

基督教思想史

现今教会当中，有某些异端宗派的观点，
似乎完全与古时教会的某些异端宗派相同。

目 录

基督教思想史	1
第一部 初代教会	5
第一章 先驱思想	5
第一节 希腊罗马哲学	5
第二节 犹太教（Judaism）	7
第三节 新约圣经之基本见证	8
第二章 使徒后期诸教父之基督教	10
第一节 最初诸教父及其著作	10
第二节 诸教父所提出的教理观念	10
第三章 希腊护教者	13
第一节 引言	13
第二节 护教者的教理观念	13
第四章 基督教诸异端	15
第一节 伊便尼派	15
第二节 诺斯底派	16
第三节 马吉安派	17
第四节 孟他努派	18
第五章 教理的根基	19
第一节 正典圣经	19
第二节 信仰的标准	20
第六章 监督为真理和基督徒生活的守护者，并论早期教会观	23
第一节 引言	23
第二节 使徒的教训为发展的动机	23
第三节 关切纯洁的生活为进一步发展的动机	24
第七章 古大公时代诸神学家	26
第一节 古大公时代诸教师暨他们的特点	26
第二节 小亚细亚学派爱任纽为圣经神学之首创者	26
第三节 亚历山太学派代表革利免与俄利根	27
第四节 特土良为西方神学创始人	30

第八章 普世大公时代诸神学家.....	32
第一节 特点.....	32
第二节 学派与教师.....	32
第三节 奥古斯丁.....	33
第九章 三位一体之教理.....	36
第一节 引论.....	36
第二节 三位一体观念发展中之头几个步骤.....	36
第三节 废除神格唯一说.....	37
第四节 加倍努力以澄清这些观点.....	39
第五节 亚流主义对抗亚他那修主义.....	39
第六节 亚他那修信经所包含之完整教理.....	42
第十章 基督两性与一个位格之教理.....	43
第一节 引言.....	43
第二节 亚波里拿留所提出的问题.....	43
第三节 安提阿学派和亚历山大学派所争论的问题.....	44
第四节 涅斯多留与区利罗所争论的问题.....	45
第五节 迦克敦信经的最后解决.....	46
第十一章 人类学与救世论的问题.....	47
第一节 东方教会论人之原始状态、堕落、与堕落之结果.....	47
第二节 何事遏止东方领导救世论之问题？.....	47
第三节 西方教会的教训.....	47
第四节 奥古斯丁与伯拉纠.....	48
第五节 半伯拉纠派与争论的暂时解决.....	50
第十二章 东西基督教综览.....	52
第一节 东方基督教.....	52
第二节 西方基督教.....	53
第二部 中世纪教会.....	54
引 言.....	54
第一章 大贵钩利神学.....	54
第一节 大贵钩利（Gregory The great A.D.540-604）的生平.....	54
第二节 大贵钩利之教训.....	54
第二章 查理曼时代的神学发展.....	55
第一节 嗣子论之争.....	55
第二节 图像敬拜之论.....	56
第三节 圣灵发自父和子的争论.....	56
第四节 耶稣神奇出生之争论.....	56
第五节 预定论之争论.....	56
第六节 圣餐的争论.....	57
第三章 教皇最高权力之增展.....	58
第一节 教皇主权之建立.....	58

第二节 伪伊西多尔文献考（The pseudo-Isidorean Decretals）增强教皇最高权力.....	58
第三节 克吕尼的教会改革运动反而增强了教皇的权力.....	58
第四节 贵钩利第七（主后一〇七三年 - 一〇八五年）之宣言.....	59
第四章 新敬虔的觉醒.....	59
第一节 新敬虔来临之原因.....	59
第二节 新敬虔与苏格图约翰.....	59
第三节 新敬虔运动的其他代表人物.....	60
第四节 克勒窝的伯尔拿（Bernard of Clairvavx）.....	60
第五章 经院哲学之兴起.....	61
第一节 何谓经院哲学.....	61
第二节 两个不同的思想学派.....	61
第三节 经院哲学的代表人物.....	62
第四节 四位杰出的经院哲学家.....	62
第六章 第十一和十二世纪的教理问题.....	64
第一节 伯仁加尔与兰富南克之争（The Berengar-Lanfranc Controversy）.....	64
第二节 赎罪的教理.....	65
第七章 第十三世纪的教会与神学.....	66
第一节 第十三世纪为罗马天主教的黄金时代.....	66
第二节 托钵士之兴趣.....	66
第三节 对亚理斯多德之研究.....	67
第四节 佛兰西斯学团与多米尼古学团.....	67
第五节 反对天主教会的几种力量.....	68
第八章 罪与恩典之教理既圣礼.....	69
第一节 西方经院哲学家之见解.....	69
第二节 中世纪天主教重视圣礼.....	70
第九章 第十四、十五世纪的教会与国家.....	72
第一节 天主教制订教皇无谬说.....	72
第二节 宗教改革的先声.....	72
第三节 中世纪后期社会与教会的情况.....	72
第四节 文艺复兴运动对教会之影响.....	73
第十章 中世纪后期的神学与敬虔.....	73
第一节 敦司苏格图的思想.....	73
第二节 奥坎威廉（William Occam）.....	74
第三节 新神秘主义运动.....	75
第四节 奥古斯丁思想之复兴.....	75
第五节 伊拉斯姆的神学思想.....	76
第三部 宗教改革时期的教会.....	77
第一章 改革者路德马丁（Martin Luther）.....	77
第一节 一般观察.....	77

第二节 路德在神学上的强调.....	80
第二章 慈运理与其神学.....	87
第一节 慈运理有人文主义的作法.....	87
第二节 慈运理改革活动的范围.....	87
第三节 慈运理依赖路德吗?	87
第四节 慈运理与路德宗教思想之对照.....	88
第五节 慈运理对宗教改革之重要性.....	88
第六节 慈运理对几项教理的看法.....	88
第三章 路德的同工—墨兰顿 (A.D. 1497-1560)	91
第一节 墨兰顿与路德自然的关系.....	91
第二节 墨氏是有平和气质的人.....	91
第三节 墨兰顿的教义要点。(Melanchthous Loci)	91
第四节 墨氏对宗教教育的贡献.....	92
第五节 墨氏与奥斯堡信条之关系.....	92
第六节 墨兰顿主义.....	92
第七节 墨氏论真理的准则.....	92
第八节 墨氏之为人和其贡献.....	93
第四章 布塞尔.....	93
第一节 布塞尔马丁的生平.....	93
第二节 布塞尔思想的特色.....	93
第五章 加尔文 (Calvin A.D. 1509-1564)	94
第一节 加尔文对复原教之影响.....	94
第二节 加尔文的重要性.....	94
第三节 加尔文特优的恩赐.....	94
第四节 加尔文与德国改革者的关系.....	94
第五节 加尔文弃绝路德的圣餐看法.....	94
第六节 加尔文对圣餐的教训.....	95
第七节 加尔文对洗礼的看法.....	95
第八节 预定论.....	96
第九节 加尔文论述其他的教理.....	96
第六章 亚米念主义.....	98
第一节 亚米念的生平.....	98
第二节 亚米念派诸领袖.....	98
第三节 亚米念主义的几项重要看法.....	99
第四节 亚米念派五要点与加用文派五要点之比较.....	100

第一部 初代教会

第一章 先驱思想

本章所要研究的：第一、提出希腊、罗马哲学的適切特点，第二、犹太教之情况及观念，第三、简述新约根基为教会教理逐步发展的出发点。

第一节 希腊罗马哲学

一、苏格拉底（Socrates B.C. 470-399）

1. 苏氏对德行的看法

苏氏认为绝对的知识就是绝对的良善。他说，明确的知识必产生良善的行为。邪恶的行为由无知而来。美德是可施教的。美德本来就存于人的里头，只要人加以提引，便可获得。

2. 苏氏对神的看法

神，虽我们人眼所不能看见，但神是使人有美德的创始者。神如何管理自然界，他也照样引导人类各方面的生活。只要人享有神的智慧，人的灵魂便享有神部份的性情。人的灵魂脱离身躯之后，其灵魂是永生不朽的。

3. 基督教会对苏氏的评价

殉道者游斯丁在他所著那本基督徒所信仰的哲学一书中，论及苏格拉底实际上是一个基督徒。再者，初代基督徒尊仰苏氏为一位道德模范者。

4. 苏氏对基督教会的影响

（1）主后初几个世纪，许多教父所传的基督教带有道德上的特色，这是因参考苏氏著作的缘故。（2）苏氏将知识与良善视为同一，这就影响以后的诺斯底派与亚历山太革利免的看法。（3）希腊教会诸教父亦强调知识为基督教的本质。

二、柏拉图（Plato B.C.427-347）

下列诸项柏拉图的观念，是与基督教思想史有关系。

1. 柏拉图的世界观

柏氏主张有一个二元的世界，即观念世界和现象世界。唯一真正的世界是观念世界。经常改变的现象世界，根本就不存在，只有在它享有观念世界时，才能获得真正的形质。唯有观念世界才是良善的世界。这个良善的、观念的世界之绝顶，便是神。

2. 柏拉图的神观

神是良善的，是一切良善、有益之事的根源。神不可能是邪恶之因。我们遭遇困苦，须从人这一方面来寻找困苦之原因。神是永不改变的、完全良善的、完全荣美的、特优的。神若有任何改变，神就会变成低劣的神。柏拉图在他那本迪母斯（Timaeus）书里，称呼神为「创造者」；「父」和「造物主」。神依照一种永远的型态，创造这个宇宙。柏氏这些观念，自然深受基督教思想家的赞赏，并且影响基督教思想家所构成的神学。

3. 柏拉图对救赎的看法

柏氏说，人的灵魂先存在于观念世界，并且已经在那里犯了罪。为了赎罪与洁净的缘故，灵魂就被差送到现象世界来，并且与身体联合。灵魂的任务，就是要脱离这犹如监牢的身体，

并且使这座矫正好的房屋（指身体），再回到那纯灵的世界。完成自我救赎的主要方法有二：

（1）以神为中心，默念世界。（2）实行一种神秘的禁欲主义。

灵魂必须想念那一度曾在先存境界里所看见的那些观念。藉着渴望并追想那些观念，便能取得那些观念。因迫切想家（指想念观念世界），灵魂便得高升，并且得以准备返回观念世界。人必须克制身体，灵魂方能在智力与神秘方面逐渐上升。藉赖禁欲主义，性欲就会屈服于灵魂之推理力。这就要藉着身体与灵魂协调的联合，或要全然抑制身体才能达成。从这协调的过程，产生四大美德：智慧、勇敢、节制、公正。不过，禁欲主义亦有其本身的目标，它能废弃一切属五官的现象暨属世的关系。柏拉图有一句嘉言说：「藉着逃脱世界，人便成为像神一样，这事是有可能做到的。」

以上柏氏的看法，对基督教有两点的影响：（1）禁欲主义略微地被暗示于新约圣经，（注一）（2）在教会修道主义上，恢复那不近人情的方式。

4. 柏拉图对灵魂存在的看法

人先存的灵魂属于观念世界，是永生不朽的，柏氏对灵魂不朽之问题最感兴趣。他提出许多凭据、证明灵魂不朽。他的凭据用词有：非物质性、单一性、生活力、抓住永恒观念的能力等。基督教神学家亦使用这些用词。柏拉图曾引用苏格拉底临死之前的遗言说：「我深信有一件真正会复活的事，死人的灵魂是存在的、良善灵魂比邪恶灵魂得到更好的结局……你们抓住我，可以把我活埋……但我是勇敢的，并且很放心。我要再说，你们只能埋我身体而已。」

5. 柏氏对来世的看法

凡救赎自己灵魂的，就有永远良善和永远荣美的后果。恶人将受未来的刑罚。恶人连续遭受几个年代刑罚之后，就可免去刑罚。这种观念成为以后中世纪天主教炼狱教理的胚胎。

三、斯多亚主义（Stoicism）

这派由哲诺（Zeno, d. B.C. 264）所发起。他是古代异教伦理最崇高的代表人物。这派将一种实用伦理建立于异邦多神教的废墟之上。这派人物有：布鲁特斯（Brutus），伽妥（Dato），西色柔（Cicero），辛尼加（Seneca），伊比克德（Epicurus），马克奥热流（Marcus Aurelius）等。

1. 这派有一种奇异唯物论的特色

犹如亚理斯多德（Aristotle）一样，斯多亚派教导说，这个世界是由灵与物质所构成，是出自两个原则的结果。灵为主动原则，是动者。物质为被动原则，是被动者。这两个原则不同，但却同为一个终极实体的不同两面。这实体是物质的，有形体的。纯灵是不存在的。物质亦可再分为较粗劣及较精致等两种方式。心志是物质较精致的方式。身体是物质较粗劣的方式。抽象之质也是有形体的，甚至连神也可以依这种意义加以思考。实际上世界就是神的身体。

2. 斯多亚派主张泛神论

灵魂与身体之关系，犹如神与世界之关系一般。神是最大世界魂，是物质的运动者，亦是引导宇宙万物的主力。神与有生命的宇宙合而为一。他们将神与有生命的宇宙视为同一，这种看法便是泛神论（Pantheism）。

3. 斯多亚派亦是一种有神论（Theism）

这派认为神是一位仁慈的神，他有目的地统管世界万物。他是万物之善王与真父。神是完全的、仁慈的、良善的、爱护全人类的。他报赏好人，并惩罚恶人。

4. 斯多亚派对美德的看法

这派认为最高善就是美德。他们说：「为美德而行美德。幸福不是人生主要的目的，乃是

附属之事而已。圣人才是幸福的人。圣人待人接物皆能凡事谦让自如。

5. 斯多亚派对邪恶的看法

无知和无理智乃是邪恶或者罪恶的根源。凡真实知道良善者，就爱良善。情欲为人类最恶的公敌。人首要义务就是抑制情欲。这派承认罪之存在。但是对罪之解释不够详尽。

6. 斯多亚派主张一种世界大同主义（Cosmopolitanism）

这派主张有一个神智弥漫于全世界，全人类都是该神智的一部份。因此，人类便是一个共同体。神为普世之父，我们人类都是他的子女。亚拉突（Aratus）说：「我们都是神家里的人。」克良特（Cleanthus）说：「我们也都是神的子孙。」（注二）辛尼加说：「我们都是大身体的肢体。」上述之思想影响基督教准备普世性的进展。

四、新柏拉图主义（Neo-Platonism）

新柏拉图主义终止了希腊哲学及古代宗教。它是一种世界大同主义的哲学。它综合了（1）柏拉图学说的根本趋势（2）后期斯多亚主义的宗教道德（3）斐罗的理想（4）一般东方的影响。一时，基督教影响它，但它也影响初代基督教诸师傅。新柏拉图主义在主后第三世纪产生。普罗提诺（Plotinus A.D.204-269）为一位典型的新柏拉图主义维护者。普氏认为世界是神生命的一种充溢或蔓延。并认为世界「再被吸收」归入神为存在的最终目标。世界先从神流出，而后再归向神。

1. 论流露

神是绝对的存在者。他是独一，在他里头没有复数或繁杂。神超越万物并超越知识。他的超越性不许我们对他作任何肯定的陈述。若我们要定义神，就等于要限定他。因此我们仅能论述神不是什么。我们对神有了否定的陈述，就要感到心满意足。普罗提诺坚持说：神是不可接近的，与世界有所分别。神是万物之根源，他不需要创造世界。世界仅是出自神的一种流露或充溢而已。在这流露过程中，有三个步骤：（1）灵智，犹如俄利根所谓的「罗戈斯」（Logos），就是纯粹的心智。（2）世界魂：每个灵魂来自世界魂。（3）物质界：这物质来自世界魂，因此物质与神有密切的关系。

2. 论回归或吸回

现在过程翻转过来，乃是从低级发展到高级。灵魂的任务就是藉赖脱离这有形之身体暨逐步往上升的方法回归神。有一种往上升的发展，即灵魂要升到观念世界去。在观念世界里，灵魂不仅认识神，而且实际上变成了神。

3. 新柏拉图主义对基督教之影响

有些新柏拉图的观点被发现于几个基督教异端宗派里。又有些观念被发现于教会诸教父的教训上。再者，神之超越性、不可知性、灵性、永久无尽等概念，不仅影响了丢尼修，也影响了奥古斯丁等。

第二节 犹太教（Judaism）

犹太人的思想是基督教教义之先锋。旧约教训与新约有密切的关系。在此我们所要研究的，就是犹太人在「两约之间」的普遍盛行思想。

1. 巴勒斯坦犹太教之情形

在旧约的信息中，上帝的律法占有很重要的地位。律法有属灵的分量。上帝颁布律法就是

要向他的百姓以色列人，显明他为历史的活神。诸先知强调摩西律法为一种外在的律法，但日子将到，上帝律法就要被写在人的心版上（耶卅一：31）。时候来到，在以色列人中就停止预言的活泼话语。因为四百年之久，没有先知出现。以色列人被掳之后，有一种复兴，并且这种复兴逐渐形成一种新的宗教，就是成为耶稣时代的犹太教。犹太教与旧约宗教很不相同，为一种律法主义，为一种注重仪式和宗教礼仪的宗教。它成为一种外在主义的宗教，失去了内存的敬虔与道德的真义。它主张人若行某些善工就可成为义人。法利赛人就是这种宗教的特别保护者。

2. 犹太人的散居侨民

犹太人保持他们的民族身份，坚守会堂里的教训，并坚信一神论。他们有希腊文圣经可读，这样就使希腊和犹太人的思想方式更加接近。斐罗（Philo）（注三）哲学成为希腊和犹太哲学的顶峰。斐罗有一种完全抽象的上帝观念。他认为上帝是纯洁的灵，远离世界。他又认为在上帝与世人之间有些调停者，就如天使。但其中最高的调停者称为「道」或「神智」，亦可称为「上帝的儿子」，「上帝首生的儿子：「第二位上帝」（注四）。以后有几位教父引用这些用词以描述基督对神的关系。

第三节 新约圣经之基本见证

耶稣和使徒的教训，为初代基督教诸教父形成思想的特别目标。基督教认为新约的教训为旧约所发展的丰硕果子，成为基督教真理的标准原则。圣经包括新旧约圣经，为一部救赎的历史，亦是一部基督教真理的历史体系。圣经为准则，我们使用圣经为真理的标准。

1. 耶稣是谁？

初代教会诸教父须要声明「耶稣是谁？」这个问题，以抵抗诺斯底派、以便尼派、撒摩撒他派暨亚流派。兹将新约诸著者对「耶稣是谁？」的看法，依次陈述如下：

（1）马太说：耶稣是神的启示者（参看太十一：27）。他有机威解释神的律法（太五：22，28，34，39），并有权柄赦罪（太九：6）。他死之前，建立了新约（太廿六：28）。

（2）马可强调耶稣的弥赛亚能力及赦罪（可二：5）。

（3）路加强调耶稣为罪人的朋友（路四：16，五：8，七：37，十九：1，二十三：39）。

（4）约翰认为耶稣是安息日的主（约五：9，九：14）。他是神的羔羊，除去世人罪孽的（约一：29）。耶稣是神的儿子，表明于道成肉身（约一：14）。他应许要继续与他的信徒同在，并要再来（十六：22）。

（5）依照符类福音（Synoptics）三位著者看来，拿撒勒人耶稣为神的先知，其言行大有能力。他们又认为耶稣是人子，是全人类的代表。

（6）四福音书都记载说，耶稣为摩西与所有经典所指定的那一位（约五：39，46）他的日子为亚伯拉罕所喜欢看的（约八：56）。

（7）耶稣地上的言行，成为保罗信心的根基（林前二：2）。按新约一切见证，死人复活证实耶稣所声言的、大有价值。耶稣是主，荣耀的主（徒四：33，林前二：8）。保罗认为耶稣是第二亚当，是人类新联盟的元首（罗五：12，林前十五：45—49）。他是首生的、在一切被造之先（西一：15），也是那不能看见之上帝的像（西一：15）。他与上帝同等（腓二：6）。

(8) 依希伯来书著者看来，他是照着麦基洗德的等次永远为祭司。(来五：6)。他是那条又新又活的路(来十：20)。

(9) 依彼得看来，耶稣是无瑕疵无玷污的羔羊，灵魂的牧人监督、是房角石、是那位义的代替不义的而死(彼前一：19，二：25，二：6，三：18)。彼得曾说：「耶稣是基督，永生上帝的儿子」(太十六：16)。

以上这些尊称在教会基督论发展上，给予初代基督徒有充分的基础。

2. 耶稣的使命是什么？

与基督位格教理有密切相关的，就是他在世上的工作。这个问题包括赎罪、称义、建立教会等观念。初代教会历史上，有许多争论都导源于这些观念。

(1) 耶稣完成赎罪：耶稣舍命成为多人的赎价(可十：45)。主设立圣餐时曾说：「这是我立约的血为多人流出来，使罪得赦」(太廿六：28)。耶稣预言他的死是甘愿的，是代替的(太十六：21)。保罗说：「基督照圣经所说，为我们的罪死了」(林前十五：3)。再者，保罗传福音的主题是「耶稣基督，并钉十字架」(林前二：2)。基督之死是替代的——「基督既为我们受咒诅」(加三：13)。他的死亦是救赎的(彼前三：18)。他是一次被献就担当了多人的罪(来九：28)。依照启示录看来，基督的死是救赎的。羔羊的血使我们洗去罪恶(启一：5，七：14，二十二：14)。羔羊的象征是一种代替的、受苦的、怜悯和慈爱等的意义。依照约翰看来，基督为义者，完成了两件任务：拯救我们脱离罪恶，以及成为我们与天父之间的中保(约壹二：1)。他的血洗净我们一切的罪(约壹：7)。

(2) 耶稣使人类称义：称义为一种法庭上的举动。神因基督的缘故白白宣布不义的人为义，这是凭着信心而获得。唯独因信，人领受那由基督所获得之义。(加二：20，三：3)。这并不是说，神承认信心有功劳。不过，信心是条件。出乎信，意指按照恩典(罗四：6)。因信而得神的义。但只有在基督里方能获得。若离开了基督就得不到。因此信徒被宣告为义，乃是因基督的缘故。称义从赎罪而产生。基督的死为挽回祭。从称义生出和平、成圣以及新生命。(罗五：1，弗五：25)。

(3) 耶稣建立教会：符类福音曾提及神的国度，或天国等，天国来临的真正工作，就是靠着恩典的方法、藉赖圣灵的大能，在人心里作那重生的工作。天国的性质爱看人心的情况而定。简单而言，依照主的教训，天国乃是基于赦罪之经历，暨基于上帝的爱在信徒心中作主。这里所讲的信徒是指那接受他的恩典、乐意顺服他，并要事奉他的人。(太四：17，十三：44)。虽然耶稣差派门徒，并答应要组织教会。然而，组织教会之事，却任凭历史去发展那外在组织之型态(注五)。教会(ecclesia)这个字在符类福音书里仅出现两次而已。

3. 耶稣设立两种圣礼

洗礼及圣餐，这些问题也成为以后教会所争执的主因。

(1) 洗礼：在主耶稣未设立洗礼以前，犹太人暨神秘宗教信徒等早已施行洗礼的仪式。不过，耶稣所设立基督教洗礼之意义，却与犹太人或施洗约翰等洗礼之意义不同。主的洗礼，必须奉「耶稣的名」(徒八：16)或奉三位一体上帝的名施洗(太廿八：19—20)。有关洗礼，新约圣经还有许多其他的引证(林前六：11，十二：4，林后十三：13，罗十五：16，30)。

(2) 圣餐：关于圣餐，有传统式的仪文(参看林前十一：23 以下，暨符类福音书)。圣餐与基督教之教训、认罪等都有相关。在教理发展上，东西两方教会均认为圣餐为恩典的媒介物。

注一：参看林前七：25—29。

注二：参看徒十七：28。

注三：斐罗（Philo Judaeus B. C. 20—A. D. 40）为犹太思想家。他遗留许多著作，大部分作品都以希腊文写成。他与耶稣及保罗是同时代的人物。他的著作引用许多寓言，颇有兴趣。

注四：斐罗所引用这些名称，不是指着耶稣基督，乃是指着犹太人所期望的那位弥赛亚。

注五：教会外在组织之型态，大略可分为长老会制，公理会制，暨圣公会制等。

第二章 使徒后期诸教父之基督教

第一节 最初诸教父及其著作

使徒后期诸教父时期，是由主后九十年至一四〇年。他们是紧随在使徒之后。其中有几位教父是使徒的学生，还有几位不是使徒的学生。不过，他们却生长在使徒之后的时期。这些教父们的重要性，在于他们连接了使徒时代与古大公时代，并且作为教理史之起点。这个时期没有存留许多著作，只有存留些重要的断片而已。从这个时期我们可获得研究的著作，有下列几本：

1. 革利免第一封信：此书信约于主后九六或九七年，由罗马的革利免所写，是寄给哥林多数会。这封信包括一般道德及教理上的教训。革利免虽然接受保罗的教理，但他却不能领会，以致他迷惘于律法主义之中。

2. 赫马牧者：此书约于主后一四〇年，由罗马教会会友赫马所写。赫马为罗马监督庇乌之弟。这是一本劝勉悔改之书。

3. 安提阿监督伊格那丢的七封信。约于主后一一二年由伊格那丢所写。这七封信是论述基督先存在的有趣思想。

4. 士每拿监督坡旅甲之信：约于主后一五五年写给腓立比教会。

5. 巴拿巴书：著者不详。不是由保罗的那位同伴巴拿巴所写。著作时期，学者看法不一致。有的学者说，是在主后七十年写的。但有的学者却说，是在主后一一七年至一三八年写的。此书强烈反对犹太教、并解释犹太人的仪式律法预表着基督和基督的救赎。

6. 主圣言注释：约于主后一二五年由帕皮亚监督所写。这本书仅遗留一些断片而已。此书叙述基督在地上千禧年国的统治。

7. 十二使徒遗训：此书约于主后一二〇至一六五年间完成。此书为一本教会手册，提供给慕道友及会友之用。第一部为初信者提出一些道德的教训、并以两种方式而写，即生命之路及死亡之路。第二部包括教会崇拜之教训，暨会众生活之准则。此书也有一些末世论的记事。

第二节 诸教父所提出的教理观念

1. 论上帝

他们没有构成任何论上帝的教理。初代基督徒对基督留有一种深厚个人关系的印象。所以他们最关心的、乃是如何才能过着基督徒的生活。他们虽被异教诸国的多神教所包围，但是他

们却坚信一神论。赫马开始说：「我们尤其要相信一位上帝。他是创造并统管万物的主。他从无生有，叫万物存在。」所有教父都异口同声说：「上帝是万能之主，创造者，托住者、是万物的统管者。他虽创造世界，但他本身并不是世界的一部份。」上帝是眼所不能看见的、是人所不能理解的、非受造的、乃是永远的，而且他毫无所欠。他是慈悲的父，他显明自己是爱护人类的。」有许多这样的思想。都是导源于旧约圣经。不过，大多数的教父都很少讲到三位一体。其中只有两位，就是革利免和赫马曾认识父、子、圣灵在三位一体中的关系。

2. 论基督

诸教父相信基督之神性。伊格那丢认为基督为「我们的上帝」及「我的上帝」。革利免第一封信写道：「我们应当认基督为上帝，为死人及活人的审判主。」诸教父同时相信基督的人性。十二使徒遗训论及耶稣，不仅是上帝所拣选所喜悦的，而且也是上帝的仆人。伊格那丢说，基督为马利亚所怀孕，并出自「大卫的后裔」。革利免说：「主基督拯救我们。虽然他原是灵，但却成为肉身，并且呼召我们。」至于基督的神性与人性之间的关系，这些诸教父从未加以推究。不过，诸教父对基督的先存在有清楚的陈述。伊格那丢说：「未有空间与时间之光，基督就是上帝。他高过众天使，但他与圣父不同。他协助创造。他后来在肉身显现，为被救赎者打开天国的门。」赫马也论及基督之先存在。

3. 论救恩

关于基督的拯救工作，诸教父没有明确陈述。关于赎罪，诸教父虽有明确的记述。但对基督的工作为何并如何带有赦罪能力之问题，却缄默不言。革利免说：「让我们注视基督之血。让我们知道此血被圣父看为宝贵。因主的宝血为我们的救恩流出，并将悔改的恩典带给全人类。巴拿巴写道：「就因为这个理由，主忍受舍去他的身体，以致于死，好叫我们藉着赦罪得蒙圣洁，即靠着他所洒的血。」坡旅甲、殉道者游斯丁、爱任纽以及所有教父都讲到基督代替的痛苦。教父们喜欢讲到上帝所带给世人的恩赐。这些恩赐包括有赦罪，真理的知识暨永生。他们这些看法虽无错误，但都是一些没有系统的教训。

有一种谬论产生，就是有几位教父强调一种新的道德论。该论主张善行之功效。例如，坡旅甲写道：「倘若你能行善，不可迟疑。因周济能取得能力，以脱离死亡。」这种思想为以后罗马天主教奠定「分外功德」之基础。巴拿巴说：「为你罪的赎价，用你的双手工作。」这又产生一种观念，就是人有可能行过余的善行。赫马说：「倘若你能行过于上帝所命令的，你就将获得更大的荣耀，并且在上帝面前，你将有更多的尊贵。」

4. 论教会

诸教父有很浓厚的教会观念。革利免说：「教会是众圣徒的团体、是上帝自己的产业、是基督的羊群。」赫马说：「教会是创造的真正目标。」教会与基督的关系，正如身体与灵魂的密切关系一般。教会只有「一个」，并且是「圣的」。我们若行天父的旨意，就是属于教会。可是教会里面可能有些令人厌恶的事。再者，谬论亦可能潜入教会。伊格那丢写道：「监督就是教会的中心。当跟随你的监督，犹如耶稣跟随圣父一般。」他说这些话并没有意图要创作教阶制度。然而后来罗马天主教却利用他的言论构成教阶制度。（注一）

5. 论圣经

（1）旧约：诸教父全然信赖旧约、并承认旧约有绝对的权威。无论何处我们发现他们的著

作，提到「经上」或「经上记着说」这种字句时，我们便确知教父是论及旧约的。他们认为旧约是被默示的。他们当中有人认为基督徒为真以色列人，因此基督徒为旧约的守护者。

(2) 新约：诸教父认为耶稣的话语有最高权威的地位。次于耶稣的话语的，有使徒的话。革利免论及先知及使徒诸书为教理权威之书。按诸教父看来，诸使徒给教会的教理与教训，是不可能错误的。我们若细察，便知道诸教父晓得有四本福音书及保罗的十三封信。

6. 论圣礼

圣礼是属于教会，还没有受到古代神秘者的影响。圣礼存有基督教起初的真义。

(1) 洗礼：起初是奉耶稣的名施洗。但后来逐渐改为奉三位一体上帝的名施洗。诸教父认为洗礼是赋予基督教恩赐的真正方法。巴拿巴说：「我们背着罪与污秽走入水里，然后从水中上来，这样我们的心就结果子，我们的灵就有在耶稣里敬虔的盼望。」赫马说：「没有任何悔改，比得上这个，即我们下到水里，便可承受已往诸罪的赦免。」因此洗礼赋予赦罪。洗礼也是「一种「印证」，叫我们在基督里获得信心与所指望的新生命。以上这些看法，是诸教父初次的欠点。他们在这一点上，偏离了圣经的原则。这是由于他们不了解赦罪是出乎恩典的缘故。

(2) 圣餐：他们要祈求并体验基督临在圣餐之中。伊格那丢说：「圣餐就是我们救主耶稣基督的身体，为我们的罪受苦。圣父在他美意中，叫他从死里复活。」圣餐仍然是一种「感谢祭」的意思。在这时期圣餐用的酒、还没有会变成祭物的血的观念。这种观念是以后罗马天主教所产生的。

7. 末世论

诸教父都有深厚的末世论思想。这时人人都以为他们是活在末世的时候。他们预料耶稣会立刻再来。由于这样期待就使信徒团结在一起。他们开始探索基督再临的预兆——诸如假先知出现、罪恶与逼迫逐渐增多，敌基督之出现、神迹奇事、死人复活等事之发生。依巴拿巴看来，基督再来以后，他要在地上建立一个千禧年国以统治全世界。他们对审判的看法，是最后的审判要把义人与不义者分别出来。他们认为复活是一种身体的复活。最后圣徒要在天堂与上帝同住。至于不圣洁的人就要到永远刑罚之地。

注一：教阶制度为罗马天主教所设立，其制度的阶级可分为教皇，主教会议，主教长（又名红衣主教），省主教（又名大主教），主教，暨平信徒等六级。

第三章 希腊护教者

第一节 引言

1. 基督教护教者之产生

第二世纪为基督教遭受最严重迫害的时代。犹太教与诺斯底派都向基督教进击。异教与罗马帝国亦同时围攻基督教。罗马帝国以为基督教对帝国之统治有危险。基督徒为了生存就必须将其正道告知世人。因此就必有某些卓识远见的基督徒辩护者出来还击敌对者。这些著书立论的辩护者就被称为护教者。他们先致力于构成一种有系统的基督教思想。

2. 护教者的目的

(1) 他们的目的为要捍卫基督教，以抵抗异教著者所散布的流毒及谎言，以及矫正当时流行在民间的谣言。异教哲学家克理索（Celsus）为当代异教最典型的发言人。他起来攻击基督教。他说，基督教全部的教训都是极其愚拙的神话。护教者很中肯地指出克理索的恶意诬告。不过，护教者却承认异教也含有某些真理因素，特别希腊哲学更是如此。护教者说，真理的因素从历史观点而言，是来自于旧约，或者来自于其他与真神有相关的根源。护教者把基督教确立为真哲学。他们亦提出一种肯定的教理，说基督成全了罗戈斯（Logos）的观念

(2) 基督教有遭受罗马帝国迫害的危险。罗马帝国逐渐不容忍基督教。许多基督徒因信仰而被罗马官兵处死。这些护教者为文字上的护卫者。他们始终很有效地发挥笔杆的能力，以卫护基督教。

3. 护教者的时期与姓名

他们活动的时间，是约在主后一二〇年至一八〇年之间。最重要护教者有下列几位：雅里斯底德（Aristides），殉道者游斯丁（Justin Martyr），他提安（tatian），雅典安哥拉（Athenagoras），安提阿的提阿非罗（Theophilus of Antioch）。其中以殉道者游斯丁最著名。当然爱任纽、俄利根、米努修的腓力斯（Minucius Felix），居普良、以及特土良等也都算为护教者。但是在教理史上，我们必须将他们留在以后再研究。

第二节 护教者的教理观念

1. 论上帝

他们强调神只有一位。他从无中造了世界，并保存着世界。他们使用「不可见的」、「非生的」、「不可理解的」等这些字句，以描述上帝。他们教导说，上帝藉着道，在他与世人之间的深渊，搭架了桥梁。

2. 论罗戈斯（Logos）即道或是理性的思想。

(1) 他们论及基督为「罗戈斯」。因为这个字是当时文明阶级所惯用的名词。教会认为将这个字加冠在基督身上，也就是等于高举基督。他们不强调基督之人性，主要在强调基督为上帝。他在上帝里面，与上帝同在。所以他们挑选「罗戈斯」这个名词，能帮助异教徒更加认识这位人物——基督。

(2) 「罗戈斯」成为肉身之前，早已存在。他为上帝的理智或灵智。他存在于上帝里面，

正如思想未发出成为口讲语言之前，早日存在于人的里头一般。他们使用「罗戈斯」这个字，意指罗戈斯为上帝内在的理智。

(3) 罗戈斯的工作：罗戈斯的工作，可从世界之受造以及诸先知所蒙受之影响看得出来。按殉道者游斯丁看来，罗戈斯与人的理智有极密切的关系。时候满足「罗戈斯」生自于童女马利亚而成为人，但他仍然还是上帝。「罗戈斯」成为肉身的目的，为要教导人类一种包括一位真神在内之更高哲学、一种要求人过着公义生活的新律法、永生不朽（或说复活），以及复活后善恶之偿罚等。

(4) 罗戈斯与上帝在位格上的区别：从永远到永远，圣父就是「罗戈斯」的本体。罗戈斯出来实行神的旨意，正如思想被发出在话语中一般。这并不是说，在神性中有分离、或干犯、或遗失。它好像一堆火被点燃而引烧在别堆火上，然而原堆火并未减少一样。为要表明「罗戈斯」怎样与圣父有所区别，便使用「被生出」的字眼，并避免使用「被创造」之字眼。

(5) 置于次位：诸护教者，尤其是殉道者游斯丁教导说，圣子次位于圣父。游斯丁说，只有圣父才是真神，圣子仅是名列第二的神。他说罗戈斯是圣父的仆人，并依赖圣父。护教者又说：「圣父为永远的，无限的、不可理解的、不改变的、卓越的。但圣子却不是。」

3. 论三位一体

护教者熟悉三个一组的洗礼仪文。不过他们对神性之认识，为三个一组（a Triad），而不是三位一体（Trinity）。虽然圣灵与「罗戈斯」、圣父有分别。但是圣灵却次位于「罗戈斯」和圣父。护教者又说，罗戈斯默示了诸先知，而且现今还在各处工作。所以护教者仅为圣灵留下很少的余地。幸亏，他们对异教很少讲到圣灵。因为当时连他们自己也弄不清楚这个问题。

4. 人类学

护教者弃绝斯多亚派的宿命论。相反地，他们教导上帝赋与人有自由意志。人藉赖这种自由意志，对追求良善与真理能作自我决定。靠着耶稣的教训，人便能够学习如何正确地运用自由意志，并能胜过鬼魔之试探及肉体之软弱。藉此，人最后便能达到与神联合的地步。不过，护教者在另一方面却不能透视有关人自然败坏力的问题。

5. 论教会与圣礼

基督教会就是真以色列、上帝的子民、新世代、敬虔之世代。常基督徒被谴责不服兵役时，护教者提阿非罗便出来伸辩说：「基督徒作一件更美之事，即他们祷告上帝、使皇帝能成功与胜利。基督徒对皇帝不但没有危险，而且对皇帝是有益的，因为基督徒真正拥护皇帝。」其次将护教者对圣礼的看法，简述如下：

(1) 洗礼：奉神三位一体之名施洗。他们认为洗礼是一种赦罪与重生之洗。洗礼带来赦罪与新生命。所以洗礼是得救必备的条件。

(2) 圣餐：按游斯丁看来，圣餐为「圣经教训我们，这食物（指葡萄汁与饼）因藉着主所使用的祷告词就蒙祝福。再者，我们的身体与血因藉着所变化的食物就得到滋养。这食物也就是那位成为肉身的耶稣之身体与血。」因此，有人以为游斯丁教导一种化质说（Transubstantiation），但事实上他并没有那样教导。自从教会成立以来，圣餐有两种看法：

(1) 实在论的，即在圣餐中，饼与葡萄汁实在变成基督之肉与血。(2) 属灵的、象徵的，即饼与葡萄汁被认为是一种印记和象徵。游斯丁主张实在论，但奥古斯丁却主张象徵论。

6. 末世论

诸护教者追随便徒后期诸教父的步伐，存有深厚末世论的思想，以抵抗异教及诺斯底派。他们说，人的身体与灵魂在今世既然被拣选为义者，那么其身体与灵魂在来世亦有一种不可毁灭的特性。因此他们认为身体与灵魂都是永不朽坏的。他们亦教导说，基督实在要再来，并建立他的千禧年国。

