羅馬書中的名詞解釋
目　錄

目錄 …… 1
呼召 …… 2
恩惠 …… 4
平安 …… 9
福音 …… 12
公義 …… 19
信心 …… 23
割禮 …… 29
罪 …… 33
挽回祭 …… 43
重生 …… 45
稱義 …… 48
復和 …… 50
成聖 …… 53
愛 …… 61
債 …… 63
奧秘 …… 65
兒子論 …… 67
揀選 …… 69
肉體與靈 …… 71
預定論 …… 76
得榮耀 …… 81
神的主權 …… 83
救恩的次序 …… 85
救恩論撮要 …… 86
參考書目 …… 88

在丁道爾的羅馬書序言中，布魯斯(F. F. Bruce)給這卷書信的讀者一項睿智的建議：「首先，我們必須切切留意使徒說話的方式，尤其要知道保羅對一些字所下的定義，如律法、罪、恩典、信心、公義、肉體、靈等等，否則，儘管你時常研讀，仍然白費力氣。」

編寫：鍾智賢牧師
於美國佛羅利達州奧蘭多市
主降二零一八年九月八日

呼召

在舊約和新約中，這字大約有七百次以動詞、名詞或形容詞方式出現。這字主要的希伯來文字根是*Qara*，在希臘文是 *kalein* (另有複合動詞；衍生詞則有 *kletos* 「蒙召」，和 *klesis* 「召命」)，此外還用上 *legein* 與 *phonein*。也有其他的希伯來文和希臘文動詞偶爾是被譯為「呼叫」的，如a*mar* (賽5:20)及 *Chrematizei* (羅7:3)。

一. 舊約中的意思

1. 「呼叫」因此又作「指名的、邀請或召喚」(創 3:9),「招聚大會」(哀 1:15)。創 4:26 起的「求告耶和華的名」(人開始求告主的名)，是指人想要求神的保護，做法就是向已知道其名字(即性格)的神呼求幫助，或是稱自己為主的名下(申 28:10；賽 43:7)。
2. 「稱呼」是在一些經節中找到的，如：創 1:5「神稱光為晝」。那些以神為主體的經節顯示，qara 的兩個意思有背後的合一性，因而顯出它的神學意義來。第一個意思，意味人蒙神呼召，要以某個身份或為了某個特別的目的事奉神(撒上 3:4；賽 49:1)。這第一個意思，不單是「指明某人」，更是形容(創 16:11；太 1:21)和表達提名者(神)與被提名者(特別是以色列)之間的關係。賽 43:1 概述神呼召提名以色列歸祂，從萬國中分別為聖，給予他們為祂作見證的使命，同時，以色列也因著神的名字享有受保護的特權。只有神自己主動發出這個呼召，也只有少數人(餘民)回應神的呼召(珥 2:32)。

二. 新約中的意思

新約也有同樣的意思，不過神的呼召現在變成是「在基督耶穌裡」的呼召(腓 3:14)，呼召人披戴基督徒的名字(彼前 4:16；雅 2:7；徒 5:41；太 28:19)，在基督裡成為屬神的子民(彼前 2:9)。「召」出現於可 2:17，而「起名為」則出現於路 1:59。新約常用這個字的現在分詞的被動式，如：路 7:11。耶穌呼召門徒,他們就跟隨他(可 1:20)。新約書信，特別是保羅書信，清楚闡釋了「基督的呼召」的神學意義。這呼召來自神，藉著使人得救的福音，透過成聖和信心(帖後 2:14)進入神的國度(帖前 2:12)，與神相交(林前 1:9)，並事奉祂(加 1:15)。其他作者也透露了神在耶穌裡的呼召所具的完整含意(來 3:1，9:15；彼前 2:21；約壹 3:1，特別是 ─「我們得稱為神的兒女，我們也真是祂的兒女」)。回應這呼召的，就是「蒙召的」人(林前 1:24，萊特佛特 [Lightfoot] 把蒙召的譯為「信徒」)。保羅認為蒙召與回應相同(羅 8:28 起)，以此來強調神不變的計劃(羅 9:11)，換句話說，保羅視呼召為有效的。耶穌在太 22:14 的比喻中，將那些「被召的」(就是那些聽見的)，與那些被「選上」的分別出來。被選上的乃是那些願意回應而「入選」的人。

三. 兩種的呼召

神學家尤其是在改革宗(Reformed)傳統內，分開一般呼召和有效呼召(effectual calling)：

1. **一般呼召**：是指為萬人預備的福音，透過傳揚福音而呼召人回轉歸神；因此，這種呼召會有各種不同的回應。

2. 有效呼召：是指人藉某種事件或過程來認識福音，因此範圍比較狹窄；是神恩典和大能的明證，使人與基督聯合(林前1:9；提後1:8-9)。父神是特別的主動者(羅8:28-30；加1:15；弗1:17-18；林前1:9；提後1:8-9)，不單邀請我們，也藉著祂的能力和恩典，使我們進入祂的國度，這全是照著祂永恆又不可更改的旨意而進行的(羅8:28-30，11:29)。換句話說，有效呼召是屬於神權能的一部分，不是人之回應能界說的，同時也是救贖的第一步。其後，信心(Faith)、稱義(Justification)、接納(兒子論，Sonship)、成聖(Sanctification)及得榮耀(Glorification)等，都建立在它的上面(救恩的次序，*Ordo Salutis*)。它具有一種目的論的取向，與新約論到神要人與耶穌基督相交的終極目的(林前1:9)、蒙福(彼前3:9)、自由(加5:13)、平安(林前7:15)、聖潔(帖前4:17)、永生(提前6:12)，

以及預嚐神的國度和榮耀(帖前2:12)等有關係。

但我們不能看一般呼召和有效呼召為兩種不同的現象，它們只是從不同的角度來看同一事實而已。有效呼召是本於一般呼召而來，神總藉著傳福音來呼召罪人歸向祂(林前1:18-2:5；帖前1:4-10，2:13；徒16:13-14)。信徒宣講福音的責任和權利，神正是藉此使福音臨到萬人。早期教會以至改教和改教後期，人傾向於把有效呼召等同於重生(Regeneration)。其實有效呼召與人的意識生活比較接近，重生則是人內心一種轉變過程。再者，呼召有一種將來的、目的論的取向，重生卻是現在的。

恩典

聖經啟示的信仰的一個特徵。無論在過去或現在，均沒有其他宗教思想的系統，對神的恩典的重視，堪與聖經比擬。

作為一般的定義來說，神恩典的教義，是有關神的作為多於祂的本性。雖然神是滿有恩慈，祂這個特質，只在祂與所創造之物的關係和救贖的事上顯露出來。換言之，恩典是要從神的格性動感的表現來理解，而不是從祂靜態的屬性來觀察。恩典是神的作為，促使神面對人的漠視和背叛時，給人無窮的赦免和賜福。

一. 舊約

1. 字彙

恩典涉及的其他主題包括寬恕、救恩、重生、悔改，以及神的愛。有些恩典的詞匯'卻不包括恩典這個詞在其中(Moffatt)；見：申 7:7，9:4-6。舊約恩典的詞匯包括：

A.חסד (*checed*)，和合本聖經將這字譯作慈愛，恩愛，良善，憐恤，恩典，恩惠，憐憫，憐愛，善行，善，恩"等(AV 將這字譯作 merey [149次]，kindness〔38次〕，loving-kindness 〔30次〕，和goodness〔12次〕。馬丁路德將這字譯作*Gnade*，是恩典的德文。然而，這樣的翻譯與希伯來字*checed*的意思並不完全吻合。*checed*這字是兩面的，可以指神，也可以指人。這字用來指神的時候，肯定有恩典的含意；用來指人的時候，則是要表明人對另一個人或者對神的堅定不移的愛。這字常與「約」字一起使用，指的是立約雙方對一份約所持有的忠心的態度。論到神的*checed*的經文，見：哀3:22；論到人的*checed*的經文，見：何6:6。史尼思(Snaith)主張最接近*checed*這字原意的翻譯是「立約的愛」(covenant love)。

B. חֵן(*Chen*)，恩寵(RSV)。這字不是關乎立約的字，也不是兩面的字。這字用來指在上者(無論是神或是人)向在下者所施的恩寵，這恩寵不是賺取得來，乃是受惠的人所不配得的；AV 將這字譯作grace (38次)，和favour(26次)。人施予恩寵的例子，見於創33:8, 10, 15，39:4；得2:2, 10。神賜恩寵的例子，見：耶31:2。人不可能向神施恩寵(像人可以向神顯示*checed*那樣，因為沒有人能給神恩惠。

2. 律法

A. 約 1:17 將律法與恩典作一強烈的對比。見：多 2:11。這段經文也指出恩典是藉著基督進入這個世界的。這並不是說舊約裡頭沒有恩典，只是恩典在舊約的地位並不突出而已。而且在舊約，恩典主要是施給以色列人的。我們會用比較的方式來表達的一些道理，聖經往往用對立的方式來表達。

B. 應許這觀念在新約的加拉太書(加 3:16-22)及希伯來書有所闡述。這些經文指出恩典是在律法以先的。神憑著應許與個別的族長交往，但卻藉著律法與整個民族建立關係。律法不是最基本的，可是，律法向與神立約的人澄清及強調神要求祂的子民的，是怎樣的 *checed*。

C. 然而，律法本身也有恩典在其中。律法指出，神揀選以色列民作祂的子民，是基於祂自主的決定，而不是基於以色列人的義(申 7:7-8，8:18)。神在西乃山與以色列人立約，是出於祂的主動，正如祂主動與亞伯拉罕立恩典的約一樣。然後，詩十九又提到律法有改變人及使人蘇醒的功能。

3. 先知

先知的著作主要是論到悔改的。典型的例子有摩 5:14；何 2:7，6:1，14:1；賽 2:16-18；耶 3:1, 7，12-14。很多人指責先知傳悔改的信息，太著重人自身的意志及能力，十足伯拉糾異端(Pelagian heresy)一樣。可是，先知認為悔改是要發自內心的(珥 2:13)。以西結要求以色列人要自作一個新心(結 18:31)，同時也指出新心是神恩典的賜予(結 36:26)。這也與耶 31:31-34 立「新約」的經文吻合。

4. 詩篇

*Chen*這字在詩篇差不多沒有出現過，但它的同源字則有出現。*checed*經常出現，如詩5:7(慈愛)，57:3(恩)，89:33(慈愛)。另一個同源字 חָסִיד(*chaciyd)*亦在詩篇中愈來愈多出現，如：詩12:1，86:2(虔誠人)，79:2(聖民)。這個字的複數，以 Hasidaeans (哈西典人)的形式出現于馬加比壹書2:42，7:13；馬加比貳書14:6。這字真正的意思，是指那些忠於神的約的人，就是那嚴謹、敬虔及恪守律法的猶太黨派。法利賽人就是源自這個黨派的。

神恩典的教義均蘊藏在舊約和新約的思想中。不過，舊約只是預期和準備，而恩典的完全表達，則在新約中顯示。

在早期舊約的敘述中，神啟示祂自己是一位「有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實」(出34:6)。結果，不配的人可在禱告中親近祂：「主啊，我若在你眼前蒙恩……」(第9節)，由於神的主動，以致遠離神的人因祂而得著不配得的接納，就這樣，人得以與神和好，並得著救贖。

神的恩典早在伊甸園施行，當人墮落的災禍臨到，神就以救贖的應許(創三15中)和關切的看顧(第21節)，而不是以棄絕或懲罰性的毀滅對待他們。神呼召亞伯拉罕，是恩典的延續，不只是對他個人而言，普天下的人也是藉著他要得著恩澤。神應許要個別賜福給亞伯拉罕，並要賜福他的子孫後代，更要藉此帶來普世性的福祉(創11:2-3)。結果，揀選亞伯拉罕和應許向普世賜福，都在神所賜的約上表明，目的是把神的恩典伸展到全人類。神莊嚴地與亞伯拉罕立約，神肯定地說：「我與你立約：你要作多國的父……我要與你並你世世代代的後裔堅立我的約，作永遠的約。」(創17:4, 7)這應許得以實現，乃基於恩典，不是種族；所以就適用於亞伯拉罕所有的後裔 — 不只是猶太的信徒(他的子孫)，也包括了他屬靈的後裔，就是像亞伯拉罕一樣，公開認信的萬民(羅四16)。這樣，從神的恩典的角度來看，神揀選亞伯拉罕和以色列民族，並不僅止於此。神的計劃是要把祂的救贖計劃，伸展到全世界所有的信徒。神在向亞伯拉罕施恩時，開始建立教會 — 恩典的團體。

亞伯拉罕蒙揀選，並接受神的恩典，顯明了恩寵論在神的救贖歷史中，成為所有被神使用的人的典範。亞伯拉罕、大衛、眾先知及後期的使徒們，都是蒙神呼召，領受了神的恩典，同時也為了成全神為那與亞伯拉罕有共同信仰的團體 — 教會，所立的約，盡上他們的貢獻。在神向以色列民、以色列國的列祖和領袖所施的恩惠中，祂正奠下向普世教會施恩的基礎。神滿有恩典的設立舊約，目的在於顯示教會在神救贖目的中的終極地位。舊約的先知在事奉時，知道這並不是為自己而作，乃是為了教會(彼前1:10-12)。

舊約的制度既然不過表達神恩典中過渡的時期，便只在短時間內有效；當新約最終彰顯了神的恩典時，舊約的制度就被取代了(來 8:6-7)。於是，舊約已成為過時，由新約取代，而這新約則展示出神完全的恩典(來 8:13)。從這種角度，在律法和恩典之間的張力，就變得容易理解。如以色列人蒙揀選和律法，就是舊約中最明顯的標誌，暫時的表達了神的恩典，並等候著和預備著藉信靠耶穌基督得稱為義的新約(加 3:23-29；來 10:1)。

二. 新約

1. 字彙

新約一般是用希臘文χάρις(*charis)*來翻譯，這字從希伯來文來的。最接近的動詞是 *charizesthai*，意指神或人的寬恕(西2:13，3:13；弗4:32)。

ἐλεέω(*eleos*)譯自*checed*，意思是憐憫。這字在新約中並不常見，只有引用舊約時才用，如：羅9:15-18, 23，11:30-32。新約多用恩典，較少提到憐憫，因為恩典包含了神給予人能力去過道德生活的意思。

2. 符類福音

雖然按符類福音的記載，耶穌口中從來沒有提及 *charis* 這字眼，恩典這概念在符類福音卻佔有十分重要的地位。耶穌說，祂來是要尋找拯救失喪的人。祂的比喻很多都表達出恩典的教義。葡萄園雇工的比喻(太 20:1-16)教訓人，神的恩典是隨己意給予人的，祂不需要向任何人交代祂的做法。

大筵席的比喻(路 14:16-24)指出，屬靈的特權並不保證人一定會得到最後的福氣，以及所有人都被邀請來信福音。浪子的比喻指出浪子雖然不配，仍然得到他父親的接納(路 15:20-24)。福音書強調悔改是得救的條件之一(可 1:15，6:12，路 24:47)。信心也是重要的(如：可 1:15；路 7:50)，不過符類福音並沒有像保羅的著作那樣就這主題作神學的闡述。

3. 路加的著作

我們須特別留意路加福音及使徒行傳。路加彈性的處理"恩典"這主題。他甚至採納這個名詞不含宗教色彩的意思，用來指某人對另一個人的恩惠(徒廿四27，廿五3、9)。舊約"恩寵"的意思，亦見於路1:30，2:52；徒2:47，7:10, 46。在論到福音對普世人有感染力的經文中，使徒行傳所用的「恩典」一詞，充滿動感的意思。門徒無懼一切的勇氣和有效的見證，就是他們領受了神恩典的結果(徒4:33，11:23，13:43)。路加甚至把「福音」(εὐαγγέλιον)、話語(λόγος)和「恩典」兩個名詞連在一起提說(路4:22〔恩言〕；徒14:3〔恩道〕，20:24〔恩惠的福音〕)，連保羅也沒有這樣做。

4. 保羅書信

在保羅書信，開首的問安語和結尾的祝福語中，「恩典」(或作恩惠)這個詞扮演了重要的角色，是保羅加在猶太人傳統的問安語(平安)之上的。保羅的恩典論的基礎見於羅 1:16-3:20。經文清楚表明世人都犯了罪，但藉著恩典得以稱義(羅 3:21-4:25)。換句話說，雖然人是有罪的，可是神向人施恩，把人當作從未犯過罪一樣。

信心是人對神的恩典所作出的回應(羅 5:2，10:9；弗 2:8)。這信心是神給人的恩賜(弗 2:8)。「不是出於自己」這句話，可能是指得救，但保羅在這裡是要指出，「信心」這個詞絕對不是指信徒的一種自發性的行為。也見：林後 4:13；腓 1:29。雖然這信心是意味人不能靠行律法得救，但這信心也是與道德有關係的。信心有活潑的道德的能力。它「藉著愛」表明出來(加 5:6)。司安特(C. A. Anderson Scott 指出，由信心活躍的一刻開始，理想上，人的道德觀已經有所改變。

信徒在恩典中的地位，並非是由於他自己有什麼好處，卻是由於神的意旨。揀選論有兩個功能。一是阻止人靠自己賺取救恩，自以為義。另外就是要表明神是完全隨己意賜予人恩典的(弗 1:1-6；提後 1:9；多 3:5)。基督徒歷程中的每一步，都靠賴神的恩典 —蒙召 (加 1:15)；悔改 (提後 2:25)；信心 (弗 2:8-9)。

在羅 8:28-30，保羅撮述了蒙救贖者由被召到獲得最終榮耀的過程中神的作為。然而，他並沒有忽視人的責任。順服(羅 1:5，6:17)是人道德上的態度，這是不容置疑的。人是自願的歸向主(林後 3:16)。斯圖爾特(A. Stewart)指出，帖前 3:5 的教訓是，連信徒能否恒忍到底也值得懷疑。神的恩典與人的信心這兩方面在羅九至十章中被一併提及。第九章包含了雙重預定的教義，有關的聲明在語氣上再沒有更強烈的了。可是，第十章卻指出，神拒絕人，是因為人的不信和不順從。然而，我們必須緊記，這兩章聖經的主要課題，不是個人的救恩，而是在討論神所揀選的人如何集體實踐祂揀選他們的目的。

羅馬書六章用洗禮的比喻來教導恩典戰勝罪惡的真理。也見：林前 6:11，12:13；弗 5:26；西 2:12；多 3:5。魯賓遜(H. Wheeler Robinson)主張羅馬書六章所提到的信徒的洗禮，不僅僅是個象徵，用來說明有關的真理，而是主觀的信心應有的客觀表現。另一些人主張嬰兒洗禮(infant baptism)是神施恩予人的媒介，因為嬰孩是人的無能及無助的象徵。這些觀點似乎與保羅一貫所強調的信心有所衝突。

5. 其他新約的著作

A 彼得前書。在彼前一至二章使徒用了常見的變化方式 有 約的揀選和嗣業的真理，藉此強調恩典的重要。3:7 這句不尋常的片語：「生命之恩」。5:10 論到信徒將來的榮耀時也提到恩典。

B. 希伯來書。希伯來書的作者最多使用恩典的字彙。2:9 提到神的恩典與基督的受苦相關。*charis* 一字在 12:28 是指人對神的感恩。按 12:14-15 的說法，恩典呼召人分別為聖。4:16 提到「施恩的寶座」，是觸目的片語，將神的權能和恩典連結在一起。另一個新鮮的片語，是「施恩的聖靈」(10:29)。

C. 約翰的著作。出乎意料之外的，約翰的著作甚少直接提到恩典，可是，卻從頭到尾都強調神的

愛。恩典的觀念一定是與「永生」相關的。信心在約翰的著作中非常重要。約翰用希臘文的片語 *pisteuein eis* (信入, believe into])來形容對基督本身的真信心。恩典與真理標誌著道成肉身的榮耀約 1:14，也回應出 34:6 的「憐憫與真理」。

三. 主教與神學家的強調

愛任紐(Irenaeus)與特土良(Tertullian)是看重恩典先於人反應的神學家，他們把恩典能改變人這種功能凸顯出來；但特土良為了把恩典說得真實，有時幾乎把恩典說成是一種非個人的「物質」。奧古斯丁(Augustine)的恩典觀最值得重視，他的預定論強調恩典的優先。伯拉糾(Pelagianism)說沒有人會受原罪的影響，因此作道德選擇時，人人都是自由的；奧古斯丁為要對抗這思想，發展出來的罪觀(Sin)非常徹底；他指出罪具有奴役人的特性，只有「預防性」的恩典才能叫人悔改，以信心回應神，這就是整個救恩的基礎。此外，奧古斯丁亦指出有一種恩典是在人有了信心之後才臨到的，它使人能成為神愛的媒介，可以愛人及服事人。

在經院哲學(Scholasticism)前期及經院哲學本身，人對恩典下了許多研究工夫，把恩典分成「真實」恩典('actual grace)，和「習慣性」恩典(habitual grace)。真實恩典是指在真實行動中顯出來的恩典，而習慣性恩典是指新性情中的基本原則。此外，他們亦分別「非創造」的恩典(指神自己的恩賜，是救恩的基礎)，和「創造」的恩典(指非創造的恩典對信徒性情所產生的果效及影響)。到了改教運動(Reformation)期間，人看恩典是一種獨立的恩賜，是人能回應神及接受神的一個禮物。
在改教家的教導之下，人開始重新注意恩典的優先，和它是出於神這個特性。路德(Luther)*把奧古斯丁的罪觀重新整理，強調人的罪性和因信稱義的意義，有時亦會叫人看不到成聖是要經歷一種過程，或恩典本身是有一種鞏固信徒的歷程。整體地說，路德認為恩典可以透過信心的強弱而冒升，為要對抗律法主義和自滿自足的試探。但對加爾文來說，成聖與重生的新境界與因信稱義不能分開。

加爾文的恩典觀可以應用到世界。他認為恩典可以分為基督的恩典與普通恩典，前者是人能成為基督徒和繼續是基督徒的原因，後者是防範更醜惡的罪惡發生的力量；此外，普通恩典亦能解釋人的宗教訴求、好行為、社會上的互愛互助，以及文學與科學的成就。「特別」的恩典有特別的功能。總而言之，加爾文與路德和奧古斯丁都同意，人在罪中是完全無助的，需要恩典才能接納神。

亞米紐主義(Arminianism)的神學家拒絕承認恩典是可以分成普通恩典與救恩的恩典。他們認為只有一種恩典，是神賜與每一個人的。他們似乎不能滿意地解釋聖經論到預定與揀選的經文，或者為什麼在一種神恩下人有不同的回應這現象。近年美國一些加爾文派神學家完全放棄加爾文的普通恩典觀，認為對不蒙揀選的人，神在福音顯出的恩慈，足以叫那些拒絕神的人要面對嚴厲的審判。

自改教運動之後，人仍對恩典是怎樣透過聖禮(Sacrament)臨到人，和恩典與律法的關係深感興趣。就以恩典與律法來說，有些人接受路德的解釋，認為律法的功用是不斷引人到恩典面前；有些人則接受加爾文所謂的律法「第三層功用」，亦即看律法為基督徒成聖的積極因素。恩典的優先在二十世紀的巴特(Karl Barth)和拉納(Rahner)的作品達到高峰；二者雖有不同的取向，但他們均同意，神是在恩典中把自己向人敞開。

對一些人來說，舊約時代是插入的律法(甚至是律法主義)時代，另些人則看舊約時代是一預備的時代，律法把人引到基督面前，叫人期望基督的來到；或說神只有一個恩典之約，其核心是耶穌基督，而舊約時代是預備人進入這個恩典之約。

四. 恩典的果效

神在耶穌基督裏顯明的恩典，使神能赦免罪人，且把他們聚集在教會 — 新約的團體中。耶穌傳道時，重複地向許多罪人宣告赦罪的話，並向各種急需援助的人提供神慈愛的幫助。藉著如浪子回頭和尋找亡羊的比喻，耶穌清楚顯示祂來是為尋找和拯救失喪的人。但最終，祂為救贖罪人在十字架上受死，為悔改的罪人打開了得救之門，罪人藉此可得著神的赦免及與神和好的恩典。這簡單的真理就制定在因信稱義、靠恩得救的教義中(羅3:23；多3:7)。按這教訓，神藉著基督的代死所賜予的恩典，使祂能以宣告悔改的罪人「為義」或「無罪」的裁決，且也把他們收納在祂永恆的計劃中。結果，他們能進入神恩典作為的範圍裏，這就使他們配合聖靈而完成個人成聖的過程。

神在耶穌基督裏顯明的恩典，亦讓神可向信徒賜予他們不配得的好處，以致他們得享豐盛的生命，且在教會 — 基督的身體中聯合在一起。他們被接納乃基於神的恩典，藉此他們就被賦予一個新的地位，成為神的兒女，是神家裏的成員；所以他們與神的關係更新了，神是他們的天父(加4:4-6)。結果，他們成為了神的團體中的一分子，那裏不拘種族、階級和性別，因他們已一同成為要承受神自古向亞伯拉罕應許普世性的祝福的後嗣(加3:28-29)。為了豐富他們個別的生命，以及確得他們在新團體中的參與及貢獻，聖靈滿有恩典地賦予信徒不同的恩賜，好應用在事奉上，造就教會(羅12:6-8)。其中，最重要的是使徒的恩賜，這跟神恩典的供應有緊密的連繫(羅1:5，15:15-16)，因它連同舊約先知的事奉，一起作為教會的根基(弗2:20)。因為神豐富的恩典，充足地賜給信徒在地上群體的生活中(弗1:7-8)；教會藉著她的存在展現出永恆之道，彰顯神在耶穌基督裏那測不透的豐富恩典(弗2:7)。

最後，神在耶穌基督裏顯明的恩典，讓神能使信徒在他們的品德和關係上，反映神的恩典。要接受神的恩典，那不折不扣的條件，便是謙卑(雅4:6；彼前5:5)。這種對神的謙卑，能操練信徒也要向別人謙卑。他們處於蒙恩者的地位，便能放棄自私和自大，從而以謙卑待人(腓2:3-4)，彼此存著一種服侍的態度(弗5:21)，且有彼此饒恕的心(太18:23-35)；所以，即使是他們的言語，也能展示神的恩典(西4:6)。既然耶穌基督的恩典是信徒的生活和關係之由來，聖經作者於是勸告信徒不可濫用神的恩典，像那不虔誠的人所行的(猶4)，卻要在耶穌基督的恩典上長進(彼後3:18)。

五. 恩典的意義

在聖經中，恩典的主要意義，是指神善待所造之物的性情。神恩慈的性情，至高體現在耶穌基督身上達至完全的體現。根據它的定義，這恩典是人人可得，沒有先決條件，只需一個悔改的心(多2:11-12)。結果，人遠離神和祂的計劃的狀況，轉為可進到神的寶座前，這寶座代表了神不可親近的威嚴，但祂的恩慈使祂的恩典成為我們隨時的幫助(來4:16)。而拒絕神恩典的可悲，結果就是毫無盼望地遠離神；或是嘗試尋求以功勞討神喜悅，因而毫無果效，注定失敗(羅1:21)。神無條件地接納罪人，而唯一的攔阻是人的拒從。既然基督代表神恩典的完成、體現，祂向人施予神的恩典，因此，早期的基督徒直言，神的恩典是「我們主耶穌基督的恩」。這恩典被認為是那麼基本，影響他們整個的生活，並且是他們這信心的團體的基礎，以致他們按傳統彼此問安時，除了提及「平安」，也同時提及耶穌基督的恩典。這就解釋了為何基本的問安方式在變化多端的組合中，仍如同出一轍，幾乎在每卷新約書卷中都可以找到「願我們主耶穌基督的恩常與你們眾人同在」(帖後3:16, 18)。

我們以摩法特(Moffatt)的話做結論。他認為聖經的宗教是恩典的宗教，否則就一無所有……沒有恩典，就沒有福音。

平安

聖經中充滿了平安、和平與和睦的概念，我們先從舊約和新約的字義方面來看：

一. 舊約中的意思

在舊約希伯來文שָׁלוֹם(shalom)被翻譯為平安，出現約有 236 次以上。動詞傳達了動態和靜態的意義:「完整或整體」和「要好好活著」。它有休息(伯 11:18; 結 34:27)、真實或完整的公義(亞 8:16-19)、安全(民 6:26)、繁榮(詩 73:3)的意思。它的意思可以分為七大類別：

1. 身體上的健康

和平的意思涵蓋生命或身體的福祉和整體性(賽 57:18; 詩 38:3)。回復健康就是恢復和平(賽 38:17)。一個人從戰場上安全地返回(書 10:21; 王上 22:17; 代下 19:1)。任何人進入危險而盼望有著平安(出 4:18; 撒下 15:27)。這是一個對亞伯拉罕的應許，他會平安的離世(創 15:15)。

2. 屬靈上的健康

和平意思是有足夠的屬靈資源足夠個人的需求。「我曾與他立生命和平安的約。我將這兩樣賜給他，使他存敬畏的心，他就敬畏我，懼怕我的名」(瑪 2:5)。內在的平安是義人信靠神的福分(伯 22:21)。當神撤回祂的平安，哀悼是無可避免(耶 16:5)。

3. 良好的關係

和平是關係到國家和人民之間的良好關係(王上 5:26; 士 4:17; 代上 12:17-18)。兩個團體或人們之間的和諧，往往是由立約成立(創 21:27; 民 25:12-13; 賽 54:10, 結 34:25-26)，它被稱為「平安之約」。神與祂的子民建立一個平安之約，以祂的同在作為印記(民 6:24-26)。平安之約涉及一個相互的關係，參與者給予完美的平安，但他們必須與耶和華保持正確的關係(民 25:12; 詩 34:14; 賽 26:3, 瑪 2:5)。除非人與神有和平關係，否則這種和諧的是永遠不會發生。

4. 經濟的繁榮

平安與繁榮是成對的(彌 3:5, 亞 8:12, 瑪 2:5)，和平也意味著成功(利記 26:3-9; 代上 4:40; 詩 37:11, 147:14)。此外，當地的詛咒被除去，土地將再次有著和平的表現，其中既包括和諧與生產力(摩 9:13-15)，沙漠也將成為肥田(賽 32:15)。

5. 政治的安全

平安表達沒有戰爭或對國民的福祉有任何的干擾(士記 21:13; 撒上 16:4-5, 29:7; 王上 2:5; 傳 3:8; 耶 14:13)。平安表示戰勝敵人(士 8:9; 撒下 19:24; 王上 22:27-28; 賽 9:7)和經常被用於戰爭的結束術語。和平之君(賽 9:6)，似乎表示勝利的君王。世界各國將來在和平之君的統治下，「他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習山事 」(賽 2:4; 彌 4:3)。

6. 祝福

平安是普通的問候語(創 29:6; 43:27; 士 19:20)和告別語(創 26:29)。平安是耶和華的恩賜，關係個人的整體性。它可應用於能力(詩 29:11; 結 7:25)，赦罪(王下 5:19)，歡樂(賽 55:12)，以及祈禱蒙應允的保證(創 41:16; 撒上 1:17)。平安是神的恩賜(創 28:21, 41:16; 代上 22:9)，因為祂本身是耶和華沙龍(士 6:24)。

7. 救恩

因為神對人的管治，祂的平安是救恩(賽 52:7)。那些信靠(賽 26:3)和盼望祂救恩的人(詩 119:165)，有平安。對於末世神的應許是一個和平的承諾(詩篇 85:8-9; 賽 26:12)。平安是彌賽亞時代的一個顯

著特點(賽 2:4, 9:6, 11:6; 結 34:25; 彌 4:2-4; 亞 9:10)。

二. 在新約中的意思

和平的希臘字是 εἰρήνη (eirene)，eirene 有很多與舊約的 shalom 有相同的意義和用法。作為一個形容詞，它表示完整性和安全性。雖然兩者有一些重疊的意思，但希臘文的和平比希伯來文，更具有廣泛的意義。在新約中，它出現了 91 次，在書卷中分佈如下：

太	可	路	約	徒	保羅書信	普通書信	來	猶	啟
4	1	13	5	7	43	11	4	1	2

它的意思可以分為七大類別：

1. 常見的問候語

和平被用來作為一種常見的問候語，無論在見面和離別的時候。這問候語出自耶穌的口中，「平平安安的回去」(可 5:34; 路 7:50)，或「願你平安」(約 20:19, 21)。然而，很明顯耶穌使用它，因為祂希望門徒可以使用它，平安是遠遠超過傳統的稱呼。保羅也採用這個問候語放在他的書信開首的句子，並且加入了「恩惠」(羅 1:7; 林前 1:3; 腓 1:2; 西 1:2; 帖前 1:1; 多 1:4)。此外，其他書卷的作者也有相同的問候語(彼前 1:2; 約二 3; 啟 1:4)。這顯然已經成為一種形式。

2. 安全

和平是戰爭的對立面(路 14:32; 徒 2:20)，這也表示外在的安全(路 11:21; 徒 24:2)，並從迫害中釋放(徒 9:31)。

3. 寧靜

平安的希臘文有著「心靈的平靜」。在加拉太書五章廿二節，和平是聖靈的果子，帶有心靈的平靜的意義。它與喜樂相連(羅 14:17)。腓立比書四章七節指出，「願願平安的神的…保守你們的心懷意念。」此外，根據約翰福音十四章廿七節，它是難以否認這個意思，因為和平給予心中有困擾和恐懼的門徒。

4. 快樂的人際關係

根據馬可所言，耶穌要求門徒分享鹽的友誼和彼此保持和平(可 9:50)。提摩太後書二章廿二節和希伯來書十二章十四節強調，和諧融洽的追求不僅在教會裡，也在其他人中間。保羅有多次帶有命令語調，要信徒彼此和睦(羅 12:18; 林後 13:11; 帖前 5:13)。

5. 與神和好

在人悔改歸向神之前，人遠離神(弗 4:18; 西 1:21)，並且與神為敵(羅 5:10; 西 1:21)。然而在基督裡，這種敵對的關係已經改變了。人與神和好(林後 5:19; 西 1:22)，因信稱義了(羅 5:1)。因此，藉著主耶穌基督，人有平安(羅 5:1)。神已經藉著耶穌在十字架上所流的血成就和平(西 1:20)。

在以弗所書二章十四至十七節，基督帶來了猶太人和外邦人之間的和平；保羅肯定，「基督自己是我們的和平」，祂拆毀了中間隔斷的牆(弗 2:14)。一旦實現和平，那麼開始了一個嶄新的關係與生活。

6. 教會中的正確次序

保羅在哥林多前書十四章三十三節，使用和平一詞來對比混亂，意味著在教會聚會的進行要有適當的秩序。

7. 末世的拯救

杜立曉(Donahue)說：「在嬰孩出生的敘述中，和平實質上帶有拯救，更表徵新的時代。」路加記載天使的信息，地上有平安是應許歸給那些回應這事件的人(路 2:14)。約翰肯定和平與耶穌有密切的關係。它不僅與赦罪相關(約 20:18, 21, 26)，它更是耶穌離世前應許的賜予(約 14:27, 16:33)，惟有耶穌基督可給予他們。

綜合來看，和平在新約聖經中具有鮮明的特點：

1. 神國度的標記

保羅強調神的國，不在乎吃喝，只在乎公義，和平，並聖靈中的喜樂(羅 14:17)。和平是神國度的一個基本要素。這是可以理解為與喜樂一起的一種力量，它可以滲透整個人：「但願使人有盼望的神，因信將諸般的喜樂平安，充滿你們的心，使你們藉著聖靈的能力，大有盼望」 (羅 15:13)。

2. 神的屬性

平安是神屬性的一部分，因為祂常被稱為「賜平安的神」(羅 15:33; 林後 13:11; 腓 4:9; 帖前5:23; 來 13:20)。

3. 基督的使命

耶穌在地上的事工是一個和平的服事與信息。平安的稱呼是給予那十二個使徒和七十人個門徒受命奉差遣去傳天國的福音(太 10:12; 路 10:5)。這是祂用的話來醫治人肉體上的災害(可 5:34; 路 7:50, 8:48)。耶穌從死裡復活後向門徒問候語(路 24:36; 約 20:19, 20:21, 26)。看來平安不是傳統形式的問候語或告別語，是耶穌帶有賜福的保證。

4. 基督徒的品格

與所有的人和睦，是基督徒最高優先的行為(彼前 3:11; 來 12:14; 羅 12:18; 14:19)。這也是聖靈在基督徒生命裡結出的果子(加 5:22-23)。

5. 耶穌基督的福音

基督的福音就是人歸向神的一個平安信息(路 2:14)。彼得向哥尼流宣告：「神藉著耶穌基督(祂是萬有的主)傳和平的福音，將這道賜給以色列人」(徒 10:36)。保羅描述福音是和平的福音(弗 6:15)，和平是父神和祂兒子的恩賜(羅 1:7; 林前 1:3; 帖後 3:16)，我們必須明白，除非人追求與神、與人的和睦，否則人不可能有內在真實的平安。

福音

一. 舊約中的福音

舊約希伯來文בָּשַׂר(H1319　*basar*)，有報消息的意思，是信差帶來的好消息，也指傳講救恩的降臨。此字的希伯來文在舊約中出現最少有24次。

好消息包括什麼事情？

1. 關乎一個兒子要誕生的好信息，人會歡樂地宣告和接受 (耶20:15)

2. 從個人的痛苦中得拯救，是公義的**佳音** (詩40:9)

3. 大衛選立所羅門為君王是好消息 (王上1:42)

4. 以色列人在戰爭中得到勝利而去報信 (撒上31:9；撒下1:20，4:10；王下7:9；代上10:9)
   在撒母耳記下十八章，不僅是大衛得從仇敵的手中被救出來，而且是神成就了這事(19、28、31節)。
   神的拯救是以賽亞書四十至六十六章的主題。

5. 以色列從外國的諸般勢力下得著拯救 (代上16:23；詩96:2)
   那鴻書一章15節的福音，指神已折斷了亞述的軛(第13節)。

6. 君王發命令，傳好信息的婦女成了大群如飛行的使者要去傳揚 (詩68:11)

7. 外邦人自己要**傳**說神的大能並讚美神
   「成群的駱駝並米甸和以法的獨峰駝必遮滿你。示巴的眾人都必來到，要奉上黃金乳香，又要傳說耶和華的讚美。」(賽60:6)

8. 救恩是好信息，召喚全地要傳揚祂的救恩
   「全地都要向耶和華歌唱！天天**傳揚**他的救恩」(代上 16:23)
   「要向耶和華歌唱，稱頌他的名，天天**傳揚**他的救恩。」(詩 96:2)
   詩篇四十篇9節的「好消息」，是論及神的「救恩」
   「我在大會中**宣傳**公義的佳音，我必不止住我的嘴唇。耶和華啊，這是你所知道的。
   我未曾把你的公義藏在心裡，我已陳明你的信實和你的救恩。我在大會中未曾隱瞞你的慈愛和誠實。」(詩 40:9-10)

9. 好消息是全能的神臨到錫安 (賽40:9-10)

10. 救恩的功效
    得聽宣告和接受福音之人的喜樂，最終表達在他對神的讚美。
    在五十二章7節中宣告，是用祂統治的權能得勝(「你的神作王了！」)見證祂拯救的作為，萬國要讚美神(賽 60:6, 9, 16)。
    那報佳音、傳平安、報好信、傳救恩的，對錫安說：「你的神作王了！」這人的腳登山何等佳美！

11. 有好信息給受苦的人(賽61:1)，因為「耶和華的恩年」已經來到(第2節)。

12. 救恩的基礎

救恩不是靠行義來成就的，以色列犯罪的贖價，是要全然付上的。神的憐憫在此顯示出來，因為贖價並不是從祂的子民而來，而是由祂所指定的僕人來擔當的(賽53:4-12)。藉著這僕人的作為，許多人得以稱義(第11節)。那些自己無義可呈的人(賽43:25-28)，得以成為無罪。

那好消息是以色列人的福音(撒上 31:9)，這消息表明是與神有關的。福音靠賴神的作為而存在，並見證神的作為，而且，祂的作為的特性乃是拯救。救恩要完全實現，得等待那新時代的黎明 — 神以拯救的行動所創造的時代。在舊約終結時，仍要等待這新紀元的開始。因此，我們要為新約中所宣佈的福音，作好準備。這好消息或佳音是救恩的應許。

