

# 憑信心 不憑眼見

---

作者：葛富恩 (Richard B. Gaffin Jr.)

翻譯：翁洋

編譯：彭彥華

封面設計排版：林怡吟

發行人：彭彥華

出版發行：改革宗出版有限公司

TEL：(886) 2-2718-3110 FAX：(886) 2-2718-3112

通訊處：台北市105松山區南京東路4段133巷6弄40號1樓

劃撥帳號：19902327 戶名：改革宗出版有限公司

承印者：永望文化事業有限公司

---

行政院新聞局出版事業登記證局版北市業字1731號

2019年3月初版

Website: [www.crtsbooks.net](http://www.crtsbooks.net)

**版權所有 請勿翻印**

*By Faith, Not By Sight: Paul and the Order of Salvation*

© 2006, 2013 by Richard B. Gaffin Jr.

First edition published 2006 by Paternoster Press

Second edition published 2013 by P&R Publishing

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means—electronic, mechanical, photocopy, recording, or otherwise—except for brief quotations for the purpose of review or comment, without the prior permission of the publisher, P&R Publishing Company, P. O. Box 817, Phillipsburg, New Jersey 08865-0817.

Chinese edition © 2019 by RTF Publishing Co., Ltd. (Taiwan)

1F, No. 40, Alley 6, Lane 133, Sec. 4, Nan-Jing E. Road, Taipei, Taiwan, R.O.C.

Tel: (886) 2-2718-3110 Fax: (886) 2-2718-3112

e-mail: [admin@crtsbooks.net](mailto:admin@crtsbooks.net)

中文書名字型取自：中華民國國家發展委員會，CNS11643中文標準交換碼全字庫網站，<http://www.cns11643.gov.tw>。Cover and Inner pages Ornaments designed by Freepik.

「經文除特別註明外，引自《和合本》暨《和合本修訂版》，版權屬於台灣聖經公會所有；另註以『新譯本』的經文均引自《聖經新譯本》，版權屬於環球聖經公會所有。」

• Printed in Taiwan •

ISBN：978-986-96929-6-0

定價：新台幣 240 元

# 目 錄



推薦 序	4
第一版 序	12
第二版 序	14
第一章 救恩次序和保羅神學	15
第二章 救恩次序和保羅神學的「中心」	35
第三章 救恩次序和末世論（一）	77
第四章 救恩次序和末世論（二）	107
結 語	141

# 推薦序



本書對我的神學思想有很深刻的影響，而能為它作序，實在是一份殊榮與神的奇妙護理。在不久之前，我曾建議一群傳道人一同閱讀葛富恩所寫的《憑信心不憑眼見》（Paternoster, 2006）。當我隨後得知這本重要著作已絕版時，心中不免感到失望。但當葛富恩教授邀我為此書的再版（P&R Publishing）寫推薦序時，我深感榮幸，也感到有些驚訝。畢竟，我怎可能寫出比書中內容更好的介紹呢？何況在改革宗圈子內，極力推薦此書的人已大有人在。這些都讓我難以為此書撰寫一篇合適的序言。

當我第一次閱讀此書的時候，我發現書中沒有廣泛提到早期的改革宗神學家（大約介於西元1500-1800年間）。當然，我不是批評，而是提出我的觀察。不過，此書所表達的神學立場，跟該時期最優秀的改革宗思想家非常一致。因此，書中的內容相當符合「歷史神學」的觀點——這部作品突顯出葛教授的解經能力，以及他身為聖經神學家的真本事。系統神學通常會試著兼顧仔細的解經和聖經神學，所以我樂意提供一些歷史背景，尤其是有些人質疑葛教授的神學跟早期的改革宗神學是否有關聯。

一直以來都有人反對改革宗傳統，無論是抱持某些錯誤思想的人（例如路德宗），或那些完全屬於異端的人（例如蘇西尼派）。但我們的傳統也有自己內部的爭議，例如某些改革宗神學家抱持的觀點，會比較貼近路德宗或

反律法主義的神學。這本書討論一些更為敏感的神學議題，它們在幾世紀之前就已出現（例如有關救恩次序的議題），而此書適當地指出葛教授對這些事情的看法。

幾百年來，改革宗內部一直在辯論「與基督聯合」、「信心」和「稱義」之間的正確關係。舉例來說，在第十七世紀備受敬重的新英格蘭神學家柯頓（John Cotton），曾經是這些辯論當中的核心人物（鮑威爾〔Hunter Powell〕的研究表明，柯頓深深影響西敏會議的許多神學家們的思想）。這場爭論相當複雜，不亞於改革宗內部的許多辯論，因為神學家們使用類似亞里斯多德的分類法來全面地解釋因果關係（例如，將得救一事分成主因、動力因、工具因、材料因、形式因和目的因）。

在談到信心時，改革宗經院主義時期的神學家經常使用一種區分，即「實際的信心」與「相信的傾向」。相信的傾向賦予罪人能力或潛力，使實際的信心能夠發生。典型的改革宗觀點是，實際的信心使人稱義，但相信的傾向並不使人稱義（*fides actualis justificat, non habitualis*）。柯頓否認這個假設，並刻意主張一些非典型的觀點，不同於他那時的改革宗思想主流。對柯頓來說，相信的傾向是稱義的形式因，而這是發生在實際的信心之前。在新英格蘭召開的一次大會裡，他的這個觀點受到強烈反對，因為他認為信心跟隨在稱義之後，此立場不是典型的改革宗觀點，反而跟反律法主義密切相關。幾乎所有的改革宗神學家，都主張信心先於義的歸算。信心使信徒能夠與基督「互相連結」，並導致所謂「最終的聯合」。由於信徒與基督聯合，神就將基督的義歸算給相信的罪人。聯合與

稱義都取決於實際的信心。這就是為何古德溫（Thomas Goodwin）說，神使人稱義的一切作為，是根據此人與基督的聯合。這也大致說明為何多數改革宗神學家都主張信心是得著稱義的先決條件。因此，基督的義是間接地（即透過信心）、而非直接地（即先於信心）歸算給相信的罪人。在十七世紀的改革宗教義學裡，再怎麼強調信心的角色也不為過。若脫離基督施行救恩的工作，那麼祂所成就救恩的工作就是毫無意義。跟反律法主義者的觀點不同，信心表明一個罪人從承受神忿怒的景況，轉變成蒙神施恩拯救的景況。信心是一種媒介，使罪人得以與基督聯合。凡假定信心是歸算所產生的結果（例如柯頓的觀點），都不是典型的改革宗立場。讀者會注意到，對於信心在救恩次序（*ordo salutis*）裡扮演的角色，葛教授無疑抱持正統的觀點。

因此，雷德克（Melchior Leydekker）在十八世紀初所說的話：「在呼召之後，神藉此賜下信心和與耶穌基督的聯合，接著就是稱義」，從葛教授的筆下充份表露出來。同樣地，歐文認為與基督聯合是其他一切恩典（例如，稱義、得兒女名分、成聖、得榮耀）的起因，這也受到葛教授的肯定。簡而言之，改革宗神學家幾乎全體一致主張，與基督聯合是稱義和成聖的基礎，而且基督的功勞是這兩者的成因。但與此同時，與基督聯合並不只是在產生信心時才發生的事。我們的傳統已清楚表明，與基督聯合可分為固有的、暫時的和施行的聯合。用現今的改革宗措詞來說（這本書也清楚表達此事），我們把這三個階段分別稱為預定的、救贖歷史的、奧秘的聯合。每個時代的用詞略

有不同，但其概念都是一樣的。每個階段是取決於前一個階段，所以神「計畫」救贖和「成就」救贖的終極目標，就是「施行」救贖。

既然救贖的目標是與復活的主聯合，那麼若保羅的救恩次序有一個中心，想必就是「與基督聯合」的教義。當神施行的其他福分被當成中心時（例如稱義或成聖），就必然會產生危害基督徒生命的後果，讓反律法主義和律法主義乘虛而入。例如，某些路德宗人士認為稱義先於成聖，並因此主張稱義導致與基督聯合和成聖，最後變成主張稱義具有一種生命更新的元素。我一直感到很困惑，一個施行的救贖益處怎能導致另一個施行的益處。但當與基督聯合成為整個施行救贖的架構，上述提到的錯誤就能得到解決。這跟以下的事實有關：我們必須把基督的位格、而不只是祂的工作或施行的益處放在首位。更確切地說，神所賞賜給我們的基督本身，比祂賞賜的任何福分更大。正如改革宗的許多優秀神學家大力主張的，基督的位格比祂的工作更加重要。「與基督聯合」幫助我們把這顯著的事實謹記在心。我們不僅領受祂的救贖益處，我們也是屬祂的人。

在現今關於稱義的爭論裡，人們關心的第二個方面是行為在最後審判中的角色。聖經一方面說我們唯獨因信稱義，另一方面也說基督徒將要「按照他們的行為」受審判，而要平衡這兩個教導依然是項棘手的任務。有些人認為，傳統改革宗對於羅馬書二章5-16節的立場，只是談到一種假設的可能性，這段經文的描述實際上不會真正臨到任何罪人，無論他們是否得蒙救贖。但許多改革宗神學家

並未採取假設的角度來解釋這段有爭議的經文（儘管他們有時把5-11節和12-16節區分開來），例如布瑟（Martin Bucer）、鮑爾（John Ball）、曼頓（Thomas Manton）、韋修斯（Herman Witsius）、布雷克（Wilhelmus à Brakel）和馬斯特赫（Petrus van Mastricht）。舉例來說，馬斯特赫提出一個觀點，說我們應當「認真看待」稱義的三個階段。這些並非不同的稱義，而是在同一個唯獨因信稱義裡的不同階段。第一個階段是「創始」，人在這階段被首次稱義，而這稱義完全不考慮行為的功效和有無行為；第二個階段是「延續」，行為沒有功效，但信徒必須有行為，正如雅各書二章14-16節所言；第三個階段是「成終」，信徒在此時承受永生，善行具有某種「功效」，以致除非有善行，否則神不會讓人承受永生。有趣的是，馬斯特赫引用羅馬書二章7節、10節來支持他的觀點。葛教授跟馬斯特赫一樣，也不支持從假設的角度來看待羅馬書二章5-16節。由於這個緣故，他們兩位都堅定持守改革宗的觀點，即善行是救恩的一項必要條件（善行是信心結出的果子，而非發生在信心之前）。聖靈動工所產生的善行，並不只是**生命的道路**，同時也是**通往生命 / 得救的路**（參考《西敏大要理問答》第32問）。然而，這本書闡述的立場，可能比馬斯特赫在其重要著作裡的解釋更令人信服。

最後，容我從其他方面來幫助讀者了解這本書的價值。由魏司堅（Geerhardus Vos）、瑞德保（Herman Ridderbos）和葛富恩所倡導的聖經神學和救贖歷史觀點，其實在早期的改革宗傳統裡就已經提出來了。有些早期的優秀改革宗神學家，已經敏銳表達出對救贖歷史的關切。

基督的復活和稱義，也是我們的復活和稱義，這個概念並不是近期的發明。事實上，古德溫就曾指出，我們稱義的實質根據是基督的順服和死亡，但神宣告我們為義的行動，是取決於基督的復活（此復活引進新的創造），而他的這些觀點非常類似於本書的救贖歷史思路。

若考慮到這點，我們仍然可以說魏司堅和其他人是聖經神學領域的先驅。但歐文（John Owen）早已相當有力地指出聖經神學研究的必要性。根據歐文所言，由於神在聖經裡不是用信條的形式來啟示自己，所以神學家需要不斷進行解經的反思。每個時代都有不同的仗要打，這提供一個機會來使我們把真理重申得更加清楚，也使我們對神的話語有新的洞見。像歐文這樣支持信條的神學家，不是只停留在先前教會歷史上發現的真理，而是期望改革宗神學家們會繼續發展前人開始的工作。事實上，這也是因為謬誤和異端在每個時代都會以稍微不同的面貌出現。改革宗神學家們的確發現一些新的真理。魏司堅、瑞德保和葛富恩取得的進展，就是明確地整合、闡述末世論在救恩論方面扮演的角色，尤其是指出一個末世論架構，即啟示的歷史是在基督的復活上達到高峰。

本書的讀者很快會發現，葛教授用明示或暗示的方法，來回應現今的不同錯誤觀點。他的溫和寫作手法，並不會削弱他的批判能力，他仍然有力地指出自己不同意之人的錯誤。他明確地批判保羅新觀，並將這批判跟他對某種反律法主義的批判結合在一起（此反律法主義盛行於今日教會，幾乎只從稱義方面來理解福音或救恩）。他的論證是壓倒性的，這主要不是因為他宣告改革宗信條所表達



的真理（他的確如此宣告），而是因為他的書充滿著嚴謹的釋經。此外，葛教授把幾項核心教義的焦點（這些教義特別關乎基督受死與復活），放在已實現的末世論上，以致他能將救贖歷史的重要事件（在救恩歷史方面的意義），跟神施行的救恩事實（在救恩次序方面的意義）巧妙地結合在一起。只要將這些範疇放在適當的位置，就能繼續主張「已成就和施行的救恩」是以基督論為焦點，並正確指出「與基督聯合」的意義，以及避免把保羅所傳的完整福音簡化成只關乎法庭層面的事。基於這些理由，救恩次序必須先在基督身上發生——祂被呼召、稱義、得兒子名分、成聖、得榮耀——之後才能在祂的百姓身上發生。此外，葛教授也用心地主張，稱義在邏輯和時間順序上，比漸進式成聖更優先，但後者與前者一樣重要，也屬於保羅所傳的福音！因此，這本書的不少內容在改革宗神學傳統裡並不算創新（當然，這麼做是正確的）；但本書也有不少內容在重新講述古舊的真理時，也連帶提到廿世紀在研究保羅方面取得的進展（對一些議題有更清楚的描述），以及用嶄新的洞見來解釋一些關鍵經文（例如對哥林多前書十五章3-4節的解釋）。

上述幾件事可以表明我為何樂見此書的再版，我盼望這次會有更多人閱讀此書。這本書將一些最關鍵的神學教義，凝聚在短短一百多頁的篇幅裡。在這方面，葛教授顯然跟清教徒有所不同。當然，每句話都是濃縮的精華，大多數讀者會需要多讀幾遍才能理解他的思想——更重要的是理解保羅的思想。但你們的努力必定會得到回報。你們將看到最佳的改革宗神學，沒有摻雜路德宗、反律法主

義或保羅新觀的思想。葛教授藉著清楚地講論神學和用心地釋經，將那隨著時間而更加穩固的改革宗神學呈現給我們。我感到十分高興，我從研究改教之後的改革宗神學家而學到的一切，都透過這本研究保羅和救恩次序的深入、嚴謹著作而得到印證。

馬克·瓊斯 (Mark Jones)

寫於溫哥華

# 第一版序



**這**本書始於我在2004年5月的四篇演講稿，當時我在倫敦的橡樹山神學院（Oak Hill Theological College）擔任年度神學日的講員。在2005年1月的第七屆年度牧者研討會（Seventh Annual Pastors Conference）中，我將這些資料擴充為五篇講稿；此次研討會是由奧本街長老教會（Auburn Avenue Presbyterian Church）主辦。我要趁這機會公開表達感謝，因我在這兩場聚會都受到非常熱情的款待。

此書分成四章來呈現這些講稿，架構與當初演講時略有不同，另外還增添一篇簡短的結語。在其他方面，我保留這些講稿的範圍和內容，只是在幾處稍微擴充篇幅。這跟原本演講時的目標一致，意即要突顯出一些重要的事，而我認為凡是關心保羅神學的牧者和信徒，都需要弄清楚且持續思考這些事。我期盼我的「學術界伙伴」會在此書得著一些益處，但我主要不是針對他們來寫作此書。

為了達到這目標，有些地方我必須單單陳述主張而非進行辯論，僅足以證實論點而非詳盡闡述。我很清楚，若要進一步探討我所論述的主題，會需要撰寫一本比這更厚好幾倍的書。我要請讀者記住我的主要負擔，也就是對保羅所教導的一系列核心議題，提出一個整體的看法，而不是詳盡、廣泛地闡述這些議題。這目標也可以解釋為何有些註腳的內容很多、有些很少，我已試著用最簡潔的方式來添加註腳。書中引用的經文大多是我自己翻譯的，除非

另外標明使用的譯本。

我深深感謝橡樹山神學院的院長畢德森博士（Dr. David Peterson）邀請我進行這些演講，也感謝 Paternoster 出版社將這些講稿出版成書。儘管我跟畢德森博士及其同事們共處的時間很短暫，我仍然非常珍視這段時光。

葛富恩  
西敏神學院  
2006年3月

## 第二版序



**我**曾計劃大量擴充第一版的篇幅，但後來並沒有真正實現。由於我手邊不斷有其他待完成的事務，所以為了避免把再版的時間拖得更久，我必須放棄這項擴充的計劃。

我在第二版沒有進行大量的修訂，雖然有幾處比較重要的更動。根據讀者對第一版的批評指教，我儘量將一些段落改寫地更加清楚。我在幾個地方回應讀者提出的特定評論，並且添加了一些註腳。

我感謝出版商承擔第二版的出版工作，感謝亞曼達（Amanda Martin）樂意提供協助；感謝史考特（James Scott）細心閱讀原稿並提出許多改進之處；感謝游達里（Dustyn Eudaly）辛苦地編列英文索引；最後要感謝馬克·瓊斯為此書寫推薦序，為此書增光不少。

葛富恩

2013年9月

## 第一章

# 救恩次序和保羅神學



## 現今對保羅的研究

許多讀者可能都已察覺到，所謂的「保羅新觀」（New Perspective on Paul）持續在主導對保羅的研究，此新觀點在過去數十年間浮現出來，全面重新評估保羅神學。若要歸納「保羅新觀」，需要相當謹慎。這項歸納的工作是出了名的困難，因為「保羅新觀」這個名稱涵蓋一連串的觀點，而這些觀點經常彼此相異，有時甚至相去甚遠。然而，若這名稱確實具有意義，那麼我們必定能夠認出當中某些共同的關切與信念。<sup>註1</sup>

我們在此不打算給予完整且有文獻佐證的描述，但我們可以合理地說，「保羅新觀」的崛起是出於一連串對保羅的重新評估，而這主要是受到以下研究的影響：重新評估第二聖殿時期猶太教的各種主流形式。換言之，從更基本的層面來看，「保羅新觀」是一種關於第二聖殿時期猶太教的新觀點；對保羅的重新評估，起源於重

註1 目前有許多的相關著作。有關整體的概論，請參：G. Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004), and S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)。這兩本書的論述都非常公平，但也對新觀做出重要的批判。有關贊同新觀的概論，請參：D. Garlington, *In Defense of the New Perspective on Paul: Essays and Reviews* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005), 1-28 ("The New Perspective on Paul: Two Decades On")，以及提出個人論述方向的著作：J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1-88 ("The New Perspective on Paul: Whence, What, Whither?").

新評估他那時代的猶太教。此外，值得注意的是，此處的「新」是就相對的意義而言。這種對猶太教的重新評估，關乎新約學者對第二聖殿時期猶太教、甚至是對保羅所作的一些結論，但大多數的結論早已由廿世紀早期的猶太教學者所提出，尤其可見於摩爾（G. F. Moore）和蒙特菲（G. W. Montefiore）的研究。基督教學者大約在廿世紀的七〇年代左右，才開始挪用這些結論，那時史天達（Krister Stendahl）和桑德斯（E. P. Sanders）出版具有影響力的著作，不久之後就有其他跟隨者出現，尤其是創造出「保羅新觀」一詞的鄧恩（James Dunn）<sup>註2</sup>和賴特（N. T. Wright）。

關於進一步的公平歸納（這對此書關心的事特別重要），我們可以說「保羅新觀」和宗教改革（及後來的認信基督教），對保羅的教導各自做出不同的評估——即宗教改革的傳統認為位居救恩核心的教導。這兩者的差異特別關乎保羅對稱義的教導。新觀的人士尚未對這項差異達成一致的看法，並且持續在辯論差異的程度有多大。但在宗教改革和新觀對保羅的評估之間，的確存在一種差異。這跟新觀的以下看法有密切關係：當法利賽人掃羅變成基督徒保羅時，他並不像改教傳統所主張的，離棄一個靠行為得救的宗教，轉而接受一個靠恩典、透過信心而得救的信仰。他乃是把對神恩典的某種理解與經歷，轉換成另一種理解與經歷。他拒絕從狹隘的、以猶太人為中心的角度來看待神的揀選之恩，轉而接受一種更寬廣的、關乎世人

.....  
註2 J. D. G. Dunn, "The New Perspective on Paul," *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983): 95-122.

的理解，即這揀選不僅包括以色列，也擴及萬民。有人可能會說，若從這觀點來看，保羅成為一位基督徒的心路歷程乃是從「恩典到恩典」。

值得注意的是，新觀認為保羅對「因信稱義」的教導，反映出他的主要關切在於群體和教會層面（對某些擁護新觀的人而言，甚至認為這是保羅唯一關心的事），此教導的焦點是猶太信徒和外邦信徒的平等地位，以及雙方彼此具有什麼關係；新觀並不像宗教改革所主張的，把這教導視為對個別罪人得救而言相當關鍵。如此一來，新觀就使稱義在保羅神學裡變成次要，不是藉著質疑稱義在他的教導裡具有某種重要地位，而是藉著否認稱義位居他的救恩論核心，尤其是否認改教傳統對稱義的理解。

這些發展（尤其是把宗教改革對稱義的理解變為次要）所產生的一個基本結果，就是很容易使個人救恩的議題黯然失色，或被視為保羅較不關心、甚至不太感興趣的事。例如，賴特宣稱：「對保羅來說，『福音』不是關於『一個人如何得救』的信息，不是只關乎個人或跟歷史脫節。」福音「不是一套談到人如何得救的方法」。保羅所理解的福音，並不包括「早期神學所說的一種救恩次序（*ordo salutis*）」。<sup>註3</sup>他也用類似的口吻來談論稱義：「我們不能把稱義當成一種抽象或跟時間無關的系統，一種隨機施行的拯救方法。」羅馬書「並非……脫離主旨地講述人如何得救、如何與神建立個人的關係。」<sup>註4</sup>

註3 N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 40–41、45、60; cf. 32.

註4 *Ibid.*, 118, 131; cf. 129. 我在此不討論這個段落引述的貶義用詞：「跟歷史脫節」、「跟時間無關」、「抽象」、「脫離主旨」和「隨機施行」，是否有失公



新觀所關心的事，都是關乎群體、救恩歷史、聖約、以色列與萬民的問題，這本身並沒有錯。正如我們之後將要論述的，無可否認保羅也關心這些事，而且他認為這些事很重要。但新觀評估這些問題的方式，是把保羅對個人從罪中得拯救的相關教導擱置一旁，如同這方面的教導比較不重要、不明確，甚至是可以忽略的小事。若對保羅來說，福音和稱義都跟個人的救恩沒有直接關係，那我們就不清楚保羅在何處提到對個人救恩的關心，以及他如何表達這種關心。例如，賴特說：「我完全不反對人們賦予『福音』的一般意義。我只是不認為這是保羅要表達的意義。」<sup>註5</sup>或許我研究得不夠仔細，但他究竟會基於保羅或其他經文的什麼教導來支持這種一般的意義，對我而言並不是十分清楚。

這種情況促使我提筆寫下此書。由於新觀的出現伴隨著反對傳統的看法，並導致人們對保羅思想裡的「救恩次序」越來越沒興趣，那我們就應當藉著檢視保羅的神學（尤其是他的救恩論）在救恩次序方面有何教導，來查驗這些反對的看法。我在全書想要論述的主要問題，乃是關乎保羅認為個人如何領受救恩。這是一個恰當或有意義的問題嗎？若這問題是有意義的，那麼保羅認為個人領受救恩有多重要？對他而言，救恩在罪人身上的施行牽涉到哪些事？他是否區分救恩的成就（*historia salutis*）和救恩的施行（*ordo salutis*）？若的確如此，後者對於他來說有多重

.....  
允地抹黑宗教改革和福音派傳統的觀點。在我看來，至少當我們思考改教傳統裡最佳、最重要的典型觀點時，就可看出這些用詞確實是一種抹黑。

註5 Ibid., 41.

要？稱義在他的神學裡佔據什麼地位？在他的救恩論裡，稱義是基本要素嗎？此書接下來就是要討論這些及相關問題。

儘管這類問題是由保羅新觀的發展所引起的，但我在此討論這些問題，主要不是為了評價保羅新觀，或跟擁護新觀的人詳細交流特定的觀點；相反地，新觀會待在本書的幕後，只有當它在某種程度上關係到我對保羅神學的正面陳述（主要是探討他的救恩論），我才會把它提出來討論。

我想在一開始就先說明我所謂的正面陳述，這會對之後的討論有幫助。我認為自己的論述從未越過宗教改革對保羅及其救恩論的理解，尤其是依循加爾文和改革宗正統信仰告白的理解。我的論述是奠基於那些在改教傳統裡興起的聖經神學作品，尤其是瑞德保（Herman Ridderbos）和魏司堅（Geerhardus Vos）的著作，他們使人注意救贖歷史（或聖約歷史）層面在保羅神學裡具有的主導地位。<sup>註6</sup>

## 神學家保羅：一些基本認知

在開始論述保羅神學裡的救恩次序（或救恩的施行）之前，我們最好還是花些時間討論幾件更全面的事，我認為凡是關心保羅神學的牧者和信徒，都需要對這些事有清楚的認識。雖然以下的論述本身有其用處，但這些論述是用來說明我在整本書裡採取的一些主要假設。在大多數情況下，我必須僅止於陳述和證實論點，而非進行詳盡的辯

註6 魏司堅和瑞德保討論保羅的主要作品分別是：*The Pauline Eschatology* (1930; Grand Rapids: Baker, 1979), and *Paul: An Outline of His Theology* (trans. J. R. de Witt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

論或闡述。

## 一、聖經神學和救贖歷史詮釋法

保羅的教導（特別是他所教導的重要主題）牽涉到所謂的聖經神學。既然人們對於聖經神學需要談到哪些事，各自抱持許多不同、甚至相互矛盾的觀點，那我就應該先說明自己的理解。當我做出說明時，將會顯明我在方法論的一些基本信念。<sup>註7</sup>

聖經神學關注的是，每位聖經作者在自己當時的歷史處境裡做出什麼獨特貢獻。這包括考慮他們的寫作都具有「配合處境」的性質，也就是要針對最初聽眾的具體關切和特定問題。我們等一下會說明，為何我們特別需要用這種方法來研究保羅。

然而，凡屬聖經神學的研究方法，也必須承認每位聖經作者都是更廣闊的歷史情境的一部分。每位作者都帶著自己的獨特貢獻，在神自我啟示的歷史當中發揮作用。神透過話語的自我啟示有其基本運作原理，因為它緊密連結於更宏觀的整個救贖歷史，並且是這歷史長河裡的一部分。我們可以適當地歸納說，這自我啟示是伴隨歷史而發生的啟示性話語，為要證實和解釋神的救贖行動。從整體來看，這裡所談的救贖歷史始於人類的罪進入最初的創造，而神原本看這創造為「甚好」（創一31）；接著，這救贖歷史向前推展，大部分是結合以色列（即神所揀選的聖約子民）的歷史發展，直到在耶穌基督的位格和拯救工

.....  
註7 我在以下段落的見解，主要是跟隨魏司堅在其經典論述裡指出的路線，請參：G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), Preface, 11–27 (“Introduction: The Nature and Method of Biblical Theology”).

作上達到高峰和終點，祂是神的最終且至高的自我啟示。

我們在做出上述的歸納時，也需要注意兩件重要的事。首先，當我們談到特殊或話語啟示時，使用「聖約歷史」這個措詞，會比使用「救贖歷史」一詞更加準確。雖然在大多數情況下，特殊啟示是跟救贖有關，是在人類墮落之後臨到，但我們不應忽略或否認在墮落和救贖之前的特殊啟示，因為當神和具有祂形像的受造物在墮落之前立約與相交時，此時的特殊啟示就是一個**不可缺少**的層面。自然啟示或普遍啟示（包括「自然法則」）從未脫離特殊啟示而獨立運作，無論在墮落之前或之後都是如此。<sup>註8</sup>

其次，我們可以合理地歸納，神透過話語的啟示總是聚焦於：祂以創造主和救贖主的身份在歷史中的作為。然而，我們也不該忽略，儘管話語的啟示聚焦於歷史，但它在某些地方不只提到神在歷史中的作為，而是進一步提到神的獨立自存，以及祂完全不受歷史與受造界所局限。舉例來說，以賽亞書精彩地提到這點：「因為那至高至上、永遠長存、名為聖者的如此說：我住在至高至聖的所在，也與心靈痛悔謙卑的人同居；要使謙卑人的靈甦醒，也使痛悔人的心甦醒。」（賽五十七15）

此處關於救贖歷史與啟示歷史的基本概念，最明確的聖經根據就是希伯來書一開始提到的宏觀宣告：「神既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉著祂兒子曉諭我們」（來一1-2）。這句開場白就像一把傘，覆蓋整卷希伯來書的信息，而這句宣告本身也可被視為提供一個全面的觀點，來看待整個啟示與救贖的歷史。

註8 關於救贖之前的特殊啟示，可參考：Vos, *Biblical Theology*, 31-32.

