

目錄

I 救贖的成就

第一章	代贖的必須性	8
第二章	代贖的特性	16
第三章	代贖的完全性	40
第四章	代贖的範圍	48
第五章	結論	62

II 救贖的實施

第一章	實施的次序	68
第二章	有效的呼召	76
第三章	重生	84
第四章	信心與悔改	92
第五章	稱義	102
第六章	立嗣	114
第七章	成聖	122
第八章	堅忍	130
第九章	與基督聯合	138
第十章	得榮耀	150



I

The background of the entire page is a black and white marbled paper pattern, featuring intricate, vein-like textures that resemble natural stone or organic growth. The central text is set against a white rectangular area.

救贖的 成就

第一章 代贖的必須性

救贖(redemption)的成就是與通稱的代贖(atonement)有關。任何關乎代贖的恰當解釋都必須追溯其源頭，即神無條件和全權的愛。聖經最出名的經節也提供同樣觀點：「神愛世人，甚至將他的獨生子，賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」(約三16)這經節說明了神的愛是神聖啓示的終極，因此也是人類思想的終極。我們不能，也不敢越過這終極。

然而，神的愛是人類思想的終極，並非不容我們再進一步描述這種神的愛。聖經告訴我們神愛是代贖的源頭，而代贖是神愛的彰顯；神愛是有揀選的。沒有人比使徒保羅更以神的愛為樂，他說：「惟有基督在我們還作罪人的時為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。」(羅五8)「既是這樣，還有什麼說的呢？神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？神既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白的賜給我們麼？」(羅八31~32)同一個使徒向我們描述神永恆的計劃，這計劃說明了上述宣言的背景，也規劃了這宣言的意義和功效範圍。他寫道：「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。」(羅八29)也許保羅的意思在別的經文更為明顯：「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，又因愛我們，就按着自己意旨所喜悅的，預定我們藉着耶穌基督得兒子的名分。」(弗一4~5)為人類創立代贖的神愛不是一種沒有區分的愛，乃是揀選和預定的愛。神喜悅把祂不可抵擋而永恆

的愛賜予無數的人，代贖就是要成就這愛堅定的目的。

我們需要強調這全權的愛的觀念。誠然，神是愛，愛不是偶然的東西，也不是神可任意取捨的東西。神「是」愛，這是指神必須地、固有地和永恆地是愛；正如神是靈，神是光，同樣地，神是愛。然而我們要認識一事，就是揀選的愛的本質暗示神雖然必須和永恆地是愛，但神沒有必要把這愛用於救贖那些罪惡貫盈和應該沉淪的對象及把他們立為後嗣。神揀選一個民族作祂的後嗣，使他們與基督同作後嗣；這揀選是按神全權而自由的意旨所喜悅的，意旨在發自神自己深厚的慈愛。揀選的理由是完全出自神、出自「自有永有」者獨特的決定。代贖並不贏取或勉強神的愛。神的愛使祂必須代贖，藉此法完成愛堅定的目的。¹

神的愛是代贖的起因和源頭，我們必須視此為肯定的論據。但這事實沒有解答「原因」或「必須性」的問題。為什麼神的愛採取如此途徑實現和成就目的呢？我們不得不問：神的兒子為何要犧牲？榮耀的主為何要流血？坎特布里的安瑟倫(Anselm of Canterbury)會這樣發問：「神是全能的，卻要自取人性的卑微和軟弱來救人，使人復原，其原因和必須性何在？」²為什麼神不用祂話語的能力和旨意的命令去實現愛人的計劃？若說神沒有別路可循，那末豈不是否定了神的能力？若說神本可卻不願這樣做，豈不是否定了神的智慧？這類問題不是學者的詭辭或虛浮的好奇。我們若逃避不問，就會錯過解釋基督救贖工作的主要因素，又忽視救贖一些必然的榮耀。為什麼要成為人？既成為人，又為何要受死？既要受死，又因何要受十架受咒詛的死？這就是代贖**必須性**的問題。

在回答這問題的答案中，有兩個是最重要的。第一個稱為假設的必須(hypothetical necessity)；第二個稱為結果的絕對必須(consequent absolute necessity)。前者是著名人物如奧古斯丁(Augustine)和亞奎那(Thomas Aquinas)³的主張，後者則算是較傳統的基督教立場。

假設的必須論主張神不需要用代贖或補償(satisfaction)去

赦免罪惡和拯救被揀選的人。神可以用多種他法，因為祂是無所不能的。但神以恩典和至高無上的智慧所選擇的方法是神子代替犧牲獻祭，因為這方法能同時引發最多的好處，又更能彰顯神恩典的奇妙。所以，雖然神「可以」不用代贖來救人，但按着神至高無上的旨意，祂實際上沒有這樣做。若不流血，就實際上沒有赦罪或救恩。不過，神的本性或赦罪的本質不是要求非流血不可的。

第二個說法稱為結果的絕對必須論。「結果的」這用辭在此指出神救任何人的旨意或預旨都是出於自由全權的恩典。拯救失喪的人，不是神絕對必須做的，卻是全權的意旨所喜悅做的。然而，「絕對的必須」這個術語表示神既按着祂意旨所喜悅的揀選了一些人得永生，因着祂本性的完全，祂就必須用祂兒子的犧牲獻祭來達成救人的目的。總而言之。雖然神並無內在的必須去救人，但是自從祂已計劃救恩後，祂就必須用替代的獻祭和血價的買贖作救償來成就這救恩。⁴

驟然看來，探究、追問及企圖決定神本性上必須作的事似乎是憑空臆測和狂妄自大的；而且，根據「若不流血，罪就不得赦免」等類經文的表面意思，似乎神啓示的範圍只告訴我們：「若不流血，罪就不得赦免是「據實」(de facto)之事實，我們若說「據理」(de jure)，神不能不做某些事的話，就是越過了聖經所准許我們說的。

然而，若我們說：某些事是神的本性必須做或不可能做的，這並非狂妄自大。我們的信仰使我們承認神是不能說謊的，又是不能背乎自己的。這些神聖的「不能」是祂的榮耀，若有人拒之不信的話，就是否定了神的榮耀與完全。

真正的問題是：聖經有沒有給我們證據或思考的資料，藉以斷定這是神非作不可的事？是否除了藉替代的犧牲獻祭，神便不能拯救罪人，因此，神自由而全權決定的救恩必須藉榮耀的主流血方能成就？以下經文的資料似乎要求一個肯定的答案。然而我們必須緊記，在引證這些經文的時候，必須考慮這些經文彼此間配合累積的效果。

(一)有些經文為上述推論的可能性提出有力的根據。例如：從希伯來書二章十節及十七節可推斷父神領許多兒子進入榮耀裏，要使救他們的元帥因受苦難得以完全，並使救主有必要凡事與祂的弟兄相同，這在神聖的要求上本是合宜的。經文的意義不單是神用這般方法來成就救恩是符合祂的智慧和慈愛；當然這是真的，且通稱的假設必須論就是此意。但經文好像另有其意。事實似乎是：恩典的旨意是如此逼切，以致神聖合宜的規範必須要求一位因受苦難得以完全的救恩之元帥來成就救恩。如此就需要救恩元帥在凡事上與祂的弟兄相同。換言之，我們已越過有關符合神的性格(divine character)的思考而到了有關神的特性(divine properties)的思考。神的特性要求祂用如此方法領許多兒子進入榮耀裏。這樣，祂要我們明白惟救恩元帥的受苦才能滿足神旨意的逼切需要。

(二)類似約翰福音三章十四至十六節的經文相當清楚地顯示：若不是神賜下自己的獨生子，使祂被掛木頭上，罪人就將永遠滅亡。失喪者永遠沉淪的危機因着神的獨生子得以挽回。但是我們難以避免如下想法：除此以外，別無他法。

(三)希伯來書一章一至十三節、二章九至十八節、九章九至十四節，廿二章至廿八章等經文的教訓清悉可見，說明基督工作的功效乃視乎基督位格(Person)的獨特性質而定。這事實本身未能證實我們談及的論點。但上文下理的研究卻透露進一步的含意。這些經文強調基督的獻祭的終極性、完全性和超越功效。罪的嚴重使如此的終極性、完全性和超越功效成為必須，即必須有效地除罪才能實現救恩。此重考慮有力地說明希伯來書九章廿三節所述之流血的必須性。該節論及那些按着天上樣式作的物件必須用山羊、牛犢的血去潔淨，但那天上的本物，就非用聖子的血潔淨不可了。換言之，這裏的聲明有一種非用耶穌寶血解決不可的必須性。但耶穌的血具有所須的功效和能力，是因為祂是聖子，是神榮耀所發的光輝、神本體的真

像，祂也親自成了血肉之體。所以祂一次獻祭，便叫所有得以成聖的人完全。因此，作以下結論絕非憑空而發的：只有這樣的位格，獻上這樣的祭，才能除罪帶來潔淨，才能領許多兒子進入榮耀，得以在至聖所與神同在。這就是說：耶穌的流血對成就神所籌劃與保障的目的是必須的。

上述的幾處經文也提供了其他有關必須流血的理由，尤以希伯來書九章九至十四節、廿二至廿八節為甚。這些理由是出於一事實，就是基督親自的獻上是利未人獻祭模仿效法的典範。我們常以為利未人的獻祭是基督獻己為祭的樣式。這個思想方向也並非不對。因為利未人的獻祭實在提供了一些範疇，藉之可了解基督獻祭的事實，特別是贖罪(expiation)、挽回(propitiation)、及復和(reconciliation)等範疇。但這思想路線卻不是希伯來書九章的特徵。該章的特別思想是利未人的獻祭是模仿天上的樣式——這些是「照着天上物件的樣式作的」(來九23)。故此，在利未制度下，流血的必須是來自一事實。即所模仿的獻祭樣式是一個血祭、一個能使天上本物得以潔淨的超越血祭。利未律例中的獻祭要求流血只是因為那更高的、天上的獻祭也要求流血。我們的當前問題是：屬天的獻祭的必須性是什麼？是假設的還是絕對的？以下的觀察會指明答案。

(1)希伯來書九章廿三節的上下文所強調的是「罪的嚴重」需要基督獻祭的超越功效；罪的嚴重需要不是假設的，乃是絕對的。強調罪本質嚴重，以及除罪的必須，其邏輯不可能符合假設的必須論。罪的真實與嚴重使有效的贖罪成為不可或缺的。換言之，贖罪是絕對必須的。

(2)基督的祭司獻祭的正確特性和功效都與祂位格的性質有密切關係。如果只有這樣的獻祭才能除罪，那末除了基督以外，再沒有人能獻這祭了。這就等於說：必須要有如此的位格獻這樣的祭。

(3)這段經文形容那與基督所流之血有關的天上本物是「真」的，其暗示之比照並不是「真」比對於「假」，或「實在」相對於「虛構」。此所說的乃是屬天與屬地的、永恆的與短暫的、完全

的與部分的、最後的與暫設的、常存的與會消逝的比對。基督的獻己爲祭若是相連於那被描述爲屬天的、永恆的、完全的、最終一次的和持久的物件，那末我們豈不是可推想到一件事：就是在神成就領許多兒子進入榮耀的計劃裏，這獻祭是不可能只屬假設的必須？如果基督的獻己爲祭只有假設的必須，那末給予此獻祭重要性與意義的天上本物，豈不是也只屬假設的必須？這無疑地是一個有困難的假設。

問題的總結是：這些經文說明基督爲除罪而流血(來九14、22、26)乃是必須的(九23)；而這必須又是毫無保留或附帶任何條件的。

(四)上述兩種贖罪必須論所論及的救恩是恩典的揀選的救恩，即離罪成爲聖潔和與神相交的救恩。但是，如果救恩與神的聖潔、公義相題並論是相合的話，那末這救恩必定不單單包括赦罪，也包括稱義，而稱義的根據必須顧及人有罪和被定罪處境。這暗示須要一個解救人的困境的公義。恩典固然作王，但恩典若離開了公義而作王就不但不設實際，而且是不能想象的。這樣，怎麼樣的公義才能叫罪人稱義呢？惟一可以應付罪人之需要，使他們達到完全而不收回之稱義的義，就是基督的義。這裏暗示基督的順服，因此也暗示了道成肉身、受死和復活。簡言之，代贖的必須性是稱義固有和不可缺少的要素。沒有稱義而要從罪中得救恩是不可能的。沒有了救贖主所具神的義，則罪人稱義是不可理解的，我們難以逃避保羅恰切的話：「若曾傳一個能叫人得生的律法，義就誠然本乎律法了」(加三21下)。保羅所強調的是：如果稱義可以經由任何一種不用相信基督而獲得的方法，那麼這方法就早被採用了。

(五)基督的十字架是神的愛的至高示範(羅五8；約壹四10)。這示範的至高特性是由於祭物極重的代價。保羅因這重價而寫道：「神既不愛惜自己的兒子爲我們衆人捨了，豈不也把萬物和他一同白白的賜給我們麼？」(羅八32)祭品的貴重使

我們確定神的愛的偉大，並保證神會白白的賜下其他所有的恩賜。

然而，我們必須問：如果這樣的重價不是必須的，那末基督的十字架仍是愛的至高展示麼？惟在罪人的困境需要神獻祂的兒子為祭，除此以外，別無他法，這基礎上，基督的十字架被推崇為神的愛的至高展示，這豈非惟一的結論嗎？如此的假設使我們了解使徒約翰的話：「不是我們愛神，乃是神愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。」(約壹四10)沒有了以上的假設，我們便無從了解各各他的意義以及神對我們人類的愛的奇妙。

(六)最後的理由是有關神施行報應的正義。罪惡是與神對立的，神必須以聖潔的憤怒回應。這就是說罪惡必遭受神的審判(比較申廿七26；鴻一2；哈一13；羅一17，三21~26；加三10、13)。正因神的律法神聖不可干犯，神的聖潔有不變命令，神的正義不懈要求，所以必然的結論是：若沒有贖罪(expiation)和挽回祭(propitiation)，從罪中得救是不可能的。這原則解釋了榮耀之主的犧牲獻祭，在客西馬尼園的傷痛，並在受咒詛的木頭上被棄絕。這原則也托住了一個偉大的真理，就是神是義的，祂也是凡相信耶穌的人的稱義者。因為神聖潔的命令和公義的要求藉基督的工作已經完全得到證明，神差派祂作挽回祭來宣揚神的公義。

因為上述的理由，我們不得不下這樣的結論：聖經資料所支持的代贖必須論是絕對的或不可避免的必須論。假設必須論者並未完全地認清拯救人脫離罪惡，進入永生的逼切困難。他們並未正確地計及基督工作向神方面的成就。如果我們正視因罪惡問題的嚴重和救恩必須滿足神的公義而產生的困難，那末絕對必要的教義便使我們明白各各他的真義。而各各他本身以及藉各各他所表彰全權的愛的旨意就顯得更難測透和奇妙。我們越強調公義和聖潔的不更易要求，神的愛和這愛的預備就會顯得越奇妙了。

附註

1. 比較Hugh Martin: *The Atonement: in its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of our Lord* (Edinburgh, 1887), p.19.
2. Cur. Deus Homo, Lib. 1, Cap. 1: "qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens humiliatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit."
3. 比較Augustine: *On the Trinity*, Bk. XIII, Chap. 10; Aquinas: *Summa Theologica*, Part III, Q.46, Arts 2 & 3.
4. 比較Francis Turretin: *Institutio Theologiae Elencticae*, Loc XIV, Q. X; James Henley Thornwell: "The Necessity of the Atonement" in *Collected Writings*, Vol. II (Richmond, 1886), pp.205-261; George Stevenson: *A Dissertation on the Atonement* (Philadelphia, 1832), pp.5-98; A.A. Hodge: *The Atonement* (London 1868), pp.217-222.

第二章 代贖的特性

論到代贖的特性，我們需要尋找一個能包含多方面聖經教訓的綜合性主題。有關基督代贖的工作，聖經所用較特定的題目是獻祭(sacrifice)、挽回(propitiation)、復和(reconciliation)及救贖(redemption)。但我們可恰當地問：是否有一更概括性的主題去理解這些專門性的分題？

聖經視基督的工作為一種順服的工作。聖經有相當多的次數用「順服」這詞語(或其所含之觀念)，足以證明一個結論：順服是一般性的；其概括性足以作為一個統一或整合的原則。當我們想到舊約描述基督代贖的方式最特出的經文，即以賽亞書五十三章時，便容易明白上述結論是恰當的。但我們發問：以賽亞書五十三章如何解釋其受苦人物的身分？這解釋不是別的，乃是僕人。祂在這名義下被介紹：「我的僕人行事必有智慧。」(賽五十二13)祂以僕人的身分收割稱義的果子：「有許多人，因認識我的義僕得稱為義。」(賽五十三11)主自己毫無疑問地證明此解釋正當無誤，祂闡述祂來世的目的時，正好發出相同含義的話：「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。」(約六38)甚至有關祂的死，即救贖成就的巔峯和樞軸，主說：「我父愛我，因我將命捨去，好再取回來。沒有人奪我的命去，是我自己捨的。我有權柄捨了，也有權柄取回來，這是我從我父所受的命令」(約十17、18)。同樣意義的話，沒有人比使徒保羅說得更明顯：「因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人的順從，眾人也成為義了」(羅五19)。「反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣

式。既成了人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」(腓二7、8；也比較：加四4)。論到聖子時，希伯來書在措詞上也有獨特的運用，說祂「因所受的苦難學了順從。他既得以完全，就為凡順從他的人，成了永遠得救的根源」(來五8下，9，比較二10)。

基督的順服也常被命名為主動的順服和被動的順服。這條信仰的公式若經恰當解釋，便說明基督順服的工作清皙的兩方面。但我們從開始就需避免這公式可能引起的一些誤解和誤用。¹

(一)「被動的順服」並不是指基督所作的一切都是被動的，祂是被逼無奈順服的受害者。顯然地，任何如此思想都會違反順服的觀念。而且，我們必須嚴謹地堅持：主就是連在受苦和死亡上都不是被動地接受那加諸祂身上的苦難。在祂的苦難中，祂是非常主動的；而死亡之臨到祂，並不像臨到其他人。祂親自說：「沒有人把我的命奪去，是我自己捨的。」保羅告訴我們：祂順服以至於死。這不是說：祂的順服延伸至死亡的邊沿；而是說：祂順服的程度達到交出靈魂、捨去生命。在運用自覺而全權的意志，又知道一切已經成全，並成就此事的時刻已到時，祂就分開身體和靈魂，把後者交給天父。祂遣走祂的靈魂，放下祂的生命。故此，「被動」一詞不應解作祂在順服範圍內有任何一事是純粹被動的。祂所忍受的苦難，以至苦難的高峯——受死於被咒詛的木頭上——都是祂順服不可少的部分，而且都是為了履行所交託祂的任務而忍受的。

(二)不但如此，我們也不能以為主在世的某階段或行動是屬於主動的順服，而某些別的階段與行動是屬於被動的順服。主動與被動的順服的區分並不是時期的區分。在每一個階段和時期中，一切順服的行事都可形容為主動的和被動的。我們必須避免一種錯誤的思想，以為主動的順服是指主在生活上的順服，而被動的順服是指主在最後受難受死時的順服。

這信仰公式真正的用途和目的是強調主順服代罪的不同的兩方面。這表明的真理基於一個認識：神的律法同時具備刑罰制裁和積極的要求。這不但要求人實行教訓的全部，也要刑罰所有違背或怠懈的行為。主動與被動的順服就是指神的律法在這兩方面的要求。基督以祂子民代表的身分接受罪所帶來的刑罰和咒詛。而且祂又滿足神律法一切積極的要求。換言之，祂解決了罪咎的問題，又完全滿足了公義的要求。祂完全達到神的律法在刑事上和教訓上的要求。被動的順服是指前者，而主動的順服是指後者。基督擔當了神對罪的全部審判，這順服是替代的；祂也履行公義的一切要求，這順服也是替代的。祂的順服成為除罪和實際稱義的基礎。

我們不應視基督的順服為不自然的或無意識的。論到基督的順服，我們不可以為這只是在外表上滿足神的誡命。基督的順服對祂自己的意義，或許再沒有比希伯來書二章十至十八節、五章八至十節有更引人注目的說明。那裏說：耶穌「因所受的苦難學了順從」。祂是經過苦難得以完全，又「他既得以完全，就為凡順從他的人，成了永遠得救的根源」。查考這些經文，就可明顯地看出以下的教訓：

- (1) 基督並非單靠道成肉身便作成救恩的工作，使我們得贖。
- (2) 救恩並不是單藉死亡成就的。
- (3) 耶穌不是單單藉十字架上的死成為救恩的創始者。
- (4) 十字架的死亡是救贖代價最高的要求，這死亡是藉順服最高的表現而實行的。

這不是毫無抗拒地外加的死亡，而是甘心順服地履行的死亡。

論到順服，我們不單想到成就一事外表的行動，更包括在這些外表行動背後的意向、意志、決心和選擇。論到主在十字架上受死是祂順服最高的表現，我們不單想到在十字架受死的公開行動，更包括這公開行動背後的意向、意志與決心的選擇。再者，我們需要問：主從何獲得意向和神聖的決定，願意

捨命受死，成就獻祭和順服至高的表現？我們必須這樣發問，因為主是在人性中履行這順服而捨命死亡。這些希伯來書的經文不但證明這個問題的合宜性，也證明其必須性，因為這些經文清楚地告訴我們祂學了順從、祂因所受的苦難學了順從。祂必須經過苦難而成爲完全，既得以完全，便成爲救恩的創始者。當然，這裏的「成爲完全」不需要經過離罪而至聖潔的成聖過程。祂是長遠聖潔、無邪惡、無玷污和遠離罪人的。但是，祂在順服的程途中，也有發展性和成長性的「成爲完全」——祂學了順從。在試探與苦難的火窖中，主的心、性、意經過模造——我們豈可不能說是錘煉呢？因祂從試探與受苦的經歷所學到的東西，使祂能在神無誤智慧和永恆大愛所安排的頂峯時刻順服至死，且死在十字架上。基督曾無誤又無罪地實行天父的旨意。只有在這條路上學習了順服的功課後，祂的心、性、意才發展至一地步，可以自由而甘願地在受咒詛的木頭上捨命而死。

藉着這順服的過程和順服的學習，基督才成爲完全的救主，意即祂是經過完全裝備才成爲一位完全的救主。這裝備是從一切試煉、試探和受苦的經歷中錘鍊出來的，好叫祂在履行使命的頂峯時，能有所需的力量。是在十字架上所達成至高的順服，使基督成爲一位全備而完全的救主。這正是說：基督在整個屈辱的過程中，學習並履行順服。這順服使祂成爲完全，堪當救恩的元帥。基督是救恩的創始者；其工作與成就的定義是來自順服——藉受苦而學習、藉受苦而達完全、藉十架受苦之死而完成了順服。基督藉順服獲取我們的救恩，因祂藉順服作成獲取救恩之功勞。

因此，順服不是一些矯作或抽象的東西。基督的順服徵召其完全人性的所有資源；順服固存於基督的位格裏，並且基督永遠是順服具體和完全的表現。順服使祂發揮了祂裏面永久性的效能與價值。我們藉着與基督聯合，成爲順服的受惠者，也實在地分享這順服。與基督的聯合與相交，這一點足可說明所有救恩論的中心真理的重要性。

雖然順服的觀念是一個概括性的主題，可以解釋基督的代贖工作；且在救贖工作的成就上，也開宗明義地表明基督主動的角色。然而，我們現在必須藉那些表明代贖之特性經節來分析那些特定的分題。

（一） 獻祭

新約聖經十分明顯地把基督的工作解釋為獻祭。²惟一的問題是：獻祭一詞如此廣泛地應用在基督的工作上，究竟這是什麼涵義的獻祭呢？解答這問題必須確定新約作者和發言人對獻祭一詞的概念。他們沉湎於舊約的語言和觀念中，所以我們只有一個方向認識他們如何了解獻祭的意義和功效。舊約的獻祭觀念是什麼？有關這個問題會有不少辯論，然而我們可滿足於一事，就是我們能肯定地說：舊約獻祭的基本意義是贖罪 (expiatory)；也就是說獻祭是與罪惡和罪咎有關。罪惡牽涉到一種責任。這責任的來源一方面是因着神的聖潔，而另一方面是因着罪抵觸聖潔而有的嚴重性。獻祭是神所設立的救法，可使罪得遮蓋，並免受神的憤怒和咒詛。當舊約時代的敬拜者帶供物到祭壇時，乃是以動物祭牲代替自己。按手在祭牲的頭上是象徵獻祭者的罪和責任已轉送到祭牲身上。整件事的中心就在這裏。其概念的精義是：獻祭者的罪惡歸算在祭牲身上，結果是祭牲承擔死亡的刑罰，代替忍受罪的刑罰或責任。

顯然地，獻祭者和祭牲之間有一個很大的不相稱，而獻祭者的責任和祭牲所承受的也有相應的不相稱。這些獻祭只是影兒和樣式而已。但贖罪的概念卻是明顯的。這贖罪的意義提供了解釋基督獻祭的背境。基督的工作是贖罪。祂的贖罪有超然的效力、功能和完全性，不是牛羊等物所能有的。然而祂的贖罪卻是依照舊約獻祭條例的樣式。這意思是基督把自己獻為祭，作無瑕無疵地獻給神的偉大祭牲，祂所代替的人的罪和刑責都已轉到祂身上。因着這樣的歸罪理由，祂受苦至死；義的代替不義的，以致能領我們親近神。藉一次獻祭，祂便叫那得

以成聖的人永遠完全。

新約的作者並沒有在基督獻己為祭一事上找到利未律法¹中有關獻動物為祭的一切規條的應驗，但是他們心中顯然是清楚地存記着摩西宗教儀式的某些特殊事項。舉例來說，希伯來書九章六至十五節特地提及贖罪大日的事項。基於對這些事項的清楚認識，又根據儀式的所象徵和預表的意義，作者申述了基督獻祭的超越有效性、完全性和末後一次性：「但現在基督已經來到，作了將來美事的大祭司，經過那更大更全備的帳幕，不是人手所造，也不是屬乎這世界的。並且不用山羊和牛贖的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。」(來九11、12，比較23、24節)

同樣明顯的例子是希伯來書十三章十至十三節。作者按着贖罪祭的形式(包括祭司的贖罪祭和全體會衆的贖罪祭)而列出基督的工作與獻祭。祭性的血要帶進聖所；肉、皮和腿要在營外焚燒。贖罪祭的祭肉是全燒掉不留給祭司的。作者也應用這一點在基督身上。這應用固然不是按字句所有細節的應驗，但我們卻的確可以賞識到這在比喻和預表上的重要性：「所以耶穌，要用自己的血叫百姓成聖，也就在城門外受苦。這樣，我們也當出到營外，就了他去，忍受他所受的凌辱。」(來十三12，13)

耶穌因此把自己獻為祭，且特別按着利未制度獻贖罪祭的形式或模式而獻祭。藉這樣的把自己獻上，祂抵贖了罪咎和洗淨了罪污，使我們可存着充足的信心親近神，並藉着耶穌的血得以進入至聖所；因我們心中天良的虧欠已經灑去，身體也用清水洗淨了。

關於這事，我們也須緊記一件已思想過的事實，就是利未人的獻祭是按着天上的榜樣、按着希伯來書的所謂「天上的本物」。摩西禮儀中的血祭是基督重大之獻祭的樣式。祂親自獻上的祭物使天上的本物得着潔淨(來九23)。這事證實了一論題，就是利未人獻祭的要素也必定是基督獻祭的要素。如果利未人的獻祭尚且有贖罪的功效，那末這原型的供獻豈不是更有

贖罪的功效麼！況且，我們要緊記這贖罪的功效不是屬於短暫的、臨時的、預備性的和部分的層面，而是屬於永恆的、長久真實的、末後一次的和完全的層面。故此，一個原型(archetypal)之祭物的功效是超過樣本(ectypal)的祭物的功效。以下經文將此思想表達得甚明顯：「何況基督藉着永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神，他的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死行，使你們事奉那永生神麼！」(來九14)我們必須按着利未人獻祭的樣式來解釋基督的獻祭，因這些樣式本身是以基督之供獻為模範的。但是，正因利未人的獻祭只屬模式而已，我們必須認清那些固有的限制，這些是與基督獻祭的完全特性有顯著的差別。並且，正因屬利未人的獻祭有這些限制，我們不能、也不應在基督之獻祭中尋找利未人獻祭所有按字句和細則的應驗。在舊約的儀式中，獻祭者和祭物之間互不相稱，獻祭者的責任和祭牲流血一事互不相稱。因此基督的獻祭必須全無如此的不相稱。在神子的獻祭裏，不相稱的不存在是相關於祂的獻祭並無利未人獻祭條例之細則，因這些細則不符合祂獻己為祭之獨特而超越的特性。

基督的工作是為罪而獻己為祭。這暗示一個常被忽略的附帶真理，就是：假如基督把自己獻為祭，祂也就是一位祭司。⁴祂以祭司的身分將自己獻上，不是由別人獻，乃是自己獻上自己。這是舊約禮儀無從作範例的：祭司不會獻上自己，而祭物也不會自我獻上。惟獨基督有此獨特的組合。這表彰了基督獻祭的獨特性、祭司職分的超越特性和這祭司所獻之祭的固有完全性。基督憑祭司的身分履行祭司職務而贖罪。祂誠然是被殺的羔羊，但祂也同時是那獻己作神的羔羊，除去世人罪孽的那一位祭司。祭司的職分和贖罪的祭物同集於基督，表明了一個奇異的結合。這結合可見諸一句簡單之話：「他將自己無瑕無疵的獻給神。」我們常引用此話，卻很少領會其意。這句話淋漓盡緻地證實了一個已發現的真理，就是在表明及完成基督犧牲行動之高潮事件裏，基督的工作是極之主動的。我們且要緊記祂是主動的供獻一份祭物，能全然抵贖神的咒詛的人，這

些人沒有人能量其數，也是從各國各族各民各方來的。

還有，最後的一點是：認識基督的祭司功能是連繫那獻一次的祭和救贖主長存的祭司功能。祂是照着麥基洗德的等次永遠為祭司。祂現在是祭司，不是為獻祭，乃成為因一次獻祭而有的所有功效能力的永遠化身。祂以這身分永遠不停地為祂的百姓代求。不止息與必得應允之代求與一次的獻祭有密切關係。因為基督是我們信仰的大祭司，祂以這樣的身分先獻祭，後繼續為我們代求。

(二) 挽回

「挽回」(propitiation)這英文名詞的希臘文同義詞在新約不常出現。這點似乎出人意料，因為舊約的希臘文譯本常用這詞。這詞經常被翻釋成英文的「代贖」(atonement)。我們或許認為一個在希臘文舊約裏有關贖罪(expiation)禮儀的常用字應是新約作者經常使用的，但事實卻不然。

上述事實卻非否定基督的代贖工作可用挽回⁵的措辭來解釋。有些經文明明應用挽回的字眼來談基督的工作(羅三25；來二17；約壹二2，四10)。毫無疑問，這就是說基督的工作應視作挽回。我們還有另一重考慮：「挽回」的觀念常在舊約有關獻祭的禮儀中應用。新約又使用希臘文舊約用來表達同一觀念的術語來形容基督的工作；且新約認為基督的獻祭是以利未人的獻祭禮儀為樣式。這些事實帶出一個結論：用挽回一主題來解釋基督的獻祭工作不但正確，且是必須的。換言之，挽回的觀念與舊約的禮儀有如此密切連繫，以致挽回若不是與那偉大的、一次獻上的祭有同樣地位的話，則舊約的禮儀就不可能被視為基督獻祭的樣式。這只不過是轉換方式地說：獻祭和挽回是互有最密切不可分的關係的。新約作者明明把「挽回」一詞應用於基督的工作，就是這結論的證明。

然而，挽回的意義是什麼？舊約的希伯來文用「遮蓋」(cover)的意思表達之。有關「遮蓋」，我們需留意三件事：

- (1)這遮蓋是因罪而有的；
- (2)遮蓋的效果是潔淨和赦免；
- (3)遮蓋及其後果是在神前而行的(特別比較：利四35，十17，十六30)。

這是說罪惡帶來一種「與主關係」的境況，使遮蓋成爲必須。我們必須完全領悟罪惡與遮蓋二者在神方面的這意義。我們可以說：罪惡或犯罪的人是在主面前得到遮蓋。在舊約思想中，獻祭儀式的設施只有一個解釋，就是罪惡引起上帝聖潔的不悅和憤怒。報應就是神的聖潔對罪惡的反應；而遮蓋能除去罪引起的神聖不悅。討論到這裏，很顯然，我們已來到挽回的意義(就是新舊約希臘文之翻譯所清楚表示的)的入門了。「挽回」的意思是「平息」、「建立和平」、「使息怒」和「使和好」；這也是應用在基督所成就之代贖工作的意思。

