

# 慕迪神學手冊(下冊)

目錄：

## 第3部分：歷史神學

27·歷史神學導論

28·初期神學

29·中世紀神學

30·宗教改革的神學

31·現代神學

## 第4部分：教義神學

32·教義神學導論

33·加爾文神學

34·亞米紐斯神學

35·聖約神學

36·時代論神學

37·天主教神學

## 第5部分：當代神學

38·當代神學導論

39·自由神學

40·新正統神學

41·激進神學

42·史觀神學

43·社會主義神學

44·當代天主教神學

45·保守神學


後記

詞彙注釋

## 第三部分：歷史神學

—(27)—

歷史神學導論



## 歷史神學的定義

歷史神學（historical theology）是介紹歷代以來的基督教神學。它要研究的是，基督教神學的發展、增長和演變。歷史神學探討有關神、基督、聖靈，救恩、教會及其他中心教義的形成，說明這些教義是如何產生和演進。

## 歷史神學的目的

歷史神學的目的，是「說明教會的教義，在歷史上的起源，並且追溯這些教義後期的演變和發展」。它嘗試去理解教義的形成、發展及轉變——包括好的及壞的轉變。教會的方向曾影響了神學的方向。經院哲學強調理性，這學派影響了神學路向離開神的至高主權；宗教改革運動回復以聖經為中心，強調恩典；而啟蒙運動帶領神學，走向反超自然的偏差。歷史神學描繪多個世紀以來的的神學運動，讓我們瞭解教義的衍生和演變，以及這些教義為何會離開聖經真理，所以是十分重要和有用的研究。

## 歷史神學的分期

歷史神學的發展，可分為四個時期：（Ⅰ）初期神學（第一世紀至主後 590 年）；（Ⅱ）中世紀神學（590 至 1517 年）；（Ⅲ）改革時期神學（1517 至 1750 年）；（Ⅳ）現代神學（1750 年至現在）。

## 歷史神學的發展

### 初期教會

在初期教會時代，教父的地位極其重要，因為他們是最接近使徒時代和基督在世日子的人。這些教父探討過重要的神學論題，如三位一體、基督的神性和永恆性，以及救恩。護教者是第二世紀的另一個群體，他們維護基督教的教義，使之不受擾亂，並熱烈地與哲學家和君王辯論基督教的教義。在這個時期，基督教信仰也開始發生異變。猶太教派企圖保留摩西的律法；諾斯底派（Gnostics）企圖將基督教融入一個宣稱物質為惡、靈性為善的哲學體系；馬吉安派（Marcionites）企圖破壞正典的地位；孟他努派（Montanists）敗壞聖靈和末世論的教義。初期，基督教只有採取防衛性和對抗性的姿態；但由於馬吉安（Marcion）的出現，初期教會就必須制訂正典，終於確立了新約的二十七卷書。

三位一體的教義，也受到亞流（Arius）的挑戰。亞流與亞他那修（Athanasius）長期的爭辯，席捲整個基督教世界。主後 325 年，在尼西亞會議（Council of Nicea）上確定了三位一體現點，基督在本質（substance）上是與父相同的。

在第四、第五世紀，教會曾為基督的兩性關係激烈爭辯。結果，在主後 325 年，教會在尼西亞會議發表了何謂正統、何謂異端的教義；最後，在主後 451 年的迦克墩（Chalcedon）會議作了審定。

奧古斯丁（Augustine）和伯拉糾（Pelagius）也掀起過激烈的爭論，因為伯拉糾教訓說，人沒有原罪，人有自由意志去行善。奧古斯丁卻是恩典教義的大力支持者，強調人必須靠著神的恩典，才可以得救，離開全然敗壞（total depravity）的境況。奧古斯丁本人也提出，必須受洗，才能除掉以往的罪惡，所以受洗重生論（Baptismal Regeneration）和嬰兒受洗論（Infant Baptism），就迅速成為教會的一種道理。

## 中世紀教會

中世紀時期是由主後 590 至 1517 年，1517 年是宗教改革運動的開始。500 至 1500 年這段時期，一般稱為黑暗時期（Dark Ages），因為這時期的教會極其腐敗。由於這種腐敗的情況，馬丁路德的改革運動應運而生。

羅馬天主教會的教義，大部分也是在中世紀時期制訂的：煉獄的教訓產生於 593 年；向馬利亞、聖徒及天使禱告，產生於 600 年；吻教皇之腳的儀式，產生於 709 年；宣告有功德的死者為聖徒，產生於 995 年；神甫獨身制度，產生於 1079 年；念珠產生於 1090 年；聖餐變質說及向神甫告解，產生於 1215 年；七聖禮產生於 1439 年。中世紀教會也出現過不少爭論。在西方教會，當時流行聖象崇拜，於是反圖像的爭論，一時興起。東西方教會，就曾經因為有關聖靈是由父，或由父「和子」而出的問題出現分裂。有關預定論的分歧，令教會否決哥特沙克（Gottschalk）的預定論觀點。聖餐的爭論，導致產生化質說（transubstantiation）的教義。有關贖罪的教義，也引起了爭辯。

中世紀時期，教會也產生了經院哲學。學者接受了用理性去維護信仰的訓練。亞奎那（Thomas Aquinas）是經院派代表，他對天主教教義的形成，居功至偉。

當羅馬天主教逐漸遠離奧古斯丁的教義，其他教義的觀點也就應運而生。有人認為在救恩和成聖過程中，人是與神合作，人的行為被視為得救和成聖的重要條件；尤其是在七大聖禮的施行，更是如此。教皇的權力也是在這個時期產生的，教皇被稱為「基督的代表」（vicar of Christ），無論在宗教或政治問題上，人都需要請示教皇。

## 改革時期神學

宗教改革時期，教會出現了幾個功績顯赫的人物。馬丁路德（Martin Luther）本是天主教會的神甫，但後來成為宗教改革的引發者；1517 年 10 月 31 日，他在德國威登堡（Wittenberg）的教室門外，釘貼了反對天主教會的「九十五條」。路德有過一次

憑恩典悔改而相信的歷程，這真理就成為他一生的動力。路德強調回到聖經去，聖經是信徒生活的最終權威。這段時期興起了研究聖經的運動，那時，伊拉斯姆（Erasmus）的希臘文新約，也及時出版了。

約翰加爾文（John Calvin）是瑞士改革家，他是一個牧師、作家、政治，和聖經注釋家。加爾文的巨著《基督教要義》（Institutes of the Christian Religion），為以後多個世紀的基督教神學思想，留下深遠的影響。加爾文強調神的至高主權，一切事情都是神所預定的，按神的計畫實行。

慈運理（Ulrich Zwingli）大致上也跟隨加爾文的神學路線。他影響了重洗派（Anabaptist）的運動，特別影響了重洗派對聖餐的觀點，他強調聖餐具有紀念的意義。凡不是聖經所買成的事情，慈運理一概拒絕接受；他進一步推廣了路德和加爾文的改革運動。

這時期，有關救贖的教義引起的爭論最大。路德和加爾文部強調基督代贖的功勞；但神體一位論（Unitarianism）的先驅蘇西尼（Socinus），反對此說。格魯希烏（Grotius）認為，基督的死不過是向神付出的一種「象徵抵償」（token payment）。亞米紐斯派（Arminian）神學，也反對救贖的嚴格代替性意義。

聖餐是造成改革時期分裂的一個重要問題。路德主張同領說（consubstantiation），即基督同在於聖餐的餅與酒。改革宗強調，信徒接受聖餐時領受了恩典；但慈運理持紀念意義說（memorial view），他認為領受聖餐時，並沒有恩典傳給領受者。

重洗派（Anabaptists）也曾厲害地影響了教會的教義學說。他們強調，信徒必須接受洗禮，後來更反對嬰兒受洗。

## 現代神學

現代神學深深地被啟蒙運動（Enlightenment），和這運動的後果所影響。啟蒙運動以人和人的理性為本，到十八世紀，哲學家和神學家將這概念更為推廣。康得（Immanuel Kant）強調理性的重要，否定所有在理性範圍以外的事物。士來馬赫（Fridrich Schleiermacher）否定教義和信條，強調宗教感受的重要性。黑格爾（George Hegel）視宗教為一種不斷的進化過程，是正與反觀點的綜合。這三個人物，都在現代神學史留下過足跡。現代神學的根基，就是強調人的理性和否定超自然，並謂聖經是一本包含錯誤的著作。

1919年，現代神學面臨轉折。出身自由神學門下的巴特（Karl Barth），否定了自由神學；但他也沒有完全歸回保守的陣營。新正統神學（neo-orthodoxy）誕生了。新正統神學強調與神在經驗上的相遇（encounter），強調「信心的跳躍」（leap of faith）。新正統派神學家，也各有各不同的觀念；但新正統神學堅決不接受聖經是默示的。很多人還不接受基督肉身復活的歷史性，稱聖經為故事（geschichte），而不是歷史。各種不同形式的現代神學，都是從自由神學和新正統神學產生的。

## 初期神學

教義歷史的研究，和教會歷史的研究很相似，但有一點不同，就是教義（神學）的歷史著重研究歷代以來教義的發展，而教會的歷史，則著重研究與教會發展有關的外在問題。

### 使徒教父

使徒教父的著作相當重要，因為這些著作，是出於與新約使徒同時期的人物。使徒教父的著作有以下這些：《革利免致哥林多人一書》（*The First Epistle of Clement of Rome to the Corinthians*），此書寫於主後 97 年；《革利免二書》（*The Second Epistle of Clement*），此書實際上是一篇講章，而不是一封信，而此書也不是出於革利免之手，是由一位不知名作者在主後 150 年寫的；至於《伊格那丟書信》（*The Epistles of Ignatius*）的作者伊格那丟，是安提阿的主教，這封信約寫於主後 110 年，是寫給以弗所、馬格尼西亞、特雷亞（Trallians）、羅馬、非拉鐵非、士每拿的教會，以及士每拿的主教坡旅甲；《十二使徒遺訓》（*The Didache*），是寫於主後 100 年；《巴拿巴書信》（*The Epistle of Barnabas*）是寫於主後 70 至 132 年間；《黑馬牧人書》（*The Shepherd of Hermas*）是寫於約主後 140 至 145 年；《帕皮亞殘卷》（*The Fragments of Papias*），此書是由希拉坡立的主教約在主後 125 年寫的。

研究教父的著作時，很快會發現這些作品的質素比新約著作為低；而且在內容方面，新鮮材料不多。此外，這些著作很少強調教義而是多著重道德教訓。可是，這些著作是相當重要的，因為「它們見證了新約著作的正典性和完整性；而且這些作品，是新約與第二世紀護教者在教義上的連系」。

### 教父的聖經論

使徒教父有一個共同特點，就是將聖經融入他們的作品中。他們大量引用了舊約和新約，在作品中交織著長篇累牘的引用經文。

教父都確認聖經的權威。舉例說，革利免警告人不可過罪惡的生活，他的根據就是「聖經如此說」一句話（*I Clement*, Cor. 35, 46）。革利免又確認聖經是真實的，是聖靈所賜的，而且在聖經中「沒有不義和假冒」（*Cor* 45）。革利免稱舊的為「神聖的經卷」和「神的訓諭」（*Cor*:53）。

使徒教父經常會使用靈意解經。舉例說，他們這樣引用了一段舊約聖經：「你們不能生育的女子有福了」，就將這段經文解釋為「我們的教會在未能得著她兒女之前，是不能生養的」(2 *Clement* 2)。《黑馬牧人書》(*The Shepherd of Hermas*)是另一個例子。伊格那丟勸勉特雷亞人說：「你們憑著主耶穌基督的血和肉，應該在信心和愛心上復興。」(*Tral.* 8)

### 教父的神學主體

教父確信三位一體，革利免清楚寫出三位一體神的平等地位：「神活著，主耶穌基督活著，聖靈也活著，他們都是選民的所信和所望」(*Cor* 58)。革利免承認神是：「宇宙的創造者和主宰」(*Cor*:33)。

### 教父的基督論

在教父的著作中，確認不少基督的真理。伊格那丟提出了一個關於基督神性的重要宣告：他稱耶穌為「耶穌基督我們的神」(*Eph.* 1； *Rom.*1)；他住在信徒裡面——「他自己在我們裡面，正如神一樣」(*Eph.*15 及 *Mag.*12)；他是「父的心意」(*Eph.*3)；他是「神的知識」(*Eph.* 17)；他是「在世界以先與父同在」(*Mag.* 6)；他是「子」(*Rom.* 1)。坡旅甲也提到，耶穌是「耶穌基督我們的主和神」(*Phil* 12)，耶穌基督是「神所差派的」(*Clement*，*Cor.*42)。使徒約翰的話語，確認基督的人性(*Polycarp*，*Phil.* 7)。基督的復活，也不時被確認(*Clemen*，*Cor.* 24， 42；*Ignatius*，*Trallians*9；*Phila.*1)。他們也確認基督至高的祭司身分，和超越天使的地位(*Clement*,*Cor.*36， 61；*Polycarp*,*Phil.*12)。

### 教父的救恩論

使徒教父經常提及，救恩是借基督的血所成就的。革利免說：「讓我們定睛看基督的血，明白這血對於父是何等寶貴；因為這血是成就救恩而流出，這血為全世界帶來了悔改的恩典。」(*Cor.* 7；比較 *Cor.*：23， 49；*Barnabas* 5) 革利免的話，似乎也提出了無限贖罪觀。伊格那丟提出救恩的完成，是借著對基督的心的信心(*Smyrn*，6)，教父也著重悔改(2 *Clement* 13， 19)。

在救恩中行為的必須性，也是一個著重點。在革利免長篇的討論中，他強調順服在救恩中的重要性，並指出，羅得和喇合也是因為接待客旅而得救(*Cor.* 11， 12)。救恩也包括成全父的旨意，保持肉體清潔免被罪所玷汙，謹守主的誡命(2 *Clement* 8)。愛是進入天國之門必須的(2 *Clement* 9)，同樣地，離棄世俗享樂和肉體情欲，也是必須的(2 *Clement* 16)。實行公義也是一個重要主題(2 *Clement* 19)。

以上例子，都說明了教父的著作，非常著重信徒的敬虔生活；可是，教父也因此混淆了救恩的信息，偏離了神白白的恩典。這些是早期基督教思想所表露的一些錯謬教義。

## 教父的教會論

教會中執事、長老及主教的職事，都有明確的發展，他們也愈來愈得到更大的權力。使徒教父所首要注意的，是信徒需順服長老和監督的權力，革利免勸勉信徒，與長老和好相處（*Cor* 54），順服長老的權柄，並且接受長老的懲治（*Cor*. 57, 63）。坡旅甲也教導，要順服長老和執事（*Phil*. 5）。伊格那丟將信徒順服監督，比喻基督順服父神，和使徒順服基督（*Mag*. 13）。這使當時的教會領袖獲得了相當大的尊崇。伊格那丟給特雷亞人寫道：「無論做什麼事都應該得到監督同意，但你們也要順服長老，正如順服耶穌基督的使徒……所有人都要尊敬執事，好象尊敬耶穌基督，正如他們尊敬監督，以監督為父，而長老是神的議會」（*Tral*. 2, 3）。伊格那丟寫信給非拉鐵非人說：「屬於神和屬於耶穌基督的人，也是與監督同在。」（*Phila*. 3）。他又說：「盡你的力量跟從你的監督，正如耶穌基督跟從父，長老就等於使徒；至於執事，要尊敬他們，正如聽從神的命令……監督在那裡，人也要在那裡；正如耶穌基督在那裡，那裡就有普世性的教會。」（*Smyrn*. 8）

伊格那丟的著作，也清楚說明主教權柄的發展過程。

任何人除了得監督的指示外，不可參與事奉。有效的聖餐，應該由主教或主教所委託的人施行……除主教以外，任何人施行洗禮和主持愛筵，都是不合法的。但如果得到主教批准，這在神面前是可喜悅的；你要確知所做的一切事情，都是合法的。……認識神和主教都是好的，尊敬主教就是尊敬神。（*Smyrn*, 8；9）。

聖餐曾被稱為「不朽的藥物，能解救我們不致於死，叫我們在耶穌基督裡永遠活著」（*Eph*. 20）。《十二使徒遺訓》教導，應在聖餐之前和之後獻上禱告（9；10）。這些教訓也適用於洗禮和禁食（7；8）。

## 教父的末世論

關乎末世論，我們的資料不多。《革利免二書》說，當神顯現的時候，神的國度就會降臨（12；17）；當這世界的國被基督接受，世人就都驚異（17）。國度和永生，是有分別的（5）；信徒在國度中，會因英勇而得著冠冕（7）。基督顯現的時候，那些不敬虔度日的人，將要受審判，接受不滅的火的刑罰（17）。巴拿巴勸勉信徒，基督即將再來（21）。帕皮亞在下面一段話中，提到千禧年國度。

所預言的祝福，無疑是關乎國度時代的祝福，那時，義人將從死裡復活，並且掌權；而創造將被更新，脫離捆縛，並且從天上的露水和地上的沃土生產各種豐富的食物……主對那些日子怎樣教導？主說，日子將到，葡萄樹要生長茂盛，每棵葡萄要長出一萬條新苗；每棵新苗長出一萬條枝子；在每棵枝子

上，長出一萬條嫩枝；在每棵嫩枝上，長出一萬個花簇；在每顆花簇上，長出一萬顆葡萄；而每顆葡萄被壓碎後，都會流出二十五個量器的酒……所有動物都吃用土壤中生長的果實，和平共存，和諧生活，全然順服人類。

(*Frag.Pap.14*)。

### 初期護教者

由於基督教的道理被人誤解，謾謗叢生，當時有些著名的外邦基督徒，寫下護教的著作，以維護基督教信仰。這些早期的基督徒作者，都被稱為護教者 (Apologists)，他們的任務分為三方面。( I ) 他們為基督教辯護，避免別人誤會基督教是無神論、食人主義、縱欲主義、拜祭偶像和其他反社會的行為。( II ) 他們澄清猶太人對預表和舊約有關基督預言的誤解。他們也批評異教，反對不道德的行為，對抗異教崇拜中不道德的事情；他們特別要將異教和新約有關神的啟示，加以比較。( III ) 在積極方面，他們借著已應驗的預言和神跡，來證明新約啟示的真實性。

重要的護教著作和護教者，有以下這些：《致丟格那妥書》(*Epistle to Diognetus*)，此書寫於主後 150 年，作者不詳；雅典的主教誇達徒 (*Quadratus*)，約在主後 125 年，也寫了一本護教著作，給羅馬皇帝哈德良 (Hadrian)，此書今已失存；雅典哲學家雅裡斯底德 (Aristides)，曾寫書給安東尼庇烏 (Antoninus Pius)；撒狄的主教墨利托 (Melito)，曾寫了一封護教著作給馬可奧熱流 (Marcus Aurelius)；希拉坡立的主教亞波里拿留 (Claudius Apollinaris)，也曾寫過一篇護教文章給馬可奧熱流；雅典哲學家米提亞得 (Miltiades)，曾寫信給猶太人和異教徒；雅典那哥拉 (Athenagoras) 也曾於主後 177 年寫信給馬可奧熱流，維護基督教，駁斥有關無神論、食人主義和不潔主義的攻擊；安提阿的提阿非羅，寫過三部書，為神的信念、復活的盼望辯護，並且駁斥異教信仰，反映出異教著作如何低於舊約聖經；敘利亞人他提安 (Tatian)，為基督教是合乎理性而辯護，說明基督教不是「無益的異教」；殉道者游斯丁 (Justin Martyr) 可說是最偉大的護教者，他寫了兩部護教著作，就是《護教學》(*Apologies*) 和《與猶太人推芬對話》(*Dialog with Trypho the Jew*)。他是一個信主的哲學家，護教之餘，仍保持哲學家姿態。

### 護教者的聖經論

《致丟格那妥書》(*Epistle to Diognetus*) 著重講論神的啟示，宇宙的創造者曾經向人類啟示他自己，「眼不能見的神，親自從天上將真理和聖潔的教訓種植在人裡面；這些道理超越人的智慧，深深刻在人的內心」(*Diog. 7*)。這句話帶著哲學家的思辯，將神的啟示和人對比。這封信又說，神借著道將自己 (就是基督) 啟示出來，「道」是一個哲學術語 (希臘文 *logos*)，意思是「話語」或「訓諭」，這樣，基督就是神向人類的訓諭。就此意義來說，護教者都特別強調基督是一位教師，將神的啟示傳達給人類，讓讀者得著安慰，可以明白「道」所說的訓諭 (*Diog.11*)。



## 護教者的神學主體

《致丟格那妥書》的作者最後宣稱，木石所造的神祇虛妄無用。他提醒讀者，這些神只只是用石頭造成，不過象人腳下所踏的石頭一樣。這些神只都會腐爛朽壞。用金銀所造的神只，在晚間也被門庭深鎖（*Diog.2*）。但作者稱神是「宇宙全能的創造者，眼所不能看見的神」（*Diog.7*），及「宇宙的創造者及主宰，是造作一切，安排一切的神」（*Diog.8*）。殉道者游斯丁稱神是「最真實的神，是有公義、節制和其他美德的父；邪惡不能與他接近」（*1 Apol. Just.6*）。

神啟示自己以前，無人知道神是怎樣的，但現在人知道神是「仁慈、良善、公平和真實的，並只有神是良善的」（*Diog.8*）。人該受刑罰和死亡，但神是一位容受和忍耐的神，所以，他差遣自己的兒子作罪的贖價（*Diog.9*），借此顯明他是慈愛的神（*Diog.10*）。約翰福音三章 16 節正顯明在這些話語中。

雅典那哥拉（Athenagoras）提出一個清楚而明確的一神論和三位一體宣言。他說：「我們確認有一位神，他並不是受造的，他是永恆、眼不能見、不能傷害、不可理解、不受限制的。我只能用心靈和心智與神接觸；神是被光明、美好、靈和無法形容的能力所包圍。宇宙是神借著他的話語所創造的；鋪陳安頓，秩序井然。我們也認為神有一個兒子。」（*Athen, Plea 10*）聖靈被稱為「從神所發出的；聖靈從他流出，又象太陽的光線歸回」（同書）。殉道者游斯丁提出一個三位一體教義的說明，他說，子居第二位，聖靈居第三位（*1 Apolo. Just. 13*）。

## 護教者的基督論

基督是道，是從父所差來的；基督被自己的子民拒絕，卻被外邦人順服（*Diog.11*）。在一段記載中，基督被稱為「從亙古已經有的道……他是永遠的」（*Diog 11*）。雖然雅典那哥拉稱基督為「父的首生」，他卻否認子是被造的，他說：「既然神是永恆的心智，道就從開始已經在他裡面，成為永遠的智慧。」（*Athen, 10*；比較 *1 Apol. Just 21*）基督被進一步形容為神的兒子，但也被形容為神「觀念的話語，而實際上……神的兒子就是父的心意和話語」（*Athen.10*）。

基督在他的工作中，顯明「他是我們的贖價、不法之人的聖潔、邪惡人的正直、不義者的公義、腐敗者的清潔、朽壞者的不變易」（*Diog.9*）。眾人因為一個義人而得稱為義（*Diog.9*）。羅馬書五章及彼得前書三章 18 節的話語更是清楚不過。

## 護教者的教會學

殉道者游斯丁引用以賽亞書一章 16 至 20 節，說明基督徒的受洗，他似乎要指出，洗禮這種儀式能叫人得著新生（*1 Apol. Just 61*）。游斯丁也指出，聖餐只是為信徒而設，又說：「從他而來，經過禱告潔淨的食物，便改變了，滋養我們血和肉的食物，就是道成肉身耶穌的血和肉。」（66）從這句話，可以看見羅馬天主教教義對變質說

的觀念。

## 初期的偏差

### 關於摩西律法

歸信基督教的猶太人仍然擺脫不了摩西律法的桎梏，這是不難瞭解的，因為新約的偉大人物如彼得，也未能免去這問題的困擾。這也正是教會在使徒行傳十五章所要處理的問題。在初期教會歷史，有些猶太基督徒的派系說，人要得著救恩，必須依循律法。拿撒勒派（Nazarenes）是一個嚴格遵守摩西律法的派系，他們遵守安息日，實行割禮和食物的律例，儘管他們沒有將這些律例加諸外邦人身上。拿撒勒派確認童女生子和基督的神性；他們也確認基督的教訓，是超越摩西和先知的。拿撒勒派採用希伯來文版本的馬太福音，不過，他們也承認保羅的使徒地應。伊便尼派（Ebionites）則否認童女生子和基督的神性，他們說，基督不過是馬利亞和約瑟自然而生的兒子，耶穌不過是人，一位先知；他們又否認保羅的使徒地位，認為保羅是律法的背叛者。愛爾克塞派（Elkesaites）說，有一位天使曾將一本書交給愛爾克（Elkesai），並說基督是人類父母所生的天使；他們否認基督是由童女所生，卻說基督是最高的天使長；他們又認為律法仍然生效，並教訓說，守安息日和施行割禮乃屬必須。歌羅西書和提摩太前書所指的，大概就是這個異端。

### 關於諾斯底哲學

諾斯底主義（gnosticism），希臘文 *gnosis* 的意思是「知識」。這字的意思，說明了這個異端的特性。諾斯底主義是一個哲學系統，建基在希臘哲學之上；他們強調物質是惡，靈魂是善。果若如此，神就不可能創造了這個物質世界。在他們的哲學系統裡，建立了一系列的愛安（aeons），即發出物；這些愛安的發出，是從至高的神開始，這神是完全的靈體。在這系列中，有一個中間體，稱為德繆安（demiurge），他是舊約的創造神。這神是他們所否定的；這位德繆安，「本身有充足的靈，以致有能力創造，也有充足的物質，創造物質的世界」。

這個哲學系統，影響到諾斯底派對耶穌的觀點。這些觀點大概分為兩方面：有一種說，因為物質是惡的，耶穌不可能真實地以人的身體來到；他只是以人的身體來顯現，並且顯現接受苦難。另一個觀點說，神性的道臨到為人的耶穌，這道在耶穌釘十字架前就離開。他們的救恩也是哲學性的——救恩就是認識真理，這真理只秘傳給一些人（是一些特別授徒）。罪惡與邪惡都與無知和缺乏知識有關。基督教科學會（Christian Science）就是一種現代形式的諾斯底主義。

### 關於馬吉安的正典

馬吉安是個富產，他在主後 139 年來到羅馬，嘗試在那裡的教會中發揮影響力。但

不能成功，就自己組織教會，另立特別的教義。他採納了諾斯底主義某些方面的教訓，但放棄了諾斯底主義哲學的形式。馬吉安相信，加拉太書是福音真理的根基，福音是因為與律法混淆而受損壞。可是，除了保羅的十封書信和路加福音的編訂版本外，馬吉安拒絕接受其他聖經經卷。他將舊約的創造神（譯者按：德謬安）和新約的神區別；舊約的創造神頒佈了舊約的律法，而這些是馬吉安所認為是邪惡的。新約的神卻在基督裡啟示了自己，這樣，基督就不是舊約的彌賽亞，他也不是以肉身降臨，但他啟示出新約的慈愛的神，這神和舊約的神是對立的。耶穌也拒絕了舊約的神，因為他反對律法。由於這個原因，猶太人釘死耶穌；可是耶穌沒有受到傷害，因為他不是一個真實的身體。馬吉安宣稱一個信心的救恩，這救恩和憑知識得著的救恩是相對的。

由於馬吉安自己挑選正典，他的舉動無形中是提醒了教會，令教會也要去確定那些是真正的正典。

### **關於孟他努派（Montanist）的教訓**

在諾斯底派以外，當時還有一個稱為孟他努（Montanus）的人，在小亞細亞的弗呂家興起，提倡嚴格禁欲的道理。孟他努受洗時曾說方言，宣稱聖靈的時代已經降臨，世界快要接近末日。新耶路撒冷將要從天上降下，千禧年時代快要開始。他和他的隨眾，都是最後一代的先知，他們要將神的真理帶給世界。他的門徒中有兩個婦女，也破稱為先知的，她們要帶來新的啟示。孟他努獨愛約翰的著作，孟他努說，自己就是聖靈保惠師的代言人，要將聖靈啟示給世界。雖然孟他努所持的教義都屬正統，但他教訓說，「聖靈要繼續借著先知說話，而這些先知是包括婦女在內」。因為這世代將要結束，聖靈就要彰顯他的恩賜。

孟他努向跟從者頒佈嚴格的道德誡律，因此，他在小亞細亞有不少隨眾。他宣講禁食，禁止在配偶死後再婚，提倡獨身，鼓吹殉道。

雖然在主後 381 年，君士但丁堡會議（Council of Constantinople）否定了孟他努主義，但他的教訓廣泛被人接受，特土良也受到他的影響。

## **正典和信經**

### **信仰準則（Rule of Faith）**

因為有異端群體和教師（如馬吉安）興起，故此教會必須立刻將正確的教義和受默示的經卷加以確定。在新約正典被確認以前，初期基督徒都須要建立起一種「信仰準則」（拉丁文 *regula fidei*），來確定那些是正確的教義，並分辨那些是錯誤的道理；這就是使徒信經的雛型。最早的信仰準則，就是馬太福音二十八章 19 節的施洗條款（*baptismal formula*），這是對三位一體神的認信。羅馬信條很可能就是這個洗禮信條的最佳說明。

當時有一個簡短的古羅馬宣言（Old Roman Form），那是一個信仰宣言。據說這個宣言來自使徒，由彼得帶到羅馬，第二世紀中葉已經開始使用。這個簡短的古羅馬宣言說：「我信神全能的父，我信我們的主他的獨子耶穌基督，他是從聖靈和童女馬利亞而生；他本丟彼拉多手下被釘十字架；被埋葬了；第三天從死裡起來；他升到天上，坐在父的右邊；他將要再來，審判活人死人。我信聖靈；聖教會；罪的赦免；身體復活和永生。」

## 新約的正典

在新約正典被承認的初期，保羅的書信都在教會中誦讀，視為權威。愛任紐（Irenaeus）為了對抗馬吉安和諾斯底主義，就承認了四卷福音書。約在主後 175 年的穆拉多利經目（Muratorian Canon），除了希伯來書、雅各書、彼得前、後書及約翰壹書外，已列出了所有新約的書卷。亞他那修在主後 367 年的著作中，也列出了所有新約書卷的名字。此後，新約的二十七卷書就廣泛被人接納。

## 使徒信經

最古老的使徒信經（Apostles' Creed）版本，約在主後 340 年面世。使徒信經是用來進一步確定正統的信仰準則，和駁斥如馬吉安等人的錯誤教訓的。傳說，使徒信經是由每一位使徒寫出一條。我們可以用一句簡單的話，來說明這個信經的始源，那就是馬太福音二十八章 19 節。其他根據的經文，還有羅馬書十章 9 至 10 節，哥林多前書十二章 3 節，十五章 4 節，及提摩太前書三章 16 節。

使徒信經始於使徒時代，包含使徒所講的道和教訓。信仰準則（Rule of Faith）這名詞，是指雛型的使徒信經而說。信經演變成力兩個版本，一個是簡短的版本，稱為古羅馬宣言（Old Roman Form）；另一個較詳盡的版本，稱為公認宣言（Received Form）。公認宣言內容如下：「我信神全能的父，天地的創造主；我信耶穌基督，我們的主，他的獨生子；他因聖靈受孕，由童女馬利亞而生，在本丟彼拉多手下受苦，被釘十字架，死了，而且埋葬；他曾落到陰間；第三天從死裡復活；他曾升到天上；坐在全能父神的右邊；他並且將要再來，審判活人死人。我信聖靈；我信聖而公的教會；我信聖徒相通；我信罪得赦免；我信身體復活；我信永生。阿們。」這個詳盡版本的使徒信經，最早在主後 650 年已經使用，但它在主後 460 年已經存在。

使徒信經的目的，不是要取代聖經，而是要堅固聖經的教訓，使教會不被異端滲透。舉例說，信經中宣告神是全能者，是天地的創造主，這是針對馬吉安所說的，神是一位邪惡的創造者；信經中宣稱，耶穌是由童女所生，曾經死去，是要排除諾斯底主義和幻影說的錯謬，這些學派以耶穌單單是一個幻象。

## 初期的三位一體論

在三位一體教義的形成過程中，出現一個重大的問題，就是要與舊約一神論配合。

教會怎能確認神是一應，同時又確認基督的神性？開始的時候，教會的三位一體觀念，十分模糊，有些人解釋，基督就是神的心意（the mind of God）——那是一個非人格的道（logos），這道在成為肉身時，變成人格化。又有人描繪基督是永遠與父同在，但次於父。教會對於聖靈位格的理解，就更少了，有人認為，聖靈是次於父和子的。

### 神格唯一論（Monarchianism）

教會三位一體的教義，要面臨兩個問題，就是一方面要持守神的合一性（the unity of God），一方面又要確認基督的神性。教會三位一體爭辯中，要面對的第一個異端，就是神格唯一論。此派有兩種說法，第一種影響力較小的，稱為機能神格唯一論（dynamic monarchianism），此說強調神的合一性，但放棄了基督的位格。拜占庭的狄奧多徒（Theodotus of Byzantium），在主後 190 年提出這個教義，後來，安提阿的主教沙馬撒塔的保羅（Paul of Samosata），也持此說。狄奧多徒這樣解釋道：

子與父同質（consubstantial），但他在神格中不是一個獨立位格。他與神認同，因為他存在於神裡面，正如人的理性存在於人裡面。他單單是一個非人格力量，存在於所有人的裡面，特別是運行於作為人的耶穌裡面。這道日漸深入於耶穌的人性裡面，超過任何其他，神聖的力量漸漸使它神格化。因為作為人的耶穌，已被神格化了，於是，他是配受神聖的尊敬，但是嚴格來說，按字面的意義他不能算是神。

這教義清楚不過，是要維持神的獨一性。但神的三個位格的區別就無存了。

另一種說法是形態神格唯一論（modalistic monarchianism），較為流行。此說企圖保存神的合一性，但也強調基督的神性。此說又稱為聖父受苦說（patripassianism），認為道成肉身的是父，受苦受死的也是父。此派在東方的支持者撒伯流（Sabellius），後來發展出所謂的撒伯流主義（Sabellianism）。

「形態」(modalistic)一詞，已說明神以不同形式顯示自己的概念。神有時顯明為父，有時顯明為子，有時顯明為聖靈。雖然形態神格唯一論也講論三個位格，但他們相信只有一個神性本體（essence of deity），這神性本體以三個不同形態表現他自己。於是，父曾降生為子，父曾死在十字架上，並且父曾自己從死裡復活。派克西亞（Praxeas）大概就是形態神格唯一論的創始者，他曾經說，父成為自己的兒子。

### 亞流主義（Arianism）

三位一體論爭辯中，最為人熟悉的名字，就是亞流（Arius）。亞流是亞歷山太城的長老。亞流反對形態神格唯一論，他說，只有一位能稱為神，是永恆的，而且他是超乎人的理解的。若說基督是永恆的，無疑就是說有兩位神。亞流說，子有開始，

有一個時候，子是不存在的。子不是與父同質的（same substance，希臘文 *homoousios*）；子是父所創造的——亞流也說（錯誤地）子是父所生的。亞流進一步說，基督是在所有受造物以前被造，他也是神後來創造工作的居間者（medium）。基督的地位高過一切受造之物，可是，基督不是神，基督是會改變的。

亞歷山太城的亞他那修（Athanasius）大力反對亞流。亞他那修強調神的一體性，但同時，他也堅持神格中有三個可區分的位格。亞他那修提出，子是永遠存在的；他在教會歷史上獨立出眾，維護正統信仰。

尼西亞會議（Council of Nicea）

由於有亞流主義的爭辯，教會於是在主後 325 年召開尼西亞會議，處理這個問題。三百位主教聚首一堂，會議決定反對亞流主義和一切亞流的主張。此決定立為信條，並且得著皇帝的批禦。

我們相信獨一神，就是全能的父，一切可見及不可見事物的創造者；我們相信一位主，就是耶穌基督，神的兒子，父的獨生子。他有父的本質（ousias），他是從神來的神，從光來的光，從真神來的真神；他是受生而非受造；他是與父同質（homoousion）；一切事物借他而來。他為了拯救人類而降臨，成為肉身而為人；受苦；第三天復活；升到天上；並且還會來審判活人和死人。

同質（Homoousion）這詞，強調基督不單象父，而且他與父是同一本質。「從神來的神」和「從真神來的真神」這些字眼，進一步強調基督的神性，而「受生而非受造」和「降臨」等字眼，也強調了他的永恆性。

尼西亞會議之後，同質（homoousian）這詞備受爭議，曾經一時遭受反對。爭論持續不定，亞流和亞他那修都曾先後被否定多次。西方教會都偏向亞他那修的看法，而東方教會則希望將字眼修改。主後 381 年，羅馬皇帝狄奧多西召開君士坦丁堡會議，接納了尼西亞信條，重新確定 homoousian 這詞。

**君士坦丁堡會議（Council of Constantinople）**

尼西亞信經只確認了「我們相信聖靈」這句話，但信經中沒有清楚說明有關聖靈位格的問題。當時，亞流所教導的是，聖靈是子的第一個創造物。君士坦丁堡的主教馬其頓紐（Macedonius）教導，聖靈是受造物，附屬於子，象天使一樣。但亞他那修強調，聖靈是與子及父同質的（homoousian），這問題直到主後 381 年的君士坦丁堡會議才得到解決。會議宣言如下：「我們相信聖靈，他是主，是生命賜予者。聖靈是從父而出，與父及子同被尊敬，同受榮耀。聖靈借先知說話。」這句宣言強調了，聖靈不是附屬於（subordinate）子，也不是附屬於父，乃是與父及子同質（same substance）的。

## 初期的基督論

### 背景

三位一體的爭論，也是一個基督論問題的爭論。所牽涉的問題，不但關乎基督真實的神性，和真實的人性，也關乎基督兩性的關係。兩方各有爭持：幻影派（Docetists）否定基督的人性；伊便尼派（Ebionites）則否認基督的神性；亞流將基督的神性降格，而亞波里那留派（Apollinarians）則將基督的人性降格；涅斯妄圖派（Nestorians）否定兩性的合一，而歐迪奇派（Eutychians）強調基督只有一性。

### 亞波里那留主義（Apollinarianism）

亞波里那留與亞流是兩個不同極端的教訓，但兩者都被判定為異端。亞波里那留說：「先存的道，在耶穌這個人身上，成為他的靈；這樣，耶穌就有一個人的身體，一個人的魂，但不是一個人的靈。他又說，基督雖然有一個身體，但這身體昇華為一個神聖的人的身體……亞波里那留將基督的人性降格，成為比一個普通人更低」。亞波里那留相信，人的靈就是罪的所在；因此，如要除去基督有罪的可能性，就要否定基督的靈的人性。

亞波里那留觀點的問題是，他雖然保存基督的神性，但又否定基督真實的人性。如此按亞波里那留的教訓，基督是比人更低的，他為了解釋基督位格的統一，不惜否定了耶穌的人性。主後 381 年的君士坦丁堡會議，終於否定了亞波里那留的教訓。

### 涅斯多留主義（Nestorianism）

涅斯多留（Nestorius）不贊成迦克墩（Chalcedon）宣言所說的，馬利亞是「神的母親」。雖然這個宣言也確定了基督的人性，但涅斯多留認為，這宣言會引導人敬拜馬利亞。於是他並不承認基督在一個位格裡，有兩種本性，他「否定在基督身上，神性和人性真正的合一……（並且）持定兩種本性和兩個位格的說法」。按涅斯多留的教導，基督在人性中受苦的時候，他的神性是沒有參與其中的（這個也是大馬士革的約翰〔John of Damascus〕的觀點）。這教訓是否定了道成肉身的真義。他不確認基督是神又是人；反之，基督被視為兩個位格，就是神和人，二者之間並無相聯。涅斯多留認為，由於馬利亞是耶穌人性的唯一來源，因此耶穌一定是兩個不同的位格。涅斯多留亟欲維護基督的神性，反對亞流主義，並且反對聖母崇拜（Mariolotry），但他至終連基督的合一性也否定了。主後 431 年的以弗所會議（Council of Ephesus），否定了涅斯多留的教訓。

### 歐迪奇主義（Eutychianism）

歐迪奇（Eutyches，主後 380 年至 456 年）為了回應涅斯多留，創立了一個基督一性說（monophysite）的異端。他說，基督只有一個本性，「神性的本性，被人性的本性

限制 (modified) 了，並且調和 (accomodated) 了，以致基督不再有真正的神性。……同時，由於與人性的本性融合，神性的本質就被限制和改變了，以致基督不再是一個真實的人。」

歐迪奇的教訓，令基督變成非人非神；歐迪奇創造了一種新的第三本性。根據他們所說，基督只有一種本性，那不是人性，也不是神性。

這種看法終於在主後 451 年的迦克墩會議中被否定了，可是，這種觀點卻一直存留在埃及的科普替教會中 (Coptic Church) 中。

這種思想有一種變化，稱為基督一志說 (monothelite view)。此說後來公開傳揚，說基督只有一個意志。可是，這教訓也被主後 680 年的君士坦丁堡否定。

曲解的基督論教義				
派別	時期	參照	人性	神性
幻影說	第一世紀末	約翰壹書四章 1 至 3 節	否定	確定
伊便尼派	第二世紀	愛任紐	確定	否定
亞流派	第四世紀	主後 325 年在尼西亞被否定	確定	減少
亞波里那留派	第四世紀	主後 381 年在君士坦丁堡被否定	減少	確定
涅斯多留派	第五世紀	主後 431 年在以弗所被否定	確定	確定
歐迪奇派	第五世紀	景後 451 年在迦克墩被否定	減少	減少

## 初期的人論

### 罪與恩典

**伯拉糾 (Pelagius)**：伯拉糾是一個英國修士，他與奧古斯丁不同，他一直過著平靜而簡樸的生活，而沒有奧古斯丁那種激昂的靈性掙扎的經驗。

伯拉糾最早是於主後 400 年，在羅馬提出他對人和救恩的教義。主後 410 年，伯拉糾來到非洲，與奧古斯丁相遇，二人就起了激烈的爭論。爭論的重點，在於原罪和自由意志的問題。伯拉糾教導，人與生俱來是中性的，他有選擇善惡的能力和自由；人是沒有原罪的。因為神是個別地創造每一個人的靈魂 (soul)，所以，每個人出生時都象亞當一樣，是自由的，是中性的，每個人都有行善行惡的力量；可是，無罪的生活是不可能的。亞當的罪並沒有影響到全人類，而只影響了他自己；因此，每個人在任何時刻，都可以選擇善與惡，每個人都有行善行惡的力量。伯拉糾解釋世界上罪的問題，是由於「錯誤的教育」，或「錯誤的榜樣」。神的恩典能幫助人在生命中勝過罪惡，所以救恩不一定是必需的，因為人可以按自己的能力去選擇。因為人生來不是惡，於是伯拉糾反對嬰兒要受洗才能得著救恩的說法；他認為嬰兒受洗



不過是一種奉獻儀式。

**奧古斯丁 (Augustine)**：奧古斯丁在主後 354 年生於非洲北部。雖然他有一位基督徒的母親，但他生活放蕩，生命中得不著平安。奧古斯丁為了尋求平靜，就信奉摩尼教 (Manichaeism)，他後來又研究新柏拉圖主義 (Neo-Platonism) 的哲學。後來他被米蘭主教安波羅修 (Ambrose) 所影響，加入基督教，但他所經歷到的，是「可怕的力量，和無法憑個人力量去克服罪惡」。他偶然讀到羅馬書十三章 14 節，就經歷到重擔的釋放，真正悔改歸信。信主後，他立刻開始孜孜不倦研讀保羅書信，從中體會神的恩典。

以下的教義，就是奧古斯丁這位偉大神學家的傑作。

人未墮落時的景況，是一種在品性完美的狀況，因為人擁有神的形象，就是智慧、聖潔和不朽。但因為墮落，人就喪失了他在神裡面特有的地位；人不愛神，只愛自己。人落到了一種境況，就是不能不犯罪 (拉丁文 *non posse non peccare*)。人的意志受到完全的破壞，人不再是中性的，而是傾向邪惡。人也不再是自由的。

這種墮落的罪惡本性和性情，代代相傳，臨到全人類。按奧古斯丁罪的歸與 (imputation of sin) 的教義，全人類都曾潛在地 (seminally present) 在亞當裡，因此，從古時到末世，全人類都因為亞當在第一次犯罪中有分，而被定罪。這就是奧古斯丁對羅馬書五章 12 節的理解。就是嬰孩也在這次的敗壞 (depravity) 中有分。

神的恩典是絕對必需的，以拯救人脫離全然敗壞 (total depravity) 的境況。由於人的墮落，人只有犯罪的能力，人已經沒有行義的能力。為了實現救恩，神施行他的恩典——奧古斯丁稱這為「不能抗拒的恩典」(irresistible grace)。神的恩典並不是和人的本性對立的，但神的恩典「改變了人的意志，叫人自動選擇善。人的意志被更新了，使人重獲真正的自由。神能夠，並且也實在地這樣在人的意志上工作，叫人按著自己的自由選擇，轉向美善和聖潔。因此，神的恩典就成為在人裡面一切美善的源頭」。人相信福音，也需要這種恩典。「恩典傳給 (is imparted) 罪人，不是因為罪人願意相信，而是要令罪人相信；這是因為信心本身，也是神的恩賜。」

**總結**：伯拉糾和奧古斯丁的分歧是十分尖銳的。伯拉糾相信人生來是中性的，沒有從亞當承受了一個敗壞的意志，也沒有天生對罪的傾向；他相信人有能力選擇事奉神，而下需要靠著神的恩典。奧古斯丁卻認為，亞當的墮落影響了全人類，人是完全的敗壞 (corrupted)，人的意志偏向邪惡；只有借著神恩典的介入，人才可以得救。人是沒有自由選擇善的能力。救恩不是人與神的合作，因為人需完全依賴神的恩典，才能得著救恩。

伯拉糾終於在耶路撒冷大會 (Synod of Jerusalem) 中，被判為異端。主後 416 年，在迦太基和米萊的大會 (Synods of Carthage and Mileve) 中，伯拉糾主義也被定為異端。主後 431 年的以弗所會議 (Council of Ephesus)，又再否定伯位糾主義。

不幸地，半伯拉糾主義 (semi-Pelagianism) 仍繼續存在。這一派所走的是中間路線，認為在救恩中，神的恩典和人的自由意志同樣地發生功

效。人在救恩中是與神合作的，因為人的意志並沒有因墮落犯罪而完全受損，而只是減弱。後來半伯拉糾主義被羅馬天主教所接納。

## 初期的救恩論

### 贖罪與救恩

使徒教父所教導的是基督代贖的觀念，他們都依從聖經所使用的字

伯拉糾和奧古斯丁對罪的觀點		
比較	伯拉糾	奧古斯丁
罪的影響	只有亞當受影響	全人類受影響
原罪	無	有
遺傳的罪	無	有
人的出生	出生時是中性	出生時本性敗壞
人的意志	自由	作罪的奴僕
普遍性的罪	由於壞榜樣	由於人有罪的本性，所以人不能不犯罪
在救恩中歸向神	可以不靠神的恩典	只能借著神的恩典

眼。他們沒有將這題目闡釋，也沒有將贖罪（atonement）一詞加以解釋。可是，他們對贖罪的說法，是值得注意的。革利免說，基督的血在天父看來是寶貴的，「因為這血是為我們的救恩流出，這血為全人類帶來悔改的恩典」（1 *Cor*:7）。這句話似乎是說，人在自己的救恩上也付上一份責任（「悔改的恩典」和血所成就的有所不同）；這句話也似乎暗示一種無限贖罪觀（unlimited atonement）（「為全人類」）。革利免也說，基督的血叫所有相信的人得著救贖（1 *Cor* 12）。伊格那丟所說的，大致也相同（*Smyrn*, 6）。其他類似的講法，也是要顯明一個概念，就是基督的血在救恩上是必需的；坡旅甲說，基督的代贖，就是基督「以自己的身體掛在木頭上，擔當了我們的罪」（*Phil* 8）。

亞他那修認為，基督的代贖，不但滿足神的聖潔和公義，也滿足了神的真理。奧古斯丁認為，基督的死平息神的憤怒，讓人與神和好。可是，奧古斯丁的贖罪教訓並未完整。

### 救恩的施行

使徒教父確認，基督的死對於人要獲得救恩是相當重要的，可是，他們也強調，行

為是救恩的一部分。革利免用了冗長的篇幅，來說明順服在救恩中的重要性，他引用了以諾、挪亞、亞伯拉罕——甚至羅得、喇合等例子，說明他們「是因為他們的信心和接待客旅」而得救（*Clem. 1 Cor. 12*）。救恩被描述為「一條通往公義和聖潔的路徑」（48）；洗禮（*Clem. 2 Cor 6*），完成神的旨意，保持肉體清潔免被罪玷汙，堅守主的誠命（8）；彼此相愛（9）；拒絕邪情私欲（16）；行公義（19）。在以後的世紀，人和神在救恩上合作的問題就顯得相當重要，受洗得以贖罪的教訓，十分顯著；後來又有基督徒受苦（如殉道）能贖別人的罪的觀念產生。

一些人如伯拉糾等，更是遠離聖經，提出救恩可以借著遵行律法獲得。諾斯底派說，獲得救恩就要遠避污穢的物質。俄利根這位譬喻專家甚至教導說，一切所有（包括鬼）當他們受了懲罰後，就可以得救。

## 初期的教會論

### 洗禮

《十二使徒遺訓》（*Teaching of the Twelve Apostles*）要求每一個人，都奉三位一體神之名受洗。洗禮之前，施洗者和受洗者都要禁食（*Did. 7*）。

最初期教會，洗禮儀式備受重視，不少人甚至教導，借洗禮可以得著重生。殉道者游斯丁說，若要去罪，就要向受洗者宣示父的名字（*1 Apol. 61*）。「愛洗以後，基督徒應該不再犯罪，若受洗後仍沉溺在罪的，是不能獲得赦免的。」雖然這觀念在使徒教父中不被強調，但這觀念在以後的多個世紀影響很大。舉例說，奧古斯丁教導，原罪和受洗前的罪，都借著洗禮洗去了。為此，他主張為嬰孩施洗。可是，奧古斯丁也強調，成年人接受洗禮，必須悔改和相信。愛任紐和俄利根都贊同嬰孩洗禮的有效性。但特土良則反對嬰孩洗禮。

使徒教父並沒有明確說明洗禮的儀式；可是，《十二使徒遺訓》准許施行灑水禮。但一般來說，初期教會都是實行浸禮。

### 聖餐

伊格那丟曾寫信給以弗所教會，稱聖餐是「不朽的藥物，為解救我們不致于死的良方，叫我們在耶穌基督裡永遠活著」（*Eph. 20*）。《十二使徒遺訓》中，關於守聖餐的教導，提到守餐之前和之後都要禱告。已受洗者才有須受聖餐的資格（*Did. 9, 10*）。殉道者游斯丁說「用禱告話語所潔淨從他而來的食物，就成為耶穌肉身的血和肉，經過變質（*transformation*），我們的血和肉都因此得著滋養」（*1 A pol. 66*），羅馬天主教化質說（*transubstantiation*）的教義，可說是由這句話開始。

初期的基督徒都遵守愛筵（希臘文 *agape*），這愛筵是在主的晚餐之前舉行的，食物被確認為獻給神的感恩祭，先由主教祝禱，然後當作感恩的祭物（希臘文 *eucharist*）獻給神。隨著聖職人員制度的產生，主禮者是站在基督的位置，獻上基督的身體和