這句宣告指出神的「曉諭」具有三個相互關連的層面，而我認為這「曉諭」包括行動啟示和文字啟示（就嚴格意義而言，話語啟示就是文字啟示）。此宣告（1）明顯將啟示視為一段歷史過程；（2）強調這過程當中的多樣性，這特別是針對舊約啟示（透過眾先知而來的啟示），而強調的方法則是將「多次多方」這個副詞置於原文句型的開頭。這種多樣性代表我們必須同等看重在啟示歷史裡出現的多種文體與風格；（3）表明基督是這段啟示歷史的「末世」終點，是整個救贖與啟示的過程在末世達到的目標。<sup>註9</sup>

這三個重點指出一個關於研究保羅的重要看法。我們可以跟魏司堅一同說，保羅「對基督教教義做出最偉大的思想貢獻」；或者，如同史懷哲（Albert Schweitzer）從一個相當不同的觀點來表達，他說保羅是「守護基督教思想的聖徒」。<sup>註10</sup>不過，雖然保羅具有高超的神學天賦，但我們在思考他的教導時，最終關注的不是他的天賦；我們最終關注的也不是他的信仰經歷，儘管種種跡象顯示他的經歷豐富且足為楷模。我們最深厚關切的乃是他的使徒身份；換言之，他是神用來傳達啟示的器皿，擁有高升的基督所賜的權柄，為要證實和解釋在基督裡彰顯的救恩。我們持續不斷關心的，就是神透過保羅而啟示的話語，其焦點在於基督的高峰救贖行動。

註9 有關救贖歷史詮釋法的更廣泛討論，請參考我在以下書籍裡寫的章節：S. E. Porter and B. M. Stovell, eds., *Biblical Hermeneutics: Five Views* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012), 89–110, 174–87.

註10 Vos, *Pauline Eschatology*, 149; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (trans. W. Montgomery; New York: H. Holt, 1931), 377.

因此，當我們研究保羅的教導時，我們自己對這教導的看法，應該像保羅在帖撒羅尼迦前書二章13節所說的話一樣，那裡提到帖撒羅尼迦教會如何回應他傳講的道，即他們「接受了……不認為這是人的道」（參新譯本）。雖然這道顯然是出自保羅的口，並帶有他個人本身的特色，尤其是他生活在第一世紀的地中海地區，從小在第二聖殿時期的猶太教裡長大，但他們「認為這確實是神的道」（參新譯本）。從最終且恰當的角度來看，保羅的教導是神的話語。我認為這點並不只是一種看似敬虔的口號，跟我們的研究沒什麼關係，以致我們在詮釋保羅時，大可將這件事棄之不顧；相反地，不論是想要審慎地、合乎科學方法地、走學術路線地研究保羅，都需要謹記這一點：他的教導「確實」（*alēthōs*）是神的話語。

當我們說保羅的教導是神的話語時，這不僅適用於他的教導內容，同時也適用於這教導的口說與文字形式。若否認他寫的經文是神的話語，或聲稱在經文和神的話語之間有某種落差，或試著在經文和經文要傳達的信息之間尋找某種張力，一方面把經文視為純粹出於人的語言現象，並因此是靠不住且有錯誤的，另一方面又說屬神的信息埋藏在這經文裡，這些都是用現代或後現代的方式來解讀保羅，而這對他而言是全然陌生的。至少當我們按照字面意義來理解提摩太後書三章16節及類似經文時，就可看出他不認同上述這些看法。<sup>註11</sup>

註11 這個被動語態的形容詞「神所默示的」（*theopneustos*，提後三16），斷定這些構成「聖經」的書卷具有一種歷久不變的特質（此特質起因於它們的來源），並指出神是這些書卷的主要與最終的作者。華腓德（B. B. Warfield）的著作已堅定有力地證實這個結論。有些人試圖迴避這個結論，例如以下的近期著

保羅的教導具有神話語的性質，此事有幾項值得注意的含義。有個重要的方法論考量是，當我們在解釋保羅的書信時，除了適當地注意他當時的歷史背景之外（包括注意相關的經外文獻和資料），最主要且必須優先考慮的背景，乃是**正典**的背景。就保羅書信的任何經文而言，我們必須從他的全部書信開始向外延伸，以聖經其餘書卷提供的寬闊背景作為最終的主要背景。我們需要強調，這個基本的釋經立場，並不是相連於某種抽象的聖經原則（有些人因這種誤解而摒棄此釋經立場），而是深厚考慮到我們之前指出的**救贖歷史**因素。保羅書信起源於逐漸展開的啟示歷史，並在這段歷史裡佔有不可或缺的地位和功用，而整本聖經（即正典）提供我們唯一能了解這段歷史的正規途徑（聖經的產生也是此歷史的一部分）。

保羅的神學是神的話語，而其中一個關鍵部分就是它的**基本清晰性**。正如宗教改革承認整本聖經的清晰性，我寫這本書的一貫假設或信念也是：對教會而言，保羅的核心教導內容是清晰的。本書之後所要探討的，正是其中的一些「核心內容」。

我用來理解和闡述保羅神學的原始資料，主要是保羅的十三封新約書信，以及使徒行傳後半部的相關經文，尤其是他的講論和其他談話內容。

.....  
作：C. D. Allert, *A High View of Scripture?* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 153–56。此人引述華腓德的著作，並嘗試駁倒他，但仍然以失敗收場。相關論述可參考：Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1948), 245–296 (“The God-Inspired Scripture”).

## 二、詮釋保羅時遇到的難題

我們肯定保羅的神學具有基本的清晰性，但我們絕不可因此忽視一個難題。有些相當引人注意的說詞突顯出這個難題。史懷哲曾提到一句話：「從來沒有人理解保羅，馬吉安（Marcion）是唯一理解保羅的人，但他卻誤解了保羅。」<sup>註12</sup> 這是歐貝克（Franz Overbeck）對哈納克（Adolf von Harnack）所說的評論，這兩位是十九世紀晚期的新約學者。在更近期的時代，瑞德保曾經猜測說，保羅在哥林多後書十一章23-26節對自己事工的記載，可能也很貼切地描述人們在歷史上對他的解讀：「我……受鞭打是過重的，冒死是屢次有的……遇著船壞三次……同族的危險、外邦人的危險……假弟兄的危險」！<sup>註13</sup>

此處的重點不在於這些陳述有多少根據。當然，歐貝克用吊詭方式表達的悲觀看法並沒有什麼根據；但這類評論的確突顯出一個無可否認的情況：詮釋保羅有其難度，這在教會歷史中一直是如此。事實上，新約聖經本身早已料到這種情況。這不僅突顯出詮釋保羅的困難自古皆然，更重要的是正典明確地認同這一點。

當然，我在此指的是彼得後書三章16節對保羅書信的歸納：「他（保羅）一切的信上」（不論當時已經流通哪些保羅書信），都「有些難明白的」。彼得繼續補充說，這些事帶出對教會的永久警告：「那無學問、不堅固的人強解，如強解別的經書一樣，就自取沉淪」。請注意，我

註12 Schweitzer, *Mysticism*, 39 n. 1.

註13 H. Ridderbos, "Terugblik en uitzicht," in *De dertiende apostel en het elfde gebod: Paulus in de loop der eeuwen*, ed. G. C. Berkouwer and H. A. Oberman (Kampen: Kok, 1971), 190.



們先前提到保羅的神學是神的話語，而這節經文則是從新約聖經而來的證據：彼得在寫作彼得後書時，就已將保羅的全部書信放在跟舊約聖經平等的地位上，將這些書信視為聖經。

彼得宣稱人們在理解保羅書信時會遇到困難，這促使我們探究什麼事造成這困難。我們可能立即想到詮釋者這一方的各種侷限，包括無知（有時這無知是出於罪），以及在不同程度上帶著有罪的剛愎之心來解讀經文。但彼得想到的困難，似乎跟他提到的有罪曲解不同，而是一種**存在於經文本身的困難**。當我們探究這困難時，無疑地會牽涉到不只一個因素。

舉例來說，根據哥林多前書二章10節，保羅在上下文裡談到他整個事工的基本要素，他說自己藉著聖靈而領受的啟示牽涉到「神深奧的事」。保羅的核心教導內容是清晰的，但這種清晰性是根源於神那無法測透的深奧難明。例如，在羅馬書第十一章結尾的頌歌（既醒目又能造就人），就表達出神的這種深奧難明。

對後世的教會而言，這困難也跟一項看似更加普通的因素密切相關，即我們之前提到保羅書信具有「配合處境」的性質。保羅提供給我們的不是教義論文，而是真實的書信——針對特定教會處境裡的具體情況而寫的書信。他的書信顯然一直關心教牧的、「實踐方面」的問題，甚至在最明顯表達教義的某些羅馬書段落裡也是如此。從另一方面來說，即使保羅書信具有配合處境的性質、也包含許多頌讚神的經文，它們仍呈現出一致的思想架構和連貫的神學思想。

因此，我們在詮釋保羅時面對的一項真實困難，就是我們在他的著作裡跟一位思想家相遇，他無疑擁有思考與論述的天賦，也喜歡教導教義，但他都是針對特定的教會處境和問題，並且他的論述方式主要不是正式地教導神學，而是採取一種非系統化、非主題性的形式。保羅是一位神學家，但唯有透過他的書信和講道記載，我們才可以了解他。儘管他的書信不是神學論文，但我們在其中無疑遇到神學家保羅。

還有另一個因素也使這困難變得更加複雜（尤其對我們這些跟保羅有歷史差距的人而言），即他在寫某些書信時依據的背景，主要是他先前跟讀者的許多個人接觸，以及我們現今不清楚細節的大量教導。關於這點，有個例子就是他在帖撒羅尼迦後書二章1-12節對於「大罪人」的教導，他在第6節寫道：「現在你們也知道」。保羅假定最初讀者不言可喻的事，對後世的詮釋者來說卻是一頭霧水，並且無法達到任何真正的共識。這種情況促使魏司堅在長篇論述這段經文時，最後幽默地表示我們必須等到這段經文的應驗，才能作出最佳、最可靠的解經！<sup>註14</sup>

這些年來，我發現一個有益的類比，就是將保羅書信比作一座冰山的可見部分，浮在水面上的只是整座冰山的一小部分，大部分的體積仍然浸在水裡，以致人們在未深入探討的情況下，很容易產生錯誤的理解。《西敏信條》第一章6節表達的釋經原則比較平鋪直敘地提出這點，那裡說聖經的教導不僅是指它的明確記載，同時也包括從聖經所得出「正當且必要的推論」。尤其就保羅而言，若我

.....  
註14 Vos, *Pauline Eschatology*, 133.

們要充分理解他的全部書信和他的神學，我們就必須努力得出「正當且必要的推論」，以及設法解決那些有時令人煩惱的相關問題。這種情況導致，我們若要全面地詮釋保羅，那將會是一件困難、甚至是危險的事，正如彼得後書三章16節對我們的提醒。

當我們強調詮釋保羅的困難時，也需要提出一個重要的警告。我們不可太過強調困難，以致忽略我們應當承認和肯定更基本的清晰性；畢竟，彼得沒有說保羅書信中的「所有地方」都是「難明白的」，而只是說「有些」難明白的地方。

### 三、保羅是一位神學家

我一直在談保羅的「神學」，並提到他是一位「神學家」。對許多人來說，這並不是什麼問題，但我要澄清一下這種談論方式，因為這對某些人來說是值得商榷的。他們在此察覺到的危險，就是我們可能會「把保羅拉到跟我們一樣的水平」。將保羅視為一位神學家，讓人聯想到他和他的神學最多只有相對的權威，無論我們想要賦予他什麼特權，他的神學在原則上不比其他人的神學更有權威。這種擔憂絕非憑空想像出來的。在過去一個半世紀以來，有些學者用歷史批判法來研究保羅，尤其當我們檢視從鮑爾（F. C. Baur，1845）到鄧恩（1998）論述保羅神學的主要著作時，就可看出這擔憂不是毫無道理。<sup>註15</sup>

若意識到保羅的身份是一位使徒，就能抵銷這種拉低保羅水平的危險，當然前提是要正確地認識使徒職分。我

註15 我之所以特別提到鮑爾，乃因他似乎是第一位寫書論述保羅神學的人。

們之前說保羅的教導是神的話語，這代表我們不可忽視他的使徒身份具有的正式權威。若進行仔細的解經，就會顯出基督的使徒乃是由高升的基督特別授權的人，可以帶有權威地代表祂發言。就這權威而言，使徒就如同基督自己一樣。<sup>註16</sup>

因此，神學家保羅就是使徒保羅。這表明他的教導是源自神的默示且具有神的權威，這教導的性質是神的話語。這也突顯出在他的神學和後使徒時期的神學之間，有著根本的、絕對的差別。他的教導跟其他聖經作者的教導一樣，是被聖靈感動、屬於正典且具有根基性。一切在後來產生的神學（包括我們的神學），都應當被聖靈引導（羅八14），但並非跟保羅的神學一樣是被聖靈感動（彼後一21）。我們的神學不屬於正典，只是從他的神學衍生出來的產物。

話雖如此，我們不應忽視，將保羅視為一位神學家來研究，仍然是適當和有價值的事。我們要再次指出那存在於救贖歷史因素裡的價值。除了在墮落之前的情況以外（我們比較不清楚那時的情況，因為聖經的相關記載很少），所有的話語啟示（包括保羅的教導）都在救贖歷史裡有其功用，並且位居這段歷史裡的某個時間點。保羅所處的時代跟其他新約作者一樣，救贖歷史已藉著基督的受死和復活而達到高峰的終點，並等待祂的再來。

保羅的神學跟我們的神學有重大差別，但同時也有許多共同之處。在救贖歷史方面，我們跟保羅及其他新約

.....  
註16 在眾多探討新約使徒的著作當中（包括探討使徒的權威），可以特別參考：H. Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (trans. H. De Jongste; rev. R. B. Gaffin, Jr.; Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1988), 1–52.

作者共同擁有一個救贖歷史的**焦點**，而且我們也處在一個共同的救贖歷史**背景**裡。就此而言，帖撒羅尼迦前書一章9-10節特別具有啟發性。保羅在這段經文講述教會如何「離棄偶像，歸向神，要服事那又真又活的神，等候祂兒子從天降臨，就是祂從死裡復活的——那位救我們脫離將來忿怒的耶穌」。

直到耶穌再來之前，這都是一段適用於歷世歷代各教會的描述，並且捕捉到教會的基本定位。基督徒是那些離棄（無論是否做到完全離棄）一切偶像崇拜、為要服事那又真又活之神的一群人，而這種服事是以基督的受死、復活與再臨作為框架和基本背景。因此，我們的神學研究（包括對保羅神學的論述），也應被視為這種「等候的服事」的一個層面，並且以救贖歷史作為基本背景。我認為這個因素可以避免我們的神學陷入不當的抽象理論，並促使我們達到真正具體的神學。這可說是神學研究的最終「處境化」。

在將保羅視為一位神學家時，所牽涉的爭論是：作為正典的聖經，是否不僅提供我們研究神學的內容，也提供我們研究神學的方法（指出我們應該如何研究神學）。若我們關心的，是要支持聖經所「教導」或「包含」的「教義系統」，<sup>註17</sup>那麼特別在我們的系統神學中，我們就應當留意，新約聖經本身如何開始進行將教義系統化與整合的工作。

在強調用這種態度來研究神學時，我認為自己談論的

.....  
註17 一些教派和機構在請人簽署認同西敏信仰準則時，經常使用這一類的話語。

只不過是《西敏信條》一章6節所肯定的原則，即聖經的教導不只是「明明記載在聖經裡」的事，同時也包括「可以從聖經所得出正當且必要的推論」。然而，若我們在此處所說的有什麼額外貢獻，那就是認出我們自己和新約作者（尤其是保羅）之間在救贖歷史的連續性（不僅在於神學的內容，也在於我們研究神學的方法），能幫助我們確保這「正當且必要的推論」確實是正當且必要的。

#### 四、聖經神學與系統神學

若按照我們看待保羅的方式，將他視為一位神學家，這會促使我們觀察到聖經神學和系統神學之間的關係（這兩者的關係仍是懸而未決的議題）。首先，在把保羅神學當作聖經神學的一個層面來探討時，我們應該意識到自己也是在研究系統神學；更好的說法是，我們對聖經神學的研究，無可避免會產生系統神學方面的回響。原因是，系統神學不應有任何憑空推測的成分，而是應該奠基於健全的聖經詮釋。釋經是系統神學的命脈，以致系統神學的研究方法從根本而言是釋經式的。

因此，我們可以適當地將系統神學描述成大規模的圖表分析，也就是在跟聖經宏大敘事相稱的各種主題下（神論、創造論、人論、罪論、救恩論、教會論……等），呈現**整本聖經的一致教導**。系統神學特別關注的，就是闡明在擁有多樣歷史背景的聖經書卷裡，存在著和諧的一致性。神自己是這些書卷的原作者，這確保聖經的確含有這種一致性（儘管我們仍然有一些疑問和不確定之處）。

所以，為了提供和規範那作為系統神學根基的釋經，

必定不可缺少聖經神學。因此，若把聖經神學視為一項純粹描述歷史的工作（許多人抱持這種看法，特別是那些帶有歷史批判取向的人），並把系統神學視為一套關於基督教真理的當代標準聲明，認為這兩個學科各走各的路，彼此沒有太大的關係，這實在是相當錯誤的見解。此見解帶來的結果，就是現今的人們仍普遍用二分法、甚至是兩極化的方式，來看待這兩個學科。還有一個類似的方法也會造成同樣兩極化的效果，並且一定會導致無可挽回的混亂結果，這方法就是將聖經神學視為幾乎只關心聖經的屬人層面，關心聖經的歷史起源和內容，同時把屬神層面留給系統神學去關心。

事實上，這兩個學科都關心聖經是神所默示的準則，而它們在這方面應當有一種來回、相互作用的關係。具體來說，當我們研究保羅神學時，就是在一個共同的救贖歷史背景裡，帶著相同的救贖歷史焦點，來投入對系統神學的研究。在對保羅的研究方面，這尤其是不可避免的。在歷史上，系統神學與對保羅的詮釋緊密交織在一起（特別自宗教改革以來），而這就足以表明這種相互作用。因此，本書對保羅的論述，會適當地以神學歷史上的發展為方向，並把我們的研究結果跟這些發展聯繫起來。

其次，請記住我們之前說過，在詮釋保羅時必須優先考慮正典的背景，這對聖經神學的研究而言是必要的，而對系統神學來說也是如此，所以我們研究保羅神學時不應脫離正典的背景，也不應把保羅神學本身當成研究的目標。在發展保羅神學時，總是需要相互參照其他新約、舊約書卷的教導。在我看來，跟保羅新觀相關的研究方法，

通常沒有充分地體認和考量到這種參照正典的重要性。他們可能全神貫注於研究保羅神學本身的措詞和歷史背景，以致使保羅神學跟正典的背景脫節，無法達到神原本要它在整本聖經裡發揮的功用。

就此而言，早在第二世紀就出現馬吉安的反面例子，是一種對教會的永久警告，要小心防範片面的「保羅主義」。人們會為了支持一種扭曲的福音，而帶有偏見地訴諸保羅的教導，這絕對不是憑空想像出來的危險。聽說特土良（Tertullian）就因此稱呼保羅為「異教徒的使徒」（*hereticorum apostolos*）。此外，後來在整個教會歷史裡，也有許多誤入歧途的人訴諸保羅的教導，更證實這個描述是相當貼切的。

在記住這些關於研究保羅的整體考量之後，我們就可以開始探討他對救恩次序的教導，即他對個別基督徒領受救恩有何看法。<sup>註18</sup>

.....  
註18 若要更完整地認識聖經神學和系統神學之間的關係，可以參考我寫的一篇文章：“Vitality of Reformed Systematic Theology,” in *The Faith Once Delivered: Essays in Honor of Dr. Wayne R. Spear*, ed. Anthony Selvaggio (Phillipsburg, NJ: P&R, 2007), 1–32. Cf. John Murray, “Systematic Theology,” in *Collected Writings of John Murray* (4 vols.; Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976–1982), 4:1–21.



## 第二章

# 救恩次序和保羅神學的「中心」



在「救恩次序」這個詞的慣常用法裡，考慮的是不同的拯救行動和益處，按照什麼邏輯或因果「次序」（有些行動甚至是按照時間次序），而施行和發生在個別罪人的實際生命中。<sup>註1</sup>顯然地，這種用法預設一個更基本的區分，也就是區分救恩的成就與救恩的施行。這次序是要闡述救恩的持續不斷施行，而這應該明確地跟那一次而永遠的成就區分開來。若考慮到這完全的成就所具有的救贖歷史性質，並且採用瑞德保所創造的兩個拉丁文對應詞，我們可以藉著區分「救恩次序」（*ordo salutis*）和「救恩歷史」（*historia salutis*），來表達那在救恩的施行與成就之間的區別。<sup>註2</sup>

我在此處討論保羅神學裡的救恩次序時，要談的是剛才指出比較整體性的意義，這關係到救恩的施行，不同於救恩那一次而永遠的成就（*historia salutis*）。<sup>註3</sup>在保羅

註1 假設我找到的二手資料是正確的，「救恩次序」一詞的這種用法，最早是出現在十八世紀興起的敬虔主義裡，之後被別人沿用，最終在路德宗和改革宗的正統信仰裡被廣泛地使用。在改革宗神學裡，標準的救恩次序是：呼召、重生、相信和悔改、稱義、得兒子名分、成聖（包括堅忍到底）、得榮耀。

註2 對「救恩歷史」與「救恩次序」（*historia salutis-ordo salutis*）的區分，似乎是瑞德保最先提出來的。請參：“The Redemptive-Historical Character of Paul’s Preaching,” in *When the Time Had Fully Come: Studies in New Testament Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 44–60, at 48, 49，我沒有看過比這篇論文更早的著作曾提到這種區分。這種區分在他的以下著作重覆出現：*Paul: An Outline of His Theology* (trans. J. R. de Witt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), e.g., 14, 45, 63, 91.

註3 我們之後會討論在保羅的「次序」裡的特定要素，以及它們彼此具有什麼

的思想裡，是否有一種救恩次序？也就是說，他是否確實關心救恩的持續施行？無疑地，他非常看重救贖歷史（*historia salutis*），但他是否同時注重個人如何領受救恩的問題？若他的確注重這些問題，他的教導是否提到救恩施行的特定次序？在保羅關心的事情裡，是否包括這種次序及其相關議題？

從另一個角度來問，保羅是否對這類議題沒什麼興趣？保羅是否不太關心「一個人如何得救」的問題，如同我們在前一章看到某些人在現今的說法？<sup>註4</sup> 換句話說，那令路德感到十分苦惱的問題：人如何能從一位恩慈的神那裡獲得救恩，這對保羅而言是不是完全陌生的？或者，至少保羅不會對這問題特別感興趣？

我們應當肯定地回答，在保羅的神學裡的確有一種救恩次序。我們只需要注意保羅談論信心的方式（信心將人區分開來、且是得救的條件），立刻就能看出有某種次序。例如，保羅勸勉帖撒羅尼迦教會，要他們祈求「主的道理」能成功地傳揚開來，原因之一是「因為人不都是有信心」（帖後三1-2）。在面對死亡時，基督徒是那些「信」的人，並不像「那些沒有指望的人一樣」（帖前四13-14）。此外，由於基督顯然是信心的焦點，所以「你若……信……就必得救」（羅十9）。同樣地，腓立比獄卒的問題（「我當怎樣行才可以得救？」）明顯是一個救恩次序的問題，而他得到的答案是：「當信……你……必得救」（徒十六31）。

關聯。

註4 N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 60.

因此，只有當人擁有那聚焦於基督的信心時，基督成就的救恩才會真正實現在此人身上。就這點而言，凡事都取決於信心，並且一切都「因信心」而生效。所以，在保羅的全部教導裡，都隱含十七世紀正統更正教教義的原則：「若沒有施行，救贖就不是救贖。」<sup>註5</sup>

既然這裡提到信心，就讓我簡短說明一下這本書的書名。許多讀者會認出，此書名是呼應哥林多後書五章7節：「我們行事為人是憑著信心，不是憑著眼見。」在緊鄰的上下文中，保羅主要關心的問題是基督徒的身體復活，以及他們在死亡時離開身體與主同住。因此，第7節表明身體的復活是一種未來的盼望，而不是現今可以察覺的事實。

不過，雖然這節經文把焦點放在身體復活上，它也相當適合作為一面基本視窗，透露當保羅放眼於未來時，他對教會現今擁有的救恩（這救恩已在基督裡顯明出來）和基督徒生活，有什麼整體的教導。我希望本書的後續討論，會顯明這節經文提供一個寶貴的觀點，使我們明白此教導的關鍵層面。

## 保羅神學的「中心」

若我們在本書的關切是，在保羅神學裡是否有一種救恩次序，或是他如何看待個人和群體的實際領受救恩，那麼我們就是在面對一個有關方法或步驟的問題。我們該如何回答這問題，才符合保羅自己所給予的答案呢？我們要

.....  
註5 “Dempta applicatione, redemptio non est redemptio,” 巴文克在一篇論述救恩次序 (“De Heilsorde”) 的重要文章裡曾經引用這句話，此文章收錄在：*Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Kok, 1976), 3:520; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics* (trans. J. Vriend; Grand Rapids: Baker, 2006), 3:523–24.

如何處理這問題，才能儘量避免把保羅感到陌生的事，硬說成是他關心的議題，或避免用其他方式扭曲他的觀點？

我認為減輕這份擔憂的方法，就是將我們的整個探討跟保羅神學的中心連在一起，並根據這個中心來進行探討。然而，今日有些人不認為保羅的神學有一個中心。因此，我們需要在此簡短地探討這個問題。究竟保羅的神學是否有一個「中心」？

儘管某些人抱持異議，但我們似乎很難否認他的神學確實有一個中心——只要我們不是僵化地、或太過狹隘地主張他有一個中心，猶如他有一個唯一的關鍵概念（例如揀選、救恩、或甚至是神），而從這概念可以推論出他的一切思想；這不是我們所談的中心。在保羅的神學裡，並沒有這種中心教義（*Zentraldogma*）。然而，我們也不能因他的書信具有配合處境的性質，就說他是心中沒有定見的人，以致我們幾乎可以照自己的意思來理解這些書信。

在使用「中心」這個隱喻時，我的意思是：在保羅的全部書信裡，我們可以看出他關心許多事，但其中某些事顯然對他而言比其他的事更重要。無疑地，我們可以從多種不同的角度來研究保羅，而且這種研究方法是有價值的，但他所關心的不同事情並非同等重要。當我們承認這點時，就表明他有一些主要關心的事，而我們可以討論其中哪些事比較靠近中心的地位。假設就這意義而言，保羅的神學有一個中心，那這中心是什麼？在他主要關心的事情裡，什麼事位居中心的地位？更重要的是，我們如何才能正確地認出這中心？

或許，我們可以用不只一項方法來回答這問題；然

而，最穩妥和最有用的方法似乎是：我們先檢視那些在保羅書信裡明顯具有歸納功能的經文，不論這經文是他自己的話語，或是他使用一句原已存在的信仰告白。換言之，我們會把焦點放在一些陳述上，而這些陳述或多或少都表達出他的核心關注。

我們在此不會全面概述這類經文。我們先來看一個基本的信仰告白：「耶穌是主」（林前十二3），而羅馬書十章9-10節也提到類似的信仰告白，承認耶穌是復活的主。在哥林多前書一章18節至三章22節裡，保羅強調他的整個使徒事工的基本要素，其中有些內容可被視為他的神學認識論。他在二章2節宣稱：「因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架。」保羅專心定意只知道釘十字架的基督。加拉太書六章14節也以類似的口吻說：「但我斷不以別的誇口，只誇我們主耶穌基督的十字架」。相關經文還有提摩太後書二章8節，這節經文或許是改寫自一句原先存在的信仰告白摘要：「你要記念耶穌基督……祂從死裡復活，正合乎我所傳的福音」（新國際版聖經〔NIV〕將最後一句翻譯為「這是我所傳的福音」）。

在羅馬書第一章，保羅說自己是「特派傳神的福音」（羅一1），並說這福音關乎「祂兒子我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的；按聖善的靈說，因從死裡復活，以大能顯明是神的兒子」（羅一3-4，這或許也是使用一句原已存在的信仰告白）。無疑地，羅馬書四章25節是一句摘要式的歸納：「耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義。」（這可能是另一句在保羅之前

就出現的信仰告白片段)

上述的歸納式聲明已足夠描繪出事情的輪廓。就算有人提出其他的歸納式經文（例如腓立比書二章6-11節），也不會改變這點。保羅的焦點是在於基督——不是以一種不明確或含糊的方式來談論基督，而是具體聚焦於祂的死亡與（或）復活。

在此值得回想早在加爾文時代就觀察到的事（這項觀察特別適用於保羅），即聖經在單獨提到基督的死亡或只提到復活時，其實是使用提喻的手法；<sup>註6</sup>也就是說，聖經在談論其中一方的意義時，也總是考慮到另一方的意義。若這兩者脫離彼此，就會變得難以理解，因為它們的意義乃是取決於彼此。

### 一、哥林多前書十五章3-4節

我們引用上述的經文，是要試著辨認出保羅神學的中心。因此，對我們來說特別有用的經文應該充分具有核心的地位，卻又擁有足夠的細節，使我們能認出一個涵蓋他關心之事的適當範圍。就這點而言，或許最有幫助、而且我們馬上能想到的經文，就是哥林多前書十五章3-4節。保羅在那裡可能是使用一句早已存在的信仰告白片段：

我當日所領受又傳給你們的：第一，就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了，又照聖經所說，第三天復活了。

.....  
註6 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (trans. F. L. Battles; ed. J. T. McNeill; Library of Christian Classics; 2 vols.; Philadelphia: Westminster, 1960), 1:521 (2.16.13).

