得，但經文也說到這份信心是「因救主耶穌基督之義」而有。所謂「得救的信心是因救主耶穌基督之義而得」，顯然是說這份信心是因主耶穌的救贖而有。其實嚴格來說，經文是說這份信心是「因著我們的神的義和救主耶穌基督的義」而得 (*en dikaiosunē tou theou hēmōn kai sōtēros Yēsou Xristou*, “through the righteousness of our God and of Savior Jesus Christ”)。這樣，經文並沒有說這份信心是神用祂的絕對主權賜給〔被預定得救的〕人，倒清楚說是神在祂的「義」裏賜給人。這裏說的「神的義」，並跟著說的「救主耶穌基督之義」顯然是相關甚至相等的：所謂「神的義」，就是「救主耶穌基督的義」；換句話說，就是神藉基督而成就的救恩的義（比較羅一 17-18 關於神的義的講論）——這樣一份透過救恩而賜的信心，跟預定論所說神以祂的絕對主權而賜的信心，在意義上是有著相當的距離。

2. 如果這裏的 *pistis* 是指「得救的信心」，且是人透過神在基督耶穌裏的救恩而得的一份寶貴的信心，經文就可以是說：信心可以有拯救的功效，它實在是一份寶貴的信心；但若不是神在祂的愛裏為人類預備救恩，包括決定人的信心是可以有拯救的功效，我們就不可能得著這樣一份寶貴、有拯救功效的信心了。在這個理解裏，「我們」不是特指某些被預定揀選得救的人，而是泛指所有願意相信耶穌而得救的人，所以彼得說信徒是「與我們同得一樣寶貴的信心」。

如果是這樣，經文並沒有說神將得救的信心賜給我們，而經文也跟預定論無關了。

3. 這裏的 *pistis* 其實也可以是指「生活的信心」。彼得後書是寫給信徒的，

書信裏固然也提到信徒信主的經歷（一 10 就說到信徒所蒙的恩召和揀選；參上文關於該節經文的討論），但基本上都是涉及信徒信主之後的生活。這樣，一 1 的「信心」可以是指「生活的信心」。如果是這樣，彼得是說信徒在救恩裏重生更新，就在救恩裏得著一份寶貴的信心，叫信徒可以信靠神來追求聖潔。

如果是這樣，經文並沒有說神將得救的信心賜給我們，而經文也跟預定論無關了。

4. 不過，彼後一 1 的 *pistis* 其實應該是指客觀的「信仰」，而不是指主觀的「信心」：

a. 從上款與正文的關係看——我們知道，新約書信的上款不少時候會帶出書信正文的重點（比較羅馬書的上款〔羅一 1-7〕；哥林多前書的上款〔林前一 1-3〕），就連彼得前書的上款（彼前一 1-2）也有這個帶出正文主旨的作用（彼得前書上款：信徒要藉著聖靈的成聖，去學效耶穌基督的順服和灑血→彼得前書正文：信徒要追求過聖潔的生活，就算要受苦也在所不惜）。彼得後書的上款大概也有這個作用：

i. 彼得後書在上款一 1 帶出 *pistis* 的話題之後，彼後一 3 就緊接上款說神已經將一切「關乎生命和虔敬的事」賜給我們。「生命和虔敬的事」就是「虔敬的生命的生命」。所謂「關乎虔敬的生命的生命」，在彼得後書裏顯然是指我們的「基督教信仰」，是我們的信仰指導我們信徒去追求和得著虔敬的生命。這個「信仰」就是上款說到的那個寶貴的 *pistis*。

ii. 雖然彼後一 10 提到得救，但整本彼得後書的重點不在「信徒得救」，而是在得救之後要持守純正的信仰，不要被假教師的異端所述惑引誘，偏離真道。上款裏的 *pistis* 一字顯然就是要為書信的這個主旨鋪路。

b. 從彼得後書與猶大書的關係看——我們知道彼得後書跟猶大書有著很多相同的內容，都關係到信徒要小心異端的為害。兩封書信應該是在相若的環境之下寫成，說不定兩者的收信人也是相同的群體。猶大書的作者猶大在猶 3 說明他寫猶大書的目的，就是要提醒讀者「要為從前一次交付聖徒的『真道』（*pistis*）竭力爭辯」。彼得後書跟猶大書既有著同樣的關注點，彼後一 1 的 *pistis* 應該也像猶 3 的 *pistis* 那樣指「真道、信仰」。

這樣，彼後一 1 應該譯做：「耶穌基督的僕人和使徒西門彼得，寫信給那些靠著我們的神的義和救主耶穌基督的義而得著與我們所得的是同樣寶貴的信仰⁸⁹的人。」所謂「因著我們的神和救主耶穌基督的義而得著……寶貴的信仰」，意思是說：神在基督裏成就救恩，不是基於甚麼神話或故事，而是基於一個實在的事實，當中涉及神、基督、人和彼此之間的關係。這套道理、神學，也就是我們的信仰，跟我們的救恩有不可分割的關係。我們是因為認知和承認這個神學、信仰，我們才去相信耶穌；既相信耶穌，我們就同時在這個救恩裏得著這份信仰了。救恩既是與信仰不可分割，我們信徒就要持守我們的信仰。如果我們的信仰改變了，我們的救恩也要失落了。這正是異端對純正信仰的威脅，也是彼得和猶大提醒信徒要持守信仰的原因。⁹⁰

⁸⁹ 彼後一 1 直譯是「……得著與我們所得的是同樣寶貴 (*isotimon*) 的信仰 (*pistin*)……」。 *isotimon*（「同樣寶貴」）是形容 *pistin* 而不是形容「得」（不是說「一同得著」）。

⁹⁰ 這樣，大概就連彼後一 5 的 *pistis* 也應該譯做「信仰」：「正因這緣故，你們要分外的殷勤：有了信仰，就要加上德行；有了德行，又要加上知識……」。 *pistis* 一字在彼得後書裡就只出現在這兩處（一 1，5）。在猶大書，*pistis* 一字也兩次見於猶 3，20，也是「信仰、真道」的意思。

這樣，彼後一 1 實在沒有說神將得救的信心賜給我們，而經文也實在跟預定論無關了。

4. 彼後二 12「但這些人好像沒有靈性，生來就是畜類，以備捉拿宰殺的。他們毀謗所不曉得的事，正在敗壞人的時候，自己必遭遇敗壞。」

經文說那些異端人士「生來就是畜類，以備捉拿宰殺的」，他們顯然是被預定滅亡了。

這一節經文跟預定論完全無關。這一節經文應該譯做：「這些假教師正像那些沒有理性、生下來就是要給人捉去屠宰的牲畜那樣毀謗自己所不知道的事；甘愿像那些被屠宰的牲畜那樣遭敗壞。」

