**註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義：**

**（壹）在舊約中的稱義：**

**（一）使用：**

 【註﹕Strong指出，tsadaq這個字是一個字根字，表達“為(使役性地，使為)對/正確(在一個道德的或法庭上的含義)(to be (causatively, make) right (in a moral or forensic sense))”。[Strong's OT:6663: tsadaq (tsaw-dak'); a primitive root; to be (causatively, make) right (in a moral or forensic sense):]】

【註﹕舊約神學字詞指出，tsadaq《OT:6663》這個字表達“為公正的，公義的(be\_just,\_righteous)”，是一個來自名詞的動詞(Denominative verb)。同字根的字：

(1)tsedeq《OT:6664》：“正義(justice)”，“正確性(rightness)”；

(2)tsedaqah《OT:6666》：“正義(justice)”，“公義(righteousness)”；

(3)tsaddiyq《OT:6662》：“公正的(just)”，“合法的(lawful)”，“公義的(righteous)”。

**tsadaq**《OT:6663》這個字根基本上表示符合一個倫理的或道德的標準。學者Snaith曾經宣稱，“tsadaq這個字根原始的含義是‘為筆直(to be straight)’”。但他補充說，它代表一個“規範/典型(norm)”。或許這個字的起源可能不是很清楚或甚至沒有意義。具有世俗源頭的字詞通常會被沉浸進入一些特殊的含義，並且原本含義是“直的”的一個字可以很容易發展成為一個道德術語，正如同canon這個字，原意為“測竿/杖(rod)”，“測量的尺(measuring\_rule)”，但變成表達神聖書籍的一個標準化的清單（“正典”）。這樣，**tsedeq《OT:6664》**是指一個倫理的、道德的標準，並且在舊約中當然是指神的本性和旨意。“耶和華在他一切所行的，無不公義(tsaddiyq)《OT:6662》；在他一切所作的，都有慈愛。”（詩篇145:17）。 [OT:6663 tsadaq: be just, righteous. Denominative verb. (1) OT:6664 tsedeq: justice, rightness. (2) OT:6666 tsedaqah: justice, righteousness. (3) OT:6662 tsaddiyq: just, lawful, righteous. This root basically connotes conformity to an ethical or moral standard. It is claimed by Snaith (N. Snaith, Distinctive Ideas of the OT, Schocken, 1964, p. 73) "the original significance of the root tsadaq to have been "to be straight." But he adds that it stands for a "norm." Perhaps the origin of the word is not so clear or even significant. Words having a secular origin often are baptized into special meanings and a word originally meaning straight may develop easily into a moral term just so canon "rod, " "measuring rule" becomes a standardized list of sacred books. tsedeq《OT:6664》, then, refers to an ethical, moral standard and of course in the OT that standard is the nature and will of God. "The Lord is righteous (tsaddiyq)《OT:6662》 in all his ways and holy in all his works" (Ps 145:17). (from Theological Wordbook of the Old Testament)]】

【註﹕**希伯來文動詞‘字幹(stem)’的七種形式**：

1）普通主動《Qal》，表示簡單的動作；

2）普通被動《Nif'al》，也可以表達關身語態或反身的含義；

3）强調主動《Pi'el》，用來加强主動語態的語氣；

4）强調被動《Pu'al》，用來加强被動語態的語氣；

5）使役主動《Hif'il》，有“成因性的(causative)”的含義；

6）使役被動《Hof'al》；

7）反身《Hithpa'el》，複數形式可以表達相互的動作關係，有時可以表達‘反復的(iterative)’動作。】

**範例：**

**OT:6663 tsadaq** --

to be just, to be righteous （為正直的，為公義的）

**a) (Qal)《**普通主動**》**

1) to have a just cause, to be in the right （有一個正直的理由，為在對的情況）

2) to be justified （為有理的）

3) to be just (of God) （為正直的《神》）

4) to be just, to be righteous (in conduct and character) （為正直的，為公義的《在行為及品格上》）

**b) (Niphal**) **《**普通被動**》**

to be put or made right, to be justified （被放在對的地位或使為對，被視為有理）

**c) (Piel)** **《**强調主動**》**

to justify, to make to appear righteous, to make someone righteous （使為對，使為看似公義，使某人為公義）

**d) (Hiphil) 《**使役主動**》**

1) to do or bring justice (in administering law) （施行或帶來正義《在執行律法》）

2) to declare righteous, to justify （宣告為公義，使為有理的）

3) to justify, to vindicate the cause of, to save （使為有理的，為…的理由辯護，拯救）

4) to make righteous, to turn to righteousness （使為公義，轉為公義）

**e) (Hithpael)** **《**反身**》**

to justify oneself （使自己有理）

(Thayer's Greek Lexicon and Brown Driver & Briggs Hebrew Lexicon)

【註﹕**希伯來文動詞的時態只有兩種**：

1）完成時態《perfect》，表達完成的動作，或所成就的狀況；

2）未完成時態《imperfect》，也就可以表達持續性的，經常性的，或習慣性的動作。】

**範例：**

**完成時態《perfect》**：【創 1:2 **地是空虛混沌**《並且**地**\_它**是/成為**了\_**空虛**\_並且**混沌**》；淵面黑暗；神的靈運行在水面上。】

**未完成時態《imperfect》**：【出 3:14 神對摩西說：**我是自有永有的**《我持續**是/成為**\_**這個**\_我持續**是/成為**》；又說：你要對以色列人這樣說：那自有的打發我到你們這裏來。】

約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄指出：

在舊約的使用中，我們主要考慮的字根是**tsadaq**，以及在它不同的形式中作為‘實名詞(substantive)’，形容詞，及動詞。作為一個實名詞，它通常在舊約中表達‘公義(righteousness)’或‘正義(justice)’的品質，並且主要地在表述神。當應用於神的時候，是指神的公義或正義的‘屬性(attribute)’；但也表述人，並且描寫他們的性格或行為或兩者，如同是‘正直的(upright)’或‘公正的(just)’或‘公義的(righteous)’。**這裏主要討論的是在各種不同字幹及部分的動詞形式。證據顯示這個動詞有多種的意義**。

 （1）**“狀態性的(stative)”**：是指所處的狀態。當使用普通主動《Qal》的字幹時，雅各被告知“（猶大承認說：）她比我更有義”（【創38:26：（他瑪被拉出來的時候，便打發人去見他公公，對他說：這些東西是誰的，我就是從誰懷的孕，請你認一認，這印，和帶子，並杖，都是誰的。）猶大承認說：他比我更**有義**(tsadaq)，因為我沒有將他給我的兒子示拉；從此猶大不再與他同寢了。】），並且在約伯記4:17中我們讀到，“人豈能比神公義麼”（【伯4:17：必死的人豈能比神**公義**(tsadaq)麼；人豈能比造他的主潔淨麼。】），這個“狀態性的(stative)”含義是很明顯的。這個“狀態性的(stative)”的使用反映在性格或行為上，並且，當使用於人的時候，不涉及這個情況是如何發生的問題。

（2）**“成因性的(causative)”**：是指造成公義的或使成公義的。在但以理書8:14【但8:14：他對我說：到二千三百日聖所就必**潔淨**(tsadaq)。】，不完成時態的普通被動《Nif'al》被使用於聖所；這裏很難翻譯為“聖所將要被稱義”，而“聖所將要被使成公義的”，意即它將要被潔净並且因此成為對的，會是合適的翻譯。但，如果在但以理書8:14有疑問的話，在但以理書12:3就沒有任何疑問了（【但12:3：智慧人必發光，如同天上的光；那**使**多人**歸義**(tsadaq)的，必發光如星，直到永永遠遠。】），在這裏是使役主動《Hif'il》的分詞並且字意的翻譯為“那些使多人為義的”。除了但以理書8:14以外，但以理書12:3是這種“成因性的(causative)”的含義的唯一清楚的例子。

（3）**“證明性的(demonstrative)”**：是指展示為公義的。以西結書16:51~52為這種强調主動《Pi'el》提供了一個有趣的例子：【結16:51~52：撒瑪利亞沒有犯你一半的罪，你行可憎的事比他更多，使你的姐妹因你所行一切可憎的事，倒**顯為義**(tsadaq)。你既斷定你姐妹為義，〔為義或作當受羞辱〕就要擔當自己的羞辱，因你所的罪比他們更為可憎，他們就比你更**顯為義**(tsadaq)，你既使你的姐妹**顯為義**(tsadaq)，你就要抱愧擔當自己的羞辱。】；“你既斷定你姐妹為義”，這是一個修辭方式的表達，表達耶路撒冷更嚴重的罪。

（4）**“法庭性的(forensic)”**：這是宣告的含義，與“成因性的(causative)”的含義有尖銳的不同。在使役主動《Hif'il》上這個含義很明顯：【出23:7：當遠離虛假的事；不可殺無辜和有義的人，因我必不**以**惡人**為義**(tsadaq)。】、【申25:1：人若有爭訟，來聽審判，審判官就要定義人**有理**(tsadaq)，定惡人有罪。】。在强調主動《Pi'el》上這個含義也很明顯：【伯32:2：那時有布西人，蘭族巴拉迦的兒子以利戶，向約伯發怒，因約伯自**以為義**(tsadaq)，不以神為義。】，及在反身《Hithpa'el》形式上也沒有什麽不同：【創44:16：猶大說：我們對我主說甚麼呢；還有甚麼話可說呢；我們怎能自己**表白出來**(tsadaq)呢；神已經查出僕人的罪孽了；我們與那在他手中搜出杯來的都是我主的奴僕。】。

七十士譯本的使用是非常具有重要性的，因為這個版本聯結了舊約希伯來文的使用及新約希臘文的使用。（簡單地說）在使役主動《Hif'il》的形式表達“法庭上的(forensic)”的含義時，絕大多數的經文在七十士譯本中是特別使用動詞**dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”**。**有趣的是，在表達“成因性的(causative)”的含義時，例如但以理書8:14以及但以理書12:3，七十士譯本則避免使用動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”**。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（壹）在舊約中的稱義：