挽回的前題是神的忿怒和不悅；挽回的目的是除去這不悅。簡而言之，挽回教義的意思是基督平息神的忿怒，表現神對祂子民的慈悲。

可能在代贖的教義中，沒有比上述一項更遭人猛烈評擊的了。⁶抨擊者說這含有一種神話式的神觀；因爲這假設了神的思想及神的位格裏有內在衝突。又有人指控這教義聲言聖子使發怒的聖父變成寬厚而慈愛的。如此的假設及主張完全違反一事實，就是神的愛本身就是生發代贖的泉源。

挽回的教義若依上述觀點的陳述，可遭受十分有效的批評；且可被揭露爲反叛基督福音的諷刺。但是，挽回的教義與這錯解誤傳的諷刺無關。我們至少可這樣說：這種批評並不明白或認識一些基本而重要的區別。

首先，「愛」(to love)和「挽回」(to be propitious)並非兩個可以對換的用辭。若說挽回教義主張挽回是引起或強迫神去愛，這是錯誤的。若說神忿怒的挽回損害或與完全承認「神的愛成就了代贖」一事實對立，就是一種可悲的鬆散思想。

第二，挽回並非把神的忿怒轉變爲愛。神忿怒的挽回是藉着基督的贖罪工作而生效、是神永恆不變的愛所預備的；以致

透過神的忿怒的挽回，愛能不違背和榮耀祂聖潔之要求的方法，實現其目的。說使忿怒的神轉變為有愛的神是一回事，此說法是完全錯誤的；說忿怒的神是有愛的神是另一回事，此說法卻是極其真實的。並且，十字架挽回使神發怒的忿怒也是真實的。挽回是神愛的果子、是神愛所預備的：「不是我們愛神，乃是神愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。」(約壹四10)挽回是神的愛行動的基礎，也是達成愛的目的之通道。

第三，挽回並不減損神的愛和憐憫，反而更表揚這愛的奇妙；因這表明救贖之愛所付出的代價。神就是愛，但是這愛至高無上的對象是神自己；並且由於神對自己有至高的愛，祂不能忍受祂的性情與榮耀之完整性有所妥協或減縮。這是挽回的原因。神用基督的十字架使祂自己聖潔的忿怒得着平息，以致能達成愛失喪罪人的旨意，又能符合證明那些構成祂榮耀的一切完全特性。「神設立耶穌作挽回祭，是憑着耶穌的血，藉着人的信，要顯明神的義……好在今時顯明他的義，使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義。」(羅三25、26)

有人對這教義存反感，是因為未能充分了解代贖的意義。代贖解決了聖潔和公義所必須解決的問題。神的忿怒是神的聖潔對罪惡之必然反應。罪惡與神的完全性對立，因此，神除了對抗那與自己對立的東西外，別無他途。這對抗就是祂聖潔的忿怒：「原來神的忿怒，從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。」(羅一18)神對罪惡的審判基本上是祂的忿怒。若我們相信代贖是神替代人處理罪的審判的方法，那末也絕對需要承認一件事，就是[救主]替代忍受審判是神對罪的審判的縮影。否認挽回就是否認代贖的特性是替代忍受罪的刑罰。一言以蔽之，這就是否認替代的代贖論(substitutionary atonement)。以十字架為榮的意思就是以基督為榮。祂是那一次獻上的挽回祭、是永久的挽回，並且在祂身上永遠擁有那一次獻上之挽回祭所成就的一切挽回功效。「若有人犯罪，在父那裏我們有一位中保，就是那義者耶穌基

督，他為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪」(約壹二1、2)。

(三) 復和

「挽回」的焦點是神的忿怒及神為除去這忿怒所作的預備。「復和」的焦點是人與神的隔離及神使人回復蒙受祂恩典的方法。顯然，基督工作的這兩方面有密切的關係；但是二者的區別也十分重要。只有在覺察這個區別時，我們才可以發覺神為我們衆多需要所預備的是何等豐盛！

「復和」假設神人之間存着分裂的關係。這分裂暗示敵意和隔離。隔離是兩方面的，我們對神的隔離和神對我們的隔離。失喪的原因當然是我們的罪，但這隔離的意義不單在於我們對神有不聖潔的敵意，更包括神與我們有聖潔的隔離。罪孽使我們與神隔絕，罪惡使祂向我們掩面(比較：賽五十九2)。如果在應用「敵意」(enmity)這詞在神身上時，摒除在任何惡意和惡毒的含意，則我們可正確地說：神對我們的隔離就是祂對我們聖潔的敵意。復和所針對並挪去的正是這樣的隔離。

我們或許容易認為復和不但終止了神對人聖潔的敵意，且終止了人對神不聖潔的敵意。復和的英文字reconciliation易引起這樣的印象。再者，這字在新約本身的用法似乎也支持這看法。新約的明文從不說神得與我們和好，乃說我們得與神和好(羅五10、11；林後五20)。若用主動式語態，就是神使我們與祂自己和好(林後五18、19；弗二16；歌一20、21)。這事似乎確定了一個論據，就是「復和」終止了人對神的敵意，而不終止神對人聖潔的隔離。有人因而認為復和若解作神方面的行動，就是神把人的敵意轉為愛；若解作神行動的結果，就是除去人對神的敵意。所以復和會被解釋是神所作的工作，為要除去我們的敵意。一言以蔽之，上述的思想是集中在人的敵意上，而復和的教義亦是建立於這種說法。」⁷

當我們更仔細地查考聖經時，就會發現相反的思想才是正

確的。復和最關注的事不是人對神的敵意，而是神對人的隔離。神方面的隔離當然是因為我們的罪。是我們的罪引起神聖潔的反應。但是不論復和被視為行動或後果，神對我們的隔離才是當前的問題。

對於這問題，查考數處有「和好」一字的新約經文是有助益的。這些例子都把此字應用於人際關係上。首先是馬太福音五章廿三、廿四節。⁶「所以你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。」在這裏，「同弟兄和好」(be reconciled to thy brother)這命令的意義是我們所關心的。我們需要談及以下幾點觀察之所得。

(1)經文沒有假定或暗示那在壇前獻祭的敬拜者，對他要言和的弟兄心存任何惡毒或敵意。他或許有，也或許沒有。但我們考慮當時的處境，卻沒有這因素在內。阻礙敬拜行動的原因只是因為有隔離。因為某件事情介入兩人的關係中，使那個被稱為弟兄的人抱怨那個帶禮物到壇前的人。此事使前者覺得後者破壞了兩者和諧的關係，該受譴責。

(2)經文可能已假定敬拜者曾開罪另一位弟兄：他犯了劣行，作了無愛心之事。但這因素不是絕對必須的。不論是真是假，敬拜者所得的命令都一樣，他必須遵循，與那另一位弟兄的思想判斷是否公正無關。

(3)神吩咐敬拜者做的事就是同弟兄和好。「得和好」(be reconciled)這吩咐的意思並非「挪去你的敵意和惡毒」、也並非假定他心藏任何惡毒。況且，如果神吩咐他如此做，他不需要離開祭壇去做這事，因為再沒有比聖殿更好的地方讓他悔改和挪去他的惡意。神吩咐敬拜者去做一件截然不同的事。他需要離開祭壇，與他開罪過的弟兄和好，然後再做某事。這是什麼事呢？乃是要除去弟兄與他疏遠隔離的因由，用妥善的安排以致他不再有懷怨的理由，且行任何能恢復和睦關係的事。復和的行動在於除去不和睦的因由，復和的後果是再次回復和諧、諒解與和平之關係。

故此，我們要認定一件十分重要的事：在復和的行動裏，敬拜者顧慮到的是弟兄心藏的牢騷，他所要考慮的是這個弟兄的心情，不是自己對他所懷的任何敵意。並且，若用到「敵意」這詞，則主要思想和考慮的是被觸怒之弟兄的敵意。換言之，復和所想到的是那被觸怒之弟兄心裏的「反對」(against)；復和所產生的效果就是除去這「反對」。

這段經文給「得和好」(be reconciled)的意思提供了最好的教訓。這顯示(至少在此處的應用)這詞語不是把思想和考慮集中在與人和好者的敵意，而是在和好之對象心中的隔離。而且，若這段經文所得的「解釋」也可以同樣用在我們藉基督的死得與神和好一事上，那末當人與神和好時，其主要考慮的是神對人的隔離，也就是神對人的聖潔敵意，以致我們與祂隔離。「復和的行動」是除去神與人隔離的因由。「復和的後果」是指神與人隔離的因由既得除去後，人神之間所建立和諧與和平的關係。在此階段，我們未能確定這就是人神復和中「復和」一字的準確意思。我們需要從特別論述這題目的經文去建立我們的「復和」教義。但是馬太福音五章廿三及廿四節卻實在說明了「復和」在新約的用法是與它的英文字(reconcile)所易於使人想到的意思十分不同。所以當新約談及人藉聖子之死得與神和好，或神使人與祂和好時，我們不應假定這就是指除去我們對神的敵意。至少馬太福音五章廿三及廿四節提供了一個非常不同的思想方向。

另一處記載「復和」一字所使用的例子而又顯示相同思想路線的是哥林多前書七章十一節。保羅論及與丈夫分居的女人說：「不可再嫁或仍同丈夫和好。」對這個案而言，不論婦人主觀的敵意到何程度，致使她與丈夫分離，但「同丈夫和好」的命令明顯地不是指除去她主觀方面的敵意或敵視。如此並不能達到勸勉的功效。這「和好」的意思卻是終止分離和再次回復正當和諧的婚姻關係的意思。復和的行動是終止分離，而復和的功效是回復和平的婚姻關係。

羅馬書十一章十五節再有復和這名詞的例子：「若他們被

丟棄，天下就得與神和好，他們被收納，豈不是死而復生麼？」很明顯，「復和」的對比是「丟棄」，而「被丟棄」的對比是「被收納」。「被收納」不是別的，乃是指神再次收納以色列進入祂的寵愛和福音的祝福裏；「被丟棄」卻是指以色列從神的恩寵與福音恩典上被拋棄。當以色列被神棄絕，外邦人就得與神復和；同樣，這復和是指神收納外邦人進入祂的恩寵。因此，外邦人的復和不能解作除去外邦人的敵意，而應解作神在施恩的事情上有了改變，外邦人與神的隔離終止；他們又與聖徒同國，成為神家裏的人了(比較弗二11~22)。無論我們可從任何程度把外邦人從敵意轉至衷心信神愛神之改變，歸算為神施恩審判方法改變的效果(向外邦施恩、向以色列審判)，我們必要認定「天下與神復和」在於神與外邦世界之「關係」的改變，即從隔離改變為福音的恩寵與祝福。「復和」一字在這裏的用法是把神與外邦人的關係當為首要的。

當我們繼續處理那些直接討論基督復和工作經文的經文時，我們需緊記一件事：「復和」在這些經文的意義不是指除去復和對象心中主觀的敵意，而是除去對復和對象的隔離。以下我們將看看這解釋如何應用在基督所成就的復和工作。復和要處理的是因我們的罪與神的隔離；但透過罪的除去，就挪走隔離的因由，帶來與神和好的結果。我們要思考的兩段經文是羅馬書五章八至十節和哥林多後書五章十八至廿一節。

1. 羅五8~11

「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了」(8節)。這段經文在一開始時介紹復和主題的手法即指出了找尋復和之意義的方向。基督以死達成復和，經文表明這事是神對人的愛的最高彰顯。經文特別標榜神的愛，這愛藉一非常明顯之行動表達出來，就是基督之死。因此，我們需要注意的不是人對神主觀的態度，而是神對人的態度；這態度透過一歷史事件而表明。若按人主觀的情緒去解釋復和一

詞的意義，就會抵觸上述的方向。而且，我們如此思想是另有更直接而明確的理由。

(i)保羅清楚地說：我們是藉着神兒子的死得與神復和。這話的時態(tense)說明了這是一件完成的事實，是藉基督的死一次達成的。我們可看到一事，就是若將復和解作神除去人的敵意或人放棄自己的敵意是何等不可能！誠然神一次作成的救法確保人的敵意會被除去，且也感動人放棄他們的敵意。但是，神那一次作成的工作就不在於除去或挪去人的敵意。再者，如果復和是解作神除去祂的敵意或人放棄他們的敵意的話，那末保羅在經文內所用的更有力的論據便是不適當的了。這論據將會是這樣：「因為我們作仇敵的時候，且藉着神兒子的死，我們放棄對神的敵意，既已放棄對神的敵意，就因他的生得救了」(比較第10節)。這思想明顯是不連貫的，而惟一可除去不連貫的方法便是給予「復和」一詞一個截然不同的意義。

(ii)「藉着神兒子的死，得與神和好」(10節)和「現在我們既靠着他的血稱義」(9節)是平衡的。上述論據的推理過程假定了這樣的平衡。但稱義總是指法理上的事，與人的本性之主觀改變無關。既然如此，那與稱義平衡的語句：「得與神和好」也必須有一個相似的司法意義，而它也只可以解作是神行動與判斷的客觀範圍內的事。

(iii)復和是接受得來的東西：「我們現接受了這和好」(NIV中譯)(11節)。至少我們可以說：若有人用調整或遷就的方法，把復和解作除去或放棄人的敵意，這是至為不合理的。這裏是以一件白白賜給我們的禮物來解釋復和的觀念。誠然，靠着神的恩典在人裏頭工作，人才能從對神的敵意回頭而轉向信心、悔改和愛。但按照聖經的語言，這個後來恩典的工作卻不是用「接受」的詞句去表達的。我們若存這樣的觀念，把這段經文意譯為「現在我們接受了我們的敵意的除去」或「現在我們接受了我們敵意的放棄」，就會發覺上述的翻譯並不恰當。另一方面，若解釋復和為白白恩典之行動，為要除去神對人的隔離、使人被收納得神喜悅，那末一切的解釋便會變得有連貫性

和有意義了。我們所接受的乃是回復蒙神喜悅地位。若說：「我們既藉着主耶穌基督，如今不再忍受與神隔離，被接納得神喜悅、與他和好，也藉着他，以神為樂。」這說法與上下文並使徒保羅的喜樂是何等一致啊！

(iv)保羅說當我們還作仇敵的時候，且藉着神兒子的死，得與神和好(10節)。此處「仇敵」(enemies)一字不解作反映人對神的敵意而是反映人所遭受與神的隔離是非常合適的。同一個字在羅馬書十一章廿八節也是用於這消極方面的意義。如果這解釋被採納，那末「敵意」、「復和」二者的對比就正好是「隔離」、「蒙接納得神喜悅」二者的對比。這是進一步證實了有關復和解釋的論據。縱使「仇敵」被解作人主動的敵對神，但是復和同樣的意思仍需持守。還有別的解釋適合這使徒的言論嗎？我們不能這樣說：「因為我們正積極地作神仇敵的時候，且藉着神兒子的死而除去我們的敵意，既已除去我們對神的敵意，就更要因他的生得救了。」

2. 林後五18~21

這段經文的要點若經闡明，就能證實在羅馬書五章八至十一節所發現的論點。

(i)這裏表明復和是神的工作。神開始並完成這工作。「一切都是出於神，他……使我們與他和好」(18節)。「神在基督裏，叫世人與自己和好」(19節)。這是強調神恩獨作(divine monergism)，告訴我們復和本身是一件不關涉人類行動的工作。復和既是完成之工，就不需要或依賴人的活動。

(ii)復和是一件完成了的工作。十八、十九、廿一節的時態毫無疑問地證實這一點。它不是神繼續地作的工作，乃是在過去已經完成的事情。神不單是這工作的惟一行動者，祂更是完成這工作的行動者。

(iii)這段經文闡明了復和的涵義。「神使那無罪的替我們成為罪，好叫我們在他裏面成為神的義」(21節)。這節經文清楚

地指向基督替人類背負罪惡，藉此成就了復和。十九節也顯示了復和在法理上(forensic)的性質。在該處「不將他們的過犯歸到他們身上」與「叫世人與自己[神]和好」的關係是：不歸算過犯是復和的內容或後果。兩個解釋都與不歸算過犯有密切關係，而不是指任何人主觀的行動。

(iv)傳福音者受託的信息就是這已成就的復和工作(19節)。復和是信息的內容，它被宣稱為一個事實。在此要緊記一點，就是歸正(conversion)不是福音，這是福音信息的要求和對福音信息的適當反應。任何人內裏的變化，都被宣揚是神所完成的工作在人裏面產生的效果。我們的心思之改變假定了復和。

(v)「求你們與神和好」(20節)的勸勉應以上文所尋得復和的主要觀念來解釋。這意思是：不要再停留在與神疏遠的境況裏，卻要進入基督復和工作所建立的關係，就是蒙神恩寵與和平的關係，支取神的恩典，藉着我們的主耶穌基督，進入與神和好的地位。

聖經說明復和是藉着基督的死而成就的，因此復和所考慮的是神對人的關係。這先假設了一種隔離的關係，然後這產生一種恩寵和平關係的效果。這種新關係是藉着除去隔離的因由而成立的，這因由就是罪和罪咎。基督替我們成為罪，好叫我們在祂裏面成為神的義。基督這替代的工作除去罪和罪咎。基督為那些祂所代死的人背負了罪和罪咎、譴責和咒詛。這是神的恩典和慈愛的縮影，是神自己所供應和成就的。神親自藉着祂的兒子除去了觸犯神的因由，使我們得着復和。福音所傳達與人的信息，就是神已完成如此完善的工作；而信心的要求也藉一個代表基督和神而發的請求具體化——「求你們與神和好。」請相信這信息是一個事實，請享受神所預備的喜樂與福氣，請接受復和的工作。

(四) 救贖⁹

救贖的概念切不可簡化為一般拯救(deliverance)的觀念。

「救贖」的措辭是購買(purchase)的意思，較貼切的意思是買贖(ransom)。買贖就是以付出代價去確保某種釋放。確立救贖的這種觀念的證據非常多。無疑地我們必須用這樣的辭彙去解釋基督所作成的救贖。主自己所說的話(太廿八；可十45)確立了三件不可置疑的事實：(1)祂來世界所要完成的工作乃是一種買贖的工作；(2)祂捨棄生命乃是買贖的代價；(3)這贖價的性質是替代的。

贖價假定某種奴役或捆綁。救贖因此暗示着贖價從奴役和束縛而得的釋放。正如獻祭是要解決人因罪咎而有的需要，挽回祭是要解決神的忿怒所引起的需要，又復和是要解決人與神隔離的問題，同樣地，救贖是要解決人受罪惡奴役的困境。這樣的捆綁當然是多式多樣的，所以救贖作為贖價或買贖也有衆多而不同的意義和應用。救贖關係人被捆綁的每一方面；救贖釋放人得自由，就是作神兒女榮耀的自由。

當然，我們不可強解購買或買贖的語調。正如高福特(T. J. Crawford)曾提醒說：我們不可以試圖「從基督的工作去尋索與人為救贖行動完全相應的每一項」。¹⁰如此解釋將會變成勉強而不真實的。然而，「我們的救恩是經過『一個交換的過程』而完成的，這過程近乎付出一項贖價」¹¹。這思想在新約聖經是顯而易見的。究竟聖經是從那些方面去看基督所作成的救贖呢？其中最明顯者包括以下的兩個角度。

1. 律法

當聖經論及救贖與神的律法之關係時，所應用的辭彙要特別注意。聖經沒有說人是從律法得救贖。這樣的形容是不正確的，且聖經亦不用這樣的措辭。人不是從盡心、盡性、盡意、盡力愛主我們的神，和愛人如己的責任中被救贖出來。律法是包含在這兩條誡命裏(太廿二40)，並且愛完成了律法(羅十三10)。若假設人從律法得釋放的意思是指從這樣的責任得釋放，那就是違背基督工作的原意。若以為任何人有可能不必盡

心愛神和服從祂的命令的話，那就是違背了神的本性。當聖經談及救贖與神的律法之關係時，它使用較為明確的術語。

(i) 律法的咒詛

「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛」(加三13)。律法的咒詛是律法的刑罰制裁，這基本上就是神的忿怒或咒詛，也就是神對任何違反律法要求的不悅。「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。」(加三10)若沒有得拯救脫離這咒詛，就不可能有救恩。基督乃是從這咒詛中把祂的子民買贖出來，而這買贖的代價就是祂自己成為咒詛。祂全然擔負子民的咒詛，以至這咒詛不折不扣地落在祂身上。為此咒詛祂承擔殆盡。這是救贖的代價，祂為救贖的受惠者所獲取的自由就是不再有咒詛。

(ii) 禮儀的律法

「及至時候滿足，神就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來，叫我們得着兒子的名分」(加四4、5)。以上經文的重點就是從摩西律法監護性的約束中被救贖出來。¹²舊約中神的子民是因神的恩典成為神的兒女，但他們好比未成年的兒女，在師傅或管家手下，直等到父親所預定的時候來到(比較加四2)。摩西律法就是處理這種監護性或教導性的管教(比較加三23、24)。保羅正在對照摩西律法下的監護時期和神賜予所有福音信徒的完全自由，在此並無猶太人或外邦人之分。他稱這完全的自由與權柄為「得着兒子的名分」(加四5)。基督來是為要成就這立嗣的工作。基督生在律法之下，這事實特別與救贖所付出的代價有關。祂生在摩西律法之下；祂需要遵循律法的規定，又會履行律法的要求。在祂裏面，摩西律法的目的得以實現，並且律法的意義在祂裏面獲得恆久的果效與具體表現。故此，祂救贖我們脫離那相對與暫時的約束，就是以摩西律法為工具所加給我們的。

這救贖不但對猶太人有意義，對外邦人亦然。福音的法則

是連外邦人也不必經歷以色列曾殆受的監護性管教。「但這因信得救的理既然來到，我們從此就不在師傅的手下了。所以你們因信基督耶穌，都是神的兒子」(加三25、26)。凡相信基督耶穌的人都是神的兒子，毫無分別。這偉大的恩典乃是救贖的果效。這救贖是藉基督生在律法之下、履行律法的要求和完成律法的宗旨這事實得以成就的。

(iii) 行為的律法

基督救贖我們脫離必須**以守律法的條件才能稱義和蒙神收納**的情況。若沒有這樣的救贖，就不可能有稱義和救恩。基督親自的順從成就了這樣的釋放。因着祂的順從，衆人就成為義了(羅五19)。換言之，基督積極與消極的順服是這救贖的代價。基督的順服是積極又消極的，因為基督生在律法以下，又滿足了所有公義的要求和公平的規定。

2. 罪惡

基督救贖祂的子民脫離罪惡，是繼續上述有關律法各事的結果。罪的權勢就是律法，而那裏沒有律法，那裏就沒有過犯(林前十五56；羅四15)。然而聖經也論及救贖與罪惡直接的關係。有關這方面，聖經清楚指示我們基督的血是成就救贖的方法。「從罪得救贖」包括罪惡的幾方面；救贖乃是指脫離罪惡的各方面及其後果。這點在希伯來書九章十二節和啓示錄五章九節等經文是特別明顯的。救贖針對罪和與罪俱來的害處，此乃救贖所包含的性質。或許有一事實最能清楚表明這性質，即整個救贖過程末後的完結稱為「救贖」(比較路廿一28；羅八23；弗一14；四30；可能林前一30也這樣提及)。救贖的觀念應該用來表明完全和最後脫離所有邪惡的釋放，又救贖是指整個救贖恩典的過程朝着這目標前進，這事實非常明顯讓人知道神兒女得着榮耀的自由是如何密切地相連於基督所作成的救贖。這也表明了救贖是構成神的子民末後的天福的。無怪乎舊約的預

言常有這樣的信息(比較何十三14)，並且得榮耀者之歌就是救贖之歌(比較：啓一5、6，五9)。

在這個討論裏，我們一直認為救贖是一項基督已完成的功勞。當我們採納救贖這種較狹窄的意義時，基督救贖所針對的罪的兩方面便顯得特別重要。這兩方面就是罪「咎」和罪的「能力」。救贖的成就對兩方面的果效分別是：(i)稱義和罪的赦免；(ii)脫離罪奴役的玷污和權勢。說明救贖是消除罪咎帶來稱義和赦免的經文計有羅馬書三章廿四節；以弗所書一章七節；歌羅西書一章十四節和希伯來書九章十五節等。說明救贖是脫離罪奴役的玷污和權勢的經文有提多書二章十四節和彼得前書一章十八節(雖然後者的經文不能排除含有法理上的意義)。

有關脫離罪的內咎的救贖，我們清楚看到基督的血是替代的贖價，又是叫人得釋放的代價。主耶穌對這贖價的言論(太二十28；可十45)毫無疑問地顯示祂了解祂到世上來的目的是要作替代的贖價，並且這贖價就是要捨命。按照新約的表達，祂的捨命和祂的流血是同一件事。故此，就耶穌的看法，救贖在於替代的流血，即是代替多人的流血，為要叫祂捨棄性命而買贖的人歸祂自己。使徒們的教訓也重複同樣的道理。雖然他們所用的並不是明確的救贖的辭彙，但在保羅對以弗所長老的忠告裏，我們是不可能誤解其中救贖的含義的。他稱呼「神的教會」為「就是他用自己血所買來的」(徒二十28)。在別的地方，保羅明顯地用救贖或贖價的文字去表達他在這裏的思想。他論基督說：「他為我們捨了自己，要贖我們脫離一切罪惡，又潔淨我們，特作自己的子民，熱心為善。」(多二14)又再者，保羅說那蒙愛的人是「藉這愛子的血得蒙救贖，過犯得以赦免」(弗一7；比較西一14)。這裏很清楚地告訴我們，保羅把罪惡的得赦解釋為血的救贖所帶來的祝福。雖然希伯來書九章十五節在釋經上有困難，但有一事卻是明顯的，就是對於那在舊約時所犯的罪，基督的死是救贖之方法；就罪而言，基督的死對罪的「救贖」是有功效的。

救贖是使人脫離罪咎的贖價。若勉強使它與基督工作的其

他類別分離是不可以的。這些類別不過是從不同的角度去看基督一次完成的工作，故此它們可以說是互相滲透的。以此應用於救贖而言，羅馬書三章廿四至廿六節便是一例。保羅說：「如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。神設立耶穌作挽回祭。是憑着耶穌的血，藉着人的信……好在今時顯明祂的義，使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義。」這裏不但把救贖和挽回祭相提並論，並且以概念的組合來說明基督工作的含意和功效。它顯示了這些不同的概念之間有何等緊密的相互關係。這段經文的例子證實了由其他考慮所建立的要點，就是必須用司法的辭彙去解釋脫離罪咎的救贖。這些辭彙也類似用來解釋贖罪、挽回祭和復和的辭彙一樣。

脫離罪之「權勢」的救贖可稱為救贖得勝的一面。在基督完成的工作裏，祂一次便解決了罪的權勢的問題。因着祂所獲取的勝利，罪的權勢就在凡與基督聯合的人身上斷絕。有關此點，我們需要意會一部分往往被忽略的新約教訓。這教訓是：不但基督為相信的人死了，而且信祂的人也與基督同死、同復活得着新生命。這是與基督聯合的結果。藉着這聯合，基督不但和所賜予祂的人聯合，信徒也與基督聯合。因此，不但基督為他們死了，他們也在基督裏死了，並與祂同復活（比較羅六1~10；林後五14、15；弗二1~7；西三1~4；彼前四1~2）。透過基督死的功效與祂同死、又透過祂復活的能力與祂同活，這事實保證所有神的子民可以脫離罪惡的權勢。這也是如下教訓之基礎：「這樣，你們向罪也當看自己是死的，向神在基督耶穌裏，卻當看自己是活的。」（羅六11）這亦加強以下絕對宣言的力量：「罪必不能作你們的主。」（羅六14）基督一次完成的死和復活的意義包含着信徒與基督同死同活，這事實提供了成聖過程之根基。聖經也常常說這是信徒在生活上成聖的推動和激勵。

我們在這裏也可以適當地思考救贖對撒但的意義。此意義可在救贖的得勝的一面找到。基督教會的早期教父重視救贖的這一方面，他們解釋救贖為向魔鬼所付的代價。如此的見解顯

得虛幻滑稽。安瑟倫(Anselm)在他的創新紀元之作「上帝為何成人？」(Cur Deus Home)裏有效地揭露了它的錯誤。然而，我們在反對這屬幻想的解說時，卻十分容易忽略了這些教父想要表達的偉大真理：即基督的救贖工作對撒但之權勢和活動的意義，以及對天空屬靈氣的惡魔(比較弗六12)的意義。關於這點，有一事無疑是重要的，就是救贖恩典的第一個應許，或神向墮落的始祖發出的第一度救贖曙光，乃是敗壞試探者(撒但)。新約聖經中也有相同的強調。當主耶穌接近加略山、又當希利尼人的請求提醒祂自己快將完成的工作是有普世的意義時，祂就把握時機指着得勝首敵一事說：「現在這世界受審判，這世界的王要被趕出去。」(約十二31)對於使徒保羅來說，基督的十字架發出的榮耀是因着一事實的榮耀，這事實是祂「將一切執政的掌權的擄來，明顯給眾人看，就仗着十字架誇勝」(西二15)。我們常常沒有正視死亡冷酷的現實，對死亡的存在無動于衷(不是因為信心，乃是因為硬心而不知覺)，但是新約的熾熱信仰卻大大不是這樣。希伯來書的作者語重深長地敘述耶穌道成肉身的意義：「特要藉着死，敗壞那掌死權的，就是魔鬼，並要釋放那些一生因怕死而為奴僕的人」(來二14、15)。惟有那得勝能使信徒從恐懼的束縛得釋放，並感發信心的信賴和鎮靜。但這得勝對他們有意義卻是因為他們的意識知覺撒但的角色和活動；信賴和鎮靜得以進入他們的心中是因為他們知道基督的得勝已結束了那掌死權的惡者的權勢。

因此，若不包括基督一次勝過這世界的神、空中的掌權者和正在悖逆之子心中運行的邪靈的勝利，我們便不能充分了解或系統說明使人脫離罪的救贖。我們必須全面地看罪和邪惡：罪好比一個王國，其內充滿狡猾、詭譎、巧計、權勢並撒但及其使者不停的活動。撒但及其使者就是「那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的、以及天空屬靈氣的惡魔」(弗六12)。又我們是不可能論及脫離罪的權勢的救贖，除非這救贖的範圍包括了敗壞幽暗的權勢。如此，我們才可更深領悟基督所說「現在是你們的時候，黑暗掌權了」(路廿二53)之時的遭遇，並領悟

榮耀的主在趕出這世界的王(約十二31)之時所作成的工。

附註

1. 比較T.J. Crawford: *The Doctrine of the Holy Scripture respecting the Atonement* (Edinburgh, 1880), pp.58ff., 89f.; Hugh Martin: 見前, Chap. IV, 特別是p.81; James M'Lagan: *Lectures and Sermons* (Aberdeen, 1853), pp.54ff; Francis Turretin: 見前, Loc. XIV, Q. XIII.
2. 比較B.B. Warfield: *Biblical Doctrines* (New York, 1929), "Christ our Sacrifice", pp 401-435. W.P. Peterson: *A Dictionary of the Bible* ed. James Hastings (New York. 1902), Vol. IV, pp.329-349.
3. 比較James Denney: *The Death of Christ* (New York, 1903), pp.54f.
4. 比較Hugh Martin: 見前, Chap. III
5. 比較T.J. Crawford: 見前, pp.77ff; George Smeaton: *The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles* (Edinburgh, 1870), pp.137ff.; A.A. Hodge: *The Atonement* (Philadelphia, 1867), pp.39f., 179ff.最近的請參一本細心詳盡之作: Roger R. Nicole: "C.H. Dodd and the Doctrine of Propitiation" in *The Westminster Theological Journal*, May 1955, Vol. XVII, 2, pp 117-157.
6. 比較Auguste Sabatier: *The Doctrine of the Atonement and its Historical Evolution* (Eng. Trans. New York, 1904), pp. 29, 113, 118ff; F.D. Maurice: *The Doctrine of Sacrifice Deduced from the Scriptures* (London, 1893) pp.152f., 157ff.; D.M. Baillie: *God Was in Christ* (New York, 1948), pp.186ff; Hastings Rashdall: *The Idea of the Atonement in Christian Theology* (London, 1925), pp.100f.
7. 比較A.W. Argyle: "The New Testament Interpretation of the Death of our Lord" in *The Expository Times* (June, 1949), p.255; G.C. Workman: *At Onement or Reconciliation with God* (New York, 1911), pp 76ff; F.W. Dillist-one: *The Significance of the Cross* (Philadelphia, 1944), pp.114ff.; John B. Champion: *The Heart of the New Testament* (Grand Rapids, 1941), pp.21ff.
8. 比較T.J. Crawford: 見前 pp.69ff.
9. 比較B.B. Warfield: 見前 pp.327-398; T.J. Crawford: 見前 pp.60ff.
10. 見前 p.62.
11. 見前 p.63.
12. 比較John Calvin: ad. loc.