7. 基督教为一种哲学

护教者认为基督教才是真哲学。有几位护教者宣布说：「基督教是绝对的真理，异教是其正反（direct antithesis）。」另有几位护教者认为异教犹如一朵不健全的花蕾，而基督教乃是一朵盛开完美的鲜花一般。基督教是完全的，并成全了所有的宗教。虽然各宗教有同样的目的，都意图得到那可靠的真神知识、美德和永生不朽。但基督教是更美的，是一种绝对可靠的哲学。因为基督教不是依赖人的推理与思想，乃是依赖圣经完全的启示。旧约圣经和「罗戈斯」就是完全启示所发出的导管。两者都不错误。护教者常常提出耶稣的教训，并引用旧约加以证实，然后再将主的教训与当代异教哲学的思想加以比较。这种比较与对照的方法有很大护教的价值。

[diagram deleted]

第四章 基督教诸异端

在初代教会里，基督教诸异端，主要来源有两方面：第一、在本质上，是属于犹太人与外邦人的，是基督教之外的产物。第二、是从基督教本身所产生的。

本章所要研讨的，仅限于四个较大异端宗派。第一、伊便尼派：是一种犹太教化的基督教。在本质上，它是起源于犹太人。第二、诺斯底派：是一种出自异教的宗派。第三、马吉安派：此派持有异教和基督教各一半的观念。第四、孟他努派：主要导源于基督教。

第一节 伊便尼派

1. 伊便尼派的来源

伊便尼派意图协调犹太教与基督教。主后一三七年哈德良皇帝拆毁耶路撒冷城以后，就严禁所有犹太人进入耶京。但却准许基督徒自由在耶京出入。这种压力使犹太人基督徒团体面临到一种危机。较自由派的犹太人基督徒和外邦人的基督徒，他们的观念大致相同，都一致认为不必脱离总教会，而要继续与总教会联合。可是极端派的犹太人基督徒却离弃基督教信仰而归回犹太教。其余的人，他们的信仰既不肯遵从犹太教，亦不肯信从基督教。他们要立新标异，重组一个新团体、并自称为伊便尼派的基督徒。他们意图同时做犹太教徒和基督徒。但结果，他们不能一脚踏双舟。他们成为既不是犹太教徒，亦不是基督徒。

2. 伊便尼派的信仰

伊便尼派这个名称是由希伯来字引来的，意指「贫穷」或「欠乏」。他们主张摩西律法仍

然有功效。遵守摩西律法为人得救的条件。基督徒成全了这律法。这律法绝不被废除。基督为先知，要解救以色列人。基督只不过是人已，就如摩西、大卫是人一般。基督的出生是自然的。当他受约翰施洗时，上帝的灵才第一次临到他身上。他们相信耶稣是个好犹太人，是个很虔诚的人。但耶稣还是有罪之胚芽（罪根）。耶稣既然是个那样虔诚的人。他就够资格宣告自己为弥赛亚。他们相信耶稣能行神迹，并能用他本身的命令来补充律法。

伊便尼派严守犹太人的安息日（注一），并保留割礼仪式、会堂崇拜及所有仪式上的习俗。他们认为耶路撒冷为教会的中心。他们期待耶稣再临，并期待他们在他们的领土上建立起他千禧年国的荣耀与权柄。他们否定保罗的书信，因保罗对犹太人律法的见解与他们的见解大不相同。他们误认保罗为假师傅。他们译有一本断章取义的希伯来文马太福音书，充作他们信仰的基础。他们的团体遍及巴勒斯坦东部、小亚细亚、赛浦路斯岛，远至罗马。他们存留到主后第四世纪末叶，但从未有一个时候，有过一个完整统一的团体。该派到第五世纪完全绝迹，它对教会的影响，就是迫使教会构成一种正确的基督论。

第二节 诺斯底派

1. 起源与兴起

在基督未出生以前，早就有诺斯底主义。该主义原属于一种异教的运动。以后，诺斯底派将东方诸宗教的某些教义并入基督教而成为一个综合主义的团体，藉此，形成一个强大的宗派，为要征服世界。这宗派以埃及亚历山太城为根据地。主后第二世纪初期，这宗派扩张得非常迅速。巡回师傅疾速地传开他们的各项教理。它原是异教圈内的一种运动，但他们图谋在异教与基督教间构成一种联盟。当时有一种趋向，即各宗教都有意思要和其他的宗教联合。正逢此时，诺斯底派就企图把基督教并入其所包括有许多不同宗教的教义在内的那个庞大宗派里面。然而，其中东方诸宗教的观念比较占了优势，它意图以个人经验，追求达到更高层的世界，他们要藉着宗教上的启示得到个人的经验。他们说，宗教启示是靠着神秘的方式而获得。

其次，我们要考究这宗派兴盛的四大理由：（1）在当时的世界，人心灵上的水源已经枯竭，至极度饥饿，几近面临着心灵上的死亡。因此，人很渴望救恩。其势唯有靠着一种强而有力的刺激物，方能挽救这种心灵上的死亡，（2）这时基督教对世界产生了一种健康而令人兴奋的良好影响。因此有许多人深表欣慰。不过，仍然有人对基督教的宣扬感到不满，尤其不满的，是宣讲基督的神性及他们以为愚拙的十字架等的信息。（3）当代的有识之士，认为基督教会未能提供足够的哲学思想和各种高超的原则。（4）那熟悉异教各种又神秘又别致仪式的人，认为基督教会的崇拜过于单调乏味，且不精彩。

诺斯底派考虑到上述的理由，便提出补救的办法。他们促进异邦各宗教与基督教联合。并尽一切努力要使当代人的精神振作起来。当时，人正好喜爱这种混合主义。结果这个主义就成为人类有史以来最勇敢、最庞大的混合主义。

2. 特点

诺斯底派（注二）是一大熔炉的宗派。它包括有巴比伦、叙利亚、小亚细亚、波斯、印度等国的宗教，及以斐罗为代表的犹太教，和以耶稣和使徒为代表的基督教。这宗派强调进化的观念和宇宙起源论，暨异教神秘的崇拜。兹将这宗派的四项特点陈述如下：（1）它不是一种宗教哲学，乃是一种神的启示。灵住在它的里面，它要带出灵的启示。（2）它图谋成为一个世界化的宗教，所以就综合许多真理及几些不同宗教的启示。（3）它追求要拯救灵魂，拯救

的方法为籍赖赋予真理及教导法术。（4）它以神秘的方法提出真理。

3. 信仰

（1）它主张波斯人的二元论。有灵的世界和物质的世界。二元互相对立。物质世界由邪恶原则所统治，并且永远与灵的世界敌对。灵的世界由良善之神所管理。

（2）现今的世界是从灵的世界而来，是靠著流露或进化而出现。这个世界的创造主，不是至高之神。乃是一位次位之神，名叫得缪哥（demiurge），或称为犹太人的神。

（3）按基督教看来，信心是效能，藉此得到救恩。但诺斯底派认为更高的知识为得救的方法。这更高的知识，不仅要靠著头脑的过程才可获得，而且它也是一种超然的知识，是从神的启示和启蒙而来

（4）诺斯底派的主要目的，乃是要寻找一条救恩之路。这条救恩之路，就是要达到更高一层的生活。其方法就是要藉赖神的启示，神秘的经验，魔术方式以及苦行主义之实施。

（5）救赎起源于灵的世界。基督来，为要解救人类，这是历史上的一大转机。不过，赎罪不是因著基督之死而获得。诺斯底派主张，人类所需要的，乃是一位师傅，由他去驱散无知并废除死亡。

（6）没有复活，亦没有终末的审判。因这派相信物质本来是恶的。因此其信仰体系没有为复活留余地。他们教导说，蒙救赎之灵魂将升到其起源之处——光的国度，最终将被吸入神性的丰满里。致于最坏的恶人将投入那全然毁灭的外面黑暗里。

（7）对圣经的看法。他们几乎完全否认旧约。他们虽采纳使徒的著作，但却随他们自己的意思加以解释。他们强调那些未写成文的使徒传记和教训。

4. 诺斯底派对教会的影响

（1）当诺斯底派主张要成为普世宗教之后，基督教便更加清楚陈明其普世性。

（2）诺斯底派曲解圣经，以后教会便须要确立旧约为永远受灵感看法，暨制订新约正典的内容。

（3）教会对本身的主要教理，须要明确加以定义。并要制订信仰守则。有了这些守则，教会便能产生初代基督教的信经。

（4）当诺斯底主义到处兴盛时，基督徒就需要防卫者。如此便产生监督。监督善于冲击异端，由此监督的权势增强。

（5）虽然诺斯底派最后被击溃，但它某些神秘的观念却被引入教会。

（6）诺斯底派的苦行主义，预为教会的修道主义铺路。

第三节 马吉安派

1. 马吉安派的地位

马吉安是属于那一个宗派呢？诸教父认为他是属于诺斯底派。因他体系中的某些特点是出自诺斯底主义。例如：（1）他的二元论：有一位公义神及一位良善神。（2）他不信基督真正道成肉身。再者，他多少也受到一位叙利亚诺斯底派者琐德（Cerdo）的影响。但是查恩和哈那克两位学者，却认为马吉安是自立一派。其理由如下：（1）马氏强调救世论，而不强调形而上学。按马氏看来，救恩的方法，是凭着信心，而不是凭着知识。（2）他不承认流露说，亦不相信诺斯底派对罪之起源的解释。（3）他的正典圣经，是一本断章取义的路加福音书及

保罗的十本书信，这些是他的真理根源。（4）他无意在教会之内构成各种神秘协会，乃要致力于改革教会。他要根据保罗的书信，使教会脱离律法主义。

2. 马吉安的对立说

马氏说，有二位神，即公义神与良善神。旧约所记载的神，是创造世界的主宰。他亦是公义神。他仅是眷顾他自己的百姓以色列人。但是他却以严正的公义统治以色列人，并以他的律法苦待他们。这位公义神不认识这位良善神。良善神为人所不知之神，亦为最高神、慈爱神、为耶稣基督所启示的那位神。

3. 马吉安对基督的看法

马氏没有清楚述说基督对这位良善神的关系。基督与圣父仅在名辞上的差别而已。上帝在基督里被启示出来。基督因废除律法，所以公义神就将他交给犹太人钉十字架。但基督有一种幻影的身体，所以他没有真死。他仅下到阴间去释放外邦人而已。

4. 马氏对救恩的看法

人得救不是靠着基督之死的效果，乃是单靠著相信那位由保罗所教导的良善神。凭著这种信心，就生出爱心。这爱心就领人过著一种苦行主义的生活。

5. 马氏的正典圣经

他拒绝全本的旧约圣经。他有一本转讹的路加福音书及十本被他删改过的保罗书信。他亦弃绝牧会书信及希伯来书。早在主后一六〇年，他就意图制订一本被公认的使徒著作正典。由于马氏这一举动，就激励教会须要在这方面澄清立场。他亦拒绝对圣经作寓言性的解释，这一点对教会有良好的影响。

6. 马吉安对教会的影响

由于这些争论的后果，教会便获得明确而肯定的结论。教会清楚陈明创造主与救赎主，原是一位神、并且神本身存有怜悯和公义。

第四节 孟他努派

约主后一五六年，有一位异教祭司孟他努悔改信主。他自称有预言的灵，并相信预言的灵仍在教会里工作。此后有二位妇女跟从他，即马克西米和波立西拉。她们两人都离弃自己的丈夫而随从他。

孟氏自称代表一种预言的特殊样式。在这样式中，他宣告自己为保惠师的显现。孟氏说，这时期的启示已经完结。其中有一位女先知说：「在我以后，将不再有预言。」

孟他努派完全承认新旧约启示中的先后诸步骤，并承认教会的教理是从新旧约发展而来。针对这一点，孟派是正确的，并且远离诺斯底派的异端。

孟氏说，保惠师当前的任务，就是要完成道德领域不够完善之处。如今保惠师要制订那基督和诸使徒所没有吩咐过的事项。他提出更严格的身体戒律，并要求人严守道德规律。他禁止再婚、甚至限制结婚。他制订严格的禁食，并勉励人要预备殉道。他又说，人须要从世界里分别出来。只有实行这样要求的基督徒，才是被圣灵所充满的人。再者，只有教会才有赦罪的权

柄。他的意思是，教会能籍着这群被圣灵所充满的人施行赦罪之事。

孟他努派为一种改革运动，为要复兴教会到教会原始的状况。当时从俗化主义产生某些问题。孟派便加以反对那些问题。孟派在道德要求上，作得太过份。它预为那在以后教会史上的一连串运动铺路。诸如诺洼天派、多纳徒派、瓦勒度派，宗教改革时期的热狂派、以及现代各种圣洁运动等。它亦是一种终末论上的运动。这派把灵恩、伦理及末世论等因素综合起来。当时全体教会都反对孟他努主义，并谴责它为一种异端。

注一：编者按：真耶稣教会，在某些教理的成分上，与伊便尼派相同。

注二：编者按：现今有些人的宗教思想与诺斯底派相同。笔者曾个别与几位未信主的医生谈道，他们才智高深、人生经验丰富，并富有宗教意识。其中有一位医生是天主教徒、同时也是佛教徒，他自称得有上天之启示。他意图创立一个新的宗教。他要把东方诸宗教（包括儒、佛、道等三教）与基督教等的某些真理因素综合起来。然后再加添他自己所谓的天启，以构成一种普世性的新宗教。他亦有深厚的神秘观念。他说，天启内容不得轻易告知世人，并须严守秘密，待有一日承蒙上天允许，始可传开。他又说，他的新宗教届时会疾速传遍全世界，并会受世人普遍的采信，如此世界大同，便指日可望。所以这位大夫的看法与诺斯底派的看法，不约而同。可见今日在中国知识份子当中，也有些人的思想像这位大夫一般。因此，基督徒更有责任向他们传述主的福音。

注三：编者按：当今在东南亚暨台湾，有几个基督教的灵恩宗派，尤其是所谓的『新约教会』，他们的教理与孟他努派的教理是大同小异，相映成趣。

第五章 教理的根基

早在主后第二世纪初叶，教会便提到旧约的权威及基督话语和使徒话语等的权威。他们称这些神圣的话语为经典。再者，他们紧随着构成正典圣经之后，便构成信经。

第一节 正典圣经

1. 正典圣经之构成

使徒后期诸教父承认旧约的权威、并晓得有四福音书及保罗著作之存在。在构成正典圣经这一论题上，我们要从三方面加以研讨：

（1）有些被争辩的书，阻碍了正典圣经之构成：有些使徒后期著作，诸如赫马牧者、巴拿巴和革利免等著作、彼得默示书、保罗行传等都被认为与使徒著作有同等的价值。在另一方面，直到主后第四世纪中叶为止，希伯来书、雅各书、彼得后书都未被列入西方所用的圣经。从第四世纪起，才开始使用「正典」这个字，以指着那被采纳的圣经主体。

（2）有几方面影响力，迫使教会制订那些书应列入正典圣经。a. 马吉安删掉凡不支持他看

法的书。b.穆拉多利断片，于主后一七〇年出现。它要构成一部正典圣经，但却不完整。c.别西大译本：在主后第二世纪末叶出现，为要作叙利亚教会的正典圣经。d.孟他努派对圣经有曲解的看法，并要将他们的看法并入使徒启示中之内。e.由于诺斯底派的推理，暨他们意图用保罗的著作以证实他们许多异端之事。如此，就迫使教会制订有权威的新约正典圣经。f.有许多启示文献如雨后春笋，陆续出现。所以就须要决定那些书值得列入正典圣经之内。

(3) 正典圣经之鉴验：每当有一本书要被列入或被排出正典时，就须要多次运用这二种鉴验方法。a.历史性的鉴验：他们相信基督将传福音的使命托付给使徒。所以使徒持有那曾在旧约诸著者当中工作的灵。因此，他们先要查究这些著作是否由使徒所写。若非由使徒所写，则是否与使徒有密切的关系。若有，则他们的著作，便可与使徒著作列为同等的基准。b.内在的鉴验：他们考究著作的内容，是否属灵、是否能激励人，并且是否值得列在使徒著作的地位上。由上述两种鉴验的结果，有些书就被排除，不得列入正典圣经之内。

2. 正典圣经之内容

有几位学者毕生钻研这个题目。查恩说：「初代教会所使用的正典圣经，包括四本福音书、十三本保罗书信、彼得前书、约翰壹书。或许还包括犹大书及启示录等。」

3. 正典圣经是受默示的

新约圣经之著作，被断言为受默示的（注一），正如相信旧约是受默示一般。起先，默示被认为是那圣洁的著者处在一种全然被动的地位，并在神欢的状态下而写作的。雅典安哥拉说，当先知正在说预言时，其灵魂正如一只笛子。殉道者游斯丁说，先知正如一只古式七弦琴一般，被圣灵当作琴拨动敲弹。但是爱任纽却拒绝上述的看法。他否认新约著者完全处在被动的地位。米提亚得教父说，先知不必处在神欢状态中说话。俄利根也说，新约诸著者各有各的文体特色，因为他们有各不相同的个性。然而，俄氏坚信新约圣经毫无错误。

4. 新约正典圣经构成之时期

我们要明白新约正典究成于何时何地，就必须记得它须经过相当长久的时间，才会被教会所公认、并被列入于礼拜时宣读的正典之固定书目中。我们可说约在主后二百年之倾，新约正典的基础业已确定。虽然从此之后，决定新约正典的工作仍继续未断，只是新约正典的范围日趋稳定。第一次明裁新约正典为二十七卷的，是作于主后三六七年亚他那修的第三十九节期书。主后三八三年罗马会议正式承认亚他那修全书目。约于主后四百年的三次北非洲会议承认了亚氏的正典。

第二节 信仰的标准

1. 何谓信仰的标准

诸教父认为信仰的标准是什么呢？按照查恩的看法，信仰的标准仅是在洗礼时的一种信仰告白而已。另有几位著者指出，它就是捍卫教会，抵抗异端的一篇记事。我们可以这样作结论，它是一篇简要的记事，以信经的方式记述全部基督教的基本教训。

2. 洗礼仪文

最早洗礼是奉基督的名施行，并强调基督是「从大卫的后裔而出，由童女所生，在彼拉多任内受难，父叫他从死里复活，坐在上帝的右边，将来他要来审判。」最早的基督徒既然是犹太人，就不必再声明相信上帝。他们只要表白相信耶稣基督就够了。不过，使徒后期诸教父逐渐以三位一体上帝的名施洗。主后一三〇至一四〇年间，全体教会都使用三位一体上帝的仪文。此后外邦人进入教会就须要他们告白相信上帝。同时也要他们相信圣灵。

3. 古罗马信条

主后三四八年，安巴拉城的马克拉首次引用这部信条。其次，如非努也曾主后四百年引用过。人人同意这部信条比其他任何信条为早。加登布什把它追溯到约主后一百年。瑟伯尔说，它至少早在主后第三世纪初叶。马克基斐特说；它在主后第二世纪末叶。最早的信条如下：「我相信全能的父上帝。我相信耶稣基督为父的独生子，为我们的主：靠着圣灵，由童女马利亚所生，在本丢彼拉多手下，被钉十字架，且埋葬了；他在第三天从死里复活；他升天，坐在父的右边；将来从那里他要来审判活人与死人。我相信圣灵，罪得赦免，身体的复活。」

4. 从古罗马信条到现今的使徒信经

我们现今的使徒信经与古罗马信经，并不完全相同。有些附带的话被增添在使徒信经之内。因此，我们不得不追问这些改变是如何产生的。直到第五世纪罗马教会才开始使用使徒信经为洗礼的信条。不过，当教会与亚流主义相冲突时，使改用尼西亚信经。因为尼西亚信经的记述很清楚，足以抵抗亚流主义。经由三个世纪之后，罗马教会再改用使徒信经。在洗礼时、在教堂崇拜时都使用使徒信经。兹将使徒信经全文抄录如下：「我相信全能的父神，天地的创造主；我相信他的独生子我们的主耶稣基督；他是由圣灵怀孕由童贞女马利亚所生；在本丢彼拉多的手下受害，被钉十字架，死了而且埋葬了；他下到阴间；第三日从死里复活了，他升到天上并坐在全能的父神右边；将来他还要再来审判活人与死人。我相信圣灵：圣而大公的教会，众圣徒的交往；罪得赦免；肉体的复活；以及永生。阿们。」

5. 使徒信经内容之研讨

在此，我们只要提到几句与教理史有相关的话。第一条，加添「天地的创造主」。其目的在于对抗诺斯底派，因该宗派区别真神与得缪哥。他们认为得缪哥才是世界真正的创造主。第二条将「由圣灵怀孕」这句话加在古罗马的信条上。这是主后三五七年首次出现。由正统派诸监督所作的信经记事而来。它被引入我们现今的信经，因它与路加一：三十一、三十五相符合。他们宁可用「由」（OF, ex）童贞女马利亚，这个「由」字，而不用「藉著」童贞女马利亚的「藉著」（Through, dia）这个字。这是为了要清楚说出基督道成肉身之事实，并避免幻影说之危险性。「受害」与「死了」这些字也被增添上去。目的仅是使它显得更完整而已，「他下到阴间」这句话在古罗马信条中没有。它乃在主后四五〇年被加添上去的。它是根据圣经和第一世纪信仰之基础而加添上去的。意指基督在未复活之前，先下到死人之境界里。第三条：「大公」这个字加在论述教会之部份。这是约在主后四五〇年出现的。「我相信圣而大公的教会」。这包含有一个普世性教会的内涵，而不是指罗马天主教的意思。全世界不管那里有基督徒，那里便有基督的教会。「肉体的复活」这句话宁可在初代教会的头几个世纪使用，以便抵抗马吉安派与诺斯底派。不过，保罗在哥林多前书十五章里，却喜欢用「身体的复活」这句话。并且最近这几个世纪以来，教会也喜欢用「身体」这个字。

6. 结论

我们已经查考洗礼信条的来源。我们也知道洗礼信条在以后如何逐渐发展为使徒信经与尼西亚信经。这些信经内容指出当时教会面临到两个问题：（1）既然说有圣父与圣子，那又怎能说只有一位神呢？（2）耶稣既然是神的儿子，那么他怎能又说是马利亚的儿子呢？为要解决上述的问题，便占去了初代教会对讨论教理问题的大部份时间。

（注一） 圣经之受默示：现今默示（灵感）有四种理论。兹简述如下：

第一、 原知论。（The Intuition Theory）这个理论认为，所谓灵感，只不过是人对真理的自然识见之更高发展，而这识见又是一切人或多或少所具有的；换言之，灵感只是一种关乎道德与宗教的智慧，就是产生神圣书卷的智慧，犹如一种关乎凡世真理的智慧，产生了哲学与艺术方面的杰作那样。这一款的智慧，是人自己智力的产品，毫无特别的神圣影响，即使是有的话，那也不过是出于没有位格之神的内在运行而已。

第二、启发论（The Illumination Theory）这个理论，认灵感纯是基督徒宗教概念的提高与扩展，与圣灵对各信徒的启发，虽有程度上的差异，倒没有种类上的不同。它主张，圣经不是神的话，却含有神的话；它又认为，受灵感的，不是著作，而是作者。这就是说，圣灵所赐的启发，只叫那受灵感的作者充份运用他的正常能力，却没有把他能力所不能发现或了解的客观真理，传达给他。

第三、口授笔录论（The Dictation Theory）这个理论认灵感为圣灵全盘控制着圣经作者的身心，以致我们完全成了神的被动工具，是神的笔而不是神的执笔人。

第四、动力论（The Dynamical Theory）。真确的看法，却认灵感不只是一件自然的，也是一件超自然的事实，它又是位格的神直接在人心中所作的工。这是与第一个理论相反的。它又认为，写作圣经的人固然有灵感，以致我们把圣经合起来看之时，圣经就组成神圣启示可信而足够的记录。这个与第二个理论相反的。它又认为圣经含有人的要素，也含有神的要素，所以，圣经虽然把神所启示的真理体系提供出来，这真理体系却是在人的模型中成形的，也是与寻常人的智力相适应的。这就与第三个理论相反了。简而言之，灵感绝不是自然的、局部的、和机械的，却是超自然的、十全的、和动力的。

第六章 监督为真理和基督徒生活的守护者，并论早期教会观

第一节 引言

1. 在居普良与奥古斯丁以前，基督教会很少著手要构成有关教会的教理。在教会教理未构成之先，就应加倍思考教会本质。初期数世纪的教会有一种趋势，即认为教会的本质与教会外在之存在是一致的。由于诸神学家太注意到三位一体论、基督论等问题，致使未能多用工夫讨论有关教会之课题。因此，对教会的教理就少有著书立论。

2. 一个大公教会。伊格那丢头一次使用「大公」这个字。它用于表明合一的观念：诸如，「圣灵只有一个，身体只有一个；一主、一洗、一信。」（弗四：4）使徒时期诸教父都很强调这种合一的思想。伊格那丢在圣餐上亦看到教会的合一。他们合一的观念，还表现在下列诸事：（1）奉三位一体上帝的名施洗。（2）有符合主耶稣教训的基督徒守则。（3）恪守禁食与祷告，特别常用主祷文。（4）厉行信仰的标准。

3. 两种原动力成为教会教理发展的推动因素。

（1）教会纯正的教训：他们必须小心翼翼地坚守教会的教训。但教会的教训必与使徒的教训协调。由于这种关心，便承认监督。监督成为真理的防卫者。先被承认的，是监督，而不是属灵者。再者，每个堂会都有一个监督。在使徒工作过的地方，才有特别监督。其次有一种所谓的监督团。最后在罗马便承认一种似如君主政体的监督职。

（2）关心教会纯洁的生活：在西方有时制订某些制度，以维持圣洁生活。在东方教会便厘订教理，以实行圣洁生活。兹以两节篇幅，再详论这两种原动力。

第二节 使徒的教训为发展的动机

1. 教会教训的责任，从属灵者转移到监督——长老的身上，（1）初代教会之属灵者。最初，堂会的讲道及属灵上之领导权均操在属灵者的手中。他们是圣灵的器皿。属灵者就是使徒、先知、传福音者、牧师、和教师。其中，使徒和传福音者到处旅行工作。先知、牧师和教师则准许留在固定的教会工作。先知有说预言的恩赐。因为这样，就被公认为属灵者。在保罗暨使徒后时代初期，先知和教师均成为属灵上真正的领导者。（2）初代教会之监督——长老。起初，监督和长老这两种职位是相同。例如，徒廿：17、28 写道，以弗所教会全体的长老都是被任命的监督。使徒后期教父罗马的革利免（主后九六年）认为监督与长老没有差别。他们的工作为看管。他们显然有丰富的经验。他们负责维持崇拜聚会之良好秩序。原先，监督——长老不是正式的传道者或教师。他们乃是指导者与看管者。他们很像会堂的管理者。

（3）很自然，属灵者的工作，逐渐落在监督的身上。保罗亦赞同这种转变。因此，监督本身须有纯正的道理，并善于教导（提后三：2）。监督——长老逐渐取用了监督这个专门称呼。革利免在其早期书信之一（约主后九六年）宣布说，监督高过于先知。又说监督为使徒的继承者。「就如摩西将祭司的权责交给亚伦家。照样，使徒便安排其他的人，来跟随监督。」

2. 君主制的监督职

安提阿伊格那丢监督（逝于主后一一五年）为第一位使用「大公」这个字的人。他亦是最

先提倡君主制监督职为教会所需要的。(1) 每个会堂都需要一个监督。直到当时为止，基督徒还没想到每个教会须要一位监督。伊格那丢劝勉会众要忠于监督。伊氏说：「正如普世教会的中心是基督。照样，个别会堂之中心是监督。」(2) 一个监督做为地方教会首脑的起源，是如何安排而产生的呢？很自然，答案就是从耶路撒冷教会而来。所以监督制度起始于耶路撒冷。然后转入叙利亚的安提阿城。早在爱任纽及特土良时代，就有君主制监督之组织。并被全体教会所公认。(3) 在这个时代支持监督的理由，乃是为了防御异端的缘故。当时教会需要有些人，能发表具有权威的言论，以抵抗那遍及小亚细亚的诺斯底派，并确保教会统一的信仰。

3. 母教会的监督

(1) 不间断的统绪链：教会全然依靠使徒的教训，与异端争斗。当异端要威胁教会的安全时，教会便需要依赖母教会的监督，加以反抗。所谓母教会，就是指使徒曾工作过的教会。诸如：士每拿、以弗所、耶路撒冷、哥林多、腓立比、帖撒罗尼迦暨罗马等教会。他们都认为这些母教会曾专心坚守使徒的教训。这可从特土良的著作加以证实。

(2) 监督的特异恩赐。他们相信监督有一种特异恩赐。按照爱任纽的看法，在统绪行列中的监督领有「一种可靠真理的恩赐」。并被认为是可靠传统的持守者。这恩赐足以保护使徒教训的正确解释。他们不像孟他努派，相信那种特别的启示。

(3) 对全体教会的监督。最早，每个会堂都有一个监督为首。但还没有一个监督要做全体教会领袖的观念。监督虽对每个堂会负责，但他对整个普世教会亦有一种连系的关系。监督须为全体教会坚守使徒的教训。就在这种意义上，他们构成一个有机体，并代表全体的教会。

(4) 罗马在母教会当中，被认为最优势。保罗和彼得曾在罗马教导，并殉道。大多数的人都认为罗马存有使徒纯正的教训或传统，并留有罗马信条和使徒信经。罗马又比其他的母教会更能排斥异端，并被认为是教会合一的守护者。诸监督承认罗马有上述所列的地位。因此，早在主后二二〇年罗马克利斯都监督便自封为「最高祭司长」。特土良虽承认其他地方为大公教会的中心地，但他却特别指出罗马为大公教会的中心地。居普良的看法更偏激。他说，罗马代表普世的合一，正如彼得代表使徒间之合一。彼得曾作过罗马的监督，代表使徒间的合一。因此，罗马必须代表普世教会的合一。从此之后，罗马便成为教会外在合一的象征。

第三节 关切纯洁的生活为更进一步发展的动机

因解决悔改的问题，使监督的权柄得以增强。

1. 基督徒在初代时期，以为洗礼后再干犯大罪是不可赦免的。赫马牧者书信将罪划分为两类：重大之罪与轻微之罪。教会当局从未忽视这种看法。特土良亦采纳这种看法。诺洼天派亦主张说。诸如杀人、拜偶像、欺诈，在逼迫时背道、褻渎神、奸淫、淫乱等罪都是不可赦免的，并不能补救的。凡干犯者必从圣徒当中被革除出去。

2. 罗马监督克利斯都 (Callistus A.D.217-222) 准许制订一种较宽大的制度。他颁布一条新命令，即允许凡犯淫乱罪者，得有第二次悔改的机会。克利斯都用一种教会制度加以解决教会所产生的问题。他认为教会是一个机构，要受监督的管制。监督靠着上帝的权柄，能赦免或保留人所犯的罪。凡受监督所认定的人，便属乎教会。监督领导并管理基督教世界之信仰与生活。这种优越是由上帝赋给监督的。克利斯都就是主倡罗马天主教教会观念者。

3. 居普良的看法

居氏在尼西亚后时期，为教会观念奠定教理的根基，并为罗马教阶制度之发展过程，奠定教理的根基。特土良为他的师傅。在罗马德修皇帝时代，基督教会遭受残酷的逼害。以致有许多基督徒背弃他们的信仰：或向偶像献祭，或购买证书，表明他们要敬拜偶像。逼害时期过后，问题接踵而来。即教会是否要再接纳这批背道者呢？居氏准许背道者可再回归教会，只要他们有真正悔改的具体表现，并肯在公众面前认他们以前的罪行就可以。但此事须由监督处理。可是后来长老竟越权处理此事而侵犯了监督的职权。致使惹起居氏的不悦。居氏便将那些长老革出教会之外。主后二五二年，居氏召集众监督在加大果开会，以解决此事。后来这件事专由监督处理，而不准长老或其他的人插手过问。居氏主张教会为人类得救的机构。教会包括有好人与歹人。唯有教会才能保证救恩。教会建立于监督身上。监督不被任何人论断。除上帝之外，凡批评监督者，便是干犯背叛之罪。居氏虽不强调使徒统绪，但他却说，监督有权柄解释使徒的教训。居氏强调监督为使徒的继承者，并强调监督团为教会之权威。居氏又乐意承认罗马的优越。不过，他却不喜欢罗马的教阶制度。居氏确保教会的统一观念。由于实际的进展，他的观念在无形中却助长了罗马监督成为普世教会可见之领袖。

第七章 古大公时代诸神学家

第一节 古大公时代诸教师暨他们的特点

1. 特点：古大公时代（主后一七〇年至三二五年），是随在希腊护教者时代之后。其特点如下：教会神学已被建立起来，以抵抗（1）伊便尼派。（2）诺斯底派的宗教哲学。

（3）马吉安派。（4）神格唯一说派（该派主张圣子在三位一体当中，置于次位。）其次，这个时代还有这些特点，即（5）发展了信仰的标准。（6）制订圣经正典。（7）初步创立监督职。（8）弃绝孟他努派。这举动使教会不致成为一个狭窄的小教派。（9）在外教会遭受逼迫。

2. 学派与教师

（1）小亚细亚学派：有爱任纽（逝于主后二〇〇年）暨其学生希坡律陀为代表。（2）亚历山太学派：有革利免和俄利根为代表。这学派的出发点为「罗戈斯」，意图构成教会的真正知识，以对抗异端的知识。（3）北非学派：由特土良（逝于主后二二五年）及居普良所领导。

第二节 小亚细亚学派爱任纽为圣经神学之首创者

1. 历史背景：爱任纽在他逝世之前，为南高卢里昂的监督。他曾住在小亚细亚，并亲自认识坡旅甲。在神学上，他为小亚细亚学派的代表。这学派为约翰宣教工作的结果。这派澈底了解圣经。并有坚固信仰。对教会内部，能协调各种问题。对于教会之外，具有那坚强而明确的教训，以抵抗异端。爱任纽神学的起源，虽来自于约翰。但是他却有保罗的精神与思想。

2. 爱任纽在宗教上；反对哲学的推理。他的神学很实际，并反对一切推理的方式。依他看来，神学就是圣经事实的神学。上帝不是藉着推理向我们显示，乃是藉着启示。（注一）因此，我们不必关切那些无聊的问题。诸如，「在创世之前，上帝做什么事？」等这一类虚谈的问题。基督就是上帝的启示。他是先存在的，并活到永远。他永远和圣父合而为一。爱氏说，圣父生圣子的方法，是不可理解的。所以我们应守住圣经的语文，并且不可偏离信仰的标准。爱任纽以史实的基督作为神学的出发点。他的思想以基督为中心，而不是以罗戈斯为中心。他强调基督为神人，为我们救恩的中保。他并不说罗戈斯为上帝与人之间的中保。

3. 爱任纽神学的结构：救世论为他整个神学的主要原则。他说创造神就是救赎神。基督是神人，将那位永远自我彰显的上帝加以人格化。基督亦是人类救恩的中保。第一亚当滥用自由意志。不顺服神，结果堕落。全人类亦与他一同堕落。因堕落，人类便丧失神的形像，并遭受死亡的厄运。原来上帝要人类逐渐达到像他那个计划，被破坏了。上帝曾在四个时期与人类联盟。第一、从亚当到洪水时期与人类联盟。第二，洪水之后，与挪亚联盟。第三、在摩西时代赐给律法。第四、藉著福音，人类得以更新，万物得以成全的时期。就在第四时期的联盟：上帝在基督里成为人。基督成为第二亚当，与我们有罪的人类联合在一起。他受试探时，证实其圣洁，并胜过人类的公敌撒但。他又为人类再获得能像神的可能性。靠着这种方法，他恢复了那曾被切断的发展：并指引这种发展在基督里得以完成。这也就是爱任纽同归于一的思想。这词「同归于一」可从弗一：10 看到。基督以第二亚当出现。在基督里；新人成为永生

不朽。基督因着顺服，就能做那亚当所不能做的事。基督消灭了罪恶与撒但。人从婴儿开始的各种生活，都能籍赖这位第二亚当的生活得以成圣。爱任纽看出基督为救赎主，因基督是成为肉身的上帝。基督是神人，这正是爱氏的中心思想。爱氏说出一句名言。神成为人，为要使我们成为神，意指成为像神一般。（God becomes man, in order that we might become God, that is, Godlike.）

4. 爱任纽教训的重要性

查恩说，爱任纽为使徒后期的第一位著者，并配称为一位神学家。他的神学在教理史上占有重要的地位。他主要的思想都被教会所采用。并被用为奠定更进一步发展教会真理体系的基础。爱氏的神学是纯正的。其特点如下：（1）他的神学符合圣经。（2）他的神学很敬重使徒的教训。（3）他的神学以基督为中心。

5. 爱任纽的缺点

- （1）关于洗礼之后犯罪之事，他未加以清楚说明。
- （2）他将信心了解为遵行神的旨意。
- （3）过份想到神化。他说神化为道成肉身的结果。

第三节 亚历山太学派代表革利免与俄利根

1. 背景：亚历山太学派的趋向，就是推理。他们认为神学是一门科学。并且以哲学术语表达神学。革利免对教理之贡献很少。不过，俄利根对神学提供了很大的鼓励。

2. 亚历山太学派的教师与著作

亚历山太城位于埃及北部。主前三三二年由亚历山太皇帝所建立，并以他的名取名。这城不仅是埃及的商业中心，亦是埃及的知识与文化中心。希腊哲学、古代埃及思想、东方诸宗教、犹太教等都在这城里会合。基督教亦进入这个城市。主后一八五年教会在该城设立一所闻名的慕道友学校，专为那要领洗的慕道友而创办的。革利免（逝于主后二一六年之前）在未进入亚历山太学校之前，为一位博学的异教哲学家。他有浓厚的兴趣研究基督徒性格的优缺点。他有些著作失传了。但他还存留一本很厚的书。该书第一部就是劝勉希腊人，并教导他们明白异教的愚昧与虚妄。第二部就是基督徒生活的指南。这是教会第一本论基督教伦理学的佳作。第三部是杂录；探讨基督教真理与哲学之关系，信心与知识之关系等。他从希腊诸哲学家摘取他所需用的思想。他赞扬柏拉图，并采用哲学家苏达的伦理学。革利免不是一位具有组织能力的思想家，但是他的著作却成为希腊教父系统神学的背景与根基。俄利根（逝于主后二五四年）为革利免的学生，亦是亚历山太学派最有力的代表人物。他被称为一位著名的哲学家、护教者、教师。他的学识渊博，所以他亦被称为是一位语言学家、评论家、释义学家、教义学家、雄辩家。他创立一种教会的、科学的神学。不过，因他有些异端的见解，就被教会当局斥责。主后二〇三年他成为亚历山太学派的教师。但后来因底米丢监督的嫉妒，就被放逐出境。随后他便在该撒利亚执教。他大部份的著作都是关于圣经批判方面的书。他大部份的作品都遗失了，仅存留一小部份而已。他著有一本叫六种经文合璧的书，是他从旧约已有的数种翻译本当中，指出它们的共通点与差异点，并再加上他个人的评论。他耗费二十七年精力时间才写成这部含有五十卷的巨书。这部书就是针对圣经的解释和运用，作一番释义上的探究。这本书在

