慕迪神学手册

殷保罗著　姚锦森译

福音证主协会出版

目　　次

序　言 9

第 1 部分　圣经神学 10

（1）圣经神学导论 10

定　义 10

与其他学科的关系 11

方法学 13

重要性 14

（2）旧约神学导论 15

旧约神学的历史 15

旧约神学的方法学 17

旧约神学的重点 21

（3）伊甸园时代的神学 22

创造及其目的 22

堕落及审判 24

救赎的应许 24

总结 25

（4）挪亚时代的神学 25

该隐与塞特 25

洪水 26

挪亚之约 26

闪的祝福 27

巴别塔 27

总结 28

（5）列祖时代的神学 28
亚伯拉罕之约 28
总结 29
（6）摩西时代的神学 30
以色列：神的子民 30
列国的中保 30
国度的宪法 31
国度的敬拜 32
巴勒斯坦之约 32
总结 33
（7）列王时代的神学 34
大卫之约 34
总结 35
（8）先知时代的神学 35
先知职事的功能 35
仆人的预言：以赛亚书 36
重生之民的预言：新约 37
更新敬拜的预言：以西结书 38
第五个国度的预言：但以理书 39
耶和华的日子的预言：约珥书 39
弥赛亚降临的预言：撒迦利亚书 40
总结 41
9）新约神学导论 42
历史 42
方法学 43
（10）对观神音的神学 43
对观福音的问题 43
对观福音神学导论 46
对观福音神学论题 48
（11）使徒行传的神学 52
使徒行传神学导论 52
使徒行传神学论题 53
（12）雅各的神学 56
雅各神学导论 56
雅各神学论题 56
（13）保罗的神学 58
保罗神学导论 58
保罗神学论题 60
（14）希伯来书的神学 66
希伯来书导论 66
希伯来书神学 67

（15）彼得及犹大的神学 71
彼得神学导论 71
彼得神学论题 72
犹大神学导论 74
犹大神学论题 75
（16）约翰的神学 76
约翰神学导论 76
约翰神学论题 78

第 2 部分　系统神学 84

（17）系统神学导论 84
系统神学的定义 84
系统神学与其他神学的区别 84
系统神学的必须 85
系统神学所须的条件 86
系统神学的资源（Sources） 87
（18）圣经论：有关圣经的教义 87
圣经论导论 87
圣经的神圣来源 88
圣经的神圣启示 89
圣经的默示（Inspiration） 92
圣经的无误性（lnerrancy） 97
圣经的正典性（Canonicity） 99
圣经的形成（C0mposition） 101
圣经的亮光（lllumination） 103
圣经的诠释（Interpretation） 104
（19）神学主体：有关神的教义 105
神学主体（Theology Proper）的定义 105
神的存在 105
无神的理论 106
神的启示 108
神的属性（Attributes of God） 109
神的名字 114
三位一体（Trinity） 115
神的计划（Decrees of God） 119
（20）基督论：有关基督的教义 122
基督的先存性（Pre-existence）和永恒性（Eternality） 122
旧的预言中的基督 123
基督成为肉身 127
基督的人性 128

基督的神性.....130
二性合一（HYPOSTATIC UNION）.....132
基督在地上的生活.....133
基督的试探.....138
基督的职事.....140
基督现今的工作.....141
基督将来的工作.....142
（21）圣灵论：有关圣灵的教义.....143
圣灵的格性.....143
圣灵在启示和默示中的工作.....151
旧约时代的圣灵工作.....154
圣灵与基督的关系.....155
向圣灵所犯的罪.....157
圣灵的施洗工作.....158
圣灵的内住.....160
圣灵的印记.....161
圣灵的恩赐.....161
被圣灵充满.....167
（22）天使论：有关天使撒但及鬼魔的教义.....169
有关天使的教义.....169
有关撒但的教义.....173
有关鬼魔的教义.....175
（23）人论及罪论：有关人与罪的教义.....178
人的定义.....178
有关罪的教义.....185
（24）救恩论：有关救恩的教义.....189
错误的赎罪（ATONEMENT）理论.....189
赎罪的正确意义.....191
赎罪的范围.....193
救恩的过程.....194
神的恩典.....198
重生.....202
永远的保障.....203
（25）教会论：有关教会的教义.....205
定　义.....205
教会的领袖.....210
教会的管治.....212
教会的礼仪.....214
教会的目的.....218
（26）末世论：有关末后事情的教义.....219
末世论的共同点.....219

末世论的争论点.....226

第 3 部分　历史神学.....237

（27）历史神学导论.....237
历史神学的定义.....237
历史神学的目的.....237
历史神学的分期.....237
历史神学的发展.....237
（28）初期神学.....240
使徒教父.....240
初期护教者.....243
初期的偏差.....245
正典和信经.....246
初期的三位一体论.....247
初期的基督论.....249
初期的人论.....251
初期的救恩论.....252
初期的教会论.....254
初期的末世论.....254
（29）中世纪神学.....255
中世纪的争论.....255
中世纪的人论.....257
中世纪的救恩论.....258
中世纪的教会论.....260
（30）宗教改革的神学.....262
改革的根源.....262
宗教改革的领袖.....263
改革者的圣经论.....264
改革者的基督论.....265
改革者的人论.....265
改革者的救恩论.....266
改革者的教会论.....269
（31）现代神学.....273
圣约神学（Covenant　Theology）.....273
路德宗的神学（Lutheran　Theology）.....273
改革宗神学（Reformed　Theology）.....274
自由神学（Liberal　Theology）.....275
新正统神学（Neo-Orthodox　Theology）.....275
总　结.....276

第 4 部分　教义神学.....278

（32）教义神学导论 278
区别 278
定义 278
权威 279
（33）加尔文神学 279
加尔文神学的历史发展 280
加尔文神学的教义观点 283
加尔文神学的评价 287
（34）亚米纽斯神学 288
亚米纽斯神学的历史发展 289
亚米纽斯神学的教义观点 291
亚米纽斯神学的评价 296
（35）圣约神学 298
圣约神学的历史背景 298
圣约神学的教义观点。 301
圣约神学的评价 303
（36）时代论神学 304
古代发展 304
现代发展 304
时代论神学的教义观点 307
时代论神学的评价 312
（37）天主教神学 313
天主教神学的历史发展 313
无主教神学的教义观点 313
天主教神学的评价 320

第 5 部分　当代神学 322

（38）当代神学导论 322
文艺复兴 322
启蒙时代 322
唯心论（Idealism） 323
（39）自由神学 324
标准自由主义 324
新自由主义 328
（40）新正统神学 330
导　论 330
祁克果的神学 330
巴特的神学 331
卜仁纳的神学 333
尼布尔的神学 334

田立克的神学.....335
罗滨孙的神学.....337
（41）激进神学.....339
形式批判学：布特曼（Rudolf Bultmann）.....339
世俗化的基督教：潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）.....340
神死神学（God-ls-Dead Theology）：四个观点.....341
进程神学（Process Theology）：六个观点.....343
（42）史观神学.....346
救恩历史：科尔曼（Oscar Cullmann）.....346
复活神学：潘能伯克（Wolfhart Pannenberg）.....347
（43）社会主义神学.....348
盼望神学（Theology of Hope）：莫特曼（Jurgen Moltmann）.....348
解放神学（Liberation Theology）：五个观点.....349
（44）当代天主教神学.....352
当代天主教的历史发展.....352
当代天主教的教义观点.....353
当代天主教的评价.....356
（45）保守派神学.....357
福音主义（Evangelicalism）.....357
基要主义（Fundamentalism）.....358
新福音主义（Neo-Evangelicalism）.....361
新基要主义（Neo-Fundamentalism）.....363
总体观察.....364

后　记.....365

附　录.....366

词汇浅释.....366

图表索引

圣经神学与其他学科的关系……
圣经神学的发展层次……
圣经神学与系统神学的对比……
国度：旧约神学的连系性主题……
旧约神学研究：约的结构……
出埃及记十九章摩西之约
　　中宗主与属国间条约的形式…
撒迦利亚的异象……
福音书的比较：相同与不同……
使徒所行相似的神迹……
保罗生平年表……
保罗书信……
神圣启示的种类……
神的话语：两种活的启示……
神的属性：分类范畴……
古代三位一体说明图……
神计划的秩序……
旧约预言中的基督……
关于基督已应验的预言……
福音书中基督的话语……
耶稣所行神的工作……
基督神迹所表明有关千禧年的意义
约翰福音中选择记载的神迹……
圣灵的一些阳性代名词……
圣灵的称号……
三位一体神的属性……
油作为圣灵的表记……
神呼气的创造……
圣经权威的两大分类（彼后三 2）
平行的审判：洪水及大灾难……
天赋才干与属灵恩赐的比较……
基础恩赐的关系……
撒但的名字……
天使的分类……
关于人组成部分的各种观点……
罪的归与的观点……
赎罪的理论……
两次生的比较……
教会管治方式……
有关圣餐的观点……
关于末后事情的观点……
曲解的基督论教义……
伯拉纠和奥古斯丁对罪的观点……
中世纪圣礼的属灵功效……
改革者赎罪的观点……
改革者对教会和礼仪的观点……
改革者的神学……
现代教会的神学观点……
加尔文思想五项要点……
亚米纽斯教义（抗辩文）……
加尔文神学和亚米纽斯主义的对比
圣约神学的概念……
时代论的体系……
罗马天主教七大圣事（圣礼）……
自由神学……
一些新正统神学的观点……

序　言

人类思维，没有一样比追求神的知识更为高超。可是人单凭自己的思维，也无法认识神（林前一 19 至 20，二 14）；人需要依赖神所赐关乎他自己的启示（林前二 9 至 10）。由于神已经透过创造，启示了他自己（罗一 19 至 20），于是有人借着自然科学的研究寻找神；他们尝试在受限制及不完整的领域内寻找神。神确曾在不同时代，透过不同方法启示他自己（来一 1），但神更将这启示，借着圣灵的默示，精确地记载于一本无谬误的圣经中。会朽坏的人如要知道神，就要研读这书所载神的话语。

人也许用过不同的方法研读圣经。有些人发展出圣经神学的研究；神学家要做的事，就是按照特定的圣经年代，及作者生平的范围，按部就班找出真理的线索，然后综合出圣经的教训。有些人喜欢系统神学，他们将圣经的教义，用哲学方法及逻辑形式铺陈，重新组织，使人容易明白。又有些人会按照历史的发展去研究教义，从圣经正典的完成开始，直至现今世代，这些研究同时也注意到教会所摒弃的错误诠释，以及所接纳的正确结论，帮助人们懂得以历史为镜，不重蹈复辙。又有些人喜欢专注当代神学。当代神学之所以重要，因为它以当时流行的意识形态来表达圣经真理。此外，有些人喜欢将历史上各个不同的神学系统，互作比较，发掘真理。种种研究方法，各有特长，各有不同的好处。关于这些研究，坊间浩瀚巨著，林林总总，不一而足，可供有志者逐一深入探究。

殷保罗（Paul　Enns）博士这本书的特色，是集各种神学的研究法于一书中。读者从它所得到的最大裨益，就是它的中肯与简明。读者不需要在汗牛充栋群书中寻寻觅觅；本书已将合用的资料罗列眼前。作者开始时，先介绍圣经神学，然后是介绍系统神学、历史神学、教义神学及当代神学等不同课题。透过简明的分析，作者在一本书中，将各种透过神的话语认识神的方法，加以综合、阐释及介绍。

无容置疑，本书的写成，是出于对神话语无谬误权威的坚定信念。本书是从福音信仰立场写的——显然，本书也从神的话语为出发点，广泛地介绍各种类型的思想系统，和阐释圣经的方法。作者谨遵提多书二章 1 节的命令：「你所讲的，总要合乎那纯正的道理。」

本书适合任何认真研究神启示的人，无论他从事的是圣经的、系统的或历史的神学研究，均能从书中找到方向，将圣经真理配合现代的神学思潮，或透过各种思想系统，理解神的真理。

愿那位启示了自己的神，使用本书，引导多人认识他。

潘特科斯（J Dwight　Pentecost）
达拉斯神学院荣休教授
德克萨斯州达拉斯市

第 1 部分　圣经神学

（1）圣经神学导论

定　义

圣经神学（biblical　theology）这名词，有很多种不同的用法。本书所着重的，是以这个名词作为一个特别的神学研究「方法」。读者应该明白，这名词有一个广泛的含意，是指一个运动。这运动基本上与福音信仰是对立的。在本书中，我们会先探讨，并且会摒除这名词负面的意义，然后才建立起对「圣经神学」一词的正面理解。

首先，圣经神学这名词，是指一个圣经神学的运动。这运动是自由主义和新正统主义的产物。开始的时候，有艾殊罗特（Walther Eichrodt）在 1933 年出版了他的第一本旧约神学著作。运动的结束，是拉得（Von Rad）在 1960 年出版第二本的旧约神学作品。查尔德斯（Brevard Childs）认为，这运动随着罗滨孙（John A. T.Robinson）在 1963 年 5 月出版了的《对神忠诚》（*Honest to God*）而式微。

运动的开始是对自由主义的一种回响。这运动欲寻求回到圣经的注释的研究上，强调对圣经字词的研究；祈特尔（Kittel）的十大册洋洋巨著《新约神学辞典》（*Theological Dictionary of the New Testament*），就是这运动的产物。圣经神学作为一个运动来说，就从没有和它所源出的自由神学分家。它保留使用历史批判方法学（historical-critical methodology）。举例说，在研究福音书的时候，圣经神学运动的支持者企图使用历史批判的方法学，找出那些据称为基督的话语，是由他亲自说的。

这运动一方面也承认自由主义信息在十八、十九世纪的不足，但另一方面，又保留自由主义对圣经所定下的大前提。支持者采用新正统主义对启示的观点，他们相信进化论有关事物起源的说法，强调圣经中的人为因素，多于神的因素。结果这运动不攻自破。我们不能在否定圣经的权威同时，又对圣经作严肃而认真的庄释研究。

圣经神学一词的第二种用法，是作为一种方法学（methodology）。这种研究方怯是，从新旧约圣经中搜集材料，本着历史学的态度，建立起一种神学的思想。本质上，它是注释性的（exegetical），材料取自圣经，这与作为哲学性的神学方法是不同的。它强调教义所衍生的历史环境，它细究在一段特定历史时期内的神学（如在挪亚时代或亚伯拉罕时代），或某一圣经作者的思想（如保罗的著作或约翰的著作）。

以上所界定的圣经神学，可以称为：「神学研究的一支，将圣经所记载有关神

自我启示的历史进程，作系统的研究」。

按这定义，有以下几点需加注意的：

系统化

圣经神学所探求的是神启示自己的历史时期，或不同圣经作者的教义重点。这些都循着系统的方法进行。圣经神学虽是一种以系统方式陈述的神学，但它与系统神学不同，因为系统神学所吸纳的，是全本圣经的真理，和圣经以外的真理，从这些建立起系统化而合乎圣经的教义；圣经神学狭义得多了，它只着重旧约历史的某段时期，或某位新约作者的明确教训。

历史性

圣经神学特别注重圣经教义所衍生的重要历史环境，我们可以从旧约某时期的启示，学到些什么？马太或约翰写书的背景是什么？希伯来书的受书人正面对怎样的处境？这些重要的问题，都可以帮助我们发掘在某一时期或特定作者的教义重点。

启示的进程（Progress of Revelation）

福音信仰一直都持守的一条正统教义，就是渐进式启示（progressive revelation）。神不是一次过将所有关于自己的真理启示出来，神乃是一点一滴（piecemeal），按部就班地在整个历史中向不同的人启示他自己（比较来一 1）。圣经神学追溯神启示的进程，指出神在个别时代，或向个别作者，对于自己有不同的启示。举例说，神对挪亚和亚伯拉罕的自我显示，是不及对以赛亚的清楚和完全。新约的某卷书，以雅各书为例，所展示的教会观点，就较后期的著作如教牧书信为显浅。

圣经为本质

圣经神学与系统神学不同，系统神学是从任何及每一个源头，去搜取有关神的资料；圣经神学的焦点较窄，它只从圣经中搜取资料（也搜取一些能清晰说明圣经事件的历史资料）。圣经神学因此在本质上是注释性的，它探讨不同历史时期的教义，研究个别作者的字词和用语；这些皆可帮助在学者，确定知道神在某一固定历史时期中的自我显示。

与其他学科的关系

注释学

圣经神学和圣经注释〔exegesis ；是「解释」（explain）和「诠释」（interpret）的意思〕，是有直接的关系的，因为圣经神学是注释研究的结果。圣

经注释就是圣经神学的基础。圣经注释所要求的是，用字面——文法——历史的方法，对经文加以分析。（I）经文应该按照该语言正常的含意来解释。这个字或这个句子，按正常的理解是什么意思？（Ⅱ）经文应该按照文法的规律加以研究，注释就是研究名词、动同及前置词等，在经文中的正确的意思。（Ⅲ）研究经文应该根据历史背景。周围的政治、让会，尤其是文化背景是怎样？圣经神学不是以注释研究为终结，而是以注释研究为起点。神学家必须在分析经文时，准确地把握释经学原理，根据这个去理解马太、保罗，约翰等人所写的东西。

导论性研究

圣经神学的目的，不是要对导论性问题作详尽的探究，但圣经神学需要涉猎导论问题，因为诠释有时和导论的研究有直接的关系。导论研究是关乎作者、日期、受书人和写作背景及目的等问题；举例说，确定希伯来书的写作日期是很重要的，因为这关乎受书人受苦的程度，和受书人是谁等问题。主后 64 年罗马城被焚后，逼迫转趋剧烈。希伯来书受书人的问题，就更具关键性了，如果受书人是不信者，研究本书的角度便有所不同；如果受书人是希伯来的基督徒，又要从另外一种角度去理解本书。另外，有关马太、马可及路加等福音书中的受书人是谁，也影响到作者的身分。例如，马太的神学观点，理应被理解为向着犹太的受众说话。作者的神学观点都是导论研究所要处理的问题。

系统神学研究

圣经神学与系统神学有相似的地方，也有不同的地方。虽然系统神学也从圣经以外的来源搜寻真理，两者都是建基于圣经文的分析。以下几点，可说明两种神学的关系。（Ⅰ）圣经神学是在系统神学以先的；注释的研究产生圣经神学，而圣经神学又产生了系统神学。（Ⅱ）圣经神学要确定的是，圣经的作者怎样谈论一些神学上的问题，而系统神学则加进哲学的观点，解释为什么一些真理是真的。（Ⅲ）圣经神学只提出圣经作者的观点，而系统神学则从一个当代的角度看问题，提供教义性的讨论。（Ⅳ）圣经神学分析的是个别作者，或某个历史时期的材料，系统神学则探求关乎个别教义、所有经文，及圣经以外的材料。

圣经神学与其他学科的关系

经文

导论　　注释　　释经学

圣经神学
系统神学及教义神学

护教学　　历史神学及当代神学　　实用神学

圣经神学的发展层次

注释——圣经神学——系统神学

圣经神学及系统神学是可以互为对比的。

圣经神学与系统神学的对比	
圣经神学	**系统神学**
研究范围限于经文。	从经文及圣经以外的资料来源寻找真理。
研究经文的各部分。	研究整洁圣经。
从特定作者（如约翰或保罗），或特定朝代（如亚伯拉罕、摩西、先知）编纂教义的资料。	结连所有经文，编纂教义的资料。
理解教义为何及如何发展起来。	理解所写事物的最终意思。
理解其过程及结果——产品。	理解其结果——产品。
看不同时代的启示进程（如伊甸时代、挪亚时代）。	看启示的终极。

方法学

旧约圣经神学最合宜的解释是，探讨旧约圣经，从中找出「中心」，或连系性原则。不少人提出有关旧约结连主题的各种观点，凯撒珥（Walter Kaiser）就曾提出，以「应许」为结连的主题；马登士（Elmer Martens）以「神的计划」为焦点；而麦利尔（Eugene Merrill）则以「国度」为旧约的中心信息。无论提出什么主题，旧约圣经神学都要按旧约的不同时期，剖示该主题，（这就是渐进式启示）。（请参第 2 章「旧约神学导论」）。

由于新约书卷的写作时期大概不足五十年，因此新约圣经神学必须关注新约作者不同的观点。新约圣经神学的研究，就必须按照如保罗神学、彼得神学、约翰神学等等分类。所要发掘的是，新约作者所重视的个别教义，及他们是如何发展出这些教义。（另参第 9 章：「新约神学导论」中的方法学）。

重要性

圣经神学显示教义发展的历史

圣经神学之所以重要，因为它不会脱离历史的背景去研究教义；研究系统神学，可能会忽略了教义真理的历史背景，圣经神学却能避过这样的问题，专注教义所产生的历史因素。

圣经神学显示作者的着重点

圣经神学启示个别作者，或某个整全时期的教义教训。在这意义上说，圣经神学是将属于某位作者，或某个时期的经文系统化，然后确定该作者或在该时期里，教义所专注的主要教训。这可帮助学者确实知道，在亚伯拉罕时代所着重的是什么，使徒约翰所重视的又是什么。所得到的观点与角度，会和系统神学研究不同。

圣经神学显示默示的人为因素

不错，圣经都是按着字句默示，而且是无误的，但每位圣经作者，也都是按照个别独特的风格写书。圣经神学强调圣经写作过程中的人为因素（当然并不排除默示的因素）。圣经神学的目的，是要找出约翰或保罗所教导的是什么，也是要找是某个旧约历史所着重的又是什么。圣经神学「针对个别作者的背景、旨趣及风格。圣经神字强调作者在神话语的成书中所占的地位，当然，这些是建基于神在著作期间亲自引导的基础上。」

（2）旧约神学导论

研究旧约神学是一件艰巨而繁复的工作，旧约学者对于所应探取的方向，一直都未能取得一致的意见。本章「旧约神学的方法学」一段，会向读者介绍各种的探讨方法。研读旧约，可按照特定的题目进行，如神、罪、救恩等等，但这些不过是旧约有限的系统神学式研究。因为旧约所包含的时期广阔，如能对不同时期中，对神启示自己的方式加以研究，是很有益处的。我们可以按照大纲，研究在每个时期中的重要教义〔正如李曼（Chester Lehman）所作的〕——不过这种研究方式虽然有益，却未能作综合的研究。我们也可以按照凯撒珥在他作品中所介绍的方法，在不同的时代中，找出共同的主题。这可帮助我们看见旧约呻学的统一性。

最好的方法，似乎是以「国度」（kingdom）的主题来看旧约的统一性，这主题贯串整部旧约——律法、先知书和圣卷。神在整个旧约时代，透过不同的中保（mediators），去实现他的国度；神指派人作领袖，他借着人去启示他的旨意和他自己。神的国度最终实现的形式，就是由耶稣基督作主的千禧年；千禧年正是旧约一直所盼望要出现的。

由导论看，旧约神学不断展现出神的启示。旧约神学是根据旧约经文来作的研究，而旧约神学的主题，应该是环绕着神权国度。

旧约神学的历史

早期发展

历史上并没有显示前人曾对旧约或新约有组织、有系统地做过圣经神学的研究。最早的研究者可算是爱任纽（Irenaeus，约主后 130 至 200 年），爱任纽认为神的启示是渐进式（progressive revelation）的；以后，奥古斯丁（Augustine，主后 354 至 430 年）提出神启示的五千历史时期；在宗教改革时期，教义的探讨主要是救恩论方面，那时期并没有将圣经神学发展为一门学科。

十九世纪时期

现代圣经神学研究的开始，可以追溯至加伯勒尔（John Philip Gabler）， 他描述圣经神学是「将圣经作为历史事实的宗教观念，以区别不同时期不同的题目，以及发展这些观念的不同时期」。加伯勒尔否定超自然，而第一本保守派著作的诞生，要等到亨斯登伯（E.W Hengstenberg）的《旧约基督论》（*Christology of the Old Testament*,1829 至 1835 年）。较早时，鲍尔（Georg Lorenz Bauer，1755 至 1806 年）也出版了第一本旧约神学著作，他将旧约神学分成神论、人论和基督论三部分。以后很多旧约神学的著作，都跟随这种分类方式，其中包括奥勒尔（Gustave Friedrich Oehler）在 1873 至 74 年的巨著。

宗教历史学派

宗教历史学派跟随十九世纪的风气。这学派建基于达尔文（Darwin）的进化论，将之应用在他们的宗教理论上。希伯来人的信仰，不是一个独特的宗教，而是和其他宗教有关系的，因为这些皆由一个源头而出，诸如基督教，犹太教、佛教、印度教等，都有显而易见的共同点；他们看旧约不是一个神圣的启示，而是历史发展的产物。

旧约神学从宗教历史学派承受了威尔浩生（Wellhausen）的理论，否认旧约的一致性，将旧约书卷归于不同的作者，在一段时期内写成，于是，旧约「便降格成为分散时期中一堆堆的素材，包含的只是以色列人的宗教回应，正如异教著作一样」。

救恩历史学派（Salvation- History School）

救恩史（Heilsgeschichete）学派着重神在历史上的作为，以此回应人文主义的圣经研究方法。荷夫曼（J.C.K von Hoffman）及其他神学家对旧约加以研究，并且发现救恩是渐进式的发展；他们所着重的是基督第一次来世的工作，及基督再来的终极工作；这学派有长处，也有缺点，长处就是它回到神圣的启示里，弱点就是它否定圣经的默示（这学派接受圣经高等批评字（higher criticism）对圣经的观点〕。它对二十世纪的影响确实不小。

新正统学派（Neo-Orthdoxy）

第一次世界大战之后，旧约神学的研究出现转折，原因如下：

（Ⅰ）人对自然主义的进化观失去信心；
（Ⅱ）人对当时一种流行的信念作出反应，这种信念就是：历史真理可从纯粹的科学的『客观性』（objectivity）获得；而且这种客观性是可及的；
（Ⅲ）当时的趋向是回到辩证式（新正统）神学启示的观念上。」二十世纪初期，旧约神学家的著作都反映出对科学的人文主义的反动，及对新正统主义主观性（subjectivity）的接受。肯尼格（Konig）的旧约神学反对威尔浩生（Wellhausen）的理论，但肯尼格也有其他缺点。艾斯斐德（Eissfeldt）跟随历史学者的思想，否定神的作为，但他强调神学家与神相遇（encounter）时信心的主观本质。艾殊罗特（Eichrodt）也反对艾斯斐德的理论；他持守加伯勒尔（Gabler）的历史理论，但亦着重在研究上的主观本质。

新正统学派虽然普遍地对圣经采取较为严肃的态度，但它仍接受许多高等批评学的观点，包括否认完全字句默示论（verbal plenary inspiration）；此外，在新正统学派影响下的旧约神学著作，都强调对认识圣经的主观成分，而忽略了客观性一面。

保守主义（Conservatism）

二十世纪初期，普林斯顿神学院（Princeton Seminary）是保守神学的领导阵营。这个学派产生了不少有关旧约的重要著作，主要有霍士（Geerhardus Vos）的《圣经神学》（*Biblical Theology*），其他的普林斯顿要人有格林（William Henry Green）、威尔信（Robert Dick Wilson）及华菲德（B. B. Warfield），他们都有巨大的贡献。较近期的阿里斯（O.T Allis），及韦斯敏德神学院（Westminster Seminary）的杨以德（E. J. Young），都对旧约神学作过重要的研究。达拉斯神学院（Dallas Theological Seminary）的来利（Charles C. Ryrie），也写过一本重要的旧约神学著作《前千禧年信心的基础》（*The Basis of the Premillennial Faith*），根据神对以色列无条件的约，来研究旧约的统一性。

旧约神学的方法学

在过去两个世纪中，旧约神学的研究方法，有广泛的发展。故此旧约神学方法学并没有一致的意见。以下是一些常被采用的方法。

教义教导法（The Dogmatic- Didactic Method）

「教义」（dogmatic）这词是与教义神学及系统神学有关的，这方法直到 1796 年，最先由鲍尔（Georg Lorenz Bauer）所采用；近期则由丹顿（R.C Denton）的神——人——救恩系统（God-man-salvation structures）所使用。丹顿认为「旧约宗教最根本的基础是：耶和华是以色列的神，以色列是耶和华的子民」。

起源进展法（The Genetic-Progressive Method）

这种方法是从旧约不同时期探讨神的启示，特别集中在神与挪亚，神与亚伯拉罕及神与摩西所立的约上。李曼（Chester Lehman）喜欢使用这种方法，这是他从老师霍士（Geerhardus Vos）所学得的。他说：「我们发现，神的启示最基本的分割，是神与人所立的几个圣约……我的计划，是按次序去逐一研究神借耶稣基督与挪亚、亚伯拉罕、摩西所立的约。从这些约所产生的教训，都与这几个圣约有关。」艾殊罗特（Eichrodt）也跟从这个基本原理（虽然他是属于下一个分类）。李曼亦接受奥勒尔（Gustave Oehler）的看法，剑桥大学的革利民士（R. E Clements）也属于这个分类。

横断法（The Cross- Section Method）

这种神学研究方法，是三十年代由艾殊罗特发展出来的。他认为圣约是旧约的中心主题，他所依赖的是旧约的历史性。他使用了一种方法，「在历史进程中找出横断面，发掘宗教系统内部的真面目」。并且由此发展他的神学。艾殊罗特所根据约的原则，发展出三个主要的神学课题：神和子民，神和世界及神和人，他并且根据这个来发展他的思想和系统。荷兰神字家华理臣（C. Vriezen）也根据一个相似

的课题来建立他的论据，就是以「相交」（communion）作为旧约的中心课题。他们的着重点是根据旧约的统一性。凯撒珥（Walter Kaiser，Jr）也认为旧约是根据「应许」而统一起来的，每位旧约的作者，都有意地以这个为着眼点。

主题法（The Topical Method）

麦根时（John L Mckenzie）发展出一种旧约神学，是可以离开新约的研究。他与其他神学家不同；其他人所采取的路向，是找出两约之间的关系，但麦根时的著作则视新约不存在，他赞同哈纳克（Harnack）及布特曼（Bultmann）的看法。这两位神学家似乎都认为旧约不是一本基督教的书籍。麦根时是环绕以色列对耶和华的经验，来发展他的旧约神学，他认为不是每种经验都有同等价值，他在确定自己的研究题材和内容的时候，显得非常仔细，但他强调「总体的经验」（totality of the experience）是最重要的。其他可以归在这个类别下的神学著作有霍华尔（Gerorg Fohrer）的《旧约的基本神学结构》（*Basic Theological Strutures of the Old Testament*），及司马理（W．Zimmerli）的《旧约神学纲要》（*Old Testament Theology in Outline*）。

历史语言学法（Diachronic Method）

拉得（G．von Rad）写了两巨册的《旧约神学》（*Old Testament Theology*），当中提到旧约的神学，必须「重述」（re-tell）以色列民对旧约的信息（kerygma）和确认。以色列民出现在历史的舞台，但他所指的不是事实性（factual）的历史，而是「解释性」（interpretive）的历史。这种「重述」不是在信念的陈述，而是以「一种实际行动来表达他们对神关系的觉醒（awareness）」。拉得没有为旧约神学找出一个中心主题，他只是「陈述旧约的内容」。

传统形成法（Formation-of-Tradition Method）

革斯（Hartmut Gese）发展出一种旧约神学，这种神学「必须明白历史发展进程的本质……所以不需理会所谓基督徒或犹太人的旧约神学，但这种旧约神学应按照旧约传统的形成来理解。」他看见旧约和新约之间的关系和统一性，所以他说，新约「带出了旧约……并且成为旧约的总结。」我们可在新约和旧约的「传统进程」（tradition process）中发现两约之间的统一性，新约可视为旧约的总结。照此看来，革斯和拉得一样，他们都认为研究旧约不需有一个共同的主题或中心点。但司徒马齐（Peter Stuhlmacher，是传统形成法学派的成员）认为要有一个中心点，这个中心点就是「在基督里称义的福音」。

主题辩证法（The Thematic-Dialectical Method）

布鲁克曼（W Brueggemann）清楚看见旧约神学方法学的困局，他引用了特

理恩（Terrien）、威斯特曼（Westermann）及韩信（Hanson）三位学者的著作，提出了一个主题及辩证的关系（thematic and dialectical relationship）。这几位学者，每位都使用了一种辩证系统（那是一种思考过程，以寻求化解对立观念的冲突）。举例说，特理恩认为神存在的真实性，是圣经的中心信念，其他一切都是依附于这个信念而产生的，这个信念也能将旧约和新约连贯起来。特理恩的辩证法，是道德性／美学性（ethical／aesthetic）的。「辩证法的『道德』层次，反映在历史——圣约中，『美学』的层次则反映在智慧书和诗篇等书卷里。」

新圣经神学法（New Biblical Theology Meihod）

查尔德斯（Brevard Childs）称这种方法为「新圣经神学法」，那是离开了历史批判方法（historical-critical method，这方法高举人的理性作为至高权威，视圣经与其他书籍无异）层面的神学研究法。这种方法主要是以旧约神学为基础。他提出要放弃历史批判法（排除宗教历史学派），建议为新约教会订立正典，并且提出要以圣经作为旧约神学的正确研究方法。

旧约正典复合神学（Multiplex Canonical Old Testament Theology）

哈素尔（Hasel）提出了一些研究旧约神学的重点。

（Ⅰ）旧约神学应该是旧约正典的圣经神学，这是有异干以色列历史和宗教意识的。

（Ⅱ）哈素尔反对在旧约神学中找出一个中心概念，但他「为个别旧约书卷的最后形式作概括的注解及诠释；这些经卷著作本身，各自有其主题、要旨、概念，并且反映出彼此间的相连」。

（Ⅲ）根据复台（multiplex）方法，我们可以接纳将个别书卷分类，各自存在，互相排列，并各有不同着重点。（Ⅳ）根据旧约书卷成书日期的先后次序来作研究。

（V）提供旧约的纵面主题，而这些主题是从不同书卷或书组的神学中产生出来。

（Ⅵ）研究不同的纵面主题，从而发掘它们彼此间的关系。（Ⅶ）旧约神学应被视为一个更广的分类，与新约并存，而且与新约有关系。

以「应许」为主题（“Promise”as the Theme）

著名福音派旧约神学家凯撒珥（Walter Kaiser）的方向，是以「应许」为主题，发掘旧约的统一性。凯撒珥所发展的旧约神学，是根据经文的注释（exegesis），并采用亚伯拉罕之约中的应许（创十二 1 至 3）。在这应许中，神为自己分别出一个特别的子民，这从「我是耶和华你的神，曾将你从埃及地领出来」的话可以看出来。这句话在整本旧约，曾经被（全部或部分）引用过 125 次。按这主题，以色列民在摩西时代成为神的子民；在大卫时代得着弥赛亚的应许；在先知时代得着将来国度的应许。

以「神的计划」为主题（“God’ sDesign”as the Theme）

另外一个福音派神学所用的方法是确认「神的计划是明白旧约的要点」。马登士（Martens）以出埃及记五章 22 节至六章 8 节的注释，来建立他的论点，他对研究旧约的方法提出四个基本结论：

（Ⅰ）「耶和华对他子民原初的计划是拯救」；
（Ⅱ）「耶和华的计划是建造一个属神的社群」；
（Ⅲ）「耶和华的心意是与他的子民建立一种恒久的关系」；
（Ⅳ）「耶和华的心意，是让他的子民过美好的生活。」

旧的神学须具备的条件

研究旧约神学必须具备以下几种要素。

（Ⅰ）若中肯地处理经文，首先需要有关于圣经默示的教义。要是我们只单从人的理性去批判经文，就不能真正察究经文的含义。
（Ⅱ）研究旧约神学必须包括经文注释（exegesis）的研究，也必须正确地应用释经学原理（hermeneutical principles），让经文亲自对读者说话。这种方法是归纳法研究（inductive study），而不是演绎法研究（deductive study。
（Ⅲ）旧约神学是建立在渐进式启示（progressive revelation）的基础上，旧约神学是借着注释学的研究，发掘神在历史中的启示进程。
（Ⅳ）旧约神学是研究不同时代的神学，特别是关于神向他的诸位中保所立的圣约，让人知道他怎样在圣经历史上启示自己。
（V）旧约神学肯定圣经的统一性，就是说，关于神自己的启示，是反映一个最终的目的；就是叫神自己得着荣耀，这个统一性可见于国度的观念上。

神国度的概念，正好反映出旧约的统一性和具有中心（主题）概念。这个主题，从创世记一开始直至先知书的结尾，都可以发现，圣经说明神借着诸位中保在地上传递他的旨意。

从创世记开始，在历史上的任何时期，神都是透过中保，管治他在地上的国度；亚当是神在地上国度的第一位中保，弥赛亚是最后一位中保。

由太初开始，神对人的心意是一样的，就是让人管理他的世界，人是地球之主。但是，人堕落了，神的工作就是要恢复人作世界之主的地位，人类在地球上最后的统治方式，将会是弥赛亚的国度。

旧约所立的约，都是无条件的，这一点十分重要，让我们看到旧约神学的中心（主题）是「国度」。在亚伯拉罕之约中（创十二 1 至 3），神呼召了一个人，并且借着他完成救赎，赐福予人。在巴勒斯坦之约（申三十），作为亚伯拉罕后裔的以色列人，蒙应许得到那地，并且在那地上，得到神的赐福；可是，福气必须等到最后，借着弥赛亚才能临到，弥赛亚就是亚伯拉罕和大卫王的后裔（撒下七 12 至 16；太一 1）；除此以外、福气也能借着新约所应许重生的人而获得（耶三十一 31

至 34）。

这四个约是旧约神学的基础，神要借此救赎和赐福他的百姓。下图说明这些约的关系和重点：

国度：旧约神学的连系性主题 **（一些重点）**	
中保	中保的管治
亚当	作为中保去实现神权国度对受造物的统治；人需要顺从神，管治自然和动物。
挪亚	作为中保实现神权国度公义的管治；挪亚设立死刑，以保障生存的公平。
亚伯拉罕	1．作为一国之父；神借着这个国家，将有一天向世界施行他的管治。 2．接受了亚伯拉罕之约，此约应许：（a）土地；（b）后裔；（c）神气。
摩西及以色列	1．神的旨意在摩西律法中显明。神是君王；以色列是子民；摩西律法是神权国度的宪法。 2．以色列借着摩西的律法向万国作中保，实现神的真理。
大卫	1．大卫在大卫时代（约主前 1010 至 970 年）作为中保，实现神在地上的管治。 2．接受大卫之约，此约预告弥赛亚国度的来临。此约应许了：（a）有一个朝代；（b）有一个国度；（c）有一个宝座；（d）有一个永恒的统治者。
先知	1．当君王走错路，神会兴起先知作他的神权国度的中保。 2．先知的信息分为两方面：（a）先知劝勉百姓，要在神权国度中遵从摩托车西的律法；（b）先知说预言，提到国度最后出现的形式：弥赛亚在千禧年的统治。 3．以寒亚在异象中看见的，是一个受苦的弥寒亚，这是将来弥赛亚统治的国度的基础。 4．耶利米宣告新约的设立——这背后约是神将来赐福以色列人的依据，同时预告了以色列民在将来的国度中，是一个新的子民。 5．以西结在异象中看见将来国度中复兴的敬拜。 6．但以理看见弥赛亚摧毁了的确的确所有地上的国度，设立千禧年国度。

旧约神学的重点

旧约神学可归纳在「国度」这个主题中。从历史的起头，神一直透过他所指派的中保来成就他的工作，他们在整个旧约时期，管治他的中保国度（mediatorial

kingdom）。这些管治，可以作为最后实现的中保国度的预告：就是在弥赛亚管治下的千禧年国度。旧约中的约由于是没有条件的，所以，正好用来说明将来千禧年国度的情况。神借着亚伯拉罕之约，开始与一个特别的民族交往，这个民族就是以色列人，神应许他们得着土地，得着后代，弥赛亚会从他们的后代而生；他们并且要成为一个民族，让神管治，得着属灵的福气，和罪的赦免。整个旧约后期的著作，记录了神怎样对待以色列，让他们得着属灵的福气，作为神的代表，赐福予世界万族。

以色列人也得着一个有条件的摩西之约，这约彰显了神的圣洁和神的准则。要与圣洁的神相交，必须达到神圣洁的标准。所须的途径就是赦免——这是新约的应许（耶三十一 1 至 10），先知书更进一步对此详加说明。以赛亚书和撒迦利亚书所作的描述，不但是一位掌权的弥赛亚，而且是一位受苦的弥赛亚，神借着这位弥赛亚施行赦免。不少的先知书，都详细描述末后的高峰期；那时，弥赛亚再临，以色列人悔改，他们得着赦免、复兴，得着所应许的土地（申三十 1 至 10），世上万国都要得着福气。在神的计划里，他对待以色列人和外邦人的方法，都是要赐给他们福气。旧约一再重复一个主题，就是人类不断犯罪，但神仍要恢复给予人类的恩典。

神应许大卫，他要借着他的儿子（基督），创设这个将来的国度（撒下七 12 至 16）。神的伟大应许是要叫大卫知道，他的朝代借着弥赛亚的降临，永不衰败；而弥赛亚国度的统治，也永不止息，直到永远。

这一切的目的是为了什么？撒迦利亚书说得很好：这是为了神的圣洁。神的目的，是要收纳罪人，与他恢复相交，让他的名字得着荣耀。神是圣洁的，所以与他沟通的人也必须圣洁。有一天，神要在一个更新的世界，在他的圣洁中，接受一群更新的子民敬拜他，那就是千禧年国度。

（3）伊甸园时代的神学

创造及其目的

创造者

神的存在是无可争议的，圣经开宗明义以简单的三个字论到神：「起初神……」。神的存在已被肯定。神启示自己的名字为「以罗欣」（Elohim），这名字与希伯来文「神」（El）字相关，字根为「能力」及「畏惧」的意思。神名为「以罗欣」，含意是「超乎万神之上的神」。「以罗欣」的名字也指出神是「一切对人启示的神圣作为的本体，是人类所有虔诚和敬畏的对象」。「以罗欣」的名字强调了神的威荣（创二十四 3；赛三十七 16，五十四 5），神站在审判者的地位（诗五十 6，五十八 11，七十五 7）、神的尊严和荣耀（赛四十 28，六十五 16）、神作为救世主（创十七 8，二十六 24，二十八 13），和神与自己子民的亲密关系（创四十八 15；诗四 1；耶二十三 23）。神不单启示自己是超越的神，他

也是存有的神。神主动和人沟通，神认定创造人是一件美事（创一 31）；神按着自己的形象和样式造人，为要与人建立关系，让人管治大地（创一 26）；神与人对话（创一 28、30）；神为人造了一个合适的环境（创一 3 至 25、29 至 30）；神试验人的忠诚（创二 16 至 17）；神甚至主动寻找人（创三 9）。

世界的创造

「起初」二字描述神创造的时间，创造不是神话，而是一个历史事件，创世记一章 1 节是个主句，跟着在第 2 节是三个附属子句，这两节经文是连贯的，中间没有间隔。（创造）（希伯来文 *bara*）的意思是指神从无（ex nihilo）造成有，神不是将已有的事物翻新（参罗四 17；来十一 3）。创造的日子「有晚上，有早晨，」显示这是二十四小时的一天；经文中又提到「第二日」、「第三日」，这些也显示是二十四小时的一天。创造的记载否定了任何形式（无神、有神或中间派等）的进化论学说。如果人是进化的产物，人就毋须在道德上向神负责任了；相反地，若人是由神直接创造的，人便要直接向神负责任；而且由于人是神所造的，人就应该与神相交，过圣洁的生活。创造的目的是什么呢？无容置疑，创造工作的宏伟，创造过程的浩大，在在都能叫神得荣耀。

人的被造

人的被造是独特的，最后一天神才造人，那时是神创造的高峰期。人被造后，神加上一句话：「神看着一切所造的都甚好。」（创一 31）人不是进化的产物，而是神直接所造的（创一 27，二 7，五 1；申四 32）。创世记一章 27 节是个笼统的描述，而二章 7 节是为同一件事所作详尽的记载，有一点很重要，基督自己也承认人是由神直接创造的（太十九 4）。神也创造了个别的物件（创一 27），但更重要的关键是神按着自己的形象和样式造人，这句话并不是指人身体形状与神一样，因为神是个灵（约四 24），这句话的意思是说，人在灵性上、天然特质上及德性上，是与神相似的，在灵性上的相似来说，人是个更新的位洛，可以与神交通（弗二 1、5）；就天然特质的相似来说，人是有智慧、有感情、有意志的，可以知道神，可以与神沟通；而就德性上的相似来说，人能认识神，顺服神的命令。

人的责任

创世记一章 26 节提到神创造人的目的，是「叫他管理」。神将人放在伊甸园里，让人管理他所造的世界。亚当是神所设立的居间者。神将亚当放在大地上，让他可以在地上广泛地施行神的旨意。人生存的目的，就是要作神的居间者，诗篇八篇 6 节更进一步阐明这个目的：「你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。」作为神的居间者，亚当要向一切受造之物施行神的权柄——包括植物和动物。亚当要管治神所造的一切。

神将人放在一个完美的环境里，但给人接受考验。神容许人吃伊甸园中一切的

果子，只是不让人吃分别善恶树上的果子（创二 17）。人如果吃了，就必定死。分别善恶树可让人的灵性成长，因为不知善恶是表示灵性未曾成长（申一 39）。神原来的目的，是要人不吃分别善恶树的果子，但仍可知道善恶，叫神因人得荣耀——人更要在未曾堕落的大地上管治神的国度。可是人不顺服神，用了错误的方法来获得分别善恶的知识。

堕落及审判

试探与犯罪

神将人放在伊甸园里，人若顺服他，就可获得永恒的福气（如果人吃了生命树的果子就可以得着义）。这是亚当对神的忠诚及顺服的考验。

夏娃被蛇引诱，蛇能够试探夏娃，证明邪恶已经存在（虽然那时人类还没有犯罪）。至于罪是从何而来，却永远是个谜，是生命中的奥秘。在伊甸园里说话的是蛇，其实在背后策动一切的是撒但，因为撒但的本性是「狡猾」的（「灵巧」，太十 16）。蛇与神的荣耀是对立的，蛇要破坏人与神的相交，及神借人向受造物施行的管治。撒但借着蛇提出了对神话语的疑问（创三 1）。蛇是说谎者，因为它说人不一定死（创三 4），它非常肯定说：「你吃的日子不一定死。」夏娃终于在试探中失败了，她犯罪的方式与全人类是一样——就是透过肉体的情欲、眼目的情欲和今生的骄傲（参约壹二 16）。亚当也在罪上有分，虽然受骗的是夏娃，但由于亚当知道自己所作的，故此所受的审判比夏娃大。（亚当算为第一个罪人，罗五 12 至 21）。

审判

亚当、夏娃循着不正确的途径获得了知识，但他们立刻发现，周围的世界改变了。他们发现自己的身体赤露，而事前他们是没有这种意识的（创三 7）。他们的心思被玷污了，不能与神交通。

神呼唤亚当，向亚当追究责任，因为亚当是神的居间者（创三 9）。亚当作为人类的头，要为自己的行为负责任。神首先向蛇和在它背后操纵一切的撒但宣告审判（创三 14 至 15）。因为蛇高举自己，故此反被贬抑，以后它要用肚腹走路，要吃路上的尘土。创世记三章 15 节应是指着撒但说的，虽然撒但获得了少许胜利，但女人的后裔（基督）要将撒但置诸死地。神也刑罚女人，使她在生产时要受痛苦（创三 16）；她会恋慕自己的丈夫，却被丈夫所管辖。亚当所受刑罚是要劳碌工作，大地与他对立；而最可怕的刑罚也临到亚当，就是死亡。亚当和夏娃在灵性上和肉体上都要死。

救赎的应许

神在创世记三章 15 节，宣判了人与撒但的敌对关系后；这个称为「最早的福

音预告」（protevangelium），就是在圣经中最早有关福音的宣告。撒但要被败坏，他的头会受到致命的一击。这句话是指基督在十字架上战胜撒但而说的（西二 14 至 15；来二 14），基督要叫撒但能力尽失，让人恢复与神的相交，获得在宇宙中最终的统治权。撒但也获得少许胜利（「你要伤他的脚跟」），这是指着基督的死而说，可是基督的死却令撒但一败涂地。

虽然亚当和夏娃都犯了罪，都要死，但神让他们得着一个指望，就是将来的救主要废除死亡，要使信神的人与神恢复相交，要以弥赛亚在大地上的统治来结束历史，要恢复亚当所失去的一切。虽然亚当失去了神国度居间者的权柄，创世记三章 15 节也提到弥赛亚国度将要建立，亚当所失去的一切都得以恢复。

总结

神在伊甸园时期的启示可分为以下六点：（Ⅰ）神启示自己是全能的神。在宇宙的创造上是满有权能、荣耀的神。（Ⅱ）神是圣洁的，要求人顺服他，与他交通。（Ⅲ）神是恩慈的）应许救主的再临。（Ⅳ）人是神创造的杰作（创造的顶峰），人是按着神的形象和神的样式被造的，可以与神相交，管理神所创造的一切。（Ⅴ）人需要负责任，向圣洁的神交代，人因为亚当的犯罪都成了罪人。（Ⅵ）神展开他的救赎计划，应许亚当和夏娃有一位救主；这应许也预告了弥赛亚最终能战胜撒但，这就是恢复国度的基础。

（4）挪亚时代的神学

该隐与塞特

在挪亚时代，正好说明了人类的坠落与败坏。这个时代的特色，是塞特敬虔的后裔和该隐不敬虔的后代壁垒分明，划开界线地各自发展；于是，两个谱系的人类由此而衍生。我们可以如此形容这个时代：「这是人类天然的发展……（而同时）这时代的启示，整体来说是负面的而不是正面的；这时代所赐予的恩典，是最少的。」该隐杀死亚伯（创四 1 至 8）这件事，开展了这个时期罪恶的历史。当该隐知道神收纳了亚伯的献祭，他就恼怒；当时，亚伯所献的祭物比他（该隐）的更美，因为他是凭信心而献的（来十一 4）。但神提醒该隐，罪就「伏在门前」（创四 7）。凯尔（Keil）和德里慈（Delitzch）描写，罪是「一头野兽，蹲在人心门之外，渴望进来吞吃人的灵魂（彼前五 8）。」该隐有计划地杀死他的弟弟亚伯，但他被耶和华驱逐离去（创四 8 至 11），大地接收了亚伯所流无辜的血，并与该隐对立，于是该隐要劳苦耕作，才能从地上有所收获。（创四 12）该隐杀死弟弟之后，人类社会发展了一种新的文明——城市生活诞生（四 16 至 17）、多妻制度产生（四 19）、艺术开始兴盛（四 21），冶金术日益发展（四 22），但同时暴力、罪行也相继出现（四 23）。看来，人类是想借着文明的发展，来减轻远离神所受

的咒诅。

创世记第五章追溯该隐后裔有别于塞特的后裔，塞特的后裔代表敬虔的人，而该隐的后裔则代表不敬虔的人。对比明显可见：该隐第五代的后裔称为拉麦，他是第一个多妻者，塞特第三代的后裔为以诺，他是第一个与神同行的人。此外，开始敬拜神的是塞特的后代。（创四 26）

洪水

创世记六章的记载，形容人类进一步的堕落、腐化，结果引致神用洪水将人毁灭。既然塞特的后裔称为敬畏神的人，为什么圣经却将挪亚突出为义人？又「神的儿子」（创六 2）究竟指谁？这有很多不同的论点。认经文整体意思来看，神的儿子是指塞特的后裔，敬畏神的人，而人的女儿是指该隐不敬虔的后裔。塞特敬虔的后裔，与该隐不敬虔的后裔通婚，人类便整体地堕落，落在「肉体」的生活中，这是指一种软弱、腐化及沉迷于罪中的生活。人类的罪散布在地球上，人类罪孽深重（创六 5）。这时期也说明人对神国度及神所设立的权柄全然的抗拒。

挪亚是神国度统治的中保，他单独站出来，在那个世代中作义人（创六 9 至 11）。挪亚正直无私，对人如是，对神也如是——他是公义的（希伯来文 zedek），这是指对人方面而说；他也是毫无暇疵的（希伯来文 tamin），这是指对神的方面而说（六 9）。挪亚与当时的世界，是站在一个对立面——挪亚是公义的，但当时的世界是不义的；挪亚与神同行，但世界却充满强暴。

罪带来审判，耶和华宣告他要向罪施行公义的审判（创六 7、13），神的灵不再住在人里面。审判与赐福，是两个对立的观念，这两个观念在旧约中经常出现，而在创世记六章 7 至 8 节就可看到，当神决定要审判罪恶的人类时，他亦同时宣告福气要临到挪亚。神中保的国度，是借着挪亚的后裔而设立的。

挪亚之约

洪水过后，挪亚做的第一件事，就是设立祭坛敬拜伸（创八 20）。这是旧约第一个敬拜神的记录，是用祭坛上流血的祭物而作的。献上焚烧的祭物（燔祭）在后来成为一种祭祀方式。（利一 1 至 7）

神曾宣告他的圣约（创六 18），在洪水之后他便与挪亚立约（创九 9）。挪亚之约的宗旨，是人类要在地上管治神的国度。（Ⅰ）神要让人类生养众多（九 1）。神命令人要遍满地面，因为当时的人口少至八人。神不再命令人治理这地（比较创一 28，九 1），因为地被罪恶败坏了。（Ⅱ）动物要惧怕人（九 2）。以前，动物是驯服于人，但现在人是吃荤的，神便让动物惧怕人，以保存它们的生命。（Ⅲ）保存人的生命（创九 3 至 4），人类不再素食，现在可以吃肉，可是，人类不可喝血，因为血代表生命（比较利十七 14）。（Ⅳ）人的生命受保护（创九 5 至。）。挪亚既然作为神国度的管治者，他的责任是要保卫神圣的生命。神赋予人类生命一个极高的价值，任何杀人者要以自己的性命偿还。神看谋杀的罪，是侵害神自己，因为人是按照神的形象所造的，这是旧约和新约一贯的教训（出二十一 12 至 24；利二十四 17、21；民三十五 29 至 34；撒下四 9 至 12 ；罗十三

4）。不可自己施报仇恨，象报血仇的人；仇恨要借着政府机关来消解。（V）神应许永远不会再用洪水毁灭人类（创九 11）。

挪亚为全人类作神之约的中保，这也是一个无条件的约，因为设立这约时没有定下附带条件，神指示这些是他会施行的事情（创六 18，九 9、11 ）。

闪的祝福

虽然人类的数目少至八千，但神再次说他会赐福人类。正如他在较早之前所宣告的，要借着女人的后裔赐福气（创三 15），他现在也宣告，将来要借着闪的后裔，施予福气（创九 26）；这显明了中保的体系，愈来愈狭窄。「耶和华是应当称颂的」这句话，说明了神要在闪的后裔中，保存真有信心的人；这句话也显明了闪的后裔可以与神相交。「耶和华」是 *YHWH* 一字的翻译，按传统译作「耶和华」（Jehovah），但更恰当的译法，可以译为「雅巍」（Yahweh）。这是一个重要的名字，因为这名字在后来是要说明神与以色列民立约的关系，这事在出埃及记六章 3 节宣告了。这句话也暗示，弥赛亚（就是应许建立神的国度的一位）会从闪的后裔中诞生。

闪的后裔，可以追溯以色列的历史。亚撒法（创十 22）「是希伯来人的先祖」；希伯（创十 24）可能就是希伯来一名的来源；而亚伯拉罕正是希伯的后裔（创十四 13）。雅弗的后裔也得着福气（创九 27）；雅弗的名字意思是「扩张」，意思是在地域上广大地扩展。提到雅弗的福气，神使用了以罗欣（Elohim）这个名字，含意是「神是大地的创造者及统治者。这名字基本的含意，是神属地的赐福，而不是属灵的赐福，虽然雅弗也会得到属灵的赐福。」

神用洪水审判了败坏的世界，但他也宣告所有人类将来的福气。福气是从立约之神耶和华而来的，要赐予他的立约之民，也就是闪的后裔；神现在显明他要借着闪的后裔，借着希伯来人施行他国度的计划。

巴别塔

在示拿地，人找到平原，终于安顿下来了（创十一 2）。人决定要建一座城「和一座塔，塔顶通天」（4 节）。有人认为这是指一座庙塔（ziggurat），那是一种高的平台，人可在上面敬拜的塔。当耶和华看见人所作的事，他就变乱人的口音，不让他们完成建造的工程；这里描述神作为的字眼很有启发性，很明显，神亲自降临，亲自临在（创十一 7）。这一位远在高天者亲自「下来」，要看人类的工作。「我们下去」这句话，也隐含三位一体的教训。

人类的罪有以下几方面：（Ⅰ）他们公开违抗神的命令（创九 1）；（Ⅱ）他们寻求自己的荣耀，不寻求神的荣耀；他们说：「来罢，我们要建造……为我们传扬我们的名，免得我们分散。」（创十一 3 至 4）；（Ⅲ）他们要为自己立大名（创十一 4），他们要建一座塔，为要得着荣耀；（Ⅳ）他们建塔，避免分散，这塔要作他们的连系点。他们要建立自己的国度，而不是神的国度。

神变乱了人的口音，借此成就他的计划。人分散开去，遍满地面，才完成神的命令（创九 1）。

总结

挪亚时代，神向人启示他自己。（Ⅰ）神是公义的神，他要求人顺服他的命令。（Ⅱ）神不忽视罪恶，他审判罪。（Ⅲ）神是超然的，也亲自临在，这一位「另位」（wholly other）的神，也是与人交通的神。（Ⅳ）神接受人的敬拜，有关流血祭把的敬拜最早的记载，是在这个时期。（Ⅴ）神是至高无上，他的旨意必定实行。（Ⅵ）神要借着闪，就是弥赛亚的谱系，赐福给希伯来人，最后更赐福给世界各国。从闪，我们可预见将来的国度。

（5）列祖时代的神学

来到创世记十二章，国度的观念就更加明确，本章是神对待人的一个转折点，在创世记开头的几章，是记载神对待全人类的方法，因为全人类已经陷入罪恶，神就改变他的方法，去赐福和救赎堕落的人类。他是借着一个特别的民族来工作。亚伯拉罕是神完成他的工作的核心人物，神所给亚伯拉罕和他后裔的应许，最终就是弥赛亚的降临，将福气带给希伯来人，并在千禧年的国度，将福气赐给世界各国。

亚伯拉罕之约

约的性质

神要为自己呼召一个特别的民族，神要借这个民族将福气带给各国。亚伯拉罕之约的高峰点，是一个国度的概念，而且此约是旧约神学的基础。（Ⅰ）创世记十二章 1 至 3 节，是记载亚伯位罕之约，那是一个「无条件」（unconditional）之约，此约不带附带条件（没有「若」字句，这约的完成要靠人的努力）。（Ⅱ）这也是一个「字面」（literal）的约。应许必须按字面理解，应许中的土地，按字固或正常的理解意义，不是天堂的象证。（Ⅲ）这也是一个「永存」（everlasting）的约，神给以色列的应许是永远的。

约的特征

亚伯拉罕之约，有三个主要特征。

应许的地（创十二 1）：神呼召亚伯拉罕从迦勒底的吾珥出来，到神要赐给他的地方去（创十二 1）。这应许在创世记十三章 14 至 18 节重述，然后加以确立；约的范围在创世记十五章 18 至 21 节已加以说明（以这约实现在天上的说法是不能

确立的）。亚伯拉罕之约，以土地为主，这个约在申命记三十章 1 至 10 节的巴勒斯坦的约中，再加以扩展。

后裔的应许（创十二 2）：神应许亚伯拉罕，他要使大国从亚伯拉罕而出。亚伯拉罕当年七十五岁，但仍膝下无儿（创十二 4），但神应许赐给他许多的后裔。这个应许在创世记十七章 6 节再加以扩展，神应许国度和君王要从这位年老的祖先诞生；这应许（在撒下七 12 至 16 大卫的应许中，再加以扩展）到后来更借着大卫的宝座得以实现，让弥赛亚国度的管治，施行在希伯来人身上。

福气及救赎的应许（创十二 3〕：神应许赐福亚伯拉罕，并应许赐福他众多的子孙。这应许在新约中再加以扩展（耶三十一 31 至 34；比较来八 6 至 13），与「以色列属灵的福气和救赎」有关。耶利米书三十一章 34 节预告了罪的赦免。

神与以撒再坚立此约（创二十一 12，二十六 3 至 4）。从这里可以看见这约无条件的性质和永远的特性；「我要」的应许，说明了此约无条件的特性，此约后来更向雅各再次肯定（创二十八 14 至 15）。值得注意的，是虽然列祖犯罪，但神仍与他们坚立这些应许，这更显明了亚伯拉罕之约是无条件的。

约的应验

神应验亚伯拉罕之约的方法，是字面上的。可以说，神今天已经在历史上，部分应验了：神赐福亚伯拉罕，给他土地（创十三 14 至 17）；神在属灵上赐福给他（创十三 8、18，十四 22、23，二十一 22）；神给他众多的子孙（创二十二 17，四十九 3 至 28）。亚伯拉罕之约，最重要的地方，却是未来弥赛亚管治的应验。（Ⅰ）以色列作为一个国家，要在将来管治那地，无数旧约经文部预言将来以色列所蒙的福气，和占有那地，正如神向亚伯拉罕所应许的。以西结在异象中看到将来以色列要在那地复兴（结二十 33 至 37、40 至 42，三十六 1 至三十七 28 ）。（Ⅱ）以色列作为一个国家，将会归主，罪得赦免和复兴（罗十一 25 至 27）。（Ⅲ）将来以色列要悔改，得着神的赦免（亚十二 10 至 14）。亚伯拉罕之约的最终实现，和弥赛亚的降临息息相关；那时，弥赛亚要拯救和赐福给他的子民，神在创世记十二章 1 至 3 节的应许，是借着以色列国向世界各国施行的，这最终的祝福，会包括罪的赦免和弥赛亚在荣耀国度中降临，管理大地。

总结

我们可在亚伯拉罕时代，看见神渐进式的启示（progressive revelation）。神要对付罪，因为罪恶已经进入人的历史。神不再象以往以全人类为对象，他开始借着个人来工作，就是与亚伯拉罕一起工作；并要借亚伯拉罕，选召一个特别的民族，借着这个民族，赐福给世界各国。亚伯拉罕的后裔，要在地上作神旨意的中保；神的旨意是要借着这些以色列人，让弥赛亚降临，建立他的国度。可以说，神是借着亚伯拉罕的后裔，应许赐下这福气，在日后还包括赦罪的福气（耶三十一 34）。

（6）摩西时代的神学

当雅各和他的家人、众子下列埃及，那时，他们是一个大家族；但在出埃及记开始时，雅各的家族已经成为一个国家。这个国家将要神使用，向人类启示他自己。海克索人（Hyksos）及后来的埃及人压迫以色列人，但神定意要将以色列人从捆缚中释放出来。出埃及记十二章，是灾难的高潮，神差遣死亡的天使走遍埃及，只有那些将羔羊的血涂在门楣及门框之上的家庭，才得着救赎——将血涂在家门前，是一个信心的行动。神拯救以色列人离开埃及地这件大事，也预表了神将来要借雅各的一个后代，完成的一个更大的救赎——弥赛亚的救赎。神带领被救赎的以色列人来到西乃，他与这个国立约；并将以色列人归于自己，作特别的民。以色列因此成为神借摩西之约在世上实现神权国度的中保。

以色列：神的子民

在出埃及记十九章，神与以色列民立了一个有条件的约，就是摩西之约。这个约和古代宗主与属国之间的条约（suzerainty-vassal treaty）相以。这约是有条件的，说明了宗主（君王）为他的属民（属国）所作的事，百姓立此约的条件是：他们必须顺服君王。这位宗主应许要保护和供应他的属民的需要；这保护和供应，会因为属民的顺服而临到。换句话说，如果他们顺服神，他们便得福；如果他们不顺服，他们便受责罚。

出埃及记十九章摩西之约中 宗主与属国间条约的形式		
条约项目	**出埃及记 十九章**	**摩西之约 的内容**
传统开场白	3 节下	承认君王
历史序幕	4 节	重提神过去的供应
一般条款	5 节上	以色列需遵守的条件
应许的祝福	5 节下至 6 节上	祝福的应许

神和以色列民所立的，被称为摩西之约。神提醒百姓他们的责任是顺服（出十九 5）。百姓对神说：「凡耶和华所说的，我们都要遵行。」（出十九 8）这就是表示他们愿意遵守此约。此约立成之后，以色列民——就是神在世上神权国度的中保——便诞生了。

列国的中保

神应许要使以色列民「作祭司的国度，为圣洁的国民」（出十九 6）。以色列民要分别为圣归子耶和华，为他向各国作真理的中保，就如宣教的使命。祭司是中保，向神作人的代表；在这个意义上来说，整个以色列民就是对世界各国作神国度的中保。以色列民是一个普世性的祭司国度，「他们要向世界各国作神恩典的中

保，正如亚伯拉罕[要叫万国得福]一样」。

以色列民的历史满载一次接一次的失败。她从来没有达成作神真理中保的任务。按以赛亚的预言，将来那真正的以色列人「弥赛亚」，要完成神对万国的任务；作为一个国家的以色列民，要对世界各国作属灵的光。以色列民在这个使命上失败了，但最终，弥赛亚要借着建立千禧年国度，将神的光向万国显明。（赛四十二 6，四十九 6，五十一 4，六十 1、3）

以赛亚这些话在「仆人篇章」中讲得很清楚，那里形容神的光怎样照亮万国，神的光借着「神的仆人」弥赛亚传出，而神的灵也降在弥赛亚身上（赛四十二 1）；弥赛亚要将神的光传给外邦人（赛四十二 6，四十九 6）。最后神的福气要传到地极，如此才能完成他对先祖亚伯拉罕的应许（创十二 2、3）。弥赛亚也要复兴这个堕落的国度（赛四十九 6），使到在亚当里所失落的一切能够恢复过来。在弥赛亚管治的荣耀国度里，所有在伊甸园中失落的，都要重新建立，全世界要认识神的真理（赛五十一 3、4）。那日，神要再次让亚伯拉罕的后裔得着尊荣，耶路撒冷要作真理的中心，世界的各国要流向以色列人，寻求真理（赛六十 1 至 3）。

国度的宪法

神与以色列人立约之后，神赐给以色列人一个宪法，这个宪法包含了大部分出埃及记、利未记及申命记的篇幅。这些就是作为中保国度的约的条文。以色列人若要得到神的赐福，便需要顺服。

律法分为三十范畴：民事律、礼议律，及道德律。

道德律（The Moral Law）

道德律主要是十诫（出二十 2 至 17；申五 6 至 21）。但道德律并不限于十诫。十诫的诫命可以分成两大类：人与神的关系，指前面的四诫（出二十 2 至 11）；人与人的关系，指后面的六诫（出二十 12 至 17）。道德律开宗明义的一句话是：「我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来」（出二十 2）；道德律是：「量度正误、善恶的道德标准；是以以色列的神耶和华坚定不移、无瑕无疵的圣洁本性为标准。神的本性、属性、品性，特质是一切道德抉择的量度依归。」

民事律（The Civil Law）

民事律包括写在出埃及记二十五章 1 节至四十章 38 节，及利未记和申命记中的许多法律。这些法律反映出神对以色列人社会生活的关注。在这个中保国度里，以色列人在生活中要对邻舍表达适当的关心。这些律法就是关于奴仆、伤人、物业权利、孤儿寡妇的保障、金钱借贷及其他关注的事项。

礼仪律（The Ceremorial Law）

礼仪律主要写在出埃及记二十五章 1 节至四十章 38 节（也写在利未记及申命记）。礼仪律的内容包括会幕、祭司的服饰、工作及祭祀等。

必须注意的是，这些不同分类的律法交织成现在的出埃及记至申命记；有时在一段记载中，同时提及三种律法。要将三种律法明确界定，也不是一件容易的事。基本上，这些律法是以色列人与耶和华之间所订立的宪法；以色列若要获得神的赐福，便须遵守律法，顺服这个中保国度的宗主。以色列人若不遵守律法，先知便会叫他们回转顺服律法。

国度的敬拜

神既然为自己呼召出一个特别的民族，他必定供应这个初生的民族，让他们可以与神相会。神因此定下了会幕的敬拜，让以色列人亲近这位圣洁、无限量的神。耶和华要在会幕中与以色列人相会（出二十五 22，二十九 42、43，三十 6、36）。

耶和华吩咐以色列人建造会幕。（Ⅰ）会幕可让神住在这个民族当中（出二十五 8）。（Ⅱ）会幕可让神彰显他的荣耀（出四十 34、35）。（Ⅲ）会幕能让有罪的人亲近圣洁的神，因为这会幕是祭祀敬拜的地点（利十七 11）。（Ⅳ）会幕让人记得圣洁的神是与有罪的人分别出来的。（Ⅴ）会幕预表基督的救赎（来八 5）。

会幕分为两间房子——圣所和至圣所。神命令以色列人将一个称为约柜的木柜放在至圣所内，将施恩座盖着约柜。神在这里与这个国同住（出二十五 22）。在会慕外院的入口处，有一个燔祭坛，祭司要在这里向耶和华奉献燔祭（出二十九 38），借此提醒这个民族，他们要凭着血去亲近神。祭司皆为利未支派的人，他们在这个民族中分别出来，作为与圣洁的神之间的中保，祭司都在会慕里事奉。整个会幕敬拜的制度，是要提醒人有一位无限、至圣的神；这会幕也提醒这个民族，他们需要靠着一位中保才能亲近神。

巴勒斯坦之约

申命记已提到以色列人会占领已勒斯坦地。以色列人经历过旷野的旅程，已经到达死海的东岸，预备进到巴勒斯坦地。这是该书一个重点，因为「申命记的作者，曾经六十九次重复提及以色列人要有一天[占有]和[住在]神所应许的土地上」。神重申这个约的条件，他一再提及以色列人必须顺服，才得福气（申二十八 1 至 14）；他又提及他们不顺服便会招致审判（申二十八 15 至 68）。这些审判包括日后被亚述人（主前 722 年）、巴比伦人（主前 586 年）及罗马人（主后 7G 年）侵略（申二十八 64）。但当这一切的灾祸完结后，神启示以色列人会再次占有那地（申三十 1 至 10），这事最终在千禧年国度中实现。

约的性质

巴勒斯坦之约的性质，包括以下几方面：「（Ⅰ）以色列民会因为不忠而被拔出（申三十 1 至 3）；（Ⅱ）以色列民将来会悔改（申二十八 63 至 68）；（Ⅲ）弥赛亚会再来（申三十 3 至 6）；（Ⅳ）以色列民会在圣地上复兴（申三十 5）；（Ⅴ）以色列全民会悔改（申三十 4 至 8；比较罗十一 26 至 27）；（Ⅵ）以色列民的敌人要受审判（申三十 7）；（Ⅶ）以色列国要得到完全的福气（申三十 9）。」

巴勒斯坦之约之所以重要，因为它重新确定以色列人在圣地上的权利，巴勒斯坦之约的应许，不会因着摩西之约的条件而被废止。巴勒斯坦之约，称为一个永远之约（结十六 60），因为这约是亚伯拉罕无条件之约的一部分。也是它的扩展。

约的应验

细读申命记二十八至三十章，我们可以看见神早已预告，以色列人因着背道会被亚述人、巴比伦人和罗马人分散，这预言是在他们占据巴勒斯坦地之前发出的。在巴勒斯坦之约实现之前，以色列人要先悔改，认识弥赛亚（亚十二 10 至 14），从各国归回；他们已在各国流浪多年。巴勒斯坦之约，可以说是未来的、末世的事件，它的应验是以色列人在千禧年国度中住在圣地上。

总结

摩西的敬拜制度，给我们另一些关于神的启示。（Ⅰ）神是圣洁的，人不能不靠着中保亲近神。神的圣洁显明在他对人所提出的道德要求上，因此，神也将一个道德的法规赐给人，叫人遵守，（Ⅱ）神是普遍存有的，他照顾他自己的子民，并与他们同住。（Ⅲ）敬拜圣洁的神，必须有血。血要用来消除罪，人若不靠着血，就不能亲近神。（Ⅳ）利未祭司的中保工作，预表那位一次过救赎人类罪恶的中保的工作。（Ⅴ）神与选民以色列人立约。在旧约时代，神曾设立多位中保，叫他们在这个中保国度中管治以色列民。

（7）列王时代的神学

神原初对亚伯拉罕的应许，是赐福给他的，让他的后代数目众多。神应许使亚伯拉罕的名为大，借着他的后代，成为别人的祝福。这个在创世记十二章 2 节有关后代的应许，在撒母耳记下七章 12 至 16 节大卫之约中再加以扩展。神应许大卫要得着一个儿子所罗门，他要坐在宝座上；此外，大卫的后代也得以永存，最后以弥赛亚统治的国度实现，这位弥赛亚要得着政权，在世上管治一个永存不变的国。

大卫之约

直到大卫之约，国度的观念已发展至顶点。大卫之约预言大卫的子孙弥赛亚，要在将来千禧年国度中掌权。

约的性质

神在撒母耳记下七章，应许大卫几件事情：「（Ⅰ）大卫要得着一个儿子（当时还未出生），继承他的王位，建立他的国度。（Ⅱ）这个儿子（所罗门）将要代替大卫建造殿宇。（Ⅲ）他国度的宝座，要建立和存到永远。（Ⅳ）虽然所罗门也犯罪，遭受惩罚，但仍不会失去他的宝座。（Ⅴ）大卫的家、宝座及国度将要永存。」

大卫的儿子所罗门，将要建立以色列民的宝座。神在大卫之约中断应许的福分，会继续临到所罗门。大卫之约的主要内容，是记在撒母耳记下七章 16 节，包括以下四方面：（Ⅰ）家：这是指大卫的王朝而说；神应许大卫的后代永不中断，这些后代要继承大卫的王位。按照这个应许，大卫的世系不会灭绝，并且弥赛亚会由此诞生，统治世界。（Ⅱ）国度：「国度」这个字，是指一个民族，也指一片土地，有君王在上面统治；这是一个有君主统治的疆域，是一个政权。（Ⅲ）宝座：宝座是权柄的所在，也代表统治的君王的权力。（Ⅳ）永远：这是说，统治的权柄永远不会从大卫的家族收回；此外，大卫的家族也不会停止对以色列民的管治。

约的应验

要知道此约最终怎样实现，可留心细看这些应许怎样应验在大卫身上。所罗门登上空座这件事，按字面意义是拥有一个政权的宝座；照样，此约借弥赛亚最终实现，也是按着字面和政治上的意义（当然也包括属灵上的）而说。在诗篇八十九篇，神重申大卫之约将来要应验在大卫身上；神向大卫起誓，他的世系永不中断，而大卫也有一个后代，在世上众王之上统治（诗八十九 3 至 4、27 至 29、33 至 37）。

其他诗篇也预言弥赛亚国度的建立。诗篇一一〇篇称为一首「弥赛亚诗」，这篇诗预言弥赛亚要征服世上的各国，归于自己。在那诗中预言弥赛亚要审判地上的君王（一一〇5 至 6），也预言他的统治（一一〇2）。这篇诗提到被征服的仇敌

（一一〇1），诗篇第二篇也有相似的讲法。虽然万国是不信和叛逆的，但耶和华在锡安山，就是他的圣山耶路撒冷上，设立他的受膏者；他要在这山降临，统治世界。

旧约先知书也认为大卫之约是一个按着字面应验的约。他们重申此约将要实现的应许，虽然当时以色列人还是在罪恶和背道的生活中（这更说明了此约无条件的性质）。以赛亚预言那将来的圣子，要坐在大卫的宝座上，实施政权（赛九 6 至 7）；他预告弥赛亚国度公义的管治（赛十一 4 至 5）。耶利米在异象中看见将有平静安舒的日子来到，那时，「大卫公义的苗裔」要「在地上施行公平和公义（耶三十三 15）。耶利米应许，大卫的谱系要继续，让大卫的后裔弥赛亚实现这个应许（耶三十三 15 至 17，比较二十三 5 至 6，三十 8 至 9）。以西结也预言大卫之约的应验，那时的大卫（即弥赛亚）将要施行管治（结三十七 24 至 28）；有一点十分重要，以西结的预言，是向着一个不断背逆、不断犯错，而今被掳巴比伦，并正在承担罪恶的国家发出的。何西阿也重新确定此约（何三 4 至 5）；而阿摩司（摩九 11）和撒迦利亚（亚十四 4、9）也确定这个约。」

「旧约宣告国度将要借大卫的后裔（弥赛亚）建立在地上，这弥赛亚是大卫之约的后裔。犹太人都盼望这个国度来到，因为他们都相信，神的话语要按字面应验，这些话一而再确定了与大卫所立之约的盼望和应许。」

总结

虽然旧约一直强调人犯罪远离神的事实，但列王时代启示出一个真理，神最终要夏兴人，消除人的罪，神要借弥赛亚，就是大卫的子孙实现这件事，神最后要计弥赛亚在以色列人身上，及在列国身上，建立他在政治上及属灵上的国度。弥赛亚要在那里掌权，施行公义。

（8）先知时代的神学

先知职事的功能

以色列民的先知扮演了很重要的角色。他们根据创世记十二章 1 至 3 节给亚伯拉罕的应许，及后来巴勒斯坦之约（申三十 1 至 10）和大卫之约（撒下七 12 至 16）的应许，宣告以色列人未来国度的福气。

先知的职事，是在申命记十八章 15 至 18 节设立的，那里并且预言了百姓将会听从一位更大的先知弥赛亚（申十八 18）。圣经用了几个名词来形容「先知」，希伯来文 *nabhi* 这个字，是发言人的意思，是指「一位被呼召或指派去为神宣告信息的传令者」。另一个用来形容先知的希伯来字是 *roeh*，是「看」的意思（撒上九 9）；这个字与 *nabhi* 基本上是意义相同，却是用来指先知的一个较古老字眼。*Roeh* 是一般用语，而 *nabhi* 是个专用名词。第三个用来指先知的字眼，是「先见」，意思也是「看」，这也是 *roeh* 的同义词。这三个名词曾同时出现在历代志

上二十九章 29 节，显出它们的意思是相同的。

旧约先知的主要功能，是作神权国度的执行者。先知要呼唤以色列人回转，归向摩西库怯，叫以色列人实践他们向耶和华在宗主与属国间的条约中的义务。摩西之约是一个有条件的约，神应许赐福给以色列人，但他们必须顺服他；如果以色列人不顺服，神就惩治他们。先知职事的另一个功能，是宣告预言，这些都是关乎以色列民未来前景的信息，最终要在弥赛亚的国度中实现。

仆人的预言：以赛亚书

以赛亚书被称为旧约中的罗马书。先知以赛亚描述弥赛亚王者身分的一面，神要借着这位弥赛亚，将光赐给万国，救赎以色列，赦免罪恶，并带来全世界的祝愿，这一切都要在千禧年国度中实现。

以赛亚的预言，和许多将要发生的审判和福气，交织在一起。按未来的福分，圣经描绘以色列民要在弥赛亚国度中悔改，在圣地上复兴，得到福气。以赛亚神学的概念，是建基在以赛亚书第六章先知的蒙召上。在神显现的异象中，以赛亚看见荣耀的主坐在高高的宝座上，四面有基路伯，以赛亚因此而想起了神的圣洁（赛六 3）。以色列民必须认识神的圣洁，并生活在圣洁中（利十一 44）。先知继续描写未来的日子：以色列民要分别为圣归给神，神的荣耀要遍满全地。

以赛亚并不是经常描绘弥赛亚将来怎样赐福给以色列人及列国。先知称弥赛亚为「耶和华的苗裔」（赛四 2）；弥赛亚将从大卫的后裔中诞生，并要将福气临到全世界。弥赛亚也称为「以马内利」，就是在生活和事奉中「神与我们同在」（赛七 14）。从马太福音一章 23 节中很明显看到，这个预言因基督的降生实现了。基督借着他的话语和工作，彰显了「神与我们同在」的事实，因为基督所作的是神的工作，所说的是神的话语。

以赛亚对弥赛亚的形容为：「有一婴孩为我们而生」和「有一子赐给我们」。前一句话暗示他的人性，后一句话暗示他的神性（赛九 6）。以赛亚所给弥赛亚的称号，也特别强调他的神性：「奇妙策士」（比较二十八 29）、「全能的神」及「永在的父」（赛九 6）。

以赛亚强调，弥赛亚不单将福气赐给以色列人，也是赐给列国。一度被藐视的加利利地，是被称为「外邦人的加利利地」的，它有一天要成为弥赛亚荣耀显现的所在（赛九 1 至 2；比较四十二 6，四十九 6）。弥赛亚定会掌权，弥赛亚作为大卫的后裔，将要在未来的国度中施展对世界的管治（赛九 7）。弥赛亚的国度是公义和公平的（赛十一 1 至 5），但在他统治之前，世界各国先要受审判（赛二十四 1 至 23），那时，弥赛亚要赐隔给以色列人（赛十四 1 至 2）及列国（赛二十五 6 至 12），使人类能恢复在亚当里所失去的一切。弥赛亚统治时，死亡的咒诅将被除去（赛二十五 8），世界要认识真理。这位伟大教师弥赛亚，要引领世人归向他的真理（赛三十 20 至 21〕。弥赛亚更要医治世界（赛三十五 5 至 6）——这种医治，在那些生活在圣洁里的人产生功效（赛三十五 8）。

以赛亚也提到耶和华将来的荣耀，以赛亚说明了神要怎样赐福给以色列人和列国。这种福气，是建立在赦罪的基础上。以赛亚所介绍的，不单是一个君尊的弥赛亚，也是一个受苦的弥赛亚——这两种身分皆属一人。弥赛亚要被残害至死，并补

赎世人的罪恶（赛五十二 13 至五十三 12）。

从以赛亚的神学，我们可以看见神解决人类罪恶的方法，是借着弥赛亚的救赎，叫神的荣耀在千禧年国度中得以彰显。

重生之民的预言：新约

耶利米先知所预言的新约，说明了神的子民以色列要怎样享受国度的福气；他们要得着一个重生的心灵。

新约的性质

先知耶利米宣告尼布甲尼撒王的侵略临近，以色列人要被掳到巴比伦。耶利米预先看见将来神要复兴以色列，带他们归回圣地（耶三十 3），这就是指末世的复兴，要发生在大灾难之后（耶三十 7）。耶利米预言，将要重建耶路撒冷（耶三十 18 至 24），然后国度的祝福就会降临（耶三十一 1 至 12）。以色列人未来的福祉，是根据神将来要与以色列人所立的新约（耶三十一 31 至 34）；那约是与以色列人订立的（耶三十一 31），与旧的约恰成对比，就是指摩西之约；因为旧的约不能在人的心里产生公义。

新的约共有以下十一项条文：

（I）新的约是一个无条件恩典之约，发自神的一句话「我要」……（Ⅱ）新的约是一个永存之约……（Ⅲ）新的约应许赐给人一个更新的心灵，就是我们所称为的重生……（Ⅳ）新的约叫人重新得到神的喜悦和神的福气……（Ⅴ）新的约包含赦罪：「我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶」（耶三十一 34 下）。（Ⅵ）新的约有圣灵的同住，比较耶利米书三十一章 33 节和以西结书三十六章 27 节。（Ⅶ）圣灵教导的职事得以彰显，让顺服的心灵可以明白神的旨意……（Ⅷ）当以色列人还住在圣地上，他们都要根据新的约规定，得到物质上的福气……（Ⅸ）耶路撒冷的圣所要重建，因为圣经上写着：「我要……在他们中间设立我的圣所……我的居所必在他们中间。」（结三十七 26 至 27 上）（Ⅹ）战争止息，和平掌权，正如何西阿书二章 18 节所说的……（Ⅺ）耶稣基督的宝血，为新的约的祝福的基础，因为「我因与你立约的血，将你们中间被掳而囚的人，从无水的坑中释放出来」。（亚九 11）

约的应验

虽然新的约曾在希伯来书八章被引用，但我们不能说新的约已经在教会里完全实现，因为在耶利米书三十一章 31 节和希伯来书八章 8 节，都清楚说明这个约是「与以色列家和犹大家」所立的。新的约要在以色列人身上实现，因为这约是与他们立的。新的约实现的时间是在末世，这从耶利米书三十一章可以清楚看到。从耶利米书三十至三十三章这一大段的背景描述，就是三十章 3 节所说的：「日子将到」，那是指末世的事情（比较耶三十一 27）。耶利米书三十章 7 节，形容将来有一个大灾难时期，而耶利米书三十章其他地方。也说及千禧年。其他的先知也以

新约为一个末世的约，也就是将来的事情（赛五十五 3；结十六 60、62，二十 37，三十四 25 至 26；何二 18 至 20〕。以赛亚说，那新的约会应验弥赛亚的再来，和以色列人罪得赦免（赛五十九 20 至 21）。耶利米预言以色列人将会在圣地上夏兴，与此约相提并论（耶三十二 37、40 至 41）。「按照先知书的记载，首先以色列人会先被招聚，在圣地上复兴，然后那新约的祝福便在「那地上」临到他们……先知预言的应验是首先所有以色列民被招聚，他们灵性并且重生，得到基督再来，」那新约不能说在教会中已经应验了，因为它要在将来的国度中实现。

更新敬拜的预言：以西结书

以西结先知形容在千禧年国度中，以色列人在圣地上复兴、重生和有更新的敬拜。

在尼布甲尼撒王毁灭圣殿（主前 586 年）之前，神的荣耀已经离开圣殿（结十一 23）。这是因为以色列人拜偶象、背道，干犯神的圣洁，他们已经违背摩西之约，背弃信仰，但是将来有一天，以色列人要在圣地上重新复兴（结三十六 1 至三十七 28），在千禧年国度中，他们将会在新的圣殿里敬拜神（结四十 5 及以下）。以西结形容神的荣耀从东面回到这个未来的新圣殿，东面就是以前神的荣耀离开圣殿的地方。（结四十三 2 至 4）

以西结再作详尽的讨论，形容一个悔改及复兴的民族，在千禧年国度圣殿的新环境中敬拜神。以西结书三十三至四十八章，是谈论末世的事情，形容神怎样叫圣地的圣民悔改和夏兴。以大卫为称号的弥赛亚，要作他们的君王和牧者（结三十四 23 至 24）。神要带领他们回归圣地，在那里安享和平安舒的国度（结三十六 1 至三十七 28）。希伯来人要悔改，神要赐给他们一个新心，将圣灵放在他们里面（结三十六 25 至 27）。当耶和华毁灭了他们北方的敌人（结三十八 1 至三十九 6），那地便被洁净，预备在千禧年的敬拜。四十至四十八章详细形容了千禧年国度的敬拜情形。

千禧年国度的圣殿，至少有五个主要的目的。

（I）彰显神的圣洁……百姓因着拜偶象（背逆〕，触犯了耶和华的圣洁和管治，引致审判临到罪恶的以色列人，和附近犯罪的各国。审判过后，神的恩典要临到这个回头的浪子……

（Ⅱ）为神的荣耀安排一个居所……这是「我宝座之地，是我脚掌所踏之地，我要在这里往，在以色列人中，直到永远」（四十三 7）……

（Ⅲ）保持祭祀的记念。这祭祀不再是救赎的祭祀，而是在耶和华荣耀的显现前，保留一个记念性的祭祀，说明救恩已经完成……

（Ⅳ）作神管治的中心点。神的荣耀要住在圣殿里，这不但要说明圣殿是神的住处和敬拜神的所在，也说明了圣殿是神管治的中心点。「这是我宝座之地」（四十三 7）……

（V）要胜过咒诅（四十七 1 至 12）。先知在异象中看见，在圣殿房子的门槛以下，有河水向东面直流，不断涌入，进入死海，医治死海的水……这是一种

赐生命的水。先知看见河的两岸长满树木，有不枯萎的叶子和不落的果实，可作药物，也可作食物。

以西结预言的开始，先是形容神的荣耀（结一 4 至 28）。在该书的结束，又形容神的荣耀要在千禧年国中回来（结四十三 2）。以西结更形容神的审判和神怎样胜过罪恶，好让他的荣耀，可向以色列人及世界各国彰显。

第五个国度的预言：但以理书

但以理详细记述了属世国度的崩溃，和弥赛亚国度的建立。

神赐给但以理解梦和解释异象的恩赐，让他能讲解末世的计划。巴比伦王尼布甲尼撒作了一个梦，但以理解释这个梦，是指以色列人受外邦人管治的时期。梦中的四个国家是：巴比伦、玛代波斯、希腊及罗马（但二 36 至 43）。这四个国度结束后，但以理又看见另一个永不毁灭的国度：「当那列王在位的时候，天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。」（但二 44）这就是那第五个国；这是弥赛亚的国度。第五个国将前四个国用「非人手凿出来的」石头砸碎，这说明了弥赛亚的国度不是由人建立的。（但二 45）

另一段相关的经文是第七章，那章形容相同的外邦政权，被一位人子（弥赛亚的称号）毁灭，这国度是从「亘古常存的」（但七 13 至 14）。悔改的希伯来人，会在新的国度中兴盛繁衍（但七 27）。但以理再进一步讲及「七十个七」（四百九十年），这七十个七，是与希伯来人有关的，说明神对付罪恶的计划（「要止住罪过，除净罪恶，赎尽罪孽」，但九 24），和神在地上设立公义国度的计划（「引进永义，封住异象和预言，并膏至圣者」，但九 24）。六十九个七（四百八十三年）已经在历史上应验了，预言最后的实现，是基督的死，那是主后 33 年的事（但九 26）。最后一个七（七年）是将来的事情，以色列人要在大灾难和「必有一王的民来」（但九 26）的情况下受苦。这王（一般称为敌基督）压迫以色列人，但他自己也被毁灭（但十一 45），以色列人要从苦难中获救，那些死去的人要复活（但十二 1 至 2）。但以理形容这次复活「有得永生的」，也有「永远被憎恶的」（但十二 2）。这两次复活之间，无疑是被千禧年隔开了。

但以理详细描绘末世的情景。神是至高者，他凭自己的旨意而行，按自己的心意结束这个时代（但二 21，四 35）。敌对神和神的真理的外邦政权，都被征服和毁灭；受苦难的以色列人，将获得拯救，并在千禧年国度中建立。神的荣耀要在将来的国度中彰显（但十二 3）。

耶和华的日子的预言：约珥书

先知约玛对将来的国度提供更多亮光。他描述了以色列人和列国将要受的审判，并在千禧年国度的福祉。

约珥呼唤犹大人悔改，因为蝗虫之灾已经败坏全国（珥二 12 至 13）。蝗虫的灾难，象征耶和华的日子的来到（一 15），这包括三件事情：（Ⅰ）这可以指神

在历史上的任何审判；（Ⅱ）这可以指一次末世的审判；（Ⅲ）这可以指千禧年国时期的祝福。如此说来，耶和华的日子是「一个延长的时期，从大灾难被提后神对待以色列人开始，直至耶稣第二次降临及千禧年国度，一直延展到千禧年国度之后的新天新地」。约珥用了二章 18 节至三章 21 节这段篇幅，来形容末世耶和华的日子，他提到祝福，也提到审判。

约珥劝喻百姓悔改，他描绘将来以色列人悔改的情形：「耶和华就为自己的地发热心，怜恤他的百姓」（二 18）。约珥形容将来神要在千禧年国度中赐福给以色列人：（Ⅰ）那地出产丰富（二 21 至 27）；（Ⅱ）以色列人生活安康（二 26）；（Ⅲ）耶和华要住在百姓当中（二 27）；（Ⅳ）圣灵要浇灌以色列人（二 28 至 32）。

将来赐福的日子，同时也是以色列人的敌人被灭的日子。以色列人悔改之后，神要根据列国怎样对待以色列人，审判他们（三 2 至 6），耶和华要得着尊荣，他要审判列国（三 9 至 17）。世界要认识神是以色列人的神，是住在耶路撒冷中的神（三 17），约珥描述末日时，神的福气要临到以色列地（三 18 至 21〕。神叫他被赎之民成为圣洁的计划，要在那一天完成。耶路撒冷要成为圣洁，住在耶路撒冷的，也要成为圣洁，归给耶和华（三 17）。

弥赛亚降临的预言：撒迦利亚书

神赐给撒迦利亚先知八个夜间的异象，都是关于列国的审判，和以色列人在将来的国度中的荣耀。这些异象有近期的应验，也有将来的应验，两者的比较，可在本章末的图表中看到。

这些异象论及以色列人的苦难（一 7 至 17），苦难的结束是弥赛亚毁灭压迫者（一 21〕，当以色列人的仇敌被毁灭，耶路撒冷便扩张伸展（二 1 至 13），这是发生在以色列的罪恶得以洁净之后（三 1 至 10）。然后以色列民要作列国的光——这原是神的心意（赛四十九 6，六十 1 至 3；亚四 1 至 14）。以色列人得着祝福之前，神要彰显他的圣洁，根据他的圣洁标准，审判个人的罪（五 1 至 4）和全国的罪（五 5 至 11）。审判是从耶路撒冷施行的，那里是圣洁的神所立的中心地。（六 1 至 8）

国度的福气是从弥赛亚开始的，弥赛亚又称为苗裔（六 12），他也要作祭司及君王施行管治（六 13）。在九章至十四章，撒迦利亚形容这荣耀的国度怎样来到，弥赛亚以人的身分进入耶路撒冷（九 9），作好牧人，但他被拒绝，被人用三十块银子出卖了（十一 12 至 17）。这位好牧人受到伤害（十三 6），又被自己的子民所杀（十三 7），但当他第二次再来，他是完全得胜，去拯救一个悔改的民族（十二 10 至 14），救他们脱离敌人的手（十四 1 至 4），将耶路撒冷作为一个真理的出口（十四 10）。他要在国度中管治世界各国（九 10）。

弥赛亚要救赎罪人，到那日，所有在耶和华面前的人都被洁净，成为圣洁，归于至圣的主（十四 20 至 21）。

撒迦利亚的异象		
异象	**当前的影响**	**将来的应验**
第一个（一 7 至 17）	安慰和鼓励，因为外邦人掌权——圣殿将要建立。	脱离外邦人的管治。
第二个（一 18 至 21）	掌权的列国将被推翻	弥赛亚要结束「外邦的时期」——巴比伦、玛代波斯、希腊、罗马。
第三个（一 1 至 13）	耶路撒冷要在他们的世代复兴和重建。	耶路撒冷在千禧年国度中昌盛，得着福气。
第四个（三 1 至 10）	代表犹大国的约书亚被洁净，让犹大国可以事奉神。	弥赛亚洁净以色列民，让以色列民作列国的光。
第五个（四 1 至 14）	神让以色列人完成圣殿的建造工和（四 6 至 7）——借约书亚和所罗巴伯的手完成。	神让以色列民作世界的光——借弥赛亚的能力完成。
第六个（五 1 至 4）	神很快便在这个复兴的国家中审判个人的罪。	神要在「外邦人的时期」结束后审判罪。
第七个（五 5 至 11）	在复兴的日子，神要审判那些诡诈经商的人（尼五 1 至 13）。	各国中诡诈经商的人被审判，永远消除（启十八）。
第八个（六 1 至 8）	神准备审判以色列民的敌人。	神要审判列车：北方有亚述、巴比伦、罗马；南方有埃及。

总结

先知书对神将来处理以色列和世界的方法，逐步启示出来。先知书铺展描述弥赛亚第一次及第二次的降临，但集中在将来国度的建立。以赛亚详细描述弥赛亚的救赎工作（赛五十二 13 至五十三 12），撒迦利亚也强调弥赛亚的苦难（亚十一 12 至 13，十三 6 至 7）。先知书特别着重弥赛亚第二次降临，及在地上荣耀的掌权时代，与此密切相关的，是以色列人要悔改，得着赦罪，得着复兴。这两件事息息相关，因为神要借着以色列民赐福给世界各国，所以，在先知的描述里，两件事情缺一不可。先知预言最后的关注点，却不是在以色列人身上，而是在神的荣耀上，以赛亚集中描述一位圣洁的神（赛六），以西结也是一样（结一）。以赛亚所提及将来的国度，是一个圣洁的人与圣洁的神相关的国度（赛三十五 8）；以西结也描述将来有一位荣耀圣洁的神，向自己的子民显现，接受敬拜（结四十三 2、4、5）；撒迦利亚也强调神的圣洁（亚十四 20 至 21）。神的圣洁要在将来国度里成全。

9）新约神学导论

请读第一章「圣经神学导论」，参看定义、学科的关系，方法学和重要性。

研究新约神学的方法，正如旧约神学一样，也相当纷坛，这认新约神学的历史上可以看到。不相信圣经默示的人，去看新约时，就当它为一本普通的文学作品去处理，他们从一个批判的角度去看新约。由于建立在这个基础上，所以学者意见不一，众说纷坛。有些认为新约是不同作者矛盾观点的结合，有些认为新约是一段救恩历史，有些认为新约是各种古代宗教的凝聚，有些认为新约是一种存在的哲理，有些认为新约是新约作者描绘基督生命的彰显。相信圣经默示的保守派学者，他们研究新约的方法，一般都会将资料根据系统神学加以分类；有些则按照不同作者的神学观而分类。

历史

新约神学研究是近期才开展，只有两百年历史。在此时期以前，神学研究都集中在教义方面、教会信条方面，及教义系统方面，它们均比较着重哲学性的推论。加伯勒尔（J．P．Gabler）在 1787 年发表演说，批评教义神学的方法学，和研究的哲学方法。之后，人多从理性角度去理解新约，圣经被视为一本人的著作，学者要了解它是怎样写成、每一个作者着重一些什么事。

杜平根的包珥（F.C．Baur of Tubingen，1792 至 1860 年）是新约神学研究理性方法的始祖。他采用了黑格尔（Hegel approach）的哲学方法，用「正反台」方法来研究新约。包珥发现彼得著作中着重关注犹太人，而保罗的著作则着重关注外邦人。贺芝曼（N.J．Holtzmann，1832 至 1910 年）进一步发展这种思想，而否认任何神圣的启示，他主张新约中有矛盾理论神学。

威列得（Wihelm Wrede，1859 至 1906 年）对新约神学研究，影响颇大，他着重的是历史宗教研究法。威列得认为，新约不是一本神学资料，反之，新约是一本第一世纪的宗教历史。「神学」是一个不正确的名词，应以「宗教」这名词来指新约著作则较为切合，因为这名词表明了诸位作者「所信、所望、所爱」，而不是一种「抽象神学反击的记录」。

布特曼（Rudolf Bultmann，1884 至 1976 年）强调要用「形式批评学」（form-critical）去研究新约，如此就可以发现记载背后的资料。布特曼认为新约盖上了作者的见解和解释，学者的责任是要「去除神话」（demythologization），就是将新约作者的粉饰字句剥掉，留下耶稣的真言。布特曼认为历史上的耶稣，与新约所描写的基督是有所不同的。

科尔曼（Oscar Cullmann，生于 1902 年）强调神在历史中的作为，是要完成对人类的拯救，这件工作称为「救恩历史」（heilsgeschichte）。科尔曼反对形式批判学的极端理论，他倾向于新约注释学（excgesis），特别着重于历史方面。科尔曼和其他持这个信念的人，都很着重新约的基督论。

研究新约神学要采用什么方法？从来没有既定和一致的答案。大多数人的方

法，都建立于否定圣经默示的大前提上，他们看新约是矛盾神学思想的结合。但保守派学者不接受这种观点，他们将新约神学建基于圣经的默示和统一的基础上：

方法学

所有新约书卷的写作时期，不超过五十年，既然如此，新约神学便不象旧约神学那样，涉及本身启示的时期问题。反之，「新约的圣经神学，是将真理系统化，因为它是不同新约作者陆续写成的作品。」新约神学也就因此包含了对观福音书的神学、路加的神学、使徒讨传的神学、保罗的神学、彼得的神学、约翰的神学、希伯来书的神学，和其他书信作者的神学等。

有人采用系统神学的大纲来建立新约神学的系统，但这方法并不足以反映出不同作者的着重点。似乎最好先分析个别新约作者的著作，来建立新约神学的系统，这可反映出个别作者对一个题目的观点。

在方法学的发展中，有几个因素是不可忽略的。（Ⅰ）启示是渐进的，启示的高峰是基督。新约神学应能刻划出关于基督与救赎教义的最高点。（Ⅱ）新约神学的高峰，是对基督的死和夏活的信靠，和对他再来的盼望。新约神学应从新约作者不同的作品，去关注这些教义。（Ⅲ）新约神学应确定耶稣的教训，和其他新约作者的教训是一致的，也是互相补充的，（Ⅳ）新约作者所持不同的观点，并不表示矛盾，因为都是从同一个神圣的源头产生。（Ⅴ）新约神学应能采用分析的方法（但不是绝对不用论题的方法），因为分析的方法，可以反映出新约各种不同的因素。

（10）对观神音的神学

要建立对观福音（synoptic　gospels）的神学，最重要是先明白作者的观点。马太、马可和路加的作品是写给谁？他们为什么要写作？每一位作者特别着重的是什么？他们特别强调的主题又是什么？这些都是圣经神学要问的重要问题，让我们知道每一位作者要发展的神学重点，和关注点。圣经神学特别关注的是，作为人的作者，他所关心的是什么事（当然不可忽略了神的启示的因素）。

有关作者、写作日期、读者和写作目的等导论性的研究，也可帮助我们找到个别作者所关心的重点。

「对观」（synoptic）二字，是从希腊文 *sunoptikos* 一字而来的，意思是「一起看事物」，这说明了马太、马可和路加三卷福音书的特色。这三卷福音书，要放在一起研读，因为三卷书都用相似的方法看基督的生平。

对观福音的问题

研究对观福音，一定遇到一个问题，就是三卷书彼此的关系。这些作者有没有彼此采用对方的材料？他们的资料来源是不是相同的（来源称为「Q」是来自德文

quelle）？三卷福音书有颇多相同的地方，魏斯科（Mark．B F．westcott）做了研究，分析这几卷福音书相同和不相同的篇幅，资料参见下面图表。

这图表显示马可福音中，百分之九十三内容，都在其他三卷福音书中出现过；换句话说，马可的材料并不是独一无二的。除了马可福音十六章 9 至 20 节末了的一段有疑问的经文外，该书只有三十节经文是别的福音书所没有的。

福音书的比较：相同与不同		
福音书	**独有的部分％**	**相同的部分％**
马可福音	7	93
马太福音	42	58
路加福音	59	41
约翰福音	92	8

这些福音书，有相同的地方，也有不同的地方。三卷福音书记载事件的手法，都有相似之处（比较太九 9；可二 10；路五 24），他们都采用了一些罕见字眼。但是，三卷福音书都有独特不同的记载，倒如马太福音和马可福音中，基督诞生的事迹和基督的家谱便有不同；平行的经文记载，也有不同，例如耶稣受试探的次序便是（太四 1 至 11；可一 12 至 13；路四 1 至 13）。

这三卷福音书彼此有什么关系？学者曾提出以下几个理论。

口传理论（Oral Tradition Theory）

学者相信，按初期教会所传的信息，他们对耶稣的生平和工作，都有一个固定的格式，但是，他们并没有在文字上存留对观福音所依据的记载格式。

互相依存理论（Interdependence Theory）

1789 年，格利斯巴赫（Griesbach）提出一个说法，第一位作者所依据的是口传；第二位作者则引用第一位作者所写的材料；第三位作者是引用第二位作者。

原始福音理论（Primative Gospel Theory）

1778 年，勒新（Gotthold Lessing）提出福音书的作者，是采用了一个原始的资料来源（Urevangelium）；这资料早已失传。

片断理论（Fragmentary Theory）

1817 年，士来马赫（Fridrich Schleiermacher）提出，福音书的作者是根据很多不同有关基督生平的片断文件，来编写福音书的。

两个文件理论（Two Document Theory）

近期的发展，提出了这个理论。由于马太和路加的记载，都与马可出入不大，而马可的材料，许多都出现在马太和路加的书上，因此，马可一定是先写了书，然后被马太和路加所引用。但由于马太和路加也有不少相同的资料，不能在马可福音中找到，马太和路加一定是引用另一个共同资料来源，称为「Q」文件。

四个文件理论（Four Document Theory）

斯特理特（Streeter）提出，福音书最后的写成，是根据四个独立不同的资料来源：约在主后 60 年，马可福音在罗马写成；约在主后 50 年，「Q」文件在安提阿写成；约在主后 65 年，「M」文件（马太福音的私人口头资料）在耶路撒冷完成；及约在主后 60 年，「L」文件（路加福音的私人资料）在该撒利亚写成。

现代发展

现代批判学理论，着重探讨应采取那些学说，来解释福音书的人为写作起源和过程。这种方法学虽是有用的，而且也有些保守派学者都采用这种批评学研究方法去理解圣经，但这种方法也有本身的危险。在《塔尔博评论》（*Talbot Review*）曾刊登过一篇文章，以评估批判学的价值，读者不妨一看。下面是一般解释；不同的作者可以作不同程度的开放和保守的介绍。

历史批判学（historical criticism）：如果经文隐晦，学者便要先找出「究竟发生了什么事」去帮助澄清记述。学者要从平行的记载中找出不同的地方，检视当时历史的资料，判断那些事情是否真正发生过，确认超然事件（这是自然事件最后的解释）、教会所「自撰」的故事及其他方法。历史批判学的基本问题，是这方法以圣经为一本普通的书，并且承认圣经可能有错；故此，这种方法不能和默示论相吻合。

来源批判学（source criticism）：来源批判学确定对观福音书所采用的资料来源，并确定这些资料与福音书的关系。举例说，那里有一些重复的记述，学者会尝试解释文章的相关性，和背后的资料来源。以马可福音四章 10 至 13 节来说，马可是引用了另一个资料来源，但那里是没有 11 至 12 节的。字句上的相似，也说明了相同的资料来源。来源批评学拥护者认为，作者都是引用了一些相同的资料来源，但他们在细节地方，自由地加以详述，「他们不太注意于历史的枝节」。来源批判学有两方面的问题：它忽略了默示的神圣一面，并且承认圣经有错误；它的学说建基于脆测，但不能找到背后资料来源的证据。

形式批判学（form criticism）：布特曼（Rudolf Bultmann）是形式批判学的先锋，他认为对观福音书是一些「民间作品」。布特曼认为福音书的作者，采纳及编辑了一些材料，然后根据教会对那些事件的理解而写作，而且他们并不根据历史观点作准确的记录。形式批判学可以说是建基于来源批判学，尝试解释马可福音及 Q 文件的来源。马可福音是初期教会的作品，将基督的生平加以点缀式的记述。马太和路加采用了马可福音的资料，再加以点缀，写成自己的福音书（这些作者都不是

历史上的马太和路加，而是第二世纪的人），由此看来，大部分的福音书都不包括历史资料，不过是初期教会的点缀记述，这些点缀式的记述，是为了安慰受苦的基督徒。但这些「虚构故事」（inventions）和历史事实已不能区分了。校订批判学（redaction criticism）：「校订批判学是一种圣经批判学研究方法，尝试认作者的编辑手法和对资料所采取的态度，来确定福音书作者的观点。」福音书作者不单是历史家，也是一个神学家，「试图将传统加以修订、组织和创作」。作者可以很富创作性，他可以更改或修饰历史传统，也可以不根据历史的事件。举例说，根德里（Gundry）尝试解释马太福音，他认为博士的朝拜，不是历史事实，而是根据牧羊人的故事，由作者将故事加以改动，以迎合他个人神学上的目的。校订批判字就是要分辨作者的神学观点，和他的资料来源。用这种方法去解释福音书的写作方法，会有很大的问题，而问题就在于以上的理论，都不过是臆测。举例说，我们没有证据证明有一个 Q 资料，此外，最近的理论是建基于马可福音是最早写成——这个问题很大，因为它违背了十八世纪的传统说法和教父的解释。说马可最先写书，然后马太和路加都参考马可这种说法，虽没有违背默示的理论，但这种说法不太可能，在作结论前，我们需要以下几个因素：

（Ⅰ）以上理论皆注重福音书著作的人为因素，不错，这是一种合理的考虑，但人往往会忽视了神圣的因素。耶稣在约翰福音十四章 26 节应许门徒，圣灵要「叫你们想起我对你们所说的一句话」。这是一句重要的教训，说明了圣经的写成具有超然的一面。福音书的作者，怎能记得基督生平的细节及谈话？这是超然的能力。主耶稣在房子里已经应许过了。这点是不可忽略的。这是圣经著作的神圣要素。

（Ⅱ）作者是根据第一手资料写书，而且往往自己就是目击证人。马太和约翰都是目击证人，他们所写的，都是亲眼看过，亲身经历过的；马可是根据彼得的资料写书；路加很可能是根据保罗和其他人的资料写书，此外还加上他个人的研究（路一 3）。

（Ⅲ）还有其他目击证人是见过和听过主基督的，并且能够提供资料（路一 2 至 3）。虽然一般的讲法说路加是根据文字上的资料来写书（这是可能的），但根据路加福音一章 2 至 3 节，这也可能是指路加从一些见证人和基督的仆人身上探求资料，而他们又将资料给他。

（Ⅳ）作者是靠着神圣的启示和默示写书。有些因素是不能用人性层面解说的，举例说，保罗是凭着神圣的启示写作和教导；他自己强调，他不是从任何人接受福音的——甚至不是从使徒接受。神直接将真理启示给保罗（加一 11 至 12；弗三 3）。

对观福音神学导论

马太福音

作者：从早期的证据显示，税吏马太先用亚兰文写成福音书，这是马太福音一个重要的证据。约在主后 150 年，希拉波立的主教帕皮亚（Papias）见证说：

「马太将口传资料用希伯来文编写。」俄利根（Origen，约 185 至 254 年）说，马太福音是为「从犹太教悔改的信徒预备的，用希伯来文出版」。爱任纽（Irenaeus）说，马太写书时，彼得和保罗还在世；马可写书时，他们两人已经死了。

日期：确定了马太为犹太人写书的大前提后，我们可以从「需要」的角度相信，马太写书日期是较早。我们有理由相信，在耶路撒冷有超过二万名相信基督的犹太人，这些信徒需要了解耶稣作为弥赛亚的身分，他们需要从犹太人的角度获得信仰的激励，好能面对反对者。数目激增的犹太信徒，构成一股重要而急切的需求力量，需要有一本专为犹太人而写的福音书。

初期教会的观点是：「马太在其他福音书写书前，已经写了他的福音书。这项见证，是极之有理，而且应该对这问题起了重要的作用。」马太大概是在主后 50 年写书的。

读者：马太福音的读者，和初期教会的本质和增长是很有关系。切期的教会并没有从犹太教分开，所以很明显，初期教会主要都是犹太人：五旬节之后不久，有五千个犹太男子归信。当时有需要解释这些问题，如果耶稣是弥赛亚，为什么神的国度还没有降临？马太就是要向这些犹太读者，解释这个问题。

神学目的：马太把握着犹太人对弥赛亚的盼望，他教导读者，真正的弥赛亚，就是大卫的子孙，他已经来了，而其他福音书作者，则以耶稣为应许的弥赛亚，马太刻意从一个独特的犹太人观点介绍耶稣。

马太福音的目的分为两方面，第一，他要证明，耶稣就是弥赛亚。弥赛亚是犹太人对以色列君王的称号，这位主会在将来赐救恩给以色列人。马太介绍耶稣就是以色列的弥赛亚，在（受膏者）他身上带着先知、祭司和君王的职分。第二个目的，马太要解释神对国度的计划，由于耶稣是以色列人的弥赛亚，而以色列人却拒绝了这位弥赛亚，马太就解释，因为国度已经赐给犹太人，但以色列人又拒绝，所以，国度便延迟降临。犹太人属地的国度，要在主第二次降临的时候建立。

马可福音

作者：初期教会，很强烈地见证马可是第二卷福音书的作者。帕皮亚在主后 150 年左右写过：「马可曾做过彼得的传详员，他准确地写下每件事。」爱任纽在主后 185 年左右写着：「他们（彼得和保罗）死后，门徒马可，就是彼得的传译员，将彼得所传讲过的事情，写下留给我们。」

日期：因为爱任纽见证马可，在彼得和保罗死后写书，又因为保罗大概是在主后 66 年夏秋之间去世的，所以马可大概是在主后 66 至 67 年间写成这本福音书。由于书中没有提及耶路撒冷的毁灭，很明显，马可是在主后 70 年之前写成该书的。

读者：亚历山太的革利免（Clement of Alexandria）约在主后 195 年写道，罗马人曾要求彼得为他们写一个基督生平的记录。很可能马可就是这样帮助彼得达成罗马人的要求。认内证显示，本书的读者是非犹太人，故此书中很多亚兰文用语都要翻译过来。

神学目的：由于罗马人是一个注重行动的民族，而不是一个较爱思想的民族，

所以马可笔下描绘的基督，也是「一位有能力的工人，而不是一个深湛的思想家，基督是一个以行动胜过一切的人。」马可福音的风格和内容，都反映出这种神学上的目的。因为马可所描绘的基督，是一位行动的人子，他没有记载他的家谱和出生详情，一开始便提到他受洗，很快便进到基督的公开事奉。

马可所描述的耶稣形象，是他以仆人的身分来到世上服侍人，甚至将生命舍去，作许多人的赎价（可十 45）。马可的目的，是向他的罗马人读者，介绍一位大有能力的人子并仆人，令罗马人相信耶稣。

路加福音

作者：我们有很强的外证，证明路加医生是第三卷福音书的作者。《穆拉多利经目》（*Muratorian Canon*，主后 160 至 200 年）提到路加医生，就是保罗旅游布道的同伴，他详细考察了各样事件后，便为基督编写了一本生平传记。爱任纽（约主后 185 年）也见证：「保罗的跟随者路加，在一本书中，记录了他所传的福音。」亚历山太的革利免和俄利根，都认为这本书的作者是路加。

日期：路加福音的写作日期，和使徒行传的写成，有很密切的关系。使徒行传很可能是在主后 63 年写的，因为该书的结束十分突然，只记载了保罗的破囚，而对保罗在主后 63 年的获释，却一字不提。使徒行传一章 1 节说明，路加的福音书是在使徒行传之前写的，那么，路加很可能是在巴勒斯坦地最后的时期写这本书，那时大概是主后 58 至 60 年。

读者：虽然路加表明，他的福音是写给提阿非罗，这大概只是一句献词。路加的读者无疑是外邦人。保罗完成了三次巡回布道后，他很需要将福音与别的著作分别开来，特别是使福音针对希腊人的思想。很多证据显明，本书的读者是希腊人。（Ⅰ）耶稣的家谱，追溯至亚当，就是全人类的始祖，而不单追溯至犹太祖先。（Ⅱ）已应验的预言，是在基督向犹太人所说的话中提及，而不在作者的护教记载中提及，正如马太所作的。（Ⅲ）一些犹太名词，如「拉比」，都尽量不用。（Ⅳ）作者用了希腊名字，来代替希伯来名字（比较路六 16，二十三 33）。

神学目的：路加有一个宏观的着眼点，他要强调福音的普世性，而耶稣是全世界人的救主。作者是借着将耶稣家谱追溯至亚当——全人类的始祖，来强调这点。作者这个用心，也可以在比喻中看到。「进入天国的是撒玛利亚人（九 51 至 56，十 30 至 37，十七 11 至 19）、异教徒（二 32，三 6、38，四 25 至 27，七 9，十 1，二十四 47）和犹太人（一 33，10）；天国也是赐给税吏、罪人和流浪的人（三 12，五 27 至 32，七 37 至 50，十九 2 至 10，二十三 43），也赐给尊荣的人（七 36，十一 37，十四 1）；赐给穷人（一 53，二 7，六 20，七 22），也赐给富人（十九 2，二十三 50）；赐给女人，也赐给男人。」这些都说明了路加写书的目的：「人子来，是要寻找拯救失丧的人。」（路十九 10）

对观福音神学论题

有关神的教义

系统神学的研究，必须获得按照圣经对神本性和属性的理解。（虽然无限的神，至终是不能完全理解的。）可是，对观福音书只提供我们部分的研究，「所有新约作者，都采用旧约对神的观点」。对观福音书描述神的属性，就如下列：

「神的看顾」可从神照顾小麻雀看到（太六 26，十 29）。「神作为父」的身分，特别显明在他看顾小孩子的事上（太六 32）。「神的恩典」是赐给信的和不信的人，无分彼此（太五 45）。强调「神的王权」：神有一个宝座（太五 34，二十三 22）；神是主（太四 7、10；路四 8、12）。「神的审判对所有人都是公平的（太三 7，七 1、2；路三 7）；多得的要夸受审判（太十一 22 至 24）；神审判自己的子民（路十八 7）。「神的荣耀在登山变象中，向三十使徒彰显出来，（太十七 1 至 8；可九 2 至 8；路九 28 至 36）。「神的良善」无可比拟（十九 17，可十 17；路十八 18 至 19）。「神的能力」彰显在叫死人复活的神迹中（可十二 24 至 27）；对神来说，是没有不可能成就的事情（可十 27；路一 37，十八 27）。「三位一体神」的道理在基督受洗（可一 9 至 11）和差遣使徒时（太二十八 19）显明出来。

有关基督的教义

童女所生：马太和路加都强调，基督从圣灵得着人性（太一 18；路一 35）。马太非常注意强调，马利亚在产下耶稣之前，没有与任何男性有染（太一 18 至 25）。马可也强调，耶稣是「马利亚的儿子」，而不说他是约瑟的儿子（按犹太人习惯，是提及父亲的名字的）。

人性：三卷福音书都强调耶稣的人性。马太强调耶稣有家谱（一 1 至 17），从人而生（一 25），有婴孩时期（二 1 至 23）。同样地，路加也强调耶稣的诞生和卑微的背景（二 1 至 20）、他怎样学习犹太人的习俗（二 21 至 24），和他怎样在童年长成（二 41 至 52）。马可强调耶稣的人性比其他两卷福音更强，因为他强调耶稣的工作、生命和一切活动。三位作者都强调耶稣在面对试探中人性的表现（太四 1 至 11；可一 12 至 13；路四 1 至 13）。例如在渔船上工作、纳税、跟不同的人交谈、流汗如血、在十架上呼喊等等事情，都反映出耶稣的人性。但耶稣不是一个平常人；他赦免罪恶，他有权力征服自然，他彰显神的荣耀——这一切事「叫他成为独一无二」。

无罪：虽然对观福音书中的耶稣是一个人，但对观福音书中的他不是一个普通人——他是由童女所生，是无罪的。由于基督由童女所生，他没有罪恶的本性，和犯罪的倾向（注意雅一 14 至 15〕。耶稣呼召人要悔改，但圣经中没有记录他需要悔罪或悔改。他的受洗是要「尽诸般的义」（太三 15），而不是为了悔罪（太三 6）。他所受的试探，更显明了他在所受的各样试探上，都是无罪的（太四 1 至 11；可一 12 至 13；路四 1 至 13）。他对彼得的责备，显出他与罪恶完全无关（太十六 23）。

神圣：马太强调耶稣是「大卫的子孙」（太九 27，十二 23，十五 22，二十 10、31，二十一 9、15，二十二 42）。在马太福音九章 27 节，那个瞎子很清楚大

卫的子孙就是弥赛亚，他能够完成弥赛亚的工作——例如，他可以开瞎子的眼（赛三十五 5），这是神的作为（诗一四六 8）。马太福音二十一章 9 节所用的名字，说明了再来的救赎主，要将救恩带给以色列人，并拯救他们，将福气赐给他们（诗一一八 25 至 26）。

马太继续介绍耶稣为弥赛亚的身分，因为他应验了旧约有关弥赛亚的预言（一 22 至 23，二 5 至 6，三 3，四 14 至 16，八 16 至 17，十一 5，十二 17 至 21，十三 34 至 35，二十一 4 至 6、9、16、42，二十三 39，二十四 30，二十六 31、64）。在马太福音十六章 16 节，耶稣接受了彼得对他身分的确认，就是基督，即受膏者。在马可福音十四章 61 至 62 节，耶稣回答大祭司问及他是不是弥赛亚的问题，他肯定地回答说：「你说的是。」

「人子」这称呼出自但以理书七章 13 节，那里描写这位人子，胜利地将国度交给父。诗篇一一〇篇 1 节描述他坐在父的右边。马太福音二十六章 63 至 64 节显示，这个名字基本上与神的儿子同义。这个名字强调了几件事件：权柄（可二 10）、荣耀（太二十五 31）、羞辱（太八 20）、苦难和死亡（可十 45）、与圣灵的关系（太十二 32）、救恩（路十九 10）。「耶稣相信自己，是属天的弥赛亚，要代替人完成在地上的使命，这使命的结果是最终的荣耀。」

耶稣在一个绝对独特的意义上，称为「神的儿子」。「耶稣称神为『父』 、『我的父』、『我在天上的父』、和『你们在天上的父』——共有五十一次。」耶稣的称呼，显示他清楚知道这一种独特的关系（太十一 27），父也知道这种关系（太三 17；可一 11）。儿子拥有父亲的本性和特质；父神称耶稣为自己的儿子，就是说，他的儿子耶稣是神，因为他与父拥有同样的特质。

赎罪：基督被以色列人拒绝后，就预言自己在耶路撒冷受苦（太十六 21，十七 22，二十 18 至 29，二十六 1 至 5；可八 31，九 31，十 32 至 34；路九 22、44，十八 31 至 33）。在这些经文中，耶稣曾预言到谁叫他受死、谁要杀害他、他是怎样受害、他的各样遭遇，和他三天后复活。

耶稣告诉门徒，他的死是为了付出赎罪的代价（太二十 28；可十 45）。他说，他要牺牲生命，作多人的赎价，赎价含有代替的意思。耶稣这句话所用的「赎价」，希腊文是 *lutron*，意思是指付出金钱，叫奴仆得自由；基督付出了代价——死——释欣许许多多在罪中受捆缚的人。基督设立最后晚餐时，他已说明饼和酒是代表他的身体和血；这血是为多人流出来的，叫罪得赦（太二十六 26 至 29；可十四 22 至 25；路二十二 15 至 20）。赎价就是他所流的血；所救赎的是许多人；救赎的结果是罪得赦免。基督借着死，叫新约发生效用，叫罪得赦免，这是旧约（摩西之约）所未能成就的。

复活：耶稣在几个场合里，曾预言自己的复活（太十六 21，十七 22 至 23，二十 19；可八 31，九 31，十 34，路九 22，十八 33）。他更强调，他要在第三天复活（这是他无所不知的明证）。所有福音书的记载，都强调基督是「肉身」复活的。（太二十八；可十六；路二十四；约二十）

耶稣的复活，有无数的见证人：抹大拉的马利亚和其他妇女（可十六 2 至 8；约二十 1）；彼得和约翰（约二十 2 至 10）；抹大拉的马利亚（约二十 11 至 18）；其他妇女（太二十八 9 至 10）；往以马忤斯的两个门徒（路二十四 13 至 32）；在房子里聚集的十个门徒（约二十 19 至 25）；在一个星期后聚集的十一个

门徒（约二十 26 至 31）；在加利利捕鱼的门徒（约二十一 1 至 25）；在加利利的十一个门徒（太二十八 16 至 20）；在耶路撒冷的门徒（路二十四 44 至 49）。

约翰记载，耶稣的裹头巾仍然卷着（约二十 7），就是说，整个裹头巾仍然保持圆形，好象头颅仍在里面一样，「放在一处」。头巾和其他裹尸布分开，头巾和裹尸布的形状，叫约翰清楚知道发生了什么事，耶稣基督的身体，已经离开了裹尸布——他复活了。

有关圣灵的教义

关于基督由童女所生：马太和路加都将耶稣在马利亚腹中怀孕的事实，诉之于圣灵在他身上的作为（太一 18，路一 35）。

关于基督的受洗：耶稣受洗时，圣灵降临在他的身上，给他能力，可作公开的事奉。圣灵也启示了基督事奉的源头（父神），和耶稣与三一神联合的事实。耶稣不是离开父神，自己工作的。

关于基督受试探：马可福音一章 12 节强调，是圣灵催促耶稣到旷野，受魔鬼的试探。”这件事是要证明圣子无罪。

关于基督的工作：马太福音十二章 28 节显明了基督的事奉是借着圣灵完成的——那是一个公开的见证，向所有人显明，他的能力是从天上来的。（比较路四 18 至 19）

关于圣经的默示：马可福音十二章 36 节引用了诗篇一一〇篇 1 节的话说：「大卫被圣灵感动说」，这句话暗示当大卫写诗篇一一〇篇时，圣灵曾引导大卫用笔写出正确的话语。这个例子说明了圣灵在圣经默示工作上的地位。

有关教会的教义

对观福音书中，没有建立完整的教会教义。「教会」这个名词（希腊文 *ekklesia*）在马太福音使用了三次，而在马可及路加福音均没有使用。这个词在马太福音十六章 18 节的使用，是有专门含意，但那里还指出一件将来的事情。有关末世的教义对观福音书对于末世的事情，提供了广泛的材料。「国度」这个词（希腊文 *basileia*）在对观福音书中，是一个重要的字眼，在马太福音出现了五十六次，在马可福音出现了二十一次，在路加福音出现了四十六次（但在约翰福音只出现了五次）。马太福音所用「君王」这个词（共二十三次），多过任何一卷新约书卷。对观福音书强调，耶稣来是要建立于禧年国度。这个字第一次的出现，是在马太福音三章 2 节，施洗约翰传道时说：「天国近了，你们应当悔改。」耶稣传道时，也讲同一个信息（太四 17），预言弥赛亚国度的来临，劝勉世人要悔改。他用话语（太五至七）和工作（太八至十）来证明他的身分。以色列人的领袖，看见这些证据就评论说：「这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜啊！」（太十二 24）。这位君王被自己的国民拒绝，结果他的国度中止降临。耶稣在马太福音十三章的比喻中，讲述了很多关于这段过度时期的事情，就是弥赛亚第一次降临被拒绝和第二次降临之间发生的事情。耶稣讲述当君王再来建立于禧年国度之前，以色列人和全世界要面对什么灾难。大灾难要来临（太二十四 4 至 28；可十三 5 至 23；

路二十一 8 至 23），之后基督才第二次降临（太二十四 29 至 51；可十三 24 至 37；路二十一 24 至 36）；然后，以色列人要按着本身所有的特权和特有的知识负上责任（太二十五 1 至 30），而外邦人也按着他们在大灾难时期对神信息的回应受审判（太二十五 31 至 46）。

（11）使徒行传的神学

使徒行传神学导论

作者

使徒行传的作者，与路加福音应有密切的关系，因为使徒行传和路加福音，都是写给提阿非罗的（路一 3；徒一 1）。只要确定了一卷书的作者，便能知道另外一卷书是谁的作品。参「对观福音的神学」一章中路加福音部分的讨论。

日期

我们有很强的理由，相信使徒行传是在主后 63 年写成的。（Ⅰ）这可以解释使徒行传为何突然结束。因保罗是在主后 61 年彼送到罗马囚禁，囚禁到主后 63 年；本书突然终结，而且语气乐观，显示作者预期保罗不久将被释放。（Ⅱ）在主后 64 年，罗马城被焚，尼禄王开始大肆逼迫在罗马的基督徒，如果本书在主后 64 年之后写成，结语的乐观语气便很难解释了。（Ⅲ）如果当时保罗已被释放（这发生在主后 67 年左右），本书一定会提及此事。（Ⅳ）主后 70 年，耶路撒冷被毁，此事震动整个罗马帝国，但本书没有提及此事，显示成书时这事还未发生。

目的

路加的目的，是要在圣灵的能力和引导下为初期教会的起源和发展，做个记录。这也是使徒行传一章 8 节的主题，贯彻全书。

路加所记载有关基督教的发展运动，可以称为基督教的护教辩证。「护教辩证的方向，有两个主流，化解犹太人对基督教的攻击，令基督教在罗马世界中，有一个良好的印象。」当时，罗马人和犹太人都对基督教不存好意，路加要证明，基督教是按照历史的法则而建立，而且是建立在犹太教的基础上。在这个意义上来说，本书是要消除犹太人的指控，说基督教是个具破坏性的运动。（比较徒十八 14 至 15）

使徒行传也证明了保罗的「使徒权柄」和能力，与彼得的权柄和能力相等。举例说，保罗行过渡得所行的神迹。

使徒所行相似的神迹		
神迹	**彼得**	**保罗**
医治瘫子	三 2	十四 8
影子治病	五 15	十九 12
赶鬼	五 16	十六 18
对付行邪术的	八 18 至 20	十三 6 至 10
使死人复活	九 36 至 40	二十 9 至 10

路加更追述犹太人继续不断地拒绝弥赛亚，他从福音书开始，直至使徒行传中均有这样的记述。公会拘捕了彼得和约翰，将他们下监（徒四 1 至 22），又禁止他们奉基督的名传道（徒四 17）。公会继续拘捕其他使徒，将他们下监（徒五 17 至 18），又怂恿百姓用石头打死司提反（徒六 12 至七 60）。不信主的犹太人，在彼西底的安提阿逼迫保罗（徒十三 45、50），后来又用石头打他，以为他死了（徒十四 19）。到使徒行传的结束，犹太人还是拒绝保罗的信息。（徒二十八 17 至 28）

使徒行传神学论题

神

神的至高尊荣：路加解释，基督的死是出于神的预定（希腊文 *boule*）和预知（徒二 23）。这里是指他的「计划是预先定下，不会更改的。这两句话，特别强调神旨意的坚定和不变」。使徒虽然受到逼迫，但他们以神的至上尊荣来勉励自己（徒四 24 至 31）。称神为主，希腊原文是 *despota*，这字是英文 *despot*（暴君）一字的字源（徒四 24），神先前颁布（希腊文 *boule*）了十字架，并且预先（希腊文 *proorisen*）规划好了。

神至高无上的地位，也可从拣选一事看到（徒十三 48），神预定得着永生的人，都相信了。

神的存在和普及的恩典：保罗在路司得向他的听众宣告「永生神」的名字，叫他们晓得，神是创造天地的主，神赐给人雨水，也赐给人丰收（徒十四 15 至 18）。保罗叫雅典的人晓得，神曾赐给他们生命气息，划定各国的时限和疆界。（徒十七 22 至 31）

基督

路加在使徒行传中，特别强调基督的受死钉十字架，和他的复活。

基督钉十字架受死：我们可以看见不少关于基督受死的记载，和使徒对犹太人钉死基督的事提出控诉。基督是被不敬虔的人（徒二 23）钉在十字架上；基督是羞辱至死的——钉在十字架上（徒三 15，五 30，十 39 ；比较十三 28 至

29）。这位义者被人杀害（徒七 52）。

基督的复活：有多处经文强调基督的复活：（Ⅰ）基督的复活是在诗篇十六篇 8 至 11 节所预言的，又在诗篇二章 7 节应验（徒二 22 至 32，十三 33 至 37）；（Ⅱ）基督的复活，是大能的彰显（徒四 2、10、33）；（Ⅲ）神不但叫基督复活，也将基督升到一个有权柄的地位（徒五 31）；（Ⅳ）基督的复活，是有证人作证的（徒十 40 至 41）；（Ⅴ）基督的复活，是将来审判的先声（徒十七 31）；（Ⅵ）基督的复活，是要向犹太人和外邦人宣告，以应验预言。（徒二十六 23）

基督的再来：基督升天时，天使应许那些目送基督升天的门徒，他们见基督怎样升上去，他也必「怎样来」——就是可以眼见的、带着肉身的，和亲自的再来（徒一 9 至 11）。当基督提到「万物复兴的时候」（徒三 21），他是宣告千禧年国度的降临。

按照使徒行传，基督的死，特别是他的复活，是新约时代教会的中心教训，这一点非常重要。

圣灵

他的神性：使徒行传五章 3 至 5 节，记录了关于圣灵神性的一句重要经文，彼得责备亚拿尼亚，指他欺哄圣灵（徒五 3）；但在同一句话，彼得又说：「你不是欺哄人，是欺哄神了。」（徒五 5）彼得将圣灵与神等同。

他的工作：信徒借圣灵的洗，叫他们成为基督的身体，教会就这样建立起来（徒一 5，十一 15 至 16）。圣灵也充满信徒，作见证（徒一 8，二 4，四 31，五 32，九 17），并且带领他们事奉（徒八 26 至 30，十 19，十一 19，十六 7，二十 23，二十一 4、11）。

救恩

在基督里借着信心，得着救恩：使徒行传十章 43 节强调信心。外邦人不需要先归化成犹太人，他们只需相信，就可以得到赦免和救恩（比较徒十一 21，十四 23，十六 31）。

相信包括悔改：在多处经文，福音的使者劝人相信基督，但同时，他们也劝人悔改（比较徒二 38，三 19，五 31，八 22，十一 18，十七 30，二十 21，二十六 20）。这说明两个名词的意义是相同的。保罗所说「向神悔改，信靠我主耶稣基督」（徒二十 21），这两句话暗示悔改与相信是二而一的。相信就是悔改；没有悔改，就没有相信。

