

基督教教義史

伯克富著

緒 論

- 壹、教理史的主題
- 貳、教理史的職責
- 三、教理史的分類與方法
- 肆、教理史的歷史

教理發展的預備期

- 壹、教父以及他們的教理觀
- 貳、異端的福音
- 三、教會中改革的運動
- 肆、護教學與教會神學的發源
- 伍、反神哲派的教父
- 陸、亞歷山大的教父
- 柒、神格唯一說

三位一體的教義

- 壹、關於三位一體的爭論
- 貳、後期神學中三位一體的教義

基督論

- 壹、基督論的爭辯
- 貳、后期基督論的檢討

論罪與恩及其相關的教義

- 壹、教父時期的人論
- 貳、伯拉糾與奧古斯丁論罪與恩的之教義
- 三、中古世紀的人論
- 肆、改革時期的人論
- 伍、改教后期有關人論的諸見解

贖罪論

- 壹、安瑟倫前之贖罪論
- 貳、安瑟倫至宗教改革前的贖罪論
- 三、改教時期之贖罪論
- 肆、宗教改革后之贖罪論

拯救論

- 壹、教父時期的拯救論
- 貳、經院時期的拯救論
- 三、改教與改教后期的拯救論

教會論與聖禮論

- 壹、教會論
- 貳、聖禮論
- 末 世 論

出版說明

迫切出版《基督教神學概論》和《基督教教義史》的原因，是目前中國教會神學極為混亂，多少傳道人在講臺上傳講錯誤及異端的道理，卻大顏不慚地說為主傳道；兩千年來有多少為主的道至死忠心、為真道竭力爭辯的人，他們曾在歷史中已將多少魔鬼的教義定為異端，而這些異端今天又死灰復燃；他們換湯不換藥，傲慢自大地傳講說：“我得到新的啟示……，我得到特別的啟示……，我看到了異象……”等等，他們象拉麥(創 4：23—24)一樣，將聖經做為維護他們虛假教義的工具，企圖將基督教帶離基督而本色化、自我化……。無底坑的煙在往上冒(啟 9：2)，我們怎能不著急呢？偉大的改教領袖加爾文說：“狗看見人欺負它的主人，尚且會吠，何況我們看見人攻擊真理，豈能緘默無言。”

也許當我們要為真道爭辯時，會有許多糊糊塗塗的信徒說：“傳道人要溫柔、要有愛心……。”也有些傳道人遇到此種情況，也為著自己的利益故表謙卑地說：“要包容他，要憐憫他……”。請問保羅是否是個有愛心的人？保羅是否是個溫柔的人？當他指責彼得躲避猶太人不敢與外邦人在一起吃飯時(加 2：11—14)，保羅豈是為一件小事而不包容同工嗎？斷乎不是！有時我們緘默，也許是因為我們不明白真理的緣故。無論如何，鑒於目前的這種局面，我們首先出版了伯克富的《基督教神學概論》與《基督教教義史》以解燃眉之急。願神藉著這兩本書幫助你認識真理，歸入真理，辨別異端，以備為真道打美好的仗。

以後我們也將陸續出版“神學研究系列叢書”，以供主內同工、同道。深望主內同工悉心研讀，裝備自己，造就信徒，同心興旺主的教會，是禱。

作者序

本書原名為《改革宗教義神學的歷史部份》，現今改稱為《基督教教義史》。論到耶穌基督教會的神學真理，往往與論到基督教真理教義系統的敘述有連帶關係，所以應當以專書論之，因為所著重的事實就是，在基督教會中所發展的歷史是另一項研究。

既然是另一項研究，所以神學生就不能予以忽略。教義真理的研究若離開了歷史的背景，將導致不完全的神學研究，這種情形在以往非常普遍，即使在今日也是如此，其結果就是缺乏對真理的正確了解與適當的評價，繼而對聖靈引導教會在聖經啟示真理的解釋與發展上的事實不予欣賞。過去教會所發生的事就像指路牌一樣，但卻未加以重視，而古代的異端已被教會定罪，但如今卻又不斷出現，並且說這是新的發現；過去的教訓被大大的忽略了，許多人都想另起爐灶，好像過去的神學思想並無任何成就。實在說來，一位神學家一定要了解目前宗教界的情形，並且重新學習真理，但是他卻不能因此而忽略過去的教訓，而受到影響。深切殷望此教會歷史簡短的研究，能幫助讀者對真理有更進一步的了解。

伯克富

譯者序

《基督教教義史》一書，係教義神學（又稱系統神學）的姊妹書，二者有不可分之關係，研究教義神學的人，不可忽略教義史的研究。許多人所以在神學思想上別樹一幟，就是因為他們未能仔細地研究過去的神學思想，以致引出許多新的異端。

研究教義歷史，就好像醫生查血一樣，許多嚴重的疾病，只憑外面的檢查是看不出來的，但一經查血，就找到病源了。例如現代的新神學派信仰，它的根是從哪裏來的呢？如果研究教義史，就可查出它的來龍去脈：這個根要追溯到四世紀伯拉糾派的思想。該派相信人是完全的，沒有罪性，人不需要重生，只要過一個基督化的生活，就可以做個基督徒了。近代的作家賽珍珠（Pearl Buck）就是一例。她說，信不信基督，都可以做個基督徒。這是新派神學的標準教義——否認屬靈重生的必要。

本書內容係根據歷史的先後，而敘述教義上的關係。以贖罪論為例，先由安瑟倫以前論贖罪，然後由安瑟倫至宗教改革，再論宗教改革時期之贖罪論，及改教後期之贖罪論。讀完此篇之後，就贖罪論一題對歷代以來的主張，可得通盤之見解，然後可以遵照聖經作一正確的取捨。

本書緒論部份蒙宋華忠牧師協助翻譯，宋牧師多年來為譯者的好搭檔，協助良多，由衷感佩。深望此書出版後，能對中國海內外教會有所貢獻，尤其是對神學生，更能有所助益。深願聖靈施恩祝福本書，作為宣揚真理之媒介，興旺主的教會，建立基督的身體。

趙中輝 謹序

壹、教理史的主題

教理的歷史並不完全論到神學。嚴格地說，教理史首要地乃是討論教理本身發展的歷史，其次才論到教會尚未接納的教義。

一、“教理”這字的意義

“教理”的由來

這字英文是 dogma，乃是從希臘文的 dokein 而來。如果在希臘文中說 dokein moi，意思乃是說：“在我看來”，或是“是我所喜悅的”；但也有以下的意義：“我已經堅決地決定了某一件事，所以那對我而言是既成的事實了。”這最後一點的意義，逐漸地成為首要的意義，所以我們提到“教理”時，乃是指：一種堅定不移的，當眾宣佈出來的決斷或神的預旨。有的時候也指學術上自明的真理；或是指已經建立的，公認為正確的哲學定理；又指政府的公告或由教廷所規定的宗教教條。

聖經中的“教理”

在聖經裏面，尤其是在七十士譯本的舊約中，本字乃是指政府的公告或命令（見斯 3：9；但 2：13，6：8；路 2：1；徒 17：7）；也指舊約中的條例（見弗 2：15；西 2：14）；在使徒行傳中也是指耶路撒冷大會的規定（徒 16：4）。雖然在後來神學中的用法，乃是取用了哲學上的，卻不是聖經上所用的意義。因為耶路撒冷大會並沒有規定了一種教義，卻是眾教會所當遵守的某些道德生活的規條；大會所決定的規條，確是起於教義方面的爭端，也含有教義的規例；不單是一種勸勉，卻是肯定地受到教會認可的吩咐。

神學中的“教理”

雖然在神學上或宗教上用到教理這字時，幾乎與教義的意義相同；但一般講來，事實上本字卻比教義有更狹窄的意義。教義乃是直截地將宗教的真理陳述出來，但不必在邏輯方面有更嚴密的系統；如果有人將教義系統化，通常這就是神學家的工作。然而我們若是提到“宗教方面的教理”，通常是根據教會大會所決定而形成的，而且是有權威性的真理。我們在此所提到的教理的字意，並不是聖經本身的使用法，因為在聖經裏面，本字乃是指一個命令，或一種吩咐，或是一種生活的規範；這裏所提到的教理，乃是與哲學上的用法相同，是指一種提案、或原則。初期教會中的教父所用到這個字的時候，乃是指教義的要旨。

二、教理的起源與性質

天主教的教理觀

宗教的教義可以在聖經中找到，教義乃是聖經教訓，由神學家加以系統化；但是我們在此所說的教理，卻並不是直接從聖經而來。教理，通常是在教會歷史中，由於對於某一個真理有所爭辯而由教會或個人經過思考或辯論而形成的。羅馬天主教與基督教對於教理的起源，有不同的看法。天主教並不重視全教會，以及全教會信徒的看法，卻是完全以教會上層組織所決定的為教理。當教會中認為有錯誤的教訓產生時，教會當局，主要代表，亦即他們認為“無誤的教皇”就有權加以審查，並以聖經或傳統所教導的教義，來決定何為錯謬，何為正確之啟示真理，然後就吩咐信眾們來接納相信。威爾馬(Wilmers)在他所著的《基督教手冊》第 151 頁中說：“因之，教理是神所啟示的真理，同時又藉著教會宣佈出來，作為我們的信條。”照樣司畢古克拉克(Spirago-Clarke)在《教條問答注解》一書中說：“教會所教導我們的，稱為神所啟示的真理，即信仰的真理，也稱為教理。”（第 84 頁）天主教既然認為教會在教義方面是不會有錯誤的，因之，教會所教導的真理也就是有權威的，而且是不能更改的。所以“梵諦岡大會對於教理所定的法令”說：“若有人認為，因科學的進步，而在教義上加上其他意義，與教會所宣告的，所了解的教義若有不同的話，這人就要受咒詛。”（教規第四章第 5 頁）

抗羅宗的教理觀

改教者的看法與羅馬天主教的想法，在次要之點上或許相同，但在重要之點上卻大為不同。改教者認為所有真正的宗教教理完全是基於聖經，而且唯獨出於聖經。他們並不認為教理的起源是出於傳統與口述。同時，他們認為教理所用的辭句雖不完全直接學用聖經上的話，也沒有引用聖經的經句，卻是因為全教會的信徒思考默想聖經的教訓所得的結論，因之可以說是啟示的真理，是教會中的代表所承認的真理。又因為全教會因思考神的話所得的結論，能判定教義上的爭端；因之教會的大會，或議會所形成的教義，總是由於聖靈的引導而解決以往一切的爭論。雖然這些教理不能說是完全無誤，但可以說非常正確可靠；因之也是有權威性的。教理的權威不是因為教會所宣告，乃是因為所有的材料完全是根據神的聖道，而由教會正式承認。

現代的教理觀

由於新派神學家施來爾馬赫與黎秋等的影響，一種極端不同的對於教理起源的看法又產生了，而且逐漸地為許多抗羅宗派所接納。他們認為基督徒的意識、基督徒的經驗、基督徒的信仰，或是基督徒的生活，才是教理所形成的材料；他們也自以為這種看法更符合宗教改革的原則。教會的教理不過是出於經驗、情感、信條而在智力上所形成的教條，按照某一些新派的神學家看來，乃是由於人的虔誠的心而能認識神聖的啟示，這種神聖的啟示就成了教理的客觀來源。施來爾馬赫認為宗教經驗是主要來源，而黎秋卻認為信心所看重的客觀事實，才是神的啟示。宗教團體中的信眾，對於這種經驗加以思考，最後又由那些神學家們用智力寫出來，然後就成了教會中的教理。按照這一種看法，認為教理的形成，不是出於某一個神學家，卻是出於全教會（施來爾馬赫）或是國家與全教會合作（勞勃斯丁 Lobstein），這種教理來源的看法為許多新派的神學家所接納。但我們必須注意，此種看法並沒有指出基督教的教理實際上是出於基督教教會，卻是指出教理當如何產生的過程。他們認為教會已有的教義已經不合時代，因為他們說：這些舊的教理並不適合現代人的生活，因之他們要求有新的，能配合近代宗教團體生活的教理。

哈納克的教理觀

哈納克的看法也值得我們在此一提。在他的巨著《教理的歷史》一書中，他認為早期教會的教理是希臘哲學與基督教真理的混合思想，而且在教理中，外來的哲學思想的成份比真正基督教真理更多，因之早期教會中的教理不能視為純粹的基督教教理。他說：“教理的起源以及發展的過程中，乃是希臘思想在基督教的土地上成長。”教會為了要使所傳的信息不再是人的愚拙，卻要人認為是智慧，又要叫那些受過教育的人來接納與尊重，所以就將希臘哲學思想摻入福音的信息之中。教會本來很實際的信仰，變成了一種知識上的概念，這種概念就成了教理，成了教會歷史的主要中心思想。按照哈納克看來，這是一種極大的錯誤，後期教會在後來形成教會教理上也有同樣的錯誤，所以他認為，教會教理的歷史，完全是一種錯誤的過程。黎秋學派（Ritschlian School，哈納克是其中之一）的主要目的，乃是要將所有的形上學從神學中驅除。

教理的定義

然而如果我們來為教理下一個定義的話，教理可以說是一種教義，乃是從聖經的教訓之中演展出來，又被全教會所公認，並向全會眾宣佈出來，證明是出於神的權威。這個定義一方面顯出教理的意義，另一方面也將教理的內容指明出來。教理的主要內容是出於神的話，因之是有權威的；但是教理的形成，是由於思考神的話所得的結果。同時，又因為是基於神的權威，由教會中神的僕人所判定，並加以宣揚給大眾。教理不是某一個個人的作品，乃是全教會所規定，因之是適合大眾的。教理也有傳統的價值，因為是從古代的教會直接傳達到近代的教會。在教理史中，吾人看見教會在聖靈引導之下愈發覺得神真理的豐盛，並覺得她有作真理的柱石和根基的特權，並為一次交付聖徒的真道竭力爭辯。

貳、教理史的職責

教理史的職責，簡單地說，乃是要敘述教理史的起源，並追溯到後來的發展與改變；或是按史伯格（Seeberg）所說：“教理史乃是要讓我們看到，教理怎樣形成，及在發展的過程之中，怎樣因那一時期的教會的注解而有新的形式。”我們可以從以下三方面來看教理的歷史：一是“假設”，二是“內容”，三是“從某一立場而有的觀點”。

一、“假設”

教理的可變性

第一個也即最主要的假設，就是教理的歷史在教會之中是有改變的。事實上，在教會歷史的過程中曾經有許多改變。那不變的就不會發展，因之，也就不能有歷史。基督教神學總是認為教會的教理，一方面是很堅定不移的，然而在歷史的過程之中，仍然經過了許多的變化，因為有了新的要素，就會使教理變得更豐富。因之，我們認為教理有歷史，因為是有進步，這種看法是站得住的。然而羅馬天主教的想法，卻不一樣。羅馬天主教常認為他們不變的教理比基督教的教理更優越。紅衣主教吉朋（Gibbons）曾如此批評基督教的教理說：“以不變的聖經教訓來支持不斷改變的教理，這種看法是站立不住的。”他又為天主教的教條辯護說：“天主教的教條與以往的完全一樣，毫無改變。”（我們先祖的信仰，11、87頁）威爾馬（Wilmers）也是以同樣的語氣來為天主教的教條辯護，他說：“基督教凡是所啟示的教義都是不變的，因為教義包含了教訓或律例，乃是為全人類所定。沒有任何一條教條可以隨意由人增減；也沒有任何一條基督所賜的教理，可以在歷史中有不同的解釋。”（《基督教手冊》第67頁）天主教的作者總是說：教會不能形成新的教理，我們只能將一次所交付給聖徒的真道傳遞給後人。

天主教論聖經中的教理

那麼羅馬天主教對於教理史的看法是怎樣構成呢？因為教會若是不能有新的教理，因為教理從起初已經交付給我們，一次交托給聖徒的真道都已經包含在天主教的傳統之中了，所以不能再有新的教理被加上，也不能有所改變；而且教會本身才是對於神啟示真理無誤的注解，因之，也只有天主教會擁有權宣揚這個教理；如此就不會在信徒之中生出懷疑，並能更積極地對於真理有所認識。古時是如此，今天也是如此。因此，天主教的教義並沒有發展史；我們也可以說，天主教並沒有教理史；如果說天主教的教理有發展的歷史的話，也不過是個人主觀地對教理的了解與看法的不同。以上是天主教對於教理史的觀點。有一個羅馬天主教徒，名為奧譽（B. J. Otten）的作者，在他的《教理史手冊》（第三版）中說：“所謂教理史必須先預先假定（假設）所啟示的真理在客觀方面看來，是永遠不會更改的；然而，在主觀方面，人們對於教理的理解上是可能有進步的。”（第一卷，第2頁）

天主教對教理史的看法

羅馬天主教曾經長期輕視教理史。尼安德（Neander）說：“有一位近代的神學家，即德國的黑米（Hermes）曾指出：教理史是一門特別的學問，一定預先假設有發展，有改變的事實，這也完全指明天主教的看法錯誤。為了這個原因，黑米覺得要在講學時特別開一課教理史的課程。”

（《基督教教理史》第一卷第8頁）天主教作者皮他維（Petavius）是第一個羅馬天主教的作家，曾指出教義發展的理論，然而他的著作並沒有被天主教的上級所接納；因之，他只好改變他的看法。但較後來的作家，如默樓（Moehler）與紐曼（Newman）提倡教義發展史時，就被更多的人接納，但並沒有被全部天主教上級所接納。紐曼認為，神在最初所交付我們的真道，不過是象初發芽的種籽，並沒有完全茁長。這初期的真道曾如種籽那樣被撒在教會之中，雖並未完全茁長，卻遲早會長大，所以在歷史之中逐漸地成為完全長成的教義。這種新的看法，最初曾受到教會當局的反對，但逐漸地也受到更多的人所接納。最後，教會當局也要來測驗一下此種看法，終於也認為此種逐漸成長的教義是神所啟示的真理，因之是無誤的，也蒙教會當局所認可。各種看法雖受許多天主教的作者接受，但天主教的上級並沒有完全接納。

教理機體上的發展

對於教理史第二個假設，乃是認為教會的教理在機體方面是會逐漸發展而形成的；雖然有時教會的領袖們，在努力要了解真理的道途上，往往會進入死巷，或是在追逐幻影，或是加入外來的思想，甚至於全教會有時也可能會有錯誤；然而神的特殊啟示，乃是對於神的知識以及對於基督救贖之認識，不斷地啟示出來。教會在尋求真理的知識時，乃是按照神的旨意而來認識他。教會也受著聖靈的引導，因為聖靈就是真理的靈，所以教會若是有聖靈的引導，就會不斷地看到真理的發展。教理史並不一定是年代表，也不一定只是將各教會的教理記載下來而已。教理史卻是逐漸地成長，而且是完全了解教會本身的性質；因之，教理史必須預先假定是教會教理的發展史。

逐漸進步的發展

假如以往的教會曾假定說，因為宗教生活常有改變，所以常需有新的教理，每一個時代都當有自己的教理，將舊的教理丟棄，重新寫作新的教理以配合本時代的人的靈性光景，那末，我們就不可能有教理的歷史了。我們應當如此假定，教會雖然在尋求真理的途徑之中，曾有差錯；但是因有聖靈的指導，最終仍是走上正路，因而得以形成純正的教理。我們甚至也可以說，如同改教時代的光景，雖然完全脫出天主教，然而並沒有完全與古時的教義分開，改教者們雖然將當時天主教的許多錯誤的地方改革，但他們並沒有完全拒絕古時教父們的教訓，甚至於經院學派中純正的教義，也被接受；所以甚至於改教時代有極大的變動，我們也不能說他們完全與以往的教理隔絕。

二、“內容”

教理不僅是歷史唯一的資料

雖然教理史最主要的是討論教會的教理，但並不是說完全不涉及教義的發展與形成的過程。雖然某些教義並沒有完全被教會所接納，但在討論教理史時，我們也會加以批判。我們不能將教理史的範圍，只拘囿於奈西亞大會（Council of Nicea）起，到我們今天採用信經的大會為止的期限，如果我們要研究教會教理最早的起源，必須從使徒時代的教父，以及所領受的特殊啟示為起點。我們必須提及以下三方面對於教理史發展的過程：首先我們必須包括當日的信徒對於教義的討論，雖然並沒有得全教會的通過，卻是一般人所接納的；其次也當包括那些未被教會認可的，與教會主要教理略有不同的真理；最後也當包括將來所要形成的教義，以至於有助於形成更豐富的神學教理。因為我們在研究教理史時，並不單是注意到機械化的組織，卻是注意到有生命的成長；所以我們必須要提到教理形成的步驟，使我們看到更好更豐富的效果。

對教義爭辯的考慮

所以，在我們研究教理史時，我們不能忽略外在的歷史；研究教理史決不能忽略當時教會對異端的爭戰；這種神學思想上的爭辯，是產生教理的主要動力；因此也對於教理的形成有決定性的影響。研究正邪的爭端，雖然對我們並沒有什麼造就，但是對於幫助我們了解教會教理的一方面，是絕對必須的。在教會歷史中對教義發生爭端時，就有了各種不同的意見與看法；有時會產生不同的教義，與純正的教理有所不同，這樣終於產生了不同的宗派。甚至於這些從純正教理分出去的教義，對於教理史的研究方面，也非常重要；正因如此，使我們對於教理的形成，更能近乎真理。

三、觀點

教理史雖不能忽視外在的事實，即各種不同的觀點，對於教理形成所產生的影響；但我們必須注意，教理史主要職責乃是要指出神學思想怎樣在全教會中發展並形成；所以我們必須研究從神自己所啟示的真理中發展出來的真理。黑格爾（Hegel）與包珥（Baur），雖然他們的觀點或哲學並不配合基督教的思想，但他們所用的方法論，對於教理史很有貢獻，因為他們認為教理的發展與形成是受著一種內在的律所控制。我們在後面論到各種教理的難題時，可以看到教理髮展與形成的各步驟中，確是有邏輯上必然的過程。一般講來，在我們研究教理史時，從教理的歷史中常顯出有合理的，也就是合邏輯的次序。

三、教理史的分類與方法

對於教理史的分類以及所用的分類方法，有各種不同的看法，我們在此扼要地提出這些不同的分類法。

一、教理史的分類

一般地與特殊的歷史

比較早期的著作中，一般是將教理史分為普通與特殊的兩種。這兩種分類的大題之下，又分為各個時期；普通史簡要地敘述到哲學的背景，主題的討論，以及各時期中教義發展的方向；特殊史乃是要追溯到各種教理的起源與發展，尤其是那些主要的、純正的教理的形成。特殊的教理常被歸納在教理的傳統分類之下：如神學、人論、基督論等等。這個方法被稱為“分部法”，哈根巴（Hagenbach）、尼安德，及賽爾敦（Sheldon）等採取此種方法。黎秋反對此兩種分類法，他的理由是說：這兩種分類法，只注重分析的方法，都不注重有機性的方法。以上“分部法”是早期的著作中所用的方法，後期的作者多數不用此種方法。

後期的分類法

後期的作者們如哈納克、魯夫斯（Loofs）、史伯格及費薛等，所用的方法與早期作者大為不同。反對普通與特殊教理史的分類法的理由，乃是因為此種方法將那本來是合一的教理分裂開來；反對“分部法”的理由，乃是因為分部法非常勉強地分類，卻不注重教理的歷史性質，也不注重每一時期中對於教理所討論的各點。後期的作者們，雖不完全相同，但都試以將教會教理的發展和形成的過程，取一種合一的看法。哈納克與魯夫斯的分類法非常相似；史伯格也是一樣，但更為詳細。史伯格分類如下：（1）古教會教義的制訂；（2）中世紀教會對於教會教義的保存、發展及形成；（3）改教時期教義系統的發展，同時又反對羅馬天主教教義結晶不變的型式。

二、教理史的方法

關於所用教理史的方法，又可以分成兩類：

1. 平行與垂直的方法

有些人研究教理史時用平行的方法；有些人用垂直的方法。那些用平行法的人在研究教理史時，將某一個時期的教義發展史擺在一起研究，同時又追溯到各教理的起源，最後又在本時期結束時，再將各教理放在一起來觀察這些教理對於將來會有什麼發展。因之，在研究神的教義時，最早的時期是包括使徒時代直到中世紀；同時在研究基督的教義時也是如此處理；然後又在研究人論，或罪與恩等的教義時，也是用同樣的方式。那些用垂直法的作者們，乃是研究各不同的教義，怎樣成為教會的主要教理，並研究這些教理怎樣得以定型。先研究神的教義，因為這是教會所最重視的事，因之，就追溯到這教義怎樣起源與發展的過程，直到今天改教完成之後的時代。對於其他的中心重要的教理，也是如此處理：如基督的教理、罪與恩的教理，贖罪論的教義等。以上這些教理，都是一條一條地研究，直到這些都定型而成為教會所接納的教條。哈根巴、尼安德、賽爾敦、哈納克、魯夫斯，以及史伯格等都是採用平行法；採用垂直法的人有多馬修（Thomasius）、賽德（Shedd），與甘寧漢（Cunningham）等。以上所提的兩種方法，都有利也有弊。我們在研究教理時，願意採取第二種方法，即垂直法，因為這個方法在研究重要教理時，叫我們專一注意這一個教理的發展過程，從起源以及直到最後定型，使我們的思想不會受到打攪。當然這種方法也有缺點，因為當我們在研究某一種重要的教理時，似乎是與教會歷史上許多偉大的神學家的思想，完全隔絕了，然而這些偉大的神學家們，如特士良、奧利金、奧古斯丁、安瑟倫、阿奎那多馬、路德馬丁、加爾文等的思想，是非常重要的。我們當怎樣避免這個缺點呢？就是可以參考其他平行法神學家的教理史的著作，如史伯格與賽爾敦；同時我們也認為我們在此所研究的教會重要教理，並不是都在同一時期中為大家所討論的重要教理。在某一個時期可能認為神的教理特別重要，而在另一個時期又

特別討論基督的教理。我們在如此使用垂直法研究教理時，並不一定在某一個時期將某一教理歸入一種重要的信經之中，就認為不再有發展的餘地了；因為在時間的轉進中，很可能對這個教理會有更正確、更明晰、更完整的教理上所定的成型。

2. 完全客觀的與信心認可的方法

有些人認為只有以科學的、並完全客觀的方法來討論教理的歷史，才是最適宜的方法。他們認為一個歷史學家在敘述各種教義的起源、發展或成型的過程時，他的職責決不能叫他有先入為主的觀念，卻應當完全不受主觀的影響，不下判斷，才是最正確的方法。下判斷的態度，只能在研究或論述教理的本身才可表現，但是在討論教義的歷史時，就不可以有主觀的判斷。因之，當教義歷史在發展的過程中，有了分歧之點，因而產生各種相對的教義，如東正教、羅馬天主教、路德宗與改革宗等；一個歷史學家只能描寫並敘述這些發展的過程，卻不能加以測驗或主觀地表示他認為何者為正確。然而，凱波爾博士（Dr. kuyper）卻指出若是用此種方法，就無人能夠寫他自己本國的歷史，或是寫作某一友人的傳記，因為他絕對不能站在好無興趣的旁觀者立場來寫傳記或歷史。

對於一個教義史的史學家也是如此，他自己對於某種教義有肯定的信仰，他也相信某種信經，就不可能叫他在研究教義歷史時毫無主見，或是完全不表明他自己所信的是什麼。他當然應當認可他自己的信心，而用“信心認可”的方法，並且按照這個方法而來以他自己所信的作為起點，然後按照信經內容來解釋教義的歷史過程。當他討論到各種不同的教義時，也一定會用兩種準則來加以判斷，首先是以神的聖道，然後再用他自己所信的信經，作為標準，而加以判正。神的聖道是任何宗教真理的絕對準繩；作者所認可的信經因為是以往眾聖徒查考神的聖道而形成的教理，雖然不能說是象聖經那樣完全無誤，但也應當被承認是神的真理。用這個方法所寫的歷史，不能說沒有主觀的看法，因為作者有他的觀點。然而作者並不故意歪曲歷史的史實；然而作者乃是先用聖經的標準來判別各種教義，然後也用已經在歷史上所定的信經的標準來判別這些教義是否合乎神的聖道。我們本書乃是使用這個方法來研究教理的歷史。

肆、教理史的歷史

一、使教理史成為一種特殊歷史的因素

教理史的來源

研究教理史的事實，使教理史成為一種獨立的課門，是近代的事實。在改教時代之前曾有許多資料，然而，如哈納克所說：“這些資料並沒有成為教理史傳統上的史實。”（《教理史》卷一，第24頁）

宗教改革的影響

因為羅馬天主教認為教理是永遠不變的，到今天他們還是這樣看法，所以我們可以說，因為改教者反對天主教對教理的看法，才開始使學者們以評論的眼光來看教理史。不但如此，改教運動的本身就可以說是激勵學者們來如此研究教理。改教運動對於當時的天主教及其教義發出許多問題，並且也試以用聖經的亮光和使徒時代教父的著作來解答這些問題，因此也就使改革宗的作家們深入去研究教理的歷史。然而，改教者們當日，他們自己並沒有去查究教理的問題。他們雖然引用教父們的教訓作為他們信仰的根據，但他們並不覺得需要對他們自己的全部信仰或教義加以詳盡的查考，或對他們自己教義歷史的源起有研究的必要。他們絕對沒有懷疑他們自己全部的信仰和教義是完全根據聖經而來；尤有甚者，這些教義也成了他們生活的力量，因為是他們親身所體驗的。他們堅壯的信心使他們並不覺得需要去考查他們自己信仰在歷史上的背景；同時，他們的職責乃是要指出當時天主教教理上的謬誤，所以他們用了許多功夫來抵擋天主教，因之就無時間去考究教義歷史的進程。

後來天主教指責改革宗基督教離棄基督教歷史上的信仰，然而改革宗卻認為天主教偏離了歷史上基督教的信仰，兩者誰是誰非，惟有小心地去研究教義的歷史才能解決這個爭端。以上的事實成為研究教理史的動機，最初的時候，改教者們必須先建立改革宗的教義，並指出天主教的謬誤，而無時間作教義歷史的研究，但動機已經存在，後來就有改革宗的作家們開始了教理史的研究。以後又有其他動機，更增加了對於研究歷史的需要；因為有各種反教理的運動興起，使改革宗的神學家覺得更有研究歷史的需要。

敬虔主義與唯理主義的影響

首先有“敬虔主義者”，認為改革宗中間有些只重知識的人，叫改教的活潑信仰被窒息了。敬虔主義者也反對十七世紀中的智力主義，認為是沒有效果的，有如荒蕪之地，所以他們認為智力主義是遠離了改教者的信仰。另一方面，又有唯理主義興起，他們乃是從另一方面來反對教會的教理，因為他們只重視人類的理性，認為惟有理性才是發現真理的主要因素；而教會教理叫人不能使用理性來自由地尋求真理。唯理主義批判教會的教理，認為教理時常變化，因之不是真實不變的真理。這兩種相反的運動，為了要反對教會的教理，也攜手合作來研究教理史，為的是要否認教理的真實性。

歷史精神的影響

另一個因素，是因為塞姆勒（Semler）以及他的同道們開始提倡歷史的精神，也影響到教理史的研究，塞姆勒最先開始對聖經作歷史性的研究，他的作品有《自由教育法的實驗》一書，他的書是最早一本解明歷史方法的實際價值的書。在教會歷史中，因此種歷史精神而開始研究教義的有摩謝（Mosheim）的巨著，雖然摩謝的書中並不完全處理教理史，但因他的緣故使更多的人開始來研究教理史，在塞姆勒與萊新（Lessing）的著作中我們找到許多重要的因素。

二、教理史的早期著作

蘭奇（S. G. Lange）與謬恩丘（Muenscher）的著作可以說是研究教理史的最早著作。蘭奇的著作並沒有全部完成。謬恩丘在一七九七年完成了四大卷的教理史，接著他又寫了一本教理史的概要。他的著作完全以公正的態度，來對於基督教教義怎樣演展成目前的型態，作了一個正確的答案。但可惜的是，他的著作受唯理主義的影響，而且也沒有判別他所研究的是教義或教理。對於他所用的方法，乃是他開始所使用的“普通”與“特殊”的教理史；以後有許多作者也用他的方法。在謬恩丘以後的作者所寫的教理史都不及他的詳盡。

後來因為受著黑格爾的影響，人們開始用更為徹底的歷史學的方法。有一位杜賓根學派（Tuebingen School）的新約批判的發起人包珥，就是在研究歷史時使用這個方法。他乃是用黑格爾派演進的原則，來追溯教會中教理的次序與進程。他認為可以用兩個標準來判定教理史的材料：

（1）就是有可靠的見證人所證明的事實；（2）又要按照歷史的內容，以及進展的過程來解釋這些事實，包珥的著作中就是用黑格爾的三步辯證法，因為如此，他的教理史，有許多地方是一種出於人的思考而來的觀念。

但是黑爾派中有一點是值得嘉許的，就是所用的教理如何發展或演進的觀念，這一點，後來由施來爾馬赫派的神學家們所採用。後來尼安德與哈根巴也用這種方法，這兩位作者對於基督教為宗教以及教義為宗教的價值的看法，在這兩方面都更勝於黑格爾。但他們仍然採用特殊與普通的歷史的方法，所以並沒有完全達到理想的方法；後來，他們也採用“分解法”。以後的信經學者如多馬修和克利福（Kliefoth）的作品中更有了進步。克利福的著作中將教理與教義的觀念加以分開來研究，認為兩者有所不同。按照克利福，他認為每一個時代都有他們所發展的教理的真理，這些真理也就成了後一代人的寶藏，可以從中汲取材料，並再形成新的教理，並不像包珥所說：要將上一代的教理如廢物一樣棄掉，卻是應當將上一代的教理全部用來作為新的教理發展的材料。多馬修卻是特別將主要的與次要的教理分別出來，前者乃是關於真神、關於基督、關於罪與恩等的基要教義，

後者乃是從以上的基要真理演展出來的其他教義。他乃是站在路德宗的信經立場來寫作他的教理史。

羅馬天主教的學者並不很有興趣來研究教理史。如果有某些學者來研究教理史的話，他們終是認為教理的起源是出於教會當局對於基要教義有權威性的決斷。早期的著作中都是如此假定，認為早期的教會已經佔有了全部的教理真理，因之從一個時代轉變另一個時代的時候，教理卻完全不能更改，也不能有新的發展。他們認為從前一次所交付我們的教理是不能更改的，或許人的注解可能會略有不同。從紐曼（Newman）開始，天主教教理才有人提到發展的可能性。根據紐曼的看法，他認為最初所交付我們的啟示真理是隱含的，是原始的，只有逐漸地受到外在的影響，才會逐漸開展。然而，所謂發展的過程，卻完全是受無誤的天主教會所控制。這種很小心的看法，仍然不能獲得羅馬天主教的當局所接納。

三、教理史的後期著作

後期的著作不再像早期著作那樣機械化，也不再以特殊與普通的分類法，或“分解法”來研究教理史。這種方法雖然從塞爾敦以及塞德著作中仍然可以看到，但在其他的作家中，就無人再用此種方法。一般的作家都認為教理史必須有連續性的關係。（Nitzsch）所採用的逐漸發展的方法，可從他的分段標題上看出：“古時大公教會的教義之公佈”以及“古時大公教會的教義之發展”。哈納克的著作中也有類似的分段：“教會教理的興起”以及“教會教理的發展”。

哈納克的著作曾採用多馬修和的方法，但他卻更進一步。他認為教理的興起與發展是與教義史不一樣的；而且他也認為基督教是在不斷地發展，因為一般文化也是在不斷地發展，他的著作中也不再使用分解法。但是哈納克對於基督教教理的看法完全錯誤，因為他認為教理乃是希臘精神在基督教的土地中發揚，認為教理是基督教與希臘文化的混合，而且希臘文化更優於基督教思想。他認為信仰的命題被錯誤地轉為理智上的概念，並要用歷史與科學的證據來證明，正因為如此，信仰的真理也就失去了教理上的權威，以及生活的價值。他又認為這種腐化的過程並不是從新約開始，乃是在第二、第三世紀時著重“道”（Logos）的教義時才開始，直到羅馬天主教的梵諦岡大會；同時改教者們那時因為專心一意於改教，也沒有注意教理的事，使改革宗的教理不斷地有改變。嚴格地講來，改革宗似乎是無固定的真理，即教理。這是哈納克的看法，他認為教父們受異教的影響，所以他們的看法也不正確。其實哈納克對於教理史的見解是完全錯誤的。

魯夫斯與史伯格並不採用哈納克的分類法，但認為哈納克著作的第二部份，確是將教理史論述詳盡；但魯夫斯本人也著有基督教教理的起源一書。魯夫斯比史伯格更同意於哈納克對於教理起源的看法。魯夫斯的著作可以作教理史作者們的參考書，因為他曾引用了許多教理作家的話。史伯格也曾著有一部份為兩卷的教理史，這本書也曾被譯為英文，題為《教義歷史的課本》；這本書對研究教理的人很有幫助。

壹、使徒時代教父以及他們的教理觀

一、他們的名著

使徒時代的教父，乃是指那些在最後一個使徒仍活著的時期的那些教父，有些甚至於作過使徒的門徒；早期有好多名著，被認為是這些教父們所寫。至少有六位教父，是我們大家所熟知的，即巴拿巴（Barabas）、赫馬（Hermas）、羅馬的革利免、（Clement of Rome）、坡旅甲（Polycarp）、帕皮亞（Papias）和伊格那修（Ignatius）。這位巴拿巴被認為就是使徒行傳中作保羅同伴的那一位，究竟是否是這一位巴拿巴，仍有懷疑的餘地。一般都公認他即那位著作反猶太教書信的教父。有人認為赫馬就是羅馬人書十六章中所提到的那一位，但也沒有足夠的根據。有一本名為《赫馬牧人書》，一般認為是他所寫，內中描寫到“異象”、“命令”以及“比喻”等。這本書的真實作者很有可疑之處，但初期教會仍然很重視本書。羅馬的革利免很可能是保羅在腓立比人書四章3節所提到的那一位他的同工。通常一般人稱他為羅馬的主教，他很可能是羅馬的監督，但也很可能是羅馬教會的一位牧者。他曾著有哥林多書，因為那時哥林多教會中有分爭，他就寫信去警戒他們，並囑咐他們要過聖潔的生活。雖也有少數的人懷疑本書是他所作，但是一般作者都覺得本書確是他的手筆。本書可以算是除了聖經之外，在教會史中最早的一本可靠的著作。一般人認為坡旅甲是示每拿的主教，但是教會歷史學家優西比烏（Eusebius）卻認為他是一位“使徒時代可敬的長老”。他是使徒約翰的門徒，曾寫了一封書信給腓立比人，內中都是引用聖經的話來勸誡他們。帕皮亞與坡旅甲同時，被稱為“希拉坡立”的監督，可能也是約翰的門徒。他是《主聖言的注釋》一書的作者；本書已經遺失，不過在優西比烏史記中曾引用了他的話。伊格那修也是在最後一位使徒尚活著時，作“安提阿的監督”。有十五本書信曾被認為是他所作，但今天一般學者只承認其中七本真的出於他的手筆。在以上幾位著名的作者所作的書之外，還有兩本佚名的書，一本是《達提奧尼底書》（Epistle to Diognetes 提奧尼底為人名），以及《十二使徒遺訓》（Didache）。前者，有人認為是殉道者猶斯丁所作，因為猶斯丁曾寫過一本《提奧尼底辯道學》的書。但是從《達提奧尼底書》的本文看來，似乎不可能是猶斯丁所作。《達提奧尼底書》的內容是描寫到許多異教徒或猶太教徒為什麼捨棄他們的宗教來成為基督徒，其中特別描寫到基督徒的行為與高尚的人格，作者認為這都是由於基督教的教義的效果。在主後一八七三年所發現的《十二使徒遺訓》，約在主後一百年所寫。本書分上下兩部，上部乃是提到生命之路，與死亡之路；多數是道德品行上的教訓；下部乃是詳細描寫到教會崇拜的儀式，以及教會的規律；也提到末世必成的事。

二、他們的教訓

教訓缺乏原始性、深度與清晰性

常有人認為，研究新約聖經並研究教父的著作。會看到許多不同之處。教父的著作不能比新約更明晰、深邃；也不像新約的教訓那樣超越、清新。因為新約聖經既是聖靈默示而寫，當然是有權威的，又是沒有錯誤的；教父們乃是注解聖經的教訓，並不是直接出於啟示，因之免不了有錯謬的地方。新約聖經是神所啟示的完全的真理，教父的著作不過是對聖經的解釋，所以他們是間接地引用聖經上的話來寫作他們的教義。

教訓多出自聖經

他們的著作都是出於新約聖經，多數是引用聖經上的話，很少是出於他們自己，而且他們的著作也並不太系統化。對於這一點，我們也不必驚訝，因為當時的教父們並沒有足夠的時間與材料來思考聖經上的話，將全部聖經的真理歸納起來，且全部聖經的六十六卷正典也尚未湊合在一起。所以這些早期使徒時代的教父們，多數是引述口傳的教訓，卻很少引述已經記載在聖經上的教訓。當時的教父們也並沒有經過特殊的訓練，可以將聖經上特出的真理系統化。雖然這些早期的教父可以引用的資料甚是欠缺，但他們的著作仍然是非常重要，因為乃由於這些教父們的努力而使聖經成為正典，他們也是新約聖經被集合起來之媒介；因之在第二世紀中，一些神的僕人為真道爭辯時，有所根據。

教訓缺乏確定性

早期使徒時代的教父著作中第二個特點，就是並不斷定某一格式為寫作的模型。新約中記載了不同使徒們傳福音的格式：即彼得的、保羅的、以及約翰所用的格式。這三位使徒所得的啟示是相同的，他們也都傳同一個真理，但他們所用的格式卻有不同。這些教父們雖然最接近於約翰，而且也最熟悉約翰傳道的方式；然而在他們自己傳揚真道時，卻並不採用任何一位使徒的格式。有人如此解釋說：必須要經過詳細研究與思考才能發現三位使徒所用的特殊格式。而這些教父們幾乎與使徒們同期，故他們並不去研究使徒們傳道的格式；同時他們也認為基督教並不只是一種知識，卻是叫人來順服神旨意而活的一種生活方式。他們曉得耶穌的教訓，以及使徒們所傳的道是神啟示的準則，但他們並不試著去加以解釋，他們乃是將自己從神或從使徒們所領受的真理傳揚出來。又因為當時人們都是受著外邦宗教與猶太教的影響，人們的思想也都是受著希臘哲學的影響，所以那時的人很少注意到使徒們傳揚真道時所用的格式有什麼分別。

三、他們的信息

論神與耶穌基督

一般人都認為早期教父們的著作，內容上對於教義並沒有詳細的闡述。他們的教訓都配合聖經上的話，也可以說是按照神的啟示的聖道。正因如此，我們不能說他們對於教義的真理是否加以闡揚，或是對於真理是否有更深的領悟。他們都見證神是創造之主，是宇宙的主宰，他們也相信耶穌基督與神同工，在創造與治理宇宙的工作上有份，最後又道成肉身。他們也都用聖經上的名稱，稱神為父、子、靈；又稱基督是神，也是人；但他們並不討論這些稱呼所牽涉到的問題。

論基督的工作

他們討論到基督救贖之工的時候，彼此都有自己的見解。有的時候，他們特別指出耶穌基督受苦替死，解救了人類脫離罪惡與死亡；但有的時候，他們也認為基督所作的救贖，將父神顯示出來，也使我獲得新的道德律。有時他們也認為基督之死為人取得了赦罪之恩，使人能夠來順服神；卻不認為基督之死乃是人類稱義的基礎。使徒時代的教父們，最大的缺點乃是太重視道德方面的改進。也可能是因為當時異教世界的屬於肉體的人，都認為有高尚的道德是叫人得救的根由，因之使教父們也重視依靠律法或道德為得救的根由。

論聖禮

對於聖禮，他們也認為是能夠使人獲得救恩的祝福。洗禮能叫人重生得新生命，又能叫人的原罪本罪都能赦免（赫馬與第二革利免）；聖餐能將永生不朽的福份傳達給領受的人。

論信心與善行

每一個基督徒都是憑著信心來認識神，所謂信心乃是基督徒對於神的真知識，對他有信靠的心，並且完全將自己交托給他，他們常提到因信稱義，但是對於信心和稱義以及新生命的關係，他們並不加以詳細解釋。他們在某些方面因為太重視靠律法與道德，所以有些教訓與保羅的教訓不同：他們認為信心是人生的第一步驟，以後又當靠著信心來發展道德上的品行；他們覺得是因受洗而罪孽得赦，又因信心而真知赦罪的事實；但是單這一步仍有所不足，所以應當在屬靈生命上有第二步，就是靠著善功才能蒙福，這一點與信心並行。基督教被視為新的律法與仁愛，並使人產生順服的心。他們認為以上三點最為重要，卻不太重視神的恩惠。他們認為善行是基督教的主要教訓。

論教會與未來的世界

基督徒乃是那些活在基督社團，即教會中的會友，他們都有屬靈的恩賜；但也逐漸地開始尊重那些負有聖職的人，即新約中所提到的牧師、長老、執事等。有的時候，他們也認為監督之職更高於長老。他們的著作中也特別指出今世的一切都是暫時的、虛空的；但將來的時代卻是榮耀的、永遠的。他們認為這世代很快就要過去，他們認為今世即將消失的看法，是根據舊約中的預言。神的

國是至善的，乃是將來才會臨到我們的有福的國度。按照某些教父（巴拿巴、赫馬、帕皮亞），認為在天國尚未臨到之前，先有千禧年來到。他們雖重視千禧年，但更重視將要臨到的審判，那時神的子民要獲得屬天的獎賞，但惡人必要受到永刑的咒詛。