《和合本》的翻譯給人一種錯覺，就是「生來就是畜類」一語是形容那些異端人士，但在原文裏，「生下來」一語其實是形容那些「牲畜」，而形容的重點是牠們「生下來就是要給人捉去屠宰」。

這樣，彼後二 12 跟預定論說神預定一些人滅亡的講法無關。

5. 猶 4：「因為有些人偷著進來，就是自古被定受刑罰的，是不虔誠的，將我們神的恩變作放縱情慾的機會，並且不認獨一的主宰、我們主耶穌基督。」

經文說到有些人是「自古被定受刑罰的」，顯然是說神預定了他們要滅亡。

明白這一節經文，我們要注意：

1. 若要從預定論的角度來解釋這一節經文，我們就要將「自古」說成等同「自永恆」：神自永恆就預定了他們要滅亡。但經文並不是這樣說。經文原文 *hoi palai proegrammenoi eis touto to krima* 這一句(“those long ago having been written before about for this judgment”)，直譯是「他們老早就被寫明要受這個刑罰」。

《聖經新譯本》作他們「早被判定受刑」，是個勉強可以接受的翻譯。

《和合本》譯做「自古」的那個副詞 *palai*，在新約有這樣的用法：

～太十一 21「哥拉汛哪，你有禍了！伯賽大啊，你有禍了！因為在你們中間所行的異能，若行在泰爾、西頓，他們早已(*palai*)披麻蒙灰悔改了。」(= 路十 13)

～可十五 44「彼拉多詫異耶穌已經死了，便叫百夫長來，問他耶穌死了久不久(*palai*；問他耶穌是否已經死了很久)。」

～來一 1「神既在古時(*palai*)藉著眾先知多次多方地曉諭列祖……」

～彼後一 9「人若沒有這幾樣，就是眼瞎，只看見近處的，忘了他舊日的(*palai*)罪已經得了潔淨。」

～林後十二 19「你們到如今，還(*palai*「還一直在」)想我們是向你們分訴……」這些經文裏的 *palai* 一字都沒有「早在永恆裏」的意思；它們都是在有限的時間裏。就算是來一 1 的 *palai*，也不過是指舊約的時期。

2. 至於 *proegrammenoi* 一字(*prographō* 的完成時態被動式分詞)，*-egrammenoi* 直譯是「被寫明」的意思；前綴字 *pro-*是“before”(「早已」)的意思，整個字就是「早已被寫明」(“having been written before”)的意思。但作者猶大的意思是說早在甚麼時候寫明呢？早在永恆裏、在神的永恆定旨裏寫明？早在生命冊裏寫明？

相對來說，在彼得前書裡五處用上 *pistis* 一字的(彼前一 5, 7, 9, 21, 五 9)，都是指主觀的「信心」而不是客觀的「信仰」。

在聖經裏，動詞 *prographō* 出現過四次，除了猶 4 這裏，見於以下的經文：
 ~ 羅十五 4 「從前所寫的 (*prographō*) 聖經都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰可以得著盼望。」

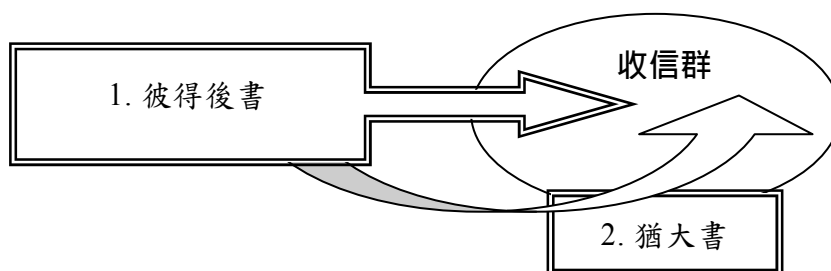
~ 加三 1 「無知的加拉太人哪，耶穌基督釘十字架，已經活畫在你們眼前 (*prographō*)，⁹¹誰又迷惑了你們呢？」

~ 弗三 3 「用啟示使我知道福音的奧秘，正如我以前略略寫過的 (*prographō*)。」

在這些經文裏，*prographō* 的 *pro-*都是指在時間裏而不是在永恆裏的「之前」。在弗三 3 裏，*prographō* 更是指保羅先前所寫過的信——經文甚或應該譯做「就如我在前面所略略寫了的」。這樣，猶 4 說 *hoi palai progegrammenoi eis touto to krima*，意思是說「早就寫過論及他們要受刑罰」。但誰在甚麼時候早就寫過他們要這樣受罰呢？

a. 聖經——就如羅十五 4 的用法，猶大是說舊約聖經早就說過神要刑罰那些敵對神的信仰的人。猶大不一定是想到某一節舊約經文，但例如舊約先知就多有責備審判假先知的說話。

b. 彼得？——我們說過，彼得後書和猶大書有著許多相同的內容，甚至有可能是寫給同一個收信群體的。比較這兩個書卷，它們很可能是有著這樣的關係：



- i. 彼得殉道前（彼後一 14）按他對收信群體的認識，預見收信群體將會有異端的問題，於是寫信（即彼得後書）預先警告他們（主後 66 年）。
- ii. 收信群體收到彼得所寫的彼得後書之後（主後 66 年），大概有一段時間頗能跟從彼得的教導，小心異端的誤導。
- iii. 只是過了一段時間，他們鬆懈了，忘記了彼得的提醒，以致有異端潛進了收信群體當中（主後 70 年之後？）〔或是異端人士太厲害了，信徒防不了他們潛入的詭計〕。
- iv. 猶大應該是知道彼得所寫的彼得後書的內容，他想跟進彼得殉道前所牧養的信徒群體，於是撮要地重提彼得在彼得後書所作過的教導，提醒他們要為所已領受的真道信仰竭力奮鬥（主後 70 年之後）。

這樣，猶 4 說的「早就寫過論及他們要受刑罰」一語，很可能就是指使徒彼得在早前的彼得後書裏說過這樣的說話。

這樣，無論我們將「早就寫過」看為指「聖經」或「彼得」早就寫過，猶 4 都沒有說神在永恆裏就已經預定一些人要受刑滅亡。

E. 結語

這樣，我們看見新約的普通書信都沒有教導預定論。

⁹¹ 加三 1：或譯作「早已當面向你們描述過了」。

8. 從啟示錄看預定揀選

A. 關於「揀選」

啟示錄沒有提到「預定」，但有一處提到信徒的「蒙召」和「揀選」：

啟 17:14 他們與羔羊爭戰，羔羊必勝過他們，因為羔羊是萬主之主、萬王之王。同著羔羊的，就是蒙召、被選、有忠心的，也必得勝。

啟示錄這句說話，如果從預定論的角度來理解，就是說那些同著羔羊得勝的信徒，乃是神在祂的預定裏呼召和揀選的人。

如果從非預定論的角度來理解，這句說話就是說那些同著羔羊得勝的信徒，乃是對神有信心的人，他們在信心裏回應神的呼召而成為神藉「因信稱義」的救法揀選了的人。

這一節經文將「有忠心」（信主後的生活表現）放在「蒙召、被選」之後，顯示「蒙召、被選、有忠心」是有一個時間或邏輯上的先後次序。這樣，這一節經文先提到「呼召」，後提到「揀選」，是表示一個「呼召→揀選」的先後次序。這個次序（我們在例如林前一 26-28 和彼後一 10 已經見過），暗示神是在祂的呼召裏進行揀選，而不是在祂的絕對主權裏進行預定和揀選。這種揀選顯然不是預定論所講的揀選。