二. 新約中的福音

神的福音並不是突然出現的，它是神通過先知在舊約聖經裡早就預言過的。這說明福音有歷史性和信實性。

新約希臘文之εὐαγγέλιον (*euangelion*)譯作「大喜的信息」，或「好信息」；這名詞在新約聖經中出現了76次，而它的動詞εὐαγγελίζω (*euaggelizo*)有54次，意思是帶來好消息或宣告好消息。

這種用法有其舊約背景(如：賽四十-六十六)。在七十士譯本，*euangelizomai*(傳好信息)，是指宣佈耶路撒冷已從仇敵的手下得釋放(賽40:9，52:7)，和宣告被囚的人得釋放(賽61:1-2)；賽61:1-2亦是耶穌在拿撒勒開始傳道時用的經文：祂指出祂的講道正是成就了這個應許(路4:17-21)。英文Gospel是從盎格魯撒克遜人(Anglo-Saxon)的godspell衍生出來，意指「好音訊」、「好消息」或「福音」，在新約中宣告神的恩典已在耶穌基督裡顯明。

新約中提出的事實，指基督是應驗了舊約的預言，且大量倚重舊約以解釋祂的為人和工作。新約所專注的，不是所應許的救恩，而是救恩的信息。按照馬可福音一章1-4節說，「福音的起頭」不在於舊約，而是在於施洗約翰，他的工作應驗了舊約的預言。在羅馬書一章1-5節，福音代表了舊約中賜福的應許，但實際要耶穌來到才賜下(徒13:32-33)。加拉太書三章8節不如最初驟看是例外的，因這裏所用的話乃指一種提前的宣告，向亞伯拉罕宣告福音，而不是傳福音。

1. 基督降臨的好信息

應許施洗約翰的誕生是好消息(路1:19)，不只對他的父母(路1:7, 24-25)，也對所有百姓而言。約翰被差遣要預備他們迎接彌賽亞的降臨(路14-17, 67-79)。約翰所傳的福音(路3:18)，也為這同樣的理由。彌賽亞的來臨，要執行審判，乃包括定罪和拯救雙重的步驟(路3:3-17)。約翰向罪人宣告的信息，是勸告他們悔改的福音：危險毀滅已迫近，趁那斧頭未砍下之前就要回頭悔改。這是為使人悔改的福音，人們保證得著赦免(第3節)，且可成為彌賽亞團體中的一分子。宣告救主親自降生，是「大喜的信息」(路2:10-11)。

2 按照耶穌的福音：神的國降臨

神授權給耶穌，且以聖靈膏祂傳揚福音(可1:14；路4:18)。祂傳道的中心是宣告「日期滿了，神的國近了。你們當悔改，信福音」(可1:15；太4:23，9:35，24:14，26:13；可8:35，10:29，13:10，14:9；路4:43，8:1，16:16)。這是好消息，理由有幾點：

- 神的國近了。耶穌敬拜的神，是永遠統治祂所創造的一切。但似非而是的反論指出，祂的管轄並非完全：祂的旨意未成就在地上，如同在天上；因為錯謬和不義，隨處可見。但按照耶穌所說，

這些情況最終要改變。隨著神國的降臨，祂的統治會得以完成，犯罪要受審判，公義要被建立，而祂的子民要蒙福。

- 神的國現已開始。耶穌宣告：「日期滿了」(可1:15上)，這日期指舊約的應許已經應驗。
- 神國的完成不再是遙遠的景象。神的統治快將得到完全的實現(第15節中)。
- 神設立祂的統治，目的為要拯救。這暗示了耶穌呼籲人要悔改(第15節下)。

3. 按照耶穌的福音：窮人的拯救

耶穌在拿撒勒的會堂，被邀讀聖經。祂翻到以賽亞書六十一章，經文說：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年。」(路4:18-19)耶穌讀完了先知的預言後，宣告這經文在祂自己的傳道事工中應驗了(第21節)。祂來是要釋放身體上有疾病、痛苦的人，如瞎眼的(第18節)和長大痲瘋的(第27節)。(醫病的神蹟，見於路4:23, 33-41；在傳福音和醫治兩者之間密切的關係，見於太4:23，9:35，11:5及路7:21-22，9:6；至於太12:22-29及路13:11-16，則指出身體受苦是給撒但捆綁，現在已被耶穌釋放了)。同時，也包括了物質上有缺乏的 — 像那個寡婦，在饑荒中得到以利亞的幫助(路4:25-26)。在路加福音六章20-21節，字面上說貧窮和飢餓的人要耶穌祝福(24、25節說那富足和飽足的人有禍了；而在30-38節主吩咐要善待和給予有需要的人)，實際是指靈性上的貧窮。耶穌在馬太福音五章3節，所說「虛心的人」，仍然是應用以賽亞書第六十一章。這些人心靈破碎、愁苦和貧窮、受欺壓、遭不平，受著痛苦和死亡的威脅，面對民族的背道和個人的罪惡 — 他們極度需要轉向神，以及渴望等候主給他們帶來公正、憐憫，並等待祂建立神的國。主耶穌正是要為這些人帶來好信息(太5:3-10)。神已差遣祂來進入祂的國度，拯救失喪者、釋放受奴役的、醫治受傷的、裹好他們心靈的創傷、赦免犯罪的(可2:5, 10, 17，10:45；路4:18-21，7:48-49，15:1-32，19:10)。

4. 按照耶穌的福音：神的恩典

神國的來臨，並不是人的努力所帶來的果效或賞賜，而是神對人類困境的回答 — 神賜給祂所喜悅的人的恩典。與此相關的是解釋窮人的救恩，也不是靠著別的，而只在於神自己的本性。就像浪子自己所承認的，他不配作他父親的兒子，連做父親的僕人也不配；他沒有作甚麼，即使他悔改，也不能解釋那父親的慈愛(路15:11-32)。在馬太福音二十章1-16節的比喻中，那個最後受僱的工人，竟得著全日的工價，也全是出於僱主的慈愛。在馬太福音十八章23-35節的故事中，第一個欠債人得不到甚麼，他只可被賣作奴僕；但那君王免了他所欠的那筆巨大債項。那個稅吏沒有甚麼可獻給神，只有向神認罪，求神憐憫，就得稱為義(路18:13-14)。就算那些最熱衷於順服神律法的人，也不能完全符合律法的要求。

5. 按照耶穌的福音：呼召人接受救恩

以色列人毫不例外地也是有罪的人，他們全都需要耶穌所賜的救恩(太1:21；路1:77)。耶穌在展示神的恩典中，向全國宣告福音(太4:23，9:35，15:24；路4:43，9:6，20:1)。從最受人尊敬的，到地位最為卑微的，所有人都奉召順服神的治理，也被邀請白白享受祂所擺設的筵席(路14:16-24)。但神所賜的救恩，必須要接受，才能享有(可10:15)。救恩的確是白白領受的，領受的不用付上甚麼代價，但救恩卻是無價之寶；只有智慧人願意放棄其他一切來獲得(太13:44-46；只有拒絕福音的代價，才是無法抵償：太11:20-24；可8:34-38；路14:24, 33)。耶穌吩咐說：「當悔改，信福音！」(可1:15)自以為義和自滿的人，必須除去虛假的安全感，謙卑地承認自己需要神(路6:24-26)。只有這樣，耶穌的信息，對於飢渴慕義的人，才被視為福音。宣告得釋放、獲自由的信息(路4:18-19)，只有對於那些被奴役的，並知道自己被奴役的人而言才是福音。這吩咐也可應用到貧窮和受苦的人身上。其

中，那些沒有為罪悔改而大大哀痛的人，必須學習個人與神建立關係，順服神的管治，像孩子順服父親那樣，才能蒙福(太5:3-10)。但更重要的，是必須作出完全的回應。一個人若不順服，就不可能相信耶穌的福音(太11:28，18:6；約3:16)。

6. 福音的源頭是神

神是福音的作者，祂把權能賜給人，讓人能宣告福音(徒15:7，16:10；羅1:1-5，15:15-16，16:25-27；林後11:17；加1:11-16，2:7-9；弗3:6-8，6:13-15；帖前2:2, 4, 8, 9)。不止這樣，神自己是一位傳道者，藉著人個別宣告祂自己的福音，並以這方法呼召人得救(徒10:36；林後4:4-6；加1:6；帖後2:13-14；啟10:7)。保羅的福音既是神恩典的見證，又是神所表達的恩典(徒20:24；西1:5-6)、權能(羅1:16，16:25；林前1:17-25)和榮耀(林後4:4-6；提前1:11)。

7. 福音是得救的明證

福音在各方面見證基督的救贖工作：從祂的降生(羅1:3；提後2:8)和公開的事工(可1:1；徒10:36-38)，到祂第二次再來(西1:5, 23，3:1-4；帖前1:5-10)和那最後的審判(羅2:16)。基督的受死和復活，是成就救恩最重要的因素，也是在福音的見證中最為突出的。

在保羅所傳的福音中，也是以主耶穌的受死和復活為中心(羅4:25；林前15:1-4)，以十字架佔據正中(林前1:17-2:5)。保羅爭辯，基督若沒有從死裏復活，那傳揚十字架的道理便是浪費時間(林前15:14, 17；羅6:3-11)；但現在基督已經復活，祂的受死配受特別的重視，因那是神提供世人從罪中得救贖的處境(羅3:21-26，5:6-11；林後5:14-21；弗1:7)。

8. 福音是拯救的大能

保羅在哥林多前書一章17-18節，並在羅馬書一章16節，再次解釋這福音「本是神的大能」 ─ 不單是見證祂的權能，而且也正好表達祂的權能。所以，這福音不能被捆綁(提後2:8-9)。保羅在帖撒羅尼迦前書一章5節指出：「我們的福音傳到你們那裏，不獨在乎言語，也在乎權能……」，他指出福音不是隨著權能作工(雖然有這樣的事發生；羅15:18-19)，但福音本身就是神大能的作為。神藉著聖靈作工(羅15:18-19；林前2:1-5；帖前1:6)。再者，神行使能力單一的目的，是要改變人的生命；釋放他們脫離罪惡和死亡，且使他們與祂和好；簡言之，就是要拯救他們。福音有能力使所宣告的救恩生效，且給予人得著所應許的生命(羅1:16，10:8-17；林前1:17-18，15:1-2；弗1:13；帖後2:13-14；提後1:8-11；彼前1:23-25)。人若要經歷救恩，就必須先聽見，而且相信這福音。在整個信息中，救恩的能力彰顯在基督的位格和工作裏(尤其是祂的受死和復活)，向人傳達，且在信徒的生命中發生功效。聖靈同樣與福音聯繫，或是接受福音帶來的直接結果，內住信徒裏面(徒10:36-44，15:7-8；林後11:4；加3:1-2)。總之，福音有決定性的地位，使罪人與救贖主可以相遇。

三. 羅馬書中的福音

馬丁路得稱《羅馬書》真的為新約聖經中最重要的書信。這是最純粹的福音。

“This letter is truly the most important piece in the New Testament. It is purest Gospel.” Martin Luther

「福音」一詞在此書共用了12次。羅馬書的重要，不但在新約中的地位可見，在基督教的基要教義範圍下更是重要，其重要之處乃是福音的內容。什麼是「福音」？「福音」在簡義上言，乃是「好消息」之意，然而什麼是「好消息」？要解釋此「好消息」，保羅便先解釋何為「壞消息」，就是全人類都是罪人(包括仁人君子、道德學家)，罪人不是世上的一小撮人，而是全人類。所以保羅就從頭開始，先將一個壞消息告訴人(羅1-3章上)，然後才告訴人好消息(羅3 章下)，和得著這個好消息的方法(羅4 章)，及得著後的好處(羅5 章)。這個好消息不是單給以色列人，外邦人也有分(3:29)，

《羅馬書》從各方面以不同的角度來詳論這福音：

1. 福音的源頭

福音的源頭是神。福音在本書中被稱為「神的福音」(1:1)，表明福音是本乎神，為著祂的旨意和人的需要所預備的。

2. 福音的中心

福音的中心是神的兒子(1:3-4)。福音不是一件東西，也不單是一份恩典，而是一位人物，就是神的兒子耶穌作挽回祭(3:25)，藉著死而復活成就了救贖的工作，叫人因信祂以稱義(3:30)，得與神和好(5:1)，一生一世以神為樂(5:11)。耶穌是福音的中心，所以福音亦稱為「神兒子的福音」(1:9)。

3. 福音的對象

普世的人。神的福音是為著世上所有的人，因為無論是猶太人、希利尼人(即外邦人)都犯了罪(2:9，3:23)；都從亞當裡面承受了罪的性情和罪人的地位(5:16-19)。人不是犯了罪才成為罪人，乃因為本來是罪人所以才犯罪。罪的性情是因，罪的行為是果。因此看來人生就是站在被定罪的地位上，裡面有罪性，外面有罪行，結果死就臨到眾人，因為罪的工價乃是死(5:12，6:23)。福音本是神的大能，要救一切相信的；先是猶太人，後是希利尼人(1:16)。

4. 福音的成就

稱義、成聖、得榮耀人原本是在罪惡、審判和死亡中，但神的福音所帶來的，卻是叫人藉著主耶穌的流血得稱為義(3:21-5:11)；又靠基督的十字架和聖靈得以成聖(5:12-8:13)；最終更被模成神兒子的形像而得進入神的榮耀(8:14-30)。

5. 福音的目的

成就神永遠的計劃。神的福音就個人一面，使人罪得赦免(6:7)、重生得救(10:10, 13)、稱義(3:24, 5:1)、成聖(6:19)並得榮耀(8:30)；但就團體的一面是把所有相信的人(包括猶太人和外邦人)組成基督的身體(教會)，過身體的生活，藉著身體獻上給神，得以更新而變化，各人按所得的恩賜彼此服事、相互建立，更活出真誠、熱切相愛教會團體的生活。在地上彰顯神而達到神原初造人的心意(十二章)；再有，福音為把背叛而墮落的人類帶回歸神，服在神的權柄之下，以完成神原有的定旨，代表神治理全地，建立神的國度，為此蒙救贖的人今天得以在地上先同過國度實際的生活 — 「不在乎喫喝，乃在乎公義、和平和聖靈中的喜樂」；以便治服撒但，促進神國早日實現，成就神永遠的計劃(十三至十六章)。

6. 福音的顯明

神的義。本書著重神的義，在福音上顯明出來(1:17，3:21-26)，可見福音是輸 送神恩典的管道，其中所論的救法是合乎神的公義。義是神對人的要求，是神與人之間有一個、公正、正確、合宜的關係。在法理上都是公正的、對的，沒有可責之處。主耶穌的降生，就是因為人不能滿足神的義，故他才代替我們成了神的義(林後5:11)，叫人因信之故可以獲得此義(3:22)。全書從不同的方面啟示神的義：

a. 第一至八章　神的義藉福音得以顯明；
b. 第九至十一章　神的義從選民的計劃得以辯明；
c. 十二至十六章　神的義在信徒的生活得以實踐。

7. 福音的保證

神的愛。一至八章詳論福音豐富的內容，其結束是對神的愛的偉大宣告：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢…無論是生是死…都不能叫我們與神的愛隔絕」(8:35-39)，這說出神的愛是福音的保證。福音不僅建立在神的義上，也連於祂不能隔絕的愛，所以是穩妥的，這福音所帶給我們一切的福份是不能更改的，我們現今所得的地位和將來的盼望也是不會失去的。

8. 福音的回應

相信、悔改、求告。神的福音雖是這樣的完備，但神要求人的回應卻只是簡單的相信：「福音本是神的大能，要救一切相信的」(1:16)，義人必因信得生命而活著(1:17原文)。保羅認為信心是放棄倚靠以「遵行律法」來稱義(3:28)，而是完全倚靠神在基督的工作裏所展示的恩典，尤其是祂的受死(25)，所以人沒有任何可誇之處(3:20-31)。相信福音必須悔改，那些拒絕順服福音的人，是危害自己的生命(1:5)。同時也藉著求告主名，因「凡求告主名的就必得救」(10:9-10, 13)。

有榮耀盼望。那些與基督聯合的人，不需恐懼會被定罪，無論是現今或是末日(8:1)；沒有什麼能叫他們與神的愛隔絕(8:39)，他們等候身體得贖(8:23)。

9. 恩典的福音

按照彼得在耶路撒冷大公會議中的見證(徒15:7-11)，是福音的主要部分 — 外邦人與猶太人同樣可藉著主耶穌的恩典得救(第11節；彼前1:10-12)。當保羅將要結束他的宣教事工，他說明他最關心的，是「證明神恩惠的福音」(徒20:24；西1:5-6)。要理解這話，只有聯繫到保羅對神公義的觀念，尤其在羅馬書中所指出的。保羅在這裏不但詳述神的一項屬性，更是戲劇性地述說神的一項作為 — 彰顯了神的公義，是現在的，是「今時」的(羅3:21, 26)。這福音是神恩典的明證，神藉著為世人的罪犧牲祂的兒子(羅 3:25上)，展示祂的公義(26)。這就是說，藉著耶穌的死「寬容人先時所犯的罪」(25下)，祂成為神所恨惡(羅1:18)和審判的對象。雖然神正要公平地、決斷地對付罪，但祂仍然向罪人彰顯祂的恩典。因為審判罪惡，不是以罪人為目標，而是針對那位被指為代替罪人受罰的(羅4:25，5:6, 11；林後5:21；加3:13)。

10 . 福音與律法的關係

神學家巴克萊(William Barclay)認為「律法明列人必要遵行(do)的規 ，福音則明列神為人所完成(done)的工作」。除了加 3:10-24 這段經文可以相提並論外，在全部新約書卷中，再無其它經文像羅馬書那樣詳細討論律法的精要。這本書不但詳盡地解釋律法的精意，保羅更作了一個見證，見證他以前在律法之下，「良心不安」的情況，見證他以前曾嘗試用「人工」來滿足律法的義。結果，只有「望義興歎」(7:24)，後來他發現，只有靠神恩及信心，而非行為，才能滿足律法的要求(3:28，9:32)。

11. 福音與以色列的關係

以色列是神的選民，從起初神就一直不斷地眷顧他們。以色列的餘民也知道，他們的同胞棄絕神最大的眷顧，就是神的獨生子、神的彌賽亞。他們也知道彌賽亞國已經不在，也就是說，以色列已被棄絕，他們的灰心可以想像，所以保羅特別闡明這被棄是暫時的(11:25)、是有目的的(11:11)，將來神必重賜眷顧給以色列(11:26)，因選民永遠是選民，那身分是永不更改的(11:29)。這些關乎以色列的過去、現在和將來，只有在羅馬書中才能獲悉(羅 9-11 章)。

四. 福音基本的信息

對第一代人來說，自基督升天後，福音信息全是口傳的信息；第一本福音書是在主後60年代才寫成的。新約只記載一個福音信息，彼得向受割禮之人講的福音，與保羅向沒受割禮之人所講的福音(加2:7)，完全一樣，其形式當然會按對象不同而有改變，但信息本身沒有兩樣；保羅的見證是：「不拘是我，是眾使徒，我們如此傳，你們也如此信了」(林前15:11)。

這信息的基本要素是：

1. 預言已經應驗了(太 1:21-22)，基督成為肉身(約 1:14；提前 3:16)，開始了新約時代
2. 祂是生在大衛家(1:3-4；提後 2:8)，意味著耶穌有人性(personality)
3. 祂是按聖經所說的死了，為要把祂的子民從罪中拯救出來 (羅 8:34)
4. 祂被埋葬了，又按經上所記，第三天從死人中復活(提後 2:8)
5. 祂被高舉，成為神的兒子，是死人與活人的主 (徒 10:42；羅 14:9)，這表示出耶穌的神性 (divinity)
6. 祂要再來(約 14:3)，審判世界(徒 10:42)，並把祂的救贖工作完全成就(羅 6:23)

總結

史百克(Austin Sparks)弟兄說得好：「『福音』一詞涵蓋基督徒生活從頭至尾的整個範圍。它具有廣闊的、多面的內容，觸及基督徒生活，人與神之關係、神與人之關係的每一方面與每一部分。這一切全都包括在福音裡面。沒有得救的人需要福音，但已經得救的人也同樣需要福音，而且一直不斷需要福音。基督徒一直不斷需要某些好消息，而新約《聖經》就充滿了給基督徒的好消息。主的僕人需要好消息。他們需要這好消息成為他們的信息，成為信息的實質內涵。他們需要這好消息，成為他們的鼓勵與扶持。主的僕人們在工作中何等需要好消息來鼓勵他們，在他們勞苦侍奉所付的一切代價中扶持他們！教會的生活、成長、力量、見證，都需要這福音。所以，在每一方面都需要這福音，這福音觸及每一部分。」

公義

希伯來文的צַדִּיק(*tsaddiyq*)為形容詞，大概是源於意思為「直」的亞拉伯字根；它的引申義因而含有關於標準行為的觀念。然而，這個詞在聖經中的含意相當豐富，所以不容易用一個簡單的英文同義詞來翻譯與這詞有關的希伯來文或希臘文字眼。在七十士譯本通常譯作***dikaiosyne***，故此它並非指一種抽象的公義或美德，而是指在一個群體內的公正立場，和由此而發的正直行為。英文譯作righteousness，包含了兩個不同的字根在內：第一個是「對的」、「公義的」(righteous)；第二個是「公平」(justice)、「稱義」。中文譯作「公義」，是把這兩組詞的意義揉合來用，表達一種正確、公平、正直的意思，這與希伯來文在語意學及神學上揉合二者的用法非常接近。

公義符合和順應某一些期望，而這些期望會隨著角色身分之不同而有別。公義或義是滿足某種關係中之期望，無論是人與神(詩50:6；耶9:24)或人與人之間的關係(申24:13；耶22:3)。公義可應用於社會上的各階層，也適用於生活中各個層面。因此，公義是表示已滿足各種關係中之期望，包括夫婦之間、父母子女之間、市民之間、僱主與僱員之間、商人與客戶之間、君王與臣民之間，以及神與人之間的關係。一個人若已滿足了與身分相符的期望，便可稱為義人，他的行動和言語也可被稱為義了。義的相反是「惡」、「壞」或「錯」(詩1:6；番3:5)。公義是維繫著社會、宗教和家庭的要素；公義可令身處的社群更幸福安寧。一個敬畏神(跟現今「虔誠」的意義不同)的人被稱為「義人」，「義人」是一個有智慧的人，他的「義」能為其家人(箴23:22-25)、城市(箴11:10)和神的子民(箴29:2)帶來喜樂。

一. 背景

舊約聖經(新約用法之所本)由兩方面的思想構成公義的特別意義：

1. 法庭背景：即指一個人之身分與法庭之判決相互關聯。希伯來法庭沒有設立檢察官，一切案件均由原告直接控告被告；公義也者，即法官宣告原告或被告勝訴。法官判案的標準是神立盟約(Covenant)的律法(Law)，故此「公義」就有「行為符合約的要求」這意思；換句話說，我們可以從人的日常行為看出他在立約上所處的身分。再者，法官或君王均需符合不同的公義要求：他必須以公平斷案，意思就是他要忠於律法和(或)盟約，必須定邪惡為罪，沒有私心，以及維護沒有能力保護自己的人。這些不同的「公義」含義，應可說明為什麼七十士譯本有時用***dikaiosyne***不是翻譯***sedeq***及同源之詞，而是譯其他的字根，如***hesed***(恩典、立約之恩)、***mispat***(審判、公平)等。

2. 與法庭揉合一起的立約背景：這是因為律法(Torah)乃是立約之本。雖然有時神看來是以色列人在律法上的對頭，但更多時候神是法官或君王，而以色列人是原告(控告她的仇敵)，或被告(因不守約而受審)；那時人便訴諸神的公義，以此為據，祈求祂拯救自己的子民；因為祂在立約時申明自己會如此作。倘若不見神採取行動(如在被虜期，後來的瑪喀比叛變，和主後70年耶京失陷)，此時期的作者就會說神的公義正審判祂有罪的子民，或說祂延宕審判仇敵是合乎公義的，目的是再給他們時間悔改；日後當祂重建祂的子民時，就顯出祂是公義的，或說祂要更新所立的約來顯出公義(但九；拉九等)。約伯記可說是一齣長長的法庭訴訟記錄：約伯述說自己的公義，假想神是他的原告，後來才發現他不能把神帶上法庭。首兩章顯出撒但才是真正的檢察官，而約伯的三個朋友無意中則成了檢察官的助理。

這兩個背景(法庭和立約)合起來，便成了耶穌時代猶太教的立約神學。「公義」的意思，就是屬於約的，其範疇皆由妥拉(Torah)所界定，而其盼望乃是，神按祂的公義在歷史中行事，特要為祂的子民昭雪平反，施行公義；亦即是證明他們的確是祂的子民，而方法乃是把他們從仇敵的手中拯救出來。這一系列的思想在馬太福音表達得最清楚；在那裡，神的公義應是神的救贖計畫(太3:15)，和祂子民在約上的責任(太5:20，6:1)。同樣地，路加亦很看重這思想，強調不同事例中主角的「公義」立場(路1:6，2:25，23:50；徒10:20)。有時聖經會稱耶穌為「公義者」，因為祂是神揀選的、在盟約上的真正伙伴(如：徒3:14，7:52，22:14；雅5:6)。猶太人相信神要按公義審判世界，這信仰

不斷在新約出現(帖後1:5-6；羅2:1-16；來12:23)。不過表達得最完備的還是保羅，他特別在羅馬書解釋神的公義。

二. 舊約的教訓

在以色列，公義的概念改變了整個生活，包括宗教方面和世俗方面的。神呼召以色列作為一個分別出來的國民，耶和華要透過他們向列國見證祂普世性的治權、祂的本性，以及祂對人生活在世上的期望。這意味著以色列需要有從神而來的啟示，使他們知曉祂的旨意，並蒙指引去維繫一種與神相交的關係。人與神關係的素質直接與他和別人的關係有關。神是公義的(代下12:6；詩7:9，103:17；番3:5；亞8:8)。耶和華的公義是一個動態的概念，因為那包含祂為其子民所作的事，及祂與子民之關係的本質。

公義是基於聖約關係而產生的品格。以色列接受了神的啟示，以神的創造、從埃及的拯救及賜下迦南地等，為神「公義」的表達。神的所有作為都是義的(申32:4；士5:11；詩106:6)，神的子民因神公義的作為而喜樂(詩89:16)。以色列在宇宙萬物，並在神統管列邦及其救恩的行動中，看出神與這世界及與其子民之間多重關係之秩序和設計。神對其創造物，尤其對其選民之忠實態度，表現了祂的公義。由於這個啟示，以色列看歷史的進程為直線的，神的計劃按時逐步進行。因著神的恩典，以色列人能在神的歷史秩序中佔一席位；他們永不能說他們在救恩歷史中有分，是由於他們的義(申9:5-6)。從神為其聖約之民作出的拯救行動，可見神仍繼續其統治。神在創世和拯救中的行動是公義的，因為這些行動是要把祂的天國計劃帶給人類(詩十一篇；彼後3:13)。

神是公義的，在其大能的作為中彰顯祂的義。不單如此，祂也期望人行公義，反照創造他的主之本性。神期望人以公義來回應神之統治，就是順從祂的管治和旨意。在這基本的意義上，挪亞被稱為「義人」，因為他與神同行，而且跟他同代的人比較，他是正直的(創6:9)。人類之墮落和反叛在洪水和巴別塔事件達致高峰後，神在亞伯拉罕及其後裔身上更新祂與人類的關係，亞伯拉罕是義人，因為他按著神所彰顯的心意來過活(創15:6；17:1下，18:19，26:5)。

至於人如何與神相交，又如何彼此相交，耶和華向以色列啟示得更清晰。律法設立是為了幫助神的子民按著祂的旨意來生活。一個以敬拜和生命來事奉神的人被稱為義人(瑪3:18)。那麼，公義就是在人與神，及人與人的關係中，以行為和言語表達的完整人格。耶和華在其創造、維持和拯救中的行動都是公義的，祂甚至期望人能在說話和行動上彰顯公義(何10:12)。

耶和華那位公義的 ─ 自由地與以色列人立約，以慈愛救贖他們，並以恩慈應許作以色列及其後裔的神。聖約的關係並不在乎以色列的義行 ─ 不管是過去、現在或將來。為成全祂的計劃，神揀選了大衛及其後裔來引導神的子民進入公義之中。律法只是一件工具，需要一位公義的領袖來成全，如在摩西和約書亞的日子，藉著領袖，公義才能推進。

神期望以色列的君王帶領祂的子民進入公義裏。作為神治權下的委任君王，他反映了神的榮耀和威嚴。不過，王還有另一個相關的任務：他要維護神的秩序，並製造一個領域來鼓勵神的子民行神的旨意，以確保神的祝福。為這緣故，大衛勸勉所羅門說：「你當剛強，作大丈夫，遵守耶和華──你神所吩咐的。」(王上2:2-3)所羅門也曾祈求能得著公義，以致他可以公正地治理以色列，公義得以彰顯，使國民可以享受神的祝福，「大山小山都要因公義使民得享平安」(詩82:1-7)。

期望一個公義年代來臨的思想，蘊藏在那有關彌賽亞統治和神國之建立的先知啟示之中(賽11:1-9)，這統治將伸展至列國(10-16節)，並永遠存在(9:7)。以賽亞以細膩的筆觸，描寫神國帶著榮耀而勝利降臨的啟示，那時神的仇敵都被征服，祂的子民要聚集在一起，活在神面前一種和平的境況中。在先知以賽亞的理解中，以色列從被擄歸回至神國最後之降臨的復興行動，都表明了神公義的作為。祂饒恕、修補，保持信實、慈愛，並差祂的靈來更新其子民，及賜給他們那更新了的聖約關係中的各樣好處。猶太人和外邦人都可以因祂這些公義的作為而得益(賽45:8, 23，46:13，48:18，51:5, 8,16，56:1，59:14, 17，60:17，61:10-11)。在這新紀元裏，「你的居民都成為義人，永遠得地為業」(賽60:21)，耶和華則「以拯救為衣」，「以公義為袍」給其子民穿上(賽6:4-10)。

三. 新約的教訓

公義在新約的用法，是指跟神旨意所定的要求和責任相符的情況，即所謂「律法的義」(加 3:21；腓 3:6, 9；多 3:5)。對於人所能行的義，新約在某些經文裡有比較肯定的看法(路 1:6，2:25；太 5:20)，但最終來說，所有人的這種成就都遠遠達不到"真正遵行神的旨意"(羅 3:9-20；路 18:9-14；約 8:7)。但神的義卻與人的不義成了鮮明的對照(羅 1:17)，這種神的義與舊約的觀點是一致的；按這種觀點所引申的想法，神的義意味祂憑祂奇異的恩典積極搭救人。

由於神關心其子民之得救及其永恆國度之建立，所以祂差遣自己的愛子來彰顯其公義。基督的來臨象徵了一個新紀元。神更新了祂與人的關係，更新了約，並更新了祂在世上的國度。舊約由摩西傳達，更新的約則由那「盡諸般的義」(太3:15)的神子來成全。耶穌的信息與舊約一致，因為祂也看神的國即神的義(太6:33，13:43；羅14:17；林前6:9)。耶穌教導人說，神要求所有人都遵神的旨意而行(太7:21)，而不是單單仿效別人的義(太5:20)。神以耶穌作為最後的啟示，指出神要求欲進神的國、過公義生活的人做甚麼。神要求每個人都悔改，信靠基督，並跟隨彌賽亞；這是進入神國的途徑。耶穌在「八福」和登山寶訓中以嶄新的角度解釋神國的律法(太5:1至7:27)，在其中祂並沒有意圖把舊約的啟示擱在一邊，而是要肯定昔日的啟示。

耶穌教訓說，律法上的義本身從沒有意思要成為最終的目標。義人憑信心與神同行，他們跟從耶穌的腳蹤，並與聖靈契合。對保羅來說，公義也不是一個律法上的制度(羅9:30，10:5；腓3:6；加2:21)。

1. 保羅的教訓

A. 公義是法律性的詞語。一個人不能達致公義，只能把公義看作神的禮物來接受(羅3:21-5:21)。除了耶穌基督以外，世上並沒有義。「神的義正在這(耶穌的)福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信」(羅1:17；哈2:4)，因此，父神要求人接受祂的兒子為指定的稱義之途徑(羅3:25-26，5:9)。公義有一個法律上的重要意義，在這意義上神能稱人為義(羅8:33-34；林後3:9，11:15)。神饒恕人的罪，與罪人和好，並把自己的平安賜給他們(羅5:1, 9-11；弗2:14-15, 17)。

B. 義是一個關係性的用詞。神宣佈為義的人可以享受一種新的關係。這種關係意味他所有的罪得蒙饒恕，以及他在神面前，因他與「那義者」基督聯合，而可有一全新的道德上的地位(羅3:21-31，4:1-25，10:3；林前1:30；林後5:21；腓3:9)。神既藉十字架處理了一切由人的罪和不義；他們被立為後嗣，成為「神的兒子」。

C. 義是新生活中動力的表現。父神以公義與兒女相交，並期望他們也以公義與祂相交。公義作為動力的本質，在聖靈裏的新生活中表達出來，這聖靈裏的新生活是神白白賜給那些得稱為義之人的(羅8:9-11)。公義的生活在愛中彰顯了自己(加5:22-26；雅3:17-18)。

D. 公義也是盼望的表達，因為神的義行從起初的創造伸展至耶穌基督的新創造。保羅為盼望下定義為：所迫切等候的義(加5:5)，那就是以賽亞所說的復興紀元。完全的義會在我們的主耶穌再來時得以彰顯，到時所有得稱為義的人都會得榮耀(羅8:30)。救恩歷史的目標朝著神國最後榮耀的彰顯邁進，到時所有受造物都會在「義」中更新，那就是說，在每一方面均與神在耶穌基督裏的計劃一致(羅5:17, 21；彼後3:13)。

E. 保羅認為猶太人與外邦人一樣，同是罪人，同是耶穌為之犧牲和復活的對象。他宣告說，福音說明神站在公正的位置，儘管外表看來好像不是如此：祂守了與亞伯拉罕立的約，正面處理了罪的問題，無私地採取了行動，將來還要如此行，並且保守那些無助地向祂求憐憫的人(羅1:16-17，2:1-16，3:21-4:25)。換句話說，神顯出的「公義」，正與一個立約的主及法官的公義相符，因此亦能夠預言末日審判的判斷(羅 2:1-16)，並在今天宣佈(羅 3:21-26)，一切相信的人

都已經在約的群體內。

F. 神所賜的義，包括了讓人進入神救恩的新領域，這就是在神國度裡的永遠生命(羅 6:12-23；林後 6:7, 14；腓 1:11；弗 4:24)。因此，十字架所賦予人的外在之義必然透過有內在之義的生命流露出來，這生命是以新的方式來順服神的旨意，但這種順服的最後完全實現仍有待那國度完全降臨的時候(約壹 3:2；腓 3:12-14；林前 13:12-13；彼後 3:11-13)。

四. 神學上的討論

「神的公義」是神賜予人類的概念，源出於奧古斯丁(Augustine)，在近代神學界則是透過路德而再受重視。路德反對當時流行的「普及的義」(*iustitia distributiva*)思想，因為按這裡的*iustitia*(早見於武加大拉丁文本)，它與羅馬書1:17的了解不一樣，認為神的義不可能僅止於賞善罰惡；路德提出的另一解釋，同樣容易引起誤解，因為他把注意力從神對約的忠誠，轉移到較注重人的地位。在路德之後，更正教神學大體上又返回「普及的義」；因為神是公義的，必須賞善罰惡，而耶穌基督正滿足神公義之要求。

我們可以看到聖經討論的公義，基本上實在是關於立約的會員身分，以及和這身分相配的行為。不過，這些經文的解釋乃根據我們看神是創造者和全地的審判者，神子民要反映出神性情的這些神學觀點，故由這些看法引伸出神喜悅的公義，和祂為這世界所定的計畫等教導，也是合理的。教會不僅要成為新人類的榜樣，也要成為神至終要使公義臨到全地的媒介。較古老的神學常不能充分反映這思想，部分原因是強烈的個人主義作祟，另一個原因是完全分割了教會與世界，結果引來一些極嚴厲的批判，像某些解放神學(Liberation Theology)的抨擊。他們把「公義」提升到成為一種抽象的美德，是完全不合乎聖經的(如只有公義的聲音，沒有憐憫的心腸)。不過這不應攔阻我們重建一種平衡的世界公義，並且把它放回教會的教導與生活中。

信心

信心是聖經極重視的生命素質，希伯來書十一章 6 節直截了當地說：「人非有信，就不能得神的喜悅。」改教家從聖經(尤其是保羅書信)重新發現信心的可貴，指出惟靠信心(sola fide；羅 4:5, 9:30；加 3:2)即可稱義的真理。有一段時期，福音派神學差不多把信心本身當做一種「工作」來看待；但改教運動最優良的傳統仍然強調，人只能靠神的恩典才可以生發信心，而叫他得救的，正是這樣的信心。嚴格來說，信心是人稱義的必要條件，但人不是靠信心得救，只能說，沒有信心就不能得救；單憑人的信心，沒有神的恩典，人仍然是滅亡的。

按聖經說，信心是神的恩賜，也是人接受神恩時心靈應有的態度。以弗所書二章 8 節強調恩賜方面的意義；但整本新約都鼓勵人要信靠、相信，或要有信心(如：約 14:1；徒 16:31)。人能自由地悔改、相信基督，和神賜下悔改的心與信心，二者的關係自五世紀的奧古斯丁(Augustine)以來，就一直是教會爭議的題目。聖經與教會傳統(包括天主教與基督教)似乎都承認，信心是神恩與人自主行動的奧妙結合。

人對稱義與得救所需之信心到底是屬於神的或是人的，有不同的看法，故此不同的神學家對信心在得救上的位置，就有頗不一致的著重點。有的認為這種信心，是人在自由的情況下做出的決定；另些人則強調，信心是聖靈在人心工作的結果。

信心在新舊兩約中接受了幾個意思。它可以簡單解作單純地信任神或神的話語，有時也差不多等同於主動的順服。信心亦可透過信經裏確定的語句來表達。如此，信心也可解作基督徒所領受整體的教導和真理。所以，歌羅西書二章7節暗示：「信心」是要被全然接受，並體現於個人的生活中。在提摩太後書四章7節，保羅作證說自己已「守住了所信的道」。

一. 舊約中的信心

在舊約，英文 'faith' 一字在 AV 只出現過兩次(申 32:20；哈 2:4)，而在 RSV，這字則出現了十八次；其中十二次是指人背棄信仰(如：利 5:15；申 32:51)或忠於信仰而行(士 9:15-16)。而其餘的六處經文卻是指「信靠」的。然而，我們不應因這字罕見就斷定「信心」在舊約並不重要；因為這字雖不常出現，其概念卻是經常出現的。信心的概念一般是透過動詞表達出來的，如：「信」、「靠」或「盼望」，而這些動詞是經常出現的。

在舊約中，信心首先接受了以神為世界的創造者、生命的延續者和歷史的掌管者。詩篇(例如詩十九，二十四)顯明詩人相信神為創造者的信心，而且祂繼續以祂的權柄統管所有被造之物。舊約同時也十分強調信心就是信賴神的約，或說是神跟亞伯拉罕和他的後裔所立的約。神對亞伯拉罕的呼召和應許他的後裔，在救恩歷史中被神使用，就是整個舊約記敘的基礎。舊約就是記載了這約的履行。在以色列國誕生以後，神繼續堅固和保守她。應許賜給亞伯拉罕和他的後裔的地土，仍屬他們所有。以色列人出埃及的事蹟，是神使祂的子民重歸應許之地的重要證據。舊約也清楚顯示，選民順服神，就是表明信心的好方法。神的子民雖然沒有看見神，他們還是相信祂、順服祂。亞伯拉罕離開他的故鄉，到他不知道的地方去。以色列人出埃及跟隨神的領導，住一處他們不曾看見的土地。神的承諾使他們有勇氣去攻佔那片應許之地。以色列民離開埃及以後，神就藉著所灑的血(出 24:6-7)與他們確立亞伯拉罕之約。他們要嚴格遵行神所吩咐的一切話，以顯示他們的信心。人以信心來回應耶和華的信實，需要的是全國性和整體性的信心。但對於個人而言，也有信心的命令與實例。