從保羅的整個教導來看，這段經文使我們初步觀察到幾件事，而我會先簡短地指出這些事，然後再加以詳細說明。首先，絕大多數的註釋者都認為，這個字面意義為「第一」（*en prōtois*）、「首先」的介系詞片語，幾乎必定具有質量方面的含義，而不是時間方面的意義，大部分的英文譯本都恰當地將其譯為「首要的」。因此，保羅明確地說，在他主要關心的事情裡，焦點和中心乃是基督的受死和復活。

此外，從第1-2節來看（「弟兄們，我如今把先前所傳給你們的福音告訴你們知道」），這個中心顯然是他所傳福音的中心。這使我們觀察到一件更廣泛的事。在第1節，保羅最可能是回想他在哥林多人當中的整個事工。他想到的不只是他傳講的一部分內容，不只是他所教導的一個層面，而是他傳揚的全部信息。這使我們傾向從整體的角度來說，保羅的神學就是他所傳的福音；他的神學是一種「福音神學」。或者，若用同心圓作為比喻，保羅神學的中心就是福音，而這福音的中心則是基督的受死和復活。他整個神學的焦點與福音中心，就是基督的受死和復活。

其次，保羅在看待基督的受死和復活時，並不是將它們視為跟其他事情無關、毋須解釋的事件。他明確指出兩件事：基督的受死和復活是「照聖經所說」而發生，也就是說，它們有一部分意義是在於應驗舊約聖經；另外，這段經文說基督「為我們的罪」而死。因此，在保羅的福音神學之中心裡，基督的受死（以及復活）不僅應驗舊約聖經，其意義也跟人類的（「我們的」）罪與罪的後果有關。

這促使我們從這段經文得出一個基本結論，而我們先

前提到的其他經文也支持這結論：保羅神學的中心是基督的受死和復活；或用意義更寬的方式來表達，此中心是祂身為彌賽亞的受難和得榮耀、祂的降卑與升高。

在把這結論和救恩次序的議題放在一起來看時，我們需要明白一件事：保羅的福音神學之中心和主要焦點，並不是基督的工作在施行時帶來的某項益處（例如因信稱義或聖靈在信徒身上的工作），而是祂的工作本身，這工作在祂高升時達到高峰。換句話說，當我們在討論保羅神學裡有關救恩次序的問題時，需要記住他的主要焦點是救恩歷史，而非救恩次序。或者，為了避免在此處留下一種錯誤分離的印象，我們應當說他確實關心個人得救的事，但他對這些事的關切，全都緊密相連且源自於他的救恩歷史焦點。

這結論是否正如某些人所宣稱的，使稱義或聖靈的工作在保羅的教導裡變得次要？絕非如此，我之後會再說明這點。這結論反而是從適當的觀點來看待這些救贖益處。這個基本觀點所強調的事，的確跟改教之後幾百年來強調的事稍有不同。我們在此會指出那些產生這種轉變的發展。

人們普遍認為，宗教改革在跟天主教的衝突當中，將稱義視為保羅神學的中心；但嚴格來講，這種看法犯了年代方面的錯誤。改教家和宗教改革過後初期的神學家們，並沒有思考所謂的保羅神學；也就是說，他們沒有將保羅的教導當成一個獨立課題來探討。「保羅神學」的這個聖經神學概念，是跟出自啟蒙運動的歷史批判法一同出現。如同我們先前所言，鮑爾（1845）似乎是第一位寫書探討



保羅神學的人。

但一般而言，我們確實可以合理地說，保羅在改教傳統裡主要是被解讀為「唯獨因信稱義」的倡導者。換言之，保羅對法律或法庭方面的關切，被視為他思想的中心，而這關乎人在神面前是有罪的，以及如何從「有罪」的地位、從神的忿怒底下得著釋放。大多數人認為這些對審判的關切，主導著保羅的神學思想。

然而，幾乎打從一開始就有人質疑宗教改革的這個觀念，他們主張稱義不是保羅的重要關切。我們在此所談的，大多數是後來在歷史批判主流裡的發展。有些人（例如史懷哲）甚至主張，稱義是一件次要的事，只不過是一種策略性的教導，保羅在某些情況下使用這教導，但在其他情況下則棄之不用。從這觀點來看，保羅最關心的是解決罪帶來的混亂與破壞，而這因此關乎個人與基督的相交，以及聖靈在人心的更新和改變工作。抱持這觀點的人主張，保羅思想的中心，是那些被稱為「道德」、「靈性」、「奧秘」、「關係」或「參與」的事。

總而言之，從宗教改革到較近期的時代，有關保羅神學之中心的辯論，越來越傾向聚焦於個人的領受救恩，意即關注救恩的施行或救恩次序之類的問題。更具體地說，人們討論的問題變成：究竟保羅神學的中心是個人的因信稱義，還是聖靈在個人心中所做的更新和成聖工作？究竟稱義和成聖彼此有何關聯？

但自從上個世紀以來，有一個關於保羅的新共識逐漸出現在聖經研究的圈子裡。此事的發生伴隨著人們重新評估耶穌對國度的宣講。如今人們普遍認為，保羅談到在他

之前出現的耶穌時，將他神學的主要焦點放在末世論——或者對某些人而言，這等於說他神學的焦點是在於救贖歷史（*historia salutis*）。具體來說，人們認為保羅神學的中心，應該是基督的受死和復活所具有的末世意義。

我認為這個基本結論是合理的，並且相當站得住腳。我們在探討哥林多前書十五章3-4節對保羅神學的歸納時，已初步證實這點。此外，這結論引發一個廣泛的問題，即救恩歷史和救恩次序在保羅神學裡有何相互關係；或者用比較傳統的方式來講，就是救贖的成就和施行之間有何相互關係。接著，這問題也附帶一個更具體的問題，即稱義在保羅神學中有何地位，以及稱義與救恩施行的其他層面跟這個「受死與復活」的中心有何關聯。我們在後續會探討這類問題。

「照聖經所說」。回來看哥林多前書十五章3-4節，我們需要強調這裡指出的應驗（「照聖經所說」）並不是相對的應驗，而是一種絕對的最終實現。這應驗已成為定局，完全是一種末世性的應驗。我假定許多讀者對這些事已有某些認識，所以對此不再贅言。

我們剛才提到，在第廿世紀對保羅的學術研究裡，出現一個新的共識，而這共識包含認為保羅的末世論有一種雙重的焦點。對保羅而言，在定義末世論的概念時，不應只談到基督的第二次降臨和那時才會發生的未來之事，而是也要考慮到祂的第一次降臨，以及那些已經發生在基督身上的事，尤其是祂的受死和復活。保羅教導的是一種已部分實現的末世論。

在我看來，若檢視整個詮釋保羅的歷史，這項比較近

期的普遍認知（關於他的已實現末世論），才代表真正的保羅「新觀」；此認知具有範圍更廣的含義，遠比過去幾十年來被稱為「保羅新觀」的發展更加重要。我認為這項重新發現，仍然有待對教會的教義和生活方面（包括講道和教導）產生重大的影響。我們之後會更深入地探討這件事。

為了我們論述的目的，我們可以先從加拉太書一章4節開始。耶穌基督是由父神「叫祂從死裡復活」（加一1），祂「為我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的世代」。

「為我們的罪」跟哥林多前書十五章3節有直接的關聯，並因此跟那裡談到的應驗有關。「這罪惡的世代」一詞，反映出保羅在區分「今世」與「來世」，這種區分首次出現在第二聖殿時期的猶太教，後來被新約聖經加以沿用，但其概念深深扎根於舊約聖經。在保羅書信中，只有以弗所書一章21節明確地同時提到這兩個世代，但有其他多處經文提到「今世」，例如加拉太書一章4節。這兩個世代連續地涵蓋整個從創造到新天新地的歷史；一個世代接續另一個世代。若考慮到墮落，以及罪和犯罪的後果進入受造界，這兩個世代也可說是互相對立的。今世是指在末世來到之前的秩序，其特徵是罪惡、敗壞和死亡；來世則是指那充滿公義與生命的末後世代。<sup>註7</sup>

註7 「世代」（希臘文是「*aiōn*」）一詞具有模擬兩可的意思（特別是它在這概念裡的意思）。這詞就像相關的希伯來文「*olam*」一樣，原本是形容廣泛時間的用詞，但它後來也具有同樣廣泛的空間含義，並因此具有空間-時間的意義（「世界—世代」）；「這個世代（*aiōn*）」是指在現今固定持續的世界秩序。有關保羅對這兩個世代的觀念，請參考以下較早期、但仍舊有益的論述，其中也談到這概念在第二聖殿時期的背景：G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; Grand Rapids: Baker, 1979), ch. 1 (“The Structure of Pauline Eschatology”), 1–41, esp. 36–41。雖然這個概念是基於並忠於舊約聖經，但它在第二聖殿時期才首次出現於正典之後的

根據加拉太書一章4節，基督的死亡正是為了拯救教會脫離今世的秩序（特徵是罪及其後果），並藉這拯救而帶領信徒進入來世的秩序、進入嶄新和最後的創造（特徵是末世的豐盛生命）。這裡所談的拯救，無疑是指個人的得救，但它顯然也包含拯救群體脫離世界和「世代」。

類似的陳述也出現在保羅書信的別處經文。例如，在歌羅西書一章13節，保羅用同樣寬廣的觀點來描述得著救恩：「祂救了我們脫離黑暗的權勢，把我們遷到祂愛子的國裡。」救恩不容許人同時接受兩個權勢。得救是在於脫離一個權勢，而進入另一個權勢底下；脫離使人為奴的罪惡統治，而進入基督的國度，接受那使人得自由的治理。讓我們回來看加拉太書六章14節，這節經文是保羅的自述，但確實可以代表所有信徒的情況（參加二20），他談到「我們主耶穌基督的十字架。因這十字架，就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上。」這裡的「世界」實際上就是「今世」或「這罪惡的世代」（請注意第15節提到形成鮮明對比的「新造的人」）。這裡說得比一章4節更清楚，透過基督的受死和復活而達成的末世性拯救，已經是一個現今的事實。在哥林多後書五章17節，這個「在基督裡的人」不只是一個「新造的人」，從更準確的翻譯來看，他乃是屬於「新的創造」。這個與基督聯合的信徒，已經參與在神為受造界所定的最終嶄新秩序裡。我們之後會更確切地說明怎會如此。

.....  
文獻裡。總之，正如魏司堅所言：「我們無可避免地得出這個結論：一部分的猶太教神學，在這方面已藉著啟示錄而吸收使徒的教導」（28 n. 36）。

「為我們的罪」。在哥林多前書十五章3-4節，除了提到那末世性的應驗以外，也藉由「為我們的罪」來表達基督的受死和復活所具有的第二項意義。由於我們已指出這段經文明顯具有歸納的性質，以及根據剛才對加拉太書一章4節的討論，我們最好是從全面的角度來理解這片語所提到的罪，將其視為談到罪的一切層面和所有後果。這段經文後續提到「罪」時（第17節），也使我们傾向做出這個結論。保羅對教會說，基督若沒有復活，「你們仍在罪裡」。他在這裡的意思當然不是指他們只在某些方面仍在罪裡，例如罪那使人敗壞和帶來死亡的後果仍舊持續，但罪的其他方面（例如罪導致人處在「有罪」的地位）已因基督的死亡而被除去；相反地，他的意思乃是指徹底未獲解圍地「仍在罪裡」。

在哥林多前書十五章3-4節這類的歸納式聲明裡（聚焦於基督的受死和復活），除了提到聖經的應驗以外，就只有全面地考慮到我們的罪，這無疑是值得我們留意的事。因此，保羅在別處經文反覆將基督的死視為跟人的罪有關，這也就不令人意外了。事實上，在保羅的思想裡，正因有罪及其後果的存在，所以才需要基督和祂的拯救行動。若非全人類的始祖亞當犯罪，<sup>註8</sup>而且這罪產生普世性的影響（羅五12-19），就根本不需要末後的亞當。「耶穌基督降世，為要拯救罪人」（提前一15）。這句話很可能是另一句原先就存在的信仰告白，而保羅用它來概括基

.....  
註8 這點在保羅神學中非常重要；對他而言，正因為全人類都是始祖亞當和夏娃的自然後代，所以我們才需要福音。請特別參考以下著作：J. P. Versteeg, *Adam in the New Testament: Mere Teaching Model or First Historical Man?* (2nd ed., trans. R. B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, NJ: P&R, 2012), 9-29, 34-42 (on Paul); cf. ix-xxv.

督的整個事工計畫，特別是說明祂受死的基本理由。對保羅來說，基督論和救恩論是緊密相連的；他對基督論的關注，必然也是對救恩論的關注。

就這意義而言，若按照現今許多人使用的一個區分，我們可以說罪是「困境」，而基督是「解決方案」，尤其是祂「存心順服，以至於死，且死在十字架上」（腓二8）。的確，若從這個解決方案來看，就會更加突顯出困境的存在。但這困境並非基於解決方案而存在，而且它在全世界都明顯可見，即使有人想要壓抑或否認這情況（羅一18-20）。換句話說，具有決定性地位的是這困境，而非解決方案。這困境明確指定解決方案必須補救什麼事，解決方案是為困境而存在；若沒有困境，解決方案也就不算是解決方案了。

因此，若我們要了解保羅對救恩（包含救恩次序）的教導，我們就必須明白他對罪的教導。若我們要適當地理解他對基督的受死與復活的教導，以及罪人如何確實得著這受死與復活所產生的救贖益處，我們就必須先準確、且有充分根據地理解他對罪的教導。反過來說，若我們錯誤地或不恰當地理解保羅對罪的教導，我們就永遠不會看出他整個教導是清晰且連貫的（這教導聚焦於基督的受死和復活）。

我們應該補充說，這個教導是**基督徒**保羅的教導。他只有在明白基督所顯明的救恩，並用經過改正的眼光來閱讀舊約之後，才確實理解罪的深度與嚴重性，這遠超過法利賽人掃羅（以及他先前所代表的第二聖殿時期猶太教）曾有的理解。

因此，我們需要進一步留意保羅對罪的教導，除了剛才所談的以外，我們可以指出罪的基本輪廓和關鍵面向。這是非常必要的，因為許多近期的討論專注於保羅的基督論和救恩論（「解決方案」），尤其是探討救恩論的群體和教會層面，但保羅對罪的理解（「困境」）並未受到同等與足夠的注意。這種情況相當常見，甚至當人們在思考保羅的律法觀時也是如此。

## 二、罪<sup>註9</sup>

保羅廣泛且多方面地論述罪及其後果，這尤其可見於羅馬書。首先，他總是以神為中心來看待罪；也就是說，罪在根本上是敵對神，後來才衍生出敵對人類，而這也包括跟自己作對（例如，羅一18-32；弗四17-19）。因此，罪牽涉到關係，或者應該說罪是「破壞關係」的。罪的本質是悖逆，表達出想要獨立自主而反叛神，意即具有神形像（林前十一7-9）的受造之人，實際地拒絕承認神是創造主。在研究保羅的現今趨勢裡，我們再怎麼強調這個關係方面的因素也不為過，我們之後會再回來討論這點。罪是藉由否認神是創造主，拒絕以受造物的身份活出感謝、倚靠神的生命（羅一19-21），反而故意拒絕跟神相交團契；罪是根深蒂固地反抗「創造主—受造物」的關係。因此，罪必然牽涉到偶像崇拜，是「用虛謊取代了神的真理」，這種取代在於用無數的方式去「敬拜事奉受造之物，卻不

註9 以下這些段落使用的資料，在我的另一篇文章裡有更長篇幅的論述“‘The Scandal of the Cross’: Atonement in the Pauline Corpus,” in *The Glory of the Atonement: Essays in Honor of Roger Nicole*, ed. C. E. Hill and F. A. James III (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 145–53.

敬拜事奉造物的主」（羅一25，新譯本）。總之，既然罪破壞關係，罪是藐視、甚至否認「創造主-受造物」的關係（但仍然無人能逃避這層關係），那麼罪就是根深蒂固地敵對神（羅八7），並因此也敵對那按照神形像受造的別人和自己（例如，羅一26-27，29-31；加五19-21；弗四19）。

正如剛才指出罪破壞關係，罪也是違反律法，而且這不只是跟破壞關係有一種附帶的關聯。就罪破壞關係而言，它本身就是違反律法。罪的違反律法，反映在保羅用不同的措詞來描述罪，而大多數的措詞是談到不符合神的旨意或律法。他直接了當地宣稱：「因為律法本是叫人知罪」（羅三20，參羅七7-13）。律法反映神本身的屬性，「律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的」（羅七12）。律法是神的顯明旨意，可以辨認和揭露罪。律法是用來評判罪的量尺和標準，顯明驕傲、悖逆、拜偶像和敵對神之類的事情是罪（這些事表達出人想脫離神而獨立自主）。對保羅來說，罪的一個基本且不可分割的層面，就是「不遵守或違背神的律法」（《西敏小要理問答》第14問）。

無疑地，當保羅提到「律法」時，他想到的幾乎都是神在西奈山透過摩西賜給以色列的法規，這套法規標示出基督降世之前的聖約歷史時期。他也明確指出，這律法是屬於這段歷史時期的一套特定法典，已因著基督的降世而整個終止了（例如，羅六14，七6，十4；林後三6-11；加三17-25）。但與此同時，我們很難否認保羅在一些經文裡——例如羅馬書七章12節（剛才引用的經文）、羅馬



書十三章9節（這裡提到的幾條誡命是教會必須遵守的勸告），以及哥林多前書七章19節（「神的誡命」）——也承認摩西律法的核心道德部分明確指出那超越摩西之約時代的命令（這核心部分可被稱為「妥拉中的妥拉」）。摩西律法包含的一些命令，緊密相連於創造主與受造物從起初就有的關係，並因著神的本性而歷久不變。在西奈山賜下的律法裡，其核心命令（尤其是十誡）顯明神本身固有的旨意，因此對於具有祂形像的受造物而言，無論在何時何地，不管是猶太人或非猶太人，都有責任遵守這些命令。

既然罪破壞關係，那它本身就是違反律法——違反神在聖經和受造界裡顯明的旨意。這意謂著罪導致人處在「有罪」的地位。無論是哪一種罪，都使罪人必然在神面前是有罪的；在神和罪人之間的破裂關係裡，這種「有罪」的地位扮演最關鍵的角色。

罪也是普世性的。保羅說猶太人和非猶太人「都犯了罪」（羅三23，參羅三9、19），這句話重申羅馬書第一段論證（羅一18~三20）的重要結論，也表明人類罪惡的普世性。罪是普世性的，這不僅是因為每個人都確實犯了罪，也因為每個人生來就是罪人，每個人帶著遺傳的罪性而進入世界，因此本身就是有罪且該受譴責的。我認為這無疑是他在羅馬書五章12-19節的重點之一。有些人說保羅「的確相信原罪，但不相信人生來就處在有罪的地位」，<sup>註10</sup> 這其實是使徒保羅從未認可的一個區隔。保羅所知道的罪，

註10 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford: Blackwell, 1964), 51, 鄧恩也贊同地引用這句話，請參：J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 97 n. 81.

不論是歸算的罪、天生的罪性、或實際的罪行，都必定牽涉到「有罪」的地位，以及為罪的後果承擔審判方面的責任。

罪不僅悖逆神和違反祂的律法，同時也是一種奴役和敗壞人的權勢。羅馬書第六至七章最有力地指出罪的這個層面，這段經文將罪擬人化為君主或家主。與此相關地，罪人是罪的奴僕（例如羅六6、12、14、16-20、22）。在其他經文裡（弗二1、5；西二13），這種不能脫離奴役的絕望景況，被描述為等同「死在過犯罪惡之中」，這死亡的展現就是過著敗壞的生活（「行事為人」），順服撒但這位「空中掌權者的首領」（弗二2）。此外，我們也不應忽略這跟前述內容的關聯，即罪人在這死亡和敗壞的景況裡雖是無助的，但仍然該受譴責。他們「本為可怒之子」（弗二3；參弗五6；西三6）。

罪惹動神的忿怒。只要比較仔細地研究保羅，就會發現神的忿怒既不是一種跟祂位格無關的因果過程，也不只是反射式地使罪人落到不幸、但卻屬於現世報的犯罪後果裡。相反地，神的忿怒是祂對罪的積極反對，這種正面積極的反對是出於神的本性（尤其是祂的聖潔和公義），以致這忿怒最終會展現在以死亡來永遠毀滅罪人（從神的本性來看，這展現必然是公正的懲罰與報應）。從以下經文可看出這點是無可爭論的：羅馬書二章8節，帖撒羅尼迦前書一章10節，帖撒羅尼迦後書二章10節、12節，尤其是帖撒羅尼迦後書一章6節、8-9節。對保羅而言，不管從哪個層面來看人類的死亡，<sup>註11</sup> 這死亡實質上就是一種刑事上的

註11 若認為人類的死亡是生而為人的自然現象，並不是人類犯罪的後果，這是

懲罰。

罪具有各種災難性、毀滅性的後果。罪的可怕產物多到幾乎數不清，例如羅馬書第一章結尾藉著廣泛列舉所表明的。但我們必須明白，這一切的衍生產物都牽涉到一個基本的、不可縮減的、雙重的後果。若論到神和罪人的關係，這後果主要是關乎神和祂的本性；另一方面，這後果主要是關乎罪人和他們的人性。這個雙重後果就是人處在「有罪」的地位和被罪奴役。罪使罪人既是無法辯解的「有罪」，又無助地淪為奴僕。

這就是罪人的可怕「困境」，而使這困境顯得更加可怕的是，罪人無法憑自己而適當地理解（更不用說承認）自己的「有罪」或身為敗壞的奴僕，更不用說他們也不能明白解決方案是什麼。哥林多前書二章14節清楚指出這種無能。非信徒「不接受神的靈的事，因為……他也不能夠明白」（參新譯本）。因此，所有非信徒（不論是猶太人或外邦人），必然將唯一的解決方案（十字架）視為「愚拙」和「絆腳石」（林前一18-23）。但這些「死在過犯罪惡之中」與「本為可怒之子，和別人一樣」的罪人，正是神本著「豐盛的憐憫」，以祂的「大愛」所愛的對象，這是祂在基督裡彰顯的偉大拯救之愛（弗二3-4）。

讓我們再次回到哥林多前書十五章3-4節，按照罪的這種基本且不可縮減的雙重輪廓，來正確理解「為我們的罪」這句片語。十字架（連同基督的復活）的功效就在於摧毀罪，包括人的「有罪」地位和被罪奴役的情況，而且

.....  
保羅感到完全陌生的觀念。對保羅而言，這死亡特別關乎始祖亞當的罪，全人類都是他的後裔，並且公平地受到他的罪所牽連。請參：Versteeg, *Adam in the New Testament*, 9-29, 34-42, 53-67; cf. x-xxv.

此摧毀是將這兩者一起根除（儘管方式有所不同）。與此相關地，基督既是為了全面地對付罪而受死（與復活），那麼祂的死就同時解決罪人之地位與性情的問題。基督在罪人身上所施行受死與復活的功效，既具有法庭方面的效力，也具有一種再創造和轉化人心的功效；換言之，這不僅牽涉到稱義，也牽涉到成聖（我們之後會更仔細地思考這些事）。我們也應該按照這種不可縮減的雙重區別（區別法庭和再創造兩方面），來區分、解釋及理解相關的救贖益處（例如「得兒子名分」跟「與神和好」）。

因此，當保羅談到福音時（其中心是「基督為我們的罪死了」），他必定考慮到稱義，正如羅馬書四章25節所強調的（這節經文是他論述稱義的高峰）：「耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義」。但成聖並不亞於稱義，也跟這個福音中心一起被提及。哥林多後書五章15節相當清楚地表明這點：「祂替眾人死（即眾罪人，『為他們的罪』），是叫那些活著的人不再為自己活，乃為替他們（為他們的緣故，代表他們）死而復活的主活。」

在此值得注意的是，保羅在完全沒有混淆稱義和成聖（即救恩的法庭與生命更新的面向）的情況下，把福音的焦點放在基督的受死與復活的聯合功效上，所以他比較容易將稱義和成聖視為密不可分，而在改教傳統裡的情況有時並非如此（包括在今日的許多福音派圈子裡，也並未如此看待稱義和成聖）。例如，我在幾年前從錄音帶聽到一位大會講員說（我在此毫無更改地轉述他的話語）：「基督為我們所做的一切，就是基督教；祂在我們裡面所做的

一切，是祂自己的事，但祂為我們所做的一切，就是基督教。改教家及其跟隨者確實相信，在我們裡面發生的一切都不是福音；在我們裡面發生的一切都不是福音。福音是外在的，它只關乎基督為我而死。」

我們確實需要明白這位講員關心的事。若我沒聽錯，他希望福音的真理不會被主觀經驗所掩蓋。但保羅不會說出像他那樣的陳述，因為這明顯縮減並扭曲福音的範疇，即保羅所說的「為我們」的範疇。此外，我之後也會證明，這陳述扭曲了宗教改革的觀點，至少是最典型且具代表性的觀點。

### 三、與基督聯合

我們在探索保羅神學的中心時，也需要注意另一個要素，即基督徒與基督的聯合。雖然哥林多前書十五章3-4節沒有明確提到這聯合，但這聯合對保羅而言至關緊要，也對他所說的「首要」之事極為關鍵。

我們可以簡短描述一下，保羅對「與基督聯合」的理解是源於舊約，並表明他是一位聖約神學家。在舊約聖經裡，神和以色列（祂的聖約子民）之間的連結，是透過多種方式而表達出來，但或許最引起共鳴的就是將神自己描述為祂子民的「分」（詩七三26，一一九57；耶十16）；相互地，他們也是「耶和華的分」（申卅二9）。就這點而言，特別值得注意的是以賽亞書五十三章12節，其中談到耶和華的受膏僕人，這位僕人「為我們的過犯受害」與「為我們的罪孽壓傷」（賽五十三5）。<sup>註12</sup> 作為遭受這些

註12 保羅很可能是基於此處的「為我們的罪孽」，而在他的書信裡指出基督「為我們的罪/過犯」而死（林前十五3；羅四25）。

苦難的獎賞，耶和華說：「我要使他與許多人同分配一份」【編註：這是作者自己的翻譯】。<sup>註13</sup>

對保羅而言，這種介於三一神與祂子民（即教會）之間的聖約連結和相互擁有，在達到高峰時的主要實現就是「與基督聯合」。對保羅來說，這是救恩的核心真理，也是在救恩論方面可包含其他一切的關鍵事實。雖然「與基督聯合」（union with Christ）的措詞沒有出現在保羅書信裡（或其他新約經文裡），但保羅使用不同的方式來描述這事實，特別顯著的是他使用的「在基督裡 / 在主裡」（in Christ / the Lord）一詞，以及其他稍微變化的詞語，而這變化主要是牽涉到「與」（with）這個介系詞。當學者討論「在基督裡」一詞的意義時，經常著重於「在……裡」（in, en）這個介系詞的力道，有人認為這純粹是一種工具格的介系詞，也有人認為它具有區域或氛圍的意義，甚至認為它是指基督和信徒之間有一種實體的聯合。<sup>註14</sup>

事實上，保羅的用法是多樣化的。我們可以藉著對比亞當和基督（祂是第二位或末後的亞當，請參：羅五12-19；林前十五21-22、45、47），來判斷保羅還使用哪些措詞來表達這聯合。這兩位所做的事具有決定性的影響——事實上，基督和亞當分別決定生命與死亡——這兩位代表那些「在祂 / 他裡面」的人，而就基督來說，祂還代替他們平息神的義怒，即他們犯罪應得的怒氣（例如，羅三25-

註13 這裡的「*rabbim*」適合被解讀為「許多人」（ESV），而非像大多數譯本將其譯為「位大的」（複數）；另參七十士譯本：「他必承受許多產業」（*autos klēronomēsei pollous*）。

註14 有關較詳細且完善的整體論述，請參以下的近期著作：C. R. Campbell, *Paul and Union with Christ: An Exegetical and Theological Study* (Grand Rapids: Zondervan, 2012).