血，作為贖罪的祭物。羅馬天主教的彌撒，就是從初期教會這種儀式所產生的。奧古斯丁本人，雖然確認這禮儀是紀念性質，但他也教導，聖餐中的物品曾變成了基督的身體和血。

### 初期的末世論

約在主後 130 至 140 年，帕皮亞的著作已經對千禧年國提出一個相當完整的說法。愛任紐提到帕皮亞曾說：「當義人從死裡復活和掌權，當受造之物更生而認捆縛中釋放，國度將會供應大量各式其適的食物」(Frag 14)。帕皮亞引用主的教訓說：「葡萄將要生長，每棵要長出一萬條枝子……一棵麥子要長出一萬顆穗子……草也有同樣收成，所有素食的動物，都要變得馴良、和平，順服人類」(Ibid)。阜丟斯 (Photius) 提到，帕皮亞和愛任紐都曾這樣教導：「在天上的國度，是有屬物質食物的享受的」(Frag 17)。這些話都清楚描繪出一個按字面意義解釋的千禧年國度。

早期的作者中，愛任紐可說是對千禧年國度刻劃得最為詳盡的人。他將不同的復活次數分開，他說義人會先復活，接受新的創造秩序，並且掌權。掌權之後，審判來臨。愛任紐這種信念，是根據亞伯拉罕之約而來的(創十二 1 至 3)(*Against Heresies* 32)。他也曾提到新約，在新約裡承受土地的福氣會更新，「人要喝新的葡萄產品」(33)。他說，義人要復活，在新的和自由的秩序中掌權，大量生產食物(33)。愛任紐提到千禧年時，引用了以賽亞書十一章和六十五章，他引用聖經的方式，似乎比他那一代的人更加詳細，更有系統。

彼得斯 (George N.H.Peters) 說，游斯丁、他提安、愛任紐、特土良，希坡律陀和亞波里那留等人，都是第二世紀的「前千禧年派」(premillennialists)。無千禧年派 (amillennialism) 的教訓的淵源，可以追溯至埃及亞曆山太城寓意解經學派，如革利免、俄利根和狄尼修。奧古斯丁也許可以說是第一個公開的無千禧年主義者，他說，現今這個世代，是教會與世界爭鬥的世代。奧古斯丁持無千禧年觀點的原因，是值得注意的：他說，持千禧年觀點的基督徒，對國度是存著屬肉體的理解，於是，奧古斯丁放棄了按字面解釋千禧年的觀點。

(29)

### 中世紀神學

中世紀，可以說是由主後 590 年開始，至 1517 年為止。貴格利一世 (Gregory I) 是在 590 年被立為羅馬的主教，而馬丁路德是在 1517 年開始基督教的改革運動。貴格利一世是奧古斯丁門下學生，他著作繁多，闡釋奧古斯丁的教義。

主後 500 至 1500 年這段時期，又稱為黑暗時期，這是因為教會在這段時期中腐敗黑暗；故此馬丁路德起而改革，欲潔淨教會，將教會引回到正確教義之上。

羅馬天主教會的教義，是在中世紀時代發展起來的。大致來說，教會是採取一種半伯拉糾主義，不太強調人類的墮落，不說人在靈性上已經死亡，而說人是軟弱；這樣，人在救恩中可以與神合作。一些道理如煉獄、向馬利亞和聖徒禱告、彌撒的祭祀和聖餐化質說等，都是在這個時期產生的。

## 中世紀的爭論

### 反圖像爭論（Iconoclastic Controversy）

反圖像一詞的英文 iconoclastic，是從 *icon* 一字（希臘文 *eikon*，意思是「仿似」）和 *klan*（希臘文，意思是「破壞」）二字而來的；*icon* 所指的是宗教上的圖像。一個反圖像主義者，就是倡議毀滅一切圖像的人。接近第三世紀，教會裡開始使用圖像，也開始崇拜圖像，這現象持續了多個世紀，而且有增無減。東方教會的做法更甚，他們更受到異教崇拜的影響。西方教會也不能倖免。馬利亞、基督、使徒和其他聖徒的圖畫和雕像，廣被使用，以幫助無學識的會眾禱告。雖然教會教導人對這些圖像只是尊敬，不是敬拜，但無疑，這些無學識的平信徒轉為敬拜這些圖像。

巴色爾(Basil the Great)指出，「向圖像所表示的尊敬，傳達到所代表的本型之上」——這導致了圖像的使用和敬拜。圖像的倡議者認為「圖子能美化教會，提醒人記得過去，向教育程度低的人發揮聖經的效用」。爭論的高潮是在主後 726 年，當時，羅馬皇帝利奧(Leo)禁止使用圖像，但教皇貴格利二世及三世和大馬士革的約翰(John of Damascus)卻維護圖像。這位約翰教導說，圖家有聖禮儀式的作用，並且能施行恩典，他更將對神的敬拜和對圖像的尊敬區別。主後 787 年，教會在尼西亞召開會議，批准使用圖像。並且說明，基督和聖徒的象應該受到「懷念和尊敬」。自此以後，圖像敬拜就成為教會不可分割的一部分。主後 843 年，東方的教會廢上使用雕刻的象，只局限於畫象。「和子」的爭論(Filioque Controversy)

「和子」(拉丁文，filioque)的爭論，是關乎「誰差遣聖靈來？」的問題，差遣聖靈的是父，還是父「和子」？歷史上，這個似乎是不重要的問題，但卻造成東西方教會的決裂。希臘(東方)教會認為，聖靈是「從一個源頭髮出的」(single procession)——就是說，差遣聖靈的只有父。可是，羅馬(西方)教會根據約翰福音十五章 26 節，以及子與父是同質的這個事實，認為聖靈是「從兩個源頭髮出的」(double procession)——就是說，父和子都有分差遣聖靈。主後 589 年，托利多會議(Council of Toledo)確定了「和子」一詞，將之加于尼西亞信經之上。但東方教會拒絕接受這個教義，分歧更形惡化，到最後，東西方教會就在 1054 年分裂。

### 預定的爭論（Predestination Controversy）

羅馬天主教會是循著一條半伯拉糾的路線發展的，到第九世紀，有一位名叫哥特沙克（Gottschalk）的修士，嘗試就預定的問題，將教會帶回奧古斯丁的教義上。哥特沙克極力維護奧古斯丁的教義，他強調神按著他永遠的計畫，已經定下一切事情。他否定神對人的揀選是單單根據他對人屬靈回應的預知，他認為有雙重的揀選（double predestination）：揀選一些人得著救恩，又遺棄其他人，使他永遠的受刑罰。但有些人說，罪不是神預定的一部分；神只預定對罪的刑罰。這樣說來，預定受咒詛的說法就不能成立。哥特沙克也強調，得著救恩是借著恩典，而不是靠著行為。哥特沙克受到激烈的反對，因為他對救恩的教訓，會令聖禮和善行，以及中世紀教會其他的教訓，得不到地位。主後 848 年，美因茨大會（Synod of Mainz）否定哥特沙克，鞭打他，並將他終身囚禁。哥特沙克於 869 年去世，死前也沒有收回他的教訓。

### 主的晚餐的爭論（Lord's Supper Controversy）

主後 831 年，在法國科爾比的修道院，有一位名叫拉得伯土（Radbertus）的修士，寫了一篇名為「主的身體和血」的論文，教導化質的教義。拉得伯土認為，當主禮者宣讀基督話語的獻詞時（「這是我的身體……這是我的血」），神跡就會發生：餅和酒都會按字面變成基督的身體和血。雖然表面形狀保持不變，包括原來的顏色、形狀、味道等，但在餅和酒裡面，就有神跡發生。拉得伯土是根據約翰福音六章（「我是生命的糧……吃人子的肉，喝人子的血」）和基督在樓房上的話語，建立他的教訓，按字面去解釋這些話語。他說，這種神跡的功效，只發生在那些憑信心接受的信徒身上，對於不信的人，是沒有果效的。

這種說法開始時受到反對，但在十三世紀，就被羅馬天主教會正式接納。中世紀的經院哲學（Scholasticism）

經院哲學（Scholasticism）這名詞，是源自十一至十二世紀的一種修道學院，稱為 Scholae，學者在這些學院研究，以能從理性出發，維護和解釋信仰。他們不是去發掘新的真理，只是尋求以理性的方法，去維護教會的教義。他們認為「神學是應該從哲學的觀點去探討，而不是從聖經的觀點去探討」。

經院哲學大行其道，因為十二世紀流行翻譯亞裡斯多德（Aristotle）的著作。經院哲學是依從亞裡斯多德的邏輯演繹法，去明白聖經真理。經院哲學有三種形式。實名論（Realism），此派跟隨柏拉圖的思想，認為普遍概念（universal ideas）是存在於個別物體（individual objects）以外。安瑟倫（Anselm）和波拿文土拉（Bonaventura）是實名論的佼佼者。溫和的實名論（Moderate realists），跟隨亞裡斯多德的思想，認為普遍概念如真理及良善，是客觀存在的（objective existence）；但普遍概念並不獨立於個別事物而存在，亞伯拉德（Abelard）和亞奎那（Thomas Aquinas）（是最偉大的經院派學者）是此派的代表。唯名論（Nominalism），是對實名論的一種回應，此派認為概念在思維以外並不存在。俄坎（Occam）是此派代表。唯名論否定任何在人經驗以外的事物，因此，唯名論也否定三位一體。唯名論的觀念，出現在多個世紀

以後的經驗主義（empiricism）和實用主義（pragmatism）中。

## 中世紀的人論

### 安瑟倫（Anselm）

安瑟倫（1033 年至 1109 年）講述原罪的教義，但他強調「原罪」的「原」字（original）也可以稱為「本性」（natural），因為原罪所指的不是人類的始源問題；原罪是指在人類墮落後，個別人的境況。因為，所有人的本性，都在亞當和夏娃裡面，亞當和夏娃的罪，會影響到全人類。罪以一種敗壞本性（corrupted nature）繁衍，孩童都受到它的影響，因為他們也有人性；孩童都因亞當犯了罪，都在罪中受沾染，都被定為有罪。

安瑟倫認為，人類在墮落之後，已經喪失真正的自由，但意志功能（voluntary faculty）還沒有損毀。人還擁有自己的意志，但安瑟倫將自由（他所反對的）和意志能力（他所贊同的）加以區分。安瑟倫反對人有一種辨別的自由，就是選擇對與錯的自由；人的意志是為了選擇善而被造的。

### 亞奎那（Thomas Aquinas）

亞奎那對罪的定義一方面是消極性的，就是人喪失了原來的義。但他對罪的定義也有積極性的一面，就是指肉體的情欲。這種罪惡本性，從父母繁衍到後代。亞奎那認為，亞當的罪之所以傳給全人類，是因為全人類是同屬一系的。他說：「所有從亞當而生的，都可以算是一個人；這樣，從亞當而來的人，都是屬於一個身體。」原罪的結果，是人的意志與神疏離，靈魂的功能混亂，並且人要付上受刑罰的責任。以亞奎那作為代表的經院學派，認為重大的罪（capital sin）是驕傲、貪婪、情欲、憤怒、暴飲暴食、嫉妒和怠惰，他們都稱這些為道德上的罪；這些罪的發生，都出於一種違背神律法的意願，而這些罪是將人與神隔離了。輕微的罪（venial sins）就是指「離開神，但不是出於完全的意願。這些罪可借著輕微的刑罰被贖」。

### 馬利亞無罪論

馬利亞的地位日被尊崇，教會也開始教導馬利亞無罪的道理。問題的辯論集中在，究竟馬利亞受孕的時期是不是沒有罪的；或者說，馬利亞雖曾受原罪所染，但在胎兒時期，蒙保守不被沾汙。拉得伯土（Radbertus）最先教導說，馬利亞在母腹時是沒有罪的，然後她進入這個世界，也不帶罪的瑕疵。1140 年教會首次提出無瑕疵受孕論（immaculate conception），但此說被克勒窩的伯爾納（Bernard of Clairvaux）和亞奎那（Thomas Aquinas）反對；不過，這觀念在教會中愈久愈被人接納，終於在 1854 年被公認為信條。

## 總結

中世紀時期，羅馬天主教的人論逐漸形成——人類原初擁有超然所賜的義，人在道德上不是中性的。因為人墮落犯罪，已失去了超然所賜的義，但人還沒有失去他本性的能力。結果人沒有全然敗壞，人在道德上是中性的，可以在救恩上與神合作（半伯拉糾主義）。

## 中世紀的救恩論

### 贖罪（Atonement）

**安瑟倫（Anselm）**：安瑟倫認為人因為犯罪，已經失去他所應有的屬神的尊榮。神可以選擇刑罰罪惡，或選擇賜下他的兒子，使他的尊榮可以得著滿足；神選擇後者，並且借著基督的死，讓神再次得著尊榮。另一方面，基督也得著賞賜。基督將賞賜以赦罪的形式，賜給罪人。（進一步的討論，可參看第 24 章「救恩論：救恩的教義」，有關基督贖罪工作意義的探討。）

**亞伯拉德（Abelard）**：亞伯拉德不贊成安瑟倫對救恩所持的交易理論（Commercial Theory）。亞伯拉德認為，神借著基督的死所顯明的愛，是自願地赦免罪人。他的觀點稱為道德影響論（Moral Influence view）。

**其他**：克勒離的伯爾納（Bernard of Clairvaux）反對亞伯拉德的理論，他認為信徒獲得救贖，是由於基督的血，而不是基督的榜樣。倫巴得（Peter Lombard）將安瑟倫和亞伯拉德的觀點綜合起來，他說，基督為罪人而死，將罪人領進神的愛中，罪人就從罪中被釋放。

亞奎那的思想，也反映出安瑟倫和亞伯拉德的觀點。亞奎那認為基督既作全人類的元首，他就將自己的完美性（perfection）賜給人類。亞奎那認為，基督「借著他的教訓、生活和受苦，作教師，也作全人類的榜樣。這些受苦，特別反映出神的愛，喚醒人心裡愛的回應」。

**總結**：中世紀時代，對贖罪教義的貢獻不多。

### 神的恩典

雖然中世紀教會正式贊同奧古斯丁的教訓，但中世紀的教義，其實是逐漸邁向半伯拉糾主義。人的意志並未在墮落敗壞中受破壞，人可以在救恩中與神合作等觀點，是十分普遍的。一般來說，經院哲學家都承認，在救恩中，恩典乃屬必需，儘管他們對恩典也各有不同的定義。亞奎那認為，恩典在救恩中是必需的，他說，除非是靠著神的恩典，人不可能從一個罪的境況，轉向義的境況。可是，亞奎那也將「白白的恩典」（free grace）和「成聖的恩典」（sanctifying grace）區分。白白的恩典包括知識（信心和認識）、見證（治病、神跡、說預言）和溝通（方言和方言的翻譯）。成聖的恩典包括運作的（operative，前期的）和合作的（cooperative，後期的）恩典。



亞奎那認為，合作的恩典，是指人在接受恩典時，是與神有一種合作關係。倫巴得（Peter Lombard）將運作的恩典和合作的恩典加以區分。運作的恩典完全是神的工作，叫人在信心中轉向神，合作的恩典要求人接受恩典，與神合作。中世紀的整個大方向，包括經院哲學在內，都是半伯拉糾主義的。

### 信心與行為

經院哲學將信心分成兩個層面。知性的信（fides informis）是指對教會教義的認識，和行為的信（fides informata）是指能產生愛心行為的信心。行為的信是得救和稱義的結果，宗教生活的核心是信心，但信心必須有愛心和好行為。這就是之所以經院哲學的稱義觀，不是強調與神的新的關係，而是強調善行的能力。

### 稱義（Justification）

經院哲學說，稱義不是由於神審判的作為所致，而是出於神向個人所施行成聖恩典的一種合作關係。同時，個人可以憑著自由意志，以懺悔和信靠歸向神。可是，按經院學派的教訓，稱義並不包括救恩的穩妥性，因為救恩的穩妥，是不能獲得保證的。

### 中世紀的教會論

#### 聖禮

關於中世紀教會的聖禮，有兩點是值得提的：中世紀的聖禮，以有形的方式將救恩賜給個人，並且將個人的得救與教會相連。於是，聖禮就成為恩典臨到個人可見的證據。

中世紀聖禮的屬靈功效	
聖禮	功效
洗禮	重生；給予屬靈的生命
堅振禮	堅固屬靈的生命
聖餐	滋養屬靈的生命
補贖禮	如在罪中失落，恢復屬靈的生命
臨終傅油禮	醫治靈魂；有時醫治身體
授聖職禮	建立教會的管治
婚禮	神賜福家庭；生兒育女；天上多有被選者

聖禮的數目，不能一概而論，有些權威的資料說有六個，有些說七個，也有些說十二個。倫巴得是第一個列舉出七大聖禮的人：洗禮、聖餐、堅振禮、臨終傅油禮、

補贖禮、授聖職禮和婚禮；這七大聖禮，在 1439 年的佛羅倫斯會議（Council of Florence）被正式公認。

根據中世紀神學，救恩和成聖似乎是借著行為，而不是借著神的恩典獲得的。

## 教皇制度

經院學派時代，由於有經院學者如亞奎那和克勒窩的伯爾納（Bernard of Clairvaux）等人的支持，教皇制度一時而盛，擁有屬靈的及今性的至高權柄。教皇觀念的產生，始於基督曾賦予彼得比其他使徒更大的權柄，而彼得又曾經擔任羅馬的第一位主教等說法；於是，彼得附存的權柄（concomitant authority），代代相傳，傳給後世的羅馬主教。

格拉典（Gratian）認為，不順服教皇就是不順服神。亞奎那認為，作為羅馬主教的教皇，是教會的至高元首，能保存教會道德和教訓的純潔。只有教皇有權教導該信什麼。教皇依諾森三世（Innocent III）說，教皇是在地上的「基督的代表」（vicar of Christ），教皇因此被稱為「聖者」或「至聖者」。依諾森三世更說，麥基洗德是教皇的預表。因為教皇擁有天國的鑰匙，又擁有捆縛和釋放的權柄，任何人不順服教皇，就被稱為異端。照此說來，在羅馬天主教會以外，就沒有救恩。

教皇的至高主權，也控制國家。依諾森三世說，基督已將全世界交給彼得，叫他管治，因此，所有世上的權柄，都屬教皇所有。教皇有權廢除君王、接受貢物、割讓土地、懲罰異己和廢除國家的法律。教皇貴格利七世說，他要為世上的各國向神負責任。1302 年，教皇鮑尼法斯八世（Bonifac, VIII）頒佈教皇諭旨，宣告教皇擁有兩種權柄——屬靈的劍和屬世的劍。

## 教會的本質

中世紀時代有一種思想興起，就是將教會和神的國的發展等同，這種思想，是產生於兩個偽造的文憲，就是「君士坦丁之御賜教產」（Donation of Constantine，寫於第八世紀中葉）和「伊西多爾教諭」（Decretals of Isidore，寫於第九世紀中葉）。第一個文憲託名是由君士坦丁所寫的，君士坦丁願意將他的宮殿、羅馬城、羅馬本區和義大利的城市交給教皇和他的繼承人。一切的生活因此都環繞著教會，一切不是與教會有關的事物，都被否定，都被認為是世俗化的。可是，教會本身也愈來愈世俗化。這個稱為神的國度的教會，就愈來愈被政治所充斥，而不是被救恩所充滿。

中世紀教會觀念，有以下幾方面的發展。（I）中世紀著重可見教會（visible church）的本質，因為道成肉身的基督是眼所能見的；今天的教會，也是繼續基督道成肉身的工作。教皇既作為彼得可見的繼承者，故擁有絕對的權柄。（II）教會分為教導的教會（以教皇為首的所有聖職人員）和聆聽的教會（尊崇聖職人員的信徒）。（III）教會有身體（持守真正信仰者）和靈魂（與基督聯合擁有超然的恩典和恩賜的人）。

（IV）教會借著聖職人員，施與基督的恩典。（V）教會是（救恩的工具，拯救的方

舟」。教會教導真理，借著聖禮使人成聖，並且根據教會的規例，治理信徒。

—(30)—

## 宗教改革的神學

### 改革的根源

宗教改革運動，是基督教義演變的一個重大轉折。在過去一千年裡，教會權柄不斷擴展，到最後，羅馬天主教會的傳統和教皇的權柄確立，由這些來決定人的信仰。宗教改革就是要改變這一切既定的事情。

宗教改革運動，是由不同的原因引發起的。第一個是政治原因，1453年，伊斯蘭教征服了君士坦丁堡，這事引致東方教會的沒落。伊斯蘭教向西面發展，甚至威脅教皇的權力範圍；伊斯蘭教的著作，傳入歐洲，這些也影響到教皇的權柄。此外，在歐洲國家所實行的州郡制度（national states）和自由城市（free cities），無形中也形成了一股挑戰羅馬政權的力量。各地有力的政治領袖，所發起的民族精神，都成為宗教改革者有力的支持。

第二個是教育的原因，這是文藝復興的產物。文藝復興（Renaissance，法文的意思是「再生」）打開了人的腦袋，叫人除了鑽研聖經外，也研讀古典的著作。當代的基督教人文主義者，首當其衝，擔任了這個教育運動的先鋒。伊拉斯姆（Erasmus）就是其一，他出版了一本新約聖經的希臘文版；伊拉斯姆的著作，也宣導人從原文研讀新約，而不是借著拉丁文的武加大（Vulgate）版本。印刷術的進步，更進一步地令更多人能親自研讀聖經。文藝復興也帶來了另一種影響，就是以人為中心。這在某方面來說，和宗教改革者重視個人信仰和個人得救的口號是一致的。

推動改革運動的，還有社會和經濟上的原因。隨著中世紀時代的結束，市鎮興起，殖民地增加，市場開拓，這一切都推動了經濟的發展。新興起的中產階層，都不願意讓金錢流入羅馬。

當然，宗教上的原因更不容忽視。宗教改革者和基督教人文主義者，研讀了新約，他們發現新約聖經中的教會，和羅馬教會的作風，截然不同。羅馬教會從教廷至聖職人員都腐化不堪，買賣聖職，司空見慣。人買贖罪券就可以抵償以往的過犯，得著罪的赦免；贖罪券是馬丁路德最為反對的，這是導致他最後脫離羅馬教會的原因。馬丁路德等人亟欲尋求回到聖經的權威——就是說，他們要單單以聖經作為信仰和行為的最後權威。由於人重新看重聖經，並且研讀聖經，他們就對因信稱義的教人和其他古時的基督教教義，產生一種新的覺醒。德國的馬丁路德和瑞士的慈運理及加爾文，在講臺上大力宣講聖經教訓，大量出版屬靈著作。黑暗過去，曙光初露，

聖經的道理再次大行其道。

〔譯注：本章中「改革者」、「改革派」一詞是作廣義用法，泛指當時推行改革運動的不同群體；而「改革宗」或「改革宗教會」(Reformed Church)，則指依循加爾文神學路線的教會。〕

## 宗教改革的領袖

### 馬丁路德 (Martin Luther, 1483 至 1546 年)

馬丁路德是觸發宗教改革的人物。馬丁路德於 1483 年生於薩克森艾斯萊本的農民家庭；他神學思想的基礎，大概是在耳弗特大學 (University of Erfurt) 學生時期奠立的，那時，他渴望得著神聖的啟示。路德後來進入了一所羅馬天主教的修道院，在一次雷電轟擊事件之後，他向聖安娜 (St. Anne) 許願，要成為修士。有一次他訪問羅馬，看見羅馬天主教會的腐化現象，仿如從夢中覺醒。他回到威登堡 (Wittenberg)，接受他的神學博士學位，並且在那裡教導聖經。他研讀聖經，讀到羅馬書一章 17 節時，終於認識到，只有憑著信心才可以稱義。這一點亮光，是路德神學的基礎，也是他與羅馬天主教對抗的關鍵原因。1517 年 10 月 31 日，路德在威登堡教室門前，釘上他的九十五條 (Ninety-Five Theses)，這九十五條臚列他反對天主教會的地方。路德強調唯獨聖經 (sola scriptura) ——就是說，只有聖經才是權威；教會不是權威，教會的會議也不是。

路德留給教會一份龐大的神字遺產：他提出只有洗禮和聖餐是合法的聖禮；他著作豐富，大力攻擊羅馬教會，而且編寫自己的教人要理；他也留給教會一些偉大的聖詩如「神是至高保障」(A Mighty Fortress)；他又建立教育制度，教導人閱讀聖經。

### 約翰加爾文 (John Calvin, 1509 至 1564 年)

約翰加爾文在 1509 年生於法國，他是改革運動中一位深受愛戴和大有影響力的神學家。他在巴黎大學攻讀，受到人文主義者的影響。後來，加爾文在奧爾良研讀法律；後又到布日攻讀。1534 年，他與復原派 (Protestantism) 認同，之後被迫離開法國。加爾文來到瑞士的巴色，當時，他只有二十六歲，竟然完成了洋洋巨著《基督教要義》(Institutes of the Christian Religion)，那是一部向法國皇帝維護基督教的著作。這部巨著後來幾經修可，最後定稿四大巨冊，共八十章。

加爾文在斯特拉斯堡暫謁一會，就在 1541 年回到瑞士的日內瓦，在那裡度過餘生。加爾文是一位牧師，他日間的時間大多用來傳道和教學。他也為舊約二十卷書和新約的所有書卷 (除了啟示錄) 著作釋經。加爾文在日內瓦擁有教會和政治上的權力；他可以控訴 (有時處決) 人為異端。他曾經將反對三位一體論異端者瑟維特 (Servetus) 燒死，今天看來，這件事是加爾文一生事奉的一個污點。可是，于加爾文時代，在日內瓦和其他地方，教會領袖和異端教派都認為瑟維特的教訓禍害甚大，

比殺人更加嚴重，應該施予極刑的。加爾文曾經反復用不同方法放過瑟維特，但最後都判他死刑。

加爾文被譽為第一個用科學方法解釋聖經的人。他建立起神的主權的神學，這神學主導了歐洲和蘇格蘭的改革宗教會（Reformed Church）的思想。

### 慈運理（Ulrich Zwingli，1484 至 1531 年）

加爾文是在說法國語的瑞士事奉，而在 1484 年出生的慈運理，卻在瑞士說德語的人當中工作。慈運理曾在貝爾納、維也納和巴色讀書。1506 至 1518 年，他加入羅馬天主教會擔任神甫聖職。就在這段日子後期，當慈運理正在研究伊拉斯姆的希臘文新約，他就接受了改革派的觀點，歸向基督。1519 年，當時慈運理還負起一間天主教大教堂的牧養工作，他就開始傳講解經式的講章，否定羅馬天主教的很多做法。在一次市議會的公開辯論中，慈運理的觀點被採納，這事導致改革派的神學和作風大行其道。神甫結婚，聖象摧毀，彌撒廢止，教會的產業充公用作教育用途。慈運理認為，聖餐的功用是紀念性的。這一看法導致他與路德決裂，但他們二人在救恩信仰上都是一致的。1531 年，慈運理在一次與羅馬天主教鄰省的故事中喪生。但慈運理的思想大大影響重洗派，而重洗派從他所獲得一些看法，比路德和加爾文更為激烈。

## 改革者的聖經論

### 路德的看法

對馬丁路德來說，聖經是信仰與救恩問題上，唯一真確無誤的權威。就這觀點，路德反對教皇的權威、教會會議、贖罪券和羅馬天主教的聖禮。路德說：「信仰的信條不是根據天使，而是根據聖經，此外別無根據。」聖經具備權威性，因為聖經是聖靈所作的見證。路德認為聖經是「神賜給教會的書卷」。在他的創世記注釋的引言中，他稱創世記為「聖靈的聖經」。

路德對聖經的解釋，著重關於基督的講論，因此，他稱雅各書為《禾秸的書信》。他特別看重羅馬書、加拉太書和以弗所書，因為這些書卷都是單純的福音，而且論及關於基督的教訓。路德也質疑所羅門作為傳道書的作者，他又認為，以斯帖記不應該列入舊約正典。

路德對於聖經的解釋，建立了不少有用的原則。（Ⅰ）要根據聖靈的亮光，重要的不單是律法的字句。（Ⅱ）歷史背景相當重要。（Ⅲ）作為「律法」的舊約，與作為「福音」的新約的分別，必須加以確認。（Ⅳ）統一聖經的主題就是基督。（Ⅴ）按字面解釋聖經相當重要；寓意解經（allegorical interpretation）是「猴子戲」（monkey tricks）。

### 慈運理的看法

慈運理也確認聖經的真確無誤。他稱聖經為「能力的確據」(the certainty of power)，意思是說「這些話語會照所說的實行」。慈運理是因為讀伊拉斯姆的希臘文新約歸主的，他因而否定羅馬天主教會的權威。在救恩事情上，聖經是唯一的權威。慈運理非常認真地研究聖經。他除了確認聖經的權威，更從馬太福音開始，以釋經為講道內容。「作為改革者，他堅守一個原則……一切爭論的事情，都要照神的話語解決。慈運理的作風是，他的一切行動都依照聖經的教訓，他用聖經的論據來回答敵對者，無論對方是羅馬天主教、路德派或重洗派。慈運理努力建立他的神學，和一個按照神話語的教會，他的努力並不下於路德。」

慈運理有一個重要的觀點，就是神的話語是清楚明白的，是普通人可以理解的。慈運理宣告，聖經「本身是完全的，聖經的啟示是為了人的好處」。解釋聖經並不需要任何教會的人員——無論是教皇、神甫或教會的會議。解明聖經是聖靈的工作。此外，謙虛、禱告的心靈和不存成見的心胸，都是解釋聖經的條件。聖靈會按照這些條件，光照讀者，明白聖經的意思。

### 加爾文的看法

加爾文確認宗教事情的最終權威是聖經，而不是教會。聖經是在任何時候，對所有人的權威。他確認默示的權威，因為他說，人的責任是要接受「所有在神聖聖經之上的話語，絕無例外」。

加爾文曾被稱為「解經之王」，「十六世紀最偉大的解經家」，和「正意解經的創始者」。有人又稱加爾文為第一個採用科學方法的解經家。加爾文幾乎對每一卷聖經書卷，都作過健全的注釋，他也在自己的著作《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)中，解說自己的神學思想。他也發表了以下幾項解釋聖經的重要原則。( I ) 必須有聖靈的光照，聖靈的光照預備解經者去解釋聖經。( II ) 寓意解經(allegorical interpretation)是屬撒但的，導人離開聖經真理，理應摒棄。( III ) 以經解經。這包括了按字面解經，讓聖經說它要說的話，研究聖經的文法——字詞的意義、上文下理和按一般的題目，以經文對比其他經文。

### 改革者的基督論

加爾文和慈運理所依從的，都是正統的基督論——基督是一個位格，有人、神兩性，二性並不混淆。但在此，路德有不同的觀點，他認為在聖餐中，基督是真正臨在；他又認為，基督的人性是具有某些神的屬性，如無所不知、無所不在及無所不能等。但這觀點的問題是，它並未能對基督的兩種本性加以恰當的區分。

### 改革者的人論

### 改革者的觀點

路德和加爾文在人的全然敗壞（total depravity）問題上的觀點，大致相同——人在自己得救的事情上，毫無能力。二人都承認，因為人是全然敗壞的，所以神救贖人的恩典，乃屬必須。慈運理對此觀點尤為認同。加爾文在日內瓦的繼承人伯撒（Theodore Beza，1519 至 1605 年）認為，亞當是人類的元首（federal head），因此，當亞當以人類的代表的身分犯罪，全人類都墮落了，而且都被玷污了；每一個在世上出生的嬰孩，都在一種敗壞的狀況（depraved condition）下出生。

人的境況既是全然敗壞，加爾文就否定自由意志之說。因為自從人墮落敗壞，人的自由意志已經喪失。他認為人的意志是受限制的，人除了走向敗壞，別無其他方向。可是，加爾文又認為，人仍要為自己的罪行負責，因為他是按自己的意志犯罪，而不是受外力的驅使而犯罪；此外，雖然人的理性受到損害，人還能夠分別善惡，因此，人要為「不願意行善，倒願意行惡」負責。

全然敗壞教義必然的結果，就是預定論（predestination）。路德、加爾文和慈運理都相信預定論。人因為敗壞的結果，就不能親就神，所以由神預定一些人得著救恩是必須的。

### 蘇西尼派的觀點

蘇西尼（Faustus Socinus，1539 至 1604 年）跟隨伯拉糾的觀點，否定人的敗壞。蘇西尼認為，所謂人按著神的形象而造，並不是指德性上的完全而說，而只是指人對低下受造物的管治而說。雖然亞當犯了罪，但他的罪對其他人沒有不良的影響，而人的道德本性，是完整地傳給他的後代。今天的人犯罪，不是因為裡面遺傳的罪因，而是因為壞榜樣。另一方面，蘇西尼又說，所有的人出生時，都擁有亞當未犯罪時的本性，因此，人是有能力不犯罪的。

### 亞米紐斯派的觀點

亞米紐斯（Jacobus Arminius，1560 至 1609 年）本來是一個嚴格的加爾文信徒，他在日內瓦跟隨伯撒（Beza）學習。他在一次辯論中，竟得對手的論據比自己更強，他就改變初衷，改為提倡普救的恩典（universal grace）。他的立場基本上是屬半伯拉糾主義，他否認原罪，反駁亞當的罪是會遺傳到他的後代。他提到傳到後世的，只是亞當罪的污染，而這種污染不過是一種軟弱，這種軟弱不足以要一個人接受定罪的。可是，這種污染也叫人不能憑自己的力量得著永生。人的墮落不會，也是不曾，令人不能走第一步去親近神，由於神將先前恩典（prevenient grace）賜給所有的人，以彌補人所承受的敗壞後果，這樣，人就可以在救恩上與神合作。

### 改革者的救恩論

#### 預定論（Predestination）

加爾文宣講恩典救恩的教義。救恩是源于神永遠的計畫。因為神是至高的，一切所發生的事情都是由神安排。加爾文也教導雙重預定論（double predestination）。他說：「我們稱預定論為神永遠的計畫，神已經憑自己的旨意定下每一個人的終局。所有人被造的時候，境況都不相同，但有些人按預定的安排是有永生的，有些人是預定滅亡的。每一個人的被造都離不開這兩個結局。可以說，他不被預定得著永生，就是被預定死亡。」預定論的教義，包括蒙揀選得著救恩，受責罰進入永遠的滅亡；加爾文強調，兩者都屬必須。預定得著永生，完全是神的恩典，但受責罰只是因為人的罪過。

路德也認為預定論的教義，是必須的。他根據人的敗壞和無能立論；慈運理則根據神的管治（providence），來建立他的預定觀。

### 贖罪（Atonement）

**改革者的觀點：**雖然基督教和羅馬天主教都承認基督贖罪的重要性，但羅馬天主教會是跟隨亞奎那的教訓，而改革者一般來說，是依循安瑟倫對贖罪的觀點。按安瑟倫的教導，困著人的罪，神失去了他的尊榮，基督的死是要滿足神的尊榮。而改革者認為，基督的死是要滿足神的公義。基督親身擔當了罪所應得的刑罰，他是以這樣的方法，來滿足神的公義；對基督的救贖的回應，就是信心。借信心將信徒與基督聯合，信徒因此得著基督的義，歸在他身上。路德說，基督「用他的血救贖了我，因著無辜受罪和死亡，讓我成為他的所有，在他的國度裡、在他以下生活」。加爾文又說，基督的死是一種個別的贖罪（particular atonement）——他死只是為蒙揀選的人而死。

**蘇西尼的觀點：**蘇西尼（Socinus）否定神的公義必須借著基督的死，才得滿足的說法。他認為神能憑自己的旨意赦免罪人——不需要基督的贖罪。神可以憑著他的憐憫赦免罪人，而不需借著基督的死。神所要求罪人的就是悔改，和願意順服神的津法。蘇西尼說，基督的死是一個順服的榜樣，好成為其他人的激勵。

從而史上看，蘇西尼的觀點是屬伯拉糾主義的。從近世看，他的思想可稱為普救主義（Unitarianism）。

**格魯希烏派的觀點：**格魯希烏（Hugo Grotius，1583 至 1645 年）反對蘇西尼的教訓。但格魯希烏又與改革者的教訓不同，他所持的是治理說（governmental theory），他認為，神並不需要為罪接受完全的補償，基督的死，其實是向神所付的一個象徵抵償（token payment）。神既然接受基督的死作為象徵抵償，他就將律法的要求放在一邊。按照新約的教訓，基督的死本身就是要滿足律法的要求，所以格魯希烏的教訓顯然是錯誤的。

改革者贖罪的觀點		
人物	基督的死	神的工作



蘇西尼	不是必須。	神赦免罪是因為憐憫，而不是因為基督的死。
格魯希烏	只是「象徵抵償」；完全的補償是不必要的。	將律法的要求放在一邊。
亞米紐斯	不是經對等同於罪，只是對弄罰的代替。	借著基督的死赦免罪，但將公義的要求放下。
路德	對罪作代替性的贖罪；滿足神的憤怒。	義歸與信徒。
加爾文	對罪作代替性的贖罪；滿足神的憤怒。	義歸與信徒。

**亞米紐斯派的觀點：**亞米紐斯派神學思想的形成，主要是根據庫西萊斯 (Curcellaeus) 及林博克 (Limborch)，他們都曾寫書糾正蘇西尼派的錯誤。他們認為，基督的死是舊約祭祀類比的實體，在舊約的祭把中，牲畜的死的意義是除掉罪的刑罰。基督的死是一種獻祭，但祭物不是用來償付虧欠，也不是用來滿足對罪的公義的要求。按舊約祭把的類比，舊約的敬拜者，借著獻上牲畜，滿足了律法上的要求，而使罪得以去除。照樣，雖然基督所受的，並不就是罪人所完全應得的刑罰，但神因為基督的死，應許赦免罪人。神放棄了他公義的要求。基督受死時，所忍受的不是人所應受的痛苦。基督的死，不過是對懲罰的一種代替。

按亞米紐斯派的觀點，基督的死不是完全與罪等同，也不是一種代替性的懲罰 (substituted penalty)，而是對懲罰的一種替代 (a substitute for a penalty)。代替性的懲罰要求的是兩方面的價值對等，但是對懲罰的一種替代，在價值上可以較少。亞米紐斯派的觀點和格魯希烏的治理觀點，有相似的地方，就是基督不是付出對罪完全的代價。

### 信心與行為

**路德的觀點：**約在 1517 年之前，馬丁路德因為讀羅馬書一章 17 節，得著恩典的亮光，此後他就離棄天主教的教義。路德有一個深深的信念，就是稱義只是憑著信心 (拉丁文 sola fide)。1517 年 10 月 31 日，路德在威登堡教室外，釘上他的九十五條，這件事可以視為宗教改革運動的序幕。他並且公開確認，救恩是憑著恩典、借著信心而得著，而不是依照羅馬天主教會的神人合作論。結果，路德反對天主教會補贖和贖罪券的教義，和其他任何以人的功勞在救恩上是必須的觀點。路德得著一個結論，只有神的恩典是人得救和稱義的根基。他說，罪得赦免和相信的人能得著基督的義，都只能靠著神的恩典。

路德說，行為在救恩上沒有功效。行為是救恩的果子，但不是救恩的一部分。他將「律法的行為」和「信心的行為」分開，律法的行為是未信時的行為，在救恩上是沒有果效的，但信心的行為是稱義的果子。這些美好的行為，都是根據十誡，路德說：「我們所有的十誡，是神聖道理的概要，說明我們可以怎樣以整個生命去取悅神……沒有在十誡以外的行為或事物是好的，是可以取悅於神的。」

**加爾文的觀點：**約翰加爾文在因信稱義道理方面的觀點，大致上與路德相同。不過，加爾文更強調，稱義是一種法律上的行動，稱義就是神宣告有罪的信徒為義，這行動必須根據神白白的恩典才能實行。他與路德不同的，就是他救恩教義的開始，是強調神對罪人的揀選。加爾文說救恩的揀選是無條件的，「如果揀選是根據人的信心或行為，恩典就不是白白的，恩典也就不再是恩典了」。

加爾文根據雅各書二章 20 節教導說，行為的稱義（justification by works）與義的歸與（imputed righteousness）無關；而正如路德也教導過，行為只是要顯明稱義的實在。加爾文所教導的，是一種「雙重的稱義」（double justification）。「基本上，稱義是借著義的歸與，被神接納，但稱義只能憑著信心；其次，結果就是稱義是在人面前的宣告或彰顯。這個就是行為的稱義。」

加爾文為救恩的教義，建立了一個新的里程，就是他將稱義與成聖連合。一方面，他將二者區分，但一方面，他將這兩件事情都歸於救恩的工作。凡沒有靠著基督成為聖潔的人，基督均不稱他們為義。根據加爾文所說，稱義帶來成聖。稱義是白白的，成聖卻是信徒感謝的回應。加爾文說：「沒有人可以得著福音的恩典，除非他離開以前錯誤的生活，走在正路，全心悔改。」

**亞米紐斯的觀點：**亞米紐斯教導有條件的揀選，這和加爾文無條件揀選的說法對立。亞米紐斯說，神揀選那些他知道將會相信的人得著救恩。神的供應是臨到全人類。基督是為每一個人而死，不單是為被揀選的人而死。人雖然因為罪惡不能向神回應，神將先前恩典分給一切的人，這叫一切的人能自由選擇相信基督，或拒絕基督。信徒是可以抗拒聖靈，墮落回到世界，並且失去救恩。而堅守忍耐是維持得著救恩的條件。

## 改革者的教會論

### 路德宗的觀點

**教會：**路德脫離羅馬天主教後，就否定教會的無誤性和聖職制度的不可取代性。路德教導，所有的信徒皆有祭司職分，這是聖經真理的一個重要的發現。路德說，「教會是所有在地上的基督徒的集會」。這個就是真教會，包括所有在信仰上與基督聯合的信徒。路德使用「基督徒」（Christian）一詞來說明教會的普遍性。路德雖然強調只有一個教會，但他也將可見的教會（visible church）和不可見的教會（invisible church）加以區分；可見的教會就是有聖道的宣講和聖禮的施行，不可見的教會就是借著聖

靈，和與基督的奧秘相通施行救恩的。

**洗禮**：路德教導聖禮只有兩個，就是洗禮和聖餐禮，是神施予恩典的途徑。這兩個聖禮不是根據個人的信心，而是根據神的應許；不過，路德後來又教導，未信主的人也可從聖禮中得著益處。

路德對洗禮的觀念和羅馬天主教會沒有顯著的分別。他維持羅馬天主教大部分的儀式。路德教導，洗禮對於救恩是必須的，而且洗禮能在人裡面產生重生。路德強調，洗禮是神與人的協約，在這協約裡，神應許赦免人的罪惡，繼續施予恩典；而在人的一方面，他是答應神要過一個懺悔而感恩的生活（penitent gratitude）。關於洗禮，路德又說：「這是一個最嚴肅的命令，我們必須受洗，否則不能得救……這是我們最先被接納進入基督教會的聖禮。」路德仍然堅持嬰兒受洗，他說，雖然嬰兒不能運用信心，但神借著他的先前恩典（prevenient grace），將信心實現在無意識的孩童身上。路德根據為萬民施洗的命令（太二十八 19），來建立他的嬰兒受洗教訓。

**聖餐**：路德反對羅馬大主教會的化質說（transubstantiation），化質說認為，酒與餅真正變成基督的身體和血。路德也強烈反對慈運理的看法，路德認為基督是真正在聖餐中同在。他的觀點稱為同領說（consubstantiation），他認為雖然酒與餅沒有改變，但基督的身體仍然「在、借著」酒與餅同在。

改革者對教會和禮儀的觀點			
觀點	教會	洗禮	聖餐
路德宗	所有地上的真信徒都是不可見教會的一分子。可見的教會是指有聖道宣講和聖禮施行的地文教會。	對救恩是必須的。使救恩生效。嬰兒洗禮是必須的；神會在他們裡面動工。	「同領說」，借著酒與餅同領基督的身體。
改革宗	普遍性的教會在基督再來時才完成。在教會以外可以得著救恩。	是信徒信心的標記。嬰兒洗禮是必須，也是立約的標記。	在靈性上領受了基督同在，並從中獲得恩典。
重洗派	教會只包括信徒（嬰孩不是教會一分子）。要借著紀律來保持教會的潔淨。	洗禮只是為信徒。反對嬰兒受洗。	只屬紀念。餅和酒只象片基督的身體和他的死。沒有恩典的賜予。

## 改革宗的觀點

**教會：**路德宗和改革宗雖然都脫離了羅馬天主教會，但他們彼此之間，對於那些事物應該保留，或那些事物應該去除，有著顯著的分歧。「路德宗只除去天主教會中，那些聖經明文禁止的事情；但改革宗教會，走得更前，他們只保留天主教會中合乎聖經的事情。」

路德認為，教會應遵守所設立的禮儀；救恩是借著可見的教會臨到人。可是改革宗信徒認為，救恩可以在可見的教會範圍以外臨到人。他們認為，聖靈能「隨時，隨地和隨己意」去工作和拯救人。改革宗信徒更擴大對不可見之教會的解釋：這是一個普世性的教會，沒有人能看得見在所有時間、所有空間裡的教會；直到基督再來，這教會才得完成；所以若要現在去分辨真信徒和假信徒是不可能的。

**洗禮：**改革宗認為，聖禮只在信徒有信心表現的時候，才向他們施行。因為神是借著聖禮賜恩典給人的。

改革宗相信，雖然洗禮是只向信徒施行的，但嬰兒也應受洗，以表示他們是在聖約裡面。嬰兒受洗是一個表記，向父母保證，孩童是在約中。因為孩童是在約中，他們就有權利受洗。

**聖餐：**約翰加爾文反對路德的看法——認為基督在聖餐中是真實的臨在；加爾文也反對慈運理，認為聖餐只是一個紀念。加爾文認為，這禮儀只是為信徒而設；在聖禮中，基督是屬靈的臨在，將恩典賜給參加的信徒。雖然加爾文認為，信徒在聖餐中是領受基督，但這種領受，不是借著物質的酒與餅，而是借著靈裡的信心去領受。所以未信的人領受酒與餅，便不能得著信徒在聖餐中所得到的益處。

## 重洗派的觀點

**教會：**重洗派對教會的觀點，在改革海派任何分支中，與羅馬天主教的觀點是差別最大的。重洗派這個名字，就是再一次受洗的意思。重洗派強調，教會只可由信徒組成。因此，由於嬰兒是不能相信，所以，他們就不是教會一分子。重洗派與路德和加爾文也有分歧，重洗派堅持教會與國家應明確分開，故此一個必然產生的教義，就是不抵抗主義——他們禁止在戰爭中使用武器。有人甚至說，重洗派信徒不可服兵役，也不可執行司法任務。

重洗派主張過簡樸的生活，他們主張根據登山寶訓的教訓去生活。重洗派非常著重教會的潔淨，也注意執行教會的紀律，特別是針對那些苛待妻子的丈夫。他們也為了其他原因，執行教會的紀律。在教會史上，曾有一頁不愉快的歷史，就是他們不單被羅馬天主教所迫害，甚至路德派和加爾文派也迫害他們。

**洗禮：**重洗派強調，只有信徒可以受洗，所以他們反對嬰兒洗禮的功效。他們要求那些在嬰兒時受洗的信徒，再受洗禮。在這方面，重洗派和慈運理也有分歧，因為慈運理是贊成嬰兒洗禮的。洗禮只可以向那些清楚自己對基督信仰的人施行，「重洗

派」這名字，就是從此而來，因為他們要求在嬰兒時期受過洗禮的人，再次受洗。有趣的是，洗禮的方式不是重洗派所強調的，他們有些人主張浸禮，有些人主張澆水禮。

**聖餐：**路德與慈運理在聖餐問題上的分歧，是眾所周知的。路德接受基督在酒與餅的真實臨在；而改革宗信徒相信領受酒與餅可以獲得恩典；慈運理則認為，聖餐只是基督受死的紀念而已。路德是按照基督「這是我的身體」這句話的字面解釋，而慈運理則說，餅不過是象徵基督的身體。重洗派跟從慈運理的觀點看聖餐。聖餐對重洗派信徒來說，是相當重要的，吃餅飲酒代表兄弟的相交，這可讓他們得著力量，得著勉勵，確信自己是一群得贖者，是「基督真正的身體」的一部分。聖餐的功用，是要堅固信徒內在的團結，讓信徒在屬靈分享和合一上得著共同的根據。

改革者的神學觀			
教義	路德	加爾文	慈運理/重洗派
聖經	是信仰和救恩唯一真確無誤的權威。聖經是指向基督。	是最後權威，而不是教會。第一位用科學方法釋經的人。	慈：是真確無誤的權威--一切施行均需源於聖經。聖經的事情是會實現的。普通人也能明白聖經
預定論	所有事情都是神所定的。	由於人的敗壞，所以預定是必須的。	預定是根據神的管治。
基督	在聖餐中，他的人性增添了神性，如無所不在。	正統觀點；一個位格有兩種本性，二性並不混淆。	正統觀點；一個位格有兩種本性，二性並不混淆。
人和罪	人是敗壞的，人不能自己獲得自由。因罪的緣故，恩典是必須的。	人是敗壞的，人不能自己獲得自由。因罪的緣故，恩典是必須的。	人是敗壞的，人不能自己獲得自由。因罪的緣故，恩典是必須的。
贖罪	基督代替性的死是為所有人的。	基督代替性的死是為所有人的。	基督代替性的死是為所有人的。
救恩	借信稱義，不是靠著行為。	借信稱義是神的一種法律行為，將義歸與信徒。是基於無條件的揀選。	基督的死是代替性的死，為原罪和實際的罪而付出代價。是根據永遠的揀選。
教會	所有信徒皆有祭	救恩可在教會以	重：教會只包括信徒；

	司職分。包括所有在地上的信徒。	外獲得。有可見和不可見的教會之分。	嬰孩不在其中。教會與國家應分開。信徒都是和平主義者。
洗禮	傳達恩典。帶來罪的赦免；在救恩上是必須的。嬰孩要受洗。	只為信徒受洗，但小孩子是為表明在約中。	慈：嬰孩受洗。 重：只給信徒受洗；不為嬰孩受洗。
聖餐	基督真實同在。	傳達恩典。參與的信徒借著信心分享基督。	慈：只作紀念。餅是基督的象片，但不是他真實的身體。

(31)

## 現代神學

十七世紀至二十世紀的神學發展，稱為「現代神學」(Modern Theology)，這就是本章題目之由來。

現代教會和當代（專指二十世紀）的神學教義發展，是有一些明顯複迭的地方。但本章只著重介紹由宗教改革運動後所產生的重要神學觀點。在本性紀初才發展的專門和獨特的神學思想，會在本書第五部分，「當代神學」一章中詳細討論。

### 聖約神學 (Covenant Theology)

聖約神學是宗教改革運動的自然結果。聖約神學特別是經由慈運理、布連格 (Bullinger)、加爾文和科克由 (Cocceius) 等人的神學著作中發表的。雖然這些人沒有直接談及今天所稱的聖約神學，但他們的神學思想，為後世所稱的聖約神學奠定了基礎。已色的改革宗神學家荷列比烏 (Johannes Wollebius, 1586 至 1629 年) 和清教徒艾穆斯 (William Ames, 1576 至 1633 年)，對聖約神學的發展，都留下很大的貢獻。科克由 (Cocceius, 1603 至 1669 年) 是艾穆斯的學生，他是將聖約神學加以系統化發表的人。

聖約神學包括兩方面的主要內容：行為的約 (covenant of works) 和恩典的約 (covenant of grace)。舊約雖然沒有明顯提及工作的約，卻加以暗示。從聖約神學家看來，神