我們可從詩廿六篇 1 節這樣的一段經文看起：「耶和華啊，求你為我伸冤，因我向來行事純全，我又倚靠耶和華並不搖動。」常有人說，舊約論到人的得救，乃是以行為作為根據的，但這段經文把正確的看法展示出來。不錯，詩人乃是訴諸自己的「純全」，但這不等於他倚靠自己或自己的行為。他信靠的是神，而他的「純全」乃是這份信靠的明證。舊約是本長篇的書；關乎救恩的真理是以不同的方式陳述出來的。我們手持新約聖經的人所要求的區分，舊約的作者不常表達得清楚。但

仔細的研讀顯示，舊約像新約一樣，基本的要求是對神有正確的態度，即是要有信心。參：詩卅七篇 3 節起：「你當倚靠耶和華而行善……又要以耶和華為樂，他就將你心裡所求的賜給你。當將你的事交託耶和華，並倚靠他，他就必成全。」在這裡，詩人無疑要求人過正直的生活，但在另一方面，詩人基本上無疑也是在提倡一種態度。他號召人倚靠耶和華，換句話說就是要他們憑信心生活。舊約有時也要求人信靠神的話語(詩 119:42)，但更常見的是鼓勵人追求對神自己的信心。「你要專心仰賴耶和華，不可倚靠自己的聰明」(箴 3:5)。

這節經文的下半節，否定人對自己能力的倚靠，這個觀念在舊約是常見的。「心中自是的，便是愚昧人」(箴 28:26)。人不可倚靠自己的公義(結 33:13)。以法蓮受到嚴厲的懲罰，是因為信靠「你的戰車」(來：「道路」；〔譯注：和合本譯作「行為」〕)和「勇士眾多」(何 10:13)。倚靠偶像是常被斥責的(賽 42:17；哈 2:18)。耶利米警告人不要信賴任何屬乎人的力量：「倚靠人血肉的膀臂，心中離棄耶和華的，那人有禍了」(耶 17:5)。還有很多不該倚靠的事物，可以列寫出來，但勸人倚靠耶和華的經文甚至更多，使我們對勸人不要倚靠人的經文的印象更為深刻。舊約的人顯然認為主是唯一值得信靠的對象。他們不倚靠任何自己所做的任何事，或別人做的事，或別的神祇做的事。他們單單信靠耶和華。聖經論到這份信心時，有時表達得非常生動，如：祂是「我的岩石，我的山寨，我的救主，我的神，我的磐石，我所投靠的。祂是我的盾牌，是拯救我的角，是我的高臺」(詩 18:2)。有這樣的一位神，大可滿懷把握的將信心寄託在祂身上。

必須特別一提的有亞伯拉罕。他的整個生命流露出信靠的精神和深摯的信心。聖經記載他說：「他信耶和華，耶和華就以此為他的義」(創 15:6)。這節經文以後再被新約的作者提出來講，經文所表達的基本真理，也得以更詳盡的發揮。

二. 新約中的信心

1. 信心這詞一般的用法

在新約，信心是極其重要的。希臘文名詞 *pistis* 和動詞 *pisteuo* 都分別出現了超過 240 次，而形容詞 *pistos* 則出現了 67 次。新約對信心的強調，須從神在基督裡所成就救贖這個背景來瞭解。新約的中心思想是：神差遣他的兒子成為世人的救主。基督在各各他的十架上代人的罪而死，為世人成就了救恩。信心，是完全放棄倚靠自己的努力去獲取救恩的一種態度，而自己的努力，包括了敬虔的或倫理方面的善行，或別的功德。這是對基督完全信賴的心態；單單倚靠他得著救恩所包括的一切。當腓立比的禁卒問：「二位先生，我當怎樣行才可以得救？」的時候，保羅和西拉毫不猶豫地回答：「當信主耶穌，你……必得救」(徒 16:30-31)。「一切信他的人，不至滅亡，反得永生」(約 3:16)。信心是人得著救恩的唯一方法。

在原文中，動詞 *pisteuo* 之後常有引出從句的連接詞(像英文的 'that' 字)，顯示信心是與事實有關的，縱然信心不單是與事實有關。雅各告訴我們，鬼魔也信「神只有一位」，但這「信心」對他們沒有益處(雅 2:19)。*pisteuo* 之後也可以是簡單的「與格」(dative)，意思就是對某人說的話投以信任，或接納為真確的話。就如耶穌提醒猶太人所說的，「約翰遵著義路……你們卻不信他」(太 21:32)。這裡的信無疑不是信靠的意思，猶太人只是不相信約翰所講的話。同樣的，他們也不信耶穌的話，如：約 8:45：「你們……不信我」，或下一節：「我既然將真理告訴你們，為什麼不信我呢？」但我們不要忘記，信心是包含理智的成分的。因此，*pisteuo* 後面跟著「與格」的這種句法的結構，有時也是用來指得救的信心的，如：約 5:24：「那聽我話，又信差我來者的，就有永生。」真正相信神的人當然會按照這信心來行事。換言之，有了真摯的信念，相信神所啟示的是真理，就會產生真正的信心。

表達得救信心的典型寫法，是在動詞 *pisteuo* 之後加上前置詞 *eis*。按照字面的意思，這是信「入」的意思；可說是表達了人因著信心把自己拿出來，交付在基督裡(參：新約描述基督徒的常用片語：「在基督裡」)。這經歷也可被形容為「以信心與基督聯合」。這寫法所表明的信仰，不僅是理智上的認同，更是信徒對救主全心的依附。這樣相信的人住在基督裡面，基督也住在他裡面(約 15:4)。信心不是接納某些事情是真的，而是信靠一個有位格的神，就是基督。

有時候，跟著 *pisteuo* 後面的是 *epi*，即「之上」。信心是具備穩固的基礎的。我們可以在徒 9:42 看到這種結構的句法。當大比大復活的事傳出去之後，「許多人信了主」。眾人曾經看過基督能作的事，就將他們的信心建立在祂「之上」。有時信心是建基在天父身上的，如保羅所提及的，信「神使我們的主耶穌從死裡復活」(羅 4:24)。

新約中最特別的是動詞的獨立用法。耶穌在撒瑪利亞人那裡住下的時候，很多人「因祂的話相信」(約 4:41)；毋須加上信的是什麼，或信的是誰。信心在基督教來說是那麼主要，以致提及「相信」的時候，可以不需要作進一步的解釋。基督徒就是「信徒」。動詞這種獨立用法遍佈整本新約，而且不限於任何一位作者。我們可公允地作定論說，信心是十分重要的。

動詞 *pisteuo* 的時態也能帶來一些教訓。過去不定時時態(aorist tense)指向過去的一個獨立的行動，標明信心有決定性的作用這個特點。人信的時候，就決意將自己委身與基督。現在時態則有持續的意念。信心不是一個會成過去的階段，而是一個持續的心態。而完成式的時態則包含上述的兩個意念，指的是一種現存的信心，這信心是過往某項信心行動的延續。相信的人進入了一個永久的狀況。在此，我們也許要注意，名詞「信心」有時候是帶有冠詞的(The faith)，所指的乃是整個基督教道理的體系；就如保羅論及歌羅西人「在信仰上堅固」(譯注：和合本作「信心堅固」的時候，也加上一句：「正如你們所領的教訓」(西 2:7)。

2. 信心這個詞的特別用法

A. 在符類福音中，信心常與神跡治病有關，正如耶穌對那位在人群中摸他衣裳的女人說：「女兒，放心，你的信救了你」(太 9:22)。但這些福音書也論及廣義的信心。例如馬可記載主耶穌的話說：「在信的人，凡事都能」(可 9:23)。同樣的，主又說到：「像一粒芥菜種的信心」可造成的偉大結果(太 17:20；路 17:6)。我們的主顯然要人對祂自己有信心。基督教特別要求人對基督有信心，至終也是因為基督自己有這樣的要求。

B. 在第四卷福音書中，信心佔有非常顯要的位置。動詞 *pisteuo* 出現了 98 次。很奇怪，「信心」這名詞 *pistis*，卻沒有出現過。這可能是因為在屬諾斯底的圈子中，有採用信心這個名詞。有跡象顯示，約翰心目中所針對的，是這樣的敵人。也許他是故意避開他們所愛用的詞匯的。又或者他較欣賞這動詞所帶出的較有動感的意思。無論原因是什麼，約翰使用動詞 *pisteuo* 的次數，比任何其他新約作者為多；事實上，是頭三本福音書加起來的三倍。特別常見的是與前置詞 *eis* 連在一起的寫法：「信入」，「在……上相信」。其要點是信徒和基督之間的連系。故此，約翰一再談及相信祂或相信基督「的名」(如：約 3:18)。「名字」，對古代的人來說，是整個人的總和，代表著人的一切。所以，相信基督的名字，等於相信祂本質上的一切。

「信靠」特別表達了一個人把信心託付在另一個人身上之意。這獨特的語句是在其他的福音書中找不到的，這語句正好表達個人對成了肉身的永恆的道的確信。約翰福音三章 16 節說，凡把信心放在祂身上的，便有永生。那些信祂的人又可以得著權柄，作神的兒女 — 從神而生(約 1:12)。他們必永遠不渴(約 6:35)；而且他們雖然死了，卻仍會活著(約 11:25)。約 3:18 又說：「信他的人，不被定罪。不信的人，罪已經定了。」約翰的教導特別提到，永恆的事情是在此時此刻決定的。信心不單給人有永生的確據，使人相信將來在某個未指定的時間會得著永生。信心此時此刻就給人帶來永生。信子的人「有」永生(3:36；5:24 等等)。

C. 在使徒行傳，我們可以讀到宣教工作的蓬勃擴展，不難想像當中最典型的說法用了過去式的時態，顯示出決志的行動。路加記錄了很多決志信靠基督的事例。其他結構的句法也有出現。信心的持續性以及其永久性的果效，均被提及。不過決志是本書的特色。

D. 對保羅來說，信心是最典型的基督徒心態。他並不像約翰那樣厭棄名詞的用法。他採用「信心」這個名詞的次數，超過動詞的兩倍。這個動詞的出現與保羅的一些主要思想有關。譬如在羅一

16，保羅提到福音是「神的大能，要救一切相信的」。保羅極之看重的是，基督教不只是一套好教訓；它不僅教人所當做的，更賜給人去做的能力。保羅一再將純粹的字句與能力相比較，每次都是為了強調基督徒的生命，有神的聖靈的能力。這能力唯有在人相信時才可獲得。沒有可以替代信心的方法。

保羅的議論性的著作，很多都集中討論他與猶太主義者所爭論的問題。這些人堅決認為基督徒只受洗是不夠的，還須受割禮，藉此加入猶太教，還得努力持守摩西的全部律法。他們將人對律法的服從看為得救(至少是全面得救)的先決條件。保羅完全不贊同這點。他強調人不能，完全不能，做任何事去促使自己得救。基督已經成就了一切，無人能為基督所完成的完備工作添上些什麼。就這樣保羅主張人是「因信」稱義的(羅 5:1)。因信稱義的教義是保羅信息的核心。無論他有沒有採用這個術語，他總是提及這個概念的。他激烈對抗任何認為善行有功效的觀念。「人稱義，不是因行律法，乃是因信耶穌基督」，他寫信給加拉太人時這樣說：「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」(加 2:16)。然後，他又強而有力的主張說，「沒有一人因行律法稱義」。保羅顯然認為，信心等於棄絕一切靠己力賺取救恩的做法。信心是對神在基督裡所賜禮物的全然信賴和接受，在救恩所包涵的一切事情上，靠賴基督，只靠基督。

保羅神學的另一顯著特點，是使徒保羅對聖靈工作的重視。他認為所有基督徒都有聖靈住在他們裡面(羅 8:9, 14)，而他把這點也看為與信心有關。例如他對以弗所人提及基督時說：「你們……既然信他，就受了所應許的聖靈為印記。這聖靈是我們得基業的憑據」(弗 1:13-14)。印記是主權的記號；在文盲眾多的當時，這是個容易明白的比喻。在信徒裡面的聖靈是神主權的記號，而這記號只有在人相信時才加諸他身上。使徒接著提到聖靈是「我們得基業的憑據」(希臘文：*arrabon*)。保羅在這裡用的字，在第一世紀是首期的意思，即這筆款項，既是成交價錢的一部分，亦同時保證餘下的款項將接續交付。如此，人相信時就領受了聖靈作為那將臨世代的生命的一部分，亦作為其餘部分必然接續而來的保證。

E. 希伯來書的作者認為信心向來是神子民的特徵。透過來十一這列偉大的描繪，作者追述了歷史中值得表揚的人物，指出他們如何一一成為例證，說明「人非有信，就不能得神的喜悅」(來 11:6)這個重要的道理。他特別著重信心和眼見之事的對比。信心是「所望之事的實底，是未見之事的確據」(來 11:1)。他強調說，這些人雖然沒有外在的保證，卻仍然對神的應許持著一份穩固的信靠。換言之，他們活著是憑信心，不憑眼見。

F. 談到新約其他作者，我們必定要提雅各，因為在信心的問題上，他常被人認為是與保羅對立的。保羅堅持說人稱義是因著信，不是靠行為，雅各卻主張「人稱義是因著行為，不是單因著信」(雅 2:24)。不過，這節經文與保羅所說的頂多只是字面上的衝突。雅各所反對的「信心」，不是保羅所說人對活著的救主那份熱烈的和個人的信靠，而是雅各自己所描述的那種信心：「你信神只有一位，你信的不錯，鬼魔也信，卻是戰驚」(雅 2:19)。他所指的，是在頭腦上對某些道理的認同，而這種認同的背後，並沒有與這些道理相稱的生活作支持(雅 2:15-16)。雅各完全沒有反對全面的信心，反而到處以此為前設。他的書信一開始便自然的提到「信心」的「試驗」(雅 1:3)，勸勉讀者，「你們信奉我們榮耀的主耶穌基督，便不可按著外貌待人」(雅 2:1)。他批判不正確的信心，卻假設人人都認識到正確的信心的需要。還有，雅各提及「行為」時，意義上與保羅所講的不同。保羅提及服從律法中的誡命時，是把律法看為一個制度，就是賺取救恩的門路。對雅各來說，律法是「自由的律法」(雅 2:12)。他所說的「行為」顯著地與保羅所說的「聖靈的果子」 相似；都是愛心的善行，因著對神有正確態度而產生的，是信心所結的果子。雅各反對的，是說有信心，卻缺乏果子的證明。

信心顯然是全本新約中最重要的觀念之一。新約到處都求人有信心，強調信心的重要性。信心就是完全放棄信靠自己個人的資源。信心是毫無保留的將自己委身於神，仰賴祂的憐憫。

信心是緊握神在基督裡的應許，全然倚靠基督為救恩所完成的工作，倚靠住在裡面的神的聖靈的能力，得著每天的力量。信心意味對神完全的倚賴，和完全的順服。

三. 羅馬書中論信心

保羅認為真實的信心必須表現在生活和行為上；雅各更認為信心沒有好行為，只是死的(即假的)信心：「信心沒有行為也是死的」(雅 2:26)。真實的信心必須在人的理性、心靈、意志與行為上，都帶著它的記號。

保羅在整本羅馬書所要見證的主題是：律法的遵守不是得救的根基，信耶穌才是；所以羅馬教會的信徒不應該為了律法的遵行與否起衝突，而應追求對耶穌的信仰。究竟保羅所說的「信」是什麼意思？當保羅提到「信」時，通常會提到信的對象(加 2:16) 和內容 (羅 10:9)。可見，瞭解信的對象和內容對保羅來說是非常重要的。在加拉太二章 16 節，信的對象是耶穌基督；在羅馬書十章 9 節，信的內容是認識耶穌藉著祂的死和復活成為我們的主。因此，信就是人對所信的對象和內容的了解和回應，包括順服、盼望、信仰告白、敬畏和信靠等。

保羅說：「可見信是從聽而來的，而聽見是從傳揚基督而來的。」(羅 10:17)另外，他在加拉太三章 2 至 5 節也說：「你們只要告訴我一件事：你們受了神的靈是靠遵行法律，還是藉著聽信福音呢？……神賜給你們聖靈，又在你們當中行各樣神蹟，是因為你們遵行法律？還是因為你們聽信福音呢？」可見，「聽」的內容是福音，福音指的是神藉著耶穌的死和復活所成就的普世救恩；這條得救的道路，和猶太人所堅持的遵守律法的路大不相同。因此，「信」的第一個步驟，就是聽、研究福音的內容，以便擁有知識，知道以前神為猶太人設定了一個藉著遵行律法而得救的路，但現在為了讓所有的人得救，神已經藉著耶穌的死和復活，成就了一個普世的救恩之道。

擁有神拯救計畫的知識後，接下來「信」的第二個步驟，就是要判斷是非，在藉著遵行律法，和領受由耶穌的死和復活所完成的普世救恩之間做一個抉擇；當然，保羅希望信徒都能接受神新的拯救計畫，依靠耶穌的死和復活，而不要採取遵行猶太律法的路。

「信」的最後一個步驟是順服。順服也可以解釋為信賴、信仰告白和獻身等。這個步驟主要是指日常生活的行為見證，在接納耶穌的救恩，採取這條得救的路後，就要以日常生活遵守耶穌的教導來作為回應，這樣整個「信」的行動才算完成。

可見，在保羅神學裡，「信」是一個行動。保羅提出這個教義，主要的目的是要反對猶太人對得救之道的主張；因為他們只知道神早先藉著律法要讓猶太人得救的路，所以堅決主張外邦人也要遵守猶太律法才能得救；然而，外邦人很難遵守猶太律法，猶太人的堅持既不符合神的心意，也嚴重影響宣教的效果。因此，保羅提出「信」的概念，勸勉信徒要：

1. 努力研究神的救恩行為，特別要去認識神為了要拯救所有的人，尤其是外邦人，已經藉著耶穌的死和復活所完成的新救恩；
2. 在擁有這個救恩的知識後，就要選擇這條路，不要再採用律法的舊路；
3. 最後，要在日常生活中順服耶穌的教訓，以回應耶穌為我們死在十字架上的救恩。

羅馬書十四章 1 節至十五章 13 節裡的「信心軟弱的人」，指的是猶太基督徒，可能還有少數對律法有興趣的外邦信徒，他們認為律法對基督徒仍有其重要性，尤其是飲食律法和安息日等儀式律法。這些猶太基督徒會被稱為「信心軟弱的人」，是因為外邦信徒批評他們不敢完全依靠神的救恩，還要輔以儀式律法，所以是「信心軟弱的人」。而那些「有堅強信心的人」則是外邦信徒，可能還有一小部分像保羅這種猶太基督徒，他們認為神的救恩是完全的，不必再輔佐以任何律法，因為他們自認有這種信心，所以自稱為「有堅強信心的人」。

保羅在羅馬書裡首先要說明，救恩來自耶穌的十字架，律法並不重要，信徒不應該為了不重要的律法，而破壞了教會的和諧，更不要攔阻教會的宣教事工。所以保羅在十四章 1 節說：「信心軟弱的人，你們要接納他……」，在 15:1 再次說：「我們堅固的人擔代不堅固的人的軟弱……」；保羅不只要求外邦信徒不要再「輕視」猶太信徒，他也對猶太信徒說：「我們不可再彼此評斷……」(14:13)。可見，保羅要求雙方都要節制。

割禮

割禮是割除男性陰莖包皮的宗教儀式。在聖經時代，割禮代表神和亞伯拉罕立約的印記(創17:1-14)。割禮起源於部族時代的宗教儀式，而今日西方世界自二十世紀初所通行的割除包皮手術，則是一種衛生防預措施。許多醫生認為割除包皮是避免男女雙方性器官癌病變的有效措施。以北美為例，幾乎全部新生嬰兒都要經過這個小手術。只是，在猶太教以外的這種割包皮手術已與宗教毫不相干了。

一. 古代割禮

可以斷言，割禮比希伯來人更古。岩畫證明史前時代已有此習俗。從埃及的廟畫可以清楚地看到，在主前4,000年或更早的時候，割禮即已相當普遍。上古的割禮幾遍及各大洲：中、南美的印第安人、波利尼西亞人、新畿內亞人；澳洲和非洲的許多部族；埃及人、前伊斯蘭教的阿拉伯人等都有此俗。可蘭經對此雖無明文規定，但由於穆罕默德遵行此禮，所以也即成為伊斯蘭教的男性人人遵奉的教規。阿拉伯人的祖先是亞伯拉罕之子以實瑪利(創17:20)，因以實瑪利是在13歲行割禮的(創17:25)，故伊斯蘭教的割禮也在孩童13歲時舉行。

西部閃族中，亞捫人、摩押人、以東人、米甸人、腓尼基人也都奉行割禮(耶九25)，惟有非利士人不行此禮(士14:3，15:18；撒上14:6，17:26, 36，18:25, 27，31:4；撒下1:20，3:14；代上10:4)。

這些部族的割禮均行於男性成年之時，一來是婚前準備，二來也標誌作為部族正式成員的開始。而希伯來文「岳父」一詞，直譯就是「行割禮者」，故有可能為東床快婿行割禮的就是他。無論怎樣，早期行割禮的民族，多是在發育或結婚的時候施行割禮，而不是初生嬰孩期。惟有希伯來人的割禮行於嬰兒時期，這表明希伯來之割禮與崇奉生殖之宗教儀式毫不相干。

二. 舊約中的割禮

舊約的割禮始於創世記十七章，是神與亞伯拉罕立約的記號。神在約中應許亞伯拉罕賜他土地；又賜他後裔，且子孫後代繁衍無窮，君王也出自他的後裔；神不僅賜福亞伯拉罕，且要使世上的萬族因亞伯拉罕而得福(創12:1-3)。約既立定(創十五)，神命亞伯拉罕並其家族中的一切男子均行割禮為記(創17:9-13)。

割禮也是信心的表達，即堅信神的應許必然實現。亞伯拉罕雖親見神可畏的顯現(創15:9-17)，但他的信心也曾動搖(創十六)。所以割禮便作為神的應許留在亞伯拉罕及其子孫後裔的身上，成為一個永遠的提醒(創17:11)。這印記就是約的標誌，所以割禮有時候稱為「約」(創17:10；徒7:8)。

割禮行於嬰兒出生後第八天(創17:12；利12:1-3；創21:4；路1:59，2:21；徒7:8；腓3:5)，舊俗是嬰兒之父親自行割(創17:23，21:4；徒7:8)，割罷即給嬰兒命名(路1:59，2:21)。古時多用石刀(出4:25；書5:2-3)。後來執者多是專業人員(稱作「莫伊勒」)。醫學研究證明，嬰兒出生第八日血液中的凝血霉原最旺，所以割禮行於此時於傷口的止血和愈合都是最適合的。

三. 神學意義

割禮是有關神對亞伯拉罕後裔之應許的實現(創17:9-12)。割禮把約的印記留在生殖器上，以此標誌神應允亞伯拉罕子孫後裔必繁衍不衰；割禮之行於落地八天的嬰兒身上，表明神應許之滿有恩惠並人自出生起就需要潔淨之恩(利12:1-3)。故此，從嬰兒出生起，神便以割禮的印記向每一代的選民重申他的應許，早在這受約者作出信或不信的回應以前。然而，無論信或不信，均不能對神給予亞伯拉罕及其後裔的應許的最後實現，有絲毫推動或阻礙。

割禮也和神賜土地的應許有關(創17:8)。這地是神的聖地，所以以色列人若不先自行潔淨便不能擁有此地。約瑟及其子孫客居埃及的時候，代代奉行割禮不誤。但是以色列人出埃及後，在西乃犯下大罪，而信仰不堅的以色列人在曠野飄泊時竟終止了割禮。因為新一代的以色列人未受割禮，他們不能進入應許地。神遂命約書亞給以色列民補行割禮。在面對強敵的情況下，以色列戰士個個

接受割禮，甘冒一時不能作戰之險，但他們對神的順從和信心卻使他們安然無恙(書5:2-9)。

由經載可知，從最初起就有非屬亞伯拉罕宗族者參與立約(創17:17)。出埃及記十二章43-49節也明確指出，凡以色列以外的人，只要接受割禮，便可和以色列民一樣過逾越節，因為接受割禮即意味自願奉行神的約。

然而，受割禮作神子民的條例卻被雅各眾子破壞了。他們設詐，騙示劍的男丁行了割禮，卻趁他們傷口未愈、不能動武之機，將他們斬殺一盡，姦淫其婦女，洗劫其城寨，以報其妹被污辱之仇(創三十四)。

約的印記是生命攸關的大事，決不可等閒視之。創世記十七章14節記載神的子民中有未行割禮者要受到「剪除」的懲罰；出埃及記四章24-26節有一段奇特的記載，說神因摩西忽略給兒子行割禮而欲殺掉摩西，幸而摩西之妻西坡拉及時醒悟，用石刀割下兒子的陽皮，擲在丈夫腳前，才免除了神的懲罰。神在大用摩西之前，似用這段插曲告誡摩西，要緊記神與亞伯拉罕立約的條例。

四. 屬靈意義

這個自潔的措施也象徵著齷齪之民欲與聖潔的神締約，就非先自我潔淨不可。起初，神只是讓割禮本身向人自顯其意義。在創世記十七章9-27節，割禮只說是約的印記，神沒有告訴亞伯拉罕它有更多的含義。後來摩西曾以「未行割禮的嘴」一語來說明自己的拙口笨舌(按：和合本取意譯法，出6:12, 30)。而以色列民進入應許地後，那地樹上結的果子頭3年不可食，因為其不潔如「未受割禮的」，第四年的果子才是聖潔，方可向神獻祭(利19:23-24)。

顯而易見，於出埃及之時，割禮在肉體和道德上的雙重意義已為以色列人所知。申命記十章16節記摩西規導以色列民要在心裏行割禮；至申命記三十章6節，這規導以一個應許的形式出現：「耶和華你神必將你心裏和你後裔心裏的污穢除掉(直譯作：在心裏行割禮)，好叫你盡心盡性愛耶和華你的神，使你可以存活。」

選民的罪惡行徑使他們的割禮在神面前一文不值。摩西為此而規勸以色列民一定要謙卑他們那「未受割禮的心」(利26:41)。眾先知進一步把這教訓演繹。耶利米敦促猶太人民盡速「自行割禮……將心裏的污穢除掉」，以避免神的憤怒因他們的惡行而發作(耶4:4)；他又指摘以色列民未受割禮的耳朵聽不見神的話(耶6:10)。埃及、以東、亞捫、摩押及猶大諸國必受懲罰，神說：「看哪，日子將到，我要刑罰一切受過割禮、心卻未受割禮的……因為列國人都沒有受割禮，以色列人心中也沒有受割禮。」(耶9:25-26)神藉先知以西結的口嚴譴以色列民將身心俱未受割禮的外邦人領入聖地，玷污了神的聖殿(結44:7、9)。先知以賽亞則預言，終有一天新耶路撒冷將巍然屹立於聖地之上，且永不再受不潔者、未受割禮者的玷污。

進入希伯來人被希臘人統治的時期，希臘人認為割禮是不人道的；安提阿哥四世曾下令，凡為嬰孩行割禮的婦人均要處死(馬喀比書上卷 1:48, 60)。

五. 兩約之間時期的割禮

被擄巴比倫期間(主前586-530)，割禮成了猶太教的獨特標誌。亞歷山大大帝佔猶大後(主前332)，希臘文化的強烈影響也隨之而至。他們在耶路撒冷建起了一座希臘競技場，與猶太聖殿比肩而立。希臘的運動員嘲笑猶太人的割禮。一些猶太人經不起他們的嘲弄，便暗中作了一番痛苦的手術，好使自己看起來如未受割禮的一樣(馬加比壹書1:15；林前7:18)。安提阿古四世(Antiochus Epiphanes，主前175-164)有消滅猶太宗教之心，曾下詔嚴禁割禮，違者處死(馬加比壹書1:48, 60-61；馬加比貳書6:10)。及馬他提亞起義爆發，又強令未經割禮的男童復行割禮(馬加比壹書2:46)。因此，在耶穌生前兩個世紀之內，割禮成了猶太人忠心報國的重要標誌，且有嚴厲措施加以監督，以防廢除割禮之風再起(約7:22-23)。《禧年書15:26》(舊約偽經，約成書於主前110年)明言：「凡沒受割禮的，均不是主與亞伯拉罕立約之子民，而是滅亡之子；他沒有屬主的記號，要從地上消滅。」

至羅馬皇帝哈德良(Hadrian，主後117-138)在位期間，為壓迫猶太教，又下禁割禮詔，違者處極刑。於是引起猶太人的反叛(主後132-135)。

六. 新約中的割禮

施洗約翰、耶穌、保羅先後均受過割禮(路1:59，2:21；腓3:5)。耶穌沒有否定割禮(約7:22-23)，他把他的醫治事奉與割禮作對比。司提反在受石刑前曾提及割禮為約的記號，他指斥攻擊他的猶太人亦如他們的祖先一樣，是「硬著頸項、心與耳未受割禮的人，常時抗拒聖靈」(徒7:8, 51)。

七. 在新約中的爭論

起初，基督徒也遵奉猶太教的各種儀禮、習俗，甚至參加聖殿敬拜(徒3:1，5:21, 42)，及至外邦教會興起，便出現了爭論。一派認為，既然同為與神締約的民，便一律要接受割禮；另一派則認為在儀式上不必強求一律。保守派的理論是，彌賽亞的應許既然是神賜給猶太人的，那麼外邦人若不首先接受割禮而成為猶太人的一員，就沒有在基督中蒙恩得救的資格。

耶穌時代有許多猶太人誤解了割禮的意義，他們把肉體上的割皮手術當成一個人蒙恩得救的必要條件和保障。對他們來說，這割禮不但是宗教特權的象徵，簡直還成了種族優越感的資本(腓3:4-6)。這些猶太人只看到這個儀式在摩西律法中的條文意義，而忘記了神向亞伯拉罕的應許(約7:22；徒15:1)。只因希臘人和羅馬人不奉割禮，這些猶太人便把世人分作兩大類：一類是他們自己，即所謂「奉割禮的」(徒10:45，11:2；羅15:8；加2:7, 9；弗2:11；多1:10)；另一類則是外邦人，按照舊約的叫法(結28:10，31:18，32:19-32)，即「未受割禮的人」(加2:7；弗2:11)。

有若干猶太基督徒訪該撒利亞時驚奇地發現，許多未受割禮的外邦信徒竟得蒙聖靈澆灌的恩賜(徒10:44-48)。其實，摩西曾預言神要將割禮施於其民的心上，要將他們心裏的污穢除掉，好盡心盡性愛他們的神(申30:6)；以西結也預言神要用清水灑在其民身上，賜給他們新的心，並將祂的靈放入他們心中(結36:25-27)；約珥則更明確地指出，神以後要用祂的靈澆灌凡有血氣的(珥2:28；徒2:17)。猶太基督徒如今看到那些預言在外邦人身上一一應驗，便恍然醒悟：割禮所象徵的內心蒙神潔淨，不一定先要有身體上的標誌。於是他們立即給那些外邦信徒施洗。

但並非所有猶太信徒都願意接納外邦信徒。當彼得自該撒利亞回到耶路撒冷，向議會復命時，卻頗遭那些「奉割禮者」的非議。彼得便把外邦信徒被聖靈充滿的情形詳述一番，然後指出：「神既然給他們恩賜，像在我們信主耶穌基督的時候給了我們一樣；我是誰，能攔阻神呢？」至此，那些原先堅持割禮的猶太信徒方無言以對，大家便一起讚美神也給外邦人以「悔改得生命」的恩惠(徒11:1-3, 15-18)。

有幾位法利賽派的猶太教分子，在安提阿教訓門徒說，若不按摩西律法受割禮，就不能得救(徒15:1, 5)。保羅與巴拿巴跟他們爭持不下，便往耶路撒冷去請教使徒和長老(徒15:2)。彼得認為，神早已將聖靈賜給了外邦人，「又藉著信潔淨了他們的心」，他說：「我們得救乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的」(徒15:8-11)。於是雅各和耶路撒冷的其他教會領袖都一致同意：割禮不必強行於外邦信徒中間(徒15;13-21)。

他們也作出結論：彼得、雅各和約翰是奉派在「奉割禮的人」中間傳播福音；而保羅和巴拿巴卻要在「未受割的人」中間傳播福音(加2:7-9)。保羅認為，福音是普世萬民的福音，所以在傳播政策上要堅持在屬靈的事上人人平等的原則，同時又要考慮在接受方式上的差別(林前9:19-23)。例如，提摩太因母親是猶太人而被猶太社團視為同種，所以保羅便給他行了割禮(徒16:2)；提多是外邦人，所以保羅堅決反對讓他也行割禮的主張(加2:3)。至於猶太信徒按慣例給自己的兒子行割禮，保羅則決不加以干涉(徒21:21)。

八. 保羅的教訓

保羅指出，那些以守律法為由，硬要加拉太基督徒受割禮的人，自己卻並不遵守律法。保羅說，他們只不過害怕為基督的十字架受到逼迫，才藉加拉太人的肉體自誇罷了(加6:12-13)；至於保羅，他卻極願為基督的十字架承受任何迫害，並以此為榮(加5:11)。法利賽人曾揚言，若不按摩西律法受割禮就不能得救，保羅就揭露他們的虛偽說：「他們既然受了割禮，就必須遵守全部律法，不要有半點陽奉陰違，否則，就必取滅亡」(加5:2-3)。

保羅對加拉太信徒說，如果有人「要靠律法稱義」，那麼基督對他們還有何益？加拉太人若憑律法條文稱義，這就證明他們已經「與基督隔絕，從恩典中墜落了」(加5:2-4)。這些基督徒心被人引誘，「去從別的福音」(加1:6-7)。

猶太教分子對在基督裏得自由的福音發出莫大的恐嚇，保羅咒詛這些騷擾加拉太信徒的人最好「把自己割絕了」(加5:12)。保羅稱那些猶太教分子為犬類、作惡的人。他說，惟有基督徒才是「真受割禮的」，因為他們是「以神的靈敬拜、在基督耶穌裏誇口」，而不相信靠虛設的繁文縟節或人的作為就能得救的謊言(腓3:2-3)。

保羅也教導說，割禮之於猶太人也確有價值，因為割禮是「神的聖言交託他們」的印記。這便是神所應許的救世之恩(羅3:1-3)。保羅告誡那些以弗所信徒說，他們作為外邦人，從前「在所應許的諸約上是局外人」(弗2:11-12；西2:13)，因而在肉體上也沒有承受約的印記，保羅同時指出，猶太人也無驕傲的理由，因為頑梗悖逆使他們身上的印記一文不值，他們也被視為「未受割禮」的了(羅2:25)。

保羅並其他使徒都遵從摩西和眾先知的教導，即真正的割禮是行之於心的。新約更進一步指出，虔誠的信徒雖然肉體上未受割禮，但在神的眼中，卻是受了割禮的，因為「外面作猶太人的，不是真猶太人，外面肉身的割禮，也不是真割禮」(羅2:26-29)。無論猶太人還是外邦人，都是靠主耶穌的恩得救(徒15:11)；無論受割禮的還是未受割禮的，都是因信稱義，而不在乎刻守律法的條文(羅3:28-30)。

亞伯拉罕是「因信稱義」的典範(羅4:3；創15:6)。保羅指出，無論外邦人還是猶太人，都只能是因信稱義，因為亞伯拉罕早在行割禮前就已經因信而稱義了。亞伯拉罕絕不是因受割禮而稱義的。至於他所受的割禮，是「他未受割禮的時候因信稱義的印證」，所以亞伯拉罕既是未受割禮而因信稱義者之父，也是受了割禮而仍遵循亞伯拉罕因信稱義之例者之父(羅4:9, 12；加3:6-9)。

沒有任何屬靈的理由要求未受割禮的基督徒去接受割禮，或已行割禮的基督徒去廢除割禮，因為「割禮算不得甚麼，不受割禮也算不得甚麼」，要緊的是由衷「守神的誡命」(林前7:18-19)，堅守「使人生發仁愛的信心」(加5:6)，且至關重要的是「作新造的人」(加6:15)。故此，基督徒之中豈有種族的區分呢(西3:11)？大家都是屬基督的，都是亞伯拉罕的後裔(加3:28-29)。

新約信徒也行割禮，但這個割禮卻不是人手所行的，而是「基督使你脫去肉體情慾的割禮」，這便是「受洗與他一同埋葬」，因信「與他一同復活」(西2:11-12)。保羅認為，割禮與洗禮是同一內在真諦的象徵。所以，舊約的割禮與新約的洗禮是互相對應的。

神在舊約中應許以割禮洗淨選民的心(申30:6)，這項內在的大工現在已由「基督的割禮」實現。基督所立的新約，使罪得到清洗和赦免，將神的律法寫在萬民的心上(耶31:31-34)，並將祂的靈放入他們心中(結36:25-27)。所謂「在基督裏」(西2:11)，就是要有一顆經受割禮的心(西2:12；羅2:29)。聖靈住在基督徒的身上，這標誌著神已通過基督成就祂應許給百姓的潔淨內心的工作(徒11:15-17)。

九. 現代的割禮

現在世界上只有兩個基督教會還在遵奉割禮這一古老的儀式，那就是埃塞俄比亞的亞庇西尼亞東正教教堂和埃及本地教會(Coptic Church)之外。他們是先在嬰兒生下3至8天行割禮，後行洗禮。

還有些教會遵行教禮年，以1月1日為割禮節，據說耶穌誕生後於此日行割禮(路2:21)，這是耶穌代表全體信徒遵守律法的象徵。該節起源於主後六世紀的西班牙和高盧，至十一世紀始行於羅馬。

罪

羅馬書最主要的中心思想是因信稱義的真理。因爲人都是不義的，所以人在正義的神面前要受刑罰，而這刑罰就是永遠與神隔離。神不願看見人就此永遠滅亡，於是爲人預備了耶穌基督的救贖；人只要相信耶穌就可以被稱爲義，不至滅亡，這是羅馬書的主題。人由於犯罪而成了不義，羅馬書的教訓主要就是爲解決罪的問題，由此可見罪的教訓在本書中所佔的地位有多重要。

從宗教角度看的罪行，不單違反人性、社會、他人或自己，更是叛逆神。神的概念因此給予罪的觀念多方面的意義。其他神只被看成是反覆無常和平凡不過的，在放蕩不羈的行為中施行無限的能力。

一. 罪的字意

全本新約聖經用過十個以上有關罪的字，其中除了「過錯」(來 9:7；是指出於無知所犯的罪)，「惡行」(彼後 2:16)和「違法」(徒 23:3)外，其餘的字均被羅馬書講及罪時沿用過，且每一個都有不同的重點。羅馬書在用這些字去表達罪時，重點在譯文中多半都已經顯露了出來，例如：

1:18「不虔」(ἀσέβεια, ungodliness)：是指不尊神爲神，目中無神或不敬虔(提後2:16)

1:18「不義」(ἀδικία, unrighteousness)：在古典用詞是指對鄰舍的虧負；它有很多翻譯，包括「不公正」(羅9:14)、「不義」(路18:6)、「虛假」(約 7:18)、「邪惡」(羅2:8)、「罪孽」(提後2:19)

4:4「債」(ὀφείλημα, debt)：和合本聖經沒有譯出這字，意為債 (太6:12)

5:19「悖逆」(παρακοή, disobedience)：是指對神的不順服

6:19「不法」(ἀνομία, iniquity)：與5:13的「沒有律法」均是指不順服律法、藐視律法(太7:23；林後6:14)

5:14「罪過」(παράβασις, trangsression)：是指對一個聲音或吩咐的不順服，有時也會指到一個越過界限的行動，且是表達故意的超越規範(4:15)

5:15「過犯」(παράπτωμα, offense)：在古典希臘文中指衡量的錯誤或愚蠢的錯誤；新約則賦予它更強的道德含義，指罪行或過犯(「死在……」，弗2:1； 太6:14-15)