积极与消极各方面，都对基督教教理起了深远且广大的影响。

3. 亚历山太学派的哲学特性

革利免及俄利根等两人，与爱任纽、暨与特土良等的神学都不相同。革利免认为哲学对希腊人有教训的价值。他说，哲学对希腊人的价值，正如律法对犹太人的价值一样。哲学就是罗戈斯所赋给人类的理性亮光。哲学就是为获得更大的亮光而预备，亦就是为获得那照耀在福音中的亮光而预备。藉着希腊哲学，人的灵魂能先准备好、而接受信心。信心为真理与知识的根基。哲学是一种媒介，藉此，基督教真理的本质就能向人类显明。革利免相信基督教为一种更高等的哲学。基督高过于哲诺与柏拉图。因为（1）基督征服了多神论。（2）基督教是为一般平民及知识份子而预备的。亚历山太学派继续主张那原由斐罗与希腊诸护教者所提倡的原则。因此该学派的特色，是首次要在圣经启示与哲学推理两者间，形成协调的综合。

4. 信心与知识

革利免与俄利根两者所作的特异神学，其重点放在信心对信心内容的更深知识之关系。革利免说，认识比相信更深一层，信心就是按字义，在表面上接纳上帝和基督的教理。但是基督徒智者持有一种原先的异像，并在内心了解，体会救恩。这种经历给予基督徒智者有一种更好的动机，去完成其在伦理上的机能。基督徒智者从事基督教圣工，并非为着报偿，乃是为着工作及为着爱上帝的缘故。在信心里，已含有那种知识的因素。因此，信心是足够得救的。单纯的信徒在受洗时，已经领受到所要求的完全及那救恩的确据。但单纯的信心，必须被提引到更高的境界，即到有一种上帝神秘的异象之境地。就在这过程的开端，哲学进来协助。从革利免这种神学，便产生两种型态的基督徒。（1）一种是单单相信，为一种毫无所学的初信者。（2）一种是看见神的奥秘。用心、用悟性接纳上帝到他们的心里，并与神有所交往。

5. 俄利根对圣经的解释

俄利根强调一种圣经比喻式的解释。他使用这种方法，为要建立他教理的特殊体系。按他看来，宇宙为上帝的第一启示，具有三方面：（1）灵性的，（2）心的，（3）物质的。照样，圣经为上帝的第二启示，亦具有三方面：（1）圣经有按字义的意思，即表面的意义，为大多数较单纯的群众所相信。（2）圣经有心的或道德的意思。论到个人在今生的生活，暨个人对伦理的关系，其中亦包括对神的关系。（3）圣经有一种属灵或推理的意思。就在这里；才有圣经真正属灵的内容、有更深奥的意义。这仅为着成熟的信徒所存留。俄利根有系统地发挥那比喻的解释。他说，那些似乎矛盾的经文却蕴藏着更深的思想。他又说，字义的意思有时用以蒙蔽属灵的意义，以免珍珠被丢在猪前而反遭践踏。俄利根了解基督为何要在平地行医，亦要与门徒登山的那种原因。他说，上帝的罗戈斯受派来做罪人的医生，但亦要来做门徒的师傅，以教导上帝奥秘之事。

6. 俄利根论三位一体上帝

（1）论上帝：俄利根在抽象的上帝观念上，是属于柏拉图派的看法。他开始使用这些字眼，「上帝是光」、「上帝是个灵」以研讨上帝的教理。他指出上帝为一位存在者、亦是一位超越存在者。上帝是一位「智者」，不受任何物质的限制。亦不受时间与空间的限制。他对上帝的思想很抽象。不过，他又认为上帝有位格的。他论及上帝为创造主、托住万有者、世界的统治者。圣子在上帝所管制当中。上帝又公义又良善。

(2) 圣子：圣子将圣父启示给我们。俄利根随从新柏拉图主义，教导说，从神生出灵智。圣子从圣父生出，多少像意志从人而生出一般。他又说，我们在圣子里认识圣父。圣子是圣父的形像、智慧及罗戈斯。圣子在属灵的方式上，出身于圣父。但他却不与圣父分类或分开。他出自于圣父，作为圣父的旨意。圣父生圣子是一种永远的举动。基督与圣父同是永恒。他与圣父的关系是一种合一的关系。在圣子里，我们看见上帝荣耀的显现及照耀。圣子与圣父具有同一本性。在这些思想上，俄利根似乎强调圣子与圣父同等。但无论如何，他总是还有些置于次位的观念。因他说，圣子是「第二等神」。他又说，基督为圣父的行政者，为要实行圣父的训示。他不赞同向耶稣祷告。他说，我们应当只向圣父祷告。因基督是依赖上帝的。

(3) 圣灵：有关圣灵的教理，唯有从启示方能获得。圣灵是活动的。但不像罗戈斯在一切有意识之人当中活动，圣灵仅在圣徒的灵魂里活动。圣灵活动的范围最小。俄利根说：「圣子小于圣父，因他次于圣父。但圣灵更低，仅伸延在圣徒当中而已。」不过，圣灵并非被造者。他又说，圣灵出自于圣子，在本性上是上帝。圣父管治存在的领域。圣子管治理性的领域，圣灵管理基督徒灵魂的领域。换言之，圣父赐与生命，圣子赐给理性，圣灵赐予圣洁与特殊恩赐。所以圣灵的工作是最重要的。兹以图解说明俄利根对三位一体上帝的关系如下：以同一圆心，画三个圆圈。圣父的圆圈最大，其次圣子，最小的是圣灵。

7. 俄利根救世论的教理

基督的重要性有两方面。第一、有些未经造就的初信者，若无外在的事实，就不能相信。针对这群人，基督替他们付出赎价，拯救他们脱离魔鬼。第二、有些基督徒智者，亦是真基督徒，他们明察上帝的奥秘。针对这群人，基督就做为他们的祭司，替他们启开知识的深奥，使他们能分享到上帝的生命。如此，他们亦能成为小神。俄利根写到论基督的工作时，就将基督徒划分为两类：第一、单纯信心的基督徒，针对这群人，基督以神人与医生出现。第二、具有高等知识的基督徒，基督成为他们的师傅及神的原则。这群人又被称为基督徒智者。他们不需要基督作为他们的医生，他们只需要基督教导他们更深的奥秘。俄利根说：「凡达到那不需要圣子做为他们的医生、牧者、救赎主的境地，而只要圣子做为他们的智慧、理智的人有福了。」因此，基督最高的工作，在于他有上帝奥秘的教理。在这种工作上，罗戈斯使用那位为人的耶稣做为他的器皿。

俄利根采纳圣经所教导基督之受苦与死亡。不过，他说，只有那单纯信心的基督徒才需要基督的牺牲。基督受死的目的，为要拯救人脱离恶魔的权势。

俄利根赎罪教理的要素是什么呢？他说，人的灵魂，因着犯罪，便被魔鬼所辖制。因此，耶稣就付出他的灵魂，以致于死，为要做赎价，以救赎人脱离魔鬼。但魔鬼不晓得它不能抵抗这位无罪者。他便受骗而接受了这份赎价。因他没有试金石，所以他不知他不能保住耶稣所付的赎价。主耶稣说：「没有人夺我的生命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从父所受的命令。」（约十：18）。然而人的灵魂因着耶稣这次所付的赎价，就得以脱离魔鬼及众邪灵的权势。俄利根就是第一个解释基督之死为要付赎价给魔鬼的人。有许多人抱着这种看法。直到安瑟伦时代，才被安瑟伦所推翻。不过，俄利根亦承认在上帝面前，需要有挽回祭。基督承担我们该受的刑罚，籍此，上帝便与人和好，而人便与上帝和好。

8. 俄利根的基督论

他说，基督具有人的魂，这魂连结了罗戈斯与耶稣的身体。这魂是个纯灵，没有参与史前的堕落。就是这魂与属人的身体受苦，并非罗戈斯受苦。罗戈斯不可能受苦。俄利根很细心地

将基督两性中每一性，让它各归各的特性。这人耶稣真正会朽坏，他真正受苦，真正死了。不过，他还是坚持基督两性的真正联合。它是属于那一种联合呢？它不仅在两性间有交通，并有一种真正的联合。它是一种属灵的、神秘的联合，很像基督与信徒间联合一般。罗戈斯对这耶稣有一种支配的影响力。罗戈斯的影响力使基督的人性更加神化。俄利根说得太过份。他说：因为基督由童女出生的缘故，基督的身体从道成肉身的举动开始，便比我们人的身体更加神圣了。罗戈斯、基督的魂、与身体等三方面的联合很密切，以致圣经交替使用人性与神性这两个用词。钉十字架之后，罗戈斯逐渐吸收耶稣的身体，直到最后他转变灵，并被接纳与神性联合为止。

第四节 特土良为西方神学创始人

1. 特土良的生平（主后一五〇至二二五年）

特土良是一位长者，亦是北非学派的一位教师。早年，他受斯多亚主义的薰陶。然后，他深受爱任纽著作的影响。他很强调传统为教会的权威。他指出使徒的诸教会承受了使徒的教训。并指那继承之监督持有可靠之传统。很奇怪，他本人到晚年时，竟加入孟他努派。有些教会史的书记载说，特土良为一个法学家。但史可罗斯曼（注二）却说，特土良不是法学家。无论如何，特土良在其著作里所用的措词、论证法、各种法律上的见解，都与一个法学家所使用的一模一样。

2. 特土良的著作

特土良大部份都以拉丁文撰写。他有两卷书被译成英文。他的几本著作含有特别的神学意义。又另有些写作是实际的。

3. 著者特土良的个性

特土良的个性，有各种不同的特性。他具有吸引人与令人反感的特性。他易于兴奋。他喜好使用言过其实的话，并使用如火般的忿怒话。但他亦是一个很讲理的人。他有实际的头脑。他对哲学不感兴趣。在他著作里，他常用那似非而或是的言论（即自相矛盾的言论）。他勇敢地宣扬教会积极的真理。例如他说：「在绝对顺服之境地中，意志之赞同就是信心。」他又说：「信条愈不合理，就更有机会使信心发展信心原有的力量。」因此，特土良神学，就建立于权威与那似非而或是的信心上。然而，他又说，证明基督教真理须合乎基督教的理性。

4. 特土良神学中之实际宗教特性

特土良反对俄利根与革利免的推理。他认为哲学为导致错误之路的路标。他强调信仰之标准是按照使徒的教训，并强调须有圣洁的生活。在特土良的基督教中，这是一件很实际的特性。他称柏拉图为一个异端者。他说，雅典与耶路撒冷没有共同关系。基督徒与异教徒亦无共通关系。他又说：「我们的教理来自所罗门的廊下，所罗门曾吩咐我们须用单纯之心寻找耶和華。凡教导柏拉图派的、斯多亚派的、辩证法的基督教的人，都应负其恶果的责任。」特土良常用这些话，诸如「愿上帝赐与」，「若上帝肯」，「愿上帝报答」，「愿上帝在我们中间监察」。

5. 特土良实体论之原则

特土良虽对哲学不感兴趣，但却脱离不了哲学的思想。在他著作中亦有些哲学思想。这些著作显示他曾受他早年所研究的斯多亚主义之影响。按他看来，凡有存在的都有形体，甚至连上帝的灵与人都有形体。他大部份的神学都根据在这种原则上，即没有属灵的事没有共形体的。换言之，凡属灵的事都有形体。实体论为他的根本原则。自然之实在、可见的世界、五官之可靠性、有形之体的意义，暨灵的实体等这些都是他思想的基础。他以敏锐的眼光，从创造中看出上帝。并从创造的秩序上，看到上帝理性之运行。他爱好研究自然，要从自然界追溯创造主。并为从灵魂里发现上帝存在的证据，就分析灵魂。这种实体论为特土良神学之基础。他应用实体论反对诺斯底派。从这个出发点，他为上帝之实体伸辩、并为人类之合一、人类的历史、人灵魂里罪之起源、启示之历史性、基督神人位格的真理、救赎的事实、身体的复活等事项辩护。

6. 特土良与爱任纽之关系

特土良不像爱任纽那样，以一种伟大的领导思想为基础、写出一部具有系统的神学。他赞同爱任纽的、有下列诸点：（1）救赎的教理，即救赎是藉着神人基督而来。（2）强调道成肉身的重要性。（3）采纳新旧约圣经为真理的根源。以承认信仰之标准。不过，爱任纽全部的神学都以基督为中心之原则而构成。但特土良神学仅是讨论各样题目之综合而已。爱任纽和特土良两者都教导说，三位一体是仅为着启示的目的而有的。特土良说，圣子在三位一体当中须要存在为一个个别的位格，是出乎创造世界的缘故。特土良亦有子置于次位于父的观念。

7. 特土良为西方神学的创始人

特土良所使用的字眼很有效用。最后，他妥善构成三位一体论及基督论之教理。

（1）特土良最先使用「三位一体」这个用词。并与俄利根一同启用本体与位格等名辞，以描述三位一体当中三个位格的关系。以后，亚他那修为三位一体观念作准备的工作。可是，特土良亦不能避免置于次位说。

（2）特土良为要抵抗马吉安派的幻影说暨诺斯底派，便先使用「基督之两性」这个名辞，并描述两性之间的关系。以后，这些名词就列入迦克敦信经及亚他那修信经之内。例如：「各性含有其个别的属性」，「不混杂，神性与人性是结合的。」为了反对幻影说，特土良强调基督是真正的人，具有一个理性人的魂与灵。基督在其位格中属乎人之实体里受苦。不过，由于人性与神性联合的缘故，特土良就说「上帝受苦」，「上帝真正被钉十字架」。特土良对西方基督论之重要性，正同俄利根对东方基督论的重要性一样。

（3）罪与恩典：特土良在某些方面，为一位开拓的神学家。他的思想多少成为西方教会的标准。他强调意志之自由。他说，甚至人在堕落之后，也能在善恶相对下任作选择。基督之死为人类救恩的根基。他完全承认基督之死的重要性。他说，恩典是改变人心的一种创造原则。不过，他对恩典之描写却不符合奥古斯丁的体系。再者，特土良从义务之角度，衡量基督徒整个宗教的，道德的生活。他喜欢将人比喻为上帝的负债者。因此人需要满足上帝。这是按照罗马法律之原则。特土良写道「人得罪了上帝，但却有一种和好的方法。那就是人能使上帝满足，而上帝亦喜欢接受那种满足。」

（4）藉着洗礼，除去罪感与刑罚：人藉着悔改而受洗，可赚得救恩。按特土良看来，洗

礼能赐予人成圣恩典之力量。成圣的能力是归于水本身。藉着水，获得圣灵。为要符合于其实体论的观念，他认为圣灵是有形体的。若有人在洗礼后犯罪，还可以加以补偿。补偿的方法就是悔改。悔改须包括深切的忧伤、以认罪表示谦卑、叹气、号哭和禁食等。因此，人能赎自己的罪过、能满足上帝、能为自己赚得赦罪。人藉着自我刑罚，便能脱离那永远的刑罚。人付给上帝最有价值的满足就是殉道。洗礼与悔改被认为持有拯救的因素。

（5）上帝的诫命；我们理应提心吊胆地格守上帝的戒命。他教导说：「人是藉着信称义。」但他又说：「藉着信的意思，就是认识基督为救主，并要履行上帝的诫命。」这就预为罗马天主教所谓功德神学而铺路。特土良称赞并实行禁戒嫁娶。

（注一）启示：启示是一幅很动人的画面，正像戏台上的幕帷紧紧的垂着，观众看不到幕后面舞台上的装置，道具，但是等到戏一上演，幕帷揭开，舞台上的布置就一目了然了。因此，启示是上帝的自我彰显，他要与人交通。这种自我彰显是原始的、独一无二的，不需要任何人推荐和媒介的。近代神学家更认为启示是特别对基督的降生，传道，教堂的教训，医治、钉十字架、复活、升天等历史事实中行出发的。（摘录于一九七一年四月四日基督教论坛报周联华博士撰文。）卜尔仁写道：「基督徒所了解的启示是无从由理性来辩证的。它不属于理性知识范围以内，而属于神圣的真理领域。这种神圣的境界不能研究，调查，只有上帝自己的表达才能完成。」（见文于启示与理性二〇六页）

（注二）史可罗斯曼（S. Schollossman）是一位对特土良有特别研究的学者。

第八章 普世大公时代诸神学家

第一节 特点

这是普世诸大会的时代（主后三二五年至七八七年），处于第一次和最后一次大公会议之间的时期。这时代的特点如下：（1）已经解决三位一体论，基督论及救世论等问题。（2）完成监督教阶制度之组织。（3）西方与东方大公主义型态得以定型。

第二节 学派与教师

1. 安提阿学派

安提阿学派代表人物，有摩普绥提阿的提阿多若（逝于主后四二九年），提阿多热托（主后四五七年），叙利亚之以法莲（主后三八七年），约翰屈梭多模（金口）（主后四〇七年），涅斯多流（主后四三二年被放逐。）

2. 新亚历山太学派

这学派代表人物，有亚他那修（主后三〇〇年至三七三年），该撒利亚之巴西流（主后三七九年），拿先斯之贵钩利（主后三九〇年），尼撒的贵钩利（主后三九四年），亚历山太之区利罗（主后四四四年），优提克斯（主后四四八年被免职）。

3. 西方学派

这学派代表人物，有安波罗修（主后三四〇至三九七年），耶柔米（主后三四三至四二〇年），大利欧（主后四六一年），和奥古斯丁（主后三五四至四三〇年）。

在这里所提及的诸教父，都是基督论争执中之主要神学家。其中有几位（指摩普绥提阿的提阿多若，涅斯多流，亚他那修，区利罗，大利欧，两位贵钩利，及巴西流等）对迦克敦信经之定式，曾提出积极与消极之贡献。

第三节 奥古斯丁

奥古斯丁是一个神学天才。他本人写了许多书。别人亦写了许多关于他与他神学之书。

1. 奥古斯丁之重要性

特土良，居普良为西方神学确立了明确的方向，并提供了显著的特色。但由于奥古斯丁著作的影向，便决定了西方神学之特别风格。他对西方神学之影响，远过于俄利根对东方神学之影向。奥氏诚然是西方神学之父。罗马天主教有许多特色都是导源于他神学中之观念，原则及提示。罗马天主教几乎没有一个教理不显示受奥古斯丁的影响。中世纪之神秘主义，亦是在奥古斯丁的影响下起作用的。经院哲学最好的神学，亦是被他的神学所鼓励。宗教改革诸领袖采纳他的三位一体论。他的罪与恩典之教理，尤其唯独恩典之说，使他成为十六世纪诸宗改革家之师傅。

2. 奥古斯丁悔改前的生活

人对奥古斯丁悔改前的生活，过份夸大其道德上的缺点是有可能的。主后三九七年奥氏写了十三本书，在这些书里所写的忏悔录，才是他的真面目。奥氏在加大果有一个妻子，与他同住十五年之久。以后在未悔改前不久，他又在意大利米兰另娶了一个妻子。他对两个妻子都很负责。罗弗斯（Loofs）指出，这种多妻的风气，在当时异教社会伦理上是不受责备的。当时奥氏还不是一个基督徒。不过，当他悔改以后，他就用很严厉的话来定罪他在这方面的生活关系。我们期待每个诚实的基督徒都应该如此悔改。奥氏在他研究真理、救恩、满足之过程中，曾作过九年的摩尼教徒（主后三七四年至三八三年）。摩尼教之哲学特性及对自然之强调都引起他的兴趣。摩尼教主要的教理，为一种幻想的神话，在这种神话里，提及光明与黑暗之斗争。然后有一种救赎，就是要把光明的因素从黑暗的权势中解救出来。为要达到这一点，就须要提出一种禁欲的伦理，以禁戒那与黑暗有关联的事物。不过，约主后三八二年起，他就逐渐开始脱离摩尼教之幻想体系。最后，从他著作中可看出他完全脱离了摩尼教。

3. 奥氏之悔改

奥古斯丁到罗马。在那里他对新柏拉图主义感到兴趣（主后三八三年）。他受政府的任命，到米兰执教。在那里，他深受米兰监督安波罗修的影响。当时，他开始察知上帝为一切良善与实质的根源。他明白自愿离弃良善便是恶。只有良善才是存在的。这些思想使他有可能转向基督教。他对教会之权威留有深刻的印象。以后，他曾说：「我除非受大公教会权威之感动。不然，我不相信福音。」主后三八六年，有一天奥氏在一个园子里行走。他的心突受一种声音的催迫，叫他留意罗马书十三章十三，四节的经文。上帝赐给他能力，藉此，他的意志便能克服恶的力量及情欲的生活。从那瞬间之后，他就有内心的平安。并知道能靠着神的力量得

胜罪恶。这种力量是他以前没有找到。这是他性情的根本改变。

奥氏悔改以后，便辞去了教职，隐退到一个地方，与他的朋友同住，并准备受洗。当时，他亦致力于研究哲学，并写了他早期的几本书。这些都表明他仍然还是一位新柏拉图派的基督徒。我们知道奥氏晓得使徒信经样式中之洗礼仪文。他亦赞赏教会圣歌，并注重崇拜仪式。他认为教会大有权威。主后三八七年复活节那天，他从安波罗修手里受洗。以后，他离开米兰，与他母亲摩尼迦回到北非。但不幸，在旅途中他母亲逝世。他便逗留在罗马几个月。那时他改变初衷，又回到米兰与他朋友同住，并继续他的研究。直到三九一年才回到北非的希坡，在那里，创立了一所修道院。他被按立为神父。四年之后，他成为希坡的监督。那所修道院便成为训练年轻神父之中心。

4. 奥古斯丁对教会权威，有一种渐进的观念

奥氏未受洗之前，他的宗教看法是依照新柏拉图派之哲学。他对哲学问题与基督教问题都很关心。因着安波罗修的讲道，他开始承认教会的权威。他能将哲学与教会的权威加以协调。他把哲学作为他新建信仰之格式，而把教会权威作为他信仰的内容。奥氏认为加强承认教会之权威是很重要的。他说，大公教会有权威解释圣经并为人类的救恩订立制度。他说，这种权威必须在理性之先。他有一句名言：「我们相信为要求了解。」

5. 奥氏对救赎的教训

奥氏做了神父之后，感到教理上的造就太浮浅。因此，他便花了几年的工夫，专心研究圣经。从那时起，他就少讲理性，多讲信心、并顺从教会之权威。不过，他仍有（1）一种新柏拉图派的上帝观念。认为上帝是个绝对者。随后，他再加上一种思想，强调上帝是有位格的，是创造主，世界的统治者。（2）在新柏拉图主义的影响下，他加倍思考恶之定义，并对恶加以分析。他说，恶是无其实质。但经由他研究圣经之语词以后，他认为罪就是人自愿服从撒但的试探。他并认为人的意志支配灵魂一切的机能，并催迫一切机能采取行动。从他最后剖析的结果。他说，信心便是一种意志之举动。（3）他更加远离了新柏拉图主义。他认为基督教不仅能在美学上欣赏上帝，并更能从过着一种顺服上帝之生活中欣赏上帝。（4）他非常关注救赎之教训。以后有两位学者对奥氏的救赎教训，持有各不同的见解。谢勒（O. Scheel）认为奥氏的救赎看法，最主要是基督影响罪人。另一位名叫哥特齐克（J. Gottschick）认为奥氏曾表明救赎，就是与神和好，与神和解，满足上帝。这里所讲的满足，与以后安瑟伦所讲的满足，在意义上是不同的。这时奥氏所讲的满足，乃是指基督之死，为要拯救人类脱离魔鬼合法之要求而所付出的代价。虽然以上两位学者对奥氏的教训，各作不同的解释，但我们却不能说奥氏对救赎观念没有先后一贯的看法。因为下列几点是明显的□（1）因奥氏的虔诚，绝不失去对罪感的深切意识。他说，人站在上帝面前，人有罪过，因为人人都有罪。（2）在洗礼中，人的罪恶得蒙赦免，并存有感激之心。（3）他认为基督的十字架大有价值。他绝不厌烦地颂赞基督为罪人的救主、为世人的君王。

6. 奥氏对教会的看法

（1）奥古斯丁被牵涉于多纳徒派之争论，藉着解决此一争论，便更加发展其教会的观念。当时北非教会分裂。多纳徒派控告加大果新监督开其良努，在主后三一一年接受一位曾犯过大罪的监督的按职。在丢克里田皇帝逼害下，为新监督按职的那位监督曾犯了不忠之罪，他曾将几本圣经交给敌人。因此，多纳徒派亦任命一位新监督，名叫马约利努。主后三一六年，

多纳徒这人便接任马约利努的监督职。多纳徒派坚持说：「教会为基督的新妇，所以务必圣洁。因此教会不该有那在逼迫中出卖真理的监督。由一个妥协之监督施行圣礼，就会失去圣礼之意义与功效。尤其授职之圣礼更无功效，甚至洗礼亦无效。凡从一个不圣洁监督之手接受洗礼者，必须再洗一次。」奥氏做监督以后，由于发挥其全副精智，就能使这纷争之两派再次和好。幸亏，这次纷争仅限于非洲教会而已。纷争时间为主后三九三年至四二〇年之间。

(2) 大公教会人士在主后三一四年的亚尔勒大会中，承认多纳徒派为正统，并承认他们的圣礼。大会决议说：「圣礼之效力不以施行圣礼者的道德情况而定」。可是，奥古斯丁却不承认多纳徒派为教会真正之代表，并称他们为「半教会」，或「恰如教会」。奥氏又说，多纳徒派的教会不是建造在房角石上，因他们标新立异，自立派别。奥氏认为他们是在大公教会之外。奥氏虽然加此嫌气多纳徒派。然而，他还是承认他们的圣礼有功效。他们若再回到大公教会时，亦不必再次受洗。不过，奥氏又坚持说：「大公教会之外的洗礼，对赦罪是无效的。」在丢克里田皇帝逼迫下，有几位监督不忠心。但奥氏对这件争执，却认为不关紧要。他说，绝对的圣洁在今世的生活是不能期待的。

(3) 有关奥氏的教会观念，我们还要陈述三点□ (a) 奥氏一开口，就强调我们有义务承认大公教会之权威。大公教会是可见之教会，唯独这个教会才有使徒之信仰，圣礼及职权。它要扩展到全世界、并拯救其会友与洁净他们。在这大公教会—基督之身体—以外，别无真理与救恩。而与大公教会分离者，便干犯渎圣罪。(b) 奥氏论及教会内，有两种人：第一种，那在表面上属于教会的人，仅在外表上属乎教会。第二种，那在圣徒中有交通的人，才是真正属乎教会、为一种不可见的联合，他们尽心爱上帝，又彼此相爱，并且为教会代祷。(c) 他又将信徒分为两种，拣选者与非拣选者。拣选者就是那不可见教会之真正会员。他们有一种能坚持到底的恩赐。在这些拣选者当中，可能有些人不属于大公教会。

第九章 三位一体之教理

第一节 引论

「三位一体」这个用词不被记载于圣经。但这并不意味着三位一体之教理与圣经背道而驰。虽然圣经没有引用这个名辞。但事实上，三位一体论在救赎上是一种基本而重要的思想。在洗礼仪式上曾提到三位一体。在最早信条上亦使用三位一体。在基督教教会史上，经过很长久时期以后，三位一体的问题便成为一个很大的问题。它成为一个宗教的上问题，而不是一种哲学或形而上学上的问题。亚他那修与奥古斯丁两人均强调三位一体的宗教方面。

初代基督徒向基督祷告如同向上帝祷告一般。因此，他们便需要思考基督对独一真神的关系。马太二十八章十九节，亦指述到圣灵。当时是一神论旺盛的时代。所以，若不是人体会到基督为圣父之启示者，三位一体之教理早就消逝了，并会像其他许多纯哲学性的教理被淘汰一般。三位一体的问题一直成为初代教会费解的问题。最后，东方教会的大马色约翰与西方教会的奥古斯丁，都针对这个问题提出进言，致使这个问题得以暂时获得解决。三位一体是一种奥秘，是人的头脑所不能理解的，历世历代的教会都一直探讨这一问题。

第二节 三位一体观念发展中之头几个步骤

1. 使徒后教父

初代基督教会那些早期的著者，对于洗礼仪文都不作教理上的推论。他们使用三位一体的仪文。但他们不论述父、子、圣灵的关系。关于基督与圣父的关系，他们认为基督是圣父的儿子，圣父将其独有的诸属性归与基督。他们多次提到父、子、圣灵。有时，虽然他们论及圣灵为基督的灵（参看林后三：17）。但他们还是认为圣灵与圣子不是实在同一位。他们那样说，是为着说法上的简便而已。他们并不说上帝只有两个位格而已。

2. 初期护教者

这群人意图构造一种基督教神学，并要研讨圣父与圣子的关系。主后约一八五年，提阿斐罗曾提到上帝的神性、包含有上帝、上帝的道、上帝的智慧等三个一组（Triad）。当时，三位一体是信经中之一条。对护教者而言，三位一体是一个深奥的问题。他们察知这个问题，但对这个问题并不多论著。他们不强调上帝的罗戈斯与圣父同等。他们在讨论圣父与圣子的关系上，曾引用约翰福音书的「道」这个字，可是他们却不能了解在创世以前，圣父与道有位格上的区别。他们还是把圣子置于次位于圣父。

3. 爱任纽：在他与诺斯底派的争论中，他不用推理，而仅根据信仰之标准。他教导说，圣子与圣灵都参与上帝的本质。

4. 特土良

特土良定义上帝为父、子、圣灵。他为表达其思想，便起用「三位一体」这个名词。他说：「在各处，我们都主张一个本质附有或结合有三个一致的适合物。」他又说：「藉着本质的统一，一切都是出于一。在形式上，有三个。但在实质与能力上，只有一个。」他为要更清楚表达其思想，便引用自然界的比喻。他说，父、子、圣灵之关系，犹如树根、树叶，与树之关系一般。又如泉源、流水、与河之关系一般。从特土良所用的语词看来，在他的脑海里，仍

然有置于次位说的观念。父是整个本质，子是取自于父、并参与父的程度较少。按特土良看来，在创世以前，子还没产生。

5. 教会面临两个问题

当时教会面临两个问题。因此，必须立刻谋求解决。这两个问题就是（1）教会如何避免置于次位说，如何才能不视基督为一个「次位神」？（2）怎样维护三位一体教理而不失去基督教之一神论？迄至当时为止，置于次位说一直维护独一神论。

6. 俄利根解决了问题

俄利根是一位足智多谋的学者，他协助解决三位一体的问题。俄利根与特土良一样，都强烈反对神格唯一说。教会初几个世纪很常用「神格唯一说」这个名词。这个名词是由特土良最先使用的，用以指着那些过份强调上帝单一的学说。特土良说，罗戈斯仅从创世开始才有位格。但俄利根却摒弃特土良的看法。俄利根说，罗戈斯从永恒到永恒都是一个位格。他说：「他的出生是永恒的，正如光辉永远从太阳照射出来一般。」这种永远出生的提示，提供了适时的贡献。因此，他们便开始采用子与父同永恒、同等的观念。在以后教会的三位一体教理上、便表达了这些观念。俄利根依照哲学推理途径获得这个结论。但爱任纽同时亦按照圣经与使徒传统的途径得到相同的结论。

第三节 废除神格唯一说

神格唯一派者，维护上帝是独一至高之统治者。他们的动机和目的是正确的。他们为要保持上帝之独一无二，便弃绝三位神论和实体。一神论原为基督教的珍宝。可是，神格唯一说为着维护一神论的缘故，却犯了不承认基督为上帝的错误。这就是神格唯一说之大错。神格唯一说可分为两种：动力论神格唯一说与形相论神格唯一说。前者，视基督之神性仅为一种能力或影响力。例如，提阿多士教导说，耶稣是人，由童女出生，是圣洁的人。在他受洗时，神性基督或圣灵才降临在他身上。后者，视基督为父上帝的一种形相或显现。例如，此派有一位学者如此说：「基督就是父本身，父本身出生、受苦、死。」多马修曾对这两种神格唯一说加以评论。他说，动力论就是伊便尼派的翻版。因这派承认史实基督的人性，但却抹杀基督的主要神性。形相论就是幻影说的翻版。因这派承认基督与父的合一，但却否定那种位格上的区别。这两种神格唯一说似乎都起源于小亚细亚。不过，很快就传到罗马。有一种温和派形相论一度几乎要领导罗马城的思想。不过，特土良却在非洲的加大果，很成功地击败了形相论的领袖帕克西亚。

（1）动力论神格唯一说：这派主张说，基督仅是人、被拣选的、受默示的、被上帝所高举的。并强调基督优越之德性。基督仅因着得儿子的名分而做为神的儿子。这派又可分为两个小门派。

（a）反罗戈斯派，就是那不承认约翰福音书的人。他们说，基督由童女出生。在他受洗时，圣灵降临在他身上，就在那时他才被上帝认养为儿子。他在复活时，被高举。

（b）撒摩撒他的保罗是叙利亚安提阿的监督。他是一位很有力的动力论派者。他为人骄傲，贪心、不属灵，甚至是一位不讲道德的人。他说，上帝只有一个位格，致于罗戈斯或子、或智慧、或上帝的灵，这些都只不过是指着上帝的属性而言。耶稣由童女出生，是人；上帝在

他身上施予罗戈斯的影响力。上帝的智慧蕴藏在他里面，他才成为上帝的儿子。这种智慧与先知所持有的那内在智慧相似。不过，耶稣所持有的上帝之智慧是独特的智慧、耶稣因着与上帝有密切的关系、并与上帝有一致的旨意，便能从上帝领受能力行神迹。因此，他配称为人类的救主。这样，耶稣就能永远与神合一。这位保罗的教训，得罪了那灵巧的基督徒。这位保罗以后便陷入歧途。他甚至要删除凡称颂基督为主的圣歌。在主后二六四年至二六九年间、教会曾举行三次大会。在会中，有位马尔聪长老将这位保罗的错谬揭露出来。如此，大会便定罪这位保罗，并免除他的监督职。他的教训可说是一种最高型的动力论神格唯一说。

(2) 形相论神格唯一说：这派获得一般信徒有力的支持。一般信徒误认这派为一个护卫一神论的宗派。随从这派的人，要比随从动力论的人为多。在主后一八〇年至三百年间，这派已传遍西方教会。这派以不失去基督之神性为前提，而维护一神论。他们视基督与圣父同一。并认为基督为圣父显明其本身诸形相中之一形相。这样推论的结果，这派一方面会导致幻影说，即成为一种比诺斯底派更高型之幻影说。在另一方面，会导致圣父受苦说，主张圣父实在受苦并死了。在此，我们还要从这派当中，挑选三个人的看法加以探讨：

- (a) 士每拿的诺底他斯：他说：「当父尚未被生出时，他已很正确地被称为父。但当他喜欢被出生时，他曾被生了。他就成为子。他出自他自己，他不出自别的。」他又说：「基督本身就是父。父本身出生了，并且受苦与死了。」
- (b) 帕克西亚：约主后一九〇年，他曾做诺底他斯的徒弟。他将其师傅的教理带到罗马。帕克西亚与诺底他斯两人的看法大致相同。他说、父与子之间是有区别的。他说：「圣子实在受苦，但圣父与圣子一起受苦。」因此，帕克西亚是合并两种神格唯一说的代表人物。他的教训，在北非加大果亦吸引了不少跟随者。以致引起特土良写了一本名著，书名叫反对帕克西亚的教训。
- (c) 撒伯流口撒伯流为形相论最知名之士。主后二一五年，他在罗马传授其教理。他与诺底他斯、帕克西亚所不同的，乃是在三位一体观念上，他给予圣灵有那与圣父，圣子同等的地位。他的体系，可归结如下：上帝是单一，在上帝存在中没有分别。不过，上帝却在三个不同形相中彰显自己。在圣父中，上帝显示自己为创造主。在圣子中，为救赎主。在圣灵中，为那使人成圣者。这并不是三个位格，他们乃是一个位格所扮演三个不同的角色。换言之，全部三个乃是同一位格。这可从戏剧作比方。一个人在观众面前，可以化装为三个不同的人物或作出三个不同的角色。然而，实际上，他只是一个人。撒伯流派又作比方说，一个人有三个部份：身体、魂、灵，但事实上，只有一个人。这派又说，太阳持有光、热、圆体。但只有一个太阳。撒伯流说：「父、子、圣灵是同一。」因此，撒伯流主义的上帝，是一个位格的上帝。撒伯流以一种膨胀与收缩的程序，说明其形相论，他说，圣父颁发摩西律法以后，便退回到他的原处。然后，藉着圣子道成肉身再膨胀。再藉着圣子升天、又退回为一位绝对的单一者。最后，圣父又膨胀，显示自己是圣灵。但使教会完全洁净之后，又要退回到那单一。最后撒伯流被革出教会。他的教训被弃绝。虽然如此，在以后不知不觉当中，他却预为正统基督论的「同质」观念铺路。撒伯流绝对不相信三位一体有三个位格。他相信只有一个位格而已。所以他的看法是错的。不过，他却提出三个位格的同质、同永恒与同等的思想。这种思想成为以后教会三位一体之坚固道理。

第四节 加倍努力以澄清这些观点

形相论为两种神格唯一说较盛行的一派。不过，到最后也消逝了。然而，有一个问题尚未解决。那就是「如何克服置于次位说呢？」。

1. 诺洼天

诺洼天是一位博学之士，亦是一位长老。主后二五一年当选为罗马监督。他在其论文集里写道：「特土良的看法已取代了那修正的形相论。」再者，他亦反对神格唯一说，而较喜欢三位一体论。他说：「圣子常在圣父里面，不然，圣父将不为圣父。」他很小心避免陷入二神论。他认为避免二神论最好的方法，就是承认圣子有开始。并在某种意义上，圣父生出圣子。唯有圣父是永远的、非出生的。在位格上，圣子引自圣父。因此，诺洼天亦有子置于次位于父的思想。然而，诺洼天有两件事值得我们的关注；第一、他提供实体说的观念。第二，在他的体系上，他把圣灵列为三位一体中的第三位。

2. 两位丢尼修监督之争论

亚历山太监督丢尼修为俄利根之学生。他相信罗戈斯的教理，并相信父与子在位格上的区别。在他的著作里，他因为太过份热心反对撒伯流，致使反而步入极端。他说：「上帝的儿子是被造者。在本质上，子与父离散，正如园丁与葡萄树离散一般；亦正如造船者与船离散一般。圣子是被造者。在他未来以前，他是不存在的。」他的教训，得罪了亚历山太有识之士的基督徒。所以，他们便在罗马监督丢尼修面前控告他。但罗马丢尼修却不责备那有错谬的同事（指亚历山太丢尼修），而仅向原告答覆说，他本人反对任何要破坏神之王权的人。他又说：「圣子和圣灵应与圣父有密切的关系。上帝的道与宇宙的上帝必须联合。并且圣灵必须住在上帝里面。这分开的三位一体须要联合，并要在那位全能的、独一的、万物统治者上帝的里面总联合。不可视圣子为被造者。亦不可教导基督为一个暂时的开始者。教会务必拥护本体同一说。尤其要相信全能的父上帝、圣子耶稣基督、和圣灵。被告亚历山太丢尼修便伸辩说：「别人未全然了解他的意思。其实，我与反对者一样，也是主张本体同一说。」再者，在他陈述三位一体看法时，他说：「我们把未分开的单子扩张为三位一体。然后，再把未减少的三位一体结合为一个单子。」当他这样伸辩之后，他的反对者就感到心满意足。因此，争论就自然消除了。这亦是双方和好的吉祥兆头。