再者，我們知道啟示錄所強調的，乃是人對神堅貞的信靠。啟示錄固然也強調神的主權，但所強調的乃是神在人類歷史上的主權，以及祂對祂的救贖計劃的肯定。若要說「預定」，啟示錄讓我們看見神早就預定了人類歷史的終局，叫所有願意相信基督、至死忠心跟從神的人，可以分享神的得勝和榮耀！為此，我們感謝讚美神！但啟示錄就是完全沒有講論神在永恆裏預定揀選某些人得救、某些人滅亡。

這樣，從非預定論的角度來理解啟十七 14 的說話，乃是最合理的解釋。

B. 關於「生命冊」

除了啟十七 14 論到「揀選」的經文，啟示錄兩處論到「生命冊」的經文也似乎支持預定論的講法：

啟十三 8「凡住在地上、名字從創世以來沒有記在被殺之羔羊生命冊上的人，都要拜牠。」

啟十七 8「……凡住在地上、名字從創世以來沒有記在生命冊上的……。」

既說到名字從創世以來就有或沒有記在生命冊上，那就表明神在創世之前已經預定揀選某些人得救，並且將他們的名字記在生命冊上了。

關於這兩節經文，首先我們要明白「從創世以來」是甚麼意思。「從創世以來」（*apo katabolēs kosmou*, “from the foundation of the world”）一語在新約裏出現了七次：⁹²

⁹² 《和合本》在幾處地方將「自古以來」（*ap' aiōnos*, “from age”）都譯作「從創世以來」：

路 1:70 正如主藉著從創世以來聖先知的口所說的話。

徒 3:21 天必留他，等到萬物復興的時候，就是神從創世以來、藉著聖先知的口所說的。

徒 15:18 這話是從創世以來，顯明這事的主說的。

〔約 9:32 的也相仿：「從創世以來（*ek tou aiōnos*），未曾聽見有人把生來是瞎子的眼睛開了。」〕

太 13:35 這是要應驗先知的話，說：我要開口用比喻，把創世以來所隱藏的事發明出來。

太 25:34 於是王要向那右邊的說：『你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的國；

路 11:50 使創世以來所流先知血的罪都要問在這世代的人身上，

來 4:3 但我們已經相信的人得以進入那安息，正如神所說：「我在怒中起誓說：『他們斷不可進入我的安息！』」其實造物之工，從創世以來已經成全了。

來 9:26 如果這樣，他從創世以來，就必多次受苦了。但如今在這末世顯現一次，把自己獻為祭，好除掉罪。

啟 13:8 凡住在地上、名字從創世以來沒有記在被殺之羔羊生命冊上的人，都要拜牠。

啟 17:8 你所看見的獸，先前有，如今沒有，將要從無底坑裏上來，又要歸於沉淪。凡住在地上、名字從創世以來沒有記在生命冊上的，見先前有、如今沒有、以後再有的獸，就必希奇。

另一方面，「在創世以前」(*pro katabolēs kosmou*, “before the foundation of the world”) 一語在新約裏則出現了三次：

約 17:24 父啊，我在哪裏，願你所賜給我的人也同我在那裏，叫他們看見你所賜給我的榮耀；因為創立世界以前，你已經愛我了。

弗 1:4 就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵；

彼前 1:20 基督在創世以前是預先被神知道的，卻在這末世才為你們顯現。

這些經文讓我們清楚看見，「創世」一事將時間分為「創世以前」和「創世以來」(即「創世以後」；啟十三 8 和十七 8 在說到「從創世以來」之前都說到「凡住在地上」，也加強了這個「創世之後」的圖畫)。這樣，啟十三 8 和十七 8 說那些人的名字「從創世以來」沒有記在生命冊上，意思乃是說他們的名字在創世之後沒有記在生命冊上。原來人的名字或有或沒有記在生命冊上是創造之後的事情，而不是創造之前的事情。這樣，如果「名字記在生命冊上」是跟「預定揀選」有關，那就是一種在創造之後才有的預定揀選了。但這個不是預定論所講的預定揀選。預定論說神在創世之前、在永恆裏就已經預定揀選了。

預定論者當然可以說：神在創世之前就已經預定揀選了，不過祂願意等到創造之後才將被預定揀選得救的人的名字寫在生命冊上。這個當然是可能的，不過這樣的解釋意義不大；另一方面，這個總說明了「名字記在生命冊上」是可以跟所謂的「預定揀選」脫鉤的。

從非預定論的角度來理解啟示錄這兩經文，意思就更直接而自然了：神在創世之前就已經預定(預先制定)了要在基督的救贖裏透過人的相信與否來進行揀選(弗一 4)，於是在創世之後將所有願意相信而得救的人，隨著他們的真心相信而先後逐一將他們的名字寫在生命冊上。這樣，「將信徒名字寫在生命冊上」不是一次過就做完了的事情。「今天」仍是「創世以來」(即「創世以後」)的時期當中的一部份，神會繼續將今天信主的人的名字寫在生命冊上。至於在創世之

這些經文不在我們討論之列，但也無損我們的討論。

此外，羅 1:20 的「從創造世界以來」(*apo ktiseōs kosmou*, “from the creation of the world”)，用字雖然不同，但意思也跟 *pro katabolēs kosmou* 相仿。

後沒有相信的，他們的名字當然就沒有記在生命冊上了。這些人會去拜那從海裏上來的獸（啟十三 8）。

這樣，我們可以從預定論或非預定論兩個不同的角度來理解啟十三 8 和十七 8。但相比較之下，這裏非預定論的解釋顯然是比預定論的解釋來得自然，且合乎聖經用字的情形。加上整本聖經別的地方都沒有教導預定論，我們理當從非預定論的角度來理解啟十三 8 和十七 8 的意思。

這樣，啟示錄也沒有教導個人得救的預定論。

這樣，我們要說，整本聖經，從舊約的創世記到新約的啟示錄，都沒有教導預定論。

結語

我們在上文已經一而再的指出，整本聖經都沒有教導預定論式的救恩（而《和合本》一些叫人誤想到預定論的經文也須要修譯）。一個沒有聖經基礎的理論，多談也沒有意義了；一個違背聖經原意的理論，多談反而會誤導或混淆了聖經的真理。所以，嚴格來說，我們已經無需要、也不值得去討論「救恩預定論」的話題了。