11:12 的「過失」(ἥττημα, fault)：是指一些未盡本分的錯誤

另外有三個罪字均出於同一個希臘文字根：

3:20「罪」(ἁμαρτία)：字是比較籠統的，較抽象的指罪的事實；

3:25「罪」(ἁμάρτημα)：字則是指一個有具體行動的罪；

3:23「罪」(ἁμαρτάνω)：字基本意義是指「失掉」或者「沒有達到目標」，如同射箭時沒有射中目的。此字用在聖經裏可以指人的行動，也可以指人的理智、心理或情感上沒有達到正確的目標，人在心裏追求不應追求的、愛不應愛的都是罪。後來，這個罪字漸漸在聖經中成了一個含義非常廣泛的字，也是在聖經中次數出現得最多的字。單在羅馬書中，此字已被用過四十八次，且多次是用來表達「罪」的基本的字。在新約聖經以外，或以前的希臘文學中，這個罪字很多時候沒有任何宗教或者道德意義，例如兵丁射箭失準，人走錯了路、迷失了方向等都可以用此字來形容。後來較多用以表達思想上的錯，甚至更多用以表達倫理道德上的錯。但真正用來表達靈性和宗教上的錯，則只有用在聖經上才能找到。

二. 罪的定義

1. 罪是違背神的律法

作為律法的賜予者，神定下人類自由的界限；常用的詞(希伯來文 *abar*；希臘文 *parabasis*)意思是「逾越；違犯」。描述罪是越過了範圍，跨越了那些定下的界限。神將律法賜給摩西，希望提高人對他的準則的認識，和違犯那些準則的嚴重性(羅 4:15)。神說:「你不可作假見證。」這就是說，說謊是逾越和違反神的律法(比較羅 2:23, 5:14；加 3:19)。另一個，類似的用語是希伯來文 *pesa*(意

即反叛、犯法)、*asam*(意即侵犯了神威嚴的權柄，招致犯罪)和希臘文 *paraptoma*(意即離經逆道)。

2. 罪是不遵守神的準則

以色列的神為人類行為立下理想、設定標準，而聖經最常用於罪的詞彙(希伯來文 *hata*；希臘文 *hamartema*)，原意為「不中的」、「達不到標準，未能完成責任」、「偏離公義的道路」。它的意思就是，所有人都不能達到神準則所劃下的標誌，而且還繼續不斷地離開那個準則(羅 3:23)。這包括了過犯的罪行(sin of commission)與忽略的罪行(sin of omission)；不能行正確的事也是罪(羅 14:23)。

3. 罪是人內在的一個律

保羅基於他的觀察和聖經的記載，提出強而有力的論點：「世人都犯了罪」(羅一至三章)。他認為罪不單是一種行爲，罪也是一種權勢、一種力量，是管治人內心的一個律(羅 5:21，7:23，8:2；林前 15:56)。保羅提過，他與罪的律掙扎(羅 7:14, 17-25)；所有人都有罪性(加 3:22)。希伯來書三章 13 節提到，「有人被罪迷惑，心裏剛硬了」。耶穌也指，罪是一個「情況，或一種性格特質」(約 9:41, 15:24, 19:11)。

當罪跟無知聯合起來時(弗4:17-19)，便產生各樣邪惡的行徑，良知昏昧、人格崩潰(羅7:21 -24)，使人與神疏離，且陷在死亡裏(羅5:10，6:23；弗2:1-5, 12；西1:21)。人是沒有能力可以改變自己的(羅 7:24)。

4. 罪是違抗神

「邪惡」經常用於翻譯希伯來文慝 *aon*(意即故意作惡、犯錯)，在新約中最相近的是希臘文是 *anomia*，這字意思是「違背律法」(約壹 3:4)；也可描述爲一個「心態」(frame of mind)。它可表示違反律法的行動(多 2:14)，而這正是末日的一個標記，意即「沒有律法，或沒有限制」(太 24:12)。罪是向神及人所作錯誤的行爲:羅馬書一章 18 節提到「不虔不義的人」。不虔代表不能順服神，及不能遵守他所定的命令(出 20:1-11)；不義是指人對他的夥伴不公正(出 20:12-17)。

5. **罪是犯法**

anomia(意即無法)和*paranomia*(意即犯法)，指不接受神的管治；希伯來文*rasa*意為「違法，不守規矩」。何西阿將以色列「淫亂」的罪，與神信實的愛相比：這種罪是錯誤的、不忠的、不信的。人蔑視神聖潔的主權及統治(賽1:28；王上8:50)；神的聖潔被罪所侵犯，解釋為希伯來文*halal*(意即褻瀆)和*toeba*(意即憎惡、厭惡)。

6. **罪是不公義、不虔誠**

神本性是公義的，罪則是*ewel*(希伯來文)和*adikias*(希臘文，意即不公義，參結18:5-9的描述)。對宗教而言，罪的用語是asebeia希臘文，意即不虔誠、不尊敬，沒有給予神應有的尊崇。

三. 罪的起源

1. **人類墮落**

創世記第三章不是描述罪的起源，而是描述罪進入了人類的世界。創世記三章是講述一個歷史事件，亞當和夏娃都是歷史人物，他們在歷史時空中犯罪、違抗神。如果羅馬書五章 12-21 節可以作爲一個類比來看，這件事的歷史性便很重要的；如果亞當不是真正的受造物，他又不曾真實地在歷史上的某一點，將罪惡帶給人類的話，那麼耶穌就不用進到歷史救贖人類了。基督自己的見證，確定了創世記三章是一個歷史事件(太 19:3-5)。

2. 考驗

亞當和夏娃在樂園裏時，神要求他們順服，以此考驗他們。除了分別善惡樹上的果子外，他們可以吃園裏任何一棵樹上的果子，(創 2:16-17)。這個考驗簡單直接得很:神讓他們自己決定要不要相信神及順服神。不順服的後果是很嚴重的 — 必定死；這包括肉體的和靈性的死亡。此考驗的目的，是讓亞當和夏娃因爲順服，不吃分辨善惡樹的果子而知道何謂罪。後來他們真的得到了善與惡的知識，卻是用錯誤的方法來獲得的。

3. 試探

試探是透過蛇先對夏娃說話(創 3:1)，她是最能煽動亞當心理的人。試深必須視爲從撒但而來的，在聖經中，魔鬼又引誘該隱殺弟弟(約 8:44)。魔鬼又叫古蛇(啓 12:9, 20:2)。蛇只是撒但的爪牙，聖經裏明顯的表示，撒但才是通過蛇而活躍在蛇裏面的真正誘惑者。正如耶穌傳福音的初期，撒但進入人或豬裏活動一樣(約 8:44；羅 16:20；林後 11:3；啟 12:9)。而創世記三章 15 節的審判，是指著撒但而說，而不單單是指那條蛇。蛇是狡猾的(創 3:1)，故此撒但發動試探時，也是狡猾的；他的策略可分爲三個階段：

A. 撒但對神的話提出疑點(創 3:1)，試探引發人懷疑神的美善；它對神處理亞當和夏娃是否恰當及公平，提出疑問。夏娃面對試探時，回答撒但，並誇大了神的禁令(創 3:3)。神從來沒有說過，不可摸那果子。

B. 撒但騙他們不一定死(創 3:4)。撒但對神較早前的聲明，作出了明確的否定；撒但說:「你們不一定死！」

C. 撒但說出一部分的真相(創 3:5)。撒但告訴他們，如果他們吃了果子，就象神一樣能知道善惡。這是真的，他們可以知道善惡，但撒但沒有告訴他們真相另外的一面——他們犯罪後，會有痛苦、患難及死亡。這個考驗包括三方面:肉體的情慾、眼目的情慾，及今生的驕傲(約壹 2:16；比較太 4:1-11)。

4. 罪的結果

亞當和夏娃的罪並不是一件孤立的事件，它所帶給他們、他們的後裔及個世界的後果，是即時可見的。

A. 對蛇的審判(創 3:14)：蛇以前是一種高貴的生物；被審判之後，它的形狀有所改變。那蛇因爲自高自大，以後就要用肚腹爬地，吃地上的塵土。

B. 對撒但的審判(創 3:15)：創世記三章 15 節並不是對蛇的審判，而是對撒但的審判。撒但的後裔(不信者和鬼魔)與女人的後裔(信徒，特別是指基督)彼此爲仇。「他要傷你的頭」，表示基督在十字架上，給與撒但致命的一擊(西 2:14-15；來 2:14)。基督終會獲得大勝利。「你要傷他的腳跟」，這表示撒但因基督的死而獲得小勝利；雖然如此，那死卻令撒但徹底失敗。

C. 對女人的審判(創 3:16)：女人在生育上要經歷痛苦；這種生育時所經歷的痛楚(希伯來文 *yizabon*)和亞當的辛勞相似(創 3:17)，他們兩人都要各自承擔苦難。女人要戀慕她的丈夫。這句子比較難解釋，它可以是指：

- 性慾(歌 7:10)，
- 渴慕在丈夫的權下，得到安全感，或

・渴望轄制她的丈夫(比較創 4:7)。
女人最後的審判是，她要被丈夫管轄。

D. 對男人的審判(創 3:17-19)：首先的審判是針對土地的。地下再自然地生產蔬果，男人要辛勞耕種。第二個審判是，人要死；亞當是從地裏的物質所造的，死亡的過程會把人歸還塵土。

E. 與神隔離 (創 3:23-24)：亞當與夏娃在採食禁果後，立刻感到與神隔膜。他們聽到了神的聲音，就躲藏起來，避不見他的面(創 3:8-10)。他們最初被造，是為了與神同在、與神相交，但現在他卻害怕見到神。羞恥和懼怕成為了他們最顯著的情緒(創 2:25，3:7, 10)，顯示出人神之間關係的破裂。他們被逐出樂園，失去神與他們繼續親密的交通，並且與生命樹從而斷絕，這生命樹就是所應許的生命象徵。

F. 本性敗壞：罪的後果立刻影響到整個的人，包括他的靈魂和身體，理智和道德觀念，感情和意志等。亞當試將責任推到夏娃身上；夏娃意圖將責任推到惡蛇身上，而且在下一代即發生凶殺之悲劇(創 3:12-13, 4:8, 6:5；羅 3:23, 7:18)。

G. 人喪失了神的形像，即真理的知識和公義，而完全的腐敗，也就是說在他身上的各部分都變為腐敗，已完全不可能行靈性上的善事。

H. 神對人的態度改變：不單人對神的態度改變了，神對人的態度也同樣有了改變。責備、定罪、咒詛、驅逐伊甸園 — 這一切都表明這個改變的事實。罪是單方面的，但它的後果卻不然。罪引發神的忿怒和不悅，這是必然的結果，因為罪與神的本性相違。神絕不可能姑息罪，因為那等於叫祂不再忠於自己，而神是斷不能背乎自己的。

I. 累及全人類(羅 5:12)：自那時開始，人類的歷史便充斥著一連串的惡行(創 4:8、19、23-24，6:2-3, 5)，罪惡滔天的結果，幾乎是全人類的毀滅(創 6:7, 13，7:21-24)。亞當和夏娃的墮落不僅帶給他們持續的影響，並且禍延後代，全人類都一同陷在罪及惡中，所有人至今都要死亡。

J. 累及受造萬物(創 3:17-18)：所有動物及植物的生命，都被亞當的罪的影響。動物變成對抗人類；動物變得兇猛殘暴。植物中會生出荊棘蒺藜，阻礙生長，人類墮落的悲劇使他所受托管理的一切都蒙受咒詛的悲慘命運。

K. 死的出現：死亡是罪的刑罰之體現，是附屬於伊甸園禁令的警告(創 2:17)，也直接表達了神對犯罪之人的咒詛(創 3:19)。就現象的層面而言，死是人存在的組成部分的分解，此分解顯明死的原則 — 分離，而與神隔絕就是這種分離的巔峰表現(創 3:23-24)。因為罪的緣故，人類遂對死亡感到恐慌和懼怕(路 12:5；來 2:15)。

四. 罪的本質

關於罪的本質，有許多錯誤的概念。保證有從聖經中方能學習罪的真相。論到聖經的罪惡觀，我們必須強調數點：

1. 罪就是一種特殊的惡

現今有許多人用「惡」(evil)一詞來代替「罪」(sin)的傾向。然而這是一個拙劣的代用詞，雖然一切的罪即是惡，本是一種自明之理，但不能因而以同樣的道理認為惡就是罪。疾病雖被認為是惡，

但並不因而稱其為罪。尤其現代的傾向是寧肯說到惡，而不說到罪，主要原因是他們認為罪只是一種無法負責的疾病或缺陷。聖經卻認為罪是一種特殊的惡，是一種屬乎道德的惡，意即人必須直接負其責任，並且這惡必定使人被定罪。

2. 罪有絕對性的實質

在倫理的範圍內，善與惡是絕對的對立。兩者之間沒有中立狀態的存在。這在聖經中有明確的教訓。凡不從內心真正愛神的，就已經被認為是惡的。聖經中沒有所謂道德上中立的立場。聖經中也提及惡人要回轉歸向義，又時常提到義人也能陷入罪中；但聖經並無一處提及有某些人達到道德的中立狀態。人不是在惡的一方，就是站在善的一方(太 10:32-33, 12:30；路 11:23；雅 2:10)。

3. 罪總是與神和神的旨意有關

現代神學堅持以社會的方法來解說罪，那就是說罪是發生於社會中人與人接觸的關鍵上。罪就是人對於他人的惡行。然而這卻完全忽略了它的重點，事實上罪乃是因為違反神旨意的事實而被稱為罪。罪的定義應該是「違背神的律法」，這是反抗律法上所要求對神表明的愛。聖經時常清楚地以與神和律法的關聯來論到罪，這律法是銘刻在人心版上，或是藉著摩西賜給人的(羅 1:32, 2:12-14, 4:5, 5:13；雅 2:9-10；約壹 3:4)。

4. 罪包括罪孽(Guilt)與罪污(Pollution)

罪首先包括罪孽，意即違反了律法，使人遭受公義之神的刑罰。實際上，多數的人否認罪包括罪孽，然而此否定違反了聖經中清楚記述的事實，那就是罪人受到威脅，並實際上遭到刑罰(太 6:12；羅 3:19, 5:18；弗 2:3)。罪又包括罪污，也就是與生俱來的腐敗性，所有的罪人都屈服在這個腐敗性之下。罪孽常帶來罪污。因為亞當犯了罪，其結果使所有的人生來就具有腐敗性，罪的污穢在以下的經節中有明白的表示(伯 14:4；耶 17:9；太 7:15-20；羅 8:5-8；弗 4:17-19)。

5. 罪佔據人心

罪並不住在靈裏的某種機能中，乃住在人心中，就是聖經心理學所認為靈魂基礎的器官，從此器官中發出生命之果效(箴 4:23)。而由此中心發出活動和影響力達於知識、意志和感情，簡言之即達於整個的人，包括他的身體。此見解有以下的經文為根據(箴 4:23；耶 17:9；太 15:19-20；路 6:45；來 3:12)。

6. 罪不僅在於外部的行為

罪不僅是在於外部的行為，事實上是在於罪的習慣性和內心深處罪的狀態中。而此三者又有如下的相互關係，犯罪的狀態是罪的習慣的母胎，結果誘導為犯罪的行為。不良的思想、感情及心裏的意向，也由下列的經節中證明為罪(太 5:22, 28；羅 7:7；加 5:17, 24)。

五. 原罪

1. 定義

原罪可以定義爲「人與生俱來的罪的狀態及境況」。原罪有別於各人自己所犯的罪，雖然自己犯罪是受到原罪的後果而得的敗壞。原罪並不是意指人類原有的罪，因為神原來所造的人，是無罪的。這樣定義是因爲：

A. 原罪出自人類的根源亞當，但是由於我們是亞當的子孫，而亞當又是全人類的代表

B. 每個人生來就有原罪

C. 原罪是所有污染人生命的具體罪行的根源。

簡單來說，原罪就是「我們整個本質敗壞的情況」。

2. 結果

A. 人是全然敗壞的。「全然敗壞(Total depravity)不是說，每個人的行爲都徹底地敗壞，也不是說，每個人都陷在每種形式的罪中，也不是說一個人不能去羡悅美事，或實行美事；全然敗壞是說，罪之破壞能力延展到所有的人，及整個人的每個部分，所以人在天然本質上，不能行神看爲善的事」。

B. 人有與生俱來的罪性。「罪的本性令人所做的任何事(善的或惡的)，都不能得神喜悅。」人的每個部分都受到影響：智慧(林後 4:4)；良知(提前 4:2)；意志(羅 1:28)；心(弗 4:18)；以及整個人(羅 1:18-3:20)，從而影響到我們的生活。

C. 原罪的影響臨到世上一切的人，沒有一個例外(賽 53:6；詩 14:2-3；約壹 1:8, 10)。

D. 我們也必須要擔負這原罪的責任，並且受到原罪所引致的審判和懲罰(羅 5:12)。

六. 本罪

本罪是個人自身所犯的罪。由於亞當的原臨到眾人，因此眾人都帶著敗壞的身心，來到世界，並且犯罪(詩 51:3, 5)。原罪是指亞當一次所犯的罪，而本罪則是包括個人在生活上多次的罪。原罪是起因到亞當韋背了神不許吃食禁果的命令，而本罪則是包括人對神一切顯明的旨意之違犯。雖然有許多人否認原罪的真理，但是他們卻大多承認本罪的存在。

一切的罪都是罪，然而根據新舊約聖經的教訓，罪有輕重之別，罪的輕重之別可以分為兩大類:第一類是關於所犯之罪本身的輕重，例如:出 22:1, 4 比較 18 節。第二類是有關於犯罪之人的企圖，例如：民 15:28 比較 30 節；申 19:1-10 比較 11-13 節。此外，神對罪所施的懲罰，往往是按照各人所得之亮光多寡而定(路 12:47-48；太 10:15；11:20-22)。

罪既然是道德上的邪惡，人犯罪就應當負道德上的責任。有時候環境確然影響一個人的思想，言語，或行為，以至他對罪的責任或有程度上的差別。但是他無法完全推卸對他的行動之責任。

韋斯敏司德信條第九章第三節說「人因墮落在罪中，在行屬靈之善以至得救上，就完全失去了立志之能；所以屬血氣的，既然與屬靈之善相背，而死在罪中，就無法靠自己的力量歸正，或自己定意歸正」(羅 8:7-8；約 6:44, 65；林前 2:14；耶 13:23)。

罪人的無能並不是指罪人沒有能力作工(創四:20-22)，也不是指罪人毫無公德可言(太 5:46-47)；而是指他沒有能力行任何屬靈上的善事，不能獲取真神的喜悅，因為按靈命而言。他已經死在罪惡過犯之中了(弗 2:1)。人的一切行動是由他自己決定，而並非是因為受到任何外來的壓力而迫使他如此行的。甚至於罪人也有他「自由的意志」。然而我們必須注意，人的行動雖然是自由的，但是他的自由卻必定是受到他的本性之限製的。故一個在屬靈上敗壞的人，就無法決志或行屬靈上良善的事。主耶穌說：「好樹不能結壞果子」(太 7:18)。一個罪人的自由意志，並沒有能力，也不可能決志或實行與他本性相反的事。一個罪人是罪的奴僕，他受到罪的約束；而同時他的一切行動是由他自己內心所決定的。

七. 罪的歸算

亞當所犯的最先的罪對全人類有獨特的重要性(羅 5:12, 14-19；林前 15:22)。這裡持續強調，因一人的過犯，罪、定罪及死亡就臨到全人類。這罪被稱為「亞當的過犯」、「一人的過犯」、「一次的過犯」、「一人的悖逆」，而所指的無疑是亞當第一次的過犯；因此，羅五章 12 節的「眾人都犯了罪」一句是指眾人〔因在亞當裡面〕有分於他的罪。這句經文不可能是指所有人實際上的罪

行，更不可能是指影響所有人的遺傳罪性，因為第 12 節中「眾人都犯了罪」這一句是回答「死就臨到眾人」這個問題的，並且接著的經文又提到「一人的過犯」(第 17 節)是死在普世作王的原因。倘若保羅並非指同一項罪，那末他便是在同一段經文中用同一個主題來聲明兩件不同的事情了。因此，這句話的兩種說法的唯一解釋便是，眾人都有分於亞當的罪。我們從林前十五章 22 節的「在亞當裡眾人都死了」也可以得到同樣的推論：若所有人在亞當裡都死了，那是因為所有人在亞當裡都犯了罪。

根據聖經，由於亞當與全人類是一體的，因此所有人都有分於他的罪，這種一體的關係也是基督與連於祂的人的關係。羅五章 12-19 節和林前十五章 22, 45-49 節將亞當與基督並列，指明在這兩個情況中相同的關係；因此，基督與屬祂的人之間的關係如何，亞當與人類之間的關係也如何，我們毋須假定二者有更深一層的關係。基督是屬祂的人之首及代表，這種關係已足以解釋，為何眾人一同在亞當的罪上有分。我們說亞當的罪歸給了眾人，意思只是說，因為亞當是全人類之首及代表，所有人就都在他的罪中有分。

歸算這詞的英文(imputation)，是來自拉丁文 *imputare*；意即「結帳」,「歸入某人的帳項」。這詞又關係到，罪是如何歸到每個人身上這問題。羅馬書五章 12 節教導，罪透過亞當進入世界。這節經文的解釋，確定人對罪的歸與的看法。歷史上有四個主要的觀點，說明罪是如何歸與人類：

1. 伯拉糾觀點(Pelagian view)

伯拉糾是英國的修道士，大約生於西元 370 年。他於西元 409 年，在羅馬提倡他的奇異教義，現代神體一位派(Unitarians)就是以他的教義系統爲基礎的。伯拉糾說，神直接創造每一個靈魂(他貶抑靈魂遺傳說)，每個靈魂因此都是無罪的，不受污染的。受造的靈魂，沒有一個與亞當的罪有任何直接的關聯。亞當的罪對人類唯一的影響，只是作了一個壞榜樣。因此，伯拉糾認爲羅馬書五章 12 節的意思，不是說罪影響到全人類。亞當的罪沒有歸與人類，臨到人的只是人自己所犯的那些罪。此外，人死並不是因爲犯了罪，而是因爲自然律，就算亞當沒有犯罪，也是會死的。伯拉糾及他的教義，在主後 418 年的迦太基會議(Council of Carthage)中被否定了。

伯拉糾的教義在很多方面都違反了聖經。他教導，人的死不是因爲罪，但聖經卻不是這樣說(結 18:20；羅 6:23)。伯拉糾教導，人沒有一個傾向犯罪的天然本質，但聖經的講法卻不同(羅 3:9-18)。如果伯拉糾的推論都是合理的話，每個人的出生都沒有受到亞當犯罪的影響了，那就是說，每個人都會「墮落」一次，不然世上就會出現某些完全人了。

2. 亞米紐斯觀點(Arminian view)

亞米紐斯(Jacobus Arminius，1560-1609 年)是荷蘭神學家。他的觀點與半伯拉糾主義(semi-Pelagianism)相近，這些觀點也代表了一些循道宗、衛理宗、五旬節宗……看法。在思想上亞米紐斯與伯拉糾主義相似，他的教義是，人並不因亞當的犯罪而被視爲有罪。人有能力過義的生活，人犯罪是自發地及有目的地去犯的 — 只因這樣，神才將罪歸與他們，並且追討他們的罪。人因爲亞當犯罪，不能擁有原義(original righteousness)；但「神從每個人有意識開始，就賜給人聖靈特殊的影響力，使人有能力抗衡與生俱來的敗壞性，可以順服；只要人的意志願意合作，就能夠這樣做。」亞米紐斯承認亞當犯罪的影響，但不是按照全然敗壞說的理解；透過神給予人能力，人仍能作義的選擇。羅馬書五章 12 節的意思，不是全人類受到亞當犯罪及死亡的影響；而是說，當人認同於亞當的罪行，罪就歸與那個人。

3. 立約觀(Federal view)

立約觀最初是由科克由(Cocceius，1603 至 1669 年)提出的，此說遂作爲改革宗神學中的信仰準則。某些神學家如賀智(Charles Hodge)、巴士威爾(J. Oliver Buswell Jr.)及伯可夫(Louis Berkhof)等，都倡導這個教義。稱作立約觀，是因爲此說認爲亞當被視爲立約的元首，和全人類的代表。神

與亞當建立了一個行爲的約(covenant of works)，應許賜福亞當，但應許的條件是要亞當順服，那麼全人類就有永遠的生命了。不順服會令全人類受苦。亞當犯罪的結果，是他的罪臨到全人類，令全人類遭受痛苦及死亡，因爲他是人類的代表。因亞當所犯的一件罪，罪和死都歸與全人類，因爲亞當是全人類的代表。賀智爲這觀念下定義:「由於亞當與他的後裔的聯合，縱使亞當的罪不是他們所犯，但亞當的罪仍臨到他們，審判的刑罰因此就威脅亞當，也威脅到他的後裔。」

4. 奧古斯丁觀點(Augustinian view)

這觀點是因奧古斯丁(Augustine，354 至 430 年)而得名。它頗受加爾文、路德、石威廉及施特朗等人所支援。這觀點的根據是羅馬書五章 12 節「衆人都犯了罪」這一句話，說明全人類都有分於亞當的罪。恰如利未(當時還未出生)藉著亞伯拉罕納了什一奉獻給麥基洗德，因爲他是「潛在地存於」(seminally present)亞伯拉罕的身中(來 7:9-10)，同樣地，亞當犯罪的時候，全人類也是「潛在地存於」亞當裏面，有分於亞當的罪。正因如此，亞當的罪及其犯罪的結果 — 死，都臨到全人類。神以全人類都有罪，是因爲全人類確實犯了罪。

罪的歸與觀點				
觀點	**羅馬書五章 12 節**	**亞當**	**人性**	**現代支持者**
伯拉糾觀點	人以亞當的榜樣犯罪，就招致死亡	罪單單影響了亞當	沒有人是受到亞當罪影響	神體一位論者
亞米紐斯觀點	全人類認同了亞當的罪-故此得了罪的歸與	亞當犯了罪，部分地影響了人類	人不是全然敗壞；人從亞當得到敗壞的天性，但不是定罪或罪債	循道宗 衛斯理宗 五旬節宗 聖潔派團體
立約觀	罪歸與全人類，是因亞當犯罪	亞當一人犯了罪，但全人類都受影響	全然敗壞，罪和罪過都歸與人	長老宗 其他支援聖約神學的團體
奧古斯丁觀點	因亞當的罪，罪就歸與人類	人類因亞當都犯了罪	全然敗壞，罪及罪過都歸與人	宗教改革者後期的加爾文派

否定這個教義便是拒絕接受有關經文的見證，也反映人未能瞭解，那個支配亞當與我們之間關係的原理，與神施行救贖的原理有密切關係。亞當是首先的人，基督是末後的亞當，這個類比表明了在基督裡救恩得以成全的原理，正是與我們成為罪人和死亡的後嗣的原理相同。人類歷史最終可歸入兩組情況：罪 — 定罪 — 死亡；公義 — 稱義 — 生命。前者源於我們與亞當的聯合，後者則源於我們與基督的聯合。我們是在這兩條軌道之內生活和運行。神管治人也是依據這兩種關係。若我們不與亞當認同，我們就無法正確地瞭解基督。所有死的人是在亞當裡死，而所有復活的人是在基督裡復活。

八. 人類的無能

人類的無能是與罪性所引致的無能力有關的。倘若敗壞是全然的，即影響人本質的每一方面和每個範疇的話，那麼，人自然也在各方面都無能行善和討神喜悅。

我們不能改變自己的性格，也無法背乎自己的性格行事。在瞭解事情方面，屬血氣的人不能領會神的靈的事，因為這些事惟有屬靈的人才能看透(林前 2:14)。在順服神的律法方面，屬血氣的人不僅不服，也是不能服(羅 8:7)。屬肉體的人不能討神的喜歡(羅 8:8)。壞樹不能結好果子(太 7:18)。上述每個情況的不可能性均是無可否認的。我們的主也肯定地說，若非天父的恩賜和吸引，連相信

祂這件事也沒有人能夠做到(約 6:44-45, 65)。主在這裡的見證，其效用相等於祂的堅持 — 除了藉著水和聖靈重生外，沒有人能夠正確瞭解或進入神的國(約 3:3, 5-6, 8；約 1:13；約壹 2:29，3:9，4:7，5:1, 4, 18)。

人需要像重生這樣重要而徹底的改變及再創造，這證明了聖經整體上的教導：罪的奴役和人類沉溺罪中的絕望景況。這奴役暗示屬血氣的人在心理、道德及靈性上均沒有能力接受聖靈的事，沒有能力愛神和作討祂喜悅的事，也沒有能力相信基督以致靈魂得救。就是這種奴役成為了福音的大前提，而福音的榮耀正在於它能夠使人從罪的捆綁及奴役中得釋放。對無助的人來說，這是恩典及權能的福音。

九. 解罪的方法

約翰福音提出了罪人的需要；基督作成羔羊為祭，為要除去世人的罪孽，並讓人在基督裏得著光與生命。其中對於罪所持新的看法是：凡拒絕接受神因著對世人的愛而賜下的救贖主基督，就是罪。由於人愛黑暗，不接受光，拒絕「看見」基督是救主，罪已經定了(約3:16-21)。

保羅認為解決的方法在於基督贖罪挽回；信徒與主聯合，當向罪、自己及世界看自己是死的；並且，聖靈改變生命的力量進入人的內心，使人成為新造的人，又使那已蒙更新的人成聖，得以有基督的樣式(羅3:21-26，5:6-9，六章，8:1-4, 28-29；林後5:14-21)。正是那接受基督為世人的罪而死的信心，使信徒能跟基督同向罪死；人跟基督的聯合亦能打破罪惡權勢的轄制，使人道德復甦，進入新的生命中。這樣對過去死了(悔改)，並藉聖靈得著復活主(信心)，帶來屬天的赦免、平安、更新與喜樂。

十. 基督徒與罪

1. 衝突

基督徒與罪的衝突，是按照約翰壹書二章 16 節所提出的三個方面：

A. 世界：世界(希臘文 *kosmos*)的意思是「與神爲敵的，就是失喪在罪中；與神聖的事完全對立，破損及敗壞的。」信徒所得的勸導是，不要愛世界和世界上的事物(約壹 2:15)。這是指對一些物質和精神方面的事物都要避開。約翰進一步指出，世界的事物引誘基督徒犯罪；它透過肉體的情慾、眼目的情慾，和今生的驕傲(約壹 2:16)誘惑人。世界是在撒但的掌管下(約壹 5:19)，顯示它本身的愚拙(林前 3:19)、不潔(林前 4:10)，及與神爲敵的本質(雅 4:4)。就世界而論，基督徒是已經釘在十字架上的(加 6:14)。

B. 肉體：肉體(希臘文 *sarx*)「是樂意爲罪效勞的工具，是順服罪，那裏有肉體，那裏就有形形式式的罪；在 *sarx*(肉體)裏沒有美善的東西。」肉體一詞有物質的含意；然而，它很多時候都按非物質的含意使用，指「肉體的固有本性……它能令所有人都服侍自己，令自己快樂……它能令人一生都離開神。」按保羅在羅馬書七章 17 至 20 節所描繪的，基督徒經歷肉體的本質是屬於罪的。肉體包含情慾，能轄制心靈(弗 2:3)；肉體管治非基督徒的生命(羅 8:5-6)。要解決羅馬書七章 25 節的困境，只有聖靈的能力(羅 8:2 及其後經文)，及心意的更新(羅 12:1)，並且把肉體釘在十字架上(羅 6:6)。

C. 魔鬼：魔鬼是真實存在的。他攻擊基督徒，使基督徒的生命結不出果子。他是基督徒可怕的敵人，因爲他要吞吃基督徒(彼前 5:8)；基督徒被呼召要抵擋那魔鬼(雅 4:7)，配戴屬靈戰爭的軍裝，以抵擋魔鬼(弗 6:10-17)。

2. 裝備(Provision)

神爲了不讓基督徒走進罪惡的歧途，就給與他們充足的裝備。

A. 神的道：神已經給基督徒一本「神所呼氣」(God-breathed)的聖經，能夠有效地「教導人學義」，使信徒可以「預備行各樣的善事」(提後 3:16-17)。是這道，使信徒能夠離棄罪惡的生活(詩 119:9-16)；也是通道，使信徒的生活潔淨(弗 5:26)，使信徒成聖(約 17:17)，使信徒的禱告可蒙應允(約 15:7)。

B. 基督的代求：信徒犯罪時，基督是信徒的辯護者，或辯方律師(約壹 2:1)。因爲基督一直活著，所以他的代求是有能力的(來 7:25)。約翰福音十七章揭示，基督爲基督徒代求的本質:他爲他們的穩妥而祈禱(約 17:11)，爲關心他們的喜樂(約 17:13)，爲保護他們離開撒但(約 17:15)，爲了使他們在真理上成聖(約 17:17)，以及他們可以最後與基督同在而祈禱(約 17:25)。

C. 聖靈的內住：聖靈在信徒生命中的工作十分重要，因爲聖靈能使信徒過遠離罪惡的生活。聖靈的工作包括內住(羅 8:9)，膏抹(約壹 2:20, 4:4)，印記(弗 1:13, 4:30)，使人得力(徒 1:8)，充滿(弗 5:18)，及使信徒一生靠聖靈過活(加 5:16)。

挽回祭

挽回祭(Propitiation)正式的意思是：藉著獻上禮物來消除忿怒。舊約以動詞 *kipper* (贖罪)來表達這個意思。新約則主要採用 *hilaskomai* 這個詞組。藉著奉獻禮物，使怒氣轉消。古代外邦人常使用這詞，因為他們認為他們的諸神是不可測的，隨時會因敬拜者所作的任何瑣事而惱怒。每當天災降臨，他們便以為有神在發怒，要懲罰那些敬拜他的人。補救方法是馬上獻上祭物。一份選擇得合適的祭物能平息那神的怒氣，使他情緒再次好轉。這過程稱為挽回祭。

神不會發怒這觀念，無論在舊約或新約中都找不到。那既不是猶太人的觀念，也不是基督徒的觀念，那是來自希臘哲學家的觀念。他們認為他們的諸神是冷酷無情的。諸神高高在上，對卑微的人間事情不感興趣。但聖經說神以純潔無限的愛愛人，因為神極愛祂的子民，所以當他們犯罪，玷污祂的創造，給祂所愛的人帶來生活上的困苦時，祂不會坐視不理，在那些情況中，顯然祂是憤怒的。每當神的兒女犯罪，他們便為自己惹來神的憤怒。當然，祂發怒時並不像人類那樣失去理性和自控。祂的憤怒是源於祂對惡事堅決抗拒，這是神聖潔的本性。

一. 舊約中的教訓

有些現代的神學家認為挽回祭這觀念含有與神的屬性不相稱的意思，在他們心目中，神不是一位受賄而感愜意的神，因而反對整個觀念。。許多人提議放棄「挽回祭」而用贖罪祭(expiation)，RSV 就是其中一例。反對「挽回祭」觀念的人主要是抗拒「神發怒」的整個概念，很多反對者認為後者僅屬古人的思想，現代人卻不可仍有這套想法。

但舊約時代的人並沒有這方面的禁忌。對他們來說，「神是天天向惡人發怒的」(詩 7:11)。所以，他們確信罪惡一定會引起神強烈的反應，人絕不能指責神在道德方面軟弱怯懦。祂會極力對付各式各樣的罪惡。祂也許「不輕易發怒」(尼 9:17)，但祂的怒氣必因罪惡而發作。我們念過以下的經文：「耶和華不輕易發怒，並有豐盛的慈愛，赦免罪孽和過犯，萬不以有罪的為無罪」(民 14:18)；甚至在這一段論到神恆久忍耐的經文中，聖經作者也不忘提到神是不會放過罪惡的。對舊約的人而言，神不輕易發怒這觀念是不尋常的。這是奇妙和意想不到的，甚至使人頓生敬畏之心，也完全喜出望外。

舊約時代的人固然確信神會因為各種罪惡而發怒，但他們也同時深信，神的怒氣是可消解的，方法是獻上適當的祭物。神止息祂的怒氣，最終不是由於祭物的效力，而是由於神自己。神說：「我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪」(利 17:11)。人的罪得蒙赦免不是神無可奈何的勉強允准，而是神滿有恩慈的禮物；祂實在是一位切望饒恕人的神。故此，討人可以這樣說：「但祂有憐憫，赦免他們的罪孽，不滅絕他們，而且屢次消祂的怒氣，不發盡祂的忿怒」(詩 78:38)。消除神忿怒斷不是人能作的事；惟有神自己可以「挪移祂的忿怒」(turned his anger away)。

二. 新約中的教訓

「神的忿怒」在幾段新約經文中出現，但涉及這方面的論述則不限於這些經文。全本新約滿是神極力對付罪惡的說法。罪人的處境是險惡的。他自己選擇與神為敵，所以除了等候接受神嚴厲的審判之外，就別無盼望了。不管我們是否稱之為「神的忿怒」，事實上它是存在的。雖然反對「忿怒」這個用語的一些理由不無道理，但這到底還是聖經的字眼，同時也沒有人能提出適當的代用語。

1. 保羅的教訓

從羅 3:24-25 的用法，我們可以看出挽回祭這觀念在新約的意義。這兩節經文說明了信徒：「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，是憑著耶穌的血，藉著人的信」。到此為止，保羅的論點就是，所有人 ─ 包括猶太人和外邦人，都一樣被神定罪。「神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上」(羅 1:18)。保羅首先表明外邦人被神定了罪，繼而說猶太人的光景也一樣。保羅是在這種背景中辨明基督的工作。基督拯救世人，這決不是莫須有的事，因為基督實在把人從極大的危險之中拯救出來。實際上，神已宣告對他們判刑，神的忿怒已包圍他們了。在羅馬書開頭的幾章，保羅非常強調神的忿怒；因此，基督的拯救工作也必須包括救他們脫離

神的忿怒。這種拯救稱為「挽回祭」。羅 3:21 起的這段重要經文陳述神怎樣解決人的困境，而經文除了採用「挽回祭」之外，並沒有更合適的措詞足以表達這種思想。我們必須說，*hilasterion* 在此所表達的是與「挽回祭」很接近的意思。

2. 約翰的教訓

在約壹 2:2 和 4:10，作者形容耶穌「為我們的罪作了挽回祭」。在前一節，他說耶穌是「我們在父那裡的中保」。如果我們與神之間需要一個中保的話，那麼我們的處境實在危險。我們的確是在生死的邊緣上。我們因此知道，在約翰壹書中的「挽回祭」應取一般常見的解釋：按作者的描述，耶穌為人類所作成的就是把神的忿怒轉移了。

神的震怒這觀念在整本聖經中都可見。我們要考慮的是罪得赦免的途徑。至於消除神忿怒的方法，是需要一些實質的方法。聖經說，神對有罪的世人，顯出祂的愛，差他的兒子來到世界，在十字架上可成就這事，就只有基督的代贖(約壹 4:10)。祂便一次過除去了神在祂子民身上的震怒(羅 5:9)。

3. 希伯來書

希伯來書二章 17 節也用了挽回祭一詞：「所以他凡事該與他的弟兄相同，爲要在神的事上，成爲慈悲忠信的大祭司，爲百姓的罪獻上挽回祭。」這裏說「獻上挽回祭」，意思就是付了刑罰的代價，以免除刑罰。

挽回祭在神學涵義上，此字帶來不少的爭議，其中以兩派為甚：

1. 一派將 hilasterion 作「滿足」、「悅納」意，指基督的死成為神的滿足，於是他息怒了，此說稱遮蓋論(propitiation theory)或「息怒論」(appeasement theory)(如 NASB)。
2. 另一派將 hilasterion 作帶有除去、消罪的功效(expiation)，意指基督的死能除淨罪(如 RSV)。在字源上，此字可作名詞用，指「施恩座」或「赦免」；或作形容詞用，指「赦免的工具」。和合本以名詞辦，譯作「挽回祭」，意說基督是挽回神怒氣的祭物。

神學意義的角度來看，基督的死確有遮蓋(propitiatory)及除去(expiatory)的功用，前者重點放在第一次來臨的工作，後者重點則在第二次再來的工作。

重生

重生(Regeneration)這重要的教義把基督徒與神及其他信徒相連起來。

一. 重生的字義

希臘文名詞 *palingenesia* 在新約聖經只出現兩次(19:28，RSV 譯作「新世界」，AV 作「復興」，〔譯註：和合本同〕；多 3:5，「重生」)。在馬太福音，該詞含有末世的意思，即指萬物的復興。這點提醒我們，個體的更新其實是那個更大的、宇宙性的復興的一部分。在提多書，這字則指個人的重生。