第三章 代贖的完全性

在更正教的辯論中，基督代贖工作的完全性常被用來對抗天主教。天主教的教理說基督作成的抵償(satisfaction)並未免除信者對己罪應有的抵償。根據天主教的神學，信徒過往一切罪所帶來的永久性懲罰和現今性懲罰、以及他們將來犯的罪的永久性懲罰都藉着洗禮得以免除。但是洗禮後犯的罪的現今性懲罰，則必須由信徒在今生或在煉獄抵償之。爲要反對任何如此由人抵償的觀念，更正教正確地堅稱基督的抵償乃是對罪惟一的抵償；這抵償是如此完全和終極，以致這沒有留下任何信徒的罪的刑責。信徒誠然在今生要爲他們的罪受管教，這種管教是要使人歸正和成聖——這「後來卻爲那經練過的人，結出平安的果子，就是義」(來十二11)。又管教是痛苦的。但若把管教當作罪的抵償的話，就不但侵害了基督工作的完全性，更侵害了祂抵償之工的性質：「如今那些在基督耶穌裏的，就不定罪了」(羅八1)。更正教針對如此曲解基督福音而作的辯證，我們斷不可絲毫讓步。「有一道河，這河的分汜，使神的城歡喜」。一旦容許人爲抵償的思想存在於稱義和成聖之教義，便好比我們污染了這道叫神的城歡喜的河。這最嚴重的錯誤是奪去救贖主一次過所成就的榮耀。祂親自洗淨人的罪，就坐在至高至大者的右邊(比較來一3)。然而，我們發覺在辯護代贖的完全性時，必須要處理有關這教義的某些偏見，故我們需要包括基督作成之工的其他特色在這主題內。

(一) 歷史的客觀性

代贖是一次完成的工作，並沒有任何我們的參與或貢獻。

這工的完成先於其受惠者任何的認識與反應。任何有關這事實的歪曲——爲要尋找一個以爲是更合道德的解釋，或要按着代贖對人的道德功效去解釋代贖——都是損害代贖的真理。代贖對我們而言是客觀的，其執行不靠我們，且其生發的主觀功效是以它的成就爲前提。主觀的功效所以能在我們的悟性和意志上產生作用，是因爲我們憑着信心認識這客觀事實的意義。

歷史的客觀性還有另一點值得我們重視，就是代贖的成就絕對是歷史性的。代贖不是超越歷史的或與我們同時代的。誠然就爲罪代贖者的神性和永久的神子身分是超越歷史的。按此而言，祂是永恆的，又超越所有時間的條件與環境。祂與聖父、聖靈同是歷史的神。誠然祂又是道成肉身的人子，被高舉至神的右邊。祂真是與我們同時代的。祂長遠活着，祂既是從死復生的永活者，因此祂是代贖的功效、美善和能力的永久存在和永久有效的化身。然而，代贖是在人性內、在過去一個特殊時期中發生，是已完成的事件。這事件的真實性和重要性再沒有比使徒保羅更清楚地說明了：「及至時候滿足，神就差遣祂的兒子，爲女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來。」(加四4、5)不論我們解釋「及至時候滿足」爲神安排的時間的全部，即神差祂兒子來世前要渡過的時段，或是餘下即尚未滿足的時間，我們都必須承認時間對神兒子道成肉身的使命是重要的。道成肉身一個特定的時刻發生；「時候滿足」的來臨刻劃出這時刻道成肉身不在此時刻之前發生；雖然它的狀態是長存的，但道成肉身卻沒有再「發生」。歷史之有固定的安排和明顯的分期對神所成就的「戲劇」是重要的。這事件在歷史上的情況和時間性的擺置是不可被抹煞的，其重要性也是不容低估的。如是之於道成肉身，亦如是之於救贖。兩者都發生在歷史中，兩者都不是超歷史的或與我們同時代的。

(二) 最後性

在歷史性的辯論中，代贖的終極性會被用來極力反對天主

教有關彌撒的獻祭的教義。今天我們需要這樣的辯論以對抗天主教的褻瀆，正如在宗教改革時期一樣。代贖是一件已經完成了的工作，從來沒有重演過、也不可能重演。然而在現代的情況裏，我們需要堅持這教義，不是單單爲了反對天主教，更是爲了反對一個在更正教圈子盛行的觀點。這觀點是：「神擔當罪」是不能被限制在耶穌犧牲獻祭的歷史事件裏，這必須被看作是永恆的。代贖的工作藉耶穌基督的受難實現，而且它是永恆在天上、在神自己的生命裏：「一件永恆的代贖工作，有如神之生命般超越時間……並且當『犯罪』仍然存在、罪人仍待拯救時，它是繼續地進行着。」¹

我們誠然極需要知道基督在天上的大祭司活動是繼續進行着的，也需要記得基督永遠是祂在地上獻祭的功效的具體化身。因着如此功效，祂實現了大祭司的天職。基於此原因，祂爲祂的子民代求。基督且因忍受地上的試探而起的憐憫，便能體恤我們軟弱的感受。這只是說：我們必須完全了解基督的祭司職分與活動是一致的。但是，不能破壞基督祭司功能的一致性並不等於可以隨意混亂這祭司職分不同的行事和階段。我們必須分辨大祭司的犧牲獻祭和獻祭後的活動。新約聖經強調那贖罪和使人與神復和(比較來一3，九12、25~28)的獻祭在歷史上是一次完結的。忽略這一次完結的最後性就是誤解了代贖真正的意義。在聖經結構裏，我們不能脫離那成就代贖的條件去了解代贖。其中至少有兩個條件是不可缺的：就是虛己與順服。兩者乃互相規限。若把代贖的發生轉移到我們不可能相信會容納這些條件的範圍，便是違背聖經整體的教義。

再者，我們若想及「在神心中的永恆代贖」的教義，也必須再作區別。誠然代贖的源起與安排是來自神心中永恆的愛，但把代贖想象爲「永恆的」就是混亂了永恆和現世。聖經的見證確切清楚地顯示代贖是在時間中成就的，但這對神有實在的意義。有關此點，聖經是確定無疑的。我們對代贖的定義必須基於聖經所言，而聖經所述的代贖是：榮耀的主一次完成了替代的順服、贖罪、挽回、復和和救贖；祂洗淨了人的罪，就坐在

至高天至大者的右邊。

(三) 獨特性

布士內納(Horace Bushnell)認為基督獻祭只不過是自我犧牲之原則最高的例子和證明；這原則運行在每個面對罪與惡的仁慈聖潔者的心中。布氏為這觀念作了可能是最動聽的說明和辯護。他說：

「愛基本上是一個以替代為性質的原則。與別人認同，為要代受其患難痛苦，並自願背負他人惡行的罪擔。」²「所有愛都隱藏着一個客西馬尼。」³

「我們持守一個如此替代犧牲的見解時，必會發現這就是所有聖潔德行的基本特性。當然，我們也需要繼續說明它怎樣屬於一切良善者，誠如它是屬於肉身的基督一樣——永恆的父在基督來世之前、又繼基督而來的聖靈、在基督來世前後的良善天使都是如何同樣地因替代的愛而為人背重擔，並在痛苦中掙扎，及至最後，基督教透過在我們內裏生發同樣替代之愛而發揚出來。這愛在一切天國的得榮耀者和善良者的心中掌權，召集我們來學效主基督，猶如已學習背負祂的十字架，又在祂的苦難中與祂同在。」⁴

分辨上文的真理與謬誤及闡明其中的謬誤將遠超出本文的範圍。誠然基督的獻祭是神愛的至高啓示；誠然基督的生平、受苦與死亡提供了德行的最高典範；誠然教會的苦難補滿了基督苦難的缺欠，而且基督代贖之工是透過信徒的受苦達成目的。但是斷言我們是有分參與基督替代的犧牲是一件截然不同的事。沖淡「替代的」和「犧牲」二詞的含意，以致把基督的「替代犧牲」變成與人同一的水準，奪去聖經所言其獨有的特徵，

這是錯誤和乖謬的。不錯，基督是立下了榜樣，叫我們跟隨祂的腳跡行，但聖經從來沒有提示說：我們這樣的效法可達到祂所完成的贖罪、挽回、復和和救贖等工作。我們只需要按着聖經的用辭去解釋代贖，便可看出獨有基督自己完成代贖。

不單如此，我們有何根據或道理可斷定那構成或證明基督替代犧牲的東西都存在於所有聖潔之愛對罪與惡的反應呢？只有嚴重地混亂了類別(categories)的問題才會產生如此似是而非的斷定。聖經立場是獨有道成肉身的祂子獻己為祭，不是三位一體中的聖父或聖靈，不是在被造等級的天使和人，獨有聖子一人犧牲了，用祂的血拯救我們歸神。我們不論從任何角度看基督的犧牲獻祭，都會發覺其獨特性是不可置疑的，好比祂的位格、使命和工作的獨特性是不可置疑一樣。除祂以外，還有誰是神人合一的呢？除祂以外，誰是大祭司獻如此的祭？除祂以外，誰流出如此替代之血？除祂以外，誰成就永恆的救贖，一次為所有聖徒進入聖所？我們大可引用馬堯夫(Hugh Martin)的話。這些話是針對羅伯生(F.W. Robertson)的宣言：「替代的犧牲是存在的定律」的傑出反駁。馬氏說：

「多麼聰明的宣告！我們的反應當然是直接的否認。替代的犧牲不但不是存在的定律，這簡直不算是定律。這乃是一件單獨的、無可比擬的、神聖的『交易』——永不再重複、永不可媲美或齊頭的。這是神聖智慧所發榮耀而莫測的計劃，實現時連天使的心智也盈溢了神的知識。這是神旨所喜悅的、自主的計劃，又是神恩典和慈愛的全權安排。替代犧牲是『存在的定律』的觀念剝奪了神全權的愛。」⁵

(四) 內存的效能

在歷史神學的辯論中，抗議者(Remonstrant)曾倡議說：神仁慈地接納基督的工作，代替了公平要求的全部抵償。抗議者這項教義曾遭代贖內存效能的教義大力反駁。韋斯敏斯德信

條(Westminster Confession of Faith)以可讚賞的用辭表明與抗議不同的立場：

「主耶穌用完全的順服和犧牲自己，藉永恆之聖靈會一次把自己獻給上帝，便完全滿足了祂父的公義，並為父所賜給祂的人不僅取得了和好，也取得了天國永恆的基業。」(第八章第三條)

我們需要正確地了解 and 系統地陳述神的恩典與基督代贖工作的關係。神的恩典賜下基督替我們受罪，基督自己的恩典使祂願意捨己。相信基督的工作引導父神生發仁愛和恩典的想法是完全錯誤的。「神既有豐富的憐憫，因他愛我們的大愛，當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來」(弗二4、5；比較約壹四9)。代贖是父神慈愛與恩典的預備，不過我們同樣需記着基督完成之工本身有內存的效能。足夠應付所有我們的罪帶來的困難，和上帝聖潔公義之要求。基督還了我們的罪債；祂背負並洗淨我們的罪。祂並不是付出一個象徵性的代贖讓神收納，代替了全部的罪債。我們的罪債並非只取消而已，乃是清償了。基督既付出代贖，以求救贖人類，也就達成救贖。神對罪惡的一切懲罰和審判都落在基督身上。這一切懲罰和審判祂都忍吞了。祂成就了公義，這公義是完成稱義的穩當基礎，又是使人進永生的原因。恩典因此藉着「公義」作王，叫人因主耶穌基督得永生(比較：羅五19、21)。祂贖除罪咎，而且「他一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全」(來十14)。「他既得以完全，就為凡順從他的人，成了永遠得救的根源」(來五9)。一言以蔽之，耶穌解決了我們的罪所帶來一切的嚴重困難，並「取得」了一切需要的恩典，引導和成全我們，得享神兒女自由的榮耀。

附註

1. D.M. Baillie: 見前，p.194, n.l.

46 再思救贖奇恩

2. *The Vicarious Sacrifice* (New York, 1891), P.42.
3. 同上，p.47.
4. 同上，p.53.
5. 同上，p.241f.

第四章 代贖的範圍

簡言之，代贖的範圍的問題是：基督為誰作成代贖？以更簡單的話來說是：基督為誰死？聖經表面上似乎作了個不是模稜兩可的答覆：基督是為所有人死。我們讀到：「我們都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華使我們衆人的罪孽都歸在他身上。」(賽五十三6)我們亦以為末句的「衆人」所指的人數是與「走迷、各人偏行己路」的人數同樣廣闊。若然如此，結論應該是主神把衆人的罪都歸到祂兒子身上。祂成為為衆人的罪而獻的祭。我們又讀到：「惟獨見那成為比天使小一點的耶穌，因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕，叫他因着神的恩，為人人嘗了死味。」(來二9)約翰說：「他為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」(約壹二2)有人說約翰的話已將問題澄清天下，無容爭辯。

然而，我們卻不相信單靠上述類似等經文便可解決問題。聖經自始自終均用普世性形式的措辭，但卻不能解作普世和概括所有人類的意思。「世人」(world)、「衆人」(all)、「每一個人」(every one)、「所有人」(all men)等字或詞的意思在聖經往往並不是指人類的每一個人。例如：保羅論及以色列的不信時說：「若他們的過失，為天下的富足……何況他們的豐滿呢！」(羅十一12)。我們是否要以為保羅意謂以色列的過失將論及的富足帶給過去、現在、將來的每一個世人呢？這樣的解釋簡直是荒謬，因為「天下」(world)一詞也要包括以色列了，而「以色列」在此是與「天下」成對比。況且，人類的每一成員也沒有因以色列的過失而富足。保羅在此用「天下」一字是指那與以色列

成對比的外邦天下。上下文充分證明此點。因此，我們找到一個例子，就是「天下」一字並不指普天下所有的人。而是有較狹小的意思。再者，保羅說：「因一次的過犯，衆人都被定罪；照樣，因一次的義行，衆人也就被稱義得生命了。」(羅五18)我們會否以為稱義已臨到所有的人呢？這不可能是保羅的意思。他所談論的是實在的稱義，即在基督裏，引至永生的稱義(比較：1、16、17、21節)。我們不可能相信如此稱義會臨到人類的每一分子，除非先相信每一分子至終都會得救，但這又與保羅在別處的教訓和聖經一貫的教訓相違。因此，雖然保羅在經文的前部用「衆人」指普世的衆人，但是他在經文的後部是指狹窄的意義，就是所有將實在被稱義的人。再舉一例，保羅說：他「凡事都可行」(林前六12，十23)，他不是說但凡想到的東西對他都可行，對他來說，違反神的誡命是不可行的；他所說的「凡事」受上下文的意義限制。如此例子，可述無數，證明措辭縱有普世性的形態，實在卻取狹窄之意義，並非指人類的每一分子。

所以，我們不能用幾段以「天下」、「所有」等字解釋基督之死的經文而速下結論，說聖經支持代贖的範圍是普世性的代贖。

自然而然，我們亦可舉類同的的經文希伯來書二章九節表明這推理的錯誤。(譯註：即「惟獨見那成爲比天使小一點的耶穌，因爲受死的苦，就得了尊貴榮耀爲冠冕，叫他因着上帝的恩，爲人人嘗了死味。»)這節有困難的句子是「爲人人嘗了死味」。「人人」是指誰？毫無疑問，是指上下文所論及的人。作者又在本文論到那些人？是論到那要進入榮耀裏的許多兒子(10節)；言之意謂：那使人成聖的，和那得以成聖的，都是同出於一(11節)。「人人」即指那稱爲基督的弟兄者(12節)，也指神給予基督的兒女(13節)。這上下文所示成了基督代嘗死味的「人人」的範圍和引證。基督實在爲每一個將進入榮耀的兒子和所有神賜給祂的兒女嘗了死味。但是，這段經文沒有解釋基督代死的「人人」的範圍是超出經文最明顯指示的範圍，這是言無

根據的。這顯示隨意引用經文是可以看似順情順理的，但此卻對支持「普世代贖」(universal atonement)這教義缺乏根據。

要繼續分析贖罪範圍的教義，我們要辨清那些是主題之外的東西。主題不是分析是否拿掉稱義和救恩時，基督的死仍帶給人許多好處。這世界的不信墮落者享受無數因基督死而復活所帶來的好處。基督在神和人之間的中保統治權(mediatorial dominion)是普世性的。祂在萬有之上，神賜祂天上地下所有的權柄。人享受的一切福祉都源自這中保統治者的分配。但基督執行這種統治，是根據祂完成的救贖之工，這統治權也是完成此工的報酬。「既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。所以神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名。」(腓二8、9)既因一切福祉都是在基督統治的範圍內，又因這統治是基於祂完成的代贖之工，所以，衆人不分彼此所享受的無數福祉皆與基督的死有關，皆殊途同歸地與基督的死有關。基督的死若帶來福祉，那就是神所命定計劃的。因此，我們可名正言順地說：有一些不被揀選、遺棄者所享受的好處皆源自那叫基督死的計劃。普世性代贖論的否定並不同時否定衆人所享受的好處皆來自基督之死的關係。「代贖的範圍」一主題則論及截然不同的內容。

這主題是：基督為誰獻己為祭？祂為誰挽回神的忿怒？祂的肉身經歷死亡是使誰與神復和？祂拯救誰脫離律法的咒詛、罪的內咎和權勢、並撒但的奴役捆綁？祂為了誰的好處而順服至死，且死在十字架上？要正視代贖範圍的主題時，這些問題正是我們必須發問和誠實面對的。主題不是基督的死與那些至終滅亡者今生享用的無數福祉的關係，儘管這問題本身在合宜的位置是何等重要。主題正是基督的死若解作替代的死，其內容為何？內容就是替代的順從、代獻的祭與贖罪、有效的抵償、復和與救贖。一言蔽之，「替死」(died for)的精確含義是我們要時常面對的。當保羅說：基督「替我們死」(帖前五10)或「基督為我們的罪死了」(林前十五3)時，他並非想到因基督之死所加的福祉，而是想到我們必將被剝奪而喪失這些福祉。他

正在想到一個偉大的真理：基督愛祂，為他捨己(加二20)；基督站在他的立場和好處上代他死，因此我們可以透過祂的血得救贖。

我們深思救贖的意義，就會不難察覺普世化的代贖(atonement)是不可能的。救贖的意義是什麼？這不能解成「救贖的可能性」(redeemability)(即處於一個可蒙救贖的地位)，而應解成「基督已經買贖(purchased)並取得(procured)救贖」。這是新約聖經每論及救贖時所奏的凱歌！基督用自己的血把我們救贖歸神(啓五9)；祂獲得永遠的救贖(來九12)。「他為我們捨了自己，又贖我們脫離一切罪惡，又潔淨我們，特作自己的子民，熱心為善。」(多二14)任何把救贖解作以代價和能力去達成有效的釋放，而不是把它解作完成蒙救者可確保救恩之大工的，都是貶低了救贖的意義。基督不是為要把人放在一個可救的地位而來，乃是要救贖子民歸祂自己。我們若正確地分析贖罪(expiation)、挽回(propitiation)及復和(reconciliation)的意義時，也必得到同樣結論。基督來，不是要使罪成為可補償的，祂來是為了贖罪(expiate sins)——「他洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊」(來13)。基督不是為使神能與人復和而來，祂用自己的血使我們與神復和。

這個主題涉及一事，即有關基督的使命和成就的真正性質。基督是否為普世人類的救恩而來？是否為除去救恩之路的障礙而來？是否單為救恩作準備而來？抑或祂要來為拯救祂的子民？要使萬人進入可得救恩的狀態？又或祂是為所有註定得永生者獲得救恩而來？祂來，是否為了使人成為可救贖的？或祂是否有效地、無誤地施行救贖？若然代贖是同樣關係着至終滅亡者和承受永生者的話，那末代贖這一教義便需徹底修正了。必須削弱聖經用以解釋代贖的辭彙的意義，刪除其至珍貴的含義與光輝。我們卻不能這樣做，因為拯救的效能在代贖、挽回、復和與救贖是如此根深蒂固，我們不敢將這效能刪除之。我們按理應默想主自己的話：「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。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。」(約六38、39)固存於基督所成就的救贖的是「保障」(security)。言之意謂：按着代贖的範圍而論，其設計、成就和最後的應用都是相同的。

這教義被名為「有限度代贖」(limited atonement)。這可能是或不是一個好或公正的名稱，但用辭並不重要，重要的是用辭表達的意思。我們很容易因在某教義上附加了一個惡性錯誤的形容詞而對這教義存偏見。不論「有限度代贖」的用辭恰當與否，我們必須認定一事實：除非相信萬人至終得救，不然就不可能有無限度的代贖。使代贖的範圍普世化，就限制了代贖的功效。若然某些經代贖和救贖的人永遠滅亡，那末代贖本身就不是有功效。此乃倡導普世代贖論者所必須面對的問題所在。他們主張一個「有限度」的代贖；這「有限度」的解釋卻侵犯了代贖的不可或缺的特性；我們絲毫不接納此說。我們主張「有限度代贖」的教義，即代贖是只局限於那些被揀選為永生的承繼者。如此限制確保代贖的功能，又保存其不可或缺的特性，就是有效而實際的救贖。

代贖的教義常遭人反議，認為這與那把基督完全而白白地呈薦與人的福音是不一致的；這是嚴重的意義混亂。實在的真理乃是：只有在如此教義的基礎下，我們才能把基督完全而白白地呈薦給失喪的人。福音呈獻給世人什麼？不是救恩的可能性，也不單是得救恩的機會，而是救恩(salvation)。更貼切地說：是基督自己——祂被呈獻為挽回罪果、成就救贖的那一位。然而，基督若不是已經確保救恩、行完了救贖，祂是不可能以這資格和特性被呈獻的。若祂只成就了為萬人得救恩的可能性或單為所有人的得救作了準備，祂不可能被傳揚為救世主，在祂裏面，也不可能擁有完全而白白賜人的救恩。「有限度代贖」的教義說明基督成就並確保救贖，這一點使白白呈獻與人的福音顯得尊貴和有權柄。獨有這一個教義使對基督的介紹，符合對稱於祂完成之工和位格的光輝。因為基督成就、確

保了救贖，祂是一位全備而合適的救主。祂被傳揚為這樣的救主，為要召喚人用信心將自己委身給祂，相信祂會全然順服、行完救贖，在祂擁有永遠救贖的功效。

然而，若有人查問：聖經豈不是有更直接的證據去解釋代贖明確或有限度的範圍？這問題問得恰當。聖經的確有許多證據。我們只申述其中二者就夠了。不是因為聖經只有這兩個證據，而是因為聖經引用這些經文去證明這教義是必須有的。

（一） 第一個證明出自羅馬書八章卅一至卅九節

這段經文毫無疑問地有二處明顯論及基督的死——「神既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了」(32節)，和「有基督耶穌已經死了，而且從死裏復活」(34節)。因此，任何出自這段經文對範圍方面的解釋都關係着代贖的範圍。

保羅在卅一節發出一個問題：「既是這樣，還有什麼說的呢？神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」我們不得不問：保羅所說的「我們」指誰？換言之，「幫助我們」和「敵擋我們」的意思指誰？答案就是：它們的意思不會超出上文的內容，即廿八至卅節的內容。若循聖經思想，把卅一節的解釋普世化是不可能的；若打斷保羅的思路，使三十一節的解釋超出三十節的範圍，在解釋上就變得怪異了。由此可見，卅一節的「幫助我們」、「敵擋我們」所指的範圍是受到三十節的內容限制的。

我們繼續看卅二節時，發覺保羅再引用「為我們」，並在其後加入「眾人」(all)——「神既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了。」在這裏，他明顯地指着那些父為他們將子捨棄的人。問題是：「為我們眾人」的範圍為何？強調「眾人」(all)一詞的存在就是有範圍普世化的效力，這屬不合理的解釋。「眾人」的範圍不會大過「我們」的範圍。保羅在此說，父作這事的目的是為

「我們衆人」的利益，問題只是「我們」的範圍是什麼。惟一正確的答案是：卅二節「我們」的意義是在乎卅一節的「我們」的意義。若說保羅在卅二節擴大了他所論及的人範圍，即卅二節所包括的人數比卅一節所說的多出很多，如此解釋違犯了最基本的解經規則。事實上，保羅正在繼續他的宣言：神不但是幫助我們的，祂更要將萬物白白的賜給我們。父爲我們捨棄子，這是神要將萬物白白的賜給我們的保證。爲了除去對於卅二節的「爲我們衆人」指有限度範圍的懷疑，值得一提的是：「捨棄子」是相等於「白白賜予一切美好的恩賜」。我們不應擴大「捨棄子」的範圍，使它大過「白白得一切恩賜」的範圍。每一個父爲他的利益而捨棄子的人都成爲其他一切恩賜的受惠者。簡言之，那些基督爲他們獻上自己的人，也是其他救贖恩賜的受惠者——「豈不也把萬物和他一同白白的賜給我們麼？」

我們繼續看卅三節。有限度的範圍變得無可置疑地明顯清楚。因爲保羅說：「誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們爲義了，誰能定他們的罪呢？」思想全部圍繞着揀選(election)和稱義(justification)的軸心，而揀選和稱義的意義卻回到廿八至三十節的內容，在那裏證明了預定(predestination)和稱義的範圍是一致的。

保羅在卅四節再次論及基督的死。他採用的方法對我們現今的研究在兩方面很重要。首先，他對「基督的死」的引證相等於「神是稱義者」的事實。這樣解說的目的，是爲任何對神的揀選的人控告辯護，又支持他的挑戰：「誰能控告神所揀選的人呢？」保羅引證基督的死，在此言談所指的是蒙揀選者和稱義者。因此，我們尋證基督犧牲的死的範圍時，是沒有理由超出蒙揀選和稱義的範圍的。其次，他引證基督的死時，是按着復活、在神右邊相會、爲我們代求等相繼事件的意義而解釋之。保羅再次說到「替我們」(for us)這措辭，這在此的用意是代求——「他也替我們祈求」。對於我們的討論主題，這措辭具有兩重意義：第一，「替我們」在這裏必須解爲如卅一節的有限度

的意思，把這解成普世性的意思是不可能的，不單整個上下文均同聲一曲地主張「有限度」的解法，且更因代求的必須性質是有益的和有效的。第二，因着基督的受死、復活，代求在經文內的編排組合，我們缺乏根據給基督之死下一個比祂代求的範圍更概括的解釋。保羅在此說：「基督已經死了」，他的意思當然是指「基督為我們死了」，正如他在卅二節說父「把他為我們眾人捨了」一樣。我們不能給在「基督已經死了」一句子的「替我們」下一個大過「他也替我們祈求」一句子的「替我們」的範圍。因此，我們看到普世性的解釋只會導入不可能的假設。

最後，有一個最有說服力的證據：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？……因為我深信，無論是死、是生、是天使、是掌權的、是有能的、是現在的事、是將來的事、是高處的、是低處的、是別的受造之物，都不能叫我們與神的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裏的。」(羅八35~39)保羅以最有力的言語、最詞藻華美的一個書信結語來確定關乎蒙代贖者的平安。這平安的保證是神在基督耶穌裏的愛，這神的愛毫無疑問是指神給他所愛戴的人的愛。現在必然的結論是：這個不能與之分離、保證蒙愛者福樂的愛，也必是保羅在前段經文所指的同一種愛；經文說：「神既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白的賜給我們麼？」(32節)這同一種的愛在卅九節稱為「在我們的主基督耶穌裏的愛」，也必然是激發父捨去子的愛。那就是說，卅二節所包含父捨去子的愛的範圍不會大於卅五至卅九節所說，確保蒙愛者永遠平安的愛的範圍。若所有人不都享有這平安，那末，賜這平安和確保這平安者又如何協助那享用不到這平安的人呢？我們看到，保羅在此論及的平安是單指蒙神愛者的平安，這愛透過加略山被咒詛的十字架彰顯。因此，加略山彰顯的愛本身就是一種有分別的愛，不是一種無分別地屬普世人的愛。這愛確保蒙愛者永遠的平安。加略山本身又為他們取得稱人為義的義，永生藉着義掌權。以上所言，只是說在加略山所成就的代贖本身不是普世性的。

(二) 第二個支持有限度代贖的聖經根據

基督替之代死的人，也已經在基督裏死了。新約對信徒與基督的死的關係有一個更普及的解釋：基督為他們死了。但另外也有一說法：他們在基督裏死了(比較：羅六3~11；林後五14、15；弗二4~7；西三3)。所以，一切基督替之代死的人也在基督裏死了，這申述是沒有疑問的。保羅明顯地說：「一人既替衆人死，衆人就都死了。」(林後五14)——言中之意說明二者之均等。

無論如何，保羅的教訓對我們現今的討論的要點是：所有在基督裏死去的人都與祂一同復活。保羅亦顯著地申明：「我們若是與基督同死，就信必與他同活。因為知道基督既從死裏復活，就不再死，死也不再作他的主了。」(羅六8~9)正如基督死而復活了，所有在基督裏死去的人也必在祂裏面復活。這在基督裏復活的結果為何？保羅毫不隱瞞地說——就是復活得新生命。「所以我們藉着洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉着父的榮耀，從死裏復活一樣。我們若在祂死的形狀上與祂聯合，也要在祂復活的形狀上與祂聯合。」(羅六4、5)「原來基督的愛激勵我們，因我們想一人既替衆人死，衆人就都死了。並且他替衆人死，是叫那些活着的人，不再為自己活，乃為替他們死而復活的主活。」(林後五14、15)「因為你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」(西三3)

因這緣故，根據保羅的明顯講述，我們建立以下先後的定理：所有基督替之代死的人都在基督裏死了，所有在基督裏死了的人都與基督同活。與基督同活就是得着新生命，效法基督復活的樣式。與基督同死因此就是向罪死了，又與祂同活，就是新的，順從的生命取向，不再為自己活，乃為替我們死而復活的主活。必然的結論是：基督只是為那些向罪死了、向義活

着的人死。但現今一個明顯的事實就是：不是所有人都向罪死了，並活在新生命裏，我們因此不能說所有人都普及地與基督同死，也不能說基督為所有人死了；其理由簡單：所有基督為他們死了的人都在基督裏死了。若我們不能說基督為所有人死，那末也不能說代贖是普世性的了——「基督為眾人死」獨特地構成代贖。結論顯而易見：基督的死在其成為代贖之特性，是單單指在**時候到了**那些得着基督之新生命的人；基督的復活是這生命的保證和樣式。這是另一次重覆地提到基督的死和復活是不能分開的。基督替之代死的人也是基督為之復活的人。祂施拯救是屬天的工作，此工的範圍相等於祂一次為眾人成就救贖的範圍。

為代贖的範圍作一結論，我們宜思考一兩段經常被用作支持普世代贖論的決定性經文。經文之一是哥林多後書五章十四、十五節。保羅再度提及基督「替眾人死」(died for all)。按照保羅在此章的教訓，「替眾人死」是不能誤解作普世的人。剛才已經看到，保羅的教訓是說：凡是基督為之代死的人都在基督裏死了。他在此有力地闡釋這真理——「一人既替眾人死，眾人就都死了。」他又在別處直言不諱地說：「若與基督同死，就必與他同活。」在別處他全然剖白的表明那些在基督裏死了的人，也必與祂同復活。(羅六8)雖然「與基督同死」的真理在此段經文未有詳盡闡釋，但其意義誠然包含在以下的話語中：「他(基督)替眾人死，是叫那活着的人，不再為自己活，乃為替他們死而復活的主活。」如果我們假設「活着的人」是指有限度的範圍，與基督替之代死的「眾人」的範圍不同，那末就與保羅在羅馬書六章五至八節的明確斷言衝突。衝突在乎那些在基督死的形像上死的人，也必在祂復活的形像上復活；與祂同死的人，也必與祂同活。羅馬書六章四至八節的教訓類推必須應用在哥林多後書五章十四、十五節的教訓。「那些活着的人」與其上的「他為眾人死」的「眾人」必須具有相同的範圍。因着「那些活着的人」不包括整個人類，又「他為眾人死」的「眾人」也不包括全人類，確證的事實來自十五節的結語：「乃為替他們死

而復活的主活。」基督的死和復活在此再是聯合的。而保羅在類同經文的類推說：領受基督之死的受惠者，也同是領受祂復活並復活生命的受惠者。所以當保羅在此說把「替他們死而復活」時，其言中意是指基督替之代死的人，也是基督為之復活的人，而基督為之復活的人，也是活向新生命的人。根據保羅的教訓，特別是林後五章十四至十五節的說明，我們不可能「替他們」解作普世的人。這段經文對支持普世代贖論的教義，恰得其反。

約翰壹書二章二節似乎是普世代贖論的最佳根據：「他為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」「為普天下人」而獻的挽回祭的範圍似乎是必須地解作普世性的範圍。值得一提的，若聖經在別處贊同普世代贖論的話，那末約翰在此所用的語調則完全附和它了。再者，這表達本身並不足以提供任何有關有限代贖論的證據。但問題卻是：這經文是否證明了代贖是普世性的？換言之，若經文的解釋符合有限代贖論的教義。這是否就違反了釋經的原則？因着支持有限代贖論的經文不勝枚舉，我們必須發這問題；又在搜尋答案時，我們看到幾個理由，證明約翰說「為普天下人」時卻一點不贊同支持普世代贖者的解說。以下有足夠理由，表明約翰所說的「為普天下人」，卻不包含普世代贖論的意思。