救恩是靠着神的恩典：当保罗来到亚该亚，他帮助那些「蒙恩」信主的人（徒十八 27）。神就是这样向吕底亚（徒十六 14）和其他人（徒十三 48），彰显他的恩典。

救恩与功劳无关：使徒行传十五章的耶路撒冷大会，议决外邦人得救，不用先受割礼，也不用遵守摩西的律法，他们是单单凭着信心得救。

教会

如所期望的，使徒行传有不少关乎教会的教训，因为本书记载了教会的诞生和增长。

教会的形成：教会是借着圣灵的洗而形成的，这洗礼令信徒成为基督的身体（林前十二 13）。按使徒行传一章 5 节，当时还没有洗礼，这暗示教会当时还未诞生。彼得在使徒行传十一章 15 至 16 节，复述圣灵降临在外邦人身上的情形，正如「当初」降临在他们身上一样。当初——使徒行传第二章——标志着教会的建立，和圣灵为信徒施洗，叫他们成为基督的身体。这是圣灵的一件独特工作，不单包括犹太人，也包括撒玛利亚人（徒八 14 至 17）和外邦人（徒十 44 至 48，十九 6）。

教会的组织：使徒是教会的根基（徒二 42），在当时有选立长老去带领教会（徒十四 23，十五 4）。长老这名词（希腊文 *presbuteros*）的含意，暗示了这职位的辈分和尊严，长老是本地教会中的一个组合（徒十四 23，十五 2、4），他们负责带领会众的灵性（徒十一 30，十四 23）。执事（这名词虽在使徒行传中没有提及）应该就是使徒行传六章所指的人。

教会的动用：使徒行传中，含有不少有关新约教会功能的宝贵教训。（Ⅰ）教导对初期教会非常重要（徒二 42，四 2，十一 26，十二 24，十三 46，十五 35，十七 11，十八 5，十九 8、10、20，二十 3、7、17 至 35），教导包括重要的真理，如使徒的教训（徒二 42）、复活（四 2、33，二十四 15、21，二十六 8）、关于基督的事（五 20、25、28、42，七 52，八 5，九 20 至 22，十 36，十一 20，十三 16 至 41，二十八 23），教导也包括辩论。（九 29，十七 2 至 3、17，十八 28，十九 8）（Ⅱ）团契包括了具体的生活（四 32 至 35，六 1 至 3，十六 15、34）、主的晚餐（二 42，二十 7）、祷告（二 42，四 24 至 31，十二 5、12，十三 3，二十 36，二十一 5）、受苦（四 1 至 21，五 17 至 42，七 1 至 60，八 1，九 1 至 2，十一 19，十二 1 至 19），并且教导是在基督里施行的。（十三 5，十六 5、25、34、40，十九 17）（Ⅲ）敬拜生活可从信徒对主的敬畏反映出来。（二 46 至 47，四 23 至 31，五 11，九 31）（Ⅳ）最显著的事奉是传福音。（四 33，五 14、42，八 4、12、13、26 至 40，九 42，十 34 至 48，十一 24，十三 12、48，十四 21，十六 5、14、31，十七 2 至 3、17、34，二十二，二十六，二十八 23 至 31）

（12）雅各的神学

雅各神学导论

作者

主耶稣的兄弟雅各，是最有可能成为雅各书的作者，因为：（Ⅰ）这封信和使徒行传十五章中雅各演词的语言，十分接近。（Ⅱ）这封信和耶稣的教训十分相似（比较雅一 22 及太七 20、24：雅三 12 及太七 16；雅二 5 及太五 3）。

写作的日期和地点

如果我们确定了耶稣的兄弟雅各，是雅各书的作者，那么本书写作的地点就应该在耶路撒冷。本书提及的「『秋雨、春雨』（五 7）、热风对植物的影响（一 11）、甜水和苦水的泉源（三 11）、栽种无花果树和橄榄树（三 12），和本书以海洋为比喻，显示地点十分接近海洋（一 6，三 4）。这种种现象，都是巴勒斯但地的情况」。

写书的日期，一定早于主后 63 年，因为根据约瑟夫（Josephus）的记载，雅各是在那年殉道的。

对象

这到信是写给「散往十二个支派之人」（一 1），就是指犹太信徒。「散住」这个词语，在希腊文是 *diaspora*，这个字通常是用来指散住在各国的犹太人（比较七十士译本的申命记二十八章 25 节）；此外，他们是在会堂聚集（二 2），信奉一神（二 19），熟悉犹太人起誓的方法。

神学目的

希伯来的信徒，正面临试炼。无疑，逼迫是从不信主的犹太人而来的；因为信徒不懂得怎样面对逼迫，雅各就写信教导他们。在会众当中，肉体情欲的事是十分普遍。雅各也很着重有关财富问题的教导，很明显，会众贫富悬殊，这正如阿摩司在旧约写书，责备百姓在金钱问题和压迫贫穷人上的不正确态度。

雅各写信的目的，是要纠正属肉体的心灵，指出信心是解决问题的良方。

雅各神学论题

圣经

雅各书非常强调旧约：雅各在他的五章书中，引用或提及过二十二卷旧约书

卷，「雅各这样做，免除了正式声明神的默示，他只假定了这件事。」从这点反映出，雅各是浸淫于旧约的教训里，而他的受书人——犹太会众，也是同样熟悉旧约。这封信的读者范围很广，我们也可以说，本书显明了旧约对教会的重要性。

本书着重耶稣的教训：雅各提及登山宝训超过十五次（比较三 6 及太五 22，三 12 及太七 16；四 11 及太七 1）。雅各于基督在世时，还未悔改，所以他一定是从那些听过耶稣的人，收集有关耶稣教训的资料。

本书着重圣经的权威：雅各提到「真理」有拯救人的能力（一 18）。他以「圣经」（二 8、23，四 5 至 6）作为最后诉讼的依据，圣经是最后的权威。雅各责备受书人的纷争，他的指摘是根据圣经的权柄（四 5 至 6）。

本书强调圣经的功能：圣经有拯救灵魂的能力（一 21）；圣经显明了人的罪（一 23 至 25）；圣经在今世和末日都施行审判（二 12）。

神

雅各的神观，反映出以色列人在摩西律法下，与神之间的有条件关系：顺服带来福气，悖逆引致惩罚（申二十八）。雅各以罪人为神的仇敌：与世界为友，就是与神为敌（四 4 至 5）。当富人欺压穷人，他们所得到的，就是苦难和审判（五 1 至 8）——这个也是旧约先知书的一个重要课题（比较摩二 6 至 8）。相反，顺服的就得着福气。用信心祈求的，就得着智慧（一 5）；忍受试炼的，便得着从众光之父降临的「各样美善的恩赐」（一 17）。

人与罪恶

当雅各教导读者控制舌头时，他就是将教义和生活连系起来，因为人的舌头所指摘的人，是「照着神形象被造的」（三 9）。雅各这句话也确定了创世记一章 26 至 27 节有关创造的记录。

虽然人是照着神的形象造的，但一个堕落了的人，就是一个罪人，他拥有雅各所称为私欲的罪性（一 14）；这私欲就是里面被外面诱惑而引致犯罪（一 15）。雅各这段话十分重要，因为他解释了罪恶发生的过程，比其他圣经书卷更为详尽。

雅各六次提到罪（希腊文 *hamartia* 一字是「不中的」的意思）：罪是由一个人里面的私欲产生的（一 15）；罪引致属灵的死亡，和永远的死亡（一 15）；罪叫人偏私，妨碍人去爱（二 8 至 9）；罪使人不能行善（四 17）；罪是可以得着赦免（五 15、20）；雅各也指出罪（希腊文 *parabates*）是具有逾越神的标准的意思（二 9、11）。

救恩

马丁路德指出雅各书是一卷「禾秸书信」，因为马丁路德觉得，雅各书和保罗所强调因信称义的道理，背道而驰；但其实，雅各也提及不少信心的道理。信是人寻求神的路（一 6，五 15）；信是必须在耶稣基督里的（二 1）；行为是要表现信心的真实（二 18）。「雅各和保罗的不同，不在信心与行为孰先孰后的问题，而

是二者的关系。雅各强调信徒的行为与信心的关系，而保罗强调基督的作为与信心的关系。」

（13）保罗的神学

保罗神学导论

背景和训练

保罗约在主后 3 年出生，家境丰裕，住在大数城，是罗马公民籍（徒二十二 28）。他在一个严谨的犹太人家庭长大，出生后第八天受割礼，是便雅悯支派人（腓三 5）。保罗后来在耶路撒冷，受教于迦玛列的门下；迦玛列是法利赛人，又是公会成员（徒五 34），他是以色列历史上曾接受 Rabban（主）衔头的七位学者其中一人。迦玛列是希利（Hillel）的孙儿，希利是一个解经学派的创始人，该学派以他为名。希利较煞买（Shammai）的教门为宽。保罗本身为法利赛人，严格遵守律法和习俗（腓三 5），由于竭诚忠于犹太教和长老的传统，保罗竟然迫害基督徒（徒九 1 至 2；腓三 6）。保罗开始施行逼迫的时候，是凭着无亏的良心而行的（徒二十三 1；提后一 3），但后来，他解释自己的行动是亵读的（提前一 13）。

传道旅程的大纲

保罗约在主后 33 年后期，或 34 年初期信主。信主后，保罗在大马士革住了几个月（徒九 23；加一 17）。他的敌对者欲致他于死，于是，保罗回到耶路撒冷（徒九 26）。未几，保罗又回到祖家大数（徒九 30）。他曾在阿拉伯住了三年（主后 34 至 36），很可能是在那里传道，因为保罗信主后，便立刻事奉主。三年后，保罗回到耶路撒冷（加一 18），然后离开，去到叙利亚和基利家（加一 21）。约在主后 46 年，保罗重回耶路撒冷（徒十一 30，十二 25；加二 1 至 21），在那里，教会差派他和巴拿巴出去第一次巡回布道（主后 46 至 48 年；徒十三 1 至十四 28）。在这个旅程中，他们二人将福音传遍小亚细亚和居比路岛；保罗是在小亚细亚开始传福音给外邦人，因为那里的犹太人拒绝福音（徒十三 46）。保罗奠下一个传统的传福音方式：「他会先向犹太人和依附犹太教的外邦人宣讲，这些外邦人可能是完全归化犹太教，或与犹太教有接触的；基在犹太会堂中，公开被拒绝，他就转向外邦人传道。」

耶路撒冷大会，是在主后 49 年举行的（徒十五），大会议决了一件重大事情：保罗（和其他人）可以不受到犹太人的妨碍，去向外邦人传扬福音；外邦人也不用受割礼。这个决定非常重要，这能保存了福音的纯正，将律法和恩典划分。在第二次巡回布道（主后 49 至 52 年；徒十五 36 至十八 22）保罗和西拉横过小亚细亚，重访教会，直赴欧洲（徒十六 114 及以下经文）。保罗在第三次巡回布道中

（主后 53 至 57 年；徒十八 23 至二十一 16）去了以弗所，他在那里停留了接近三年。然后又去到马其顿和亚该亚。保罗回到耶路撒冷时被捕，在该撒利亚被囚（主后 58 至 66 年；徒二十四 1 至二十六 32）。保罗风吹草动该撒上诉，及后，在罗马城被囚了两年（主后 61 至 63 年；徒二十八 30 至 31）。保罗在第一次被囚后，获得释放；他在主后 63 至 66 年，又再四出传道，甚至可能涉足西班牙。但又被捕，于主后 67 年，在罗马被处决（提后四 6 至 8）。

保罗生平年表	
日期主后	**事件**
3?	保罗出生
18 至 30	在耶路撒冷受训练
33/34	悔改
34 至 36	在阿拉伯
46	在耶路撒冷
46 至 48	第一次巡回布道：小亚细亚
48 至 49	耶路撒冷大会
49 至 52	第二次巡回布道：小亚细亚及欧洲
53 至 57	第三次巡回布道：小亚细亚及欧洲
58 至 60	在该撒利亚被囚
60 至 61	往罗马的旅程
61 至 63	在罗马被囚
63 至 66	传道最远到达西班牙
66 至 67	在罗马被囚及被处决

	保罗书信			
类别	**名称**	**日期（主后）**	**写信地点**	**神学**
一般书信	加拉太书	48	叙利亚的安提阿	
	帖撒罗尼迦前书	50	哥林多	
	帖撒罗尼迦后书	50	哥林多	
	哥林多前书	55	以弗所	救恩及末世
	哥林多后书	55	马其顿	
	罗马书	57	哥林多	
监狱书信	以弗所书	62	罗马	
	腓立比书	63	罗马	基督论
	歌罗西书	62	罗马	
	腓利门书	62	罗马	
教牧书信	提摩太前书	63	马其顿	
	提多书	63	哥林多	教会论
	提摩太后书	67	罗马	

保罗神学论题

神

启示：保罗神学代表了有关神的神学一个重要标记。保罗描述神是至高者，他在恩典中，借着耶稣基督启示他自己（罗一 16 至 17，三 21；林前二 10；林后十二 7）。神在亘古所定的计划，现在已经显明出来，这启示是：「借着我们救主耶稣基督的显现，才表明出来了。他已经把死废去，借着福音，将不能坏的生命彰显出来。」（提后一 10；比较提前三 16）保罗所传的福音，不是从人来的，是直接从神来的（加一 12，二 2）；因为基督的死，神能够保持公正公平，又能够称信耶稣的人为义。

神透过审判不信的人去启示自己（罗一 18，二 5；帖后一 7）。愤怒（希腊文 *Orge*）这个字，表达出「神对罪恶深深的愤怒。这愤怒是产生自神的圣洁和公义」。因为神是圣洁的，所以他不能对罪恶坐视不理。

神启示自己借荣耀赐福信徒（罗八 18 至 19，林前一 7，三 13，四 5；林后五 10）。「荣耀」一词，是指耶稣基督得胜再来时的荣耀光辉，所赐给信徒各样的福气（罗八 18）。

神也启示出他对教会的计划，那在以前是一个奥秘（罗十六 25；加三 23；弗三 3、5）。撒但曾企图阻延神的启示（林后四 4）和教会的工作，他弄瞎未信主者的心眼，叫福音不能照亮他们。

至高地位：在所有保罗的著作中，贯彻了神拥有至高无上的地位这个概念。保罗用了不同的字眼来强调这个观念。（Ⅰ）预定（希腊文 *proorizo*）意思是「在事前定界限」（弗一 5；罗八 29、30；林前二 7）。整本新约，只提到六次预定，五次出现在保罗的书信。保罗向信徒说明，救恩是源于亘古永远，是出于神的预定。（Ⅱ）预知（希腊文 proginosko）意思是「事前知道和留意，并且加以重视」（罗八 29，十一 2）。预知「不单强调事前的知道，也强调预知者和被预知者间的积极关系。」（Ⅲ）拣选（希腊文 eklegomai）意思是「召出来」（弗一 4；帖前一 4）。以弗所书一章 3 节的福气，都临到信徒身上，因为信徒是神在亘古以前所拣选的（弗一 4）。神拣选的意思，是指神为自己拣选信徒。（Ⅳ）名分（希腊文心 *huiothesia*）意思是「有儿子的地位」（弗一 5），这词是指按照罗马人仪式，一个人的儿子进到成人阶段，他就拥有儿子一切的权利。名分是神在亘古以前预定信徒所得的。（Ⅴ）呼召（希腊文 *Kletos*）是指神呼召人得着救恩（比较罗一 1、7，八 28），因着神的呼召，人才会相信。呼召这个字，有无条件的拣选（神拣选我们，不是因为我们有什么优点），和不能抗拒的恩典（被召的人不抗拒呼召）的意思。（Ⅵ）美意（希腊文 *protithemi*）意思是「摆在面前」，这词是指神在基督里的一切计划（弗一 9 至 10）。（Ⅶ）旨意（希腊文 *boule*）是指神按照着实行的至高无上的计划。以弗所书一章 11 节是一个纲要，神不单在保守信徒得着救恩方面，按他至高无上的旨意行事；神亦在所有的工作，就是在历史上的作为，都按照他至高无上的旨意而行。

保罗有关神至高无上的教训，有以下几点需要注意的：「（Ⅰ）预定的最后根

据，是神至高绝对的主权。（Ⅱ）预定的目的是救恩，预定的结果是事奉。（Ⅲ）预定并不排除人的责任。」

基督

人性：保罗强调基督神性之余，也强调基督的人性。基督是由女人所生（加四 4）。基督不是幽灵幻象，他从地上的母亲，得着真正的人性。基督是大卫的一个肉身后裔（罗一 3；提后二 8）。基督在肉身角度来说，是大卫的后裔（罗一 3）。

基督没有犯罪（林后五 21），基督是「不知道罪」的，这词是指基督没有从实际中获得罪的知识；基督的一生没有罪的经验，因为他没有罪性（罗八 3）。基督「成为罪身的形状」——他以人性的身分而来，但他没有罪性。基督不是单单拥有肉身的形状，如果这样，他便没有真正的人性；基督也不是以罪恶的形状而来——如果这样，他就活在罪中。神的恩典，借着这末后的亚当赐下，要救赎第一个亚当所失落的一切（比较罗五 15；林前十五 21、45、47）。

神性：保罗的著作详细发表了有关基督神性的神学。基督是万物受造的依据；「所有统管宇宙运行的定律，都以基督为依归」。保罗强调，「基督是从天上来的」（林前十五 47；比较林后八 9），这是指基督是永远的，也是先存的。

保罗曾说，神本性一切的丰富，都住在基督里面（西二 9）。神性（希腊文 *theotes*）「是指神的本性或本质……他以前是，现在也是绝对的，是完全的神」。饶有趣的是保罗强调神性是「有形有体」地彰显，意指基督拥有完全的人性。这节经文，是保罗确定耶稣「人神」二性的一句话。

基督以神的形象存在（腓二 6）。「形象」（希腊文 *morphe*）这个词，是指一个人的原有性格或原有特质。基督按他的本性特质是神。保罗曾在多处地方称基督为神，基督被称为「可称颂的神」，这是神性的说明（罗九 5）。这节经文，可以作这样的翻译：「作为神的基督，是可称颂的，直到永远。」（“Christ，who is God over all，blessed for ever．”）保罗在提多书二章 13 节，称基督为「至大的神和救主耶稣基督」。按照希腊文的文法，「神」和救主」这两名词，都是指同一个人——耶稣基督。这是保罗指出基督的神性，清楚不过的一句话。

主：耶稣被称为主，是一个重要的研究课题。「主：这个称号，使用了超过一百四十四次，另外有超过九十五次，是和『耶稣基督』的名字并用的。」

「主」是表明神性（罗十 9；林前十二 3；腓二 9）。「主」这个名字，一般是用来翻译七十士译本中「耶和华」的希伯来文名字；因为用主这个名字，神的神性便应用在耶稣身上。神自己的名字，也用在耶稣身上。

主的名字包含权力（腓二 9）。基督作为主的身分，是指「他与神同等；他借着所统管的一切眼不能见的创造能力，都显明在他的身上」。

「主」这名词，是指至高神圣主权。称耶稣为主，就是宣告说，耶稣是至高者（林后四 5）；在耶稣面前俯伏，等于敬拜他，承认他就是至高的神。罗马书十四章 5 至 9 节强调，基督拥有对所有基督徒的最高主权，基督的称号是「我们的主耶稣基督」、「我们的主耶稣」，和「耶稣基督我们的主」。

主这名词，也说明耶稣君尊的身分和管治权。主这名词，也是「君王」的另一

个说法，这两个称号，可以互用。在这意义上来说，主其实是强调以色列和教会的君尊身分；也是指他对全世界的统治主权（比较提前六 15；林前十五 25）。

圣灵

保罗的神学，广泛探讨了圣灵的位格和工作问题。

圣灵的位格：保罗书信中，提及以下有关圣灵位格的属性。（Ⅰ）智慧：圣灵参透神的奥秘事情（林前二 10），又将这些事情教导信徒（林前二 13）。（Ⅱ）意志：圣灵是有意志的，他「按己意」（林前十二 11），将恩赐赐给人，圣灵「不是根据人的优点和意愿赐给人恩赐，而是根据他自己的旨意」，（Ⅲ）感情：圣灵会忧伤（弗四 30）。（Ⅳ）神性：圣灵象基督一样，为人代祷，这一点证明了圣灵的神性（比较罗八 26 至 27、34），还有的是圣灵与圣父及圣子，住在信徒里面（罗八 9 至 11）。在祝福的话语中，将三位一体神的名字并提（林后十三 14）。

圣灵的工作：在保罗的著作中，也提及圣灵作为三位一体神的许多重要工作。（Ⅰ）圣灵使人重生：圣灵将新生命赐给信徒（多三 5）。（Ⅱ）圣灵的洗：圣灵将信徒和他们的主结合起来，使信徒成为基督的身体（林前十二 13）。（Ⅲ）圣灵住在人里面：圣灵住在每个信徒里面；没有圣灵居住的，就不是信徒了（罗八 9；林前十二 7）。（Ⅳ）圣灵给人印记：圣灵在信徒身上，加上神身分及主权的记号；圣灵本身就是一个记号，证明信徒获得救恩（弗一 13，四 30）。（Ⅴ）圣灵给人恩赐：圣灵凭自己至高的旨意，将属灵的才能，分配给信徒（林前十二 4、7、11）。（Ⅵ）圣灵充满人：如果条件吻合，圣灵会管理信徒（弗五 18）。（Ⅶ）圣灵给人能力：圣灵给信徒得着他的能力去生活（加五 16）。

罪

定义：保罗用了多个不同的希腊字，来说明罪的本性。*Hamartia* 是一个普通用来形容罪行的字（罗四 7，十一 27）。*Hamartia* 将基督的死和人的罪相提并论（林前十五 3），这字的用法含意，是指累积的罪行（加一 4）；单数时的意思，是指罪恶的状况（罗三 9、20，五 20，六 16、23 ）。*Paraptoma* 是指不正确的步伐，以相对于正确的来说（罗四 25；加六 1；弗二 1），*parabasis* 是指失足踏在一旁，就是指离开正确的信仰（罗三 23，四 15；加三 19）。*Anomia* 一字是指下法及邪恶（林后六 14；帖后二 3）。

解释：罪是一种债项，这是人无力去偿还的债项（弗一 7；西一 14）。罪是指离开正道。摩西的律法已定下了神的标准，但人却离开这标准（罗二 14、15、23，四 15）。

罪是不法，罪会带来反叛（罗十一 30；弗二 2，五 6；西三 6）。罪包括外在的行为和内在的态度，罗马书一章 29 至 31 节所指的，是包括行为和态度；行为有凶杀、下义、醉酒及同性恋，而态度包括嫉妒、愚昧及不信。保罗也形容罪好象一个主人，去奴役不信者（罗六 16 至 17）；罪也是一种虚假，阻挡真理（罗一 18）。罪的结果是虚谎（罗一 25）。

救恩

保罗将一些救恩的主题，充分发挥。保罗的救恩主题，是集中在神的恩典上；救恩是从神而来；救恩纯粹建基在神的恩典上；救恩能满足神的公义，将信徒从罪恶的捆缚中释放，并且获得法律上的称义，

赦免：神赦免人的罪，这纯粹是一个恩典（西二 13）。「赦免」（希腊文 *charizomai*）意思是「爱护的施予、恩惠的赐给和恩典的饶恕」。赦免这词，和恩典常常并提，这说明赦免是以神的恩典为根基；赦免不是由于人的优点。赦免含有原谅、免去亏欠，或使囚犯获得释放的意思。保罗还用了另外一个字，（希腊文 *aphesis*）来说明赦免，这字基本的意思是「释放」或「遣送」，但这字在神学上的意思，是「原谅」或「免去刑罚」（弗一 7；西一 14）。神的恩典在保罗神学中，到达了一个讨论的高峰点——神出于恩典，免除了人所不能偿付的罪债。

救赎：「救赎」（希腊文 *apolutrosis*）这个名词，是保罗作品中特有的一个名词；这名词在新约圣经使用了十次，七次出现在保罗的著作中。救赎的意思是付出代价后便得着自由。这名词的背景，和罗马的奴隶市场买卖有关，在奴隶市场中，每一个奴隶有一个价，买方只要付出价值，就可以使他得释放。

保罗所用的，就是这个字，他形容信徒是从罪恶的捆缚与劳役中被释放出来，不过，保罗说明这救赎的代价是——基督的血。基督的死是必须的，基督的死将人从罪中释放。罗马书三章 24 节强调，基督的死满足了神的公义，能将神的愤怒除去，叫人获得救赎。那段经文，也将称义和救赎，相提并论，因为当人得着救赎，人便得称为义（比较罗八 23；林前一 30；加三 13；弗一 7、14，四 30；西一 14）。

挽回祭：挽回祭这个名词，在新约中只用了四次，就是罗马书三章 25 节、希伯来书二章 17 节，和约翰一书二章之节、四章 10 节。这字（由希腊文 *hilasmos* 及 *hilasterion* 而来）是补偿、平息或救赎的意思。这说明了基督完全满足了圣洁及公义的神的要求，耶稣基督借着流血，满足了神的圣洁，消除了神的愤怒。罗马书三章 26 节解释，借着耶稣基督的死，神可以公义地（他保持本性特质不变），但仍可以在基督里宣告信徒为人。神并没有忽视罪。基督的死已足够成为赎罪的代价，叫神的圣洁和公义完全满足。挽回祭说明了罪人怎样与圣洁的神和好——这是借着基督的救赎完成的。神接纳了基督的死作挽回祭（神得着满足），偿付了一切罪债。（请另参看第 24 章「基督的死的意义」一节。）

称义：称义也是保罗特有的一个名词，称义在新约圣经中作为动词使用共有四十次，而保罗用了这词二十九次。称义是一个法律上的行动，神在基督宝血的基础上，称那些信主的罪人为义。称义的基本意思是「宣称为人」。保罗所用称义这个字眼，也有其他值得注意的地方：称义是神恩典的赐予（罗三 24）；称义是借着信心所赐的（罗五 1；加三 24）；人能称义是由于基督的血（罗五 9）；称义而守律法无关（罗三 20；加二 16，三 11）；最后这一点，是保罗最为着重的，也就是整卷加拉太书的中心思想——人不是凭着守律法得以称义，乃是借着信耶稣基督。

教会

定义：「教会」（希腊文 *ekklesia*）这个词简单的意思是「召出来的一群」。这词通常是用作一个专有名词，指神从世界中呼召一群归于自己的人，就是信徒。有时也作专有名词使用，例如指一群人（译为「聚集的人」），见使徒行传十九章 32 节。「教会」在新约中，有两面三刀个基本的意思——「普世性」的教会（universal church）及地方教会（local church）。保罗用这个名词来指一个广大的信徒社群，是超乎一个单独的集会（加一 13；弗三 10、21，五 23 至 25、27、29、32）。当保罗用这词来指基督的身体，他是指普世性教会（弗一 22；西一 18、24）。当保罗用「教会」这个词来称在一个特定时间、一个特定地方的信徒群体时，他所指的是地方教会，例如，保罗提到在哥林多（林前一 2，四 17，七 17；林后一 1，八 1）、加拉太（加一 2、22）、腓立比（腓四 15）、歌罗西（西四 15、16）和帖撒罗尼迦（帖后一 1）的多个独立教会。

教会的组合，包括了犹太人和外邦人，两者地位相等，都是基督的后裔（弗三 6），这是新约的一个独特思想。教会在旧约是不为人知的（弗三 5），有关教会的真理，是借着启示赐给保罗的。（弗三 3）

解释：保罗以教会为一个有生命的团体，「是基督身体复杂的结构，有各种的活动进行，有个别不同的信徒；每个信徒的功用都不同，但互相储存，连系于教会的头——基督，受他管治」。

人借着圣灵的洗，加入教会，圣灵使信徒与基督联合（林前十二 13——。圣灵施洗的工作，和行救的信心，是员进发生的，这虽不能用经验解释，但这曾经发生在所有信徒身上，不分阶级和地位。头怎样管理身体，作为教会的头的基督，也怎样管理教会，向教会施予权柄（弗一 22 至 23；西二 10）。教会是借着与基督联合，才能长大成人（西二 19），也才能顺服基督的权柄（弗一 22 至 23）。

按保罗的教导，神将属灵的恩赐赐下，为要建立基督的身体（弗四 11 至 13）。圣灵恩赐的教人，可以说是保罗专有的教训；唯一一处不是出于保罗著作的经文，是彼得前书四章 10 节。「圣灵的恩赐」一词，是从希腊文 *charisma* 一字翻译而来的，直译是：「恩典的赐予」。作个简单的定义，恩赐是「神所赐的事奉能力」。保罗在罗马书十二章、哥林多前书十二章和以弗所书四章，都计别讨论过恩赐的问题（参看「第 21 章圣灵的恩赐」一节）。

组织：教会是一个有生命的机体，也是一个组织，教会是有职位和功能的。新约的教会有两个职位：「长老」（希腊文 *prcsbuteros*），有成熟及尊严之意，通常是指年纪较长的人。长老被指派为地方教会的领袖（提前五 17；多一 5）。「监督」（希腊文 *cpiskopos*），是说明长老的牧养工作（提前三 1）。虽然长老这名称是指职位，而监督是指这职位的功能，这两个名词基本上是同一意义。长老的工作包括教导（提前五 17）、治理（提前五 17）、牧养、喂养及照顾羊群（提前三 1），作长老的资格，已在提摩太前书三章 1 至 7 节列出。

教会另一个职位是「执事」（希腊文 *diakonos*），这字意思是「仆人」。从提摩太前书三章 8 至 13 节所列举的资格看来，执事也参与属灵的事奉；虽然他们地位次于长老，但在地方教会中同样拥有权柄（比较腓一 1）。

我们不知道保罗有没有独立设立了一个女执事的职位（提前三 11）。希腊文

gunaikas 这个字：可译为「女人」，可以指执事的妻子，或一个特别的职分「女执事」。

圣礼：虽然洗礼是新约中一个重要的主题，但保罗却不着重于教导洗礼。希腊文 *baptizo* 一字，在新约中用了八十次，但保罗只用了二十次，而且只有十一次是指水礼（其中三次是记载在使徒行传）。此外，保罗用了这个字六次，来解释基督不是差遣他来施洗（林前一 13 至 17）；除了这次以外，保罗在他的书信中，提及水礼只有两次（林前十五 29）。保罗向哥林多人解释，洗礼不是福音的一部分（林前一 17 至 18）。保罗似乎要强调圣灵的施洗，多于水洗（比较罗六 3；林前十 2，十二 13；加三 27）。

保罗曾详细解释主的晚餐的意义（林前十一 23 至 24），那是他直接从主领受的（林前十五 3；加一 12）。保罗说，主的晚餐是一个纪念（林前十一 25），他并且提醒哥林多人，不要用轻忽的态度吃主的晚餐；如果这样行，他们便是吃喝自己的罪。保罗那段责备的括，是针对一个附带的筵席，可称为「爱筵」（agape），在这筵席中，有些人大吃大喝，有些人却饥饿。这件事破坏信徒的相交，并且叫信徒在吃喝主的晚餐时，没有适当的态度；他们「吃的时候不能确定晚餐的象征意义，是叫人记得主的身体，他们也不能想起基督和他的受死」。

末后的事

关于教会：保罗既提出了一些关于教会本质的新教训，按理保罗应该总结这个教训，介绍教会将来的情况。保罗提到教会的被提，那时有些活着的信徒，不用经过死亡，但会突然改变，是眼睛不能看见的（林前十五 51 至 57）。教会被提时，以前世代的信徒都要复活，得到一个复活的身体（帖前四 16）；那时会与活着改变了的信徒，突然一起被提到基督那里（帖前四 13 至 18）。保罗提到这个教义的实际用途：「用这些话彼此劝慰」（帖前四 18）。教会被提后，信徒要站在基督的「审判台」（希腊文 *bema*）前，信徒要按着肉身所行的事情受审判。这审判不是关乎救恩，乃是关乎信徒的工作。若信徒在肉身中的工作被烧毁，他就得不到奖赏，但那信徒还是得救——不过就没有工作上的表现（林前三 15）。信徒的工作若被主接纳，他就要得赏赐——这也不是指救恩而说，因为救恩已经完成了。那赏赐是冠冕（帖前二 19；提后四 8）。

关于以色列人：保罗在罗马书九至十一章，提到以色列人蒙拣选问题，他叹息以色列人拒绝弥赛亚（罗九 1 至 3，十 1 至 5）。以色列人有很大的权利，但他们轻视这些（罗九 4 至 5），可是，神仍然按他的至高主权拣选以色列人，他不会放弃这个民族。神不弃绝他的子民（罗十一 1）是有根据的，这就是以色列人中还存有用信主的余民，保罗就是其中一个（罗十一 1、5）。可是，以色列人目前是瞎眼的。保罗提到将来有一天，以色列人不再瞎眼，「以色列全家都要得救」（罗十一 26），以色列人将来要全国归信基督，保罗说这件事是在弥赛亚再临时发生：「必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶。」（罗十一 26）

关于世界：当保罗提到教会将来的盼望，和以色列人将来的得救，他更提及神对不信主的世界将来的审判。保罗使用「愤怒」（希腊文 *Orge*）这个词，来形容神对世界的审判。这名词是保罗所用的典型字眼，在保罗书信中，一共用了二十

一次，而在其余的新约著作中，只使用了十五次。保罗经常用 *orge* 这个字，来形容将来在「震怒的日子」（罗二 5），那些横梗不悔改的人，都要面对这种愤怒。保罗警告说，神的愤怒要临到那些道德不洁净的人（弗五 6；西三 6）。保罗很努力要说明，信徒不用经历神的愤怒，因为那一天他们已经得救了（罗五 9；帖前一 10，五 9）。

保罗也提到那个时期，有一个「不法之子」，或称「灭亡之子」（帖后二 3），将要出现，他要高举自己为神（帖后二 4）。这个人在今天的世代，不能这样高举自己，因为有一样阻拦（帖后二 6）——这阻拦可解释为教会时代的圣灵。当这阻拦除去，那「不法的人必显露出来」（帖后二 8），他要用撒但的神迹迷惑人。但当基督第二次降临，这不法的人（一般称为敌基督）将要被毁灭（帖后二 8）。

（14）希伯来书的神学

希伯来书导论

若要探讨希伯来书的神学，首先了解有关受书人、写作地点及写作目的等导论性的问题，都是非常重要。学者对这些问题的观点，决定了他对希伯来书神学的解释。

作者

希伯来书作者问题，曾成为基督教会史上一个难题；并且曾经引起激烈辩论，但仍未得到最后答案。在书中作者没有说明自己的身分，但看来他是被读者所从识的（五 11 至 12，十 32 至 34，十二 4，十三 9、18 至 19、23），他明白读者的处境，并且针对他们的问题而写书。

写作日期及地点

希伯来书是很早写成的；罗马的革利免（Clement of Rome），在主后 96 年曾引用本书。书中提到「献祭」是用的是现在式（七 8，八 4、13，九 1 至 10），这显示圣殿当时还存留；因此，本书是在主后 70 年之前写的。虽然本书中的信徒正受逼迫，他们还未到殉道的地步（十二 4）。主后 64 年，罗马城被焚之后，教会面对厉害的逼迫，本书可能在这时期之前写成。

本书写作地点很难确定。书未有「从义大利来的人也问你们安」一句话，所以义大利（即意大利）可能是写作地点。

对象

希伯来书的书名，是第二世纪时才加上的。这名字只反映第二世纪时代的人，对本书的对象所持的意见。内证显明，受书人是一群希伯来信徒。（Ⅰ）本书是从犹太人的观点来立论，将基督与利未支派的体系加以比较。（Ⅱ）本书引用许多旧约经文。（Ⅲ）本书广泛地提及利未祭司制度。（Ⅳ）本书的用语，大部分具有犹太色彩：天使、神迹、大祭司、摩西、亚伦，律法，约、会慕、圣所、祭物和血。（Ⅴ）本书包含了一段希伯来简史。（Ⅵ）本书详细讨论会幕的事情。

读者很难确定，虽然所有问题不能解决，但以耶路撒冷信徒为写书对象的讲法，似乎最合理。本书在八章 4 节所用，关于祭物的现在式动词，说明当时献祭事情是实际进行着的。

神学目的

本书的目的，是说明基督和基督教远胜过犹太教。受书人是希伯来基督徒：他们你为「圣洁弟兄」（三 1）、「同蒙天召的」（三 1）和「在基督里有分」的（三 14）。虽然他们当时面临危险，作者认为他们是得救的人（六 9）；但他们还需长大（六 1），需要在基督里成长。他们正面对失足回到犹太教的危险（五 11 至六 3，十 19 至 25）。

希伯来的基督徒，正在忍受逼迫，灰心丧忘（十 32 至 34，十二 4），他们失去财物，为基督的信仰而被公众藐视。作者提到他们的处境，劝勉他们要继续追求成长（四 14，六 11 及以下，十 23、36，十二 1），作者也警告他们背道的危险（六 4 至 8，十 26 至 31，十二 14 至 29）。

希伯来书神学

神

希伯来书作者，着重讲论至高神的位格，和神向人启示自己的途径。位格：作者描述天父坐在天上至高的宝座（一 3）。这个对神的描述，是引自诗篇一一〇篇 1 节。诗篇八篇 1 节，也有类似的描述。因为本书是写给犹太人的，所以本书不能避免提及「在至圣所施恩宝座上的神的荣耀」。

作者也讲论进到神面前的途径，基督是信徒的代求者，因此信徒可以放胆无惧地（十二 22 至 24）亲近神（七 25，十 22；比较九 24）；耶稣已经在父神右边，得着一个有权柄的座位（十二 2）。

作者提醒犹太信徒，神是活着的。相对地，偶象是死的（比较诗一一五 3 至 8；赛四十六 6 至 7；耶十 5 至 10）。作者劝勉他们，不要回到死的制度里，但要事奉永生神（来九 14；比较十 31，十二 22）。

在本书，火是用作神的标记，象征神的审判（十二 29）。火在希伯来书中，

用来提醒信徒不要离弃永生神，信徒如要回到犹太教的旧路，就要受到神惩罚的审判。

本书的结束，提到神赐人平安（十三 20）。即使他们正面对逼迫，神仍赐给犹太人平安。

启示：神启示的高峰，就是赐下他自己的儿子（一 1 至 2）。在旧约，神用不同的方法，将启示一点一点的赐给人，但启示的高峰，就是他的儿子亲身降临。这句经文的意思是，从此以后，已经不再需要有更进一步的启示了。既有基督的亲自降临，还能够有更大的关乎神的启示吗？

作为基督启示的见证，神借着他的见证人、使徒的手，行使神迹，证明基督伟大的救恩（二 4）。值得注意的一点是，希伯来书的作者，将自己摆在神迹世代以外，这说明用神迹见证的时代已经过去。

神至高至大的恩典，已经显明，因为基督代替人受死。人应该领受和享用神借着基督所彰显的恩典（十二 15） 。

希伯来书的主题强调审判，因为希伯来信徒正面临危险，想要回到犹太教。作者提醒他们，不要践踏使他们成圣的神的儿子，因为拒绝基督的血，会招致神的审判（十 29）。但是，神对他们的审判，是一种惩治——这说明了神和他们是一种父子的关系（十二 5 至 13）。到最后，神会审判每一个人

（十二 23），因此，希伯来的信徒不应拒绝这些劝告（十二 25）；那些有信心的人，要得着赏赐（六 10）。

基督

基督论是希伯来书一个重要的神学课题。作者在本书强调基督胜过先知（一 1 至 3）、天使（一 4 至二 18）、摩西（三 1 至四 13）及亚伦（四 14 至十 39）。基督是该书教义部分的核心（一至十）。本书之所以着重基督论，因为希伯来书的读者，正力信仰受逼迫，而且正受试探，想要回到犹太教。作者向他们显明，回归犹太教是愚蠢不过的，因为这样做，是回到更低下的层次，因他们在基督里，已得到更高的启示。希伯来书作者，着重介绍基督的各方面，以证明他是更高的一位。

称号：「基督」（受膏者）的名称，在本书广泛地使用（三 6、14，五 5，六 1，九 11、14、24、28，十一 26）。这名字要提醒信徒，受膏者就是君尊的弥赛亚，他已经来临。在谈论更美的圣所的一章（九章），作者四次提到这个名字。作为人祭司的弥赛亚，已经进到天堂，那不是地上的圣所，地上的圣所只是天上真圣所的样本（九 11、24）。弥赛亚已经流出自己的血，施行洁净（九 14），弥赛亚一次过担当罪恶，并要为了完成救恩再次显现（九 28）。

「耶稣」这个人性的名字，强调耶稣作为一个大祭司的人性，他成就了利未支派的大祭司所不能成就的事（二 9，三 1，六 20，七 22，十 19，十二 2、24，十三 12）。耶稣是带着人性，为每一个人受死（二 9）。耶稣是使者，是大祭司，他取代了利未支派的祭司体系（三 1）。耶稣进到天上的至圣所，并且根据麦基洗德的等次，作我们的大祭司（六 20）。他向我们保证，有一个更美之约，并且为此约作中保（七 22，十二 24）；他流出宝血，让信徒得以进入至圣所（十 19），使人的信心完全（十二 2），并且应验了旧约所预表的救恩（十三 12）。

「子」这名词，是强调耶稣与父的关系（一 2、5、8，三 6，五 5、8，七 28）。子比天使更大，子是后裔，是创造者，是维持者，是父的代表（一 2）。子与父有特别的关系，在世界的结束，子要作王（一 5、8，五 5）。子比摩西更大，他拥有对百姓的权柄（三 6）；子比律法更大，他不会有利未支派祭司的软弱（七 28）。

基督也被称为永远的「大祭司」，这位大祭司曾为罪献上挽回祭（二 17）。基督以大祭司的身分，与百姓认同，但是他没有罪（四 15）；基督显现在父神面前（四 14），他存到永远（六 20），他是圣洁的、无罪的、无瑕疵的、远离罪人的，并且是升到高天之上的（七 26，九 11），最后作为大祭司，在完成了他的任务（八 1）。

神性：耶稣的神性，可从他所拥有的名字确定。作者在一章 8 至 10 节，引用了诗篇四十五篇 6 至 8 节及一百零二篇 25 节的话，但在引文前面，作者说：「论到子却说……」这些引用的话是指子而说的，这样，子就被称为「神」（一 8、9）及「主」（一 10）。

在一章 3 节，耶稣的神性更借着他的本性和身分显明，他被称为「神荣耀所发的光辉」。「光辉与光体息息相关，二者缺一不可，基督正是这样作神荣耀的光辉。基督为神，必须为一，这就是说，二者都是神。」耶稣是神本性「精确的表象」（希腊文 *charakter*）（一 3），这个字是指，用铸刻工具所留下的雕刻，正象硬币，代表了原来的象，耶稣也是这样将父神表明。

作者也说明，耶稣是借着工作表明他的神性。耶稣是历世历代（希腊文 *aion*）的创造主（一 2）。耶稣是维持者（希腊文 *pheron*），他「使一切按照所指定的时间实现。」

无罪的人性：希伯来书作者强调，耶稣有真实的、无暇无疵的人性，让他可以为人的罪作完全的挽回祭。耶稣有「血肉之体），证明他有真实的人性（二 14）。耶稣既是人，他就要爱人类皆受的试探（二 18，四 15）；耶稣是人，所以在面对十字架苦难的时候，他有「大声哀哭流泪」的经历（五 7）。耶稣为人，所以他要顺服神（二 13，五 7）。耶稣虽为完全而真实的人，但他没有罪——他不会犯罪（四 15，七 26）。

祭司：基督是更荣美的祭司，因为他是根据麦基洗德的等次为祭司，而不是根据亚伦祭司的体系。基督所根据麦基洗德祭司体系之所以更美，是因为：（Ⅰ）基督的祭司体系是新的，是更好的（七 15；比较七 7、19、22，八 6）；（Ⅱ）基督的祭司体系，是永远的（七 16）；（Ⅲ）基督永远拥有祭司的身分（七 24）；（Ⅳ）基督的祭司身分，是建立在更美之约的基础上（八 6，六 13）。

虽然希伯来书的作者也探讨其他教义，但很明显，他将重点放在基督论上。

圣灵

虽然希伯来书并不详细讲论圣灵的事，但有几点需要注意。（Ⅰ）神迹的恩赐，是借着圣灵至高的旨意所赐的（二 4）。（Ⅱ）圣灵是圣经的作者（三 7，九 8，十 15）。（Ⅲ）得着救恩，就必须于圣灵上有分（六 4）。（Ⅳ）藐视基督的救恩，就等于亵读圣灵（十 29）。

罪

在希伯来书中，作者提到有关罪的教义，是特别针对那些正想归回犹太教的希伯来信徒而提出的警告，若他们这样行，就是冒犯了基督。六章 4 至 6 节有一个严厉的警告，提醒希伯来的基督徒，要是他们已蒙光照，已在救恩上有分，但后来离去，那就不能叫他们再次悔改，再被复兴了。神指出，如果他们归回犹太教，他们就是在属灵上萎缩和退后，他们就是婴孩；他们不能再得着复兴。同一个严厉的警告，亦出现在十章 26 至 30 节。在基督以外，不再有献祭；要是他们故意犯罪，回到犹太教，他们也不能在利未的制度中，找到赎罪的祭，他们所有的分，就是等候神可怕的审判。

作者警告希伯来信徒，不可硬心（三 7 至 11），他劝勉他们要追求成圣，不要失落神的恩典（十二 14 至 15）。他提醒他们，摩西怎样拒绝暂时的罪中之乐，忍受苦难，忍受艰难（十一 25），他们也需要同样地拒绝罪恶，追求成圣，并接受苦难。不信的罪（没有信心），是问题的根本；作者警惕他们要丢弃不信的罪，那是一种缠累他们的罪。他们要仰望耶稣，就是他们信心的先锋，耶稣已经走完了那摆在他前面的路程（十二 1 至 2）。

救恩

作者将基督和天使比较，他阐释天使的一个任务，是为将要承受救恩的人效力（一 14）。作者在讲论希伯来书主题之余，加上二章 3 节的劝勉：「我们若忽略这么大的救恩，怎能逃罪呢？」这句话暗示，基督是远胜于旧约的祭物，他已经成就了一个完全的救恩，是借着他的救赎而成的。这警告是针对那些想归回犹太教的希伯来基督徒。「这么大」强调基督一次的死，就是叫人得着稳妥的救恩——那是凭牛羊的血，无法获得的（十 4）。

耶稣所完成更美的救恩，就是指他为每个人受死（二 9），并且借着这死，「要领许多的儿子进荣耀里去」（二 10）。耶稣的救恩能叫许多儿子进入荣耀，这说明了救恩的浩大和稳妥。希伯来的基督徒，在旧约之人就得不着这种稳妥。作者进一步强调，基督向父神是完全的顺服，因此，基督成为「永远得救的根源」（五 9）。希伯来信徒需要认识这些重要真理，但他们心思迟钝，需要人将信心的基本道理教导他们，

（15）彼得及犹大的神学

彼得神学导论

本章要集中在彼得的两卷书信，和他在使徒行传中的讲话，来研究他的神学教训。

书信

前书：本书作者的身分，早得到优西比乌（Eusebius）、爱任纽（Irenaeus）、特土良（Tertullian）和其他教父的认同。本书内证也说明本书是使徒彼得所写的：本书提到他的名字（一 1）；另外，彼得前书和彼得在使徒行传的演说，有很多吻合之处。本书可能早于主后 64 年写成，是写给外邦人当中的希伯来信徒（一 1）。彼得写书的目的，是鼓励那些正受逼迫的信徒，他形容他们是「在百般的试炼中」（一 6）。信徒被人诬告对国家不忠（二 13 至 15），他们因为不参与外邦人的行为（三 13 至 17，四 4 至 5），而被毁谤、讥笑、苦害，彼得称他们所受的是「火炼的试验」（四 12）。彼得前书的主题，已在五章 12 节说明，是要劝勉信徒——身处苦难中，仍在神的恩典里站稳。

后书：本书可说是所有新约书卷中，证据最弱的一卷书：但本书从来未曾被人否认过，或当作膺品。俄利根（Origen，约主后 240 年）是第一个认为彼得是本书的作者。内证也指出使徒彼得是作者。他提及自己的名字（一 1），他也说明他是主耶稣的目击证人（一 16），他是主的三个亲密门徒之一。彼得在使徒行传中的讲章，与本书也很相似。本书写于约主后 65 年，读者数目众多。彼得写书的目的，可以分为两方面。（Ⅰ）消极方面：他警告信徒，道德废弃论将会产生（指基督徒不必遵守神的诫命），而异端的教师，将要渗透教会。（Ⅱ）积极方面：彼得劝勉信徒要「在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上有长进」（三 18）　。

作者

使徒彼得的父亲是约拿（太十六 17）或约翰（约一 42），彼得是安得烈的兄弟（约一 40）。彼得原从伯赛大而来（约一 44），后来迁到迦百农（可一 21、29）。彼得是以捕鱼为业（路五 1 至 11）。

在耶稣公开事奉的开始，他呼召彼得接受救恩（约一 42）。约一年后，的又呼召彼得作使徒（太十 1 至 2）。彼得是十二使徒中的一位，他得着使徒的权柄，施行神迹，去证明弥赛亚的信息（太十 1 至 15），他也经常向群众讲道（太十五 15，十六 16，十八 21，十九 27）。彼得是被拣选的三个亲密门徒之一，与雅各、约翰同列。他在这个小组中，亲眼看见过耶稣改变形象（太十七 1），他后来也写下这事（彼后一 16）。作为三人中的一位，彼得称为「教会的柱石」（加二 9），他后来更成为教会的领袖。在选卒犹大的代替者时，彼得担当发言人（徒一 15 至 22）；他又是五旬节集会的发言人（徒二 14 至 36），是耶路撒冷公会的发言人

（徒十五 7 至 11）。彼得的任务，是向犹太人作使徒，这角色充分反映在他的讲章和彼得前书的信息中（彼前一 1）。有一个传统讲法，彼得最后曾前往罗马，但此说未能得到确定。

彼得神学论题

很清楚，彼得神学是以基督为中心的神学，彼得着重于解说有关基督位格的重要教义。他强调基督无罪、基督的救赎、基督的复活，和基督的荣耀。彼得也讲述基督的受苦、羞辱，和被拒绝。

基督

彼得所采用有关基督的名字，是值得探讨的。在使徒行传的讲章中，彼得乐基督为耶稣，或拿撒勒人耶稣。在使徒行传二章 22 节，彼得称基督为「拿撒勒人耶稣」，也许他是要提醒听众，耶稣因为「拿撒勒」这个名字而曾被人拒绝，因「拿撒勒」是含有负面的意思。在使徒行传二章 36 节，彼得称基督为「耶稣」，他是要提醒人，这位耶稣不单是人，因为「神已经立他为主为基督了」；彼得这段话，强调他们「当确实的知道」。在使徒行传三章 13 节，彼得提到耶稣得荣耀，他用了以下的称号：「仆人」（三 13），「圣洁」、「公义者」（三 14）及「生命的主」（三 15）。当彼得在三章 6 节再次提及耶稣，他强调他名字所带来的权柄和能力。

彼得在他的书信中，喜欢用「基督」这名称，同时也爱用「弥赛亚」这名称来形容基督的受苦。彼得提到基督流出他的宝血（彼前一 19）；他为人受过苦（彼前二 21），曾在肉身受苦（彼前四 1），在见证人面前受过苦（彼前五 1），曾经一次（语气加重）为罪受死（彼前三 18）。彼得根据这些劝勉信徒，要心里尊主基督为圣（彼前三 15）；要存着无亏的良心，为基督受苦（彼前三 16）；也要存欢喜快乐的心，为基督受苦（彼前四 13 至 14），因为到最后，神要借着他们与基督的联合，呼召他们进入永远的荣耀（彼前五 10）。

彼得也用复合名词来称呼基督，但这样的称呼，不是强调基督的受苦，倒是强调他的复活、荣耀及第二次来临。信徒靠着主耶稣基督，得以重生，有活泼的盼望（彼前一 3）；靠着耶稣基督的复活得救（彼前三 21）；被建为灵宫（彼前二 5），借着运用属灵的恩赐，荣耀耶稣基督（彼前四 11），和在耶稣基督的知识上长进（彼后一 8，三 18）。信徒都在盼望耶稣基督荣耀的显现（彼前一 13；彼后一 16），他们所受的试炼，要叫耶稣基督得荣耀（彼前一 7）。

救恩

在前面的讨论里，彼得已经强调基督的救赎工作：他是完全的祭物，无瑕无疵，如同羔羊（彼前一 19）；他没有犯罪（彼前二 22）；他代替众人受死，以无罪代替有罪（彼前三 18）。彼得强调一件事——他为我们被杀害。彼得强调耶稣站在罪人的地位上为人受死（彼前二 24）。他救赎他们脱离罪的劳役（彼前一

18）　。

基督的救赎计划，在太初已经定下（彼前一 20），却在历史上才显明出来。借着基督的复活来完成他的救恩，使信徒能有活泼的盼望（彼前一 3）。

圣经

除了保罗，彼得可算是讲论了最多关于圣经教义的一位使徒。彼得让我们知道，圣灵在默示工作上的重要性，彼得也肯定了保罗著作有神的默示。彼得提供了一个关于圣经的最完整教导：圣经是从圣灵而来；圣经能叫人重生，并且得着属灵的长进。

以下是彼得所讲关于圣经的一些教义：

（Ⅰ）圣经称为「先知的预言」（彼后一 19），这是指整本旧约而言。彼得说明，整本旧约圣经，因基督的显现而得以确定。（Ⅱ）圣经是活泼的，是长存的道（彼前一 23）。人的种子，是会朽坏的，但神的话语却永不朽坏。（Ⅲ）圣经是洁净的，能使人得着喂养，叫信徒灵性增长（彼前二 2）。（Ⅳ）圣经不是人的产物（彼后一 20）。（Ⅴ）圣经虽由人写成，但人只是被圣灵感动说出神的话语，这已能确保圣经无误（彼后一 21）。（Ⅵ）新约与旧约经文，同样是出于默示（彼后三 16）。彼得将保罗的书信与「别的经书」并列。（Ⅶ）圣经是神学真理的基础（彼前二 6），彼得引用以赛亚书二十八章 16 节，并且根据这节经文，建立他的神学观点。

基督徒生活

彼得也曾提及其他有关基督徒生活的教导，他主要关注受苦方面。他的对象也是正在为信仰受苦的希伯来基督徒（彼前一 1），彼得鼓励他们，向他们解释信徒应怎样回应苦难，特别指出什么苦难是不该受的（彼前一 6）。关于受苦的教导，有提醒，也有劝勉。第一，信徒应该知道会有试炼和苦难临到，他们应有心理准备，因为基督也曾受过苦难（彼前一 11，四 12，五 9）。第二，信徒应在苦难中喜乐，因为他们可盼望基督再来（彼前三 14，四 13）。第三，信徒可能受到不公平的苦难（彼前二 19、20、21、23，三 17）。基督徒若是为本身的错误受苦，是不应称赞的，但信徒若是忍受不公平的苦难，那在神面前就是可喜悦的。基督曾受苦难，他自己也留给信徒一个榜样（彼前二 21 至 23，三 17 至 18，四 1）。最后，信徒可能会按照神的旨意受苦（彼前三 17，四 19），但他们会在苦难中得到神的力量（彼前五 10）。

教会

虽然「教会」一词，没有在彼得的著作中出现过，但彼得确曾讨论过教会的教义。

普世性的教会：彼得肯定犹太人和外邦人会联合成一个身体（徒十 34 至 43）。在这个长篇的讲论里，彼得宣告外邦人已被神接纳，他们不需要借仪式，先

行归化犹太教（徒十 35）。在此以前，外邦人须先受洗，归入犹太教，并且献祭，接受割礼。彼得在使徒行传十五章 7 至 11 节已肯定这些仪式已成过去。

地方教会：在彼得前书五章 1 至 4 节，彼得提到地方教会中长老的责任。他们要牧养神的群羊。牧养的工作包括喂养（教导）、保护、养育和照料。这不是一种权力的辖管，也不是一种赚取金钱的工作，这必须出于甘心乐意，作敬虔的榜样。

彼得也提到洗礼。他用类比（analogy）手法将洗礼和挪亚加以比较，挪亚的洪水怎样象征脱离旧有的生活，水的洗礼也怎样象征我们脱离旧的罪恶生活（彼前三 21）。

末后的事

背景：这位使徒在彼得后书提到基督再来之前的一些情况，那时，会有假教师进入教会。这些假教师不承认买赎他们的主，他们的假教训会被人认出（彼后二 1）。这些假教师也表现出不道德的行为（彼后二 14）；他们领人走错路，但他们会在基督再来时受审判（彼二 9）。

基督的来临：彼得的两封书信，似乎要将教会的被提和基督再来审判恶人两件事分别开来。信徒被提，是要得着拯救和赐福；但彼得又说，信徒目前虽受苦难，但在基督显现的时候，这些就会成为赞美与尊荣（彼前一 7）。彼得勉励信徒，要坚守对基督显现的盼望（暗示被提）（彼前一 13）。在彼得后书中，使徒说基督会再来，审判那些讥消他再来的人（彼后三 1 至 7）。这次再来是「不敬虔之人受审判遭沉沦的日子」（三 7）。

永远：彼得形容主的日子是会突然来到的（彼后三 10）。「主的日子」这个名词，在圣经中有几种用法，一般来说，它是指从教会被提到千禧年国度结束的时期，那么，主的日子就包括对未信者的审判，和对信徒的赐福。从彼得后书三章 10 节下至 12 节来看，彼得所指的是一个永远的天地。千禧年国度结束，天要在大响声中废去，地也要焚烧，这是因为罪恶所致。天地都要更新，预备进到永远。彼得又给信徒在实际生活上的勉励，来结束他有关末世事情的教导（彼后三 11）。

犹大神学导论

在这本称为犹大书的小书卷，作者只简单提及自己是雅各的兄弟（1 节）。所提到的雅各，就是耶路撒冷教会的领袖雅各。这位犹大，也就是主耶稣的兄弟（比较太十三 55）。犹大书的读者，可能就在以色列地，或在那地附近，看来，该书的受众是犹太人。本书的写作背景，和彼得后书相似——当时有假教师出现。写作的目的，已在第 3 节提及了：「要为从前一次交付圣徒的真道，竭力的争辩。」犹大觉得需要提醒基督徒防范那些破坏信仰的怀疑论者，基督徒要在信仰上站稳，谨守使徒的话。

犹大神学论题

基督

犹大书的主题，和彼得后书相似，就是当时有不认「独一的主宰，我们主耶稣基督」的假教师出现（4 节）。「主宰」和「主」这两个名称，都是指基督而说。这是基督论一句重要的经文。「主宰」（希腊文 *despoten*）是指基督是「绝对的主管」（彼后二 1）；英文 *despot*（暴君），就是从这个希腊字而来。犹大也称耶稣为「主」，那是一个神圣的称号（比较 25 节）。新约的「主」这个名字，是相等于旧约的「耶和华」，这是有关基督神性一个清楚的宣告。犹大将耶稣和旧约的耶和华视作等同（比较 5 节），犹大又称耶稣为「弥赛亚」，就是受膏者（比较 25 节）；他是旧约预言要来的救赎主和君王。犹大书虽然简短，但它提出了一句对基督尊荣极其壮伟庄严的宣告。

救恩

犹大的信是写给那些「被召」的人。犹大这句话，是承认了拣选的教义。「被召」是指那些因着神的恩典，而被呼召接受救恩的人，那是因为人不抗拒神的恩典。犹大进一步强调救恩的稳妥，他强调神要保守信徒站在他荣耀之前（24 节）。站在神面前，就是被神接纳（比对诗一 5）。犹大确定了信徒在救恩中的稳妥，这是因为神过去的拣选，也是因为神有能力保守信徒得着将来的荣耀。

天使

犹大提到有些「不守本位」的天使，那可能是指天使的首领路西弗（Lucifer；赛十四 12 至 17；结二十八 12 至 19）带领一群天使从高位上堕落而说。也许，有些堕落的天使还被囚禁，而其他的得着自由，就是鬼魔。犹大也确认了天使的等级体系，他提到天使长米迦勒（9 节），他是以色列的保护者（进一步请参看第 22 章关于「天使的教义」一节）。

（16）约翰的神学

约翰神学导论

使徒约翰

约翰是西庇太的儿子，也是雅各的兄弟。他是加利利的渔夫（可一 19 至 20）。约翰有雇用工人，以捕鱼为生，他这工作一定曾经大获利润（可一 20）。约翰的母亲名叫撒罗米，她是耶稣母亲马利亚的姊妹，因此，约翰便是耶稣的表兄弟（比较约十九 25 及太二十六 56、61；可十五 40、47）。约翰的母亲是跟随耶稣并且支持耶稣的其中一个妇女（比较路八 3；太二十七 55 至 56；可十五 40 至 41）。无疑，约翰就是在耶稣事奉的最初期，跟随耶稣的两个门徒之一（约一 35 至 37）。约在一年后，约翰被列于十二使徒名单上（太十 2）；约翰与彼得及雅各，都是耶稣登山变象（太十七 1 至 8），使眶鲁女儿复活（可五 37 至 43）及在客西马尼园痛苦的祷告（太二十六 37 至 38）时，三个目击证人。在最后晚餐时，约翰被称为「耶稣所爱的」那门徒，坐在耶稣身旁（约十三 23）。耶稣在十字架上，曾将母亲交托约翰照顾（约十九 26 至 27）。耶稣升天前，约翰曾至少两次看见这位复活的主「在楼房里（约二十 19 至 29）及在加利利（约二十一 2）」。教会建立后，约翰至少也曾看见主三次（教会的主（启示一 12 至 18）；罪人的审判者（启五 4 至 7）、万王之王（启十九 11 至 16）。在使徒行传的记载中，约翰身分显赫，与彼得并列（徒三 1，四 13，八 14 至 17）；约翰被称为教会的柱石（加二 9）。爱任纽（Irenaeus）说，年老的约翰后来迁到以弗所，住在那里，一直到他雅努（Trajan，主后 98 至 117 年）统治时期。

约翰的神学

研究约翰神学的材料，主要是约翰福音、约翰的三封书信和启示录。虽然研究约翰神学还有其他途径，但这种研究方法的好处，是能包含约翰福音中所记耶稣的教训，及约翰本人的著作。我们相信约翰所记载耶稣的教训，也是约翰神学的一部分，原因就是约翰所记载耶稣的话语，代表了他所重视的一些信息。

约翰神学的中心点，是耶稣的位格，和神借着耶稣降临所彰显的启示。他本身是神，也是从亘古就与神同在的，如今成了肉身，约翰曾看见他的荣耀。约翰在他的福音书、书信和启示录中，也记载了这启示的光辉。约翰在他的福音书引言中（约一 1 至 18），为自己的神学做了一个总结：他形容借着子所彰显的生命和光辉，也描述拒绝这光的罪恶黑暗世界。

约翰福音

伊格那丢（Ignatius）、坡旅甲（Polycarp）、他提安（Tatian）、提阿非罗（Theophilus）及其他人所提供的外证，都说明这本福音书是约翰写的。内证显

示，作者是一个巴勒斯但犹太人，他记叙自己经历过的事情。约翰为本书的作者，已毫无疑问。传统认为约翰福音在很晚的时期才写成，举例说，优西比乌（Eusebius）说，约翰是「最后」写书的人。传统上认定约翰福音的著作日期，是主后 80 至 95 年。自由派神学作者罗滨孙（John A，T．Robinson）却说，这本福音书完成日期约在主后 65 年。一般都同意，约翰福音是在最后才写成的，他写书是想补充其他福音书的资料。由于这个原因，约翰心目中的读者，是包罗教会和普世，这与对观福音书的作者不同，约翰是向着一群普通的读者写书。约翰福音独特的地方，是它有百分之九十二的内容，是对观福音所没有的，约翰记载了其他书卷没有的基督生平重大的教训和事迹（六 22 至 71，七 11 至 52，八 21 至 59，九 1 至 41，十 1 至 21，十一 1 至 44，十二 20 至 50，十三 1 至 20，十四 1 至十六 33，十七 1 至 26）。约翰用了一些特别字句，比其他作者为多：光（21 次）、生命（35 次）、爱（31 次），此外还有神的儿子、信、世界、见证和真理。约翰写作的目的，已在约翰福音二十章 30 至 31 节清楚说明了——「叫人信耶稣是基督」。约翰特别选择记载一些神迹，来证明耶稣在某些范围所拥有的权柄；约翰所选择记载的神迹，证明了耶稣有作弥赛亚的权柄，人应该相信他（二十 30 至 31）。

约翰的书信

约翰一书：约翰一书有很强的外证，证明约翰是作者。坡旅甲（Polycarp）和帕皮亚（Papias）都大力证明约翰是作者。内证显示，作者是一个目击证人（一 1 至 4），他与约翰福音有关系（比较一 6 及三 21，8 及八 44，二 16 及八 23 等）。约翰一书很可能是在主后 80 年在以弗所写成的，受书人很可能是以弗所附近地区的各个教会。书中提出了两个原因：（Ⅰ）约翰提及假教师的出现，也提及信徒的灵性松懈，他警告说，有敌基督出现，否认耶稣的人性。（Ⅱ）约翰也提及信徒的属灵景况，有些信徒生活不检点，与世界混合（二 15 至 17）。约翰要说明什么是真正与神的儿子相交。

约翰二书：我们没有太多有关约翰二书的外证。内证显示，本书和约翰福音的结构、风格及语言都很相似。约翰二书有一套基督词汇，和约翰一书是相同的：「真理」、「行……在」、「新的诫命」、「爱」及其他字句。约翰二书大概是在主后 80 年在以弗所写成的。约翰二书的对象，是「蒙拣选的太太和她的儿女」；这是指：a）的普世性的教会；b）一个地方教会；或 c）一位女士。按一般的语言习惯，约翰很可能是写给一位他所认识的女士，但这位女士的身分，今天已无可稽考。约翰要提醒这位女士（及在她家中年行的教会），有假教师将要进入教会。这位女士待人友善，但约翰看见危机，恐怕她将假教师引进 中。约翰提醒她，不要善待那些假教师（约贰 10）。

约翰三书：约翰二书及三书的组织，和一书很有关连；故作者应该同为一 c 人。约翰三书应该是在主后 80 年，在以弗所写成的。约翰三书是写给「亲爱的该犹」，这人是谁，无处可考。约翰教导该犹怎样对待丢特腓；丢特腓是教会中一个深具影响力的人物，他要占据教会的重要位置。约翰勉励该犹，要关注丢特腓的问题，也责备丢特腓的罪恶。

启示录

从外证显示，约翰是启示录的作者，如殉道者游斯丁（Justin Martyr）、爱任纽（Irenaeus）及特土良（Tertullian）等，都持此说。内证显示，作者提到自己称为约翰（一 1、4、9，二十二 8）。启示录与约翰福音也有颇多相似的地方，两本书都用了一些相同的字句：道、羔羊、耶稣、见证、真实、胜过、住、生命水的泉源及其他。魏斯科（Westcott）、莱特弗特（Lighifoot）及霍尔特（Hort）等人都认为本书是在主后 68 或 69 年写成，但传统说法认为，启示录是约在主后 95 年才写的。约翰的启示录，是写给亚西亚的七个教会（一 4），写书有以下原因：安慰那些在多米田（Domitian）的逼迫中（由主后 81 年开始）受苦的基督徒，提醒他们，耶稣基督要得着最后胜利；说明旧约先知的真理，最后都要应验；并且给读者描绘基督在审判和千禧年国度统治中得胜的景象。

约翰神学论题

启示

约翰说启示有两种途径：借着圣经和借着神的儿子。

圣经：耶稣提醒不信的犹太人，圣经是为他作见证的（约五 39）。耶稣确定了圣经是真理的大前提，圣经借着他，将神的光启示出来；所用的动词是现在式，显示圣经的启示是继续进行的。耶稣进一步提醒听众，摩西曾写及他的事，他们应该相信摩西所写关于基督的教训（约五 45 至 47）。耶稣更宣告，「经上的话是不能废的」（约十 35）。这些话十分重要。在耶稣与不信者的对辩中，他将自己放在明文启示（written revelation）——圣经——的完整性和权威之上。

儿子：在福音书的前言，约翰宣告神的启示是借着他的儿子显明出来。这位从太初（约一 1）就与父同在的，现在成为肉身，并且让约翰看见他的荣耀。无疑，约翰所指的，是基督的登山变象（太十七 1 至 8），及基督所行的神迹（约二 11）。耶稣的启示，也是一个恩典的启示（约一 16 至 17）。

约翰将从基督而来的启示，和从摩西而来的启示分开；律法是从摩西来的，但恩典和真理是从基督来的。约翰要强调，更大的启示是认基督而来的。约翰在这引言的总结，说明了问题的所在（「从来没有人看见神」），及问题的解答（「只有在父怀里的独生子，将他表明出来」）。约翰说基督表明了父神，他是指耶稣是神。「表明」（希腊文 *exegesato*）这个字，产生了英文的动词 *exegetes*（注解），这是说，耶稣正是父神的注解。

世界

约翰多次用了「世界」这个名词，它在对观福音中总共出现过十五次。但约翰在他的福音书中用了这名词七十八次；另外他在其他的著作也用了二十七次。约翰用「世界」来形容在罪恶和黑暗里，以及在撒但管辖下的世界。

在黑暗里的世界：约翰形容世界是在黑暗之中，而且是与基督敌对的；世界与基督为仇，也与基督所代表的一切为仇，这是因为世界是瞎眼的，当弥赛亚来到时，世界却不认识地。约翰形容有两种人：那些不来就光的，和那些恨恶光的人（约一 12，三 19 至 21）。世界的人恨恶光，因为光显明了他们的罪恶。耶稣说，这就是世界恨恶他的原因（约七 7）。世界的制度令人犯罪，正如夏娃在伊甸园里第一次所受的试探一样：肉体的情欲、眼目的情欲及今生的骄傲（约壹二 16）。罪的基本性质是不肯相信耶稣是光（约三 19 至 20）；圣灵的工作，就是不断叫人知罪——就是不肯相信基督的罪（约十六 8 至 9）。罪所引致可怕的结局，就是死（约八 21、24）。

在撒但管辖下的世界：耶稣解释不信的人犯罪的原因，就是因为他们是出于魔鬼的（约八 44）。因为世人的父是魔鬼，所以世人自然就作他们的父想作的事。魔鬼从起初就是撒谎者，自然属魔鬼后裔的也拒绝真理的基督。约翰在约翰一书三章 8 节继续这个主题，他说：（犯罪的是属魔鬼。」这是指魔鬼与那些习惯犯罪的人的关系。基督来，就是要败坏魔鬼的权势，让信耶稣的人不再活在魔鬼的捆缚下（约壹三 9）。耶稣审判魔鬼，也败坏他的权势（约十六 11）。

道成肉身

光：光是约翰常用的一个名词（约一 4 至 5，7 至 9，三 19 至 21，五 35，八 12，九 5，十一 9 至 10，十二 35 至 36，46，约壹一 5，7，二 8 至 10；启十八 23；二十一 24，二十二 5）。约翰探讨道成肉身的问题，他指出，耶稣是来到黑暗世界的光，这世界的黑暗是由罪所致。约翰说：「生命在他里头；这生命就是人的光。」（约一 4）耶稣不单是引往光的路，他就是光。当耶稣宣称自己是光，他就是以自己与父神同等。正如父就是光（诗二十七 1；约壹一 5），同样，他也是世界的光（约八 12）。这是一句强而有力的神性的宣告。因为耶稣来世界作光，人应该相信他（约十二 35，36）。基督既然是世界的光，他也能够赐人身体的光（约九 7）和属灵的光（约八 12）。

生命：生命也是约翰常用的一个名词，约翰在福音书中用了这个名词三十六次，在约翰一书用了十二次，在启示录用了十五次。道成肉身的奇妙，就是生命在耶稣里面（约一 4）。约翰将耶稣等同父神，作为生命泉源的神（诗三十六 9；耶二 13；约五 26），生命在子里面（约一 4）。这是再次对基督神性强而有力的肯定，除了神以外，一切事物的生命都是从耶稣而言的，「因为道有生命，所以世界的一切才有生命。生命不是凭自己而有，这也不是说生命是[透过]或[借]道而造成，生命是[在]他里面。」耶稣是生命，所以他能将永远的生命赐给信他的人（约三 15、16、36，四 14，五 24，二十 31），他赐给人丰盛的生命（约十 10）、复活的生命（十一 25），而且现今就能拥有（约壹五 11 至 13）。

神子：约翰以「神的儿子」或「子」来称呼耶稣，说明他就是道成肉身的基督。耶稣也用了这些名词来称呼自己。不信的犹太人都知道这宣称的严肃性——他们认为耶稣亵读神，想用石头打他，因为耶稣以自己与神同等（约五 18）。当耶稣宣称自己为神的儿子，这等于说，他是与神同等，耶稣真的清楚称自己为神的儿子（约十 36），这就说明，他有神性的特质：他与父同等（约五 18）；他是生命

的源头（约五 26）；他有能力叫死人复活（约五 25）；他赐予生命（约五 21〕；他释放人脱离罪的劳役（约八 36）；他接受与父同等的尊荣（约五 23）；他是人情仰的对象（约六 40〕；他是人祷告的对象（约十四 13、14）；他有能力应允人的祷告（约十四 13）。耶稣与父的关系是一种独一无二的关系，他常常称神为「我的父」，他从来不称神为「我们的神」（比较约二十 17）。约翰非常强调耶稣与神是同等的。

人子：耶稣常用的称号是「人子」，这名称要说明他的使命（约一 51，三 13 至 14，五 27，六 27、53、62，八 28，九 35，十二 23、34，十三 31）。人子这词无疑是源于但以理书七章 13 节，那是指一个接受这世界国度的属天的灵体。「人子」是一个意义复杂的字眼，包括了以下几个观念：子的神性（注意约五 25、27 将人于与神子等同）；子接受他的权势、荣耀及国度的尊荣（但以七 13）、子受苦的人性（约三 14，十二 23、24〕；子从天上降临时的属天荣耀（约一 51，三 13，六 62），及子所要带来的救恩（约六 27、53，九 35）。「『人子』这名词给我们看见，基督是来自天上，并拥有属天的荣耀；同时这名称也说明了基督为人类降卑和受苦。」

代赎

先知预言：「代赎」的英文字为 *atonement*，是从两个英文字而来，就是“*at*”和“*onement*”，意思是再次的和谐合一。「代赎」这词不是出自新约，这词表明基督在十字架上借着受苦与受死所成就的事情。当施洗约翰宣告：「看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！」他是指旧约时代的祭礼已经完成了。昔日神在摩利亚山上为以撒预备羊羔起（创二十二 8），至出埃及记十二章的逾越节羔羊，及以赛亚书五十三章 7 节先知的预言，都说弥赛亚会受死，会被宰杀如同羔羊——所有旧约的祭把都是指向弥赛亚代赎之死。毫无疑问，施洗约翰在约翰福音一章 29 节所指的，是这件事情已经完成了。耶稣在约翰福音六章 52 节至 59 节也提到同一个真理，他从天上降下，是要将生命赐给世人（约六 33、51），是要作代赎祭品。这个意思可在希腊文前置词 *huper* 的用法中见到，在本段耶稣说，他的死是替代性的死（六 51），他的死能使人得着永生（六 53 至 55、58），使人与基督联合（六 56、57），最后使人复活（六 54）。

历史：约翰福音十九章 30 节是基督一切工作的完结。耶稣钉在十字架上六个小时之后，他就俯下说：「成了」（希腊文 *tetelestai*）。耶稣不是说「我已经完了」。他是说：「事情已经完成了。」他完成了父所交给他的工作，就是救恩的工作。希腊文 *tetelestai* 是用完成时式（perfect tense），这字可译为：「事情一直是完成的。」意思是，这件工作已经永远完成了，果效存到永远。

在约翰一书二章 1 至 2 节，约翰解释基督为赎罪所做的工作。基督是为犯罪的人作保（希腊文 *parakletos*），在这段经文，中保这词的意思是：在法律案件中的辩护律师。在神圣公义的审判台前，信徒有基督为他们代辩。约翰又说，基督是为世人的罪所献的「挽回祭」（希腊文 *hilasmos*）。这个词只在这里和罗马书三章 25 节及约翰一书四章 10 节几处用过。挽回祭的意思，是指基督付出代价赎去人的罪，以消除神的愤怒。挽回祭是向神付出的。挽回祭的含意是，既然罪违背神的圣

洁，但如今父神的要求因着基督的死已经得到满足，于是可以自由地向信主的罪人施行怜悯与赦免。约翰说这挽回祭是「为我们的罪，也是为普天下人的罪」（约壹二 2）。基督的死是一个替代性的死，他是为信徒献上挽回祭，但约翰更强调，挽回祭也是「为普天下人」。基督既是神，他的死就是代替全世界，全世界也因此可以因他得救。但事实上，只有信的人才可以得救。

复活：约翰在约翰福音二十章描述了复活的情景，因基督复活，他的代赎工作已到达高峰。基督代赎的工作不是以死作完结，而是以他的复活来结束。基督复活，才证明他是神子（罗一 4）。约翰将他与彼得跑到基督坟墓的一段情节生动地记述。约翰先到，就往坟墓里观看，但他没有看见什么。彼得进入坟墓，说出所发生的事情。然后约翰也看见了，也明白了。他们看见裹尸布放在墓里，形状好象还有尸体在里面；头巾还是卷着成圆形（二十 7），但身体已经不见了。约翰「看见就相信了」，他明白到只有一件事情发生——耶稣的身体穿过了包裹的尸布，耶稣已经复活了。约翰对复活一事的记述，比对观福音更为清楚，更为详尽。约翰后来更记述，耶稣怎样带着肉身，穿过了关闭的门户，显现在使徒面前（约二十 19、26）。约翰证实了基督肉身的复活。他要说明，基督已经胜过死亡，将盼望和生命赐给信徒（约十一 25 至 26）。

圣灵

约翰在楼房里的讲道（约十四至十六），记载了耶稣关于圣灵的教训，这三章圣经提供了有关圣灵的位格和工作最为详尽的资料。

圣灵的位格：我们从所用于圣灵身上的人格代名词，可以看到圣灵的位格。虽然「灵」（希腊文 *pneuma*）是一个中性字，但耶稣提到圣灵时他说：「他（他）要将一切的事指教你们。」（约十四 26）「他」字（希腊文 *ekeinos*）是个男性代名词。按常理，这里应该用一个中性代名词（它）来呼应这个中性的名词（灵），可是如果用（它）来称呼圣灵是不恰当的，因为圣灵是有位格的，正如父与子一样。耶稣用「他」字来称呼圣灵，这证明了圣灵的位格（比较约十五 26，十六 13、14）。

圣灵的工作：圣灵要审判世人（约十六 8 至 11）。审判（希腊文 *elegxei*），是指一个主控官，欲说服别人接受一些事情。圣灵担当了属神主控官的角色，叫世人知罪，知道他们拒绝不信耶稣是罪。圣灵也叫世人因基督的义而知罪，这是因为基督已经复活和升天。圣灵借审判世界使人知罪，因为撒但已在十字架面前受了审判。

圣灵叫人重生（约三 6）——耶稣向尼哥底母解释重生就是从圣灵而生。

圣灵教导门徒（约十四 26）——当门徒在灵性上无法吸收主所有的道理时，耶稣就应许圣灵的来临，将耶稣的教训提醒他们。这句话保证了新约著作在记录上的准确性，因为圣灵可以令门徒在写福音书的时候，准确记述有关的事情。

圣灵住在人里面（约十四 16 至 17）——耶稣提到五旬节后圣灵的新工作。那时，圣灵与信徒同在，不再象旧约时那样，只是一种暂时的关系。现今圣灵的同住是永远的。耶稣强调，在五旬节后，圣灵会「在他们里面」（约十四 17），而那种同住是「永远」的（约十四 16）。

末后的事

被提：虽然约翰没有好象保罗一样，明文提到被提的事，但无疑约翰在约翰福音十四章 1 至 3 节曾提及被提。被提是关系教会的事，耶稣当时是向着将要组成使徒行传二章雏型教会的一个撮核心门徒说话。在约翰福音十四章，基督即将离开门徒，门徒都感到忧伤；基督劝勉他们，提醒他们（他们是雏生的教会），他去是要在父的家里为他们预备居住的地方。他应产将要回来，领他们到他那里（约十四 3）。这一段话和保罗在帖撒罗尼迦前书四章 13 至 18 节的教训，可以并论。

大灾难：约翰留下不少有关大灾难的记载，特别是启示录六至十九章。大灾难的开始，是七印向地上开启（启六 1 至八 1）。这带来了兽的胜利（六 1 至 2）、战争（六 3 至 4）、饥荒（六 5 至 6）、死亡（六 7 至 8）、殉道（六 9 至 11）及天体和大地的混乱（六 12 至 17）。七印似乎要继续下去，直到大灾难结束。第七印开启带来了七号（八 2 至十一 19）。吹七印号的时候，地上的食物和氧气供应都短缺（八 2 至 6），海中生物死去三分一（八 7），水源污染（八 10 至 11），天体昏暗（八 12 至 13），人受到残酷的对待（九 1 至 12），并且有三分之一的人类被杀（九 13 至 21）。第七号又开启了七碗的审判（十一 15 至 19，十五 1 至十六 21）。七碗带来了毒疮的痛楚（十六 1 至 2），海中生物死亡（十六 3），河水变血（十六 4 至 7），人受酷热煎熬（十六 8 至 9），天地黑暗（六 10 至 11），东方的军队出来预备战争（十六 12 至 16），并且有大地震，毁灭各城和各国（十六 17 至 21）。无论是宗教上的巴比伦（十七 1 至 18），或商业上的巴比伦（十八 1 至 24），都毁灭了。最后是基督再来，他要征服世上列国（十九 11 至 21）。

敌基督：约翰用「敌基督」一词来形容那些在世上宣讲假基督教训的人（约壹二 18、22，四 3；约贰 7）。这种异端，本质上是否认耶稣的人性（约贰 7），他们说，基督的出现只是一个幻象，他并没有真实的人性。约翰说，那些否认耶稣是成了肉身来的，就是敌基督的，约翰用「敌基督」这名称，来指那些否认基督真确教义的人。

约翰指出，那最后出现否认基督的是兽（启十一 7，十三 1、12、14、15）。这兽是「第一个兽」〔相对于第二个兽来说（「另一个兽」，十三 11），这第二十兽是帮助第一个兽的假先知〕。第一个兽是一位政治领袖（十三 1 至 10），他从最后阶段的外邦政权冒出，得着撒但的能力（十二 2）。他接受敬拜，亵渎神的名字达三年半之久（十三 4 至 6），他逼迫信徒（十三 7），而且统管世界（十三 8）。第一个兽有第二个兽的支持；第二个兽是假先知，他强迫世人敬拜第一个兽（十三 11 至 12），借着神迹奇事欺骗世人（十三 14）。他又限制买卖，只容许接受了印记的人经商（十三 16 至 17）。

当基督第二次降临，第一个兽和第二个兽都被丢在火湖里（十九 20）。

基督第二次降临：大灾难结束时，约翰看见得胜的基督和他的新妇教会再来（启十九 6 至 8）。在大灾难的时期，基督在天上与教会「结婚」。基督带着新妇回来，摆设婚筵，那就是在地上的千禧年国度（十九 9 至 10）。约翰描绘基督的再来，那时一位得胜的君主，头戴很多冠冕（十九 12），他向撒但、兽和不信的

军队宣战（十九 11 至 19）。他的武器就是他具权柄的话语（十九 13）；他凭着这些战胜列国，征服万民（十九 15）。他毁灭各国的元首，将兽、假先知（第二个兽）和撒但，丢在火湖里一千年（十九 19 至二十 3）。战胜仇敌之后，基督就在地上设立千禧年国度。

千禧年国度和永世：约翰曾提及在大灾难中复活的人，和在大灾难结束时复活的旧约圣徒（启二十 4 至 5），这些都是「第一次复活」的人。「复活」这名词，不是专指一般所讲信徒的复活，而是一种进入生命的复活（二十 6）。第一次复活分为几个阶段：教会的圣徒在大灾难前先复活（帖前四 13 至 18），然后旧约圣徒和在大灾难中的圣徒，都在大灾难后复活（启二十 4〕。不信的人在千禧年国度结束时也要复活，但却被丢在火湖里（启二十 11 至 15）。

约翰在启示录二十一章 1 节至二十二章 21 节，描写永世的情况。约翰所看见的新耶路撒冷，是从天上降下来的（启二十一 1 至 8），它是新妇教会的居所（二十一 9），当然这包括了历世历代被救赎的人。新耶路撒冷和千禧年及永世都有关系，因为新耶路撒冷是基督预备的地方（约十四 2）。「在这两个时期里，这城和里面的居民都是永恒的，不是暂时的，所以新耶路撒冷是属于千禧年的，也是属于永世的。新耶路撒冷里面的情况是永远的。」新耶路撒冷让人能与神有相交（二十二 4）、安息（十四 3）、全备的祝福（二十二 2）、喜乐（二十一 4）、事奉（二十二 3）及敬拜（七 9 至 12；十九 1）。

第 2 部分　系统神学

（17）系统神学导论

系统神学的定义

「神学」（theology）这名词是从希腊文 *theos*（意思是「神」）和 logos（意思是「话语」或「论述」）二字而来的。意思就是，「有关神的论述」。「系统」（systematic）一词，是从希腊动词 *sunistano* 而来，意思是「放在一起」，或「组织起来」。换句话说，系统神学所着重的，是将神学系统化，薛弗尔（Chafer）为系统神学下了这样一个定义：「系统神学是从不同来源，将有关神和他一切工作的资料与事实，加以搜集，加以科学化的排列，比较和处理。」

贺智 Charles　Hodge）又为神学下了另外一个定义：「神学，是研究神启示的资料的科学。这些资料是关于神的本性，和我们与神的关系。我们是他的受造物——罪人及救赎的对象。而这些资料都可在圣经上找到。」

这两个系统神学的定义截然不同。薛弗尔的角度较广，他强调系统神学是要「从不同来源」，获得有关神的资料——这包括在圣经以外的资料。贺智的定义则将系统神学的研究，限制在圣经里。

艾力生（Millard　Erickson）也为神学作了一个颇为不错，具备包容性的定义：「这是一种为基督教信仰教义所作贯彻性陈述的学科。研究的主要根据是圣经，但也包括一般文化背景。所使用的是现代语言，这种研究更是与生命的问题息息相关。」

艾力生提出他对神学所下的定义，其中必须包括五种要素。（Ⅰ）神学是「圣经化」（biblical）的，神学所使用的工具和方法主要是研究圣经（但也有认其他方面的真理而来亮光）。（Ⅱ）神学是「系统化」（systematic）的，神学着重圣经的完整性，将圣经的各个不同部分串连起来。（Ⅲ）神学对文化和学科是「相关性」（relevant）的，神学从宇宙学、心理学及哲学搜取资料。（Ⅳ）神学必须是「现代化（contemporary）的，神学将神的真理与今日的问题串连起来。（Ⅴ）神学必须是「实用性」（practical）的，神学不单宣讲客观的教义，也将教义与生命连贯起来。

系统神学与其他神学的区别

系统神学与其他的神学分类是有区别的，区别大致如下：

圣经神学（Biblical Theology）

圣经神学研究的范围较窄，目标是集中于研究一个时期或一位作者（例如先知时期，或约翰的神学）。

历史神学（Historical Theology）

历史神学是研究神学的历史发展和开展。例如，大公议会要制订一些重大教义立场时（如基督的神人二性），历史神学就要去考究早期教会基督论的发展。

教义神学（Dogmatic Theology）

教义神学有时会和系统神学相混淆，不少著名的神学著作都以「教义神学」为名「比较石威廉（W．G．T Shedd）」。教义神学通常是研究一个特定宗派信条的系统，或神学的运动。

基督教神学（Christian Theology）

基督教神学是另一个分类，但有时也用作系统神学的同义词。新近以此为名的有艾力生（Millard Erickson）的作品。斑克若弗特（Emery H，Bancroft）和威利（H.Orton Wiley）的著作也是其一。基督教神学虽然也是系统神学，但这名称强调的是以基督教信仰为出发点（当然这不是说，以系统神学为名的著作，就不是以基督教为本）。

神学主体（Theology Proper）

神学主体其实是系统神学里面的一个大分类。它是研究神的本性和神的存在。神学主体特定以研究神为主（与对耶稣基督、圣灵及教会等研究不同），「主体一词，是要将对神的研究，和一般神学研究加以区分。

系统神学的必须

对基督教加以解释

研究系统神学是必须的，因为系统神学是对基督教所建基和依据的教义，加以探讨和研究；并且系统化地组织起来。因着系统神学的成果，基督徒可以对基督教的基本信念有清晰的理解。圣经不是依据一个教义大纲写成的；但将圣经各部分加以系统化研究，能让人明白整本圣经的教义重点。

对基督教加以维护

系统神学能帮助基督徒用理性的方法，向反对者维护自己的信仰。早在初期的教会，信徒已经使用系统化的信条，去驳斥反对者和不信者。今天人文主义、共产主义、异端邪教和东方宗教充斥，系统神学就更形重要了；必须对基督教信仰的系统教义加以探讨、研究、论述和介绍，才能维护历史性的基督教。

让基督徒得以成长

系统神学是基督教真理的一种宣示，这些真理对信徒的成长尤为重要（提后三 16 至 17）。保罗说得很清楚，教义（神学）是基督徒生命成长的基础；保罗的书信先是建立在教人的基础上（如弗一至三），然后才劝勉信徒过正确的生活（如弗四至六）。一些基督徒虽然恒常事奉教会数十年，仍对基督教的主要教义所知无几。基督徒要灵命成长，就必须认识正确的教义。此外，教义也保守信徒不致犯错（比较约壹四 1、6；犹 4 节）。

系统神学所须的条件

圣经的默示和无误性（Inspiration and Inerrancy）

如果对圣经没有抱着无误和是神默示的信念，神学的研究就不可能进行。如果这教义被废弃，理性就成为权威根据；人若以理性为裁判者，便会对圣经进行批判。

适当运用释经学原理（Hermeneutical Principles）

应用释经学原理，能保证研究的客观性，令人放下偏见和歧异。

科学的方法

神学研究必须是科学的，这就是说，需要顾及对艺术、文化及圣经语言各方面的了解，才下判断。

客观性

神学研究必须建基于归纳性（inductive）的探讨和结论之上，而不是按照演绎（deductive）推理。神学家必须用虚心的态度、开放的思想去看圣经，让圣经向他说话；他下应先对圣经存着偏见。

渐进式启示（Progressive Revelation）

虽然新旧约圣经都是神所默示的，但解经的规范是，启示是渐进式的。因此，

当我们欲建立有关神，和神对待人方法的真理时，新约应该是先于旧约的。

光照（Illumination）

虽然我们能应用正确的释经学原理和方法，但要明白神的真理，是不能离开神的。圣灵光照的工作，能引导信徒明白神圣的真理（林前二 11 至 13 ）。

接受人的限制

尽管使用了正确的方法，神学研究者还须确认，人是受到限制的。人永远不能完全明白神。人要能接受有限度的关于神的知识。

系统神学的资源（Sources）

主要资源（Primary Sources）

圣经是神学研究的主要资源，因为圣经启示了神自己，和人与神的关系。如果神已经启示了他自己（他确曾如此），如果这自我启示是正确地记载在六十六卷圣经中（确实如此），那么，圣经就是人认识神的确实资源。

自然界也是人认识神的主要资源（诗十九篇）。自然界是一个和谐的启示，因为自然界不断见证神的属性、神永远的权能，和神的神性（罗一 20）。

次要资源（Secondary Sources）

教义信条，如尼西亚信经（Nicene Creed）、韦斯敏德信条（Westminster Confessions）及其他信条，都可帮助我们明白各个世纪的基督徒，是怎样理解神学的概念的。虽然信条可能有错，但能够明白传统基督教的信仰宣言也是很重要的。知道个别信徒、教会及宗派的教导，可帮助我们健立自己的神学观念。由圣灵引导的理性，也是神学研究的资源。人的理性必须俯伏在超自然以下，而下是由人自己去界定超自然。

（18）圣经论：有关圣经的教义

圣经论导论

圣经（Bible）的意义

Bible（圣经）的希腊文 *biblion* 是「书」或「卷轴」的意思。这字是从 *byblos* 一字而来，*byblos* 是指一种生长于尼罗河畔，沼泽地带的纸草（papyrus）。将一英尺的纸草木髓切下，剥去树皮，让烈日把它晒干，就能制成书写的材料。人要将横的木条放在直的木条上面，互相交迭，好象现代三夹板的制法。横的木条表皮较

为光滑，可用来书写；将多个断片的木条合起来，就可制成长达三十英尺的卷轴。

后来，说拉丁语的基督徒，用 *biblia*（*biblion* 的众数）这字来称新旧约的书卷。

经卷（Scripture）的意义

Scripture（经卷）的希腊文是 *graphe*，意思是「著作」。在旧约，这种著作被确认为带有无上权威（比较王下十四 6；代下二十三 18；拉三 2；尼十 34）。后来旧约的「著作」逐渐被收集，分成三类：称为律法书（Laws）、先知书（Prophets）和圣卷「Writings，或称诗歌（Psalms）」。这些著作构成旧约的三十九卷，就是现在的旧约正典了。

在新约希腊文圣经，*grapho*（当作动词使用）被解作「圣经」约有九十次；而以名词出现（graphe）也有五十一次，差不多全部都用来指圣经。新约有几种对经卷不同的称呼：有指全本圣经（如太二十一 42，二十二 29，二十六 54；路二十四 27、32、45；约五 39；罗十五 4；彼后三 16），有指圣经中的个别部分（可十二 10，十五 28；约十三 18，十九 24、36；徒一 16，八 35；罗十一 2；提后三 16），有用作「神的话语」的同义词（如罗四 3，九 17，十 11；加四 30，提前五 18）。它们也被称为「圣经」（Holy Scriptures）（罗一 2）。提摩太后书三章 15 节用了另一个希腊文 *hiera grammata*（神圣的著作）。提摩太后书三章 16 节强调，这些著作不是平凡的著作，而是「神的所呼气默示的」，这正是指它具有权威，在教训上没有错误而说。

圣经的神圣来源

圣经的宣称

不少证据显示，圣经是一本独一无二的书。圣经本身就显明了自己的不凡特质。圣经里面超过人 3，800 次用了：「神说」，或「耶和华如此说」等字眼（如出十四 1，二十 1；利四 1；民四 1；申四 2；三十二 48；赛一 10、24，耶一 11；结一 3 等）。保罗也说他所写的是主的命令（林前十四 37），而信徒也都认同（帖前二 13）。彼得也宣告圣经的真确性，并且说明，信徒必须依从神确实的话语（彼后一 16 至 21）。约翰也承认他的教训是从神而来的，拒绝他的教训，就是拒绝神（约壹四 6）。

那些为圣经作这些宣言的人，都是诚实可靠的，他们冒着生命危险，为着圣经的真确性去辩护。就如耶利米直接从神领受了信息（耶十一 1 至 3），当他为圣经辩护，人就想要杀他（耶十一 21）；他的家人也离弃他（耶十二 6），假先知很容易就会被人识破（耶二十三 21、32，二十八 1 至 17）。圣经的宣称，不应被视为一种循环论证，因为圣经的见证是来自可靠的证人——尤其是耶稣，此外还有旧约的摩西、约书亚、大卫、但以理和尼希米，和新约的约翰和保罗——他们都作了确实的证据，证明圣经的权威，和圣经的字句默示。

圣经的连贯性

我们可从圣经教训的连贯性，和圣经非凡的组合，看到圣经的神圣来源。圣经比起其他宗教著作有更高的地位。例如伊斯兰教的古兰经，是由赛德（Zaid ibn Thabit）在穆罕默德的岳父阿布百克（Abu-Bekr）指导下编辑的。到了主后 650 年，有一群阿拉伯学者编订了一本联合版本，最后便毁灭了所有不同的抄本，以保存古兰经的统一。相反，圣经是由四十多个不同的作者写成，他们来自不同的生活层面。例如摩西是政治领袖，约书亚是军事领袖，大卫是牧羊人，所罗门是君王，阿摩司是个牧羊人和修理无花果树的人，但以理是一国的官员，马太是税吏，路加是医生，保罗是拉比，彼得是渔夫。

圣经不但是由不同的作者写成，也是写于不同处境、不同场合。可以说，圣经分别在三大洲（欧洲、亚洲和非洲）上写成。例如保罗在欧洲的罗马监狱，和哥林多城中写成多卷书信；耶利米和摩西在非洲的埃及写圣经；而其他大部分书卷都是在亚洲写的。摩西多数是在沙漠写书，大卫在郊野写诗篇，所罗门在皇宫里编写箴言，约翰在老远的拔摩海岛上，以被放逐者的身分写启示录，而保罗则在狱中写了五封书信。

大多数的作者，对其他作者都一无所知，他们也不熟悉其他作者的著作。作者之间的相距远达一千五百年。圣经奇妙的地方就在这里，它是一本完整而统一的书。它里面没有矛盾，也没有不一致的地方。圣灵使六十六卷书统一，也使内容和谐一致。这些书卷都一致地教导三位一体、耶稣基督的神性、圣灵的位格、人类的堕落和败坏，以及拯救的恩典。圣经教训的协调如何解释？我们的答案只得一个——圣经的作者是神。

圣经的神圣启示

启示的定义

「启示」一词，是从希腊文 *apokalupsis* 而来，意思是「公开」或「揭开」。启示是指，神向人类揭露他自己。既然有启示，就可以有神学研究。如果神没有启示他自己，我们就不能建立对神正确的理解，或有关命题。罗马书十六章 25 节，和路加福音二章 32 节都说明了，神以耶稣基督揭示地自己。耶稣基督就是神启示的缩影。

启示也可以作这样的定义：「是神的一种行动，借此公开他自己，向人类传递真理。神借这行动，让自己向受造之物显明白己，除此之外，再没有其他认识神的方法。启示可以是一个单独、一瞬间的行动；启示也可以延续一段长的时期。人类思想对神和他的思想的领会，是有程度上的分别的。」重要的是，若不是神自己公开他的真理，人就没有其他方法去认识这些真理。

「启示」这词有一个较广泛的用法，是指「神借着创造、历史、人的良知和圣经的记载，去显示他自己。神的启示可以是事件，也可以是话语。」。启示因此可

以分为（一般的启示）（general revelation）——神借着历史和自然界启示他自己；和「特殊的启示」（special revelation）——神借着圣经和他儿子启示他自己。

这定义和巴特的信徒，以及同情存在主义神学人士的定义是对立的。巴特（Karl Barth）享有新正统主义之父之称（参本书 40 章），他否定一般启示，理由是人类在堕落中是有罪的，根据巴特，人类在堕落后，是不能再凭着理性去获得神的知识。神要向人个别地启示他自己，让个别的人可以获得有关他的知识。包含在神话语中的启示，要经过人经验的相遇（experiential encounter），就是当人与基督经过存在的相遇（existential encounter）后，才算为真实的启示。

一般启示（General Revelation）

一般启示虽然不足以叫人获得救恩，但一般启示，无疑是获得救恩的重要的前奏。一般启示是指，神向全人类所显示，有关他本性的真理；在获得特殊启示之前，一般启示是必须的，也可以说是一种初步的启示。

神在自然界显明自己，也许就是最常提到的一般启示。诗篇十九篇 1 至 6 节说明了，神借着天上和地上的事物启示自己。诗人说，这启示是继续的——「这日到那日」和「这夜到那夜」，这启示是不断进行的（2 节）。这启示是永不停止的。此外，启示也是无言无语的：「无言无语，也无声音可听。」（3 节）最后，启示的范围是普世性的：「它的量带通遍天下。」（4 节）没有人会被拒于启示的门外。宇宙一切井然；太阳离地球 93，000，000 英里，向地球发放熟能，让地球得着温暖，一切都是如此恰到好处。若太阳稍为接近一些，热力就会过高，生命就不能存在；若太阳稍为远一点，寒冷就会令人类无法生存。要是月亮和地球的距离比现有的（240、000 英里）近一点，万有引力所做成的潮汐，会令地面被波涛吞没。仰观宇宙，一切和谐。神也同样地在大地上启示了他自己（1 节）。人的身体的奥妙，也许就是地球上自然启示的最佳明证。整个人的身体——心血循环系统、骨胳结构、呼吸系统，包括脑部中央的神经系统——在在都启示出世上有一位无限的神。

罗马书一章 18 至 21 节，进一步说明自然启示是什么。神的「眼不能见」、「永能」和「神性」，都是「明明可知的」（20 节）。因着神在自然界的启示，人类的罪就无可推诿了。启示令人察觉到神，但这并不足以叫人获得救恩（再比较伯十二 7 至 9；诗八 1 至 3；赛四十 12 至 14、26；徒十四 15 至 17）。

神也借着他管治的权能，向人类启示他自己。神赐给人阳光和雨水；神使人有生活起居（太五 45；徒十四 15 至 17），这就是显明了神的良善美意。保罗在路司得曾提醒人，神的美善是给人类的一个见证（徒十四 17）。神的管治，也借着神对待列国的方法显明出来；神惩罚不信服的以色列民（申二十八 15 至 68），但也复兴他们（申三十 1 至 10）；神审判埃及，因为埃及向以色列犯罪（出七至十一）；神兴起列邦，也叫万国衰微（但二 21 上，31 至 43）。

除了这些，神也向人的良知启示他自己。罗马书二章 14 至 15 节说，神将一种关于他的本能知识，放在人的心里。「人本能地知道，神不单好善厌恶的，这位神也是追讨善恶最后的公义裁决者。」犹太人要照着明文的律法受审判，没有津法的

外邦人，因为没有得著明文的律法，就要按照非明文的律法，也就是写在人心灵里的良知受审判。保罗说，这良知好象是人的检察官一样（15 节）。「良知可说是人里面的一个监察者，是神在人灵魂里的声音。良知按照着人对内心道德律的回应，施行审判。」

特殊启示（Special Revelation）

特殊启示所专注的，较一般启示为窄。特殊启示是指耶稣基督和圣经。当然我们对所知有关基督的一切，都是来自圣经，所以特殊启示也可以说，是限制于圣经之上。

圣经中的特殊启示，是以命题陈述（propositional statement）方式表达的（这方面为新正统主义所否定）。换句话说，启示是从人以外而来，而不是从人里面产生的。不少例子都说明，特殊启示是以命题为特色的：「神吩咐这一切的话」（出二十 1）；「这是耶和华……吩咐……立约的话」（申二十九 1）；「摩西将这样的话写在书上，及至写完了」（申三十一 24）；「耶和华的话临到耶利米说，你再取一卷，将犹大王约雅敬所烧第一卷上的一切话写在其上」（耶三十六 27 至 28；比较 2 节）；「我告诉你们，我素来所传的福音，不是出于人的意思，因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示来的」（加一 11 至 12）。

特殊启示是必须的，因为人已经堕落了，人是在罪恶之中。要恢复堕落的人与神相交，神必须将救恩及和好的途径指示人。特殊启示的核心就是耶稣基督。圣经中的耶稣基督，就是父自己的彰显（约一 18）。虽然人没有看见过神，「耶稣却已将父完全表明出来」。耶稣曾宣告说，他的话语（约六 63）和他的工作（约五 36），都已证明他是将父表明出来的一位——而他的话语和工作，都已准确地记录在圣经上。希伯来书一章 3 节更说：基督「是神荣耀所发的光辉，是神本体的真象」。这第一句话，是指基督发放出神舍吉拿的荣耀；第二句话是说，基督就是父自己精确的再现。耶稣基督将父向有罪的人类表明，他也借着救赎，恢复人类与神的交通。

因为圣经是神所呼气（默示）的（提后三 16），又是人被圣灵感动而写成的（彼后一 21），所以圣经所描写的基督，是完全可靠、绝对正确的。特殊启示在这两方面，是二而一的。圣经可以称为活的、明文的话语（living，written Word；来四 12），而耶稣基督是活的、成了肉身的话语（living incarnate Word；约一 1、14）。基督无疑是带着人性，但基督的降生是借着圣灵荫庇的工作而成（路一 35）；圣灵保证基督是无罪的。圣经虽然出自人的手笔，但圣灵亲自作监督（彼后一 21），保证了圣经作者的话语没有错误。圣经将神在基督里的特殊启示准确地表明出来。

神圣启示的种类			
种类	**显现方式**	**经文**	**重要性**
一般启示	借著自然	诗十九 1 至 6	启示神的存在 启示神的荣耀
		罗一 18 至 21	启示神的全能 启示神的审判
	借著管治	太五 45	启示神对所有人的恩赐
		徒十四 15 至 17	启示神养活所有人
		但二 21	启示神兴起君王，也除掉君王
	借著良知	罗二 14 至 15	启示神已在人的心中，放下律法
特殊启示	借著基督	约一 18	启示出父象什么
		约五 36 至 37	启示父的怜悯
		约六 63；十四 10	启示出父要将生命赐给信子的人
	借著圣经		启示出基督徒过美善的生活，所需的一切教义、责备、指正及引导
		提后三 16 至 17	启示出神所拣选，被圣灵引导的人类作者，所将要揭示的真理
		彼后一 21	

圣经的默示（Inspiration）

默示的必须

默示（inspiration）是必须的，因为只有默示，才能将神的启示保存下来。如果神启示了他自己，但启示的记载不准确，那么神的启示便成疑问。不过现在默示是保证了启示是正确的。

默示的定义

我们可以为默示下一个这样的定义：默示是圣灵监督作者，让作者虽然按着自己的风格、个性写作，但所写的就是神的话语——是具有权威的、可信的，及在原稿上没有错误的。以下是一些著名福音派神学家对默示所下的定义。

华菲德（Benjamin B．Warfield）：「因此，默示一般的定义是，神的灵在作者身上行使超然的力量；这是由于他们的作品，都已经赋予属神的可靠性。」

杨以德（Edward J Young）：（默示是神的灵在圣经作者身上的监管工作。结果，这些圣经就都拥有神圣的权威及可信性，而且由于拥有这种神圣权威及可信性，它就不会包含错误。」

来利（Charles C．Rvrie）：「默示是……神对作者的监管。神使用他们个别的人格，让他们将神对人的启示，组织及记录下来，因此在原来手稿上的话语，是没有错误的。」

为默示所下的定义，须包括以下几个要点：（Ⅰ）神的因素——圣灵监督作者，保证所写的都准确；（Ⅱ）人的因素——作者根据个人的风格和性格写作；

（Ⅲ）神人合作的结果；使神的真理得以毫无错误地记录下来；（Ⅳ）默示包括作者的用词选择；（V）默示只是指原稿而说。

「默示」的英文 inspiration，是从拉丁文圣经武加大译本而来的，动词 inspiro，曾在提摩太后书三章 16 节和彼得后书一章 21 节使用过。默示一词，是翻译希腊文 theopneustos 一字；这字在新约希腊文圣经中只用过一次，就是提摩太后书三章 16 节。Theopneustos 的意思是：「神呼气」。这字强调，圣经是从神呼气而出的。圣经不是神所「吸」气的一种东西，而是神「呼」出来的产品。

有关默示的错误观点

自然默示（Natural Inspiration）：此派说，圣经的默示没有什么超然成分。圣经的作者不过是凡人，他们所写的圣经书卷，和普通人所写的书没有什么不同。不过，圣经的作者有不平凡的宗教意识，因此他们所写的宗教事物，也就象莎士比亚写文学一样，能够达到超卓的水平。

属灵亮光（Spiritual llluminatiOn）：此派认为，有些基督徒的属灵领悟力（insight），虽然和其他基督徒同属一类，但高出很多。任何一位敬虔的基督徒，只要被圣灵光照，就可以写圣经。此派认为，不是圣经作品本身受默示，而是作者本人被默示而已。士来马赫（Schleiermacher）在欧洲就曾教导这种思想，而科尔雷基（Coleridge）在英国将这思想传开。

部分或动力默示（Partial or Dynamic Inspiration）：部分默示论认为，圣经中有关信仰及实践的部分，都是默示的；但关乎历史、科学、年代，或其他不关乎信仰的事物，是可能有错的。这种观点说，神在一些可能错误的资料中，仍保存了救恩的信息。部分默示论不相信字句默示论（verbal inspiration；那是说，圣经话语的默示）。他们也不相信完全默示论（plenary inspiration；那是说，整本圣经的默示）。他们认为圣经是可能有错的，不过即便所用的媒介不完全，也可以引领人得救恩。施特朗（A，H，Strong）就是这派支持者。

此派有不少问题，是未能解释的，如圣经那些部分是默示的，那些部分含有错误？谁去决定圣经那些部分可信，那些部分不可信？（错误论者所列出的错误清单，常因人而异。）而且教义怎能和历史分割呢？（举例说，关乎耶稣由童女所生的记载，是教义，但也是历史。）圣经怎能够在某些部分是可靠的，在某些部分却是错误的？

观念默示（Gonceptual Inspiration）：此派认为，圣灵只是将观念（concepts），或意念（ideas）默示，而不是将话语（words）默示）神将一个观念或意念赐给作者，然后让作者自己的话语表达。圣经因此可能有错，因为遣词用语全属作者的事，而下是神所监管的。但是值得注意的是，耶稣（太五 18）和保罗（帖前二 13）都确信字句的默示。柏克（Pache）的总结说得好：「意念只能够用话语接收，也只能用话语传递；如果传给人的意念（thought）是神圣的，也是属于启示本质（nature）的，它用来表达的形式（form）就相当重要了。我们不能将二者分割。」

口授默写（Divine Dictation）：默写论认为，神将圣经的每一个字口授给人，而人是被动地写下每一句话。他们只象听写员，写下所吩咐他们的每一个字。这观

点将圣经与古兰经等同，因为古兰经据说也是用阿拉伯文根据天上的声音写下来的。虽然圣经有些地方也是听写的（出二十 1：「神吩咐这一切的话」），但圣经各卷书，无论在风格及用语上都有很大差异，这就说明作者不是机械地操作。希腊文的初学者，很快就会学到，约翰福音和路加福音的风格迥异；约翰的风格简朴，用语局限，而路加则词汇丰富，文笔细腻。如果默写论是真确的，圣经各卷的风格就应该完全一样。

新正统派观点（Neo-orthodox Opinion）：新正统派认为，圣经不能与神的话语完全等同，因为神不单是用命题（propositions）说话。神不单启示关于他自己的事实」（facts），神也启示他自己（Himself）。圣经不是神话语的「实质」（substance），圣经只是神话语的「见证」（witness）；只有当读者在个人主观经验上与基督相遇（encounter），圣经才「成为」（becomes）神的话语。此外圣经也是被神话（myth）所遮蔽的，要知道事情的真相，就需要将神话去除（demythologize）。圣经事件的历史性并不重要，例如，基督不必是在真实的时空里从死里复活，重要的是，读者能透过这些错误的记载，在经验上与神相遇。根据这种观点，真理的权威是落在个人的主观上，而不是在圣经本身。

福音信仰的基督徒，以相反的论点来作回应。圣经在客观上是神的话，在权威上也是神的话，不在乎人是不是向它有所回应（约八 41，十二 48）。此外，什么是合法的（legitimate）与神相遇的经历，我们是没有客观标准作为衡量依据的；再者，谁人够资格分辨那些是神话，那些是真理？

合乎圣经的默示论：完全字句默示论（Verbal plenary inspiration）

基督对圣经的观点：要明确界定圣经的默示性质，没有一件事，比先确定基督对圣经的观点更重要。没有任何人有资格，持有一个比基督更低的观念去看圣经；基督对圣经的观念，应该是决定性的；也是任何人的观点的规范。这是哈利斯（R. Laird Harris）的基本论证。他维护圣经的默示，并不是使用提摩太后书三章 16 节，或彼得后书一章 21 节作论据（虽然他也承认这些经文是有用的），而是根据基督对圣经的观点。

（Ⅰ）全部的默示（Inspiration of the whole）：基督引用旧约时，他是确定整本旧的的默示的。马太福音五章 17 至 18 节确定的说，律法的一点一画（最小的一个字母）都不能废去，都要成全。他在 17 节所称的「律法和先知」，就是对整部旧约圣经的统称。耶稣在这个强而有力的宣告中，确定了整本旧约是神圣无损的，并且肯定了整本旧约的默示。

耶稣在路加福音二十四章 44 节又提醒门徒，所有在摩西的律法、先知的书和诗篇上指着他的话，都「必须」应验。门徒当时不能明白在旧约中关于基督的死和复活的教训，但由于旧约是默示的，所有这些预言的事件都必会如实发生。基督一连三次提到旧约，是表示对整本旧约的默示和权威的肯定。

当基督与不信的犹太人辩论，他是否具有权柄被称为神的儿子的问题，他引用了诗篇八十二篇 6 节，并且提醒他们：「经上的话是不能废的」（约十 35）。「这句话的意思是，圣经是不能视为错误的，从而失去它的能力。」值得注意的是，耶稣所引用的，是一句不太重要的旧约经文，他却说，经上的话是不能废除的。

（Ⅱ）部分的默示（Inspiration of the parts）：基督经常并大量地引用旧约的

经文。基督的论辩，是假定了他所引用的旧约经文的完整性。基督这种论辩方式，无形中是确定了旧约每段独立经文或书卷的默示，举例说，当耶稣在试探中面对撒但时，他就曾引用申命记来驳斥撒但。他在马太福音四章 4、7、10 节，引用了申命记八章 3 节，六章 13、16 节，指斥撒但的错误；并且强调，这些申命记上的话，都必须应验。耶稣在马太福音二十一章 42 节，又引用了诗篇一百十八篇 22 节，那里说，弥赛亚要被拒绝。耶稣又在马太福音十二章 18 至 21 节，引用了以赛亚书四十二章 1 至 4 节，来形容他怜恤的心。他所提到的外邦人，都曾在先知书中预言过。

以上是一些例子，说明基督曾引用旧约的不同部分，证明了这些经文的默示性和权威性。

（Ⅲ）话语的默示（Inspiration of the words）：当基督与撒都该人辩论有关复活的教义时，他引用了出埃及记三章 6 节（这一点相当重要，因为撒都该人只接受五经）：「我是亚伯拉罕的神。」耶稣的整个论据，端系于「我是」一句话。耶稣似乎是要用希伯来文所暗示的一个动词；这样看来，他是接受了七十士译本（旧约的希腊文译本）所用的动词了。七十士译本在耶稣的时代是受到高度的评价的，实际上它被视为与原本的圣经是同等的。

耶稣在确定复活的真理的时候，曾提醒撒都该人出埃及记三章 6 节的一句话：「我是。」他解释说：「神不是死人的神，乃是活人的神。」如果旧约的话语不是默示的，耶稣的论据便徒然；但如果旧约每一句话都是真实地默示的，他的论据就显得无比重要。事实上，耶稣的论点只建立在这句话的一个现在式（present tense）之上，因为在出埃及记三章 6 节是这样写着：「我是（现在式）……」，复活的教义就因此得以确定。神是先祖的活着的神。

另一个相似的例子，记载在马太福音二十二章 44 节。当时耶稣和法利赛人争辩，耶稣指出，他们对弥赛亚的观念是不正确的。法利赛人以为弥赛亚是一位政治上的救赎者，但耶稣向他们引用诗篇一百一十篇 1 节，那里以色列的大君王大卫所看见的弥赛亚，是比他更大的，并且称他为主。耶稣的整个论据，就在两个字的默示之上：「我主。」如果诗篇一百一十篇 1 节所写不是「我主」，基督的论证就归徒然。另一个例子是，基督在约翰福音十章 34 节，引用了诗篇八十二篇 6 节，他整个的论据就在「神」这个字之上。

（Ⅳ）文字（字母)的默示（Inspiration of the letters）：基督夸次提到，他相信圣经的每个字母都是默示的。耶稣在马太福音五章 18 节说：「律法的一点一回都不能去，都要成全。」「一点」是指希伯来文的字母 *yodh*，这个字母看去好象一个标点的撇号（’），「一画」是指希伯来文字母间最轻微的差异，用英文字母来说明，就是 O 和 Q 在一个笔画上的差异。耶稣所强调的是，所有旧约的著作，细微至每一个字母，都要应验。

（V）新约的默示（Inspiration of the New Testament）：基督在楼房室训谕时，曾经说过一句重要的话，那就是指新约著作，最后得以准确地记录下来。耶稣在约翰福音十四章 26 节说，圣灵要令使徒在写圣经的时候，准确地记下要写的事情，这样，便保证了记录的准确性（比较约十六 12 至 15）。这也许正好说明了，为什么一个老人如约翰，当他写基督生平的时候，能够详细而准确地，描述在多年前发生过的事情始末。圣灵叫约翰和其他作者，准确地记得这些事情。这样，耶稣不但

确定了旧约的默示，也确定了新约的默示。

若要下个结论，我们只得说，耶稣是确定整本旧约的默示的——这是指旧约的不同书卷、旧为精确的话语记载，及旧约的字母和文字而说——础也预言新约的默示。无疑，那些持守观念默示论，或其他类似默示论的人，需要重新考虑耶稣对圣经所持的态度。难道耶稣对圣经的观点，不应成为标准吗？难道我们可以对圣经，持有比基督更低的标准吗？

保罗对圣经的观点：（I）旧约和新约的默示：保罗在提摩太前书五章 18 节前面，加上了一句话：「因为经上说……」然后他就引用申命记二十五章 4 节，和路加福音十章 7 节。保罗无疑是在旧约和新约前面冠以一个圣经的名称。换句话说，保罗是肯定了旧约和新约，都同样地是神所默示的话语。

（Ⅱ）话语（words）的默示：保罗在提摩太后书三章 16 节，留下了一句名言：全部圣经，都是「神所默示的」。前面已经提到，「神所默示的」一句话，是译自一个希腊字 *theopneustos*，意思是「神呼气」。在默示和圣经无误的整个理论上，这是一节重要的经文，若正确地解释这节经文，问题就得以迎刃而解。

有几件事是需加注意的。首先，既然圣经是神呼出的，这就说明了圣经的来源是神。这与旧的先知的说法是一致的。旧约的先知从神的口领受信息，他们常说：「耶和华如此说……」先知所讲的信息，都是神给他们的话语（比较出四 15，七 1 至 2；耶一 9 等）。先知的话语，既然是可靠可信的，神所呼出的圣经，也是可靠和准确的，因为两者都是从神的口中出来的。保罗所强调的，是圣经的「来源」（origin）问题：神所呼出的气，「是来自全能者创造之气」。*theopneustos* 一字是被动语态（passive voice），而下是主动语态（active voice），这进一步说明了，圣经的来源是神，而不是人。

（Ⅲ）整本圣经都是神所呼出的气。杨以德（Young）说：「如果保罗指的是，每一处经文」（every scripture），他心目中就是说圣经的不同部分；那么，他是指着个别的经文而说。他的意思是，无论我们提到那一段经文，都是神所默示的。但是另一方面，如果保罗是指『全部经文』（all scripture），很明显，他是指一整本圣经而说。无论是这两种情况的任何一种，保罗都是要说明，只要是称为『圣经』（scripture）的，就是神所默示的。」

此外，凡是「神呼气出来」的，都称为圣经。第 16 节「圣经」一词，有时是指旧约圣经，但我们也可以作这样的理解，保罗所使用「圣经」一词，不单是指旧约，也是指当时代已经写成的新约（例如，保罗一定也认为路加福音是正典（提前五 18）」；也许他更是指着一整本的新约圣经而说，其中一些部分要到将来才写成。

保罗的结论是，新、旧约圣经都是神的「呼气」——都是从神而来——不是从人而来的。他无形中是确定了字句默示的信念。

彼得对圣经的观点：彼得对圣经的看法与保罗相同。彼得在彼得后书一章 21 节强调，圣经不是出于人意的，圣经都是在圣灵的监察下写成的。彼得称圣经为「先知的预言」（19 节）、「经上的预言」（20 节），和「预言」（21 节）。彼得宣称圣经是「全部可靠的」。在 21 节，彼得解释圣经是可靠的原因。如保罗一

样，彼得确定神是圣经的来源，虽然圣经是由人写下的，但人写圣经均被圣灵所引导（希腊文 *pheromenoi*）。所以无形中，彼得承认了字句默示的信念，这就是说，圣灵引导圣经的作者，选择他们的用语。这真理可用以下例子说明：有人走进百货公司去购物，因为赶时间，所以虽然身在电动楼梯上面，他还走着。虽然他是走着，但也是电动楼梯把他输送到楼上去。同一道理，圣经作者的用语，虽然是根据自己的教育背景和风格特色，但引导他们、输送他们的是圣灵。圣灵保证了所写的一切，都是正确的。

彼得在彼得后书三章 16 节，提到保罗的书信。他说假教师强解保罗的书信，正如他们「强解别的经书一样」。这是一句独一无二的宣告，彼得将保罗的著作和旧约圣经等量齐观。

结论：字句默示论最强而有力的根据，是耶稣基督的见证。耶稣基督见证整本圣经，都是神默示的，这是指旧约的不同书卷，和圣经原初记录下来的话语。耶稣根据圣经上精确的话语，来建立他的论据，这证明了他对圣经的重视。另一方面，保罗也确认圣经，都是神的呼气，人是工具，被神引导将圣经写成。彼得强调，人是被圣灵引导将圣经写成。他们每一位的见证，都是要我们接受圣经的字句默示论。

圣经的无误性（Inerrancy）

无谬误的定义

以往，说圣经是神所默示的已经足够，但今天若要维护福音信仰立场，必须为圣经作更精确的定义。正如来利所说，作冗长的论述是必须的。今天如要说明正统的观点，必须使用以下的字眼来形容圣经：「是字句、完全、真确、无谬误及不受限制的默示！」（verbal，plenary， infallible，inerrant，unlimitedinspiration！）使用这些字眼是必须的，因为有些人虽然保留了「默示」、「真确」和「无谬误」等字句，仍然不相信圣经是没有错误的。

杨以德对圣经无谬误（inerrancy）下了这样的定义：「无谬误一词，是指圣经的本质不包含错误而说。圣经不可能有错，也不包含出现谬误的可能，圣经的教训是完完全全地，与真理一致。」来利也运用逻辑上的三段论，来说明圣经无误的教训：「神是真实的（罗三 4）；圣经是神所呼出的（提后三 16）；因此圣经也是真实的（因为圣经是从真实的神呼出的）。」

为无谬误下定义时，我们必须说明，无谬误不是指在风格上的硬化，或一字不漏引用旧的。「圣经的无谬误，简单是指圣经所说的都是真理。真理能够，也会运用笼统的记述、自由的引用、简约的语言，和对同一事件不同的记载；只要所记载的并不互相矛盾。」1978 年 10 月，国际圣经无谬误协会（International Council on Biblical Inerrancy），在芝加哥公布了以下一段有关无谬误的宣言：「圣经每字均是神所赐的，当中的一切教训都不包含错误，无论是有关神创造的记载、有关世界的历史、有关它本身在神引导下的写作来源，以及有关神对个别生命拯救恩典的见证，都是如此。」

最后的定义是，无谬误是指圣经的原稿而说：「无谬误的意思是，当获悉所有有关资料，圣经按原稿在正确的解释下，会证实所教导的一切都是完全真确的，无论是关乎教义、历史、科学、地理、地质，或其他学科或知识，都是如此。」

说圣经包含错误，无疑是对神的一种指摘。如果说圣经含有错误，这等于说，神是有过失的、神是会犯错的。「如果我们假定，神会说出一些与事实不符的话语，这等于说，神自己是不能脱离错误，神的本性就难自保了。」

无谬误的解释

无谬误容许在风格上有所差异：约翰福音的写作风格非常简朴，正象一个没有高深学识渔夫的作品。路加所使用细腻的文字，就象一个有教养的人。保罗的书信流露逻辑的思维，象一个哲学家。这一切的差异，和无谬误的定义并无抵触。

无谬误容许对同一事件，在记载的细节上有所差异：这现象在福音书中尤为常见。读者必须记得，耶稣所讲的是亚兰文，而圣经作者所用的是希腊文。换句话说，作者是经过翻译的。一个作者对同一件事所用的字眼，可能和另一位作者不同，但意思是一样的。这些细节上的差异，也可能有其他原因，一个作者可以从某个观点去记载一件事，而另一个作者从另一个观点去记载。这情况可导致细节的差异。但两种记载均属正确。

无谬误不要求一字不漏地去记载一件事情：「在古代，人没有这种习惯，要每一次都一字不漏地重复记载一些事情。」一字不漏的引述，也是不必要的。原因有几个：第一，前面已经提过了，作者需要将耶稣的话，从亚兰文翻译成希腊文。第二，要是引用旧约圣经，人不可能每一次都翻开长长的卷轴，一字不漏地抄录，因为圣经书卷是罕有之物。因此凭记忆引用旧约是习以为常的。

无谬误容许不依照标准的文法形式：我们不能用今天某种语言的文法，加诸圣经之上。举例说，耶稣在约翰福音十章 9 节宣告：「我就是门。」而在 11 节他又宣称：「我是好牧人。」如果用英语来理解，这两个比喻是前后不一致的隐喻；但根据希腊文法和希伯来语言，这个并不是问题。耶稣在约翰福音十四章 26 节提到圣灵（在希腊文，*pneuma* 是中性字），但他再提到圣灵时，称圣灵为「他」（希腊文 *ekeinos*，是阳性字）。对于英语的文法学者，这会叫人束手无策，但这些在希腊文法来说，并不是问题。

无谬误容许有难解的经文：圣经不可能对所有的问题都提供答案，在某些情况下，答案正等待着考古学家去发掘；在某些地方，答案需要由语言学家去研究；在某些地方，也许我们是永远无法找到答案的。某些问题，也许要保持悬疑，这并不是说圣经中存有矛盾，或者错误。如果圣经是神所呼出的气，它就是完全没有错误的。

无谬误要求圣经的记载，不会存在错误或矛盾：圣经所记录的，都是事实；细节可能有差异，但所反映的事实是相同的。举例说，马太福音八章 5 至 13 节记载，有一个百夫长来见耶稣，对耶稣说：「我不敢当。」但在路加福音七章 1 至 10 节的记载，那里说长老来，论到百夫长说：「是他所配得的。」看来事实的真相是，长老首先来见耶稣，后来百夫长也来到。这两个记载是互相吻合的。

不接受无谬误教义所产生的问题

谬误论者说，谬误也能教导真理：谬误论者认为，圣经有关年代的枝节、地理、历史或宇宙观等是有差异的。但其实年代、地理、历史等等的准确性是重要的，这些材料是与神学的真理交织在一起，举例说，创世记一章及二章有关亚当和夏娃的历史性就很重要了，因为保罗在罗马书五章 12 至 21 节，用亚当来比喻基督。若果亚当在历史上是不存在的，这个比喻就不能成立了。又如马太福音一章的家谱，也是重要的，因为它记载了耶稣的谱系来源。如果耶稣的家谱不正确，有关他生平的记载就成疑问。弥迦书五章 2 节预言，基督出生的地点称为伯利恒，这是重要的，因为同一节经文，也提到基督的永恒性。如果我们不相信有关基督出生地点的记载，他的永恒性可信吗？

结论是很明显的：如果圣经在有关年代、历史及地理的记载不可靠，那么圣经的救恩信息也就成疑问了。

谬误论等于非难神的神性：前面已经说过，圣经是神所呼出的气，（提后三 16），也是圣灵监督的工作（彼后一 21），如果圣经包含错误，这就是说神也会犯错误。

谬误论者所列出的谬误清单备有不同：谬误论者对有关谬误各持不同的清单，「那些地方可以容许有错误？……谁去规限和厘定可接纳的谬误？那些地方必须无谬误呢？」

结论

无谬误是一个重要的教义，需要正确地去理解。圣经的一切记载，无论是有关神学的、创造的、历史的、地理的，或地质学的，都是正确的；但也容许对同一事件的细节，在记载上的差异；不要求风格上的硬化和统一。圣经的一切记载，都是准确的，与真理吻合。

圣经的正典性（Canonicity）

正典的定义

若说圣经是神的默示，必然会产生一个重要的问题：那些书卷是默示的呢？由属神的人去确定那些书卷是神所默示的，那些书卷是有真实权威的；这是一个在历史上重要的问题。

「正典」（canon）这名词，是指默示的书卷。这个词是从希腊文 *kanon* 而来的，很可能，它更是从希伯来文 *qaneh* 而来，意思是「量度的竿」。「正典」和「正典性」这两个名词，都是用以量度和确定那书卷是不是受神默示而写的。有一点相当重要，任何时期的宗教会议，都没有权力「令」（cause）一些书卷被默示；这些会议不过是「承认」（recognize）那些书卷在写作时是被神默示的。

犹太人和保守派的基督徒都承认，旧约的三十九卷书是默示的。福音派教会更承认，新约的二十七卷书是默示的。罗马天主教总共有八十卷书，因为他们也承认

「次经」（Apocrypha）为「半正典」（semicanonical）。

旧约的正典性

希伯来文玛所拉（Masoretic）抄本的旧约，将这三十九卷书分成三类：律法书（五经）；先知书（书、士、撒上下、王上下、大先知书、小先知书）；及圣卷（有时称为「诗歌」，包括诗歌及智慧书——诗、箴、伯；书卷（the Rolls）——歌、得、哀、传及斯；历史书——但、拉、尼、代上下）。这三十九卷书原本只计算为二十四本，因为撒母耳记上下、列王纪上下、历代志上下、小先知书及以斯拉记、尼希米记是合并为一的。新约时代，这种三分法是被认可的（路二十四44）。其他的名词如「经」（约十 35）和「圣经」（提后三 15），都表明旧约的正典，一般是被接纳的。这种三分法也被约瑟夫（Josephus，主后 37 至 95 年）、撒狄主教墨利托（Bishop Melito of Sardis，约主后 170 年）、特土良（Tertullian，主后 160 至 250 年）及其他人证明。主后 90 年的雅麦尼亚会议（The Council of Jamnia），一般都认为是旧约正典被公开承认的会议（但还有几卷书的正典性受到争议）。

旧约书卷被确认为正典，是有以下根据的：哈利斯（Laird Harris）追溯这种认可的源流：摩西被承认是在神的权柄下写书的（出十七 14，三十四 27；比较书八 31，二十三 6）；五经被认可的标准，是根据它是否来自神的仆人摩西。在摩西以后，神兴起了先知的体系，继续向百姓启示自己（比较申十八 15 至 19 ；耶二十六 8 至 15）。神向他们说话的先知，也将启示记下来（比较书二十四 26；撒上十 25；赛八 1；结四十三 11）。哈利斯的结论是：「律法是根据作者的地位，而作者是被称为神的使者。同样地，后来的先知也获得了一定的地位，他们的著作也获得同样的尊崇，被视为神的话语，书卷中包含的见证，令书卷被人接受。》

圣经的正典性有以下几方面的试验标准。该书是否显明神是作者？该书是否显出是神借着中保说话？（例如出二十 1；书一 1；赛二 1）那位作者是不是神的发言人？该作者是不是先知？或者说，他有没有先知的恩赐？（例如申三十一 24 至 26；撒上十 25；尼八 3）该书的历史是否正确？该书是不是记录真实的事情？犹太人怎样看那本书？

总的来说，旧约书卷成书时，都已经是神的默示，是拥有权威的。这些著作得到人的认可；通常是当人确认了作者是神的发言人，著作就被认可。最后，就有一系列的书卷被收纳为正典。

新约的正典性

确认一本新约书卷为正典，有以下几个因素。（Ⅰ）假的作品充斥，和真的著作备受攻击是一个原因。举例说，马吉安（Marcion）除了保罗的书信外，拒绝接受旧约和其他新约书卷（他更改路加福音，以迎合自己的教义）。（Ⅱ）新约著作的内容，见证它本身的权威性，这些作品自然地被收集起来，被公认为正典。（Ⅲ）使徒的著作在公开崇拜中被使用，但人还需去确定当中那些作品是正典。（Ⅳ）到最后阶段，在主后 303 年，罗马皇帝戴克理先（Diocletian）颁布谕令，

焚烧所有宗教书籍，这事导致新约书卷被收纳起来。

书卷的确认和收集的过程，是在第一世纪开始的。很早时期，新约书卷已被确认。举例说，保罗就曾确认了路加的著作，与旧约有同等地位（提前五 18 引用了申二十五 4，和路十 7，并且称这两段经文为「圣经」）。彼得也确认了保罗的著作为圣经（彼后三 15 至 16）。使徒的书信在教会中流传，被人诵读（比较西四 16，帖前五 27）。