其他經文採用了不同的字彙來表達聖靈所帶來的改變：

1. *Gennao* (與 *anothen* 一起出現於約 3:3, 7)是指「生育」，用於約 1:13，3:3-8；約壹 2:29，3:9，4:7，5:1, 4, 18。
2. 彼前 1:3, 23 則用 *anagennao* 一字 ─ 「再生」或「使之重生」。這些字是用來形容更新的第一步。名詞 *anakainosis* (羅 12:2；多 3:5)及其動詞 *anakainoo* (林後 4:16；西 3:10)則有使之變新或更新之意。
3. 這些經文均顯示這兩個字眼並不單指更新的最初階段，還包括其後整個過程。諸如 *kaine ktisis* ─「新創造」(林後 5:17；加 6:15)〔譯註：和合本譯作「新造的人」〕─ 及 *kainos anthropos* ─「新人」(弗 2:15，4:24) ─ 等用字，所指的是新生的結果。
4. *Synzoopoieo* ─「使與……一同活過來」(弗 2:5；西 2:13) ─ 這字出現了兩次，它不但暗示一種如出生一般的戲劇性轉變，而且也暗示一種好像復活的戲劇性改變。
5. *Apokyeo* (雅 1:18)的意思是生產或生出。

重生應該與悔改有分別的。悔改是指人向神的救恩的回應。重生是悔改的另一面。這是神的作爲。人重生時，靈魂是被動的；人悔改時卻是主動的。重生可以定義爲：神聖的生命臨到人的靈魂……正如注入一種新的本性……或心……或新的創造。重生的意思是「給予生命」，重生是神的工作，將生命給予相信的人。

二. 聖經根據

1. 舊約的觀點

重生的概念在新約聖經比在舊約聖經更為突出。許多舊約經文都有國家復興的觀念。這觀念可見於有關新的約、寫在人心上的律法，和賜予新心靈等經文中(耶 24:7，31:31-32，32:38-39；結 11:19，36:25-27，和「枯骨的山谷」的經文，37:1-14)。

雖然這些經文所論及的是國家，但只有當個別國民改變更新的時候，國家才會得到更新。因此，在國家更新的觀念中，我們看到個人得著「新心」的概念。其他的經文則較直接論及個人(賽 57:15)，特別是詩 51:10 裡所記載大衛的禱文。這篇詩既提到罪的嚴重性及其帶來的後果，它表明個人需要更新就毫不希奇了。

2. 新約的觀點

要瞭解重生的教義，我們必須從「人在罪中」的觀點去看(約 3:6；弗 2:1-3, 5)。罪對人的本性有極嚴重的影響，因此罪人若不重生，就不能看見神的國，更不用說要進入神的國了(約 3:3, 5；林前 2:6-16)。

「重生」是由神採取主動(約 1:13)，來自天上(約 3:3, 7)，並藉聖靈在人心內進行的更新工作，是人成為基督徒時發生的改變 (約 3:5, 8)。同樣的概念出現於弗 2:4-5；約壹 2:29，4:7，等等。這出於神的行動是決定性和徹底的。約 1:13，3:3, 5, 7 等地方採用了過去時態，而約壹 2:29，3:9，4:7，5:1, 4, 18 等處則採用了完成時態，顯示這獨一、創始的行動具有長遠深邃的影響。這些經文所論及的持久性後果包括行事正直、不犯罪、彼此相愛、相信耶穌為基督，並且代人死在十字架上(多 2:12，

3:4, 6；約 3:16)、相信基督而接受罪得赦免的恩典、戰勝世界。這些後果顯示在屬靈的事情上，人不是完全被動的，他只在重生的事上處於被動狀態，由神在他身上工作，然而這行動的結果卻是長遠的行動：他主動地悔改，相信基督，且自此以後過著新生活。得以重生，並且以信、望、愛為這種生命的標記。聖經對重生的教導包括下列幾個重點：

A. 它不是人努力的成果，乃是神的靈具創造力的工作(約1:13)。

B. 它是一次就永遠有效的事件，是神著實地介入人生命的行動。

C. 它包括加入神之家庭的階段；重生的人成了神的兒女，也是神兒女之團契的一分子。

約 3:8 警告我們，這課題內有好些莫測高深的地方。然而我們一定要瞭解在重生時，究竟有何事在個人身上發生。我們可以很放心地說，人的位格沒有改變，他仍舊是過去的那個人；但現在他卻受到不同的支配。在重生前，罪控制了他，使他反叛神；現在聖靈管理他，引導他歸向神。這重生的人跟隨聖靈行事，活在聖靈之中，由聖靈指引，且領命要被聖靈充滿(羅 8:4, 9, 14；弗 5:18)。他並非完全，他仍要成長及進步(彼前 2:2)，但他個人的每一範疇都朝著神的方向發展。

我們可以這樣界定重生：它是聖靈對墮落的人性所施行的一種激烈行動，以致人對一切事物有截然不同的看法。我們可以形容一個重生的人為新人，他在基督裡尋找、發現並跟隨神。

三. 重生的方法

彼前 3:21 說洗禮與人進入救恩狀況有密切關係，而多 3:5 也提及「重生的洗」。彼前 1:23 和雅 1:18 則指出神的道是重生的方法。許多人根據上述經文聲稱這些就是人重生必經之途。然而按照林前 2:7-16，我們要問究竟神的道是否就如此成為重生的方法。這段經文清楚說明，人在天然的狀態中根本不能領會神聖靈的事。在人聽道得救以前，必須先有神的介入，使人能接受神的道。當這事發生後，神的道便給人帶來新生。彼前 1:23 及雅 1:18 對重生的論述顯然比約翰的更全面。約翰區分了重生與由此而來的信心(如：約 1:12-13；約壹 5:1)；彼得及雅各既指出道是重生之途，就顯示他們所想及的是整個過程，神藉此過程使人自覺地相信基督。

我們也可用懷孕及生產的觀念來思想這個課題。聖靈直接在人的心靈工作，藉此栽種或孕育新生命，然後真道使這新生命生出來(*apokyeo*，雅 1:18)。*gennao*(彼前 1:23)一字不僅指孕生，也可指生產。

聖經中還有另一些理由，足以反對洗禮本身能帶來重生恩典的說法。這種對洗禮抱持「因功生效」(*ex opere operato*)的觀點，與其他經文的意思有所衝突；特別是先知對濫用祭禮的抗議和保羅對猶太人高舉割禮的指摘(羅 2:28-29，4:9-12)，都不利於「因功生效」的說法。事實上，有些重生事件是沒有洗禮在先的(徒 10:44-48，16:14-15)。後一段經文尤為有趣，因為那裡特別記載，呂底亞的心早在她接受洗禮之前已蒙主開導了。若有人辯稱，對日後世代的基督徒來說，情況已不相同，那麼保羅對有類似爭拗的割禮一事的態度，應該可以解決問題。重生的恩惠是直接透過聖靈賜給失喪的罪人的；神的道使這恩典在信心和悔改之中彰顯出來；洗禮則見證人與基督在屬靈上的聯合，同死同活，並藉此得著新生命。然而，人若沒有信心，洗禮並不會使人自動得著這生命。

四. 第一次的出生和第二次出生的比較

兩次生的比較		
	第一次生	第二次生
源頭	有罪的父母	神
途徑	能朽壞的種子	不能朽壞的種子
性質	肉身的	屬靈的
領域	撒但的奴隸	基督的自由人
地位	成爲神憤怒的對象	成爲神寵愛的對象

五. 重生教義發展史

新約把重生與洗禮(Baptism)相連起來(多3:5)。因為早期教會習慣為嬰兒行洗禮，又因她們以為重生與洗禮是同時發生的，結果聖經論到重生的真理就給人忘記了。改教家認為沒有個人的信心，洗禮就沒有意義。不過使重生教義被看重，被視為基督徒生命的**起步點**者，卻是重洗派(Anabaptists)的興起，敬虔主義(Pietism)*的發展，和福音大復興的擴展。(加爾文自己則視重生為**一生**的過程。)羅馬天主教及某些更正教教派(例如信義宗教會)仍然相信洗禮式的重生。自由神學多視重生為一教育過程，其結果即是個人的發展。辯證神學(Dialectical Theology)則看重生為一種泛主觀的與道相遇；而革命神學(Revolution, Theology)則看重生是社會改變，改善政治現實，並使之成為上帝國(Kingdom of God)。

六. 系統神學中的重生教義

以聖經為主導的重生神學，必須從聖經本身的證據作出發點。故此重生便是人開始基督徒生活時用言語所表達的屬靈新生，它與歸正(Conversion)是同義的。假如我們把重生置於首位，很容易就會引致聖禮主義，或神祕主義；假如我們置之於次要位置，又會變成某種神人合作說。在重生時，稱義(Justification)與成聖(Sanctification)是同時發生的；但重生與歸正是在基督徒生命之始發生，稱義的地位與成聖的過程，卻堪以描述基督徒生命的整體發展(腓3:12)。

重生是人與天父開始有交通(Fellowship)的生活，這種交通生活的特徵，乃是免於懼怕的自由，和滿有愛心及感恩。同一時間，重生使人能活於神賜下的一種屬靈關係，就是與其他基督徒成為弟兄姊妹。故此，重生是開始一種新的有機關係，使人與人之間能建立一種不自私的團契。

稱義

「稱義」(δικαιόω)一詞原是法庭用語，指法官宣判一方得直。在希伯來的法庭只有原告與被告雙方，沒有檢察官。法官聽完控辯雙方陳詞，認為證據對哪方有利，便判那一方勝訴，因而亦是使勝訴一方「稱義」了；倘若勝訴一方是被告，他就被判無罪釋放。被稱義的一方叫做「公義」的，或「正直」的，這詞語不是形容人的道德特性，而是描述他在法律面前的地位(當然，理想地說，他的法律地位應與他的道德性格吻合，但這不是本詞的要點)。

聖經用這法庭術語來描寫神對待以色列 — 祂的約民的方法，而「稱義」便是指以色列受壓迫後，神重建她的行動；就好像把以色列或以色列某一個體看作審判中無罪的被告(參詩 43:1；135:14；賽 50:8；路 18:7)，與他立約的神要為他伸張正義一樣。以色列被虜後這問題就更繁複，他們需要的不再是某個獨立個案是否得直，而是末日的審判，那時神要徹底改正一切的錯誤，為祂的子民昭雪冤情。這思想與復活的盼望有密切的關係(神要為吃盡苦頭的以色列人昭雪)，這思想是新約毫無保留地強調的。

同時，新約重新為以色列的盼望作全新的界定。耶穌接納被社會丟棄的人和罪人，就是具體表現出神接納以色列社會被藐視的人— 包括貧窮的人和卑微的人，祂說：「這人(稅吏)回家去比那人(法利賽人)倒算為義了。」(路 18:14)耶穌一生的言行都充滿吊詭，最明顯的莫如祂被釘十字架：表面看來，祂是被神定罪了；但門徒很快就發現祂的復活，其實是神為祂昭雪，或說是神稱祂為義了(如：徒 3:14-15,26；提前 3:16)。神至終在歷史行事，與祂的子民認同，證明「猶太人的王」耶穌，真是惟一能代表祂的子民。

一. 保羅與雅各的稱義觀

雖然新約極少討論因信稱義的教義，但其事實卻佈滿新約每一篇章；整個基督教的使命就是建於這一基礎。保羅是最能把這教義解釋得詳備的人，並且能指出它實用的意義；他還是在最關鍵的時刻做的呢，那就是約民的身分受到質疑的時候(羅 3:21-4:25；9:30-10:13；腓 3:2-11)。我們可用下列五點來介紹它的要義：

1. 稱義的問題與約民的身分有關。譬如加拉太書第三～四章的真正問題是：誰是亞伯拉罕真正的子孫呢？

保羅的回答是，凡相信耶穌之福音的，就是亞伯拉罕的子孫，他的種族與道德背景反而是不重要的。

2. 這個思想的基礎，是耶穌代表性的死與復活。罪既把世人全圈在同一地位，神又要與人立約，祂就必須先處理罪的問題，這是神藉著自己兒子的死亡而成就的(羅 3:24-26；5:8-9)。耶穌自己擔當了人的咒詛，以致除去神要賜福給人的攔阻(加 3:10-14)。在復活一事上，神宣告耶穌和祂代表的人已在神面前得稱為義(羅 4:24-25)。

3. 今生人本於信得稱為義(羅 3:21-26)，就說明在末日的審判，人的整個生命都要如此得神接納(羅 2:1-16)。將來的判辭是在另一角度下來了解的，那就是復活(腓 3:9-11)。這個末世論的角度是這樣解釋的：信心本身就是神賜生命的一個記號，也是透過聖靈而賜下的(林前 12:3)；凡是神開始了的工作，祂都必然成就(腓 1:6)。

4. 因此稱義就把教會建造成一新群體，一個更新的以色列，也就是一個不再分猶太人、希臘人，乃是超越一切種族與社會界限的群體(加 3:28)。保羅陳述這教義時最尖銳的一點，是指出外邦人要成為基督徒，並不需要先做猶太人才能成為神的子民；就是連妄想勸人這樣做的，他本身就是拒絕

了福音，以為耶穌所成就的，若不是不足夠，就是不需要了(加 2:21；5:4-6)。同時，保羅亦警告外邦人，不要犯了另一個極端的錯誤，以為現在猶太人就被神離棄了，完全沒有指望了 — 不幸地，有些改教後期的神學家，就是不能避免昔日猶太人的錯誤(參羅 11:13-24)。

5. 「因信稱義」其實就是「藉著恩典因信稱義」的簡寫；至少在保羅的思想中，是與輕看好行為的態度毫不相干的。剛好相反，保羅要求信主的人都能活得像一個與神立約的子民(羅六章等)，倘若我們的信是真的信，這就是必須的(林後 13:5)。保羅反對「律法的行為」，並非反對那些企圖藉守猶太人的律法而贏取做約民資格的人；嚴格說來，第一世紀並沒有這樣的人，保羅乃是反對那些藉守律法而說明他們是約民的人。針對這樣的人，保羅指出：

A. 人不可能守全律法 — 它只會顯出人的罪；
B. 這等努力只會使約變成只有一個民族能享有的特權，就是那些擁有猶太律法的人，但神要的卻是一個包括萬民的家庭(羅 3:27-31；加 3:15-22)。這就是說，雅 2:14-26 與保羅神學是沒有衝突的，只不過是從兩個不同的角度，描述同一個真理而已。認為「信心」不足夠的，是猶太人昔日的偏差(雅 2:19)；亞伯拉罕的信心是神在創十五認可的(雅 2:23)，也在創二十二的事件中完成了(雅 2:21)。

二. 稱義的六個不同層面

在新約聖經中稱義的六個不同層面。聖經形容我們是因著恩典、信、血、能力、神和行爲稱義的；然而，各層面之間並沒有矛盾或衝突。

1. 我們是藉恩典稱義的 (羅 3:24)。換句話說，我們本是不配的。
2. 我們是因信稱義的(羅 5:1)。換句話說，我們要透過相信主耶穌基督去承受義的身分。
3. 我們是靠著血得稱爲義的(羅 5:9)。這是指救主爲使我們得稱義而付上的代價。
4. 我們是靠神的能力得稱爲義的(羅 4:24,25)。這能力使主耶穌從死裏復活。
5. 我們是蒙神稱義的(羅 8:33)。他以我們爲義。
6. 我們是因行爲稱義的(雅 2:24)。這並不表示人可以用好行爲來賺取稱義；好行爲是得稱爲義的證據。

三. 新的發展

保羅當時面對的情況慢慢消失了，稱義的道理自然要引伸到新的情況；現在演變成人要怎樣才能做基督徒的問題了 — 結果這詞語包含的意義，就遠比新約所用的為廣。中世紀看神的公義是可以「分派」給人的，這鼓勵了人要以善功來賺取神的恩惠。路德為要對抗這思想，重申因信稱義，卻沒有逃開以信心代替工作的危險，因此他所解釋的信心，反變成了人自己行出來的一種善功了。他不察保羅這教義是含有猶太人的、立約的和末世論的因素，因此引起不少釋經上的困難(如：羅二和九至十一的意思)，和神學上的問題(如本於二元論的原因而拒絕律法，和未能為倫理學提供一個穩固的基礎)，而這些都是日後引起更正教分裂的原因。

值得注意的是，今天在流行的更正教主義中，常忽略了稱義與重生的分別，而把「因信稱義」當成是一種口號，一種近乎浪漫主義(Romanticism)，或存在主義(Existentialism)觀的基督教。此為天主教所詬病，且理由充分。今天天主教對因信稱義的了解，仍然受到奧古斯丁(Augustine)的影響，認為稱義者，就是神把愛傾倒在人的心裡，使人歸向祂，得以成為義。這種強調神把真實的改變造在人心上的理解，仍然是今日天主教神學的主流，結果就把這詞語的含義擴大了，遠過於保羅(或改教家)所理解的。

復和

指從前是敵對和疏離，後終於恢復友善的關係與和平。復和一般也包括除去那破壞和平與和諧的罪惡，在神與人的關係中尤其如此；基督為罪人犧牲，除去神與人之間的不和。聖經先談及基督的功勞，代替罪人死，發動神與罪人和好的可能性；又談及罪人憑信可白白獲得這禮物；所應許的赦罪和救恩藉著恩典成為罪人所擁有的東西；最後，便是與神和好(羅5:10；林後5:19；弗2:16)。

一. 字義

新約聖經有四段重要的經文，以復和的角度來討論基督的工作，即羅 5:10-11；林後 5:18 起；弗 2:11 起;西 1:19 起。重要的希臘文詞彙包括名詞 *katallage*，及動詞 *katallasso* 和 *apokatallasso*。嚴格來說，復和一般並非用於良好的關係上，而是用於去除憎恨或化解爭執。它暗示復和的雙方從前是彼此敵對的。聖經直截了當地說，罪人是神的「敵人」(羅 5:10；西 1:21；雅 4:4)。我們不應低估這些經文及其他經文的嚴重性。獻人並不是還差一點就成為朋友，他們是屬於另一個陣營，是完全敵對的。按新約聖經的描繪，神極力對抗一切邪惡的事物。

我們若要消除敵意，便要去掉不和的起因。我們可以為急躁的話道歉，可以付清所欠的債項，可以作合適的賠償或補償。無論是哪種情況，復和的方法都在於有效地解決引發對立的基本原因。基督的死是要除去我們的罪。這樣，祂處理了人與神之間的仇恨。祂把仇恨挪開了，使人可以暢順地回轉歸向神。「復和」一詞所描述的就是這點。

有趣的是新約經文並沒有一處說基督使神與人和好，而總是強調人得以與神和好。這一點就事情的本質而言是很重要的，因為神與人之間的不和是由人的罪引起的，故此必須要對付人的罪。我們大可以說，世人接到邀請去「與神和好」(林後 5:20)。某些學者因此認為基督復和的工作只與人有關；然而這種說法很難與新約聖經一貫的立場協調。神人之間的障礙是出於神對人的要求：神的聖潔要求人成為正直的人。可是，若任憑人隨己意而行，人便只會滿足於既往不咎，而不會特別憂慮罪的問題。人肯定不會因為自己的罪而對神懷著敵意。故此，神人之間的障礙乃源於神對人聖潔的要求。這樣，當復和的過程實現時，我們便不能說這完全是指向人，連一點也沒有指向神；因為「神的忿怒」若不再施加於人的身上，那麼在神的一方必然有某些改變。

這不是說神的愛改變了。聖經清楚說明神對人的愛永不改變，不論人作些什麼。事實上，基督整個救贖工作都源自神偉大的愛，就是「在我們還作罪人的時候，基督為我們死」(羅 5:8)。這真理我們必須竭力維護。然而我們也不可以為復和完全是一個主觀的作用。就某種意義來說，復和是外在於人的，是當人的內心還沒有任何變化之前已經完成了的。保羅說：「我們藉著主耶穌基督得與神和好」(羅 5:11)；既是一個能夠「得」的復和，便意味著在人接受它以前，它已經向人「提供」了(因此在某意義上是已經完成了)。換而言之，復和的功效對神和對人都同樣有影響。

因為基督代替人類獻上自己，所以現在神與罪人之間出現了一種不同的關係。復和的要點是，神因基督的緣故，現在感到罪人好像從沒有得罪祂一樣。這復和是完全和完美的，廣泛而徹底地庇護了人類，即赦免了所有罪人和所有罪。神與罪人之間的裂痕現已得著愈合，這真理完全與人類的心情或態度無關。雖然罪人仍是神發義怒的對象，但基督與天父滿有恩慈的旨意完全協調，祂為了罪人的緣故，也為了恢復和諧的關係，把自己介入此事。這真理是很基要的，若沒有客觀的復和，便沒有救恩、重生、信心，及基督徒生命等觀念。此外，復和的意念完全是出於神的，神透過福音 ─ 祂的話 ─ 向罪人啟示，祂因基督的緣故，已跟罪人完全和好了。

二. 聖經根據

英文是以reconciliation來譯三組希臘詞語，分別為***hilaskomai***、***katallasso*** 及***apokatastasis***。我們要承認，採用這三組詞的經文其實不多，但用得上的都是重要的經文，討論到在救恩內人與神、與別人和世界的關係。重要的經文分別是羅5:10；西1:21-22；弗2:16；林後5:17-19；西1:20等。下面幾點是這組經文的共同主題：

1. 福音的本質

我們可以用不同的要詞來代表福音的主旨，但復和肯定是最具涵括力的一個，因為它包括了神、人、世界三個大範疇。西1:20說基督成就的和平是包括萬有的，是「無論是地上的、天上的，都與自己和好了」，因此沒有遺漏的可能。

羅5:10則指出復和的基礎正是福音的本質:「藉著神兒子的死，得與神和好」。這是人能復和，並作復和使者(林後5:17-19)的本體基礎。它指出復和不是一種道德操守，因為聖經所論之復和只能從救恩角度來了解，是因為我們經歷了另一個人的犧牲(「神兒子的死」ㄧ 羅5:10)，我們明白為仇之苦澀及空虛，進而體驗復和的平安與和諧。這種經驗推動我們執行復和的使命(林後5:18)。

2. 神對人的工作

解釋得最深刻的是西1:21-22。伍思特(Kenneth S. Wuest)的譯本很能強調出它的特性：「以前我們與神是活在已成定局的疏離中，無論心思與行為都是敵對神的、邪惡的；但如今祂藉著基督肉身的死，叫我們與祂自己和好，使我們在祂面前成為聖潔，沒有瑕疵，就是在竭力搜索的目光下也是無可責備。」

怎麼一個罪深孽重的人，竟能在「竭力搜索的目光下也無可責備」呢？明顯地，這不是信徒突然有脫罪的異常道德力，也不是某種奧祕的力量使信徒突然成聖。林後5:19下及21節讓我們能略窺堂奧，原來只因為祂「不將他們的過犯歸到他們身上」，反「使那無罪的(或作不知罪的)，替我們成為罪，好叫我們在祂裡面成為神的義」，這正是復和的本體基礎。

3. 人對人的工作

這組經文指出，人的基本責任不是審判，代神決定誰可以或不可以成為神的兒女；人的基本責任是勸人與神復和，這是已交付他的復和信息與復和職分(林後5:18)，也是大使命的內容(太28:19-20)。這樣看來，無論人的本性是怎樣傾向分裂與割離，對一個在基督內與神和好的信徒來說，分裂不是理所當然的；林後5:17說：「若有人在基督裡，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」怎樣才是做新人，行新事？那正是本於基督的道(word)和工作(work)來進行復和的工作，克盡復和的職分。我們只有從這救贖的角度來為人處事，才能體會十字架的新世界：「既在十字架上滅了冤仇，便藉這十字架，使兩下歸為一體，與神和好了」(弗2:16)。

4. 復和的範圍

基督救贖的工作到底包括哪幾方面？歷代教會比較傾向個人及救贖論的了解，亦即靈魂得救。近代教會的解釋比較全面，因為當我們把這組經文放在一起來讀，就發現它們包括：

A. 我們；

B. 所有信耶穌的人，亦即包括那些在信仰經驗與解釋上都可能與自己不一樣，甚至是不能認同的人(參林前12:12-25)；

C. 世人，這是他們能接受復和福音的可能，也是大使命的權柄所在(林後5:19)；

D. 萬有，包括「地上的，天上的」，一切皆因「十字架上所流的血，成就了和平」(西1:20)。

簡言之，復和就是包括了所有人和整個受造界，凡祂造的，祂就拯救；祂的血是為萬有而流，因此萬有都要與祂和好。

三. 現代人的關懷

假如我們可以粗略地說，教父關心復和在救恩上的意義，近代神學家關心人與人之復和關係，這一代人很可能是特別留意人與自然界的和諧關係了。它不僅是一個關乎環保、自然等流行話題，在實際層面上，它關心人怎樣活於這個世界，實行管家的職責；在理論層面上，它亦兼顧像科學與信仰的調合，目的是要人不分割又正面地活在這個神創造的世界。1970年八月二十至二十三日，「世界歸正及長老宗」與「國際公理宗總會」在肯亞內羅畢開會，目的是把多年商討聯合的建議落實，

組成「聯合歸正教會」。在開會之前，他們的「歐洲神學委員會」和「北美地區神學委員會」，連同幾間神學院的院長和教授，一同研究復和的教義，及對今日信徒生活的意義，然後結集成書，是為《今日世界的復和教義》(Alen O. Miller, ed., ***Reconciliation in Today's World***, Michigan, 1969)。全書分神與人、人與人、人與世界三部分來討論復和的意義；現在我們挑出第三部分來解釋，它頗能代表現代人對世界的敏銳與關懷。

拉斯拿(John Reisner)第一篇文章的題目及副題，已充分把問題的癥結標示出來：「復和與創造：近代科學與科技對信仰群體揭示的機會與困難」;此文頗能代表此書對人與自然界關係的立場。他指出教會面對的科學問題，遠非昔日聖經時代的人所能想像，科學已成了人新的主、新的神，教會對人到底能提供什麼新幫助？作者並不認為拋棄聖經是解決問題的好辦法,他仍持守聖經為教會生活與信仰的最高指南，只可惜「過去教會肯定沒有好好思考過復和所帶來的新希望」(***Reconciliation***, p. 71)。因此現今教會有四方面是要急起直追的。

1. 教會一定要改變她對整個創造界的態度，放棄過時的決定論(Determinism)*，改以一個活潑又多元的宇宙觀來重整她的信仰。
2. 新世界觀亦改變人的道德觀念，認真地視所有人為弟兄，神是萬人的父，又認真了解現代人面對的困惑。
3. 重新考慮罪觀的運用，因為罪最高的表現不是個人靈魂的失喪，而是集體的不存在，像人口爆炸、環境污染、資源浪費等；社會的罪惡是教會必須面對的問題，無可推諉。
4. 教會有責任參與社會上科技發展的方針和路向。透過電腦的幫助，我們可以準確預知某些科技發展會造成什麼樣的社會現象，作為釐定它發展路向的指南；教會也必須負此責任，不能全卸給科學家去決定。科學的問題就是人的問題，而人的問題鮮與神無關，因此都是教會責無旁貸的。

作者引述懷海德(A. N. Whitehead)的話作結束：「當我們想及宗教之對人生，和科學之為物，我們可以絕不誇大地說，歷史的將來全在乎這代人怎樣決定二者的關係」(上引，p. 87)。

結論

復和絕不僅是一個神學課題，它關係人肉身的存在；它也絕不可以分割處理，如教父關心屬靈問題,上一代神學家關心人際關係,我們這一代人便只能處理人與自然界的問題。缺乏了屬靈深度，人與自然界的問題與環保分子的口號沒有分別。我們的態度就像保羅說的：「既然藉著祂在十字架上所流的血，成就了和平，便藉著祂叫萬有，無論是地上的，天上的，都與自己和好了」(西1:20)。

成聖

成為聖潔或得潔淨之意。雖然大多數神學家較喜歡按其狹義，與重生、稱義和得榮耀等有關用語區別出來，但該詞亦廣泛用於指基督徒整體的經驗。

一. 字義

英文「成聖」的名詞和動詞，源自拉丁文的 *sanctus* (即「聖潔」)和 *facere*(即「使成為」)；所翻譯的希伯來字是 *qds*，希臘文則是 *hagiasmos* 和 *hagiazo*。

按學者的瞭解，希伯來字根 *qds* 的基本含義是：(1) 「分別出來」，或 (2) 「光明」。反映第一種含義的字詞，是論到「聖潔」的地位、身份或關係，相關的字譯作「分割」、「分別」、「分別出來，留為專用」、「獻身」或者「奉獻」、「視為聖潔，對比於平凡、不潔、世俗」。反映第二種意義的用法，則關乎成聖的境況、狀態或過程，而到了新約，是用來描繪一種漸進的內在轉變，直至達到純淨和正直的境界，以及聖潔和屬靈的思想，表現於仁愛和敬虔的外在生活。在此我們應該注意到，AV 的舊約雖採用「成聖」的動詞，卻用「聖潔」(holiness)來代替「成聖」的名詞。

合乎聖經的宗教都極度重視神之聖潔這概念，它標劃出神無玷污的公義，以及神所散發出無與倫比的潔白光芒的華美。那位聖者不能與不聖潔的相交，因此有罪的人若不被聖化，亦即被變成與祂的聖潔相似，就不能親近神(利19:2)。在舊約，成聖一詞基本上是祭祀的專有詞彙，指出兩個層面的意義：**潔淨**(如：為了與神相遇而潔淨衣袍，出19:10, 14)，和**奉獻**，好專為神用(如祭司、祭司袍、聖物，出19:22；聖戰中預備戰士，賽13:3；頭生的，申15:19；以及為聖殿獻的禮物，撒下8:11)。

二. 定義

新罕布什爾浸信宗信仰宣言(1833)對成聖的綜合定義是：「我們相信成聖是神憑祂的旨意，使我們分享祂的聖潔的一個過程；它是漸進的，始於重生；它是由那位既是印證者，又是保惠師的聖靈，因在信徒心中的臨在和能力，不斷以指定的途徑 ─ 尤其是神的道、自省、自我否定、儆醒和祈禱 ─ 而作成的。」(第十條)

這個定義幫助我們將成聖與重生分別出來，後者是基督徒生命的開始。然而成聖也同樣有別於得榮耀，那是指神在信徒身上完成祂的工作的時候。因此簡單地說，在「救恩的次序」中，重生是開端，成聖是中段，而得榮耀是結局。

另一方面，我們需要仔細闡釋成聖與稱義之間的分別，因為這是更為微妙和基本的問題。首先，稱義正如重生一樣，是指基督徒經驗的開始(雖然不是只此而已)，然而上述的定義卻強調成聖的漸進性質。其次，稱義是指神的審判或判決，信徒一切的罪藉此一次過獲得赦免，合法地被稱為義；反之成聖卻如重生和得榮耀一樣，是在於聖靈在神的兒女的品格上所施展的改變大能。

在宗教改革時代，這種區分很是重要。在改革家的眼中，羅馬天主教會混淆了這兩項教義，而主張稱義「不僅是罪得赦免，也是內心的成聖和更新」(天特會議教令，第六次會議，1547，第七章)。相反地，宗教改革家強調兩項教義雖然不可分割，卻必須分別出來。加爾文堅持，在神的拯救行動中，這兩個元素不能被撕裂，就如基督不能被撕裂一樣。「因此，不論誰蒙神接納在恩典裏，祂同時會賜他們聖靈，藉聖靈的能力，按祂的形象重造他們。然而假若太陽的光輝不可能與它的熱能分割，那麼，我們又可否說大地被它的光溫暖，或被它的熱照亮呢？」(《基督教要義》3.11.6)簡言之，稱義是一勞永逸的，是神作為審判者的宣告；而成聖卻是已稱義者本性上的漸進改變(這區別會在下面詳述)。

定義中還有一項元素，是需要說明的，就是「使我們分享祂的聖潔」這句話。在這裏不可能全面地綜覽聖經究竟如何辯論成聖，因為聖經的各部分其實都不同程度的談及這個問題。然而在這些教導中，必須強調一個中心主題：「你們要聖潔，因為我是聖潔的」(利11:45；彼前1:16；太5:48)。根據威斯敏斯特信仰問答簡要(1647)，成聖「使我們整個人照著神的形象得以更新」(第三十四問；西3:10)。這是我們理解有關成聖的觀念最具關鍵性的真理。聖潔的標準就是完全效法基督的形象(羅

8:29)；若不及於此的，就是降低了聖經的標準，把這教義淡化了。但上述的定義卻暗示，基督不單是我們的榜樣，祂更將祂的聖潔，賜給那些與祂聯合的人 ─ 祂就是我們的聖潔(林前1:30)。

三. 舊約

按舊約的描述，神的聖潔滿有威嚴，超乎一切而神秘莫測，遠離世人、罪惡及世界(參：出 3:5；賽 6:3 起)。先知規勸百姓要尊萬軍之耶和華為聖(賽 8:13)，神也說祂會自顯為聖，並藉著祂的子民顯為聖：意思是祂的主權會為人承認(同樣，祂會得到榮耀，即是說祂的子民會透過對祂的態度和關係，宣認祂的崇高地位)。

不過，舊約了解的成聖與聖潔越過了祭祀範圍，而伸展到道德層次；有人說這是「先知與祭司式宗教」鬥爭的結果(譬如，珥2:13說：「你們要撕裂心腸，不撕裂衣服。」)。或說，是要替代獻祭牲，改以禱告、感謝和憂傷的心代替(詩50:13及下，51:16及下)。我們在「聖潔法典」(Holiness Code，利十九章及下)亦可看見從道德的角度來解釋成聖的概念；那裡說，(自我)成聖包括遵守神的律法，包括祭儀及道德兩方面(比較利11:44與20:7-8)。從反面來說，那是避免玷污；而積極方面，是遵行神的律法。利20:7更指出人自己成聖和神使之成聖，二者相輔相成，一種是命令式，另一種是象徵式，二者合起來有一種辯證式的和諧。人不僅要使自己成聖，也要尊神為聖(民20:12；結20:41)，及遵守聖日(如安息日，出20:11)。成聖的任何人和物件是由神和人分別出來，且視為聖的(如：安息日，創2:3；祭壇，出29:37；會幕，出29:44；衣服，利8:30；禁食，珥1:14；房屋，利27:14；土地，利27:17；百姓，出19:14；會眾，珥2:16；祭司，出28:41)。但這種成聖未必包括內心的轉變。由神分別出來作為祂專用器皿的子民如有犯規，律法的禮儀儀式可有對策。

雖然這些成聖事例，主要是外在儀式，不過較深入的內在轉變，有時候也會一起發生。神規勸子民：「你們要聖潔，因為我是聖潔的」，子民必須在道德和靈性方面有所回應，好反映祂的美德，就是公義、清潔、憎恨罪惡，並且關懷服從其旨意的人；因為以色列的聖者不僅遠離罪惡，也積極為其子民謀求幸福(出 19:4)。祂的聖潔既超越一切，亦內蘊於一切之中(申 4:7；詩 73:28)，子民的聖潔也應該具備同樣特質。先知們都注意到，徒具外表的「成聖」實在十分危險，因此他們規勸百姓要尊敬神；他們更不惜低貶那些看來「神聖」，但欠缺相應聖潔生活的外在儀式(賽 1:4, 11, 8:13)。以色列人和列邦一樣生活不潔，以致損害了神的聖潔。他們並沒有遵守聖潔的律法(利十七-廿六)─雖然這些律法巧妙地把道德和儀式兩方面結合起來。

四. 新約

新約有六處提到「成聖」(*hagiasmos*)，而在另外四處，RSV 把同一希臘字譯作「聖潔」。除此以外，還有五個希臘字都譯作「聖潔」，分別是 *hagiotes*, *hagiosyn{*, *eusebeia*, *hosiotes*, *hieroprepes*。如同在舊約一樣，「成聖」在新約也有兩種用法，然而其中的分別也頗為顯著。符類福音中，「成聖」這動詞出現兩次，指儀式上的成聖：主耶穌論到叫金子成聖的殿，和叫禮物成聖的壇(太 23:17, 19)。這裡的首要意義是奉獻，金子和禮物都是分別出來，奉獻給神的，並因為連於本來就是聖潔的殿和壇，就算為特別的神聖和貴重。類似的是，主耶穌自己分別為聖，以完成捨命大工，父神叫祂成聖，祂亦吩付門徒「尊父為聖」(約 10:36，19:19；太 6:9)；這同樣是成聖的概念，只不過提升到更高超和更直接的屬靈層次，因為這是主耶穌個人方面的「成聖」。這個概念的再一步推展是，基督以自己的血叫百姓成聖(來 13:12)，而約 17:17 講到神用真理使信徒成聖，很可能也是從這個概念引申出來的。

雖然新約偶然亦有舊約祭祀儀式的成聖(太23:19)，或奉獻(林前7:14；提前4:5)的痕跡，但最核心的還是成聖在道德層面的意義。耶穌反對法利賽人和文士對潔淨禮的規條時(太15:19-20)，就指出這是成聖的重要部分。同樣地，使徒指出人必須潔淨心靈(徒15:9)和良心(來9:14)才能成聖；此外，亦要在道德行為上活出成聖的樣式(彼前1:15，比較帖前4:1)。就寓意法(即道德方面)來了解成聖，亦說明新約是承繼了舊約兩個層面的意義：**潔淨**(***hagiazein***與***katharizein***同用，弗5:26；來9:13-14)，與**奉獻給神**(***hagiasmos***和***parhistemi***，羅6:19)。保羅在屬靈的教導上引用了舊約祭儀的專有詞彙，

指出人要奉獻自己給神和事奉祂(羅15:16；西1:28)；對保羅來說，成聖與獻為活祭是相同的(羅12:1-2)。

信徒被揀選，蒙呼召，為的就是成為聖潔；這是神為他們定下的旨意(帖前4:3)，因為若非如此，無人能見神(來12:14)。為此緣故，信徒終其餘生，都不能按人的情慾來生活，乃要遵從神的旨意(彼前四2)。成聖包括身體與靈魂兩方面，而其具體的表現則是「行善」(彼前2:15, 20，3:6, 17；約參11)，而「善事」(提後2:21；彼前2:12；另參太25:31-46)卻是神救贖他們，指望他們行的(弗2:10；多2:14，3:1)。

除了從道德層面來界定成聖的概念之外，新約的成聖基本上認為這是神的工作(參約十36)，是基督的工作(約17:19；林前1:30；弗5:26；來2:11，10:10, 14，13:2)，特別是聖靈的工作(羅15:16；帖後2:13；彼前1:2，另參林前6:11)。首先，新約認為成聖是指過去了的事件；亦即信徒一次成聖就永遠成聖(來十29，仰望基督的血；林前6:11，藉著洗禮)，故此他們可以被稱為「成聖的人」(***hegiasmenoi***，林前1:2；徒20:32，26:18；羅15:16；來10:29及提後2:21則指個別信徒)，或「聖徒」(Saint)

但成聖更是神持久不斷的工作(帖前5:23；啟22:11；比較約15:2)，有時也指人的努力，故此***hagiasmos***(此希臘詞語解作聖潔，與成聖同義)亦可指信徒所處之地位(帖後2:13；彼前1:2；帖前4:7；比較弗1:4)，也是他們要竭力保有的身分(提前2:15；帖前4:7)。成聖的方法就是活得與所領受的聖潔相稱(弗5:3)，也要朝這目標努力進取(羅6:19, 22；來12:14；林後7:1)，目的就是要與神的聖潔有分(來12:10)。故此信徒的成聖工夫，有被動的一面和主動的一面，就如潔淨和奉獻這兩個動詞，亦有被動和主動兩方面的意義一樣(提後2:21；另參約壹3:3)。動詞***hagiazein***(使成聖)有時是主動的意義，而人是主動者，其結構有點類似民二十12，意指神或基督在信徒心內的成聖工作(彼前3:15)；但新約從來沒說過人可以獨力成聖 ─除了耶穌之外(約17:17；啟22:11和太6:9都是典型的被動命令句)。總括來說，成聖是個一次就完成的事件；但對信徒而言，它也是一生之久的過程，他要不斷活出聖潔的生活。

我們在此故意用了「很可能」的字眼，因為在約十七 17 和其他類似經文中，「成聖」的意義似乎已擴闊，趨於道德及靈性方面的轉變。希伯來書把成聖的意義由外在過渡到內在的層面：基督藉著捨己犧牲叫祂的弟兄成聖，不僅是把他們分別開來，更是裝備他們去敬拜及服事神。所用的方法就是為他們的罪獻上挽回祭(來 2:17)，更用自己的血，洗淨他們的心，除去他們的死行(來九 13起)。然而，這裡所說的成聖主要不是一個過程，而是已成就的一樁事實，因為「他一次獻祭，便叫那得以成聖的人永遠完全」(來 10:10、14)。與此同時，聖經仍勸勉我們要不斷成聖，在此成長(來12:14，聖潔在此主要是一種狀況，而非地位)。