26)。<sup>註15</sup>在這方面，「為我們」和「為我們的罪」這兩個詞，跟「在祂裡面」和「與祂」這兩個詞是互相關聯、密不可分；只有在後者指出的連結裡，前者才發揮作用。與此同時，「為我們」一詞表明基督的獨一無二，並指出在這連結裡不可互相交換的事。將這點最清楚表明出來的，可能是哥林多前書一章13節裡的反問句：「保羅為你們釘了十字架嗎？」

對那些「在基督裡」的人而言，這個聯合或連結是無所不包的；事實上，這個聯合從永恆延伸到永恆，「從創立世界以前」（弗一4、9）就發生在他們身上的事，一直延伸到他們將來的得榮耀（羅八17；林前十五22）。因此，當我們認為「與基督聯合」的概念對保羅而言至關緊要時，這不是把一個陌生的概念強加在他身上，也並非一套不恰當的系統化做法。相反地，這促使我們可以清楚地認出一種三重範疇的區分。保羅所說的「在基督裡」，可分為（1）**預定的聯合**（弗一4），（2）**過去或救贖歷史的聯合**——這聯合涉及救恩那一次而永遠的成就，尤其是涉及基督的受死與復活，以及（3）**現今的聯合**，並在其中盼望基督的再臨——這聯合在於實際擁有救恩或施行救恩，而就這意義來說，也可稱為**實存的聯合**。

我們應當注意，這些區分並非指向不同的聯合，而是指出同一個聯合的不同層面。與此同時，我們必須清楚地認出其中每一個層面，不可否認任何一個層面，或模糊它們之間的區別。我們可以用一個具有啟發性的例子來說明

.....  
註15 若將基督視為一位代表（尤其是認為祂只不過是一個榜樣），但不認為祂也代替祂的子民，這實在是嚴重扭曲保羅的見解。

這種區分的必要性，而且這例子直接涉及我們主要關心的事：施行救恩或實際（現今）的聯合。

在羅馬書十六章7節，保羅提到那些「比我先在基督裡」的人。保羅在此是談到他自己，但他無疑可以代表所有基督徒，表明一個有關「在基督裡」的關鍵前後轉變。從保羅的整個教導來看，他知道自己從永恆就已「在基督裡」蒙揀選（「從創立世界以前」，弗一4），並且也被安排在基督受死與復活之時（「及至時候滿足」，加四4）「與祂」聯合。然而，就他在這裡談到的意義而言，他在人生中仍舊有一段時間是在基督「之外」（在他尚未成為基督徒之時），是一個「可怒之子，和別人一樣」（弗二3）。這裡浮現出一個極為重要、關乎救恩次序的問題。究竟什麼造成這個從忿怒到恩典的轉變？什麼因素使他從在基督「之外」的可怒之子，變成「在基督裡」而得救脫離神的忿怒？這是擺在我們面前的關鍵問題，我們之後會試著找出答案。

我們目前會特別集中探討「現今的聯合」，意即在施行救恩或實際領受救恩時的聯合，這是關乎救恩次序的聯合，我們可以注意幾方面的事。這聯合除了持續具有**代表性質**和**法律性質**之外（這聯合在預定和救贖歷史的層面就一直如此），如今變成具有**奧秘的性質**。這是指此聯合牽涉到一個「極大的奧秘」，而保羅認為最貼切的類比就是丈夫和妻子之間的關係（弗五32）。

無疑地，這個類比指出此聯合包含深厚的親密關係。但與此同時，這類比也突顯出一個重要的考量。不論這種親密關係多麼令人讚嘆，它也不會消除或模糊基督和信徒



之間的個體差異。兩者的個別身分仍然不變。「奧秘的」聯合並沒有抹去或妥協個體的完整性。這意謂在「現今的聯合」裡，基督一直保持祂那身為代表與代替的角色。這角色最明顯的展現，或許就是祂如今「在神的右邊」為信徒代求（羅八34）。

就上述而言，若將救贖的施行分成兩個聯合來思考，一個是法律和代表性的聯合，另一個是奧秘和屬靈的聯合（涉及生命的更新），這幾乎沒有任何幫助，並且只會扭曲保羅的教導。我們可以理解為何有這種觀點，它是為了避免有人模糊或妥協法律面向和生命更新面向（即稱義與成聖）之間的差異，但它忽略保羅觀點的整體一致性。只有一個聯合，法律和生命更新的面向在其中同時並存，雖是可區分的，但卻不可分割。

「現今的聯合」也具有**屬靈的性質**。這裡的意思不在於它是一種無形的、唯心主義式的聯合，而是指這聯合有聖靈的運行和內住。這使「現今與基督的聯合」具有一種獨特性。這也為所涉及的奧秘畫下界線，並避免把這聯合跟別種聯合混為一談。既然「現今的聯合」是靠著聖靈而產生的，它就不是本體方面（像在三位一體的位格之間）的聯合，不是本質方面（像在基督的神性和人性之間）的聯合，不是身心方面（在人類的身體和靈魂之間）的聯合，不是身體方面（在丈夫和妻子之間）的聯合，也不是純粹在理智和道德方面的聯合，如同在知識、情感和意志上達成一致。

屬靈的聯合源自於基督和聖靈之間的關係，此關係在基督得榮耀時形成，並在背後支撐這個聯合。這考量對

保羅而言十分重要，我們稍後會探討其中的一些含意。我們在此可以簡短指出，因著復活與升天，道成肉身的基督（「末後的亞當」）已藉著聖靈而轉化，並且如今完全擁有聖靈，以致祂已「成了叫人活的靈」，其結果則是如今「主（=高升的基督）就是那靈」（林前十五45；林後三17）。<sup>註16</sup>

這裡談的是工作方面的等同，而不是要消除位格的區別，祂們的相同工作就是賜下復活的生命（林前十五章）和末世性質的自由（林後三章），以致在教會生活和在信徒裡面，基督和聖靈是密不可分的——事實上，祂們是合而為一的。因此，在羅馬書八章9-10節，「你們屬聖靈」、「神的靈住在你們心裡」、「你們屬基督」（接近或等同「在基督裡」）以及「基督在你們心裡」，這些都是密不可分的面向，並且是在描述同一個聯合。同樣地，在以弗所書三章16-17節，有「祂的靈在你們心裡」，是為了使「基督住在你們心裡」。

因此，既然「現今的聯合」是屬靈的——或者該說這聯合是「屬聖靈的」，這可以突顯出聖靈的工作，並防範不合聖經的概念，意即認為這只是一種唯心主義式、無形的聯合——那麼它就具有一種**相互的性質**。不僅是信徒在基督裡，基督也在信徒裡面——事實上，對教會而言，「榮耀的盼望」就是「基督在你們裡面」（西一27，參新

.....  
註16 有關這些經文及相關經文的延伸討論，請參拙作：“The Last Adam, the Life-Giving Spirit,” in *The Forgotten Christ: Exploring the Majesty and Mystery of God Incarnate*, ed. S. Clark (Nottingham: Apollos, 2007), 191–231, and “‘Life-Giving Spirit’: Probing the Center of Paul’s Pneumatology,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 41.4 (December 1998): 573–89。另外，也可參考我在這兩篇文章裡引用的佐證文獻。

譯本)。此外，這種聯合本身也具有**生命的性質**。基督藉著聖靈而住在信徒裡面，這正是信徒的生命所在：「現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」（加二20）；「你們的生命與基督一同藏在神裡面」（西三3）。

最後，「現今的聯合」具有**牢不可破的性質**，這是因為它根源於「從創立世界以前，在基督裡」的揀選（弗一4）。神從永恆就「在基督裡」為信徒計畫救恩，而這救恩必然會達到在世界末了的最終實現，那時他們將「在基督裡」領受身體的復活和得榮耀（例如，羅八17；林前十五20、23）。

總結來說：信徒在現今與基督的聯合——藉著祂的受死與復活，得以共享祂已成就的一切、也享有祂自己本身——位居保羅的救恩論核心。<sup>註17</sup>

#### 四、聯合與稱義

這個重要結論會使我們立刻想到一些問題：究竟保羅所關心的「關係或參與」面向，跟他關心的「法律或法庭」面向有何關聯——或用近代有人（桑德斯）提出的說法，究竟他以「參與者」和「法學家」身份所關心的事之間有何關聯。<sup>註18</sup> 具體來說，這問題是談到保羅如何看待聯

註17 對於「與基督聯合」特別有幫助的論述，請參：J. Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 201-13. 我在這裡的討論取材自前述著作的分類和慕理的課堂講義；另參我思考慕理的論述後，所寫的一篇文章：“Union with Christ: Some Biblical and Theological Reflections,” in *Always Reforming: Explorations in Systematic Theology*, ed. A. T. B. McGowan (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 271-88. 我在上述討論使用的資料是位於第272-75頁。

註18 請參：E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM, 1977), 502-8, 519-20.

合與稱義的關係。

有關這兩者之間的關係，我們在現代可以觀察到幾個相當普遍的傾向。首先，有些人傾向把聯合與稱義區分成保羅的兩項獨立教導，這兩項教導要麼存在著張力，要麼就只是共存於保羅的思想裡，但卻各自關注不同的事。或者，有些人把這兩者視為可以互相交換的隱喻，都是用來表達相同的事實。這通常產生貶低法庭面向的結果，如同史懷哲對稱義的著名描述，他說保羅的整個神學是「主火山口」，而稱義只是其中一個「副火山口」。<sup>註19</sup> 這種傾向經常牽涉到另一個傾向，也就是將保羅提到的聯合和參與面向，等同於完全只關心信徒個人的生命更新，以及征服罪那奴役人的權勢。

我們必須強調，這種看待事情的方式是造成許多混亂的根源。在保羅的思想裡，若要解決「有罪」的地位在關係方面造成的破壞，救恩的關係面向和法律面向（或說是參與面向和法庭面向）就必須彼此相連。「關係或參與」的面向必然牽涉到「法律或法庭」的面向，而法庭面向的運作也不會脫離參與面向（反而總是在參與面向的範圍裡運作）。這意味著保羅對「關係-參與」的教導，確實包括、但不只是等同於生命更新的面向（有些人將這理解為「基督在我裡面」），而生命更新的面向有別於法庭面向（有些人將這理解為「基督為我」）。

事實上，法庭面向和生命更新的面向（即稱義和成聖），都是關係面向的功能或展現。具體地說，這兩者都

註19 A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (ET; New York: H. Holt, 1931), 225.

是「與基督聯合」的展現。「在我們裡面」的基督，本身也一直是「為我們」的基督。基督藉著與我們聯合，而在法庭方面帶出決定性的效果，也大有能力地改變人心。這顯然是一件十分重要的事，我們會在後兩章加以詳細地探討。

## 五、信心扮演的角色

在探討「與基督聯合」之後，我們仍然在思考保羅神學的中心，而此時適合多說一些關於信心的事（我們在本章一開始就稍微指出信心扮演的決定性角色）。特別重要的是，信心在「與基督聯合」中扮演的關鍵角色。在哥林多前書第十五章裡，保羅所傳之福音的成敗關鍵，就是那些「領受」福音的人是否「徒然相信」（2節）。此處可進一步強調，相信（「領受」）牽涉到「站立得住」（1節）以及「持守」（2節）福音。這種在福音裡堅忍的信心，顯然是指相信基督（*pistis eis Christon*）；而當一個人把自己交託給基督時，他就與基督聯合。對保羅而言，從與基督聯合之人的這一方來看，信心可說是此聯合的黏著劑（弗三17）。<sup>註20</sup>

信心使人與基督聯合，以致祂的受死與復活成為我的，意即這些救贖工作如今在我生命中發生功效。更確切地說，信心是神藉著聖靈所做的工作，這信心在祂「呼召」罪人時產生——否則人「死在過犯罪惡之中」（弗二1、5），並因此完全沒有能力靠自己來相信——使他們「與祂兒子……一同得分」（林前一9），進入與基督的

註20 加爾文早已很好地掌握這種對保羅的理解，請參：《基督教要義》，3.1.1.

聯合，而祂如今是釘十字架且復活的主。這種與高升之基督的聯合，使祂的受死與復活成為我的，這些救贖工作的功效使我脫離罪及其一切後果——基本上，就是脫離「有罪」的地位與罪的權勢。或者，從更全面的角度來說，藉著與高升的基督聯合，祂自己本身、祂透過受死與復活而為信徒取得的一切，無論是在現今或未來都屬於我。

我們在此需要指出一個重要的提醒，尤其是考慮到某些擁護保羅新觀的人，現今把精神都放在保羅神學的群體層面，包括認為他對稱義的教導主要是關心教會論。我在上述一直用個人性的措詞，來探討信心和「與基督聯合」；我之所以刻意這麼做，不僅是因為在現今把精神都放在群體層面的風氣底下，這種個人層面正逐漸變得黯然失色，同時也因為保羅認為此個人層面非常重要。請注意保羅在以下經文對個人層面的強調（我只舉幾個例子），雖然這些經文是談到他自己，但無疑也適用於每位信徒：「祂是愛我，為我捨己」（加二20）；「我……是褻瀆神的，逼迫人的，侮慢人的……在罪人中我是個罪魁……蒙了憐憫」（提前一13、15-16）。

但這裡對個人層面的強調，並不代表否認或貶低救恩具有較廣闊的群體層面（甚至也不否認救恩涉及整個受造界），救恩的群體層面已彰顯在十字架與復活上，並且也是透過信心而領受。神呼召個人與基督一同相交團契（林前一9），也等於是呼召他與聖靈施洗的身體一同相交團契（林前十二13）。信徒個人的身體是聖靈的殿（林前六19；參帖前四6、8），同時教會本身也是神的殿（林前三16-17）。進一步來說，這些事所發生的背景，乃是整個受

造界都「切望等候神的眾子（在將來公開地）顯出來」，那時受造界就會「脫離敗壞的轄制」（羅八19、21）。若分化對立福音涉及的個人和群體層面、或個人和受造界層面，這完全不是保羅的本意。這麼做的結果，就是使一方遮蔽或否定另一方。<sup>註21</sup>

## 保羅神學的中心和救恩次序

我們在探討保羅神學的中心時，思考保羅認為救恩如何確實地施行在個別罪人身上，而這使我們得出以下的結論：在救恩論裡，最核心的事就是藉著聖靈所產生的信心而與高升的基督聯合。對保羅而言，這就是救恩次序的核心與精髓。

因此，在保羅的整個神學中心裡，其救恩論核心既不是因信稱義，也不是成聖；既不是基督之公義的歸算，也不是聖靈的更新工作。然而，我們得出這結論，並非要否定稱義（或成聖）的重要性，猶如稱義對保羅而言，不如改教家認為的那麼重要。稱義是極為重要的；在保羅所傳的「得救的福音」裡（弗一13），稱義絕對具有關鍵地位。若否認或扭曲保羅對稱義的教導，福音就不再是福音

註21 以下著作抱持相反的觀點：D. VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 65–66，此作者在論述羅馬書八章18-23節時說：「聖經說，在現今世界的萬物當中，只有我們屬世的身體會被改變並進入來世。信徒本身是這個受造界和新創造之間的銜接點」（66頁）。

我們在此不作進一步的探討，但當他在同一頁說「信徒的復活是受造之物的盼望焦點（羅八19、21、23）」，我們很難認為這看法充分表達第21節的意思。這確實說得沒錯，但受造之物的盼望焦點，也包括它本身那密不可分的「切望」（19節），即「受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。」這種「脫離」和相關的「得享」或「進入」（NIV），幾乎不可能被理解成現今受造之物的毀滅，只有信徒處於例外。

了，而且也沒有拯救罪人的「好消息」。但無論稱義多麼接近保羅所傳的福音的中心，在我們的救恩裡有一個前提性的考量，一個更深入、更基本、更決定性、更關鍵的事實：基督以及我們與祂（這位受難、復活又升高的基督）的聯合。在保羅的思想裡，「藉著信心而與基督聯合」就是救恩次序的精髓。<sup>註22</sup>

加爾文在《基督教要義》第三卷的開頭提到一句話，這句話主導他在之後要談論的拯救「方法」——一個人如何得著救恩，包括他最後對稱義的論述。他說：「首先，我們必須瞭解，只要基督不在我們裡面，而我們又與祂相離，那麼祂為拯救人類而遭受與成就的一切，對我們就仍然是無效且無益的。」<sup>註23</sup> 這非常忠於保羅的思想，而我之所以在此引用，是因這句話捕捉到保羅之救恩論的精髓。

## 一、救恩次序裡的稱義

正如之前所言，我們（藉著信心）與基督聯合而得著的救恩，是由兩個基本的、不可縮減的面向所構成。這兩個面向呼應罪的兩個基本後果：一個是法庭的面向，另一個是生命更新的面向。更具體地說，在保羅的思想裡，這兩個面向是藉由稱義和成聖而表達出來。到目前為止，我都是用這兩個面向來代表稱義和成聖，並主張我們應該以

.....  
註22 若談論一件事的「精髓」，顯然就不是在對這件事進行全面的論述。我的意思並不是說，保羅認為救恩的施行完全就是指「與基督聯合」，他沒有對此作進一步的區分或描述。這當然不是保羅的思想。顯然地，他區分稱義和成聖，並且區分這兩者和與基督聯合，他也關心它們之間的關係。我在上文和別處的論述，絕不是指人們對救恩次序的常見討論和問題，已超出研究保羅的範圍以外。無疑地，除了剛才提到的事，他清楚指出稱義在邏輯和時間順序上先於成聖（雖然這兩者沒有因果關係），而後者是一個在信徒生命裡持續進行的過程。

註23 加爾文，《基督教要義》，3.1.1.



此方式來區分這兩者。

就成聖而言，人們大多不會質疑成聖具有生命更新的性質；然而，保羅對稱義的教導則是另一回事。現今有相當多的爭論圍繞這教導而展開。我在此不會深入涉及這場辯論，這需要專門為此寫一本著作，而本書的焦點雖跟這場辯論有關，但仍稍有不同。然而，為了進一步探討我們的焦點，並且也考慮到正在持續進行的辯論，我認為在這節骨眼上，若能針對保羅所說的稱義而提出一些基本論述，這會對我們有所幫助。

首先，就現今的辯論而言（這些辯論大多是由保羅新觀的某些結論所引發的），仍然無法說服我去接受以下的觀點：宗教改革和改教傳統搞錯了，其實保羅認為稱義主要是關乎教會論，而非救恩論；關乎身為一位基督徒，你可以跟誰一同吃飯和團契，而非關乎你如何成為一位基督徒。根據這種觀點，保羅對稱義的教導（尤其是在加拉太書的教導），明確是為了講述身為基督徒該如何生活，而非指出如何成為一位基督徒。

對保羅而言，稱義無疑具有教會論的含義，而且他顯然關心這方面的含義，這尤其可從加拉太書看出來。我們不可因著在救恩論方面抱持一種過度個人主義的心態，就否認、模糊或貶低這些含義。我們也不否認，這些含義沒有一直受到應有的重視。但在保羅的思想裡，稱義的本質主要是關乎救恩論。稱義是一個「轉變」的措詞，用來描述在一個人身上發生的事，使他從承受神的忿怒轉變成蒙恩得救；當一個人「脫離黑暗的權勢……（並且被）遷到祂愛子的國度裡」（西一13）時，此刻在他身上生效的事

就包括稱義。

在加拉太書裡，雖然保羅對稱義的教導有十足的迫切性，但這不只是因為教會的合一處在危急關頭。他相當嚴厲地指責彼得的行為，這不只是因為彼得危及猶太人和外邦人之間的合一，而是因為這遭破壞的合一表明出更嚴重的事，因為他看到這種行為是攻擊「福音的真理」（加二14）。此外，這行為跟福音真理不合，乃因福音不是在事後反映出一個人已經得救；相反地，福音是「神的大能，要救一切相信的」（羅一16），或者更簡潔地說，這是「叫你們得救的福音」（弗一13）。

保羅在羅馬書和加拉太書教導說，我們是靠恩典而稱義，並因此是藉信心、而非因行律法而稱義。從他後來所提出更加廣泛的宣稱來看，這個教導無疑深厚具有救恩論的含義。在以弗所書二章8-9節，他提到得救（而非稱義）是「本乎恩，也因著信……也不是出於行為」。這裡的「得救」很可能是廣泛地包含一開始得救就領受的各樣福份。救恩不限於稱義，但確實包含稱義。至少在思考這段經文時，可看出「得救」與「稱義」的相似之處，這兩者都是以同樣的方式生效。若主張保羅認為這裡的「因著信，不是出於行為」，是描述人在救恩方面的轉變，但在羅馬書和加拉太書對稱義的教導裡，這句話卻不是描述同樣的意義，這種主張實在非常令人難以置信。

同樣地，在提多書三章5-7節，保羅說得救完全不是因「我們自己所行的義」，而且他進一步將這救恩的果效在某種程度上解釋為「因祂的恩得稱為義」。此外，保羅在提摩太後書一章9節，宣稱「神救了我們……不是按我

們的行為，乃是按祂的旨意和恩典」，也是在表達同樣的意思。除非有令人信服的反對意見（但至今還沒有人提出來），否則我們應按照這些較後期的經文在救恩方面提到的對立，來解讀保羅在加拉太書和羅馬書裡將信心與行為互相對立的意思，或至少認為他所說的這些對立具有連貫性。

在現今的討論中，這些經文之所以沒受到應有的注意，原因之一是新觀的擁護者普遍否認保羅是以弗所書和教牧書信的作者。然而，即使我們為了辯論的緣故而暫且認同這項否認，這仍然意味一件事：早在保羅之後的初代教會，包括那特別受到保羅影響的地區（許多否認保羅之作者身份的人，認為以弗所書和教牧書信源自這地區），已忽視或誤解他在加拉太書和羅馬書裡對稱義的教導重點（若從新觀對稱義的解釋來看）。若要為這種情況提供一個看似合理的歷史解釋，是相當困難的。

其次，雖然我們無疑可從一些角度來研究保羅對稱義的教導，但若我們問哪個角度能使我們明白此教導的最深層含義，我們在何處能找到形成此教導的最根本的神學考量，那麼我們就可以從亞當和基督之間的對比來切入，這對比出現在羅馬書第五章和哥林多前書第十五章。

儘管人們不常注意到，但這對比的措詞在兩段經文中並不相同，而且我們需要明白這些差異。在羅馬書五章12-21節（以及哥林多前書十五章21-22節），這對比是介於創世記第三章的亞當（墮落的罪人）和公義的基督之間；亞當那帶來死亡的過犯，對比於基督的順服與那帶來和好的死亡（羅五6-11，尤其是第10節）。雖然這對比在羅馬

書第五章已夠全面，但保羅在哥林多前書十五章45-49節，甚至提到更廣闊的對比，一方是受造的亞當（在創世記第二章、墮落之前的亞當），<sup>註24</sup> 另一方是復活的基督，祂具有末世性質的復活生命，且是叫人活的（聖）靈，如同先前所指出的。

在此特別需要留意這對比在哥林多前書十五章45-49節的全面掃視。這對比提供的視角寬度，在保羅書信中是獨一無二的（除了歌羅西書一章15-18節以外）。亞當和基督被視為代表那些跟他們連結的人，而我們可從保羅對此的描述方式而看出這視角的寬度。保羅在此處的觀點有極為分明的順序，亞當是「首先的」（*ho prōtos*，45節），沒有任何人在他之前。基督是「末後的」（*ho eschatos*），沒有任何人在祂之後；祂確實如字面所述是末後的人（the eschatological man）。

但基督不僅是「末後的」，同時也是「第二個」人（*ho deuterios*，47節）；在亞當和基督之間沒有任何人。換言之（這對我們在此處的討論特別重要），保羅用聖約歷史的觀點進行掃視時，他在此關心的是最首要的代表人物，以致他只考慮到亞當和基督，而不考慮大衛、摩西和在西奈山頒布的律法、承受應許的亞伯拉罕、挪亞或其他任何人。若將羅馬書五章14節的措詞合理地運用在哥林多前書第十五章，亞當是「以後要來之人」（基督）的「預表」（*typos*），而不是這兩者之間任何人的預表。正如保羅在這節經文的看法，在亞當和基督之間的任何人都「算數」。

.....  
註24 請注意第45節引用創世記二章7節。

我們可以說，保羅在這裡刻畫的敘事情節不包含「以色列的歷史」。以色列的歷史不在保羅此處的考慮範圍之內。更恰當地說，從保羅的整個神學來看，以色列歷史的展開是為了促進那更宏大且關乎全世界的故事，而此處提到這宏大聖約歷史的基本輪廓：創造與新創造（最初的創造及其最終成全），而這兩者分別始於、也取決於亞當和新亞當。

因此，我們應該從這種廣大的視角，來思考保羅在羅馬書五章12-21節對稱義的陳述（明顯談到亞當和基督的對比），並將這段經文視為他對稱義的整體教導的基本層面。我們可以說，稱義的這些基本層面確實「跟時間無關」，這不是說它們跟歷史脫節，不是說它們的意義和效力超脫時間與歷史，而是說它們歷久不變，不受限於特定時代或種族地位的問題。或許我們可以說，這些層面是跨越歷史和「跨越種族」的，意即它們最終的參考依據是回歸到亞當的罪，以及罪在整個歷史上帶給全人類的基本後果，不論種族地位有何差異。

無疑地，這些層面所談到的事，在聖約歷史中發生在以色列種族出現之前，也比以色列跟其他民族的關係所引發的議題更深入。這項論述反駁新觀普遍強調的一件事。保羅對稱義的教導（從這教導最深厚關心的事來看），包括稱義在信心和行為（行律法）之間的對立，主要不是關乎猶太人和外邦人在基督裡的合一。雖然這種合一很重要，而且是福音的基本產物之一，但它主要是一種屬於教會論的附帶現象，源自稱義在救恩論方面的主要含義。

根據這點，我們可以提出幾項關於羅馬書五章12-21節

的進一步論述：

(1) 在這段經文的對立平行結構裡，保羅的思路是沿著兩條主軸展開：在一方面，他從罪談到定罪、再談到死亡；在另一方面，他從義/順服談到稱義、再談到生命。請注意這個對立的平行結構，如何在這兩條主軸的三個重點上互相對應：罪和義，定罪和稱義，死亡和生命。

(2) 「義」對應「罪」，而基督的工作成就和構成這「義」。雖然在以基督為元首和代表的關係裡，「義」確實有其重要性，但「義」本身不是一種關係方面的概念——這是新觀的典型誤解之一。正確地說，「義」在某方面牽涉到關係，因為「義」的意義跟「罪」相反，「罪」是違反神的旨意，而「義」就在於順服神的旨意。

(3) 「稱義」對應「定罪」，而「稱義」是根據基督的義所產生的結果。換言之，正如「定罪」明顯是法庭和宣告式的用語，「稱義」同樣也是法庭和宣告式的用語，而「稱義」在法庭方面的意義，特別是在於它除去從罪而來的「有罪」地位和「定罪」。「稱義」不是生命更新，也不包括生命更新；它也不是一種替代性的隱喻，用來象徵個人、群體、或整個世界被改頭換面。「稱義」不是基於生命的更新，而是單單取決於基督的義和順服。從消極面來說，「稱義」是宣告無罪，這「無罪」的判決翻轉神對罪人的定罪；它是罪得赦免，不算為有罪（參羅四7-8）。從積極面來說，它是宣告（司法的認定）罪人為義。

我認為在保羅對「稱義」（*dikaioō*）這動詞的絕大多數用法裡，都可看出這種法庭式的宣告，而這動詞是一個主動及物動詞，並不是一個表示狀態的動詞。就此而言，

這用法牽涉到司法認定或歸算的概念。無論保羅是否經常明確使用歸算的措詞，這點都不會有任何改變。

此外，「稱義」無疑也具有群體層面的重要含義。但只有當個別罪人（每個「不敬虔之人」）按照上述意義而因信稱義時，這些群體層面的含義才得以存在。

（4）「生命」對應「死亡」，這「生命」是顯明在基督復活上的末世生命；這「生命」摧毀死亡，而摧毀方式取決於我們要如何理解第18節所說的「稱義得生命」（*dikaiōsin zōēs*）——不論這裡的「生命」是指稱義的結果，或是指稱義的實際彰顯。基督「復活，是為叫我們稱義」（羅四25），這是談到那實際證明祂自己為義的事件，因此比較支持後一種意思，但也不排除前一種意思。

第三，前述的思考促使我們對「稱義」和「與基督聯合」之間的關係作出一些補充說明。對保羅而言，稱義無疑發生在與基督聯合的時候。若沒有與基督聯合，也就沒有稱義。加拉太書二章17節清楚強調這一點：「若求在基督裡稱義」；腓立比書三章8-9節也談到稱義「不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義」，而這是源自「得著基督，並且得以在祂裡面」。

在改教傳統裡，有時人們不太明白這個概念，而是傾向把稱義設想成一種獨立的歸算行動。若我的觀察沒錯，這種情況在路德宗的傳統裡比較常見。在路德宗的救恩次序中，「與基督聯合」的順序通常是排在稱義之後，並且被視為稱義的產物或結果。<sup>註25</sup> 改革宗傳統比較恰當且清楚

註25 例如請參考：J. T. Mueller, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934), 320, 381; F. Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1951, 1953), 2:410, 434 n. 65; 3:8 n. 9, 398。另參以下這本概論：H. Schmid, *The Doctrinal*

地看出，稱義是眾多救贖益處之一，「顯明」信徒與基督的聯合（正如《西敏大要理問答》第69問所言）。<sup>註26</sup>

但我們該如何理解「歸算」呢？在保羅的看法裡，既然聯合帶來稱義，這是否代表歸算毫無用處？這聯合是否使歸算變成「多餘的」？<sup>註27</sup> 我們之前指出，一個在法庭上的有效認定相當於歸算。除此之外，我們也要按照保羅的教導來考慮以下這點。正如我們說過的，「與基督聯合」並不會破壞基督和信徒之間的個體差異。對與祂聯合的人而言，基督仍然是「為我們／我」而成就救贖，「在祂裡面」並沒有抵消「為我們／我」這一層面。雖然信徒與基督聯合，但基督在某種意義上仍然是在信徒「之外」。<sup>註28</sup>

此外，在我與基督的聯合裡，我得以稱義的根基是什麼？我在祂裡面被稱為義的基礎是什麼？在閱讀保羅書信時，似乎只有三個可能的選項：（1）基督本身的義，這義透過祂的順服而成就，在十字架上達到高峰；這是祂現今擁有的義，並藉著祂的高升而體現出來（林前一30）；（2）這個聯合本身，或者說在於基督與信徒之間的關係和連結；（3）與基督聯合之人的義和順服，這是透過聖靈

.....  
*Theology of the Evangelical Lutheran Church* (3rd rev. ed.; Minneapolis: Augsburg, 1961), 481ff. 這些資料代表十七世紀至廿世紀的路德宗主流思想，其中清楚表達上文有關他們的論點。請注意，我在這裡完全沒有提到路德本人如何看待「與基督聯合」和「稱義」的關係。

註26 「無形教會的成員在恩典中與基督相交，這相交是有分於祂的中保工作產生的功效，以致他們在今生領受稱義、得兒女名分、成聖和其他一切救贖益處，而這些都顯明他們與基督聯合」；同樣的救贖施行模式（與基督聯合先於稱義），也出現在《西敏小要理問答》第30-32問。

註27 R. Lusk, "A Response to 'The Biblical Plan of Salvation,'" in *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons*, ed. E. C. Beisner (Fort Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary, 2004), 118-48, at p. 142.