**（二）神對人的稱義：**

在列王記上8:32中說到神稱義人為義（【王上8:32：求你在天上垂聽，判斷你的僕人，定惡人有罪，照他所行的報應在他頭上；**定義人有理**，照他的義賞賜他。】），並且在出埃及記23:7中否認神會稱惡人為義（【出23:7：當遠離虛假的事；不可殺無辜和有義的人，因我**必不以惡人為義**。】）。當說到神稱‘義人’為義，這個審斷的舉動是一個宣告這個人是正如同先前所構想的並且實際上也是如此的。這個人是具有公義的性格及行為，並且稱義的舉動只是一個符合前面事實的審斷。“稱義”這個術語的使用在應用於神的時候是與在申命記25:1【申25:1：人若有爭訟，來聽審判，審判官就要**定義人有理**，定惡人有罪。】中應用於人的時候，就是當審判官被要求要判定義人有理並判定惡人有罪，是完全一樣的，也與在箴言17:15中所說的，“**定惡人為義**的，定義人為惡的，這都為耶和華所憎惡”（箴17:15），是完全一樣的。在每一個例子中所强調的都是在審判中等同的必須性，因為神的審判總是根據真相，祂會稱義人為義，並且不會稱惡人為義。由於神的審判是出於祂的性格，我們必須認識到，在舊約的使用中，有一種公義被認為是人可斷定的公義，神自己也對這個公義予以考慮，並據此稱他們為義，也就是説，神宣告並宣判他們是他們所是的。在神而言，顯著地，祂施行審判是根據他們所是的事實。

 但，這就立即引起一個問題，這是被在舊約中各種形式的抗議所引發的，這個抗議就是在神的眼中沒有活人是被稱義的。約伯問，“人在神面前怎能成為義呢？”（【伯9:2：我真知道是這樣；但人在神面前怎能成為義呢。】），書亞人比勒達回答的也是一樣的；查看：【伯25:4：這樣在神面前，人怎能稱義；婦人所生的，怎能潔淨。】。詩篇的詩人也肯定地陳述這件事：“求你不要審問僕人；因為在你面前凡活著的人，沒有一個是義的。”（詩143:2）；又説：“主耶和華阿，你若究察罪孽，誰能站得住呢；”（詩130:3）。或許最總括性的控訴是，“**沒有行善的，連一個也沒有**”；查看：【詩14:3：他們都偏離正路，一同變為污穢；並沒有行善的，連一個也沒有。】、【詩53:3：他們各人都退後，一同變為污穢；並沒有行善的，連一個也沒有。】。

當我們在舊約中找到在相信的人的一方為自己的正直抗議時，我們不必須將之視為是自以為義的訴求，而與人在神面前的全然有罪及無可辯解的認識不一致。我們在約伯記就看到約伯自己重複地在為這個情況抗議（【伯6:29：請你們轉意，不要不公；請再轉意，我的事有理。】、【伯12:4：**我這求告神，蒙他應允的人，竟成了朋友所譏笑的；公義完全人，竟受了人的譏笑**。】、【伯13:18~19：**我已陳明我的案，知道自己有義**。有誰與我爭論，我就情願緘默不言，氣絕而亡。】、【伯16:19~21：**現今，在天有我的見證，在上有我的中保**。我的朋友譏誚我；我卻向神眼淚汪汪；願人得與神辯白，如同人與朋友辯白一樣。】、【伯17:9：然而義人要持守所行的道，手潔的人要力上加力。】、【伯27:5~6：**我斷不以你們為是；我至死必不以自己為不正。我持定我的義，必不放鬆；在世的日子我心必不責備我**。】、【伯29:14：我以公義為衣服，以公平為外袍和冠冕。】、伯31:1~40）。**一個正直的人可以合適地為他的正直辯護，以對抗從他的朋友或敵人來的虛假的控告**。**在約伯記9:2**【伯9:2：我真知道是這樣；**但人在神面前怎能成為義呢**。】**中，是表達人在神面前的無語，就是當我們在祂沒有污點的審判的天平中被衡量時。**明顯地，書亞人比勒達和他朋友的錯誤是，在約伯對抗虛假的控訴以維護他的正直時，他們訴諸這個真理（即，人在神面前怎能成為義呢）。沒有人能夠在神絕對並終極審判的天平中可以被稱義的這個事實，並沒有與針對從人來的不公正攻擊所作的自我捍衛及自我辯護有任何的不協調。這也正是我們在詩篇26:1所看到的：【詩26:1：〔大衛的詩。〕耶和華阿，求你為我伸冤，因我向來行事純全，我又倚靠耶和華並不搖動。】；這與詩篇130:3【詩130:3：主耶和華阿，你若究察罪孽，誰能站得住呢；】沒有任何衝突。

 這個真理，就是“**在神的眼中沒有人是被稱義的，並且，沒有義人，連一個也沒有**”，一個根植於舊約‘虔誠(piety)’中的真理，它為瀰漫於舊約虔誠中的其他兩個‘特徵(features)’奠定了基礎，就是：‘**對憐憫的懇求**(the plea of mercy)’以及‘**為赦免的懇求**(the plea for forgiveness)’。**對憐憫的懇求**只有在“認識到在正義中沒有懇求的餘地”的情況下才有意義；並且**為赦免的懇求**是來自一個被定罪並且被這個定罪的感覺所浸染的人。**‘對赦罪的信心**(the faith of forgiveness)**’**會在舊約的虔誠中佔據如此中心的位置，這是源於這一應許在恩典之約中的中心地位；參考：【出34:6~7：耶和華在他面前宣告說：耶和華，耶和華，是有憐憫，有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。為千萬人存留慈愛，赦免罪孽，過犯，和罪惡；萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪，自父及子，直到三四代。】、【賽43:25：惟有我為自己的緣故塗抹你的過犯，我也不記念你的罪惡。】、【賽44:22：我塗抹了你的過犯，像厚雲消散；我塗抹了你的罪惡，如薄雲滅沒；你當歸向我，因我救贖了你。】、【彌7:18~19：神阿，有何神像你，赦免罪孽，饒恕你產業之餘民的罪過；不永遠懷怒，喜愛施恩。必再憐憫我們，將我們的罪孽踏在腳下，又將我們的一切罪投於深海。】。因此，所有這些的考慮展示，根植於舊約中存在這個真理，就是：**在神的審判臺前，沒有人能夠站立並且訴諸於正義的宣稱來支持他的稱義。沒有義人，連一個也沒有**。

 然而，這就引導我們來到另外一股舊約的教導；它的内容是：**神的確稱義，並且祂稱那些也被說到在神的眼中他們不被稱義的人為義**。這看起來是矛盾的。根據在人中間所獲得的依據和標準，這些的論據都是矛盾的。**在人中間，稱惡人為義對神而言是可憎的。但，這正是神作的**。因此，我們讀到：“你可以將你的理陳明，自顯為義”（【賽43:26：（**惟有我為自己的緣故塗抹你的過犯，我也不記念你的罪惡。）你要提醒我，你我可以一同辯論，你可以將你的理陳明，自顯為義**。】）；“以色列的後裔，都必因耶和華得稱為義”（【賽45:25：**以色列的後裔，都必因耶和華得稱為義，並要誇耀**。】）；“有許多人，因認識我的義僕得稱為義”（【賽53:11：他必看見自己勞苦的功效，便心滿意足；**有許多人，因認識我的義僕得稱為義；並且他要擔當他們的罪孽**。】）。

關於神這個稱義的舉動，我們必須考慮到這個可能性，就是神稱義的舉動，儘管嚴格地説是法庭性質的，仍然可以考慮到被稱義之人的一個在可預期的性格及行為上的公義，這是按照列王記上8:32的類比（【王上8:32：（人若得罪鄰舍，有人叫他起誓，他來到這殿在你的壇前起誓；）求你在天上垂聽，判斷你的僕人，定惡人有罪，照他所行的報應在他頭上；**定義人有理，照他的義賞賜他**。】）。我們必須記得，“稱義”這個術語所表達的宣告性的動作本身，當作為根據所考慮到的公義是主體的性格及行為的時候，並沒有失去它法庭上的意義。在這種情況下，這裏的個案就會是：所有的人都在罪中敗壞，他們都在神的定罪之下；但，神在祂的恩典中將人更新，並且賜予他們新的性格及行為；在這個改變的基礎上，神據此給與判決；神宣告這個人為他藉著轉變他的恩典所成為的。**這個為稱義的舉動提供基礎的過程是操作性的或成因性的（即，促使這個人成為義人），但是這個稱義的舉動本身卻嚴格地說只是法庭性的**。這樣，這個問題就無可逃避了：**舊約的教導也遵循這個模式麽？**要回答這個問題，我們不能忽視在啟示的歷史中對神的稱義的第一個明確的提及，那就是，創世記15:6：亞伯拉罕“信耶和華，耶和華就以此為他的義”。在這裏（創15:6）並沒有“稱義”這個術語，但經文毫無疑問地負有這個意思；這是關於神在公義的事情上的判斷。

在創世記15:6中有四個考需要被注意：

（1）亞伯拉罕的決定性的‘特徵(features)’，就是那被推到最前面的，就是**信心**，就是信賴及信任主耶和華的信心；信心將注意力集中於神的特性，並且在這個例子中，特別是在神的能力和信實上。

（2）神對關於亞伯拉罕的審斷，是將某樣東西‘計算(reckoning)’到亞伯拉罕的賬戶；這是一個‘歸算(imputation)’。

（3）這個被‘計算(reckoned)’的東西是**公義**。

（4）這個被計算為公義的是亞伯拉罕的信心；在這個例子中，不是他的‘特性(character)’或‘行為(behaviour)’的公義被歸入他的賬戶，而是某件從神的‘特性(character)’中衍生出其全部意義和功效的東西。

從這四個考慮中我們沒有任何推斷可以支持這個概念，就是：在這裏有一個神稱義的舉動，而這個稱義的舉動是基於認識到亞伯拉罕的公義的特性及行為。事實上，藉著是信心被歸算為公義的這個被强調的事實，我們被指向一個相反的方向，信心在彰顯神的能力及真實，並且，因此，信心是與個人在行為範疇中的表現形成對比。換言之，我們在這裏有一個與列王記上8:32【王上8:32：求你在天上垂聽，判斷你的僕人，定惡人有罪，照他所行的報應在他頭上；定義人有理，照他的義賞賜他。】完全不一樣的語境。在後者（王上8:32）中，神根據義人的公義稱義人為義。在創世記15:6則與這個步驟相反，因而引起我們的注意。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（壹）在舊約中的稱義：