到此，我們的討論也要告一個段落了。這個當然並不表示本書已經討論完盡了聖經裏所有可以跟預定論拉上關係的經文。難免還有一些經文，是持預定論的人可以從當中看出預定論的意思來的——事實上，只要我們想，我們就不難將預定論的思想放進聖經的經文裏。但既然我們已經討論過聖經裏大部份或絕大部份有關的經文，包括重要的和次要的經文，並且看見這些經文都不支持預定論，那麼，其他再次要的經文對於討論預定論就已經變得無關重要了。那些再次要的經文相信都不能決定性地確定預定論的教導。

倘若日後遇上別的可以跟預定論拉上關係的經文，讀者不妨試試從「預定論」和「非預定論」兩個角度去理解它。不過，基於整本聖經都不教導預定論，非預定論式的解釋應該就是兩者之中較可取的解釋了。事實上，我們注意到預定論的釋經不少時候都是用兩種手法來釋經：

1. 從預定論的前設去作自圓其說的釋經——先設定在經文背後有預定論的道理，然後從經文所沒有說的這個預定思想來將經文解釋成支持預定論的說法。

2. 從預定論的前設去作斷章取義的釋經——因為要自圓其說，很多時候就忽略了對預定論不利的上文下理，只著重狹窄的，有時甚至只是對所翻譯的字面的解釋。

這些都是叫人惋惜的。

不錯，本文不多從神學哲學的角度去討論預定論，從而比較是預定論還是非預定論較為「合理」可取。因為如果聖經根本就沒有教導預定論，我們若硬要用「神學」去建立預定論，將預定論合理化、神學化，那怕是個多麼合乎哲理的說法，也不會帶我們去明白聖經的教訓。如果聖經根本就沒有教導預定論，我們還去比較是預定論還是非預定論較為合理可取，那只是浪費時間，也是違背聖經教訓的做法。

好了，多謝你與我一同走過這條漫長的釋經路。我們要分手了。或許本書使你更認定非預定論的寶貴，或者是叫你開始認識非預定論的聖經基礎，又或許你仍在許多不解的困惑當中，又或許你仍然熱衷在預定論的架構裏——無論如何，不管我們在「預定論」和「非預定論」的話題上是怎樣的相同或不同，我都願意跟你說一聲：「願神賜福你！」

附篇：新約裏幾個涉及「預定揀選」的用字

討論過聖經裏（尤其是新約裏）有關預定論的經文之後，我們最後要來整理一下新約裏用上「預定」和「揀選」等字詞的經文，從而整合一下聖經裏有關預定論或非預定論的教訓。

與此同時，我們也會一併交代一下新約裏用到「預知」一詞的經文的意思，從而討論一下「預知」跟「預定」和「揀選」在救恩裏相互的關係。

1. 「預定」

首先，我們要整理一下在新約裏用上「預定」一語的經文。所謂「預定」，就是「預先決定，事前設定」的意思。這個也是新約聖經裏用到 *proorizō* 一字之時的基本意思。這個字在新約聖經裏出現的時候，它的主詞都總是「神」。但究竟神預定了甚麼？

「預定」(*proorizō*) 一字在新約裏一共出現了六次（徒四 28；羅八 29，30；林前二 7；弗一 5，11）：

a 徒四 28：

徒四 25-28 說：「²⁵ 你曾藉著聖靈，託你僕人我們祖宗大衛的口說：『外邦為甚麼爭鬧？萬民為甚麼謀算虛妄的事？²⁶ 世上的君王一齊起來，臣宰也聚集，要敵擋主，並主的受高膏者。』²⁷ 希律和本丟彼拉多，外邦人和以色列民，果然在這城裏聚集，要攻打你所膏的聖僕耶穌，²⁸ 成就你手和你意旨所預定必有的事。」

本節經文並沒有說神預定人得救或滅亡。當中所講那為神所「預定」的，乃是主耶穌的救恩。神的計劃是祂定旨或預定要透過主耶穌的死來成就救恩。

b 羅八 29，30：

保羅在羅八 28-30 說：「²⁸ 我們曉得萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。²⁹ 因為神所預先知道的人，祂就預先命定〔他們要〕效法祂兒子的模樣，使祂兒子在許多弟兄中作長子。³⁰ 祂所預先命定的人，祂又召他們來；所召來的人，祂又稱他們為義；所稱為義的人，祂又叫他們得榮耀。」（筆者修譯）

羅八 29 所講的「預定」，是指「預先命定或制定」，而神所預先命定或制定的，是那些愛神的人（就是那些相信而得救的人）一個人生的模式，就是像主耶穌的一生，或祂在完成救恩時所表現的委身順服，以之作為信徒在追求聖潔生活時一個須要去效法的模樣。聖潔的生活——就是順服聖靈的引導、過合神心意的生活——正是羅馬書第八章經文的中心。

這樣，羅八 29，30 並沒有說神預定某些人得救。神乃是預定了主耶穌救恩的某些內涵。

c 林前二 7：

保羅在哥林多前書第一章講論過基督十字架的救恩被世人看為愚拙之後，他接著說：「我們講的，乃是從前所隱藏、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的」。基督十字架的救恩就是神的智慧，是屬靈的智慧，是神在萬

世以前所預定的智慧；而這個智慧是為信徒的榮耀而預定的。

這一節經文應該作這樣的修譯使它的意思清楚一點：「我們要講先前隱藏著的、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前已經預定了、好使我們可以得著榮耀的智慧」。這樣，我們就清楚看見經文說神所預定的，並不是某個人的得救，而是那個智慧，就是十字架的救恩。

經文說這個智慧救恩是為了我們的榮耀，意思就像羅八 29 所講的，神在祂所預定成就的救恩裏，也預定了祂對信的人的期望。祂期望信的人能夠活出聖潔的生活。就像羅八 19-30 所講的，這份聖潔的生活也是一份榮耀的生活。正如神的聖潔彰顯出神的榮耀，信徒聖潔的生活，也表顯出他那份屬神的生命的榮耀。

這樣，林前二 7 並沒有說神預定某些人得救。神乃是預定了主耶穌那個滿有智慧的救恩。

d 弗一 5，11：

保羅說神「因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分」（第 5 節）；我們得以在基督裏得著基業（或作「成為基業」），也是「那位隨己意行作萬事的，照著他旨意所預定的」（第 11 節）——而這一切「都是照他自己所預定（*protithēmi*）的美意，叫我們知道他旨意的奧秘」（第 9 節）。我們看見經文在第 5 節、第 9 節和第 11 節都提到神的預定。但留意：

1. 第 9 節的「預定」不是 *proorizō* 這個字，而是 *protithēmi*（「預先設定或安排」）。這裏說神所預先設定的是祂的一份美意，而這份美好的心意是關乎上文一 4 所說的「在基督裏的揀選」和一 5 所說的「預定讓人藉耶穌基督得救」。