貳、異端的福音

外在的危險

在第二世紀時，基督教教會的組織，成為時代的一種新動力；但同時教會也起來為了純正教義而抵擋各種異端。教會不但有外在的仇敵，也要抵擋內部的腐化；教會當時必須為了要保持教義的純正而駁斥錯謬的教訓。當時的教會受到統治階級的逼迫，甚至於到了存亡攸關的地步。教會在初期時代大受逼迫：在巴勒斯坦，都是受到猶太人的逼迫；然而對於羅馬政府，最初認為基督教不過是猶太教的一派，因之被認為是正當的宗教，但後來，基督教逐漸為各地人民所接納，成為普世的宗教；又因為基督教敬拜獨一真神，基督徒都拒絕敬拜假神，也不拜羅馬皇帝，所以羅馬政府認為基督教不利於羅馬國教，因此羅馬皇帝的政府就開始起來逼迫基督徒，使基督教幾乎被消滅。同時那些外邦人中的學者，尤其是許多有名的哲學家們，都一同起來攻擊基督教教義，這些當時被視為最有學問的人，如羅仙（Lucian）、坡菲雷（Porphyry）、色勒俗（Celsus）等，都起來開始謾罵基督教。他們所用的方法，與後來各世代以及近代的唯理主義和高等批判者一樣，就是認為基督教不合乎人的理性思想。這些外來的攻擊，雖然對於基督教的威脅甚大，但是內在的危機，就是各種福音的異端，對於教會的威脅卻是更大！

一、猶太教派

在猶太人的基督徒中有三派傾向於猶太教的人；這些派別甚至於在新約中就已提到。

1、拿撒勒派

這些乃是採取基督教教訓的猶太基督徒。他們只承認希伯來文的馬太福音，同時他們也承認保羅是一位使徒。拿撒勒派與其他猶太教派不同，因為他們相信耶穌是童貞女所生，他們也相信耶穌的神性；他們自己完全守著猶太教的律例，但他們並不勉強外邦人也來守舊約的律法。如史伯格所說：“他們確是猶太人基督徒，而下面所提到的兩個猶太教派，卻是基督教的猶太人。”

2、愛賓派

這一派乃是出於使徒時代反對使徒保羅的法利賽教派的猶太教徒。這一派的人都不承認保羅是使徒，認為保羅是背棄了律法的人；而且他們也都勉強所有外邦的基督徒來受割禮。他們對於基督有一種舍林他施的看法（Cerinthian View），可能因為他們堅持舊約中的一神論。耶穌基督的神性以及他為童女所生的事實都被否認。他們認為耶穌與人不同之處是因為他完全遵行了律法，他被揀選成為彌賽亞，也是因為他敬畏神遵守律法。他乃是在受約翰的洗時，領受了聖靈，才覺悟到自己是彌賽亞，因為聖靈的同在，而使他能完成先知、教師的職責。他們不願意認為他們的彌賽亞會受苦與受死！

3、愛爾克賽派（Elkesaites）

這一派的猶太基督徒相信神智說，同時也嚴守禁欲主義。他們一方面否認基督為童貞女所生，認為他的出生與別人一樣，但同時又認為他有更高的靈體，如天使一樣。他們稱他為最理想的亞當化身，也稱他為至高的天使長。他們也守割禮與安息日；他們也常舉行洗濯禮，認為這種洗濯禮有異常的潔淨功用，使人與神和好；在他們中間也實行異術與占星學。對於守律法的事，他們也有一種祕密的教訓。這一種派別或許是盼望獲得一般猶太教徒的承認，因為當時一般的宗教都喜歡採取並混雜其他教派的教訓。保羅所寫的歌羅西書，以及提摩太前書很可能就是警戒當時的門徒來謹防此種異端。

二、外邦異端（即外邦基督教中的神哲主義）

在當時的神哲派的教訓中我們看到了對基督教教義的謬解。這個神哲派的教訓有一點很近似猶太教派，兩者都認為舊約與新約有尖銳的對立。神哲派開始時是從猶太教演化出來，後來又逐漸地將猶太教、基督教、以及外邦人的思考、哲學思想混合在一起，成為一種非常古怪的道理。

1、神哲主義的起源

(1) 新約中的神哲主義

從新約聖經中可以約略地看到，使徒在世的時代，神哲派已經產生了。在新約的時代有些傳異端的教師，他們一方面利用猶太教的教訓，又對於天使和靈體加以揣測，他們的中心思想是基於一種二元論：一方面贊成禁欲苦修，另一方面又放縱情欲；他們對於復活的事也加以靈性復活的解釋，以致使教會所盼望的身體復活的事變為一種諷刺性嘲笑（參看西 2：18 起；提前 1：3-7，4：1-3，6：3 起；提後 2：14-18；多 1：10-16；彼後 2：1-4；猶 4-16；啟 2：6、15、20 起）。這一派的人常以自己的幻想來解釋宗教上的事，尤其是在舍林他施（Cerinthus）的異端更是如此，他們認為耶穌與基督完全是分開的，耶穌是人，基督是更高的靈，當耶穌受洗時基督的靈降在他身上；當他在十字架釘死之前，基督的靈就離開了他。使徒約翰的書信就是要指出這個異端的謬誤（約 1：14，20：31；約壹 2：22，4：2、15，5：1、5、6；約貳 7）。

(2) 第二世紀中的神哲主義

到了第二世紀的初期，這些錯謬的教訓就更加普傳，而且此種異端也在各處展開。為什麼神哲派的異端如此風行呢？是因為當時一般世人都喜歡將各種宗教混合起來。當時有各種不同的宗教，一般人都都喜歡接納各宗教的觀念，同時又將各不同的觀念混合起來，成為一種混合的宗教。西方本有的宗教並不能叫一般人得著滿足，東方來的宗教此時又被大大傳開，也被多人接納。當時一般人只有一個目標，就是盼望能夠滿足自己對於信仰的求知欲，盼望能與神有一種奧祕的神契，又盼望靈魂真能在死後升上極樂世界。一般人看到基督教在這些方面能夠滿足他們，所以有許多人來接納基督教。同時，他們也發現基督教乃是當時惟一的一種普世宗教。神哲派很可能是要憑著人的知識，以人的方法，盼望將基督教放在這樣的普世宗教的地位上，因之，就將屬世的智慧與知識加在救恩的福音之上，為的是要迎合眾人的胃口。

2、神哲主義的主要特性

(1) 神哲派是出於人的思考

在教會歷史上，神哲派可以說是最早的出於人類自己思考的一種運動。他們最基本的特質就是要尋求知識。這一派的名稱：Gnostikoi，就是指那些尋求知識的人，所以被稱為“神哲派”，他們自稱對於屬靈的事有一種更深的知識，一般普通的信徒是不可能獲得此種知識的。神哲派的人雖曾對於宗教與哲學方面更深的問題加以考究，但他們所用的方法完全錯誤，他們所得的結論也完全與聖經所啟示的真理相反。他們所考究的兩個最基本的問題，乃是“絕對的存有”（absolute being）以及“邪惡的起源”（origin of evil）的問題；然而這兩個問題並不是肇源於基督教，卻是出於異教的宗教思想。他們對於宇宙來源的問題曾有複雜的理論；然而他們的理論都是根據東方的宗教傳說，並混合聖經的真理。無疑地，他們的目的，乃是要將福音的真理變為更易於叫當日有高度文化的知識階級來接納。

(2) 神哲派是一種普遍流行的運動

神哲派雖是一種思考的哲學，但也是一種很風行的運動。為要叫庸夫俗子來接納，就必須要用其他的方法；然而一般人民對於思考性的哲學並不感興趣。因此，為了要使群眾接受神哲主義的教訓，他們為了要叫一般人民了解宇宙的起源，而利用象徵性的儀式，神祕的聖禮，也教導各種奧祕

的異術。如果有人要加入這個組織，必須要經過各種怪異的手續，行各種奧祕的入社禮。他們認為這種禮儀手續，能叫入社的人不受罪與死的權勢所威脅，也能叫人在將來的世界得著永福。然而，事實上，他們的目的，乃是要將福音變為一種宗教哲學或是神祕的智慧。可是，神哲派仍稱自己是基督教的一派。他們也時常用隱喻法來解釋耶穌的教訓，又稱他們的教訓乃是使徒們遺留下來奧祕的傳統。許多加入神哲派的人還自以為是領受了基督教的真理。

(3) 神哲派是宗教與哲學混合的運動

神哲派雖稱自己是基督教的一派，但其實是各宗各派的混合主義。今天的學者仍然不能決定神哲派究竟是否是基督教的一派。按照史伯格的看法，他認為神哲派並不是基督教的一派，卻是一種異教。神哲派所討論的問題都是出於異教，只不過也是用基督教的教訓來解答這些問題。神哲派非常尊重耶穌基督的地位，認為他是人類歷史的轉折點，是絕對真理的導師。哈納克稱神哲主義“完全是希臘化的基督教”，又稱這些神哲派的教師們為“最初的基督教神學家”。華爾特教授（Prof. Walther）在論到神哲主義時，比較更中肯，他論到神哲派時曾如此描寫說：“這些人乃是將基督教中一些破布偷去，為要遮掩異教的醜態。”華教授所講的可與史伯格媲美，史伯格說：“神哲派不過是將基督教民族（本色）化。”

3、神哲派的主要教義

我們在此不討論神哲派中的各派別，我們只能簡單地討論一般神哲主義所守的教義。他們的教義中一定會著重一種“二元說”，他們認為有兩個原則或兩位神，有時他們認為這兩位神彼此對峙，一個較高於另一個；甚至於他們有時也會認為有善惡兩神。那位至高至善的神是無可測度的，他在那些有限的受造之物中間，又造了一連串的存在者，都是從他而出，這些神聖的存有也被稱為分神；善神與這一些分神總合在一起，也就被稱為“完滿”（Pleroma），就是神性本質的豐滿。至高的神乃是藉著這些“分神”來與受造之物發生關係。他們認為世界並不是這位善神所造，乃是因為神豐滿中有一位分神墮落而造；所以世界可能是一位低級的神所造。這位低級的神被稱為“造物主”（Demiurge），他們認為這位造物主就是舊約的耶和華，比至高之神的地位要低，他的權柄也是有限度的，有的時候也是一位報復的神。這個造物主在神哲主義的教義上看來，乃是與至高真神對峙的，因為至高真神才是至善、至德、至真；這位真神乃是在基督裏面顯示出來。

物質的世界是這一位低等的，很可能是“惡神”所造，因之，所有的物質都是邪惡的。然而在物質世界仍可以找到靈界的余種，也就是人的靈魂，是高級的、純潔的世界所產生出來的火花；這靈界的余種怎樣被降到物質世界，又被拘囿在人體內，這一點卻無人能加以解釋。然而，靈魂怎樣能得拯救，並脫出物體，只有藉著善神的救功。善神也預備了一種救法，就是從眾光的國度中差遣一位使者來到黑暗的世界。在基督教的神哲派中，認為基督就是這位使者。對於基督，他們有許多看法：有的時候，他被視為一位屬天的存有，在世出現時，只有一種幻影的軀體；有時他又被視為是一位屬世的人，卻暫時有更高的權柄或靈體在他裏面。因為神哲派認為物體是惡的，所以這位高超的靈不可能有一般世人的那種物質的身體。

神哲主義的教義認為，任何人在救贖上有份，又能勝過世界，乃是因為參加神哲派，並領受入教的祕密儀式。他們認為救贖必須經過以下各步驟：就是要進入基督婚禮的奧祕，特殊的洗禮，神奧的名字，以及特別的膏抹，然後才能獲得永存的祕密知識，也才能走向救贖的道路。從這方面看來，當時的神哲派更近乎一種風行的奧祕教。一般世人可以分為三類：屬靈的人，乃是教會中高級委員；屬魂的人，乃是教會中一般的會友；屬物質的人，乃是所有的外邦人。只有第一類的人才能獲得更高的知識，因之也就有了更高的福份。第二類的人必須藉著信仰與行為才能得救，這等人只能獲得次等的福份。那第三類的人，就是毫無盼望的失喪之人。

神哲派的倫理哲學有兩種相對的結果；他們的倫理道德與他們的救贖觀有關；有的時候，有人主張苦修主義；但同時也有人認為屬靈的人，既有了屬天的祝福，那末肉體方面的行動，並不能影響他們的救恩，所以就不禁止肉體上的情欲，過著屬肉體的生活。他們一方面注重苦修主義，另一

方面又過著放盪的生活。在神哲主義的教義中，完全忽視末世學，他們也否認死人復活的教訓。他們認為，當一個人的靈魂離開物質的身體時，就能進到“完滿”的境界之中，這是人生的結局。

4、神哲派在歷史上的意義

(1) 神哲主義的失敗

神哲派雖然是真理的大敵，但也不能阻止基督教真理的進軍。雖然有少數的人受著他們迷人的教訓，以及祕密的儀式所引誘；但是大多數的基督徒並沒有受到神哲派各種怪異的教訓，以及騙人的應許與祝福所欺瞞。事實上，神哲派在歷史上存在的時期很短，不久就消亡了。有如隕星突然出現照明天空，但轉瞬就已消失。當時的教父都直接指正神哲派的錯謬，教會也發表了信仰的條文，扼要地將基督教基要的教義敘述出來，並傳達給各處的基督徒閱讀，又因為教父細心地注解聖經的真理，拒絕一切偽福音書、偽使徒行傳、書信等，保持了已存的正典；所以神哲派因著以上的各種原因而不攻自破。

(2) 給教會的印象

雖然如此，神哲派對教會仍產生了一種非常不良的影響，其中有些怪異教訓，曾被教會所吸收，後來在羅馬天主教的教義之中又被採用，如天主教對於聖禮所持的古怪的概念，他們所守的神是隱祕性的哲學，所以就認為只有藉著中間人（如聖徒、天使、馬利亞等）才能來到神的面前，天主教又將人分為高級的、低級的之類，以及他們著重修道院的苦修主義，都是直接、間接地從神哲派所受到的影響。

(3) 從神哲主義所得的益處

從另外一方面看來，教會似乎也間接地因神哲派的出現而得到好的鑒戒。教會因此而看到神的啟示必須完全是出於正典，而且也特別看到舊約與新約的關係。不但如此，教會從此也開始規定信仰的條文，即扼要地將真理敘述出來，即信徒所當遵守的信經；若有人要解釋聖經必須憑著這些信仰條文的真理。因之為了要抵擋神哲派的異端，而教會本身在教義上反倒得益。因為從此開始，使信徒們看到基督教不是一種奧祕教的儀式，卻有純正的教義。從此基督教也開始重視對於教義的認識，不單是憑著情感的作用，更使教會開始重視教義的發展。因為注重教義，就看到基督教的神並不是出於人們的思考，或是象神哲派神話中的神。教會也因此看到，無論是舊約、新約，所啟示的這位神，乃是至高的神，是宇宙的創造者與支持者。教會也看到所謂“分神體的造物主”（Demiurge）的教義是錯誤的，同時所謂“物質是惡”的看法也不是聖經的教訓。教會也反對神哲派稱基督不過是“一位分神”；因此也特別指出他的特性，一方面是神的兒子，另一方面也重視他的人性。對於耶穌基督的生平上的特點，如童女所生，他所行的神跡，他受苦替死，並從死裏復活等事實，也有了更清楚的認識。此外又因為要辨正神哲主義異想天開的邪說，教會也就對耶穌基督替死贖罪的救功更加闡明；又因辨別神哲派中認為只有某些特殊階級的人才能得最高祝福的看法，教會特別指出全人類都有權利來接受耶穌基督的救恩福音。

三、教會中的改革運動

一、馬吉安以及他的改革運動

1、他的特性與目的

馬吉安是邦都（Pontus）人，他後來遠離家鄉，是因為他與別的女人同居之故不得已而出走，於主後一百三十九年來到了羅馬。有人稱他為一個非常熱忱而有才幹的人，他的工作也被認為是改革者的工作。他開始的時候想叫教會來迎合他的想法，但並沒有成功；因之他覺得自己必須要將隨從他的人聯合起來，組織另一個教會，並用各種宣傳的方法來吸引廣大的群眾。從前有人將他歸納在神哲主義的一派，但現在一般人都懷疑此種看法。魯夫斯認為：“馬吉安的教義系統之中最重要的是救贖論，並不是宇宙論，他認為信心更重於知識；他並沒有借用東方的神話，或希臘哲學的問題；他也不使用隱喻法的解經學。”這個看法與哈納克相同；他說，馬吉安不能被歸納為神哲主義的一派，如巴雪萊（Basilides）或范倫丁（Valentinus）；哈納克的理由如下：“（1）馬吉安並不重視形上學或護教學的思想，他所注重的乃是救贖論；（2）所以他特別重視全部福音與信仰（卻不重視知識）；（3）他在他的基督教概念之中並攙雜哲學思想（不以哲學為主要的原則）；（4）他並不想建立一個哲學派別，卻是盼望按照保羅的福音來改革當時的教會；他認為當時的教會太重視律法（猶太人的律法），同時又拒絕神白白的恩惠。因為他改革教會不成功，所以他就建立了另一個教會。”史伯格也有類似的看法。

2、他的主要教訓

對於馬吉安，最大的問題，乃是怎樣將舊約與新約聯繫起來。他從加拉太書中找到了答案，他認為保羅在加拉太書中提到猶太教派如何反對保羅；馬吉安因之就假定其他書信的中心教訓也是相同。他認為福音若是與律法混雜起來的話，律法就會使福音腐化。因之，他就決定要將律法與福音分開來；並形成了一種彼此對立的理論。他認為舊約是神對於猶太人的啟示；但他並不承認舊約之耶和華就是新約的父神。他認為舊約的神是創造萬物的主，但並不是完美的神。他乃是以正義凜然，嚴正不阿的手來治理人民，他乃是滿有忿怒，毫無憐憫的主。然而，他並不與新約的神相對，如惡與善相對；卻是一位比較低級的神。

從另一方面看來，新約的神乃是仁慈與憐憫的神。一般世人本來不認識他，直到提庇留在位的第十五年時，他自己顯示出來為基督，基督自己就是這位善神。基督並不是舊約的彌賽亞，因為他並不像先知預言的那位救主。他來到世上乃是要將善神顯示出來，但他並沒有取了人的肉體，因為他並不想沾污他自己，他也決不會從分神，造物主的國中領取任何東西，他只是在形體上取了人的身體，為的是要叫世人認識他。他廢掉律法，也廢去了分神的工作，為了這個緣故，這個分神就利用今世的王將他釘死十架。然而因為他的身體並不是人的肉體，所以十字架並不能損害他。他所傳的乃是愛的福音，並使那相信的人從舊約之神的律法中釋放出來，因此任何相信的人都能得著救恩，甚至在陰間的惡人若如此相信也能得救。然而，世上大多數的人，都要被分神的火焚燒而滅亡。善神自己並不刑罰他們，但因為善神沒有接納他們，所以他們的命運也就是被火燒而滅亡。這也就是他對惡人的審判。因為馬吉安只承認保羅是惟一的一位使徒，真正明了耶穌基督的福音，所以他認為新約正典只包括了路加福音，以及使徒保羅的十本書信。

二、孟他努的改革運動

1、孟他努派的起源

孟他努派覺得神哲主義是一種出於人的新創教訓，所以它是為了要反對神哲派而興起；但是孟他努派自己也成了一種新創教派。最初孟他努派是在主後一百五十年時在弗呂家（Phrygia）發源，因之孟他努派的教訓通常被稱為弗呂家的異端。他以及兩個婦人，即百居拉與麥西密拉，宣稱自己是先知。他們根據約翰福音的話，宣稱最後最高的啟示已經臨到。安慰師的時期已來到；安慰師藉著孟他努的口，傳揚世界末期快要來到。孟他努認為他所得的啟示，可以看到聖經所教導的，並不太強調苦修主義。從這個看法推斷起來，孟他努派最基要的似乎應該是重視苦修主義。

2、孟他努派的主要教訓

按照孟他努派的看法，因為安慰師已經來到，啟示最後階段也已成就。因此，他的時代是靈恩的時代，尤其是預言的時代。孟他努認為他自己與他的兩位同工乃是最後的先知，將新的啟示傳揚出來，按照大體講來，孟他努派的信仰算是純正，也相信教義的信條。他們都特別重視世界的末期快到，因之，也非常嚴密地要求信徒遵守道德的規範：例如守童身（如已結婚，就不能再離婚）、禁食、嚴守倫理道德。他們特別稱揚殉道的精神，如受到逼迫，也決不反抗逃避。不但如此，他們教會中，並不太注重神聖的職份，卻特別重視某種特殊的靈恩。馬吉安特別高舉保羅，孟他努卻特別頌揚約翰福音，以及約翰所寫的書信。

3、教會對孟他努派的態度

教會對於孟他努派處於一種窘困的地位：一方面因為孟他努派代表一種純正的教訓，來反對神哲派，所以應當加以接納。孟他努派也重視聖經所說末世將近的教訓，他們也重視靈恩，注重預言，又將自己保存不受罪惡世界所玷污——所以從這些方面看來，無怪乎教會中有許多人認為應當加以接納。然而，從另一方面看來，教會也確是憑著直覺看出孟他努派的謬誤，尤其是他們的狂熱主義，以及他們宣稱自己所得的啟示更超乎新約聖經。

肆、護教士與教會神學的發源

一、護教士的職責

因為外界的與內在的壓力，使教會不得不開始清楚地闡明真道，為真理辯護；這是神學的起源。所以早期為真理辯護的教父們，被稱為護教士。這些教父中最著名的有猶斯丁（Justin）、他提安（Tatian）、阿他那哥拉（Athenagoras）以及安提阿的提阿非羅（Theophilus of Antioch）。他們護教的文字，一方面是向官府而發，一方面乃是對知識階級而發。他們的目的乃是要減輕掌權者的忿怒，以及一般人民對基督教的誤解。他們為基督教辯護而著作的文字乃是要將基督教真理的特性指出來，以致於能辯正那些對於基督徒所發的攻擊。他們急切地盼望能夠指出基督教最合乎常理，以致於能使那些受到教育的大眾來接納基督教。乃是出於這個心意，他們把基督教稱為最高最正確的哲學，他們也特別重視自然神學的真理：例如他們所討論的基督教的神、美德、永生等；同時也認為基督教乃是猶太教與希臘各教的真理的最高成就。

他們的職責有三樣：辯護、駁斥、建設。他們為基督教辯護說：那些攻擊的人都毫無根據；那些批評基督徒為行為不端的想法，並不是聖經所教導的標準，從那些相信基督福音之人的生活與行為，以及他們高尚的道德品行上可以看出。

他們覺得單是辯護有所不足，所以他們也駁斥對方的謬誤。他們駁斥猶太人的律法主義，認為猶太教派完全誤解律法的真義，將暫時的律法視為永久不變的律；他們也都象瞎子那樣沒有看到基督就是舊約先知所預言的彌賽亞，耶穌基督也已完成了律法。教父們駁斥異邦宗教時，特別指出異教中的荒唐不道德的行為，完全不值得我們相信；異教的各神也並不是真神；惟有基督教的神是獨一的真神，他也治理宇宙萬物，賞罰公正；也只有他能賜我們永生。他提安指出希臘的哲學完全無效；然而猶斯丁雖認為希臘哲學有些真理，但他覺得這個真理是從神的道而來。這些護教的教父在他們的著述中都同時將特殊啟示與普通啟示放在一起討論。

最後，他們都覺得自己有責任要建立基督教的特性，乃是神親自向人的啟示。他們要證明神的啟示時，都是靠著舊約先知的預言，但有時以神的神跡為依據。他們以兩件事實證明基督教是真實的宗教：一方面可以從基督教發展迅捷的事上看出，人們雖然反對，基督教仍是大大廣傳；另一方面也可從信徒的生命與品格之改變的事上看出基督教是真的宗教。

二、他們所建立的真理

他們對哲學與啟示的見解

當護教士們敘述教義的內容時，他們並不分辨何為特殊啟示，何為普通啟示；他們也不太分辨何為出於人思考的教訓，何為出於神超然啟示的教訓。主要的理由，乃是因為他們認為基督教是一種哲學，雖然他們稱基督教為惟一的、超然的哲學，是基於神的啟示。哈納克說：“基督教是哲學與啟示，這是所有護教學者的主題。”他們認為基督教是哲學，因為包括了一切最合理的要素，也回答各哲學家對基督教所加的攻擊；但也認為是哲學的對偶，因為完全出於超然的啟示，不單是人的觀念或意見。

他們的神觀與道觀

他們所討論的神是自存的、不變的、永恆的；他也是宇宙萬物首要的因；但因為他是超越的、完全的，所以在描寫他的本性時，應當以消極方面來襯托出他的特性。他們描寫神的存有時，稱他為完全無屬性的存在。當他們論到“子”的時候，他們喜歡稱他為“道”，無疑地，他們如此描寫“子”，是因為當日一般有教育的人，以及他們的哲學名詞中，常用到“道”這個字。從另一方面看來，當時的教會特別注意到神性榮耀的基督，對於耶穌的人性卻不太注意。護教學者對於“道”的觀念近於斐羅的哲學，更甚於聖經上所指示的道的觀念。他們認為道雖然是與神同存，與神同永；但不過是一種神性的理念，並無任何位格（或人格）存在。論到神的創造時，神從他自己的存有中產生出“道”，如此，道就有了位格。在原則上講來道是與神同等，道就是神；但是論到道的起源時，道若成為有位格的存有，就變為受造者了。關於基督，他們認為是神的理念，在神的裏面存在；但因神給基督有獨立的存有時，基督就能將神啟示出來。史伯格說：“因為他是神的理念，所以在舊約的創造中他也參與；同時在外邦人的智慧人的著作上他也賜以智慧。”我們在此必須注意一件事，護教學者雖用外邦人的“道”的觀念，但他們的“道”與外邦哲學家的道略有不同。因為護教學者的道是有獨立的位格的。

他們對基督與救恩的看法

道成為人，乃是取得了一個真人的身與魂。然而他並不是一個普通的人，卻是“神人”，雖然在人的眼中，看不到他的神性。因之，他被釘在十字架上時，不單是一個肉體的人，卻是神的兒子在上釘死。護教學者也特別指出，他是人類的師傅，因為在他道成肉身之前，就是人類的師傅。他們論到基督作師傅教導人的道理如下：神只有一位，所賜的新律法乃是要叫我們過一個貞潔的生活；他也指示我們永生的道路，尤其是身體復活；將來善人得獎賞，惡人受刑罰。因為神所造的人是有自由的，所以他們有責任遵守神的誡命。所謂恩惠，乃是將教義與律法啟示出來。他們並不覺得基督受苦是必須的，不過是要應驗舊約的預言而已。然而護教學者們也認為基督受苦是重要的，因為他受苦而使人的罪孽得赦，也能拯救我們脫離撒但的權勢。

他們對於重生、教會與未來的見解

當護教學者們論到如何得著新生命時，似乎有二元論的看法。有的時候他們認為完全是出於人自己自由的選擇，但有時又認為是出於神白白的恩惠。洗禮與新生有密切的關係；由於洗禮，人才獲得了新生命。教會是由神的子民所組成，他們乃是真以色列人，是神尊君的祭司，他們有高尚的品格並好的行為，有神聖的愛；並甘願為神受苦。所有的護教士都相信死人復活，但是論到靈魂不朽的事時，卻有不同的看法。他提安與提阿非羅認為靈魂不朽對於義人是賞賜，但對於惡人卻是刑罰，猶斯丁似乎也持有同樣的看法。護教學者們，尤其是猶斯丁，認為善人在將來千禧年國中要蒙神的祝福。

三、護教士對於教理歷史的重要性

哈納克論護教者

哈納克與魯夫斯認為這些護教學者們完全沒有了解基督的福音。他們說這些早期的教父們盼望以唯理主義來解釋基督教，只重視啟示中客觀的事實，如道成肉身與身體復活等，並以此來證明自

然啟示的真理；教父將信仰變為教義，將“道”的教訓來解釋基督教；以知識來代替信仰，因之這些教父們將基督教希臘化了。教父們的教訓有其真理，但他們的教訓只是片面的，沒有將全部真理闡明出來。

他們看神學發展的重要性

我們並不否認這些早期的教父們曾著重理性，並以理性的思考為真理。但我們必須注意幾件事：（a）他們乃是寫護教的書籍而非教義的文章，且凡是護教的著作都要看反對方面的論點是什麼，然後加以辯證；（b）他們所討論的真理，確是基督教系統教義中重要的部份；（c）他們的著作中，也有許多基督教的重要真理，並不是完全出於理性的產物。

我們也不否認他們通常總是以哲學的觀點來討論基督教，對於他們，神學與哲學也沒有什麼分別；他們所討論的啟示真理，確是受到了希臘哲學思想上“道”的觀念所影響，但他們的心意乃是要將啟示的真理表達出來，雖然他們所用的方法，並不太成功。事實上，他們以理性來解釋基督教並不能被視為完全錯誤，因為他們並不像黎秋學派（Ritschlians）那樣只來尋求宗教的經驗，他們也必用理智來解釋基督教，使聽的人可以明白。從他們的著作中可以看到，他們與使徒時期的教父一樣，受著某一種限制，就是特別重視“道”的教義，認為道德主義就是救恩的途徑。同時，他們的著作雖然必須以希臘哲學的結構來寫作，但從他們開始，已經對於基督教的神學有了新的發軔。

伍、反神哲派的教父

從護教學的教父時期，很自然地就轉入另一個時期，就是那些繼承他們的“反神哲主義的教父”（Anti-*gnostic* Fathers），其中最著名的有三位。

一、反神哲派的教父

1、愛任紐

反神哲派的教父中的第一位是愛任紐（Irenaeus）。他出生於東方，後來成為坡旅甲的門徒，但他的生平中大部份是住在西方。他本來是一個長老，後來成為里昂的監督。在他的著作之中表示他是一個實踐的基督徒，他的思想近於約翰的教義，但有時也會有些地方重視感覺的觀念。他最主要的作品是《反異端》一書，其中他特別批判神哲派的教訓。從本書中可以看出他的才幹，他所論述的基督教的福音也非常純粹、中肯。

2、希波利達（Hippolytus）

這幾位教父中的第二位是希波利達，據說他是愛任紐的門徒，他的智力才能都很像他的老師；他也是一位非常單純、中肯、實踐的人。他雖不像愛任紐那樣有天才，但他對於哲學很有研究。他主要是在羅馬事奉主，甚至於據說也在那裏殉道。他最重要的著作乃是《駁斥異端》。他發現所有教義上的謬誤，是出於人自己在哲學上的思考理論。

3、特士良

三位教父中最偉大的一位是特士良；他不但有深邃的智慧，也有豐富的情感，又有活潑的想像力；他的學問很高，又有敏銳的觀察力。因為他是在迦太基作長老，因之他是北非神學派系的代表。又因為他的性格非常激烈，所以他為基督教辯護時也就會用到嚴正莊重的言辭。他本來是律師，所以對於羅馬法律非常熟悉，在他的神學論文中也使用法律上的名詞與觀念。他與希波利達一樣，認為所有的異端是受著希臘哲學的影響，因之他也竭力地反對哲學。他真誠熱切的本性，使他對時代的邪惡妄行非常厭憎，後來甚至於叫他去接納孟他努派（Montanism）的厭世態度。他甚至於覺得與異端辯論是不會發生功效，因之他認為處置異端最簡單的方法，就是向他們提出異議。他對於西方神學思想所產生的影響比任何人更多。

二、神與人的教義，以及救贖的史實

神的教義

他們認為神哲派最大的錯誤，乃是將真神與創造主分為兩位，他們覺得神哲派此種看法是出於撒但的褻瀆的觀念；他們特別重視只有一位真神，他不但是創造之主，也是救贖之主。律法由他所賜，福音也是所啟示出來。這位神是三一真神；有三個位格，但只有一個本質。特土良是教會歷史上第一個指出神有三個位格，也是首先使用“三位一體”專名的人。為了要駁斥神格惟一派（Monarchians）的說法，他特別重視神是一位，但有三個位格；只有一個本質，雖在數字上可以說是三位，但神的本體絕對沒有分裂。雖是如此，特土良的三一觀仍是不太正確，因為他認為三位格中有等次之分。

人的教義

他們討論到人的教義時，也反對神哲派的看法；他們特別指出，在人裏面的善惡，並不是自然本性的狀態。假使物體是惡的，那麼人就不能視為有道德自由選擇的存有。然而人又是按著神的形像而造，雖不像神那樣完全，但是人若順服神是可以獲得永生的；罪乃是叛逆神，結果是死亡；義乃是順服神，結果是永生。在亞當裏面全人類都服在死亡的權勢之下。當時的教父們並沒有詳細指出我們的罪怎樣與亞當有關，惟有特土良曾略為提到這一點。他說，自從一個人出生的時候，惡就在人的本性之中，這種光景也繼續不斷傳遞給全人類。這個說法，是論到原罪的教義最早的看法。

救贖的歷史

愛任紐對於救贖的教義有特殊的貢獻。他說：神將人從伊甸園中趕出來，因之人就會有死亡，但是如此人因背叛神所受的創傷不會繼續長存。從起初神就關心到全人類的救恩，他乃是藉三種恩約來作成救恩的功夫。寫在人心中的律，是第一種恩約。先祖們因為遵守內心的律，而在神前被視為義。當此種寫在心中的律逐漸變為模糊時，神就賜下十條誡命，這十誡代表第二種恩約。後來因為以色列人的罪性，他們在十誡之上又加上各種條例儀節；如此，以後的人就當跟從基督而作神的朋友。法利賽人把律法變為無效，就是將律法的重心，也即愛，挪去。第三種恩約，乃是由基督將原有在人心中之律恢復了，即愛的律。這個第三種恩約與前約的關係，乃如同從捆绑中得釋放；所要求的，不單是要相信父神，也要相信聖子，因為他已經降世。這第三種恩約不只限於以色列人，乃是全人類都可以領受，基督徒所領受的律，比猶太人的更嚴，基督徒也當更有信心；然而基督徒也領受更大更豐富的恩惠。特土良後來雖變為孟他努派的人，但他仍然覺得在這三個約的時期之外，還要加上聖靈的時代。

三、他們對於基督的位格與工作的教義

對於基督位格的教義，愛任紐與特土良大相徑庭；所以我們必須分別討論。

1、愛任紐

愛任紐的基督論比特土良和希波利達更正確，而且他的基督論也影響到希波利達的觀點。他非常討厭那些對“道”加以揣測的人，因為這種看法不過是出於人的思考。他只肯定地指出，道是永存的，也是藉著道而將父神顯示出來；他又以歷史上已經顯示出來的神的兒子為出發點；藉著“道成肉身”的過程，道成為歷史上的耶穌；因之，他是真神，也是真人。他反對神哲派異端所說的，那位不能受苦的基督在十字架釘死之前與那位能受苦的耶穌分開了；他卻指出神與人性聯合是救贖成就的主要步驟。在第二亞當基督的裏面，人類再一次與神聯合。人類無論是以往的人或將來的人，在他裏面有了重新再生的機會，因為這個再生而使人類從亞當裏墮落而滅亡的途上得以挽回過來。這是愛任紐基督論的中心思想。他曾提到耶穌基督替死贖罪的事，但他並沒有太重視這一點。基督所作救贖大功的最重要的一個要素，乃是他的順服，因他的順服而抵銷了亞當的不順服。

2、特土良

特士良的基督論乃是以“道”為出發點，然後又發展出一種在歷史性上很重要的教義。他說：基督教的“道”有實際的本質，是有獨立位格的，是神所生，因此也是從神而出；不是從神流出，乃是自動生長，正象樹木從根生長出來一樣。在永久之前，他沒有顯出。特士良特別指出道與父同質，但生存的形態卻與父不同，因為他有自己的位格。他的存在不是由於和父神分隔開來，卻是自我彰顯出來。父是全部的本質，子是部份的本質，因為子乃是從父演展出來。特士良並沒有完全脫出子是低於父的觀點。特士良之所以被認為是重要的教父，因為他乃是第一個開始討論本質與位格概念的人；後來在奈西亞信經（Nicene Creed）制訂形成時，就是用到他的神學概念。我們可以說，乃是從他開始，道的教義發展為三位一體的教義。如同我們在前面已經提到過的，特士良為了要駁斥神格惟一派的說法，而特別重視在神性中只有一個本質，卻有三個位格，有數目之分，卻沒有本體之別。可惜的是，他並沒有完全講明三位一體的教義。他只看到道不過是在神裏面的無位格的原理，而在創造之時，才有了位格。他也認為在神的本性中的三個位格有等次之分，第二位低於第一位，第三位又低於第二位。

關於基督的神人二性，特士良的看法與小亞細亞一帶的學者們的看法相似。他在討論到基督完全的人性時，除了麥利都（Melito）之外，他比其他的教父們講得更清晰；他認為基督的兩性不混淆，兩者都有完全的屬性。他覺得兩性並沒有融合起來，在基督裏乃是神人二性聚在一起。他很重視耶穌基督的死，但對於這一點他並未詳細解明，因為他並不覺得耶穌受刑替死贖罪是必須的，他卻注重罪人必須衷心悔罪改過。他雖看公義的神必施刑罰，但他卻特別重視神的憐憫。同時，在他的著作中也常有合法主義的思想。他曾提到一個人受洗之後，若犯罪，就當認罪悔改，然後才能滿足神的心；他又認為禁食以及禁欲，才能叫一個罪人逃避永刑。

3、愛任紐論救贖的工作

在反神哲派的教父之中，愛任紐對於基督救贖大功的描寫最詳細，他所討論的也最有系統。愛任紐本是教父之中最正統的一位，但是他的著作中有兩點思想，並不是出於聖經；第一是他的道德論的看法，第二是他的神祕主義的看法。前者乃是說：人若自動地揀選善，這是靠著己力做得到的事，他就能重新獲得永生；基督聖工的重要性，是因為他叫我們能真正地認識神，因之叫人的自由意志有力量揀選善。後者，基督重新叫全人類在他裏面再生，因之，為人與神建立一種新的關係，而且也能在人間成為面酵，叫人類獲得新生。道藉著受苦受死而與人類成為一，因之也就是藉著道而叫人類成聖與不朽。他叫全人類在他裏面重新得生，並挽轉了那些在亞當裏因他墮落而叫人獲得的咒詛。他也以新的面酵賜給人類，使他們獲得新生與永生。這種教訓常被視為是救恩出於神契的過程，先有道成了肉身，後又有肉身得以成道。愛任紐特別重視這一點，是因為他受到約翰福音及約翰書信的影響，比保羅書信的影響更深。顯然地，愛任紐在此並不完全是講到神契或超肉身的救恩。他雖特別重視基督與他所救贖的子民要有生命的聯合——聖安瑟倫並沒有論到這一點——但他也論到救贖的其他要點：如基督為我們而順服神，他為我們受死，為我們付上罪債，向父神獻上挽回祭，他也拯救我們脫離撒但的權勢。

四、救恩、教會、末世之事的教義

愛任紐論救恩的教義

愛任紐對拯救論的事並不詳述；但他特別重視洗禮之前必須有信心。這個信心不但是在智力上來接納真理，而且也當完全順服，如此才能過聖潔的生活。藉著洗禮一個人得以重生，他的罪得蒙洗淨，從此在他裏面就有了新生命。他並沒有看到保羅所教導的因信稱義的道理；他所討論的信心與稱義的關係與保羅的教訓不同。人必須有信心然後才會遵守基督的命令，因之就足以叫一個人在神面前被視為義。神的聖靈賜給每一個基督徒有新生命，因此能叫他因善行而結出義的果子。

特士良論救恩的教義

特士良的著作對於基督救功的教義沒有特殊的解釋。他也甚重視道德論，就是說：罪人因為自己悔改，而在洗禮時為自己贏得了救恩。他所討論的懺悔的教義特別重要，因為他所用的法律上的

專名，後來也應用到基督救贖聖工的教義中。他認為神是賜律者，也是審判主，他視罪為過犯與罪愆，因之必須要賠償，這裏的賠償也就是當受的刑罰。但是在受洗之後所犯的罪，就當有懺悔。如果誠心悔改，就不會受到刑罰。在特士良的教義影響下，後來的天主教就有了懺悔的聖禮。特士良所用的法律上的專名：如“審判官”、“罪愆”、“刑罰”、“賠償”等，後來在神學思想中論到基督的救功時也常使用。

教會的教義

這幾位教父討論到“教會的教義”時，似乎受到了猶太教的影響，他們認為外表上的社團就是教會，卻忽略了更重要的屬靈團契。這些教父們在居普良與羅馬天主教中撒下了種子。他們仍然承認教會是信徒們所組成的屬靈社團，但他們認為這屬靈的社團就是外表的組織。事實上他甚至於認為看得見的外表組織是獲得神恩惠的媒介，又認為一個人必須成為有形教會的會友，才能得著救恩的福份。他們說任何人與有形教會脫離關係的話，也會被基督棄絕，因為有形的教會是使徒所創立的，而且現在教會的領袖也是繼承使徒的權位。又因為是受著舊約教訓的影響，他們覺得信徒需要祭司來作中間人。

論未來的教義

反神哲主義的教父們論到復活的教義時，基於耶穌的身體的復活，以及內在的聖靈，而認為將來信徒也會在肉體上復活。當撒但將全體叛教離道的群眾們都服在敵基督權勢之下時，末日就要來到。那時基督要再來，世界的六千年過去之後，接著就要有第一次的復活，那時再臨的基督也要建立千禧年。信徒要享受巴勒斯坦豐富的出產。千禧年過去之後，將有新天新地，蒙福的人將要按著他們的等次住在主在天堂為他們預備的住處。

陸、亞歷山大的教父

正如在第一世紀中，因為哲學家們將猶太教與希臘哲學混合起來而產生一派由斐羅所代表的哲學思想；照樣，在第二第三世紀中，有人將希臘哲學與福音的真理混合起來而形成了一派神學，即所謂亞歷山大派的神學。這派神學的起源，乃是由於當時有些著名的神學家們，將神哲主義中最深奧的思考哲學，用來建立教會的信仰。他們因此就發展出一種以隱喻法來解釋聖經的方法。基督教的真理被視為一種文學形式所提示的學問。兩位對於這種基督教思想最重要的人物，乃是亞歷山大的革利免與奧利金。

一、亞歷山大的教父

亞歷山大的革利免

革利免與奧利金代表東方的神學，這派神學比西方的神學，更為重視人的思考。兩位都是亞歷山大教義學院的老師。如果與愛任紐和特士良比較一下的話，革利免不能算是純正派的基督徒。他並沒有完全遵守信仰的規條象愛任紐與特士良，他乃是根據護教士們所用的方法，就是以當日的哲學來配合基督教的教訓；有的時候他重視科學甚於福音真理。他與特士良的看法完全相反：特士良反對利用哲學，他卻認為基督教的神學家們必須在外邦的學術思想與福音之間建立起一個橋樑。他覺得聖經與理性（尤其高舉理性）是神聖的知識之泉源；又因為他所用的隱喻法的解經法，而滲入許多出於人的思考的教訓。然而他對於希臘哲學的估價並不是一直不變的；有的時候他認為哲學是啟示的一部份，但有時他又譴責希臘哲學思想是從希伯來先知的思想剽竊而來。

奧利金

奧利金的父母是基督徒，他自己小時也是受基督教教育。他是一個非常早熟的孩子，很年輕的時候，就開始他的苦修主義。他繼承亞歷山大的革利免，成為教義學院的老師。為了要裝備自己成為一個有效的老師，他開始研究當時風行的新柏拉圖派哲學，他研究當時最著名的異端神哲主義及其他各異端的教義。不久他就名揚四海，參加他講座的人也越來越多。他是早期教會中最有學問，

也是思想最豐富的學者。因為他的教訓著重人的思考，所以後來被視為有異端的傾向。他開頭的時候竭力反對神哲主義，也使神格惟一論的教訓受到極大的打擊。然而這些都不過是在他建立基督教系統神學時，所產生的偶然效果。他最重要的著作《原道》，是基督教神學界中最早的一部完整的神學著作。其中有一部份，後來被定為異端，然而他的著作，對後來的神學思想有極深且大的影響。他本來的心意是要建立一個純正的神學教義，他完全遵照神的聖道，信仰的準則，作為他解經的標準；他認為若不是出於聖經的教訓或是根據聖經的教義，就當被拒絕；雖是如此，他的神學仍是受到新柏拉圖派太深的影響，而他所用的隱喻法的解經，也使那些模仿他的人，用人的思考武斷地用私意來解釋聖經。

二、神與人的教義

神的教義

如同那些護教士，奧利金認為神是絕對的，因之是不可認知的，不可測度的，不可被動的；這位自足的神是毫無缺乏的；他也像那些反神哲派的教父們那樣，反對神哲主義者將善神與“造物主”（Demiurge）分為兩位神的看法。神是一，舊約與新約的神是同一位神。他認為神是絕對主動的，他覺得神的屬性如“無所不能”以及“完全公義”等，一直是採取行動的，因之他也認為神的創造乃是永遠不停地在進行。

“道”的教義

亞歷山大的革利免對於道的教義解釋並不太清楚。他認為道是有位格的，是獨立存在的，與神同一，也是從父而出，但革利免有時又稱道為神聖的理性，是次於聖父的。他將道分為兩位，一位是真實的屬於父神的道，另一位是在肉身出現的聖子的道。太初有道，道就是神的啟示，因為在創造大工上加以神聖的智慧，又將理性之光賜予人類，將真理表現出來，最後又在基督裏道成了肉身。道的光有一部份臨到外邦人，如同踏腳石一樣，可以叫他們來獲得福音的真光。奧利金說：獨一的神就是聖父，但他將自己顯示出來，又藉“道”來行事，道有自己的位格，也與父同永，乃是由於父神永恆的旨意而生。奧利金論到子是從父而生，卻反對子是從父分出來的看法。他雖承認子有完全的神性，但在其他的文字中又似乎認為子是次於父神。他雖說子是永遠從父而出，但當他解釋這句話的時候，他不單是認為子在世時是次於聖父，就是在本質上看來也是次於聖父的。他有時又稱子為第二位神。在道成肉身的過程中，道與人的靈魂合一起來，然而道在永恆以前卻完全是純潔的。他認為基督的本性與普通的人不同，不但是如此，復活升天之後的道也將人的性情“神化了”。

聖靈的教義

革利免不解釋聖靈與三位一體中其他二位的關係，但奧利金卻認為三位一體中的第三位比第二位又要次一等。他說，聖靈乃是父藉子所造的第一位受造之物。聖靈與聖父的關係更及不上聖子。他又說：聖靈在創造之大工中無份，聖靈的工作乃是運行在聖徒的心中。聖靈的本質是全善的，他使罪人更新與成聖，所以也配得我們敬拜。