（二）神對人的稱義《續》：

有了創世記15:6所提供的‘取向(orientation)’，我們現在必須轉過來考慮另外一個具有相對於定罪背景的稱義的證據。這個證據是關於舊約最令人震驚的特徵之一，就是：**神的子民是在主（耶和華）裏被稱義(It is in the Lord that God's people are justified)**。在這個真理的被表達中，至少有三個獨特的層面：

（1）是在主（耶和華）裏以色列被稱義(It is in the Lord that Israel are justified)。

（2）是在主（耶和華）裏他們的公義存在(It is in the Lord that their righteousness resides)。

（3）主（耶和華）自己是祂子民的公義(The Lord himself is the righteousness of his people)。

這個真理的表達是特別在以賽亞及耶利米的先知書中並且在詩篇中。

 （一）在以賽亞書45:25中表達：“以色列的後裔，都必因耶和華得稱為義，並要誇耀。”（賽45:25）。這裏的翻譯（和合本的翻譯：因耶和華）可以是“在主（耶和華）裏”或是“藉著主（耶和華）”；但由於這裏有“要誇耀”，並且前面一節賽45:24【賽45:24：人論我說，公義，能力，惟獨在乎耶和華；人都必歸向他，凡向他發怒的，必至蒙羞。】中同樣的格式應該是表達“在主（耶和華）裏”，因此，“在主（耶和華）裏”是比較合適的含義。在以賽亞書45:24中表達了這個真理的另外一個層面：“人論我說，公義，能力，惟獨在乎耶和華；”。這裏的“公義”是使用複數形式作為强調，是表達幅度或豐滿的複數形式。這裏沒有疑問，以色列在主（耶和華）裏是被描繪為公義的或被稱義的，因為存在主（耶和華）裏的公義被帶到以色列身上。如果需要確認的話，它可以被提供於以賽亞書54:17：“凡為攻擊你造成的器械，必不利用；凡在審判時興起用舌攻擊你的，你必定他為有罪；這是耶和華僕人的產業，是他們從我所得的義；這是耶和華說的。”（賽54:17）。從這兩處的經文所得到的觀察必須與一系列其他經文協調，**其中主（耶和華）的公義是被描繪為接近要來或將要被揭露彰顯對祂子民的救恩**；查看：【賽46:13：我使我的**公義**臨近，必不遠離，我的**救恩**必不遲延，我要為以色列我的榮耀，在錫安施行救恩。】、【賽51:5：我的**公義**臨近，我的**救恩**發出，我的膀臂要審判萬民；海島都要等候我，倚賴我的膀臂。】、【賽51:6：你們要向天舉目，觀看下地；因為天必像煙雲消散，地必如衣服漸漸舊了；其上的居民，也要如此死亡；〔如此死亡或作像蠓蟲死亡〕惟有我的**救恩**永遠長存，我的**公義**也不廢掉。】、【賽51:8：因為蛀蟲必咬他們，好像咬衣服，蟲子必咬他們，如同咬羊絨；惟有我的**公義**永遠長存；我的**救恩**直到萬代。】、【賽56:1：耶和華如此說：你們當守公平，行公義；因我的**救恩**臨近，我的**公義**將要顯現。】、【賽61:10：我因耶和華大大歡喜，我的心靠神快樂；因他以**拯救**為衣給我穿上，以**公義**為袍給我披上，好像新郎戴上華冠，又像新婦佩戴妝飾。】、【賽62:1：我因錫安必不靜默，為耶路撒冷必不息聲，直到他的**公義**如光輝發出，他的**救恩**如明燈發亮；】。這個介於**救恩**將要來到以及**公義**將被顯現之間，介於穿上**救恩**的衣裳以及披上**公義**的外袍之間，介於**公義**已然臨近以及**救恩**將要發生之間的平行關係，都指出這裏所想到的公義是‘**導向救恩的公義**(righteousness unto salvation)’。**至少這是關聯於救恩的公義，並且，因此，是被帶到人身上的公義**。**這個公義會運作到最終由它引出的審斷（判決），一個稱義的審斷（判決）**。**這是在拯救的行動中被揭露彰顯的神自己的公義**。因此，我們看見為什麽能説，是在主（耶和華）的公義裏以色列被稱義，並且說，以色列的公義是出於祂；參考：【詩24:5：他必蒙耶和華賜福，又蒙救他的神使他成義。】、【詩89:16~17：他們因你的名終日歡樂，因你的公義得以高舉。你是他們力量的榮耀；因為你喜悅我們，我們的角必被高舉。】、【詩103:17：但耶和華的慈愛，歸於敬畏他的人，從亙古到永遠；他的公義，也歸於子子孫孫；】、【賽32:17：公義的果效，必是平安；公義的效驗，必是平穩，直到永遠。】、【賽63:1：這從以東的波斯拉來，穿紅衣服，裝扮華美，能力廣大，大步行走的是誰呢；就是我，是憑公義說話，以大能施行拯救；】。

（二）耶利米書23:6無疑是一個彌賽亞的預言：【耶23:6：（*耶和華說：日子將到，我要給大衛興起一個公義的苗裔，他必掌王權，行事有智慧，在地上施行公平，和公義。*）在他的日子，猶大必得救，以色列也安然居住；他的名必稱為**耶和華我們的義**。】；因為第5節很清楚地指出：“耶和華說：日子將到，我要給大衛興起一個‘**公義的苗裔**(righteous Branch)’，他必掌王權，行事有智慧，在地上施行公平，和公義。”（耶23:5）。這裏我們有興趣的是‘**公義的苗裔(righteous Branch)**’在第6節將要被稱呼的名字（他的名必稱為**耶和華我們的義**）。無論這個短句應該怎麽被翻譯，這個名字表達這個人特別的身份。**有兩種可能的翻譯**：（1）“這是他的名字，主（耶和華）將要稱他：我們的公義”，或，（2）“這是他的名字，他將要被稱為（人將要稱他）：耶和華我們的義”。

（1）“**這是他的名字，主（耶和華）將要稱他：我們的公義**”：在這個選擇中，明顯地我們被稱為在他的公義中有分：他是我們的公義。他被帶進這種與我們的關係，如同公義的苗裔，以致他的公義在某種形式上是我們的公義。這就特定地指向這個結論，至少在一個層面上這裏對那些人所描繪的公義不是他們自己的公義，而是一個他們在公義的苗裔上擁有的公義。這樣的解釋，就其本身而言，不能說主（耶和華）是祂子民的公義。但當與前面兩個已經確立的層面，“是在主（耶和華）裏以色列被稱義”以及“他們的公義是存在主（耶和華）裏”，協調的時候，我們至少可以說是被帶到這個將公義的苗裔與主（耶和華）認同的邊緣；在這個情況下，公義的苗裔就會是以色列是在其中被稱義的主（耶和華），並且在主（耶和華）裏的公義就會是公義苗裔的公義。

（2）“**這是他的名字，他將要被稱為（人將要稱他）：耶和華我們的義**”：然而，有幾個考慮會偏向另外這個結構，其中是將“主（耶和華）”連結於“我們的義”，作為‘公義的苗裔(righteou\_Branch)’被稱呼的名字：

（a）馬所拉的標點無疑地表明這是‘馬所拉文士(massoretes)’的解釋《*註﹕‘馬所拉文士(massoretes)’是主後第七到第十二世紀的聖經抄寫者*》。

（b）在舊約中有其他的例子，‘四字符號(tetragram)’必須連結於後面的字《*註﹕‘四字符號(tetragram)’：為希伯來文舊約聖經中和合本翻譯為“耶和華”的四個字母“YHWH”；七十士譯本一般翻譯為名詞kurios“主人”；英文欽定版一般翻譯為大寫字母的“LORD”*》。當然，這些例子並不完全平行；它們不許可另外一種結構。但它們產生一個推測來跟隨在一些其他很明顯的例子的結構。也就是説，在其他例子的結構可以提供一個模式來解釋耶利米書23:6。這些其他的例子為：【創22:14：亞伯拉罕給那地方起名叫**耶和華以勒**，〔意思就是耶和華必預備〕直到今日人還說：在耶和華的山上必有預備。】、【出17:15：摩西築了一座壇，起名叫**耶和華尼西**。〔就是耶和華是我旌旗的意思〕】、【士6:24：於是基甸在那裏為耶和華築了一座壇，起名叫**耶和華沙龍**〔就是耶和華賜平安的意思〕這壇在亞比以謝族的俄弗拉直到如今。】、【結48:35：城四圍共一萬八千肘；從此以後，這城的名字，必稱為**耶和華的所在**。】。

（c）雖然一般承認‘四字符號(tetragram)’可以作為“將要稱為”的主語，但若是‘四字符號(tetragram)’是主語的話，我們就會根據舊約中無數例子的模式預期一個不同的結構：先是動詞“將要稱為”，之後是主語‘四字符號(tetragram)’，然後是“他的名字”作為受詞，最後的“公義”則是作為“他的名字”的同位語。

（d）耶利米書33:16【耶33:16：在那日子猶大必得救，耶路撒冷必安然居住；他的名必稱為**耶和華我們的義**。】是耶利米書23:6的一個緊密的平行經文，有同樣的名稱以及同樣的結構。這裏提到耶路撒冷，並說：“他（耶路撒冷）的名必稱為：耶和華我們的義”。在釋經上，我們不適合將之翻譯為：“耶和華將要稱他（耶路撒冷）為：我們的義”。理由很簡單；沒有任何舊約教導的類比或好的意義會許可將耶路撒冷以任何方式描繪為以色列的義。因此，在這個例子中我們必須將‘四字符號(tetragram)’連結於“我們的義”，並且將這個短句解釋為耶路撒冷要被認同的標語：“主（耶和華）我們的義”。耶利米書33:16所提供的模式幾乎是決定性的可以用一樣的方式來理解耶利米書23:6的結構。

當把這一切放入考慮中，它們都支持把‘四字符號(tetragram)’與“我們的義”的連結作為彌賽亞被稱呼的名字。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（壹）在舊約中的稱義：