(1)約翰必須闡釋耶穌的挽回祭的範圍——挽回祭的效力和功能不是只限於耶穌的隨身門徒，就是那真正目睹、耳聞並經歷主寄居地上的行事的(比較：約壹—1~3)，也不限於那親自經門徒教誨的信徒(比較：約壹—3、4)。耶穌自己成了挽回祭。這挽回祭的效力、功能和意旨普及萬國萬人，包括每一個接受使徒見證而與聖父、聖子相交的人(比較：約壹—5~7)。各邦各族的人都是在如此意義內分享挽回祭，好比新約其他作者和主自己一樣。約翰當務之急是高舉福音的種族普救法(ethnic universalism)，因此，耶穌的挽回祭是那福音的中心信息。為了宣揚福音恩典的普救法，約翰需要這樣說：「不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」

(2)約翰必須強調「耶穌是挽回祭」的**獨一性**。這挽回祭是惟一的除罪之法。經文所示，約翰正力證罪的嚴重性和除去縱罪自滿的必須。爲此，他必須提醒信徒，除了耶穌的挽回祭外，罪再無別的潔淨法——我們再沒有別的除罪祭。人類需要的極限和神聖恩典的極限再沒有別的挽回祭——它乃是爲普天下人而設的。

(3)約翰必須提醒讀者有關耶穌的挽回祭的**永久性**。這挽回祭窮年累月仍然常存——它的功能永不減弱、它的效力也從不消失。挽回祭的功能不但永久長存，它更是不止息地除去信徒屢犯不止的罪——他們無需再另求一個挽回祭去免除重犯之罪責，好比他們不用求父另賜一位中保，爲他們重犯的罪求赦一樣。

因此，挽回祭的**範圍、獨一性、永久性**帶來約翰足夠的理由說：「不是單爲我們的罪，也是普天下人的罪。」我們不需要以爲約翰是在宣佈一個普及範圍的挽回祭教義。若約翰壹書二章二節不是解釋普世代贖論，它就不是支持普世代贖論的經文。其意義和目的仍與其他的經文要求的教義吻合。

值得一提的，約翰在此經文說：「耶穌就是挽回祭」——即「他爲我們的罪作了挽回祭」。這種敘述的意思極可能是：「義者耶穌基督」不但一次藉十字架的獻祭作成挽回祭，祂是這挽回祭的長久體現；祂更是給凡信靠祂者恆久有效挽回的那位。挽回祭的這三重作用對撫慰神的子民深具意義，因神的子民最大的需要是解決因犯罪而來的後果，也即神的不悅。基督是常在的挽回，他們因此可存全備的信心就近祂，知道基督的挽回祭和不止息的挽回是除去神忿怒的保證。上述如此複雜的思想，使我們連建立「普世挽回祭」(universal propitiation)的架構都有困難。在這裏，好比在不少別例一樣，我們發覺有一個確實的連接，把代贖的功效和代贖連接起來。聯合上一節經文的意思，即耶穌基督是在父那裏的中保，我們必須認定「耶穌爲中保」和「他是挽回祭」是互相對稱的。正因耶穌作成了挽回祭，祂又是常在的挽回，所以祂成爲在父那裏的中保。若我們

立挽回祭的範圍遠超出基督中保工作的範圍，那就是加插了幾乎不可兩立的因素在這個對稱之上。

顯而易見，普世性的用辭雖然間中被用來解釋代贖，它們卻不可用來建立普世代贖論的教義。在某些例子中，正如本書曾討論過的，經文本身的解釋否認絕對的普世代贖論。在別的例子中，我們有充分的理由證明普世性的用辭的應用並不暗示普世的範圍。因此，普世性用辭對普世代贖論的教義不能供給概括性的支持。這問題必須靠其他證據去決定之。我們已申明這些證據。普世代贖論者容易隨意引述幾段經文作證據，但此法卻不適用於嚴格的聖經研究者。我們必須探尋救贖或代贖真正的意義為何。當我們考究聖經時，會發現十字架的榮耀與十字架的成效有着密切關係。基督用祂的血救贖我們歸神，祂以自己為贖價，為救我們脫離一切不義。代贖乃是有功效的替罪。

第五章 結論


探討有關基督的代贖工作的正確意義只有一個資料來源，這就是聖經。辨明我們的釋經和教義公式只有一準則(norm)，這準則也是聖經。不效忠這獨一準則的試探常威脅我們。試探的狡猾與看似合理莫過於以人類經驗去解釋代贖，並以經驗為準則。試探常以掩飾的姿態出現。企圖將主的受苦和至死的順服解至更近乎人的經驗及成就亦是同一傾向。這樣做有兩個可沿方向：提高人的經驗行事至主經驗行事的程度，或降低主的經驗行事至人經驗行事的程度。二者的偏重和後果是一樣的，我們貶低了基督代贖工作的意義，又剝奪了其獨特別出的榮耀。這是徹頭徹尾的邪惡。榮耀的主、道成肉身的種子單獨擔當成就的工作，究竟是什麼人的經驗可能產生的呢？

誠然，我們是擔當着罪惡的刑罰，嘗到它的一些苦味。我們都是可怒之子；罪咎纏綿的苦痛反映神忿怒的嚴酷可畏。罪使我們與神分離，我們經歷到世上沒有神和沒有希望的虛空，有更多罪和死亡的苦澀待我們去嘗。地獄中的失喪者將永遠受未赦之罪應得的審判、永遠忍受公義嚴厲的裁判。然而，只有一位——將來也不需要另一位——擔當了神對罪的所有刑責，為要免除刑責。失喪者要永遠為公義的贖價受苦，卻永遠不能滿足其要求。基督滿足了公義的要求：「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」(賽五十三6)祂成為罪、又成為咒詛。祂擔當了我們的罪、擔當了未赦之罪的一切咒詛，並止息了咒詛。客西馬尼和各各他所反映的就是如此的豐功壯舉。「這解釋了客西馬尼如血般的汗滴和痛楚的呼求：「父啊！倘若可

行，求你叫這杯離開我。」(太廿六39)；也解釋了那上達穹蒼最不可思議的呼喊：「我的神，我的神，爲什麼離棄我？」讓我們消除「一切愛均客西馬尼」的思想！消除那企圖中傷客西馬尼和各各他的謬論！此乃譏諷一切歷史中最肅穆壯觀的事蹟：一件無可比擬、獨特、從未有重演也不可能重演的事蹟。人若將它解釋爲近乎人的經驗，就顯露心思與基督教的根本道理格格不入。我們在這裏觀賞一件奇事，連永恆也不能盡述其讚美和榮耀。榮耀的主、道成肉身的神子、神人合一飲永在的父所賜祂那有禍和苦痛難以形容的杯。我們差不多有點躊躇這樣說，但卻必須說：這是神在人的性情中被神離棄。發自受咒詛十字架上的呼求相等於棄絕，就是罪的工價。棄絕的忍受是替代的，因祂在十字架上親身擔當了我們的罪，沒有別的東西可與之比擬。祂親身擔當了我們的罪，而在云云衆生中無人分擔祂的痛苦。天使長和最偉大聖徒的經驗，都沒有與此相同或並列的。最勉強的並列都會將至聖潔的人類和至大能的天軍毀了。

神對罪有不釋除、不輕減的刑罰。誰能說這刑罰的代受毀損了永恆之愛的主動和特性？客西馬尼和各各他的奇蹟只有在如此解釋之下才能啓迪那多重而不可言喻的愛。父並沒有愛惜祂自己的兒子，也完全沒有吝嗇不達成正直之公義所命定的要求。我們聽到子說：「然而不要成就我的意思，只要成就你的意思」(路廿二42)，這正是聖子順從的暗湧。但爲何如此？是爲了使不屈不撓的愛，可以藉救贖全然實現其計劃和宗旨，這救贖是用代價和能力達成的。各各他的精神是永恆的愛，而各各他的基礎是永恆的公義。客西馬尼的痛苦和各各他受咒詛的十字架是不可思議的，這些均表彰同樣的愛。這愛以永恆的保障護繞着神的子民。「神既不愛惜自己的兒子，爲我們衆人捨了，豈不也把萬物和他一同白白的賜給我們麼？」(羅八32)「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難麼？是困苦麼？是刀劍麼？」(羅八35)「因爲我深信，無論是死、是生、是天使、是掌權的、是有能的、是現在的事、是將來的事、是高處的、是低處的、是別的被造之物，都不能叫我們與神的愛隔絕，這愛

是在我們的主基督耶穌裏。」(羅八38、39)這就是一個完全的代贖所獲的保障，這保障是因代贖的完全性而有的。

The background of the image is a high-contrast, black and white marbled pattern, resembling stone or aged paper. The marbling consists of irregular, vein-like shapes in various shades of gray and black against a white background. A large, white, rectangular area is centered on the page, serving as a backdrop for the title text.

救贖的 實施

第一章 實施的次序

在神的眷顧中，祂為人類百獸的生活安舒作的預備，並不是節約吝嗇的。祂使地充滿美好之物，為要滿足人類與百獸，供應各種口味胃口。詩篇一百零四篇是一首讚美敬拜的默示詩：「這都仰望你按時給他食物……你張手，他們飽得美食。」(27、28節)「又得酒能悅人心、得油能潤人面、得糧能養人心。」(15節)詩人又讚歎說：「耶和華阿，你所造的何其多，都是你用智慧造成的，遍地滿了你的豐富。」(24節)

神為人的救恩作準備，更是驚人的豐富，因這照顧到人類複雜的需要，彰顯神豐溢的良善、智慧、恩典及慈愛。這準備的豐富顯明在神對救恩永遠的計劃、在基督一次在歷史中成就的救贖功勞、在救贖續進的實施，至達到極點，就是神的兒女得着榮耀的自由。

思考救贖的實施，我們不可把這看作一件簡單不可分割的行事。這乃包括一連串的行事和過程。試舉例之，有呼召(calling)、重生(regeneration)、稱義(justification)、立嗣(adoption)、成聖(sanctification)和得榮耀(glorification)。這些全都是分明的，沒有一項可用另一項代為解釋。每一項在神的行事和恩典中均有着個別特殊的意義、功用和目的。

神不是混亂的創造者，祂是秩序的創造者。有一些實施救贖的作為已在上文分解；我們有良好決定性的理由去思考這些作為，這些乃是按着某種次序進行的；這次序是神聖任命、智慧和恩典所建立的。顯而易見，救贖不可能從「得榮耀」開始，因為「得榮耀」是位於救贖次序的完成和終結的末端。另一點也

差不多同樣明顯，就是「重生」必須先於「成聖」。一個人必須確實地重生才可以漸入成聖。重生是成聖的起始，而成聖是重生的持續。因此。只要對這些不同辭彙略懂一二，我們便明瞭我們是不可隨己所欲把它們顛倒或混合的。參考幾段經文就可證明，聖經是清楚顯示救贖實施的各步驟，均來自一個次序或安排。

試舉著名經文之首例，即約翰福音三章三至五節：我們的主告訴尼哥底母，人若不是從上頭生的，就不能見神的國；人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。顯然，「看見」和「進神的國」均屬救贖的實施。主耶穌證實除了新生、重生之外，人不可能看見和進這神的國。按此說法，重生是在先的。若顛倒次序說人是藉「看見」和「進神的國」而「重生」，則明顯是不可能的。不，一個人是藉着重生進神的國，正如耶穌重複說：「從靈生的，就是靈。」(約三6)

參考一段有密切關係的經文，即約翰壹書三章九節：「凡從神生的，就不犯罪，因神的道存在他心裏，他也不能犯罪，因為他是從神生的。」毫無疑問，這裏約翰正在解釋「從罪的權勢得釋放。」如此釋放是實施救贖的一部分。但是經文闡明一個人得脫離罪惡的權勢是因為他是從神生的；他繼續持有這自由，是因為神的生命在他裏面。此處清楚顯明一個因果和解釋的次序。「新生」開始並解釋了「從罪的管轄得自由」的處境，「新生」故此是在「得自由」之先。重生的人不會犯至死的罪(約壹五16)，原因是他乃從神生的，神的生命常在他裏面，保守他不犯叛逆無救的罪。

進一步，讓我們看約翰福音一章十二節。我們可集中看這段經文討論的兩個問題。即「接待基督」和「賜作神兒女的權柄」。二者可正確地稱為「信心」和「立嗣」(adoption)。經文明顯地說：「凡接待他的，他就賜他們權柄，作神的兒女。」為符合現今之解釋，這「權柄的賜予」可看為與「立嗣」相等；這假設人已接待基督，也相信祂的名。這就等於說：「立嗣」假定了「信心」，因此「信心」是在「立嗣」之先。我們遂應跟隨一次序：

信心、立嗣。

最後，我們可簡讀保羅的一段話，即以弗所書一章十三節：「你們既然聽見真理的道，就是那叫你們得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所應許的聖靈為印記。」「聖靈的印記」是隨着「聽真理的道而相信」。故此，「聽」和「相信」是在次序上居先，不可被置於「聖靈的印記」之後。

引證以上數處經文，純粹是要表明我們有一個必須堅持而不能顛倒的次序；顛倒必然侵犯經文的明顯意義。這些經文證明有次序的事實、且確定神聖次序之存在於救贖的實施中不是虛幻無憑的推理。這個過程有一個神聖的推理(divine logic)；而所強調的次序是一點不應該增加或減少聖經所示的神聖安排的。

然而，這些經文仍未帶引人進深發現這次序，是與救贖的實施所包含的很多樣作為有關連的。這些證明了幾點，但只是幾點。為我們列出更詳細的步驟或情勢——即呼召、重生、歸正、信心、悔改、稱義、立嗣、成聖、堅忍、得榮耀——時，就會發現有些問題仍未解決。呼召和稱義二者誰先誰後？是否信心先於稱義？或稱義先於信心？重生會在呼召之前嗎？

有一段經文給我們提供不少亮光，就是羅馬書八章三十節：「豫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。」這節經文包含施行救贖的三樣作為——呼召、稱義和得榮耀。這些以此次序在經文中出現。問題是：這次序是否就是神預定施行和發動救贖的次序？抑或這經文的次序只不過是為了一時之需，以至保羅可以另立別的次序？

我們必須先說明一點。就算次序變異：稱義第一，呼召第二，經文的主要思想仍未受影響。主要思想是這些神聖作為乃有不變的連合和次序，與神所預知(foreknowledge)、預定(predestination)的永遠目的有不可分割的關係。我們在此有一個不可破斷的串連，這始自「預知」而終於「得榮耀」。

可是，我們有壓倒性的理由相信保羅在三十節所採用的次

序——呼召、稱義、得榮耀——是按着神的安排次序。這些理由不難尋覓：經文整體有甚多次序的暗示，我們不得不下結論說：推理性的先後次序是貫通全文的。

- (1)第廿八節：「按他旨意被召的人」一語暗示了次序。言下之意：「目的」支配了「呼召」的形式和計劃。因此，目的是在呼召以先，在此意義下固然是指永遠在先的。「目的」不是別的，乃是指廿九節所包含的「預知」和「預定」。所以，在廿八節中有一個清楚的次序的指示。
- (2)第廿九節也是同例。現今的探討不是要解釋「預知」的意義，或它與「預定」一詞的關係。我們現今必須注意的只是一點：從預知到預定之間，存在着一個思想的前進。經文在此再指示一個次序；經文不容許我們顛倒這次序。
- (3)第廿九至三十節有一連串以預知為源頭和以得榮耀為終點的事件。顛倒二者的次序是不可能的。這不但有先有後，這次序更是屬於一種類型，就是以預知為終究的泉源，以得榮耀為終究的總結。
- (4)第三十節提及三個行動，這些與預知和預定有關。這三辭的解釋也與前例一樣。預知和預定是先於呼召，稱義及得榮耀，且是永遠居先的，顛倒次序則叫人難以置信。
- (5)就算第三十節提到的行動，是屬於施行救贖之範圍內的行動，因而是屬暫時性的、與廿九節所說「神永遠的計劃」截然不同，我們亦一定可發現一個次序的優先性。得榮耀不可能在呼召和稱義之前，這必須在呼召和稱義之後。故此，無論呼召和稱義兩者的次序是怎樣，得榮耀都必須置於二者之後。現今獨有一難處仍存在：呼召是否先於稱義，抑或稱義先於呼召？

我們必須作出這樣的結論：因着經文整體而論指示了很多刻意安排之次序，保羅採用的「呼召」和「稱義」的次序必定是一個經推理而排列進行的次序。不這樣思考就會侵犯所有有關的理由。我們因此必須下結論說：羅馬書八章三十節提供了一個施行救贖的次序的簡略大綱。次序是：呼召、稱義、得榮耀。

有一個未經解答的問題有了答案：呼召在施行救贖的次序中，是先於稱義的。若單憑一己的推理，我們或許未能想到此點。

順序漸進，我們下一問題是：信心在稱義上的位置。正統派神學家對這問題的見解各說紛紜，有些主張稱義在先，有些主張在後。我們必須明白，現今探討的完全不是神稱人爲義的永遠諭令。這諭令當然在信心之前，我們若稱它爲「永遠的稱義」（這裏是辭彙誤用），則這便應該在信心之前，正如神的諭旨是常在施行救贖的每個階段之前一樣。再者，若稱義實際上是復和(reconciliation)(例如在羅五9所記)的同義詞，那末，稱義亦也是在信心之前，正如救贖的成就必然在其應用之前一樣。但我們現在的討論所在不是稱義的永遠諭令，或對基督一次完成之工而言，稱義的根據爲何，我們乃是論到實際上的稱義；這稱義屬於施行救贖的範圍。關於這稱義，聖經確實地說明人是因信(by faith)、由信(from faith)、藉信(through faith)、並在信上(upon faith)稱義的(參看：羅一17，三22、26、28、30，五1；加二16，三24；腓三9)。有一結論當然是難以避免的，即信心的發生或信心的媒介產生稱義。神稱那不敬虔而相信耶穌的人(即信徒)爲義。簡言之：稱義先假定有信心，信心是稱義的先決條件，不是因爲我們是在信心的基礎上稱義，或是因有信心而被稱義，只是因爲信心是神所命定的方法，藉此賜人稱義的恩典。

我們應相信信心先於稱義還有另一理由。前文已述及呼召是在稱義之前，且信心與呼召有關，卻不構成呼召，乃是人的心思意念對神聖呼召不可避免的回應。呼召與回應在此同時發生。因這緣故，呼召先於稱義，信心也先於稱義。這推論的結果藉一句宣言而確定：我們是因信稱義的。

討論至此，施行救贖的次序有了一個較廣的大綱——即呼召、信心、稱義、得榮耀。

根據聖經作思考，我們不難加插另一步驟，即重生。重生必須在信心之前。這問題帶來不少爭論；我們不必探討其細節。再者，因篇幅所限，我們不能列舉所有支持重生次序的證

據，許多證據續待分解。我們在此只需提醒一點，就是我們是死在罪惡過犯中的罪人。信心是一個行動，關係整個靈魂所付出的愛的信靠和自我委身。這行動非我們做得到，惟有聖靈更新我們才能做到。主耶穌也為此作見證，祂說：若不是蒙父的恩賜和父的吸引，就沒有人能到祂那裏去。(約六44、65)。我們必須緊記約翰福音三章三節：「人若不重生，就不能見神的國。」「見神的國」當然是一個信心的行動；若然如此，這信心沒有重生是不可能有的。重生因此必須在信心之前，根據上述理由，那確定的次序是：重生、信心、稱義。

上文所論，並未解決「呼召和重生孰先孰後」的問題。重生是否先於有效的呼召？抑或有效的呼召先於重生？有一些支持重生居先的理論可作引述。我們採用下列的次序是理無反駁的：即重生、呼召、信心、稱義和得榮耀。然而，有一個重大的解釋(稍後續申述)，即聖經教訓特別強調和標榜呼召，以呼召為神領罪人出黑暗入光明，並與基督相交的行動，新約教訓帶出一個獨特的信息，就是救恩的實際擁有是始自神所發出的有效呼召，又因這呼召是神的呼召，這本身包含所有成事的功效，藉以叫呼召生效。呼召擁有這特性，不是重生有此特性。呼召的居先尚待闡明。

這樣，以下要素存在於以下的次序中：呼召、重生、信心、稱義和得榮耀。我們實在已解決問題的基要點，其他的步驟可輕而易舉地加插在合適之處。悔改(repentance)是信心的孿生姊妹，我們不可對二者或缺其一。悔改因而是與信心連合。歸正(conversion)簡單地說是悔改與信心合併的另一個名稱，這因此也包含在二者之內。立嗣(adoption)顯然在稱義之後——我們不能想象一個被神揀選進入神家的人，卻未先蒙神接待和賜予永生的。成聖可說是一個過程；這始於重生、立基於稱義，又藉與基督聯合生發恩典的活力，這與基督聯合是透過有效的呼召而成的。呼召、重生、稱義和立嗣都是一時的行動，但成聖卻是一個持續的過程。在施行救贖的次序裏，成聖置於立嗣之後是正確的。堅忍(perseverance)是成聖過程的附

屬和補充，它可隨人之意思而放在成聖之前或後。

因着上述各種解釋，施行救贖的次序證實是：呼召、重生、信心和悔改、稱義、立嗣、成聖、堅忍、得榮耀。當我們小心地量度這次序時，我們會發覺有一個推理，這表明並集中解釋救恩每一方面的主導原理，和神至高有效的恩典。救恩的實施是屬乎主，正如救恩的計劃和成就是屬乎主一樣。

第二章 有效的呼召

按上一章的解說，我們有充分理由相信，救贖的實施是始自神對死在罪惡過犯中的人的有效呼召。上一章又承認，有一些主張重生居先的解釋可作引述，若這樣作，亦不至產生嚴重問題。解明有效呼召的聖經教訓後，神的呼召居首的理由會更顯明易見。

我們可恰當地論到一個本身並非有效的呼召。這通常被稱為福音普世性的呼召，福音沒有區別的呼籲萬人接受神豐富的恩典，是非常真實的。我們一方面必須持守這教義有關神恩典的一切意義，另一方面亦必須持守有關人的責任和權利的意義。把那普世的呈獻解作一個普世的呼召並非屬不正確。馬太福音廿二章十四節所說的極可能是指這呼召：「因為被召的人多，選上的人少。」舊約有幾段經文亦可被引述以支持這結論。

有一事非常顯著，在新約聖經裏，呼召一詞對於解釋救恩有一專門用法；這幾乎千篇一律地不是指福音普世性的呼召，而是指那引人進入一個救恩的呼召。這呼召因而是有效的。這幾乎完全沒有解作那把基督福音沒有分別地賜給萬人的恩典。所以，呼召只有一個單獨統一的解釋。有一些著名的經文確定此點；羅馬書八章三十節便是一例：「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」；哥林多前書一章九節：「神是信實的，你們原是被他所召，好與他兒子，我們的主耶穌基督，一同得分」；彼得後書一章十節：「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」（比較羅

—6：7；林前一26)上述經文的理由，解釋了為何呼召通稱為有效的呼召。新約聖經幾乎毫無例外地視「呼召」(call)、「被呼召」(called)、「正在呼召」(calling)等詞完全相同於「有效導人得救恩的呼召」。

(一) 那位創始者：

有關這題目，有兩點值得特別注意：

1. 神是創造者

「神是信實的，你們原是被他所召，好與他兒子，我們的主耶穌基督，一同得分。」(林前一9)

「總要按神的能力，與我為福音同受苦難。神救了我們，以聖召召我們。」(提後一8、9)按此意謂，呼召是神恩典和能力的行動，正如重生、稱義和立嗣一樣。我們並不呼召自己、不是憑自主的意志分別自己出來，正如我們不是自己重生、稱義和立嗣一樣。呼召是一件單獨出於神的行事。這事實使我們深切領悟一事：在救贖的實施上，我們何等依賴神至高的恩典。若呼召是成為真正救恩分享者的第一步，則「神是其創始者」的事實豈不是有力地提醒我們一事：神的純一主宰權在救恩的實施上未見削減，這主宰權必然亦在救恩的計劃和客觀成就上不會削減。我們或不喜歡這教義。若然如此，那是因為我們嫌厭神的恩典，又想擷取屬於神的特權歸己，而我們知道這性情的始由在那裏。

2. 父神是有效呼召的獨一行動者

聖經這方面的教訓很易被忽略。我們以父為三一神中的一個位格，祂計劃救恩，也是揀選的獨一行動者。這樣思想是正確的。但卻未分辨聖經其他的着重點，若以父只是那計劃救

恩、救贖的就是不尊重父。在父永恆的旨意中，祂計劃藉子之死成就救贖。在這過程中，父不是袖手旁觀的。在救贖的實施中，父與祂的子民有着最密切的關係，因為父是策劃這個實施計劃的獨一、特殊行動者。

支持以上解釋的證據多而又多，且是決定性的。保羅說：「預先所定下的人，又召他們來」(羅八30)。顯而易見，預定的創始者是呼召的創始者。上一節所示：預定的創始者與那稱為「他兒子」的有別——「他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣」。獨有父預定人效法祂兒子的模樣，其理由簡單，因為惟有對父而言，子是子。同樣地，保羅在哥林多前書一章九節說：「神是信實的，你們原是被他所召，好與他兒子，我們的主耶穌基督，一同得分。」這裏有相同的推理，因為呼召者與使人被召得分者有別，而這位呼召者對子而言正是父。這一位呼召者，除了三一神的第一位外，別無他人，祂也即新約聖經常用的專有名稱：「神」。其他經文對這推說亦同樣清楚(參看加一15；弗一17、18；提後一9)。在此，我們宜緊記約翰壹書三章一節：「你看父賜給我們是何等的慈愛，使我得稱為神的兒女。」很可能「得稱為」(called)一詞不是只解「命名」(named)的意思，而是指父神藉以稱我們為神的兒女的有效行動。

父神獨自以至高身分、藉着恩典作成有效的呼召。

(二) 有效呼召的特性

我們往往忽略聖經字彙豐富的意義，因為在一般用途上，相同的字彙常被剝奪了許多意思。「呼召」一詞是一例。若要明白這詞在現今解說上的力量，就必須參考「召喚」(summons)一字。召喚是一個行動：神使祂的子民成為救贖的分享者。又因這是神的召喚，這是有效的召喚。

「召喚」一詞通常是不會與那服從這「召喚」所需的效力連合。一個法庭所下的召喚本身並沒有包含促使人出庭的效力。

這給予出庭的許可證，又要求人出庭，卻不實際使人出庭。出庭則要靠人的力量和意志，或偶然人因被捕而出庭，那是出於執行官所施的壓力。這召喚與神的召喚截然不同。神的召喚包含那領人到已定終點的效力——人是有效地被導至與基督一同團契。神的呼召含有決定性的因素，藉着至高的權能和恩典，神必然成事。神不是固守原狀而是使無變有的神(比較羅四17)。

與「呼召的有效」一事實同等的是「呼召的不變」的真理。「神的恩賜和選召，是沒有後悔的。」(羅十一29)沒有經文比羅馬書八章廿八至三十節更清楚地確定呼召的這特色。那裏說：呼召是按着神的旨意，這在那始自神聖預知和終於得榮耀的一連串不可分割事件中佔首要地位。這只是說有效的呼召保守人經歷堅忍，因為呼召的設立是基於神的目的和恩典的保證上。

呼召亦是一個崇高、聖潔和屬天的呼召(腓三14；提後一9；來三1)。這始源和終點都是崇高、聖潔和屬天的。但經文特別強調的可能是呼召的特性。神的子民被引進的生命是脫離現今邪惡世代的生命，這生命又帶來一個分別為聖的性情。若人發覺自己安於現今世代的不聖潔、好色和污穢，那是因為仍未經歷神的恩典有效的呼召。被召的人是「蒙召屬耶穌基督的人」(羅一6)，被召成為神的產業和獨特的附屬，他們因此是「蒙召作聖徒的」(羅一7)。被召的人必須在行為上證明所蒙的召，不參與黑暗頹敗之工。在此有一連串的解釋，證實神的呼召本身包含實在的責任。呼召的主宰性和有效性並不減輕人的責任，反而設立、確定這責任。恩典的深厚重大使責任分外加重；保羅在以下的勸告的效果即此：「我為主被囚的勸你們，既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱」(弗四1)。

(三) 有效呼召的方式

人若按知識、智慧做一件事，必會預作設計和按步就班地去做。我們按着建築的藍圖建築樓房；按着圖樣縫製衣服。這

對神本身而言，亦何等明確真實。在神而言，執行一工作是對所定計劃的**完全實現**。那計劃就是祂在創世以前在基督耶穌裏所定的旨意和恩典(提後一9；比較：羅八28)。我們需要留意這方式的以下特色。

1. 有決定性宗旨的方式

神呼召人(或男或女)的決定不是偶然間、隨意間或瞬間間的決定。在創世之前，神的思想已在頻頻策劃，因此呼召的時刻及其一切環境都是神自己的計劃和旨意規定的。

2. 永恆的方式

我們有否充分相信一件不可思議的事？就是在創世以前，神的思想、興趣和目的已充滿了將來那要賜予人的恩典。人不能透過永恆作思考；人沒有永恆的思想。獨有神的思想有此特性，因為只有神才是永恆的。若試圖思考永恆，就發覺人的領悟力有限，又記得永恆是我們不能理解的。但是永恆的思考只可沿一法，即越發覺自己的領悟力有限時，便越增加對神永恆的宗旨和恩典的欣賞。

3. 在基督裏定的方式

「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。」(提後一9)按上文討論所強調的真理，父神以至高身分當有效呼召的施行者。在救贖的實施裏，父不是與子民分開的——祂乃創立救贖的特殊行動者。然而，呼召決不能在基督以外。沒有比以下事實更清楚說明這點：在永世以前，父對呼召所定的旨意，即其計劃與實施，均離不開基督。神對子民施恩的宗旨亦是離不開基督(比較：羅八29；弗一4)。在此有一指引，說明在救恩的法則內，神性的不同位格在

行動上有着完全和諧湊合的配搭。這樣的和諧追溯到救恩的始源。

(四) 有效呼召的優先性

正如前文所說，認為重生是在邏輯意義上先於呼召，並不會產生神學或解經上的大問題。但是，我們有理由相信，在救贖的實施中，呼召佔第一步驟。

- (1) 聖經指明呼召是一個行動，是神**實際地**使人與基督聯合(比較：林前一9)。當然，與基督聯合就是與神在我們裏面作工的恩典聯合。重生是救贖恩典在我們裏面作工的起始。
- (2) 呼召是一件神單獨至高的作為，我們不可把這解作被呼召者在心靈、思想和意志上引發的反應。了解及此，則有一個更合理的解釋：重生是神恩典在人裏面作工的工作，好叫人接受神的呼召，而有適當必須的反應。若然如此，新生應在呼召之後、又在人的反應之前。新生連接呼召和被召者的反應。
- (3) 保羅在羅馬書八章廿八至三十節列出施行救贖的次序的大綱。在這列舉之首例，他極不可能引說一個不是居首位次序的神的作為。換言之，保羅最可能做的事是從第一步驟說起，正如他以末步驟作結一樣。有一解釋加強這討論之理，就是他把救恩的終究起源追溯到神的揀選。保羅說：「祂預先所定下的人又召他們來」；他誠然是在追溯實施救贖的始源。呼召因此是實施救贖的起首行動。
- (4) 實施救贖的所有層面都可從神恩典的永遠宗旨得到解釋——這些全是按着神永遠的宗旨。但是，新約聖經特別強調一事實，即呼召是按着這永遠的宗旨(比較：羅八28~30；提後一9)。我們可正確地下結論：這強調的惟一原因，是要表明整個實施過程全是按着神的永遠的旨意，而解釋此理最清楚不過的，就是提出實施過程的第一個行動是來自神恩典的永遠旨意。

因着類似這樣的理由，我們有充分證據下結論說：救贖的實施是始自神至高有效的召喚。藉此神的子民被導引與基督一同團契，永遠與基督聯合，以至可以分享那在救贖主、救主、主宰裏頭的一切恩典和力量。

第三章 重生

按上文分解，救贖的實施始自一個有效的呼召；父神藉此使人與祂兒子相交。然而，一個有效的呼召必須包含被呼召者適當的反應。神是呼召者，但神不是回應呼召者。被召的人才回答呼召。這種回應必須涉及被召者心靈、思想和意志的運用。言之及此，我們必須發問：一個死在罪惡過犯中、思想與神為敵、又不能討神喜悅的人，怎能回應一個使他與基督相交的呼召？相交決不是單方面的，這常是雙方面的。因此，與基督相交必須指人在信心和愛心中擁抱基督。這樣，一個心地墮落、思想敵對神的人又怎能擁抱那位神榮耀的至高彰顯者呢？這問題的答覆是：對於死在罪惡過犯中的人。呼召所要求信心愛心的回應是不可能的，「不可能」指道德和靈性的不可能。「屬肉體的人、不能得神的喜歡」(羅八8)。我們的救主對這不可能提出不兩可的解釋。因他說：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的。」「若不是蒙我父的恩賜，沒有人能到我這裏來。」(約六44，65)事實是：一方面有罪人被召去得的榮耀與功效。另一方面有被召者的道德靈性光境；二者卻是全然不配合的。究竟這「不配合」如何得以調和？這「不可能」如何能克服？