在后使徒时期，罗马的革利免（Clement of Rome，约主后 95 年）在一封信中，提到最少有八本新约书卷；安提阿的伊格那丢（Ignatius of Antioch，约主后 115 年）也承认约有七卷新约。约翰的门徒坡旅甲（Polycarp，约主后 108 年），承认有十五卷书信。这不是说，这些人不承认有更多的正典，这些只是他们在书信中曾提及的数字而已。后来爱任纽（Irenaeus，约主后 185 年）写道，他承认有二十一卷书。希坡律陀（Hipploytus，主后 170 至 235 年）承认有二十二卷。当时的一些问题书卷，是希伯来书、雅各书、彼得后书、约翰贰书及约翰叁书。

更重要的见证，是穆拉多利经目（Muratorian Canon，主后 170 年），该经目将教会初期所承认为正典书卷加以收集。穆拉多利经目所收集的，除了希伯来书、雅各书和约翰的一封书信外，包括了全部的新约书卷。

第四世纪，新约圣经的确认也发生了重大事故。亚他那修（Athanasius）在主后 367 年的著作中，提及新约的二十七卷书，是唯一真实的书卷。主后 363 年，老底嘉会议（Council of Laodicea）提到，只到旧约的书卷和新约的二十七卷书可以在教会中诵读。希坡会议（Council of Hippo，主后 393 年）承认，有二十七卷书。迦太基会议（Council of Carthage，主后 397 年）确定了，只有这些正典书卷，可以在教会中诵读。

教会是凭什么去确定这些书卷为正典的呢？以下是回答这问题的一些测试准则。

（Ⅰ）使徒性（Apostolicity）：作者是不是使徒？作者是不是与使徒有联系？举例说，马可是根据彼得的权威写书，而路加是根据保罗的权威写书。

（Ⅱ）接纳性（Acceptance）：这本书是不是被教会整体接纳的？教会对某卷书的认可，是相当重要的，假的书卷当然会被拒绝（但有些合法的书卷，也可能延迟被认可）。

（Ⅲ）内容（Content）：该书的内容是否与已接纳的书卷教义互相一致？一本假的作品《彼得的福音》，就是在这个原则下被拒绝的。

（Ⅳ）默示（Inspiration）：该书是否反映出默示的本质，次经（Apocrypha）及伪经（Pseudepigrapha），就是因为未能满足这个标准，而被拒绝。正典书卷应该包括高尚的道德情操，和属灵价值，反映出它是圣灵的工作。

圣经的形成（C0mposition）

旧的抄本的可靠性

虽然旧约和新约的原稿已经失传，但我们今天仍拥有可靠的圣经抄本。旧约抄

本的发展历史，可以证明这点。抄写古老经卷，是沉闷、繁重的工作，但犹太人很早以前，已经为这任务建立起严格的规律。这些规律限定了所使用的羊皮纸、所抄写的行数、墨水的颜色和校订的态度。当羊皮纸开始磨损，犹太人会以尊敬的态度，将抄卷埋葬，在库穆兰（Qumran）的死海古卷被发现以前，最古老的残存古本的日期是主后 900 年。

以斯拉以后，玛所拉学者（Masoretes）时代的抄写工作是非常严格的。玛所拉学者有自己一套精细准确的抄写方法，玛所拉的抄经员，准确地数算每卷书字母的数目，找出一卷书中间的一个字母；此外还有不少其他相似的繁复步骤。举例说，他们找出了希伯来字母 *aleph*，曾在旧约中使用过 42，377 次。如果在新的抄本中，字母的数字不符，经卷就要重抄。如果一个字眼或一个句子写错了，他们会将它保留在抄本中（称为 *kethib*），但会在旁边加上更正说明（称为 *qere*）。玛所拉学者也为希伯来圣经加上注音符号，在此以前，希伯来文圣经的经文只有子音。

以下几个古老的抄本来源，都可证明抄本的可靠性。

死海古卷（Dead Sea Scrolls）：学者在库穆兰发现古卷之前，当时最古的残存经卷的时期，约在主后 900 年。死海古卷中的一些经卷，包括以赛亚书、哈巴谷书及其他经文的抄本，是早于主前 125 年的，比当时所有的最古抄卷早了一千多年。一个重要的发现是，库穆兰古卷中的以赛亚书，和一千年后的玛所拉希伯来文抄本，并没有显著的差异。这件事确定了今天的希伯来文抄本的可靠性。

七十士译本（*Septuagint*）：七十士译本是旧约圣经的希腊文译本。这译本是给那些分散在各地，不懂得希伯来文的犹太人使用的。传统说，曾有约七十位希伯来学者参加，将希伯来文圣经译成希腊文（Septuagint 的意思是「七十」，这译本也简称为 LXX）。主前 250 至 150 年，翻译的工作是在埃及的亚历山大城分期进行的。这个译本本身并不一致，但因为它所依据的是比现存希伯来抄本早一千年前的版本，所以七十士译本是相当重要的。此外，新约作者也经常引用七十士译本，这译本能帮助我们明白旧约圣经。

撒玛利亚五经（*Samaritan Pentateuch*）：这本摩西著作的译本，是专供撒玛利亚人在基利心山敬拜之用的（与耶路撒冷的敬拜对立）。这个译本是独立于马所拉抄本的，因为它追溯至主前第四世纪。这个译本对旧约抄本的研究，很有价值，虽然这个译本约有六千处地方与玛所拉抄本不同，但这些都只是细微的差异，关乎文法和拼字上的问题。

亚兰文他尔根（*Aramaic Targums*）：以色列人被掳巴比伦归回后，犹太人一般都说亚兰文，不说希伯来文。犹太人需要有一本用日常用语写成的圣经，他尔根就是一本这样的圣经。他尔根的意思是「译文」（translations），或「译述」（paraphrases）。他尔根是以自由的方式，复述圣经的记载，不过他尔根「除了作旧约经文的见证外，更给我们提供一个宝贵的新约研究背景」。

新约抄本的可靠性

新约的手稿虽已失传，但新约书卷的考据工作非常繁重。例如我们就已经有超过五千个残存抄本，有一些是完整的新约，有一些只存留一部分。

纸草抄本（Papyrus manuscripts）：这些都是古老而重要的抄本，举例说，

贝蒂新约蒲草抄本（Chester Beatty Papyrus）的日期，早于第三世纪。

安自尔抄本（Uncial manuscripts）：约有二百四十个抄本称为「安色尔」抄本的，抄本是以一种大圆字体写成（captial letters）。西乃抄本（Codex Sinaiticus）包含了全部新约的书卷，日期是主后 331 年。梵谛冈抄本（Codex Vaticanus）包含了大部分新约，日期是从第四世纪开始；这是被公认为最重要的一个抄本。亚历山太抄本（Codex Alexandrinus）的日期是第五世纪，除了部分的马太福音，它包括了所有的新约书卷。这个抄本对于确定启示录的抄本很有帮助。其他还有以法莲抄本（Codex Ephraemi，第五世纪）、剑侨伯撒抄本（Codex Bezae，第五至第六世纪）及华盛顿抄本（Washington Codex；第四至第五世纪）。

小楷抄本（Minuscule manuscripts）：我们有超过二百八十个小楷抄本，都是用小楷字母（small letters）写成的。这些抄本不及安色尔抄本古老，有一些小楷抄本，反映出在字体上的相近，学者通常都以它为同类的抄本。

译本（Versions）：新约的早期译本，也可帮助我们发现正确的抄本。有几个著名的叙利亚（Syriac）译本，其中有他提安四福音合参（Tatian’s Diatessaron，主后 170 年）、旧叙利亚本（Old Syriac，主后 200 年）、别西大译本（Peshitta，第五世纪）及巴勒斯但叙利亚译本（Palestinian Syriac，第五世纪）。拉丁文的武加大（Vulgate）译本是由耶柔米（Jerome，约主后 400 年）翻译的，这个译本影响了整个西方教会。此外还有在埃及流行的科普替（Coptic）的译本（翻译于第三世纪），其中包括沙希地语（Sahidic）的译本，和波海利（Bohairic）的译本。

虽然经文鉴别学者，透过对希腊文抄本，及早期译本的研究，可以确定不少原著抄本上的问题，但我们相信，这些抄本是经过多个世纪，在神的手中被保存下来，让今天的学者能够鉴定和研究，去重新整理和建立最接近原著手稿的抄本。

圣经的亮光（lllumination）

光照的定义

因为圣经是神所呼出的气，所以圣经与其他的文学著作截然不同。人需要神的帮助，才能明白圣经（林前二 11）。不但如此，未重生的人，心灵因为罪恶而昏暗，也不能明白属灵的真理（林前二 14）。光照是必须的，圣灵光照的工作，是让人能够明白神的话语（比较路二十四 44 至 45）。「光照」（lllumination）一词，可以作这样的定义：「光照是圣灵的工作，照明那些与神关系正常的人，可以明白所写下的神的话语。」

光照的解释

光照很容易和启示及默示等语混淆。以下的定义，将这几个词不同的含意加以界定：「就圣经说，启示是指它的内容而说；默示是指记录内容的方法；而光照所指的是这些记录的含意。」信徒得救的一刻，圣灵就住在他里面，将神的真理向他

显明（光照）（林前二 9 至 13）。因为只有神才能知道关于神的事情，所以，由神的灵来将真理教导信徒是必须的。耶稣在楼房里的训谕，已经预言了圣灵在这方面的工作。耶稣说，圣灵会教导他们（约十四 26），引导他们明白一切的真理（约十六 13）；并将神的真理向他们显明（约十六 14、15）。圣灵的这种工作，是直接对人的心思（罗十二 2；弗四 23；西一 9 至 10）和意志发生作用（徒十六 14；弗一 18）。

圣经的诠释（Interpretation）

圣经的诠释，必须符合以下几个重要原则：

字面意义（Literal lnterpretation）

字面意义，是指经文的文字和语句，是按「正常」的意义来理解的——就是说，是按在正常的沟通中，这些字句被人所理解的意思。沟通的基本原理，是根据对话语的字固及正常含意的理解。将新约按字面来解释，是一个先决条件；旧约的预言如诗篇二十二篇，以赛亚书七章 14 节，五十三章 1 至 12 节，弥迦书五章 2 节等，也都是完全按字面含意应验的。

文法关系（Grammatical Relationships）

因为我们确信，圣经是按字句（verbal）和完全（plenary）的默示，所以我们也必须留意经文的语句。文法关系之所以重要，是因为语句和语句、词语和词语之间，是建立起了一种关系的，譬如研究动词的时态、代名词、前置词、连接词的使用，和结构的规律，对文意的理解都是很重要的。

历史背景（Historical Context）

历史背景之所以重要，是因为它提供了经文解释背后的因素。圣经每一卷书的写成，都有它自己的历史背景，要正确明白该书，理解其背景是必须的。

上文下理（Nterary Context）

按上文下理去解释圣经，包括了以下三个主要步骤。

注意前后上下文关系（immediate context）：前后上下文必须加以仔细阅读；前面的几段和后面的几段往往都和经文的意思有关。

注意较远的上下文关系（remote context）：一卷书的大分段（通常的篇幅是二至三章），是需要加以留意的。

注意全书的上下文关系（context of the entire book）：全书必须整体地研究。

圣经的解释是一个重要的课题。要能正确地明白圣经，这是极重要的一环。读者应该多花点时间，去发掘以下提供的宝贵资源。

（19）神学主体：有关神的教义

神学主体（Theology Proper）的定义

「神学」这名词的英文 *theology*，是从希腊文 *theos*（意思是「神」）和 *logos*（意思是「话语」或「论述」二字而来的。换句话说，神学是有关神的论述。一般来说，神学这名词是采取较广泛的定义，包括整个基督教的信仰（基督，圣灵及天使等研究），但神学主体（theology proper），则专指对父神的研究。

神的存在

宇宙论（Cosmological Argument）

逻辑上说，宇宙论有关神存在的论据，是归纳的（inductive）和后设的（aposteriori）：证据都要加以鉴别；然后在这些证据之上，再作出有关神存在的结论。「宇宙」的英文 cosmological，是从希腊文的 *cosmos* 而来，意思是「世界」，宇宙论的论据，是根据宇宙或世界的存有而作的。因为事物不能从无变成有，事物也必有一个因源；这因源是世界存在的理由。举例说，人手腕上戴着一只名厂手表，虽然人没有看见过钟表匠，但他腕上的表，已证明了有一个造表的瑞士工匠。宇宙论的论据是说，每一个果都必定有一个因。

目的论（Teleological Argument）

相对于前面来说，目的论也是归纳的（inductive）和后设的（a posteriori）。「目的」的英文字 teleological，是从希腊文 *telos* 一字而来，意思是「终结」。目的论可以用这样的一个定义来说明：「一个系统的秩序和安排，证明了在组织和安排上是有智慧和目的。整个宇宙的特色，都高不开秩序和安排，因此宇宙就有一个智慧的和自由的因。」我们从世界的每一处，都可以发现智慧、目的与和谐，我们可以从此知道，背后有一位设计者。诗篇的作者，在仰观宇宙创造奇工之余，确认宇宙是神的存在的见证（诗八 3 至 4，十九 1 至 4）。我们从整个宇宙和世界，都可以看见神和谐的工作：太阳离地球的距离，是准准的 93，000，000 英里，这距离令地球有合宜的气温；月球离地球准准 240，000 英里，使潮汐的涨退得以正常。地球的倾斜度，令人类享受怡人的四季。这些现象的结论，很清楚就是有一位神，有一位设计者，创造了这个奇妙的宇宙。说世界是因机缘凑合而生，是不可能的；这等于说莎士比亚的作品是由一头猴子偶尔在打字机旁，胡乱碰打而成一样。

人类论（Anthropological Argument）

人类论也是归纳的（inductive）和后设的（a posteriori）。「人类」的英文字

anthropological，是根据希腊文 *anthropos* 一字而来，意思是「人」。人文主义者单单认为人是生物；但圣经认为人是按照神的形象而造的（创一 26 至 28）。人里面的神的形象是属灵的，而不是属物质的（比较弗四 24；西三 10）。人不单是一个身体的存在（physical being），人也是一个道德的存在（moral being）。人有良知、智慧、感情和意志。薛弗尔（Chafer）说：「人的结构有哲学的特性，和道德的特性，这些都可追溯至他们的源头——神……盲目的力量……不能产生一个有智慧、感觉、意志、良知和天生相信有创造者的人。」

道德论（Moral Argument）

道德论与人类论（anthropological argument）有关系（有人将二者合而为一），但道德论也可看为是人类论的延伸。道德论认为，人既然有正误的知觉和道德的意识，这种道德公平意识是从那里而来的？人如果只是一种自然界的产品，为什么人会有道德上的承担？道德的标准和概念，不能从任何的进化理论得到解释。圣经相信，这是由于神将道德公平的意识，放在人里面，让人与整个受造物不同。罗马书二章 14 至 15 节说明了，没有律法启示的外邦人，也有他们内在的道德。

本体论（Ontological Argument）

本体论和前面几个理论不同。本体论是演绎的（deductive）和前设的（apriori）。本体论的起点是先作了假设，然后将假设加以实证。本体论不及前面论证的重要。「本体」的英文字 ontological，是从希腊文 *ontos*（从动词 *eimi*）一字的现在分词而来，意思是「存在」或「存有」。本体论的论据是哲学性，而不是归纳性的。本体论的论证如下：「如果人能够构想出一位不存在的完美的神，那么他就能够构想出一些比神更大的，而这是不可能的。因此神是存在的。」这论据的基础，是所有人都有神的意识。因为神的观念是普及的，神一定已经将这意念放在人里面。安瑟伦（Ansalm，1033？至 l109 年）是第一个提倡本体论的人。有人认为，这论证的作用有限，也不会有太多人肯定本体论的功用。

无神的理论

无神论（Atheistic View）

无神论者的英文 atheist，是从希腊文 *theos* 一字而来；*theos* 的意思是「神」，前置的 a（希腊文 *alpha*）在希腊文是表示对前文的否定，所以这字是指不信神之人。以弗所书二章 12 节用这个字（中文翻译为「没有神」），来说明不信主的外邦人与神的关系。无神论者可以分成三类：（Ⅰ）行为上（practical）的无神论者，他们的生活仿如没有神的存在一样；（Ⅱ）教义上（dogmatic）的无神论者，他们公开否定神；（Ⅲ）本质上（virtual）的无神论者，他们用专门术语与名词来否定神〔如田立克（Paul Tillich）说，神是「所有存有的基础」（Ground of all being）〕，这分类也包括了所有否定有位格的神存在的人。

不可知论（Agnostic View）

「不可知」的英文 agnostic，是从希腊文 *gnosis* 而来；*gnosis* 的意思是「知识」，前置 a 字，就是指没有对神的知识。不可知论者说，我们不知道神的存在。这名称最早是由赫晋黎（Thomas Huxley）所发明的。这名词也包括不同程度的怀疑论者。不可知论者是实用主义（pragmatism）的信徒；实用主义相信，一切事物都须要用科学证实。神既然不能经过科学的证实，我们对神只好存疑不论。

进化论（Evolution）

进化论对生命和生命的始源，采取一种反超自然（antisupernatural）的态度。进化论的大前提是无神的，因此他们不会从任何与神有关的观点，去解释生命的由来。问题背后所包含的意义是严肃的：如果是神创造了人，那么人就是一个有道德责任的存有；如果人只是进化的产物，人就只是一种生物上的存有，在道德上是不需向任何神明负责的。

多种论（Polytheism）

「多神论」的英文字 polytheism，是从希腊文 *Poly*（意思是「多」）和 *theos*（意思是「神」）二字而来。多神论相信有多位的神，或夏数（plurality）的神。历史上有不少国家和吐会，都是多神教的：早期的罗马人是精灵论的（animistic）；印度人是泛神论的（pantheistic），也是多神论的（polytheistic）；埃及人崇拜众多的神明，包括太阳、尼罗河、青蛙，甚至蚊蚋。

泛神论（Pantheism）

泛神论的意思是一切是神，神是一切。辛尼加（Seneca）说：「神是所有，所有是神。」他又说：「是什么？……神是你所看见的一切，和你所看不见的一切。」泛神论也有多种表达方式：唯物主义的泛神论（materialistic pantheism）是其中一种。史特劳斯（David Strauss）持守此派观点，相信物质永恒，而物质是所有生命之因。莱布尼兹（Leibniz）是「物活论」（hylozoism）的现代持有者。此派认为，所有物质都有一个生命的原则，或称为心灵性质（psychical properties）。「中性主义」（neutralism）派说，生命是中性的；生命并非心灵，也非物质。唯心论（idealism）认为，存在最后的实体是心灵，或是个体的心灵（individual mind），或是无限的心灵（infinite mind）。「哲理神秘主义」（philosophical mysticism）派是绝对的一无论（absolute monism）；此派认为，所有的实体都是一体的。

自然神论（Deism）

自然神论不相信人格的神能与人建立起关系。非人格的神创造了世界，但后来

这位神离弃了人类，将人类留在他所创造的世界中。自然神论者只承认神的超越性（transcendence），却否定神的内蕴性（immanence）。

神的启示

一般启示（General Revelation）

由于人有神的启示，人才可以从事神学研究，因为神已将有关自己的真理向人类显明。「启示」（希腊文 *apokalupsis*）的意思是「公开」或「揭露」。启示是神对人的一种揭露，神将有关他的真理向人显明了，而这些本来是人所不能知道的。

一般启示是得着救恩之前的启示。一般启示向全人类启示，有关神和他本性的各方面，让全人类知道神的存在。诗篇十九篇 1 至 6 节，是强调神在宇宙和自然界一般启示的重要经文。诸天述说神的荣耀，除了至高至大的神以外，没有任何一位能够创造广大的诸天。大地彰显神作为的奥妙、和谐及荣美。罗马书一章 18 至 21 节进一步强调，神的一般启示，及人对神的责任。神将「他的永能和神性……虽是眼不能见」，但向人显明，叫人无可推诿（罗一 20）。

神也借着他的照顾和管理（太五 45，徒十四 15 至 17），向全人类启示他自己，让人类能回应神的恩典。此外，神也借着人的良知启示他自己，令全人类天生有对神的知识（罗二 14 至 15）。（有关一般启示进一步的探讨，请参看第 18 章「圣经论：有关圣经的教义」。）

特殊启示（Special Revelation）

特殊启示的范围，较一般启示为窄。全人类都是一般启示的对象，但不是所有人都能接受特殊启示。

特殊启示有不少例子。神曾借着异象和异梦向一些人启示他自己，神曾向一些人开声说话，神又曾经向一些人亲自显现；所谓「显现」（theophany），是指神向人的一种眼见的出现，这些事在旧约是经常发生的。但特殊启示在以下两方面更为重要：神借着圣经和耶稣基督启示自己。圣经的作者在圣灵的引导下写成了圣经，他们所写的一切都正确无误。只有得着神启示自己的无谬误记录，人才可以真正明白神的位格和工作。

这真确的记录，也将耶稣基督启示出来。耶稣基督是另外的一种特殊启示，将父神向人类启示出来。「注释」的英文字 exegesis，就是从希腊文 *exegesato* 而来；这字在约翰福音一章 18 节翻译为「表明」。那段经文强调，基督借着自己的话语和工作（神迹），已将父神向人类表明了。约翰福音的一个重要主题，就是强调耶稣的来临是要将神表明。（有关特殊启示进一步的探讨，请参看第 18 章〈圣经论：有关圣经的教人〉。）

神的属性（Attributes of God）

定义

有关神属性的分类和界定，请参考「神的属性：分类范畴」一表，那只是一种主观的界分。有些人用一些特殊的分类（属性以外的）来界定神的位格，他们列举各样特性，如属灵的、人格的、无限量的及永恒的。不少神学家如伯可夫（Louis Berkhof）、贺智（Charles Hodge）、石威廉（William Shedd）及巴域克（Herman Bavinck），都根 据韦斯敏德信条（Westminster Confession）的分类；其他神学家如巴士威尔（J Oliver Buswell，Jr．）及来利（Charles Ryrie）则没有将神的属性加以分类。

我们可对神的属性作以下的定义：「神的属性就是一些与神的概念不能分割，及神本性中的各样特质。这些特性构成了神向其受造之物各种显现方式的基础和特质。》神的属性必须与神的作为加以区分。神的属性不会为神「增加」什么；神的属性只表明了神的本性（nature）。路易士（Gordon Lewis）以下的定义颇为全面。

神是一位眼不能见、有位格的及活的灵。神与任何其他灵体，在以下几种属性上是有所区别的：从形而上学说，神是自存（selfexistent）、永恒和不变的；从智慧上说，神是全知、信实及智慧的；从道德上说，神是公平的、有怜悯的和有恩赐的；从感情上说，神恨恶罪恶，容忍痛苦及富有怜悯；从存在上说，神是自由的、可靠的和全能的；从关系上说，神的存在是超越的（transcendent），神对宇宙性的照顾工作是内蕴的（immanent），并且神对他子民的救赎工作也是内蕴的。

神的属性，通常可以分为以下两个范畴。对分的称号法，就要看该神学家想要强调的是那些相对的特点。一些经常所用的分类有：绝对的（absolute）及相对的（relative）；不可传达的（incommunicalble）及可传达的（communicable）〔不及物的（intransitive）与及物的（transitive）〕；道德的（moral）及非道德的（immoral）。研究神的属性，重要的是不要将一种属性高过另外一种，因为这样会导致错误地描绘神的形象。将所有属性放在一起，才能衬托出神真正的本性和位格。如前所述，以下由施特朗（A，H Strong）所作的分类，虽然是主观的分类，但也可作为参考。

绝对属性（Absolute Attributes）

属灵的（spirituality）：神是个灵，所以神是没有形体或物质形状的（约四 24）。人的身体会受到地域限制，但神是个灵，所以神无处不在，不受限制；虽然神没有身体，但神有实质（substance）（不是物质）。神是属灵的（spirituality）这句话，不单说明了神没有身体，也说明神是所有生命的源头。出埃及记二十章 4 节的诫命，禁止为神造象，就是因为神是没有物质形状，为神作任何形象都是错误的。圣经中多次提到神的物质形状（比较创三 8；王上八 29；诗三十四 15；赛六十五 2）都是拟人法（是一种象征语言，将人的特性加诸神的身上，让人能理解）。

自存（self-existence）：神的自存的意思是，「神有自己存在的基础……神是独立地存有，……神是独立于一切以外；神以自己的美德、命令、工作及……让一切倚靠他的而存有」。出埃及记三章 14 节强调神的自存：「我是耶和华。」（I AM WHO I AM）在原文「是」强调神在自己继续而存有。约翰福音五章 26 节进一步强调，父是在自己有生命。一个未出生的婴孩，必须依附母亲得着生命；动物也必须依附环境而得着生命；树木也要依附太阳和雨水得着生命；一切活物都必须依附于一些人或一些物，但神是独立于一切，神是自存的（但五 23；徒十六 28）。

不变性（Immutability）：不变性是指「神是完全的，神不会改变，这不但在神的存有上如此，在神的德性，及他的计划和应许上也是如此……神的存有和神的德性无增无减；不会加多，也不会衰毁。」改变不是变得更好，就是变得更坏，但因为神是绝对完全的，神就不可能有所增进，也不可能有所衰减。玛拉基书三章 6 节教导，有关神的不变性：「我耶和华是不改变的。」雅各书一章 17 节说，在神没有转动的影儿，世界不断地变，但神的位格和神对受造之物的回应，都没有改变。这个教义十分重要：因为神是不改变的，所以神的慈爱和应许，永远都是真确的。例如在约翰福音三章 16 节，神的应许是永远不会改变。

合一：有两点是值得注意的。第一，神在数目上只得一位。一神的信仰将以色列民与邻近的多神宗教分别出来，以色列人在每天崇拜时都背诵「示玛」（Shema，申六 4）。这段经文说：「以色列啊！你要听，耶和华我们的神是独一的主！」神是独一的；神在本质上为一，不可分割。神是独一无二的，没有什么可以与神比拟（比较出十五 11）。提摩太前书二章 5 节和哥林多前书八章 6 节，也同样强调神在数目上只得一位。第二，神的合一是指神不是一个组合物（composite），神是不可分割的。神在「里面和本质上是合一的」。因为只有耶和华是神，除他以外，没有谁可以分享他的荣耀，所以圣经有这样的禁令：「你们要远避偶象。」（约壹五 21）

真理：真理的意思是，与事实相符的事物。真理说明事实的本然，用在与神的关系上，真理就是「充分满足神存在的完美性。真理在神的启示中是完全可靠的，是按照事实的本然看事物」。第一，真理指出神是与一切别的神只不同的真神，除他以外没有象他的（赛四十四 8 至 10，四十五 5）；第二，神是真理，他的话语和他的启示是可靠的（民二十三 19；罗三 3 至 4；约十四 1、2、6；来六 18；多一 2）。神是可信可靠的。第三，神知道一切；神是知识的来源，神也让人得着知识，使人可以与他交通。神是真理这个概念，可作这样的理解：「神是一切真理的来源；不单在道德和宗教上如此，在任何一方面的学问和知识上也是如此。」

爱：约翰壹书四章 8 节说：「神就是爱」，第 10 节就解释神的爱是怎样的：「不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。」有人为神的爱作这样的一个定义：「是神本性中的完美，令神永恒地传达自己。这不单是出于情感上的动力，更是一种理智的和自我的意愿；这种意愿的基础，是真理、圣洁，及自由的选择。」希腊文 *agape* 这个字可翻译成「爱」，这个字通常是用来说明，神的爱和神对人类的爱的表达（比较约三 16，五 42；罗五 5、8，八 35、39；约壹四 10、11、19；启一 5）。*Agape* 这个字是指一种出于理性的爱，而不是纯粹以感情为基础的爱（但不是没有感情）——这种爱是不问对方

的价值，即便是所付出的未能得着回报，仍然愿意爱对方。

圣洁：圣洁（holiness）的基本含义是「分别」，或「分别出来」（希伯来文 *qedosh*；希腊文 *hagiazo*）。不少人认为，圣洁是最先的一种属性，因为圣洁遍及神所有的其他属性，而圣洁更是与神本身和神的所作一致。

神的圣洁包含好几方面，圣洁有一种「超越」的特性，就是说，「神与一切受造物有别，神有无限的尊荣，超乎他们之上。」出埃及记十五章 11 节说，圣洁的神是无可比拟的，是可敬可荣的——这一切都彰显在神拯救以色列人离开埃及的作为上。以赛亚书五十七章 15 节也形容神的超越性：神是「至高至上」，住在「至高至圣」的所在。圣洁也有「道德」的特性。这是指，「神与道德上的败坏，或罪恶无关。圣洁是说，神是至高至纯的，在道德上是至尊至荣的。」这讲法的根据，是利未记十一章 44、45 节：「你们要成为圣洁，因为我是圣洁的。」因为神在道德上是至纯洁的，所以他不能宽容罪恶，也不能与罪有任何关连（诗十一 4 至 6）。神在他的圣洁中是道德的标准。神就是律法，神将标准订立。

相对属性（Relative Attributes）

有些属性称为「相对」的属性，因为这些属性与时空有关。

永恒（Eternity）：神的永恒性与时间有关。按定义，神的永恒性是指，神不被时间所规限。在神是没有事件的先后次序的；神是超越一切限制的。「在神是没有现在、过去和将来的。一切事情对他来说，都是现在的，都是相同的。」诗篇九十篇 2 节，说明了神的永恒性：「从亘古到永远，你是神。」神的永恒性延伸至过去的无限和将来的无限，神的永恒性和他在普遍国度中的永恒统治有关（诗一〇二 12）。神的永恒性也和他的名字有关。神在出埃及记三章 14 节，将他的名字告诉摩西：「我是耶和华。」（I AM WHO IAM）有些学者将神的名字，和这里用的希伯来文现在式动词 hayah 相连，意思是「是」（to be）。神的名字反映出他的永恒性，神是「继续存在的一位」。这不是说，神没有时间。虽然神看一切事物是永恒的现在（eternal now），但因为神与人和受造物有关系，所以神也看一切事物，是在一连串时间中发生。

广大无限（Immensity）：「神本性的完美性，超乎一切空间的限制；但神仍以完全的本体（whole Being）存在于空间的每一处。」列王纪上八章 27 节说出了这个真理（另比较赛六十六 1；耶二十三 23、24；徒七 48、49），所罗门说：「天和天上的天，尚且不足称居住的。」所罗门当时为神建造了一个宏伟的圣殿，因他知道神不能被圣殿规限。神不象人类的身体，可被空间限制，神是广大，不受限制的，也不受空间所规限。神完全的本体（whole Being）充满每一处地方，但充满的程度也各有不同。「神怎样注在地上，和他怎样住在天上不同；神与动物的同在，也与人的同在不同；神在无机的物体里，与在有机的创造中不同；神与坏人的同在，和与敬虔的人的同在不同；神与教会的同在，也和与基督的同在不同。」神的相对属性，也有与受造物相关的，那就是说，神向人类和受造物，启示他位格的某些特质。

无所不在（Omnipresence）：下面三种属性，在英文都有前置的 omni，这字来自希腊文 *omnis*，意思是「所有」。英文 omnipresence 的意思，就是神在每一处地方（这观念与泛神论不同。泛神论是说，神「在」一切之内）。说得准确一点，就是神无所不在。我们可以下这样的定义：「神以其全部本质（totality of His essence），不须经过发散或扩展，不用增长或分割，已渗透和充满了宇宙的每一处。」诗篇一百三十九篇 7 至 12 节，说明了神无所不在的特性；从高天至深海，以至地的深处，神在每一处地方。没有一件事物能逃避神的脸。这是指，神以他的整过位格，在每一处地方出现。神不是身在天上，只将能力施行在地上。神的广大无限，和神的无所不在是有分别的；广大无限是说神的超越性，强调神不被空间所规限，但无所下在，是说神的内蕴性；神充满一切空间，包括大地。神的无所不在，使信徒获得安舒，信徒知道没有任何祸患，可以叫他离开神。神的无所不在，也给不信服的人一个警告：人不能逃避神的面。

无所不知（Omniscience）：无所不知的英文 omniscience，是从拉丁文 *omnis*（意思是「所有」）和 *scientia*（意思是知识）二字而来的，整个意思就是，神有一切的知识。要作一个更加完整的定义，我们可以这样说，神因他的永恒性，能知道一切真实的和可能发生的事、过去、现在及将来的事。有关神的无所不知，以下的几点是值得注意的：

（Ⅰ）神知道一切真实存在的事物（诗一三九 1 至 6；一四七 4；太六 8，十 28 至 30）：诗篇的作者明白神的无所不知，神知道他的行动、思想和话语，即使这些还未曾表达；神也知道他的一生（诗一三九 1 至 4）。

（Ⅱ)神知道一切未发生的事情的变数：耶稣知道，如果福音传到推罗和西顿，那里的人就会悔改（太十一 21）。

（Ⅲ）神知道一切将来的事情：因为神是永远的，所以神能以他的永恒性知道一切的事物。一切对人是属于将来的事情，对神都是一个「永恒的现在」（eternal now）。神知道将来要管辖以色列人的邦国（但二 36 至 43，七 4 至 8）；神知道将要发生在地球上的事情（太二十四至二十五；启六至十九）。

（Ⅳ）神的知识是直知（intuitive）：神的知识是立刻的（immediate），不是从知觉（senses）获得；神的知识也是同时（simultaneous）的，不是从观察或理性可得；神的知识是真实的、完整的，是合乎现实的。

无所不能（Omnipotence）：「无所不能」这名词，是表明神的全能；但这并不是说，既然神是全能的，他就可以胡乱作任何事情。以下是无所不能的正确定义：（神是全能的，神能按他的旨意干一切事情，但因为神的旨意是按着他的本性，所以神所作的一切事，都与他的完美本性和谐一致。」换句话说，「神能否创造一块他搬不动的石头？」这类的问题，是一些不合理的问题（not a legitimate question）。神能够做一切与他的本性和位格相合的事情。

「全能」（almighty）是有能力的意思。这字很可能是从一个含意是「强壮」的希伯来动词而来（比较创十七 1，二十八 3；赛十三 6；结一 24；珥一 15）。神是全能的，在他凡事都能（太十九 26）。神是那位叫未曾出生的婴孩成形的（诗

一三九 13 至 16）。神创造诸天（耶三十二 17），能行一切的事，没有一件事在神是难成就的。神凭己意行事（诗一一五 3）。神命定一切，都要按照丰自己的旨意成全（弗一 11）。

神不会做出一些与本性相违背的事情。神不会食言（提后二 13）；神不会说谎（来六 18）；神不会与罪相交（哈一 13；雅一 13）。既然神能做一切他喜悦的事情，无所不能的教义，就可成为信徒安慰的泉源（比较创十八 14；彼前一 5）。

真理（Truth）：说神是真理，意思是指，神的话语及启示是完全可靠的。

（Ⅰ）神本身是真理：神是完整的，又是完全的神。神没有可相比的（peer）（赛四十五 5）。

（Ⅱ）神的启示就是真理（诗一一〇5；彼前一 25；太五 18）。这是说，神对人类的启示是完全真实的。神是可靠的。神不是血肉之躯，神不会说谎（多一 2；来六 18）；神宣讲真理，神实现他所应许的一切（民二十三 19）。神是真实的，神不会废弃他的应许（罗三 3 至 4）。基督宣告说：「我就是真理。」（约十四 6）他的话是可靠的，他的门徒都信赖他。如果神是真理，神所给人类的话就是绝对可靠的，他永不会毁掉所留下的应许，正如在约翰福音三章 16 节的应许。

怜悯（Mercy）：怜悯的一般定义是：「神不论人的功过，也向悲苦哀愁的人施予良善及慈爱。」希伯来文 *chesed*（怜悯）的意思是：「在上者所施的恩惠的帮助」。这字强调神信实的一面，无论人是如何的不可信。这字也含有怜恤、同情和爱的意思。新约希腊文 *eleos*，也包含怜恤同情的意思；这字一般可译为「慈爱」。神因怜悯、救助人暂时的需要（得一 8；来四 16），也赐给人永远的救恩（罗九 23；弗二 4；多三 5；彼前一 3；赛五十二 7）。但在新约，后者的用法居多。神向以色列人施行怜悯（诗一〇二 13），也向外邦人施行怜悯（罗十一 30 至 32，十五 9）。神的怜悯是一种自由的赐予，是按着他至高无上的意愿赐给人的（罗九 15 至 16、18）。若查考经文汇编「怜悯」（mercy）这个字（请使用一本列出希伯来文 *chesed* 用法的经文汇编），我们可以看到，神是一位「有丰富的怜悯」的神；特别是在诗篇里（比较五 7，六 4，十三 5，十七 7，十八 50，二十一 7，二十三 6 等等；注意：这字常译作「怜悯」）。

恩典（Grace）：恩典可以定义为，神向被定罪的人，施行他们所不配领受的恩宠。希伯来文 *chesed*，在旧约经常用来形容神的恩典。这个字说明了，神将人从敌人、苦难及危险中拯救出来的恩典（诗六 4，三十一 7、16，五十七 3，六十九 13 至 16）；也说明了神的帮助（诗八十五 7）、每天的带领（诗一四三 8）、赦免（民十四 19；诗五十一 1）及保守（诗二十三 6，三十三 18，四十二 8，九十四 18，一一九 75 至 76）。新约希腊文 *charis*，是特别用来说明在基督里的救恩。恩典显明在神所安排救恩的工作上（罗三 24；弗一 7，二 8）。基督将恩典和真理赐下（约一 18；罗一 5），让信徒得以姑在神的面前（罗五 2）；基督恩典所带来的是生命，而不是死亡（罗五 17）；基督的恩典超越亚当的罪（罗五 15、20）；基督的恩典将属灵的恩赐，分给所有信徒（罗十二 6；弗四 7）；犹太人和外邦人一律都是靠着恩典被接纳的（弗三 2）。

公平（Justice）：公平有时与神的公义相提并论。神的公平是指，神对待人类完全正确和公道的方法；而神公平的作为，也符合神的律法。神的公平，是相对于人的罪而说，因为律法彰显了神的标准。当神照着所启示的律法审判人，就是神显明自己是公平公义的时候。

神的公平可以分成几类：神职任上的公平（rectoral justice）；这是指神是一位道德的管治者，向世界颁布他的道德律法，赏赐那些信服的人，刑罚不信服的人（诗九十九 4；罗一 32）。神「分配上的公平」（distributive justice），这是指律法的赏赐和刑罚得以施行（赛三 10、11；罗二 6；彼前一 17）。分配上的公平可以是积极的，也可以是消极的。积极方面，这又可称为「赏赐上的公平」（remunerative justice）（这是神圣慈爱的反映），指神向信服者施予的赏赐（申七 9；诗五十八 11；罗二 7）。消极方面，这又称为「果报的公平」（retributive justice），指神审判恶人时，所发出的愤怒（创二 17；申二十七 26；加三 10；罗六 23）。因为神是公平和公义的，所以恶人受罚，也是公正的。他们受罚是因为自己的罪恶。

神的名字

以罗欣（Elohim）

Elohim 是一个希伯来文的众数字。这字在旧约使用了超过二千次，是神的一个普通称号；众数是表示一种「华美的众数」（plural of majesty）。这字是从一个简略的名字 El 而来；*El* 的字根很可能是「强」（比较创十七 1，二十八 3，三十五 11；书三 10），或「卓越」的意思。*Elohim* 一般译为「神」。这名字强调神的超越性：神是超乎一切而称为神。有些人解释 *El* 和 *Elohim* 的关系，*Elohim* 不过是 *El* 的众数字，两个名称可以互用（比较出三十四 14；诗十八 31；申三十二 17、21）。在一些经文如以赛亚书三十一章 3 节，El 是专用来说明神和人的分别。*El* 表达出「神的能力和权势，及作为仇敌的人类的无助」（比较何十一 9）。

主（Adonai）

「主」这名词在希伯来文是 *Adonai*（*Adhon* 或 *Adhonay*），字根的意思是「主人」。圣经一般翻译为「主」。*Adonai* 在旧约中用了 449 次，其中 315 次是和耶和华的名一起使用的。*Adhon* 强调一种仆人——主人的关系（比较创二十四 9），显明一种神作为主人的权柄；至高的统治者神，是有绝对权柄的（比较诗八 1；何十二 14）。*Adonai* 的意思应该是「一切的主」，或「至高的主」（比较申十 17；书三 11）。*Adonai* 也可以用作个人的称呼，意思是「我的主」。

耶和华（Yahweh）

「耶和华」（希伯来文 *Yahweh*）是翻译自一个四个子音字母的希伯来字 YHWH。这字原初的写法是没有母音的。正确发音今已不详。一些英文译本，曾

将这名译为 *Jehovah*，但大部分现代英文译本都将这字译为「主」（Lord）。犹太经学者一般都将这字读为 *Adonai*，而下按正式发音将 *YHWH* 读出，这是对这个立约的名字表示尊敬。

虽然这名字的来源及意义尚待商榷，但这个名称（在旧约中总共用了 6，828 次）应该和一个动词「to be」（是）有关，神在出埃及记三章 14 至 15 节宣告说：「我是自有永有的……」这个名字和基督所宣称的「我是」，有着特别的关系（比较约六 35，八 12，十 9、11，十一 25，十四 16，十五 1）；基督正是宣告自己是与耶和华平等的。

神用「耶和华」的名字，来表明他与以色列人的个人关系。亚伯兰在接受神之约的时候（创十二 8），也是要回应神这个名字。神以这名字带领以色列人离开埃及，拯救他们脱离捆缚，救赎他们（出六 6，二十 2）。*Elohim* 和 *Adonai* 这两个名字，都曾在其他文化体系中被人用过，但「耶和华」（*Yahweh*）一名，是给以色列人的一个独特启示。

复合名字（Compound Names）

神有很多个根据 *El(*或 *Elohim*）和 *Yahweh* 而来的复合名词。

El Shaddai：翻译为「全能的神」。此名在原文大概和「山」字有关，是表明神的能力。神也以这名字来表明自己是守约的神（创十七 1；比较 1 至 8 节，那里将约复述）。

El Elyon：翻译为「至高神」。它强调神至尊的身分。神是在一切称为神的以上（比较创十四 18 至 22）。麦基洗德认识神是「至高神」，是天地的主人（创十四 19）。

El Olam：翻译为「永生神」。它强调神的不变本性（创二十一 33；赛四十 28）。

其他：此外还有其他的复合名字，可以用来形容神的：*Yahweh-jireh*，「耶和华的预备」（创二十二 14）；*Yahweh-Nissi*「耶和华是我的旌旗」（出十七 15）；*Yahweh-Shalom*，「耶和华赐平安」（士六 24）；*Yahweh-Sabbaoth*，「万军之耶和华」（撒上一 3）；*YahwehMaccaddeshcem*，「耶和华是叫你们成为圣的」（出三十一 13）；*YahwehTsidkenu*「耶和华我们的义」（耶二十三 6）。

三位一体（Trinity）

三位一体的定义

三位一体是基督教信仰的基础。相信与否定三位一体，是正统与非正统信仰的分水岭。人的理智不能测量三位一体，人的逻辑也不能解释这个教义；虽然三位一体这名词没有在圣经中用过，但这个教义是圣经的清楚教训。在初期教会，因为有否定三位一体的异端兴起，所以人必须研究这个教义，为真理作规范。

英文 Trinity（三位一体）不是好的用词，因为 Trinity 只强调神的三个位格，

而未能强调三个位格的合一。德文 *Dreieinigkeit*（three-oneness）则能较为准确地表达出三位一体的观念。正确的定义必须能说明，三位一体中三个位格的独立与平等，也能说明三个位格的合一。英文有另一个字 Triunity，是可以较为恰当地表达这个教义的。以下可以作为三位一体恰当的定义：「三位一体是由三个合一的位格所合成；这些位格不是分离的存在（separate existence）——而是完全的合一，作为一位神。但按神圣本性而言，三位一体是三十独立的存在——父、子及圣灵。」

有关三位一体错谬的解释

三神论（Tri-thiesm）：初期教会人物如亚空拿卓斯（John Ascunages），和斐罗庞努士（John Philoponus）曾说，有三位神，彼此之间只有一种疏远的联系，就好象彼得、雅各、约翰三位门徒一样。这种错谬否定了三位一体的合一性，将神说成是三位神，而不是一位神有三个位格。

撒伯流主义（Sabellianism）或形态论（Modalism）：这教训始自撒伯流（Sabellius，约主流 200 年）。他的错误，是走向三神论的另一个极端。虽然撒伯流也谈论父、子、圣灵，但父、子、圣灵不过是一位神的三种存在形态，或称三种显现。这种教训称为「形态论」（modelism），是认为神以父、子、圣灵三种存在形态来表明自己。

亚流主义（Arianism）：亚流教训的根源可追溯至特土良，特土良曾说子的地位次于父。俄利根还进一步发展特土良的概念，说子「在本质（essence）上」次于父。这教训最终形成了亚流主义，否认基督的神性。亚流说，只有神才是非受造的；因为基督从父而生，这就是说，基督也是父所创造的。根据亚流说，有一个时期基督是不存在的。主后 325 年的尼西亚会议（Council of Nicea），否定了亚流和他的教训。

有关三位一体的正确解释

神在本质（essence）上是一：初期教会曾产生过这样的问题，究竟基督在实质上（substance），或本质上（essence），是不是与父相同的？亚流说，基督在实质上是与父相同的，但父比基督大。这表示说，实质或本质的相同还不足够，三位一体的正确解释应该是，「在本质上为一」（one in essence）。神在本质上为一的根据，是申命记六章 4 节：「以色列啊！你要听，耶和华我们神是独一的主。」（「独一」在希伯来文 echad，意思，是「合一」）。这节经文不但强调，神的独一性，也强调神的合一性（另比较雅二 19〕。三位都拥有神性属性的总和，而神在本质上没有被分割。本质上为一，也就是说，三位并不是各自独立行动的，这也是耶稣对犹太人的指斥（比较约五 19，八 28，十二 49，十四 10）。

就位格说，神是三位的：「位格」（persons）一词似乎减损了三位一体的合一性，其实位格这名词，是不足以形容三位一体的相互关系的。有些神学家改用「存有」（subsistance），就是说，「神有三个存有。」此外三者之间还有相距、关系及形态之别。位格这名词，可帮助说明，三位一体并不单是一种显现方式，而是有个别位格的存在。当我们说，神的位格有三，意思是指：（Ⅰ）每位都有神的

本质（essence），及（Ⅱ）每位都拥有神的丰满（fullness）。「在神来说，不是有三个一起存在或分开的个性，而是在一个神圣本质之内，有位格上的自我区分。」这与形态论（撒伯流主义)有重大的不同。形态论说，神是一位，但以三种不同的方式表现自己。三个位格的合一，在旧约常常被提及，如以赛亚书四十八章 16 节，父差遣了弥赛亚和圣灵，向复兴的国说话。在以赛亚书六十一章 1 节，父以圣灵膏立弥赛亚，给他任命。这些经文部强调了，三个位格的平等和合一。

三个位格有相距的关系（distinct relationships）：三位一体内存在着一种存有（subsisteace）上的关系。父不是被生的，也不是从别的位格而有的；子是从父永远被生的（begotten）（约一 18，三 16、18 ；约壹四 9）。「生出」（generation）这词，说明了三位一体的关系。子是永远从父而生的，圣灵是永远从父和子发出（proceeds）（约十四 26，十六 7）。「发出」这名词，也说明了一种三位一体的关系；圣灵是父和子所差派的。我们须要注意，这些名词只是表达出三位一体里的一种关系，并不说明有等级上的分别。由于这些名词都有等级意味，有些神学家就索性不用。

三个位格在权力上是相等的：「生出」和「发出」这些名词，可以说明三位一体之间的职能，但三位一体彼此间，是有同等的权柄。父在权柄上是至高者（林前八 6）；子在每一方面与父同等（约五 21 至 23）；而圣灵又被称为与父和子同等（比较太十二 31）。（这题目会进一步，在基督的神性和圣灵的神性题目下讨论。）

旧约的教训

虽然旧约没有明确的定义，或在教训上清楚讲明三位一体，但我们有足够理由说，旧约是赞成三位一体的；而且旧约许多经文，都表明神是一个三位的存有。创世记一章的创造记录，提到父神和圣灵都参与创造的工作，神创造天地（创一 1），而圣灵就运行在地面上，叫地不致空虚混沌（创一 2）。创世记一章 1 节所用神的名字，是 *Elohim*，那是一个复数字。虽然这个名字未能清楚说明三位一体，但创世记一章 26 节所使用的复数代名词「我们」，说明了圣经接受三位一体。大卫在诗篇一一〇篇：节，将「主」和「我主」区分，大卫是说，弥赛亚比任何人的君王都大，他给弥赛亚一个神性的称号：「我主」。在以赛亚书七章 14 节，神在有关基督的预言里，清楚说明，从童女而生的一位，将要称为以马内利，就是「神与我们同在」。这也是另一次对弥赛亚神性的肯定。此外还有两段前面提过的经文。以赛亚书四十八章 16 节，和六十一章 1 节，都说出了三位一体的真理，在两段经文中，神的三个位格都被提及，而且加以个别区分。

新约的教训

有关圣经中三位一体的道理，有两件事情是必须谨记的：神只有一位，三个位格皆被称为神。以下是这教义简单的陈述：父被称为神（林前八 6）；子被称为神（来一 8 至 10）；圣灵也被称为神（徒五 3 至 4）；神是一位（申六 4）。这四句陈述句子的综合，就是三位一体的教训。我们另外还有一些新约的经文，证明父、子、圣灵之间的这种关系，确定他们之间的合一及平等。

耶稣吩咐使徒为信徒施洗时，是「奉父、子、圣灵的名」施洗的（太二十八 18）。这清楚说明，三位是平等和合一的。马利亚的怀孕，也是三位一体神的工作：圣灵临到马利亚的身上，神的能力荫庇她，她所生的儿子，被称为神的儿子（路一 35）。耶稣受洗时，神的三位格个别地显现（这是对形态论的驳斥，比较路三 21 至 22）。约翰福音十四章 16 节是另一次提及三位的合一。子求父，父就差遣圣灵，永远住在信徒里面。三位的合一清楚不过了。罗马书八章 9 至 11 节又提及，神的三位都位在信徒里面。哥林多后书十三章 14 节的祝福语，是父、子、圣灵的平等和合一，一个强而有力的证据（另比较林前二 4 至 8；启一 4 至 5）。

三位一体在教义上难解之处

否定三位一体的人，有时会提出一些字眼上的用法，表明基督是次于父神的。这如果属实，三位一体的教义就不能成立了。以下是几个问题名词的探讨。

生（begotten）的意思：「生」这个词用在基督身上，有几方面的意思。第一，根据马太福音一章 20 节，基督是在人性中出生，而不是在神性中出生的；在亘古时，基督已是神（弥五 2），但在伯利恒时，基督增加了一种本性（an additional nature），就是人性。马利亚的怀孕，是在圣灵的监管下完成的，以确保基督的人性无罪。基督获得这种人性，就是「生」这个字所指的；这名词不能用在他的神性之上。「生」这个字，也不是用来指，耶稣作为神的儿子而说的，耶稣曾在时间和空间里，宣称自己是神的儿子（诗二 7；徒十三 32 至 33，罗一 4）。这些经节都强调，耶稣之为神子，是复活之后的明证，但这不是说，复活使他成为神的儿子。基督从亘古已经是神的儿子了。诗篇二篇 7 节和使徒行传十三章 33 节都强调，基督的出生，只是对基督儿子的地位的一种公开的显明（儿子的地位并不是这时才开始的）。

头生（first-born）的意思：否认基督的神性的人，都喜欢引用「头生」这个名词。他们说，基督在时间上是有开始的。可是如果我们探讨字义（lexical），和这字在上下文的用法（contextual），就会对头生一词有新的理解。在旧约，这字是用来说明长子的地位。长子拥有双份的产业（申二十一 17）；他比其他家庭成员有更大的优惠（创二十七 1 至 4、35 至 37）。更多的特权（创四十三 33）和更大的尊敬（创三十七 22）。长子是优先的地位，和无上权力的一个象征称号（出四 22；耶三十一 9）；而这字就是按这意义，用在基督身上。歌罗西书一章 18 节所说基督的头生地位，是清楚不过了：作为头生的基督，做了教会的头和万有的元首。希伯来书一章 6 节又提到，基督作为头生者，拥有至高的权力，天使都要拜他；本来只有神才能接受敬拜的。诗篇八十九篇 27 节，也许是关于头生最清楚的解释，这段经文也是希伯来诗歌综合体（synthetic poetry）的一个例子。诗歌第二行是第一行的解释，在这篇弥赛亚诗里，神确定了弥赛亚是头生的，他要作世上至高的君王。称为「头生」，是指这位君王要管治全世界。无论从语言学或注释学去看，「头生」都是强调，耶稣作为弥赛亚的卓越地位。

独立（only-begotten）的意思：「独生」（希腊文 *monogenes*）（比较约一 14 至 18，三 16；约壹四 9）并没有提供一个时间开始的观念。它只是说明，耶稣是神独生的儿子，是「独一无二的」、「没有相同的」及「在这范畴里，是唯一

的」。独生「说明了耶稣是独一无二，超乎所有在地上和天上的存有。」创世记二十二章 2、12、16 节提到，以撒是亚伯拉罕「独生的、所爱的」儿子。使徒约翰又形容，神独生子所发出的荣耀——从来没有人这样发出过父的荣耀（约一 14）。不但如此，子也表明了父——除了这位独生子外，没有人能表明父。这位独一的儿子是由神差到世上的，永生只能由神独一的儿子所赐」（约三 16）。仔细研究这些经文，「独生」一词，并不是表明存在的开始；反之它表明了存有者的独特性（uniqueness）。基督是独一无二的神的儿子，由父从天上差派而来。

神的计划（Decrees of God）

神计划的定义

神的计划是神从亘古的永远所立的，表明神有至高的权力掌管一切，并能掌管所有事情的发生。以弗所书一章 11 节提到，神所定的计划：神「随己意行作万事。」韦斯敏德简明信条（Westminster Shorter Confession）的第七条说：「神的计划是一个永远的计划，是根据神的旨意而定的计划。神的计划就是，神预先定下一切将要发生的事情，这是为了他的荣耀。」要不是神有至高无上的权威，对世界和宇宙拥有绝对的管治，神就不能拥有这至高无上的统治；而世界和宇宙，也就违背他圣洁的旨意而行。当然，世界并不是盲目运行的；神有绝对的管治权。但有一点不能忽略，人要对罪恶的行为负责任，神绝对不是罪恶的创造者，说神有至高主权，也不能免去人的责任。

神计划的特点

神的计划是一个单独而包罗万有的计划：没有一样事物，是在神至高管治的范围以外。以弗所书一章 11 节说，「万事」都是在神的计划内成就。因为万事都在神的计划里面，所以这个计划是一个单独的计划。

神包罗万有的计划，是在亘古已定，而在现在显明的：信徒是神在亘古以前所拣选的（弗一 4，「从创立世界以前」等于说，「从亘古」）。信徒所得的救恩和呼召，都关乎神在亘古以前的定旨（提后一 9）。这段经文强调，救恩是按照「他的旨意」而成就。旨意一词（希腊文 *plothesin*），是指神呼召和拯救信徒的决定。这是指，基督要披上人性，以人的身体流血的意旨，也是在「创世以前」已经定下的（彼前一 20）。

神的计划是一个智慧的计划，因为智慧的神所安排的都是最好：保罗在罗马书九至十一章，谈论神的至高主权，和神对以色列人的拣选。他用一段赞美的话，来总括这段难解的经文，他称颂神的智慧，和神至高主权的作为（罗十一 33 至 36）。神的智慧和知识，都不能充分被人明白，人也不能追寻神的心意，好象造寻沙滩上的脚印。神不用咨询任何人，也没有人作过神的谋士，但神知道万事，神管理和引导一切，叫一切都为了他的荣耀和我们的好处实现（比较诗一〇四 24；箴三 19）。

神的计划是根据神至高旨意所定的——神按照他的心意行事：神不能按照人类的历史，改受他的计划。反之，他的计划管理人类的历史。但以理书四章 35 节说明：神向天上灵界和向地上的人，都是「凭自己的意旨行事」。神决定人类历史的发展，和世上君王的兴衰（但二 21，31 至 45）。神自由地订立他的计划，不受任何人和事的干预。

神的计划有两方面：（I）神的指导性的意旨（dirictive will）：有些事情，神是管理者，神叫事情如期发生。神创造（赛四十五 18），神管治宇宙（但四 35），神设立君王和政府（但二 21），神拣选得救的人（弗一 4）等等都是。

（II）神容许性的意旨（permissive will）。虽然神决定了一切，但神可能是凭着第二因素（secondary causes），叫这些事情成就。举例说，罪不能推翻神的计划，不过神并不是罪恶的创造者。罪不错也是在神计划范围之内，也是神永恒旨意的一部份，但人不能推掉罪的责任。「计划（decree）和计划的实行（execution）必须加以区分。，一切事情——包括罪——都在神的永恒计划之内，只是神不是这一切罪恶直接的创造者。举例说，当以色列人要求设立君王，他们已经犯了罪，得罪神（撒上八 5 至 9、19 至 22），但其实，神却早已预定有君王要从亚伯拉罕的后裔出来（创十七 6，三十五 11），甚至弥赛亚也从此而出。以色列人虽然犯了罪，神的计划却实现了。

神计划的目的是神的荣耀：世界的创造，是神荣耀的彰显（诗十九 1 ）。诸天和大地欣欣向荣的生命，却是要说明神的荣美。神预定了信徒会得着救恩（弗一 4 至 5），「使他荣耀的恩典得着称赞」（弗一 6，11 至 12），神借着彰显他无条件的恩典，而因此得着荣耀（比较罗九 23；启四 11）。

虽然神的计划是包罗万有，但人仍然要为罪负责任：这个称为二律背反（antinomy），虽然神是至高无上，又预先已定下了万有的计划，但是人仍然要为罪负责任。二律背反的英文 antinomy，是来自希腊文 *anti*（意思是「对立」）和 *nomos*（意思是「律」）。这是指出一些与定律矛盾，和背乎人的理解的事物，但相背只是人头脑的现象。在神来说，一切没有背反。

彼得在使徒行传二章 23 节说，耶稣是「按着神的定旨先见」而死。「定旨」（希腊文 *boule*），是指神所预定的旨意。「先见」就是预知；但这预知，不但是一种预先的知识，也是一种行动。基督受死是根据神在亘古的计划，但彼得仍然认为，杀害基督的人，要为行为负责任：「你们就借着无法之人的手，把他钉上十字架上杀了。」虽然基督的死，是神计划的一部分，但恶人也要为他的死负责任。

神在哈巴谷书一章 6 节曾对先知说，他兴起了迦勒底人，刑罪在犹大地不信从的百姓。但当迦勒底人完成了他们的任务，神也要追究他们的行为（哈一 11）。虽然神对万事都有预旨，人仍须为罪恶负责任。

神的计划某些部份是由人完成的：神的计划不是宿命论（fatalism），因为神的计划不是终结，也关乎完成的过程。举例说，神的计划是要拣选一些人得救，但如果人不传福音，就没有人能得救。另一方面，按神的计划，信徒是在创世以前已被拣选（弗一 4），但人必须传扬福音，才有人信主得救（徒十六 31）。在救恩上，神要用人去传扬福音，以完成他的计划。

神计划的显明

在物质范畴：世界和宇宙的创造，都是依据神的计划（诗三十三 6 至 11）。第 6 节指出，天和地都是按照神的计划被造的。神世世代代管治万有（11 节），神也指定万国和万有的疆界（申三十二 8；徒十七 26）。人的寿命也是在神计划之内（伯十四 5），人的死亡离不开神的计划（约二十一 19；提后四 6 至 8）。

在社会范畴：神定下家庭制度（创二 18），设立不能消解的婚姻关系（太十九 1 至 9），神对婚姻的计划，包括了养儿育女（创一 28，九 1、7）。神更设立政府（罗十三 1 至 7），兴起君王，废弃领袖（但二 21，四 35）。神拣选以色列，使她成为大国（创十二 1 至 3；出十九 5 至 6）。以色列民虽然失败了，但按神的计划，她将来要在弥赛亚的统治下复兴（珥三 1 至 21；亚十四 1 至 11）；万国都要归于弥赛亚的统治（诗二；亚十四 12 至 21）。虽然教会在亘古以先，已在神的计划中，但教会的奥秘要到新约时代才显明，让犹太人、外邦人合而为一，成为基督的身体（弗二 15，三 1 至 13）。

在属灵范畴：（Ⅰ）神计划的秩序：历世历代都离不开神的至高主权，和人的自由选摆问题的辩论。这问题怎样理解，要看人怎样看神的计划。下面的图表，说明了关乎拣选、堕落及得着恩典的不同信念。

（Ⅱ）罪与神的计划：有关罪的问题，还有以下几点需要补充的。神容许人去行恶（罗一 24 至 28），但神不是罪的创造者，神从来不引领人共犯罪（雅一 13），神直接拦阻罪的发生（帖后二 7），神会利用人的恶行成就他的旨意（徒四 27 至 28），但神从不叫人犯罪。不过，一切事情都是在神至高旨意的范围内发生的，神为邪恶定下了界线，但压服邪恶（伯一 6 至 12）；神能规限撒但对约伯的试探。

（Ⅲ）救恩与神的计划：神从创世之先，已经预定和拣选信徒得救（弗一 4 至 5；帖后一 9）。神拣选犹太人和外邦人合一，成为基督的身体（弗三 11）。神也拣选信徒得着个人的福气（罗八 28）。

给反对者的答辨

反对论题：神的计划内不容许人有自由意志。神是容许人有自己的意愿的，所以人要为罪恶的选择而负责任。神的至高主权和人的意愿，是一种二律背反，但这种对立只发生在人的思想中。在神来说，这两种情况可以共存，圣经的作者也不认为这两种情况是互相对立的（比较徒二 23——彼得并不觉得二者之间发生矛盾）。另一方面，神并不是用指导性的旨意（directive will），去完成他的计划，而是使用了一些第二因素（secondary causes）。举例说，罪人是按照自己罪恶的本性犯罪。人按着自己的本性行事，是在神计划的范围内，但人也要为行为负责任。不信者和信徒也有分别，不信者是无可选择地，照着堕落的本性做恶的选择。他没有能力去做一个义的抉择。但信徒在选择上有更有的准则，他能够作义的选择。

反对论题：有神的计划就不用传扬福音。人的思想不能容纳两种对立的律。保罗说，神已预定人得着救恩（弗一 15 至 11），他也教导拣选的教义（罗一 1，八 30，九 11），但保罗同样地也多次教导，必须传扬福音，叫人得救（徒十六

31；罗十 14 至 15；林前九 16）。人失丧，不是因为神的计划要他失丧，而是因为他们不信福音。

结论

神计划是很值得我们探讨的。（Ⅰ）我们都站在一位智慧、全能和慈爱的伟大的神面前。（Ⅱ）我们可以将整个生命交托给这位全能的神。（Ⅲ）我们应该为所得到的救恩欢乐——我们是神亘古以前所拣选的。（Ⅳ）世界虽有大小不寻常的事件发生，但我们知道神至高的主权管治一切，就为此而安心。（Ⅴ）神要人为罪负责任。罪不能挫败神的计划，但神也不是罪的创造者。（Ⅵ）神的计划所教导的，和人的骄傲本性不能相容。骄傲人要操纵自己的生命，但当接受神的至高主权，人就要谦卑。

（20）基督论：有关基督的教义

基督的先存性（Pre-existence）和永恒性（Eternality）

基督的永恒性（eternality）和神性（deity）二者是不可分的。若否认基督的永恒性，就是等于不相信他的神性，若确定基督的神性，亦即承认他的永恒性。

直接证据

新约：新约里有无数经文，清楚说明耶稣基督的永恒性。

（Ⅰ）在约翰福音一章 1 节说：「太初有道」的「有」字，在希腊文是 hen，所用的是未完成式（imperfect tense）。这字强调基督由过去至现在继续存在。这句话可以翻译成：「太初之道继续存在着。」约翰福音的开头，就回到宇宙的始源，约翰是说，无论人往后走了多远，道仍是继续存在着。

（Ⅱ）约翰福音八章 58 节记载，亚伯拉罕虽然比基督早二千年出生，但基督可以说：「还没有亚伯拉罕就有了我。」虽然耶稣是在伯利恒诞生，但他宣称，在亚伯拉罕以前他已经存在。所用的动词时式，也是值得注意的，亚伯拉罕还没有出生，基督「已经继续存在着」。「就有了我」（我是）当然是指基督的神性，这是表示他与耶和华是同等的意思，。「我是」，是引自出埃及记三章 14 节，那里神称自己为「我是自有永有的」（I AM WHO I AM）。

（Ⅲ）在希伯来书一章 8 节，作者引用了一连串的旧约经文。开始的一句话是：「论到子却说」；而以下的话是指基督而说，这样「神啊，你的宝座是永永远远的」这句话，就是指着基督的永恒性。

（Ⅳ）歌罗西书一章 17 节：「他在万有之先。」「在」字是使用现在式，这

再一次说明了，基督的永恒性和先存性（pre-exsistence）。

旧约：（Ⅰ）弥迦书五章 2 节说：「他的根源从亘古，从太初就有。」虽然耶稣是在伯利恒诞生（这节经文的预言），但伯利恒不是他的开始。他「从太初」就已经存在。

（Ⅱ）在以赛亚书九章 6 节中基督被称为「永在的父」。这不是说基督「就是」父，因为子和父是三位一体中的不同位格。这正表示基督也拥有父的称号，这正说明了他的先存性和永恒性。

间接证据：（Ⅰ）基督属天的始源，证明他是永远存在的。约翰福音三章 13 节说，基督「从天降下」。如果基督是从天降下，在伯利恒的诞生就不是他的开始。基督在未有世界以前，已经住在天上，那么，他就是永恒的（比较约六 38）。

（Ⅱ）基督的成为肉身正好证明他是永远存在的。约翰福音一章 3 节说，基督创造了万物（「万」字是语气加强的），如果基督曾创造万物，基督就一定是永恒的（比较林前八 8）。

（Ⅲ）基督的名称证明他是永恒存在的：（a）耶和华（*Yahweh*）：约翰福音十二章 41 节说，以赛亚看见「他的荣耀」，这是指基督而说。约翰所引用的是以赛亚书六章 10 节，那里很清楚是指耶和华而说的（比较赛六 3、5），这样约翰就是将耶稣与耶和华等同。由于耶和华是永恒的，所以耶稣也是永恒的。（b）主（*Adonai*）。基督在马太福音二十二章 44 节引用了诗篇一一〇篇 1 节的话：「主对我主说」，并且将这句话，用在自己身上。「主」（*Adonai*）这个字，在旧约中是神的名字，如果基督被称为主，那么他也是永恒的，因为神是永恒的。

（Ⅳ）神的显现证明了基督永恒的存在：显现（theophany）可以定义为「三位一体的第二位，以人的形状出现……在创世记十八章的记载，他是三位之中称为主的，或作耶和华的；这就是指三位一体中的第二位。」以下是说明基督怎样以耶和华使者的身分显现。耶和华的使者是具有神性的，也被称为神（士六 11、14；注意在第 14 节，他被称为「耶和华的使者」，但在第 14 节，他被称为「耶和华」）。而在别的经文中，耶和华的使者与耶和华是有分别的，因为他是与耶和华说话（亚一 11、三 1 至 2、比较创廿四 7）。耶和华的使者不可能是圣灵或父神，因为圣灵或父神从没有以肉身的形式显现过（比较约一 18）。直至基督道成肉身之后，耶和华的使者就不再显现了，而在新约中，也不再提及耶和华的使者了。可见基督降生之后，他就停止显现了。

旧的预言中的基督

关于基督谱系的预言

从童女而主：创世记三章 15 节称为「最早的福音预告」（protevangelium），因为这是第一个有关基督的预言（福音）。当中提到弥赛亚将要与撒但为敌，称弥赛亚为「女人的后裔」。「女人」是指马利亚，因此也就是指童女生子而说（编者按：按照犹太人的传统，族谱均以男性为排名，若是以女人排名，他一定是童女所生的）。弥赛亚是由马利亚所生的，马太福音一章 16 节是这样说，「从……而

生」（希伯来文 *hes*）这里所用的是一个阴性代名词，强调耶稣的出生，与约瑟无关。

闪的谱系：创世记九章 26 节，提到一个特别的名字（耶和华闪的神」，这名字「说明在闪的后裔中，所保存了真纯的宗教信仰。」闪的后裔，成为挪亚其他两个儿子后裔的祝福，不但如此，这里用了「耶和华」的名字，是要说明「人类救赎计划的启示和制度」，「闪的神」这名字也说明，「神要用特别的方式，保守闪的后代，让他们得着神旨意的启示。」

亚伯拉罕的谱系：神在创世记十二章 2 节应许亚伯拉罕：「我要……叫你的名为大」。这是指弥赛亚要从亚伯拉罕的后裔中诞生；那里又说「地上的万族都要因你得福。」马太福音一章 1 节和加拉太书三章 16 节都解释这个应许（比较创十三 15），后来在基督身上应验。

以撒的谱系：神是借着以撒的后裔，设立他的约，施行他的福气（创十六 19）。

雅备的后裔：弥赛亚福气的谱系比先前所提的范围缩窄了，这赐福不是借以实玛利临到，而是借雅各临到的（创二十五 23，二十八 23）。民数记二十四章 17 节说明，有杖（统治者）要从雅各的后裔而出；他要粉碎仇敌，掌握大权（19 节、比较罗九 10 至 13）。

犹大的谱系：创世记四十九章 10 节说，弥赛亚（君王）会从犹大的支派出来，犹大支派的弥赛亚，要拿着「杖」。「君王在公开集会中说话时，都是手中拿杖的；当他坐在宝座上，杖便放在两脚之间，向着自己。」这节经文也解释了，为什么犹大的谱系要「直等细罗来到」。「细罗」这名字有几个解释：这是弥赛亚的名字，意思是「安息之人」，弥赛亚要作「和平的使者」。弥赛亚是平安之子（比较诗七十二 7，一一二 7、耶二十三 6、亚九 10）。「直等细罗来到」，这句话也可以这样翻译：「直等到他来到自己的所属之处」。「万民必归顺」，是说明弥赛亚在千禧年国度中统治万国的情景。

大卫的谱系：弥赛亚是大卫的后裔（撒下七 12 至 16）。神所给大卫的应许（比较 16 节），说明了大卫的后裔（弥赛亚）的朝代（家室）不会断绝。他的统治（宝座）是永远的。诗篇八十九篇进一步说明这个应许。

旧约预言中的基督		
题目	**预言**	**经文**
基督的谱系	童女生子	创三 15
	闪的谱系	创九 26
	亚伯拉罕的谱系	创十二 2
	以撒的谱系	创十七 19
	雅各的谱系	创二十五 23，二十八 13
	犹大的谱系	创四十九 10
	大卫的谱系	撒下七 12 至 16
基督的降生	降生的方式	赛七 14
	降生的地点	弥五 2
基督的生平	他的先锋	赛四十 3

	他的使命 他的职事 他的教训 他的到来 他被拒绝	赛六十一 1 赛五十三 4 诗七十八 2 亚九 9 诗一一八 22
基督的死	痛苦的死 受残害的死	诗二十二 赛五十二至五十三
基督的胜利	他的复活 他的升天	诗六 10 诗六十八 18
基督的统治	作至高的君王 从耶路撒冷开始 有统治的权柄 有和平公义 大喜乐的复兴	诗二 诗二十四 赛九 6 至 7 赛十一 赛三十五 1 至 10

关于基督降生的预言

方式：以赛亚书七章 14 节记载神给与不信的王亚哈斯一个兆头，就是将会有一位童女怀孕生子，这儿子要称为以马内利（神与我们同在的意思）。「童女」（希伯来文 *ahmah*）一字在旧约一共用了七次，（全部都是指处女的…」这段经文有近期的应验，也有远期的应验：近期应验是指「玛黑珥沙拉勒哈施罗斯」的出生（赛八 3），远期的应验却是指耶稣基督借着童女降生，马太福音一章 23 节解释了这节经文远期的应验。

地点：弥迦书五章 2 节说明，基督降生的地点是一个称为伯利恒的小镇，这个小镇在犹大地城镇中太小，实在微不足道（比较书十五 60）；这伯利恒与西布伦的伯利恒也不同（书十九 15）。马太福音二章 6 节，为这节经文做了注解。

关于基督生平的预言

他的先锋：以赛亚书四十章 3 节，预言基督的先锋施洗约翰，呼召人来悔改，因为天国将要来临（太三 3、约一 23〕，玛拉基书三章 1 节也预言，这位弥赛亚先锋是一位「使者」，他要预备弥赛亚的道路。玛拉基书三章 1 节和以赛亚书四十章 3 节，是两段平衡的经文（比较太十一 10、可一 2 至 3）。

他的使命：以赛亚书六十一章 1 节，应许了基督将要受圣灵的膏抹，承受使命。圣灵要赐基督能力，向穷人宣讲福音，释放灵性被捆缚的人，叫瞎眼的人看见真光（加四 18 至 19）。以赛亚书九章 1 至 2 节又预言，基督认同于社会中被蔑视的人和外邦人，基督在拿撒勒（有罗马军营驻守），及在迦伯农居住（太四 15 至 16），正是应验这话。

他的职事：以赛亚书五十三章 4 节，形容基督担当百姓的疾病，马太形容基督医治病人，是应验弥赛亚在地上的职事（太八 17）。以赛亚书三十五章 5 至 6 节和以赛亚书六十一章 1 至 2 节，基督回答约翰的问题时被一起引用，这说明基督

在地上的职事，是叫瞎眼的人看见，医治跛子，洁净大麻疯，使死人复活，和将福音传给贫穷人，这些都是以赛亚书预言的应验（太十一 5 至 6）。以赛亚书四十二章 2 至 4 节又形容，基督与法利赛人的不同是，他不争竞，不扬声，他柔和谦卑，地下折断压伤的芦苇——他安慰软弱受困的人。因此外邦人都要信他（太十二 19 至 21）。

他的教训：诗篇七十八章 2 节预言，基督用比喻教导人，将隐藏的真理表现出来（太十三 25）。

他的到来：撒迦利亚书九章 9 节预言，基督的凯旋降临，他要骑上一只未有人骑过的驴子；如君王一般进入耶路撒冷（太二十一 5）。诗篇一一八篇 26 节预言基督象拯救者一般，来到万国，当时万民都要向他求救（太二十一 9）。诗篇一一〇篇 1 节又形容，基督比大卫更大，他是大卫所称为主的，他最后要胜过仇敌（太二十二 44）。

他被拒绝：诗一一八篇 22 节预言基督将被拒绝。基督本是连系整座建筑物的最重要的房角石，但他被犹太人拒绝（太二十一 42）。以赛亚书二十九章 13 节说，百姓只用嘴唇事奉基督，而下是用真诚事奉基督（太十五 8 至 9）。撒迦利亚书十三章 7 节预言，基督被钉十字架时，会被人拒绝（太二十六 31）。如果我们将耶利米书十八章 1 至 2 节，十九章 1 至 15 节，三十二章 6 至 9 节和撒迦利亚书十一章 12、13 节合起来看，旧约的先知预言，基督被人用三十块银子出卖了（太二十七 9 至 10）。

关于基督之死的预言

痛苦的死：诗篇二十二篇预言基督的受苦。大卫用了不少诗歌的语句，很真实地描绘出基督受苦的情况。这些象征性语言，均按字面意义应验在耶稣身上。诗篇二十二篇 1 节预言基督在十字架上的呼喊，那时他在神审判下承担了世人的罪（太二十七 46；可十五 34）。第七节又形容，那些过路的人嘲弄他（太二十七 39）。第 8 节提到侮辱耶稣的人所说的话（太二十七 43）。16 节预言，基督的手脚被扎（约二十 25），17 节提到基督没有一根骨头被折断（约十九 33 至 36）。18 节预言，士兵抽签分基督的衣服（约十九 24）。24 节又预言，基督临死向父神祷告（太二十六 39、来五 7）。

强暴的死：以赛亚书五十二章和五十三章，都描绘出基督受苦的情况。以赛亚书五十二章 14 节，是对基督憔悴的形容，这是因受人鞭打所致的（约十九 1）。以赛亚书五十三章 5 节，又预言了基督受鞭打，受强暴致死（约十九 1、18）。以赛亚书五十三章 7 节，预言基督好象羔羊，默默无声和顺服地踏上死亡之路。（约一 29）。

关于基督得胜的预言

他的复活：使徒行传二章 27 至 28 节，彼得将大卫在诗篇十六篇 10 节的盼望，应用在基督身上。这几节经文原来是预言基督的复活（徒二 24 及以下）。这些话并未应验在大卫身上，因为大卫死了，又已被埋葬了（徒二 29），这些话其

实是指基督的复活而说（徒二 31，比较徒十三 35）。希伯来书二章 12 节，又将诗篇二十二篇 22 节的话，象征地应用在基督身上，在复活之后，基督表达自己的称颂。

他的升天：诗篇六十八篇 18 节，预言在神的安排下，我们的主在地上生命的结局（比较弗四 8）。

关于基督作王管治的预言

不少旧约经文都提到，基督将来在地上的千禧年国度。诗篇第二篇形容，基督在耶路撒冷作王管治世界万国（诗二 6 至 9）。诗篇二十四篇 7 至 10 节又提到，这位凯旋归回的君王要荣耀地进入耶路撒冷，施行管治。以赛亚书九章 6 至 7 节说，基督作为神子施行他的统治。以赛亚书十一章 1 至 16 节说，基督的政权是一个公平的管治（1 至 5 节）、和平的管洽（6 至 9 节），和叫以色列人与万国得着复兴的管治（10 至 16 节）。以赛亚书二十四章 23 节预言，基督施行管治的地方是在耶路撒冷。以赛亚书三十五章 1 至 10 节强调，在弥赛亚国度中，复兴的地和复兴的民所得的福气。但以理书七章 13 至 14 节说，基督要统治万国和万民。撒迦利亚书十四章 9 至 21 节预言，以色列的敌人要被摧毁，基督的统治要临到世界。

基督成为肉身

道成肉身的意义

「道成肉身」这名词，是指永生神的儿子所作的一种行动，他取了另外一个本性，就是人性，由童女而生，但仍永远拥有一个无瑕无疵的神性，这神性是他在亘古以前已经有的；但他同时又拥有一个无罪的人性，是永远的（比较约一 14、腓二 2 至 8、提前三 6）。

道成肉身的解释

家谱：我们有两个基督的家谱：马太福音一章 1 至 16 节和路加福音三章 23 至 38 节。关于这两个家谱的关系，一直以来有不少争辩。有一点是值得注意的：这两个家谱都追溯耶稣的来源，直至大卫（太一 1、路三 31），强调耶稣是大卫宝座的合法继承人（比较路一 32 至 33）。马太所记的，看来是约瑟的家谱（比较 16 节），因为后人的继承权来自父系，所以耶稣承受大卫宝座的权利，是来自他的养父。路加则透过马利亚的谱系，追溯耶稣的源头，直到亚当为止，这样就「将基督与预言中的女人的后裔相连」。

童女生子：所谓童女生子就是指道成肉身这件事。成了肉身的神子永不会被罪所沾染，因此童女生子的教义极其重要。以赛亚书七章 14 节预言到童女生子这件事，而马太福音一章 23 节，对这件事情加以解释，指出基督的降生，就是事情的应验。马太福音一章 23 节，称马利亚为「童女」（希腊文 *psrthenos*，意思很清

楚是指处女）。马太和路加的记载，都很清楚提及童女生子的教训。马太福音一章 18 节强调，马利亚是在与约瑟一起生活之前怀孕的；这节经文是在与约瑟一起生活之前怀孕的；这节经文更说明，她的怀孕是圣灵的工作。马太福音一章 22 至 23 节更强调，基督的诞生，是应验了以赛亚书七章 14 节童女生子的预言，25 节又指出，直至基督的出生，马利亚还是处女。路加福音一章 34 节提到，马利亚从来没有与男性发生关系，而天使在路加福音一章 35 节，再向马利亚解释说，她的怀孕是圣灵的工作。

关于基督已应验的预言		
题目	**旧约的预言**	**新约的应验**
亚伯拉罕的谱系	创十二 2	太一 1；加三 16
犹大的谱系	创四十九 10	太一 2
大卫的谱系	撒下七 12 至 16	太一 1
童女生子	赛七 14	太一 23
出生地：伯利恒	弥五 2	太二 6
先锋：约翰	赛四十 3；玛三 1	太三 3
君王	民二十四 17；诗二 6	太二十一 5
先知	申十八 15 至 18	徒三 22 至 23
祭司	诗一一〇4	来五 6 至 10
担当世人的罪	诗二十二 1	太二十七 46
被嘲弄	诗二十二 7、8	太二十七 39、43
手脚被扎	诗二十二 16	约二十 25
骨头没有折断	诗二十二 17	约十九 33 至 36
士兵抽签	诗二十二 18	约十九 24
基督祷告	诗二十二 24	太二十六 39；来五 7
憔悴	赛五十二 14	约十九 1
受苦与受死	赛五十三 5	约十九 1、18
复活	诗十六 10，二十二 22	太二十八 6；徒二 27 至 28
升天	诗六十八 18	路二十四 50 至 53；徒一 9 至 11

基督的人性

基督人性的含义

基督人性的教义，和基督神性的教义是一样重要的，如果耶稣不是人，他就不能代表堕落的人类。约翰一书写作的主旨，就是要革除那些否定基督真实人性的错误教义（比较约壹四 2），如果耶稣不是真正的人，他在十字架上的死，就只是一种幻觉；耶稣必须是个真正的人，才能代人类而死。圣经强调，耶稣是个真正的人，可是圣经也强调，他并没有承受人的罪恶，及堕落本性（约壹三 5）。

耶稣是由童女所生

童女生子是一个极重要（也是合符圣经）的教义。童女生于是基督无罪的必须条件，如果耶稣是从约瑟而生的，他就拥有罪的本性。福音书中不少地方都强调，基督是由童女所生的，马太福音一章 2 至 5 节所用的动词，是主动式（active form）：「亚伯拉罕生以撒」（2 节）。到第 16 节提到基督的出生，动词是故意地改为被动式（passive form）。「耶稣是从……生的」中的动词，是被动式的，这恰好成为以上记载男人生子的一大对比。约瑟并没有「生」耶稣。（参前面的讨论，提供更多的资料。）

耶稣有一个真正血肉的身体

耶稣的身体「和其他人的身体一样，除了他没有拥有其他人的罪和失败所产生的特质。」路加福音一至二章记载马利亚的怀孕和她怎样产下婴孩耶稣。这记载证实了救主真实的人性。耶稣不象幻影派（Docetists）所教导般，是个幻象。耶稣生命的后期。被人认识是一个犹太人（约四 9），是一个木匠，有兄弟和姊妹（太十三 55）。最后他甚至在这个人的身体受大苦难：鞭打的痛苦（约十九 1）、被钉十字架的恐惧（约十九 18）、在十字架上口渴如同常人（约十九 28）。这种种都说明了，耶稣有真正的人性。

耶稣有一个正常的成长

路加福音二章 52 节形容，耶稣的成长分为四方面：心智上、身体上、灵性上和社交上。耶稣愈发认识事物，就愈发成长。他的身体成长，他的属灵意识也增长（当然他并没有与罪接触的意识，因为他直到死，都是无罪的），他对社群的关系也成长。耶稣在这四方面的成长，都是「完全」的，「在每个阶段，他都是按那个阶段为完全的。」

耶稣有人性的灵和魂

耶稣有完整的人性，有身性、魂和灵。钉十字架前耶稣曾预知苦难，也曾经历心灵交战（约十二 27），这是因为他预知将要承担起全世界的罪，惊觉前面所发生的事情。约翰福音十一章 33 节用强烈的字眼，形容耶稣在他的朋友拉撒路之死，所表现在人性感情。面对前面的十字架，耶稣人性的心灵也被困扰（约十三 21）；他死去时就将灵魂交出来（约十九 30）。

耶稣有人性的特性

当耶稣在旷野禁食，他会饥饿（太四 2）。当他与门徒走过撒玛利亚时，他显得疲倦，停在井旁休息（约四 6）。他受烈日煎熬，变得饥渴（约四 7）。耶稣也经历过人性的感情：当他的朋友拉撒路死去，他哭了（约十一 34 至 35），他怜悯

人，因为那些人如没有牧羊人的羊（太九 36），他为耶路撒冷城忧愁哀哭（太二十三 37、路十九 41）。

耶稣有人的名字

「耶稣称为大卫的子孙」，这说明他是大卫的后裔（太一 1）。他也称为耶稣（太一 21），这名字相等于旧约「约书亚」（意思是「耶和华拯救」）；他被称为一个「人」，保罗说将来世界要被一个「人」审判（徒十七 31）。作为人，耶稣也是神和人的中保（提前二 5）。

基督的神性

基督神性的含义

初期教会有一些团体，否认基督具有真正的人性，但今天情况却恰好相反。在过去的两百多年，自由派神步不遗余力地否认基督的神性。鲁益师（C S．Lewis）说得好，关于基督的位格问题，只能有以下一个结论：除非他是撒谎者、疯子，否则他就是主。细看基督所留下的伟大宣称，我们不能单单以他为一位好教师；他的宣称远远多于一位教师。

说基督是神，意思不单是说他「象神」）基督在他的位格和工作上，完全与父平等。基督有不折不扣的形象。关于腓立比书二章 6 节，「他本有神的形象」一句话，华菲德（B．B．Warfield）曾说：「最清楚不过，他被宣称完全与神一样，并且拥有一切神之为神的完美特性。」

基督神性的重要性

若攻击耶稣基督的神性，就是攻击基督教的生命。因为正统信仰的核心，都承认基督以代替性的死，为失丧的人完成救恩。如果耶稣只是一个人，他就不能以死拯救世界。因为他的神性，他才有一个无限价值的死，这样他才能以死代替全世界。

基督神性的教训

圣经中充满了有关基督神性的个人宣称，和其他人的见证。约翰福音就特别强调基督的神性。

他的名字：（Ⅰ）神：在希伯来书一章 8 节，作者将诗篇四十五篇 6 至 7 节的话都应用在基督身上，说明基督是超越的天使。诗篇四十五篇 6 至 7 节的引文说：「论到子却说」；作者然后引用诗篇的话：「神呀，你的宝座是永永远远的」及「所以神……」这两个「神」的名字，都是指着子而说的（来一 8）。门徒多马看见复活的基督的伤口，就说：「我的主、我的神」（约二十 28）。（否定基督神性的人，一定会惊异于这句话，因为多马这句话无疑是一种亵渎。）提多书二章

13 节说，耶稣是「我们至大的神，和救主」。（照 New American Standard Bible 翻译）根据格兰维尔（Granville Sharpe）的希腊文法说，当两个名词用 *kai*（及）连接时，第一个名词有冠词而第二个没有，这两个名词就是指同一事物。这里至大的「神」和「救主」，都是指「耶稣基督」。约翰福音一章 18 节又宣称「独生子」——指基督——是将父表明出来的。

（Ⅱ）主：当基督和法利赛人辩论时，证明他不单是大卫的一个子孙，而且更是弥赛亚，而大卫自己也称弥赛亚为「我主」（太二十二 44）。保罗在罗马书十章 9 节、13 节，也称耶稣为主。他强调，认耶稣为主（神性）是得着救恩的明证。保罗又在第 13 节引用约珥书二章 32 节，那里是指着主而说的，但保罗将那些话应用在耶稣身上，将基督与旧约的耶和华视为等同。希伯来书的作者也在一章 10 节，将诗篇一〇二篇 25 节应用在基督身上，称他为「主」。

（Ⅲ）神的儿子：耶稣在不少场合中，都称自己为「神的儿子」（比较约五 25）。基督这个名字常被人误解，有人说，这名字是表明子比父小；但犹太人则明白，这个宣称说基督称自己为神的儿子，他就是「将自己和神当作平等」（约五 18）。

他的属性：（Ⅰ）永恒：约翰福音一章 1 节宣称基督的永恒性。「有」（希腊文未完成式 hen），是指在过去继续不断的存在。希伯来书的作者在一章 11 至 12 节，也用诗篇一〇二篇 25 至 27 节的话，将神的永恒性归于基督。

（Ⅱ）无所不在：基督在马太福音二十八章 20 节应许门徒：「我就永远与你们同在。」确认基督具有人性和具有神圣。基督按他的人性是住在天上的，但按他的神性则是无处不在。基督注在每个信徒里面，无处不在（比较约十四 23、弗三 17、西一 27、启三 20）。

（Ⅲ）无所不知：耶稣知道人心中所存的，他也不将自己交托人（约二 25）。虽然他初次与撒玛利亚的妇女见面，但是他也能数说撒玛利亚妇人的过去（约四 18）。他的门徒确认他的无所不知（约十六 30），他多次预言自己的受死，（比较太十六 21，十七 22，二十 18 至 19，二十六 1 至 2）。

（Ⅳ）无所不能：耶稣拥有上天下地的权柄（太二十八 18）。他有赦免罪恶的权柄——这件事只有神能做（比较可二 5，7，10、赛四十三 25，五十五 7）。

（Ⅴ）不改变：基督是不会改变的，他永远是一样的（来十三 8）。这也是神的一种属性（玛三 6、雅一 17）。

（Ⅵ）生命：一切的创造——人类、动物、植物——都因为有生命才得以生存。基督却不同，他是自存的；他有的并不是一个被赋予的生命，因他就是生命（约一 4、十四 6、比较诗三十六 9、耶二 13）。

他的工作：（Ⅰ）创造者：约翰说，若非基督的创造，一切就不会存在（约一 3）。歌罗西书一章 16 节也说，基督不但创造了世界，也创造了诸天，和天使。

（Ⅱ）维持者：歌罗西书一章 17 节说，基督是连系宇宙的力量。希伯来书一章 3 节又说，基督「使万有得以维系」，这是希腊文分词 *pheron* 所表达的语气。

（Ⅲ）赦免罪：只有神能赦免罪。耶稣能赦免罪，表明他的神性（比较可二 1

至 12、赛四十三 25）。

（Ⅳ）行使神迹：基督所行的神迹正是他的神性的一个明证。研究基督的神迹可让我们看见，在神迹背后所表明的神性。举例说，当耶稣开瞎子的眼睛，人就会想起诗篇一四六篇 8 节的话：「耶和华开了瞎子的眼睛。」

他接受敬拜：圣经的基本真理是，只有神才能受敬拜（申六 13，十 20；太四 10；徒十 25-26）。但耶稣也接受人的敬拜，这证明耶稣具有神性的一个强而有力的证据。约翰福音五章 23 节，耶稣说自己可以得到与父一样的尊敬。如果耶稣不是神，这就是彻底地亵渎的一句话。另参看哥林多书十三章 14 节的祝福语，是以三位一体神的福气临到信徒。这祝福语显明三个位格的平等性。当耶稣荣耀地进入圣城，他引用了诗篇八篇 2 节的话，来说明少年人向他的称颂：「你从婴孩和吃奶的口中，完全了赞美的话。」（太二十一 16）。诗篇第八篇是称颂耶和华的一篇诗，将敬拜归与神，耶稣乃将同样的敬拜归给自己，当瞎子蒙了医治，遇见耶稣时，他敬拜耶稣（约九 38）。耶稣并不阻止他的敬拜，显明了他是神。保罗在提摩太后书四章 18 节，称耶稣为主，并且将荣耀归于耶稣。荣耀就是代表神舍吉拿的荣美，是神性的表征。在腓立比书二章 10 节，保罗又说，将来一日，上天下地都要敬拜基督。

二性合一（HYPOSTATIC UNION）

二性合一的含义

二性合一可以定义为：「第二位格——成为肉身的基督——降临取了人性，在同一的位格拥有不减损的神性，和真实的人性，直到永远。》基督是以一个位格降临的，而下单是以一种本性降临。他降临后，争取了一种本性——就是人性——他不单是住在一个人的位格里面。二性合一的结果，是神人一体（theanthropic Person）。

二性合一的解释

基督是二性连合，不可分割的。二性并不混淆，也不失去单独的特性。基督永远是神人一体的，他是完全的神，也是完全的人，两种独立本性，都在同一个应格里直到永远。「虽然有些时候，基督使用人性方面的作为，有些时候基督又使用神性方面的作为，但他所作的和所是的，都出于同一位格。虽然基督有明确的两种本性，但基督不是相重人格的。」总结二性合一的理论，可以分为二方面：（Ⅰ）基督有两种独立本性：人性和神性；（Ⅱ）两性没有混淆；（Ⅲ）基督虽然是两性，但他只有一个位格。

二性合一的问题

这教义的主要问题，关系到耶稣基督的两种本性。以下是几种发展出来的观点。

加尔文派：约翰加尔文（John Calvin）说，两种本性是合一的，但属性不会交换。属性不能抽离本性，也不会改变本性的本质。华富尔得（Walvoord）说：「两种本性合而为一后，任何一种重要的属性都不会减损，而两种本性仍保持为独立的本性。」两种本性之间没有混淆；「无限不能和有限交换，心思不能和物质交换，神不能和人交换，反过来也是这样。若去除神圣本性中的某种独立属性，就等于破坏他的神性；而去除人的某种独立属性，也等于是破坏了他的真实的人性。因此基督的这两种本性是不能减损的，二者之间也没有可以互相更换的单独属性。」

路德宗：路德宗认为，神性延伸到人性后，带来一些重要的影响。其中一个在教义上重要的影响是，基督的身体无处不在。那就是说，基督的神性是无处不在的，当转移到基督的人性身体时，便形成基督升天后，他的人性身体也在一种无处不在的状态，因此在圣餐中，基督也能以身体与我们同在。饼和酒的虽然没有改变，但基督仍可存在其中。

二性合中的结果

这两种本性在救赎上都是必须的。作为人，基督可以救赎人，为人而死；作为神，基督的死有无限的价值，「足以为全世界人赎罪。」

基督永恒祭司的职分，是建立在二性合一的基础上。「基督道成肉身成为人，可以做人的祭司。但作为神，他祭司的职份是依麦基洗德的等次。持续到永远的，他也因此能够做神和人之间的中保。」

虚己与二性合一

「虚己」一词牵涉到腓立比书二章 7 节「反倒虚己（希腊文 *ekenosen*）」的解释。重要问题是：什么是基督的虚已？自由派神学说，基督虚己，只是指他的神性。但从基督的生平和事奉看，并不是这样，因为他的神性曾在不同的场合中彰显。以下两点是值得注意的。（Ⅰ）「基督只是放弃不使用一些相对的或及物的属性，他并没有摒弃绝对的及内在的属性；他永远都是全圣洁、公平、慈爱、真实和信实的。」这句话解释了一些难解经文如马太福音二十四章 36 节。耶稣在许多场合中都彰显了他的相对属性。（Ⅱ）基督另外得着了一种本性。腓立比书二章 7 节的上下文，已经解释了虚己的问题。虚己不是一种「减损」，而是一种「增加」。以下四句话（腓二 7 至 8），正说明了虚己的意思：「（a）取了奴仆的形象，（b）成为人的样式，（c）有了人的样子，（d）自己卑微，存心信服，以至于死。」基督的「虚已」，会不断增加一种本性，就是人性受限制。但他并没有舍弃神性。

基督在地上的生活

引言

基督论里，对于基督生平的研究是十分重要的，因为这可证明，拿撒勒人耶稣

就是应许中的弥赛亚。福音书的作者证明，基督的生平应验了旧约先知的预言。单在马太福音就应验了 129 处旧约经文，这些经文很多都有这样一句引用的公式：「这事就应验了……」（比较太一 22，5，15，17，23 等等）。每一位福音书的作者，都有不同的受书人，但每位作者都极力维护基督和基督的宣称。所有福音书的作者都强调，基督自称为弥赛亚。

基督的话语

基督的教训，证实了他弥赛亚的宣称。福音书的作者，用了不少篇幅记载耶稣的话语和教训，以下图表，说明了这些记载的篇幅。

福音书中基督的话语			
福音书	**节数（KJV）**	**字数**	**占福音书的比例**
马太福音	1,071	644	五分之三
马可福音	678	285	七分之三
路加福音	1,151	586	接近一半
约翰福音	879	419	未接近一半
总数	3,779	1,934	差不多一半

从图表中看，基督的话语占了福音书的篇幅将近一半。福音书的作者有一个清晰的目标——要记载基督口所说的话。马太提到基督的话语的次数，多于其他作者；马太福音更记载了整段整段重要的基督的讲论。马太福音五至七章是登山宝训，显明了基督教训的权威。这篇宝训不时出现一句话，「你们听见有话说……只是我告诉你们」，这句话显出基督的权威。基督的教训是高于传统和拉比的教训的，他也没有引用其他的教师的话（以色列人的教师在习惯上这样做）。因为他本身就是权威。结束时，听众都诧异他教训的权威，他并不象文士。

基督的无所不知，也显露在他的教训中。天国的比喻正是一个例子（太十三），在这些比喻中，基督提到整个现今世代的事情。在橄榄山的训渝（太二十四至二十五），基督启示有关末世大灾难中的大事情。在楼房里的训谕（约十四至十六），基督将一些新的和重要的有关圣灵的真理，教训门徒；然后，他就离去。

此外，四卷福音书，还有不少其他证明基督权柄的比喻和训谕。基督的教训证实他（弥赛亚）的宣称，他指出他的教训是以差遣他的父而来的（约十二 49）；他又说，他自己是从父来的（约十七 8）。基督所说的是关乎永生的话语（约六 63 至 68），表现出神的智慧（太十三 54），就是不信的人，也希奇他教训中的智慧与能力（可六 2、路四 22）。基督的话语证实了他的宣称。

基督的工作

以赛亚曾预言，弥赛亚能叫瞎子看见、聋的听见、哑的说话、跛子行走等神迹（赛二十九 18，三十二 3，三十五 5 至 6；另比较番三 19）当约翰的门徒来问耶稣，耶稣就将这些预言一一提醒他们，并且加以应用在自己身上（太十一 4 至

5）。耶稣所行的神迹，也证明了他的神性和弥赛亚身分。仔细研究这些神迹，这真理就更为明显了。

基督所行的神迹，预表了他弥赛亚的千禧年国度。

约翰写福音书时，选择记载了七个耶稣复活前所行的神迹，来证明他的权柄。当然，基督行了更多其他的神迹，但这七个神迹却含有代表意义，表现出基督在人类生活各方面，所彰显的权柄。

见证耶稣的是他的话语和他的工作、他的教训和他的神迹。两者都是他的神性和弥赛亚职事的证据；因此耶稣提醒约翰的门徒：「你们要去，把所听见、所看见的事，告诉约翰。」（太十一 4）。

耶稣所行神的工作	
耶稣的工作	**神的工作**
平静风和海（太八 23 至 27）	诗一〇七 29
医治瞎子（约九 1 至 7）	诗一四六 8
赦免罪恶（太九 2）	赛四十三 25、四十四 22
叫死人复活（太九 25）	诗四十九 15
叫五千人吃饱（太十四 15 至 21）	珥二 22 至 24

基督被拒绝

耶稣以以色列弥赛亚的身分到来，又借着他的话语和工作，见证弥赛亚的身分。福音书的作者从主题的观点记载耶稣的生平，马太的福音尤其如此。马太福音第三至七章，将耶稣在山上的宝训，和他弥赛亚的身分结连（太七 28 至 29）。在八至十章，基督行使神迹，借着工作，彰显他在不同范畴的权柄。以色列人都因着他的话语和工作，得到弥赛亚的见证；以色列人有责任向弥赛亚回应，而宗教领袖，更是有责任领导百姓认识这位弥赛亚。马太福音十二章是这些记载的高峰。宗教领袖都下了结论：「这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜阿。」（太十二 24）他们都承认，耶稣曾行了神迹，但他们的结论是，他的神迹是靠着撒但的能力。以色列人拒绝他们的弥赛亚，结果，基督的国度不能在他第一次降临时实现，要延迟到他的第二次降临；然后，耶稣就将有关他第一和第二次降临的过度时期，告诉门徒（太十三 1 至 52）。

基督神迹所表明 有关千禧年的意义		
神迹	**有关千禧年的意义**	**经文**
水变为酒（约二 1 至 11）	喜乐	赛九 3、4，十二 3 至 6
叫五千人吃饱（太十四 15 至 21）	昌盛与丰富	赛三十 23 至 24，三十五 1 至 7
在水面上行走（太十四 26）	环境转变	赛三十，四十一
捕鱼（路五 1 至 11）	丰盛；对动物界的权柄	赛十一 6 至 8

平静风和海（太八 23 至 27）	对物质的管治	赛十一 9，六十五 25
医治瞎子（太九 27 至 31）	除去肉身和灵性的瞎眼	赛三十五 5
叫死人复活（太九 18 至 26）	长寿：信徒不会死亡	赛六十五 20

约翰福音中选择记载的神迹	
神迹	**意义**
水变为酒（二 1 至 11）	质
医治大臣的儿子（四 46 至 54）	空间
池旁治病（五 1 至 18）	时间
叫五千人吃饱（六 1 至 14）	量
在水面上行走（六 16 至 21）	自然界
医治瞎子（九 1 至 41）	不幸
叫拉撒路复活（十一 1 至 44）	死亡

基督的死

代替：关于基督的死，有各种不同的理论，新约强调，基督的死是代替罪人的死。基督的死称为代赎（Vicarious），这字的意思是「以一个代替一个」。以赛亚书五十三章所用的代名词，就是强调基督的死的代替性质：「那知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤；因他受的刑罚我们得平安，因他受的鞭伤我们得医治。」彼前前书二章 24 节的大意也相同：「他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪；使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受的鞭伤，我们便得了医治。」

有两个希腊文的前置词，是说明基督的死的代替性意义的。第一个是 *anti*，马太福音二十章 28 节说：「人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人；并且要舍命，作（*anti*）多人的赎价。」（比较可十 45）。*anti* 在路加福音十一章 11 节的用法，也是代替的意思。另一个前置词是 *huper*，意思也是代替。提摩太前书二章 6 节说，基督「舍了自己作（hyper）万人的赎价。」加拉太书三章 13 节也教导同样真理：「基督既为（huper）我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅。」耶稣在罗马人的十字架上死去，代替全人类（比较林后五 21；彼前三 18）。神的圣洁和公义，因着基督为罪所付出的代价，就得着满足，神就是在这个基础上，宣告相信主的罪人为义；接受他们与他交通。所有信徒的罪，都归在基督身上，他借着死为他们付出了代价。

救赎：另一个相关的真理是，基督的死完成了救赎。歌林多前书六章 20 节说，信徒「是用重价买来的。」「买」是译自一个希腊字 *agorazo*，这个字是用来形容，奴隶在古时的市场上公开被买卖。基督是从罪的奴隶市场上，买了信徒回来，释放他们，使他们获得自由（比较林前七 23；加三 13，四 5；启五 9，十四三 4）。

另一个结果是，基督的死叫人与神和好，这意思是说，原本人是与神疏离，现在却与神和好了。敌对的关系已经消除（罗五 10）。伊甸园的背叛，令人与神断绝了沟通；这里所说的和好，就是让以前的敌对关系，变成了和好的关系；神恢复

与人的交通（比较林后五 18 至 20）。

挽回祭：基督的死成为一种「挽回祭」，意思是，圣洁的神公义的要求，已经完全符合了。罗马书三章 25 节解释说：「神设立耶稣作挽回祭（希腊文 *hilasterion*），是凭耶稣的血，和借着人的信。」基督借着死，付出了罪的代价，神得着满足；他圣洁的要求得以维持，神的愤怒终止。

赦免：基督的死带来罪的赦免，神接受了代价，让罪恶得以赦免。基督的死成就了法律上的代价，让神可以赦免罪。歌罗西书二章 13 节说，神「赦免了（希腊文 *charisamenos*）你们一切过犯。」「赦免」一词是从恩典这词而来的，这样说，赦免的意思就是「以恩典赦免」。一个普通译为赦免的用语（希腊文 *aphiemi*），意思就是「送走」（太十六 12，九 6；雅五 15；约壹一 9）。

称义：基督的死更进一步的结果是，有罪的信徒得以称义。称义也是一个法律用语，指作为法官的神，宣告信主的罪人为义。罗马书五章一节解释说：「我们既因信称义（希腊文 *dikaiothentes*），就借着我们的主耶稣基督，得与神相和。」「称义」（希腊文 *dikaioo*）有负面，也有正面的意思。负面的意思是，除去信徒的罪；正面的意思是，基督的义临到信徒（比较罗三 24、28，五 9；加二 16）。有关基督的死，请另参「有关救恩的教义」，那里会作进一步的讨论。

基督的复活

重要性：（Ⅰ）复活确定了基督教信仰的功效。保罗说：「基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。」（林前十五 17）。

（Ⅱ）复活保证了父接纳子的工作。复活表示，在十字架上的工作已经完成。基督曾经祷告求父将那苦杯挪去（太二十六 39），这祷告不是说要逃避十字架，而是祈求死后得到复活的生命（诗十六 10）。父听了这个祷告（来五 7），就将子从死里复活过来，这表示他接纳了基督的工作。

（Ⅲ）复活在神的计划里是必须的。基督曾应许，差遣圣灵来帮助门徒（约十六 7），但圣灵必须等基督离开之后，才降临（这表明复活是必须的）。

（Ⅳ）复活是应验先知有关的预言。大卫曾预言基督的复活（诗十六 10）；彼得就曾指出，基督的复活是诗篇十六篇 10 节预言的应验。基督自己不单预言自己的死，更预言自己的复活（太十六 21；可十四 28）

证据：（Ⅰ）空的坟墓：基督若不是复活了，那就是有人偷去他的尸体。偷尸者如果是敌人的话，为何他们不展示尸体呢？门徒更没有可能把尸体偷去，因为当时有精兵把守坟墓，并在墓的门口加上封条。所以空的坟幕，就是复活的明显证据。

（Ⅱ）裹尸布的形状：圣经说，当约翰进入坟墓，「看见就信了」。（约二十 8）约翰看见裹尸布放在那里，保持一个身体的形状；而头巾是「另在一处卷着」（约二十 7；比较十一 44）。约翰明白到，没有人能从裹尸布中偷去尸体，而裹尸布仍然保持身体的形状。只有一个合理的解释：耶稣的身体离开裹尸布而去。

（Ⅲ）复活的显现：在以后的四十天内，很多人曾看见复活的主。这些人中有信主的妇女、两个在以马忤斯的门徒、彼得和其他使徒、在一个场合中看见主的五千个信徒、雅各、使徒和彼得（太二十 1 至 10，路二十四 13 至 35；林前十五 5 至

8），这些都是有关复活真实性的重要证据。耶稣在升天后向保罗和约翰的显现，记载在使徒行传和启示录里。

（Ⅳ）门徒的改变：门徒知道基督已死，他们对基督的复活，采取怀疑态度，但当他们看见他时，他们就完全改变了。使徒行传第二章的彼得，和约翰福音十九章的彼得，简直判若两人，这是由于他们看见主真正复活了。

（Ⅴ）守主日：门徒立刻开始在每个星期的第一天聚集，记念耶稣的复活（约二十 26；徒二十 7；林前十六 2；启一 10）。

（Ⅵ）教会的产生：教会的产生不能离开复活这件事。初期教会不断的增长，也就不断宣讲这个教训（徒二 24 至 32，三 15，四 2）。

基督的升天

升天的事实：基督的升天记载在马可福音十六章 19 节，路加福音二十四章 51 节，和使徒行传一章 9 节。彼得在使徒行传二章 33 节提到基督升天的证据，并指出他差遣圣灵降临，而这位在五旬节降临的圣灵被无数的人见证他的来到。彼得更进一步强调，基督升天是诗篇一一〇篇 1 节的应验。那里主说：「你坐在我的右边。」保罗在以弗书四章 8 节，也强调同样的真理。他提到基督「升上高天……将各样的恩赐赏给人。」希伯来书的作者也鼓励信徒，要坦然无惧地，亲近施恩的宝座，因为「我们既然有一位已经升入高天、尊荣的大祭司，就是神的儿子耶稣」（来四 14〕。彼得也说，信徒得救是靠着那位复活升天的主（彼前三 22）。

复活的重要性：（Ⅰ）复活是基督在地上事奉的结束。复活标志着基督受自我限制时期的完结。

（Ⅱ）复活结束了基督羞辱的时期。复活之后，基督的荣耀不再被遮盖（约十七 5；徒九 3 至 5），基督今天已经高升，坐在天上的宝座上。

（Ⅲ）复活一事，标志着复活的人性首次进入天堂，也标志着在天堂，一件新的工作的开始（来四 14 至 16，六 20）。复活而荣耀的主，是人类的新代表，他是基督徒的代祷者。

（Ⅳ）复活之后，圣灵可以降临（约十六 7）。基督升天是必须的，因为基督升天了，他才可以差遣圣灵来。

基督的试探

定义

虽然基督在一生的事奉中再三受到「试探」（比较路四 13，二十二 28；可八 11），但旷野的试探（太四 1 及平行经文），是本段的研究焦点。基督胜过试探是他纯洁和无罪的明证（来四 15），这证明了基督是没有因诱惑而犯罪的可能（雅一 13）。

可犯罪性（Peccability）

有一种观点认为，基督是有犯罪的可能的，这称为「可犯罪性」（peccability）（拉丁文 potuit non peccare）。另一种观点说，基督是没有犯罪的可能，这称为「不可犯罪性」（impeccability）（拉丁文 non potuit peccare）。福音信仰的争论点，不是基督有没有犯罪，所有福音派都认为，基督从来没有犯过罪；而争论焦点却在，基督有没有犯罪的可能性。一般来说（不是所有），加尔文派相信，基督是没有犯罪的可能，而亚米纽斯派（Arminians）却认为，基督是有犯罪可能的，只是他没有犯罪。

基督可犯罪性的观点，所根据的是希伯来书四章 15 节：「他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。」如果试探是真实的试探，基督就有犯罪的可能，否则试深就不是真实的试探。改革宗神学家贺智（Charles Hodge），也许他所持的观点是这派中最具代表性的。他说：

> 如果他是一个真实的人，他就一定有犯罪的可能。但是他在面对最大的引诱时仍没有犯罪，当他受到唾骂他就祝福，当他受苦他不惧怕，他在剪毛的人手下默默无声，象一头温驯的绵羊，这种种都可作为例证。有试探就有犯罪的可能。如果按基督的人性结构来说，他若没有犯罪的可能，那么他的试探就不是真正的试探，也不是有效的试探，他也不能怜悯他的百姓。

狄贺安（M，R DeHaan）和狄贺安・李察（Richard DeHaan），在电台广播和著作中，都教导基督的可犯罪性。

此派强调，基督在试探中的人性因素——试探都是真实的试探。此派的弱点是，它并没有考虑到基督的身分——除了是人，他也是神。「试探」这个字（希腊文 *periazo*），也曾用在父神（徒十五 10；林前十 9，来三 9）和圣灵身上（徒五 9）。我们似乎不大可能说，父和圣灵都有犯罪的可能，因此，试探并不一定要求有犯罪的可能。人常常都试探父神和圣灵，但我们似乎不能说三应一体中有两位会犯罪。

不可犯罪性（Impeccability）

不可犯罪性的观点认为，基督所受撒但的试探，是真实的使探；可是基督是没有犯罪的可能的。以下是几个简单的论点。

观点：试探的目的，不是要证明基督可以不可以犯罪，而是要显明基督不去犯罪。试探是在特殊时刻来到的：是在基督公开事奉时开始的。试探是要向以色列人证明，他们所有的是一位怎样独特的救主：他是一位没有可能犯罪的神的儿子。但值得注意的是，发动试探的不单是撒但，也是圣灵（太四 1）；如果基督是有犯罪的可能的话，圣灵就是引诱基督去犯罪的主脑，但这不是神会做的事情（雅一 13）。

基督的可犯罪性，只能从他的人性去解释。因他的神性是不会犯罪的。虽然基督有两种本性，但他只有一个位格；他不能使自己脱离神性，无论基督在那里，他

都有神的本性。如果这两种本性可以分割的话，我们就可以说，基督在人性中是可能犯罪的，但因为人性和神性是不能在位格中全然分割的，而且神性是不可能犯罪的，所以我们只可确定的说，基督是没有犯罪的可能的。

证据：石威廉（William Shedd）和其他人，也列出了一些基督的不可犯罪性的证据。

（Ⅰ）基督的不变性（来十三 8）：基督是不会改变的，所以他是不能犯罪的。

（Ⅱ）基督的无所不能（太二十八 18）：基督是无所不能的，因此他就不可能犯罪。有软弱才有犯罪的可能，但我们在基督身上找不着任何的软弱。基督怎会一方面是无所不能的，一方面又有犯罪的可能？

（Ⅲ）基督的无所不知（约二 25）：基督是无所不知的，所以基督不可能犯罪。因罪的成因是无知，罪人是蒙受欺骗的，但基督不可能蒙受欺骗，因为他知道一切事，包括没有发生过，但有发生的可能的事（太十一 21），如果基督有犯罪的可能，他是不会知道犯罪的后果的。

（Ⅳ）基督的神性：基督不单是人，也是神，如果基督单单是人，他就有犯罪的可能；但神是不能犯罪的，而在基督身上合一的二性，人性乃隶属于神性（否则有限的就盖过无限的）。在基督合一的独一位格里，他有两种本性，就是人性与神性。既然基督有神性，他就不可能犯罪。

（Ⅴ）试探的性质，（雅一 14 至 15）：临到基督的试探是一种「从外而来」（from without）的试探，但犯罪的行动是从「里面」对外面试探的回应。既然耶稣没有罪性，在他里面就没有什么可以回应外面的试探。人犯罪，是因为人从里面回应外面的试探。

（Ⅵ）基督的意愿：在道德抉择上，基督只能有一种意愿，就是完成父的旨意；在道德抉择上，人的心意是从属于神的旨意。如果基督有犯罪的可能，他的人性意愿就会强过神性的意愿。

（Ⅶ）基督的权柄（约十 18）。在神性里，基督对自己的人性有完全的权柄。举例说，除非基督自愿牺牲，否则没有人能取去他的生命（约十 18）。如果基督有控制生与死的权柄，他也就一定有对付罪的权柄；如果他凭着自己控制死亡，他也能凭着自己而胜过罪。

基督的职事

他是先知

神借着先知向人说话，先知的职事，是在申命记十八章 15 至 18 节设立的，最后实现在基督身上（比较徒三 22 至 23）。除了耶稣基督，没有一个先知能完全彰显父的旨意，但基督来到世上时，是将父完全向人表明，完全向人启示出来（约一 18）。

他是祭司

先知是将神向人显明，而祭司是神的代表。诗篇一一〇篇 4 节，将基督祭司职分，溯源自麦基洗德的等次（比较来五 6 至 10，六 20，七 11、17）。作为祭司：（Ⅰ）基督继续代表信徒，因为他是长远活着的（来七 24）；（Ⅱ）基督完全拯救信徒，因为他的代祷永不终止（来七 25）；（Ⅲ）基督本身没有罪妨碍他祭司的职责（来七 27）；（Ⅳ）基督只献上一个祭物，来完成祭司的工作（来十 12）。

他是君王

创世记四十九章 10 节（参考本章前面）预言弥赛亚是从犹大支派而来，并且执掌王权。撒母耳记下七章 16 节说，弥赛亚将拥有一个朝代，管治一国之民，和一个永远的宝座。神在诗篇二章 6 节宣告，将他的儿子在耶路撒冷设立为王。诗篇一一〇篇说，弥赛亚会制服他的仇敌，管辖他们（比较赛九 6 至 7；但七 13 至 14；弥五 2；亚九 9；太二十二 41 至 46，二十五 31；路一 31 至 33，启一 5，十九 16）。

基督的三个职事是：先知、祭司、君王。这三件事是道成肉身所要达成的目的。基督的先知职事，是为了启示神的信息；祭司的职事是关乎拯救和代祷；君王的职事，使他拥有权力管治以色列和全地。这三个职事的目的，在主耶稣基督身上完全实现了。

基督现今的工作

基督正在建立教会

身体的形成：哥林多前书十二章 13 节说，基督的身体（教会），是圣灵所形成的，但基督作为教会的头，要作教会的引导和管理。使徒行传二章 47 节说，基督令教会人数增长，这与使徒行传一章 1 节的记载相吻合。路加在那里指出，他所写的福音，是记载耶稣「开头」所行的事，这说明耶稣建立教会的工作，在今天仍然继续进行。

身体的方向：基督不但是身体的头，也作身体的领导（西一 18），在身体方面施行营治（弗五 23、24）。人的头怎样指示整个身体方向，教会的头（基督）也照样借着神的话语，给教会指示正确的方向（弗五 26）。

身体的滋养：人需要滋养自己的身体，而基督就是教会得以滋养的来源，是滋养教会成长的材料（弗五 29、30）。基督现今的工作，是使身体成长。

身体的洁净：基督负责洁净肢体，他要使信徒成圣（弗五 25 至 27），这是基督洁净教会渐进的成圣过程（progressive sanctification）。

身体得着恩赐：基督是属灵恩赐的源头，圣灵是属恩赐的管理者（弗四 8、11 至 13）。恩赐的目的，是叫整个教会得以建立和增长。以弗所书四章 11 至 13

节，指出基督赐予恩赐，是要让基督的身体（教会）增长，长大成人。

基督正在为信徒代祷

基督的代祷是救恩稳妥的保证：信徒失落救恩唯一的可能性是，基督不能有效地执行中保的任务（罗八 34；来七 25）。基督的代祷包括：（Ⅰ）他来到父的面前；（Ⅱ）他所说的话（路二十二 32；约十七 6 至 26）；及（Ⅲ）他继续不断的代祷（注意动词所用的现在时态）。

基督的代祷能恢复我们因罪而隔断与父神的交通：基督被称为信徒的「中保」（希腊文 *parkletos*），这字意思是「辩护律师」（约壹二 1）。在拉比的著作里，这名称可指一个提供法律援助，或一个代表某人求情的人……这词无疑是指一个在法律上的「辩护者」，或「辩方顾问」。基督为我们安排天上的居所（约十四 1 至 3）：基督在荣耀的父的家里为我们预备住处，这情况就象一些东方的富户，在他的广大庭院中增设居所，让已婚的儿女在里面居住。他的庭院是足够容纳他们的。基督让信徒的生命结出果子（约十五 1 至 7）：葡萄树的枝子与树身结合，枝子吸取树身的养分，以维持生命，结出果子；照样信徒也与基督在灵性上连合，吸取基督的属灵养分，使信徒能结出属灵的果子。

基督将来的工作

圣经中给我们的盼望是，弥赛亚最后要复兴一切。换一句话说，弥赛亚的降临，实现了教会荣耀的盼望，这是指信徒复活，与主联合（林前十五 51 至 58；帖前四 13 至 18；多二 13）。换句话说，弥赛亚的降临是对不信的列国和撒但的审判（启十九 11 至 21）也是神子民以色列人得救，和千禧年国度的开始（弥五 4；亚九 10）。（参看第 26 章「末世论：有关末后事情的教义」的讨论。）

（21）圣灵论：有关圣灵的教义

因为圣灵是三位一体的其中一位，所以在神学上，关于圣灵的位格和他的工作是十分重要的。众所周知，那里有神的真理，那里就有伪真理的传播，混淆和破坏了正统的教义。圣经中有根多关于圣灵的教训，我们该用特别的一章，探讨这个重大的神学论题。

圣灵的格性

从圣灵的身分（Identity）来确定了他的格性（Personality）

在不少人心目中，人格（personality）只能存在于人。这就好象说，格性只关乎有限的存在（finite beings），而不关乎无限（infinite）的存在。因为人是按神的形象而造，我们有理由相信，神和人中间是有相似的特性的。「我们可以从对人性的研究，建立起一些对神圣格性的了解，因为人是按照神的样式被造的。」格性可以简单界定为：拥有智慧、感情和意志；故此我们可以说，圣灵是拥有智慧、感情和意志，这足以证明，他是一位既有位格（person）又有格性的神。圣灵有时也被人视为一件「物」，称作「它」，或被视为一种影响力。本章要证明，圣灵不单有影响力，而且是有位格的。圣灵有着一切人格的特质。在教会初期，亚流（Arius）否认圣灵的格性。他说，圣灵只是从父产生出来的一种影响。亚流的教训虽然在主后 325 年的尼西亚会议中（Council of Nicca）被否认，但在今天的神体一位论（Unitarianism）和其他异端，如耶和华见证人会等，这种教训仍然存留。

他的属性证明他人格的存在

智慧：圣灵是有智慧的。因为「圣灵参透万事」（林前二 10）。「参透」这词，是表示对事物仔细观察和探究。圣灵洞透神的深邃，又将深奥的事启示给信徒；基督在约翰福音五章 39 节，也用了这个词，他说：「你们查考（参透）圣经……」

知识：没有人能洞察神的思维，但圣灵能明白神的心意（林前二 11）。

思想：圣灵知道父，又明白父的心意（罗八 27）。心意（希腊文 *phronema*）这个词的意思是：「心意、思维方式、目标、愿望、努力」，这字清楚表明，圣灵是有思想的（比较弗一 17）。

感情：感情或知觉都是一种感觉，是对事物的反应和能力，以弗所书四章 30 节保罗吩咐说：「不要叫神的圣灵担忧。」经文所强调的是，如果信徒说谎（25 节）、生气（26 节）、偷窃、懒惰（28 节），或说不合适的言语（29 节），圣灵都会为他们担忧。「担忧」这名词，曾经用来形容哥林多人读了保罗写给他们的信后所产生的忧愁（林后二 2、5）。因有位格才会产生忧愁。单有影响力，是不会

叫人忧愁的。

意志：圣灵是有意志的，这是指，他拥有至高选择和决定的权力。圣灵将属灵的恩赐，按自己的心意分配给人。「他的心意（希腊文 *bouletai*）意思是指「经过事前安排的意志的决定」；这句话清楚显明了，圣灵有至高抉择的能力。「心意」这个词也用来形容父神的旨意（雅一 18），正如父神有他的旨意，圣灵也有自己的心意。在使徒行传十六章 6 节，圣灵行使他的旨意，禁止保罗在亚西亚传道，将保罗引领到欧洲。这些经文清楚指出，圣灵是有智慧、有感情和有意志的，这一切都是真实格性的一部份。

他的工作证明他格性

圣灵所施行的工作，与父及子的工作相似，这些工作证明了圣灵的格性。

圣灵教导：耶稣离开门徒之前，曾勉励并告诉他们，他会赐给他们「另外……一位保惠师」（约十四 16）。「另外」一词，强调这位保惠师——圣灵是和基督一样的。耶稣怎样教训门徒（太五二；约八 2），圣灵也照样教训他们（约十四 26）；圣灵要完成及执行和基督一样的教导工作，圣灵也叫信徒记起，基督以前所教导的一切，确定基督的教训。

圣灵见证：耶稣应许门徒，圣灵「要为我作见证」（约十五 26）。「作见证」一词，是指为某人见证；圣灵会见证关于基督的教训，见证基督是从父而来的，所说的都是神的真理。约翰福音十五章 27 节，也用同一个字来指门徒，为基督所作的事；门徒怎样见证基督，圣灵也要怎样为基督作证。

圣灵引导：耶稣说，圣灵来到为要引导门徒进入真理（约十六 13）。这就如形容圣灵是一位导游，带领旅客去游览地方，而那地方是他所熟悉的，旅客却未曾到过。

圣灵叫人知罪：约翰福音十六章 8 节又说，圣灵将来的工作包括，叫世人知罪。知罪（希腊文 *elegcho*，中文圣经译作「自己责备自己」），意思是「叫某人为一些事而知罪；向某人指出一些事。」圣灵也要作神的控诉者，叫世人力罪、为义、为审判而责备自己。

圣灵使人重生：经历新生的人都由圣灵所生，他是被圣灵重生的。基督怎样将生命赐给信徒（约五 21），圣灵也怎样叫人重生（比较结三十六 25 至 27；多三 5）。

圣灵代祷：信徒有软弱，圣灵为信徒叹息，为信徒祷告（罗八 26）。父既明白圣灵所代祷的事情，就使信徒生命得着好处，为他们成就一切事情，因为圣灵是为神的儿女代祷的（罗八 28）。「代祷」这个词也用于基督的代祷（罗八 34；来七 25），正如基督为信徒代祷一样，圣灵也为他们代祷。值得注意的是：无生命之物不能为别人代祷，只有具位格的才能为人代祷。

圣灵发出命令：圣灵在使徒行传十三章 2 节，命令保罗和巴拿巴，开始他们传道的生涯。使徒行传十三章 4 节补充说，他们二人是由圣灵差派而来的。使徒行传十六章 6 节，圣灵禁止保罗和西拉在亚西亚传道；使徒行传八章 29 节，圣灵又引导腓利向埃提阿伯的太监传道。

圣灵的身分证明他的格性

「有一些做在圣灵身上的行动，如果圣灵不是拥有真实的格性的话，这些行动就显得不相称。」

人可令圣灵忧伤：信徒犯罪，会令圣灵忧伤（请看较早前讨论，比较赛六十三 10）。

人能亵渎圣灵：亵渎通常是指，向父神所作的不敬行为（比较启十三 6，十六 9）。基督曾被人亵渎（太二十七 39；路二十三 39），照样地，圣灵也会被人亵渎（太 32；可三 29 至 30）。对圣灵的亵渎，包括将基督所做的归与撒但，而圣灵正要证明，基督的工作是出于父的。

人可以抗拒圣灵：当司提反向那些不信，而后来用石头打死他的犹太人讲道时，他指责他们是「硬着颈项、心与耳未受割礼的人、常时抗拒圣灵」（徒七 51）。他们生活在一个抗拒神的工作，拒绝圣灵责备的历史传统里。

人可以向圣灵撒谎：当彼得指责亚拿尼亚和撒非喇欺诈的罪行，他责备他们是欺哄圣灵（徒五 3）。亚拿尼亚和撒非喇都为这件罪受惩罚，即时死亡。

人可以顺服圣灵：主在使徒行传十章，用有形象之物向彼得启示，他所赐福的也包括外邦人。圣灵吩咐彼得和两个人，一起到哥尼流家里，将这真理告诉外邦人。彼得顺服圣灵的命令，到该撒利亚哥尼流的家里。这件事表现出，圣灵可以被人顺服。

以上的例子都证明，圣灵是有格性的。圣灵会忧愁、会被亵渎、会被抗拒、会被欺哄，和被顺服，这一切都说明圣灵具有格性。

圣灵的名称证明他的格性

希腊文「灵」这个字是 *pneuma*，这是一个中性字。*pneuma* 的代名词，一般都是中性的字眼，可是，圣经作者并不依照这种文法规律，他们用了一个阳性代名词来代表圣灵。

这种文法上的变异，是要说明圣灵的格性。本来将中性代名词转为阳性，是不该的，除非作者要说明，圣灵是有位格的。

圣灵的神性

圣灵的神性和三位一体的教义，是不能分割的，忽略其中一者，就是将这两个教义加以否定、反之，相信三位一体，就需要接受圣灵的神性。

圣灵的一些神性称号

「神的灵」这称号，说明他与父及子的关系，也说明他的神性。「当圣灵被称为『神的灵』这表示，他就是神本身。哥林多前书二章 11 节清楚说明，人和他的灵是一体的，是同一的存在，因此神和他的灵也是合而为一的……」

大多数情况，「神的灵」一名均用来指圣灵，而不是父；同样地，「基督的

灵」也多数是指圣灵自己。如果所指的是父，圣经通常是用神、主等称号；如果所指的是基督，一般也会用耶稣基督这名字。举例说，在罗马书八章 9 至 11 节，提到三位一体的三应：「神的灵住在你们心里」（9 节）；「基督在你们心里」（10 节）；「叫耶稣从死里复活者（父）的灵，若住在你们心里」（11 节）。很明显，「神的灵」是指圣灵而不是指基督或父。进一步说，从罗马书八章 9 节，和八章 13 至 14 节看来，「灵」和「神的灵」是三位一体第三位的同义词。使徒行传十六章 6 至 7 节有一个相似的例子，「圣灵」（6 节）和「耶稣的灵」（7 节）都是同义词。以弗所书四章 4 节又说，只有一位灵，这说明以上论点均属正确。

圣灵的神性属性

生命（罗八 2）：生命是神性的属性（书三 10；约一 4，十四 6；提前三 15）。父和子怎样有自己的生命，圣灵也怎样有自己的生命。

无所不知（林前二 10 至 12）：除了人以外，还有可以认识神的。人的灵知道人的事，而圣灵却知道神的事。圣灵洞悉神的深邃（深奥的事）（林前二 10），「深奥的事」（希腊文 *bathos*）这名词，也用来指神的知识。神对人来说，是深奥莫测的，但神的灵对神的深奥莫测却了如指掌（罗十一 33）。

圣灵的称号		
称号	**重点**	**经文**
一位灵	合一	弗四 4
七灵	完全、无所不在、完满	启一 4，三 1
主的灵	至尊	林后三 18
永远的灵	永恒性	来九 14
荣耀的灵	荣耀	彼前四 14
生命的灵	活力	罗八 2
圣洁的灵 圣灵 圣者	圣洁	罗一 4 太一 20 约壹二 20
智慧的灵　知识的灵 谋略的灵　聪明的灵	无所不知、智慧和谋略	出二十八 3 赛十一 2
大能的灵	无所不能	赛十一 2
敬畏耶和华的灵	虔敬	赛十一 2
真理的灵	真实可靠	约十四 17
自由的灵	至高的自由	诗五十一 12
恩典的灵	恩典	来十 29
恩典与代求的灵	恩典与代祷	亚十二 10

无所不能（伯三十三 4）：圣灵的无所不能，可在创造的作为中看到。创世记一章 2 节记载，圣灵运行（象母鸡孵育小鸡）在受造物上，这是说，圣灵将生命赐给受造物。

无所不在（诗一三九 7 至 10；约十四 17）：大卫在诗篇一三九篇说，他不能逃避圣灵。他升到天上，圣灵在那里；他降到地的深处，圣灵也在那里。即使他可以高飞，也不能逃避圣灵。约翰福音十四章 17 节，也教导圣灵的无所不在；基督教导门徒，圣灵要住在他们所有的人里面，这是圣灵无所不在的明证。

永恒性（来九 14）：本段经文记载，圣灵被称永远的灵，基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵的献给神。圣灵怎样参予基督降生的工作（路一 35），也怎同在基督的死有份。

圣洁（holiness）：（比较太十二 32）。神的一个重要特性是圣洁，使神和罪及罪人完全分别出来。圣灵最普遍的名字就是「圣（神圣，圣洁）灵」，说明这是三位一体的第三位，拥有这种超越的属性。

爱（加五 22）：圣灵是爱，圣灵在神的儿女身上产爱。如果圣灵的基本属性没有爱，他就不能在信徒身上产生爱。

真理（约十四 17）：在约翰福音十四章 17 节和十五章 26 节，圣灵又被称作「真理的灵」。正如基督是真理（约十四 6），圣灵也是真理，圣灵借着圣经引导人进入真理。

三位一体神的属性			
属性	**父**	**子**	**圣灵**
生命	书三 10	约一 4	罗八 2
无所不知	诗一三九 1 至 6	约四 17 至 18	林前二 10 至 12
无所不能	创一 1	约一 3	伯三十三 4
无所不在	耶二十三 23 至 24	太二十八 20	诗一三九 7 至 10
永恒	诗九十 2	约一 1	来九 14
圣洁	利十一 44	徒三 14	太十二 32
爱	约壹四 8	罗八 37 至 39	加五 22
真理	约三 33	约十四 6	约十四 17

这图表说明了神的合一与平等。圣灵同样有父和子的属性。

圣灵的神性作为

圣灵的工作证明他的神性。

创造（创一 2）：圣经中有几段经文，说明了圣灵曾参与创造的工作。创世记一章之节说圣灵运行（孵育）受造物，并且赐予生命。诗人在诗篇一〇四篇 24 至 26 节，记述了神创造的过程，第 30 节形容神是怎样的创造：「你发出你的灵，他们便受造。」约伯记二十六章 13 节，将神的创造延伸到天上，圣灵不但创造大

地，也创造诸天。（请参阅前面的讨论。）

叫基督出生（太一 20）：圣灵荫庇马利亚，叫基督得着一个无罪的人性。基督在他的神性中是永恒的，但圣灵使基督的人性无罪。

> 基督有人性的出生经历。通常人以为，是基督的母亲马利亚，让基督得着人性，而圣灵让他得着神性；若细心思考，我们会发现基督的神性，是从永恒就开始属于他自己了，因此这神性不是从他出生的时候才有的。当基督从永恒的位格取了人的形状，他就成了肉身……圣灵令基督开始有自己的人性，这是一个生产的行动。