（二）神對人的稱義《續》：

**這裏仍然有一個問題，就是這裏的意思或是‘公義的苗裔**(righteous Branch**)’就是“主（耶和華）我們的義**(the Lord our righteousness)**”，或是祂的名字是“主（耶和華）是我們的義**(the Lord is our righteousness)**”**。在前者，祂就會被稱為“主（耶和華）”；在後者，就不一定是。在耶利米書33:16【耶33:16：在那日子猶大必得救，耶路撒冷必安然居住；他的名必稱為耶和華我們的義。】中，賦予耶路撒冷的頭銜不可能被理解為耶路撒冷是與主（耶和華）認同的，並且這個頭銜的意思就會是“主（耶和華）是我們的義”。我們在前面所引用的例子也必須用同樣的方式解釋：【創22:14：亞伯拉罕給那地方起名叫**耶和華以勒**，〔意思就是耶和華必預備〕直到今日人還說：在耶和華的山上必有預備。】、【出17:15：摩西築了一座壇，起名叫**耶和華尼西**。〔就是耶和華是我旌旗的意思〕】、【士6:24：於是基甸在那裏為耶和華築了一座壇，起名叫**耶和華沙龍**〔就是耶和華賜平安的意思〕這壇在亞比以謝族的俄弗拉直到如今。】、【結48:35：城四圍共一萬八千肘；從此以後，這城的名字，必稱為**耶和華的所在**。】。

這些事實都支持，關於“主（耶和華）我們的義”在耶利米書23:6的這個翻譯，我們不能夠過於專斷（【耶23:6：（耶和華說：日子將到，我要給大衛興起一個公義的苗裔，他必掌王權，行事有智慧，在地上施行公平，和公義。）在他的日子，猶大必得救，以色列也安然居住；他的名必稱為**耶和華我們的義**。】）。**換句話説，唯一可以被堅持的翻譯是“主（耶和華）是我們的義”**。但這就很清楚地建立了這個主旨，就是，**在舊約的思想中，我們到達這個點，主（耶和華）自己被設立為祂子民的公義**。因此，我們持有三個層面的要點，在其中人的稱義被奠定基礎並且被確認證實：

（1）是在主（耶和華）裏人被稱義。

（2）是在主（耶和華）裏他們的公義存在。

（3）主（耶和華）自己是他們的公義。

**這就是我們對“人在神面前怎能成為義呢？”這個問題的回答。**並且，這也解決了介於定罪與稱義之間的矛盾的難處。**在這裏，關於我們的話題，我們持有在舊約中啟示的高點**。**在新約的光照中我們能夠理解“如何”主（耶和華）會是我們的公義**。但，這也是真實的，是在舊約這個見證的背景下，新約揭露的這個高點可以被理解。保羅關於神的義是本於信以致於信的教義只能在相對的舊約的光照中能夠被理解。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：

**（貳）在新約中的稱義：**

**（一）“稱義”這個術語：**

在新約中表達稱義的觀念的術語最多的就是動詞**dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”**。這裏的問題是：**在新約中我們是否找到這個術語有各種不同意思的使用，如同我們在舊約中相對應的希伯來文字根所看到的，就是“狀態性的(stative)”，“成因性的(causative)”，“證明性的(demonstrative)”，“法庭性的(forensic)”？**

（1）**“狀態性的(stative)”**：範例的檢驗將會相當清楚地顯示動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”在主動語態中從來沒有“狀態性的(stative)”的使用；這是一個動作的動詞，因此不會表達一個狀態。在絕大多數情況下（主動語態）都有一個受詞，但不總是一致的；參考：【羅8:33：誰能控告神所揀選的人呢；有神稱他們為義了《(他)**神** (他)**那** (他)現正持續**稱為公義**了的》。】。這個事實就會產生一個推測，就是被動語態可以意思為，“受到主動語態所表達的動作的影響”。例如，在路加福音18:14【路18:14：我告訴你們，這人回家去，比那人倒算為義了《他/她/它那時(也是)**向下行** (他)**那同一者** (他)現在已經被**稱為公義**了的 **向內進入** 到於(他)**那** 到於(他)**住處家室** 從屬(他)**同一者** <在旁邊>**到旁邊** 到於(他)**在那裏的那個**》；因為凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。】、【林前4:4：我雖不覺得自己有錯，卻也不能因此得以稱義《**但乃是 不是/不 在內** 在對(它)**那同一者** 我現在已經被**稱為公義**》；但判斷我的乃是主。】及使徒行傳13:39【徒13:39：你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上，信靠這人，就都得稱義了《**在內** 在對(他)**那同一者** (他)**所有每一個的** (他)**那** (他)現正持續**置信信託**了的 他/她/它現在持續被**稱為公義**》。】中會暗示一個公義的狀態。其他類似的情況有非限定時態被動語態的羅3:4，未來時態被動語態的羅2:13、羅3:20，現在時態被動語態的羅3:28、加2:16、加3:11、加5:4、雅2:24。**但有足夠的理由贊同採用嚴格的被動含義**：

(1)在這些可能是“狀態性的(stative)”例子中的幾個，被動的翻譯更自然；而在“狀態性的(stative)”翻譯則有一絲刺耳的成分（【羅3:20：所以凡有血氣的沒有一個，因行律法，能在神面前稱義《**為是這樣之緣故 向外出來** 從屬(它們)**工作** 從屬(他)**律法 不是/不** 他/她/它將要(持續)被**稱為公義** (她)**所有每一個的** (她)**肉體 在面前地** 從屬(他)**同一者**》；因為律法本是叫人知罪。】、【林前4:4（我被你們論斷，或被別人論斷，我都以為極小的事；連我自己也不論斷自己。）《因為》我雖不覺得自己有錯，卻也不能因此得以稱義《**但乃是 不是/不 在內** 在對(它)**那同一者** 我現在已經被**稱為公義**》。但判斷我的乃是主。】），特別是與上下文關聯的時候。

(2)沒有一個例子其“狀態性的(stative)”的翻譯及意思是必須的並且被證明的。

(3)由於動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”是一個動作的動詞，它需要最强烈的證據顯示被動語態自然的含義不是所意圖的；但沒有這樣的證據存在。

(4)在許多例子中的非限定時態被動語態與“狀態性的(stative)”的意思不協調。

(5)在許多例子中“狀態性的(stative)”的含義是被排除的（參考：【太11:19：人子來了，也喫，也喝，人又說他是貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友；但智慧之子，總以智慧為是。〔有古卷作但智慧在行為上就顯為是〕】、【太12:37：因為要憑你的話，定你為義，也要憑你的話，定你有罪。】、【路7:35：但智慧之子，都以智慧為是《**並且** 他/她/它那時(也是)被**稱為公義** (她)**那** (她)**智慧 從那裏離開** 從屬(它們)**所有每一個的** 從屬(它們)**那些** 從屬(它們)**孩子** 從屬(她)**同一者**》。】、【羅3:24：如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。】、【羅6:7：因為已死的人，是脫離了罪《(他)**那 因為** (他)那時(也是)**死去**了的 他/她/它現在已經被**稱為公義 從那裏離開** 從屬(她)**那** 從屬(她)**罪**》。】、【林前6:11：你們中間也有人從前是這樣；但如今你們奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈，已經洗淨，成聖稱義了。】、【提前3:16：大哉，敬虔的奧秘，無人不以為然；就是神在肉身顯現，被聖靈稱義，〔或作在靈性稱義〕被天使看見，被傳於外邦，被世人信服，被接在榮耀裏。】）；在這些例子中不需要辯證來證明。

由於這些理由，我們對動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”在新約中的使用，不能將“狀態性的(stative)”使用考慮進去，除了，我們後面會看到，有一個“狀態性的(stative)”含義接近於“法庭性的(forensic)”概念。

（2）**“成因性的(causative)”**：我們在七十士譯本中發現，當希伯來文經文使用這個含義的時候，七十士譯本一般就避免使用動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”。這裏的問題是：我們在新約是否找到任何例子出現這種“成因性的(causative)”的含義呢？我們不能基於壓倒性的含義而預先判斷這個問題。在新約中一個字確切的含義是具有彈性的，只有上下文能夠決定一個字在多種含義中的哪一種被使用。這在保羅是真實的，在他的書信中，動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”絕大多數的使用都是如此。有一個例子（【林前6:11：你們中間也有人從前是這樣；但如今你們奉主耶穌基督的名，並藉著我們神的靈，已經洗淨，成聖稱義了《**但乃是** 你們那時(也是)讓自己**從那裏洗滌淨身離開， 但乃是** 你們那時(也是)被**使成聖， 但乃是** 你們那時(也是)被**稱為公義 在內** 在對(它)**那** 在對(它)**名字** 從屬(他)**那** 從屬(他)**主人** 從屬(他)**耶穌** 從屬(他)**基督 並且 在內** 在對(它)**那** 在對(它)**靈/風** 從屬(他)**那** 從屬(他)**神** 從屬**我們**》。】），就是爭議，按照上下文，在這裏動詞“你們那時(也是)被稱為公義”的意思應該是“你們已經成為純潔(you have become pure)”。這是學者Bauer及一些注釋家的觀點。這裏的文本的確在處理‘净化(purification)’的問題：“**但乃是** 你們那時(也是)讓自己**從那裏洗滌淨身離開， 但乃是** 你們那時(也是)被**使成聖**”，之後就是這個有爭議的句子：“**但乃是** 你們那時(也是)被**稱為公義**”。因此，這裏的假設就是將這個有爭議的句子解釋為屬於“洗淨及成聖”同一類別的含義。進一步而言，在最後的短句，“藉著我們神的靈”《**在內** 在對(它)**那** 在對(它)**靈/風** 從屬(他)**那** 從屬(他)**神** 從屬**我們**》，無論是聯結於前面三個動詞與否，都不能與動詞“你們那時(也是)被**稱為公義**”脫離關係。如果將“你們那時(也是)被**稱為公義**”解釋為“法庭性的(forensic)”含義，這就很難在保羅的教導中找到任何這種表述的類比，就是聖靈是稱義的代理人或聖靈是我們“在其中”被稱義的這一位。因此，這裏有很沉重的理由支持非法庭性的解釋。然而，這裏有保留，這不是一個結束的案子，並且這是由於下面幾個理由：