在人類墮落之前，是與亞當建立了一個約；在此約中，神應許在考驗期內，亞當會因順服而得著永生，也因不順服而死亡。在考驗中，亞當是作全人類的代表（federal head），要是他順服，他就可以得著義，將福氣傳給全人類。但結果他犯罪跌倒，故此亞當的不順服就傳給全人類——所有人都生在罪中，在罪的權柄以下。

人類墮落犯罪後，神與亞當建立了另一個約（亞當是代表全人類）。在此約中，神按照他豐盛的恩賜，應許所有相信耶穌基督的人都得著永生。基本上，恩典的約是根據救贖的約的；這救贖的約是在亙古以前由三位一體神所定，由父差遣子，而子也同意要借著他贖罪的死，為全世界預備救恩。恩典的約可理解為救贖的約的施行，但只限于蒙揀選的人。

### 路德宗的神學（Lutheran Theology）

十六世紀路德思想興起以後，路德宗神學受到新亞裡斯多德派（neo Aristotelian）思想的影響。這種思想，在德國的大學建立了穩固的地位。但這卻沒有破壞路德宗的教義。有一位皇室禮拜堂的德國牧師施本爾（Philipp Jakob Spener，1635 至 1705 年），帶領起一個敬虔運動，對這種學院式的方法學作出迴響，呼籲人注重個人的屬靈經驗。十八世紀，德國數學家兼哲學家渥爾夫（Christian Wolff，1679 至 1754），將路德宗神學引進理性主義的道路，他說，未經實證的事情是不可以確認的。他嘗試使信心和理性和諧，但結果是理性成為最後的權威。

宗教改革運動之後，路德宗神學掀起一個潮流，它的神學根據是惟靠聖經（*sola Scriptura*）——就是說，只有聖經是基督徒可倚賴的權威。這真理令路德在 1517 年脫離羅馬天主教後，也繼續領導路德宗神學，直到十七世紀。

宗教改革後，路德宗神學核心的另一個重要教義，是對稱義的解釋。路德和他的跟隨者，都認為稱義是根據基督受死的功勞，而死是為了贖罪。1530 年的奧斯堡信條（Augsburg Confession），解釋稱義是「赦免罪人，稱他為人；而這是根據另一個人的義，就是基督的義」。

路德宗發展的第三個重要教義，是惟靠信心（*sola fide*），意思就是人得著救恩和神的稱義，是借著信心。

### 改革宗神學（Reformed Theology）

改革宗一名，是將加爾文的教義和路德與重洗派的教義加以區別。改革宗神學是建基於約翰加爾文的《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*），儘管在改革宗的傳統裡，也有著相當大的顯著差異。這時期最大的貢獻，是產生了各種偉大的教義問答和信條。第一瑞士信條（First Helvetic Confession，1536 年）是由布連格（Johann Bullinger，1504 至 1575 年；慈運理的繼承者）及他人所編訂的，這信條代表了瑞士各省的改革宗教信仰。第二瑞士信條（Second Helvetic Confession，1566）是由布連格所寫，以拉丁文、德文和法文出版，此信條有著更廣泛的影響。海德堡教義問

答 (Heidelberg Catechism, 1563), 直至今今天仍有廣泛的影響。

加爾文的《基督教要義》, 也在英國清教徒和獨立的長老會中得以立足, 就是稱為特別浸禮派 (Particular Baptists) 的重洗派, 也根據改革宗的神學立論, 以表明他們特別著重救贖的道理。韋斯敏德信條 (Westminster Confession of Faith) 更是英國改革宗信仰的標準教義。

改革宗神學的影響, 也伸展到荷蘭, 也許改革宗在荷蘭所得到的近期信徒最多, 如巴域克 (Herman Bavinck, 1895 至 1964 年) 及該柏爾 (Abraham Kuyper, 1837 至 1920 年); 該柏爾是阿姆斯特丹自由大學 (Free University of Amsterdam) 的創立人, 他也是荷蘭的首相。改革宗傳統中繼之而起的二十世紀著名人物, 有蘇格蘭的俄爾 (James Orr) 和英國的華菲德 (Benjamin B. Warfield), 麥根 (J Gresham Machen) 及溫狄爾 (Cornelius Van Til)。

改革宗神學的核心, 是多特大會教規 (Canons of the Synod of Dort 1619), 那是對抗辯派 (Remonstrance) 的回應——抗辯派是亞米紐斯 (James Arminius) 的教義。在多特大會 (Synod of Dort) 中, 加爾文主義的內容可以總結成以下五點: (I) 人的全然敗壞; (II) 救恩無條件的揀選; (III) 有限贖罪 (只為蒙揀選者); (IV) 不能抗拒的恩典 (irresistible grace); (V) 信徒蒙保守。

### 自由神學 (Liberal Theology)

自由神學 (Liberal theology, 也稱為現代主義 (modernism)) 的根源, 可追溯至十八世紀的德國時代。一般都認為康得 (Immanuel Kant, 1724 至 1804 年) 是現代自由主義宗教之父。康得否定神存在的論據, 他認為人可以憑理性認識神, 這種方法是啟蒙運動的結果。啟蒙運動認為, 傳統和聖經權威, 都是可質疑的, 他們高舉理性的功效。士來馬赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768 至 1834 年) 強調宗教的「經驗」 (feeling), 將神學思想帶到一個新的論題。士來馬赫使現代神學能與現代思想相融, 他認為宗教不能以信經來確定, 但可以用經驗的表達來加以確認, 就如藝術、文學或其他表達方式。士來馬赫將宗教定義為: 「絕對依附的經驗」 (the feeling of absolute dependence); 相反地, 他將罪確認為一種自私的、世俗的沉淪。黑格爾 (George Hegel, 1770 至 1831 年) 將自由思想帶導至另一個方向。黑格爾將進化的經驗帶進歷史中 (及宗教裡), 他教導歷史是對立的運動 (正命題與反命題) 和二者混成結果 (綜合命題) 的相匯。不少人都認為, 黑格爾的哲學曾大大影響了包珥 (Ferdinand C. Baur, 1792 至 1860 年), 和威爾浩生 (Julius Wellhausen, 1844 至 1918 年) 的聖經批判學研究。高等批評學因此產生, 對於傳統有關聖經書卷作者的觀點大表質疑。自由神學的綱領大概如下。強調人的理性和經驗: 宗教信仰必須經過人類理性, 和科學發現的考驗; 基督教必須迎合現代世界。聖經不是一本真確無誤、權威的書: 聖經是一些人的經驗記錄; 聖經中具備榜樣例證, 而不是具有教義上的價值。自然和超自然沒有區分: 神和人、人和動物、基督和人的區分都不被重視; 這觀點若按



邏輯推論的結果，就是泛神論。

自由主義是以一種樂觀的態度來看生命，但它的影響力已隨著第一次世界大戰的結束而消逝；此後所興起另一個新的宗教方向，稱為新正統主義。

### 新正統神學（Neo-Orthodox Theology）

新正統主義（neo-orthodoxy）雖然可說為「新」的，但它並不「正統」。新正統主義是對自由主義沒落的一種反應。第一次世界大戰的發生，證實了自由神學否定罪和肯定人性本善的虛謬。巴特（Karl Barth, 1886 至 1968 年）棄置了他的自由神學，嘗試尋找真理；他仔細研讀聖經。巴特在 1919 年出版的《羅馬書注釋》（*Commentary on the Epistle to the Romans*），可算是新正統主義的誕生。新正統主義離開了自由主義，但這派系所包含的神學見解，也相當分歧。

祁克果（Soren Kierkegaard 1813 至 1855 年）是丹麥的哲學家和神學家，他強調經驗對神學的重要性，這觀點後來被新正統主義神學家加以發揮。祁克果否定他本國人民的冷酷正統；他們口頭上順從信經，也自然而然被認為是基督徒，因為他們都是國家教會的會友；但祁克果認為，生命不是相信教人，而是經驗與承擔。自由主義教導神的內蘊性（immanence），但祁克果教導神的超越性（transcendence），因此，人是不能認識神。人要尋找神，必須踏進一步「信心的跳躍」（leap of faith）。祁克果的神學〔也稱為「絕望的神學」（theology of despair）〕正好標誌著存在主義的誕生，存在主義所強調的是以個人經驗作為實體的標準。

巴特跟從祁克果的路向，確認一位超越的神，又強調宗教的經歷。巴特認為，神不能客觀地被人認識，因為神是超越的。神必須借著經驗主觀地被人認識。（巴特的觀點，將會在本章及第 5 部分：「當代神學」中討論。）葡仁納（Emil Brunner, 1889 至 1966 年）以他的基督論而聞名——他否定自由主義對基督的觀點，他認為要認識神，個人的相遇（encounter）是極為重要。他的教訓中出現了「危機神學」（crisis theology）這個字眼，這是說，神是在危機中與人相遇。尼布林（Reinhold Niebuhr, 1892 至 1971 年）是底特律勞工階層地區的一位元牧師，他所強調的是社會倫理學。布特曼（Rudolf Bultmann, 1884 至 1976 年）否定聖經的可靠性，他說，聖經已被教會的觀點所掩蓋，聖經中不再是關於神和基督的真實的教訓。他的思想曾經影響了不少神學家，所以，他的看法有布特曼主義（Bultmannism）之稱，這名稱就代表了新正統主義的一個流派。

新正統主義的重要綱領如下。聖經不是神的啟示，聖經只是啟示的見證：聖經不能客觀地等同於神的話語；神的啟示不是在話語上。耶穌基督是神啟示的焦點：人與神相會，就是與耶穌基督經驗上的相遇。聖經中的事件如基督的復活，都被稱為故事（*geschichte*），這是相對於歷史（*historie*）的。故事（*geschichte*）是指神的超越的、經驗的真理，這種真理不受歷史（*historie*）現世特徵的真理和謬誤所影響。歷史（*historie*）是可讓時間去驗證的，因此，在較低層面的經文是會發現錯謬的地方。

故事 (*geschichte*) 是不能在歷史上驗證的，因此，在較高層面的經文，是不會發現錯謬的地方。聖經的記載是否發生於真實的時間和空間，並不重要；但聖經的確記載了不少神話 (myths) 或英勇故事 (sagas)，並不影響它高層次的意義和效用。神是超越的，是「另位」的 (wholly other)。人和神之間是有天淵之別，因此，人要與神交往，就必須經過「信心的跳躍」。

### 總結

以上就是歷史神學的探討，是將過去神學家應保存的優點，和應避免的錯誤，介紹給現代的基督徒。我們必須將所有教義，在神話語亮光中加以驗證，因為聖經是要這樣叫我們得著益處 (提後三 16 至 17)。

現代教會的神學觀點					
比較	聖約派	路德宗	改革宗	自由主義	新正統主義
支持者	荷列比烏 (J.Wollebius) 艾穆斯 (Wm.Ames) 科克由 (J.Coccius) 當代支持者	馬丁路德 (M.Luther) 路德宗神學家	加爾文 (J.Calvin) 該柏爾 (A.Kuyper) 華菲德 (B.B.Warfield) 當代改革宗神學家	康得 (I.Kant) 士來馬赫 (F.Schleier-macher) 黑格爾 (G.Hegel) 其他自由主義者	巴特 (K.Barth) 祁克果 (S.Kierkegaard) 布特曼 (R.Bultmann) 其他新正統主義神學家
特徵	行為的約就是過順服的生活。 岩層典的約就是過信心的生活。	惟靠聖經。 惟靠信心。 信徒是根據基督的死，憑著信心而稱義。	人的全然敗壞。 無條件的揀選。 有限的贖罪。 不能抗拒的恩典。	強調人的理性和經驗。 聖經有謬誤。 樂觀主義的人觀。	強調經驗。 聖經有謬誤： 聖經只是啟示的見證。 聖經中的事件是「神話」

## 第四部分：教義神學

(32)

教義神學導論

### 區別

「教義神學」(dogmatic theology) 一詞常與「系統神學」(systematic theology) 混淆，也常被人用作系統神學的同義詞。石威廉 (William G, T Shedd) 曾寫了三冊名為《教義神學》(*Dogmatic Theology*) 的系統神學，將「系統」和「教義」二詞互用。以下的定義，雖然能將教義神學和系統神學區別，但普遍來說，「教義神學」這名詞在德國和荷蘭比較常用，而「系統神學」則流行於英國和美國。

### 定義

教義 (dogma) 這個字，是來自希臘文和拉丁文，意思是「所持的一種主張」，也表示「由教會正式承認，並權威地公佈出來的神學，和宗教規條體系。」伯可夫 (Louis Berkhof) 將教義定義為：「是由聖經而來的一種規條，由教會正式界定，並且申明是依靠神聖的權威訂立的。」在歷史上，很多教會會議曾嘗試去解決一些神學上的問題，將真理從謬誤中區別出來，因此，這些教會會議就建立起一些教條，稱為「教義」(dogma)。由於教會正式確定這些教義，它們就成為對基督徒的一種約束。重要的是，「教義」這個名詞在開始時，不單著重聖經的明訓，也著重從教會及權威而來的決定。

「教義神學」(dogmatic theology) 一詞，最先是由來恩哈特 (L Reinhardt) 於 1659 年，用作一本書的名稱。教義 (dogma 或 dogmatics) 這詞是在宗教改革後才被廣泛使用的，用來指「那些由教會正式訂定的信仰條文」；因此，這名詞也可指羅馬天主教會、改革宗教會 (Reformed Church)，和其他教會的教義神學。

石威廉的《教義神學》將教義 (dogma) 定義為：「( I ) 由聖經的注釋產生出來的一個規條命題。( II ) 教會的教諭 (decree) 或決定 (decision)。至於它的權威性，前者是神聖的，後者是人為的。」這個定義將教義神學，從系統神學區別開來。系

統神學不需要教會權威性的認許。很多系統神學的著作，並沒有得到教會或教會組織正式的公認（official sanction），或批准才寫成；而教義神學雖然差不多以相同的綱領和方向，討論與系統神學相同的教義，它卻有一個特定的神學立場和被教會所認可。

伯可夫解釋教義這個字，是指「規條的陳述或訂定，是受到它們的基督徒群體所確立的真理，並且帶著權威。」所以，多個世紀以來，不同的基督徒群體——教父、羅馬天主教會和宗教改革者——都根據自己對聖經的理解，確定自己的教義。巴特（Karl Barth）將教義定義為：（一些被教會認可，及公開認信的規條命題，這些是付載在教會的信條（Church Symbols）之中，並且帶著相關的權威。」這個定義可幫助我們理解教義，教會在教義中的權威性。

伯可夫為教人這個名詞，提供了對教義神學最佳的解釋：「教義神學，是有系統地去處理，聖經中的規條真理，特別是那些被教會認信的真理。」

## 權威

### 羅馬天主教的觀點

羅馬天主教會的教義神學，一方面承認聖經的權威，但同時也重視傳統，及教會對教義所下的正式決定。近年來，羅馬天主教神學家如拉奈卡爾（Karl Rahner），就提出了教義要經過生命的經歷，而不單是對信經的陳述。

### 基督教的觀點

根據基督教（Protestant）的傳統而寫的教人神學著作，無論屬加爾文派（Calvinistic）、亞米紐斯派（Arminian）、聖約派（Covenant），或時代論（Dispensational），都是以聖經，而下是以教會作為權威。若遇到有所爭論之處，都只從聖經中尋求解答，而不是以教會會議來決定。至於保守神學（conservative theology），它不接受在教義建立過程中教會的權威，所以在過去兩個世紀中，同樣拒絕以理性主義（rationalism）作為權威。

在以下幾章中，將會談到加爾文派、亞米紐斯派、聖約派，時代論及天主教的各類神學理論，這些都可歸在「教義神學」這個部分裡，每個神學系統都能反映出一個特別的教會團體、或一個以基督為名義的運動，在神學上的觀點與解釋。

當我們談及加爾文的思想，就一定要談到改革宗信仰。今天人若提到「改革宗」（Reformed）一詞，自然會將它與加爾文思想連在一起。從歷史角度來看，「改革宗」一同把加爾文派教會，與路德宗教會及重洗派的傳統區別出來。加爾文主義也稱為改革宗信仰，它源自約翰加爾文的著作，特別是《基督教要義》（*Institution of the Christian Religion*）一書。加爾文神學的核心是神至高的主權；其他教義都隸屬於這個大前提下。加爾文神學曾在歐洲，英國及美洲，很多教會的信仰宣言中出現，歷多個世紀之久。

## 加爾文神學的歷史發展

### 約翰加爾文及基督教要義

約翰加爾文（John Calvin，1509 至 1564 年）生於努瓦永的皮卡頓，該城離巴黎東北只有六十裡。他十四歲就進入巴黎大學，學習擔任神甫；但他最終因與主教衝突而退學，轉修法律。他學習拉丁文、希臘文及希伯來文，進步很快。大約於 1533 至 1534 年，他因接觸基督徒（Protestant）而改信基督教（但此事並無詳細記載）。當時加爾文反對「迷信教皇」，因而被起訴、下監，但最後也獲得釋放。稍後，他逃到瑞士的巴色，在那處開展了廣泛的文字事工。1536 年，加爾文出版了《基督教要義》的初版（當時他只有二十六歲）；此書的原著乃用拉丁文寫成，後來加爾文再將它翻譯成法文。而且他不斷修訂，到 1559 年，此書的第四版最後修訂版面世時，內容已由原來的六章增至八十章。

加爾文在瑞士日內瓦結交了改革領袖法惹勒（Guillaume Farel，1489 至 1565 年）。他繼續豐富《基督教要義》的內容，自己也逐漸成為改革派的領袖。加爾文及法惹勒開始在日內瓦教授改革宗神學，卻遭到禁制。他逃往斯特拉斯堡，住了三年（1538 至 1541 年），在法國難民中當牧師。1541 年，由於政治的轉變，他重返日內瓦，又與法惹勒一起工作。加爾文以牧師及社會領袖的身分，去模造政治與宗教的合一。他為社會頒佈嚴格的道德規律，同時又發展日內瓦的商業，使之成為繁華都市。加爾文也是一位多產作家，他曾為聖經的四十九卷書寫過注釋；又編寫小冊子，及不斷增訂《基督教要義》的內容。

### 加爾文神學的推廣

約翰加爾文的教義迅速傳遍歐洲。他的影響力也就不脛而走。1563 年，加爾文的一些朋友寫了一本《海得堡教義問答》（*Heidelberg Catechism*），此書影響了荷蘭、德國及美國的改革宗教會。1561 年，狄百利（Guy de Bray）寫了《比利時信條》（*Belgic Confession*），此書成為荷蘭改革宗教會的信仰標準。1618 至 1619 年召開的多特大會

(the Synod of Dort)，否定了亞米紐斯主義 (Arminianism) 及抗辯派 (Remonstrants)，但再次肯定了《海得堡教義問答》及《比利時信條》中加爾文的教義。

前面所提及的時期裡，加爾文主義的影響力已掩過了路德。加爾文主義以長老宗教義的姿態，傳到蘇格蘭；又從蘇格蘭影響至英國的清教徒。諾克斯 (John Knox, 1505 至 1572 年) 就是蘇格蘭的改革領袖，他曾在日內瓦向加爾文學習，之後就回去領導蘇格蘭，正式反對教皇的權威；並且採納加爾文式的信條。加爾文主義在英國也甚為盛行，因為它正是英國教會三十九條款 (Thirty-Nine Articles, 1563 年) 背後的神學精神。清教徒也是在英國推動加爾文神學的主要力量；他們建基於丁道爾 (William Tyndale) 及諾克斯的作品，努力去淨化英國教會。

美洲的殖民，也把加爾文主義帶到北美海岸，成為韋斯敏德信條 (Westminster Confession) 的準則，日後就成了長老會的教義。

加爾文主義最終也令歐洲及美洲一些出色的學者，及基督教領袖冒起。在歐洲，有後來成為總理及加爾文派學者的該柏爾 (Abraham Kuyper)；在蘇格蘭，俄爾 (James Orr) 以著作維護加爾文主義；在美洲，有賀智 (Charles Hodge) 及賀得治 (A. A. Hodge)、石威廉 (William G. T. Shedd)、麥根 (J. Gresham Machen)、華菲德 (Benjamin B. Warfield) 人溫狄爾 (Cornelius Van Til) 等人興起。

### 多特大會 (The Synod of Dort)

在荷蘭，亞米紐斯 (Jacobus Arminius) 的跟隨者，與加爾文派發生了爭論。他們抨擊加爾文對預定 (predestination) 及定罪 (reprobation) 的教訓。於是國家首長于 1618 年召開會議，要解決這問題。但亞米紐斯沒有出席答辯，反而聚集了一群抗辯者 (Remonstrants) 宣告其教義；但這些教義都被定為不當。此會議又重申《海得堡教義問答》及《比利時信條》。以下數點綜合了在多特大會中被肯定的教條。

**關於神聖的預定：**所有人都因亞當犯罪而有罪，活在咒詛之下；但神透過基督的死，為人預備了救贖。但由於神永恆計畫的揀選及定罪，只有某些人得著信心的賞賜，而某些人卻得不著。揀選是無條件的，它不是基於神的預知；而是神按至高的旨意，行使主權，去揀選某人得救，這是發生在創世以前，而且純然是出於恩典，不被揀選的卻要被定罪。然而，神卻不是罪惡的源頭者。

**關於基督的死：**基督的死具有無限的價值，足以拯救整個世界。但他代贖的死，只會臨到被揀選的人。

**關於人的敗壞及向神的回轉：**人是按神的形象被造的，但因著亞當犯罪，全人類都敗壞了。罪已經傳給全人類，所有人都生在罪中的，都是可怒之子。因為人不能自救，神就透過聖靈的工作，為每個被揀選的人完成救贖。那些在永恆中被選的人，神會按時候呼召他們。而認識救恩的信心本身已是一種賞賜。

**關於聖徒蒙保守：**神一定會釋放他所呼召的人脫離罪的控制與奴役。因為神是信實的，所以他必一直保守信靠他的人。

## 韋斯敏德信條（Westminster Confession）

查理一世（Charles I）統治英國時期，政治上的風暴引致韋斯敏德信條的誕生。查理欲將監督制度在蘇格蘭的教會裡施行，令其崇拜禮儀依從英國的《公禱書》（Common Book of Prayer），但他遇到很大的阻力。隨後內戰爆發，克倫威爾（Oliver Cromwell）領導清教徒戰爭獲勝，查理被斬首。1643年，英國國會指派韋斯敏德會議（Westminster Assembly），去草擬英國教會的信條，由1643年至1649年間，有121位英國清教徒傳道人，共花了1163天來討論。信條終於在1646年完成，稱為韋斯敏德信仰信條（Westminster Confession of Faith）。此信條確定了加爾文信仰的地位，否定了「亞米紐斯主義、羅馬天主教及分離主義的錯謬」。

以下是韋斯敏德信條數點概括說明：

**聖經：**六十六卷新舊約聖經，都被認定是「神聖默示、具權威性，及充分地可作信仰和生活的無誤法則」。至於羅馬天主教的傳統、次經，及人文主義均被否定。

**神：**神的本體是無限的，神以聖父、聖子及聖靈的形式出現。他是絕對至高無上的，他在永恆中運用自由意志，命定各樣要發生的事情。三位一體神在六日之內，從無有創造了世界。在他的保守中，萬物都因他至高的主權而得以保守。

**人：**人從原先「義」的境況中墮落，並且死在罪中。這罪及死都歸到所有人。起初神與亞當建立了一個行為的約（covenant of works），但亞當犯罪後，神便與人訂立恩典的約（covenant of grace）。人在罪中，失去了願意實行屬靈美事的一切能力。

**基督：**耶穌基督與父同一本質，他由童貞女所生，既有神人的身分，作為中保獻上完美的祭，基督為神所賜給他的人類建立和好。

**救恩：**神透過他的道及他的靈，呼召他所預定得永生的人。他更新他們的靈，引他們歸向基督。因此，救恩是完全出於恩典。神以信徒為無罪，稱他們為義；接納他們為兒女；使他們成聖。得救的信心是基督的靈賜予人的禮物；悔改應該是與得救的信心一起傳揚的教義，善行是真實信仰的果子。

**保守：**神所救拔的人，永不會完全地，或最終地離開恩典，他們可蒙保守，直到末了，永遠得救。

**保證：**惟有真信徒才獲得保證，活在恩典中。不信者則得不著這個保證。

**敬拜：**神是配得人盡心、盡性、盡力，去敬畏、愛、讚美、呼求、信靠及服侍的。受敬拜的也只能是父、子及聖靈，此外沒有其他。禱告也只能獻給神。合理的立願，也可以是敬拜的一部分。

**公民義務：**信徒應該為神所委派作掌權的人代禱，也可蒙召作地方官員。

**離婚：**婚姻是一男一女之間的事，若有通姦或淫亂事情發生，受害的一方可提出離婚。

**教會：**大公教會或普世教會，是由所有被揀選者組成的。有形的教會，則由那些公開認信的人組成。敬拜神的時候，所有信徒都與基督聯合，也是活在一個神聖的團

契中。聖禮是恩典的約的印記，每種聖禮都有屬靈的含意，或禮儀上的契合。洗禮是一種聖禮，也是恩典的約的一個標誌或印記。洗禮的形式是可將水傾倒，或澆灑於人身上。聖餐是屬靈的滋養，能讓人在基督裡成長；聖餐不會帶來罪的赦免，它只是一個紀念儀式。基督已授予教會人員權柄，讓他們制訂教會的紀律；教會若要有良好的管理，就必須有議會或宗教大會。

**死及審判：**死後，肉身便歸塵土；但靈魂會立亥歸回神那裡；義人會被接進天堂，而壞人則被送到地獄。基督已獲得一切的權柄，以公義審判世界。

### 加爾文神學的五項要點

加爾文本人沒有提出所謂「加爾文思想的五項要點」(Five Points of Calvinism)，這些都是起源於多特大會(1619年)；也是在該世紀以後對加爾文思想特色的確定。此五項要點主要反映出神有至高主權。這是加爾文神學的核心，它強調神的主權及恩典，也強調人的墮落及罪惡。通常人稱這五項為：全然敗壞(total depravity)；無條件的揀選(unconditional election)；有限的贖罪(limited atonement)；不能抗拒的恩典(irresistible grace)及聖徒蒙保守(perseverance of the saints)[神學家簡稱這五點為TULIP(鬱金香)，這是根據每條教義首個英文字母所拼成的]。

這五項觀念是按邏輯排列，而且互相關連。人若是全然的敗壞，他就不能主動地回應神；神必須透過無條件的揀選，呼召人得救。為了這些人，他以基督之死和聖靈的呼召，來保證他們得救；他並且保守他們，得到所應許的永生。附表及以下的討論，將提供更詳盡的解說。

### 加爾文神學的教義觀點

以下的討論，可確定今天一般所稱加爾文思想的重大教義，也加進了加爾文教義的一些陳述。人都承認，加爾文神學在數個世紀內，已經過一些修改。這裡所表達的，是今天一般加爾文派的觀點。這些都是從加爾文的著作抽取出來的。(若要進一步研究，可參看第30章——改革宗神學。)本章並非要學習加爾文神學的所有課題，有興趣的讀者，可參考尼韋爾(Wilhelm Niesel)的《加爾文的神學思想》(*The Theology of Calvinism*)。本章目的只在簡略介紹加爾文思想，與亞米紐斯主義及其他教義系統的基本分別。

### 神的至高主權

神至高主權的教義，是整個加爾文思想系統的基礎。「加爾文斷言，

加爾文思想五項要點	
教義	解釋
全然敗壞	因著亞當的墮落，全人類都受到影響；所有人都死



	在過犯及罪惡中。人本身沒有能力自救。
無條件的揀選	因為人已死在罪中，他沒有能力主動回應神；因此，神從亙古已揀選了一些人得救。揀選和預定都是無條件的，這不是基於人的回應。
有限的贖罪	因為神決定了某些人得救（這是神無條件揀選的結果），他就決定基督需要為被揀選的人受死。所有蒙神揀選及基督為他而死的人，將要得救。
不能抗拒的恩典	那些蒙神揀選及基督為他而死的人，神會透過不能抗拒的恩典，此他歸向自己。神令人願意歸向他；當神呼召，人就作出回應。
聖徒蒙保守	神所揀選及透過聖靈引領歸向他的人，都會持守信仰。沒有一個被神揀選的人會失落，他們都是永遠穩妥的。

神的主權是至高無上的。他擁有絕對的及不容爭辯的權柄，在一切受造物之上，沒有一事或一物不隸屬在他的主權之下。他不單是創造者，也是維持者（upholder）；從時間的起始到終結，他更是萬事萬物的鋪排者（disposer）。」

加爾文認為神的照管可從三方面顯明：(I) 神維繫整個受造本體——若沒有他，一切就要瓦解；(II) 神每天將生命和能力賜給萬物，好叫萬物能討神喜悅——若沒有他，無一物能有生命及得以存活。(III) 神引導萬物，直到所命定的終局。加爾文進一步教導，縱然神維繫和引導整個世界及每一個人，但他的護佑，是特別集中在他要彰顯自己神聖旨意的教會中。雖然如此，加爾文卻也認為，神聖的主權並沒有廢棄人的責任。神給人有理智，有意志，人就要為他的決定負責任。另一方面，人的責任卻不能廢去神的主權。神並不是單單等待人的決定，然後才行動；相反，神勝過人的行動和決定，以完成他的目標。簡單來說，神不會受任何環境所控制。一切都出於他的旨意；因此，神可以決定一切人、事、物的結果。

神的主權是要讓他的目標可以達成。沒有任何事物能阻撓他的計畫。歷史也是根據神預定的旨意實現的。

### 預定（Predestination）

加爾文為預定所下的定義是：「我們稱預定為，神永恆的命定（decree）。每個人都因著這旨意而預定了他將會如何……有些人是預定要得永生，有些人則預定要受永遠的刑罰。每個人被造，都必須往其中一個結局走去；人若不是預定得生命，就是要死亡。」

預定也分廣義及狹義兩方面。廣義方面，它強調神已命定所有要發生的事情，這是根據以弗所書一章 11 節。神從亙古已決定了歷史的事件。狹義方面的預定，則針對

個人，這是指神從亙古已揀選了某些人得救，又容許其他人走自己的路。後者在教義上稱為定罪 (reprobation, 羅九 16 至 19)。雖然人是一無所取，也不應該得著什麼好處，但神仍揀選他們得救，而對某些人則置諸不理，最後按照罪行定他們的罪，接受永遠的刑罰。加爾文稱這為一條「可怕」的教義；但他堅持這是聖經中清楚的教訓，也是一條不可刪減的教義。

「預定」(predestinate) 的希臘文是 *proridzo*，意思是「預先選出」(弗一 5、11；羅八 29；徒四 28；林前二 7)。加爾文在這個基礎上教導，神以一個預定的行動，揀選了某些人得救。揀選本身是根據「呼召」，這字的希臘文是 *kaleo*，意思是：「從中召出來」；這意味著神從萬人中選出一些人得著救恩，這是一個帶著至高主權的作為。新約中，有很多論及「呼召」的經文，都強調神有主權呼召人得著救恩(如：羅一 1，八 28、30，九 11；林前一 1、2)。

如前所述，加爾文神學系統中的重要教義，都有密切的關連。加爾文堅持，因為人的墮落，所以揀選及預定都是必須的。人死在罪惡過犯之中(弗二 1)，神需要施行救恩。如果神沒有選出一些人得著救恩，那就沒有人可以得救；因為全然敗壞的人，完全不能向神走近一步。

### 全然敗壞 (Total Depravity)

若為全然敗壞下定義，首先要指出它不是指些什麼：它不是指「( I ) 敗壞的人不能，也不會做出任何在人和神看為善的事情…… ( II ) 墮落的人沒有判別善善惡的良心…… ( III ) 人會在每一種罪惡的方式上，或每一件罪行上，沉溺放縱至極點。」

「敗壞」(depravity) 一詞的意思是，因為罪的腐敗，「人不能作什麼去取悅神，以獲得拯救」。而「全然」(total) 則是指這種敗壞「已延展至人性中的各個層面，及整個人」。加爾文為人的敗壞境況，下了這樣的定義：「所有人都是從罪中懷胎的，出生時是可怒之子；他不愛慕一切得救的善事，反而傾向邪惡，死在罪中，做罪的奴隸；他得不著聖靈更生的恩典；他不願意，也是不能向神回轉，以更改自己敗壞的本性，或為更改這本性而交出自己。」

聖經說，人的敗壞是因為人不斷犯罪(創六 5；耶十七 9；羅三 10 至 18)。這是因為人生來就是被玷污、墮落的受造物(詩五十一 5)。敗壞也令人沒有能力行善(太七 17 至 18；約十五 4 至 5；徒十六 14；林前十二 3)。敗壞進一步令人不能明白何謂善事(太十三 14；約一 11，八 43；徒十六 14；林前一 18，二 14；林後三 12 至 18；弗四 18)。最後，敗壞令人不能渴慕美善的事(太七 18；約三 3，六 44，八 43，十五 4 至 5；弗二 1)。

全然敗壞的意思是指，人對自己的得救完全不能做任何事情。神需要採取主動，人才能夠得救。

### 無條件的揀選 (Unconditional Election)

無條件的揀選在邏輯上，是和全然敗壞的教義相連的。按聖經的教導，如果人是全然敗壞，已經死在罪惡過犯之中，人就不能在救恩上向神有所回應。所以神必須行動，加爾文教導，從亙古之先，神已無條件地揀選了某些人得救，不論他們有沒有功勞。「無條件」(unconditional)一詞，強調揀選並非根據神預知，某些人會否相信基督，也不是以人的能力或回應，為揀選的條件。「無條件」就是說，只有神單獨開始這個過程。

揀選也包括了以下六種特色：( I ) 揀選是根據神至高無上、永恆的旨意(羅八 29；弗一 4、5、11)。( II ) 因著人的墮落及全然敗壞，揀選是必須的。這反映出神的恩典，而不是人的能力(羅九 11)。( III ) 揀選是「在基督裡」的，神從亙古就選擇了信徒與基督聯合(羅八 29；弗一 4、5、11)。神差遣救主實現救恩，並且呼召人得著救恩。( IV ) 揀選包括被選者得著救恩，及為他們的得救所作的準備。神預定、呼召、稱他們為義，及叫一些人得著榮耀(羅八 29 至 30)，這是從亙古已經計畫和實行的。( V ) 揀選及定罪都是個別的、個人的、單獨的和特有的。羅馬書八章及以弗所書一章中所用的代名詞，都強調揀選的個人性。( VI ) 揀選的目的，是為了叫神得著榮耀和頌贊(弗一 6、12)。其實一切事，都是要叫神得著榮耀和頌贊。

### 有限的贖罪 (Limited Atonement)

這觀念也稱為個別的贖罪 (particular atonement)，或個別的救贖 (particular redemption)，可作以下陳述：「神贖罪的目的，是拯救被揀選的人；到最後，只有一切被揀選的人才可得救。」基督的死，是拯救一切預定要得救的人，這與先前無條件的揀選是有關係的。如果神從亙古已經選定一些人得救，從邏輯上推論，他也會為這些選召的人預備救贖。

以下的經文強調個別的贖罪：基督「要將自己的百姓從罪惡裡救出來」(太一 21)；好牧人「為羊捨命」(約十 11)；基督只為「你所賜給我的人」祈禱(約十七 9)；基督「以他自己的血」，買贖神的教會(徒二十 28)；他將他的兒子「為我們眾人」舍了(羅八 32)；基督「愛教會，為教會捨己」(弗五 25)。每段經文中，都只是指著被揀選的人，而不是每一個人。基督為「自己的百姓」、「他的羊」、「為屬他的人」、「神所賜給他的人」及「教會」而死。在一些經文，如約翰福音三章 16 節，「世人」一詞並非指每一個人，而是「按各族各國的意義，指整個世界——不單是猶太人」。某些經文，如約翰福音一章 29 節、約翰壹書二章 2 節，及提摩太前書二章 6 節，似乎都是指每一個人而說。但這些經文應從狹義的角度去理解，當時聖經是按一種狹窄的意義，來使用「世界」、「所有」等字眼。

很多加爾文派卻強調，雖然贖罪是個別的，基督只為被揀選的人而死，然而福音是為每一個人預備的。這兩件事實如何共存，是個吊詭的問題——是個不能解明的奧秘。這是聖經中多處未能調和的對立問題之一。神的意念及作為，都不象人；他永遠都是信實和真確的。人以哲學的方法，未能解開神的奧秘，所以人應該信靠他。

### 不能抗拒的恩典 (Irresistible Grace)

恩典是神白白賜給人的，並非人的功勞。加爾文派強調，神的恩典是救恩所必須的，如果人不能自救，神就必須採取行動。他必須施行恩典，使人得救。這就是不能抗拒的恩典，也稱為特別的恩典 (special grace)，或稱為有效的恩典 (efficacious grace)。反對這教義的人提出，如果恩典是不能抗拒的，那麼神就是強迫人違背自己的意願。但根據加爾文的解釋，不能抗拒的恩典不會令人違背自己的意願，反之，它令人願意 (willing) 前來。就如伯可夫所下的定義：「由於心意的改變，令人完完全全地願意接受基督耶穌的救恩，又生出對神旨意的服從。」不能抗拒的恩典，是神超自然的作為。他借著聖靈的運行，在人的靈魂裡工作，要改變他整個本性。按加爾文思想的邏輯，神是透過他的靈，確切地把他從亙古以前，無條件地揀選了，而基督又為他而死的人，引到神跟前。這樣，神的旨意就得以完成。他又揀選了一些人，基督為他們死了；如今他又透過聖靈，將他不能抗拒的恩典分給他們，叫人願意前來，而他們也不想拒絕。

不能抗拒的恩典，可在約翰福音六章 37、44 節得到確據。耶穌說，凡神所賜給他的人，都會歸向他，而且，他們也不是憑自己前來的。除非父神行使超自然的作為，召他們來親就基督，否則他們不能自己前來。好牧人耶穌帶著他的羊群，沒有失落一頭 (約十 16)。保羅也確定，基督所揀選的人，他必稱他們為義；最後叫他們得著榮耀 (羅八 28 至 30)，沒有一個中途失落。

不能抗拒的恩典也沒有廢除人在信心上的責任。人心須聽從呼召，「當信主耶穌，你和你一家都必得救」(徒十六 31)。當人相信基督，就是神借著不能抗拒的恩典，使他能夠相信。

### 聖徒蒙保守 (Perseverance of the Saints)

這是第五項，也是加爾文思想的最後一項。從這一項可以看到，保守聖徒在邏輯上是和前面數點相連的。如果人是全然敗壞，他就不能回應神；神必須無條件地揀選他們得著救恩。對於被揀選的人，基督已為他們而死，他們是不能拒絕神的呼召，得著救恩；並且保存救恩，直到末了。

以下是加爾文對於保守聖徒的教導：

滿有恩慈的神，憑著他不變的揀選目的，縱然看見人跌倒，仍沒有從屬他人中完全取回聖靈；他更不容許他們從恩典及稱義中絆倒；或是「犯了以至於死的罪」；或是抗拒聖靈；若被聖靈離棄了，他們必定走向永遠的滅亡。因此，並非他們的功勞或能力，而是神不用報答的恩，令他們不至於從信仰及恩典中完全失落，或最終滅亡。

神對聖徒的保守，通常也稱為「一次得救，永遠得救」。簡言之，它是指相信者，「堅持信靠基督為個人的救主……就可以得救」伯可夫將神保守聖徒定義為：「聖靈在信徒身上的不斷運行，因此那在人心中神聖恩典，便得以延續及完成。」

這教義有時也稱為「永遠的保障」(eternal security)，強調被揀選者的得救是確定的。雖然如此，這教義也強調基督徒要持守信仰；而信心的延續，是靠賴神的恩助。這教義的聖經根據，可看約翰福音十章 27 至 29 節。耶穌強調，他賜永生給羊群，他們就不致滅亡。在羅馬書八章 29 至 30 節，保羅又指出，神所預知的人，他會預定、呼召、稱他們為義，最終叫他們得榮耀。沒有

—(34)—

亞米紐斯神學

亞米紐斯主義 (Arminianism) 一詞，是用來形容亞米紐斯 (Jacobus Arminius, 1560 至 1609 年) 的神學觀點，和亞米紐斯的教訓所引起的運動。至於亞米紐斯的立場，在他的跟隨者抗辯派 (Remonstrants) 於 1610 年的檔中，已經清楚陳述；這些抗辯派正式對抗在荷蘭的加爾文主義。

亞米紐斯主要的神學論點如下：神根據他的預知，而有條件地揀選人得著救恩；神的恩典可被抗拒；基督的教贖是普世性的；人有自由意志，人借著先前恩典 (prevenient grace)，可以救恩上與神合作；信徒有可能失去救恩。雖然亞米紐斯主義，是改革宗教會內神學上分歧的結果，但這些神學觀點也在今天不少神學派系中存留。循道宗 (Methodism) 和衛理宗 (Wesleyanism) 就是跟隨亞米紐斯的教義。此外，聖潔運動、靈恩運動及其他宗派如自由意志浸禮派 (Free Will Baptist) 等均是。

## 亞米紐斯神學的歷史發展

### 亞米紐斯

亞米紐斯 (Jacobus Arminius) 在荷蘭出生，並且曾在馬堡、萊頓、日內瓦和巴色等地讀書。而在他生命中的最後六年，他曾在阿姆斯特丹的一間教會當牧師 (1588 至 1603 年)，則在荷蘭的萊頓大學任教授。

亞米紐斯起初是一個嚴格的加爾文派信徒。他在日內瓦時，曾受學于加爾文的女婿

伯撒（Beza）門下。但當他維護加爾文的思想，對抗古尼賀爾特（Koornheert）時，他覺得對手比他更能保衛自己的觀點。亞米紐斯受駁斥後，也就摒棄了加爾文主義。亞米紐斯反對加爾文關於預定和定罪的教義，他將加爾文的思想加以修訂，令「神不致被人當作是罪的創始者，人也不會成為神手中的一部機器」。他根據羅馬書第九章寫過一篇論文，提倡有條件的揀選。他認為人有能力主動尋求救恩，人在救恩中可與神合作。亞米紐斯與路德和加爾文不同之處，就是後者教導在墮落之後，自由意志已經喪失，但亞米紐斯相信，神賜給每個人基本的(primary)或先前的(prevenient)恩典，讓每個人都可以向福音的呼召產生回應。亞米紐斯也反對墮落前論(supralapsarianism)——按加爾文的觀點，在神的計畫中，人未曾墮落，神已定下一些人得著救恩，並且向一些人定罪。他認為，墮落前論無疑將神定為罪惡的創始者。

亞米紐斯教導基督無限贖罪的觀點——那就是說，基督為每一個人受死。他又強調神的恩典是可以抗拒的。亞米紐斯又根據彼得前書一章 10 節，指出信徒有可能永遠沉淪。

### 多特大會（Synod of Dort）

亞米紐斯的觀點在荷蘭掀起了不少的爭論，就是在他的同僚中也不例外。亞米紐斯向政府要求召開大會，藉以定斷問題。但亞米紐斯在大會之前九年，即 1609 年就死去。多特大會是由國家召開的，會期由 1618 年 8 月 13 日至 1619 年 5 月 9 日，共有八十四位成員出席，其中五十八位是荷蘭人。由於會議的主持和首席秘書都是屬加爾文派的，而且整個荷蘭代表團都持正統觀點，所以抗辯派的命運已定。亞米紐斯派領袖，也是亞米紐斯的繼承人依皮斯科皮烏（Simon Episcopius，萊頓大學的教授），和另外十二位亞米紐斯派的牧者，被召在多特大會上答辯。抗辯派的五項要點被否定，而加爾文派的五部法典、《比利信條》（*Belgic Confession*）及《海得堡教義問答》（*Heidelberg Catechism*）均被確定。

逼迫在多特大會之後展開了。二百名亞米紐斯派的牧者喪失職位；政客巴尼弗爾特（John van Olden Barneveldt）遭斬首。格魯希烏（Hugo Grotius）被定罪，受終身監禁，但他兩年後逃獄。不少亞米紐斯派都逃離國土。

### 荷蘭的領袖

1625 年，逼迫停止，抗辯派就返回荷蘭，根據 1630 年所批准的諭令，在那裡建立教會和學校。他們在阿姆斯特丹設立了一所著名的神學院，由依皮斯科皮烏擔任神學教授。依皮斯科皮烏在 1621 年寫過一篇信仰宣言，影響了不少路德宗和其他團體傾向亞米紐斯主義。（那些較不屬正統派的人士，對此信仰宣言感到失望，因為它是守著正統關於三位一體的教義；亞米紐斯派就曾被人指責在三位一體教義中滲入取蘇西尼派的觀點。）逼迫過後，亞米紐斯派就回到荷蘭。他們採取容忍主義，這影

響了該地，後來對宗教也多採取容忍態度。可是，亞米紐斯派逐漸式微，它在荷蘭國土上的影響力也就消滅了，事實上，亞米紐斯主義的影響力已超越了宗教及地域強界，它為「理性主義」鋪路，令理性主義在荷蘭、日內瓦和德國的國立教會（Established Churches）大行其道。

## 英國與衛斯理

其實早于亞米紐斯，英國已有亞米紐斯式的教義思想。舉例說，當時的宗教條文（The Articles of Religion）中的內容就是模稜兩可的，可解釋為亞米紐斯主義，也可解釋為加爾文思想。克藍麥（Thomas Cranmer，1489 至 1556 年）在 1543 年出版了一本《基督徒必須的教義和學識》（*A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man*），該書內容本質上屬亞米紐斯派。劍橋大學的教義雖然屬加爾文派，但也受到亞米紐斯派的影響。1574 年擔任劍橋大學神學教授的巴羅（Baro）。是法國難民，他說：「神預定所有人得永生的條件，是他們的信心和持守。」以下是一些屬亞米紐斯派的出版物：劍橋大學教授柏拉法利（John Playfere）寫了一本《為預定論向福音上訴》（*An Appeal to the Gospel for the True Doctrine of Predestination*）（1608 年）；賀特（Samuel Hoard）在 1633 年出版了《否認神對人的咒詛就顯明了神對人的愛》（*God's Love to Mankind Manifested by Disproving His Absolute Decree for Their Damnation*）。

內戰之後，查理二世（Charles II）鄙視長老宗，再次將亞米紐斯教義實施在英國的教會中，曆五十多年。值得注意的是，英國的亞米紐斯主義和荷蘭的不同；前者不信恩典的教義，他們講論基督贖罪的榜樣，其實英國的亞米紐斯派已走向伯拉糾主義（Pelagianism），直到衛斯理約翰（John Wesley）才復興真理的教訓。

衛斯理約翰（1703 至 1791 年）自小受到敬虔的母親蘇珊娜的教導，他有兄弟姊妹十九人。他在牛津受訓練，1725 年經歷了一次「宗教醒覺」。此後，他就召開一個秩序井然的查經班後來名為「神聖會」（The Holy Club）。這個查經班，稱為「循道派」（Methodist），就是從他們那種秩序井然、循規蹈矩的查經方式而起的。衛斯理最後成為循道會的創始人。在他前往美國途中，衛斯理深深被莫拉維（Moravians）信徒的信心感染。他回到英國，又遇到另一個莫拉維的弟兄，名叫波勒爾（Peter Bohler），他就是領衛斯理認識，單憑在基督裡的信心就可得救的人。這次經歷可以說是衛斯理真正的悔改。自此以後，他就宣講一個新的信息：單憑信心就得著救恩。在以儀式為重的英國教會，這信息十分不尋常。衛斯理又與以前另一位「神聖會」的成員懷特腓德（George Whitefield），四出傳道；足跡所及超過 250,000 哩，宣講的講章超過 40,000 篇。衛斯理的復興運動，令亞米紐斯的教義又傳回英國去。

## 亞米紐斯神學的教義觀點

亞米紐斯的教義廣泛在今天不同的團體中流傳：路德宗、衛理宗、聖公宗（Episcopalians）、安立甘宗（Anglicans）、五旬節宗、自由意志浸禮派（Free Will

Baptists) 教會，和大部分靈恩及聖潔運動的信徒。本處所臚列的教義，只能代表一般的亞米紐斯主義（特別是衛斯理派所持的觀點）；但個別宗派與團體，對亞米紐斯主義所持的重點各有不同，某會某派所執的，可能不同於另一會另一派。

我們不會討論所有基督教信仰的基要教義，只探討那些特別已成為亞米紐斯主義特徵的教義。

### 抗辯文 (Remonstrance)

1610 年，亞米紐斯的一群跟隨者，為了對抗加爾文思想，就臚列了五項救義條文，稱為「抗辯文」。抗辯文強調以下五項要點：( I ) 有條件的預定是基於神的預知；( II ) 基督的死是普世性的；他為每一個人而死，他受死代贖的功效下只發生在信徒身上；( III ) 得救的信心不可能與聖靈的重生分開；( IV ) 神的恩典是可以抗拒的；及 ( V ) 雖然神賜恩典讓信徒得蒙保守，但聖經中不太清楚提到，信徒是永遠不會失落的。抗辯文的五項內容翻譯如下：

第一條：揀選是根據預知 (election based on foreknowledge)

神在創立世界以先，已經定下永但的旨意，就是借著他兒子耶穌基督去拯救那些墮落犯罪的人，並靠著聖靈的恩典，保守他們相信聖子耶穌，又持守這信心，直到末了。另一方面，讓那些無可救藥、不信的人留在罪中，在震怒之下；並定他們的罪，叫他們與基督分離。這是根據約翰福音五章 36 節所說的：「信子的人有永生，不信子的人得不著永生，神的震怒常在他的身上。」此外還有其他的經文作為根據。

第二條：無限的贖罪 (unlimited atonement)

世界的救主耶穌基督曾為所有人及每一個人受死，又借著他在十字架上的死，使他們救贖和赦罪；但除了信徒，沒有人可以享受罪的赦免。這是根據約翰福音三章 16 節：「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生。」約翰壹書二章 2 節又說：「他為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」

第三條：無能的本性 (natural inability)

人不能拯救自己的，也沒有運用自由意志的能力，正如人在背道和罪惡的狀態中，不能靠自己的思考、渴望和實行真正的良善（正如信心所作的）；除了在基督裡，借著聖靈，從神重生，令心意、傾慕、意志和所有的能力都更新，才能正確理解、思考、渴望和實行真正的良善。這是根據約翰福音十五章 5 節基督的話：「離了我，你們就不能作什麼。」

第四條：先前恩典 (prevenient grace)

這種神的恩典是引發、維繫，並且成就一切良善。重生的人若得不到神恩典的



幫助、醒覺，去跟隨神，與神合作，就不能思想、渴慕或實踐善行，也不能抵抗邪惡的試探。所有善行、善事，都歸於神在基督裡的恩典。但恩典的運作，並不是不能抗拒的，正如聖經所記載的，有不少人就曾經抗拒聖靈。使徒行傳七章和其他經文都有記載。

第五條：有條件的保守（conditional perseverance）

那些靠著真信心歸於基督，有聖靈居住的人，都有完全的能力去和撒但、罪惡、世界和自己的肉體爭戰，並且得勝；如人所知，那是因為靠著聖靈的幫助而成的；而耶穌基督更會在人遇到試探時，伸出援手，只要人願意面對爭戰，願意接受他的幫助，而不是停滯不前。基督會保守他們不致跌倒，讓他們不因撒但的詭計而被誤導，或從基督的手中失落，這是根據約翰福音十章 28 節基督的話：「誰也不能從我的手裡把他們奪去。」但究竟他們會否因為無知、離棄當初在基督裡的生命，或回到現今邪惡的世界裡，轉離聖潔的教訓，失去良知，失落恩典；這些都必須得到更多聖經的根據，我們才可去教導眾人。