圣经的默示（彼后一 21）：圣灵产生基督的心性，圣灵也监督圣经的作者。这两件事之间有一个类比（analogy）；圣灵怎样荫庇马利亚，叫基督得着无罪的人性，圣灵也怎样监督圣经的作者，保证所写的是一本无谬误的圣经。根据类比，否认其一就是否认其二。

圣经的作者被圣灵引导，保证每一卷圣经都是神所默示的。圣灵在默示上的工作类似父神的工作（比较提后三 16） 。

重生（多三 5）：重生就是赐予生命。圣灵叫人得着新生，他是生命的赐予者。圣灵重生是人在肉身上得到属灵的再造。人的生产带来了人的生命，属灵的重生带来了属灵的生命。圣灵带来新生命，这是他借着神的话语的工作（彼前一 23）。约翰福音三章 6 节也教导同一真理，主耶稣说：当圣灵叫人重生，他就带来新的生命。

代祷（罗八 26）：基督是信徒的代祷者，圣灵也是信徒的代祷者（请参阅前面有关本节圣经的讨论。）

成圣（帖后二 13）：成圣分为三方面，第一方面是地位上的成圣：「这就是，当信徒借着圣灵与基督联合，成为在基督里的人的时候，他就被分别出来。」（比较林前一 30；来十 14 至 15；彼前一 2）。

帮助信徒（约十四 16）：在本段经文中，耶稣应许门徒有「另外……一位保惠师。保惠师的希腊文 *parakleton* 分别来自两个字，一是「在旁」，一是「呼叫」；保惠师就是「被叫来在旁施予帮助的一位。」在约翰一书二章 1 节，主耶稣被称为曾犯罪的圣徒的 *paraclete*（中文译为「中保」）。圣灵的工作和基督相似，他是一位保惠师，被呼召在旁帮助信徒。圣灵是信徒的 *paraclete*（保惠师），圣灵必须具有神性，因为他的工作和基督作保惠师的是一样的。

圣灵的工作显明了神的神性——他在三位一体的神里面，与父及子合一。

圣灵神性的发出（Divine Procession）

圣灵和其他三位一体神的关系，称为「发出」（Procession），这是指圣灵是由父和子而来的。

主后 381 年，君士但丁堡信经（Constantinople Creed）确定了这个教义。主后 589 年泰莱都大会（Synod of Toledo）加进了「和子」（filioque）一词，说明子的平等地位；这是根据约翰福音十五章 26 节，确定圣灵是由基督和父一起差派的。

这句话针对贬抑基督位格的异端而说。

有关圣灵发出的教义，是有几方面的根据的。圣灵的名字如「神的灵」，正说明圣灵是发出的，因为圣灵是从神而来的灵。约翰福音十五章 26 节的现在时态「出来」），是指一种永恒的关系，因此圣灵可说，是永恒地从父和子发出的。圣灵永恒的发出，也和诗篇一〇四篇 30 节的教训吻合，那里说，圣灵在旧约是从神发出的。希腊东正教会认为，这个「永恒的发出」，就是基督道成肉身的开始（两件事情同时发生）。

但有一点需加注意，圣灵之所谓发出，并不表示圣灵的地位，是次于三位一体的其余两位。巴士威尔（J.Oliver Buswell）曾经探讨这个问题，他指出「发出」这个词，按古代教会一些人的理解，是指圣灵是一个「半依附的存在」（quasi-dependent being）。巴士威尔反对这个名词，因为会使人产生误解。

圣灵的表记（Representations）

圣经中有不少用来描述圣灵的表记，生动地表明了圣灵的位格和工作。这些表记包括了象征、图象、标记等，皆用来说明圣灵。

衣服

主耶稣复活后，吩咐门徒留在耶路撒冷「直到你们领受从上头来的能力」（路二十四 49）。「领受」（希腊文 *enduo*）这个词，一般是用来指穿衣服。这里用作被动式，说明穿衣者不是自己穿上，而是由别人（神）为他穿上。下文已经说明，所穿上的是「能力」；使徒要留在耶路撒冷，直等到他们披上圣灵的能力。

鸽子

基督受洗时，圣灵「象鸽子」降临。究竟当时这是不是一只真正的鸽子？请细读经文：「仿佛鸽子」（太三 16）；「仿佛鸽子」（可一 10）；「形状仿佛鸽子」（路三 12）；「看见圣灵仿佛鸽子从天降下」（约一 32）。从路加福音三章 22 节、及约翰福音一章 32 节看来，当时一定是有真实的鸽子降临，不过这鸽子只是圣灵的表记。鸽子的许多特性，正是用来说明圣灵。

每卷福音书都强调，圣灵象鸽子「从天上」降临，强调圣灵是以神出来的。这点十分重要，因为这说明了父的赐福，和父在他儿子公开事奉上膏抹他。这些是向百姓公开所作的见证，特别是对那些反对基督的人。

这鸽子表明了，圣灵在基督开始工作时，曾降在他身上，为要表明基督的工作，有圣灵的能力。

鸽子也代表纯良（比较太十 16），代表和平。

凭据（抵押）

保罗在哥林多后书一章 22 节说，神「赐圣灵在我们心里作凭据。」「凭据」

（希腊文 *arrabon*）这个词可解作「付款的首期、订金、抵押，这些都是在交易中先付出的价值，以保证法律上的权利，和条约的有效性……（*arrabon*）这是一种偿付方式，保证立约的某方会继续付款。」以弗所书一章 14 节更说明了，圣灵是我们得到天上最后荣耀的订金。以弗所书一章 14 节的「被赎」，遥指信徒救赎的最后阶段，即是最后的荣耀。圣灵作为凭据这件事，是信徒在基督里得着救恩的说明。

火

五旬节时，「舌头如火焰」，分开落在使徒的头上（徒二 3）。神以火的方式显现，对犹太人不是陌生的。火象征神的显现。圣灵在这件不寻常事件中降临，是要说明神是在这事件之中（比较出三 2）。这显现说明了有神的准许，彼得跟着宣讲耶稣的复活，这火则说明神核准了彼得的信息（比较利九 24：王上十八 38 至 39）。火焰也象征神的审判（比较利十 2）。五旬节当日的不信者，后来都受了审判，就是在主后 70 年，圣殿被毁的审判。

油

油也是圣灵的表记，在旧约中，人用油膏抹祭司和君王，以说明圣灵的事奉。撒迦利亚书四章 1 至 14 节，说明了油怎样作为一种表记；油被用来描绘圣灵加给约书亚和所罗巴伯的力量，好能完成主好 515 年圣殿重建的工程。油从灯台上（2 节），不断流给这两位领袖（3 至 14 节）；第 6 节解释这个意思：「不是倚靠势力，不是依靠才能，乃是依靠我的灵，「在撒母耳记上十童 1 节，撒母耳膏立扫罗作以色列的王；这种膏立是说明主的灵要临到他身上，让他带领百姓（撒上十 6、10）。当然，这些旧约的事件，都只是圣灵在新约的工作的一种表记。

油作为圣灵的表记	
意义	**经文**
事奉得着圣灵	出四十 9 至 16 和徒一 8
圣灵光照	出二十七 20 至 21 和约壹三 20
圣灵洁净	利八 30，十四 17 和罗八 2 至 3

印记

圣灵被形容为信徒的印记（林后一 22；弗一 13，四 30）。印记是一种保证，马太福音二十七章 66 节提到，罗马官方的印记，是缚上一块打了印的石头。从象征意义说，印记是：「盖上印表示认同……所有动物身上都带着标记，这标记表明它的拥有者，也表明拥有者所给予的保障。」今天牛畜的烙印，就等如古代的印记（比较赛四十四 5；结九 4）。关乎圣灵的印记，有几个重要的真理。（Ⅰ）印记说明神的拥有权，圣灵加给信徒印记，说明信徒是属于神的。（Ⅱ）印记表明稳妥。印记是永远的，「等到得赎的日子来到」（弗四 30）。（Ⅲ）印记代表权

柄。正如罗马官方的权柄所及，罗马的印记就发生功效，照样地，神在他所赐给圣灵的信徒身上，也拥有权柄。

水

住棚节的最后阶段，祭司会从西罗亚池子取水，倒在祭坛旁的水沟中。住棚节是一个充满欢乐的节日，因为这个节期是预表弥赛亚荣耀的管治（亚十四 16 至 21）。耶稣曾在这节期宣告：「人若渴了，可以到我这里来喝；信我的人，就如经上所说『从他腹中，要流出活水的江河来』」（约七 37 至 38）。经文下一节为耶稣这句话加以解释：「耶稣这话是指着信他之人要受圣灵说的」（约七 39）。这段话有几点值得注意，象征圣灵的水，表明永生（比较约四 14，七 37 至 39）。水象征人接受圣灵（结三十六 35 至 37；约七 39）。水预表千禧年的福气（请研究约七 37 至 39 的背景，比较赛十二 3；珥 28 至 32）。

风

风是圣灵最自然的表象，因为「灵」（希腊文 *pneuma*）这个字，可以翻译成「风」，也可以翻译成「灵」。英文 pneumatic 一字，其实是从希腊文 *pncuma* 而来的。耶稣向尼哥底母解释何谓重生时，他将从圣灵而生比喻作风（约三 8）；重生是一件难以言谕的至高作为，正如风吹动草木，是难以言谕的。圣灵是「随己意」行事的，没有人指示圣灵怎样行，正如没有人指示风怎样吹（比较林前十二 11）。

圣灵在启示和默示中的工作

定义

启示（Revelation）：启示（希腊文 *apokalupsis*）的意思是「显明」或「揭示」，这词是用来形容一个伟大的雕塑工程，完成后将之揭示。在圣经中，启示是指神向人民示出一些人本来不能知道的事情（比较结二 2，八 3）

默示（Inspiration）：圣经的默示，可以照这个定义来理解：「神监督人写作圣经，让他们虽然按独立的个性写作，但他们是将神的启示无谬误地，在原来的手稿上，加以组织和记录。」要将启示和默示区分，我们可以说，启示是指所启示之事物，而默示则指那种方法。在提摩太后书三章 16 节，「默示」在希腊文是 *theopneustos*（意思是「神呼气」）。圣经都是神所呼出的气。圣经是神创造之气的产物。在圣经中，「神的气是神的大能力的象征。这气是他创造的话语。」读者可以看看以下对比：

神呼气的创造	
神呼气	创造了诸天，（诗三十三 6） 启示了圣经，（提后三 16

启示的媒介

旧的先知：旧约先知的信息，不是从自己而来的，他们不过是神说话的器皿。他们传信息时，是被圣灵所引导的（比较耶一 2、4、9、11、17）。

圣灵：旧约的先知，都是神借以表明自己的器皿；引导圣经作者的是圣灵。彼得后书一章 21 节说，圣灵是引导旧约先知的一位，他保证他们的话语是没有错误。我们可以举一些个别例子来说明；圣灵临到大卫，大卫就说：「耶和华的灵借着我说，他的话在我口中。」（撒下二十三 2）使徒行传一章 16 节也讲述同一个真理，解释大卫关乎犹大的预言。这预言必须应验，因为是「圣灵借大卫的口」说的（比较徒四 25；太二十二 43）。圣灵临到以西结，以西结就得着无数的预言，是圣灵叫他得到神的异象（结二 2，三 24，八 3，十一 24）。圣灵临到弥迦，这位先知就被圣灵充满，向列国说预言（弥三 8）。

启示的方法

神在旧约中，用不同的方法来启示自己。

话语：旧约有不少例子，是神直接与人说话。神曾向亚伯拉罕说话（创十八 13、17）；神曾向摩西说话，但这话百姓也能听到（出十九 9，二十一 1 及以下）；神曾向以赛亚说话（赛六 8）。

异梦：梦的启示看来是一种较为次等的启示，因为面对面与神说话，才是莫大的权利。但神向外邦人沟通的主要方式，是借着异梦，这是叫不信者能理解神心意的一种方法。「在梦中的启示，接受者是在一种被动、没知觉的状态中；他所梦见的境界，只是一种在脑海里的形象……异梦对鉴别能力低的人尤为适合……接受者的人格作用淡化，是一种静化的状态中，而知识在此时就能毫无障碍地传给他」。「神用异梦向人说话的例子，有亚比米勒（创二十 3）、雅各（创三十一 10 至 13）、约瑟（创三十七 5 至 9）、尼布甲尼撒（但二）。」

异象：异象似乎是一种较高层次的启示，是为灵性上较为成熟的人预备的。先知通常都有异象。在英文，先知有一个名称，叫 seer（看见者），这字译自一个含义是「看见」的希伯来字。先知就是一位「看见者」。神借异象向人说话的例子，有：亚伯拉罕（创十五 1）、拿单（代上十七 15）、以西结（结一 1）、但以理（但八 1）。

神的显现（Theophanics）：在旧约时代，神的显现是指，神以肉身的方式现身。英文 theophary 这个字，是从希腊文 *theos*（神）和 *phanein*（显现）而来的；*theophany* 就是一种神的显现。得到神的显现，是一种特权，「通常是拥有较高灵性的人，才得到这种显现。」旧约中，神显现的例子有：对亚伯拉罕（创十八）、约书亚（书五 14）、基甸（士六 22）、但以理（但六 22）所作的显现。

旧约的默示

圣灵就是圣经的默示者。圣灵监督的工作，保证默示的完全真确。关于旧约的默示，有以下几点说明。

旧约作者清楚知道，至灵引导他们写作（撒下二十三 2 至 3）：本段经文有四次强调神对大卫说话。

基督说，旧约的作者是由圣灵引导的（可十二 36）：耶稣引用诗篇一一〇篇，宣称大卫「在圣灵里」说话。耶稣将大卫的话，当作圣灵的默示）作为辩证的根据。

使徒说，旧约的作者是由圣灵引导的（徒一 16，四 24 至 25，二十八 25）：当彼得解释犹大的死因时，他提到这是必然发生的，因为这是圣灵所曾借着大卫已预言的（徒一 16）。

新约的默示

有关默示的重要经文，如提摩太后书三章 16 节，基本上都是指旧约而说；但除此以外，还有不少经文，是指新约的默示而说的。

基督确定了新约的默示：基督预言了，使徒在写圣经时得着保守，能记得他向他们所说过的一切话，以及所写的不会有错误（约十四 26，十六 14）。这件事解释了，为什么约翰临近晚年才写福音书时，还能记得耶稣生平的细节。耶稣在世上教导门徒的时候，他们不明白他的教训，但后来，圣灵才令他们明白（约十六 12 至 15）。

圣灵用了以下的方法，引导新约作者：（Ⅰ）他帮助作者记得基督的教训。（Ⅱ）他使作者在写作时，在神学上有所领悟。当耶稣在世向他们说话时，他们并不了解耶稣的死和复活的重要性的。（Ⅲ）他保证整本新约得以完成。约翰福音十四章 26 节的「一切的事」，是指所有人，所需要的属灵真理，也是指新约正典的完成。

新约作者承认，他们所写的是圣经：保罗在哥林多前书，责备哥林多人一些他们在聚会时所犯的错误，提醒他们改过。他对哥林多人说：「我所写给你们的，是主的命令。」（林前十四 37）保罗承认他给哥林多人的信，全是神的话语。我们可以为保罗的著作下总结：保罗的教训是借着直接启示而获得的（加一 12）。保罗的教训也是圣灵教导他的（林前二 13）。保罗的教训是神的命令，因此他的教训没有错误（林前十四 37；帖前四 2、15）。初期教会已承认，保罗的教训是神的话语（帖前二 13）。

新约作者承认，别的作者的著作也是默示的：保罗在提摩太前书五章 18 节先说了一句开场白：「经上说……」，然后就引用申命记二十五章 4 节，和路加福音十章 7 节。当保罗同时引用新约和旧约时，他是认为两者都具有同等的权威。路加的话和摩西所写的申命记，在同一意义上，都是被视为圣经的一部分。彼得又在彼得后书三章 16 节，将保罗的著作等同于「别的经书」，将保罗的著作和旧约圣经等量齐观。彼得后书三章 2 节，是另一段相似的经文。

圣经权威的两大分类	
（彼得后书三章 2 节）	
权威	**分类**
「叫你们记念……」	「圣先知预先所说的话」（旧约） 「主/救主的命令，就是使徒所传给你们的」（新约）

旧约时代的圣灵工作

重生

在旧约时代，圣灵有没有叫人重生？耶稣在约翰福音三章，向尼哥底母解释何谓新生（包括重生），耶稣提醒他，这些事既是旧约的教训，他是应该知道的（约三 10）。耶稣所指的，大概就是以西结书三十六章，因为两处经文都谈及水和圣灵。神在以西结书十一章 19 节，及三十六章 25 至 27 节，应许以色列人在千禧年国中可以经历重生。神要赐给他们一个新的心和新的灵——他要将他的灵放在他们里面，叫他们重生。虽然这些经文，都是指着将来事情而说，旧约的信徒也经历过重生。以西结书十八章 31 节吩咐百姓：「自作一个新心和新灵」。这两个词，和以西结书三十六章 25 至 27 节，及约翰福音三章 5 节相同。这些话说明了旧约信徒，都曾经历重生（另比较诗五十一 10）。

选择性的同住

耶稣在约翰福音十四章 16 至 17 节指出，在五旬节之后，圣灵在信徒身上的工作，会和旧约时代不同。经文所强调的是，圣灵将会有一个新的「同住」的任务（和圣灵单单与人同在有所不同）。这种同住是永远的。约翰福音十四章的应许，虽是给所有的信徒的，这同住也是永远的同住，但旧约时代也有同住；不过只是选择性和短暂性的。（Ⅰ）在旧约，圣灵住在一些人的里面。圣灵住在约书亚（民二十七 28）和大卫（撒上十六 12 至 13）里面。（Ⅱ）在旧约，圣灵降临在一些人身上。来利（Charles C. Ryrie）认为，旧约的「同位」和「降临」没有多大分别，「除了一点，降临似乎是指，圣灵与旧约圣徒的短暂性和临时性的关系。」短暂性的降临，是指圣灵降在个别人身上，去完成一些特别的任务。我们有理由相信，当那件工作完成后，圣灵就不再在那人身上。圣灵临到俄陀聂的身上，让他战胜古珊利撒田（士三 10）；圣灵临到基甸的身上，让他打败米甸人（士六 34）；圣灵临到耶弗他身上，让他打败亚扪人（士十一 29）；圣灵临到参孙身上，让他打败非利士人（士十四 6）；圣灵临到巴兰身上，让他说预言，祝福以色列人（民二十四 2）。「所有这些经文都说明，当时的人已获得圣灵的能力去完成一件实际的工作，但没有一次是关乎罪的拯救的。」圣灵所加的加量，和那人的属灵情况没有关

系。耶弗他是妓女的儿子，住在一个拜偶象的地方。参孙是一个属肉体的人，以满足肉欲望为乐。巴兰是个不信者。（III）圣灵充满了旧约的一些人。神用圣灵充满比撒列，让他得着智慧和技巧，「用金银铜制造各物」（出三十一 2 至 5），以作会幕的装饰。

华富尔德（John Walvoord）提出三点，有关旧约圣灵同住的意见。第一，圣灵住在一个人的身上，这并不是说，那人属灵的光景便十分好。第二，圣灵的同住，是神在人身上的一种主权工作，为要完成一件特别的任务；例如在战事中拯救以色列人，或建造会幕。圣灵的同住是短暂性的。主的灵临到扫罗，但也会离开他（撒上十 10，十六 14）；大卫也曾恐惧圣灵会离开他（诗五十一 11）。

约束罪恶

创世记六章 3 节提到，因为人抗拒圣灵，这使圣灵约束罪的工作受到限制。神用了挪亚的洪水审判当代的人。对于持灾前被提观点的人来说，新约中有另外一段与旧约平行的经文。

事奉的力量

旧约时代，圣灵只是赐给蒙拣选的一些人，去完成一些特别的任务。

平行的审判： 洪水及大灾难			
经文	**圣灵的约束了生功效**	**圣灵的约束消除**	**神的审判**
创六 3	挪亚的传道工作	挪亚离去	洪水
帖后二 7 至 8	教会的传道工作	教会被提	大灾难

这些任务包括：赐给比撒列（出三十一 2 至 5，三十五 30 至 35）和兰（王上七 14）能力，承担起会幕和圣殿装置工作；赐给约书亚（民二十六 16 至 18）、扫罗（撒上十 10〕和大卫（撒上十六 13），领导以色列人的能力；赐给俄陀聂（士三 10）、基甸（士六 34）和耶弗他（士十一 29）战争的力量；和赐给参孙身体的超然力量（士十四 19）。

圣灵与基督的关系

以赛亚曾预言，圣灵会临到弥赛亚身上（四十二 1），在事奉上赐他智慧，力量和知识（十一 2 至 3）。福音书的记载，不断他说明这些应验以赛亚预言，圣灵在基督身上所显的能力。这不是说，基督自己没有能力（约十 18），但事实上，他是凭着圣灵的能力去工作，这更显明神三位一体的合一性（比较约五 31 至 44，六 29，八 18，十 37 至 38 等）

童女生子

方法：马太和路加都强调，马利亚的怀孕是圣灵的工作。马太福音一章 20 节说：「因她所怀的孕是从（希腊文 *ek*）圣灵来的」，说明怀孕的来源。耶稣生命的来源，不是来自约瑟，而是借着圣灵。路加福音一章 35 节用了「临到」和「荫庇」两个词，来形容圣灵让马利亚怀孕。同一个名词「临到」（希腊文 *eperchomai*），曾在五旬节时代使用过，用来说明圣灵降临在使徒身上（徒一 8）。这个词当然不是暗示某种性的交合。「荫庇」的意思，是指「神大能的同在，临到马利亚身上，让她生一个孩子，一个将要称为神的儿子的，这里并没有说明这件事怎样发生，这里更没有暗示，有某种神圣的生产。」两段福音书记载的重点，是耶稣没有属地的父亲，约瑟不是生耶稣的生父。（请另参第 20 章「基督论：有关基督的教义」。）

结果：（Ⅰ）基督得到人的本性，这不是说，基督作为一个人现在才开始存在，因为基督的位格，在他的神性中队亘古已经存在；可是，基督的人性，是由马利亚的腹中开始的。

（Ⅱ）基督的人性是无罪的。虽然基督有一个完全的人性，但这人性没有沾染罪；虽然基督是由一位人性的母亲诞生，但从圣灵怀孕这件事，保证了基督无罪的生命。这正是童女生子教义的重要性。如果耶稣有一个肉身的父亲，他与任何人就没有分别。基督无罪的证明，就在他为自己所见证的一句话：「在他心内没有不久」（约七 18）。使徒约翰又说：「在他并没有罪」（约壹三 5）。

（Ⅲ）基督的人性带来人性的限制。虽然基督是无罪的，但从童女而生，令他有一个真实的人性；因此，基督会疲倦（约四 6）、口渴（约四 7）、困倦（太八 24）、哭泣（约十一 35）。他完全受天然人性的限制。

基督的生命和事奉

圣灵膏抹基督：路加福音四章 18 节说，基督被圣灵膏抹，这大概是指基督受洗时，圣灵以可见的方式降在他身上。圣灵临到耶稣身上，是应验以赛亚书六十一章 1 节的预言。古时有君王被膏（撒下二 4），祭司被膏（出二十八 41），而今弥赛亚也被膏抹了。膏抹带来能力。圣灵是亲自膏抹基督，赐给基督事奉的能力。

关于基督的受膏；有以下几点是值得注意的：（Ⅰ）受膏是为了说明，耶稣是以色列的弥赛亚和君王。约翰福音一章 31 节，施洗约翰在施洗时，将耶稣向以色列人」「显明」，这事正象旧约时代的君王（比较撒上十六 6 至 13）。（Ⅱ）受膏让耶稣开始他的公开事奉（徒十 38）。受洗后，耶稣开始教训众人，行使神迹；圣灵的膏抹将耶稣分别出来，作以色列人的弥赛亚。膏抹是必须的，这是因为耶稣是人，也因为膏抹一事能说明三位一体的合一性。（Ⅲ）膏抹叫耶稣的事奉得着能力（路四 18）。虽然耶稣自己有行神迹的能力，他也要借着圣灵的能力来彰显三位一体神的合一性，他也要依赖三位一体的另外一位。（Ⅳ）膏抹是给予耶稣一个神圣的证据。基督受洗时，父神用声音见证耶稣是以色列的弥赛亚；百姓都听见父的见证：「这是我的爱子，我所喜悦的」（太三 17）。

基督被圣灵充满：路加福音一章 15 节说，先锋施洗约翰，从母腹中就被圣灵

充满，这样说来，弥赛亚被圣灵充满，最低限度要和他的先锋一样。路加福音四章 1 节说：「耶稣被圣灵充满……圣灵将他引到……」所用的动词是未完成式（imperfect tense），说明行动是继续的。「耶稣现在是继续在圣灵的引导之下。」马可福音一章 12 节说：「圣灵就把耶稣催到旷野里。」「催」是现在式，这说明「耶稣整个在地上的生活，都被圣灵所包围，从他的出生至受死，和复活。」新约对基督生平的纪载，也是以赛亚书十一章 2 节，及四十二章 1 节的一种应验。基督是继续不断地被圣灵充满。

基督的死

圣灵不单叫基督得着人性，并叫基督得着在地上事奉的能力，圣灵也参予基督的死（来九 14）。以赛亚书中的受苦仆人，是希伯来著作者的一个主要观念；若然如此，那位在以赛亚书四十二章 1 节临到仆人身上的圣灵也是同一位在以赛亚书五十二章 13 节至五十三章 12 节，引导这位仆人承担罪恶的圣灵。

基督的复活

圣经的记载显示：「神格中的每一位，在复活这件事上，都有所参与。」基督是被父的能力叫他复活（弗一 19 至 20；诗十六 10），但基督也有能力叫自己复活（约十 18）。圣灵在基督的复活上也有工作。罗马书一章 4 节说，基督「按圣善的灵说……因从死里复活，以大能显明是神的儿子。」这句话，可能是指圣灵而说。罗马书八章 11 节提到，「叫耶稣从死里复活者的灵」一句话，这可能是指圣灵而说，也可能是指父而说。彼得前书三章 18 节说，基督是「按着灵性说，他复活了。」这句话可以是指圣灵叫耶稣复活，但也可能是指基督人性的灵。关于圣灵在基督身上的工作，可以用以下一句话做总结，潘特科斯（Pentecost）说：「如果神格中的每一位，不合作完成神的旨意，我倒怀疑在今天神的话语中，有否那些伟大的神的工作的记录。」

向圣灵所犯的罪

历史背景

向圣灵所犯的罪，有圣经中所提到的有消灭圣灵的感动（帖前五 19），和叫圣灵担忧（弗四 30），不过，通常我们所指的，是亵渎圣灵。

谈到向圣灵所犯的罪（太十二 31 至 32），我们必须了解关于这项罪的历史背景。耶稣曾经借着宣讲教训（太五至七），和行使神迹（太八至十），向以色列人表明他自己。弥赛亚的神迹，已经行在以色列人中，但现在那些宗教领袖前来质疑耶稣（比较路五 14 及五 17）。谁是基督？他是弥赛亚吗？我们要怎样解释他的神迹？在马太福音十二章，这些犹太领袖下了一个结论，他们向圣灵所犯的罪达到高峰。马太福音十二章 22 节，他们带领了一个被鬼附的人来见耶稣，耶稣医治了那

人。十二章 23 节那些人的回应，反映出宗教领袖对他们的影响，他们惊奇他说：「这不是大卫的子孙吗？」这问题的字句其实是预期一个否定的答案。十二章 24 节，法利赛人正式宣告：「这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜啊！」这一位父曾经说，「我要将我的灵赐给他」（十二 18）但在这里，他借圣灵作的，被法利赛人指为魔鬼的工作。耶稣所说亵渎圣灵的罪，永不得赦免，就是根据这样的一个背景。要探讨十二章 31 至 32 节的罪的问题，先了解背景是相当重要的。

解释

向基督所犯的罪：向圣灵犯罪也关乎向基督所犯的罪。问题的关键是在于马太福音十二章 24 节。那些宗教领袖都听过基督的教训，见过基督所行的神迹，但他们对基督的评价是，他是凭着撒但的力量行使神迹。这就是他们向基督所犯的罪。他们不但不承认他是弥赛亚，更说他是凭着撒但的力量来行神迹的。不错，他们不否认他的神迹，但却拒绝承认神迹的来源是神，说他是凭着撒但的力量工作。这一位被选派在灵性上和国运上拯救以色列的，在这里被拒绝，被指控是与撒但同属一灵。这些拒绝和指控，产生了向圣灵所犯的罪。

向圣灵所犯的罪：这一位神将灵赐给他的（十二 18），就是法利赛人所指，靠着撒但行事的。神曾说：「我要将我的灵赐给他」（十二 18），但这些领袖说：「这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜啊！」（十二 24）这些罪必须按照历史背景来解释。法利赛人直接看见基督公开的事奉，他们亲眼看见他的神迹，可是，他们指基督的工作是撒但的工作。向圣灵所犯的罪，是决定性，也是不可赦免的。因为人已经得到基督的话语和工作的见证，如果他们只是拒绝了基督自己的见证（太十二 32 上），他们还可得着赦免，但他们拒绝的是最后的见证，就是圣灵的见证，以后就不会再得着见证了。值得注意的是，向圣灵所犯的罪是永远的（太十二 31 至 32），人不能再得着悔改的机会，所以说，这件罪是不得赦免，且永远不得赦免。

问题

人通常都会问，向圣灵所犯的罪，今天还会发生吗？亵渎圣灵的罪，必须在基督肉身显现的时候才会发生，因为这样，他才可以教训和施行神迹，而听者及看者可以拒绝他的事奉，指他的工作是撒但的工作。亵渎圣灵的罪，与不信不同。圣经从来没有说，如果人拒绝福音，他就永远得不着机会信主，而今天也没有那些罪是不得赦免的。谁人不是第一次听了福音却不信，但后来才归信基督呢？当然，如果有人永远坚持不信，他的不信就不得赦免。

圣灵的施洗工作

引言

圣灵的施洗工作，曾经是争论和分歧的重点。圣灵的施洗和水的洗礼，常会发生混淆。有些指圣灵洗礼的经文，常被人认为是水的洗礼（比较罗六 4；加三 27）。有些人认为，圣灵的施洗是「第二次祝福」（Second blessing），叫人得着事奉的力量，及 / 或叫人能够说方言。某些混淆的产生，是由于未能了解教会独特的本质。五旬节之日，教会诞生，圣灵就在那天开始他建造教会的工程，向信徒施洗，叫他们归于基督的身体。

定义

圣灵施洗工作的定义，可以说，就是圣灵使信徒与基督联合，从而在基督的身体里与其他信徒联合（林前十二 13）。

解释

圣灵的洗是教会时代独有的：这解释的主要根据是哥林多前书十二章 13 节：「我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体；饮于一位圣灵。」圣灵这方面的工作，是由五旬节开始的，比较使徒行传一章 5 节就可以看到；那里提到圣灵的施洗，是指一件未曾发生的事。使徒行传十一章 15 节提到「当初」——即使徒行传五旬节时代圣灵的工作——这说明圣灵的施洗是旧约所没有的，它是五旬节教会新纪元独特的标记。

圣灵的洗包括了历世历代所有信徒：不少经文都强调，所有人都受了圣灵的洗，哥林多前书十二章 13 节提到，「『都』从一位圣灵受洗」；罗马书六章又说，所有与基督联合的人（5 节），也就是说所有信徒，都受了这洗（3 节）。加拉太书三章 27 至 28 节说，「你们……都」在基督里受洗，「在基督里成为一」，这并不分犹太人、希腊人、为奴的、自主的，男的或女的。

圣灵的洗让信徒在基督的身体里与其他信徒联合：联合为一的人，彼此之间是没有分别的：犹太人、外邦人、为奴的、自主的、男的、女的——所有人都彼此联合为一（林前十二 13）。值得注意的是信徒的属灵境况，并不是彼此联合的条件——哥林多信徒以属肉体闻名，但他们都是在基督的身体里。

圣灵的洗让信徒与基督联合：那些「受洗归入基督的人」（罗六 3），都是「与他联合」（罗六 5）。这真理教导圣灵的洗不是在领受救恩之后的。

圣灵的洗不是一种经验性的洗礼：这洗礼是作在信徒的身上，而不是由信徒去作成的，而且，这洗礼是与得着救恩同时发生的，所以，这洗礼不是一次经验性的洗礼。

圣灵的洗是由圣灵施行的：圣经中并没有两种圣灵的洗。有些人将哥林多前书十二章 13 节「从一位圣灵」的洗礼，和使徒行传一章 5 节的（受圣灵的洗）区分，指前者是指加入基督的身体，后者是指后来得着事奉的能力。但这两处经文，都使用同一个希腊文前置词 *en*，因此，将这两段经文区分，是不恰当的。圣灵是施洗者（徒一 5；林前十二 13）。

圣灵的内住

内住的事实

约翰福音十四章 16 节提到，圣灵在这个世代独一无二的工作，就是耶稣所应许的，圣灵会住在信徒里面，而且这种内住是永远的。圣灵不是永远住在少数被选的人心里，而是所有信徒里面。

圣灵是一种恩赐：圣灵是在耶稣里赐给所有信徒的恩赐；没有例外，没有附带条件，要得着圣灵的恩赐，只需相信基督（约七 37 至 39）。有些经文提到，圣灵是「赐」给信徒的，「赐」这个字，是指「将一种恩赐赐下」（比较林后一 22；帖前四 8；约壹四 13）。由于圣灵是一种赐予的恩赐，人除了领受，就不能作什么去得着圣灵。

圣灵是在人得救时赐下的：这是一句正面的陈述，暗示在反面意义上，不信的人是没有圣灵的。以弗所书一章 13 节说，圣灵是在人得救的时候赐下的。圣灵的印记（及内住），是在信主的时候发生的。加拉太书三章 2 节也提到同一个真理。

没有圣灵的人，就不是信主的：罗马书八章 9 节提到：「人若没有基督的灵，就不是属基督的。」犹大书 19 节又提到，不信的人是「没有圣灵的」。

圣灵住在属肉体的信徒里面：哥林多信徒以属肉体、乱伦、诉讼和其他罪闻名，但他们里面都有圣灵居住（林前六 19）。如果只有蒙拣选的少数人有圣灵内住，那么，哥林多信徒就都没有圣灵了。罗马书八章 9 节和哥林多后书一章 22 节，均提出一个结论，就是所有信徒，无论他们的属灵境况怎样，都有圣灵的内住。

圣灵的内住是永远的：圣灵不但住在所有信徒里面，也永远住在信徒里面（约十四 16）。给信徒赐下圣灵，是作为将来得荣耀的「凭据」（林后一 22；弗四 30）。

与内住有关的问题

有关新约中圣灵永远的内住，圣经有数处难解的经文，以下加以说明。

诗篇五十一篇 11 节：大卫祷告说：「不要从我收回你的圣灵」，这句话是指在旧约时代，圣灵的内住是暂时性的；自五旬节后，圣灵的内住才是永远的（约十四 16）。

使徒行传五章 32 节：彼得不是说，顺从是圣灵内住的条件，他不过是以「顺从」作为相信的同义词。类似的说法，也在使徒行传六章 7 节出现过，那里顺从的意思是相信（比较约三 36）。

使徒行传八章 14 至 17 节：这是从律法过渡到恩典、从以色列时期过渡到教会时期一个独特的事件。当时需要一个清楚的证据，显示撒玛利亚人也象犹太人一样，可以接受圣灵。这事件不是一个规范。如果这事件是一个规范，今天就没有人

能够接受圣灵了，因为接受圣灵，是需要圣徒的按手，正如他们向撒玛利亚人所作的。

圣灵的印记

定义

圣灵的印记，是神在信徒身上，保证他们得着救恩的一种工作（比较林后一 22；弗一 13，四 30）。哥林多后书一章 22 节说，神「用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据。」在旧约，印记有多种功用：印记赋予文件的效力（如婚姻合约）；印记使统治者的权力转移可以生效；印记赋予权力，以保障一些东西；印记可证明文件的效用，如离婚书。圣灵成为相信基督的人的印记，是要证明信徒是属于神的。

解释

印记的基本概念是拥有。信徒受了圣灵的印，表示信徒是属于神的；牲畜受了印，也是表明从属。农场的人将印打在牛群身上，是要表示牛群属于自己；神若在信徒里面打了圣灵的印，是要表明信徒属于他自己。哥林多后书一章 22 节，提到圣灵自己就是印记。「赐圣灵在我们心里」这句话，说明圣灵的印是打在信徒身上，这不是信徒自己的作为。此外，印记也是永远的——因为信徒最后要得着荣耀（弗四 30）。这样，印记不但表明拥有，也表明稳妥。圣灵证明信徒是永远属于神的，本段所引的三段经文，都是要说明所有信徒都受了印。虽然信徒是属肉体的，正如哥林多人，但他们都受了印（林后一 22）；虽然信徒曾叫圣灵担忧，但他们都受了印（弗四 30）。此外，圣经中没有受印的命令，这说明所有信徒在信主时都受了印记。

圣灵的恩赐

恩赐的定义

希腊文有两个字，都是用来形容恩赐的。第一个字是 *pneumatikos*，意思是「属灵的事」，或「关于灵的事」。这个字强调属灵恩赐的本质和始源，恩赐不是天赋才干，而是从圣灵而来的。恩赐是圣灵用超然的方式赐给信徒的（林前十二 11）。

另一个字是 charisma，意思是「恩典的赐予」。这个字强调属灵的恩赐是神恩典的赐予。属灵恩赐不是一种与生俱来的能力，乃是神给予信徒的一种恩赐（林前十二 4）。这个字的这种用法，在罗马书十二章可以看到，保罗在那里论到属灵的恩赐是借着「所赐给我的恩」，赐给信徒的（罗十二 3、6）。

属灵的恩赐可以有一个简单的定义，它是一种「恩典的赐予」。较详尽的定

义，就是「赐给基督身体里的肢体，一种特别的事奉能力。」

恩赐的解释

关于属灵的恩赐，有两个概念必须加以说明。第一，赐给个人的属灵恩赐，就是神赐给人力量，以完成属灵的事奉（林前十二 11）。第二，赐给教会的属灵恩赐，就是一个得到特别装备的人，让他可以建立教会，叫教会成长（弗四 11 至 13）。

另有一点需要特别说明，就是什么不是属灵的恩赐。属灵的恩赐不是一种事奉岗位。有一种讲法是：「某人有一种恩赐，可以在贫民窟里工作。」这是对属灵恩赐一种错误的理解。另外，属灵的恩赐也不限于某年龄阶段的群体，例如，某些人说：「某人有在高级分子当中工作的恩赐。」属灵的恩赐也不是天赋才干，恩赐和天赋才干之间也许有关系，但二者必须加以区分，天赋才干是一种与生俱来，或后天训练的能力，而属灵恩赐是神在人悔改时，用超然的方式赐给人的。天赋才干和恩赐的区别，在下表说明了：

天赋才干与属灵恩赐的比较		
比较	**天赋才干**	**属灵恩赐**
来源	经由父母从神而来	不经由父母从神而来
何时拥有	从出生开始	大概从信主的时候开始
目的	在天然的层面上，让人类得福	在属灵的层面上，让人类得福
使用过程	必须加以确认、发展及使用	必须加以确认、发展及使用
功能	信徒必须将之献给神，为神的荣耀而使用	信徒必须为神的荣耀而使用

恩赐的种类

使徒（弗四 11）：使徒的恩赐和职分，必须加以区分。使徒的职分只限于十二使徒和保罗。耶稣在路加福音六章 13 节，呼召门徒归向他，并且拣选十二个人，「称他们为使徒」。耶稣赐给这十二个人特别的权柄，权柄是限于拥有使徒职分的人（比较路九 1；太十 1）。保罗后来为自己的使徒权柄辩护，强调他有作为真使徒的证据（林后十二 12）。使徒行传一章 21 至 22 节，提出了使徒职分的资格，负上这职分的人，必须从施洗约翰开始，至基督升天时，都与耶稣同行。保罗是一个独特的例子，他指自己作使徒，是如同「未到产期而生的人」一样（林前十五 8 至 9）。

使徒的恩赐在哥林多前书十二章 28 节，和以弗所书四章 11 节提及。「使徒」这个词的英文 apostle，是从希腊文 *apo*（意思是「从」）和 stello（意思是「差遣」）而来的，因此，使徒就是一应「从……差遣」的人。这个字似乎可作专门用法，也可作一般用法。按专门用法，这个字只限于十二使徒，他们拥有使徒的职

分，也得着使徒的恩赐。按这意义来说，使徒的恩赐是奠定基础的恩赐，限于建立教会（弗二 20）。当教会的基础已经立定，这恩赐就终止。正如使徒的职位已经终止（因为已经没有人能够满足使徒行传一章 21 至 22 节的资格），因此，从严格意义来说，使徒的恩赐也已终止了。「使徒」这个词，在一般意义上，也可以指受基督「差遣的人」。这种「使徒」，没有职分，也没有恩赐，因为这词是按着非专门意义的用法，泛指受差遣者（比较徒十四 14；林后八 23；腓二 25）。

先知（罗十二 6）：罗马书十二章 6 节、哥林多前书十二章 10 节及以弗所书四章 11 节，均提到先知的恩赐。先知都是直接从神的启示领受他的信息，正如亚迦布曾经宣布世界面临饥荒（徒十一 28），以及保罗在耶路撒冷的被囚（徒二十一 10 至 11）。先知从直接的启示，领受了神圣「奥秘」的知识（林前十三 2），这些知识是其他人所不知道的。圣经正典完成之前，先知的恩赐对于教会的建立是十分重要（林前十四 3），先知直接从神领受启示，又将启示教导人，叫人得着造就，得着安慰，得着劝勉（林前十四 3）。由于启示是从神而来的，启示也是真实的；真假先知的考验，要视乎先知预言的准确性（比较申十八 20、22）。先知的责任是：一方面预言将来的事情，一方面宣讲神的真理，给人劝勉，给人教导。先知的恩赐和教会的建立，也有关系（弗二 20），因为教会的根基已经奠定，圣经的正典已经完成，今天就不再需要先知的恩赐了。

神迹（林前十二 10）：圣经中的神迹，是个大题目，读者应该另作专门研究。综观整本圣经，神迹不是偶尔发生的，神迹主要发生在三个时期：在摩西和约书西时代、以利亚和以利沙时代，及基督和使徒时代。这些时期以外，也有间歇的神迹，但数目不多。神迹是用来证明一个信息；在以上所提的不同时代中，神都使用他的使者行使奇妙的神迹，支持他们所传的新信息。新约时代的神迹，是用来证实使徒所传的道理。当圣经正典已经完成，神迹也就不再需要了，神迹的功效也逐渐消失；神话语的权柄，已足够用来证实使者所传的话语。

神迹的恩赐（林前十二 10、28），比医治的恩赐范围更大。「神迹」这个词，按原文意思是「能力」或「一种有能力的工作」。在这里，神迹的例子就是彼得对亚拿尼亚、撒非拉的审判（徒五 9 至 11），和保罗审判行邪术的以吕马，叫他瞎眼（徒十三 8 至 11）。「神迹」这个词，也用来形容基督所行的神迹（太十一 20、21、23，十三 54）。

神迹与神迹的恩赐也需加以区分。虽然神迹的恩赐——个人行使神迹奇事的能力——在使徒时代以后已经终止，但这不是说，今天不再可能有神迹发生。神可以直接应许信徒的祷告，在他生命中行使神迹。神也可以应许为患病的人的祷告，叫他得着痊愈。但神不会借着另一个人作为媒介，行使神迹。

医治（林前十二 9）：神迹的恩赐在狭义来说，就是医病的恩赐（林前十二 9、28、30）。这词不达意在哥林多前书十二章 9 节，按原文是众数字（希腊文 *iamaton*），含意是「各类的疾病得着医治」。神迹的恩赐是指一个人能医治其他人任何的疾病。细究整本新约，基督和使徒在治病的经历中，疾病获得痊愈都是：立刻的（可一 42）；完全的（太十四 36）；永远的（太十四 36）；有限的「身体上的疾病（如大麻疯，参可一 40），而不是心灵上的疾病」；无条件的「包括没有信心的不信者，和不认识耶稣的人（约九 25）」；有目的的「目的不单是使人脱离痛苦和疾病，如果这些是神迹的目的，耶稣离开各城镇就是残忍和不当的，因

为那里有病的人都来寻求医治（路五 15、16）」；次要的「神迹是次于神话语的宣讲（路九 6）」；有特别意义的（确定基督和使徒是神的使者，证明他们的信息是神的话语（约三 2；徒二 22；来二 3、4）」；一定成功的「除了一个例子，就是门徒缺乏信心，以致不能行使神迹（太十七 20）」；无病不治的「这种恩赐最高的表现方式就是：叫死人复活（可五 39 至 43；路七 14；约十一 44；徒九 40）」。

医治的恩赐和医治本身，必须加以区别。正如其他神迹的恩赐，医治的恩赐在圣经正典完成后，已经停止；后来也不再需要医治的恩赐。但神仍然可以答允他儿女的祷告，医治人的疾病，不过，这并不需要别的中间媒介，神可以直接医治人。这两种医治同时在使徒行传第九章出现，那里彼得用恩赐医治亚拿尼亚（徒九 34），但神也答应彼得的祷告，医治大比大（徒九 40）。

此外，我们还找到不少例子，显明神并不一定医治人（林后十二 8 至 9；提前五 23）。

方言（林前十二 28）：我们需注意以下几点，才不致对这个恩赐产生混淆。（Ⅰ）按使徒行传的记载，圣经中的方言是一些语言（徒二 6、8、11）。外地的犹太人，在五旬节回到耶路撒冷，他们听到彼得用他们所说的当地语言，传讲福音（比较 8 至 11 节）。

（Ⅱ）使徒行传的方言，和哥林多书信中的方言是同一样的。我们没有理由说，哥林多书信中的方言和使徒行传的方言不同，或者说，哥林多书信的方言是天使的语言（林前十三 1）。

（Ⅲ）方言是一个小小的恩赐（林前十二 28）。基础的恩赐，是用来建立教会的，这些恩赐有使徒、先知、传福音的、牧师和教师（林前十二 28；弗四 11）。方言列在最后，这说明方言不是一个基本的恩赐，也不是用来建造教会的基础恩赐（林前十二 28）。

（Ⅳ）方言是一个证据的恩赐（sign gift），是短暂的（林前十三 8）。「终必停止」一句话，是用中间语态（middle voice），这是要说明，「这些恩赐会自动停止」。这里的含意是，等「那完全的来到」，方言就不会继续存在——那时，知识和说预言的恩赐都要停止——恩赐的功用完结后，它就会停止。如果「那完全的来到」后，方言还会继续下去，那里的动词，就应该用被动形式。

方言是在基督与使徒的世代中赐下的，而且也是必须的。方言与行神迹的恩赐都要作使徒的证据（林后十二 12）。当圣经写成后，就不再需要这些证据；圣经已成为权威，证实神仆人所传的信息。方言是教会雏型时代一种证据的恩赐（林前十三 10 至 11，十四 20）。

方言是要向不信主的犹太人作证据，在这意义上来说，方言是用来传福音的（林前十四 21 至 22）。当犹太人进入聚会当中，听见有人用别国语言说话，这就是给他们的证据，证明神在当中，正如在以赛亚的日子（赛二十八 11 至 12），这证据要引导他们相信耶稣是弥赛亚。

翻方言（林前十二 10）：翻方言的恩赐，是指一些人拥有在聚会中，翻译别人用方言所说出的别国的语言，那种语言应该翻译成当地人常用的语言。

传福音的（弗四 11）：「传福音的」这个词的英文 evangelists，是来自希腊文 *euanggelistas*，意思是「宣讲好消息的人」。传福音的恩赐可以下一个这样的定

义，「有效地宣讲救恩好消息的恩赐，让人悔改归信基督，作主的门徒。」

传福音的恩赐有以下几方面的要点：（Ⅰ）这恩赐包括对失丧灵魂的负担。有这恩赐的人，一定深切盼望，看见别人得救。（Ⅱ）这恩赐包括宣讲好消息。传福音是宣讲好消息的人，著名布道家如葛培理等，当然拥有传福音的恩赐，但我们不应将这恩赐限于向大众布道的工作。传福音者也可以以个人形式，和不信者分享福音。（Ⅲ）这恩赐能将福音清楚表达。传福音者能够将福音用简单清楚的方式表明；他宣讲救恩的基本需要：罪、基督代替性的死、信心、赦免、和好——让没有圣经知识的不信者，都能明白福音。（Ⅳ）这恩赐包括使福音宣讲得着回应。有传福音恩赐的人，对福音的宣讲都得着回应，这种回应表示他拥有这种恩赐。（Ⅴ）传福音的恩赐，叫人看见别人相信基督，就能喜乐，这是因为传福音是他的负担和所爱。

虽然只有部分的信徒有传福音的恩赐，但每一个信徒，都不能免去传福音的责任，所有信徒都应该做传福音的事工（提后四 5）。

牧师和教师（弗四 11）：以弗所书四章 11 节所说的，是一种恩赐，而不 是两种恩赐。「牧师」这词（希腊文 *poimenas*），按字面的意思是「牧羊人」，这词只在这里用作一种恩赐。这词可形容基督是好收人（约十 11、14、16；来十 20；彼前二 25），也用来指做牧养教导工作的人，在灵性上肩负牧养的责任。牧师的工作，字面的意思十分明显，就是作牧人照顾羊群。「牧师要照顾羊群，他要引导、守卫、保护和供应，在他监察之下的羊群。」使徒行传二十章 28 节的例子，可见一斑，那里彼得劝勉以弗所的长老，要「牧养神的教会」。这是一种自愿性的工作，不是为了物质的报酬，不是为了管辖别人，而是出于真正谦卑，愿为别人的榜样（彼前五 2 至 5）。

这恩赐还有另外一方面的功用，它包括教导的能力。有时我们会提到一些教会的牧者说：「他不善于教导，但他能够好好牧养。」那是不可能的。如果一个人有这种恩赐，他就是一个好牧者，也是一个好教师。「作教师所需要的，是要好好使用方法。他要用教训去引导，护卫及保护学生。」所要着重的是，地方教会的信徒，都能长大成人，保罗一再勉励提摩太，要在话语的教导上忠心（提前一 3、5，四 11，六 2、17）。

在此以外，还有几个相关的名词。长老（多一 5），是说明这种职位的尊荣；监督，是说明长老的工作与职能（提前三 2）——那就是牧养的工作；牧师，是说明一种恩赐，也强调牧者和教师的工作。

教师（罗十二 7；林前十二 28）：牧师也是一个教师，但教师不一定也是牧师。有几种条件可以显明一个人是有教导恩赐的，他对神的话语，有极大的兴趣，也会委身研读神的话语。他能够将神的话语，清楚明白地表达出来，又能够将神的话语，应用在人的生活上。这恩赐显于人的身上，叫这人有深湛的神学和圣经知识，但又能够用浅显的方法向普通人传讲，让他们明白真理。这就是教导的恩赐。这恩赐在新约时代的地方教会，显得十分重要，因为这恩赐是叫信徒得以长大及成熟的（比较徒二 42，四 2，五 42，十一 26，十三 1，十五 35，十八 11 等）。

关于教导的恩赐，有两点是值得注意的。第一，这恩赐是需要加以发展的。一个人可能有教导的恩赐，但要将这恩赐好好运用，他就需要付出严格研究的代价，并且忠实地运用这种恩赐。第二，教导的恩赐不同天赋才干。学校的教师通常都在

教会里担任教导的职分，但他们所有的天赋教导才能，并不一定就代表有属灵的教导恩赐。在教导上的天赋才能，和属灵的恩赐是不同的。

执事（服侍，罗十二 7）：本处经文的「执事」二字（希腊文 *diakonia*），是一个一般的用语，指对他人的服务或服侍。这词的意义十分广泛，可以指在一般方式上，对别人的服务或服侍。这个词使用的方式，可以参看以下例子：提摩太和以拉都在以弗所服侍保罗（徒十九 22）；保罗服侍耶路撒冷的信徒，将金钱的馈赠带到他们那里（罗十五 25）；阿尼色弗在以弗所服侍保罗（提后一 18）；当保罗坐牢，阿尼西母服侍保罗（门 13）；希伯来信徒付出爱心的服侍（来六 10）。根据这里和其他地方的例子，可以见到「服侍」是指在肉身需要上，对其他信徒的帮助；这种恩赐不大明显，因为信徒间的服侍，通常都在私人的关系上进行。

帮助人的（林前十二 28）：「帮助」这个词（希腊文 *antilempsis*）是表明，「一种帮助或辅助的行为。这词的基本意思是指代别人做事。」帮助人与服侍人相似，有些人认为这两种恩赐是相同的。固然，这两种恩赐即便不同，也十分相似。这词在圣经原文，只在新约用了一次，但与这词有关的另一个希腊字 *antilambanesthai*，则在路加福音一章 54 节、使徒行传二十章 35 节，和提摩太前书六章 2 节用过。帮助人的恩赐，是指「坚守扶持某人，以帮助他。这些帮助大概就是指，对有需要的人的援助，不论是贫穷的、患病的、孤寡的、异地作客的都是。」

信心（林前十二 9）：当然所有基督徒都有一个得救的信心（弗二 8），他们并且能够在属灵生活上，运用信心（来十一），但有一些信徒拥有信心的恩赐。「信心的恩赐，是能够在不平凡的事情上，表现信心……那人知道该作的是什么事，并且相信神要借着他，完成这件事，虽然事情看来是不可能的。」司提反就拥有这种恩赐，他被称为一个「大有信心」的人（徒六 5）。一些人如慕艾勒（George Mueller）和戴德生（Hudson Taylor），都是信心恩赐的好榜样。

劝化的（罗十二 8）：「劝化」一词来自希腊文 *parakalon*，意思是「来从旁给予援助。」这字的名词是用来说明圣灵，是信徒的帮助（约十四 16、26）。「劝慰者（劝化）是指一个能够帮助别人，运用意志去行动的人。」劝慰的恩赐，「通常与教导的恩赐并存（比较提前四 13，六 2），劝慰的恩赐是向人的内心和良知发出劝慰。」

劝慰的恩赐有时是着重劝导，以帮助别人实现某些行为（比较犹 3）。劝慰的恩赐有时着重安慰，尤其正当别人遭受不幸或试炼的时候（徒四 36，九 27，十五 39）。

辨别诸灵（林前十二 10）：在初期教会，圣经正典还未完成，神将启示直接给一些人，让他们将启示传给教会。但初期的信徒，怎能知道启示是不是真实的？他们怎能知道启示是不是从神而来，还是从虚谎的灵而来，不是单单从人的灵而来？为了叫启示发生效用，神赐下「辨别诸灵」的恩赐。拥有这恩赐的人，有超然的能力去确定突竟启示是从神而来的，还是属于虚谎的。约翰所说的「要试验那些灵」，就是指此而说（约壹四 1）。同样地，当在聚会中有两个至三个人宣讲神的启示，拥有辨别诸灵恩赐的人，就要去决定这些启示是不是从神而来（林前十四 29；比较帖前五 20 至 21）。可是当圣经完成后，直接的启示也终止了，辨别诸灵的恩赐也就终止，因为这种恩赐是为了分辨启示而赐下的。

怜悯人的（罗十二 8）：怜悯的希腊文是 *eleon*，意思是「同情和表示怜恤」。在基督一生中，他曾施出怜悯，医治瞎眼的（太九 27），帮助迦南妇人的女儿（太十五 22），医治癫痫者（太十七 15），和医治大麻疯（路十六 13）。怜悯的恩赐包含同情与怜恤，帮助贫者、病者、困难者和受苦者。此外，这种恩赐都是以喜乐的心情施出的。拥有这恩赐的人，都必须是凭着喜乐而作，而不是当作一件沉重的任务。

施舍（罗十二 8）：施舍这名词的希腊文是 *metadidous*，意思是「与别人分享」。施舍的恩赐通常是指，与别人分享物质的能力和意愿。有这种恩赐的人，是很乐意和自然地，与人分享他的好处。保罗劝告说，施舍的「就当甘心」。「这是指，存着单纯目的，不存机心，慷慨大方地，向人施予同情。」这种恩赐不是专为富人而设，而是普通的基督徒也可以拥有。腓立比人给保罗的馈赠，就是这种恩赐的运用（腓四 10 至 16）。

治理的（罗十二 8；林前十二 28）：保罗在罗马书十二章 8 节所指的，是带领的人。那句话来自希腊文 *prohistimi*，意思是「站在前面」；那就是去带领、管治和主理。这字曾用在帖撒罗尼加前书五章 12 节，和提摩太前书五章 17 节的长老身上，哥林冬前书十二章 28 节所提到治理事的，希腊文是 *kubernesis*，字面意思是「在船上掌舵」。以上的经文，都是指长老带领会众而说，但这词也可以作更广泛的用法，如指主日学的管理，和教会以外的事奉的管理，如作为一所基督教学校的院长或主任都是。

智慧（林前十二 8）：智慧的恩赐相当重要，因为这种恩赐在这段名单中居首位。保罗在哥林多前书二章 6 至 12 节，更详尽地解释智慧的恩赐，智慧的恩赐可被视为神圣的启示，保罗可将这种启示传给信徒。因为这种恩赐是包括领受直接的启示，这可以说是一种作使徒标记恩赐的一种，因为使徒是直接从神领受启示的。而智慧的恩赐「是启示的真理完整的系统。有智慧恩赐的人，能够直接从神领受启示的真理，将这真理向神的子民表明。」因为这种恩赐是关乎神直接启示的领受与传送，当圣经正典完成后，这种启示也已终止了。

知识（林前十二 8）：知识的恩赐似乎与智慧的恩赐有密切相关。知识的恩赐是指正确理解，所启示给使徒和先知的真理的能力。知识的恩赐，和说预言和教导的基础恩赐有关，关乎将神的直接启示，向使徒和先知的传送（比较林前十二 28）。这样看来，这种恩赐在圣经正典完成后，也已停止。哥林多前书十三章 8 节提到，这种恩赐的停止。

下表说明各种恩赐的关系：

基础恩赐的关系		
林前十二 6 至 10	林前十二 28	林前十二 29 至 30
智慧的言语	使徒	使徒
知识的言语	说预言	说预言

被圣灵充满

圣灵的充满和圣灵的其他事工，是有分别的，这是指圣灵的充满是有条件的。

圣灵的其他工作如内住、施洗、重生和印记等，都不是凭经验性的，而且是在归主时就发生的；但圣灵的充满是经验性的，而且是会重复发生的。

定义

圣灵的充满的根据，是以弗所书五章 18 节：「乃要被圣灵充满。」要被圣灵充满的命令，和「不要醉酒」的劝造相提并论，醉酒就是指一个人没有约束自己的能力。基督徒生命的本质，和不受控制的醉酒，截然不同；「充满」（希腊文 *plerousthe*）的意思是「控制」。「内住的神的灵，会不断控制和管理信徒的生活。」

属灵的信徒和属肉体的信徒（林前二 9 至三 4）进一步的对比是这样，「属肉体的人按肉体的力量生活，他是根据肉体的支配而活；而属灵的人，是按着圣灵的能力而活。」

解释

有以下两个原因，是支持必须接受圣灵充满的。（Ⅰ）圣灵的充满对信徒的成长是必须的（林前三 1 至 3）。保罗责备哥林多信徒「属肉体」（希腊文 *sarkikos*），「凭肉体行事」。属肉体和按旧性情生活的对治方法，就是被圣灵管治，或被圣灵充满。（Ⅱ）圣灵充满是信徒事奉所必须的（徒四 31，九 17、20）。使徒行传四章 31 节描述了圣灵的充满和事奉的关系。圣灵的充满可让信徒能「放胆讲论神的道。」当保罗被圣灵充满，他就立刻宣扬耶稣是神的儿子（徒九 17、20）。

以弗所书五章 18 节教导，圣灵充满的三个重要概念。（Ⅰ）圣灵充满是命令。圣经中没有命令，信徒要让圣灵内住或接受圣灵的印记，可是圣经吩咐信徒要被圣灵充满。这命令是指，「要继续被圣灵充满」，以致能成长，能事奉。（Ⅱ）圣灵充满是条件性的。圣灵的内住、施洗和印记，以及很多其他圣灵的工作，都是不设条件的，但圣灵充满是有条件性的。顺服圣经其他地方的命令，是得着圣灵充满所必须的条件。（Ⅲ）圣灵充满是重复性的。以弗所书五章 18 节，是一个现在式命令语句，吩咐信徒要「继续被圣灵充满」。这说明了圣灵充满不是一次过的经历，而是一个重复的事件。

条件

以弗所书五章 18 节的圣灵充满，是一个命令，圣经也提到圣灵充满的条件。可是，值得注意的是，圣经中从来没有命令，信徒去为圣灵充满而祷告，这命令是要人与圣灵保持一个正确的关系；要得着圣灵充满，就要履行这种正确关系的条件。信徒被圣灵充满，有以下凡个相关的命令。

不要叫圣灵担忧（弗四 30）：以弗所书四章 30 节的上下文，是关乎对犯 罪的劝告。信徒不可说谎（四 25），不可长久生气（四 26），不可心怀苦毒和怨恨（四 31 至 32）。当信徒行这些事，他就是叫圣灵担忧了。罪会令圣灵担忧，罪会

令信徒不能被圣灵充满。

不要消灭圣灵的感动（帖前五 19）：本节上下文是关乎事奉。信徒要不住的祷告（五 17），要感恩（五 18），不要藐视先知的讲论（五 m）。当信徒在火熟的事奉上浇冷水，他们就是消灭圣灵的感动。圣灵的工作不应该受拦阻，基督徒也不应该妨碍其他人对神的事奉。

顺着圣灵而行（加五 16）：行是指一个人的生活。我们不是要在旧性情的管治下生活，乃是要在圣灵的范围内生活。

此外还有其他的条件是：认罪（约壹一 9），和向神奉献自己（罗六 13，十二 1 至 2）。不过，这些条件，也可以归纳在以上所讨论的三大类别之内。

结果

不错，圣灵充满会产生不同的结果，但大部分都可以用加拉太书五章 22 至 24 节的话来概括。圣灵充满的结果，就会结出圣灵的果子，这和按肉体生活，结出肉体的果子截然不同（加五 19 至 21）；圣灵充满能产生「仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制」（22 至 23 节）。此外，信徒也能领悟和感受圣灵教导的工作（林前二 9 至 13；约十六 12 至 15）；信徒在教会中表现出喜乐、合一和感恩（弗五 19 至 20）；信徒在事奉上能够合一，有分辨的能力（帖前五 17 至 22）；信徒能够将百元献给神，不效法世界（罗十二 1 至 2）。

（22）天使论：有关天使撒但及鬼魔的教义

有关天使的教义

天使的定义

圣经中用了几个不同的字眼来界定天使。

天使：希伯来文是 *malak*，简单的意思是「使者」。这个字可指人的使者（王上十九 2），或神的使者（创二十八 12）。这字基本的意思是「受差遣者」。作为神的使者，天使是「天上的存有，受神差派承担使命的」。这字在旧约总共用了 103 次。希腊文 *angelos* 在新约也一共用了 175 次，可是这字用来指人的，只有 6 次。*angelos*（希腊文）类似 *malak*（希伯来文），都是指「使者……是代表差遣他的那一位说话及行事的。」

神的儿子：天使在未堕落时，都称为「神的儿子」，他们都是神所创造的儿子（伯一 6，三十八 7）。

圣者：天使也称为「圣者」（诗八十九 5、7），意思是：他们是被神「分别出来」，为神的圣洁作神的使者。

万军：天使称为「万军」，这名词可理解为天上的军队（诗八十九 6、8；撒上十七 45）。圣经用「天上的万军」（撒上一 11）来形容天使这方面的工作。围绕神宝座的，有数以百万计的天上灵体，这些都称为「耶和华的万军」（赛三十一 4）。

天使的存在

圣经一贯的记载，都提及天使的存在。圣经中有三十四卷书提到天使（十六卷在旧的；十七卷在新约）。有关天使最重要的记载，就是天使和基督的关系，基督在受试探的时候，曾得到天使的帮助（太四 11）；他提到人复活的光景，就如天使一样（太二十二 29 至 30）；他教训说，当他再来的时候，天使要招聚以色列人（太二十五 31 至 32、41）。天使的存在和基督见证的可靠性有密切关系。

天使的本质和属性

天使是灵体：虽然天使能够以人的身体向人显现（创十八 3），但天使称为「灵」（来一 14），这说明了天使是没有血肉之躯的；天使不象人类可以嫁娶（可十二 25），天使也不会死亡（路二十 36）。

天使都是被创造的：诗篇作者呼唤大自然，要赞美神的创造。耶和华用他的话创造了这些天上的灵体（诗一四八 2 至 5）。约伯受到提醒，天使受造时，曾向神赞美歌唱（伯三十八 6 至 7）。基督创造了至终要向他献上赞美的天使（西一 16）。

天使都是同时被造，而且数目众多：歌罗西书一章 16 节所提到的创造，指出天使的被造，是一次过的行动。天使的创造不是延续性的。因为天使不能生育（太二十二 30），天使的数目也是固定的。天使受造的数目有「千万」之多（来十二 22），虽然「千万」（希腊文 *muriasin*）这个词，按原文意思是一下，但这里所指的是无数之多（比较启五 11）。启示录五章 11 节重复提到千万，意思是指天使的数目是不能数算的。

天使的等级比人高：人类（包括我们道成肉身的主）都是「比天使微小一点」（来二 7）。天使不会受到人所受的限制，因为天使是不会死亡的（路二十 36）。天使比人更有智慧（撒下十四 20），但这智慧也是有限的（太二十四 36）。天使比人更有能力（太二十八 2；徒五 19；彼后二 11），但天使的能力也是有限（但十 13）。

天使与人比较，特别是在未来的关系上而说，天使都是受到限制的。天使不是按神的形象被造，所以天使不能分享人在基督救赎工作上荣耀的结局。到世界的末了，被赎的人会被提升，高过天使（林前六 3）。

天使的等级

管治的天使：以弗所书六章 12 节，提到堕落天使的等级：「执政的」就是「最先的和地位最高的」；「掌权的」就是「拥有权柄的」；「管辖这幽暗世界的」就是「在世界上彰显权柄和能力的」；「属灵气的恶魔」是指邪灵，「表明他们的本质和性情」。但以理书十章 13 节又提到，「波斯国的魔君」和米迦勒敌对，这不是指波斯国的君王，而是指在撒但控制下的一个堕落天使；他是「一个居高位的鬼魔，由鬼魔的首领撒但所指派，去到他特定的活动范围，就是波斯」（比较启十二 7）。

等级最高的天使：在犹大书 9 节，米迦勒称为天使长；在但以理书十二章 1 节，他又称为大君（中译天使长）。米迦勒是唯一有天使长称号的天使，也许他就是在这等级中唯一的一位天使。天使长的任务，是保护以色列民（但十 21 称他为「你们的大君米迦勒」）。天使中还有一些「大君」（但十 13），米迦勒只是其中一位，不过他是神最高等级的天使。圣经也提到有执政的天使（弗三 10），但没有详细介绍他们。

个别的著名天使：（Ⅰ）米迦勒（但十 13；十二 1；犹 9）。「米迦勒」的意思是：「谁象神？」米迦勒是圣经中唯一被称为天使长的一位。他是以色列的护卫者，代表以色列向撒但争战，又在大灾难中和撒但的使者争战（启十二 7 至 9）。米迦勒曾为摩西的尸体与撒但争辩，但米迦勒不审判撒但，乃将审判的权柄交予神（犹 9）。耶和华见证人会和一些基督徒认为米迦勒就是基督，但此说如果成立，这就是说基督的权力比撒但小，而这是无法叫人接纳的。

（Ⅱ）加百列（但九 21；路一 26）：这名字的意思是「神的人」或「神是强的」。「加百列似乎是神的一位特别使者，负责神国度的计划；他在圣经中曾四次被提及……加百列向先知和以色列民显明及说明关于弥赛亚，以及他的国度的计划和目的。」加百列曾在一段重要的经文中，解释关于以色列人的七十个七（但九 21 至 27）。在路加福音一章 26 至 27 节，加百列告诉马利亚，她所生的一位将要为大，并且要在大卫的宝座上施行管治。在但以理书八章 15 至 16 节，加百列向但以理解释有关日后的帝国的事情，如玛代波斯和希腊，以及亚历山力大帝英年早丧等事情。加百列也向撒迦利亚宣告施洗约翰的诞生（路一 11 至 20）。

（Ⅲ）路西弗（Lucifer）（赛十四 12）：这名字的意思是「光亮者」或「晨星」。他可能是神一切受造物中最高智慧和最美的一位，他原初的地位是在神宝座周围的基路伯以上。（请另参看本章「撒但的始源和本性」。）

神圣的侍从：（Ⅰ）基路伯是「等级最高，被创造时拥有难以描绘的能力和美丽……他们主要的目的和工作可以概括如下：他们是神荣耀临在、神的至高主权和神圣洁的宣告者及保护者。」他们曾站在伊甸园门外守卫，不容许犯罪的人进入（创三 24）；他们是至圣所约柜上用金造的象（出二十五 17 至 22）；他们是以西结异象中神荣耀的服役者（结一）；基路伯有一个异常的面貌，他们有四个面孔——人、狮、牛和鹰。他们有四个翅膀，脚象牛犊，闪亮如光亮的铜。在以西结书一章，他们在神的荣耀中显现，预备审判。

（Ⅱ）「撒拉弗」的意思是「燃烧者」。以赛亚书六章 2 节，描述撒拉弗环绕神的宝座。撒拉弗被形容为有六个翅膀，他们重复三次宣告说：「圣哉、圣哉、圣

哉」（赛六 3），这宣告是「表明神是极其圣洁、完全圣洁。他们又赞美和宣告神完全的圣洁。撒拉弗也宣告，站在神的面前事奉他的人，必须洗净罪中的不洁。」

天使的工作

事奉神：基路伯对神的事奉，是保护神的圣洁；而撒拉弗对神的事奉，是围绕神的宝座，表明神的圣洁。

事奉基督：由基督降生之初至基督第二次来临，天使都担当事奉基督的重要工作。天使对基督的事奉，更是基督神性的证明。正如天使环绕父的宝座，天使也照样服侍神的儿子。

（Ⅰ）天使预言基督的降生（路一 26 至 38）：加百列向马利亚解释，她的儿子将要称为「至高者的儿子」。他将要在他父大卫的宝座上，施行管治，他有一个永恒的国度。

（Ⅱ）天使从孩提时代开始就保护耶稣（太二 13）：天使将希律王的恶意告诉约瑟，命约瑟逃往埃及，直至希律死了。天使也指示约瑟，在安全的时刻才回到以色列地（太二 20）。

（Ⅲ）天使在基督受试探后服侍他（太四 11）：这里的服侍，包括当基督经过四十天试探的疲累后，给他鼓励，并且给他食物，正如天使向以利亚所作的（王上十九 5 至 7），

（Ⅳ）基督在客西马尼园时，天使受差加给基督力量（路二十二 43）：基督在客西马尼园时面对十字架的属灵争战；正如他在受试探的时候，与撒但的争战一样。当基督正为面前的苦难挣扎祷告，天使就加给他力量。

（Ⅴ）天使宣告基督的复活（太二十八 5 至 7；可十六 6 至 7；路二十四 4 至 7；约二十 12 至 13）：天使带领妇女进入空的坟墓，看空的裹尸布，好让她们确实知道基督复活，将这信息向世界宣讲。天使提醒妇女，耶稣较早时曾应许，他在第三天将要复活。

（Ⅵ）基督升天的时候，有天使出现（徒一 10）：天使怎样环绕父的宝座，也怎样在圣子凯旋升天时出现，好提醒见证者基督将来如何凯旋归回。

（Ⅶ）天使会在基督第二次降临时出现（太二十五 31）：圣子再来的时候，天使会安排在世界发生的事情，他们会招聚以色列人回到圣地，预备弥赛亚的再来和统治（太二十四 31）。当神子回到地上，他也会带着千万的天使同来，增添得胜的荣耀（太二十五 31）。

向信徒的工作：在希伯来书一章 14 节，天使称为「服役的灵」。服役的希腊文是 *leitourgika*，这字并不含有奴隶服役的意思，只说明一种职事功能。天使定时接受任命，担当起帮助信徒的责任。以下就是天使为信徒担当的职责。

（Ⅰ）肉身保护——大卫逃避非利士人时，他经历过天使肉身方面的保护（诗三十四 7）。天使可以破坏神百姓的仇敌的计划（诗三十五 4 至 5）；天使也能保护那些向耶和华寻求保障的人，使他们肉身不被伤害（诗九十一 11 至 13）。天使从狱中释放使徒（徒五 19），又释放彼得（徒十二 7 至 11）。天使保护在大灾难中的十四万四千人（启七 1 至 14）。

（Ⅱ）肉身供应——天使喂养以利亚，使他肉身的饥饿得饱足，那时以利亚刚

走完长途的旅程，疲弱不堪（王上十九 5 至 7）。

（Ⅲ）安慰——天使有狂风巨浪中安慰保罗，让他知道必能安全抵达罗马，为基督作见证（徒二十七 23 至 25）。

（Ⅳ）指引——天使指引腓利，向埃提阿伯的太监作见证（徒八 26）。天使又安排哥尼流与彼得相会，令外邦人被接纳，进入信徒的群体（徒十 3、22）。

（Ⅴ）让祷告得蒙答允——信徒祈求彼得从狱中被释放，天使就释放他，这两件事似乎是有关连的（徒十二 1 至 11）。同样地，但以理的祷告，也得着天使的回应和解释（但九 20 至 27；比较十 10 至十二 13）。

（Ⅵ）带领信徒归回天家——路加福音十六章 22 节形容拉撒路之死，天使将他带到亚伯拉罕的怀里。这正显明神是怎样将死去的圣徒领回主的家中。

与不信者的关系：天使负责向不信者施行审判。天使宣告所多玛的毁灭，这是因为人的罪恶（创十九 12 至 13）。在七碗之灾的高峰前，天使宣告属世政权的崩溃，和拜兽者的命运（启十四 4、7、8、9、15、17 至 18）。天使也因为耶路撒冷的百姓拜偶象，而向他们施行审判（结九 1 至 11）。有一位天使击打希律亚基帕王一世，令他致死，因为他亵渎神（徒十二 23）。在末世，天使要成为审判的使者，将不信者丢在火湖里（太十三 39 至 42）。在大灾难中，天使吹响审判的号角（启八 2 至 12，九 1、13，十一 15）；天使要将七碗之灾倾倒在地上（启十六 2 至 17）。

有关撒但的教义

撒但的存在

证明撒但真实存在的主要证据，不是根据经验或传奇的故事，而是依从圣经的话语。无论是旧约或新约，都确定撒但的存在。创世记第三章的蛇，就是代表撒但；并且所宣布的审判（创三 15），也一定是指撒但而说的。约伯记二章 1 节特别提到，在神面前控告约伯的是撒但。历代志上二十一章 2 节也提到，是撒但令大卫数点以色列人的。撒迦利亚书三章 1 至 2 节又说，撒但在神面前控诉人。

虽然以赛亚书十四章 12 至 17 节，和以西结书二十八章 11 至 19 节，都没有明文提到是指撒但而说，但我们有足够理由相信，这些经文是描述撒但原初的景况，和后来的堕落。

新约有不少经文都见证，撒但是真正存在的。每一位新约作者都提到撒但，有十九卷新约书卷也提到撒但（比较太四 10，十二 26；可一 13，三 23、26，四 15 ；路十一 18，二十二 3；约十三 27 等）。基督自己就提过撒但二十五次。基督真确的话语，是撒但存在的最有力证据。

撒但的名字，除了在未堕落前称为路西弗（Lucifer）或基路伯（cherub）外，新约旧约都提到不少撒但的名字，这些都是撒但存在的证据，并可说明他的败坏本性。

撒但的格性（Personality）

撒但显明的人格属性：论到撒但，圣经提到他有三方面主要的格性。撒但是有智慧的，他有计划；他的作为充满诡诈（弗六 11）。撒但欺诈的作为，证明他能够思想，又能够做一连串的计划；可以欺骗人（启十二 9）。他熟悉圣经（欺骗的手法），更显明他的智慧（太四 5 至 6）。撒但是有感情的，他想提升自己，高过神的管治，这就证明了他有欲望（赛十四 12 至 17；注意「我要」二字）。撒但用诡计引诱初信者（提前三 6）；他因为知道自己在地上时日无多，就极其气愤（希腊文 *thumon*）（启十二 12）。撒但也有意志，因为他企图引诱基督犯罪（太四 3）。撒但希望象神，也正好反映出他的意志（赛十四 13 至 14）。

撒但显明的人格行为：撒但说话（伯一 9 至 10），试探基督（太四 3），定下诡计（弗六 11）。并控告信徒（启十二 10）。

除此以外，撒但也是诡诈的，他定意要打败基督徒。他的计谋和他对信徒的敌意，在彼得前书五章 8 节有清楚的描述。撒但被描绘成一头狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人。他不停控告基督徒（启十二 9 至 10）。他设下计谋（希腊文 *methodeia*），要使徒跌倒（弗六 11）。

这种种的特质，都说明了撒但是有位格的。

撒但的始源和本性

撒但原本的状况：以西结书二十八章 12 至 15 节，描写描但未堕落前的光景。他在神面前拥有崇高的地位；天上的美物环绕他（二十八 13）。他称为「受膏遮掩约柜的」，他在神面前拥有至高的尊荣（二十八 14、16）。以赛亚提到，他是至高的天使，称为「明亮之星、早晨之子」（十四 12）。但他后来成为神的最大仇敌（希伯来文 *Satan*），他就不再拥有以上这些尊荣的称号。但未堕落前的撒但，是充满智慧和荣美的，也是没有暇疵的（结二十八 12、15）。

撒但的堕落：以西结书二十八章和以赛亚书十四章，都有形容撒但的堕落。因所犯的罪，撒但被逐离神的面（结二十八 16）。撒但堕落的原因是骄傲；他因美丽而心里自高，他的智慧令他败坏（二十八 17）。这句话显明，撒但一定曾经拥有特殊的崇高地位，令他骄傲。以赛亚书十四章 12 至 14 节进一步描述引致撒但堕落的罪。这里五次提到：「我要」，是强调他的罪（十四 13 至 14）。撒但想要进到神的所在，在神的宝座上建立他的宝座，超过其他天使。他想做「至高者」。因这缘故，神将他逐离天上。

撒但的道德责任：撒但是一个有道德责任的位格，他要向神负责（伯一 7），他并非拥有不受限制的自由；他是次于神，是受神的限制。

撒但的审判

撒但从原初高升的位置堕下：这位受膏的基路伯撒但，带领了一大群天使，可能是所有天使的三分之一，从天上堕下（结二十八 16 至 17；启十二 4）。

伊甸园中宣告了撒但最后的失败：神让撒但知道，他会有少许胜利（「你要

伤他的脚跟」），但基督会借着十字架得着大胜利（「他要伤你的头」创三 15）。

因着十字架，撒但失掉了能力：带着人性的基督，借着代替性的死，打败了撒但；令撒但在信徒生命中失去能力（来二 14）。

撒但在大灾难中被逐离天上：被逐离天上（启十二 13）是一项审判。这天上也许是指星体的天，也称为第二层天（不是神所在的天）。

撒但会被捆缚一千年：当基督荣耀地降临，撒但会被捆缚一千年，锁在无底坑中，在千禧年内，他不能再出来迷惑地上的人（启二十 2 至 3）。

撒但最后会被丢在火湖里：千禧年结束，撒但会被释放，迷惑许多人，导致一场对神的叛乱。但他会被打败，到最后要被丢在火湖里，直到永远（启二十 7 至 10）。

撒但的名字		
名字	**意思**	**经文**
撒但	抵挡者	马太福音四章 10 节
魔鬼	诽谤者	马太福音四章 1 节
恶者	内里邪恶	约翰福音十七章 15 节
大红龙	具破坏性的受造物	启示录十二章 3、7、9 节
古蛇	伊甸园中的欺骗者	启示录十二章 9 节
亚巴顿	破坏	启示录九章 11 节
亚玻伦	破坏者	启示录九章 11 节
仇敌	敌挡者	彼得前书五章 8 节
别西卜	蝇之王（巴力西卜）	马太福音十二章 24 节
彼列	无用	哥林多后书六章 15 节
世界的神	掌管世界的知识	哥林多后书四章 4 节
世界的王	管辖世界的	约翰福音十二章 31 节
空中掌权者的首领	控制非信徒的	以弗所书二章 2 节
仇敌	敌挡者	马太福音十三章 28 节
拭探人的	诱人犯罪的	马太福音四章 3 节
杀人的	领人进入永死	约翰福音八章 44 节
说谎的	歪曲真理	约翰福音八章 44 节
控告者	在神面前攻击信徒的	启示录十二章 10 节

有关鬼魔的教义

鬼魔的始源

关于鬼魔的始源问题，有许多不同的理论。基督徒必须根据圣经的亮光，去试

验这些理论。

坏人死后的灵魂：斐罗（Philo）、约瑟夫（Josephus）、一些初期教会的作者及古希腊人，都持这种观点。但圣经否定这种理论，因为坏人死后是落到阴间的（路十六 23）。

亚当之前人类的灵魂：这说法是根据创世记一章 1 节有关创造的间隔论，说在一章 1 节至一章 2 节之间，隔开了一段时期，发生了一次叛乱和堕落，结果导致混乱。创世记一章 3 节是描述重造，原先被造而堕落的人类，就是今天的鬼魔。这观点所产生的问题是，它假定了在创世记一至二章之前，已经有人类的创造，而这观点，是没有圣经根据的。此外，罗马书五章 12 节清楚说，宇宙中罪与死的问题，乃是亚当造成的，而不是由亚当前的受造物所造成。

天使和女人的后裔：这理论的根据是，创世记六章 2 节的「神的儿子」，就是来到世上的天使，而这些天使与「人的女子」交合，产生了一种后裔，称为「巨人」（伟人）（创六 4），这些就是鬼魔。这说法引致几个问题。说神的儿子是指天使，是没有根据的；按照「娶来为妻」一句话，那是指婚姻的关系，而不是指不合法的性关系，因此那就不是指一种不正常的交合。此外，圣经也没有说那些巨人是鬼魔，只是说他们是「英武有名的人」。

堕落而不被拘禁的天使：这是一个较多人采纳的观点，贺智（Hodge）、施特朗（Strong）、摩尔根（Morgan）、加伯连（Gaebelein）、恩格尔（Unger）及其他人都持此说。这理论提出，当路西弗背叛了神，他就带领一群地位较低的天使，从超越的地位中堕落。路西弗就是「鬼王」（太十二 24），他也称为撒但。马太福音二十五章 41 节所说的「魔鬼和他的使者」，就是指鬼魔而说；启示录十二章 7 节的「龙同他的使者」也是。

圣经指出有两类堕落的天使。一类是在世界上自由活动的。另一类是受拘禁的。圣经提到有些天使被囚禁在 tartarus 里（彼得后书二章 4 节译为「地狱」）。这些天使之所以被拘禁，是因为犯了大罪（有些人指创世记六章「神的儿子」就是这些天使）。犹大书 6 节也提过拘禁的事。另有一类天使，是拘禁在无底坑中的（路八 31；启九 2）。「这大概是因为这些天使是过于败坏，过于有害，所以不得在地上活动。」启示录九章又说，这些鬼魔会在大灾难时期获得释放，出来伤害那些没有在额前受神印记的人（启九 3 至 11）。

鬼魔的特性

鬼魔是灵体：鬼魔被称为灵。那是说，他们是没有肉身的身体（太八 16；路十 17、20）。

鬼魔是受到时空限制，不是无所不在：鬼魔只能于一个时间出现在一个地方。鬼魔先附在加大拉两个人的身上，被逐出后，他们就附在一群猪的身上。在以上情况里，他们都是受时空限制的（太八 28 至 34；比较徒十六 16）。

鬼魔是有智慧的，但不是无所不知：鬼魔认识耶稣的身分（可一 24）；又知道自己最终的去处（太八 29）。保罗提到有「鬼魔的道理」（提前四 1），就是说，鬼魔会借着他们的使者宣扬假教训。可是，鬼魔不是无所不知的，他们不象神。只有神才是无所不知。

鬼魔是有能力的，但不是无所不能：附在格拉森那人身上的鬼，有能力挣脱锁练脚镣。由于他们超凡的能力，没有人能捆绑他们（可五 3 至 4），小孩子身上的鬼会令孩子自杀，将他丢在水中、火中（可九 22）。鬼魔附身能令人失去说话能力（太九 32），又能残害一个女童（太十五 22）。然而鬼魔的能力是有限的，他们不能做神所做的一切事（约十 21）。

鬼魔的活动

鬼魔令人生病：路加福音十三章 11 节说，有一个女人驼了身子，是因为「被鬼附着」；十三章 16 节进一步说明，这女人是「被撒但捆缚了十八年」。有些精神病和疾病都与鬼魔的工作有关，但要正确断定二者的分别是不容易的，我们也不可轻易说什么人患了这些症状。撒但和鬼魔的工作临到时，都需得到神的准许（伯一 12，二 6；比较林后十二 7 至 10）。

鬼魔影响人的思想：鬼魔一开始就欺骗夏娃，向夏娃歪曲真埋，并且改变夏娃对神的想法，使她犯罪（创三 1 至 5）。撒但和他的鬼魔继续弄瞎人的心眼（林后四 4），影响人的思想。本段经文指出，撒但是有思想和理性的。虽然本段经文是指不信者（林后十一 3），但撒但同样可以令信徒离开「向基督所存纯一清洁的心」。撒但可以使信徒失去向基督的单纯。雅各书三章 15 节说，地上的智慧是属鬼魔的，会导致嫉妒和争竞。

要消除鬼魔对人的思想的影响，就要将心意夺回，顺服基督（林后十 5）。腓立比书四章 6 至 8 节有另一个相似的教导，当信徒在祷告将一切的事交托神，他就可以保存心思意念的纯正，思想那些真实、可敬、公义和清洁的事。

鬼魔欺骗人：保罗恐怕幼嫩的帖撒罗尼迦教会，会因苦难和逼迫，被撒但诱惑去犯罪（帖前三 5）。虽然帖撒罗尼迦信徒领受了喜乐的福音，但他们仍会因撒但的攻击而失去盼望。

撒但也借着他的使者，在未信者身上工作。保罗称那空中掌权者「在悖逆之子」身上运行（弗二 2）。经文指出，撒但欺哄不信者，按照肉体的情欲和心中所喜好的去行。马太福音十三章 19 节进一步说明撒但的欺骗行为，就是他在不信者听了道之后，就把道种夺去，令他们不能明白真理。

鬼魔欺骗列国：鬼魔最后会招聚世界各国，一起背叛基督。鬼魔借着施行神迹，欺骗列国，煽动他们和再来的弥赛亚争战（启十六 14）。

鬼魔附身

定义：来利（Charles Ryrie）对鬼附所下的定义是：

> 鬼能住在人身上，混乱人的思想及／或身体功能，向人施引直接的控制和影响。鬼附和鬼魔向人施行的活动和影响，是有分别的；后者是一种外在的作为，但前者是内在的。按此定义，基督徒不可能被鬼附，因为他里面有圣灵居住。但信徒却可以成为撒但的目标，撒但基至可以令信徒的表现仿如鬼附一样。

鬼附的事实：基督在世的日子，鬼附和鬼魔的工作非常普遍，这些鬼魔都是要敌挡弥赛亚的工作。福音书中充满了鬼附人身的记载（太四 24，八 16、28、33，十二 22，十五 22；可一 32，五 15、16、18；路八 36；约十 21），初期教会的领袖，如殉道者游斯丁和特土良，都提到鬼附的事，《黑马牧人书》（*Shepherd of Hermas*）也有提及。

鬼附的本质：鬼附的特征，是道德品格及灵性气质的改变。通常受影响的人会发出一种不同的声音，以及不同的教育水平；或甚至不同的语言。鬼借着他说话的人，一下子就认出基督是谁（可一 23 至 24），这说明鬼有超然的知识和智慧。格拉森的那个人就是一个例子。被鬼附的另一个征兆是拥有超然的能力，能挣开锁炼和脚镣（可五 3 至 4）。

鬼魔的审判

鬼魔的能力已被十字架胜过：基督在十字架上已战胜撒但和他的手下，并把他们俘掳，显给众人看（西二 15）。

基督再来回，鬼魔会被丢去火湖里：当撒但被审判（太二十五 41；启十二 9），鬼魔会和撒但一起被丢进火湖里（启十九 19 至 21）

（23）人论及罪论：有关人与罪的教义

人的定义

在神学上研究「人」的科目称为「人论」（anthropology），而这词一般则译为「人类学」。英文 anthropolgy 一字来自希腊文 *anthropos*（意思是「人」）及 *logos*（意思是「话语」或「论述」）。故此，在神学上的人论就是研究人的理论。人论是以圣经为立场，研究有关人类的教义，或可解释为，从人类文化环境的观点对人所作的研究，前者正是本章探讨的内容。

人类的起源

基督教与非基督教关于人类起源有不同的看法。在非基督教圈子一般均持无神论，或认为人是进化而来的；某些基督徒也持中间立场，就是持有神进化论（theistic evolution），认为神是开启了进化的过程，透过进化来成就他的创造。亦有一些基督徒倡议某种形式的创造，是借着神的作为（divine fiat），或是借着一种「创造发展过程」（developing creation）来完成的。

无神进化论：进化论是由达尔文（Charles Darwin）所提出的，后来经由其他人修正。此理论企图排除神为因素，去解释物质和生命的始源问题。进化论排除任何超自然的作用，来解释人、动物与植物的起源。「根据自然进化，万物所需的

就是原子的运动。由原子、运动（motion）、时间、机率的组合，就构成我们今天的所有。」

正如达尔文的「物种起源论」（The Origin of Species）所说的，进化论的大纲如下：（Ⅰ）变化（variation）形成后代比祖先更优越；（Ⅱ）生存的斗争是汰弱留强，就是淘汰那些适应力较低者；（Ⅲ）自然淘汰过程使最能适应者得以生存；（Ⅳ）遗传能由变化产生更新，而质素较好的生命遗传下去，逐渐累积；（V）经过一段足够的时间，新物种会由此而产生。」

无神进化论背后的含义是不容忽视的。如果没有神来创造世界；那么人就不用为自己的道德行为向神负责任。如果无神的进化论是真的，那么人就无需遵从任何道德准则了。

有神进化论：「有神进化论是说，植物、动物和人都是由较低的形态逐渐演化而成，但整个过程是由神掌管的。」有神进化论一般都接受科学研究的结果，企图协调创造论与进化论中的矛盾。但有神进化论两面都不讨好，它被严谨的进化论者及圣经论者所反对。人文主义的进化论者，对有神进化论者也提出尖刻的批评，并不认真地将他们的论点当作科学来处理。

有神进化论者要面对若干重要的问题。首先如果人类是进化的，那么亚当就不是历史人物，而罗马书五章 12 至 21 节关于基督与亚当的类比，就不能成立了。再者，有神进化论者必须采取比喻或文学的方法，去诠释创世记一章 1 节至二章 4 节，但这种解释是没有根据的。此外，若人类非由人类的祖先而来，那么这就明显与创性记二章 7 节对人创造的说明不能协调了。

渐进创造论（Progressive creationism）：这理论（也叫作时期（day-age）理论）的基础，部分是来自诗篇九十篇 4 节，及彼得后书三章 8 节。渐进创造论反对按字面解释六日创造之说，他们认为创造中的一天不是二十四小时。传统上「时期（day-age）理论」是采取以「日」为地质年期的计算方法。然而，这种算法也出现了若干问题，如：化石的资料记录，并没有显示这些年期；在出现动物之前，地上已有结果子的植物，这也解不通，因为某种种子是需要依赖昆虫来帮助传播花粉的。

渐进创造论者想协调圣经与科学。渐进创造论一方面根据科学，欲协调地球的古迹；而同时又根据创世记一至二章，承认人和一般的物种都是直接受造的。可是，他们虽然反对「相互种类」（interkind）的发展「宏观进化论（macroevolution）」，但却接受「内在种类」（inirakind）的发展「微观进化论（microevolution）」。

渐进创造论者面对几个问题：在出埃及记二十章 10 至 11 节将神六天的创造，和第七天的安息作类比，说明人要工作六天，在第七天休息。这类比是以二十四小时为一天的。此外，这理论无形中是说，在亚当堕落以前，已经有死亡，因为堕落以前已有一段相当长的时间。可是创世记确实指出，亚当犯罪之前，是没有死亡的。

间隔论（gap theory）：间隔论者认为创世记一章 1 节与一章 2 节之间，相隔了一段相当长的时间。这便给予科学一个可斟酌的空间，既解释了地球古老年代问题，又可坚持创世记按字义来解释第一及第二章，按二十四小时的一天来看创造事件。间隔论说，创造有一个起源（有人将相隔的时间放在第 1 节之前；又有人放

在一章 1 节及 2 节之间），但由于路西弗（Lucifer）叛变堕落，遂令地球变得混乱。圣经上用「空虚、混沌」（创一 2）来描述神所审判混乱的地球。创世记一章 1 节与 2 节之间，相隔了亿万年，这便能与科学上关于地球年代的估计相吻合。

间隔论的问题已有人作过详尽的考据。创世记一章 1 至 2 节的文法结构，显示不到任何年代空隙。第 1 节是一个独立的子句。第 2 节由三句情境的子句（circumstantial clauses）所组成，这节是解释神开始创造时，地球上的光景，它也是与第 3 节相连的。第 1 及 2 节之间也没有空隙。间隔论也根据「空虚混饨」来代表邪恶，或审判的结果；然而，这词在约伯记二十六章 7 节，及以赛亚书四十五章 18 节的用法，并非如此。间隔论者也将希伯来文 *bara*（创一 1）和 *asa*（创一 7、16、25）两个动词，加以区别；前者的意思是从无而有的创造，而后者是重修或再造。若仔细研究这两个动词，便会发现它们可以交替使用；*asa* 并不一定等于重修或再造的意思。

间隔论者的根据并不是建立在圣经上，而是希望把圣经与科学的观点协调起来。

一天二十四小时字面解释：认为神在创造时以二十四小时为一天的叫直接创造（fiat creation）——这是说神的创造是直接的和即时的。按字面解释的创造论者认为，地球年龄大约是 10，000 年。地质的形成可用挪亚洪水一事来解释。直接创造论者（fiat creationists）否定任何形式的进化论观点。

一天二十四小时的创造论的基础，是建立在圣经创世记第一及第二章的记载。（Ⅰ）神直接造人（创一 27，二 7，五 1 ；申四 32）：创世记一章 27 节有一句概括性说明，而二章 7 节又提供了关于神创造人的附加细节。二章 7 节的记载，解释了神的创造方式——他用地上的尘土造人。基督再重新确定这个真理（太十九 4）。

（Ⅱ）神造男女（创一 27）：根据这个记载，男与女都是神所创造的，他们不是由低等生命进化而成。神造男又造女，给予人性别。这些记载并不能用任何形式的进化来解释。

（Ⅲ）神用了六个二十四小时来创造：跟这论点可根据以下若干创造记载来证明。（a）希伯来文「日」（*yom*）字，如数字一起使用，是表示二十四小时的一日。（b）「有晚上，有早晨」一句话（创一 5、8、13、19、23、31），就是说明二十四小时的一日。用任何时期（day-age）概念来解释，都是否定这些字眼的正常含意。（c）出埃及记二十章 9 至 11 节用类比方式命令人在六天工作，在第七天休息，正如神所作的，这说明了创造是以二十四小时为一日的。

（Ⅳ）神所创造的人是独一无二的存有。如果人是经进化而成，那他就只是一个较高层次的动物而已，他便不用有道德知觉和责任感。然而，圣经所描述的人，是一个道德的生物，他是要向神负责任的。人也有灵魂，它是可以永存的（创二 7）；再者，人是按照神的形象被造的（创一 26）。根据这些记载，人的存在不能用任何进化的方式去解释。

人的物质成分

身体的结构：圣经把物质（身体）和非物质（灵魂 / 灵性）加以区分（参考

林后五 1；帖前五 23）。创世记二章 7 节指出，人的身体是出自地上的尘土。这里使用了一个明显的双关语：「耶和华神用地上的尘土（adamah）造人（adam）。」（创二 7）亚当（Adam）即「人」，这个名字说出人的来源：他是从地上而来的。根据人体的化学分析，人体组成的成分都是来自地上物质：钙、铁、钾等等。人死后，身体都要归于本源，与所来自的尘土为一（创三 19；诗一零四 29；传十二 7）。

有关身体作用的观点：（Ⅰ）身体是灵魂的牢房。这是希腊哲学家的观点，他们用二分法（dichotomy），把人分为身体与灵魂两部份。灵魂是非物质的、是善的；身体是物质的，是恶的。这观点认为，身体是低贱的。但这种物质与非物质的二分法，是没有圣经根据的。圣经并没有把身体评定为邪恶的，而事实上，雅歌整卷书都强调身体的价值，以及婚姻之爱与性爱表达的快乐。神的启示清楚说明——「人是……一个统一的组合——是一个存有——物质的与非物质的，只有在身体死后才可以区分。

（Ⅱ）身体是人的独特成分，且是重要的成分。这观点叫做纵欲派（hedonism），和先前的观点背道而驰。纵欲派认为，人应该寻找欢乐，去满足身体，此派哲学否定了灵魂的存在。耶稣基督证实了这个观念是错的，基督曾多次说过，灵魂与身体是不同的，前者是具有莫大价值的（太十 28，十六 26 ）。其他的经文也肯定了灵魂的存在（林后五 8；传十二 7）。

（Ⅲ）身体与灵魂相配合，身体是荣耀神的工具，因为它是神的殿（林前六 19）。身体并非主人，故此信徒不能沉溺于情欲；身体也不是敌人，故也不能让其受损害。身体要献给神（罗十二 1），使基督可以借这身体得着荣耀（腓一 20）。最后，信徒借着身体所作的，都要受到奖赏（林后五 10 ）。

人的非物质成分

圣经记载：神创造人时，他是按着自己的形象而造（创一 26-27）。但问题是：神在人身上的形象是怎样的？人所拥有神的形象不是物质的，因为神是个灵（约四 24），他也没有身体。故此，形象一定是非物质的。这可能包含以下的主要因素。

（Ⅰ）人格（personality）：人是自我知觉（self-consciousness）与自决能力（self-determination）。人能够选择，高于动物的层次。这个因素很重要，因为它使人能接受救赎，但就这方面也包括很多自然因素；格性显示人有管治世界（创一 28），和治理全地（创二 15）的能力。人各方面的智能，都可归类于这个因素。

（Ⅱ）灵性（Spiritual being）：

> 神是个灵（spirit），而人的灵魂（soul）也是个灵（spirit）。灵的实质属性是有理性、良知与意志的。灵是有理智和道德的，因此灵也是一个自由体（free agent）。神造人，给予人有自己的形象。并赋予人一些属性；这些属性本是属于他自己，是灵的本质的。人在此与世上其他所有的生物是有所区别，并能超越其他生物。人属于和神自己相同的存有等级，能够与创造者相通……我们也有条件可以认识神，这是我们宗教本性的基础。若我们不象神，我们就不能认识他。我们只是一头会败死的生物而

已。

（Ⅲ）道德本性（moral nature）：人才是按着「原义」（original righteousness）而破造的，这就是说，人有「知识、公义与圣德」。原义和圣洁（holiness）均随着堕落而消失了，但人可在基督里复得。以弗所书四章 24 节强调，信徒是一个新人，是「照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁」。歌罗西书三章 10 节又说：新人「在知识上渐渐更新；正如造他主的形象」。这可作为创世记一章 26 节的参考。

人非物质部分的起源：（Ⅰ）灵魂先存论（theory of preexistence）：人的灵魂早已存在了，这说法在非基督教的哲学里已有深厚的基础；印度教（Hinduism）、柏拉图、斐罗（Philo）及俄利根（Origen）都这样说。这理论认为，先存的人是天使的灵体，但因犯罪而受罚，故此被关进人的身体里。但这种观点出现很多问题：因为圣经没有清楚的记载支持这观点（虽然这概念似乎也可在约翰福音九章 2 节找到一点依据）。没有人记得起这种存在的情况。而罪的教义不能归于创世记三章亚当的罪，只能归于在天使世界里所犯的罪。

（Ⅱ）灵魂创造说（creation theory）：这理论说每个人的灵魂，都是神直接及个别地创造的；单单身体是由父母所生的。罗马天主教持这观点，不少改革宗基督徒，如贺智（Charles Hodge）都持这观点。这观点有两个理由值得注意的：它维护基督的纯洁——基督不会从母亲身上遗传了罪的本性；必死的身体与不灭的灵魂可以加以区别——父母遗传下来的是一个必死的身体，只有神能造出一个不死的灵魂。但这观点也有问题：每个人都有一次个别的堕落，因为神的创造一定是完美的；它不能解释为何所有人都有罪。

（Ⅲ）灵魂遗传说（Traducian theory）：这观念为石威廉（William G，T Shedd）所拥护。它是说灵魂如身体，均为父母所生。「人是一个物种（species），而物种这概念是说，整个人都是由此而繁殖出来的……个人不是由不同部分衍生出来的。」这观点的问题是：公母如何遗传灵魂？因为灵魂是非物质的。假如此说真确，那么基督必定从马利亚身上遗传得到有罪的本性了。

灵魂遗传说的长处如下：它解释了人的败坏；如果父母能传给非物质的本质，这就解释了罪性的遗传，及每个人由出生就有的犯罪倾向。如果神直接创造每个灵魂，那罪性问题就不能得到解释了。灵魂遗传说也解释了遗传的因子问题——孩子与父母在智能、个性、情绪方面都相似。如果创造说正确的话，特性的相似就不应如此普遍和显著了。圣经似乎也肯定了灵魂遗传的立场（诗五十一 5；罗五 12；来七 10）。

人类非物质部分的组成：大多数人都承认，人有一个非物质的组织，但那非物质部分的本质是怎样的？灵与魂是有分别？还是一样的呢？一般来说，东方教会相信人是三分的——灵、魂、体。原初，希腊和亚历山太教会的教父（俄利根及亚历山大的革利免）都持守此说。另一方面，西方教会一般都相信二分法：人是有身体和灵魂的。奥古斯丁和安瑟伦都持这观点。

（Ⅰ）二分法观点：二分法一词英文 dichotomy，来自希腊文 dicha（意即「二」），和 *temno*，（意即「分割」）。据此说，人可以分成两部分的，就是身体与灵魂。人的非物质部分是魂与灵，两者同一本质，却有不同的功能。支持二分

法的理由有：（a）创世记二章 7 节只肯定人有两部分。神用地上的尘土造人，又将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人（比较伯二十七 3）。（b）魂与灵二字是可以交替使用的。比较创世记四十一章 8 节；诗篇四十二篇 6 节；希伯来书十二章 23 节，与启示录六章 9 节。（c）身体与魂（或灵）一起被提及，指整个人的构成部分（比较太十 28 ；林前五 3；约叁 2）。

（Ⅱ）三分法观点：三分法一词的英文 trichotomy 是来自希腊文 *trciha*，（意即「三」），及 *temno*，（意即「分割」）。人可以分成三个部分，包括身体、魂及灵。魂与灵不论在功能及本质上，都是不同的。身体是对世界的感知（world-conscious），魂是自我的觉知（self-conscious），而灵则是对神的觉知（God-conscious）。魂的能力属较低层次；这包括人的想象力、记忆力，及理解力。灵的能力则属较高层次，这包括理性、良知与意志。支持三分法的理由有：（a）保罗提到全人的成圣，似乎是强调这个三分的观点（帖前五 23）。（b）希伯来书四章 12 节暗示，魂与灵是有区分的。（c）哥林多前书二章 14 节至三章 4 节，提出了三种的分类：自然（肉体）、属肉体的（魂）、以及属灵的（灵）。

（Ⅲ）争分法观点：虽然魂与灵都是用来描述人非物质部分的通用名词，但用来描述人非肉体本质的字眼还有不少，这就是人非物质本质的多分法理解。

圣经中起码有四个名词，是用来说明人非物质的本质的。心（Heart）：说明智能（太十五 19-20），也说明人的意愿部分（罗十 9-10；来四 7），良知（conscience）：神给予人里面有一个良心的见证，但当良心受到堕落的影响时，它可能变得麻木而下可靠了（提前四 2）；虽是如此，但良心仍然能够使不信的人回转（罗二 15）。而信徒的良心也可以变得软弱，或过分忧虑（林前八 7、10、12）。心意（mind）：不信者的心是败坏的（罗一 28 ），心眼被撒但弄瞎的（林后四 4），以及心灵昏昧、虚妄的（弗四 17-18）。但信徒有一个更新的心灵（罗十二 2），会爱慕神（太二十二 37）。意志（will）：不信者的意志是随着肉体去放纵私欲的（弗二 23），而信徒有能力按神的旨意去作（罗六 12-13）。归信后，信徒就有一个新的本性，能够尽心、尽性、尽意去爱神。

关于人组成部分的各种观点		
观点	分析	
	物质	非物质
二分法（Dichotomy)	身体	魂 灵
三分法（Trichotomy)	身体	魂 灵
多分法（Multi-faceted)	身体	魂 灵 心 良知 心意

		意志

人类堕落

创世记第三章不是描述罪的起源，而是描述罪进入了人类的世界。创世记三章是讲述一个历史事件，亚当和夏娃都是历史人物，他们在历史时空中犯罪、违抗神。如果罗马书五章 12-21 节可以作为一个类比来看，这件事的历史性便很重要的；如果亚当不是真正的受造物，他又不曾真实地在历史上的某一点，将罪恶带给人类的话，那么耶稣就不用进到历史救赎人类了。基督自己的见证，确定了创世记三章是一个历史事件（太十九 3-5）。

考验：亚当和夏娃在乐园里时，神要求他们顺服，以此考验他们。除了分别善恶树上的果子外，他们可以吃园里任何一棵树上的果子，（创二 16-17）。这个考验简单直接得很：神让他们自己决定要不要相信神及顺服神。不顺服的后果是很严重的——必定死；这包括肉体的和灵性的死亡。此考验的目的，是让亚当和夏娃因为顺服，不吃分辨善恶树的果子而知道何谓罪。后来他们真的得到了善与恶的知识，却是用错误的方法来获得的。

试探：试探是透过蛇临到亚当和夏娃（创三 1）。试深必须视为从撒但而来的，在圣经中，魔鬼又引诱该隐杀弟弟（约八 44）。魔鬼又叫古蛇（启十二 9，二十 2）。在罗马书十六章 20 节所提到的事情，也指出创世记三章 15 节的审判，是指着撒但而说，而下单单是指那条蛇。蛇是狡猾的（创三 1），故此撒但发动试探时，也是狡猾的；他的策略可分为三个阶段：

（Ⅰ）撒但对神的话提出疑点（创三 1），试探引发人怀疑神的美善；它对神处理亚当和夏娃是否恰当及公平，提出疑问。夏娃面对试探时，回答撒但，并夸大了神的禁令（创三 3）。神从来没有说过，不可摸那果子。

（Ⅱ）撒但骗他们不一定死（创三 4）。撒但对神较早前的声明，作出了明确的否定；撒但说：「你们不一定死！」

（Ⅲ）撒但说出一部分的真相（创三 5）。撒但告诉他们，如果他们吃了果子，就象神一样能知道善恶。这是真的，他们可以知道善恶，但撒但没有告诉他们真相另外的一面——他们犯罪后，会有痛苦、患难及死亡。这个考验包括三方面：肉体的情欲、眼目的情欲，及今生的骄傲（约壹二 16 ；比较太四 1 至 11）。

罪的结果：（Ⅰ）对蛇的审判（创三 14）；蛇以前是一种高贵的生物；被审判之后，它的形状有所改变。那蛇因为自高自大，以后就要用肚腹爬地，吃地上的尘土。

（Ⅱ）对撒但的审判（创三 15）：创世记三章 15 节并不是对蛇的审判，而是对撒但的审判。撒但的后裔（不信者和鬼魔）与女人的后裔（信徒，特别是指基督）彼此为仇。「他要伤你的头」，表示基督在十字架上，给与撒但致命的一击（西二 14 至 15 ；来二 14）。基督终会获得大胜利。「你要伤他的脚跟」，这表示撒但因基督的死而获得小胜利；虽然如此，那死却令撒但彻底失败。

（Ⅲ）对女人的审判（创三 16）：女人在生育上要经历痛苦；这种生育时所经历的痛楚（希伯来文 *yizabon*）和亚当的辛劳相似（创三 17），他们两人都要各自承担苦难。女人要恋慕她的丈夫。这句子比较难解释，它可以是指（a）性欲（歌

七 10），（b）渴慕在丈夫的权下，得到安全感，或（c）渴望辖制她的丈夫（比较创四 7）。女人最后的审判是，她要被丈夫管辖。

（Ⅳ）对男人的审判（创三 17 至 19）；首先的审判是针对土地的。地下再自然地生产蔬果，男人要辛劳耕种。第二个审判是，人要死；亚当是从地里的物质所造的，死亡的过程会把人归还尘土。

（Ⅴ）对人类的审判（罗五 12）：亚当犯罪的结果，延续到全人类，所有人至今都要死亡。

（Ⅵ）对整个受造物的审判（创三 17 至 18）：所有动物及植物的生命，都被亚当的罪的影响。动物变成对抗人类；动物变得凶猛残暴。植物中会生出荆棘蒺藜，阻碍生长。所有受造物都受着堕落的结果所折磨，渴望有一天复原（罗八 19 至 21）。

有关罪的教义

罪的定义

罪是违背神的律法：希腊文 *parabasis* 的意思是「逾越；违犯」。神将律法赐给摩西，希望提高人对他的准则的认识，和违犯那些准则的严重性（罗四 15）。神说：「你不可作假见证。」这就是说，说谎是逾越和违反神的律法（比较罗二 23，五 14；加三 19）。

罪是不遵守神的准则：希腊文 *hamartia* 的意思是：「不中的」、「偏离公义的道路」。它的意思就是，所有人都不能达到神准则所划下的标志，而且还继续不断地离开那个准则（罗三 23）。这包括了过犯的罪行（sin of commission）与忽略的罪行（sin of omission）；不能行正确的事也是罪（罗十四 23）。

罪是人内在的一个律：罪不单是一种行为，罪也是住在人里面的一个律。保罗提过，他与罪的律挣扎（罗七 14、17 至 25）；所有人都有罪性（加三 22）。希伯来书三章 13 节提到，「有人被罪迷惑，心里刚硬了」。耶稣也指，罪是一个「情况，或一种性格特质」（约九 41，十五 24，十九 11）。

罪是违抗神：另一个关于罪的希腊字是 *anomia*，这字意思是「违背律法」（约壹三 4）；也可描述为一个「心态」（frame of mind）。它可表示违反律法的行动（多二 14），而这正是末日的一个标记，意即「没有律法，或没有限制」（太二十四 12 ） 。

罪是向神及人所作错误的行为：罗马书一章 18 节提到「不虔不义的人」。不虔代表不能顺服神，及不能遵守他所定的命令（出二十 1 至 11）；不义是指人对他的伙伴不公正（出二十 12 至 17 ） 。

原罪

定义：原罪可以定义为：「人与生俱来的罪的状态及境况」。这样定义是因为：（Ⅰ）原罪出自人类的根源（亚当），（Ⅱ）每个人来就有原罪；及（Ⅲ）原

罪是所有污染人生命的具体罪行的根源。简单来说，原罪就是「我们整个本质败坏的情况」。

结果：首先，人是全然败坏的。「全然败坏（Total depravity）不是说，每个人的行为都彻底地败坏，也不是说，每个人都陷在每种形式的罪中，也不是说一个人不能去羡悦美事，或实行美事；全然败坏是说，罪之破坏能力延展到所有的人，及整个人的每个部分，所以人在天然本质上，不能行神看为善的事」。

第二，人有与生俱来的罪性。「罪的本性令人所做的任何事（善的或恶的），都不能得神喜悦。」人的每个部分都受到影响：智能（林后四 4）；良知（提前四 2）；意志（罗一 28）；心（弗四 18）；以及整个人（罗一 18 至三 20）。

罪的归与

归与这词的英文（imputation），是来自拉丁文 *imputare* ；意即「结帐」，「归入某人的帐项」。这词又关系到，罪是如何归到每个人身上这问题。罗马书五章 12 节教导，罪透过亚当进入世界。这节经文的解释，确定人对罪的归与的看法。历史上有四个主要的观点，说明罪是如何归与人类。

伯拉纠观点（Pelagian view）：伯拉纠是英国的修道士，大约生于公元 370 年。他于公元 409 年，在罗马提倡他的奇异教义，现代神体一位派（Unitarians）就是以他的教义系统为基础的。伯拉纠说，神直接创造每一个灵魂（他贬抑灵魂遗传说），每个灵魂因此都是无罪的，不受污染的。受造的灵魂，没有一个与亚当的罪有任何直接的关联。亚当的罪对人类唯一的影响，只是作了一个坏榜样。因此，伯拉纠认为罗马书五章 12 节的意思，不是说罪影响到全人类。亚当的罪没有归与人类，临到人的只是人自己所犯的那些罪。此外，人死并不是因为犯了罪，而是因为自然律，就算亚当没有犯罪，也是会死的。伯拉纠及他的教义，在主后 418 年的迦太基会议（Council of Carthage）中被否定了。

伯拉纠的教义在很多方面都违反了圣经。他教导，人的死不是因为罪，但圣经却不是这样说（结十八 20 ；罗六 23）。伯拉纠教导，人没有一个倾向犯罪的天然本质，但圣经的讲法却不同（罗三 9 至 18）。如果伯拉纠的推论都是合理的话，每个人的出生都没有受到亚当犯罪的影响了，那就是说，每个人都会「堕落」一次，不然世上就会出现某些完全人了。

亚米纽斯观点（Arminian view）：亚米纽斯（Jacobus Arminius，1560-1609 年）是荷兰神学家。他的观点与半伯拉纠主义（semi-Pelagianism）相近，这些观点也代表了一些循道宗、卫理宗、五旬节宗……看法。在思想上亚米纽斯与伯拉纠主义相似，他的教义是，人并不因亚当的犯罪而被视为有罪。人有能力过义的生活，人犯罪是自发地及有目的地去犯的——只因这样，神才将罪归与他们，并且追讨他们的罪。人因为亚当犯罪，不能拥有原义（original righteousness）；但「神从每个人有意识开始，就赐给人圣灵特殊的影响力，使人有能力抗衡与生俱来的败坏性，可以顺服；只要人的意志愿意合作，就能够这样做。」亚米纽斯承认亚当犯罪的影响，但不是按照全然败坏说的理解；透过神给予人能力，人仍能作义的选择。

罗马书五章 12 节的意思，不是全人类受到亚当犯罪及死亡的影响；而是说，当人认同于亚当的罪行，罪就归与那个人。

立约观（Federal view）：立约观最初是由科克由（Cocceius，1603 至 1669 年）提出的，此说遂作为改革宗神学中的信仰准则。某些神学家如贺智（Charles Hodge）、巴士威尔（J．Oliver Buswell，Jr ）及伯可夫（Louis Berkhof）等，都倡导这个教义。称作立约观，是因为此说认为亚当被视为立约的元首，和全人类的代表。神与亚当建立了一个行为的约（covenant of works），应许赐福亚当，但应许的条件是要亚当顺服，那么全人类就有永远的生命了。不顺服会令全人类受苦。亚当犯罪的结果，是他的罪临到全人类，令全人类遭受痛苦及死亡，因为他是人类的代表。因亚当所犯的一件罪，罪和死都归与全人类，因为亚当是全人类的代表。贺智为这观念下定义：「由于亚当与他的后裔的联合，纵使亚当的罪不是他们所犯，但亚当的罪仍临到他们，审判的刑罚因此就威胁亚当，也威胁到他的后裔。」

奥古斯丁观点（Augustinian view）：这观点是因奥古斯丁（Augustine，354 至 430 年）而得名。它颇受加尔文、路德、石威廉（Shedd）及施特朗（Strong）等人所支持。这观点的根据是罗马书五章 12 节「众人都犯了罪」这一句话，说明全人类都有分于亚当的罪。恰如利未（当时还未出生）借着亚伯拉罕纳了什一奉献给麦基洗德，因为他是「潜在地存于」（seminally present）亚伯拉罕的身中（来七 9 至 10），同样地，亚当犯罪的时候，全人类也是「潜在地存于」亚当里面，有分于亚当的罪。正因如此，亚当的罪及其犯罪的结果——死，都临到全人类。神以全人类都有罪，是因为全人类确实犯了罪。

罪的归与观点				
观点	**罗马书五章 12 节**	**亚当**	**人性**	**现代支持者**
伯拉纠观点	人以亚当的榜样犯罪，就招致死亡	罪单单影响了亚当	没有人是受到亚当罪影响	神体一位论者
亚米纽斯观点	全人类认同了亚当的罪-故此得了罪的归与	亚当犯了罪，部分地影响了人类	人不是全然败坏；；人从亚当得到败坏的天性，但不是定罪或罪债	循道宗 卫斯理宗 五旬节宗 圣洁派团体
立约观	罪归与全人类，是因亚当犯罪	亚当一人犯了罪，但全人类都受影响	全然败坏，罪和罪过都归与人	长才宗 其他支持圣约神学的团体
奥古斯丁观点	因亚当的罪，罪就归与人类	人类因亚当都犯了罪	全然败坏，罪及罪过都归与人	宗教改革者后期的加尔文派

基督徒与罪

冲突：基督徒与罪的冲突，是按照约翰壹书二章 16 节所提出的三个方面：（Ⅰ）世界：世界（希腊文 *kosmos*）的意思是：「与神为敌的，就是失丧在罪中；与神圣的事完全对立，破损及败坏的。」信徒所得的劝导是，不要爱世界和世界上的事物（约壹二 15）。这是指对一些物质和精神方面的事物都要避开。约翰进一步指出，世界的事物引诱基督徒犯罪；它透过肉体的情欲、眼目的情欲，和今生的骄傲（约壹二 16）诱惑人。世界是在撒但的掌管下（约壹五 19），显示它本身的愚拙（林前三 19）、不洁（林前五 10），及与神为敌的本质（雅四 4）。就世界而论，基督徒是已经钉在十字架上的（加六 14）。

（Ⅱ）肉体：肉体（希腊文 *sarx*）「是乐意为罪效劳的工具，是顺服罪，那里有肉体，那里就有形形式式的罪；在 *sarx*（肉体）里没有美善的东西。」肉体一词有物质的含意；然而，它很多时候都按非物质的含意使用，指「肉体的固有本性……它能令所有人都服侍自己，令自己快乐……它能令人一生都离开神。」按保罗在罗马书七章 17 至 20 节所描绘的，基督徒经历肉体的本质是属于罪的。肉体包含情欲，能辖制心灵（弗二 3）；肉体管治非基督徒的生命（罗八 5 至 6）。要解决罗马书七章 25 节的困境，只有圣灵的能力（罗八 2 及其后经文），及心意的更新（罗十二 1），并且把肉体钉在十字架上（罗六 6）。

（Ⅲ）魔鬼：魔鬼是真实存在的。他攻击基督徒，使基督徒的生命结不出果子。他是基督徒可怕的敌人，因为他要吞吃基督徒（彼前五 8）；基督徒被呼召要抵挡那魔鬼（雅四 7），配戴属灵战争的军装，以抵挡魔鬼（弗六 10 至 17）。

装备（provision）：神为了不让基督徒走进罪恶的歧途，就给与他们充足的装备。（Ⅰ）神的道：神已经给基督徒一本「神所呼气」（God-breathed）的圣经，能够有效地「教导人学义」，使信徒可以「预备行各样的善事」（提后三 16 至 17）。是这道，使信徒能够离弃罪恶的生活（诗一一九 9 至 16）；也是信道，使信徒的生活洁净（弗五 26），使信徒成圣（约十七 17），使信徒的祷告可蒙应允（约十五 7）。

（Ⅱ）基督的代求：信徒犯罪时，基督是信徒的辩护者，或辩方律师（约壹二 1）。因为基督一直活着，所以他的代求是有能力的（来七 25）。约翰福音十七章揭示，基督为基督徒代求的本质：他为他们的稳妥而祈祷（约十七 11），为关心他们的喜乐（约十七 13），为保护他们离开撒但（约十七 15），为了使他们在真理上成圣（约十七 17），以及他们可以最后与基督同在而祈祷（约十七 25）。

（Ⅲ）圣灵的内住：圣灵在信徒生命中的工作十分重要，因为圣灵能使信徒过远离罪恶的生活。圣灵的工作包括内住（罗八 9），膏抹（约壹二 20，四 4），印记（弗一 13，四 30），使人得力（徒一 8），充满（弗五 18），及使信徒一生靠圣灵过活（加五 16）。

（24）救恩论：有关救恩的教义

错误的赎罪（ATONEMENT）理论

基督的死在基督教教义中，是十分重要的一环。可是，对他的死却有很多分歧的观点。以下是关于基督的死的一些主要观点。

撒但赎价论（Ransom to Satan Theory）

这理论是由俄利根（Origen， 185-254 年）而来的，它是说，撒但是战争胜利者，曾把人掳去。奥古斯丁也持此理论，由于人被撒但掳去，那就需要向撒但（而不是神）付出赎金。

这个观点值得商榷的是，人犯罪侵犯到神的圣洁，而不是撒但的圣洁；赎价是为了止息神的愤怒。进一步说，撒但不能使人获得自由，只有神才能够。

所以这个理论是错的，因为它使撒但成为了基督的死的受益人。这把撒但看得太高了。十字架是对撒但的审判，而不是给撒但赎价。

中断复合论（Recapitulation Theory）

中断复合论（recapitulation theory）是由爱任纽（Irenaeus，130-200 年？）提出的，这理论说，基督经过了亚当生活的每一个阶段，包括犯罪的经历。这样，基督就能成就亚当所失落了的。

按照真理，虽然基督被称为最后的亚当（林前十五 45），但基督本人从来没有犯过罪（约壹三 5；约八 46）。这理论是不完全的，因它忽略了赎罪；能拯救人的是基督的死，不是他的生。

交易论（Commercial Theory）

交易论（Commercial Theory）是由安瑟伦（Anselm，1033-1109 年）所提出的。他说人的犯罪，使神该有的荣耀被夺去了。这样，和解是必须的，无论是透过惩罚罪人，或为了满足要求。神选择了赐下他的儿子来满足要求。基督借着死，把荣耀带给神，自己也接受了赏赐，而他又将赏赐传给罪人。这所赐的礼物就是叫罪人得着赦免，叫那些靠福音得救的得到永生。

虽然这观点的焦点改变了，将向撒但付出代价改为向神付出，但这在观念上仍有问题。这观点强调神的仁慈，过于神的其他属性，如公义或圣洁。这观点也忽略了基督的顺服，以及基督的受苦。这观点不说基督是为了罪的刑罚而死，反之，它采用了罗马天主教「有多少背叛，就要有多少成全（满足）」的补赎（penance）观念。

道德影响论（Moral Influence Theory）

亚伯拉德（Abelard ）1079-1142 年）首先倡议这个理论。现代自由主义者如布士内纳（Horace Bushnell），或其他较「温和」的自由派人士，也教导这个理论。道德影响论，原本是回应安瑟伦的交易论，说基督的死并不是赎罪所必须的；反之，基督的死显明了他对人类的爱，要软化罪人的心，令他们悔改。

这个理论的弱点是很明显的。基督的死是由于他的爱，而不是他的圣洁，这理论也教导说，人在情感上的转变，会导致人的悔改。圣经确定基督的死是代替性的（太二十 28），所以罪人是在圣洁的神面前得以称义，而不是单单受到爱的感染。

意外论（Accident Theory）

一个比较近期的观点，称为意外论的（accident theory），是由史怀哲（Schweitzer，1875-1965 年）所倡议的。他说基督一直沉缅于他弥赛亚的任务，他传讲天国再临，但不幸被杀害。史怀哲并不认为基督的死对其他人有什么价值。

史怀哲的看法也是错的。因为圣经并不是说基督的死是意外。耶稣曾多次预言自己会死（太十六 21，十七 22，二十 17 至 19，二十六 1 至 5）。基督的死是神的计划（徒二 23）；他的死成了代替性的赎罪，价值是无限的（赛五十三 4 至 6）。

榜样（殉道）论〔Example （Martyr） Theory〕

十六世纪的苏西尼派（Socinians）为了回应改革者，首先提倡榜样论（example theory）。最近的倡议者则是神体一位论（Unitariaus）。这个观点比道德感染论更激进，认为在赎罪方面说，基督的死是不需要的。罪不一定带来刑罚，罪人的救恩与基督的死是没有关系的。基督是顺服的典范，甚至顺服至死。这个典范足以感动其他人，去改变自己，象基督那样地生活。

这理论有很多方面的弱点，这理论只看基督是人，认为赎罪是不必要的。但圣经强调，赎罪是必须的（罗三 24）。这观点也强调，基督是信徒的典范，但彼得前书二章 21 节教导，基督是信徒的典范，而不是非信徒的典范。

治理论（Governmental Theory）

格鲁希乌（Grotius，1583-1645 年）首先教导治理论（governmental theory），以回应苏西尼的榜样论。治理论刚好是榜样论及改革者两种观点的妥协。格鲁希乌教导，神宽恕罪人，没有要求他们付上什么。格鲁希乌说，基督是由于坚持神律法管治原则，故借着死去付出象征抵偿（token payment）。神接受基督的象征抵偿，将律法的要求也放在一边，并因为他的管治得以继续，所以他就宽恕人的罪。

这观点有以下的问题：神变成是会改变的——他警告说会有刑罚，但没有执行（那么神实际上是改变了）。据此观点，神不用为罪付上代价，也会宽恕罪人。然而，在圣经中，神说挽回祭是必须的（罗三 24；约壹二 2 ）——神的愤怒定要得

着消减。有罪就必须有代替性的赎罪（林后五 21；彼前二 24）。

赎罪的正确意义

虽然上述几项有关基督的死的观点，也有一些可取之处，但这些观点对于基督的死的探讨并不足够，也不完整。基督的死的基础意义是代替性的。他在罪人的地位上死去，买赎罪人，重获自由；使他们与神和好，成全神圣的神公义要求。以下有若下词语解释基督的死。

代替（Substitution）

基督的死是代替性的——他代替罪人而死。他的死用拉丁文来说是 vicarious，意思是「一个代替一个」。基督的死（就是 *vicarious*，意思是基督就是代替者。他替罪人应有的刑罚。罪人的罪都归他，他以代替的身分承担起我们的刑罚。」很多经文都强调，基督为全人类付出代替性的赎罪。基督承担起其他人的罪（林后五 21）。他的身体在十字架上承担罪恶（彼前二 24），他一次受苦，就担起全人类的罪（来九 28）。他为罪人经历了可怕的苦痛、鞭打及死亡（赛五十三 4 至 6）。

有两个希腊文前置词，是用来强调耶稣死亡代替性的本质的，一个是 *anti* 译成「为了」，意思是基督「为了」罪人而死（太二十 28 ；可十 45）。另一个前置词是 *huper*，也翻译成「为了」，意思是基督「代表）或「代替」罪人而死。（加三 13 ；提前二 26 ；林后五 21 ；彼前三 18）。腓利门书 13 节也显出 *huper* 一字有「代替」的意思。

救赎（Redemption）

「救赎」这词，来自希腊文 *agorazo*，意思是「在市场买回来」，通常是指在市集买奴隶回来。这个词用于形容信徒，从罪的市场中被买回来，而且从罪的捆缚中被释放。让信徒重获自由及获得释放的代价，就是耶稣基督的死（林前六 20，七 23；启五 9，十四 3、4）。

因为信徒是被基督买回来的，所以他是属于基督的，是基督的奴隶。「被赎的人在吊诡意义中是奴隶，他们是神的奴隶，因为他们是用代价买回来的……但信徒由神买回来，不是留作私用的。相反，他们是神用惊人的代价买回来，做神的奴隶，实行神的旨意。」

第二个与信徒救赎有关的字是 *exagorazo*。这字的意思是，基督从律法的咒诅及捆缚中救赎信徒；这律法只能定人罪，不能拯救人。信徒在奴隶市场中被买回来（*-agorazo*），而且从奴隶市场中被送走（*ex-*）。基督令信徒在律法的捆缚和定罪中得自由（加三 13，四 5）。「任何一个不能成全律法的人都受到咒诅，基督就是这样死了，负担了我们的罪，使律法成了咒诅。该受咒诅的我们，现在得到自由了……（同时，这是）一种合法的自由。」

第三个用来解释救赎的用词是 *lutroo*。意思是（透过付出代价而获得释放。」付出代价以得自由，是这个字很常用的含意（路二十四 21）。信徒靠基督的宝血

得著救赎（波前一 18），作神特别的子民（多二 14）。

救赎是从罪的角度去看的一个字眼，人类被罪捆缚，需要从罪的捆缚及奴役中释放出来。

和好（Reconciliation）

和好是强调与神建立起和谐的关系。人曾经走迷路离开了神，现在又被带回去与神恢复交通。罪曾经成为人与神之间的障碍，又使人与神为敌（赛五十九 1 至 2；西一 21、22；雅四 4）。透过基督，神的仇恨愤怒都消除了（罗五 10）。和好可以定义力：「神除去罪的阻碍，建立和平，使人得救。」和好可分为两部分，第一是客观的和好，就是人在相信之前与神的和好，人成为能被救赎的（savable）（林后五 18 上、19 下），这是预性的（provisional）和好。第二是主观的和好，那就是当人接受基督时，就与神和好（林后五 18 下、19 下）。这是经验上的（experimental）和好。

和好这个词，来自希腊文 *katalasso*，意思是「产生改变，和好」。神便是引致改变及和好者。他使有罪的人与他和好，使罪人归向他自己（林后五 18、19 ）。另一方面，人是和好的对象。因为是人离开了与神的交通，所以人需要重新恢复与神和好的关系。和好是为全世界人类预备的，但只在那些个别相信的人才会发生功效。

和好是从人的角度去看的一个字眼：人因为罪，断绝了与神的交通；而人需要和好，更新这种交通。

挽回祭（Propitiation）

挽回祭（Propitiation）的意思是，基督的死完全满足了神对罪人的全部公义要求。因为神是圣洁的、公义的，他不会忽视罪。透过耶稣基督的工作，神公义的标准得以完全满足；透过与基督合一，信徒被神接纳，也免去了神的愤怒。

在旧约中，*kaphar* 一字是「遮盖」的意思。这包括在仪式上对罪的遮盖（利四 35，十 17）。希腊文 *hilaskomai* 一字的意思是：「和解」（*to propitiate*），这字在新约用过两次。在路加福音十八章 13 节，懊悔的税吏祈求神开恩遮盖他的罪。在希伯来书二章 17 节，基督为罪作了挽回祭。这个字也以名词的形式用过三次（*hilasmos*——约壹二 2，四 10 ；及 *hilasterion*——罗三 25）。

挽回祭一词包含几个概念：（Ⅰ）神的愤怒。因为神是圣洁的，他的愤怒是因为人的罪，要将人从永但的毁灭中拯救出来，但首先要消除神的愤怒。（Ⅱ）神付上补偿：神差遣基督提供罪的解决方法。（Ⅲ）基督的死除掉神的愤怒：基督的奉献满足了神圣洁的要求，也转移了神的愤怒。

挽回祭是一个从神的角度来看的字眼：借着基督，我们与神破裂的关系得以和解——他的圣洁因基督的死得以维护及成全。

赦免（Forgiveness）

赦免是神的一个法律行动，他除去对罪人的控诉，因为他已成全或赎去那些罪。希腊文有几个字，是用来形容宽恕的。其中一个是 *charizomai*，这个字与恩典有关，意思是「因恩典而赦免」。这是指债项的免除（西二 13）。这段经文强调，我们所欠的债，都被钉在十字架上。基督的赎罪工作，将指诉我们的罪完全免除。

Aphiemi 是赦免的常用字，意思是：「释放」或「差去」。在以弗所书一章 7 节用过这字的名词，强调信徒的罪已被赦免或除去，是因为基督的死，显明了神丰富的恩典。永远的赦免解决了信徒生命中罪的问题——所有过去、现在及将来的罪的问题（西二 13）。这与日常中罪的洁净有利，那是保持与神交通的必须条件（约壹一 9）。

赦免是从人的角度来看的字眼：人犯了罪，便需要处理罪的问题，想办法去除罪。

称义（Justification）

赦罪是救恩消极的一方面，而称义则是积极的一方面。称义就是宣称一个相信耶稣基督的人为义。这是神的一个法律上的行动；他根据基督的血，宣称相信的罪人为义。称义是积极的，主要有两方面。首先，称义包括所有的罪的赦免及去除，结束了人与神的分离（徒十三 39；罗四 6 至 7，五 9 至 11；林后五 19）。另一方面，称义也包括了将义加给相信的人，给他们「得着所有公义的福气的应许」。