2. 第 11 節說信徒因為得著聖靈為憑據，就「成為神的基業」或「得著神的基業」，而這個也是神所預定的。這裏說神所預定的，不是誰會得救，而是得救的人會經歷或得著某些屬靈的福氣。

3. 第 5 節說神「預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分」：

a. 假設「得兒子的名分」等同「得救」——雖然經文說到神「預定『我們』得救」，但經文原是說神「預定『我們藉著耶穌基督』得救」，就是預定「得救的途徑」。基於在上述使徒行傳等幾節提到神預定的經文裏，「預定」都不是指神預定某些人得救，而是說神預定了「基督」這個救恩計劃，所以弗一 5 所講的「預定」應該也是指「預定了基督這個救恩計劃」。

b. 此外，弗一 5 是在弗一 4 講過「揀選」之後才講預定，而經文其實是說「預定『得兒子的名分』」（參本書前文有關的討論），弗一 5 的預定其實是講人得救之後的事情，跟預定論所講的預定無關。

這樣，綜合上面對新約裏用上「預定」（*proorizō*）一字的六處經文的分析，「預定」並不是說神預定某些人得救。它乃是說神預定了用基督的救法來成就救恩。人只要相信，就可以得著這份救恩的好處。這樣，神所預先「定」了的，可以包括：

1. 神在祂的預知裏（預知有人會相信而得救）「預先決定」了祂要預備和作成救恩（這是一個心意上的決定），

2. 同時祂也「預先設定」了「基督」這個救法（這是一個方法上的設定）。

～順道一提，新約裏還有一些地方用了別的字眼，也可以帶有「預定」的意

思。經文如下：

- 路廿二 22「人子固然要照所預定的 (*horizō*) 去世，但賣人子的人有禍了！」⁹³
- 徒三 20「主也必差遣所預定 (*procheirizomai*) 給你們的基督耶穌降臨。」⁹⁴
- 加四 2「乃在師傅和管家的手下，直等他父親預定的時候 (*prothesmia*) 來到。」
- 弗一 9「都是照他自己所預定 (*protithēmi*) 的美意，叫我們知道他旨意的奧秘。」
- 帖前五 9「因為神不是預定 (*tithēmi*) 我們受刑，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救。」⁹⁵

這些涉及「預定」的經文，基本上都是講神預定基督的救恩，或預定人得救的途徑，而不是說神預定某人得救。

～關於徒十三 48 說：「外邦人聽見這話，就歡喜了，讚美神的道；凡預定 (*tassō*) 得永生的人都信了」，我們在上文已經討論過，經文其實並不是說「凡預定得永生的人都信了」，而是說「凡定意要得永生的人都相信了」(參上文有關的討論，這裏從略)。

～至於彼前二 7b-8 說：「在那〔些〕不信的人……他們既然不順從，就在道理上絆跌；他們這樣絆跌也是預定的 (*tithēmi*)。」經文同樣不是說神預定人滅亡，經文乃是說不信的人因不順從而在道理上絆跌，乃是自然或當然 (*tithēmi*) 的事情。

如果新約並沒有「預定論」的教導，依預定論來講說神的揀選，就沒有了應有的基礎了。人若繼續要講救恩的「預定揀選」，就不過是想用經文來講說自己想講的「揀選得救」的道理罷了。

2. 「揀選」

跟著，我們要整理一下在新約裏用上「揀選」一語的經文。在討論預定論之時，我們看見在「預定」、「揀選」、「預知」等用字裏，「揀選」一字出現的次數最多。

❖ 動詞「揀選」(*hairētizō*)：在新約裏只用過 1 次：

太 12:18 看哪！我的僕人，我所揀選，所親愛，心裏所喜悅的，我要將我的靈賜給他；他必將公理傳給外邦。

❖ 動詞「揀選」(*procheirizomai*)

徒 3:20 主也必差遣所預定給你們的基督耶穌降臨。

徒 22:14 他又說：「我們祖宗的神揀選了你，叫你明白他的旨意，又得見那義者，聽他口中所出的聲音。」

徒 26:16 你起來站著，我特意向你顯現，要派你作執事，作見證，將你所看見的事和我將要指示你的事證明出來。

⁹³ 不過，我們早已說過(參上文「從使徒行傳看預定揀選」有關的討論)，*horizō* 一字其實並無「預先」的意思。它只是說「決定、定意」。「預先」的意思是我們加進去的。

⁹⁴ 徒三 20 其實應該是說基督耶穌是神所「揀選」的。參下文。

⁹⁵ 不過，我們早已說過(參上文「從保羅其它書信看預定揀選」有關的討論)，*tithēmi* 一字其實並無「預先」的意思。它只是說「設定」。「預先」的意思是我們加進去的。

- ❖ 動詞「揀選」(*procheirotoneomai*)：在新約裏只用過 1 次：
徒 10:41 不是顯現給眾人看，乃是顯現給神預先所揀選為他作見證的人看，就是我們這些在他從死裏復活以後和他同吃同喝的人。
- ❖ 動詞「揀選」(*haireomai*)：：在新約裏只用過 3 次：
腓 1:22 但我在肉身活著，若成就我工夫的果子，我就不知道該挑選甚麼。
帖後 2:13 主所愛的弟兄們哪，我們本該常為你們感謝神；因為他從起初揀選了你們，叫你們因信真道，又被聖靈感動，成為聖潔，能以得救。
來 11:25 他寧可〔《聖經新譯本》「寧願選擇」〕和神的百姓同受苦害，也不願暫時享受罪中之樂。
- ❖ 動詞「揀選」(*eklegomai*)：在新約裏有 20 次或 21 次（視乎我們對路九 35 的讀法的取捨）：
A. 主要是在福音書和使徒行傳：
可 13:20 若不是主減少那日子，凡有血氣的，總沒有一個得救的；只是為主〔所揀選〕的選民，他將那日子減少了。
路 6:13 到了天亮，叫他的門徒來，就從他們中間挑選十二個人，稱他們為使徒。
路 9:35 有聲音從雲彩裏出來，說：「這是我的兒子，我所揀選的（有古卷：這是我的愛子），你們要聽他。」
路 10:42 但是不可少的只有一件；馬利亞已經選擇那上好的福分，是不能奪去的。
路 14:7 耶穌見所請的客揀擇首位，就用比喻對他們說……
約 6:70 耶穌說：「我不是揀選了你們十二個門徒嗎？但你們中間有一個是魔鬼。」
約 13:18 我這話不是指著你們眾人說的，我知道我所揀選的是誰。現在要應驗經上的話，說：「同我吃飯的人用腳踢我。」
約 15:16 不是你們揀選了我，是我揀選了你們，並且分派你們去結果子，叫你們的果子常存，使你們奉我的名，無論向父求甚麼，他就賜給你們。
約 15:19 你們若屬世界，世界必愛屬自己的；只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們。
徒 1:2 直到他藉著聖靈吩咐所揀選的使徒，以後被接上升的日子為止。
徒 1:24 眾人就禱告說：「主阿，你知道萬人的心，求你從這兩個人中，指明你所揀選的是誰，叫他得這使徒的位分。這位分猶大已經丟棄，往自己的地方去了。」
徒 6:5 大眾都喜悅這話，就揀選了司提反，乃是大有信心、聖靈充滿的人，又揀選腓利、伯羅哥羅、尼迦挪、提門、巴米拿，並進猶太教的安提阿人尼哥拉。
徒 13:17 這以色列民的神揀選了我們的祖宗，當民寄居埃及的時候抬舉他們，用大能的手領他們出來。
徒 15:7 辯論已經多了，彼得就起來，說：「諸位弟兄，你們知道神早已在你們中間揀選了我，叫外邦人從我口中得聽福音之道，而且相信。」
徒 15:22 那時，使徒和長老並全教會定意從他們中間揀選人，差他們和保羅、巴拿巴同往安提阿去；所揀選的就是稱呼巴撒巴的猶大和西拉。這兩個人弟兄中是作首領的。
徒 15:25 所以，我們同心定意，揀選幾個人，差他們同我們所親愛的巴拿巴和保