## 原罪

亞米紐斯教導有關原罪的教義，他說原罪影響了整個人，使人欠缺了一切良善，遠離神的恩典，繼續行惡。罪和死是借著亞當的罪進入世界。死亡的刑罰臨到所有人，是因為人的內心狀況，而不是因為罪歸與人。此外，由於所有人是亞當的後裔，故此都承愛了一種敗壞的人性，但這並不是說罪在律法上歸與人。抗辯文宣稱：「我們沒有根據說，亞當的罪歸與他的後裔，所以神因亞當所犯的同一項罪，而定他的後代為有罪。」

亞米紐斯的立場和約翰衛斯理也有不同。「亞米紐斯認為，縱然我們的本性敗壞，神讓我們仍能與他合作，是出於神的公義。若沒有這個，人就不用為自己的罪行負責任。」而且斯理則認為，人與神合作的能力，是借著「神賜給所有人的先前恩典，這是基督為全人類普世性救贖的第一種果效。」亞米紐斯根據羅馬書五章 16 節說，基督白白的恩典將咒詛和定罪從人身上除去，沒有人因為原罪或原罪的後果而被定罪。「人現今不再因為自己的敗壞本性而被定罪，雖然這種敗壞就是罪的本質。它所當受的譴責，已借著基督白白的恩典而除去，人單單因著自己的過犯而被定罪。」亞米紐斯主義雖然承認有原罪和敗壞，但它也說，原罪的影響已借著神的恩典，在每個人身上除去和撤掉，令罪人可以主動地回應神，或在救恩上與神合作。沒有人是因為從亞當那裡承受了罪，或因敗壞的本性而被定罪；人定罪只因為自己所犯的罪。

亞米紐斯教義（抗辯文）

教義	解釋
揀選是根據預知	神揀選他所知道，會按照自由意志相信基督並且持守信仰的人。
無限的贖罪	基督在贖罪工作上，為全人類安排了救贖，信全人類能以得救 (saveable)。基督的贖罪只對相信他的人發生功效。
人的本性無能	人不能救自己，必須由聖靈賜予新生
先前恩典	聖靈預備的工作令信徒可以向福音有所回應，並且在救恩中與神合作。
有條件的保守	信徒得著賦予的能力，去過得勝的生活；但信徒可能離開恩典，失落救恩。

### 揀選與預定

亞米紐斯將預定的教義（神指定一些人得救），解釋為神的預知。因為神知道誰會揀選他，而這些人就是神所預定的。他也將預定的教義解釋為神知道那些人不單會相信，而且會堅守信仰。亞米紐斯論到個別信徒所蒙的揀選，他說：「神的旨意是根據神的預知，即是說神從亙古以前已經知道誰會相信，這是根據他借先前恩典，所賜予人的悔改和信心；神也知道誰會倚靠後來的恩典而堅守信心；誰不會相信，誰不會堅守。」

亞米紐斯的預定論，包括了所有人類；定義如下：「神的旨意是拯救人類脫離全然敗壞的境況。神不是武斷和濫縱地，只將救恩賜給一些人。預定的範圍包括所有人，但預定的條件單單就是相信耶穌基督的人。」

亞米紐斯說，人蒙揀選得永生是基於相信基督。這不是出於神武斷的抉擇，反之，這是根據人對福音的回應。

### 先前恩典 (Prevenient Grace)

先前恩典就是神賜給所有人的一種「預備的」恩典，讓人能回應並接受福音。先前恩典可以定義為：「人的靈魂進入救恩大門之前的第一步，或預備的恩典 (preparatory grace)。這是聖靈向在罪中無助的人所施的恩典。對有罪的人，這可稱為恩慈；對無能力的人，這可稱為能力。因此先前恩典可以界定為，在生命完全重生之前所彰顯的神聖工作。」

這可導致神人合作說 (synergism)，就是人和神在救恩上是「一起工作」(working together)，或一種「合作行動」(cooperative action)。由於神施行先前恩典，亞當的罪所遺傳下來的影響，便改變過來，令人可以用信心向福音回應。人可以憑自由意志，接受或拒絕福音，以及神的恩典。「由於從原罪之中復蘇，人可以開放接受在耶

耶穌基督裡白白賜下的恩典。人可以恢復與神親密而不受破壞的關係。」  
亞米紐斯思想體系中的恩典，可以總括為如下數點：( I ) 全然敗壞的人是全然無能的；( II ) 由於無條件的贖罪，這種本性的狀況，在某意義上也是一種恩典的狀況；( III ) 恩典是延續的，這卻不同于加爾文所區分的普通恩典 (common grace) 和有效恩典 (efficacious grace)；( IV ) 神人合作說也就是恩典和自由意志的互相合作；及 ( V ) 人有能力最終抗拒神白白賜下給他的恩典。」

## 自由意志

先前恩典和自由意志之間，是應該有關連的。威利 (Wiley) 引述了四個關於先前恩典和自由意志的命題。

( I ) 先前恩典是施行在普通人 (natural man)，或說是墮落的人身上，這種恩典是施行在他整個人的身上 (entire being)，而不是在他某種特性或能力之上……( II ) 先前恩典使人成為一個自由而負責任的主體。人的墮落並沒有失去神的形象：也沒有破壞他全人的任何能力，他的墮落也沒有破壞他的思考能力 (這是屬於認知性方面)；也沒有破壞他的感官能力 (這是屬於感性方面)；當然，它也沒有破壞他的意志能力 (這是屬於意欲方面)。( III ) 先前恩典更進一步施予被奴役的人……這種奴役不是絕對性的，因為人的靈魂清楚知道自己受捆縛，也想擺脫捆縛……恩典是必須的……令靈魂向真理醒覺……並進一步影響感情，令人的心傾向真理。( IV ) 人的意志與聖靈的原初恩典 (Originating grace) 繼續合作，將先前恩典與拯救恩典直接合併……亞米紐斯認定，借著聖靈無條件地臨到所有人的先前恩典，人的道德生活從最初開始，就有著自由主體 (free agency) 的能及責任了。

總結而言，亞米紐斯的教導是：人的墮落並沒有破壞人的選擇能力。先前恩典令人看見自己屬靈的需要，令他能選擇救恩。威利強調，恩典在交互作用中是最為重要的。

## 救恩的條件

得救的信心包括以下四項事情：「( I ) 對罪的覺醒；( II ) 借著叫人知罪，和感動人的聖靈賜予先前恩典，人便能轉向神；( III ) 悔改認罪，就是承認罪人與神的恩典分離，並且遵守共同立下的新約；及 ( IV ) 個人接受在耶穌基督裡的新生。」

人在救恩中的責任包括知罪、離罪、轉向神和信靠基督。衛斯理約翰強調，悔改和相信構成了「得救的信心」。衛斯理的信息是要求人「悔改和相信」。悔改含有改變之意，衛斯理稱它為，「心意從一切的罪中 (all sin) 轉向完全的聖潔 (all holiness)」。悔改包含除掉罪，和生命的轉變。悔改是包括行動的，按衛斯理所言，先悔改後信心。衛斯理又說：「相信福音之前，我們必須悔改。在我們能真正倚靠基督之前，必須先脫離自我的依賴。我們須將一切的自義和自信棄掉，才能對他產生真正的信靠。」

我們須先被拯救，離開對自己的信賴，才能信靠他所作的和所受的。」

衛斯理為得救信心所下的定義，有以下三方面：( I ) 信靠神的恩慈和赦免；( II ) 接受信徒生命的確據，舉例說，相信耶穌為神的兒子；( III ) 信賴基督，將生命的方向轉過來，以基督為主。對衛斯理來說，相信最終的表現是順服。這說法和今天的亞米紐斯主義相符；他們強調行為，作為救恩的重要條件。

### 贖罪的含義

亞米紐斯派都持定從治理觀( governmental view )看基督的死。那是格魯希烏( Grotius )的教導，認為基督的死不是為罪人贖罪，只是滿足神治理，或公義上的需要。基督不是為人類而死，而是作了一個「象徵抵償」( token payment )，以滿足神的管治。神因此放下律法的要求，赦免罪人，因為他的管治已得到維持和尊重。( 請另參看第 24 章「救恩論：救恩的教義」)；另請參看《基督教神學》( H Orton Wiley , *Christian Theology* , 3 volumes Kansas City , Mo : Beacon Hill , 1952 , 2 : 270-300 。 )

### 贖罪的範圍

亞米紐斯派教導，基督的贖罪是普世性的。「這不是說，所有人都是無條件地得救，而是說基督的奉獻，已滿足了神聖律法對於拯救所有人的要求。」基督的贖罪是為每一個人的，足以讓每一個人都得救(雖然不是所有中都得救了)。聖經著重普世性的救贖(約三 16 至 17；羅五 8、18；林後五 14 至 15；提前二 4，四 10；來二 9，十 29；彼後二 1；約壹二 2，四 14)。由於基督為所有人贖罪，福音是要向所有人宣講(太二十八 19；可十六 15，路二十四 47)。

亞米紐斯教導，贖罪的益處包括以下所說的。

- ( I ) 人類繼續存在。若說神容許全人類不斷在罪和敗壞中繁衍昌盛，而沒有為他們安排救恩，這是難以接受的……
- ( II ) 所有人都恢復了可得救的狀態( state of salvability )。贖罪功勞無條件地賜給所有人(白白的恩典)，這包括了聖靈的光照、責備和定罪。人不但受到考驗，也得到聖靈恩惠的扶助……
- ( III ) 夭折者的救恩：我們需肯定贖罪工作，是使夭折的人得到真正的救恩。

### 救恩可以失落

亞米紐斯派認為信徒是會失去救恩的。雖然亞米紐斯本人沒有清楚說明信徒會失落救恩，但他的結論是依循這個方向的。亞米紐斯說，人靠恩典得救，但得救也關乎他的自由意志。意志一直是自由的。亞米紐斯說，在信仰的持守中，自由意志需同時發生作用，不然信徒會失落救恩。「在蒙神的恩典保守時，自由意志需同時發生作用。自由意志有能力抗拒所賜予的恩典，和拒絕後施恩典( subsequent grace )，因為恩典不是神無所不能的作為，而是可以被人的自由意志拒絕的。」

衛斯理約翰教導，信徒的「信仰和良心可以破滅( shipwreck of faith and a good

conscience)；他有可能跌倒，不但是失敗跌倒，而且可能是最終跌倒，永遠滅亡」。關於個人失落救恩，所根據的經文是：路加福音十三章 14 節；歌羅西書一章 29 節；提摩太后書二章 5 節；希伯來書六章 4 至 6 節；彼得前書一章 10 節。

### 亞米紐斯神學的評價

亞米紐斯強調幾項要點，他強調人的責任無疑是合乎聖經的：人必須相信才能得救（約三 16；徒十六 31 等）。如果人不肯相信，他就失落救恩（約五 40，七 17）。亞米紐斯所說普世性的贖罪，也是合乎聖經的（提前四 10；彼後二 1；約壹二 2）。但亞米紐斯也有幾項論點需加以檢討。（I）亞米紐斯否定罪的遺傳；他認為沒有人因為原罪而永遠被定罪。人被定罪是因為自己所犯的罪。這說法與羅馬書五章 12 至 21 節有異。

（II）雖然有解釋上的不同，亞米紐斯派一般都相信始祖的墮落帶來很大的影響，但先前恩典把這些影響除掉了使人可以在救恩之中與神同工。但聖經沒有說明先前恩典清楚的根據。

（III）亞米紐斯派教導，人的墮落並沒有破壞人的自由意志；再者，他們說先前恩典運行在未信者的心裡，令他以意志的行動，在救恩上和神合作，不錯，人是需要為福音的回應負責任（約五 40），但人的意志已因著人的墮落而受了影響（羅三 11 至 12；弗二 1）；人需要神的恩典才能得救（弗二 8；徒十三 48，十六 14）。

（IV）亞米紐斯派將神的預定，訴諸神對人行動的預知。他們強調，神事先知道誰會相信，他就揀選那些人。按亞米紐斯主義，揀選和預定都是根據信心。「預知」一詞（希臘文 *prognosis*）基本上是與揀選相同的（比較羅十一 2；彼前一 20）。神所預知的內容，是來自事前的計畫，而不是根據事前的資料。

（V）亞米紐斯強調人在救恩中的參與和責任：知罪、離罪、悔改、認罪和相信。對亞米紐斯主義來說，悔改包括行動的轉變，摒棄罪，而聖經中「悔改」（希臘文 *metanoia*）一詞，意思就是「心意轉變」。雖然強調人的責任是十分重要，但救恩也有多方面的條件；過於著重人的責任，就很容易消滅了只靠恩典得救的重點。不少經文都強調救恩的唯一條件是在基督裡有信心（約三 16、36；徒十六 31；羅十 9 等）。

（VI）亞米紐斯教導，信徒是會失去救恩的，因為人的意志一直是自由的。人可以選擇犯罪，放棄他以前對基督的信心。這觀點是建立在一些容易引起爭論的經文上，如希伯來書六章 4 至 6 節和彼得後書二章 20 至 22 節。但聖經清楚強調，信徒今天所得的永生（約三 16；約壹五 11 至 13）是永遠的，並且因著基督所作的（羅五 1，八 1），可在基督裡穩妥保存（約十 28）。

### 加爾文神學和亞米紐斯主義的對比

教義	亞米紐斯主義	加爾文神學
敗壞	因著人的墮落，人承受了敗壞的本性。先前恩典能除掉亞當的罪所帶來的罪咎和定罪。	因著人的墮落，人已全然敗壞，死在罪中。人不能拯救自己。因為人已死在罪中，所以需要神的救恩。
罪歸與人	神不是將亞當的罪歸與全人類，但所有的人卻因著亞當的墮落，承受了敗壞的本性。	由於亞當的過犯，罪就臨到全人類，因此所有人已死在罪中。
蒙揀選	神揀選他所知道會按自由意志相信的人。揀選是有條件的，是根據人信心的回應。	神無條件地從亙古就選擇一些人得救。揀選不是根據人將來的回應。
基督的贖罪	基督為人類而死，讓全人類可以得救。他的死只對那些相信的人發生功效。	神定意基督要為所揀選的人而死。由於基督不是為每一個人而死，只是為那些蒙揀選得救的人死，他的死是完全成功的。
恩典	借著給所有人的先前恩典或預備性恩典，人能夠與神合作，回應神的救恩。先前恩典能改變亞當的罪所帶來的結果。	普通恩典臨到全人類，但不足以拯救每個人。神施行不能抗拒的恩典，將他所揀選的人召來，令他們願意回應神。
人的意志	先前恩典是賜給所有人，在整個人的身上生效，給人自由的意志。	敗壞伸展到全人，包括人的意志。若沒有不能抗拒的恩典，人的意志就會受捆縛，不能按自己的能力向神回應。
蒙保守	信徒會離開恩典，失掉救恩。	信徒在信仰中蒙保守。信徒在救恩中穩妥，沒有一個失落。
神的至高主權	神按照人的自由與回應，限制他的管治。他的計畫和他對人回應的預知有關。	神的至高主權是絕對的，和沒有條件的。神根據他旨意所喜悅的，決定一切事情。他的預知是根據事前的計畫，而不是根據事前的資料。

聖約神學是一個闡釋聖經的系統，以兩個約為基礎：就是行為的約（covenants of works）和恩典的約（covenant of grace）。一些聖約神學家更分為三個約：行為、救贖和恩典的約。聖約神學指出，神在最初已與亞當立了一個行為的約，應許順服的得永生，不順服的要死亡。自亞當犯罪後，死亡臨到人類。但神以恩典的約去解決這個人類困境，使罪和死的問題得以解除。基督就是神恩典的約最後的中保。

### 聖約神學的歷史背景

#### 布靈爾（Johann Bullinger）

布靈爾（Johann Bullinger，1504 至 1575 年）繼承慈運理在蘇黎世的宗教改革，成為當時的改革領袖。如其他改革者一樣，布靈爾持守聖經的權威，宣講聖經的教義；他有很多著作，出版了的作品達 150 冊之多。他也是一位在改革宗教會中，極具影響力的領袖，權威僅次於加爾文。

布靈爾是 1566 年「第二瑞士信條」（Second Helvetic Confession）的唯一作者，此信條清晰陳述了改革宗的信仰。布靈爾對聖約神學的發展，也占一個重要角色；他在《基督教信仰綱要》（*Compendium of the Christian Religion*）中，提出了救恩的聖約代表（federal representation）問題。

#### 荷列比烏（Jonannes Wollevius）

荷列比烏（Johannes Wollebius，1586 至 1629 年）在瑞士的巴色教授新約，他在 1626 年印行的《基督教神學綱要》（*Compendium of Christian Theology*），顯示他是改革宗神學的擁護者。他提出，神與亞當曾立下行為的約，神在人墮落之前，曾統治人類。荷列比烏按一般的說法，為行為的約作了以下的定義：「順服的得永生，不順服的便死亡。」荷列比烏認為，伊甸園中的兩棵樹就是行為的聖約。

荷列比烏又提出恩典的約，那是在人類墮落後，因著神的憐憫而成的。恩典的約是以基督為中保，從人類墮落開始，傳到世世代代。荷列比烏又以舊約和新約這兩個系統（administrations），作為參照。舊約的系統包括了三個時代：亞當至亞伯拉罕；亞伯拉罕至摩西；及摩西至基督。新約的系統是指基督降世後的時期。荷列比烏提出新舊約系統五方面的區別。舊約中行為的約的立誓，是割禮和逾越節，而在新約

則是洗禮和聖餐。

### 艾穆斯 (William Ames)

艾穆斯 (William Ames, 1576 至 1633 年) 是一位博學多才的清教神學家，在英國和荷蘭享負盛名。他激烈反對亞米紐斯主義，投身在多特大會 (Synod of Dort) 上。艾穆斯象荷列比烏一樣，認為行為的約是在人墮落前訂立的，但不同的是，艾穆斯認為工作的約的範圍是普世性的，並且會在墮落之後延續。它的實現靠賴人對神的順服。很多神學家將這聖約概念的延續，放在律法之約 (covenant of law) 之下，而不屬於行為的約。

艾穆斯說，恩典的約是在人墮落後建立的，艾穆斯喜歡稱它為遺囑 (testament)，因它與基督的死有關。艾穆斯認為，神是恩典的約的唯一參與者，他說，這約有普世性的功效；但又說在實踐上，它是限於神所願意賜給的人。艾穆斯認為，恩典之約是從人墮落之後，一直延展到曆世歷代，橫跨新舊約兩個時代。舊約也包括了兩個時代——摩西之前和摩西之後；新約也包括了兩個時代——由基督開始至世界的末期，和末期階段。末期的來臨將要成就這約的目的：神的榮耀和人的救恩。恩典的約的標記 (sign) 是洗禮；因此，嬰孩也應該受洗。

### 科克由 (Johannes Cocceius)

科克由 (Johannes Cocceius, 1603 至 1669 年) 曾在有雷曼、弗拉納克及萊頓任教。他是聖約神學的領導者，他的著作中對此就有很清楚的表達。科克由強調，要有一個合乎聖經及注釋性的神學；神學須要從聖經發展出來，正如改革者一向所做的。科克由說，神與亞當建立起行為的約，這約讓亞當享受與神的交通和友誼。科克由又說，在行為的約中，亞當是全人類的代表，若亞當順服神，他就能夠得著善的知識和意識；但若他不順服神，他就陷入邪惡和死亡。根據科克由，生命樹是「天上聖城和永生的立誓」。因為基督就是生命，生命樹是象徵著神的兒子。因為犯罪，亞當成為罪人；他從與神的相交、永生的盼望、屬靈的恩典、正直、向受造物的權威及肉體的生命中墜落。

科克由又提出恩典的約的普世性基礎。神要表明他的慈愛，並「給予全人類無限的恩慈和堅忍。」但這一定要透過中保達成，只有他才能為罪作贖價。基督的死是，「一個立刻生效的保證；這保證是子以他的功勞，透過救贖的工作，來完成他的誓言。雖然子沒有杜絕所有的罪，但罪已不再屬於他們。」這正是科克由一個備受爭論的地方。科克由又分辨出一個「雙重的時間」(twofold time)，第一個是在舊約裡「對基督的期待」；而在新約的則是，「在基督啟示的信心」。但科克由強調，無論舊約或新約時期，人都是要靠恩典得救。

### 域司胡司 (Hermann Witsius)



域司胡司（Hermann Witsius，1636 至 1708 年）進一步闡明聖約神學。他將工作的約定義為：「神與亞當的協約，這亞當是按神的形象被造的，做全人類的元首和統治者。在這協約中，神向亞當應許，當他完全地順服一切的命令，就得著永生和福氣，但當他在最微小處犯罪，他也要受到死亡的威嚇。當時，亞當已接受了這個條件。」這定義結合了聖約神學大部分的內容：亞當是代表人類的元首；而行為的約所應許的是，順從者得著永生，不順從者要接受死亡的威嚇。

域司胡司更解釋聖約的結果，和神提供的解決方法。

- （ I ） 聖約的命令……要求個人和所有人，無論在任何情況，都要盡完全的責任；
- （ II ） 聖約所應許的永遠的生命，除了是對每個細微處都能完全順服，否則是不可能得到；
- （ III ） 任何不順服的人都不能逃避神的責打，而罪的刑罰通常是死亡。這些真理法則（axioms）並不排除承擔者，可以在人的位置上付出抵押。當人在死亡的判罪下，神仍會提供解決方法。新的恩典之約，顯明了神的豐富智慧難測，「這比起萬物依照前約發生時顯明得更清楚了。」域司胡司形容，這是神和基督之間所立的約，應許是為基督自己而發出的（加三 17 ）。

### 韋斯敏德信條（Westminster Confession）

1647 年的韋斯敏德信條（Westminster Confession），是聖約神學其中一個最早的宣言。宣言如下：

- （ I ） 雖然神和他的受造物距離是如此的遙遠，但具理性的受造物有責任順服他們的創造主；若不是神自願降卑俯就，他們是無論如何也不能從神得到任何福祉或賞賜。所以，按聖約的途徑去供給他們，是神所喜歡做的事情。
- （ II ） 第一個與人所立的約是行為的約。在個人完全順服的條件下，這約應許亞當會得著生命；並且生命是借著他傳到他的後代。
- （ III ） 因為人的犯罪墮落，根據這約，他自己在生命上再沒有能力，所以神建立了第二個約，就是恩典的約。在這約，神借著基督，白白地將生命和救恩給予罪人。神要求人若要得救，就要相信基督；他並且應許將聖靈賜給那些已命定得著生命的人，使他們願意並且能夠相信。
- （ IV ） 這個恩典的約，在聖經中常被稱遺囑（testament），因這約是與立遺囑者耶穌基督的死有關；並且是關乎永恆的產業，和遺產中所包括的一切。
- （ V ） 這約在律法時代和福音時代，有不同的處理方法。在律法之下，這約是透過應許、預言、祭祀、割禮、逾越節羔羊，及其他給予猶太人的預表和制度來實現；一切都是預表基督。那時期，這約是在律法之下，透過聖靈的工作來實行；是足以有效地指導選民，並且按著彌賽亞的應許，建立他們的信心，借著所應許的彌賽亞，他們得到罪的完全赦免和永遠的救恩，這個處理方法稱為舊約。

(VI) 借著在基督的福音，神恩典的本質顯明出來。新約的條例是聖道的宣講和聖禮（洗禮及聖餐）的施行。條文數目雖然較少，儀式簡單，也較少外在的榮耀，然而這些對萬國的人，包括猶太人和外邦人，都有效。在這些人中，恩典的約的屬靈能力得到更完滿的發展。這不是說，有兩種本質不同的恩典的約，而是同一個約，實行在不同的時代而已。

## 聖約神學的教義觀點。

### 行為的約（Covenant of Works）

**定義：**這約又稱為生命的約，因為它表明了順服的賞賜；這約稱為行為的約，是因為行為是此約應許的條件。行為的約可作以下定義：神與亞當立了一個約，以亞當為全人類聖約的元首（federal head）（代表）；神並且應許，亞當若順服，就得著永生的福氣，他若不順服神，就要接受死亡的刑罰。

**聖經根據：**雖然創世記開首的數章，沒有特別提及這約，但卻暗示了此約的存在。這個約是包括了雙方的協議，在這約，協議是關乎神與亞當；在創世記二章 16 至 17 節，神提出約的條件。約的原則在利未記十八章 5 節，以西結書二十章 11、13、20 節，路加福音十章 28 節，羅馬書七章 10 節，十章 5 節，及加拉太書三章 12 節已經說明了。這些經文說，律法的目的是要給予生命。

**特徵：**（I）應許：行為的約的應許是，若亞當順從神的命令，他就不會死；這是創世記二章 17 節的反面陳述，那裡說：「你吃的日必定死。」換句話說，若亞當沒有吃那果子，他就會活下去。這個給亞當的應許，和其他經文的記載是一致的，所要強調的，是神將人放在約或律法之下。順服的應許不單是讓能朽壞的生命得以延續，因為這生命已是他所有。「所應許的生命，包括了靈魂和肉身的快樂、聖潔和不朽的靈魂和身體存在。」這叫做永生。這是一個「將永遠長存的福樂和榮耀，提升至最高層次的生命。」

（II）條件：神加諸亞當身上的條件是完全的順服。這個是聖經其他地方也提及的接納的條件（比較加三 10；雅二 10）。亞當受到指示，不可吃分辨善惡樹的果子（創二 17），這是一個條件。這是要考驗人，是不是要順從神，抑或按照自己的判斷而行。

（III）刑罰：在行為的約中，不順服的懲罰，就是所謂「死」（創二 17）。這字眼應作廣義的理解，包含所有敗壞的刑罰。死是亞當所得一切生命應許的反面；亞當要失去肉身的、靈性的和永遠的生命。「所應許的生命……包括一切靈魂和肉身的快樂、聖潔，及身體和靈魂不朽的存在；因此，死不但包括今生的一切愁苦，和身體的消失，也包括靈性的和永遠的死亡。」

（IV）行為的約現今的地位：這可從兩面去理解。第一，行為的約並未廢止，神仍然要求人完全的順服，正如他要求亞當一樣（利十八 5；羅十 5；加三 12）；死的咒

詛，正是此約還未廢棄的證據。但是另一面，這約又可視作已經廢上，因為基督已經履行了此約的責任。一些聖約神學家十分強調，行為的約已經不再生效了。

### 救贖的約（Covenant of Redemption）

聖約神學家對聖約有不同的看法。一些認為，聖約只包括行為的約和恩典的約，而另一些則認為，聖約包括工作、救贖和恩典的約。但，救贖的約和恩典的約不應該理解為兩個不同的約，其實二者只是「同一個慈愛的福音之約的兩個模式，或兩種用語。」

**定義：**救贖的約是遠古以前，父神與神子建立的。他們「為救贖人類互相立約。父設立子作為中保，作為第二個亞當，他要為全世界的救恩而付出生命；而子接受了任務，保證他會完成父交給他的任務，並順從神的律法，以滿足一切的義。」

**聖經根據：**不少經文部強調，救恩計畫的永恆性（弗一 3 至 14，三 11；帖後二 13；提後一 9；雅二 5；彼前一 2）。而基督又說，他的來臨是帶著一個任務（約五 30、43，六 38 至 40，十七 4 至 12），他是作人類的代表，和約的元首（羅五 12 至 21；林前十五 22）。

按著神永恆的計畫，父會按照揀選和預定來安排救贖；子會以贖罪的死來完成救贖；聖靈會借著重生信徒和給信徒印記，實現這個計畫（弗一 3 至 14）。

**特徵：**救贖的約的特質，和委託給子的工作有關。為要達成人類的救贖，基督要真實成為肉身，接受人性（羅八 13）。作為人的代表，基督作了一個更好的約的保證人——能真正實現救恩的人（來七 22）。基督服從了律法的指示，完全滿足了律法的要求，使他能救贖在律法捆縛下的人類（加四 4 至 5）。基督贖罪的死令律法捆縛，得到最後的釋放（加三 13）。

### 恩典的約（Covenant of Grace）

**定義：**恩典的約是神與蒙揀選者所立的，神將救恩給予那些在基督裡蒙揀選的罪人。改革宗神學家對立約的另一方，有不同的見解：一些提出是「罪人」；另一些說是「在基督裡蒙揀選的罪人」。

**聖經根據：**恩典的約所根據的經文，是一個常被重複引用的句子：「我要作你和你後裔的」（創十七 7；比較耶三十一 33，三十二 38 至 40；結三十四 23 至 31，三十六 25 至 28，三十七 26 至 27；林後六 16 至 18；來八 10）。

**特徵：**（ I ）這是恩慈的約，神以他的兒子作我們救恩的保證，神借著他的恩典，讓人得到聖靈的恩賜，去達成此約所要求的責任。（ II ）這是一個二位一體論的約（Trinitarian covenant），這約起源于父揀選的愛，子的救贖和聖靈的實行（弗一 3 至 14）。（ III ）這是一個永恆的和永不能破壞的約，這約是不更改的。神所應許和預備的約，是永遠可信的。（ IV ）這是一個個別的約，這不是一個普世性的約，因為它並不是伸展至所有的人。只有蒙揀選者是立約的物件。（ V ）所有時代都是一樣的，概

括的一句話：「我要作你的神」，是貫串舊約和新約的一個句子（創十七 7；出十九 5，二十 1；申二十九 13；撒下七 14；耶三十一 33；來人 10）。我們可進一步看，不同時代的人，是靠著同一個福音得救（加一 8 至 9）。

聖約神學的概念			
比較	行為的約	救贖的約	恩典的約
角色	與亞當	與父及子	與人類
應許	確認肉身/永恆的生命	為人類預備的救恩	永生
條件	順服	—	信心
警告	肉身的死	—	永遠的死
時期	人類墮落前的伊甸園	亙古以前	人類墮落後的伊甸園

### 聖約神學的評價

聖約神學有四點可作評價。

（ I ）聖約神學一再強調恩典，這是一個正確和重要的真理。恩典的救恩是應受到重視和保衛的；這教義也正是改革者所爭持的。不錯，任何時代，無論是舊約或新約，信徒都可靠恩典得救。

（ II ）行為的約的概念可能是正確的，因為聖經中包含這個約的基本綱領：神以順服為立約的條件，應許亞當得著生命；而且預告不順服就要接受死亡。但聖經沒有清楚說明，神與亞當之間的是一個真正的約。

（ III ）救贖的約是三位一體神，在亙古以前就為人類的救贖，和這計畫的實踐作好安排的。雖然聖經中沒有清楚提及此約，但這是一個合理的推論。

（ IV ）恩典的約著重救恩中恩典的概念。此約最大的弱點，是過於簡化。它只陳述了神與人關係上的相似點，而未能道出這種關係上重要的不同。恩典的約是包括從亞當開始至世代的末期；但未能在這時期中，把不同的約和受約者加以區別。論及把以色列人的經文（如，結三十六 25 至 28），用在教會身上，聖約神學家還需在這些方面作合理的區分。

時代論 (dispensationalism) 是一個詮釋聖經的系統，以神的恩典作為中心主題，建立起聖經真理的一貫性。時代論者雖然確認人在不同的時代，接受了不同的職任和神的託付，但他們也講論人要在每個時代，以信心回應神的啟示。(救恩一定是靠著恩典，借著信心而得著的。) 時代論者依循兩個基本原則，來建立他們的解經手統：  
( I ) 維持一貫按字面意義詮釋的方法；及 ( II ) 保持以色列人與教會之區別。

## 古代發展

時代論縱使直到近期，才成為一個有形式的架構，但時代論的基礎和初期的發展，是遠古就有的。以下是初期教會領袖所說的一些話，反映了在神的計畫中，每個時代不同的管治特點。

**殉道者游斯丁 (Justin Martyr, 110 至 165 年)**：游斯丁在他的《與推芬對話》( *Dialogue with Trypho* ) 中，承認舊約有幾個不同的管治體系。游斯丁說，在割禮與律法時期以前，人討神喜悅，不必靠著遵行割禮及安息日。神啟示亞伯拉罕之後，人就開始借著遵行割禮來討神的喜悅；律法頒佈給摩西之後，人就需要守安息日，遵行祭祀儀式。

游斯丁又在他談論舊約的不同管治體系時，強調不同時代的特性。

**愛任紐 (Irenaeus, 130 至 200 年)**：愛任紐在他的著作中，提及給予人類四個主要的約；並且特別將舊約的三個約與福音加以區分。這種區分就是一種典型的時代論。

**亞曆山太的革利免 (Clement of Alexandria, 150 至 220 年)**：革利免分開了四個時代：亞當時代、挪亞時代、亞伯拉罕時代及摩西時代。

**奧古斯丁 (Augustine, 354 至 430 年)**：奧古斯丁將前期時代 (former dispensation) 和現今的時代 (present age) 區分，前期時代是個祭祀的時代，但在現今的時代，祭祀就不適合了。奧古斯丁寫道，神是不變的，他在較早時期設立了一種祭祀，在後期又設立另一種祭祀。奧古斯丁稱這為「連續紀元的轉變」(The changes of successive epochs)。奧古斯丁說，在不同的時代，敬拜者有不同的敬拜態度。

來利 (Ryrie) 總結說：「這並非說初期教父就是今天所說的時代論者，可以確定的是，他們一些人清楚地表達了後來發展成為時代論的一些原則；我們可以說，他們是持守了一些初期或原始的時代論概念。」。

## 現代發展

**佩列特 (Poiret, 1646 至 1719 年)**：他是法國一位神秘主義者兼哲學家，他寫了一套共六冊的系統神學作品，名為 *L' O Economic Divine*，這是一套修訂了加爾文主義及前千禧年觀點的作品。佩列特列出了以下七個時代：

1. 嬰兒期——至洪水

- 2· 孩提期——至摩西
- 3· 少年期——至先知時期（大約是所羅門時期）
- 4· 青年期——至基督降臨
- 5· 壯年期——「在此之後若干年代」（基督教早期發展）
- 6· 老年期——「人類敗壞時期」（基督教後期發展）
- 7· 萬物復興期——千禧年

佩列特認為這不同的時代，最後都要到達一個千年時期。

約翰愛德華（John Edwards，1637 至 1716 年）：他是一位牧師兼作家，他出版了一部兩巨冊的著作《所有時代的完整歷史或綜覽》（*A Complete History or Survey of All the Dispensations*），在這作品中，他要展示神從創世到末世的保守，勾劃出以下不同的時期：

- 1· 無罪及幸福期（無罪的亞當受造）
- 2· 犯罪及悲慘期（亞當墮落）
- 3· 複和期（亞當復原：從亞當得救贖到世界末了）

A· 族長體系

- （1）亞當時代（洪水前）
- （2）挪亞時代
- （3）亞伯拉罕時代

B· 摩西體系

C· 外邦體系（A 及 B 與此同時存在）

D· 基督教（福音信仰）體系

- （1）嬰兒期：過去（原初）年代
- （2）孩提期：現在年代
- （3）壯年期：未來（千禧年）年代
- （4）老年期：結束的年代（撒但被釋放至大災難）

**華滋（Isaac Watts，1674 至 1748 年）**：他是著名詩人，也是神學家。他對時代的界定相當精確，他認為時代就是有條件性的時期，神對人存著肯定的期望，頒佈條件性的應許和禁令。華滋對時代作了以下的定義：

按他的旨意與管治，向人頒佈智慧和聖潔的憲制，並在後來的世代向人顯明；這些憲制包括他期望託付予人的責任，和他所應許的福氣，鼓勵他們盼望他；這些憲制也包含他所禁止的罪，以及他向罪人的刑罰。神的時代可更簡單的說，是神為人類所設立的道德管治，他們都被視為理性的受造者，要為他們的行為向神負責任；在今世如是，在末世也如是。

華滋的時代大綱如下：

- 1· 無罪時代（亞當初時的宗教信仰）
- 2· 恩典之約的亞當時代（亞當墮落後的宗教信仰）

- 3· 挪亞時代（挪亞的宗教信仰）
- 4· 亞伯拉罕時代（亞伯拉罕的宗教信仰）
- 5· 摩西時代（猶太人的宗教信仰）
- 6· 基督教時代

值得注意的是，這個大綱與《司可福聖經》（*Scofield Reference Bible*）相似，只是華滋沒有把千禧年放在裡面，他認為這與時代論無關。

**達爾比（John Nelson Darby，1800 至 1882 年）：**他是一位學者。他雖然對於時代論系統的建構有十分重要的貢獻，但他不是這個系統的發明人。達爾比是個傑出人物，他十八歲就在都柏林的三一學院畢業，二十二歲就當律師。後因信仰而放棄了法律業務，在英國教會（Church of England）接受按立。數以百計的羅馬天主教徒，曾因著他的工作而成為基督徒。但達爾比最後也離開了英國教會，尋找一個更加屬靈的團體。他在英格蘭的朴茨茅斯（Plymouth）定居下來，並在那裡結識了一群擘餅事奉的弟兄。直到 1840 年，他們有八百位成員聚會，雖然他堅持他們不是宗派，其他人還是稱他們為「朴茨茅斯弟兄會」（Plymouth Brethren）。

達爾比是一位孜孜不倦的作家。他累積的著作超過了四十部，每部有六百多頁；而且那些作品都反映出他對聖經用語、哲理及教會歷史的深入認識。

達爾比的時代論系統如下：

- 1· 樂園境況到洪水
- 2· 挪亞
- 3· 亞伯拉罕
- 4· 以色列
  - A· 在律法以下
  - B· 在祭司以下
  - C· 在列王以下
- 5· 外邦人
- 6· 聖靈
- 7· 千禧年

達爾比進一步建構他的時代論系統。他強調每個時代都將人放在某個條件下，要人向神負責。達爾比又強調，每個時代最終都是失敗的。

**司可福（C·I Scofield，1843 至 1921 年）：**他是一位聖經學者，也是律師，他將歷史分成七個時代：「在聖經中，這些時期的特徵，就是神改變了對待人類，或部分人類的方法。轉變是基於兩件事情：罪和人的責任。每個時代都可視為，神向人施行的一個新試驗；而每個時代都是以審判結束的——表明了人在每個時代都全然失敗。」司可福這樣劃分時代：

- 1· 無罪時代（從創世至逐出伊甸園）
- 2· 良知時代（從伊甸園至洪水）

- 3· 人治時代（從挪亞至亞伯拉罕）
- 4· 應許時代（從亞伯拉罕至摩西）
- 5· 律法時代（從摩西至基督）
- 6· 恩典時代（從基督死至信徒被提）
- 7· 基督掌權時代（千禧年國度基督掌權）

司可福早期影響了兩個人，他們都成為時代論的教師。其中一位是聖路易市一間長老會的牧師布魯克斯（James H·Brookes，1830至1897年），另一位是廣受歡迎的議員格來（James M·Gray，1851至1935年），他是慕迪聖經學院的院長。這兩位都是當代深具影響力的人物。

後來，司可福的時代論因《司可福聖經》的出版，而大受推廣；很多人都借此對聖經有更全面的認識。新版是由舒爾勒（E·Schuyler）在1967年主持出版的，這本新版聖經加進了當代知名時代論學者的新資料，其中有：加伯連（Frank E Gaebelein）、慕迪聖經學院（Moody Bible Institute）的科拔遜（William Culbertson）、斐恩伯格（Charles L·Feinberg）、信心神學院（Faith Seminary）的麥克利（Allan A·Mac Rae）、費城聖經學院（Philadelphia College of Bible）的梅遜（Clarence E Mason）、恩典神學院（Grace Seminary）的麥格連（Alva J·McClain）、三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School）的史密特（Wilbur M·Smith），以及達拉斯神學院（Dallas Seminary）的華富爾得（John F Walvoord）。

其他人：近年，達拉斯神學院教授的著述大都推廣時代論。來利的《今日的時代論》（*Dispensationalism Today*）毫無疑問就是時代論主要的答辯。其他著作有潘特科斯（J Dwight Pentecost）的《將臨的事》（*Things to Come*），及華富爾得的末世論作品（主要有《千禧年國度》（*The Millennial Kingdom*）、《預言中的以色列》（*Israel in Prophecy*）、《預言中的教會》（*The Church in Prophecy*）和《預言中的列國》（*The Nations in Prophecy*）），這些著作都能夠鞏固時代論的地位。斐恩伯格（Charles L·Feinberg）的《千禧年：兩個主要觀點》（*Millennialism：Two Major Views*）同樣維護了這個理論系統。薛弗爾（Lewis Sperry Chafer）那部嚴謹的著作《系統神學》（*Systematic Theology*），以相容的態度提出時代論。

公開宣佈接受時代論的神學院有：達拉斯神學院、恩典神學院、慕諾馬聖經學院（Multnomah School of the Bible）、慕迪聖經學院、費城聖經學院，以及其他院校。

## 時代論神學的教義觀點

### 時代論的定義

**語源學：**時代（dispensation）一詞，可以定義為「神計畫中，一個明顯可區分的管治體系（economy）。」

時代一詞是來自希臘文 *oikonomia*，這字是「管家職分」（stewardship）的意思。它在



路加福音十六章 2 至 4 節；哥林多前書九章 17 節；以弗所書一章 10 節，三章 2、9 節；歌羅西書一章 25 節；提摩太前書一章 4 節出現過。

從保羅的用法，可以見到「時代」幾個不同的例子。在以弗所書一章 10 節，保羅指出神設立了一個「職分」或「管治體系」，使所有東西最後都能在基督裡歸於一，這些將要在千禧年國度實現。

在以弗所書三章 2、9 節，保羅又提及「職分」或「託付」，這在先前是一個奧秘。保羅把它應用在外邦人與猶太人同為後嗣（6 節）的年代，這直到使徒行傳二章才出現。保羅就在這幾節經文裡，把教會的年代加以區分。他之所以這樣做，是要將這時代與先前的時期，就是摩西律法的年代分開，保羅因此把以弗所書一及三章中，三個清楚的時代分別出來。

其他的話也強調了不同的時代，或不同的時期。約翰福音一章 17 節記載：「律法本是借著摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。」約翰指出，基督的新時代是與摩西的律法時代有分別的，摩西的時代稱為「律法」，而耶穌基督的時代稱為「恩典」。

羅馬書六章 14 節又說：「你們不在律法之下，乃在恩典之下。」因基督的降臨，死了的信徒得與他一同復活，罪不能再轄制信徒的生命。信徒可以在這個時代裡享受勝利，就是不用再在律法之下。

加拉太書三章 19 至 25 節又解釋律法的時期：它是「添上」的，施行「直到」基督降臨。律法的設立是要把人圈在罪裡，指引他們信靠基督。律法好象教師，待孩子成熟時，他的工作便完成了，故此律法的功能在今天基督來臨之後，便完成了（加三 25）。

**特色：**「時代論看世界是神所管治的一個家。」在這個神聖的家裡，神給予人要負的責任，如行政的責任。若人在這樣的管理（時代）下順服神的旨意，神就應許賜福；若不順服神的命令，他就必審判。故此一個時代通常都有以下三方面：（Ⅰ）試驗；（Ⅱ）失敗；（Ⅲ）審判。在每個時代裡，神都給予人一個試驗；人必失敗，於是審判就臨到。

時代的基本概念是職分。這特別可以在路加福音十六章 1 至 2 節看到，這比喻描繪了時代的一些特色。

這裡有兩個人，一個擁有權力，能交托職責；另一個則要負起執行職務的責任。在這個比喻裡，財主與管家就代表了這兩種的人。

這裡有特別要交代的責任。在比喻裡，管家失職，浪費了主人的財物。

事情要交代明白，管家被召見主人，交代帳目，以顯明自己是個忠實的管家。不過，事情轉變了，主人有權調動管家的職位及權責（路十六 2）。

所謂時代論者，就只是承認神在不同時代，或不同的管治體系裡，用不同的方法待人。薛弗爾（Lewis Sperry Chafer）常說，今天你若不是帶著一頭羊羔到祭壇獻祭、敬拜神，你已經是個時代論者。一個人改在星期日而不在星期六崇拜，也是一個時

代論者，因為他承認安息日（星期六）是為以色列人預備的，而不是為教會而設立（出二十 8 至 11）。

**數目**，時代的數目並不重要，只要承認有時代的區別便是了。不同的人將歷史分成不同的時期，很多時代論者都建議分為七個時代。

無罪時代——這時代自亞當墮落開始（創一 28 至三 6）。

良知時代——羅馬書 2 章 15 節指出，神在律法時代之前，是透過人的良知去對待人。也有人提出，這是一個「自我決定」(self-determinations) 時期，或「道德責任」(moral responsibility) 時期，涵蓋了從創世記四章 1 節至八章 14 節的一段時期。

人治時代——這包括挪亞之約的特點：動物懼怕人類、神應許不再降洪水，以及借著死刑制度來保障人的生命。這時期涵蓋了創世記八章 15 節至十一章 9 節。

應許時代——涵蓋了族長治理的時期。神設立他們，要他們以信心回應他的啟示。這時代是由創世記十一章 10 節至出埃及記十八章 27 節。

摩西律法時代——律法是頒賜給以色列國的憲法，涵蓋的時期由出埃及記十九章 1 節至使徒行傳一章 26 節。律法一直生效，直至基督的死及聖靈的降臨。

恩典時代——雖然每個時代都曾顯明神的恩典，但基督降臨時，恩典是最為明顯的，神透過基督的來臨，讓世人都知道他的恩典。這個時期自使徒行傳二章 1 節起，至啟示錄十九章 21 節。

千禧年時代——即啟示錄二十章 4 至 6 節描述的時期，就是基督再臨世上掌權一千年。

值得注意的是，時代與時代之間可能複迭；這就是說，良知、人治及應許等時代的特色，都會在其後的時代繼續出現。

## 時代論的釋經學

**字面意義解經**：時代論者一致持守按字面解經的方法，這方法可擴大到末世論研究。很多保守派非時代論者詮釋聖經的方法是：除了預言，所有經文均按著字面解釋。時代論者將字面意義的解經應用到任何一個神學範疇上。雖然「字面意義」(literal) 這個詞，可能會引起若干問題，但這是對任何文字著述，正常而慣用的理解方式——所有語言一般都是按此去瞭解的。所謂按字面意義解釋，就釋經學來說，是指一種詮釋聖經的方法，而不是指受詮釋作品所用的語言，按字面注釋時，是同時顧及所用「語言」的字面意思和象徵 (figurative) 意義。時代論者堅持一點，聖經中的預言雖然都是用象徵性語言寫成，但需按字面意義去詮釋。一個原因是，除了一貫性的問題外，還要考慮到基督第一次降臨的預言，都是按著字面意義應驗的。同樣，我們有充分理由相信，有關基督第二次降臨的經文，也是按著字面意義而應驗。

時代論是建基於神給予以色列無條件的應許這個事實之上，那些應許就如亞伯拉罕之約（創十二 1 至 3）。在這約中，神應許把土地與子孫賜給亞伯拉罕，神又賜福亞

伯拉罕的後裔。時代論者相信，這些應許將來會按字面，應驗在以色列身上。而非時代論者就把這些預言，作靈意化的解釋，應用在教會身上。

**教會的獨特性：**時代論者強調，以色列人是代表昌盛的雅各的後裔，不能與教會混淆。若查看《經文彙編》，以色列（Israel）這名稱，經常是指雅各肉身的後裔而說，不是按「靈意」去解釋，用來指教會。雖然非時代論者常以教會代表「新以色列」，但這是沒有根據的。

時代論者說，神對以色列人有一個清楚的計畫，對教會也有一個清楚的計畫。他給以色列人的命令，不同於教會的；他給教會的應許，也不同於以色列人的。神吩咐以色列遵守安息日（出二十 8 至 11），教會則守主日（林前十六 2）；以色列人是耶和華的妻子（何三 1），但教會則是基督的身體（西一 27）。

按哥林多前書十章 32 節，教會誕生之後，以色列人與教會之間是有區別的。這是一節重要的經文（徒三 12，四 8、10，五 21、31；羅十 1，十一 1 至 29）。保羅在羅馬書十一章廣泛討論到以色列人將來得救的問題，給以色列人一個清晰的盼望。這章經文將以色列人與外邦人區分——以色列人要等到外邦人的數目滿了，他們就要得救。

**聖經的統一性：**時代論強調聖經的一貫主題是神的榮耀。時代論不同聖約神學，聖約神學強調救贖是一貫的主題；但時代論者認為，救恩是以人為中心的，只是神榮耀的一面。「雖然救恩是一個主題，但聖經不是以人為中心。聖經是以神為中心的，因為神的榮耀才是中心題旨。」在每一個時期或時代，神都彰顯他的榮耀，這個才是聖經的一貫主題。

## 時代論的特色

**恩典：**雖然時代論者強調，現今的教會時代是個恩典時代（約一 17；羅六 14），但這並非暗示，以前的時代沒有恩典。神的救贖方法，一直是借著恩典完成的，而恩典也曾在律法時代顯明。神揀選以色列人，不揀選外邦人；他應許將土地、平安、勝利，以及福氣賜給以色列人。雖然以色列人屢次失敗，神還是以恩典待這個國家——士師及列王時期，就是這種恩典的最佳顯明，在以色列人的敗壞時期裡，神應許給這個國家一個新的約，借此饒恕她的過犯。神透過他的恩典及聖靈的工作，展示他神聖的權能。

在耶穌基督降臨，神以獨一無二的方式，將他的恩典于現今世代顯明以前，恩典已經在律法時代彰顯了。

**救恩：**有時候，時代論者會受到責備，因他們教導不同的時代有不同的救贖方式。但這些指責是錯誤的。時代論者的教導是：「每個時代的救恩基礎都是基督的死。每個時代得著救恩的條件都是信心。每個時代信仰的物件都是神。但每個時代的信仰內容均會改變。」神在不同時代對人有不同的啟示，但是人都有責任，以信心按照神啟示他自己的方法去回應神。當神向亞伯拉罕啟示他自己，應許他有眾多的後裔

時，亞伯拉罕就相信神，而神也以這位先祖為義（創十五 6）。亞伯拉罕對基督認識不多，但他因為以信心回應神的啟示，就得救了。同樣地，在律法時代，神也應許人憑藉心得生。在律法之下的以色列人，縱然知道流血獻祭十分重要，但他們對受苦的彌賽亞所知有限——然而他們還是靠著信心得救（哈二 4）。時代論者強調，每個時代的救恩都是靠著神的恩典，借著人的信心，和根據神的啟示。

**教會：**時代論對教會的教義是最為獨特的。時代論者堅持，教會和以色列人是完全不同；她是一個實體，這包括以下幾點：（Ⅰ）教會是個奧秘，在舊約時是不為人知的（弗三 1 至 9；西一 26）。（Ⅱ）教會裡有猶太人和外邦人；外邦人與猶太人同為後嗣，但不用歸化猶太教——在舊約時，這是不可以的（弗三 6）。到使徒行傳十五章，這問題才得到解決，當時猶太教人曾想把外邦人歸在律法之下。（Ⅲ）直到使徒行傳第二章，教會才開始建立。聖靈的洗，使信徒與基督及其他人連合，建立教會（林前十二 13）。這在使徒行傳一章 5 節時還沒有實現，但按使徒行傳十一章 15 節，我們很清楚使徒行傳二章是教會誕生的時間。時代論者也相信，教會於大災難前，在地上被提（帖前四 16）。（Ⅳ）教會在新約時代，要與以色列人有所區分（林前十 32）。