称义是神恩典的恩赐（罗三 24），当人相信基督，义就临到他身上（罗四 2，五 1）。称义的基础乃是基督的死（罗五 9），而不是出于行为（罗四 5）。称义的途径是借着信心（罗五 1）。透过称义，神得以保持他的公义及标准，又能与罪人建立沟通，因为基督的公义已归给他们。

称义是一个从人的角度去看的字眼：人犯了罪，破坏了神的标准。人需要接受神的公义，才能与他有沟通。

赎罪的范围

长久以来，赎罪的范围都是争论的中心点：基督是为了谁而死？有些人认为，基督只为蒙选者而死，也有人说，基督的死是为了普世的人——虽然不是所有人都能得救，但基督是为所有的人而死。

有限的赎罪（Limited Atonement）

「有限赎罪」可以用另一句话来说，就是「特定」（definite）或「个别」（particular）的救赎。这是认为基督的赎罪，只限于为某一固定或特定数目的人。特定救赎观的理由如下：

不少经文都强调，基督是为某一个特定群体的人而死，而不是为每一个人。基

督是好牧人，为羊舍命（约十 15），但不是所有人都在羊群当中。基督为教会舍命（徒二十 28 ；弗五 25）；他为被拣选的人而死（罗八 32 至 33）。因此，神爱的对象是特定的；他不是用样的爱去爱每一个人（罗一 7，八 29，九 13 ；西三 12 ；帖前一 4；帖后二 13）。「由于天父所爱的对象是特定的、固定的，及有限的，因此基督为他们死的对象也是特定的、固定的及有限的。」这真理在约翰一书四章 10 节，罗马书五章 8 节及八章 32 节可以清楚看到。

如果基督曾经真正的为罪人赎罪，赎罪的对象就一定是一个特定的群体了，否则赎罪的果效就会减弱，因为不是所有被基督所赎的人都能得救。

此外，还有支持有限赎罪的其他理由：如果神拥有至高的主权（弗一 11），他的计划就不能受到破坏，但如果基督为所有人而死，而不是所有的人都能得救的话，那么神的计划就受到破坏了。如果基督是为所有的人而死，而救赎也应为所有人成就了，那么所有的人就得以称义。这种逻辑推论会带来普救主义（就是所有的人都得救）。但那些论及基督为世人而死的经文说：「他为所有种族，所有国家的人而死——不单单是犹太人。」同样地，「众人」这个字（林后五 15），意思是指各种人，而不是每一个人。

无限的赎罪（Unlimited Atonement）

福音派无限赎罪的教义是：基督为每一个人死，但他的死只对那些相信福音的人发生果效。无限赎罪的论点有如下这些：

（Ⅰ）如果新约圣经是按字面去了解的话，它很明显是说基督为每一个人死。

（Ⅱ）有限赎罪不是以圣经为基础，它只是一种逻辑推论，认为如果基督为每一个人受死，但不是每一个人都能得救的话，神的计划就出现问题了。

（Ⅲ）「世界」这个词，已如约翰所描述的，是指：「憎恨神、反对基督，被撒但掌管的地方。但这正是基督为了它而死的世界。」（约一 29，三 16、17，四 42 ；约壹四 14）。这些经文都证明有一个普世性的赎罪（universal atonement）。

（Ⅳ）「若有人」这些字眼在新约圣经共用了超过一百一十次，意思是不受限制的。（约三 16；徒二 21，十 43；罗十 13；启二十二 17）。

（Ⅴ）「所有」等字眼的意思也相同，指每一个人。神为不敬虔的人而死——而每一个人都是不敬虔的（罗五 6）。基督为所有的人而死，就是指每一个人（林后五 14 至 15 ；提前二 6，四 10；多二 11；来二 9；彼后三 9）。

（Ⅵ）彼得后书二章 1 节指出，基督为假师傅而死，他们是「连买他们的主也不承认」的人。这是一些该受灭亡的异端，但圣经提到「买他们的主」。这是对有限赎罪的反驳。

（Ⅶ）圣经说到基督为罪人而死（提前一 15；罗五 6 至 8）。「罪人」这个词并不解作「教会」，或「蒙选者」，而是指所有关丧的人。

救恩的过程

神的一方面

父的工作：虽然人在救恩上要负上责任，但救恩最先是在神一方面的工作，是神的至高主权的行动，以保障罪人得着救恩。

（Ⅰ）拣选：拣选的问题，不在于人能否明白，而在于圣经是否这样教导。如果圣经教导拣选（或其他任何一个教义），个人便有责任去相信。拣选的教义包括好几个方面：以色列人被拣选（申七 6）；天使被拣选（提前五 21）；利未支派的祭司被拣选（申十八 5）；耶利米被拣选（耶一 5）；及信徒被拣选（弗一 4）。

什么叫做拣选？拣选可以定义为：「神的永恒作为，神按他至高的主权，在一群看不见有什么好处的人中，拣选一定数目的人，接受特别的恩典和永恒的救恩。」其中一段重要的经文是在以弗所书一章 4 节：「他拣选我们」。动词「拣选的希腊文是 *eklego*，意思是：从一群人中「呼召出来」。这个字的意思是，神众群众当中选出一些人来。这个字常常使用中间语态（middle voice），意思解作，神「为自己」拣选。这正好说明了拣选的目的——神拣选信徒与他建立相交，并且借着他们蒙救赎的生活，显出他的恩典。

拣选有几个特点，是值得注意的：拣选发生在亘古（弗一 4）。拣选是神至高主权的作为，是根据他的至高旨意的（罗九 11；提后一 9）。拣选是神的爱的表明（弗一 4），是完全无条件的（提后一 9；罗九 11）。拣选反映出神的公义，人不能批评神拣选不公平（罗九 14，20）。

（Ⅱ）预定：预定一词是从希腊文 *proorizo* 而来的。意思是「事前做标记」，这词在新约用了六次（徒四 28；罗八 29 至 30；林前二 7；弗一 5、11）。英文字 horizon（水平），也是从 *proorizo* 而来的。神根据他的至高主权，拣选那些在亘古已做了标记的信徒。预定有几方面的特点：这包括所有事情——不单是个人的救恩（徒四 28）；这决定了我们儿子名分的地位（弗一 5）；也保证我们最终得荣耀（罗八 29 至 20）；这是为了彰显神的恩典（弗一 6）；又保证我们得到永远的产业（弗一 11）；这是根据神的选择，及他的旨意而来的（弗一 5、11 ）。

拣选和预定却不代表人的责任可以免去。尽管拣选和预定都是圣经中清楚的教导，人仍要为自己的选择负责汪。圣经从来没有说，人失丧是因为他没有被拣选或没有彼预定；圣经所强调的是，人失丧是因为他们不肯相信福音。

（Ⅲ）儿子名分（adoption）：「儿子的名分」这名词，在希腊文是 *huiothesia*，意思是「得到儿子的地位」。这字是用来形容相信基督的人的义务、权利及新的地位。这个字是根据罗马的风俗，罗马人在实行合法仪式之后，养子就能享有亲生子一样的权利。这个仪式令四样事情发生：「（a）养子会失去他原先家庭所有的权利，但享有在新家庭中作为合法儿子的一切权利。（b）他能继承养父的产业。（c）养子以前的生活要全部弃掉，例如，以前的债项全部取消，就如没有发生过一样。（d）在律法的观点，养子按名称意义和按绝对含义说，都是养父的儿子。」

保罗用这个罗马人的背景来形容基督徒在基督里的新地位。信徒所得的名分令他从奴役中获得释放，在基督里得以成长（罗八 15）。信徒因这名分，可从律法的捆缚中释放出来，得着儿子的新地位（加四 5）。信徒用这名分享受与神一种新的关系，可以称神为：「阿爸父！」（罗八 15 ，加四 6），这是一个极其亲密的

称号，通常小孩子都是这样称呼父亲。以弗所书一章 5 节指出，得名分是与预定有关的，这事在亘古发生，直等到那人相信耶稣基督时才真正实现。

基督的工作：基督令人得着救恩是救恩过程的高峰。基本上，这包括基督的死，作为代替性赎罪，以保证人能从罪的刑罚及捆缚中释放，也符合神的公义要求。

救恩的另一个重要方面，是以前没有提及过的，那就是成圣（sanctification）。成圣一词（希腊文是 *hagiasmos*）的意思是「分别出来」。与这字同字根的字，有英文也有 Saint（圣徒）、holy（圣的）及 holiness（圣洁）。成圣及有关的字眼，在旧约及新约有不同的使用方式。然而，根据新约，成圣主要有三方面的意思：

（Ⅰ）地位上的成圣（positional sanctification）：这是指信徒在神面前的地位而说，是根据基督的死。按地位上的成圣，信徒在神面前是算为圣洁的，他被称为义人。保罗书信的开头，就经常都称信徒为圣徒（罗一 7，注意意思是「在罗马神所爱的一切人，都称为圣徒」，比较林前一 2；林后一 1；弗一 1）。值得注意的是，属肉体如哥林多教会的，也被称为：「在基督耶稣里成圣的」（林前一 2）。地位上的成圣，是透过基督一次过死而达成的（来十 10、14、29）。

（Ⅱ）经验上的成圣（experiential sanctification）：虽然信徒地位上的成圣是稳妥的，但他的经验上的成圣水平却起伏不定，这与他的日常生活及经验有关。保罗曾为信徒祈求，盼望他们全然成圣（帖前五 23）。彼得也命令信徒要成圣，或要圣洁（彼前一 16）。当信徒将生命奉献给神（罗六 13，十二 1 至 2），又从神的话语中得着培养时（诗一一九 9 至 16），经验上的成圣就日见俱长。很明显，经验上的成圣是有附加的条件的。

（Ⅲ）最终的成圣（ultimate sanctification）：这方面的成圣是未来的，信徒最后会转变成基督的样式。那时候，所有的信徒都被带到主前，没有任何玷污（弗五 26 至 27）。

圣灵的工作：在救恩之中，圣灵的工作包括：使人知罪，令人重生，得到属灵生命，住在信徒里面，为信徒施洗，使他与基督及其他基督徒合而为一，并且给信徒印记（详细请阅第二十一章「圣灵论：有关圣灵的教义」）

人的一方面

得着救恩的条件是十分重要的，因为福音的纯正会受到挑战。救恩的条件包括些什么？救恩是在信心以外的吗？这是个关键的问题，因为保罗说，若有人传讲福音与他所传的不同，就要受咒诅（加一 8、9）。

错误的观点：有很多人对人在救恩应有的条件持错误的观点，他们在人信心的回应以外，加上一些条件，使神的恩典失效，因此也就败坏了福音的纯正。以下是一些错误的看法。

（Ⅰ）悔改及相信：悔改和相信基督是相辅相承的。如果说作为救恩条件的悔改，是为了个人的罪而感到忧伤，那么，这是对这词错误了解。这也不应视为救恩以外的步骤。使徒行传二十章 21 节指出，悔改与相信不应视为对福音的不同回应。二者同样是指相信基督。相信基督，就是改变个人对基督的心意，并且信靠

他，只有他才有救恩。

（Ⅱ）相信及受洗：这是对使徒行传二章 38 节的错解。彼得没有强调受洗与赦罪的关系，反之，他呼召那一代的人，就是那些因钉死耶稣而感到有罪的人，要从神审判的世代中分别出来。这种分别是透过洗礼公开表明的。洗礼是标志着那人得到罪的赦免。

第二段常被引用，以说明受洗对救恩是必须的经文，是马可福音十六章 16 节。经文说：「信而受洗的，必然得救。」这不是说，得救必须受洗。这节经文的下半部分说得很清楚，那里不再提到受洗，不信的必被定罪，而不是不受洗的必被定罪。马可福音十六章 16 节可争论的意义不大，因为最古的新约版本，是没有马可福音十六章 9 至 20 节一段的。

（Ⅲ）相信及承认基督：为得救而公开承认基督，乃根据罗马书十章 9 节，这是加在信心之上的。然而，这句经文不能说是得救的附加条件。承认基督是主，就是承认他的神性。这才是救恩条件中最关键的地方。相信基督为救主的人，一定也承认他的神性，这就是罗马书十章 9 节的意义。

（Ⅳ）相信及委身：这问题是一个人能否单单相信福音就能成为基督徒？还是这个人还需委身，以基督为他生命之主？一部分的问题是因为人误解了罗马书十章 9 节。承认基督为主就是认同基督的神性，而不是牵涉他的主权问题。如果将生命献给基督，以基督为主，是救恩所必须的话，那么世上就没有属肉体的基督徒了。保罗清楚指出「在基督里」的哥林多信徒，是真的属肉体的基督徒（林前三 1）。以基督为主是根据对圣经知识的运用，而属灵知识的增长和灵性成长是同时进行的，这一切都是得救以后的事。以基督为主是重要的，但这不能说是附加于福音的救恩的条件。

另一个存在于此观点的问题，是误解了门徒（disciple）一词的意义。当耶稣呼召人跟从他，做他的门徒（路十四 25 至 35），地不是呼召他们得着救恩。这呼召是要他们做他的学生，这才是门徒的意义。做门徒是得救以后的事，不只是救恩的一部分，否则恩典就不再是恩典了。进一步说，如果做门徒是救恩的条件，那么受洗也是了，因为受洗是做门徒的一部分责任（太二十八 19，20）。

圣经观点：圣经中很多经文都确认人在救恩的唯一责任，就是相信福音（约一 12，三 16、18、36，五 24，十一 25 至 26，十二 44，二十 31；徒十六 31；约壹五 13 等）。但什么叫做信？相信福音又是什么意思？信心可定义为：「委以信任」。约翰所用「信」这个字，和保罗所形容「在基督里」的相信，是十分相近的。对约翰来说，信心「是一种活动，把人从自己领出来，与基督合一。」

然而，拯救的信心，不单是在理智上对教义的认同，它还包括更多的意义。拯救的信心最少包括以下三方面的内容。

（Ⅰ）知识（konwledge）：信心包括理智（intellect），特别强调某些基本真理，是得着救恩所必须相信的。耶稣是神，相信他的神性是得救的关键所在（罗十 9 至 10）。人除非相信耶稣所宣称有关自己的一切，否则他就死在罪中（约八 24）。得救的信心是包括了相信人得救的基本真理：人的罪，基督的赎罪牺牲，基督的身体复活。约翰曾写下有关基督的宣称，要人相信这些基督的真理，使他们得救（约二十 30， 31 ）。

（Ⅱ）坚信（conviction）：坚信是感情上的事，这是说，人不单在理智上对

真理醒觉，这也包括内心对真理的认定（约十六 8 至 11）。

（Ⅲ）信靠（trust）：对有关基督的知识及坚信的结果，会带来坚定的信靠，这是意志的转移——是一个决定，是意志的行动。「心」（heart）一词常用来指意志。保罗也说过「心里信」一句话（罗十 9）。

神的恩典

虽然过去已探讨过不少神的恩典，这个荣耀的真理，还需要作更精细的注视。

普通恩典（Common Grace）

普通恩典的定义：如果神拥有至高主权，而人却在罪中败坏的括，那么神一定要有所行动，成就人与神之间的和好。恩典有很多种类，主要可分为普通恩典（common grace）和有效恩典（efficacious grace）两种。普通恩典的范围较广，是对所有的人而说。确切来说，普通思典可以定义为：「是神对所有的人不计较价值的爱，这从他对他们一般的看护可以看出来」。普通恩典扩大的定义是：「（a）圣灵的一般运作，他并未更新人的心，只透过他的一般启示或特殊启示，向人施行道德的影响。罪因此受到限制，社会的生活秩序得以维持、民生公义也得到推广；或（b）一般的祝福，如雨水、阳光、食物、衣服及居所，神不偏不倚地将按他所看为美好的东西赐予人。」

普通恩典的解释：

（Ⅰ）对全人类一般的赐福。「普通」一词，强调全人类都能领受神的普通恩典。物质供应是普通恩典的一种。耶稣命令他的门徒要爱仇敌，因为神展示对全人类的爱（太五 45）。神将阳光、雨水赐给不信神的农夫，给他好的收成；同样的，他也将阳光雨水赐给基督徒农夫。保罗提醒路司得的未信者，神给他们「从天降雨，赏赐丰年」（徒十四 17），展示出他普通的恩典。

诗篇一四五篇 8 至 9 节，作者赞美说：「耶和华有恩惠，有怜悯，不怪易发怒，大有慈爱。耶和华善待万民，他的慈悲，复庇他一切所造的。神的恩典和恩慈，特别在他延迟不施行审判显明出来。神并不立刻审判人，这就显明了他的恩典，目的就是让人悔改（罗二 4）。

神也为全人类安排了灵性的供应。提摩太前书四章 10 节说，基督是「众人的救主，也是信徒的救主」。这节经文不像普救主义（universalism）所提出的，但它却指出灵性的供应是给所有的人的。如果基督是神，那他的死就有无限的价值。他本质上是所有人的救主，而实际上是信的人的救主。神的普通恩典也伸展到所有的人，而这是透过基督的死给所有的人的。

（Ⅱ）对罪的限制：神对罪的规限，是普通恩典的一种延伸，这可分四个途径去实现。透过直接行动；虽然拉班一直欺骗雅各，但神限制了拉班的欺诈

（创三十一 7）。当撒但就约伯的忠诚，向神提出挑战时，神对撒但能向约伯所做的也定下界限（伯一 12，二 6）。透过圣灵：在创世记六章 3 节，神说：「我的灵就不永远住在他里面（可译「就不永远与他们相争」）。」这节经文暗示圣灵不断与人的罪行相争，这限制人犯罪。透过先知和先知的工作，呼召人回头，顺服和跟从摩西律法。在这项工作里，先知的工作也限制了罪的增加（赛一 16 至 20）。在罗马书十三章 1 至 4 节，保罗说，政权是神所设立的（1 节），政权的建立，也是用来限制邪恶的。

在现今性代里，有一种对邪恶的拦阻力量，帖撒罗尼迦后书二章 6 至 7 节就曾这样提到。这限制力量是要阻拦「不法的人」的出现。当拦阻被挪去后，那不法者就会显现出来。重要的是，「那拦阻的」是指什么（6 节）。这词由第 6 节的中性转为第 7 节的阳性，那拦阻的一定是有足够强劲去承受撒但的能力的，意思是拦阻的是圣灵。

（Ⅲ）知罪：知罪的工作若比起普通恩典在物质上的供应来说，目标是较窄的。但这仍然可以分类为较狭窄的一种普通恩典，因为它不是对每一个所接触到的人都产生果效。圣灵叫人知罪这工作，在约翰福音十六章 8 至 11 节已提及过。他「要叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己」（8 节）。责备这词（希腊文 *elegchein*）是一个法律字眼，意思是「反复检视，目的要驳斥或否定对手（这个字是法律诉讼程序所用的）。」这包括权威的检视，不可否定的证据、决定性的判断，及处分的权能。无论结论如何，令别人知罪（convicts），就是在诉讼中将真理清楚摆在他面前，令真理被人看见，也被人认识，反对的人就是挣开眼睛反对，他也注定灭亡。真理之所以为真理，就是因为它对那些拒绝接受它的人都给予定罪。

圣灵定人的罪可分为三方面：所定的罪（约十六 9），就是人拒绝相信基督的罪（约十六 9）。尽管基督是透过他的话及工作来启示自己，人还是不信，这关系到叫世人为义而知罪，就是基督以死、复活及升天来证明自己（约十六 10）。事实上，基督升天到天父那里去，是要显示出他的公义。这又与审判有关，因为撒但在十字架上受到审判（约十六 11），撒但用罪和死来施行统治，但基督胜过罪和死，并打败撒但。如果统治者受审，他的跟随者也要受审判。圣灵会在世界确定这些真理。

普通思典的必需性：这是在有效恩典之前的恩典。一个人在得救之前，他要有从神而来的见证，这见证先是来自对神的认识。神是透过普通恩典向人启示自己的。当人得到了神的物质赐福（太五 45），他们就应该知道神的美善。此外，神在大自然也启示他自己：他的「永能和神性」是明明可知的（罗一 20）。所有人都应有所觉识，他们要向一个公义的神负责任，而他们也一直以来亦不断地领受他的祝福。因为人类有这种觉识，圣灵就向人确定耶稣基督的义，和他为人类困境所提供的解决方法（约十六 8 至 11）。人如果还没有接受及确认神在普通恩典的作为，他就不能接受神有效恩典的救恩。普通恩典是为有效恩典预备的，普通恩典使

人认识自己的罪，和耶稣基督的义。

有效的恩典（Efficacious Grace）

有效恩典的定义：有效恩典涉及的范围，比普通恩典还狭窄。顾名思义有效恩典只对所给予的人有效的。那些领受有效恩典并且回应的人，都成为信徒。有效恩典也称为「特别恩典」special grace），和普通恩典作对比。

我们可为有效恩典下一个简括而确切的定义：「是圣灵的工作，有效地使人相信耶稣基督为救主。」再进一步说，「特别恩典是不能抗拒的……它改变人心，使人完全接纳耶稣基督，得着救恩，顺服于神旨意之下。」这定义强调：有效恩典使人愿意相信耶稣基督；换句话说、那个人是自愿地相信的。他不会违背自己的意愿而行。华富尔得（Walvoord）的定义和这有点相近：「（有效恩典是）是神即时的作为，令人的意愿有能力，也使人的心倾向于相信基督。」有效恩典的依据是圣经中的「蒙召」经文（罗一 1，六 7，八 28 ；林前一 1 至 2、24 、26 ；弗一 18，四一 4；提后一 9）。「呼召」说明了神向人有效的邀请，他透过圣灵的权能，说服人，感化人，使那人愿意向福音作出回应。

有效恩典的解释：有效恩典有以下八方面的含意。

第一，不是所有人都蒙召，有效恩典不是广泛施予所有的人。它只是给予蒙拣选的人。反过来说，所有蒙拣选的人都是有效恩典的接受者。保罗在罗马书一章 5 至 6 节强调，在广大的外邦世界中，只得罗马教会——这个蒙拣选团体——被呼召。不是所有外邦人都蒙召，只有罗马教会的成员是按神的特别恩典被呼召的。哥林多前书一章 24 至 28 节也是这样提及。从众多的犹太人及外邦人来说，他们不是以基督为绊脚石，或是愚拙的，但神呼召了「一些」犹太人、「一些」外邦人，使他们得知，基督就是神的能力。注意在这段经文中（24、26 至 28 节）特别强调呼召或拣选（和呼召是同一字根的）这两个词。

第二，有效恩典是有效的，因为它永远不被人拒绝，不被抗拒。这不是说，有些人被强迫来到，挣扎地进入天国。如前面所说的，这是神感动罪人的心意，使他愿意前来。结果是，他是按自己意愿而来，他并没有抗拒神的有效恩典。哥林多前书一章 23 至 24 节说，对不信者而言，福音是愚拙的，但对信徒来说，福音却是神的大能。

有效恩典的另一方面是相信的需要。第三，这不是与人的意愿相违背的。人有责任相信福音，因此得救，除了相信以外，人没有其他办法得救（徒十六 31）。耶稣指那些不信的犹太人说：「你们不肯到我这里来得生命。」（约五 40 ；比较太二十三 37）这是指他们刻意的拒绝，不愿意相信基督。

第四，有效恩典包括神救拔的能力，约翰福音六章 44 节说：「若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来。」「那些来就基督的人，是由天父带到他那里的……，这里强调救恩是由神开始的。人亲就基督的责任，是不被忽视的（约五 40），除非神先说服人，不然没有人会前来。」

第五，圣灵的工作也包括在有效恩典之内。有人回应特别恩典之前，圣灵必须先叫人知罪（约十六 8 至 11）。圣灵也将有效恩典实行在人身上，使他重生（多

三 5）。

第六，有效恩典也必须包括神的话语。个人用信心回应有效恩典的恩赐，但信心一定要有所信的内容，及对所信真理的知识。因此，有效恩典离不开圣经真理：「信道是从听道来的，听道是从基督的话来。」（罗十 17）神的话是活的，而且由圣灵将之运行在信徒心里（来四 12）。彼得提醒信徒，他们重生「是借着神活泼常存的道。」（彼前一 23）希伯来书及彼得前书中的这两段经文强调，神的话是活的，是施行有效恩典，并使人重生的工具。有效恩典及应用神永活的道，对个人得着救恩是最重要的。

第七，有效恩典是个人的，不是向团体，也不是向教会群体所施行的。雅各是个人蒙拣选及领受有效恩典的例子（罗九 11 至 13）。神不拣选以扫，而拣选雅各，向他启示他的恩典。称义也必须以个人为本，而不是以团体为本（例如说，以整个教会作为蒙拣选的特别个体），有效恩典的拣选必须是个人的。在罗马书八章 30 节，神所呼召的每一个人（借有效的恩典），就是神所称义的每一个人。所以，对呼召（有效的恩典），和称义的应用（指个人而非全体）在解释上是必须一致的。

最后，有效恩典是从亘古已开始的。有效恩典是在时间领域中实现，但它是在亘古时已定了的。罗马书九章 11 节说，只有神的计划及旨意（希腊文 *prothesis*）在亘古已决定了他施恩的对象。在雅各和以扫还没有做出好事与恶事之前，神已经选择了雅各，向他显明他的恩典，而不拣选以扫。这完全不在乎人的行为，而是出于神永恒旨意的至高计划。同样地，罗马书八章 30 节也说，有效恩典的施行，是由于神先预定了某些人成为接受恩典的对象。神凭有效恩典，呼召了他以前已预定的人。

维护有效恩典的论点：因着以下四个原因，有效恩典是必须的。

首先，因为人的罪，所以必须要有有效恩典。以弗所书二章 1 节，说明未得救的人的境况是：「你们死在过犯罪恶之中」。如果不信者是死的，他就不能对神作出任何回应，神一定要采取第一步，故此，神要透过他的恩典，呼召那些死在过犯罪恶中的人。

同时，恩典之所以有效，是因为神不会失信。在罗马书八章 29 至 30 节，神呼召的人，没有一个失落。神所知道的人，他就预定、呼召、审判及给予荣耀。神在这过程中不会失落一个。这段经文很清楚指出：「他所召来的人，又称他们为义。」神用恩典所呼召的每一个人都被称义，这说明，有效恩典在每个神所呼召的人身上，都是有效的。

其次，有效恩典是公平的，因为神是公义的。保罗讲述完了神呼召雅各而不拣选以扫一事，就讨论到神至高主权的呼召，他提出一个问题：「我们可说什么呢？难道神有什么不公平么？」（罗九 14）保罗用最强而力的否定答案，回答了这个问题——「断乎没有！」人有限的头脑是不能完全理解神至高主样的作为的，但神的作为无不公平。

最后，这恩典是公平的，因为人一定要相信。神给人有效的恩典，并不排除人要负上相信的责任。很多经文都强调相信的重要（约三 16、18、36，五 24），约翰福音三章 18 及 36 节就特别说明人是迷失的，人出乎自己的意愿，拒绝相信福

音，这不是因为他没有得到有效恩典。

反对有效恩典的论点：首先，责任是不必要的。表面上看，人已死在罪中，神一定要施行有效恩典，来使个人得救，所以的的责任是不必要的。然而，问题是，人是不能完全理解神的作为，以及人对救恩的回应。虽然神一定采取主动，但如果不是因为神的有效恩典，人也不能得救，然而这些真理也不消除人的责任。解决的方法，就是接受圣经其中一个二律背反（吊诡）的问题。圣经中有无数经文证明，人是需要负责任的（约三 18、36，六 37，徒十六 31 等）。

在罗马书九章 14 节指出，人不能说神不公平。人也许未能理解神的作为，但神是公平的。值得注意的是，神没有欠任何人什么，如果他选择一些人向他们展示恩典，却不对其他人这样做，这并不是不公平，因为神并没有欠任何人什么。所有的人都已违背神。如果他决定不向任何人展示恩典，这也不是不公平的，因为所有的人都按自己的意志来反对他（罗三 11 至 12）。来利（Ryrie）对这棘手的问题作了以下总结：

> 神并不是反复无常，或漫无目的地倾下他的有效恩典。他的目的不单是光照、令人重生；或使罪人和他交通，他是要借着这样做，使自己得着荣耀。他的目的是叫那些领受了有效恩典的罪人，宣扬那位领他们「出黑暗，入奇妙光明者」的美德（彼前 9 至 10）。神要施行有效恩典，在他所救赎的人的生命上，彰显他的荣耀。

重生

重生的定义

重生这个词（希腊文 *paliggenesia*）在新约只用过两次，一次是指末世事件：「指弥赛亚时代世界的更新」（太十九 28）。第二次是指「蒙救赎的人的重生」（多三 5）。重生应该与悔改有分别的。

> 悔改是指人向神的救恩的回应。重生是悔改的另一面。这是神的作为。人重生时，灵魂是被动的；人悔改时却是主动的。重生可以定义为：神圣的生命临到人的灵魂……正如注入一种新的本性……或心……或新的创造。
>
> 重生的意思是「给予生命」，重生是神的工作，将生命给予相信的人。

有关重生的经文

有两段谈到重生的经文，都是指将新生命赐给信徒的。约翰福音三章 3 节（虽然所用的字不同），指重生是一种「新生」。希腊文用了 *anothen* 这个字，可以翻译为「从上头」。换句话说，第二次的生是从上而来的，就是从神而来的。新的生就是属灵的诞生，这与第一次肉身的诞生恰成对比。圣灵借着属灵的诞生使个人重生。他就是人重生的途径。约翰福音三章 5 节，「生」这个字是被动的。这是在人身上所做的工作，而不是由人所做的工作。人不能带来重生；只有圣灵能。提多书三章 5 节是另外一段解释重生的经文。在这段经文中，重生和两样事情有关：圣灵

的洗及更新。值得注意的是：约翰福音三章 5 节及提多书三章 5 节都提到两样东西：水与圣灵。我们可以将水解作神的话语（比较弗五 26）。有人将水与圣灵都解作洁净，如在以西结书三十六章 25 至 27 节。这样，水就被视为因悔改而得的洁净。第一次的出生和第二次出生的比较见下表：

两次生的比较		
	第一次生	**第二次生**
源头	有罪的父母	神
途径	能朽坏的种子	不能朽坏的种子
性质	肉身的	属灵的
领域	撒但的奴隶	基督的自由人
地位	成为神愤怒的对象	成为神宠爱的对象

重生的解释

这是即瞬发生的：正如一个小孩子，是在一个特定的时间诞生，属灵的生是在圣灵给予新生命时，即瞬发生。

这不是人经验的结果：换句话说，这不是人自己所做的事，而是所作在他身上的事。人的经验是重生的结果，但不是重生的原因。

这不是根据人为的努力：约翰福音一章 13 节指出，新生不是来自人意的。重生是神的作为，而不是人与神的努力合作。然而，这不是说，信心在救恩中不重要。虽然重生与信是有区别的，但二者乃同时发生。约翰福音一章 12 至 13 节，将这两件事情放在一起看。在约翰福音一章 12 节，当人接受基督（相信），他就成为神的儿子；约翰福音一章 13 节指出，就在那一刹那，那人就由神而生。当然，这是超乎人理解的一个奥秘。

重生的结果

新的性情：重生的结果是，人得着「神的性情」（彼后一 4）。信徒接受了「新我」（弗四 24），得以过公义的生活，成为一个「新造的人」（林后五 17）。

新的生命：信徒得到一个新的思想（林前二 16），让他可以认识神；一个新的心灵（罗五 5），让他晓得爱神（约壹四 9）；一个新的意志（罗六 13），使他会顺服神。

永远的保障

关于信徒的永恒保障，有两个不同的观点。亚米纽斯派说人得到救恩，是他借着意志的行动。他可以放弃救恩，因这也是他的意志行动——或是因为特别的罪。加尔文派说，真正的信徒会在信仰中蒙保守。这个教义称为「圣徒的持守」（perseverance），但这名称不太恰当，因为它将重点于在人持守的能力上，而不

是神保守信徒的能力。一个较恰当的名称是「主的持守」（perseverances of the Lord）。

这教义不是说，信徒永远不会犯罪或跌倒，然而，当信徒真正相信基督为救主时，就会靠神的能力永远得到保障。

救恩保障的基础不在人，而在于神。信徒的保障是根据父、子及圣灵的工作。

圣父保卫的工作

信徒是稳妥的，因为天父在亘古已经拣选他们得着救恩（弗一 4）。天父在基督里预定了信徒得着儿子的地位（弗一 5）。天父有能力保守信徒在救恩中完全稳妥（罗八 28 至 30）。神预知、预定、呼召，并且称他们为义，这就是那些他带来得荣耀的人。在这过程中没有人失落。天父对信徒的爱，保证了这种保障是稳妥的（罗五 7 至 10）。

圣子保卫的工作

圣子救赎了信徒（弗一 7），从信徒身上免去神的愤怒（罗三 25）。他称信徒为义（罗五 1），赦免罪恶（西二 13），使信徒成圣（林前一 2）。同时，基督为信徒祈祷，让他们与他同在（约十七 24）。他亲到法庭，继续做他们的辩护律师（约壹二 1）；他继续做大祭司，为信徒代待（来七 25）。如果有一个信徒失落，就等于说，基督作为信徒中保的工作没有果效。

圣灵保卫的工作

圣灵使信徒重生，给信徒生命（多三 5）。圣灵也永远住在信徒里面（约十四 17）。他为得赎的日子，给信徒打了印记（弗四 30），印记就好象一个首期的付款，保证我们得着将来的产业；他为信徒施洗，与基督联合，与其他信徒肢体合而为一（林前十二 13）。

如果一个信徒失去救恩，就是说父、子及圣灵以前所有的工作都是徒然的。最主要的争论点是，拯救的工作是谁作的。如果人要为保卫自己的救恩负责，那么他就可能会失落，但如果保卫人的救恩是出于神的话，那么人便永远稳妥。

信徒永远稳妥，是由于神救恩计划的完备和荣耀！

（25）教会论：有关教会的教义

定　义

教会的意义

英文 church（教会）一字，与苏格兰文 *kirk* 及德文 *Kirche* 有关，这几个字都是从希腊文 *kuriakon* 而来的。*kuriakon* 的中性形容词是 *kurios*（「主」），意思是「属于主」，教会一词是译自希腊文的 *ekklesia*，这字从 ek 而来，意思是「出来」；及 kaleo，意思是「呼召」，因此教会就是「被呼召出来的群体」。Ekklesia 在新约共用了 114 次，3 次在福音书，111 次在书信。在福音书中，有两次出现在马太福音十六章 18 节，及十八章 17 节。但只是指犹太人集会，并没有特殊含意。而只有一次作为专门名词，那是预言教会出现的经文。这帮助我们建立起一个事实，就是可见「教会」是在耶稣升天之后才开始的，这正是使徒行传的记录，也是保罗特有的教义。

Ekklesia 这个字，没有指出被召出来的群体的性质。它可以按新约教会的专门含意来解释，但也可以指普通的任何一个团体。例如，在使徒行传七章 38 节，ekklesia 是指以色列人的聚集（翻译成「聚会」）。在使徒行传十九章 32 节，ekklesia 是指一班在以弗所憎恨保罗的群众（翻译成「集会」），这字最常用的含义，是作专门的名词，指新约教会而说，那就是一群被呼召出来的耶稣基督的信徒。

教会的形态

地方教会（the local church）：教会这个词在新约最普通的用法，是指一群信徒在一个地方的聚会。因此，在耶路撒冷有教会（徒八 1，十一 22），在小亚细亚有教会（徒十六 5），在罗马有教会（罗十六 5），在哥林多有教会（林前一 2；林后一 1），在加拉太有教会（加一 2），在帖撒罗尼迦有教会（帖前一 1），甚至在腓利门的家中也有教会（门 2）。

这些早期的信徒，没有专作聚会的建筑物，他们在家中聚会（罗十六 5；门 2）。早期的信徒聚在一起敬拜（林前十一 18）、交通（徒二 45 至 46，四 31）、教导（徒二 42，十一 26；林前四 17）和差传（徒十三 2，十五 3）。结果是不断有人得救（徒二 47）。

普世性教会（the universal church）：地方教会是指一群在一个特定地点聚集的信徒，普世性教会则是指：「在这个时代，任何从神的灵而生，接受同一位圣灵的洗，归入基督的身体的人。」（林前十二 13；彼前一 3，22 至 25）。这正是基督所应许要建立的信徒群体（太十六 18）；这也正是基督为它而受死的身体（弗五 25），基督要在其上居首位，指引方向（弗一 22 至 23 ；西一 18）。在以弗所书一章 23 节中，教会被称为「他的身体」，这句话不是指一个地方集会，而是指普世性的信徒（西一 18）。普世性教会的特点是合一的，不分犹太人、外

邦人，他们在一起组成一个身体，从一位圣灵合而为一（加三 28；弗四 4）。

普世性教会有时是指不可见的教会（invisible church），而地方教会则是指可见的教会（visible church）。虽然有些人否定这种讲法，奥古斯丁、路德，及加尔文则赞同这个区别，以不可见的教会的完美、真实及属灵，作为教会的本质。而可见的教会，却只是地方信徒的聚会，这可见的教会中有其不足之处，甚至非信徒也可成为其中一分子。不可见的教会这名词，也可用来说明，教会真正信徒的确切数目是不可知的；而实际上，教会的会众是完全可见的。

教会的形成

教会何时诞生？虽然有人曾提出，教会在旧约已存在，但查考新约，不难发现教会是新约所特有的团体，在以前其实并不存在。耶稣在马太福音十六章 18 节宣告说：「我要把我的教会建造……」，这是说教会的建造是未来的事。这点很重要，因为当耶稣说这话时，教会是不存在的。他只是预言教会的出现。

哥林多前书十二章 13 节指明，教会是如何被建立起来——教会的建造是圣灵的工作；圣灵为信徒施洗，使他们归入基督的身体。信徒重生的那一刻，圣灵就使信徒与基督联合。以弗所书一章 22 至 23 节说明，教会是基督的身体，这也是强调，教会与基督的联合，这事是在信徒悔改时发生的。耶稣在使徒行传一章 5 节说：「但不多几日，你们要受圣灵的洗。」这指出，圣灵要将信徒与基督联合起来。这事当时还未发生。从背景看来，这事是在五旬节圣灵降临时发生的（徒二 1 至 4）。当彼得后来报告，在该撒利亚哥尼流家中所发生的事，他向耶路撒冷的犹太人指明，圣灵曾临到外邦人，正如「当初」（徒十一 15）临到犹太人一样。这句话表明了，圣灵施洗工作的开始，也说明了新约教会的成立——教会是在五旬节圣灵降临后开始的（徒二）。

教会的象征

当耶稣说：「我将我的教会建造……」（太十六 18），他所指的不是地方教会，而是普世性的教会，就是这时代全部的信徒。圣经用了几个象征来形容和描绘教会是一个有机体。

身体：身体这个名词，正好用来描绘教会的合一性及普世性，就如人的头有权柄指挥身体和指导方向，照样，耶稣是教会的头，他对教会就有权柄，指导他的方向（弗一 22 至 23 ；西一 18）。身体的象征强调，教会时代所有的信徒都是合一的，因为教会把犹太人和外邦人合成一个身体，彼此没有区别，他们都在基督里成为一（林前十二 13 ：弗二 16，四 4）。此外，基督也培育教会，将一些有恩赐的领袖赐给教会，使教会成长，逐渐建成基督的身体（弗四 12、16，西二 19）。圣餐的参与，也刻划出教会作为基督身体的合一（林前十 16 至 17）。

新妇：以弗所书五章 23 节，描写教会有如基督的新妇。这个比喻是将丈夫与妻子的关系，比作基督和他的新妇（教会）的关系。比喻用得十分恰当，因为这反映出基督对教会的爱（弗五 2、25）。其次，这比喻也强调了新妇的尊贵地位。在东方习俗的订婚仪式上，新娘子可与丈夫一起接受未来福气的应许。照样，今天的

教会，也是一个已许配给人的新娘子，等待着丈夫从荣耀中回来。东方习俗的第二个阶段是婚礼，丈夫要来接妻子。这比喻说明了，教会正在等候基督的再来，与丈夫结合（约十四 1 至 3；帖前四 16 至 17）。东方婚礼接着下来有婚宴，照样，作为基督新妇的教会，也等待着丈夫的回来（启十九 7 至 9），和将要来的千禧年国度。

建筑物：保罗强调，犹太人和外邦人在基督里都是合一的，因为神拆毁了隔开犹太人和外邦人的墙（弗二 11 至 18）。这里保罗用建筑物的形象，来形容教会的合一。教会是犹太人与外邦人的联合，现在是建筑在「使徒及先知的根基上」（弗二 20）。「使徒」是其中一种基础恩赐（fundational gifts），他们是装备信徒（弗四 12）、使教会成长的人（弗四 13 ） 。

在建筑物比喻的意象中，耶稣基督是房角石（弗二 20；林前三 11），这可能是指「在建筑物结构角位上的最主要一块基石；这石头让建筑师能固定墙壁方位的标准。」在基督的这个建筑物中，教会也是这样地「配合在一起」（希腊文 *sunarmologoumene*，弗二 21），这强调建造教会的是基督。就如一幢建筑物，在建造过程中「长成」，作为有机体的教会，也是按这步伐成长。新信徒不断加入这座「建筑」中（彼前二 5）。

祭司：在彼得前书二章 5 节，使徒把建筑物和祭司的形象相连，说明：「你们来到主面前，也就象活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司。」这句话使人想起出埃及记十九章 5 至 6 节，神称以色列人为：「祭司的国度」。在以色列人中，只有利未人才可当祭司，而在教会，每个信徒都是祭司。彼得指出，所有信徒都是祭司，他们献上属灵的供物，而不是以动物作为祭牲。

彼得前书二章 9 节进一步说明，新约祭司制度的独特性。彼得谈到「君尊的祭司」。教会时代，信徒是君王，也是祭司（比较启一 6）。在旧约，这两个职分是不能结合的，因为祭司是利未人，而君王是从犹大支派出来的。全教会都担当祭司。但在以色列人中，只有利未人才有这个特权。所有教会时代的信徒，都可以透过基督亲近神，因为基督是教会的大祭司；但在以色列人中，个别信徒只能透过利未支派的祭司亲近神。教会时代，信徒可以随时坦然无惧地亲近神（来四 14 至 16），而以色列人只能通过一些特定的献祭，才能接近神（利一 7）。这些对比显出，以色列人与教会都称为祭司，但以色列人与教会是不同的体系。

羊群：好一幅描绘信徒与主关系的美丽、温柔的图画，这是约翰福音十章 16 节，所提到的教会被称为羊群（徒二十 28 ；彼前五 3）。以色列人与主的关系，也比喻为羊群与牧羊人的关系（诗二十三），信徒被称为羊群（诗八十 1；耶十三 17）。但在旧约，这个形象只限于以色列人。而在新约，教会是比喻作羊群，而基督比喻作牧羊人。这比喻的独特性是，这群羊包含了犹太人及外邦人。耶稣说：「我另外有羊（外邦人），不是这圈里的（犹太人）；我必须领他们来，他们也要听我的声音，并且要合成一群（教会由犹太人和外邦人所组成），归一个牧人了。」（约十 16 ）

这个意象强调，教会成员都是基督的羊群，是属于他的。耶稣强调这个群体，是「我的羊」（约十 26、27）。他们在他的手中是平安稳妥的。此外，羊群认得出牧羊人的声音，牧羊人也知道他的每一头羊，这说明了羊群和牧羊人之间有一种亲密的关系。

枝子：在约翰福音十五章，耶稣形容教会时代的信徒，与他所享受的亲密关系，有如葡萄树与枝子一样。耶稣是真葡萄树（约十五 1 ），而天父是栽培的人，使枝子能结果子（约十五 1）。在教会时代，信徒就是枝子，他们从葡萄树中得到生命，因为他们都是「在他里面」（约十五 4、5）。枝子连于葡萄树，接受生命的滋养，只要他们仍留在树里面，他们就可以生长及结果子。

这关系形容了教会时代，信徒及基督合一与相交的情况。基督吩咐教会，要「住在我里面」。「住」这个字（希腊文 *meno*）的意思是：「停留」、「居住」、「生活」。按上下文，这里的意思是停留，或持续留在一个人所留住的地方。住在基督里的劝告，就是要人持续地相信他（约壹二 22、24、28）。

枝子连于葡萄树的目的，是结果子。不能结果的枝子都要经过「修理」，使它能结果。若人持续与基督同在，他就一定能结果子（约十五 5）。为了确保能结果子，枝于都要经过修剪，使能结更多的果子（约十五 2）。「葡萄树的比喻，能说明教会成员与基督之间的重要关系。」

教会的特征

与以色列的关系：教会与以色列人是有区别的，而这个区别一直保留不变。以下是这论点的根据：以色列人经常是指雅各肉身的后裔。简单研究以色列人这名字的用法，就可证明这点。在新约，这名字共用了六十六次，全部都是指犹太人而说的。将「新以色列」这个名字用来指教会，是不确切的，因为以色列人是指犹太人。

保罗也将以色列人和教会加以区分。当他提醒信徒，不要绊倒他人时，他提到有犹太人、希腊人（外邦人），及教会（林前十 32）。教会建立后，以色列人仍继续被认定为与外邦人有别，也与教会有别（徒三 12，四 8、10，五 21、 31、35，二十一 19）。

与国度的关系：有些基督徒相信，教会与国度是同义词，而教会就是国度的开始。这是对国度一词的误解。国度是「一个君尊的统治。是权力（拉四 5）及政权的代号。在较后期的作者，国度是指地域及统治，君王与国制」。“国度”一词，有三个基本含意：统治者、受统治的人，及管辖范围。

国度也有两个基本形式：（Ⅰ）普世性的国度（universal kingdom）：这种形式的国度，在任何时候都存在（哀五 19），也在任何时空范围内存在（诗一〇三 9，一三九 7 至 10）。这也包括神对历史的管理（赛四十四 26 至四十五 4）。普世性的国度，是神从亘古到永远的至高主权的管治。

（Ⅱ）中保国度（mediatorial kingdom）：这是指（a）神透过一个神圣的蒙拣选代表，施行管治。这代表不仅代神说话，代神行事，也在神面前代表人：（b）统治是针对地上。（c）这个中介的统治者是人类。神在地上透过委派的中保，显明他的旨意，这些人是：亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西及其他人。但这些中保，全部都是预表最后的一个中保——弥赛亚；他要在时代结束时，来世上统治。加百列应许马利亚，有关她的儿子的事：「他要为大，称为至高者的儿子。神要把他先祖大卫的位给他，他要作雅各家的王，直到永远，他的国也没有穷尽。」（路

一 32 至 33）。这是对未来国度的应许（撒下七 12 至 16）。弥赛亚将会在其中施行管治。教会不是国度，教会存在于现今的时代，但国度是未来的，在基督再来时才开始的。

教会与国度也有区别，在圣经中教会与国度这两个字眼，从来就没有交替使用过。教会（希腊文 *ekklesia*）一共用了 114 次，但从没有和天国等同。耶稣来，将国度赐给犹太人，并且宣称：「天国近了！」（太四 17）天国被人拒绝，它就暂时延迟来临，等到基督再来时才出现（太十三）。耶稣又宣布说，他会在天国被拒绝后，才建立教会。（太十六 18）。

地方教会的功能

是什么构成一个地方教会？真正的教会是什么？若一群人聚在一起聆听基督徒领袖的录音带，是不是教会？又一群人每周聚集听不同的讲员，是不是教会？

一个合乎圣经的新约地方教会，有几个重要的特征。

敬拜：新约有几个希腊字，都是指敬拜。*Proskuneo*，意思是「下跪」或「俯伏」，这个字在福音书中用了不少次，但在书信，则只在哥林多前书十四章 24 至 25 节用过一次，而且是指非信徒而说。下跪的动作，反映出一种心态——对神的顺服。另外一个字 *latreuo*，基本意思是：「祭司的事奉」，因此，保罗透过传福音的工作事奉神（罗一 9），而不是带着一头死去的牲畜敬拜神。新约信徒将活的身体献给神，分别为圣归给神，就是一种敬拜的行动（罗十二 1）。*Sebomai* 的意思是：「敬畏神」（提前二 10，五 4；彼后一 3，三 11）。

真正的敬拜，必须具有属灵本质，也应该以神启示的真理作为根据（约四 24）。这包含了信徒将自己完完全全的献给神（罗十二 1 至 2）。

旧约的信徒是在安息日聚集敬拜，而按使徒行传的记载，信徒开始将敬拜改为在星期日，就是每个礼拜的头一日举行敬拜，纪念基督的复活（约二十 1、19、26）。他们领受圣餐，也是在一个星期的头一日（徒二十 7）；奉献也是在一个星期的头一日（林前十六 2）。唱诗歌，也是初期教会集体敬拜的一部分（林前十四 26；弗五 19 ，西三 16）。

教导：教导是初期教会生活的重要一环。神赐下圣经的目的，就是为了教导，使人渐趋成熟（提后三 16 至 17）。教导包括，去除错误的教义（提前一 3）；令信徒生活有爱（提前一 5）；产生属灵的滋养（提前四 6）；令人敬虔（提前四 6 至 16）；令人顺服（提前五 17，六 2）及令人过正确的生活（提前六 17）。保罗教导提摩太怎样教导其他人，让他们能协助他教导（提后二 2；提前四 14、16，六 20）。

教会一开始，就遵循使徒的教导（徒二 42），令整个城市都充满了基督的教训（徒五 28）。保罗命令罗马的教会，要持守所接受的教训。保罗在传道旅程中，也教导教会（徒十八 11），这些教导，有时是公开的，有时是在人的家中途行的（徒二十 20）。使徒行传的结束，就是保罗教导那些在罗马来见他的人（徒二十八 31）。教导在教会功能上的重要性，是不容忽视的。

相交：相交或团契（希腊文 *koinonia*）的意思是「分享」。这词强调教会的合一性和一体性。相交可循很多途径进行。初期教会相交聚会的形式，是擘饼及祷告

（徒二 42）。擘饼包括吃爱筵，接着就有圣餐。初期教会很重视祈祷的相交（徒四 24 至 31，十二 5、12 ；腓一 3 至 4）。相交生活也包括以物质的方式，支持传福音工作（罗十五 26；林后九 13 ；腓一 5），也包括因着与基督的契合，分担外来的逼迫（腓三 10 ）。

相交生活强调，信徒是彼此相属的。保罗很注重这点，他常常使用「彼此」一词。因为相交是在基督里的，保罗教导信徒要彼此接纳（罗十五 7），彼此相爱（弗四 2、15、16，五 2），彼此不论断（罗十四 3、13），彼此建立（罗十四 19），彼此合一（罗十五 5），彼此劝勉（罗十五 14）。这种「彼此」的关系十分重要，它可保持信心的合一，这也正是基督所祷告（约十七）、保罗所祈求的（腓二 1 至 4）。

事奉：地方教会也参与事奉（有关「教会的目的」，请参看下文。）。这包括向不信者传福音（徒八 4，十一 19、20，十六 31，十七 12），及在教会生活中，向信徒作不同的服侍。这包含彼此运用属灵的恩赐（罗十二 3 至 8；林前十二；弗四 8 至 13），彼此服侍（罗十二 7），供给别人的需要（罗十二 8），向别人施怜恤（罗十二 8）及帮助别人（林前十二 28）等。事奉也包括执行教会的纪律。如果教会有不洁（林前五 1 至 13），及错误的教义出现（帖后三 14 ；约贰 10）是必须执行纪律的（林前五 1 至 13）。加拉太书六章 1 至 2 节，提出一个教会执行纪律的重要原则。事奉也包括照顾教会内有需要的人，特别是寡妇（雅一 27）；提摩太前书五章 1 至 8 节提到照顾寡妇的细节。

组织：教会一经形成，就要指派长者及执事，监督教会的事奉（徒十四 23 ；多一 5）（详尽讨论请阅下文：「教会的领袖」）。

礼仪：教会施行洗礼及圣餐的礼仪（徒二 41；林前十一 23 至 24）。（详细讨论请参下文「教会的礼仪」）。

教会的领袖

希伯来书十三章 17 节提到，地方教会中有照顾人灵性需要的领袖。信徒应顺从这些领袖的权柄。圣经曾提到的领袖职位有以下这些。

长老

名称：长老这职分，有两个主要的名称。

（Ⅰ）长老（Presbyters）：「长老」一词（希腊文 *presbuteros*，是指年日较长的基督徒。这个词可以认字面意义解作老人（提前五 1），也可解作老年妇人（提前五 2）。这词也可以从象征的意义，解作领袖、犹太公会的成员（徒四 5），或教会的领袖（徒十四 23，十五 2、4、6）。

Presbuteros 一字也强调，这职分是专贵的和成熟的。长老有权分配金钱的运用（徒十一 30）；有权去订立正统的教义（徒十五 2、4、6、22，十六 2）。他们接取传道工作的报告（徒二十 17，二十一 18） ；受到尊敬（提前五 17），然而他们不是独裁者（彼前五 1 至 3）。他们会去探望病患者，为病人祈祷；给人教导及鼓励（雅五 14）。

（Ⅱ）监督（Overseers）：长老的第二个名称是监督。（希腊文 *episkopos*）。这名词含有牧羊人「监察守望」的意思。这词说出了长老的工作或功能，长老的职责是养育及喂养神所赐给他的羊群（徒二十 28；提前三 2；多一 7）。比较徒二十 17、28；多一 5、7，长老和监督二名是互用的，指同一种职事。重要的分别是：*presbuteros* 注重这职事尊贵的一面，而 *episkopos* 则强调工作。

资格：当长老的资格在提摩太前书三章 1 至 7 节，及提多书一章 5 至 9 节已经列明。长老必须具备以下十五个特点。无可指责：在他一生中没有什么可责备的事。只作一个妇人的丈夫：不是指「在一段时期只有一个妻子」，是不可离婚及再婚。节制：有明智的判断；自守谨慎：思想纯正；可尊敬：有平衡的性格；接待远人：喜爱接待陌生人；善于教导：能分辨及传讲教义；不醉酒：不酗酒；不打人；温和：讲理的；不争竞：避免打斗；不贪财：不贪婪，不会对金钱作不负责任的行为；好好管理自己的家：照顾家人，使家人都信主，家中有秩序；不是初信者；在非信徒中有好名声：在社会中受到尊敬。

职责：长老的职责，包括看守羊群（徒二十 28），教导（提前三 2），管治，作一般领导（提前五 17），及防止犯错（多一 9）。

数目：提到长老的数目，多是众数的（徒十四 23 ；腓一 1；多一 5）。

执事

名称：执事这个词（希腊文 *diakonos*），一般是指「使者」或「佣人」，这词在新约用过多次，多非按照专门含义（太二十 26；可九 35）。

职事：圣经对执事的职责，没有清楚讲明，使徒行传六章 1 至 6 节可能是这职事的源起。教会选出七个人，专责照顾寡妇的需要，让使徒可以专心于祈祷及传道，这显出执事的功能可能是为协助长老的。长老负责教导会众，执事则负责照顾物质的需要。「不一口两舌」，暗示执事需逐家逐户接触人（提前三 8）。

资格：在提摩太前书三章 8 至 13 节，列出执事的资格。执事需有以下八项特性。端庄：他是严肃谨慎，值得别人尊敬的，不一口两舌：不会在会中传播是非；不好喝酒：饮食有节制；不贪不义之财：不贪婪，也不会利用自己的地位，以图经济利益；固守真道的奥秘：自己实践所宣讲的；先受试验：他们受过考验，得到认可；一个妻子：未曾试过离婚或重婚；好好管理自己的家：他们够资格管理教会，就是因为能管理自己的家庭。

女执事

女执事的职事，引来了不少争论，有两段圣经谈及这个问题。罗马书十六章 1 节，称非比为教会的「女执事」（希腊文 *diakonon*），问题在于这是不是一个关于教会职事的专门字眼，或是只用于一般的基督徒服侍。找出确切的答案是不容易的，看来保罗把这词用在非专门性的层面上，这与他在书信结束时，的非正式问候一致（林前十六 15）。保罗也在另一处经文用了这个词，也是按非专门意义来解释（弗三 7；西一 25；提前四 6）。

第二段经文是提摩太前书三章 11 节，提及「女人」（希腊文 *gunaikas*）。问题

是：这个「女人」是指执事的妻子，还是指女执事的职分？如果是指女执事，文气的中断就有点不正常，因为第 8 至第 10 节，及 12 至 13 节，是指执事。所以肯德（Homer A. Kent Jr. ）则坚持，三章 11 节是指女执事。不错。提摩大前书五章 9 至 16 节，指的是教会内女性的职事，然而，它没有说明这里是否指女执事。

教会的管治

教会是基督的身体，是个活的有机体。正如人身体是由头来指导方向，基督是教会的头，也指导他的方向。然而，教会的功能也是有组织，有管治的。历史上有三种教会管治的方式。

教会管治的方式

监督制（*Episcopal*）：监督制一词是从希腊文 *episkopos* 而来的，意思是「监督」（主教）。教会是由一群类似主教的权力阶层所管治的。有不少宗派遵循监督制，形式最简单的是循道宗；而结构比较复杂的是圣公宗；而结构最为复杂的则为罗马天主教，教会最终的权柄归于罗马的主教，就是教皇。路德宗也是采用监督制模式的。

按监督制，掌管教会管治权的主教，不止监督一个教会，而是多个教会。主教有权按立传道人或牧师。罗马天主教会则认为，这模式是由初期的使徒传承下来的，他们所根据的权威是马太福音十六章 18 至 19 节。但其他教会如循道宗等，则并不认为这种权威是由使徒传下来的。

这种教会管治方式的起源，早于第二世纪。继随者宣称他们的圣经根据来自：雅各在耶路撒冷教会的地位，及提摩太和提多在教会中的权力及地位等。

教会管治方式			
方式	**遵循者**	**权力所在**	**根据**
监督制	罗马天主教会 东正教会 圣公教会 路德宗教会 循道宗教会	主教	徒六 6；十四 23 加一 19；二 9
长老制	长老会 改革宗教会	长老	徒二十 17 提前五 17 多一 5
会众制	公理会 浸信会 门诺会 播道会	会众	徒十五 12，22-25 西一 18 彼前二 9

长老制（Presbyterian）：长老这名字来自希腊文 *presbuteros*，意思是「长者」，显明教会领袖的尊贵、成熟及年长。长老制「一称联合制（federal）」的定义是，教会是由长老所管治的，实行这制度的教会有长老宗及改革宗教会。长老制与会众制的（congregational）管治方式不同，长老制由长老作代表性管治，他们或是指派的，或是选举出来的。由议会（session）管治地方教会，议会有选举出来的长老（有教导的长老在上）。在议会之上是一个长老部（Preshytery），里面有被按立的牧师或教导的长者，也有区内每个地方教会的一名长老。「在长老部之上是总会（synod）。在总会之上是大总议会（general assembly），这是最高的裁判庭。」牧师是其中一个长老而已。

新约多次提及长老，这作为圣经的根据：耶路撒冷（徒十一 30，十五 2、4），和以弗所都有长老（徒二十 17）。每一个教会都设立了长老（徒十四 23；多一 5）。长老有责任喂养羊群（彼前五 1、2），长老也有管治的长老（提前五 17）。

会众制（Congregational）：会众制的管治，权力不在于代表性的个人，而是来自全部会众。会众制教会有两项特点：自主（autonomy）及民主（democracy）。会众制教会是自主的，因为没有从地方教会以外而来的任何权力，可以控制教会。会众制教会也是民主的，教会的全体会众，厘定教会的政策，指导教会的方向。这是根据所有信徒都是祭司的观点而立论。浸信会、播道会、公理会，某些路德宗教会，及一些独立教会，都是采用会众制管治方式。

会众制的圣经根据，是会众可以有分选举执事（徒六 3 至 5）及长老（徒十四 23）；例如差巴拿巴（徒十一 22）及提多的是全教会（林后八 19）；接受保罗及巴拿巴的也是全教会（徒十四 27，十五 4）。全教会都有分参与有关割礼的决定（徒十五 25）；全教会也一起执行纪律（林前五 12，林后二 6 至 7；帖后三 14）；所有信徒都有责任去试验灵的真伪，建立正确教义（约壹四 1）。他们能够这样做，因为他们都受了恩膏（约壹二 20）。

教会管治方式的评估

评估不同的教会管治方式，监督制的根据是使徒的权威，但在使徒时期之后，新约中已找不到同样的情况了。基督曾经给十二使徒独特的权柄（路九 1），是其他人或团体所没有的，有关使徒传承的问题，并没有任何圣经根据。耶稣赐给彼得的权柄（太十六 18 至 19），也是赐给所有其他使徒的（太十八 18；约二十 23），并没有任何的继承团体。监管制的教会管治方式可在第二世纪看到，而不是第一世纪。

长老制的教会管治，强调长者是众数的，这在新约中有不少例子。在新约里除了地方教会之外，没有揭示任何其他有关组织。

会众制的教会营治，是有圣经根据的。所有人都可参与教会的决策。谨慎的说，长丈制及会众制的教会管治方式，都有圣经作为依据，

教会的礼仪

传统上，基督教是确认两种礼仪：洗礼及圣餐。罗马天主教会则有七项圣礼：洗礼、圣餐、坚振礼、补赎、圣膏油礼、圣职礼及婚礼。在名称上，基督教和天主教都有不同的强调点。天主教徒及一些基督徒喜欢用「圣礼」（sacrament）这个词。*Sacrament* 是由拉丁文 *sacramentum* 而来的，意思是「分别为圣的神圣事物」；*sacramentum* 这个拉丁字，也用于翻译希腊文 *musterion*（弗五 32），及「用于任何有神秘意义的东西」。奥古斯丁称之为「不可见的恩典的可见形式」，圣礼后来被认定为：「内在及属灵恩典的外在及可见标记」。基于这个原因，有些基督教徒喜欢用礼仪（ordinance）这名词，因为这名词没有恩典的意味。礼仪简单来说，是「基督指示他的教会所执行的外在仪式」。

圣餐

基督在被钉前又曾与门徒一起吃晚餐。他命令他的跟随者要继续守这仪式，直到他的再来（太二十六 26 至 29；可十四 22 至 25；路二十二 14 至 23）。这是一条新的命令，与摩西的诫命不同，为了立约，就必须有死亡，因为死带来罪的宽恕。保罗也为哥林多教会详细说明这个礼仪（林前十一 23 至 32）。现有教会的争论是：圣餐有什么意义？基督教对此有四个不同的观点。

化质说：罗马天主教会对圣餐持化质说（（transubstantiation），意思是「实体（substance）经过改变」。罗马天主教会认为，弥撒进行时，就有神迹发生，饼与酒会真实地变为基督的身体与血，尽管物品的官感特质——知觉、味道，气味——保持不变。教皇比约四世的信条（Creed of Pope Pius IV）说明：「我宣告弥撒是为活人及世人献给神真实、适当、和好的祭……，有我们的主耶稣基督真实、真正及实体的身体和血，与灵魂及神性同在；饼的有实体（substance），转变为身体，而酒的实体则变为血。」当神甫奉献这些物品，它的实体就由饼和酒，变为基督的身体和血。因此，按天主教的教训，参与者实际上是分领基督的身体。天主教声称，这是约翰福音六章 32 至 58 节的教导。

罗马天主教徒奥柏达（John O’Brien）说：「弥撒中色彩缤纷的礼服和活泼的仪式，以下流血方式重演基督在加咯山上的献祭」。一位现代的罗马天主教神学家，将弥撒等同于救恩，他说：「耶稣用自己的身体和血把自己献上了。他献上自己作救恩的礼物」。

这个观点有几个问题。（Ⅰ）这等于说，基督的工作未曾完成，基督的牺牲是在弥撒中继续进行。然而，基督曾宣告说，他的工作已经完成（约十九 30）；希伯来书的作者也这样宣讲。（Ⅱ）如果这种教导是真的，基督人性的身体就是所不在了，然而，基督人性的身体却在天堂（徒七 56）。（Ⅲ）在守圣餐时，基督所用的只是一句普通的象征语言——比喻（「这是我的身体……我的血」）——其实是指饼和酒而说。他当时是以身体存在，当地指那些物品是他的身体和血时，他与它们是不可混淆的。耶稣在约翰福音第六章用了另外一个强而有力的比喻（「吃我肉……喝我血」），清楚描绘出人与他的信心的关系。坚持这些讲法要按字面解

释，这是违背基本释经原则的。（Ⅳ）犹太人是禁止喝血的（利十七 10 至 16），如果化质说是真的，耶稣就是要他们去喝血了。

同领说：路德宗的观点是同领说（consubstantiation），意思就是，耶稣的身体与血，是真正的存在圣餐的物品中同，但饼与酒却保持不变。饼与酒没有按字面意思变为身体与血（正如罗马天主教所教导的）。为了强调基督在物品中的同在，路德宗用了这些字眼：「在、一起，属……」（in，wiih，under），来说明基督身体和血的真实存在。马丁路德将这点加以说明，如将铁块放在火中，热力虽然渗透铁块，而铁块仍然是铁块。

路德宗与罗马天主教会的观点也不同，他们反对基督在圣餐中持续献祭之说。马丁路德说：「人参与圣礼，是经验了真正的益处——罪的赦免及信心的坚定。这些益处，不是由于圣礼的物品所致，而是由于个人用信心接受圣经的话语。」

路德宗圣餐观点的问题，是未能以耶稣所说「这是我的身体」一句话，来当作象征语言。

改革宗观点：改革宗观点又称为加尔文派观点，因为改革宗教会（也有其他教会），是跟随加尔文对此问题的看法。他们反对基督按字面意义同在的任何解，他们的看法与纪念观点相近。然而，加尔文派则强调「基督现今的属灵的工作。」按加尔文派，基督是「以他的全人，包括身体与血同在和被享用。他强调信徒是神秘地与救赎者契合……基督的身体和血，虽然不在，而今只在天上，但仍然感染信徒，将生命赐给他们。」因为基督是在这些物品中神秘地同在，所以恩典借着物品，传送给参与者；这恩典更是与接受话语的恩典相近，而且，它还能增加话语的效用。

这个观点的问题，在于没有清楚说明，或引用圣经解释，恩典是如何传送给参与者的。

纪念说：纪念说也称为慈运理观点，因为瑞士的改革家慈运埋（Ulrich Zwingli， 1484-1531 年），在当代是这个观点的主要支持者，与当代持其他观点者对垒。与加尔文的观点相比，慈运理教导基督没有真正的临在，但那些用信心领受的人，可与基督建立起属灵的交通。纪念观的要点是，饼与洒只是象征，以纪念基督的死。慈运理认为，基督向那些用信心领受人，作属灵之临在；但重洗派（anabaptists）不赞成基督在圣餐中的同在，多于他在其他任何地方的临在。纪念观点强调，参与者是透过这象征式的行动，来表明对基督的死的信心。

论到纪念观点，圣经有很多处值得拿出来讨论。圣经让我们看到圣餐的重要性。这是纪念主的死（林前十一 24 至 25）：圣经上重复的一句话：「为的是纪念我」，使我们清楚知道，饼是象征着他用完美的身体，背负罪担而牺牲了的（彼前二 24）；而酒是代表他的血，为宽恕人的罪而流出的（弗一 7）。我们在等候他的再来时，这是表明基督的死（林前十一 26）。这包括了回顾十字架上的历史事件，也展望他的再来（太二十六 29）。这是信徒彼此的契合（林前十 17），他们吃及喝那含有相同象征意义的物品，是为了表明在基督里的共同信心。

有关圣餐的观点		
观点	**基督及饼与酒**	**意义**
化质说 （罗马天主教）	饼与酒按字面意义，变成了基督的身体和血。	领受者分享基督，在弥撒中基督为了赎罪而被献为祭。
同领说 （路德宗）	饼与酒包含基督的身体和血，但不是按字面意义改变。基督真实地在饼与酒中同在	领受者借着分享饼与酒，获得罪的赦免，和信心的坚定，但他们必须凭信心领受。
改革宗观点 （长老宗/改革宗）	基督不是按字面意义在饼与酒中同在，但基督是在灵性上同在	领受者透过分享饼与酒接受恩典
记念观点 （浸信宗/门诺诺派）	基督没不在物质上或灵性上同在	领受者记念基督的死

洗礼

意义：新约洗礼的起源，来自耶稣的命令：使人作他的门徒，并且为他们施洗（太二十八 19）。礼仪是有一个特定的次序。第一步是使人作门徒，然后才给他们受洗。这正是使徒行传中的模式。彼得命令他的听众当悔改，然后为他们施洗（徒二 38）。那些听到福音的人，明白了而有所回应，只要悔改及相信，就能够受洗。结果是，人们先接受了神的话语，然后才受洗（徒二 41）。那些回应腓利的信息的人，先是相信了，然后才受洗（徒八 12）。埃提阿伯的太监也是（徒八 38），保罗（徒九 18），该撒利亚的外邦人（徒十 48），吕底亚（徒十六 14 至 15），腓立比的狱卒（徒十六 32 至 33），与基列司布（徒十八 8）等人都是。这些例子都指出，是先相信然后受洗。悔改与相信是在洗礼的仪式以先的。

洗礼表示认同：在新约，洗礼包括与基督的死与复活的认同。奉基督的名受洗（徒二 38），就是表明在仪式中与基督相连。虽然罗马书六章 4 至 5 节，是指灵洗而不是水洗，本段经文也表明水洗的意义。洗礼是信徒借信心，与基督的死与复活合一的公开宣告。

洗礼的观点：

（Ⅰ）拯救的恩典的方法（重生的洗礼），按这个观点，洗礼「是神施与恩典的方法，令罪得赦免。洗礼透过唤醒或加强信心，产生重生的洗的作用」。按罗马天主教会的观点，信心不是必须的，而仪式如能适当进行，就已经足够了。路德宗的观点是，信心是先决条件。婴孩也应该受洗，因为婴儿也可能拥有不自觉的信心，或是父母的信心。

（Ⅱ）约的标记及印记。这是改革宗及长老宗教会的观点。洗礼与圣餐的圣礼是「是神透过圣灵的能力，在我们身上工作……内在而看不见事物的标记及印记；洗礼使我们确定神的应许，如同旧约的割礼……洗礼是立约的仪式，也是救恩的标记」。

（Ⅲ）我们得救的记号：浸信会及其他教会的观点是，洗礼是唯一表明内在改变的外表记号。这可作为对基督信心的公开见证。「在受洗的人身上，没有产生任何属灵的改变……洗礼也没有带来直接的灵性益处或福气」。此外，洗礼只向信徒施行。这第三个观点，是唯一认为只有信徒才应受洗的观点，前面两个观点，除了成人归主者外，小孩（婴儿）也应该，或可以受洗。

方式：教会对洗礼的方式，一直以来有不同的立场。洗礼（baptism）这词，希腊文是 *baptisma*（动词是 *baptizo*）。今天洗礼的施行有三种方式：洒水、浇灌及受浸。三种不同的观点概述如下：

（Ⅰ）浇灌礼（affusion）：历史上，浇灌礼是施洗者向受洗者头上倒水三次——每次代表三位一体中的一位。支持的论点说，浇灌（倒水）的仪式最能描绘圣灵临到个人身上的工作（徒二 17 至 18）。他们认为以下这些句子，如「下水里去」（徒八 38）及「从水中上来」（可一 10），可以应用在浇灌礼上，正如可以应用在浸礼上。写于第二世纪初的《十二使徒遗训》（The Didache）这样记载：「关于洗礼，你们应该受洗。最先要背诵这些，然后在活水（流动的水）中，奉父、子、圣灵的名施洗。但如果没有活水，可在其他的水；如果不能用冷水受洗，可以用暖水。但如果两者都没有，你就可以奉父、子、圣灵的名，在受洗者头上倒水三次」。按这里的推论，初期教会是施行浸礼的，但也容许浇灌。这两种洗礼方式，早于第二世纪已经存在了。

支持浇灌礼的理由，可诉诸早期的宗教图画，绘画出受洗者是站在水中，由主礼人倒水在他的头上。最后一点，哥尼流全家（徒十 48）及腓立比狱卒的受洗（徒十六 33），似乎是施行浇灌礼多于浸礼。

（Ⅱ）洒水礼（Sprinkling or aspersion）：在早期世纪，洒水礼是为病者或体弱者施行的，那是因为他们不能接受的侵礼或浇灌礼。洒水礼到到十三世纪才广泛施行。支持洒水礼，经常都引用两处圣经的先例。在旧约利未人是借着施行洒水得到洁净（民八 5 至 7，十九 8 至 12）。希伯来书九章 10 节称这个仪式为「洗礼」（baptisms）。第三世纪，居普良（cyprian）说，洗净罪的不是用水的多少，也不是施洗的方式，只要受洗者的信心是真实的，洒水礼或其他方式也一样有效。

（Ⅲ）浸礼（immersion）：一般认为，教会最初期的洗礼都是全人浸在水中。研究 *baptizo* 一字，它的意思是「浸透」（dip，immerse）。奥百克（Oepke）指出，*baptizo* 的意思是「浸入」（immerse），这个字的用法就如：「船下沉了」，「有泥沼中下沉」，「沉溺」，「灭亡」。这个字基本的意思，与圣经的着重点是相同的：「耶稣[在约但河里]受约翰的施洗，然后「从水里上来」（可一 9 至 10；徒八 38）。另一方面，希腊文用作「洒水」及「浇灌」的字，都没有洗礼中用过。

耶路撒冷有很多水池，可以作浸礼之用。大群的人受洗，如五旬节的三千人受礼，大概也在这些池子施行的（徒二 41）。外邦人归化犹太教，也是实行浸于水中的仪式。浸礼也是初期教会所实行的洗礼方式。按罗马书第六章，浸礼最好表明与基督同死同复活的意象。

婴孩受洗：罗马天主教、圣公宗、长老宗、循道宗，及路德宗等教会都施行

婴儿洗礼。婴儿洗礼有以下几个支持论点，都与圣约神学思想有关。既然以色列人的婴孩要受割礼，借以进入信仰的群体，婴孩洗礼也正是和割礼相似，将婴孩带到基督的群体里。这也与全家救恩的信念有关（徒十六 15、31，三十三 34，十八 8）。有人解释「她和她一家既领了洗」（徒十六 15）这句经文，是指婴孩也受了洗礼。

教会的目的

教会有两个重要的目的：一是集中的，为身体的事奉；一是分散的，事奉全世界。分辨这两个目的是重要的。一方面，教会聚集，如一个身体，信徒乃彼此事奉；另一方面，教会要把福音传给世界的不信者。这两个目的的区别很清楚：教会是事奉信徒和非信徒的地方。这两方面的事奉，各有不同的功能。（请另参：「地方教会的功能」。）

集中的：为身体的事奉

教会聚集的目的，是使信徒得以成熟增长（弗四 13）。很多教会的聚集活动，都是为了这个目的。

教导：教导（希腊文 *didache*）与「教义」这个字是同义词。教导是建立教会的重要因素，也是新约教会重要的一环。初期的教会成员，都十分忠于使徒的教导（徒二 42）。使徒教导有关基督复活的教义（徒四二）；他们一有机会就教导（徒五 21、25），直主耶路撒冷全城，都充满有关基督，及他赎罪工作的教训（徒五 28）。他们信息的中心是：耶稣是真正的弥赛亚（徒五 42，十七 3）。教导初信者，能令他们成熟长大（徒十一 26，十五 35）。

保罗教导的目的，是使信徒成熟（西一 28）；所以教导应该是代代相传、永不止息的工作（提后二 2）。教导失败，或受教者未能接受教导，就会令信徒灵性肤浅，不得长大（来五 12）。若翻查《经文汇编》做个简单的研究，不难发现新约时教导的重视。

相交：除教导外，新约教会在身体里也运用其他的属灵恩赐。圣经喜欢用「彼此」这字眼，来说明基督身体里的这种关系（罗十二 5、10、16、十三 8，十四 13、19，十五 5、7、14）。相交在教会聚集中是十分重要的。教会在苦难中相交（徒四 23，五 41 ），在合一中相交（徒二 46，四 31，腓二 1 至 4），在传道事工上相交（徒四 31），在祷告中相交（徒二 14、42，四 31，十二 5、12，十三 3，十六 25），在圣餐里相交（徒二 14），在用餐中相交（徒二 46）。他们的相交是每天进行的（徒二 46）。这种相交更顾及对寡妇、孤儿，一些有家庭需要者的照顾（提前五 8；雅一 27）。

敬拜：敬拜是教会聚会的重要部分，以上提过的各样事情，都是一种敬拜的表现（例如：圣餐）。一开始，祷告就是教会聚会中一种重要的敬拜方式。信徒有需要时，教会就祷告（徒十二 5、12）。读经也是教会聚会的重要部分（徒四 24 至 26；提前四 13 ；提后三 15 至 17）。无可置疑，这是跟随了会堂的敬拜模式，而读经和解经都是着重点。唱诗歌在初期教会中，更是真诚敬拜的重要表达方

式（徒十六 25 ；林前十四 26 ；弗五 19 ；西三 16 ）。

分散的：事奉全世界

新约教会传福音，并不是在一座建筑物内进行的，而是散开的，进到世界去。向世人传福音所根据的命令，就是马太福音二十八章 18 至 20 节。教会在世界的工作，是使人作主的门徒，为他们施洗，及带领他们进入信徒的相交中。传福音的工作，不是由特选的少数人士去完成，而是由普通的信徒去完成的（徒八 4）。初期教会所宣讲的中心信息，就是基督（徒八 5、12、35，九 20，十一 20）。他们跨越坚固的文化屏障，将信息带到非犹太的范围中（徒十 34 至 43，十一 20，十四 1），令无数人归信（徒二 41，四 4，五 14，六 1，八 12，十 48，十一 24，十三 48，十四 1、21 ）。

福音的本质是长久争论的问题，但在新约，对世界，以及对社会责任的问题，倒很长提及。加拉太书六章 10 节强调的是帮助信徒，而信徒也「向众人行善」。查考保罗在使徒行传的信息，他所强调的是相信耶稣是基督（徒十六 31），保罗在哥林多前书十五章 1 至 4 节，也陈明了福音的精髓——相信基督的死及复活。

（26）末世论：有关末后事情的教义

近期末后事情的研究，使信徒分成不同派系。不同的论释系统「例如前千禧年派（premillennialism），后千禧年派（postmillennialism）及无千禧年派（amillennialism）」，影响了神学上其他领域的探讨。然而，末后事情的研究，也有一些共同特点。基督徒都同意对以下问题的解释：死，信徒立刻与主同在、基督再来的盼望、复活、审判及永世等。研究上的共同特点及争论点，会在后面详细说明。

末世论的共同点

死

人人都有一死（来九 27），当圣经提到死，都是指肉身的死亡，而不是灵魂的死亡。肉身会死，但灵魂，就是人的生命本质是活下去的（太十 28；路十二 4 至 5）。圣经中也有一些例子，是使用希腊文 *psuche* 一字（魂的生命）来形容死亡的（约十二 25，十三 37 至 38），但这些经文都是指肉身的死，而不是人的非物质本质的死。故此，死亡可定义为：肉体生活的结束，灵魂与身体的分离（比较雅二 26）。

为人的身体是由尘土所造成，死亡临到时，身体也就归于尘土（创三 19）。肉身的死亡是因罪而起，因为亚当在伊甸园犯了罪，死就扩展全人类，没有一个例外（罗五 12），死亡是罪的「工价」（罗六 23；林前十五 56）。

但死亡不是寂灭（annihilation），信徒与非信徒的肉身死后，生命仍然继续存在。路加福音十六章 19 至 31 节就描述了拉撒路与财主死后的存在。贫穷的乞丐拉撒路永远蒙福，他在「亚伯拉罕的怀里」（路十六 22）；而财主则在阴间永远受苦（路十六 23）。对信徒来说，死是「离开肉身，与主同住」（林后五 8）。保罗也渴望死，因为死后，可以「与基督同在」（腓一 23）。

天堂

所有正统基督教神学家都同意，有两个永恒的境界：天堂与地狱，这是为人类及所有天使预备的。

「天堂」（希伯来文 *shamayim*）这个词在旧约的意思是「高、崇高」。在新约希腊文 *ouranos*，简单的意思就是「天」（heaven）这字可能来自一个字根，意思是「遮盖」或「围绕」。简而言之，意思就是「在上的」。

天，在圣经中有三种所指：

大气层的天空：天可以指天空大气层——就是围绕地球的空间，高度约有六英里。大地就是从这大气层中，得着雨露（申三十三 13）、冰霜（伯三十八 29），雨雪（赛五十五 10），以及风（伯二十六 13）和雷（撒上二 10）。云彩游在大气层的天空（诗一四七 8），飞鸟翱翔其中（创一 20）。因为大地众生都需要这些——雨、露、风、雪——这一切都来自「天」，是神宝贵的礼物（太五 45）。

天体的天：天也指天体的领域——太阳、月亮、星宿及行星。神创造宇宙（创一 1；诗三十三 6），把这些光体陈列在天上（创一 4）。

神的居所：这可能就是保罗所讲的「第三层天」（林后十二 2）。约翰（启四 1 及以后）也被提上到神的天堂。这天是个很特别的地方，是神的居所，正如主祷文中所说的（「我们在天上的父」太六 9）。神坐在天上的宝座（诗二 4；赛六十六 1），神从天上施行审判（创十九 24；书十 11），神的祝福也来自天上（出十六 4），神从天上观看人类（申二十六 15），神从天上垂听祷告（诗二十 6），他从天上下来（诗一四四 5）。神也是在天上订立至高的计划（诗一一九 89）。

圣经也提及天上的住客，在旧约，信徒盼望弥赛亚将来的统治。对犹太人来说，只有两个时代：一个现存的时代，一个是「将来的时代」——就是弥赛亚在地上统治的时代。先知也谈过不少弥赛亚将来的政权（赛九 6 至 7，十一 1 至 16，二十五 1 至二十七 13）。虽然旧约很少谈及天，但在旧约，死去的圣徒都往天上去。旧约常见的一个句子是：「归到他列祖那里」（参创二十五 8），这指出人是会死的。旧约信徒不用等到基督降临，才能到神的面前。在马太福音十七章 1 至 8 节的登山变象，摩西及以利亚从神那里来到，正好说明这一点。在现今教会时代，信徒死后会立刻去到天上，即到神那里（路二十三 43；林后五 8；腓一 23；帖前四 14）。

新耶路撒冷：若要探讨天堂，是不可忽略启示录二十一至二十二章所提及的

新耶路撒冷。虽然有些人认为这段经文，是指千禧年而说，但把它视为永恒更为恰当，因为启示录第二十章的时间次序是这样说的。

启示录第二十一章，信徒最后的永恒居所被形容为「新天新地」（二十一 1）。旧天旧地已被火烧掉（彼后三 10），那是因为天使和人类背叛神。各个时代被救赎的信徒，都住在新耶路撒冷。虽然新耶路撒冷是基督所预备的家（约十四 2），它也是永世的天堂。

天堂之所以重要，是因为它让信徒与神有亲密的个人相交（启二十 3 至 4）。在那里，地上的愁苦已成过去，每滴眼泪都被抹干。

新耶路撒冷的荣美：它是璀璨而美丽的（启二十一 9 至 11）。天堂能彰显神的灿烂，是因为神的临在。新耶路撒冷之所以荣美（启二十一 11），是因为神的舍吉拿（*shekinah* 荣耀）同在，那荣耀就是「来自神同在与荣耀的灿烂光辉。」

它的墙壁与城门（启二十一 12 至 13）：高墙环绕新城，代表坚固防卫。

它的基石（启二十一 14）：基石上有使徒的名字——他们都是教会的根基——这说明了，教会也在新耶路撒冷里面。

它的量度（启二十一 15 至 18）：新耶路撒冷长、阔高各有一千五百英里，这可能是一个圆锥或金字塔的形状，有神的宝座在顶端。

它的装饰（启二十一 19 至 21）：它是用璨烂、昂贵的石头装饰的，进一步彰显出舍吉拿的荣耀。

它的可亲就性（启二十一 22）：亲近神，不再需要中保祭司，因为每个居民都可直接亲近神。

它的光芒（启二十一 23）：全城都有舍吉拿荣光照亮，不需要其他光体。

它的目的（启二十一 24 至 26）：最终目的，是作信徒永恒的居所，让信徒将荣耀献给他们的救赎主。

地狱

在希伯来文及希腊文中，都有几个用来形容永远刑罚的名词：

阴间（*Sheol*）：在旧约，阴间一词共用了六十五次，这字曾被翻译成「坟墓」、「坑」、「地狱」，及「阴间」等。研究这个字不同的用法，会发现 *sheol* 一词可以指坟墓（伯十七 13；诗十六 10；赛三十八 10）；可以指死人的去处——好人和坏人死后所去的地方（创三十七 35，四十二 38，四十四 29、31；民十六 33；伯十四 13；诗五十五 15；箴九 18）。信徒会从阴间被拯救出来（诗十六 9 至 11，十七 15，四十九 15）。坏人死时会去到阴间（伯二十一 13，二十四 19；诗九 17，三十一 17，四十九 14，五十五 15）。

旧约的重点，似乎着重说明人肉身的去处，而不是灵魂会存在于什么地方。其他字眼也被广泛用过，以强调这点。「坟墓」（希伯来文 *qeber*）这个词用了七十一次之多，是用来形容坟墓。「坑」（希伯来文 bor）及「地下」（希伯来文 *erets tahtit*），都是说明死后身体的去体。可以说，旧约「给我们描绘出一幅巴勒斯坦人坟墓的图画，是漆黑一片，尘埃满布，尸骨铺陈的。虽所有人的灵魂不都去到同一地方，但所有人都要进入坟墓。旧约很少谈到人的灵魂的最终去处。」

阴间（*Hades*）：新约用来形容死后光景的字是 *hades*，相等于希伯来文的

sheol。用七十士译本（希腊文版的旧的），差不多都用了 *hades* 来翻译 *shelo*。*Hades* 原本是一个专有名词，是阴府管理死人的神只的名字。

两约之间时期，有一个两层地狱的理论发展起来（可能是受到波斯人琐罗亚斯德教（Zoroastrianism）的影响，说 *sheol* 及 *hades* 有两层，一层是为义人，是个蒙福的地方，另外一层是为恶人，是个受苦的地方。义人等候基督的复活，他会将他们从 *hades* 带到神的所在。这论点的根据是以弗所书四章 9 至 10 节，及彼得前书三章 19 节，然而，两段经文是否真正如此教导，倒令人怀疑。再者，基督改变形象时，摩西和以利亚的出现，说明了他们已来到神面前（太十七 3），而不是在一些中间地带。

Hades 的用法，可以分为两方面。它可以指一个「地方」，是个刑罚的地方。简单来说，它是一种死亡的「状态」，是生命的完结。*Hades* 在新约共用了十次，三次是用来指刑罚的地方（太十一 23；路十 15，十六 23），而七次是说明，信徒与非信徒的死亡状态（太十六 18；徒二 27、31；启一 18，六 8，二十 13、14）。

地狱（*Gehenna*）：这个词在新约共用了十二次，是指希伯来文的 *gehinnom*，那是指永恒的刑罚，原指在耶路撒冷的「东南面的欣嫩子谷（Hinnom）。人将婴孩用人烧死，献给摩洛，也发生有欣嫩子谷（王下十六 3，十七 7，二十一 6）。耶利米宣布，欣嫩子谷是神施行审判的地方（耶七 32，十九 6）。这谷后来做了焚烧废物、动物骸骨，及罪犯尸体的地方。*Gehenna* 也就变成了永远受刑罚的同义词，是指地狱之火。这字所说的，是最后审判的刑罚，这刑罚是永远的、持续的、不灭的（太二十三 15、33，二十五 41、46）。

坑（*Tartaroo*）：这字只在彼得后书二章 4 节用过一次。*Tartarus*「是古典神话中的名字，即指反叛的神明，及其他灵体所在的隐密深坑，正如替坦神（Titans）的被罚。这个字曾用于希腊犹太教的著作，见于《以诺书》（Enoch 二十 2），在那里特别提到堕落的天使。」

无底坑（*Abyss*）：希腊文 *abussos*，意思是「无底」，翻译成「坑」，是指鬼魔的监狱（路八 31；启九 1、2、11）。撒但是无底坑中鬼魔的君王（启九 11），这些鬼魔在大灾难中被释放，来到地上（启九 1 ）。基督再来时，就将撒但困在无底坑中一千年（启二十 1 至 3）。

其他用语：其他字眼，如（不灭的火」（太三 12；可九 43、48）、「火炉」（太十三 42、50），「外边黑暗」（太八 12，二十二 13，二十五 30），「永火」（太二十五 4），「烧着硫磺的火湖」（启二十一 8）及「火湖」（启十九 20，二十 10、14、15），都是形容永远的刑罚。不信者在白色大宝座的审判中，会被丢在火湖（启二十 11 至 15）永远受苦。

基督再来

虽然观点会有不同，但基督的再来，一直都是福音派所持共同的信仰。这是圣经的一个主要教义，在新约中提及了超过三百次。也有些篇章是整章整章地谈及基督的再来（太十三、二十四、二十五；可十三；路二十一），或甚至是用整卷书的大部分篇幅来谈及再来（帖前、后书；启）。

基督教导，他的再来是按字面、按肉体的意义应验。他回来的情况，就和门徒

看见他离开的时候一样（徒一 11）。他也教导，他的再来是跟从者的安慰，因为他回来就把信徒一起带回天父的家中（约十四 1 至 3）。然而，他再来的时候是不知道的，所以人需要时刻预备（太二十四 36、42，二十五 1 至 13），当他不在时，他的子民应该做忠心的管家（太二十四 45 至 51），忠心的事奉他；直至他的再来，好能接受他的奖赏及称赞（太二十五 14 至 30 ）。

基督的再来对信徒来说，是个久候的欢乐日子，因为基督会接他们到天上，那是他们真正所属的地方；基督会改变他们可朽坏的身体，成为不朽坏，象基督自己一样（腓三 20 至 21；约壹三 2 ）。这盼望是个安慰，不单是为活着的信徒，也是为离世的信徒，因为他们都会从死里复活，接受这新的、不朽坏的身体（帖前四 13 至 18）。信徒盼望基督的再来，是件快乐的事（多二 13），这也是救恩最后阶段的完成（来九 27）。新约圣经是以约翰的感叹作结：「阿们，主耶稣阿，我愿你来！」（启二十二 20）。但新约圣经也强调再来的教义是有现世的影响的，信徒因为要面对圣洁的基督，就要洗净自己（约壹三 3）。再者，因为时代的结束就代表着现今世界的毁灭，和新天新地的引进，所以彼得强调：「你们为人该怎样圣洁，怎样敬虔……」（彼后三 11）。

死人复活

基督的再来对信徒来说，有很重要的含意，因为这事关乎信徒身体复活的盼望。复活的盼望是旧约及新约的教导，也是基督教信仰的基础。大卫曾谈及在神面前醒起（诗十七 15）。可拉表明，他盼望神从死的权势中拯救他，接他到他面前（诗四十九 15）。亚萨也表明有信心，神会一生指引他，直到生命的完结，神会接他到天家（诗七十三 24 至 25）。以赛亚清楚提到复活的盼望：「死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的阿，要醒起歌唱，因你的甘露好象菜蔬上的甘露，地也要交出死人来」（赛二十六 19）。但以理也清楚描述未来的复活，所有的人要从尘埃复起，进入永恒，其他的人就接受审判和永远的定罪（但十二 1 至 2）。

新约圣经有关乎复活的其他启示。耶稣与撒都该人争论时，他反驳他们不信复活的错误观点。他们既不明白圣经（旧约也有复活的教导），也不明白神的权能（因他可以使死人复起）（太二十二 29；可十二 24 至 27；路二十 34 至 38）。在约翰福音五章 28 至 29 节，耶稣谈及但以理书十二章 2 节，他解释说，死人会听到基督的声音，但有些人复活得生命，有些人却复活受审判（约五 28 至 29）。基督也应许，信他的人都有永远的生命，他们也得到确据，他会使他们从死里复活（约六 39 至 40、44、54）。拉撒路复活时，耶稣宣布说：「复活在我，生命也在我，信我的人，虽然死了，也必复活。凡活着信我的人，必永远不死。」（约十一 25 至 26）

保罗在哥林多前书十五章，详细讲解有关复活的事情。他说，复活是基督徒信心的基础。如果复活不是真的，如果基督没有复活，那么信心就没有用，罪的问题就没有得着解决了（林前十五 17）。复活也与基督的再来有关（帖前四 16）。

复活的教义，是新约道理的核心（徒二 31，四 2、33，十七 18、32，二十三 6、8，二十四 15、21，二十六 23）。保罗提醒摩太要记得基督的复活（提后二 18）；并且劝勉他，要纠正有关复活的错误讲法（提后二 18）。新约的高峰，是

宣称义人将要复活，这称为「第一次复活」（启二十 4 至 5）。

审判

一开始基督徒就认定，当基督再来时，现今的世代就会结束。因为神是圣洁的，他一定审判那些不圣洁的，不然他就不再是圣洁的神了。审判是神自己本性的彰显。神的审判也必定是公平，和合乎真理的（罗二 2）。

有人认为，唯一的审判是今世的审判。神会在今世审判，这是真的，在过去，神就曾经审判过路西弗（Lucifer）和其他堕落的天使（彼后二 4；犹 6）。神也利用挪亚时代的洪水审判人（创六至七）；他在巴列塔审判世人（创十一 1 至 9）；他透过北方亚述人的掳掠，审判北国以色列（王下十七 1 至 6）。他也让南国犹大被巴比伦掳去，以此作为刑罚（王下二十五 1 至 12）。神使亚拿尼亚及撒非喇死去，审判教会（徒五 1 至 11）。保罗强调，审判会在今世发生，他宣布说：「神的愤怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上。」（罗一 18）可是，这不是最后的审判。圣经指出，基督再来时，还有未来的审判。

神的儿子有权能施行审判（约五 27 至 29）。耶稣宣告说，他再来时会有审判，人会根据自己的行为而受赏受罚（太十六 27）。他也宣称，人所知的多少（或不知的），会影响他所受的审判；具有较多知识的人，会受到较大的审判（太十一 24）。

所有人，没有例外，都有一死；死后且有神的审判（来九 27）。使徒约翰形容在末后的日子，在白色大宝座前，书卷会打开，不信者会受审判（启二十 11 至 15）。不信者以他们的纪录在神面前被定罪，证明他们不配得着永生。所有不信的死人，不管是在海中的或地上的，在那日都要在神前受审判。不信者的结局就是丢进火湖里去（启二十 15）。

信徒也会受到审判，正如保罗说的：「我们都要站在神的审判台前」（罗十四 10，比较林后五 10）。在那里，信徒要为自己的行为受奖赏，无论是美善的或不足的。信徒的生活在审判中显露出来（林前三 12 至 15），有些人得不着奖赏，因为他们的动机错误，他们的工作就被烧毁（林前三 14 至 15，四 5）。有些人有合乎体统的生活，领受不同的奖赏（林前三 12 至 13）。才干的比喻（太二十五 14 至 30）及财富的比喻（路十九 11 至 27），都说明了作忠心管家的重要，特别是面对最后审判的时候。

永火原是为魔鬼和他的天使预备的（太二十五 41）。到最后，神也会审判撒但及鬼魔，将兽、假先知和魔，一起丢在火湖里（启二十 10）。

永世

福音派都同意，所有人的灵魂不是在天堂，就是在地狱，他们都要在复活的身体里永远活着。

不会者会继续永远受苦，「哀哭切齿」（太八 12，十三 42、50，二十二 11，二十四 51，二十五 30；路十三 28）一句话，正好表示出那种痛苦与绝望。那是说明，苦难是继续存在的。在马太福音二十章 46 节，又用了「惩罚」及「生命」二

词，那也是以「永远」来形容的，如果说，「生命」是永远的，那么「惩罚」也是永远的。本节经文否定寂灭的概念，惩罚将会继续，永无休止。拉撒路与财主的故事（路十六 19 至 31），就是强调惩罚永远存在。「受痛苦」一词，说明了财主是一直在受苦（路十六 23）。地狱在这里是用了 *Gehenna* 一字来形容，那是指在耶路撒冷南部的欣嫩子谷，罪犯的尸首及废物都会在此焚烧；那里的火焰是不熄的，这正好说明了在地狱受苦的境况（请参本章较前有关「地狱」的探讨）。

世代结束时，魔鬼、兽及假先知，都会被丢到火湖，在那里，「他们必昼夜受痛苦，直到永永远远」（启二十 10 ） 。

还有，虽然圣经中没有提及地狱的情况，但地狱的惩罚似乎有不同程度的分别。一般都赞成，从路加福音十二章 47 至 48 节看来，那个不知道主人的意思而不去做的仆人，会受鞭打，但那个知道主人的意思而不去做的，会委受鞭打。有些人也引用启示录二十章 12 节，来说明受苦的不同程度，但这段经文似乎是强调，不信者的行为是没有效用的，而且他们会被定罪。

总结地狱一般的概念是：「（a）完全没有神恩惠的地方；（b）生命是无休上的烦扰，这是因为罪支配了一切；（c）身体及灵魂都受苦；及（d）有良知责备、愤怒、绝望、哀哭、切齿等等的感觉，太八 12，十三 50；可九 43 至 44， 47 至 48；路十六 23、28；启十四 10，二十一 8」。

信徒则能享受与基督同在永远的相交（约十四 2）。在父家中永远的住处一语，是犹太人家庭生活的描写，当儿子结婚，他就在父亲的房子里增加一间住所，他与新娘子都要住在父亲的家中。信徒在天上父的家中，也享受到同样的家庭相交生活。

天国被描绘成有如筵席一般（太八 11），这是强调因有基督同在，人享受相交，安舒、喜乐及欢欣。

信徒永恒的居所是新天新地（赛六十五 17）。约翰详细形容了新天新地的情况（启二十一 1 至二十二 5），很多人都将新天新地放在撒但及人类背叛神，天地更新之后（彼后三 10），但这不是说，原本的天地消失了，那是一个过渡安排，令原有的天地都成圣了。

希伯来书十二章 22 至 24 节，形容新耶路撒冷的住客有：天使，新约信徒（「诸长子之教会」）、神、旧约信徒（「被成全之义人的灵魂」）及耶稣。新耶路撒冷被形容为一个由天上而来的圣城。很多人认为新耶路撒冷是在半空，停在地面以上的。这是按字面解释的一个城，是有尺寸量度的（启二十一 16）。神舍吉拿的灿烂光华，会照明这个城（启二十一 9 至 11）。这城本身是安全的（二十一 12 至 13）。城的尺寸是长、阔及高各有一千五百英里，有神的宝座在顶端（二十一 15 至 18）。基石是用不同的宝石装饰的（二十一 19 至 21）。

此外，新耶路撒冷的福气，是神与人同住，过相交的生活。在那里，不需要祭司，信徒可直接的接近神（二十一 22）；苦难都不会在新耶路撒冷存在（二十一 4，5），基督将是中心，信徒都要事奉他，享受与他永远的团契（二十二 3 至 5）。

末世论的争论点

保守派神学对末后事情，主要有三个观点：无千禧年派、后千禧年派及前千禧年派。英文 millennium（千禧年）这个字，是从拉丁文 *mille* 而来的，意思是「一千」。这与启示录二十章 4 节的话有关：「他们都复活了，与基督一同作王一千年。」这句话应从字面解释，还是按象征解释？答案决定于当事人所持的末世论教义。

无千禧年派（Amillennialism）

简介：无千禧年的末世论，主要是改革宗末世论的观点。他们主要是坚持无千禧年观点的保守派，自由神学虽然也持无千禧年观点，但他们大部分都不关注末世论（请参第 5 部分：「当代神学」）。

无千禧年派（Amillennialism）的“A”字，有负面的意思，所以无千禧年派是指，不会有一个按字面意义、未来的千禧年。支持无千禧年派者（Amillennialists），不否定基督的再来，但他们不相信基督会在地上，有一个按字面意义一千年的统治。无千禧年派认为，神的国度就是现今教会的时代，世代结束后，永世就开始，中间不用有一个「千禧年」。基于这个理由，无千禧年派提出一个字眼，「实现的千禧年」（realized millennialism），来说明他们并不否定千禧年，不过是相信千禧年已完全在今世实现。

根据无千禧年派，启示录二十章 4 至 6 节是指，「与基督同在天上，已死信徒之灵魂，现在的统治」。而神的国就是，「得胜的基督，正在用他的话语，及他的灵统治人类，而人类都正在期待着来世一个在新的世界里未来、荣耀及完美的天国。」

有些无千禧派，用平行进展方式（progressive parallelism）来解释启示录。启示录共有七个互相平衡的部分；每个部分都说明基督第一次降临，第二次再来之间，教会及世界的情景：第一章至第三章是第一世纪，但可应用到今世；第四至第七章形容教会受到试炼及逼迫；第八至第十一章形容教会复兴，受到保护及得胜；第十二至十四章形容基督的降生，及撒但的敌对；第十五至十六章描述神对不肯悔改的人的愤怒；第十七至十九章形容属世及无神论势力，最终的崩溃；第二十至二十二章则描写基督敌人的没落，和基督及教会的最后凯旋。

基督再三次来临：无千禧年派认为，基督再来是个「单一事件」（single event）；相对之下，时代论者是认为基督的降临分为两个阶段。无千禧年派说，有一些事件是必定在基督再来前发生的，因此基督再来不可以称为「随时的」（imminent）（任何时间都可以来）。基督第二次来临之前，有以下几项预兆：（Ⅰ）外邦人蒙召（太二十四 14；可十三 10；罗十一 25），各国都有福音传到；其中有些相信的，直到「外邦人的数目满了」。（Ⅱ）以色列人悔改。罗马书十一章 26 节所说的「以色列全家」，不是指以色列人，而是指被拣选以色列人的数目。（Ⅲ）大背道及大灾难（太二十四 9 至 12、21 至 24；可十三 9 至 22；路二十一 22 至 24）这些事在耶路撒冷被拆毁时，都已局部应验，但还要有将来的应验。（Ⅳ）敌基督的显现。在保罗的时代，及罗马的教宗系统中，都有启基督的迹象，

但真正的敌基督是在末世出现的一个人。（V）预先及奇事。战争、假先知兴起、撒但的神迹，及天体的征兆等都是。

基督会在世界末了再来，但没有人知道他何时会来。他再来时是一个人，有身体的，肉眼可以见到（徒一 11），这和五旬节时圣灵的临到不同。前千禧年派教导基督再来，是在地上建立国度，而无千禧年派则说，基督的再来是，「引进一个未来的时代，就是永远。」这与死人复活和最后的审判一起发生。

死人复活：无千禧年派认为，圣经只教导末世有一次肉身的复活（林前十五 35 至 49）。复活信徒的身体，「基本上和现在的身体相同。」

谈及时间，信徒与非信徒复活的时间是相同的。这根据以下经文可以看到：但以理十二章 2 节；约翰福音五章 28、29 节；使徒行传二十四章 15 节；启示录二十章 13 至 15 节。但以理十二章 2 节在同一句话中，提到敬虔人及恶人；约翰福音五章 28、29 节也是一样。约翰福音五章 28 节「时候」这个词，不可以解作两次复活之间所相隔的一千年。保罗在使徒行传二十四章 15 节，只用一个单数的字——「复活」，去形容义人及不义者的复活。启示录二十章 11 至 15 节所指的，不单是不信者，因为「死亡与阴间要交出其中的死人」——这是指所有的人。

信徒与非信徒的复活，都是在基督再来时发生的（林前十五 23；腓三 20 至 21；帖前四 16），都称为「最后的日子」，或「主的日子」。这是指末日，也是永世的开始。

最后审判：无千禧年派认为，最后审判是在末日发生的，那是与基督再来、所有人复活，和永世的开始相连的。将来有一个普遍性的审判，「目的是审判每个活人，决定每个人永远的命运。」最后审判有三个不同的目的：（Ⅰ）「透过每个人最后的命运，显示神的主权，及神的荣耀。」；（Ⅱ）「显明每个人将接受不同程度的赏赐或刑罚。」；（Ⅲ）「在每一个人身上施行审判，神这时会指明，每个人永远的不同去处」。

审判还有一些细节，是值得注意的。因为复活是一个普遍性的复活，所以最后审判的时间也是在末日（彼后三 7），审判者是基督。因为基督是人得救的凭借，所以非信徒接受他的审判是合理的（约五 22；使十七 31；提后四 8），但基督施行审判时，由天使（太十三 41 至 43）及圣徒协助（太十九 28；林前六 2 至 3）。审判的目的是为了天使（林前六 2 至 3）及所有人类（太二十五 32；罗二 5 至 6；林后五 10），这包括信徒及不信者。

审判的内容，包括了人的「行为、言语及思想」。人行为的审判可在马太福音二十五章 35 至 40 节看到，言语要受到审判（太十二 36），思想也要显露（林前四 5）。信徒的罪要显明，但这些是有基督的宝血遮盖，并已赦免的罪。

审判的标准是神的启示，那些接受了旧约启示的，会根据这些启示接受审判；接受了新约真理启示的人，也会根据这个受到审判（太十一 20 至 22）；那些没有接受旧约或新约任何真理的人，会根据他们得到的亮光受审判。因此，失丧者都有受苦程度上的不同（路十二 47 至 48）。然而，信徒是凭着与耶稣基督的关系，得以称义（约三 18、36，五 24），和根据他的忠心程度得着奖赏（路十九 12 至 19 ；林前三 10 至 15 ）。

永世：无千禧年派教导，信徒与不信者在永世都是有知觉地存在的。不信者是有知觉地住在地狱的，地狱有时候也称为 *gehenna*（太二十五 30、46；路十六

19 至 31）。因为圣经用了同一字，来形容信徒及不信者将来存在的境况（「永远」，太二十五 46），所以，不信者的痛苦是永远的，正如信徒在天上的喜乐是永远的一样。

末世会有「更新」（the regeneration）（太十九 28），这包括「现今创造的更新」。这个就是圣经所说的天堂——信徒与三位一体神永远同在。天堂不单是一份精神产业，而且是一个真实的地方（约十四 1），信徒可在那里享受圆满的生活。「他们可在基督耶稣里面对面看见神，因神而完全满足，并且因神而欢欣，而荣耀他。」 因为信徒在复活后是有身体的，所以他们可以彼此相认，也可以有社交接触。

后千禧年派（Postmillennialism）

简介：后千禧年派的观点在十九世纪十分普遍，也是十九世纪末，二十世纪初的主要神学观点。这派神学家有：贺智（Charles Hodge） 、石威廉（William G，T． Shedd）、华菲德（B．B．Warfield）、贺得治（A，A，Hodge）、施特朗（A，H，Strong）及其他人。这观点产生的时期是值得留意的，那是正值科字、文化，及一般生活水准都得以改善的对观时代，就是在两次世界大战之前的时代。后千禧年派在两次大战之后没落，因为灾难打破了这教义的乐观理想。

后千禧年派可定义为：「一个关乎末后事情的观点，认为透过福音的传讲，及圣灵在个人心中的拯救工作，神的国度在现今世界中不断扩展。世界最后会基督化。基督再来时，正值一个长时期公义和平时代的结束，这时期就是一般所称的千禧年。」

后千禧年派的意思是，基督会在千禧年之后再来。现令世代会在道德及灵性上不断改善，直至千禧年来临，而基督就在千禧年完结时回到地上。

千禧年：后千禧年派是一种乐观思想，他们强调今世，他们展望于教会发展的黄金时代，及能影响人生活的每一方面：经济、社会、文化及政治。后千禧年派展望教会的得胜，福音的传至地极，结果带来「不同形式的邪恶逐渐减少，基督真理统管一切，没有一事例外；而基督会再度临到一个真正基督化了的世界。」

（Ⅰ）千禧年的性质：千禧年时期与现今性代有根多相似地方：有婚姻；有生育；因有福音传播、罪恶会大为减少，可是罪依然存在。基督教的原则及标准会成为社会规范。福音的广传令现今世代，渐渐踏入千禧年，但人的生活仍保持现有方式。基督会在千禧年完结时再来。

（Ⅱ）福音的进展：圣经有很多地方似乎都强调，有大群大群的人悔改。撒加利亚书九章 10 节指出，基督的国度是「从这海管到那海」；民数记十四章 21 节说，「遍地要充满主的荣耀」；以赛亚书四十九章 6 节称基督是「列国的光」；诗篇二篇 8 节，四十七篇 2 至 8 节，七十二篇 7 至 11 节，八十六篇 9 节，一一〇篇 1 节等，都说明同一个真理。因为基督为世界死，大部分人最后都应该得着救恩（但这不算是普救主义）。

世界得以变为基督化的理由，是福音的广传。启示录十九章 11 至 12 节，形容基督是回到一个顺服及成全大使命的世界（太二十八 18 至 20）；福音已经传到地极，而基督透过他仆人的工作，已在世界得着胜利。启示录十九章 11 至 21 节，

「是从天堂的角度，描绘基督两次得胜的时期，呼应本书的结束所强调的完全胜利。」

（Ⅲ）世界的进步：后千禧年派说，世界无论在物质及灵性上都不断进步，世界在不断变好。罗马时代，奴隶的数目多过自由人，但今天，奴隶已差不多完全消失。其他方式的压迫，如对女性及小孩的压迫，也日见减少。第二次世界大战后，美国就曾付出了一千六百亿美元的外国援助，这还不包括各种形式的慈善捐输，如地方教会等。与宗教改革前时代比较，今天的圣经已有极多语言的版本，世界上面分之九十八的人口，可以拥有属于自己语言的圣经。基督教的广播及电视节目，把福音传送到无数家庭，而圣经学院、大学及神学院的训练也愈来愈普遍了。结果，今天世界上差不多有十亿人以上自称为基督徒。

从交通运输方面，也可以看到世界伟大进步，汽车及飞机的发明即为其一。教育及科学的成就，加上健康护理的普及，都可以引为例子。这些都是进步的明证，说明福音最终得胜，千禧年将会来临。可是，千禧年不应视为按字面意义所指的一千年，而是象征意义，事实上，千禧年可能是长过一千年。

基督第二次降临：前千禧年派所强调的是基督在千禧年之前降临，后千禧年派与此相反，说基督是在千禧年之后降临。后千禧年派和前千禧年派及无千禧年派的观点，还有的不同是：后二者说，基督再来时，世界罪恶日增，但后千禧年派说，基督再来时，世界变得愈来愈好。怀特腓德（George Whitefield）及爱德华滋（Jonathan Edwards）等人所带来的大复兴，和现代传教团体的工作，都是为基督的第二次降临做好准备。他们引用了一些经文，如：但以理书二章 44 至 45 节；马太福音十三章 31 至 32 节，二十四章 14 节，及歌罗西书一章 23 节。这些经文都强调，在基督再来之前福音的广传。

基督的再来按字面意义，是一次眼见的降临（徒一 11；帖前四 16，启一 7）。但基督何时再来，则没有人知道。

死人复活：后千禧年派一般都同意无千禧年派对复活的看法。信徒与非信徒会一起复活（但十二 2；太二十五 31，32；约五 28，29；徒二十四 15；启二十 12 至 13），这事会与基督再来同时发生的（林前十五 23，24；帖前四 16）。

最后的审判：支持后千禧年派者一般也同意无千禧年派对最后审判的看法。当基督再来时，会有一次所有人的普遍性复活及普遍性审判（太十三 37 至 43，二十五 32），这审判也包括天使（彼后二 4）。审判关乎人肉身的行为，并且是根据人所得的亮光而接受审判（路十二 47 至 48）。听过福音的人，会依据他们对基督的态度受审判。

永世：后千禧年派说，因基督的审判，义人得着永生，而恶人就得着永远的刑罚。信徒与不信者最后的命运，是永远不可改变的。对信徒来说是，这是「圣洁生活的圆满及完全，是与神及圣洁的灵一起的相交。」奖赏的大小依据信心的多少而定（路十九 17 ，林前三 14，15）。

信徒会在天家度过永恒的岁月。而恶人，则受永远的刑罚（太二十五 31 至 33，41，46）。

「历史性」前千禧年派（Historic Premillennalism）

简介：前千禧年派这个字眼，是说明基督会在千禧年以前再来，在地上建立一千年的政权，然而，前千禧年派也有两种形式：一种是「历史性」前千禧年派（或称为非时代论前千禧年派），而另一种则称为时代论前千禧年派。历史性前千禧年派的主要代表有赖特（George E．Ladd）及沛恩（J BartonPayne）。

历史性前千禧年派的释经学系统，与时代论前千禧年派不同。历史性前千禧年派不将以色列和教会加以区分，也不使用一贯按字面意义的圣经诠释方法。赖特提出，以赛亚书第五十三章不是关乎弥赛亚的预言，所以，「按字面意义的释经是行不通的」。再者，「新约将旧约预言应用在新约教会上，将教会当作灵性的以色列。」其中一个例子，是罗马书九章 25 至 26 节，那里引用了何西阿书一章 9 节，10 节，二章 23 节。所引述的旧约本来是谈及以色列，但新约的引用是指教会而说。这种「灵意释经学」（spiritualizinghermeneutic），还有其他例子：罗马书二章 28 至 29 节，四章 11 节、16 节；及加拉太书三章 7、29 节。希伯来书第八章，将耶利米书三十一章 33、34 节的新约，应用在教会身上，是另一个的例子。赖特的结论是：「保罗眼中的教会，就是属灵的以色列。」

赖特在前面提出的圣经诠释方法及结论，和无千禧年派相近，然而，历史性前千禧年派及无千禧年派也有分别。分别是在于，对以色列人的未来是否按字面去解释，前者肯定此说，而后者则否定。罗马书十一章 26 节说：「以色列全家都要得救。」——这是指以色列人而说。我们从这句经文可清楚看出，将来必有一个以色列国，但有关以色列人将来的悔改，是否与千禧年有关，则不太清楚。

灾难：如将神对以色列人的计划，与他对教会的计划加以区分，灾前被提的结论是毫无疑问的，可是历史性前千槽年派不接受这个区分，他们教导教会是要经过灾难。赖特坚持说，这是初期教会的信念。他又进一步说，用于基督再来的希腊文（*parousia*，*apokalypse* 及 *epiphany*），并没有灾前被提派所说的那种区分，说有两次不同的来临。仔细研究灾前被提的主要经文后，赖特说，新约圣经并没有关于灾前被提的明确教导。他说：「神的话没有一处确定的说，信徒的被提及复活，是在灾难前发生的。」

教会在灾难时期仍然留在地上的论点，可总结如下：（Ⅰ）灾后被提是初期教会的传统观点，而灾前被提只是近代发展的。（Ⅱ）虽然教会在灾难时仍留在地上，教会所要受的是苦难及试验，而不是神的愤怒；神的愤怒是向不信者发出的。（Ⅲ）教会时代的圣徒及旧约信徒的复活，不是分开的，全部都在同一时间复活——就在基督建立国度之前。（Ⅳ）新约圣经作者所盼望的不是被提，而是基督的再来。所有关于基督再来的陈述，都是指一次的来临，而不是先有一次为教会的秘密的来临，然后在灾难后又有眼见的再来，统治的来临。（V）教会是包括所有时代得救的人。因为圣经指出，灾难时信徒仍在地上（启七 14），这就是说，教会不会在灾难前被提。

第二次来临：传统前千禧年派说，是根据启示录十九章 6 至 10 节，在基督再来时，会举行羔羊的婚筵——「基督与他的新妇，教会，合而为一。」圣经进一步用比喻的语言来形容这件事（太二十五 1 至 13；林后十一 2）。基督凯旋再来时，打败了敌人，将兽及假先知丢进火湖里（启十九 20），魔鬼也在无底坑中被捆缚

一千年（启二十 2 至 3），到一千年完了，魔鬼也被扔在火湖里（启二十 10）。

「第一次复活」是形容所有年代圣徒的肉身复活（启二十 4 至 5）。教会时代圣徒的复活，与旧约圣徒的复活，是不可分的。不同年代死去的信徒，都会在基督再来时复活。而下信的死人则在千禧年完结时才复活。

关于末后事情的观点				
事件	**无千禧年派**	**后千禧年派**	**历史性前千禧年派**	**时代论前千禧年派**
基督第二次降临	单一事件；被提和第二次降监没有分别；引进永世。	单一事件；被提和第二次降监没有分别；基督在千禧年之后降临。	被提和第二次降临同时发生；基督回到地上统治。	第二次降临分为两个时期二教会；七年后第二次降临
复活	基督第二次降临，信徒与不信者皆复活	基督第二次降临，信徒与不信者皆复活	千禧年前信徒复活；千禧年后不信者复活。	不同的复活的区别： 1 教会被提。 2 第二次降临时，旧约/灾难中的圣徒。 3 千禧年之后的不信者。
审判	所有人受审判	所有人受审判	第二次降临的审判。 灾难后的审判。	不同审判的区别： 1 被提时审判信徒的行为。 2 灾难后审判犹太人/外邦人。 3 千禧年后审判不信者。
灾难	灾难是今世的经历。	灾难 是今世的经历。	灾后被提观：教会要经历将来的灾难。	灾前被提观：教会在灾难前已被提。
千禧年	第二次降临后，地上没有按字面意义的千禧年国。国度出现在教会时代。	因为福音广传，现今的世代就成为千禧年国。	千禧年分为现在的，也是未来的。基督在天上管权。千禧年不定指一千年。	基督第二次降临时，会引进一个按字面意义为一千年的地上千禧年国。
以色列民及教会	教会是新以色列。以色列人与教会没有区别。	教会是新以色列。以色列人与教会没不区别。	以色列人与教会有一些分别的，未来是为以色列；教会是属灵的以色列人。	以色列人和教会绝对不同。两者各有不同的所定的计划。
支持者	伯可夫(L.Berkhof) 阿里斯(O.T.Allis) 鲍浩华	贺智(Charles Hodge) 华菲德(B.B.Warfield) 古威廉	赖特(G.E.Ladd) 里斯(A.Reese) 艾力生(M.J.Erickson)	薛弗尔(L.S.Chafor) 潘特科斯(J.D.Pentecost) 来利(C.C.Ryrie) 华富尔得(J.F.Walvoord)

	(G.C.Berkhouwer)	(W.G.T.Shedd) 施特朗 (A.H.Strong)		

千禧年：基督的统治不是从未来某些事件开始——他现在已在天上统治。基督现坐在神的右边，作弥赛亚君王，施行统治。「新约没有将基督的统治限于在千禧年对以色列的统治，这是一个在天上属灵的统治，现在已开始了。」腓立比书二章 5 至 10 节表明，基督现今已得到冠冕，施行统治（林前十五 24；提前六 15）。使徒行传二章 34 至 35 节（是引用诗篇一一 〇2）说，大卫宝座的所在，由耶路撒冷转到天上，所以基督的统治不止是未来千禧年的，也是属世的。

根据哥林多前书十五章 23 至 26，基督国度的凯旋可分为三个阶段：（Ⅰ）基督的复活是第一个阶段，接着相隔一段不固定的时间；（Ⅱ）基督再来（parousia）及信徒的复活，接着是一段没有限定的时间，这是第二阶段；（Ⅲ）「末了」，基督完全征服敌人，这是最后阶段。

基督的弥赛亚国度在历史上的出现，不单是千禧年。事实上，「基督从复活升天时起，已开始了弥赛亚的政权。他现在的政权是看不见的……要来的世代包括新天新地，是与现在秩序有分别的，我们只能称之在历史之外的事（beyond history）。」

时代论前千禧年派（Dispensational Premillennialism）

简介：时代论前千禧年派有以下两个特点：

（Ⅰ）神对以色列人与教会的计划是不同的；

（Ⅱ）维持接字面诠释圣经的原则。时代论前千禧年派相信，教会在灾难前被提。（帖前四 13 至 18）。神会在灾难中审判不信的外邦人，及不服从的以色列人（启六至十九）。灾难结束时，基督与教会再来，在地上建立千禧年国。在千禧年国度之后，撒但会再被释放，但他和他的随从者都会被丢在火湖里（启二十 7 至 10），跟着便是永世。

教会从开始就有千禧年的信念。《十二使徒遗训》（100 年），罗马的革利免（96 或 97 年），《黑马牧人书》（140 至 150 年），安提阿的伊格那丢（50 至 115 年？），帕皮亚（80 至 163 年），游渐丁（约生于 100 年），爱任纽（死于 200 年），特土良（150 至 225 年）及其他来源的资料也显示，初期教会相信耶稣基督再来，亲自建立他在地上的国度。

圣经的诠释：时代论前千禧年派有两个基本特点：

（Ⅰ）按字面意义释经（literal hermeneutic）：按字面诠释圣经，是指一种「正常」的诠释——按照平常习惯的方式去解释字句。因为有关基督第一次来临的预言，都完全按字面应验了，所以有关基督的第二次来临，也应按字面去诠释。如果将预言加以灵意化，客观性就不存在了。时代论前千禧年派强调，透过字面意义诠释预言的原则必须一致。在此，前千禧年派指摘保守的无千禧年派，及后千禧年派的释经原则飘忽不定，说他们除了预言之外，其他的圣经都按字面去解释。

（Ⅱ）以色列人与教会的区分。「以色列人」这名词常用来指雅各肉身的后裔，而不是指教会。虽然非时代论者常将教会称作「新以色列」，但这是没有圣经根据的。很多经文部指出，教会诞生后，以色列人仍当作是一个独立的群体。（罗九 6；林前十 32）。以色列人在旧约时代，得到无条件的应许（约），这些应许都要在千禧年国度中实现。另一方面，在五旬节诞生的教会也是一个独一的新群体（林前十二 13），这在旧约是不存在的。在旧约中也没有预言过（弗三 9）。它从五旬节（徒二）才开始存在，直到被提（帖前四 13 至 18）。这就是灾前被提的一个理由：灾难的目的，是审判不信的外邦人，及惩罚不顺服的以色列人（耶三十 7），教会在灾难中没有分。

约（covenants）：虽然启示录二十章 4 至 6 节，确定时代论前千禧年派的观点，但那不是主要的根据。时代论前千禧年派的根据，是旧约时代的约。这些约都是按字面解释的、无条件的，及永恒的。这些约没有附带条件，如清楚地应许以色列人将来拥有土地，得着弥赛亚的统治，及属灵的祝福。

（Ⅰ）亚伯拉罕的约：在创世纪十二章 1 至 3 节，亚伯拉罕之约得着土地的应许（十二 1；比较十三 14 至 17，这点进一步在巴勒斯坦之约中发展）；得着无数的后裔，拥有国家、王朝、及宝座（十二 2；比较十三 16，十七 2 至 6，进一步在大卫之约中发展），及救赎（十二 3；比较二十二 18，进一步在新约中发展）。

（Ⅱ）巴勒斯坦之约（申三十 1 至 10）：这约保证以色列人拥有永远的土地的权利。这约是无条件的，正如「神要」这句话表明了，这约没有相关的义务。这约应许了以色列人，最后以懊悔及信心回到自己的地上，悔改信主（2 节）。神会使他们昌盛（3 节）。这约也将在千禧年中应验。

（Ⅲ）大卫之约（撒下七 12 至 16）：这约的条款可用第 16 节几个名词概括起来。「家」一词，应许由大卫得着一个王朝；「国」是指有国王所统治的民众；「宝座」说明君王统治的权力；「永远」强调给以色列的应许是永恒的及无条件的。这个约会在基督来管治以色列人时应验。

（Ⅳ）新约（耶三十一 31 至 34）：这约是神将来赐福以色列人的根据——以色列人透过基督的死，得着罪的赦免。这个约是无条件的，这可在 33 至 34 节「我要……」的字眼中看到。

如果这些约是按平常的意义去了解，他们便是指明，信主的以色列民将来会在弥赛亚统治的土地上得着福气。这些约都会在千禧年中应验。

被提：被提的根据是帖撒罗尼迦前书四章 17 节。被提在约翰福音十四章 1 至 3 节，哥林多前书十五章 51 至 57 节，及帖撒罗尼迦前书四章 13 至 18 节都提及过，这和基督第二次来临是有分别的。灾难前，基督从天降临，将教会带到自己那里，而灾难就降临在不悔改和不信的世界。

主张灾前被提有以下几个理由：

（Ⅰ）有关灾难的性质。但以理书的第七十个七——就是灾难——神在这七年间将他的愤怒倾倒下来。（启六 16 至 17，十一 18，十四 19，十五 1，十六 1、19 ）。这被形容为神的审判（启十四 7，十五 4，十六 5 至 7，十九 2），及神的刑罚（赛二十四 21 至 22）。

（Ⅱ）有关灾难的范围：全地都包括在内（赛二十四 1、3、4、5、6、21，三十四 2）。这也包括神对以色列人的惩罚（耶三十 7；但九 24）。如果这个就是灾难的性质及范围，我们很难解释，教会也要在地上经历神的愤怒。

（Ⅲ）灾难的目的：神对灾难的目的，是要审判在地上的人（启六 10，十一 10，十三 8、12、14，十四 6，十七 8），预备以色列人迎见她的王（结三十六 18 至 32，玛四 5 至 6）。这些都不是属于教会的。

（Ⅳ）有关灾难的一致性：灾难是但以理的第七十个七。但以理书九章 24 节清楚指出，这些是为以色列人的。

（Ⅴ）有关灾难的免除：教会是基督的新妇，是基督的所爱，而不是他愤怒的对象（弗五 25）。要教会经过灾难无疑是教会与基督亲密关系的一种矛盾。某些经文都确定，教会可以蒙保守，免除灾难（罗五 9；帖前五 9；帖后二 13；启三 10）。

（Ⅵ）有关灾难的结果。马太福音二十四章的征兆（及其他不少经文），都是给以色列人的，与基督的再来有关；但关乎教会的被提没有征兆，（这是因为被提是突然而来的，如灾前被提派所持的。）「教会所接受的命令，是在主即将再来的亮光下生活，主来要使他们改变，来到地面前（约十四 2 至 3；徒一 11；林前十五 51 至 52；腓三 20 ；西三 4；帖前一 10；提前六 14 ；雅五 8；彼后三 3 至 4）」。

灾难：灾难是但以理的第七十个七（但九 27）。按照先知的用语，一个七就等于七年。七十个七（490 年）的最后七年；在主前 444 年开始。六十九个七（483 年），到基督的死结束（但九 26）。在第六十九个七（主后 33 年）及第七十个七（将来大灾难）之间，有一个时间上的空隙。但以理的第七十个七的灾难，是特别为以色列人的（不是教会），因为但以理如此说：「为使本国之民和你的圣城，已经定了七十个七」（但九 24）。耶稣在马太福音二十四至二十五章，详细谈到灾难中的事情，他向门徒指出，以色列民会发生的事，这说明灾难是针对以色列人的。

灾难是与兽订盟约，应许保护以色列人而开始的（但九 27）。实际上，被提不是立刻就开始了灾难；教会被提及签订盟约之间，可能相隔一段短时期。灾难是包括神对不信的世界的审判，如启示录六至十九章详细所载的，包括一连串的印、号角、碗的审判，最后是基督带着新妇——教会，得胜地回来（启十九 11 至 21）。

预言的一年有三百六十天。先知所强调的灾难的后半部分，特别称为「大灾难」（太二十四 21），称为四十二个月（启十一 2），或一千二百六十日（启十一 3）。

明了灾难的性质的目的，可解决是否有分受灾难的争论。（Ⅰ）灾难的性质：前面已说明了，灾难是神倾倒愤怒的时候（帖前一 10；启六 16，17，十一 18，十四 19，十五 1，十六 1、19），是刑罚的时候（赛二十四 20 至 21），是苦难的时候（耶三十 7；但十二 1），是大破坏的时候（珥一 15；帖前五 3）是毁灭的时候（番一 14、15），是审判的时候（启十四 7，十六 5，十九 2）。教会既是基督所爱的，那么，为何他要教会经过灾难？

（Ⅱ）灾难的源头：灾后被提派认为，灾难是撒但发愤怒的时候，而不是神的。然而，圣经所强调的，这是神施行审判，将愤怒倾倒在不信的世界中（赛二十四 1，二十六 21 ；番一 18 ；启六 16 至 17，十一 18，十六 19，十九 1 至 2 等）。

（Ⅲ）灾难的目的：灾难的第一个目的，是叫以色列人回转，这是神对以色列民所施行的惩罚（耶三十 7；结二十 37；但十二 1；亚十三 8 至 9）。第二个日的是审判不信的人及邦国（赛二十六 21；耶二十五 32 至 33；帖后二 12）。

基督的审判台：以下经文提到基督的审判台：罗马书十四章 10 节；哥林多前书三章 9 至 15 节；及哥林多后书五章 10 节。这不是指永远命运的审判，而是赏赐在教会时代忠心的信徒。基督审判的「台」（希腊文 *bema*），来自希腊竞技的背景。那里，胜出的运动员获得颁奖。保罗是用这个比喻去说明给教会时代信徒的赏赐。在审判台前，人在身体上所行良善的事，都要得着报赏（林后五 10）。信徒的工作被查核（林前三 13），不论是个人的努力，或是神透过他所做到的。如果信徒的工作不能存留，他可以得救，却没有赏赐（林前三 15）。如果信徒的工作是真纯的，他会得到赏赐（林前九 25；帖前二 19，提后四 8；彼前五 4；雅一 12）。

赏赐是在基督再来之前已给予的，因为基督再来时，新妇已经获得赏赐了（启十九 8）。

羔羊的婚筵：基督再来之前，基督与教会的婚筵会在天国进行的。在启示录十九章 7 节，当基督与他的新妇再来，婚礼也已经开始了。婚礼是为教会的，在天上发生；而婚筵是为以色列人，在当时是千禧年的国度的地上举行。

基督第二次来临：灾难结束时，基督以肉身回到地上（亚十四 4），施行审判，开始千禧年的国度（亚十四 9 至 21；太二十五 21；启二十 4）。旧约时代及灾难时期的圣徒复活，承爱国度（启二十 4）。第二次来临时，基督会审判犹太人及外邦人。犹太人的审判是根据他们有否预备基督的再来（太二十五 1 至 3），及他们是否忠心作神话语的管家（太二十五 14 至 30）。得救的犹太人得以进入千禧年国度（太二十五 21），而未得救的要被丢在外面的黑暗里（太二十五 30）。不信的外邦人会在约沙法谷受审判（亚十四 4），审判是根据他们对犹太人的态度（珥三 2；太二十五 40）。相信弥赛亚的可承袭国度（太二十五 34）；不信的会落在永远的刑罚中（太二十五 46 ）。

千禧年国：当基督再回到地上，他会坐在大卫的宝座上，立为耶路撒冷的王（路一 32 至 33）。所立无条件的约要求基督按字面，以肉身回来，建立国度。亚伯拉罕之约应许以色列人得着土地、后裔、统治者，及属灵的祝福（创十二 1 至 3）；巴勒斯坦之约应许以色列人得以在地上复兴，并且住在土地上（申三十一 1 至 10）；大卫之约应许有统治者坐在大卫宝座上（撒下七 16）；新约应许以色列人获得赦免——这就是说，国家蒙祝福（耶三十一 31 至 34）。在基督再来时，这些约都会成全。以色列人要从列国被招聚（太二十四 31），回转（亚十二 10 至

14），及在弥赛亚统治下复兴。

千禧年的条件，是有一个物质上及灵性上完美的环境。那是个和平（弥四 2 至 4；赛三十二 17、18）、喜乐（赛六十一 7、10）、安慰（赛四十 1 至 2）、没有贫穷（摩九 13 至 15）、没有疾病（赛三十五 5 至 6）的时候。因为只有信徒才能进入千禧年，那也将会是个公义（太二十五 37；诗二十四 3 至 4）叫顺服（耶三十一 33）、圣洁（赛三十五 8）、行真理（赛六十五 16），及满有圣灵（珥二 28 至 29）的时代。

基督会作君王统治（赛九 3 至 7，十一 1 至 10），如大卫的执政者般（耶三十三 15、17、21；摩九 11）。贵族与首领也要统治（赛三十二 1；太十九 28 ；路十九 17）。

耶路撒冷要成为世界及统治的中心点（亚八 3），耶路撒冷会升高，以显示其重要性（亚十四 10）。以色列境内将有地形变化（亚十四 4、8、10）。

千禧年结束时，各时代未得拯救的死人都复活了，在白色的大宝座前接受审判。他们会被定罪，被丢在火湖里。这是他们的结局（启二十 11 至 15）。魔鬼、兽（敌基督），及假先知，也都被丢在火湖里（启二十 10 ）。

永世：千禧年之后，天地都要受审判（彼后三 10），因为天地都曾经是撒但反叛神的领域。在永世里，所有救赎的人将被接纳（来十二 22 至 24），住在其中（启二十一至二十二）。

