

在中國基督教過去的歷史中，也曾產生了幾位著名的神學家，如烟臺之倪維思先生，青州府之仲均安先生及北通州之謝衛樓先生等。仲先生嘗著成「道玄指實」之巨作，經由本會出版。惜此書早已絕版。現在復有武昌彭先生新著「神學綱要」一書，亦委本會印行，深為慶幸。此書係彭先生出其平生研究之經驗，著成巨帙，以餉研究神學的學者。現代的思想潮流，對於神學哲學之研究，已漸能發生興趣了。更有人以為神學乃是科學之母，於此亦可知神學所居之地位了。神學乃是討論上帝智識的一種科學，更為我們所不可研究的。本書體材，頗適用於神學教材之選；而於有志研究神學之學者，亦極有他山之助。惟此書付印時，校對容有不精，筆誤實所難免，甚望閱者加以指教。俾再版時更正，無任感幸。此外，更願介紹下列本會所出版各書，可與本書互相發明，以備閱者之參考。

耶穌實錄講義

聖保羅寶訓

訓十二徒真詮

基督教總論

基督倫理標準

基督道綱

神學綱要序

聖經辭典

永生之道

實踐神學大綱

季理斐序於上海廣學會

一九二六年十月

# 目錄

## 序引

第一章 論原理。

第二章 論神學系統。

第一部 論「救贖」教義所假定的諸教義。

第一章 論上帝的存在。

附錄——論萬有神論、唯物論、實驗論、不知論。

第二章 論上帝的啓示。

第一段 論聖經爲上帝的啓示。

(甲) 引入的證據。

(乙) 正式的證據。

1 神蹟。

2 預言。

第二段 論靈感。

(甲) 靈感的教義。

1 舊約。

2 新約。

(乙) 靈感的理論。

第三段 論聖經爲教典。

(甲) 被動的意義：教典的組織。

1 舊約。

2 新約。

(乙) 自動的意義：信行的法則。

第三章 論上帝的性質及屬性——三位一體。

第一段 論上帝的性質及屬性。

1 聖經中的教義。

2 神學的論述。

第二段 論三位一體。

(甲) 「三位一體」的教義。

(乙) 「三位一體」的教條。

第四章 論創造與靈學。

第一段 論創造。

第二段 論人有上帝的形像。

第三段 論靈鑑。

第五章 論本罪及原罪。

第一段 論本罪。

第二段 (一) 論原罪, (二) 論原罪的教條。

附錄(甲)論人的墮落與演化

附錄(乙)論罪與死

第二部 論屬「救贖」的諸教義

第一章 論救贖主。

第一段 論基督神性的教義

第二段 論這箇教義的推論

第三段 論基督神性的教條

第四段 論基督的兩箇地位

第二章 論救贖

第一段 論聖經中的教義

第二段 論「救贖」的教條

第三段 論旁的理論

第四段 論「救贖」的範圍

第三章 論得救的經驗。

第一段 論得救的條件。

第二段 論得救的幸福。

(甲) 稱義。

(乙) 重生。

(丙) 成聖潔。

1 其性質，

2 其進行，

3 其完全。

第三段 論得救的確知。

第四段 論有條件的堅恆。

第四章 論教會。

第一段 論教會的記號。

第二段 論使徒繼承論。

第三段 論教會的職守。

第四段 論主日。

第五段 論聖禮。

(甲) 聖經中的教義。

1 洗禮, 嬰孩的洗禮, 洗禮的重生, 洗禮的方法,

2 聖餐。

(乙) 聖禮的教條,

1 聖禮的性質,

2 洗禮,

3 聖餐,

加添的聖禮。

第五章 論末事。



第一段 論陰間。

煉獄。

第二段 論基督第二次降臨。

千禧年論。

第三段 論衆人的復活。

第四段 論末次的審判。

第五段 論永生與永死。

1 義人的幸福，

2 永刑。

旁的理論。

附錄——「永」字的意義。

# 序

## 第一章 論原理

(一) 基督教神學的一箇簡易的界說就是「基督宗教科學」英文名稱 Theology 正如中文的「神學」二字。一樣其自身是一種界說。Theos 卽神，Logos 卽道。「對於神的言論」。這箇字句在古時已被人擴張爲「對於神和神事的言論」。Logos regit tou Theou kai neqi tou Demou。其實，神學的每箇教義是與神有關係的，但有些神學家將神學這名稱專用於那些論及神的存在與性質的數教義。頗普博士 (Dr. W. B. Pope) 界說基督教的神學照樣有「人學」「教職學」「教會學」「末世學」等。