**預言：**時代論者按字面詮釋聖經；因此舊約中關於以色列的預言，都被重視。再者，這些預言是屬於以色列人，屬於雅各的後裔，而不是屬於教會的。舊約中那些無條件的約，是給以色列人的：亞伯拉罕之約（創十二 1 至 3）應許賜給以色列人得土地、昌盛的後裔及福氣；巴勒斯坦之約（申三十 1 至 10）應許讓以色列人回到聖地；大衛之約（撒下七 12 至 16）應許彌賽亞的降臨，他將會從猶太而出，他要得著寶座和國度，統治以色列人；新約（耶三十一 31 至 34）應許以色列人得著屬靈的好處，得著祝福和赦免。

如果這些約都按字面解釋，它們是無條件的，那麼以色列人就與教會有所區別。時代論者在此基礎上，相信有一個按字面意義的千禧年留給以色列人，那是在彌賽亞第二次降臨時設立的（啟十九 11 至 19）。大災難的主要目的，是懲治以色列，讓他們相信彌賽亞（耶三十 7；結二十 37 至 38，但九 24）。災難日子對教會是沒有意義的，因為在災難前，教會已經被提（羅五 9；帖前五 9；啟三 10）。災難是為以色列人的，而不是為教會的。這就是時代論者堅持災前被提的主要原因。

### 極端時代論

所謂極端時代論（ultradispensationalism），是指一些聖經學者對時代論的解釋，已經超越了其他大部分時代論者的看法。主要分歧在於對教會的誕生時間采不同觀點。一般時代論者認為，教會是在使徒行傳第二章誕生的，而極端派則相信教會的誕生時期較後；較溫和派認為是在使徒行傳第九章或十三章，更極端者則認為在第二十八章。

按極端派是追隨布連格（E·W Bullinger，1837 至 1913 年）的看法，他是一位頗負

盛名的學者。較早期的時代論，有時甚至被人稱為布連格主義（Bullingerism）。此派包括布林連格的繼承人——倫敦的威殊（Charles H. Welch）。此外還有諾克（A. E. Knock）、加爾士諾夫（Vladimir M. Gelesnoff）、美國大急流的色勒斯（Otis Q. Sellers）。布連格教導，福音書和使徒行傳都是在律法時代，而教會實際上是在保羅的傳道時期開始的，那是使徒行傳二十八章 28 節之後的事。新約聖經在以弗所書、腓立比書及歌羅西書，宣佈教會的這個啟示。布連格將新約分成三個時期：（Ⅰ）福音時期，就是在福音只向猶太人傳講，以水禮作證的時期；（Ⅱ）過度時期，就是在使徒行傳及較早期新約書信成書時期，那時福音仍是向猶太人傳講；讓他們加入「新婦教會」，以水及聖靈的洗加以印證；（Ⅲ）猶太人與外邦人作基督身體，只受聖靈的洗為印證的時期。由於外邦教會是借著聖靈與基督聯繫，洗禮及聖餐對教會就毫無意義。根據布連格的意思，這些儀式是肉體的儀式，溫和派則堅守，教會是在使徒行傳九章或十三章開始的。這是根據奧海爾（C. O' Hair）、司達姆（Cornelius R. Stam）及《時代論神學》（*A Dispensational Theology*）作者貝克（Charles F. Baker）的觀點。大急流的恩典聖經學院（Grace Bible College）是一所持極端時代論的學院，與恩典福音團契（Grace Gospel Fellowship）及環球恩典見證會（Worldwide Grace Testimony）一起推行事工。

司達姆教導，教會是由使徒行傳第九章保羅的悔改開始的。「教會的身體」開始於保羅的事工，因為保羅是外邦人的傳道者。在此之後，福音沒有進一步傳給以色列人。奧海爾因此教導，教會開始於使徒行傳十三章 46 節，那是根據「我們就轉向外邦人去」一句話。由於奧海爾的跟隨者以使徒行傳時期作為教會的開始，他們只遵守聖餐，而不遵行洗禮。

## 時代論神學的評價

以下至少有九點是可以評價時代論神學的。

（Ⅰ）時代論的長處，是將聖經歷史分成不同管治體系或時代。這一特色將神給以色列及教會的計畫，保持了一個清楚的分野。

（Ⅱ）傳統上，時代論是跟隨一貫性的字面解經方式。其他的系統如聖約神學，也得承認他們的釋經基本原則也有改變。

（Ⅲ）時代論對不同的管治體系都有合理的聖經根據（弗一 10，三 2、9；及其他經文）。從釋經上說，聖經至少有三個不同的時代：舊約、新約，及國度時代。重要的不在時代的數目多少，而是神在人的歷史中，有不同的管治體系。後千禧年派人士如賀智（Charles Hodge）及無千禧年派學者如伯可夫（Louis Berkhof），雖然不接受時代論的區分，但均承認有不同的時代。

（Ⅳ）時代論另一個重要長處是，它以神的榮耀，而不是以人得救恩作為萬事的目標。它的焦點在神，而不是人。

（Ⅴ）主流的時代論，都避免走向極端的時代論。極端時代論是時代論中一個分流，

但表現方式激烈，依據的經文只限于一些保羅書信。極端派人士不接受洗禮與聖餐，溫和派只守聖餐。這個運動最主要的錯謬，是不能認同教會是在五旬節誕生（徒二章）；而認為教會的起源始於何時，則根據各自極端的立論，有說在使徒行傳九章，有說在十三章或二十八章。

（VI）關於救恩的方式，有些時代論者理解錯誤。某些著名的時代論者錯誤地教導人，每個時代得救的責任都不同。雖然每個時代的人，信靠神的表達方式都會不同，但每個時代的救恩都是靠著神的恩典，透過人的信心而成就。

（VII）時代論有時錯誤他說，恩典只限於教會時代，因而忽略了或削弱了，在其他時代恩典的重要性。神在每個時代都彰顯他的恩典。

（VIII）時代論有時也對神的律法表現出消極的態度，仿佛以為律法是與恩典對立的。但神的律法在每個時代，都以建全及神聖的理由，發揮效用。

（IX）時代論者有時把某些特定的經文，歸類于過去或未來的某些時代，減輕了這些經文對教會的功用。登山寶訓（太五至七章）就是一個例子。最近，時代論者已經修改了這些應用方法，確認和教導每段經文對今天神的子民的正确應用。

(37)

## 天主教神學

羅馬天主教神學教義（dogmatic Roman Catholic theology），是一個精密的系統，這系統主要是從教皇、神學家，以及中世紀和宗教改革時期的會議產生。這些教義是信仰權威的標誌，及教皇無謬誤的權威所保障。因此，天主教的神學教義，與變化多端的當代天主教神學（參第 44 章），是不可同日而語的。

### 天主教神學的歷史發展

羅馬天主教教義的一般神學立場是半伯拉糾主義（semi-Pelagianism）。伯拉糾（Pelagius）認為，每個人天生都有自由意志，有選擇善惡的能力。他不接受人的意志因亞當的墮落而受到影響。雖然羅馬天主教的教義和伯拉糾主義不同，但它仍承認在救恩中，人的意志與神的恩典是有一種合作關係；這是因為亞當的罪，只令人陷入軟弱的境況，而不是靈性死亡，因此人可尋求救恩。

天主教教義不是靜止的，它不斷發展，不斷演變。雖然傳統成了權威，但早期的文告也可能被後期的取替，這正反映了天主教教義是在一個漸進的過程中不斷改變。

天主教的教義有兩個發展中的傳統，這兩個傳統可以是互不關連的。主流傳統強調神的超越性（transcendence），教會是一個權威、神聖而潔淨的機構。這傳統有不同名稱，如「中世紀主義」（Medievalism）、「羅馬教主義」（Romanism）、「梵諦岡主義」（Vaticanism）、「教皇權威主義」（Jesuitism）和「耶穌會主義」（Papalism）等。另一個較小的改革派傳統，則強調神的內蘊性（immanence），以教會為一個社群；此傳統有同名詞，如：「高盧主義」（Gallicanism）、「詹森主義」（Jansenism）、「自由天主教主義」（Liberal Catholicism），以及「現代主義」（Modernism）。教宗若望二十三世（John XXIII），在1962年召開梵諦岡第二次會議（Second Vatican Council），尋求進一步的改革。這個大公會議雖然保持天主教固有的特色，但它尋求改革，使教會得以進行現代化的改革。

## 無主教神學的教義觀點

### 權威

基督教的信仰及生活權威，是六十六卷聖經。羅馬天主教的權威，則在聖經以外，還倚賴一些次經作品（聖經以外的經卷，但被天主教接納為正典），及教父並教皇所公告教會的傳統。這些對權威不同的理念，標誌著羅馬天主教與基督教的一個根本區別。

羅馬天主教承認在六十六卷聖經以外，另有十五卷書為權威。這些被認為是「次經」（Apocrypha，意思是「隱藏」）的書卷是：以斯德拉記上、下卷、多比傳、猶滴傳、以斯帖補編、所羅門智訓、便西拉智訓、巴錄書、耶利米書信、三童歌、蘇撒拿傳、貝爾與巨龍、瑪拿西禱告，及馬加比傳第一、二卷。

1546年的天特會議（Council of Trent），正式宣佈傳統與聖經的權威。

聖潔而大公的天特會議……保持一貫的立場，即在糾正教會的偏差之後，保存福音的純正……這些明文所寫的書卷，及傳留給我們非明文的傳統，都是使徒從基督口中領受的……這些傳襲都依從正統教父的榜樣，獲得接納和尊敬，正如新舊約的書卷一樣，因為兩者的作者都是神——包括信仰和道德的傳統。這些都是從基督口中而來，或被聖靈默示，並且是在天主教會中流傳而得以保存。

天特會議又宣佈拉丁語武加大（Latin Vulgate）譯本聖經，為閱讀和教導的標準版本。會議進一步宣佈，羅馬天主教會是聖經的詮釋者。

會議進一步決定，為了遏止不負責任的思想，對於令教會獲得造就的信仰和道德事情，沒有人應該依賴自己的私見，將聖經變成人的私意，以致和聖母教會以往及現今所持的解釋相違背——她（教會）權確定聖經的真正意思和解釋——他們對聖經

的詮釋也不應該違背了教父一致同意的解釋。

這點很重要。羅馬教會宣佈了她是信仰的正式詮釋者，沒有人可以用自己的方法解釋聖經，因而違反羅馬天主教的解釋。

## 教會

羅馬天主教教導，羅馬天主教會是基督透過彼得這第一位可見的元首而建立的。他的權威就是神給予基督的權威，而基督將這權威轉交給教會。主後 590 年，非天主教徒與貴格利一世（Gregory I）建立羅馬的天主教會——「他鞏固了羅馬天主教的權力，替教會開展一個新里程。」

縱觀羅馬天主教的歷史，有一點值得注意，就是人與羅馬教會的聯合，是獲得救恩所必須的。十二世紀出現一個阿爾比派（Albigenses），它主張改革，與天主教信仰分離，但在 1215 年第四次拉特蘭會議（Fourth Lateran Council）中，它被定罪：「只有一個普世信徒的教會，此外別無拯救。」教皇鮑尼法斯八世（Pope Boniface VIII）於 1302 年的一聖教諭（Unam Sanctam），再次肯定這點。1854 年，教皇比約九世（Pius IX）也宣佈：「這信仰所持定的是，除了使徒羅馬教會，無人能夠獲得拯救。它是救贖的唯一方舟，任何不進入其內的，都在洪水中沉沒。」

羅馬教會也是真理的貯藏庫。1862 年，教皇比約九世寫道：「基於教會是天授團體（divine institution），她更有責任本著良心去維持屬天的信仰寶庫不受損害，讓其完整、竭誠地看守靈魂救贖的工作。」

1870 年，第一次梵諦岡會議（First Vatican Council）宣告，羅馬教會是：「啟示的道的守護者及教師……信仰的教義……已經如屬天的財產傳給基督的配偶。她要忠誠地保管及無誤地宣講……讓神聖信條的內容永久存留，因為我們的聖母教會曾宣講它。」

羅馬天主教教導，正如基督具有神性，他的教會也必須有相似的（神性）質素（quality）。「教會有人性一面，也有神性一面，就恰如基督具有人神二性；基督具有人性本性與神性本性。教會榮耀屬性並不單是人性的一面，也包含神性一面。」

羅馬教會所具有的神性素質就是：權柄、無謬誤以及無瑕疵。

梵諦岡第二次會議以「教會是奧秘或神聖的」，來代替教會是救恩媒介的概念；而教會作為一個架構組織的概念，也以「天主全體子民」（the whole people of God）的概念所取代。

## 教皇權柄

教皇利奧九世（Leo IX）在 1053 年，與君士坦丁堡的至高主教議論後，簽署了一封公函，肯定教皇的權威。到了教皇貴格利九世（Gregory IX）任內，所有主教都需要宣誓，效忠教皇，就好象屬臣效忠宗主一樣。教皇又得接受三重皇冠的加冕，這冠冕本是波斯統治者所戴的。加冕的時候，主禮的樞機主教宣告說：「接受了三個裝



飾皇冠的冠冕，代表你是眾王之父、世界統治者、救主耶穌基督的代表（Vicar）。」教皇鮑尼法斯八世（Boniface VIII）在 1299 年宣佈：「所有需要救贖的人都要服從羅馬教皇。」

1870 年的第一次梵諦岡會議，公佈了一項關於教皇的重要宣告，為了維護教會的合一，基督在使徒之上設立了彼得，以維護合一。文告又再申明：

彼得是眾使徒之首，是信仰支柱、天主教會的基石，從我們主耶穌基督那裡，接受了國度的鑰匙；人類及眾生的救贖主和救主，統治及審判世界，直至今及永遠。他眾位的繼承者、羅馬教廷的眾主教，都是他所建立，及借他的血而成聖的。任何人從教廷繼承彼得的職位，就是按照基督的制度接受了彼得高居全教會之上的職位……蒙福的彼得，住在他所領受的磐石蔭庇的力量裡，他沒有放下教會的領導……羅馬教皇擁有高於全世界的地位，教皇是蒙福的彼得、使徒之首的繼承者，是基督真正的代表、全教會的頭，所有基督徒的父和師傅。他在蒙福的彼得裡，從耶穌基督我們的主獲得全備的權能，得以餵養、管理和治理普世的教會。

有幾點值得注意的，羅馬天主教會宣佈，教皇的繼承者也擁有彼得的權柄。彼得一直指引教會；而教皇是基督在地上的代表。天主教又強調教會之上的教皇權威。羅馬教會又宣佈，任何與此等信念爭辯的人都要受咒詛。

第一次梵諦岡會議進一步強調，所有人都得服從這項信條：「人若離開它，就失去信仰與救恩。」教皇無謬誤的定義如下：「當羅馬教皇坐在法座（ex cathedra）上說話，他正在執行對所有基督徒的牧養與治療之責。他可根據自己至高無上的使徒權威，來界定普世教會所堅守的信德與道德信條……他是無謬誤的，是屬天的救贖主立意賦予他的教會，以界定關於信德及道德的信條。」

第二次梵諦岡會議在 1962 至 65 年舉行，通過了教友要服從教皇的教訓。即使教皇在非正式場合說過的話，也要服從。「這種以意志及心思的忠心順服，是以一種特別方式授予羅馬教皇的，即使他不是坐在法座上說話，他的至高教導權柄，還是要受到尊敬與承認，他的決定也當受到真誠的認同。」

## 馬利亞

馬利亞在羅馬天主教的神學中所占的地位，是經過幾個世紀發展的成果。馬利亞首次被稱為「天主之母」（Mother of God），是在主後 431 年的以弗所會議上。該會議宣佈馬利亞是耶穌「人性一面的天主之母」。這句話用在任何死人身上都不適合，只可用來指人性的耶穌。今天，這已經不是羅馬教會的立場了。今天的天主教教導：

關於天主之母的主要奧秘是，無原罪受胎、無罪、童貞等都是賜予馬利亞的禮

物，這是因為她被聖召作天主之母。她作為神之道的母親，不單是外在的工作，令基督得以借肉身存在。馬利亞是救贖主之母的全面意思是，她輔助主的救贖工作……馬利亞與基督合作，奧秘就在她擔當了恩典中保（*Mediatrix of Grace*）的角色……神因基督賜給我們的所有恩典，都是直接或間接經過馬利亞臨到我們。

有關馬利亞的教義，只是近期的發展。早期關於馬利亞的教義，可追溯到主後 392 年教皇西利修斯（Pope Siricius）寫給帖撒羅尼迦主教的一封信。那封信宣告馬利亞卒世童貞。到 1547 年的天特會議，羅馬教會才宣告馬利亞無罪，使她能免去輕微的罪過。有關馬利亞最重要的教義，已在過去一百年公佈了。教皇比約九世（Pius IX）於 1854 年宣告，馬利亞終其一生沒有沾染任何罪惡。他說：「吾等以我們主耶穌基督、神賜福的使徒彼得及保祿的權柄，以及吾等所擁有的權柄，宣告、聲明和明示充滿恩寵的童貞女馬利亞，其始胎無染原罪，是由於全能上主的單獨恩寵與特許。為了基督耶穌全人類救主的功德，得以無染原罪，這教義是上主所啟示的。」

在近代天主教神學中，突出了馬利亞作為恩典的中保，及基督救贖工作的參與者。教皇利奧十三世（Leo XIII）在 1881 年的通諭 *Octobri Mense* 中，宣告說：「永存的聖子，他願意成為人，救贖世人，成為人所榮耀的……若沒有他揀選作母親的全然無條件的首肯，願意成就他道成肉身為人的旨意，這是不能成就的……所以，除了借著聖子，沒有人能到達至高天父之前，某程度上說，就是除了透過聖母，沒有人能到達聖子之前。」該通諭進一步宣告，因為人在公義的神審判下，顫慄不安，故此需要一位元不拒絕任何人的保護者及保守者，「馬利亞就是那一位，馬利亞配得一切的稱頌；她有力量，是全能天主之母；……所以上主把她賜給我們……我們應該在她的蔭護下，擺上自己，及我們的心思意念、我們的純淨和懺悔、我們的悲傷和喜樂，以及我們的祈求與願望。這所有屬於我們的一切，我們都應該交托她……」

教皇利奧十三世（Leo XIII）於 1892 年的通諭（*Magnae Dei Matris*）中宣告，遵行天主教信仰的信徒，要向馬利亞祈求，並且要從她那豐富的恩典中得到幫助。他宣佈她的地位是值得頌揚的：「她站在眾天使及眾人之上，只有她站立在基督之旁。」1904 年，教皇比約十世（Pius X）宣佈：「所有聯於基督的人，都是從馬利亞的腹中而出的肢體，聯於教會的頭。所以我們可以在屬靈及奧秘的說法上，稱自己是馬利亞的孩子，她是我們所有人的母親。他進而宣佈，因為馬利亞分擔基督的苦難，神「應許她成為失喪世界之複和者，得著至高尊榮，以及所有善德之施予者，這些善德讓耶穌以他的死及寶血的贖價，贏得我們。」故此，在天主教會眼中，馬利亞就是這「世界與她所生的獨生聖子之間的中和及修好者……（以及）恩典的主要施予者。」

教皇比約十二世（Pius XII），於 1943 年的通諭（*Mystici Corporis Christi*）宣佈，馬利亞是完全不受罪的染污；她在各各他將兒子奉獻給天父；在五旬節她得到聖靈的澆

灌；她現在以母性的心腸照顧教會；以及她現在與基督在天上一同掌權。比約十二世於 1950 年宣佈，馬利亞死時的身體得以保存免於腐敗：「她征服死亡，身體與靈魂直接升上榮耀的天堂，在那裡她在聖子的右邊，如皇后般散發光輝……我們申明並且認定，這是神啟示的一個信條：就是天主之母是無原罪受胎。馬利亞終生童貞，當她在世上的生命終結時，她的身體與靈魂被提，進入天堂的榮耀中。」  
梵諦岡第二次會議再次認定馬利亞在天主教神學的地位，就如先前的教導一樣。

## 煉獄

羅馬天主教教義，描述煉獄是「一個地方或一種境況，那些在恩典中與神相交的人，因有些微過錯，或暫時未能償還的罪，死後的靈魂便受困在此。靈魂在這裡得以熬煉、潔淨，準備在天堂中與天主永遠連合。」

在煉獄中所受的痛苦有兩層：身體受痛苦及與神隔絕。在煉獄中，受苦是必須的，因為人犯罪，未能完全滿足罪的贖價，不能與神相見。再者，在受洗赦免的人當中，基督揀選那些應受較重刑罰的人，轉為接受較輕的刑罰（並不是永遠廢除罪過的刑罰），「把永遠的受苦，變為暫時的受苦」。在煉獄中，他們得以潔淨。

煉獄受苦的期限，是以人的犯罪程度來決定。若在世的人為此禱告及作功德，受苦時間可以縮減，這是根據馬加比傳（Macc）第二卷十二章 43 至 45、56 節的道理。根據天主教對哥林多前書三章 14 至 15 節的詮釋，離世者的靈魂在煉獄中，得被火來潔淨。

## 聖事（聖禮）

羅馬天主教會有關聖事（聖禮）的安排，主要是天特會議所定，以天主教教義抗衡改革運動。羅馬天主教看聖事為施予恩典的媒介，在聖事中，「耶穌基督借他奧秘的身體，能在今世工作，就如他昔日在世的工作一樣。」天主教對聖事的定義是：「耶穌基督施予恩典的外在標誌。」而接受恩典的品質，是按靈魂的本質而定。聖事也被看為基督救贖工作的延伸。

羅馬天主教會的聖禮數目，限定為七：聖洗聖事、堅振聖事、聖體聖事、告解聖事、神品聖事、婚姻聖事及病傅聖事。

**聖洗聖事（Baptism）**：「洗禮是一聖事，人借此從原罪及個人的過犯得釋放，成為基督及他教會的一員。」天特會議認定，聖洗是得救的必需儀式，由於嬰兒洗禮已是有效的，故此成年後就不需要洗禮，但守律法則是必須的——僅是相信還不足夠。羅馬天主教的中心教義認為，聖洗是得救的必經程式；而事實上，這能產生救恩。洗禮也使人與教會聯合。天主教又向那些渴望受水禮但未能如願的人，給予「渴慕的聖洗」（baptism of desire）。

**堅振聖事（Confirmation）**：「堅振的聖事成全了聖洗聖事。若聖洗是關乎屬靈新生命再生之聖事，堅振就是這新生命成熟及長大的聖事。」神甫施行洗禮，而主教執行

堅振禮，按手在信友的頭上。在這儀式中，被按手的人就表示接受聖靈，使其有力量堅守自己公開的認信，及宣告自己的信仰。在傳遞聖靈方面，主教的能力與五旬節及撒瑪利亞(徒八 14 至 17)的使徒一樣。聖洗僅使人成為「初生的基督信徒」(infant Christian)，而堅振則使人成為「成年的基督信徒」(adult Christian)。

**聖體聖事 (聖餐, Eucharist):** 神聖相通，或聖體聖事，也稱為彌撒。這個禮儀被認為是基督一直進行的祭。「彌撒」(Mass) 這名詞，也可用來描述神甫參與基督獻聖體與寶血的整個聖事。

羅馬天主教會教導，這聖事代表基督真實地存在他與人的相交中。當聖事進行時，神甫念：「這是我的身體……這是我所流的血」，耶穌就真實地在餅酒之內（外形、味道、氣味及感受不變）。這代表「一個真實的存在，是神在聖事禮儀以他真實的身體、血、魂及真實本質存在 (real substantial presence)。耶穌基督是真實、直接而親密地存在於其中。」這個教義又稱為化質說 (transubstantiation)，意思是，聖事的物品（餅與酒）實在變成耶穌基督的本質，獻祭進行中，餅與酒分別或一起如「神的羔羊」般備受尊敬，人領受後，可借此得著永遠的生命。

這是最重要的一項天主教聖事，包含了恩典的領受，因為根據約翰福音六章 53 至 58 節，領聖體含有接受基督的意思，結果是：( I ) 輕罪得到赦免；( II ) 得著力量抵抗試探（消滅邪情私欲的勢力）；及 ( III ) 得著永遠的榮耀及復活的應許。梵諦岡第二次會議鼓勵信徒要經常，或每天參與這聖事，因為它能「增強與基督的連合，培養更豐盛的靈命，在德性中使靈魂得到堅固，使分享聖體者有更堅定憑據，得著永恆的快樂。」(請另參考第 25 章「教會論：教會的教義」中「變質說」的討論。) 在彌撒中，基督的獻祭是永恆的。對天主教敬拜者來說，聖事的進行就等於回到二千年前加略山上十字架的獻祭；這個獻祭就是基督的獻祭。所不同者，第一次獻祭是一個血祭，而彌撒是沒有血的獻祭。他們堅持基督獻祭的本質繼續相傳，因為舊約的血祭與非血祭，都一直延續下去。再者，天特會議也說，因基督成為祭牲，彌撒是為罪與懲罰而施行的，作為懺悔者的挽回祭，但它也是為那些「離開基督，還未潔淨」的人而施行的。梵諦岡第二次會議再確認天特會議對彌撒的教導。

已受洗的天主教徒在彌撒獻祭中，被視為與基督聯合，也視自己是與基督一起奉獻為祭。敬拜者在儀式中，再重申自己從罪中回轉是真實的，但這回轉還未完全，他可與父重修和好。

**告解聖事 (補贖, Confession/Penance):** 羅馬天主教教義教導，在認罪或告解中，基督透過神甫赦免人的過錯。告解者得到赦免的外在表記，就是得到神甫解罪（寬恕）(absolution) 的宣告。神甫透過約翰福音二十章 23 節基督的話，得到這權柄，在此，神甫有權赦免或保留人的過犯。標準的認罪需要五方面：良心的考驗、為罪憂傷痛苦、堅決下次不再犯罪、承認罪過、願遵行神甫所定的補贖形式。

補贖 (告解) 聖事在 1439 年的佛羅倫斯會議 (Council of Florence)，有如下說明：

第四件聖事是補贖，此聖事包括懺悔行動，分為三部分。第一部分是心靈的悔改，這包括為罪憂傷痛苦，以及堅決不再犯罪；第二部分是口頭認罪，犯罪者向神甫承認所犯的一切罪；第三部分是根據神甫的判斷，為過犯作補償，這步驟主要是借著禱告、禁食及善行去完成。最後是神甫口頭宣告解罪（赦免），他會說：我赦免你，……之類的話，這聖事的執行者是神甫，他的赦罪權柄，是由他本人及上級委命而來的。這聖事的結果，就是罪得赦免。

**神品聖事 (Holy Orders)：**神品聖事包括主教、神甫，或助祭職分的任命；就是授給人「屬靈的能力及恩典，使人聖化」。「神品聖事是給予人的靈魂一個不能抹掉的基督記號或特性，可以存留至永恆。」助祭協助神甫施洗、主持婚禮、講道，以及其他職責。「神甫授予人權力去聖化，並獻上耶穌基督的身體和血，以及赦免或保留過犯。」神甫必須由主教任命。主教是使徒的繼承者，有權力任命神甫，繼續基督的祭司之職；他也有特別的教導權柄。基督被立為至高的大祭司，故此天主教的神甫，要堅守基督的傳統，就是作為「受權的中保，在承認神對人的至高統治，和人的過犯得贖上，奉獻真正的祭牲……神甫是人與神之間的仲介者。」神甫奉神的名，就有能力赦罪。神甫是照著麥基洗德的等次，永遠受命為神甫（祭司），故此他代表了耶穌基督。彌撒獻祭時，他說：「這是我的身體。」赦免犯罪者時，他說：「我赦免你所犯的罪。」

**婚姻聖事 (Matrimony)：**婚禮儀式是基督與教會合一的記號。1439年在佛羅倫斯會議宣佈：「關乎婚配的三件美德，第一是為天主養育子女，教導他們敬拜神。第二是配偶要對另一方忠誠。第三就是婚約不能解除，因為它代表基督與教會不可分解的聯合。」羅馬天主教會強調婚姻永恆，禁止離婚，也反對墮胎或人工節育。梵諦岡第二次會議強調，婚姻是愛情發展的必須過程，婚姻不是只為生育。

**病傳聖事 (臨終聖膏油禮, Extreme Unction)：**臨終聖膏油禮補足懺罪，使之得以完成……臨終傅油，除去為罪所受的痛苦；它「挪去榮耀復活的障礙；並因每項聖事，使我們象基督受人尊崇，「故此我們被塗油，象復活升天的基督，這可給予臨終的人一個將進入榮耀的記號」……塗油聖事使站在永生門口的人，準備直接進入快樂之境。

傳統上，病者臨近死亡邊緣，主教會為他塗油及祝福；然而，第二次梵諦岡會議宣佈，這儀式應該稱為「病傳聖事」(Anointing of the sick) 更為適合，因為它不應被看作「為那些只在死亡邊緣的人作的一個聖事」

## 天主教神學的評價

羅馬天主教神學有為數相當的教條，與保守的基督教神學（三一論、基督之神性等）是相同的，但與正統神學也有很多分歧。基本的差異是將傳統權威，加在聖經權威

之上。傳統能超越聖經權威，利用傳統與教會會議，可以下令取消及／或附加聖經教義的說明。接納次經是另一個偏差。羅馬天主教神學關於馬利亞的地位，取代了基督作為神與人間唯一中保的地位（提前二 5）。此外，聖事的整個系統是與神的恩典及恩典的救贖背道而馳。羅馬天主教神學的救贖觀，不是透過信靠恩典來成就，而是借著教會組織所立定的儀式，及根據複雜的聖事而成就的。

羅馬天主教七大聖事（聖禮）			
聖事	程式	意義	梵諦岡第二次會議重點
聖洗聖事	神甫為嬰孩進行儀式。	令人重生，「新生的基督徒」是獲得救恩的必須條件。從原罪及罪行中得解放。與基督及教會聯合。	更重視洗禮所賦予的意義。悔改者先領受教誨，表明向基督委身。變表明所有肢體在基督裡合一。
堅振聖事	主教給信友行按手禮，領受聖靈。	領洗後必須的程式。與聖洗一樣，為「入教聖事」的一部分。信友接受聖靈，使靈命得以成熟及奉獻。	合聖洗及堅振為一個人入教行動。但分作兩件聖事，因為「教會內信友的靈命成長程度各有不同」。
聖體聖事	神甫主持彌撒聖事。祝聖說：「這是我的身體」	彌撒表明基督不斷的獻祭。與加略山的受苦相同，只是彌撒沒有流血。施行彌撒時，基督獻為贖罪祭。參加的信友若犯了輕微的罪，可得饒恕。吃餅即吃基督。	定時參加，藉以加強「與基督的聯合」。普通信友也可參與。儀式已趨簡短；多採用聖經。
補贖聖事	三個步驟： 1. 因犯罪感到憂傷。 2. 向神甫口頭認罪。 3. 神甫赦罪。	向神甫承認所有已知的罪，及堅決不再犯。告解者得到神甫的赦罪。	對罪的新觀點： 扭曲人際關係及人的動機。准許總懺悔及赦罪。總懺悔是在詠唱、育經、禱告、講道、自省、告解、赦罪等儀式中進行。
神品	聖職分授儀式：主教、	賦予受任人聖化他人的權柄。神甫被賦予權柄，	普通信友可更大參與事工。普通信友在教會

聖事	神甫、助祭。主教是使徒的繼承者，可任命神甫。	分受基督的聖體及寶血，以及赦罪。神甫作為天主與人之間的中保，就象基督是天主與人的中保一樣。	中發展/運用恩賜。減少神甫與會眾的區別。神甫稱為「弟兄中的弟兄」。
婚姻聖事	在神甫面前彼此起誓。	是基督與教會連合的象徵。婚姻不可解除，因為基督與教會的婚約也是不能解除的。	婚姻不只為生育。更要強調以愛結合的婚姻。准許在與已受洗的非天主教徒結合之婚禮上舉行彌撒。
病傳聖事	主教聖化膏油。人臨死時，神甫為其塗油。	除去因罪所令致靈魂不得榮耀的老弱疾病及障礙。為臨死的人準備，使他們可象復活的基督。準備靈魂進入永恆。	擴大用途：改「終傳聖事」（臨終聖膏油禮）為「病傳聖事」。用來半健/治療身體及靈魂。病人在誦經禱告中與人分享。

## 第五部分：當代神學

(38)

### 當代神學導論

有幾個哲學性的影響，曾為現世紀的神學思想及運動鋪路。

#### 文藝復興

「文藝復興」(Renaissance) 一詞具有「新生」的意思，這詞形容中世紀以後在歐洲所發生的知識性醒覺 (intellectual awakening)。這時期也稱為「學習的復興」(revival of learning)，至於年期則難以準確斷定。但一般來說，是指由 1350 至 1650 年的一段時期。文藝復興「改變從中世紀以來群眾對生命的宗教看法，取而代之就是更新了個人對生命的世俗觀念……而重點是以人的尊嚴，取代神的榮耀。」人的興趣，轉

向於對人和對世界，而不是以往的集中對神及天堂。因為人對於自己的能力產生了新的興趣，人開始依賴理性，而不再依賴神聖啟示。現在，人的焦點已集中在宇宙，而不是神了。

隨文藝復興帶來的，是對聖經及超自然產生懷疑。一些哲學家如笛卡兒、史賓諾沙及萊布尼茲，都集中於人的理性及科學的能力去理解人生的意義。而世俗人文主義者的作品，也大大削弱了以聖經中的信心、神跡及神聖的啟示。這些世俗人文主義者的「啟蒙」哲學家，也否定超自然，故此為宗教自由主義建立起根基。

## 啟蒙時代

### 洛克（John Locke）

洛克（John Locke，1632 至 1704 年）引進了主觀主義（subjectivism），他認為知識是從經驗而來。洛克說，人是有知覺（sensations）的，人可以對外環境產生覺識（awareness）；透過思考（reflection），便能明白其中的意義。洛克認為，人的思想中，沒有一件事情不是事先在他的知覺中的。雖然洛克也贊成有關神聖啟示的某些說法，但他反對與驗證理性相違背的基督徒信心。

明顯地，自由主義神學的基礎——新正統主義亦然——是建基於洛克的理性和驗證之上。

### 柏克萊（George Berkeley）

柏克萊（George Berkeley，1685 至 1753 年），根據洛克的知覺（sense）導向立論。他說：「存在就是被認知。」（to be is to be perceived）柏克萊說，事物是「與所經驗的一樣。經驗中的品質（qualities）就是事物的本質（essence）。」柏克萊說，所有知識都是由思維而來；就是說，他否定了特殊啟示。

柏克萊不是無神論者，他曾嘗試利用自己的系統，來維護神的信念。但是他所建立的是一種各超自然主義（anti-supernaturalism），高舉人類的理性和經驗的能力，又否定神聖啟示，及超自然主義的價值。

### 休謨（David Hume）

休謨（David Hume，1711 至 1776 年）是蘇格蘭的懷疑論者，他繼續發揚洛克及柏克萊的邏輯推理，他否定屬靈事情的真實性。休謨反對聖經中的神跡，反對認識客觀真理的可能性。

啟蒙時代帶來了不可知論、懷疑論，強調以理性及科學的方法，作為證明一切真理的基礎。所有這些因素都是反對聖經和反對超自然的。

### 唯心論（Idealism）



唯心論認為實體（reality）不是在物質（physical）領域中，而是在人的思維（mind）中。在實體以外，均是神聖的思維，這思維推動世界向著美好方面邁進。

### 康得（Immanuel Kant）

康得（Immanuel Kant，1724 至 1804 年）爭論說，人對神的概念必須來自理性；所以他反對以論證去證明神的存在的有效性。康得認為知識沒有經驗是不能存在的，所以他認為知識應該透過試驗（testing）去證明，在此，康得結合了理性主義（依賴人的理性分析）及經驗主義（用科學方法證明事物）。有了這個創新的著重點，康得可以稱為「宗教自由主義理論的創始人。」

康得不容許有超然成分存在基督教中。他認為耶穌純粹是一名好教師，具備崇高的道德理想。自由神學後來就是建基於康得這論點上，以基督教為一套倫理系統，而不是神的啟示。


### 黑格爾（George W · F · Hegel）

黑格爾（George W · F · Hegel，1770 至 1831）是德國的唯心論者，他教導說，「只有思想（mind）才是真實的，其他一切均是思想的表達……所有實體都是絕對者（absolute）的表達；而絕對者就神。所有的存在都是神聖思想（divine mind）的表達，所以實體就是理性，理性就是實體。」黑格爾認為神在歷史中的作為是一種辯證法的表達，即：命題（thesis）產生反命題（antithesis），這兩個相反的概念又再產生綜合命題（synthesis）（編者按：這即是正反合的理論）。這個過程是無止境的，因綜合命題又成為一個新的命題，又再產生反命題。黑格爾不將基督教視為啟示的宗教，他指出基督教簡單的說，只是宗教及文化發展出來的綜合命題。根據黑格爾的說法，基督教因為有基督道成肉身的信念，已經演化成一種較高層次的知識，稱為思辨哲學（speculative philosophy）。作為一個唯心論者，黑格爾認為基督教義只是一個象徵符號。一些字眼，如神的兒子，不能從字面意義去瞭解，而只能視為象徵意義。

自由神學廣泛建立在啟蒙時代的基礎，及一些唯心論哲學家的思想上。底本說（documentary hypothesis；質疑傳統所說聖經頭五卷書的作者身分，編者按：底本說認為摩西五經不是由摩西所寫的而是由不同的底本集合而成的。）和相似的高等批評學方法，都是植根于黑格爾的方法論之上。

(39)

自由神學



自由主義 (liberalism) 神學，是哲學及科學理性主義和經驗主義的結合。自由主義的大前提，是以人的理性分析及科學的發現為依歸；任何與理性和科學不吻合的都要受到反對。結果，自由主義反對基督信仰的歷史教義，因為這些都是神跡及超自然，而基督的道成肉身、基督的肉身復活等等均被反對。現代主義 (modernism) 一般來說，是等同於自由主義的；但現代主義強調科學的發現，富司迪 (Harry Emerson Fosdick) 就是一個例子，他試圖將科學和聖經調和。

## 標準自由主義

### 標準自由主義的歷史發展

**士來馬赫 (Friedrich Schleiermacher, 1763 至 1834)**：這位德國基督教神學家向哲學家冷酷的理性主義作出回應，嘗試以感覺 (feeling) 為依據，保衛基督教。他發展出一種「感覺神學」(theology of feeling)，所以，他也被稱為新正統主義之父 (他也被稱為現代宗教自由主義之父)。士來馬赫強調，宗教不是建基於哲學的思辯或對教義的肯定 (他否定基督教的歷史教義)，相反的，宗教是在人對神的經歷感覺中。他莊重宗教的主觀性本質，而這個重點，在新正統主義中表達無遺。

士來馬赫強調宗教倫理，他說那是一種「絕對依賴的感覺」(the feeling of absolute dependence)，或是「神意識」(God-Consciousness)。他沒有把罪視為在道德上違背神的律法，他將罪定義為：「當個人只想靠自己而活，要從宇宙及與周遭的人隔離。」士來馬赫也反對歷史教義，例如童女生子，代贖觀念，及基督的神性，因為他認為這些都不重要。他認為基督只是一個觀念上的贖罪者，換句話說基督只是一個理想的榜樣，是勝過罪惡的「神意識」的來源。信徒經歷重生 (耶穌的「神意識」)，是「透過參與教會團契生活，而不是單單相信基督在歷史上的死和復活。」

士來馬赫的神學對權威性的問題，產生很大的影響。他認為沒有外在的權威；就算是聖經、教會或歷史信條，卻不能強于信徒的即時經驗。」新正統主義主要所依據的是主觀性 (強調經驗，而不是強調客觀及教義)，和自由主義的反對聖經權威，均可以在士來馬赫的神學中找到根源。

**立敕爾 (Albrecht Ritschl, 1822 至 1889 年)**。這名德國基督教的神學家象士來馬赫一樣，教導宗教不單單是理論，而也有實踐。他反對哲學家的哲學思辯和士來馬赫所強調的經驗，強調道德價值的重要性。「他強調必須問自己：「我做什麼才可以得救？」但是如果這問題的意思是：「我死時如何能去天堂？」這便是一個理論上的問題。得救是過新的生活，是從罪惡、自私、恐懼及罪過中得拯救的生活。」

立敕爾反對傳統的教義如原罪、道成肉身、基督的神性、基督代贖、基督的肉身復活、神跡及其他教義。他說這些教義都不重要，因為這些都與實踐無關——與道德無關。立敕爾認為每一件事都能用事實（歷史事件），及價值（個人的應用）去判斷。我們可以說有一位事實的耶穌，及一位價值的基督。討論之所以重要，是在於基督徒群體視基督的價值。基督是需要信徒透過信心去瞭解的——基督的歷史真實性並不重要，教義陳述也不重要，因為這些都不能幫助提升個人的道德操守；基督的死也不是抵罪的死，最重要的是他所留下的道德典範，感召他人過相近的生活。明顯地，立敕爾是建基於將歷史事件（histories）及故事或神話（geschichte）的二分法。基於他所強調的道德價值，他為自由主義「社會福音」（social gospel）奠下良好的基礎。

**哈內（Adolph Von Harnack, 1851 至 1930 年）：**他是一位德國神學家，是立敕爾的跟隨者。他「相信基督教信仰是從希臘思想塑造出來的。由於希臘思想引進了福音之中，所以那就並不是信仰的精髓（essence of the faith）。」哈內透過《基督教是什麼？》（*What is Christianity?* 此書於 1901 年出版）一書，把立敕爾的觀點普及化。

哈內否定耶穌曾經宣稱為神，否定神跡，並說，保羅把耶穌的單純宗教破壞了。他強調要回到耶穌的宗教裡（the religion of Jesus），而不是關於耶穌的宗教（the religion about Jesus）。若要進入真理的核心，就必須將包裹真理的外殼除去。布特曼（Rudolf Bultmann）提倡的去除神話的方式，也可以在哈內的方法中見到。

**聖經批判學（Biblical Criticism）：**（ I ）新約：包珥（F C Baur, 1792 至 1860 年）否定傳統基督教教義，並且發展出一種歷史批判的方法（historical critical）。他將黑格爾的正反合哲學應用在聖經上，刻意地在新約中找尋矛盾的元素，來支援他的理論。他說，彼得的神學（猶太人）和保羅的神學（外邦人），是有衝突的。根據包珥宣稱，新約的每一卷書，都可以看到初期教會猶太人與外邦人之間的衝突。

史特勞斯（David Strauss, 1808 至 1874 年）是包珥的學生。他否定聖經記載的歷史準確性，指出那些記載都是由耶穌的跟隨者加以粉飾的。他視聖經是充滿了「神話」（myths）的，這概念是從黑格爾的哲學而來的。論釋新約時，史特勞斯說，耶穌是人類的「絕對觀念」（Absolute Idea）的象徵，所以，真實的神人，不是耶穌個人，而是整全的人類。

（ II ）舊約：按舊約的批判學，底本說（documentary hypothesis）理論提出，摩西五經是花了五個世紀由不同檔所彙編出來的（而不是全由摩西所寫。）法國物理學家亞實特（Jean Astruc, 1684 至 1766 年）也提出，摩西是用一份以以羅欣（Elohim）作為神的名字，及一份用耶和華（Jehovah）為神的名字的文件編出五經來的。亞實特的看法逐漸成為底本說的根據。艾思滿（Eichhom）又建立起一種講法，將創世記和部份的出埃及記分割。戴偉特（Dewette）利用亞實特的立論來分割申命記。其他人也提出意見，最後所產生的就是威爾浩生（Julius Wellhausen），的理論，他把摩西五經連結於一個進展性的結構裡。

高等的批判學確實破壞了關於聖經各書卷作者的傳統觀點。所有聖經書卷都被分割，並且將聖經的寫作日期推後。就如新約的教牧書信，他反對保羅是作者。

**布士內納 (Horace Bushnell, 1802 至 1876 年)**：這位美洲的神職人員，如歐洲的士來馬赫一樣，被稱為「美洲自由神學之父」。布士內納不同意當時傳道人所標榜戲劇化、頃刻間悔改的經歷；他倡議讓孩童在一段時間內，在基督教裡「成長」，而非要求驟然的悔改。布士內納闡釋這種神學時，反對原罪教義，他提出小孩出生時是良善的，如果培育得法，他就是一個好孩子。

除此以外，布士內納也反對聖經默示的教義，並且提倡基督之死的典範理論 (example theory)。

**饒申布士 (Walter Rauschenbusch, 1861 至 1918)**：他是一位美洲浸信會的聖職人員；傳講社會福音，被稱為「社會福音之父」。饒申布士的神學思想，是在他任職紐約市第二日爾曼浸信教會的牧師時形成的，那時他親眼看到當時的移民生活條件惡劣、勞工制度的剝削、政府漠視窮人。當他回到紐約羅切斯特的浸信會神學院任教及著作時，都大力提倡社會關懷的神學。他批判資本主義制度，因他認為那是由於人的貪婪私心所引起的，他並且倡議財產集體擁有（雖然他也否定馬克思主義）。對饒申布士來說，福音不是個人得救的信息，而是耶穌愛的倫理。這愛可以解決社會邪惡，改變社會。

**第一次世界大戰**：因為自由主義的信息基本上是樂觀的，反對人有罪，主張社會將會逐漸改善。但第一次世界大戰令這種教導大受衝擊。戰爭粉碎了人會逐漸變好的神話，這給予自由主義致命一擊，於是自由主義的再現，惟有披上一種不同的形式。巴特 (Karl Barth) 曾在哈納克 (Harnack) 受過訓練，大戰爆發時，他無信息可傳，樂觀的自由主義信息，安慰不到受故事摧殘的人。於是巴特回到聖經去尋找新的信息。因為面臨這個危機，他就將神學帶到一個新的局面。

### 標準自由神學的教義觀點

**聖經學**：自由派看聖經是一本普通的書，而不是神的默示。高等批評學從人的觀點出發，分析聖經的書卷，嘗試去發現與作者、日期及重要資源有關的人為因素。他們不關心對傳統作者的觀點（加以保羅為作者等），所以聖經書卷的寫作日期通常被推後。有關作者的傳統說法通常都被否定。

演化的架構被應用在聖經的宗教發展上，以否定以色列宗教，認為是神聖啟示的觀念，認為這只不過是人類宗教的一種發展。舊約的以色列宗教，因而被視為「血與饑渴宗教」 (blood-thirsty religion)；從發展角度來看，它被視為低於「耶穌的高等道德」 (higher ethics of Jesus)。於是，舊約與新約間的衝突；就用宗教演化來解釋。

**神學主體**：自由主義強調神的內蘊性 (immanence)，即是神無處不在，及無事不有。神內蘊性的極端結果是泛神論 (pantheism) (神就是一切)。在自由神學的教義裡，神在各處工作——他在自然界工作；也在演化過程中工作，因此，神跡是不需要的。

自由派因此也不去分辨自然與超自然。

**人論：**聖經的權威及神聖啟示都被否定。人類理性的分析，是高於聖經與傳統教義。聖經是需要用一個理性的立場去瞭解的，如果聖經有一些不合常理的事，就應該被否定，因此，聖經的神跡可被摒棄。

神學所需要的是實際，所以，人的理性可與宗教經驗結合，以代替神聖的啟示，和聖經的權威。

傳統基督教是教導真理及道德的絕對標準，而自由主義卻教導世界是個開放系統。自由派認為世事並沒有絕對，也不應該有教義的斷言。任何事物都可以受質疑——包括聖經及傳統的教義。傳統神學應被否定，因為它是一個固定系統 (fixed system)；而自由主義則認為，一切都可以改變。

理性時代和現代科學時代來臨之後，自由主義企圖使基督教更合乎常人。他們摒棄古時的用語，欲使教義與人的理性及現代科學和諧結合。所以基督教不再被視為落伍，或不合潮流，而是合乎時代精神的。這觀點可從富司迪 (Harry Emerson Fosdick) 的著作看出。

**救恩論：**自由主義反對強調個人的救恩和永遠的審判——因為都是無關宏旨的。自由主義是樂觀的，它要透過人的努力去建立天國；社會福音就是它的信息。神的國不是未來的、不是屬於超自然時代的，而是在今性，透過應用耶穌原則及倫理觀念便能實現了。

要注意的，不是所有自由主義——最少不是所有自由主義開始的階段——都教導社會福音信息。早期的自由主義是理論性的。新正統主義神學家尼布林 (Reinhold Niebuhr) 在底特律傳道時，很看重社會的不公平；他是自由主義中一位激烈的批判者。在十九世紀及二十世紀初期，社會福音主要流行於美洲。

### 標準自由主義的評價

自由主義者高舉人的理性及科學方法，這可以從他們摒棄傳統基督教教義看出。他們否定人的全然敗壞和原罪教義。認為人並非邪惡的，而且基本上是良善的。人可以透過教育的指引去行善。耶穌的神性被否定，他們認為耶穌是一個好教師，是一個理想的人，是人類的典範。聖經的神跡也被否定，因為這些被認為是與人類的理性，及現代科學不協調。

### 新自由主義

#### 新自由主義的歷史發展

第一次世界大戰帶來舊自由主義的衰亡。後來，一種新的自由主義，又稱為「實體神學」 (realistic theology) 就此而形成。

富司迪 (Harry Emerson Fosdick, 1878 至 1969 年) 是新自由主義建基之父。他在紐

約市自由派的協和神學院受教育。富司迪是在紐約的里弗塞德教會十分著名的傳道人。他寫了超過三十本的書；電臺每週均轉播他的節目，在紐約是一著名牧師。是當時新自由主義最具影響力的人物。

富司迪抨擊基要派 (fundamentalists) 及自由派，又捲進了自由派與基要派的爭論裡，1922 年，他傳講「基要派能得勝嗎？」( *Shall the Fundamentalists Win?* ) (後來出版成書) 1935 年他在紐約講了一篇著名的信息：「教會須離開現代主義」( *The Church must go beyond modernism* )。他抨擊現代主義被知識主義所充塞，以致太感性，太不重視神的概念，而且太過與現代世界融合。這標誌著自由主義一個新方向的開始。由於有富司迪的挑戰，新自由主義應運而生。新自由主義反對理想主義哲學，也反對舊自由主義的主觀主義；新自由主義另闢蹊徑，從人以外去尋找神，而不是在人以內去尋找神。

賀爾頓 (Walter M · Horton) 是另一個重新領導自由主義的先驅。雖然賀爾頓保留了一些自由主義，但他與其他新自由主義者一樣，沒有以樂觀眼光去看人類。他確認人與神疏離，是戰爭和人類的痛苦的原因。本尼特 (John C Bennett) 是典型的新自由派，他比較看重罪。本尼特也否定「懷疑主義 (skepticism)、主觀主義 (subjectivism)，及武斷 (arbitrariness)」，強調「信心的決定」( *decision of faith* )。他指出「自給自足的人文主義及削減的自然主義」貧乏之處，並且打開啟示的大門。儘管如此，本尼特也否定舊約的基督論，他接受高等批判學。

最早期的全球的聯合性自由神學組織，是在 1908 年成立的基督教協會 (Federal Council of Churches)，這組織後來被普世基督教協進會 (World Council of Churches) 所代，並且得到了基督教主流自由派的支持。

### 新自由主義的教義觀點

**聖經論：**新自由主義較為重視聖經，就如陶德 (C · H.Dodd, 1884 至 1973 年) 等人，就曾認真地研究過聖經。但舊自由主義的前提——高等批評學及對默示的否定——也是新自由主義的立場。

**人論：**新自由主義保留了舊自由主義對人性的基本信念。他們看人基本上是善的，並不邪惡，只是「已破壞了的好東西」，不過新自由派不如舊自由主義那麼樂觀，要在地上建立烏托邦。

**罪論：**新自由主義對罪的看法比舊自由主義較為現實。為著解決人類的困境，本尼特 (John C · Bennett) 提出，要確認以下幾點：( I )「罪的概念，罪往往就是自我欺騙的錯誤所造成的。」( II )「罪出現在每個道德及靈性成長的層次中。」( III )「若想透過社會建制，要一次過去解決所有人性的問題，只是幻覺。」( IV )「悔改是經常需要的。」然而，新自由主義不相信原罪及人類的全然敗壞。