第 3 部分　历史神学

（27）历史神学导论

历史神学的定义

历史神学（historical　theology）是介绍历代以来的基督教神学。它要研究的是，基督教神学的发展、增长和演变。历史神学探讨有关神、基督、圣灵，救恩、教会及其他中心教义的形成，说明这些教义是如何产生和演进。

历史神学的目的

历史神学的目的，是「说明教会的教义，在历史上的起源，并且追溯这些教义后期的演变和发展」。它尝试去理解教义的形成、发展及转变——包括好的及坏的转变。教会的方向曾影响了神学的方向。经院哲学强调理性，这学派影响了神学路向离开神的至高主权；宗教改革运动回复以圣经为中心，强调恩典；而启蒙运动带领神学，走向反超自然的偏差。历史神学描绘多个世纪以来的神学运动，让我们了解教义的衍生和演变，以及这些教义为何会离开圣经真理，所以是十分重要和有用的研究。

历史神学的分期

历史神学的发展，可分为四个时期：（Ⅰ）初期神学（第一世纪至主后 590 年）；（Ⅱ）中世纪神学（590 至 1517 年）；（Ⅲ）改革时期神学（1517 至 1750 年）；（Ⅳ）现代神学（1750 年至现在）。

历史神学的发展

初期教会

在初期教会时代，教父的地位极其重要，因为他们是最接近使徒时代和基督在世日子的人。这些教父探讨过重要的神学论题，如三位一体、基督的神性和永恒

性，以及救恩。护教者是第二世纪的另一个群体，他们维护基督教的教义，使之不受扰乱，并热烈地与哲学家和君王辩论基督教的教义。在这个时期，基督教信仰也开始发生异变。犹太教派企图保留摩西的律法；诺斯底派（Gnostics）企图将基督教融入一个宣称物质为恶、灵性为善的哲学体系；马吉安派（Marcionites）企图破坏正典的地位；孟他努派（Montanists）败破坏圣灵和末世论的教义。初期，基督教只有采取防卫性和对抗性的姿态；但由于马吉安（Marcion）的出现，初期教会就必须制订正典，终于确立了新约的二十七卷书。

三位一体的教义，也受到亚流（Arius）的挑战。亚流与亚他那修（Athanasius）长期的争辩，席卷整个基督教世界。主后 325 年，在尼西亚会议（Council of Nicea）上确定了三位一体现点，基督在本质（substance）上是与父相同的。

在第四、第五世纪，教会曾为基督的两性关系激烈争辩。结果，在主后 325 年，教会在尼西亚会议发表了何谓正统、何谓异端的教义；最后，在主后 451 年的迦克墩（Chalcedon）会议作了审定。

奥古斯丁（Augustine）和伯拉纠（Pelagius）也掀起过激烈的争论，因为伯拉纠教训说，人没有原罪，人有自由意志去行善。奥古斯丁却是恩典教义的大力支持者，强调人必须靠着神的恩典，才可以得救，离开全然败坏（total depravity）的境况。奥古斯丁本人也提出，必须受洗，才能除掉以往的罪恶，所以受洗重生论（Baptismal Regeneration）和婴儿受洗论（Infant Baptism），就迅速成为教会的一种道理。

中世纪教会

中世纪时期是由主后 590 至 1517 年，1517 年是宗教改革运动的开始。500 至 1500 年这段时期，一般称为黑暗时期（Dark Ages），因为这时期的教会极其腐败。由于这种腐败的情况，马丁路德的改革运动应运而生。

罗马天主教会的教义，大部分也是在中世纪时期制订的：炼狱的教训产生于 593 年；向马利亚、圣徒及天使祷告，产生于 600 年；吻教皇之脚的仪式，产生于 709 年；宣告有功德的死者为圣徒，产生于 995 年；神甫独身制度，产生于 1079 年；念珠产生于 1090 年；圣餐变质说及向神甫告解，产生于 1215 年；七圣礼产生于 1439 年。

中世纪教会也出现过不少争论。在西方教会，当时流行圣象崇拜，于是反图象的争论，一时兴起。东西方教会，就曾经因为有关圣灵是由父，或由父「和子」而出的问题出现分裂。有关预定论的分歧，令教会否决哥特沙克（Gottschalk）的预定论观点。圣餐的争论，导致产生化质说（transubstantiation）的教义。有关赎罪的教义，也引起了争辩。

中世纪时期，教会也产生了经院哲学。学者接受了用理性去维护信仰的训练。亚奎那（Thomas Aquinas）是经院派代表，他对天主教教义的形成，居功至伟。

当罗马天主教逐渐远离奥古斯了的教义，其他教义的观点也就应运而生。有人认为在救恩和成圣过程中，人是与神合作，人的行为被视为得救和成圣的重要条件；尤其是在七大圣礼的施行，更是如此。教皇的权力也是在这个时期产生的，教

皇被称为「基督的代表」（vicar of Christ），无论在宗教或政治问题上，人都需要请示教皇。

改革时期神学

宗教改革时期，教会出现了几个功绩显赫的人物。马丁路德（Martin Luther）本是天主教会的神甫，但后来成为宗教改革的引发者；1517 年 10 月 31 日，他在德国威登堡（Wittenberg）的教室门外，钉贴了反对天主教会的「九十五条」。路德有过一次凭恩典悔改而相信的历程，这真理就成为他一生的动力。路德强调回到圣经去，圣经是信徒生活的最终权威。这段时期兴起了研究圣经的运动，那时，伊拉斯姆（Erasmus）的希腊文新约，也及时出版了。

约翰加尔文（John Calvin）是瑞士改革家，他是一个牧师、作家、政治，和圣经注释家。加尔文的巨著《基督教要义》（lnstitutes of the Christian Religion），为以后多个世纪的基督教神学思想，留下深远的影响。加尔文强调神的至高主权，一切事情都是神所预定的，按神的计划实行。

慈运理（Ulrich Zwingli）大致上也跟随加尔文的神学路线。他影响了重洗派（Anabaptist）的运动，特别影响了重洗派对圣餐的观点，他强调圣餐具有记念的意义。凡不是圣经所贸成的事情，慈运理一概拒绝接受；他进一步推广了路德和加尔文的改革运动。

这时期，有关救赎的教义引起的争论最大。路德和加尔文部强调基督代赎的功劳；但神体一位论（Unitarianism）的先驱苏西尼（Socinus），反对此说。格鲁希乌（Grotius）认为，基督的死不过是向神付出的一种「象征抵偿」（token payment）。亚米纽斯派（Arminian）神学，也反对救赎的严格代替性意义。

圣餐是造成改革时期分裂的一个重要问题。路德主张同领说（consubstantiation），即基督同在于圣餐的饼与酒。改革宗强调，信徒接受圣餐时领受了恩典；但慈运理持记念意义说（memorial view），他认为领受圣餐时，并没有恩典传给领受者。

重洗派（Anabaptists）也曾厉害地影响了教会的教义学说。他们强调，信徒必须接受洗礼，后来更反对婴儿受洗。

现代神学

现代神学深深地被启蒙运动（Enlightenment），和这运动的后果所影响。启蒙运动以人和人的理性为本，到十八世纪，哲学家和神学家将这概念更为推广。康德（Immanuel Kant）强调理性的重要，否定所有在理性范围以外的事物。士来马赫（Fridrich Schleiermacher）否定教义和信条，强调宗教感受的重要性。黑格尔（George Hegel）视宗教为一种不断的进化过程，是正与反观点的综合。这三个人物，都在现代神学史留下过足迹。现代神学的恨基，就是强调人的理性和否定超自然，并谓圣经是一本包含错误的著作。

1919 年，现代神学面临转折。出身自由神学门下的巴特（Karl Barth），否定了自由神学；但他也没有完全归回保守的阵营。新正统神学（neo-orthodoxy）诞

生了。新正统神学强调与神在经验上的相遇（encounter），强调「信心的跳跃」（leap of faith）。新正统派神学家，也各有各不同的观念；但新正统神学坚决不接受圣经是默示的。很多人还不接受基督肉身复活的历史性，称圣经为故事（geschichte），而不是历史。各种不同形式的现代神学，都是从自由神学和新正统神学产生的。

（28）初期神学

教义历史的研究，和教会历史的研究很相似，但有一点不同，就是教义（神学）的历史着重研究历代以来教义的发展，而教会的历史，则着重研究与教会发展有关的外在问题。

使徒教父

使徒教父的著作相当重要，因为这些著作，是出于与新约使徒同时期的人物。使徒教父的著作有以下这些：《革利免致哥林多人一书》（*The First Epistle of Clement of Rome to the Corinthians*），此书写于主后 97 年；《革利免二书》（*The Second Epistle of Clement*），此书实际上是一篇讲章，而不是一封信，而此书也不是出于革利免之手，是由一位不知名作者在主后 150 年写的；至于《伊格那丢书信》（*The Epistles of Ignatius*）的作者伊格那丢，是安提阿的主教，这封信约写于主后 110 年，是写给以弗所、马格尼西亚、特雷亚（Trallians）、罗马、非拉铁非、士每拿的教会，以及士每拿的主教坡旅甲；《十二使徒遗训》（*The Didache*），是写于主后 100 年；《巴拿巴书信》（*The Epistle of Barnabas*）是写于主后 70 至 132 年间；《黑马牧人书》（*The Shepherd of Hermas*）是写于约主后 140 至 145 年；《帕皮亚残卷》（*The Fragments of Papias*），此书是由希拉坡立的主教约在主后 125 年写的。

研究教父的著作时，很快会发现这些作品的质素比新约著作为低；而且在内容方面，新鲜材料不多。此外，这些著作很少强调教义而是多着重道德教训。可是，这些著作是相当重要的，因为「它们见证了新约著作的正典性和完整性；而且这些作品，是新约与第二世纪护教者在教义上的连系」。

教父的圣经论

使徒教父有一个共同特点，就是将圣经融入他们的作品中。他们大量引用了旧约和新约，在作品中交织著长篇累牍的引用经文。

教父都确认圣经的权威。举例说，革利免警告人不可过罪恶的生活，他的根据就是「圣经如此说」一句话（*I Clement*，Cor. 35，46）。革利免又确认圣经是真

实的，是圣灵所赐的，而且在圣经中「没有不义和假冒」（*Cor* 45）。革利免称旧的为「神圣的经卷」和「神的训谕」（*Cor*.53）。

使徒教父经常会使用灵意解经。举例说，他们这样引用了一段旧约圣经：「你们不能生育的女子有福了」，就将这段经文解释为「我们的教会在未能得着她儿女之前，是不能生养的」（*2 Clement 2*）。《黑马牧人书》（*The Shepherd of Hermas*）是另一个例子。伊格那丢劝勉特雷亚人说：「你们凭着主耶稣基督的血和肉，应该在信心和爱心上复兴。」（*Tral*. 8）

教父的神学主体

教父确信三位一体，革利免清楚写出三位一体神的平等地位：「神活着，主耶稣基督活着，圣灵也活着，他们都是选民的所信和所望」（*Cor* 58）。革利免承认神是：「宇宙的创造者和主宰」（*Cor*.33）。

教父的基督论

在教父的著作中，确认不少基督的真理。伊格那丢提出了一个关于基督神性的重要宣告：他称耶稣为「耶稣基督我们的神」（*Eph*. 1； *Rom*.1）；他住在信徒里面——「他自己在我们里面，正如神一样」（*Eph*.15 及 *Mag*.12）；他是「父的心意」（*Eph*.3）；他是「神的知识」（*Eph*. 17）；他是「在世界以先与父同在」（*Mag*，6）；他是「子」 （*Rom*，1）。坡旅甲也提到，耶稣是（耶稣基督我们的主和神」 （*Phil* 12），耶稣基督是「神所差派的」（*Clement*，*Cor*.42）。使徒约翰的话语，确认基督的人性（*Polycarp*，*Phil*. 7）。基督的复活，也不时被确认（*Clemen*， *Cor*. 24， 42；*Ignatius*，*Trallians9*；*Phila*.1）。他们也确认基督至高的祭司身分，和超越天使的地位（*Clement,Cor*.36，61；*Polycarp,Phil*.12）。

教父的救恩论

使徒教父经常提及，救恩是借基督的血所成就的。革利免说：「让我们定睛看基督的血，明白这血对于父是何等宝贵；因为这血是成就救恩而流出，这血为全世界带来了悔改的恩典。」（*Cor*. 7；比较 *Cor*：23，49；*Barnabas* 5）革利免的话，似乎也提出了无限赎罪观。伊格那丢提出救恩的完成，是借着对基督的血的信心（*Smyrn*，6），教父也着重悔改（2 *Clement* 13，19）。

在救恩中行为的必须性，也是一个着重点。在革利免长篇的讨论中，他强调顺服在救恩中的重要性，并指出，罗得和喇合也是因为接待客旅而得救（*Cor*. 11，12）。救恩也包括成全父的旨意，保持肉体清洁免被罪所站污，谨守主的诫命（2 *Clement* 8）。爱是进入天国之门必须的（2 *Clement* 9），同样地，离弃世俗享乐和肉体情欲，也是必须的（2 *Clement* 16）。实行公义也是一个重要主题（2 *Clement* l9）。

以上例子，都说明了教父的著作，非常着重信徒的敬度生活；可是，教父也因此混淆了救恩的信息，偏离了神白白的恩典。这些是早期基督教思想所表露的一些错谬教义。

教父的教会论

教会中执事、长老及主教的职事，都有明确的发展，他们也愈来愈得到更大的权力。使徒教父所首要注意的，是信徒需顺服长老和监督的权力，革利免劝勉信徒，与长老和好相处（*Cor* 54），顺服长老的权柄，并且接受长老的惩治（*Cor.* 57，63）。坡旅甲也教导，要顺服长老和执事（*Phil.* 5）。伊格那丢将信徒顺服监督，比喻基督顺服父神，和使徒顺服基督（*Mag.* 13）。这使当时的教会领袖获得了相当大的尊崇。伊格那丢给特雷亚人写道：「无论做什么事都应该得到监督同意，但你们也要顺服长老，正如顺服耶稣基督的使徒……所有人都要尊敬执事，好象尊敬耶稣基督，正如他们尊敬监督，以监督为父，而长老是神的议会」（*Tral.*2，3）。伊格那丢写信给非拉铁非人说：「属于神和属于耶稣基督的人，也是与监督同在。」（*Phila.*3）。他又说：「尽你的力量跟从你的监督，正如耶稣基督跟从父，长老就等于使徒；至于执事，要尊敬他们，正如听从神的命令……监督在那里，人也要在那里；正如耶稣基督在那里，那里就有普世性的教会。」（*Smyrn.*8）

伊格那丢的著作，也清楚说明主教权柄的发展过程。

> 任何人除了得监督的指示外，不可参与事奉。有效的圣餐，应该由主教或主教所委托的人施行……除主教以外，任何人施行洗礼和主持爱筵，都是不合法的。但如果得到主教批准，这在神面前是可喜悦的；你要确知所做的一切事情，都是合法的。……认识神和主教都是好的，尊敬主教就是尊敬神。（*Smyrn*，8；9）。

圣餐曾被称为「不朽的药物，能解救我们不致于死，叫我们在耶稣基督里永远活着」（*Eph.*20）。《十二使徒遗训》教导，应在圣餐之前和之后献上祷告（9；10）。这些教训也适用于洗礼和禁食（7；8）。

教父的末世论

关乎末世论，我们的资料不多。《革利免二书》说，当神显现的时候，神的国度就会降临（12；17）；当这世界的国被基督接受，世人就都惊异（17）。国度和永生，是有分别的（5）；信徒在国度中，会因英勇而得着冠冕（7）。基督显现的时候，那些不敬虔度日的人，将要受审判，接受不灭的火的刑罚（17）。巴拿巴劝勉信徒，基督即将再来（21）。帕皮亚在下面一段话中，提到千禧年国度。

> 所预言的祝福，无疑是关乎国度时代的祝福，那时，义人将从死里复活，并且掌权；而创造将被更新，脱离捆缚，并且从天上的露水和地上的沃土生产各种丰富的食物……主对那些日子怎样教导？主说，日子将到，葡萄树要生长茂盛，每棵葡萄要长出一万条新苗；每棵新苗长出一万条枝子；在每棵枝子上，长出一万条嫩枝；在每棵嫩

> 枝上，长出一万个花簇；在每颗花簇上，长出一万颗葡萄；而每颗葡萄被压碎后，都会流出二十五个量器的酒……所有动物都吃用土壤中生长的果实，和平共存，和谐生活，全然顺服人类。（*Frag. Pap.* 14）。

初期护教者

由于基督教的道理被人误解，毁谤丛生，当时有些著名的外邦基督徒，写下护教的著作，以维护基督教信仰。这些早期的基督徒作者，都被称为护教者（Apologists），他们的任务分为三方面。（Ⅰ）他们为基督教辩护，避免别人误会基督教是无神论、食人主义、纵欲主义、拜祭偶象和其他反社会的行为。（Ⅱ）他们澄清犹太人对预表和旧约有关基督预言的误解。他们也批评异教，反对不道德的行为，对抗异教崇拜中不道德的事情；他们特别要将异教和新约有关神的启示，加以比较。（Ⅲ）在积极方面，他们借着已应验的预言和神迹，来证明新约启示的真实性。

重要的护教著作和护教者，有以下这些：《致丢格那妥书》（*Epistle to Diognetus*），此书写于主后 150 年，作者不详；雅典的主教夸达徒（*Quadratus*），约在主后 125 年，也写了一本护教著作，给罗马皇帝哈德良（Hadrian），此书今已失存；雅典哲学家雅里斯底德（Aristides），曾写书给安东尼庇乌（Antoninus Pius）；撒狄的主教墨利托（Meliio），曾写了一封护教著作给马可奥热流（Marcus Aurelius）；希拉坡立的主教亚波里拿留（Claudius Apollinaris），也曾写过一篇护教文章给马可奥热流；雅典哲学家米提亚得（Miltiades），曾写信给犹太人和异教徒；雅典那哥拉（Athenagoras）也曾于主后 177 年写信给马可奥热流，维护基督教，驳斥有关无神论、食人主义和不洁主义的攻击；安提阿的提阿非罗，写过三部书，为神的信念、复活的盼望辩护，并且驳斥异教信仰，反映出异教著作如何低于旧约圣经；叙利亚人他提安（Tatian），为基督教是合乎理性而辩护，说明基督教不是「无益的异教」；殉道者游斯丁（Justin Martyr）可说是最伟大的护教者，他写了两部护教著作，就是《护教学》（*Apologies*）和《与犹太人推芬对话》（*Dialog with Trypho the Jew*）。他是一个信主的哲学家，护教之余，仍保持哲学家姿态。

护教者的圣经论

《致丢格那妥书》（*Epistle to Diognetus*）着重讲论神的启示，宇宙的创造者曾经向人类启示他自己，「眼不能见的神，亲自从天上将真理和圣洁的教训种植在人里面；这些道理超越人的智慧，深深刻在人的内心」（*Diog.* 7）。这句话带着哲学家的思辩，将神的启示和人对比。这封信又说，神借着道将自己（就是基督）启示出来，「道」是一个哲学术语（希腊文 *logos*），意思是「话语」或「训谕」，这样，基督就是神向人类的训谕。就此意义来说，护教者都特别强调基督是一位教师，将神的启示传达给人类，让读者得着安慰，可以明白「道」所说的训谕（*Diog.*11）。

护教者的神学主体

《致丢格那妥书》的作者最后宣称，木石所造的神祇虚妄无用。他提醒读者，这些神只只是用石头造成，不过象人脚下所踏的石头一样。这些神只都会腐烂朽坏。用金银所造的神只，在晚间也被门庭深锁（*Diog*.2）。但作者称神是「宇宙全能的创造者，眼所不能看见的神」（*Diog*.7），及「宇宙的创造者及主宰，是造作一切，安排一切的神」（*Diog*.8）。殉道者游斯丁称神是「最真实的神，是有公义、节制和其他美德的父；邪恶不能与他接近」（1 *Apol.Just*.6）。

神启示自己以前，无人知道神是怎样的，但现在人知道神是「仁慈、良善、公平和真实的，并只有神是良善的」（*Diog*.8）。人该受刑罚和死亡，但神是一位容受和忍耐的神，所以，他差遣自己的儿子作罪的赎价（*Diog*.9），借此显明他是慈爱的神（*Diog*.10）。约翰福音三章 16 节正显明在这些话语中。

雅典那哥拉（Athenagoras）提出一个清楚而明确的一神论和三位一体宣言。他说：「我们确认有一位神，他并不是受造的，他是永恒、眼不能见、不能伤害、不可理解、不受限制的。我只能用心灵和心智与神接触；神是被光明、美好、灵和无法形容的能力所包围。宇宙是神借着他的话语所创造的；铺陈安顿，秩序井然。我们也认为神有一个儿子。」（*Athen*，*Plea* 10）圣灵被称为「从神所发出的；圣灵从他流出，又象太阳的光线归回」（同书）。殉道者游斯丁提出一个三位一体教义的说明，他说，子居第二位，圣灵居第三位（1 *Apolo.Just*. l3）。

护教者的基督论

基督是道，是从父所差来的；基督被自己的子民拒绝，却被外邦人顺服（*Diog*.11）。在一段记载中，基督被称为「从亘古已经有的道……他是永远的」（*Diog* 11）。虽然雅典那哥拉称基督为「父的首生」，他却否认子是被造的，他说：「既然神是永恒的心智，道就从开始已经在他里面，成为永远的智慧。」（*Athen*，10；比较 1 *Apol.Just* 21）基督被进一步形容为神的儿子，但也被形容为神「观念的话语，而实际上……神的儿子就是父的心意和话语」（*Athen*.10）。

基督在他的工作中，显明「他是我们的赎价、不法之人的圣洁、邪恶人的正直、不义者的公义、腐败者的清洁、朽坏者的不变易」（*Diog*.9）。众人因为一个义人而得称为义（*Diog*.9）。罗马书五章及彼得前书三章 18 节的话语更是清楚不过。

护教者的教会学

殉道者游斯丁引用以赛亚书一章 16 至 20 节，说明基督徒的受洗，他似乎要指出，洗礼这种仪式能叫人得着新生（1 *Apol.Just* 61）。游斯丁也指出，圣餐只是为信徒而设，又说：「从他而来，经过祷告洁净的食物，便改变了，滋养我们血和肉的食物，就是道成肉身耶稣的血和肉。」（66）从这句话，可以看见罗马天主教教义对变质说的观念。

初期的偏差

关于摩西律法

归信基督教的犹太人仍然摆脱不了摩西律法的桎梏，这是不难了解的，因为新约的伟大人物如彼得，也未能免去这问题的困扰。这也正是教会在使徒行传十五章所要处理的问题。在初期教会历史，有些犹太基督徒的派系说，人要得着救恩，必须依循律法。拿撒勒派（Nazarenes）是一个严格遵守摩西律法的派系，他们遵守安息日，实行割礼和食物的律例，尽管他们没有将这些律例加诸外邦人身上。拿撒勒派确认童女生子和基督的神性；他们也确认基督的教训，是超越摩西和先知的。拿撒勒派采用希伯来文版本的马太福音，不过，他们也承认保罗的使徒地应。伊便尼派（Ebionites）则否认童女生子和基督的神性，他们说，基督不过是马利亚和约瑟自然而生的儿子，耶稣不过是人，一位先知；他们又否认保罗的使徒地位，认为保罗是律法的背叛者。爱尔克塞派（Elkesaites）说，有一位天使曾将一本书交给爱尔克（Elkesai），并说基督是人类父母所生的天使；他们否认基督是由童女所生，却说基督是最高的天使长；他们又认为律法仍然生效，并教训说，守安息日和施行割礼乃属必须。歌罗西书和提摩太前书所指的，大概就是这个异端。

关于诺斯底哲学

诺斯底主义（gnosticism），希腊文 *gnosis* 的意思是「知识」。这字的意思，说明了这个异端的特性。诺斯底主义是一个哲学系统，建基在希腊哲学之上；他们强调物质是恶，灵魂是善。果若如此，神就不可能创造了这个物质世界。在他们的哲学系统里，建立了一系列的爱安（aeons），即发出物；这些爱安的发出，是从至高的神开始，这神是完全的灵体。在这系列中，有一个中间体，称为德谬安（demiurge），他是旧约的创造神。这神是他们所否定的；这位德缪安，「本身有充足的灵，以致有能力创造，也有充足的物质，创造物质的世界」。

这个哲学系统，影响到诺斯底派对耶稣的观点。这些观点大概分为两方面：有一种说，因为物质是恶的，耶稣不可能真实地以人的身体来到；他只是以人的身体来显现，并且显现接受苦难。另一个观点说，神性的道临到为人的耶稣，这道在耶稣钉十字架前就离开。他们的救恩也是哲学性的——救恩就是认识真理，这真理只秘传给一些人（是一些特别授徒〕。罪恶与邪恶都与无知和缺乏知识有关。基督教科学会（Christian　Science）就是一种现代形式的诺斯底主义。

关于马吉安的正典

马吉安是个富产，他在主后 139 年来到罗马，尝试在那里的教会中发挥影响力。但不能成功，就自己组织教会，另立特别的教义。他采纳了诺斯底主义某些方面的教训，但放弃了诺斯底主义哲学的形式。马吉安相信，加拉太书是福音真理的

根基，福音是因为与律法混淆而受损坏。可是，除了保罗的十封书信和路加福音的编订版本外，马吉安拒绝接受其他圣经经卷。他将旧约的创造神（译者按：德谬安）和新约的神区别；旧约的创造神颁布了旧约的律法，而这些是马吉安所认为是邪恶的。新约的神却在基督里启示了自己，这样，基督就不是旧约的弥赛亚，他也不是以肉身降临，但他启示出新约的慈爱的神，这神和旧约的神是对立的。耶稣也拒绝了旧约的神，因为他反对律法。由于这个原因，犹太人钉死耶稣；可是耶稣没有受到伤害，因为他不是一个真实的身体。马吉安宣称一个信心的救恩，这救恩和凭知识得着的救恩是相对的。

由于马吉安自己挑选正典，他的举动无形中是提醒了教会，令教会也要去确定那些是真正的正典。

关于孟他努派（Montanist）的教训

在诺斯底派以外，当时还有一个称为孟他努（Montanus）的人，在小亚细亚的弗吕家兴起，提倡严格禁欲的道理。孟他努受洗时曾说方言，宣称圣灵的时代已经降临，世界快要接近末日。新耶路撒冷将要从天上降下，千禧年时代快要开始。他和他的随众，都是最后一代的先知，他们要将神的真理带给世界。他的门徒中有两个妇女，也破称为先知的，她们要带来新的启示。孟他努独爱约翰的著作，孟他努说，自己就是圣灵保惠师的代言人，要将圣灵启示给世界。虽然孟他努所持的教义都属正统，但他教训说，「圣灵要继续借着先知说话，而这些先知是包括妇女在内」。因为这世代将要结束，圣灵就要彰显他的恩赐。

孟他努向跟从者颁布严格的道德诫律，因此，他在小亚细亚有不少随众。他宣讲禁食，禁止在配偶死后再婚，提倡独身，鼓吹殉道。

虽然在主后 381 年，君士但丁堡会议（Council of Constantinople）否定了孟他努主义，但他的教训广泛被人接受，特土良也受到他的影响。

正典和信经

信仰准则（Rule of Faith）

因为有异端群体和教师（如马吉安）兴起，故此教会必须立刻将正确的教义和受默示的经卷加以确定。在新约正典被确认以前，初期基督徒都须要建立起一种「信仰准则」（拉丁文 regula fidei），来确定那些是正确的教义，并分辨那些是错误的道理；这就是使徒信经的雏型。最早的信仰准则，就是马太福音二十八章 19 节的施洗条款（baptismal formula），这是对三位一体神的认信。罗马信条恨可能就是这个洗礼信条的最佳说明。

当时有一个简短的古罗马宣言（Old Roman Form），那是一个信仰宣言。据说这个宣言来自使徒，由彼得带到罗马，第二世纪中叶已经开始使用。这个简短的古罗马宣言说：「我信神全能的父，我信我们的主他的独子耶稣基督，他是从圣灵和童女马利亚而生；他在本丢彼拉多手下被钉十字架；被埋葬了；第三天从死里

起来；他升到天上，坐在父的右边；他将要再来，审判活人死人。我信圣灵；圣教会；罪的赦免；身体复活和永生。」

新约的正典

在新约正典被承认的初期，保罗的书信都在教会中诵读，视为权威。爱任纽（Irenaeus）为了对抗马吉安和诺斯底主义，就承认了四卷福音书。约在主后 175 年的穆拉爹利经目（Muratorian Canon），除了希伯来书、雅各书、彼得前、后书及约翰壹书外，已列出了所有新约的书卷。亚他那修在主后 367 年的著作中，也列出了所有新约书卷的名字。此后，新约的二十七卷书就广泛被人接纳。

使徒信经

最古老的使徒信经（Apostles’Creed）版本，约在主后 340 年面世。使徒信经是用来进一步确定正踊的信仰准则，和驳斥如马吉安等人的错误教训的。传说，使徒信经是由每一位使徒写出一条。我们可以用一句简单的话，来说明这个信经的始源，那就是马太福音二十八章 19 节。其他根据的经文，还有罗马书十章 9 至 10 节，哥林夸前书十二章 3 节，十五章 4 节，及提摩太前书三章 16 节。

使徒信经始于使徒时代，包含使徒所讲的道和教训。信仰准则（Rule of Faith）这名词，是指雏型的使徒信经而说。信经演变成力两个版本，一个是简短的版本，称为古罗马宣言（Old Roman Form）；另一个较详尽的版本，称为公认宣言（Received Form）。公认宣言内容如下：「我信神全能的父，天地的创造主；我信耶稣基督，我们的主，他的独生子；他因圣灵受孕，由童女马利亚而生，在本丢彼拉多手下受苦，被钉十字架，死了，而且埋葬；他曾落到阴间；第三天从死里复活；他曾升到天上；坐在全能父神的右边；他并且将要再来，审判活人死人。我信圣灵；我信圣而公的教会；我信圣徒相通；我信罪得赦免；我信身体复活；我信永生。阿们。」这个详尽版本的使徒信经，最早在主后 650 年已经使用，但它在主后 460 年已经存在。

使徒信经的目的，不是要取代圣经，而是要坚固圣经的教训，使教会不被异端渗透。举例说，信经中宣告神是全能者，是天地的创造主，这是针对马吉安所说的，神是一位邪恶的创造者；信经中宣称，耶稣是由童女所生，曾经死去，是要排除诺斯底主义和幻影说的错谬，这些学派以耶稣单单是一个幻象。

初期的三位一体论

在三位一体教义的形成过程中，出现一个重大的问题，就是要与旧约一神论配合。教会怎能确认神是一应，同时又确认基督的神性？开始的时候，教会的三位一体现念，十分模糊，有些人解释，基督就是神的心意（the mind of God）——那是一个非人格的道（logos），这道在成为肉身时，变成人格化。又有人描绘基督是永远与父同在，但次于父。教会对于圣灵位格的理解，就更少了，有人认为，圣灵是次于父和子的。

神格唯一论（Monarchianism）

教会三位一体的教义，要面临两个问题，就是一方面要持守神的合一性（the unity of God），一方面又要确认基督的神性。教会在三位一体争辩中，要面对的第一个异端，就是神格唯一论。此派有两种说法，第一种影响力较小的，称为机能神格唯一论（dynamic monarchianism），此说强调神的合一性，但放弃了基督的位格。拜占庭的狄奥多徒（Theodotus of Byzantium），在主后 190 年提出这个教义，后来，安提阿的主教沙马撒塔的保罗（Paul of Samosata），也持此说。狄奥多徒这样解释道：

> 子与父同质（consubstantial），但他在神格中不是一个独立位格。他与神认同，因为他存在于神里面，正如人的理性存在于人里面。他单单是一个非人格力量，存在于所有人的里面，特别是运行于作为人的耶稣里面。这道日渐深入于耶稣的人性里面，超过任何其他人，神圣的力量渐渐使它神格化。因为作为人的耶稣，已被神格化了，于是，他是配受神圣的尊敬，但是严格来说，按字面的意义他不能算是神。

这教义清楚不过，是要维持神的独一性。但神的三个位格的区别就无存了。

另一种说法是形态神格唯一论（modalistic monarchianism），较为流行。此说企图保存神的合一性，但也强调基督的神性。此说又称为圣父受苦说（patripassianism），认为道成肉身的是父，受苦受死的也是父。此派在东方的支持者撒伯流（Sabellius），后来发展出所谓的撒伯流主义（Sabellianism）。

「形态」（modalistic）一词，已说明神以不同形式显示自己的概念。神有时显明为父，有时显明为子，有时显明为圣灵。虽然形态神格唯一论也讲论三个位格，但他们相信只有一个神性本体（essence of deity），这神性本体以三个不同形态表现他自己。于是，父曾降生为子，父曾死在十字架上，并且父曾自己从死里复活。帕克西亚（Praxeas）大概就是形态神格唯一论的创始者，他曾经说，父成为自己的儿子。

亚流主义（Arianism）

三位一体论争辩中，最为人所熟悉的名字，就是亚流（Arius）。亚流是亚历山太城的长老。亚流反对形态神格唯一论，他说，只有一位能称为神，是永恒的，而且他是超乎人的理解的。若说基督是永恒的，无疑就是说有两位神。亚流说，子有开始，有一个时候，子是不存在的。子不是与父同质的（same substance，希腊文 *homoousios*）；子是父所创造的——亚流也说（错误地）子是父所生的。亚流进一步说，基督是在所有受造物以前被造，他也是神后来创造工作的居间者（medium）。基督的地位高过一切受造之物，可是，基督不是神，基督是会改变的。

亚历山太城的亚他那修（Athanasius）大力反对亚流。亚他那修强调神的一体

性，但同时，他也坚持神格中有三个可区分的位格。亚他那修提出，子是永远存在的；他在教会历史上独立出众，维护正统信仰。

尼西亚会议（Council of Nicea）

由于有亚流主义的争辩，教会于是在主后 325 年召开尼西亚会议，处理这个问题。三百位主教聚首一堂，会议决定反对亚流主义和一切亚流的主张。此决定立为信条，并且得着皇帝的批御。

> 我们相信独一神，就是全能的父，一切可见及不可见事物的创造者；我们相信一位主，就是耶稣基督，神的儿子，父的独生子。他有父的本质（ousias），他是从神来的神，从光来的光，从真神来的真神；他是受生而非受造；他是与父同质（homoousion） ；一切事物借他而来。他为了拯救人类而降临，成为肉身而为人；受苦；第三天复活；升到天上；并且还会来审判活人和死人。

同质（Homoousion）这词，强调基督不单象父，而且他与父是同一本质。「从神来的神」和「从真神来的真神」这些字眼，进一步强调基督的神性，而「受生而非受造」和「降临」等字眼，也强调了他的永恒性。

尼西亚会议之后，同质（homooasian）这词备受争议，曾经一时遭受反对。争论持续不定，亚流和亚他那修都曾先后被否定多次。西方教会都偏向亚他那修的看法，而东方教会则希望将字眼修改。主后 381 年，罗马皇帝狄奥多西召开君士但丁堡会议，接纳了尼西亚信条，重新确定 homoousian 这词。

君士坦丁堡会议（Council of Constantinople）

尼西亚信经只确认了「我们相信圣灵」这句话，但信经中没有清楚说明有关圣灵位格的问题。当时，亚流所教导的是，圣灵是子的第一个创造物。君士坦丁堡的主教马其顿纽（Macedonius）教导，圣灵是受造物，附属于子，象天使一样。但亚他那修强调，圣灵是与子及父同质的（homoousian），这问题直到主后 381 年的君士坦丁会议才得到解决。会议宣言如下：「我们相信圣灵，他是主，是生命赐予者。圣灵是从父而出，与父及子同被尊敬，同受荣耀。圣灵借先知说话。」这句宣言强调了，圣灵不是附属于（subordinate）子，也不是附属于父，乃是与父及子同质（same substance）的。

初期的基督论

背景

三位一体的争论，也是一个基督论问题的争论。所牵涉的问题，不但关乎基督

真实的神性，和真实的人性，也关乎基督两性的关系。两方各有争持：幻影派（Docetists）否定基督的人性；伊便尼派（Ebionites）则否认基督的神性；亚流将基督的神性降格，而亚波里那留派（Apollinarians）则将基督的人性降格；涅斯妄图派（Nestorians）否定两性的合一，而欧迪奇派（Eutychians）强调基督只有一性。

亚波里那留主义（Apomnarianism）

亚波里那留与亚流是两个不同极端的教训，但两者都被判定为异端。亚波里那留说：「先存的道，在耶稣这个人身上，成为他的灵；这样，耶稣就有一个人的身体，一个人的魂，但不是一个人的灵。他又说，基督虽然有一个身体，但这身体升华成为一个神圣的人的身体……亚波里那留将基督的人性降格，成为比一个普通人更低」。亚波里那留相信，人的灵就是罪的所在；因此，如要除去基督有罪的可能性，就要否定基督的灵的人性。

亚波里那留观点的问题是，他虽然保存基督的神性，但又否定基督真实的人性。如此按亚波里那留的教训，基督是比人更低的，他为了解释基督位格的统一，不惜否定了耶稣的人性。主后 381 年的君士坦丁堡会议，终于否定了亚波里那留的教训。

涅斯多留主义（Nestorianism）

涅斯多留（Nestorius）不赞成迦克墩（Chalcedon）宣言所说的，马利亚是「神的母亲」。虽然这个宣言也确定了基督的人性，但涅斯多留认为，这宣言会引导人敬拜马利亚。于是他并不承认基督在一个位格里，有两种本性，他「否定在基督身上，神性和人性真正的合一……（并且）持定两种本性和两个位格的说法」。按涅斯多留的教导，基督在人性中受苦的时候，他的神性是没有参与其中的（这个也是大马士革的约翰〔John of Damascus〕的观点）。这教训是否定了道成肉身的真义。他不确认基督是神又是人；反之，基督被视为两个位格，就是神和人，二者之间并无相联。涅斯多留认为，由于马利亚是耶稣人性的唯一来源，因此耶稣一定是两个不同的位格。

涅斯多留亟欲维护基督的神性，反对亚流主义，并且反对圣母崇拜（Mariolotry），但他至终连基督的合一性也否定了。主后 431 年的以弗所会议（Council of Ephesus），否定了涅斯多留的教训。

欧迪奇主义（Eutychianism）

欧迪奇（Eutyches，主后 380 年至 456 年）为了回应涅斯多留，创立了一个基督一性说（monophysite）的异端。他说，基督只有一个本性，「神性的本性，被人性的本性限制（modified）了，并且调和（accomodated）了，以致基督不再有真正的神性。……同时，由于与人性的本性融合，神性的本质就被限制和改变了，以致基督不再是一个真实的人。」

欧迪奇的教训，令基督变成非人非神；欧迪奇创造了一种新的第三本性。根据他们所说，基督只有一种本性，那不是人性，也不是神性。

这种看法终于在主后 451 年的迦克墩会议中被否定了，可是，这种观点却一直存留在埃及的科普替教会中（Coptic Church）中。

这种思想有一种变化，称为基督一志说（monothelite view）。此说后来公开传杨，说基督只有一个意志。可是，这教训也被主后 680 年的君士坦丁堡否定。

曲解的基督论教义				
派别	时期	参照	人性	神性
幻影说	第一世纪末	约翰壹书四章 1 至 3 节	否定	确定
伊便尼派	第二世纪	爱任纽	确定	否定
亚流派	第四世纪	主后 325 年在尼西亚被否定	确定	减少
亚波里那留派	第四世纪	主后 381 年在君士坦丁堡被否定	减少	确定
涅斯多留派	第五世纪	主后 431 年在以弗所被否定	确定	确定
欧迪奇派	第五世纪	景后 451 年在迦克墩被否定	减少	减少

初期的人论

罪与恩典

伯拉纠（Pelagius）：伯拉纠是一个英国修士，他与奥古斯了不同，他一直过着平静而简朴的生活，而没有奥古斯丁那种激昂的灵性挣扎的经验。

伯拉纠最早是于主后 400 年，在罗马提出他对人和救恩的教义。主后 410 年，伯拉纠来到非洲，与奥古斯丁相遇，二人就起了激烈的争论。争论的重点，在于原罪和自由意志的问题。伯拉纠教导，人与生俱来是中性的，他有选择善恶的能力和自由；人是没有原罪的。因为神是个别地创造每一个人的灵魂（soul），所以，每个人出生时都象亚当一样，是自由的，是中性的，每个人都有行善行恶的力量；可是，无罪的生活是不可能的。亚当的罪并没有影响到全人类，而只影响了他自己；因此，每个人在任何时刻，都可以选择善与恶，每个人都有行善行恶的力量。伯拉纠解释世界上罪的问题，是由于「错误的教育」，或「错误的榜样」。神的恩典能帮助人在生命中胜过罪恶，所以救恩不一定是必需的，因为人可以按自己的能力去选择。因为人生来不是恶，于是伯拉纠反对婴儿要受洗才能得着救恩的说法；他认为婴儿受洗不过是一种奉献仪式。

奥古斯丁（Augustine）：奥古斯丁在主后 354 年生于非洲北部。虽然他有一位基督徒的母亲，但他生活放荡，生命中得不着平安。奥古斯丁为了寻求平静，就信奉摩尼教（Manichaeism），他后来又研究新柏拉图主义（Neo-Platonism）的哲学。后来他被米兰主教安波罗修（Ambrose）所影响，加入基督教，但他所经历到的，是「可怕的罪的力量，和无法凭个人力量去克服罪恶」。他偶然读到罗马书十三章 14 节，就经历到重担的释放，真正悔改归信。信主后，他立刻开始孜孜不倦研读保罗书信，从中体会神的恩典。

以下的教义，就是奥古斯丁这位伟大神学家的杰作。

人未堕落时的景况，是一种在品性完美的状况，因为人拥有神的形象，就是智慧、圣洁和不朽。但因为堕落，人就丧失了他在神里面特有的地位；人不爱神，只爱自己。人落到了一种境况，就是不能不犯罪（拉丁文 *non posse non peccare*）。人的意志受到完全的破坏，人不再是中性的，而是倾向邪恶。人也不再是自由的。

这种堕落的罪恶本性和性情，代代相传，临到全人类。按奥古斯丁罪的归与（imputation of sin）的教义，全人类都曾潜在地（seminally present）在亚当里，因此，从古时到末世，全人类都因为亚当在第一次犯罪中有分，而被定罪。这就是奥古斯丁对罗马书五章 12 节的理解。就是婴孩也在这次的败坏（depravity）中有分。

神的恩典是绝对必需的，以拯救人脱离全然败坏（total depravity）的境况。由于人的堕落，人只有犯罪的能力，人已经没有行义的能力。为了实现救恩，神施行他的恩典——奥古斯丁称这为「不能抗拒的恩典」（irresistiblegrace）。神的恩典并不是和人的本性对立的，但神的恩典「改变了人的意志，叫人自动选择善。人的意志被更新了，使人重获真正的自由。神能够，并且也实在地这样在人的意志上工作，叫人按着自己的自由选择，转向美善和圣洁。因此，神的恩典就成为在人里面一切美善的源头」。人相信福音，也需要这种恩典。「恩典传给（is imparted）罪人，不是因为罪人愿意相信，而是要令罪人相信；这是因为信心本身，也是神的恩赐。」

总结：伯拉纠和奥古斯丁的分歧是十分尖锐的。伯拉纠相信人生来是中性的，没有从亚当承受了一个败坏的意志，也没有天生对罪的倾向；他相信人有能力选择事奉神，而下需要靠着神的恩典。奥古斯丁却认为，亚当的堕落影响了全人类，人是完全的败坏（corrupted），人的意志偏向邪恶；只有借着神恩典的介入，人才可以得救。人是没有自由选择善的能力。救恩不是人与神的合作，因为人需完全依赖神的恩典，才能得着救恩。

伯拉纠终于在耶路撒冷大会（Synod of Jerusalem）中，被判为异端。主后 416 年，在迦太基和米莱的大会（Synods of Carthage and Mileve）中，伯拉纠主义也被定为异端。主后 431 年的以弗所会议（Council of Ephesus），又再否定伯位纠主义。

不幸地，半伯拉纠主义（semi-Pelagianism）仍继续存在。这一派所走的是中间路线，认为在救恩中，神的恩典和人的自由意志同样地发生功效。人在救恩中是与神合作的，因为人的意志并没有因堕落犯罪而完全受损，而只是减弱。后来半伯拉纠主义被罗马天主教所接纳。

初期的救恩论

赎罪与救恩

使徒教父所教导的是基督代赎的观念，他们都依从圣经所使用的字眼。他们没

有将这题目阐释，也没有将赎罪（atonement）一词加以解释。可是，他们对赎罪的说法，是值得注意的。革利免说，基督的血在天父看来是宝贵的，「因为这血是为我们的救恩流出，这血为全人类带来悔改的恩典」（1 *Cor*.7）。这句话似乎是说，人在自己的救恩上也付上一份责任（「悔改的恩典」和血所成就的有所不同）；这句话也似乎暗示一种无限赎罪观（unlimited atonement）（「为全人类」）。革利免也说，基督的血叫所有相信的人得着救赎（1 *Cor* 12）。伊格那丢所说的，大致也相同（*Smyrn*，6）。其他类似的讲法，也是要显明一个概念，就是基督的血在救恩上是必需的；坡旅甲说，基督的代赎，就是基督「以自己的身体挂在木头上，担当了我们的罪」（*Phil* 8）。

伯拉纠和奥古斯丁对罪的观点		
比较	**伯拉纠**	**奥古斯丁**
罪的影响	只有亚当受影响	全人类受影响
原罪	无	有
遗传的罪	无	有
人的出生	出生时是中性	出生时本性败坏
人的意志	自由	作罪的奴仆
普遍性的罪	由于坏榜样	由于人有罪的本性，所以人不能不犯罪
在救恩中归向神	可以不靠神的恩典	只能借着神的恩典

亚他那修认为，基督的代赎，不但满足神的圣洁和公义，也满足了神的真理。奥古斯丁认为，基督的死平息神的愤怒，让人与神和好。可是，奥古斯丁的赎罪教训并未完整。

救恩的施行

使徒教父确认，基督的死对于人要获得救恩是相当重要的，可是，他们也强调，行为是救恩的一部分。革利免用了冗长的篇幅，来说明顺服在救恩中的重要性，他引用了以诺、挪亚、亚伯拉罕——甚至罗得、喇合等例子，说明他们「是因为他们的信心和接待客旅」而得救（*Clem*.1 *Cor*.12）。救恩被描述为「一条通往公义和圣洁的路径」（48）；洗礼（*Clem. 2 Cor* 6），完成神的旨意，保持肉体清洁免被罪拈污，坚守主的诫命（8）；彼此相爱（9）；拒绝邪情私欲（16）；行公义（19）。在以后的世纪，人和神在救恩上合作的问题就显得相当重要，受洗得以赎罪的教训，十分显著；后来又有基督徒受苦（如殉道）能赎别人的罪的观念产生。

一些人如伯拉纠等，更是远离圣经，提出救恩可以借着遵行律法获得。诺斯底派说，获得救恩就要远避污秽的物质。俄利根这位譬喻专家甚至教导说，一切所有（包括鬼）当他们受了惩罚后，就可以得救。

初期的教会论

洗礼

《十二使徒遗训》（*Teadching of the Twelve Apostles*）要求每一个人，都奉三位一体神之名受洗。洗礼之前，施洗者和受洗者都要禁食（*Did.* 7）。

最初期教会，洗礼仪式备受重视，不少人甚至教导，借洗礼可以得着重生。殉道者游斯丁说，若要去除罪，就要向受洗者宣示父的名字（1 *Apol.*61）。「爱洗以后，基督徒应该不再犯罪，若受洗后仍沉溺在罪的，是不能获得赦免的。」虽然这观念在使徒教父中不被强调，但这观念在以后的多个世纪影响很大。举例说，奥古斯丁教导，原罪和受洗前的罪，都借着洗礼洗去了。为此，他主张为婴孩施洗。可是，奥古斯丁也强调，成年人接受洗礼，必须悔改和相信。爱任纽和俄利根都赞同婴孩洗礼的有效性。但特土良则反对婴孩洗礼。

使徒教父并没有明确说明洗礼的仪式；可是，《十二使徒遗训》准许施行洒水礼。但一般来说，初期教会都是实行浸礼。

圣餐

伊格那丢曾写信给以弗所教会，称圣餐是「不朽的药物，为解救我们不致于死的良方，叫我们在耶稣基督里永远活着」（*Eph.*20）。《十二使徒遗训》中，关于守圣餐的教导，提到守餐之前和之后都要祷告。已受洗者才有须受圣餐的资格（*Did.*9，10）。殉道者游斯丁说「用祷告话语所洁净从他而来的食物，就成为耶稣肉身的血和肉，经过变质（transformation），我们的血和肉都因此得着滋养」（1 *A pol.*66），罗马天主教化质说（transubstantiation）的教义，可说是由这句话开始。

初期的基督徒都遵守爱筵（希腊文 *agape*），这爱筵是在主的晚餐之前举行的，食物被确认为献给神的感恩祭，先由主教祝祷，然后当作感恩的祭物（希腊文 *eucharist*）献给神。随着圣职人员制度的产生，主礼者是站在基督的位置，献上基督的身体和血，作为赎罪的祭物。罗马天主教的弥撒，就是从初期教会这种仪式所产生的。奥古斯丁本人，虽然确认这礼仪是记念性质，但他也教导，圣餐中的物品曾变成了基督的身体和血。

初期的末世论

约在主后 130 至 140 年，帕皮亚的著作已经对千禧年国提出一个相当完整的说法。爱任纽提到帕皮亚曾说：「当义人从死里复活和掌权，当受造之物更生而认捆缚中释放，国度将会供应大量各式其适的食物」（Frag l4）。帕皮亚引用主的教训说：「葡萄将要生长，每棵要长出一万条枝子……一棵麦子要长出一万颗穗子……草也有同样收成，所有素食的动物，都要变得驯良、和平，顺服人类」（Ibid）。阜丢斯（Photius）提到，帕皮亚和爱任纽都曾这样教导：「在天上的国度，是有

属物质食物的享受的」　（Frag　l7）。这些话都清楚描绘出一个按字面意义解释的千禧年国度。

早期的作者中，爱任纽可说是对千禧年国度刻划得最为详尽的人。他将不同的复活次数分开，他说义人会先复活，接受新的创造秩序，并且掌权。掌权之后，审判来临。爱任纽这种信念，是根据亚伯拉罕之约而来的（创十二 1 至 3）（*Against Heresies*　32）。他也曾提到新约，在新约里承受土地的福气会更新，「人要喝新的葡萄产品」（33）。他说，义人要复活，在新的和自由的秩序中掌权，大量生产食物（33）。爱任纽提到千禧年时，引用了以赛亚书十一章和六十五章，他引用圣经的方式，似乎比他那一代的人更加详细，更有系统。

彼得斯（George　N.H.Peters）说，游斯丁、他提安、爱任纽、特土良，希坡律陀和亚波里那留等人，都是第二世纪的「前千禧年派」（premillennialists）。无千禧年派（amillennialism）的教训的渊源，可以追溯至埃及亚历山太城寓意解经学派，如革利免、俄利根和狄尼修。奥古斯丁也许可以说是第一个公开的无千禧年主义者，他说，现今这个世代，是教会与世界争斗的世代。奥古斯丁持无千禧年观点的原因，是值得注意的：他说，持千禧年观点的基督徒，对国度是存着属肉体的理解，于是，奥古斯丁放弃了按字面解释千禧年的观点。

（29）中世纪神学

中世纪，可以说是由主后 590 年开始，至 1517 年为止。贵格利一世（Gregory I）是在 590 年被立为罗马的主教，而马丁路德是在 1517 年开始基督教的改革运动。贵格利一世是奥古斯丁门下学生，他著作繁多，阐释奥古斯丁的教义。

主后 500 至 1500 年这段时期，又称为黑暗时期，这是因为教会在这段时期中腐败黑暗；故此马丁路德起而改革，欲洁净教会，将教会引回到正确教义之上。

罗马天主教会的教义，是在中世纪时代发展起来的。大致来说，教会是采取一种半伯拉纠主义，不太强调人类的堕落，不说人在灵性上已经死亡，而说人是软弱；这样，人在救恩中可以与神合作。一些道理如炼狱、向马利亚和圣徒祷告、弥撒的祭祀和圣餐化质说等，都是在这个时期产生的。

中世纪的争论

反图象争论（Iconoclastic　Controversy）

反图象一词的英文 iconoclastic，是从 *icon* 一字（希腊文 *eikon*，意思是「仿似」）和 *klan*（希腊文，意思是「破坏」）二字而来的；*icon* 所指的是宗教上的图象。一个反图象主义者，就是倡议毁灭一切图象的人。接近第三世纪，教会里开始使用图象，也开始崇拜图象，这现象持续了多个世纪，而且有增无减。东方教会的

做法更甚，他们更受到异教崇拜的影响。西方教会也不能幸免。马利亚、基督、使徒和其他圣徒的图画和雕象，广被使用，以帮助无学识的会众祷告。虽然教会教导人对这些图象只是尊敬，不是敬拜，但无疑，这些无学识的平信徒转为敬拜这些图象。

巴色尔（Basil the Great）指出，「向图象所表示的尊敬，传达到所代表的本型之上」——这导致了图象的使用和敬拜。图象的倡议者认为「图子能美化教会，提醒人记得过去，向教育程度低的人发挥圣经的效用」。争论的高潮是在主后 726 年，当时，罗马皇帝利奥（Leo）禁止使用图象，但教皇贵格利二世及三世和大马士革的约翰（John of Damascus）却维护图象。这位约翰教导说，图家有圣礼仪式的作用，并且能施行恩典，他更将对神的敬拜和对图象的尊敬区别。主后 787 年，教会在尼西亚召开会议，批准使用图象。并且说明，基督和圣徒的象应该受到「怀念和尊敬」。自此以后，图象敬拜就成为教会不可分割的一部分。主后 843 年，东方的教会废上使用雕刻的象，只局限于画象。「和子」的争论（Filioque Controversy）

「和子」（拉丁文， filioque）的争论，是关乎「谁差遣圣灵来？」的问题，差遣圣灵的是父，还是父「和子」？历史上，这个似乎是不重要的问题，但却造成东西方教会的决裂。希腊（东方）教会认为，圣灵是「从一个源头发出的」（single procession）——就是说，差遣圣灵的只有父。可是，罗马（西方）教会根据约翰福音十五章 26 节，以及子与父是同质的这个事实，认为圣灵是「从两个源头发出的」（double procession）——就是说，父和子都有分差遣圣灵。主后 589 年，托利多会议（Council of Toledo）确定了「和子」一词，将之加于尼西亚信经之上。但东方教会拒绝接受这个教义，分歧更形恶化，到最后，东西方教会就在 1054 年分裂。

预定的争论（Predestination Controversy）

罗马天空教会是循着一条半伯拉纠的路线发展的，到第九世纪，有一位名叫哥特沙克（Gottschalk）的修士，尝试就预定的问题，将教会带回奥古斯丁的教义上。哥特沙克极力维护奥古斯丁的教义，他强调神按着他永远的计划，已经定下一切事情。他否定神对人的拣选是单单根据他对人属灵回应的预知，他认为有双重的拣选（double predestination）：拣选一些人得着救恩，又遗弃其他人，使他永远的受刑罚。但有些人说，罪不是神预定的一部分；神只预定对罪的刑罚。这样说来，预定受咒诅的说法就不能成立。哥特沙克也强调，得着救恩是借着恩典，而不是靠着行为。

哥特沙克受到激烈的反对，因为他对救恩的教训，会令圣礼和善行，以及中世纪教会其他的教训，得不到地位。主后 848 年，美因茨大会（Synod of Mainz）否定哥特沙克，鞭打他，并将他终身囚禁。哥特沙克于 869 年去世，死前也没有收回他的教训。

主的晚餐的争论（Lord’s Supper Controversy）

主后 831 年，在法国科尔比的修道院，有一位名叫拉得伯土（Radbertus）的修士，写了一篇名为「主的身体和血」的论文，教导化质的教义。拉得伯土认为，当主礼者宣读基督话语的献词时（「这是我的身体……这是我的血」），神迹就会发生：饼和酒都会按字面变成基督的身体和血。虽然表面形状保持不变，包括原来的颜色、形状、味道等，但在饼和酒里面，就有神迹发生。拉得伯士是根据约翰福音六章（「我是生命的粮……吃人子的肉，喝人子的血」）和基督在楼房上的话语，建立他的教训，按字面去解释这些话语。他说，这种神迹的功效，只发生在那些凭信心接受的信徒身上，对于不信的人，是没有果效的。

这种说法开始时受到反对，但在十三世纪，就被罗马天主教会正式接纳。中世纪的经院哲学（Scholasticism）

经院哲学（Scholasticism）这名词，是源自十一至十二世纪的一种修道学院，称为 Scholae，学者在这些学院研究，以能从理性出发，维护和解释信仰。他们不是去发掘新的真理，只是寻求以理性的方法，去维护教会的教义。他们认为「神学是应该从哲学的观点去探讨，而不是从圣经的观点去探讨」。

经院哲学大行其道，因为十二世纪流行翻译亚里斯多德（Aristotle）的著作。经院哲学是依从亚里斯夸德的逻辑演绎法，去明白圣经真理。经院哲学有三种形式。实名论（Realism），此派跟随柏拉图的思想，认为普遍概念（universal ideas）是存在于个别物体（individual objects）以外。安瑟伦（Anselm）和波拿文土拉（Bonaventura）是实名论的佼佼者。温和的实名论（Moderate realists），跟随亚里斯多德的思想，认为普遍概念如真理及良善，是客观存在的（objective existence）；但普遍概念并不独立于个别事物而存在，亚伯拉德（Abelard）和亚奎那（Thomas Aquinas）（是最伟大的经院派学者）是此派的代表。唯名论（Nominalism），是对实名论的一种回应，此派认为概念在思维以外并不存在。俄坎（Occam）是此派代表。唯名论否定任何在人经验以外的事物，因此，唯名论也否定三位一体。唯名论的观念，出现在多个世纪以后的经验主义（empiricism）和实用主义（pragmatism）中。

中世纪的人论

安瑟伦（Anselm）

安瑟伦（1033 年至 1109 年）讲述原罪的教义，但他强调「原罪」的「原」字（original）也可以称为「本性」（natural），因为原罪所指的不是人类的始源问题；原罪是指在人类堕落后，个别人的境况。因为，所有人的本性，都在亚当和夏娃里面，亚当和夏娃的罪，会影响到全人类。罪以一种败坏本性（corrupted nature）繁衍，孩童都受到它的影响，因为他们也有人性；孩童都因亚当犯了罪，都在罪中受沾染，都被定为有罪。

安瑟伦认为，人类在堕落之后，已经丧失真正的自由，但意志功能（voluntary

faculty）还没有损毁。人还拥有自己的意志，但安瑟伦将自由（他所反对的）和意志能力（他所赞同的）加以区分。安瑟伦反对人有一种辨别的自由，就是选择对与错的自由；人的意志是为了选择善而被造的。

亚奎那（Thomas Aquinas）

亚奎那对罪的定义一方面是消极性的，就是人丧失了原来的义。但他对罪的定义也有积极性的一面，就是指肉体的情欲。这种罪恶本性，从父母繁衍到后代。亚奎那认为，亚当的罪之所以传给全人类，是因为全人类是同属一系的。他说：「所有从亚当而生的，都可以算是一个人；这样，从亚当而来的人，都是属于一个身体。」原罪的结果，是人的意志与神疏离，灵魂的功能混乱，并且人要付上受刑罚的责任。

以亚奎那作为代表的经院学派，认为重大的罪（capital sin）是骄傲、贪婪、情欲、愤怒、暴饮暴食、嫉妒和怠情，他们都称这些为道德上的罪；这些罪的发生，都出于一种违背神律法的意愿，而这些罪是将人与神隔离了。轻微的罪（venial sins）就是指「离开神，但不是出于完全的意愿。这些罪可借着轻微的刑罚被赎」。

马利亚无罪论

马利亚的地位日被尊崇，教会也开始教导马利亚无罪的道理。问题的辩论集中在，究竟马利亚受孕育的时期是不是没有罪的；或者说，马利亚虽曾受原罪所染，但在胎儿时期，蒙保守不被沾污。拉得伯土（Radbertus）最先教导说，马利亚在母腹时是没有罪的，然后她进入这个世界，也不带罪的瑕疵。1140 年教会首次提出无瑕疵受孕论（immaculate conception），但此说被克勒窝的伯尔纳（Bernard of Clairvaux）和亚奎那（Thomas Aquinas）反对；不过，这观念在教会中愈久愈被人接纳，终于在 1854 年被公认为信条。

总结

中世纪时期，罗马天主教的人论逐渐形成——人类原初拥有超然所赐的义，人在道德上不是中性的。因为人堕落犯罪，已失去了超然所赐的义，但人还没有失去他本性的能力。结果人没有全然败坏，人在道德上是中性的，可以在救恩上与神合作（半伯拉纠主义）。

中世纪的救恩论

赎罪（Atonement）

安瑟伦（Anselm）：安瑟伦认为人因为犯罪，已经失去他所应有的属神的尊荣。神可以选择刑罚罪恶，或选择赐下他的儿子，使他的尊荣可以得着满足；神选

择后者，并且借着基督的死，让神再次得着尊荣。另一方面，基督也得着赏赐。基督将赏赐以赦罪的形式，赐给罪人。（进一步的讨论，可参看第 24 章「救恩论：救恩的教义」，有关基督赎罪工作意义的探讨。）

亚伯拉德（Abelard）：亚伯拉德不赞成安瑟伦对救恩所持的交易理论（Commercial Theory）。亚伯拉德认为，神借着基督的死所显明的爱，是自愿地赦免罪人。他的观点称为道德影响论（Moral Influence view）。

其他：克勒离的伯尔纳（Bernard of Clairvaux）反对亚伯拉德的理论，他认为信徒获得救赎，是由于基督的血，而不是基督的榜样。伦巴得（Peter Lombard）将安瑟伦和亚伯拉德的观点综合起来，他说，基督为罪人而死，将罪人领进神的爱中，罪人就从罪中被释放。

亚奎那的思想，也反映出安瑟伦和亚伯拉德的观点。亚奎那认为基督既作全人类的元首，他就将自己的完美性（perfection）赐给人类。亚奎那认为，基督「借着他的教训、生活和受苦，作教师，也作全人类的榜样。这些受苦，特别反映出神的爱，唤醒人心里爱的回应」。

总结：中世纪时代，对赎罪教义的贡献不多。

神的恩典

虽然中世纪教会正式赞同奥古斯丁的教训，但中世纪的教义，其实是逐渐迈向半伯拉纠主义。人的意志并未在堕落败坏中受破坏，人可以在救恩中与神合作等观点，是十分普遍的。一般来说，经院哲学家都承认，在救恩中，恩典乃属必需，尽管他们对恩典也各有不同的定义。亚奎那认为，恩典在救恩中是必需的，他说，除非是靠着神的恩典，人不可能从一个罪的境况，转向义的境况。可是，亚奎那也将「白白的恩典」（free grace）和「成圣的恩典」（santifying grace）区分。白白的恩典包括知识（信心和认识）、见证（治病、神迹、说预言）和沟通（方言和方言的翻译）。成圣的恩典包括运作的（operative，前期的）和合作的（cooperative，后期的）恩典。亚奎那认为，合作的恩典，是指人在接受恩典时，是与神有一种合作关系。

伦巴得（Peter Lombard）将运作的恩典和合作的恩典加以区分。运作的恩典完全是神的工作，叫人在信心中转向神，合作的恩典要求人接受恩典，与神合作。中世纪的整个大方向，包括经院哲学在内，都是半伯拉纠主义的。

信心与行为

经院哲学将信心分成两个层面。知性的信（fides informis）是指对教会教义的认识，和行为的信（fides informata）是指能产生爱心行为的信心。行为的信是得救和称义的结果，宗教生活的核心是信心，但信心必须有爱心和好行为。这就是之所以经院哲学的称义观，不是强调与神的新的关系，而是强调善行的能力。

称义（Justification）

经院哲学说，称义不是由于神审判的作为所致，而是出于神向个人所施行成圣恩典的一种合作关系。同时，个人可以凭着自由意志，以忏悔和信靠归向神。可是，按经院学派的教训，称义并不包括救恩的稳妥性，因为救恩的稳妥，是不能获得保证的。

中世纪的教会论

圣礼

关于中世纪教会的圣礼，有两点是值得一提的：中世纪的圣礼，以有形的方式将救恩赐给个人，并且将个人的得救与教会相连。于是，圣礼就成为恩典临到个人可见的证据。

中世纪圣礼的属灵功效	
圣礼	**功效**
洗礼	重生；给予属灵的生命
坚振礼	坚固属灵的生命
圣餐	滋养属灵的生命
补赎礼	如在罪中失落，恢复属灵的生命
临终傅油礼	医治灵魂；有时医治身体
授圣职礼	建立教会的管治
婚礼	神赐福家庭；生儿育女；天上多有被选者

圣礼的数目，不能一概而论，有些权威的资料说有六个，有些说七个，也有些说十二个。伦巴得是第一个列举出七大圣礼的人：洗礼、圣餐、坚振礼、临终傅油礼、补赎礼、授圣职礼和婚礼；这七大圣礼，在 1439 年的佛罗伦斯会议（Council of Florence）被正式公认。

根据中世纪神学，救恩和成圣似乎是借着行为，而不是借着神的恩典获得的。

教皇制度

经院学派时代，由于有经院学者如亚奎那和克勒窝的伯尔纳（Bernad of Clairvaux）等人的支持、教皇制度一时而盛，拥有属灵的及今性的至高权柄。教皇观念的产生，始子基督曾赋予彼得比其他使徒更大的权柄，而彼得又曾经担任罗马的第一位主教等说法；于是，彼得附存的权柄（concomitant authority），代代相传，传给后世的罗马主教。

格拉典（Gratian）认为，不顺服教皇就是不顺服神。亚奎那认为，作为罗马主教的教皇，是教会的至高元首，能保存教会道德和教训的纯洁。只有教皇有权教

导该信什么。教皇依诺森三世（Innocent Ⅲ）说，教皇是在地上的「基督的代表」（vicar of Christ），教皇因此被称为「圣者」或「至圣者」。依诺森三世更说，麦基洗德是教皇的预表。因为教皇拥有天国的钥匙，又拥有捆缚和释放的权柄，任何人不顺服教皇，就被称为异端。照此说来，在罗马天主教会以外，就没有救恩。

教皇的至高主权，也控制国家。依诺森三世说，基督已将全世界交给彼得，叫他管治，因此，所有世上的权柄，都属教皇所有。教皇有权废除君王、接受贡物、割让土地、惩罚异己和废除国家的法律。教皇贵格利七世说，他要为世上的各国向神负责任。1302 年，教皇鲍尼法斯八世（Bonifac，Ⅷ）颁布教皇谕旨，宣告教皇拥有两种权柄——属灵的剑和属世的剑。

教会的本质

中世纪时代有一种思想兴起，就是将教会和神的国的发展等同，这种思想，是产生于两个伪造的文宪，就是「君士坦丁之御赐教产」（Donation of Constantine，写于第八世纪中叶）和「伊西多尔教谕」（Decretals of Isidore，写于第九世纪中叶）。第一个文宪托名是由君士坦丁所写的，君士坦丁愿意将他的宫殿、罗马城、罗马本区和意大利的城市交给教皇和他的继承人。一切的生活因此都环绕着教会，一切不是与教会有关的事物，都被否定，都被认为是世俗化的。可是，教会本身也愈来愈世俗化。这个称为神的国度的教会，就愈来愈彼政治所充斥，而不是被救恩所充满。

中世纪教会观念，有以下几方面的发展。（Ⅰ）中世纪着重可见教会（visible church）的本质，因为道成肉身的基督是眼所能见的；今天的教会，也是继续基督道成肉身的工作。教皇既作为波得可见的继承者，故拥有绝对的权柄。（Ⅱ）教会分为教导的教会（以教皇为首的所有圣职人员）和聆听的教会（尊崇圣职人员的信徒）。（Ⅲ）教会有身体（持守真正信仰者）和灵魂（与基督联合拥有超然的恩典和恩赐的人）。（Ⅳ）教会借着圣职人员，施与基督的恩典。（V）教会是（救恩的工具，拯救的方舟」。教会教导真理，借着圣礼使人成圣，并且根据教会的规例，治理信徒。

（30）宗教改革的神学

改革的根源

宗教改革运动，是基督教义演变的一个重大转折。在过去一千年里，教会权柄不断扩展，到最后，罗马天主教会的传统和教皇的权柄确立，由这些来决定人的信仰。宗教改革就是要改变这一切既定的事情。

宗教改革运动，是由不同的原因引发起的。第一个是政治原因，1453 年，伊斯兰教征服了君士坦丁堡，这事引致东方教会的没落。伊斯兰教向西面发展，甚至威胁教皇的权力范围；伊斯兰教的著作，传入欧洲，这些也影响到教皇的权柄。此外，在欧洲国家所实行的州郡制度（national states）和自由城市（free cities），无形中也形成了一股挑战罗马政权的力量。各地有力的政治领袖，所发起的民族精神，都成为宗教改革者有力的支持。

第二个是教育的原因，这是文艺复兴的产物。文艺复兴（Renaissance，法文的意思是「再生」）打开了人的脑袋，叫人除了钻研圣经外，也研读古典的著作。当代的基督教人文主义者，首当其冲，担任了这个教育运动的先锋。伊拉斯姆（Erasmus）就是其一，他出版了一本新约圣经的希腊文版；伊拉斯姆的著作，也倡导人从原文研读新约，而不是借着拉丁文的武加大（Volgate）版本。印刷术的进步，更进一步地令更多人能亲自研读圣经。文艺复兴也带来了另一种影响，就是以人为中心。这在某方面来说，和宗教改革者重视个人信仰和个人得救的口号是一致的。

推动改革运动的，还有社会和经济上的原因。随着中世纪时代的结束，市镇兴起，殖民地增加，市场开拓，这一切都推动了经济的发展。新兴起的中产阶层，都不愿意让金钱流入罗马。

当然，宗教上的原因更不容忽视。宗教改革者和基督教人文主义者，研读了新约，他们发现新约圣经中的教会，和罗马教会的作风，截然不同。罗马教会从教廷至圣职人员都腐化不堪，买卖圣职，司空见惯。人买赎罪券就可以抵偿以往的过犯，得着罪的赦免；赎罪券是马丁路德最为反对的，这是导致他最后脱离罗马教会的原因。

马丁路德等人亟欲寻求回到圣经的权威——就是说，他们要单单以圣经作为信仰和行为的最后权威。由于人重新看重圣经，并且研读圣经，他们就对因信称义的教人和其他古时的基督教教义，产生一种新的觉醒。德国的马丁路德和瑞士的慈运理及加尔文，在讲台上大力宣讲圣经教训，大量出版属灵著作。黑暗过去，曙光初露，圣经的道理再次大行其道。

〔译注：本章中「改革者」、「改革派」一词是作广义用法，泛指当时推行改革运动的不同群体；而「改革宗」或「改革宗教会」（ReformedChurch），则指依循加尔文神学路线的教会。〕

宗教改革的领袖

马丁路德（Martin Luther， 1483 至 1546 年）

马丁路德是触发宗教改革的人物。马丁路德于 1483 年生干萨克森艾斯莱本的农民家庭；他神学思想的基础，大概是在耳弗特大学（University of Erfurt）学生时期奠立的，那时，他渴望得着神圣的启示。路德后来进入了一所罗马天主教的修道院，在一次雷电轰击事件之后，他向圣安娜（St，Anne）许愿，要成为修士。有一次他访问罗马，看见罗马天主教会的腐化现象，仿如从梦中觉醒。他回到威登堡（Wittenberg），接受他的神学博士学位，并且在那里教导圣经。他研读圣经，读到罗马书一章 17 节时，终于认识到，只有凭着信心才可以称义。这一点亮光，是路德神学的基础，也是他与罗马天主教对抗的关键原因。1517 年 10 月 31 日，路德在威登堡教室门前，钉上他的九十五条（Ninety-Five Theses），这九十五条胪列他反对天主教会的地方。路德强调唯独圣经（sola scriptura）——就是说，只有圣经才是权威；教会不是权威，教会的会议也不是。

路德留给教会一份庞大的神字遗产：他提出只有洗礼和圣餐是合法的圣礼；他著作丰富，大力攻击罗马教会，而且编写自己的教人要理；他也留给教会一些伟大的圣诗如「神是至高保障」（A Mighty Fortress）；他又建立教育制度，教导人阅读圣经。

约翰加尔文（John Calvin，1509 至 1564 年）

约翰加尔文在 1509 年生于法国，他是改革运动中一位深受爱戴和大有影响力的神学家。他在巴黎大学攻读，受到人文主义者的影响。后来，加尔文在奥尔良研读法律；后又到布尔日攻读。1534 年，他与复原派（Protestantism）认同，之后被迫离开法国。加尔文来到瑞士的巴色，当时，他只有二十六岁，竟然完成了洋洋巨著《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*），那是一部向法国皇帝维护基督教的著作。这部巨著后来几经修可，最后定稿四大巨册，共八十章。

加尔文在斯特拉斯堡暂竭一会，就在 1541 年回到瑞士的日内瓦，在那里度过余生。加尔文是一位牧师，他日间的时间大多用来传道和教学。他也为旧约二十亡卷书和新约的所有书卷（除了启示录）著作往释。加尔文在日内瓦拥有教会和政治上的权力；他可以控诉（有时处决）人为异端。他曾经将反对三位一体论异端者瑟维特（Servetus）烧死，今天看来，这件事是加尔文一生事奉的一个污点。可是，于加尔文时代，在日内瓦和其他地方，教会领袖和异端教派都认为瑟维特的教训祸害甚大，比杀人更加严重，应该施予极刑的。加尔文曾经反复用不同方法放过瑟维特，但最后都判他死刑。

加尔文被誉为第一个用科学方法解释圣经的人。他建立起神的主权的神学，这神学主导了欧洲和苏格兰的改革宗教会（Reformed Church）的思想。

慈运理（Ulrich Zwingli，1484 至 1531 年）

加尔文是在说法国语的瑞士事奉，而在 1484 年出生的慈运理，却在瑞士说德语的人当中工作。慈运理曾在贝尔纳、维也纳和巴色读书。1506 至 1518 年，他加入罗马天主教会担任神甫圣职。就在这段日子后期，当慈运理正在研究伊拉斯姆的希腊文新约，他就接受了改革派的观点，归向基督。1519 年，当时慈运理还负起一间天主教大教室的牧养工作，他就开始传讲解经式的讲章，否定罗马天主教的很多做法。在一次市议会的公开辩论中，慈运理的观点被采纳，这事导致改革派的神学和作风大行其道。神甫结婚，圣象摧毁，弥撒废止，教会的产业充公用作教育用途。

慈运理认为，圣餐的功用是记念性的。这一看法导致他与路德决裂，但他们二人在救恩信仰上都是一致的。1531 年，慈运理在一次与罗马天主教邻省的故事中丧生。但慈运理的思想大大影响重洗派，而重洗派从他所获得一些看法，比路德和加尔文更为激烈。

改革者的圣经论

路德的看法

对马丁路德来说，圣经是信仰与救恩问题上，唯一真确无误的权威。就这观点，路德反对教皇的权威、教会会议、赎罪券和罗马天主教的圣礼。路德说：「信仰的信条不是根据天使，而是根据圣经，此外别无根据。」圣经具备权威性，因为圣经是圣灵所作的见证。路德认为圣经是「神赐给教会的书卷」。在他的创世记注释的引言中，他称创世记为「圣灵的圣经」。

路德对圣经的解释，着重关于基督的讲论，因此，他称雅各书为《禾秸的书信」。他特别看重罗马书、加拉太书和以弗所书，因为这些书卷都是单纯的福音，而且论及关于基督的教训。路德也质疑所罗门作为传道书的作者，他又认为，以斯帖记不应该列入旧约正典。

路德对于圣经的解释，建立了不少有用的原则。（Ⅰ）要根据圣灵的亮光，重要的不单是律法的字句。（Ⅱ）历史背景相当重要。（Ⅲ）作为「律法」的旧约，与作为「福音」的新约的分别，必须加以确认。（Ⅳ）统一圣经的主题就是基督。（V）按字面解释圣经相当重要；寓意解经（allegorical interpretation）是「猴子戏」（monkey tricks）。

慈运理的看法

慈运理也确认圣经的真确无误。他称圣经为「能力的确据」（the certainty of power），意思是说「这些话语会照所说的实行」。慈运理是因为读伊拉斯姆的希腊文新约归主的，他因而否定罗马天主教会的权威。在救恩事情上，圣经是唯一的权威。慈运理非常认真地研究圣经。他除了确认圣经的权威，更从马太福音开始，

以释经为讲道内容。「作为改革者，他坚守一个原则……一切争论的事情，都要照神的话语解决。慈运理的作风是，他的一切行动都依照圣经的教训，他用圣经的论据来回答敌对者，无论对方是罗马天主教、路德派或重洗派。慈运理努力建立他的神学，和一个按照神话语的教会，他的努力并不下于路德。」

慈运理有一个重要的观点，就是神的话语是清楚明白的，是普通人可以理解的。慈运理宣告，圣经「本身是完全的，圣经的启示是为了人的好处」。解释圣经并不需要任何教会的人员——无论是教皇、神甫或教会的会议。解明圣经是圣灵的工作。此外，谦虚、祷告的心灵和不存成见的心胸，都是解释圣经的条件。圣灵会按照这些条件，光照读者，明白圣经的意思。

加尔文的看法

加尔文确认宗教事情的最终权威是圣经，而不是教会。圣经是在任何时候，对所有人的权威。他确认默示的权威，因为他说，人的责任是要接受「所有在神圣圣经之上的话语，绝无例外」。

加尔文曾被称为「解经之王」，「十六世纪最伟大的解经家」，和「正意解经的创始者」。有人又称加尔文为第一个采用科学方法的解经家。加尔文几乎对每一卷圣经书卷，都作过健全的注释，他也在自己的著作《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*）中，解说自己的神学思想。他也发表了以下几项解释圣经的重要原则。（Ⅰ）必须有圣灵的光照，圣灵的光照预备解经者去解释圣经。（Ⅱ）寓意解经（allegorical interpretation）是属撒但的，导人离开圣经真理，理应摒弃。（Ⅲ）以经解经。这包括了按字面解经，让圣经说它要说的话，研究圣经的文法——字词的意义、上文下理和按一般的题目，以经文对比其他经文。

改革者的基督论

加尔文和慈运理所依从的，都是正统的基督论——基督是一个位格，有人、神两性，二性并不混淆。但在此，路德有不同的观点，他认为在圣餐中，基督是真正临在；他又认为，基督的人性是具有某些神的属性，如无所不知、无所不在及无所不能等。

但这观点的问题是，它并未能对基督的两种本性加以恰当的区分。

改革者的人论

改革者的观点

路德和加尔文在人的全然败坏（total depravity）问题上的观点，大致相同——人在自己得救的事情上，毫无能力。二人都承认，因为人是全然败坏的，所以神救赎人的恩典，乃属必须。慈运理对此观点尤为认同。加尔文在日内瓦的继承人伯撒（Theodore Beza，1519 至 1605 年）认为，亚当是人类的元首（federal

head），因此，当亚当以人类的代表的身分犯罪，全人类都堕落了，而且都被玷污了；每一个在世上出生的婴孩，都在一种败坏的状况（depraved condition）下出生。

人的境况既是全然败坏，加尔文就否定自由意志之说。因为自从人堕落败坏，人的自由意志已经丧失。他认为人的意志是受限制的，人除了走向败坏，别无其他方向。可是，加尔文又认为，人仍要为自己的罪行负责，因为他是按自己的意志犯罪，而不是受外力的驱使而犯罪；此外，虽然人的理性受到损害，人还能够分别善恶，因此，人要为「不愿意行善，倒愿意行恶」负责。

全然败坏教义必然的结果，就是预定论（predestination）。路德、加尔文和慈运理都相信预定论。人因为败坏的结果，就不能亲就神，所以由神预定一些人得着救恩是必须的。

苏西尼派的观点

苏西尼（Faustus Socinus，1539 至 1604 年）跟随伯拉纠的观点，否定人的败坏。苏西尼认为，所谓人按着神的形象而造，并不是指德性上的完全而说，而只是指人对低下受造物的管治而说。虽然亚当犯了罪，但他的罪对其他人没有不良的影响，而人的道德本性，是完整地传给他的后代。今天的人犯罪，不是因为里面遗传的罪因，而是因为坏榜样。另一方面，苏西尼又说，所有的人出生时，都拥有亚当未犯罪时的本性，因此，人是有能力不犯罪的。

亚米纽斯派的观点

亚米纽斯（Jacobus Arminius，1560 至 1609 年）本来是一个严格的加尔文信徒，他在日内瓦跟随伯撒（Beza）学习。他在一次辩论中，宽得对手的论据比自己更强，他就改变初衷，改为提倡普救的恩典（universal grace）。他的立场基本上是属半伯拉纠主义，他否认原罪，反驳亚当的罪是会遗传到他的后代。他提到传到后世的，只是亚当罪的污染，而这种污染不过是一种软弱，这种软弱不足以要一个人接受定罪的。可是，这种污染也叫人不能凭自己的力量得着永生。人的堕落不会，也是不曾，令人不能走第一步去亲近神，由于神将先前思典（prevenient grace）赐给所有的人，以弥补人所承受的败坏后果，这样，人就可以在救恩上与神合作。

改革者的救恩论

预定论（Predestination）

加尔文宣讲恩典救恩的教义。救恩是源于神永远的计划。因为神是至高的，一切所发生的事情都是由神安排。加尔文也教导双重预定论（double predestination）。他说：「我们称预定论为神永远的计划，神已经凭自己的旨意定

下每一个人的终局。所有人被造的时候，境况都不相同，但有些人按预定的安排是有永生的，有些人是预定灭亡的。每一个人的被造都离不开这两个结局。可以说，他不被预定得着永生，就是被预定死亡。」预定论的教义，包括蒙拣选得着救恩，受责罚进入永远的灭亡；加尔文强调，两者都属必须。预定得着永生，完全是神的恩典，但受责罚只是因为人的罪过。

路德也认为预定论的教义，是必须的。他根据人的败坏和无能立论；慈运理则根据神的管治（providence），来建立他的预定观。

赎罪（Atonement）

改革者的观点：虽然基督教和罗马天主教都承认基督赎罪的重要性，但罗马天主教会是跟随亚奎那的教训，而改革者一般来说，是依循安瑟伦对赎罪的观点。按安瑟伦的教导，困着人的罪，神失去了他的尊荣，基督的死是要满足神的尊荣。而改革者认为，基督的死是要满足神的公义。基督亲身担当了罪所应得的刑罚，他是以这样的方法，来满足神的公义；对基督的救赎的回应，就是信心。借信心将信徒与基督联合，信徒因此得着基督的义，归在他身上。路德说，基督「用他的血救赎了我，因着无辜受罪和死亡，让我成为他的所有，在他的国度里、在他以下生活」。加尔文又说，基督的死是一种个别的赎罪（particular atonement）——他死只是为蒙拣选的人而死。

苏西尼的观点：苏西尼（Socinus）否定神的公义必须借着基督的死，才得满足的说法。他认为神能凭自己的旨意赦免罪人——不需要基督的赎罪。神可以凭着他的怜悯赦免罪人，而不需借着基督的死。神所要求罪人的就是悔改，和愿意顺服神的津法。苏西尼说，基督的死是一个顺服的榜样，好成为其他人的激励。

从而史上看，苏西尼的观点是属伯拉纠主义的。从近世看，他的思想可称为普救主义（Unitarianism）。

格鲁希乌派的观点：格鲁希乌（Hugo Grotius， 1583 至 1645 年）反对苏西尼的教训。但格鲁希乌又与改革者的教训不同，他所持的是治理说（governmental theory），他认为，神并不需要为罪接受完全的补偿，基督的死，其实是向神所付的一个象征抵偿（token payment）。神既然接受基督的死作为象征抵偿，他就将律法的要求放在一边。

按照新约的教训，基督的死本身就是要满足律法的要求，所以格鲁希乌的教训显然是错误的。

改革者赎罪的观点		
人物	**基督的死**	**神的工作**
苏西尼	不是必须。	神赦免罪是因为怜悯，而不是因为基督的死。
格鲁希乌	只是「象征抵偿」；完全的补偿是不必要的。	将律法的要求放在一边。
亚米纽斯	不是经对等同于罪，只是对弄罚的代替。	借着基督的死赦免罪，但将公义的要求放下。

路德	对罪作代替性的赎罪；满足神的愤怒。	义归与信徒。
加尔文	对罪作代替性的赎罪；满足神的愤怒。	义归与信徒。

亚米纽斯派的观点：亚米纽斯派神学思想的形成，主要是根据库西莱斯（Curcellaeus）及林博克（Limborch），他们都曾写书纠正苏西尼派的错误。他们认为，基督的死是旧约祭祀类比的实体，在旧约的祭把中，牲畜的死的意义是除掉罪的刑罚。基督的死是一种献祭，但祭物不是用来偿付亏欠，也不是用来满足对罪的公义的要求。按旧约祭把的类比，旧约的敬拜者，借着献上牲畜，满足了律法上的要求，而使罪得以去除。照样，虽然基督所受的，并不就是罪人所完全应得的刑罚，但神因为基督的死，应许赦免罪人。神放弃了他公义的要求。基督受死时，所忍受的不是人所应受的痛苦。基督的死，不过是对惩罚的一种代替。

按亚米纽斯派的观点，基督的死不是完全与罪等同，也不是一种代替性的惩罚（substituted penalty），而是对惩罚的一种替代（a substitute for a penalty）。代替性的惩罚要求的是两方面的价值对等，但是对惩罚的一种替代，在价值上可以较少。亚米纽斯派的观点和格鲁希乌的治理观点，有相似的地方，就是基督不是付出对罪完全的代价。

信心与行为

路德的观点：约在 1517 年之前，马丁路德因为读罗马书一章 17 节，得着恩典的亮光，此后他就离弃天主教的教义。路德有一个深深的信念，就是称义只是凭着信心（拉丁文 sola fide）。1517 年 10 月 31 日，路德在威登堡教室外，钉上他的九十五条，这件事可以视为宗教改革运动的序幕。他并且公开确认，救恩是凭着恩典、借着信心而得着，而不是依照罗马天主教会的神人合作论。结果，路德反对天主教会补赎和赎罪券的教义，和其他任何以人的功劳在救恩上是必须的观点。路德得着一个结论，只有神的恩典是人得救和称义的根基。他说，罪得赦免和相信的人能得着基督的义，都只能靠着神的恩典。

路德说，行为在救恩上没有功效。行为是救恩的果子，但不是救恩的一部分。他将「律法的行为」和「信心的行为」分开，律法的行为是未信时的行为，在救恩上是没有果效的，但信心的行为是称义的果子。这些美好的行为，都是根据十诫，路德说：「我们所有的十诫，是神圣道理的概要，说明我们可以怎样以整个生命去取悦神……没有在十诫以外的行为或事物是好的，是可以取悦于神的。」

加尔文的观点：约翰加尔文在因信称义道理方面的观点，大致上与路德相同。不过，加尔文更强调，称义是一种法律上的行动，称义就是神宣告有罪的信徒为义，这行动必须根据神白白的恩典才能实行。他与路德不同的，就是他救恩教义的开始，是强调神对罪人的拣选。加尔文说救恩的拣选是无条件的，「如果拣选是根据人的信心或行为，恩典就不是白白的，恩典也就不再是恩典了」。

加尔文根据雅各书二章 20 节教导说，行为的称义（justification by works）与义的归与（imputed righteousness）无关；而正如路德也教导过，行为只是要显

明称义的实在。加尔文所教导的，是一种「双重的称义」（double justification）。「基本上，称义是借着义的归与，被神接纳，但称义只能凭着信心；其次，结果就是称义是在人面前的宣告或彰显。这个就是行为的称义。」

加尔文为救恩的教义，建立了一个新的里程，就是他将称义与成圣连合。一方面，他将二者区分，但一方面，他将这两件事情都归于救恩的工作。凡没有靠着基督成为圣洁的人，基督均不称他们为义。根据加尔文所说，称义带来成圣。称义是白白的，成圣却是信徒感谢的回应。加尔文说：「没有人可以得着福音的恩典，除非他离开以前错误的生活，走在正路，全心悔改。」

亚米纽斯的观点：亚米纽斯教导有条件的拣选，这和加尔文无条件拣选的说法对立。亚米纽斯说，神拣选那些他知道将会相信的人得着救恩。神的供应是临到全人类。基督是为每一个人而死，不单是为被拣选的人而死。人虽然因为罪恶不能向神回应，神将先前思典分给一切的人，这叫一切的人能自由选择相信基督，或拒绝基督。信徒是可以抗拒圣灵，堕落回到世界，并且失去救恩。而坚守忍耐是维持得着救恩的条件。

改革者的教会论

路德宗的观点

教会：路德脱离罗马天主教后，就否定教会的无误性和圣职制度的不可取代性。路德教导，所有的信徒皆有祭司职分，这是圣经真理的一个重要的发现。路德说，「教会是所有在地上的基督徒的集会」。这个就是真教会，包括所有在信仰上与基督联合的信徒。路德使用「基督徒」（Christian）一词来说明教会的普遍性。路德虽然强调只有一个教会，但他也将可见的教会（visible church）和不可见的教会（invisible church）加以区分；可见的教会就是有圣道的宣讲和圣礼的施行，不可见的教会就是借着圣灵，和与基督的奥秘相通施行救恩的。

洗礼：路德教导圣礼只有两个，就是洗礼和圣餐礼，是神施予恩典的途径。这两个圣礼不是根据个人的信心，而是根据神的应许；不过，路德后来又教导，未信主的人也可从圣礼中得着益处。

路德对洗礼的观念和罗马天主教会没有显著的分别。他维持罗马天主教大部分的仪式。路德教导，洗礼对于救恩是必须的，而且洗礼能在人里面产生重生。路德强调，洗礼是神与人的协约，在这协约里，神应许赦免人的罪恶，继续施予恩典；而在人的一方面，他是答应神要过一个忏悔而感恩的生活（penitent gratitude）。关于洗礼，路德又说：「这是一个最严肃的命令，我们必须受洗，否则不能得救……这是我们最先被接纳进入基督教会的圣礼。」路德仍然坚持婴儿受洗，他说，虽然婴儿不能运用信心，但神借着他的先前恩典（prevenient grace），将信心实现在无意识的孩童身上。路德根据为万民施洗的命令（太二十八 19），来建立他的婴儿受洗教训。

圣餐：路德反对罗马大主教会的化质说（transubstantiation），化质说认为，酒与饼真正变成基督的身体和血。路德也强烈反对慈运理的看法，路德认为基督是

真正在圣餐中同在。他的观点称为同领说（consubstantiation），他认为虽然酒与饼没有改变，但基督的身体仍然「在、借着」酒与饼同在。

改革宗的观点

教会：路德宗和改革宗虽然都脱离了罗马天主教会，但他们彼此之间，对于那些事物应该保留，或那些事物应该去除，有着显著的分歧。「路德宗只除去天主教会中，那些圣经明文禁止的事情；但改革宗教会，走得更前，他们只保留天主教会中合乎圣经的事情。」

路德认为，教会应遵守所设立的礼仪；救恩是借着可见的教会临到人。可是改革宗信徒认为，救恩可以在可见的教会范围以外临到人。他们认为，圣灵能「随时，随地和随己意」去工作和拯救人。改革宗信徒更扩大对不可见之教会的解释：这是一个普世性的教会，没有人能看得见在所有时间、所有空间里的教会；直到基督再来，这教会才得完成；所以若要现在去分辨真信徒和假信徒是不可能的。

洗礼：改革宗认为，圣礼只在信徒有信心表现的时候，才向他们施行。因为神是借着圣礼赐恩典给人的。

改革宗相信，虽然洗礼是只向信徒施行的，但婴儿也应受洗，以表示他们是在圣约里面。婴儿受洗是一个表记，向父母保证，孩童是在约中。因为孩童是在约中，他们就有权利受洗。

圣餐：约翰加尔文反对路德的看法——认为基督在圣餐中是真实的临在；加尔文也反对慈运理，认为圣餐只是一个记念。加尔文认为，这礼仪只是为信徒而设；在圣礼中，基督是属灵的临在，将恩典赐给参加的信徒。虽然加尔文认为，信徒在圣餐中是领受基督，但这种领受，不是借着物质的酒与饼，而是借着灵里的信心去领受。所以未信的人领受酒与饼，便不能得着信徒在圣餐中所得到的益处。

重洗派的观点

教会：重洗派对教会的观点，在改革海派任何分支中，与罗马天主教的观点是差别最大的。重洗派这个名字，就是再一次受洗的意思。重洗派强调，教会只可由信徒组成。因此，由于婴儿是不能相信，所以，他们就不是教会一分子。重洗派与路德和加尔文也有分歧，重洗派坚持教会与国家应明确分开，故此一个必然产生的教义，就是不抵抗主义——他们禁止在战争中使用武器。有人甚至说，重洗派信徒不可服兵役，也不可执行司法任务。

重洗派主张过简朴的生活，他们主张根据登山宝训的教训去生活。重洗派非常着重教会的洁净，也注意执行教会的纪律，特别是针对那些苛待妻子的丈夫。他们也为了其他原因，执行教会的纪律。在教会史上，曾有一页不愉快的历史，就是他们不单被罗马天主教所迫害，甚至路德派和加尔文派也迫害他们。

洗礼：重洗派强调，只有信徒可以受洗，所以他们反对婴儿洗礼的功效。他们要求那些在婴儿时受洗的信徒，再受洗礼。在这方面，重洗派和慈运理也有分歧，因为慈运理是赞成婴儿洗礼的。洗礼只可以向那些清楚自己对基督信仰的人施行，「重洗派」这名字，就是从此而来，因为他们要求在婴儿时期受过洗礼的人，再次

受洗。有趣的是，洗礼的方式不是重洗派所强调的，他们有些人主张浸礼，有些人主张浇水礼。

圣餐：路德与慈运理在圣餐问题上的分歧，是众所周知的。路德接受基督在酒与饼的真实临在；而改革宗信徒相信领受酒与饼可以获得恩典；慈运理则认为，圣餐只是基督受死的纪念而已。路德是按照基督「这是我的身体」这句话的字面解释，而慈运理则说，饼不过是象征基督的身体。重洗派跟从慈运理的观点看圣餐。圣餐对重洗派信徒来说，是相当重要的，吃饼砍酒代表兄弟的相交，这可让他们得着力量，得着勉励，确信自己是一群得赎者，是「基督真正的身体」的一部分。圣餐的功用，是要坚固信徒内在的团结，让信徒在属灵分享和合一上得着共同的根据。

改革者对教会和礼仪的观点			
观点	**教会**	**洗礼**	**圣餐**
路德宗	所有地上的真信徒都是不可见教会的一分子。 可见的教会是指有圣道宣讲和圣礼施行的地文教会。	对救恩是必须的。 使救恩生效。 婴儿洗礼是必须的；神会在他们里面动工。	「同领说」，借着酒与饼同领基督的身体。
改革宗	普遍性的教会在基督再来时才完成。 在教会以外可以得着救恩。	是信徒信心的标记。 婴儿洗礼是必须，也是立约的标记。	在灵性上领受了基督同在，并从中获得恩典。
重洗派	教会只包括信徒（婴孩不是教会一分子）。要借着纪律来保持教会的洁净。	洗礼只是为信徒。反对婴儿受洗。	只属记念。 饼和酒只象片基督的身体和他的死。 没有恩典的赐予。

改革者的神学观			
教义	**路德**	**加尔文**	**慈运理/重洗派**
圣经	是信仰和救恩唯一真确无误的权威。圣经是指向基督。	是最后权威，而不是教会。第一位用科学方法释经的人。	慈：是真确无误的权威--一切施行均需源于圣经。圣经的事情是会实现的。普通人也能明白圣经
预定论	所有事情都是神所定的。	由于人的败坏，所以预定是必须的。	预定是根据神的管治。
基督	在圣餐中，他的人性增添了神性，如无所不在。	正统观点；一个位格有两种本性，二性并不混淆。	正统观点；一个位格有两种本性，二性并不混淆。
人和罪	人是败坏的，人不能自己获得自由。因罪的缘故，恩典是必须的。	人是败坏的，人不能自己获得自由。因罪的缘故，恩典是必须的。	人是败坏的，人不能自己获得自由。因罪的缘故，恩典是必须的。
赎罪	基督代替性的死是为所有人的。	基督代替性的死是为所有人的。	基督代替性的死是为所有人的。
救恩	借信称义，不是靠着行为。	借信称义是神的一种法律行为，将义归与信徒。是基于无条件的拣选。	基督的死是代替性的死，为原罪和实际的罪而付出代价。是根据永远的拣选。
教会	所有信徒皆有祭司职分。包括所有在地上的信徒。	救恩可在教会以外获得。有可见和不可见的教会之分。	重：教会只包括信徒；婴孩不在其中。教会与国家应分开。信徒都是和平主义者。
洗礼	传达恩典。带来罪的赦免；在救恩上是必须的。婴孩要受洗。	只为信徒受洗，但小孩子是为表明在约中。	慈：婴孩受洗。 重：只给信徒受洗；不为婴孩爱洗。
圣餐	基督真实同在。	传达恩典。参与的信徒借着信心分享基督。	慈：只作记念。饼是基督的象片，但不是他真实的身体。

（31）现代神学

十七世纪至二十世纪的神学发展，称为「现代神学」（Mdern Theology），这就是本章题目之由来。

现代教会和当代（专指二十世纪）的神学教义发展，是有一些明显复迭的地方。但本章只着重介绍由宗教改革运动后所产生的重要神学观点。在本性纪初才发展的专门和独特的神学思想，会在本书第五部分，「当代神学」一章中详细讨论。

圣约神学（Covenant Theology）

圣约神学是宗教改革运动的自然结果。圣约神学特别是经由慈运理、布连格（Bullinger）、加尔文和科克由（Cocceius）等人的神学著作中发表的。虽然这些人没有直接谈及今天所称的圣约神字，但他们的神学思想，为后世所称的圣约神学奠定了基础。已色的改革宗神学家荷列比乌（Johannes Wollebius，1586 至 1629 年）和清教徒艾穆斯（William Ames，1576 至 1633 年），对圣约神学的发展，都留下很大的贡献。科克由（Cocceius，1603 至 1669 年）是艾穆斯的学生，他是将圣约神学加以系统化发表的人。

圣约神学包括两方面的主要内容：行为的约（covenant of works）和恩典的约（covenant of grace）。旧约虽然没有明显提及工作的约，却加以暗示。从圣约神学家看来，神在人类堕落之前，是与亚当建立了一个约；在此约中，神应许在考验期内，亚当会因顺服而得着永生，也因不顺服而死亡。在考验中，亚当是作全人类的代表（federal head），要是他顺服，他就可以得着义，将福气传给全人类。但结果他犯罪跌倒，故此亚当的不顺服就传给全人类——所有人都生在罪中，在罪的权柄以下。

人类堕落犯罪后，神与亚当建立了另一个约（亚当是代表全人类）。在此约中，神按照他丰盛的恩赐，应许所有相信耶稣基督的人都得着永生。基本上，恩典的约是根据救赎的约的；这救赎的约是在亘古以前由三位一体神所定，由父差遣子，而子也同意要借着他赎罪的死，为全世界预备救恩。恩典的约可理解为救赎的约的施行，但只限于蒙拣选的人。

路德宗的神学（Lutheran Theology）

十六世纪路德思想兴起以后，路德宗神学受到新亚里斯多德派（neo Aristotelian）思想的影响。这种思想，在德国的大学建立了稳固的地位。但这却没有破坏路德宗的教义。有一位皇室礼拜堂的德国牧师施本尔（Philipp Jakob Spener， 1635 至 1705 年），带领起一个敬虔运动，对这种学院式的方法学作出回响，呼吁人注重个人的属灵经验。十八世纪，德国数学家兼哲学家渥尔夫（Christian Wolff，1679 至 1754），将路德宗神学引进理性主义的道路，他说，未经实证的事情是不可以确认的。他尝试使信心和理性和谐，但结果是理性成为最

后的权威。

宗教改革运动之后，路德宗神学掀起一个潮流，它的神学根据是惟靠圣经（*sola Scriptura*）——就是说，只有圣经是基督徒可倚赖的权威。这真理令路德在 1517 年脱离罗马天主教后，也继续领导路德宗神学，直到十七世纪。

宗教改革后，路德宗神学核心的另一个重要教义，是对称义的解释。路德和他的跟随者，都认为称义是根据基督受死的功劳，而死是为了赎罪。1530 年的奥斯堡信条（Augsburg Confession），解释称义是「赦免罪人，称他为人；而这是根据另一个人的义，就是基督的义」。

路德宗发展的第三个重要教义，是惟靠信心（*sola fide*），意思就是人得着救恩和神的称义，是借着信心。

改革宗神学（Reformed Theology）

改革宗一名，是将加尔文的教义和路德与重洗派的教义加以区别。改革宗神字是建基于约翰加尔文的《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*），尽管在改革宗的传统里，也有着相当大的显著差异。这时期最大的贡献，是产生了各种伟大的教义问答和信条。第一瑞士信条（First Helvetic Confession，1536 年）是由布连格（Johann Bullinger，1504 至 1575 年；慈运理的继承者）及其他人所编订的，这信条代表了瑞士各省的改革宗教信仰。第二瑞士信条（Second Helvetic Confession， 1566）是由布连格所写，以拉丁文、德文和法文出版，此信条有着更广泛的影响。海德堡教义问答（Heidelberg Catechism，1563），直至今天仍有广泛的影响。

加尔文的《基督教要义》，也在英国清教徒和独立的长老会中得以立足，就是称为特别浸礼派（Particular Baptists）的重洗派，也根据改革宗的神学立论，以表明他们特别着重救赎的道理。韦斯敏德信条（Westminster Confession of Faith）更是英国改革宗信仰的标准教义。

改革宗神学的影响，也伸展到荷兰，也许改革宗在荷兰所得到的近期信徒最多，如巴域克（Herman Bavinck，1895 至 1964 年）及该柏尔（Abraham Kuyper， 1837 至 1920 年）；该柏尔是阿姆斯特丹自由大学（Free University of Amsterdam）的创立人，他也是荷兰的首相。改革宗传统中继之而起的二十世纪著名人物，有苏格兰的俄尔（James Orr）和英国的华菲德（Benjamin B. Warfield），麦根（J Gresham Machen）及温狄尔（Cornelius Van Til）。

改革宗神学的核心，是多特大会教规（Canons of the Svnod of Dort 1619），那是对抗辩派（Remonstrance）的回应——抗辩派是亚米纽斯（JamesArminius）的教义。在多特大会（Synod of Dort）中，加尔文主义的内容可以总结成以下五点：（Ⅰ）人的全然败坏；（Ⅱ）救恩无条件的拣选；（Ⅲ）有限赎罪（只为蒙拣选者）；（Ⅳ）不能抗拒的恩典（irresistible grace）；（V）信徒蒙保守。

自由神学（Liberal Theology）

自由神学（Liberal theology，也称为现代主义（modernism））的根源，可追溯至十八世纪的德国时代。一般都认为康德（Immanuel Kant．1724 至 1804 年）是现代自由主义宗教之父。康德否定神存在的论据，他认为人可以凭理性认识神，这种方法是启蒙运动的结果。启蒙运动认为，传统和圣经权威，都是可质疑的，他们高举理性的功效。士来马赫（Friedrich Schleiermacher，1768 至 1834 年）强调宗教的「经验」（feeling），将神学思想带到一个新的论题。士来马赫使现代神学能与现代思想相融，他认为宗教不能以信经来确定，但可以用经验的表达来加以确认，就如艺术、文学或其他表达方式。士来马赫将宗教定义为：「绝对依附的经验」（the feeling of absolute dependence）；相反地，他将罪确认为一种自私的、世俗的沉沦。黑格尔（George Hegel， 1770 至 1831 年）将自由思想带导至另一个方向。黑格尔将进化的经验带进历史中（及宗教里），他教导历史是对立的运动（正命题与反命题）和二者混成结果（综合命题）的相汇。不少人都认为，黑格尔的哲学曾大大影响了包珥（Ferdinand C. Baur， 1792 至 1860 年），和威尔浩生（Julius Wellhausen，1844 至 1918 年）的圣经批判学研究。高等批评学因此产生，对于传统有关圣经书卷作者的观点大表质疑。

自由神学的纲领大概如下。强调人的理性和经验：宗教信仰必须经过人类理性，和科学发现的考验；基督教必须迎合现代世界。圣经不是一本真确无误、权威的书：圣经是一些人的经验记录；圣经中具备榜样例证，而不是具有教义上的价值。自然和超自然没有区分：神和人、人和动物、基督和人的区分都不被重视；这观点若按逻辑推论的结果，就是泛神论。

自由主义是以一种乐观的态度来看生命，但它的影响力已随着第一次世界大战的结束而消逝；此后所兴起另一个新的宗教方向，称为新正统主义。

新正统神学（Neo-Orthodox Theology）

新正统主义（neo-orthodoxy）虽然可说为「新」的，但它并不「正统」。新正统主义是对自由主义没落的一种反应。第一次世界大战的发生，证实了自由神学否定罪和肯定人性本善的虚谬。巴特（karl Barth，1886 至 1968 年）弃置了他的自由神学，尝试寻找真理；他仔细研读圣经。已特在 1919 年出版的《罗马书注释》（*Commentary on the Epistle to the Romans*），可算是新正统主义的诞生。新正统主义离开了自由主义，但这派系所包含的神学见解，也相当分歧。

祁克果（Soren Kiekegaard 1813 至 1855 年）是丹麦的哲学家和神学家，他强调经验对神学的重要性，这观点后来被新正统主义神学家加以发挥。祁克果否定他本国人民的冷酷正统；他们口头上顺从信经，也自然而然被认为是基督徒，因为他们都是国家教会的会友；但祁克果认为，生命不是相信教人，而是经验与承担。自由主义教导神的内蕴性（immanence），但祁克果教导神的超越性（transcendence），因此，人是不容易认识神。人要寻找神，必须踏进一步「信心的跳跃」（leap of faith）。祁克果的神学〔也称为「绝望的神学」（theology of despair）〕正好标志着存在主义的诞生，存在主义所强调的是以个人经验作为

实体的标准。

巴特跟从祁克果的路向，确认一位超越的神，又强调宗教的经历。巴特认为，神不能客观地被人认识，因为神是超越的。神必须借着经验主观地被人认识。（巴特的观点，将会在本章及第 5 部分：「当代神学」中讨论。）卜仁纳（Emil Brunner，1889 至 1966 年）以他的基督论而闻名——他否定自由主义对基督的观点，他认为要认识神，个人的相遇（encounter）是极为重要。他的教训中出现了「危机神学」（crisis theology）这个字眼，这是说，神是在危机中与人相遇。尼布尔（Reinhold Niebuhr，1892 至 1971 年）是底特律劳工阶层地区的一位牧师，他所强调的是社会伦理学。布特曼（Rudolf Bultmann， 1884 至 1976 年）否定圣经的可靠性，他说，圣经已被教会的观点所掩盖，圣经中不再是关于神和基督的真实的教训。他的思想曾经影响了不少神学家，所以，他的看法有布特曼主义（Bultmannism）之称，这名称就代表了新正统主义的一个流派。

新正统主义的重要纲领如下。圣经不是神的启示，圣经只是启示的见证：圣经不能客观地等同于神的话语；神的启示不是在话语上。耶稣基督是神启示的焦点：人与神相会，就是与耶稣基督经验上的相遇。圣经中的事件如基督的复活，都被称为故事（*geschichte*），这是相对于历史（*historie*）的。故事（*geschichte*）是指神的超越的、经验的真理，这种真理不受历史（*historie*）现世特征的真理和谬误所影响。历史（*historie*）是可让时间去验证的，因此，在较低层面的经文是会发现错谬的地方。故事（*geschichte*）是不能在历史上验证的，因此，在较高层面的经文，是不会发现错谬的地方。圣经的记载是否发生于真实的时间和空间，并不重要；但圣经的确记载了不少神话（myths）或英勇故事（sagas），并不影响它高层次的意义和效用。神是超越的，是「另位」的（wholly other）。人和神之间是有天渊之别，因此，人要与神交往，就必须经过「信心的跳跃」。

总　结

以上就是历史神学的探讨，是将过去神学家应保存的优点，和应避免的错误，介绍给现代的基督徒。我们必须将所有教义，在神话语亮光中加以验证，因为圣经是要这样叫我们得着益处（提后三 16 至 17）。

现代教会的神学观点					
比较	**圣约派**	**路德宗**	**改革宗**	**自由主义**	**新正统主义**
支持者	荷列比乌(J.Wollebius) 艾穆斯(Wm.Ames) 科克由(J.Cocciius) 当代支持者	马丁路德(M.Luther) 路德宗神学家	加尔文(J.Calvin) 该柏尔(A.Kuyper) 华菲德(B.B.Warfield) 当代改革宗神学家	康德(I.Kant) 士来马赫(F.Schleier-macher) 黑格尔(G.Hegel) 其他自由主义者	巴特(K.Barth) 祁克果(S.Kierkegaard) 布特曼(R.Bultmann) 其他新正统主义神学家
特征	行为的约就是过顺服的生活。 岩层典的约就是过信心的生活。	惟靠圣经。 惟靠信心。 信徒是根据基督的死，凭着信心而称义。	人的全然败坏。 无条件的拣选。 有限的赎罪。 不能抗拒的恩典。 圣徒的持守。	强调人的理性和经验。 圣经有谬误。 乐观主义的人观。	强调经验。 圣经有谬误：圣经只是启示的见证。 圣经中的事件是「神话」

第 4 部分　教义神学

（32）教义神学导论

区别

「教义神学」（dogmatic　theology）一词常与「系统神学」（systematic theology）混淆，也常被人用作系统神学的同义词。石威廉（William　G，T Shedd）曾写了三册名为《教义神学》（*Dogmatic　Theology*）的系统神学，将「系统」和「教义」二词互用。以下的定义，虽然能将教义神学和系统神学区别，但普遍来说，「教义神学」这名词在德国和荷兰比较常用，而「系统神学」则流行于英国和美国。

定义

教义（dogma）这个字，是来自希腊文和拉丁文，意思是「所持的一种主张」，也表示「由教会正式承认，并权威地公布出来的神学，和宗教规条体系。」伯可夫（Louis　Berkhof）将教义定义为：「是由圣经而来的一种规条，由教会正式界定，并且申明是依靠神圣的权威订立的。」在历史上，很多教会会议曾尝试去解决一些神学上的问题，将真理从谬误中区别出来，因此，这些教会会议就建立起一些教条，称为「教义」（dogma）。由于教会正式确定这些教义，它们就成为对基督徒的一种约束。重要的是，「教义」这个名词在开始时，不单着重圣经的明训，也着重从教会及权威而来的决定。

「教义神学」（dogmatic　theology）一词，最先是由来恩哈特（L Reinhardt）于 1659 年，用作一本书的名称。教义（dogma 或 dogmatics）这词是在宗教改革后才被广泛使用的，用来指「那些由教会正式订定的信仰条文」；因此，这名词也可指罗马天主教会、改革宗教会（Reformed　Church），和其他教会的教义神学。

石威廉的《教义神学》将教义（dogma）定义为：「（Ⅰ）由圣经的注释产生出来的一个规条命题。（Ⅱ）教会的教谕（decree）或决定（decision）。至于它的权威性，前者是神圣的，后者是人为的。」这个定义将教义神学，从系统神学区别开来。系统神学不需要教会权威性的认许。很多系统神学的著作，并没有得到教会或教会组织正式的公认（official　sanction），或批准才写成；而教义神学虽然差不多以相同的纲领和方向，讨论与系统神学相同的教义，它却有一个特定的神学立场和被教会所认可。

伯可夫解释教义这个字，是指「规条的陈述或订定，是受到它们的基督徒群体所确立的真理，并且带着权威。」所以，多个世纪以来，不同的基督徒群体——教父、罗马天主教会和宗教改革者——都根据自己对圣经的理解，确定自己的教义。巴特（Karl Barth）将教义定义为：（一些被教会认可，及公开认信的规条命题，这些是付载在教会的信条（Chuch Symbols）之中，并且带着相关的权威。」这个定义可帮助我们理解教义，教会在教义中的权威性。

伯可夫为教人这个名词，提供了对教义神学最佳的解释：「教义神学，是有系统地去处理，圣经中的规条真理，特别是那些被教会认信的真理。」

权威

罗马天主教的观点

罗马天主教会的教义神学，一方面承认圣经的权威，但同时也重视传统，及教会对教义所下的正式决定。近年来，罗马天空教神学家如拉奈卡尔（Karl Rahner），就提出了教义要经过生命的经历，而不单是对信经的陈述。

基督教的观点

根据基督教（Protestant）的传统而写的教人神学著作，无论属加尔文派（Calvinistic）、亚米纽斯派（Arminian）、圣约派（Covenant），或时代论（Dispensational），都是以圣经，而下是以教会作为权威。若遇到有所争论之处，都只从圣经中寻求解答，而不是以教会会议来决定。至于保守神学（conservative theology），它不接受在教义建立过程中教会的权威，所以在过去两个世纪中，同样拒绝以理性主义（ratioanlism）作为权威。

在以下几章中，将会谈到加尔文派、亚米纽斯派、圣约派，时代论及天主教的各类神学理论，这些都可归在「教义神学」这个部分里，每个神学系统都能反映出一个特别的教会团体、或一个以基督为名义的运动，在神学上的观点与解释。

（33）加尔文神学

当我们谈及加尔文的思想，就一定要谈到改革宗信仰。今天人若提到「改革宗」（Reformed）一词，自然会将它与加尔文思想连在一起。从历史角度来看，「改革宗」一同把加尔文派教会，与路德宗教会及重洗派的传统区别出来。加尔文主义也称为改革宗信仰，它源自约翰加尔文的著作，特别是《基督教要义》（*Institution of the Christian Religion*）一书。加尔文神学的核心是神至高的主权；其他教义都隶属于这个大前提下。加尔文神学曾在欧洲，英国及美洲，很多教会的信仰宣言中出现，历多个世纪之久。

加尔文神学的历史发展

约翰加尔文及基督教要义

约翰加尔文（John Calvin，1509 至 1564 年）生于努瓦永的皮卡顿，该城离巴黎东北只有六十里。他十四岁就进入巴黎大学，学习担任神甫；但他最终因与主教冲突而退学，转修法律。他学习拉丁文、希腊文及希伯来文，进步很快。大约于 1533 至 1534 年，他因接触基督徒（Protestant）而改信基督教（但此事并无详细记载）。当时加尔文反对「迷信教皇」，因而被起诉、下监，但最后也获得释放。稍后，他逃到瑞士的巴色，在那处开展了广泛的文字事工。1536 年，加尔文出版了《基督教要义》的初版（当时他只有二十六岁）；此书的原著乃用拉丁文写成，后来加尔文再将它翻译成法文。而且他不断修讨，到 1559 年，此书的第四版最后修订版面世时，内容已由原来的六章增至八十章。

加尔文在瑞士日内瓦结交了改革领袖法惹勒（Guillaume Farel，1489 至 1565 年）。他继续丰富《基督教要义》的内容，自己也逐渐成为改革派的领袖。加尔文及法惹勒开始在日内瓦教授改革宗神学，却遭到禁制。他逃往斯特拉斯堡，住了三年（1538 至 1541 年），在法国难民中当牧师。1541 年，由于政治的转变，他重返日内瓦，又与法惹勒一起工作。加尔文以牧师及社会领袖的身分，去模造政治与宗教的合一。他为社会颁布严格的道德规律，同时又发展日内瓦的商业，使之成为繁华都市。加尔文也是一位多产作家，他曾为圣经的四十九卷书写过注释；又编写小册子，及不断增订《基督教要义》的内容。

加尔文神学的推广

约翰加尔文的教义迅速传遍欧洲。他的影响力也就不胫而走。1563 年，加尔文的一些朋友写了一本《海得堡教义问答》（*Heidelberg Catechism*），此书影响了荷兰、德国及美国的改革宗教会。1561 年，狄百利（Guy de Bray）写了《比利时信条》（*Belgic Confession*），此书成为荷兰改革宗教会的信仰标准。1618 至 1619 年召开的多特大会（the Synod of Dort），否定了亚米纽斯主义（Arminianism）及抗辩派（Remonstrants），但再次肯定了《海得堡教义问答》及《比利时信条》中加尔文的教义。

前面所提及的时期里，加尔文主义的影响力已掩过了路德。加尔文主义以长老宗教义的姿态，传到苏格兰；又从苏格兰影响至英国的清教徒。诺克斯（John Knox，1505 至 1572 年）就是苏格兰的改革领袖，他曾在日内瓦向加尔文学习，之后就回去领导苏格兰，正式反对教皇的权威；并且采纳加尔文式的信条。加尔文主义在英国也甚为盛行，因为它正是英国教会三十九条款（Thirty-Nine Articles，1563 年）背后的神学精神。清教徒也是在英国推动加尔文神学的主要力量；他们建基于丁道尔（William Tyndale）及诺克斯的作品，努力去净化英国教会。

美洲的殖民，也把加尔文主义带到北美海岸，成为韦斯敏德信条（Westminster Confession）的准则，日后就成了长老会的教义。

加尔文主义最终也令欧洲及美洲一些出色的学者，及基督教领袖冒起。在欧洲，有后来成为总理及加尔文派学者的该柏尔（Abraham Kuyper）；在苏格兰，俄尔（James Orr）以著作维护加尔文主义；在美洲，有贺智（Charles Hodge）及贺得治（A. A. Hodge）、石威廉（William G. T. Shedd）、麦根（J. Gresham Machen）、华菲德（Benjamin B. Warfield）人温狄尔（Cornelius Van Til）等人兴起。

多特大会（The Synod of Dort）

在荷兰，亚米纽斯（Jacobus Arminius）的跟随者，与加尔文派发生了争论。他们抨击加尔文对预定（predestination）及定罪（reprobation）的教训。于是国家首长于 1618 年召开会议，要解决这问题。但亚米纽斯没有出席答辩，反而聚集了一群抗辩者（Remonstrants）宣告其教义；但这些教义都被定为不当。此会议又重申《海得堡教义问答》及《比利时信条》。以下数点综合了在多特大会中被肯定的教条。

关于神圣的预定：所有人都因亚当犯罪而有罪，活在咒诅之下；但神透过基督的死，为人预备了救赎。但由于神永恒计划的拣选及定罪，只有某些人得着信心的赏赐，而某些人却得不着。拣选是无条件的，它不是基于神的预知；而是神按至高的旨意，行使主权，去拣选某人得救，这是发生在创世以前，而且纯然是出于恩典，不被拣选的却要被定罪。然而，神却不是罪恶的源头者。

关于基督的死：基督的死具有无限的价值，足以拯救整个世界。但他代赎的死，只会临到被拣选的人。

关于人的败坏及向神的回转：人是按神的形象被造的，但因着亚当犯罪，全人类都败坏了。罪已经传给全人类，所有人都生在罪中的，都是可怒之子。因为人不能自救，神就透过圣灵的工作，为每个被拣选的人完成救赎。那些在永恒中被选的人，神会按时候呼召他们。而认识救恩的信心本身已是一种赏赐。

关于圣徒蒙保守：神一定会释放他所呼召的人脱离罪的控制与奴役。因为神是信实的，所以他必一直保守信靠他的人。

韦斯敏德信条（Westminster Confession）

查理一世（Charles I）统治英国时期，政治上的风暴引致韦斯敏德信条的诞生。查理欲将监督制度在苏格兰的教会里施行，令其崇拜礼仪依从英国的《公祷书》（Common Book of Prayer），但他遇到很大的阻力。随后内战爆发，克伦威尔（Oliver Cromwell）领导清教徒战争获胜，查埋被斩首。1643 年，英国国会指派韦斯敏德会议（Westminster Assembly），去草拟英国教会的信条，由 1643 年至 1649 年间，有 121 位英国清教徒传道人，共花了 1163 天来讨论。信条终于在 1646 年完成，称为韦斯敏德信仰信条（Westminster Confession of Faith）。此信条确定了加尔文信仰的地位，否定了「亚米纽斯主义、罗马天主教及分离主义的错谬」。

以下是韦斯敏德信条数点概括说明：

圣经：六十六卷新旧约圣经，都被认定是「神圣默示、具权威性，及充分地可作信仰和生活的无误法则」。至于罗马天主教的传统、次经，及人文主义均被否定。

神：神的本体是无限的，神以圣父、圣子及圣灵的形式出现。他是绝对至高无上的，他在永恒中运用自由意志，命定各样要发生的事情。三位一体神在六日之内，从无有创造了世界。在他的保守中，万物都因他至高的主权而得以保守。

人：人从原先「义」的境况中堕落，并且死在罪中。这罪及死都归到所有人。起初神与亚当建立了一个行为的约（covenant of works），但亚当犯罪后，神便与人订立恩典的约（covenant of grace）。人在罪中，失去了愿意实行属灵美事的一切能力。

基督：耶稣基督与父同一本质，他由童贞女所生，既有神人的身分，作为中保献上完美的祭，基督为神所赐给他的人类建立和好。

救恩：神透过他的道及他的灵，呼召他所预定得永生的人。他更新他们的灵，引他们归向基督。因此，救恩是完全出于恩典。神以信徒为无罪，称他们为义；接纳他们为儿女；使他们成圣。得救的信心是基督的灵赐予人的礼物；悔改应该是与得救的信心一起传扬的教义，善行是真实信仰的果子。

保守：神所救拔的人，永不会完全地，或最终地离开恩典，他们可蒙保守，直到末了，永远得救。

保证：惟有真信徒才获得保证，活在恩典中。不信者则得不着这个保证。

敬拜：神是配得人尽心、尽性、尽力，去敬畏、爱、赞美、呼求、信靠及服侍的。受敬拜的也只能是父、子及圣灵，此外没有其他。祷告也只能献给神。合理的立愿，也可以是敬拜的一部分。

公民义务：信徒应该为神所委派作掌权的人代祷，也可蒙召作地方官员。

离婚：婚姻是一男一女之间的事，若有通奸或淫乱事情发生，受害的一方可提出离婚。

教会：大公教会或普世教会，是由所有被拣选者组成的。有形的教会，则由那些公开认信的人组成。敬拜神的时候，所有信徒都与基督联合，也是活在一个神圣的团契中。圣礼是恩典的约的印记，每种圣礼都有属灵的含意，或礼仪上的契合。洗礼是一种圣礼，也是恩典的约的一个标志或印记。洗礼的形式是可将水倾倒，或浇洒于人身上。圣餐是属灵的滋养，能让人在基督里成长；圣餐不会带来罪的赦免，它只是一个纪念仪式。基督已授予教会人员权柄，让他们制订教会的纪律；教会若要有良好的管理，就必须有议会或宗教大会。

死及审判：死后，肉身便归尘土；但灵魂会立亥归回神那里：义人会被接进天堂，而坏人则被送到地狱。基督已获得一切的权柄，以公义审判世界。

加尔文神学的五项要点

加尔文本人没有提出所谓「加尔文思想的五项要点」（Five Points of Calvinism），这些都是起源于多特大会（1619 年）；也是在该世纪以后对加尔文思想特色的确定。此五项要点主要反映出神有至高主权。这是加尔文神学的核心，它强调神的主权及恩典，也强调人的堕落及罪恶。通常人称这五项为：全然败坏

（total depravity）；无条件的拣选（unconditional election）；有限的赎罪（limited atonement）；不能抗拒的恩典（irresistable grace）及圣徒蒙保守（perseverance of the saints）〔神学家简称这五点为 TULIP（郁金香），这是根据每条教义首个英文字母所拼成的〕。

这五项观念是按逻辑排列，而且互相关连。人若是全然的败坏，他就不能主动地回应神；神必须透过无条件的拣选，呼召人得救。为了这些人，他以基督之死和圣灵的呼召，来保证他们得救；他并且保守他们，得到所应许的永生。附表及以下的讨论，将提供更详尽的解说。

加尔文神学的教义观点

以下的讨论，可确定今天一般所称加尔文思想的重大教义，也加进了加尔文教义的一些陈述。人都承认，加尔文神学在数个世纪内，已经过一些修改。这里所表达的，是今天一般加尔文派的观点。这些都是从加尔文的著作抽取出来的。（若要进一步研究，可参看第 30 章——改革宗神学。）本章并非要学习加尔文神学的所有课题，有兴趣的读者，可参考尼韦尔（Wilhelm Niesel）的《加尔文的神学思想》（*The Theology of Calvinism*）。本章目的只在简略介绍加尔文思想，与亚米纽斯主义及其他教义系统的基本分别。

神的至高主权

神至高主权的教义，是整个加尔文思想系统的基础。「加尔文断言，神的主权是至高无上的。他拥有绝对的及不容争辩的权柄，在一切受造物之上，没有一事或一物不隶属在他的主权之下。他不单是创造者，也是维持者（upholder）；从时间的起始到终结，他更是万事万物的铺排者（disposer）。」

加尔文思想五项要点	
教义	**解释**
全然败坏	因着亚当的堕落，全人类都受到影响；所有人都死在过犯及罪恶中。人本身没有能力自救。
无条件的拣选	因为人已死在罪中，他没有能力主动回应神；因此，神从亘古已拣选了一些人得救。拣选和预定都是无条件的，这不是基于人的回应。
有限的赎罪	因为神决定了某些人得救（这是神无条件拣选的结果），他就决定基督需要为被拣选的人受死。所有蒙神拣选及基督为他而死的人，将要得救。
不能抗拒的恩典	那些蒙神拣选及基督为他而死的人，神会透过不能抗拒的恩典，此他归向自己。神令人愿意归向他；当神呼召，人就作出回应。
圣徒蒙保守	神所拣选及透过圣灵引领归向他的人，都会持守信仰。没有一个被神拣选的人会失落，他们都是永远稳妥的。

加尔文认为神的照管可从三方面显明：（I）神维系整个受造本体——若没有他，一切就要瓦解；（Ⅱ）神每天将生命和能力赐给万物，好叫万物能讨神喜悦——若没有他，无一物能有生命及得以存活。（Ⅲ）神引导万物，直到所命定的终局。加尔文进一步教导，纵然神维系和引导整个世界及每一个人，但他的护佑，是特别集中在他要彰显自己神圣旨意的教会中。虽然如此，加尔文却也认为，神圣的主权并没有废弃人的责任。神给人有理智，有意志，人就要为他的决定负责任。另一方面，人的责任却不能废去神的主权。神并不是单单等待人的决定，然后才行动；相反，神胜过人的行动和决定，以完成他的目标。简单来说，神不会受任何环境所控制。一切都出于他的旨意；因此，神可以决定一切人、事、物的结果。

神的主权是要让他的目标可以达成。没有任何事物能阻挠他的计划。历史也是根据神预定的旨意实现的。

预定（Predestination）

加尔文为预定所下的定义是：「我们称预定为，神永恒的命定（decree）。每个人都因着这旨意而预定了他将会如何……有些人是预定要得永生，有些人则预定要受永远的刑罚。每个人被造，都必须往其中一个结局走去；人若不是预定得生命，就是要死亡。」

预定也分广义及狭义两方面。广义方面，它强调神已命定所有要发生的事情，这是根据以弗所书一章 11 节。神从亘古已决定了历史的事件。狭义方面的预定，则针对个人，这是指神从亘古已拣选了某些人得救，又容许其他人走自己的路。后者在教义上称为定罪（reprobation，罗九 16 至 19）。虽然人是一无所取，也不应该得着什么好处，但神仍拣选他们得救，而对某些人则置诸不理，最后按照罪行定他们的罪，接受永远的刑罚。加尔文称这为一条「可怕」的教义；但他坚持这是圣经中清楚的教训，也是一条不可删减的教义。

「预定」（predestinate）的希腊文是 *proridzo*，意思是「预先选出」（弗一 5、11；罗八 29；徒四 28；林前二 7）。加尔文在这个基础上教导，神以一个预定的行动，拣选了某些人得救。拣选本身是根据「呼召」，这字的希腊文是 kaleo，意思是：「从中召出来」；这意味着神从万人中选出一些人得着救恩，这是一个带着至高主权的作为。新约中，有很多论及「呼召」的经文，都强调神有主权呼召人得着救恩（如：罗一 1，八 28、30，九 11；林前一 1、2）。

如前所述，加尔文神学系统中的重要教义，都有密切的关连。加尔文坚持，因为人的堕落，所以拣选及预定都是必须的。人死在罪恶过犯之中（弗二 1），神需要施行救恩。如果神没有选出一些人得着救恩，那就没有人可以得救；因为全然败坏的人，完全不能向神走近一步。

全然败坏（Total Depravity）

若为全然败坏下定义，首先要指出它不是指些什么：它不是指「（Ⅰ）败坏的人不能，也不会做出任何在人和神看为善的事情……（Ⅱ）堕落的人没有判别善善

恶的良心……（Ⅲ）人会在每一种罪恶的方式上，或每一件罪行上，沉溺放纵至极点。」

「败坏」depravity）一词的意思是，因为罪的腐败，「人不能作什么去取悦神，以获得拯救」。而「全然」（total）则是指这种败坏「已延展至人性中的各个层面，及整个人」。加尔文为人的败坏境况，下了这样的定义：「所有人都是从罪中怀胎的，出生时是可怒之子；他不爱慕一切得救的善事，反而倾向邪恶，死在罪中，做罪的奴隶；他得不着圣灵更生的恩典；他不愿意，也是不能向神回转，以更改自己败坏的本性，或为更改这本性而交出自己。」

圣经说，人的败坏是因为人不断犯罪（创六五；耶十七 9；罗三 10 至 18）。这是因为人生来就是被玷污、堕落的受造物（诗五十一 5）。败坏也令人没有能力行善（太七 17 至 18 ；约十五 4 至 5；徒十六 14 ；林前十二 3）。败坏进一步令人不能明白何谓善事（太十三 14；约一 11，八 43；徒十六 14；林前一 18，二 14；林后三 12 至 18；弗四 18）。最后，败坏令人不能渴慕美善的事（太七 18；约三 3，六 44，八 43，十五 4 至 5；弗二 1 ）。

全然败坏的意思是指，人对自己的得救完全不能做任何事情。神需要采取主动，人才能够得救。

无条件的拣选（Unconditional Election）

无条件的拣选在逻辑上，是和全然败坏的教义相连的。按圣经的教导，如果人是全然败坏，已经死在罪恶过犯之中，人就不能在救恩上向神有所回应。所以神必须行动，加尔文教导，从亘古之先，神已无条件地拣选了某些人得救，不论他们有没有功劳。「无条件」（unconditional）一词，强调拣选并非根据神预知，某些人会否相信基督，也不是以人的能力或回应，为拣选的条件。「无条件」就是说，只有神单独开始这个过程。

拣选也包括了以下六种特色：（Ⅰ）拣选是根据神至高无上、永恒的旨意（罗八 29；弗一 4、5、11）。（Ⅱ）因着人的堕落及全然败坏，拣选是必须的。这反映出神的恩典，而不是人的能力（罗九 11）。（Ⅲ）拣选是「在基督里」的，神从亘古就选择了信徒与基督联合（罗八 29 ；弗一 4、5、11 ）。神差遣救主实现救恩，并且呼召人得着救恩。（Ⅳ）拣选包括被选者得着救恩，及为他们的得救所作的准备。神预定、呼召、称他们为义，及叫一些人得着荣耀（罗八 29 至 30），这是从亘古已经计划和实行的。（Ⅴ）拣选及定罪都是个别的、个人的、单独的和特有的。罗马书八章及以弗所书一章中所用的代名词，都强调拣选的个人性。（Ⅵ）拣选的目的，是为了叫神得着荣耀和颂赞（弗一 6、12）。其实一切事，都是要叫神得着荣耀和颂赞。

有限的赎罪（Limited Atonement）

这观念也称为个别的赎罪（particular atonement），或个别的救赎（particular redemption），可作以下陈述：「神赎罪的目的，是拯救被拣选的人；到最后，只有一切被拣选的人才可得救。」基督的死，是拯救一切预定要得救的人，这与先前