註28 參加爾文，《基督教要義》，3.11.11（最後一句話）。



改變他們的生命而結的果子。簡而言之，在與基督的聯合裡，稱義的根基可能（1）在基督而非信徒身上，或（2）在於基督與信徒之間的連結本身，或（3）在信徒而非基督身上。

現今人們毫不猶豫地摒棄歸算的教義，這似乎是由於他們有意無意地把後兩個選項之一當成稱義的實際根基。但這兩個選項都站不住腳。不論這聯合的關係多麼真實和親密，都有別於這段關係裡的雙方個體，無法成為我稱義的根基。在保羅的思想裡，這根基顯然不是一段關係和連結本身，而是在於使我們稱義和得救的那位個體，具體來說這位就是「神的兒子……祂是愛我，為我捨己」（加二20）。我認為支持上述第二個選項的人，必然會被吸引而在某種形式上支持第三個選項。

然而，保羅也沒有教導說，稱義是基於聖靈在信徒身上進行的更新工作。從以下思考就能明顯地看出這點：稱義（不算為有罪）是罪得赦免，一切的罪都白白地得著寬恕，包括過去、現在及將來的罪。顯然地，我之所以得著赦免，是根據基督為我所做的犧牲，而非基於聖靈在我身上的工作。生命更新的工作確實跟罪得赦免有關，尤其是在於這工作使人產生信心，但人不是基於這工作而得著赦免。我們甚至無法理解，現在進行的更新工作如何能確保過去的罪得著赦免？這問題的答案顯然是：它不能。

因此，我們只剩下第一個選項，是保羅眼中唯一可行的選項。在信徒與基督的聯合裡，祂的義是我得以稱義的根基。也就是說，在我稱義一事上，祂的義變成我的義。但既然已排除其他兩種可能選項，這實際上必然是歸算的

概念；祂的義被算為我的義。透過與基督聯合而得以稱義，必然不可缺少一種歸算的層面。

在此值得引述加爾文所說的話。他在《基督教要義》第三卷廣泛地論述稱義，並在其中下結論說：「這是神對稱義的奇妙安排……他們（信徒）應當在自身之外被算為義。」<sup>註29</sup>但在稍早之前，他尚未寫下這句歸納式結論，就先表達自己認為基督在信徒「之外」是什麼意思、以及不是什麼意思：

因此，我們看為最重要的事，就是元首和肢體連結在一起、基督居住在我們心裡（簡言之，就是我們與祂的**奧秘聯合**），我們在得著基督之後，祂就透過這聯合而使我們共享祂被賜予的禮物。所以，祂的義之所以歸算給我們，不是因為我們遠遠地仰望那在我們以外的基督，而是因為我們披戴基督，且被移植到祂的身體裡（簡言之，因為祂降卑使我們與祂聯合）。為此，我們因自己得以分享基督的義而引以為榮。<sup>註30</sup>

我不知道如何說出比這更好的描述。這位改教家可能沒想過特別把保羅神學獨立出來探討，但他非常明白使徒保羅的思想與內心。

註29 《基督教要義》，3.11.11.

註30 《基督教要義》，3.11.10.

### 第三章

## 救恩次序和末世論（一）



在前一章裡，我們探討保羅如何看待個人領受救恩，而我們的討論大部分是環繞著他的福音神學之「中心」。正如我們所談的，這中心聚焦於基督的受死和復活、彌賽亞的受難和得榮耀，而它的核心具有末世性質。因此，我們藉著信心而與釘十字架且復活的基督聯合（保羅認為這是救恩次序的精髓），這本身是一件徹底跟末世有關的事。在本章和下一章裡，這個末世的因素是我們主要關心的問題。從我們之前的探討來看，保羅如何闡述那藉著信心而在基督裡領受的末世救恩？「藉著信心而與基督聯合」的主要末世層面和救恩含義是什麼？在回答這些問題時，我在這兩章要做的事，就是描繪保羅提供的整體圖畫，並說明這圖畫的基本層面。我承認自己在這裡的討論只是點到為止，這圖畫的許多層面尚待更深入地探討。

### 末世論和人論

我們要先看哥林多後書四章16節，本章的大部分討論會跟這節經文連在一起。「所以，我們並不沮喪，我們外面的人雖然漸漸朽壞，但裡面的人卻日日更新。」（新譯本）我們以這節經文來進一步研究保羅，因為它獨特且最明確地表達保羅對基督徒的人論觀點——他如何看待基督徒的位格構造，以及基督徒在這方面應該如何看待自己。

我們在此看到，當基督徒生活在基督的復活與再臨之間時，保羅對於基督徒的位格有何基本觀點，也指出信徒在這段過渡時期該如何看待自己（分成兩個重要的範疇）。換言之，對保羅的救恩次序而言，這是一節關鍵經文，可以幫助我們釐清關於實際領受救恩的議題。

我們先依序提出幾點來解釋這節經文的意義。首先，保羅做出一種裡外的區分。他將基督徒位格的存在，同時視為「裡面的人」（inner man）和「外面的人」（outer man），這區分暗指羅馬書七章22節和以弗所書三章16節提到的「裡面的人」。儘管在現今的英文用法裡，傾向避免使用不分性別、作為通稱的陽性單數名詞（即「man」），但為了接下來能清楚地進行討論，我會保留此處希臘文（*anthrōpos*）的傳統譯法（或將這希臘文翻譯為「自我」），並繼續用「人」來指稱第16節提到的個體，此個體的存在同時是「外面的人」和「裡面的人」。<sup>註1</sup>

保羅不是在區分兩個部分，不是談到兩個不同的人格本質。保羅不是說基督徒擁有雙重人格，類似某種精神分裂症患者或由兩個位格混合構成的個體，儘管我們稍後會指出這區分具有一種「部分」的含義。我們最好將這區分理解為談到不同的觀點。它描述看待基督徒整個人的兩種方式。就此而言，在以下的全部討論過程中，我們必須牢牢記住：當經文說我不「沮喪」、「倦怠」或「放棄」時，這一個「我」（同時以裡面的人和外面的人而存在）

.....  
註1 在近代的翻譯當中，用來取代「人」的譯詞有「本性」（NRSV）或「人性」（NJB），並將對比的副詞譯為「外表」/「內在」（NIV，TNIV），以及「身體」/「心靈」（NLT）。基於幾個理由，我認為這些譯法比較不恰當或根本不適合。「自我」（NAB）似乎是比較可取的譯法。

是單一、完整的個體。<sup>註2</sup>這不是只談到「裡面的人」不沮喪，而「外面的人」則非如此。

從保羅寫的別處經文來看，「外面的人」幾乎等同於「身體」和「肢體」，而「裡面的人」經常是指「心」或「靈」，意即被理解為人的心靈。<sup>註3</sup>若再更仔細地研究，就會發現「外面的人」或「身體」不只是指狹義的肉體。我們可以說，「外面的人」是指我這個由生理與心理層面組成的人，是指我這個正在運作的人——會思考、作決定、說話和行動。總之，我們可以說「外面的我」就是正在運作的我。

與此有別地，若用「裡面的我」或「心」來指我這個人時，是談到我的生命核心、我在運作之前的傾向。一個人的傾向比運作更基本，這傾向會引發和主導我的運作，並在這運作當中展現出來。正如保羅對一般人和信徒的看法，我們不只是那個會思想、說話或做事的我們。

我們的確可以說，保羅在第16節表達某種明確的、根本的「分裂」，而這「分裂」存在於基督徒的位格裡。但他不是在把基督徒的位格構造一分為二，區分成一個必要的內部核心，以及一個可以丟棄的外殼。他乃是說，若把基督徒視為「裡面的人」，如今有些事情已經實現，而這些事情對「外面的人」而言尚未實現。然而，直到基督再來之前，這實現只發生在「外面的我」**裡面**。這實現只發

註2 有些譯本採用的翻譯是「不灰心」（NIV，ESV，NASB，NKJV），這種譯法確實是合理的，但若考慮到保羅自己的用法，可能使用別的譯詞會更好；在別處經文，「心」（*kardia*）接近或甚至等同於「裡面的人」。

註3 請特別參考：H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (trans. J. R. de Witt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 115-21.

生在「外面的我」裡面，因為「裡面的我」是在裡面。總而言之，對信徒而言已實現的事，就他們的身體來說尚未實現，但直到離世之前（參林後五8；腓一23）、在等候未來的身體復活時，這實現只發生在身體裡面。

在緊鄰的前段經文裡，跟第16節最密切相關（但不是完全相同）的是第7節：「我們有這寶貝放在瓦器裡」。嚴格來說，這句話是在描述保羅自己，但無疑也是代表其他信徒發言，指出對所有信徒而言已實現的事。從前幾節經文來看（4-6節），「這寶貝」可能有幾種不同的解釋。它可能是指福音，也可能指福音的重要內容：神在基督身上彰顯的末世榮耀（這位高升的基督如今住在信徒裡面）。相對地，「瓦器」則是談到信徒的「外面的人」，或者說是以身體形式存在的信徒。

其次，為了消除一個常見的誤解，我們需要注意：哥林多後書四章16節提到的區分，不同於保羅在別處對舊人與新人所作的區分。保羅清楚指出，「我們的舊人和祂（基督）同釘十字架」（羅六6）。藉著「披戴基督」（加三27，即藉著信心而與基督聯合），基督徒「已經脫去舊人……穿上了新人」（西三9-10）。在哥林多後書四章16節的個體，即那「不沮喪」的整個人，是在基督裡的新人，是同時以「裡面的人」和「外面的人」的形式而存在的基督徒。

第三，「外面」和「裡面」是指在基督徒身上發揮作用的對立原則，並且會帶來死亡與生命的對立結果。「外面的我」是指那逐漸朽壞的主體（現在的我），而這朽壞會導致死亡。「裡面的我」是指那擁有末世生命的主體

（也是現在的我），而且持續不斷地（「日日」）更新。

在解釋這節經文的意義之後，我們接下來要把這「裡面—外面」的區分，跟保羅之救恩次序的核心（即藉著信心而與高升的基督聯合）連在一起討論。由於這聯合明顯具有中心地位，所以它能提供一個重要的觀點來看待這區分。與此同時，這個區分也說明「與基督聯合」如何在現今實現。

哥林多後書四章16節明顯使用人論的措詞，藉此使我們注意到「與基督聯合」在基督徒生命中造成的衝擊或影響。這節經文表明，此聯合實現在基督復活與再臨之間的整段時期。它從人論的角度來說明「與基督聯合」在這段時期的基本情況，既談到此聯合在現今發生的末世事實，也談到這事實在現今受到的限制。

具體地說，哥林多後書四章16節反映出基本的「已然和未然」的架構，而這架構可以用來描述我們與基督的聯合，以及形容此聯合在我們身上帶來的益處。此處所談的是，我們參與那在基督裡顯明的末世救恩，而這參與既是已實現、又是未實現的事，既是在現今已發生、又是在未來才會發生的事。此處談的是信徒在基督的兩次降臨之間任何時刻的處境。若用保羅的正式末世論架構來表達，今世（在末世之前的秩序）和來世（完美的末世秩序）在這段時期裡部分重疊。這節經文用基本且重要的人論區分，來區分我們現今對這末世救恩的參與，藉此使我們明白這參與在現今是怎麼一回事（我認為這節經文比保羅書信的其他經文更清楚地說明這方面的事）。

第16節具有一個重要面向（雖然經常被人忽略），

即它在人論方面做出基本區分的方式，可以避免「已然和未然」的概念被扭曲為一種毫無差別、既是且非的矛盾說法，我們會在之後進一步討論此事。我們在此可以注意，這節經文指出一件顯然已實現的事（對「裡面的我」而言），以及一件顯然尚未實現的事（對「外面的我」而言）。從經文來看，若只將我視為「外面的我」（意即以身體形式存在的我），那我就尚未擁有「與基督聯合」所帶來的益處。我要等到將來才能得享這些益處。另一方面，若將我視為「裡面的我」，從我的生命核心、我的最基本傾向來思考我這個人，那我就已經領受並擁有這些益處；這些益處是一個現今的事實。

保羅在緊接下來的經文裡（林後五1-10）也說明這種情況。他在其中談到信徒對身體復活的盼望；換言之，這是關於「外面的人」的盼望。在這背景之下，第7節肯定地說：「因我們行事為人是憑著信心，不是憑著眼見。」這是一句類似四章16節的宣告。它提供一個基本且重要的觀點，來幫助我們看待基督徒的生活。在此特別具有啟發性的，是它用來詮釋四章16節的方式（以及四章7節）。「憑著信心」是跟「裡面的我」（「這寶貝」）相關，也關係到目前對信徒而言已實現的事；「憑著眼見」是跟「外面的我」（「瓦器」）相關，也關係到那在未來才會實現的事。就目前而言（直到耶穌再來之前），我們與祂的聯合、我們得享這聯合帶來的益處，都是「憑著信心」，而不是（即尚未）「憑著眼見」。總之，我們現今是以相信的形式而擁有救恩，但這相信尚未達到眼見的程度。一直要等到基督再來時，以「眼見」的形式參與這聯合帶來的



益處，就會公開表現在我們的身體復活上（這是此段經文主要關心的事）。

在哥林多後書四章16節，保羅談到他對「救恩方面的人論」的基本教導，那我們該如何根據他的教導來進一步發展這人論呢？對保羅來說，這人論主要延伸涉及到哪些事？我們在此探討這問題的方式，是把前一章和本章指出的區分連在一起來看，並把焦點放在這些區分的相互作用或「混合」，這些區分是介於：法庭面向和生命更新面向、外面的人和裡面的人、信心和眼見、現在和未來。我們的探討會以法庭面向和生命更新面向之間的區分作為基準點。我們之所以這麼做，是因為這區分具體說明「與基督聯合」帶來的雙重基本益處，而這些益處是要除去罪帶來的雙重基本後果，即在神面前的「有罪」地位和疏離，以及罪的敗壞與奴役權勢。在上述這些區分所界定的討論範圍內，我會先仔細來看生命更新或轉化的面向——換言之，也就是檢視保羅在成聖方面的教導。

## 末世論和成聖

### 一、與基督聯合和復活

在保羅對成聖與更新的教導裡，值得強調的是他看待基督復活的方式，尤其是他如何將這復活跟信徒的復活連在一起。他一向強調那介於基督的復活和信徒的復活之間的連結。他將基督的復活描述成「睡了之人初熟的果子」（林前十五20），這句話提供一個起點，使我們能著手研究他在這方面的教導。在保羅書信裡，這句話比其他經文更清楚且生動地呈現在復活方面的連結。

**基督徒在將來的身體復活。**這節經文裡，特別值得注意的是「初熟的果子」（*aparchē*）這個用詞。在廿世紀初期的一本註釋書裡，作者魏斯（Johannes Weiss）論到這段經文時說：「這句短語相當於一篇論文。」雖然我們可能想要否定這句話所反映的語言學，但其實這個用詞所隱含的思想，不僅是第十五章裡整個論證的基礎，也支撐保羅對於復活的大部分教導。

「初熟的果子」是一個農業術語，而且這裡的使用是以它在舊約的用法作為背景；它在舊約裡具有崇拜的含義，是指每年在春季收割一開始時的某些獻祭（出廿三19；利廿三10-11）。這用詞談的是最初收割的部分，是全部農作物的頭一期收成。然而，這用詞不只是表示時間上的優先性，同時也呈現一個有機連結的概念，而且這概念顯然是不可或缺的。初熟的果子是最初收割的數量，它們是全部收成的一部分，跟全部收成密不可分，並因此可以代表整個收成。

換言之，保羅在此表達的是，基督的復活和信徒的復活是分不開的。為何如此？因為基督的復活是整個復活「收成」的「初熟果子」，而這收成包括信徒的復活在內。第23節也證實這個思想：「但各人是按著自己的次序復活，初熟的果子是基督，以後在祂來的時候，是那些屬基督的。」

為了避免混淆，我們應當注意保羅在此並未考慮非信徒的復活（在帖前四14-18也是如此）。第20節和哥林多前書十五章的其餘經文，完全是從救恩的觀點來看待復活。這裡只談到那介於基督（初熟的果子）和基督徒之間的連

結，而不包括非信徒在內。保羅忠於舊約聖經的教導（例如，但十二2），他的確承認最終的復活會包括非信徒在內。這可從他對巡撫腓力斯的答覆看出來，「無論善惡，都要復活」（徒廿四15）。但在他的書信裡，他幾乎完全不關心這方面的事。他一再地從正面、蒙拯救的角度來談論復活。

我們決不能忽視保羅的話語在此帶來的完整衝擊。對他而言，基督的復活是我們復活的保證，但這不只是因為神的永恆旨意或祂賜給教會的應許都肯定此事，儘管保羅毫不懷疑神的旨意和應許。確切地說，基督的復活是一項保證，這更是指祂的復活是那「全體的劃時代事件」的實際開端。在保羅的觀點裡，全體的復活（包括信徒在內）是從基督的復活開始。<sup>註4</sup>

因此，我們可以合理地推測，若保羅出席一場現代的預言大會並被問到：「信徒的復活會在何時發生？」他首先很可能會說：「這已經開始發生了！」透過基督的復活，那在世界末了的「復活收成」變成一個可見的事實。這是保羅的主要思想之一，並且支撐他後來在第十五章42-49節提出的論證。

既然如此，當保羅將復活的基督描述為「初熟的果子」時，他顯然有兩個相關的考量。第一個是基督復活的末世意義。祂的復活不是一個在過去的獨立事件；相反地，雖然祂的復活不可否認是過去的重要史實，但它可以說是屬於未來。它可以說是出自未來，並且已經進入對現

.....  
註4 G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; Grand Rapids: Baker, 1979), 45. 他談到哥林多前書十五章20節時說：「對保羅而言，基督的復活是這個全體的劃時代事件之實際開端。」

在而言的過去，同時又從未來而影響現在。我們可以用不同的方式來表達：透過基督的復活，來世已經開始了；新的創造已確實露出曙光；末世的事實已拉開帷幕。

其次是我們剛才已提過的重點：介於基督的復活和信徒的將來復活之間的連結。我們可以說，保羅認為這兩個復活不是兩起互不相關的事件，而是在同一個事件裡先後發生的兩個片段。它們是同一場「收成」的開始與結束。

更簡單地說，我們可以在緊鄰的前段經文（林前十五12-19）看到，相同的連結概念已預告第20節的響亮宣告，並支撐和主導保羅的假設式論證（若……也就）。此處值得注意的是，保羅可以從兩個方向來論證：不但從基督的復活談到信徒的復活，也反過來從信徒的復活談到基督的復活。從反面來說，若否認信徒的將來復活，就意味著否認基督的復活（13、15-16節）。他的清楚、主要假設是，這兩個復活極為密切相關，以致其中一者是以另一者作為前提。這個雙向的假設式論證，表明這兩個復活在保羅的思想裡有種緊密的連結。這證實我們之前說過的事：這兩個復活不是獨自發生的兩起事件，而是同一個事件的兩個片段。

在其他類似哥林多前書十五章20節的經文裡，保羅將高升的基督描述為「從死人中首生的」（西一18，作者根據原文所做的翻譯）。這裡的「首生的」（*prōtotokos*, *firstborn*）跟「初熟的果子」不同，本身並沒有連結的含義。保羅也不可能將祂的復活比作出生的過程。若從「首生的」一詞在舊約經常出現的用法來看（例如，出四22；詩八九27），這詞是要表明基督在復活一事上的獨特性和

至高地位。然而，此處用作修飾的介系詞片語（「從死人中」），仍然使我們看見一種連結。正因祂藉著復活而從眾死人（即那些將要復活的信徒）當中出來，所以祂是「首生的」。因此，「從死人中首生的」表達出祂居於首位，因為祂已經復活，而那些與祂連結的死去信徒尚未復活。

**已經與基督一同復活。**我們到目前所檢視的經文，表達出基督的復活和信徒**將來的**身體復活之間的連結。但為了明白保羅的復活神學的全貌，我們還需要留意其他經文，他在這些經文裡使用過去時態（即希臘文的過去式或完成式）的動詞來談論信徒的復活，並且說信徒已經與基督一同復活了（弗二5-6；西二12-13，三1；參羅六4-5、8、11、13；加二20）。我們應當如何理解這些堅稱基督徒已在過去復活的聲明呢？

若主張前述幾節經文提到過去的復活，是指基督徒在基督復活之時與祂連結，這種看法無疑有其重要性，而且也合乎真理。就這意義而言，我們是透過基督的復活來思考基督徒的復活，因為祂身為他們的代表，「為了」他們而復活。然而，若仔細閱讀這些經文，就會看出另一個更重要的關鍵層面。這些經文所談的，主要是發生在基督徒的實際人生裡的事，意即這復活涉及基督徒的「存在」。

有幾點可以支持這種理解。首先，在以弗所書二章1-10節裡，有一個關鍵詞是「行事為人」，這是指一種生活方式和某人的實際行為。這個概念包覆著這段經文。這段經文的開頭提到收信者在從前、舊時、信主前的「行事為人」，那時他們死在過犯罪惡之中（1、5節）；結尾則

提到他們現在的「行事為人」，他們在基督裡受造，為要叫他們行善（10節）。這裡的對比引發一個問題。要如何解釋這個在行為方面的徹底翻轉，這個在「行事為人」上的一百八十度轉變？答案就在這段經文的正中央，也可說是這段經文的軸心：第5-6節。這個在行為方面的決定性轉變，是起因於他們已經活過來，並與基督一同復活。

歌羅西書二章12節也指出一種涉及基督徒之「存在」的含義，此處談到的與基督一同復活，是「因著信心」而發生的。此外，在歌羅西書三章1-4節（以及羅馬書六章2節至七章6節），保羅所思考的復活不僅是一種動機，同時也是一種基礎，能為實際的順服和聖潔生活提供動力。因此，我們最好將這裡談到的復活，理解為產生個人轉變的基礎。最後，在羅馬書六章和歌羅西書二章，「與基督一同復活」是一個人受洗時領受的恩惠之一。基於這些理由，保羅所說的「已經與基督一同復活」，是一件實際涉及「存在」的事，而不是某種只在「原則上」發生的事（不管「原則上」是指什麼意思）。在前述的經文裡，主要談的是救恩的持續施行，而不是救恩那一次而永遠的成就。我們可以說，雖然保羅使用屬於救恩歷史的措詞，但他卻在描述屬於救恩次序的事。這種表達方式突顯出一件事：由於與基督聯合的緣故，救恩歷史和救恩次序對我們而言是密不可分的。

若歸納我們到目前為止的論述，當保羅談到基督和信徒在復活方面的連結時，有三項因素形成他的教導：（1）基督自己的復活，發生在祂釘十字架的三天後；（2）在基督裡開始得著生命時發生的復活，信徒此時開始領受救

恩；以及（3）信徒將來在基督再臨時的身體復活。

此外，請記住這三項因素之間的有機關聯，即它們共同形成一場「收成」，若要表達保羅對復活之教導的基本模式，我們可以說基督的復活與信徒的復活之間有緊密的連結，而後者是由信徒個人經歷裡的兩個插曲所構成：一個發生在過去，已經實現了；另一個在未來才會發生，尚未實現。請注意保羅的正式末世論架構——談到兩個世代的部分重疊，一個是在末世之前的秩序，另一個是末世來臨後的秩序——如何反映在他對信徒個人復活的教導（這復活是重要的末世事件）；信徒的復活既是已實現的事，也是未來才會發生的事。

**措詞。**若談到要用什麼措詞來區分信徒在過去和將來的復活，已經有人給予幾項適當的提議：「非身體的—身體的」、「內在的—外在的」、「無形的—有形的」、「隱藏的—公開的」。我絕對不能接受的措詞是「屬靈的—身體的」，尤其當「屬靈的」（*pneumatikos*）這個形容詞是按照保羅的用法，指向聖靈的角色和工作（弗六12是一處例外），這組措詞更是不恰當。

當人按照這意義來使用「屬靈的」一詞時，這詞就不足以區分復活的這兩個層面。在現今已經實現的復活，無疑是聖靈的工作，並因此可以適當地被稱為「屬靈的」復活；但問題是，身體的復活也完全是「屬靈的」，甚至可以說更是如此。在將來的身體復活一事上，聖靈在信徒身上的工作會達到巔峰和最終的實現，因此在哥林多前書十五章44節，保羅選擇用來描述復活身體的措詞就是「屬靈的」（參新譯本），指出這身體將會被聖靈更新和改

變。

為了消除一個普遍的錯誤觀念，在此需要注意：保羅將復活的身體描述成「屬靈的」，並不是在描述這身體的構造，猶如他想說這是一個由無形的「屬靈」分子構成的身體，並因此是非物質的存在；相反地，他在上下文（林前十五42-49節）裡有意表明，信徒的復活身體發生變化，但仍具有真實的物質性質；聖靈在復活一事上，使信徒個人的物質身體產生末世性的變化。因此，若考慮到這種屬靈的變化，「屬靈的」復活身體也可以被稱為「超越物質」（transphysical）的身體。<sup>註5</sup>

若我們能請保羅提供措詞來區分復活的兩個層面，他很可能會向我們指出前述的關鍵經文：哥林多後書四章16節。他在這節經文所做的區分是：若就信徒是「裡面的人」（「心」，位於整個人的動力中樞）而言，他已經復活了；但就信徒是「外面的人」（「身體」、「肢體」）而言，他尚未復活。

**一些相關的論述。**保羅始終強調基督和信徒在復活方面的連結，而許多簡單提到基督復活之事實的陳述，也以一種間接、但普遍的方式來突顯這項強調。這類的陳述可分為兩種（幾乎所有陳述使用的動詞都是「*egeirō*」）。在其中一種陳述裡，動詞是主動語態，父神是主詞，而耶穌（有不同的稱呼）是直接受詞（例如，羅十9；加一1）。在另一種陳述裡，動詞是被動語態，而耶穌是動詞的主詞

.....  
註5 這個詞是由賴特發明的，請參：N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 3; London: SPCK, 2003), 477. 他說：「這個『trans』是要作為『transformed』（變化）的一種縮寫。」另參606-7、612、661頁。



（例如，羅四25；林前十五20）。

當我們把這些簡短提到復活的經文放在一起來看時，就會發現一個固定的清楚模式。神（具體的身分是指父神）使耶穌復活；相對地，耶穌在祂的復活上處於被動。保羅一貫地主張這個觀點，沒有任何例外。他從未說基督在自己的復活上採取主動，更沒說過祂使自己復活。保羅並未教導說，基督從死裡「主動地復活」（rose），而是說基督「被動地復活」（was raised）。在帖撒羅尼迦前書四章14節裡，「耶穌死而復活了」只是一個在表面上的例外，這可從第16節的平行敘述看出來：「在基督裡死了的人必先復活」。保羅在此不是要說，基督在祂的復活上採取主動，正如與基督聯合的基督徒不會主動復活一樣。<sup>註6</sup>保羅在每個地方的著重點，都是父神那使人復活的能力和行動，而基督則是當中的領受者和得益者。

這個著重點具有的神學意義，顯然關乎那介於基督的復活和信徒的復活之間的重要連結。基督在祂復活上的被動，反映出祂與信徒在從死裡復活一事上的認同和連結。對保羅來說，復活不是要特別展現且有力地證明基督的神性，而是要證明道成肉身的基督在受難和順服至死一事上的無罪，同時也顯明祂的人性發生大有能力的轉變。借用羅馬書一章4節的話來說，基督藉著復活而在如今（「如今」是跟祂復活之前相比）「以大能顯明是神的兒子。」<sup>註7</sup>