**基督論：**新自由主義比舊自由主義較為重視基督。新自由派談及基督的「神性」(雖然他們是反對正統信仰所謂的基督完全及無瑕疵的神性)，然而，他們也反對若要講

論基督的神性，就必須相信童貞女生子。他們不承認代贖的觀念。新自由主義比較重視基督的死，他們肯定透過他的死，教會得以誕生，個人也得到神的能力。

### 新自由主義的評價

新自由主義與舊自由主義不同的有：新自由主義對人的看法較低，對神的看法較高，然而，他們也沒有回到正統的道路。適當他說，新自由主義是舊自由主義的再塑造，它仍保留了舊自由主義的精髓。

自由神學		
神學家	著重點	對基督教教義的觀點
士來馬赫 (Schleiermacher)	強調感覺及經驗：現代宗教自由主義之父。	否定人類墮落、原罪、童女生子及代贖。
立敕爾 (Ritschl)	強調道德及生活；他的教訓是社會福音的基礎。	否定原罪、基督的道成肉身、神性、贖罪及復活。否定神跡。對罪的定義是自私。
哈內 (Harnack)	說保羅破壞了耶穌和基督教的教訓。教導「神是父，人是弟兄。」	否定基督的神性及代贖。說保羅破壞了耶穌的宗教。
包珥 (Baur)	發展出歷史批判的方法。強調新約的歷史進化論。	否定啟示、基督的道成肉身和身體的復活。 教導基督教是猶太人（彼得）和外邦人（保羅）黨派之爭。
布士內納 (Bushnell)	孩童出生良善，可以在基督裡受教育長大。	反對人突然的改變（悔改）。 否定基督的代贖。他的死只是榜樣。
饒申布士 (Rauschenbusch)	強調社會福音；耶穌的愛可以改造社會。	教導福音是社會關懷、集體擁有和物質平均分配。 否定基督的代贖、第二次來臨及按字面意義解釋的地獄。

(40)

新正統神學

## 導論

新正統神學 (Neo-Orthodox Theology) 也稱為「辯證神學」(dialectical theology, 描述神人對立的關係), [危機神學 (crisis theology, 指出人透過危機關頭 (處境) 來經歷神)]。新正統神學的名稱, 意味著經過近二百年的自由主義後, 基督教信仰回到正統的道路, 然而, 「正統」(orthodox) 這個名稱是不確切的, 因為新正統神學雖然比之前的自由主義更重視聖經, 但它仍保留自由主義的基礎。

新正統神學自第一次世界大戰後開始發展, 它不單範圍廣闊, 而且信念分歧。新正統神學的產生, 與祁克果的著作有關, 也與巴特 (Karl Barth) 在 1919 年出版的羅馬書注釋有關。巴特雖曾在德國自由派神學家門下受訓, 但他發現, 自由主義的信息對飽受戰爭殘害的人民是沒有幫助的; 於是巴特再次仔細查考聖經。同時, 新正統神學的另一先導者葡仁納 (Emil Brunner), 也開始執教和寫作。他們二人有明顯的分野, 他們是把歐洲神學及美洲神學合成為新正統神學的人。其他新正統神學的宣導者有: 尼布林 (Reinhold Niebuhr)、田立克 (Paul Tillich) 及羅濱孫 (John A. T. Robinson)。(有關新正統神學的基本神學信念, 可參看第 31 章:「現代神學」。)

## 祁克果的神學

### 祁克果神學的歷史發展

祁克果 (Soren Kierkegaard, 1813 至 1855) 是丹麥的哲學家, 也是存在主義的始創者; 而新正統神學, 就是建基於存在主義的。祁克果自身的背景, 對他的神學信仰有深遠的影響。祁克果有一股消沉的氣質, 一如其父。他父親認為, 自己曾犯上褻瀆聖靈的罪。祁克果在生理和心理上均有問題, 他是曲背及跛腿, 和患有長期抑鬱症。他曾經訂婚, 儘管他愛她, 最後祁克果還是解除婚約, 因他不想自己的問題成為未婚妻的負擔。祁克果埋首寫作, 但被報界輕視。他的著作直到 1930 年才被接受。他那情緒化的個性, 使他難於與他人相處。祁克果曾于哥本哈根大學研讀神學, 但由於他希望自由, 所以終沒有正式接受按立為牧師。這些經歷都影響了祁克果及他的神學觀。

### 祁克果神學的教義觀點

**神學主體:** 自由派注重神的內蘊性, 而祁克果強調的是一位超越的神。這神是人難於去瞭解的 (後巴特亦強調神的超越性)。祁克果反對透過爭論去證明神的存在; 他認為神是絕對的, 人除了知道神實際存在外, 人需要透過絕對的順從, 來發現神。當個人絕望時一種「信心的跳躍」(leap of faith) 便能與神相遇; 當人絕望時, 神就



與人相遇，所以，祁克果的神學也稱為「絕望神學」(theology of despair)。在這主觀的與神相遇的理論之上，祁克果反對黑格爾客觀的知識理論。

**基督論：**自由派將基督降格，視為宗教的始創者和道德教師，但祁克果重申，認識基督不單只是如研究歷史上的一個人物。基督以真理自居，向人類挑戰，但他現在與人相遇，這種相遇不能從研讀基督的歷史中獲得解釋；相反，人現在遇上基督，正如昔日門徒遇上基督一樣，同樣需要踏出信心的跳躍的一步。

**救恩論：**祁克果譴責丹麥教會，只是死背教條的形式主義。在祁克果時代，做丹麥人或做基督徒，是同義的；教會沒有屬靈生活的表現。祁克果對這種冷酷的正統主義反應激烈，這些使他進而強調救贖的主觀性。他說，教義的知識並不重要，經驗才是最重要的，對祁克果來說，信心並非相信教條，信心是對生命的委身。救贖是一種「信心的跳躍」，任何思考和理由都不能滲入信心的領域。這是向深沉不明領域的信心的跳躍，期望神就在彼岸。這是對生命的嚴肅態度，最後的結果是絕望——但神會在人的絕望中與人相遇！若在祁克果的救贖概念裡，人不會成為基督徒；就算人努力也永遠不成。

### 祁克果神學的評價

祁克果不重視基督，以及聖經事件的歷史性。他熱切追求主觀性的神人相遇，但忽略以歷史事件作為基礎的客觀真理。與基督的「相遇」，是直接與基督位格的歷史性有關。如果基督生平的事件不是真實的歷史，任何經驗也是無效的。祁克果在探討有關「跳進深沉不明的領域」時，也反映出他對歷史事件的否定。其實，有關基督生平的歷史事件是真實的——並非他所認為深沉黑暗的信心的跳躍；基督教是以歷史事實為本的。祁克果也駁斥冷酷、死寂的正統主義，當然這是他的優點。但教條也需要確定，因為這些都是信仰的依據。對基督的認識也應包括客觀的成分——以歷史事實為本；及主觀的成分——相信者的內裡經驗。

### 巴特的神學

#### 巴特神學的歷史發展

巴特(Karl Barth)於1886年5月10日，在瑞士巴色出生；父親是瑞士改革派的牧師。十八歲時，巴特最初在德國研讀神學；後來他又在伯恩，柏林、杜平根及馬堡攻讀，跟隨著名的自由派神學家如溫哈內(Adolph von Harnack)及赫耳曼(Wilhelm Herrmann)學習。儘管父親反對，巴特仍被溫哈內的思想所吸引，同時，他又對士來馬赫(Schleiermacher)的經驗神學大感興趣。

1909年，巴爾特開始在瑞士牧會。1911至1921年，他在薩芬維爾的改革教會事奉。在這段期間，有一些重大的事情發生了。首先，巴爾特發現，他在自由派所受的訓練，使他只能按理性及經驗講道，而這些都不是根據神權威性的話語。第一次世界

大戰的發生，令這問題更趨複雜，巴特發現，自由派信息膚淺的本質，未能滿足在亂世的人民。巴特重新開始研讀聖經，和改革者的教義，包括加爾文的《基督教要義》(Institutes)。巴特開始研讀羅馬書，在 1919 年他出版了一本深被表揚的注釋書，這本注釋書極具震撼性，令他聲名大噪。在此，巴特的焦點集中於神，而非人。他去掉人的自義和自我依賴，高舉神在基督裡的恩典。巴特的神學是以神為中心，而並非以人為中心。自由派很快就反對巴特這本別具創見的注釋書，但他仍得到不少支持者，如卜仁納便是其中一人。

在 1921 年，巴特應邀到格丁根大學講授改革神學。這時候，他不單講授改革的傳統，也傳講聖經的知識。由 1925 至 1930 年，巴特在明斯特任教，他在那裡寫了一套永垂不朽的巨著《教會教義》(Church Dogmatics)，共十二冊。在 1930 至 1935 年，巴特又在波恩任教，但由於他拒絕效忠希特拉，於是逃亡離開德國。返回巴色後，在大學裡教授神學，直至 1962 年退休。

### 巴特神學的教義觀點

**聖經學：**雖然巴特回到聖經的研究，但他沒有把聖經視為神的話語。他反對真確無誤的話語的概念，稱這個為「紙上教皇」(paper-pope)。對巴特來說，聖經不是神客觀的話語，而是神話語的見證。聖經作者只是寫出他們有關神啟示的經驗；在讀聖經的時候，人也可經驗到神的啟示。這樣說來，聖經就只是對讀聖經的人才成為神的說話。

巴特把神的話語分為三個範疇：( I )「啟示的話語」(Revealed Word)，也就是神透過使徒及先知所說的話，來啟示自己。( II )「書寫的話語」(Written Word)，也就是人為的啟示的積存，因為聖經是中人寫成的，所以聖經就不能視為與神的話語相等。( III )「傳講的話語」(Preached Word)，也就是神話語的宣告。當神的恩典臨到一個人，聖經便「成為」神的話語。

巴特十分重視聖經，他所寫的浩瀚著作《教會教義》(Church Dogmatics)，是建基於聖經之上，而不是建基於自由派哲學上的。然而，他不相信真理能以教義命題來陳述；他認為人若能遇到真理，是透過神在基督裡把自己啟示出來。

巴特反對自然界的「一般啟示」。他認為大自然的一般啟示是不能向人啟示神的，對他來說，雖然三位一體的神是啟示的整個主體，但啟示的事件(event of revelation)還是父神按永遠的計畫，在基督裡啟示自己；子將這計畫實行；聖靈則讓人能明白神的啟示，去完成這計畫。啟示在今天仍繼續，因為自示就是神的話語臨到人——也就是說，神在話語中臨到人。「啟示」之能稱為「啟示」，必須是由人所確認和由人接受的，但巴特否定漸進式啟示(progressive revelation)的概念，他認啟示的來臨，必須是借著與基督的和好。雖然神的啟示是發生在基督身上，但當個人經歷神已啟示的話語，這啟示還會繼續。

**神學主體。**巴特受到約翰加爾文(John Calvin)及其他改革家影響，所以他強調神

的至高主權（和超越）。神全然是「另位」（Wholly Other）的神，人惟有透過神的自我揭示，才能認識神。雖然巴特使用加爾文的用語，但他也有採用不同的詮釋。在解釋揀選時，巴特強調基督的揀選，而不是人的揀選。耶穌基督同時是主體，是揀選者；也是物件，是被揀選的。（這是所謂辯證神學的例子，辯證的主題是以對立方式加以陳述。）巴特重申，基督揀選每一個人，但他反對普救論。神在恩典中揀選基督，他同時又透過基督揀選人，使人與神復和，這裡面包括了那些不信基督，而又已受預定要聽及要信的人。

**基督論：**巴特在他的神學中，強調以耶穌基督為中心。基督必須是神學上的起步點及中心點。沒有基督，就沒有啟示。巴特相信，福音以永恆的計畫為開始——那就是耶穌基督的揀選。耶穌基督的揀選是先預定的，基督同時是揀選的神，也是被揀選的人。基督的揀選就是群體的揀選（election of the community），在這雙重的揀選裡，巴特教導，神與基督由負上有罪的人的後果以致受罰。同時，人類被揀選，也獲得救贖，分享神的榮耀。巴特所說揀選的群體（elected community），是指拒絕揀選的以色列人，和作為揀選基礎（ground of election）的教會。他最後也提到關於個人，就是「他人」（other）的揀選。這結論令巴特不願意指非揀選者（non-elect），是有別于蒙揀選者（elect）者。這令人指控他是普救論者——相信所有人類最後都能得救。因為基督降生，是要背負全人類的罪，這是全人類所不能抗拒的，巴特甚至曾為猶大的揀選爭論過。他不否認這些有關他揀選的教義，導致他被指為普救論者。

### 巴特神學的評價

巴特神學有某幾方面是正面的。他反對自由派訓練方式，確定要離開哲學或自由派的思辯，回到聖經的研究上。巴特對神視界頗高，他強調神的至高主權和超越性。全本聖經都是以基督為中心，這個觀點很有價值。

巴特在某些神學上的缺點，也是不容忽視的。他否認聖經的默示和無誤性，保留自由主義和高等批評學觀念。他也否定命題陳述的真理。此外，他宣稱聖經並非神的話語，除非聖經對個人「成為」神的話語；換句話說，巴特強調聖經研讀的主觀性（編者按：他認為個人研經所領受的才是神的話語）。他也反對一般的啟示，但這是聖經所確定的（詩十六 1，羅一 18 至 21）。巴特也將光照的啟示混淆。他對至高主權和揀選的觀念，不是根據改革者的傳統，也不是根據聖經；實際上，他的觀點導致普救論。

### 葡仁納的神學

#### 葡仁納神學的歷史發展

葡仁納（Emil Brunner，1889 至 1966 年），與祁克果及布特曼（Rudolf Bultmann）一樣，都是新正統運動的先導者。葡仁納在瑞士蘇黎世附近地方出生，他也在這裡讀

書。其後，他曾在柏林和紐約的協和神學院修讀。1924年起在蘇黎世擔任神學教授。葡仁納是個多產作家，他寫過三百九十六本書和論文，其中二十三本書已譯成英文。他是一位極著名的神學家；曾在歐洲本土、英國、美國及日本各地教學。葡仁納是摒棄自由主義的先導者，也反對正統主義。作為一個辯證神學家，他象巴特（Barth）一樣，是建基於祁克果的思想方法之上的。

### 葡仁納神學的教義觀點

**聖經學：**葡仁納贊成一般啟示的有效性，這一點已跟巴特分歧。啟示在歷史及經驗中是延續的，葡仁納稱這些延續尤如聖經般，這就是教會的信仰，也是聖靈的內裡見證（inner witness）的延續。於是神的啟示能繼續臨到人們。

葡仁納同意巴特的說法，神沒有在聖經中客觀地啟示他自己，他是借著人與基督的相遇，主觀地啟示他自己。葡仁納說，這種主觀和客觀的神人契合（communion with God），是同樣需要的。在這裡，葡仁納跟從猶太神學家馬丁布白（Martin Buber，1878至1965年）的觀點，把「我稱」（I-Thou）關係普及化。葡仁納教導，神是不能按基要派及羅馬天主教會所教導的客觀和教義陳述來認識的。認識神只能按個人主觀的相遇——就是「我稱」的關係。在這種契合中，神不會在真理或命題中啟示自己，而是親身個別去啟示他自己。

**人論及罪論：**葡仁納十分重視人及罪的問題，因為罪決定了人與神、及與社會的關係。葡仁納反對人的全然敗壞、罪性的遺傳，以及創世記第三章的歷史性。亞當不是一個歷史人物，換言之，人類應從創世記第三章的記載去看自己。

葡仁納描述罪時，也稱人為罪人，因為人選擇犯罪；犯罪不是由於遺傳的罪性。人應該是與神和其他人一起交通生活的，但人失敗的原因是人自我中心，這就是葡仁納對罪的定義。惟有與基督相遇，罪才可以克服。葡仁納的基督論，堅持迦克墩宣言中所提及，耶穌真正的人性及真正的神性。葡仁納的教導，強調基督的道成肉身和復活。葡仁納相信神給予人自由，使他能選擇是否回應神在基督裡啟示的恩典。

### 葡仁納神學的評價

葡仁納反對自由派對耶穌的錯誤觀念、人的善性的看法，和對建立地上天國的樂觀理想，他把自己與這些觀念分離。葡仁納再次提出新的論調，聲稱人的罪性，提出要回到聖經、需要信心及注重基督徒的操守。他注重歷史基督論中，道成肉身及復活的教義。

葡仁納的缺點包括：否定聖經完全是由神所默示的，也否定亞當及創世記第三章的歷史性。雖然葡仁納持定基督論的教義，但他否定童女生子；也否定地獄的真實性。

### 尼布林的神學

## 尼布林神學的歷史發展

尼布林（Reinhold Niebuhr，1892 至 1971 年）生於米蘇裡州，父親是從德國移民來到此地的路德會牧師。尼布林曾在路德會的神學院攻讀，又在耶魯神學院研究。他厭棄學術的繁瑣，轉而追求生命的真實。這種渴求，奠定了他在神學上的新路向。

1915 至 1928 年尼布林在底特律牧會，這經歷初步塑造了他的神學觀念。牧會期間，尼布林看到勞工階級，在社會中所受到的不平等對待，於是捲進了勞工和管理階層的鬥爭。尼布林看到工人的貧困及惡劣的工作環境，就公開抨擊福特（Henry Ford）的政策，他以福特為資本主義制度中壓迫者的代表。

尼布林與巴特在瑞士的經驗相似。他就反對自由主義神學。自由派教導說，人是天生善良的，最後有烏托邦的世界，這些與尼布林觀察的並不一致。雖然人在科技上有很大的進步，但人也亦受到科技的摧殘。尼布林的解決方法，是採取「社會主義、和平主義，及一種新的神學上的基督教現實主義（Christian realism）。第二次大戰爆發後，尼布林放棄了和平主義及社會性主義，儘管他仍在社會問題上表現活躍。

1928 至 1960 年，尼布林在紐約協和神學院教授基督徒倫理學，著重政治及社會上的問題。

## 尼布林神學的教義觀點

尼布林的神學觀，是他在底特律牧會時所塑造的。他主要關心的是社會公義和人的問題，其他教義需要在與人的需要，和社會公義的問題上有關係才被重視。那就是說：「尼布林認為，罪是社會性多於靈性的問題，所以傳福音的方法應是致力改革社會，而不是改變個人；登山寶訓是今天商業社會的憲法和經典。」

尼布林稱創造的記載，及人類的墮落為「神話」（myth）。儘管他重視罪惡，及將聖經應用在社會及不平等問題上，尼布林看創造的記載是一幅人性的圖畫。罪是真實的，罪是始於人的恐懼改變、腐敗及死亡；為了消除恐懼，人就企圖從科學及科技中尋求安全。罪就是人錯誤地使用了破壞他人的力量。

尼布林反對歷史性的罪觀。他認為原罪是每一項人類行為中的偏歪傾向。

## 尼布林神學的評價

雖然尼布林各對自由派的樂觀主義，但沒有如巴特，或葡仁納那麼保守和聖經化。而且聲稱，社會的不公平是植根於罪，但他也為罪重下定義。他沒有從聖經中尋找罪的概念，他反對原罪，反對亞當的墮落及其歷史性。

## 田立克的神學

### 田立克神學的歷史發展

田立克（Paul Tillich，1886 至 1965 年）在普魯斯出生，父親是路德會牧師。他曾以

傳統信仰教養自己的兒子，然而，田立克的母親是鼓吹開放的。田立克在農村的環境中長大，一生熱愛大自然。他年輕時，全家曾搬到柏林，稍後，他又在柏林、杜平根及哈勒攻讀。他在佈雷斯勞取得博士學位，在 1912 年按立為路德會牧師。第一次世界大戰時期，田立克做了德國的啟師；1924 年，他開始在馬堡教授神學。他也受到海德格（Martin Heidegger）存在哲學的影響。由於田立克在三十年代公開反對希特拉，1933 年，他在法蘭克福大學的教職被開除。他移民至美國，在紐約協和神學院、哈佛大學及芝加哥大學任教。他寫了一本三冊的《系統神學》（*Systematic Theology*）和其他書籍。

田立克被人稱為「神學家中的神學家」。他寫的文章不易讀，而他的神學在德國被視為自由派，在美國則被視為新正統派。他的神學在當地稱為「辯證神學」。田立克也宣稱自己是站在自由主義及新正統主義之邊界上的，他可以代表新正統主義陣營的激進分子，而巴特則代表保守一派。

### 田立克神學的教義觀點

**神學主體：**田立克嘗試從哲學，而非從神學去瞭解神，傳統的字眼如「神」，只是宗教的符號而已。神不是一個人格的存有（personal being），而是「存有」（Being）的本身。神是存有的根基（Ground）及力量（Power）。神是：「在一切有限存在之上的……所有有限的存有物是存在的，但神卻永存的。」田立克說：「若肯定神存在與否，同樣是無神論的……神是自己存有本身（being-itself），而不是一個存有物（not a being）。」

**罪論：**罪被描述為從人的本我，或人從自我存在的基礎上的疏離。人類墮落不是歷史事件；「這是一個從本質（essence）到存在（existence），非暫時性的過度。『墮落』是可悲的，因為墮落的結果是人從存在的本質中抽離。」罪的基本特性是破壞了人與神的合一。「人的存在抽離於他存有的基礎，也抽離於其他的存有和自己。」

**救恩論：**救恩不能用傳統的字眼表達。田立克認為，救恩可在新的存有（New Being）中找到，這是在基督生平裡所看到的「終極關懷」（ultimate concern），因為基督表明了真正的關切。終極關懷是對所有事情的最根本關懷（primary concern），與「存有」（being）及《非存有》（non-being）相連。人察覺自己的有限性及「非存有」，於是產生憂慮。人向基督仰望（但這不是按正統意義所理解的仰望（但這不是按正統意義所理解的仰望），基督可以將人從疏離中拯救出來。

**基督論：**主張「耶穌基督」不應按照傳統字眼去描述或理解的，耶穌不被視為一個歷史人物。基督是「『新存有』（New being）的標記（symbol），成為分解人與神疏離的一種力量。」所以田立克反對基督道成肉身，和復活的信念。

### 田立克神學的評價

田立克可被稱為一個哲學家而多於神學家。他所關注的是意念及概念，而不是聖經

的歷史事件。基於這一理由，田立克過於相信人的理性。更甚的是，他使用現代的類比手法來論釋聖經。他把新的意義附加於聖經話語上。他否定神的位格，稱神為「存在的最終根基」(Ultimate Ground of Existence)。個人的罪及對神的背叛被否定，正如否定在伊甸園人類墮落的歷史事件一樣。人類的罪是由於缺乏關懷。救恩不是借著歷史上的基督完成的；救恩只是一個符號。根據田立克的神學，耶穌基督不是聖經中的歷史人物。救恩不是透過贖罪的工作完成，而是透過最終的關切。

田立克對聖經的看法，摧毀了所有以歷史為基礎的基督教信仰教義。

## 羅賓孫的神學

### 羅賓孫神學的歷史發展

羅賓孫 (John A·T·Robinson，生於 1919 年) 是英國伍利奇的主教，他是田立克神學的宣導者。大部分人都覺得，田立克的神學深奧難明，但羅賓孫把它普及推廣。羅賓孫在他的著作《忠於神》(*Honest to God*) 中，記錄了他自己的宗教思想。

### 羅賓孫神學的教義觀點

羅賓孫同意布特曼 (Rudolf Bultmann) 摒棄了「在上」(up there) 的神的觀念。他認為本土化的神 (localized God) 的概念，是不能在一個科學世紀接受的。他也主張，要反對有關神所有的傳統語言。因為羅賓孫反對有關神存在及神至高主權的傳統爭論，他尋求發掘「終極的真實」(ultimate reality)。羅賓孫反對神是自存的本質，他提出，「神」這個字眼可以和「宇宙」(universe) 互用。羅賓孫也反對神的超越及自存。

羅賓孫的神學是植根於以下三方面的：他根據布特曼的提議，要將聖經中的神話除去 (demythologize)，使聖經合乎現代人的口味。他根據潘霍華 (Bonhoeffer)，採用的是一種無宗教的基督教概念。他又根據田立克，看神為「存有的根基」，以及人對客觀存有的「終極關懷」。他也使用進程神學 (process theology) 的語言，提出萬有在神論的觀念 (panentheistic view)：「神存有的信念，滲透了整個宇宙，所以宇宙的每一部分都存在於神之中；但 (與泛神論不同者)，神的存有是大過宇宙，並非被宇宙所能包容。

### 羅賓孫的神學評價

羅賓孫神的概念與田立克是相近的。羅賓孫反對位格神，也反對超越的神。他把神學宇宙等同。羅賓孫提倡要將基督教世俗化。他把舊約神學用語，與現代化的思想結合，甚至對反對祈禱，偏向於社會的參與。羅賓孫有關基督的教義，也是不正統的，他反對道成肉身，並且提出，耶穌從來沒有自稱為神，對羅賓孫來說，救恩「是『人為其他人』所付出的生命；是把我們完全帶進我們存有的根基的一種愛。」羅賓孫的激進神學，不能看成是傳統基督教信仰。他的神學摧毀了正常的用語的含

意，及釋經學的傳統法則。

一些新正統神學的觀點		
神學家	重點	教義
祁克果	知識並不重要。主觀的經驗才重要。救恩是在絕境中，以盲目的「信心跳躍」對神委身。	著重神的超越性；神不能借著「證據」來認知。 有關基督的歷史並不重要；人要在個別的情況經歷他。 聖經事件的歷史性並不重要。
巴特	神學必須是以神為中心的。他根據祁克果所強調的主觀性。人重複聖經作者的經歷就能與神相遇。	否定一般啟示。 聖經是重要的，但否定默示；聖經只是啟示的見證。當人接受它的時候才有啟示。 以基督為中心；基督是神的啟示，而全人類是在基督裡的蒙選者。
葛仁納	人不能借著客觀教義，而要借著與基督主觀的相遇認識。講述一種高等的基督論。神是借著一種「我你」的個人關係被人認識。	容許有自然啟示。否定聖經默示及地獄的真實性。 否定罪的遺傳及亞當的歷史性。人犯罪是自己選擇的，而不是由於遺傳的本性。 罪就是自我中心。持守基督的道成肉身、神性及復活。
尼布林	罪基本上是神會性的；社會需要從資本主義的貪婪改變過來。必須鼓吹人所需要的社會公平。	否定自由派觀點人的良善。 否定傳統的罪觀及亞當的歷史性。 罪是社會的不公平和恐懼。創造記載是神話。傳統神學必須合科現代人的需要才有用。



某些當代神學學派，包含了一些主要因素，是與傳統基督教有著重大而極端的對比的。

## 形式批判學：布特曼（Rudolf Bultmann）

### 布特曼神學的歷史發展

布特曼（Rudolf Bultmann，1884 至 1976 年）的父親是路德會福音信仰的牧師。布特曼先後在杜平根、柏林及馬堡修讀神學；自 1921 年起，他在馬堡擔任新約教授，直至 1951 年。他在馬堡期間，開始對辯證神學產生興趣。他曾先後受學于自由派人士如袞克爾（Hermann Gunkel）及哈內（Adolph Harnack），但布特曼與巴特一樣，受祁克果辯證神學的影響甚深，同時亦受到哲學家海德格（Martin Heidegger）的影響。海德格在 1922 至 1928 年于馬堡工作，布特曼乃將海德格的哲學，應用在新約聖經的研究上，對經文作出激進的批判。布特曼所建立的方法，稱為「形式批判」（form criticism），這種批判是企圖去找出文體形式（literary forms）及聖經作者所運用的資料來源。後來他總結說，福音書所記載的是神話（myths）的結集，「只是刻劃出人存在的真理，而不是講論真實的歷史事件」。若要研究新約書卷，必須先要把聖經中的神話去除（demythologize），那就是說，要去除初期教會加在福音書上的神話外衣。

### 布特曼神學的教義觀點

布特曼的神學核心是形式批判學。布特曼否定新約作品的完整性，及個別作者的權威性。他認為，福音書只是初期教會的產品，是將基督生平的原始記錄，加以裝飾和美化，所以，布特曼、達比流士（Martin Debelius）及其他作家，均認為福音書的作者，只是零碎作品的收集人和編纂者。有一名形式批判者就下了這樣的結論：「我們現有的，不是耶穌的故事，而是有關耶穌的故事。」批判者的工作，就是要找出新約作品的原本形式。聖經並不是一本超然的書，它與其他書籍沒有什麼分別。若想找出耶穌真正的事蹟，首先要把聖經中的神話除去，那就是說，先將初期教會加諸聖經之上的編纂功夫去掉。舉例說，初期教會把宇宙分為三層：天堂、地上及地獄。在這些層面上，有各種不同的超然存在物：神、天使、撒但及鬼魔。但這些全是神話的陳述——文字是含有象徵意義的，需要加以詮釋。

布特曼認為新約聖經中充滿了神話，然而「福音信息」（Aerygma）——福音的宣講——能表達出聖經作者隱藏在神話背後的思想，所以他採用新正統派的方式，他認為神透過宣講的信息，與個別的人相遇。布特曼的方法學所引致的結果是懷疑主義。他

的結論是：「我們無法知道關於耶穌生平及人格的資料，因為初期基督徒對這些資料都不感興趣；而現存的資料都是零碎及很傳奇；也沒有其他關於耶穌的資料。」

### 布特曼神學的評價

布特曼的形式批判學是一種主觀的方法學，他說聖經為一本普通的書。首先，他否定了聖經的默示。形式批判者，視聖經如同一本文藝作品，從純粹主觀的立場，將聖經加以剖解。若要去除神話，須建基於形式批判學，並且要擴展主觀的研經方法。基本的前提是，聖經充滿神話，而這些是必須去除的，因為這些與現代科學的思維不能吻合。

有人會提出：根據布特曼的觀點，宣講一個沒有歷史有效性的福音，有什麼益處？如布特曼所說的，如果耶穌沒有真實的被人瞭解，那麼宣講福音有什麼用？基督徒的真實信心，是建立於歷史上，是具有歷史價值的。而布特曼所講的福音，是一些隻提供少許盼望的神話。

### 世俗化的基督教：潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）

#### 潘霍華神學的歷史發展

潘霍華（Dietrich Bonhoeffer，1906 至 1945 年）的父親是柏林的神經病學家。潘霍華先後在杜平根大學及柏林大學攻讀，二十一歲就獲得神學博士學位。潘霍華在 1930 年完成了第二篇論文；同年開始在紐約協和神學院研究一年。回到德國後，他在一個研討會上，受到新正統主義著名的學者巴特（Karl Barth）深深的感染。1931 年，他任職一間中學的校牧，稍後又在柏林大學擔任講師。當希特勒于 1933 年成為德國的總理時，潘霍華竟公然反對納粹主義及日爾曼（德國）優越主義（潘霍華的學生姊妹的丈夫是猶太人）。1933 年曾到過英國；後來回國加入了認主教會（Confessing Church），並且領導一間神學院。1937 年，這間神學院被納粹黨關閉，潘霍華也被禁止公開講道和寫作。1939 年，他到過協和神學院，在那裡稍作逗留，又回到德國，幾乎一到步就加入了反納粹的鬥爭。潘霍華自己也在 1938 年，參加過推翻希特勒的活動。1941 年他的著作遭受禁制；1943 年被捕入獄。在獄中，他寫了《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*，編者按：中譯本由基督教文藝出版社出版），這是他最著名的作品。後來，由於表面證供成立，潘霍華被裁定有分參與 1944 年反希特勒的爆炸案。他終於在 1945 年被判環首死刑。

#### 潘霍華神學的教義觀點

**基督論：**雖然潘霍華本身也是一個獨立的思想家，但他的神學思想卻深受巴特的影響。對潘霍華來說，「宗教」（religion）是不能被接納的，因為最重要的就是個人與神的相遇。他說耶穌是「為他人而存在」（being there for others）；同時「在教會中，

及在神的話語中可找到和可觸摸耶穌的」。

潘霍華認為，耶穌在世俗生活中是十分活躍的。「基督不是在非宗教世界中被放逐，而是在這個世界中。基督與人相遇，但不是按照古時的懺悔、相信、回轉、重生、成聖的過程，而是借著一種新的『無神』(godless)的態度。」這是潘霍華極端用語的一個例子，這些用語曾引起相當大的爭論。

**教會論：**潘霍華強而有力的著作《獄中書簡》，表達出他對犧牲及紀律的重視：「教會惟有為他人而存在，才算是教會。第一步，教會需放棄本身所有的財產，以供應他人的需要。聖職人員應完全倚靠會眾的自由捐獻過活，或者是做一些世俗的工作。教會必須分擔一般人生活的世俗難題，教會不是去管轄，而是去協助和服務。」

**無宗教的基督教：**引起爭論的，正是潘霍華那句耐人尋味的無宗教的基督教。有些人按正面去解釋，認為這是指要「在神的終極真實之下」，過負責任和守紀律的屬世生活。這就是指在世界上的生活要有紀律，好象基督的門徒。然而，1960年代一些激進神學家，也從潘霍華無宗教的基督教這句話，得著動力。按他們瞭解，潘霍華的教導是，若要作一個年長的「成熟人」，就要能夠學習過一個獨立於神的生活。潘霍華反對「神聖」(sacred)及「世俗」(secular)分割的觀念，他認為需要在世界中事奉基督，而不是在「神聖」範疇下事奉基督。更進一步說，以前人是依賴神的，但現在科學進步，人就可以解決自己的問題了。

論到人是獨立於神的說法，潘霍華說：「人已學到要處理自己的一切重大問題，不用依靠一個稱為『神』的『操作假設』(working hypothesis)。」潘霍華不否定獨立於神的功用。

當然，潘霍華也曾提出一些難以理解的雙向陳述。但他死得早，故此，沒法進一步去解釋和將他的思想系統化。

### 潘霍華神學的評價

評價潘霍華著作最大的問題是，潘霍華在可以進一步發展他的作品時，已經去世了。所以他有些說法是莫名其妙的。潘霍華深受巴特的影響，並且依從他的辯證神學；這可從他不少的「矛盾」(contradictory)陳述中，可以看到。然而，若有人要評價潘霍華的陳述，有一點值得注意的：世俗的「神死」神學家的思想，是植根于潘霍華的著作。潘霍華的著作且是強調人是獨立於神的。至少，他有關於人獨立于神的成長的陳述，與借著信心，認識自己的軟弱而回轉歸向神的屬靈呼召，是背道而馳的（如，林後十二9至10）。

### 神死神學 (God-is-Dead Theology)：四個觀點

#### 神死神學的歷史發展

不少人認為，「神死」神學是開玩笑，然而，值得注意的是，這些神學家的論說是嚴

肅的。神死神學可追溯到尼采（Friedrich Nietzsche，1844 至 1900 年）。如尼采一樣，奧提撒爾（Thomas Altizer，生於 1927 年），認為「一切實體（realities）是透過一種不可反抗的持續辯證，不斷經歷破壞、再造的。故此，他們否定任何形式的傳統的本體論，也不接受至高無上和不受限制的存有（Being），只接受一位在辯證過程中某點上，可決定自我滅絕（self-annihilation）的『神』」，也可以說，神死神學家是借用了布特曼及潘霍華的觀點。他們根據布特曼，說聖經是神話；他們又根據潘霍華的說法：人必須學習過沒有神的生活。

### 神死神學的教義觀點

要瞭解神死的神學，以下四位作者的觀點是不容忽視的：

**華漢年的神學：**華漢年（Gabriel Vahanian）曾先後在索爾博（Sorbonne）及普林斯頓修讀，他也在普林斯頓大學及後來在錫拉丘茲大學任教。他寫了幾本書，其中有《神的死——後基督徒時代的文化》（*The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*）。華漢年看我們的社會，是後基督徒（Post Christian）的社會，基督教已被現代科學凌駕，「社會不再需要神了；所以他已是無關宏旨的了；他已死。」正如其他主張神已死的神學家一樣，華漢年看到在基督教文化中，神不再超越。神的概念與人無異，這從一些表達神名字的用語中可以看見。雖然華漢年自己不相信神已死，他卻鼓吹一種世俗形式的基督教。

**溫布倫的神學：**溫布倫（Paul Van Buren，生於 1924 年），曾在德川奧斯丁神學院及賓夕法尼亞州的譚普大學（Temple University）服務。他來到譚普大學（這曾是一所宗教大學，但現在是一間普通大學）提出有關宗教的問題；這些問題在我們社會中出現，比在宗教環境中出現更加的清楚具體。

溫布倫從潘霍華的思想出發；潘霍華曾宣稱：「我們需要坦白承認，我們必須活在這個世界中，仿佛沒有神……我們一直在位，令我們在假設無神的世界中過活的神面前活下去。」不管潘霍華有否打算從這個方面去解釋，神死神學確實是建基於他及尼采的思想上的。溫布倫寫過《福音的俗世意義》（*The Secular Meaning of the Gospel*）及 *Post Mortem Dei* 兩本書，他指出，由於聖經是神話，若要談論神是不可能和沒有意義的。世俗的人必須改而在耶穌及「復活事件」（Easter event）上面，去尋找意義；該事件不只是復活，而是一種新的、具有感染力的愛的自由。

**韓美頓的神學：**韓美頓（William Hamilton，生於 1924 年，是一位浸信會牧師，他在紐約羅切斯特的 Colgate Rochester Divinity School 教授系統神學）表達他的思想的書籍有：《基督徒》（*The Christian Man*）、《基督教的新本質》（*The New Essence of Christianity*）及與奧提撒爾合著的《激進神學與神的死》（*Radical Theology and the Death of God*）。

韓美頓反對正統對神的觀念。他看神的死是一個在過去二百年所發生的文化事件。所以，人必須適應神的死，不再去期望從神那裡得到任何幫助；而生活問題的解決

方法，可在俗世中找到。「不再需要有神去拯救人類脫離不安定、絕望或自義；事實上，沒有神會這樣做的。」由於科技及現代科學的崛起，人已可以不靠神了。所剩下的基督教，大部分是從拿撒勒人耶穌的道德理論而來——是沒有神的。根據韓美頓的說法，今天的「基督徒」須從歷史性的神學及宗教歸回世界。

奧提撒爾的神學：奧提撒爾（Thomas J·J Altizer）是聖公會會友，他在亞特蘭大的埃默里大學任教。他寫下了一些關於激進神學的書籍，其中以《基督徒的無神論福音》（*The Gospel of Christian Atheism*，Westminster 出版）最為著名。

奧提撒爾反對傳統及正統的基督教。他引用腓立比書二章 6 至 8 節作為理論基礎，說神在歷史中已死亡；而耶穌在十字架上也已死了。奧提撒爾建基在尼采神已死的理論上；他說：「我們應明白，神的死是歷史事實：神在我們的時間、我們的歷史，及我們的空間死去。」

然而，奧提撒爾的思想是難以明白的，因為他採用詩歌體裁及辯證式體裁來寫作。奧提撒爾似乎是強調，由於基督已死，神的超越性不再存在。基督死時，超越的神也死去；所以，個人應認定神的死亡，神才會遍存於（immanent with）世界及歷史中。奧提撒爾以神性與人性的合一作為結論。

### 神死神學的評價

雖然神死神學家，都有著不同的思想，但總括而言，以下各點評論都適用於他們。他們是建基於康得及立敕爾（Ritschl）的哲學系統上，這兩位元思想家都否定人可以證明神的存在。他們也借用了尼采的理論，宣稱「神已死」。就聖經而論，他們開始時是用了布特曼的方法，主張聖經是神話，聖經的記載並不受重視。正如華漢年一樣，他們看耶穌是人，而不是神。他們並不重視聖經中有關神、耶穌基督、人及世界的觀點。因為他們忽視了聖經中的罪觀，他們也不重視聖經中基督贖罪的解決方法。他們將基督教的本質和解釋方法世俗化——要進入世界的問題，要透過科學及科技來解決問題，不用理會神。他們的「福音」是以人為中心，而並非以神為中心的。

### 進程神學（Process Theology）：六個觀點

#### 進程神學的歷史發展

世俗化神學有一個關乎「談論神」（God talk）的問題——不能憑古老的智慧方式去講述神，講論神必須採用世俗的方式。這個討論演變為進程神學：智慧地去講述神，是可能的嗎？正如神死神學，進程神學也不是從聖經的角度研究神，而是從一個哲學的觀點去研究。而特殊啟示則不在討論之列。進程神學回到黑格爾時，他教導宇宙是不完全的，宇宙是常變的。「實體（reality）是正、反、合的持續進展（movement）。黑格爾進程的綜合系統，是創造性進化的各個階段，及永不終止、永不靜上，和不

變的完美性 (perfections)。」這正是進程神學所建基的大前提。  
哲學家及數學家懷德海 (Alfred North Whitehead)，被認為是進程神學之父。

### 進程神學的教義現點

**懷德海的神學：**懷德海 (Alfred North Whitehead, 1861 至 1947 年) 說明實體是非靜止的，而是動力 (dynamic) 及前進的 (in process)。這是說，神由改變的活動所組成。懷德海對神的概念是由數學的研究開始，他觀察到「世界湧流的一般活動」(the general activity of the flux of the world)。懷德海強調：「進程是世界的定律」。一切真實事物都是在不斷「轉變」(becoming) 的迴圈中；一切事物都在變更。這個變更的概念也包括了神，神也是在「轉變」(becoming) 的過程當中。懷德海主張神有兩方面，他是「兩極性的」(bipolar)，他的最基本性質與永恆實體 (eternal objects) 及最終本性 (consequent nature, 指神的內蘊性 (immanence)) 有關，也與世界有關。神的最終本性是在拯救及保護世界的過程中，但他卻永不能到達。懷德海也稱神為「偶極」(dipolar, 分為兩極) 的神，神是永恆和暫時的結合，是有限與無限的結合，是真實世界中抽象概念與具體事物的結合。對懷德海來說，神並不是有位格的力量，他只是一股控制進化和改變大自然的力量。神並不是無所不能的，他只是與人類一起塑造未來。神「是一個真實的實體 (actual entity)，並與其他的實體，借著他的創造力，一起受苦和成長。」

**哈特所尼的神學：**象懷德海一樣，哈特所尼 (Charles Hartshorne, 生於 1896 年) 反對傳統神的概念。他認為神只是世界的「導演」，與世界一起合作，與世界相附相存。從理性邏輯的角度看，哈特所尼反對「需要的存有」(necessary Being) 的存在。神被視為非人格化的存有，和被視為「連串實體」(series of entities)，而這正是世界的起因。與懷德海一樣，哈特所尼「認為神是會轉變的本質，神也是持續發展的；同時透過本身進展的經驗，參與宇宙的過程，體會人類的生活及痛楚，以完成自己的發展。」哈特所尼的理論結論是建基在「自然神學」神的概念上，所以他是反對超自然的。

**科伯的神學：**雖然仍留在進程神學的陣營中，但科伯 (John Cobb, 生於 1925 年) 與懷德海不同，他反對神「兩極化」(bipolar) 的觀點。科伯視神為一個合一體 (unity)，是一個活的位格 (Person)，而不是懷德海所說的真實實體 (actual entity)。然而，科伯強調要回到「自然神學」(natural theology, 象懷德海所說的)，才能瞭解神。泛神論的教義 (所有事物都在神以內發生)，在科伯所提議的「神在世界裡面，而世界也在神裡面，也是來自神」，也是明確的。這嘗試將有神論及泛神論結合；認為世界的邪惡不是以創世記第三章作為根據，而是一個演化過程，以此可以解釋生命的源起，及引致自由、自我醒覺及理性的價值。結果所引致的，是一種對人性基本樂觀的態度，這可以追溯至以往的自由主義。

**派克的神學：**派克 (Nelson Pike) 也是進程神學運動的一員，他反對亞奎那認為神

是超越時限的信念。對派克來說，無時限性（timelessness）減低神的預知，因為一位無時限性的禪，是沒有未來的；這位神不能在時間裡行動，只能在永恆裡工作，但世界確實是在時間裡創造的。所以無時限性便會減低神的格性（personality），因為個性是需要回應的。如果神沒有時限，他就不能有所反應，因為他是不能變動的（immutable）。敬拜及祈禱也說明，神是會被祈求所感動；但如果神是無時限的，他就不能被感動。無時限性會破壞道成肉身的真理，因為道成肉身需要改變，更甚者，派克認為從聖經看來，神是會改變他自己的思想的。


**奧格頓的神學：**奧格頓（Schubert M. Ogden，生於 1928 年）也跟隨進程神學而立論，但他根據布特曼的背景思想，主張需要有一位元進展的神（process God），那就是說，人一定要明白自己在世界的存在。奧格頓建基於哈特所尼（Charles Hartshorne）的偶極神（dipolar God）觀，認為神是相對的，由於「我」與我的身體相連，因此神也與世界相連；世界就是神的身體。他透過「同情的參與」（sympathetic participation），參與在世界裡面。神是絕對的這句話是指，他包含一切存有（all beings），而且與宇宙中一切實體（entity）相連。在這種相關性裡面，神是常變的。

**比騰爵爾的神學：**比騰爵爾（Norman Pittenger，生於 1905 年）將進程神學帶到基督的教義中。雖然比騰爵爾提到基督的神性，但他不是在基督的神性本質（essence）上著眼，相反的，他注重的是神在基督裡的神性活動（divine activity）。基督的神性是神在基督裡的作為；他也是神在人中間的作為。

比騰爵爾也跟隨進程神學的路向，依附了泛神論，他說：「神的存有是包括並滲透了整個宇宙，所以每一部分都存於神裡面，但（與泛神論不同者），神的存有是大過宇宙而並非被宇宙所包容。」神在世界中是活躍的，讓每一個創造物自我實現（self-realization）。當神在世界中有所作為時，每一個事件都是「神」的道成肉身。

### 進程神學的評價

進程神學的神的概念不是從啟示中獲得的，而是根據數學及科學的假設（懷德海），及理性的推論（哈特所尼）而獲得的。他們否定神的位格及至高主權；將神視為一種「力量」（force），為一種改變的力量。超自然及神跡在進程神學上都被摒棄。如要評價進程神學的聖經用語，亨利卡爾（Carl F. H. Henry）說：「創造變成進化；救贖變成關係；復活變成更新。超自然被摒棄，神跡消失影蹤，聖經中的活神被一種普遍存有所掩沒。」進程神學是建基於康得的理性原則，而不是建基於啟示上。進程神學破壞神的不變性（immutability）（瑪三 6，雅一 17），因為它說，神自己是會改變的；所以任何聖經中有關罪和罪的救贖概念都不被重視。



有兩派現代的神學都強調，要以聖經的歷史，作為神啟示的著重點。

## 救恩歷史：科爾曼（Oscar Cullmann）

### 科爾曼神學的歷史發展

科爾曼（Oscar Cullmann，生於 1902 年）的名字與救恩史（*Heilsgeschichte*）一詞，幾乎被人等同。救恩史（*Heilsgeschichte*）是「救恩歷史」（salvation history）或「神聖歷史」（holy history）的意思。荷夫曼（J·C·K von Hofmann）是最初提出這名詞的人，而科爾曼則進一步，發展這個名詞的用法。救恩史（*Heilsgeschichte*）重視神在歷史拯救行動中的歷史事件，而不是著重於宗教哲學。救恩歷史接受對聖經的批判方法，那是以前的自由派及近代的新正統主義作者倡議使用的。雖然救恩史派認為，聖經是神在歷史中拯救作為的記錄，他們卻不接受聖經是真確無誤的；他們也沒有從聖經中，建立起一種有系統的神學。聖經之所以重要，因為聖經是記錄神在歷史中的作為。救恩歷史學派與新正統主義相近，強調神拯救行動的重要性，是個人可以借著在基督裡的信心獲得的。

科爾曼曾在斯特拉斯堡大學攻讀，後來他在該校教授希臘文及古代教會歷史。後又受聘于巴色大學，教授教會歷史及新約，使該校名聲大噪。此時，他受到巴特（Karl Barth）的影響，以基督論作為研究新約的方法。科爾曼的立場較為保守，這可從他反對布特曼（Rudolf Bultmann）極端的形式批評學，及去除神話理論中看到。科爾曼也較少依賴存在主義，反而較為強調釋經。

### 科爾曼神學的教義觀點

救恩歷史大概可根據以下幾點加以說明：著重神在歷史事件中關於自己的啟示。科爾曼反對布特曼所持，隱蔽於教會的神話觀念；根據科爾曼，聖經的事件都是歷史性的，是在時間領域裡發生的。然而，聖經本身不是真確無誤的；但聖經是唯一能解釋神聖歷史中神的事件的工具。重要的是「神聖的歷史」（holy history），而不是聖經的話語。救恩歷史的高峰點是耶穌以彌賽亞的身分降臨。末世是從基督道成肉身開始的，但末世的完結則要等到將來。科爾曼重新定義末世論，所有新約事件及教會歷史的事件，按定義都是屬末世的。救恩歷史派與新正統是沒有衝突的，救恩歷史派強調，若要獲得啟示含意的知識，主觀的相遇（subjective encounter）是必須的。



## 科爾曼神學的評價

科爾曼的理論有頗多值得商榷的地方，他強調聖經事件的歷史性，是基督教信息的核心關鍵。科爾曼確認「只有當個人相信耶穌自己為彌賽亞這個歷史事實，他才確實擁有真確的基督教信仰」——這是基督教的中心真理。科爾曼也強調，耶穌基督的核心性及歷史性，但他只接受可證實的記載為歷史性，而諸如亞當的故事及末世的事件等，他都視為神話。在此，科爾曼繼續依循布特曼的批判方法，任隨己意將聖經加以割裂。救恩歷史學派也跟隨巴特，將啟示當作主觀經驗，他們將屬靈的相遇，作為啟示的焦點。

## 復活神學：潘能伯克（Wolfhart Pannenberg）

### 潘能伯克神學的歷史發展

潘能伯克（Wolfhart Pannenberg，生於 1928 年）是慕尼黑大學的系統神學教授，他代表了德國神學的新舊著重點的分野。潘能伯克欲與布特曼的存在主義著重點分離，將神學植根於歷史，特別是耶穌基督的復活，這個他視之為基督教的中心真理。基於這理由，潘能伯克的神學，可以說是「歷史的神學」或「復活的神學」。

### 潘能伯克神學的教義觀點

潘能伯克為建立有效的信心，強調重視聖經事件的歷史性，是必需的。在此，他反對巴特的二分法（*historie* 及 *geschichte*）。他說，宣講福音卻不把福音植根於歷史，是不可能的。潘能伯克說，所有歷史都是啟示；啟示是來自橫面（horizontal level）的歷史事件，而不是從縱面（vertical level）的來自神，潘能伯克用歷史的方法，研究基督的生平，而不是利用從神而來的直接啟示。透過歷史，啟示是來自全部的歷史事件，而不單是來自聖經或神。自然啟示與特殊啟示是沒有分別的。透過歷史，啟示是可以被任何憑著信心的人所理解的。靈性上的瞎眼不成問題，可見潘能伯克是忽略了原罪的問題。啟示的高峰點在過去——那是基督的復活。相對於布特曼來說，潘能伯克沒有將復活當作神話，而當作是一個歷史事件。