第五节 亚流主义对抗亚他那修主义

在亚流主义争论上，有两个人物都是从亚历山太教会出身的。一个是亚他那修副主教，他享有正统之父的殊荣。另一个是亚流长老，他是亚他那修的对手。

1. 亚流主义并不是一种创新的教理

亚流引用许多过去诸教师的观念。其中，有的、来自于撒摩撒他保罗的。亚流亦反对形相论神格唯一说。有关基督的地位，他喜欢采信置于次位说。他亦从俄利根摘取一些观念。

2. 亚流有双重的目的

第一、要与教会站在同一立场，为要保持罗戈斯基督为一个个别自立者。第二、要与神格唯一说站在同一立场，为要挽救基督一神论的原则。为了达到这两个目的，他便过份强调置于

次位说。致使教会看出他那样作、会危害基督神性的整个观念。亚流主义后来产生了一种异端的置于次位说。

3. 亚流的教训

亚流是一位又聪明又重实际的教师。他将自己的教训写成一节一节的。这样，人在工作时，就可吟唱他的教训。他的教训就会在无形之中，灌输到他们的脑海里。当他努力要说明基督时，他便引用一个第三实体--半神半人。这第三实体与诺斯底派所讲的得缪哥很相似。这位基督，不仅是人，亦是半神。基督实在是神。不过，不与圣父同等。他说圣父与圣子在本质上是区别的。他亦指出圣子与世人的不同。圣子是被造者。他否认圣子与圣父同永恒的观念。圣子在未有时间与空间以前被造。藉此，他就能调解被造的世人。并且他能将上帝显示给世人。因为这个缘故，上帝就赋予他有一种特别的荣耀。依亚流看来，圣子不是上帝，但圣子却有神性。

4. 评估亚流的教理

亚流说，为人的耶稣成为有神性。耶稣是一个有限者。他成为有神性，是因为上帝预先看到他未来伦理上的辉煌成就。亚流很坚持一神论，以致没有为基督留余地。他留给基督的地位乃是半神，或是中间神。

5. 第一次大公会议

亚历山太监督亚历山太很反对亚流的看法。主后三二一年，在亚历山太城所举行的大会中，他将亚流免职，并把亚流革出教会。但亚流有其随从者，诸如尼哥美地亚的优西庇乌与该撒利亚的优西庇乌等。因此，教会感到困惑不安。君士坦丁皇帝听到这种情况，便在主后三二五年召开尼西亚第一次大会。参会者，有三百十八位监督。其中有亚历山太监督与亚他那修副主教。亚他那修在亚流争论中，成为一个正统派最有力的代战士。这次大会，有三方面的人员参加第一、本体同一派，人数最少。但却有很坚强的信念。（2）亚流派，以尼哥美地亚的优西庇乌为首。（3）大多数的人为不知情之中立者。他们赴会的动机，是要替双方调解。会议结果，亚流的思想被弃绝。本体同一说得到采纳。因此，以后信经语词郑重地说「圣子从父的本质出来，是出生的、不是被造的，与父出自相同的本质。」

6. 亚他那修

他不像奥古斯丁那样伟大且富有创造力的学者。然而，在宗教与神学上，他能看出实际的要素。他成为尼西亚大会的发言人。他因善于辞令，所以方能使占少数的本体同一派者在大会上，战胜那大而富有影响力的亚流派者及半亚流派者。亚他那修在文学争论上也很有力量。兹将亚他那修的主要思想陈述如下（1）若基督与圣父不是同永恒、不是出于同本质同等的話，我们便将敬拜一个被造者。他说，亚流所提倡中间者或半神的观念，是最不妥当的。

（2）我们务必坚持基督完整的神性。他说，圣子从太初就已存在着。圣子必不与圣父离散。圣父与圣子的关系，正如泉源与那从泉源所流出的流水之关系一般，亦正如河水涌出于泉源而不与泉源分离一般。照样，圣子与圣父亦不分离。圣父与圣子虽有两个形式及两个名称，但却不能分离。因此，我们必须主张圣父与圣子同永恒，同等。圣子在本性上、在起源上，都与一切被造物不同。但他却与圣父有相同的本性。他用来描述圣子的第三个钥匙是同本质。（3）亚他那修用上述思想，建立其基督完整神性的教理。他的教理坚守一神论，并陈明三位一体的

真理。根据上述思想，他主张应向基督祷告，并奉基督的名施洗。藉着基督，罪得赦免。基督有这种救赎的特性。再者，藉赖基督便有复活的盼望。以上这些看法都是正确的。（4）亚他那修认为圣经与信仰之标准，可作为一切教训的权威。他坚持说，尼西亚信经之教训与圣经相符合。他从基督言论与基督救赎之角度解释圣经。

7. 本体同一论暂时的失败

当尼西亚会议时，本体同一论派之胜利，似乎已成定局，但事实并非如此。因为会议结束以后的六十年间，教会还是充满纷争。主后三二八年，亚他那修被委任为亚历山太监督。一时，一切都显得很顺利。可是以后尼哥美地亚的优西庇乌、在主后三二五年推罗的会议中控告亚他那修，致使亚氏被免职，并屡次被放逐出境。虽后来准他归回，但他却在主后三七三年逝世。这样亚氏所图谋的大事，似乎全然失败。

8. 本体同一论最后的胜利

亚流主义原来就具有那不攻而破的种子。尼西亚会议之后，亚流派逐渐走入异端。东方教会起初有一大群人不采信本体同一论。但在该撒利亚巴西流、拿先斯的贵钩利及尼撒的贵钩利等三人之有力影响下，这一大群人都纷纷归向了本体同一论的看法。安波罗修成为西方教会有力的领袖。他亦喜欢亚他那修的看法。就在上述这两种情况下，亚他那修的看法——一个神性而有三个位格的上帝——便在教会里被确立起来。

9. 圣灵看法之澄清

主后三二五年，尼西亚信经仅说「我们相信圣灵」。他们因着洗礼仪文、马太廿八：19、圣歌等而认识圣灵。后来拿先斯的贵钩利告诉我们，诸神学家对圣灵的看法有许多不同之见解。圣灵被认为是一种能力或是影响力，是一位被造者或是似如天使般的存在者。有人认为对圣灵的看法，最好不要作任何明确的陈述。亚他那修在他晚年时说，圣灵不可能是被造者。假如圣灵是被造者，那么便有一种不同本性的存在被介入神性了。圣灵好像圣子，必须本体同一（同本质、同实质、同性情）。对以上这看法，有马其顿纽监督表示反对。不过，在主后三六二年亚历山太的一次会议中，亚他那修主持那次会议。因此亚他那修所主张的原则就得以顺利成立。

亚他那修当世代诸神学家均一致同意他的看法，并且告圣灵为一个有位格的神，与圣父、圣子一样。亚他那修逝世之后，在君士坦丁堡第二次大会时，圣灵被陈述与圣父、圣子同等。圣灵的工作被解释为基督救赎工作之完成与运用。圣灵与圣子所不同的是：圣子是被生的，被差遣的，圣灵是从圣父与圣子之间而发出的。

10. 西方神学家之看法

拉丁神学家经常站在亚他那修这一边。他们强调神性之统一、并三位一体位格间之分别。希拉利（主后三六七年）引用约翰五：25，指出位格间的区别。约翰五：25 记载说：「圣父赐给，圣子领受。」所以圣父与圣子显然不同。安波罗修（主后三九七年）认为三个位格而出于同一实质、神性、意志与工作。在君士坦丁堡第二次大公会议中（主后三八一年）再次采纳尼西亚信经。以后亚流主义被弃绝、并受抑制。

第六节 亚他那修信经所包含之完整教理

在君士坦丁堡会议中，实际上，已经完成了三位一体之教理。当东、西双方都支持这个教理时，有两位较后期的神学家都提出他们最后的看法。大马色约翰（逝于主后七四五年）代表东方教会，奥古斯丁（逝于四三〇年）代表西方教会。

1. 大马色约翰

他将东方教会所相信三位一体之教理加以摘要。他说，上帝有一个本性，但却有三个位格。但三个位格间的关系，不像三个人的关系那样。他们在各方面都是一个，他们的关系是彼此渗透。虽然彼此渗透，但位格却不混杂。大马色约翰弃绝置于次位说。但当他论及圣父为神性根源、圣灵藉着罗戈斯发出于圣父时。他的思想便接近于置于次位说的旧观念。

2. 奥古斯丁

奥氏强调神的统一。他说，在本质上、本性上、能力上、意志上、上帝是一个。例如，他说，圣子参与他自己的被差遣与道成肉身。三位一体的位格，彼此间并无差别。从上帝整个本质看来，他们彼此是同一的。在这种意义上，他引用「本体同一」这个用词。圣子与圣灵并非因为他们次于圣父而被差遣，乃是因为他们是从他而发出。对整个三位一体教理而论，三个位格的各个位格都是平等。在上帝里面，有三个存在的形式。若仅有一个而无另一个时，便不能存在。在位格中，有彼此依赖的关系。奥古斯丁说，三位一体就好像下列的比方一般。（1）视觉；被看见之事物，视力的幻影，联合两者的意志概念。（2）思想；记忆中之事物，内在的幻象，联合两者的意志。（3）精神；记忆，智力，意志。（4）爱情；爱者，被爱者，爱本身。他说，这些比方表明一个协调实体之观念。由一个三方面的中心来支配，并且三方面都要同等于一。奥氏坚持说，若无一位父、子、圣灵的上帝，就无所谓上帝的救赎。他的思想强调上帝之单一性。奥氏又说，人间的语言，不足表达那绝对者的真理。

第十章 基督两性与一个位格之教理

第一节 引言

真正基督论发展的首要步骤，是从解决三位一体的问题而开始的。其出发点为，若基督真是我们救赎主的话，他必定是上帝。不过，为要避免多神论，有关「基督如何和独一真神有相关呢？」这个问题，须要获得解决。就由于对这个问题的探索，便构成了三位一体之教理。在第一步骤上，就明确地决定了基督的神性。

当人关注到基督人性时，便踏入发展基督论的第二步骤。教会在较早时期，对处理幻影说之事上能坚持基督真正的人性。俄利根和特土良对这个问题，曾著书立论。然而，将这问题带到最高潮的、乃是亚波里拿留。

发展基督论的第三步骤，就是当人对基督之神性和人性有了满意解释之后，便要考究更进一步的问题，即基督之神性和人性有何关系？特土良便表达其优异的思想。他说：「我们看出他的双方状态，不是互相混杂；乃是结合于一个位格的耶稣里，这位耶稣是神，亦是人。」不过，当这个发展朝着真理进行时，我们还要追究其发展的经过。

第二节 亚波里拿留所提出的问题

他为老底嘉之监督（逝于主后三九〇年）。他是第一位极慎重处理基督论问题的人。他很有才识，亦是尼西亚基督论的护卫者。有一时他是亚他那修的朋友。

1. 他的教训

亚波里拿留常有救赎的思想。他说：「基督是神、也是人；如果基督仅是人，他就不能救世人。如果他仅是神，他就不能藉着受苦而救世人。如果基督仅是人或仅是神，就不是神和人之间的中保。因此，他说，基督为要作我们的救赎主，必须是神、是人。不过，他碰到一个费解的难题即「完整的人性和完整的神性怎能维持在一个位格里呢？」亚波里拿留又说：「如果一个完整的上帝和一个完整的人联合的话，那么就有两个子；一个在本性上是神的儿子，另一个在认养上是儿子。」他更进一步说，如果我们主张基督完整人性的话，那么他之本性就有罪，并且两个意志之间就不能协调。若基督有罪，那么他就不能实行救赎的工作。这样一来，如何解决这个问题呢？亚波里拿留说，基督包括有身体，动物的魂，但心智却被罗戈斯所取代。所以基督之人性仅在身体和魂之内。虽然这说法，高举基督之神性，但实际上，却否认了他真正的人性。

2. 亚波里拿留的反对者

正统派诸教父很清楚地发现亚波里拿留的错误，特别是加帕多加的三位神学家最能揭穿亚氏的错误。第一、他们反对基督的人性被毁损。他们指出亚氏所主张的观念不能和福音的史实相协调。例如，基督为人之意志和神之旨意之争扎（路廿二□ 42）。第二、他们所反对的，就是亚波里拿留派所信的基督是没有救赎能力。罪不仅影响我们的身体和魂，也影响我们的心智。因此，一个完全的救赎，必须有一位是人亦是神的救赎主。由他的身体来救赎我们的身体，他的魂救赎我们的魂，他的心智救赎我们的心智。基督在凡事上，只有成为像我们一样，他才能把我们有人性的人，带到上帝的面前，并和他交通。

3. 亚波里拿留的历史意义

他的教训和他的跟随者，在主后三七七年，在罗马被定罪。在主后三七八年在安提阿也被定罪。在主后三八一年在君士坦丁堡第二次大会中又被定罪。亚波里拿留派者，都被革出教会。在迦克敦（主后四五一年）会议，很清楚拒绝亚波里拿留主义。迦克敦会议宣告说：「基督是真神，是真人，有理性的魂和身体。按他的人性讲，他和我们有着同样的本质。」甚至主后六九一年大会也宣告亚波里拿留为一个邪恶的领导者。因他不虔诚的说，主没有一个赋有魂和心智之身体。

因此，教会很细心考虑基督人性的问题。结果教会很清楚地宣告他的人性。此后教会尽力准备第三步骤，即探索正确的名称，以便表达神人里的神性与人性之关系。有二个学派：安提阿学派和亚历山太学派。他们致力于解答这个问题。

第三节 安提阿学派和亚历山太学派所争论的问题

这两个学派，都各自宣扬这真理的一面。但只有综合这两面，教会才有完整之真理。若只强调一面，便会产生异端。

1. 安提阿学派

这派主要代表为摩普绥提亚之提阿多若和提阿多热托。他们主要强调基督之人性。（1）他们说，基督有一个完整的人性。他包括有一个身体、一个有理智的魂。他亦有自由意志和自决力。不过，基督所取有的人性，易受变化、身体之软弱、罪性等。但基督运用他的人性意志，便战胜了试探者、罪、一切之情欲。因此，就达到完全。（2）按照安提阿学派看来，在基督里，神性和人性有何关系呢？诸著者很留心排除两性之混合。他们说，既然基督是神，亦是人。那么神性就居住在人性里。罗戈斯居住在为人的耶稣里，正如居住于神龕里一般。这种内住可比喻为基督内住于信徒之心里。所以这种关系是联络或是连结。并非按着本质，亦非按照精力，乃是依照恩典的联合。这种联合，使罗戈斯和耶稣的人性发生密切的关系。由于罗戈斯喜欢与耶稣的人性同在。所以这是一种道德联合。罗戈斯在童女马利亚胎中，便和他的位格有所交通。为人的耶稣和罪争斗，越来越成功，并靠着神的灵得以成圣。罗戈斯和为人的耶稣之交通愈来愈亲密。最后这种交通，在耶稣的复活和升天事件上，达到饱和点。（3）那么，这两性怎样统一在一个位格里呢？

就在这里有困难。安提阿神学被定罪，因他们把这个问题解释为两个位格。摩普绥提亚的提阿多若说：「神人的单一只不过是耶稣的意志和罗戈斯的意志之协调。所以为人的耶稣就成为罗戈斯的完全器皿。」这是很不可靠的说法。他以夫妻的关系作这一点的比方。他说：「他们不再是两个，乃是一体。」把安提阿学派的推理，摘要起来就是□如果我们注意两性，又两性都具有位格的话，我们就会看出两个位格。不过当我们认为两性进入那完整而协调的意志联合时，我们就会仅看到一个位格而已。安提阿学派使用「连结」这个用词，以表达两性之关系。不过这种联合不是真正位格之联合。这种看法，对约一：14 罗戈斯真正成为肉身之意义没有留余地。约一：14 记载说：「道成肉身」。

2. 亚历山太学派

亚历山太学派转向另一方面。他们以基督位格的神性和罗戈斯的道成肉身为出发点。

亚他那修之教训：亚他那修在安提阿学派以前就有写作。亚历山太学派曾用他的基督论作出发点。亚他那修坚持一种完整的人性，这根本和罗戈斯的神性不同。罗戈斯真正成为「肉身」，从童女马利亚取了肉体 and 魂。并将肉体 and 魂成为他自己的。结果在一种神性和人性经常同在的联合中。两性就成为一个位格。他教导两性都同等参与基督的工作，甚至神性有分于基督之受苦。不过神性本身不受苦，只是身体受苦而已。他说：「马利亚为上帝之母。」亚他那修以后，亚历山太学派从加帕多家三位神学家获得贡献。这学派强调两性联合。因过份强调的结果，便导致两性的混杂。

拿先斯的贵钩利（逝于主后三九〇年）采取这种看法。在道成肉身中，藉着一种混合或混杂之过程，使基督的人性全然消失在神性中。他把基督之神性和人性比喻为太阳和星星；白天太阳照得太明亮以致星星不被看见。尼撒的贵钩利说，基督被动的身体和他主动的神性相混合，并且人性变化为神性。他说：「这就好像一滴醋流入海中，而海水全然吸收了醋。」这些神学家太强调两性之联合，致使两性实际上几乎都消失而只存留神性。

第四节 涅斯多留与区利罗所争论的问题

1. 涅斯多留

他是属于安提阿学派。主后四二八年，他成为君士坦丁堡主教长。诸学者以不同眼光描述他。库尔慈评论他说，他是一位雄辩家、敬虔者，但却性急率直。另外哈那克批评他说，他自夸满腹经纶，但却有些高贵的特性。他为正统发热心。因此，他逼迫亚流派者、诺洼天派者、亚波里拿留派者。并反对马利亚为上帝之母的运动。他说，马利亚仅是基督之母。他更进一步说，马利亚是一个为人的耶稣的母亲。她不能将神性赐给罗戈斯。因此，基督之神性不是起源于马利亚。他这样说是正确的。不过，主后四三二年以弗所第三次大公会议，定罪涅斯多留。因他把一位基督分为两个位格或说两个实体。这次议决，可能并非全然正确。但无论如何，涅斯多留对两性关系之说明不妥当，又不能使西方教会感到满意，这是显而易见的。涅氏拒绝两性结合在一个位格里的观念。因此，他所讲的神性危害了基督单一的位格。

2. 亚历山太的区利罗

（1）区利罗（逝于主后四四四年）。他很反对涅斯多留和安提阿学派的基督论。他们两人私自亦有感情上的冲突。主后四三一年以弗所会议时，区利罗运用狡猾并诡诈的方法，定罪涅斯多留。在初代教会中，亚历山太和君士坦丁堡两主教宝座间亦经常有大的竞争。因此，这事亦成为争论之一部份。皇帝原徧袒涅斯多留，并计划要控告区利罗。但区利罗却有足够的号召力控告涅斯多留，并暗中运用卑鄙的方法定罪涅斯多留。虽然他的方法不对，但他所采取的原则却符合教会传统并被教会所采纳。区利罗的立场合乎革利免、俄利根、亚他那修和拿先斯贵钩利等人的看法，并符合教会共同的信仰。

（2）区利罗的教训

区利罗以罗戈斯的上帝成为人，作为神学的出发点。这位罗戈斯的上帝是不变的、取有心智的人性。他这种举动不致失去他任何主要的性情。区利罗说，救赎主的活动，必定是那不变的上帝之工作。不然，基督之死，对我们就没有救赎的功效。区利罗避免使用那由加帕多加三位神学家所用过的那个两性混合之用词。区利罗强调神人两性之位格联合。在道成肉身之前，在抽象上，有两性。但在道成肉身之后，只有一种神人性。区氏说：「一而出自两性。」他的教训是根据于一种属性交通（两性，一位格）。罗戈斯本身不受苦。但他在人性中受苦。当他

成为肉身时，该人性便成为他自己的。区利罗基督论体系的纪要为：虽有两性，但只有一个位格。一性不变为另一性。两性不相混杂。神性不内居于人性之内。各性存有其属性。总之，区氏的体系亦不能妥善地解释这个问题。因此，他说：「大哉，敬虔的奥秘（提前三〇 16）。」他这种言论，符合教会的传统。亦符合亚他那修和几位贤达之士的看法，再者，他也没有犯当代所流行的某些错误。

第五节 迦克敦信经的最后解决

新大公会议（主后四五一年）原预定在尼西亚召开。但为了讨皇帝的喜悦，便改在迦克敦召开。这次会议判定两个位格之教理为错误，并咒诅凡支持这教理的人。会议宣告区利罗为正统、并制订基督论之结论。希腊教会及保守派的复原教都一致认为上述之结论、为这个问题的最后答案。

他们说，主耶稣基督在神性上是完整的，在人性上也是完整的。他是真神，亦是真人。他有一个理性之灵魂及身体。就人而论，他和我们有相同的实质，并凡事和我们相同，只是他没有罪。按人来讲，他是上帝之母、童女马利亚出生。两性不混杂，但却不可分。每一性的特性都存留着。有一位格与一实体，两者不分开，亦不分成两个位格。只有一位圣子，上帝的独生子。以上的看法曾遭受到基督一性说和基督一志说等两种学说的强烈挑战，但却不被击败。

1. 基督一性说（Monophysitism）

迦克敦会议以后，立刻便开始有所谓「基督一性说」的争论。基督一性派者，就是那反对信经所陈述基督有两性的人。在埃及、叙利亚、巴勒斯坦都曾发生过大争论，并形成了几个宗派。这些宗派有科普替派、雅各教派、埃提阿伯派、亚半尼亚派等。这些宗派甚至还存留到现今。这些宗派疾速地彼此争执，并再分成许多小派别。这许多小派别的看法，没有一个能对迦克敦的解决加以任何的更改。

2. 基督一志说（Monothelitism）

第二种意图改变迦克敦之决议的，就是基督一志说的争论（主后六三三-六八〇年）。有几位亚米尼亚和叙利亚的基督一志说派的监督，说服了纪拉克伦斯皇帝。他们说，基督乃是靠着使用一神人志而完成他的救赎工作。基督藉着一神人精力，行了属人与属神的事。有些天主教的监督认为这种看法为正统。不过，在正统派这边，立刻有人起来反对。最后基督一志说之教理亦被拒绝。并决定有二个自然意志，彼此不抵触。基督人志，不抵抗或勉强地顺服全能的神志。许多教会的思想就根据这种基督论。从教会圣诗和灵修书籍，就可看出。这正是圣经和基督徒所经历的基本真理。

第十一章 人类学与救世论的问题

第一节 东方教会论人之原始状态、堕落、与堕落之结果

对于研讨罪和恩典之问题，西方比东方更感兴趣。东方偏向推理，诸如三位一体论及基督论之教理。再者，那和得救恩典有相关的人之意志，亦为东方所关切。因为当时，在教会之外，有三种反对自由意志的论调：第一、斯多亚主义提倡宿命论，将自由意志缩减到最低的限度。第二、诺斯底派教导说，人从出生开始便注定要过着一种有罪的生活，人无能力重生。重生并不是一种伦理过程，乃是一种自然过程。第三、摩尼教教义主张说，人生下来便做魔鬼的受造物，人性本恶。希腊诸教父反对上述三种论调，并极力强调人之自由和责任。他们便着手研讨那和自由意志有相关的两个题目：第一、人之原始状态。他们论析那存在于亚当里头的上帝之形像（包括理性，自由意志、道德完全和灵魂不朽等），暨对人原始之义、树立正确的观念。第二、人之堕落和其后果。他们说，堕落的确影响了意志。人的悟性昏暗了、是非判断力逐渐不可靠、人受色欲的辖制、人之意志薄弱了。这些都是人类普遍的现象。有关原罪的看法，爱任纽和尼撒的贵钩利都一致认为人有原罪。但是亚他那修、亚历山太，革利免和区利罗等却拒绝人有原罪。尤其革利免说：「虽然婴孩无罪，我们还是给他们施洗。」

第二节 何事遏止东方领导救世论之问题？

1. 对讨论那和人自由意志有关的神之恩典，东方教会不感到特别的兴趣。恩典就是藉着基督所带来的救赎，使人能从那旧而有罪的生活中获得自由和新生。这是一件很显然的事实。所以在教理上，他们不必再思考这个问题。关于这一点，一般来讲，大家都不约而同。

2. 希腊诸教父，不像那讲究实际的拉丁诸教父。希腊诸教父偏重推理的问题。从护教者时代起，希腊诸教父便认为基督教为一种真理的启示。若和犹太教及异教比较起来；基督教是较高等的哲学、为绝对的真理，然而，犹太教及异教为相对的真理。

3. 希腊人的罗戈斯观念，影响他们对自然人所持有之理性和自由的观念。这种观念亦影响希腊基督教救世论的看法。他们认为人有能力依照理性的亮光行事为人，希腊诸教父承认，人的意志由于堕落就衰弱了，所以需要恩典的帮助。爱任纽、革利免、区利罗、俄利根和亚他那修等人都支持上述的看法。按他们看来，自由和恩典合作才能产生良善的行为。更正确来说，就是人的自由意志一开始，恩典便立刻进来辅助。（这原是半伯拉纠派的看法）。信心是人本身的工作。真正重生为一种上帝恩典的创造举动。这重生包含人意志之更新。不过，这种说法不能和上述看法协调。屈梭多模（又名金口）亦引用半伯拉纠派的用词。他说：「这全看我们而定，并全看上帝而定。我们必先择善，然后上帝才尽他的部份。上帝不抢先、也不勉强我们的意志，免得我们的自由受到侵犯。不过，每当我们作选择时，上帝便给予我们很大的帮助。」

第三节 西方教会的教训

西方教会诸教师的兴趣，主要在于那些更实际的问题，而不是那些推理的问题。西方教会

（或是拉丁教会）亦讨论并拥护人的自由。西方所强调的，就是罪和恩典的问题。

1. 特土良原罪之教理

东方诸教父论到人的自然败坏，是从人之祖先遗传下来，而且全人类都有罪感。不过，特土良才是头一个教导原罪的人。特土良提倡灵魂传殖说（Traducianism: ）。他相信每个灵魂包括有一个属人的实质，并相信灵魂夹着身体藉着生殖的自然过程而出生，即从亚当的后裔传殖下来。这样便走向承认原罪之路。因灵魂和亚当有连带关系，所以灵魂便有原罪。人类不仅受亚当之死的传染，也受罪之感染。罪在人性上，已成为第二种自然的因素。

2. 特土良天然败坏之教理是错误的。

特土良恩典的观念和奥古斯丁恩典的观念不相同。特土良因过分反对诺斯底主义，致使他极力强调那在悔改之前的人之自由意志。特别他把神和人之间的关系看作一种律法关系。这一点是错的。上帝是被得罪的审判官，人是得罪上帝的，是负债者。人应藉着满足的行为维护上帝的尊严。满足的行为有自我谦卑，苦行、或殉道。然后，人才能体会到恩典。这恩典为一种创造的原则，要输入人心。因此，特土良为西方大公主义的先锋。

3. 特土良和几位西方教师较极力强调个人之真正罪性。居普良（主后五八年）支持婴孩受洗。因婴孩也有罪性，所以须要重生。希拉利亦极力倡导人自然败坏的普遍性，并承认上帝的恩典在所有善行之先。安波罗修亦非常强调罪和恩典。安氏说，人的罪为一种传染。当人受胎时就被传染了。安氏是第一个相信先行恩典的人。他指出，人的意志最先要归向基督，乃是上帝恩典影响的结果。

4. 到这时为止，西方和东方对这个问题的看法，虽然不同，但还不致于形成分裂的现象。一方面，东方不想否定人罪性的普遍性和藉着恩典得救等的看法。另一方面，拉丁诸教父亦不否定人之个别责任和人之自由意志能接受或拒绝上帝恩典的影响力。迄至当时为止，只有趋向和强调之差别而已。两者的趋向都不够坚强，致使双方还不能互相排斥。双方的争论必须延到后来才发生。

第四节 奥古斯丁与伯拉纠

一、研讨伯拉纠主义

1. 伯拉纠派领袖--伯拉纠

伯拉纠（逝于主后四一八年）为一个英国的修道士，才识高深。他写有许多名著。两位最热心支持伯拉纠的，就是加略士提斯和犹利安尼。犹利安尼为伯拉纠最有力的支持者。犹利安尼在伯氏的看法上，再增添理性和自然学之因素，并将伯氏的看法构成一种体系。

2. 伯拉纠的教训

（1）自由意志：人靠着正确运用其自然才能，便能在善恶之间任作选择并能和上帝协调吗？还是须要靠着上帝的恩典以影响人的生命，才能有这种协调呢？伯拉纠肯定了前者的看

法。伯氏强调反身选择能力。他伸辩说，上帝既然将律法赐给人，人就必定有能力实行律法。在人里面没有任何力量，可以强迫人犯罪。因为人性本善。在异教当中，有许多人行了最高的美德，甚至有可能过着无罪的生活。

(2) 罪：伯氏强调在人的自由里面，有一种选择是非的自然力。所以罪不是一种人性状态，不是一种趋向、亦不是一种意志的倾向。以上那些看法使伯拉纠派摒除原罪的教理，或摒除父母遗传到子女身上的有罪倾向。他们说，只有身体而不是灵魂，是追溯到亚当。他们说，亚当的堕落，不影响他的子孙。并且人的性欲和罪是毫不相干的。他们说，身体之死不是犯罪的结果。乃是单单人性的必然现象。既然没有那遗传的，有罪的状态，那么小孩子就不需要因赦罪的缘故受洗。

(3) 罪之普遍性：罪的普遍性就是人性欲之情，其本身虽无罪，但却易受试探而犯罪。伯氏说，人易受坏模样的吸引。当人看到别人犯罪时，自己也想犯罪。坏模样导致必须犯罪的结果。并且破坏了对人性的原始计划。

(4) 恩典：伯氏认为恩典，就是上帝在人里面所运行的影响力。依他看来，恩典起先启迪人之理性，并使人明白上帝的旨意。所以人能运用其能力，作适当的选择和举动。恩典是为协助那要作个别选择和举动的人。

二、奥古斯丁与其教训

奥古斯丁在早年时，提倡人的自由。但是当他想到自己悔改的当初，他便发觉到人在自然情况下，是不能和上帝的恩典合作。再者，导致悔改的信心是要完全依赖上帝的恩典。他发现自己不能改变自己的意志。这种改变为一种恩赐。他亦相信信心是一种上帝的恩赐。甚至在主后三八六年以前，奥氏还把信心当作恩赐而向上帝祈求。

1. 人的原始状态

原始的人是公正的，其意志和上帝的旨意互相协调。原始人的意志也和自己自作协调。意志管理肉体之冲动。人不受苦。在这种情况下，又有上帝的帮助。人是在一种不需要犯罪之状态下。不过，人有自由意志。人若滥用其自由意志时，人的状态就变成一种不能不使自己犯罪的状态。

2. 人之堕落

亚当堕落为大罪。骄傲为犯罪之动机。亚当要成为自己的主。所以拒绝顺服上帝。这种堕落不仅是一种单独的举动，而且也是亚当的意志变为邪恶、并离弃上帝而归向自己的举动。堕落使亚当成为一个持有犯罪意志的罪人、并使亚当的灵魂失去上帝的帮助。亚当的心智成为属肉体的、转向低贱的、易受改变的、可更改的、以及不确实的。

3. 堕落的后果

亚当的罪就是全人类的罪。奥古斯丁引用罗马书五章 12 节说明这一点。他说，我们人类都在亚当的里面。按人的举动看来，第一次的罪，不是我们的举动，乃是别人的举动。不过它实在还是人类共同的举动。虽然婴孩没有犯过现行罪，但他们还是被圈在这种罪的情况下。因

此，唯有藉着洗礼，婴孩才有救恩。原罪从父母传到子女的身上。以上就是奥氏对原罪的看法。

4. 人之恢复

人之恢复，只有藉着恩典而来。这恩典是绝对必要的。恩典和洗礼同时开始。洗礼为第一举动，藉此，上帝和那需要恩典的人建立关系。洗礼除掉人原罪的罪感。藉着信心领受恩典、并行出那律法所要求而人却办不到的事，即克服色欲之事。恩典的效用，为一种创造的举动。恩典使人更新、并除掉那由堕落而来的属灵无知。伯拉纠说，自然人改变为有理智的属灵人，是一件心理学上的过程。其实，这是错误的看法。但奥氏却说，那种改变乃是藉着上帝超然的能力对人之意志施以影响的结果。奥氏称这种过程为称义。奥氏说，称义就是当人的罪得赦、并开始有新生命时，那人实际上就是义人。

5. 预定论

依奥氏看来，恩典是不可抗拒的、并且是预定的。奥氏构成罪和恩典教理之后，便再构成预定论教理。主后四一二年岁初，即在伯拉纠争论之前，奥氏便构成了罪和恩典的教理。主后四一六年以前，我们还找不到奥氏的预定论。

「为何凡蒙召的、都完全顺服恩典呢？」奥氏以预定论教理解答上述之问题。奥氏说，从恒古以来，有些人被预定得救，但另有些人被预定受审判。每边人数都是预先注定的、不变的，并且没有任何人能从这边转移到那边。对那被预定得救者，上帝就赐给他们有一种坚忍到底的恩典，作为预定得救的特别能力。这群人虽有可能会失错、跌倒。但他们却不会持久那样作，因为上帝要赐给他们那不可抗拒的恩典。不被预定得救者，恰恰相反。他们或许甚至是基督徒、被蒙召的、被称义的、藉着洗礼重生的、并已有更新的。但他们还是不能得救，因为他们没有被拣选。再者，有人发问：「为何上帝拣选某些人而遗留另一些人遭受灭亡呢？」对于这个问题，奥氏唯一的解答就是：「上帝要那样作，就那样作。」因被造者只有谦卑屈服创造主的旨意，以外并无别路。

第五节 半伯拉纠派与争论的暂时解决

主后四一二年在加大果大会中，教会弃绝伯拉纠主义，并革除加略士提斯。主后四三一年在以弗所第三次大公会议中，教会定罪伯拉纠主义。不过，弃绝伯拉纠主义也并不意指都完全采纳奥古斯丁主义。奥氏的预定论，令人愤慨不满。因此，以后曾发生一连串的冲突。这些冲突称为半伯拉纠派争论。

1. 诸种争论

(1) 在埃及，有些修道士起来反对奥古斯丁的预定论。奥氏预定论，若依照逻辑的推论，便有两方面的归结：第一、使那相信自己为被拣选者太乐观。第二、使那自以为不被拣选者太绝望。主后四二七年奥氏写了二本书，以纠正并挽救其预定论教理所导致的不良后果。

(2) 在法国南部，也兴起了对奥氏更大的反对。有一修道院院长，名叫约翰迦贤努。他是屈梭多模的学生和朋友。他和其部属修道士均一致抗议奥氏的预定论。这群反对奥氏预定论的人就被称为半伯拉纠派者。不过，他们大多数的人，亦可称为半奥古斯丁派者。因为除了预定论之外，他们都赞同奥氏的看法。他们极力强调人的罪。他们说，亚当的罪可称为一种遗传

病。堕落之后，人的意志脆弱了。他们赞成奥氏的自然败坏教理，但却痛斥奥氏的预定论。他们说，预定论是新奇的、并和传统相悖，是危险的。因为预定破坏了传福音者的目的。他们说，预定论引人到失望。因预定论主张上帝有一性情要拯救人，亦有一性情要毁灭人。相反的，半伯拉纠派者却宣告说，恩典是绝对一般性的，基督为众人死。倘若要讲预定论，就应依据预知而论。他们又教导说，堕落者的属灵能力很薄弱。因此，不能靠着自己的意志来解救自己。不过，人能希望其性情被洁净。上帝要协助人软弱的意志。恩典和人之自由意志互相合作。当迦贤努讨论到那一方先采取行动时。迦氏说，有时，上帝先采取行动。有时，人先采取行动。不过，在通常情形之下，双方往往是合作的。

(3) 奥氏的率直辩护者

主后四三〇年奥氏逝世之后，由阿圭他尼亚的普罗斯波继承其工作，并全力攻击那反奥古斯丁的人。他说，半伯拉纠派者就是由奥古斯丁主义半伯拉纠主义等两个主义所造成的第三派者。他批评半伯拉纠派者的恩典和原罪等教理是不妥当的。

(4) 有一个无名的奥古斯丁派著者写了一本书。在他的书里，他企图构成一种罪和恩典的教理，只要他不采用那些会遭到反对的特点就行。他说，并不是依靠意志的功劳、而是依靠上帝拣选的旨意，始可获得救恩。但神的旨意绝不排斥人意志之自由运用。这位著者又提到两种恩典口第一，一般性恩典，就是上帝藉着自然界的声，并藉着天赋、上帝之眷顾、传统、圣灵之影响力等来和人接触。（参看徒十七：28，十四：14）这种恩典足以影响人归向上帝、并寻找上帝。第二、特别恩典，是要赐给那真正得救的人。藉着在基督里的启示，便将这种特别恩典赐给他们。但只有某部份的人类才享有这种特别恩典。

(5) 在奥古斯丁的辩护者当中，还有一个姓名不详的著者著书维护奥氏的教理。他说，由于堕落，人之自由意志就失去那属灵和属救恩之事。自由意志仅保留现世生活之事，即那些纯然属外界之事物。诸如建造房屋及属道德领域内的外在事项（包括一般的公义、和公义反面的事一凶杀、偷窃等）。他又说，属灵的自由，是藉着先行恩典而获得的。这种先行恩典是从基督的伤口流出、并在人的心里动工，以致产生信心和行善的能力。无论如何，在人能力所及的范围内，还是能抗拒上帝恩慈的影响力。在此，他也区别预定和预知。他说，上帝预见谁要接受基督，便在创世之先，预定他们得救。上帝亦预见谁要继续不敬不虔，执迷不悟。但上帝却不预定他们遭受灭亡。

(6) 浮斯特斯主教维护半伯拉纠派

浮氏生于英国。约逝于主后四九五年。他对半伯拉纠派观点的解释，要比迦贤努更深一层。他强烈反对伯拉纠和其观点。并批评伯氏竟敢相信藉着人的天然能力足以获得神的救恩。他又抨击伯氏否定原罪之事实。浮氏认为原罪的来源为性欲。死亡是因为人堕落的后果。人之自由意志是薄弱的。人如果没有神恩典的帮助就不能运用自由意志去接受神的救恩。浮氏完全不接受神恩独作说的那种预定论观念。并认为救恩是由人的意志运用自由而先开始的。救恩是靠着人和神二种因素的合作而完成的。此外，他亦强调上帝仅邀请那愿意接受他并寻求他的人。对恩典的看法，浮氏和奥氏截然不同。浮氏认为恩典就是意志的光辉、是神在人一生中的引导。但奥氏却认为恩典是在人心中使人得重生的恩典能力。

2. 暂时的解决

教会当局听取双方的论点，并对双方作深入讨论之后，便坚决反对奥古斯丁派的预定论。因反对的声势甚强，致使到奥氏逝世之后的五十年还在反对。主后五二九年俄再迦会议击败半伯拉纠主义，并弃绝奥氏的预定论。除外，对预定论不作任何的陈述。大会亦不采纳奥氏那不

可抗拒恩典的教理。关于罪和恩典的教理，大会很清楚指出：人绝不能凭着自己的能力归向上帝，人若能归向上帝也是本乎恩典。大会认为恩典是预备的、人意志的激动也是属于恩典的。总之，教会从这次俄再遮大会获得很多的贡献。因为大会强调人的完全败坏、属灵自由之丧失，并承认人无法藉着人的酬劳获得救恩，只有靠着神的恩典才能得救。信心和新生活是由恩典产生的。以上这些思想亦是我们现今共同的思想。

第十二章 东西基督教综览

至此，我们所流览过的，有初代教会之教义。在其中我们已经追溯到信仰标准的发展情形，即从它最先所陈述的，直到已定型的大公信经（包括尼西亚信经和迦克敦信经）为止的发展情形。其次我们也探讨基督暨基督对三位一体的关系。我们也晓得基督的确是神、亦是人。从最后一章，我们也寻究有关人类救恩之问题，并看到俄再遮会议如何解决教会所争执的问题。