 (1)在提多書3:5~7中，動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”有與哥林多前書6:11一樣的幾個術語的聯結：【多3:5~7：他便救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是照他的憐憫，藉著重生的洗，和聖靈的更新《<徹底經過>**經由** 從屬(它)**沐浴洗滌** 從屬(她)**再生復興 並且** 從屬(她)**促使成更新** 從屬(它)**靈/風** 從屬(它)**聖的**》。聖靈就是神藉著耶穌基督我們救主，厚厚澆灌在我們身上的；好叫我們因他的恩得稱為義《**為要** (他們)那時(也是)被**稱為公義**了的 在對(她)**那** 從屬(他)**在那裏的那個** 在對(她)**恩典惠意**》，可以憑著永生的盼望成為後嗣。〔或作可以憑著盼望承受永生〕】；這個例子雖然不盡相同，但有足夠緊密的相關及附屬關係使我們不能對哥林多前書6:11中的彼此關係作一個輕易的推測。

(2)沒有足夠好的理由為什麽在提多書3:7中的動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”不可以有“法庭性的(forensic)”的含義；相關聯的短句，“因他（神）的恩”，以及所指向的，“憑著永生的盼望成為後嗣”，在保羅其他地方的教導都是與稱義有關的。

**我們的結論必須是，在哥林多前書6:11這裏我們或許有一個“成因性的(causative)”含義的例子，但這不能被毫無疑問地確立。然而，如果這個意思真的出現在這裏，這個含義的稀有性只會確認這是如此的不尋常**。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

（一）“稱義”這個術語《續》：

（3）**“證明性的(demonstrative)”**：關於剩下的兩個含義的分辨，“顯示為公義的”（證明性的(demonstrative)）的意思可以與“宣告為公義的”（法庭性的(forensic)）的意思分辨，這是相當清楚的。然而，當我們檢驗在新約中動詞dikaioo“促使為具公平正義(稱為公義)”的例子，就是在那些被認為前者傳達了更精確的含義的例子，必須承認要維持這種含義的適當性是可以被挑戰的。在馬太福音11:19【太11:19：人子來了，也喫，也喝，人又說他是貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友；但智慧之子，總以智慧為是(dikaioo)。〔有古卷作但智慧在行為上就顯為是〕《**並且** 他/她/它那時(也是)被**稱為公義** (她)**那** (她)**智慧 從那裏離開** 從屬(它們)**那些** 從屬(它們)**工作** 從屬(她)**同一者**》】以及路加福音7:35【路7:35：但智慧之子，都以智慧為是(dikaioo)《**並且** 他/她/它那時(也是)被**稱為公義** (她)**那** (她)**智慧 從那裏離開** 從屬(它們)**所有每一個的** 從屬(它們)**那些** 從屬(它們)**孩子** 從屬(她)**同一者**》。】中，看起來有理由解釋為：智慧從她的工作或孩子被顯示為公義的或被證實為公義的。至少“稱義”在這裏的意思似乎更像是“證明性的(demonstrative)”，甚於是“法庭性的(forensic)”。在路加福音16:15【路16:15：耶穌對他們說：你們是在人面前自稱為義的《**你們** 你們現在持續**是** (他們)**那些** (他們)現正持續**稱為公義**了的 到於(他們)**同一者自己 在面前地** 從屬(他們)**那些** 從屬(他們)**人**》；你們的心，神卻知道；因為人所尊貴的是神看為可憎惡的。】中，這裏的含義顯然是：“你們是那些在人的眼中顯示自己為公義的人”，並且這裏可能沒有“宣告”他們自己為公義的含義。同樣的情形也出現在：【羅3:4：斷乎不能；不如說，神是真實的，人都是虛謊的；如經上所記：『你責備人的時候，顯為公義；被人議論的時候，可以得勝。』】、【林前4:4：我雖不覺得自己有錯，卻也不能因此得以稱義；但判斷我的乃是主。】、【提前3:16：大哉，敬虔的奧秘，無人不以為然；就是神在肉身顯現，被聖靈稱義，〔或作在靈性稱義〕被天使看見，被傳於外邦，被世人信服，被接在榮耀裏。】。如果這個含義確立，就可以用同樣的方式解釋雅各書2:21、24、25（【雅2:21：我們的祖宗亞伯拉罕，把他兒子以撒獻在壇上，豈不是因行為稱義麼《**豈非呢 向外出來** 從屬(它們)**工作** 他/她/它那時(也是)被**稱為公義**》。】），並且雅各的教導和保羅的教導之間明顯的差別就可以相當程度地緩解了。無論如何，如果我們一旦承認在某些例子中强調的是證明性的概念而有別於司法上宣告性的，我們在解決這個起初看起來是公開的衝突上已經大有幫助了。因為，在雅各書，重點是在良善工作的‘提供證明的(probative)’特性，而在保羅的辯證中，重點是在司法上的‘設定性的(constitutive)’以及‘宣告性的(declarative)’。

（4）**“法庭性的(forensic)”**：除了幾個例外，因此，在新約中唯一的含義就是“證明性的(demonstrative)”及“法庭性的(forensic)”，並且這兩個思想的區別是如此靠近，以致在一些例子中對“證明性的”含義的支持是如此輕微，以致我們無法堅持它與“法庭性的”含義的區分。而支持特定地“法庭性的”含義的證據是如此的豐富，以致沒有需要詳細地介紹。**這個含義在七十士譯本中的普遍，其本身就是理解在新約中這同一個字的最決定性的論據之一**。在【路7:29：眾百姓和稅吏，既受過約翰的洗，聽見這話，就以神為義《他/她/它們那時(也是)**稱為公義** 到於(他)**那** 到於(他)**神**》。】中，只能獲得“宣告為公義”的含義，並且任何“成因性的”含義都完全地被排除。關於保羅在因信稱義的辯證，在【羅8:33：誰能控告《他/她/它將要(持續)**控訴**》神所揀選的人呢；有神稱他們為義了《(他)**神** (他)**那** (他)現正持續**稱為公義**了的》。】中，介於“控告”及“稱義”之間的對比就很清楚地確立了後者法庭性的含義。這也就確定了同一個字在【羅8:30：預先所定下的人又召他們來；所召來的人，又稱他們為義《他/她/它那時(也是)**稱為公義**》；所稱為義《到於(他們)**這些個 然而也** 他/她/它那時(也是)**稱為公義**》的人，又叫他們得榮耀。】中的含義。並且，如果這就是在這段經文中的含義，其中在救贖鏈中的關鍵要素之中稱義被賦予了它的位置，那麽，同一個清晰的含義就必須應用於這卷書卷所有早先以稱義為主題的部分。在羅馬書第四章所採用的等同性的表達也可以這樣確認，就是，信心被歸算給亞伯拉罕為義（羅4:3、5、6、11、22、23）。無論這個從創世記15:6引用出來的表達產生什麽困難，這個格式清楚地指向一個“歸算性的(imputative)”方向，並且與“成因性的”含義所暗示的主觀地操作的想法沒有任何關聯。將公義結算到我們的賬戶，這很清楚地是在法庭性的範疇。

**約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄中接著指出：**

儘管這是很明顯的，就是“法庭性的(forensic)”含義主宰了新約的使用，但是它與下面這個**概念不符合**，就是：**英文的“宣告為公義的”或“宣判為公義的”是完全合適於表達所有牽涉到法庭的涵義的情況**。我們毫不勉强地可以懷疑，在某些情況所牽涉到的是超過了我們英文表達所能夠傳達的。

在【路18:14：我告訴你們，這人回家去，比那人倒算為義了《(他)現在已經被**稱為公義**了的 **向內進入** 到於(他)**那** 到於(他)**住處家室** 從屬(他)**同一者** <在旁邊>**到旁邊** 到於(他)**在那裏的那個**》；因為凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。】中，我們會正確地意識到“宣告為公義的”並不足以表達這裏的含義。在這裏我們絕不能以任何方式移除在司法或法庭領域中的概念。但這裏必然有思考到所設定的狀態以及所宣告為的狀態：這個稅吏回家去在一個公義的狀態。並且“稱義”這個術語在表達所產生的公義狀態以及所宣告為的公義狀態。如果“法庭性的(forensic)”含義被充分地維持的話，這裏的想法可以被表達為：他回到家“為公義的(righeous)”（而不是原來的“被稱義了的(justified)”）。在這裏“狀態性的(stative)”含義，如同前面所表達的，就接近，如果不是同化自己，於“法庭性的(forensic)”含義。

同樣地，在【羅3:24：如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。】中的“(他們)現正持續被**稱為公義**了的 **白白地** 在對(她)**那** 從屬(他)**同一者** 在對(她)**恩典惠意**”，我們能夠毫不勉强地意識到，僅僅是‘宣判(pronouncement)’或‘宣告(declaration)’含義不足以表達在這個稱義的動作中所包含的豐富。換句話説，在神稱不敬虔的人為義的舉動中有一個被暗示的行動，這個行動沒有被‘宣告性的(declarative)’格式所完全表達出來。保羅使用的其他格式幫助我們發現這個附加的成分：**就是將公義計算到一個人的賬戶**。

如果在這個階段不預先判定這個實際格式的含義，它至少是很明顯的，就是在稱義的舉動中有一個‘歸算性的(imputative)’舉動，也有一個‘宣告性的(declarative)’舉動。如果願意的話，我們可以說，它在一種方式上既是‘宣告性的(declarative)’，同時也是‘歸算性的(imputative)’。**就是這個‘歸算性的(imputative)’的概念補充了我們在“宣告為公義的”這個術語中所意識到的缺陷**。並且這個所牽涉到的更正面的行動藉著“**被設立派定為公義的**”（羅5:19）這個表達而被進一步地帶出來，而這個表達在文本中必然帶有“稱義”一樣的含義；查看：【羅5:19：因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人的順從，眾人也成為義了《(他們)**具公平正義的** 他/她/它們將要(持續)被**設立派定** (他們)**那些** (他們)**許多的**》。】。

稱義的舉動是‘設定性的(constitutive)’。但由於這不能否定“法庭性的(forensic)”含義，它必須是在“法庭性的(forensic)”範疇内為‘設定性的(constitutive)’。因此我們可以總結來説：

對不敬虔的人的稱義是**‘設定性地及歸算性地宣告性的(constitutively and imputatively declarative)’**。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