奧利金論人的教義

奧利金論人的教義也非常獨特。因為他所持的永遠創造的理論，所以他認為人是先存的（the pre-existence of man），又因為最初的創造所造的是有思想的靈體，都是平等的，也是同存的。今天人類的光景乃是表明先前的時期從聖潔的光景墮落到有罪的光景之中，這個墮落也就是物質世界的創造。這些墮落的靈體，因之成為穿上了物質肉體的靈魂。物體之所以被造，乃是要使這些靈體有一個居處，這個物質的居所乃是墮落之靈體所受的責罰，也因之而使靈體重新得以煉淨。

三、基督的位格與工作的教義

論道成肉身的教義

這兩位教父都認為道成肉身，就是道成了完全的人，有完整的人性，有了人的身體與靈魂，因之也就是成了一個真實的人，即“神——人”；可是革利免卻不能脫出“幻影說”的教訓。他說：耶穌基督吃東西，並不是因為他飢餓，乃是要藉此而使一般的人不能否認他的人性；同時他又說基督不可能有一般人那樣的悲傷與喜樂。奧利金堅持說基督的靈魂是“先存的”，有如其他一切的靈魂一樣，他甚至於說基督的靈魂在“先存的”狀態中，早已經與“道”聯合了。按他看來，在道成肉身之前，基督的靈魂與道早已彼此融合了。道所充滿的靈魂取得了一個身體，甚至於這個身體也被道穿入而且“神化了”。因為在基督裏面神性與人性是如此和諧地融合了，所以當他被升高得榮耀時，他能夠無所不在。奧利金的這種教義中，很難找到在基督裏面神性與人性都是完全地，卻公開地存在的教義。

論基督工作的教義

在他們論到基督的工作時，有不同的看法。革利免認為基督獻上自己作為贖價，但他並沒有看到基督為人類的罪成了贖罪的挽回祭。他特別重視基督為賜律的主，是教師，能教導達到永生不朽的道路。對於他，救贖的工作並不是要使過去的罪得以赦免，卻是要叫人能從墮落的光景中升高，過一種更完善的生活。奧利金論到基督救贖之工時，乃是認為基督是大醫師、牧師、賜律者，並作我們最好的榜樣。他對於罪人來說是醫師、對於那些已經被潔淨的人是教師、對於他的百姓是賜律者、對於那些跟從他的人是道德生活的好榜樣。由於基督是大醫師、教師、賜律者、好榜樣，而能使罪人因他而獲得神的性情。同時奧利金也看到信徒的救恩完全靠著基督為我們受苦替死。基督因為能夠蒙蔽撒但的眼，而將信徒從魔鬼的權勢之下拯救出來。他將自己交給撒但作為贖價，撒但接受了這個贖價，卻不知道因為基督是完全無罪的，撒但就無法將他留住。基督之死是替罪而死，是贖罪之祭，如此方能叫死人的罪得了代贖。“道”所作成的救贖功效，不但在今世，而且在來世也照樣有效。不但是古往今來的世人，就是那些墮落的靈，甚至於撒但與它的惡魔們也會受到基督救功的影響。末日的時候，萬事都要復興。

四、救恩、教會與末後之事的教義

救恩的教義

亞歷山大的教父承認人有自由意志，所以當耶穌基督的救恩傳給他的時候，他就會接受救恩，並棄惡從善。神將救恩賜下，人有權自由地接納。但奧利金雖然一方面說信心是出於人的意志的行動，但他也認為是由於神的恩惠而使人有信心。信心是得救過程中最初的步驟，因之救恩的獲得是出於信心。然而信心不過是接受神啟示的第一步，此外，還必須要提高到知識與悟性，也必須進到好行為的表現。信心使人得救，但信心的目標乃是行為。這些都很重要。奧利金常提到救恩的兩個步驟，一是信心（對外的），一是知識（對內的）。這兩位教父並沒有看到保羅所教導的信心與稱義的概念。此外，奧利金也特別提到信心並不是得救的惟一條件。在他看來，悔改比信心更重要，因為悔改乃是在神的面前承認我們的罪。他所論的救恩是內在的，不是象西方的教父，尤其特土良等，所著重的法理上的救恩。

論教會的教義

奧利金認為教會乃是信徒的聚會，此外就無救恩。他也將教會分為兩種，一則是名稱上的教會，一則是經驗中的教會。他也認為信徒都是祭司，但有時也提到那些特權階級的祭司。奧利金與革利免都認為洗禮是在教會中得新生命的初步，洗禮也包括罪得赦免的事實。革利免認為基督徒的生命有些是不夠進深的，所以必須要長進。比較次等的基督徒生命乃是受著懼怕與盼望的影響而得以達到聖潔，但是進深的生命乃是因完全的愛而除去懼怕。這就是真知識的生命，就是那些已經蒙神啟示而明白神奧秘的人所喜愛的完美生命。領受聖餐的人已蒙神賜下不朽，因為在我們領受聖餐之時，我們與基督並聖靈有了生命的交通。奧利金覺得聖禮是屬靈的。聖禮乃是表徵神對我們的影響，同時也代表聖靈的恩功。

論未來之事的教義

按照革利免與奧利金，成聖的過程從一個罪人在地上生活中已經開始，但死後仍然繼續。神所給的管教乃是神潔淨我們的工具，也能治愈我們的罪病。奧利金認為善人死後要進樂園，他們在那邊要更明白神的旨意，惡人死後卻要受火的審判，但這並不是永刑，卻是一種煉淨的過程。革利免認為外邦人在陰間仍有悔改的機會，但他們必須留在那裏直到那審判大日；而奧利金卻認為神救贖恩功永不終止，直到萬事都得復興。他認為甚至於撒但與它的隨從有一天也要回復到先前美好的狀態。只有極少數的人能夠直接進到神的面前覲見神的榮美；多數的人在死後還要經一段煉淨的程序。兩位教父都不喜歡討論千禧年的事，奧利金甚至於將復活也視為是靈性的。他似乎是認為非物質的狀態是最完美的、最理想的；他的確相信身體的復活。按照他的看法，人體腐化了就完了，但靈性要復活；惡人的靈體要受刑罰，善人的靈體要得祝福。

柒、神格惟一說

神格惟一說的興起

主後第二世紀最大的異端為神哲主義，但主後第三世紀最大的異端卻是“神格惟一說”（Monarchianism）。所謂護教士、反神哲派的教父，以及亞歷山大教父的“道的教義”，並不滿足一般的人。對於一般普通的人，認為“道的教義”有許多不能解釋的地方；有些人覺得他們的神學有難解之處；有些人又認為他們的基督論有難解之處。有人重視神學的看法，覺得“道的教義”，認為“道”乃是有另一位格，對於一神論，或神的合一性就有了危險；而那些重視基督論的人，又認為“道”若是次於父神，就影響到基督的神性。因之，那些有學識的人就起來，要解答這兩方面的問題，一方面要保持神的合一性，另一方面也不能抹煞基督的神性。因之，有兩派思想興起，兩者都被稱為“神格惟一說”（這個名稱是特士良所起）；雖然在某一方面看來，這個名稱更適合於那些要解答神的合一性者的思想；然而直到今天這名稱總是指前面所提的兩派思想。

一、動力的神格惟一說（Dynamic Monarchianism）

這一派的神格惟一說的目標乃是要建立神的惟一性，可以說，完全是與以前的“愛賓派”的異端，以及近代的“獨神論派”（Unitarianism）的教訓如出一轍。有些人認為此派的起端乃是出於“非道派”（Alogi），但史伯格認為此種看法並不正確。此派乃是一位被羅馬大主教維克德（Victor）所革出教會的一個拜占庭人“提阿多達”（Theodotus of Byzantium）所創。此後又有一個名叫“亞提蒙”（Artemon）的人（在敘利亞出生）試以用聖經和傳統來證明這“神格惟一說”的看法。然而亞提蒙的看法，即刻受到一位佚名氏所著一部稱為“小迷宮”的書所駁斥辯正。因之，這一派的神格惟一說不久就煙消雲散。

撒摩撒他之保羅

但是後來又有一個人，名叫撒摩撒他之保羅（Paul of Samosata）即安提阿的主教，再將這派神格惟一說的想法死灰復燃。這個人雖是主教，但非常屬世，又甚傲慢；但因他竭力提倡，這派異端又風行起來。按照他的看法，“道”雖是與父神同質，但在神性之中並沒有獨立的位格。道可以被稱為神，因為同乃是存在於神的裏面，正如人的理性存在於人的裏面一樣。道僅僅是無位格的能力，存在於所有的人裏面，且是在耶穌這個人裏面有更大的能力行使。因為逐漸地完全滲透了耶穌的人性，這個神的能力逐漸地使耶穌也神化了。因為這位人耶穌是如此被神化了，所以他也配得我們尊崇；然而，真正說來，他並不能完全象天上的父神一樣。撒摩撒他保羅如此建立道的教義，一方面他保持神的合一性，就是說神的本性，神的位格都是一，道與聖靈不過是神性中無位格的屬性；這種看法後來也被索西奴派（Socinians）及近代的獨神論派所採用。這些神格惟一的派別都喜歡重視神的合一性以及耶穌的人性。但有一位作者馬基弗（McGiffert）卻認為這些異端的目的，乃是要否認基督的神性，只認為耶穌基督是人。

二、形態的神格惟一說

又有另一種神格惟一說，這種看法的影響比較廣泛。這一種形態神格惟一說，一方面為要保持神性的合一，但另一方面更是注意到基督論，就是要保持基督完全的神性。這一派被稱為“形態神格惟一說”（Modalistic Monarchianism），因為他們認為在神性中的位格乃是在神顯示他自己的時候，以三種形態顯示出來；在西方稱此派為“聖父受苦說”（Patripassianism），因為此說認為父神自己道成了肉身成為基督，因之聖父也在基督裏與之一同受苦；然而在東方乃是以此說之著名人物之名來稱之，故被稱為“撒伯流派”（Sabellianism）。撒伯流派與動力神格惟一說之不同之處，乃是堅持說：基督有真正的神性。

普拉克西亞與奴愛達

特士良認為創始神格惟一說的是一位不太有名的人，名為普拉克西亞（Praxeas），而希坡利達（Hippolytus）卻認為創始者是示每拿的奴愛達（Noetus of Smyrna）。但很可能兩人都是對於倡導此派學說有功的人。普拉克西亞完全反對神的位格中可以有不同的位格。特士良批判他時說“他將保惠師趕走，又將聖父釘死十架。”然而，普拉克西亞似乎並不承認聖父曾受苦；但奴愛達卻認為聖父真的受苦釘死。這裏我們引述希坡利達的話：“他（奴愛達）說：基督自己就是聖父，乃是聖父自己降生，並受苦而死。”按照希坡利達，奴愛達甚至大膽地說，聖父自己改變了一種形態，他自己就取了聖子的形態而成為他自己的兒子。奴愛達自己是這樣說：當聖父尚未降生時，他當被稱為聖父；但他自己喜歡降生為人時，他就成了聖子；兩者都是他自己，並不是另一位。”

撒伯流

這形態神格惟一說最著名的一位是撒伯流。他的著作被存留至今的不過是很少的片斷，我們因之並不能斷定他所教導的究竟是什麼？然而，我們很清楚地曉得，他特別重視神性的本質是獨一的，而他顯示的形態卻有多種；神所顯示的形態如同在戲劇中的各部份。撒伯流雖也曾用三個位格，但對於他，“位格”乃是指一個演員所裝扮的三種角色。按他的看法，父、子、聖靈不過是惟一的神將他自己的獨一本質在不同的階段之中以三種不同的形態顯示出來。神在創造、賜律時所顯示出來的是父；在道成肉身中顯示出來的是子；在叫信徒重生與成聖時，所顯示出來的是聖靈。

壹、關於三位一體的爭論

一、爭論的背景

三位一體爭論的興起

三位一體的爭論，就是亞利烏與阿他那修間之爭論，這爭論於此達於高潮，並有其根源。正如我們見到的早期教父，關於三位一體並無清晰的觀念，他們有些人以為道（Logos）是非位格的理性，在創造的時候成為有位格者；而另一些教父則認為道是有位格的，並且與父神同永遠，享有神的本質，然而卻將從屬於父的性格歸予道。在他們的辯論中，聖靈並沒有佔什麼重要的地位，只有論到救贖的工作應用在信徒心中與生活中的時候，才提到聖靈，他們認為聖靈不僅從屬於聖父，也從屬於聖子。特士良是頭一個清楚說到神三位一體的人，並且支持這三位在本體上的聯合，但是他未能達成三位一體教義清楚的陳明。

此時，神格唯一論（Monarchianism）來了，強調神的合一性與基督真正的神性，其中含有對真正三位一體意義的否認。在西方教會中，有特士良與西波利達（Hippolytus）間的意見不合，而在東方教會中則有奧利金給予以上二者嚴重的打擊。他們維護三位一體的信仰，正如使徒信經中所透露的，但是奧利金就三位一體教義的言論與解釋，則也並不十分令人滿意。他堅稱聖父與聖子有屬神的位格，但未能提出聖經有關於神性中三位格與一個本質之間關係的經文。奧氏雖然是藉著引用永遠生出來解說父與子關係的第一人，但是他卻也說，本質上第二位還是從屬於第一位的，而聖父、聖子間的交通，只能用神性的第二種類來交通，這第二種類可以稱之為神（Theos），但不能稱之為唯一的神（Ho Theos）。奧氏有時候稱聖子為次等的神（Theos Deuteros）。這是奧利金三位一體教義中最基本的缺點，並為亞利烏鋪下了道路。另外一個比較次要的缺點，是在他的辯論中發現的，那就是子之生出，並非父神的必要作為，乃是出自父神主權的旨意，然而他卻小心翼翼地沒有提出暫時持續的觀念。在其有關聖靈的教義上，離聖經的教訓還是太遠，他不但將聖靈從屬於子，而且也將聖靈當作由子所創造的事物。在奧氏的言論中，似乎有一處說到聖靈是受造之物。

二、爭論的性質

1、亞利烏與亞利烏派

三位一體的大爭論，往往被稱為亞利烏派之爭論，因為是亞利烏反三位一體所引起的。亞氏為亞利山大裏亞的長老，是一位頗具才華的辯論家，但在靈性上卻非常膚淺，他主要的思想、觀念是屬於神格唯一派一神論的原理，那也就是說，只有一位神，他不是被生下來的，也沒有源始，也沒有存在之始。亞氏將潛在神裏面，也僅為神能力的道，與聖靈或最終成為肉身的道之間加以區分，而後者是有起頭的：他是為父所生，用亞利烏的語法，基督只僅僅等於是被造的。他在創造世界以前被造出來，就是為了這個理由，基督的本性不是永遠的，也沒有神的本質，是一切受造物中最偉大、最初的，藉著他世界才被創造，同時他也是易變的，因為他預見的功德被神所揀選，也想到他未來的榮耀，被稱為神的兒子，也由於他被神認為義子，所以他才能受人的崇敬。亞利烏從聖經中所找到的章節，似乎是說聖子次於聖父，來支持他的見解，即如箴 8：22（在七十士譯本中）、太 28：18、可 13：32、路 18：19、約 5：19、14：28、林前 15：28。

2、對亞利烏派的反抗

（1）阿他那修的勢力

亞利烏首先受到他自己的主教亞利山得的反對，亞利山得為聖子的真神性據理力爭，同時主張由父生出永遠之子的教義。然而亞利烏真正最大的敵對者，是他教區中的大主教阿他那修，阿氏在教會歷史中，被證明為一堅強不屈不撓的真理鬥士。西波爾說到阿他那修的偉大能力，在於下面的三件事，即：（a）他偉大堅定不移的性格；（b）他有一穩固的根基，那就是他堅持神合一的觀

念，保守他不至於與當日最流行的從屬觀念同流合污；與（c）他用正確的方法教導人承認基督位格的性質與意義，他覺得若以基督為受造者，就是否認相信他而得救，並與神聯合。

（2）阿他那修論聖父與聖子之關係

阿氏特別強調神的合一性，並堅持在三位一體教義的解說上，不得影響此合一性。雖然說，聖父與聖子是屬於同一的，是屬神的本質，但在基本的神性上是沒有區分的，並且若說有次等的神，那是非常錯誤的說法。雖然阿氏非常著重神的合一性，但他也承認在神性中有三個不同的位格。他拒絕相信亞利烏派所說，聖子是在創立世界以前造的，並且主張聖子獨立，永遠位格上的存在。同時，他牢記神性中的三位格並非是分立的，若是這樣的話，將導致多神主義。根據阿氏來說，神的合一性以及在他本性中的區分，最好是用“本質上的一體”一詞來表明，這就清楚地說明，聖父與聖子是同質的，但也暗示二者或許在其他方面有所不同，例如在聖父與聖子的生存方面。阿氏正如奧利金一樣，教導聖子是由父所生的，但是卻與奧利金的主張有所分別，阿氏描述此生出乃如神的內在作為，因此是必要的與永遠的作為，並非要依賴聖父主權旨意的作為。

默感阿他那修，並決定他神學見解的，非僅由於邏輯上一致地要求，在他對真理解說的主要因素，乃在於宗教的主要信念。他的神學教義是自然而然地從他的拯救論信仰上產生的，他的根本立場是主張，要與神聯合就必須得救，除了他本身是神的那一位之外，沒有一個受造之物能叫我們與神聯合，因此西波爾說：“如果基督是神，他來到人間，就是神來到人間，那麼藉著他我們才能與神有交通、罪得赦免。他把真理以及永生，確定地帶給世人。”（教義史，卷一，211頁）

三、奈西亞會議

為了解決此爭端，於主後三二五年召開了奈西亞會議。會議中討論的問題是非常清楚明了的，可用一句簡單的話表明，即亞利烏派拒絕永遠生出的概念，而阿他那修卻堅稱此點。亞利烏派說，聖子是從無中被創造出來的，而阿他那修主張，他是從聖父的本質中而生出來的。亞利烏派主張，聖子與聖父並非是同質的，而阿他那修堅稱，他是與父同質的（*homoousios*）。他在爭論的雙方之外，還有一個較大的中間派，即優西比烏所領導的，構成了中間派中的較大多數。優西比烏是教會中最有名的歷史家，此派又稱為奧利金派，因為他的思想是來自奧利金的原理。

奈西亞會議及其決定

奧利金派傾向於亞利烏派，反對聖子與聖父同質的教義。該派事先由優西比烏起草了一項聲明，在此聲明中除了上述之外，一切都與亞利山得與阿他那修相同，並建議用似質（*homoiousios*）一詞代替同質（*homoousios*），以此教導說，聖子與聖父有相似的本質。經過相當的辯論之後，皇帝最終運用他的權威，傾向阿他那修派，因而獲勝。會議就所爭論之點，採納了下列的聲明：“我們相信一位神，就是全能的父，有形與無形之物的創造者。又信一位主，就是耶穌基督，是生出而非被造，是與聖父同質（*homoousios*）。”等等。這是一個非常清晰的聲明。“同質”一詞，除了聖子的本質與聖父相同以外，不能謬解作其他的意義，這樣，就把聖子放在與聖父相等的地位上，並非被造者，乃承認他本身就是神。

四、奈西亞會議爭論的後果

1、不圓滿的會議決定

會議的決定並沒有止息爭端，只是成為爭端的開始。會議的決定是由於皇帝高壓手段的結果，未能達成圓滿，而且平息的期間也不太確定，使得基督教信仰的決定，似乎在於皇帝的善變與宮庭中的謀算。阿他那修本人雖然得勝，但對於此種解決教會爭論的方法，也深表不滿，他寧可藉著辯論的威力來說服對方。結果清楚證明，皇帝態度的改變，影響著結論的改變，佔優勢的一派可能立刻受到挫敗，這在以後的歷史中是屢次發生的事。

2、半亞利烏派在東方教會中暫時的興盛

奈西亞會議後期的三位一體爭論中的偉大人物，就是阿他那修，他是當代的一位偉人、傑出的學者，擁有堅強性格的一位，他也是一位為他的信念有勇敢抱負的人，隨時準備為真理受難。此時的教會，逐漸歸屬於亞利烏派，皇帝也隨風傾倒過去，所以當時有一句通俗流行的話說：“一個阿他那修抵抗全世界。”這位神的忠實僕人，五次被放逐，其職位由一些不配的阿諛者所取代，他們為教會帶來了奇恥大辱。

（1）對奈西亞會議決定的反抗

對於奈西亞信經的反抗，分為不同的幾方面。甘寧漢說：“比較更兇悍、更誠實的亞利烏派說，聖子是非本質的（heteroousios），是屬於與神完全不同的本質；又有的人說，他不像父神；又有些人說（一般認為是半亞利烏派者），他是有與父相似的本質（homoiousios）；但是他們卻都異口同聲的拒絕奈西亞信經中所說的，因為他們反對奈西亞信經中聖子真正神性的教義。”（歷史神學，卷一，290頁）半亞利烏主義在東方教會非常盛行，然而西方教會在此問題上採不同的見解，並且忠於奈西亞會議的決定。這在以下的事實上得到了說明，那就是東方教會受到奧利金從屬主義（subordinationism）的影響，意即聖子是在聖父之下的主義；而西方教會多受特土良的影響，並發展出一種神學，與阿他那修的主張趨於一致。然而除此之外，西方教會與東方教會之間的抗衡，也需予以檢討。當阿他那修從東方教會被放逐的時候，他受到西方教會的歡迎，其中羅馬會議（主後三四一年）與撒底迦會議（Sardica 主後三四三年），都無條件地贊助他的見解。

（2）安吉拉之馬賽路（Marcellus of Ancyra）

由於馬賽路在西方教會晉升為奈西亞神學的健將，因而導致阿他那修思想活動的逐漸沒落。馬氏又重回到神性中永遠地與非位格的道之間的古老區分上，此非位格的道，意即在創造之工上顯明為神的能力，而此道在道成肉身時成為一位格。馬氏否認“生出”（generation）一詞可以用在先存的道上，因此把“神的兒子”這名詞，僅限於成肉身的道上；並且主張在他道成肉身生活的末了，這個道（Logos）要回到他在創造世界以前與父神的關係。馬氏的學說，明顯是屬於奧利金派或優西比烏派的見解，如此成為加深東西教會分裂的工具。

（3）協調的努力

為了挽救分裂，曾有多方面的努力。在安提阿所召開的會議中，接納了奈西亞的定義，雖然有兩項重要的例外。他們堅稱，“似質”並子之生出，是由於父之旨意的作為。當然這不能滿足西方的教會。以後，又有其他的總會及會議，在這些會議中，優西比烏派要求西方教會不承認阿他那修的見解，並另起草一折衷派的信經，均遭失敗。後來，康士坦丟斯登基，用一種狡猾的手段及勢力，強迫西方教會主教在亞勒爾與米蘭的會議上，與優西比烏派站同一陣線。

3、潮流的轉變

（1）反抗的受阻

不正當運動的得勝，再次證明此為一件危險的事，這事實上是反奈西亞派的症候。這一派的中間分子，就是主張三位一體中之第二位不是生出來的，他們一旦解除了外部的壓力，就顯露出內部的不合，這是非常明顯的事。亞利烏派與半亞利烏派並不相投合，後者並無組織上的合一，在三五七年的舍米安會議（Council of Sirmium）上，他們就想將各派聯合起來，將本質、同質與似質等名詞丟在一邊不加理會，認為這三名詞並非是人的知識所能及。為求解決這件事，深感棘手，至此亞利烏派原形畢露，就逼迫保守的半亞利烏派進入奈西亞陣營。

（2）加帕多加三教父

此時新興的奈西亞派，為奧利金學派的弟子所組成，但對真理更完全的解釋，則有負於阿他那修與奈西亞信經。其中主要的人物就是加帕多加的三位教父，巴西流、尼撒貴格利，以及拿先斯貴格利。他們看出，使用本質（ousia）與位格（prosopon）等名詞，是導致誤解的根源，因此禁止用它

們來指明聖父與聖子位格上的本質(personalsubsistence) 他們又想出一個方法不走阿他那修的路線，即不走在神裏面有一個本質(本體)的路線，這三位教父思想的出發點則集中在神性中的三個位格上，並企圖將此三位格置於神本質的觀念中。二貴格利將神性中的三位格與神性的關係比作三個人與一般人類間之關係。正因為他們強調神性中的三位格，所以他們才使奈西亞有關三位一體的教義，脫離了在優西比烏派眼中所看見的撒伯流主義的色彩，這樣一來，道(Logos)的位格就得到了充份的保障。同時，他們三人極力主張三位格在神性中的合一性，並多方予以說明。

4、關於聖靈的爭辯

關於聖靈的早期見解

雖然關於這題目有許多不同的意見表露出來，但到目前為止，聖靈還沒有受到廣泛的注視。亞利烏主張，聖靈是由聖子所產生的頭一個受造者，此觀點與奧利金的非常符合，而阿他那修則堅稱，聖靈與聖父是同質的，但是奈西亞信經則僅包括一不確定的說明：“我信聖靈。”至於加多帕多加教父則跟隨阿他那修，強烈主張聖靈與聖父的同質。在西方教會有聖希拉流(Hilary of Poitiers)，主張聖靈是為幫助人尋求神深奧之事，所以不可能沒有屬神的本質。康士坦丁堡的主教馬西頓紐斯(Macedonius)則發表了一完全不同的見解，他聲明聖靈是被造的，從屬於聖子；但他的見解被認為是異端，而其從者被人稱作“反聖靈派”(Pneumatomachians)。主後三八一年，在康士坦丁堡大會席上，宣佈承認奈西亞信經，並在拿先斯貴格利指導下，接受有關聖靈的下列信條：“我們信主聖靈，是生命的賜予者，是從父而出，與聖父、聖子同得榮耀，並藉先知發言。”

5、聖三位一體教義的完成

(1) 聖靈由聖子而出

康士坦丁堡會議的聲明中，有兩點並不完善，令人不得滿意：(1) “同質一詞未能使用，所以聖靈與聖父是屬於同一本質的關係沒有說出；與(2) 聖靈與其他二位格之關係未能確定。聲明中寫著說，聖靈由聖父而出，但這裏沒有確定也沒有否認聖靈也是由聖子而出，在這一點上沒有完全的一致性；若說聖靈只從聖父而出，這似乎是否認聖子與聖父在本質上的相同(Essential Oneness)：若說聖靈也是從聖子而出，那麼似乎又將聖靈置於依存聖子的地位上，並對聖靈的神性加以侵犯。阿他那修、巴西流與尼撒貴格利堅稱，聖靈由聖父而出。但並不反對聖靈也由聖子而出的教義；而伊比法紐與馬賽拉斯也贊同此教義。

一般西方教會都主張聖靈是由聖父與聖子而出；在主後五八九年的托理多會議(Synod of Toledo)上，又加上了“和子”(filioque)二字。東方教會則有大馬色約翰提出聖靈教義最終的信條，根據他所說，只有一個屬神的本質與三位格，而這三個位格被認為是神性中的實體，並不像三個人彼此間的關係。除了他們存在的方式外，神一體中的三位，不論從哪方面說都是合一的，而聖父的特性是“非生的”(non-generation)，聖子是“生出的”(generation)，聖靈則是“發出的”(procession)。三位格彼此間的關係，被描述為一互通的關係，並沒有混雜不清。大馬色約翰雖然極其反對從屬主義，但他仍然說到聖父為神性之源，並說聖靈是藉著道由父而出，這依舊是希臘從屬主義的遺物。東方教會從未採取托理多會議所附加的“和子”二字，這也是東西教會分離的主因。

(2) 奧古斯丁論三位一體

西方教會有關三位一體的觀念，在奧古斯丁的巨著《論三位一體》(De Trinitate)中，達於最終的階段。奧氏也強調本質上的合一與位格上的三分，說三位中的每一位都擁有全本質，並與本質是同一的，且與位格中的其他二位也是同一的。聖父、聖子、聖靈並不像我們世間的三個人，只擁有出生人性的一部份；此外，三者不能缺一而獨立，即父不能沒有子，子不能沒有父，聖靈不能沒有子和父，他們中間有相依存的關係。每一位都有屬神的本質，但具有不同的觀點，如使之生出、生出的，或者說由感化而存有的，這三位格之間，有一種互通、互住的關係。以“位格”一詞來指明三位之間彼此的關係，不能令奧氏滿意，但他仍然繼續使用，正如他所說：“我用這詞句，

並不是為了表明三者間之關係，乃是為了不甘寂寞。”論到三位一體這一方面的觀念，聖靈自然是由聖父而出，但也是由聖子而出。

貳、後期神學中三位一體的教義

一、拉丁神學中的三位一體教義

1、羅瑟林（Roscelinus）論三位一體

後期神學對三位一體的教義，並未作具體資料上的加入，只不過在形式上有所分歧，並在真理上予以重述而已。羅瑟林引用唯名派的理論，說普遍的概念僅僅是從屬於三位一體的觀念，如此而想要避免將數目的合一與一位神裏面位格的區分的困難。他認為神性中的三位格好像本質上不同的個人，也可以說在屬性上是一個，而且只是在名義上；他們的合一僅僅是意志與能力的合一。安瑟倫正確地指出，此立場不可避免的導致了三神論，並強調普遍的觀念可以提供真理與現實的事實。

2、吉爾伯特論三位一體

假如羅瑟林是以唯名論來解說三位一體的教義，那麼吉爾伯特（Gilbert of Poitiers）就是以亞里斯多德式的溫和現實主義來解說三位一體的教義，而此溫和性的現實主義主張，普遍的觀念是存在於特殊觀念之中。吉氏在屬神的本質與神之間加以區分，而且又將此種關係與人和具體的人類之關係作一對比。屬神的本質並非是神，只不過是神的形式，或者說是使他成為神。這個本質或形式，一般就是指著三位格，在哪方面說他們是一個？這種區分的結果，使他被攻擊為四神主義者（Tetratheism，此說教導神性中有三位格，另外又有一屬神的本質，而此屬神的本質，是神性中三位格的來源，這樣這教義就被解說為相信四個神）。

3、亞比拉論三位一體

亞比拉論三位一體教義的方法，被人攻擊為撒伯流派。他似乎是把神性中的三個位格當作神的三個屬性，那就是能力、智慧與善良，其中以能力代表聖父的名字，以智慧代表聖子的名字，以善良代表聖靈的名字。雖然他也用暗示神性中真正位格上的區分的表詞，但是他也用一比方，使人明顯察覺他是走向形態主義。

在阿奎納的思想中，我們發現有關三位一體教義的代表說法，並且是當時教會界最盛行的觀點。

二、宗教改革時期的三位一體教義

1、加爾文論三位一體

加爾文在其《基督教要義》（卷一，13章）一書中，曾廣泛地討論過三位一體的教義，並且維護早期教會所製訂的教義。從總體上來看，他不願意在聖經論此題的簡單陳述之外再多說些什麼，因此當他頭一次在日內瓦的時候，就避免用到“位格”（person）與“三合一”（Trinity）的名詞，然而在其《基督教要義》（Institutes）一書中，卻又衛護這些名詞的使用，並批評那些反對這些名詞的人。迦羅理（Caroli）就曾拿亞利烏的攻擊來反對加爾文。加爾文主張神性中各位格間的平等，甚至主張聖子的自存，藉以暗示那並非是聖子本質上的生出，乃是他個人生存的生出。他說：“聖子與聖靈的本質是非生的。”並：“聖子以神的身份來說，是自存的；但以子的身份來說，則是屬於父、從父而來的。這樣，他的本質是沒有來源的，而說到位格的來源，則是屬於神自己的。”（要義，卷一，十三章25節）

有時有人說加爾文反對聖子的永遠生出（eternal generation of the son）。這種說法是根據以下的一段記載：“既然明顯見出三位格從永遠就在神裏面存在著，而又認為繼續不斷生出的作為是愚昧的，那麼再一直辯論父神是否是生出的，有什麼益處呢？”（要義，卷一，十三章29節）但這一段的記載，不能被認為是反對聖子的永遠生出，因為加氏在別處已說明了這一點。這似乎是加氏對奈西亞會議有關聖子永遠生出的推測不滿意。華飛德評論說：“似乎加爾文發現這觀念，若不是無意義，就是困難的。”（加爾文與加爾文主義，247頁以下）為教會所製定的三位一體教義，在所有的改革宗信經中均有論列。

2、索西奴派與阿民念派論三位一體

在十六世紀，索西奴派聲稱三位格擁有同一本質的教義，是不合理的，他們並根據亞利烏派所引證的（參上引書 89 頁）予以反駁，但是他們卻在反對聖子先在之事上，比亞利烏派更厲害；並主張基督雖然具有特別的聖靈充滿，並有關於神的知識，且他的升天就領受治理萬物的權柄，但按他的本性，他也只不過是個人。他們解說聖靈為一“從神澆灌給人的一種德行或能力”，所以在他們的神觀中，他們是今日獨一神論（Unitarians）與新神學派的前驅。

在某些方面，從屬主義又再一次地出現。有些阿民念派人士（伊比斯克比 Episcopius、克西拉斯 Curcellaeus、林寶 Limborch）雖然相信三位格都享有神性，但是在次序、尊貴、權柄上卻只歸之於父。在他們對階級平等的估計上，差不多就導致了三神主義。

三、改教後期的三位一體教義

1、克拉克論三位一體

在英國有克拉克（Samuel Clarke），他是對皇室女皇安（Anne）傳道的人，於一七一二年出版了一本論三位一體的書，書中之見解非常接近亞利烏派的從屬主義。他說聖父為至高並獨一的神，為眾生能力與權威的唯一來源；而從永遠就與他同行，稱為子的第二位神，則是從聖父得到他的本性與一切的屬性，並非僅由於本性上的需要，乃由於聖父有選擇性的意志行動。關於聖子是否由聖父的本質而生出，或是從無中造出來；另外聖子是否從永遠就存在，或是僅在諸世界前就存在，克拉克則拒絕予以置評。在這兩個位格之外還有第三個位格，這第三位的本質是由聖父、聖子而來，而他在本性與聖父的旨意上則是從屬於子的。

2、新英格蘭神學家論三位一體

有些新英格蘭神學家，批評永遠生出的教義。有一位叫艾蒙斯（Emmons）的神學家，稱永遠生出為永遠的無意義（eternal nonsense），而司徒多（Moses Stuart）則說永遠生出的說法是語言上的矛盾，並且他們大多數著名的神學家，在過去四十年都反對聖子永遠生出的道理。司徒多本人不喜歡這名稱，因為他認為這是與聖父、聖子在適度平等上相衝突的，以下的話似乎表達了他的見解：“父、子、與聖靈，乃是用以指示神性中區分的語詞，如在救贖計劃中對我們所顯示的，並非是要標明神性中永遠的關係，如在他們神性本身內的永遠關係”。

3、現今論三位一體的見解

在瑞典神學家瑞典堡（Emanuel Swedenborg）的言論中，發現了撒伯流有關三位一體的解釋。他否認三位本質上的合一，並聲稱我們所說的父、子、與聖靈，只不過是永遠神而人的區分而已，這位神而人，在聖子上取得了人的肉體，並藉著聖靈有所活動。施來爾馬赫說，神在他本身內，是為萬物不可知合一的基礎，那就是父；神為人所知，在基督耶穌裏，這就是子；神如同復活基督的生命在教會中，那就是聖靈。黑格爾、多爾納以及其他，則採取了與施氏相同的見解。黎秋以及今日許多的新神學派，則採取了撒摩撒他保羅的見解。

壹、基督論的爭辯

基督論與三位一體之問題的關聯

基督論的難題可以從一般神學方面，與拯救論方面來加以研究。早期教父對基督論拯救方面的關係，雖未曾加以輕忽，但他們在重要的討論上卻沒有重視。在三位一體的爭論氣氛中，他們從一般神學方面來研究基督，乃天經地義的事，而三位一體的爭論所導致的決定則是，基督為神的兒子，是與父同質的，因此他就是神。從此而發生的問題，就是基督神性與人性間之關係。

早期基督論的爭辯，並未帶給人多大的造就，其中情感上的激動過於表面化，不正當的陰謀往往扮演著重要的角色，有時甚至出現暴戾的場面。從外表上看來，在這種氣氛之下只會產生錯誤，沒想到這些爭辯卻導致基督位格教義的信條，就是到今天也還被認為是教會教義的標準。聖靈往往藉著羞恥與混亂引導教會進入更清楚真理的環境中。有些人聲稱，教會在定義根本難以解說的奧祕上實是大費周章，可是我們應當注意，早期教會並沒有聲稱將這些偉大的真理予以全然了解，也並沒有在迦克墩會議上冒然的解說道成肉身的問題；該次會議僅希求保衛真理，抵抗各項異端，並提出了信仰上的條文，企圖避免各種顯然不合聖經對真理的解釋。

教會所希求的是有關基督的見解，以致不損及以下的各點：（1）他的真實與本有的神性；（2）他的真實與妥切、適當的人性；（3）神人二性聯合於一位格；與（4）神人二性在一位格內適當的區分。若是以上所提的要求未能達成，或僅僅達到一部份，那麼有關基督的見解就是不完全的。早期教會中所興起的基督論的一切異端，都起因於未能將所有這些真理，在教義方面的聲明予以聯合。有些人完全或部份否認基督的神性，又有些人則完全或一部份的駁斥他的真人性；有些人著重基督位格上的合一，但卻忽視神人二性上的區分，有些人則將二性分清，卻忽視了基督位格上的合一性。

一、爭辯的第一階段

1、背景

(1) 基督論難題的興起

此爭辯是有其根源的。愛賓派（Ebionites）、非“道”派（Alogi）、與動力的神格唯一派（Monarchians）否認基督的神性；幻影派（Docetae）、神哲派（Gnostics）、與形態派（Modalists）則拒絕基督的人性。他們只是把基督論難題中的名詞之一給取消了，而有些人則不那麼極端地將基督的神性或人性給否定掉。亞利烏派反對在基督裏成為肉身的聖子的道（the Son-Logos），說他沒有絕對的神性。老底嘉主教阿波林（Apollinaris），否認耶穌基督的真實人性，與亞利烏對照下，他是擁護基督的真神性，企圖以道來代替人裏頭的靈，來確保他的無罪，因阿氏認為，人的靈是罪的根據地，而一個完全的人性，自然就包括罪性在內；此外他企圖使著道成肉身容易為人的理性所接受，他推測在道的裏面有原初人的永遠傾向。但是阿波林的解釋不能令人滿意，正如塞德（Shedd）所說：“如果從人減除理智的成份，那麼那人不是變成白痴，就是變成禽獸。”然而阿波林的目的是值得讚揚的，他是想確保基督位格的合一與無罪。

(2) 對阿波林派的反抗

由於阿波林對問題提出了解決的論點，因而引起了相當的抗議。有加帕多加三教父與西拉流主張，如果道沒有取得完整的人性，那麼他就完全不能作我們的救贖主，既然全罪人需要重生，那麼基督就須具備完整的人性，而非僅是重要的一點點。他們也在阿波林的教訓中，指出其中有幻影派的成份在內。如果基督裏沒有真正屬人的意志，那麼他就不能夠在他為人的生活中有真實的試驗與進步。然而，就是阿波林的論敵，雖然著重基督的完全人性，但也認為基督受到他神性的影響。尼撒的貴格利也說，基督的肉體被改變了，藉著與神性的聯合，失去其一切功能。

在主後三六二年，亞歷山大裏亞的會議中，所討論的初步結果聲稱，在基督裏有屬人的“靈魂”（soul）。“靈魂”一詞為會議所使用，認為包括有理性的範圍在內，就是阿波林所稱的“靈”（pneuma）。

2、爭辯的各黨派

（1）涅斯多留派（The Nestorian Party）

有些早期的教父所用的表詞，似乎是否認在基督裏有兩性的存在，並且假定只有一個性，就是“成肉身並可尊敬的道”。從此觀點，馬利亞往往被稱為神之母。而亞歷山大學派特別表顯出此派的傾向。

a. 摩普綏提亞之狄奧多（Theodore of Mopsuestia）

另一方面，安提阿學派正走相反的路線，這在摩普綏提亞之狄奧多的教訓中可看出。他的出發點乃在基督完全的人性，以及他屬人經驗的完全現實性，他說基督的確與人的情緒相搏鬥，經歷了試探而得勝；他擁有勝過罪惡的能力：(1)他的生是無罪的；(2)有屬神的道（Logos）與他的人性聯合。狄奧多否認在基督裏道有實質上的存在，道住在裏面僅僅是名義上道德性的方式存在，在他看來，神在基督裏與在人裏面沒有什麼基要的區分，只是在基督裏的成份比較多一些而已。此一觀念實際上是以道德的成份住在為人的耶穌裏面。來取代道成肉身。雖然如此狄奧多仍企圖避免由此見解所達到的必然結論，那就是在基督裏有雙重的位格，他說在兩位格間還有道德性的聯合存在，且此聯合是如此的密切，因此可以說成只有一位，正如丈夫與妻子可以成為一體一樣。

b. 涅斯多留

此安提阿學派見解的必然發展，可在涅斯多留派中發現。涅氏步狄奧多的後塵，否認“神之母”一詞能適當地應用在馬利亞身上，只因馬利亞不過是帶來了一個有道同在的人而已。涅氏雖然沒有從此立場推出一必然的結論，但反對他的人區利羅（Cyril）卻一定要他為此結論負責任，區利羅指出：(1)假如馬利亞不是神之母，那麼她就是人之母親，而那個人也就是屬神的人，且此被認為與道發生交通的人，取代了神的道成肉身；(2)如果馬利亞不是神之母，那麼基督與人的關係就要改變了，他就不再是人類有效的救贖主。涅氏的從者毫不遲延地下了這些個結論，顯得非常草率。

c. 對涅斯多留派的評估

涅斯多留派在思想上是不健全的，並不是在基督兩性的教義上，乃是在一個位格的教義上，真神性與真人性他都接受，但並沒有把這兩項認為是一真的合一，並且成為單一的位格。此派認為，這兩個性，也是兩個位格，但卻對共有的屬性與各自獨立生存的位格間之區分，完全予以忽視，且沒有把神人二性混淆成為一單一的自我意識，而使這兩性並行成為一道德上的合一。基督這人並不是神，乃是神性的持有者（theophoros），而基督被崇拜，不是因為他是神，乃是因為神在他裏面。涅斯多留派的重點，就是在於強調基督的人性，並且認為是正當的，同時他們這種作法完全與聖經的證據相違背。叫教會高舉耶穌基督的人格、敬虔與道德，但卻將他為神又為人的救主，就是一切屬靈能力、恩典與救贖的根源，給抹煞了。

（2）區利羅派（The Cyrillian Party）

涅斯多留最大的勁敵就是亞歷山大的主教區利羅。據他來說，為了要救贖人，道（Logos）取了完全的人性，同時又成為神而人的獨一位格，但他用此名詞，卻未加以澄清。一方面他似乎只教導說，道（Logos）取了人性，所以在基督裏有兩個性，這兩個性在道（Logos）的一個位格內找到了他們不可分解的合一，而兩性本身卻沒有任何的改變。但區氏也使用一詞句，藉著屬性的互通來強調在基督裏二性的合一，並且說到基督的位格就好像是由一結果而產生出合一性。區氏與涅斯多留相比較下，他著重之點乃在於強調基督位格的合一性，他強調的三點完全與當時大公教會的信仰相符合，即：(1)二性不可分的聯合；(2)人性（manhood）的客觀性與依存性，也就是道（Logos）用

以為他的工具（或手段、媒介）；與(3)在基督裏位格的合一性與繼續性。可是偶爾地，區利羅用的一些詞句，似乎是認為後期的猶提乾派是正確的。他只把性用在道(Logos)上，而不用在基督的人性上，如此他用性(physis)與位格(hypostasis)，好像是異字同義的名詞。有時區氏要負擔起在基督裏只有一個神而人的性的教義（這是指著道成肉身以後說的），並可能叫人認為區利羅對基督一性說者(Monophysites)發生興趣，此派叫人相信基督只有一個位格，所以在中保內也有一個性。雖然區氏極力反對這兩性的混同，但他還是繼續不斷地對他們發生興趣。以弗所會議提出了一個妥協的方案，一方面支持神之母(theotokos)一詞可能用在馬利亞身上，另一方面則又堅稱基督二性分清的教義。

(3) 猶提乾派(The Eutichian Party)

許多區利羅的信者，都不同意猶提乾派的主張，因他們不接受兩性分清的教義。猶提乾為一很老的修士，其信念很不平衡，非常反對涅斯多留派，對於康士坦丁堡的亞歷山大神學、運動或主張，都拳拳服膺。根據狄奧多特(Theodooret)所記載，猶氏事實上主張，基督裏的人性與基督裏的神性是相同的，所以他的身體和我們的身體不是同質料的，實在說來他並非是人。猶氏在主後四四八年的君士坦丁堡會議中被定為異端，但他不服，就上訴羅馬主教利歐，在利歐接到夫拉維安有關此案的全部報告後，發表了他對夫拉維安所講述的“大卷”(Thom)。因為“大卷”深深影響到迦克墩信條，所以其中的重點應當注意，茲述之如下：(1)在基督裏有二性，是永遠分清的。(2)二性聯合於一個位格，而每一個性在道成肉身的生活中，都行使其本身適當的功能。(3)由位格的合一而產生屬性的交通(Communicatio idiomatum)。(4)救贖的工作需要一位即是人又是神、能朽壞又不能朽壞、受感的又不受感的中保。道成肉身是神那方面的屈尊行動，但是道(Logos)在道成肉身中，並未中止他就是神。(5)在基督裏的人性是永久的，並且否認此點，就暗示著一種否認基督的真實性，這實是西方教會基督論的精華之點。