在信仰标准的问题上，最获得教会采纳并被广用的信经就是使徒信经。这信经曾和许多不同的异端争斗，诸如伊便尼派、诺斯底派、孟他努派、涅斯多留派、伯拉纠派以及半伯拉纠派等。集成诸种信经是否无用？是否仅是那些好闲谈神学之人的无关紧要的作品吗？不，事实并非加此。信仰标准及信经都是须要的。它们可用以衡量教会之标准，并保守教会远避异端。这些信仰标准及信经，对建立许多人的信心有莫大的帮助。圣歌及祷告词都曾引用它们的记述。

基督完整的神性及完整人性之教理、及圣父、圣子、圣灵三位一体的教理，以后都被路德及所有改革家所引用。

现在我们要在本章里，比较东方和西方神学的情况。

第一节 东方基督教

1. 俄利根被称为东方神学之父。他的许多教训虽然不被教会所采纳，但他的有些神学却成为希腊（即东方）基督教思想的特点。俄利根对教会的传统和圣经的权威及希腊哲学都一样感到兴趣。他用一种寓言的方法解释圣经。并藉此意图说明基督教和哲学间的协调。

2. 希腊神学在其救恩的意义上，不太强调罪感。他们不把罪看作一种腐败的影响力，或一种弄瞎人的「灵眼」之力。他们不强调基督之死为一种赎价。他们所强调的，乃是基督赐给人属灵的生命、并使人恢复到更像神、又将神的荣耀带给人。希腊教会不强调基督之死能使人因而获得赦罪的观念。他们不晓得引用保罗因信称义的观念。

3. 东方神学倾向神秘主义：希腊人对真理很感兴趣。依苏格拉底看来，美德实际上就是知识。保罗写道：「希腊人寻找智慧」（林前一：22）。诺斯底派凭着一种神秘的知识追求真宗教，并以信心加以建造。革利免和俄利根把信心列在宗教的较低阶层，并要从信心发展到知识。希腊诸神学家的任务，就是要把宗教的本质小看为教义而已。他们太着重哲学的真理。因此有这样的危险性，即哲学真理表达在教理上时，会失去它对信徒日常生活的影响力。因此他们赶快提出一种神秘主义。他们多用辞藻。他们讲到属天的事，就用象征的话语。并用神秘

的方式提出三位一体及道成肉身的教理。神秘方式在东方教会里，就发展为仪式主义，致使基督徒的生活变为冷淡、并失去创造力。

希腊教会的诸著作，使它趋向于构成一个特殊的教派。这些著作强调敬虔的目的，就是要在一种神秘的方式中和神联合。藉着敬拜，灵魂得被高举，并得以参与神的生活。

东方教会很关注敬拜图像。诸如敬拜圣徒、天使、童女马利亚、十字架、以及其他的图像和遗物等。大约从第四世纪起，图像敬拜在希腊教会中就很盛行。第七次尼西亚大公会议（主后七八七年），曾制订准许敬拜图像的教理。他们相信属天的力量是藉着属地的象征和图像而发生效力的。

第二节 西方基督教

特土良和奥古斯丁为特别构成西方神学的人。当然还有其他的人。不过特土良奠定根基，而在这根基上做更深发展的、是奥古斯丁。

下列为西方基督教和神学的特点:

1. 西方基督教受那被公认为有权威的信经即所谓「罗马信条」所支配、所管理。特土良称它为信仰之律。他们认为人们顺从信仰之标准是须要的，因为他们认为它是合乎圣经的、合理的。特土良相信基督教才是真正合乎理性的宗教。

2. 有一种律法主义出现在西方（罗马）教会里面。

东方教会倾向于推理，但西方教会却关切道义。人行善，为赚得永生、为一种报偿。藉着洗礼后所行的善，人便能在神面前累积功德。

3. 西方教会对建立教会的制度很感兴趣。他们强调教会之组织和教会的权柄、职责及规条。因此，他们逐渐形成教阶制度之组织。

4. 奥古斯丁对西方神学也起了深远的影响。他强调三位一体的统一，并要把这个教理作为教会基本的教理。在奥古斯丁和伯拉纠派及半伯拉纠派的争论中，奥氏也曾澈底讨论过救世论。此举亦加强西方神学的根基。

[diagram deleted]

第二部 中世纪教会

引言

一、在初代教会进入中世纪教会这段时间，曾有回教徒侵入小亚细亚及北非的许多国家。因此，当时的基督徒生活与神学工作的精神，均受到侵略而被压制。正在那时候亦有日尔曼民族进到小亚细亚来居住，故此教会也须要使他们成为基督徒。起初，这些民族在神学上显得很幼稚。但是以后便逐渐从他们中间辈出神学家来。

二、研究罗马教皇与经院哲学等之兴衰，是一件很有趣的事。除此之外，我们还要简略地研究下列诸课题，即：教会观念、教阶制度、律法主义、苦行主义（或说禁欲主义、悔改、罪与恩典，神秘主义、哲学与神学之交相互作用等。

第一章 大贵钩利神学

第一节 大贵钩利（Gregory The great A. D. 540-604）的生平

大贵钩利回顾在他以前的五百多年教会的发展之同时，亦向未来展望一个新的时代。此一新时代是由新民族移入欧洲而产生。大贵钩利对教义具有五百年之久的深远影响。现今在罗马教会里，他的神学仍然占有重要的一环。

他大约生于主后五四〇年，是一位罗马国会参议员之子。他立誓做修道士，并创办修道院。主后五九〇年当选为教皇。主后五九六年，他差派宣教师远至英国宣教。他主要的著作有卅五册约伯记注释。他逝世于主后六〇四年。他是一位又聪明又有魄力的教会人士，是一位足智多谋的行政家，亦是一位可敬爱而精干的牧者。他制订许多教会生活的规条。不过，他亦从异教当中引入不少迷信的思想。他的神学相当混杂。

第二节 大贵钩利之教训

大贵钩利的教训，可简述如下：

1. 圣经与传统为全然相等的教义权威。圣经包括四福音书在内。传统包括自尼西亚到迦克敦等四次大公会议的决议录。

2. 上帝为一个属神的本质，具有三个位格。基督是神人。基督是真神，与父同质。亦是真人、与人连络。

3. 基督是无罪者。藉着道成肉身成为我们的中保及救赎主。藉着他的死，除掉神对罪的忿怒。不过，大贵钩利所讲的救赎乃是一种将赎价付给那位被欺骗者——撒但。撒但不能管制那位无罪者——耶稣。大贵钩利更进一步说，基督为神、教师、神的启示者，为我们的榜样。

4. 对罪的教训，大贵钩利依从奥古斯丁的看法。他强调堕落之结局，并论及原罪，遗传的罪感等。死亡是出于罪之刑罚。他说：「小孩子没有受洗而死亡，会被定罪。」藉着洗礼罪得赦免、信心得以培植。

5. 大贵钩利有几分半伯拉纠派的看法。他说，上帝将他的诫命赐给人、因此人应该遵行上帝的诫命。藉着遵守他的诫命，人方能被称为义。大贵钩利不提及奥氏所强调的神恩独作

说。他的悔改观念是属于半伯拉纠派的。他把忏悔定义为痛悔认罪、免罪及满足。他说，没有一件罪，上帝不刑罚，洗礼能赦免遗传的原罪。不过，所有的现行罪均须使上帝的公义获得满足。那存在内心隐藏之罪，可藉着罪人忏悔之眼泪及善行得以洁净。教会牧会者，要刑罚那公开认罪的人。这是罪人应付给上帝的满足。罗马天主教完成其忏悔礼之定式是由大贵钩利而来。

6. 圣餐：他把圣餐的整个意义都集注于弥撒与炼狱。大贵钩利主张主的身体临在于弥撒之中。在圣餐中重献基督的身体为祭物。在其著作中，他曾说明这件事发生的过程。他说，基督的身体，为着使人得救每于天主教徒望弥撒时再被擘开，并且他的血要给信徒喝。因我们时常献圣餐的饼，所以我们就时常把基督的身体重献为祭物。藉此，我们得蒙赦罪。

7. 教会：大贵钩利相信现世的教会为天国。在理论上，教会属于历代圣徒所有。但在具体上，教会却是一个浮世的国度，教皇为其首领。神父要统治万民，包括统治政府，以及百姓的身体和灵魂。统治方法是藉着各种圣礼、魔法仪式和教会所储存属灵宝藏之权能等。他又说，教会包括有好人和歹人。唯有在教会里才有救恩。

摘要：兹将大贵钩利的教理总结如下□

1. 他对三位一体论及基督论之看法是正统的。
2. 他将传统和圣经列在同等的地位。
3. 他对人类学和救世论的看法是属于伯拉纠派的看法。
4. 关于教会和祭司职责，他提倡教阶制度。

第二章 查理曼时代的神学发展

从大贵钩利到查理曼（Charlemagne）时代为止，西方神学的进步很少；查理曼在主后七八八年获得大权。教会在第七和第八世纪当中，亚流主义为亚他那修主义所击败。亚流主义曾经在德国很盛行，但由于德国人归向罗马教会，因此不久亚流主义就被消灭。

查理曼是一位能干的皇帝，也是一位伟大的战士。他占有其父两倍的领土。他曾经统治过整个法国、比利时、荷兰、德国的一半和奥地利的一半、匈牙利、及意大利的一半和西班牙的北部。他也运用大权管理教会的事务。他关注教会的纪律及崇拜仪式、牧师之教育、教会艺术、监督之任命和教皇之谕令等。他亦关心教理。他处事慎谋能断，重实际，讲效率。他不空谈，不唱高调，做事不拖泥带水。当时他关切下列四大争论。第一、是在西班牙发生的嗣子论之争。第二、发生在东方教会的图像敬拜之论。第三、是尼西亚信经的圣灵发自父和子的问题。第四、是童女神奇生子的争论。在查理曼以后的几位执政者的统治下，又有两件争论引起法兰克诸神学家之关心，即哥特沙勒克（Gottschalk）所主倡的双重预定论，以及由拉波他斯（Radbertus）所教导的圣餐化质说。

第一节 嗣子论之争

嗣子论之争起源于西班牙，是为解决三位一体的问题。有一名叫密几底乌（Migetius）的说，上帝在一种三面的形式里显明他自己；上帝在大卫身上显为圣父，在基督身上显为圣子，在保罗身上显为圣灵。乌几利斯的监督腓力（Bishop Felis of Urgellis）赞成他的看法。这学说

论到上帝的儿子取为或--被认养为人子。这种认养是在受怀孕时发生的。此说意图坚守神之单一。主倡基督以被认养的身份受苦，并以他受认养的肉身被埋葬。这种嗣子论引起强烈的反对。在查理曼王所主持的三次大会中，此学说被斥为谬论。查理曼王不仅要作国王统治全国，同时亦要作教会的保护者。教皇哈德良第一（PoPe Hadrian 1）也赞成查理曼王对这件争论所作的处理。

第二节 图像敬拜之论

在几次有关图像敬拜的争论中，诸教皇都喜欢敬拜图像。法国教会亦赞成敬拜图像。在主后七八七年尼西亚会议中，哈德良教皇曾派几位代表列席赴会，并终亦议决图像有受尊敬的地位。但另方面查理曼王大不以为然；他发号施令说，只有上帝配得敬拜，圣徒仅可受或深或浅的尊敬。图像之意义，在于美化教堂，并唤醒以往的回忆，又可藉以帮助文盲者明白圣经的意思之用。因此，敬拜图像是愚蠢的。很可惜的是，当时对尊仰和敬拜这两个字没有加以详细的解释和严格的区分。然而到了主后七九四年在福兰克富召开的会议时，即议决禁止一切图像敬拜的行为。再者，主后七八七年的尼西亚会议终亦议决，大会应斥责图像敬拜学说为谬论。可惜，这群加罗林诸王失势之后，罗马教会和教皇便又摈弃这种福音派的观点，又再准许教会敬拜图像。现今的罗马天主教仍然继续行图像的敬拜。

第三节 圣灵发自父和子的争论

这个特殊的教理，引起东西双方教会更大的分裂。依据亚他那修信经，西方教会认为圣灵是发自圣父和圣子。当时西方诸著作者都支持这种看法。主后八〇九年的亚秦大会也采纳这种主张。因此，西方教会便正式加以承认。但东方教会却不采纳这种看法，并强烈加以斥责。奥古斯丁则很清楚地说明，圣灵发自父和子。西方教会随从奥氏的思想。大贵钩利在其著作里，亦赞同奥氏的看法。查理曼王亦命令诸神学家教导奥氏的主张。

第四节 耶稣神奇出生之争论

关于童女生子的问题，在当时有几种不同的看法。当时有一种敬拜马利亚的趋向。拉特兰努（Ratramnus）教导说，马利亚生基督之前后，都是童女。换句话说，马利亚永久为童女。他说，耶稣是真人，藉自然法则出生。并说，马利亚没有其他儿子。她终生都是童女。这种教理不受教会普遍的采纳。

第五节 预定论之争论

奥古斯丁曾经附带提及一种双重预定论。但他并没有多著书论述这个教理。由于当时教会的实施与纯奥古斯丁主义发生了冲突，致使教会采纳一种更靠近半伯拉纠主义的看法。但是，到第九世纪时，哥特沙勒克再回复纯奥古斯丁主义。哥氏是俄巴斯修道院的修道士，他的中心思想如下；不变的上帝从永远到永远已明确地确定了世人的方向和命运。拣选和弃绝都是出乎神不更改的谕令。他并没有决定某些人得救、另某些人遭死亡。因为它预知世人将对他的恩典采取何种态度。救恩不是藉着功德，乃是仅藉着恩典而来。基督的工作，仅对拣选者有功效。不过，无人知道谁是被拣选者。哥特沙勒克的反对者们，控告哥氏为一位破坏信心者。他们说，按哥氏逻辑推论的结果，上帝就会变为邪恶的创始者。主后八四八年麦恩斯会议斥责哥氏

的教理为谬论，并刑罚他，残酷的鞭打他，又判他无期徒刑。二十年后他死于牢狱。但这事之后，争论逐趋剧烈。有几位神学家拥护哥氏，但另有几位神学家却责备哥氏。反对哥氏者说，哥氏没有为善行留余地，并使圣礼失去意义。因此，主后八五五年在瓦伦斯大会曾作一项妥协的决议，即双方都采纳奥古斯丁双重预定论，并采纳圣礼之效力。几年后，又作了一次的妥协，即双方都同意下列的看法：上帝确实预定人得生命，为要达到此目的，基督就为众人死。人的自由意志虽然因堕落而削弱了，但却没有完全被毁坏。基乎此，他们为了不因着预定论而失去实际生活上的敬虔，就弃绝了纯奥古斯丁主义。

第六节 圣餐的争论

初代教会没有创作圣餐的教义。在初代著作中，曾论及两种方法。有些人认为圣餐是一种象征，但另有些人认为基督真正临在于圣餐中。加罗林时期的神学家喜欢强调圣礼的象征特性。拉波他斯在主后八四二至八五三年间，是一位哥贝修道院博学的修道士。他著书论述这个题目。他首次提倡他所谓的一种真正的、内在的、神秘的化质说。他说，在圣餐中有一种上帝无所不能的神迹发生，即基督的身体真正临在于圣餐之中。但反对者们说，人的感官仍然能识别饼和酒的味道和颜色、形质等。根本就没有任何的改变。拉波他斯对此伸辩说，若真正吃人的身体和喝人的血，这是违反人性的；但是对凡相信的人，这种质的改变之信仰是有效的。因此拉波他斯的观念，可视为在圣餐中有象征的意义也有实质的改变。他认为外在的形式存留为一种象征。基督身体之临在为一项真实。不过，只有相信的人方能领受到基督的身体。所以是藉着信心的功劳领受身体的。这种看法全然不符合福音。因此，有些人反对拉波他斯。其中有一个修道士名叫拉特兰努，他作下列的解释：主在象征上和属灵上，临在于圣餐中。饼和酒不变为基督真正的身体和血。仅有基督属灵的身体和属灵的血存于圣餐中。饼和酒都是象征。我们以属灵的意义加以领受。基督藉着属灵的圣餐方式，在属灵上把他分给我们。当时，罗马教会没有正式决定采纳那一种看法。不过，罗马教会比较倾向于接受拉波他斯的看法，过于接受特兰努的看法。过了一段时期之后，罗马教会便正式接受拉波他斯的看法——即所谓的化质说。

第三章 教皇最高权力之增展

第一节 教皇主权之建立

当罗马帝国权势趋向衰微时，罗马天主教会之权柄反而增强。其情势有如德国国立教会之建立。在大贵钩利教皇时代，大贵钩利还不能将全部新设立的教会使之即和罗马教会联合起来。直至第八世纪以后，加罗林诸王和罗马教会发生密切的关系。遂即先产生了一种帝王的神权政治，而不是一种教皇的专制统治。不过当加罗林诸王的王权崩溃之时，罗马教会即取得和基督徒人民的密切的连系关系，而不再和一般人民（指非基督徒）有连系关系。因此，教皇之主权便能顺利的被建立起来。教皇高过皇帝的观念，虽然在这时还没构成教义，但却是成为教会法规所要求的，而且成为中世纪发展之潮流。

第二节 伪伊西多尔文献考（The pseudo-Isidorean Decretals） 增强教皇最高权力

伊西多尔（Isidor）原为西班牙的大主教，逝世于主后六三六年。在他的著作里，他论述许多事，并阐明初代诸教父的许多原则。他是一位富有声望并权威的著者。在第九世纪时，有人假藉他的名义，作了下列虚伪的宣布：伊西多尔曾写了一部初代教会大会之文献考。这些文献考被认为是从主后三三五至六〇〇年之间的初代教会大会的决议录。这部伪文献考曾被描写为「历史上最大胆，最堂皇的伪造物。」它有三方面的目的：

（1）注重教皇之最高权力。（2）压抑大主教的权势而增加主教和低级教牧的威望，藉以使教皇有更大的权力。（3）改良教会的道德生活和属灵的生活。

这部伪文献考的出版年代，大约在主后八四四年至八五七年之间。著者可能是一位名叫欧特卡的大主教。伪文献考详细内容如下：

（1）教皇所有属灵的权力比皇帝和王侯的属世的权力高到无限。（2）主教对教皇之关系正如其他使徒对彼得的關係一样。（3）各省的大会若不经教皇召集，就不能举行，而且大会的谕令必须经教皇批准以后才有效力。（4）教牧职者组织「神圣家庭」而为「属灵的人」，然而平信徒却是「属肉体的」。（5）没有一个教牧可以被传到国家法庭去受审；一个平信徒连神父也不可控告，至少必须有七十二个可靠的见证人才可证实一个主教的一种罪。

公布伪伊西多尔文献考当时，曾有大主教加以反对。大主教兴克马尔因它是伪书而加以拒绝，并称它为「捉省主教的捕鼠机。」但是，教皇尼哥拉第一（Nicholas 1）在主后八六四年早已正式利用它，直到中世纪末期还没有人怀疑它的真实性。库萨努（Cusa）的红衣主教尼哥在第十五世纪曾有关于它为伪书的暗示；到了第十七世纪，改教的神学家布伦得尔（Blondel）也证明它是假的。然而在这时候它业已大有贡献于罗马教会。在一个迫切需要的时候，他们曾在某种教理和常规上假借昔日的使徒和初期罗马教的权威，直到这些教理和常规深深的隐藏于罗马教之中无法动摇或灭没为止。

第三节 克吕尼的教会改革运动反而增强了教皇的权力

在天主教会里隐藏着许多需要改革的弱点。在第十世纪时，兴起了克吕尼的改革运动。起初他只要改革修道院。但后来却逐渐拓展为一般性的改革运动。克吕尼运动攻击修道院的不道德之事，神父的婚姻和教职之买卖等。当时有一段时期是国家控制着教会。但教会因着克吕尼

的攻击力争脱离政府的辖制，不再让政府任命主教，乃要由教皇任命主教。此举终于成功地增加了教皇的权柄。

第四节 贵钩利第七（主后一〇七三年 - 一〇八五年）之宣言

教皇贵钩利第七宣布说，教会起源于上帝。但国家却基于那有罪的世界条令之上。教皇是普世教会的元首。主教是教皇的代表，仅对教皇负责。教皇有天堂钥匙之权柄。诸王隶属于教皇。皇帝从教皇领受荣耀犹如月亮从太阳领受光辉一般。教皇可免职诸王及皇帝。但没有任何人有权柄可免教皇之职。贵钩利第七（Gregory 7）自称是上帝所呼召的，上帝住在他里面，并为他着想和动工，并要藉着他在地上建立天国。他和皇帝亨利第四（Henry 4）之冲突是富有戏剧性的。贵钩利第七逝世后，改革运动便走向低潮。教会对以前的声明开始妥协，并在主后一二二二年和皇帝订立了沃木斯的康科尔大特（Concordat of Worms）。这是教皇和皇帝所缔结之约。其内容如下：（1）一切主教与修道院院长之选举都应当按着教会法规施行，但须在皇帝的监督之下；（2）戒指与手指所代表属灵的受衣礼之权柄属于教皇；（3）皇帝应藉那作为属世权力的表征王杖之一触，而实行受衣礼之权。

第四章 新敬虔的觉醒

第一节 新敬虔来临之原因

在中世纪初期，人们都满意接受那当时教会既存的教理。多数人都认为基督教不是一种属于个人的、属神的、属灵的、有新生命的宗教，而仅是一种外在的机构。

在第十一，十二世纪当中，有些新兴的国家对基督教有了新的了解。他们不怀疑教理。不过，他们急迫需要纯真的宗教。他们意图藉着这些教理要建立一种内在的，个人的敬虔。他们要体验自己所信的。因此，他们便产生一种宗教上的主观主义，并慎重的检讨罪与恩典，神和救恩的确实性等问题。这种新敬虔运动有三个特点，即：确认真实性，体验和归正。新敬虔的觉醒是从罗连与克吕尼等两个修道院产生的。尤需注意的是平信徒比牧职者更加支持所倡导的新敬虔。从几次十字军远征及建立许多新修道院的举动上看来，我们便晓得他们对于新敬虔是何等的热心。新敬虔的目的，就是要使修道院持有严格的纪律，并要教会管治国家，又要使今生的生活附属于来生的生活。只有藉教会的统治，方能战胜世界。神秘主义是从新敬虔之发展而来的。神秘主义加上修道主义的禁欲理想，便产生新敬虔。

第二节 新敬虔与苏格图约翰

从起初，神秘主义就成为基督教哲学的一部分。东方神学与敬虔均十分强调神秘主义。这个时期最重要代表人物是苏格图约翰（John Scotus）。苏格图是一位博学的神学家。他深受奥古斯丁及贵钩利等神学的影响。他也深受斐罗及新柏拉图主义等哲学的熏陶。他的大作（写于主后八四九年）是一部综合新柏拉图主义与中世纪那种推理的神秘主义之作品。按他看来，上帝曾造了一个理想的世界。从这理想的世界中，就发出真世界和一个人。这个人成为这个真世界的中心、并具有世上所有生物的各种特性。从这个人的身上罪毫无缘故的被发现出来。罪把这人为分为阴阳两性，并生出一大群人。在基督里，人人都能恢复为原本的人，并能归入原始的观念世界，最后被吸入于神里面。苏格图尽量避免攻击教会的教理。因此他也很少受到外来的

冲击。他不被当代诸神学家所了解，但他亦不了解当代的诸问题及各种的需要。他的神学造诣、全然使那佩服他的人失望。他对预定论的看法，坚决认为预知与预定相同。他亦矢口否认罪之实质。关于圣餐，他强调饼与酒的象征价值，而不支持实体论。他的诸种著作，显示经院哲学研究的开端之情况。他逝世之后，其著作接二连三地被谴责。总而言之，他不是神秘主义者。他缺少宗教体验。他对当代有两件大贡献：一为他所奠定的根基。二是他对未来神秘的思考，提供了鼓舞与刺激。

第三节 新敬虔运动的其他代表人物

在伯尔拿以前，新敬虔运动还有其他的人物。其中有比较杰出两位的、就是拉哲利斯（Rathierius）和笏哥（Hugo）。兹将两位简介于下：第一、拉哲利斯（逝世于主后九七四年）。他是一位注重推理的思想家。他倡导一种引人到敬虔的神秘主义。他有许多随从者。他以主观的方法处理教理与信心之事项。从这时以后，平信徒很喜欢默想。教会也兴起有严格纪律的修道团。随后，他们掀起组织十字军的热潮。新敬虔运动影响了十字军，因此就有九千人参加十字军。当时他们持有许多新的态度。其中最主要的态度之一，是 they 要跟随基督，效法基督受苦的精神。他们重新发现了这位为人的耶稣。跟随耶稣、更像耶稣，是他们主要的目的。为要达到此目的，他们便实行一种消极的禁欲主义与自舍等。当时，神秘主义（特别强调拥抱基督）成为一股很强的主流。教会宣扬一位具有三方面的基督，即基督为超越的、圣礼的、史实的主。由于基督徒的敬虔，他们便能体会到一位谦逊的、圣洁的、牺牲的主，并能启发他们，叫他们尽心尽力服事基督。第二、笏哥（没于一一四一年）是一位靠近巴黎圣威克多修道院的教师。从他的教训，我们知道他是头一位新敬虔的杰出代表。他强调三步骤，藉此，人的灵魂便能获得属灵的知识。第一步骤、就是发挥感官知觉力。人虽堕落，但这种知觉力却未受到大减损。第二步骤、追求事务背后之属灵意义，即被察觉到的事物的属灵意义。在此圈内，人已大大失去各种机能的效力。第三步骤、唯有藉上帝的灵，方能获得事物本质之真异象。笏哥构成这种体系的动机有二：一为要亲自体验救恩。二为要与基督联合。笏哥说：「基督藉着谦卑与受苦来到我们这里。我们唯有走基督来到我们这里的路径，方能走到基督那里。」

第四节 克勒窝的伯尔拿（Bernard of Clairvax）

伯尔拿（逝世于主后一一五三年）是他当代最能干的人物，亦是最伟大的宗教天才。他根据宗教体验，创立一种以基督为中心的救恩体系。该体系以神秘的神欢为终点。

十字军为西方世界重新发现这位为人的耶稣。伯尔拿对这位为人的耶稣颇感兴趣，而对形而上学的，罗戈斯的、圣礼上的基督不感兴趣。他根据雅歌写了八十六篇讲章。我们从他的这些讲章，就能知道他那神秘的敬虔。路德称呼伯尔拿为中世纪最伟大的圣徒之一。伯尔拿坚决将自己献给基督耶稣。依伯氏看来，耶稣是伟大的君王，也是他心中的喜乐。伯尔拿劝他所有的读者要耽于默想这位为人的耶稣。他说：「我们应默念基督之受苦，使他成为犹如一束没药放在我们的胸膛上一般。」因为，神要在这位为人的耶稣里，亲近我们。神的爱就在此向我们显明了。

当人深思耶稣的圣洁与纯净时，就会深感有罪，并感到神严厉的忿怒。不过，当人注目到耶稣的甘甜与怜悯时，便能从神手里获得赦罪的把握。这是要亲近神的头一个神秘方法，也是悔改的根基。依伯尔拿看来，痛悔好像吻耶稣的双脚。悔改随在痛悔之后，好像吻耶稣的双

手。若有人要仿效基督，其意志就要完全顺服神的旨意。接着，人就可吻耶稣的嘴唇，这是神欢的绝顶。这也是最高的步骤。这是一种对神绝对的体验，这不是藉着感官的媒介可以获得的、而是从灵魂里油然而生的举动。我们虔诚默念这位为人的耶稣，就能使我们与他的神性有快乐的联合。我们的救恩根据在这种神秘的经验上。伯尔拿说：「若我默想这位为人的耶稣，以及他内心的柔和，谦卑、仁慈、节制、忠贞，怜悯和他一切神圣的言行时，我就会因他的榜样得到复兴，并因他的帮助得到刚强。」不过，神欢也不是伯尔拿最高的目的。他要从神秘的经验取得一股强大的推动力，以显明神之大能，并预备行各样的善事。因此，他说，积极的生活必须紧随在默念生活之后。

教会采纳伯尔拿的基督教教义。伯氏的教义含有许多福音上的要义。他把各种各样的事都归功于恩典的工作。诸如，第一次的罪感、惧怕、爱、羡慕圣洁等这些事，都归因于恩典的工作。在救恩上，他绝不承认有任何的功劳。他相信唯有藉着恩典，方能获得赦罪与永生。他这种思想完全符合保罗的看法。他说，人唯一可有的功劳，就是盼望救主，并谦卑领受上帝所预备的恩典。人的义，出乎神的宽恕。

伯尔拿持有很浓厚的主观主义。他对教会与教会的教阶制度也持有很浓厚的观念。伯尔拿确信，唯有藉着教会与教会的圣礼，人才能亲自接触到基督慈祥的影响力。伯氏相信贵钩利的原则，即教会的政治必须强迫全人类事奉上帝。如此，伯氏是他当代一位伟大的神秘者，亦是一位杰出的教会外交家。

第五章 经院哲学之兴起

第一节 何谓经院哲学

经院哲学这个名辞，是用以表明自安瑟伦（Anselm）至宗教改革时期之间的神学，即中世纪后期之神学。通行于主后一一〇〇年至宗教改革时。在这段时期，教会除了新敬虔运动之外，对于哲学与神学也发生了新的兴趣。经院哲学是以逻辑及辩证学的方法探究初期几个世纪的教理。他们这样谋求理解，是为要取得救恩内在的确据。新敬虔的追求是一种属灵经验的新理解，但是经院哲学却是一种理智上的理解。新敬虔是属于个人的、主观的；但经院哲学是比较科学的、客观的。辩证学是一种从事合理的了解与寻找合理的证据之工具。辩证学也是一门藉逻辑思考以求证事物真象之艺术。当时，他们要从内往外加以推究，而不从经验加以推究。即人所提出的假设，要藉着权威加以解答，而不要藉着一种批判的、观察的研究加以解答。他们认为圣经、诸教父的著作、各种信经和教皇谕令等都是可靠的，不容辩证的，都可算为上帝的律法。他们要积极追求真理。但他们却要藉方法论上的检讨证明真理并要把真理加以系统化。他们对亚理斯多德的哲学感到兴趣，并开始研究亚氏的著作。他们应用理智的程序，将启示神学和一般哲学合并为一种自然神学，并构成一种非常广大而完整的世界观。于是，神学成为唯一可能的世界观，而哲学成为神学之帮手。经院哲学，曾限制修道团之权力和发展，并对学术界起了各种新的影响。经院哲学曾吸引许多优秀的教师，并直接助长近代大学之拓展。

第二节 两个不同的思想学派

经院哲学、在证明教会教理之合理上，碰到一个哲学上的问题，即事物观念与事物实质间之关系，或说思维与存在间之关系的哲学问题。他们对此问题的看法，意见分歧，致使产生两

个不同思想的学派--唯名论与实名论（注一）。他们所碰到的问题是：一般概念仅以主观概念存在呢？或是以客观实质存在呢？若以客观实质存在的话，一般概念是与个体事物分离呢？或是存在于个体事物之内呢？再者，一般概念是有形体呢、或是无形体呢？当时，教会欢迎实名论，因它具有护教的价值。教会不喜欢唯名论，因它危及教会客观实在之信仰。教会以三位一体作例子、说明唯名论为何具有危险性和破坏性。这时期唯名论的主要代表人物是若瑟林（Roscellinus）（逝世于主后一一二五年）。但坎特伯里的安瑟伦却很反对他，并指出他的错误来。暹玻克威廉（Willian of Champeaux）曾提倡一种极端的实名论，但不受教会的欢迎。盖这时期的思想主流为一种较属中庸的实名论。此论由罗马哲学家波伊丢斯（Boethius）所提倡。

第三节 经院哲学的代表人物

1. 安瑟伦（主后一〇三三～一一〇九年）。
2. 亚伯拉德（主后一〇七九～一一四二年）
3. 伯尔拿（主后一〇九一～一一五三年）
4. 笏哥（主后一〇九七～一一四一年）
5. 伦巴都彼得（主后一一〇〇～一一六四年）
6. 亚力山大（主后一一八五～一二四五年）
7. 大亚勒伯特（主后一一九三～一二八〇年）
8. 阿奎那（主后一二二七～一二七四年）
9. 波拿文土拉（主后一二二一～一二七四年）
10. 敦司苏格图（主后一二六五～一三〇八）
11. 若哲尔培根（主后一二一四～一二九四年）
12. 锐门房勒（主后一二三四～一三一五年）
13. 奥坎威廉（逝于主后一三四九年）
14. 加伯列力（逝于主后一四九五年）。

第四节 四位杰出的经院哲学家

四位杰出的经院哲学家（注二）就是安瑟伦、亚伯拉德、笏哥及伦巴都彼得。

1. 安瑟伦

安瑟伦为诺曼底贝克修道院院长，自一〇九三年起担任坎特伯里的大主教。他与国王亨利第一（King Henry 1）曾有一次大冲突。他逝世于一一〇九年。因前面所提若瑟林否定一般概念之实在，所以安瑟伦很反对若瑟林。他说，若瑟林的主张会破坏教会三位一体论与其他重要的教理。他又说，我们若接受若氏的看法，就有三个神。安瑟伦对神学推理最感兴趣。他认为圣经，信经和教会教训等都具有很大权威。他要藉宗教体验从心里获得真理的确实性。这种趋向大致与新敬虔所倡导的相同。他又要藉赖理智的思考，向基督徒、犹太人和外邦人阐明教会教义的真理。他有一句名言：「我相信乃为要谋求理解。」这种从单纯的信心到把握宗教知识的过程是很重要的。对综合信心与知识，实际敬虔与神学推理这个方法上看来，安瑟伦是经院哲学最先锋的人物。

2. 亚伯拉德 (Abelard)

亚伯拉德是唯名论者，是若瑟林的学生。主后一〇七九年，他出生于巴拉斯。他是一个法国武士的儿子。他曾在巴黎讲学，教授以西结书。他有高洁的人格、超人的智力、博学。因此他赢得了青年们普遍的爱戴。他与厄络依斯小姐 (Heloise) 恋爱之后，便进入圣得尼斯修道院修道。在修道院里，他写了一篇论文，专论「关于神之单一与三位一体」之问题。这篇论文遭到伯尔拿强烈的反对。伯尔拿认为亚伯拉德为一个唯理主义者，主张邪恶的原则。在主后一一四一年的先斯大会，伯尔拿曾指出亚伯拉德的某些错误。因此教会便革除并放逐了亚伯拉德。不过，克吕尼彼得同情亚氏，让亚氏避难在他的修道院里。主后一一四二年亚氏终于死在该修道院。

亚伯拉德虽有唯理主义的趋向，但他却不是像十八世纪的神学界所讲的那种唯理主义。亚氏从不怀疑圣经的权威，他所采取的是一种中庸的神学。在唯名论与实名论互相争执下，他亦采取两者之间的中庸看法。因此，他在这一方面的主张，可称为概念论。他应用纯粹辩证学作为研讨神学的科学工具。依他看来，一个有学者风度的神学家应循着这种程序追求真理，即「从怀疑到查询，由查询到真理。」他又说：「我理解为要相信。」

亚伯拉德是第一位应用辩证法处理神学的人。他先提出一联串单独的教理问题。然后再将这些问题与圣经及诸教父著作、教会谕令、正典书籍等加以比较。并逐一列出他们的共通点与差异点。总之，亚氏还是支持圣经之权威。

在此，我们还要比较亚伯拉德与安瑟伦。安瑟伦先接受教理体系，然后才加以讨论。但亚伯拉德却要运用理性证明教理体系，以谋求全盘的理解。安瑟伦有许多的著作，并全然体验到教理的真谛。亚伯拉德聪明，但安瑟伦却有兼人之才。依安瑟伦看来，人的理智可从教理上获得一种新的理性。依亚伯拉德看法，乃是我们若能指出个别教理之合理性，就当称心如意了。亚氏一直确信基督教为至高的哲学。

3. 笏哥

笏哥是一位德国北部贵族之子。当他在法国旅行之际，他被吸引而进入巴黎圣威克多修道院。他逝世于主后一一四一年，享年仅四十四岁。他去世之前，为一所闻名修道院座堂学校的校长。他因受德国教育的熏陶，所以就依照历史圣经大纲的方法，研讨神学。他的著作「关于基督徒信仰之神秘」是第一本系统教义神学的重要书籍。笏哥的重要性在于他知道如何联合安瑟伦、亚伯拉德及伯尔拿等的思想路线。他综合推理的、理性的、神秘的因素，以创立一种严格的教会神学。他使教义的合理性屈服于那超理性的信心之下。就在这范畴里，他使神学与哲学联合而不致危及神学的本质。

4. 伦巴都彼得 (Peter Lombard)

伦巴都彼得出生于意大利的纳瓦拉。他曾在布罗格那、理姆斯及巴黎等地读书。他在法国认识伯尔拿、亚伯拉德及笏哥等。以后他在诺达姆座堂学校任教。最后他在巴黎当主教。他逝世于主后一一六〇年。他把亚伯拉德的辩证法与笏哥的正统综合起来。他亦从笏哥承受系统的才干。他细心综合并比较各不相同的教义教训。他确立圣经为最高的权威。理性仅有形式上的意义。理性仅被用作一种在救恩上要抵抗那有权威而却矛盾之教理的方法。主后一一五〇年以前，他在巴黎著了一本书叫「四部语录」。在这书中，他论述上帝、创造、原罪、基督、圣灵、圣礼及末世论等。这本书终成为中世纪教义的教科书。因此书以客观的态度处理各种教理的问题。因此，适合于各种不同神学派的需要。

注一：唯名论（Nominalism）：观念或概念不过是实在事物的名称而已。真实乃存在于各个具体物中。因此，人必须藉着研究与运用理智，方能求得真理。

实名论（Realism）：观念和一般概念构成我们实际的存在；人之觉官易受欺骗，唯独启示的真理才是可靠的。

注二：经院哲学家也是伟大的推进教育事业者。当时他们差不多占据著名学校中一切教育领袖的地位。他们在几方面作了更大的知识自由和普通教育事业的先导。例如，敦司苏格图承认：有些教会的教理，远非人之知识所能领会。然而，他断定，他们的不能理解，不但不减少它们的价值，却反增加它们的价值。它们是超乎理智之上，是必须凭信仰以求领悟。因此，人们再也不能完全用理智去维持信仰。从前，「我信为要求理解」。如今变成「我信因我不理解」。如此，信仰与知识分开了。此举又为那全凭经验的普通科学开了一条路。

第六章 第十一和十二世纪的教理问题

初期经院哲学所贡献的，有神学上适切的讨论，诸如：原罪、基督论的问题、有关马利亚的教训、尤其澄清罗马天主教圣礼和教会等观念。在这时期，亦形成过两种剧烈的争论，即伯仁加尔与兰富南克两人之争和赎罪教理的争论。

第一节 伯仁加尔与兰富南克之争（The Berengar-Lanfranc Controversy）

1. 拉波他斯的教训逐渐盛行。这时教会强调圣餐实在论的观念。但伯仁加尔却致力要改变教会的这种看法，结果他没有成功。

2. 伯仁加尔的教训如下：他认为圣餐的饼与酒仅是表明基督的身体与血而已。饼与酒仅是类似物、记号、象征和保证物。所谓实质上的改变，并不是送到手里，亦不是送到口里，乃是接受时在思想上的改变。圣餐的饼与酒仍然不变，仍保留着原来的实质与形状。不过，透过献为神圣，它们就有一种属灵的意义。通过我们的思想，我们便取得基督受苦与死亡的效果。依照他的看法，只有信能领受到基督的身体。他又说，基督的身体既然在天堂，他肉体的分子就不可能分开。亦不可能被分配在各个不同的圣餐中。伯氏注重各人亲自与基督交通的观念。因此，强调圣餐用的饼与酒之实质，并不改变。与基督联合是属乎内在的、属灵的。