羅往你們那裏去。

B. 保羅只用過 4 次：

林前 1:27a 神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；

林前 1:27b 又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。

林前 1:28 神也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的。

弗 1:4 就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵。

C. 普通書信只用過 1 次：

雅 2:5 我親愛的弟兄們，請聽，神豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受他所應許給那些愛他之人的國嗎？

D. 簡單分析：

在這些經文當中，有說到：

～人揀選某樣東西（路 10:42，14:7）；

～神揀選以色列民（徒 13:17）；

～神或主耶穌揀選門徒／使徒（路 6:13；約 6:70；約 13:18，約 15:19 徒 1:2 徒 1:24 徒 15:7）；這個揀選乃是揀選他們去工作（約 15:16）；

～教會揀選執事（徒 6:5）；

～教會揀選一些代表去轉達消息（徒 15:22）

～主耶穌是神所揀選的（路 9:35，23:35）；

～有稱相信耶穌的人是神「在基督裏揀選」的（弗 1:4）；那不是預定論說的神「在絕對主權裏的揀選」。

～「揀選」指透過福音來揀選；信的人就成了被揀選的（林前 1:27-28；雅 2:5）。

❖ 形容詞「〔蒙〕揀選的」（*eklektos*；通常譯作「選民」）：在新約裏有 11 或 12 次（這又視乎我們對太二十 16 所作的取捨）：

A. 當中主要是出現在符類福音裏：

太 20:16 這樣，那在後的，將要在前；在前的，將要在後了。（有古卷加：「因為被召的人多，選上的人少。」）

太 22:14 因為被召的人多，選上的人少。

太 24:22 若不減少那日子，凡有血氣的總沒有一個得救的；只是為選民，那日子必減少了。

太 24:24 因為假基督、假先知將要起來，顯大神蹟、大奇事，倘若能行，連選民也就迷惑了。

太 24:31 他要差遣使者，用號筒的大聲，將他的選民，從四方，從天這邊到天那邊，都招聚了來。

可 13:20 若不是主減少那日子，凡有血氣的，總沒有一個得救的；只是為主的選民，他將那日子減少了。

可 13:22 因為假基督、假先知將要起來，顯神蹟奇事，倘若能行，就把選民迷惑了。

可 13:27 他要差遣天使，把他的選民，從四方，從地極直到天邊，都招聚了來。」

路 18:7 神的選民晝夜呼籲他，他縱然為他們忍了多時，豈不終久給他們伸冤嗎？

路 23:35 百姓站在那裏觀看。官府也嗤笑他，說：他救了別人；他若是基督，神所揀選的，可以救自己吧！

（約翰福音沒有用過形容詞 *eklektos* 「〔蒙〕揀選的」一字。）

B. 保羅用了六次：

羅 8:33 誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了。

羅 16:13 又問在主蒙揀選的魯孚和他母親安；他的母親就是我的母親。

西 3:12 所以，你們既是神的選民，聖潔蒙愛的人，就要存憐憫、恩慈、謙虛、溫柔、忍耐的心。

提前 5:21 我在神和基督耶穌並蒙揀選的天使面前囑咐你：要遵守這些話，不可存成見，行事也不可有偏心。

提後 2:10 所以我為選民凡事忍耐，叫他們也可以得著那在基督耶穌裏的救恩和永遠的榮耀。

多 1:1 神的僕人，耶穌基督的使徒保羅，憑著神選民的信心與敬虔真理的知識……。

C. 普通書信用過 6 次：

彼前 1:2 就是照父神的先見被揀選、藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙他血所灑的人。願恩惠、平安多多的加給你們。

彼前 2:4, 6 主乃活石，固然是被人所棄的，卻是被神所揀選、所寶貴的……⁶ 因為經上說：看哪，我把所揀選、所寶貴的房角石安放在錫安；信靠他的人必不至於羞愧。

彼前 2:9 惟有你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。

約貳 1 作長老的寫信給蒙揀選的太太（或譯：教會；下同），和她的兒女，就是我誠心所愛的；不但我愛，也是一切知道真理之人所愛的。

約貳 13 你那蒙揀選之姊妹的兒女都問你安。

D. 啟示錄用過 1 次：

啟 17:14 他們與羔羊爭戰，羔羊必勝過他們，因為羔羊是萬主之主、萬王之王。同著羔羊的，就是蒙召、被選、有忠心的，也必得勝。

E. 形容詞「同蒙揀選」(*syneklektos*) 有 1 次：

彼前 5:13 在巴比倫與你們同蒙揀選的教會問你們安。我兒子馬可也問你們安。

F. 簡單分析：

在這些經文裏：

- ~ 在新約裏，以色列民仍被稱為「選民」（提後 2:10；多 1:1）；
- ~ 一處稱主耶穌為「神所揀選的」（路 23:35）；
- ~ 主耶穌稱真正相信神的人為神的「選民」（福音書裏主耶穌說到的「選民」）
- ~ 稱新約猶太信徒為神的「選民」（彼前 1:2）；
- ~ 稱新約信徒為神的「選民」（西 3:12）；
- ~ 有一兩處稱那些回應神的呼召的人為「選上的人」（太 20:16，22:14）；其實是他們選上或接納神的呼召，不是神揀選他們；
- ~ 也有稱將來所有屬神的人為神的「選民」（啟 17:14）。