无条件的拣选是有关系的。如果神从亘古已经选定一些人得救，从逻辑上推论，他也会为这些选召的人预备救赎。

以下的经文强调个别的赎罪：基督「要将自己的百姓从罪恶里救出来」（太一 21）；好牧人「为羊舍命」（约十 11）；基督只为「你所赐给我的人」祈祷（约十七 9）；基督「以他自己的血」，买赎神的教会（徒二十 28）；他将他的儿子「为我们众人」舍了（罗八 32）；基督「爱教会，为教会舍己」（弗五 25）。每段经文中，都只是指着被拣选的人，而不是每一个人。基督为「自己的百姓」、「他的羊」、「为属他的人」、「神所赐给他的人」及「教会」而死。在一些经文，如约翰福音三章 16 节，「世人」一词并非指每一个人，而是「按各族各国的意义，指整个世界——不单是犹太人」。某些经文，如约翰福音一章 29 节、约翰壹书二章 2 节，及提摩太前书二章 6 节，似乎都是指每一个人而说。但这些经文应从狭义的角度去理解，当时圣经是按一种狭窄的意义，来使用「世界」、「所有」等字眼。

很多加尔文派却强调，虽然赎罪是个别的，基督只为被拣选的人而死，然而福音是为每一个人预备的。这两件事实如何共存，是个吊诡的问题——是个不能解明的奥秘。这是圣经中多处未能调和的对立问题之一。神的意念及作为，都不象人；他永远都是信实和真确的。人以哲学的方法，未能解开神的奥秘，所以人应该信靠他。

不能抗拒的恩典（Irresistible Grace）

恩典是神白白赐给人的，并非人的功劳。加尔文派强调，神的恩典是救恩所必须的，如果人不能自救，神就必须采取行动。他必须施行恩典，使人得救。这就是不能抗拒的恩典，也称为特别的恩典（special grace），或称为有效的恩典（efficacious grace）。反对这教义的人提出，如果恩典是不能抗拒的，那么神就是强迫人违背自己的意愿。但根据加尔文的解释，不能抗拒的恩典不会令人违背自己的意愿，反之，它令人愿意（willing）前来。就如伯可夫所下的定义：「由于心意的改变，令人完完全全地愿意接受基督耶稣的救恩，又生出对神旨意的服从。」不能抗拒的恩典，是神超自然的作为。他借着圣灵的运行，在人的灵魂里工作，要改变他整个本性。按加尔文思想的逻辑，神是透过他的灵，确切地把他从亘古以前，无条件地拣选了，而基督又为他而死的人，引到神跟前。这样，神的旨意就得以完成。他又拣选了一些人，基督为他们死了；如今他又透过圣灵，将他不能抗拒的恩典分给他们，叫人愿意前来，而他们也不想拒绝。

不能抗拒的恩典，可在约翰福音六章 37、44 节得到确据。耶稣说，凡神所赐给他的人，都会归向他，而且，他们也不是凭自己前来的。除非父神行使超自然的作为，召他们来亲就基督，否则他们不能自己前来。好牧人耶稣带着他的羊群，没有失落一头（约十 16）。保罗也确定，基督所拣选的人，他必称他们为义；最后叫他们得着荣耀（罗八 28 至 30），没有一个中途失落。

不能抗拒的恩典也没有废除人在信心上的责任。人心须听从呼召，「当信主耶稣，你和你一家都必得救」（徒十六 31）。当人相信基督，就是神借着不能抗拒的恩典，使他能够相信。

圣徒蒙保守（Perseverance of the Saints）

这是第五项，也是加尔文思想的最后一项。从这一项可以看到，保守圣徒在逻辑上是和前面数点相连的。如果人是全然败坏，他就不能回应神；神必须无条件地拣选他们得着救恩。对于被拣选的人，基督已为他们而死，他们是不能拒绝神的呼召，得着救恩；并且保存救恩，直到末了。

以下是加尔文对于保守圣徒的教导：

> 满有恩慈的神，凭着他不变的拣选目的，纵然看见人跌倒，仍没有从属他人中完全取回圣灵；他更不容许他们从恩典及称义中绊倒；或是「犯了以至于死的罪」；或是抗拒圣灵；若被圣灵离弃了，他们必定走向永远的灭亡。因此，并非他们的功劳或能力，而是神不用报答的恩，令他们不至于从信仰及恩典中完全失落，或最终灭亡。

神对圣徒的保守，通常也称为「一次得救，永远得救」。简言之，它是指相信者，「坚持信靠基督为个人的救主……就可以得救」伯可夫将神保守圣徒定义为：「圣灵在信徒身上的不断运行，因此那在人心中的神圣恩典，便得以延续及完成。」

这教义有时也称为「永远的保障」（eternal security），强调被拣选者的得救是确定的。虽然如此，这教义也强调基督徒要持守信仰；而信心的延续，是靠赖神的恩助。

这教义的圣经根据，可看约翰福音十章 27 至 29 节。耶稣强调，他赐永生给羊群，他们就不致灭亡。在罗马书八章 29 至 30 节，保罗又指出，神所预知的人，他会预定、呼召、称他们为义，最终叫他们得荣耀。没有一个会在这过程中失落。以弗所书一章 3 至 14 节也强调这个真理。圣父计划了一些人得救，让他们得蒙救赎（弗一 3 至 6）；圣子借他的血救赎他们，保证他们得救（弗一 7 至 12）；他们也受了圣灵为印记，叫这救恩生效——作他们永远保证的记号（弗一 13 至 14）。

加尔文神学的评价

加尔文思想有七大要点，是值得评价的。

（Ⅰ）他所强调神的至高主权是合乎圣经的（诗一三五 6；但四 35；弗一 11 等）。

（Ⅱ）预定及拣选都合乎圣经，很多人之所以反对这教义，是因为他们以为这教义排除人的责任。但大部分加尔文派都承认二律背反（antinomy）的原理（神的至高主权和人的责任表面上之抵触），他们也以此为一种神圣的吊诡。加尔文派怎样协调这两个相反的思想，各有不同的做法。神学要合乎圣经，这两个观念就要按照全部的圣经启示加以保存，不能因为人对神至高主权的预定及拣选，只有肤浅的理解，而抹煞了人的责任。

（Ⅲ）全然败坏的教义是与圣经一致的（弗二 1）。堕落不单伤害人，也叫人

的灵死亡。罪沾染人的思想、心灵及意志，结果，堕落的后果是人不会去寻求神（罗三 11）。

（Ⅳ）无条件的拣选，在逻辑上是必须的，也是圣经所着重的。信徒在世界创立以先已蒙拣选（弗一 4）。定罪的教义（神命定了被拣选的人要在地狱中永远受苦）并没有圣经的根据，但正面的拣选是很清楚的。虽然加尔文教导定罪说，但不是所有加尔文派都赞同此说。

（Ⅴ）有限的赎罪也许是加尔文主义中最富争论性的问题——有些加尔文派接受它，有些将它加以修订，有些则拒绝它。很多温和派说，基督实际上只为了那些被拣选的人而死，却潜在地（potentially）为所有人死。严谨的加尔文派坚持，有限赎罪论是神至高主权必然的逻辑结论。如果基督为所有人死，但又不是所有人都得救，那么神就失败了。按神至高的旨意，基督只为被拣选的人而死，也单单为他们死，而他们亦必得救。虽然这个教义可以用逻辑辩护，它却缺乏圣经的支持。按有限赎罪教义，圣经中有关基督为世人死的经文（约三 16），也必须只解作，替被拣选的人而死。但提摩太前书二章 6 节、彼得后书二章 1 节及约翰壹书二章 2 节确曾教导，基督是为所有人死的。

（Ⅵ）如果人性是全然败坏，那就需要「不能抗拒的恩典」。若正确地去理解「不能抗拒的恩典」，便明白神并没有违反人的意愿，勉强领人进入天国。他只是在人的意念中工作，影响他们的意愿，使人归向基督，得着救恩。

（Ⅶ）保守圣徒（信徒的保障）是圣经所强调的。因为救赎是出于恩典，这是指信徒在创立世界以先，已蒙神拣选，被基督救赎，接受圣灵的印记，所以不会失去救恩。

（34）亚米纽斯神学

亚米纽斯主义（Arminianism）一词，是用来形容亚米纽斯（Jacobus Arminius，1560 至 1609 年）的神学观点，和亚米纽斯的教训所引起的运动。至于亚米纽斯的立场，在他的跟随者抗辩派（Remonstrants）于 1610 年的文件中，已经清楚陈述；这些抗辩派正式对抗在荷兰的加尔文主义。

亚米纽斯主要的神学论点如下：神根据他的预知，而有条件地拣选人得着救恩；神的恩典可被抗拒；基督的教赎是普世性的；人有自由意志，人借着先前恩典（prevenient grace），可以救恩上与神合作；信徒有可能失去救恩。虽然亚米纽斯主义，是改革宗教会内神学上分歧的结果，但这些神学观点也在今天不少神学派系中存留。循道宗（Methodism）和卫理宗（Welseyanism）就是跟随亚米纽斯的教义。此外，圣洁运动、灵恩运动及其他宗派如自由意志浸礼派（Free Will Baptist）等均是。

亚米纽斯神学的历史发展

亚米纽斯

亚米纽斯（Jacobus Arminius）在荷兰出生，并且曾在马堡、莱顿、日内瓦和巴色等地读书。而在他生命中的最后六年，他曾在阿姆斯特丹的一间教会当牧师（1588 至 1603 年），则在荷兰的莱顿大学任教授。

亚米纽斯起初是一个严格的加尔文派信徒。他在日内瓦时，曾受学于加尔文的女婿伯撒（Beza）门下。但当他维护加尔文的思想，对抗古尼贺尔特（Koornheert）时，他觉得对手比他更能保卫自己的观点。亚米纽斯受驳斥后，也就摒弃了加尔文主义。

亚米纽斯反对加尔文关于预定和定罪的教义，他将加尔文的思想加以修订，令「神不致被人当作是罪的创始者，人也不会成为神手中的一部机器」。他根据罗马书第九章写过一篇论文，提倡有条件的拣选。他认为人有能力主动寻求救恩，人在救恩中可与神合作。亚米纽斯与路德和加尔文不同之处，就是后者教导在堕落之后，自由意志已经丧失，但亚米纽斯相信，神赐给每个人基本的（primary）或先前的（prevenient）恩典，让每个人都可以向福音的呼召产生回应。亚米纽斯也反对堕落前论（supralapsarianisrn）——按加尔文的观点，在神的计划中，人未曾堕落，神已定下一些人得着救恩，并且向一些人定罪。他认为，堕落前论无疑将神定为罪恶的创始者。

亚米纽斯教导基督无限赎罪的观点——那就是说，基督为每一个人受死。他又强调神的恩典是可以抗拒的。亚米纽斯又根据彼得前书一章 10 节，指出信徒有可能永远沉沦。

多特大会（Synod of Dort）

亚米纽斯的观点在荷兰掀起了不少的争论，就是在他的同僚中也不例外。亚米纽斯向政府要求召开大会，借以定断问题。但亚米纽斯在大会之前九年，即 1609 年就死去。多特大会是由国家召开的，会期由 1618 年 8 月 13 日至 1619 年 5 月 9 日，共有八十四位成员出席，其中五十八位是荷兰人。由于会议的主持和首席秘书都是属加尔文派的，而且整个荷兰代表团都持正统观点，所以抗辩派的命运已定。亚米纽斯派领袖，也是亚米纽斯的继承人依皮斯科皮乌（Simon Episcopius，莱顿大学的教授），和另外十二位亚米纽斯派的牧者，被召在多特大会上答辩。抗辩派的五项要点被否定，而加尔文派的五部法典、《比利信条》（*Belgic Confession*）及《海得堡教义问答》（*Heidelberg Catechism*）均被确定。

逼迫在多特大会之后展开了。二百名亚米纽斯派的牧者丧失职位；政客巴尼弗尔特（John van Olden Barneveldt）遭斩首。格鲁希乌（Hugo Grotius）被定罪，受终身监禁，但他两年后逃狱。不少亚米纽斯派都逃离国土。

荷兰的领袖

1625 年，逼迫停止，抗辩派就返回荷兰，根据 1630 年所批准的谕令，在那里建立教会和学校。他们在阿姆斯特丹设立了一所著名的神学院，由依皮斯科皮乌担任神学教授。依皮斯科皮乌在 1621 年写过一篇信仰宣言，影响了不少路德宗和其他团体倾向亚米纽斯主义。（那些较不属正统派的人士，对此信仰宣言感到失望，因为它是守着正统关于三位一体的教义；亚米纽斯派就曾被人指责在三位一体教义中渗入取苏西尼派的观点。）逼迫过后，亚米纽斯派就回到荷兰。他们采取容忍主义，这影响了该地，后来对宗教也多采取容忍态度。可是，亚米纽斯派逐渐式微，它在荷兰国土上的影响力也就消减了，事实上，亚米纽斯主义的影响力已超越了宗教及地域强界，它为「理性主义」铺路，令理性主义在荷兰、日内瓦和德国的国立教会（Established Churches）大行其道。

英国与卫斯理

其实早于亚米纽斯，英国已有亚米纽斯式的教义思想。举例说，当时的宗教条文（The Articles of Religion）中的内容就是模棱两可的，可解释为亚米纽斯主义，也可解释为加尔文思想。克蓝麦（Thomas Cranmer，1489 至 1556 年）在 1543 年出版了一本《基督徒必须的教义和学识》（*A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man*），该书内容本质上属亚米纽斯派。剑桥大学的教义虽然属加尔文派，但也受到亚米纽斯派的影响。1574 年担任剑桥大学神学教授的巴罗（Baro）。是法国难民，他说：「神预定所有人得永生的条件，是他们的信心和持守。」以下是一些属亚米纽斯派的出版物：剑桥大学教授柏拉法利（John Playfere）写了一本《为预定论向福音上诉》（*An Appeal to the Gospel for the True Doctrine of Predestination*）（1608 年）；贺特（Samuel Hoard）在 1633 年出版了《否证神对人的咒诅就显明了神对人的爱》（*God’s Love to Mankind Manifested by Disproving His Absolute Decree for Their Damnation*）。

内战之后，查理二世（Charles Ⅱ）鄙视长老宗，再次将亚米纽斯教义实施在英国的教会中，历五十多年。值得注意的是，英国的亚米纽斯主义和荷兰的不同；前者不信恩典的教义，他们讲论基督赎罪的榜样，其实英国的亚米纽斯派已走向伯拉纠主义（Pelagianism），直到卫斯理约翰（John Wesley）才复兴真理的教训。

卫斯理约翰（1703 至 1791 年）自小受到敬虔的母亲苏珊娜的教导，他有兄弟姊妹十九人。他在牛津受训练，1725 年经历了一次「宗教醒觉」。此后，他就召开一个秩序井然的查经班后来名为「神圣会」（The Holy Club）。这个查经班，称为「循道派」（Methodist），就是从他们那种秩序井然、循规蹈矩的查经方式而起的。卫斯理最后成为循道会的创始人。在他前往美国途中，卫斯理深深被莫拉维（Moravians）信徒的信心感染。他回到英国，又遇到另一个莫拉维的弟兄，名叫波勒尔（Peter Bohler），他就是领卫斯理认识，单凭在基督里的信心就可得救的人。这次经历可以说是卫斯理真正的悔改。自此以后，他就宣讲一个新的信息：单凭信心就得着救恩。在以仪式为重的英国教会，这信息十分不寻常。卫斯

理又与以前另一位「神圣会」的成员怀特腓德（George Whitefield），四出传道；足迹所及超过 250，000 哩，宣讲的讲章超过 40，000 篇。卫斯理的复兴运动，令亚米纽斯的教义又传回英国去。

亚米纽斯神学的教义观点

亚米纽斯的教义广泛在今天不同的团体中流传：路德宗、卫理宗、圣公宗（Episcopaliauns）、安立甘宗（Anglicans）、五旬节宗、自由意志浸礼派（Free Will Baptists）教会，和大部分灵恩及圣洁运动的信徒。本处所胪列的教义，只能代表一般的亚米纽斯主义（特别是卫斯理派所持的观点）；但个别宗派与团体，对亚米纽斯主义所持的重点各有不同，某会某派所执的，可能不同于另一会另一派。

我们不会讨论所有基督教信仰的基要教义，只探讨那些特别已成为亚米纽斯主义特征的教义。

抗辩文（Remonstrance）

1610 年，亚米纽斯的一群跟随者，为了对抗加尔文思想，就胪列了五项救义条文，称为「抗辩文」。抗辩文强调以下五项要点：（Ⅰ）有条件的预定是基于神的预知；（Ⅱ）基督的死是普世性的；他为每一个人而死，他受死代赎的功效下只发生在信徒身上；（Ⅲ）得救的信心不可能与圣灵的重生分开；（Ⅳ）神的恩典是可以抗拒的；及（V）虽然神赐恩典让信徒得蒙保守，但圣经中不太清楚提到，信徒是永远不会失落的。抗辩文的五项内容翻译如下：

第一条：拣选是根据预知（election based on foreknowledge）

神在创立世界以先，已经定下永但的旨意，就是借着他儿子耶稣基督去拯救那些堕落犯罪的人，并靠着圣灵的恩典，保守他们相信圣子耶稣，又持守这信心，直到末了。另一方面，让那些无可救药、不信的人留在罪中，在震怒之下；并定他们的罪，叫他们与基督分离。这是根据约翰福音五章 36 节所说的：「信子的人有永生，不信子的人得不着永生，神的震怒常在他的身上。」此外还有其他的经文作为根据。

第二条：无限的赎罪（unlimited attonemenw）

世界的救主耶稣基督曾为所有人及每一个人受死，又借着他在十字架上的死、使他们救赎和赦罪；但除了信徒，没有人可以享受罪的赦免。这是根据约翰福音三章 16 节：「神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生。」约翰壹书二章 2 节又说：「他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。」

第三条：无能的本性（natural inability）

人不能拯救自己的，也没有运用自由意志的能力，正如人在背道和罪恶的状态中，不能靠自己的思考、渴望和实行真正的良善（正如信心所作的）；除了在基督里，借着圣灵，从神重生，令心意，倾慕、意志和所有的能力都更新，才能正确

理解、思考、渴望和实行真正的良善。这是根据约翰福音十五章 5 节基督的话：「离了我，你们就不能作什么。」

第四条：先前恩典（prevenient grace）

这种神的恩典是引发、维系，并且成就一切良善。重生的人若得不到神恩典的帮助、醒觉，去跟随神，与神合作，就不能思想、渴慕或实践善行，也不能抵抗邪恶的试探。所有善行、善事，都归于神在基督里的恩典。但恩典的运作，并不是不能抗拒的，正如圣经所记载的，有不少人就曾经抗拒圣灵。使徒行传七章和其他经文都有记载。

第五条：有条件的保守（conditional perseverance）

那些靠着真信心归于基督，有圣灵居住的人，都有完全的能力去和撒但、罪恶、世界和自己的肉体争战，并且得胜；如人所知，那是因为靠着圣灵的帮助而成的；而耶稣基督更会在人遇到试探时，伸出援手，只要人愿意面对争战，愿意接受他的帮助，而不是停滞不前。基督会保守他们不致跌倒，让他们不因撒但的诡计而被误导，或从基督的手中失落，这是根据约翰福音十章 28 节基督的话：「谁也不能从我的手里把他们夺去。」但究竟他们会否因为无知、离弃当初在基督里的生命，或回到现今邪恶的世界里，转离圣洁的教训，失去良知，失落恩典；这些都必须得到更多圣经的根据，我们才可去教导众人。

原罪

亚米纽斯教导有关原罪的教义，他说原罪影响了整个人，使人欠缺了一切良善，远离神的恩典，继续行恶。罪和死是借着亚当的罪进入世界。死亡的刑罚临到所有人，是因为人的内心状况，而不是因为罪归与人。此外，由于所有人是亚当的后裔，故此都承爱了一种败坏的人性，但这并不是说罪在律法上归与人。抗辩文宣称：「我们没有根据说，亚当的罪归与他的后裔，所以神因亚当所犯的同一项罪，而定他的后代为有罪。」

亚米纽斯的立场和约翰卫斯理也有不同。「亚米纽斯认为，纵然我们的本性败坏，神让我们仍能与他合作，是出于神的公义。若没有这个，人就不用为自己的罪行负责任。」而且斯理则认为，人与神合作的能力，是借着「神赐给所有人的先前思典，这是基督为全人类普世性救赎的第一种果效。」亚米纽斯根据罗马书五章 16 节流，基督白白的思典将咒诅和定罪从人身上除去，没有人因为原罪或原罪的后果而被定罪。「人现今不再因为自己的败坏本性而被定罪，虽然这种败坏就是罪的本质。它所当受的谴责，已借着基督白白的恩典而除去，人单单因着自己的过犯而被定罪。」

亚米纽斯主义虽然承认有原罪和败坏，但它也说，原罪的影响已借着神的恩典，在每个人身上除去和撤掉，令罪人可以主动地回应神，或在救恩上与神合作。没有人是因为从亚当那里承受了罪，或因败坏的本性而被定罪；人定罪只因为自己所犯的罪。

亚米纽斯教义（抗辩文）	
教　义	**解　释**
拣选是根据预知	神拣选他所知道，会按照自由意志相信基督并且持守信仰的人。
无限的赎罪	基督在赎罪工作上，为全人类安排了救赎，信全人类能以得救（saveable)。基督的赎罪只对相信他的人发生功效。
人的本性无能	人不能救自己，必须由圣灵赐予新生
先前恩典	圣灵预备的工作令信徒可以向福音有所回应，并且在救恩中与神合作。
有条件的保守	信徒得着赋予的能力，去过得胜的生活；但信徒可能离开恩典，失落救恩。

拣选与预定

亚米纽斯将预定的教义（神指定一些人得救），解释为神的预知。因为神知道谁会拣选他，而这些人就是神所预定的。他也将预定的教义解释为神知道那些人不单会相信，而且会坚守信仰。亚米纽斯论到个别信徒所蒙的拣选，他说：「神的旨意是根据神的预知，即是说神从亘古以前已经知道谁会相信，这是根据他借先前思典，所赐予人的悔改和信心；神也知道谁会倚靠后来的恩典而坚守信心；谁不会相信，谁不会坚守。」

亚米纽斯的预定论，包括了所有人类；定义如下：「神的旨意是拯救人类脱离全然败坏的境况。神不是武断和滥纵地，只将救恩赐给一些人。预定的范围包括所有人，但预定的条件单单就是相信耶稣基督的人。」

亚米纽斯说，人蒙拣选得永生是基于相信基督。这不是出于神武断的抉择，反之，这是根据人对福音的回应。

先前恩典（Prevenient　Grace）

先前思典就是神赐给所有人的一种「预备的」恩典，让人能回应并接受福音。先前思典可以定义为：「人的灵魂进入救恩大门之前的第一步，或预备的恩典（preparatory　grace）。这是圣灵向在罪中无助的人所施的恩典。对有罪的人，这可称为恩慈；对无能力的人，这可称为能力。因此先前恩典可以界定为，在生命完全重生之前所彰显的神圣工作。」

这可导致神人合作说（synergism），就是人和神在救恩上是「一起工作」（working　together），或一种「合作行动」（cooperative　action）。由于神施行先前恩典，亚当的罪所遗传下来的影响，便改变过来，令人可以用信心向福音回应。人可以凭自由意志，接受或拒绝福音，以及神的恩典。「由于从原罪之中复苏，人可以开放接受在耶稣基督里白白赐下的恩典。人可以恢复与神亲密而不受破坏的关系。」

亚米纽斯思想体系中的恩典，可以总括为如下数点：（Ⅰ）全然败坏的人是全然无能的；（Ⅱ）由于无条件的赎罪，这种本性的状况，在某意义上也是一种恩典

的状况；（Ⅲ）恩典是延续的，这却不同于加尔文所区分的普通恩典（common grace）和有效恩典（efficacious grace）；（Ⅳ）神人合作说也就是恩典和自由意志的互相合作；及（V）人有能力最终抗拒神白白赐下给他的恩典。」

自由意志

先前恩典和自由意志之间，是应该有关连的。威利（Wiley）引述了四个关于先前恩典和自由意志的命题。

（Ⅰ）先前恩典是施行在普通人（natural man），或说是堕落的人身上，这种恩典是施行在他整个人的身上（entire being），而不是在他某种特性或能力之上……

（Ⅱ）先前恩典使人成为一个自由而负责任的主体。人的堕落并没有失去神的形象：也没有破坏他全人的任何能力，他的堕落也没有破坏他的思考能力（这是属于认知性方面）；也没有破坏他的感官能力（这是属于感性方面）；当然，它也没有破坏他的意志能力（这是属于意欲方面）。

（Ⅲ）先前思典更进一步施予被奴役的人……这种奴役不是绝对性的，因为人的灵魂清楚知道自己受捆缚，也想摆脱捆缚……恩典是必须的……令灵魂向真理醒觉……并进一步影响感情，令人的心倾向真理。

（Ⅳ）人的意志与圣灵的原初恩典（Originating grace）继续合作，将先前恩典与拯救恩典直接合并……亚米纽斯认定，借着圣灵无条件地临到所有人的先前恩典，人的道德生活从最初开始，就有着自由主体（free agency）的能及责任了。

总结而言，亚米纽斯的教导是：人的堕落并没有破坏人的选择能力。先前恩典令人看见自己属灵的需要，令他能选择救恩。威利强调，恩典在交互作用中是最为重要的。

救恩的条件

得救的信心包括以下四项事情：「（Ⅰ）对罪的觉醒；（Ⅱ）借着叫人知罪，和感动人的圣灵赐予先前恩典，人便能转向神；（Ⅲ）悔改认罪，就是承认罪人与神的恩典分离，并且遵守共同立下的新约；及（Ⅳ）个人接受在耶稣基督里的新生。」

人在救恩中的责任包括知罪、离罪、转向神和信靠基督。卫斯理约翰强调，悔改和相信构成了「得救的信心」。卫斯理的信息是要求人「悔改和相信」。悔改含有改变之意，卫斯理称它为，「心意从一切的罪中（all sin）转向完全的圣洁（all holiness）」。悔改包含除掉罪，和生命的转变。悔改是包括行动的，按卫斯理所言，先悔改后信心。卫斯理又说：「相信福音之前，我们必须悔改。在我们能真正倚靠基督之前，必须先脱离自我的依赖。我们须将一切的自义和自信弃掉，

才能对他产生真正的信靠。我们须先被拯救，离开对自己的信赖，才能信靠他所作的和所受的。」

卫斯理为得救信心所下的定义，有以下三方面：（Ⅰ）信靠神的恩慈和赦免；（Ⅱ）接受信徒生命的确据，举例说，相信耶稣为神的儿子；（Ⅲ）信赖基督，将生命的方向转过来，以基督为主。对卫期理来说，相信最终的表现是顺服。这说法和今天的亚米纽斯主义相符；他们强调行为，作为救恩的重要条件。

赎罪的含义

亚米纽斯派都持定从治理观（governmental view）看基督的死。那是格鲁希乌（Grotius）的教导，认为基督的死不是为罪人赎罪，只是满足神治理，或公义上的需要。基督不是为人类而死，而是作了一个「象征抵偿」（token payment），以满足神的管治。神因此放下律法的要求，赦免罪人，因为他的管治已得到维持和尊重。（请另参看第 24 章「救恩论：救恩的教义」）；另请参看《基督教神学》（H Orton Wiley，*Christian Theology*，3 volumns Kansas City，Mo：Beacon Hill，1952，2：270-300。）

赎罪的范围

亚米纽斯派教导，基督的赎罪是普世性的。「这不是说，所有人都是无条件地得救，而是说基督的奉献，已满足了神圣律法对于拯救所有人的要求。」基督的赎罪是为每一个人的，足以让每一个人都得救（虽然不是所有中都得救了）。圣经着重普世性的救赎（约三 16 至 17；罗五 8、18：林后五 14 至 15；提前二 4，四 10；来二 9，十 29；彼后二 1；约壹二 2，四 14）。由于基督为所有人赎罪，福音是要向所有人宣讲（太二十八 19；可十六 15 ，路二十四 47）。

亚米纽斯教导，赎罪的益处包括以下所说的。

> （Ⅰ）人类继续存在。若说神容许全人类不断在罪和败坏中繁衍昌盛，而没有为他们安排救恩，这是难以接受的……（Ⅱ）所有人都恢复了可得救的状态（state of salvability）。赎罪功劳无条件地赐给所有人（白白的恩典），这包括了圣灵的光照、责备和定罪。人不但受到考验，也得到圣灵恩惠的扶助……（Ⅲ）夭折者的救恩：我们需肯定赎罪工作，是使夭折的人得到真正的救恩。

救恩可以失落

亚米纽斯派认为信徒是会失去救恩的。虽然亚米纽斯本人没有清楚说明信徒会失落救恩，但他的结论是依循这个方向的。亚米纽斯说，人靠恩典得救，但得救也关乎他的自由意志。意志一直是自由的。亚米纽斯说，在信仰的持守中，自由意志需同时发生作用，不然信徒会失落救恩。「在蒙神的恩典保守时，自由意志需同时发生作用。自由意志有能力抗拒所赐予的恩典，和拒绝后施恩典（subsequent grace），因为恩典不是神无所不能的作为，而是可以被人的自由意志拒绝的。」

卫斯理约翰教导，信徒的「信仰和良心可以破灭（shipwreck of faith and a good conscience）；他有可能跌倒，不但是失败跌倒，而且可能是最终跌倒，永远灭亡」。关于个人失落救恩，所根据的经文是：路加福音十三章 14 节；歌罗西书一章 29 节；提摩太后书二章 5 节；希伯来书六章 4 至 6 节；彼得前书一章 10 节。

亚米纽斯神学的评价

亚米纽斯强调几项要点，他强调人的责任无疑是合乎圣经的：人必须相信才能得救（约三 16；徒十六 31 等）。如果人不肯相信，他就失落救恩（约五 40，七 17）。亚米纽斯所说普世性的赎罪，也是合乎圣经的（提前四 10；彼后二 1；约壹二 2）。

但亚米纽斯也有几项论点需加以检讨。（Ⅰ）亚米纽斯否定罪的遗传；他认为没有人因为原罪而永远被定罪。人被定罪是因为自己所犯的罪。这说法与罗马书五章 12 至 21 节有异。

（Ⅱ）虽然有解释上的不同，亚米纽斯派一般都相信始祖的堕落带来很大的影响，但先前思典把这些影响除掉了使人可以在救恩之中与神同工。但圣经没有说明先前恩典清楚的根据。

（Ⅲ）亚米纽斯派教导，人的堕落并没有破坏人的自由意志；再者，他们说先前恩典运行在未信者的心里，令他以意志的行动，在救恩上和神合作，不错，人是需要为福音的回应负责任（约五 40），但人的意志已因着人的堕落而受了影响（罗三 11 至 12 ；弗二 1）；人需要神的恩典才能得救（弗二 8；徒十三 48，十六 14）。

（Ⅳ）亚米纽斯派将神的预定，诉诸神对人行动的预知。他们强调，神事先知道谁会相信，他就拣选那些人。按亚米纽斯主义，拣选和预定都是根据信心。「预知」一词（希腊文 *prognosis*）基本上是与拣选相同的（比较罗十一 2；彼前一 20）。神所预知的内容，是来自事前的计划，而不是根据事前的资料。

（Ⅴ）亚米纽斯强调人在救恩中的参与和责任：知罪、离罪、悔改、认罪和相信。对亚米纽斯主义来说，悔改包括行动的转变，摒弃罪，而圣经中「悔改」（希腊文 *metanoia*）一词，意思就是「心意转变」。虽然强调人的责任是十分重要，但救恩也有多方面的条件；过于着重人的责任，就很容易消减了只靠恩典得救的重点。不少经文都强调救恩的唯一条件是在基督里有信心（约三 16、36；徒十六 31；罗十 9 等）。

（Ⅵ）亚米纽斯教导，信徒是会失去救恩的，因为人的意志一直是自由的。人可以选择犯罪，放弃他以前对基督的信心。这观点是建立在一些容易引起争论的经文上，如希伯来书六章 4 至 6 节和彼得后书二章 20 至 22 节。但圣经清楚强调，信徒今天所得的永生（约三 16 ；约壹五 11 至 13）是永远的，并且因着基督所作的（罗五 1，八 1），可在基督里稳妥保存（约十 28）。

加尔文神学和亚米纽斯主义的对比

教义	亚米纽斯主义	加尔文神学
败坏	因着人的堕落，人承受了败坏的本性。先前恩典能除掉亚当的罪所带来的罪咎和定罪。	因着人的堕落，人已全然败坏，死在罪中。人不能拯救自己。因为人已死在罪中，所以需要神的救恩。
罪归与人	神不是将亚当的罪归与全人类，但所有的人却因着亚当的堕落，承受了败坏的本性。	由于亚当的过犯，罪就临到全人类，因此所有人已死在罪中。
蒙拣选	神拣选他所知道会按自由意志相信的人。拣选是有条件的，是根据人信心的回应。	神无条件地从亘古就选择一些人得救。拣选不是根据人将来的回应。
基督的赎罪	基督为人类而死，让全人类可以得救。他的死只对那些相信的人发生功效。	神定意基督要为所拣选的人而死。由于基督不是为每一个人而死，只是为那些蒙拣选得救的人死，他的死是完全成功的。
恩典	借着给所有人的先前恩典或预备性恩典，人能够与神合作，回应神的救恩。先前恩典能改变亚当的罪所带来的结果。	普通恩典临到全人类，但不足以拯救每个人。神施行不能抗拒的恩典，将他所拣选的人召来，令他们愿意回应神。
人的意志	先前恩典是赐给所有人，在整个人的身上生效，给人自由的意志。	败坏伸展到全人，包括人的意志。若没有不能抗拒的恩典，人的意志就会受捆缚，不能按自己的能力向神回应。
蒙保守	信徒会离开恩典，失掉救恩。	信徒在信仰中蒙保守。信徒在救恩中稳妥，没有一个失落。

（35）圣约神学

圣约神学是一个阐释圣经的系统，以两个约为基础：就是行为的约（covenants of works）和恩典的约（covenant of grace）。一些圣约神学家更分为三个约：行为、救赎和恩典的约。圣约神学指出，神在最初已与亚当立了一个行为的约，应许顺服的得永生，不顺服的要死亡。自亚当犯罪后，死亡临到人类。但神以恩典的约去解决这个人类困境，使罪和死的问题得以解除。基督就是神恩典的约最后的中保。

圣约神学的历史背景

布灵尔（Johann Bullinger）

布灵尔（Johann Bullinger，1504 至 1575 年）继承慈运理在苏黎世的宗教改革，成为当时的改革领袖。如其他改革者一样，布灵尔持守圣经的权威，宣讲圣经的教义；他有很多著作，出版了的作品达 150 册之多。他也是一位在改革宗教会中，极具影响力的领袖，权威仅次于加尔文。

布灵尔是 1566 年「第二瑞士信条」（Second Helvetic Confession）的唯一作者，此信条清晰陈述了改革宗的信仰。布灵尔对圣约神学的发展，也占一个重要角色；他在《基督教信仰纲要》（*Compendium of the Christian Religion*）中，提出了救恩的圣约代表（federal representation）问题。

荷列比乌（Jonannes Wollevius）

荷列比乌（Johannes Wollebius，1586 至 1629 年）在瑞士的巴色教授新约，他在 1626 年印行的《基督教神学纲要》（*Compendium of Christian Theology*），显示他是改革宗神学的拥护者。他提出，神与亚当曾立下行为的约，神在人堕落之前，曾统治人类。荷列比乌按一般的说法，为行为的约作了以下的定义：「顺服的得永生，不顺服的便死亡。」荷列比乌认为，伊甸园中的两棵树就是行为的圣约。

荷列比乌又提出恩典的约，那是在人类堕落后，因着神的怜悯而成的。恩典的约是以基督为中保，从人类堕落开始，传到世世代代。荷列比乌又以旧约和新约这两个系统（administrations），作为参照。旧约的系统包括了三个时代：亚当至亚伯拉罕；亚伯拉罕至摩西；及摩西至基督。新约的系统是指基督降世后的时期。荷列比乌提出新旧约系统五方面的区别。旧约中行为的约的立誓，是割礼和逾越节，而在新约则是洗礼和圣餐。

艾穆斯（William Ames）

艾穆斯（William Ames，1576 至 1633 年）是一位博学多才的清教神学家，在英国和荷兰享负盛名。他激烈反对亚米纽斯主义，投身在多特大会（Synod of Dort）上。艾穆斯象荷列比乌一样，认为行为的约是在人堕落前订立的，但不同的是，艾穆斯认为工作的约的范围是普世性的，并且会在堕落之后延续。它的实现靠赖人对神的顺服。很多神学家将这圣约概念的延续，放在律法之约（covenant of law）之下，而不属于行为的约。

艾穆斯说，恩典的约是在人堕落后建立的，艾穆斯喜欢称它为遗嘱（testament），因它与基督的死有关。艾穆斯认为，神是恩典的约的唯一参与者，他说，这约有普世性的功效；但又说在实践上，它是限于神所愿意赐给的人。艾穆斯认为，恩典之约是从人堕落之后，一直延展到历世历代，横跨新旧约两个时代。旧约也包括了两个时代——摩西之前和摩西之后；新约也包括了两个时代——由基督开始至世界的末期，和末期阶段。末期的来临将要成就这约的目的：神的荣耀和人的救恩。恩典的约的标记（sign）是洗礼；因此，婴孩也应该受洗。

科克由（Johannes Cocceius）

科克由（Johannes Cocceius，1603 至 1669 年）曾在有雷曼、弗拉纳克及莱顿任教。他是圣约神学的领导者，他的著作中对此就有很清楚的表达。科克由强调，要有一个合乎圣经及注释性的神学；神学须要从圣经发展出来，正如改革者一向所做的。

科克由说，神与亚当建立起行为的约，这约让亚当享受与神的交通和友谊。科克由又说，在行为的约中，亚当是全人类的代表，若亚当顺服神，他就能够得着善的知识和意识；但若他不顺服神，他就陷入邪恶和死亡。根据科克由，生命树是「天上圣城和永生的立誓」。因为基督就是生命，生命树是象征着神的儿子。因为犯罪，亚当成为罪人；他从与神的相交、永生的盼望、属灵的恩典、正直、向受造物的权威及肉体的生命中坠落。

科克由又提出恩典的约的普世性基础。神要表明他的慈爱，并「给予全人类无限的恩慈和坚忍。」但这一定要透过中保达成，只有他才能为罪作赎价。基督的死是，「一个立刻生效的保证；这保证是子以他的功劳，透过救赎的工作，来完成他的誓言。虽然子没有杜绝所有的罪，但罪已不再属于他们。」这正是科克由一个备受争论的地方。科克由又分辨出一个「双重的时间」（twofold time），第一个是在旧约里「对基督的期待」；而在新约的则是，「在基督启示的信心」。但科克由强调，无论旧约或新约时期，人都是要靠恩典得救。

域司胡司（Hermann Witsius）

域司胡司（Hermann Witsius，1636 至 1708 年）进一步阐明圣约神学。他将工作的约定义为：「神与亚当的协约，这亚当是按神的形象被造的，做全人类的元首和统治者。在这协约中，神向亚当应许，当他完全地顺服一切的命令，就得着永

生和福气，但当他在最微小处犯罪，他也要受到死亡的威吓。当时，亚当已接受了这个条件。」这定义结合了圣约神学大部分的内容：亚当是代表人类的元首；而行为的约所应许的是，顺从者得着永生，不顺从者要接受死亡的威吓。

域司胡司更解释圣约的结果，和神提供的解决方法。

（Ⅰ）圣约的命令……要求个人和所有人，无论在任何情况，都要尽完全的责任；（Ⅱ）圣约所应许的永远的生命，除了是对每个细微处都能完全顺服，否则是不可能得到；（Ⅲ）任何不顺服的人都不能逃避神的责打，而罪的刑罚通常是死亡。这些真理法则（axioms）并不排除承担者，可以在人的位置上付出抵押。当人在死亡的判罪下，神仍会提供解决方法。新的恩典之约，显明了神的丰富智慧难测，「这比起万物依照前约发生时显明得更清楚了。」域司胡司形容，这是神和基督之间所立的约，应许是为基督自己而发出的（加三 17 ）。

韦斯敏德信条（Westminster Confession）

1647 年的韦斯敏德信条（Westminster Confession），是圣约神学其中一个最早的宣言。宣言如下：

（Ⅰ）虽然神和他的受造物距离是如此的遥远，但具理性的受造物有责任顺服他们的创造主；若不是神自愿降卑俯就，他们是无论如何也不能从神得到任何福祉或赏赐。所以，按圣约的途径去供给他们，是神所喜欢做的事情。

（Ⅱ）第一个与人所立的约是行为的约。在个人完全顺服的条件下，这约应许亚当会得着生命；并且生命是借着他传到他的后代。

（Ⅲ）因为人的犯罪堕落，根据这约，他自己在生命上再没有能力，所以神建立了第二个约，就是恩典的约。在这约，神借着基督，白白地将生命和救恩给予罪人。神要求人若要得救，就要相信基督；他并且应许将圣灵赐给那些已命定得着生命的人，使他们愿意并且能够相信。

（Ⅳ）这个恩典的约，在圣经中常被称遗嘱（testament），因这约是与立遗嘱者耶稣基督的死有关；并且是关乎永恒的产业，和遗产中所包括的一切。

（Ⅴ）这约在律法时代和福音时代，有不同的处理方法。在律法之下，这约是透过应许、预言、祭祀、割礼、逾越节羔羊，及其他给予犹太人的预表和制度来实现；一切都是预表基督。那时期，这约是在律法之下，透过圣灵的工作来实行；是足以有效地指导选民，并且按着弥赛亚的应许，建立他们的信心，借着所应许的弥赛亚，他们得到罪的完全赦免和永远的救恩，这个处理方法称为旧约。

（Ⅵ）借着在基督的福音，神恩典的本质显明出来。新约的条例是圣道的宣讲和圣礼（洗礼及圣餐）的施行。条文数目虽然较少，仪式简单，也较少外在的荣耀，然而这些对万国的人，包括犹太人和外邦人，都有效。在这些人中，恩典的约的属灵能力得到更完满的发展。这不是说，有两种本质不同的恩典的约，而是同一个约，实行在不同的时代而已。

圣约神学的教义观点。

行为的约（Covenant of Works）

定义：这约又称为生命的约，因为它表明了顺服的赏赐；这约称为行为的约，是因为行为是此约应许的条件。行为的约可作以下定义：神与亚当立了一个约，以亚当为全人类圣约的元首（federal head）（代表）；神并且应许，亚当若顺服，就得着永生的福气，他若不顺服神，就要接受死亡的刑罚。

圣经根据：虽然创世记开首的数章，没有特别提及这约，但却暗示了此约的存在。这个约是包括了双方的协议，在这约，协议是关乎神与亚当；在创世记二章 16 至 17 节，神提出约的条件。约的原则在利未记十八章 5 节，以西结书二十章 11、13、20 节，路加福音十章 28 节，罗马书七章 10 节，十章 5 节，及加拉太书三章 12 节已经说明了。这些经文说，律法的目的是要给予生命。

特征：（Ⅰ）应许：行为的约的应许是，若亚当顺从神的命令，他就不会死；这是创世记二章 17 节的反面陈述，那里说：「你吃的日必定死。」换句话说，若亚当没有吃那果子，他就会活下去。这个给亚当的应许，和其他经文的记载是一致的，所要强调的，是神将人放在约或律法之下。顺服的应许不单是让能朽坏的生命得以延续，因为这生命已是他所有。「所应许的生命，包括了灵魂和肉身的快乐、圣洁和不朽的灵魂和身体存在。」这叫做永生。这是一个「将永远长存的福乐和荣耀，提升至最高层次的生命。」

（Ⅱ）条件：神加诸亚当身上的条件是完全的顺服。这个是圣经其他地方也提及的接纳的条件（比较加三 10 ；雅二 10）。亚当受到指示，不可吃分辨善恶树的果子（创二 17），这是一个条件。这是要考验人，是不是要顺从神，抑或按照自己的判断而行。

（Ⅲ）刑罚：在行为的约中，不顺服的惩罚，就是所谓「死」（创二 17）。这字眼应作广义的理解，包含所有败坏的刑罚。死是亚当所得一切生命应许的反面；亚当要失去肉身的、灵性的和永远的生命。「所应许的生命……包括一切灵魂和肉身的快乐、圣洁，及身体和灵魂不朽的存在；因此，死不但包括今生的一切愁苦，和身体的消失，也包括灵性的和永远的死亡。」

（Ⅳ）行为的约现今的地位：这可从两面去理解。第一，行为的约并未废止，神仍然要求人完全的顺服，正如他要求亚当一样（利十八 5；罗十 5；加三 12）；死的咒诅，正是此约还未废弃的证据。但是另一面，这约又可视作已经废上，因为基督已经履行了此约的责任。一些圣约神学家十分强调，行为的约已经不再生效了。

救赎的约（Covenant of Redemption）

圣约神学家对圣约有不同的看法。一些认为，圣约只包括行为的约和恩典的约，而另一些则认为，圣约包括工作、救赎和恩典的约。但，救赎的约和恩典的约

不应该理解为两个不同的约，其实二者只是「同一个慈爱的福音之约的两个模式，或两种用语。」

定义：救赎的约是远古以前，父神与神子建立的。他们「为救赎人类互相立约。父设立子作为中保，作为第二个亚当，他要为全世界的救恩而付出生命；而子接受了任务，保证他会完成父交给他的任务，并顺从神的律法，以满足一切的义。」

圣经根据：不少经文部强调，救恩计划的永恒性（弗一 3 至 14，三 11；帖后二 13 ；提后一 9；雅二 5；彼前一 2）。而基督又说，他的来临是带着一个任务（约五 30、43，六 38 至 40，十七 4 至 12），他是作人类的代表，和约的元首（罗五 12 至 21 ；林前十五 22）。

按着神永恒的计划，父会按照拣选和预定来安排救赎；子会以赎罪的死来完成救赎；圣灵会借着重生信徒和给信徒印记，实现这个计划（弗一 3 至 14）。

特征：救赎的约的特质，和委托给子的工作有关。为要达成人类的救赎，基督要真实成为肉身，接受人性（罗八 13）。作为人的代表，基督作了一个更好的约的保证人——能真正实现救恩的人（来七 22）。基督服从了律法的指示，完全满足了律法的要求，使他能救赎在律法捆缚下的人类（加四 4 至 5）。基督赎罪的死令律法捆缚，得到最后的释放（加三 13 ）。

恩典的约（Covenant of Grace）

定义：恩典的约是神与蒙拣选者所立的，神将救恩给予那些在基督里蒙拣选的罪人。改革宗神学家对立约的另一方，有不同的见解：一些提出是「罪人」；另一些说是「在基督里蒙拣选的罪人」。

圣经根据：恩典的约所根据的经文，是一个常被重复引用的句子：「我要作你和你后裔的」（创十七 7；比较耶三十一 33，三十二 38 至 40；结三十四 23 至 31，三十六 25 至 28，三十七 26 至 27；林后六 16 至 18；来八 10）。

特征：

（Ⅰ）这是恩慈的约，神以他的儿子作我们救恩的保证，神借着他的恩典，让人得到圣灵的恩赐，去达成此约所要求的责任。

（Ⅱ）这是一个二位一体论的约（Trinitarian covenant），这约起源于父拣选的爱，子的救赎和圣灵的实行（弗一 3 至 14）。

（Ⅲ）这是一个永恒的和永不能破坏的约，这约是不更改的。神所应许和预备的约，是永远可信的。

（Ⅳ）这是一个个别的约，这不是一个普世性的约，因为它并不是伸展至所有的人。只有蒙拣选者是立约的对象。

（V）所有时代都是一样的，概括的一句话：「我要作你的神」，是贯串旧约和新约的一个句子（创十七 7；出十九 5，二十 1；申二十九 13；撒下七 14；耶三十一 33；来人 10）。我们可进一步看，不同时代的人，是靠着同一个福音得救（加一 8 至 9）。

圣约神学的概念			
比较	**行为的约**	**救赎的约**	**恩典的约**
角色	与亚当	与父及子	与人类
应许	确认肉身/永恒的生命	为人类预备的救恩	永生
条件	顺服	—	信心
警告	肉身的死	—	永远的死
时期	人类堕落前的伊甸园	亘古以前	人类堕落后的伊甸园

圣约神学的评价

圣约神学有四点可作评价。

（Ⅰ）圣约神学一再强调恩典，这是一个正确和重要的真理。恩典的救恩是应受到重视和保卫的；这教义也正是改革者所争持的。不错，任何时代，无论是旧约或新约，信徒都可靠恩典得救。

（Ⅱ）行为的约的概念可能是正确的，因为圣经中包含这个约的基本纲领：神以顺服为立约的条件，应许亚当得着生命；而且预告不顺服就要接受死亡。但圣经没有清楚说明，神与亚当之间的是一个真正的约。

（Ⅲ）救赎的约是三位一体神，在亘古以前就为人类的救赎，和这计划的实践作好安排的。虽然圣经中没有清楚提及此约，但这是一个合理的推论。

（Ⅳ）恩典的约着重救恩中恩典的概念。此约最大的弱点，是过于简化。它只陈述了神与人关系上的相似点，而未能道出这种关系上重要的不同。恩典的约是包括从亚当开始至世代的末期；但未能在这时期中，把不同的约和受约者加以区别。论及把以色列人的经文（如，结三十六 25 至 28），用在教会身上，圣约神学家还需在这些方面作合理的区分。

（36）时代论神学

时代论（dispensationalism）是一个诠释圣经的系统，以神的恩典作为中心主题，建立起圣经真理的一贯性。时代论者虽然确认人在不同的时代，接受了不同的职任和神的托付，但他们也讲论人要在每个时代，以信心回应神的启示。（救恩一定是靠着恩典，借着信心而得着的。）时代论者依循两个基本原则，来建立他们的解经手统：（Ⅰ）维持一贯按字面意义诠释的方法；及（Ⅱ）保持以色列人与教会之区别。

古代发展

时代论纵使直到近期，才成为一个有形式的架构，但时代论的基础和初期的发展，是远古就有的。以下是初期教会领袖所说的一些话，反映了在神的计划中，每个时代不同的管治特点。

殉道者游斯丁（Justin Martyr，110 至 165 年）：游斯丁在他的《与推芬对话》（*Dialogue with Trypho*）中，承认旧约有几个不同的管治体系。游斯丁说，在割礼与律法时期以前，人讨神喜悦，不必靠着遵行割礼及安息日。神启示亚伯拉罕之后，人就开始借着遵行割礼来讨神的喜悦；律法颁布给摩西之后，人就需要守安息日，遵行祭祀仪式。

游斯丁又在他谈论旧约的不同管治体系时，强调不同时代的特性。

爱任纽（lrenaeus，130 至 200 年）：爱任纽在他的著作中，提及给予人类四个主要的约；并且特别将旧约的三个约与福音加以区分。这种区分就是一种典型的时代论。

亚历山太的革利免（Clement of Alexandria，150 至 220 年）：革利免分开了四个时代：亚当时代、挪亚时代、亚伯拉罕时代及摩西时代。

奥古斯丁（Augustine，354 至 430 年）：奥古斯丁将前期时代（former dispensation）和现今的时代（present age）区分，前期时代是个祭祀的时代，但在现今的时代，祭祀就不适合了。奥古斯丁写道，神是不变的，他在较早时期设立了一种祭祀，在后期又设立另一种祭祀。奥古斯丁称这为「连续纪元的转变」（The changes of successive epochs）。奥古斯丁说，在不同的时代，敬拜者有不同的敬拜态度。

来利（Ryrie）总结说：「这并非说初期教父就是今天所说的时代论者，可以确定的是，他们一些人清楚地表达了后来发展成为时代论的一些原则；我们可以说，他们是持守了一些初期或原始的时代论概念。」。

现代发展

佩列特（Poiret，1646 至 1719 年）：他是法国一位神秘主义者兼哲学家，他写了一套共六册的系统神学作品，名为 L’O Economic Divine，这是一套修订

了加尔文主义及前千禧年观点的作品。佩列特列出了以下七个时代：

1．婴儿期——至洪水

2．孩提期——至摩西

3．少年期——至先知时期（大约是所罗门时期）

4．青年期——至基督降临

5．壮年期——「在此之后若干年代」（基督教早期发展）

6．老年期——「人类败坏时期」（基督教后期发展）

7．万物复兴期——千禧年

佩列特认为这不同的时代，最后都要到达一个千年时期。

约翰爱德华（John Edwards，1637 至 1716 年）：他是一位牧师兼作家，他出版了一部两巨册的著作《所有时代的完整历史或综览》（*A Complete History or Survey of All the Dispensations*），在这作品中，他要展示神从创世到末世的保守，勾划出以下不同的时期：

1．无罪及幸福期（无罪的亚当受造）

2．犯罪及悲惨期（亚当堕落）

3．复和期（亚当复原：从亚当得救赎到世界末了）

A．族长体系

（1）亚当时代（洪水前）

（2）挪亚时代

（3）亚伯拉罕时代

B．摩西体系

C．外邦体系（A 及 B 与此同时存在）

D．基督教（福音信仰）体系

（1）婴儿期：过去（原初）年代

（2）孩提期：现在年代

（3）壮年期：未来（千禧年）年代

（4）老年期：结束的年代（撒但被释放至大灾难）

华滋（Isaac Watts，1674 至 1748 年）：他是著名诗人，也是神学家。他对时代的界定相当精确，他认为时代就是有条件性的时期，神对人存着肯定的期望，颁布条件性的应许和禁令。华滋对时代作了以下的定义：

按他的旨意与管治，向人颁布智慧和圣洁的宪制，并在后来的世代向人显明；这些宪制包括他期望托付予人的责任，和他所应许的福气，鼓励他们盼望他；这些宪制也包含他所禁止的罪，以及他向罪人的刑罚。神的时代可更简单的说，是神为人类所设立的道德管治，他们都被视为理性的受造者，要为他们的行为向神负责任；在今世如是，在末世也如是。

华滋的时代大纲如下：

1．无罪时代（亚当初时的宗教信仰）

2．恩典之约的亚当时代（亚当堕落后的宗教信仰）

3．挪亚时代（挪亚的宗教信仰）

4．亚伯拉罕时代（亚伯拉罕的宗教信仰）

5．摩西时代（犹太人的宗教信仰）

6．基督教时代

值得注意的是，这个大纲与《司可福圣经》（*Scofield Reference Bible*）相似，只是华滋没有把千禧年放在里面，他认为这与时代论无关。

达尔比（John Nelson Darby，1800 至 1882 年）：他是一位学者。他虽然对于时代论系统的建构有十分重要的贡献，但他不是这个系统的发明人。达尔比是个杰出人物，他十八岁就在都柏林的三一学院毕业，二十二岁就当律师。后因信仰而放弃了法律业务，在英国教会（Church of England）接受按立。数以百计的罗马天主教徒，曾因着他的工作而成为基督徒。但达尔比最后也离开了英国教会，寻找一个更加属灵的团体。他在英格兰的朴茨茅斯（Plymouth）定居下来，并在那里结识了一群孽饼事奉的弟兄。直到 1840 年，他们有八百位成员聚会，虽然他坚持他们不是宗派，其他人还是称他们为「朴茨茅斯弟兄会」（Plymouth Brethren）。

达尔比是一位孜孜不倦的作家。他累积的著作超过了四十部，每部有六百多页；而且那些作品都反映出他对圣经用语、哲理及教会历史的深入认识。

达尔比的时代论系统如下：

1．乐园境况到洪水

2．挪亚

3．亚伯拉罕

4．以色列

A．在律法以下

B．在祭司以下

C．在列王以下

5．外邦人

6．圣灵

7．千禧年

达尔比进一步建构他的时代论系统。他强调每个时代都将人放在某个条件下，要人向神负责。达尔比又强调，每个时代最终都是失败的。

司可福（C．I Scofield，1843 至 1921 年）：他是一位圣经学者，也是律师，他将历史分成七个时代：「在圣经中，这些时期的特征，就是神改变了对待人类，或部分人类的方法。转变是基于两件事情：罪和人的责任。每个时代都可视为，神向人施行的一个新试验；而每个时代都是以审判结束的——表明了人在每个时代都全然失败。」

司可福这样划分时代：

1．无罪时代（从创世至逐出伊甸园）

2．良知时代（从伊甸园至洪水）

3．人治时代（从挪亚至亚伯拉罕）

4．应许时代（从亚伯拉罕至摩西）

5．律法时代（从摩西至基督）

6．恩典时代（从基督死至信徒被提）

7．基督掌权时代（千禧年国度基督掌权）

司可福早期影响了两个人，他们都成为时代论的教师。其中一位是圣路易市一

间长老会的牧师布鲁克斯（James H．Brookes，1830 至 1897 年），另一位是广受欢迎的讲员格来（James M．Gray，1851 至 1935 年），他是慕迪圣经学院的院长。这两位都是当代深具影响力的人物。

后来，司可福的时代论因《司可福圣经》的出版，而大受推广；很多人都借此对圣经有更全面的认识。新版是由舒尔勒（E．Schuyler）在 1967 年主持出版的，这本新版圣经加进了当代知名时代论学者的新资料，其中有：加伯连（Frank E Gaebelein）、慕迪圣经学院（Moody Bible Institute）的科拔逊（William Culbertson）、斐恩伯格（Charles L．Feinberg）、信心神学院（Faith Seminary）的麦克利（Allan A．Mac Rae）、费城圣经学院（Philadelphia College of Bible）的梅逊（Clarence E Mason）、恩典神学院（Grace Seminary）的麦格连（Alva J．McClain）、三一福音神学院（Trinity EvangelicaL Divinity School）的吏密特（Wilbur M．Smith），以及达拉斯神学院（Dallas Seminary）的华富尔得（Johm F Walvoord）。

其他人：近年，达拉斯神学院教授的著述大都推广时代论。来利的《今日的时代论》（*Dispensationalism Today*）毫无疑问就是时代论主要的答辩。其他著作有潘特科斯（J Dwight Pentecost）的《将临的事》（*Things to Come*），及华富尔得的末世论作品（主要有《千禧年国度》（*The Millennial Kingdom*）、《预言中的以色列》（*Israel in Prophecy*）、《预言中的教会》（*The Church in Prophecy*）和《预言中的列国》（*The Nations in Prophecy*）〕，这些著作都能够巩固时代论的地位。斐恩伯格（Charles L．Feinberg）的《千禧年：两个主要观点》（*Millennialism：Two Major Views*）同样维护了这个理论系统。薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）那部严谨的著作《系统神学》（*Systematic Theology*），以兼容的态度提出时代论。

公开宣布接受时代论的神学院有：达拉斯神学院、恩典神学院、慕诺马圣经学院（Multnomah School of the Bible）、慕迪圣经学院、费城圣经学院，以及其他院校。

时代论神学的教义观点

时代论的定义

语源学：时代（dispensation）一词，可以定义为「神计划中，一个明显可区分的管治体系（economy）。」

时代一词是来自希腊文 *oikonomia*，这字是「管家职分」（stewardshiP）的意思。它在路加福音十六章 2 至 4 节；哥林多前书九章 17 节；以弗所书一章 10 节，三章 2、9 节；歌罗西书一章 25 节；提摩太前书一章 4 节出现过。

从保罗的用法，可以见到「时代」几个不同的例子。在以弗所书一章 10 节，保罗指出神设立了一个「职分」或「管治体系」，使所有东西最后都能在基督里归于一，这些将要在千禧年国度实现。

在以弗所书三章 2、9 节，保罗又提及「职分」或「托付」，这在先前是一个

奥秘。保罗把它应用在外邦人与犹太人同为后嗣（6 节）的年代，这直到使徒行传二章才出现。保罗就在这几节经文里，把教会的年代加以区分。他之所以这样做，是要将这时代与先前的时期，就是摩西律法的年代分开，保罗因此把以弗所书一及三章中，三个清楚的时代分别出来。

其他的话也强调了不同的时代，或不同的时期。约翰福音一章 17 节记载：「律法本是借着摩西传的；恩典和真理都是由耶稣基督来的。」约翰指出，基督的新时代是与摩西的律法时代有分别的，摩西的时代称为「律法」，而耶稣基督的时代称为「恩典」。

罗马书六章 14 节又说：「你们不在律法之下，乃在恩典之下。」因基督的降临，死了的信徒得与他一同复活，罪不能再辖制信徒的生命。信徒可以在这个时代里享受胜利，就是不用再在律法之下。

加拉太书三章 19 至 25 节又解释律法的时期：它是「添上」的，施行「直到」基督降临。律法的设立是要把人圈在罪里，指引他们信靠基督。律法好象教师，待孩子成熟时，他的工作便完成了，故此律法的功能在今天基督来临之后，便完成了（加三 25）。

特色：「时代论看世界是神所管治的一个家。」在这个神圣的家里，神给予人要负的责任，如行政的责任。若人在这样的管理（时代）下顺服神的旨意，神就应许赐福；人若不顺服神的命令，他就必审判。故此一个时代通常都有以下三方面：（Ⅰ）试验；（Ⅱ）失败；（Ⅲ）审判。在每个时代里，神都给予人一个试验；人必失败，于是审判就临到。

时代的基本概念是职分。这特别可以在路加福音十六章 1 至 2 节看到，这比喻描绘了时代的一些特色。

这里有两个人，一个拥有权力，能交托职责；另一个则要负起执行职务的责任。在这个比喻里，财主与管家就代表了这两种的人。

这里有特别要交代的责任。在比喻里，管家失职，浪费了主人的财物。

事情要交代明白，管家被召见主人，交代帐目，以显明自己是个忠实的管家。不过，事情转变了，主人有权调动管家的职位及权责（路十六 2）。

所谓时代论者，就只是承认神在不同时代，或不同的管治体系里，用不同的方法待人。薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）常说，今天你若不是带着一头羊羔到祭坛献祭、敬拜神，你已经是个时代论者。一个人改在星期日而不在星期六崇拜，也是一个时代论者，因为他承认安息日（星期六）是为以色列人预备的，而不是为教会而设立（出二十 8 至 11）。

数目，时代的数目并不重要，只要承认有时代的区别便是了。不同的人将历史分成不同的时期，很多时代论者都建议分为七个时代。

无罪时代——这时代自亚当堕落开始（创一 28 至三 6）。

良知时代——罗马书 2 章 15 节指出，神在律法时代之前，是透过人的良知去对待人。也有人提出，这是一个「自我决定」（self-determinations）时期，或「道德责任」（moral responsibility）时期，涵盖了从创世记四章 1 节至八章 14 节的一段时期。

人治时代——这包括挪亚之约的特点：动物惧怕人类、神应许不再降洪水，以及借着死刑制度来保障人的生命。这时期涵盖了创世记八章 15 节至十一章 9 节。

应许时代——涵盖了族长治理的时期。神设立他们，要他们以信心回应他的启示。这时代是由创世记十一章 10 节至出埃及记十八章 27 节。

摩西律法时代——律法是颁赐给以色列国的宪法，涵盖的时期由出埃及记十九章 1 节至使徒行传一章 26 节。律法一直生效，直至基督的死及圣灵的降临。

恩典时代——虽然每个时代都曾显明神的恩典，但基督降临时，恩典是最为明显的，神透过基督的来临，让世人都知道他的恩典。这个时期自使徒行传二章 1 节起，至启示录十九章 21 节。

千禧年时代——即启示录二十章 4 至 6 节描述的时期，就是基督再临世上掌权一千年。

值得注意的是，时代与时代之间可能复迭；这就是说，良知、人治及应许等时代的特色，都会在其后的时代继续出现。

时代论的释经学

字面意义解经：时代论者一致持守按字面解经的方法，这方法可扩大到末世论研究。很多保守派非时代论者诠释圣经的方法是：除了预言，所有经文均按着字面解释。时代论者将字面意义的解经应用到任何一个神学范畴上。虽然「字面意义」（literal）这个词，可能会引起若干问题，但这是对任何文字著述，正常而惯用的理解方式——所有语言一般都是按此去了解的。所谓按字面意义解释，就释经学来说，是指一种诠释圣经的方法，而不是指受诠释作品所用的语言，按字面注释时，是同时顾及所用「语言」的字面意思和象征（figurative）意义。时代论者坚持一点，圣经中的预言虽然都是用象征性语言写成，但需按字面意义去诠释。一个原因是，除了一贯性的问题外，还要考虑到基督第一次降临的预言，都是按着字面意义应验的。同样，我们有充分理由相信，有关基督第二次降临的经文，也是按着字面意义而应验。

时代论是建基于神给予以色列无条件的应许这个事实之上，那些应许就如亚伯拉罕之约（创十二 1 至 3）。在这约中，神应许把土地与子孙赐给亚伯拉罕，神又赐福亚伯拉罕的后裔。时代论者相信，这些应许将来会按字面，应验在以色列身上。而非时代论者就把这些预言，作灵意化的解释，应用在教会身上。

教会的独特性：时代论者强调，以色列人是代表昌盛的雅各的后裔，不能与教会混淆。若查看《经文汇编》，以色列（Israel）这名称，经常是指雅各肉身的后裔而说，不是按「灵意」去解释，用来指教会。虽然非时代论者常以教会代表「新以色列」，但这是没有根据的。

时代论者说，神对以色列人有一个清楚的计划，对教会也有一个清楚的计划。他给以色列人的命令，不同于教会的；他给教会的应许，也不同于以色列人的。神吩咐以色列遵守安息日（出二十 8 至 11），教会则守主日（林前十六 2）；以色列人是耶和华的妻子（何三 1），但教会则是基督的身体（西一 27）。

按哥林多前书十章 32 节，教会诞生之后，以色列人与教会之间是有区别的。这是一节重要的经文（徒三 12，四 8、10，五 21、31 ；罗十 1，十一 1 至 29）。保罗在罗马书十一章广泛讨论到以色列人将来得救的问题，给以色列人一个清晰的盼望。这章经文将以色列人与外邦人区分——以色列人要等到外邦人的数目

满了，他们就要得救。

圣经的统一性：时代论强调圣经的一贯主题是神的荣耀。时代论不同圣约神学，圣约神学强调救赎是一贯的主题；但时代论者认为，救恩是以人为中心的，只是神荣耀的一面。「虽然救恩是一个主题，但圣经不是以人为中心。圣经是以神为中心的，因为神的荣耀才是中心题旨。」在每一个时期或时代，神都彰显他的荣耀，这个才是圣经的一贯主题。

时代论的特色

恩典：虽然时代论者强调，现今的教会时代是个恩典时代（约一 17；罗六 14），但这并非暗示，以前的时代没有恩典。神的救赎方法，一直是借着恩典完成的，而恩典也曾在律法时代显明。神拣选以色列人，不拣选外邦人；他应许将土地、平安、胜利，以及福气赐给以色列人。虽然以色列人屡次失败，神还是以恩典待这个国家——士师及列王时期，就是这种恩典的最佳显明，在以色列人的败坏时期里，神应许给这个国家一个新的约，借此饶恕她的过犯。神透过他的恩典及圣灵的工作，展示他神圣的权能。

在耶稣基督降临，神以独一无二的方式，将他的恩典于现今世代显明以前，恩典已经在律法时代彰显了。

救恩：有时候，时代论者会受到责备，因他们教导不同的时代有不同的救赎方式。但这些指责是错误的。时代论者的教导是：「每个时代的救恩基础都是基督的死。每个时代得着救恩的条件都是信心。每个时代信仰的对象都是神。但每个时代的信仰内容均会改变。」神在不同时代对人有不同的启示，但是人都有责任，以信心按照神启示他自己的方法去回应神。当神向亚伯拉罕启示他自己，应许他有众多的后裔时，亚伯拉罕就相信神，而神也以这位先祖为义（创十五 6）。亚伯拉罕对基督认识不多，但他因为以信心回应神的启示，就得救了。同样地，在律法时代，神也应许人凭借心得生。在律法之下的以色列人，纵然知道流血献祭十分重要，但他们对受苦的弥赛亚所知有限——然而他们还是靠着信心得救（哈二 4 ）。时代论者强调，每个时代的救恩都是靠着神的恩典，借着人的信心，和根据神的启示。

教会：时代论对教会的教义是最为独特的。时代论者坚持，教会和以色列人是完全不同；她是一个实体，这包括以下几点：（Ⅰ）教会是个奥秘，在旧约时是不为人知的（弗三 1 至 9；西一 26）。（Ⅱ）教会里有犹太人和外邦人；外邦人与犹太人同为后嗣，但不用归化犹太教——在旧约时，这是不可以的（弗三 6）。到使徒行使十五章，这问题才得到解决，当时犹太教人曾想把外邦人归在律法之下。（Ⅲ）直到使徒行传第二章，教会才开始建立。圣灵的洗，使信徒与基督及其他人连合，建立教会（林前十二 13）。这在使徒行传一章 5 节时还没有实现，但按使徒行传十一章 15 节，我们很清楚使徒行传二章是教会诞生的时间。时代论者也相信，教会于大灾难前，在地上被提（帖前四 16）。（Ⅳ）教会在新约时代，要与以色列人有所区分（林前十 32）。

预言：时代论者按字面诠释圣经；因此旧约中关于以色列的预言，都被重视。再者，这些预言是属于以色列人，属于雅各的后裔，而不是属于教会的。旧约

中那些无条件的约，是给以色列人的：亚伯拉罕之约（创十二 1 至 3）应许赐给以色列人得土地、昌盛的后裔及福气；巴勒斯坦之约（申三十 1 至 10）应许让以色列人回到圣地；大卫之约（撒下七 12 至 16）应许弥赛亚的降临，他将会从犹太而出，他要得着宝座和国度，统治以色列人；新约（耶三十一 31 至 34）应许以色列人得着属灵的好处，得着祝福和赦免。

如果这些约都按字面解释，它们是无条件的，那么以色列人就与教会有所区别。时代论者在此基础上，相信有一个按字面意义的千禧年留给以色列人，那是在弥赛亚第二次降临时设立的（启十九 11 至 19）。大灾难的主要目的，是惩治以色列，让他们相信弥赛亚（耶三十 7；结二十 37 至 38，但九 24）。灾难日子对教会是没有意义的，因为在灾难前，教会已经被提（罗五 9；帖前五 9；启三 10〕。灾难是为以色列人的，而不是为教会的。这就是时代论者坚持灾前被提的主要原因。

极端时代论

所谓极端时代论（ultradispensationalism），是指一些圣经学者对时代论的解释，已经超越了其他大部分时代论者的看法。主要分歧在于对教会的诞生时间采不同观点。一般时代论者认为，教会是在使徒行传第二章诞生的，而极端派则相信教会的诞生时期较后；较温和派认为是在使徒行传第九章或十三章，更极端者则认为在第二十八章。

按极端派是追随布连格（E．W Bullinger，1837 至 1913 年）的看法，他是一位颇负盛名的学者。较早期的时代论，有时甚至被人称为布连格主义（Bullingerism）。此派包括布林连格的继承人——伦敦的威殊（Charles H.Welch）。此外还有诺克（A. E.Knock）、加尔士诺夫（Vladimir M.Gelesnoff）、美国大急流的色勒斯（Otis Q.Sellers）。布连格教导，福音书和使徒行传都是在律法时代，而教会实际上是在保罗的传道时期开始的，那是使徒行传二十八章 28 节之后的事。新约圣经在以弗所书、腓立比书及歌罗西书，宣布教会的这个启示。布连格将新约分成三个时期：（Ⅰ）福音时期，就是在福音只向犹太人传讲，以水礼作证的时期；（Ⅱ）过度时期，就是在使徒行传及较早期新约书信成书时期，那时福音仍是向犹太人传讲；让他们加入「新妇教会」，以水及圣灵的洗加以印证；（Ⅲ）犹太人与外邦人作基督身体，只受圣灵的洗为印证的时期。由于外邦教会是借着圣灵与基督联系，洗礼及圣餐对教会就毫无意义。根据布连格的意思，这些仪式是肉体的仪式，温和派则坚守，教会是在使徒行传九章或十三章开始的。这是根据奥海尔 lC．O’Hair）、司达姆（Cornelins R．Stam）及《时代论神学》（*A．Dispensational Theology*）作者贝克（Charles F．Baker）的观点。大急流的恩典圣经学院（Grace Bible College）是一所持极端时代论的学院，与恩典福音团契（Grace Gospel Fellowship）及环球恩典见证会（Worldwide Grace Testimony）一起推行事工。

司达姆教导，教会是由使徒行传第九章保罗的悔改开始的。「教会的身体」开始于保罗的事工，因为保罗是外邦人的传道者。在此之后，福音没有进一步传给以色列人。奥海尔因此教导，教会开始于使徒行传十三章 46 节，那是根据「我们就转向外邦人去」一句话。由于奥海尔的跟随者以使徒行传时期作为教会的开始，他

们只遵守圣餐，而不遵行洗礼。

时代论神学的评价

以下至少有九点是可以评价时代论神学的。

（Ⅰ）时代论的长处，是将圣经历史分成不同管治体系或时代。这一特色将神给以色列及教会的计划，保持了一个清楚的分野。

（Ⅱ）传统上，时代论是跟随一贯性的字面解经方式。其他的系统如圣约神学，也得承认他们的释经基本原则也有改变。

（Ⅲ）时代论对不同的管治体系都有合理的圣经根据（弗一 10，三 2、9；及其他经文）。从释经上说，圣经至少有三个不同的时代：旧约、新约，及国度时代。重要的不在时代的数目多少，而是神在人的历史中，有不同的管治体系。后千禧年派人士如贺智（Charles Hodge）及无千禧年派学者如伯可夫（Louis Berkhof），虽然不接受时代论的区分，但均承认有不同的时代。

（Ⅳ）时代论另一个重要长处是，它以神的荣耀，而不是以人得救恩作为万事的目标。它的焦点在神，而不是人。

（Ⅴ）主流的时代论，都避免走向极端的时代论。极端时代论是时代论中一个分流，但表现方式激烈，依据的经文只限于一些保罗书信。极端派人士不接受洗礼与圣餐，温和派只守圣餐。这个运动最主要的错谬，是不能认同教会是在五旬节诞生（徒二章）；而认为教会的起源始于何时，则根据各自极端的立论，有说在使徒行传九章，有说在十三章或二十八章。

（Ⅵ）关于救恩的方式，有些时代论者理解错误。某些著名的时代论者错误地教导人，每个时代得救的责任都不同。虽然每个时代的人，信靠神的表达方式都会不同，但每个时代的救恩都是靠着神的恩典，透过人的信心而成就。

（Ⅶ）时代论有时错误他说，恩典只限于教会时代，因而忽略了或削弱了，在其他时代恩典的重要性。神在每个时代都彰显他的恩典。

（Ⅷ）时代论有时也对神的律法表现出消极的态度，仿佛以为律法是与恩典对立的。但神的律法在每个时代，都以建全及神圣的理由，发挥效用。

（Ⅸ）时代论者有时把某些特定的经文，归类于过去或未来的某些时代，减轻了这些经文对教会的功用。登山宝训（太五至七章）就是一个例子。最近，时代论者已经修改了这些应用方法，确认和教导每段经文对今天神的子民的正确应用。

（37）天主教神学

罗马天主教神学教义（dogmatic Roman Catholic theology），是一个精密的系统，这系统主要是从教皇、神学家，以及中世纪和宗教改革时期的会议产生。这些教义是信仰权威的标志，及教皇无谬误的权威所保障。因此，天主教的神学教义，与变化多端的当代天主教神学（参第 44 章），是不可同日而语的。

天主教神学的历史发展

罗马天主教教义的一般神学立场是半伯拉纠主义（semi-Pelagianism）。伯拉纠（Pelagius）认为，每个人天生都有自由意志，有选择善恶的能力。他不接受人的意志因亚当的堕落而受到影响。虽然罗马天主教的教义和伯拉纠主义不同，但它仍承认在救恩中，人的意志与神的恩典是有一种合作关系；这是因为亚当的罪，只令人陷入软弱的境况，而不是灵性死亡，因此人可寻求救恩。

天主教教义不是静止的，它不断发展，不断演变。虽然传统成了权威，但早期的文告也可能被后期的取替，这正反映了天主教教义是在一个渐进的过程中不断改变。天主教的教义有两个发展中的传统，这两个传统可以是互不关连的。主流传统强调神的超越性（transcendence），教会是一个权威、神圣而洁净的机构。这传统有不同名称，如「中世纪主义」（Medievalism）、「罗马教主义」（Romanism）、「梵谛冈主义」（Vaticanism）、「教皇权威主义」（Jesuitism）和「耶稣会主义」（Papalism）等。另一个较小的改革派传统，则强调神的内蕴性（immanence），以教会为一个社群；此传统有同名称，如：「高卢主义」（Gallicanism）、「詹森主义」（Jansenism）、「自由天主教主义」（Liberal Catholicism），以及「现代主义」（Modernism）。教宗若望二十三世（John ⅩⅩⅢ），在 1962 年召开梵谛冈第二次会议（Seconel VaticanCouncil），寻求进一步的改革。这个大公会议虽然保持天主教固有的特色，但它寻求改革，使教会得以进行现代化的改革。

无主教神学的教义观点

权威

基督教的信仰及生活权威，是六十六卷圣经。罗马天主教的权威，则在圣经以外，还倚赖一些次经作品（圣经以外的经卷，但被天主教接纳为正典），及教父并教皇所公告教会的传统。这些对权威不同的理念，标志着罗马天主教与基督教的一个根本区别。

罗马天主教承认在六十六卷圣经以外，另有十五卷书为权威。这些被认为是「次经」（Apocrypha，意思是「隐藏」）的书卷是：以斯德拉记上、下卷、多比

传、犹滴传、以斯帖补编、所罗门智训、便西拉智训、巴录书、耶利米书信、三童歌、苏撒拿传、贝尔与巨龙、玛拿西祷告，及马加比传第一、二卷。

1546 年的天特会议（Council of Trent），正式宣布传统与圣经的权威。

> 圣洁而大公的天特会议……保持一贯的立场，即在纠正教会的偏差之后，保存福音的纯正……这些明文所写的书卷，及传留给我们非明文的传统，都是使徒从基督口中领受的……这些传袭都依从正统教父的榜样，获得接纳和尊敬，正如新旧约的书卷一样，因为两者的作者都是神——包括信仰和道德的传统。这些都是从基督口中而来，或被圣灵默示，并且是在天主教会中流传而得以保存。

天特会议又宣布拉丁语武加大（Latin Vulgate）译本圣经，为阅读和教导的标准版本。会议进一步宣布，罗马天主教会是圣经的诠释者。

会议进一步决定，为了遏止不负责任的思想，对于令教会获得造就的信仰和道德事情，没有人应该依赖自己的私见，将圣经变成人的私意，以致和圣母教会以往及现今所持的解释柏违背——她（教会）权确定圣经的真正意思和解释——他们对圣经的诠释也不应该违背了教父一致同意的解释。

这点很重要。罗马教会宣布了她是信仰的正式诠释者，没有人可以用自己的方法解释圣经，因而违反罗马天主教的解释。

教会

罗马天主教教导，罗马天主教会是基督透过彼得这第一位可见的元首而建立的。他的权威就是神给予基督的权威，而基督将这权威转交给教会。主后 590 年，非天主教徒与贵格利一世（Gregory I）建立罗马的天主教会——「他巩固了罗马主教的权力，替教会开展一个新里程。」

纵观罗马天主教的历史，有一点值得注意，就是人与罗马教会的联合，是获得救恩所必须的。十二世纪出现一个阿尔比派（Albigenses），它主张改革，与天主教信仰分离，但在 1215 年第四次拉特兰会议（Fourth Lateran Council）中，它被定罪：「只有一个普世信徒的教会，此外别无拯救。」教皇鲍尼法斯八世（Pope BonifaceⅧ）于 1302 年的一圣教谕（Unam Sanctam），再次肯定这点。1854 年。教皇比约九世（PiusⅨ）也宣布：「这信仰所持定的是，除了使徒罗马教会，无人能够获得拯救。它是救赎的唯一方舟，任何不进入其内的，都在洪水中沉没。」

罗马教会也是真理的贮藏库。1862 年，教皇比约九世写道：「基于教会是天授团体（divine institution），她更有责任本着良心去维持属天的信仰宝库不受损害，让其完整、竭诚地看守灵魂救赎的工作。」

1870 年，第一次梵谛冈会议（First Vatican Council）宣告，罗马教会是：「启示的道的守护者及教师……信仰的教义……已经如属天的财产传给基督的配偶。她要忠诚地保管及无误地宣讲……让神圣信条的内容永久存留，因为我们的圣母教会曾宣讲它。」

罗马天主教教导，正如基督具有神性，他的教会也必须有相似的（神性）质素（quality）。「教会有人性一面，也有神性一面，就恰如基督具有人神二性；墓督具有人性本性与神性本性。教会荣耀属性并不单是人性的一面，也包含神性一面。」罗马教会所具有的神性素质就是：权柄、无谬误以及无瑕疵。

梵谛冈第二次会议以「教会是奥秘或神圣的」，来代替教会是救恩媒介的概念：而教会作为一个架构组织的概念，也以「天主全体子民」（the whole people of God）的概念所取代。

教皇权柄

教皇利奥九世（Leo Ⅸ）在 1053 年，与君士坦丁堡的至高主教议论后，签署了一封公函，肯定教皇的权威。到了教皇贵格利九世（Gregory Ⅸ）任内，所有主教都需要宣誓，效忠教皇，就好象属臣效忠宗主一样。教皇又得接受三重皇冠的加冕，这冠冕本是波斯统治者所戴的。加冕的时候，主礼的枢机主教宣告说：「接受了三个装饰皇冠的冠冕，代表你是众王之父、世界统治者、救主耶稣基督的代表（Vicar）。」教皇鲍尼法斯八世（BonifaceⅧ）在 1299 年宣布：「所有需要救赎的人都要服从罗马教皇。」

1870 年的第一次梵谛冈会议，公布了一项关于教皇的重要宣告，为了维护教会的合一，基督在使徒之上设立了彼得，以维护合一。文告又再申明：

> 彼得是众使徒之首，是信仰支柱、天主教会的基石，从我们主耶稣基督那里，接受了国度的钥匙；人类及众生的救赎主和救主，统治及审判世界，直至如今及永远。他众位的继承者、罗马教廷的众主教，都是他所建立，及借他的血而成圣的。任何人从教廷继承彼得的职位，就是按照基督的制度接受了彼得高居全教会之上的职位……蒙福的彼得，住在他所领受的磐石荫庇的力量里，他没有放下教会的领导……罗马教皇拥有高于全世界的地位，教皇是蒙福的彼得、使徒之首的继承者，是基督真正的代表、全教会的头，所有基督徒的父和师傅。他在蒙福的彼得里，从耶稣基督我们的主获得全备的权能，得以喂养、管理和治理普世的教会。

有几点值得注意的，罗马天主教会宣布，教皇的继承者也拥有彼得的权柄。彼得一直指引教会；而教皇是基督在地上的代表。天主教又强调教会之上的教皇权威。罗马教会又宣布，任何与此等信念争辩的人都要受咒诅。

第一次梵谛冈会议进一步强调，所有人都得服从这项信条：「人若离开它，就失去信仰与救恩。」教皇无谬误的定义如下：「当罗马教皇坐在法座（ex cathedra）上说话，他正在执行对所有基督徒的牧养与治疗之责。他可根据自己至高无上的使徒权威，来界定普世教会所坚守的信德与道德信条……他是无谬误的，是属天的救赎主立意赋予他的教会，以界定关于信德及道德的信条。」

第二次梵谛冈会议在 1962 至 65 年举行，通过了教友要服从教皇的教训。即使教皇在非正式场合说过的话，也要服从。「这种以意志及心思的忠心顺服，是以一种特别方式授予罗马教皇的，即使他不是在法座上说话，他的至高教导权柄，还是

要受到尊敬与承认，他的决定也当受到真诚的认同。」

马利亚

马利亚在罗马天主教的神学中所占的地位，是经过几个世纪发展的成果。马利亚首次被称为「天主之母」（Mother of God），是在主后 431 年的以弗所会议上。该会议宣布马利亚是耶稣「人性一面的天主之母」。这句话用在任何死人身上都不适合，只可用来指人性的耶稣。今天，这已经不是罗马教会的立场了。今天的天主教教导：

> 关于天主之母的主要奥秘是，无原罪受胎、无罪、童贞等都是赐予马利亚的礼物，这是因为她被圣召作天主之母。她作为神之道的母亲，不单是外在的工作，令基督得以借肉身存在。马利亚是救赎主之母亲的全面意思是，她辅助主的救赎工作……马利亚与基督合作，奥秘就在她担当了恩典中保（Mediatrix of Grace）的角色……神因基督赐给我们的所有恩典，都是直接或间接经过马利亚临到我们。

有关马利亚的教义，只是近期的发展。早期关于马利亚的教义，可追溯到主后 392 年教皇西利修斯（Pope Siricius）写给帖撒罗尼迦主教的一封信。那封信宣告马利亚卒世童贞。到 1547 年的天特会议，罗马教会才宣告马利亚无罪，使她能免去轻微的罪过。有关马利亚最重要的教义，已在过去一百年公布了。教皇比约九世（PiusⅨ）于 1854 年宣告，马利亚终其一生没有沾染任何罪恶。他说：「吾等以我们主耶稣基督、神赐福的使徒彼得及保禄的权柄，以及吾等所拥有的权柄，宣告、声明和明示充满恩龙的童贞女马利亚，其始胎无染原罪，是由于全能上主的单独恩宠与特许。为了基督耶稣全人类救主的功德，得以无染原罪，这教义是上主所启示的。」

在近代天主教神学中，突出了马利亚作为恩典的中保，及基督救赎工作的参与者。教皇利奥十三世（LeoⅩⅢ）在 1981 年的通谕 Octobri Mense 中，宣告说：「永存的圣子，他愿意成为人，救赎世人，成为人所荣耀的……若没有他拣选作母亲的全然无条件的首肯，愿意成就他道成肉身为人的旨意，这是不能成就的……所以，除了借着圣子，没有人能到达至高天父之前，某程度上说，就是除了透过圣母，没有人能到达圣子之前。」该通谕进一步宣告，因为人在公义的神审判下，颤傈不安，故此需要一位不拒绝任何人的保护者及保守者，「马利亚就是那一位，马利亚配得一切的称颂；她有能力，是全能天主之母；……所以上主把她赐给我们……我们应该在她的荫护下，摆上自己，及我们的心思意念、我们的纯净和忏悔、我们的悲伤和喜乐，以及我们的祈求与愿望。这所有属于我们的一切，我们都应该交托她……」

教皇利奥十三世（Leo ⅩⅡ）于 1892 年的通谕（*Magnae Dei Matris*）中宣告，遵行天主教信仰的信徒，要向马利亚祈求，并且要从她那丰富的恩典中得到帮助。他宣布她的地位是值得颂扬的：「她站在众天使及众人之上，只有她站立在基督之旁。」1904 年，教皇比约十世（Pius Ⅹ）宣布：「所有联于基督的人，都是

从马利亚的腹中而出的肢体，联于教会的头。所以我们可以在属灵及奥秘的说法上，称自己是马利亚的孩子，她是我们所有人的母亲。他进而宣布，因为马利亚分担基督的苦难，神「应许她成为失丧世界之复和者，得着至高尊荣，以及所有善德之施予者，这些善德让耶稣以他的死及宝血的赎价，赢得我们。」故此，在天主教会眼中，马利亚就是这「世界与她所生的独生圣子之间的中和及修好者……（以及）恩典的主要施予者。」

教皇比约十二世（Pius XII），于 1943 年的通谕（*Mystici Corporis Christi*）宣布，马利亚是完全不受罪的染污；她在各各他将儿子奉献给天父；在五旬节她得到圣灵的浇灌；她现在以母性的心肠照顾教会；以及她现在与基督在天上一同掌权。比约十二世于 1950 年宣布，马利亚死时的身体得以保存免于腐败：「她征服死亡，身体与灵魂直接升上荣耀的天堂，在那里她在圣子的右边，如皇后般散发光辉……我们申明并且认定，这是神启示的一个信条：就是天主之母是无原罪受胎。马利亚终生童贞，当她在世上的生命终结时，她的身体与灵魂被提，进入天堂的荣耀中。」

梵谛冈第二次会议再次认定马利亚在天主教神学的地位，就如先前的教导一样。

炼狱

罗马天主教教义，描述炼狱是「一个地方或一种境况，那些在恩典中与神相交的人，因有些微过错，或暂时未能偿还的罪，死后的灵魂便受困在此。灵魂在这里得以熬炼、洁净，准备在天堂中与天主永远连合。」

在炼狱中所受的痛苦有两层：身体受痛苦及与神隔绝。在炼狱中，受苦是必须的，因为人犯罪，未能完全满足罪的赎价，不能与神相见。再者，在受洗赦免的人当中，基督拣选那些应受较重刑罚的人，转为接受较轻的刑罚（并不是永远废除罪过的刑罚），「把永远的受苦，变为暂时的受苦」。在炼狱中，他们得以洁净。

炼狱受苦的期限，是以人的犯罪程度来决定。若在世的人为此祷告及作功德，受苦时间可以缩减，这是根据马加比传（Macc）第二卷十二章 43 至 45、56 节的道理。根据天主教对哥林多前书三章 14 至 15 节的诠释，离世者的灵魂在炼狱中，得被火来洁净。

圣事（圣礼）

罗马天主教会有关圣事（圣礼）的安排，主要是天特会议所定，以天主教教义抗衡改革运动。罗马天主教看圣事为施予恩典的媒介，在圣事中，「耶稣基督借他奥秘的身体，能在今世工作，就如他昔日在世的工作一样。」天主教对圣事的定义是：「耶稣基督施予恩典的外在标志。」而接受恩典的质量，是按灵魂的本质而定。圣事也被看为基督救赎工作的延伸。

罗马天主教会的圣礼数目，限定为七：圣洗圣事、坚振圣事、圣体圣事、告解圣事、神品圣事、婚姻圣事及病傅圣事。

圣洗圣事（Baptism）：「洗礼是一圣事，人借此从原罪及个人的过犯得释

放，成为基督及他教会的一员。」天特会议认定，圣洗是得救的必需仪式，由于婴儿洗礼已是有效的，故此成年后就不需要洗礼，但守律法则是必须的——仅是相信还不足够。罗马天主教的中心教义认为，圣洗是得救的必经程序；而事实上，这能产生救恩。洗礼也使人与教会联合。天主教又向那些渴望受水礼但未能如愿的人，给予「渴慕的圣洗」（baptism of desire）。

坚振圣事（Confirmation）：「坚振的圣事成全了圣洗圣事。若圣洗是关乎属灵新生命再生之圣事，坚振就是这新生命成熟及长大的圣事。」神甫施行洗礼，而主教执行坚振礼，按手在信友的头上。在这仪式中，被按手的人就表示接受圣灵，使其有力量坚守自己公开的认信，及宣告自己的信仰。在传递圣灵方面，主教的能力与五旬节及撒玛利亚（徒八 14 至 17）的使徒一样。圣洗仅使人成为「初生的基督信徒」（infant Christian），而坚振则使人成为「成年的基督信徒」（adult Christian）。

圣体圣事（圣餐，Eucharist）：神圣相通，或圣体圣事，也称为弥撒。这个礼仪被认为是基督一直进行的祭。「弥撒」（Mass）这名词，也可用来描述神甫参与基督献圣体与宝血的整个圣事。

罗马天主教会教导，这圣事代表基督真实地存在他与人的相交中。当圣事进行时，神甫念：「这是我的身体……这是我所流的血」，耶稣就真实地在饼酒之内（外形、味道、气味及感受不变）。这代表「一个真实的存在，是神在圣事礼仪以他真实的身体、血、魂及真实本质存在（real substantialpresence）。耶稣基督是真实、直接而亲密地存在于其中。」这个教义又称为化质说（transubstantiation），意思是，圣事的物品（饼与酒）实在变成耶稣基督的本质，献祭进行中，饼与酒分别或一起如「神的羔羊」般备受尊敬，人领受后，可借此得着永远的生命。

这是最重要的一项天主教圣事，包含了恩典的领受，因为根据约翰福音六章 53 至 58 节，领圣体含有接受基督的意思，结果是：（Ⅰ）轻罪得到赦免；（Ⅱ）得着力量抵抗试探（消灭邪情私欲的势力）；及（Ⅲ）得着永远的荣耀及复活的应许。梵谛冈第二次会议鼓励信徒要经常，或每天参与这圣事，因为它能「增强与基督的连合，培养更丰盛的灵命，在德性中使灵魂得到坚固，使分享圣体者有更坚定凭据，得着永恒的快乐。」（请另参考第 25 章「教会论：教会的教义」中「变质说」的讨论。）

在弥撒中，基督的献祭是永恒的。对天主教敬拜者来说，圣事的进行就等于回到二千年前加略山上十字架的献祭；这个献祭就是基督的献祭。所不同者，第一次献祭是一个血祭，而弥撒是没有血的献祭。他们坚持基督献祭的本质继续相传，因为旧约的血祭与非血祭，都一直延续下去。再者，天特会议也说，因基督成为祭牲，弥撒是为罪与惩罚而施行的，作为忏悔者的挽回祭，但它也是为那些「离开基督，还未洁净」 的人而施行的。梵谛冈第二次会议再确认天特会议对弥撒的教导。

已受洗的天主教徒在弥撒献祭中，被视为与基督联合，也视自己是与基督一起奉献为祭。敬拜者在仪式中，再重申自己从罪中回转是真实的，但这回转还未完全，他可与父重修和好。

告解圣事（补赎，Confession / Penance）：罗马天主教教义教导，在认罪或

告解中，基督透过神甫赦免人的过错。告解者得到赦免的外在表记，就是得到神甫解罪（宽恕）（absolution）的宣告。神甫透过约翰福音二十章 23 节基督的话，得到这权柄，在此，神甫有权赦免或保留人的过犯。标准的认罪需要五方面：良心的考验、为罪忧伤痛苦、坚决下次不再犯罪、承认罪过、愿遵行神甫所定的补赎形式。

补赎（告解）圣事在 1439 年的佛罗伦斯会议（Council of Florence），有如下说明：

> 第四件圣事是补赎，此圣事包括忏悔行动，分为三部分。第一部分是以灵的悔改，这包括为罪忧伤痛苦，以及坚决不再犯罪；第二部分是口头认罪，犯罪者向神甫承认所犯的一切罪；第三部分是根据神甫的判断，为过犯作补偿，这步骤主要是借着祷告、禁食及善行去完成。最后是神甫口头宣告解罪（赦免），他会说：我赦免你，……之类的话，这圣事的执行者是神甫，他的赦罪权柄，是由他本人及上级委命而来的。这圣事的结果，就是罪得赦免。

神品圣事（Holy Orders）：神品圣事包括主教、神甫，或助祭职分的任命；就是授给人「属灵的能力及恩典，使人圣化」。「神品圣事是给予人的灵魂一个不能抹掉的基督记号或特性，可以存留至永恒。」助祭协助神甫施洗、主持婚礼、讲道，以及其他职责。「神甫授予人权力去圣化，并献上耶稣基督的身体和血，以及赦免或保留过犯。」神甫必须由主教任命。主教是使徒的继承者，有权力任命神甫，继续基督的祭司之职；他也有特别的教导权柄。基督被立为至高的大祭司，故此天主教的神甫，要坚守基督的传统，就是作为「受权的中保，在承认神对人的至高统治，和人的过犯得赎上，奉献真正的祭牲……神甫是人与神之间的中介者。」神甫奉神的名，就有能力赦罪。神甫是照着麦基洗德的等次，永远受命为神甫（祭司），故此他代表了耶稣基督。弥撒献祭时，他说：「这是我的身体。」赦免犯罪者时，他说：「我赦免你所犯的罪。」

婚姻圣事（Matrimony）：婚礼仪式是基督与教会合一的记号。1439 年在佛罗伦斯会议宣布：「关乎婚配的三件美德，第一是为天主养育子女，教导他们敬拜神。第二是配偶要对另一方忠诚。第三就是婚约不能解除，因为它代表基督与教会不可分解的联合。」罗马天主教会强调婚姻永恒，禁止离婚，也反对堕胎或人工节育。梵谛冈第二次会议强调，婚姻是爱情发展的必须过程，婚姻不是只为生育。

病传圣事（临终圣膏油礼，Extreme Unction）：临终圣膏油礼补足忏罪，使之得以完成……临终傅油，除去为罪所受的痛苦；它「挪去荣耀复活的障碍；并因每项圣事，使我们象基督受人尊崇，「故此我们被涂油，象复活升天的基督，这可给予临终的人一个将进入荣耀的记号」……涂油圣事使站在永生门口的人，准备直接进入快乐之境。

传统上，病者临近死亡边缘，主教会为他涂油及祝福；然而，第二次梵谛冈会议宣布，这仪式应该称为「病传圣事」（Anointing of the sick）更为适合，因为它不应被看作「为那些只在死亡边缘的人作的一个圣事」

天主教神学的评价

罗马天主教神学有为数相当的教条，与保守的基督教神学（三一论、基督之神性等）是相同的，但与正统神学也有很多分歧。基本的差异是将传统权威，加在圣经权威之上。传统能超越圣经权威，利用传统与教会会议，可以下令取消及／或附加圣经教义的说明。接纳次经是另一个偏差。罗马天主教神学关于马利亚的地位，取代了基督作为神与人间唯一中保的地位（提前二 5）。此外，圣事的整个系统是与神的恩典及恩典的救赎背道而驰。罗马天主教神学的救赎观，不是透过信靠思典来成就，而是借着教会组织所立定的仪式，及根据复杂的圣事而成就的。

罗马天主教七大圣事（圣礼）			
圣事	**程序**	**意义**	**梵谛冈第二次会议重点**
圣洗圣事	神甫为婴孩进行仪式。	令人重生，「新生的基督徒」是获得救恩的必须条件。从原罪及罪行中得解放。与基督及教会联合。	更重视洗礼所赋予的意义。悔改者先领受教诲，表明向基督委身。变表明所有肢体在基督里合一。
坚振圣事	主教给信友行按手礼，领受圣灵。	领洗后必须的程序。 与圣洗一样，为「入教圣事」的一部分。 信友接受圣灵，使灵命得以成熟及奉献。	合圣洗及坚振为一个入教行动。但分作两件圣事，因为「教会内信友的灵命成长程度各有不同」。
圣体圣事	神甫主持弥撒圣事。祝圣说：「这是我的身体」后，饼酒便转为基督的身体和血。	弥撒表明基督不断的献祭。与加略山的受苦相同，只是弥撒没有流血。 施行弥撒时，基督献为赎罪祭。参加的信友若犯了轻微的罪，可得饶恕。吃饼即吃基督。	定时参加，借以加强「与基督的联合」。普通信友友也可参与。仪式已趋简短；多采用圣经。
补赎圣事	三个步骤： 1．因犯罪感到忧伤。 2．向神甫口头认罪。 3．神甫赦罪。	向神甫承认所有已知的罪，及坚决不再犯。告解者得到神甫的赦罪。	对罪的新观点： 扭曲人际关系及人的动机。准许总忏悔及赦罪。总忏悔是在咏唱、育经、祷告、讲道、自省、告解、赦罪等仪式中进行。
神品圣事	圣职分授仪式：主教、神甫、助祭。主教是使徒的继承者，可任命神甫。	赋予受任人圣化他人的权柄。神甫被赋予权柄，分受基督的圣体及宝血，以及赦罪。神甫作为天主与人之间的中保，就象基督是天主与人的中保一样。	普通信友可更大参与事工。普通信友在教会中发展/运用恩赐。 减少神甫与会众的区别。神甫称为「弟兄中的弟兄」。
婚姻圣事	在神甫面前彼此起誓。	是基督与教会连合的象征。婚姻不可解除，因为基督与教会的婚约也是不能解除的。	婚姻不只为生育。更要强调以爱结合的婚姻。准许在与已受洗的非天主教徒结合之婚礼上举行弥撒。
病传圣事	主教圣化膏油。人临死时，神甫为其涂油。	除去因罪所令致灵魂不得荣耀的老弱疾病及障碍。为临死的人准备，使他们可象复活的基督。准备灵魂进入永恒。	扩大用途：改「终传圣事」（临终圣膏油礼）为「病传圣事」。用来半健/治疗身体及灵魂。病人在诵经祷告中与人分享。

第 5 部分　当代神学

（38）当代神学导论

有几个哲学性的影响，曾为现世纪的神学思想及运动铺路。

文艺复兴

「文艺复兴」（Renaissance）一词具有「新生」的意思，这词形容中世纪以后在欧洲所发生的知识性醒觉（intellectual　awakening）。这时期也称为「学习的复兴」（revival　of　learning），至于年期则难以准确断定。但一般来说，是指由 1350 至 1650 年的一段时期。文艺复兴「改变从中世纪以来群众对生命的宗教看法，取而代之就是更新了个人对生命的世俗观念……而重点是以人的尊严，取代神的荣耀。」人的兴趣，转向于对人和对世界，而不是以往的集中对神及天堂。因为人对于自己的能力产生了新的兴趣，人开始依赖理性，而不再依赖神圣启示。现在，人的焦点已集中在宇宙，而不是神了。

随文艺复兴带来的，是对圣经及超自然产生怀疑。一些哲学家如笛卡儿、史宾诺沙及莱布尼兹，都集中于人的理性及科学的能力去理解人生的意义。而世俗人文主义者的作品，也大大削弱了以圣经中的信心、神迹及神圣的启示。这些世俗人文主义者的「启蒙」哲学家，也否定超自然，故此为宗教自由主义建立起根基。

启蒙时代

洛克（John　Locke）

洛克（John　Locke，1632 至 1704 年）引进了主观主义（subjectivism），他认为知识是从经验而来。洛克说，人是有知觉（sensations）的，人可以对外在环境产生觉识（awareness）；透过思考（reflection），便能明白其中的意义。洛克认为，人的思想中，没有一件事情不是事先在他的知觉中的。虽然洛克也赞成有关神圣启示的某些说法，但他反对与验证理性相违背的基督徒信心。

明显地，自由主义神学的基础——新正统主义亦然——是建基于洛克的理性和验证之上。

柏克莱（George Berkeley）

柏克莱（George Berkeley，1685 至 1753 年），根据洛克的知觉（sense）导向立论。他说：「存在就是被认知。」（to be is to be preceived）柏克莱说，事物是「与所经验的一样。经验中的品质（qualities）就是事物的本质（essence）。」柏克莱说，所有知识都是由思维而来；就是说，他否定了特殊启示。

柏克莱不是无神论者，他曾尝试利用自己的系统，来维护神的信念。但是他所建立的是一种各超自然主义（anti-supernaturalism），高举人类的理性和经验的能力，又否定神圣启示，及超自然主义的价值。

休谟（David Hume）

休漠（Davidd Hume，1711 至 1776 年）是苏格兰的怀疑论者，他继续发扬洛克及柏克莱的逻辑推理，他否定属灵事情的真实性。休谟反对圣经中的神迹，反对认识客观真理的可能性。

启蒙时代带来了不可知论、怀疑论，强调以理性及科学的方法，作为证明一切真理的基础。所有这些因素都是反对圣经和反对超自然的。

唯心论（Idealism）

唯心论认为实体（reality）不是在物质（physical）领域中，而是在人的思维（mind）中。在实体以外，均是神圣的思维，这思维推动世界向着美好方面迈进。

康德（Immanuel Kant）

康德（Immanuel Kant，1724 至 1804 年）争论说，人对神的概念必须来自理性；所以他反对以论证去证明神的存在的有效性。康德认为知识没有经验是不能存在的，所以他认为知识应该透过试验（testing）去证明，在此，康德结合了理性主义（依赖人的理性分析）及经验主义（用科学方法证明事物）。有了这个创新的着重点，康德可以称为「宗教自由主义理论的创始人。」

康德不容许有超然成分存在基督教中。他认为耶稣纯粹是一名好教师，具备崇高的道德理想。自由神学后来就是建基于康德这论点上，以基督教为一套伦理系统，而不是神的启示。

黑格尔（George W. F. Hegel）

黑格尔（George W．F．Hegel，1770 至 1831）是德国的唯心论者，他教导说，「只有思想（mind）才是真实的，其他一切均是思想的表达……所有实体都是绝对者（absolute）的表达；而绝对者就神。所有的存在都是神圣思想（divine mind）的表达，所以实体就是理性，理性就是实体。」黑格尔认为神在历史中的

作为是一种辩证法的表达，即：命题（thesis）产生反命题（antithesis），这两个相反的概念又再产生综合命题（synthesis）（编者按：这即是正反合的理论）。这个过程是无止境的，因综合命题又成为一个新的命题，又再产生反命题。黑格尔不将基督教视为启示的宗教，他指出基督教简单的说，只是宗教及文化发展出来的综合命题。根据黑格尔的说法，基督教因为有基督道成肉身的信念，已经演化成一种较高层次的知识，称为思辨哲学（speculative philosophy）。作为一个唯心论者，黑格尔认为基督教义只是一个象征符号。一些字眼，如神的儿子，不能从字面意义去了解，而只能视为象征意义。

自由神学广泛建立在启蒙时代的基础，及一些唯心论哲学家的思想上。底本说（documentary hypothesis；质疑传统所说圣经头五卷书的作者身分，编者按：底本说认为摩西五经不是由摩西所写的而是由不同的底本集合而成的。）和相似的高等批评学方法，都是植根于黑格尔的方法论之上。

（39）自由神学

自由主义（liberalism）神学，是哲学及科学理性主义和经验主义的结合。自由主义的大前提，是以人的理性分析及科学的发现为依归；任何与理性和科学不吻合的都要受到反对。结果，自由主义反对基督信仰的历史教义，因为这些都是神迹及超自然，而基督的道成肉身、基督的肉身复活等等均被反对。现代主义（modernism）一般来说，是等同于自由主义的；但现代主义强调科学的发现，富司迪（Harry Emerson Fosdick）就是一个例子，他试图将科学和圣经调和。

标准自由主义

标准自由主义的历史发展

士来马赫（Friedrich Schleiermacher，1763 至 1834）：这位德国基督教神学家向哲学家冷酷的理性主义作出回应，尝试以感觉（feeling）为依据，保卫基督教。他发展出一种「感觉神学」（theology of feeling），所以，他也被称为新正统主义之父（他也被称为现代宗教自由主义之父）。士来马赫强调，宗教不是建基于哲学的思辩或对教义的肯定（他否定基督教的历史教义），相反的，宗教是在人对神的经历感觉中。他庄重宗教的主观性本质，而这个重点，在新正统主义中表达无遗。

士来马赫强调宗教伦理，他说那是一种「绝对依赖的感觉」（the feeling of absolute dependence），或是「神意识」（God-Consciousness）。他没有把罪视为在道德上违背神的律法，他将罪定义为：「当个人只想靠自己而活，要从宇宙及

与周遭的人隔离。」士来马赫也反对历史教义，例如童女生子，代赎观念，及基督的神性，因为他认为这些都不重要。他认为基督只是一个观念上。的赎罪者，换句话说基督只是一个理想的榜样，是胜过罪恶的「神意识」的来源。信徒经历重生（耶稣的「神意识」），是「透过参与教会团契生活，而不是单单相信基督在历史上的死和复活。」

士来马赫的神学对权威性的问题，产生很大的影响。他认为没有外在的权威；就算是圣经、教会或历史信条，却不能强于信徒的即时经验。」新正统主义主要所依据的是主观性（强调经验，而不是强调客观及教义），和自由主义的反对圣经权威，均可以在士来马赫的神学中找到根源。

立敕尔（Albrecht Ritchl，1822 至 1889 年）。这名德国基督教的神学家象士来马赫一样，教导宗教不单单是理论，而也有实践。他反对哲学家的哲学思辩和士来马赫所强调的经验，强调道德价值的重要性。「他强调必须问自己：「我做什么才可以得救？」但是如果这问题的意思是：「我死时如何能去天堂？」这便是一个理论上的问题。得救是过新的生活，是从罪恶、自私、恐惧及罪过中得拯救的生活。」

立敕尔反对传统的教义如原罪、道成肉身、基督的神性、基督代赎、基督的肉身复活、神迹及其他教义。他说这些教义都不重要，因为这些都与实践无关——与道德无关。立敕尔认为每一件事都能用事实（历史事件），及价值（个人的应用）去判断。我们可以说有一位事实的耶稣，及一位价值的基督。讨论之所以重要，是在于基督徒群体视基督的价值。基督是需要信徒透过信心去了解的——基督的历史真实性并不重要，教义陈述也不重要，因为这些都不能帮助提升个人的道德操守；基督的死也不是抵罪的死，最重要的是他所留下的道德典范，感召他人过相近的生活。

明显地，立敕尔是建基于将历史事件（histories）及故事或神话（geschichte）的二分法。基于他所强调的道德价值，他为自由主义「社会福音」（social gospel）奠下良好的基础。

哈内（Adolph Von Harnack，1851 至 1930 年）：他是一位德国神学家，是立敕尔的跟随者。他「相信基督教信仰是从希腊思想塑造出来的。由于希腊思想引进了福音之中，所以那就并不是信仰的精髓（essence of the faith）。」哈内透过《基督教是什么？》（*What is Christianity*？此书于 1901 年出版）一书，把立敕尔的观点普及化。

哈内否定耶稣曾经宣称为神，否定神迹，并说，保罗把耶稣的单纯宗教破坏了。他强调要回到耶稣的宗教里（the religion of Jesus），而不是关于耶稣的宗教（the religion about Jesus）。若要进入真理的核心，就必须将包裹真理的外壳除去。布特曼（Rudolf Bultmann）提倡的去除神话的方式，也可以在哈内的方法中见到。

圣经批判学（Biblical Criticism）：（Ⅰ）新约：包珥（F C Baur，1792 至 1860 年）否定传统基督教教义，并且发展出一种历史批判的方法（historical critical）。他将黑格尔的正反合哲学应用在圣经上，刻意地在新约中找寻矛盾的元素，来支持他的理论。他说，彼得的神学（犹太人）和保罗的神学（外邦人），是有冲突的。根据包珥宣称，新约的每一卷书，都可以看到初期教会犹太人与外邦人

之间的冲突。

史特劳斯（David Strauss，1808 至 1874 年）是包珥的学生。他否定圣经记载的历史准确性，指出那些记载都是由耶稣的跟随者加以粉饰的。他视圣经是充满了「神话」（myths）的，这概念是从黑格尔的哲学而来的。论释新约时，史特劳斯说，耶稣是人类的「绝对观念」（Absolute Idea）的象征，所以，真实的神人，不是耶稣个人，而是整全的人类。

（Ⅱ）旧约：按旧约的批判学，底本说（documentatary hypothesis）理论提出，摩西五经是花了五个世纪由不同文件所汇编出来的（而不是全由摩西所写。）法国物理学家亚实特（Jean Astruc，1684 至 1766 年）也提出，摩西是用一份以以罗欣（Elohim）作为神的名字，及一份用耶和华（Jehovah）为神的名字的文件编出五经来的。亚实特的看法逐渐成为底本说的根据。艾思满（Eichhom）又建立起一种讲法，将创世记和部份的出埃及记分割。戴伟特（Dewette）利用亚实特的立论来分割申命记。其他人也提出意见，最后所产生的就是威尔浩生（Julius Wellhausen），的理论，他把摩西五经连结于一个进展性的结构里。

高等的批判学确实破坏了关于圣经各书卷作者的传统观点。所有圣经书卷都被分割，并且将圣经的写作日期推后。就如新约的教牧书信，他反对保罗是作者。

布士内纳（Horace Bushnell，1802 至 1876 年）：这位美洲的神职人员，如欧洲的士来马赫一样，被称为「美洲自由神学之父」。布士内纳不同意当时传道人所标榜戏剧化、顷刻间悔改的经历；他倡议让孩童在一段时间内，在基督教里「成长」，而非要求骤然的悔改。布士内纳阐释这种神学时，反对原罪教义，他提出小孩出生时是良善的，如果培育得法，他就是一个好孩子。

除此以外，布士内纳也反对圣经默示的教义，并且提倡基督之死的典范理论（example theory）。

饶申布士（Walter Rauschenbusch，1861 至 1918）：他是一位美洲浸信会的圣职人员；传讲社会福音，被称为「社会福音之父」。饶申布士的神学思想，是在他任职纽约市第二日耳曼浸信教会的牧师时形成的，那时他亲眼看到当时的移民生活条件恶劣、劳工制度的剥削、政府漠视穷人。当他回到纽约罗切斯特的浸信会神学院任教及著作时，都大力提倡社会关怀的神学。他批判资本主义制度，因他认为那是由于人的贪婪私心所引起的，他并且倡议财产集体拥有（虽然他也否定马克思主义）。对饶申布士来说，福音不是个人得救的信息，而是耶稣爱的伦理。这爱可以解决社会邪恶，改变社会。

第一次世界大战：因为自由主义的信息基本上是乐观的，反对人有罪，主张社会将会逐渐改善。但第一次世界大战令这种教导大受冲击。战争粉碎了人会逐渐变好的神话，这给予自由主义致命一击，于是自由主义的再现，惟有披上一种不同的形式。

巴特（Karl Barth）曾在哈纳克（Harnack）受过训练，大战爆发时，他无信息可传，乐观的自由主义信息，安慰不到受故事摧残的人。于是巴特回到圣经去寻找新的信息。因为面临这个危机，他就将神学带到一个新的局面。

标准自由神学的教义观点

圣经学：自由派看圣经是一本普通的书，而不是神的默示。高等批评学从人的观点出发，分析圣经的书卷，尝试去发现与作者、日期及重要资源有关的人为因素。他们不关心对传统作者的观点（加以保罗为作者等），所以圣经书卷的写作日期通常被推后。有关作者的传统说法通常都被否定。

演化的架构被应用在圣经的宗教发展上，以否定以色列宗教，认为是神圣启示的观念，认为这只不过是人类宗教的一种发展。旧约的以色列宗教，因而被视为「血与饥渴宗教」（blood-thirsty religion）；从发展角度来看，它被视为低于「耶稣的高等道德」（higher ethics of Jesus）。于是，旧约与新约间的冲突；就用宗教演化来解释。

神学主体：自由主义强调神的内蕴性（immanence），即是神无处不在，及无事不有。神内蕴性的极端结果是泛神论（pantheism）（神就是一切）。在自由神学的教义里，神在各处工作——他在自然界工作；也在演化过程中工作，因此，神迹是不需要的。自由派因此也不去分辨自然与超自然。

人论：圣经的权威及神圣启示都被否定。人类理性的分析，是高于圣经与传统教义。圣经是需要用一个理性的立场去了解的，如果圣经有一些不合常理的事，就应该被否定，因此，圣经的神迹可被摒弃。

神学所需要的是实际，所以，人的理性可与宗教经验结合，以代替神圣的启示，和圣经的权威。

传统基督教是教导真理及道德的绝对标准，而自由主义却教导世界是个开放系统。自由派认为世事并没有绝对，也不应该有教义的断言。任何事物都可以受质疑——包括圣经及传统的教义。传统神学应被否定，因为它是一个固定系统（fixed system）；而自由主义则认为，一切都可以改变。

理性时代和现代科学时代来临之后，自由主义企图使基督教更合乎常人。他们摒弃古时的用语，欲使教义与人的理性及现代科学和谐结合。所以基督教不再被视为落伍，或不合潮流，而是合乎时代精神的。这观点可从富司迪（Harry Emerson Fosdick）的著作看出。

救恩论：自由主义反对强调个人的救恩和永远的审判——因为都是无关宏旨的。自由主义是乐观的，它要透过人的努力去建立天国；社会福音就是它的信息。神的国不是未来的、不是属于超自然时代的，而是在今性，透过应用那稣原则及伦理观念便能实现了。

要注意的，不是所有自由主义——最少不是所有自由主义开始的阶段——都教导社会福音信息。早期的自由主义是理论性的。新正统主义神学家尼布尔（Reinhold Niebuhr）在底特律传道时，很看重社会的不公平；他是自由主义中一位激烈的批判者。在十九纪及二十世纪初期，社会福音主要流行于美洲。

标准自由主义的评价

自由主义者高举人的理性及科学方法，这可以从他们摒弃传统基督教教义看出。他们否定人的全然败坏和原罪教义。认为人并非邪恶的，而且基本上是良善

的。人可以透过教育的指引去行善。耶稣的神性被否定，他们认为耶稣是一个好教师，是一个理想的人，是人类的典范。圣经的神迹也被否定，因为这些被认为是与人类的理性，及现代科学不协调。

新自由主义

新自由主义的历史发展

第一次世界大战带来旧自由主义的衰亡。后来，一种新的自由主义，又称为「实体神学」（realistic theology）就此而形成。

富司迪（Harry Emerson Fosdick，1878 至 1969 年）是新自由主义建基之父。他在纽约市自由派的协和神学院受教育。富司迪是在纽约的里弗赛德教会十分著名的传道人。他写了超过三十本的书；电台每周均转播他的节目，在纽约是一著名牧师。是当时新自由主义最具影响力的人物。

富司迪抨击基要派（fundamentalists）及自由派，又卷进了自由派与基要派的争论里，1922 年，他传讲「基要派能得胜吗？」（*Shall the Fundamentalists Win?*）（后来出版成书）1935 年他在纽约讲了一篇著名的信息：「教会须离开现代主义」（The Church must go beyound modernism）。他抨击现代主义被知识主义所充塞，以致太感性，太不重视神的概念，而且太过与现代世界融合。这标志着自由主义一个新方向的开始。由于有富司迪的挑战，新自由主义应运而生。新自由主义反对理想主义哲学，也反对旧自由主义的主观主义；新自由主义另辟蹊径，从人以外去寻找神，而不是在人以内去寻找神。

贺尔顿（Walter M．Horton）是另一个重新领导自由主义的先驱。虽然贺尔顿保留了一些自由主义，但他与其他新自由主义者一样，没有以乐观眼光去看人类。他确认人与神疏离，是战争和人类的痛苦的原因。本尼特（John C Bennett）是典型的新自由派，他比较看重罪。本尼特也否定「怀疑主义（skepticism）、主观主义（subjectivism），及武断（arbitrariness）」，强调「信心的决定」（decision of faith）。他指出「自给自足的人文主义及削减的自然主义」贫乏之处，并且打开启示的大门。尽管如此，本尼特也否定旧约的基督论，他接受高等批判学。

最早期的全球的联合性自由神学组织，是在 1908 年成立的基督教协会（Federal Council of Churches），这组织后来被普世基督教协进会（World Council of Churches）所代，并且得到了基督教主流自由派的支持。

新自由主义的教义观点

圣经论：新自由主义较为重视圣经，就如陶德（C．H.Dodd，1884 至 1973 年）等人，就曾认真地研究过圣经。但旧自由主义的前提——高等批评学及对默示的否定——也是新自由主义的立场。

人论：新自由主义保留了旧自由主义对人性的基本信念。他们看人基本上是

善的，并不邪恶，只是「已破坏了的好东西」，不过新自由派不如旧自由主义那么乐观，要在地上建立乌托邦。

罪论：新自由主义对罪的看法比旧自由主义较为现实。为着解决人类的困境，本尼特（John C．Bennett）提出，要确认以下几点：（Ⅰ）「罪的概念，罪往往就是自我欺骗的错误所造成的。」（Ⅱ）「罪出现在每个道德及灵性成长的层次中。」（Ⅲ）「若想透过社会建制，要一次过去解决所有人性的问题，只是幻觉。」（Ⅳ）「悔改是经常需要的。」然而，新自由主义不相信原罪及人类的全然败坏。

基督论：新自由主义比旧自由主义较为重视基督。新自由派谈及基督的「神性」（虽然他们是反对正统信仰所谓的基督完全及无暇疵的神性），然而，他们也反对若要讲论基督的神性，就必须相信童贞女生子。他们不承认代赎的观念。新自由主义比较重视基督的死，他们肯定透过他的死，教会得以诞生，个人也得到神的能力。

新自由主义的评价

新自由主义与旧自由主义不同的有：新自由主义对人的看法较低，对神的看法较高，然而，他们也没有回到正统的道路。适当他说，新自由主义是旧自由主义的再塑造，它仍保留了旧自由主义的精髓。

自由神学		
神学家	**着重点**	**对基督教教义的观点**
士来马赫（Schleiermacher)	强调感觉及经验：现代宗教自由主义之父。	否定人类堕落、原罪、童女生子及代赎。
立敕尔(Ritschl)	强调道德及生活；他的教训是社会福音的基础。	否定原罪、基督的道成肉身、神性、赎罪及复活。否定神迹。对罪的定义是自私。
哈内(Harnack)	说保罗破坏了耶稣和基督教的教训。教导「神是父，人是弟兄。」	否定基督的神性及代赎。说保罗破坏了耶稣的宗教。
包珥(Baur)	发展出历史批判的方法。强调新约的历史进化论。	否定启示、基督的道成肉身和身体的复活。孝导基督教是犹太人（彼得）和外邦人（保罗）党派之争。
布士内纳(Bushnell)	孩童出生良善，可以在基督里受教育长大。	反对人突然的改变（悔改）。否定基督的代赎。他的死只是榜样。
饶申布士(Rauschenbusch)	强调社会福音；耶稣的爱可以改造社会。	教导福音是社会关怀、集体拥有和物质平均分配。 否定基督的代赎、第二次来临及按字面意义解释的地狱。

（40）新正统神学

导　论

新正统神学（Neo-Orthodox　Theology）也称为「辩证神学」（dialectical theology，描述神人对立的关系），〔危机神学（crisis　theology，指出人透过危机关头（处境）来经历神〕。新正统神学的名称，意味着经过近二百年的自由主义后，基督教信仰回到正统的道路，然而，「正统」（orthodox）这个名称是不确切的，因为新正统神学虽然比之前的自由主义更重视圣经，但它仍保留自由主义的基础。

新正统神学自第一次世界大战后开始发展，它不单范围广阔，而且信念分歧。新正统神学的产生，与祁克果的著作有关，也与巴特（Karl　Barth）在 1919 年出版的罗马书注释有关。巴特虽曾在德国自由派神学家门下受训，但他发现，自由主义的信息对饱受战争残害的人民是没有帮助的；于是巴特再次仔细查考圣经。同时，新正统神学的另一先导者卜仁纳（Emil　Brunner），也开始执教和写作。他们二人有明显的分野，他们是把欧洲神学及美洲神学合成为新正统神学的人。其他新正统神学的倡导者有：尼布尔（Reinhold　Niebuhr）、田立克（Paul　Tillich）及罗滨孙（John　A．T．Robinson）。（有关新正统神学的基本神学信念，可参看第 31 章：「现代神学」。）

祁克果的神学

祁克果神学的历史发展

祁克果（Soren　Kierkegaard，1813 至 1855）是丹麦的哲学家，也是存在主义的始创者；而新正统神学，就是建基于存在主义的。祁克果自身的背景，对他的神学信仰有深远的影响。祁克果有一股消沉的气质，一如其父。他父亲认为，自己曾犯上亵渎圣灵的罪。祁克果在生理和心理上均有问题，他是曲背及跛腿，和患有长期抑郁症。他曾经订婚，尽管他爱她，最后祁克果还是解除婚约，因他不想自己的问题成为未婚妻的负担。祁克果埋首写作，但被报界轻视。他的著作直到 1930 年才被接受。他那情绪化的个性，使他难于与他人相处。祁克果曾于哥本哈根大学研读神学，但由于他希望自由，所以终没有正式接受按立为牧师。这些经历都影响了祁克果及他的神学观。

祁克果神学的教义观点

神学主体：自由派注重神的内蕴性，而祁克果强调的是一位超越的神。这神是人难于去了解的（后巴特亦强调神的超越性）。祁克果反对透过争论去证明神的

存在；他认为神是绝对的，人除了知道神实际存在外，人需要透过绝对的顺从，来发现神。当个人绝望时一种「信心的跳跃」（leap of faith）便能与神相遇；当人绝望时，神就与人相遇，所以，祁克果的神学也称为「绝望神学」（theology of despair）。在这主观的与神相遇的理论之上，祁克果反对黑格尔客观的知识理论。

基督论：自由派将基督降格，视为宗教的始创者和道德教师，但祁克果重申，认识基督不单只是如研究历史上的一个人物。基督以真理自居，向人类挑战，但他现在与人相遇，这种相遇不能从研读基督的历史中获得解释；相反，人现在遇上基督，正如昔日门徒遇上基督一样，同样需要踏出信心的跳跃的一步。

救恩论：祁克果谴责丹麦教会，只是死背教条的形式主义。在祁克果时代，做丹麦人或做基督徒，是同义的；教会没有属灵生活的表现。祁克果对这种冷酷的正统主义反应激烈，这些使他进而强调救赎的主观性。他说，教义的知识并不重要，经验才是最重要的，对祁克果来说，信心并非相信教条，信心是对生命的委身。救赎是一种「信心的跳跃」，任何思考和理由都不能渗入信心的领域。这是向深沉不明领域的信心的跳跃，期望神就在彼岸。这是对生命的严肃态度，最后的结果是绝望——但神会在人的绝望中与人相遇！若在祁克果的救赎概念里，人不会成为基督徒；就算人努力也永远不成。

祁克果神学的评价

祁克果不重视基督，以及圣经事件的历史性。他热切追求主观性的神人相遇，但忽略以历史事件作为基础的客观真理。与基督的「相遇」，是直接与基督位格的历史性有关。如果基督生平的事件不是真实的历史，任何经验也是无效的。祁克果在探讨有关「跳进深沉不明的领域」时，也反映出他对历史事件的否定。其实，有关基督生平的历史事件是真实的——并非他所认为深沉黑暗的信心的跳跃；基督教是以历史事实为本的。祁克果也驳斥冷酷、死寂的正统主义，当然这是他的优点。但教条也需要确定，因为这些都是信仰的依据。对基督的认识也应包括客观的成分——以历史事实为本；及主观的成分——相信者的内里经验。

巴特的神学

巴特神学的历史发展

巴特（Karl Barth）于 1886 年 5 月 10 日，在瑞士巴色出生；父亲是瑞士改革派的牧师。十八岁时，巴特最初在德国研读神学；后来他又在伯尔尼，柏林、杜平根及马堡攻读，跟随著名的自由派神学家如温哈内（Adolph von Harnach）及赫耳曼（Wilhelm Herrmann）学习。尽管父亲反对，巴特仍被温哈内的思想所吸引，同时，他又对士来马赫（Schleiermacher）的经验神学大感兴趣。

1909 年，巴尔特开始在瑞士牧会。1911 至 1921 年，他在萨芬维尔的改革教会事奉。在这段期间，有一些重大的事情发生了。首先，巴尔特发现，他在自由派所

受的训练，使他只能按理性及经验讲道，而这些都不是根据神权威性的话语。第一次世界大战的发生，令这问题更趋复杂，巴特发现，自由派信息肤浅的本质，未能满足在乱世的人民。巴特重新开始研读圣经，和改革者的教义，包括加尔文的《基督教要义》（Institutes）。巴特开始研读罗马书，在 1919 年他出版了一本深被表扬的注释书，这本注释书极具震撼性，令他声名大噪。在此，巴特的焦点集中于神，而非人。他去掉人的自义和自我依赖，高举神在基督里的恩典。巴特的神学是以神为中心，而并非以人为中心。自由派很快就反对巴特这本别具创见的注释书，但他仍得到不少支持者，如卜仁纳便是其中一人。

在 1921 年，巴特应邀到格丁很大学讲授改革神学。这时候，他不单讲授改革的传统，也传讲圣经的知识。由 1925 至 1930 年，巴特在明斯特任教，他在那里写了一套永垂不朽的巨著《教会教义》（*Church Dogmatics*），共十二册。在 1930 至 1935 年，巴特又在波恩任教，但由于他拒绝效忠希特拉，于是逃亡离开德国。返回巴色后，在大学里教授神学，直至 1962 年退休。

巴特神学的教义观点

圣经学：虽然巴特回到圣经的研究，但他没有把圣经视为神的话语。他反对真确无误的话语的概念，称这个为「纸上教皇」（paper-pope）。对巴特来说，圣经不是神客观的话语，而是神话语的见证。圣经作者只是写出他们有关神启示的经验；在读圣经的时候，人也可经验到神的启示。这样说来，圣经就只是对读圣经的人才成为神的说话。

巴特把神的话语分为三个范畴：（Ⅰ）「启示的话语」（Revealed Word），也就是神透过使徒及先知所说的话，来启示自己。（Ⅱ）「书写的话语」（Written Word），也就是人为的启示的积存，因为圣经是中人写成的，所以圣经就不能视为与神的话语相等。（Ⅲ）「传讲的话语」（Preached Word），也就是神话语的宣告。当神的恩典临到一个人，圣经便「成为」神的话语。

巴特十分重视圣经，他所写的浩瀚著作《教会教义》（*Chulch Dogmatics*），是建基于圣经之上，而不是建基于自由派哲学上的。然而，他不相信真理能以教义命题来陈述；他认为人若能遇到真理，是透过神在基督里把自己启示出来。

巴特反对自然界的「一般启示」。他认为大自然的一般启示是不能向人启示神的，对他来说，虽然三位一体的神是启示的整个主体，但启示的事件（event of revelation）还是父神按永远的计划，在基督里启示自己；子将这计划实行；圣灵则让人能明白神的启示，去完成这计划。启示在今天仍继续，因为自示就是神的话语临到人——也就是说，神在话语中临到人。「启示」之能称为「启示」，必须是由人所确认和由人接受的，但巴特否定渐进式启示（progressive revelation）的概念，他认启示的来临，必须是借着与基督的和好。虽然神的启示是发生在基督身上，但当个人经历神已启示的话语，这启示还会继续。

神学主体。巴特受到约翰加尔文（John Calvin）及其他改革家影响，所以他强调神的至高主权（和超越）。神全然是「另位」（Wholly Other）的神，人惟有透过神的自我揭示，才能认识神。虽然巴特使用加尔文的用语，但他也有采用不

同的诠释。在解释拣选时，巴特强调基督的拣选，而不是人的拣选。耶稣基督同时是主体，是拣选者；也是对象，是被拣选的。（这是所谓辩证神学的例子，辩证的主题是以对立方式加以陈述。）巴特重申，基督拣选每一个人，但他反对普救论。神在恩典中拣选基督，他同时又透过基督拣选人，使人与神复和，这里面包括了那些不信基督，而又已受预定要听及要信的人。

基督论：巴特在他的神学中，强调以耶稣基督为中心。基督必须是神学上的起步点及中心点。没有基督，就没有启示。巴特相信，福音以永恒的计划为开始——那就是耶稣基督的拣选。耶稣基督的拣选是先预定的，基督同时是拣选的神，也是被拣选的人。基督的拣选就是群体的拣选（election of the community），在这双重的拣选里，巴特教导，神与基督由负上有罪的人的后果以致受罚。同时，人类被拣选，也获得救赎，分享神的荣耀。巴特所说拣选的群体（elected commmunity），是指拒绝拣选的以色列人，和作为拣选基础（ground of election）的教会。他最后也提到关于个人，就是「他人」（other）的拣选。这结论令巴特不愿意指非拣选者（non-elect），是有别于蒙拣选者（elect）者。这令人指控他是普救论者——相信所有人类最后都能得救。因为基督降生，是要背负全人类的罪，这是全人类所不能抗拒的，已特甚至曾为犹大的拣选争论过。他不否认这些有关他拣选的教义，导致他被指为普救论者。

巴特神学的评价

巴特神学有某几方面是正面的。他反对自由派训练方式，确定要离开哲学或自由派的思辩，回到圣经的研究上。巴特对神视界颇高，他强调神的至高主权和超越性。全本圣经都是以基督为中心，这个观点很有价值。

巴特在某些神学上的缺点，也是不容忽视的。他否认圣经的默示和无误性，保留自由主义和高等批评学观念。他也否定命题陈述的真理。此外，他宣称圣经并非神的话语，除非圣经对个人「成为」神的话语；换句话说，巴特强调圣经研读的主观性（编者按：他认为个人研经所领受的才是神的话语）。他也反对一般的启示，但这是圣经所确定的（诗十六 1，罗一 18 至 21）。巴特也将光照的启示混淆。他对至高主权和拣选的观念，不是根据改革者的传统，也不是根据圣经；实际上，他的观点导致普救论。

卜仁纳的神学

卜仁纳神学的历史发展

卜仁纳（Emil Brunner，1889 至 1966 年），与祁克果及布特曼（Rudolf Bultmann）一样，都是新正统运动的先导者。卜仁纳在瑞士苏黎世附近地方出生，他也在这里读书。其后，他曾在柏林和纽约的协和神学院修读。1924 年起在苏黎世担任神学教授。卜仁纳是个多产作家，他写过三百九十六本书和论文，其中二十三本书已译成英文。他是一位极著名的神学家；曾在欧洲本土、英国、美国及日本

各地教学。

卜仁纳是摒弃自由主义的先导者，也反对正统主义。作为一个辩证神学家，他象巴特（Barth）一样，是建基于祁克果的思想方法之上的。

卜仁纳神学的教义观点

圣经学：卜仁纳赞成一般启示的有效性，这一点已跟巴特分歧。启示在历史及经验中是延续的，卜仁纳称这些延续尤如圣经般，这就是教会的信仰，也是圣灵的内里见证（inner witness）的延续。于是神的启示能继续临到人们。