3、迦克墩會議的決議

在開過幾次地方性的會議之後，對猶提乾是毀譽參半，聯合大公會議於四五一年在迦克墩召開，並發表有關基督位格教義的重要聲明如下：

“我們追隨聖教父，一致教導人承認一位聖子，我們的主耶穌基督，有完全的神性也有完全的人性，他是真神也是真人，有理性的靈魂與身體；按神性來說是與父同質，按人性來說是與我們同質，在凡事上像我們一樣，但沒有罪；按神性說，他在諸世代以前為父所生，按人性說，在末世是由童貞女馬利亞（神之母），為我們及我們的得救而生，也就是這位基督、聖子、主、獨生的兒子，被認為有兩性，不混淆、不改變、不可分的，而二性的分清不能由於聯合而消失，反而每一性的本質應被保存，同時發生在一個位格、一個生活方式中，並不是兩個位格，乃是一個，就是這同一的聖子，那獨生的子，為道的神，就是主耶穌基督；以上所說的正象先知從起初關於基督向我們宣佈的，與主耶穌所教導的，並聖教父的信經所一脈相傳下來給我們的。”

此聲明最重要的涵意如下：(1)神人二性的本質可以歸屬於一個本質，例如無所不知與有限的知識。(2)神而人(God-man)的受苦可以被認為是真實的無限，而不是無感於神性的。(3)基督位格的根基，是在於他的神性，而非他的的人性。(4)道(Logos)並未與一般人類中的個人聯合，乃與人性聯合。三位一體神之第二位，並不是首先和一個體的人聯合，這個聯合早在童貞女馬利亞懷孕耶穌基督的時候就聯合了。

二、爭辯的第二階段

1、迦克墩會議決定後的混亂

(1) 基督一性說派(Monophysites)

迦克墩會議關於基督論的爭辯，正如奈西亞會議關於三位一體的爭辯一樣，並沒有得到圓滿的效果。雖然羅馬已成為正統信仰的中心，但是在埃及、敘利亞與帕勒斯丁等地，還包含著許多猶提

乾派狂熱信仰的修道士。事實上，教義發展的程序，已迅速地從東方教會轉至西方。迦克墩會議後，區利羅與猶提乾的跟從者，都被稱為基督一性說派，因為他們承認在聯合之後，基督有一個混合的性，並否認他有兩個分清的神人二性。正如他們所了解的，這分清的二性包含有雙重位格的可能性，在不同的派別之間有一冗長而又不適當的爭辯。就是在基督一性派之間，意見也都不一致，他們又分為好幾個支流，歐爾博士（Dr. Orr）說，光是他們這幾個派的名稱，就叫人不寒而栗了。這些名稱就是父神受苦派（Theopaschitists）；另一派則是基督人性和我們相似派（P hthartolatrists），此派主張與迦克墩信條很相近，強調基督人性和我們一樣的事實，因此他能夠受苦，也因而說應崇拜那會朽壞的；和正與此相反的基督人性與我們相反派（A phthartolatrists），此派主張基督的人性與我們不同質，乃賦有神的屬性，因此是無罪的，不可毀滅與不可衰殘的。

(2) 拜占庭的李安迪（Leontius of Byzantium）

迦克墩神學最能幹、顯著的護衛者就是拜占庭的李安迪，他在基督教義神學的構造上有所加添後，又為大馬色約翰予以充份的發揮，所論之點乃是：涅斯多留派的反對，可能導致基督人性獨立客觀的存在，此一觀念是受到客觀的（anupostasis）與在位格內的（anupostasia）兩名詞所助成。因此李安迪強調，基督人性的事實是在位格內的，而非客觀性的，自從道成肉身的那一剎那開始，在神兒子的位格中，就有其個人的生存（personal subsistence）。

五五三年羅馬皇猶斯提念（Justinian），在君士坦丁堡召開第五次大公會議，定狄奧多所寫的為異端，使得情勢對基督一性說派有利。但是單就基督一性說派咒詛那些聲稱迦克墩會議贊助其所定罪之錯謬這方面來說，對他們就不利。這件事並沒有令基督一性說派滿意，反而使他們與羅馬帝國教會分離。

2、基督一志說的爭辯（The Monothelitic Controversy）

不久就見出企圖在會議中解決基督一性說的事未能圓滿達成。幾項重要的問題尚未解決，在基督的二性不單指基督內的二性時，另外又產生了一個問題，即在位格中包括多少？在屬性中又包括多少？且與此有關更重要的問題是，意志是屬於前者或是後者？這就等於問，基督裏是不是只有一個意志，還是兩個？若說只有一個，那似乎剝奪了基督有真正屬人的意志，因此就從他人性的完整上有所減損；另一方面，若說有兩個意志，那又回到涅斯多留的陣營中了。

基督一志說派

結果從基督一性說派中又興起了一新的基督一志說派（Monothelites）。顧名思義，該派的主張是由位格的合一開始，並宣稱基督只有一個意志。此教義具有兩種說法：一說是基督屬人的意志被屬神的意志合併了，所以只有屬神的意志在活動；另一說法則是，意志被認為是混合體，是由神的意志與人的意志注入的結果。反對基督一志說的人被稱為基督二志說派（Dyothelites），此派的立場是主張基督有二性，並宣稱在基督裏有兩個意志。而基督一志說派反對他們破壞了基督個人生活的合一性。

有一個時期，能力（energeia）一詞在此次爭辯中先於意志（thelema）而被使用，但不久“意志”一詞較“能力”一詞表達更為清楚，所以就取代了“能力”而被使用。但有一件事必須注意，就是“意志”一詞的意義非常廣泛。嚴格說來，當我們用“意志”的時候，意思是意願、自決、與選擇的功能；但此字也用在廣義方面，包括直覺、嗜好、願望、與愛情，及其與之相反的意義。這些在從前的爭辯中，都包括在“意志”一詞中，所以就帶出了一個問題，即基督是否懼怕，並逃避苦難與死亡？若否認基督裏屬人的意志，那麼基督的人性就多少帶有幻影派的色彩。

君士坦丁堡第六次大公會議（主後六八〇年）具有羅馬主教的合作，採納了二意志、二能力教義為正統的信仰立場，但也決定了基督內屬人的意志必須被了解為從屬於屬神的意志。被公認的意

見乃是說，在基督裏屬人的意志，並沒有因與屬神的意志聯合而消滅了人的成份，反而因著聯合而被提升，並達於完全，此二者總是有一種完全協和的姿態一起活動。

3、大馬色約翰的基督論

希臘教會神學在大馬色約翰時的發展達於最高點，因此注意他對基督位格教義的了解是非常重要的。根據他的說法，道 (Logos) 取了人性，並不是耶穌這個人取了道。這意思就是說，Logos 是一個具有約束性的代理，目的在求得二性的聯合，而並沒有取屬人的個人性，也沒有採取一般的人性，乃是具有潛力的個人，亦即尚未發展成一位格的人性。藉著 Logos 與具有潛力的人，在馬利亞的腹中聯合，而後者需要一個體的存在。雖然說基督的人性沒有他自己獨立的位格，但是藉著 Logos 而有其個體的存在，他並非是位格的，但卻在位格之內。他將基督裏二性的聯合比作人身體與靈魂的聯合，認為在基督裏有一種神和人彼此互相存在的關係 (circumincession)，即神的屬性與人的屬性互相交通，所以屬人的性情被神化，也可以說是神在肉身受苦，而人性也只有在這種情形中有效，因此人性純粹是接受的，並且是被動的。神的兒子 (包括他的完全人性在內) 乃是教會崇拜的對象，雖然有一減損基督人性到一僅為 Logos 之器官的傾向，但是卻承認兩性合作，並且一個位格在每一個性情中都有所行動和意願。意志被認為是屬於本性的，但卻聲稱在基督裏屬人的意志，已成為道成肉身之神的意志。

4、西方教會的基督論

西方教會並未受到東方教會激烈爭辯的影響。整體的說來，似乎西方教會的思想，對於哲學的區分還沒有充份地了解，以致未能在問題的討論上採取主動參與，認為這些問題是如此地深奧與詭譎，以致使東方教會分裂。

嗣子說 (Adoptionism)

在七、八世紀中，西班牙關於基督論又出現了一個新的運動，稱之為嗣子說的爭論。“嗣子”一詞在西班牙是為人所熟知的，因為在主後六七五年托理多會議中宣稱基督是神的兒子，是由於本性 (nature)，而非由於領養 (adoption 嗣子)。嗣子說教義的真正健將，就是俄基拉之主教非利士 (Felix of Urgella)，他認為基督在他神性這方面 (就是 logos) 當然是神的獨生子，但在人這方面說，乃是領養的神之子。他同時想要藉著強調耶穌在馬利亞腹中之時，人子與神的兒子就聯合的事實，來保守位格上的合一。

因此，此說是在自然為神的兒子與領養成為神的兒子間作了一區分，而前者是指著基督神性說的，後者是指著基督人性說的。非利士及其信從者將以下幾點作為他們信仰的根基：(1) 根據基督裏兩性的區分，暗示著在子權裏兩種方式的區分。(2) 根據聖經中的經文，指出基督是個人，在聖父以下從屬於父神。(3) 根據信者被神領養，得兒子的名份，成為神的兒子，並且也成為基督的“弟兄”，這似乎暗示基督在人性上也是神的兒子。為了再進一步地解釋此意義，他們就在基督在伯利恆自然的生與屬靈的生之間作一區分，而此屬靈的生是從耶穌受洗時開始，並在復活後中止；此屬靈的生使基督成為神的嗣子。

反對此見解的人雖然未能攻擊嗣子說派，說他們教導有關基督雙重位格的明顯錯誤，但他們卻堅稱此見解的必然結果就是有兩個神之子 (dual sonship)。查理曼時代的著名學者亞勒昆 (Alcuin)，就基督分有兩個兒子的問題與非利士大起爭辯，他主張沒有一個父親能夠有本性上是兒子，而同時又是領養的兒子，毫無疑問地，嗣子派將一種從外來的生疏的立場加諸於基督的人性上，只等到基督藉著一特殊領養的作為，才能成為神的兒子，這實是一種錯誤的想法。這個錯謬在主後七九四年的法蘭克福大會 (Synod of Frankfurt) 上被定為異端。

貳、後期基督論的檢討

一、中古世紀

在中古世紀時期，基督位格的教義並未居於顯著的地位，而其他的問題如有關罪與恩的教義、救贖工作的教義，都為當時人們注意的中心。簡單提示阿奎納對於基督論解釋最顯著之點，將足以說明此問題在宗教改革時的情形。

阿奎納的基督論

至於在基督裏二性的聯合，阿奎納贊成過去教會所領受的神學立場。Logos 的位格在道成肉身聯合的時候成為混合體，此聯合“阻礙”（hindered）了基督的人性，使之未能達於獨立的位格。由於與 logos 的聯合，基督的人性領受了雙重的恩惠，即：（1）聯合的恩惠（*gratia unionis*），或謂從人性與神性聯合的結果而產生的尊嚴，所以基督的人性也成為崇拜的對象；與（2）成聖的恩惠（*gratia habitualis*），此成聖之恩是給予為人的基督，使之在與神的關係中做為對人性的支持。在基督屬人這方面的知識可分為兩種，即注入的知識（*scientia infusa*）與取得的知識（*scientia acquisita*）。由於前者使得基督能知道人所能知道的一切事，並由於啟示而得知的一切事，就知識上來說是完全的，但是因為人是受造的，所以受到限制。由於後者，藉著理智的才能，基督因而知道一切所能知道的事。在抽象的兩性之間沒有屬性的互通，但在位格上卻能有人與神的屬性。基督的人性並非無所不能，而是受到人情感上的控制，即如憂愁、悲哀、恐懼、稀奇、與憤怒。在基督裏有兩個意志，但最終極的因果關係乃屬於神的意志。

二、宗教改革時期

1、信義宗的基督論：屬性的互通

信義宗的基督論有一點值得特別注意。路德堅決地主張基督有神人二性，並 logos 的位格中有不可分的聯合的教義。但他論聖餐有主真實臨在的教義，使著基督升天之後他的人性是無所不在的見解，成為必然的結果。這就導致信義宗之屬性互通（*communicatio idiomatum*）的見解，就是說“基督的每一個性，都彼此充溢著，即人性中有神性，神性中有人性。”（*Neve, Lutheran Symbolics, p. 132*）雖然有一些神的屬性（即如無所不知、無所不在、無所不能）被認為是屬於人性的，但若將人之屬性歸諸於神性則要多加考慮了。關於這個問題以後就不了了之，而根據“協和信條”（*Formula of Concord*），神性將他的屬性歸之於人性，但實施此事乃在於神兒子的意志。然而需要注意的是，此協和信條的聲明雖然不是實際上彼此矛盾，但也是暗昧不明的（參施密特著《教義神學》第 40 頁），因此信義宗神學家，在此問題上意見分歧，也就不足為奇了。

屬性互通的教義在信義會中引起了一大爭辯。信義宗神學家很明顯地理解到，只有在基督兩性聯合的時候才需要屬性的互通，這才是合理的解釋。但根據這種假設，他們馬上又面臨了另一問題，即如何解說在福音書中所記載基督降卑的生活。這也就導致葛森（*Giessen*）與杜賓根（*Tuebingen*）神學家間之爭辯。前者主張基督在道成肉身時放棄了神的屬性，或謂僅僅偶爾的使用神性；後者主張基督總是有神的屬性，不過是予以隱藏，或僅是暗中使用。錢尼茲（*Chemnitz*）是前者最重要的代表人物，而布仁智（*Brenz*）則為後者之代表。以總體而言，協和信條傾向前者的主張，其見解逐漸在信義會中盛行。在昆斯泰（*Quenstedt*）的著述中，此教義抵於大成，他認為在基督人性中，屬神能力的臨在，只不過成為一潛在力而已。在今日路德派的人士中有一顯著傾向，那就是遺棄了屬性互通的見解，並與改革宗的見解相符合，亦即每一屬性都是歸屬於位格的（參奧格斯堡信條講義，第 91 頁）。

2、改革宗的基督論與第二瑞士信條

關於基督論，改革宗最完全、最正式的立場，乃記載在一五六六年所製定的瑞士第二信條（*Second Helvetic Confession*）中。茲引述其中最適當的聲明如下：

“因此論到神兒子的神性，他是與聖父同等同質的；他是真神，非僅在名義上或藉著領養，或由於特別的恩寵，乃是在本性與本質上……因此我們憎惡亞利烏褻瀆的教義所表達抗拒神的兒子……我們也教導並相信，永遠之神的永遠之子成為人子，是出於亞伯拉罕與大衛的後裔，並不如

愛賓 (Ebion) 所說是藉著人，乃是由聖靈感孕，為童貞女馬利亞所生……此外，我們的主耶穌基督並不具有無理性的靈魂，如阿波林所想像的；也不是說他具有一無靈魂的身體，如猶諾米

(Eunomius) 所教導的；但他的靈魂是有理性的，他的身體是有知覺的……因此我們承認我們的主耶穌基督具有兩個性——神性與人性；所以我們說這兩性是如此地聯合起來，以致不能被吸收、被混淆，乃是聯合於一位格，所以我們的確是敬拜一位基督，我們的主，而不是兩位……因此正如我們所判定涅斯多留為異端，因為此異端造成兩個基督，且使之合為一，卻又將位格的聯合加以消除，所以我們憎嫌猶提乾、基督一性說派、與基督一志說派的瘋狂，因為他們將基督人性的適當性予以推翻。因此我們並不教導在基督中的神性受過苦，或按基督的人性說他尚在人間，因我們既不想也不教導說，在基督得榮之後，他的身體就不再是一個真身體，或說這身體被神化，並身體神化後就將身體的成份脫掉，完全成為神的性質了，並成為單獨的本質；因此我們不接受史文克斐

(Schewenkfeldt) 詭譎、複雜、暗昧與矛盾的爭論，以及其他類似關於此問題的爭論者；我們也不贊成史文克斐的見解。”

三、19世紀的基督論

十八世紀時期，對於基督位格的研究，發生了一大變革。在十八世紀以前，研究的出發點是屬於神學性的，結果基督論的研究是以神性為中心的。從事基督論解說的學者們，是以三位一體的第二位 Logos 為出發點，其次在解說道成肉身上，對救主位格上的合一儘量採取公正的態度，對於兩性完整的真實性也予以公正的處理。但到了十八世紀，論到基督的二性，都覺得上述的說法不妥，最令人滿意的結果就是要從歷史上的耶穌來研究，於是開始了一種新的基督論的時期。有一世紀之久，人們的注意力都集中在四福音書中所提供的救主生活的描述上，許多人對這項研究的結果都非常滿意，以致他們說這是對耶穌的再發現，但這個觀點是屬於人類學方面的，其結果是以人類為中心。

馬金多須 (Mackintosh) 以下所說或許是真的：“以上所提的這些形容詞，在結論上來說，並未暗示嚴重地意見上的分歧，因為神人同性論 (anthropomorphic) 一詞絕不能與基督凡人論

(humanitarian) 相混淆。”但事實上，所使用的新方法僅是破壞性的，而非建設性的。此神學在應用方面也是相當強烈的違反權威與超自然，並且與理性和經驗不合。他們所教導的並不是聖經中所教導我們的，乃是在人檢討他的生活現象，並人經歷耶穌的經驗的再發現，然後以此形成耶穌觀的決定因素，如此就在歷史上的耶穌（根據福音書作者所描述的）與神學上的基督（從保羅時代開始，各神學思想家豐富想像的果實，他們的形像現已反映在教會的信徒之中）之間，作一有害的區分。榮耀之主凡屬超自然的部份都被剪除，以致有關基督的教義已被耶穌的教訓所取代。向來為教會認為當作崇拜對象的神，如今僅成為道德上的教師，雖然如此，但他們還在努力保留耶穌基督關於宗教上的意義，可是對他的了解還是儘量合乎世界的潮流。由於篇幅所限，我們只簡單地提出幾項有關基督的顯著見解。

1、施來爾馬赫 (Schleiermacher) 的基督論

在施來爾馬赫的基督論中，不能說耶穌高過了人的水平，而他位格的超凡乃在於他擁有一與神性聯合的完全意識，並在其完全無罪的性格中完全理解了人類的命運。他是第二亞當，是象第一個亞當一樣的真人，但是他被置於更優越的環境中，在順服中繼續保持無罪與完全。他是人類新的屬靈領袖，他能賜予並支持全人類高度的生命。他超越的尊嚴性，在神對他特別臨格的至高意識上得到了解釋。他是一個完全有宗教信仰的人，他也是切真宗教的來源，所有的人藉著在他裏面活潑的信仰，就完全成為有宗教、敬虔的人。基督超等的性格都指出他有非凡來源的事實，因為在他裏面沒有遺傳性的影響，以致有犯罪的傾向，至於接不接受他為童女所生就都無關緊要了。他的位格是由創造的作為所形成的，也就是把人性提高到一理想完全的地步。

2、康德與黑格爾的基督論

康德論基督 (Kant's View of Christ)

對康德而言，基督只不過是一抽象的，以及道德完全的理想。他認為，使人得救的就是對這個理想的信心，而非信耶穌這個人，但教會犯了一個大錯誤，將太多有關道德方面的形容詞用在耶穌身上，他只不過是一象徵而已。此道德理想從起初就在神的心意中徘徊，如果你要稱他為神之子也可以，他從天降世道成肉身，在世上被認為有完全的人性，他在理性的真理中顯現出來，為理性真理的內容，而耶穌就是此信仰最傑出的教師與先鋒。假如一個人真正的得到了這個信心，那就能救他而不論他與耶穌個人的關係如何，這種見解將新約福音廢除，剝奪了我們主的神性，所給我們的只是一位講仁義道德的教師而已。

黑格爾論基督（Hegel's View Christ）

對黑格爾而言，有關耶穌基督的教會信仰，只不過是人對本體論概念——形而上真理的象徵性表明，作不清楚的陳述而已。他認為人類歷史，就是在時空的條件下，神演變的程序，亦即理性的自我展示，這也就是道成肉身住在我們中間的唯一意義。神在人類中道成肉身，而此道成肉身表明了神人之合一。至於黑氏所理解的道成肉身是否是為以色列一族的事，或認為耶穌基督超奇的道成肉身使教會信仰達於最高點的問題，使得黑格爾的學生意見各殊。根據黑格爾，神在基督裏於歷史上的彰顯，可從兩方面來看。一般人都認為耶穌是個教師，講說神國的教訓，並提示道德的至高法則，且藉著言行一致，以致於死，為我們留下榜樣；但信者都採取一高尚的見解，即藉著信承認耶穌為神，並且終止了他屬神的超越，而他所作、所成就的成了神的啟示。他在基督裏與我們接近，撫摸我們，叫我們能認識他。這不是別的，就是人和神在基督裏相遇的泛神論。當然，教會所提示的，僅是象徵與不完全的表達，據說哲學能提供更完全的表達。

3、虛己說（The Kenotic Theories）

虛己說的教義有一較顯著的嘗試，即去改進基督位格論上神學的解說。Kenosis 一詞，是從腓立比書二章 7 節的經文中而來，那裏說基督“反倒虛己取了奴僕的形像”，其中被譯為“虛己”的希臘字 *ekenosen*，是 *kenoo* 的不定過去式。作為虛己說聖經根據的經文，是被誤解的加以使用，並且也誤解了林後八 9 經文的意思。這幾處經文被教導成，基督在道成肉身時，倒空或丟棄了他自己的神性。但對這個解釋有很多疑意：（1）華飛德博士提示：“虛己（emptied Himself）一詞的翻譯，與該名詞的正常意義使自己默默無聞、無關重要（to make oneself of no account）的解釋相抵觸。”（基督論與批判主義，375 頁）；（2）倒空行動的對象並不是基督的神性，乃是他的本性，但是他的本性在能力與榮耀上是與神同等的。榮耀的主成為奴僕，就是使他自己默默無聞。然而虛己派卻根據腓二 7 與林後八 9 的經文，說 *Logos* 真的將神性減低變為人，一部份或全部地來到人的範圍之內，直等到最後再取得神性時，在智慧與能力上才有所增進。

此說明顯是由兩項動機而產生的，即願望（1）支持基督人性的實質與完整；（2）表明基督降卑的偉大，他本是富足，卻為我們的緣故成為貧窮。茲提數人的見解如下：

多馬修（Thomasius）的見解

根據多馬修的見解，*Logos* 雖然還持有其絕對能力的道德屬性，但他卻暫時喪失了他無所不能、無所不在、與無所不知的屬性，唯在復活之後又復得這些屬性。

葛斯（Gess）的見解

葛斯的學說較為絕對與一致，也更為人所接受。他說 *Logos* 在道成肉身的時候，真的終止了他神性的功能，以及他永遠的意識，而將自己減低到受限制的人性，所以他的意識完全成為人的意識。這與阿波林的見解非常相近。

愛布拉德（Ebrard）的見解

改革宗學者愛布拉德採取了 Logos 雙重的生命觀，一方面 Logos 將他自己降低到人的範圍內，並擁有純屬人的意識；但另一方面，他也持守並經歷了在三位一體生命中的完全，並無任何阻撓。這同一的自我，在永遠與暫時的形態中立即存在，是無限的，同時又是有限的。

馬敦森 (Martensen) 的見解

馬敦森假定，在 Logos 降卑的時候，在他裏面有兩個非交通的生命。以神的兒子來說，他是活在父神的懷中，繼續著三位一體的功能；但是當成為一沒有潛力的 Logos 時，他對以上所說的功能毫無所知，只有當認識神的知識進入他人性中的才智時，他才知道自己是神。

對虛己說的疑義

此說曾一度以各種方式盛行於各教會，為多人所擁護，但如今卻影響力大失。此說對三位一體的教義具有破壞性，因與神的不變性相抵觸，又與將神性歸諸歷史耶穌的聖經章節不符。是用一種絕對又極其一致的方式教導，拉他謝 (La Touche) 所說：“道成肉身就是神的自殺。”

4、杜聶爾論進步性的道成肉身

杜聶爾 (Dorner) 不但是位聖經學家，同時也是位哲學神學家。他被認為是基督論折衷派的主要代表者，他反對基督的虛己說，而強調，神與人相關的事實，並且說在神的基本屬性中有與人交通的欲望。由於此項事實，道成肉身超越方面，以及歷史方面都是必須的，即使罪未曾進入世界，也會有道成肉身的事發生。基督的人性是一個新的人性，在此新人性中，神接納人的可能性已被提升到最高點，這件事是必須的，因為基督被派定為被救贖人類之元首，因此 Logos (是啟示的最初原則，並且是神自己所賜下的) 與此新人性聯合了。但是 Logos 與新人性的聯合不是立刻性的，而是漸進性的，且此漸進的程度是按神接納人的程度來決定，於耶穌復活的時候達於完全的階段。此說對聖經是有破壞性的，因為它表示道成肉身在他的成孕與出生上僅像一個人出生一樣，是逐漸地成為神而人。這的確是涅斯多留派古老異端，新而狡猾的方式。

5、黎秋 (Ritschl) 的基督論

黎秋 (Ritschl) 是除了施來爾馬赫以外，對今日神學最具影響力的一個人。在他的基督論中，是以基督的工作為出發點，而不是以基督的位格為出發點，且特別強調前者而忽視後者，他認為基督的工作決定了他位格的尊嚴。基督只不過是個人，但由於他所完成的工作與他所給予的事奉，我們當然要將神的屬性歸給他；他作神的工，就當以神的資格來描述他。基督既然在恩典、真理、與救贖的能力中彰顯了神，所以對人來說他有神的價值，因此也有神榮耀的資格。黎秋並沒有說到基督的先存、道成肉身、與童貞女所生，是因為這些與基督徒的生活毫無關聯，而他的基督觀實際上就是撒摩撒他保羅的歷史耶穌構造的現代翻版。

6、現代神學中的基督論

基督位格的教義，在現代往往是完全以自然主義的方式來解說，因為它是根據神之潛在的現代泛神論為基礎，雖然說法不一，但基本概念只有一個，那就是神與人的基本合一。基督與人不同的地方，只在於他對神在他裏面的潛在認識較多而已。即他認識神較多一些，所以至高神在他的言行中有至高的啟示。根本上說，所有的人都是神，因為神潛在萬事萬物中，他們都是神的兒子，而與基督不同的只是程度上的深淺而已。基督的與眾不同，只在於他被神有更多的接納。並他對神有至高的意識。

壹、教父時期的人論

一、有關人論問題的重要性

當基督論的爭辯刺激東方教會的時候，其他問題即如罪與恩、自由意志、與神的預定卻在西方教會佔了顯著的地位，從實踐基督教的觀點來看，這幾點實在是非常重要的，而這幾點與救贖工作的關聯，比基督論的問題更明顯。在基督論各大分裂中，最主要的分界線就是在此範圍中發現。甘寧漢（Dr. Cunningham）說：“在神之子的神性被否認的人中，向來沒有個人真正的敬虔表現出來；但在承認這方面正統教義的人中，少有真正的敬虔。然而在伯拉糾爭論中所包括的各點中，卻沒有本質純正的教義，不但從來沒有太多的敬虔，而且在敬虔上卻有許多腐敗，並伴隨著許多教義上的錯謬；此二者（敬虔與教義）彼此之間的行動與反應都是迅速而易見的。”（歷史神學，卷一，321頁）

二、希臘教父的人論

希臘教父主要關切的是在神學與基督論的範圍內，而討論到人的問題時，則輕描淡寫的以二元論的思想帶了過去，因此在他們有關罪與恩的思想中所發表的就有些混亂，他們特別重視伯拉糾的教訓，而忽視了奧古斯丁的教訓，也可以說這些希臘教父為伯拉糾派預備了道路。在我們以下簡短的討論中，就可以看出他們主要的觀念。

他們對罪的看法，特別是在最初階段，因對神哲派的反對而受到影響，因為神哲派特別強調物質的本身是有罪的，並且反對人有自由意志。他們強調亞當按神形像被造的事實，但卻沒有涉及到道德向上的可能完全性，只涉及到本性上可能的完全性。亞當能犯罪，而且也真犯了罪，如此受了撒但、死亡、與罪惡敗壞的轄制，此種肉身上的敗壞傳給了人類，但並不算罪，並且沒有把人類陷在罪孽裏。在嚴格的意義上來說並沒有原罪，他們並不否認人類的團結，但卻承認人類與亞當在肉身方面的關聯。然而此種關聯只與肉體感官上的性質有關，就是由父傳給子，並與人性較高尚的理性方面無關，而人性較高的部份則是由神直接創造的。這關聯對人的意志沒有直接的影響，只能藉著人的頭腦間接地影響人的意志。罪總是由於人的自由意志選擇而來的，並且是軟弱、無知的結果，因此嬰兒不能算是有罪的，因為他們所承襲的僅僅是肉身上的敗壞而已。

奧利金的人論

然而我們應當注意，有些人對以上這些看法意見不一。奧利金承認每個人人生下來的時候都有遺傳上的污穢，並在人出生前就在墮落上得其解釋，這就與原罪的教義很接近了。尼撒的貴格利，在此教義的報導上更為接近，甚至阿他那修與區索多模都積極審慎地避免以上所說的教義。

奧利金的恩典論

盛行於希臘教父教訓中神恩典的教義，自然受到他們罪觀的影響，而大部份也是受到他們對罪看法的決定。一般說來，主要的重點是在於人的自由意志，而不在於神恩典的工作。在重生的工作上，起帶頭作用的並不是神的恩典，乃是人的自由意志，雖然自由意志開始了重生的工作，可是若沒有神的幫助，則此工作無法完成。這是神的能力與人的意志合作，並且使著意志轉離惡，而行神眼中看為喜悅的事。這些教父並沒有在屬血氣之人能作的善事，與需要聖靈能力所作之屬靈的善之間作一區分。

三、西方教會逐漸浮現的另一個觀點

此希臘的人論於二、三世紀時，也多少影響到西方教會，但在第三、四世紀時，此教義的種子就盛行起來，特別是在特土良、居普良、西拉流、與安波羅修的著述中呈現出來。

1、特土良的貢獻

特土良（Tertullian）的傳殖說（traducianism）代替了希臘神學的創造說（creationism），此說為內在之罪的教義鋪下了道路，而此內在之罪與生來的惡是有分別的，特土

良有句名言說：“靈魂的傳遞，包括罪的傳遞。”他把傳殖的教義與現實主義論結合在一起，按照他的說法，神創造每個人是連身體帶靈魂地藉著生而來的，在此過程中，人的本性並沒有失掉他特殊的性質，乃是繼續地有智能、理性、甘心樂意的心，所以他的活動仍然是有理性的與負責任的，而原來個人本性中的罪，仍然是罪。特土良只能代表拉丁神學的最初階段，他的言論中仍然帶著希臘教父教訓的色彩。他說到嬰孩的無辜，但或許臆測這只是在相關的意義上說的，因嬰孩沒有實際的犯罪；他也不否認自由意志，雖然他將人的有效性減至最微的程度，但有時他所用的語詞有重生的合作說的意味（synergistic theory），意即在重生上神和人是合作的。

2、居普良、安波羅修、西拉流

在居普良（Cyprian）的著述中，對人有原罪及唯獨神能使人靈魂更新的教義具有逐漸增強的傾向。他似乎主張原罪的孽（guilt）並不如本罪（actual sin）來得重。而罪性（與罪污不同）的教義在安波羅修與西拉流的著述中，有更清晰的陳述，他們清楚教導說，人在亞當裏都犯了罪，因此人生來就有罪；同時他們並不主張人的意志完全敗壞，結果就贊成了重生的合作說。雖說他們在此主張上，較早期教父更模糊而矛盾，但一般說來，我們在這幾個人身上卻發現了他們正在為奧古斯丁救恩觀作逐漸準備的跡象。

貳、伯拉糾與奧古斯丁論罪與恩之教義

一、奧古斯丁與伯拉糾

奧古斯丁早年的生活

奧古斯丁對罪與恩的見解，是由於他深刻的宗教經驗所形成並發展而來的，他在其中經過很深的屬靈掙紮，而終於在充滿福音亮光中脫穎而出。他在他的認罪篇（通譯懺悔錄）中告訴我們說：他遠離道德和宗教的路而徘徊，企圖逃避在摩尼教中，並且幾乎陷入其網羅，但終於轉向基督。當他在迷途中的時候，他從未得真實的安靜。安波羅修在奧氏的回歸信仰正途上予以莫大貢獻。他的轉變是在米蘭的一個花園中經過極深的激動、流淚和禱告之後發生的。他於三八七年受洗，三九五年作北非希坡的主教（Bishop of Hippo）。有些人在他以惡為人的本性，並拒絕自由意志的憂愁觀念中，找出一個受摩尼教影響者的跡象。不過很可能恰好是他天生的惡意識和靈性的桎梏，使他暫時求助於摩尼教，因為他抗辯人性並非本來是邪惡的，並堅持人多少有些自由，作為人類的責任的基礎。

奧古斯丁與伯拉糾的比較

伯拉糾是一個完全不同類型的人。比較說來，韋格斯（Wiggers）說：“他們的性格完全相反。伯拉糾是一個內向的人，並沒有神祕主義與野心的企圖；他的思想和行為方式完全與奧古斯丁不同……所以根據他們的精神外貌，兩人的思想是背道而馳；而且當一個外來的機會呈現時兩人勢必立即發生爭執。”（Augustinianism and Pelagianism, p. 47）伯拉糾是一位英國的修道士，一個過苦修生活的人，有無可指責的品格，性情溫和。也許部份來說，就為了那個理由，對那形成奧古斯丁思想至深的內心掙紮，與罪抗衡以及蒙恩的經歷來說，伯氏是個門外漢。

有時人們會問：奧古斯丁主義是否不僅在反對伯拉糾主義，而且也被其反論（Antipode）大部份確定了？然而可以說，當兩位創始人彼此互相熟識對方教訓以前，這兩種觀念在最初的形式上是獨立發展的。同時，不可否認，當兩人拼鬥之際，奧古斯丁主義的公式說法，反而被伯拉糾主義的一些細節確證了，而且反之亦然。兩人的教訓其實在早期教父的作品中早已出現過。

二、伯拉糾的罪與恩典觀

1、伯拉糾的罪觀

伯拉糾與奧古斯丁的爭辯中，自由意志與原罪是最重要的問題。根據伯拉糾的看法，亞當被神所造，並未賦與絕對的聖潔，他最初的情形是一個中立體，既非聖善，亦非有罪，乃是有行善或作惡的可能性。他有一個自由而完全不定的意志，使他有相等的能力可以任擇其中之一。當他認為適當的時機，能夠犯罪或抑制不犯罪。他的必朽性不能夠任由他的選擇，因為他已經為死的律所主宰，他被造是必死的。他的本性中並沒有任何祖先的惡，使他可能在他的生活過程中任何方面決定選擇犯罪。他墮落於罪中，受了損害的不是別人，乃是他自己，並不影響人性為善。沒有世襲的犯罪本性或罪行的傳遞，因之也沒有原罪這回事。人類仍舊出生在亞當墮落以前的情況中，他不僅無罪疚，也無罪的污染。在他的本性中，沒有任何惡的傾向或願望，會使他無可避免地陷入罪中。他與亞當之間唯一的不同，就是他已有惡的榜樣在他之前。罪並不在於錯誤的愛好或願望，乃只是在個別行為中的意志，罪乃在於各種自願的選擇。其實，人並不一定要犯罪，就如同亞當，他被賦予了完全的自由意志，有選擇自由或漠不關心的自由，所以在所遇到的任何情況中，可以選擇善或選擇惡，並且在神吩咐他行善時，那足以證明他有行善之能力，而他的責任就是他有能力的尺度。如果罪是普遍的——伯拉糾認為是的——這也僅是由於錯誤教育、不良榜樣和長久以來牢不可破的犯罪習慣。

2、伯拉糾的恩典觀

人之棄惡向善並非由於神的恩典，雖然恩典的作用無疑是非常有利，並且會幫助他在生活中能戰勝邪惡，但是伯拉糾說到恩典的時候，並不含有神內在的能力，或換句話說，聖靈影響一個人意志的傾向，和加給人行善的力量，乃僅是外在的恩賜和自然的賦予，就如同人的理智實況、聖經中神的啟示、與耶穌基督的榜樣。雖然在這樣的系統中幾乎沒有為嬰孩施洗的餘地，但伯拉糾堅持要讓他們受洗，而且認為他們的受洗僅是一種奉獻的儀式，或作為將來蒙赦免的一個期待。他主張，小孩子是被排除在天國門外的，但是他們仍有得永生的福份，簡直不合邏輯。

三、奧古斯丁的罪與恩典觀

奧古斯丁論人靠賴神的見解

奧古斯丁對罪和恩典的見解，無疑是受他早年的宗教經驗，與他反伯拉糾思想的影響，但是主要的決定乃在於詳細研究羅馬人書所得到人類與神的關係的一般概念。他認為人即使在未墮落的景況中，人未來的命運也得完全依靠神。

1、奧古斯丁的罪觀

在反對摩尼教方面，奧氏堅決強調罪的自發性。同時他相信罪的行為使人類遠離神，而必然地導致惡。由於罪進入世界的結果，人就再不能行那根源於神愛的真善，也不能了解他真正的命運，而沉落於更深一層的束縛中。這並不是說他已失去了對神的一切意識，因為事實上他繼續渴求神。

奧古斯丁並不認為罪是一積極之物，乃認為是消極或缺乏的境況。罪不是實際的惡加諸於人，乃是善的缺乏（privatio boni）。他發覺罪的主要根源在於對自己的愛（Self-Love），取代了對神的愛。人類失敗的一般結果，大抵可從強烈的欲念、追逐感官快樂無節制的能力（正如違反理性的法則），以及從靈魂上可以看到。由於罪以及它所造成的混亂，引出了死亡的結果。人類被造是不朽的，但這並不是說他立刻受死的影響，乃是他有使身體不朽的能力。如果能證明他是順服神的，他就會在聖潔的景況中得堅定；他就會從不能犯罪與不死的境況中，而過渡到不可能犯罪與不可能死的境況中。但是他犯罪了，結果他進入了不可能不犯罪與不可能不死的境況中。

藉著亞當與其後裔機體上的聯合，亞當將他墮落的本性（帶著罪孽與罪污）傳遞給他的後裔。奧古斯丁所了解的人類合一性，並非是在盟約上，乃是在現實方面。全人類都是由第一個人亞當所生下來的，因此實際上也在他裏面犯了罪。人類並不是個別的被造，乃是在機體方面被造，那就是大多數的人在亞當裏面所生下來人性的機體部份。因此，人性中的罪就是每一個人的罪。

由於人犯罪的結果，人完全墮落了，不能行任何屬靈的善事。奧氏並不否認意志應有某種本性上的自由，而仍然能夠行出被社會公認的善事，從較低的標準看來，甚至是值得讚賞的。奧氏同時主張人離棄了神，擔負罪孽，受撒但的轄制，不能行神眼中看為正的事。一個人怎能知道什麼是神眼中看為正的事呢？那就是從愛神的動機而發生的。

2、奧古斯丁的恩典觀

人的意志處於需要恢復的情形中，從始至終這唯獨是神的工作——屬於神恩惠的工作。在這裏可能有些誤解需要小心提防。當奧氏把這種人的重生歸於唯獨屬神恩惠的時候，與此有關的，他又說到“不可抗拒的恩惠”，他並不是暗示神的恩惠勉強這種意志，與人是行動自如的本性相反，乃是如上所述去改變人的意志、去甘願選擇善。人的意志被更新，也就恢復了它的真自由。神的確在操縱人的自由意志，人自由選擇的意志就轉變為道德和聖潔。就是這樣，神的恩惠成為人裏面眾善的根源。

基於以上所說，奧古斯丁重生的教義是完全靠神的恩典（Monergistic）。在重生上靠聖靈運行的必要，不僅供應一己之不足，而且為著一個人內心性情的完全恢復，以致屬靈上完全合於律法。正如塞德（Shedd）所說：“恩典賜給罪人，不是因他相信，乃是為了使他可以信，才把恩典給他；因為信心本身是神的恩賜。”在重生方面，神的功效導致了罪人的改宗（悔改信主），在此也可以說是人的合作。奧氏把神恩之工區分為幾個階段：預先的恩典、運行的恩典、和合作的恩典。第一由聖靈用律法使之產生罪惡的意識；其次由他以福音使之相信基督，以及因他達成公義及與神和好的贖罪工作；其三恢復人願意與他合作終身成聖的工作。恩典的工作包括：人完全恢復神的形像，和在屬靈上由罪人改變成聖徒。當他也說到教會是一個或多或少可獨立支配神恩典的機構，以及洗禮的重生時，我們就很難認為這些與他的主要思想是一致的。

3、奧古斯丁的預定觀

奧古斯丁論神的恩典為得救有效之因的說法，導致他對預定的教義，認為神為罪人所作恩典上的更新工作，是他在永世的計劃中早有的心意。起初奧氏透露一種傾向，認為預定是在神預知當中一偶發的事，並揀選那些他知道會相信的人，這實是使預定以預見人的自由行動為條件。可是不久之後奧氏就看出有關聖經章節的一致性與公正的解釋，應當考慮到人選擇善並基督裏的信，都是由神恩典而產生的效果，因此他就按著以上的情形，將預定論加以重新修改。他往往視預定與罪人得救有關，甚至主張應當由永世的觀點來看得救是與神的恩典有關。關於未被揀選者，他認為這是在神的預旨中被忽略了，就這方面而言，遺棄與揀選是不同的，遺棄就是沒有伴隨任何直接屬於神的功效，來得到預期的效果。奧氏雖然是位嚴格的預定論者，但是在他的教訓中也有一點點不合乎他主要思想的成份在內，那就是重生之恩會再次喪失的觀念。他主張，只有那些得重生而蒙保守，或重生後失喪又蒙恢復的人，才能至終得救。然而，在他的說法中，還有一救贖的特徵，那就是說蒙揀選者絕無可能在未重生的景況中死去。

四、伯拉糾與半伯拉糾派之爭辯

奧古斯丁論罪與恩的見解，在伯拉糾派的爭辯中受到考驗，因為所牽涉到的問題從未得到充分的討論，所以他的見解遭遇到抵抗，是不足為怪的。東方教會強調在人性中有自由的成份在內，而反對異邦命運的觀念；認為人的意志已敗壞，並成為撒但手下的俘虜，受情欲、試探、並死亡的轄制；認為新生命是從洗禮而來。一般說來希臘的教父是贊成把神的恩典與人的自由意志視為平等的。

1、伯拉糾主義的傳播與定罪

有鑒於此，奧古斯丁一切的信仰思想，包括自由意志在內，都是從神的恩典而來，這當然與反對的趨勢，如伯拉糾所代表的反對趨勢相衝突，乃意料中之事。伯拉糾首先在羅馬，四〇九至四一一年，推行他自己的見解，此後由他的門生色勒斯丟（Coelestius）將此思想介紹到北非的教會中；同時，伯拉糾也到帕勒斯丁傳布他的見解。由於伯氏判離教會一致接受的教訓，所以在數次教

會會議中被提起公訴。四一二年於迦太基，色勒斯丟被判為異端，也由於他拒絕收回他的意見，他被逐出教會。而伯拉糾本人在耶路撒冷與狄奧波裏（Diopolis）（也在帕勒斯丁）的總會上被定為異端，但由於他的巧言善辯，以及他幾項夠份量的陳述，以致令審判者滿意，而無罪開釋，這是主後四一四至四一六年的事。主後四一六年，伯拉糾主義在麥爾威與迦太基總會上被定為異端，且此項決議至終為羅馬的主教卓悉莫（Zozimus）所簽署，此主教就是在主後四一八年頒發信仰純正證書給伯拉糾的同一位主教。最終於主後四三一年定涅斯多留主義為異端的以弗所大會，也通過了定伯拉糾主義為異端的判決。

2、半伯拉糾主義

在奧古斯丁主義與伯拉糾主義兩個極端之間，興起了一中間的運動，就是歷史中所熟知的半伯拉糾主義。事實上，只有像奧古斯丁那樣的思想，具有其堅強的邏輯上的一致性，才能成功地堅守本位抵抗伯拉糾的侵攻。半伯拉糾主義提出了一個無用的企圖，想藉著給神的恩典與人的自由意志各佔一席之地，以作為人得重生的調和因素，並以預見的信心與順服作為預定的根基，而來解決問題。此派並沒有否認人的敗壞，但卻認為人性是軟弱的，並非是由於墮落而受了嚴重的損害，而墮落的人性因保有自由的成份，因此自由意志能與神的恩典合作。重生是兩個因素的共同產品，但實際開始工作的卻是人，而不是神。

半伯拉糾的觀點特別在高盧（即法國的南部）傳開。他們的主要代表者是馬賽修道院的院長凱仙（Cassian），雷堅之佛斯塔斯（Faustus）與馬賽之金納底斯（Gennadius）則為最有力的衛護者。但由於他們內部的不合，所以無法與組織嚴密，又有堅實體系的奧古斯丁主義相抗衡。此派在奧蘭治（Orange）的重要會議上被定為異端，被證明為溫和的奧古斯丁主義。

3、為教會所接納的奧古斯丁主義

奧古斯丁罪與恩的教義雖然未經普遍地接受，但卻為西方教會採納為有關人的教義。具有影響力的人物如利歐（Leo）與貴格利（Gregory），比德（Bede）與亞勒昆（Alcuin）等，都堅持奧古斯丁的教義，雖然他們未能像奧氏一樣堅稱神對非選民之忽略（preterition）與遺棄（reprobation），但他們特別強調人類奴役的意志，並重生特別需要神的恩典。大多數重要的領袖在奧古斯丁死後二、三百年，仍然對奧古斯丁人論表示忠實的信靠。奧蘭治總會採納了一溫和的奧古斯丁主義作為教會之教訓。伯拉糾主義與半伯拉糾主義都被定罪為違抗純正信仰，而唯獨靠恩典而得救的奧古斯丁主義則得到勝利，但預定的不可抗拒之恩典的教義，為洗禮的聖禮之恩所取代，而雙重預定——即神預定義人得永生，也預定惡人得永死——於五二九年被放棄。在天主教內一般的傾向都導向於半伯拉糾主義，此主義在東方教會取得了立足之地。後來拉丁教會就採納了希臘教會的人論，並一直堅守著。

三、中古世紀的人論

一、大貴格利的見解(Gregory the Great)