神恩惠的福音散發出榮耀。這榮耀解決了以上「不配合」的問題。因着神的呼召是有效的，這呼召帶着神成事的恩典，使被召者可以回應呼召，又擁抱基督，以回應福音所白白給予人的。神的恩典能解決人最深的需要，與及人諸多難堪的道德靈性困境。難堪的困境是固存於人的墮落與無助中。這恩典便是

重生的恩典。只有計及神再造的力量和恩典，才能解決神的呼召與被召者有罪的光境的衝突。「我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面」(結卅六26)。神實現一個徹底而全然滲透的改變、一個不能按人所作的組合、排列或積聚去解釋的改變、一個一點不次於那使無變為有、說有就有、命立就立者的新創造。一言以蔽之，這改變就是重生。

主耶穌對尼哥底母的一席話是聖經中最能解釋重生的經文。這些是熟悉的話，但其最明顯的意思卻往往被忽略或曲解。重生的方式誠然不可思議！耶穌道明了這一點：「風隨着意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從那裏來、往那裏去；凡從聖靈生的，也是如此。」(約三8)然而，耶穌在此所言卻是清楚的教訓，說明新生的必須性和特性為何。

當我們的主說及超自然的新生是看見和進入神國的必須條件。「看見」之於祂當然是指保羅在哥林多前書二章十四節所說的「領會聖靈的事」；而「進入」是指人成為神國的實際成員，又因此可分享成員之福澤。我們可集中注意第五節：「人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。」

耶穌對這經文的「水」作何解釋？這問題引起許多議論。有人認為耶穌是說基督徒的浸禮是重生的洗濯盆。相信經浸禮才重生(baptismal regeneration)的人喜歡引此經文支持他們的教義。

首先應留意的，就是耶穌並沒有說浸禮；祂說水。除非有有力的理由，證明用「水」一字必定指水禮，否則我們是不可隨便以為耶穌是在此解釋浸禮。經文的「水」字正好不必解作浸禮的儀式；我們且有足夠理由相信「水」字是解另一解意義和解釋。耶穌說這些話的場合要留意。祂正用心地與尼哥底母談一個非常宗教性的問題。就這對談而言，有一事是再沒有更合理和自然的，就是耶穌向尼哥底母解釋一個直接符合他們之討論問題的宗教思想。現在要問的是：從「水」一字的應用，耶穌為要傳達一個怎麼樣的宗教思想？當然，就是傳水在宗教的傳統習俗上的**宗教性**用意，這宗教的傳統習俗亦構成尼哥底母的生

活和工作。簡言之，是指「水」在舊約、在猶太教的禮儀、和在耶穌時代的宗教意義。如此說：我們只有一個答案：「水」的宗教性用途，換言之是「水」在宗教表號上的意義，這意義指著潔淨的方向。所有相關的解釋都是為要傳與尼哥底母這潔淨的信息。在尼哥底母心目中，那信息凝成一個中心思想：進入神國不可少的條件就是潔淨。

耶穌的教訓有一特色，就是要直接指出受教者特有的罪和需要。法利賽人特有的罪是自滿和自義。他們需要確信自己的污穢和需要徹底潔淨。「從水而生」的意義最有效地解釋了學這教訓的需要。進神國惟一的途徑就是從罪惡的污穢得潔淨。潔淨的水有如一個孕育新生命的母胎，使人得以進入神國、配當神國的成員。這是重生在潔淨方面的意義。重生必須否定過去和重振未來、必須潔淨罪惡和在義中經歷再造(recreate)。

毫無疑問，「從靈生的」是指從聖靈生的(比較8節和約一13；約壹二29；三9、四7；五1、4、18)。故此，這是神聖而超自然的「生」，因為聖靈是這「生」的始源和行動者。

「從靈生的」是一個熟悉的措辭；我們需特別留意它的含意。我們不能確定「生」字的正確意義是「引生」(beget)或是「產生」(bear)。按新約的用法，兩者均可被採用。若用前者「引生」，則其思想是模仿父親在人類生殖的行動——即男性的引生；若用後者「產生」，則其思想是模仿母親的行動——即女人懷孕、孩子從母親而出。二者之間，我們不確知那一個是經文所指更正確的意義。但對於要表達的真理，卻無基本分別。不論相信靈的引生或從靈而產生，有一事是確實的——主耶穌教訓人進神的國要完全倚賴聖靈的作為，猶如父母生我們到世上來的行動。我們對聖靈的倚賴有如在自然生產上倚賴父母的行動一樣。我們不是因自我選擇而被父親引生，也不是因自我選擇而被母親生下來。我們只是被引生而生下來，並無決定要生下來。主耶穌在此的教訓是一個簡單但常被忽略的真理。我們對神的國並沒有屬靈的知覺，又我們進入神的國並非因我們決意或決定這樣做。若然這特權是我們的，也是因着聖靈的決

意；一切均倚賴聖靈的決定和行動。聖靈隨着所喜悅的在某時某地作引生或生產。這豈不是第八節的主旨嗎？耶穌在該節比較聖靈的行動和風的行動。風吹正好表明聖靈行動的事實性、必定性和有效性。風隨着意思吹是力言聖靈行動的主權。風不是人可任意指揮和命令的，聖靈的重生行動也是如此。「卻不曉得從那裏來，往那裏去」——聖靈的工作是神祕的。這一切都指向聖靈重生的工作的主權性、有效性和莫測性。

是聖靈實現這改變。因為祂是改變的始源。祂藉着產生(generation)的方法實現改變。又因祂以這方法實現改變，祂是惟一的創立者和主動的行動者。

常有人說：重生是被動的。這是一句真實正確的話。這正是主在此教訓的凝聚點。我們或不喜歡這話，或退卻它；這話也許不配合我們的思想，也許不配合那歷經應用而陳舊過時的佈道學措辭；但我們宜緊記一事：這退卻是對抗基督的退卻。當站在那會遭我們拒絕其真理、踐踏其福音的基督跟前時，我們將怎樣回答祂？然而，讚美神！因為基督的福音是一個至高、有效而不可違抗的重生。若然重生不是被動的，不是一件神獨自的作為，那末就沒有福音！若不是神用至高行動的恩典把人的敵意轉為愛、人的不信轉為信，人決不會有信心和愛心的回應。

約翰福音三章五節說明新生的兩個層面——新生潔淨人心裏的玷污，並再造新的生命。經文的兩個要素——「從水生的」和「從靈生的」——呼應着舊約兩個對應的解釋：「我必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。」(結卅六25、26)確而言之，這段經文是約翰福音三章五節在舊約的對應經文。又對於「從水而生」的意義，除了以西結書卅六章廿五節的解釋外，根本沒有強詞要理作別的解釋。「我必用清水洒在你們身上，你們就潔淨了。」(結卅六25)潔淨和更新這兩個要素必不可定為分開的事件。它們只是構成一個

完全的改變的各層面；這改變就是神呼召的人出死入生、脫離撒但的國度進入神的國度。這改變解救人脫離過往一切罪的困境，供應人在基督裏享有新生，又除去罪的矛盾，使人堪當與神的兒子相交。

使徒約翰為我們記載了主對尼哥底母所說的一段話。約翰熟悉重生的功課，特別是重生是神的作為、是神獨自作的；人的重生不是「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」(約一13)。在他的第一封書信中，約翰記載這難忘的教訓。約翰福音明言論到重生的經文有好幾處：約壹二29，三9，四7，五1、4、18。經文首要的着重點在於一事實：重生和其他恩典的果子有不變的並立或相等的關係。二章廿九節記載神聖的引生和實行公義的並立(同在下性)；三章九節一面講述神聖的引生，一面講述不犯罪和不能犯罪；四章七節記載神聖的引生和愛；五章一節記載神聖的引生和相信耶穌是基督；五章四節記載神聖的引生和得勝世界；五章十八節記載神聖的引生和不犯罪、可免除被惡者侵犯。正如我們稍後所得的結論，這是一個非常重要的着重點，這警惕我們任何對重生的解釋都不可取卻實施救贖的其他要素。

大部分如上述經文所明言的都是一個真理，即重生與恩典的其他祝福不變的並立關係。但是三章九節卻清楚告訴我們另一件事：重生與該段經文所提其他特殊恩典的關係。「凡從神生的，就不犯罪，因神的道存在他心裏，他不能犯罪，因為他是由神生的。」這裏不但提到一個重生的人不犯罪，更解釋為何不犯罪的原因。他不犯罪是因為神的道存在他心裏。如今這存在他心裏的道清楚暗示神聖引生的神聖傳授。這種聖引生及其常有的後果是不犯罪的原因。所以，重生是在推理和起因上先於「不犯罪」。再者，約翰告訴我們「他不能犯罪，因為他是由神生的」。這是一句明顯宣言，證明這重生的人為何不犯罪的原因。因此，一個人不犯罪的原因就是已重生了。先後的次序不能倒置。這節聖經告訴我們，重生是與罪絕交(每個重生者的特性)的始源和解釋。

約翰壹書三章九節遂帶出一個必須用以解釋此書信其他經文的原則，雖然這些其他經文沒有明言提到這原則。比較三章九節和五章十八節，就可確定結論。五章十八節：「我們知道凡從神生的必不犯罪，從神生的必保守自己，那惡者也就無法害他。」這節的思想與三章九節非常相近。事實上，二者是部分相同的，只是用辭稍有變化而已。如果三章九節被認定屬正確的真理，也就是三章九節的教訓，這必亦是五章十八節的教訓。言之意謂：一個人不犯罪的原因是他乃從神生的，又惡者不侵害他的原因是他乃從神生的。重生是禁戒犯罪和不為惡者侵犯的自由在推理和起因上的解釋。

當然，現今討論要旨不是要決定這離罪的自由、犯罪的不可能與及惡者不可能侵犯等的正確意義。現今的興趣所在只是確立重生對重生者這些方面的特性的關係。

所以我們不得不下這結論，基於三章九節和五章十八節所建立的關係，也應用於其他所有經文。二章廿九節的必然結論是：那人行義的原因是他乃從神生的。其他經文也同理類推。四章七節的重生必須認作屬愛的起因；在五章一節是相信的起因是耶穌是基督；五章四節說明得勝世界的原因。我們因此有一個德行的完整目錄——相信耶穌是基督、得勝世界、禁戒犯罪、自制、不能犯罪、不為惡者侵犯的自由、行義、愛神和愛鄰舍。這些全都是重生的果子。當留意這目錄甚是全備而富代表性。這包括神在基督裏的至高呼召所要求的一大串德行，正如賓吉爾(Bengel)曾說明的，按照這些德行在上述排列的次序，信心是領隊，而愛心則隨後。

有一點須特別留意，連相信耶穌是基督的信心也是重生的效果。這當然是約翰福音三章八節的清楚含意。但使徒約翰在這裏小心翼翼地將這解明。重生是解作在人裏頭的一切拯救恩典的始點；又一切運行人裏頭的拯救恩典都來自重生的泉源。人不是憑藉信心、悔改或歸正而重生；人悔改相信是因為已被重生。沒有人能真實的說耶穌是基督，除非是從靈重生的；那是聖靈榮耀基督的方法之一。在信心裏皈依基督是重生

的第一證據。也只有這樣，我們才可自知已經重生了。

重生的居先或會帶來一印象：即一個人可以重生卻未歸正。約翰壹書的這些經文應可糾正任何如此的誤解。要再次緊記的是：這些經文的首要着重點是重生與所論及其他恩典的一定並立關係。「凡從神生的，就不犯罪，因神的道存在他心裏。他也不能犯罪，因為他是由神生的。」(約壹三9)「因為凡從神生的，就勝過世界，使我們勝了世界的，就是我們的信心。」(五4)「我們知道凡從神生的必不犯罪，從神生的必保守自己，那惡者也就無法害他。」(五18)聚集這些經文，就清楚地說明每個重生的人都得以脫離罪惡的權勢，藉着相信基督而得勝世界；又實行自制，以表明他不再是罪與惡者的奴僕。一言以蔽之，重生的人是已經歸正，又運用其信心與悔改。分開重生與其效果是不可的；重生的效果就是得救恩典的實現。我們遂下結論：其他經文(二29，四7，五1)所提到的果子——行義、對神的愛和知識、相信耶穌是基督——也必須是重生的附效，正如在三章九節；五章四節、十八節所言的果子一樣。這只是說，這些經文的一切恩典都是重生的後果；不但是或遲或早的效果，更是與重生屬不可分離的果子。因此，我們得着警告和勸勉：重生固然是神單獨的行事，這卻決不可以與人得救後所作恩典的活動分開。得救恩典的活動乃是神在人內裏動工之恩典的必須而合宜的效果。使徒約翰學過他的主。換言之，他在其書信的教訓正好完全符合耶穌對尼哥底母的教訓。除非藉着重生，沒有人能進神的國(約三3、5)。若然這是真的，那末「每個重生者是已經進入神的國」也一樣是真的，如果重生是進神國的路，那末重生者是已經進入神的國，且進入之後，看見神的國，成為其成員。這再度是耶穌在約翰福音三章六節顯明的教訓：「從靈生的，就是靈」；亦是說，那被聖靈生的人是被聖靈內住和引導的，重生的人不可能活在罪中而不歸正；他不可能繼續活在中立的狀態中。他乃立刻成為神國的一員。他是「靈」，且他的行動和作為必須符合這新的公民資格。用使徒保羅的話來說：「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已

過，都變成新的了。」(林後五17)聖經還有無數其他解釋，確定這偉大的真理，就是重生是一個如此徹底、普及和有效的變化(transformation)，它立刻表現於重生者有意識的活動中，就是透過運用信心、悔改和新的順從而表現的。歸正的認識通常是何等膚淺貧賤，以至人完全忽略那瞬即的改變，就是歸正所帶來的果子！實施救贖的整個觀念變得那麼稀弱，以至與福音的教訓只有些微甚或沒有相仿之處。重生是一切內心和生活改變的基礎。這是一個巨大的改變，因為是神再次創造的行動。廉價而俗麗的佈道易於奪去所要傳之福音的無比能力，那正是至高恩典之福音的光輝！但願教會都思想並再度活出**是神的大能**、以至叫人得救恩的福音。

第四章 信心與悔改

重生和重生的功效是分不開的；功效之一就是信心。沒有了重生，一個人在道德上和靈性上是不可能相信基督的。但是當一個人重生了，他在道德上和靈性上卻不可能不相信。耶穌說：「凡父所賜給我的人，必到我這裏來。」(約六37)耶穌在此的說話當然是指父在有效地吸引人就近祂時，也把自己呈獻與人。這是同一段經文所記載的(約六44、65)。重生是內心和意志的更新；這更新必須按其新的本性行事。

(一) 信心

重生是單獨神的行動。但信心不是神的行動，因為不是神藉相信基督而得着救恩，乃是罪人。神的恩典叫人能夠相信。但信心卻單獨是相信者的行動。我們在信心裏接受，並單獨地倚賴基督以得救恩。

可以這樣說：我們有一個奇異的組合：神單獨使人重生，人單獨相信。人乃單獨相信基督以得救恩，這恰好是實在的情況。我們應當欣賞如此組合所包含的一切意義，因為這是神施行救恩的方法，也表達了神至高的智慧和恩典。在救恩裏，神不是對待我們如機器一般，祂乃以我們為人般看我們，所以救恩的範圍包括人一切活動。我們得救是本乎恩，也因着信(比較：弗二8)

我們若要深一層了解信心，就必須查考信心的憑據和性質。

1. 信心的憑據(The Warrant of Faith)

信心是一個整個靈魂的行動。在這行動中，人自我委身與基督，為要脫離罪及其後果，以得着救恩。下文對此將有分解。如下問題並非可有可無：既一個迷失的罪人有何憑據要將自己委身與基督？他怎知道將獲接納？他怎知道基督能拯救？他怎知道這自信是否誤信了？他怎知道基督願意極救他？這些都是逼切的問題；也許對那些不知道問題的後果和自身迷失光境的人並不逼切，但是對於一個被宣告有罪、內裏被罪灼傷、並認識神對罪的忿怒的人來說，這問題屬極端逼切適當。以下的事實構成信心的憑據。

(i) 福音普世性的提供

「提供」(offer)的解釋有幾方面。這可解作邀請、要求、承諾或建議。然而，不論任何角度的解釋，「提供」都是完全的、白白的、和不受限制的。福音的呼籲包含一切神賜人的特權和裨益。神懇求、邀請、命令、呼召並應許賜人恩典憐憫。神是沒有分別地向所有人提供福音的。

有一事叫人詫異，即這普世性的提供在舊約受到相當的重視。按照舊約體制，神救恩的啓示是給予被揀選的子民。神賜其諭旨(oracles)給他們。詩人歌唱道：「在猶大神為人所認識，在以色列他的名為大。在撒冷有他的帳幕，在錫安有他的居所。」(詩七十六1、2)而耶穌亦論到舊約的這個時期：「救恩是從猶太人出來的。」(約四22)在猶太人和外邦人之間，有一度分隔的牆。然而，只有在舊約才有這樣的一個呼籲：「除了我以外，再沒有神，我是公義的神，又是救主；除了我以外，再沒有別神。地極的人都當仰望我，就必得救，因為我是神，再沒有別神。」(賽四十五21、22)我們又讀到：「我指着我的永生起誓，我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人遠離所行的道而活，以色列家阿，你們轉回、轉回罷，離開惡道，何必死亡

呢？」(結卅三11，比較十八23、32)這裏有最有力的否定：「我斷不喜悅惡人死亡」，也有肯定：「惟喜悅惡人轉離所行的道而活」、誓言：「我指着我的永生起誓」、勸告：「你們轉回、轉回罷，離開惡道」、和明言：「何必死亡呢？」

在神單獨與以色列所立恩典之約中，已含有向全人類發出的福音的勸告和挑戰，如今以色列人與外邦人不再有分別、中間隔斷的牆已拆毀；福音按着耶穌的使命傳開，即：「所以你們要去，使萬民作我的門徒」(太廿八19)，這時福音普世性的提供豈不更為明顯！耶穌的話令人想起這個沒有歧視的邀請：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」(太十一28)、「到我這裏來的，我總不丟棄他。」(約六37)又使徒保羅的話屬不可置疑的清皙：「世人蒙昧無知的時候，神並不監察，如今卻吩咐各處的人都要悔改。因為他已經定了日子，要藉着他所設立的人，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。」(徒十七30、31)神不單單要求各處的人回轉、悔改，祂更命令人要這樣做。這命令包含祂是萬主之主的至尊權柄和威嚴。神至高的命令提供恩典與人。這是一切爭論的結束。祂向所有人發出的命令是沒有遺漏一個的。

(ii)所提供的救主的全備性和合適性

基督說：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息」(太十一28)；又說：「到我這裏來的，我總不丟棄他」(約六37)。祂在此申述本身位格的榮耀和救贖主資格的全備性。同樣的真理亦是以下經文的宣言：「凡靠着祂進到神面前的人，祂都能拯救到底，因為祂是長遠活着、替他們祈求」(來七25)。救主資格的全備性是基於祂一次完成的工作，即祂在十字架上受死和藉得勝之能力復活。這全備性也在乎祂在神右邊不止息地作工的效能和成就。因着祂不止息的作工和那不變的祭司聖職，祂可以拯救凡就近祂的人，賜他們永生。

福音的宣告把基督提供與失喪的罪人。祂被呈薦為救主，祂是一次完成之救恩功能的永久化身。提供與失喪者的不是救恩的可能性，而是救主自己，因此是豐富而完全的救恩。這救恩並沒有不完全之處；其提供也沒有限制——乃是完全、白白而不受限制的。這就是信心的憑據。

現今論及的信心，不是相信我們已蒙基督拯救，而是確信基督已使我們得拯救。然而，有一事極其重要：基督是沒有分別地給予所有人，為叫他們將自己交託給主以得救恩。福音的給予不是只限於被揀選者，甚或不限於基督代死的人。信心的憑據是確信我們是被揀選的，或嚴格而言，是基督為之代死的人。信心的憑據是確信一事實，即基督帶着祂位格之榮耀、透過所成就之工的完全性、並升天為君王、救主之工的有效性，祂這樣完全的、白白的和沒有分別的在福音中提供給我們。我們把自己委身給祂，不是因為確信是蒙揀選的，或是神所愛的特殊對象，乃因我們是失喪的罪人。我們將自己委身給祂，不是因為相信已蒙拯救，乃因是失喪的罪人需要拯救。人在失喪光境中，神賜人信心的憑據。此憑據不受任何限制或規範。在信心的憑據中，失喪者獲賜神豐富的憐憫，藉着神的誠信真實，恩典的應許得着保證。因這緣故，失喪罪人可將自己委身基督，完全自信將被拯救。但凡接觸過福音的罪人，都得到神的憑據所帶來如此的自信。

2. 信心的性質

有關信心的性質，有三件事要解釋：信心是**知識**(knowledge)、**確信**(conviction)、和**信靠**(trust)。

(i) 知識

若說信心是知識，似乎甚雜亂無章。「知道」豈不是一回事，而「相信」是另一回事嗎？這樣說部分正確。我們必須分辨

信心和知識，必要時使之對比。但是，有一種知識是信心不可少的：在日常的人際關係中，我們會否信任一個從不相識的人？尤其所信任與他的乃對我們關係重大的事，我們就更需要詳細地知道他的身分和性格。對於基督的信心，這豈不是更為重要嗎！因為是用信心面對一切生與死、時間與永恆的問題。我們必須知道基督是誰，祂作過何事，並且祂能作何事。不然信心充其量只是盲目的推測，而最差便是愚蠢地徒勞。對於基督的真理，我們必須有所理解。

誠然，真理的量在相信者而言，有時是非常微小。有一事實要體會：即有些人在初階時期的信心是非常基本的。然而信心不可能在知識的真空內產生。保羅十分簡明地用以下的話提醒這一點：「信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。」（羅十17）

(ii) 確信

信心是同意(assent)。人不但必須認識基督的真理，更要相信還是真的。當然，了解某些真理定律的意義卻不相信是不可能的。所有不信都屬於這特性。而且，有聰明對真理的意義越了解，其不信就越激烈。一個拒絕「童女生子」教義的人可能對這教義瞭如指掌，但卻因此而拒絕它！可是，我們現今討論的並非懷疑或不信，而是信心。信心顯然不但認識真理，也接受這為真實的。

進入信心的確認(conviction)。這確認不單只同意關乎基督的真理，這更覺察一種完全的符合，即基督的真理和失喪罪人的言行之間的一種符合。基督是救主，這身分完全符合我們最深刻終極的需要。換言之，基督為救主的足夠性解救了人的絕望和無助。這絕對無助是因罪惡困苦而有的。確認因此是集中人至大的興趣，又接納如下的判斷(verdict)：基督完全符合在罪惡與困苦中的我的需要，祂也完全符合我希望靠神的恩典去成就的一切。基督完全解救了人整個在罪惡、罪咎、困苦和

厄運中的境況。

(iii) 信靠

信心是知識演進為確認，又是確認演進為信任。信心不能終止於對基督的委身：一種從倚靠自我及一切人力資源至單獨倚靠基督以得救恩的改變。信心是接受並倚靠基督。在此出現了信心最獨特的行動，就是個人對個人的承諾；即一個迷失的罪人對一位能夠並願意拯救他的救主的承諾。畢竟信心不是相信關乎救主的真理，縱使如此相信是構成信心的基本因素。信心是信靠一個對象，即基督。祂是神的兒子和失喪者的救主。信心是把我們自己交託給祂，不是單單相信，且是相信和倚靠祂。

宗教改革家特別着重信心這個元素。他們反對羅馬天主教以信心為「同意」。說信心是同意頗切合羅馬的宗教。天主教對救恩觀念的特徵是把多個中保加插在靈魂和救主之間。這些中保包括教會、童貞女和聖禮。恰得其反地，神恩典福音的光輝卻說明神人之間只有一位中保，即人子耶穌基督。基督教宗教改革的光輝是重新發現福音的純正。宗教改革家覺認那使人得救的信心的本質是：使迷失和死於罪惡過犯中的罪人直接而親身地接觸救主。這「接觸」等於人自我委身與基督。當福音白白而完全地把基督本體的光輝和救恩的完全性提供與人時，人委身與祂。

當記得一事：信心的有效性不在乎信心本身。信心並非獲取神喜悅的功德。一切使人得救的功效都在救主裏。正如有人曾作精闢真確的解述：不是信心使人得救，而是在基督耶穌裏的信心使人得救；嚴格地說，連在基督裏的信心也不能救人，惟有基督藉着人的信心救人。信心透過恆久的連繫和信託使人與基督聯合；這聯合保證救主救贖的能力、恩典和效能能相信者身上生效。信心的特性就是轉移人對本身的注意，集中一切的興趣專注於基督。祂是信心全神貫注的焦點。

對於專一相信基督一事，人的責任可要發揮盡致，正如在信心的運用上，人的內心、理智和意志皆活動至極點一樣。人的責任不是重生自己，重生是神的行動，神單獨的行動。人的責任是成爲重生所要求的。人的責任是要聖潔。但重生的行動並不屬乎不可負責的行動範圍之內，信心才是。有一責任人永不能擺脫，就是要相信基督，好使靈魂得救。重生是信心的先決條件，這事實絕不能免除人必須有信心的責任，亦不能減少那屬於我們的無上權利，就是當我們相信完全而白白的救恩時，基督並祂所有的都賜給我們了。人的無能絕不是不信的藉口，也不應帶給人們任何不信的理由。當我們在福音中與基督相遇時，我們沒有理由因不信而拒絕祂，一切的理由要求我們付出信心的交託。

（二） 悔改

「信心與悔改，孰先孰後？」一問題上文已釋辨。這是不必要的問題。強調何者居先或後是無用的，因二者並無先後之分。導致救恩的信心是一種懺悔的信心，而導致生命的悔改是一種相信的悔改。在韋斯敏斯德小要理問答(Shorter Catechism)中，「悔改」有極佳的定義：「悔改得生是一種使人得救的恩賜，藉此一個罪人，由於實在知罪，並領悟了在基督裏的憐憫，就對他的罪抱憂傷痛悔的心，離棄罪，歸向神，從新全心致力於順服。」若記住信心是「相信基督，爲要離罪得救恩」，信心與悔改的依附關係就顯而易見。但若信心是導向叫人離罪的救恩，那末憎恨罪和渴望脫離罪的意念也必要有。如此對罪的憎恨就是悔改，悔改基本上就是轉離罪歸向神。再者，若記得悔改是「轉離罪歸向神」，那末「轉向神」就暗示了信心，即相信神藉基督彰顯的憐憫。分開信心與悔改是不可能的。叫人得救的信心離不開悔改，而悔改也離不開信心。當人相信和悔改的時候，重生就在人們心智上生效。

悔改基本上是內心、理智和意志的改變。內心、理智和意

志的改變主要關係四件事：即對神、對自己、對罪惡和對公義在理智上的改變。若脫離了重生，人對神、對自己、對罪惡和對公義的思想是完全歪曲的。重生改變了人的內心和理智，徹底更新它們，以至人的思想與感覺迥然變異。舊事已過，一切都變成新的了。有一事十分重要：那導向救恩的信心是改變思想和態度的信心。往往在福音派圈子，尤其在流行的佈道中，人們誤解或忽視了信心所要求的重大改變。錯處有二：其一是使信心脫離那單獨使之成為重要的根源；其二是僅以信心是決心。如此決心，當然頗屬便宜的。這些謬見互有關係、互相影響。要改正如此貧脊而導人滅亡的信心觀念，我們必須着重悔改和隨悔改而來那思想感覺的深入改變。悔改的特性加重了數事實的逼切性：即人需要福音；人接受福音後與罪隔離；又對福音的信心帶來全新的人生觀。

悔改不是只屬一般理智的改變，這是非常獨特具體的。由於悔改是一種理智上對罪的改變，因此針對特別的罪，即所有獨特而個別地屬於我們的罪。談論罪、極力攻擊罪，或攻擊別人特殊的罪，卻不懺悔己罪，這些都是何等易犯的錯！悔改的測驗在乎懺悔己罪的真實性和堅決性。這些罪是因人的獨特需要變得加重嚴重。對帖撒羅尼迦人而言，悔改的意義在於一事實：離棄偶像，服事活神。「拜偶像」特別是他們敵對神的證據，而對此的悔改證實他們的信心與盼望的真實性(帖前—9、10)

福音不是單單指靠恩典和藉信得救，這更是悔改的福音。當耶穌復活後，祂開啓門徒的心竅，使他們能明白聖經。祂對他們說：「照經上所寫的，基督必受害，第三日從死裏復活，並且人要奉他的名，傳悔改赦罪的道，從耶路撒冷起，直傳到萬邦。」(路廿四46、47)彼得在五旬節向羣衆講道；他們覺得扎心，說：「弟兄們，我們當怎樣行？」彼得回答說：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦。」(徒二37、38)其後彼得亦同樣地解釋基督被高舉，「叫他作君王，作救主，將悔改的心，和赦罪的恩，賜給以色列人」(徒五31)。

耶穌作救主的屬天職事是使人悔改以賜人赦罪的恩典，還有比這事實更清楚證明福音是悔改的福音麼？因這緣故，保羅向以弗所長老申述他人的工作，見證他是「對猶太人和希利尼人證明當向神悔改，信靠我主耶穌基督。」(徒二十21)又希伯來書的作者也說「懊悔死行」是關乎基督的教義的首要定理(來六1)，除此不可能有別的定理。在基督耶穌裏的新生命指罪的權勢的捆綁已折斷。靠賴基督身體的死，信徒向罪死了，舊人被釘十字架，以使罪身滅絕，他從此不再服事罪(羅六2、6)。「與過去的罪隔離」在他意識裏的記號就是轉離罪惡，「全心致力於新的順服。」

從上文所得，聖經以信心為得救的條件。這着重點不可誤解，即以信心是得救惟一的條件。人心靈的各種活動和反應都有特殊功用。「悔改」是描述離罪歸神的反應。這是「悔改」的特徵，正如「信心」的特徵是「單單接受和相信基督以得着救恩」一樣。「悔改」提醒我們：若我們持守的信心容許我們按照現今邪惡的世代行事、放縱肉體的情慾、眼目的情慾、並今生的驕傲，又與黑暗相交，如此的信心只不過是譏諷和欺騙而已！真正的信心充滿着懺悔。正如信心不只是一時的行動，而是對救主的一種恆久信任信靠的態度，悔改的效果也是持久的痛悔。破碎的靈和痛悔的心是相信的心靈持久的印記。罪惡何時存在，對罪的知覺也必存在。確信自己的罪性會激勵人痛恨自我、認罪及懇求赦免得潔淨。基督的血是最先使人得潔淨的洗濯盆；這更是信徒必須不斷就近以得醫治的泉源。悔改的起源是基督的十字架。一個悔改的人必須不斷到十字架前傾心吐意，流淚懺悔自己的罪。成聖的路是一條懺悔的路，即人懺悔過往及現今的罪。主赦免我們的罪，這赦罪是用祂的臉光印證的；但卻不是我們赦免自己。

第五章 稱義

「人與神的關係」是一個基本的宗教問題。人怎能被神看為義？人怎能與聖潔者和好？無論如何，人的處境使問題加倍嚴重。問題不單是：人怎能被神看為義？而是：有罪的人怎能被神看為義？歸根究底，罪是與神為敵；而罪的本質是敵對神。一個敵對神的人不可能是與神和好的，因為人若敵對神，神也敵對他。此外別無他理。神不可能將違反祂本性的置之不理或縱容其事。神絕對的本性要求祂發出義怒，即神的忿怒。「原來神的忿怒，從天上顯明在一切不虔不義的人身上。」(羅一18)這就是人的處境，也就是人與神的關係。人怎能與神和好呢？

答案當然是：人不可能與神和好！在神面前，人全然不義！「全然不義」的原因是人人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。我們往往太容易忽略這事實的嚴重性，所以罪的實在性、神為我們的罪發怒的實在性都不為我們所知。這是為何「因信稱義」這重大教義毫不關涉我們靈命至深處的原因；也是為何稱義的福音在二十世紀的世界和教會大體上只屬虛幻之音的原因。我們不會浸染關乎神的實在、威嚴和聖潔的深入意識。對罪而言，人就算承認了，也只不過與「不幸」、「不適應」相差不遠而已！

若要欣賞福音的聖旨、若要千禧年的吹號再在內心起共鳴，那末我們的思想必要革新。革新是關係神發怒的實在性、並我們的罪咎和神的咒詛的實在嚴重性。惟獨在那革新的時刻，人的思想感覺才復原，能夠了解神使不敬虔的人稱義的恩典。問題實在不是：人怎能被神看為義？而是：罪人怎能被神

看為義？這問題的形式提出一個必須性，即人與神的關係要全然轉回。「稱義」是問題的答案，而「稱義」是神白白賜人恩典的行動。「誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了。」(羅八33)