卜仁纳同意巴特的说法，神没有在圣经中客观地启示他自己，他是借着人与基督的相遇，主观地启示他自己。卜仁纳说，这种主观和客观的神人契合（communion with God），是同样需要的。在这里，卜仁纳跟从犹太神学家马丁布白（Martin Buber， 1878 至 1965 年）的观点，把「我称」（I-Thou）关系普及化。卜仁纳教导，神是不能按基要派及罗马天主教会所教导的客观和教义陈述来认识的。认识神只能按个人主观的相遇——就是「我称」的关系。在这种契合中，神不会在真理或命题中启示自己，而是亲身个别去启示他自己。

人论及罪论：卜仁纳十分重视人及罪的问题，因为罪决定了人与神、及与社会的关系。卜仁纳反对人的全然败坏、罪性的遗传，以及创世记第三章的历史性。亚当不是一个历史人物，换言之，人类应从创世记第三章的记载去看自己。

卜仁纳描述罪时，也称人为罪人，因为人选择犯罪；犯罪不是由于遗传的罪性。人应该是与神和其他人一起交通生活的，但人失败的原因是人自我中心，这就是卜仁纳对罪的定义。惟有与基督相遇，罪才可以克服。卜仁纳的基督论，坚持迦克墩宣言中所提及，耶稣真正的人性及真正的神性。卜仁纳的教导，强调基督的道成肉身和复活。卜仁纳相信神给予人自由，使他能选择是否回应神在基督里启示的恩典。

卜仁纳神学的评价

卜仁纳反对自由派对耶稣的错误观念、人的善性的看法，和对建立地上天国的乐观理想，他把自己与这些观念分离。卜仁纳再次提出新的论调，声称人的罪性，提出要回到圣经、需要信心及注重基督徒的操守。他注重历史基督论中，道成肉身及复活的教义。

卜仁纳的缺点包括：否定圣经完全是由神所默示的，也否定亚当及创世记第三章的历史性。虽然卜仁纳持定基督论的教义，但他否定童女生子；也否定地狱的真实性。

尼布尔的神学

尼布尔神学的历史发展

尼布尔（Reinhold Niebuhr，1892 至 1971 年）生于米苏里州，父亲是从德国移民来到此地的路德会牧师。尼布尔曾在路德会的神学院攻读，又在耶鲁神学院研究。他厌弃学术的繁琐，转而追求生命的真实。这种渴求，奠定了他在神学上的新路向。

1915 至 1928 年尼布尔在底特律牧会，这经历初步塑造了他的神学观念。牧会期间，尼布尔看到劳工阶级，在社会中所受到的不平等对待，于是卷进了劳工和管理阶层的斗争。尼布尔看到工人的贫困及恶劣的工作环境，就公开抨击福特（Henry Ford）的政策，他以福特为资本主义制度中压迫者的代表。

尼布尔与巴特在瑞士的经验相似。他就反对自由主义神学。自由派教导说，人是天生善良的，最后有乌托邦的世界，这些与尼布尔观察的并不一致。虽然人在科技上有很大的进步，但人也亦受到科技的摧残。尼布尔的解决方法，是采取「社会主义、和平主义，及一种新的神学上的基督教现实主义（Christian realism）。第二次大战爆发后，尼布尔放弃了和平主义及社会性主义，尽管他仍在社会问题上表现活跃。

1928 至 1960 年，尼布尔在纽约协和神学院教授基督徒伦理学，着重政治及社会上的问题。

尼布尔神学的教义观点

尼布尔的神学观，是他在底特律牧会时所塑造的。他主要关心的是社会公义和人的问题，其他教义需要在与人的需要，和社会公义的问题上有关系才被重视。那就是说：「尼布尔认为，罪是社会性多于灵性的问题，所以传福音的方法应是致力改革社会，而不是改变个人；登山宝训是今天商业社会的宪法和经典。」

尼布尔称创造的记载，及人类的堕落为「神话」（myth）。尽管他重视罪恶，及将圣经应用在社会及不平等问题上，尼布尔看创造的记载是一幅人性的图画。罪是真实的，罪是始于人的恐惧改变、腐败及死亡；为了消除恐惧，人就企图从科学及科技中寻求安全。罪就是人错误地使用了破坏他人的力量。

尼布尔反对历史性的罪观。他认为原罪是每一项人类行为中的偏歪倾向。

尼布尔神学的评价

虽然尼布尔各对自由派的乐观主义，但没有如巴特，或卜仁纳那么保守和圣经化。而且声称，社会的不公平是植根于罪，但他也为罪重下定义。他没有从圣经中寻找罪的概念，他反对原罪，反对亚当的堕落及其历史性。

田立克的神学

田立克神学的历史发展

田立克（Paul Tillich，1886 至 1965 年）在普鲁斯出生，父亲是路德会牧师。他曾以传统信仰教养自己的儿子，然而，田立克的母亲是鼓吹开放的。田立克在农村的环境中长大，一生热爱大自然。他年轻时，全家曾搬到柏林，稍后，他又在柏林、杜平根及哈勒攻读。他在布雷斯劳取得博士学位，在 1912 年按立为路德会牧师。第一次世界大战时期，田立克做了德国的启师；1924 年，他开始在马堡教授神学。他也受到海德格（Martin Heidegger）存在哲学的影响。由于田立克在三十年代公开反对希特拉，1933 年，他在法兰克福大学的教职被开除。他移民至美国，在纽约协和神学院、哈佛大学及芝加哥大学任教。他写了一本三册的《系统神学》（*Systematic Theology*）和其他书籍。

田立克被人称为「神学家中的神学家」。他写的文章不易读，而他的神学在德国被视为自由派，在美国则被视为新正统派。他的神学在当地称为「辩证神学」。田立克也宣称自己是站在自由主义及新正统主义之边界上的，他可以代表新正统主义阵营的激进分子，而巴特则代表保守一派。

田立克神学的教义观点

神学主体：田立克尝试从哲学，而非从神学去了解神，传统的字眼如「神」，只是宗教的符号而已。神不是一个人格的存有（personal being），而是「存有」（Being）的本身。神是存有的根基（Ground）及力量（Power）。神是：「在一切有限存在之上的……所有有限的存有物是存在的，但神却永存的。」田立克说：「若肯定神存在与否，同样是无神论的……神是自己存有本身（being-itself），而不是一个存有物（not a being）。」

罪论：罪被描述为从人的本我，或人从自我存在的基础上的疏离。人类堕落不是历史事件；「这是一个从本质（essence）到存在（existence），非暂时性的过度。『堕落』是可悲的，因为堕落的结果是人从存在的本质中抽离。」罪的基本特性是破坏了人与神的合一。「人的存在抽离于他存有的基础，也抽离于其他的存有和自己。」

救恩论：救恩不能用传统的字眼表达。困立克认为，救恩可在新的存有（New Being）中找到，这是可以在基督生平里所看到的「终极关怀」（ultimateconcern），因为基督表明了真正的关切。终极关怀是对所有事情的最根本关怀（prinmary concern），与「存有」（being）及《非存有」（non-being）相连。人察觉自己的有限性及「非存有」，于是产生忧虑。人向基督仰望（但这不是按正统意义所理解的仰望（但这不是按正统意义所理解的仰望），基督可以将人从疏离中拯救出来。

基督论：主张「耶稣基督」不应按照传统字眼去描述或理解的，耶稣不被视为一个历史人物。基督是「『新存有』（New being）的标记（symbol），成为分解人与神疏离的一种力量。」所以田立克反对基督道成肉身，和复活的信念。

田立克神学的评价

田立克可被称为一个哲学家而多于神学家。他所关注的是意念及概念，而不是圣经的历史事件。基于这一理由，田立克过于相信人的理性。更甚的是，他使用现代的类比手法来论释圣经。他把新的意义附加于圣经话语上。他否定神的位格，称神为「存在的最终根基」（Ultimate Ground of Existence）。个人的罪及对神的背叛被否定，正如否定在伊甸园人类堕落的历史事件一样。人类的罪是由于缺乏关怀。救恩不是借着历史上的基督完成的；救恩只是一个符号。根据田立克的神学，耶稣基督不是圣经中的历史人物。救恩不是透过赎罪的工作完成，而是透过最终的关切。

田立克对圣经的看法，摧毁了所有以历史为基础的基督教信仰教义。

罗滨孙的神学

罗滨孙神学的历史发展

罗滨孙（John A. T. Robinson，生于 1919 年）是英国伍利奇的主教，他是田立克神学的倡导者。大部分人都觉得，田立克的神学深奥难明，但罗滨孙把它普及推广。罗滨孙在他的著作《忠于神》（*Honest to God*）中，记录了他自己的宗教思想。

罗滨孙神学的教义观点

罗滨孙同意布特曼（Rudoff Bultmann）摒弃了「在上」（up there）的神的观念。他认为本土化的神（localized God）的概念，是不能在一个科学世纪接受的。他也主张，要反对有关神所有的传统语言。因为罗滨孙反对有关神存在及神至高主权的传统争论，他寻求发掘「终极的真实」（ultimate reality）。罗滨孙反对神是自存的本质，他提出，「神」这个字眼可以和「宇宙」（universe）互用。罗滨孙也反对神的超越及自存。

罗滨孙的神学是植根于以下三方面的：他根据布特曼的提议，要将圣经中的神话除去（demythologize），使圣经合乎现代人的口味。他根据潘霍华（Bonhoeffer），采用的是一种无宗教的基督教概念。他又根据田立克，看神为「存有的根基」，以及人对客观存有的「终极关怀」。他也使用进程神学（process theology）的语言，提出万有在神论的观念（panentheistic view）：「神存有的信念，渗透了整个宇宙，所以宇宙的每一部分都存在于神之中；但（与泛神论不同者），神的存有是大过宇宙，并非被宇宙所能包容。

罗滨孙的神学评价

罗滨孙神的概念与田立克是相近的。罗滨孙反对位格神，也反对超越的神。他把神学宇宙等同。罗滨孙提倡要将基督教世俗化。他把旧约神学用语，与现代化的

思想结合，甚至对反对祈祷，偏向于社会的参与。罗滨孙有关基督的教义，也是不正统的，他反对道成肉身，并且提出，耶稣从来没有自称为神，对罗滨孙来说，救恩「是『人为其他人』所付出的生命；是把我们完全带进我们存有的根基的一种爱。」

罗滨孙的激进神学，不能看成是传统基督教信仰。他的神学摧毁了正常的用语的含意，及释经学的传统法则。

一些新正统神学的观点		
神学家	**重点**	**教义**
祁克果	知识并不重要。主观的经验才重要。救恩是在绝境中，以盲目的「信心跳跃」对神委身。	著重神的超越性；神不能借着「证据」来认知。 有关基督的历史并不重要；人要在个别的情况经历他。 圣经事件的历史性并不重要。
巴特	神学必须是以神为中心的。他根据祁克果所强调的主观性。人重复圣经作者的经历就能与神相遇。	否定一般启示。 圣经是重要的，但否定默示；圣经只是启示的见证。当人接受它的时候才有启示。 以基督为中心；基督是神的启示，而全人类是在基督里的蒙选者。
卜仁纳	人不能借着客观教义，而要借着与基督主观的相遇认识。讲述一种高等的基督论。神是借着一种「我你」的个人关系被人认识。	容许有自然启示。否定圣经默示及地狱的真实性。 否定罪的遗传及亚当的历史性。人犯罪是自己选择的，而不是由于遗传的本性。 罪就是自我中心。持守基督的道成肉身、神性及复活。
尼布尔	罪基本上是神会性的；社会需要从资本主义的贪婪改变过来。必须鼓吹人所需要的神会公平。	否定自由派观点人的良善。 否定传统的罪观及亚当的历史性。 罪是社会的不公平和恐惧。创造记载是神话。传统神学必须合科现代人的需要才有用。

（41）激进神学

某些当代神学学派，包含了一些主要因素，是与传统基督教有着重大而极端的对比的。

形式批判学：布特曼（Rudolf Bultmann）

布特曼神学的历史发展

布特曼（Rudolf Bultmann，1884 至 1976 年）的父亲是路德会福音信仰的牧师。布特曼先后在杜平根、柏林及马堡修读神学；自 1921 年起，他在马堡担任新约教授，直至 1951 年。他在马堡期间，开始对辩证神学产生兴趣。他曾先后受学于自由派人士如衮克尔（Hermann Gunkel）及哈内（Adolph Harnack），但布特曼与巴特一样，受祁克果辩证神学的影响甚深，同时亦受到哲学家海德格（Martin Heidegger）的影响。海德格在 1922 至 1928 年于马堡工作，布特曼乃将海德格的哲学，应用在新约圣经的研究上，对经文作出激进的批判。布特曼所建立的方法，称为「形式批判」（form criticism），这种批判是企图去找出文体形式（literary forms）及圣经作者所运用的资料来源。后来他总结说，福音书所记载的是神话（myths）的结集，「只是刻划出人存在的真理，而不是讲论真实的历史事件」。若要研究新约书卷，必须先要把圣经中的神话去除（demythologize），那就是说，要去除初期教会加在福音书上的神话外衣。

布特曼神学的教义观点

布特曼的神学核心是形式批判学。布特曼否定新约作品的完整性，及个别作者的权威性。他认为，福音书只是初期教会的产品，是将基督生平的原始记录，加以装饰和美化，所以，布特曼、达比流士（Martin Debelius）及其他作家，均认为福音书的作者，只是零碎作品的收集人和编纂者。有一名形式批判者就下了这样的结论：「我们现有的，不是耶稣的故事，而是有关耶稣的故事。」批判者的工作，就是要找出新约作品的原本形式。圣经并不是一本超然的书，它与其他书籍没有什么分别。

若想找出耶稣真正的事迹，首先要把圣经中的神话除去，那就是说，先将初期教会加诸圣经之上的编纂功夫去掉。举例说，初期教会把宇宙分为三层：天堂、地上及地狱。在这些层面上，有各种不同的超然存在物：神、天使、撒但及鬼魔。但这些全是神话的陈述——文字是含有象征意义的，需要加以诠释。

布特曼认为新约圣经中充满了神话，然而「福音信息」（Aerygma）——福音的宣讲——能表达出圣经作者隐藏在神话背后的思想，所以他采用新正统派的方式，他认为神透过宣讲的信息，与个别的人相遇。布特曼的方法学所引致的结果是

怀疑主义。他的结论是：「我们无法知道关于耶稣生平及人格的资料，因为初期基督徒对这些资料都不感兴趣；而现存的资料都是零碎及很传奇；也没有其他关于耶稣的资料。」

布特曼神学的评价

布特曼的形式批判学是一种主观的方法学，他说圣经为一本普通的书。首先，他否定了圣经的默示。形式批判者，视圣经如同一本文艺作品，从纯粹主观的立场，将圣经加以剖解。若要去除神话，须建基于形式批判学，并且要扩展主观的研经方法。基本的前提是，圣经充满神话，而这些是必须去除的，因为这些与现代科学的思维不能吻合。

有人会提出：根据布特曼的观点，宣讲一个没有历史有效性的福音，有什么益处？如布特曼所说的，如果耶稣没有真实的被人了解，那么宣讲福音有什么用？基督徒的真实信心，是建立于历史上，是具有历史价值的。而布特曼所讲的福音，是一些只提供少许盼望的神话。

世俗化的基督教：潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）

潘霍华神学的历史发展

潘霍华（Dietrich Bonhoeffer，1906 至 1945 年）的父亲是柏林的神经病学家。潘霍华先后在杜平根大学及柏林大学攻读，二十一岁就获得神学博士学位。潘霍华在 1930 年完成了第二篇论文；同年开始在纽约协和神学院研究一年。回到德国后，他在一个研讨会上，受到新正统主义著名的学者巴特（Karl Barth）深深的感染。1931 年，他任职一间中学的校牧，稍后又在柏林大学担任讲师。当希特勒于 1933 年成为德国的总理时，潘霍华竟公然反对纳粹主义及日尔曼（德国）优越主义（潘霍华的孪生姊妹的丈夫是犹太人）。1933 年曾到过英国；后来回国加入了认主教会（Confessing Church），并且领导一间神学院。1937 年，这间神学院被纳粹党关闭，潘霍华也被禁止公开讲道和写作。1939 年，他到过协和神学院，在那里稍作逗留，又回到德国，几乎一到步就加入了反纳粹的斗争。潘霍华自己也在 1938 年，参加过推翻希特勒的活动。1941 年他的著作遭受禁制；1943 年被捕入狱。在狱中，他写了《狱中书简》（*Letters and Papers from Prison*，编者按：中译本由基督教文艺出版社出版），这是他最著名的作品。后来，由于表面证供成立，潘霍华被裁定有分参与 1944 年反希特勒的爆炸案。他终于在 1945 年被判环首死刑。

潘霍华神学的教义观点

基督论：虽然潘霍华本身也是一个独立的思想家，但他的神学思想却深受巴特的影响。对潘霍华来说，「宗教」（religion）是不能被接纳的，因为最重要的

就是个人与神的相遇。他说耶稣是「为他人而存在」（being there forothers）；同时「在教会中，及在神的话语中可找到和可触摸耶稣的」。

潘霍华认为，耶稣在世俗生活中是十分活跃的。「基督不是在非宗教世界中被放逐，而是在这个世界中。基督与人相遇，但不是按照古时的忏悔、相信、回转、重生、成圣的过程，而是借着一种新的『无神』（godless）的态度。」这是潘霍华极端用语的一个例子，这些用语曾引起相当大的争论。

教会论：潘霍华强而有力的著作《狱中书简》，表达出他对牺牲及纪律的重视：「教会惟有为他人而存在，才算是教会。第一步，教会需放弃本身所有的财产，以供应他人的需要。圣职人员应完全倚靠会众的自由捐献过活，或者是做一些世俗的工作。教会必须分担一般人生活的世俗难题，教会不是去管辖，而是去协助和服务。」

无宗教的基督教：引起争论的，正是潘霍华那句耐人寻味的无宗教的基督教。有些人按正面去解释，认为这是指要「在神的终极真实之下」，过负责任和守纪律的属世生活。这就是指在世界上的生活要有纪律，好象基督的门徒。然而，1960 年代一些激进神学家，也从潘霍华无宗教的基督教这句话，得着动力。按他们了解，潘霍华的教导是，若要作一个年长的「成熟人」，就要能够学习过一个独立于神的生活。潘霍华反对「神圣」（sacred）及「世俗」（secular）分割的观念，他认为需要在世界中事奉基督，而不是在「神圣」范畴下事奉基督。更进一步说，以前人是依赖神的，但现在科学进步，人就可以解决自己的问题了。

论到人是独立于神的说法，潘霍华说：「人已学到要处理自己的一切重大问题，不用依靠一个称为『神』的『操作假设』（working hypothesis）。」潘霍华不否定独立于神的功用。

当然，潘霍华也曾提出一些难以理解的双向陈述。但他死得早，故此，没法进一步去解释和将他的思想系统化。

潘霍华神学的评价

评价潘霍华著作最大的问题是，潘霍华在可以进一步发展他的作品时，已经去世了。所以他有些说法是莫名其妙的。潘霍华深受巴特的影响，并且依从他的辩证神学；这可从他不少的「矛盾」（contradictory）陈述中，可以看到。然而，若有人要评价潘霍华的陈述，有一点值得注意的：世俗的「神死」神学家的思想，是植根于潘霍华的著作。潘霍华的著作且是强调人是独立于神的。至少，他有关人独立于神的成长的陈述，与借着信心，认识自己的软弱而回转归向神的属灵呼召，是背道而驰的（如，林后十二 9 至 10 ）。

神死神学（God-ls-Dead Theology）：四个观点

神死神学的历史发展

不少人认为，「神死」神学是开玩笑，然而，值得注意的是，这些神学家的论说是严肃的。神死神学可追溯到尼采（Friedrich Nietzsche，1844 至 1900 年）。如尼采一样，奥提撒尔（Thomas Altizer，生于 1927 年），认为「一切实体（realities）是透过一种不可反抗的持续辩证，不断经历破坏、再造的。故此，他们否定任何形式的传统的本体论，也不接受至高无上和不受限制的存有（Being），只接受一位在辩证过程中某点上，可决定自我灭绝（self-annihilation）的『神』」，也可以说，神死神学家是借用了布特曼及潘霍华的观点。他们根据布特曼，说圣经是神话；他们又根据潘霍华的说法：人必须学习过没有神的生活。

神死神学的教义观点

要了解神死的神学，以下四位作者的观点是不容忽视的：

华汉年的神学：华汉年（Gabriel Vahanian）曾先后在索尔博（Sorbonne）及普林斯顿修读，他也在普林斯顿大学及后来在锡拉丘兹大学任教。他写了几本书，其中有《神的死——后基督徒时代的文化》（*The Death of God：The Culture of Our Post-Christian Era*）。华汉年看我们的社会，是后基督徒（Post Christian）的社会，基督教已被现代科学凌驾，「社会不再需要神了；所以他已是无关宏旨的了；他已死。」正如其他主张神已死的神学家一样，华汉年看到在基督教文化中，神不再超越。神的概念与人无异，这从一些表达神名字的用语中可以看见。虽然华汉年自己不相信神已死，他却鼓吹一种世俗形式的基督教。

温布伦的神学：温布伦（Paul Van Buren，生于 1924 年），曾在德川奥斯汀神学院及宾夕泛尼亚州的谭普大学（Temple University）服务。他来到谭普大学（这曾是一所宗教大学，但现在是一间普通大学）提出有关宗教的问题；这些问题在我们社会中出现，比在宗教环境中出现更加的清楚具体。

温布伦从潘霍华的思想出发；潘霍华曾宣称：「我们需要坦白承认，我们必须活在这个世界中，仿佛没有神……我们一直在一位，令我们在假设无神的世界中过活的神面前活下去。」不管潘霍华有否打算从这个方面去解释，神死神学确实是建基于他及尼采的思想上的。温布伦写过《福音的俗世意义》（*The Secular Meaning of the Gospel*）及 Post Mortem Dei 两本书，他指出，由于圣经是神话，若要谈论神是不可能和没有意义的。世俗的人必须改而在耶稣及「复活事件」（Easter event）上面，去寻找意义；该事件不只是复活，而是一种新的、具有感染力的爱的自由。

韩美顿的神学：韩美顿（William Hamilton，生于 1924 年，是一位浸信会牧师，他在纽约罗切斯特的 Colgate Rochester Divinity School 教授系统神学）表达他的思想的书籍有：《基督徒》（*The Christian Man*）、《基督教的新本质》（*The New Essence of Christianity*）及与奥提撒尔合著的《激进神学与神的死》（*Radical Theology and the Death of God*）。

韩美顿反对正统对神的观念。他看神的死是一个在过去二百年所发生的文化事件。所以，人必须适应神的死，不再去期望从神那里得到任何帮助；而生活问题的

解决方法，可在俗世中找到。「不再需要有神去拯救人类脱离不安定、绝望或自义；事实上，没有神会这样做的。」由于科技及现代科学的崛起，人已可以不靠神了。所剩下的基督教，大部分是从拿撒勒人耶稣的道德理论而来的——是没有神的。根据韩美顿的说法，今天的「基督徒」须从历史性的神学及宗教归回世界。

奥提撒尔的神学：奥提撒尔（Thomas J．J ALtizer）是圣公会会友，他在亚特兰大的埃默里大学任教。他写下了一些关于激进神学的书籍，其中以《基督徒的无神论福音》（*The Gospel of Christian Atheism*，Westminster 出版）最为著名。

奥提撒尔反对传统及正统的基督教。他引用腓立比书二章 6 至 8 节作为理论基础，说神在历史中已死亡；而耶稣在十字架上也已死了。奥提撒尔建基在尼采神已死的理论上；他说：「我们应明白，神的死是历史事实：神在我们的时间、我们的历史，及我们的空间死去。」

然而，奥提撒尔的思想是难以明白的，因为他采用诗歌体裁及辩证式体裁来写作。奥提撒尔似乎是强调，由于基督已死，神的超越性不再存在。基督死时，超越的神也死去；所以，个人应认定神的死亡，神才会遍存于（immanent with）世界及历史中。奥提撒尔以神性与人性的合一作为结论。

神死神学的评价

虽然神死神学家，都有着不同的思想，但总括而言，以下各点评论都适用于他们。他们是建基于康德及立敕尔（Ritschl）的哲学系统上，这两位思想家都否定人可以证明神的存在。他们也借用了尼采的理论，宣称「神已死」。就圣经而论，他们开始时是用了布特曼的方法，主张圣经是神话，圣经的记载并不受重视。正如华汉年一样，他们看耶稣是人，而不是神。他们并不重视圣经中有关神、耶稣基督、人及世界的观点。因为他们忽视了圣经中的罪观，他们也不重视圣经中基督赎罪的解决方法。他们将基督教的本质和解释方法世俗化——要进入世界的问题，要透过科学及科技来解决问题，不用理会神。他们的「福音」是以人为中心，而并非以神为中心的。

进程神学（Process Theology）：六个观点

进程神学的历史发展

世俗化神学有一个关乎「谈论神」（God talk）的问题——不能凭古老的智慧方式去讲述神，讲论神必须采用世俗的方式。这个讨论演变为进程神学：智慧地去讲述神，是可能的吗？正如神死神学，进程神学也不是从圣经的角度研究神，而是从一个哲学的观点去研究。而特殊启示则不在讨论之列。进程神学回到黑格尔时，他教导宇宙是不完全的，宇宙是常变的。「实体（reality）是正、反、合的持续进展（movement）。黑格尔进程的综合系统，是创造性进化的各个阶段，及永不终止、永不静上，和不变的完美性（perfections）。」这正是进程神学所建基的

大前提。

哲学家及数学家怀德海（Alfred North Whitehead），被认为是进程神学之父。

进程神学的教义现点

怀德海的神学：怀德海（Alfred North Whitehead，1861 至 1947 年）说明实体是非静止的，而是动力（dynamic）及前进的（in process）。这是说，神由改变的活动所组成。怀德海对神的概念是由数学的研究开始，他观察到「世界涌流的一般活动」（the general activity of the flux of the world）。怀德海强调：「进程是世界的定律」。一切真实事物都是在不断「转变」（becoming）的循环中；一切事物都在变更。这个变更的概念也包括了神，神也是在「转变」（becoming）的过程当中。怀德海主张神有两方面，他是「两极性的」（bipolar），他的最基本性质与永恒实体（eternal objects）及最终本性（consequent nature，指神的内蕴性（immanence）]有关，也与世界有关。神的最终本性是在拯救及保护世界的过程中，但他却永不能到达。怀德海也称神为「偶极」（dipolar，分为两极）的神，神是永恒和暂时的结合，是有限与无限的结合，是真实世界中抽象概念与具体事物的结合。对怀德海来说，神并不是有位格的力量，他只是一股控制进化和改变大自然的力量。神并不是无所不能的，他只是与人类一起塑造未来。神「是一个真实的实体（actual entity），并与其他的实体，借着他的创造力，一起受苦和成长。」

哈特所尼的神学：象怀德海一样，哈特所尼（Charles Hartshorne，生于 1896 年）反对传统神的概念。他认为神只是世界的「导演」，与世界一起合作，与世界相附相存。从理性逻辑的角度看，哈特所尼反对「需要的存有」（necessary Being）的存在。神被视为非人格化的存有，和被视为「连串实体」（series of entities），而这正是世界的起因。与怀德海一样，哈特所尼「认为神是会转变的本质，神也是持续发展的；同时透过本身进展的经验，参与宇宙的过程，体会人类的生活及痛楚，以完成自己的发展。」哈特所尼的理论尼结论是建基在「自然神学」神的概念上，所以他是反对超自然的。

科伯的神学：虽然仍留在进程神学的阵营中，但科伯（John Cobb，生于 1925 年）与怀德海不同，他反对神「两极化」（bipolar）的观点。科伯视神为一个合一体（unity），是一个活的位格（Person），而不是怀德海所说的真实实体（actual entity）。然而，科伯强调要回到「自然神学」（natural theology，象怀德海所说的），才能了解神。泛神论的教义（所有事物都在神以内发生），在科伯所提议的「神在世界里面，而世界也在神里面，也是来自神」，也是明确的。这尝试将有神论及泛神论结合；认为世界的邪恶不是以创世记第三章作为根据，而是一个演化过程，以此可以解释生命的源起，及引致自由、自我醒觉及理性的价值。结果所引致的，是一种对人性基本乐观的态度，这可以追溯至以往的自由主义。

派克的神学：派克（Nelson Pike）也是进程神学运动的一员，他反对亚奎那认为神是超越时限的信念。对派克来说，无时限性（timelessnes）减低神的预知，因为一位无时限性的禅，是没有未来的；这位神不能在时间里行动，只能在永恒里

工作，但世界确实是在时间里创造的。所以无时限性便会减低神的格性（personality），因为个性是需要回应的。如果神没有时限，他就不能有所反应，因为他是不能变动的（immutable）。敬拜及祈祷也说明，神是会被祈求所感动；但如果神是无时限的，他就不能被感动。无时限性会破坏道成肉身的真理，因为道成肉身需要改变，更甚者，派克认为从圣经看来，神是会改变他自己的思想的。

奥格顿的神学：奥格顿（Schubert M. Ogden，生于 1928 年）也跟随进程神学的立论，但他根据布特曼的背景思想，主张需要有一位进展的神（process God），那就是说，人一定要明白自己在世界的存在。奥格顿建基于哈特所尼 Charles Hartshorne）的偶极神（dipolar God）观，认为神是相对的，由于「我」与我的身体相连，因此神也与世界相连；世界就是神的身体。他透过「同情的参与」（sympathetic participation），参与在世界里面。神是绝对的这句话是指，他包含一切存有（all beings），而且与宇宙中一切实体（entity）相连。在这种相关性里面，神是常变的。

比腾爵尔的神学：比腾爵尔（Norman Pittenger，生于 1905 年）将进程神学带到基督的教义中。虽然比腾爵尔提到基督的神性，但他不是在基督的神性本质（essence）上着眼，相反的，他注重的是神在基督里的神性活动（divine activity）。基督的神性是神在基督里的作为；他也是神在人中间的作为。

比腾爵尔也跟随进程神学的路向，依附了泛神论，他说：「神的存有是包括并渗透了整个宇宙，所以每一部分都存于神里面，但（与泛神论不同者），神的存有是大过宇宙而并非被宇宙所包容。」神在世界中是活跃的，让每一个创造物自我实现（self-realization）。当神在世界中有所作为时，每一个事件都是「神」的道成肉身。

进程神学的评价

进程神学的神的概念不是从启示中获得的，而是根据数学及科学的假设（怀德海），及理性的推论（哈特所尼）而获得的。他们否定神的位格及至高主权；将神视为一种「力量」（force），为一种改变的力量。超自然及神迹在进程神学上都被摒弃。如要评价进程神学的圣经用语，亨利卡尔（Carl F. H. Henry）说：「创造变成进化；救赎变成关系；复活变成更新。超自然被摒弃，神迹消失影踪，圣经中的活神被一种普遍存有所掩没。」进程神学是建基于康德的理性原则，而不是建基于启示上。进程神学破坏神的不变性（immutability）（玛三 6，雅一 17），因为它说，神自己是会改变的；所以任何圣经中有关罪和罪的救赎概念都不被重视。

（42）史观神学

有两派现代的神学都强调，要以圣经的历史，作为神启示的着重点。

救恩历史：科尔曼（Oscar　Cullmann）

科尔曼神学的历史发展

科尔曼（Oscar　Cullmann，生于1902年）的名字与救恩史（*Heilssgeschichte*）一词，几乎被人等同。救恩史（Heilsgeschichte）是「救恩历史」（salvationhistory）或「神圣历史」（holy　history）的意思。荷夫曼（J．C．K von　Hofmann）是最初提出这名词的人，而科尔曼则进一步，发展这个名词的用法。救恩史（*Heilsgeschichte*）重视神在历史拯救行动中的历史事件，而不是着重于宗教哲学。救恩历史接受对圣经的批判方法，那是以前的自由派及近代的新正统主义作者倡议使用的。虽然救恩史派认为，圣经是神在历史中拯救作为的记录，他们却不接受圣经是真确无误的；他们也没有从圣经中，建立起一种有系统的神学。圣经之所以重要，因为圣经是记录神在历史中的作为。救恩历史学派与新正统主义相近，强调神拯救行动的重要性，是个人可以借着在基督里的信心获得的。

科尔曼曾在斯特拉斯堡大学攻读，后来他在该校教授希腊文及古代教会历史。后又受聘于巴色大学，教授教会历史及新约，使该校名声大噪。此时，他受到巴特（Karl　Barth）的影响，以基督论作为研究新约的方法。科尔曼的立场较为保守，这可从他反对布特曼（Rudolf　Bultmann）极端的形式批评学，及去除神话理论中看到。科尔曼也较少依赖存在主义，反而较为强调释经。

科尔曼神学的教义观点

救恩历史大概可根据以下几点加以说明：着重神在历史事件中关于自己的启示。科尔曼反对布特曼所持，隐蔽于教会的神话观念；根据科尔曼，圣经的事件都是历史性的，是在时间领域里发生的。然而，圣经本身不是真确无误的；但圣经是唯一能解释神圣历史中神的事件的工具。重要的是「神圣的历史」（holy history），而不是圣经的话语。救恩历史的高峰点是耶稣以弥赛亚的身分降临。末世是从基督道成肉身开始的，但末世的完结则要等到将来。科尔曼重新定义末世论，所有新约事件及教会历史的事件，按定义都是属末世的。救恩历史派与新正统是没有冲突的，救恩历史派强调，若要获得启示含意的知识，主观的相遇（subjective　encounter）是必须的。

科尔曼神学的评价

科尔曼的理论有颇多值得商榷的地方，他强调圣经事件的历史性，是基督教信息的核心关键。科尔曼确认「只有当个人相信耶稣自己为弥赛亚这个历史事实，他才确实拥有真确的基督教信仰」——这是基督教的中心真理。科尔曼也强调，耶稣基督的核心性及历史性，但他只接受可证实的记载为历史性，而诸如亚当的故事及末世的事件等，他都视为神话。在此，科尔曼继续依循布特曼的批判方法，任随己意将圣经加以割裂。救恩历史学派也跟随巴特，将启示当作主观经验，他们将属灵的相遇，作为启示的焦点。

复活神学：潘能伯克（Wolfhart　Pannenberg）

潘能伯克神学的历史发展

潘能伯克（Wolfhart　Pannenberg，生于 1928 年）是慕尼克大学的系统神学教授，他代表了德国神学的新旧着重点的分野。潘能伯克欲与布特曼的存在主义着重点分离，将神学植根于历史，特别是耶稣基督的复活，这个他视之为基督教的中心真理。基于这理由，潘能伯克的神学，可以说是「历史的神学」或「复活的神学」。

潘能伯克神学的教义观点

潘能伯克为建立有效的信心，强调重视圣经事件的历史性，是必需的。在此，他反对巴特的二分法（historie 及 geschichte）。他说，宣讲福音却不把福音植根于历史，是不可能的。潘能伯克说，所有历史都是启示；启示是来自横面（horizontal　level）的历史事件，而不是从纵面（verticle　level）的来自神，潘能伯克用历史的方法，研究基督的生平，而不是利用从神而来的直接启示。透过历史，启示是来自全部的历史事件，而不单是来自圣经或神。自然启示与特殊启示是没有分别的。透过历史，启示是可以被任何凭着信心的人所理解的。灵性上的瞎眼不成问题，可见潘能伯克是忽略了原罪的问题。启示的高峰点在过去——那是基督的复活。相对于布特曼来说，潘能伯克没有将复活当作神话，而当作是一个历史事件。

潘能伯克神学的评价

虽然潘能伯克强调基督复活的历史必须性，但他的神字观也有若干不容忽视的缺点。潘能伯克没有认定在堕落中的人，是需要神圣的恩典，他认为「一般人」（natural　man）也能明白历史的启示。潘能伯克是否定了巴特所宣称的：「基督教的真理是只有透过恩典的神迹，才能进入基督徒的心里。」潘能伯克不把圣经与启示看齐，他跟从历史批判学，认为基督由童女所生是神话。潘能伯克认为圣经是有错误的，他提出，复活事件的记载是不准确的。耶稣对自己复活的看法是错误

的，他误以为「这事与世界的终结，及所有信徒的复活是相合的」。潘能伯克将权威建立在历史上，而不是圣经之上；个人应依从历史的诠释者，而非圣经的诠释者。

尽管潘能伯克重视历史，他并没有跟从历史的正统方向，因为他反对将圣经作为神对人类的启示。事实上，他以历史取代了圣经，作为权威。

（43）社会主义神学

最少有两个新近的神学观，强调基督教信仰的社会改革观点。

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

莫特曼神学的历史发展

莫特曼（Jurgen Moltmann，生于 1926 年）在 1960 年代声名鹊起。在杜平根大学（University of Tubingen）时，莫特曼遇上马克思哲学家布洛克（Ernst Bloch），他在很多方面影响莫特曼神学发展。那年代，杜平很大学常有基督徒与马克思学者的对话，对年轻人的思想产生了很大的影响。与马克思哲学发生相互接触后，莫特曼写了一本《盼望神学》（*Theology of Hope*，1967 年在美国出版）。这本书一连串提到有关基督徒对将来盼望的圣经研究，里面的论题进一步在 1969 年出版的《宗教、改革及未来》（*Religion，Revolution，and the Future*）加以阐释。

「莫特曼的释经学原理是末世论的。认为圣经的主题是盼望。」但莫特曼认为，教会透过与社会互动，特别是代表社会中的穷人，来塑造未来，提供希望。

莫特曼神学的教义观点

莫特曼神学概括而言有下列各点：神是时间过程的一部分，一直向前走。因此，神不是绝对的，但他正迈向未来；在那里，他的应许会实现。未来是神必然的本质。以历史的观点来看，耶稣基督的复活，是不重要的，基督复活的重要性是在于末世论的，同时应由未来着眼，因为这件事提供对未来普世复活的盼望。莫特曼不主张从空的坟墓看未来，他提倡只注视未来——这使基督复活合乎逻辑。我们也可以从未来的角度看人。「要了解人，就必须了解与神未来相关的、不休止的、常变幻的历史。」人的解决方法便是与神结连，「他在人性被丑化及摧残的地方显露了自己。莫特曼称这为十字架的神学。人分享十字架的神学，接受生命挑战，正如将未来日子分裂成为现在一样。」人心须主动介入社会，带来改变。「种族、阶

级、地位及国家教会」都必须消除。教会有能力塑造未来，同时也必须宣讲，以改变社会。教会必需有长远目光，不能只停留在「个人」救恩的境界，向不同人群之间的障碍及建制挑战。教会是神的工具，以带动改变，消弭贫富界限、种族及人为建制的界限。改革是可以由教会带动的。

莫特曼神学的评价

莫特曼强调未来，否定对历史的正常了解。他反对基督复活的历史重要性。他将历史结连于末世论，而否定了历史及历史事件的真正意义。至于对神的观念，他否定神是不变的（玛三 6）。他提倡神并非绝对，而是「迈向未来」（moving to the future）的。

关于社会改变的看法，莫特曼受到布洛克（Ernst Bloch）的「基督教——马克思主义」思想的影响，尤为明显。解放神学的不少观点，无可置疑都是植根于莫特曼的改革，及社会改变的神学观。那种改变不能从个人救恩中得到，但可从教会关注社会的不公平问题中达到。

莫特曼对未来的盼望，也连系于乐观的人文主义及黑格尔哲学上。他认为过去（正命题）是混乱，未来（反命题）是盼望，而现在（综合命题）就是去影响和改变。总而言之，莫特曼神学受到马克思的影响比圣经的还多。

解放神学（Liberation Theology）：五个观点

解放神学的历史发展

解放神学是一个运动，尝试将神学与贫穷及受压迫者关注的经济社会问题结合，特别是在中南美洲地区。从广泛的角度来看，这个运动也包括黑人（这可单独称为「黑色神学」）、妇解主义〔这可单独称为「女性神学」〕及其他。

解放神学的兴起有四个因素：（Ⅰ）这运动借用康德（他强调个人理性优先于神圣启示）、黑格尔（他从正反合看社会变迁），及马克思的哲学论题（透过打破阶级的分野及障碍）。虽然罗马天主教在拉丁美洲多个国家势力强大，但无可否认，人群仍受到压迫，这使他们向马克思社会主义的意识开放。

（Ⅱ）这运动同时也受到莫特曼的盼望神学影响，相信改革是实现未来盼望的方法。莫特曼也由马克思建立自己的神学观点。

（Ⅲ）这运动主要是在拉丁美洲的罗马天主教会中发起。第二次梵谛冈会议以后，由于解放的趋势及人民需求更大的自由，很多教士就回到解放神学上去，以解决拉丁美洲的问题。

（Ⅳ）这运动主要是拉丁美洲的，因为人群受到富有的地主及独裁者的压迫，贫富极其悬殊。神学家把人们受到的压迫，与南美洲殖民化的初期连在一起看。

有一点值得注意的是，某一些持解放神学思想的人，确实曾尝试把基督教神学，及社会主义的政治手法连在一起；对其他否定基督教神学的人来说，解放神学完全是一个政治运动。若简略地去区分，及探讨不同神学家及其观点，是不可能

的，因为探讨只能尽量普及；对于某些特别的神学家，读者应参看其他的研究资源。

以下是一些有代表性的解放神学家，他们的信息大同小异，虽然有些神学家也注重圣经，但解放神学的重点，通常却是政治性的，号召人去拯救受压迫的人群不受肉身的剥削。

解放神学的教义观点

科尼的神学：科尼（James H. Cone，生于 1938 年）是纽约市协和神学院的神学教授，他也许算是最主要的黑色解放神学学者。他曾写过一本《黑色解放神学》（*A Black Theology of Liberation*）；书中明确界定基督教神学及解放神学，他将解放神学定义为：「从受压迫的社会存在处境，用理性方法看神在世界的存有；将解放的力量归之于福音的本质，那就是基督。」科尼把解放等同基督的福音，福音是援助那些受压迫的人。从圣经来说，科尼将他的解放神学建基于神拯救以色列民脱离压迫，及他在以色列民受压迫的社群中的作为。科尼的结论是：「以色列的预言的一贯主题是，耶和华关注社会上贫穷及失丧的人所受的社会、经济，及政治上的不公平。根据希伯来人的预言，耶和华不能容忍对贫穷人的不公平，他透过他的作为，让穷人得到申诉。再次的，神启示他自己是解放受欺压者的神。根据科尼，耶稣的到来，不是施行灵性的解放，而是将受压迫的人解放。基督复活的意思是，「所有受欺压的人都成为他的子民……复活事件的意思是：神解放的工作，不止是为以色列家，也包括所有被权势所剥夺及奴役的人……着眼于未来的盼望，使人拒绝容忍今天的不平等……使人看出地上不公平事情的矛盾。」

古提尔列斯的神学：古提尔列斯（Gustavo Gutierrez，生于 1928 年）是秘鲁利马的神学教授，他写了一本《解放神学：历史、政治与救恩》（*A Theology of Liberation：History，Politics and Salvation*），被称为解放神学的宪章。古提尔列斯的神学观，不以神学为无时间性的真理的系统，而是与其他事物的协调，「神学是一个动态的、不休止的运动，这包括对知识、人类及历史的洞察……这就是，在透过个人参与拉丁美洲的新社会主义社会的阶级斗争，而产生的一个特定历史处境中，所发现及形成的神学真理。」古提尔列斯声称，解放神学是「建基于福音及人们在拉丁美洲受摧残的土地上，参与解放运动的种种经历。是透过共同努力，去除现有不公平处境，及建立一个不同的、更自由及更台乎人性的社会的过程中，所引发的一种神学反思。」 方法是借着个人参与，以抵抗压迫者。基督被视为神所给予，解放他们的礼物。

波尼努的神学：波尼努（Jose Miguez Bonino），是阿根廷布宜诺斯艾利斯的循道会神学教授。他写了一本书《在革命处境中实践神学》（*Doing Theology in a ReVolutionary Situation*），书中他支持马克思社会主义，认为它是改变世界的适当方法。「阶级斗争是生活的事实，基督徒是蒙召认同受压迫者，并参与这场斗争。」

波尼努曾批评左右两派的神学，以自己为中间派。他批评基要派缺乏社会参与，又批评自由派忽略信心的信息。波尼努提出以下三个结论：（Ⅰ）基督徒要为自己的政府负起责任，所以他必须创造出一些条件，使人接受福音。这包括消除那

些制造痛苦及压迫的障碍。（Ⅱ）教会必须透过爱心去服务世界，那就是说，要介入世界的问题。（Ⅲ）教会必须参与「基督的工作」，创造「和平与秩序、公平与自由、尊贵与团结」。

司衮道的神学：司衮道（Juan Luis Segundo，生于 1925 年）是乌拉圭耶稣会的教士，他基本上是跟随田皮亚（Pierre Teilhard de Chardin）的神学观的。在《神学的解放》（*The Liberation of Theology*）一书中，他指出基督徒已经委身，对自己信仰作激进的重新解释，这不单是个人的事，也是教会组织之事。司衮道跟随田皮亚，提倡神学不应被视为学术科目，而是一种改变世界的改革力量。他说：「没有事前的政治委身，就没有基督教神学，或按基督徒诠释的福音信息。只有政治的委身，才能达到基督教神学。」这说法勾画出司衮道的释经方法学，他提议社会的演变，能建立及改变个人解释圣经的方法。人应该怀疑现行对圣经的解释，个人的意识在诠释中是最重要的。个人如果先没有委身的意识，他是不能诠释圣经的。「这里，他指出一个信仰（如基督教），和一个意识形态（如马克思主义）之间极为相似的地方。」

马兰达的神学：马兰达（Jose Portirio Miranda）是前耶稣会教士，他曾写过一本书，名为：《圣经与马克思——压迫哲学的批判》（*Marx and the Bible：A Critique of the Philosophy of Oppression*）。虽然马兰达作过对解放神学家的研究，是独立于其他解放神学家，甚至独立于莫特曼，但他的结论也是大同小异。马兰达在墨西哥穷人中寻求「基督徒社会行动」（Christian socialaction）。其后，他研究马克思的著作，他说：「圣经信息的精义，是基督徒及其团体所未了解的。特别出埃及记及先知书，是启示出一位超越的神，一位解放受压迫者的解放者。」这讲法和其他解放神学家，基本是相同的，他们利用出埃及记的记载，来作反抗现政府的根据。马兰达也看到圣经的中心论题，是社会公平，穷人得到救恩。神唯一想见得到的，是人与人之间的公平。马兰达研究马克思时，提出使徒保罗及马克思相连的关系：「他们都相信人可以不自私、不冷酷、不自顾，也能完成对邻舍的爱。」有一个评论者说，马兰达将「马克思与圣经传统的先知拉近」。

解放神学的评价

评价解放神学只能是一般性的。这运动中，有不同的声音，有些较偏激，有些较温和。保守派基督徒对解放神字有所保留，是有以下原因的：

（Ⅰ）解放神学在圣经的普通意义（ordinary meaning）以外，提出次级意义（secondary meaning）。例如科尼就倡议，基督复活是全人类的解放，所指的是肉身从压迫中获得拯救。而将复活是从罪中得释放的历史意义忽略了。

（Ⅱ）按解放神学，人的罪性、人需要属灵上的救主等方面均被忽略。罪的解放被忽视。反而将解放看成是政治性的。解放神学家看自己，是将压迫者推翻；这就是从不公平压迫者的罪解放出来。最大的罪不是违背神的标准，而是社会不公平。

（Ⅲ）解放神学家的盼望，不是圣经中所提的，借着基督得到永生，而是与莫特曼的盼望观念相近；现在就确定对未来的盼望，以塑造未来（通常是用革命方

法）。

（Ⅳ）对解放神学家而言，如古提尔列斯的神学，并不是命题真理所说，乃神的客观启示（这是传统的理解）。神学是涌流的、演变的、与社会不断的变迁有关的。这是马克思社会主义的「基督教外衣」。

（V）解放神学违背圣经罗马书十三章有关顺从政府的教导。

（Ⅵ）解放神学的方法论是有待商榷的，正如司衮道没有从圣经的归纳法研究开始（容许圣经自己说话），反而用人的政治意识，来诠释圣经。

（Ⅶ ）正如韦拿（Peter Wagner）指出的，解放神学提出人们如享有较富庶的环境，就会更快对福音作出回应。这个假设是错误的。马兰达把使徒保罗与马克思相提并论，主张马克思的理论能引导人彼此相爱——完全不讲罪和基督的救恩。

总括而言，解放神学没有从正统的圣经观点，去探究神、基督、人、罪和救恩，反而以政治背景去诠释这些概念。

（44）当代天主教神学

当代天主教的历史发展

当代天主教的思想必须从第二次梵谛冈会议的立场去评价；这会议在 1962 年举行，由教皇若望二十三世开始召开，直到教皇保禄六世，在 1965 年结束。在会议之前，天主教会已有些改变，这些改变直到会议召开时才得以具体化。罗马天主教的一个核心问题，是教会的权力。孔汉思（Hans Kung）、席勒比克（Edward Schillebeeckx），及较近期的克兰（Charles Curran）等人，不满意传统所教导的，根据法座（ex cathedra）的宣告，罗马是神圣不可侵犯的。然而，这些反应完全不是新的东西。在十九世纪，罗马天主教徒就开始号召教会应与国家分离，但他们受到教皇比约九世（Pius Ⅸ）大力抨击。早于二十世纪初，罗阿西（Alfred Loisy）曾与罗马对抗，保持自己对默示的立场，后来被解除教职。虽然教皇比约十世（Pius Ⅹ）在 1910 年的教皇通谕中，大力抨击天主教的自由派及离心分子，但那股浪潮并没有停止。无可置疑的，这些早期发展，为第二次梵谛冈大会铺路，将天主教信仰现代化，并把它带进二十世纪中。

梵谛冈第二次会议有一个负面影响，这可从李法列（Marcel Lefebvre）大主教的宣称见到。他说敌基督者已夺得梵谛冈。李法列一方面废弃天主教会，但一方面他又继续按立主教，和坚持天主教传统，并视这些为真实的天主教信仰。一些传统思想的罗马天主教徒受到影响，据一项研究显示，1963 年教会的出席率是百分之七十一，在 1974 年则跌至百分之五十。同时，没有返教会的人数竟增加了一倍。

当代天主教的教义观点

激进神学家

孔汉思：无可怀疑，杜平根的教授孔汉思（Hans Kung，生于 1928 年）是最具影响力，反对罗马的直言批评者。他寻求在梵谛冈二次会议以外更进一步的改变，例如他提议天主教应与加尔文派对称义的观念差别不大。1968 年，他出版了《使徒的承继》（*Apostolic Succession*）一书，在书中他提出先知、教师及其他有才能人士，能拥有如使徒一样的承袭权。他更质疑，教皇的权力是否永不倾倒？这书令孔汉思失去天主教教师的职位。实际上，孔汉思不单离开传统的天主教，更把自己结连于现代的自由主义。例如，他放弃圣经真确无误的信念，认为有些故事是不可靠的，他走上了历史批判学的道路。他反对正统对基督的看法：他指出耶稣没有接受弥赛亚的任何称号，认为这些不过是教会后来加诸他身上的。「神儿子」的名号，没有在耶稣位格的本质上产生任何作用。

拉奈卡尔：在德国出生的拉奈卡尔（Karl Rahner，1904 至 1984 年），是一位出色的天主教神学家，特别是对于梵谛冈第二次会议而说。他曾在因斯布鲁克及明斯特任教。拉奈卡尔在他的神学观中，发展出超越的多马斯主义（Thomism，指亚奎那的神学及哲学系统），结果他总结说，因为神绝对的本体是超过人类所有的知识的，因此人类智慧的天然本质，是喜爱神的知识。

拉奈卡尔发展出这套以人为中心的神学，说神给予每个人潜质，去接受「超自然存在」（supernatural existential）的神圣恩典。就算无神论者及其他宗教的人士均能听到神的声音。这可以指，人与神内在的契合，不需要借着教会。这减低了人与教会连合的需要。对于拉奈卡尔来说，基督是实现了人服从神的人性潜能；拉奈卡尔认为，基督是人类进化的顶点。

席勒比克：席勒比克（Edward Schillebeeckx，生于 1919 年）是一名荷兰的罗马天主教神学家，他因为叛离天主教的教义，令罗马教会震惊。席勒比克强调，启示不单在话语（word），也在实体（reality）。举例说，在圣餐中，人透过参与，能与字句的启示及实体的启示接触。实体的参与必须透过圣灵的光照，这就是「信心之光」（light of faith）；所以教义的发展的终极，是圣灵的内在见证。

席勒比克也做了关乎历史性耶稣的广泛研究。他采用历史批判方法，在结论中，特别强调耶稣的人性；耶稣传道工作是透过他与神独特的关系来完成。虽然他主张三位一体论，但他是否也采用传统及正统的基督观及三位一体现，倒成疑问。

梵谛冈第二次会议

梵谛冈第二次会议，也称为第二十一次大公会议，是由教皇若望二十三世，在 1962 年 10 月召开的。教皇保禄六世，从 1963 年至 1965 年会议的终结期间，也召开过多次会议。

会议的召开，是要面对科技时代所带来的物质主义，及属灵价值观被减弱的影响。罗马天主教会要寻求自我的更新，向世界上由于财富不均而引致贫穷受苦的人宣扬慈爱。教会寻求基督徒的合一——包括基督教徒及东正教徒，梵谛冈第二次会

议，也寻求根据圣经的答案，而不是抽象的神学立场。

启示：梵谛冈第二次会议舒解了圣经权威及传统权威之间，长期以来的紧张关系。有关神圣层示的陈述，梵谛冈第二次会议肯定圣经和传统都是神的启示，且互不矛盾，因为两者都是来自圣灵。圣经与传统都是「神话语的神圣资产」，为了要使两者复和，圣经的诠释应集中在圣经及传统的亮光上。

梵谛冈第二次会议强调，启示不单是一套教义，启示也是在一个位格内。新正统主义神学家祁克果（Soren Kierkegaard），似乎在这方面影响了梵谛冈会议。

无谬误：第二次梵谛冈会议确定无谬误的论题：「圣经的书卷必须确认为严谨而真实的教导，因它是没有错误的，是神为着我们的救赎，放在神圣的作品中的真理。」按这个定义，新天主教强调，要与自由主义的基督教徒连合，容许「在不影响主要信息的情况下，圣经可能有错」，或者「偶一为之的错误陈述」。

合一运动：梵谛冈第二次会议透过合一教谕（Decree on Ecumenism），接触到非天主教的基督徒，盼望「有一个可见的神的教会，一个真正的普世的教会，可以遍达全世界」。天空教不再呼吁人回归被认为是「真正教会」的罗马天主教会（编者按：天主教自称是唯一真正教会）。梵谛冈第二次会议确认，非天主教会也是合法的基督徒社群。非天主教的基督徒，被视为「分离的弟兄」（separated brethren）；会议容许天主教徒与基督教徒一起公开敬拜。

梵谛冈第二次会议指出，基督教徒及天主教徒都应为改革的分裂负责任。会议用复和的口吻，寻求与非天主教徒的合一，并且设立了一个永远委任的基督徒合一推广秘书处（Secretariat for Promoting Christian Unity），担任推广工作。

教室制度：梵谛冈第一次会议（1869 至 1870 年）颁布谕令，教皇坐在法座（ex cathedra）所说的话，是真确无误的。他是所有基督徒的牧者，这是根据授予他作为使徒彼得继承者的权力。梵谛冈第二次会议重申这个教条，修订教皇的绝对地位，在教皇辖下，赋予主教的权力。根据同工原则，主教拥有确定权力；他们与教皇一起，成为教会的大主教团。

马利亚：梵谛冈第二次会议强调，马利亚是「教会的一分子，而不是什么在教会之上半神圣的教会人物」。不过，马利亚被居于众圣之上，因为她有崇高的地位，是天主的母亲，及教会的母亲。梵谛冈第二次会议，也确定马利亚是完全圣洁的，从成孕开始就没有罪。在基督生平的每个时刻，她都支持着基督，与他合作，拯救失丧的灵魂，直至他被接，升到天上。会议也教导，要对天主的母亲马利亚默修。

圣事（圣礼）：梵谛冈第二次会议，对天主教七项圣礼的某些形式，确曾作出明显的改变。神甫原本是背向会众，面向祭坛的，现改为面向会众。弥撒仪式原本是使用拉丁文的，现改为用大众的语言，平信徒现在可以帮助神甫；女性也可担任弥撒的读经人。「目标是将仪式更加简化，有更多参与，更易理解，及更有活力。仪式被简化了；减少了背经、俯伏、亲嘴、瞻望十字架及单膝跪……更加强调增加会众的参与及回应，此外还将仪式更加通俗化，使人更易明白。」

（Ⅰ）受洗：教会十分强调受洗，强调教友在基督的死及复活中合一。恢复学道班制度，受洗的申请者须先行上课，及接受考试。

（Ⅱ）坚振礼：坚振礼在中世纪时，已是一个独立的圣礼，今天坚振礼有时更被视为受洗的一部分。神甫同时施行两个圣礼是很普通的，特别是向成年人施行。

（Ⅲ）圣体：梵谛冈第二次会议决定，圣体（圣餐）要有会众参与。仪式要简单化和浓缩，使人们容易明白。透过读经及奉献，人们可更加投入，引用的圣经也更多。现在教会鼓励天主教徒与基督教徒一起祈祷，有时一起敬拜，这些在以往是禁止的。

（Ⅳ）补赎：由于告解的次数减少了，梵谛冈第二次会议改变补赎的仪式，这包括总忏悔及个人告解时，神甫尽量做得更富弹性，更不拘形式，向告解者提及神的慈爱。

（Ⅴ）为患病者抹油：终傅圣事（extreme unction）改称为病傅圣事（anointing the sick），这反映出「原本视为教会帮助人灵魂进入永生的最后行动，已变成强健及医治身体灵魂的方法」。透过梵谛冈第二次会议的改革，这个仪式已变为强调个人的投入；仪式原本是为临终的人涂油，今已改为为病人读经及祈祷。

（Ⅵ）婚姻：传统天主教对婚姻的看法是，婚姻的基本目的是创造及教育孩童，爱的表达只是次要目的。梵谛冈第二次会议去除这个分野，较重视婚姻中的爱。梵谛冈第二次会议，更容许为天主教徒与已受洗的非天主教徒举行结婚弥撒。但离婚仍然受到禁止。

（Ⅶ）圣职：在梵谛冈第二次会议之前，传道工作被视为是神职人员所专有的。这次会议让平信徒也参与传道工作，透过教导他们，使他们确认自己的恩赐，及运用恩赐。神甫只被视为「弟兄中的弟兄」。所有信徒都是平等，平信徒可在传道工作上担任主动者的角色（虽然神职人员在圣职上，仍保持独一的地位）。

灵恩／福音信仰天主教

灵恩运动（charismatic movement）影响了不同的群体，罗马天主教会也不例外。有些追溯天主教会开始参与灵恩运动，是始于一个周末祈祷会，是由一群西班牙人开办的。有两名教授在毕兹堡的一间大学（Duquesne University），参加过基督教五旬节宗的聚会。他们就在 1967 年 2 月，组织了一个周末退修会，追求五旬节的经历。同年春天，于圣母村及密支根州也有类似的活动。在 1969 年，教会给予审慎的核准，运动更是如火如荼。1973 年，估计在美国及加拿大有五万名五旬节派的天主教信徒；在 1984 年，全美国已有五千七百个祈祷小组，其中有二十五万人每周出席灵恩祈祷会，及另有二十五万人用其他方式参与有关小组。估计自 1967 年起，约有八百万至一千万天主教徒曾参加过这次运动。

虽然天主教灵恩运动吸引了一些神甫加入，但这主要是一个平信徒运动。这运动在印第安纳州设有总部，出版一本杂志和拥有一间印刷厂；多数在圣母大学举行年会。

天主教福音信仰运动与灵恩运动是一起进行的。由于强调个人的和经验性的宗教，一些天主教徒开始参加查经和祈祷会。他们见证信仰。小组活动以社群形式，一起领悟在「基督里的生命」，及彼此分担财政需要；也有一些治病的记录。福音信仰的复兴，在黑人天主教会十分普遍；毫无疑问，圣经与信仰的个人化，已成为梵谛冈第二次会议后，天主教会的显著特色。

当代天主教的评价

观察

第二次梵谛冈会议建立起了罗马天主教神学的新方向。看重会众的投入，某程度来说，使神甫与会众的界线消除了。启示除了靠圣经及罗马天主教的传统外，也可透过人的宗教认知以默想获得。圣职阶级内的一些权力被除去，因为这阶级是从会众中获得权力的，故也要向会众负责。因此，教会应该自我管治，和自我教育。

1960 年代，天主教会产生一个世俗化的趋向，放弃他们孤立的体系，并且愈来愈投入世俗的生活与文化。麦锐（John C．Murray）一方面维护天主教的体系，一方面又鼓吹要适应多元化社会的生活。但相对之下，伯利根（Daniel Berrigan）则主张用暴力去推翻腐化的社会。

存在主义也影响了罗马天主教会，天主教转离以往的理性主义。这可以从荷兰的公教教理（catechism）中看到。那本教理是从人开始，而不是从神开始的。对正统主义来说，人亲近基督，是透过一种存在的相遇，这种存在的相遇可以用于圣礼中；人可以借着圣礼遇见神。

总括而言，自梵谛冈第二次会议以后，罗马天主教会变得眼光更广阔，接近基督教徒，称基督教徒为「分离的弟兄」。圣经不再是一本封闭的书。天主教神学由以神为中心，转为以人为中心；重点由从神的角度去评估世界，转为从人的角度去经历世界。

评价

孔汉思使用了历史批判学，否定耶稣基督的神性，他说基督从来没有宣称自己是弥赛亚。他也利用相同的方法，来反对圣经的默示。

拉奈卡尔的人观，并没有考虑到人在罪中的堕落，因为拉奈卡尔看每一个人都可得到神的知识。拉奈卡尔的基督观也是有瑕疵的。他仰慕基督，但只由于他的顺服，并且由于他是进化的高峰。拉奈卡尔并不说，基督是具有神人两种本性。

席勒比克将存在主义，连系于圣餐——他将圣灵的光照工作，和圣餐中酒饼的领受混淆。席勒比克否定基督两种的本性，——是一个神人的结合；他否定基督是完全的神，也是完全的人。

梵谛冈第二次会议，更改了罗马天主教会的方向，撤消了第一次梵谛冈会议不少决定。第二次会议把天主教信仰个人化；透过使用普友语言，及透过会众的投入，使信仰变得更有意义。他们更强调祈祷会、研经班、福音工作及灵恩活动。因为有梵谛冈第二次会议，罗马天主教会变成一个混合体。有些本地教会保留会议前的传统主义，有些则更加进步及现代化；然而有些人仍处于迷糊阶段，寻找自己的身分。

（45）保守派神学

今天至少有三个名词可以用来鉴别合乎圣经的基督教：保守派（conservative）、福音派（evangelical）、基要派（fundamentalist）。无可否认，这些名词对不同的人，有不同的意义。保守派是一个统称，指反对自由派基督教，却持守基督教信仰传统教义的人或组织。其他两个名词，则需要更加详尽的解释。

福音主义（Evangelicalism）

福音派（evangelical）是一个圣经用语，是由希腊文 *euangerlion* 而来，意思是「好消息」。所谓福音派人士（an evangelical），是指宣扬耶稣基督好消息的人。我们必须明白，这个字眼在不同的情况下，会有不同的意思。在欧洲，福音派不一定代表持守保守教义，因为这名词与基督教是同一意义。不过，在美国，这个名词是指持守传统信仰教义的人。福音派一词，较基要派（fundamentalist）受欢迎，因为福音派是一个较平和的字眼，而基要派则常被人看为是分离主义和律法主义。七十和八十年代，虽有五千万美国人称为福音派的，但自称是基要主义的，不超过十分之一。

福音主义的历史发展

福音主义在教会历史上，是与各个改革运动相连的，特别是宗教改革，和十八世纪的福音觉醒（evangelical awakenings）。十九及二十世纪，福音主义在自由主义的猛击下，曾经退却；但近年间，福音主义又透过本身的大学和神学院、著作及大众传媒，而广为人知。

马斯登（George Marsden）指出，福音主义的发展分为四个阶段。第一阶段是由 1870 年代至第一次世界大战结束；在这段时期，自由派神学在福音信仰的宗派崛起。圣洁——五旬节宗（Holiness-pentecostal）团体，也在这段时期崛起；此外，也有复兴派和强调末世论的前千禧年派。第二阶段是由 1919 至 1926 年，现代主义在大宗派中备受抨击。这段时期的福音派是基督教的主流。第三阶段是 1926 至 1940 年代，当时福音派（基要派）被视为分离派，他们主要是在主流宗派以外，透过独立的学校及宣教团体去工作。福音派在这段时期，由美国的北部迁移到南部。第四阶段是由 1940 年代到现在，新福音主义（new evangelicalism）在原本的基要派传统中崛起。当时出现两个新运动：福音主义及分离的基要主义。这两个群体中，以福音派的人数较多，他们不想被视为基要派，但他们在神学上，也是保守的。

后有几个重要团体冒起，作为福音主义的代表。1941 年成立了全国福音派协会（National Association of Evangelicals），保卫正统信仰，对抗自由主义；但他们不想被人当作消极及反动，象另一个基要信仰团体——全美基督教会协会（American Council of Christian Churches）——一样。1949 年，福音派神学协会（Evangelical Theological Society）在福音信仰圈子中成立，推广学术；而

把他们连系在一起的，只有一个教义，就是圣经无谬误。

福音主义的教义观点

福音主义的基要教义是圣经无谬误，这就如福音派神学协会的教义宣言所说：「只有圣经，就是全本圣经，是由神的话语写成；在原稿上是没有错误的。」福音派一般坚持完全字句默示论（太五 18），而不是概念默示，或机械默示。

福音派相信神的至高主权；相信三位一体，是以圣父、圣子及圣灵的身分并存。当然，子的神性及圣灵的格性，都是确定的。

福音派也教导，人原初被造是无罪的（西三 10），但因为亚当的过犯，罪进入了整个人类，世世代代延续下去（罗五 12）。人的堕落，使人全然败坏、全然腐化，需要神的恩典施行救赎。耶稣基督为全人类付出了赎价，这是完全的代替（太二十 28；林后五 21；提前二 6）。透过基督的赎罪代死，基督满足了神圣洁的、公义的要求，使人与神和好（林后五 19）。为了完成救赎，基督以肉身从坟墓里复活了（太二十八 6），让信徒可以跟随他（林前十二 20 至 23）。基督又以肉身升天（徒一 9），并且将会再来（徒一 11）。

福音派对末世事情，各有不同的看法。前千禧年派（premillennialists）相信基督会按字面解释的，在地上建立国度一千年；而无千禧年派（amillennialists）则相信，基督再来就开始永世。

得救是在乎凭信心的恩典，而不在乎行为，这是福音信仰一个极重要的教义（弗二 8 至 9）。只有凭着信心，信徒才得以称为义人（罗五 1），与神复和（林后五 19）。由于福音二字具有「好消息」的含义，所以福音派确实相信福音的传扬，相信宣讲靠恩典得救的信息是必须的（太二十八 18 至 20；路二十四 47；徒一 8）。

福音主义的评价

透过福音信仰组织，及福音信仰机构，如学院及神学院等，福音派的神学学术地位日渐提高，领导地位日增。它在传统基督教信仰的地位，也更得以确定。

基要主义（Fundamentalism）

「基要主义」（fundamentalism）这个字，最早是罗斯（Curtis Lee Laws）在 1920 年使用的，他是属于浸信会《守望观察者》（*Watchman-Examiner*）的编辑。这名词是指稳守基督教信仰传统教义，以相对于现代宗教的自由主义而说的。现代的自由主义否定圣经的默示，否定基督的神性，及神迹的真实性。

马斯登（Marsden）为基要主义所下的定义是：「（Ⅰ）福音信仰的基督教；（Ⅱ）反现代主义者，即肯定超自然、基督教合乎圣经的基本传统教义；（Ⅲ）反对现代主义和世俗化形式的战士。可以说，基要主义是一个作战的反现代主义福音

派。」

基要主义的历史发展

从历史上说，基要主义是指持守 1910 年，在美国由长老宗教会大会（The General Assembly of the Presbyterian Church）所订立的五项基本信条。这五项基本信条是：基督的神迹、基督由童女所生、基督代替性的赎罪、基督的复活，和圣经的默示。基要主义是代表基督教传统的基本立场，特别是由《基要信仰》（*The Fundamentals*）所发展出来的。《基要信仰》最初是由妥锐（R. A.Torrey）和狄克逊（A.C.Dixon）所编订的十二本小册，印行超过三百万本，分送给牧者及其他人。这一系列的小册，是要回应自由主义的高等批评学；驳斥进化论；确定摩西是五经的作者；坚持以赛亚书的统一性；保卫默示、童女生子、神性、基督的赎罪，及其他种种信仰。作者还有当时保守派信仰的名人：多马士（W. H. Griffith Thomas）、俄尔（J．Orr）、加伯连（A. C. Gaebelein）、华菲德（B B．Warfield）、司可福（C．I Scofield）、慕勒（H. C．GMoule）、彼尔信（A.T.Pierson）、爱得曼（C．R．Erdman）及其他人。

基要主义早期的支持者，大力和热烈地为传统基督教信仰的教义争论。这可从《基要信仰》和由麦根（J．Gresham Machen，1881 至 1937 年）所写的《基督教和自由主义》（*Christianity and Liberalism*）及《现世的基督教信仰》（*The Christian Faith in the Modern World*）看出。麦根是基要主义早期的领袖，他曾带领一群原术任教于普林斯顿神学院（Princeton Seminary）的教授，组成韦斯敏德神学院（Westminster Theological Seminary），那是 1929 年的事。韦斯敏德被视为一间保守派神学院，是普林斯顿的对手，因为普林斯顿摒弃了传统的保守立场。1936 年，麦根和麦英泰（Carl Mclntyre）、巴士威尔（j．Oliver Buswell）等人，成立了美国长老教会（Presbyterian Church of America）。麦根及其他人，都曾因为独自成立使团，而被原有宗派逐出。后来，讲道者麦卡尼（Clarence Macartney）也加入了麦根的团体。稍后麦卡尼又成立了圣经长老教会（Bible Presbyterian Church）和信心神学院（Faith Theological Seminary）。1930 年，美国独立基要信仰教会（Independent Fundamental Churches of America，是一个独立教会的联会）也成立了。

浸信会的基要派，也在美国北部和自由主义斗争。结果是成立了一些团体：有 1932 年成立的纯正浸信会总联会（General Association of Regular Baptists），及 1947 年的美国保守浸礼协进会（Conservative Baptist Association of America）。1919 年，理来（William B Riley）在明尼阿波利斯成立西北学院（Northwestern College），又协助成立了世界基督教基要信仰组织（World’s Christian Fundamentals Association），强调前千禧年观点及基督的再来。同时，拿大多伦多市贾维斯街浸信会（Jarvis Street Baptist Church）的牧师萧尔得斯（T.T.Shields），也成立了多伦多浸信会神学院（Toronto Baptist Seminary）。在南部的沃思堡（Fort Worth），第一浸信会（First Baptist Church）的牧师诺立斯（J．Frank Norris），亦成立浸信会圣经神学院（Baptist Bible Seminary）。这些人也一起成立了圣经浸信会联会（Bible Baptist

Union），以「鼓励个别浸信会教会从母会宗派独立，组成一个独立的联会，以对抗美国北部浸信会大会（Northern Baptist Convention）」。

基要主义的教义观点

基要主义的教义，虽然可以更详细地加以论述，但它们是以五项基本信仰为中心的。基要主义确定圣经的完全字句默示论，及圣经的无谬误（提后三 16；彼后一 21）。它否定了以下各个论点：摩西五经的底本说，以赛亚书二分或三分问题、但以理书的日期延后问题、高等批评学，及其他更多近期发展的问题。基要主义也强调，相信基督是童贞女所生是必须的（赛七 14；太一 18 至 25；路一 35）。

基要派也相信圣经对基督神迹的确认：他在水面上行走（不是在沙洲上）；他平静风暴；他驱逐恶鬼；他使瞎子看见，使死人复活。基督的工作应该按字面了解。

基要派重要的教义，是基督代替性的赎罪（可十 45；加三 13）。基督的死不单是典范，也不单是殉道，而是代替性的，以义者代替罪人（林后五 21；彼前二 24）。

同样重要的，基要派教义强调基督以肉身从死里复活。基督复活不单是他的灵性复活，也不单是他思想教训的长存，更是他以肉身从坟墓里复活，这由他可以吃食物（约二十一 9 至 12），可以被人触摸（约二十 27 至 28），可以被看见（路二十四 34；林前十五 3 至 8；约壹一 1）等得以确定。基要派亦相信，基督按字面意义从天上再来（撒十四 4；太二十五 31）。

在五项基要教义里，也包括了基督的神性。这是基要主义的核心教义（约一 1；西二 9；来一 8 至 10）。

论及人的起源问题，基要派确定神是直接创造了所有不同种类的生物，包括人类（创一 12、24 等）。同时，也反对任何形式的进化论。

基要派教导：地狱是按字面意义解释的（路十六 19 至 31），撒但与鬼魔也是实在的。透过相信福音，人需要灵性的救赎（徒十六 31）；社会福音是无济于事的。他们不单与罪恶及世俗分离，也与自由主义和其他否定基督教基本信仰的人分离。

基要主义的评价

本世纪初，基要主义在保卫正统信仰方面，留下了良好纪录。正统派的学术钜子，及当代著名的传道人，都支持传统基督教信仰，这些领袖维护数百年来忠心的基督徒所持信的教义。二十世纪后期，强调点逐渐偏移，分离变成了基要主义的重要教义。基要主义的苛刻精神，并不能配合基督的福音，虽然道理可能是正确，但他们所表现的态度并不获得赞许，特别是对那些相同信仰者所发表的负面声明。

新福音主义（Neo-Evangelicalism）

新福音主义的历史发展

「新福音派」（neo-evangelical）这名词是由波士顿花园街公理会（Park Street Congregational Church）的牧师奥根格（Dr. Harold John Ockenga）所创的。1948 年，他在加州福乐神学院（Fuller Theological Seminary）发表演讲，解释新福音主义的立场：

> 新福音主义是从三个运动分离出来的。新福音主义首先与新正统主义（neo-orthodoxy）分离，因为它（福音主义）接受圣经的权威……它（福音派）也与现代主义（modernism）有所分别……因它怀抱正统教义的整个系统，反对现代主义所接受的。它也与基要主义分离，因为它相信圣经的教导、教义及伦理，一定能应用在社会环境中，能对社会产生作用，正如可以应用在个人身上一样。

新福音主义是一股新崛起的回应力量，尤其对基要主义的表达方式表示不满。当代主要的福音派神学家亨利卡尔（Carl. F. H. Henry，生于 1913 年），也是《今日基督教》（*Christianity Today*）的创办人，就曾提出基要主义「已由一个作为神学派系的基要主义，变成一种好象消极反动精神的基要主义」。亨利相信，基要主义错误地表达圣经的基督教，他们思想狭窄，局限于圣经信息的某些部分；表达方式欠缺学术性，只顾打击现代主义；也表现出一种苛刻、好辩、缺乏爱心的精神。亨利强调需要承担社会的责任。

尽管所有在这运动（新福音主义）中的成员，观点未必完全相同，但都倾向于容忍自由派。他们称自由派为「边陲的朋友」（fringe friends）；而基要主义则称自由派为异端。

新福音主义的支持者有：奥根格、亨利卡尔、卡内尔（E. J. Carnell）、葛培理（Billy Graham）及兰姆（Bernard Ramm）。福乐神学院（Fuller Theological Seminary）是这运动的大本营，而《今日基督教》则是这运动的出版喉舌。

新福音主义的教义观点

社会责任：新福音派相信，基要派忽略了福音对社会的意义，所以新福音派着重回应社会的问题。他们谴责基要派，只一味着重个人赎罪救恩，只传讲人的罪及基督即将再临。新福音派「不是鼓吹社会福音。个人重生对个人救恩是必须的。福音在社会方面的应用，正是他们所关切的」。

分离：至于分离的问题，要回到普林斯顿神学院的事件去。那时麦根因为自由主义问题，离开了普林斯顿神学院和美国长老教会，去建立韦斯敏德神学院。麦根可说是分离分子的代表。新福音派批评麦根，和其他因自由主义而离开教会、宗派及宣教团体的人。卡内尔批评麦根最为激烈，他指责他的分离行动，是对教会教

义的不尊重表现。

拿述（Ronald H. Nash）也争辩分离主义问题，因为它：（Ⅰ）「在正统信仰中孕育分裂的心态」；（Ⅱ）「高举次要的教义，以之为相交的测试标准」；（Ⅲ）「未能或拒绝与那些不同意见的人沟通」。

无谬娱：新福音派在无谬误及批判方法学上，是意见分歧的。夸比狄奥斯（Richard Quebedeaux）指新福音主义是建基于历史批判学上，这是因为新福音主义认为，圣经不单是神的作品，也是人的作品。圣经亦带有文化制约的标志。「真确性及无误性这些古老概念，受到再度诠释。一些福音派学者甚至说，圣经的教训（指信仰与生活的实践）才是没有错误的，无谬误不是指经文本身。」但必须知道的是，虽然有一些新福音派否定圣经无谬误，也有一些是支持的。奥根格就是其中之一。

科学：基要主义和新福音派对圣经与现代科学的关系，有不同看法。有关创世记的记载，基要派的传统持守间隔论（gap theory），这理论可容纳科学或现代创造论对创造年期所提出的解释。新福音派对科学的观点，在兰姆（Bernard Ramm，生于 1916 年）的《基督教对科学与圣经的观点》（*The Christian View of Science and Scriprure*）一书中，有最佳的说明。兰姆提出圣经与现代科学的和谐，他将宇宙年期定为四十至五十亿年。兰姆称自己为渐进创造论者（progressive creationist），他认为进化论不是反基督教的。他指出一些基督教徒和天主教徒也相信进化，「这证明进化论在形而上学概念上，并非跟基督教不能相容。」卡内尔也认为「神原本所创造的万物种类，有很大的转变」，这称为「开端进化论」（threshold evolution）。

新福音主义的评价

社会责任：新福音主义虽然强调社会责任，但值得注意的是，圣经很少谈及基督徒对不信者的社会责任。在讨论这个问题时，加拉太书六章 10 节是常被引用的一节经文。「当然，有些人引用先知的社会问题观点，作为根据；但这不能一概而论，因为以色列是个神权主义（theocratic）国家。」

分离：新福音主义倾向于忽视圣经里关于分离的教导。圣经就这个主题有很多讲论（罗十二 2，十六 17；林后六 14 至 18；多三 10；雅四 4；约贰 9 至 11）。虽然应用这些经文并不容易，意见十分分歧，但至少，基督徒应该问，我们可否与那些否定基要教义，如基督神性或代替性赎罪的人，在宗教上合作。

无谬误：批判方法学的争论，仍十分激烈。不少保守派提出疑问，究竟历史批判学、资源批判学、形式批判学及校订批判学，是否可以运用，而不必牺牲无谬误教义，或神圣默示。对于未经证实的批判方法假设，似乎过多了。新福音主义也将默示和无谬误分别开来。拿述（Nash）争论有关原稿无谬误的问题，他说这只是一个假设。这是一个十分严肃的问题，因为如果圣经是神所「呼气」的（提后三 16），它又怎能够有错误？

科学：调解圣经及科学之争时，所遇到的问题就是科学本身是常变的。数十年前人们相信是真确的科学发现，今天可能已被推翻。那些曾经尝试调解圣经与科学之争的人，可能日后都会感到尴尬。进一步说，圣经经常被人从科学的角度，去

加以解释，这好象在说，具有权威的是科学，而不是圣经。某些渐进创造论（progressive creationism）者或本土洪水论者，确是如此看法。莫礼士（Henry M. Morris）等人写过不少作品，从科学观点和圣经观点，驳斥进化论。

新基要主义（Neo-Fundamentalism）

新基要主义的历史发展

过了多年，基要主义的气候改变了。今天已引发出一个现代的基要派运动，称为「新基要主义」（neo-fundamentalism）。传统基要主义强调，要从异端分离，而后来的基要主义更强调「次等分离」（secondary separation）——回避与自由派联系的保守分子。

新基要主义的教义观点

这些基要主义者甚至回避葛培理，不是因为他是自由派，而是因为他与自由派对话。他们指摘葛培理在群众福音工作中的「包容精神」（spirit of inclusivism）。

将新福音派的人、学校或机构加以标志，就等于与之分离。新基要主义因此拒绝参与葛培理的布道运动，反对《今日基督教》这份刊物，且严厉责备慕迪神学院（Moody Bible Institute），和达拉斯神学院（Dallas Theological Seminary），因他们邀请了某些福音派的讲者。

另有一些作者，也将弗尔威尔（Jerry Falwell）、黎曦庭（Tim LaHaye）、林西（Hal Lindsey）及罗拔臣（Pat Robertson）等基要派领袖确认为新基要主义运动的人物。这些领袖曾公开的说：

> 为美国严重的社会、经济、道德及宗教危机提供答案。他们指出，有一个新的及更具扩散力的敌人兴起了，就是世俗的人文主义。他们认为这种主义要为侵蚀教会、学校、大学、政府及家庭负责任。他们攻击每个他们认为是世俗人文主义遗裔的敌人——进化论、政治上及神学上的自由主义、松懈的个人道德观、性腐败、社会主义、共产主义，及任何可削弱圣经的绝对、无谬误权威的观点。

道德主流（The Moral Majority）及它的政治行动，也是新基要主义另一种表现方式。

新基要主义的评价

新基要主义可被视为一个现代的运动。一方面，它坚持圣经传统的基要教义；另一方面，它又演变成一个有不同重点及看法的运动。新基要主义保留基督教传统

信仰教义，在教室中及讲台上，维护这些教义。然而，虽然传统的基要主义曾经招架不少学术界钜子，如威尔信（Robert Dick Wilson）、多马士（W. H. Griffith Thomas）、来尔（J. C. Ryle）、麦根（J. Gresham Machen）及其他人的抨击，但新基要主义的倾向是反知识的，也抗拒神学训练。

反智慧主义（anti-intellectualism）的结果，令正统主义走向偏差，特别是「唯英皇钦定本」（King James only）运动。早期的基要派相信圣经原稿的默示，但新基要主义竟有一些人甚至鼓吹英皇钦定术的默示；他们将这点也放进教义声明中。

新基要主义也进一步走向律法主义。他们在教义声明以外，增订一些有关行为的明文声明。

此外，新基要主义也鼓吹次等分离（secondary separation），回避其他不随从同样僵硬标准的基督徒。这种态度令新基要主义趋于分裂，令教会分化，促成真基督徒之间的敌意。对那些坚持正确教义的人，这也许是一个苛刻的批评，但健全的教义应该能彰显令生活改变的行为，而表达方式就是爱（约十三 34 至 35；约壹二 10 至 11，三 14）。爱是基督徒的责任，即使在与异端和不洁者的斗争中，也应表现爱。圣经重视爱心，这是不容忽视的，尤其是那些妥协并非关乎信仰核心的教义。

总体观察

总结本章，在今天的真教会中，信徒相交的情况实在欠佳。但有两项正面的观察是需要强调的。首先，福音派及基要派都相信、教导及护卫圣经中基督教的传统教义。本书「第 2 部分：系统神学」，就是从福音信仰立场写的，指导读者从保守的立场去表达某些教义。

第二，福音派与基要派都有不少感人的工作发展：例如宗派与个别独立团体之中，存着强烈的使命感；布道运动的兴起（最显著的是葛培理的工作）；圣经学院、基督教大学和神学院的增长；以及福音信仰出版物的美好前景。这些带来的结果是，单单在美国就有五千万人宣称自己重生；而基督荣耀的福音，也得到大众的接纳、尊重及聆听。

后　　记

读过这本厚厚的著作，读者都应记得本书为神学所作的五个大分类：圣经神学、系统神学、历史神学、教义神学及当代神学。这是神学的「五面」，已在书中详加说明和解释了；希望本书成为读者一本有用的神学手册，以依从圣经为权威准则。

研究圣经教义的历史和发展，有一个显而易见的真理，就是：神的恩典。回头看旧约神学，和创世记三章 15 节神起初的应许，神在历世历代的启示就更加明显了。所述的故事只有一个：人有罪，人离开了神，但神却不断在恩典中显明他自己。信主者定会被新约所记载神的作为深深打动，那是一个颠峰——记述神的拯救、代赎和使人成圣。神借着基督，已经为人成就救恩，并使人达致他永远不能达致的——人得以与神和好。

虽然本书已尽量详细介绍圣经中的神学真理，我们还需说明一点，关于神的事情，笔墨难尽、言语难表者多著呢！道成肉身正是如此深奥难明：永恒造物者神、天地无尽浩然主宰，竟呱呱堕地，成一婴孩；与我们一起生活，与人类一起成长；甘为奴仆、甘愿虚己；最后舍身钉死在十字架上。神如此的浩瀚大爱，甘愿撇弃天上光华，承受地上耻辱与苦难，我们能不为此动心，能不默然而俯拜？最大的悲哀，莫如人谨守正统教义，却未能与教义所见证的一位建立个人关系。读者也许已攀过了这部厚厚著作的无数高峰，却未能在个人经历中体认基督赐下的新生命。正确地认识教义，一定会带来生命上的改变（提后三 16 至 17）。

没有一种福祉，比神赐下他的儿子更大。没有一件罪，比藐视神的恩典更为深重！耶稣基督完全彰显了神。真知识就是体验耶稣基督，与他相交。他来，饱我们饥困（约六 35），解我们干渴（约七 37 至 38）。他来，要赐予生命。凡信靠他，并他的救赎的人，就永远不死（约十一 26）；他们还能享受与他相交的宁谧平静，渡过风涛险涌之世途。「人有了神的儿子就有生命。」（约壹五 12）

亲爱读者，敢问阁下已否亲身历尝这个最伟大的教义：「神赐给我们永生，这永生也是在他儿子里面。」（约壹五 11）人的努力尽皆徒然，获得这份礼物的唯一方法，就是全心信靠永活的基督。请相信这位唯一能救你，且能给你永生福气与盼望的基督吧（约三 16、36 ；徒十六 31）。然后照他的话语，按他的旨意而生活；与他相交，活在他的话语和旨意中，灵里长进（加二 20，五 24，六 14；腓一 21，三 7 至 10） 。

愿赞美归给那位「爱我们，用自己的血使我们脱离罪恶……曾被杀的羔羊，是配得权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀、颂赞的……但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远！」（启一 5，五 12 至 13）

附　　录

词汇浅释

Abrahamic　Covenant

亚伯拉罕文约

是个无条件的约（只约束神的一方）。神在此约中应许赐给亚伯拉军的肉身后裔，拥有土地、子孙昌盛，有弥尔亚从他而出，并且拥有属灵的福气（创十二 1 一 3）。参「约」（Covenant）项。

Accident　Theory

意外论

这理论由史怀哲（Albert　Schweitzer）提出，认为基督因为沉缅于弥尔亚的使命，不幸被人杀害了

Adonai

主

这是希伯来文对神的名称，意思是「主」或「主人」，所强调的是神的主权或权力。

Adoption

儿子的名分

这是信徒所得作神儿子的身分。所强调的是信徒在基督里，按着新的地位，所得的权利和特权。

Agnostic

不可知

这字从希腊文 *gnostos* 而来，意思是「知识」。英文前置的“*a*”，是表示否定；因此这名词的含意是：「对神的存在，持不可知的态度」。

Amillenialism

无千禧年派

基督再次来到世上时，没有按照千禧年的字面意义出现。

Angel

天使

这字可解作属人的或神性的使者。若然解作神性的使者，就是神所差派，负起特别任务的使者。

Anthropological Argument

人论

这名词的英文来自希腊文 *anthropos*，意思是「人」。人是一个道德的存有（moral being），拥有良知、智慧、感情及意志，因此，神一定是按照他的道德本性创造人。

Antichrist

敌基督

这名词是指，那些否定耶稣具有真实人性的人而说的。这词有一个广泛用法（虽然这不是圣经的用法），就是指世界最后的统治者，圣经所称为兽的那位（启十三 1）。

Apollinaris

亚波里那留（310 至 390 年）

他主张基督的神性，但否定基督的人性。他说耶稣有一个人的身体和人的魂，但没有人的灵。他是老底嘉的主教，后来被定为异端。

Apostle

使徒

这词有两种含义：（1）是一种职位，指在基督整个事奉中跟随他的人；但只限于十二使徒，和按着特殊含义也指保罗而说；（2）是一种恩赐；它可以按一般的含义，指一个「受差遣的人」。看来这种恩赐，大部分情况都只限于十二使徒和保罗。

Apostles Creed

使徒信经

是一个关于三位一体论及基督论信仰的陈述。此信经形成早于主后 250 年，是为了保卫教会不受异端侵害。

Aquinas，Thomas

亚奎那（1224 至 1274 年）

十三世纪著名天主教神学家，他强调在信仰中，必须运用理性。

亚流主义

由亚流（Arius）所创的教训，否定基督的永恒性，指基督是由父所创造。亚流在主后 325 年的尼西亚会议中，被定为异端。

Arminianism

亚米纽斯主义

这是由荷兰的亚米纽斯（Jacobus Arminius，1560 至 1609 年）所创的教义系统，和加尔文对立。这些信仰内容在五大要点的抗辩文（Remonstrance）中说明：（1）根据神预知有条件的拣选；（2）无限的赎罪；（3）虽然人有自由意志，但他不能自救；（4）先前思典让人可与神在救恩中合作；（5）有条件的持守——信徒不会失落。

Athanasius

亚他那修（296 至 373 年）

对抗亚流异端，维护基督教神圣信仰最伟大的护教者。

Atheist

无神论者

这名词由希腊文两个字所组成：*theos*（意思是「神」）及前置的“*a*”（是否定的意思）。这词的意思是「不相信神的人。」

Atonement，Limited

有限的赎罪

又称为「特定」（definite）或「个别」（particular）的赎罪。这观点强调，基督只为蒙拣选的人而死。

Atonement，Unlimited

无限的赎罪

基督为每一个人而死，但他的死只在那些相信福音的人身上发生功效。

Attributes of God

神的属性

神的独有特征。神透过这些特征向人类启示他自己。

Attributes，Absolute and Non-Absolute（Relative）

绝对属性及非绝对（相对）属性

绝对属性（如属灵、自存、不变）是指神在自己里面的完美性，这些属性是独立于任何人或任何事物的。相对属性（如永恒、无所不在、无限）之得名，因为这些属性是和时间和空间相对的。

Attributes lncommunicable and Communicable

不可传送的属牲及可传送的属性

不可传送的属性，是指在神自己所有的属性（如永恒、无所不在、不变）。可传送的属性是指，某程度上也可在人身上找到的属性（如智慧、公平、真理）。

Attributes，Non-Moral（Natural）and Moral

非道德（自然）属性及道德属性

非道德或自然属性是指神的完美性，这些并不关乎是非的原则（如无限、无所不能、无所不在）。道德属性是关乎是非原则的（如圣洁、公义、真理）。

Attributes，lntransitive（lmmanent）and Transitive

不及物（内蕴）属性及乃物属性

不及物属性象不可传送的属性一样，只在神身上找到，与人无关（如自存、生命）。及物属性象可传送的属性，是那些与人有关系的属性（如真理、怜悯）。

Augustine

奥古斯丁（354 至 430 年）

有人称奥古斯丁为自保罗至马丁路德之间最伟大的神学家。奥古斯丁着重宣讲人的全然败坏及神的恩典。

Augustinian View

奥古斯丁观点

这观点以奥古斯丁而得名，说所有人都在亚当的罪上有分，因为每个人都潜在地（seminally）存在于亚当里（比较来七 9）。因此全人类每一个都要接受定罪和死亡。

Baptism of the Spirit

圣灵的洗

是圣灵的工作，令信徒与基督联合；以基督为头，而该信徒与其他信徒都是基督的身体。

Barth，Karl

巴特（1886 至 1968 年）

德国神学家。他否定他所受过的自由主义训练，回到圣经的研究上。他在 1919 年出版了一本罗马本的注释，新正统主义可说是由他开始。巴特教导，当读者进入圣经作者的经验中，圣经才成为神的话。他否定一般默示；但可说是新正统神学家中最保守的一位。

Bible

圣经

英文 Bible 一字来自希腊文 biblion，意思是「书」或「卷轴」。这希腊字是来自 byblos 一字，那是一种纸草（papyrus），古时人用来制造书写的纸张。bablia 一字逐渐地被人用来指新旧约的所有书卷。

Biblical Theology

圣经神学

这名词有几种用法：（Ⅰ）指一个现代的自由主义神学运动，着重圣经注释性的研究，但这运动保留自由主义的方法学。（Ⅱ）指研究一个教义的历史环境及发展过程，采用的是注释性方法学。旧约圣经神学通常是注重不同时期的教义发展，和连系性主题；而新约的圣经神学则注重个别作者的神学思想。

Bonhoeffer，Dietrich

活霍华（1906 至 1945 年）

潘霍华是德国神学家。他否定「神圣」与「世俗」的概念区分，强调必须作「属世门徒」（wordly discipleship）。潘霍华所提到无宗教的基督教究何所指，不得而知。但激进神学家将他的观念加以极端的推展。虽然潘霍华的神学思想备受争议，但他对自己教义无惧的委身，对基督门徒生活彻底的实践，令人钦佩。潘霍华因为反对纳粹政权而下狱，后被处死。

Brunner，Emil

卜仁纳（1889 至 1966 年）

是就正统主义的先躯。他强调必须主观地与神相遇，但否定圣经的默示，和亚当的历史性。他与巴特不同的地方，是接纳一般启示。

Bultmann，Rudolf

布特曼（1884 至 1976 年）

他发展出「形式批判学」（form criticism），尝试寻找圣经的文体形式和资料来源。他强调需将圣经「去除神话」（demythologize），就是说，去掉初期教会加诸圣经之上一层一层的修饰。

Calvin,John

加尔文（1509 至 1564 年）

瑞士宗教改革家。他强调人的全然败坏，神恩典的必须性，和救恩的预定。他是个多产作家，也是教会第一个用科学方法诠释圣经的人。

Calvinism

加尔文神学

这是一套教义系统，表达出约翰加尔文神学思想的五大要点：（1）人的全然败坏；（2）无条件的拣选；（3）有限的赎罪；（4）不能抗拒的恩典；（5）圣徒的保守。神的至高主权是加尔文神学的中心。

Canonicity

正典性

这名词用来指六十六卷的圣经。说明这些经卷都曾经过考验，证实是出于默示，并且归在神圣经书卷的体系中。

Church

教会

意思是「被召出来的群体」。这名词可以指地方教会（如帖前一 1）；也可以指普世性的教会，包括由五旬节开始至被提，所有信主的人。普世性教会也称为基督的身体（弗一 22 至 23）

Commercial Thbory

交易理论

这是安瑟伦（Anselm of Canterbury，1033 至 1109 年）所立有关基督赎罪的理论。这理论说，因着罪恶，神的尊荣被剥夺。基督的死令神重得尊荣，而基督也得到了赏赐；他将这赏赐给了罪人。

Congregational

会众制

是一种教会管治的方式，权力来自会众。浸信会、播道会及一些独立教会都采用此制。

Consubstantiation

同领说

路德宗对圣餐的观点，说基督的身体和血在圣餐物品（酒和饼）中同在，而物品并没有改变。

Contemporary Theology

当代神学

在本书中，这是指对二十世纪之内，所发展的基督教群体教义的研究。

Cosmological Argument

宇宙论

神存在的论据。英文 cosmological 一字来自希腊文 kosmos，意思是「世界」。既然有世界，就一定有一位造物者（神），因为没有事是从无变有的。

Covenant

约

约是两方面的协议。双边的约（有条件的），是对两方面均具约束力的协议，将约实践（如席西之约）。单边的约（无条件的）虽然也是两方面的协议，但约束力针对立约的方（如亚伯拉罕之约、巴勒斯坦之约、大卫之约、新的约）。

Covenant Theology

圣约神学

是一套神学思想系统。神与亚当建立了行为的约（covenant of works），亚当失败后，神就和他建立恩典的约（covenant of grace），应许将永生赐给相信的人。圣约神学确定只有一个神的子民，就是教会，真以色列。（圣约神学与时代论不同，时代论说有两个神的子民，一称为教会，一称为以色列。）

Creationism，lmmediate

直接创造论

神的创造工作没有使用第二因素，或一些过程。地球、宇宙和人，都是造物者即时的创造。在基督教神学的人论，这名词是指每个人的灵魂的来源，都是神直接创造的，而不是由父母遗传的。另参「灵魂遗传论」（Traducian Theory）项。

Creationsm，Mediate of Progressive

中间或渐进创造论

这观点说，神是用了一段长时期，和使用了第二因素来创造世界、宇宙和人；这种第二因素不包括进化论。这观点和有神进化论相似。

Criticism Form

形式批评学

根据来源批判学（source　criticism）所建立的一种圣经分析的方法。尝试理解书卷材料的收集及编纂过程。

Criticism，Higher

高等批评学

透过研究圣经写成所使用的重要资料来源，就圣经书卷的日期及作者问题，所建立起的一种圣经分析方法。

Criticism,Historical

历史批判学

透过研究圣经的记述、圣经以外的材料，和神迹真正发生的可能性，所建立的一种圣经分析方法，以寻找在圣经记载中，所真正发生过的事情。这种方法学本身包含怀疑主义成分。

Criticism，Lower

低等批评学

透过研究各种经文的抄本，探究经文文体的一种圣经分析方法。

Criticism，Redaction

校订批评学

一种圣经分析方法，是建基于形式批评学（form　criticism）之上，欲求理解最后的编纂者，怎样根据他个人的神学观点，在神学上确定一卷书的工作。

Criticism，Source

来源批评学

一种分析方法，欲发现写福音书时所依据的重要资料来源。

Cullmann,Oscar

科尔曼（主于 1902 年）

一位史观神学家，他看重圣经，因为圣经是一本「神圣历史」或「救恩历史」（heilsgeschichte）而不是因为圣经的命题或话语。

Davidic　Covenant

大卫之约

一个无条件的约。神应许大卫他可以得着：（1）家室——不中断的朝代；（2）国度——弥赛亚有一天会来统治；（3）宝座；（4）永远的管治。

Day　of　the　Lord

耶和华的日子

这名词有多种用法：（1）神在历史上任何的审判；（2）神在灾难时期（末世）的审判；（3）神在千禧年国度的祝福；（4）由灾难至千禧年国结束的整段时期。

Deacon

执事

新约教会的职分。承当者应该灵性成熟（提前三 18 至 23）；他要照顾会众中有需要的物质需求。

Decree（s）of God

神的旨意

所强调的是神的至高主权。神的旨意（指神计划的各方面）是指，神所安排和指定要发生的每一件事情，并不根据人的任何决定。

Deism

自然神论

相信虽然有神，但神是没有位格的；神对世界不感兴趣，也不卷进世界的事情。

Demons

鬼魔

跟随路西弗背叛神而堕落了的天使。

Depravity

败坏

这词用来指罪的破坏力，已扩展到所有人，也影响了整个人——他的智力、感情和意志——因此那人在神面前，没有一样事情可被接纳。

Devil

魔鬼

最高等级的天使路西弗。他从高位上堕落，而今成为在神面前控诉信徒的「毁谤者」。另参「撒但」（Satan）项。

Dialectical Theology

辩证神学

新正统神学的另一个名称。提出透过吊诡式的陈述去寻求真理。这思想由祁克果最初创立。吊诡式陈述的例子是：神是超越的，神也是内蕴的；基督是神，也是人；神是忿怒的神，也是恩慈的神。人在面临矛盾的危机时得救；在危机中，「是」与「不是」相遇。

Dichotomous

二分法

关于人本性的观点。说人包括两部分：身体与灵魂。

Dictation Theory

默写论

这理论说，神叫作者默写出圣经的真实字句；人是处于被动及机械的状态。

Dispensationalism

时代论

一种神学系统，说人从神领受不同的托管责任。时代论被司可福推广；后也经过修正。时代论的特点是：（1）一贯地按字面意义诠释圣经；（2）将以色列与教会清楚区分；（3）以神的荣耀当作神在世界的最终目的。

Docetists

幻影派

一个早期的基督教教派；确认基督的神性，却否定他的人性。

Dogmatic Theology

教义神学

按照本书，这是指对教会历史上，基督教群体的教义的研究。这些教义都是按照特定释经学的规范加以系统化。

Ebionites

伊便尼派

初期教会的一个教派。否定童女生子和基督的神性，说基督只是一个人性的先知。

Elder

长老

新约教会的职分。名义是指年长及灵性成熟的人（提前三 1 至 7）；他们在灵性上带领本地会众。

Election

拣选

从一个希腊文复合字 *eklego* 而来；意思是「从」（*ek*）和「收集」（*lego*）。这字形容神以至高主权拣选一些个人得着救恩。

Elohim

神（以罗欣）

「神」的希伯来文名称；这字表明他的能力、权柄，超乎所有其他称为神的。

Episcopal

监督制

一种教会管治的方式；权力属于主教。循道宗、圣公宗和罗马天主教都实行这种教会管治方式。

Eutychianism

欧迪奇派

由欧迪奇（Eutyches，约 378 至 453 年）所创的观点。说基督只有一种本性，基督没有真正神性，也没有真正的人性。

Evolution　Atheistic

无神进化论

对于生命始源问题采取反对超自然的看法。说所有生命都由一个单细胞进化而成，经过亿万年，配合自然过程和机会，单细胞就演变成今天高度发展的形式。

Evolution，Theistic

有神进化论

这是一个神学思想系统。认为植物、动物和人都是从低等生命，经过亿万年逐渐进化而成，但整个过程有神的引导。

Ex Nihilo

从无……

意思是「从无」而来的创造。这是指神是没有使用现成物质来创造世界。

Example Theory

榜样论

是一个有关赎罪的理论。说基督的死，是为了作顺服的榜样，而多于作罪的赎价。

Exegesis

注释

这字是从希腊文 *exegesis* 而来，是「取出」或「解释」的意思。这名词指将一段经文的意思加以解释。

Existentialism

存在主义

一个新正统主义用语，强调人与神在灵性上的相遇。这讲法强调个人的经验或委身，以分别于对事实或信经简单的相信。

Fall　of　Man

人的堕落

这是指创世记三章所记载亚当不顺服神的历史事件。这事的结果，令罪和死进入人类（罗五 12）。

Federal　View

联合观

这观点说，亚当是全人类圣约的元首或代表。全人类都被定罪，不是因为全人类都在头一次的罪行上有份，而是因为亚当是作全人类的代表。

Filioque Controversy

「和子」的争论

Filioque（意思是「和子」）的争论，是关乎「谁差遣圣灵？」的问题。东方教会认为圣灵只是由父所差遣的，而西方教会教导，圣灵是由父和子所差派的。主后 1054 年，这争论令教会永久分裂。

Forgiveness

赦免

由神所作的一个法律行动。神因着已有的罪的赎价，就不定罪人的罪。

Fundamentalism

基要主义

是一个保守派的神学系统。传统上持守五方面的看法：（1）基督的神迹；（2）基督由童女所生；（3）基督代替性的赎罪；（4）基督的身体复活；（5）圣经的默示。基要主义是与自由主义和现代主义对立的。但近年，基要主义分裂成福音派，和分离性基要派两个阵营。

Gap Theory

间隔论

这理论说，有一个原初的创造，但堕落令受造的世界因神的审判而变得混饨。跟着有一个数以千万年计算的间隔期（在创一 1 与一 2 之间），之后神重新修造世界，是按照字面意义的二十四小时为一天工作。

Generation of Christ

基督的生出

是圣灵神迹性的工作。圣灵超然地临到马利亚（路一 31、35），令她怀孕，生出在人性无罪的基督。

Gift，Spiritual

属灵的恩赐

这些都是「恩典的赐予」，在人得救的时候，按照圣灵的至高主权赐给信徒的，令信徒得着特别的能力事奉神及事奉人，特别是事奉信徒。

Gnosticism

诺斯底主义

是第二世纪一个二无论异端。这异端强调，哲学知识（希腊文 *gnosis*）对得救是极其重要。诺斯底主义教导说，有一连串神性的分发（emanation），产生了一位低等的神，就是旧约的神。这神创造了物质的世界，但这神与至高的神是对立的。这位至高的神不与邪恶的、物质的世界相连。

Governmental Theory

治理理论

这是一个有关赎罪的理论，由格鲁希乌（Grotius）所创立。这理论说，基督借着死，向神付出象征抵偿；让神放下了律法的要求，赦免人的罪，这是因为神的管治已得着满足。

Grace．Common

普通恩典

神无分彼此地向全人类施与慈爱，包括阳光、雨露、食物、衣服。这也可以是指神延迟施行审判，和阻止罪恶发生。

Grace，Efficacious（lrresistible，Special）

有效恩典（不能抗拒的恩典，特别思典）

神至高的作为，有效地呼召人来得着救恩。没有一个神所呼召的人，能拒绝他的呼召，故此有不能抗拒的恩典之称。

Historical Theology

历史神学

在本书中，这是指一门基督教教义的研究，从使徒时代结束开始，由群体及个人反复辩论，加以修汀，然后才形成。

History of Religion

宗教历史

这是一种神学观点，说圣经是宗教进化过程中的产物。希伯来和基督教信仰不是从神圣启示而来的，而是从和其他宗教一样的共同源头而来。

History，Theology of

历史性神学

这是由潘能伯克（Wolfhart Pannenberg）所建立的教义系统，强调圣经历史事件的必须性，特别是基督的复活。所依据的权威是历史，而多于圣经。

Hope，Theology of

盼望神学

这是由莫特曼（Jurgen Moltmann）所发民的神学。莫特曼受了马克思的影响，提出革命神学理论，主张教会要针对社会的不及平现象，倡导改革。解放神学是根值于莫特曼的神学。

Hypostatic Union

二性合一

这是一个神学用语，说明基督的两种本性。圣子为自己取了人性，但他保持永远都是真实的神，和真实的人——这两种本性永远存在于一个位格里。两种本性各自有所区别，不会混存。但基督的位格是一个——神——人的基督。

lconoclast

反图象派

主张毁坏图象的人。

lllumination

光照

圣灵的工作；光照信徒，让信徒能明白神的话语。

lmmanence

内蕴性

相对于超越性（transcendence）而说。神降格进入与人的个人相交，和那些已经悔改己罪、信靠神的儿子而得救的人同住。

lmmensity of God

神的广大无限

神的超越本质，与渺小的天使和人相比，显得更为超绝和伟大。这种本质继续加以发展可作（但不等同于）无所不在一词的说明。参「无所不在」（Omnipresence）项。

lmminent

即将再临

意思是「随时发生」或「即将发生」。有神学上这词一般是指，被提可在任何时间发生；被提之前，一切预言都先得以应验。

lmmutability of God

神的不变性

神不能改变，也不会改变。

lmpeccability

不可犯罪性

这观点说，基督是不可能曾经犯罪的。

lmputation

归与

意思是「归在某人帐项上」，无论指债项或债权的归与都可以。圣经中归与一词的用法，有三个概念：亚当的罪归与全人类；全人类的罪都归在基督身上；基督的义归给所有相信他的人。

lncarnaution

道成肉身

这词原意是「在肉身中」。这是指永恒的圣子借着童女所生，为自己另外取了一种本性，就是人性。基督并不因这个行动而停止成为神，反之，他永远都是完全的神和完全的人——是两种本性同在一个位格里。

Inerrancy

无谬误

由于圣经的来源是神，因此，它的全部内容都没有错误；这包括在教义、历史、科学、地理及其他各门的知识而说。

infralapsarianism

堕落后论

这名词（也称 sublapsarianism）是来自两个拉丁字 infra（在以下）和 lapsus（堕落）。这观点说，神是在人类堕落之后定立他的拣选计划；这计划的次序是：创造人；容许堕落；拣选一些人得永生；基督救赎蒙选的人，差遣圣灵救蒙拣选的人；使所有被救赎者成圣。这观点是属于有限赎罪论。

Inspiration

默示

是圣灵的工作。圣灵监管圣经的作者，让作者虽然按照自己的风格和个性写作，他们所写的都是神的话语，是具有权威和可靠的，在原来手稿上是没有错误的。默示一词译自希腊文 *theopneustos*，意思是「神呼气」（提后三 16）

inspiration，Conceptual

观念默示

这观点说，圣经作者所得的默示只在一些观念或意念，而不是圣经的话语。神将观念赐给作者，他们就用自己的话语写作，所写的圣经因此是可能有错误的。

lnspiration，Dynamic

动力默示

这观点说，圣灵感动圣经的作者，但给他们自由去写作。所写的可能是有错误的。这观点有时被人和「部分默示论」（partial inspiration）等同。

lnspiration，Natural

自然默示

这观点说，圣经没有超然成分。圣经的作者是本着人性的洞察力和技巧去写作，正如其他作者写成其他优美的作品一样。

lnspiratio,，Partial

部分默示

意思是，只是部分的圣经是神默示的，但不一定是全部。启示的素材包括信仰和生活有关的层面，都是默示的；但那些非启示的素材，如历史和科学，是有错误的。

lnspiration, Verbal Plenary

完全字句默示

这观点认为，圣经的默示包括真实的话语（字句）和整本圣经的每部分（完全）。在过去，

完全字句默示一词和「无谬误」（inerrancy）等同。

Judgement　Seat of Christ

基督的审判台

这是评估基督徒生活是否忠心的地方或所在，基督徒会按程度得着赏赐。这审判台是在天上的，那时地上正受着灾难。

Justification

称义

这词从一个希腊文「称……为义」的观念而来。这是一个法律上的行动，神宣告将那稣基督的所有善德归给相信主的罪人。赦免可说是在救恩上负面的作为，意思是，人的罪得以去除；称义可以视为正面的一面，指神的义加诸身上。

Kenosis

虚已说

这词是从腓立比书二章 7 节希腊文 kenoo 一字而来，意思是「空」。基督的虚已，是指他放下自己的神性；但他接受着辱，取上人的形象和人的本性，去完成神的任命。

Kierkegaard，　Soren

祁克果（1813 至 1855 年）

丹麦哲学家，存在主义的创始人。他强调要凭着一种「信心的跳跃」，发生与神经验上的相遇。祈克果为新正统主义奠立了基础，由巴特及布特曼等人在上面建造。

Kingdom

国度

这词正常用法是指一个国土，或一个统治范围，有统治者、受统治的人民和一个统治的地区。另参「神权」（Theocratic）项。

Kung,Hans

孔汉思（主于 1928 年）

罗马天主教神学家。他否定基督的神性，怀抱自由义主义，并且质疑教皇的权柄。

Law

律法

通常是指神赐给摩西的律法。律法可以名为：（1）民事律，这是关乎对邻舍的社会责任的立法；（2）礼仪律，这是关乎以色列人敬拜生活的立法；（3）道德律：主要所指是十诫，这是神的正误标准，是不受时间限制的。

Liberalism

自由主义

是一种对基督教和圣经反对超然的取向，这取向是由理性主义产生的。自由主义否定圣经的神迹成分，强调理性；任何与理性和科学不能相合的事物都被否定。

Liberation Theology

解放神学

是一个受到莫特曼（Jurgen Molotmann）和马克思主义影响的神学系统。强调社会关怀，特别是针对拉丁美洲受压迫的人民。解放神学也包括黑色神学（black theology），其着重点也是相同。

Logos

道

这是希腊文指「话语」和「理性」最常用的一个字。这字出现在约翰福音的序言（一 1、14）和约翰著作其他地方。在早期基督教作品中，这名词用作基督的名字，指基督是神对人的思想的个人表达。

Lord

主 / 耶和华

这是神与以色列人一个立约的名字（出六 2 至 3）。在希伯来原文是 YHWH 四个字母，读音可能和「耶和华」相似。YHWH 很可能是从希伯来文「是」 to be）字衍生而来，指神是永恒存有者。

Luther,Martin

马丁路德（1483 至 1546 年）

他是宗教改革运动中最突出的领袖。他被罗马天主教革逐出会，理由就是他坚持要改变教会的教义传统。他教导说，只需以圣经作为相信所依循的权威，不用依循教会的传统。在救恩方面，马丁路德着重单单因后称义，而不是靠行律法。

Marcion

马吉安

第二世纪出现的异端。马吉安只接受保罗书信和部分路加福音为正典，拒绝接受全本圣经。他将旧约的神和新约的神加以区别，旧约的神是邪恶的，而新约的神借着基督启示他自己。

Marriage of Christ

基督的婚娶

教会在天上和基督举行的婚礼，这事在基督再来到地上之前发生。

Marriage Supper

婚筵

在地上已悔改的以色列人，庆祝基督的婚娶和他的千禧年国度。

Martry Theory

殉道论

参看「榜样论」 （Example Theory）项。

Mediator

中保

两方面之间的中介者。基督作神和人之间救恩的中保（提前二 5）。人类领袖和亚伯拉罕和摩西等，都是中保，将神的旨意传给百姓。

Messiah

弥赛亚

这名字从希伯来文 *meshiach* 而来，意思是「爱膏者」。这字和希腊文 *christos*（意思也是「受膏者」）一字等同。这是耶稣的一个称号，指他是神所膏立的一位。

Millennium

千禧年

英文 millennium 这字是从两个拉丁字 *mille*（意思是「一千」）和 *annus*（意思是「年」）而来。这是指一个一千年的时期。千禧年的观念，可在旧约无条件的约中找到根据，在启示录二十章 4 至 6 节，更特别说明，基督再来地上时，会在地上掌权一千年。

Modalism

形态论

一种反对三位一体论的观点。此说认为神只有一个位格，但以不同形式，或形态显现，成为父、子及圣灵。另参「撒伯流主义」（Sabellianism）项及「形态神格唯一论」（Monarchianism Modalistic）项。

Monachianism，Dynamic

机能神格唯一论

一种神格绝对统一的信念。此说否定圣子和圣灵的神性。宗教导说，道是一个非人格氏的力量，存在于所有人，尤其是在作为人的耶稣身上。耶稣是有超特的人性，但那不是神性。

Monarchianism，Modalistic

形态神格唯一论

一种反对三位一体的观点，也称「形态论》（Modalism）及「撒伯流主义」（Sabellianism）。参「形态论」（Modalism）项。

Montanus

孟他努

第二世纪的思想家。他教导说，世界末日将近，而他就是圣灵的发言人，将新的启示赐下。他的教义被正统领袖所拒绝。

Moral lnfluence

道德影响论

一种关于基督徒赎罪的观点，由亚伯拉德（Perer Abelard， 1079 至 1142 年）所提出，

否定基督代替性的赎罪。亚伯拉德说，基督的死是要表明神的大爱，感染罪人，令他悔改。

Neo-EVangelicalism

新福音派主义

这是一个最初由奥根格（Harold J. Ockenga）、亨利卡尔（Carl F H. Herry）及其他人发起的基督教福音派运动。这运动强调社会的责任，否定基要派的分离主义精神。有些新福音派人士否定无谬误之说。

Meo-Liberalism

新自由主义

随着第一次世界大战的结束，自由主义的衰落，新正统主义兴起，否定自由主义的乐观思想，对圣经和基督采取较高的看法，对罪则采取较严肃的态度。但爱默逊（Harry Emerson）及其他的新自由主义神学家，则仍持守自由主义的主要信仰。

Neo-Orthodoxy

新正统学派

大部分历史学家，以 1919 年为新正统主义诞生的年份，那一年，巴特（Karl Barth）写了一本罗马书注释。由于自由主义的衰落，新正统主义寻求回到一种严肃的圣经研究。新正统主义强调与神相遇的经验，但它保留了不少自由主义的信念。

Nestorianism

涅斯多留主义

此派依从涅斯多留（Nestorius，死于 451 年）的教导，确认基督的人性和神性；但此派否定两种本性的合一，他们认为基督有两个位格。

New Covenant

新约

是一个无条件的约，神应许了罪的赦免（耶三十一 31 至 34）。基督的死是赦罪的基础，此约最后要在千禧年国中应验。

Nicea，Council of

尼西亚会议

这是第一个教会会议，在主后 325 年举行，要解决亚流的信仰争论问题。会后确认基督的神性，称基督为「真神的真神」。

Niebuhr, Reinhold

尼布尔（1892 至 1971 年）

他否定自己的自由主义背景，在底特律专注于为劳工阶层争取让会公平。他否定传统上有关罪的观点，他的立场不及巴特和卜红纳保守。

Noahic Covenant

挪亚之约

神与挪亚立定协议，神给予人类保护和供应，而人类就要生养众多，充满地上。人可以吃肉。若谋杀要接受死刑处分。

Omnipotence

无所不能

这是一种神性特质。指神是全能的，神能够做任何不违背他本性的事情。

Omnipresence

无所不在

神性属性的一种。指神在同一时间，以他整个身分，在每一处地方同在。

Omniscience

无所不知

神特性的一种。指神可以真实地及可以地知道一切事情，这包括过去，现在或将来的事情。

Qntological Argument

本体论论证

神存在的论据。说由于人有神的概念，所以神一定存在。

Palestinian Covenant

巴勒斯坦之约

一个无条件的约。神曾应许悔改的以色列民复得他无条件赐予的土地（申三十 1 至 10）。

Panentheism

万有神论

泛神论说，神和宇宙是同等广阔的；但万有神论说，神是大过所有事物，包含所有事物，所有事物在（en）他里面。

Pantheism

泛神论

英文 pantheism 是从两个希腊文 *pan*（意思是「所有」时，*theos*（意思是「神」）而来。泛神论是相信，一切事物是神，神是一切事物。

Paraclete

保惠师

这称号的意思是「在旁边的一位」。这字只由使徒约翰用过来指圣灵（约十四至十六；约壹二 1）

Partial Rapture

部分被提

按这观点，不是所有信徒被提，只是那些守望和等候基督的信徒被提。

Peccability

可犯罪性

相信基督可能犯罪，尽管他从来没有犯罪。

Pelagianism

伯拉纠主义

这观点是由伯拉纠（Pelagius）所教导。他说，每个人的灵魂都是神直接所创造的，因此是无罪的。人有能力为自己寻求救恩。

Perseverance of the Saints

保守圣徒

这是加尔文有关信徒稳妥的教义。基督所拣选和为他而死的人，在救恩中是永远稳妥的。他们一次得救，就永远不会失落。

Personality

格性

指理智、感情和意志，这些都是应格存有的特质。

Polytheism

多神论

英文 ploytheism 是从希腊文 *poly*（意思是「多」）和 *theos*（意思是「神」）二字而来；这是指一种「多神的信仰」。

Postmillennialism

后千禧年派

十九世纪所流行的观点，说世界会变得越来越好，基督的福音最终会胜利。基督会在千禧年国之后降临。今天的「基督教重建运动」（ChristianReconstructionism）就是这种思想的复兴。

Posttribulationism

灾后被提

相信在灾难期间，教会留在地上，不会被提。

Predestine

预定

意思是「预先加以区分」。这是指神在亘古时已预先定下，将来在历史上会发生的事情（弗一 11）。在救恩上，神在亘古已预先区别出一些人来，得着救恩（弗一 15）。

Premillenialism，Dispensational

时代论前千禧年派

这是一种前千禧年派。上派教导，教会在灾难前被提。神对世界的计划会再次集中在以色列人。神要在灾难的降临，设立千禧年国。此派主张：（1）一贯使用按字面意义的圣经诠释；（2）将以色列和教会区别。

Premillennialism，“Historic”

「历史性」前千禧年派

这是一种前千禧年派，一般都主张灾后被提。此派有不少地方和无千禧年派相同，以色列和教会并不是完全加以区别的。千禧年国也不是限于一千年。千禧年在基督第一次降临时已在天上开始，到基督第二次降临将会继续。

Presbyterian

长老制

一种教会管治方式，权柄属长老所拥有。长老宗和改革宗教会均实行这种管理方法。

Pretribulationism

灾前被提派

相信基督会在灾难之前使教会被提。

Process Theology

进程神学

由怀特哈德（Alfred North Whitehead）、科伯（John Cobb）、奥格顿（Schubert Ogden）、比腾爵尔（Norman Pittenger）等人倡导的神学。这种神学说，神是非人格化的。此派应用进化论观念，认为神是会改变的。超自然与神迹都被否定。

Procession of the Spirit

圣灵的发出

在五旬节，圣灵从父和子那里出来的行动。

Prophet

先知

这是神和人之间的中保，或发言人。先知直妾领受神的启示，向人显明神的旨意。

Propitiation

挽回祭

这名词按希腊文的理解是「满足、和解，或赎罪」。这字强调神的圣洁已完全得着满足，神的忿怒止息，神的公义要求，已因为基督赎罪的死而得以完成。

Protevangelium

最早的福音预告

圣经中最早的福音预告（创三 15），公布神将会差遣一位救赎主来，打败撒但。

Q

Q 文件

这字是德文 *quelle* 一字的简称，意思是「来源」。假设福音书的写作，背后有一个相同的来源的假设文献，称为 Q 文件。

Ransom Theory

赎价论

这观点由俄利根发起。因为人类受捆绑，所以基督以死向撒但付出赎价。

Rapture

被提

参看帖撒罗尼迦前书四章 7 节，指基督再来，在半空中（不是在地上），突然将教会提升到他那里。

Recapitulation Theory

中断复合论

一种救赎观点，由爱任纽提出。说基督透过经历了亚当全部的生活和经验，救赎人类。

Reconciliation

和好

人因着犯罪与神疏离，但因着基督的死而得与神和好。救恩因着人相信耶稣而临到人。

Redemption

救赎

这词来自几个不同的希腊字，综合的意思是：「透过付出赎价而获得自由」。这词着重说明，神透过基督的死，释放信徒，脱离罪的奴役。

Reformed Theology

改革宗神学

将加尔文派和路德宗及重洗派的神学加以区分。改革宗神学建立起信仰宣言，表明加尔文派的立场。着重圣约神学，认为神只有一个子民（相对于时代论，认为有两个子民——以色列及教会）。

Reqeneration

重生 / 更生

圣灵的工作。赐生命给相信主的罪人，令他得着新生。

Remonstrance

抗辩文

一个教义宣言，包含了所有亚米纽斯的教训。参「亚米纽斯主义」（Arminianism）项。

Renaissance。

文艺复兴

是唯智主义的「新生」，由 1350 至 1650 年。这时期标志着一种世俗主义、理性主义及怀疑主义的趋向。集中点在人的身上，而不是在神的身上。

Revelation

启示

意思是「揭开」。这词是形容，神将真理向人类揭示，这些真理是以前的人无法知道的。

Revelation,General

一般启示

神借着自然界、管治和良知，向全人类启示自己的真理。

Revelation, Progressive

渐进式启示

神在各个时代按部就班，一点一滴地将神圣真理显明出来，直到圣经的完成。神不是一次过将自己全部显明，而是「多次多方」地启示出来（来一 1）。

Revelation， Special

特殊启示

神借着耶稣基督和圣经，将神圣和真理显明。相对于一般启示。一般启示是给每一个人，而特殊启示只给那些接受圣经真理的人。

Robinson,John A.T.

罗滨孙（生于 1919 年）

当代英国神学家，他在《对神忠诚》（*Honest to God*）一书中将田立克的神学思想加以推广。他将此思想和潘霍华及布特曼的思想结合。

Roman Catholicism

罗马天主教神学

半伯拉纠主义的神学。强调教会传统的权威、罗马教会作为真理宝库的权威，和教宗的权威。圣礼（共有七样）对救恩是必须的；以洗礼为开始。

Sabellianism

撒伯流主义

一种反对三位一体论的观点，称为形态论（Modalism）和形态神格唯一论（Modalistic Monarchianism）。此主义以第三世纪的神学家撒伯流（Sabellius）为名。神体一位论（Unitarianism）是此教义现代的形式。参「形态论」（Modalism）项。

Sacramencs

圣礼

圣礼这名词通常是指基督所命定的正式宗教行为；是神圣的，作为属灵实体的一种标记或象征。基督教较喜欢称圣礼为（礼仪」 （ordinance）。基督教一般实行两个礼仪：洗礼和圣餐。有些基督教群体也实行其他圣礼，如洗脚、圣吻、爱筵（与圣餐相连的一种相交）。罗马天主教持守七项圣礼：洗礼、湿振礼、告解、圣餐、授圣职、婚礼及膏抹病人。

Salvation Uistory

救恩历史

是在自由主义里面一个宗教诠释的学派，强调神在历史中的作为。它沿用自由主义所使用的命题：「神圣历史」——在一本有错谬的书中所记录的神圣作为。这强调神在历史上的作为，而不是神对事件记载的话语。这个思想系统接受圣经是有错谬的。

Sanctification

成圣

这词来自一个希腊动词，意思是：「分别。」这词有两种用法：（1）信徒在地位上的成圣；他站在神面前是成圣的；（2）信徒在每天属灵经验上渐渐最大，逐步成圣。

Satan

撒但

意思是「叛逆者」。撒但按字面意义是一个受造物。他曾经是居于最高位的天使，但因为背叛神，从高位上跌下，他现在是无数堕落天使（鬼魔）的首领，与神和神的子民敌对。另参「魔鬼」（Devil）项。

Schleiermacher Friedrich

士来马赫（1763 至 1834 年）

称为「现代自由主义宗教之父」。士来马克强调对神经历的「感觉」（feeling）和主观性。他否定童女生子和基督代替性赎罪的传统教义。

Scholasticism

经院哲学

一个在十一及十二世纪的修士学派运动，寻求透过理性观点，维护信仰。这派强调教会现在之信仰，而多于发掘新的真理。

Scripture

圣经

Scripture 这字来自希腊文 *graphe*，意思是「写作」。按犹太人，旧约著作分为三类：律法、先知和诗篇（或称圣卷）。这三大分类是指全本的圣经。Scripture 一词，是包括了新旧约的六十六卷。

Sealing of the Spirit

圣灵的印记

是神的作为，赐圣灵给得救的信徒，作为属神的标记。

Second Coming of Christ
基督第二次降临

在时代论来说，基督第二次降临与被提有别。第二次降临指基督在灾难后，降临在地上，设立千禧年国。

Semi-Pelagianism
半伯拉纠主义

这观点同时着重神的恩典和人的意志。人在神的救恩上是有分参与的。这个是罗马天主教的观点。

Sin
罪

违返神的律法，未能中的，不能达到神为所有人定下的标准，那就是神借着耶稣基督所显明的圣洁。

Socinus
苏西尼（1539 至 1604 年）

否定三位一体，基督的神性及代赎性的赎罪。稣西尼也否定人的败坏。他说人有能力不犯罪。苏西尼的思想属神体一位论（unitarian）。

Soteriology
救恩论

这词从 *soterion*（意思是「拯救」）和 *logos*（意思是「话语」）二字而来。这词是指对「救恩教义」的研究。

Sovereign
至高主权

说明神是至高统治者，拥有至高权柄，神已定下一切要发生的事情，和按神旨意必须成全的事。

Substitution
代替

基督之死的真正含意就是作人的代替，因为他在被定罪的罪人的位上，满足了神对罪人圣洁及公义的审判。有关赎罪的错误解释是，撒但赎价论、中断复合论、交易论、道德影响论、意外论、治理理论及榜样论等。

Supralapsarianism
堕落前论

这名词来自拉丁文 *supra*（意思是「在土」）及 *lapsus*（意思是「堕落」），这是指神在堕落前已经计划拣选和定罪。神计划的次序是：拣选一些人得着永生；容许人堕落；将基督赐给

人，救赎被拣选的人；将圣灵赐给蒙救赎的人；使所有蒙救赎者成圣。这观点属有限赎罪论。

Suzerainty-Vassal Treaty

宗主——属民条约

这是宗主（君主）和属民（人民）之间的协议。摩西的律法就是按照古代这种宗主——属国条约的形式，在这种条约中，宗主会告诉属民，他是君王，已为他们做了的事情，并且告诉他们，他对他们的期望。

Synoptic Gospels

对观福音

这名词从希腊文而来，意思是「一起看事物」，这名词应用在马太、马可和路加福音上，因为他们用相似的方式记载了基督的生平，而且连一些用语也几乎完全相同。

Synoptic Problem

对观福音书问题

探讨究竟马太、马可和路加是各自独立写他们的福音书，还是彼此参照其他人的著作（或根据其他来源）。

Systematic Theology

系统神学

从任何及每一个来源，搜集有关神的真理，及将这些真理系统化。有些人将系统神学的真理搜集只限于圣经，但有些人从其他来源，如自然科学及心理学等搜集材料。

Teleological Argument

目的论

此名来自希腊文 *telos* 一字而来，意思是「终点」。这理论说，因为宇宙中是充满秩序与和谐，可见宇宙有一位智慧的设计者创造的。

Theocratic

神权

这名词意思是「神的管治」。神权国度就是指在神管治下的国度。神按着神权，透过不同中保（如亚伯拉罕和摩西），在历史上不同时期在地上施行管治。神权国度最后的形式，是耶稣基督在千禧年国中的管治。

Theology

神学

英文 theology 一字是从希腊文 *theos*（意思是「神」）和 *logos*（意思是「话语」）二字而来。神学因此就是有关神的话语或讨论。神学的广阔含义，是代表整个基督教的信仰。有时神学简称为神学主体（theology proper），这名词是指对神格的研究。

Theophany

神的显现

是指神在肉身中的显现；有的时候称为基督的显现。神的显现通常都是指，在旧约时期基督以人的肉身显现（例如：创十八；士六）

Tillich，Paul

田立克（1886 至 1965 年）

是代表新正统主义末期的激进神学家。他看神是非人格的「存有」（being）；罪是人真我的疏离；救恩是「终极的关怀」（ultimate concern）。

Traducian Theory

灵魂遗传论

这理论说，人的灵魂和身体都是由父母遗传下来的。

Transcendence

超越性

这是一个形容神是与人有别，而且是在人以上的字眼。神是超越的一语，就是说，神是圣洁的，而人是有罪的。神是超越，因为神是无限，而人是有限。神对人是（另位」的神（wholly other）。

Transubstantiation

化质说

这是罗马天主教对圣餐的观点。他们说，圣餐的物品（饼与酒）会超物质地变成基督的身体、血、灵魂和神性。但物品在物质上仍然是饼和酒。

Tribulation

灾难

在启示录六至十九章所形容，未来七年的情况。在这七年里，神会审判不信的世界，和他不顺从的子民以色列。

Trichotomus

三分说

说人的组成分为三部分：身体、魂和灵。

Trinity

三位一体

虽然只有一位神，但神格中有三个永恒区分及平等的位格，就是父、子和圣灵。三位各自不同，但合而为一是一位神。三位一体就是表达这样的一个观念。

Ultra Dispensationalism

极端时代论

自布连格（E．W．Bullinger，1837 至 1913 年）及较近期的贝克（C.F. Baker）以后，极端

时代论传讲两个教会的道理：（1）新妇的教会，那是纯粹由犹太人组成，而这个教会只存在于使徒行传的过渡时期；（2）身体的教会，这是包括外邦人在其中的教会，由保罗的事奉开始。因这缘故，极端时代论只守圣餐，但有一些甚至连圣餐和水的洗礼都反对。

Vicarious

代替

这词意思是「以一个代替另一个」。这名词说明了基督的死是代替性的——在罪人的地位上。

Virgin Birth

童女生子

严格来说，这不算是一次诞生。这名词表明的是，马利亚神迹性地，因着圣灵的能力而怀了基督的身孕，并不经由任何男性的参与。这不同罗马天主教所讲的「无玷受孕论」（immaculate conception），说马利亚怀基督的身孕时，是没有罪。

Wesley，John

卫斯理约翰（1703 至 1791 年）

循道宗信仰的创始人。卫斯理周游传道，领导英国大复兴，但他传讲的是亚米纽斯的教义。

Westminster Confession

韦斯敏德信条

这是代表加尔文神学的一个信仰宣言。信条于 1643 至 1646 年，在英国伦敦的韦斯敏德可立。参与者有超过一百五十名英国及稣格兰的代表。

World

世界

翻译自希腊文 *kosmos*，意思是「一个有秩序的安排」。但这名词通常是用来指敌对神，背叛神的人类。

Yahweh

耶和华

这名字由四个希伯来文字母所组成，一般就称为 tetragrammaton。这四个字母构成神的名字，通常发音读作与「耶和华」三个字相似。另参「主」（Lord）项。

Zwingi,Ulrich

慈运理（1484 至 1531 年）

他是十六世纪一个瑞士的宗教改革家。他强调普通人皆可自己诠释圣经。关于圣餐，他教导记念说。