註6 在這兩處經文的不及物動詞形式（*anestē*，14節；*anastēsontai*，16節），只描述行動而沒指出採取主動的是誰。

註7 或將這句話翻譯成「大有能力的神兒子」，這是把介系詞片語「in power」當作形容詞，而非當作副詞。關於復活所產生的相對比較，可以特別參考哥林多

但我們同時也必須注意，在基督與信徒的這個連結裡，只有基督才是「初熟的果子」和「首生的」。唯獨祂是末後的亞當，並擁有伴隨這獨特身分而來的一切。更具體地說，在哥林多前書十五章42-45節，雖然基督藉著復活而成為第一個擁有「屬靈的身體」的範例（信徒將來也會擁有這種身體），但祂也是（唯獨祂是）「叫人活的靈」。這意思是說，在基督復活時，祂藉著聖靈而徹底地轉化，並且已完全、最終地擁有聖靈，以致祂們在賜下復活生命（末世的生命）的工作上是合一的。聖靈在教會的同在，以及在所有信徒裡的內住，就是高升的基督帶著祂那復活的生命與大能，而在教會與信徒裡的同在及內住，正如羅馬書八章9-11節特別表明的。

此外，保羅一律強調耶穌在祂的復活上處於被動，而耶穌自己在別處經文則說祂主動從死裡復活，我們在此需要說明一下這兩種觀點之間的關係。<sup>註8</sup>若從新約神學的整體一致性來看，這些觀點並不衝突，而是相輔相成。〈迦克墩信經〉（主後451年）論到基督的位格具有神人二性，而後來的教會對這信經的反思有助於我們此處的討論。在這些反思當中，指出任何對基督的神性或人性而言是真實的事（此二性彼此有別），對祂這一個位格來說也是真實的。因此，保羅是按照耶穌的末後亞當身分，以及祂與信徒同享的人性，來看待祂的復活；而耶穌在約翰福音裡的

.....  
後書十三章4節：「祂因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著（相對而言，祂如今活著）。」

註8 例如，最明顯的經文出現在約翰福音：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來」（約二19）；「因我將命捨去，好再取回來。沒有人奪我的命去，是我自己捨的。我有權柄捨了，也有權柄取回來」（約十17-18）。

宣稱也同樣真實，因為這是談到祂那獨特的聖子身分，以及祂與聖父同享的神性。

**結論。**我們在上述探討保羅的復活神學之基本架構，而其中值得強調兩件事。首先，在保羅看來，若談到信徒的生命核心、他們整個人的最深處（或說是「裡面的我」），他們已經復活了，並且不會再有更進一步的復活。神已在每位信徒身上成就一項工作，這項工作是百分之百的復活，並且不會被取消。我們需要強調，這種說法並非只是一個比喻。當保羅說信徒已經與基督一同復活時，這不只是用一種含糊的比喻方式來描述復活，也不是用一種引發共鳴、但不嚴格按照字面解釋的方式來表達現今的生命更新。<sup>註9</sup>從保羅的人論來看，我們應該把「裡面的人」在過去的復活，理解為跟將來的身體復活一樣地實在與真確。信徒基於「裡面的人」的復活，而經歷到哥林多後書四章16節所說的持續更新（「日日更新」）。在腓立比書一章6節，保羅向教會保證：「那在你們心裡動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子」，而這已開始的「善工」正是扎根於神使人復活的工作。

其次，我們現在應該可以明顯看出，在保羅對基督徒生活的教導裡，最重要的結論、最基本的架構就在於以下這件事：整個基督徒生活都應被納入復活的範疇內。更直接地說，基督徒的生命是復活的生命。若用哥林多前書十五章20節的隱喻來說，基督本身的復活展開一場復活的收成，而基督徒的生命是這場收成的一部分。基督徒現今

註9 某些人（例如賴特）認為以弗所書二章5-6節和歌羅西書三章1節的說法是一種比喻（N. T. Wright, *Resurrection of the Son of God*, 237-40, 478, 681），但我認為這種觀點無法適當地解釋哥林多後書四章16節的人論及其含義。

就參與在這場收成裡——不只是在未來才參與，而是現今就佔有一席之地。基督徒的生命是一種彰顯，即彰顯復活的基督所擁有的復活生命與大能，祂已成為「叫人活的靈」（林前十五45）。我們應該從這觀點來閱讀加拉太書二章20節（「現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」）之類的陳述，雖然這節經文是描述保羅自己，但無疑也適用於每位基督徒。

這項關於基督徒生活的結論顯然具有廣泛的含義，並且能夠沿著幾個主題來加以發展。我們在此只會挑出其中一個主題來討論，這主題對我們比較關心的事特別具有啟發性。我會把焦點放在保羅給教會的勸勉和命令；或者從更寬一點的角度來看，我們接下來主要探討的是保羅的倫理觀。

## 二、直述句和命令句

若要思考保羅神學裡的勸勉成分，我們可以先來看歌羅西書三章1-4節，以及看這節經文如何描述信徒的復活生命。在一方面，這段經文說他們的復活是一個已經成就的事實：「你們……與基督一同復活。」此外，信徒透過與基督聯合，他們已經擁有且享受復活的生命：「你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裡面。」（3節）

然而，與此同時，這些陳述交織著兩句類似的命令：「就當求在上面的事」（1節）和「你們要思念上面的事」（2節）。這裡的「上面的事」，<sup>註10</sup>無疑是指跟復活升天之基督的生命有關的事。這可從第1節的關係子句看出來；

.....  
註10 在這裡的希臘文裡（*ta anō*），「上面」這個副詞被當成名詞來使用，而且明確是複數名詞。

具體來說，「上面」是指「那裡有基督坐在神的右邊」的地方。換言之，復活（或升天）的生命在如今是一件關乎渴望的事——在某種意義上，是一件仍然尚待達到的事。

我們應該注意，這個「上面」並非跟時間無關或跟歷史脫節，意即完全超脫於時間和歷史之外。它不是屬於某種形上學二元論的「上面」。相反地，我們可以說，這是一種屬於救贖歷史的「上面」。這是指如今在天上的地方，因為在高升的基督再來之前，祂一直位於天上。因此，這些經文談的是，我們既擁有復活的生命，也應將復活的生命視為一個目標；復活的生命既是一個禮物，也是一項任務。我們可以用聽起來有點矛盾的命令來闡釋這裡的主要思想：「要尋求、思念你們已經擁有的事。」

我們可以用不同的方式來說明這個教導，但此處具有啟發性的是看第1節的句法如何反映出此教導——在第1節的句法組成裡，有一個條件子句，以及一個主要子句或結果子句。在這條件子句裡（「你們若真與基督一同復活」），動詞是採用直述語氣。在表示結果的主要子句裡（「就當求在上面的事」），動詞是採用命令語氣。因此，保羅在此是說：「若直述句為真，就當遵行命令句，」或者具體地說：「若你們擁有復活的生命，就當尋求復活的生命。」或者，從緊鄰和更廣闊的上下文來看，我們應該假定這個條件已經實現了：<sup>註11</sup>「因為你們擁有復活的生命，所以要尋求復活的生命。」或者，我們也可以調換文法結構：「要尋求你們已經擁有的事，因為你們已

.....  
註11 例如，新國際版聖經（NIV）在這節經文說：「所以，既然你們已經與基督一同復活……」

經擁有它了。」

在現代對保羅的研究裡，這種教導模式一直是人們熱烈討論的題目，並且經常被稱為「保羅神學裡的直述句和命令句的問題」。雖然這個教導對教會來說確實是項挑戰，但它最終而言並非是個「問題」，不如將其稱為直述句和命令句的「模式」或「現象」。除了歌羅西書三章1-4節，以下經文也展現這種模式：

加拉太書五章25節：「如果我們靠聖靈活著，就應該順著聖靈行事」（新譯本）——這幾乎等同於「如果我們靠聖靈活著，就應該靠聖靈活著。」

加拉太書五章1節：「基督釋放了我們，叫我們得以自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制」——它的基本要旨等同於「你們自由了；因此，要作自由人。」

以弗所書五章8節：「但如今在主裡面是光明的，行事為人就當像光明的子女。」

哥林多前書五章7節：「你們既是無酵的麵，應當把舊酵除淨，好使你們成為新團（等同於『要變成無酵的麵』）。」

加拉太書三章27節（直述句）：「你們……披戴基督了」；羅馬書十三章14節（命令句，對教會說話）：「要披戴主耶穌基督。」

歌羅西書三章9-10節（直述句）：信徒「已經脫去舊人和舊人的行為，穿上了新人」；以弗所書四章22-24節（命令句，最可能的解讀方式）：他們要

「脫去舊人和穿上新人。」

羅馬書六章2節（直述句）：「我們（或你們）在罪上死了」；第12節（命令句）：「不要容罪在你們必死的身上作王。」

更概括地說，成聖和生命更新在一方面被視為神的恩典和工作（林前一2；腓一6；帖前五23），而在另一方面則被視為信徒要從事的活動（林後七1；另參來十二14）。同樣地，加拉太書五章22節提到「聖靈所結的果子」，而這在羅馬書六章22節則被稱為「你們的果子」。同樣地，聖靈所結的首要果子就是愛（加五22），而這也是最首要的誠命（羅十三8-9）。

當我們將這些經文放在一起看時，就會發現保羅對教會的整體勸勉、他對基督徒生活的整體倫理觀，可以總結為一句短語：「要成為你已成為的人。」這句話是有幫助的，但它本身附帶一項不利因素，可能使它反而變成沒有幫助（它暗示某種形式的個人自主權），除非我們從基督論的全面角度來解讀它：「要成為你在基督裡已成為的人。」

若我們繼續探討直述句和命令句之間的關係，這實際上會帶領我們來到保羅對基督徒生活的核心思想。這也會表明，保羅完全是一位聖約神學家（雖然我們無法在此探討這件事）。反過來說，若誤解這兩者的關係，就會扭曲他對成聖的核心教導。在探討這兩者的關係時，我基本上假定它們屬於一個正面、非兩極化、非彼此對立的關係。也就是說，當保羅的教導同時出現直述句和命令句時，這並不是一種矛盾（無論是徹底或表面的矛盾），我們不能

用會消除其中一方的解釋方法來處理這問題。直述句不是一種偽裝的命令句，命令句也不是一種隱藏的直述句。

此外，由於「直述句」和「命令句」的措詞本身是抽象的，所以我們需要在此簡短地提醒自己：具體來說，「直述句」是指那在基督裡一次而永遠成就的救恩，人藉著信心、透過與基督聯合而領受這救恩；「命令句」談的則是神的律法，以十誡作為核心。從哥林多前書七章19節可看出後者正是如此：「受割禮算不得什麼，不受割禮也算不得什麼，只要守神的誡命就是了。」根據羅馬書七章12節（「律法是聖潔的，誡命也是聖潔、公義、良善的」）、羅馬書十三章8-10節和以弗所書六章2-3節，「神的誡命」在此最適合被理解為十誡，並且以愛的命令為中心。有些人辯論說，哥林多前書七章19節裡的「神的誡命」，並不是直接指向十誡的任何一誡，而只是談到耶穌或保羅所教導的命令句裡包含的誡命，但我認為這種說法沒什麼說服力。

關於直述句和命令句的關係，我要提出兩個重要且相關的重點。首先，這關係是**不可反轉的**。直述句具有優先地位，意即它是命令句的基礎。命令句是直述句結出的果子，反之則不然。保羅所傳的福音是否為好消息，其關鍵就在於這個不可反轉的性質。若使用負面表述，直述句不是藉由命令句才得以成立，也不是只表達一種可能性，要藉著履行命令句才能真正實現（例如布特曼抱持的觀點）。相反地，直述句提供動力或激勵，使人能履行命令句。

我們可以注意到，保羅在寫下命令句之前，必定先寫



下直述句（至少是以暗示的方式）。這是因為他非常明白一件事：「拍打一匹死馬是沒有用的」——這描述的正是會眾與基督疏離的樣子，他們忘了自己的身分和在基督裡擁有的一切。

但這種不可反轉的關係，同時也是一種密不可分的關係。我們也可以歸納說，保羅每次寫下直述句時，必定都會提到命令句（至少是以暗示的方式）。在一方面，若命令句沒有直述句相伴，就會導致在救恩方面陷入律法主義，變成使用命令句來達成或確保一個人的得救；這使我們把保羅當成道德主義者。在另一方面，若直述句沒有命令句相伴，就容易變成反律法主義；這使我們把保羅當成神祕主義者。

我們在此要抓住的重點是：直述句不是描述一個單獨存在的事實，彷彿對這事實的正面回應（命令句）只是某種隨後出現的、可以分離的附加之物；相反地，直述句和命令句在經文裡一起出現，直述句的存在不會脫離要求遵從命令句，而後者是前者的結果及證據。保羅的勸勉本身指出一件事：新的順服生命不會自動產生在那些與基督聯合、因信稱義的人身上。

命令句具有一種辨別人心的功能。當信徒看見直述句出現時，他也必定會表達出對命令句的關心，不論這關心多麼不完全、微弱或不足。瑞德保用一個方法來說明這裡討論的事，有助於我們達到必要的平衡。對保羅而言，命令句就跟直述句一樣，也是信心所關心的事。直述句和命令句都是信心的對象（正如信心以基督為對象），而且它們是一起且密不可分地作為信心的對象。在一方面，信心

以接受的方式來回應直述句；在另一方面，信心以行動的方式來回應命令句。<sup>註12</sup>

或許，保羅最深入論到直述句和命令句之關係的經文，就是腓立比書二章12-13節：「這樣看來，我親愛的弟兄，你們既是常順服的，不但我在你們那裡，就是我如今不在你們那裡，更是順服的，就當恐懼戰兢，做成你們得救的工夫。因為你們立志行事，都是神在你們心裡運行，為要成就祂的美意。」此處先談到範圍相當全面的命令句：你們（即教會）要恐懼戰兢地做成你們得救的工夫，而且要全心地投入。然後，接著是同樣全面的直述句：神在你們心裡運行，要使你們立志和行事都討祂喜悅。

我們需要注意保羅在此將兩者結合起來的方式。若使用負面表述，他沒有說神的工作類似我們的工作。他也沒有說神的行動額外補充我們的行動，或我們的行動額外補充祂的行動。這裡甚至也沒有暗示存在某種張力，好像神在動工是為了彌補我們行動的缺陷。相反地，我們正在採取行動，乃是因為（*gar*）神正在動工。

這段經文所談的事，可被適當地稱為一種共同作用，但這作用不屬於某種神人合作，猶如合作事業的雙方各做出自己的貢獻。這不是一種各做出50%貢獻的工作（甚至也不是神做出99.44%的貢獻，我們做出0.56%的貢獻<sup>註13</sup>）。我們可以說，這裡牽涉到在基督裡恢復立約關係時的「奧秘數學」（即造物主和具有祂形像的受造物恢復

註12 Ridderbos, *Paul*, 256。我必須在此指出，在眾多探討直述句、命令句及這兩者關係的作品裡，瑞德保的整個論述（pp. 253-58）對我的解釋產生重大影響。

註13 這個數字是暗指從前的一部肥皂廣告，有些年紀稍長的讀者可能還記得這回事。

立約)，這數學的算式是 $100\% + 100\% = 100\%$ 。「成聖」百分之百是神的工作，正因如此，它也百分之百是信徒參與的行動。

這些關於直述句和命令句的論述，可以跟保羅的救恩次序放在一起來看，將它們併入這次序裡更大的「現在—未來」的末世論架構。藉由羅馬書六章12-13節提供的線索，我們就能進行這項合併的工作：

所以，不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾。也不要將你們的肢體獻給罪作不義的器具；倒要像從死裡復活的人，將自己獻給神，並將肢體作義的器具獻給神。

在這段經文裡，保羅用一種同時能促進論證的方式，把他在羅馬書六章1-11節的重要思路集中起來。我們可以將這段經文呈現的意義解讀為：「若你們是從死裡復活的人，就要為義獻上自己必死的身體，而非為不義獻上自己。」這種表達方式顯出此段經文類似歌羅西書三章1節，以及我們在思考「直述句—命令句」的模式時提到的其他經文。

我們可以特別強調這段經文裡的兩句片語：「從死裡復活」（13節）和「在……必死的身上」（12節）。只要把這兩者聯繫起來，就能顯出保羅如何看待基督徒的整個生活。事實上，沒有什麼比這兩者的聯繫（「從死裡復活……在必死的身上」），更能說明有關信徒現今生活的架構和真正的「既是且非」。在保羅的思想裡，此聯繫指出一個最基本的觀點來看待這生活。

值得一提的是，保羅所寫的其他經文也用不同方式來表達這個架構，我們之前已提到其中一些經文。信徒帶著新創造的來世生命而活著，同時他們也繼續活在「這罪惡的世代」（加六14-15，一4）。此外，他們是那些行事「不隨從肉體，但在肉體裡隨從聖靈」的人（參羅八4；林後十3）。或者，他們是那些「有這寶貝放在瓦器裡」的人（林後四7），以及「行事為人是憑著信心，不是憑著眼見」的人（林後五7）。

最後，若按照這個架構來解讀「直述句—命令句」的模式，就會產生以下的完整畫面。「從死裡復活」突顯出末世救恩的**現在式**直述句（**已經**在基督裡擁有的救恩），並因此明確指出遵守命令句的**基礎和動力**。這是會眾需要憑信心知道的首要之事，也是他們需要不斷被提醒的關於自己的事。在另一方面，「在必死的身上」突顯出這救恩的**未來式**直述句（**尚未**在基督裡顯明且擁有的救恩），並因此明確指出對命令句的**需要及其時間範圍**，指出會眾需要受到勸勉。

### 三、在歷史和神學方面的反思

改教傳統已清楚認識到，我們成聖當中具有末世性質的「未然」層面，只有在我們死亡時才會初步地實現，並在基督再臨時完全地實現。改教傳統也明白，我們必須等到基督再臨和未來的身體復活時，才會變得完全符合基督的形像。此傳統通常一貫堅持這個真理，雖然當中某些人轉向一些廉價、輕鬆的立場，主張信徒在今生就能達到完全成聖並過著「得勝的生活」。

但我們可以問，改教傳統是否同樣清楚認識成聖當中的「復活」，明白那具有末世性質的「已然」層面？例如，當我們思考自己傳統裡的講道和教導時，有多少基督徒明白：現今在他們裡面動工的聖靈，無異於復活的能力；神「使你們必死的身體又活過來」，就是透過那「住在你們心裡的聖靈」（羅八11）？有多少信徒認識到，住在他們裡面的聖靈是一種末世的能力——聖靈藉著祂在教會裡的行動，成為我們得著末世基業的一種實際「憑據」（林後一11，五5；弗一14），也是祂的末世「收成」工作裡的「初熟果子」（羅八23，參新譯本）？有多少信徒意識到，基督本身就是「叫人活的靈」（林前十五45），祂藉著復活的大能而跟我們同在並在我們生命中動工？

我們完全認同《海德堡要理問答》第114問的信仰告白，即我們「在今生，只能在順服的功課上達到剛起步的階段」。但我們是否明白，這個起步的核心具有末世的性質，是「神在我們身上開始的美好工作」，必在基督再臨時得以成全（腓一6，參新譯本），而這起步是源於一個確定的、不可逆轉且不折不扣的復活工作？

就成聖而言，我認為我們必須對抗一種傾向（這傾向普遍存在於改教後的教會裡），意即許多人幾乎只從稱義來看待福音和救恩的結果。例如，請回想我在前一章引用一位大會講員所說的話，他提到福音只是關乎基督「為我們」所做的事，並且顯然不包括基督透過聖靈「在我們裡面」所做的工作。

這種觀點產生的影響（無論是有意或無意），就是容易從稱義來解釋救恩，並將成聖視為信徒對救恩的回應。

成聖被視為我們這一方表達的感恩，因為神使我們稱義並白白地赦免我們的罪，通常也連帶強調這種感恩的表達並不完整、也不足夠。有時，甚至有人暗示說，儘管成聖是非常可取的，而且缺乏成聖確實是不恰當的，但成聖在信徒生活中並非真的必要，對我們的救恩而言並非真的不可或缺，也不是「蒙拯救脫離罪惡」的基本含義之一。這態度就像在說：「若耶穌為你做了這麼多事，祂的死使你能罪得赦免，使你有資格進入天堂，難道你不應該至少為祂做這件事，試著討祂喜悅嗎？」

在這種解釋之下，稱義和成聖就被拆散了；前者是神所做的事，後者是我們所做的事，並且做得不夠充分。在最壞的情況下，這個觀點容易淪為一種使人麻木的道德主義。事實上，這是重新引進一種包裝過的行為原則，或多或少脫離那使人稱義的信心，並因此跟這信心有某種張力。那些自我肯定、自我確保的行為和努力，非常堅決地從稱義的前門轉身離去，卻從成聖的後門偷偷跑回來。在跟神恢復相交且服事祂的人身上，神的旨意是要藉著信心、透過與基督聯合，而使他們的「信心」和「行為」結合在一起（例如，參雅二18），但如今這兩者被拆散，並存在一種令人不自在的張力，這張力會使基督徒生活變得麻痺，使人不是真誠發自內心地順服。

我在此沒有要諷刺任何人。讀者必須判斷我的觀察是否正確，是否符合他們自己的印象和經歷。我也希望讀者不要誤解我的意思。我們的感恩當然很重要。我們怎能不感謝神白白地赦免我們的罪呢？在保羅書信裡，隨處明顯可見這種感恩的論調（例如，加二20；提前一12-16）。

同樣毫無疑問的是，由於信徒還是會犯罪，所以他們的一切努力充其量都是不完美且有缺陷的。然而，保羅也發出一個不同的、更加根本的論調，是關於基督徒的成聖和善行。終極而言，「成聖」最主要不是關乎我們所做的事，而是關乎神所做的事。正如改教傳統裡的正統信仰告白所言，「成聖」跟我們的稱義一樣，是神恩典的工作。<sup>註14</sup>

此外，從保羅教導信徒已經復活的層面來看，保羅認為成聖不只是一種牽涉我們行動的過程，同時更首先是「決定性的成聖」，是神那確定的、決定性的、一次而永遠的作為，而這作為構成我們行動的基礎。<sup>註15</sup> 例如，羅馬書六至七章的一個核心要點是，儘管信徒仍會繼續犯罪，但罪不是我的主。我因著在基督的死亡和復活上與祂聯合，就不再是罪的奴僕。罪住在我裡面，但不能制伏我；對信徒來說，內住的罪不能使他作罪的奴僕。

事實上，如同我們之前談過的，信徒已經歷到復活的事實，而成聖是此事實的一個層面和結果；若從最深入的角度來看成聖的實現過程，可以將這過程視為那些「從死裡復活的人」不斷地「向神活著」（當然，這是發生「在必死的身上」，參羅六11-13）。或者，就像保羅在以弗所書二章10節的說法（這是聖經對於「善行」的最關鍵宣告），走在成聖道路上的人是「在基督耶穌裡造成的，為

.....  
註14 例如，請參考《西敏大要理問答》第75問和《西敏小要理問答》第35問的答案。

註15 我在此只能點到為止，但新約聖經對成聖的這個層面的教導（主要出現在保羅書信裡），值得受到更多注意。「決定性的成聖」一詞似乎是慕理（John Murray）發明的。請參考他在以下書籍的重要論述：*Collected Writings of John Murray* (4 vols.; Edinburgh: Banner of Truth, 1976-82), 2:277-93; 另參他的著作：*Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 202-28 (“The Dynamic of the Biblical Ethics”).

要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的」；請注意，這些人也都是「本乎恩，也因著信……不是出於行為」而得救的人（弗二8-9）。

這裡的重點是，「保羅說，通往善行之路的方向不是從人到神，而是從神到人」。<sup>註16</sup> 在最深層的意義上，保羅指出「我們的善行」最終而言不是我們的，而是神的。它們是神在我們身上開始並持續下去的工作，因為「你們立志行事，都是神在你們心裡運行，為要成就祂的美意」（腓二13）。這就是為何一顆在神這位救主裡安息的信心，也是一顆永不止息去遵行祂旨意的信心。

在哥林多前書四章7節裡，保羅質問教會一些明知答案的問題：「使你與人不同的是誰呢？你有什麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」我們應該肯定地說，不論是對於成聖、稱義、我們的善行和信心，這些問題的答案都一模一樣。信心和善行都是神的恩賜，是祂在我們身上的工作。我們在成聖、聖潔生活和行善方面的最深層動力，不是我們心理上對神和耶穌有何「感受」，甚至也不是我們的信心；最深層的動力乃是基督的復活大能，以及我們藉著聖靈而在基督裡成為新造的人，並且已成為新創造的一部分。

.....  
註16 G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification* (trans. J. Vriend; Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 191.



## 第四章

# 救恩次序和末世論（二）



### 末世論和稱義

我們在前一章思考成聖和個人生命更新的面向，現在要轉而討論保羅對救恩的法庭或法律面向有何看法，特別是談他對稱義的教導。我們在討論時會配合以下的問題：哥林多後書四章16節表達關乎「與基督聯合」的人論觀點，而我們應如何按照這「已然—未然」的基本輪廓來看待稱義的教導？

### 初步的考量

我們要從一個非常重要的歷史觀察開始。正如先前指出的，改教傳統沒那麼了解成聖當中具有末世性質的「已然」層面，意即基督徒的生命更新無異於一種復活。但正好相反的是，改教傳統已發現或重現稱義當中具有末世性質的「已然」層面。基督徒或許不會清楚講明對這層面的理解，但這理解確實存在於他們的思想裡，不論它多常遭人妥協或誤解。事實上，我們可以毫不誇張地說，宗教改革在救恩論的最重要貢獻，就是對這「已然」層面的重新發現。

例如，路德和其他人在羅馬書八章1節聽到一個末世性的宣告：「如今，那些在基督耶穌裡的不定罪了。」他們認識到，這節經文的「如今」（*nyn*），具有決定性的、

確定且不可更改的力量；它是末世在「如今」實現。

中世紀晚期的天主教認為，未來在最後審判時的判決，是看基督徒在世上如何生活，我們無法確定結果是什麼。相反地，改教家逐漸認識到，那應在歷史結束時做出的判決，實際上已提前在歷史當中向信徒宣判，並因此構成基督徒生活的穩固基礎，且促使他們帶著堅定的確信來面對最後的審判。

但稱義跟我們救恩的「未然」層面有何關係呢？我們應當認為自己的稱義在某種意義上仍是將來的事嗎？換言之，哥林多後書四章16節提到保羅在救恩方面的「已然—未然」觀點和「裡面—外面」的人論架構，我們應當按照這觀點及架構來看待他對稱義的教導嗎？

基督徒的最初反應可能是給予否定的回答——而且是堅決地否定。我們不但可以理解為何會有這反應，而且也必定能夠對此有所體會。若從任何「未然」的意義來談論稱義，似乎都會奪去它那「已然」、確定且不可更改的性質。若認為稱義在某種意義上仍是將來的事，似乎會危及它在現今的絕對定局，破壞它在基督徒生活中那不可更改的確實性。

因此，我希望盡可能清楚表明，若我們在此對稱義的討論會使人懷疑這種確實性，那麼這些討論必定違背或扭曲保羅的意思。這就好比保羅不會因為身體的復活仍是將來的事，就懷疑信徒已經與基督一同復活的確實性。事實上，我們不久就會談到，保羅對復活的這種看法跟稱義有一種特殊、內在的關聯性。

我們首先應該指出，保羅很少明確提到稱義對信徒

而言仍是將來的事。一般經常引用的經文是羅馬書二章13節、羅馬書五章19節、加拉太書五章5節，以及提摩太後書四章8節，但這些經文都存在著爭議。我自己認為，其中至少有些經文很可能是提到信徒在將來的稱義，或提到他們的稱義有一種未來的層面。然而，若要對這些經文做出有益的論述，就必須進行比較詳細的解經，而我在此無法這麼做，特別是考慮到人們仍在熱烈討論羅馬書二章13節。以下論述的確不夠完整，而且某些論點還有待查驗。這些論述無疑可以再被擴充，而且在某些地方可能需要被改正。但以下論述主要是提供一個可靠的基礎，使人能進一步思考當中討論的議題。

事實上，我們最好先不要考慮上述提到的經文，因為這樣可以表明，我們並不只是、也不主要是根據這一類的經文，來證明基督徒的稱義具有一種未來的層面；換言之，意即證明救恩的法庭面向（相當於稱義）有一部分是在將來才實現。我在這裡的論證是由四個部分所組成：

（一）根據保羅之救恩論和末世論的架構，而得出一個適當的推論，（二）保羅認為死亡（包括肉身的死亡）和復活在法庭方面具有的意義，（三）保羅對於得兒子名分的教導，以及（四）保羅對於最後審判的教導。

## 一、西敏信仰準則的觀點

在思考這四個論證部分之前，若先介紹宗教改革的正統信仰告白的一個觀點（記載於西敏信仰準則），這會對我們的討論有所幫助。《西敏大要理問答》第90問說：

「在審判之日，義人將會承受什麼事？」《西敏小要理問

答》第38問也用類似的語氣說：「在身體復活時，信徒會從基督得著什麼益處？」在這兩個例子裡，答案都包括肯定指出信徒在審判之日，正如他們被稱為義人一樣，他們會「公開地被主承認並宣告無罪」。<sup>註1</sup>

這兩個要理問答都明顯提到一個重點，即基督徒會被列入最後的審判。對他們來說，這顯然將會具有法庭或法律上的意義。這會是一場關乎個人的審判。他們會在最後審判時實際地受審。特別的是，這審判的結果或判決，將會是宣告他們無罪；他們會被「公開地宣告無罪」。換言之，面對任何想定他們有罪的指控，他們都會被宣告為無罪，並且是當眾公開地宣告。我們不可忽略在小要理問答裡，這個無罪的宣告是從基督那裡領受的「益處」之一。此外，這宣告是「公開」或當眾的，我們之後會詳細探討這一個重要因素。