**（二）所設想的公義(The\_Righteousness\_Conptemplated)：**

 (1)如果我們設想稱義為‘宣告性地(declaratively)’，如同是宣告或宣判為公義的，這個公義的狀態或關係必須被設想為如同已經存在，或至少藉著考慮中的宣告為如同將要存在。

(2)如果我們集中思想於“法庭性的(forensic)”意義，那麽所構思的及所登記的審斷必須有預期的公義作為審斷的依據。如果我們按照羅馬書5:19【羅5:19：因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人的順從，眾人也成為義了《(他們)**具公平正義的** 他/她/它們將要(持續)被**設立派定** (他們)**那些** (他們)**許多的**》。】的格式來思考這個‘設定性的(constitutive)’舉動，那麽這個藉以設定這個狀態的公義就會是‘預先假設的(presupposed)’。

(3)並且，最後，如果‘歸算性的(imputative)’概念被帶入，那麽，明確地，公義就被設想為所歸算的東西，因為這個格式清楚地表達“神歸算公義(God imputes righteousness)”，查看：【羅4:6：正如大衛稱那在行為以外，蒙神算為義的人《在對(他)**這個** (他)**那** (他)**神** 他/她/它現在持續讓自己/被**估算** 到於(她)**至義**》是有福的。】。

**因此，這裏的問題是：什麽是神藉以稱不敬虔的人為義的公義？**

從創世記15:6【創15:6：亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義。】引出來的格式顯示：信心被計算為公義（羅4:3、5、9、10、22、23，加3:6，雅2:23）。這就看起來意思為：信心本身就是被歸算的公義。如果信心就是所設想的公義，並且是由於這個信心神稱不敬虔的人為義，那麽這個問題就會展現自己為：這將如何與新約在這個關連上教導的重點相協調，意即，那在基督裏的‘救贖(redemption)’，那經由祂寶血的‘挽回(propitiation)’及‘和好(reconciliation)’，以及祂那到死的‘順服(obedience)’（這三者）構成了罪人被稱義的基礎？**如果信心本身就是公義，基督救贖的工作如何會，如同保羅的教導特別指出的，直接相關於我們的稱義呢？**

在神學的歷史中有許多嘗試要解決這個難題，並且在許多例子中這些被提出的解答的大意是：**在創世記15:6以及新約相關的經文中，信心的本身不應該被理解為這些經文中所指的公義**。

假如我們真要求助於這個形式的解答，那麽或許最能夠被接受的解釋就會是：

“歸算為公義(impute for righteousness)”或“歸算公義(impute righteousness)”的表達，衍生自舊約，只是一個對動詞“稱義(justify)”的同義詞，並且因此整個格式，“信心被歸算為公義(faith is imputed for righteousness)”，只是表達“信心在稱義(faith justifies)”，或，更合適地，一個人“是藉著信心被稱義(is justified by faith)”。然而，為了避免我們會將這個格式作獨斷的解釋，比較可行的是將之理解為：是亞伯拉罕的信心被計算為公義。正是在這個意義上，詩篇106:31有這同樣的格式（【詩106:31：（那時非尼哈站起，刑罰惡人；瘟疫這纔止息。）那就算為他的義，世世代代直到永遠。】），儘管在後者有稍微不同的情況。這樣，這裏的思想就會是：**神計算給亞伯拉罕他所運用的信心**(God reckoned to Abraham the faith which he exercised)**，並且這個信心被計算為公義**。信心是非常取悅神，並且在這個層面它被計算為或歸算為它所是的。

**如果這個解釋被採用，有兩個考慮看起來會支持這個主旨，就是信心本身是達到稱義的公義**：

（1）這個格式是對比於藉著律法的工作的稱義（比較：羅4:2~6、13、14、16；加3:5、6；參考：羅10:5、6）。在藉著工作的稱義的情況中，很清楚地工作的本身會是稱義所依靠的基礎（【羅2:13：原來在神面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的稱義；】）。如果信心是與工作相對比，我們就會期待信心會占有工作在‘藉著工作的稱義(justification by works)’中的地位。

（2）在羅馬書4:11、13（【羅4:11：並且他受了割禮的記號，作他未受割禮的時候**因信稱義的印證**《到於(她)**圖章封印** 從屬(她)**那** 從屬(她)**至義** 從屬(她)**那** 從屬(她)**信**》，叫他作一切未受割禮而信之人的父，使他們也算為義；】、【羅4:13：因為神應許亞伯拉罕和他後裔，必得承受世界，不是因律法，**乃是因信而得的義**《**但乃是** <徹底經過>**經由** 從屬(她)**至義** 從屬(她)**信**》。】）中的表達，“從屬(她)**至義** 從屬(她)**信**”，就能夠被解釋為這是存在於信心中的公義，這裏的“從屬(她)**信**”就會是一個同位語的或定義性的所有格（從屬格）。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

（二）所設想的公義《續》：

**如果這個格式如同前面一樣被解釋，是否我們就可以撤消我們的問題並且說，信心就是在稱義中所設想的公義，並且不再有需要進一步解釋聖經中的論據了？有幾個不同的理由支持一個決定性的否定**。無論一個格式的本身會是多麽有意義，我們不能允許一個格式來決定對稱義的基礎的整個教義。

（1）在保羅持續使用這個格式的文本中，我們懷疑在‘公義的歸算(the imputation of righteousness)’所牽涉的比‘信心的歸算(the imputation of faith)’更多。在羅馬書4:6~8保羅訴諸大衛以及特別是詩篇32:1~2【詩32:1~2：〔大衛的訓誨詩。〕得赦免其過，遮蓋其罪的，這人是有福的。凡心裏沒有詭詐，耶和華不算為有罪的，這人是有福的。】。保羅在這裏解釋大衛談到的“稱為蒙至高褔(blessedness)”《makarismos“使為具至高褔(稱為蒙至高褔)”》：“**在行為以外，蒙神算為義的人的‘稱為蒙至高褔’**”（【羅4:6：正如大衛稱那在行為以外，蒙神算為義的人是有福的《他/她/它現在持續**道說** 到於(他)**那** 到於(他)**稱為蒙至高褔** 從屬(他)**那** 從屬(他)**人，** 在對(他)**這個** (他)**那** (他)**神** 他/她/它現在持續讓自己/被**估算** 到於(她)**至義 脫離開地** 從屬(它們)**工作**》。】）。因此。這裏毫無疑問保羅想到的是關於他在這段經文重複引用的創世記15:6的格式中的‘公義的歸算(the imputation of righteousness)’。結果，從詩篇32:1~2的引用提供了一些啟示於保羅所認為在‘公義的歸算’中包含的。這是很有意義的，**就是大衛單單地談到赦免其過，遮蓋其罪，及不算為有罪；這些都是負面的形式，並且大衛沒有從正面談到‘公義的歸算’。但是，保羅卻是從正面談到，並且他必然認為‘公義的歸算’包含了‘對罪的不歸算及赦免’**。**很明顯的，如果，在保羅的評價中，被歸算的公義只包含在信心中，那麽，去包含‘對罪的不歸算及赦免’就不會與這樣一個限制的概念相協調**。這樣，從保羅對創世記15:6作出最偉大的使用的這段文本中，我們至少衍生出一個考慮，就是要給與被歸算的公義一個比信心本身所顯示的更為寬廣的涵義，並且我們被導向一個方向，就是在保羅自己的教導中尋找一些與‘對罪的不歸算’相關的東西來提供正面的補充，這也是“歸算公義”這個表達看起來需要的。

（2）在羅馬書10:10【羅10:10：因為人心裏相信，就可以稱義《在對(她)**內心 因為** 他/她/它現在持續被**置信信託 向內進入** 到於(她)**至義**》；口裏承認，就可以得救《在對(它)**口/嘴 然而也** 他/她/它現在持續被**同意承認 向內進入** 到於(她)**拯救**》。】中，有“他/她/它現在持續被**置信信託 向內進入** 到於(她)**至義**”（英文翻譯：it is believed unto righteousness；和合本翻譯：相信，就可以稱義）的表達。在這個例子中的公義只有可能是“出於信心的公義”，就是指在羅馬書10:6【羅10:6：惟有出於信心的義《(她)**那 然而也 向外出來** 從屬(她)**信** (她)**至義**》如此說：『你不要心裏說：誰要升到天上去呢；就是要領下基督來；】中的；而這個必定是與羅馬書10:3【羅10:3：因為不知道神的義《(他們)現正持續**不領悟認知**了的 **因為** 到於(她)**那** 從屬(他)**那** 從屬(他)**神** 到於(她)**至義**》，想要立自己的義，就不服神的義了。】中的“神的公義”認同。任何在羅馬書10:10中對這個公義的特性的表達，都必須考慮到我們在羅馬書10:6中的解釋。必須注意到，在羅馬書10:10中的短句，“他/她/它現在持續被**置信信託 向內進入** 到於(她)**至義**”，是平行於在同義節中的另外一個短句，就是，“他/她/它現在持續被**同意承認 向內進入** 到於(她)**拯救**”（英文翻譯：it is confessed unto salvation；和合本翻譯：承認，就可以得救）。這個後面的短句幫助我們理解在前面短句中的‘相信’對‘公義’的關係。正如同得救不是存在於承認中並且得救也不是依據承認而被定義，同樣地，公義不是存在於信心中並且公義也不是依據信心本身而被定義。這裏的結論必須是：**信心是“向著(unto)”公義，並且因此在羅馬書10:6中的表達，“出於信心的公義”，不能意味著存在於信心中的公義，而是，“出於信心”《向外出來** 從屬(她)**信》必須被給與‘憑藉的(instrumental)’含義**，這也是在新約中其他地方很常見的。再者，在與這同一段經文的連結中，在羅馬書10:3的表達，“就不服神的義了”《在對(她)**那** 在對(她)**至義** 從屬(他)**那** 從屬(他)**神 不是/不** 他/她/它們那時(也是)被**使服膺服從**》，如果信心本身就是所設想的公義，就會產生一個很奇怪的含義。信心本身就是我們藉以將自己歸服於神的公義的，並且因此不可能是我們將自己歸服的對象。