❖ 名詞「揀選」(*eklogē*)：在新約用過七次：

A. 使徒行傳用過 1 次：

徒 9:15 主對亞拿尼亞說：「你只管去！他是我所揀選的器皿，要在外邦人和君王，並以色列人面前宣揚我的名。

B. 保羅用過 5 次：

羅 9:11 (雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來，只因要顯明神揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主。)

羅 11:5 如今也是這樣，照著揀選的恩典，還有所留的餘數。

羅 11:7 這是怎麼樣呢？以色列人所求的，他們沒有得著，惟有蒙揀選的人得著了；其餘的就成了頑梗不化的。

羅 11:28 就著福音說，他們為你們的緣故是仇敵；就著揀選說，他們為列祖的緣故是蒙愛的。

帖前 1:4 被神所愛的弟兄啊，我知道你們是蒙揀選的。(應修譯作「神所愛的弟兄們哪，既知道你們選上了相信耶穌……」。)

C. 普通書信用過 1 次：

彼後 1:10 所以弟兄們，應當更加殷勤，使你們所蒙的恩召和揀選堅定不移。你們若行這幾樣，就永不失腳。

D. 簡單分析：

在這些經文裏：

~ 有一處稱保羅為「神所揀選的」(徒 9:15)；

~ 兩次涉及神對以色列人民族性的揀選(羅 9:11, 11:28)；

~ 四次涉及救恩的揀選(羅 11:5, 7；帖前 1:4；彼後 1:10。這裏的彼後 1:10〔比較林前 1:26-28，啟 17:14〕將「揀選」和「恩召」並提，指出神是在祂的呼召裏作揀選)；這些經文都不支持預定論式的救恩揀選。

3. 「預知」

最後，我們要整理一下在新約裏用上「預知」一語的經文。「預知」一字的動詞(*proginōskō*)和名詞(*prognōsis*)都在新約裏出現過。

❖ 動詞「預知」(*proginōskō*)

動詞 *proginōskō* 共有五次：

a 徒廿六 5：

保羅在亞基帕王面前為自己申辯時，他說猶太人一早就知道他從起初就按著猶太教中最嚴緊的派別作了法利賽人。這裏的 *pro-*並無「預先、事先」的意思，只是「早就……」的意思。這一節經文跟神的救恩無關。

b 羅八 29：

保羅在羅八 28-29 說「我們曉得萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人。因為他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子」。

這裏說的「預先知道」，就是「預知」。

論到神預先知道某個人之時，我們有時會將「知道」理解成「愛」，就是說

神早已愛了某個人。但這一節經文應是指向另一個意思。

本段經文的上下文（羅六至八章）不再是講得救（得救的話題在羅一至五章裏講完了），而是講人得救之後應有的聖潔生活。所以羅八 28-29 要在這個前題裏來理解。

經文說：「神所預先知道的人」，就是「按神旨意被召的人」。所謂神「按祂的旨意來呼召」，就是神「按祂救贖計劃的旨意，呼召人前來相信接受主耶穌」。這樣，所謂「神所預先知道的人」，並不是說「神預先知道而預定並揀選他們得救的人」，而是說「神預先知道會相信主耶穌的人」。

神不但預先知道誰會相信主耶穌，祂也為這些會相信主耶穌的人定了一個委身的原則和榜樣，就是主耶穌甘願捨命的順服。那是所有信耶穌的人當有的心志。有主耶穌那樣順服神的心志的人，就是「愛神的人」了。

這一節經文所講的「預知」，是指神預先知道誰會相信主耶穌。

c 羅十一 2：

保羅在與猶太人討論以色列人的救恩時指出，不錯，不少以色列人都要受咒詛滅亡（參羅九 1-6），但神並沒有棄絕祂所「預先知道」的百姓（羅十一 2）。他舉以利亞的事為例，在亞哈和耶洗別要剷除神的眾先知的時候，神仍「有七千人，是未曾向巴力屈膝的」（羅十一 4）。這些人是神所預先知道的。所謂「神預先知道的百姓」，意思就像羅八 29 所說的，指「神早就知道那些將會信靠祂的百姓」。

這樣，這一節經文所講的「預知」，同樣是指神預先知道誰會相信祂。

d 彼前一 20：

使徒彼得說：「基督在創世以前是預先被神知道的，卻在這末世才為你們顯現。」這裏所講的「基督」，並不是指「基督／耶穌」這位人物。聖子耶穌在永恆裏是與父神並存，當然是神在創世之前所早已認識知道的。經文所講的「基督」乃是指「基督」這個救恩方法。雖然這個救法是在這末世才顯明，在這末世才為我們所知道，但這個救法卻是神在創世之前所早已知道的。神之所以早已知道這個「基督救法」，是因為它是神自己所設計設定的。

這一節經文所講的「預知」，是指神早就知道祂要作成基督的救贖。

e 彼後三 17

彼得勸勉他的讀者：「既然預先知道這事，就當防備，恐怕被惡人的錯謬誘惑，就從自己堅固的地步上墜落」。

經文說所預先知道（「預知」）的，是經文的上文提及的將會有異端興起，人會強解聖經。這一節經文跟我們所要討論的話題無關。

❖ 名詞「預知」(*prognōsis*)

「預知」的名詞 *prognōsis*，在新約出現了兩次：

a. 徒二 23：

彼得在五旬節聖靈降臨後講道之時說：「他〔基督〕既按著神的定旨先見〔即「預知」〕被交與人，你們就藉著無法之人的手，把他釘在十字架上殺了。」「你們〔猶太人〕就……把他釘在十字架上殺了」一語，暗示猶太人的行動（殺耶穌）

是和應著「神的定旨和預知」來說的：

1. 神早就設定了（神的定旨）主耶穌的救法——祂要被人殺害；
2. 祂同時也早就知道了（神的預知）是猶太人會殺害主耶穌；
3. 而猶太人後來也真的對應著神所定旨和預知的，將基督殺了。正因基督被殺，神的救恩計劃也就作成了。

這樣，神「預定」了由猶太人來將主耶穌釘在十字架上嗎？不是的！經文只說基督要按著神的定旨和預知「被交與人」。這裏說的「人」可以是猶太人，也可以是外邦人；意即可以是任何人。神揀選以色列民的目的並不是揀選他們去殺害主耶穌，而是揀選他們來與神同工，向外邦人作積極的見證，好吸引人來歸向真神。所以神並沒有「預定」要由猶太人來將主耶穌釘在十字架上。雖然神在揀選以色列民作祂的選民之時已知道到頭來是祂的選民以色列人促成主耶穌的死，但那不是神所預定的。至於最後是誰直接參與這個世紀大罪行，參與的人就要為自己的行為負責任了。就如總會有人出賣主耶穌，但出賣主耶穌的那人有禍了。他不能將責任推卸給神。

所以徒二 23 跟神預定揀選人得救無關。

b. 彼前一 1-2：

彼得在彼得前書的上款裏稱他的收信人為「照父神的先見〔即預知〕被揀選」的人（彼前一 2）。被揀選的信徒固然是「被揀選」一語的受詞，但他們是否也是父神的「預知」的受詞？