大貴格利(Gregory the Great)於主後五四〇年出生於羅馬，為耶柔米、奧古斯丁與安波羅修最勤奮的學生。他宗教的傾向使他放棄了世界，在他父親過世之後，將所有的財富都捐獻給慈善工作，並為了增進屬靈生活，又興建了修道院。在五九〇年受全體一致地推選為教皇，在他接受職份之前他深覺自己不配擔當，因而有些躊躇。他雖然不是創作性的思想家，但他卻成為一位頗具盛名的作者，對傳播純正教義上大有貢獻，因此在教會中除了最具影響力的奧古斯丁以外，無人再能出其右。事實上奧古斯丁在中古世紀初期之所以被人欣賞，乃是因為大貴格利的解釋，為了這個理由，中古世紀的教義史必須從他開始。

1、大貴格利的人論

大貴格利的奧古斯丁主義，多少被沖淡了一些，他解說罪進入世界乃是由於人的軟弱，而亞當的初罪乃是一項自由行動，在此自由行動中，他把對神的愛給丟棄了，然後就成為受制於屬靈盲目與屬靈死亡的犧牲品。由於亞當一人的犯罪，使得所有的人都成為罪人並被定罪。這話聽來好像是奧古斯丁的思想，但貴格利並沒有把這些觀念始終一貫地繼續下去。他認為罪只不過是人的弱點或疾病，並非是罪孽(guilt)，並且教導說，人並沒有失去自由，只是失去了對作好事的意志。他同時強調沒有神的恩典人就不能得救，也沒有什麼功德的事實。救贖的工作是由神的恩典開始的，神預先的恩典使著人願意行善，而後一步的恩典則使著人能夠行善。人的改變是從受洗之後才開始，這使人生發信心，終止過去所犯的一切罪孽，使人的意志得到更新，心裏充滿了神的愛，這樣人才能夠領受神的恩賜。

2、大貴格利對預定論的看法

大貴格利雖然保留預定的教義，但在方式上卻予以修正。他雖然說到不可抗拒的恩典，並說到預定乃為神有關確定選民數目奧祕的旨意，可是這畢竟僅是根據預知的預定而已。神只定了一些確定數目的人得救，因為他知道哪些人將接受福音，但沒有一個人能確定自己或他人是被揀選的。

二、郭查克的爭論

奧古斯丁曾說過雙重預定(double predestination)，而艾索多(Isidore of Seville)也曾著書說到預定是雙重的；但在七、八、九世紀中，大多數奧古斯丁派的人士卻都已經遺忘了預定的雙重性格，而跟隨著貴格利來作解釋；後來郭查克(Gottschalk)的出現，但他只能在奧古斯丁揀選教義中找到他內心的安息，他並且誠懇的為雙重預定而爭辯，那就是說神預定人得救，也預定人滅亡。然而他小心翼翼地吧救贖界限的有效性予以限制，並且認為罪只不過是神許可預旨的對象。他公然地反對根據預知而預定的觀念，因為若是這樣，那麼神的預旨就是根據人的行動而來。他認為，預知僅僅是跟著預定而來，並且證明了預定的公正性。

對郭查克的反抗

郭氏遭遇了許多不公允的反對。他的論敵並沒有十分地了解他，而攻擊說，在他的教訓中有“神是罪惡之源”的意思，使得郭氏的主張於主後八四八年的梅安斯(Mayence)會議中被定罪，並於次年受到鞭笞，被判終身監禁。此後有一辯論會因他而起，在此辯論會中有幾位具有影響力的神學家，如普頓修(Prudentius)、拉特蘭努(Ratramnus)、熱米糾(Remigius)以及他人，擁護雙重預定為奧古斯丁的神學思想，可是拉巴努(Rabanus)與幸克馬(Hincmar)卻反對此教義。但此次爭辯證實為僅是有關言詞的爭辯而已，因為擁護者與攻擊者都是屬於半奧古斯丁派的人士，他們只是用不同的方式說到一件事罷了。擁護者是說到與奧古斯丁相同的雙重預定，但是說到遺棄則是根據神的預知；而攻擊者把預定一詞僅用在揀選人得生命上，並且也是根據預知來說到遺棄。雙方都贊成聖禮之恩典的概念，並且擔心嚴格的預定論會剝奪了聖禮的屬靈價值，而僅僅使之成為一虛有其表的形式而已。

齊澤(Chiersy)與瓦倫斯(Valence)會議中的表決，都同意這些見解，認為擁護者產生了攻擊者的見解，而攻擊者則產生了擁護者的見解。瓦倫斯會議中的聲明如下：“我們承認揀選人得生命的預定，並惡人得永死的預定；但承認在得救者的蒙揀選中，神的恩典在善功之先，並且承認在那滅亡之人的被定罪上，惡功是在神公義的審判之先。但在預定中，神已經決定了他獨獨所要做的事，是出於恩慈的憐憫或公義的審判……但在惡人身上預知其惡，乃因惡是由他們身上而來；並非是神所預定的，因惡不是從神而來。”（以上為西伯爾所引證，教義史，卷二，33頁）這些會議是於主後八五三年所召開。

三、安瑟倫的貢獻

在中古世紀有一位偉大的思想家，就是坎特布裏主教安瑟倫（Anselm of Canterbury）。他不但重新發表奧古斯丁的人論，並且也給予積極的貢獻。

1、安瑟倫的罪觀

他強調原罪的教義，並著重“原”（original）字一詞，並不是指著人類起源的事實，乃是指著目前事態中的個人的事實。根據他的見解，原罪也可以稱之為本性（自然）罪（Peccatum naturale），雖然並非屬於人的本性，但是卻說明了一個從創造以來罪進入的情況。由於墮落，人成為有罪與污穢的，而罪與污穢就從父遺傳給子孫，這所有的罪，本身所犯的與原來遺傳下來的，就構成了罪孽。

罪既然是自由意志運用的前題（即先有罪才有自由意志的運用），所以安瑟倫就提出了一個問題，如何能將罪歸給小孩呢？為什麼為了赦免嬰兒的罪才給予施洗？他在一件事實中找到了解釋，那就是人性在創造後墮落，背判了神。他象奧古斯丁一樣，認為每一個小孩子就像亞當的一般人性的個人，所以是在亞當裏實際地犯了罪，因此也有了罪孽與罪污。如果亞當沒有墮落，那麼人性也就不會背叛，聖潔的本性就將由父傳及子。可是在現在的情況中，亞當就把他的罪性傳及他的子孫，因此原罪在人的罪性中有了起頭，而後來的本罪在性格上來說，是屬乎個人的。

安瑟倫提出了一個問題，最近祖先犯的罪，是否正象最初始祖亞當犯的罪歸給他的後裔一樣呢？這回答是否定的，因為這些罪並不是由於亞當一般的本性內所犯的；亞當的罪是很特殊的，絕不能有第二人像他一樣犯罪，因為那是個人的過犯，在他個人的過犯中也包括了全人類。無疑地，在安氏的思想中有一個弱點，因為所有由同一人性所犯的罪，雖然是個人的，但並沒有回答這問題：為什麼只有亞當所犯最初的罪才歸給他的子孫，而他後來所犯的罪卻沒有歸給他的子孫？安氏又叫人注意到一件事實，那就是在亞當裏本性的罪孽（即原罪），乃在於個人的罪孽，而在他的子孫中，個人的罪孽乃在於本性中的罪孽。亞當代表全人類受試驗，在這一點上安瑟倫是接近了以後所提立約的概念。

2、安瑟倫的自由意志觀

安瑟倫也討論到自由意志的問題，並且提出一些有價值的建議。他聲稱，自由的一般定義若是指犯罪或不犯罪的能力，那是非常不恰當的，且自由意志與聖天使是不相關的，天使有完全的道德自由，然而不能犯罪。他主張，意志的本身沒有受到外部的約束，有著非常堅強、正當的決定，而不離棄正途，比起微弱的能作好事，但卻會離開義路要自由的多了。如果是這樣，問題就來了，我們能否說天使與我們始祖的背道是自由的行動呢？對這個問題安瑟倫回答說，我們始祖的行為的確是自發的，純粹是出於自我意志（pure self-will），並非是真正的自由行動。他們犯罪並不是因為他們的自由，乃是由於他們有犯罪的可能性。安瑟倫將真自由與自動的本能等間作一區分，前者已經喪失了，但後者並未喪失，而意志的真正目的，並非是選擇善或惡，乃是只選擇善。創造主要自願的本能去作正當的事，此外無他，而真正的自由是包括在自我決定成為聖潔，意思就是拒絕無理由的改變心思的自由，並反對意志的被造是以毫不關心的自由所塑造。人內在自由的被造只有一個選擇，那就是聖潔，但是要接受這個目的必須有一個內在的自我決定，而不是從外來的強迫。意

志若選擇使用作惡的能力，就失掉了真自由的完全性，因為這樣一來就暴露自己於不法選擇的危險之下。

四、天主教人論的特點

天主教清楚地有兩個傾向，一即傾向半奧古斯丁派，一傾向半伯拉糾派，而後者則逐漸地佔優勢，因篇幅所限不能詳論經院學派的思想，只有提出逐漸顯明的幾項具代表性的教訓。

1、天主教論原義

天主教中逐漸盛行的見解就是，原義並不是人所領受的自然恩賜，乃是超自然的恩賜。這個見解主張，人自然包括肉體與靈魂，並從這些分出了一些相反的傾向，於是生出了衝突，這些衝突往往使得正當的行動出了毛病。為了補滿這些缺失，神又給人加上一種特別的恩賜，那就是原義，而原義的功能就是使著人裏面低等的部份服從高等的部份，特別是服從神。這原義是神超自然的恩賜，是附加於人本性上的，因為人被造時沒有絕對的義，但也沒有絕對的不義。

2、天主教對原義喪失的看法

由於罪進入世界，人就喪失了原義。意思是說，人的背叛並不涉及人任何自然恩賜的喪失，僅是失去了超自然的恩賜，而此超自然恩賜與人的本性無關。原義喪失了，人就退到肉體與靈魂之間不受約束的衝突情況中。在人的本性中，那高尚成份優於低等成份的優越性，已經受到削弱，人又回到中立的情況中，在此情況中人既不犯罪也不聖潔，但由於他這樣的受造，他的本性將受制於肉體與靈魂之間的衝突。

3、天主教對原罪的看法

既然人類的始祖亞當被造為他後裔的代表者，所以人都在他裏面犯了罪，生到此世時就背了原罪的包袱。經院學派論到原罪性質的看法雖然不同，有些人甚至加上了積極的成份，就是對惡的傾向，但是盛行的見解是，原罪並不是什麼積極的事，乃是應當有而沒有的事，特別是有關原來公正的喪失。藉著原來的公正，一些人了解到，原義乃是另外特別為人加上的，此外又有些人也稱此為自然的公正（*justia naturalis*）。而原罪是普遍的，是自動甘願地從始祖得來，所以此罪不能當作情欲來看，也不能當作在人裏面的惡欲來看，因為這些東西在其適當意義上看都不算是罪。

4、天主教的神人合作說

天主教反對人在屬靈上是無能為力，並且完全需要靠賴神恩典而得救的觀念，他們採取要求稱義的恩典，而此稱義的恩典是包括在神所注入的義中。在宗教改革時期，改教家所提出的神恩獨作說，遭受到天主教嚴厲的反對。

肆、改教時期的人論

一、改教家的人論

1、改教家論亞當及其後裔之關係

改教家在他們罪與恩的教義解釋上雖然有些修改，但主要上還是遵循著奧古斯丁與安瑟倫的教訓。論到亞當及其後裔的關係，他們提出較為更正確的說明，他們用盟約的觀念來代替特土良、奧古斯丁、與安瑟倫的現實說。他們未能充份地發揮此概念是不錯，可是他們卻也利用這種觀念來說明亞當及其後裔間之關係。伯撒（Beza）特別強調亞當非僅為人類自然的元首，他也是盟約的代表者之事實；並且也強調亞當初罪的結果使子子孫孫都承襲下了此罪，就因為他們在亞當裏都有了罪，所以他們一生下來就是在污穢的情況中。

2、改教家的罪觀

加爾文強調原罪非僅為一欠缺的事實，但也強調人性的完全敗壞。奧古斯丁說此敗壞主要是在感官的嗜好上；然而加爾文指出，此敗壞不僅是在人低等的功能上，就是在高等的功能上也有此敗壞，並且說此敗壞藉著這些功能，作出了積極性的惡。為了反對天主教，改教家主張原罪不僅僅缺乏原來的公正，也是缺乏了意願最初的行動（此意願有走向罪的傾向），就是實際上的罪，甚至在這些意願得到意志同意之前；還有內在的罪使著人犯罪，並該受咒詛。根據加爾文與一般的改教家來說，原罪是遺傳來的敗壞，是人性的墮落，使著人受到非難、遭受到神的怒氣，而產生屬肉體的行為。我們由於在亞當裏，本性是污穢有罪的，所以在神面前受到公正的定罪。

3、改教家對完全墮落的看法

在改教家中，一般說來最盛行的觀點就是，人類墮落的結果導致完全的敗壞，不能行屬靈的善事，因此使自己恢復上也毫無進步。路德與加爾文特別強調此點，慈運理雖然似乎認為原罪為一種疾病，並非事實上所說的罪，可是一般說來他與路德和加爾文的看法是一致的。就是墨蘭頓（Melancton）最初也贊成此說，但後來卻修改了他的見解。改教家雖然主張人完全敗壞的教義，可是他們也主張未重生之人仍能行出社會上一般人認為的公義，就是神在人類社會關係中所贊成的義。甚至路德（關於人在屬靈之事上毫無能力，用了極其強硬的語句）也清楚地承認，在屬世的事上有行善的能力。墨蘭頓較路德更為激進，而加爾文較其他人更為激進，使人注意到神有普通恩典的事實，能令人行出社會上所認為的義。

4、改教家對人需要恩典的看法

與此完全敗壞教義有關的，就是人在重生上有絕對倚靠神恩典的必要。路德、加爾文與慈運理在這一點上是一致的，而墨蘭頓起初雖完全同意路德，但後來卻堅決反對意志受捆綁的道理，給予人的意志有屬靈的能力，從此而教導重生的神人合作說。

5、改教家的預定論教義

由於以上的見解，改教家當然是嚴格地預定論者。路德與加爾文都相信雙重的預定，但是路德並未象加爾文那樣使預定論發揚光大，有時甚至還表現出反對遺棄教義的傾向。慈運理也教導預定論的道理，但也並不如加爾文那樣仔細。加爾文描述神的活動與罪的關係，但堅持遺棄乃是神的有效預知。當然墨蘭頓在這方面有所不同，正如他在教導罪與重生上所表現的。墨氏儘量避免談預定。

在宗教改革之後，盟約的關係逐漸地得到圓滿的發展，特別是在布靈格（Bullinger）、波蘭努（Polanus）、格瑪魯（Gomarus）、柯羅本堡（Cloppenbur）與柯希甲（Coccejus）的著述中。明顯可見，亞當非僅為人類自然的元首，也是盟約的元首，是他所有後裔道德的與合法的代表者。結果使所有人在亞當裏實際犯罪的觀念，為所有人的罪被亞當所代表的觀念所取代。因為頭一個始祖犯罪，是他後裔合理的代表者，他的罪孽就歸於他的子孫，所以他們生下來就是敗壞的。如此一來現實說就被放棄了，且改革宗較信義宗放棄的更多，而盟約的觀念在解說罪的事上就取代了現實說。

二、索西奴派的立場

索西奴派是代表著反對宗教改革的教義，並且他們在罪與恩的教義上是古老伯拉糾異端的復燃。根據索西奴的說法，人被造時神的形像僅包括在人管理低等受造物的本能中，並不在於什麼道德的完全，或本性的優越上。既然亞當並沒有積極的義或聖潔，那麼他就不能因犯罪的結果而失去義或聖潔。雖然亞當的犯罪遭來了神的忿怒，但他的道德性仍未受損傷，而且完整地傳遞給他的後裔。人死並非由於亞當的犯罪，乃因他的受造是必朽的，所以人的本性就像亞當一樣沒有犯罪的傾向，只是被放在一種比較不好的環境中，使著所見所聞都是犯罪的榜樣。雖然這些環境會增加他們犯罪的機會，可是他們也能夠避免，而且有些人果真避免了。縱使他們犯了罪，他們也不能因此遭來神的忿怒，因神是一位慈悲憐憫的天父，他知道人的脆弱，當他們以悔改的心來到他面前的時

候，他就甘心樂意的赦免他們。他們不需要救主，不需要神特別的干涉來求得救恩，也不需要道德性的改變，而為了使這改變發生效力也沒有什麼事先的供應。只要有基督的教訓和榜樣，就能幫助他們走向正確的目標。

三、阿民念派的人論

在十七世紀初葉，加爾文主義的罪與恩的教義在荷蘭遭受到決定性的反抗，那就是在教會史上最著名的阿民念派的爭論（Arminian Controversy）。伯撒的學生阿民念，起初是位嚴格的加爾文主義者，後來就相信普遍之恩與自由意志的教義，他反對神遺棄的預旨，並將原罪的教義加以修改。他在理敦（Leyden）大學的繼承者依皮斯克皮烏（Episcopius），以及其他的從者如艾屯波加特（Uytenvogaert）、格魯修（Grotius）、林寶（Linborch）等人，更離棄了教會所公認的教義，最終他們的見解在一篇抗議文中具體地表顯出來，共包含了五點。

1、阿民念派的罪觀

阿民念派所採取的主張，實際上就是半伯拉糾派的主張。他們雖然相信亞當的過犯在他一切的屬靈的情況中有一個惡的影響，但是他們卻也反對改革宗教會所教導的原罪教義。他們主張，亞當的罪孽並沒有歸於他的子孫，雖然他的污穢是從父傳及子，但是那罪孽卻沒有；在他們的眼中，污穢並不算是罪，只不過是一種疾病或軟弱而已，並不至於叫人受咒詛或定罪，而只是削弱了他的本性，以致於他不能得到永生，或藉建立自己來討神喜悅，或為自己找到一個救法。他們不相信人性完全的敗壞，雖然他們有時表現的是相信，而給了人的自由意志容留餘地，那也就是說在人的裏面有自然的能力去行屬靈的善事，所以人多少也能預備自己回到神那裏去，並遵行他的旨意。

2、阿民念派的恩典觀

他們也提出一個有關恩典的學說，是根本上與教會公認信條不相宜的。他們將恩典分為三個不同的等級，就是：（1）一般的恩典；（2）在傳福音上順服的恩典；（3）堅忍的恩典。他們說聖靈將夠用的恩典賜給所有的人，以之對抗承襲來的敗壞影響，並在重生上與神的靈合作。如果有人沒有得到重生，那必定是因為人的意志沒有與神合作。凡適當充份運用此恩典的人，神就將有效的恩典賜給他。他接受了聽福音而順從的高尚恩典，並且由於順服，他就能得到更高尚的堅忍之恩（保守之恩）。

此充足之恩的學說，似乎應該確保人有責任的教義。既然原罪不能夠歸於人，那麼神就不能從人要求信心，不拘神給不給充份的恩典。如果神給他充份的恩典，那就將屬靈上的無能為力給移除了，那麼他就有權力要求人的相信。如果人拒絕了神所給的恩典，並且拒絕合作，那麼他自然要為他不得重生的事實負責任。

3、阿民念派的預定觀

為了與以上的見解相符合，阿民念派自然不相信絕對的揀選或遺棄，而是以預見的信心、順服、與堅忍作為揀選的根據，並且以預見的背逆與堅持活在罪中，作為遺棄的根據。在這一方面，此派較索西奴派更為矛盾，因為索西奴派清楚看出，如果他們拒絕了預定，那麼他們也得拒絕預知。

四、多特總會的立場

此次總會於一六一八年，由荷蘭的內政部長所召開，的確是一個莊嚴的大會，其中包括八十四位會員與十八位政界的代表。四十八位為荷蘭人，其餘都是外國人，代表英格蘭、蘇格蘭、帕勒斯丁與瑞士等國，而法國與布蘭登堡（Brandenburg）沒有出席。其中阿民念派以非會員的資格列席，只是以答辯身份參加。大會共舉行了一百五十四次會議，又召開了數次大會議。此次參加總會的是最具代表性的團體，對於有關的教義毫不妥協：拒絕阿民念派抗議文中所提出的五點，並採納了完全合乎加爾文信經的五點教義。在此五點中，宗教改革的教義，特別是加爾文所爭論之點，予以清晰的闡明，且對阿民念派的錯謬予以揭發並拒絕。

1、多特總會論預定

多特總會堅稱雙重預定的教義，所根據的是神的美意，而非根據所預見的信與不信，因此揀選與遺棄都是絕對的。揀選是從墮落的人類當中加以選擇，墮落的人類因亞當的罪而被定罪；而遺棄是在於神對非蒙揀選者的忽略，把某些墮落的人置之在一旁不加以過問，也因為他們的罪，就容讓他們受咒詛被定罪。

2、多特總會論原罪與敗壞

總會用極其嚴格的字眼論到原罪的教義，謂亞當既是他後裔合法的代表者，所以他的罪孽就歸於他們，結果人性的敗壞也傳遞給了他們。他們完全敗壞了，也就是說在他們本性的各部份中受到敗壞，他們甚至敗壞到不能作任何屬靈的善，也絲毫不能恢復與神破壞了的關係。同時多特信經也說：“雖然如此，在人墮落以後，仍存有將殘的自然之光，藉此而保留一些有關神、自然界的、以及分辨善惡的知識，並且在社會中對道德與美好的秩序加以關心。但這種自然之光，不足以使人有認識神而得救的知識，就是在普通的事上也不能夠適當地運用。”

3、多特總會論重生

重生被認為是完全、唯獨出於神的恩典，絕對不是神與人合作的工作。如果沒有神的恩典，沒有一個人能轉向神；若沒有以揀選為根基的神有效的作為，沒有一個人會接受救恩。然而救恩是提供給所有以信心和悔改來聽福音的人，且是以誠懇而嚴肅的態度提供給人，而那些滅亡的人只有責備自己了。

多特總會的決議是非常重要的，有以下幾個理由：（1）此決議發表有關改革宗神學極重要的觀點，到目前為止尚未有如此慎重的考慮。（2）此決議在各方面乃是當日許多著名的神學家，以及最具代表性的團體所組成的大公會議的聲明。（3）此決議終止了荷蘭教會中，令別國也感受到如此盛行的信仰上之不確定，並阻擋了威脅改革宗信仰的危機。（4）此決議對後來韋敏斯德信條的制訂，有決定性的影響。

五、掃模學派的立場

1、假設的普救論（Hypothetical Universalism）

掃模學派（The School of Saumur）企圖修改多特總會中所發表的加爾文主義，特別是在以下的兩點。其中亞目拉都（Amyraldus）將神普遍與有條件的預旨之間，有限的與無條件的預旨之間加以區分。神在前者所預定的預旨，是在耶穌裏賜下一普遍的救恩，而以信心為條件；在後者的情形中，神見出若靠人自己，沒有一個人會相信，所以就揀選一些人得永生，並且將信心與悔改的必須恩典賜給他們。

2、間接的歸予

該學派另一位代表者就是普拉卡烏（Placaeus），他否認亞當的罪直接歸給他子孫的說法。他認為人在亞當裏不應當算是有罪的，因而說人生來就是敗壞的，不過人卻是從亞當領受了一敗壞的性情，而現在歸予人的就是這個敗壞的性情，並非所謂的罪孽。普拉卡烏稱此為間接與當然的歸予。

亞目拉都的個案在三次的總會中被提起，但並未被定罪，只是警告人必須防犯他的見解可能導致錯謬。而在一六四五年，查倫吞會議（Synod of Charenton）中卻否定了普拉卡烏的學說。為了反對以上二者，就由海德格（Heidegger）、特裏田（Turretin）、與堅尼勒（Geneler）三位，共同起草了瑞士公認信條（Formula Consensus Helvetica），表明改革宗的立場，一時間在瑞士被接納為教會信仰的標準。

伍、改教後期有關人論的諸見解

關於改教後期的人論，無需多加申述，因為沒有值得提出的辯論要點，也沒有召開任何的總會來制訂新的信條，可是有一些與宗教改革教訓分歧的觀點需要注意，並在末後二百年左右，有些個人神學家對罪所提出極其重要的學說，需加以簡單的描述。

一、分歧的見解 特別有兩項值得注意

1、衛斯理宗的阿民念見解之修改

阿民念本人在多特總會時，並沒有像隨從他的人那樣遠離聖經，這是眾所週知的事實，曾有司徒爾德（Moses Stuart）認為他能證明阿民念並非屬阿民念派。如今從十八世紀源起的衛斯理派的阿民念主義，聲稱他們的思想是從阿民念本人而來，而非從後來的阿民念派而來，賽爾敦（Sheldon）說：“衛斯理派的阿民念神學，是由熱烈的、福音派的敬虔，與倚靠神的深度敬虔，並實際誠懇地關心人類的自由與責任所形成的。”（基督教教義史，卷二，263頁）

衛斯理之阿民念派論原罪與完全敗壞

此派與早期阿民念派論罪與恩之教義有所不同，茲有以下兩點：（1）此派強調原罪非僅人性有病或污染的事實，乃是主張原罪真是罪，而且使著人在神面前有罪，而亞當的罪孽的確歸給他的子女。此派同時主張，所有人的原罪在基督裏藉著稱義已被取消了；意思是說，原罪的概念在此教義系統中，畢竟僅有一理論上的地位，因為原罪的取消乃是贖罪普遍的恩益中之一。（2）此派否認人在本性上有能力與神合作，並承認人在道德上完全敗壞，所以他必須完全倚靠神的恩典而得救。此派同時主張，沒有人能實際地活在無能為力的情況中，但是由於基督所提供普遍的救贖，神將充足的恩典賜給每一個人，所以人能以信心和悔改的心歸向神。原來的阿民念派主張，只是神單方面要使人相信悔改，因為人提不出為何沒有屬靈能力的答案；但在這方面衛斯理的阿民念派認為，在神那方面是白白恩典的問題。

2、新英格蘭的改革宗見解之修改

新英格蘭神學家的人論，在某些方面與改教家以及一般改革宗教會的人論有所出入。重要之差異如下：

（1）新英格蘭神學家論人之墮落

論到神的旨意與人墮落之關係，愛德華滋（Jonathan Edwards）認為並非是神使人墮落，他並且也引用加爾文派的名詞。但跟從他的人卻不太留意，一些就暗示，一些就清楚說明，以為罪是從神而出的。霍普金斯（Hopkins）在他的言論中似乎就暗示著此點，而恩門斯（Emmons）則明明地教導這一點。在後期新英格蘭神學中（代表者有：德偉特（Dwight）、泰勒（Taylor）等人），有一強有力的傾向，使得罪進入世界與神的關聯，被減輕至最低程度，而與神包羅萬象的護理之工相一致。一般的見解似乎是神決定創造一道德的世界，自然包括有道德自由行動的人，有選擇相反方向的能力，當然有使罪產生的可能性，但也不一定會發生，同時這罪也被認為“最理想是將之視為必要的偶發事件”。

（2）新英格蘭神學家論自由意志

愛德華滋過於強調意志的決定性格，這樣一來他被非難為決定論者。雖然如此，他在強調自由有它的規律的事實上是完全正確的、為神所知的。人為神所造具有道德上的自由，而且現今還有，也由於人對這項自由的運用，就把罪帶入了世界，可是他還是擁有真正的自由，那就是他的意志藉著他本性原初的受造，已經決定了要走善良、聖潔的方向；可是這真正的自由卻因犯罪而失喪了。後期的新英格蘭神學家著重人是自由的，要在道德上負責任的事實，他們接近阿民念派，但贊成以下的學說——事先已發生的必隨之以後果；從未用過使結果不同的能力；神的預知依賴此從先有事件而來多變的，但不必要之結果的發生。

（3）新英格蘭神學家論罪的傳遞

愛德華滋採納了有關罪的現實說。他說我們與亞當的關係正如樹枝和樹的關係一樣，所以他的罪就是我們的罪，並且歸給我們。可是這個學說並非是他特有的。在信義宗人士中間也非常贊同此說，並且在改革宗學者中如史密斯（H. B. Smith）、與賽德（Wm. G. T. Shedd）也贊成此說。有些新英格蘭神學家如吳智（Woods）與泰勒（Tyler），都擁護普拉卡烏的間接歸予說，認為人由於直接與亞當有自然的血統關係，就承襲了道德上的敗壞，並將罪歸屬於他，使他遭受到咒詛。

二、有關罪的現代學說

1、哲學方面

（1）萊布尼茲與康德論罪

十八、九世紀的一些著名哲學家，論罪的性質與來源，都發表了一些意見，多少影響到神學的思想。萊布尼茲認為這世界上的惡，與其說是道德上的，勿寧說是形而上的；他認為惡只不過是受造物有限的自然結果。康德在當日來說是與上述觀點相反的，他認為在人裏面根本上的罪惡，在人裏面的傾向是不能由人自己根除的，在康德認為這是對的，且是在一切認知的行為之先，可是在自主的意志裏有其根源，因此包含著罪孽在裏頭。他並沒有將“根本上的惡”與一般所說的原罪相提並論，因為他拒絕了原罪歷史上的說法，也拒絕了罪在肉體上與血統上承襲的觀念。對康德來說，罪就是公認的反抗律法。

（2）黑格爾論罪

黑格爾認為罪是人進化的必要步驟，因為人是有自我意識的。人原初的情況是天真無邪的——幾乎與野獸相似的情況——在此情況中他不知何為善、何為惡，只是生存於自然中。這種情況對動物來說是自然的，對人來說卻不是自然的，因此這並不是一理想的解釋。人被注定是要離開這種情況，而成為一自我意識者。由自然而轉變為道德的情境中，需要受到知識的影響。吃分別善惡樹上的果子，就使人從樂園的景況中墮落了。有了自我意識生命的覺醒，有了自我意識的開端，被動地開始遵循他本性上的欲望，並且以新發現的自我為中心，那麼他就變成自私、有罪的人。可是這僅是一階段，經過這個階段，他必須進入自我的發展，雖然自私是有罪的，但是也不能真當作罪歸給人，直等到他故意的選擇自私。而自私的人並不是他本來想要自私，而對自私的掙紮就是通往德行的途徑。

2、神學方面

（1）施來爾馬赫論罪

施氏認為罪是人肉體官能必然的產物——靈魂與肉體發生關係的結果。肉體上的嗜好，阻止了靈魂的決定力去完成適當的功能，這就產生了罪，而且肉體也產生了一控制性的影響。然而施氏否認罪的客觀真實性，並且只承認罪的主觀存在，那就是他認為罪僅僅是在我們主觀的意識中存在。只有肉體的觀念佔上風時，罪才有在人裏面掙紮的意識，原因是由於對神沒有適當的覺知。神已經這樣安排人感覺缺乏，並不是因為那缺乏真是罪，乃是供給了一個蒙救贖的機會。“原罪”只不過是一個取得的習慣，是逐漸形成的，就是現在一切本罪的根源。

（2）慕勒爾論罪

慕勒爾（Julius Mueller）是康德的學生，也是居間派的代表者。有關原罪的教義，他也寫了一篇專論，論到罪乃為意志違背道德律的自由行動而言。慕氏同意康德的觀點，可是他比康德在解釋罪的來源上更清晰，但柯寧堡哲學家卻覺得慕氏關於罪的來源的說法沒有什麼大的幫助。慕勒爾見出康德所說“根本的惡”（radical evil），是從出生就在人的本性中，或者最低限度是在人任何意志決定前就有了，若沒有此就沒有罪。既然慕氏不能發現罪的來源，他就在意志非暫時的決定

中去尋找，在以先的存在中，已經有了選擇（指亞當最初的選擇），因此人生來就是有罪的與敗壞的。這學說實在是太玄妙了，完全無法證實，所以很少有人接受此說。

（3）黎秋論罪

黎秋認為罪是出於無知，是人道德發展的必然階段，是與黑格爾一致。黎秋與施來爾馬赫一樣，主張人只能從義的觀點來認識罪。人必須以尋求神國為至善，但是人不知至善為何物，所以走向相反的方面作惡事。本罪——只有這個罪才是黎秋承認的——是與神的國相反對的。關於此理想知識的增加，就帶來了罪的意識，可是實際上正如奧爾（Orr）所說：“附加在行動上的罪，只是罪人意識中的感覺而已，使他與神分離，而只有在福音書中所說上帝的那種父愛才能叫他勝過這種感覺。”（*The Christian View of God and the World*, P. 179）神並沒有真正把罪孽歸予人，乃因為我們現在正活在無知中，所以若以為神正對人發怒，那純粹是一種幻想。

（4）田南特論罪

田南特（Tennant）在他論“罪的來源與傳遞”的講座中，從進化論的觀點發揮了罪的教義。他否認人從無意識所承襲來的衝動、欲望與性格，而被稱為有罪；認為以上所提罪的事實，不能真正成為罪，只有在與道德命令相違反的時候才構成為罪。人在其發展的過程中，逐漸成為一有道德的人，具有一未決定的意志（田南特並沒有解說，既在人裏面有這樣的意志，又如何服從進化的法則），而這個意志是構成罪唯一的原因。罪被解說為：“意志在心思、言語、或行為上所表現出來的活動，與個人的良心、善良的觀念、道德律的知識，以及神的旨意相違反。”田南特承認罪的普遍性，並且承認我們的本性與環境是這樣的惡劣，而要使我們成為一個更好的人，實是一件“巨大困難的工作”。

壹、安瑟倫前之贖罪論

一、希臘教父的神學

1、使徒時代教父論贖罪

使徒時代的教父往往以一般性的聖經觀點，來論及基督的工作，最具意義的陳述，是發現在戴格尼塔斯的書信（Epistle to Diognetos）中。在此書信中，概括了人有罪應當受刑，神差遣他的兒子為贖罪祭，以及由基督的義遮蓋罪等概念在內。護教士論到贖罪的題目，並沒有深入的討論，所論及的也只是基督是救贖主，救人脫離魔鬼的權勢。神哲派說基督救人脫離了黑暗的國度，也就是脫離物質的世界。在馬仙的議論中，說基督的死是神的愛，將人從世界的創造主手中贖回來。

2、愛任紐論贖罪

愛任紐是一位在東西方中間的神學家，他同意護教士的看法，說人是受到黑暗權勢的奴役，並且視救贖的一部份為從撒但的權勢下得拯救。他雖然不看贖罪為補償撒但的要求，但卻認為是從撒但權勢下得拯救。他的意思乃是基督的死滿足了神公義的要求，叫人得自由；同時他高抬恢復說（Recapitulation Theory），這意思就是說“基督在他自己裏面，經過了人生的各階段，以及重述了各階段中的經驗，包括我們為罪人的情況。”（歐爾語）基督藉著他的道成肉身，並且成為人，一反亞當由於罪所走的道路，使得人類重新開始，並在人類生命中產生新的原動力。基督對那些藉著信心與他聯合的人，賜給他們不朽壞的生命，並在他生活中產生了道德上的變化，且由於他的順服，補償了亞當的悖逆。

3、亞歷山大的革利免與奧利金論贖罪

在亞歷山大學派中，我們可發現幾個論點。在亞歷山大革利免一些不太著名的書中，說到基督的死乃是為罪人付上贖價，但在其重要的著作中卻論到基督為一教師，藉宣揚真知識來拯救人，並感化他們過有愛心且真實公義的生活。奧利金則提出幾個不同的見解，但並未並入綜合的整體教義中。基督藉著道成肉身，使人性神化；藉著自我犧牲的至高榜樣，如此可以啟發人作此同樣的犧牲；藉著舍命為贖罪祭；並藉著買贖人脫離撒但的權勢來拯救人。關於救人脫離魔鬼的權勢這個概念，奧氏介紹了一個新的觀念，那就是在交易上魔鬼受了騙。基督把他自己提出作為給撒但的贖價，撒但接受了這贖罪，未想到它不能抓住基督，因為基督屬神的能力與聖潔。撒但吞了基督人性的餌，反被基督神性的鉤給鉤住了。這樣，全人類的靈魂——甚至那些在陰間的——就都脫離了撒但的權勢。

4、阿他那修論贖罪

有關贖罪首先系統性的論述，當推阿他那修的《道成肉身論》，本書包括了幾項不同的概念：道成了肉身，叫人復得由於犯罪而失去有關神的真知識；成肉身的道，也代表替身，藉著擔當罪的刑罰，替人付上了罪債，此項滿足的需要，必須根據神的誠實，而非根據神的公義，且這贖價也不能說是付給撒但的。然而愛任紐的意思是說，道取了肉身，為的是使道成為神，並成為不朽，他這種觀點是非常突出的。同時，阿他那修的論述在另外兩項上與愛任紐不同：（1）在得救的程序上，道成肉身與基督的死與復活有直接的關聯；（2）在得救的程序上，著重點是在於道德方面，而非物質方面。基督藉著他的道與榜樣在人心中作工。

5、尼撒貴格利與拿先斯貴格利論贖罪

阿他那修真正的繼承者乃是三位加帕多家的教父。巴西流對於贖罪論的貢獻無幾，他的小弟尼撒貴格利卻寫了一本書，名叫《大要理問答》（Great Catechism），是論到基督贖罪第二部非常重要有系統的工作，他又重覆了撒但受欺騙的概念，並且根據以下的兩個理由來述說此概念的正當性：（1）當撒但受欺騙的時候，欺騙者就已經得到了所當得的；（2）撒但本身在末了時也得到

了好處，因為終結時它也得救了（得到解脫）。《大要理問答》的基本思想，就是從阿他那修借來的，那就是說神藉著道成肉身，與人的性情連合起來，為的是釋放人脫離死亡。在這本《大要理問答》中也指出，基督的死不但毀滅了死亡，同時也毀滅了罪。拿先斯貴格利對於付贖價給撒但的觀念予以痛斥並表示憤慨，所以他特別重覆阿他那修的教訓。奎首吞與區利羅特別強調基督之死的無限價值，區利羅的主要貢獻乃在於基督之死，為一神格之死的無限價值。包珥則發現了我們實際上在基督裏得到完全滿足的概念，但與神以及屬神的義無關。

6、大馬色約翰論贖罪

希臘教父的神學，在大馬色約翰時達於最高點，他將以往論基督贖罪的思想歸納起來，但本人卻並無顯著的貢獻。為了歸納當前贖罪論思想的發展，我們可以說，在西方教會（希臘）神學有兩個主要的方面：（1）一方面說，人得救被認為是道成肉身的直接結果，是神給人的一個新的啟示，或者是神給人的一個新生命。（2）另一方面，救恩被看做達成某項客觀條件的結果，即如向神獻祭、滿足神的公義，或付贖價給撒但。假如我們提出什麼理論，來表明希臘教父時期的神學思想，我們就要指出象馬肯他須所說的：“西方教會的贖罪論，是對未識者的一大開放。”這是說到對撒但付代價的教義；他又稱之為“恢復的祕傳說”（The esoteric theory of recapitulatio）。

二、拉丁教父的神學

1、特土良論贖罪

論到基督贖罪的教義，雖然在拉丁神學與早期的希臘神學中有相同的地方，可是近來卻有重要的不同之點開始復蘇。顯著的拉丁式神學起於特土良，他多少採用了愛任紐的重覆說，但他對道成肉身的了解，主要還是限於基督藉教訓與榜樣來影響人類這方面，然而這整個觀念的勢力已漸消失。他比愛任紐還強調基督死在十字架上的中心意義，認為這是基督降世達成使命的最高點。關於基督之死教義上的制訂，不能說特土良超越了愛任紐，他真正的貢獻，乃在於他把幾個正確的名詞，即如“罪孽”、“滿足”與“功勞”等介紹到神學裏面去，而這些名詞對基督贖罪論的神學發展十分重要，但有一點值得注意，他並沒有把這些名詞用在基督贖罪的工作上，而用在人受洗之後又犯罪，應當悔改行善的情形上。他為天主教補贖教義的發展奠定了根基。

2、希拉流與安波羅修論贖罪

二者將希臘教父的思想介紹到西方教會。前者代表了希臘教父認為贖罪是藉著道成肉身，來恢復人類的這種觀念，但是這種觀念還是說到基督之死的重大意義，他甚至看基督之死為向神提出滿足，這點與特土良不同。基督的死是甘願的，為的是要滿足刑罰上的要求，希氏象阿他那修一樣，此滿足是從神的誠實而非公義引來的。安波羅修也有愛任紐的這種觀念，此外他又重覆了奧利金認為基督是向撒但付上贖價，並且欺騙了撒但的這種觀念，同時他又強調基督的死乃是向神獻上祭物的事實，並且認為這個祭物是為滿足神在有罪的人身上所宣佈的死刑，可是他並沒有解釋為什麼需要獻這個祭。

3、奧古斯丁論贖罪

一提起贖罪論，我們自然而然地會想到西方教會最偉大的教父奧古斯丁，對基督贖罪工作教義的偉大貢獻，其實不然，他主要的成就乃是在其他方面。歸納他以往的思想，可發現他有許多有關贖罪論不同的見解，有些甚至自相矛盾。有一個觀念是說，雖然只是一倫理上的方法，但藉著基督的道成肉身，使得人性得以神化；另一個觀念是說，撒但在人身上有一個要求，但這種觀念被另一個思想所補足，即撒但的要求被基督之死所消除。奧古斯丁的主要思想可以說是遠離了希臘教父的神學思想，他的前題與他的結論並不相合，而其中思想則是有關原罪、因恩稱義，以及藉基督贖罪與神和好。這個新的西方教會思想是在自圓其說、固執己見，而我們所遵循的則是使徒保羅的贖罪觀，即人被看作是承受神忿怒的，但基督的死擔當了這一切的忿怒，叫人與神和好。奧氏並沒有將以上的思想作成一完全的體系，他的說法還遠不如安瑟倫清楚的贖罪論。奧氏在贖罪法律與更新

的上面，沒有作徹底的區分，他認為稱義的根基有的時候不在於藉著耶穌基督移除罪孽，乃在於聖靈成聖之恩的感化。再者，有時候他教導說，藉著基督而有的贖罪，是最適宜的救法，但神也可以用別的方法救罪人。如此一來把贖罪當作不是那麼地重要，其實他的意思就是說，神的能力可能與他的智慧有衝突。

4、大貴格利論贖罪

在神學家中受奧古斯丁影響最大的人中，只有一人值得我們一提的，那就是大貴格利。在他的著述中有一段被稱為“古代拉丁神學論贖罪的大成”，其主要思想如下：“人在罪惡與死亡的轄制下，自甘墮落，唯有代替的犧牲才能除掉這樣的罪。但是到哪裏去找這祭牲呢？牛羊是派不上用場的，那就只有人才行，可是找不到沒有罪的人啊，因此神的兒子道成了肉身，取了人性，但卻沒有人的罪。那無罪者為我們成為祭牲，由於他的人性才能視為犧牲者，並藉著他的義才能夠使我們得潔淨。他為我們償付了不是他所應當得的死債，所以我們應當受的死不致於傷害我們。”大貴格利的這一段話，可說是贖罪論思想發展中最清楚的一大進展。

貳、安瑟倫至宗教改革前的贖罪論

從大貴格利到安瑟倫的五百年中間，神學上對於贖罪論的貢獻無幾。贖罪論有系統的研究，乃是在安瑟倫時期，他開創了贖罪論教義歷史的新紀元。

一、安瑟倫的贖罪論

1、安瑟倫論贖罪

坎特布裏主教安瑟倫，在贖罪論上是頭一個想以和諧、一貫的方法來講述的人。《神為何成為人》（Cur Deus Homo）是安氏劃時代的一本神學名著，他在這本書中將形上學的深度與陳述的清晰，合一爐而冶之。該書的首段證明在寫出的當時，有很多人不明白為何要有贖罪論，也不明白贖罪論是什麼。此書也指出當時贖罪論多是從基督論這一方面來討論，當作道成肉身之必要性的問題來討論，當時提出幾個如下的問題：（1）神能不能用他無所不能的大能力，就像創造天地時那樣容易的力量來拯救人呢？（2）慈悲的神能否乾脆赦免人的罪，不要求什麼來滿足他自己呢？

（3）如果需要一個中保，他為何選擇他的獨生子來作中保的工作，而不揀選別的人呢？一旦允許耶穌道成肉身，就覺得這是一件偉大驚人的緊急事態，才能說明道成肉身的重要。關於道成肉身的這個問題，就解說了安瑟倫用“神為何成為人”的题目的目的。

安瑟倫的整個神學思想的立場就是，贖罪的絕對必須，乃是為了要拯救人。安氏特別反對恢復說、付贖價給撒但說，以及基督之死僅僅彰顯神對人的愛，認為此三說是不能令人滿意的，因為這些學說不能適當地解釋贖罪的必要性。根據他的意見，耶穌流血贖罪的必要性，必須根據神宇宙遍在的必要屬性而存在。安氏在神的尊榮裏找到了耶穌替人贖罪的根據。

安瑟倫的正確立場，只能以他對罪與滿足的觀念來了解。人是神的受造者，應當將自己的意思完全服從神的旨意，當他以背判的心拒絕這樣做的時候，他就是羞辱了神，並且虧欠了神的榮耀。神的榮耀受了虧損，不拘用什麼方法，這個榮耀都必須收回來，不能因神的慈愛而疏忽了罪，因為這樣一來變得不正規，而且也是不公義的。只有兩個方法能叫神的尊榮得到衛護，就是藉著刑罰與滿足。神並沒有採用刑罰的方法，因為這樣做就毀滅了全人類，而且也令他自己的目的——愛全人類，無法達成。於是他選擇了滿足的方法，這方法包括了兩件事：（1）人向神提出有虧於神的甘願順服；（2）人應當補滿虧欠神榮耀的地方，如何補滿呢？就是要付上遠超於實際上所虧欠於神榮耀的債。但是縱使最小的罪——得罪了一位無限的神——其重量也超過全世界而無法加以補償。恩賜——安瑟倫視滿足為一個禮物而不是一個刑罰——超越了一切非屬於神的，只能從神而來，只有神才能做這個真正的賠償，而他的愛，藉著賜他的兒子，來做此賠償。神提供了這個滿足還不