（3）不能夠很合理地質疑，在保羅的教導中在稱義上所設想的公義是“神的公義”。羅馬書1:17把這個問題置於無可辯駁之處：“因為神的義，正在這福音上顯明出來；這義是本於信以致於信”。無論在這裏的關聯中“神的義”是什麽含義，或“本於信以致於信”這個短句是什麽含義，這裏所預期的必然是保羅在其他地方稱為“出於信心的公義”，查看：【羅4:11：並且他受了割禮的記號，作他未受割禮的時候因信稱義的印證《到於(她)**圖章封印** 從屬(她)**那** 從屬(她)**至義** 從屬(她)**那** 從屬(她)**信**》，叫他作一切未受割禮而信之人的父，使他們也算為義；】、【羅4:13：因為神應許亞伯拉罕和他後裔，必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的義《**但乃是** <徹底經過>**經由** 從屬(她)**至義** 從屬(她)**信**》。】、【羅9:30：這樣，我們可說甚麼呢；那本來不追求義的外邦人，反得了義，就是因信而得的義《到於(她)**至義 然而也** 到於(她)**那 向外出來** 從屬(她)**信**》；】、【羅10:6：惟有出於信心的義《她)**那 然而也 向外出來** 從屬(她)**信** (她)**至義**》如此說：『你不要心裏說：誰要升到天上去呢；就是要領下基督來；】；這個公義在各種情況下都是那在稱義中所設想的公義。因此，在羅1:17以及在其他經文中的“神的義”這個表達必然是我們現在所關注的這個公義。但是，(1)如果信心本身就是公義，它怎能被稱為“神的義”，特別是，這也是我們之後要看到的，當這個公義是具有‘神聖性質(divine property)’的公義，**是一個與‘人類公義(human righteousness)’有別的‘神(那種)公義(God-righteousness)’**。我們知道無論藉著什麽樣的想象信心都不可能被稱為神的義。(2)再者，神的義被説到是被啟示揭露或被照亮顯明（羅1:17；羅3:21）；在這個層面它（神的義）構成福音的信息：它是在被神啟示並且被人宣講的福音中的神恩典的供應。但不可能認為信心本身可以適合這樣一個描述或可以滿足這樣的情況。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

（二）所設想的公義《續》：

（4）基督自己被說為是被作成為我們的公義，並且我們被說為是在祂裏面被作成為神的公義，查看：【林前1:30：但你們得在基督耶穌裏，是本乎神，**神又使他成為我們的智慧，公義，聖潔，救贖**；】、【林後5:21：神使那無罪的，〔無罪原文作不知罪〕替我們成為罪；**好叫我們在他裏面成為神的義**。】。這些經文潛在的設想就是基督自己為這個公義，並且，藉著與祂的聯合或藉著某種我們與祂維持的關係，我們獲得在那個公義中的‘性質(property)’，而基督就是這個公義，是一個特別這樣稱呼的公義，按照那些其他經文的模式，就是神的公義。這樣，我們的信心如何能夠被等同於這個基督自己就是的公義並且這個我們在祂裏面成為的公義呢？

（5）向著稱義的公義是一個白白獲得的禮物，查看：【羅5:17：若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義《從屬(她)**那** 從屬(她)**賞賜** 從屬(她)**那** 從屬(她)**至義**》的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王麼。】。這是真實的，信心是神的禮物；但這只有在信心是藉著神的恩典在内心被產生的含義上才是如此。羅馬書5:17的用語是表達客觀賜予的用語，不是表達主觀更新的用語。

（6）有最明確表達的方式所指出的基督的順服，正是藉著這個基督的順服我們被稱義，查看：【羅5:19：因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，**因一人的順從，眾人也成為義了**《**那同一樣式地 並且** <徹底經過>**經由** 從屬(她)**那** 從屬(她)**聽從順服** 從屬(他)**那** 從屬(他)**一個** (他們)**具公平正義的** 他/她/它們將要(持續)被**設立派定** (他們)**那些** (他們)**許多的**》。】。“被設立派定為公義的(Constituted righteous)”《(他們)**具公平正義的** 他/她/它們將要(持續)被**設立派定**》（和合本翻譯為：眾人也成為義了）在這裏的上下文中必定具有如同“被稱義(justified)”的含義，並且這個‘設立派定的公義(constituting righteousness)’就是基督的順服，這是毫無疑問的。

（7）信心與這個‘稱義的公義(justifying righteousness)’的關聯方式遠不能表達信心本身就是公義。在羅馬書3:22【羅3:22：就是神的義，因信耶穌基督，加給一切相信的人，並沒有分別；】中，被顯明的神的公義被定義為是“一個經由信耶穌基督加給一切相信的人的公義”。“經由信耶穌基督”《<徹底經過>**經由** 從屬(她)**信** 從屬(他)**耶穌** 從屬(他)**基督**》（和合本翻譯為：因信耶穌基督）是表達這個公義被加給我們所經由的方式，並且遠不能暗示它是對那公義本身下定義的。但當我們考慮到結論的子句時，這個困難就成為不可克服的。因為，如果信心就是公義，那麽我們就必須認為是“信心”要加給一切相信的人，而這是一個不可能的想法。再者，在腓立比書3:9【腓3:9：並且得以在他裏面，不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義，**就是因信神而來的義**；】中，公義被描繪為“藉著信的神的公義(the righteousness of God by faith)”《到於(她)**那 向外出來** 從屬(他)**神** 到於(她)**至義** <在上面>**在上面** 在對(她)**那** 在對(她)**信**》（和合本翻譯為：因信神而來的義），並且這個結構很不適合任何我們在爭辯的概念。此外，如果信心就是公義，我們會期待這裏的結構會是“由於信心的緣故(on account of faith)”（dia pistin《<徹底經過>**為著緣故** 到於(她)**信**》），而這個結構從未出現在新約。

（8）在稱義中所設想的公義在其他經文中以一種不能用“信心”取代公義的方式被引進。在羅馬書5:21我們有保羅從羅馬書5:12開始的辯證的總結：【羅5:21：就如罪作王叫人死，照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。】。並且，當我們問：什麽是那恩典藉以作王而得永生的公義呢？這個答案必然是那被賜予作為一個白白禮物的公義（【羅5:17：若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙**所賜之義**《從屬(她)**那** 從屬(她)**賞賜** 從屬(她)**那** 從屬(她)**至義**》的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王麼。】），是一個公義的舉動（【羅5:18：如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪，照樣，因**一次的義行**《<徹底經過>**經由** 從屬(它)**一個** 從屬(它)**義行義禮**》，眾人也就被稱義得生命了。】），並且是一個人的順服（【羅5:19：因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因**一人的順從**，眾人也成為義了。】）；這裏沒有一個可以等同於信心。在哥林多後書3:9【林後3:9：若是定罪的職事有榮光，**那稱義的職事**，榮光就越發大了。】中，保羅所談到的“**那稱義的職事**”只有可能是稱義的福音所開啓的公義，並且我們絕無可能將之等同於“信心的職事”。或者，拿另外一個例子，希伯來書11:7說到挪亞承受了那從信而來的公義（【來11:7：挪亞因著信，既蒙神指示他未見的事，動了敬畏的心，預備了一隻方舟，使他全家得救；因此就定了那世代的罪，**自己也承受了那從信而來的義**《**並且** 從屬(她)**那** <向下>**向下按照** 到於(她)**信** 從屬(她)**至義** 他/她/它那時(也是)讓自己**生發成為** (他)**承受產業之人**》。】）。在這裏一個繼承產業被視為並且被定義為“公義”。信心不可能被視為是一個繼承產業，並且，再者，這個公義的特點是“<向下>**向下按照** 到於(她)**信**”，**這是一個定義信心與繼承產業之關係的特點，但它不能定義繼承產業的本身**。

（9）用以聯結稱義的介係詞——dia“<徹底經過>經由”及ex“向外出來”加上所有格（從屬格），epi“<在上面>在上面”及en“在内”加上間接受格（在對格），kata“<向下>向下按照”及eis“向内進入”加上直接受格（到於格）——絕不能表達信心（就是所設想的公義）的這種意思的觀點。並且即使在下面這種表達中，在羅馬書10:6中的“(她)**那 然而也 向外出來** 從屬(她)**信** (她)**至義**”（和合本翻譯為：出於信心的義），在羅馬書9:30中的“到於(她)**至義 然而也** 到於(她)**那 向外出來** 從屬(她)**信**”（和合本翻譯為：因信而得的義），以及在希伯來書11:7中的“從屬(她)**那** <向下>**向下按照** 到於(她)**信** 從屬(她)**至義**”（和合本翻譯為：從信而來的義），介係詞短語非常清楚地表達信心並不是公義，而是在某種對公義的‘憑藉的(instrumental)’關係上。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

（二）所設想的公義《續》：

**因為這些理由，我們不得不說，在新約的教導中，在稱義中所設想的公義不是信心本身，而是某樣藉著信心而成為我們擁有的東西**。這樣，這個問題仍然是，**為什麽，在保羅所引用的創世記15:6的格式中，信心是被描繪為被計算為公義呢？或許這裏不可能帶著決定性回答這個問題。**但似乎最有意義的考慮結果就是：在稱義中所設想的公義是相對於藉著工作的公義的‘藉著信心的公義(righteousness by faith)’，並且這裏强調的是這個事實：**儘管這是一個“神(那種)公義(God-righteousness)”，然而它也是具有同樣强調的一個“信心(那種)公義(faith-righteousness)”**。在實際上這兩個特徵是相互關聯的：**這是被帶給我們的神的公義，因為它是藉著信心；並且，是藉著信心我們成為這個公義的受益人，因為它是一個“神(那種)公義(God-righteousness)”**。**在對不敬虔之人的稱義上的這個互補是如此地不可缺少，以致這個公義可以被稱為“神的公義**(the righteousness of God)**”或“（出於）信心的公義**(the righteousness of faith)**”，同時沒有絲毫暗示信心對這個公義維持著如同神對這個公義維持的一樣的關係**。 同樣的形式也在創世記15:6【創15:6：亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義。】的格式中，信心能夠被視為如同是這個被計算為公義的東西，同時沒有因此暗示信心對稱義維持著如同神的公義對稱義維持的一樣的關係。這個公義是一個“神(那種)公義(God-righteousness)”，並且它是一個“信心(那種)公義(faith-righteousness)”。然而，**它是一個“神(那種)公義(God-righteousness)”，因為它具有‘神聖的性質(divine\_property)’**；**它是一個“信心(那種)公義(faith-righteousness)”，因為它是藉著信心而被帶給我們**。**當信心被說為是被歸算為公義，由於公義與信心的‘相關性(correlativity)’，格式的這個變化是有其必要的，並且這個格式的解釋必須要根據這個‘相關性(correlativity)’，而不是根據‘相等式(equation)’**。在保羅的教訓中，關於神藉以稱不敬虔的人為義的這個公義的性質，已經在注釋的部分被充分地處理了，特別是在羅1:17，羅3:21~26，羅4:25，羅5:12~21，因此在這個附錄中就不再贅言。