如果他們也是「預知」的受詞（就如《和合本》的翻譯），他們就是神早知道會相信，因而也成了在神「因信揀選」的原則裏被揀選的人。

如果他們不是「預知」的受詞（彼前一 1-2 可以修譯做：「¹耶穌基督的使徒彼得，寫信給神的選民，就是那些四散後寄居在本都、加拉太、加帕多家、亞西亞和庇推尼，²要照著父神的預知，藉著聖靈使人成聖的作為，去學效耶穌基督的順服和灑血的人……」），「預知」就是說神預知有人會相信，於是預先設定了信的人所應有的生活模式：就是信的人在得救後要藉著聖靈使人成聖的作為，學效耶穌基督完全甚至至死的順服，正像羅八 29 所說的。

4. 整合「預知」、「預定」、「揀選」的關係

分析過新約裏關於「預定」、「揀選」和「預知」的經文之後，我們來思想一下「預知」跟「預定／揀選」有甚麼關係（在這個話題裏，「預定」跟「揀選」沒有太大的分別）。

在這方面，加爾文主義有這樣的主張：所謂「預知」，是說「神預知某人會相信」；所謂「預定」，是說「神預定他得救」。兩者的關係是：「預定而預知」，意思是說：「神預定人得救，因而預知那些被預定得救的人會相信」。

關於加爾文主義的這種看法，我們在上文已經說明在它背後的「預定論式救恩」並不可取，因為沒有聖經的依據。至於這種「因預定而預知」的講法，其實也是沒有多大的意義。

另一方面，亞米紐斯主義則有這樣的主張：所謂「預知」，是說「神預知某人會相信」；所謂「預定」，是說「神預定他得救」。兩者的關係是：「預知而預定」，意思是說：「神預知某人會相信，繼而預定他得救」。

亞米紐斯主義的這種看法，其實也算不上是甚麼預定。在邏輯上，「相信／

得救」是在預知之先，而預知又是在預定之前，這樣「相信／得救」是在「預定」之前。這就無所謂「預定得救」了。不過，這總是亞米紐斯主義所要說的，而當中並沒有預定論式的救恩。

雖然沒有預定論式的救恩，但聖經卻實在說過神「預知」和「預定」。只是我們要知道聖經所講的「預定」和「預知」究竟是指甚麼來說，那就不至於將討論誤放位置了：

～所謂「預知」，是說「神預知必定有人相信」；

～所謂「預定」，是說「神預定要用耶穌基督代贖的救法」。

～兩者的關係是：「預知而預定」，意思是說：「神預知必定有人相信，於是預定了耶穌基督代贖的救法」。

這樣，神的預知與個別的人的救恩並無直接的關係，但它卻是關係到整個救恩的基礎：

- 人的相信和得救並非基於神的預定，而在於人對福音真道的回應。

- 雖然在人面對福音時會有聖靈在其間幫助，但在理論上而言，還是可以完全沒有人去相信福音、相信神的。如果到頭來真是這樣，主耶穌的救贖代死就真的成了白費徒然了。藉十字架作成的救恩已經被人看成是一件愚拙的事情（參林前 18-25），藉十字架作不成救恩（救恩到頭來無人接受相信），就更是愚拙中最愚拙的事情了！神肯定不會作這種愚拙中最愚拙的事情，讓祂的愛子白白受死。

- 神必然是首先肯定又知道祂所預備的救恩是有果效的，就是神必然首先肯定又知道必定有人願意相信接受，祂才會讓祂的愛子死在殘酷的十字架上。這裏就涉及到神在祂的救恩上的「預知」了。救恩上的預知，主要並不是說神「預知某人會相信」，而是說神「預知有人會相信」（縱然最終不信的還是比相信的為多），繼而「預知」祂的救恩計劃和主耶穌的受死不會成為白費，於是就「預定」（預先制定）要藉主耶穌的受死成就救恩，包括預定主耶穌成就救恩的進程和方式。徒二 23 就說到神預知主耶穌要按救贖計劃受死；而羅八 29 就說到神預先知道那些會相信的人。

我們可以用以下的圖表，將上述三種看法作個比較來結束本段的討論：

	加爾文主義	亞米紐斯主義	筆者的看法
「預知」	神預知某人會相信	神預知某人會相信	神預知有人會相信
「預定」	神預定他得救	神預定他得救	神預定救贖計劃
兩者的關係	預定而預知	預知而預定	預知而預定
當中的意義	神預定人得救，因而預知那些被預定得救的人會相信	神預知某人會相信繼而預定他得救	神預知必定有人相信，於是預定耶穌基督代贖的救法

建議參考書目

市面上，基本上沒有全面從釋經的角度去處理預定論的問題的書籍。所以這方面沒有甚麼可建議的參考書。

讀者如果想要明白「預定論」的思想，不妨讀一讀一些論預定論的寫作。

第一手的資料，當然就是加爾文的《基督教要義》中冊（香港：東南亞神學教育基金會、基督教文藝出版社，1974，三版）。「預定論」的討論主要是在卷三第二十至廿四章裏。

關於「預定論」的專論，從預定論者的角度來編寫的，不妨讀一讀伯特納（Boettner, Loraine）著，趙中輝譯的《基督教預定論》（台灣：基督教改革宗翻譯社，2000年，修訂版）。

當然，我們得留意，這些書本都是沒有全面從釋經的角度去處理預定論的問題的，都不過是嘗試從哲理或神學的角度去論證預定論的「合理性」。

至於從非預定論者的角度來編寫的書籍，值得一讀的是奧爾森（Roger E. Olson）著的 *Arminian Theology: Myths and Realities*（《亞米紐斯神學——誤解與真相》）。它清楚講述非預定論的神學，並嘗試澄清許多人對亞米紐斯神學的誤解。

「宏博服務社」
免費電子書目錄
[歡迎下載](#)

1. 《首生的神—聖子身份的再思》
2. 《信心禱告的再思—兼論〈雅比斯的禱告〉》
3. 《宏博聖經：新約》（譯註版）
4. 《宏博聖經：舊約》（部分書卷版）
5. 《認識「東方閃電／全能神教會」的錯謬》
6. 《牧人領袖：聖經領袖學》
7. 《衛斯理神學（一）：論「預定揀選」》

作者簡介

李保羅牧師——神學博士。現任衛道神學研究院院長、教務長及聖經科教授。著有《編年合參聖經》、《舊約聖經—聖經神學註解本(電子版)》、《列王紀》(天道聖經註釋)、多本結構式聖經註釋，及《男人天下一從釋經看「姊妹事奉」》。

《宏博聖經：新約》及《宏博聖經：舊約》(部分書卷版)亦已於網上出版供免費下載。