夠，他還必須成為人，就是成為欠下罪債之人中的一員，但他本身沒有罪，他擔當罪債並不是為他自己，只有神而人的這一位，才能夠滿足這些要求，並且顯出神的公義。

神而人的這一位，必須向神提出人所沒有提出的順服，但這還不足以維持神的尊榮，因為這只是人當盡的本份。在他這方面說算不上什麼功德，可是以一個無罪者的身份來說，他不應當受苦受死。在他這方面說，絕對是出於自願的，而且為了忠實地履行他對天父的本份，甘願受痛苦與羞辱的死，他才將無限的榮耀交給神。這就是余德的工作（Works of Supererogation），【注：此名詞是根據路加 10：35 的拉丁文翻譯（quodcumque supererogaveris）。此名詞在中世紀時才被使用，為宗教改革家所摒斥的教義。】此余德叫人得益處。公義要求一白白得來的禮物當受賞賜，但是天父將其兒子賜給我們，並無任何希求，因為他不需要什麼，因此所得到的賞賜就是叫人白白得益處，並且採取了罪得赦免，以及將來幸福的方式，使得那些按照福音命令生活的人得到益處。

2、安瑟倫貢獻的評估

安瑟倫的學說，對於贖罪論的發展有非常重要的貢獻，其真實價值乃在於贖罪論客觀性的事實，並將其重要性奠定於神不變的根基上，這不變的屬性使得神不能夠容許幹犯神榮耀的人不受刑罰。若將之與後來發展的刑罰代替說相比較，就可發現後者之不健全，有下列幾點：（1）刑罰與滿足，從神那方面來說是有選擇性的，這種說法是錯誤的。（2）說基督在受苦上擔當了罪的刑罰，這觀念是靠不住的，因為基督的受苦被認為是向上帝的榮耀所表示甘願的尊敬，是超餘的功德，能補償缺少德行的人。這正是天主教將補贖的觀念應用在基督贖罪的工作上。（3）刑罰代替說一開始就是以私法或習俗原則說到贖罪，是矛盾的。根據這個原則，受害的一方可以要求他看為適當的滿足，若是這樣的話，為了建立贖罪的絕對必要性，就非公法的觀點所能及。（4）將贖罪僅限於基督的死，而否認其生活的意義，乃是偏執一方的。（5）該說將基督的功勞應用在罪人身上，僅屬外部的交易，並沒有暗示基督與其信徒之間神祕性的聯合。

二、亞比拉的贖罪論

1、亞比拉論贖罪

亞比拉的理論除了在反對付贖價給撒但上與安瑟倫相同外，其他沒有一樣與安氏同。他認為基督的死不能算做是一種贖價，甚至也不能算做是給神的贖價。亞比拉也反對安瑟倫所說，神藉著他兒子的死與世人和好的論點，他認為神並不喜悅他獨生兒子的死，作為罪得赦免的根基，而且也不需要這種根基，因為神是愛，不論有沒有什麼補償，他都準備赦免人，他唯一想從罪人身上得到的就是悔悟，而且他也渴望饒恕那些願意悔改的人；同時我們也可以說，我們是靠基督的血得稱為義，與神和好。基督藉著取得人性，並為我們的教師與榜樣以致於死，來顯明神的愛，神的大愛喚起了罪人心中對神的愛，並且這是罪得赦免的根基（參路 7：47）。這新被喚起的愛救贖了我們，使我們脫離罪的權勢，並且領我們進入神兒子的自由中，所以我們順服神是出於愛的動機。如此說來，罪得赦免是在我們心中的愛被挑起的直接結果，而基督的死只不過是間接的果實而已。

以上的理論使得亞比拉陷入藉洗禮罪得赦免教義的困境中，如果藉著基督之死在我們心中挑起愛，而使我們得救，那麼為什麼還需要接受洗禮而得救呢？對於這個問題亞比拉回答說，如果在被喚起的愛心之後沒有洗禮或殉道，我們必須說，我們未持之以恆。這意思就是說，雖然在洗禮之前已經有了被喚起的愛，但若不接受洗禮，那就還沒有得到罪的赦免。特別在嬰兒洗方面，亞比拉被迫承認罪得赦免與心中挑旺起的愛無關。教義史專家路福斯說的很對，他說亞比拉的論點若不大加改變，那就無法得到支持。或許因為這個事實，亞比拉有時候會說基督擔當了我們的罪，他的死是為我們的罪而獻祭。

2、亞比拉論點的評述

亞比拉的理論與安瑟倫的贖罪論是大相徑庭的，他的論點非常主觀，且在他的論點中也缺少了道德的深度與內在的清晰性，而此二者正是安瑟倫贖罪論中的特性。在亞比拉的理論中我們可以發現今日贖罪論所謂道德感化說的典型代表，這種道德感化說是出自錯誤的原理，說愛在神裏面是統

管一切的中心屬性，而忽視了神公義與聖潔的要求，況且此說也沒有提出基督受苦的適當理由。假如神不要求補贖就赦免了罪，那麼為什麼神還犧牲他的兒子受痛苦與羞辱的死呢？神既然能用其他很多的方法，來喚起罪人對神的愛，那麼他這樣做豈不是令人懷疑他啟示愛的實際嗎？這種理論剝奪了基督受苦救贖的意義，而將他降低僅僅為一個道德教師，藉著他的教訓與榜樣來感化人。

三、伯納德論贖罪

伯納德對亞比拉的理論加以批評，但自己卻沒有提出什麼有關贖罪論的觀點，同時他也不接受安瑟倫的見解。他特別攻擊亞比拉對於基督教理性化的解釋，並且也反對亞氏所支持基督的榜樣使我們成為聖徒，就像亞當的榜樣使我們成為罪人的論點。他十分願意承認基督之愛的榜樣與偉大，但只是在他救贖的工作上才可以找到。事實上他這樣的見解與亞比拉相同，是在基督的人類生活與受苦上強調基督的愛，但他在此不僅看見神愛的啟示，也看見基督自己神性具有拯救能力的彰顯。

伯納德的見解可以說是愛任紐與阿他那修贖罪教義在西方教會的翻版。他說道成肉身就是神進入人間，然而我們必須注意，他並沒有強調道成肉身的結果，即如帶來生命與不朽；他所強調的乃是在人心中心理影響，即如在人心中啟發出象基督一樣的忍耐與愛心。同時，他並不以純主觀的觀念為滿足，而堅信一項作為主觀根基的客觀救贖，即天父並沒有要求他兒子死，但接受他自願的死作為祭物，而此祭物救贖我們脫離罪惡、死亡與羞辱，並叫我們與神和好。

四、贖罪論的綜合見解

在經院神學家中如蘭巴德、波拿文士拉與阿奎納，都受到安瑟倫與亞比拉的影響，他們都從此二人的理論中有所引證，但卻未能將此二人的思想組合，成為一致的理論。

1、蘭巴德論贖罪

蘭巴德的彼得是以基督的功勞為理論的出發點。基督藉著他敬虔的生活，為自己賺取了功德，不致受苦，反而得榮耀，當他受苦又受死的時候，他是甘心樂意的，並非為他自己，乃是為著罪人。因此，他為罪人賺得了脫離罪惡、魔鬼與刑罰的救贖，並得進天堂。到目前為止，這些思想都是從安瑟倫而來的，但是問到基督的死如何影響到救贖的時候，他回答說這是顯明神對人的愛，藉著神對我們這樣的大愛，我們就受感動要愛神，如此使我們脫離了罪，更使我們成為義，當我們脫離罪的時候，我們也就脫離了魔鬼。

2、波拿文士拉（Bonaventura）論贖罪

根據波拿文士拉，對於道成肉身的必要性，乃是為了要補償而存有的。僅僅一個受造者是不能為全人類的罪作補償的，而且從另一個族類，也不適宜擔當此任，因此必須有神而人的一位來作補償。基督藉著他的功勞，就是他藉著受苦而賺得的，作成了此補償。作補償就是向神付上神所當得的榮耀，藉著基督的受苦來完成此補償，作為安撫神最適宜的方法，這樣，神的慈愛與公義都得彰顯。可是他這種說法是安瑟倫與亞比拉二人的合論，說基督受苦是最合適的方法，因為這最適於在人裏面喚起對神的愛。論到基督與教會的關係，波氏遠比安瑟倫解說的更好，他說明基督是教會的頭，他才能將祝福傳遞給他的肢體。

3、阿奎納多馬論贖罪

經院學派最偉大的神學家就是阿奎納多馬，他比其他任何中古時期的神學家對前輩的神學思想更吸收的完全，因此我們在他的思想中看見安瑟倫與亞比拉的觀念是不足為奇的，而且論到基督贖罪的意見陳述上，他也沒有一致的論點。

在其意見陳述上使我們想起了愛任紐與亞比拉，他認為在基督人性中可發現一切恩典的豐滿性，因為他是人類的元首，所以他的完全與德行就傳給了那些願意順從頭的肢體。為一新人的基督，是新人類的原理，我們可從其為教師，並藉其教訓、行動與受苦為人類榜樣的觀點來看救贖的工作。基督的受苦更顯明了神的愛，並在人心中喚起了回應的愛。

然而他也有一項更屬安瑟倫的思想路線，也就是天主教會所遵循的。阿奎納主張救贖並非絕對必須，因為神可以讓人類在他們的罪中滅亡；從神的屬性看來，他也認為這樣的做法是最合宜的。此外，他還有的意見就是，神不要求任何適當的補償也能救贖人類。他認為在人世間一般的審判官不可能忽視人對律法的幹犯，但是在人犯罪的情形下神能這樣做，因為他本身就是公義的來源，以目前的情形，他是受害的一方；且神本著他自己的意志來決定何者為是，何者為非，並且他無需補償而赦罪，因為這並沒有得罪什麼人，然而神卻要求一定要他的兒子道成肉身來作補償，因為一個人不能救贖所犯抵擋一位無限之神的罪。

基督的功德遍及每一個動作、言語上，所以他生活的所有行動，對救贖人的罪都有貢獻，這就是向神提出適當的補贖。嚴格地說，基督的受苦與死是不必要的，可是卻有個適當的理由可說明，神為何需要基督受苦與死所作成的救贖，理由是要保全他的慈愛與公義，同時確保二者得到最大的彰顯。基督的死彰顯了神的大愛，給人立下了順服、謙卑、堅定不移的榜樣；基督的死不但救人脫離罪，也為人賺取了稱義的恩典與永遠的福氣，並提供給人抵擋罪有利的動機。

基督受苦對罪人得救有下列四點的影響：（1）藉著賺得救恩將福氣傳遞給罪人；（2）使神得到非常的滿足，也由於神祕的聯合，使信者蒙受恩益；（3）為一甘願的犧牲，使神喜悅；與（4）救贖罪人脫離奴役及刑罰。雖然人被魔鬼愚弄成為一屬靈的奴隸，但是魔鬼也沒有權柄要求贖價，所以它也沒有得到這贖價。可是若沒有洗禮和補贖禮，那麼就算基督超餘的恩典有多大，也不能救人，理由乃在於信者與元首耶穌基督神祕性聯合的必要性。

阿奎納多馬論點的評述

阿奎納的觀點與安瑟倫的極為相似，可是在某些方面的觀點低於安瑟倫的觀點，主要是未能表顯出邏輯上的清晰度，也未能說出贖罪的必須性是根據神的屬性，他只說出贖罪僅在乎神的旨意。這種武斷的內容就成為敦司蘇格徒滿意接受說的前身。而阿奎納的觀點優於安瑟倫的地方，乃在於論到刑罰性補贖的觀念，意思就是藉著刑罰來滿足神的要求；阿氏特別強調基督的功勞，在基督自動的順服與被動的順服間，加以清楚區分，並在神祕聯合的觀點上說明基督的功德傳給了信徒。

五、敦司蘇格徒論贖罪

阿奎納代表了多明尼加的神學，亦即天主教會公認的神學；而敦司蘇格徒則是方濟神學的創始者。敦氏的神學著作主要是批評性的與消極性的，他沒有像阿奎納一樣寫下了神學總論，但在他所寫蘭巴德嘉言錄的注釋中，提到了有關基督贖罪的見解。我們可以推測他接受了蘭巴德的贖罪觀，因為他並沒有更正蘭氏錯誤的地方，而他這樣做為的是讓蘭氏的贖罪觀，有更積極建設性的成就。在一些重要的觀點上，他與以前的神學家相悖。

敦氏使得贖罪觀完全依賴神武斷的旨意。他聲稱，向神提出補贖單單是因為神的要求，是神要的；但是並不是說神一定要這補贖，這完全是神的意外行動。此外他還主張，縱使容許補贖的必要性存在，那也不一定是說非要採取目前已經實際發生的外部方式（指基督被釘十字架），故提出補贖的並不一定是他，或比受造之物更大的一位。這樣說來，如果亞當能表現的敬虔一點，那他也可以救贖他自己初犯的罪了；再者；敦氏沒有考慮到補贖的證明，一定要由人提出，不然神也可能接受一位天使的工作，當做一充足夠用的救贖，因為這全在乎神決定性的旨意。

然而神從永遠就預定了基督受苦，作為預定之人得救的方法。基督在十字架上所受的苦難，之所以有特別的價值與果效，只因為事先已預定為救人的方法，且神甘願視此方法為有效。敦氏否認基督功勞的無限價值，因為他說那是帶有人性的功勞，終究是有限的；然而，由於神旨意的決定，就接受了這些功德為有用的，即一項與所欠債務相稱的功勞，神也會接受，這就是通常所謂贖罪論的滿意接受說（Acceptilation Theory）。但根據馬金他須，實在應稱為贖罪的接受說（Acceptation Theory）。

三、改教時期之贖罪論

贖罪論在改教家與天主教會間，未造成辯論的主題，二者均認為基督的死乃在於贖罪，並為一無限價值的贖罪。他們的不同點，主要是關係到基督贖罪的主觀應用，且在贖罪論著重點上也有區分。改教者所遵循的路線是屬安瑟倫的，雖然在細節上有些出入，但基本上還是同意安瑟倫的觀點；而天主教會雖然同意阿奎納，但卻反應了經院時期對贖罪論猶豫的立場。

一、改教家對安瑟倫贖罪觀的改進

在改教者與安瑟倫觀點間，有一本質上的同意，二者均主張贖罪論的客觀性，並且認為贖罪是必要的，但安瑟倫說後者是絕對的，而一些改教者則認為是相關性的或假設性的。改教者論到中保的條件，認為應當是神也是人，加爾文說：“如果一定要問為什麼必須（這正是安瑟倫的問題）要有中保來贖罪，那並非一般所說的絕對，乃是由神的預旨而出，即人得救乃在乎預旨。最好的福祉，慈悲的天父已經為我們預備好了。”（基督教要義，卷二，十二章1節）然而改教家都同意，藉基督的苦難和受死的贖罪，與神的智慧極其吻合，且是最適宜的；但若說加氏與敦司蘇格徒一樣同意人得救是在乎神武斷的旨意，那又是不公平的了。加爾文所了解的神旨意並非是猶豫的，乃是為他全部屬性所決定的旨意，並且適當地強調基督的贖罪，完全滿足神公義要求的事實。

贖罪論經改教者改進以後，在幾點上比安瑟倫優越。雖然安瑟倫認為罪在根本上是侵犯了神的榮耀，但是改教者則首先視罪為違犯了神的律法，因此這種侵犯不僅是一種羞辱，也是一種罪孽。雖然安氏用基督超餘的功德來衛護神的榮耀，但是改教家卻認為基督的贖罪乃是一種刑罰性的犧牲，為的是滿足神的公義。這樣一來，贖罪就從私人權利的範圍中，被提到公共的律法範圍內。

這意思是說，改教者也反對安瑟倫具有選擇性的“補贖或刑罰”，並且指出補贖不能代替刑罰，乃是說藉著基督的死提供了贖罪，也就是藉著刑罰來贖罪。換句話說，改教家強調基督的死是刑罰性的與代替性的。

再者，改教家對於基督中保工作中，自動順服與被動順服上有一明確區分，並且承認二者為基督贖罪工作的一部份，這些都超越了安瑟倫。神而人的基督滿足了神公義的要求，非僅靠其受苦與受死，也是憑著他順服律法，他的贖罪不僅包括補滿以往的過犯，也包括遵守律法為工作之約的條件，因為末後的亞當成就了頭一個亞當所未能作成的。

最後，改教家在基督功勞的傳遞方法上，遠超過安瑟倫。在這一方面，根據安瑟倫的見解是著重在外部的與商業性方式上。阿奎納在這點上有些進步，他是強調在神祕性聯合的重要意義，作為救恩福氣傳達給那些與耶穌基督發生生命關係的人，可是阿奎納沒有對信心接受的行動予以適當的地位。改教家則分享了阿氏有關神祕聯合重要性的見解，此外又注意到人有意識的作為——信心的作為，藉此，人可以支取基督的義。可是改教家也非常小心，並不將信心說成是稱義的一種功德因由。

二、索西奴的贖罪觀

索西奴對改教家的贖罪論加以猛烈的攻擊，他試圖把安瑟倫與改教家所了解神公義的觀念的根基毀去，他否認神有這麼一種作為罪必須受罰的絕對與不可避免的公正存在。他認為永久性的公義，僅僅是神道德上的資產，不能在神任何的工作上顯出缺失，而通常所謂與神慈愛相反的公義，並非神內在的屬性，只不過是他旨意的一個結果；同理，這也可以說神的慈愛與公義相對。這種慈愛不能攔阻他去刑罰任何人，而這種公義也不能叫他不刑罰他所喜悅的人。

索西奴的批評是這樣的，他說，若把神的慈愛與基督的功德合併起來，作為和好的根基，是矛盾的。若主張二者中之一還有可能：（1）神隨便赦免人，或（2）因基督的緣故赦免人；但你不能將二者混為一談，因為二者是互相排斥的。而二者取一中，索西奴選擇了前者，那就是神白白的赦免人。他也主張說，罪既然是屬乎個人的，那麼在刑罰上找尋代替者則是不可能的；又說，即使許可這樣做，也不能說基督恰好擔當了律法上的刑罰，因為這好像是說，他死正如許多罪人的永

死，然而他死卻又並非永死，只不過遭到一個有限的痛苦而已。此外，索西奴也主張補贖與歸於的觀念是自相矛盾的，他認為如果基督提出了完全的補贖，那麼就能叫世人都得釋放，但現在卻又提出神將義歸給人，又說人要有信心才能接受，這不是自相矛盾嗎？

索西奴不厭其煩的說，罪得赦免純粹是出於神的恩典，只要根據悔改與順服，唯一的條件就是為罪憂傷，並誠心願意守律法。然而他覺得他必須對基督工作超凡的意義作些解釋，不然談何基督救贖的工作呢？他說，基督藉著對罪人彰顯信心與順服，乃為得永生之路來救人；藉著在其生活與死亡上的真順服作榜樣，激發罪人過同樣的生活來救人；在順服以致於死後，藉著復活給予人具體的順服表現當作生活方式來救罪人；藉著賜予永生，並在復活時所得的能力，賜給一切信他的人。神賜給基督這樣的能力，作為順服他的賞賜。這個理論在基督之死與罪人的得救之間並無直接關聯，使得基督的死不但沒有贖我們的罪，也沒有感動神赦免我們的罪。但是罪得赦免完全在乎神的憐憫，因為基督得到了能力，在他死之後立刻將永生賜給了相信的人。而索西奴認為，這個死只是有贖我們罪的可能性。

索西奴論點的評述

索西奴的觀點實不值一顧，乃為古代教會所定罪的各项異端之大雜燴。他是古代伯拉糾主義，相信人生來就是善，並有屬靈能力的復活；是屬嗣子派的異端，即基督原為人，為上帝立為嗣子的異端；是屬贖罪論的道德感化說，特別強調基督的榜樣生活；也是屬敦司蘇格徒在神裏面武斷性旨意的說法。他這種理論在那些反對贖罪論代刑說的人中，也沒有得到支持。鑒於此說徹底唯理派的事實看來，這理論完全違反聖經中所啟示的事實，與得救者所經歷的事實。

三、格魯修的贖罪論

格魯修的贖罪論，實是改教家與索西奴觀點的折衷，但明顯可見格氏本身並不如此承認，因為他寫了一本書名為《衛護有關基督贖罪大公性信仰》來反對索西奴。這是一位很能幹的法律學家的著作，他是根據羅馬法寫的，而索西奴的贖罪論也是根據羅馬法寫的，所以格氏在這本書中指出索西奴在辯論中的破綻。同時，格氏未能說到索西奴論改教家有關贖罪論的批評，那就是說基督並沒有、也不能夠真的承擔加諸罪人身上的刑罰，事實上，格氏本人也是揚棄改教家的觀念，並且提出了一個新的理論，他主張，在神裏面並沒有分配性公義的性質，那就是說，不是在每一個特別的事件上都要求律法得到滿足，而是在違反律法的情形下，才一定要藉著必要的刑罰來得到完全的滿足。與罪人有關的律法，並不是神故有公義的翻版，乃是一積極、絕對的律法（與自然律相反），也是神旨意的產品，藉此神不受任何捆綁，他可以隨意更改或廢止此律法，而此律法的本身及其刑罰，可以被宇宙的統治者修改或廢除。

雖然神要律法生效，且有約束力，可是他還保有一鬆弛力，假如是他看為最好的，他才不那麼嚴謹，但必有重要的理由，他才在律法上不那麼嚴厲，這就是格魯修所主張贖罪論的概念。在嚴謹的公義上來說，罪人是應該死的，甚至受永遠的死亡；但事實上那個處決並沒有嚴格的執行，因為罪人被釋放了，取而代之的是一個大解脫，無需刑罰，且無需嚴格的補贖。格魯修是說到基督提供了補贖，但這不能用嚴格的意義來了解，正等於人所當受的刑罰，那只不過是在名義上等於神喜悅接受了補贖。格魯修說：“聖父的這種行動只是關係到律法上得到解脫，至於論到罪犯則是得到赦免。”根據改教者教導的贖罪論，在最高的大法官方面在代替性原則上是有這種鬆弛。根據格氏論基督的受苦，只不過是在名義上等於人類所當受的苦，但他並不承認他所主張的理論是一滿足接受說，根據他的說法就叫人能看出他所透露的，即債權者無條件地赦免了虧欠他的人。

這樣一來問題就發生了，神既然有能力，為什麼不乾脆把律法廢除了呢？為什麼基督必須受苦呢？為什麼不完全地取消這刑罰呢？格魯修這樣回答，為宇宙治理者的神，在同廣大的國度中必須維持秩序。若不用某種方法顯明律法的不可侵犯性，以及他抵當罪的聖怒，而就赦免了罪，這對他來說是不妥的。賽德說：“神兒子的受苦與受死是表明神恨惡道德上的邪惡，關於此點，赦免那個刑罰乃為穩妥而明智之舉，但論到神及其屬性方面來說，不用刑罰他也可以照樣赦罪”。因此贖罪的必要性乃是根據宇宙道德政府的利益，所以這種理論被稱為贖罪論的政府說。

格魯修見解的評估

格氏的贖罪論，一方面表示在某點上傾向改教家的教義。在他的教訓中最低限度表顯了客觀的贖罪，並主張贖罪論之必須，在確保宇宙的道德政府，可是這種說法在改教家的心中只佔次要的地位。另一方面格氏的見解也與索西奴的見解有密切的關聯，二者均否認基督的補贖為神屬性中所要求的，也就等於說他們反對罪受刑罰。根據格魯修，可清楚看出基督的死，僅是為人作榜樣，而完全不是懲罰性的，但改教者說，二者皆是。結果，根據格氏的學說，基督受苦僅僅是為了阻止將來的犯罪，而不能贖過去的罪。

四、阿民念派的贖罪論

在格魯修的著作出版後，有兩位神學家在阿民念的贖罪見解的形成上，有極大的貢獻，這兩位就是克賽拉斯（Curcellaeus）與林寶（Limborch）。雖然他們在格氏企圖在索西奴派與教會教義之間從事冒險上有份，但他們並未採納格氏的思想，他們把贖罪的必須性建立在神的屬性上，而非建立在道德秩序的利益上，是與改教者完全一致，雖然他們在合理的一致性上未能達成理想。

阿民念說到基督死的見解，認為是一祭物（sacrificial offering）；同時又主張，這祭物不應當做為還債，也不應當做公義的完全補贖。即基督的死乃是隨罪得赦免之同時而來的一種東西。在舊新約中，神視赦免之恩的彰顯與祭牲之死有關聯。基督的受苦與受死被認為是刑罰的與司法的，因此被認為是有懲罰的性質在內。然而這並不意味著他擔當了人所應當受的，只不過是由於神的指定，他的死取代了受刑的地位，如此發生神與人和好的功效，並得到罪的赦免。這意思是說，基督的死並不被認為是代替了刑罰，而改教家則認為正是代替了刑罰。據阿民念派說，基督的死是一種仁愛的填補，使神的慈愛得到補贖，而代刑的觀念則是低下的。阿民念派在這一點上與格魯修是一致的。

他們對於所採用的正式贖罪論有幾點異議，茲提重要之點如下：（1）基督並沒有擔當一切罪的刑罰，因為基督沒有受永死。在他的情形中，沒有受無窮盡的痛苦，也沒有受絕對的失望。

（2）如果基督完全地為人贖了罪，那麼就沒有神的恩典所要做的事了。如果神的公義得到滿足，那麼罪得赦免就與神的憐憫無關了。與（3）如果基督達成了一項完滿的補贖，那麼神就沒有權利要求信心與順服，如果他不順服，他也就不能夠刑罰罪人，因為為了同一的罪而受兩次刑罰，這是不公平的。

此外，他們認為基督的贖罪是普遍性的，意思就是說，他“為全人類的罪，特別是每一個人的罪，做了贖罪祭。”神差遣基督降世，而基督甘願舍己，就是為要拯救人類中的每一個人。這個贖罪的在神的意圖上雖然是普遍的，但在效果上卻不是普遍的，因為有很多人滅亡了，但是為什麼呢？一部分的原因應歸諸於罪人的頑固，不肯接受救贖而挫敗了神的意圖。贖罪的有效運用，完全在乎罪人的意志，而人的意志在許多情況中，常常挫敗神的意旨。

多特總會論限定的贖罪

多特總會為了反對阿民念派的此項異端，採取了堅定的立場，說基督的贖罪足以救所有的人，但在意圖上僅救那些神所揀選的人，也就是實實在在將贖罪有效地運用在蒙揀選的人身上。此外，多特總會還主張贖罪有效的運用，並不在於罪人的決志，乃在於神的決定來運用這特別的恩典。藉著聖靈的能力，基督的贖罪在那些基督為之流血的人的心中與生活中發生效力。他們全都得救了，而且他們的得救完全歸功於神的恩典。

五、掃模學派的妥協贖罪論

法國的掃模學派（School of Saumur）有一種企圖，就是想將多特總會中強烈的加爾文主義加以修改，並予以緩和，且同時避免阿民念派的錯謬。這學說在亞目拉都的著作中可清楚見到。亞氏大膽地教導一種假設的普救論，實際上也就是一種普遍的救贖。意即，神事先有一預旨，所有的人只要在耶穌基督裏悔改相信，就能得救；因此神差遣耶穌基督降世，為所有的人受死；既然見出

沒有人能代替，只有人自己悔改相信才能得救，所以神又有一預旨，就揀選了一些能夠接受他恩典的人，也只有這些人能得救。

結果證明了這學說是靠不住的，而跟從此說的一些人特別強調頭一個預旨，以及以此為根據的普遍救恩，因此這些人就進入了阿民念派的陣營；另一些人特別強調第二個預旨與有效恩典的必要性，於是又回到了加爾文派的立場，以下幾個人實際上也具有掃模學派的見解，有戴文南（Davenant）、柯拉梅（Calamy），特別是英國的巴克斯特（Richard Baxter）。在制訂比利時公認信條中，由於特理田與海德格的努力，這種特別的見解經過爭辯後，被駁了下去，才完成比利時信條。

肆、宗教改革後之贖罪論

一、蘇格蘭精華派的爭論（The Marrow Controversy in Scotland）

1、新律法派論贖罪

十八世紀初葉，蘇格蘭興起了一個頗具意義的爭辯，主因是十七世紀盛行的新律法主義，在蘇格蘭又出現了。這名稱的由來是根據將福音變為新律法的事實，根據此見解，基督為所有的人贖罪，意味著所有的人都有得救的可能，這樣就將所有的人帶入一種可能得救的情況中。基督已經履行行為之約的一切條件，因此將行為之約的舊律法廢除了，所以他的贖罪工作可以稱為我們律法上的義。他既已履行行為之約的一切條件，他就引入了一個新的律法，那就是福音之律，所要求的只是信心與悔改。這就構成了信者的福音之律，也就是信徒稱義的根基，而並非是耶穌基督所歸於的義。這樣一來，恩典之約變成了行為之約，這簡直就是改頭換面的阿民念主義，只是換了一個新名稱而已。

2、精華派論贖罪

新律法派的立場，在英國受到費薛於一六四七年所出版的《現代神學精華》一書所反對，等到新律法主義出現在蘇格蘭的時候，此書已經由郝格（James Hog）於一七一八年再版，同時受到鮑司敦（Thomas Boston）等人的贊助，這些人連同郝格都被稱為精華派（Marrow-men），不久這些人被指控教導反律法主義（antinomianism）（其實他們被冤枉了，他們乃是反對新律法主義），並且也說他們贊同普遍救贖與普遍赦免的教義。雖然這些攻擊對他們不公平，可是我們必要提出，他們的意思是要確立救恩普遍性提供給人的保證，這使得他們運用一些令人懷疑的詞句，而自找攻擊。其實他們這些人倒是很熱心的贊成純正的加爾文主義信仰，說基督的死是履行了救贖之約，為神所揀選的人賺得了救恩；但他們同時也堅持基督贖罪的一般性關係。他們說，基督之死雖然不是為所有的人死，即不是要救所有的人，可是如果有人願意接受他，那麼他就能夠救所有的人，因為他死是為所有的人。神犧牲的愛，使得基督成為人的禮物，並且成為萬人得救贖的恩益，以信心為支取的條件，這就是救恩普遍提供給人的根基；同時，只有神所揀選的人才是神揀選之愛的對象，也只有這些人才能得到救恩。他們這樣的信仰立場，於一七二〇年被定罪，並於一七三三年發生了大分裂。

二、施來爾馬赫與黎秋論贖罪

1、施來爾馬赫論贖罪

在施來馬赫的贖罪論中，我們看到比較新的思想觀念。他完全反對刑罰性的補贖教義。在施氏的思想中，除了論及基督同情的受苦之外，他的贖罪論與以前所提的學說，很少有類似的，這種基督同情性的受苦，只令我們想起亞比拉的見解。亞氏主要的思想多少反應了古代教父的思想，古教父強調道成肉身乃為基督最偉大的救贖作為，但是卻沒有亞氏泛神論的觀念。在海格爾的影響下，道成肉身為救贖中心事實的這種觀念又得以復蘇，為施氏所採納，著重點稍稍有些不同。

施氏認為基督是一個原型人（archetypal man），為人類完全的模範，他的獨特性在於他具有一項與神聯合的完全意識的事實，並且他也理解到，在他無罪完全的性格中有人類的命運。因為他是第二亞當，正象第一個真人，被置於更美善的環境中，由於順服而保持完全無罪。他是人類屬靈的領袖，能使所有的人類得到那更高尚的生命，成為完全有宗教的人，與藉著活潑的信仰，使他人也成為完全有宗教的人。這種超越的尊嚴，在神特別與基督同在的事上得到解釋。他進入人類的生命中成為力源，使凡與他接觸的人，都領受到高尚的生命，並將與他自己相似地神的意識的內在經驗傳達給人。他的作為是一種創造性的，是一種賜生命，靈與靈的感應。他甘願地受苦與受死，就彰顯了他對人類的愛，以及他對他使命的奉獻精神，並加深了他給以前遠離神的人的感力，這個見解被稱為贖罪論的神祕說。這種見解完全是主觀的說法，所以根本不能算是什麼贖罪論；此說也沒

有論及罪孽，只是解說人如何在罪污中被解救出來，而這種罪污在他的理論中也根本算不上是罪，他也沒有解明舊約聖徒是如何得救的。

2、黎秋論贖罪

黎秋在現代神學中的影響力，僅次於施來爾馬赫，並在今日神學思想中仍具潛力。黎秋的觀點，認為基督是一個人，對我們而言，他只是有神的價值，而他的工作則使得神的稱呼歸之於他。黎氏否認代替性贖罪的事實與可能性，他聲稱，與神和好完全在乎罪人對神態度的改變，並主張，救贖的工作主要是屬於一個社團，只要他們成為被救贖社團的一份子，並得到它的好處，那麼個人方面則只是次要的。根據黎氏來說，基督完成了救贖，正如他是神完全的與最終啟示的持有者，並為基督徒社團的創立者與支持者，那就是神的國。由於基督完全信靠與順服的生活，設立了基督徒社團，並藉著他盡忠職守，才使得他能擔當苦難與死亡。然而這個死沒有為罪作挽回祭的意義，它的價值乃在於繼續挑起人對神的愛的一個堅定信心的事實，乃在於順服至死並勝過世界的精神。但是神赦免罪是根據基督建設天國或為天國的緣故而赦免，因此為了與道德感化說有所區分，黎秋斷定了一個赦罪客觀的根據。有時他似乎認為基督只是一個榜樣，但這也只是從外表上來看，他主要是藉著集體的精神與生活來追溯基督的感化，而這種集體的精神與生活，是從主傳遞到他所設立的社團中。

三、較為晚近的贖罪論

1、新英格蘭神學政府說

從新英格蘭的神學歷史中，顯示了在贖罪論上有走下坡的傾向。起初贖罪論刑罰代替說，在新英格蘭神學中頗被贊同，但是於一六五〇年時被一位出名的平信徒賓昌（Pynchon）所攻擊，他攻擊為滅亡之人受痛苦的教義，以及以此為根基的歸與教義，而他在一六五三年受到諾頓（Norton）的答辯。後白拉梅（Bellamy）介紹了為後人所知的新英格蘭贖罪論，但本質上只不過是格魯修政府說的翻版，且白氏也否認限定的贖罪，而主張普遍的贖罪。後來有一位霍普金斯（Hopkins），他同意白氏的見解，並且主張基督的受死並非就是為了罪的刑罰，只不過是有一點代替的意思。此外，一般說來他們都否認基督藉著同自動的順服賺取功德，認為只有基督的受苦才有救贖的意義。政府說在新英格蘭神學中成為最顯著的贖罪觀。此後又有一人叫艾孟斯（Emmons）的，他企圖加上道德的成份來改善政府說，他強調神的管治乃是一道德的管治，是為愛所趨使的。布須耐爾更進一步的將道德感化說介紹到贖罪論中。

2、道德感化說各種不同的形態

（1）布須耐爾論贖罪

布須耐爾（Horace Bushnell）他反對贖罪的刑罰說與政府說，但認為前者優於後者，因為該說並未失掉神的公義。布氏不能了解基督被釘十字架，藉以所顯明神對罪的恨惡，以及賜予罪得赦免的恩典，因為他認為二者太過法理化與表面化。未能充份說明贖罪中的道德成份。在他所著《代替性的犧牲》一書中，他反對神一定需要贖罪祭的見解，而主張，唯一所需要的就是人應當與神和好，並表顯一個愛神與順服神的新精神。他認為，神是自己在基督裏救人，甚至在同的愛子中受苦，因此基督來，引領了人悔改，叫人與神和好。為了這樣做，基督來必要向人顯明神，並且使人得到新能力，藉此，基督能引領他脫離罪。所以基督來到世間，實際地成為人，進入人的命運中，遭受到人的抵抗並為罪受苦，服事人、醫治人的疾病，對在患難中的人表同情，藉此，本著他的聖潔與恆久的愛，向人顯明了神。藉著這樣做，基督勝過了人的抵抗，並得到人的愛，這就是贖罪。基督不但只是人的榜樣，也是在人生活中行義的能力。

此後，布氏得到了新的亮光，了解到神必須得到補贖，於是寫了一本書，名為《赦免與律法》並收回了以前出版的那本書的後半段，代之以自我犧牲、自我贖罪的觀念。他立下了一個原則，即不論神或人都無法赦免罪人，除非他想要為罪人做一點好事，並願忍受罪人的拒絕或反駁。當人想要赦免一位得罪他的人的時候，他心中就會產生一種怨恨，攔阻他去赦免人，但是他能藉著犧牲或

為犯罪的人受苦來征服這種怨恨。所以神藉著自我犧牲來勝過他的怨恨，如此就成就了一客觀的贖罪。布氏明顯不知道他已將神的好，弄得低於一個好人的好，一個好人往往還不必藉著特殊的方法來赦免人。

（2）毛瑞思論贖罪

毛瑞思（F. B. Maurice）對基督的看法是以亞歷山大的神學形態為出發點，以他為道，並認為基督是一個原型人或人類的根，如此，基督和人類站在一特殊原始的關係上——一位永遠的第二亞當。在道成肉身中，基督成為神人間的中保，藉著與他自己的相交，叫人與神聯合。他並不是代替人，乃是人類的代表者，而他的受苦與犧牲乃是人類所應當受的，且他是人類的根與元首，因而被神接納為一完全的補贖。如此，眾人在基督裏得蒙救贖，並不在乎有否信心，他們唯一需要的就是了解有此救贖就夠了。此說的根據就是基督實際地與人類聯合，這也可以稱為道德感化說，此說支持基督順服的獻祭，可作為我們遵循的榜樣。明顯可見，毛氏的見解也與施來爾馬赫有關聯。

（3）坎伯爾論贖罪

坎伯爾（McLeod Campbell）的學說有時被稱為代替悔改說。坎氏研究過歐文與艾德華滋的贖罪論，並且特別尊重此類神學，然而他卻認為他們的神學有美中不足之處，那就是說他們的贖罪論太過律法化，沒有充份的反應神的慈愛。他主張，基督替人類向神提出所需的悔改，如此就履行了赦免的條件；基督的工作實際上乃在於替人類獻上代替性的認罪。這樣，問題就來了，基督的死如何能與代替的認罪有關呢？他說，基督藉著他的受苦與受死，具有同情心地接受天父對世人的定罪，藉此顯出罪的可怕性；在父神看來，就當作是人完全承認了自己的罪，而這個定罪就被算為神在有罪的人身上所要求的聖潔。此說最大的難題在於沒有任何的聖經根據，並且也難以理解在一個無罪的人身上會有何代替性的悔改。此外，此說並未能解明罪惡的嚴重性。

3、贖罪論的神祕說

珥運論贖罪

在某些教會團體中有一個頗為盛行的學說，那就是首先為施來爾馬赫所教導的神祕說，此說後來被稱為“珥運說”（Irvingian Theory），或稱為“逐漸根除敗壞說”。在結束本章的討論時，我們來看看珥運（Edward Irving）的見解。珥氏為英國最偉大的傳教士，與錢模士多馬是同時代的人。根據珥氏的見解，基督取了亞當墮落後的人性，那就是帶著有生以來的敗壞與有道德惡傾向的人性，但藉著聖靈的能力，或藉著他神性的能力，能夠不彰顯在任何實際或個人的罪上，並逐漸地藉著他的受苦，來潔淨敗壞的人性，且藉著死將原來的敗壞完全根除，如此，叫人與神聯合。此種在耶穌身上人性的潔淨，就構成了他的贖罪，結果人得到救贖，不是藉著客觀地獻上挽回祭，乃是憑信心參與基督的新人性。

壹、教父時期的拯救論

從討論贖罪的教義（或者說是藉基督完成客觀的救贖工作），進而討論信徒得到救恩的方法（或說是藉著聖靈的工作，基督功勞的主觀應用），這實是必經的時期。

一、前三世紀的拯救論

若想在早期教父中尋找救贖工作應用的一個普遍確定、完整與徹底發揮的觀念，實是不可能的。那些教父們的陳述確實是不完全，有時又錯誤百出且自相矛盾。迦尼斯（Kahnis）說：“事實顯明，所有奧古斯丁以前的教父教導說，得到救恩的方法，是藉著人的自由與神恩典的合作。”

1、早期教父論信心

為了與新約所說相符合，人得到救恩的祝福，是“藉著向神悔改與相信主耶穌基督”，這是早期教父所強調的條件，然而，這並不是說他們已經具有信心與悔改的完滿與適切的觀念。一般認為，信心是接受基督功勞的顯著工具，而且往往被稱為人得救的唯一方法。這種觀念的了解，乃包括在認識神的真知識上，並將自己交托給神，是耶穌基督及其贖罪寶血的特殊對象。這個信心被認為是稱義的方法，而不是靠律法的行為。使徒時代的教父，一再地表顯出這種觀念，又為護教者再度提出。後期教父，如愛任紐與奧利金，也分享人靠信心得救的概念。而拉丁教父，如居普良與安波羅斯，在強調人完全墮落與因信稱義的必要上，遠超過他們以前的教父。然而，這不能說有關信心的清晰觀念，在前三世紀中浮出。在他們著重信心上，教父們重覆著他們在聖經中所發現的，但當他們說到信心是什麼的時候，則完全不清楚。一種流行的觀念似乎是說，僅僅在頭腦裏同意真理，但在某些情況中，信心似乎包括自我降服的觀念。然而這與在耶穌基督裏有圓滿得救信靠的觀念還相差太遠。亞歷山大學派，有時候在信心與知識上相衝突，他們說前者為一初步的階段，一般說來只是對真理的接受；而後者則是較完全的階段，在此階段中才能了解二者的關係。

此外，早期教父雖然強調神的恩典與信心，作為領受救恩的媒體，可是也顯示出道德主義的色彩，這明顯與保羅的教訓不符。福音往往被描述為一新律法，而信心與悔改有時僅僅被說明為，要倚靠人的意志。這樣，救恩是靠神的恩典，同時又靠人自願地合作。

2、早期教父論悔改

與信心一樣，悔改也被認為是得救的初步條件。至於悔改一詞之真義為何，則頗令人置疑，這在初代教父的思想中透露了出來。到底悔改僅僅只是一種行動，或內心的一種狀態，或被認為是人生中的一種改善呢？這些都是不確定的，同時也清楚顯示，當他們說到悔改是一種行動的時候，他們就特別強調悔改者悔罪行為的外部表現。這些行為甚至被認為有贖洗禮之後所犯的罪的價值，有一種強調善行必要的傾向，特別是舍己的善行，即如施捨、守獨身等等，都具有特殊的功能，與信心並駕其驅，作為得神恩寵的方法。這種善行的見解，是法理上的，而非福音上的。此種新約基督教道德上的曲解，在人心自以為義上，並在猶太法理主義進入教會開了門戶上，得以窺見。

3、早期教父中的禮儀主義與行為之義

尚有一點值得注意，即前三世紀的教父，已經顯示一種向禮儀主義移動的趨勢。洗禮帶著一種赦免以前所犯的罪，而洗禮以後所犯的罪，也能藉著補贖得到赦免的觀念，在他們中間廣為流行。此外，某人的善行，特別是殉道者所受的苦難，可以贖別人的罪的思想，也逐漸地佔優勢。到這時期的末了，雖然有一些教父不太贊同，但大多數的教父，卻把一種超餘的價值，加諸於殉道者與其代求上。所麥（Sohm）認為，以上的觀念違背了聖經的教訓，且時間會顯示出這兩種根本不同的思想，將彼此發生衝突，這是不可避免的。

二、教父後期的拯救論

1、伯拉糾論神的恩典

伯拉糾較早期的任何教父，在論到救贖上更遠離聖經的教訓，甚至可以說是棄絕了聖經的根基，而這根基對早期教父來說，是神聖不可侵犯的。伯氏又重申異邦哲學自足的原則，而他對罪的觀念，導致他否認靠神的恩典在基督裏得救的絕對必須性，他說人可以靠守律法得救。他並沒有完全藐視“恩典的幫助”（assistance of grace），甚至認為這是應當有的，使履行神的吩咐更為容易。但是他所說的恩典，並不是神使人重生，藉此人心得光照，人意志得到更新，以致向善追求聖潔的恩典，而只是包括在：（1）性善或自然界之美善（good of nature），即人生下來就有自由意志，所以他能行善或作惡；與（2）傳福音與基督的榜樣，二者都與人心並教導得救之法有關。神在自然界中所表現的恩惠是普遍的，且是絕對需要的，雖然能叫人容易得到救恩，但神在福音中的恩惠，既不普遍又不必須。自然恩典對善用自然能力的人而言，是隨處可得到的，因為這恩典並不直接行使在人的意志上，乃僅是行使在人的悟性上給予光照。此外，人也可能抗拒這恩典的行使。基督教被人認為是一個新的律法，與舊約相比，乃是一擴大的律法。真正基督徒是認識神的人，相信自己已被神悅納，並順服福音的訓誨，且效法基督的聖潔，而不是效法亞當的罪。

2、奧古斯丁論神的恩典

奧古斯丁的出發點，與人本來自然的情況完全不同。他認為，人是完全敗壞的，根本不能行屬靈的善事。他也用客觀的意義來說到恩典，包括在福音、洗禮、赦罪中的恩典，但他知道這是不夠的，他並且也了解到罪人需要內在屬靈的恩典，一種神的靈超自然的感化，藉此人心得光照，意志被更新轉向聖潔。這恩典是神預定的果實，是按照神主權的美意，而非按著人的什麼功德，白白賜給人的，它是在人的功德之先，神所給的禮物。這恩典賜給人一顆新心，並光照你，叫你的意志轉變，離惡而就善，且生發信心，使人行屬靈的善事。到人重生之後為止，恩典的活動，絕對是神獨作的，亦即人的得救，絲毫沒有人的功勞成份在內。奧氏有一段時間，以為人有相信的能力，但後來看到保羅在林前 4：7 中所寫的，就不再那樣想了。

奧氏在行動之恩（*gratia operans*）與協同之恩（*co-operans*）間予以區分。前者是在人不願意之前就使其願意之恩；而協同之恩是在人願意之後使其意圖不致徒然的恩典，且此恩典是不可抗拒的。這意思並沒有強迫的意思，乃是說不可避免地要更新人的心意，以致意志才能甘願選擇正當的途徑。人藉著洗禮接受了恩典頭一部份的祝福，就是重生，或者說是內心初步的更新與罪的赦免，而這些祝福也有可能失掉，事實上，除非也得到保守之恩，不然二者都無法保守住。