這個神稱人為義的真理需要特作記號。我們並不稱自己為義。稱義不是賠罪(apology)，或自我赦罪(self-excusation)過程的結果；連認罪或因認罪而有的內在快感亦不是稱義。稱義不是任何可參與的宗教活動，不管那活動是何等高尚美好！若要明瞭稱義的道理和稱義的恩典，那末就必須思想神稱不敬虔者為義的行動。神白白的恩典再沒有比稱人為義的行動有更大的彰顯——「如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。」(羅三24)

在人意的曲解下，稱義的真理備受損害，正如聖經的其他教義一樣。曲解之一是不認清名詞的意義。稱義並不解作「使成為義、良好、聖潔或正直」。神在救贖的實施中使人成為聖潔、正直，這是全然真實的。神按着自己的形像更新人。這更新的工作始自「重生」，繼於「成聖」，而完成於「得榮耀」；但稱義不是指神這更新和成聖的恩典。天主教的一個基本錯誤就是解釋稱義為恩典的灌注、更新和成聖；人藉這些成為聖潔。天主教的錯誤的嚴重性不在混亂了「稱義」和「更新」，而在混亂了神恩典兩個明顯的行動，並刪除了福音信息中叫人靠恩典白白而完全地得稱義的偉大真理。這也是馬丁路得在天主教的差錯中一直忍受靈魂煎熬之苦的原因。他後來得享極大喜樂和有確據乃因他已脫離羅馬的枷鎖。他發現「稱義」的偉大真理是與羅馬教廷的教訓截然不同的。

稱義不可解作「使成聖」和「使正直」，這顯然屬一般常識。當人稱人為義時，並不使人成為良好或正直的。當法官宣佈被告為無罪時，他不是使他成為正直的人。他只是宣佈：在他的判斷裏，這人的罪狀不成立；他在其案件有關的法律下是正直的。簡言之，「稱義」只是法官對有關這人與法律的一種宣言或公佈，而法律是法官需維護的。有一事當然可能，即「稱義」的

一般用法與聖經的用法不同。聖經是必須自我解釋的。但問題是：聖經的用法是否符合一般的用法？這問題甚易作答。即聖經的用法與一般的用法相同。以下幾個解釋證明這結論：

- (1) 在新舊約聖經裏，不少經文引用「稱義」一詞都是只有一個解釋，就是「宣佈為義」。例如，我們讀到：「人若有爭訟，來聽審判，審判官就要定義人有理，定惡人有罪。」(申廿五1) 審判官的功用不是稱人為義。解釋只有一個：審判官必須下公正的審斷，因此要宣告義人為義，正如宣告惡人為惡一樣。我們又讀到：「定惡人為義，定義人為惡的，這都為耶和華所憎惡。」(箴十七15) 現今使惡人為義卻不為耶和華所憎惡。能改變一個惡人為義人卻是十分值得推崇的事，這正是神重生人所作的事。經文的解釋極其明顯：即定惡人為義並不使他成為義人，只是在他不義時，宣告他是義的，「神憎恨的事」包括作了與真理事實相反的判斷，故此，「稱義」在此意義中只關係所定的判斷，這是宣告的。新約亦有同樣思想：「眾百姓和稅吏，即受過約翰的洗，聽見這話，就以神為義。」(路七29) 眾百姓和稅吏是否使神成為正直或正義？如此思想屬褻瀆。言之意謂：他們作了一件完全正當的事，即宣告神是公義的。他們宣佈神的公義，為之申辯。新舊約聖經有許多經文都帶出同樣意思。上述例子足夠證明「稱義」不能解作「使成為正直」。
- (2) 「稱義」是「定罪」(condemnation)的對比(比較：申廿五1；箴十七15；羅八33、34)。「定罪」從不解作「使成為邪惡」，所以「稱義」也不能解作「使成為良好、正直」。
- (3) 有一些經文述及施行審判。這思想提供有關如何了解「稱義」一詞的意義。「誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們為義了。」(羅八33) 言中意在此不是說在蒙神揀選者內動工，乃是指出仇敵可能用來攻擊蒙神揀選者的控告；而經文的抗議指出神的判斷和審判是絕對的。當聖經說：「有神稱他們為義了」，此語是指神的審判而言。

羅馬書八章卅三、卅四節提供另一方面的意義。這段不但

清楚表明「稱義」一詞的意思，其意思是司法上的，更表明這司法意義亦含有神稱不敬虔者為義的意義。保羅在此必以同樣思想引用「稱義」一詞，正如他先前在書信中引用的。羅馬書所着重的是「罪人稱義」這主題。這是頭五章的重大要旨。羅馬書八章卅三至卅四節作總括性的解釋：「稱義」的意義與「定罪」相反，而與刑事控訴的舉反證相近。所以，在羅馬書即聖經中解釋「稱義」的教義最詳盡的書信裏，「稱義」的意義應解作「宣告為義」，這是完全脫離「使正直、聖潔、良好、公義」等思想的。

上述所言，就是我們所堅持稱義是法庭用語。稱義與一個已作成的公開宣佈的審判有關。稱義是司法上的(judicial)、報行司法的(judicial)或屬於法庭的(forensic)。這些形容詞的用意是要辨別與稱義有關和與重生有關的行動。重生是一件神在人內裏的工作；稱義是關乎一個神對我們的裁判。其分別好比一位外科醫生的行動和一個審判官的行動，當外科醫生割除一個人體內的毒瘤時，他在我們體內動工。那卻不是審判官所作的：審判官乃頒佈有關人的法律地位的裁判。人若無辜，他就宣判無辜。

福音的純正與否緊繫於能否辨明這分別。若把稱義與重生、成聖混亂了，那末就是打開曲解福音的中心要義之門！稱義是關係教會興衰的教義。

稱義是宣告或公佈為義。在公平的情況裏，如此宣告假定所宣告假定了所宣告的公義境況或地位。例如：當一個審判官按照所執行的法律宣告一個人是義的，他只是按着他的所得資料宣判，並沒有給予那人義的身分。這也是為何審判官必須定義人有理，定惡人有罪的原因(申廿五1)。在此情況下的稱義，是只關乎被審判者的品格與行為；審判官按着這些下判決，定義者為義。事實的宣判假定了宣判背後的事實。

然而，現今討論的是關乎神對不敬虔者的稱義。不是稱義人為義，乃是稱惡人為義；故此也即稱神所定罪和咒詛的人為義。怎可有這稱義？乃因神的審判常是按着真理，不但是其中

一種公平的審判，更是完全公平的審判。那末神又怎能稱那些全然不義者為義？「全然不義」是不能更易的。

這裏有一件完全獨特的事。神稱不虔敬者為義是無可推諉的(羅四5，比較羅三19~24)。人若作這事，在神的眼中卻是可憎惡的。人必須定惡人有罪，只許稱義人為義。神稱惡人為義，祂所作的，無人能作，然而神並非不義。祂稱不虔敬者為義，是爲了顯明祂的義(羅三26)。那末當神稱罪人為義時，是什麼使神仍是義的？

在這裏，僅「宣告為義」的思想不足以表明神稱不虔敬者為義的豐富內涵；有不少意義是英語的「宣告為義」(declare to be righteous)所未能表達的。神稱罪人為義一事包含一個全新的因素，乃是任何其他「稱義」的例子所沒有的。這全新的因素來自神稱罪人為義所涉及的完全不同的局面，並神的恩典與公正爲解決這局面而有的奇異安排。神作沒有人能作的事，而神在此作的也是在別處未曾作過的。究竟這獨特無比的要素是什麼？

神稱罪人為義的行動並無違背一規則，即「宣言是肯定所宣告的事實」。神的審判在此是按照真理，正如別處一樣。神的作爲的獨特性在於一點，就是祂使所宣告的狀態或關係成爲義的狀態或關係。我們必須緊記稱義通常指司法上或法庭式的意義；故此，神在「稱義」所作的，就是設立一個新而義的合法關係、並宣告這新關係的存在。神使不虔敬者成爲義，因而可以宣稱他們是義的。稱罪人為義的行動包括一個設立的行動和一個宣告的行動。我們可用另一說法：神宣稱不虔敬者為義的行動是設立性的。在此包含着稱義的不可比擬的特色。

「稱義是設立性的」，這結論不是單從解釋有關神的真理和公平而得，它更是聖經本身明文的教訓。保羅爲要解明稱義的主題說道：「因一人的悖逆，衆人成爲罪人，照樣，因一人的順從，衆人也成爲義了。」(羅五19)保羅在同一章內所用的其他平衡的表達語也是此意。在羅馬書五章十七節中，他提及那些接受「洪恩又蒙所賜之義的」，又在十八節提及衆人經審判被

稱義得生命，是「因一次的義行」。這裏清哲顯示保羅看那使人得永生的稱義是包括我們成爲義，我們接受義如同一份白白的禮物；這義不是別的義，乃是耶穌基督一人的義，也即祂因順從而有的義。因此，恩典藉着義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生(羅五21)。這真理有一種解釋：即基督的義歸算給我們。稱義故此是一個設立性的行動，神把基督的義歸算爲我們的義；我們藉此在神前蒙接納爲義。當我們思想到一個神如此施恩的行動時，就找到「神怎能稱不虔敬者爲義？」的答案。基督的義就是祂完全順服的義，即沒有玷污、不能被玷污的義。這義不但保證不敬虔者的稱義，更引發和約束這稱義。神必須悅納那些被授以祂兒子的義的人。神從天上對所有不虔不義的人發出震怒，同時祂也從天上把美善的喜悅啓示與其寵愛之獨生子。稱義的人可以用先知的話歡騰說：「人論我說：公義、能力，惟獨在乎耶和華……以色列的後裔，都必因耶和華得稱爲義，並要誇耀。」(賽四十五24、25)「我因耶和華大大歡喜，我的心靠神快樂，因祂以拯救爲衣給我穿上，叫公義爲袍給我披上，好像新郎戴上華冠，又像新婦佩戴妝飾。」(賽六十一10)「凡爲攻擊你造成的器械，必不利用，凡在審判時興起用舌攻擊你的，你必定他爲有罪，這是耶和華僕人的產業，是他們從我所得的義，這是耶和華說的。」(賽五十四17)使徒保羅的斷言變得更富意義：「誰能控告神所揀選的人呢？有神稱他們爲義了！」(羅八33)

稱義同時是神白白恩典的宣告行動和設立行動。設立行動爲要肯定真正的宣告行動。神必須設立一個新的關係和宣告它的存在。設立行動包括把基督的順從與公義歸算給我們。基督的順從必須被認定爲稱義的**根基**。神不單只考慮這順從的義，在祂稱不虔敬者爲義時，更把這義看作我們的義。然而，若要更清楚明白這教義的聖經根據，則需要作進一步查考。

創世記十五章六節論到亞伯拉罕相信耶和華，耶和華就以此爲他的義。新約屢次引用這經文(羅四3，九22；加三6；雅二23)。經文表面似乎是說：亞伯拉罕的信是神稱他爲義的根

基，信本身蒙神接納，滿足了一個完全而沒有瑕疵的稱義的條件。若果亞伯拉罕是這樣稱義，那麼所有信徒的稱義，都是基於信和因着信 (on the ground of faith and because of faith)。在此，我們要注意一要點，就是聖經從不引用上述詞句。聖經常提及我們是**因**(by)信稱義、**藉**(through)信稱義、或**由**(upon)信稱義，卻從不說我們是**依照**(on account of)信稱義，或**因為有**(because of)信稱義。然而，就算稱義是基於信，最正確表達如此思想的話應是「我們是**依照**信稱義」。聖經，特以使徒保羅為甚，避免不用這等詞句，這本身已足以叫人慎思明辯，切忌思想或談論如此稱義的見解。但是，還有無數其他解釋，表明信本身不是義，正如稱義的「義」不是靠功勞而得或由我們作成的。有幾個討論可以引述為證：

- (1)一個靠人作成的義，縱然是完全並免除一切未來的罪，卻仍未達到那完全而不可替代的稱義的要求，那就是聖經所傳揚的稱義。人為的義不能根除過去的罪、不義、並過去之罪所殘附人身的咒詛。但稱義卻包括免除所有的罪和咒詛。因此，稱義的**義**必須要免除過去的罪並為將來的罪作準備。人為的義不能達到這要求。我們亦要緊記：人經重生和成聖而有的人為的義在今生總不會是完全的，因而無法符合於所需要的免罪的義。惟有一個完全的義才能成為圓滿、無瑕疵而不可改變的稱義的根基。再者，稱義授權與人，並確保人得永生(羅五17、18、21)。人為的義只裝備人去享受永生，其本身卻不能成為如此賞賜的根基。
- (2)稱義不是靠我們行善而有的義；稱義不是靠行為(羅三20，四2，十3、4；加二16，三11，五4；腓三9)。聖經如此強調這一點，只有屬靈的瞎眼、最誇張的曲解才會在任何形式程度上容納提倡「靠行為稱義」之說。羅馬天主教的教義有如此歪曲之說的標誌特色。
- (3)我們是靠恩典稱義。稱義不是我們的好處或功勞的酬報，乃是出於神白白和非人配得的恩典(羅三24，五15~21)。

由此可見，若要確定那完全無瑕疵的稱義中的義，即神賜

予不虔敬者的，我們是不能從人本有的一切着手，或從神在我們身內的一切工作着手，或從我們的功勞着手。我們必須轉而注意一些性質與方向截然不同的因素上去。聖經所指示的方向是什麼？

- (1)我們是在基督裏稱義(徒十三39；羅八1；林前六11；加二17)。經文從起始的勸告是：我們是藉着與基督聯合，並藉這聯合的特殊關係得着稱義。
- (2)我們稱義是藉着基督犧牲和救贖的工作(羅三24；五9；八33、34)。我們是靠耶穌的血稱義。這真理的特殊重要性，是把稱義的解釋集中於基督一次完成的救贖功勞。稱義因此是客觀的，不是神的恩典在我們的心思、意念和生活上的工作。
- (3)我們稱義是藉着神的義(羅一17，三21、22，十3；腓三9)。換言之，我們得稱義的義是一種神的義。經文無比有力地表明這義不是我們的義。我們本有的義或功勞，縱然全是來自神恩和具完全的性質，卻不是神的義。這到底只是人的義。然而聖經絕對的主張是：「稱義是神的公義從「本於信、以致於信」地彰顯，因此這義不但與人的不義對立，更與人的義對立。這義就是具神聖的性質的義。固然，這不是指公義或公平的神聖屬性，但雖如此，這卻仍是一種含有神聖屬性的義，因而這是擁有神聖本質的義。
- (4)稱義的義是指基督的義和順從(羅五17、18、19)。在此是一最終的解釋，肯定上文所有的解釋，並陳列其理。這說明我們為何要離開自我、專注基督並祂完成之工的至終理由。這就是稱義中的義是指神的義的理由。這義是基督藉人性去成就的，也即祂順服至死，且死在十字架上。如此，這義是神人合一者的義，這解決了我們有罪和被咒詛的處境，又配合一個完全、不可更變的稱義的一切要求；這之所以配合這些要求，是因為這具備神聖之本質和特性，且是不玷污、不可侵犯的。恩典藉着義掌權，使人藉着我們的主耶穌基督得以進入永生(羅五21)。「知道向你歡呼的，那民是有福的。耶

和華啊，他們在你臉上的光裏行走。他們因你的名終日歡樂，因你的公義得以高舉。」(詩八十九15、16)

稱義是神白白的恩典的行動。這是一個神的行動，也是神單獨的行動。神的義是這稱義中的義的根據或基礎。似乎這樣着重神聖行動的稱義，使得說「稱義是借藉我們而發動或生效的」。這見解不但不正確，且屬互相矛盾。但聖經卻頗清楚地說明：接受稱義者的行動對神稱義恩典的行事是有其重要性的。接受稱義者的行動就是信，惟獨信是與這稱義有關。我們稱義是本於(by)信，或藉着(through)信、或以致於(upon)信(比較：羅一17，三22、25、26、27、28、30，四3、5、16、24，五1；加二16，三8、9，五4、5；腓三9)。

曾有良好的更正教徒主張這信不在稱義之先，這是稱義的後果。我們不是爲了稱義而信，但相信是因爲我們已經被稱義了。所指的信就是這相信已被稱義的信。聖經的見解顯然並不支持與稱義有關的信。當然，有一種信是稱義之後才有，這是真的。人不可能相信已被稱義了，除非他首先經歷稱義。但有充分理由可堅持這種信的反射作用或次作用並不是現今討論的得稱爲義的信。叫人稱義的信乃是對耶穌基督最初而基本的信的行動，我們藉這信並在有效的呼召中與基督聯合，有分披帶祂的義，好叫我們被神接納和稱義。

我們有幾個理由贊同上述聖經教訓的見解。茲僅述其二：

- (1)按照聖經強調的教訓，若主張任何別的解釋便顯得甚不自然和牽強。聖經在這些情況申論到稱義，不是指人對稱義的知覺或確據，乃是指那使我們實在稱義的神聖行動。稱義不是知覺的反映，乃是宣告無罪和蒙受接納的神聖行事，稱爲「因信而得」的正是這一點。
- (2)保羅書信有一段經文具頗啓發性的解說，即加拉太書二章十六節：「既知道人稱義，不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義；因爲凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義。」保羅在這裏說：我們信了耶穌基督，爲叫我們可以因信基督稱

義。簡言之，「信基督」是為要稱義，信因此是在稱義之先（比較：羅四23、24）。

我們可以下一結論，即聖經的教訓是：神稱義的行動是外加於信心的行動；神在人相信耶穌的時刻稱人為義。然而須緊記一點，信是發自人的行動運作，不是神相信耶穌基督，乃是被稱為義的罪人，因此信對稱義是不可或缺的媒介。我們因信稱義，信是稱義前預先非有不可的。只有信與稱義有關連。為何會這樣？

因為神聖的安排本是如此，我們只需知道這點就夠了。往往在有關神計劃的啓示中，這點是我們惟一能說，且是惟一需要說的。然而就這主題所及，我們實在有理由作更詳盡解釋。有明顯的理由證明為何稱義是藉着信，且單單藉着信。首先，「稱義是藉着信」完全符合「稱義是藉着恩典」的事實。「所以人得為後嗣是本乎信；因此就屬乎恩。」（羅四16）信與恩典是完全互相補襯的。其次，信亦完全符合「稱義的根基是基督的義」的事實。信的特性是接受和依附另一物，在此就是指基督和祂的義。沒有別的恩典像這恩典如此具備獨特明顯的性質，姑勿論這些恩典對整個救恩何等重要。我們因此是藉着信稱義。第三：「稱義是藉着信、且單單藉着信」充分證明了恩典的福音的自由和豐富。無論在任何程度或範圍而言，人如果是藉行為稱義，那末就再沒有福音可言了！因為受咒詛、有罪墮落的罪人還能獻什麼義行給神？「我們是因信稱義」闡揚了恩典的福音的重大教義，說明我們不是靠律法之行為稱義。信心與行為是相對的，二者不可有任何混雜（比較：加五4）。「我們是因信稱義」在被定罪的罪人的心裏生出希望。他知道他沒有可獻給神的，這真理確告訴他不需要獻什麼！的確，任何假設要奉獻的思想在神而言都是可咒詛的。我們是因信稱義的，我們因此只需把自己，包括自己的一切幽暗絕望交託給救主，祂的義是無玷污、不能玷污的。「人惟獨因信稱義」是福音的核心信息。這教義使跛子跳躍如鹿、使啞巴之舌歌唱！稱義是指「恩典藉着義作王，叫人得永生」。稱義單是為相信的人而設立，也即只

藉信心稱義的信徒。這就是神的義本乎信，以致於信(羅一17，比較三22)。

有一古舊過時的抗議之說，謂這教義導致放縱和鬆懈的後果。只有不認識福音的能力的人，才會支持這誤解。稱義是單獨藉着信，不是藉一種單獨的信。稱義不是救贖恩典之福音所包含的一切內容。基督是一位全備的救主，相信的罪人在基督裏擁有的不只是稱義。信不是信靠與基督以得救恩者內心惟一的反應。不錯，惟獨信帶來稱義，但一個稱義者若只擁有信，就是怪異的，不可能存在於恩典的國度裏。信的行事藉着愛得以實行出來(比較加五6)，又信心沒有行為是死的(比較雅二17~20)。活的信心使人稱義；活的信心使人在基督的死及其復活的大能上與祂聯合。沒有人能為脫離罪咎而信靠基督，除非他亦為脫離罪的權勢而信託基督。「這樣，怎麼說呢？我們可以仍在罪中，叫恩典顯多麼？斷乎不可！我們在罪上死了的人，豈可仍在罪中活着呢？」(羅六1、2)

第六章 立嗣

在救贖的實施中，立嗣是神恩典的作為。立嗣是顯然不同並附加於其他恩典的作為的。似乎這樣說並無必要。顧名思義，立嗣一詞本身豈不清楚暗示了它的獨特性？立嗣是一個獨特而附有特權的作為；強調這事實並不是多餘的。尤其重要而須緊記的，就是立嗣不同於稱義或重生。往往立嗣僅被認為是稱義的一種現象，或是重生之福澤的另一解釋。但是它卻遠超出這兩個恩典的作為。

稱義是指人被神接納為義和得永生之賞賜。重生是指使人的心意按着神的形像更新。但這些恩典，本身縱然寶貴，卻不是神在立嗣中賜予人的。藉着立嗣，被救贖者成為全能主宰的兒女，得以進入並享受神家的福樂。稱義或重生都沒有表彰這樣的恩典。闡明立嗣的特殊性質的經文是約一12：「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄（權利），作神的兒女。」人成為神的兒女，是藉着權柄或權利的授與。這是賜給但凡相信耶穌名的人的。

關於立嗣與神其他恩典的作為的關係，有幾點要解釋：

(1)立嗣雖屬迥然不同，卻從不脫離稱義和重生，一個稱義的人必定是承受兒子名分的人。又那得着權柄作神兒女的人是有如約翰福音一章十三節所說：「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。」

(2)立嗣是一件司法的行動，正如稱義一樣。換言之，立嗣是地位、身分的賜予，不是人內裏生發的一種新性質或性格。立嗣涉及一種關係，不是指那使人發現和培育那關係的態度或

傾向。

(3)那得立嗣進入神家的人亦同時賜有立嗣的靈，藉此可以認定兒子的名分，並使用隨名分而有的所有權利。「你們既為兒子，神就差祂兒子的靈，進入你們(原文作我們)的心，呼叫阿爸！父！」(加四6；比較羅八15、16)立嗣的靈是後果，其本身並不構成立嗣。

(4)立嗣與重生之間有着密切的關係。關係之密切，有人形容謂：人是藉着性情的分享和立嗣的行為成為神的兒女。聖經有支持這結論的證據。成為人類家庭成員有二途徑：即透過生產或承繼。前者屬自然產生；後者屬法律的行事。聖經解釋人進入神家的途徑或許兩者兼有——即藉着生產和承繼。然而，此說似非絕對。無論如何，神恩典的生產行動(重生)和承繼行動互相依附，不可分離。當神選立男女進入他家時，祂保證他們不但得着兒女的權柄和益處，更要有與這地位相稱的性情和傾向。神藉重生達成這目的——祂按着自己的樣式，就是知識、公義和聖潔的樣式，更新他們。神從不容許那與神家的氣氛、精神和地位相反的人存在於祂的家中。重生是立嗣的條件。使人重生的聖靈亦同是進入被立嗣者內心，使之呼叫「亞爸，父！」的聖靈。但立嗣本身並不單是重生，重生也不是立嗣的精神——其一是條件，其二是後果。

顧名思義，立嗣就是從相反的家進入神自己的家的一個轉移行動。這誠然是絕頂恩典和權益。若不是有神自己的啓示和確據，我們不敢想象如此的恩典，更不必說支取之。這叫人不加想象的是其中奇異的降卑和愛！獨有聖靈能在人心中印證它——「神為愛他的人所預備的，是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。只是神藉着聖靈向我們顯明了；因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了。」(林前二9、10)啓示的見證和聖靈在人內裏的見證會合，只有如此，人才能量估這信心的頂峯，並存子女般的自信和愛呼叫：「亞爸，父！」

立嗣是關乎神對人的父親的身分。談到神的父親身分，我們需要辨別幾件事。首先，神的父親身分是絕對三位一體的，

即聖父——三位一體的第一位，對聖子——三位一體的第二位的關係。這只適用於父神對聖子永遠而必然的關係，乃單獨對聖子而言。這是獨特而獨一的；在這意義上，任何他物，包括聖靈，都不是聖子。這不應用於天使或人。現代神學有如此的倡說：人藉立嗣得以分享基督的兒子名分，因此人得以進入三位一體的神聖生命。這是重大的混亂和錯誤！神永生的兒子(The eternal Son of God)是神的獨生子，沒有人分受這兒子的名分，正如在父神是其獨生、永恆之子的父親的意義上，聖父不是任何其他對象的父親。

論到對人的關係，有時候稱為「神普及的父性」。誠然，神在某些涵義裏可說是所有人的父。神在創造和眷顧上賜所有人生命氣息及一切。萬有在祂裏面活着、活動和存立。提及這點的經文有使徒行傳十七章廿五至廿九節，希伯來書十二章九節；雅各書一章十八節等。有一說符合聖經：即因着人是神的後嗣，又神是衆靈之父、衆光之父，神與一切人類在創造及眷顧上的關係是一種父性的關係。這因此是普及的父性。聖經有其他經文似乎更明顯地解說父性的關係。但若細心查考，則可清楚證明有些經文不是指上述的父性，而其外的經文似乎卻指一種更特殊而狹義的父性。例如，瑪拉基書二章十節說：「我們豈不都是一位父麼？豈不是一位神所造的麼？」我們不能肯定這經文是否講及最初的創造、並神藉創造成為萬人的父。無論如何，有一事要留意：聖經中用敘述神在創造和一般眷顧中對人的關係表達神的父性的經文比較少。在聖經中，「父」之應用於「神」，和「神的兒女」之應用於「人」，均是單獨而一律地只應用於一種關係上，就是救贖和立嗣所成立的特殊關係。聖經有關神的父性的重大信息可摘記在某些經文內，例如：「你們所受的不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的乃是兒子的心，因此我們呼叫，阿爸，父！」(羅八15)又耶穌教門徒禱告說：「我們在天上的父」(太六9)。以上經文的教訓並不指神普及的父性，而是指神為信耶穌名的人所立的特殊親切的關係。把神普及父性的信息取代了救贖和立嗣的父性信息就是廢除了福音！也即

把神人間最高貴、最豐富的關係貶低至僅藉創造而有的神人關係。簡言之，這是奪去了福音的救贖意義，使人誤信受造身分是立嗣得進神家的保證。

神的父性和神賜人兒子名分這重大的真理，亦是有關救贖的實施的真理。正如有效的呼召、重生和稱義一樣，這真理誠然應用於所有人。藉着立嗣的行動，神成爲其子民的父。如此恩典之不可思議使使徒約翰不禁呼喊：「你看父賜給我們是何等的慈愛！使我們得稱爲神的兒女。」(約壹三1)爲向讀者保證這權利不但是將來的希望，更是現在的福氣，他隨即添一句：「我們也真是他的兒女。」爲了表明有些人與這身分隔絕，他繼續道：「世人所以不認識我們，是因未曾認識他。」爲了澄清任何有關兒子名分之真實性的疑難，他強調說：「親愛的弟兄阿！我們現在是神的兒女。」(二節)約翰經過默想和熟知主自己的話而說：「愛我的必蒙我父愛他……人若愛我，就必遵守我的道；我父也必愛他，並且我們要到他那裏去，與他同住。」(約十四21、23)如今他寫第一封書信，他的內心盈溢對神如此施愛的讚歎：「你看父賜給我們是何等的慈愛！」這裏是特指父恩典的作爲。約翰不能停止如此讚歎，他將永不會停止讚歎，連永恆也不能數盡神的奇妙！

神藉立嗣的行動成爲子民的父。惟獨父神是這恩典行動的實行者。「你看父賜給我們是何等的慈愛！使我們得稱爲神的兒女。我們也真是他的兒女。」(約壹三1)這裏引起一問題：被立嗣得進神家者的父是誰？是那擁有三個位格的三一神或單指父神？又當神的子民稱神爲父神時，他們是稱呼那一位？是否指神、即聖父、聖子和聖靈，抑或指聖父，即神的第一位？我們現在必須思想這問題。

有多個引自聖經的理由，說明聖父才是那一位父。透過立嗣，神的子民成爲三一神的第一位格的兒女。聖經至少表明每當論及神的父性對人的關係時，是特別指聖父。

(1)「父」的稱號是三一神的第一位格的辨別性稱號。這稱號屬於祂，即三位格之首位，因爲在神性各位格彼此的關係中，

獨有祂是聖父，正如獨有第二位格是聖子，和獨有第三位格是聖靈一樣。當我們的主談及「父」或稱呼「父」時，所指的常是三一神中的第一位格。獨有第一位格是主耶穌基督的神和父。

(2)約翰福音二十章十七節主說了一句非常有教導意味的話。在那裏，約翰記載耶穌對抹大拉的馬利亞說：「不要摸我；因我還沒有升上去見我的父；你往我弟兄那裏去，告訴他們說，我要升上去，見我的父，也是你們的父；見我的神，也是你們的神。」明顯地，耶穌說：「我還沒有升上去見我的父」，他不會指別的，只是三一神的第一位格，即聖父。再者，祂繼而說：「我要升上去，見我的父」，祂不會指別的，只是第一位格，因為耶穌只能稱聖父為「我的父」。但這重要的觀察對現今的討論宗旨而言，就是耶穌所稱為「我的父」者，祂也稱之為「衆門徒的父」。那位耶穌快將升天至祂那裏的父不但是耶穌的父，更是衆門徒的父。「父」是指同一個位格，但是主慎重地維護了祂對父之關係的區別性：祂沒有說：「我要升上去，見我們的父」，卻說：「我要升上去，見我的父，也是你們的父；見我的神，也是你們的神。」

(3)耶穌甚慣於稱呼父，即三一神的第一位為「我們在天上的父」。祂表達的方式間有差別，但意義常是一樣。在與門徒談話時，祂用同樣的表達說：「你們在天上的父」。當耶穌說及祂自己在天上的父時，祂不可能指別的，乃是聖父。因此，「你們在天上的父」一稱號的相同表達形式帶出一結論，就是這些都指同一位，即「聖父」同被認作「衆門徒的父」。

(4)一般而論，新約「父」(the Father)的稱號是毫無疑問地指三一神的第一位格的專有稱號。在保羅書信中，「神」(God)的稱號通常指第一位格的專有名稱，是異於聖子和聖靈的。在好幾段經文中，第一位格亦被稱為「我們主耶穌基督的父神」(羅十五6；林後一3，十一31；弗一3；西一3；彼前一3)。無可置疑地，這是指與聖子和聖靈不同的聖父。同樣的意義適用於「父神」(God the Father)的稱呼或其相近的稱呼(加一1；弗六23；腓二11；帖前一1；帖後一2；提前一2；提後一2；多一

4；彼前一2；彼後一17；約貳3；猶1；啓一6)。幾乎在上述所有經文裏，聖父是不同於聖子，而在彼得前書一章二節，聖父是不同於聖靈。對我們現今討論的要旨有一重要的觀察所得，就是當神被稱為信徒的父時，我們有一個相同的表達法，證實所言必是毫無疑問地指聖父，即三一神的第一位格。羅馬書一章七節有以下的問安：「願恩惠平安，從我們的父神，並主耶穌基督，歸與你們。」(參看：林前一3；林後一2；加一3；弗一2；腓一2；門3；比較加一4；腓四20；西一2；帖前一3；三11、13；帖後一1、2)在這類經文裏，不單只「父神」和「我們主耶穌基督的父神」等稱呼在表達上是相同的，且那定名為「我們的父」的位格是與主耶穌基督有別；也等於說，父是我們的父。與此類同的是帖撒羅尼迦後書二章十六、十七節。那裏清楚引證第一位格的顯著性，祂是神人間的父的關係。「但願我們主耶穌基督，和那愛我們，開恩將永遠的安慰，並美好的盼望，賜給我們的神，安慰你們的心，並且在一切善行善言上，堅固你們！」

根據上面這證據，我們得到一個結論：當神在立嗣後被稱為「我們的天父」或「我們的父」時，所指的是三一神的第一位格，即那專稱「父」的。神的子民是父神的兒女，祂為他們設立這至高至親的關係。這事實使立嗣的關係不可思議！神的第一位格不但是我們的主耶穌基督的父神，祂更是凡相信耶穌名的人的父神。當然，「神是聖子之父」的關係不可與「神是人類之父」的關係相等。永恆的父子關係(eternal generation)不能與立嗣相等。主親自維護這區分。祂沒有聯合門徒及與之共處的關係而呼叫聖父為「我們的父」。祂對門徒說：「所以你們禱告，要這樣說：我們在天上的父。」(太六9)但祂事實上沒有，也不可能用教門徒的禱告文與他們一起禱告。祂對抹大拉的馬利亞說：「我要升上去，見我的父，也是你們的父；見我的神，也是你們的神。」(約二十17)雖然父性的關係不一樣，但在三位一體不可言喻的奧祕中，「父」卻是指同一位格。祂是主