3. 伯仁加尔的教训曾引起多方的反对。主后一〇五九年罗马天主教强迫伯仁加尔放弃他的主张，并要承认他们的化质说。因此，不久之后他就屈服于罗马天主教，但后来由于希勒得布兰（Hildebrand）的鼓励，他又恢复他原来的主张，就写了一本书，专论圣餐，并且成为他主要的著作。他以此书反驳兰富南克所著的「论主的身体与血」。有过几年，希勒得布兰是一直拥护伯仁加尔的。但当希勒得布兰自己成为教皇贵钩利第七时，希氏就不能再支持他了。结

果于主后一〇七九年伯氏就不得不再降服于罗马教会。

4. 伯仁加尔的反对者解释了圣礼的新教理。诸神学家也都采纳主后一〇五九年的告白书。因此化质说就成为教会正统的教训。化质说主张饼与酒真正改变为基督的身体与血，只有饼与酒附带的性质（包括颜色、味道、形状）仍然留着不变。但在每次圣餐中，历史上之基督的整个身体都临在其中，信徒与非信徒均领受到他。

5. 基督无处不在的问题，在当时仍然未得解决。利治的亚尔加（Alger of Liege）说：「由于神的无所不能，扩及到基督的身体，所以救主的身体能同时临到各处。」古德曼（Guitmund）亦强调说，在同一时间所举行的一千次弥撒中，所有圣餐用的饼与酒都包含有整体的基督在内。兰富南克也写道：「甚至连那不配领受圣餐者也领受到基督真正的身体。不过，非信徒仅领受到那圣餐的食品而已，却没有领受到拯救的能力。只有信徒在基督拯救的能力上领受到基督，并在属灵上与他交通。」以上是兰富南克对化质说所作的更进一步解释。在另一方面，伯仁加尔也有其跟随者。他们想要采取一种折衷的看法。他们说，基督的身体真正临在圣餐中。然而圣餐用的饼与酒没有改变。这种看法与合质说很相似。不过真正的合质说到宗教改革时期才产生。

第二节 赎罪的教理

1. 安瑟伦的看法

坎特伯里的安瑟伦是第一位提出一部完整赎罪教理的人。他拒绝基督的工作作为一种付给魔鬼的赎价之观念。他为教会提供了一种新学说。

要了解安瑟伦思想的关键，就是要了解他对于神国的基本观念。他认为神就是世界的主与王。起初神创造天使，使天使住在他的国度里；天使堕落了以后，神便创造人，以弥补神所遭受的损失。但因亚当故意不顺服，并且犯罪破坏了神的目的，所以罪就存在于人的意念中。这样人便亏欠神的义，冒犯了神的尊严。神是公义的，他不能轻易怜悯，而赦免这罪。因为神若这样作，就会纷乱他自己的国度。所以就必须罚罪，或叫罪人偿债，以使神的公义得到满足。然而假若加予刑罚，人就要永远被定罪。这样一来，又会破坏神要拯救世人的那永远的计划，即为他国度所作的计划。因此，就必须另用得以满足的方法来补救。可是人怎样也不能提出适当的此类满足。因为人所能办到的，都不能达到同价数，以抵销人所犯的罪债。虽然如此，还是需要由人自己去补偿满足。因着这样的缘故，就需神的儿子道成肉身。因为只有亦神亦人的基督，才能代替我们付出那种满足。安瑟伦说：「真正的满足，是基督舍去他的生命。他没有义务这样作。因他无罪，不须要死。但基督自愿顺服，以至于死。因此他舍命的价值极大无比。由于这位无罪者乐意牺牲以至于死，神就要报偿他。可是神人却不须要任何的报偿。因圣父所有的，都是属于他的。所以他将所得的报偿，即他工作的果效，赐给凡须要他救恩的人，这些人是负有这种债务的人，不过，他还是称他们为弟兄」。在此，安瑟伦仅用理性来证明教理。不过，这却是他精华的著作。安氏的确明白这个问题。他清楚肯定基督的十字架为得救的方法。他也向别人宣扬这个信息。他的思想根据德国人的公正原则或刑罚、或满足。可惜，安瑟伦的学说，也有些缺点。兹将其缺点陈述如下：

（1）他认识神与人之间的关系，仅是一种法庭上的关系，犹如君王与百姓间的关系一般。（2）论救赎则仅片面地根据于基督之死，而缺少提到基督的爱。（3）对于基督积极顺服

的生活与基督之死的关系也没有交代清楚的说明。（4）更没有清楚陈述基督工作的益处如何转移给信徒。（5）也没有明确提出神对于罪人的态度之改变。

2. 亚伯拉德对赎罪的看法

亚氏在其罗马书注释里，也提到赎罪的教理。他也否定那将赎价付给魔鬼的看法。亚氏说，基督的出世、受苦和死亡，都显明了他对人类的一种无比之爱。再者，在基督里、神的爱彰显出来。基督取了我们的本性，为要做我们的夫子及榜样、并为我们忠心至死。神的爱唤醒我们，叫我们也有爱。我们藉着信心，便能在神的慈爱里与基督联合。这是一种不可分离的爱。因此那唤醒我们的基督之爱，便是赦罪的根基。当基督在我们心中推动爱心的工作时，我们便从罪恶与惧怕当中获得释放。然而亚氏也犯了另一方面的错误。其错误刚好与安氏所犯的的错误相反。亚氏的学说太主观，而且不强调真正满足上帝的要求，和挽回祭的思想。亚氏的思想全然忽略教会对原罪之教训。

3. 伯尔拿的看法

克勒窝的伯尔拿最反对亚伯拉德的看法。伯尔拿也强调须要效法基督的爱，至使我们能被激发而生出一种应答之爱。不过，亚伯拉德的教训并没有为耶稣的血与他的十字架留余地；这是他被人抨击的所在。再者，令人不可思议的，就是亚氏看基督仅是一位教师。亚氏说，既然不是亚当的坏榜样使我们成为罪人，那么耶稣的好榜样也不足于救赎我们。伯尔拿强调基督是第二亚当，是新属灵族类的元首。他代替我们受苦，并为我们完成救赎的工作。

第七章 第十三世纪的教会与神学

第一节 第十三世纪为罗马天主教的黄金时代

十三世纪为天主教的黄金时代。贵钩利第七当教皇时，他很有权势。当时信徒们相信神的国已经降临到地上。地上的教会也就是天上的教会。他们引用启示录十一章十五节加以证实；即世上的国成了我主和主基督的国。教皇为基督的代理者，统治诸王、主教、教会与国家等；并管治人类今生与来生之事务。随在贵钩利第七之后的教皇，名叫印诺森第三（Innocent 3）（一一九八年至一二一六年）。他是罗马天主教最具有权势的教皇之一。从来没有一位教皇敢像他那样，说出夸大与褻渎的话。他说：「教皇之地位在神与人之间，教皇虽比神小，但却比任何人为大。教皇可审判任何人，但他不受任何人的审判。」

第二节 托钵士之兴趣

当天主教会的权势达到绝顶的时候，便有托钵士（即贫穷的修道士）的反对运动。有几个团体开始注意到这个事实，即耶稣在地上的朴素生活与那位有权势的、豪华的、富裕的罗马耶稣代理者的生活大不相同。随着便有新修道士团体的产生。他们向世人表明，信徒能效法救主的贫穷，而照样在教会里出入。这种新型修道院生活的观念是起源于佛兰西斯亚西亚（Francis of Assisi A.D.1182-1226）。佛兰西斯是一个意大利富商之子，但他却舍弃所有的财宝，并专心一意地谦卑地跟随耶稣。他是当时伯尔拿型的神秘主义代表。既往伯尔拿曾在贵族当中提倡新

敬虔。但现今透过弗兰西斯就把这种新敬虔推行在繁华的都市里。他们本着乞食的原则而生活。他们不必过着孤独隐退的生活。他们反而在那有广大群众的大都市生活。这些住在都市的托钵士也很会把握机会。他们曾在当时新的学术研究中心（即大学）任教。

第三节 对亚理斯多德之研究

第十三世纪西方教会学者，对亚理斯多德的著作产生一种新的兴趣。他们要加紧研究他的作品。因此，当时的神学思想深受此种研究气氛所影响。到这时为止，西方仅知道亚理斯多德的部份逻辑著作。不过，自从主后一一五〇年至一二一〇年间，教会便逐渐推介亚理斯多德的自然哲学、政治学，形而上学及伦理学等诸论著。然而当时，他们读的不是亚氏的希腊原文著作，而是阿拉伯文翻译本。亚氏阿拉伯文翻译本是由西班牙籍与西西利籍的犹太人所译成。他们是受特里德大主教与皇帝腓勒德利第二（Frederich 2）的任命而译出的。西方学者就这样藉着亚氏阿拉伯译本及其阿拉伯文注释书，认识亚理斯多德的著作。他们认为亚氏犯有泛神论推理的错谬。因此天主教禁止学者研究亚理斯多德的著作。以后拉丁帝国在比散田建立，就有亚氏拉丁文的译本。这种拉丁文译本是直接从希腊文原文译出的，而不是从阿拉伯文译本转译的。他们从拉丁文译本才获得亚氏著作的真义。因此事情改观了。在主后一二三一年教会再公布，准许人普遍研究亚氏的著作。亚氏的著作一经被澄清之后，就无人再怀疑亚氏前此被歪曲的错谬。一二五五年巴黎大学规定亚理斯多德著作作为必修科目。当时有人开始钦佩亚理斯多德，认为亚理斯多德是基督的先锋，犹如施洗约翰是基督的先锋一般。甚至大亚勒伯特（Albertus Magnus）宣告说，亚氏是真理的准绳、是人类最高完全的理性。由于他们对亚氏著作的新研究，就获得一种新的科学方法以研究神学。他们把逻辑方法、智力推理与神学结合在一起。

第四节 弗兰西斯学团与多米尼古学团

中世纪的优异学者耗费了许多精力时间，方能精通奥古斯丁神学、教会法规及亚理斯多德的哲学。他们认为奥氏的神学与亚氏的哲学应享有同等的权威，并认为两者都是有益的。奥氏属于启示神学（注一），亚氏属于自然神学（注二）。两者都不能缺掉其一。

1. 弗兰西斯学团（Franciscans）

早期的弗兰西斯学团有几位学者（注三）开始研究第十一世纪的神学，但他们还是认为奥古斯丁具有主要的权威。不过，不久就出现了新的作品更加强调应用辩证学。这个新的高级经院哲学为哈勒修的亚历山大（Alexander of Hales d. A.D 1245）所创始。他有一本大作名叫宇宙最高神学。此书指出第十三世纪神学的新方法与第十二世纪神学方法之间的大差别。亚历山大根据三方面建立他的神学体系。那三方面就是：教会最严格的正统、新敬虔及亚理斯多德的哲学等。在这件事上，亚历山大采用奥古斯丁主义，并运用亚理斯多德哲学作为决定其思想的方法。他的许多新见解与解答都具有历史性的意义。其中有些解答对今日尚有影响与功效。例如，他区别了那依靠理性论证的信心与那灌注的信心的问题。前者，是自然人依赖权威、神迹和理性的辩证。后者是藉着神的亮光而得到启蒙；因此就不需要更进一步证明神或属神之事的直接确实性。

波拿文土拉（Bonaventura, A.D. 1221-1274）他在逝世之前是一位枢机主教，也是弗兰西斯学团的将军。他是高级经院哲学的第二位伟大神学家。依波氏看来，奥古斯丁为主要的权

威，其次是柏拉图，再次是亚理斯多德。他有三个神学上的钥字，就是启蒙、自愿主义、积极主义。藉此对神作神秘的默想，并欣赏神。欣赏神之方法，就是要甘愿使智力屈服在基督之下、并使良心全然的顺服教会的法规与诫命。结果波氏便产生一种奇异的联合，即那最大胆的、最绝对的神秘主义与那最拘谨的、最精致的传统主义之间的联合。这种奇异的联合可从伯尔拿、苏格图、奥坎等三人的著作中看得出来。

2. 多米尼古学团（Dominicans）

多米尼古学团把这新经院哲学带到顶峰。大亚勒伯特为一位德国贵族之子（逝世于主后一二八〇），是这运动的领袖。他有各方面的才智，能做各方面的师傅。他被描述为中世纪最伟大的哲学家。不过真正使经院哲学达到完善地步的人，乃是汤姆斯阿奎那（Thomas Aquinas）。阿奎那出生在一个意大利贵族的家庭。主后一二四三年，他加入多米尼古学团。他曾在大亚勒伯特之下研究。以后他曾在巴黎、那不路斯、罗马等地工作。他逝世于主后一二七四年。他是一位罗马天主教会博学的神学家，亦是一位大有天才的文学家。他的著作有：亚理斯多德之注释、论新旧约之书、教义之书及伦理神学等类之书。他重新整理神学，将前人所不知的部份再清楚述说出来。他虽倾向神秘主义，但他却认识哲学。他称赞理性与启示。他说，两者并不冲突。他又说，在神学上有些神秘之事，可能是超理性的。不过，却不抵挡理性。他曾与弗兰西斯学团的人发生冲突，结果他获胜。他被认为是多米尼古学团的正式神学家。并且教会也正式接受他的看法。主后一三二三年他被认为是正统的。主后一八八〇年天主教会封立他为圣人。

依阿奎那看来，上帝是第一因、绝对的实体。理性可以领路，但唯有启示才能达到目的地。他又说，信心的对象也是神学的对象，是神超然的启示。并说在圣经里继续有启示；他明确的宣告，圣经就是神的启示。再者，启示不能靠着理性而了解。启示必须用信心加以接受。阿奎那亦仔细分析信心的观念。他大部份都是依从奥古斯丁的看法来说明其见解。他说，信心就是思想上的赞同。他所作的结论是，信心是真正认识神的启示，由意志的实际动机而获得。信心是由意志而发出，故信心有功劳。然而这种观念是错的。关于救世论，阿奎那与安瑟伦的看法不同。阿奎那否定基督受难之绝对必要性。他说，基督受苦是出乎爱心与顺服。因此，基督获得功劳。他的功劳不仅足够赦免人类的罪恶，并且还有剩余。

第五节 反对天主教会的几种力量

第十三世纪教会的权力与神学虽大有进步。但反对教会的力量之勃起也是显而易见的。透过几次十字军的远征，西方便接触到阿拉伯诸国繁荣的社会生活与其科学。这种接触引起西方开始怀疑教会绝对的真理。这时人也开始相信：某种在神学上可能成立的教理，不一定在哲学上能成立。这时教皇也曾与国王发生冲突。教皇虽发号施令，但国王却不理睬他。再者，这时在西方世界也掀起几种反对力量。兹将那些反对力量简述如下：1.掀起国家主义的浪潮。人民开始反对教会的国际要求权及超国家的要求权。因此教会逐渐开始失去其最高权威。2.一种崭新的、国家性的文学产生、并用各国不同的语文撰写。因此拉丁文也失去其独特的重要地位。诗人椽但底（Dante A.D. 1265--1321）是拥护皇帝的。当皇帝与教皇冲突时，但底便站在皇帝那边，并抨击教皇愚蠢不德的政策，但不得逞。3.大学之兴起：布罗格那大学（Bologna）成立于十一世纪、巴黎和牛津大学成立于十二世纪、海德尔堡大学成立于主后一三九六年。大学之兴起使经院哲学的世界观崩溃。又因研究亚理斯多德的著作，便对自然科学产生一种新的兴

趣，因而分散了对于神学和哲学方面的专注。4.此时又有一位著名哲学家培根（Roger Bacon，d. 1292）创立论理之归纳，也吸引人疏于经院哲学。5.教会受到新敬虔的反对与攻击，同时亦受到几个老旧异端宗派的扰乱，诸如瓦勒度派、亚勒比根斯派等。6.法国国王逮捕教皇、并把他关进监牢。以上这些反对力量，迫使天主教的黄金时代走向没落的日子。

注一：启示神学：虽然不见得与理智冲突。但却不能以理智来证明。即不能被人发现，亦不能为人所指证，它是以信心来接受上帝之启示。尤其像三位一体、道成肉身和基督的救赎等教理都属于启示的范围。启示神学是表示神怎样在寻找世人。

注二：自然神学：能以人之理智加以推考证明之神学。自然神学乃指人对宗教作理论上的研究。他们运用理性研究上帝、灵魂不灭和其他诸问题。自然神学诉诸于人手边可获得的事实和理论。自然神学是人对神的一种寻求。

注三：早期佛兰西斯学团的几位学者，就是 1. 智瑞波西底斯（Raeapositus of Cremona），2. 奥克斯雷威廉（William of Auxerre），3. 奥波威廉（William of Auvergne）。

第八章 罪与恩典之教理既圣礼

第一节 西方经院哲学家之见解

西方经院哲学家沿着人类学与救世论等实际的路线，对神学作了最大的贡献。他们把人的自然天赋与恩典的附加天赋加以区别。前者，就是指人有一种和谐的自然力，并未存有邪情色欲。后者能克服人卑鄙的情愫，并能帮助人在神面前蒙悦纳。神造人时，给人有这两种天赋。

1. 对罪的看法：佛兰西斯学团很偏爱那传统的半伯拉纠派的看法。但阿奎那却喜爱奥古斯丁的看法。他们把原罪定义为一种消极之事，即缺欠原始之义、丧失了附加的天赋等。依阿奎那看来，这种自然败坏也是一种积极的事；它是一种邪情色欲，包含有罪感与罪刑。当时教会既然承认灵魂受造说（Creationism）为唯一正统的看法，那么邪情在肉体上就有其座位、并藉着生殖而传递下来。原罪藉着现行罪显明出来。现行罪的主要来源有七：骄傲、贪心、情欲、忿怒、贪食、嫉妒、及懒惰等，这些都算为大罪。罪可分为致死的罪与可恕的罪。致死的罪就是故意违背神的律法，并与神隔离。可恕的罪，乃是意志不完全趋向偏离神。可恕的罪，可藉着临时的刑罚或者某些赎罪的举动而获得赦免。人的自由意志有犯罪的可能性。经院哲学家陈述罪的普遍性。不过把童女马利亚视为例外。所有天主教徒都同意马利亚没有现行罪。但多米尼古学团却不同意马利亚没有原罪的思想。主后一八五四年时，教皇庇乌第九（Pope Pius 9）才采纳马利亚纯洁无罪说的信仰。

2. 论恩典

阿奎那随从奥古斯丁的看法、并教导说，神就是推动的能力，有效的使人悔改。不过阿奎那又坚持说，人有自由使用意志，以准备领受恩典。他又从亚理斯多德式的观点说明恩典。他

说，恩典起先在神里面是一种气质，但临到人身上之后、便成为活动的能力。恩典一进入人心里面，人就得到恢复，人的本性也得以纠正。因此称义不是一种神的司法举动，乃是一种人得恢复的逐渐过程。藉由恩典的注入，人获得了爱，并有能力行善。因此人能正当地向神要求永生。人甚至可以赚得比他救恩所需要的酬劳还要多的酬劳。人若遵奉一切诫命及教会的谕令，便可获得酬劳。阿奎那又清楚说，人在首次救恩上没有功劳。但在恩典长进上却有功劳。籍着基督与诸圣徒的工作，就有一种过多功劳的宝库。这宝库由教皇保管，而由神父分配给那在炼狱里的人。这就表明天主教的宗教生活，不以信心为中心，而以爱心与善行为中心。如此，敬虔者对自己的救恩就毫无把握：并常处在悬念不安之中。

第二节 中世纪天主教重视圣礼

中世纪天主教很重视圣礼的意义。天主教徒要在一种可感触到的方式上获得救恩。教会当局也要把个人与教会连接起来。以前几个世纪，教会还没有明确决定圣礼的种目。亚伯拉德认为有四种圣礼：洗礼、圣餐、告解礼和搽圣油礼，亚伯拉德的弟子认为还要加上婚姻礼。笏哥也赞成这五种圣礼。普鲁斯（Robert Pullus, d.1150）删掉搽圣油礼与婚姻礼，但再添上补赎礼与按立礼。最后把这些圣礼都合拢起来，便有七种圣礼。从伦巴都彼得起，天主教便制订这七种圣礼。主后一四三九年弗罗仁斯大会正式采纳这七种圣礼。佛兰西斯学团说，圣礼是一种可见的恩典之可见的记号。阿奎那说，圣礼为恩典的一种工具，除按立礼从执行该礼主教身上领受属灵能力之外，其余圣礼都能将恩典带给人。

在各种圣礼上的材料与形式各具不同的意义。前者是可见之要素，后者是在仪式中所念诵的话。例如，木材原来的存在是一种未成型的材料，但后来制成一张桌子。因此在圣餐中，饼与酒为未成型的材料，但经由说了祝词之后，饼与酒便变为基督圣礼上的身体与血。天主教主张圣礼的主要功能，就是要透过基督救赎的功劳，使人再获得原始之义。洗礼，坚信礼、按立礼等这三种圣礼都不能重复施行。因它们有一种不可抹灭的记号。这种记号经常铭刻在人的灵魂上。天主教利用这种奇怪的信仰，强化教会的统一和教会神圣的观念。

圣礼本身就有功效。但执行圣礼者应遵照教会的法规施行。凡领受圣礼者，为获得圣礼益处起见，就必须存有信心，并且不要活在致死之罪的状态中。

主后一四三九年教皇颁布命令，要对每一种圣礼下定义。教会当局便根据阿奎那的看法对所有圣礼下定义。现今，天主教还认为这些定义是有权威的。

1. 洗礼：需要浸入水里三次。洗礼仪文是，「我奉圣父、圣子、圣灵的名给你施洗。」洗礼将称义的恩典带给领洗者。并赦免领洗者的原罪与现行罪，以及除掉罪感与罪之惩罚。领洗者便成为天国的圣徒。不过还存着一种罪根。这种罪根在日常生活中有随时突发的可能。

2. 坚信礼：是用一种特别恩典涂膏领洗者。它表明圣灵之交通，并要使领洗者成为又刚强又完全的基督徒。神父的祷告词如下：「我用手指为你画十字架的记号、并用救恩的恩赐坚固你。奉圣父、圣子、圣灵的名。」

3. 圣餐（圣体礼）：是一种圣礼，亦是一种祭物。每当作弥撒时，基督便从天堂降临到饼与酒之中。同时神父将基督献给神。所以弥撒就是每天继续献上各各他基督的祭物。依阿

奎那看来，圣餐用的饼与酒之实质、已经变为与天上基督身体之实质相同。不过，饼与酒附带的特性还留着不变。藉神父合宜地念诵圣礼语词，便有上述的改变。

自从全体教会认为基督临在于每个圣餐用的饼与酒时，便有不将杯递给平信徒的趋向，以后这种趋向便成为教会的惯例。天主教徒认为，籍着圣餐可赦免轻微之罪。

4. 告解礼（忏悔）：依经院哲学家看来，忏悔与基督教悔改性质不同。告解礼的目的，就是要除掉洗礼之后所犯的致死之罪。很久以来就有某些教会施行忏悔。北方人民不喜欢公开忏悔。因此他们都各自到神父面前私自认罪。平信徒欢迎忏悔认罪之制，因为他们盼望脱离那由刑罚、炼狱、地狱而来的惧怕。他们认为认罪即为赦罪。并认为认罪是一种满足神意的方式，可以藉此逃避暂时的刑罚及获得酬劳。若忽略告解，就应遭受炼狱之苦。不久教会使实行赎罪券之买卖。忏悔为一种赎罪的方式，籍此付出满足并减轻刑罚。第十一世纪时，第一次赎罪券的买卖便在法国南部出现。以后就逐渐滥用赎罪券。

忏悔的各种动作就是前述所谓的圣礼上之材料。神父所念诵的话：「我赦免你的罪」就是形式。而赦罪不是依靠个人忏悔的态度，乃是因神父所施给的恩泽，因神父有教会钥匙。主后一二一五年教皇印诺森第三，强迫信徒每年至少要在复活节认罪一次。

5. 临终涂膏式（圣油礼）：约于主后八八八年。天主教开始强调一种涂膏病人的古代风俗。不久这件事便成为一种圣礼，并且使之与赦罪有关。同时亦被用来代替忏悔。这圣礼所用的材料就是圣橄榄油。神父用那种油膏在那临终前的病者双眼、双耳、鼻子、嘴唇、双手、双脚及腰的两侧。祈祷词是「藉着这神圣的涂膏及神最宝贵的怜悯，愿主赦免你所犯一切可见之罪。」这种圣礼的功效，就是要藉着赦免轻微之罪与洁净所存留之罪，以医治灵魂。再者，若神视为合宜时，亦可恢复身体之健康。

6. 按立礼与婚姻礼：这两种圣礼在天主教里，互相抵触。凡接受按立礼者，便不可结婚。凡结婚的便不可接受按立礼。按立礼的目的，就是要设立治理教会的人员。婚姻礼的目的，就是要加倍天主教的会员数。藉着连续七次祝福的动作，受按立的神父就领受到治理教会神圣事务之权力与恩典。按立礼由主教主持。按立礼的材料：就是主教用双手按神父，并用油膏他，又将饼及酒杯递给他，并说：「愿你领受权力、在教会里为活人与死人献祭。愿你领受圣灵、你赦免谁的罪、谁的罪就得赦免。」婚姻礼的效力存在于婚姻本身，而不存在于神父的祝祷。婚姻礼的效果，就是授与一种圣洁而互爱的爱情。藉此新婚夫妇能互相体贴，并于日后能在神慈爱里养育儿女。接受婚姻礼之后，夫妇终身不可分离。然而，若配偶者死亡时，可再举行一次婚姻礼。这婚姻礼的圣礼，帮助社会对婚姻抱有一种神圣严肃的态度。同时也限制家族的近亲婚姻，这一点对西方文明而言是很重要的。

第九章 第十四、十五世纪的教会与国家

第一节 天主教制订教皇无谬说

阿奎那首次提倡教皇无谬的观念，带给教皇有不受限制的权力治理教会与国家。主后一二七四年里昂第二次大会正式承认这种教理。教皇波尼法修第八（Boniface 8）声明说，国王若要得永生，就必须无条件顺服教皇。这时有两位法律学家支持他的声明。他们就是意大利修士杜安福（Augustines Triumphus）和西班牙人伯拉纠（Alvarus Pelagius）。可是西欧诸国却不屈服教皇，反而进击教皇。例如法王把教皇波尼法修第八关入监牢。不久波尼法修第八心碎而死，享年八十六岁。以后教会走到一个很黑暗的时期，即在主后一三〇五年至一三七七年之间，教会好象被掳到巴比伦一般。到了主后一三七八年至一四一五年止，教会就有一次大分裂。

第二节 宗教改革的先声

中世纪后期，欧洲从以物易物之经济，转移为以钱币与信用之经济。随着这变革罗马教皇厅成为世界最大金融机构。教会藉着纳税制度，剥夺人民的财产与福利。教会道德败坏，作赎罪券之买卖。因此西欧诸国群起反对。人民开始产生一种国家主义观念。他们很渴望有一种本国的教会，而不要国际罗马天主教会，更不要教皇。这种运动首先在英国很盛行。例如奥坎（Occam）为第一个反对教皇主权的人。奥坎说，教皇的最高权与其理智相背，亦与圣经不符。这种批判主义是新兴的，并预为加尔文主义在英国得胜而铺路。

威克里夫（Wyclif d.1384）甚至比奥坎更反对教皇。威氏说，教皇所要求的权力，原属于那贫穷而敬虔者的，也就是属于那联合在本国教会之信徒的。本国教会应遵照基督的律法治理教会事务。这种律法是根据无谬的圣经，而不是根据教会的传统和教皇的谕令。在欧洲胡司约翰（John huss）也提倡同样的观念。胡司为此观念而死于主后一四一五年。他逝世之后，教会的国家观念在三次改革大会中更加盛行。随在波尼法修之后的几位教皇都不出色，因而都失去了大部份的权力。再者，巴维利亚的卢威谷皇帝（Emperor Ludwig of Bavaria, A.D.1314-1347）毕生反对教会的教阶权力。马尔西留斯（Marsilius）属于佛兰西斯学团小教派。在他的著作里，他确立教会与国家各有本身主权之原则。马氏说教皇虽是教会最高的职员。但教皇仍然只不过是一个照样会犯错误的人而已。他并须要向全体教会负责。教会包括牧职者与平信徒，只需要被教会总会依照无谬的权威——圣经受判断。有一时，这种国家与教会有同等权利的观念似乎要得胜，特别在法国诸学者都支持这种观念。但后来在第十五世纪教皇权力又恢复时，这种同等权力的观念又被消除了。

第三节 中世纪后期社会与教会的情况

在这时期，低层的阶级社会标准低落，道德颓废。这是因为以钱币作交易媒介、并运用自我中心的罗马法律所致。当时教会意图再取回其对国家所丧失的影响力，但不太成功。不过，却有新兴教会相继被建立，牧职者与修道士亦随而大量增加。然而赎罪券的买卖却依然很是盛行。但讲道再被重视。准许翻译圣经并可译成白话文圣经。在另一方面教会却很黑暗。例如，迷信散布各处、阿奎那相信女巫、教皇贵钩利第九委任多米尼古学团管理异教裁判所残忍的司法程序，有很多人被处死。

第四节 文艺复兴运动对教会之影响

在意大利上流阶级所发起的文艺复兴（注一），为最令人瞩目的运动。诗人诸如佩脱拉加（Petruarca d.1374）、薄伽丘（Boccacci, d.1375）和其他艺术家们都具有重要的地位。希腊罗马文明所讲究的哲学观念与文化观念再度复兴起来。他们有一种很强烈的意愿，要宣扬并要享受人性的天赋权利与价值。藉着文艺复兴，便造出几位最伟大的画家，诸如米开兰基罗（Michelangelo）但同时也出了几位最邪恶的败类，诸如犯人罗坠误（Rodrigo），及日后的教皇亚历山大第六及其子波耳查（Cesare Borgia）等败类。这两位父子教皇犹如希腊的暴君。他们绝不是那位谦卑的拿撒勒人耶稣的门徒，也根本不是耶稣在地上的代表。

当这时，巴黎大学及牛津大学亦发起了人文主义运动。这运动不久便传到德国各大学。而使经院哲学的烦琐方法失效。这运动并对古代言语发生一种新的兴趣。其中锐赫林（Reuchlin）为最优异的希伯来文学者，他在主后一五〇六年出版第一本希伯来文文法。主后一五一六年伊拉斯姆（Erasmus）的第一版新约希腊文圣经问世。当时虽然有人图谋改革教会，但都是事倍功半。结果，充其量，也只不过作了表面上的改革而已。例如，在意大利有瓦喇（Valla）等三人、在西班牙有寂麦尼斯红衣大主教、在英国有柯列特约翰（John Colet）等两人、在德国芬胡腾（Von Hutten）等人起来揭穿教会之腐败并呼吁教会须要改革。但结果仅有肤浅的改进。那大败坏还继续存留在天主教里面。例如，在穿圣袍的牧职者圈子里，还藏有凶杀者、奸淫者，怀疑论者及嘲笑宗教者。

（注一）文艺复兴（Renaissance）的特色，就是对生活有一种改变的展望。从前，人总以为自己被罪恶与软弱所牵制、致使他们轻视地上的生活，而专心仰望永恒之事。如今，人的自信心与日俱增，并开始关注他们四围的环境与世界。从前，人所持有的各种观念大致都要依据圣经的权威及教会人士对亚理斯多德著作所下解释的权威。如今，大多数的人对各种真理都要亲自去观察，实验及鉴验一番。这种态度的改变，引起对希腊、罗马古典文学的新研究，并创造出各国的本国文学。文艺复兴也促进人类加倍努力，藉着运用科学与工学；而不是藉着祈祷与魔术，以管理自然界的环境。（译自柯伦德所著的美国史）

编者按：圣经是上帝的话语，叫人认识并相信耶稣基督为上帝的独生子、就得永生。祷告是与上帝交通的方法。藉此，人能获得上帝的指引、眷顾、力量、以及其他的福份等。这是千真万确的事实。科学与工学能促进人类物质文明的进步、并提高人类物质的生活与享受。故两者功用不同、领域不同，但两者在本质上是相辅相成，并不互相排斥或抵触的。

第十章 中世纪后期的神学与敬虔

第一节 敦司苏格图的思想

我们要了解中世纪末期的神学历史，就必须先研究敦司苏格图（John Duns Scotus）（逝于主后一三〇八年）。他是英国人，精通辩证学及经院哲学的方法。他的神学与宗教改革有直接的关系。兹将苏格图的各种教训简述如下：

1. 关于一般概念，苏格图主张一种修正的实名论，即一切的存在都出自神，并经常以原始的样式存于神的头脑里。他强调个体性。他说，人起先的存在为一般性，以后以最高形式而存在。人是一切存在的根本实质。

2. 苏格图说，知识藉着智力获得理解，并构成观念。人在了解的举动上很自由。人的意志是主动的。意志可接受或拒绝、可同意或反对。意志与头脑的智力有直接的关系。他说，要获得最高价值的工具，不是思想，乃是意志。没有意志的赞同就不能生出信心。在这一点上，他的思想与奥古斯丁的思想相差很远。奥氏乃是说，意志是被动的。苏格图又说，整个人包括人一切的思想、言语、举动、冲动，都要屈服于意志。唯有意志决定人行为之好坏。爱也是一种意志的举动。依阿奎那看来，福乐就是用智能来默念至高之目的：藉此，获得心平意静的喜乐。但依苏格图看来，意志自发的举动，理应了解神为至善。藉此，获得真正的喜乐。意志有自由作任何的选择。自由意志对人是很重要的。

3. 神学必须先有启示。启示指引人追求正确的目标，并指示人取得那达到正确目标的方法。圣经给人有获得救恩所必须之一切真理。圣经是可靠的。不要相信任何教理，除非该项教理很清楚来自于圣经。不过，苏格图却不把圣经当作绝对的权威。他也把教会的权力看得很高。他说，教会当局决定了正典圣经暨三个重要的信经。三个信经与圣经有同等的价值。既然教会决定并认定正典圣经及信经，那么教会便是最高的权威。

4. 苏格图弃绝阿奎那许多的思想。他揭开阿奎那神学的弱点。阿奎那企图使神学与哲学有一种协调的联合。但却遭到苏格图的否决。苏格图弃绝阿奎那那种智力的、推理的方法。苏氏认为神学是一门实际的科学。神是藉着人的意志，而不是藉着人的智力，赐给人福份。这个原则对宗教改革起了深远的影响。

5. 苏氏说，神为一位无限者、超越者。神是纯洁的意志，统管全世界。人应当遵行神的旨意。苏氏亦发现到圣经中那位有位格的神。阿奎那说，神是欲善的。但苏氏说，凡神所欲的都是善的。神绝对的旨意仅受他自己良善的限制，或仅受事物本性之限制而已。

6. 苏氏应用其所强调的意志解释人类学。他说，原罪就是失去原始之义。人的自然能力没有受到全然的损伤。人对罪能自感忧伤，并能领受称义的恩典。针对这一点，他是属于半伯拉纠派。

7. 关于圣礼，他随从天主教传统的思想。藉着圣礼，恩典注入人的里面。圣礼在灵魂里产生一种神的创造举动。此种举动与人所领受的圣礼互相效力。他对圣餐的看法，是圣礼的基督与饼及酒共存，不过饼及酒本身不变。

第二节 奥坎威廉 (William Occam)

第十四世纪最杰出人物之一就是奥坎威廉。他是英国人，也是佛兰西斯学团的团员。他起初运用苏格图神学，但后来却建立自己的神学体系。他是一位唯名论者，被认为他当代的一位自由神学学派者。依奥坎看来，一切的知识都是从直觉观察个别之事物而获得。一般概念在客

观上不存在，只在主观的理解上存在。

奥坎虽公开攻击天主教的教阶制度，但他仍然是一位忠心的天主教徒。依他看来，支持圣经的权威是很重要的。透过奥坎、至少在理论上，圣经便成为第十四世纪教理的权威。他说，凡圣经所没有记载的事，基督徒就不要相信。圣经是真理，因圣经是被默示的。他认为默示是由圣灵所口授而由人所笔录。可惜，奥坎把教会诸教理与圣经的教训列为同等的地位、并且是一致的。如此，奥坎所主张的圣经权威就不能自圆其说。

关于圣餐，奥坎对化质说表示怀疑。但为了服从教会的缘故，他仍然拥护化质说的看法。他慎重写道，基督的身体虽不在分量上临到饼与酒，但他本身却实在临到饼与酒之中。

奥坎的自由思想在神学界中，盛行了将近一百年之久。巴黎大学曾教授他的神学。在德国，有杜平根大学教授加百列比力（Gabriel Biel, d.1459）接受奥坎的思想、并在西欧宣扬奥坎的思想。以后比力的学生拿真约翰（John Nathin）便在耳弗特大学将奥坎大部份的神学教导路德马丁。依比力看来信心就是「一种智力的举动，在意志赞同下发生的。」他认为人要继续努力奋斗，才能盼望神将人所信而要获得的东西赐给人。

第三节 新神秘主义运动

当时光向前迈进时，唯名论不再能满足年青一代的需要。故自后一四五〇年后，又转回到阿奎那的实名论。阿奎那逐渐被认为是天主教教理的典型代表。但后来，唯名论和实名论均不能满足当世代宗教的真正需要。因此原发生在第十一、十二世纪的宗教主观主义再次死灰复燃。这种新神秘主义的兴起，依历史的观点看来，是导源于多米尼古学团的各大修道院。因此，这种新神秘主义，在原则上是属乎阿奎那派。又因藉着柏拉图和新柏拉图主义的原则、去开广亚里斯多德主义的展望。所以在德国和荷兰，这种属乎多米尼古学团的神秘主义便比较哲学化、并有泛神论的危险，同时比伯尔拿型的神秘主义更缺少圣经的要素。

新神秘主义对基督教历史的根据不感兴趣。它所关注的乃是灵魂之释放、灵魂之启蒙、并与神有快乐的交通等。不过，德国神秘主义者却实行一种负有责任的积极生活，他们当中有些人后来成为杰出的布道家。他们也不离弃教会的教训与实施。他们强调个人的宗教经验。因此这运动成为当世代经验趋势的有力阵线。

在十五世纪时、这运动就很普遍，它扩及到一般的平信徒。虽然教阶人员扫荡了几个神秘宗派，但却不能消灭神秘的精神。例如，瓦勒度派虽遭受天主教异教裁判所残酷的刑罚，但仍然存在。在第十五世纪，即宗教改革前一世纪，平信徒组织了「共同生活兄弟会」。这个会就成为培养神秘推理和实际敬虔的场所。

第四节 奥古斯丁思想之复兴

第十五世纪，由于唯名论神学强调神的旨意，又由于认真追求个人宗教经验的结果，便使纯奥古斯丁思想再度复兴。他们重新确立神恩典的绝对必要性。结果，他们重新强调预定论教理和奥古斯丁有关教会的定义（以教会为一群被预定的会众）。在这个思想学派中属于宗教改革先锋的，有威克里夫、胡司、戈基（Goch）、维瑟勒（Wesel）、维色勒（Wessel）等人物。他们对教会的腐败感到不安。他们大声疾呼反对教会许多的弊端；并公开攻击教会的某些教理。例如，威克里夫抨击化质说，认为化质说比异教的想法更坏。威氏说，仪文「这是我的身体、我的血」只是一种比方，而不是实在的。他否定告解礼的必要性，并攻击赎罪券之买