如下：一神學是論上帝與神事的科學，根據於上帝在耶穌基督裏所賜給人的啓示，並在基督教會內，已成爲不同的系統。一照樣何德傑博士 (Dr. Hodges) 說，神學的功用就是：「照著其正當的次序和關係，陳列聖經的事實，及這些事實所包含的原理。」這種界說的關鍵就是「科學」二字。神學是否一種科學呢？科學的知識是有系統的，是推論的，意卽謂，不僅是那爲實際生活足用的大概的知識，乃是人的理性所需要的那論事物的原因和關係及公例的知識。在每箇別的範圍內，人不僅只紀錄所觀察的現象；他們又盡力將那些現象成爲一箇系統，並明曉其內面的互連。這種行程的結果就是科學。人都承認在每箇別的範圍內，不但是合宜的，且是不能免的一種行程，難道在宗教範圍內，是不合宜的。

麼？除非假定神學所對付的不是事實乃是虛無的想像，則不能反辯其合宜的性質。但神學所對付的，就是基督教徒之覺悟的內容——上帝、罪惡、救贖、永生等——這種覺悟是極其普及的，甚至不可以之為一種迷想。神學所對付的每一箇事實，或顯著的，或含蓄的，都在每個信徒的經驗之內；並且除非基督徒的不完全和解釋他們經驗的不容易，我們就可以從基督徒的覺悟內得着神學的一切質料。但對於聖經沒有以上的困難，因為每個基督徒以聖經為指歸，且是聖經的產品和返射（彼前一章二十三節）；基督徒完全的經驗和那個經驗所暗示的，即啓示的完全程途，都是在聖經中可尋找的。這樣看來，聖經對於「神學」的關係，正如物理界對於物理科學的關係一樣。聖經就是供給「神學」所研究的事實罷了。「神學」的利益也是難以反辯的。這種科學不是平常基督徒所需要的，然而基督教的教士和辯護者所不可少的。例如，每個人當作律師或醫士或機器師，是不需要的，也是不可能的；但每個盼望操這種術業的人，不僅只需要那為平常生活足用的知識，他另要一種更深奧的知識。在現今的時代，基督教的教師更不可缺少那真確的、完全的知識。雖然「神學」像各種別的科學一樣，是人造的，但其所說明的律例，都已潛伏在聖經的

事實之內人所造的不過是這些事實的形式罷了。例如「神學」的許多專門名詞，爲要組織「神學」的各項定義是需要的，因其可以節省時間，管保準切，且曾屢次指責誤謬，有些人反對「神學」的專門名詞，到底是因爲他們否認這些專門名詞所規定的教義。

我們應當常常記着「教義」(Doctrine) 與「教條」(Dogma) 的區別。教義是聖經對於

某一個問題有系統的道理。「教條」是教義因進化而得的某種形式。「教條」是全教會或全教會的大多數所承認的「教義」特別的概念明彰的陳述。教條在希臘文中含着「主義」或「勅令」的意義，是一個規定的信仰，或是一個有權柄的人所下的命令。在

聖經內，這個名詞是用爲第二個意思。但以理二章，以斯帖三章，路加二章，行傳十六，以弗所一

哥羅西二章，十四節。就是「諭旨」或「法令」的意思。在斯多亞派中，「教條」就是有自明性質的真理。他

們以爲人不得不信這些原理，正如人不得不遵從法令一樣。依此，基督教的教父們對於「教條」，則不以爲從上施出的禁令，而以爲正教徒公共承認的真理。於是「教條」不是個人的私見，乃是基督教義有形式的解釋，並且已經進而當作試驗道理的標準。每一個「教條」究竟是一種理論，那就是說，「教條」是「教義」的一種說明，顯出「教義」的理由。因

此基督教的每條信仰——如「三位一體」、「基督的位格」、「救贖」、「稱義」——都一面有「教義」，又一面有「教條」。基督教所發生的許多派別就是在「教條」的範圍內。這些派別是在「神學」不同的系統，與教會不同的信經內表現出來的。在「教義」的範圍內，則實質上是一致的。

「神學」各派的彼此歧異對敵，常常使人用以駁倒「神學」的科學性質。有人要我們將這種混雜的意見，與科學偉大的一致相對比。這種反對，我們可給牠三種回答：（一）基督信徒信仰的歧異，每每贊成者，尤其常常爲反對者，說得言過其實。在爭論的時代——如在教會更正時代——免不了因辯論的爭點而將其原來共同信仰反拋置一邊。舊教與新教之間，喀勒分主義與阿民念主義之間，自然有大分別，却少有人注意其還有根本的一致。（二）欲求更爲精確的比較，不當將「神學」與「物理學」相比，而當將「神學」與「心理學」相比，因爲「神學」與「心理學」尙多較似之點。然而在「心理學」與「倫理學」不也是分門別類麼？基督思想的派別一定不多過「心理學」的。甚至每一個大思想家，因數個不同的門生，亦使其學說的解釋不能一致。（三）就是在「物質科學」中，我們一離