耶穌基督的父，又在祂立嗣恩典的奧秘中，祂是信徒的父。在立嗣行動中，父神不但是那獨特的實行者，祂更叫凡信耶穌名的人作自己的兒女。萬有都是本於父自己、也靠祂而立；祂使救恩的元帥因受苦而完全，祂值着恩典的行動成爲許多兒子的父，且要把他們帶進榮耀裏。還有什麼比這事實更有效地顯明立嗣的不可思議，或確保被立嗣者的權益和光榮呢？這是爲何救恩的元帥稱呼他們爲弟兄，並不以爲恥，又可在說不出的喜樂中說道：「看哪！我與神所給我的兒女！」(來二13)

第七章 成聖

(一)成聖的先決條件

成聖是救贖的實施的一方面。救贖的實施是順着一個程序，這程序漸進而達於終點，就是神的兒女得享自由的榮耀（羅八21、30）。成聖不是救贖的實施的第一步驟；成聖假設了其他如有效的呼召、重生、稱義和立嗣等步驟。這些步驟與成聖都有密切關連，前二步驟或層面對成聖尤其重要，即呼召和重生。成聖是一件神在**我們裏面**的工作，而呼召和重生是神的作為，在**我們裏面**起立時的果效。呼召是向着我們的意識，並在我們的意識中引發反應。重生是在人的意識內藉實踐信心和悔改、愛心和順服而得的一種更新。還有其他理由，說明呼召和重生對成聖過程的特殊重要性。藉着呼召，人與基督聯合；這與基督的聯合使子民與藉以成聖的功能和德行締合，藉以成聖。重生是聖靈所作的（約三3、5、6、8），藉這作為，神的子民得着聖靈的內住，成為新約聖經所說：「屬靈的」（Spiritual）。成聖是特指聖靈這內住和引導的工作。

呼召和重生的居先引出一極為重要的解釋，即罪惡不再在所有經有效呼召而重生者心中作王。呼召使人與基督聯合（林前一9）。若被召者與基督聯合，他是藉着基督的死和復活的能力上與祂聯合；他是向罪死了，舊人已被釘十字架，罪身已被滅絕，罪惡不再作主（羅六2~6、14）。保羅在羅馬書六章十四節不只是說一個勸告，而是發表一句絕對的聲明，證明罪惡不能作恩典下的人的主。他在上下文中用極相似的言語作勸勉，

但在此卻發出一個有力的否定：「罪惡必不能作主！」如果從重生的角度看這問題，亦會得到相同結論。聖靈是每個重生者的支配者和引導者(controlling and directing agent)。因此，每個重生者基本的原則、律己的意向及性格的傾向就是聖潔——他是「屬靈的」；又按着他裏面的人的意思，他喜歡主的律法(林前二14、15；羅七22)。這必然是約翰所說重生者不犯罪、也不能犯罪(約壹三9，五18)的意思。這並非說他是無罪的(比較約壹一8，二1)。約翰強調的當然是一事實，即重生者不能犯至死的罪(約壹五16)。他不能否認耶穌是神的兒子、在肉身降世(約壹四1~4)；他不能毀壞自己而重回罪中；他保守自己，那惡者便不能影響他。那在信徒裏面的，比那在世界上的更大(約壹四4)。

我們需欣賞聖經的這教訓。每個被神有效呼召者和被聖靈重生者都已獲得羅馬書六章十四節和約翰壹書三章九節、五章四節及十八節所言的勝利。這勝利是實在的，不然就屬虛無。若有人說這僅屬可能性或處境性，就是折轉彎曲了那遍及新約聖經的見證。這勝利是真而實際的，好比在救贖的實施中，所有步驟都是真而實際的。

關於這脫離罪惡管轄的自由，這勝過罪惡權勢的勝利，我們同樣要注意這些不是經過一個程序而有，也不是靠人的努力或善行而得，乃是透過與基督聯合和聖靈重生的恩典而一次獲得的。完全主義派(Perfectionists)強調這勝利不是靠人，不是靠善行、努力或修行，這是對的；他們主張這得勝是一件瞬間藉信心而體驗到的事，也是對的。但他們卻犯了三個基本錯誤，歪曲了整個關乎成聖的解釋。

- (1)他們不承認這得勝是屬於每一個重生和有效地被召的人。
- (2)他們將得勝解釋為一種與稱義的身分無關的祝福。
- (3)他們對得勝的解釋與聖經的解釋截然不同——即把得勝描寫為不犯罪的自由或不犯故意的罪的自由。

經的教訓是：得勝是根本地斷絕罪的權勢和愛好；如此的斷絕是每個與基督聯合者必然的情況。與基督聯合是在基督死的功能和復活的效力上與祂聯合；那與基督如此同死同復活的人，是已脫離罪惡，罪也不能管轄他。

（二） 成聖的關係

信徒藉與基督聯合而脫離罪的權勢、藉重生而脫離罪的玷污，但這些卻未清除一切內心和生活的罪；他們仍有內存的罪（比較羅六20，七14~25；約壹一8，二1）。信徒並未與基督聖潔、無惡意、無玷污及與罪人有別的樣式一致。成聖針對的正是這事實；其宗旨就是要除去一切的罪，使人完全符合神兒子的模樣，成為聖潔，正如主是聖潔的。若嚴謹地面對全然成聖的觀念，我們只可能得一結論：除非人卑賤的身體改變成為與基督榮耀的身體相似、除非這必朽壞的變成不朽壞的，這必死的，變成不死的（腓三21；林前十五54），不然，成聖不可能實現。

我們必須認識成聖所涉及的關係的重大性。這問題需從幾方面去解釋：

1. 信徒一切的罪都違反了神的聖潔

罪不會因為內住信徒裏面及因犯罪者是信徒而改變其為罪的特性。信徒誠然與神有一種新關係；他不會受審判的咒詛，神審判的震怒不會落在他身上（羅八1）。神是他的父，他是神的兒子。聖靈內住他裏面，是他的保惠師。基督是信徒在父前的保惠師。但那內住信徒裏面的罪和信徒所犯的罪卻有着應受神的忿怒的特性。這罪也惹動為父的神的不悅。盈餘的、內住的罪因此是和身為重生者和神的兒女的一切衝突的。罪抵觸了神自己，而重生者是按着神的形像被再造的。以下的話使人感受到使徒因關切而情緒激動：「我小子們哪！我將這些話寫給

你們，是要叫你們不犯罪。」(約壹二1)惟恐有人視犯罪為等閒、滿足於現狀、沉溺罪中，或把神的恩典當作放縱情慾的機會，約翰謹慎地提醒信徒要緊記一事，就是每個對神有指望的人「就潔淨自己，像他潔淨一樣」(約壹三3)。又凡世界上的事，「就像肉體的情慾，眼目的情慾，並今生的驕傲，都不是從父來的，乃是從世界來的」(約壹二16)。

2. 信徒裏面存有罪使信徒內心和生活起衝突

若有盈餘的、內住的罪，就必定有保羅在羅馬書七章十四節及其下經文所敘述的衝突。聲稱這衝突為不正常是徒勞無益的。若在任何程度下罪仍存在於有聖靈內住者，那末就有拉力，是的，即那人心裏有衝突。誠然，人越成聖，越與其救主的樣式一致，也必越會因任何未及符合神的聖潔的事起反應。人越深切了解神的尊貴，就越熱烈地愛神，他越會恆切渴慕得着神在基督耶穌裏從上頭召他來得的獎賞，也越自覺盈餘的罪的嚴重性、更強烈地厭棄之。他越接近至聖者，就越明瞭自己的罪性所在，而必須呼喊：「我真是苦啊！」(羅七24)當神的子民越法接近神聖潔之啓示時，這豈不也是他們的反應嗎？「禍哉！我滅亡了，因為我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中，又因我眼見大君王萬軍之耶和華。」(賽六5)「我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己，在塵土和爐灰中懊悔。」(伯四十二5、6)聖經所言的成聖誠然與自滿自足全無類同，這自滿自足忽略錯看了一事，即神的兒子是聖潔、無瑕疵、不被玷污的，任何未符合神兒子樣式的均是罪。「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」(太五48)

3. 我們必須恆久而越加寶貴一事，即罪雖然仍然存在，卻不能支配我們

殘存的罪與操縱的罪有着完全的差別；重生者與罪不合，

未重生者卻滿足於罪。罪活在我們裏面是一回事，我們活在罪中卻是另一回事；敵人佔領首府是一回事，戰敗的軍隊蹂躪王國的要塞卻是另一回事。有一事對基督徒及其達於成聖無比重要，就是他應該知道罪不能在他身上作王，神救贖、重生和成聖等恩典的力量已臨在他身上，成為他道德和屬靈生命的中樞。他是神藉聖靈居住的所在，基督已在他裏面成為榮耀的盼望。這是等於說：他向罪必須看自己真是死了，向神在主耶穌基督裏，卻當看自己是活的。相信這事實的信心成為以下勸勉的基礎，也是實現這勸勉的動力——「所以不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾；也不要將你們的肢體獻給罪作不義的器具；倒要像從死裏復活的人，將自己獻給神；並將肢體作義的器具獻給神。」(羅六12、13)在這勸勉中，直敘部分是命令部分的基礎，而相信事實的信心對履行任務來說是必須的。「相信罪不能作王」的信心是作義的奴僕和神的奴僕的原動力，好叫人能結出聖潔的果子，其結局就是永生(羅六17、22)。成聖的關係涉及罪惡越來越受抑制、固有的聖潔越來越萌芽生長。

(三) 成聖的動工者

按前文所載，人不使自己成聖，這點需要重述。只有神使人成聖(帖前五23)。更清楚的，聖靈是成聖的動工者。有關這解釋，需要說明一些見解。

1. 聖靈叫人成聖的方式充滿奧祕

我們不知道聖靈內住人裏面的方式，也不知道聖靈藉何方法在神子民的內心、思想和意志上動有效之工，使之逐漸脫離罪的污染得着潔淨、逐漸效法基督的樣式而改變。聖靈在我們內裏的工作反映於我們的知覺和意識(awareness and consciousness)中，我們對這事實不可存偏見；又不可轉移成聖

爲僅潛意識(subconscious)的活動，忽略了成聖乃涉及人整個知覺活動的範圍(the whole field of conscious activity)。但是，有一事實卻必須辨別，即聖靈是成聖的動工者；這事實遠超出我們的分析或內省。這動工者恆常不斷地工作，其果效顯示於人的理解(understanding)、感覺(feeling)和意志(will)的知覺(consciousness)範圍內。然而我們卻不可相信我們理解或經驗的準則規範就是聖靈工作的準則規範。在達至成聖的過程中，信徒每一個明確獨特的行動都是聖靈策勵的活動。當我們試圖發現這恩典和能力運作的方式時，便會發覺人分析聖靈隱祕的工作是何其困難！

2. 有一事必須認定：我們要完全依靠聖靈

當然切不可忽略的，就是成聖的過程關係我們的活動的每一細節。我們切不可倚靠自己的決心(resolution)或意向(purpose)的能力。我們在軟弱的時候，就剛強過來。我們現今靠着恩典得拯救，正如過往曾靠過恩典得救一樣。人若不敏銳地感受自己的無助，那末就可能令成聖的方法助長自義驕傲，成聖的最終目的卻失敗了。我們必不能倚靠成聖的方法，卻要倚靠那賜諸般恩惠的神。自信的道德主義滋長驕傲，成聖卻滋長謙虛和懺悔。

3. 聖靈是以基督的靈，和那叫基督從死裏復活者的靈的身分作成聖工作的

我們不可以爲聖靈在人內裏工作是與復活得榮耀的基督無關。基督的死和復活不但是成聖的過程的起始，這死和復活亦是成聖的持續。被高舉之主的功能與效力使成聖得以持續，如此功效屬於被高舉之主，因爲祂曾死和復活了。這功效透過聖靈傳遞出來。有關這解釋最重要的經文也許是哥林多後書三章十七、十八節：保羅說主就是那靈，隨說那使人改變至主的形

像的過程是「主的靈」(the Spirit of the Lord)作的，更準確一點，是「靈的主」(the Lord of the Spirit)作的。不論我們如何解釋十八節的末句，明顯的，聖靈的成聖工作不僅是逐漸效法基督的形像，並且仍須依賴被高舉的主的活動(比較林前十五45)。聖靈的特權和功用是榮耀基督；榮耀基督的方法是把授於基督的事向神的子民陳明(比較：約十六14、16；林後三17、18)。聖靈以內住的靈作成這工，祂是信徒的保惠師(約十四16、17)。

(四) 成聖的工作

聖靈是超自然的動工者，我們不斷地倚靠祂；同時，人亦要緊記一事實；成聖是一個過程，其關係的範圍涉及信徒的意識生活。成聖者在這過程中不是被動或不動的。這一點，沒有比使徒保羅的勤勉有更清悉的說明：「當恐懼戰兢，作成你們得救的工夫，因為你們立志行事，都是神在你們心裏運行，為要成就他的美意。」(腓二12、13)此處所指的拯救，不是正在進行的救恩，而是指末日的拯救 (eschatological salvation)(比較：帖前五8、9；彼前一5、9；二2)。沒有別的經文更簡單清楚地說明神作工和人作工的關係。神在人內裏的作工不會因我們的作工而停止，我們的作工亦不會因神的作工而停止。嚴格地說，兩者的關係不屬合作的關係，好比神盡本分，我們也盡本分，為叫這連繫或合作產生必須的效果。神在我們裏面作工，我們亦作工但其關係乃是**因為**神作工，所以我們才作工。我們所作一切的得救工夫，都是神在人心裏作工的效果。不是立志而沒有行事，也不是行事而沒有立志；乃是立志和行事一同效力。神如此作工的目的，是為要使我們的立志和行事討祂喜悅。此處不但解釋了我們一切蒙神悅納的活動為何，更解釋人立志和行事的動因。使徒力勸一事，就是我們必須作成得救的工夫。又他帶來一個鼓勵，即保證乃是神在人內裏作工的。我們越持久地懇勤作工，就越領會一切推動我們作

工的恩典和力量都來自神。

聖經充滿勸人行善的教訓，這些教訓提醒我們一事：神預先所定下的旨意，是要我們效法祂兒子的模樣(羅八29)，而在達成旨意的過程中，我們要完全地全人投入。保羅重複地對腓立比人說：「我所禱告的，就是要你們的愛心，在知識和各樣見識上，多而又多；使你們能辨別是非(或作喜愛那美好的事)，作誠實無過的人，直到基督的日子。並靠着耶穌基督結滿了仁義的果子，使榮耀稱讚歸與神。」(腓一9~11)又彼得也有相似的教訓：「正因這緣故，你們要分外的慫勸；有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知識；有了知識，又要加上節制；有了節制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上愛弟兄的心；有了愛弟兄的心，又要加上愛衆人的心。你們若充充足足的有這幾樣，就必使你們在認識我們的主耶穌基督上，不至於閒懶不結果子了。」(彼後一5~8)我們不需要增加例證。新約聖經處處着重這要點(比較：羅十二1~3、9~21，十三7~14；林後七1；加五13~16、25、26；弗四17~32；腓三10~17，四4~9；西三1~25；帖前五8~22；來十二14~16，十三1~9；雅一19~27，二14~26，三13~18；彼前一13~25，二11~十三17；彼後三14~18；約壹二3~11，三17~24)。成聖是有關聚合人的思想、興趣、心、性、意及目標，使其集中於一點，即神在基督耶穌裏從上面召我們來得的獎賞；成聖又關係我們全人投入於神所設立的方法，為叫我們到達這地步。成聖是指人的成聖，人不是機器，成聖遂要按着神的形像，使人在知識、公義和聖潔上更新。成聖的遠景是人要認識神，如同神認識人一樣；又人要成為聖潔，如同神是聖潔的。但凡向神有這指望的，就潔淨自己，像祂潔淨一樣(約壹三3)。

第八章 堅忍

對於稱爲「聖徒的堅忍」(The Perseverance of the Saints)的教義，經驗、觀察、聖經歷史及某些聖經章節似乎提出非常充分的證據。聖經的記載及教會歷史不是充滿例證，論明那些在信心上如同船破壞了般的人嗎？又我們豈不讀到有關「論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們從新懊悔了」(來六4~6)？我們的主豈不會這樣說：「我是真葡萄樹，我父是栽培的人。凡屬我不結果子的枝子，他就剪去……人若不常在我裏面，就像枝子丟在外面枯乾」(約十五1、2、6)？是的，面對歷史的事實及上述引證的經文，我們必須說：搜集聖經對這問題的解釋並不是一件適合懶惰人的工作。「離道反教」(apostasy)的意思是什麼？聖經所說的「偏離」(falling away)是什麼意思？

要恰當地說明「堅忍」教義的意義，先要認識這不解作什麼。每一個承認相信基督、又在聖徒的團契中被接納爲信徒的人，就有永生的確據，可確信神賜他永恆的救恩。主在肉身活着的時候，親自警告祂的跟隨者，祂對相信祂的猶太人說：「你們若常常守我的道，就真是我的門徒。你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」(約八31、32)祂定下一個辨別真門徒的準則，就是「繼續持守耶穌的話」。在別處找到主說相同的話：「惟有忍耐到底的，必然得救。」(太十22)這準則也見諸希伯來書作者所說的話：「我們若將起初確實的信心，堅持到底，就在基督裏有分了。」(來三14)約翰福音十五章是耶穌教

訓有關葡萄樹與枝子的比喻，其重點也是相同的要旨。「人若不常在我裏面，就像枝子丟在外面枯乾，人拾起來，扔在火裏燒了。」(約十五6)真信心的重要考驗就是忍耐到底、常在基督裏和恆久持守祂的道。

聖經對此着重點有兩方面的教訓：

- (1)這提供有關「偏離」、「離道反教」的解釋：人可以有所有相信和跟隨基督的外在表現，有一段時間作美好的蒙恩見證，又對基督及其國度大發熱心，然後失卻所有興趣、對基督及其國度的應許若非敵視，就是漠不關心。這是種子撒在石頭地上的教訓——種子發苗、生長，但當日頭出來一曬，就枯乾了，結不出完全的果子來(比較可四5、6、16、17)。當然，這類人也有相當大的差距。有些似已悔改歸正，他們片刻極度熱心，然後卻突然冷淡下去，從聖徒的團契中消失了。另一些並無同樣熱心的表現，他們對基督的信仰從不振作其事；經年累月，信仰變得穩定而貧弱，最後全然斷絕，他們不再在義路上行走了。
- (2)有一事必須辨明，即一種暫時的信心可使其擁有者躍步千里。這一點可從撒種的比喻略知一二。比較那撒在石頭地上的種子，這些人是樂於接受神的話語，並在一段時期內保持快樂的經驗。就共通點而論，二者同長出葉子，間或有穗子；二者不但有萌芽，也有生長。惟一的缺點是穗子從不長滿果實。希伯來書的語調把這意思解釋得較具體，該處說那些人是「已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能的」(來六4、5)。如此辭句的形容，應用於那會偏離正道者，令人難以置信。但這些卻勸導一事：即有關在神國度運作的諸勢力，其影響會落在那些至終證實不改變和不得救的人。彼得在彼得後書二章二十至廿二節所解釋的，是同樣有關離棄真道的事實及其類似的經驗。毫無疑問，彼得是談論那些有主及救主耶穌基督的知識的人，他們認識公義之路，也因而脫離世界的污染。但卻重被污染纏繞，轉離所賜給他們神聖的命令，正如「俗

語說得真不錯，狗所吐的他轉過來又吃，豬洗淨了又回到泥裏去輓，這話在他們身上正合式」。因此，聖經本身帶出一個結論，就是有關福音的能力和真理。人可以有非常鼓舞、高超、革新和興奮的經驗，與神恩典國度的超然力量發生如此密切關係，至按着肉眼的觀察，這些力量在人身上產生的功效與神重生和成聖恩典所產生的能力沒有分別。但是人卻仍未有分於基督，也不是永生的後嗣。「堅忍」的教義若不說明這樣的可能性，及其在某些情況下的真實性，就是一個曲解的教義，又會導至近乎與堅忍教義相反的放縱(laxity)。這樣的教義的確完全不是堅忍的教義。

以上的解釋使人更了解「聖徒的堅忍」一名稱的合宜性和富表達性。這教義若改名為「信徒的穩妥」(The Security of the Believers)是不合其意的，不是因為後者本身是錯的，而是因為前者在結構上更細心和概括。「信徒的堅忍」本身的示意謹防任何保證「信徒是穩妥的」的意思或提示。換言之，穩妥是指其永遠的救恩，與其可能犯罪的程度和轉離信仰聖潔之途沒有關連。這也謹防任何解釋信徒的身分(status)的說法，因為如此闡明教義是有害和不正當的。信徒不可以任意犯罪背棄信仰而仍屬穩妥的。為何這是不對的？原因是這造成了一個不可能的結合。不錯，信徒會犯罪，他可能犯極重的罪、又長期跌倒。但另一事卻同是真的，就是信徒不可能自暴自棄地犯罪、不可能讓罪作王、也不可能某些背棄信仰的罪上有分。因此，若說一個信徒的穩妥是不計及他日後犯罪和背信的生活是極之錯誤的。真實的乃是耶穌基督的信心是常常關係到生活上的聖潔和忠貞。所以，「一個信徒」的意義不可能脫離其信心和聖潔的果子。若說一個信徒不論相信後如何沉迷罪中而仍屬穩妥，就是奪去基督的信仰的基本意義，又導致一過失，即把神的恩典變作放縱。堅忍的教義是有關信徒堅忍的教義，這聖徒的堅忍的教義不是太極端的。那就是說：聖徒，即透過聖父有效地呼召和聖靈的內住而與基督聯合的人，會至終堅忍。若他們堅忍，他們也忍耐、也持續。這裏完全不是說他們將來的拯救是

與其堅忍持續無關，而是指他們將確實地堅忍。所以，那屬於他們的穩妥與他們的堅忍是不能分開的。這豈不是耶穌所說的嗎？「惟有忍耐到底的，必然得救。」(太十22)

同樣地，彼得敘述一個活潑的盼望，是「不能朽壞、不能玷污、不能衰殘、為你們存留在天上的基業」(彼前一4)。他們是那些「因信蒙神能力保守的人，必得着所預備，到末世要顯現的救恩」(彼前一5)。有三件事是特別值得注意的：

(1)他們是蒙保守的。

(2)他們是藉着信心蒙保守。

(3)他們蒙神保守直至末後的結局，就是到末世要顯現的救恩。

這保守不是短暫的，而是到末了的；這保守也不是不靠信心，卻是藉着信心蒙保守。故此我們不要相信經濫用的「信徒的穩妥」的教義而閒懶度日或放縱情慾，卻要認識「聖徒的堅忍」的教義，認定人要至終持守信心聖潔，才可保持在基督裏的穩妥。保羅寫以下的話時，所想到的亦正是復活得生命和榮耀的目標。「弟兄們！我不是以為自己已經得着了；我只有的一件事，就是忘記背後努力面前的，向着標竿直跑，要得神在基督耶穌裏從上面召我來得的獎賞。」(腓三13、14)

「聖徒的堅忍」的教義非常強烈地提醒一事，即惟有那些堅忍到底的，才是真正的聖徒。我們並不自動地獲得神在基督耶穌裏從上頭召我們來得的獎賞。堅忍的意義就是把自己最強烈和最專一地奉獻給神，用在神所命定的途徑上，為要成就救贖的目的。聖經的堅忍教義，與福音派圈子裏盛行的寂靜主義(quietism)和非律主義(antinomianism)並無相同之處。

只有那些堅忍的人才是聖徒，這話不錯，但問題仍存在：即聖徒會堅忍嗎？神是否命定和預備了那些真心相信基督的人才至終堅忍？這問題的答案確實是肯定的。這裏否定亞美尼亞主義(Arminian tenet)，即相信聖徒會「從恩典中墮落」，又對抗非律主義之推理和證據。二者的否定是同等重要的。

誠然，「從恩典中墮落」的形容出現於聖經(加五4)。但保

羅在此不是討論信徒會否不得神的喜悅而至終滅亡的問題，而是針對「靠恩典稱義」這單純教義的偏差，即「因行律法稱義」。保羅在此的話是要表明一理：若人在任何方法或程度上尋求「靠行律法稱義」，那就是放棄或完全偏離了「靠恩典稱義」。稱義不可能有恩典和功德的混合。只可或有其一。人若在任何程度上加插功德，使放棄了恩典，也欠了行整個律法的債（比較加五3）。這個保羅的教訓對整個堅忍的問題有密切關係。人單獨靠恩典和單獨透過信心稱義，沒有比這信條對發起堅忍的教義更重要。但保羅在這裏不是論及那些從神恩典中墮落的信徒，若如此便與他在書信別處清楚教訓不一貫的。的確，我們可以最先從保羅自己的教訓引證「聖徒會堅忍」的立場。

新約聖經的「聖徒」(saints)是誰呢？就是指那些被呼召作聖徒的，即耶穌基督所呼召的(羅一6、7)。有一事頗不可能，就是分開新約有關「聖徒身分」(sainthood)的意義和呼召罪人得與基督耶穌相交這有效呼召(林前一9)。現在我們需發問：在保羅的教訓中，這使人成為聖徒的呼召的關係是什麼？保羅在羅馬書八章廿八至三十節把答案告訴我們。這裏有一連串不可分割的事件，始自神預知、預定的永恆旨意，而終於神的子民進入榮耀。把呼召從這排列中抽出來是不可能的。被召的人是按着意旨被召(廿八節)；意旨是在呼召之前。這就是保羅在廿九及卅節透過預知和預定去申述神的意旨的意義——「他預先所知道的人，就預先定下……預先所定下的人又召他們來。」再者，正如呼召之前必先有預知和預定，呼召的結果就必然是稱義和得榮耀——「所召來的人，又稱他們為義；所稱為義的人，又叫他們得榮耀。」(30節)這段經文對解釋上述的問題是不可或缺的重要。現今論到的是聖徒，即在耶穌基督裏被召的人，他們因信耶穌基督被稱義。一個真正基督徒的定義至低限度必須是一個被呼召和得稱義的人。問題因此是：一個被呼召和被稱義的人可不可能偏離正道及在永恆救恩上有虧欠？保羅的答覆是「不可能的！」——那些被呼召和被稱義的人必會得榮耀。同樣地，若從另一角度看這問題，也會得到相同

結論。被呼召的人是那些預定要效法神兒子模樣的人(29節)。人可能相信神預定的旨意不生效嗎？連亞美尼亞主義者也否定此說，因為他相信神預定了永恆救恩，要賜給祂所預知的人，就是堅忍到底和得救的人。

我們需要辨別這爭論所關係的事。如果聖徒可能偏離正道而至終失喪，那末被召稱義的人也會偏離正道而失喪。但那正是這得默示的使徒說不會、也不可能發生的事。因為神所呼召的，祂也稱之為義和賜予榮耀；得榮耀一點不下於與神自己的兒子的模樣一致。這一點恰好是保羅說以下的話的意思，即神要「將我們這卑賤的身體改變形狀，和他(基督)自己榮耀的身體相似」(腓三21)；又他在羅馬書八章廿三節稱之為「得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖」，也是此意。否認聖徒的堅忍，就是廢掉了使徒教訓的明顯要義。

這一段經文可以作為堅忍教義的論據。然而聖經還有印證的經文。我們值得記着那無人像祂那樣說話者的話，祂是天上來的，要遵行那差祂來的旨意，好叫凡父神所賜給祂的，祂一個也不失落，在末日要叫他們復活(約六39)。誠然，沒有人否定聖徒在新約聖經的定義是相信基督的人。聖徒就是信徒。主耶穌論到信徒怎麼說呢？「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。」(約六40)我們是否應存至少的質疑，以為神的這旨意會失敗呢？耶穌在此保證這是不會的，因祂解釋了那一連串要發生的事。祂說：父神的旨意不但要凡相信祂的人有永生，更「在末日他要叫他復活」。為了使人不懷疑這末日復活的性質，祂在前節說明「末日的復活」是對照「他所賜給我的，叫我一個也不失落」。換言之，耶穌在此所說末日的復活是相連於「他所賜給我的，叫我一個也不失落」者的復活。「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。」(39節)當耶穌說：「到我這裏來的，我總不丟棄他」(37節)時，祂豈不是給了我們最明顯的保證，即信徒是不可能滅亡的？人要就近祂，就只須相信祂。又耶穌預見並保證的穩妥，是一點不少於那在末日的復

活得生命。

然而，這解釋仍未概括全義。我們值得更進一步查考約翰福音的耶穌的對話。祂又說：「凡父所賜給我的人，必到我這裏來。」(約六37)每當有父神「賜予」的行動，其同時亦有必然的結果或必然附隨的事，即「就近基督」，換言之，即「相信祂」。另一方面而言亦是對的：在何處有人就近基督，其同時必然有父神所賜予祂那部分，因為耶穌也曾說過，若不是差祂來的父吸引人(約六44)、若不是父所賜祂的(約六65)，就沒有人能到祂那裏去。在這講論中，父神的部分就是「賜人與基督」和「吸引人就近基督」當被看作同一事件的兩方面，即從兩個角度去解釋同一事件。「父神吸引人」是從人身上動工的觀點看這事件，而「父神把人賜予基督」是從父餽贈子的觀點看這事件。二者不可能看作分開的。總括而論，除了父餽贈與基督的人，沒有人能到基督那裏去。而我們已從耶穌明顯的話知悉凡父這樣賜給祂的人，必到祂那裏和相信祂。因此，「父的給予」和「人的就近基督」是不可分開的——二者不可缺一而獨存；前者在那裏，後者亦必在那裏。

基於上述解釋，若翻開約翰福音十章就會得到一個總結性的印證，即「信徒不可能滅亡」的真理。耶穌再度論及父所賜予祂的人。我們不可分開約翰福音十章的「賜予」和約翰福音六章的「賜予」。雖然六章介入一個新的稱呼，即稱呼到基督那裏去的人為「他的羊」。耶穌所說的是什麼？祂說：「我父把羊賜給我，他比萬有都大，誰也不能從我父手裏把他們奪去。我與父原為一。」(約十29、30)若我們再追查「誰也不能從我父手裏把他們奪去」的重點何在？就可從耶穌先前的一句話得知：「我父賜給他們永生，他們永不滅亡，誰也不能從我手裏把他們奪去。」(約十28)明顯地，耶穌在此正談論有關父賜給祂的人的確實無誤的穩妥——「他們永不滅亡。」同樣的穩妥有一保證，就是「誰也不能從我手裏把他們奪去」的事實。為了實證這真理，祂說：「我父把羊賜給我，他比萬有都大，誰也不能從我手裏把他們奪去。」(約十29)所賜給子的人雖在子的手裏，但

他們卻仍不可思議地在父神的手裏；這是確實無誤的保存(infallible preservation)的確據。沒有人能從父或子的手裏把他們奪去。這就是父神賜予子的人的產業。

有一事仍需緊記，就是凡父賜給基督的人都到基督那裏去，也即相信祂；而且凡相信祂的人，就是父神賜予基督的人。因此，耶穌在約翰福音十章廿八、廿九節說話的意義，不是單指那些父賜給祂的人，也指信徒。約翰福音第六章的幾段經文解釋了父賜給子的人都是信徒，且信徒都是父賜給子的人。所以，對所有信徒而言，即但凡按着約翰福音六章卅七、四十四、四十五、六十五節到基督那裏的人而言，我們可這樣說：按着那位同是真理、真神和永生者的權柄，在耶穌名下的信徒將永不滅亡——他們在末日將與蒙福的人一同復活。若用保羅的言語：他們將「得以從死裏復活」(腓三11)。

根據這真理，我們豈不找到新的理由，驚歎神的恩典及其不變的慈愛嗎？這是神恩典之約，這聯結是不可變易的。正是這一點支持着「聖徒的堅忍」的寶貴信條。「大山可以挪開，小山可以遷移，但我的慈愛必不離開你，我平安的約也不遷移，這是憐恤你的耶和華說的。」(賽五十四10)

第九章 與基督聯合

前文研究及此，都是關乎救贖的實施。聰明的讀者或會發問：爲何直到如今仍未論及「與基督聯合」。明顯地，「與基督聯合」對救贖的實施是重要的一面；若忽略討論它，就不但會導致對救贖的實施的解釋缺而不全，且我們對基督徒生活的看法也會起重大偏差。沒有一件事比與基督聯合和相交更重大或基本了。