希伯來書的「成聖」，跟羅馬書、加拉太書等的「稱義」，意思有點相近；然而，我們不應該過分強調「成聖」在這些書信中的不同用法。保羅筆下的「成聖」也有兩方面的意義。有時候，他所說的成聖是一種身份，信徒藉著基督得以成聖，就像稱義一樣。從「成聖」衍生的詞「聖徒」，主要就是指他們在基督裡的身份(「在基督耶穌裡成聖」，林前 1:2；彼前 1:2)。家裡若有一位家長成了信徒，不信的配偶及兒女也會因而成為聖潔；如此替代式的成聖是這種非信徒的特權，也是身份上的成聖(林前 7:14)。

在保羅書信中，成聖第二方面的意義，關乎信徒在道德及靈性方面的更新：他們因信稱義，得以重生，即蒙神賜予新生命。神的旨意是要我們成為聖潔(帖前 4:3)，完全聖潔就是倣法基督的形像，從而經歷到何謂神的形像。基督是聖潔生命的內容及規範：當信徒在恩典中成長，反照出主的榮光時，他的身上就重現主復活的生命。當他這樣逐漸經歷到從律法的條文獲得釋放時，他的靈就藉著主的靈得到自由(林後 3:17-18)。在人的成聖過程中，聖靈是操作者，但祂的工作是透過下列幾項來進行的：真理的話，信心的禱告，信徒的團契(弗 5:26)；信徒以聖靈的愛及不可或缺的聖潔為目標，驗證自己(來 12:14)。從聖靈而來的信心，運用助人成聖的資源。

稱義意味著人從罪惡的刑罰得到拯救；同樣，成聖意味著人從罪惡的污染、困乏及力量得到拯救。至於這第二方面的拯救有多深入、廣泛，又會採取什麼步驟，學者意見紛紜。保羅祈求神使信

徒全然成聖，保守他們的靈、魂與身子，得以在基督再臨的時候，完全無可指摘；跟著他聲稱：「那召你們的本是信實的，祂必成就這事」(帖前 5:23-24)。這段經文引起三個重要的問題。

1. 神是否一次成就這事？

因信成聖是否和因信稱義一樣，是一份完整的禮物，信徒接受之後，便立刻成為聖潔，從此進到實際上聖潔的狀況？有些人極力主張，人悔改歸主後，透過一趟經歷上的轉捩點，舊人一次過釘死在十字架上，罪根永遠拔出，罪的本原徹底消滅。有些人則進一步，強調信徒必須領受及運用聖靈的恩賜(特別是講方言的恩賜)，證明聖靈在他的身上有此工作。不過，也有人認為這個見解跟新約的信息背道而馳，而新約書信之所以寫成，內有清楚陳述的教義、論點、呼籲及規勸，都反駁這種看法。參下面。

2. 神會不會在信徒有生之年成就這事？

一些人強調成聖的經歷有轉捩點，也有人認為成聖是一個過程，而他們當中都有人自稱在聖潔生活方面，已取得很高成就。他們標榜「所以你們要完全」(太五 48)之類的命令，又認為「完全」在此不應解作「成熟」，因而聲稱我們今生已能達致完全的愛這個境界。不過，這類傾向相信「無罪的完全」的高調宣稱，往往淡化了對罪的描繪，亦降低了神所要求的道德生活的標準。他們認為罪的定義是「故意違背一項已知的律法」(Wesley)，而不是「不符合神的律法，或違背神的律法」(*Westminster Shorter Catechism*)。第二個定義的範圍要大得多，包括我們身為罪人的境況，疏忽(應做而沒有做)的罪，以及公開及故意犯的罪。也有人雖同意完整不缺的聖潔及無瑕的完全是沒有可能的，卻聲稱人可以完全擁有愛這完美的動機。

芬尼(C. G. Finney)為我們提供了一個低貶道德生活標準的例子。他聲稱聖經「明確地根據人本身的能力而定出他的責任」，又說：「無論對長幼尊卑，律法的用詞總會把它對人的要求調整到人的能力範圍以內。『你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神。』從這條誡命可以清楚見到，只要我們將所有力量都用來服侍神，就已經符合律法的要求了。既然完全成聖在於完全遵守神的律法，而律法又只要求我們正確運用本身所有的能力，那就斷然證明：根據我們天賦的能力，就能夠在有生之年達致完全成聖的境況」(*Systematic Theology*, 1851，頁 407)。很可惜，這個論點的根據，其實是對申六 5 的嚴重誤解。

3. 神會不會獨力成就這事而不需要信徒的行動？

人若低估罪惡和神對聖潔所定的標準，就很容易過分強調人力在成聖一事上的地位。但亦有人處於另一極端，以為成聖完全是神的責任。他們期望神在瞬息間製造一名聖徒，或逐漸把恩典或聖靈灌注基督徒。其實，這種想法等於把人貶為沒有道德感的機械人，差不多等於產生不道德的成聖過程──這乃是自相矛盾的說法。只要我們關注人心靈的內在特質，都會反對聖靈在工作時會漠視人的參與，也不會同意聖靈是直接在人的潛意識裡動工，而不是透過人思維中有意識的過程來工作。

信徒應該清楚知道，人與罪的爭戰是激烈的(羅七-八；加五)；信徒同時也應理解到，人不能僅靠本身努力與一己的罪惡傾向抗沖，就可以逐步成聖。他會在道德方面有所成長和成就，但他的內心同時也有神秘的聖化工作在進行著。再者，成聖過程不僅是聖靈和信徒各有貢獻的協力合作。按恩典的弔詭性現象，成聖既是聖靈的行動，也同樣是信徒本身的行動。信徒忠心地承認真理之律，並且以愛回應，這樣神(靈)就能動工，幫助信徒在靈性上成熟，以致他能夠實踐愛鄰舍的誡命。信徒因著神所賜的、對基督拯救大工的信心，靠聖靈「潔淨自己」(約壹 3:3)，成聖的工作就得以完成，表現於內心的確信：「我們知道，主若顯現，我們必要像祂，因為必得見祂的真體」(約壹 3:2)。

五. 確定性的成聖

很多經文都表明我們的成聖是漸進的，尤其是保羅提到基督徒會「榮上加榮」，變成主的形狀(林後3:18；參羅12:1-2；腓3:14；來6:1；彼後3:18)。此外，從聖經可找到無數的命令，暗示基督徒

會經歷成長。但同時，聖經有幾處用語，對上述的論點予以修正。例如，保羅經常提到基督徒是「聖徒」，換言之是「聖潔的人」(羅1:7；弗1:1等)，而這用語暗示信徒已成聖。事實上，保羅明確地說哥林多的基督徒已經「成聖」(林前1:2)，而他甚至將成聖與洗淨(重生？)和稱義連繫起來，使這3個步驟看來是同時發生的(林前6:11)。使人印象更深刻的，可能是使徒宣稱基督徒已經在罪上死了(羅6:2)。很難想象有比死亡更有力的比擬，表示信徒永遠與罪解除關係；事實上，保羅跟著就宣告罪必不再作我們的主(羅6:14)。

這些經文當然沒有教導每一個基督徒在歸正時，就變得絕對完全。這樣的解釋會使我們陷入與聖經整體教訓的衝突中。而且，應留意哥林多的「聖徒」是何等不成熟(林前3:1-3，6:8，11:17-22等)。

既然這樣，又該如何解釋這些經文呢？有些作者認為保羅是談及「潛在的」成聖；即是我們雖然實際上還未與罪切斷關係，但神已賜給我們所需的一切，使這成為事實。這論點雖也有其真實的一面，但沒有公正的闡明保羅有力的用語。稍為令人滿意的解釋，是所謂「地位上的」成聖。保羅只是運用法庭的用語來論到我們在神面前的地位。人應當辨別出保羅的論述中，有法庭審訊的成分(羅六7用了「脫離了罪」)，但倘若這就是全部的意義，那麼羅馬書六章只是重述稱義的教義，這結論是很有商榷的餘地。更使人滿意的是麥銳的觀點，他認為保羅的教導同時包含法庭上的元素 ─ 神已對罪施行審判，使人得著釋放；以及真實的、可經驗的一面。人可以真正說，對所有基督徒，「這是一次過決定性和不能逆轉地脫離了罪所統轄的領域」(《麥銳作品集》，第二冊，頁229)。

這一切意味著前段所述的，需重新藉著引介確定性和漸進式的成聖之間新的區別，來作修訂。驟看之下，這區別可能是不必要和無用的。有人辯稱「確定性的成聖」因其審判成分，與稱義太近似(尤其因為稱義也包括將基督的義歸於信徒)，並且也和重生太相近，因重生即指個人品格更新的開始。雖然如此，還有足夠根據去接納這區分，使人對於神為信徒所作的拯救多方面的豐盛，有更深刻的印象。認識確定性的成聖，尤其為基督的工作與信徒的經歷之間的關係，以及該經歷的本質，提供了基本的重要觀點。

這兩個問題中的第一個，與保羅謂人已與基督同死(羅6:8)有關。這究竟是甚麼意思呢？在這裏，保羅所指的明顯是過去一件客觀存在、不能重演的事件：基督的死亡與復活。再者，他提到基督徒(甚至那些在基督捨命時尚未出生的人)曾參與這歷史性的救贖事件。無論這個不尋常的陳述會引起甚麼理性難題，保羅的話是清楚不過了：因著人與基督聯合，人是直接在祂的死亡和復活中有分。不過，我們不必把思想規限在過去的歷史，因為保羅亦同時提及基督徒的主觀經驗；當信徒悔改，聖靈便把基督藉著死亡與復活所成就的功效，應用在他們身上(留意弗2:4-7)。這觀念的重點就是基督的救贖工作跟人的成聖和稱義，都有著清晰的關係。人需要敏銳地認識這真理的力量。基督的代贖除了使人的罪得赦免，亦使人成聖，這兩種福分均是透過相信而即時得著的。

然而，我們接下來要注意的是，認識決定性的成聖，就是瞭解信徒在經驗上的一個嶄新與榮耀的層面。假使基督徒已經實實在在地與罪惡斷絕關係，罪已經從他們生命的寶座上被轟下來了，則無論他們的失敗看來是如何令人氣餒和絕望，他們仍然有把握得著最後的勝利(腓1:6)。事實上，我們應要明白漸進式的成聖，本是建基於確定性的成聖之觀念上；換句話說，聖經吩咐人必須順服的命令，是基於人已被造成一個可以順服的人。神學家常論及基督徒在面對這種「已然」及「尚未」的光景時產生的張力。這張力一方面引致許多屬靈方面的挫折，同時又給了我們所需的鼓勵：基督既已全然摧毀了罪惡對人類的權勢，人便沒有任何藉口可以去犯罪。「你們要思念上面的事，不要思念地上的事。因為你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」(西3:2-3)

六. 成聖的媒介

許多爭論都集中於人在成聖過程所擔當的角色。縱然所有基督徒都承認若不是倚靠神的幫助，便無法達致聖潔，這真理影響人在其中的參與究竟有多大，卻是難以確定的。在羅馬天主教的傳統中，洗禮的潔淨能力和善行功德備受強調，以致人質疑是否已忽略了屬天的恩典(類似的批評亦適用於亞米紐斯的部分神學思想)。另一個極端是得勝生活運動的支持者高舉「放下自我，讓神作主」

(若能切實執行，這口號是有一定價值的)，他們有時指示信徒在成聖中應完全被動。

最適合回應這問題的經文是腓立比書二章12、13節，保羅並列了人要活出自己的救恩重要性，以及惟有神能供應所需的屬靈力量。我們很容易會強調這段說話的前半部分，而忽略後半部分的基本意義，或是受到保羅強調屬天恩典(在這裏或其他的經文中)的神學家影響，而企圖漠視個人的責任。然而，使徒彷彿刻意並謹慎地在這段經文中，保持這兩個真理的平衡。

正如許多經文所提出的勸戒，特別是那些把基督徒生活形容為奔跑或爭戰的經文(林前9:24-27；弗6:10-17)，成聖是需要紀律、集中精神和力量的。另一方面，人必須經常抗拒試探，以為他們已經使自己成聖，以為是從自己內心而出的屬靈力量，以致他們可以倚靠自己的能力。雖然這觀念引致的矛盾，並不次於禱告的吊詭性(「既然神是全知和統管萬有，能知道我們的需要，並經常作出最好的行動，我們又何需禱告呢？」)。但成聖的祕訣或許就是要學習怎樣保持這平衡：全然倚靠神為成聖的真正媒介，而同時忠心地克盡一己的責任。「馬是為打仗之日預備的；得勝乃在乎耶和華。」(箴21:31)

七. 如何成聖

即使我們同意只有神能使人成聖，但人也須負上自己的責任；不過，對於成聖的過程，仍然有許多疑團有待解開。我們在這裏只能解決部分的問題。例如，神的工作所包括的，究竟只是為我們提供壓制犯罪衝動的能力，還是聖靈實在已逐漸消除這股衝動？這問題最後的答案，主要視乎我們對人性的理解，但我們仍可在此嘗試提出一些意見。抱持壓抑或克制的觀念，是輕忽了聖經何等鄭重地陳述基督徒所經歷的改變(羅12:2；林後3:18；西3:10)。確定性的成聖這教義，指出聖靈在信徒悔改的一刻，便實在地開始了使信徒本性更新的工作。不過，就算我們接納這個觀點，我們仍不能否定需要抑壓犯罪的傾向。首先，連敬畏神的成熟基督徒都見證舊日的欲念仍存在。此外，沒有人敢說聖靈不能把罪惡的念頭清除乾淨。這樣看來，我們需要在這教義的兩面維持明智的平衡。

第二方面，神的律法在成聖的過程中所佔的位置，亦引起不少對立的意見，我們需要仔細地更廣泛研究，才能作出決定。不過，簡單地說，一些神學家，特別是信義宗的神學家，對於把律法和福音混為一談，而可能引致律法主義再度在基督徒生活中抬頭，非常關注。這固然是我們需要留意的警告；基督徒已經從律法的捆鎖下全然得著釋放(加3:13, 23-25)，故人順服神，是出於信心、愛心和感激，而非因為恐懼和卑躬的心態。然而，神的律法乃是祂心意的一種表達，是我們應當遵行的(太7:21；可3:35)；並且，我們亦不應忘記在新約的福音書和書信中，充滿了清楚的命令。基督不是要廢掉神的律法，而是把它寫在人的心中，使人能按著神的法則行事(耶31:31-34；結36:26-27)。信義宗的標準也同意所謂「律法的第三種用途」，即是說，信徒「已經從律法的咒詛和轄制中得著釋放，但他們並非因此而沒有律法，因為神的兒子買贖他們，就是為了使他們可以晝夜思想神的律法，而且常常實踐所領受的教訓」(協同信條，1576，第六篇)。

第三個要注意的問題是，究竟成聖與基督徒經驗中的一個危機(或一連串危機)有沒有關係？一般人都承認聖經沒有明確教導「第二次福」的教義，雖然有人宣稱某些經文似乎可以容許這樣的教訓或類似的解釋(注意巴斯德重刊於《基督徒的聖潔：重究與重述》中「祂在我們裏面更深的工作」一文)。許多基督徒領袖的見證被引述來支持這個觀點，但反對的人則辯稱仍有許多人從未有過類似的經歷。雖然「第二次福」的教義引起了一些嚴重的神學問題，但我們可以毫無困難的承認屬靈的危機(或有時是一次主要的危機)，是大部分基督徒(即使不是所有)的經驗中重要的部分。然而，我們無須以為這些危機是真正成聖者必經的過程，或以為漸進式的成長並不重要。

最後，也可稍為提及教會在成聖過程中的功能。我們很容易以為基督徒的聖潔純粹是個人的事。但宣講神的話語、洗禮、主餐、集體禱告、基督徒團契與彼此勸導，都跟聖經所教導的成聖不可分割。按保羅所說，必須透過基督身體每個部分一同增長，才能達至基督長成的身量(弗4:11-16)。

八. 成聖的程度與時間

所有基督徒都同意成聖的至終目標是道德上的完全(腓1:6；帖前5:23)，但究竟這完全應在何時

達至，是在今生還是在死亡的一刻，則仍是眾說紛紜。這方面的許多(但並非全部)討論，均集中在羅馬書七章14-25節。這段經文是否描述所有基督徒會在今生遇上的挫折？衛斯理派的神學家認為羅馬書第八章，而非第七章，描述了成聖的模式，故「全然成聖」是可以在人離世前經歷到的(參端納所著《使人更新的異象》)。他們所指的不是絕對不犯罪，而是真正不再故意犯罪(這是得勝生活運動一個常見的主題)。批評的人認為這種「完全」降低了神絕對的標準；並且人必須緊記不可偏離完全效法基督的目標。

在這問題上所衍生的神學性爭論，是不應視為無關重要的。不過，我們有時難免覺得一些作者之間的分歧，其實主要是語意的問題而已。換句話說，他們基本上同意成聖是可能在今世發生的，但在「全然」和「完全」這些用語上產生歧見。或許當中的差異是在於態度。一位作者可能認為基督徒對罪的影響力和神的聖潔不夠敏銳，他的基本取向是「悲觀」的。另一位作者則關注屬靈失敗主義的危機，故他要顯示的是一幅「樂觀」的圖畫。為了維持平衡，這兩方面都是需要的。並且值得一提的，是保羅可能正試圖從羅馬書七章和八章兩個角度來描繪每個基督徒的經驗。

九. 成聖的三個過程

1. 地位上的成聖(positional sanctification)：這是指信徒在神面前的地位而說，是根據基督的死。按地位上的成聖，信徒在神面前是算爲聖潔的，他被稱爲義人。保羅書信的開頭，就經常都稱信徒爲聖徒(羅 1:7，注意意思是「在羅馬神所愛的一切人，都稱爲聖徒」，比較林前 1:2；林後 1:1；弗 1:1)。值得注意的是，屬肉體如哥林多教會的，也被稱爲：「在基督耶穌裏成聖的」(林前 1:2)。地位上的成聖，是透過基督一次過死而達成的(來 10:10, 14, 29)。

2. 經驗上的成聖(experiential sanctification)：雖然信徒地位上的成聖是穩妥的，但他的經驗上的成聖水平卻起伏不定，這與他的日常生活及經驗有關。保羅曾爲信徒祈求，盼望他們全然成聖(帖前 5:23)。彼得也命令信徒要成聖，或要聖潔(彼前 1:16)。聖靈會更新我們，更幫助我們不斷活出聖潔的生活，離開罪惡、污穢的事情；是屬靈上對於靈魂的煉淨(林後 7:1)；這就是聖經上所說「心意更新」(羅 12:2)，並「與神的性情有分」(彼後 1:4)，使我們的生命不斷的流出神的特質與性情，更像耶穌基督。神會透過環境、人事關係、患難、逼迫、病痛、境遇等磨練我們、對付我們的罪，把那些渣滓去除。當信徒將生命奉獻給神(羅 6:13)，又從神的話語中得著培養時(詩 119:9-16)，經驗上的成聖就日見俱長。

3. 最終的成聖(ultimate sanctification)：這方面的成聖是未來的，信徒最後會轉變成基督的樣式。那時候，所有的信徒都被帶到主前，沒有任何玷污(弗 5:26-27；帖前 3:13, 5:23)。

聖經提醒我們，神要我們成為聖潔

弗 5:26-27 「要用水藉著道把教會洗淨，成為聖潔，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。」

信徒被揀選，蒙呼召，為的就是成為聖潔；這是神為他們定下的旨意

帖前 4:3 「神的旨意就是要你們成為聖潔，遠避淫行。」

4:7 「神召我們，本不是要我們沾染污穢，乃是要我們成為聖潔。」

因為若非如此，無人能見神

來 12:14 「要追求聖潔；非聖潔沒有人能見主。」

保羅在教導上引用了舊約祭儀的字詞，指出人要奉獻自己給神

羅 6:19 「你們從前怎樣將肢體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法；現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖。」

十. 活出聖潔的生活

1. 潔淨內心

每天自我反省：有甚麼地方得罪神與人、有何種罪惡仍停留在我們內心、

詩 139:23-24 「神啊，求你鑒察我，知道我的心思，試煉我，知道我的意念。
看在我裏面有甚麼惡行沒有，引導我走永生的道路。」

2. 藉著真理

約 17:19 「我為他們的緣故，自己分別為聖，叫他們也因真理成聖。」

每天讓神的話進入或在我腦海中，用神的話**抵擋**一切不好的意念。(正如我們的電腦會安裝防殺病毒的軟件)

用神的話**過濾**一切不好的意念。(正如我們會用過濾器濾水)

用神的話**潔淨**我們的行為。 (正如我們會用洗衣粉洗衣服)

詩 119:9「少年人用甚麼潔淨他的行為呢？是要遵行你的話！」

3. 靠著聖靈

基督徒立志行事都是神在我們心裡運行，為要成就祂的美意。(腓 2:13)

我們當順著聖靈而行，就不放縱肉體的情慾了。(加 5:16)

靠著聖靈治死身體的惡行。 (羅 8:13)

強調基督徒要過「得勝的生活」，不是靠人的力量，乃是完全倚賴居於信徒心中的基督。

4. 立志過聖潔的生活

聖殿是聖潔的，因為它與其他的建築物不同；祭司是聖潔的，因為他與普通人不同；祭牲是聖潔的，因為它與其他的動物不同；神是無上的聖潔，因為祂與人類不同；安息日是聖潔的，因為它與其他的日子不同。因此神揀選了基督徒，我們應當和其他的人不同。

但以理與三位的朋友，雖然被擄到異邦，生活在異教之下，他們立志不吃拜祭假神的食物，沒有改變自己的信仰，而且在異國君王面前見證耶和華是真神。

我們不是要像早期的基督徒到沙漠的地方隱居，我們要活在世界；但心態上不屬於這個世界，我們要思念天上的家。現代教會面對的挑戰與危機是教會與世界沒有分別，教會向世界妥協。

立志不做：不見得光的事、不讓肉體的情欲、眼目的情欲操縱我們做出不道德的事、不做神不喜悅的事情 — 不上色情網站、不看色情影片、不講粗俗話、污穢的話。

5. 獻己於神

「所以弟兄們，我以　神的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是　神所喜悅的；你們如此事奉乃是理所當然的。不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為　神的善良、純全、可喜悅的旨意。」羅 12:1-2

神如此恩待我們，保羅鼓勵弟兄姊妹將身體獻上，當作活祭，不是要燒死我們。乃是將我們的整個生命完全的獻上，「主耶穌啊！我的生命是你贖回來、拯救，我願意一生爲你而活、順服你、頌讚你、榮耀你。」

一個奉獻給主的人，不會**效法這個世界**，不按世界錯誤的方式行事，不跟隨世界的風氣，仍是按照神國子民的生活模式。他會**心意更新**，每天讓神來改變我們的心思，知道甚麼是神喜悅的事情和美好的旨意，並且努力去實行。

愛

一. 舊約字詞

有一些詞用來表達愛的各個方面：

1. אהב(*ahab*)是指人類和神聖的愛，有時有性的意味(創 24:67；何 3:1)。在舊約中出現 250 次。
2. חסד(*chesed*)有忠愛的意義，這愛有盟約的特色(申 7:12；撒上 20:8)。不同版本的聖經翻譯成憐憫、堅定的愛、善良和慈愛。
3. חשק(*chashaq*)是一個動詞，愛人(創 34:8；申 21:11)，神愛人(申 7:7；賽 38:17)；人愛神(詩 91:14)。
4. ידיד(*yediyd*)是指耶和華對人的愛(申 33:12；賽 5:1；詩 60:5)。

愛是神的屬性，因祂是愛。一切神所做的確實出於祂的愛。「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華你的神」，這是神子民主要對神的責令(申 6:5)。

二. 新約字詞

1. φιλεω(*phileo*)是愛最常用的動詞，它用作為的朋友、配偶、兒童的愛(太 10:37, 23:6；路 11:43；雅 4 4)。在新約出現 25 次。
2. άγαπαω(*agapao*)被用在新約裡，在幾乎所有情況下，說神的與人的關係。*agapao* 在新約是主要愛的字詞；世俗的希臘文學中很少使用。在新約使用超過 250 次。

使徒約翰肯定，神就是愛(約壹 4:8)。耶穌通過祂的順服和遵行，展現了祂對父的愛。耶穌基督為世界捨命，人就知道何謂是愛(約壹 3:16)。基督徒有愛，因為神的愛澆灌在他們的心中(羅 5:5)。

三. 在聖經中教導愛人

- 愛你的鄰舍如同愛自己(申 19:18；羅 13:9；加 5:14；雅 2:8)。
- 愛你的仇敵(太 5:43-44)。
- 愛不是情感的愛，乃是回應人的需要(路 10:30-37)。
- 彼此相愛是一條新命令(約 13:34, 15:12)。
- 一旦信徒已經接受神的愛作為他的兒女，祂希望他們去愛(約壹 4:7-8)。
- 激發愛心，勉勵行善 (來 10:24)。
- 由於基督為信徒捨命，他們必須願意放下自己為弟兄捨命(約壹 3:16)。

四. 真正的愛是什麼

- 愛是沒有行為的定義，但行為內有神的品格。
- 愛排除了虛偽和演戲(羅 12:9)。
- 愛是無私的(林前 13:5)；不是基於自我需要或想要。
- 愛是沒有條件，不是互惠或計算回報。
- 愛是指向人，不是東西、思想、教義、原則....。
- 愛排除了怨恨、貪婪、論斷別人。
- 愛情不是善變的，它是不變的和無限的。
- 愛不是佔有，尋找擁有或控制另一個人。
- 愛不進行比較。
- 愛排除了偏袒和厭惡。
- 愛尋求別人最高的善，沒有想到有利於自己(林前 13:5)。
- 愛是自我放棄，甘願犧牲(弗 5:2)，不去斤斤計較。
- 愛是建立他人、培養、造就，它是建設性的，而不是破壞性的(林前 8:1)。
- 愛力圖避免使人憂愁(羅 14:15)。
- 愛總是第一個願意採取行動(太 7:12)。

- 愛饒恕那些得罪我的人(太 18:21)。
- 愛寧願吃虧(林前 6:7)。
- 愛是不加害鄰舍(羅 13:10)。
- 愛是恆久忍耐和又有恩慈(林前 13:4)。
- 愛是不嫉妒別人的成就和恩賜(林前 13:4)。
- 愛是不表彰自己，它保持謙卑
- 愛是喜歡真理(林前 13:6)。
- 愛是願意去聆聽對方、了解、體諒別人。
- 愛是忍受別人無理的對待、善待那惡待自己的人。
- 愛是不堅持己意，或不求自己的權益、服事他人。
- 愛裏不存在著嫉忌、自高自大、貶低別人，不是表現自己。
- 愛不是好批評，好指責，吹毛求疵，騷擾人。
- 愛總是喜愛別人甚於自己、不粗魯或傷害別人。
- 愛不易受激怒的，能管住自己，又能顧到別人的感覺。
- 愛絕不會因別人的過錯而沾沾自喜。
- 愛不僅喜歡自己行真理，並且也為別人所行的真理感到高興。
- 愛是將別人不順眼的地方收藏起來，不會公開揭露。
- 愛不猜忌人，並且對人信任與接納。
- 愛不會認為對方不會改變，不輕易放棄希望。

債

貸款在以色列不是商業性的手法，而是一種善行，不是為了幫助商人建立或發展他的事業，而是為了幫助農民渡過一段貧窮的日子。直到君主政體結束之前，以色列國家的經濟體系始終以農業為主，因此，以色列國從未發展過類似主前 2000 年已經在巴比倫存在的商業貸款制度。所以，以色列的法律，並不包括商業方面的條例，而是勸人與鄰舍和睦。傳道經廿九章持有相同的觀點。舊約的控告，並非因為利息太高，而是因為收取利息這件事本身。律法都禁止收取利息，認為這樣做是剝削不幸的以色列同胞，是缺乏友愛的表現(出 22:25；申 23:19-20；利 25:35)。在新約聖經，環境有了改變。在不義的管家這比喻中(路 16:1-8)，那些債戶若不是用貨物代替金錢交租的租戶，就是擁有賒購的貨物的商人。

在新約中有四個有關債的字詞：
債(ὀφείλημα, opheilema)，主禱文中所使用的正是這個字(在新約中只有2次使用，太6:12；羅4:4)，指債務的意思。表示無法償付所欠的債。沒有一個人敢說他對人、對神已經盡了完全的責任。
羅四章四節指出「做工的得工價，不算恩典，乃是該得的」，「該得的」是指主人欠工人的工價。另外，根據路加福音十一章四節所記載的主禱文，本句是：赦免我們的罪，因爲我們也赦免凡虧欠我們的人。耶穌將罪形容為債務，這是猶太人的老生常談，不過，祂不是要將神與人的關係刻劃成債主與債戶的關係，而是要宣告神的恩典，並教導門徒饒恕的義務(路7:41-42；太18:21-27)。

欠債的人(ὀφειλέτης, opheiletes)在新約中有5次出現過：
1. 太 6:12 免我們的債，如同我們免了人的債。
2. 羅 1:14 無論是希臘人、化外人、聰明人、愚拙人，我都欠他們的債。

保羅自從在大馬士革的路上遇見基督之後(徒9:1-30)，他整個生命都投入在傳揚救恩福音的使命上。他所欠的是基督救主的債，這債必須向整個人類來償還。償還的方式是向全人類宣告基督的救贖，包括猶太人跟外邦人，超越了文化、社會、種族和經濟的界限。我們同樣也欠了基督的債，因爲他也同樣替我們付了罪債；雖然我們無法向主償還這債項，但是卻可以向別人見證基督對我們的愛，表明我們感恩的心。
債是一種負累，每一個欠債者心中常有一種負擔，債未清償內心絕無平安。我們若有像保羅這種態度，認識到傳福音乃是我們當還的債，就不會把為主傳福音看作有什麼功勞，而看作是當然應該還的債罷了！
欠福音的債的原因，卻不是因從人領受了甚麼好處；而是因為我們對神應有的責任，和作為基督徒應有的使命。

3. 羅 8:12 弟兄們，這樣看來，我們並不是欠肉體的債，去順從肉體活著。

保羅認為未信主的人是屬肉體的，對肉體的要求，無法拒絕，就像一個欠債的人對於債主的要求償還，不得不聽從那樣；但是現在既有基督的靈住在心裡，已在基督裡重生，就不是像從前那樣欠肉體的債，去順從肉體的指使而活著。

4. 羅 15:27 這固然是他們樂意的，其實也算是所欠的債。因外邦人既然在他們屬靈的好處上有分，就當把養身之物供給他們。

保羅指出外邦信徒既從耶路撒冷的聖徒得著福音的好處，卻沒有為耶路撒冷聖徒作過什麼，似乎是欠了他們的債。現今耶路撒冷信徒在物質上有缺乏，他們捐獻一些錢財供給信徒的需要，固然是出於他們的愛心，實在也是他們當盡的本分。使徒把外邦信徒樂意的奉獻說成是「債」，表示這雖然是他們的好處，卻不算得什麼功勞，因他們從別方面也領受別人的好處。現在他們幫助別人也是應該的。得著屬靈的好處，而用物質方面的供給作為還報，以表示感謝神和感謝人，這原則保羅

也曾應用於信徒對待主的僕人身上(林前 9:11；加 6:6)。

5. 加 5:3 我再指著凡受割禮的人確實地說，他是欠著行全律法的債。

保羅指所謂「凡受割禮的人」，就是靠受割禮得救的人。他們是「欠著行全律法的債」，因為若主張要受割禮才能得救，就是主張要守律法才能得救。既主張守律法，就得守全律法(雅2:10)。但那些攪擾加拉太教會的假師傅，卻只注重割禮，並不守律法(加6:13)，他們只揀選一些自己容易遵行的禮儀來持守，其它做不到的就撇下不提。這樣就比那些完全在舊約下守律法的人更不如了，因為凡遵守律法的人，是應當遵守全律法，不論遵守了一條而違犯了許多條，或遵守了許多條只違犯了一條，都算是犯了全律法；所以使徒說他們是「欠著行全律法的債」。

欠債(ὀφείλω 或 ὀφειλέω, opheilo)，在在新約中有24次出現過，主要是保羅使用的字眼，在羅馬書中有3次出現：

1. 羅 13:8 凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛，要常以為虧欠，因為愛人的就完全了律法。

但保羅所強調是有一種的債，對基督徒來說是還不清，你今天還了，明天又欠下，這種是愛的債，也是一種的責任，不是可以推卻，逃避，乃是要竭盡所能去完成。不要去想為甚麼別人不善待我、愛我。愛是不計較別人惡待過你，因為有愛，就有饒恕。

2. 羅 15:1 我們堅固的人應該擔代不堅固人的軟弱，不求自己的喜悅。

中文翻譯為「應該」，指出基督徒應盡的本份。

3. 羅 15:27 這固然是他們樂意的，其實也算是所欠的債。因外邦人既然在他們屬靈的好處上有分，就當把養身之物供給他們。

中文翻譯為「當」，參上文的解釋。

債(ὀφειλή, opheile)，只有一次的使用：

羅 13:7 凡人所當得的，就給他；當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他上稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。

中文翻譯為「當得的」，指義務、債務。

信徒雖是天上的國民(腓3:20)，但並不表示他們對地上的政府沒有責任。他們必須按收入、房產和個人的產業納糧。

債者，人之責也。我們中國字最有意思。還債是人的責任，債還不清是最大的痛苦，使人失去自由與平安。基督徒對罪也應該有這樣的感覺。在我們的生活中，一發現有過失或隱惡的時候，我們便應該覺得好像欠了債似的，失去平安與喜樂，非得設法趕快還清它不可。如果基督徒犯了罪以後，沒什麼感覺，不算一回事，那他的生命一定有問題，他還不是一個重生得救的基督徒。有神生命的人一定會像神那樣愛慕聖潔，恨惡罪惡的。我們生活在世界上，免不了會沾染罪惡污穢，但我們對罪有極其敏銳的感覺，一旦沾染罪惡，便極其不安。就是普通道德觀念不認爲是罪的事情，我們在神的光照中也會自恨自愧，而需要神的赦免，我們才能得回平安與喜樂。

奧秘

一. 舊約部分

Raz(רָז)在舊約聖經中只出現於但以理書的亞蘭文段落(但2:18-19, 27-30、47, 4:9)，七十士譯本譯為μυστήριον, *mysterion*，AV, NEB 譯為secret(秘密)；RSV 譯作mystery(奧秘)，和合本作奧秘。在上述經節中，此字有特別的含義，正如以下這句話所說的：「只有一位在天上的神，能顯明奧秘的事」(2:28)，它的基本意思是指隱藏而有待顯明的事物。然而，即使在此，這個字的意思跟此字在新約的用法和重要性，也不無關係，因為但以理在本章所說的奧秘是包括在神永恆的計劃中，而祂也預先向祂的僕人顯明了(想到後來的事，2:29)。

但以理所用的 *raz* ─奧秘，和與它相應的פֵּשֶׁר(peshar) ─ 解釋、講解，後來為昆蘭派人士所沿用。由於他們應用這述語，我們便得了啟迪，成為我們瞭解新約採用 *mysterion* 一字的背景。

二. 新約部分

1. 釋義

古典希臘文的 *mysterion* 解作「任何隱蔽或秘密的事」；它的複數詞(*ta mysteria*)特別用來形容希臘神秘宗教裡的神聖禮儀，那是惟有奉教的人才可參與的。此字的動詞字根為 *myo*，基本的意思是「合上嘴唇(或眼睛)」(拉丁文：*mutus*)。奧秘可指一個沒有答案的秘密，而這也是今日常用的解釋，但這卻不是古典或聖經的希臘文 *mysterion* 所表達的意思。在新約裡，*mysterion* (23 次使用)是指正在顯明、甚至已經完全顯明了的秘密，它屬神聖的範疇，需要由神藉著祂的靈向人顯明。由此看來，此字跟新約中的 *apokalypsis* (啟示)一詞極為接近。*mysterion* 是暫時的秘密，一旦被解開讓人明白的時候，就不是秘密了；而 *apokalypsis* 乃是暫時隱藏，但必然會發生的事，人必須等待它實現，那時就知道它的確是事實，而且人也可以瞭解它了(林前 1:7 的 *apokalypsis* 是用於基督自己，此字往往有這用法。在羅 8:19，保羅形容受造界切望等候它在將來榮耀之日的顯現[*apokatastasis*]，這是在神的眾子顯出來 [*apokalypsis*] 的時候要顯明的 [*apokalyphthenai*])。

2. 用法

A. **福音書中的用法**\福音書裡，*mysterion* 只出現過一次，是在可 4:11 ＝ 太 13:11(以複數詞出現) ＝ 路 8:10(AV 譯為'mystery；RSV，NEB 譯為 secret)。此字在這裡是用於神的國度身上；正因為這國度是屬神的，所以只有那些神要給他們知道的人才會認識這國度。於是，對於「外人」(*exo*)就用比喻把尚未顯明的奧秘隱藏起來。

B. **保羅書信中的用法**

保羅經常使用此字。事實上，它除了在啟示錄出現四次，和上文所提及的符類福音出現的三次之外，*mysterion* 都是在保羅書信中出現的(共 21 次)。在保羅的神學中，*to mysterion* 共有四重性質：

a. 它屬永恆的範疇，因為它涉及神的救恩計劃(*Heilsgeschichte*)。這奧秘就是福音，是神啟示的內容(弗 6:19)；它是神自己的奧秘，其焦點就是基督(西 2:2，蒲草紙抄本 P^{46}，羊皮抄本 B 以及其他抄本作「神的奧秘，基督」[*tou myste{rious tou theou*, *Christou*]；林前 2:1，羊皮抄本 B, D 和其他抄本讀作「見證」 [*martyrion*] 而非奧秘 [*mysterion*])。這樣看來，這奧秘是在神的永恆計劃中，一直隱藏在祂裡面(弗 3:9)，而且在「萬世以前」早已豫定了(林前 2:7)，它又稱為神的智慧(*sophia*)；但歷代以來，它都是暫時被隱藏，不讓人明白，直等到那顯露的日子(林前 2:8；羅 16:25，那裡所用的形容分詞為 *sesigemenon*，「隱藏不言的」)。保羅在羅 11:25 揭示另是一個奧秘，即是在當時仍未爲人所知的真理。這是人用自己的智慧所不能探知的真理， 如今這真理卻顯示出來了。保羅揭露這奧秘，是爲免外邦人自以爲聰明，帶著種族主義的眼光藐視猶太人。奧秘就是以色列人有幾分是心硬的。這並沒有影響至

整個民族，只是不信的一群如此而已。他們的心硬是暫時的，情況只到外邦人的數目添滿了

的時候，就是最後 一位信徒加入教會時，和當基督的身體齊全了，便是救主回來之時，信徒被提到天上去時。

b. 它是在歷史中宣講的。這奧秘也是「基督的奧秘」，當「時候滿足」(加 4:4)，神便透過歷史在基督裡肯定地向人宣告(弗 1:9，3:3-4，這裡敘述神用啟示 [*kata apokalypsin*] 的保羅顯明了那秘 [*mysterion*] ；4:3)。神差派他去傳講的就是這奧秘(弗 3:8-9；林前 4:1)；主耶穌基督是奧秘的中心和宣告人，因著基督的死，神使我們與祂和好(林後 5:18-19；林前 2:2)。保羅在給以弗所人的信中，特別論到「盼望」和「奧秘」這兩個相關的概念，他立論的思想背景是一種漸漸趨向萬事萬物以基督為中心，而基督也涵蓋一切的主流思想。基督是人類的希望(1:12)，也是全宇宙的盼望(1:10)；因此，我們擁有一個既榮耀(1:18)又真實的盼望；信徒已經得救，並且與基督一同復活了(2:4-6，動詞均為希臘文的過去式)。不但如此，這個在基督裡的新盼望，也可說是在基督裡的**新生命**，是同時為猶太人和外邦人而設的(3:8；西 1:27，有關奧秘的內容，上述經節有如下的描述：「基督在你們心裡成了有榮耀的盼望」)；而這正是保羅奉派要傳揚的那奧秘的獨特性質，又是他刻意在以弗所書裡提出的重點。

c. 它是屬靈的觀念。我們從符類福音得知天國的奧秘必須從屬靈的角度來理解。保羅也保有這個觀念，因為他認為基督的奧秘(其焦點的獨特地方是「外邦人得以同為後嗣」)是由聖靈向使徒和先知啟示的(藉著聖靈 [*en pneumati*]，弗 3:5；林前 13:2，14:2)。與此同時，我們也要明白保羅如何引申這專用語：他用了這個詞來描述基督徒的婚姻(弗 5:32)，和那「不法的人(或罪)」(帖後 2:8)。這兩種奧秘的屬靈意義必須靠著神的啟示，又加上屬靈的悟性才能理解(啟 17:3-7)。

d. 它的終局與末世有關。歷史上已顯明的奧秘，仍然要等待神在永恆中完全成就它。這就是啟 10:7 使用此字的含意：已經宣告了的「神的奧秘」，還須等待「第七位天使吹號發聲的時候」才全面成就，不再遲延。在個人得救方面也是如此 ─在號筒吹響的時候，我們就要經歷「改變」的「奧秘」，那必朽壞的，最終要被不朽壞的取代(林前 15:51 起)。到了神為我們完全顯明祂奧秘的日子，神自己的智慧和知識必使我們深為敬服(西 2:2)。