3、奧古斯丁論信心

論到基督徒生活的開始，以及所有善行的根源，信心都當居首要的地位。奧氏對信心的了解，乃在於對真理的理智上的認可，在他所寫對信心的看法中，比較是屬於高尚理解的觀念。他把一般的信心與基督徒的信心，信基督與在基督裏有信心之間加以區分，認為只有當一個人愛基督，並在他身上有所指望的時候，才真算是信基督，且基督徒的信心是由愛所成就的，但是奧氏的信心觀念還沒有達到赤子之心那樣完全信靠的程度，而此赤子之心的信心才是真正的得救信心。奧氏認為，信心在罪人稱義上是有所作為的，因為他說人是因信稱義的，那就是因信心得稱為義。但奧氏並非是以純辯論的性質來了解因信稱義，雖然包括有罪得赦免的意思在內，但是並非是因信稱義的本質。在稱義中，神不僅宣佈，也是藉著改變罪人內在的本性，使著罪人成為義。奧氏在稱義與成聖之間未能作一清楚的分別，實際上他是把後者包括在前者之中。奧氏神學思想的主要特性，就是把所有的事都歸於神的恩典。

4、半伯拉糾派論神的恩典

半伯拉糾派採取中間立場，否認人的完全敗壞，但承認不用神恩典的幫助，人也可以作成得救的工夫；雖然神的恩典能夠光照人的心，並能扶佐人的意志，但人的自由意志則總是不能妥協。事實上二者在救贖的工作上，是彼此合作的。神的恩典雖然是普遍的，能為所有的人得到，但是必須在適當運用自由意志的人的生活中，神的恩典才發生功效。嚴格地說，決定其後果的乃是在乎人的自由意志；相信或繼續相信，乃在乎人，只有為增強信心的時候才需要恩典，根本沒有不可抗拒之

恩惠這回事。伯拉糾主義被迦太基會議、以弗所會議、奧蘭治會議定為異端，這些會議也反對半伯拉糾主義，使得奧古斯丁主義在教會中大獲全勝。

5、奧古斯丁見解之修正

然而這並不是說，奧古斯丁的見解沒有受到修正，他本人的教訓包含著與人絕對倚靠神恩典的觀念相衝突的成份在內，並走向禮儀主義與行為之義，茲提數點如下：（1）有時靠教會及其聖禮來得神的恩典。（2）認為在赦罪與重生上，可能會再失去神的恩典。（3）對救法真正如此基要的因信稱義的教義，被說明為很難與白白恩典教義相協調。神白白賜給的恩典，主要並非在於罪得赦免上——事實上這乃是奧氏思想中的一個細節——乃在於重生，而將神的恩典注入人心中，使人能夠行善事，並賺得永生。信心所以被稱為義，並不是它支取到基督耶穌的義，乃是因為信心是由愛所促成的。人在恩典的工作與信心的恩賜之前，無功德可言，但是當重生恩典與信心在人心中作成的時候，他的行為才真正是功德的行為。因此根本上說，恩典只不過再一次使人能賺得救恩。

以上所說的這些內容，實在不是奧古斯丁思想的主流，乃是教會中之一些人急於把握的思想，更屬於支持半伯拉糾主義的教訓。在奧古斯丁與半伯糾主義間的抗爭，為時已久，表明了對預定論、人的完全敗壞，以及不可抗恩惠的強烈抵抗。最後為教會所認可的信仰立場，乃是溫和的奧古斯丁主義。西波格（Seeberg）在其所著《教義史》一書中說：“唯獨靠恩典的教義佔了優勢，而預定論卻遭到遺棄。預定的不可抗拒的恩惠，被洗禮的恩惠所驅逐。恩典的教義與流行的天主教發生了關係，由於高舉善行，就成為得神恩典的目的。”（卷一，382頁）

6、教會中發生的不良影響

在教會中有些影響正活動著，就是以恩典為所有屬靈祝福的恩典教義，與產生善行原理的信心教義相衝突的影響正活動著；另一些影響則引誘人高舉外部的行為，並堅持此行為的功德性，且忽略救恩的主觀條件，而強調行為。以下數點值得特別注意：（1）有一種把信心與信仰純正混為一談的趨勢，以為相信僅僅是主張一信仰純正的信條而已，而將注意力集中於一系列的教義上，只需要理智上的同意，但是卻遠離了作為一個人對神態度，並能結仁義果子的信心。（2）善行與自律深受推崇，且往往被描述為能補贖信徒之罪的適當方法。（3）許多教父在神的吩咐與福音的輔導間作一區分，因為前者絕對約束所有的基督徒，至於後者履行與否則無關重要，但對於那些遵守的人，則必得大賞賜。此乃為了修道院主義的好處，才作此區分，意欲將人特殊的階級成為聖潔，這就是他們勤於外部行為的原因。（4）崇拜聖徒、依靠聖徒的代求，特別是依靠童貞女馬利亞代求的習俗有增無減，證明了對救恩屬靈的涵意有害無益。這就導致外部的行為主義，並靠人的行為。基本的觀念就是說，聖徒有了過剩的善行，可以轉讓給他人。（5）有一種靠洗禮而得救的觀念不斷增強，這種觀念就是說進入除此以外別無救恩的教會。東方教會對於不受洗禮而能得救的可能性，大表懷疑，而在西方教會則是絕對否認不受洗而能得救的觀念，甚至奧古斯丁也教導說，沒有受洗而死亡的孩童是滅亡的。

大標題

貳、經院時期的拯救論

當我們來到經院時期的時候，關於得救程序的主要內容，即如恩典、信心、因信稱義、功德、與善行，我們看到許多各種不同的見解。一般說來，雖然在經院學派中顯示出半伯拉糾主義的傾向，但是教會的立場還是溫和的奧古斯丁主義。我們要簡略地看看這些主要的思想。

一、經院學派的恩典觀

有一點我們看出，在經院學派中盛行的見解，就是同意奧古斯丁派，而不同意伯拉糾與半伯拉糾派的見解。雖然後者說開始有信心與繼續有信心，乃在於屬血氣之人的能力，可是一般說來，經院學派都主張人若沒有神充足恩典(Sufficient Grace)的幫助，是無法有信心的。這就與奧古斯丁

的思想同出一轍，可是不那麼完全，因為奧古斯丁說還必須有有效的恩典（Efficient Grace）。在經院學派當中，關於恩典的題目，沒有普遍一致的見解。蘭巴德彼得的見解與奧古斯丁的見解，有著密切的關聯，同時廣被接受。蘭氏認為解釋恩典的性質，是一件非常困難的事，但是他寧願傾向於恩典乃為在人裏面行使的超自然能力，並在行動之恩（使人以信心轉向神）與協同之恩（與人意志合作，發生預期有效的結果）之間加以區分。唯有前者是最先賜給人的（只有前者是沒有人的行動而在人心中作成的），並且純粹是白白賜給人的恩賜。再進一步所賜給人的恩典，乃在乎人意志的同意與合作，不然無法得到。人的自由意志是唯獨靠神恩典的協助，才能有所活動，並且獲得預期的效果。

哈勒之亞歷山大的說法，與蘭巴德彼得是相一致的，但是他又提出另一個區分，就是經院神學的特性，他說到白白賜下的恩典（*gratia gratis dans*），施贈的恩典（*gratia gratis data*），與使人蒙悅納的恩典（*gratia gratum faciens*）。阿奎納多馬以不同的意義來使用這些名詞，因此就決定了這些名詞後來的用法。他雖然使用“使人蒙悅納的恩典”這個名詞，是指著一切超自然的輔助，目的是叫領受者本身得到補贖，但他卻把“施贈的恩典”這名詞，僅限於白白的恩賜，目的在為別人的好處，而非求領受的好處。論到“使人蒙悅納的恩典”，他在“運行的恩典”與“協同的恩典”之間作一區分。前者更新人的意志，而後者在合作上予以輔助；前者可稱之為充足的恩典，而後者可稱之為有效的恩典。

二、經院學派的信心觀

在經院時期，有一普遍的傾向，就是以知識為方式的信心（僅對真理的同意），與屬靈情感的信心（能夠產生善行）間有所區分。蘭巴德彼得在此作了三項區分，即信神、神的信實與基督徒的信。前兩項實際上的意思是說到一件事，那就是接受神所說的為真實；但後者是指深一層的信心，藉此信心我們才能與神有交通。蘭巴德彼得說，信神是一件事，也就是信他所說是真的，與在神裏面有信心是另外一件事，那就是說，相信他就是愛他，到他那裏去就近他，並加入基督身體中成為肢體。他也在相信信經、教義的信，與因信稱義的信之間作了一個區分。

在蘭氏之後，通常理智的信與為愛所形成的信之間又有所區分，此外，又特別宣稱理智上的信是為稱義作準備，只有為愛所形成的信才是使人稱義的信。同時，作神甫的認為，叫信徒無條件的服從教會的權威，乃是信心主要的特性，所以有些神學家就鼓勵這種觀念。

三、經院學派的稱義與功德觀

奧古斯丁對稱義與成聖的混淆，不但未加以澄清，反而為經院學派更為加強。他們的一般教訓就是說，神將成聖之恩注入人的心中，使著人得稱為義。在神那方麵包括成聖之恩的注入與赦罪，在人這方麵包括藉著信心與懊悔，將人自己的自由意志轉向神，當然，那最後的一部份並不包括嬰兒，因為在嬰兒裏面完全是神的工作，如此一來，因信稱義僅僅包括恩典的注入與原罪的赦免。

1、經院學派論稱義

經院學派一般都同意在稱義中所包括的，但卻從未想過基督之義是僅僅歸給罪人的，然而，在稱義中各不同本質的次序決定上，則意見各殊。根據阿奎納多馬，最初是有恩典的注入，然後才有自由意志的轉向神，其次是將自由意志轉向抵擋罪，最後是罪得赦免。而哈勒的亞歷山大與波拿文土拉卻主張另外一個次序，即轉離罪，恩典的注入，罪得赦免，與自由意志轉向神。但恩典注入的那一剎那，人就生發懊悔之心，罪就被恩典逐出。

敦司蘇格徒則有完全不同的見解，他所了解的稱義包括兩項神的工作，那就是罪得赦免與藉成聖之恩內心的更新。實際來說，二者雖是同時的，但在次序上來說，罪得赦免在恩典的注入之先。

經院學派說稱義是立即的作為，但是天特總會卻說稱義是逐漸增進的。關於稱義之恩的確保，阿奎納主張這並不是一般信徒所共有的，必須根據恩典的外部表記，才能夠得到合理揣測的滿足，也只有那些為宗教緣故有所作為或多受苦難，又藉著特殊啟示的人，才能得到稱義的確信。

2、經院學派論功德

與自由恩典教義並行，並關係到稱義的，就是其次的功德教義。德性的功德素質，特別是在善行上所表顯的，在中古世紀非常盛行，幾乎沒有任何著名的經院學派神學家反對。阿奎納多馬將功德分為兩類，就是“賺取的功德”（Merit of Condignity），嚴格的公正上來說，得報賞是應該的，並且這功德唯獨屬於基督；與“施贈的功德（而非賺取的）”（Merit of Congruity），意思就是人能給予賞賜並且人也能得到這功德。然而他的門人多馬派卻更為極端，主張一個人在稱義之後，由於神恩典的幫助，才能得到賺取的功德，那就是使他在神面前有所作為、在神身上有所要求。敦司蘇格徒的弟子否認此點，但主張在稱義前的善功，可以得到一致的功德，且根據這個而能得到恩典的增進。他們主張神性的完全，使得神不得不將人所賺得的恩典傳給人。

3、天主教拯救論最終的型態

天主教論神恩之應用與支取上，採取了下列的形式。在教會之內所生的孩童，就已接受了重生的恩典，包括在洗禮時恩典的注入與罪得赦免。然而，在後來受福音感化的人，也領受到充足的恩典，那就是聖靈的光照悟性，並加強意志；他們能抵抗，但也要順服神的工作，並隨從聖靈的引導。藉著順服並與神合作，他們為稱義之恩預備自己，此種預備包括了下列七種成份：（1）同意教會所報導的真理；（2）看見自己有罪的景況；（3）盼望神的憐憫；（4）開始愛神；（5）憎惡罪；（6）決志遵守神的誠命；與（7）願意受洗。

清楚看出，信心在此並沒有佔重要的地位，但卻與其他的預備程序相協調；信心只不過是對教會教義作理智上的同意（*fides informis*），並且是僅藉著愛所分賜的恩典（*gratia infusa* 即澆灌的恩典，藉此成為由愛所形成的信心），而得到稱義的能力。這稱義的恩典才是稱義的根基，為七種預備程序中的首要項目。

在此七項預備程序之後，因信稱義就隨著洗禮而來。稱義在乎於恩典的澆灌（超自然的功德），然後才有罪得赦免，而此赦免的多寡程度又與實際上勝過罪的程度相稱。稱義是白白賜予的，而非靠那事先預備項目而賺得的，並且是藉著守誠命、行善事來保守稱義。在澆灌的恩典中，人領受了超自然的能力作善事，如此本著基督所賺得的功勞，才能得到所有其他的恩典和永生。因此，神的恩典再一次地使人賺得救恩，但卻無法確定這稱義的寶貴恩賜，將持續到多久，可能因不信或犯什麼大罪而失掉；然而，因為補贖之禮，包括懺悔、認罪、赦罪與補贖的工作，則又重新復得。罪孽與永遠的刑罰，藉著告解（罪得赦免）得以免除，但罪的暫時的刑罰，只能藉著補贖的工作得以消除。

三、改教與改教後期的拯救論

一、信義宗的拯救次序

路德馬丁從事宗教改革，是基於以下兩個理由：（1）在天主教會中所發展補贖禮的教義體系；（2）與天主教有關的贖罪券之販賣。路德本人從前也是從事補贖的工作，但當他讀到羅馬書 4：17 的時候，聖經的真理就對他發出了亮光，謂人唯獨因著信才能夠被稱為義；他也了解到馬太 4：17 所要求的悔改，與天主教所說的補贖工作毫無關聯，乃在於內心真正的憂傷，而且唯獨是由神的恩典所結出的果子。於是他了解到悔改實際重要之點，並不是私自在神甫面前認罪（這在聖經中沒有根據），也不是由於人所提出任何的補償，因為神是白白的赦罪；乃是為罪而從內心中發出的真正憂傷，並誠懇地願望過一新生活，且在基督裏願意得到神的赦免之恩。因此，路德再一次地以救恩的教義，作為罪與恩教義的中心，並且宣稱唯獨因信稱義的教義，乃是“教會存在的重要條文”。結果，宗教改革拒絕了中古世紀的一切神學，即如贖罪券、補贖禮、告解禮、余功，以及人為功德的教義。

1、路德論信心與悔改

論到路德所提信心與悔改的關係，學者的意見不一。黎秋主張，路德最初認為信心是悔改的果實，但後來路德又認為悔改是在信心之前，且此悔改是因律法而發生的。但是利普修（Lipsius）不承認這種觀念的改變，並且主張說，路德總是認為刑罰（poenitentia）包括痛悔（由律法所造成）與信心（一個人憑信心來接受耶穌），二者都是將罪人引到神面前的初步工具，因此還沒有成為與基督聯合的前題；同時可以說，在路德的早期生活中，他反對天主教因功稱義的教義，使令他強調真悔改是信心的果子；在他後期的生活中，他又遭遇到反律主義，此主義說在真信心之前一定要有補贖，但是路德總是認為得救之法包括為罪憂傷、信心，以及奉獻給神的生活，這個次序為早期的信義宗神學家所保留，也是教會信條的標準。

2、信義宗的拯救次序

信義宗的拯救次序，首先僅包括三個因素，但在十七世紀中，由於偉大信義宗神學家的發揚光大，就加以詳細論述。他們的拯救次序很牽強的以徒 2 6：17—18 作為根據，這裏麵包括有呼召、光照、改宗、重生、稱義、更新與得榮。在所有生活在福音之下的人們，藉著洗禮或聖道的傳講，接受神充足的恩典，藉此聽福音的人在重生上不致於抵抗神的恩典。此後在路德宗的拯救論中出現了神人合作說，拯救的次序如下：出生於基督徒父母的孩童，他們不能抵抗神的恩典，所以在洗禮時就得蒙重生並領受神的恩賜；而成年人則是以有效的恩召被召，光照他們的心思，加強他們的意志，使他們不致抵抗神的恩典，如果他們不抵抗聖靈在呼召時的工作，那麼他們就會為罪憂傷而得重生，並且神要將信心的恩賜賜給他們。他們藉著信得稱為義、罪得赦免，被稱為神的兒女，與基督合而為一，被聖靈更新，最後得著榮耀。

此外，信義宗拯救的次序是以信心與悔改為中心。嚴格來說，呼召、悔改與重生僅僅是預備工作，為的是要引罪人到基督面前，直等到罪人憑信心接受基督的義，神才赦免他的罪，使他脫離律法的咒詛，收他為神的孩子，並使他與基督耶穌奧祕的身體有份。雖然這往往是一般所提出的拯救次序，但與後期的信義宗神學卻並不相同。

二、改革宗的拯救次序

在改革宗神學中，拯救的次序是採取不同的方式，這是由於加爾文一貫地以神永遠的揀選，並在恩約中以神祕聯合為出發點的事實。加爾文的基本立場就是，除非人與救主有生命上的聯合，不然他就不能得到基督的祝福；既然拯救之恩的初步祝福，是以與基督聯合為初步條件，那麼基督給教會的恩賜，以及他的義歸給信他的人，都是在上述之先了。在和平會議中，就有關基督和父所賜給他的人之間，已經樹立了一聯合，由於此聯合（法理上的與神祕上的），所有救恩的一切祝福都屬於在基督裏的人了，而他們藉著信心就可以支取救恩中的福氣。

從此基本的立場又演變出幾項特點。選民的救恩不能在毫無真實性的方面加以理解，因為他們從永遠就在基督裏，並且由他而生；基督是他們的頭，他們是他奧祕身體的肢體。重生、悔改與信心，不能僅認為是預備的階段，而與基督的聯合完全無關；也不能認為是人應當履行的條件，而由人憑其自身完全或部份的能力達成。重生、悔改與信心乃是恩約的福氣，是從與基督神祕聯合所產生出來的，並且是基督給教會的恩典。論到補贖，改革宗所採取的立場是與信義宗有別的。加爾文認為悔改是在信心之先，但僅僅是一恐懼害怕的心理，而法理上的悔改不一定使人有信心，也不能被認為是為信心的一絕對預備；他強調，從信心發出來的悔改，只能在與基督的聯合上才能得到，而且此悔改是一直不斷地存在於人的一生中。此外，加爾文並不認為在悔改中包括痛悔與信心；他承認在悔改與信心間有密切的關係，但他卻並不考慮沒有信心就能有痛悔的事；但他也指出，聖經是清楚將此兩項分開，因此在救恩的程序中，痛悔與信心都有其獨立的意義。

然而，加爾文與路德在救恩的程序上雖有所不同，但是論到因信稱義的性質與重要性，則兩個人人都同意此點。他們二人在反對天主教上，都認為因信稱義是神白白的恩典，並且以法庭上的行動來說，稱義並沒有改變人內裏的生命，只是改變了罪人在神面前司法的關係。他們並沒有在信徒本身的義中，找到稱義的根基；信徒被稱為義，非由於他們有生以來的義，乃是唯獨在乎耶穌基督所

歸給的義，這個義就是罪人憑信心所支取的。此外，他們都否認稱義是神漸進的工作，而堅稱此稱義是立時的，且是立刻完成的工作；並且主張信徒能確實知道他自己從永遠憤怒、被定罪的環境中，遷入到蒙神恩寵、蒙神接納的環境中。

信義宗神學並沒有對上述的立場表示堅守的態度，有時信心被認為是重生的基本工作；而且一些中間派的神學家，則以耶穌基督所注入的義，作為因信稱義的根基。

三、阿民念派的拯救次序

1、阿民念派的救恩次序

阿民念派教導，神將普遍的恩典賜給人，此恩足夠叫罪人相信並聽從福音；而且藉著傳道所臨到他的呼召，只不過在悟性與了解上發生道德上的影響。假如人同意了這真理，並信靠神的恩典，聽從基督的吩咐，那麼他就領受了更大、更多的神的恩典；他稱義是由於他的信心，如果他能堅忍到底，就能有份於永生。

2、掃模學派救恩次序的見解

掃模學派與阿民念派是走著同一路線。此派的代表是凱麥倫（Cameron），他教導說，人的意志總是在了解之後，因此在重生與悔改上，首先需要內心有效的光照。說，在人的意志上，根本沒有屬乎聖靈超自然的直接工作。此派中尚有一人培恩（Pajon），他主張神特別恩典內在的工作是不必要的，並且說神呼召的有效性，乃在乎與外部環境的一致性。

3、新唯名派的見解

以上所提阿民念派的見解，導致了救恩程序的說明，就是在英國為人所知的新唯名主義。根據新唯名派的見解，基督已經替所有的人贖罪，那就是使所有的人都能得救，並且把他們帶入一蒙得救的情況中。基督完成了這個工作，藉著他滿足了舊律法的要求，這舊律法就是工作之約的律，並且以新律法代替了舊律，而此新律法就是恩典的律，是藉著信心與改宗來滿足恩典的律，雖然有時候並不完全，但這乃是悔改罪人的真順服。基督的此項工作，可以稱之為罪人法理上的義，因為它是滿足並廢止舊律的工具。但從福音上得來的義，包括對新律法的順服，那就是信心與改宗，作成了罪人因信稱義的根基。此種唯理派的傾向，至終在自由主義（新派）中找到了歸宿。新派承認基督只不過是一偉大的先知和教師而已，他傳揚神的真理，並以他的死來印證；為了獲得永遠的救恩，人們必須追隨他的榜樣。

4、衛斯理派的見解

衛斯理派是阿民念派中較為敬虔的一形式。此派反對逐漸改宗的概念，對長時期的痛悔後，黑暗消除，光明進來，疑難完全轉變，而得知完全得救的觀念加以否認。衛斯理派的思想，是集中在對福音宣傳的努力上：藉著傳揚律法將罪人打倒，並將他拖到深淵的邊緣，叫他心裏恐懼戰兢；然後立刻將之放在榮耀的救贖福音之前，並懇求他用信心接受耶穌基督，使他從永遠的滅亡中得救。如此接受基督的罪人，在一剎那之間，從最大的愁苦中而進入好像被提的情景中，脫離了極深的愁苦，而進入超越的喜樂中。此突然的轉移，帶來了一種得救的確知。許多衛斯理派的人士主張，還有第二次的根本改變，若想完全成聖，這是一定要有的。

四、救恩程序的次要見解

1、反律主義派的拯救論

反律主義派對基督救贖的主觀應用上加以拒絕，他們在基督所獲得的工作，與聖靈將救恩祝福應用在人身上的工作間，未加以區分；但是說到基督已經作了那應當做的事，就好像不但將我們的罪孽，就連我們的罪污都給擔當了，所以我們得稱為義、重生、並成聖——簡言之，我們在他裏面得以完全。由於這個事實，人在主觀方面說是為義的，並在基督裏成聖，而在他裏面唯一要作的就是相信，那就是他要了解一個事實，他可以確實知道神並不看他為罪人，乃是看他為一個信者。所

說他的罪，也不是真正的罪，只不過是老舊人的活動而已，且此罪也不能算是信徒的，因為他已經脫離了律法，在基督裏得以完全，在神的恩典中得著榮耀。有時候，反律主義者所說的比這更進一步，就是他們聲稱，基督並沒有真正賺得救恩，因為救恩在神的計劃中早已經預備妥了，他只不過是彰顯神的愛而已；而相信的意思只不過是將神抵擋我們的怒氣的虛假觀念擱置一邊。這樣的觀念在重洗派、自由派，以及在英國與新格蘭州一些派別中頗為盛行。

2、神祕派的拯救論

在德國、英國與荷蘭，有大多數的傳道者興起追求基督徒經驗的本質，並且強調真信心就是經驗的事實。他們詳述，作為一個真信徒之前，必須有經驗。他們這樣做，根本上不是視聖經為引導，乃是以個人經驗為根據。他們主張律法當傳給萬人，但福音只能傳給某些“有資格”的罪人。在一個人還沒有真正成為神兒女之前，必須先被帶到律法的恐懼之下，必須經歷痛苦的掙紮，必須覺知良心控訴的痛苦，並且預期感覺到必須受永刑的恐懼，若沒有聖靈特別的許可，他們是無法相信基督的，就是他們信了，那信心在最初也只不過是逃往耶穌基督避難所，飢渴慕義的信心。這信心是先有的，並且是稱義的條件；為了得稱為義，罪人要憑著這個信心才能靠賴基督。這個逃往耶穌基督避難所的尋找的信心，不能立刻變為確實有把握的信心，這二者之間有很大的距離，且須在經過許多波折之後，經過各種的疑惑、掛慮、不確定之後，並且經過許多屬靈的掙紮之後，信徒才能得到得救的確信——這只不過是少數幾個蒙揀選的特權而已。這個確信往往用一種特別的方法臨到人，如一個聲音、一個異象、從聖經來的一句話，以及其他類似的方法。

壹、教會論

一、教父時期

1、早期教父的教會觀

有關教會的教義，在基督教早期的文獻當中就有其根基了。在使徒時代的教父與護教者的文獻中，論到教會通常被稱為神產業的代表者。雖然說到神的子民為真以色列人，但是在歷史上的預備時期，卻往往不被人所了解。甚至在第二世紀，關於教會的觀念，也都有些可以覺察出來的變遷，那乃是由於異端的興起，使得真正大公教會外部的特性顯露出來。因為這樣的結果，大家都特別強調外部的特性，以茲區別何為真正的大公教會，結果教會被認為是一個外部的組織體，為使徒繼承者之主教所治理，並且擁有真正的遺傳。這種觀念頗為流行，認為世界所有普遍的教會，都是地方教會，也都有地方教會的歷史性，但是這個地方教會，不能被視為一分離的團體，應當被視為普遍教會的一部份，只有這些分離單位的教會對大公教會盡忠、服從時，她們才被認為是真教會。

2、其他派別的教會觀

可是在其他派別裏，他們特別強調教友的聖潔，以此聖潔程度來定奪教會的真偽。主張此學說的人，就是第二世紀中葉的孟他努、第三世紀中葉的諾洼天，與四世紀初的多納徒派為代表，主因是由於他們反對教會逐漸的世俗化與貪愛世界而產生的。孟他努派的領袖，猛烈地攻擊教會的鬆馳與世界化，並且堅持苦修的生活習慣，他們說受洗以後所犯的大罪是不可赦免的，但是他們卻也說，藉著殉道能夠補贖大罪。諾洼天派並不同意孟他努派的說法，但卻贊同、遵循追求教會的聖潔，他們主張教會沒有權柄赦免那些受逼迫而否認神信仰的人再加入教會，但卻發現有些主教接納這些人入教，並重新給予施洗。多納徒派在羅馬皇戴克里先迫害的時代，也有這樣的趨勢，他們有力地堅持教會懲戒，與純潔的教友制度，反對靈性上有缺失的人作他們的牧師，拒絕政府干擾教會；但同時他們卻又力求皇帝的恩寵。

<B 3、居普良的教會觀< b>

教父們對於這些派別非常反對，並且強調教會的主教制度。居普良是特土良的學生，是頭一個倡導教會主教制的人。他認為，主教是由主自己所選召的，是使徒真正的繼承人，並主張根據馬太 16：18 節，教會是建立在主教上，而主教是教會絕對的主宰，至於決定誰屬於教會的權力完全在乎主教，某人犯罪後想重新加入教會也是由主教決定；他是以神祭司的身份來領導教會崇拜，並以那個資格來獻祭。居普良是頭一個教導牧者有真正祭司職份的人，按他來說，主教可以成立一個教團，召開主教會議，如此可代表教會整體的合一，他乃是以主教的合一作為教會合一的根基；他同時也主張各主教間地位的平等，並不將優先權讓給羅馬的主教；並稱背叛主教就等於背叛神，任何人不服從主教，就沒有資格和教會來往，結果那人的得救也遭到懷疑，而真正的會友總是在教會內，教會以外沒有真正的救恩。這種的教會觀使得居普良否認異端所施洗禮的有效性，很明顯地，對他來說，一個在教會之外的人，不可能吸引別人到教會來，而且他相信只有教會領袖才可領受聖靈——因他只有在教會內才分賜給人——才能將赦罪之恩分賜給人。這樣，居普良是首先發表大公教會觀念的人，清楚地包含所有基督教會的各分支，並且藉著有形的與外部的合一聯繫在一起。一位神學家說：“這是居普良導致教會錯謬與腐敗更深一層的貢獻。”

4、奧古斯丁論教會

奧古斯丁的教會觀也是在以上所說的思想範圍內，他與多納徒派之思想間有一番掙紮，迫使他對教會的本質有更深一層的反應。說來可悲，他的教會觀與他所倡罪與恩典的教義不相一致，事實上在他的教會觀念上存在著二元論，一方面奧氏主張預定論，認為教會是蒙揀選者的集團，擁有神的靈並有真正的愛心，其中最重要的是在於實質，而非僅是外部的參加教會聖禮而已，且由於此團體的代求，罪就得到赦免，得到神的恩典，因此聖徒（教會）真正的聯合是無形的，但是此聯合只能在大公教會內，因聖靈只有在教會內才工作，且只有在教會內才有真正的愛。

另一方面，奧氏也是一個主張主教制的人，一般說來他持守居普良的教會觀，認為真正的教會就是大公教會，而在這個教會中，使徒的權威透過主教的繼承而延續下去，且教會將不斷擴展下去；而在教會之外就無救恩，因為人只有在教會內才能被愛充滿得著聖靈；而教會的聖禮不僅僅是一種象徵，乃神能力實際的應用，在洗禮中神真的藉此赦免人的罪，在主餐中真實地給人屬靈的復蘇；在這個教會中雖有各形各色的人，但是論到完全的純潔則在將來才會實現。

多納徒派人士批評奧古斯丁將教會分成兩個：現今混雜的教會與將來在天上的純潔教會。奧氏為了回答他們，他主張現今的大公教會也有純潔性，但是在客觀的組織上，即在教會的職份，如大主教、主教、神甫等，聖禮與管理上當力求純潔；除此之外，奧氏也護衛一個主觀上的聖潔，雖然他承認教會中有好的有壞的信徒混雜一起，但是他卻主張這兩類人同時存在，並不具有相等的意義，雖然那惡的人不能從教會外部的組織上除去，但是就內部來說，他們與真正敬虔的人是分離的，他們雖屬於教會卻不在教會裏，他們是基督身體裏的毒瘤，一定要被鏟除掉。如此在思想上奧氏影響了多納徒派想要在生活中實踐的純潔性。

5、奧古斯丁論神國

在這裏還有一點值得考慮的，就是奧氏論神國的教義。早期教父用“神國”一詞來描述教會發展的結果與目標，也就是所說末世論的國度。但奧古斯丁說：“教會在現今就是天國。”雖然他也把這意思用在教會的領袖身上，可是他說這話的主要意思是，聖徒組成了神的國。雖然神的國在本質上來說，是那些敬虔的聖徒，但是也是有組織的教會，在上帝之城與世界之城間的對比，被認為是基督教與異邦主義、善與惡、教會內的聖徒與惡人、屬靈的與屬肉體的、蒙揀選與未蒙揀選之間的對照。

在奧古斯丁有關教會分歧的觀念中缺乏綜合性，但值得懷疑的是，到底實際情況中是不是真能有綜合性呢？茲提出一些問題之三重回答來回答這些問題。可以說：誰在教會中？（a）一切預定得救的人，包括未悔改之人。（b）一切信者，包括那退後之人。（c）所有參與聖禮之人。可是問題又來了，哪一個是真教會呢？是受洗禮者的外部交通呢？還是選民與聖徒的屬靈交通呢？抑或二者都是，因為在外部交通和屬靈交通之外沒有救恩？此外為選民所組成的教會，與信者所組成的教會，

怎麼能發生關係而有聯繫呢？我們可以清楚發現，因為信者當中有些人不是在被選之列，所以後來也是滅亡了，二者可說毫無關係。當奧古斯丁說，沒有一個人有了神為父而不在教會中的時候，他說的就是那有形的大公教會。自然問題又發生了，關於那些未曾加入教會的選民又將如何呢？再者，假如有形的大公教會，如奧古斯丁所主張的，就是基督的真身體，這豈不證明多納徒派所爭論，惡人與異端者不能容留於教會的論點是真實的嗎？再有，假如這個教會是以神預定的恩典為根基，那麼曾經接受重生之恩與在洗禮中罪得赦免的人，怎麼能再失去恩典而得救呢？最後，如果神是諸多恩典的唯一來源，而且此恩典又是隨他己意來分配的，那麼要把這個能力歸給有形教會的洗禮，又靠教會組織成為會員來得救，這樣做可以被認為是適當的嗎？關於這一點，可以說奧氏對預定的見解，使得他與他同一時代的人，遠離了聖禮主義的方向。

二、中古時期

1、教皇觀念的發展

在中世紀時期有兩項較顯著的觀念，那就是天主教的權勢佔了優勢，與以教會為神國的觀念。

在主後四、五世紀的時候，教會的遺傳非常盛行，說基督將那首要的權柄賜給了彼得，使他超過其他使徒以上，並且說彼得是羅馬天主教的第一任教皇；此外，據說這個首要的地位傳遞給了他的繼承者，就是帝國基層的主教。主後五三三年，拜占庭皇帝猶斯丁念承認羅馬天主教的權位，在所有其他區域的主教以上；貴格利一世時拒絕“普遍主教”的稱呼，但是在六〇七年，這名稱又加給他的繼承者波尼法修第三，而波氏也接受了。此後，羅馬的基層主教屬靈的權勢在西方世界中廣被接納，這就是天主教教皇制度的開始。這樣一來，教會就接納了外部有形的元首，不久就演變成一個無上的主權者。

2、教會被認同為神的國

隨之而來的發展就是大公教會即為神的國，因此天主教的管區就是屬世的國，這種觀念受到兩種偽造的鼓舞：君士坦丁的貢獻與偽造的教宗諭令。這二者在當時都是欺騙百姓，藉此來證明教皇的權威，是早在第三世紀時的教皇就頒布授予的了。

把有形的與有組織的教會當成是神的國這件事，有很深遠的結果。如果只有教會是神的國，那麼所有基督徒的本份與活動就都必須投給教會，因為基督說到這個國度，是所有基督徒應該努力的最高目標，而自然生活與社會生活對教會來說，不過是次要的生活而已；一切不受教會管轄的，都被認為是世俗的，若要拋棄或拒絕它，將被認為是虔敬的事；隱士與修道士的生活則被視為最偉大的理想生活。還有一個結果，就是將不當的意義加在教會外部的組織上，怎麼說呢？因為神的國在新約中，不但被解說為基督徒生活的目的，而且也是基督徒蒙福的總結，因此按照這種說法，救恩一切的祝福，藉著教會的條例、法令、儀式才臨到人，若沒有這些禮節上的用途，要想得救是不可能的。

將神的教會當成神國的結果，導致了教會真正的世俗化，教會既然被認為是外部的國度，就自覺有責任解說、維護她與世界國度的關係，那麼久而久之就只關心政治，而忽略了人得救之事，世俗化代替了永世的追慕。教皇有鑒於神國至高的特質，以及神國包羅萬象的護理，所以認為應該透過要求皇帝服從教會的統治，來實現國度的理想。這就是諸如貴格利第七、英諾森三世與波尼法修八世等大教皇的野心。

3、羅馬天主教的教會觀

在宗教改革之前，羅馬天主教的教會觀，就已經明確的規定了，後來在天特總會中，不敢討論教會的定義，乃因當權者還是願意教皇制度存在的緣故。他們還沒預備好要承認教會的權柄根本是屬於教皇的，也不承認主教是從教皇得權柄，但卻主張主教是由基督直接而得權者。這樣衝突的見解，使得他們要用明文來制訂教會的意義到底是什麼。

可是天特要理問答，卻把教會界說為“所有信者的團體，有一個無形的元首基督，及一個有形的元首，就是彼得的繼承者，佔有羅馬天主教的教區。”而天主教最有名的大主教伯喇爾明，也對天主教的教會觀提出了清楚的說明，根據他的說法，教會乃是“本著承認同一的基督信仰而結合，引用同一的聖禮，在合法牧師的指導之下，並基督在地上的代理人，即天主教教皇治理之下的團體。”這個定義的頭一句（承認同一的信仰），將不信的人排除在外；第二句（同一聖禮的使用），將使用聖禮與天主教規定不合者排除在外；第三句（服從天主教教宗），則將天主教以外的一切教派，如希臘的基督徒等排除在外。

論到天主教的教會觀，應注意下列幾點：

（1）教會的有形性質

天主教教會特別著重教會的有形性，而認為教會有形性可見之原因，乃在於神聖道的具體化（incarnation）。因為神的道不能降入人心，只能夠像人一樣在人中出現，並藉著人為有形的媒體來執行他的工作；而教會甚至被認為是道成肉身的繼續，那麼基督自己藉著委派使徒，並且委任他們中之一人（彼得）為他們之首，就組織了教會。教皇就是彼得的繼承人，主教就是其他使徒的繼承人，前者持有直接與絕對的權威，而後者僅有從教皇承續而來一點點的權威。

（2）教會的教導與信仰

在教導的教會與相信的教會之間，有一個很重大的區分，前者包括從其教會之首而來全部的教訓，後者包括尊敬牧師權威的所有信者。天主教認為教會最重要的屬性就是教導，因此她認為自己是大公的、獨一的、屬使徒的、無謬的與永遠的教會，除此以外她都不承認別的教派為教會，因此她採取了毫不容忍的態度來反對其他的教會。而教會裏的聽眾，是以教導的教會為依存。

（3）教會的身體與靈魂

教會像人一樣，是由身體與靈魂合成的，教會的靈魂就包括那些信基督，並藉著超自然的恩典、恩賜、與基督聯合的社團。並非所有的選民都在教會的靈體裏，也不是所有在教會靈體裏的人都是選民，因為至終有些人墮落了；有些不在教會組織裏的人，不一定不在教會的靈體裏，即如一些慕道友在沒有加入教會前已經得到了主的恩典。而教會組織體，就是那些承認真信仰的人們，不拘他們是罪人或義人，只有受洗的人是屬於教會的，但有些受洗的人卻還沒有屬於教會，亦即他還未受主恩典，還未成為真教會之一員。

（4）教會分配救恩

基督把為罪人所賺得的恩典與祝福分配給教會，他乃是完全藉著神甫的代理來執行，結果教會這機構，在邏輯上來說是先於機體，換句話說，有形教會是在無形教會之先。

（5）教會是救恩的機構

教會就是一個得救的機構，即救人的方舟，這樣說來她有三項的功能：（1）藉著傳道來宣揚真信仰；（2）藉聖禮使人成聖；與（3）遵照教會法規來治理信徒。只有教導的教會才能做這些事，因此嚴格說來，教會就是教導的教會，她在基督之下是人得救的唯一中保，她並將救恩分賜給眾人，是全人類得救唯一的方舟。得救的次序並不是神藉著他的道引人到教會，正相反，是教會領人明白道，而進入基督裏。

三、改教時期以及改教後期

在改教時期所產生的教會觀與天主教的教會觀，有著顯著的不同。路德馬丁是逐漸地脫離教皇制的觀念。

1、路德派的教會觀

路德反對教會無謬、特別祭司制度與神奇式的執行聖禮的觀念，恢復了全信徒都是祭司的聖經觀。他認為教會是相信基督之人的屬靈交通，這種交通是為教會元首基督所設立支持的。他著重教會的唯一性，但分為有形的與無形的兩方面，這是從路德開始而有此區分的，但他也特別指出，這並非是兩個教會，乃是一個教會的兩方面。他堅持教會的無形性，意即他否認教會在本質上是由一個可見的首領所領導的外部社團，他堅稱教會的本質乃在無形的範圍內：即藉信心與基督有交通，並藉聖靈得著救恩的祝福。

然而此同一的教會，成為有形的，並被人認知，並非由於教皇為其元首，亦非由於大主教的治理，也非由於外部的各種條件，乃是單單由於聖道、聖禮的純潔執行，而真正重要的事是，一個人屬於屬靈無形的教會，但這與做有形教會的會友有著密切的關係。基督藉著聖靈召集教會，用聖道與聖禮來達成建立教會的目的，因此外部的教會社團是必須的，路德將此形容為“信而受洗的群眾，或在城市、或在全國、或在世界各地屬於神甫或主教的人。”從外表上來看，教會總有一些假冒偽善與邪惡的會友，他們是無份於教會屬靈的操練。

2、重洗派的教會觀

重洗派是極端反對天主教的外部化。雖然天主教大部份是以舊約為其教會組織的根據，可是他們卻否認自己是舊約的教會，有了這樣的觀點，他們就堅持教會的根基只在於信徒，所以是新約的教會；雖然孩童在舊約教會中有地位，但在新約教會中卻沒有合法的地位，因為他們既不能有信心，又不能做任何承認。由於此派堅持教會的屬靈性與聖潔性，所以他們中間有許多人就摒斥有形的教會及其蒙恩之道。為了與路德派管區制度有別，重洗派要求絕對的政教分離，有些人甚至走極端說，一個基督徒不能作官、不可起誓、也不可參戰。

3、改革宗的教會觀

改革宗的教會觀雖然與路德派在某些重點上多少有些出入，但在根本上卻是如出一轍的。二者均同意教會的本質乃在於聖徒間的相通，是一個屬靈的實體，亦即所說無形的教會。雖然路德宗主要是在教會條例，如教會職份、聖道與聖禮上追求教會的合一與聖潔，可是改革宗卻在信徒的交通上找到比上面所述更大的範圍。前者只經由教會而得到祝福，因為神藉著他自己絕對預定的方式來分配恩典，那就是傳福音與執行聖禮；而改革宗的見解，在有形教會的範圍之外還有得救的可能性，並神的靈非絕對地僅限於一般的蒙恩之道，乃是何時何處或如何工作都隨己意。還有，改革宗論到教會的真正標幟，不僅在於聖道或聖禮誠實地被執行，也在於教會懲戒忠信、認真地執行。除此之外，二者更重要的區分在於教會的行政上。

4、改教後期不同的教會觀

(1) 索西奴派與阿民念派的教會觀

此兩派的教會觀有很深遠的影響。宗教改革家所希求的就是在維持有形與無形教會間的關係，但是歷史證明此事頗為困難，而在路德宗與改革宗之外的教會，往往忽視了無形教會而偏重有形教會或正相反。索西奴派當然提到無形教會，但在實際生活中卻忽略了表顯無形教會的特點，因為他們以為基督教只不過是一個可接納的教義而已。阿民念派也是一樣明白地否認教會的本質是聖徒間無形的交通，而藉著有形教會表顯出來。此外，他們都剝奪了教會獨立行使懲戒的權力，而將此權交給政府。

(2) 衛理宗的教會觀

與上述正相反的論點，即是對有形教會的忽視。有一個人名叫拉巴第，在一六六九年成立了一間“福音派”(Evangelical Congregation)的教會，只有真信者才能屬於這個教會。一般說來，敬虔派都非常堅持一實踐的宗教，不單只對抗世界化，也看世界本身為罪活動的地方，是每一個徹醒的基督徒所應當逃避的，免得心靈受到危害，同時使得信徒對教會的功能與聖禮漠不關心；而真正的教會則被認為，在信徒交通的範圍內不斷地增進，且蒙聖靈的光照，也憑著信徒的內覺在

外部上同意他們的信仰與生活。這種見解在衛理宗的一些團體中被使用，也在救世軍中看到它被使用。在救世軍中，悔改者並不成立一教會，只不過是耶穌基督的常備軍，藉著顯著的制服和特殊的生活方式與世有所區分。

(3) 天主教的教會觀

自從改教以來，天主教在絕對教權制度上更變本加厲，進而堅稱教皇的權威。法國加利亞派（布瑟為其元首）的主張歷經了兩百多年，與耶穌會、超孟他努派（Ultramontane Party）的主張正相反，它主張教皇在其決定上是可能有錯的，而且教皇必須服從大公會議的決定，這也是大多數天主教的教科書所教導的。一七九一年，英國一千五百多名天主教徒，簽署了一項聲明，否認教皇無謬是天主教的教義。可是加利亞的抵抗逐漸消失了，並於一八七〇年梵諦岡會議中，宣告了“當羅馬天主教教皇說話的時候，具有最高的使徒權威；關於信仰或道德上的事，他可以予以解說，成為普世教會遵守的教義，然後藉著神的幫助（神在聖彼得身上應許的），完全享有不可錯謬的權威，也就是救主願意他的教會所享有的。”但是德國人不願意接受這種決定，因此為他們自己設立了一個“原初的天主教”（Old Catholic Church），以雷根斯為其第一任主教。天主教的合一只是表面的，但她還是較復原教，更誇揚自我的合一，而在這點上就說不過去。她不單在教皇無謬的問題上有分歧，且在修道士數目不斷增加，往往導致各修道團間的對抗與苦毒的雄辯，這就顯示出她們較許多抗羅宗支派間的分歧更激烈。此外，天主教內的改革派、脫離羅馬自由教派（L os-von-Rome）與新派運動，清楚顯示出天主教所誇示的合一，只不過是組織表面上的一致，而非屬靈的合一。

貳、聖禮論

一、聖禮總論

1、宗教改革前聖禮教義的發展

“聖禮”（Sacraments）一詞，是從拉丁文 sacramentum 而來的，意思是指著基督教一切奇妙與難以了解的事，而這字原來是指著兵丁入伍時的宣誓。

(1) 早期教會的聖禮

在早期基督教世代中，“聖禮”一詞有廣泛的應用，凡具有神聖意義的任何事，都可以用聖禮一詞。特土良把創造之工、道成肉身之子的工作（特別是指著他的死），都當做聖禮；至於十字架的記號、神甫的封立、婚禮、趕鬼、守安息日，也都稱做聖禮。同時，這名詞主要是用在洗禮與聖餐上。

(2) 經院時期的聖禮

大體說來，經院時期的學者是遵循奧古斯丁的聖禮觀，他們認為聖禮是一個可見的記號，是無形恩典的媒體。至於聖禮數目的多寡，則隨各主張而不同，有些甚至主張三十種之多，蕭俄（Hugo of St. Victor）就是其中之一；而蘭巴德是首先提出天主教七項聖禮的人，後來於一四三九年佛勞倫斯會議中，正式採納蘭氏的提案。這七項聖禮是：洗禮、堅振禮、聖餐禮、補贖禮、神甫奉獻禮、婚禮與抹油禮。