談到人被「宣告無罪」和「稱義」，這大致上是兩個可以互換的詞語。雖然從聖經來看，這兩個詞語不完全是同義詞，但它們的含義是部分重疊的；宣告無罪是稱義的核心。因此，這些要理問答實際上教導說：對信徒而言，既然最後的審判牽涉到他們被宣告無罪，那就必然具有稱義的意義；在某種意義上，他們將會在這審判當中稱義，他們被宣告為義人。

因此，我們可以下結論說，信徒的稱義在某種意義上是將來的事，或具有一種未來的層面，這個概念受到宗教改革的正統信仰告白所支持。這概念並非出自現代對保

.....  
註1 這裡引用的支持經文分別是太廿五33、十32（大要理問答），以及太廿五23、十32（小要理問答）。

羅的歷史批判研究，也不是跟保羅新觀密切關聯的近期發現。它並非跟宗教改革的傳統毫不相關或互相抵觸，而是這傳統本身就提出的概念。<sup>註2</sup>

## 二、將來的稱義

一個適當的推論。但保羅本身的看法是什麼呢？上述信仰告白的這個立場，如何跟他的神學協調一致？我們在處理這問題時，可以從一個適當的推論開始著手，這推論跟他的神學架構緊密相關；或者更具體地說，這推論關乎他的救恩論基本模式（我們已在第二章討論過這模式）。若從反面來論述，保羅從來沒說過稱義（1）在我們藉信心而與高升的基督聯合之外，意即不是這聯合帶來的一項益處，<sup>註3</sup>（2）不能用哥林多後書四章16節的「裡面—外

.....  
註2 或許我應該把這段結論的範圍縮小成改革宗的正統看法，因為我沒聽過路德宗的信仰告白和神學有類似的陳述（儘管我沒有對此進行廣泛的研究）。

許多改革宗神學家都談到稱義在某種意義上是將來的事，例如：R. Dabney, *Systematic Theology* (1871; repr., Edinburgh: Banner of Truth, n.d.), 645；J. Fisher, *The Assembly's Shorter Catechism Explained, by Way of Question and Answer* (Glasgow: William Smith, 1779), 251–52；J. Flavel, *An Exposition of the Assembly's Shorter Catechism, in The Whole Works of the Reverend Mr. John Flavel* (Edinburgh: Andrew Anderson, 1701), 832；J. Owen, *The Doctrine of Justification by Faith* (1677; repr., The Works of John Owen, vol. 5; Edinburgh: Banner of Truth, 1965), 159–60；F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* (1679; trans. G. M. Giger; Phillipsburg, NJ: P&R, 1994), 2:685 (16.9.11–12)；H. Witsius, *The Economy of the Covenants between God and Man* (1677; trans. William Crookshank; Escondido, CA: Den Dulk Christian Foundation, 1990), 1:418–24 (book 3, ch. 8, para. 63–77). 感謝Robert Tarullo 和Peter Wallace使得知其中的一些資料。

註3 這一點（連同後續的其他兩個因素）適用於新約時期的信徒，不適用於舊約的信徒，因他們生活在基督尚未升天的時代。保羅清楚知道（例如在羅馬書三~四章；加拉太書三章），舊約和新約的信徒都同樣是因信稱義（在西奈山頒布的律法，並沒有在這方面造成任何差別）。舊約信徒是透過與神相交而領受稱義（以及其他的救恩益處，包括那產生信心的重生），但這相交的連結只是預先指向現今的完美連結形式：與高升的基督聯合。就這點而言，舊約信徒和新約信徒在救恩次序方面（救贖的施行）的確有所不同。

但這並不會影響此處有關稱義的「已然-未然」架構。我們沒有什麼理由去懷疑，保羅認為亞伯拉罕、摩西、大衛（以及其他所有舊約信徒）都已經稱義，

面」人論來加以描述，並因此（3）脫離在領受救恩方面的「已然—未然」架構（此架構也說明我們與基督聯合的情況）。換言之，基督徒會有一種將來的稱義，發生在基督再臨、身體復活和最後審判之時，此概念是一個「正當且必要的推論」，並且跟保羅的教導完全一致。

我認為若有人要反對這推論，將會面臨一個難以克服的難題。他必須證明，將稱義從領受救恩方面的「已然—未然」架構分離出來（尤其是否認稱義的「未然」層面），如何能跟保羅的救恩論協調一致（這救恩論是以「與基督聯合」為中心，並牽涉到哥林多後書四章16節所反映的「裡面—外面」人論）。

我承認這個論述可能無法說服每個人。但若一個人承認保羅的全部書信呈現出一個神學思想的架構，而讀者需要反覆深思才能明白此神學的全部層面，那他就應該好好思考此論述的可行性。因此，無論這個推論看似有什麼不足之處，我們仍然可以適當地預先假定，保羅對稱義的教導，不但屬於、也反映出他在救恩論的「已然—未然」架構。但我們不是只有這個推論而已。

**死亡和復活。**正如我們在前一章看到的，保羅是根據信徒在基督的復活上與祂聯合（或說藉信心而與復活的基督聯合），來提出在成聖和生命更新方面的教導。但信徒與復活的基督聯合，不只具有生命更新的意義。這個聯合也具有法庭方面的意義，就像基督自己的復活也有這方面的意義一樣。

基督的復活在法庭方面的重要性，可從羅馬書四章25

.....  
並且正跟新約信徒一同等候最後的審判，也抱有相同的期望。

節看出來：「耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義。」這節經文直接把復活和稱義連在一起。從這節經文的上下文和保羅的整體教導來看，對這關連的最合適理解如下。基督代表我們承擔罪惡，且是公義的代替者（羅三25，八3；林後五21），因著祂的完全順服、以至於死（腓二8），祂的復活就是祂本身的稱義，意即神基於這完全的順服，而實際以復活來宣告並承認基督的公義（參林前一30）。祂的復活是一種具有法律性質的「發言」事件。因此，對基督徒來說，基督本身隨著復活而來的稱義，就成為他們的稱義。當他們藉著信心而與復活且稱義的基督聯合時，祂的義就算為他們的義，或者說歸算給他們。

復活是基督本身的稱義，這可從提摩太前書三章16節得到證實，那裡提到祂「在肉身顯現，被聖靈稱義」，這幾乎肯定是指聖靈使耶穌從死裡復活的行動。儘管大多數譯本把這動詞翻譯成「證明清白」而非「稱義」，但「證明清白」在此無疑是指法庭的行動；這應該是談到基督「在肉身裡」（即祂在復活之前於世上的生活期間）的順服彰顯出祂的公義。因此，其實沒有必要和可信的理由去捨棄這動詞的常用譯詞——「稱義」。有些聖經譯本將這詞翻譯為「顯明為義」，也捕捉到這個意義。話雖如此，我們當然需要記住基督的稱義跟信徒的稱義不同，祂的稱義並不涉及將別人的義歸算給祂。基督跟信徒不同，祂被宣告為義的基礎，是祂自己本身的義。<sup>註4</sup>

註4 若要進一步了解基督的復活是祂的稱義，請參考我的著作：*Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (2nd ed.; Phillipsburg, NJ: P&R, 1987), esp. 119-24.

羅馬書五章18節提到的「稱義得生命」（*dikaiōsin zōēs*），指出在信徒的稱義與復活之間的直接關連。這句話所說因基督復活而賜的生命，無疑是從第21節的「永生」而來，並且類似於哥林多前書十五章21-22節的敘述。此處的思想要不是指稱義在於得生命、復活的生命實際上就是稱義，就是指得生命是稱義的結果。不論是哪一種解讀（以及根據我們已提到的其他經文），都指出復活與法庭方面的意義密不可分。復活表明基督的稱義（這稱義是基於祂的公義），而信徒的稱義則是在基督的復活上與祂聯合的一項功能或展現。

當然，若撇開死亡不談，只談復活是沒有意義的；聖經對此的一種標準表達方式是「從死裡」復活【編註：或翻譯為「從死人中」復活，請參新譯本】（例如，羅四24；林前十五29；腓三11；另參太十七9；路廿35；彼前一3）。因此，我們所思考關於復活的法庭、稱義的意義，密切相關於跟復活相對的審判結果（即死亡）。正如我們在第二章所談的，保羅認為人類的死亡是罪造成的審判結果。死亡既不只是罪所自然產生的結果，也不是犯罪所累積的效果。死亡不只是罪本身的「報應」。死亡是「罪的工價」（羅六23），這不僅是談到某種金錢賠償，而是一種刑罰。人類的死亡是神對罪的回應，此回應在本質上是一種審判。死亡是神對罪的最終咒詛，是祂對罪的公義刑罰。對保羅而言，死亡的確跟刑罰密不可分。羅馬書五章16-18節在這方面的教導相當明確。保羅在這段經文提到一個對比，而他在亞當這方面的主要論證思路，不只是從罪談到死亡，如同死亡是罪所釋放的權勢。更確切地說，這思路



是從罪談到定罪、並因此再談到死亡是定罪的結果，是罪造成的明確審判結果。

因此，在死亡和復活的這兩個極端，都存在一個基本的法庭層面。兩者分別是定罪和稱義的審判結果和標誌。若將這法庭層面跟復活的「已然—未然」架構連在一起，會帶出以下的結論：正如信徒已經與基督一同復活，他們已經被神稱義了；正如他們尚未復活，他們仍然在等待被神稱義。用哥林多後書四章16節的人論觀點來說，那會毀壞並註定死亡的「外面的人」，仍然在某種意義上等待稱義。

羅馬書八章10節證實且闡明這個結論：「但基督若在你們裡面，雖然身體因著罪的緣故是死的，但聖靈因著義的緣故卻是生命。」【編註：這是作者根據原文所做的翻譯，可參考英文的ESV譯本】<sup>註5</sup> 保羅在此談到信徒的現今情況。在一方面，他的主要重點是，基督透過聖靈而住在他們裡面，並使他們活過來，而聖靈在此被視為與基督密切相連的「基督的靈」（羅八9；另參第2節的「在基督耶穌裡賜生命的聖靈」，以及哥林多前書十五章45節說基督是「叫人活的靈」）。換言之，他們已經與基督一同復活。但與此同時，羅馬書八章10節的闡述方式，明顯可看出哥林多後書四章16節的雙重、「裡面—外面」的人論痕跡。若用先前提到的羅馬書六章12-13節來表達，信徒已經「從死裡

.....  
註5 有些譯本將第10節的最後一句翻譯為「（你的）心靈是活著的」，這確實在某種程度上是保羅的意思，但不太可能是他真正要表達的意思，主要原因是保羅在此使用的是名詞「生命」（zōē），而不是形容詞（「活著的」）。對這節經文的解釋，構成我在這裡的論述基礎，而相關解釋可以特別參考：J. Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 288–91.

復活」（對應羅八10下），但這目前只發生在「必死的身上」（對應羅八10中）。

在這種「裡面—外面」的情況裡，「外面的人」（身體）在一方面被稱為「因著罪的緣故是死的」。也就是說，信徒的身體是必死的，這是罪帶來的後果之一。我們必須進一步地說，信徒必死的這個後果，是罪造成的具體審判結果。另一方面，從「裡面的人」來看，聖靈「因著義的緣故」而是復活之基督的生命，使基督藉此內住在信徒裡面（參加二20；西三4）。此生命在審判方面的基礎，是由基督所體現的義。從第五章18節的「稱義得生命」可以看出，「裡面的人」得著生命，也是具體的審判結果，正如我們前述所言。

我們必須強調，第10節談到義是生命在審判方面的基礎——換言之，這是使人稱義的義——而這義不是神在信徒心裡的更新工作，不是在信徒身上產生義。相反地，這是基督的義，有別於他們自己的義，也不同于神在他們心裡所做的任何工作。若事實不是如此，那保羅實際上就是在說：「因著在信徒身上產生的義，聖靈卻是生命。」但這正好跟他的意思背道而馳。聖靈在信徒身上產生的義，永遠都是在聖靈裡得著生命的反映或展現。這生命的賜下從來都不是「因著」聖靈在人身上產生的義；這義從來都不是在聖靈裡得著生命的根據。

為了避免可能出現的嚴重誤解，我在此需要表明我們的討論**不是**朝著哪個方向進行。我並不是在說，從「裡面—外面」的區分來看，保羅認為信徒只是部分地稱義，如同在一個尚未完成、正在進行的過程裡取得部分進展，或

者無法確定這過程會有什麼結果。在第10節的上下文裡，第1節宛如一顆北極星，提供一個固定不變的參照點。這節經文所肯定的稱義和免除定罪，適用於整個信徒，而不只是信徒的某個部分。對於藉著信心而與基督聯合的罪人而言，在神執行的審判當中，他們先前的有罪地位和被定罪的景況已發生逆轉，如今他們處在無罪的地位且被宣告為義。這個在審判方面的逆轉，適用於整個人的各方面。用哥林多後書四章16節的措詞來說，得稱為義的是完整、單一的主體，是那「不沮喪」的整個人，而不只是「裡面的人」。

然而，我們同時也必須考慮第10節應用在信徒身上的區分——事實上，這完全是生與死的**差距**——並且按照保羅所教導的信徒復活模式（已實現—將來才實現的模式）來思考。從這角度來看，我們可以合理地說，在死亡跟刑罰密不可分的情況下（「因著罪的緣故」），死亡的除去——這是審判逆轉的結果，已在稱義當中生效——不是一次就完全實現，而是分成兩階段展開，一個階段已經實現，另一階段仍待將來才實現。與此相關地，有關這審判逆轉的當眾或公開宣告，意即那伴隨他們身體復活和最後審判的明顯宣告，同樣也仍然是將來的事。就這意義而言，信徒已經稱義了——憑著信心。但他們也尚待稱義——憑著眼見。

有個例子可以幫助我們明白這點。這情況類似於一位囚犯的定罪被推翻，而這個逆轉使他的牢獄生活劃下句點。雖然法院的判決是不可撤回、且必定會執行的，但實際從監獄釋放的程序是分成兩階段進行，一個階段是立即

發生，另一階段是在將來某個時刻才發生（這類比不適用兩階段的釋放，因為牽涉到「裡面—外面」的人論）。若將這類比應用在「裡面的人」，當罪人因信稱義時，他們就立即出獄且免受死亡的刑罰；若應用在他們的「外面的人」，這釋放出獄要延遲到他們復活時才會發生。

哥林多前書十五章54-56節也支持這些論述：

這必朽壞的既變成不朽壞的，這必死的既變成不死的，那時經上所記「死被得勝吞滅」的話就應驗了：

「死啊！你得勝的權勢在哪裡？

死啊！你的毒鉤在哪裡？」

死的毒鉤就是罪，罪的權勢就是律法。

保羅在此乃是討論信徒的身體復活；換言之，這是在討論「外面的人」的復活。<sup>註6</sup>就這方面（身體的復活）而言，「死被得勝吞滅」尚未在信徒身上成為事實。「那時」——意即在將來的某個時刻——「經上所記『死被得勝吞滅』的話就應驗了」（54節）。<sup>註7</sup>用這章經文的主要比喻來說（20、23節），若談到基督徒在身體復活這場「收成」裡的次序，死亡就尚未「被得勝吞滅」。

第25-26節證實，這裡所談的教會勝過死亡，仍是一件將來的事。已經復活的基督「必要作王，直到神把所有的仇敵都放在祂的腳下」，而死亡是祂「最後要毀滅」的仇敵（參新譯本）。若考慮到緊鄰的上下文，這個希臘文動詞（*katargeitai*）的現在時態，明顯具有一種未來的含義，

.....  
註6 正如先前所言，保羅在哥林多前書十五章無意討論非信徒的復活。

註7 我暫且不討論保羅在這裡和第55節對舊約的有趣引用（參賽廿五8；何十三14）。

而幾乎所有的英文譯本都認同這點。基督透過自己的復活（祂是身體復活當中的「初熟果子」），已經親身經歷死亡的最後、完全的毀滅，並因此為其餘的收成提供保障。但對信徒來說，他們的身體還沒有實際參與死亡的毀滅。此外，第50-52節明確指出，第54-55節所說在未來戰勝死亡，是發生在「最後的號角」吹響時，也就是施行最後審判之時（參帖前四16；太廿四31）。

信徒的身體要等到將來才參與死亡的毀滅，而第56節在這背景底下宣稱：「死的毒鉤就是罪，罪的權勢就是律法。」信徒在現今仍是必死的，而這節經文明確地把死亡和罪連在一起，並特別談到後者是違反律法。罪是「死的毒鉤」；我們可以說，罪帶著死亡之「吻」。這意思是說，對於在肉身中活著的信徒而言，罪仍保有它那狠毒的致命權勢，而且保羅說這正是因為律法規定以死亡來懲罰違反之人。換言之，信徒現今仍是必死的（這是罪帶來的後果），這具有法律、法庭方面的意義。我們在此應該下結論說：儘管他們身體的必死，不是代表他們繼續處在有罪的地位，但這必死的事實仍被視為罪在現今尚未被移除的刑罰後果。

當然，基督藉著為他們而死，已全然承擔且保證移除了他們犯罪應得的刑罰（例如，羅三25-26）。保羅從未說過任何與此相違的話。但對信徒而言，死亡作為犯罪應得的刑罰，還沒有從他們的身體上移除。對保羅來說，無論死亡最終多麼確定會從信徒身上移除，只要死亡依然存在和發揮作用，就代表對罪的刑罰和咒詛仍在持續。從這方面來看，死亡作為對罪的刑罰和咒詛，至今尚未被移除。

這章結尾的最後勸勉（57-58節），跟這個結論是一致的。保羅向基督徒們保證說：「你們的勞苦在主裡面不是徒然的」，而這之所以如此，乃是因為「神使我們藉著我們的主耶穌基督得勝」。但按照前幾節經文來看（請注意第54-55節提到的得勝），雖然這場毀滅死亡的勝仗是確定且有保證的，此勝利對他們而言仍待未來才會打響。

此外，這些討論並沒有忽視、也不打算掩蓋一個事實：對每個基督徒而言（正如對使徒保羅自己而言），「死了就有益處」（腓一21）。無疑地，這是神出於父愛的一種預備，使信徒的身體死亡變成通往與基督同在的途徑，而這同在是一種「好得無比」的福份（腓一23）。對信徒來說，死亡是「裡面的人」達到完美的管道，得以放下現今的重擔、必朽壞的身體。不但如此，基督徒即使死亡，他們的身體和靈魂仍然與基督聯合。這似乎是從帖撒羅尼迦前書四章14節而來的合理推論：「我們若信耶穌死而復活了，那已經在基督裡睡了的人，神也必將他們與耶穌一同帶來。」<sup>註8</sup>

再者，任何事情（甚至包括死亡本身），都不能叫信徒與神在基督裡的愛隔絕（羅八38-39）。對他們來說，儘管他們現今仍屈服於死亡（作為罪的刑罰），但神不再是一位忿怒、敵對的審判官，而是他們的慈愛天父。他們現今仍會經歷苦難和身體死亡，這是由於他們在亞當裡承襲的罪（羅五12-21）、這罪在他們身上帶來的敗壞，以及他

.....  
註8 基於這節經文，《西敏小要理問答》第37問提到，信徒死去的身體「仍然是與基督聯合的」；同樣地，《西敏大要理問答》第86問談到，信徒「等候他們身體的完全得贖（羅八23），這身體即使在死亡中也繼續與基督聯合（帖前四14）。」

們直到死前都主動參與犯罪。然而，用一首詩歌的歌詞來說，神會「透過最深的苦難使他們成聖」。事實上，保羅的教導有一個重要部分（我在此無法花時間探討），談到信徒「現在的苦楚」（羅八18）也能表達他們已經與基督一同復活。<sup>註9</sup>

不過，儘管身體的死亡使信徒通往更大的福份，但死亡本身並不是一種福份。保羅一方面表達更願意「離開身體與主同住」（林後五8），另一方面在想到這種脫離身體所牽涉的最終「赤身」時，也產生強烈的（「我們……歎息」）退縮之意，並且深深地渴望能夠免於脫離身體（林後五2-4）。<sup>註10</sup> 由於人是以身體形式而按神的形像受造，並且在盼望中等候這形像在身體復活時完全恢復（林前十五49），所以離開身體是一種極度扭曲的反常現象，唯一適當的解釋就是將死亡視為犯罪帶來的審判結果。若認為信徒的身體死亡或死亡經歷，比非信徒的死亡更正面積極或沒那麼嚴酷，就是在用浪漫的眼光來看待死亡，而這不符合保羅（以及其他聖經作者）的看法。神對信徒的愛，並不是彰顯在死亡本身，而是在於即使信徒死亡，神仍然出於父親般的慈愛和看顧，透過不間斷的相交來扶助他們（參羅八38-39），直到罪的最後一筆工價在身體復活時被除去。

總結來說，信徒的「外面的人」尚未經歷與基督聯合

註9 請特別參考：林後四10-11、腓三10；另參林後十二9-10、腓一29。有關這些經文和相關經文的討論，請參考我寫的文章：“The Usefulness of the Cross,” *Westminster Theological Journal* 41 (1978-79): 228-46.

註10 對於這些經文的解釋，請特別參考：G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; Grand Rapids: Baker, 1979), 186-98.

帶來的救贖益處，無論是生命轉變或法庭方面的益處。若從「外面的人」來看待我，我尚未（公開地）稱義，正如我尚未得著（身體的）復活。與此同時，這既不會削弱我已經稱義的不變事實，也不會減少我將來在身體復活時稱義的確定性，這稱義必會發生在最後審判之時。若用哥林多後書五章7節的原則來說，這裡再次談到我已「憑著信心」得稱為義，但尚未「憑著眼見」。

**得兒子名分。**前述結論指出基督徒的稱義具有「現在—將來」的架構，而這也可從保羅對「得兒子名分」的教導得到證實。正如稱義一樣，保羅所教導的「得兒子名分」也是一個屬於法庭方面的事實。簡言之，人類是與神疏遠的罪人，並非生來就是祂的兒女。相反地，他們「本為可怒之子」（弗二3）。神的這忿怒具有審判的性質；這永遠是祂的義怒（羅二5、8；帖後一8-9）。因此，平息神的忿怒、以祂兒女的身分恢復與祂相交，就具有法律方面的含義。基督徒並非生來就是神的兒女，也不是透過生命更新的過程而得著這身分。信徒擁有神兒女的身分，乃是藉由神那決定性的宣告行動。「得兒子名分」跟稱義一樣是法庭式的宣告。

在羅馬書八章14-17節，保羅明確強調信徒已被神收養、得著兒子的名分。他們如今透過收養而成為「神的兒子」，而在他們享有的後續特權當中，聖靈是「使人得兒子名分的靈」並住在他們裡面，向他們確保神如今是他們的父，他們身為祂收養的兒女，可以稱呼祂為「阿爸，父！」

但接下來在幾節經文之後，我們看到：「等候得著



兒子的名分，乃是我們的身體得贖」（羅八23）。這裡說「得兒子名分」是將來的事，發生在復活之時；「得兒子名分」是隨著身體復活而實現。就「得兒子名分」而言，將來的身體復活在此也被賦予法庭方面的意義（正如我們之前談到稱義的情況一樣）。信徒的復活將是宣告他們得著兒子的名分。

因此，在基本相同的上下文裡（就在幾節經文之內），「得兒子名分」作為一個法庭方面的宣告，既被視為現在的事，也被視為將來的事。乍看之下，這似乎令人困惑，甚至不合邏輯。怎麼可能同時是現在和將來的事？事情似乎很明顯，要麼我已得著名分，要麼就是還沒得著名分。若我已得著兒子的名分，怎麼可能又在等候得著這名分？

我們可以肯定，保羅在此不是說些模稜兩可的空話。他並沒有說話自相矛盾，彷彿將來的「得兒子名分」使現在和確定的名分變成不確定。「未然」的兒子名分，並沒有以一種對立的方式，奪去或抵銷「已然」的兒子名分所帶來的一切。事實上，從緊鄰的上下文可以清楚看出，他從哪方面來區分現在和將來。那在將來才會發生的事，就是一切受造之物所渴望的事：「神的眾子顯出來」，而我們可以合理地將這句解釋為「神的眾子**公開**顯出來」（19節）。此外，受造之物指望的是「得享神兒女自由的榮耀」，意即他們的榮耀將自由且公開地彰顯出來（21節）。信徒等候在身體復活時，他們的「得兒子名分」會公開彰顯出來。

這裡再次出現哥林多後書五章7節的重要原則。就目

前而言（直到耶穌再來之前），基督徒的得著兒子名分是「憑著信心」，但尚未「憑著眼見」。他們以「相信」的模式而成為神收養的兒女，但還沒有「看見」這事顯明出來。更清楚地說，他們還沒有公開地得著兒子的名分。有關保羅的這個觀點，約翰一書三章2節寫下一個恰當的註解：「我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明」。

總結而言，我們可以透過保羅對於「得兒子名分」的論述，而得知他要我們如何看待與此密切相關的稱義（也是在法庭方面的福份）。正如「得兒子名分」同時是現在和將來的事，稱義也是如此。我們已經憑著信心得稱為義，但還沒有憑著眼見。我們的稱義跟「得兒子名分」類似，仍然有待在眾人面前或公開地顯明出來。我們還沒有被「公開地宣告無罪」。

**最後的審判。**雖然保羅書信很少明確提到將來的稱義，但他在幾處談到相關的最後審判，並且說這會是一場「按照各人行為」的審判（基督徒也被包括在這審判在內）。也就是說，在最後審判之時，「行為」會是一個基本的衡量標準。

在這方面，最清楚的經文是羅馬書二章5-16節和哥林多後書五章10節。<sup>註11</sup> 後者是一個段落（1-10節）達到高峰時的宣告，保羅在那裡談到基督徒盼望在死亡時離開身體與主同住。然而，他主要關心的事，是他們對於身體復活的最終盼望。「因為我們眾人必要在基督臺前顯露出來，叫各人按著本身所行的，或善或惡受報。」信徒也要面對最後的審判，而且這審判會牽涉到公正地裁決他們在肉身

.....  
註11 另參：徒十七31；羅十四10；提後四1。

裡（「外面的人」）所行的事。

在羅馬書的第一個主要段落裡，保羅的首要目的是證實人類罪惡的普世性（羅一18~三20）。他在三章23節歸納他的基本評估：儘管猶太人特別享有律法，但他們和非猶太人「並沒有分別」，「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」。在這論證的過程中，保羅在二章5節提到「神震怒，顯祂公義審判的日子」，而第6節補充說神在這審判的日子，「必照各人的行為報應各人」，<sup>註12</sup>第7-11節則詳細說明這審判當中的善惡兩方有各自的結局。

究竟第5-11節在談到行善之人受審時，是指出一個真實的情景，或一個不會實現、只在原則上成立的情景？究竟保羅是敘述基督徒和他們在最後審判的實際結局，或只是用假設的口吻說話？前一個解讀幾乎必定是正確的。對主張假設觀點的人而言，保羅乃是談到在原則上成立的事，沒有考慮任何罪人（包括基督徒）的實際行為，而他們提出的主要論點之一，就是這些經文沒有提到福音或福音帶來的結果，而且若這裡提到福音及其結果，也跟更廣闊的背景（羅一18~三20）格格不入，因為保羅在這背景裡關心的是律法和全人類都犯了罪；一直要等到三章21節及後續經文，他才開始討論福音和救恩，尤其是談到因信稱義、不靠行律法稱義。

大致上說來，這個認為第一章18節至三章20節位於「福音之前」的觀點，包含不少真理的成分。但這觀點必須受到某些修正，而這些修正關係到如何理解第二章5-11

.....  
註12 引述自七十士譯本的詩篇六十一篇13節（希伯來文版本是六十二篇13節；英文譯本是六十二篇12節），以及箴言廿四章12節；另參傳道書十二章14節。

節。例如，第二章29節說「割禮也是心裡的，是靠著聖靈」（參新譯本），這割禮表明誰是「在內心」作猶太人，而且幾乎只能被解讀為提到那些蒙神拯救、跟神有立約關係的人，所以應該包括基督徒在內。這可從保羅對教會的描述得到證實：「因為真受割禮的，乃是我們這以神的靈敬拜、在基督耶穌裡誇口、不靠著肉體的。」（腓三3）換言之，保羅在第三章21節之前就已提到福音的一個重要結果。此外，跟第二章6-13節更直接相關的是，保羅在這些經文談到最後審判時，也說這審判是「照著我的福音所言」（羅二16）。顯然地，保羅在第5-11節描述行善之人受審時，認為他們的審判牽涉到「福音」，此審判不僅具有法律方面的意義，也具有福音方面的意義。

有些人提出另一個反對論點，他們認為若這段經文真是談到基督徒要面對的最後審判（尤其是將第12-13節考慮在內），就會抵觸保羅在別處的清清楚楚、一致的教導，即人不是因行為稱義、而是因信稱義。他們特別指出，若將第13節的後半節（「……乃是行律法的稱義」）應用在基督徒身上，就會直接抵觸第三章20節（「沒有一個因行律法能在神面前稱義」）和許多其他類似的經文。然而，我盼望接下來的討論會表明，即使將第13節的後半節適當地應用在信徒身上（保羅很可能正有此意，但我在此不多作討論），也未必會抵觸保羅的其他教導。