兒子論或立嗣論

兒子論或立嗣論(Sonship, Adoption)指神接納信徒作「神家」的成員，享有一切權利和義務的作為。聖經常用「神的兒子們」一詞，是包括神的所有男女子民在內(賽 43:6；林後 6:18)。

一. 舊約中神的兒子

舊約有幾處以「神的眾子」指天使(創6:2, 4；伯1:6，2:1，38:7；詩82:6；但3:25)。上引各經文不是每一處都指同一天使等次，意思是耶和華天庭的一分子。我們甚至不能確定是否每一次用的「神」字均指以色列的神，故在翻譯上不特別標明是穩妥的；用英文來說，即全部用小寫表達。更常見的是以此來指另一世界的活物，人預設他們都是具神性的。

「神的兒子」(或複數：「神的眾子」)卻是以色列人認為他們與神獨有之關係的稱號。有時這稱號所指的關係，是象徵多於字義的(箴3:11-12)；就算那些指到較實際關係的經文，其含義也永不是直接的父子關係。神揀選以色列人作為屬祂的人(出4:22：「以色列是我的兒子，我的長子」；另參申14:1-2；耶31:9)，而這個揀選是在出埃及時發生(何11:1：「從埃及召出我的兒子來」)。以色列既稱為耶和華的子民，他們被召就要活出祂聖潔的樣式(申14:2)。為此緣故，什麼時候他們背道違約，便會喪失兒子的名分(申32:5-6)，神卻應許他們要重建這父子關係(何1:2-10)。希望乃在於彌賽亞君王，祂要代表整個以色列國的順服與忠誠，就如大衛及其後繼人所反映出來的(撒下7:14)；詩2:7, 110:3均說到以色列王與神有這種特別的關係(詩89:19-29)。

二. 新約中神的兒子

新約作者把以色列蒙揀選(羅9:4)看作國家最重要的特權之一，但他們對蒙召有特別的解釋：以色列蒙召，是要成就萬民得福這使命(創12:2-3；加3:6-25；羅4:1-25)，故此「兒子」的地位就被解釋為，神應許萬國均有機會在神家佔一席位，是由以色列人惠及外邦人(彼前2:4-10)。耶穌以神的兒子和以色列的彌賽亞的身分來到，使這應許能夠實現。祂被稱為「首生」的(羅8:29；西1:15；啟3:14)，而在神普世的大家庭中，神的「長子」呼召人與神進入個人的關係，而神自己又是藉著基督的生、死和復活啟示出來。

人按其本性皆為罪人，因此人被稱為「可怒之子」(弗2:3)。然而，那些蒙神所愛的人，憑著神的恩典成了「神的兒女」(約壹3:1)。神立嗣的行動是源於祂的愛，也是基於耶穌基督 — 神的獨生子。神學家認為，「神的兒子」一語，首要在強調基督的神性(太11:25-27，16:16-17)，因祂的本質和榮耀與父是渾然為一的。基督是三位一體的第二位，與父的區別僅在他是父的「獨生子」。在基督裏的信徒，雖蒙神收納為嗣，卻不可與那非受造的神子等量齊觀。

罪人在愛子裏，在永恆中已蒙聖父所愛，並預定經立嗣收納他們作神的兒女(弗1:4-6)。這立嗣的行動因基督救贖主獲得確定，基督以祂的死和復活戰勝了罪孽和死亡，使罪人成義並獲得新生命，可作神的兒子(羅8:15, 23，9:4；加4:5；弗1:5)。與這過程有密切關係的，乃是聖靈的工作；我們在聖靈的工作下，能用親密的「阿爸，父」來稱呼神(羅8:16；加4:6)，並且等待最後的救贖(羅8:23-25)。

三. 立嗣與稱義的分別

從神學觀點看，「立嗣」與「稱義」密切相關，有時更被看作稱義的一部分。這兩個術語都指出，罪人自己雖然不配得此名分，但靠賴基督的救贖而蒙神接納，從而得賜通往永生的「名份」。「稱義」所強調的是信徒的合法地位，在神的眼前被赦罪，被接納為義人。「立嗣」則是這合法性的進一步發展，即與神建立子與父的親密關係。「立嗣」是神的選民蒙恩獲福的極點，是崇高的特權。至於「成聖」這另一神學術語，是指信徒悔罪愈深、聖潔愈增的過程。在這過程中，神賜能力給祂立為嗣的兒女，使他們所言所行符合神的子女的名份。

四. 立嗣與重生的分別

「兒子」一詞主要是視為重生(Regeneration)的一部分。當神為那些以前死在罪惡過犯的人帶來新生命(弗2:1)，神被稱為父，而神亦視他們為恩典之家所收納的兒子。雖然「新生」是立嗣的必須途徑，但一些神學家卻把「立嗣」和「重生」視為兩事。「重生」是指神使罪人的生命經歷劇變，以致一個死在罪惡中的人在基督裏活過來，故此這「新生」也稱為「復活」或「新造的人」。至於立嗣，所指者並非罪人的轉變經歷。這是一個法律用語，指已蒙轉變的信徒獲賜權柄，成為神的兒子(約1:12-13)。這與現代法律「立嗣」的規定相同，養父母根據法律的規定認養非親生子女為自己的兒女。

信徒是與聖父、聖子、聖靈都有親密的契合。但很自然的，在新約的用語中，信徒被視為與聖父有父子的關係(約20:17；羅1:7；帖後2:16)。父深知其子女在物質和靈性上的需要，便在祂的供應照管中，賜他們各樣恩惠，可享今生及永遠的福樂(詩103篇；太6:8)。子女的頭髮也都被父數過了，一髮之落都須經祂的允許(太10:30)。藉著耶穌基督，那為嗣的特權已從猶太一民擴展至外邦萬民(加3:25-29)。神的子民現今雖已可享為嗣的特權(約壹3:1)，但那全備的福樂要等到末時神的子民復活，進入新天新地之時方可成全(羅8:21, 23)。

揀選

一. 揀選的字義

「揀選」(ἐξελέξατο)：這字從 2 個字根組成(從 / 出 + 說)，意思是挑選出來。從在新約出現了 22 次，其中保羅用了 6 次。

二. 揀選的定義

1. 神對民族的揀選

神在眾民中揀選亞伯拉罕(創 12:1-3)，並從他的孫子雅各揀選了以色列民族。神揀選以色列民族，並不是因為他們比別族虔敬，也不是因為他們的勢力雄厚，而完全是因為他對亞伯拉罕所賜的應許和建立的恩約(申 31:27；7:7-8)。對民族的揀選包含對救恩的揀選，凡在亞伯拉罕恩約之內而又順服神的以色列民，在舊約時代不但具有選民的身分，也屬於神的國度。然而屬於以色列民族並不保証同時屬於天國。凡只受外形的割禮而未受內心的割禮之人，仍沒有得到救恩的揀選(羅 2:28-29)。「因為你歸耶和華你神為聖潔的民；耶和華你神從地上的萬民中揀選你，特作自己的子民。」(申 7:6)

2. 神對職分的揀選

神在各時代中，揀選某些人，特派他們擔任某些要職，如摩西、祭司、士師、君王，先知使徒等。大衛是耶西的一個小兒子，當先知撒母耳遵神之囑，往伯利恆耶西家去膏封新王時，撒母耳看到耶西的長子以利押儀容端正，身材高大，就心裡認為這是神所揀選的未來君王，但神卻對他說，他不是看人的外貌。他所選的乃是耶西的小兒子大衛(撒上 16:6-7, 12-13)。

使徒保羅見証說，當他還在母腹中，神已經揀選他作外邦人的使徒(加 1:15-16)。保羅並不誇稱那是因他自己的才幹或決志，反倒自認是罪人中的罪魁(提前 1:5)；如同一個未到產期出生的人(林前 15:8)。他知道，他的得救並擔任使徒的職分，完全是出於召他之神的恩典(林前 15:10)。

其他門徒的職分，也是如此而定的。正如耶穌清楚對門徒說過：耶穌對門徒說：「不是你們揀選了我，是我揀選了你們，並且分派你們去結果子，叫你們的果子常存。」(約 15:16)。職分的揀選，通常包括救恩的揀選，如前面的實例証明。然而有時受選擔任重職的人，在救恩上卻沒有份，掃羅王是一個可能的實例。但這是例外。

3. 揀選是出於神的恩典

雖然揀選是以特殊的人為對象，但他們卻並非基於本身的好行為、功德、預見之信心而被揀選，乃是因著神的恩典(羅 9:11, 11:5-6)。我們要明白信心不是揀選的條件或根據，乃是揀選的結果。而信心乃是神的恩賜(弗 2:8)。

「凡預定得永生的人都信了。」(徒 13:48)

「神從起初揀選了你們，叫你們因受聖靈而成為聖潔，並藉相信真道能以得救。」(帖後 2:13)

神有預知的能力，但在揀選的事情上，不是按照祂的預知來揀選人。

4. 揀選是出於神的主權

最顯明的一個實例是關於以掃和雅各。他們出自同一對父母，生長在同一個家庭，而且是一對雙生子。以掃是長子，雅各為次子。但神卻揀選了雅各，保羅引用這實例，為要証明神揀選的主權。他說：「利百加，即從一個人，就是從我們的祖宗以撒懷了孕，雙子還沒有生下來，善惡還沒有作出來，只因要顯明神揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主，神就對利百加說，將來大的要服事小的。正如經上所記：『雅各是我所愛的，以掃是我所惡的』」(羅 9:10-13；創 25:23；瑪 1:2-3)。保羅接著引証神對摩西的話，說：「我要憐憫誰，就憐憫誰；要恩待誰，就恩待誰；所以不在乎那定意的，不在乎那奔跑的，只在乎那發憐憫的神。」(羅 9:15, 16；出 33:19)。

保羅預料這些話必會引起別的反問：既然如此，神怎能責怪人的不信或罪行呢？誰能抗拒神的旨意呢？(羅 9:19)。但保羅並不因這種責問而感困擾。他也不否認無人能抗拒神的旨意。他提出神的主權作為答覆，說：「窯匠難道沒有權柄，從一團泥裡拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿嗎？」(羅 9:21)。然而，神的主權並不抹殺罪人的責任，所以在同章保羅說：「那本來不追求義的外邦人，反得了義，就是因信而得的義」(羅 9:30)。羅馬書第十、十一兩章繼續論到救恩的兩方面，即神的揀選和人的信心。這兩方面不能缺其一，但神的揀選乃是救恩的終極原因(羅 11:4-7)。在人看來，似乎不合情理，不符邏輯，但保羅並不因之而沖淡神的主權，也不豁免人的責任。他深信這兩方面的真理都是確實的，雖然人的頭腦無法了解調和。他用贊嘆作結語，說：「深哉，神豐富的智慧和知識。他的判斷，何其難測；他的蹤蹟，何其難尋！」(羅 11:33)。既然揀選是出於神的主權，誰人可以反對或誇口。

5. 揀選是根據神自己喜悅的旨意(弗 1:5, 9, 11)

三位一體之神的旨意是絕對的、完全的。在創造中，他的旨意是自主的，是完全淵源於他永恆、有計劃的旨意。他命定自然的定律，掌管歷史的發展。他神性的預旨都是永恆的、不變的、絕對的、無條件的滿有智慧至高無上的，不會出錯和不會受阻的。因此他就絕對擁有並支配他所造的一切的主權，人類一切的事情都在他的統轄之下。神為著祂的榮耀揀選我們(弗 1:6, 12, 14)。

6. 神的揀選是在創世前

神未曾造這個世界前，更是未有時間之前，神就做了揀選的工作(太 25:34；約 17:24)。我們必須明白神不是因為在人犯罪後無可奈何而想出一個補救的方法。在人還未被造，人還未真正犯罪以先，神已經知道祂會怎樣做。

究竟神在創立世界之前怎樣起意計劃救贖？三一真神計劃的過程裡如何共商這個救贖大計？聖子如何會在這個救贖計劃負起受死的任務？為何由聖靈成為印記，進行更新？我們是不完全了解。

7. 神在基督裡揀選我們

神揀選我們，因為祂愛我們，要藉著耶穌基督，成就這救恩的計劃。因此祂在基督裡揀選了我們。祂差遣基督到世上來，是要表明祂的大愛和恩典。

祂讓我們與耶穌基督聯合，成為一個的教會，成為一個的身體，信徒就是基督身體的一部份，基督為我們的頭，我們不是彼此散立，乃是在基督裡成為一。聖經形容我們與基督的關係是：

祂是君王，我們是祂的子民 (出 19:5)
基督是新郎，教會是其新娘 (約 3:29)
祂是房角石，我們是神殿中的活石 (彼前 2:5-6)
祂是葡萄樹，我們是分枝 (約 15:5)

因此我們要順服祂、聽從祂。

8. 神的揀選是有目的

神做事不會沒有計劃、不會亂來的、不會出錯。父神將天上各樣屬靈的福氣賜給我們，使我們成為神的兒女。(弗 1:3-14) 並且與基督聯合，得著救恩，就是永恆的生命，將來享受永恆的福樂、得著永遠的榮耀。在現世可以與神溝通，將來可以與主面對面。我們不要以為信主得救是為了獲得一張進天堂的入場券，而在世時仍舊我行我素，在生活上沒有改變，乃是大錯特錯，也是自欺欺人了。

神的揀選，不止是要罪人得救，進入天堂，也是要引領我們成為天國的子民，負起天國子民的責任。神揀選我們，要我們脫離黑暗，進入光明，在生活上表現聖潔(弗 1:3)和信徒的體統，活出基督的樣式(彼前 2:9)，去事奉神、傳揚神、稱頌神、榮耀神(帖後 1:11；弗 5:3)。神揀選人是要人

最終成就神自己的心意，完成祂的計劃。正如神揀選保羅，成為外邦人的使徒，他很清楚自己的使命，就是向外邦人傳福音。(徒 9:15)

綜合而論，揀選的簡單定義：揀選完全是出於神的主權和恩典，是按祂個人的旨意，使人承受屬靈的福氣和救恩，並且要他們在世界上完成祂的旨意。

三. 反對揀選論的問題

1. 神的計劃內不容許人有自由意志。
2. 既然神已揀選人，人不用去尋求救恩。
3. 既然神已揀選人，人就不用傳揚福音。
4. 既然神已揀選人，人努力過聖潔生活，對他又有什麼益處呢？
5. 既然神揀選一些人得著救恩，祂即遺棄另外的人，是神不公平和偏心。
6. 人沒被選上，是神的責任，人一點責任都沒有。
7. 揀選論表示出神是專斷的。
8. 這位全能的神，天地萬物的主宰，不能改變他自己所造之人的格性嗎？興起一批牧師和宣教師，藉著聖靈的工作使全世界的人在一霎時之間就悔改；他可以也可以派一群天使降臨，行使超自然的神蹟，使全人類都得救。

四. 綜合回應反對揀選論的問題

一般神學家和平信徒都承認，神在舊約時代揀選以色列民為他的選民；他們也承認，神在各時代中特別揀選某些人擔任某些職務。但是，論到個人的救恩，許多人卻將自己的理解放在聖經教訓之上，或者否認救恩的揀選，或者把揀選解作神預見的結果。

我們必須明白神就是神。祂是美善、全知又是有智慧，祂有絕對的權柄，神的道路高過人的道路，神的意念高過人的意念(賽 55:9)因此神能隨自己的喜悅行事，神有權柄向一些人施憐憫(羅 9:15, 21)，揀選人承受救恩、創造世界和管理這個世界。作為受造的人豈能質疑神的做法，或說神不公平和偏心。神揀選這個人、不揀選那個人，一定有祂的理由。祂不告訴你，不就等於祂沒有理由！

神為何不揀選所有的人，我們不明白，但神沒有揀選人到滅亡之路，是人誤用神賜的自由意志，選擇了惡，犯罪而走上滅亡之路，所以人要爲罪惡的選擇而負責任。

人不可利用揀選作藉口，說自己沒有得著拯救，就可以胡亂和任意去過生活。神把救恩確確實實地賜給世上每個角落的人，誰都可以悔改棄罪，相信主耶穌基督。我們看到人的失喪，不是因爲神的計劃要他失喪，而是因爲他們不信福音(約 6:37)。全能的神可以用不同的方式來拯救人，但祂定意用「信耶穌」的方法來拯救人，並使用人去傳揚福音，使的人因相信耶穌，而得救恩。我們看到保羅教導神的揀選和預定，但他仍然努力去傳揚福音，並且活出基督。

人的思想不能容納兩種對立的律。保羅說，神已預定人得著救恩(弗 1:5-11)，他也教導揀選的教義(羅 1:1，8:30，9:11)，但保羅同樣地也多次教導，必須傳揚福音，叫人得救(徒 16:31；羅 10:14-15；林前 9:16)。人失喪，不是因爲神的計劃要他失喪，而是因爲他們不信福音。

如同聖經中一切其它的教義，我們的態度應當是謙虛接受，而不應依據自己的理智或肉體，擇可信的而信，擇不可信的而不信。我們無權作這種選擇和決定，但我們會承認當中有些事情是我們不明白的，也應以信心去接受真理的事實。

肉體與靈

有兩個最重要的名詞，意義正好相對，即「肉體」與「靈」；在保羅獨特的用法中，這兩個詞彙分別與基督所取代的舊秩序與祂所引進的新秩序有關。肉體與靈在人靈魂的城堡內彼此爭戰不休。保羅所描述的這場爭戰，不像我們所知其他古代學派的思想，如物質與心靈的衝突，或肉身與理性的衝突。保羅運用這些詞彙，是以舊約為其背景，不過他將舊約的用法以自己獨特的方式加以擴展了。

一. 肉體

在舊約中，肉體(בָּשָׂר)是指人(與動物)生命的基本物質。我們在此不談肉體常代表的動物生命(創6:19)，或可食用的肉(出12:8)；而稱人為「肉體」，則指他們有別於「不與肉體(譯註：和合本譯為「世人」)同居的神明」(但2:11)。當神宣告要縮短人的壽命時，祂說：「人既是肉體(和合本作「屬乎血氣」)，我的靈就不永遠住在他裏面」(創6:3)。人便是有生命的肉體；「所有肉體」(和合本作「凡有血氣的」，如創6:12；賽40:5-6；珥2:28)就是「所有人類」。肉體也可以指人本性的軟弱及不免一死：「他想到他們不過是肉體(血氣)」(詩78:39)；也可以指人的身體，譬如叫人「用水洗肉體(身)」(利14:9)；或泛指人，如詩篇63:1，「我的肉體(和合本僅作「我」)渴想你」，與下一句「我的心(נֶפֶשׁ, nephesh)切慕你」為同義平行句，(這裏「我的心」與「我的肉體」都不過是「我」的另一種說法)。

在這種舊約背景之下，我們才能瞭解保羅對這個詞的用法(σάρξ, *sarx*)。以下將特別以羅馬書為例來說明。

1. 「肉體」在羅馬書 2:28(參創 17:11)是指普通的**身體**，此處「外面肉體(身)的割禮」，與心裏屬靈的「割禮」成為對比。

2. 「肉體」是指**人肉身的後裔或關係**。因此羅 1:3 說，基督「按肉體說」是大衛的後裔；9:5 說，「按肉體說」，基督也屬於以色列國。在 4:1，亞伯拉罕被稱為「我們按肉體的祖宗(與和合本譯法不同)」，(意即我們生而為猶太人的祖宗)，而在靈裏，他是所有信徒之父(4:11-12, 16)；他由肉身所生的後裔是「肉體的兒女(肉身所生的兒女)」，與「應許的兒女」成為對比(9:8)。猶太人是保羅「按肉體的親屬(骨肉之親)」，或簡稱他的「肉體」(11:14，骨肉之親)。

3. 「肉體」在羅馬書 3:20 是指**人類**，「肉體(凡有血氣的)沒有一個因行律法，能在神面前稱義」。這是希伯來文常用的意思；舊約的例子有：「肉體(凡有血氣的)都要來就你」(詩 65:2)，以及「肉體(凡有血氣的)都不得平安」(耶 12:12)。主耶穌也曾這樣說：「若不是主減少那日子，肉體(凡有血氣的)總沒有一個得救的」(可 13:20)。保羅似乎很喜歡這樣用；在羅馬書 3:20，他引用詩篇 143:2，那兒舊約經文中並沒有「肉體」一字，但他在此處的引文，及加拉太書 2:16，都加上這個字(林前 1:29，「使肉體〔一切有血氣的〕在神面前一個也不能自誇」)。有時「肉體與血氣」也同樣指這個意思(加 1:16，「我就沒有與肉體與血氣(屬血氣的人)商量」，即未與任何人商量)。

4. 「肉體」指**人的本性**，可有幾種含意：

A. 人本性的軟弱。在羅馬書 6:19，保羅借助一個日常生活的比喻來解釋他的論證，「因你們肉體的軟弱」；這裏的「肉體」乃是指他讀者的**領悟力**。在 8:3，他說律法不能產生公義，因為它「被肉體弄弱了(因肉體軟弱)」，意即它必須透過脆弱的人性行出來。(耶穌在馬太福音 26:41 所說：「心靈固然願意，肉體卻軟弱了」，是「肉體」這種含意很好的例子。)

B. **基督的人性**。基督的人性是祂與全人類共通之處。但我們的肉體是「有罪的肉體」，因為罪已經在**我們的**生命中建立了橋頭堡，控制全局。基督來到世上，雖有真正的肉體，卻不是「有罪的肉體」；罪在**他的**生命中絲毫不能立足。因此，他乃是以「**酷似**有罪肉體的**形像**(成為罪身的形狀)」來到世

間(羅 8:3)，並且在祂的人性中有效地對付罪，擊敗罪企圖進入祂生命的一切攻勢；當祂死時，祂將自己無罪的生命作為贖罪祭，呈上給神，神藉這個方法「在肉體中定了罪案」(羅 8:3) — 藉著耶穌基督一人道成肉身、犧牲、並得勝，罪所統轄的領域被贖回了。

C. 信徒裏面的「舊性情」。保羅提到「我的肉體」時，多半是指他從亞當承襲的犯罪傾向。在它裏頭沒有良善(7:18)；他說，靠它「(我便)順服罪的律」(7:25)。它仍然在他裏面，只不過愈來愈沒有能力 — 雖然它是已經被「釘在十字架上」(加 5:24：「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體，連肉體的邪情私慾，同釘在十字架上了」)。這個似非而是的真理反覆出現在保羅的書信中：信徒時常不能成為他們應有的樣式 — 基督真正的肢體。因此，有些經文說他們「已經脫去舊人」，「穿上了新人」(西三 9～10)，有些經文則勸勉他們要「脫去……舊人」，「穿上新人」(弗 4:22, 24)。「舊人(舊性情)」是從前他們「在亞當裏」的性情，「新人(新性情)」是他們現在「在基督裏」的性情。因此，穿上新人就是穿上基督；而保羅一方面告訴加拉太人，「你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了」(加 3:27)，一方面卻吩咐羅馬人，「總要披戴主耶穌基督」(羅 13:14)。

D. **未重生的人性**。雖然「我的肉體」仍然在我裏面，但我卻不「在肉體裏」。所謂「在肉體裏」就是沒有重生的意思，仍然「在亞當裏」，處於「不能得神的喜歡」的狀況(羅 8:8)。信徒從前是「在肉體裏」(7:5)，但現在卻「不屬肉體」而「屬聖靈」了，只要神的靈住在他們裏面 — 若神的靈沒有住在他們裏面，他們就不是屬基督的(8:9)。

5. 因此，既然信徒不再「屬肉體」而是「屬靈的」，他們就不應該「隨從肉體」而活 — 即隨從未重生的舊生活模式 — 而應該「隨從聖靈」而活(8:4-5, 12-13)。他們已經將未重生的觀點(「體貼肉體」)改換成神兒女應有的態度(「體貼聖靈」)，所以現在就不可「為肉體安排，去放縱私慾」(8:5-7，13:14)。

6. 肉體必定順服「罪和死」的律(羅 7:23，8:2)，因此落在死的審判之下，因為「在亞當裏眾人都死了」(林前 15:22)。「體貼肉體的就是死」(羅 8:6)；「你們若順從肉體活著必要死」(8:13)。加拉太書 6:8 則說：「順著肉體(情慾)撒種的，必從肉體(情慾)收敗壞」，NEB 譯為：「若有人在他自己卑賤的性情內撒種，必從其中收敗壞」。

肉體，就是我們「在亞當裏」的人性，已經被罪腐化；但是在保羅的思想中，肉體的罪範疇極廣，遠超過基督教道德神學通常所下的界說：不但包括身體所犯的罪，也包括我們歸類於思想的罪。因此，保羅在加拉太書 5:19-21 所列「肉體(情慾)的事」，不僅包含姦淫等類不良的性行為，醉酒和荒宴，也包含邪術、忌恨、紛爭、爭競和拜偶像；其實，所有的罪都是「肉體的事」。

有時保羅用「身體」一詞代替「肉體」。因此，加拉太書 5:19 所謂「肉體的事」，在羅馬書 8:13 則稱為「身體的惡行」，意思完全相同。「有罪的身體」(字義為「罪的身體」)(羅 6:6)，與「有罪的肉體」(字義為「罪的肉體」)相似，參「這取死的身體」(羅 7:24)。(注意，羅馬書 8:10 的「身體」，就是「因罪而死」的，乃是指會朽壞的血肉之體。)「你們在地上的肢體」(西 3:5，RSV 譯為「你們裏面屬地的成份」)意思也相近，需要將其治死。

二. 靈

在舊約中，「肉體」是與「靈」相對的(רוּחַ, ruwach，原意為「風」，亦意為「生命的活力」)。最典型的經文為以賽亞書31:3：「埃及人不過是人，並不是神，他們的馬不過是肉體(血肉)，並不是靈。」其含意為，神乃是靈(約4:24)；不僅如此，神的靈可以賜人能力，加給他們身體的力量，心智的靈巧，或屬靈的眼光，是他們原本所沒有的。在人裏面的靈是人的氣息、性情與生命力。

在保羅的書信中，「肉體」也同樣與「靈」為對立的名詞。信徒在基督裏就不再「屬肉體」，乃

「屬(聖)靈」了(羅 8:9)；他們「不隨從肉體，只隨從(聖)靈」(羅 8:4)；他們不再行「肉體(情慾)的事」，而能結出「(聖)靈的果子」(加 5:19, 22)。

我們現在每次寫「靈」，都面臨是否要加「聖」字的困擾(英文則為 S 大寫與小寫之別)，但保羅卻沒有這個難處，他口述此信時，只說希臘文πνεῦμα, *Pneuma* 而已；德丟則隨之記下，也未感到有困難。(用大寫來顯示該名詞指神，是晚期的用法。)

保羅對「靈」的用法，可分為以下幾種：

1. **人結構中的「屬靈」部份。**保羅說，「我……用(心)靈……事奉神」(羅 1:**9)**，羅馬書 7:6 意思也相仿，信徒既不再在律法之下，而在恩典之下，「服事(主)要按著(聖)靈的新生命(樣)，不按著儀文的舊樣」(然而，這裏的含意超過 1:9)。那「在乎靈不在乎儀文」的割禮 — 即內心的潔淨，先知曾提及(耶 4:4；申 10:16 — 與外面肉體(身)的割禮成為對比(羅 2:28-29)。信徒的靈與神的靈和諧一致(羅 8:16)。

其他新約作者用「靈」多半是與「魂(soul，或譯「心」)」同義。譬如，馬利亞頌詞的開頭說：「我心尊主為大，我靈以神我的救主為樂」(路 1:46-47)。又，約翰福音 12:27 記載主說：「我現在心裏憂愁」，這句話與約翰福音 13:21，約翰所寫的「耶穌……靈裏憂愁」，意思相近。保羅也用過「靈」這種廣泛的意義，他說：「除了在人裏頭的靈，誰知道人的事？」(林前 2:11)。但是大體而言，保羅是將「靈」與「魂」區分出來 — 尤其是這兩個名詞的形容詞，更是不同；甚至這兩個名詞成為對比：哥林多前書 2:14「屬血氣的人」，字義為「屬魂的」人(*psychikos*，源自 *psyche*，「魂」)，其意義與 15 節「屬靈的人」相對(*pneumatikos*，源自 *pneuma*「靈」)。保羅所謂人的靈，大概是指人對神有感應的部份；在神的靈動工使它復甦之前，它可能是死了，或沉睡了。或者亦可說，它是「基督徒的特性」，就是「容我們這樣說，那些不僅活著，而且『活出基督來』的人」所有的特性。

2. **神的靈，或聖靈**。羅馬書 1:4 稱之為「聖善的靈」(the Spirit of Holiness)，與基督復活相關；8:11 則稱之為「叫耶穌從死裏復活者的靈」。在祂的光照之下，人的真心能作真見證(9:1)。在福音的宣揚中，祂賜下能力使信息在聽眾身上發生效力(15:18)；從而相信基督的人，又「因著聖靈成為聖潔」(15:16)。祂將神的愛澆灌在信福音的人心中(5:5，15:30)；藉著祂的能力，他們被平安、喜樂和盼望所充滿(14:17，15:13)。

因為神在基督裏啟示祂自己，所以神的靈也是基督的靈(8:9)。聖靈將復活昇天之主的生命與能力，徹徹底底地傳給信徒，以至於**在實際上**這兩者常被視為彼此相通(雖然在原則上二者是有所分別的)[74]。例如，「加果神的靈住在你們心裏」(8:9)與「基督若在你們心裏」(8:10)，這兩句話其實意義完全相同。

在第八章中，對聖靈在信徒心中內住與工作的實質和意義，保羅講解得非常清楚。

A. 聖靈賜下生命。祂的律是生命的律；「隨從聖靈」、「體貼聖靈」便是生命(8:4, 5, 6, 10)，因為祂使信徒有力量治死「身體的惡行」— 未重生之舊人的行為，使其失去活力。沒有祂便沒有真正的生命。「屬(聖)靈」與「屬肉體」互相對立；所有信徒都是「屬(聖)靈的」(8:9)。因此，實際上「屬(聖)靈」就是「屬基督」(或「屬基督耶穌」)；所以屬(聖)靈(或譯「在聖靈裏」)並不是一件個人的事。祂所賜的生命，基督的身體全都有份；保羅在另一封書信中說：「我們……都從一位(聖)靈受洗，成了一個身體」(林前 12:13)。「屬基督」(或譯「在基督裏」)就是納入基督，成為基督的肢體，因此與其他同樣納入基督的人互相成為肢體(羅 12:5)。信徒「在基督耶穌裏」這種新的一體性，保羅在其他地方形容為「聖靈的交通(感動)」(林前 13:14；腓 2:1)，或「(聖)靈的合一(聖靈所賜合而為一的心)」(弗 4:3)；聖靈是基督身體活力的源頭。

B. **聖靈賜下自由**。無論從哪種角度來看，屬靈的捆綁 — 或被罪捆綁，或被律法捆綁，或被死亡捆綁 — 都可因聖靈得著釋放。祂將復活基督的能力傳給信徒，使他們「從罪裏得釋放」(羅 6:18, 22)；祂使他們脫離律法的捆綁，能夠「按著(聖)靈的新生命(樣)」事奉神(7:6)祂賜下「在基督耶穌

裏生命」的新律，使他們脫離「罪和死的律」(8:2)。祂在這幾方面的工作，說明了哥林多後書 3:17 下扼要道出的原則：「主的靈在那裏，那裏就得以自由。」

C. 聖靈在神兒女的生命中賜下引導的能力。凡被神的靈引導的，都是神的兒女；祂是「兒子的靈」，在祂的感動之下，信徒到神面前就像兒女到父親面前一般，稱神為「父」，正像耶穌對祂說話時，常用的稱呼(羅 8:14-15)。保羅告訴加拉太人的話，意義也相同：「你們既為兒子，神就差祂兒子的靈，進入我們的心，呼叫：『阿爸！父！』」(加 4:6)。

D. **聖靈為神子民代求**。昇上高天的基督在神面前為祂的子民代求(羅 8:34)，聖靈則內住於信徒心中為他們代求(8:26-27)。

E. **聖靈是信徒成聖的原動力**。「聖靈」和「肉體」永遠對立，爭戰不已。但聖靈是神的能力，凡順服祂，接受祂能力恩惠的人，祂就能將他們生命中的「肉體」逐漸制服。保羅所提出的教義並不是寂靜主義；他知道自己的屬靈生命需要不斷的攻克己身(林前 9:24-27)，但他也知道，聖靈已經保證了最後的勝利(羅 8:15 下-17)。祂正在為最後的勝利裝備信徒，而當前配合進行的工作，就是使他們愈來愈像基督(林後 3:18)。

F. **聖靈是未來榮耀的憑據**。根據舊約的預言，主的日子臨近的記號，就是神的靈將澆灌下來(珥 2:28-32)。五旬節那日，聖靈降在耶穌的門徒身上，彼得引用約珥的預言說：「這正是先知約珥所說的」(徒 2:16)。目前這「兩段時期之中」的階段，特別是聖靈的時代；在這個時代中，聖靈不僅將基督所完成的工作實現在門徒身上，不僅將復活昇天之主的能力傳達給他們，更讓他們現今就能品嚐那將來必顯現的榮耀。

聖靈不僅供應今生的生命；祂的同在保證信徒能進入未來復活的生命。如此，那未來世代的生命，即「永生」，現在就已賜給信徒，是「神的恩賜，在我們的主基督耶穌裏」(羅 6:23) — 或許可以說，好像一筆分期付款的頭款；它保證了未來的復活，那時我們的身體也將得贖(8:23)。

聖靈不僅讓信徒現在就可以明白他們的特權，是「主在聖潔之中的自由兒女」，這也是一種分期付款的頭款，保證「神兒女自由的榮耀」(羅 8:21)；這份榮耀不但信徒在切望等候，所有受造之物都在等候；到那時候，他們目前開始在靈裏嚐到的釋放，便會全然實現；在復活之時，他們將完全得著「兒子的名份」，而現在藉著聖靈的幫助，他們已經預先承受了(8:15)；神預定，他們將要完全酷似神兒子的模樣(8:29)，而聖靈現在已經在他們的生命中進行成聖的工作，到那時便會開花結果。如此，聖靈的賜與可以稱為「末世的預演」(proleptic eschatology)。 祂是完全救恩的「初結果子」(8:23)，是神為愛祂之子所預備無法測度資產的「頭款」。

預定論

使徒保羅在羅馬書一、八和九章的確是教導預定論(Predestination)的道理，結果歷代以來，教會都在努力明白保羅及其他聖經作者的預定論。很多人把預定論等同於神的預知；神在無所不知的能力中知道人對福音的反應，故此預定了那些將會以信心及順服來回應福音的人得到永生。

一. 聖經的字彙

英文 predestinate (預定)一詞源自拉丁文的 *praedestino*；拉丁文武加大譯本是用 *praedestino* 來翻譯希臘文的 *prohorizo*。RSV 對 *prohorizo* 有幾種譯法：作 predestine (預定)的，有徒 4:28 和羅 8:29-30；譯作 destine(注定)的有弗 1:5, 11；在林前 2:7 則譯為 decree (命定)。但 RV 在這六處地方一律譯作 foreordain (預先注定：〔譯註：和合本一律作「豫定」〕)。

新約聖經使用 *prohorizo* 一詞時，都以神為主體，並表達以下的觀念：神為一個人預先(*pro-*)安排一個環境，或者神為一個處境預先(*pro-*)安排一個人。新約聖經其他用上 *pro-* 的復合詞也含有類似的意思：

1. *protasso*，「豫先定准」(徒 17:26)；
2. *protithemai*，「預先安排」(弗 1:9「新」)：用於人定意的有羅 1:13；又參考與此同詞源的 *prothesis* 一字的用法，即「旨意」，「計劃」之意(羅 8:28，9:11；弗 1:11，3:11；提後 1:9)；
3. *prohetoimazo*，「在事前豫備」(羅 9:23；弗 2:10)；
4. *procheirizo*，「預先指定」(徒 3:20，22:14)；
5. *procheirotoneo*，「豫先揀選」(徒 10:41)。從加 3:8 和來 11:40 的上下文看來，*problepo* (「豫先看明」)意味著神豫先注定的有效性。相同的意思也見於 *proginosko* (「豫先知道」)(羅 8:29，11:2；彼前 1:20)，以及詞源相同的名詞 *prognosis* (彼前 1:2；徒 2:23)。有時候，非復合的動詞也有這種含義，例如 *tasso* (徒 13:48，22:10)和 *horizo* (路 22:22；徒 2:23)。前者暗示一絲不苟的順序排列，後者則指準確的劃定。上述不同的字彙清楚顯出「預定」各方面的含義。

新約以另一種方式來表達神預定(divine foreordination)這觀念：在這個由神所創造的世界上，是什麼因素驅使和決定神自己的作為，包括祂給人安排的遭遇和命運呢？答案是神自己的旨意(名詞：*boule*，徒 2:23，4:28；弗 1:11；來 6:17；*boulema*，羅 9:19；動詞：*boulomai*，來 6:17；雅 1:18；彼後 3:9。*thelema*，弗 1:5, 9, 11；*thelesis*，來 2:4；*thelo*，羅 9:18, 22；西 1:27)。神的「美意」(名詞：*eudokia*，弗 1:5, 9；太 11:26；動詞：*eudokeo*，路 12:32；林前`:21；加 1:15；西 1:19；〔譯註：和合本作「樂意」或「喜歡」〕)，亦即神刻意的預先定意。不錯，新約論及神的旨意時，並不限於這個意思。聖經認為，神對人的旨意，同時見諸祂所啟示的命令以及祂為人所安排的環境。故此，聖經中的神的「旨意」，包括了祂的律法和祂的計劃，上述的部分詞彙因而也可用於神的某些具體要求(*boule*，路 7:30；*thelema*，帖前 4:3，5:18)。然而，上述的經文是著眼於神對事情的計劃，而「預定」所涉及的也是這個範疇。

舊約不用抽像或概括的字眼來表達預定的觀念，卻時常提及神對某些事情的定旨、命定或決定。這些經文(詩 139:16；賽 14:24-27，19:17，46:10-11；耶 49:20；但 4:24-25)的上下文顯示，神的定旨絕對先於所命定之事的存在或發生，也不受其左右。

新約字彙的使用支持傳統界定預定的做法：預定是神對人的環境和命運的旨意。至於那比較廣闊的層面，即涉及神對宇宙的計劃和管理，就很恰當地歸入神的照顧、統管這個大標題之下。但如果我們要掌握聖經所表達的預定觀，仍須把它納入神的計劃這個大範疇來看。

二. 聖經的記載

1. 舊約

舊約所描繪的創造主是有位格、有權能、有定旨的神。經文向我們保證，神的旨意必定實現，因為祂擁有無限的能力(詩 33:10-11；賽 14:27，43:13；伯 9:12，23:13；但 4:35)。祂是每一個處境