然而，我們有充分的理由說明爲何不把「與基督聯合」的主題與別的、前文所論及的主題合併。原因是「與基督聯合」在其本身是一個非常廣大而概括的主題。這不單是救贖的實施的一個步驟；從聖經的教訓及其廣義的解釋來看，這是救贖的實施的每一步驟的基礎。「與基督聯合」確是整個救恩教義的中心真理，不單在救恩的實施上如此，在基督一次作成的救贖大工上更是如此。誠然，整個救贖的過程始自「與基督聯合」的一個階段，而救贖是要實現「與基督聯合」的其他階段。有關這一點，若記得新約聖經慣用的一句短語：「在基督裏」(in Christ)，就會顯而易見了。「與基督聯合」的意義正是「在基督裏」的意義。明顯地，按聖經而言，「在基督裏」一詞的應用是遠超出救贖的實施的範圍。「與基督聯合」的某層面是專應用於救贖的實施，這是真的。此點需待稍後分解。但我們若不首先解明「與基督聯合」的廣義，就不能正當地解釋它。如果不比較「與基督聯合」的廣義解釋，就不可能認識這在救贖的實施裏的意義。

若綜覽有關「與基督聯合」的聖經教訓，就可明瞭「與基督聯合」的寬度。在查考之時，我們會看到這是何等深地往後定

基和向前探展的。

在父神永恆的揀選(eternal election)裏，救恩本身的根源是「在基督裏」。保羅說：「願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！他在基督裏，曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣，就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們。」(弗一3、4)父神在永恆中已作揀選；祂是在基督裏作揀選。人不能明白揀選的詳情細節，但有一事實是夠明顯的，就是在基督以外，父神在永恆中再沒有作揀選。言之意謂：若不是與基督聯合，那將要得救者在神預定之愛的終極計劃中是不會有分的——他們是在基督裏被揀選的。若從聖經追索救恩的根源，那就是「與基督聯合」。這不是一件附添之物，乃是從起初就有的。

再者，當基督捨命作救人的贖價時，神的子民是在基督裏，他們因基督的血被救贖，因這緣故，救恩是為他們設的。他們是在基督的死、復活和高升上與祂聯合(羅六2~11；弗二4~6；西三3、4)。保羅說：「我們藉這愛子的血，得蒙救贖。」(弗一7)所以，我們斷不能分開基督一次為萬人作成的救贖大工和「基督與子民的聯合」，這聯合是在創立世界以前自父神的揀選已成就的。換言之，我們斷不可分開救贖和神隱祕的安排，這安排是出自神的慈愛、智慧和恩典：當基督在受咒詛的木頭上死和從死裏復活時，使基督與其子民聯合，又使子民與基督聯合。以上是用另一種方式說明教會是基督的身體，並且「基督愛教會，為教會捨己」(弗五25)。

神的子民是在基督裏被造成新人。「我們原是他的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善。」(弗二10)在這裏，保羅強調一個重大的真理，就是人得救，不是靠行為，乃是靠恩典。救恩的起源是神的恩典。有一事實證明了這解釋，就是人得救是藉着基督裏的新創造。有一事我們不應引以為怪，即人實際地擁有救恩的起點應是「與基督聯合」。上文已申述其原因：按着父神永恆的揀選，救恩的起始是在基督裏；並且，在基督裏，救恩藉着耶穌買贖的血一次得以完成。當神的子民實際地成為救贖的領受者時，我們不能以為這如此「與基督聯合」

便中止了——他們是仍在基督裏被造成為新人。

不但新生命的開始是在基督裏，新生命的持續也需要與基督保持同樣的關係。基督徒的生活和行為是在基督裏蒙引導（羅六4；林前一4、5，比較：林前六15~17）。信徒過的新生命是有分於耶穌復活的生命；他們在祂裏面富足，口才知識都全備。

信徒也是在基督裏死的。他們是在基督裏、或說藉着(through)基督而睡了；並且是在基督裏死了(帖前四14、16)。就是死也不能分開這「與基督聯合」，還有比這事實更淺白地說明「與基督聯合」是不能斷絕的嗎？當然，死是真實的，死就是靈魂和身體的分開，但是死了的人分解的成分在基督裏仍是聯合的。「在耶和華眼中看聖民之死，極為寶貴。」(詩一一六15)

最後，神的子民將來要在基督裏復活和得榮耀。當號筒末次吹響、死人要復活成為不朽壞時，他們將在基督裏復活(林前十五22)。他們要與基督一同得榮耀(羅八17)。

因此，「與基督聯合」的源頭是父神在創世以前的揀選，「與基督聯合」的果效是神眾兒子的得榮耀。神子民的遠景(perspective)不是狹窄的，乃是寬大而長遠的；不是只局限於空間和時間之內，乃是在永恆中擴展。這遠景的軌道有二個焦點，一是父神在永恆計劃中揀選的愛，二是子民在基督的榮耀彰顯時與祂一同得榮耀。前者沒有起點，後者沒有終點。我們在基督再來時與祂同得榮耀只是一個結束的起點，這包括不止息的永世。「這樣，我們就要和主永遠同在。」(帖前四17)這一個遠景是有過去和未來的。但二者均不受現世的歷史的限制。現世的歷史是我們認識的，並且，因為現世的歷史是在這個遠景之內，這可以有意義和盼望。是什麼支配過去、現在和將來，使之在信心的生活和榮耀的盼望中是一貫的？為何信徒可以如此快樂地思想神命定的計劃？何以信徒能在今世的困惑和患難中保持忍耐？為何他對未來能有確實的自信，又能因盼

望神的榮耀而歡樂？原因就是他對過去、現在、將來的思想不能脫離「與基督聯合」。他如今是在基督的死和復活的大能力上與基督聯合；這事向他證實了他在創世以前在基督裏蒙揀選的真實性——神在基督裏賜給他天上所有屬靈的福氣，正如他是在創世以前，在基督裏蒙揀選一樣（比較：弗一3、4）。他又有一個永遠產業的印證，因為他是在基督裏，被應許的聖靈所印證；這聖靈是他得基業的憑據，直等到被買贖的民得蒙救贖（比較：弗一13、14）。在「與基督聯合」以外，我們只能在驚慌和沒有基督的恐懼中去看過去、現在或將來。因着「與基督聯合」，整個時間與永恆的局面都改變了，並且，神的子民可有說不出來的喜樂和充滿榮耀。

「與基督聯合」是一個含義極之廣闊的主題；這包括救恩廣大的範圍，始自救恩至終的源頭，即神永恆的揀選，終於救恩最後的完成，即蒙揀選者的得榮耀。這不單是救贖實施的一個階段，卻是救贖的每一方面的基礎，即包括其成就和實施的基礎。「與基督聯合」使一切集歸於一，又確保但凡蒙基督救贖的人，祂都有效地實施每一步驟的救贖和分授同樣的恩典。

「與基督聯合」是救贖的實施的重要部分。惟有救贖之工有效地實施後，我們才能**實際地**有分於基督。保羅寫信給以弗所的信徒，提醒他們一事，就是他們是在創世以前在基督裏蒙揀選的；然而，他也提醒另一事，就是**他們**從前有一段時期是「與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人；並且活在世上沒有指望，沒有神」（弗二12）；他們「本是可怒之子，和別人一樣」（弗二3）。他們雖在永世前在基督裏已蒙揀選，但仍無分於基督，直至他們有效地被召；能與神的兒子一同得榮之時（林前一9）。因此，人是藉着父神有效的呼召才有分於基督，進而享受救贖的恩福。惟有那時，人才親嘗有分於基督。

神的呼召帶來「與基督聯合」，究竟這聯合是什麼性質的？為了答覆這問題，有幾件事需要說明：

(一) 「與基督聯合」是屬靈的

「屬靈的」(Spiritual)一詞的意思被歪曲之多，新約聖經的辭彙少有如此。這詞通常指某些比模糊的情感作用稍強的狀態。在新約裏，「屬靈的」是指從聖靈來的。屬靈的人就是有聖靈內住和受聖靈支配的人；屬靈的心理狀態就是從聖靈而生和受聖靈管制的心理狀態。因此，若說「與基督聯合」是屬靈的，其首要的意義是這聯合的連繫是聖靈本身。「我們不拘是猶太人，是希利尼人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。」(林前十二13，比較：林前六17、19；羅八9~11；約壹三24，四13)在救贖恩典的運作上，基督和聖靈是互相依賴而不可分的。我們需要革新慣常的看法，才能領略這一點。聖靈就是基督的靈；靈(the Spirit)就是主的靈(the Spirit of the Lord)，基督就是靈的主(the Lord of the Spirit)(比較：羅八9；林後三18；彼前一11)。若基督的靈住在我們裏面，那末基督也住在我們裏面；基督藉着靈住在我們裏面。「與基督聯合」是一件莫大的奧秘！聖靈是這聯合的連繫，這事並不減低這奧秘，反而為奧秘帶出豐富的亮光。這防範兩方面的錯誤：一是對奧秘存感覺上的看法，二是單純的情感作用的解釋。

上述解釋帶進第二個要點：即「與基督聯合」所以是屬靈的，是因為現今考查的正是一個屬靈的關係。這聯合不是神的位格的聯合——三個位格合於一神；不是構成基督位格的聯合——兩種性質存在於一位格；也不是構成人的聯合——身體和靈魂組合成一個人。這不是單單感覺(feeling)、愛慕(affection)、悟性(understanding)、頭腦(mind)、內心(heart)、意志(will)和目的(purpose)的聯合。在此有一個聯合，是人不能個別下定義的。但這卻是一個性質非常屬靈的聯合，與聖靈的性情和工作成為一致。這使基督住在其子民當中，又子民住在基督裏面。這是一件真實地超出人的分析能力的事。

(二) 「與基督聯合」是奧祕不可思議的

引用「奧祕的」(Mystical)去形容「與基督聯合」，我們宜先查考聖經有關「奧祕」(mystery)一詞的意義。我們易於把這字解作一些全然難於理解和無法明瞭之物，但這卻不是聖經的意思。使徒保羅在羅馬書十六章廿五、廿六節為這詞的解釋定下要點。他說：「並照永古隱藏不言的奧祕……這奧祕如今顯明出來，而且按着永生神的命，藉衆先知的書指示萬國的民，使他們信服真道。」經文提出四件有關這奧祕的事：

- (1)這是自永古隱藏不言的——這是某些在神의思想和計劃中被隱藏起來的東西。
- (2)這並沒有繼續被隱藏——這被顯明出來，而且按着神的命令和意旨被指示與人。
- (3)神透過聖經傳開這啓示，而且這也被置存聖經內——這被啓示與萬國，不再是隱祕的事。
- (4)這啓示的目的是要使萬國信服真道。

所以，一個奧祕就是一些眼睛未曾看見、耳朵未曾聽見、人心也未會想到之物，但神藉着祂的聖靈向我們顯明了。人透過啓示和信心，就可認識並支取它。

顯然地，「與基督聯合」是這樣的一個奧祕！保羅論及「與基督聯合」並將這與夫妻的聯合比較，然後他說：「這是極大的奧祕，但我是指着基督和教會說的。」(弗五32)保羅又說：「這奧祕在外邦人中有何等豐盛的榮耀，就是基督在你們心裏成了有榮耀的盼望」；他這樣形容說：「這道理就是歷世歷代所隱藏的奧祕，但如今向他的聖徒顯明了。」(西一26、27)「與基督聯合」是奧祕的，這本身是一個奧祕。如此事實強調這聯合的可貴性，和其中的關係的親密性。

聖經用作說明「與基督聯合」的比喻為數甚多，且是十分顯著的。以至高的存在而論，「與基督聯合」可相比於三一神中三

個位格彼此的聯合。這解釋令人難以置信，但卻是聖經確實的記載(約十四23；十七21~23)。以至低的存在而論，「與基督聯合」可相比於一間房子的衆石頭和房角石的關係(弗二19~22；彼前二4、5)。間於此二個極限之內，還有許多不同的存在和關係都有不同種類的比喻。「與基督聯合」可相比於亞當和他所有後裔的聯合(羅五12~19；林前十五19~49)、丈夫和妻子的聯合(弗五22~33；比較：約三29)、頭和人體各部的聯合(弗四15、16)及葡萄樹和枝子的關係(約十五章)。因此，我們有不同層面的類比(analogy)，始自無生命境界，一直上升至神性各個位格的永遠生命。

這教導我們一個重大的原則。顯然地，我們決不可降低「與基督聯合」的性質和方式，使之形同房角石和房子衆石頭的聯合，或形同葡萄樹和枝子的聯合，或形同頭和身體其他各部分的聯合，甚或形同夫妻的聯合。在不同的例子中，聯合的方式、性質和類別都有差異。雖有類同，但卻不是相等。正如人不可以降低基督與子民的聯合至上述其他存在的聯合；同樣地，人也必不可把這提升至神性中各位格的聯合。在此，類同再次不解作相等。「與基督聯合」並不解作人與三一神的生命聯合起來。如此曲解正是這重大的真理易引起的誤會。但是，那構成這曲解的思想過程卻忽略了一些最簡單的原則。即類同並不解作相等，這些原則當常牢記。作一個比較(comparison)並不等於作一個方程式(equation)。就一切被造物的聯合(union)或合一(unity)的類別(kinds)而言，信徒與基督的聯合是最高超的。存在的最大奧祕就是三位一體的奧祕——三個位格在一位神內。敬虔最大的奧祕就是道成肉身的奧祕，即神的兒子成爲人，在肉身顯現(提前三16)。然而，在被造物的衆關係中，最大的奧祕卻是神的子民與基督聯合。這聯合的奧祕被另一個類比的聯合證實，即在神性的合一裏，聖父與聖子聯合。

按着慣例，「奧祕的」(mystical)一詞是表達運用信心的神祕主義(mysticism)。有一件事需認識，就是信心的生活包含着一種理智的神祕主義。信徒被召與基督相交，而相交則等於

交通(communion)；信心的生活是與被高舉和永隨伴的救贖主的一種活的聯合和交通。信心不是只關係那會降世並一次為萬人成就救贖大工之救贖主，信心不只關係這位救贖主已死了，更關係祂已復活了，且長遠活着，作我們的大祭司和代求者。因着信心關係基督是活着的救主和主宰，信徒與祂相交達於頂點。人的相交沒有可與基督的相交比較——祂與子民相交、子民與祂在互有知覺的愛中相交。使徒彼得如此記載：「你們雖然沒有見過他，卻是愛他，如今雖不得看見，卻因信他就有說不出來、滿有榮光的大喜樂。」(彼前一8)信心的生活就是愛的生活，而愛的生活就是相交的生活，或說是與那位長遠活着、替子民祈求、並能體恤子民軟弱者的神祕的相交。因為祂也會凡事受過試探，與我們一樣，只是祂沒有犯罪，因此祂對子民的試探、患難和軟弱有着無窮盡的憐憫。我們乃是與這樣的一位主相交。真信心的生活不可能是一種冷淡地認同的生活。這必須有愛和相交的熱情溫暖，因為與神相交是真信仰的冠冕(crown)和頂峯(apex)。「我們乃是與父並他兒子耶穌基督相交的。」(約壹一3)

「與基督聯合」是整個救恩教義的中心真理。一切神在永恆的揀選中為子民所預定的計劃、一切藉基督一次為萬人成就救贖所確保獲得的恩澤，他們成為救贖的實施的真實參與者這一切、一切使子民因着神的恩典而至終享有的福樂，這些都屬於與基督聯合和相交的範疇。正如先前曾論及的，立嗣進入神的家、成為全能父神的子女是神賜子民的恩典和權益的至高點。然而，立嗣不能脫離「與基督聯合」。有一重要的事要指出：神在基督裏在創世以前的揀選，是立眾子作後嗣的揀選。當保羅解釋父神從創世以前，在基督裏揀選了一族子民，並使他們成為聖潔，他也加上以下的話，即神因愛子民而預定他們藉着耶穌基督得兒子的名分(弗一4、5)。明顯地，蒙揀選成為聖潔和立嗣的預定是平衡的——這些是用兩個方式說明同一個重大真理。這兩個方式顯露屬於父神之揀選的不同方面(facets)。因此，「與基督聯合」和立嗣是這奇異恩典互相補充的兩方面。

「與基督聯合」在「立嗣」達到至高點，而「立嗣」是沿着「與基督聯合」的軌道運作。神的子民是「神的後嗣，和基督同作後嗣」（羅八17）。所有的事、或生、或死、或現今的事、或將來的事，全是他們的；因為他們是屬基督的，基督又是屬神的（林前三22、23）。所積蓄的一切智慧知識，都在基督裏面藏着。子民就是與祂聯合。他們在祂裏面得以完全，祂是各樣執政掌權者的元首。

在祂裏頭，有着測不透的豐盛——恩典和真理、智慧和能力、恩惠和慈愛、公義和信實。神的子民可從祂那裏支取力量，面對今生的需要，並作為來世的盼望。所以，沒有別的真理比「與基督聯合」的真理更能分授主裏的自信和力量，安慰和喜樂。這真理也助長成聖，原因不只是所有成聖的恩典都來自基督——那位被釘十字架和被高舉的救贖主，更是因為與基督相交的知覺和因相交而有的豐恩厚益都會激勵人感恩、順服和奉獻。聯合也解作相交，而相交的後果是激發我們以謙虛、恭敬和愛心的態度與基督同行；祂曾死而復活，故此堪稱為我們的主。「凡遵守主道的，愛神的心在他裏面實在是完全的，從此我們知道我們是在主裏面。人若說他住在主裏面，就該自己照主所行的去行。」（約壹二5、6）「你們要常在我裏面，我也常在你們裏面。枝子若不常在葡萄樹上，自己就不能結果子；你們若不常在我裏面，也是這樣。」（約十五4）

有關「與基督聯合」的主題，還有另一方面的解釋不能忽略。若忽略這一點，則對這聯合的含義在理解和辨認上有嚴重的缺漏。這些含義的起源是：基督與三位一體的其他位格的關係，又因着我們的「與基督聯合」，我們與三位一體的其他二位格的關係。耶穌自己說：「我與父原為一。」（約十30）因這緣故，我們當期待「與基督聯合」會帶給我們與父同樣的關係。我們的主所告訴我們的亦恰正如此：「人若愛我，就必遵守我的道；我父也必愛他，並且我們要到他那裏去，與他同住。」（約十四23）這思想令人樂不可言，但卻是毫無錯誤的——父神並基督要到信徒那裏，與信徒同住。或許耶穌的另一句話更為明

顯：「我不但為這些人祈求，也為那些因他們的話信我的人祈求；使他們都合而為一，正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面，叫世人可以信你差了我來。你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。我在他們裏面，你在我裏面，使他們完完全全的合而為一，叫世人知道你差了我來，也知道你愛他們如同愛我一樣。」(約十七20~23)不單只聖父與信徒聯合，住在信徒裏面，耶穌說聖靈也同樣內住信徒裏面。「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在，就是真理的聖靈，乃世人不能接受的，因為不見他，也不認識他；你們卻認識他，因他常與你們同在，也要在你們裏面。」(約十四16、17)因此，「與基督聯合」是關係與聖父、聖子、聖靈的聯合。這一個出自耶穌自己的見證，是使徒約翰和保羅會反覆述說的。約翰說：「我們乃是與父並他兒子耶穌基督相交的。」(約壹一3)保羅也說：「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。」(羅八9)我若以為神的子民只是與基督發生如此親密的關係，那末這觀念就是太狹窄，因而也屬曲解的觀念。

誠然，我們在此所討論的正是最高程度的神祕主義。神祕主義不是模糊不可理解的感覺或狂喜，乃是與那又真又活的神相交的神祕主義。與那獨一、又真又活的神相交是因為、也單獨因為我們是與神性中三個分明的位格相交。在整個神與人重大的救贖關係裏，三個位格的每一個都與我們有規定而個別性的相交。信徒認識聖父，並且在聖父本身特有的性情和功能內與祂相交；信徒也認識聖子，也按着聖子本身特有的性情和功能與祂相交，聖子的功能包括聖子、救主、救贖主和被高舉之主的功能；他們更認識聖靈並與聖靈相交，都是按着聖靈本身特有的性情和功能，即作聖靈、保惠師、安慰師和使人成聖者的功能。「與基督聯合」不是模糊混亂地進入狂喜出神之境，這乃是堅固地建基於啓示的信心，這啓示是神為人置放於聖經內的。又是信心透過聖靈的內證使人主動地接受啓示。然而，信心也激發情感的最深泉源，達至神聖之愛與樂的至境。信徒與

三一神進入相交的至聖所，他們這樣做是因為神叫他們與基督耶穌一同復活、一同坐在天上(弗二6)。他們的生命與基督一同藏在神裏面(西三3)。他們心中天良的虧欠已經灑去，身體用清水洗淨了，就存着充足的信心，來到神面前，因為基督並不是進了人手所做的聖所，乃是進了天堂，如今為他們顯在神面前(來九24)。

第十章 得榮耀

「得榮耀」是救贖的實施的最後步驟。這結束了那始於「有效的呼召」的過程。這確是整個救贖過程的總結。神永恆的旨意為祂揀選的人預定了一個目標，而「得榮耀」是這目標的達成。這包括基督代死的工作為人得到並確保救贖，而「得榮耀」亦關係這救贖的成就。然而，我們何時才「得榮耀」呢？

我們在此需辨別「得榮耀」是什麼一回事，並這是如何實現的。「得榮耀」不解作死後信徒靈魂所進入蒙福的境界。誠然，當聖徒死後，他們那與身體分離的靈魂在聖潔上得以完全，並立刻顯現在主基督跟前。靈魂離開身體，就與主基督同在（比較：林後五8）。在榮耀中與基督同在的境界不容許任何罪的玷污——死去聖徒的靈魂是「被成全之義人的靈魂」（來十二23）。韋斯敏斯德小要理問答總括了這方面的真理，說：「信徒的靈魂死後成聖，並且立刻進入榮耀；他們的身體等待與基督聯合，暫安息在墳墓中直到復活時。」然而，不論神的子民死後的變化多麼榮耀，不論他們如何渴慕像使徒所述「情願離世與基督同在，因為這是好得無比的」（比較：腓一23），這卻不是信徒的「得榮耀」。「得榮耀」不是信徒盼望和期待的目標。基督為子民成就的救贖，不是單為救他們脫離罪惡，更為救他們脫離一切罪的後果。罪的工價乃是死，信徒的死並不救他們脫離死。死——那最後的仇敵——仍未除滅、未被得勝所吞滅。因此，「得榮耀」的目的是要毀滅死本身。人若把信徒死時的蒙恩代替那將要得的榮耀——「得榮耀」即「這必朽壞的既變成不朽壞的，這必死的既變成不死的」（林前十五54），那便是羞辱基

督、又低估了基督徒的盼望的本質。對死亡事件的執見表明一種信心、愛心和盼望的偏離。使徒提醒我們道：我們有聖靈初結果子的，就「自己心裏嘆息，等候得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖」(羅八23)，這才是「得榮耀」。當神的子民整個身體、靈魂都改變形狀、近乎那復活、被高舉和得榮耀的救贖主時，又當他們本有卑賤的身體被改變，和基督榮耀的身體相似(比較：腓三21)時，他們整個人就全然而至終地被救贖。神不是死人的神，乃是活人的神，所以，活着的神賜予蒙救贖者的榮耀是一點不少於「復活至全然享受神」的榮耀。基督是神首先從死裏復生的，是睡了之人初熟的果子，也是在許多弟兄中首生的。

必須等到身體復活才「得榮耀」。這真理解明一事：所有神的子民，都將在時間的某一同點上一起「得榮耀」。他們是沒有先後的分別的。對這「得榮耀」而言，是徹底地不同於聖徒的死和死後與基督同在的「得榮耀」。神的每個聖徒的死都個別地有定期，其離世與基督同在因此亦有定期。由此可見，「死亡與基督同在」這事件富有高度的個別意義。但「得榮耀」卻不如此，二者均沒有優先和次要之分——一切都將在基督裏得榮耀。

新約聖經對上述事實有特別的重視。我們或會覺得不必慎重其事、或會說：重要的真理卻是所有信徒都要得榮耀，在此以外一切均不重要。實情卻非如此。使徒保羅認為必須讓帖撒羅尼迦人知道、甚或提醒一事，就是當主再來時，那些活着還存留的人，不會比先死去的人多有好處，「因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音，和天使長的聲音，又有神的號吹響；那在基督裏死了的人必先復活」(帖前四16、17)；因此，那些活着的人，和在基督裏死去而如今復活的人，都會一同被提，在空中與主相遇。保羅再說：「我如今把一件奧祕的事告訴你們；我們不是都要睡覺，乃是都要改變。就在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候，因號筒要響，死人要復活成爲不朽壞的，我們也要改變。」(林前十五51、52)故此，「得榮耀」是

當基督二次降臨時，整個被救贖的團體立時改變成爲無罪進入得拯救，乃爲拯救子民。祂將從天降臨，其呼叫勝過末了的仇敵的聲音。「那時經上所記，死被得勝吞滅的話就應驗了。死啊！你得勝的權勢在那裏？死啊！你的毒鉤在那裏？」(林前十五54、55)

救贖的實施最後的作爲是一件發生於同一刹那、並不分彼此地關係所有信徒的事，這事是神救贖計劃的最後的成就。這事實帶來不少教訓。整個被救贖的團體是有如一個身體般同得榮耀。以上解釋和一切關乎「『得榮耀』是最後的過程」的解釋是一致的。「與基督聯合」連接救贖的慈愛和恩典的每一方面。神的子民是在創世以前在基督裏被揀選的。他們在基督裏藉着祂的血被救贖——祂愛教會，爲教會捨命。神叫祂的子民與基督一同活過來，又叫我們與基督耶穌一同復活，一同坐在天上(比較：弗五25，二5、6)。基督作成救贖的計劃，好叫這計劃「可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的」(弗五27)。當屬天的計劃達至其盛大的終節時，基督將會在祂父的榮耀中再臨，也會在祂自己的榮耀中降臨——這將是「等候至大的神，和我們教主耶穌基督的榮耀顯現」(多二13)。然而，這也將是神的衆子的顯現(羅八19)。這將是一個完全的相合(coincidence)，那時刻將有父榮耀之彰顯、基督榮耀之彰顯和神兒女榮耀之釋放。被揀選者的「得榮耀」將與父末後的作爲同時發生，就是子的「被高舉」和「得榮耀」。「既是兒女，便是後嗣，就是神的後嗣，和基督同作後嗣；如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀。」(羅八17)這裏有屬天的調和，如此調和證明了神聖之愛、智慧和權柄的不可思議，也證明神的榮耀。「到那日，惟獨耶和華被尊崇。」(賽二11)

在神達成救贖目的之時，「得榮耀」將在同一時間內影響所有神的子民。「得榮耀」會至終成全神的旨意和恩典。這是萬古以先，神在基督耶穌裏賜給我們的(比較：提後一9)。這些神的子民得榮耀的真理補足了其他有關基督徒盼望的教義。

(一) 信徒「得榮耀」和基督在榮耀中來臨切切相關

基督的降臨——就是那可見的、公開的和榮耀的降臨——叫許多承認基督名的人有反應。對現今基督徒的先進而成熟的觀點而言，基督的降臨看來是天真漫爛。這種態度類似彼得警告他的讀者的那種，他說：「該知道在末世必有好譏諷的人，隨從自己的私慾出來譏諷說：主要降臨的應許在那裏呢？因為從列祖睡了以來，萬物與起初創造的時候仍是一樣。」(彼後三3、4)這種不信近乎懷疑「主耶穌為童貞女所生」或否認替代贖論(substitutionary atonement)和拒絕主耶穌肉身的復活。惟有如此的不信才會對主從天上雲彩榮耀的降臨漠不關心。這種不信蔑視主肉身的、可見的和公開的再來時，便變得越更增劇。若「主再來」的確信和希望不是我們看未來的焦點，那是因為我們思想的至基本架構缺乏基督徒的特性。信徒的盼望是以基督的第二次再臨為中心；基督的二次再臨是與罪無關，為要完成拯救。保羅稱此為「所盼望的福，並等候至大的神，和我們救主耶穌基督的榮耀顯現」(多二13)。那因信祂而認識祂，雖未曾看見祂而愛祂的信徒如此說：「阿們！主耶穌阿！我願你來。」(啓廿二20)主耶穌的降臨是榮耀的盼望不可缺少的，因此，若沒有了基督榮耀的彰顯，信徒的「得榮耀」便毫無意義了。「得榮耀」是「與基督一同得榮耀」。若刪去了後者，就是奪去了使信徒可以存確信、有說不出來、滿有榮光的大喜樂去盼望他們「得榮耀」的緣由。彼得這樣記載：「倒要歡喜，因為你們與基督一同受苦，使你們在他榮耀顯現的時候，也可以歡喜快樂。」(彼前四13)

(二) 信徒的「得榮耀」與被造物的更新切切相關

不單只信徒要脫離敗壞的轄制，受造之物本身也要如此。

因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。」(羅八20)但是，「受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」(羅八21)。受造之物的「得榮耀」將在何時？保羅對此絕不含糊。他明顯地告訴我們受造之物因着敗壞的轄制而嘆息勞苦，這嘆息勞苦的終點正是「得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖」(羅八23)。言之意謂：不單只信徒等候復活，好叫他們藉着復活得榮耀，受造之物本身也在等候同樣的時刻。他們所等候的，也即他們將要分享的，就是「得享神兒女自由的榮耀」。這是保羅解說同樣的真理的方法，這真理在別處稱之謂「新天新地」。彼得如此說：「但我們照他的應許，盼望新天新地，有義居在其中。」(彼後三13)彼得又將信徒所盼望與宇宙更生連在一起(cosmic regeneration)，並說要切切仰望「神的日子來到；在那日天被火燒就銷化了，有形質的都要被烈火熔化」(彼後三12)。

因此，人想到「得榮耀」時，其範圍一點不狹窄，乃是指一個更新的宇宙、新天和新地。這些必須被認作信徒「得榮耀」的內容：一個脫離一切罪的後果的宇宙，在那裏沒有咒詛，公義將在那裏全然掌權，並長久得以持續。「凡不潔淨的，並那行可憎和虛謊之事的，總不得進那城；只有名字寫在羔羊生命冊上的才得進去。」(啓廿一27)「以後再沒有咒詛；在城裏有神和羔羊的寶座；他的僕人都要事奉他；也要見他的面，他的名字必寫在他們的額上。」(啓廿二3、4)

有一個異端一直傷害基督教會，又成功混亂了自第一世紀至現代的基督教思想源流。這異端相信物質，即有實體的物質，是邪惡的起源(Matter as the source of evil)。這異端出現的形式林林總總。當日的使徒們必須對抗這異端，其證據在新約聖經有頗明顯的記載，尤以書信為甚。例如：約翰要對抗的異端是那特別嚴重的一派，即否認基督的肉體的實在性。他為此這樣寫道：「世上有許多假先知已經出來了。凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神的；從此你們可以認出神的靈來。凡靈不認耶穌，就不是出於神。」(約壹四1~3)這裏的

意思是說：凡承認基督耶穌的，就是承認他成了肉身來；凡否認他肉身的降臨，就是斷然否認耶穌。按上述異端而言，正統教義的測驗是承認耶穌的肉身，也即是說他帶着一個物質的、血肉的身體降臨。

這異端有另一種出現的形式。它相信：救恩是人的靈或魂的解脫，就是解脫因接觸身體而有的妨害和纏累；救恩和成聖所延伸的領域達至非物質的魂(soul)的克勝，就是魂克勝從物質及肉體引起的墮落的影響，這觀念可說裝飾得非常美觀和「屬靈」，但卻只是「美觀的異教主義」(beautiful paganism)罷了！聖經一貫着重的教義是：神創造人有身體和靈魂，又人的被造的非常好的。這違反了聖經關乎罪的教義，即罪的起源和座位在於人的靈，不在於那屬物質或屬肉體的。

有關「得榮耀」的主題，上述異端以非常狡猾的形式出現。在此他們的方向偏重「靈魂不滅」。這似乎是一個十分率直而正當的着重點；當然，相信「靈魂不滅」有其可信之處。然而，每當興趣和着重焦點放在「靈魂不滅」時，這就嚴重地偏離了聖經教義所教導的不滅生命和福樂。若辭彙正當合宜，則「靈魂不滅」(immortality)的意思正好是聖經教義的「得榮耀」；又「得榮耀」就是復活。若沒有了身體從墳墓的復活、若沒有了人性的復原而至完全，就是按着基督死後第三天復活的樣式而有的，就沒有「得榮耀」。人若沒有了以「得榮耀」的人性的樣式帶着大權柄榮耀從天上的雲彩出現，就沒有「得榮耀」。「得榮耀」不是那些只相信「靈魂不滅」者的模糊的情感作用和理想。此處解釋了基督徒的盼望的堅固性和真實性，這摘要地表明在「復活得永遠的生命」內，又這記號是「基督從天上降臨，有天使長的聲音和神的號吹響」。

同樣地，基督徒的盼望對周圍的物質世界，即神所創造的宇宙，也並非沒有關注。受造之物都是不自願地變成虛空，因着人的罪而受咒詛。又因着人的背道而蒙受損害。但是受造之物將要脫離敗壞的轄制，這時也是神子民的救贖得以完成之時。二事件不但同時發生，更在盼望上是相符的。「得榮耀」關

係整個宇宙。「但我們照他的應許，盼望新天新地，有義居在其中。」(彼後三13)「再後末期到了，他就把國交與父神」，並且，「神在萬物之上，為萬物之主」(林前十五24、28)。