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

**（三）羅馬天主教對稱義的教義**：

羅馬天主教對稱義的教義是在‘天特會議(the Council of Trent)’ （1545~1564）的‘教規(canons)’及‘法令(decrees)’中展示《**第六期(Session VI)，“關於稱義的法令(Decree Concerning Justification)”**》，並且總結在第六章及第七章。教義是以不同的‘成因(causes)’來展示。

‘終極性的成因(the final cause)’是神與基督的榮耀；

‘生效性的成因(the efficient cause)’是慈悲的神，祂洗净並且使人成聖；

‘功勞性的成因(the meritorious cause)’是主耶穌基督，祂藉著祂的‘熱愛(passion)’獲得稱義並且向父神為我們作成‘贖罪償還(satisfaction)’；

‘憑藉性的成因(the instrumental cause)’是‘洗禮這個聖禮(the sacrament of baptism)’；

‘形式性的成因(the formal cause)’是神的公義，藉著這個公義我們被作成公義的並且它存在於‘使成聖恩典的注入(the infusion of sanctifying grace)’。

儘管教規沒有清楚地説到‘預先安排的或預備性的成因(the predisposing or preparatory cause)’，然而相關的這兩章的教導暗示了這個成因，並且定義這個成因為信心、敬畏、盼望、愛、及‘痛悔(contrition)’。

*【註﹕加爾文的基督教要義卷三第十四章《稱義的開始》第17段《第6個回答，表明，就四個不同的階層而言，工作（好行為）沒有任何的參與於取得我們的‘得救(salvation)’。（1）動因（生效性的成因）是父的白白的愛。（2）物因（材料性的成因）是為我們獲得公義的基督。（3）初因（憑藉性的成因）是信心。（4）終因（終極性的成因）是神的公義的顯示以及對神的良善的讚美。》】*

*【註﹕在英文中經常用於表達“原因”的有兩個字：（1）成因(cause)：指產生結果的原因，或，造成某件事情發生的原因；也就可以翻譯為起因；（2）原因(reason)：指根據事實、情況或結果，推導出結論的理由或道理；也就可以翻譯為理由。】*

*【註﹕希臘哲學，特別是亞里士多德，講到因果關係的時候，有四種成因：*

*（1）動因(The efficient cause)：生效性的成因；又稱為近因、動力因；*

*（2）物因(The material cause)：材料性的成因；又稱為物質性的成因；*

*（3）初因(The instrumental cause)：憑藉性的成因；又稱為工具性的成因，及The formal cause：形式性的成因）；*

*（4）終因(The final cause)：終極性的成因。】*

關於這個被稱為‘**功勞性的成因(the meritorious cause)**’，羅馬天主教堅持，基督藉著祂的‘功德(merits)’及‘贖罪償還(satisfaction)’為我們獲得了稱義的恩典。**但是，這不能被理解為它的意思是，我們被稱義是藉著基督的公義和順服**。‘教規第十條(Canon X)’，在一方面堅持，基督藉著祂的公義為我們獲得去被稱義，然而另外一方面宣告，任何人說，我們是藉著那個公義而正式地成為公義，他就該受咒詛。這個區別成為清晰的，特別是當我們記得，對羅馬天主教而言，稱義不是一個法庭性的或宣告性的舉動，而是存在於‘裏面的人的使成聖及更新(the sanctification and renewal of the inward man)’。即，負面地說，稱義是存在於’罪的豁免(the remission of sin)’，並且正面地說，是在於‘靈魂的更新(the renewal of the soul)’；但稱義的這兩個要素的因果關係是，藉著靈魂的更新，就是藉著‘新生(regeneration)’，“一個人的罪被塗抹並且他真正地成為公義的”。

就是在這個**‘存在於使成聖及更新的稱義(justification as consisting in sanctification and renewal)’**的教義上，即‘公義及使成聖恩典的注入(the infusion of righteousness and sanctifying grace)’，羅馬天主教的論戰轉向，並且顯著地就是在這一個點上，介於羅馬天主教及改教家立場的論點必須要被加入討論。**如果有任何事情藉著在前面對（稱義）在舊約及新約的使用的研究被證明的話，那就是稱義是一個具有法庭性的含義的術語，並且稱義是指向那針對司法上的地位所設想及登記的審判。**很奇怪的是羅馬天主教會這麽不情願去認識這一點。因為，即使羅馬天主教承認稱義就其“性質(nature)”而言是法庭性的，仍然可以保留屬於她的立場的核心，就是，神的這個有利的審判（即，稱義）的‘基礎(ground)’不是在於基督的公義及順服，而是在於藉著工作而被注入、被嵌入*《嵌，音欠》*及被嵌上的公義，這個工作是“fides formata caritate” 的果實，即，是“由愛所形成宣告的信心(faith informed with charity)”的果實*《註：馬丁路德宣講的是“caritas fide formata”，即，是“由信心所形成宣告的愛”》*。當然，這個承認會重新定位羅馬天主教的論戰項目，也會重新定位抗羅馬天主教的改教家的論戰項目。**但是這個爭議的交叉點仍然會是‘被注入的公義(infused righteousness)’相對於‘基督替代性的及被歸算的公義(the vicarious and imputed righteousness of Christ)’**。然而，羅馬天主教仍然在其堅持上是堅決的：**稱義必須，**按照天特會議的法令**，被定義為存在於使成聖及更新，‘使成聖的恩典的傳授(the impartation of sanctifying grace)’**。因此改教家仍然必須與羅馬天主教在兩個問題上進行討論，就是，稱義的“性質(nature)”，以及稱義的“基礎(ground)”。

羅馬天主教的論戰被導向最激烈地反對‘**我們是唯獨藉著信心被稱義**’這個信條。這是基於羅馬天主教對稱義的‘性質(nature)’的概念，並且，更特別地，是基於其對‘稱義的漸進性的特性(the progressive character of justification)’以及‘信徒從信心的工作增加功德(the merits accruing to the believer from the works of faith)’的觀點。在這裏，再次地，羅馬天主教明顯地偏離聖經支持的見證，就是我們是藉著信心，在工作之外，被稱義。從我們在注釋中及附錄中所處理的證據，很明顯的，在與稱義的關聯上，信心是被賦予‘憑藉的代理(the instrumental agency)’的地位。**沒有任何事情更可以曝露羅馬天主教教義的錯謬，就是聖經所支持的對‘信心’的强調完全不協調於羅馬天主教對‘工作及從工作產生的功德’的强調**。**洗禮會被視為是‘憑藉性的成因(the instrumental cause)’**就是介於羅馬天主教以及聖經教導之間‘完全的失調(the total discrepancy)’的症狀。羅馬天主教將那聖經賦予信心的功能賦予了洗禮。這個問題，“在哪裏（在聖經中）洗禮被帶到與神的‘稱義’這個動作有這樣的關係”，難道不足夠對這樣的教義帶出質疑麽？相反的，信心，排除了工作，是如何經常地被帶進與稱義的這個關係！

註﹕約翰慕理在羅馬書的注釋的附錄：稱義《續》：（貳）在新約中的稱義：

（三）羅馬天主教對稱義的教義《續》：

羅馬天主教的錯誤在於未能認識到稱義的精確的特性，就是它是神在被公認的及宣告性的審判的範疇中的一個動作。在這個層面上，羅馬天主教的教義是直接違背於“稱義”這個字及其同源字在聖經中使用的普遍含義。稱義於是就與新生、更新、及使成聖混淆了。其結果就是，‘藉著恩典經由信心的稱義’這個偉大的條款的獨特性被從福音中除掉了。

**從這個未能認識在其真實及獨特性質意義上的稱義，就產生了一系列有關的偏離和扭曲**。

（1）基督順服的公義，在這個情況的性質上，不能對稱義支撐任何超過對新生及使成聖的關係——它不是我們藉以被稱義的公義。並且這是一個否認，這個否認直接地抵觸保羅在聖經中的教導：【羅5:17~19：若因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王麼。如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪，照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。《因為》因一人的悖逆，眾人成為罪人，照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。】、【林後5:21：神使那無罪的，〔無罪原文作不知罪〕替我們成為罪；好叫我們在他裏面成為神的義。】、【腓3:9：（不但如此，我也將萬事當作有損的，因我以認識我主基督耶穌為至寶。我為他已經丟棄萬事，看作糞土，為要得著基督；）並且得以在他裏面，不是有自己因律法而得的義，乃是有信基督的義，就是因信神而來的義；】；就更不要說聖經中其他的資料了。

（2）再者，信心被從聖經普遍的見證所要求的位置移開了，這個位置就是：**信心**，*由於它與工作及所有其他聖靈的恩典有別的特別的性質，*並且只有信心是被帶進到‘對稱義的憑藉的關係(the instrumental relation to justification)’。

（3）尤有甚者，聖經對稱義的‘全然無代價的特性(the purely gratuitous character)’的强調失去了作用，因為（羅馬天主教）所賦予 ‘人的贖罪償還及功德(human satisfaction and merit)’的地位違反了恩典的概念。

（4）最後，稱義的確定的特性被拒絕，而贊成稱義為‘一個内在的過程(an intrinsic process)’，這是由於，如同天特會議所確認的，‘被稱義之人在那從稱義所接受的公義中增長，並且就更進一步地被稱義(the justified increase in the righteousness received in justification and are still further justified)’（第十章）。

這是很明顯的，羅馬天主教的教義的不同的層面彼此緊密的連結，並且這個‘未能認識稱義的獨特特性及恩典’的基本錯誤，這些是如何已經使得羅馬天主教不僅僅是可能，而且是必須否認那在聖經的見證中被如此顯然地展示的教訓。