### 潘能伯克神學的評價

雖然潘能伯克強調基督復活的歷史必須性，但他的神字觀也有若干不容忽視的缺點。潘能伯克沒有認定在墮落中的人，是需要神聖的恩典，他認為「一般人」（natural man）也能明白歷史的啟示。潘能伯克是否定了巴特所宣稱的：「基督教的真理是只有透過恩典的神跡，才能進入基督徒的心裡。」潘能伯克不把聖經與啟示看齊，他跟從歷史批判學，認為基督由童女所生是神話。潘能伯克認為聖經是有錯誤的，他提出，復活事件的記載是不準確的。耶穌對自己復活的看法是錯誤的，他誤以為「這事與世界的終結，及所有信徒的復活是相合的」。潘能伯克將權威建立在歷史上，而

不是聖經之上；個人應依從歷史的詮釋者，而非聖經的詮釋者。  
儘管潘能伯克重視歷史，他並沒有跟從歷史的正統方向，因為他反對將聖經作為神對人類的啟示。事實上，他以歷史取代了聖經，作為權威。

—(43)—

## 社會主義神學

最少有兩個新近的神學觀，強調基督教信仰的社會改革觀點。

### 盼望神學 (Theology of Hope)：莫特曼 (Jurgen Moltmann)

#### 莫特曼神學的歷史發展

莫特曼 (Jurgen Moltmann，生於 1926 年) 在 1960 年代聲名鵲起。在杜平根大學 (University of Tübingen) 時，莫特曼遇上馬克思哲學家布洛克 (Ernst Bloch)，他在很多方面影響莫特曼神學發展。那年代，杜平根大學常有基督徒與馬克思學者的對話，對年輕人的思想產生了很大的影響。與馬克思哲學發生相互接觸後，莫特曼寫了一本《盼望神學》( *Theology of Hope*，1967 年在美國出版)。這本書一連串提到有關基督徒對將來盼望的聖經研究，裡面的論題進一步在 1969 年出版的《宗教、改革及未來》( *Religion, Revolution, and the Future* ) 加以闡釋。

「莫特曼的釋經學原理是末世論的。認為聖經的主題是盼望。」但莫特曼認為，教會透過與社會互動，特別是代表社會中的窮人，來塑造未來，提供希望。

#### 莫特曼神學的教義觀點

莫特曼神學概括而言有下列各點：神是時間過程的一部分，一直向前走。因此，神不是絕對的，但他正邁向未來；在那裡，他的應許會實現。未來是神必然的本質。以歷史的觀點來看，耶穌基督的復活，是不重要的，基督復活的重要性是在於末世論的，同時應由未來著眼，因為這件事提供對未來普世復活的盼望。莫特曼不主張從空的墳墓看未來，他提倡只注視未來——這使基督復活合乎邏輯。我們也可以從未來的角度看人。「要瞭解人，就必須瞭解與神未來相關的、不休止的、常變幻的歷史。」人的解決方法便是與神結連，「他在人性被醜化及摧殘的地方顯露了自己。莫特曼稱這為十字架的神學。人分享十字架的神學，接受生命挑戰，正如將未來日子

分裂成為現在一樣。」人心須主動介入社會，帶來改變。「種族、階級、地位及國家教會」都必須消除。教會有能力塑造未來，同時也必須宣講，以改變社會。教會必需有長遠目光，不能只停留在「個人」救恩的境界，向不同人群之間的障礙及建制挑戰。教會是神的工具，以帶動改變，消弭貧富界限、種族及人為建制的界限。改革是可以由教會帶動的。

### 莫特曼神學的評價

莫特曼強調未來，否定對歷史的正常瞭解。他反對基督復活的歷史重要性。他將歷史結連於末世論，而否定了歷史及歷史事件的真正意義。至於對神的觀念，他否定神是不變的（瑪三 6）。他提倡神並非絕對，而是「邁向未來」（moving to the future）的。

關於社會改變的看法，莫特曼受到布洛克（Ernst Bloch）的「基督教——馬克思主義」思想的影響，尤為明顯。解放神學的不少觀點，無可置疑都是植根于莫特曼的改革，及社會改變的神學觀。那種改變不能從個人救恩中得到，但可從教會關注社會的不公平問題中達到。

莫特曼對未來的盼望，也連系于樂觀的人文主義及黑格爾哲學上。他認為過去（正命題）是混亂，未來（反命題）是盼望，而現在（綜合命題）就是去影響和改變。總而言之，莫特曼神學受到馬克思的影響比聖經的還多。

### 解放神學（Liberation Theology）：五個觀點

#### 解放神學的歷史發展

解放神學是一個運動，嘗試將神學與貧窮及受壓迫者關注的經濟社會問題結合，特別是在中南美洲地區。從廣泛的角度來看，這個運動也包括黑人（這可單獨稱為「黑色神學」）、婦解主義〔這可單獨稱為「女性神學」〕及其他。

解放神學的興起有四個因素：（Ⅰ）這運動借用康得（他強調個人理性優先於神聖啟示）、黑格爾（他從正反合看社會變遷），及馬克思的哲學論題（透過打破階級的分野及障礙）。雖然羅馬天主教在拉丁美洲多個國家勢力強大，但無可否認，人群仍受到壓迫，這使他們向馬克思社會主義的意識開放。

（Ⅱ）這運動同時也受到莫特曼的盼望神學影響，相信改革是實現未來盼望的方法。莫特曼也由馬克思建立自己的神學觀點。

（Ⅲ）這運動主要是在拉丁美洲的羅馬天主教會中發起。第二次梵諦岡會議以後，由於解放的趨勢及人民需求更大的自由，很多教士就回到解放神學上去，以解決拉丁美洲的問題。

（Ⅳ）這運動主要是拉丁美洲的，因為人群受到富有的地主及獨裁者的壓迫，貧富極其懸殊。神學家把人們受到的壓迫，與南美洲殖民化的初期連在一起看。

有一點值得注意的是，有一些持解放神學思想的人，確實曾嘗試把基督教神學，及社會主義的政治手法連在一起；對其他否定基督教神學的人來說，解放神學完全是一個政治運動。若簡略地去區分，及探討不同神學家及其觀點，是不可能的，因為探討只能儘量普及；對於某些特別的神學家，讀者應參看其他的研究資源。

以下是一些有代表性的解放神學家，他們的信息大同小異，雖然有些神學家也注重聖經，但解放神學的重點，通常卻是政治性的，號召人去拯救受壓迫的人群不受肉身的剝削。

### 解放神學的教義觀點

**科尼的神學：**科尼（James H. Cone，生於 1938 年）是紐約市協和神學院的神學教授，他也許算是最主要的黑色解放神學學者。他曾寫過一本《黑色解放神學》（*A Black Theology of Liberation*）；書中明確界定基督教神學及解放神學，他將解放神學定義為：「從受壓迫的社會存在處境，用理性方法看神在世界的存有；將解放的力量歸之于福音的本質，那就是基督。」科尼把解放等同基督的福音，福音是援助那些受壓迫的人。從聖經來說，科尼將他的解放神學建基於神拯救以色列民脫離壓迫，及他在以色列民受壓迫的社群中的作為。科尼的結論是：「以色列的預言的一貫主題是，耶和華關注社會上貧窮及失喪的人所受的社會、經濟，及政治上的不公平。根據希伯來人的預言，耶和華不能容忍對貧窮人的不公平，他透過他的作為，讓窮人得到申訴。再次的，神啟示他自己是解放受欺壓者的神。根據科尼，耶穌的到來，不是施行靈性的解放，而是將受壓迫的人解放。基督復活的意思是，「所有受欺壓的人都成為他的子民……復活事件的意思是：神解放的工作，不止是為以色列家，也包括所有被權勢所剝奪及奴役的人……著眼于未來的盼望，使人拒絕容忍今天的不平等……使人看出地上不公平事情的矛盾。」

**古提爾列斯的神學：**古提爾列斯（Gustavo Gutierrez，生於 1928 年）是秘魯利馬的神學教授，他寫了一本《解放神學：歷史、政治與救恩》（*A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*），被稱為解放神學的憲章。古提爾列斯的神學觀，不以神學為無時間性的真理的系統，而是與其他事物的協調，「神學是一個動態的、不休止的運動，這包括對知識、人類及歷史的洞察……這就是，在透過個人參與拉丁美洲的新社會主義社會的階級鬥爭，而產生的一個特定歷史處境中，所發現及形成的神學真理。」古提爾列斯聲稱，解放神學是「建基於福音及人們在拉丁美洲受摧殘的土地上，參與解放運動的種種經歷。是透過共同努力，去除現有不公平處境，及建立一個不同的、更自由及更合乎人性的社會的過程中，所引發的一種神學反思。」方法是借著個人參與，以抵抗壓迫者。基督被視為神所給予，解放他們的禮物。

**波尼努的神學：**波尼努（Jose Miguez Bonino），是阿根廷布宜諾賽勒斯的循道會神學教授。他寫了一本書《在革命處境中實踐神學》（*Doing Theology in a Revolutionary Situation*），書中他支持馬克思社會主義，認為它是改變世界的適當方法。「階級鬥爭

是生活的事實，基督徒是蒙召認同受壓迫者，並參與這場鬥爭。」

波尼努曾批評左右兩派的神學，以自己為中間派。他批評基要派缺乏社會參與，又批評自由派忽略信心的信息。波尼努提出以下三個結論：( I ) 基督徒要為自己的政府負起責任，所以他必須創造出一些條件，使人接受福音。這包括消除那些製造痛苦及壓迫的障礙。( II ) 教會必須透過愛心去服務世界，那就是說，要介入世界的問題。( III ) 教會必須參與「基督的工作」，創造「和平與秩序、公平與自由、尊貴與團結」。

**司袞道的神學：**司袞道 (Juan Luis Segundo, 生於 1925 年) 是烏拉圭耶穌會的教士，他基本上是跟隨田皮亞 (Pierre Teilhard de Chardin) 的神學觀的。在《神學的解放》( *The Liberation of Theology* ) 一書中，他指出基督徒已經委身，對自己信仰作激進的重新解釋，這不單是個人的事，也是教會組織之事。司袞道跟隨田皮亞，提倡神學不應被視為學術科目，而是一種改變世界的改革力量。他說：「沒有事前的政治委身，就沒有基督教神學，或按基督徒詮釋的福音信息。只有政治的委身，才能達到基督教神學。」這說法勾畫出司袞道的釋經方法學，他提議社會的演變，能建立及改變個人解釋聖經的方法。人應該懷疑現行對聖經的解釋，個人的意識在詮釋中是最重要的。個人如果先沒有委身的意識，他是不能詮釋聖經的。「這裡，他指出一個信仰 (如基督教)，和一個意識形態 (如馬克思主義) 之間極為相似的地方。」

**馬蘭達的神學：**馬蘭達 (Jose Portirio Miranda) 是前耶穌會教士，他曾寫過一本書，名為：《聖經與馬克思——壓迫哲學的批判》( *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* )。雖然馬蘭達作過對解放神學家的研究，是獨立于其他解放神學家，甚至獨立于莫特曼，但他的結論也是大同小異。馬蘭達在墨西哥窮人中尋求「基督徒社會行動」( Christian socialaction )。其後，他研究馬克思的著作，他說：「聖經信息的精義，是基督徒及其團體所未瞭解的。特別出埃及記及先知書，是啟示出一位超越的神，一位解放受壓迫者的解放者。」這講法和其他解放神學家，基本是相同的，他們利用出埃及記的記載，來作反抗現政府的根據。馬蘭達也看到聖經的中心論題，是社會公平，窮人得到救恩。神唯一想見得到的，是人與人之間的公平。馬蘭達研究馬克思時，提出使徒保羅及馬克思相連的關係：「他們都相信人可以不自私、不冷酷、不自顧，也能完成對鄰舍的愛。」有一個評論者說，馬蘭達將「馬克思與聖經傳統的先知拉近」。

### 解放神學的評價

評價解放神學只能是一般性的。這運動中，有不同的聲音，有些較偏激，有些較溫和。保守派基督徒對解放神學有所保留，是有以下原因的：

( I ) 解放神學在聖經的普通意義 (ordinary meaning) 以外，提出次級意義 (secondary meaning)。例如科尼就倡議，基督復活是全人類的解放，所指的是肉身從壓迫中獲得拯救。而將復活是從罪中得釋放的歷史意義忽略了。

(II) 按解放神學，人的罪性、人需要屬靈上的救主等方面均被忽略。罪的解放被忽視。反而將解放看成是政治性的。解放神學家看自己，是將壓迫者推翻；這就是從不公平壓迫者的罪解放出來。最大的罪不是違背神的標準，而是社會不公平。

(III) 解放神學家的盼望，不是聖經中所提的，借著基督得到永生，而是與莫特曼的盼望觀念相近；現在就確定對未來的盼望，以塑造未來（通常是用革命方法）。

(IV) 對解放神學家而言，如古提爾列斯的神學，並不是命題真理所說，乃神的客觀啟示（這是傳統的理解）。神學是湧流的、演變的、與社會不斷的變遷有關的。這是馬克思社會主義的「基督教外衣」。

(V) 解放神學違背聖經羅馬書十三章有關順從政府的教導。

(VI) 解放神學的方法論是有待商榷的，正如司袞道沒有從聖經的歸納法研究開始（容許聖經自己說話），反而用人的政治意識，來詮釋聖經。

(VII) 正如韋拿（Peter Wagner）指出的，解放神學提出人們如享有較富庶的環境，就會更快對福音作出回應。這個假設是錯誤的。馬蘭達把使徒保羅與馬克思相提並論，主張馬克思的理論能引導人彼此相愛——完全不講罪和基督的救恩。

總括而言，解放神學沒有從正統的聖經觀點，去探究神、基督、人、罪和救恩，反而以政治背景去詮釋這些概念。

—(44)—

### 當代天主教神學

#### 當代天主教的歷史發展

當代天主教的思想必須從第二次梵諦岡會議的立場去評價；這會議在 1962 年舉行，由教皇若望二十三世開始召開，直到教皇保祿六世，在 1965 年結束。在會議之前，天主教會已有些改變，這些改變直到會議召開時才得以具體化。羅馬天主教的一個核心問題，是教會的權力。孔漢思（Hans Kung）、席勒比克（Edward Schillebeeckx），及較近期的克蘭（Charles Curran）等人，不滿意傳統所教導的，根據法座（*ex cathedra*）的宣告，羅馬是神聖不可侵犯的。然而，這些反應完全不是新的東西。在十九世紀，羅馬天主教徒就開始號召教會應與國家分離，但他們受到教皇比約九世（Pius IX）大力抨擊。早于二十世紀初，羅阿西（Alfred Loisy）曾與羅馬對抗，保持自己對默示的立場，後來被解除教職。雖然教皇比約十世（Pius X）在 1910 年的教皇通諭中，大力抨擊天主教的自由派及離心分子，但那股浪潮並沒有停止。無可置疑的，這些

早期發展，為第二次梵諦岡大會鋪路，將天主教信仰現代化，並把它帶進二十世紀中。

梵諦岡第二次會議有一個負面影響，這可從李法列（Marcel Lefebvre）大主教的宣稱見到。他說敵基督者已奪得梵諦岡。李法列一方面廢棄天主教會，但一方面他又繼續按立主教，和堅持天主教傳統，並視這些為真實的天主教信仰。一些傳統思想的羅馬天主教徒受到影響，據一項研究顯示，1963年教會的出席率是百分之七十一，在1974年則跌至百分之五十。同時，沒有返教會的人數竟增加了一倍。

## 當代天主教的教義觀點

### 激進神學家

**孔漢思：**無可懷疑，杜平根的教授孔漢思（Hans Kung，生於1928年）是最具影響力，反對羅馬的直言批評者。他尋求在梵諦岡二次會議以外更進一步的改變，例如他提議天主教應與加爾文派對稱義的觀念差別不大。1968年，他出版了《使徒的承繼》（*Apostolic Succession*）一書，在書中他提出先知、教師及其他有才能人士，能擁有如使徒一樣的承襲權。他更質疑，教皇的權力是否永不傾倒？這書令孔漢思失去天主教教師的職位。實際上，孔漢思不單離開傳統的天主教，更把自己結連于現代的自由主義。例如，他放棄聖經真確無誤的信念，認為有些故事是不可靠的，他走上了歷史批判學的道路。他反對正統對基督的看法：他指出耶穌沒有接受彌賽亞的任何稱號，認為這些不過是教會後來加諸他身上的。「神兒子」的名號，沒有在耶穌位格的本質上產生任何作用。

**拉奈卡爾：**在德國出生的拉奈卡爾（Karl Rahner，1904至1984年），是一位出色的天主教神學家，特別是對於梵諦岡第二次會議而說。他曾在因斯布魯克及明斯特任教。拉奈卡爾在他的神學觀中，發展出超越的多馬斯主義（Thomism，指亞奎那的神學及哲學系統），結果他總結說，因為神絕對的本體是超過人類所有的知識的，因此人類智慧的天然本質，是喜愛神的知識。

拉奈卡爾發展出這套以人為中心的神學，說神給予每個人潛質，去接受「超自然存在」（supernatural existential）的神聖恩典。就算無神論者及其他宗教的人士均能聽到神的聲音。這可以指，人與神內在的契合，不需要借著教會。這減低了人與教會連合的需要。對於拉奈卡爾來說，基督是實現了人服從神的人性潛能；拉奈卡爾認為，基督是人類進化的頂點。

**席勒比克：**席勒比克（Edward Schillebeeckx，生於1919年）是一名荷蘭的羅馬天主教神學家，他因為叛離天主教的教義，令羅馬教會震驚。席勒比克強調，啟示不單在話語（word），也在實體（reality）。舉例說，在聖餐中，人透過參與，能與字句的啟示及實體的啟示接觸。實體的參與必須透過聖靈的光照，這就是「信心之光」（light of faith）；所以教義的發展的終極，是聖靈的內在見證。

席勒比克也做了關乎歷史性耶穌的廣泛研究。他採用歷史批判方法，在結論中，特

別強調耶穌的人性；耶穌傳道工作是透過他與神獨特的關係來完成。雖然他主張三位一體論，但他是否也採用傳統及正統的基督觀及三位一體現，倒成疑問。

### **梵諦岡第二次會議**

梵諦岡第二次會議，也稱為第二十一大公會，是由教皇若望二十三世，在 1962 年 10 月召開的。教皇保祿六世，從 1963 年至 1965 年會議的終結期間，也召開過多次會議。

會議的召開，是要面對科技時代所帶來的物質主義，及屬靈價值觀被減弱的影響。羅馬天主教會要尋求自我的更新，向世界上由於財富不均而引致貧窮受苦的人宣揚慈愛。教會尋求基督徒的合一——包括基督教徒及東正教徒，梵諦岡第二次會議，也尋求根據聖經的答案，而不是抽象的神學立場。

**啟示：**梵諦岡第二次會議舒解了聖經權威及傳統權威之間，長期以來的緊張關係。有關神聖層示的陳述，梵諦岡第二次會議肯定聖經和傳統都是神的啟示，且互不矛盾，因為兩者都是來自聖靈。聖經與傳統都是「神話語的神聖資產」，為了要使兩者複和，聖經的詮釋應集中在聖經及傳統的亮光上。

梵諦岡第二次會議強調，啟示不單是一套教義，啟示也是在一個位格內。新正統主義神學家祁克果（Soren Kierkegaard），似乎在這方面影響了梵諦岡會議。

**無謬誤：**第二次梵諦岡會議確定無謬誤的論題：「聖經的書卷必須確認為嚴謹而真實的教導，因它是沒有錯誤的，是神為著我們的救贖，放在神聖的作品中的真理。」按這個定義，新天主教強調，要與自由主義的基督教徒連合，容許「在不影響主要信息的情況下，聖經可能有錯」，或者「偶一為之的錯誤陳述」。

**合一運動：**梵諦岡第二次會議透過合一教諭（Decree on Ecumenism），接觸到非天主教的基督徒，盼望「有一個可見的神的教會，一個真正的普世的教會，可以遍達全世界」。天空教不再呼籲人回歸被認為是「真正教會」的羅馬天主教會（編者按：天主教自稱是唯一真正教會）。梵諦岡第二次會議確認，非天主教會也是合法的基督徒社群。非天主教的基督徒，被視為「分離的弟兄」（separated brethren）；會議容許天主教徒與基督教徒一起公開敬拜。

梵諦岡第二次會議指出，基督教徒及天主教徒都應為改革的分裂負責任。會議用複和的口吻，尋求與非天主教徒的合一，並且設立了一個永遠委任的基督徒合一推廣秘書處（Secretariat for Promoting Christian Unity），擔任推廣工作。

**教室制度：**梵諦岡第一次會議（1869 至 1870 年）頒佈諭令，教皇坐在法座（ex cathedra）所說的話，是真確無誤的。他是所有基督徒的牧者，這是根據授予他作為使徒彼得繼承者的權力。梵諦岡第二次會議重申這個教條，修訂教皇的絕對地位，在教皇轄下，賦予主教的權力。根據同工原則，主教擁有確定權力；他們與教皇一起，成為教會的大主教團。

**馬利亞：**梵諦岡第二次會議強調，馬利亞是「教會的一分子，而不是什麼在教會之上半神聖的教會人物」。不過，馬利亞被居於眾聖之上，因為她有崇高的地位，是天



主的母親，及教會的母親。梵諦岡第二次會議，也確定馬利亞是完全聖潔的，從懷孕開始就沒有罪。在基督生平的每個時刻，她都支持著基督，與他合作，拯救失喪的靈魂，直至他被接，升到天上。會議也教導，要對天主的母親馬利亞默修。

**聖事（聖禮）：**梵諦岡第二次會議，對天主教七項聖禮的某些形式，確曾作出明顯的改變。神甫原本是背向會眾，面向祭壇的，現改為面向會眾。彌撒儀式原本是使用拉丁文的，現改為用大眾的語言，平信徒現在可以幫助神甫；女性也可擔任彌撒的讀經人。「目標是將儀式更加簡化，有更多參與，更易理解，及更有活力。儀式被簡化了；減少了背經、俯伏、親嘴、瞻望十字架及單膝跪……更加強調增加會眾的參與及回應，此外還將儀式更加通俗化，使人更易明白。」

（I）受洗：教會十分強調受洗，強調教友在基督的死及復活中合一。恢復學道班制度，受洗的申請者須先行上課，及接受考試。

（II）堅振禮：堅振禮在中世紀時，已是一個獨立的聖禮，今天堅振禮有時更被視為受洗的一部分。神甫同時施行兩個聖禮是很普通的，特別是向成年人施行。

（III）聖體：梵諦岡第二次會議決定，聖體（聖餐）要有會眾參與。儀式要簡單化和濃縮，使人們容易明白。透過讀經及奉獻，人們可更加投入，引用的聖經也更多。現在教會鼓勵天主教徒與基督教徒一起祈禱，有時一起敬拜，這些在以往是禁止的。

（IV）補贖：由於告解的次數減少了，梵諦岡第二次會議改變補贖的儀式，這包括總懺悔及個人告解時，神甫儘量做得更富彈性，更不拘形式，向告解者提及神的慈愛。

（V）為患病者抹油：終傳聖事（extreme unction）改稱為病傳聖事（anointing the sick），這反映出「原本視為教會幫助人靈魂進入永生的最後行動，已變成強健及醫治身體靈魂的方法」。透過梵諦岡第二次會議的改革，這個儀式已變為強調個人的投入；儀式原本是為臨終的人塗油，今已改為為病人讀經及祈禱。

（VI）婚姻：傳統天主教對婚姻的看法是，婚姻的基本目的是創造及教育孩童，愛的表達只是次要目的。梵諦岡第二次會議去除這個分野，較重視婚姻中的愛。梵諦岡第二次會議，更容許為天主教徒與已受洗的非天主教徒舉行結婚彌撒。但離婚仍然受到禁止。

（VII）聖職：在梵諦岡第二次會議之前，傳道工作被視為是神職人員所專有的。這次會議讓平信徒也參與傳道工作，透過教導他們，使他們確認自己的恩賜，及運用恩賜。神甫只被視為「弟兄中的弟兄」。所有信徒都是平等，平信徒可在傳道工作上擔任主動者的角色（雖然神職人員在聖職上，仍保持獨一的地位）。

## **靈恩／福音信仰天主教**

靈恩運動（charismatic movement）影響了不同的群體，羅馬天主教會也不例外。有些追溯天主教會開始參與靈恩運動，是始於一個週末祈禱會，是由一群西班牙人開辦的。有兩名教授在畢茲堡的一間大學（Duquesne University），參加過基督教五旬節

宗的聚會。他們就在 1967 年 2 月，組織了一個週末退修會，追求五旬節的經歷。同年春天，于聖母村及密支根州也有類似的活動。在 1969 年，教會給予審慎的核准，運動更是如火如荼。1973 年，估計在美國及加拿大有五萬名五旬節派的天主教信徒；在 1984 年，全美國已有五千七百個祈禱小組，其中有二十五萬人每週出席靈恩祈禱會，及另有二十五萬人用其他方式參與有關小組。估計自 1967 年起，約有八百萬至一千萬天主教徒曾參加過這次運動。

雖然天主教靈恩運動吸引了一些神甫加入，但這主要是一個平信徒運動。這運動在印第安那州設有總部，出版一本雜誌和擁有一間印刷廠；多數在聖母大學舉行年會。天主教福音信仰運動與靈恩運動是一起進行的。由於強調個人的和經驗性的宗教，一些天主教徒開始參加查經和祈禱會。他們見證信仰。小組活動以社群形式，一起領悟在「基督裡的生命」，及彼此分擔財政需要；也有一些治病的記錄。福音信仰的復興，在黑人天主教會十分普遍；毫無疑問，聖經與信仰的個人化，已成為梵諦岡第二次會議後，天主教會的顯著特色。

## 當代天主教的評價

### 觀察

第二次梵諦岡會議建立起了羅馬天主教神學的新方向。看重會眾的投入，某程度來說，使神甫與會眾的界線消除了。啟示除了靠聖經及羅馬天主教的傳統外，也可透過人的宗教認知以默想獲得。聖職階級內的一些權力被除去，因為這階級是從會眾中獲得權力的，故也要向會眾負責。因此，教會應該自我管治，和自我教育。

1960 年代，天主教會產生一個世俗化的趨向，放棄他們孤立的體系，並且愈來愈投入世俗的生活與文化。麥銳（John C·Murray）一方面維護天主教的體系，一方面又鼓吹要適應多元化社會的生活。但相對之下，伯利根（Daniel Berrigan）則主張用暴力去推翻腐化的社會。

存在主義也影響了羅馬天主教會，天主教轉離以往的理性主義。這可以從荷蘭的公教教理（catechism）中看到。那本教理是從人開始，而不是從神開始的。對正統主義來說，人親近基督，是透過一種存在的相遇，這種存在的相遇可以用於聖禮中；人可以借著聖禮遇見神。

總括而言，自梵諦岡第二次會議以後，羅馬天主教會變得眼光更廣闊，接近基督教徒，稱基督教徒為「分離的弟兄」。聖經不再是一本封閉的書。天主教神學由以神為中心，轉為以人為中心；重點由從神的角度去評估世界，轉為從人的角度去經歷世界。

### 評價

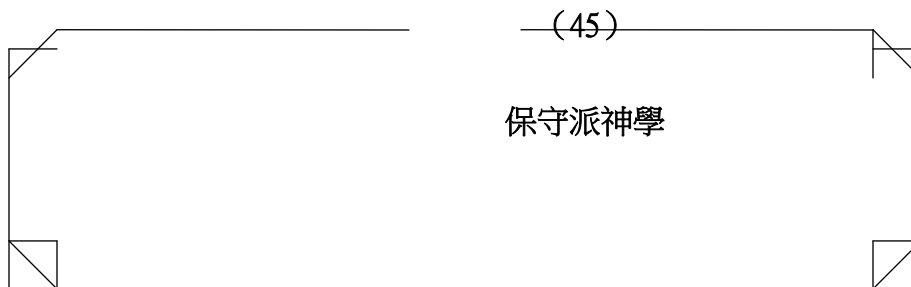
孔漢思使用了歷史批判學，否定耶穌基督的神性，他說基督從來沒有宣稱自己是彌

賽亞。他也利用相同的方法，來反對聖經的默示。

拉奈卡爾的人觀，並沒有考慮到人在罪中的墮落，因為拉奈卡爾看每一個人都可得到神的知識。拉奈卡爾的基督觀也是有瑕疵的。他仰慕基督，但只由於他的順服，並且由於他是進化的高峰。拉奈卡爾並不說，基督是具有神人兩種本性。

席勒比克將存在主義，連系於聖餐——他將聖靈的光照工作，和聖餐中酒餅的領受混淆。席勒比克否定基督兩種的本性，——是一個神人的結合；他否定基督是完全的神，也是完全的人。

梵諦岡第二次會議，更改了羅馬天主教會的方向，撤銷了第一次梵諦岡會議不少決定。第二次會議把天主教信仰個人化；透過使用普友語言，及透過會眾的投入，使信仰變得更有意義。他們更強調祈禱會、研經班、福音工作及靈恩活動。因為有梵諦岡第二次會議，羅馬天主教會變成一個混合體。有些本地教會保留會議前的傳統主義，有些則更加進步及現代化；然而有些人仍處於迷糊階段，尋找自己的身分。



今天至少有三個名詞可以用來鑒別合乎聖經的基督教：保守派 (conservative)、福音派 (evangelical)、基要派 (fundamentalist)。無可否認，這些名詞對不同的人，有不同的意義。保守派是一個統稱，指反對自由派基督教，卻持守基督教信仰傳統教義的人或組織。其他兩個名詞，則需要更加詳盡的解釋。

### 福音主義 (Evangelicalism)

福音派 (evangelical) 是一個聖經用語，是由希臘文 *euangelion* 而來，意思是「好消息」。所謂福音派人士 (an evangelical)，是指宣揚耶穌基督好消息的人。我們必須明白，這個字眼在不同的情況下，會有不同的意思。在歐洲，福音派不一定代表持守保守教義，因為這名詞與基督教是同一意義。不過，在美國，這個名詞是指持守傳統信仰教義的人。福音派一詞，較基要派 (fundamentalist) 受歡迎，因為福音派是一個較平和的字眼，而基要派則常被看為是分離主義和律法主義。七十和八十年代，雖有五千萬美國人稱為福音派的，但自稱是基要主義的，不超過十分之一。

## 福音主義的歷史發展

福音主義在教會歷史上，是與各個改革運動相連的，特別是宗教改革，和十八世紀的福音覺醒（evangelical awakenings）。十九及二十世紀，福音主義在自由主義的猛擊下，曾經退卻；但近年間，福音主義又透過本身的大學和神學院、著作及大眾傳媒，而廣為人知。

馬斯登（George Marsden）指出，福音主義的發展分為四個階段。第一階段是由 1870 年代至第一次世界大戰結束；在這段時期，自由派神學在福音信仰的宗派崛起。聖潔——五旬節宗（Holiness-pentecostal）團體，也在這段時期崛起；此外，也有復興派和強調末世論的前千禧年派。第二階段是由 1919 至 1926 年，現代主義在大宗派中備受抨擊。這段時期的福音派是基督教的主流。第三階段是 1926 至 1940 年代，當時福音派（基要派）被視為分離派，他們主要是在主流宗派以外，透過獨立的學校及宣教團體去工作。福音派在這段時期，由美國的北部遷移到南部。第四階段是由 1940 年代到現在，新福音主義（new evangelicalism）在原本的基要派傳統中崛起。當時出現兩個新運動：福音主義及分離的基要主義。這兩個群體中，以福音派的人數較多，他們不想被視為基要派，但他們在神學上，也是保守的。

後有幾個重要團體冒起，作為福音主義的代表。1941 年成立了全國福音派協會（National Association of Evangelicals），保衛正統信仰，對抗自由主義；但他們不想被人當作消極及反動，象另一個基要信仰團體——全美基督教會協會（American Council of Christian Churches）——一樣。1949 年，福音派神學協會（Evangelical Theological Society）在福音信仰圈子中成立，推廣學術；而把他們連系在一起的，只有一個教義，就是聖經無謬誤。

## 福音主義的教義觀點

福音主義的基要教義是聖經無謬誤，這就如福音派神學協會的教義宣言所說：「只有聖經，就是全本聖經，是由神的話語寫成；在原稿上是沒有錯誤的。」福音派一般堅持完全字句默示論（太五 18），而不是概念默示，或機械默示。

福音派相信神的至高主權；相信三位一體，是以聖父、聖子及聖靈的身分並存。當然，子的神性及聖靈的格性，都是確定的。

福音派也教導，人原初被造是無罪的（西三 10），但因為亞當的過犯，罪進入了整個人類，世世代代延續下去（羅五 12）。人的墮落，使人全然敗壞、全然腐化，需要神的恩典施行救贖。耶穌基督為全人類付出了贖價，這是完全的代替（太二十 28；林後五 21；提前二 6）。透過基督的贖罪代死，基督滿足了神聖潔的、公義的要求，使人與神和好（林後五 19）。為了完成救贖，基督以肉身從墳墓裡復活了（太二十八 6），讓信徒可以跟隨他（林前十二 20 至 23）。基督又以肉身升天（徒一 9），並且將會再來（徒一 11）。

福音派對末世事情，各有不同的看法。前千禧年派（premillennialists）相信基督會按

字面解釋的，在地上建立國度一千年；而無千禧年派（amillennialists）則相信，基督再來就開始永世。

得救是在乎憑信心的恩典，而不在于行為，這是福音信仰一個極重要的教義（弗二 8 至 9）。只有憑著信心，信徒才得以稱為義人（羅五 1），與神複和（林後五 19）。由於福音二字具有「好消息」的含義，所以福音派確實相信福音的傳揚，相信宣講靠恩典得救的信息是必須的（太二十八 18 至 20；路二十四 47；徒一 8）。

## 福音主義的評價

透過福音信仰組織，及福音信仰機構，如學院及神學院等，福音派的神學學術地位日漸提高，領導地位日增。它在傳統基督教信仰的地位，也更得以確定。

## 基要主義（Fundamentalism）

「基要主義」（fundamentalism）這個字，最早是羅斯（Curtis Lee Laws）在 1920 年使用的，他是屬於浸信會《守望觀察者》（*Watchman-Examiner*）的編輯。這名詞是指穩守基督教信仰傳統教義，以相對於現代宗教的自由主義而說的。現代的自由主義否定聖經的默示，否定基督的神性，及神跡的真實性。

馬斯登（Marsden）為基要主義所下的定義是：「（Ⅰ）福音信仰的基督教；（Ⅱ）反現代主義者，即肯定超自然、基督教合乎聖經的基本傳統教義；（Ⅲ）反對現代主義和世俗化形式的戰士。可以說，基要主義是一個作戰的反現代主義福音派。」

## 基要主義的歷史發展

從歷史上說，基要主義是指持守 1910 年，在美國由長老宗教會大會（The General Assembly of the Presbyterian Church）所訂立的五項基本信條。這五項基本信條是：基督的神跡、基督由童女所生、基督代替性的贖罪、基督的復活，和聖經的默示。基要主義是代表基督教傳統的基本立場，特別是由《基要信仰》（*The Fundamentals*）所發展出來的。《基要信仰》最初是由妥銳（R. A. Torrey）和狄克遜（A. C. Dixon）所編訂的十二本小冊，印行超過三百萬本，分送給牧者及其他人。這一系列的小冊，是要回應自由主義的高等批評學；駁斥進化論；確定摩西是五經的作者；堅持以賽亞書的統一性；保衛默示、童女生子、神性、基督的贖罪，及其他種種信仰。作者還有當時保守派信仰的名人：多馬士（W. H. Griffith Thomas）、俄爾（J. Orr）、加伯連（A. C. Gaebelien）、華菲德（B. B. Warfield）、司可福（C. I. Scofield）、慕勒（H. C. Moule）、彼爾信（A. T. Pierson）、愛得曼（C. R. Erdman）及其他人。

基要主義早期的支持者，大力和熱烈地為傳統基督教信仰的教義爭論。這可從《基要信仰》和由麥根（J. Gresham Machen, 1881 至 1937 年）所寫的《基督教和自由主義》（*Christianity and Liberalism*）及《現世的基督教信仰》（*The Christian Faith in the Modern World*）看出。麥根是基要主義早期的領袖，他曾帶領一群原術任教於普林

斯頓神學院(Princeton Seminary)的教授，組成韋斯敏德神學院(Westminster Theological Seminary)，那是 1929 年的事。韋斯敏德被視為一間保守派神學院，是普林斯頓的對手，因為普林斯頓摒棄了傳統的保守立場。1936 年，麥根和麥英泰(Carl McIntyre)、巴士威爾(j·Oliver Buswell)等人，成立了美國長老教會(Presbyterian Church of America)。麥根及其他人，都曾因為獨自成立使團，而被原有宗派逐出。後來，講道者麥卡尼(Clarence Macartney)也加入了麥根的團體。稍後麥卡尼又成立了聖經長老教會(Bible Presbyterian Church)和信心神學院(Faith Theological Seminary)。1930 年，美國獨立基要信仰教會(Independent Fundamental Churches of America，是一個獨立教會的聯會)也成立了。

浸信會的基要派，也在美國北部和自由主義鬥爭。結果是成立了一些團體：有 1932 年成立的純正浸信會總聯會(General Association of Regular Baptists)，及 1947 年的美國保守浸禮協進會(Conservative Baptist Association of America)。1919 年，理來(William B Riley)在明尼阿波利斯成立西北學院(Northwestern College)，又協助成立了世界基督教基要信仰組織(World's Christian Fundamentals Association)，強調前千禧年觀點及基督的再來。同時，拿大多倫多市賈維斯街浸信會(Jarvis Street Baptist Church)的牧師蕭爾得斯(T.T.Shields)，也成立了多倫多浸信會神學院(Toronto Baptist Seminary)。在南部的沃思堡(Fort Worth)，第一浸信會(First Baptist Church)的牧師諾立斯(J·Frank Norris)，亦成立浸信會聖經神學院(Baptist Bible Seminary)。這些人也一起成立了聖經浸信會聯會(Bible Baptist Union)，以「鼓勵個別浸信會教會從母會宗派獨立，組成一個獨立的聯會，以對抗美國北部浸信會大會(Northern Baptist Convention)」。

### 基要主義的教義觀點

基要主義的教義，雖然可以更詳細地加以論述，但它們是以五項基本信仰為中心的。基要主義確定聖經的完全字句默示論，及聖經的無謬誤(提後三 16；彼後一 21)。它否定了以下各個論點：摩西五經的底本說，以賽亞書二分或三分問題、但以理書的日期延後問題、高等批評學，及其他更多近期發展的問題。基要主義也強調，相信基督是童貞女所生是必須的(賽七 14；太一 18 至 25；路一 35)。

基要派也相信聖經對基督神跡的確認：他在水面上行走(不是在沙洲上)；他平靜風暴；他驅逐惡鬼；他使瞎子看見，使死人復活。基督的工作應該按字面瞭解。

基要派重要的教義，是基督代替性的贖罪(可十 45；加三 13)。基督的死不單是典範，也不單是殉道，而是代替性的，以義者代替罪人(林後五 21；彼前二 24)。

同樣重要的，基要派教義強調基督以肉身從死裡復活。基督復活不單是他的靈性復活，也不單是他思想教訓的長存，更是他以肉身從墳墓裡復活，這由他可以吃食物(約二十一 9 至 12)，可以被人觸摸(約二十 27 至 28)，可以被看見(路二十四 34；林前十五 3 至 8；約壹一 1)等得以確定。基要派亦相信，基督按字面意義從天上再

來（撒十四 4；太二十五 31）。

在五項基要教義裡，也包括了基督的神性。這是基要主義的核心教義（約一 1；西二 9；來一 8 至 10）。

論及人的起源問題，基要派確定神是直接創造了所有不同種類的生物，包括人類（創一 12、24 等）。同時，也反對任何形式的進化論。

基要派教導：地獄是按字面意義解釋的（路十六 19 至 31），撒但與鬼魔也是實在的。透過相信福音，人需要靈性的救贖（徒十六 31）；社會福音是無濟於事的。他們不單與罪惡及世俗分離，也與自由主義和其他否定基督教基本信仰的人分離。

### 基要主義的評價

本世紀初，基要主義在保衛正統信仰方面，留下了良好紀錄。正統派的學術鉅子，及當代著名的傳道人，都支持傳統基督教信仰，這些領袖維護數百年來忠心的基督徒所持信的教義。二十世紀後期，強調點逐漸偏移，分離變成了基要主義的重要教義。基要主義的苛刻精神，並不能配合基督的福音，雖然道理可能是正確，但他們所表現的態度並不獲得贊許，特別是對那些相同信仰者所發表的負面聲明。

### 新福音主義（Neo-Evangelicalism）

#### 新福音主義的歷史發展

「新福音派」（neo-evangelical）這名詞是由波士頓花園街公理會（Park Street Congregational Church）的牧師奧根格（Dr·Harold John Ockenga）所創的。1948 年，他在加州福樂神學院（Fuller Theological Seminary）發表演講，解釋新福音主義的立場：

新福音主義是從三個運動分離出來的。新福音主義首先與新正統主義（neo-orthodoxy）分離，因為它（福音主義）接受聖經的權威……它（福音派）也與現代主義（modernism）有所分別……因它懷抱正統教義的整個系統，反對現代主義所接受的。它也與基要主義分離，因為它相信聖經的教導、教義及倫理，一定能應用在社會環境中，能對社會產生作用，正如可以應用在個人身上一樣。

新福音主義是一股新崛起的回應力量，尤其對基要主義的表達方式表示不滿。當代主要的福音派神學家亨利卡爾（Carl·F·H·Henry，生於 1913 年），也是《今日基督教》（*Christianity Today*）的創辦人，就曾提出基要主義「已由一個作為神學派系的基要主義，變成一種好象消極反動精神的基要主義」。亨利相信，基要主義錯誤地表達聖經的基督教，他們思想狹窄，局限於聖經信息的某些部分；表達方式欠缺學

術性，只顧打擊現代主義；也表現出一種苛刻、好辯、缺乏愛心的精神。亨利強調需要承擔社會的責任。

儘管所有在這運動（新福音主義）中的成員，觀點未必完全相同，但都傾向於容忍自由派。他們稱自由派為「邊陲的朋友」（fringe friends）；而基要主義則稱自由派為異端。

新福音主義的支持者有：奧根格、亨利卡爾、卡內爾（E·J·Carnell）、葛培理（Billy Graham）及蘭姆（Bernard Ramm）。福樂神學院（Fuller Theological Seminary）是這運動的大本營，而《今日基督教》則是這運動的出版喉舌。

### 新福音主義的教義觀點

**社會責任：**新福音派相信，基要派忽略了福音對社會的意義，所以新福音派著重回應社會的問題。他們譴責基要派，只一味著重個人贖罪救恩，只傳講人的罪及基督即將再臨。新福音派「不是鼓吹社會福音。個人重生對個人救恩是必須的。福音在社會方面的應用，正是他們所關切的」。

**分離：**至於分離的問題，要回到普林斯頓神學院的事件去。那時麥根因為自由主義問題，離開了普林斯頓神學院和美國長老教會，去建立韋斯敏德神學院。麥根可說是分離分子的代表。新福音派批評麥根，和其他因自由主義而離開教會、宗派及宣教團體的人。卡內爾批評麥根最為激烈，他指責他的分離行動，是對教會教義的不尊重表現。

拿述（Ronald H·Nash）也爭辯分離主義問題，因為它：（Ⅰ）「在正統信仰中孕育分裂的心態」；（Ⅱ）「高舉次要的教義，以之為相交的測試標準」；（Ⅲ）「未能或拒絕與那些不同意見的人溝通」。

**無謬誤：**新福音派在無謬誤及批判方法學上，是意見分歧的。誇比狄奧斯（Richard Quebedeaux）指新福音主義是建基於歷史批判學上，這是因為新福音主義認為，聖經不單是神的作品，也是人的作品。聖經亦帶有文化制約的標誌。「真確性及無誤性這些古老概念，受到再度詮釋。一些福音派學者甚至說，聖經的教訓（指信仰與生活的實踐）才是沒有錯誤的，無謬誤不是指經文本身。」但必須知道的是，雖然有一些新福音派否定聖經無謬誤，也有一些是支持的。奧根格就是其中之一。

**科學：**基要主義和新福音派對聖經與現代科學的關係，有不同看法。有關創世記的記載，基要派的傳統持守間隔論（gap theory），這理論可容納科學或現代創造論對創造年期所提出的解釋。新福音派對科學的觀點，在蘭姆（Bernard Ramm，生於1916年）的《基督教對科學與聖經的觀點》（*The Christian View of Science and Scripture*）一書中，有最佳的說明。蘭姆提出聖經與現代科學的和諧，他將宇宙年期定為四十至五十億年。蘭姆稱自己為漸進創造論者（progressive creationist），他認為進化論不是反基督教的。他指出一些基督教徒和天主教徒也相信進化，「這證明進化論在形而上學概念上，並非跟基督教不能相容。」卡內爾也認為「神原本所創造的萬物種類，



有很大的轉變」，這稱為「開端進化論」(threshold evolution)。

### 新福音主義的評價

**社會責任：**新福音主義雖然強調社會責任，但值得注意的是，聖經很少談及基督徒對不信者的社會責任。在討論這個問題時，加拉太書六章 10 節是常被引用的一節經文。「當然，有些人引用先知的社會問題觀點，作為根據；但這不能一概而論，因為以色列是個神權主義 (theocratic) 國家。」

**分離：**新福音主義傾向於忽視聖經裡關於分離的教導。聖經就這個主題有很多講論 (羅十二 2，十六 17；林後六 14 至 18；多三 10；雅四 4；約貳 9 至 11)。雖然應用這些經文並不容易，意見十分分歧，但至少，基督徒應該問，我們可否與那些否定基要教義，如基督神性或代替性贖罪的人，在宗教上合作。

**無謬誤：**批判方法學的爭論，仍十分激烈。不少保守派提出疑問，究竟歷史批判學、資源批判學、形式批判學及校訂批判學，是否可以運用，而不必犧牲無謬誤教義，或神聖默示。對於未經證實的批判方法假設，似乎過多了。新福音主義也將默示和無謬誤分別開來。拿述 (Nash) 爭論有關原稿無謬誤的問題，他說這只是一個假設。這是一個十分嚴肅的問題，因為如果聖經是神所「呼氣」的 (提後三 16)，它又怎能夠有錯誤？

**科學：**調解聖經及科學之爭時，所遇到的問題就是科學本身是常變的。數十年前人們相信是真確的科學發現，今天可能已被推翻。那些曾經嘗試調解聖經與科學之爭的人，可能日後都會感到尷尬。進一步說，聖經經常被人從科學的角度，去加以解釋，這好象在說，具有權威的是科學，而不是聖經。某些漸進創造論 (progressive creationism) 者或本土洪水論者，確是如此看法。莫禮士 (Henry M. Morris) 等人寫過不少作品，從科學觀點和聖經觀點，駁斥進化論。

### 新基要主義 (Neo-Fundamentalism)

#### 新基要主義的歷史發展

過了多年，基要主義的氣候改變了。今天已引發出一個現代的基要派運動，稱為「新基要主義」(neo-fundamentalism)。傳統基要主義強調，要從異端分離，而後來的基要主義更強調「次等分離」(secondary separation)——回避與自由派聯繫的保守分子。

#### 新基要主義的教義觀點

這些基要主義者甚至回避葛培理，不是因為他是自由派，而是因為他與自由派對話。他們指摘葛培理在群眾福音工作中的「包容精神」(spirit of inclusivism)。

將新福音派的人、學校或機構加以標誌，就等於與之分離。新基要主義因此拒絕參與葛培理的佈道運動，反對《今日基督教》這份刊物，且嚴厲責備慕迪神學院 (Moody

Bible Institute)，和達拉斯神學院 (Dallas Theological Seminary)，因他們邀請了某些福音派的講者。

另有一些作者，也將弗爾威爾 (Jerry Falwell)、黎曦庭 (Tim LaHaye)、林西 (Hal Lindsey) 及羅撥臣 (Pat Robertson) 等基要派領袖確認為新基要主義運動的人物。這些領袖曾公開的說：

為美國嚴重的社會、經濟、道德及宗教危機提供答案。他們指出，有一個新的及更具擴散力的敵人興起了，就是世俗的人文主義。他們認為這種主義要為侵蝕教會、學校、大學、政府及家庭負責任。他們攻擊每個他們認為是世俗人文主義遺裔的敵人——進化論、政治上及神學上的自由主義、鬆懈的個人道德觀、性腐敗、社會主義、共產主義，及任何可削弱聖經的絕對、無謬誤權威的觀點。

道德主流 (The Moral Majority) 及它的政治行動，也是新基要主義另一種表現方式。

### **新基要主義的評價**

新基要主義可被視為一個現代的運動。一方面，它堅持聖經傳統的基要教義；另一方面，它又演變成一個有不同重點及看法的運動。新基要主義保留基督教傳統信仰教義，在教室中及講臺上，維護這些教義。然而，雖然傳統的基要主義曾經招架不少學術界鉅子，如威爾信 (Robert Dick Wilson)、多馬士 (W. H. Griffith Thomas)、來爾 (J. C. Ryle)、麥根 (J. Gresham Machen) 及其他人的抨擊，但新基要主義的傾向是反知識的，也抗拒神學訓練。

反智慧主義 (anti-intellectualism) 的結果，令正統主義走向偏差，特別是「唯英皇欽定本」(King James only) 運動。早期的基要派相信聖經原稿的默示，但新基要主義竟有一些人甚至鼓吹英皇欽定術的默示；他們將這點也放進教義聲明中。

新基要主義也進一步走向律法主義。他們在教義聲明以外，增訂一些有關行為的明文聲明。

此外，新基要主義也鼓吹次等分離 (secondary separation)，回避其他不隨從同樣僵硬標準的基督徒。這種態度令新基要主義趨於分裂，令教會分化，促成真基督徒之間的敵意。對那些堅持正確教義的人，這也許是一個苛刻的批評，但健全的教義應該能彰顯令生活改變的行為，而表達方式就是愛 (約十三 34 至 35；約壹二 10 至 11，三 14)。愛是基督徒的責任，即使在與異端和不潔者的鬥爭中，也應表現愛。聖經重視愛心，這是不容忽視的，尤其是那些妥協並非關乎信仰核心的教義。

### **總體觀察**

總結本章，在今天的真教會中，信徒相交的情況實在欠佳。但有兩項正面的觀察是

需要強調的。首先，福音派及基要派都相信、教導及護衛聖經中基督教的傳統教義。本書「第 2 部分：系統神學」，就是從福音信仰立場寫的，指導讀者從保守的立場去表達某些教義。

第二，福音派與基要派都有不少感人的工作發展：例如宗派與個別獨立團體之中，存著強烈的使命感；佈道運動的興起（最顯著的是葛培理的工作）；聖經學院、基督教大學和神學院的增長；以及福音信仰出版物的美好前景。這些帶來的結果是，單單在美國就有五千萬人宣稱自己重生；而基督榮耀的福音，也得到大眾的接納、尊重及聆聽。

## 後記

讀過這本厚厚的著作，讀者都應記得本書為神學所作的五個大分類：聖經神學、系統神學、歷史神學、教義神學及當代神學。這是神學的「五面」，已在書中詳加說明和解釋了；希望本書成為讀者一本有用的神學手冊，以依從聖經為權威準則。

研究聖經教義的歷史和發展，有一個顯而易見的真理，就是：神的恩典。回頭看舊約神學，和創世記三章 15 節神起初的應許，神在曆世歷代的啟示就更加明顯了。所述的故事只有一個：人有罪，人離開了神，但神卻不斷在恩典中顯明他自己。信主者定會被新約所記載神的作為深深打動，那是一個顛峰——記述神的拯救、代贖和使人成聖。神借著基督，已經為人成就救恩，並使人達致他永遠不能達致的一一人得以與神和好。