聖禮數目的範圍，當然是逐漸地減少，但聖禮屬靈成份卻未能清楚地加以解說，至於用什麼方法來執行聖禮，也沒有清楚的闡明。奧古斯丁有的時候執行聖禮是根據領受者的信心，因此使得外部的聖禮，只不過成為神在人類心中工作的印象而已，這種觀念在經院時期所盛行的見解中可清楚看出。而事實上這種觀念有的時候是很佔優勢，那也就是說，聖禮本身並不真包括神的恩典，只不過是象徵而已。此見解在波拿文土拉與丟蘭達斯的著述中可找到，又因為敦司蘇格徒（Thom Duns Scotus）的贊同，使得此種見解在中古世紀盛行起來。

可是除了這項見解之外，還有另外一種見解，主張神的恩典真在有形的聖禮之中。這並不是說神恩典的永久能力存在可見的酒、餅、水中，乃是說“執行聖禮時，分別為聖的話語，在外部表記上發生屬靈的功效；屬靈的功效若沒有達到，在聖禮中就談不上有什麼神的恩典。”蕭俄與阿奎納贊同此見解，最後也為教會所接納。

關於聖禮的執行是否在乎受禮者有否資格，或執行聖禮者有否資格的問題，經院學派趨向因功生效的觀點，那就是說，乃在乎客觀上的執行。當然意思就是說，得到聖禮之恩並不在乎領受者的屬靈狀況如何，也不在乎執行聖禮神甫的品格如何，只要為了接受聖禮而準備好，就能得到報償。因功生效的聖禮行為，使得新約的聖禮被認為較舊約聖禮更優越。

(3) 天特總會論聖禮

天特總會關於聖禮，通過了幾項決議，以下是其中最重要的幾點：（1）聖禮對救恩來說是必要的，那就是說，人必須要接受聖禮，最低限度是那些想要得救的人，可是這不能說每個人都需要聖禮。（2）聖禮中包含了其所表明的恩典，並且藉著執行聖禮，把因功生效的恩典賜給願意接受聖禮的人，也就是說不犯大罪或其他惡行的人，就能得到恩典。（3）執行聖禮的神甫，只要以誠實的心來執行聖禮，也就是行教會所要行的，那就能達到聖禮的有效性了，但若由不具神甫職份的人來執行聖禮，那就犯大罪了。（4）洗禮、堅振禮或封立禮，在領受者的心靈這一方面已經留下不可抹滅的印象，所以不可以重覆施行。（5）只有神甫才是聖禮合法的執行人，可是堅振禮和封立禮則只能由主教來執行，在特殊情況下，才可由平信徒來執行洗禮。

在洗禮與聖餐之外，天特總會還承認以下的聖禮：堅振禮、補贖禮、抹油禮、封立禮與婚禮。現在簡單的分述如下：（1）堅振也是一個聖禮，由主教接手、抹油禱告，使得那些已經受洗的人，領受聖靈七樣的恩典，因此他們能夠有能力承認他們的信仰，並且能很忠實地將他們信仰活出來。（2）補贖禮也是聖禮，藉此能使受洗後所犯的大罪得到赦免。（3）抹油禮，就是為那些將近死期的信徒，藉著膏抹聖油、藉著神甫的祈禱來領受特別的恩典，並靠賴神的憐恤，以抵擋魔鬼最後的攻擊與試探。（4）封立禮就是把神甫職份的全權傳遞給受禮者，同時使受禮者也領受執行職務的特殊恩典。（5）婚禮，即男女雙方在婚約中的結合，並且領受必須的恩典，信實地來實行婚約中的義務，一直到死為止。

以下數點值得注意：（1）天主教認為在聖禮中所傳達的恩典，是一種灌入式的成聖恩典，提升人至一超自然的境域，使領受者有分於神的性情，這些聖禮被視為一超自然的恩賜，是從外面臨到人的。一般說來在聖經中與洗禮有關的罪得赦免，在天主教的教義中佔著不太重要的地位。

（2）聖禮與聖道的關係，實際上來說是受到天主教的忽視。道已經來了，但卻只是預備性的意義，在人心中只能生發純歷史的信心，除非用愛心來傳道，亦即有恩典的澆灌，不然實際上是不能救人的。（3）信心並不是接受聖禮所傳恩典的絕對條件，此外尚須成聖之恩，而成聖之恩在聖禮中是以物質的姿態出現，藉著物質的東西以因功生效的方式傳達出來，並且是以領受者不在聖禮的路上放下障礙（犯大罪）為前題，才能領受聖禮中所傳達的恩典。

2、改教者以及後期神學的聖禮教義

(1) 改教者同意之點

以上所提各點，宗教改革時期對聖禮的教義是以聖經為依歸的。路德、加爾文與慈運理，在反對天主教上是志同道合的，他們在立場上，即聖禮中恩典分賜的首要是赦免之恩上是相同的，這個恩典與人的罪惡有關；他們也分享此聖禮是聖道有關的標記的信念，意思就是，他們心中認為聖道若失去了神的道，本身就沒有價值了，因此聖禮總是以得救之恩為前題。

(2) 路德之觀點

雖然他們幾人在上述特殊觀點上的意見是一致的，但不久在各重要點上就發現了不同點。在反對天主教上，路德首先強調，聖禮的執行乃在乎受禮者的信心，後來對於聖禮與聖道在親密與必要

的關係上給予更顯著的連結，聖禮是聖道的標記與印證。聖禮與聖道的區分主要是：聖禮所傳達的信息不是對一般教會而言，乃是針對個人而言。路德與重洗派爭辯之後，就強調聖禮的必須，與聖禮客觀的性格，使得聖禮的有效性，乃在於牧師靠著神恩來設立、分別為聖，而不是在於領受者當時內心的情況。這次的爭論，使得路德堅持在表記與所要表明的之間，存在一種臨時的、集體的、與地方上的關係。在他看來，神的能力是在唯一可見之道的聖禮中同在，也是傳達神恩典的工具。

（3）慈運理的見解

聖禮既然只能對信者實施，所以慈運理認為它們乃是信心的表記與證明，其次是增加信心，叫人想起憑信心所得到的祝福，不要信靠自己，乃要在耶穌基督裏信靠神的恩典。對於慈運理來說，聖禮乃是承認信仰的記念物與徽章，雖然他也表示這些聖禮有較深遠的意義。

（4）加爾文的見解

加爾文也認為聖禮為一宣認的行動，但卻不是主要的，乃屬次要的。對加爾文而言，聖禮首要的乃是神應許的一種表記與印證，而神的應許能直接叫人想起神的豐盛。加氏在神應許的話語中、恩典之約中、基督的位格中，找到了聖禮主要的內容，但他並不認為這些有形的餅、酒中所存在的屬靈福氣，為了承受這些祝福，聖禮中的要素多多少少成為恩典的分配者。對他來說，神永遠是恩典的唯一來源，而聖禮只不過是傳達神恩典的工具。神只將他的恩典傳給他的信徒，藉以培養並加強他們的信心，不信的人只能接受聖禮外部的表記，不能分享其屬靈的真意。

（5）慈運理派的傾向

除了信義宗與改革宗的聖禮觀之外，就屬慈運理的聖禮觀最具知名度了。重洗派否認聖禮為印證，只當做是表記與象徵，他們將有形的祝福傳遞給信徒，只是外部上的一種承認，因此這些外部的東西不能將恩典傳給他們。

索西奴派認為聖餐只是紀念基督的死；洗禮只不過是猶太人與外邦改宗者初步的宣認禮，並無永久的價值。阿民念派的確論到聖禮是蒙恩之福的表示與印證，但他們卻不願傳達神應許與恩典印證的這種觀念；他們認為，聖禮只不過是神與人立約的一個表記，而在此約中表顯出神的恩典，及人的承諾而已。

唯理派則將聖禮的價值降低，只將之視為一種紀念物或徽章，認為聖禮的目的只在於增進德行而已。施來爾馬赫想持守聖禮的客觀性，企圖把各種不同的觀念聯合成為一高尚的綜合概念，但是他失敗了。在十九世紀時，有許多新路德宗（Neo-Lutherans），以及英國的溥西派（Puseyites），都強硬地贊成傾向天主教的聖禮觀。

二、洗禮

1、宗教改革前洗禮教義的發展

（1）早期教會論洗禮

洗禮是信徒加入教會，最重要的一個聖禮。在使徒時代的教父中，我們得知洗禮是罪得赦免與傳達重生的工具，因此有些早期的教父們教導洗禮的重生（Baptismal Regeneration），然而這種說法的範圍還是受到限制：（1）他們主張洗禮只能施行在成人身上，亦即只有在這些成人內有這樣期望的時候才能領受、生效。可是特土良認為，只要一接受洗禮，罪就得到赦免，不論領洗之人的內心如何。（2）他們不認為洗禮是得重生的必要條件，但卻視洗禮為達到更新的最後步驟。

雖然特土良反對嬰兒洗禮，他的理由是認為年輕孩子沒有力量履行所立的約，認為這是不當的，可是嬰兒洗禮在奧利金、特土良的時代非常盛行。一般的見解認為，洗禮只需一次，不必重覆再做，但對那些被信仰不純者施洗的是否有效，則莫衷一是。羅馬主教認為有效，但居普良反對此點，結果前者佔了上風，致所主張的成為一固定原則，凡奉三位一體之神名施洗的，都不必再重覆

一次，都可算為有效。在洗禮的方式上並無爭議，雖然浸禮在當時被人採用，但卻不是唯一的方式，當然也並不認為是洗禮的唯一本質。

(2) 奧古斯丁論洗禮

自第二世紀以後，洗禮觀逐漸地有所變革，在有增無減的辯論中，洗禮帶著神祕作為的觀念逐漸得勢。雖然奧古斯丁主張成年人接受洗禮的必要條件是信心與悔改，但是他對聖禮帶有神祕性的觀念也加以贊助。可是論到嬰兒洗禮，他卻是採因功生效的立場，他主張嬰兒沒有受洗禮就死了，是滅亡的，而那些本著教會信仰受洗的嬰孩，則因著帶領他的大人的信仰而得救了。雖然一般認為洗禮能將人的原罪移除，但他解說洗禮的功效卻無法將人的舊性情挪除。雖然殉道被認為完全等於洗禮，但是洗禮卻被認為是絕對必須的。由於以上的這些事實，就可以證明嬰兒洗在當時是普遍地被實施了。

(3) 經院學派論洗禮

經院學派最早是同意奧氏對洗禮的主張，即洗禮只施在成人身上，是以信心為前題，但後來卻逐漸地認為聖禮是因功生效，並且忽視了主觀條件的重要性，如此便為羅馬教的洗禮觀鋪下道路，根據天主教的見解，洗禮就是重生的禮，就是加入教會的禮。

2、改教者以及後期神學洗禮教義的發展

(1) 路德宗論洗禮

宗教改革反對羅馬天主教有關聖禮的教導，並不是集中在洗禮上，乃是在聖餐禮上。事實上，德國的改教家從天主教引用了許多洗禮的教義，甚至仍然保留了許多有關洗禮的儀式；而路德教導，唯有神的話具有屬神的能力，才能使洗禮的水變成生命之水，與重生的潔淨。最初路德將洗禮的功效歸在信心之上，但由於孩童無法有信心事實，所以第二步他就主張，神能藉著他自己的恩典，在孩童心中生發信心，最後他將嬰兒洗其他的問題交給了神學家，說：“不論這孩童實際上是否真有信心，我們所該做的就是照著神的命令給他們施洗。”可是許多路德宗的神學家卻一直持守著嬰孩有信心的這項教義，以此作為受洗禮的先決條件，或者執行洗禮後立即所得的結果。當然，在後者的情形中，暗示著洗禮是因功生效。路德宗主張，洗禮能夠使人重生，並且有除去罪孽的能力，但卻不能除掉罪的污染。

(2) 重洗派論洗禮

宗教改革時期，在法國、瑞士、荷蘭興起了一新派，與路德、慈運理相抗衡，他們反對嬰兒洗，服從者被人稱為重洗派，因為他們堅持，若那些在嬰兒時期受過洗禮的人想加入教會，必須再施行一次洗禮才可加入之故。他們不承認自己是重洗派，因為他們不認為嬰兒時期所受的洗是真正的洗禮。他們認為，在接受洗禮之前，若沒有甘願自動的相信耶穌基督，即便受了洗也不能算是真正的洗禮；實在說來，孩童在教會中是沒有地位的。重洗派的屬靈繼承者寧可稱他們自己為反嬰兒洗禮派（Anti-Paedo-Baptists）。

(3) 改革宗論洗禮

改革宗認為，洗禮是為信徒所設立的，因此洗禮的本身只能增加信心，不能生發信心，因為他已經是相信的人了。可是他們這樣的假設也面臨了兩項困難，他們必須對那些反對的人，特別是重洗派、天主教與信義宗，證明兒童在受洗前是信徒，同時應當受洗；此外，他們還必須解說孩童在洗禮上所領受屬靈的益處。既然看出小孩子還沒有操練實際自發的信心，如何談到信心的堅固呢？總體說來，關於後一點很少有人注意。一般說來，洗禮能夠使作父母的確實知道，他們的子女已經在神的恩約上有份，待孩子長大，恩約中的福氣都將歸在孩子身上。

問題又來了，當如何去看那接受洗禮的小孩子呢？這問題的答案也是莫衷一是。建立嬰兒洗禮的理由，大家都同意是根據聖經中恩約關係而來的。信徒的子女，是恩約中的子女，因此有接受聖

禮的權利，但是論到此恩約關係的涵意，則意見各殊。根據某些人的見解，洗禮保證信者的子女是重生的，直等到子女在道理上與生活上出了問題。另外有些人，他們深深感覺到一個事實，就是這些子女長大後並沒有屬靈生命的表顯，所以對於上述理論的接受與否，大表遲疑。他們承認洗禮之前就已重生，這事是可能的，但是蒙揀選之人的子女，是在洗禮前就重生、或在洗禮時重生，或在洗禮很久之後才重生，這問題還無法解決，有待以後研究，而這個案也太複雜了，不能以一蓋全。為了符合上述那個觀點，洗禮為一蒙恩之道的屬靈效益，不能僅限於執行聖禮的那一段時間內。有些人甚至認為洗禮只不過是外部恩約的表記而已。在索西奴派、阿民念派與重洗派的影響之下，在某些團體之內，他們否認洗禮為神恩典的印證，並認為洗禮僅僅是人這方面信仰的宣認而已，這種看法還頗為流行。

三、聖餐

1、宗教改革前聖餐教義的發展

(1) 早期教會論聖餐

新約時代最初的聖餐是伴隨著普通的飯食，這些食物是由信徒各自帶去，當作禮物獻上，由主教禱告後食用。隨著時日的過去，由於這種習慣，聖餐得到了以下的名稱：獻祭、供物、感謝祭，都用在聖餐上。這些事的本身並沒有害處，但卻導致一種危險的發展，就是當牧職的觀念加強之後，主教成為神甫，神甫也就相當於舊約時期的祭司的時候，危機就來了。以後感謝祭就被認為是聖餐中餅與酒的奉獻禮，而聖餐本身擁有從祭司（主教）那兒所帶來祭牲獻祭的性格，這樣一來就影響到聖禮聯合性的表明。奧利金、猶西比烏、巴西流、拿先斯的聖貴格利等人，主張聖餐中屬靈的觀念，但後為尼撒、屈梭多模、大馬色的約翰等人所主張的基督血、肉與聖餐中的酒、餅聯合的教義所取代，而後此觀念又傳入了聖餐化質說中。

(2) 奧古斯丁論聖餐

聖餐的教義在西方教會的發展比較緩慢，但結果還是一樣。奧古斯丁認為聖餐可以說就是基督的身體，因為聖經上常常說餅與酒為基督的身體與血；奧古斯丁同時在標記與所表明之事物間，作了一清楚的區分，並說餅與酒的本質不變。他強調聖餐禮有紀念性的這一方面，並且主張，罪人雖然領受了物質上的東西，但在基督身體的聯合上卻無份，他甚至反對當時許多人對聖禮持迷信性的敬畏。事實上有很長的一段時間，奧古斯丁的觀點阻礙了聖餐現實說的發展。

(3) 經院學派論聖餐

在中古世紀奧古斯丁所教導的聖餐教義，逐漸被天主教所教導的聖餐教義取代的時候，於主後八一八年，正式解說聖餐中的餅和酒，藉著神的能力，已經真的變成基督的身體和血，而物質外部的面貌，經過奉獻禮之後，只不過成為掩人耳目的遮蓋物。這教義為當時最有名的神學家所反對，特別是毛拉斯與拉特蘭努，他們指出，這新的教訓混淆了標記與所表明之物，並且用物質代替了信心。但此新的教義為葛伯特（Gerbert）於一〇〇三年所擁護，不久以後又成為雄辯的主題。一〇五〇年有伯仁傑起而堅稱，聖餐中的確有基督的身體同在，不是在本質（Essence）上，乃是在能力（Power）上；聖餐的元素改變了，但是物質沒有改變；為了求得這個改變與能力，不僅要有奉獻之禮，還必須有領受聖餐的信心。他的見解為藍福克（一〇八九年）、韓伯特（一〇五九年）所反對，韓氏勉勉強強的作了以下的聲明：“基督的身體真的被祭司的手所握住、擘開，被信徒的牙所咀嚼。”這個觀點最終為海德勃（一一三四年）所解說，並被指稱為聖餐化質說（Transubstantiation）。當主後一二一五年，第四次拉特蘭會議的時候，正式採納聖餐化質說為信條。此項教義為經院派的學者提供了許多難題，如：關於變質期間所受的影響、餅與杯與接受者之關係如何、基督以何方式在餅與杯中出現，對聖餐的敬重等等。

(4) 天特總會論聖餐

天特論令第十三次會議記錄，第八章第十一條條款論到聖餐，要旨如下：耶穌基督在聖禮中，真實具體地臨在。根據基督復活後坐在天父右邊的事實，他自然能在任何地方同時出現，雖然我們無法解說這件事，但是我們卻能知道他具體地臨在聖禮中，是有可能的。神甫將餅與杯祝謝之後，這整個的餅與杯的本質就變成了基督的身體和血，所以凡領受餅與杯的人，就是領受了整個基督。基督不只是神甫說話時才同在，就是在未領餅與杯前，基督就與領受的人同在了，因為主在最後晚餐上，還未分餅與杯給門徒前，就稱那餅為他的身體了。由於基督在聖餐中的臨在，所以對聖餐的敬重與紀念基督聖體節，乃為當然之事。聖餐禮主要的結果乃是：“成聖之恩的增添；實際特別的恩典——小罪之赦免，免犯大罪；以及永遠救恩的確望。”

2、改教者與後期神學聖餐教義的發展

(1) 路德的聖餐觀

改教者們大都反對聖餐的獻祭說，以及中古世紀的聖餐化質說，但這只是他們在意見上同意之點，至於制訂一有關聖餐的聖經教義的方法，則莫衷一是。路德最初教導說，餅與酒乃是罪得赦免的表記與印證；但不久之後，他就採取了另一種見解，反對慈運理用比喻的話來解說聖餐設置文，他說我們有按字面來接受這些話的必要性，並認為基督的身體，真在聖餐中臨在；他同時也反對天主教的聖餐化質說，以同質說（Consubstantiation）代替之，此說由俄坎在其聖禮論中有很長的衛護。路德在其長篇的要理問答中，有以下的表白：“主耶穌基督的身體與血，藉著基督的話，在祝謝了餅與杯之後，賜給我們基督徒去吃去喝。”根據路德的說法，那些參加聖餐又領受了的不信者，餅與杯對那些人來說，沒有別的只有咒詛。

(2) 慈運理的聖餐觀

慈運理特別反對彌撒中的偶像崇拜，以及堅絕地否認聖餐中基督身體的臨在。他用比喻的方式來解說聖餐設置文，把“是”這一字當作“表明”的意思來解，正如在創世記 4 1：26 與約翰福音 10：9、15：1 中所用的一樣。在聖餐的餅與酒中，他只看見象徵的表記，而在聖餐本身只不過是一紀念的動作而已，然而他並不否認基督屬靈的同在，他說：“為了成全增加我們的信心，基督的真身體是存在在聖禮中，但是若說他自然的身體（肉體）真實地在餅與酒中。且讓我們吃在口中，那真是大錯特錯，與聖經的道理大相違背。”雖然他說：“在聖餐中除了紀念之外，其他一無所有。”但是他也用一些話來指出聖餐更深遠的意義。慈運理對聖餐的立場不算十分清楚。

(3) 加爾文的聖餐觀

加爾文主張一中間的立場，他同意慈運理堅絕地拒絕，在聖餐中有基督身體局部性的，以及本質上的臨在，但是他也反對慈運理的兩項見解：（1）慈運理著重聖餐中信徒的活動，而不強調神的恩賜，因此發生一面倒的情形，認為聖餐只是一種表明信心的行動；（2）慈氏認為在聖餐中所見，吃基督的身體，就是信他名、相信他死的一個表明而已。加爾文雖然反對聖餐中基督身體和局部的臨在性，但他還是同意路德主張基督整個位格真實的臨在聖餐中，同時也照樣地為信徒所接受。加氏的見解為賽爾敦（Sheldon）清楚簡潔地表明如下：“加爾文的理論，簡單地說是在高舉基督的人性，因為基督的人性是屬靈功效的根基，而此功效是由聖靈傳達給那些有信心而領聖餐的人。這樣，由於這功效，聖餐中就有基督身體的臨在。藉著信心吃基督的身體完全是屬靈的，而不信者在聖餐中是無份的，至於用口來吃基督的身體，根本是不可能的事，也沒有這回事。”（教義史 II. P207）這見解已經記載在改革宗的信經中，成為改革宗神學的共同信條。

(4) 後期神學的聖餐觀

宗教改革後，慈運理的聖餐觀為一些人所贊助，有時他被認為是純屬外部恩約的聖禮，同意者就都採納此名稱，如此就為唯理派鋪下了道路。此唯理派採用索西奴派、阿民念派以及門諾派的見解，他們認為聖餐只具有紀念性，是一宣認的行動，以及道德增進的一個方式。在施來爾馬赫的影響下，再次強調聖禮為一蒙恩之道的客觀性。許多後期的神學家拒絕接受路德的同質說，並接納加

爾文的聖餐教義，說在聖餐中基督是屬靈的同在，並於聖禮中將他自己與屬靈的福氣分與信者。其餘的如舍貝爾（Scheibel）、虞代拔（Rudelbach）與腓力比（Philippi），再度地堅守路德派原有的立場。在英國有牛津團的運動，又重新回到天主教的立場。還有許多高教派教導，在聖餐中分別為聖以後的餅與酒，雖然具有神祕性，但卻真是基督的身體與血。

壹、居間之境

末世論的教義是較晚發展出來的教義，向來沒有為人所注意，所以沒有詳細的研討，其主要的內容都是有持久性的，而且構成了教會有關未來之事的教義。有時候一些偏差的見解在神學討論中佔重要地位，但從未編入教會信條中，或許正如奧爾博士（Dr Orr）所說，我們現在已經到達一教義史的階段，就是末世論的教義並予以特別的注意，並作進一步的檢討。

一、居間之境概念的發展

使徒時代的教父對居間之境一詞尚未有所聞，而根據當時的一般見解，義人在死的時候，是立刻享受為他們所預備的天堂榮耀，而惡人是立刻受到地獄的刑罰。後來他們知道基督不會立刻回來，教父們就開始想到死與復活間的境界，教父中的第一人猶斯丁說：“義人的靈魂將去到一美好之地，不義的惡人將去到一最壞之處，等候審判的來到。”猶斯丁非難那些說“人死後靈魂立刻進入天堂”的人為異端。

後期的教父們，如愛任紐、特土良、希拉流、安波羅修、區利羅，甚至奧古斯丁都主張，死了的人將下到陰間，而此陰間是有許多部份的地方，人的靈魂將待在那兒，直等到審判的日子，或按奧古斯丁所說，直等到徹底的被煉淨為止。因為基督的再來明顯還是遙遠之事，而若說陰間只是死了的人的暫時居所，這樣的說法愈來愈感困難。後來根據特土良的主張，為殉道者立了一個例外的說法，就是為主殉道的人死後將立刻進入榮耀裏，而基督下陰間則被解釋為拯救舊約聖徒，從陰間的先祖界（limbus patrum）出來。當善行功德教義盛行的時候，那些有善行的人死後立刻進入天堂，而陰間成為義人居住地方的觀念漸漸式微，為惡人死後居所的觀念則逐漸增強，後來就被認為是惡人受刑罰之地，有時直接視同為地獄。奧利金明明地教導說，基督把前世紀所有的義人，都從陰間遷到樂園裏，從那時候起，樂園就成為一切死的聖徒所要去的目的地。

關於許多基督徒在死時未能完全聖潔而進入永福之境的觀念是不可能的，所以必須先進入一煉淨的程序中。早期教父已經先說到煉淨之火，有些人主張此火是在樂園裏，有些人則說此火是最後審判時的大火。他們不常常以為這是真火，而認為這只不過是屬靈的試驗或管教而已。奧利金猜想，陰間（包括地獄在內）也是屬於世界末了的最終之火，是潔淨之火。後期希臘與拉丁的教父，即如三位加帕多加教父、安波羅修、伊法蘭、奧古斯丁等，都有在居間之境有煉獄之火的概念。

二、煉獄之說的發展

煉獄之火的概念特別是在西方教會發展開來。大貴格利早已強調此為毫無疑問的信仰，他說：“我們相信人為了些許的錯謬，在審判前要經過煉淨之火。”因此他往往被稱為“煉獄的發明者”，他也是清楚解說此概念的第一人，而在他之前也曾有人模糊地解說此點；他說人藉著代求和奉獻能將人從火中救出來。中古世紀的經院學派與神祕派人士，對於煉獄的解說都非常清楚，他們中間大多數的人都認為這火是真正的火。東方教會從未接受過西方教會所盛行的這種見解。

關於煉獄的所在，也有不同的見解。一般認為煉獄是陰間中最靠近地獄的一部份；稍遠部分則是嬰兒界（limbus infantum），經院學派認為此地就是未受洗兒童死後拘留的地方，雖然沒有任何痛苦，但永遠在天堂之外；再遠部份則是先祖界，也叫做“樂園”（paradise）或“亞伯拉罕的懷裏”，他們說舊約的聖徒被保留在此處，直等到基督下陰間後才被遷走。煉獄的教義在一五四六年為天特總會（Council of Trent）所確定，而與此教義有關的惡名昭彰的贖罪券販賣，則在教會中不斷擴張。

三、對煉獄之說的反抗

在中世紀之末，煉獄的教義為改教先鋒魏克里夫（Wyclif）與胡斯（Huss）所反對，而路德則抨擊教會中與此有關的惡習，所有的改教家都反對與聖經相違抗的煉獄教義。施馬加登條款，（Smalcald Articles, or Schmalkald Articles）說到煉獄，乃屬於“拜偶像的血蟲，是大龍之尾所

生的”。英國聖公會的三十九條聲稱，“天主教關於煉獄的教義，是憑空捏造的寵物，並無聖經的根據”。

貳、基督再來與千禧年的盼望

一、早期教會論千禧年國

早期基督徒被教導要仰望耶穌基督的再來，並且也明顯見出新約中有些人也盼望主的再來。由於對啟示錄 20：1-6 的字面解釋，導致一些古教父在第一次與第二次復活之間予以區分，並且相信有一間插的千禧年國；其中有些人非常喜歡討論千禧年國的盼望，並且以一愚蠢屬物質的方式來描繪未來世紀的福樂。帕皮亞與愛任紐就真是有這樣的想法，其餘的人如巴拿巴、赫馬、猶斯丁、與特土良，雖然也教導此教義，但卻避免加以誇大。克林妥（Cerinthus）、愛賓派，以及孟他奴派對千禧年的教義也甚愛好。千禧年前派說，在前三世紀千年國的教義普遍為人所接受的說法是不正確的，事實上接受此教義的只不過是少數的人而已。而在羅馬的革利免、伊格那修、帕利克普、他提安、雅典納格拉、提阿非羅、亞歷山大的革利免、奧利金、戴奧尼修，以及其他重要的教父中，都找不到有關千禧年教義的線索。

在早期教會中的千禧年主義學說，逐漸地銷聲匿跡。當一時代過去，基督還沒有再來；當逼迫終止，羅馬帝國接受基督教為國教的時候，盼望基督再來的心變得不那麼強烈，而順應教會目前的工作，就取代了對基督再來的渴望。亞歷山大學派所介紹，也為奧利金所贊助的有關聖經寓意的解法，對於千年國的盼望也有一不良的影響。在西方教會中有奧古斯丁有力的影響，藉著他將教會與神國視為同一，使得對教會的觀念由未來轉移到現在，亦即教導人要在現今的基督徒世代尋求千禧年國。

二、中古世紀論千禧年國

在中古世紀千年國的說法，一般都被認為是異端。在一些宗派的小旁門裏，關於千年國的偶發萌芽是確實的，但卻沒有什麼影響力。在第十世紀中有一種對世界末日普遍的期待，這雖然與敵基督即刻來到有關，但卻並沒有對於千年國的盼望。在此世紀中基督教的藝術往往從末世論取得題材，忿怒之日的詩歌（Dies Irae）就是描寫即將來到之審判的恐怖；畫家也描繪到世界末了的情景；但丁作的神曲（Divina Comedia）就是如栩如生的描寫地獄的光景。

三、改教時期論千禧年國

在改教時期千年國的教義為正統抗羅宗教會所拒絕，但在一些其他非正統的派別中卻死灰復燃，即如比較狂熱的重洗派，以及第五國人（Fifth Monarchy Men）。路德痛斥在審判大日之前有一屬地的基督之國的“夢想”。奧格斯信條定那些說：“如今散布猶太的觀念說，在死人復活前，義人要佔領這世界的國，惡人在各處要受壓制”的人為異端（第十七條）。第二瑞士信條說：“況且我們也定猶太人說，在審判大日之前有一黃金時代，義人要佔據世界的國度，要把他們邪惡的仇敵踐踏在腳下的夢想為異端。”（第十一章）

十七世紀的千禧年，後千禧年

在十七世紀中，有一種千禧年國的主張出現，雖然有幾位路德宗與改革宗的神學家，反對在地上有可見的基督作王一千年的概念，可是他們卻贊成千年國屬靈的觀念。他們的見解是這樣，在世界末了與基督耶穌再來之前，將有一時期，在此時期中基督將有屬靈的臨在並為人所經歷，那時全世界的屬靈大復興就要來到；到那時耶穌基督的國將成為平安公義國。這就是與前千禧年主義有別的后千禧年主義的早期形式。

四、後數世紀論千禧年國

在十八、十九世紀當中，千年國的教義在某些團體中又盛行起來。為本格爾學派（School of Bengel）所贊助，晚近則為爾郎恩（Erlangen）所贊助。跟從者則有賀弗曼（Hofmann）、戴萊慈（Delitzsch）、奧伯倫（Auberlen）、若特（Rothe）、珥略特（Elliott）、昆敏（Cumming）、比克斯帖特（Bickersteth）、伯納弟兄（Bonars）、亞勒弗德（Alford）、查恩（Zahn）等人。論到世界最後事件發生的次序，以及千禧年國實際的情形，在千禧年派當中實是意見懸殊。關於基督再來的確定時間他們履費周章，都認為基督再來的時間是迫切的，但到目前為止，這些估計卻都沒有兌現，都失敗了。此信仰到目前為止雖然傳布廣遠，特別是在美國，說到基督再來後在地上將有一眾目所睹的暫時國度，可是在神學的見解上卻受到指責。在新神學派的範圍當中，有一後千禧年派的新形式出現，他們所期待的是一個新的社會秩序，“在此新的社會秩序中，基督的律法將要盛行，而平安、公義，以及現在屬靈勢力的蓬勃，就是此新秩序的結果。”這就是饒申布須當他說：“我們需要一個千年國盼望的恢復”的時候心中所存的觀念（社會福音神學，224頁）。然而到目前為止，千年國的教義向來沒有在任何教會的信條中具體化，因此不能被認為是教會的教理。

三、復活

一、教父時期的復活教義

大多數的早期教父都相信肉身復活，那就是說現在的身體在死了以後，等到將來還是這個身體。亞歷山大革利免有關復活的見解有些模糊，而清楚見出奧利金雖然贊同教會教義，反對色勒俗的說法，但是他卻反對肉身復活的觀念，他描寫復活的身體為一屬靈的身體。有些教父也贊成此見解，但是其中大多數主張，復活的身體在各方面，與我們現在生活中的身體都一樣。奧古斯丁在起初與奧利金的意見是一致的，但後來卻接受一普遍流行的觀念，雖然他不以為復活的身體在身量上與現在是相同的。事實上奧氏相信，在復活時所有的人都將有一成人的身量，可是耶柔米卻堅持在頭髮與牙齒方面，復活前後是相同的。總而言之我們可以說，東方教會比西方教會更持守一個屬靈的復活觀。一般說來兩位貴格利、屈梭多模、申尼修都同意奧利金的見解；大馬色之約翰堅稱同一肉身的恢復原狀，但是他還是滿意認同的見解，他用種子與植物的比喻來說明此點。他們都相信將來的千年國所論到的兩次復活，那就是義人在千禧年之初就復活，惡人則在千禧年結束後才復活。

二、經院學派的復活教義

經院學派關於復活的身體，還是用往常的方式加以思測，他們的揣測有時會想入非非，而且毫無永久的價值。阿奎納似乎對復活有獨到的見解，他告訴我們，那些在耶穌來時還活著的人要先死，然後再和其他的死人一起復活。復活將在末日發生，而在死的那一剎那時的身體將要復起，此復活的身體是真實可觸摸的，但卻是不繼續生長的身體，它將聽從靈魂的刺激而輕快的來去自如；另一方面，惡人復活的身體則是醜惡的，失去了復活前原有的形狀，雖然也是不朽壞的身體，但卻要多受苦難。

三、宗教改革後的復活教義

宗教改革時期的神學家，對於復活前後的身體是一樣的說法，十分贊同，因而此教義在宗教改革的教會信條中，具體地表現出來。由於物質科學的進步，一些與復活教義有關的難題被人們提起，結果宗教自由派（新派）不是公開否認復活，就是把復活的聖經記載解說為寓言式的陳述，這種觀念對多人來說是非常流行的。

肆、最後的審判與最終的賞賜

一、教父論最後的審判

最早的教父關於末後審判的事，很少言及，但都確定審判是必有的。他們中的大多數都主張，聖徒在天上將根據他們在地上的功勞而享受不同等級的報償、福氣。有些教父的著述中充滿著未來世界可用感官領受的喜樂，但奧利金在其著述中則表現了天堂屬靈的一面；他認為惡人所受的刑罰，一般說來是屬於永遠的，這是奧利金獨特的觀念。在奧利金通俗的講論中，他確實說到永遠的審判，但在他專著的原理論（De Principiis）中卻把這概念予以刪除。可是他並沒有了解到將來的刑罰純粹是屬靈的刑罰。實在說來，他把審判分解為一種懲罰，即對惡人有一種期望，一種對萬事萬物將來的復興的信仰。

後來的教父也堅決地主張，在世界的末了將有一最後的審判，但是他們是用一高度修辭學的方式來說到最終審判，正如講到末世論所發生的事件，並沒有傳達出一確定的報導。奧古斯丁有一種假想，說聖經論到審判，只是一種寓言式的；他說基督將再來審判活人與死人，但卻主張這審判的時限在聖經中並沒有說清楚。

至於天堂的福氣是什麼，則沒有一致的見解，而大家所提出幾項的特點是這樣——比較更充份的知識、和聖徒有交通、從肉體的捆綁中得解脫，與真自由。惡人所受的苦正與天堂所享的福相反。有些人相信，雖然所享的福或所受的苦都是永遠的，但福、苦中卻有等級的差別。大多數的教父也堅決持守地獄之火是真實的觀念，可是有些人卻推測，惡人所受的刑罰主要是與神分離，並覺知自己的邪惡。

二、經院學派論天堂與地獄

經院學派人士對天堂、地獄的位置在哪裏這件事，非常注意，根據他們的說法，他們將天堂分作三個部份，即（1）有形的諸天（穹蒼）；（2）屬靈的天堂，聖徒與天使的居所；與（3）理智的天堂，在那裏蒙福之人可以立刻見到神。他們也將陰間分作幾個部份，即（1）一般所說的地獄，魔鬼以及惡人的居所；（2）可以稱為天堂與地獄間的居間之境，又分為：（a）煉獄，最靠近地獄的地方；（b）嬰兒界，未受洗孩童之居所；與（c）先祖界，舊約聖徒的居所。

三、改教後期論最後的審判

宗教改革家論到基督再來審判世界的聖經單純教義，都很一致且確定。他們在世界末了的總審判，與個人死時所經歷的隱祕審判間，作了一詳細的區分，而前者的目的就是公開地表明神的公義，好給予人公開的賞賜。改教家們也都相信這一般所說天堂的永福與地獄的永刑的觀念；有些重洗派教導萬人得救說；有些索西奴派教導惡人毀滅說。有些抗羅宗派神學家主張，地獄中的火是真正的火，在惡人受刑罰上是不可少的；一些別的神學家則未置可否；還有其他的神學家，說這火是寓意性的說法。雖然從前世紀的中葉，有條件的不朽的教義就大大流行，但是宗教改革所教導將來的賞賜與刑罰的教義，到現今為止仍是教會正式的教義。只有徹頭徹尾的普救論者——為數無幾——相信普遍的救恩與萬物的復興。

人名索引

A

Abelard 亚比拉

on the trinity 论三位一体, 75

on the atonement 论赎罪, 1 3 4

Alexander of Hales 哈勒之亚历山大

on grace 论恩典, 1 59

on justification 论称义, 1 61

Amyraldus 亚目拉都

on divine decrees 论神的预旨, 1 2 0

on extent of atonement 论赎罪的范围, 1 45

Anselm 安瑟伦

on sin 论罪, 1 1 1

on freedom of the will 论自由意志, 1 1 2

on the atonement 论赎罪, 1 3 2

Apollinaris 阿波林

on natures of Christ 论基督的属性, 8 0

Aquinas 阿奎纳

on union of natures in Christ 论基督内属性的联合, 89

on the atonement 论赎罪, 1 3 7

on grace 论恩典, 1 5 9

on justification 论称义, 1 6 0

on merit and assurance 论功德与确信, 1 6 1

Arius 亚利乌

on the Logos 论道, 6 6

Athanasius 阿他那修

on the trinity 论三位一体, 6 7

his soteriological interest 他的拯救论信念, 6 8

on the atonement 论赎罪, 1 2 8

Augustine 奥古斯丁

on the trinity 论三位一体, 7 3

on sin 论罪, 1 0 4

- on grace 论恩典, 105
- on predestination 论预定, 106
- on the atonement 论赎罪, 130
- on order of salvation 论拯救的次序, 156
- on the church 论教会, 171
- on the kingdom of God 论神的国, 172
- on baptism 论洗礼, 184
- on the Lord's Supper 论圣餐, 187

B

Bellarmino 伯喇尔明

- on the church 论教会, 174

Bernard of Clairvaux 克勒福的伯纳德

- on the atonement 论赎罪, 136

Beza 伯撒

- on representative capacity of Adam 论亚当的代表者资格, 115

Bonaventura 波拿文土拉

- on the atonement 论赎罪, 137

Bushnell 布须奈尔

- on the atonement 论赎罪, 150

C

Calvin 加尔文

- on the trinity 论三位一体, 75
- on sin 论罪, 115
- on necessity of atonement 论赎罪的必要, 140
- on the order of salvation 论拯救的次序, 164
- on the sacraments 论圣礼, 183
- on the Lord's Supper 论圣餐, 190

Cameron 凯麦伦

- on the operation of the Holy Spirit in renewal 论属乎圣灵的更新, 166

Campbell, Mcleod 坎伯尔

- on the atonement 论赎罪, 151

Clarke 克拉克

- on the trinity 论三位一体, 76

Clement of Alexandria 亚历山大的革利免

his attitude to philosophy 他对哲学的态度, 55

on the Logos 论道, 57

on the work of redemption 论救赎的工作, 59

Cyprian 居普良

on sin 论罪, 101

on the church 论教会, 170

Cyril 区利罗

on the natures of Christ 论基督的属性, 82

D

Dorner 杜聂尔

on the incarnation 论道成肉身, 96

Duns Scotus 敦司徒苏格徒

on the atonement 论赎罪, 138

on justification 论称义, 161

E

Ebrard 爱布拉德

his kenosis doctrine 他的虚己的教义, 95

Edwards, jonathan 爱德华滋约拿单

on divine efficiency and sin 论神的效力与罪, 122

on free will of man 论人的自由意志, 123

on transmission of sin 论罪的传递, 123

F

Felix of Urgella 俄基拉之非利士

his adoptionism 他的嗣子说, 88

G

Gess 葛斯

his kenosis doctrine 他的虚己的教义, 95

Gilbert of Poitiers 吉尔伯特

on the trinity 论三位一体, 74

Gottschalk 郭查克

on predestination 论预定, 110

Gregory the Great 大贵格利

on sin and grace 论罪与恩, 1 09

on predestination 论预定, 1 1 0

on the atonement 论赎罪, 1 3 1

Gregory of Nazianze 拿先斯贵格昨

on the atonement 论赎罪, 1 29

Gregory of Nyssa 尼撒贵格利

on the atonement 论赎罪, 1 29

Grotius 格鲁修

on the atonement 论赎罪, 1 4 2

H

Harnack 哈纳克

on dogma 论教理, 1 4, 26

on the Apologists 论护教士, 4 7

Hegel 黑格尔

on the person of Christ 论基督的位格, 9 3

on sin 论罪, 1 2 4

Hilary of Poitiers 希拉流

on the atonement 论赎罪, 1 3 0

I

Irenaus 爱任纽

on history of redemption 论救赎的历史, 50

on Christ 论基督, 51

on redemption 论救赎, 53

on the atonement 论赎罪, 1 27

on application of the work of redemption 论救赎工作的要求, 53

Irving, Edward 珥运

on the atonement 论赎罪, 1 5 1

J

John of Damaescus 大马色约翰

on the trinity 论三位一体, 7 2

on the person of Christ 论基督的位格, 8 7

Justin 犹斯丁

论护教与灵魂不朽, 44, 45

K

Kant 康德

on the person of Christ 论基督的位格, 93

on sin 论罪, 123

L

Leibnitz 莱布尼兹

on sin 论罪, 123

Leontius of Byzantium 拜占庭的李安迪

on Human nature of Christ 论基督的人性, 85

Leo the Great 大利欧

on natures of Christ 论基督的性质, 84

Luther 路德

on sin 论罪, 115

on predestination 论预定, 116

on repentance and faith 论悔改与信心, 163

on the church 论教会, 176

on the sacraments 论圣礼, 182

on baptism 论洗礼, 185

on the Lord's Supper 论圣餐, 189

M

Macedonius 马西顿纽斯

on the Holy Spirit 论圣灵, 72

Marcellus 马赛路

on the Logos 论道, 70

Marcion 马吉安

his position 他的立场, 41

his teachings 他的教训, 42

Maurice, F.D 毛瑞斯

on the atonement 论赎罪, 150

Melanchton 墨兰顿

on sin 论罪, 115

基督教教义史

on predestination 论预定, 1 16

Montanus 孟他努

his claims 他的主张, 43

his teachings 他的教训, 43

Mueller, Julius 慕勒尔

on sin 论罪, 1 25

N

Nestorius 涅斯多留

on natures of Christ 论基督的性质, 8 2

Newman 纽曼

his theory of development 他的发展的理论, 17, 26

O

Origen 奥利金

on the Logos 论道, 57, 58

on work of Christ 论基督的工作, 58

on way of salvation 论救恩之道, 59

on the church 论教会, 60

on purification after death 论死后的炼净, 60

on the trinity 论三位一体, 65

on sin 论罪, 1 0 0

on the atonement 论赎罪, 1 28

P

Pajon 培恩

on efficacy of calling 论呼召的有效性, 1 6 6

Paul of Samosata 撒摩撒他之保罗

his Monarchianism 他的神格唯一说, 62

Pelagius 伯拉纠

character of 他的性格, 1 0 2

on sin and grace 论罪与恩, 1 0 3

condemned 定罪, 1 0 7

on order of salvation 论拯救的次序, 1 55

Peter the Lombard 兰巴德彼得

on the atonement 论赎罪, 1 36

on grace 论恩典, 1 59

on faith 论信心, 1 6 0

Placeus 普拉卡乌

on mediate imputation 论间接的归予, 1 2 0

R

Ritschl 黎秋

on person of Christ 论基督的位格, 9 6

on sin 论罪, 1 25

on the atonement 论赎罪, 1 48

Roscelinus 罗瑟林

on the trinity 论三位一体, 74

S

Sabellius 撒伯流

on the trinity 论三位一体, 6 3

Schleiermacher 施来尔马赫

on person of Christ 论基督的位格, 9 3

on sin 论罪, 1 2 5

on the atonement 论赎罪, 1 47

Socinus 索西奴

on the atonement 论赎罪, 1 4 1

Stuart, Moses 司徒多

on the trinity 论三位一体, 7 7

Swedenborg 瑞典堡

on the trinity 论三位一体, 7 7

T

Tennant 田南特

on origin and propagation of sin 论罪的来源与传递, 1 26

Tertullian 特土良

his doctrine of God 他论神的教义, 50

on person of christ 论基督的位格, 52

on application of the work of Christ 论基督救工的应用, 54

on sin 论罪, 50

基督教教义史

on the atonement 论赎罪, 130

on infant baptism 论婴儿洗, 184

Theodore 狄奥多

on the natures of Christ 论基督的性质, 81

Thomasius 多马修

his kenosis doctrine 虚己说的教义, 95

Z

Zwingli 慈运理

on sin 论罪, 115

on predestination 论预定, 116

on the sacraments 论圣礼, 182

on the Lord's Supper 论圣餐, 189