若從假設的角度來解讀第5-13節（或至少是解讀第5-11節），會遭遇到許多困難。這裡所談論的將來審判（包括行為在其中扮演的角色），跟我們在聖經別處看見的描述沒什麼不同。我們可以列舉一些這類的新約經

文。<sup>註13</sup>

人子要在祂父的榮耀裡，同著眾使者降臨；那時候，祂要照各人的行為報應各人。（太十六27）

時候要到，凡在墳墓裡的，都要聽見祂的聲音，就出來：行善的，復活得生；作惡的，復活定罪。

（約五28-29）

（在白色大寶座前，描繪最後的審判）死了的人都憑著這些案卷所記載的，照他們所行的受審判。

（啟廿12）

我必快來！賞罰在我，要照各人所行的報應他。

（啟廿二12）

此外，保羅在規勸信徒行善不可喪志時，也談到：

人種的是什麼，收的也是什麼。順著情慾撒種的，必從情慾收敗壞；順著聖靈撒種的，必從聖靈收永生。（加六7-8）

若從假設的角度來解讀羅馬書二章5-13節，就等於直接默認這些經文和類似的經文抵觸聖經教導的因信稱義，而且也必須從假設的角度來解讀類似經文談到行善之人的受審。但只要思考這些事，就會顯出「這種做法不可能成立」。<sup>註14</sup> 從更廣闊的聖經背景來看，羅馬書二章5-13節提到的行善結局，最好被視為描述基督徒在最後審判時的真實情況（若不考慮第12-13節的話，至少在5-11節是如

註13 除了在註腳 12提到的經文以外，相關的舊約經文可以參考：伯卅四11；耶十七10，卅二19。

註14 Murray, *Romans*, 63. 在眾多探討這段經文的書籍著作中，慕理的論述依然特別具有助益，並且也特別塑造我自己的看法。

此)。

現在讓我們單單來看這段經文。對基督徒而言，當這段經文談到行善之人受審時，重點顯然不在於某種比較次要的結局，例如各人得到不同程度的獎賞，正如有些人對這段經文及相關經文的理解。事實上，從作惡之人的受審可以明顯看出，經文重點是要指出：最後審判是關乎得救或滅亡的最終永恆結局。這可從第6-11節的組成方式看出來。第6節和11節提到神是公正的審判官，而這個概念囊括一個「a-b-b-a」的交叉結構，其中第10節對應第7節，第9節對應第8節。

論到行善之人受審時，「凡恆心行善（善行），尋求榮耀、尊貴和不能朽壞之福的」（7節）、「一切行善的人」（10節），不論是猶太人或希臘人，他們的審判結局就是「永生」（7節）和「榮耀、尊貴、平安」（10節），此結局跟除此之外的唯一結局形成黑白分明的對立：永遠的滅亡，在此被描述為「忿怒、惱恨」和「患難、困苦」，這是悖逆之人的最終結局，無論是猶太人或希臘人（8-9節）。

因此，從保羅的整體教導來看，我們無法避免一個問題：我們要如何把將來按照行為的審判（如同這段經文和其他經文所闡明的），跟他在別處強調的稱義連在一起來看？他清楚教導說，稱義是已經宣判的末世審判，是一件現今的事實，而稱義唯獨是因著信心、且唯獨基於神將基督顯明的義歸算給人。

解答這問題的方式，不在於區分兩種不同的稱義。有些人用不同的方式來區分兩種稱義：一種是現在的因信

稱義，一種是將來的因行為稱義；或者說，現在的稱義唯獨是因著信心，而將來的稱義則是因著信心再加上行為。前者是基於基督的工作，後者是基於我們的行為，無論是否將這些行為看成倚靠聖靈的能力。或者，也有人認為現在的稱義是基於信心，而預告將來那基於一生忠心的稱義。<sup>註15</sup>

我們如今應該可以想到，這答案就在於藉著信心而與基督聯合的「已然—未然」架構，以及在於這信心的本質是「生發仁愛的信心」（加五6）。無疑地，這是在描述那使人稱義的信心，這可從緊鄰的上下文看出來（加五2-6，這段經文討論是否必須受割禮才能稱義），而第6節本身的對比措詞也表明如此（「受割禮不受割禮全無功效，唯獨使人生發仁愛的信心才有功效」）。

對基督徒而言，將來按照行為的審判，完全是根據他們已經因信稱義的原則而展開。差異在於最後的審判將會公開顯明現在的稱義，顯明他們被「公開地宣告無罪」，正如我們之前所討論的。在將來的審判時，他們的善行不會是他們被宣告無罪的基礎。這些善行也不是某種共同出力的工具，用來補信心之不足，好使人得著神的讚許。相反地，它們是判斷信心所必要且明顯的標準，是「真實且活潑的信心」不可缺少的「果子與證據」（借用《西敏信條》十六章2節的用語）。此外，值得注意的是，我們不是在過份細微地區分經文的措詞，但保羅在羅馬書二章6節

.....  
註15 最後一個是賴特的觀點：「現在的稱義是基於信心，而宣告將來的稱義會公開肯定的事（根據羅二14-16、八9-11），這將來的稱義是基於信徒的整個人生」（N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], 129）。

的確是說「按照 (*kata*) 行為」，而不是「因著 (*dia*) 行為」(表達行為是審判的基礎)，也不是「藉著 (*ek*) 行為」(表達行為是一種工具)。<sup>註16</sup>

**復活和最後的審判。**我們在前述討論將來的稱義之前，引用西敏信仰準則當中的兩個要理問答，談到信徒在最後審判時被公開地宣告無罪。讀者可能已經注意到，這兩個問答有些不同。《西敏大要理問答》第90問說：「**在審判之日**，義人將會承受什麼事？」《西敏小要理問答》第38問說：「**在身體復活時**，信徒會從基督得著什麼益處？」這些不同的措詞引起一個問題：究竟身體復活跟最後的審判如何相關？對保羅而言，答案似乎很清楚（正如大要理問答第88問所肯定的），尤其是從哥林多後書五章10節來看，復活是發生在最後審判之前。換言之，與基督聯合的信徒，將會帶著已復活的身體出現在最後的審判中。也就是說，他們會以「屬靈的身體」出現在當中，這是由聖靈所復生和改變的身體，特徵是不朽壞、榮耀和強壯（林前十五42-44），而且那時他們已經完全符合他們長兄（高升之基督）的模樣（林前十五49，參羅八29）。

這具有一個重要且明顯的含義，可以幫助我們理解保羅對於將來稱義的教導。若信徒是帶著已復活的身體出現在最後審判中，那麼他們就會以**已經公開稱義的身分**出現在那裡。在信徒復活時，他們將來的稱義會是已發生的事，因保羅指出這復活具有在法庭方面宣告稱義的意義，

.....  
註16 在討論這段經文及相關議題的大量著作裡，特別具有助益的是：H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (trans. J. R. de Witt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 178-81 (“Judgment according to Works”)。此外，也請參考慕理所寫的結論：Murray, *Romans*, 78-79。



正如我們之前所言。此外，這也意味著一件事：對信徒來說，按照行為的最後審判，將會實際反映且進一步證實他們的稱義，而這稱義已在他們身體復活時公開顯明出來。

因此，我們不該錯誤地將保羅對於最後審判的教導（以及我在這裡的相關討論），解讀為這教導使信徒在今生、在面對死亡時對未來感到不確定——無法確知他們在最後審判時的結局，並且想知道他們是否在今生已做出足夠的「善行」，以致在那時能得到有利的判決，使他們有資格進入永生。相反地，這裡所有成敗（包括他們的確據）都是倚靠基督——具體地說，都是倚靠祂已成就的義，這義歸算給他們、並且唯獨憑信心領受。與此同時，保羅對於最後審判的教導，以及這審判將在信徒這方面扮演的角色，的確是從最終的觀點來表達：保羅認為稱義和成聖之間有一種不可缺少、牢不可破的連結，而且信心「是稱義的唯一媒介，但稱義之人不是唯獨只有信心」（《西敏信條》十一章2節）。

### 三、信心和順服

保羅對於最後審判的教導（指出這是按照行為的審判），促使我們繼續探討一個長期備受爭議的問題：保羅如何看待信心和信徒的順服（或善行）之間的關係？我們需要適當地重視這個問題，而我們在此可以用律法和福音的區分來加以探討。保羅的確認為律法和福音之間存在某種對立，但我們不該誤解或過度延伸這對立，以致認為信心和行為在各方面都存在兩極的對立，或認為在那些稱義之人的生活中有種不自在的張力，彷彿「恩典和信心」與

「行為」不斷彼此拉扯。

這種兩極對立切割保羅對救恩的主要理解，並且切割保羅神學的一個更基本層面，即他認為創造與救贖之間具有正向的關係。從最終的角度來看，神的揀選旨意是要使人符合祂兒子的形像（羅八29）。儘管罪進入世界並帶來扭曲的後果（羅五12-21），但神最初創造具有祂形像之人的目的，已在得榮耀的基督身上實現（林前十五44-49）——祂是神的真實（因為是完美的）形像（西一15）。神的永恆旨意是，那些藉著信心而與基督聯合的人，可以變成祂的形像——現在是部分地擁有這形像（林後三18），而在基督再來時會達到完全（林前十五49；參腓三21）。按照神的設計，具有神的形像之人，應當遵行祂的旨意，存著信靠的心來順服祂的命令、活在祂的面前。這點也可從羅馬書一章21-32節的反面描述看出來，那裡提到人類的罪惡和悖逆。對神的形像而言（這形像最初在亞當裡受造、之後在基督裡恢復），遵行神的旨意是基本且必要的事。

這個對人類行為的正面解讀，幾乎完全不認同過去和現在某些人的看法，這些人以某種方式局限「行為（行律法）」的範圍，即保羅在稱義方面堅決反對的「行為」。在近代，新觀一開始是把這些行為局限在表明猶太種族身分的「界定標誌」，例如受割禮、飲食律和守安息日。如今，這種局限顯出在解經方面站不住腳，於是他們修改這立場，使保羅反對的事被視為針對整個摩西律法，但這仍然只是因為此律法代表猶太種族的身分標誌。我認為，改教運動正確地抓住保羅反對行為的重點所在。保羅是反對

一切的人為努力（包括對信心的扭曲概念），即人們試著靠行為而在神面前達到或維持稱義的地位。舉例來說，以弗所書二章8-9節和提多書三章5-7節都清楚表明這點。

然而，在那些因信稱義之人的生命裡，其信心和行為（信心產生的行動）之間有一種正面積極的關聯。就這點而言，在保羅書信裡最有啟發性的一段經文，或許就是以弗所書二章8-10節。在這短短幾節經文裡，保羅就從兩種對立的意義來使用「行為」這個詞。「行為」既跟恩典作對，也是恩典結出的果子。在一方面（8-9節），透過信心而拯救人的恩典，顯然跟「行為」勢不兩立；也就是說，恩典斷絕一切想要自救的努力（不論是出自伯拉糾主義者、半伯拉糾主義者或其他任何人），容不下人嘗試基於自己的身分、成就來獲取或確保救恩。律法和福音在此顯然有一種絕對的對立。但在另一方面（10節），對於在基督裡的新造之人而言，恩典顯然也是一種能力，使他們能產生「善行」。

我們也可以注意保羅使用「信心的順服」的措詞（the obedience of faith，羅一5，十六26）【編註：這是作者根據原文所做的翻譯，和合本的翻譯是「信服真道」】，來呈現信心和行為的這種關聯。這句措詞同時出現在羅馬書的開頭和結尾，我們可以說它就像羅馬書的兩片「書擋」，將整卷書的教導包覆起來。此外，我們可以肯定這件事，也是因為保羅在一章2-4節和十六章25節歸納福音時，用這措詞來表明他希望人聽聞福音後產生的基本回應。他「在萬國」和猶太人當中，一心想要人對福音產生的回應，可以用「信心的順服」來一言以蔽之。

在這句措詞裡，保羅很可能刻意使「信心」（of faith）一詞<sup>註17</sup>具有多種含義。<sup>註18</sup>它既是「順服」的同位語，也指出「順服」的來源或出處。換句話說，這措詞談到信心本身是一個順服的行動（參徒十六31），也談到其他源自信心的順服行動。最令人懷疑的是以下這個觀點（事實上，這觀點顛倒傳統上對於同位語的理解）：將信心等同於忠心或順服，並將這忠心理解成對聖約的忠誠。<sup>註19</sup>若這真的是保羅想表達的事（即忠心在於順服），那他大可寫下「順服的信心」（the faith of obedience）。無論這觀點的推測有多少根據，更重要且決定性的是類似加拉太書五章6節的明確描述：「生發仁愛的信心」。這句話指出信心和順服密切相關，但信心顯然有別於忠心或忠心的順服。後者（此處聚焦於仁愛）並不同於信心，而是信心的產物或結果。

在保羅寫的別處經文裡，最接近的同義詞似乎是帖撒羅尼迦前書一章3節：「你們信心的工作」（新譯本；和合本的翻譯是「你們因信心所做的工夫」），以及帖撒羅尼迦後書一章11節：「一切……信心的工作」（新譯本；

註17 在希臘文裡，這詞是以屬格的形式出現：「*hypakoē pisteōs*」。

註18 D. B. Garlington, *Faith, Obedience, and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994), 30：「在羅馬書一章5節（和羅十六26）裡，保羅選擇創造一個模擬兩可的措詞來表達兩個概念：順服在於信心，以及順服是信心的產物」。對這句措詞的更廣泛論述，請參考：R. B. Gaffin, Jr., "The Obedience of Faith," in *Israel and the Church: Essays in Honour of Allan Macdonald Harman on His 65th Birthday and Retirement*, ed. D. Milne (Melbourne: Theological Education Committee, Presbyterian Church of Victoria, 2001), 71–85.

註19 這顯然是賴特等人的觀點，請參考：N. T. Wright, "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary, and Reflections," in *The New Interpreter's Bible*, vol. 10 (Nashville: Abingdon Press, 2002), 420（「這信心其實是人類的忠心，用來回應神的信實」；另外，他也說信心是「人類的忠心回應」，並用這來支持將羅馬書一章17節翻譯為：「義人必因忠心得生」）。

和合本的翻譯是「一切因信心所做的工夫」)。福音所要產生的結果，就是一個以「信心的順服」為特徵的生命，或說是新造之人的善行(弗二10)，這善行是伴隨信徒之得救信心而來的表現。對保羅而言，信心是一個順服的行動，而行為(信靠基督的一種外在表現)是其他的順服行動，這兩者彼此有別，但卻密不可分。事實上，我們可以說，以此方式區分的信心和善行，總是暗示彼此的存在。若談到其中一方，也必定會考慮到另一方；若脫離彼此，雙方都會變得令人難以理解。它們的存在總是互不混淆，但卻是密不可分。雅各書二章18節說：「你將你沒有行為的信心指給我看，我便藉著我的行為，將我的信心指給你看」——凡藉著信心而跟神恢復相交的人，毫無例外地都必須如此——這句話相當好地解釋保羅在這方面的教導。

從這角度來看，我們應當明白一件事：律法和福音之間的對立，其本身不是一個在神學方面的最終結局。這對立的產生並非源於創造，乃是罪所帶來的後果，而福音的工作就是要勝過它。福音在信徒的生命中，消除一種在律法和福音之間的絕對對立。如何消除呢？簡而言之，若脫離福音並在基督以外，律法就是我的敵人，並且定我有罪。為什麼？因為神是我的敵人，並且定我有罪。但因著福音和在基督裡，我藉著信心而與祂聯合，律法就不再是我的敵人，而是我的朋友。為什麼？因為神如今不再是我的敵人，而是我的朋友。既然律法位居祂旨意的道德核心，反映出祂本身的固有性情，也表明祂所關心、討祂喜悅的事，那麼律法如今就是我的友好嚮導，指引我該如何過著與神相交的生活。

## 四、保羅和雅各

若要加強這些有關信心和順服的論述，我們在此可以簡短提及一項長期的爭論，即人們辯論保羅和雅各對信心與行為有何看法，以及有時認為他們對稱義的教導互相矛盾。論到他們之間的一致性，我們很難說得比梅晨（J. Gresham Machen）更好：「正如雅各譴責的信心不同於保羅稱許的信心，同樣雅各稱許的行為也跟保羅譴責的行為不同。」<sup>註20</sup> 此外，梅晨也認識到一個重要的調和環節：「解決整個問題的方法……就在於一句片語」，即保羅自己在加拉太書五章6節將使人稱義的信心描述為「生發仁愛的信心」。<sup>註21</sup> 梅晨在別處寫道：「當保羅談到唯獨因信稱義時，他指的信心就是產生行動的信心。」<sup>註22</sup>

正如我們剛才指出的，保羅這位主張「信心的順服」的使徒，跟雅各書二章18節完全一致，「你將你沒有行為的信心指給我看（你無法做到這點），我便藉著我的行為，將我的信心指給你看」——這句話沒有設限，也不應該被設限，是一個永遠適用於基督徒生活各方面的原則，凡跟神恢復相交的人都必須如此。從這方面來看，我們可以合理地認為，雅各書二章21-24節描述的亞伯拉罕是一個例子，他本身就表現出羅馬書一章5節對福音應許的回應（即「信心的順服」），而這聖約的應許最終是在基督身上實現（羅一2-4）。這位表現出「信心的順服」的亞伯拉

註20 J. G. Machen, *The New Testament: An Introduction to Its Literature and History* (ed. W. J. Cook; Edinburgh: Banner of Truth, 1976), 239.

註21 值得注意的是，至少梅晨在尋找解決方法時，沒有說保羅和雅各從不同意義來使用「稱義」這個動詞。

註22 J. G. Machen, *What Is Faith?* (London: Hodder & Stoughton, 1925), 204。這句話所在的章節是討論「信心與行為」，這整章值得讀者細細品味。

罕，具體而微地涵蓋羅馬書別處經文對亞伯拉罕及其信心的一切介紹。事實上，我們可以說，在羅馬書第四章明確介紹亞伯拉罕之前，我們早已在一章5節遇見雅各書所描述的亞伯拉罕，並在十六章26節再次遇見他。這兩卷書描述的亞伯拉罕並非不同的兩個人，也不是用來說明兩個具有張力的神學概念。它們描述的是同一個人，若缺少其中一方，我們永遠無法正確理解另一方。

這些論述不僅指出保羅和雅各之間彼此一致。若著眼於新約的教導之外，這些論述對教會生活而言也是一種長期的重要提醒。信心是「稱義的唯一媒介」，在現今和將來都是如此，若否認或模糊這點，必然會帶來災難。然而，若使用《西敏信條》十一章2節的平衡表達方式，我們也必須知道「稱義之人不是唯獨只有信心……這信心不是死的，而是使人生發仁愛的信心」。若教會要避免扭曲保羅所傳唯獨因信稱義的信息，就必須像這位使徒一樣維持以下的平衡：信心是稱義的唯一媒介，但稱義之人不是唯獨只有信心。

保羅並沒有教導一個「唯獨只有信心」的立場，我有時會聽到人們把這說成是他的立場。他教導的立場乃是「唯獨因著信心」。這不是在文字上吹毛求疵；「因著」一詞在這裡極為重要。罪人因著信心而得以稱義，這是由於它使罪人與基督聯合，並因此為他們獲取在祂裡面的一切救贖益處；這信心使人堅忍到底，但在堅忍的過程中從來都不是唯獨只有信心。正如路德曾經說過，信心是「一個忙碌的小東西」。<sup>註23</sup>

註23 實際的整句話是出自路德在羅馬書註釋所寫的序言（1522/1546）：「哦，

## 五、稱義和現在

我們在前述思考保羅教導的稱義和末世論，以及思考有關這稱義的「已然—未然」架構（包括他對最後審判的教導），若要進一步加強前面的論述，我們也可簡短探討他如何將稱義跟信徒現今的持續生活景況連在一起。此處可以再次藉由神學歷史上的一些說法，來幫助我們進行探討。《西敏信條》肯定神會持續赦免蒙稱義之人所犯的罪，談到他們站在「稱義的地位」，並且「永遠不會失去」這地位（十一章5節）。這種表達方式指出稱義在現今對信徒的意義——稱義持續不斷、日復一日地關乎他們的生活。這也引發一個問題：那些已經稱義之人，如何得以持續站在這個地位上，並且絕對不會失去這地位？加爾文在《基督教要義》的第三卷裡長篇論述稱義的道理（第十一~十八章），並在其中以一種類似的口吻將第十四章取名為〈稱義的開始及其持續的過程〉。他在那裡也寫道，「因此，我們不可只擁有這福份（稱義）一次就結束了，而是必須終生都持守它。」<sup>註24</sup>

我們在這裡關心的事，不是要進一步探討加爾文或《西敏信條》的這些說法，而是要指出這兩者的用語都忠於保羅的教導。這特別可從羅馬書第八章33-34節明顯看出來。這章經文在第38-39節達到論述的高峰，而最後一段的論述是從第31節的修辭問句開始：「既是這樣，還有什麼

信心是一個活躍、忙碌、積極、強而有力的東西。它是不可能停止行善的」（*Luther's Works*, vol. 35, ed. E. T. Bachmann [*Word and Sacrament*, vol. 1; Philadelphia: Fortress Press, 1959], 370)。我感謝Tom Brouwer主動跟我提到這句話，並提供文獻資料。

註24 加爾文，《基督教要義》，3.14.11。



說的呢？神若幫助我們，誰能敵擋我們呢？」在後半部分的問題裡，「幫助我們」和「敵擋我們」很可能至少包括一種法律或法庭方面的言外之意。它們讓人聯想到一個司法訴訟程序，而且是一個在現今發生的程序。這種司法情節直接出現在第33、34節分別提到的相關問題裡：「誰能控告神所揀選的人呢？」和「誰能定他們的罪呢？」顯然地，有關稱義的問題在這裡非常關鍵。

這些問題的答案寫在這些經文後半部分的綜合平行結構裡。首先，「有神稱他們為義了」（33節）。這是決定性的行動，平息整個爭端。接著，第34節的後半部分解釋這裡所說神使人稱義的行動：「有基督耶穌已經死了，而且從死裡復活，現今在神的右邊，也替我們祈求。」簡而言之，基督本身闡明神是使人稱義的神。

就我們在此關心的議題而言，值得注意的是：根據第34節所言，基督如何決定性地關乎我們的稱義及稱義的維持。這節經文先提到祂的死亡，而我們的反應很可能是：「沒錯，當然如此。」保羅已在羅馬書中說得相當清楚（例如在羅三24-26，五9、18-19；以及在第八章32節的間接提及：「神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了」）：基督的順服所顯明的義，是信徒得以稱義的根基，而祂的順服最終是那作為挽回祭的死亡。

但保羅在此不只提到祂的死亡。在談論跟我們稱義有關的基督工作時，他沒有提到基督的死亡後就劃下句點。他繼續寫道：「而且……」除了基督在過去的決定性死亡之外，難道還有什麼是我們稱義所不可或缺的事嗎？保羅的回答顯然是「沒錯」，因為他繼續談到基督的復活及其

長遠的結果。他向讀者指出現在的一個事實，而且至少在這段經文裡，此事實就是他的重點所在：復活的基督現今在神的右邊，持續「替我們」代求。

對保羅而言，稱義跟這個持續的代求緊密相連，意即我們持續、永不失落地處在「稱義的地位」——無論是死亡或將來的事，都不能使我們與神在基督裡的愛隔絕（38-39節）——是取決於這個持續且永不失敗的代求。基督被高舉到神的右邊，親自展現那已成全且完美的義，而這義被歸算給我們。因此，既然「神又使祂成為我們的……公義」（林前一30），那麼當祂出現在最後審判的地方時，不論已稱義的信徒面臨什麼控告，基督永遠都是有效的答覆——我們不應忽略，這「答覆」是父神出於祂的大愛而提供給選民的（32節）。基督活生生地將義體現出來，而這義已不能撤回地歸算給信徒，祂本身也持續有助於已稱義之選民的稱義（30節），意即祂維持他們的稱義地位。不但如此，祂帶著永不動搖的信實來做這維持的工作，正如自從每位選民首次藉著信心而與祂聯合之後，祂自始至終都是他們的公義。因著基督的代求，他們永遠無法、也不會失去「稱義的地位」。<sup>註25</sup>

.....  
註25 若要更詳細了解這些對於羅馬書八章33-34節的註釋，請參考我寫的文章：“‘More Than That’—Christ’s Exaltation and Justification,” in *The People’s Theologian: Writings in Honour of Donald Macleod*, ed. I. D. Campbell and M. Maclean (Fearn, UK: Mentor/Christian Focus, 2011), 139–45.

# 結語



我們在前述思考保羅神學裡的救恩次序，而現在要藉由探討歌羅西書一章27節來指出最後的重點，這節經文是一句激勵人心的描述：「基督在你們裡面成了榮耀的盼望」（參新譯本）。保羅在他的事奉後期寫下這節經文，從緊鄰的上下文來看（西一24-29），他是在反思自己一生的事奉。他的反思是以基督為中心，這並不令人意外，但他突顯基督的方式值得我們注意。他說基督是「奧秘……顯明了」（西一26）——神從永恆所計畫的救恩原先是隱藏的，如今在基督身上得著最終的顯明和實現。在更寬闊的上下文裡，祂是「從死裡首先復生的」（或譯為「從死人中首生的」），以及因著神的美意，「神本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裡面」（西一18-19，二9）。藉著受死和復活而高升的基督，完全體現出神的本性。這位基督「在你們裡面成了榮耀的盼望」。

這節經文談的是，因著救贖歷史的展開及邁向最終的成全，基督如今成了什麼。與此同時，這經文也清楚表明祂與教會同在，並住在信徒裡面。換言之，這位成全「救恩歷史」的基督，也是在「救恩次序」裡扮演要角的基督——我們在救恩裡確實得著的就是基督，「基督在你們裡面成了榮耀的盼望」。

這令人想到一個問題。為什麼這句描述在宗教改革和福音派的傳統裡具有的份量，不像它看起來擁有的份量那

麼重要？每當我們被問到自己的榮耀盼望，問到我們對於將來末世福份的確信，如何能確信在基督再來時會進入並擁有最終的福份，我們有多少次聽到或說出保羅給予的答案——我們不否認這答案的群體層面，但也可以適當地將它應用在個人身上——這確信是由於「基督在我裡面」？這個問題並非無關緊要，因為此處討論的盼望不是別的，正是「福音的盼望」（西一23）。

或許我在此應該更加謹慎，並且不要說的太過廣泛。但我認為在改教傳統裡，人們在表達救恩的盼望時，通常說這盼望是基於神白白赦免人的罪，或進一步談到基督歸算給人的義（包括主動和被動的義）。請不要誤解我在這裡的意思。我希望自己在這本書裡已重覆表明（儘管是為了回應保羅新觀），用這種方式來表達對救恩的確信，確實忠於保羅的教導。

但與此同時，我猜想人們在表達福音的盼望時，沒有更看重「基督在你們裡面」，可能是因為我們的視野太過受限，我們認為這句描述只是在談改變人心的基督，這位基督藉著聖靈而在信徒心裡動工。在侷限這句描述的含義之後，我們意識到這個改變人心的工作仍在進展當中，是一個不完全的工作，受到我們不斷犯罪所玷污，而這個持續更新的工作，無法提供一個穩固的盼望根基，使我們得以面對最後的審判。

我也認為人們有一種傾向（正如前述討論過的），就是他們在談論稱義時，不把稱義視為「與基督聯合」的一種展現——傾向於拆散參與面向和法庭面向（即聯合與稱義），而他們的做法則是貶低「與基督聯合」，或將這聯

合（因著它具有奧秘和屬靈的性質）視為只牽涉到成聖和生命的更新。

對保羅來說，基督藉著聖靈而住在信徒裡面，並正在把他們塑造成祂的形像，但祂顯然也是**全備**的基督。總括來說，正如祂在救恩方面成為「我們的智慧」，祂也是我們的「公義、聖潔」（林前一30）。在祂裡面，雖然我們的稱義和成聖不應被混為一談，但這兩者卻是分不開的、且一同被賜給我們。換言之，若考慮到我們在前一章結尾對現今之稱義的討論，我們可以說歌羅西書一章27節描述的基督，正是羅馬書八章34節所描述的基督。談到祂住在信徒裡面時，不應只想到祂在改變人心。祂在我們裡面，要藉著聖靈把我們塑造成祂的形像，而祂同時也在神的右邊，身為我們的公義，信實地為我們代求。「在我們裡面」的基督，也永遠是「為我們」的基督。藉著與祂聯合，祂既是在我們裡面，也是為我們；祂既是為我們，也是在我們裡面。

「基督在你們裡面成了榮耀的盼望」。我們在討論保羅神學裡的救恩次序時，指出此救恩次序的核心是基督徒與基督的聯合，而這句話比其他話語更適合用來結束我們的討論，它是使徒用滿有確信的語氣所表達的盼望。

國家圖書館出版品預行編目資料

憑信心 不憑眼見 / 葛富恩 (Richard B. Gaffin Jr.) 著 ; 翁洋 譯 ; 彭彥華 編譯 ;  
-- 初版. -- 臺北市 : 改革宗, 2019. 3  
144 面 ; 15 x 21 公分. --

譯自 : By Faith, Not By Sight: Paul and the Order of Salvation

ISBN: 978-986-96929-6-0 (平裝)

1. 保羅書信 2. 聖經研究

241.707

108004957