雖然本書已儘量詳細介紹聖經中的神學真理，我們還需說明一點，關於神的事情，筆墨難盡、言語難表者多著呢！道成肉身正是如此深奧難明：永恆造物者神、天地無盡浩然主宰，竟呱呱墮地，成一嬰孩；與我們一起生活，與人類一起成長；甘為奴僕、甘願虛己；最後捨身釘死在十字架上。神如此的浩瀚大愛，甘願撇棄天上光華，承受地上恥辱與苦難，我們能不為此動心，能不默然而俯拜？最大的悲哀，莫如人謹守正統教義，卻未能與教義所見證的一位建立個人關係。讀者也許已攀過了這部厚著作的無數高峰，卻未能在個人經歷中體認基督賜下的新生命。正確地認識教義，一定會帶來生命上的改變（提後三 16 至 17）。

沒有一種福祉，比神賜下他的兒子更大。沒有一件罪，比藐視神的恩典更為深重！耶穌基督完全彰顯了神。真知識就是體驗耶穌基督，與他相交。他來，飽我們饑困（約六 35），解我們乾渴（約七 37 至 38）。他來，要賜予生命。凡信靠他，並他的救贖的人，就永遠不死（約十一 26）；他們還能享受與他相交的甯謐平靜，渡過風濤險湧之世途。「人有了神的兒子就有生命。」（約壹五 12）

親愛讀者，敢問閣下已否親身歷嘗這個最偉大的教義：「神賜給我們永生，這永生也是在他兒子裡面。」（約壹五 11）人的努力盡皆徒然，獲得這份禮物的唯一方法，就是全心信靠永活的基督。請相信這位唯一能救你，且能給你永生福氣與盼望的基

督吧（約三 16、36；徒十六 31）。然後照他的話語，按他的旨意而生活；與他相交，活在他的話語和旨意中，靈裡長進（加二 20，五 24，六 14；腓一 21，三 7 至 10）。願讚美歸給那位「愛我們，用自己的血使我們脫離罪惡……曾被殺的羔羊，是配得權柄、豐富、智慧、能力、尊貴、榮耀、頌贊的……但願頌贊、尊貴、榮耀、權勢都歸給坐寶座的和羔羊，直到永永遠遠！」（啟一 5，五 12 至 13）

## 詞彙淺釋

### Abrahamic Covenant

#### 亞伯拉罕文約

是個無條件的約（只約束神的一方）。神在此約中應許賜給亞伯拉罕的肉身後裔，擁有土地、子孫昌盛，有彌爾亞從他而出，並且擁有屬靈的福氣（創十二 1—3）。參「約」（Covenant）項。

### Accident Theory

#### 意外論

這理論由史懷哲（Albert Schweitzer）提出，認為基督因為沉緬於彌爾亞的使命，不幸被人殺害了

### Adonai

#### 主

這是希伯來文對神的名稱，意思是「主」或「主人」，所強調的是神的主權或權力。

### Adoption

#### 兒子的名分

這是信徒所得作神兒子的身分。所強調的是信徒在基督裡，按著新的地位，所得的權利和特權。

### Agnostic

#### 不可知

這字從希臘文 *gnostos* 而來，意思是「知識」。英文前置的“*a*”，是表示否定；因此這名詞的含意是：「對神的存在，持不可知的態度」。

### Amillennialism

#### 無千禧年派

基督再次來到世上時，沒有按照千禧年的字面意義出現。

### Angel

## 天使

這字可解作屬人的或神性的使者。若然解作神性的使者，就是神所差派，負起特別任務的使者。

## Anthropological Argument

### 人論

這名詞的英文來自希臘文 *anthropos*，意思是「人」。人是一個道德的存有 (moral being)，擁有良知、智慧、感情及意志，因此，神一定是按照他的道德本性創造人。

## Antichrist

### 敵基督

這名詞是指，那些否定耶穌具有真實人性的人而說的。這詞有一個廣泛用法（雖然這不是聖經的用法），就是指世界最後的統治者，聖經所稱為獸的那位（啟十三 1）。

## Apollinaris

### 亞波里那留（310 至 390 年）

他主張基督的神性，但否定基督的人性。他說耶穌有一個人的身體和人的魂，但沒有人的靈。他是老底嘉的主教，後來被定為異端。

## Apostle

### 使徒

這詞有兩種含義：(1) 是一種職位，指在基督整個事奉中跟隨他的人；但只限于十二使徒，和按著特殊含義也指保羅而說；(2) 是一種恩賜；它可以按一般的含義，指一個「受差遣的人」。看來這種恩賜，大部分情況都只限于十二使徒和保羅。

## Apostles Creed

### 使徒信經

是一個關於三位一體論及基督論信仰的陳述。此信經形成早於主後 250 年，是為了保衛教會不受異端侵害。

## Aquinas, Thomas

### 亞奎那（1224 至 1274 年）

十三世紀著名天主教神學家，他強調在信仰中，必須運用理性。

### 亞流主義

由亞流 (Arius) 所創的教訓，否定基督的永恆性，指基督是由父所創造。亞流在主後 325 年的尼西亞會議中，被定為異端。

## **Arminianism**

### **亞米紐斯主義**

這是由荷蘭的亞米紐斯（Jacobus Arminius，1560 至 1609 年）所創的教義系統，和加爾文對立。這些信仰內容在五大要點的抗辯文（Remonstrance）中說明：（1）根據神預知有條件的揀選；（2）無限的贖罪；（3）雖然人有自由意志，但他不能自救；（4）先前恩典讓人可與神在救恩中合作；（5）有條件的持守——信徒不會失落。

## **Athanasius**

### **亞他那修（296 至 373 年）**

對抗亞流異端，維護基督教神聖信仰最偉大的護教者。

## **Atheist**

### **無神論者**

這名詞由希臘文兩個字所組成：*theos*（意思是「神」）及前置的“*a*”（是否定的意思）。這詞的意思是「不相信神的人。」

## **Atonement, Limited**

### **有限的贖罪**

又稱為「特定」（definite）或「個別」（particular）的贖罪。這觀點強調，基督只為蒙揀選的人而死。

## **Atonement, Unlimited**

### **無限的贖罪**

基督為每一個人而死，但他的死只在那些相信福音的人身上發生功效。

## **Attributes of God**

### **神的屬性**

神的獨有特徵。神透過這些特徵向人類啟示他自己。

## **Attributes, Absolute and Non-Absolute (Relative)**

### **絕對屬性及非絕對（相對）屬性**

絕對屬性（如屬靈、自存、不變）是指神在自己裡面的完美性，這些屬性是獨立於任何人或任何事物的。相對屬性（如永恆、無所不在、無限）之得名，因為這些屬性是和時間和空間相對的。

## Attributes Incommunicable and Communicable

### 不可傳送的屬性及可傳送的屬性

不可傳送的屬性，是指在神自己所有的屬性（如永恆、無所不在、不變）。可傳送的屬性是指，某程度上也可在人身上找到的屬性（如智慧、公平、真理）。

## Attributes, Non-Moral (Natural) and Moral

### 非道德（自然）屬性及道德屬性

非道德或自然屬性是指神的完美性，這些並不關乎是非的原則（如無限、無所不能、無所不在）。道德屬性是關乎是非原則的（如聖潔、公義、真理）。

## Attributes, Intransitive (Immanent) and Transitive

### 不及物（內蘊）屬性及乃物屬性

不及物屬性象不可傳送的屬性一樣，只在神身上找到，與人無關（如自存、生命）。及物屬性象可傳送的屬性，是那些與人有關的屬性（如真理、憐憫）。

## Augustine

### 奧古斯丁（354 至 430 年）

有人稱奧古斯丁為自保羅至馬丁路德之間最偉大的神學家。奧古斯丁著重宣講人的全然敗壞及神的恩典。

## Augustinian View

### 奧古斯丁觀點

這觀點以奧古斯丁而得名，說所有人都在亞當的罪上有分，因為每個人都潛在地（*seminally*）存在于亞當裡（比較來七 9）。因此全人類每一個都要接受定罪和死亡。

## Baptism of the Spirit

### 聖靈的洗

是聖靈的工作，令信徒與基督聯合；以基督為頭，而該信徒與其他信徒都是基督的身體。

## Barth, Karl

### 巴特（1886 至 1968 年）

德國神學家。他否定他所受過的自由主義訓練，回到聖經的研究上。他在 1919 年出版了一本羅馬本的注釋，新正統主義可說是由他開始。巴特教導，當讀者進入聖經作者的經驗中，聖經才成為神的話。他否定一般默示；但可說是新正統神學家中最保守的一位。

## **Bible**

### **聖經**

英文 Bible 一字來自希臘文 biblion，意思是「書」或「卷軸」。這希臘字是來自 byblos 一字，那是一種紙草（papyrus），古時人用來製造書寫的紙張。bablia 一字逐漸地被人用來指新舊約的所有書卷。

## **Biblical Theology**

### **聖經神學**

這名詞有幾種用法：( I )指一個現代的自由主義神學運動，著重聖經注釋性的研究，但這運動保留自由主義的方法學。( II )指研究一個教義的歷史環境及發展過程，採用的是注釋性方法學。舊約聖經神學通常是注重不同時期的教義發展，和連系性主題；而新約的聖經神學則注重個別作者的神學思想。

## **Bonhoeffer, Dietrich**

### **活霍華（1906 至 1945 年）**

潘霍華是德國神學家。他否定「神聖」與「世俗」的概念區分，強調必須作「屬世門徒」（wordly discipleship）。潘霍華所提到無宗教的基督教究何所指，不得而知。但激進神學家將他的觀念加以極端的推展。雖然潘霍華的神學思想備受爭議，但他對自己教義無懼的委身，對基督門徒生活徹底的實踐，令人欽佩。潘霍華因為反對納粹政權而下獄，後被處死。

## **Brunner, Emil**

### **葡仁納（1889 至 1966 年）**

是就正統主義的先驅。他強調必須主觀地與神相遇，但否定聖經的默示，和亞當的歷史性。他與巴特不同的地方，是接納一般啟示。

## **Bultmann, Rudolf**

### **布特曼（1884 至 1976 年）**

他發展出「形式批判學」（form criticism），嘗試尋找聖經的文體形式和資料來源。他強調需將聖經「去除神話」（demythologize），就是說，去掉初期教會加諸聖經之上的一層一層的修飾。

## **Calvin, John**

### **加爾文（1509 至 1564 年）**

瑞士宗教改革家。他強調人的全然敗壞，神恩典的必須性，和救恩的預定。他是個



多產作家，也是教會第一個用科學方法詮釋聖經的人。

## Calvinism

### 加爾文神學

這是一套教義系統，表達出約翰加爾文神學思想的五大要點：(1) 人的全然敗壞；(2) 無條件的揀選；(3) 有限的贖罪；(4) 不能抗拒的恩典；(5) 聖徒的保守。神的至高主權是加爾文神學的中心。

## Canonicity

### 正典性

這名詞用來指六十六卷的聖經。說明這些經卷都曾經過考驗，證實是出於默示，並且歸在神聖經書卷的體系中。

## Church

### 教會

意思是「被召出來的群體」。這名詞可以指地方教會（如帖前一 1）；也可以指普世性的教會，包括由五旬節開始至被提，所有信主的人。普世性教會也稱為基督的身體（弗一 22 至 23）

## Commercial Theory

### 交易理論

這是安瑟倫（Anselm of Canterbury，1033 至 1109 年）所立有關基督贖罪的理論。這理論說，因著罪惡，神的尊榮被剝奪。基督的死令神重得尊榮，而基督也得到了賞賜；他將這賞賜給了罪人。

## Congregational

### 會眾制

是一種教會管治的方式，權力來自會眾。浸信會、播道會及一些獨立教會都採用此制。

## Consubstantiation

### 同領說

路德宗對聖餐的觀點，說基督的身體和血在聖餐物品（酒和餅）中同在，而物品並沒有改變。

## Contemporary Theology

## 當代神學

在本書中，這是指對二十世紀之內，所發展的基督教群體教義的研究。

## Cosmological Argument

### 宇宙論

神存在的論據。英文 cosmological 一字來自希臘文 kosmos，意思是「世界」。既然有世界，就一定有一位造物者（神），因為沒有事是從無變有的。

## Covenant

### 約

約是兩方面的協議。雙邊的約（有條件的），是對兩方面均具約束力的協議，將約實踐（如席西之約）。單邊的約（無條件的）雖然也是兩方面的協議，但約束力針對立約的方（如亞伯拉罕之約、巴勒斯坦之約、大衛之約、新的約）。

## Covenant Theology

### 聖約神學

是一套神學思想系統。神與亞當建立了行為的約（covenant of works），亞當失敗後，神就和他建立恩典的約（covenant of grace），應許將永生賜給相信的人。聖約神學確定只有一個神的子民，就是教會，真以色列。（聖約神學與時代論不同，時代論說有兩個神的子民，一稱為教會，一稱為以色列。）

## Creationism, Immediate

### 直接創造論

神的創造工作沒有使用第二因素，或一些過程。地球、宇宙和人，都是造物者即時的創造。在基督教神學的人論，這名詞是指每個人的靈魂的來源，都是神直接創造的，而不是由父母遺傳的。另參「靈魂遺傳論」（Traducian Theory）項。

## Creationism, Mediate of Progressive

### 中間或漸進創造論

這觀點說，神是用了一段長時期，和使用了第二因素來創造世界、宇宙和人；這種第二因素不包括進化論。這觀點和有神進化論相似。

## Criticism Form

### 形式批評學

根據來源批判學（source criticism）所建立的一種聖經分析的方法。嘗試理解書卷材料的收集及編纂過程。

### Criticism, Higher

#### 高等批評學

透過研究聖經寫成所使用的重要資料來源，就聖經書卷的日期及作者問題，所建立起的一種聖經分析方法。

### Criticism, Historical

#### 歷史批判學

透過研究聖經的記述、聖經以外的材料，和神跡真正發生的可能性，所建立的一種聖經分析方法，以尋找在聖經記載中，所真正發生過的事情。這種方法學本身包含懷疑主義成分。

### Criticism, Lower

#### 低等批評學

透過研究各種經文的抄本，探究經文文體的一種聖經分析方法。

### Criticism, Redaction

#### 校訂批評學

一種聖經分析方法，是建基於形式批評學（form criticism）之上，欲求理解最後的編纂者，怎樣根據他個人的神學觀點，在神學上確定一卷書的工作。

### Criticism, Source

#### 來源批評學

一種分析方法，欲發現寫福音書時所依據的重要資料來源。

### Cullmann, Oscar

#### 科爾曼（主於 1902 年）

一位史觀神學家，他看重聖經，因為聖經是一本「神聖歷史」或「救恩歷史」（heilsgeschichte）而不是因為聖經的命題或話語。

### Davidic Covenant

#### 大衛之約

一個無條件的約。神應許大衛他可以得著：(1) 家室——不中斷的朝代；(2) 國度——彌賽亞有一天會來統治；(3) 寶座；(4) 永遠的管治。

### Day of the Lord

## 耶和華的日子

這名詞有多種用法：(1) 神在歷史上任何的審判；(2) 神在災難時期（末世）的審判；(3) 神在千禧年國度的祝福；(4) 由災難至千禧年國結束的整段時期。

## Deacon

### 執事

新約教會的職分。承當者應該靈性成熟（提前三 18 至 23）；他要照顧會眾中有需要的物質需求。

## Decree (s) of God

### 神的旨意

所強調的是神的至高主權。神的旨意（指神計畫的各方面）是指，神所安排和指定要發生的每一件事情，並不根據人的任何決定。

## Deism

### 自然神論

相信雖然有神，但神是沒有位格的；神對世界不感興趣，也不捲進世界的事情。

## Demons

### 鬼魔

跟隨路西弗背叛神而墮落了的天使。

## Depravity

### 敗壞

這詞用來指罪的破壞力，已擴展到所有人，也影響了整個人——他的智力、感情和意志——因此那人在神面前，沒有一樣事情可被接納。

## Devil

### 魔鬼

最高等級的天使路西弗。他從高位上墮落，而今成為在神面前控訴信徒的「譏諷者」。另參「撒但」(Satan) 項。

## Dialectical Theology

### 辯證神學

新正統神學的另一個名稱。提出透過吊詭式的陳述去尋求真理。這思想由祁克果最初創立。吊詭式陳述的例子是：神是超越的，神也是內蘊的；基督是神，也是人；

神是忿怒的神，也是恩慈的神。人在面臨矛盾的危機時得救；在危機中，「是」與「不是」相遇。

## Dichotomous

### 二分法

關於人本性的觀點。說人包括兩部分：身體與靈魂。

## Dictation Theory

### 默寫論

這理論說，神叫作者默寫出聖經的真實字句；人是處於被動及機械的狀態。

## Dispensationalism

### 時代論

一種神學系統，說人從神領受不同的託管責任。時代論被司可福推廣；後也經過修正。時代論的特點是：(1) 一貫地按字面意義詮釋聖經；(2) 將以色列與教會清楚區分；(3) 以神的榮耀當作神在世界的最終目的。

## Docetists

### 幻影派

一個早期的基督教教派；確認基督的神性，卻否定他的人性。

## Dogmatic Theology

### 教義神學

按照本書，這是指對教會歷史上，基督教群體的教義的研究。這些教義都是按照特定釋經學的規範加以系統化。

## Ebionites

### 伊便尼派

初期教會的一個教派。否定童女生子和基督的神性，說基督只是一個人性的先知。

## Elder

### 長老

新約教會的職分。名義是指年長及靈性成熟的人（提前三 1 至 7）；他們在靈性上帶領本地會眾。

## Election

## 揀選

從一個希臘文複合字 *eklego* 而來；意思是「從」(*ek*) 和「收集」(*lego*)。這字形容神以至高主權揀選一些個人得著救恩。

## Elohim

### 神（以羅欣）

「神」的希伯來文名稱；這字表明他的能力、權柄，超乎所有其他稱為神的。

## Episcopal

### 監督制

一種教會管治的方式；權力屬於主教。循道宗、聖公宗和羅馬天主教都實行這種教會管治方式。

## Eutychianism

### 歐迪奇派

由歐迪奇（Eutyches，約 378 至 453 年）所創的觀點。說基督只有一種本性，基督沒有真正神性，也沒有真正的人性。

## Evolution Atheistic

### 無神進化論

對於生命始源問題採取反對超自然的看法。說所有生命都由一個單細胞進化而成，經過億萬年，配合自然過程和機會，單細胞就演變成今天高度發展的形式。

## Evolution, Theistic

### 有神進化論

這是一個神學思想系統。認為植物、動物和人都是從低等生命，經過億萬年逐漸進化而成，但整個過程有神的引導。

## Ex Nihilo

### 從無……

意思是「從無」而來的創造。這是指神是沒有使用現成物質來創造世界。

## Example Theory

### 榜樣論

是一個有關贖罪的理論。說基督的死，是為了作順服的榜樣，而多於作罪的贖價。

## Exegesis

### 注釋

這字是從希臘文 *exegesis* 而來，是「取出」或「解釋」的意思。這名詞指將一段經文的意思加以解釋。

## Existentialism

### 存在主義

一個新正統主義用語，強調人與神在靈性上的相遇。這講法強調個人的經驗或委身，以分別於對事實或信經簡單的相信。

## Fall of Man

### 人的墮落

這是指創世記三章所記載亞當不順服神的歷史事件。這事的結果，令罪和死進入人類（羅五 12）。

## Federal View

### 聯合觀

這觀點說，亞當是全人類聖約的元首或代表。全人類都被定罪，不是因為全人類都在頭一次的罪行上有份，而是因為亞當是作全人類的代表。

## Filioque Controversy

### 「和子」的爭論

Filioque（意思是「和子」）的爭論，是關乎「誰差遣聖靈？」的問題。東方教會認為聖靈只是由父所差遣的，而西方教會教導，聖靈是由父和子所差派的。主後 1054 年，這爭論令教會永久分裂。

## Forgiveness

### 赦免

由神所作的一個法律行動。神因著已有的罪的贖價，就不定罪人的罪。

## Fundamentalism

### 基要主義

是一個保守派的神學系統。傳統上持守五方面的看法：(1) 基督的神跡；(2) 基督由童女所生；(3) 基督代替性的贖罪；(4) 基督的身體復活；(5) 聖經的默示。基要主義是與自由主義和現代主義對立的。但近年，基要主義分裂成福音派，和分離性基要派兩個陣營。

## Gap Theory

### 間隔論

這理論說，有一個原初的創造，但墮落令受造的世界因神的審判而變得混鈍。跟著有一個數以千萬年計算的間隔期（在創一 1 與一 2 之間），之後神重新修造世界，是按照字面意義的二十四小時為一天工作。

## Generation of Christ

### 基督的生出

是聖靈神跡性的工作。聖靈超然地臨到馬利亞（路一 31、35），令她懷孕，生出在人性無罪的基督。

## Gift, Spiritual

### 屬靈的恩賜

這些都是「恩典的賜予」，在人得救的時候，按照聖靈的至高主權賜給信徒的，令信徒得著特別的能力事奉神及事奉人，特別是事奉信徒。

## Gnosticism

### 諾斯底主義

是第二世紀一個二無論異端。這異端強調，哲學知識（希臘文 *gnosis*）對得救是極其重要。諾斯底主義教導說，有一連串神性的分發（emanation），產生了一位低等的神，就是舊約的神。這神創造了物質的世界，但這神與至高的神是對立的。這位至高的神不與邪惡的、物質的世界相連。

## Governmental Theory

### 治理理論

這是一個有關贖罪的理論，由格魯希烏（Grotius）所創立。這理論說，基督借著死，向神付出象徵抵償；讓神放下了律法的要求，赦免人的罪，這是因為神的管治已得著滿足。

## Grace · Common

### 普通恩典

神無分彼此地向全人類施與慈愛，包括陽光、雨露、食物、衣服。這也可以是指神延遲施行審判，和阻止罪惡發生。

## Grace, Efficacious (Irresistible, Special)



### 有效恩典（不能抗拒的恩典，特別恩典）

神至高的作為，有效地呼召人來得著救恩。沒有一個神所呼召的人，能拒絕他的呼召，故此有不能抗拒的恩典之稱。

### Historical Theology

#### 歷史神學

在本書中，這是指一門基督教教義的研究，從使徒時代結束開始，由群體及個人反復辯論，加以修訂，然後才形成。

### History of Religion

#### 宗教歷史

這是一種神學觀點，說聖經是宗教進化過程中的產物。希伯來和基督教信仰不是從神聖啟示而來的，而是從和其他宗教一樣的共同源頭而來。

### History, Theology of

#### 歷史性神學

這是由潘能伯克（Wolfhart Pannenberg）所建立的教義系統，強調聖經歷史事件的必須性，特別是基督的復活。所依據的權威是歷史，而多於聖經。

### Hope, Theology of

#### 盼望神學

這是由莫特曼（Jurgen Moltmann）所發民的神學。莫特曼受了馬克思的影響，提出革命神學理論，主張教會要針對社會的不及平現象，宣導改革。解放神學是根植于莫特曼的神學。

### Hypostatic Union

#### 二性合一

這是一個神學用語，說明基督的兩種本性。聖子為自己取了人性，但他保持永遠都是真實的神，和真實的人——這兩種本性永遠存在於一個位格裡。兩種本性各自有所區別，不會混存。但基督的位格是一個——神——人的基督。

### Iconoclast

#### 反圖像派

主張毀壞圖像的人。

### Illumination

## 光照

聖靈的工作；光照信徒，讓信徒能明白神的話語。

## Immanence

### 內蘊性

相對於超越性（transcendence）而說。神降格進入與人的個人相交，和那些已經悔改己罪、信靠神的兒子而得救的人同住。

## Immensity of God

### 神的廣大無限

神的超越本質，與渺小的天使和人相比，顯得更為超絕和偉大。這種本質繼續加以發展可作（但不等同於）無所不在一詞的說明。參「無所不在」（Omnipresence）項。

## Imminent

### 即將再臨

意思是「隨時發生」或「即將發生」。有神學上這詞一般是指，被提可在任何時間發生；被提之前，一切預言都先得以應驗。

## Immutability of God

### 神的不變性

神不能改變，也不會改變。

## Impeccability

### 不可犯罪性

這觀點說，基督是不可能曾經犯罪的。

## Imputation

### 歸與

意思是「歸在某人帳項上」，無論指債項或債權的歸與都可以。聖經中歸與一詞的用法，有三個概念：亞當的罪歸與全人類；全人類的罪都歸在基督身上；基督的義歸給所有相信他的人。

## Incarnation

### 道成肉身

這詞原意是「在肉身中」。這是指永恆的聖子借著童女所生，為自己另外取了一種本性，就是人性。基督並不因這個行動而停止成為神，反之，他永遠都是完全的神和完全的人——是兩種本性同在一個位格裡。

## Inerrancy

### 無謬誤

由於聖經的來源是神，因此，它的全部內容都沒有錯誤；這包括在教義、歷史、科學、地理及其他各門的知識而說。

## infralapsarianism

### 墮落後論

這名詞（也稱 *sublapsarianism*）是來自兩個拉丁字 *infra*（在以下）和 *lapsus*（墮落）。這觀點說，神是在人類墮落之後定立他的揀選計畫；這計畫的次序是：創造人；容許墮落；揀選一些人得永生；基督救贖蒙選的人，差遣聖靈救蒙揀選的人；使所有被救贖者成聖。這觀點是屬於有限贖罪論。

## Inspiration

### 默示

是聖靈的工作。聖靈監管聖經的作者，讓作者雖然按照自己的風格和個性寫作，他們所寫的都是神的話語，是具有權威和可靠的，在原來手稿上是沒有錯誤的。默示一詞譯自希臘文 *theopneustos*，意思是「神呼氣」（提後三 16）

## inspiration, Conceptual

### 觀念默示

這觀點說，聖經作者所得的默示只在一些觀念或意念，而不是聖經的話語。神將觀念賜給作者，他們就用自己的話語寫作，所寫的聖經因此是可能有錯誤的。

## Inspiration, Dynamic

### 動力默示

這觀點說，聖靈感動聖經的作者，但給他們自由去寫作。所寫的可能是有錯誤的。這觀點有時被人和「部分默示論」（*partial inspiration*）等同。

## Inspiration, Natural

### 自然默示

這觀點說，聖經沒有超然成分。聖經的作者是本著人性的洞察力和技巧去寫作，正如其他作者寫成其他優美的作品一樣。

## Inspiratio, Partial

### 部分默示

意思是，只是部分的聖經是神默示的，但不一定是全部。啟示的素材包括信仰和生活有關的層面，都是默示的；但那些非啟示的素材，如歷史和科學，是有錯誤的。

### **Inspiration, Verbal Plenary**

#### **完全字句默示**

這觀點認為，聖經的默示包括真實的話語（字句）和整本聖經的每部分（完全）。在過去，完全字句默示一詞和「無謬誤」（inerrancy）等同。

### **Judgement Seat of Christ**

#### **基督的審判台**

這是評估基督徒生活是否忠心的地方或所在，基督徒會按程度得著賞賜。這審判台是在天上的，那時地上正受著災難。

### **Justification**

#### **稱義**

這詞從一個希臘文「稱……為義」的觀念而來。這是一個法律上的行動，神宣告將耶穌基督的所有善德歸給相信主的罪人。赦免可說是在救恩上負面的作為，意思是，人的罪得以去除；稱義可以視為正面的一面，指神的義加諸身上。

### **Kenosis**

#### **虛己說**

這詞是從腓立比書二章 7 節希臘文 kenoo 一字而來，意思是「空」。基督的虛己，是指他放下自己的神性；但他接受著辱，取上人的形象和人的本性，去完成神的任命。

### **Kierkegaard, Soren**

#### **祁克果（1813 至 1855 年）**

丹麥哲學家，存在主義的創始人。他強調要憑著一種「信心的跳躍」，發生與神經驗上的相遇。祁克果為新正統主義奠定了基礎，由巴特及布特曼等人在上面建造。

### **Kingdom**

#### **國度**

這詞正常用法是指一個國土，或一個統治範圍，有統治者、受統治的人民和一個統治的地區。另參「神權」（Theocratic）項。

### **Kung, Hans**

#### **孔漢思（主於 1928 年）**

羅馬天主教神學家。他否定基督的神性，懷抱自由主義，並且質疑教皇的權柄。

## Law

### 律法

通常是指神賜給摩西的律法。律法可以名為：(1) 民事律，這是關乎對鄰舍的社會責任的立法；(2) 禮儀律，這是關乎以色列人敬拜生活的立法；(3) 道德律：主要所指是十誡，這是神的正誤標準，是不受時間限制的。

## Liberalism

### 自由主義

是一種對基督教和聖經反對超然的取向，這取向是由理性主義產生的。自由主義否定聖經的神跡成分，強調理性；任何與理性和科學不能相合的事物都被否定。

## Liberation Theology

### 解放神學

是一個受到莫特曼（Jurgen Molotmann）和馬克思主義影響的神學系統。強調社會關懷，特別是針對拉丁美洲受壓迫的人民。解放神學也包括黑色神學（black theology），其著重點也是相同。

## Logos

### 道

這是希臘文指「話語」和「理性」最常用的一個字。這字出現在約翰福音的序言（一 1、14）和約翰著作其他地方。在早期基督教作品中，這名詞用作基督的名字，指基督是神對人的思想的個人表達。

## Lord

### 主／耶和華

這是神與以色列人一個立約的名字（出六 2 至 3）。在希伯來原文是 YHWH 四個字母，讀音可能和「耶和華」相似。YHWH 很可能是從希伯來文「是」（to be）字衍生而來，指神是永恆存有者。

## Luther, Martin

### 馬丁路德（1483 至 1546 年）

他是宗教改革運動中最突出的領袖。他被羅馬天主教革逐出會，理由就是他堅持要改變教會的教義傳統。他教導說，只需以聖經作為相信所依循的權威，不用依循教會的傳統。在救恩方面，馬丁路德著重單單因後稱義，而不是靠行律法。

## Marcion

### 馬吉安

第二世紀出現的異端。馬吉安只接受保羅書信和部分路加福音為正典，拒絕接受全本聖經。他將舊約的神和新約的神加以區別，舊約的神是邪惡的，而新約的神借著基督啟示他自己。

## Marriage of Christ

### 基督的婚娶

教會在天上和基督舉行的婚禮，這事在基督再來到地上之前發生。

## Marriage Supper

### 婚筵

在地上已悔改的以色列人，慶祝基督的婚娶和他的千禧年國度。

## Martry Theory

### 殉道論

參看「榜樣論」（Example Theory）項。

## Mediator

### 中保

兩方面之間的仲介者。基督作神和人之間救恩的中保（提前二 5）。人類領袖和亞伯拉罕和摩西等，都是中保，將神的旨意傳給百姓。

## Messiah

### 彌賽亞

這名字從希伯來文 *meshiach* 而來，意思是「愛膏者」。這字和希臘文 *christos*（意思也是「受膏者」）一字等同。這是耶穌的一個稱號，指他是神所膏立的一位。

## Millennium

### 千禧年

英文 millennium 這字是從兩個拉丁字 *mille*（意思是「一千」）和 *annus*（意思是「年」）而來。這是指一個一千年的時期。千禧年的觀念，可在舊約無條件的約中找到根據，在啟示錄二十章 4 至 6 節，更特別說明，基督再來地上時，會在地上掌權一千年。

## Modalism

### 形態論

一種反對三位一體論的觀點。此說認為神只有一個位格，但以不同形式，或形態顯現，成為父、子及聖靈。另參「撒伯流主義」(Sabellianism)項及「形態神格唯一論」(Monarchianism Modalistic)項。

### **Monachianism, Dynamic**

#### **機能神格唯一論**

一種神格絕對統一的信念。此說否定聖子和聖靈的神性。宗教導說，道是一個非人格氏的力量，存在於所有人，尤其是在作為人的耶穌身上。耶穌是有超特的人性，但那不是神性。

### **Monarchianism, Modalistic**

#### **形態神格唯一論**

一種反對三位一體的觀點，也稱「形態論」(Modalism)及「撒伯流主義」(Sabellianism)。參「形態論」(Modalism)項。

### **Montanus**

#### **孟他努**

第二世紀的思想家。他教導說，世界末日將近，而他就是聖靈的發言人，將新的啟示賜下。他的教義被正統領袖所拒絕。

### **Moral Influence**

#### **道德影響論**

一種關於基督徒贖罪的觀點，由亞伯拉德(Perer Abelard, 1079至1142年)所提出，否定基督代替性的贖罪。亞伯拉德說，基督的死是要表明神的大愛，感染罪人，令他悔改。

### **Neo-EVangelicalism**

#### **新福音派主義**

這是一個最初由奧根格(Harold J. Ockenga)、亨利卡爾(Carl F H·Herry)及其他人發起的基督教福音派運動。這運動強調社會的責任，否定基要派的分離主義精神。有些新福音派人士否定無謬誤之說。

### **Meo-Liberalism**

#### **新自由主義**

隨著第一次世界大戰的結束，自由主義的衰落，新正統主義興起，否定自由主義的樂觀思想，對聖經和基督採取較高的看法，對罪則採取較嚴肅的態度。但愛默遜

(Harry Emerson) 及其他的新自由主義神學家，則仍持守自由主義的主要信仰。

## Neo-Orthodoxy

### 新正統學派

大部分歷史學家，以 1919 年為新正統主義誕生的年份，那一年，巴特 (Karl Barth) 寫了一本羅馬書注釋。由於自由主義的衰落，新正統主義尋求回到一種嚴肅的聖經研究。新正統主義強調與神相遇的經驗，但它保留了不少自由主義的信念。

## Nestorianism

### 涅斯多留主義

此派依從涅斯多留 (Nestorius, 死於 451 年) 的教導，確認基督的人性和神性；但此派否定兩種本性的合一，他們認為基督有兩個位格。

## New Covenant

### 新約

是一個無條件的約，神應許了罪的赦免 (耶三十一 31 至 34)。基督的死是赦罪的基礎，此約最後要在千禧年國中應驗。

## Nicea, Council of

### 尼西亞會議

這是第一個教會會議，在主後 325 年舉行，要解決亞流的信仰爭論問題。會後確認基督的神性，稱基督為「真神的真神」。

## Niebuhr, Reinhold

### 尼布林 (1892 至 1971 年)

他否定自己的自由主義背景，在底特律專注於為勞工階層爭取讓會公平。他否定傳統上有關罪的觀點，他的立場不及巴特和葡紅納保守。

## Noahic Covenant

### 挪亞之約

神與挪亞立定協議，神給予人類保護和供應，而人類就要生養眾多，充滿地上。人可以吃肉。若謀殺要接受死刑處分。

## Omnipotence

### 無所不能

這是一種神性特質。指神是全能的，神能夠做任何不違背他本性的事情。



## Omnipresence

### 無所不在

神性屬性的一種。指神在同一時間，以他整個身分，在每一處地方同在。

## Omniscience

### 無所不知

神特性的一種。指神可以真實地及可以地知道一切事情，這包括過去，現在或將來的事情。

## Ontological Argument

### 本體論論證

神存在的論據。說由於人有神的概念，所以神一定存在。

## Palestinian Covenant

### 巴勒斯坦之約

一個無條件的約。神曾應許悔改的以色列民復得他無條件賜予的土地（申三十 1 至 10）。

## Panentheism

### 萬有神論

泛神論說，神和宇宙是同等廣闊的；但萬有神論說，神是大過所有事物，包含所有事物，所有事物在（en）他裡面。

## Pantheism

### 泛神論

英文 pantheism 是從兩個希臘文 *pan*（意思是「所有」時，*theos*（意思是「神」）而來。泛神論是相信，一切事物是神，神是一切事物。

## Paraclete

### 保惠師

這稱號的意思是「在旁邊的一位」。這字只由使徒約翰用過來指聖靈（約十四至十六；約壹二 1）

## Partial Rapture

### 部分被提

按這觀點，不是所有信徒被提，只是那些守望和等候基督的信徒被提。

### **Peccability**

#### **可犯罪性**

相信基督可能犯罪，儘管他從來沒有犯罪。

### **Pelagianism**

#### **伯拉糾主義**

這觀點是由伯拉糾（Pelagius）所教導。他說，每個人的靈魂都是神直接所創造的，因此是無罪的。人有能力為自己尋求救恩。

### **Perseverance of the Saints**

#### **保守聖徒**

這是加爾文有關信徒穩妥的教義。基督所揀選和為他而死的人，在救恩中是永遠穩妥的。他們一次得救，就永遠不會失落。

### **Personality**

#### **格性**

指理智、感情和意志，這些都是應格存有的特質。

### **Polytheism**

#### **多神論**

英文 ploytheism 是從希臘文 *poly*（意思是「多」）和 *theos*（意思是「神」）二字而來；這是指一種「多神的信仰」。

### **Postmillennialism**

#### **後千禧年派**

十九世紀所流行的觀點，說世界會變得越來越好，基督的福音最終會勝利。基督會在千禧年國之後降臨。今天的「基督教重建運動」（ChristianReconstructionism）就是這種思想的復興。

### **Posttribulationism**

#### **災後被提**

相信在災難期間，教會留在地上，不會被提。

### **Predestine**

#### **預定**

意思是「預先加以區分」。這是指神在亙古時已預先定下，將來在歷史上會發生的事情（弗一 11）。在救恩上，神在亙古已預先區別出一些人來，得著救恩（弗一 15）。

### **Premillennialism, Dispensational**

#### **時代論前千禧年派**

這是一種前千禧年派。上派教導，教會在災難前被提。神對世界的計畫會再次集中在以色列人。神要在災難的降臨，設立千禧年國。此派主張：（1）一貫使用按字面意義的聖經詮釋；（2）將以色列和教會區別。

### **Premillennialism, "Historic"**

#### **「歷史性」前千禧年派**

這是一種前千禧年派，一般都主張災後被提。此派有不少地方和無千禧年派相同，以色列和教會並不是完全加以區別的。千禧年國也不是限於一千年。千禧年在基督第一次降臨時已在天上開始，到基督第二次降臨將會繼續。

### **Presbyterian**

#### **長老制**

一種教會管治方式，權柄屬長老所擁有。長老宗和改革宗教會均實行這種管理方法。

### **Pretribulationism**

#### **災前被提派**

相信基督會在災難之前使教會被提。

### **Process Theology**

#### **進程神學**

由懷特哈德（Alfred North Whitehead）、科伯（John Cobb）、奧格頓（Schubert Ogden）、比騰爵爾（Norman Pittenger）等人宣導的神學。這種神學說，神是非人格化的。此派應用進化論觀念，認為神是會改變的。超自然與神跡都被否定。

### **Procession of the Spirit**

#### **聖靈的發出**

在五旬節，聖靈從父和子那裡出來的行動。

### **Prophet**

#### **先知**

這是神和人之間的中保，或發言人。先知直接領受神的啟示，向人顯明神的旨意。

## Propitiation

### 挽回祭

這名詞按希臘文的理解是「滿足、和解，或贖罪」。這字強調神的聖潔已完全得著滿足，神的忿怒止息，神的公義要求，已因為基督贖罪的死而得以完成。

## Protevangelium

### 最早的福音預告

聖經中最早的福音預告（創三 15），公佈神將會差遣一位救贖主來，打敗撒但。

## Q

### Q 文件

這字是德文 *quelle* 一字的簡稱，意思是「來源」。假設福音書的寫作，背後有一個相同的來源的假設文獻，稱為 Q 檔。

## Ransom Theory

### 贖價論

這觀點由俄利根發起。因為人類受捆綁，所以基督以死向撒但付出贖價。

## Rapture

### 被提

參看帖撒羅尼迦前書四章 7 節，指基督再來，在半空中（不是在地上），突然將教會提升到他那裡。

## Recapitulation Theory

### 中斷複合論

一種救贖觀點，由愛任紐提出。說基督透過經歷了亞當全部的生活和經驗，救贖人類。

## Reconciliation

### 和好

人因著犯罪與神疏離，但因著基督的死而得與神和好。救恩因著人相信耶穌而臨到人。

## Redemption

### 救贖

這詞來自幾個不同的希臘字，綜合的意思是：「透過付出贖價而獲得自由」。這詞著重說明，神透過基督的死，釋放信徒，脫離罪的奴役。

## Reformed Theology

### 改革宗神學

將加爾文派和路德宗及重洗派的神學加以區分。改革宗神學建立起信仰宣言，表明加爾文派的立場。著重聖約神學，認為神只有一個子民（相對於時代論，認為有兩個子民——以色列及教會）。

## Regeneration

### 重生／更生

聖靈的工作。賜生命給相信主的罪人，令他得著新生。

## Remonstrance

### 抗辯文

一個教義宣言，包含了所有亞米紐斯的教訓。參「亞米紐斯主義」(Arminianism) 項。

## Renaissance。

### 文藝復興

是唯智主義的「新生」，由 1350 至 1650 年。這時期標誌著一種世俗主義、理性主義及懷疑主義的趨向。集中點在人的身上，而不是在神的身上。

## Revelation

### 啟示

意思是「揭開」。這詞是形容，神將真理向人類揭示，這些真理是以前的人無法知道的。

## Revelation, General

### 一般啟示

神借著自然界、管治和良知，向全人類啟示自己的真理。

## Revelation, Progressive

### 漸進式啟示

神在各個時代按部就班，一點一滴地將神聖真理顯明出來，直到聖經的完成。神不是一次過將自己全部顯明，而是「多次多方」地啟示出來（來一 1）。

## Revelation, Special

### 特殊啟示

神借著耶穌基督和聖經，將神聖和真理顯明。相對於一般啟示。一般啟示是給每一個人，而特殊啟示只給那些接受聖經真理的人。

## Robinson, John A.T.

### 羅濱孫（生於 1919 年）

當代英國神學家，他在《對神忠誠》（*Honest to God*）一書中將田立克的神學思想加以推廣。他將此思想和潘霍華及布特曼的思想結合。

## Roman Catholicism

### 羅馬天主教神學

半伯拉糾主義的神學。強調教會傳統的權威、羅馬教會作為真理寶庫的權威，和教宗的權威。聖禮（共有七樣）對救恩是必須的；以洗禮為開始。

## Sabellianism

### 撒伯流主義

一種反對三位一體論的觀點，稱為形態論（Modalism）和形態神格唯一論（Modalistic Monarchianism）。此主義以第三世紀的神學家撒伯流（Sabellius）為名。神體一位論（Unitarianism）是此教義現代的形式。參「形態論」（Modalism）項。

## Sacraments

### 聖禮

聖禮這名詞通常是指基督所命定的正式宗教行為；是神聖的，作為屬靈實體的一種標記或象徵。基督教較喜歡稱聖禮為「禮儀」（ordinance）。基督教一般實行兩個禮儀：洗禮和聖餐。有些基督教群體也實行其他聖禮，如洗腳、聖吻、愛筵（與聖餐相連的一種相交）。羅馬天主教持守七項聖禮：洗禮、濕振禮、告解、聖餐、授聖職、婚禮及膏抹病人。

## Salvation History

### 救恩歷史

是在自由主義裡面一個宗教詮釋的學派，強調神在歷史中的作為。它沿用自由主義所使用的命題：「神聖歷史」——在一本有錯謬的書中所記錄的神聖作為。這強調神在歷史上的作為，而不是神對事件記載的話語。這個思想系統接受聖經是有錯謬的。

## Sanctification

## 成聖

這詞來自一個希臘動詞，意思是：「分別。」這詞有兩種用法：(1) 信徒在地位上的成聖；他站在神面前是成聖的；(2) 信徒在每天屬靈經驗上漸漸最大，逐步成聖。

## Satan

### 撒但

意思是「叛逆者」。撒但按字面意義是一個受造物。他曾經是居於最高位的天使，但因為背叛神，從高位上跌下，他現在是無數墮落天使（鬼魔）的首領，與神和神的子民敵對。另參「魔鬼」（Devil）項。

## Schleiermacher Friedrich

### 士來馬赫（1763 至 1834 年）

稱為「現代自由主義宗教之父」。士來馬克強調對神經歷的「感覺」（feeling）和主觀性。他否定童女生子和基督代替性贖罪的傳統教義。

## Scholasticism

### 經院哲學

一個在十一及十二世紀的修士學派運動，尋求透過理性觀點，維護信仰。這派強調教會現在之信仰，而多於發掘新的真理。

## Scripture

### 聖經

Scripture 這字來自希臘文 *graphe*，意思是「寫作」。按猶太人，舊約著作分為三類：律法、先知和詩篇（或稱聖卷）。這三大分類是指全本的聖經。Scripture 一詞，是包括了新舊約的六十六卷。

## Sealing of the Spirit

### 聖靈的印記

是神的作為，賜聖靈給得救的信徒，作為屬神的標記。

## Second Coming of Christ

### 基督第二次降臨

在時代論來說，基督第二次降臨與被提有別。第二次降臨指基督在災難後，降臨在地上，設立千禧年國。

## Semi-Pelagianism

## 半伯拉糾主義

這觀點同時著重神的恩典和人的意志。人在神的救恩上是有分參與的。這個是羅馬天主教的觀點。

## Sin

### 罪

違返神的律法，未能中的，不能達到神為所有人定下的標準，那就是神借著耶穌基督所顯明的聖潔。

## Socinus

蘇西尼（1539 至 1604 年）

否定三位一體，基督的神性及代贖性的贖罪。蘇西尼也否定人的敗壞。他說人有能力不犯罪。蘇西尼的思想屬神體一位論（unitarian）。

## Soteriology

### 救恩論

這詞從 *soterion*（意思是「拯救」）和 *logos*（意思是「話語」）二字而來。這詞是指對「救恩教義」的研究。

## Sovereign

### 至高主權

說明神是至高統治者，擁有至高權柄，神已定下一切要發生的事情，和按神旨意必須成全的事。

## Substitution

### 代替

基督之死的真正含意就是作人的代替，因為他在被定罪的罪人的位上，滿足了神對罪人聖潔及公義的審判。有關贖罪的錯誤解釋是，撒但贖價論、中斷複合論、交易論、道德影響論、意外論、治理理論及榜樣論等。

## Supralapsarianism

### 墮落前論

這名詞來自拉丁文 *supra*（意思是「在土」）及 *lapsus*（意思是「墮落」），這是指神在墮落前已經計畫揀選和定罪。神計畫的次序是：揀選一些人得著永生；容許人墮落；將基督賜給人，救贖被揀選的人；將聖靈賜給蒙救贖的人；使所有蒙救贖者成聖。這觀點屬有限贖罪論。



## Suzerainty-Vassal Treaty

### 宗主——屬民條約

這是宗主(君主)和屬民(人民)之間的協議。摩西的律法就是按照古代這種宗主——屬國條約的形式，在這種條約中，宗主會告訴屬民，他是君王，已為他們做了的事情，並且告訴他們，他對他們的期望。

## Synoptic Gospels

### 對觀福音

這名詞從希臘文而來，意思是「一起看事物」，這名詞應用在馬太、馬可和路加福音上，因為他們用相似的方式記載了基督的生平，而且連一些用語也幾乎完全相同。

## Synoptic Problem

### 對觀福音書問題

探討究竟馬太、馬可和路加是各自獨立寫他們的福音書，還是彼此參照其他人的著作（或根據其他來源）。

## Systematic Theology

### 系統神學

從任何及每一個來源，搜集有關神的真理，及將這些真理系統化。有些人將系統神學的真理搜集只限於聖經，但有些人從其他來源，如自然科學及心理學等搜集材料。

## Teleological Argument

### 目的論

此名來自希臘文 *telos* 一字而來，意思是「終點」。這理論說，因為宇宙中是充滿秩序與和諧，可見宇宙有一位智慧的設計者創造的。

## Theocratic

### 神權

這名詞意思是「神的管治」。神權國度就是指在神管治下的國度。神按著神權，透過不同中保（如亞伯拉罕和摩西），在歷史上不同時期在地上施行管治。神權國度最後的形式，是耶穌基督在千禧年國中的管治。

## Theology

### 神學

英文 *theology* 一字是從希臘文 *theos*（意思是「神」）和 *logos*（意思是「話語」）二字

而來。神學因此就是有關神的話語或討論。神學的廣闊含義，是代表整個基督教的信仰。有時神學簡稱為神學主體（theology proper），這名詞是指對神格的研究。

## **Theophany**

### **神的顯現**

是指神在肉身中的顯現；有的時候稱為基督的顯現。神的顯現通常都是指，在舊約時期基督以人的肉身顯現（例如：創十八；士六）

## **Tillich, Paul**

### **田立克（1886 至 1965 年）**

是代表新正統主義末期的激進神學家。他看神是非人格的「存有」（being）；罪是人真我的疏離；救恩是「終極的關懷」（ultimate concern）。

## **Traducian Theory**

### **靈魂遺傳論**

這理論說，人的靈魂和身體都是由父母遺傳下來的。

## **Transcendence**

### **超越性**

這是一個形容神是與人有別，而且是在人以上的字眼。神是超越的一語，就是說，神是聖潔的，而人是有罪的。神是超越，因為神是無限，而人是有限。神對人是（另位）的神（wholly other）。

## **Transubstantiation**

### **化質說**

這是羅馬天主教對聖餐的觀點。他們說，聖餐的物品（餅與酒）會超物質地變成基督的身體、血、靈魂和神性。但物品在物質上仍然是餅和酒。

## **Tribulation**

### **災難**

在啟示錄六至十九章所形容，未來七年的情況。在這七年裡，神會審判不信的世界，和他不順從的子民以色列。

## **Trichotomus**

### **三分說**

說人的組成分為三部分：身體、魂和靈。

## Trinity

### 三位一體

雖然只有一位神，但神格中有三個永恆區分及平等的位格，就是父、子和聖靈。三位各自不同，但合而為一是一位神。三位一體就是表達這樣的一個觀念。

## Ultra Dispensationalism

### 極端時代論

自布連格（E·W·Bullinger，1837 至 1913 年）及較近期的貝克（C.F. Baker）以後，極端時代論傳講兩個教會的道理：（1）新婦的教會，那是純粹由猶太人組成，而這個教會只存在于使徒行傳的過渡時期；（2）身體的教會，這是包括外邦人在其中的教會，由保羅的事奉開始。因這緣故，極端時代論只守聖餐，但有一些甚至連聖餐和水的洗禮都反對。

## Vicarious

### 代替

這詞意思是「以一個代替另一個」。這名詞說明了基督的死是代替性的——在罪人的地位上。

## Virgin Birth

### 童女生子

嚴格來說，這不算是一次誕生。這名詞表明的是，馬利亞神跡性地，因著聖靈的能力而懷了基督的身孕，並不經由任何男性的參與。這不同羅馬天主教所講的「無玷受孕論」（immaculate conception），說馬利亞懷基督的身孕時，是沒有罪。

## Wesley, John

### 衛斯理約翰（1703 至 1791 年）

循道宗信仰的創始人。衛斯理周遊傳道，領導英國大復興，但他傳講的是亞米紐斯的教義。

## Westminster Confession

### 韋斯敏德信條

這是代表加爾文神學的一個信仰宣言。信條於 1643 至 1646 年，在英國倫敦的韋斯敏德可立。參與者有超過一百五十名英國及蘇格蘭的代表。

## World

## 世界

翻譯自希臘文 *kosmos*，意思是「一個有秩序的安排」。但這名詞通常是用來指敵對神，背叛神的人類。

## Yahweh

### 耶和華

這名字由四個希伯來文字母所組成，一般就稱為 tetragrammaton。這四個字母構成神的名字，通常發音讀作與「耶和華」三個字相似。另參「主」(Lord) 項。

## Zwingli, Ulrich

### 慈運理 (1484 至 1531 年)

他是十六世紀一個瑞士的宗教改革家。他強調普通人皆可自己詮釋聖經。關於聖餐，他教導紀念說。