卖。然而，他们没有一人能用斧头砍掉那邪恶之根。因他们都毫不例外地，陷在经院哲学对恩典所作定义之影响、并陷在把福音的律法观念当作一种新律法的影响之下。

第五节 伊拉斯姆的神学思想

在此，我们要把伊拉斯姆的某些神学思想，列在中世纪里来讨论。有关人意志自由的问题，伊氏完全属乎伯拉纠派的看法。有关恩典的教训，他正式接受经院哲学的术语。但在他的思想体系中，他却不提及藉着圣礼恩典被注入到人的里头。依他看来，恩典是一种属神的，伦理的刺激物。这种刺激物是从学习耶稣的榜样而获得。

有关圣餐的看法，他喜欢象征性的解释。他接受那由后期经院哲学家所确立的圣经灵感说。不过，他说，新约诸书各有不同程度的权威。他也教导说，教会有神圣的义务守安息日。他留在天主教会中，并被认为是一位天主教自由思想派的先锋。他毫不同情路德福音派的看法。

[diagram deleted]

第三部 宗教改革时期的教会

第一章 改革者路德马丁 (Martin Luther)

路德神学非常精深广博。因篇幅有限，故在此，我们不能详尽讨论其神学。我们仅能提出其神学思想的几个要点加以思考而已。

第一节 一般观察

1. 根本的改革。

这是属于教理的改革。从前曾有几个人，诸如威克理夫和胡司等，发言抨击罗马天主教。不过，到此时为止，还没有人倡导要脱离罗马天主教的运动。中世纪改革运动都是针对着教牧人员的道德、教会行政，并洁净教会等问题。不过，路德和慈运理的改革，却是根本的改革。他们转向攻击天主教教理的根基。他们的抨击是有神学的根据；并要以福音的新体系加以补救。因此他们的改革运动所向无敌，是无人能抵挡的。起初，路德无意做改革者。他要改革的近因，是因他的良心不忍再看到赎罪券的买卖。当他把九十五条贴在威登堡教堂门上时，改革运动便随着开始了。日后路德曾回顾他的人生，他说：「神领我前进如同一匹双眼被蒙蔽的马一般，所以我看不到前面向我冲进来的人。」

2. 确立政教分离的原则

在中世纪期间，教会与国家混淆不清，属灵的权益经常与属世的权益互相抵触。国家或教会都没有自由行使各自独有的原则。两者混杂在一起。因此每方均须顾虑到对方的利害关系。但路德却坚持并相信政教分离的原则。不过，在改革当初，路德发现必须把新建立的各教会行政交给诸侯管理。诸侯可凭着一种宗教法院管理教会。路德这种作法是一项临时性的措施。教会行政人员被培养到能够自治时，便可废除这种作法。以后奥斯堡信条曾清楚陈述教会与国家应该分开的原则。

3. 不适用于宗教改革的三种主义

文艺复兴、人文主义、属灵主义均无足够的力量，克服旧的时代而创造新的时代。它们均缺乏坚强的意志和思想，致使不能拆毁中世纪天主教的体系。新的发展全然端赖路德的改革。路德的改革不采用人文主义。因人文主义删除宗教的超然因素，并小看宗教为一种道德主义。宗教改革亦不采纳苏西尼主义，因它主张神体一位论，并对赎罪作很不妥当的解释。宗教改革也不采用重洗派的属灵主义，因它的教理不妥当。

4. 路德对救恩的看法

宗教改革所关注的、乃是救世论的问题。路德最关心的问题、就是「我当怎样行，才能得救？」的问题。路德攻击天主教传统的悔改作法，并怀疑赎罪券对活人和死人有任何赦罪的功效。他说，教皇没有赦罪的权柄。他痛斥那从马利亚和圣徒身上所获得的多余功德学说。天主教认为从马利亚和圣徒身上所得的多余功德，乃是要补满基督的功德。路德在他九十五条当中的一条写道：「信徒须要知道，我们毕生应该过着悔改的生活。」路德以信心和称义的新观

念，取代天主教那含有功德行为的告解礼。路德说：「善行不是一种功德，乃是一种随在信心之后的新顺服」。路德在早期承认，人不可能认完一切致死之罪。他后来认为人实在有义务仅向神认罪；并认为天主教的认罪方式，只是一种人为的法则而已。因此，不必对人认罪。我们只要向神认罪，就可蒙赦免。

5. 路德教理的来源

有些著者说，路德的改革仅回到使徒时代的状况而已。的确，路德定意要回到圣经上的原则。不过，他的目标不仅要重建以前的状况，并且也要更深地拓展基督教教理。路德许多思想的内容，都取自于使徒时代以后的人物。从初代教会里，他曾受爱任纽、俄利根、亚他那修、特土良及奥古斯丁等人的影响。从中世纪里；他曾受安瑟伦、伯尔拿、及其他经院派者的影响。他曾竭力要与神和好，他终于与神和好了。他一生所发现的各种原则，对人类都有很大的助益。他那丰富的属灵经验具有普遍性的效用，能唤醒世人的良心，并使世人认罪、认罪与悔改。

6. 路德对神秘主义的态度

路德对神秘主义者的著作很感兴趣。它们包括从奥古斯丁到经院哲学家之间的神秘主义作品。路德接受他们部份的思想，尤其是神秘者伯尔拿的思想。路德喜欢德国神秘主义者的实际强调。他喜欢那含有福音派的著作。诸如金碧士所著的效法基督，以及陶勒尔约翰所写的讲道集等。但他却反对寂静主义（注一）。因他认为神有活泼的性格，并认为人应当关心伦理上的事。所以他就不提倡神秘主义（注二）。

7. 路德改革的特性

路德的改革，具有奥古斯丁和保罗两者的特性，这是显而易见的，路德不接受阿奎那和敦司苏格图的看法。他表示赞成奥古斯丁的神恩独作说，并强调人不能靠着自己的天然能力获得新的属灵生命。这种看法致使路德采取一种温和的决定论，即那不忽略人之责任在内的决定论。由于路德赞成奥古斯丁的看法。因此他便回头去研究保罗的著作，以后他便写出一本罗马书的名著（写于主后一五一五年至一五一六年。）由此，宗教改革就具有保罗和奥古斯丁的特性、并极力反对伯拉纠主义和半伯拉纠主义。

8. 路德改革的重要因素

路德看出经院哲学的失败。但他却不附从人文主义者。然而他却喜欢看见人文主义者抨击经院哲学。路德虽偶而也应用经院哲学的思想方式；但大体上，他皆反对经院哲学家的教训。路德说，阿奎那带来亚理斯多德的优点；正因此事，阿奎那大大破坏敬虔之道。阿奎那曾说，凡没有研究亚理斯多德的人，都不能成为神学家。路德认为让这批经院哲学家来领导福音和救恩等要事，是不安全的。

路德的改革，是从他自己灵魂的经验而产生。他有许多论悔改和救恩确据的著作。在改革上，他最关心救世论。他主要的问题，就是「我将如何找到那位恩慈的神？」。这个问题，我们可从他的讲章、真道问答和他一切著作里看得出来。他对神学推理的特性不感兴趣；他所处理的，都是最基本的问题。诸如神的圣洁、神的爱、人之罪性、律法与福音、基督、信心和称义等。他完全透过本身的经验及自己悔改的观念，以处置这些问题。路德是先知，亦是伟大的宗教天才。他富有才智，能洞察自己深奥的体验、并能察觉他当世代一切的情感和所有属灵的

需要。他的信息，解答了众人心目中各种问题。

9. 查考路德的发展是一件有趣之事

到这时代为止，宗教改革的原则业已确立。不过，当这原则未成为后代动力之前，必须先给那些刚强者去体认和体验。路德是被拣选的器皿。他的教理之发展是渐进的。近年来，有许多人研究路德早年的生活。依教理的角度看来，路德从主后一五一三年至一五一七年这段期间所产生的思想，还是属于他早年的思想，也是他刚从中世纪转变来的思想。这时他对罪、福音、基督、律法、信心、称义、弥撒的祭物、七种圣礼和教会的权威等问题均已获得了新观念。不过，在其他方面，他依旧是属于罗马天主教的想法。

路德在威登堡教堂张贴九十五条以后，他对福音便有更深入的解释。他对信心、行为、律法与福音、罪恶与恩典、称义和赎罪等都有新的思想，甚至在主后一五一七年（宗教改革正式开始那年）以后，路德在许多方面还继续发展其思想。然而，一直到一五二〇年，他仍旧向圣彼得祷告。甚至到一五二八年左右，他还向圣亚拿及马利亚祷告着。

10. 路德的改革是保守的

宗教改革不是要创立一个新宗教，也不是要构成基督教思想的新型态，乃是要保守以往历史中最好的成果，并要力求上进。

路德推翻罗马天主教的功德体系。他说，救恩之盼望绝不能依靠人现状之事或人所能作到之事。人需要神。救恩之路乃是从上面开始的。所以他把整个体系都建立在神恩慈的旨意上，即神藉着基督的功劳赦免了人的罪。

路德曾经主张要持守并力行善事。他说：「在教会实施的一切事务上，没有一件善事会与圣经相悖的。」他与清教徒的看法不同。清教徒乃是说：「只要谨守圣经所清楚吩咐的事。」因此有人曾论断路德说，路德的改革不彻底，不完全。然而，路德却弃绝一切藉赖行为而蒙称义的思想。

在教理方面，我们也能看到路德的保守主义。他采纳基督教界的普世信经。他指出尼西亚信经和使徒信经都是有权威的文件。他评估亚他那修信经说：「自使徒时代以来，他不晓得有任何著作，能比得上亚他那修信经那样的重要和荣美。」奥古斯丁所主张人自然败坏之教理，和自然败坏对人意志之影响的看法，路德都乐意接受。路德的救世论也从奥古斯丁讲起。不过，他认为奥古斯丁不会区别称义和成圣。

11. 路德神学建立在一种神人有机的联合之原则上；神在基督里，藉着基督赐给我们救恩。路德在道成肉身上看到神与基督两性的位格联合。他的人性参与他神性的属性中。路德觉得他与亚历山太区利罗的基督论相符合，而却与涅斯多留的基督论相悖。

路德亦在可见与不可见的教会之有机关系上，看到神人之联合。依路德看来，教会不是有可见和不可见的两个教会，乃是只有一个教会而包含有双方的有机关系之联合。它好像一个圆圈在另一个圆圈之内一般，而不是两个相伴的圆圈。

11. 路德主张唯有信心原则的重要性

路德的重点就是，唯有藉着信心，在基督里依靠神的恩典，那不安之心便得平安的主张。他提出两个要点：（1）人为获得救恩所作的一切努力都是徒劳无功，人不能作什么，仅能因着信接受这恩典而已。（2）这恩典是一种白白的恩赐，要赐给凡寻找神的罪人；并有救恩的

确实性。信心之路才是确实可靠之路。他用这句话论信心，即「你信多少，就有多少。」因此，这个原则推翻那靠着善行得功劳的观念；并叫人看见凡依靠哲学之合理凭据和推理之趋向等都是无用的。路德的原则对整个人类文明也具有重大的意义。它对科学、文学及一切学问都有一种解放性的因素。科学、文学、国家、政府，以及一切的学术等都不再遭受罗马教阶者的法律所束缚。「唯有信心」这原则，也对近代文化之发展提供了一个良好的规范。这种原则也包含良心自由之原则。那自决自己命运之意识推动了现代文化之发展，并成为各种文化之根基。尤其在宗教改革时期，这个原则得到更进一步之进展。

13. 路德对文学与哲学之影响

路德对德国文学，不仅提供白话文，也提出不计其数的辞藻和惯用语。他对德国哲学也起了相当深远的影响。无论在理性上、推理上都有广大的影响。德国的理想主义离不开路德的改革。他主张个人生活的重要性重于宗教的生活。他确立个人独特的价值。针对这一点他讲得比文艺复兴更加积极。他一面劝人要因着神所赐给的命运而欢喜（注三），但在另一面他却强调个人在行动上，其意志是占上风的。

第二节 路德在神学上的强调

1. 路德的神观

（1）中世纪的经院哲学，将神之观念作为每一种神学的中心。路德反对经院哲学的这种作法。

（2）路德也不赞成经院哲学对下列所作的两种看法：（a）经院哲学籍着推理的哲学，企图证明神之绝对性。它描述神安祥地栖息在他本身之内，并享受他自己。（b）经院派的神观表明在神与人之立约上，并把神与人列入一种律法的道德主义体系之中。

路德说，神若不是全能的、万有功效的，他就不是神。全能的神是世界和历史的主宰。神要向人的意志挑战。他要赢得人的全心。因为人原是他造的。既然上帝是完全的。他要领人到完全的地步。因此那爱神与爱人的诫命，再次按其原义被确立起来。路德否定形而上学的神观；但他却树立一种纯宗教的神观。路德说，神崇高的道德显示其伟大，并吩咐人要有高洁的品德。因此，人的道德缺陷和爱心之疏忽，皆会惹起那位圣洁上帝的忿怒，并使我们与他隔离。人不必藉着许多善行和敬虔的行为接近神。人的良善并不能构成他与神的关系之基础。可是，相反的那一面才是真实的。罪人被邀请来听福音，神预知罪人的需要。神的良善克服人一切的罪恶。路德认为神是「纯真之爱」、「慈悲的意志」和「纯然的仁慈」。他的恩典是白白的，绝不以功劳为条件。神拒绝一切行为之义。路德说，事实上，神不救别的，仅救罪人；不教训别的，仅教训愚拙的和无知的；不降福给别的，仅降福给贫穷的。不将生命赐给别的，仅赐给那死在过犯当中的人。

路德拒绝用哲学方法认识神。他说，哲学是用理性探究神的实质与本性。人堕落之后，便不能理解神。路德从不忽视这个事实：即罪人正在寻找神；但神却从罪人的眼前隐藏起来。不过，他却在耶稣基督里，向罪人显明他自己。耶稣基督是成为肉身的神。人从这位被钉死的基督能真正认识神。

(3) 神的忿怒和他的慈爱合作。路德相当看重神忿怒的观念。他说，神的忿怒就是他施刑罚之义。神的爱就是赐恩典之义。上帝实在会忿怒。他的怒气是极其可怕的。他一怒便可打碎罪人。神为着维护他的义，就必须发怒。他的义是为要阻止人类可怕的罪。若没有基督，神就要向世人发出极其严厉的忿怒。但在基督里，神的忿怒就止息了。关于地狱，路德也有所说明。他说，罪人在他的良心里，已经体验到地狱的苦头。一颗邪恶之心有种种的惧怕，这便影射着地狱的真相。在末日以前，人从内心就能知道地狱之事。在审判之日，在神荣耀最后显现之后，不敬虔者的灵魂与身体都要遭受神永远的忿怒。路德论神忿怒之后，便作出一段发人深省的祷告。他说：「噢，神的羔羊啊！你是最神圣的，然而却在各各他被杀害、被悬挂。你担当了我们的众罪，若不然我们就永远绝望。主耶稣啊，求你怜悯我们。」

(4) 神常工作：路德认为神常常活动着。他在全宇宙当中工作。人不仅知道神在施恩典之事上工作，也在世界里工作。他的活动不受拦阻。他是全能的。他的大能在万物中动工、并托住着万有。他经常藉着他的能力，不停地推动他的事工。他无所不在；他在死亡里、阴间里、在恶徒中、甚至在恶徒之心中。因他造万物，统管万物。因此，万事都必按他的旨意而行。世界和地上万物，每天循规蹈矩地运行，这就足证上帝经常在全宇宙中活动着。但这并不意味着人的活动被取消了：的确，神可不用犁田、撒种等方法生产果实，一如原始山野所显示者，又于必要时，亦可不必经过人之性关系而生育人类。但神的计划并不是如此。神的旨意和计划；乃是要藉着人类的劳动和工作，永远不断地持续着他的工作。不过，神的能力活动与我们工作之间的关系却不是一件必要的事；神要何时工作，他都有他的自由。

2. 路德对基督的看法

(1) 路德完全赞成初代教会基督论的教义。路德说：「基督远离罪人，高过诸天。」他再复兴亚他那修纯真救赎的神学。他说：「我们这些罪人确信，在天堂里我们有一位弟兄，他同时也是神的儿子。」关于基督的两性，路德用一种实际的方法加以陈述。他说：「我们认识基督的神性，我们一切的福乐都是来自于他，我们的救恩亦完全来自于他。」不过，基督把自己的神性藏在他自己的人性中，他舍弃他的大能。他舍弃那能够抵挡一切仇敌的大能。并在凡事上，迁就人，并处于软弱之中。为人之耶稣，就是成为肉身的神、是永恒之道、是圣父独特的启示和显现。神只藉着基督；向人显明他自己。基督是镜子、媒介、道路。藉着他，我们才能认识神。凡不在基督里找到并接待神的，无论在何时何地，都找不到神。换句话说：「只有藉着基督的人性，上帝才将他自己显示给我们。」由此可知，路德也很关心基督两性的统一，即真神、真人存在于一个位格里。

(2) 基督的工作：为人之耶稣启示我们两件事：(a) 他启示我们律法的属灵意义，并十分清楚提出上帝的要求。(b) 他以他为人之行为和受苦，以一种可见之方式，向我们启示神慈爱的旨意。他宣告恩典和赦罪。不仅如此，他带给我们平安，使徒是宣扬平安，但基督却是把平安赐给我们。他赐给我们属灵的生命和公义。他释放我们脱离死亡和罪恶。这些都是神的作为，是被造者所不能做到的。甚至连天使也办不到的。这些工作都是属于至高者的工作。再者，基督也准许我们去领会他是真神。

关于基督的受苦。路德说，基督受苦是出乎神的爱。基督之死是代替的。他为人之罪受刑。他在十字架上忍受了神的忿怒，因神不能恩待罪恶。除非对罪付出代价和满足，不然，神

不能除掉他的忿怒与刑罚。有了基督和好的工作，神才有可能赦免人的罪。从救赎与重生的事上，便可看到基督神性的活动。路德所写复活节的圣歌含有默想主的受苦、并默想那位受高举的主的因素。基督复活不仅除掉罪债和刑罚，并且除灭罪与黑暗。在此、基督很真切的表达他创造的能力。基督要籍着圣灵，叫人效法他，并除灭罪。

3. 路德对律法与福音之解释

(1) 路德很清楚地区别律法与福音。他说，律法施令，但福音却施给。新旧约都有律法与福音。在基督和保罗的话语中，都有许多律法，例如：登山宝训和保罗的书信。在旧约中，也有许多福音和恩典的应许。

(2) 律法之意义：

律法显明人的罪，使人苦恼，并叫人准备去领受那恩典的福音。摩西律法包括有道德的、民法的和仪式的律法。路德将摩西的道德律法与摩西的民法和仪式等两种律法分开。不过，道德律法起初颁布给人时，也没有带给人有一颗自由的，愉快行善的心。人仍然有一颗背逆的、反抗的心。律法只是揭露人败坏的情况。正因如此，我们才需要律法。路德极力攻击反律法主义者（Antinomians）。诸如雅其科拉（Agricola A.D.1527）等人。路德又说，甚至人有了新生命之后，也需要律法。因律法指示人明白神的旨意，并使人有深切的悔改。

(3) 福音的意义：福音是一种白白的恩赐，必须与律法并行。福音是灵性病者的救药，使人甘心遵行神的旨意。由此，人便生出爱心，又愿遵照神的旨意行事为人。基督徒在各方面的生活都能体验到这福音的真实性。

4. 人既然是人，便需要律法和福音。对这一点路德有重要的信息。

(1) 人个别之罪：路德充分了解这个问题。关于罪之起源，路德说：因亚当堕落，罪便进入世界。在亚当里众人都犯了罪。藉着父母的精液，腐败由一代传到另一代。中世纪从心理学上的观点，了解「肉体」这个字的意思。但路德不接受中世纪的看法。他乃接受保罗的看法。保罗从宗教上解释肉体包括有灵、魂和体。路德承认在灵魂里面没有一种安静的能力行善或作恶。灵魂乃是经常要爱或要恨，是活动的；在活动的背面有一种不止息的贪求，并有一种罪的意志。这种罪的意志在万事上不停地为着自己着想。终日唯有为自己追求益处和品德，并爱自己过于一切。因此人们所谓的善和美德，也只不过是为自己而追求出来的，也是为了讨自己的喜悦而做出的；所以贪欲是最大且最深的邪恶。于人而言没有任何东西比自己的意志更加亲密，而这种贪欲，或是色欲，就是原罪。这种原罪弥漫在我们整个属灵的生命当中，简直是不能加以抑制的。因为这种为着自己着想的意志，经常是不被我们所发觉的，但它却往往操纵着最重要之事，尤其是那些属乎宗教领域之事。总之，人的本性是败坏的。

(2) 论责任问题：上述这种遗传的罪能成为每个人本身的罪债吗？是人出生时就有的吗？不，我们对我们的出生是不负责的。不过，灵魂是有责任的，因灵魂构成人本身之存在，并促使意志作每项事之决定，又指引意志的方向。的确，我们不必被迫犯罪，也不要违背自己的意志去犯罪。不过，当我们作坏事时，意志总是协助我们犯罪。由于这个理由，路德便分别个人之罪与原罪之差异。

(3) 双重的后果：(a) 路德说，这样就无所谓有轻微之罪与致死之罪的差别。每样罪都会使我们与神分离，并且遭受神之忿怒和审判。(b) 罪的特征，就是不信。唯有信心，人才

能对所有一种正确的态度。

5. 路德称义的教理。

近年来，对路德正确的称义思想，曾引起多人的讨论。有一派的著者，以窝勒特尔（Walther）为代表。他把信义会传统看法摘要起来说：「称义是神的司法举动，藉着基督的功劳、透过赦罪和基督之义的归与，相信耶稣的罪人就被宣告为义。」不过，依照和勒（Holl）及其他著者的看法，他们认为路德的教训，罪人的称义乃是因那有信心之罪人靠着与神之交而成为义。窝勒特尔将称义作为一种绝对的、无条件的法庭举动。这种观点对于一位真有悔改而仍旧感到不安的罪人，对其所得赦罪和救恩之确据，便提供一种较稳固的基础。在另一方面，和勒的看法比较合乎神的圣洁。他说，神不能宣告一个尚未为义者，成为真正的义者。他又说，称义虽是神的一种宣告，但只有那追求义并行义的人，才能被称为义。

其次我们要研讨信心。信心是什么？信心的起源如何？路德说，有一种信心，是获得之信心，而又是灌输之信心。当你听见基督为你受苦，并相信他时，你便能信任基督并对他产生一种温和之爱。而且所有其他的爱心，和爱其他事物的心都因此而消失。当你对基督生出这种爱心时，除了基督之外，你不再爱别的东西；因为此刻你已感应到唯有他是富足的，而爱他胜过爱一切。这是由神所作的信心，也就是灌输之信心。不过，从里面看来，它又是获得之信心，是活泼而实际的信心。这种获得与灌输俱存的信心，要破碎自我，并要完全由神来指引自我。这种信心是从默念基督并经历基督而发出的。基督徒既然承认所有福份都出于神，便能信任基督，并能毕生信靠、等候和盼望神。所以这种信心，一方面是一种恳求的、挣扎的信心，犹如奥古斯丁所教导的。但另一方面却要在基督里获得神、并信靠神。圣父因他的怜悯将他的儿子的义赋与我们。因此罪就不再归在我们身上，使我们的罪即得蒙赦免。

唯有我们接受基督的义的时候，他的义才真正属于我们。信心之义不因着我们的行为赐给我们。不过信心之义赐给我们之后，我们便有能力行善。

6. 从福音的观点看基督徒生活的理想

路德反对经院派及亚理斯多德的伦理。路德认为，一个好人就是一个做许多好事的人，这样推论是不妥当的。不过，一个真正的好人，是出自于内心的催促而做好事的人。所以这要完全看他整个态度和意志方向而定。依路德看来，真正的道德有两种特点：（1）从神无条件的神圣律法中，可发现道德标准。我们从圣经可以找到这种道德标准：尤其从十诫和那条须尽心爱神、爱人之诫命上，可以发现道德。因此伦理的行动是脱离一切的自私。再者，我们都有本份要荣耀神和爱神。（2）没有任何被强迫的行动、能满足律法的要求。爱必须很自由地，很愉快地从内心流露出来。凡人所作的，应出乎他所要作的。人不能凭着自己的努力，获得完善的美德，因为人有原罪。在称义上，所有个人的价值都要先被否定，然后才能产生纯真的道德。从纯真宗教所产生的伦理，才能满足神的要求。人由于有了感谢之心，才会生出遵行神旨意之心愿。

神先开始在人里面作拯救的工作，并把那又新又纯洁的意志放在罪人心中。基督藉着圣灵住在人心里，并要在人心里面动工。因此，人便能了解律法的属灵意义，并能以律法为乐，又能行出神所要他行的事。进而，因与神联合，就有好的行为，犹如好树结好果子一般。此后，人就不必再追求那行为之义。相反地，人便能爱邻人。只有在人真正爱邻人时，才能真实表现

他爱神之心。路德不赞成天主教所要求的任何修道行为或属灵的行为。他认为世上平凡的劳动，是神所要所嘉许的。基督徒应认为劳动非但不是邪恶，也非属卑贱，乃是一种谋生的正当方法。藉此，人在今生才有按照其才能工作的意义与价值。如此，劳动是善的，是神圣的。

路德对婚姻有一种新的评价。他说，婚姻就是要废除修道院的禁欲主义，并要消除浪漫的多情。生儿养女是一件很神圣之事。性欲本来不是邪恶。但自亚当堕落之后，性欲却被污染；因此，夫妻就要常常求神的赦免。神会很仁慈地赦免人此类求饶，因他要持续其创造。父母要藉着一切的辛劳眷顾儿女。如此事奉神，远胜过和尚或尼姑、修女或修道士行禁欲而事奉神的事奉。

7. 路德的教会观

依路德看来，教会是由道所组成，是众信徒之团契。福音即神之道，是教会的生命和本质。凡信徒都应有兄弟爱之交谊，并须要彼此分担重担和彼此分享。上帝不仅要与每个人接触，也要与众人接触。上帝召集那被圣灵所管制的人以建立他的国度。这是看不见的国度，是从信心上显明出来的。那看不见的教会才是真正的教会；正如住在我们心中那看不见的上帝是真实的一般。看不见的教会是圣洁的，因圣灵管制它，并有基督在它里面统治。唯有藉着信心，并透过与那位教会的头基督有个人间的关系，才能成为不可见的教会之会员。上帝的话在那里工作，那里就有上帝的国。不可见的教会需要宣扬福音和行使圣礼。当路德使用「不可见」与「可见」两个用词时，他并不是说有两个不同的教会，而乃是说，有一个教会，却有两种不同的属性。

教会不能像天主教那样，用魔术的方法一将救恩分给人。教会没有所谓神圣的法规，也没有教阶等级之分。因在神面前，每个信徒都是平等的，并都能领受同一完整而不可分的神之恩典。所以信徒在上帝面前都是祭司。路德最关注的，就是信徒皆祭司，而否定教阶的教会组织。不过，教会虽有信徒皆祭司的事实，但依旧须要有许多职务不同的教会职份。当然每个信徒都有传道的权利，但向会众公开讲道的事工，应归给那受特殊训练的人员负责。只有向公众讲道的职份为传道人与一般信徒所不同之处。然而会众可以随着公意聘请牧会者，也能照样罢免牧会者。罢免牧会的理由有二：一为教导错谬，二为对职务不能胜任或懒惰。归属或不归属教会应基于自愿的原则，因为没有人能强迫任何人相信宗教。政教应分开，教会不应该指使政府做什么事；照样，政府也不应该干涉教会的事务。

8. 道与圣礼

不可见的教会会友藉着可见教会的讲道，就得以聚集在一起。因为「上帝的话，不能没有上帝的百姓。再者，上帝的百姓，也不能没有上帝的话。」可见教会须要宣讲赦罪之道，并施行圣礼。若与天主教比较起来，天主教就是要用一种有形的方式来浇灌恩典，但路德却强调藉宣讲之道。圣灵唯有藉着道工作，并唯有这道才能唤起信心。再者，这道已为那已蒙唤醒的信徒带来全部之启示。道也成全圣礼。除非上帝的道使圣礼成为有意义，不然，洗礼用的水和圣餐用的饼与酒都毫无意义。圣礼诉诸于信心，即信靠那仪文之信心。圣礼只是促进信心之记号而已，并无其他的意义。没有信心，圣礼就无益处。有信心领受圣礼才有功效。基督数不像天主教所主张的那样，只要藉着行使圣礼就有功效。因此，只有根据圣经赦罪之道的圣礼，才是纯正的圣礼。圣经只有提到洗礼和圣餐等两种圣礼而已。起初，路德也把悔改当作一种圣礼。

不过，不久他便将悔改并入洗礼之内。

依路德看来，洗礼有两种意义：（1）洗礼为神与人之间的立约记号。因此，洗礼只有一次。洗礼向人保证上帝那恩慈和不变的旨意。神的旨意就是要赦免人，并且变继续赦免，又要人在人重生时赐给人圣灵，为要使人重生和成圣。洗礼开始，就使人更新、并使人得到神的恩典和圣灵，又叫人开始铲除自我和罪恶。（2）洗礼也强迫人要天天治死罪性。所以基督徒要过着如同天天受洗礼的生活。因此路德反对那种错误的行为之义，并反对婴孩受洗为神慈爱旨意的一种凭据。

圣餐就是一种交契的圣礼，使忠诚信徒与那位为他们成全赦罪和救恩的基督联合。圣餐也使信徒彼此联合、彼此相爱、彼此担负重担。依路德看来，在圣餐中，不仅有基督的祝福，并有基督亲自临在而要与他的百姓交通。因此，路德便提倡基督真正临在于圣餐的教理。路德教导说，基督的身体与血真正临到饼与酒之中。就在这一点上，路德与慈运理发生冲突。慈运理主张圣餐为一种象征，为一种纪念的筵席。而路德却说，在圣餐中，人不作什么，乃是上帝在作事。路德的观念，以后使成为合质说。路德在基督为人之行事上，发现有基督属乎神性的活动。因此一发现指引路德在圣餐上主张基督真正临在之教理。路德说，常神性的属性转移到「为人耶稣」的时候，便能主张基督荣耀的身体实在临到饼与酒之中。不过，路德讲到这里时，有一点修正。他说：「基督虽到处临在，但他却不愿意你在到处寻找他。道在那里，你就要在那里寻找他，并一定能找到他。」

9. 道与圣经

耶稣基督是上帝之道，将上帝显明给人。上帝在那位为人耶稣的生涯中向我们显示。我们唯有藉着圣经，才能知道耶稣在地上的生活。圣经的内容就是基督。他是构成圣经的原则。藉着圣灵，「史实的耶稣」就成为活跃的，并且常以被高举之主的身位，住在人间。路德认为「上帝的道」——这个用词，主要是指着教会所传那活泼之道。这道之真理依据于那成文的道之上。所以路德反对狂热派者。因该派主张内在亮光之神学。路德也反对慈运理对仪文之象征的解释。路德认为慈运理有一种不敬虔的态度，因慈氏意图凭藉理性贯通圣经。

路德认为圣经是唯一的权威，教会不能比圣经优先。若有人说：教会的存在，比正典圣经之构成来得早所以比较优先，这样的讲法是愚拙的。因为我们不能说施洗约翰在历史上比基督来得早，而他就比基督较有荣耀。路德说，圣灵是圣经的著者。他虽这样说，但他对圣经正典的看法也有几分自由派的观念。例如，他不信所罗门是传道书的著者。再者，他也喜欢以斯帖书从旧约中被删掉，因他认为它持有浓厚的犹太国家主义之情趣。路德也不接受希伯来书下列两段的经文；其一为希伯来书六章 4 节至 6 节，另一是十章 14 至 31 节。因这两段经文都拒绝人在洗礼后之悔改。他又不接受希伯来书十二章 17 节：「以扫虽然号哭切求，却得不着门路，使他父亲的心意回转。」他认为这些经文，与四福音书和保罗书信等之精神不符合。他又认为雅各书二章 21 节：「亚伯拉罕因行为称义」这句话与保罗的书信相抵触。他以为启示录的文句是模糊不清的，与彼得、保罗、耶稣所说那令人明白的语句不一致。由此可知，路德不反对对圣经作低级和高级等的批判。

关于圣经正典之范围，路德没有提出他个人的看法。但他却确信圣经之灵感说。他对「圣经灵感说」所写的书，不比加尔文所写的为多。路德承认圣经有属神与属人之因素。在圣经中属神与属人之关系，犹如在基督位格中神性与人性之关系一般。这种关系对路德、对教会而言，都是一种奥秘、一种信心的问题。路德在强调属人之因素上，讲得太过份。例如，他说彼

前三章一九节是低于使徒之精神。总之，路德对圣经有几分自由派的看法。

注一：寂静主义：真实的虔诚是心灵里面的平安。他们相信消极的抵抗、并主张真正的基督徒不得做官或当兵。

注二：神秘主义：神秘主义主张，人藉着直接意识或个人直觉、不藉着逻辑或推理，以获得属神的知识。人经某些准备之后，人的心藉着一线的亮光便可领悟到那由逻辑所不能领悟到的真理。并认为直觉为宗教的基础。神秘主义追求那超过逻辑和理性范围之外的存在。这是有几分危险的。总之，神秘主义有一种要亲自体验存在实质和上帝的心愿。神秘主义在印度教、佛教、道教、神道教等宗教里都含有重要的成分。贵格会亦强调宗教上的神秘因素。犹太教、基督教、回教也都造出许多神秘主义者。诸如天主教的伯尔拿，基督教的福克斯等人。

注三：神所赐给之命运，是指着人出生时之父母、时间、地点和性别等而言。上述诸因素都是人无法加以选择的，是命定的。

第二章 慈运理与其神学

主后一五〇六年，路德还在修道院追求那位仁慈上帝的时候，慈运理（Zwingli A.D.1484-1531）已在瑞士的华刺如斯（Glarus）当牧师了。他是一位历经百般艰难困苦的教师。一五一七年，常路德刚开始与天主教大起冲突时，慈运理便正在着手研究圣经、并要使圣经作为真的「基督教哲学」。路德是被自己内心的宗教需要及个人信心的经历所驱使而成为一个改革家。但慈运理却是随从伊拉斯姆的看法和当代人文主义的趋向，而从事宗教改革的。

第一节 慈运理有人文主义的作法

有一个时候慈运理带有很浓厚的人文主义思想。他将圣经常作他人文主义的基础。依他看来，圣经就是上帝的律法，故要依据圣经制订个人行为的规则、国家伦理和教会实施之法规等。他不像路德、因着知罪、悔改、领受恩典而有灵魂更新的经历；更没有从这种经历来从事教会的改革。他乃是从事古典的、圣经的研究，而成为改革者的。他一直是一位中庸的、圣经的人文主义者。从他对圣经之运用，其哲学、罪说、基督论、圣礼之看法、国家和教会之观点等，均能看出他的人文主义和哲学等基础。慈运理与路德根本的差别，在于路德以个人的宗教体验、作为了解圣经的条件；而慈运理大部份却以他个人对人文主义之操练作为了解圣经的条件。这正说明了慈运理对基督教的观念，持有智力和道德之色彩。

第二节 慈运理改革活动的范围

慈运理改革活动的范围，远比路德宽广。他未成为一个研究圣经的学生之前，早已学会如何认识人和人之间的生活。他致力于改革政府。他主张神权政治之理想。针对这一点，他的看法与加尔文日后的看法相同。慈运理相信教会与国家要联合在一起，正如人的身体需与灵魂联合在一起一般。所以他主张政教合一。依他看来，政府要监督教会之生活和纪律，并要将圣经当作政府的法典。唯有符合圣经之国家法律才有功效。他不但要在他本市，也要在瑞士全国从事政治活动。他甚至与一位德国公爵，名叫黑森腓力浦取得连系，为要从事一项最大胆的政治大策划。他诱使腓力浦要利用法国天主教徒国王做为他的后盾，并要联合威尼斯舰队，以推翻德国皇帝查理五世，然后对立腓力浦为德国皇帝。主后一五三一年，慈运理终于在米普路的战场上被斩杀。当时他身穿军服。以后有人在沃木斯市为慈运理建造一座纪念像，是一座站立之铜像，一手拿着圣经，另一手拿着刀剑。有关这一点，路德却主张福音不需要属肉体的武器。慈运理与路德两人对这一点的看法，大异其趣。

第三节 慈运理依赖路德吗？

慈运理依赖路德吗？慈氏本人拒绝他是路德的学生。他坚持说，他比路德先开始传福音。他从一五一大年起便开始传道。不过，自一五一八年之后，他便阅读路德所有的著作。他对罪、悔改、在基督里求助神的恩典等许多说法，读者看起来都与路德的思想一模一样。再者，在他信条理，有许多路德观念的回声。诸如基督是救恩的唯一道路，人自己的行为不足得救，唯有属于基督的工作才是善行等，不过，慈运理还是强调夺理，说他是自立的，毫不依靠路德。他说：「我不准备领受路德的名，因我从他领受太少。我在路德书本里所读到的，大部份都已在上帝的话语—圣经中找到了。」平心而论，慈运理免不了路德那本加拉太书注解之影

响。瑟伯尔（Seeberg）评论说：「慈运理以伊拉斯姆的改革观念开始，此事引他到圣经。但继续引导他怎样注解圣经的，乃是依靠路德的各种观念。从慈运理对宗教真理之赏识这一中心点上看来，他是依赖路德的。」同时这也是事实，即慈运理并没有全盘吸收路德所有的基要思想。在慈运理系统神学书本里，我们逐渐能看出他那种人文主义的基督论。

第四节 慈运理与路德宗教思想之对照

慈运理与路德在建立神学体系上大不相同。

1. 路德不离弃婴儿受洗，因洗礼是带子女到救主面前的唯一方法。但慈运理主张婴儿受洗，不过为增加教会人数的方法。

2. 路德强调因信称义的教理。因称义为灵魂带来平安。但慈运理强调因信称义是一种武器，用以扑灭天主教功德的行为。

3. 路德看重圣礼。他认为圣礼是恩典的导管。但慈运理却把圣礼保留为基督徒外在的记号，因为基督已经那样设立并吩咐圣礼。

以上二点和其他许多方面的看法，慈运理都和路德很不一样。

第五节 慈运理对宗教改革之重要性

1. 慈运理不像路德具有领导的地位。路德临终之前，凡与路德有连系的人均一致承认路德有一种决定性的权威。甚至路德逝世之后，他的影响继续扩大。慈运理就不是那样，他虽有许多同情者，但他们都不承认他为他们的领袖。他们都自认为独立的神学家或思想家，与慈运理毫不相干。

2. 慈运理的著作不能与路德、加尔文等两人的著作相比美。慈运理的著作有许多优美的词句。但却缺少深奥的思想。他是一个实际的人物，所写的书都想要影响人。可惜，他的著作在属灵上不起领导的作用。慈运理在主后一五二二年至一五三三年间写了许多书，但其中没有一本书具有持久性的影响。