的主宰，祂朝著祂創造每事每物的目的，來命令和支配一切(箴 16:4)；大小事件都由祂命定：從君王的思想(箴 21:1)，一切人謀算的言行(箴 16:1, 9)，以至那些看似偶然的搖簽過程和結果(箴 16:33)。神所預定的事，沒有一件是難成的(創 18:14；耶 32:17)；人若以為人能夠群起攔阻神，這想法就簡宜荒謬(詩 2:1-4)。以賽亞書比舊約其他書卷更詳盡地申論：神的計劃是歷史事件發生的決定因素。以賽亞強調：神的旨意是永存不變的，祂在「很久以前」、「從起初」(賽 22:11，37:26，44:6-8，46:10-11)就計劃好今天和未來的事情；同時，由於惟有祂(再沒有第二者)能夠命定一切事物(賽 44:7)，故此，再沒有其他因素能攔阻神所預言要發生的事情(賽 14:24-27，44:24-45:25；王上 22:17-38；詩 33:10-11；箴 19:21，21:30)。耶和華能夠預言似乎不可能發生的事件，這證明祂是掌管歷史的主；而偶像不能預言這些事件，這就證明他們不是歷史的支配者(賽 44:6-8，45:21，48:12-14)。

按一些經文的描述，耶和華對於某些事情的回應似乎暗示祂不曾預想到那種發展(如：祂會後悔，並且完全改變原先的行動，創 6:5；耶 18:8, 10，26:3, 13；珥 2:13；拿 4:2)。然而從上述經文的上下文看來，這些有關神的擬人法描寫，其目的和主旨顯然僅是強調以色列的神確實有其位格，而不是叫我們懷疑神是否真能預定和支配人的事情。

有關耶和華憑著祂先定的目的來統管人類歷史，藉以實現祂為人類幸福所預定的計劃，這教義早見於聖經中最初的福音(創 3:15)，以及亞伯拉罕所領受的應許(創 12:3)。這主題繼續在以下階段中發揮：神在曠野應許以色列人將於迦南安享昌盛和庇佑(申 28:1-14)，先知描繪繼神的審判而來的彌賽亞的榮耀(賽 9:1 起，11:1 起；耶 23:5 起；結 34:20 起，37:21 起；何 3:4-5，等等)。這主題的高潮是但以理的異象：他看見神支配外邦諸國的盛和衰，藉以建立人子的統治(但七章；但 2:31-45)。除非人假設神的確是人類歷史的絕對主宰，祂預見和預定歷史的全盤發展，否則人斷不可能正式提出這個牽涉如斯廣泛的普世性末世觀。

舊約聖經是按神與人類歷史的這種關係，來描述神揀選以色列人成為祂的約民；他們是神要拯救的對象，亦是神藉以拯救世人的工具。以色列人**不配**蒙揀選(申 7:6-7；結 16:1 起)，這完全是神的恩惠。神的揀選有其**目的**：神定了以色列人的命運，要他們先蒙祝福，然後成為外邦人的祝福(詩六十七；賽 2:2-4，11:9-10，六十；亞 8:20 起，14:16 起)。但神的揀選在一段時期之內也是**排他的**；神選擇了以色列，就意味神有意地忽略其他的國家(申 7:6；詩 147:19-20；摩 3:2；羅 9:4；弗 2:11-12)。因此，有超過一千年之久，神棄他們於盟約以外；他們因為國家的罪(摩 1:3-2:3)，又因他們苦害神的選民(賽十三至十九)，遂成為神要審判的對象。

2. 新約

新約作者很自然地接受舊約的信念：神是世事的主宰，祂為實現自己的旨意而掌管歷史。以下現象足以證明這一點。新約作者一致堅信：

A. 基督的事工和恩典時代正代表聖經在多個世紀以前所作的預言已經實現(太 1:22，2:15, 23，4:14，8:17，12:17 起；約 12:38 起，19:24, 28, 36；徒 2:17 起，3:22 起，4:25 起，8:30 起，10:43，13:27 起，15:15 起；加 3:8；來 5:6，8:8 起；彼前 1:10 起)

B. 神默示希伯來聖經的最終目的是要教導基督徒(羅 15:4；林前 10:11；提後 3:15)。可是，新約作者對揀選一觀念有進一步的看法：他們不再把這觀念用於以色列民族，而是用於信靠基督的人；而且他們一貫地表明揀選是個人化的(詩 65:4)，又是在未有世界以前作成的。舊約把揀選與神在歷史上的「呼召」(尼 9:7)並為一談，但新約嚴格區分二者：新約認為揀選是神「從創立世界以前」(弗 1:4；太 25:34；提後 1:9)預定罪人在基督裡可得救恩，所以，揀選與神「在創世以前」預知基督是有關連的(彼前 1:20)。新約一貫的觀念就是：人類在今世所領受的一切救恩(認識福音，瞭解福音，有回應福音的能力，蒙神保守，以及至終得享榮耀)，都源於神在永恆中的揀選。

路加在使徒行傳的文字明顯地印證他的信念：他不僅相信神預定基督受死、復活，以及展開統治(徒 2:23, 30-31，3:20，4:27-28)，他也相信，救恩是神預賜之恩的結果(2:47，11:18, 21-23，14:27，15:7 起，16:14，18:27)，而且按著神所預定的賜給人(13:48，18:10)。

基督在約翰福音說過，祂被差來拯救那些蒙祂的父「賜給」祂的人(約 6:37 起，17:2, 6, 9, 24，18:9)。這些人是祂的「羊」、是「屬於祂的」(10:14 起，26 起，13:1)。基督特別為了他們祈禱(17:20)。祂藉著聖靈「吸引」他們來靠近祂(12:32；6:44，10:16, 27，16:8 起)；祂賜給他們永生，使他們得與祂和父神相交(10:28；5:21，6:40，17:2；太 11:27)；祂保守他們一個也不失落(6:39，10:28-29；17:11, 15，18:9)；祂帶他們進入祂的榮耀裡(14:2-3；17:24)；在末日，祂要叫他們的肉身復活(6:39-40；5:28-29)。這些經文清楚道出上述原則：人得享救恩是因神的預定。

這原則的最詳盡闡釋可見於保羅書信。保羅宣稱：神在永恆裡已定下計劃(*prothesis*)要拯救教會；但神沒有在以前的世代叫人完全知道(弗 3:3-11)。這計劃的目的就是要人成為神的後嗣，並且按著基督的形像得以更新(羅 8:29)；神也要教會 ─ 這樣得蒙更新的群體 ─ 長成基督的身量(弗 4:13)。信徒可確信神計劃的一部分是預定他們每人都有分於這前程，所以，他們可以歡欣快樂(羅 8:28 起；弗 1:3 起；帖後 2:13；提後 1:9；彼前 1:1-2)。神的揀選完全基於恩典(提後 1:9)，與人的功罪無關；事實上，神這樣的揀選是在預知人不配的情況下作出的(約 15:19；弗 2:1 起)。由於神擁有絕對的主權，祂確保那些預定蒙揀選的人，必得享救恩。神預定的揀選生出有效的「呼召」，能引發它所要求的信心回應(羅 8:28 起；9:23-24；林前`:26 起；弗 1:13；帖後 2:14)，以及接著而來的稱義(羅 8:30)，成聖(帖前 2:13)，和得榮耀(羅 8:30，動詞的過去式暗示這事必能成就；帖後 2:14)。保羅對那些親蒙「呼召」的基督徒作出這方面的教導，好叫他們確知，他們現今蒙神保守，最後必得蒙拯救；又叫他們明白自己從神領受了何等大的憐憫。保羅書信所稱呼和描述的「蒙揀選」者，其實就是保羅自己或/和收信的信徒(「你們」、「我們」)。

有人這樣主張：神的預知不等於神預定：新約中個人蒙揀選，是基於神預見這些蒙選中的人會自動回應所聽見的福音。但是，這觀點有可質疑的地方：

a. 它無異於斷言神的揀選是根據人的行為和功勞，但聖經力言揀選出於恩典(羅 9:11；提後 1:9)，而既是恩典，就不計人為自己所做的一切(羅 4:4，11:6；弗 2:8-9；多 3:5)；
b. 如果神的揀選是要叫人有信心(帖後 2:13)和好行為(弗 2:10)，那麼這揀選不能建基於神對這些方面的先見；
c. 如果這看法是可成立的話，保羅應該指明信徒最後得救的確據是基於信徒本身的信心，而非基於神的揀選；
d. 聖經似乎表示預知等同預定(徒 2:23)。

三. 反對預定論的主要理由

1. 抹殺人的自由意志

反預定論者最常用的一個理由，就是認爲預定論抹殺人的自由意志。他們聲稱，人若要對他的行爲負責，必領有自由選擇信主與否的能力。

這種說法完全忽略了罪人是在罪的捆綁中存活，是「死在過犯罪惡之中」(弗 2:1)，只會作惡，不會行善(羅 7:14-18)。根據罪人本性的意志，他只會逃避神，喜愛沈浸在罪惡之中(創 3:8；羅 1:24-32)。得救若是在乎人的意志，無人能夠得救。惟有依靠神的大能，才能出死入生(弗 2:4-5, 8；約 6:37, 44；彼前 2:9-10)。

2. 抹殺傳福音的動機

反對預定論的人說，人的得救，若是由於神的預定，那末凡被揀選的，不必對他們傳福音，他們總會得救； 凡未被揀選的，總不會得救，對他們傳福音也是徒然。

這種異議乍看起來，似乎有理，但卻犯了幾個嚴重的錯誤。

第一，神的計劃，不但包括最終的目的，也包括達到這目的之方法。神藉著呼召，召回他自己的百姓。耶穌曾說過一個比喻，人若有一百隻羊，失去其中一隻，他必會去盡力尋找那羊，直到找到爲止(路 15:3-4)。迷途的羊，若是屬他的，必會因聽到牧羊人的呼聲而來跟隨他(約 10:27)。故此，凡相信預定論的信徒，因爲他確知在世界各處有神的羊，必盡力設法把他們呼召回來。而反對預定

論的信徒，則毫無把握是否會找到迷途的羊，因爲那得完全靠羊的自由意志決定。

第二，提出這種異議的人，事實上是反對或否定信心的必要。預定論者非但相信，人的得救是完全根據神揀選的旨意，我們同時相信，神要求罪人信心的反應。保羅在致羅馬人書第九至十一章中，絕不含糊地講述神揀選的主權，但他並不因之對傳福音之事冷淡下來。事實上，他是最熱心對猶太人和外邦人傳福音的使者(羅 9:2-3；腓 1:13； 林後六:2－10)。這種異議事實上是在與神強嘴，好似對他說，你豈按自己揀選的意旨救人，爲何再叫人去白費精神傳福音呢？我們卻應順從基督的吩咐，往普世去傳揚福音(太廿八:19； 羅十:13－15)。

第三，反對預定論乃是叫人的理論超越聖經的真理。他們根據這種異議迫使基督徒在「神的主權」和「罪人的責任」兩項真理上選擇一項。但聖經的教訓卻是兩項都須保留。若撇棄其中一項，同時也必須損傷其他一項。

3. 抹殺信徒行善之志

反對預定論者聲稱，人的得救及最後結果若完全是依據神的預定，那末被揀選的人盡可以按自己的喜愛生活，不必追求聖潔，不必懼怕審判和地獄的永刑。

這種批評同樣是用人的理論來駁辯神的旨意。它完全忽視了神救人的目的，是要叫他們離棄罪惡，成爲聖潔，並且行善。關於這一點，除了前面已經提過的以弗所書 1:4 和二:10 外，其他經文多得不計其數。如:「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣」(太 5:48)； 「既然蒙召，行事爲人就當與蒙召的恩相稱」(弗四:1；羅 12:2)；「所以你們要脫去一切的污穢，和盈餘的邪惡…要行道，不要單單聽道，自己欺哄自己」(雅 1:21-22)。

人若自稱爲得救的信徒，卻在行爲上毫無改變，就證明他並未得救，因爲一個真正得救的人，必會棄舊更新，樂於按照神的旨意行事。如約翰所言:「人若說，我認識(基督)，卻不遵守他的誡命，便是說謊話的…人若說他住在主裏面，就該自己照主所行的去行」(約壹 2:4, 6)。

4. 引起聽者的反感

有些人並不否認預定論是聖經啓示的真理，但認爲爲了避免聽者的反感，還是不談此項教義爲佳。

若要採取這種態度，那就應當不談福音，因爲不單是「預定」的真理，就是整個「十字架的道理，在那滅亡的人爲愚拙……十字架的基督，在猶太人是絆腳石，在外邦人爲愚拙，(林前 1:18, 22-23)。所以，若怕得罪聽者，引起他的反感，那只有閉口不講福音了！

或者反對者的理由是怕引起初信者的反感。但這不是正當的理由，而是自覺比神聰明。新約的書信，都是對初信者而寫的。如果預定論的教訓對初學道之人有害無益，神決不會感動保羅和彼得等使徒，寫錄這項教訓。然而他們並未因恐防遭初信者的誤會而略去不談，反倒再三強調神揀選的宏恩。

揀選的教訓是一項極具安慰性的真理。它使我們知道，自己雖是無用的罪人，神卻因在基督裏的大愛，揀選我們，預定我們得永生(弗 2:3, 5；羅 8:28-29)。這項教義並且對我們保證，正因爲我們的得救是根據神的揀選，魔鬼的勢力將無法制勝我們(約 10:27, 29)。

四. 神學家的看法

預定論的界定，可以上溯至奧古斯丁(Augustine)。當他反省從聖經所讀到的，和他自己生命的經歷時，他相信人會完全迷失在罪中，會反叛神，完全不會尋找神。人墮落的意志(Will)敗壞到一個地步，就是不懂得尋找救恩；從那個意義而言，人是沒有自由意志的。故此，人若仍有得救的可能，必然要靠神主動作出行動；神的恩典尋找、重建、拯救和保守罪人。但為什麼有些人得救，有些人又不能呢？奧古斯丁及他的跟隨者說，原因完全不在人 ─ 不是因為得救的人比其他人更有什麼殘餘的良善，或更高尚的道德。奧古斯丁的罪觀完全把這種形式的答案摒諸門外。為什麼有些罪人得救，有些罪人沈淪，答案完全在神，這一切都是按著神至尊的目的，祂永恆的旨意；以至有些

罪人被拯救過來，另一些人則仍留在他們的罪中。神諭旨的基礎就是祂的旨意與喜悅。

奧古斯丁的預定論頗有吸引之處，完全凸顯了聖經所重視的罪觀，又讓人充分明白神的救恩；這是為什麼五世紀的教會大多數都支持奧古斯丁的教義，而反對伯拉糾主義(Pelagianism)的自由意志論，和人可以沒有神的幫助而仍然自救。教會隨時都能回應說，救恩是只能依靠神至尊的恩典而已。問題是出在預定論較消極的一面，一般稱作定罪論(reprobation)。此理論說，神本於祂至尊的意旨，不理會一些罪人，讓他們仍然停留在罪惡當中，而最後卻按他們的罪來懲治他們。對很多人來說，這教義命定的味道太重，是太過嚴厲、不公平，故此有些人〔那些持守《協同書》的信義宗(Lutheran)信徒〕接受預定論積極和論到救贖的一面，卻拒絕定罪論。那些拒絕定罪論的就是所謂接受單一預定論，而不是雙重預定論。

為雙重預定論(即預定得救和預定受定罪)辯護的人說，定罪論其實是合乎聖經的(羅9:10-23)，能說明神的公義，正如救贖能說明祂的恩慈一樣。他們說，神就是把罪人遺棄在罪中，也不是不公平、不公義的。雙重預定論也不會玄到宿命論的地步，因為神設立了教會講道、傳福音等事工來成就祂救贖的目的。再者，他們指出，單一預定論在神學上是不穩定的，其隱藏的目的是要在救贖上把人放在終極的位置。

在中世紀，許多神學家都跟隨奧古斯丁的預定論，像阿奎那(Thomas Aquinas)、黑米尼的貴格利(Gregory of Rimini)；其他像俄坎的威廉(William of Ockham)則自稱是屬於奧古斯丁一派的，卻把預定論等同於預知。

更正教最重要的改教家是路德、加爾文和慈運理(Zwingli)，他們都完全接受奧古斯丁的預定論；它亦成了英國聖公會的正式教義，在三十九條(Thirty-Nine Articles)中扼要地表達出來。此外，在天主教中也有人護衛奧古斯丁的預定論，像孔塔利尼樞機主教(Cardinal Gasparo Contarini, 1483-1542)，一些道明會(Dominican)神學家和楊森主義者(Jansenism)。

十六世紀晚期，耶穌會會士拜拉明(Bellarmine)曾提議修改預定論，修改後的預定論後來稱為妥協主義，但這種預定論其實是不屬於奧古斯丁的。妥協式的預定論說，神揀選某些特別的人承受救贖，而神拯救的方法乃是在祂的預知中，揀選那些祂知道是會接受的人，並賜他們足夠的恩典來接受。而奧古斯丁主義則說，救恩是透過有效的恩典而臨到那些蒙揀選的人。

預定論在加爾文及其跟隨者的神學中，佔了很重要的地位。加爾文把預定論變成基督徒的經驗中，一項不可或缺的因素，強調信徒必須肯定自己是蒙揀選的，因為他們是在基督裡。他們既是蒙揀選的，生活就應滿有信心，經常以服事神和人為樂。對加爾文來說，預定論是一個滿有安慰和得救確據(Assurance of Salvation)的教義，可以把信徒從過度內省或軟弱不安中釋放出來。

在加爾文派中，論到在神的心意內，預定論的邏輯次序是怎麼樣的，也有不同的意見。我們可分之為兩個大陣營，就是墮落前論(supralapsarianism)和墮落後論(infralapsarianism)。所謂墮落前論者，是指神先命定拯救一些人，又定其他人為有罪，然後才定出墮落(Fall)*和基督的工作，作為達到目的的手段。此派思想是跟隨伯撒(Beza)對羅馬書九章的解釋，和亞里斯多德的原理，說在後的行動必然是思想上首先想到的。支持墮落後論的人，則一直佔了加爾文派的大多數，它說神是先定或容許墮落，而後才定意救一些人，又定另外一些人有罪。

在改革宗教會內，人對加爾文的預定論，就有很多不同的反應。舉例，有些清教徒相信此教義，卻把蒙揀選的確定變為一個漫長又有掙扎的歷程，他們因此造成一種過度內省的加爾文主義。其他改革宗教會則拒絕預定論，最出名的可能就是十七世紀荷蘭神學家亞米紐〔Acobus Arminius；參亞米紐主義(Arminianism)〕他亦像早期的神學家一樣，把預定論等同於預知。他的名字後來亦成了拒絕奧古斯丁預定論的同義詞。衛斯理(John Wesley)的循道會(Methodism)正式接受亞米紐神學。十七和十八世紀大多數浸信會信徒，在預定論上都屬於奧古斯丁派，他們被稱作正常或特別的浸禮派信徒。後來很多浸信會信徒成了亞米紐主義者，或普通浸禮派信徒。

近代福音派信徒大多數是亞米紐派，這是現代人反教義之心理造成的，而不是經過仔細的神學反省的結果。奧古斯丁式的預定論無論在神學或聖經上都是有說服力的。巴特(Karl Barth)曾經提出一個甚具影響力的重釋，把基督解釋成為了人類而同時經歷被揀選和被定罪。

得榮耀

按較廣泛的聖經概念，救恩乃建基於神榮耀的教義。

一. 字義

「榮耀」一詞的希伯來文原解作「有分量、沈重或重要」。這個原意用以描述有影響力、富有或顯赫的人物。古文化風尚藉美服和珠寶，來顯出其富豪及權貴的身分。故此，個人的榮耀即是錢財與勢力這類虛浮矜誇的特徵。榮耀亦指向美麗，因為華服和珠寶乃為美物。這概念遂引伸來形容神。

新約跟隨七十士譯本的做法，用 *doxa* 來翻譯 *kabod*。在聖經以外的希臘文中這字的意思是「意見」或「名譽」。七十士譯本和新約的 *doxa*，已經完全沒有「意見」這個意思。近似 *kabod* 的字都被翻譯為 *doxa*。

在新約某些經文中，*doxa* 是指人的尊貴(太 4:8，6:29)，但這字主要的用法是形容神在耶穌基督的身上或工作上所啟示的神的本性和同在。耶穌基督是神榮耀所發的光輝(來 1:3)。

二. 神的榮耀

舊約中神的榮耀意指一些顯明神的事物。出埃及記滿是述說神榮耀的經文。其中有火柱和榮光，充滿會幕的至聖所(出40:34-38)。

建造會幕揉合了榮耀與美善的概念(出二十五，二十七)。摩西目睹神的美善(出33:19)，也可以說成是美麗，故神的榮耀就是祂的美麗。

新約延續舊約的主題，稱神為榮耀的神(啟四，神充滿榮耀的異象)。然而，新約主要以基督的榮耀為中心。

基督降生時牧羊人看見神的榮耀(路2:9, 14)。

約翰福音則獨一無二地成為榮耀的福音。神的兒子憑道成肉身，顯示祂身為父神獨生子的榮耀，讓門徒看見神的榮耀(約1:14)。

在耶穌行神跡(*semeia*，約2:11)以及祂登山變像時(太17:1-8；可9:2-8；路9:28-36)，神的榮耀格外明顯。這使人想起摩西登西乃山(出24:15)及以利亞登何烈山(王上19:8)的事件。當時兩個人都看見神榮耀的異象。基督改變形，是敞開祂顯示榮耀之門(太17:1-8)。使徒保羅稱耶穌為榮耀之主(林前2:8)，並說祂臉容散發神的榮光(林後3:18)。救活拉撒路的神蹟，便是基督顯露神榮耀的例子(約11:40)。約翰福音十七章所錄耶穌的禱詞，有關基督的榮耀的註釋，其中也確保了主的門徒將要分享這份榮耀。約翰福音書中，耶穌奉獻身軀死亡的那一刻，基本上也是祂彰顯榮耀的一刻(約7:39，12:23-28，13:31，17:5，來2:9)。

現今，基督看見神的榮耀，也反映出神的榮耀。我們不需要再建造會幕，因為神的道已經駐紮在耶穌屬人的肉身裡(約1:14)。神的榮耀要在耶穌於耶路撒冷去世的時候彰顯(路9:31)；。基督的復活及升天，也被視為神在基督裡榮耀的彰顯(路24:26；徒3:13，7:55；羅6:4；提前3:16；彼前1:21)。最後，最重要的是，祂會在再來的時候，全然彰顯神的榮耀(可8:38)。

神按著祂的形像和榮耀造人(林前 11:7)，要與人相交。人卻因犯罪而虧缺了神的心意(羅 3:23)。唯有基督這第二位亞當，重新達成神的心意(來 2:6-9)。

耶穌基督面上所反映的神的榮耀，今日仍然見於教會；教會仍然反映出神的榮耀(林後 4:3-6)。這是新約的榮耀(林後 3:7-11)，是所有無論現今(彼前 4:14)或將來(羅 8:18)與基督同受苦難的人，都有份的。教會的目的，乃是要促使世人將屬神的榮耀歸給神(羅 15:9)。神的榮耀顯明於祂的作為(徒4:21)和祂的門徒身上(林前 6:20)。神的榮耀，最重要是彰顯於耶穌基督這榮耀的主身上(羅 16:27)。

三. 信徒得榮耀

哥林多後書三章18節形容成聖乃由榮耀導向榮耀的過程。文中暗示獲得榮耀是從榮耀達至榮耀

的最後一個里程。保羅談及得救過程時，把得著榮耀列為至終的一項(羅8:28-30)。經文中的動詞(第30節)用了過去式，人們理解文意，說這時態肯定取得榮耀一事是確實和至終的。獲得榮耀是得救獲完成、極致、完美與整全的實現。

信徒得榮耀，是在審判之日在神面前完美和無可比擬地站立(羅5:6-11)。信徒之前還未懂得敬虔，仍然無助、犯罪、敵擋神的時候，基督已為他們死了。如今信主的人憑信稱義。保羅預期神憤怒之日到來，說聖徒倘若藉基督的死而得著拯救，在那日他們將因著基督的生命(或代求)而得著完全的赦免(第9節)。在羅馬書八章38、39節，保羅說甚麼都不能把信徒與基督的愛隔絕，無論現在、將來亦然。置身榮耀中的信眾，他們的控罪會完全被免去。

得著榮耀是成聖得以成就的結果，這是關乎個人的內心品格、自我以至整個人。聖經並沒有廣泛地闡釋這個主題，但以弗所書五章27節卻可算是完全的闡釋。文中保羅向基督呈獻教會，但他對於教會的期望亦適用於每一個基督徒。耶穌使自己的教會成為「榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，是聖潔沒有瑕疵的」。正如提摩太後書二章10節所言：「所以我為選民凡事忍耐，叫他們也可以得著那在基督耶穌裏的救恩和永遠的榮耀。」

榮耀的另一方面是，基督徒將與基督共掌王權。保羅廣義揭示基督的統治權柄(林前15:20-28)。他在一段訓言中說，能夠持守到底的，將會和基督一同作王(提後2:12)。有關與基督一起統治，屬於榮耀的經歷的另一個說法，見於以弗所書；經文呈現了末世時候基督徒的榮美情景。以弗所書二章7節尤其對題，預言信徒會獲賜座，得見神在基督裏為得救者預備豐富無窮的寶藏。

啟示錄包含了最強而有力的章節，顯示和基督共掌王權，乃基督徒罪蒙赦免及分享榮耀的一項美事；詳見言及殉道者的數篇(啟一，十一，十五，十九，二十一)。保羅說，信徒是神的繼承人，並與基督聯袂繼承一切，跟祂一同受苦的，將會和祂共享榮耀(羅8:17)。

除了個人內在的生命會得著榮耀之外，信徒的肉身亦然。保羅稱身體的復活為肉身得贖(羅8:23)。在腓立比書3:21，保羅說這受辱的軀體(即受罪惡及腐朽所玷污)，會轉化變成酷似基督復活榮耀的身體。完成這過程的力量來自神，祂也藉此大能掌管萬有。

最廣泛論及肉身得榮耀的經文，見於哥林多前書十五章，而哥林多後書五章亦附帶有關的內容。哥林多前書十五章中，保羅的論點是基督徒既有亞當泥造軀體會敗壞的形態，同樣，他們亦會承受神兒子不朽的形象。保羅把這兩個身體作出對比：在世的身體會枯朽，但復活的身體將永遠不死；現有的形體會受辱、損壞，然而，復活的身軀將充滿榮美；今日軟弱，他朝擁有力量；今天身體受在世的生理秩序所規限，來日復生後會永恆不滅、屬靈。

榮耀之終極是神再行創造萬物：「看哪，我將一切都更新了」(啟21:5)，這表示困於罪惡、失敗和腐朽中的舊世界會過去，永恆榮耀的新秩序將取而代之，故將會出現新天新地和新耶路撒冷。若天地所有未經更新重造，拯救大計便並未完成。

拯救包括今世稱義、重生和成聖。將來的生命意指內在的靈性得榮耀，軀體在榮美中重活。然而，這個榮美的形體必須生於榮耀之境，因此，聖經按理以榮耀的新天地及新耶路撒冷，為拯救大業的終結。

神的主權

神的主權不是一種抽象或非個人化的力量，而是指我們的主耶穌基督之父神。因為祂與父源出於一(本體相同, *Homoousios*)，因此在神的主權內，絕沒有任何與基督不符的地方，都是聖潔、有智慧、大能、有恩典、慈愛與憐憫的。再者，神的主權不僅有聖子永恆的特質為記號，也因聖子在地上的經驗而得以豐富；祂是以被殺的羔羊的身分坐在寶座上，以致今天無論我們怎樣認識神的主權，都不會與這一點有衝突。我們對預定的看法，以至揀選、管理、定罪、審判等教義，均須與神怎樣在耶穌內啟示自己配合。

一. 神的主權之意義

聖經論到神的主權，均與神聖君王之王權一致，那起碼包括三方面的意義：

1. 擁有權 —「主」一詞在希伯來文是*'ado^n*，和兩個希臘文：*kyrios*和*despotes*，全有這個意思。再者，聖經亦不斷強調這方面的思想。萬物皆屬於神：山川河嶽、天上地下、金銀珠寶；更重要的是，基督徒本身都是屬於神的。

2. 權柄 — 神有絕對的權柄在受造物身上行使祂的旨意；但祂的命令永遠不是任意的，皆能表達神公義和慈愛的本性，而且神的旨意，亦與祂是我們的救贖者和天父這個身分配合。但祂的旨意仍然是絕對的；當人遇上了，就不能與神討價還價，更不要說違背、反抗了。

3. 控制 — 神是整個宇宙的主人，有時祂會對這宇宙不悅，甚至忿怒，但這宇宙永遠不能困擾祂、威脅祂，或恐嚇祂。

二. 預先任命所顯出的主權

神控制萬物的基礎，乃在神的預先任命，這宇宙內沒有一沙一石是在祂計畫之外，祂是「隨己意行作萬事」的神(弗1:11)。一切在我們看來是偶然的事，都在祂的預先任命之內，如擲骰或抽籤(箴16:33)，或人值得稱讚的行為，特別是基督徒的善行(弗2:10)，或如大衛數點人數一類惡行(代上21:1及下)，以及猶太人謀殺他們的彌賽亞(徒2:23)。

正統基督教制定這教義時加上兩個註釋，以防錯謬出現：

1. 神預先任命萬物，並不等於說祂是罪的始作俑者。罪的本義就是不守律法，神與此完全無關 — 甚至神逆轉它，又從邪惡中帶出善來，祂與罪都是無關的。
2. 預先任命亦不等於說神控制或干犯祂的創造物的意願。神把選擇的功能賜給一些祂所造的(人與天使)，預先任命並不摧毀這種功能。神透過人自由的決定來成就祂的旨意。就是在人悔改歸正時(那是祂的參與最強的時刻)，人仍是在最自由的狀態下作選擇；人的選擇是真實的選擇。

在這兩個思想的背面，基督教神學家指出一個重要的概念，就是要分辨預先任命與因果：神預先任命萬事，但祂只是很多事的成因，卻不是**萬事**的成因。舉例說，我們不信，就是**我們**的不信；我們來到基督面前，就是**我們**來到基督面前，卻不能說是神使我們不信，使我們來到基督面前。因此，基督徒絕對可以說到神的主權，卻不能像回教徒或泛神論者那樣，說神是萬事萬物的因。祂並不是一切的因；我們自己也是其中一「因」，而我們的因是真實的，並不是幻想出來的。

三. 創造顯出神的主權

論到創造(Creation)，神的主權不僅指整個創造都是神自己的決定，在真實創造的工作中，祂也是在絕對自由之下進行。所依據的，就是希伯來文「創造」(*bara'*)這個動語從沒和物質的受格連用。人間的藝術家或工匠常要受他採用之素材限制，神卻不是這樣。對祂來說，素材不是重要的，祂自己創造，按著祂的旨意模塑及修飾。

神的主權在創造中，是宇宙理性的最終極保障，因而也是科學之所以是可能的基礎。世界藉神的道及智慧造成，因此亦能反映出祂思想的協調與秩序。世界與道(Logos)的邏輯符合，是親切的，

也是理性的，因為都是屬於**祂的**；我們能研究世界，不僅良心上容許，也可以滿有勇氣地進行，因為我們不會遇上一種與基督的心相違背的真理。

四. 啟示顯出神的主權

創造怎樣顯出神的主權，神的啟示亦然。啟示的主動權在神。創造本身就帶著啟示的意義，神的工作必然會顯露祂自己 — 這是聖經非常強調的一個思想(詩19:1；羅1:18及下)；但創造不能啟示神的奧奧秘或秘密。「赦免」的驚喜只能從神特別的話語才獲得，這種話語正是透過祂授權及委託的代言人傳遞，那就是先知與使徒。啟示的方法、時間與內容，永遠都是在神的控制之下，啟示的限制亦如此。就算啟示完成了，我們還有「隱秘的事」(申29:29)，聖經強調這一點(可13:32；徒1:7)。主在地上的生活必然有許多事情有啟示性，卻沒有被記下來(約21:25)；保羅也說到他得到的啟示，遠比他寫下又傳給教會的多(林後12:4)。總結下來我們就知道，現今有的啟示，就是神認為我們知道會有益處的。

五. 救贖顯出神的主權

救贖最能顯出神的主權。救贖的成就和實施，其主動權全在神那裡，祂是本於完全的自由和具決定力量的成效來行事。

聖經就幾方面來強調這意思：

1. 它常把我們的救恩放在神的憐憫之下來闡釋，而憐憫的施予，全在乎施憐憫者的旨意，那是恩慈的行動。基督作為救贖者所賜的恩典，全可追溯到這個源頭(多3:4)；我們個人的蒙召與重生、稱義及整個救恩皆然(多3:5及下)。
2. 我們的救恩始於重生，或說新生；若不如此，沒有人能進到天國(約3:3)；但這一切都是神的恩賜。我們是因著神隨己意而吹之氣，從上面生的(約3:8)，我們能參與的，不會比我們自己的成孕與出生更多；就如光之被造是全然出於神的創造(林後4:6)，或說天地之再造是完全本乎神，是一樣的道理。
3. 神救贖的主權亦見於揀選一事上，這是祂施行憐憫的渠道，也是重生恩典能施行的原因。

六. 傳福音顯出神的主權

人常用神的主權來逃避傳福音的責任，從聖經的角度來說，這是荒謬的。神命令我們去傳福音，我們愈清楚看見祂的主權，就愈會想服從這命令(以賽亞、保羅及早期的門徒：賽6:1；徒9:3及下；太28:18-20)。但神的主權不單是我們要順服的動機，也是我們在傳福音時最大的鼓勵。從人的角度來說，傳福音是徒勞的；但在這個冷漠、敵意又無反應的世界，神有祂的子民在其中，這是支持基督教宣教工作繼續下去的原因。

救恩的次序

救恩的次序(*ordo salutis*)拉丁文是指有系統地為個人的救恩(Salvation)的元素排序，其目的是回答一個問題：怎樣將重生(Regeneration)、信心(Faith)、悔改(Repentance)、稱義(Justification)、成聖(Sanctification)與得榮耀(Glorification)等思想相連？

這個思想其實遍見於改革宗的神學家，但最早是出現於信義宗(Lutheranism)的教義神學家布代斯(Franz Buddeus, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, 1724)，和卡爾波夫(Jakobus Karpov, *Theologia Revelata Dogmatica*, 1739)。比這兩位神學家更早的，則可追溯至改教前期的神學，那時的人想把各種不同的經驗與聖禮的程序相連起來，然後用來解釋救恩的不同階段。從這角度看，我們可視馬丁路德的個人掙扎，為一個尋索真正合乎聖經之救恩次序的歷程。

救恩的次序是本於聖經來尋找一個所有信徒共有的模式，儘管每一個信徒的經驗與意識都不一樣。所謂「次序」者，不是指時間上的先後，乃是指合理的秩序，雖然這個拉丁文的詞語本身有某種時間上的意義。在救恩論上，好些獨立的問題用來解釋「救恩的次序」時，引起了爭議。最明顯的例子是，有些神學家(像該柏爾，A. Kuyper)想保障不敬虔者的稱義，就在救恩次序上把稱義置於重生之前，並且主張人是從永恆中被稱為義的。另有些人則想強調人的責任，就把信心置於重生之前；此外，也有人把重生(神的工作)置於歸正(Conversion，人的回應)之前，目的是保障神的主權(Sovereignty of God)。

在此等爭辯中，我們常忽略的一個重要問題是，神學語言是有頗高之易變性的一種語言，加上神學家用的詞語含義亦是各不相同的。舉例來說，加爾文(Calvin)用的「重生」是指整個更新、悔改、懊悔，及新生的過程，這與後來福音派神學以重生來指新生命的開始階段，明顯地是不一樣的。

近幾十年來，「救恩的次序」這概念廣受批評，因為：

1. 它太倚重單獨一段經文〔羅8:28-30；參W. Perkins(見清教神學，Puritan Theology)〕， Golden Chain，而此經文不是說救恩的秩序，而是救恩的豐盛〔如：O. Weber、柏寇偉(Berkouwer)〕。

2. 它把新約(保羅)的教訓核心轉移，甚至是歪曲了；聖經強調的是救恩歷史(*historia salutis*)，而不是個人的經驗(H. N. Ridderbos)。它把透過基督而有的救恩(約14:6)簡化為一種「心理化」的(巴特，Karl Barth)或「屬靈化」的經歷。這種主觀化的中心無疑是路德最反對的，他認為這樣一來，人真正的改變仍然是「回歸自己」(*incurvatus in se*)，因此問題完全沒有解決。

3. 它把原屬兩個層面的活動(神的工作和人的回應)縮減為一個層面的次序(*ordo*)。這種尋找「最小公分母」的方法貶低了神豐盛的恩典，同時亦完全忽略了新約看重信徒的末世(Eschatology)經驗(既濟而未濟，already but not yet)。
   這些批評不能說沒有意義，但有些地方仍須注意：我們不能避免連貫地(亦即是有秩序地！)思考，就如亨德高斯．伯克富(H. Berkhof)說的，巴特本身「也需要一種邏輯的秩序」(*The Christian Faith*, p. 479)。

4. 就像加爾文主張的，我們也應強調，救恩論雖然有許多看似獨立的元素，但它們全是以基督為核心的；福音一切的祝福之所以是屬於我們，皆因我們是在基督裡面(弗 1:1-14)。因此，與基督聯合(Union with Christ) 一 主題，必須成為救贖論中任何應用的核心，它也是任何救恩的「次序」中最主要的部分。

救恩論撮要

神的揀選	基督的道成肉身	耶穌的救贖	神的呼召	人的悔改	階 段 1	階 段 2	階 段 3
					最初的救恩	漸進的救恩	最終的救恩
					過去(地位上)	現在(持續)	將來(最終)
					曾被拯救	現在仍要拯救	將會拯救
					除去罪的刑罰	除去罪的權勢	除去一切罪惡
					稱義	**成聖**	**得榮耀**
					唯獨信心	聖靈與真理	終極的完全
					重生 與神和好 成為後嗣 新造的人	轉化 更新 邁向成熟	身體的改變 像基督的身體 (不朽壞、強壯、屬靈的)
					耶穌為我作成	耶穌在我裡面工作	耶穌給我作成
					在神面前合法的地位： 藉恩典得赦罪和完全的權利	從神而來的個人力量： 聖靈的內住	在神面前全然成聖
					一個嶄新和活潑的盼望： 活出神的兒女	一個嶄新渴望： 行走神的道路	盛大慶典
					札根於耶穌	住在基督裡	永遠與主同在
					開始成長	結出屬靈的果子	永恆的穩妥

稱　　義	
得救	5:10; 10:9-10
與神相和	5:1
與神和好	5:10
得永生	5:21; 6:22-23
罪裡得解放	6:18, 22; 8:2
活過來	6:8; 8:11
得兒子名份	8:16
聖靈內住	5:5; 8:9

成　　聖	
義作王	5:17, 21
舊人釘十架	6:6
罪不在身子上作王	6:12
將肢體獻給義	6:13, 19
體貼聖靈	8:6
治死身體的惡行	8:13
心意更新	12:2
脫去暗昧的行為	13:12
行事為人端正	13:13
披戴主耶穌基督	13:14

得　榮　耀	
脫離敗壞的轄制	8:21
得享神兒女自由的榮耀	8:21
身體得贖	8:23

參考書目

Colin Brown. *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol.1, 2 & 3*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Edgar Young Mullins ed. *International Standard Bible Encyclopedia.* The Word Bible software 4.0.0.1341. The Word, 2012.

Ferguson S. B., D. F. Wright ed. *New Dictionary of Theology*. Leicester: IVP, 1988.

George Arthur Buttrick ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* vol. 4. Nashville: Abingdon, 1981.

Leon Morris. "Reconciliation," in *The Illustrated Bible Dictionary*, Edited by J. D. Douglas. Part 3. Illinois: Tyndale House Publisher, 1980.

布魯斯著：《丁道爾新約羅馬書》。台灣：校園書房。

陳惠榮編：《證主聖經百科全書》。香港：福音證主協會，1995。

鍾智賢：《羅馬書研經講義》。2015。

Herbert Lockyer，周天麒譯：《聖經中全備的教義》。台北：中國主日學協會，1980 年。

J. D. Douglas 著：《聖經新辭典》，電子版。

S.B.Ferg 編，楊牧谷主編：《當代神學詞典》，電子版。

Walter Bauer 著，戴德理譯：《新約希臘文中文字典》。香港：浸宣，1986。