3. 慈运理曾经被称为自由主义潮流的先锋。但与现今的自由主义比较起来，他还算相当的保守。因他仍旧相信复原教的基要教理。其中包括相信基督之神性和他的赎罪为一种代替的祭物。然而，他若与路德、黑兰顿、加尔文等三人比较的话，他就显得有几分自由派的趋向。慈运理认为基督教是最完善的宗教；但也认为异教中也有真的宗教，并且一样有可能讨神的喜悦。依他看来，催促基督降世为人，不是因世人罪孽和世人败坏的缘故；乃是因世人是他最高的创造，有其崇高地位的缘故。从这一点我们也可以看到慈运理的自由主义思想。

第六节 慈运理对几项教理的看法

1. 圣经

慈运理从律法的观点运用圣经。他把圣经当作一本生活的法则。他不了解律法和福音两者之间的差别，因此他不会区别律法和福音。依他看来，律法就好像福音一样，是上帝慈爱旨意的启示。经由他研究律法的本质之后，他说，律法并不定人的罪。但是，路德却指出律法和福音之间的大差别。路德说，律法定人的罪，但福音却要拯救人。律法的功用，就是叫人知罪并认罪。但在福音里，我们有洁净的根源。

2. 有关上帝之教理

有关上帝之教理，是慈运理神学体系的中心点。他的整个结构都建立在他的上帝的教理上。他的神学体系，以神为中心，而不以基督为中心。他强调上帝之主权。他坚决主张一神论。他极力反对天主教敬拜遗物和图像。他以上帝之教理为他一切思想之中心，并经该教理反对天主教。慈运理认为上帝是永存的、经常工作的、无所不知的、是一切良善之起源、是第一推动因和万因之因。上帝统治世界，犹如灵魂支配身体一般。凡违背他旨意之事都不会发生。凡发生的，都可能追溯到他的能力。上帝的旨意就是要永不改变地管治全宇宙。由于以这种决定论推论的结果，他便宣布说：「一切的邪恶和一切的良善，都一样地可归因于上帝；连亚当犯罪堕落的事亦可归因于上帝。但我们不能控告上帝有罪，因他不处在律法之下。」他又说：「若在人里头，绝无自由意志的话，便可把偷盗、凶杀和一切罪都推给上帝，并且说一切是由他的旨意所弄成的。既然如此，诸如奸淫、凶杀就都不是罪了，因它们是出乎神之作为，上帝为其始因、推动者、指使者。但事实上，它们是出乎人之作为，所以它们就是罪。因上帝不受律法之限制，但人须受律法的定罪。上帝从太初就知道并有意思要造将堕落的人。不过，同时他也决定他儿子要取人性而成为人，以便拯救堕落的人类。」

3. 慈运理对罪的看法

原罪就是那不完善的性情之软弱和缺陷。人在出生时，使带有这种缺陷，唯人本身没有过错。这种遗传的罪是一种疾病，但不是一种罪债。原罪使人的性情变成脆弱，但人的肉体比灵魂更有能力。从这种原罪的疾病里生出个人的罪来，犹如树枝从树干生出来一般。因此，罪就是忽视创造主之律法，并宁愿听从自己而不跟随主。罪就是背逆上帝。按慈运理的解说，人是没有自救的可能性。

4. 拣选

上帝既然是造出万事之绝对因，他便是一个客观拣选的因。这种客观拣选，是无条件的、不变的、永恒的。拣选令人得救，甚至被拣选者在未获得信心之先死了，也能得救。因此，他说，上帝的拣选不被限定在基督教国之内，他的拣选乃延伸到旧约的众圣徒，甚至延伸到希腊、罗马的诸英雄，诸如纥库勒斯（Hercules），苏格拉底、雅里斯底德（Aristides）、努玛（Numa）、伽妥（Cato）等英雄和圣贤人物。总之，凡忠心耿耿的人都能上天堂。他的看法与路德的看法大异其趣。路德乃是主张一种主观的拣选。这种主观的拣选与信心和称义，是丝毫不可分离的。路德说：「当听从那位道成肉身的圣子，这样，预定或是拣选就会自然而然地临到。」但慈运理却倡导客观拣选，全是端赖神随意之谕令。依慈氏看来，拣选教理的价值就是要废除自由意志和功德。不过，它也带来一种毫不留情的决定论。

5. 信心

慈运理认为信心是坚固被拣选者的一种记号。但在另一方面路德却使信心与悔改和称义联合起来。依慈氏看来，拣选不须要依靠信心，但信心却随在拣选之后。对那从太古之前已被拣选的人而言，在他们未有信心之先早已被拣选了。因此，被拣选者承蒙拣选乃是靠着上帝所灌注之信心。这样他们必定得救。但路德却认为信心是得救的媒介，人是藉着信心得救的。再者，慈氏虽强调称义的教理，但他对这个教理却不像路德那样有深厚的宗教关心。慈氏认为称义是扑救天主教功德行为的良药。

6. 基督论

慈运理很精细地区别基督的神性和人性。他虽把两性分开，但他却主张基督单一的位格。慈氏因太严格区别基督之两性，至使路德派的人觉得，慈运理在这一点上是偏向涅斯多留主义的。慈氏说，基督升天之后；按其神性来讲，他是无所不在的。但依其人性而论，他却被限定在天堂某个固定的地方。

7. 教会

真正的教会就是基督的身体和信徒的交往，是由「那些被上帝旨意所注定得永生的被拣选者」所组成。唯有上帝知道这个被拣选者的教会。信心使被拣选者能够明白他是属于这个教会的会员。不过，他却不知道别人是否属于这个教会的会友。如此推论，实际上，就会形成两个教会。一为可见之教会，是由那些藉着施行圣礼而称呼基督为主的人所组成。一是不可见之教会，只包括被拣选者而已。慈氏不会沟通可见与不可见两个教会间的密切关系。

8. 圣礼

基督是教会的头，他设立了洗礼和圣餐的仪式，并吩咐他的教会施行这些圣礼。不过，问题是圣礼是否真是恩典的工具。依慈运理看来，圣礼不能带什么给被拣选者。因被拣选者早就有把握他们是蒙拣选的、并藉着信心得到了救恩。若是这样，设立圣礼又有什么目的呢？他说，圣礼之施行，乃是将个人所持有的恩典，作为一种公开的见证。藉着领受圣礼，每个教友便能表明他是教友。因此圣礼就是会友与教会联合的记号，并藉着公开的告白以表明会友之忠心。圣礼没有超然的内容，它乃是某件事的外在象征，即那已在内心所作成之事的外在象征。

洗礼就是用清水洗净的一种仪式。洗礼表明我们已经进入教会，并作了神的百姓。既然是神的百姓就要过着正直纯洁的生活。因此洗礼仅是一种内在重生的记号和象征。

圣餐也是一种记号和象征。起初，慈运理的看法和伊拉斯姆相同。他们认为在圣餐中，有基督身体的真正临在。不过，以后慈运理改变了他先前的看法。这种改变，主要是由于他收到一位荷兰的人文主义者何尼斯的一封著名书信的缘故。何尼斯说，「这是我的身体」这句话，意指「这是表明我的身体。」慈氏对这封信留下深刻的印象，并深受其影响。以后他便与伊拉斯姆破裂。同时他也不赞同路德的合质论。他使主张象征论。他说，圣餐就是与基督相交。他也强调信心是圣餐的构成因素。他说，基督实际上不临在于圣餐中。不过，藉着信心的力量，我们便能想像到基督，或将基督活画在我们的心中。所以圣餐主要还是一种纪念，以纪念基督之死。因上帝将他的圣子和圣子救赎的功劳当作礼物赐给我们。所以圣餐也是一种向上帝感谢的方法。慈运理不信圣餐中有主身体真正临在的理由有三：第一、圣经宣布「肉体是没有益处的」（约六：63）。第二、他的哲学不容许属天的和属地的，能有那么密切的结合。第三、他的基督论主张基督的人性被限定在天堂的某个固定地方。基督依他的人性，不能临在于圣餐中。因他经常坐在天堂上帝的右边。

9. 慈运理与路德的教理上之比较

（1）关于基督位格中两性之关系。慈运理的解释靠近涅斯多留，主张人性和神性间之关系为一种相伴的关系。但路德却主张是两性有机的联合。

（2）关于道。慈氏强调内在之道，靠近重洗派。路德强调成文之道、口讲之道。

（3）关于人之天然败坏。慈氏承认在人里头只有软弱。这种软弱不成为真实的罪，除非

它构成犯罪的行为。路德却坚持这种天然的、有罪性的败坏，是人类真实的、特殊的罪。

(4) 关于洗礼。依慈运理看来，洗礼就是加入教会，也就是承认做基督徒的一种标志。依路德看来，洗礼为重生、赦罪、基督的义之归与等三件事的圣礼。

(5) 关于称义。对慈运理看来，信心与称义随在拣选之后。但路德却把称义当作罪和恩典之间的中心位置，藉着称义，人方能与神和好。

第三章 路德的同工—墨兰顿 (A. D. 1497-1560)

第一节 墨兰顿与路德自然的关系

有一句名言说：「由路德大胆开头发言，而由墨兰顿用优美的词句和通顺的文体加以撰写。」路德虽是一位宗教天才，但却不是一位优异的神学家。他亟需墨兰顿替他撰写各种神学的定义。路德曾说：「我生下来便带有好战的精神，要与邪恶和魔鬼作战。我所写的书都是猛烈的、好战的。我虽是一位辛劳的开拓者，怀着披荆斩棘的精神，要开辟荒野、铲平小径。然而墨兰顿是一位栽培者。他凭着神所赋予他的丰富恩赐、悄悄地建造、种植、撒种和浇水等。墨兰顿对方法、形式和传统等都具有才能和研究。他毕生受聘从事撰文的工作。他把许多次会议的决议录编成为那首尾一贯的文献。

第二节 墨氏是有平和气质的人

墨氏为要保持合一及平安无事，肯作种种的让步。他这种性格，常常使路德担忧，并偶尔拦阻了路德思想的正确发展。由于墨氏的平和气质，有时连他自己也遭受到强烈的反对。特别在路德逝世后，墨氏更遭到别人的反对。如是，他的平和性情，不但没有带来平静，反而惹起一些新的麻烦。尤在晚年时屡次遭到挫折。例如，当慈运理派采用加尔文那中庸的圣餐看法时，墨氏在争执中，便改变他原有的看法。这事使德国路德宗更为难于推行他们的运动。

第三节 墨兰顿的教义要点。(Melancthou's Loci)

墨兰顿所著教义要点，于主后一五二一年首次出版，是用拉丁文写成的。这是新兴复原教教会的第一本教义书籍。在墨氏一生当中，这本书一共印行了八十版。此书在当时起了巨大的影响，并在牧职者当中建立了纯福音派的立场。路德称赞此书为「永世不朽之书」。一位天主教神学家说，这本书特别优美，内容精辟，并非常善于引经据典。所以它是一本很危险之书。主后一五二一年和一五四三年都曾印发全新版，并有一点修正，特别对于「归正」过程中的意志之看法有所修改。到墨氏晚年时，他较相信神人协作说过于神恩独作说。他曾怀疑并查究路德对人意志之看法的正确性。他觉得人应该承认，当人享有生命时即继承了天生的软弱，以至无力行善。不过，只要人靠着圣灵的帮助便能克服软弱。墨氏逐渐又回到人文主义理想的趋向。墨氏这本教义要点的书，对他日后撰拟奥斯堡信条有密切的关系。教义要点这本书，也可以说就是墨氏对保罗罗马书所作的一本注释书。他在绪论里说：唯独圣经，不参杂哲学，可确立纯正的信仰基础。他指责那讲究形而上学的三位一体论。他和路德都曾写到律法和福音、罪和恩典等综合的观点。这些观念都包含在称义之内。墨氏说，信心是一种信靠，信心不仅是对已知之事的赞同而已。墨氏不为功德观念留余地。基督徒是自由的，脱离了律法主义。墨氏于

早年便写道：「人生的每一件事，都会依照那位全能之神的原始计划而发生。」不过，以后他又反对将上帝当作罪恶之因。在奥斯堡信条里，墨氏避免讨论预定论。主后一五三五年，墨氏承认归正的三个因素：就是道、圣灵和人的意志。他提到人仍然有自由意志，因此人有能力领受神的恩典。自一五三五年起，墨氏主张在归正上，有人、神双方的合作。从此之后，他的各种著作都反映出他是何等地强调自由的意志。

第四节 墨氏对宗教教育的贡献

一五二五年至一五二九年间，教会当局嘱咐要在撒克逊各教会作一次正式的访问。目的是要调查深信徒的宗教信仰状况如何。墨氏也是调查员之一。据调查结果，发现一种很不良的情况。平信徒不仅在宗教上是愚昧无知，并且在道德上也有问题。许多牧职者的情况更加有弊端，说起来真是令人惊骇难闻。因此墨氏便受托拟订规则、启导教会职员和牧师，以谋求革新。写成的规则手册在一五二八年出版。这是一本正式教导基督徒有关宗教的基本要道之书。这本书对路德所著的真道问答和对奥斯堡信条而言，可说是一本开路指引之书。此书亦论到教会纪律的各项原则和分散教育等事项。在宗教改革时期，这本书算是一本颇有分量的书籍。

第五节 墨氏与奥斯堡信条之关系

一五三〇年墨氏已有充分的准备要撰写这一伟大的信条。一五一九年当路德与厄克两人在莱普西辩论时，墨氏也在场。早在那时，墨氏已确知圣经为基督教之权威。此后十三年他日日与路德相处，并眼看威登堡大学发展为一所国际闻名之大学。当时从世界各地有许多学生好像一窝蜂似地挤进这所大学，为着是要听讲路德和墨兰顿的课，并要研究福音。墨氏后来看出路德已抛弃人文主义、伯拉纠主义，并拒绝属灵主义的内在亮光神学，又摆脱慈运理运动的种种难题。他对路德作了上述观察之后，便开始准备撰写奥斯堡信条。这信条后来便成为复原教普遍性的大宪章，尤其成为路德宗的大宪章。

第六节 墨兰顿主义

墨氏的教训，在某些教理因素上，显然与路德不同，至使后来两人分道扬彪，各奔前程。关于圣餐和基督位格的论题，墨氏是接近布塞尔和加尔文的看法。墨氏对圣餐没有独自的看法。他的性情，宁可避开争论，而不要解决问题。我们无法肯定说，墨氏到底是否接受加尔文的圣餐看法；不过，他倒是接近加尔文的看法。他喜欢加尔文的看法，因他认为该看法能充作合一的原则。有许多迹象，显示他在晚年较喜欢加尔文的看法过于路德的看法。墨氏的同路人意图构成一个新的宗派，但后来却没有成功。因他们曾在撒克逊遭到惨败。即墨派与路德发生争议，结果墨派败北；因墨氏思想缺乏独创性和积极性。墨氏主义太中立，又无杰出的学者出来支持他的看法。有一时期墨氏主义被击败。接着又有路德出来发表协和信条，此举对墨派也很不利。虽然如此，墨氏主义却没有全然消逝。他们后来便避难在德国许多独立行政区和城市里面。再者，那拒绝协和信条的人，也都随从了墨氏的思想。

第七节 墨氏论真理的准则

神学的权威在于圣经的启示。然而，墨氏不像俄利根、经院派等人使用圣经为建立推理的体系。不过在他那本教义要点里却有教义。他把圣经的教训和那阐明宗教要道的各论题列为同

等的地位。他对圣经默示之教理未加定义，因他认为圣经受默示是一件自明之理，不容争辩。他采纳初代教会的各种信经为真理的标准，并深信大公会议各项的决议。除了上述那些权威之外，他再加上路德的教训。他也相信威登堡大学的教训，为历代信徒信仰的一项真正表现。

第八节 墨氏之为人和其贡献

墨氏从未被按立为牧师，他也不是一位神学博士。不过，他却受派为威登堡大学的神学客座教授，而且是一位著名的教授。他促使科学和信仰成为极密切的合一。籍此，他带领德国的人文主义进入复原教潮流之中。可惜，意大利的人文主义却陷入怀疑主义和无神论之歧途上。

在宗教改革史上，墨兰顿一直都被人纪念为路德的同工，尤其是在他撰写奥斯堡信条的那段时期。然而到了晚年，他竟过份陷于迁就人文主义的趋向。对于这一点，我们不能表赞同。

第四章 布塞尔

第一节 布塞尔马丁的生平

布塞尔马丁（Martin Bucer A.D. 1491-1551）和路德一样，曾经做过奥古斯丁派的修道士。自从一五一八年之后，他便是一位宗教改革的同志。他曾在施塔斯堡区从事改革的工作。他的家很靠近瑞士的边界，所以他先受到慈运理神学的影响；而这事使他后来成为一位中庸的神学家。一五四九年他被迫离开施塔斯堡，而前往英国。在英国他担任剑桥大学的教授。不久他便成为英国复原教著名的领袖。

第二节 布塞尔思想的特色

有几件事吸引英国改革者响往布塞尔。第一、布塞尔对圣餐采取中庸的看法。这一点英国人民为之所吸引。第二、他具有雄才大略之才，善于规定教会实际的事务。例如，他在德国北端的许多城市里组织了许多复原教的教会。第三、他有新的构想，他发表一种教会和国家间关系的观念。他的观念很像加尔文的观念。因此，他就博得英国人民的支持。

布塞尔主义像慈运理主义一样，缺乏独创性的影响力。不过，它却是踏人加尔文主义的跳板。从他作为神学家的立场来讲，他在基本上是受路德所影响的。然而他与路德仍有些互为异同的看法，其互异之处，有圣餐的看法、教会与国家之观念、双重预定论等。在相同的看法，有救世论的观念，其中包括罪、恩典、称义和成圣等。

在此我们还要提到两点。第一、将路德的基督教观念传授给加尔文的人，主要是布塞尔和墨兰顿等两人。第二、使德国改革宗教会能生存到今日一乃是出自布塞尔主义和墨兰顿主义之铺路工作的后果。

第五章 加尔文 (Calvin A.D. 1509-1564)

第一节 加尔文对复原教之影响

法国与荷兰的基督徒都纷纷成为加尔文的跟随者。因布塞尔在英国有所影响，又因在玛丽女王时代，有许多英国基督徒逃到日内瓦避难等的缘故（编者按：日内瓦是加尔文当时改教的根据地。）。因此，日后大英帝国的复原教，很自然地就朝着加尔文神学的方向来发展。英国圣公会三十九条信条也靠近加尔文的主张，尤其是对于圣餐的看法。德国原属于路德宗的领土，但也有几个大团体受到加尔文的影响。在德国四邻诸邦国也有加尔文型的复原教信徒。可见加尔文对欧洲诸国有很普遍的影响。

第二节 加尔文的重要性

加尔文是一位教会行政家和神学家。他曾从慈运理所率领的改革宗教会，承受最早的思想遗产。一五四九年，他曾与慈运理派建成一项教理上的协议。但他本身并不是慈运理派。他认为慈运理的圣餐看法太肤浅，所以他便致力于发挥圣餐的观念。他很成功地把西欧复原教各种不同的教训列入其神学。但却不包括路德的实在论在内。他综合所有不同的趋向，并藉着发展这些趋向；如此，他便构成了一种新型的复原教的基督教。

第三节 加尔文特优的恩赐

加尔文是改革宗最伟大的神学家。他虽没有独创新的神学，但却能精通路德和奥古斯丁主要的思想。他有敏锐的头脑了解宗教上的观念，并能表达那些观念。他亦有精确的逻辑思想。在这一点上，他胜过路德。在组织基督教观念上，他也优于墨兰顿。他很有组织的才能，并有行政的特长。

第四节 加尔文与德国改革者的关系

加尔文从未见过路德。但他却精通路德的著作，并且采纳路德的大部份基要教训。他非常称赞路德。一五五一年加尔文写一封信给法惹勒说：「若以路德与慈运理作比较，人人都知道路德要优胜得多。」在路德未逝世之前不久，加尔文称呼路德为「他最尊敬的师父。」在加尔文被逐出日内瓦之年间（主后一五三八至一五四一年），加尔文十分趋向路德主义。加尔文曾与墨兰顿见过面，两人之间存有深厚的友谊。加尔文是透过墨兰顿而认识路德的。

第五节 加尔文弃绝路德的圣餐看法

后来由于加尔文和路德对圣餐看法起了冲突。结果，断送了加尔文与路德主义之间的友谊。路德直到晚年，仍然坚信基督临在于圣餐之中。在他逝世前两年，他出版其最后的见证。他还是重申基督临在于圣餐中之看法，并说出几句严厉的话责备瑞士的宗教改革。路德确信「基督真正临在说」是圣经的教训，并且符合教会的教理，即神人两性在一个位格上联合的教理。路德在一五四四年的最后一条信条上，很难为了加尔文。加尔文的看法，虽比慈运理的看法更深入，但却与路德的看法截然不同。一五五年加尔文写道：「我认为路德是基督的仆人。我敬爱路德胜过敬爱任何其他的人。上帝不仅赐给路德有那不可比拟的恩赐，也将最高事务的行政托付他、使他成为上帝最杰出的仆人。然而，当我发觉我须要与路德分离时，人一定能想

像到我是多么痛苦的啊！」加尔文尽管说了这些美丽动听的话，但他还是毅然决定弃绝路德的圣餐看法。

第六节 加尔文对圣餐的教训

加尔文弃绝慈运理的圣餐看法，他认为慈氏的看法是「不敬的」。他也坚决弃绝路德所主张那基督真正临在于圣餐之中的教训。他说，路德的圣餐教里原是一种教皇所捏造的，是全然不合理的。他自己的看法是处在路德与慈运理之间。他相信圣经神圣的奥秘寄于两部份：

(1) 有形体之记号。(2) 属灵的真理。圣餐之意义寄于仪文所表明的应许，即「为赦罪之缘故，基督为你们舍弃身体，并为你们流血，」基督所说这些应许与记号互相交织而成。当我们听到那些应许的话语时，我们便可肯定说，基督为我们死是有效的。他的功效包括救赎、公义、成圣、永生和基督所变赐给我们的所有其他益处。加尔文的部分看法与路德的看法很相似。不过，最大的差别就在于路德确信基督临在于圣餐之中，而加尔文却不赞成。加尔文强调饼和酒只是基督的象徵而已。基督并没有附身于饼和酒的食物上。饼和酒是记号、是保证，并以印证坚定他的应许，即他的身体实在是肉，他的血实在是可喝的这种应许。「这是我的身体」意指「这是代表我的身体」。饼如何使人得到营养、支持、保持身体的生命；照样，基督的身体也如何给人有属灵的生命、并支持灵魂的生命。

加尔文说：「基督在他升天之日，便从一个地方进入到另一个地方。基督的身体是有限的。」所以，若有人主张基督再进入这种会朽坏的饼和酒上的话，那就错了。加尔文在基督论上，对基督人性参入基督神性一这一点，只字不提。既然如此，加尔文如何在天堂与地上搭架桥梁呢？他说，这就要依靠圣灵才能有效地作成。圣灵作联结的工作，圣灵是导管。藉着圣灵，凡基督所有的一都变赐给我们。既然圣灵在信徒身上动工，那么圣餐仅对基督徒有功效。总之，加尔文的教训，既不是纯粹的象征说（犹如慈运理所主张的）也不是实在论（像似路德所主倡的）加氏的看法，实际上是属灵的看法。

第七节 加尔文对洗礼的看法

加尔文运用奥古斯丁派和路德派对人自然的先天败坏之观念，而加以发挥慈运理的肤浅看法。加氏在其「基督教要义」一书里写道：「凡认洗礼只不过是一种在众人面前告白宗教信仰记号的人，便是那还没有摸到洗礼主要意义的人。」他接着讲到洗礼的积极恩赐。他说，洗礼的恩赐包括有赦罪的应许、治死肉体、赐给属灵的生命和有分于基督等。加尔文说，在他一生当中，曾有一段长久的时期，不懂也不信洗礼中的应许。尽管如此，该应许早就那样真实的存在着。关于洗礼，加尔文和路德的看法不同。路德认为，洗礼是一种恩典的工具。洗礼作成赦罪、拯救人脱离死亡和魔鬼、并将永远的救恩赐给凡相信的人。路德又说，洗礼的水本身没有功效；但上帝的道和水合并在一起时，就有功效。因为有水，而没有上帝的道，就不是洗礼。因此，只有上帝的道和水连在一起时，才是洗礼。那是一种生命的恩水，也是一种重生之洗。我们现在要看加尔文的看法。加氏认为，洗礼的益处是靠着那与洗礼有关的圣灵而获得。加氏强调恩典的应许。他说，上帝要行那由仪式所表明的事。应许是确实的。上帝要将赦罪带给被拣选者。洗礼是一种恩典的工具。洗礼所要教导我们的，就是上帝要赦免人，就赦免人。洗礼好像是一种律法的工具。藉此，上帝保证被拣选者的众罪恶都得蒙赦免。

第八节 预定论

加尔文教导双重预定论。他说，得救者与被弃绝者都是预定的。他定义预定为神的谕令；藉此，神自己决定每个人的命运。因为人人受造不都有相同的命运；有人注定得永生，但有人却注定遭受永远的定罪。所以人人受造，都被列在这两个终局当中，或预定得永生，或预定遭永死。加尔文在其基督教要义一书里，曾用一章的篇幅专论预定论。他使双重预定论的观念与神一般眷顾的观念发生密切的关系。预定就是神眷顾的目的，就是为着神的荣耀和被拣选者的救恩。不过，这种眷顾同时也包含有那非被采选者的定罪。加尔文认为在创世以前，神早已计划了万事。他不仅预见第一个人的堕落和其后裔之毁灭；并且他也随意决定如何去安排此事。加尔文说：「无人能否认这事实，即在神造一个人之前，他已预知那个人的最终命运。因为万事都变按照神的谕令被注定。神不仅预见第一个人的堕落和其后裔之毁灭，也要按他的旨意安排万事。他要以他的能力统治万物，并要以他的双手管理一切。」以上的看法也可称为「先定人堕落后定其永生永死说」（Infralapsarianism）若将这看法摘要起来，大致可分为三点：（1）上帝以其计划显明其荣耀，决定了创造世人。（2）准许人的堕落。（3）从那些堕落的人当中，拣选一群人，是无人能数算的人，作为受怜悯的器皿，并弃绝其余的人受定罪。

在加尔文对重生的看法上，他强调只有被拣选者能有效地领受救恩的呼召。至于那些非被拣选者，或是听不见上帝的道、或是既使听到上帝的道也是漠不关心的，并且是愚昧无知的。至高之主从他们的身上夺去其所赐与的亮光，好让他所要责备的人留在黑暗里；为的是要实现他的预定。加氏又说，神也要在恶人和好人的行动上，动其内在的工作。神有时为要达到他的目的，甚至也使有恶人；但他却不命令恶。人堕落是按照上帝眷顾的注定；不过，人堕落是出乎自己的差错。因此，人本身也有责任。基督徒必须抵抗一切的试探，谋求解决这种似乎自相矛盾的事。

第九节 加尔文论述其他的教理

1. 原罪

关于原罪，加尔文与黑兰顿的看法相向。加氏论到人的本性并有一种遗传性的败坏。这种败坏是从人肉体中产生的。由于亚当犯罪的结果，人人都要受咒诅。所以婴儿虽未结出罪孽的果子，但在它的里头却已有罪孽的种子。因此世人都是上帝所憎恶的。这种败坏一直不停地存在人里头，并且经常结出各种罪的果子来。人的本性不仅缺乏一切的善，而且易于作恶。加氏明白「色欲」这个名词的意思。他说，人身上的每一件事，包括悟性、意志、灵魂和身体，都被色欲所玷污。

2. 认基督和他的工作

基督为要成为我们的救主，就必定是神人。我们若需有分于基督受苦的果子，他就必须成为人而受苦。他也必须是上帝，并要为我们战胜死亡。加尔文说明基督有三方面的职位—先知、祭司和君王。

3. 称义与成圣

加尔文以法庭的意义了解称义。加氏说，上帝为基督的缘故，宣告罪人为义。加氏认为罪入的称义，全然基于基督史实性的救赎；而不是基于靠着基督的灵所产生的那种道德的更新。加氏教导说，成圣的工作立刻与称义连结在一起。他说：「凡基督所称义的，没有一个不被成

圣的。」人若要对神有一种新的态度，就必须先要被神称为义。再者，凡经历这种称义的，都能同时领受到成圣的灵。

4. 宣讲之道为恩典的媒介物

慈运理说，上帝不必有先行的讲道，也能藉着他的灵感化人。加尔文赞同慈运理上述的看法，但路德却极力反对慈运理的看法。加尔文对罗马书第十章的解释，乃是保罗将听道当作信仰的来源，又对呼召之事仅提出一项一般性的原则。保罗在此并没有提出一项永久性的原则，至使排除其他任何的方法。而加尔文却说，上帝呼召许多人，是藉着一种内在的方式，并藉着他的灵之光照，而不是使用讲道的方法。

5. 教会

依加尔文看来，教会是历代被拣选者的总和。既然预定本身所成就的，与道之工作有关联；那么教会也就是那持有道和圣礼的众信徒之总和。加尔文论及「不可见的教会」是神圣的，是从可见的教会出来的。但可见的教会却有许多假冒伪善的人。被拣选者都有一种心愿要彼此影响。因此，教会便产生了一种交契。他们要彼此分享上帝所给与他们的福份。加尔文又说，我们相信不可见的教会，并要尊重可见的教会和促进可见教会的联谊。教会绝不可停顿在不结果子的境地上。凡脱离可见的教会，就等于否认上帝和基督。加尔文对这一点的看法接近路德的看法。不过，有一点差异的，就是路德相信教会为一种恩典的媒介，然而加尔文却认教会为一种上帝影响力的象征。

6. 教会组织

关于教会的组织，加尔文与路德的看法有根本上的不同。对路德和墨兰顿而言，治理教会之类型是一件不关紧要的事。例如，今日在路德宗教派当中，有的采用圣公会制，有的采用长老会制、或公理会制等。路德相信这件事可以自由任选。但加尔文在其基督教要义最后一版里，却表明他自己对教会管治的看法，并制订长老会制之纲要。他说，平信徒与牧职者双方应该合作以负起管治的责任。管治是要处理教会与纪律诸事。但管治部无权柄构成新的教义。管治单单负责监督那些基本信仰和督导「那真正福音性的事奉」而已。

7. 教会纪律

加尔文在日内瓦的中会（Presbytery），曾负有更重大的责任维持纪律方面的事。这是依据马太十八章 15—17 节而来。他的主要原则，是要荣耀上帝。加尔文说：「尤其为着维护上帝的尊荣，就必刑罚罪恶。」随后于五年之内，日内瓦的神权政体管理下，就有八十七人被放逐，并有五十八人被判处死刑。然而加尔文力劝不可过份严厉虐待罪犯。例如，他主张用刀剑杀死苏尔维他斯，而不要用更残酷的火刑烧死他。

加尔文的错误，在于他不承认良心的自由。关于处理教会假师傅之事，基督曾吩咐说，若有人不听从弟兄的劝戒，就要把他们革出教会。但基督和诸使徒却从未命令要处死那些教导异端的假师傅。因此在这件事上，加尔文开倒车回到中世纪那种残忍的严刑上去。路德曾讽刺加尔文说：「干脆判人死刑，就可解决一切的争议了。」路德承认，在某种情况下，为和平计，可把骚扰者驱逐出境。但路德却反对体罚异端者。他说：「异端总不能靠着武刀抑压，乃要用其他的方法遏止。这不是凭着刀铲争战就能解决得了的事，乃要靠着神的道予之争战方能解决。若靠神的道不能解决，那靠着世俗的武力就更不能解决了；甚至全世界的壕沟都流满了人

的鲜血，也不能解决。异端是一种关乎灵魂的事，故非利刃所能切断，亦非众水所能淹没，只有上帝的道才能加以消灭。」至于加尔文命令杀死苏尔维他斯之事，是出于当时神权政治的缘故，当时政府当局和加尔文均一致同意执行那作刑案。

8. 教会与国家的关系

依加尔文看来，教会是藉赖上帝的权柄行使教会事务的机关，尤其是事奉灵魂得救之事的机构。加尔文教导说，政府除有责任维持国家和平与秩序之外，还要维持纯正的教理和崇拜之秩序。这是教会与政府互相合作的原则。政府必须认清，凡有违犯十诫的头一反叛者，就必须加以刑罚。他要求政府所制订的法律必须符合上帝的律法。教会行政人员可以审判政府宗教部门之事务。因此凡是宗教和道德等要务，皆由教会指使政府去处理。教会须要请求政府的帮助，使万国归主，并使基督教伦理能遍行于社会的各阶层。关于这一点，加尔文的看法多少与天主教的教理相同。慈运理也同样强调这种原则。

第六章 亚米念主义

第一节 亚米念的生平

亚米念雅各（James Arminius）或译作亚米纽斯，是一位宗教改革后期的神学家。他生于主后一五六〇年。家住在荷兰奥特瓦托城。他的父亲在他年幼的时候便逝世。因此母亲即把他交给鲁德夫（rudolphh）抚养。鲁氏住在荷兰首都阿母期特丹附近。亚米念住在鲁氏的家，直到十五岁为止。在这段时期他专修数学和语言。他十五岁之后，便有一位改革宗牧师卜彼得给他培育。卜牧师送他到莱登大学念书。他在大学研究六年。他的成绩为全班之冠。他廿二岁时，到日内瓦受教于伯撒，后来又转到巴塞尔大学。他无论到那里读书，总是名列第一。就在他廿二岁那年，巴塞尔大学要送给他博士学位，但他谢绝，理由是他太年轻。他廿八岁时被按立为牧师。一五九〇年，他与李以利沙伯小姐结婚。他们生了七男二女。但后来只有两男长大成人；一为商人，一为医生。其余的子女都在年幼时夭折。亚米念本人逝世于一六〇九年，享年仅四十九岁。但他却是一位伟大而博学的神学家，亦是一位平易近人而令人敬佩的牧师。

第二节 亚米念派诸领袖

在此，我们要列举六个神学领袖。（1）亚米念雅各：他主张赎罪一般性的益处和人意志之自由为神谕令的要素。（2）艾屯波加特（Uytendbogaert）：强调宗教的灵修意义，并反对把教会当作神学家的研究场所。圣经是权威的。信条和真理问答不是基督教常存不变的力量。（3）算哥格柔丢（Hugo Grotius d. 1645）提倡赎罪管治论。（4）依皮斯科皮乌（Episcopius, d. 1633）。（5）克西拉斯（Curcellaeus, d. 1659）。（6）林伯克（Van Limborch d.1712）留有一种包括有伦理学在内的教义体系。亚米念神学日后在英国起了深远的影响，尤其影响了约翰卫斯理。

第三节 亚米念主义的几项重要看法

1. 亚米念主义对预定论的新解释

预定是神恩典的目的，要拯救一切相信的人。神从亘古便预先决定自然法则，好让万事都不受人的意志所影响。神预知每个自由道德行动都，所将要做的事，因此他便选择他自己的工作计划，以便做出最佳可能性的结果。神绝不因他的计划感到惊讶或将受挫折。因他预知万事。神不仅准许那自由道德行动者运用其自由意志，而且也保佑他们；甚至准许某些自由行动者的背逆行为，暂时去耽延他的计划。但神终究绝不被人的背逆所击败。神按照他的预知而预定。神预知自由道德行动者背逆的行为，但那为神所预知的背逆行为却不是由神所引起。神预知将有某种行为，但他并不预先固定他所预知的行为。因此，自由道德行动者在道德上须向神负责。倘若人没有自由的话，相对的神便没有主权了。若然，人就像一部机器一样，受那不可更改的谕令或法则所操纵。这样，神的国度就会变成一部机器，而不是一个政府。神也就成为一个机器人，而不是一个有道德的统治者了。其实，神的主权乃是又公义又仁慈的主机。神统治着那有理性、有道德的自由人。他按照那圣洁且恩慈的原则统治他们。他的主权是绝对的。但他乃按照自己计划的条件行事。他有条件地愿意…。神已拣选并预定凡符合他条件的人，即凡悔改相信耶稣基督的人，就必得救。再者，救恩是否能存续下去，也是有条件的，是基于是否继续甘愿顺服神而定。

神在他的公义与仁慈之间预备了可能的救恩，就是可以使他自己的公义与仁慈两相满足而又能使人因着得救的恩典。所以，若有人说，那位曾为罪人哭、为罪人死和为罪人代祷的救主耶稣，是故意造了千万人，而后又随他的私意定他们的罪，乃是为要彰显他的公义和能力，并且这是出乎他的美意的话，那就等于是诽谤他一样。

这里有五个原则，可帮助我们正确地了解预定的观念。

- (1) 当以基督论的观点，了解预定论。救恩的源头是基督，而不是谕令。
- (2) 预定论应该含有福音性的观念。人得救是籍着信心一而不是凭着祭物之供献。
- (3) 不可使神成为罪的创始者。
- (4) 不可使人成为救恩的创始者，亦不可使人做为人自己的救主。
- (5) 预定论必须符合圣经的教训，不可仅是合乎逻辑和哲学的看法。

2. 论罪

罪感和实际的刑罚不能归到人的身上。既然亚当犯罪，圣灵就不能与他同在。人继承一种堕落的性情，是由天生的传袭，而不是由于牵涉到罪感的归与。罪感不能归与或移转。因此所有的婴儿都是清白无罪的。籍着神所预备的赎罪恩典，婴儿若死去时，也能上天堂。

3. 论基督之救恩

基督为众人死。他的救恩要施给众人；凡愿意的，都能相信他。若不然，提供救恩之事就是骗人的。并且对于所谓非被拣选者所作的吩咐，也是不公平的。再者，那些劝勉非被拣选者相信基督的人，就会变成反对神谕令的人。因此我们始终坚信，基督的救恩乃是要赐给一切相信他的人。

4. 论恩典和信心

人是一个有自由道德的行动者。人有自由接受或拒绝那赦免的恩典。信心是相信的能力，

是神的恩赐。不过，人有自由运用信心。信心之运用是选择的真正举动。藉此，人才能信服基督。这种举动没有功劳，但却是得救的条件。若不是这样的话，吩咐人相信，就是多余的了。那所谓不可抗拒的恩典，就用不着吩咐的，因它自能在被拣选者身上创造信心。如是，那所谓不可抗拒的恩典之观念是错误的。

第四节 亚米念派五要点与加尔文派五要点之比较

亚米念派五要点，亦可称为「抗辩派」（Remonstrants）的五要点。抗辩派者为着抗议加尔文派所主张的五论点，便另外提倡五要点加以对抗。加尔文派五点，亦可称为多特会议（Synod of Dort）的五点。多特会议召开的日期，是从一六一八年十一月十三日至一六一九年五月九日止。会议的结果，采纳加尔文派的五点为正统，并摒除了亚米念派的五点。若从教会政治上的观点而论，亚米念派是失败了。但若从辩证论上的观点看来，亚米念派都是胜利的。兹将双方的五点陈述如下：

亚米念派的五点：

- ①凡相信主耶稣的，必定得救。
- ②基督为众人而死。
- ③人需要神的恩典，因为人的本性败坏，无能自救。
- ④神的恩典是可抗拒的。人人皆能领受，也能抵抗和拒绝。
- ⑤人虽一度做为信徒，但却有可能背道，甚至最终亦有可能沉沦。

加尔文派的五点：

- ①神作无条件的拣选。全不考虑到人的意志。
- ②赎罪是有限制的；基督仅为他所拣选者死。
- ③人因堕落而全然败坏。
- ④神的恩典是不可抗拒的。
- ⑤被拣选者无条件享有永远的安全。因上帝既已做的，就必做到完成为止。

基督教思想史

编著者：萧江祥

发行人：何梅德

出版者：中台神学院