事實的研究，而爲理論上的討論時——這就是「神學」中「教義」與「教條」的分別——我們就不能得着一致了。理論甚多。人對於赤裸裸的事實，固無所謂不同意，然對於那用以解釋這些事實的理論，就偏多分歧了。於「神學」中，其「教義」就如「物理學」中的事實；其「教條」就如「物理學」中的理論。試想，在一地質等學，一其中的理論，是如何不一致啊！這些分歧是免不了的，因爲人心的組織不同，因爲真理的豐富，遂發生多方面的觀察，又因爲有的時候對於真理某一部分，或某一方面，不得不特別注重，而不可免的分歧是不應當指摘的。

既承認「神學」具有科學的性質，則治「神學」最重要的規則是事實的歸納當完全無漏道理的錯誤都由忽視這條原則而興；每個異端，從最初以至最末，但是由於將真理某方面說得太偏，太過，而不顧及其餘的方面所致。

## (二) 基督教證據的性質。

證據滿足的標準，就是這證據是否對於那個問題最相適合呢？物質的真理，因試驗而成立；歷史的真理，因憑證而成立；靈性的真理，因知覺、理智及道德官能的考察而成立。去更

這些證據的方法實在是件笨事然而有的反對基督教的著作家竟似乎如此而行。他們總於所能有最好，最强的證據外，更求較好，較強的證據。今日明明有好些人，欲求宗教的信仰，一如數理的精確。這種趨勢是由於現代的人重視物理學所致。專門研究物理學的人不知不覺的渴想在別的範圍中也得同等的精確。但是在道德範圍中，這類的精確是自然不能有的。

一切的真理可以分爲三類：直覺的，表證的與或然的。(甲)直覺的真理：這種真理是自明的，牠既不需證明，也不能證明。例如形學的原理，是不能與以推理的表證的。這種爲一切別的真理基礎的真理的數目較少，性質較爲抽象。(乙)表證的真理：其精確是不減於直覺的真理，然表證的真理必有賴乎一種推論的歷程。形學上理題或作題的結論，其精確與原理相等，然而牠是靠證明而得的。表證的知識其範圍大於直覺的知識，然而仍有定體所論的，大半是物質界。數理歷程的精確固深能引人入勝，然而其危險就是不容忍與種的精確。(丙)我們說在別的領域中所能有的精確不過是「或然」的，但我們用「或」二字是一種窄狹的意義。在普通習慣上，「或然」含有「懷疑」的原素，然而「懷疑」

不一定是「或然」所必須包含的要素。我對於羅馬城或猶流該撒生活及打仗的事情，固毫無疑慮，然我的證信不過達乎「或然」的等級。「或然」的真理，不像「直覺」的與「表證」的真理，因其有無限的差別。牠從最低的假定，迄乎最高的，無疑的確實；一視其證據爲定準。若我所知道古今的事實，所有的證據能與證據可有各種標準相合，則在歷史的領域中，我證信的精確，也像「直覺」的真理與「表證」的真理，在別的領域中的精確是一樣的。在人生事業中，憑證是信仰即動作的基礎。對於衛生，教育，商務，法律，政治，道德等項，除此種真理，別無真理；人也未嘗要求別類的精確。基督教的基礎，就是歷史的事實；除歷史的證據外，別無可以證實的。基督教的證據，比任何明白人論及經驗以及歷史的事實所未嘗夢及懷疑的證據，還有理得多了！

基督教的證據，所以使牠們有這樣高的「或然量」，是由於牠們累積的性質。幾乎沒有一件信條是只基於一種論證的；每一件都是幾個論證的交點。在法庭的案件上，情形的情形，常比親目的憑證更生效力。基督教的信仰又根據好些實證——歷史，人的道德性，人生的經驗等。這些不同而且獨立的證實，既不謀而合，可使無偏見的人皆得決定其結論。



這種情形，亦使基督教的證據適合於不同性或不同時代的人。有的人易受歷史證據的影響；有的人易受道德證據的影響。十九世紀，信仰與不信仰的爭辯，是基於歷史和理智；而今日，則又見趨向於良心的裁判。

有些人爲宗教的信仰要求比「或然」的精確更準確的證據，或者是因爲宗教信仰的問題過於重要的緣故。關於這樣大的真理，這樣重要的結局，而沒有絕對的精確作根基，這似乎不妥。然而我們不能違離事實，與天性背馳。而初見似乎不利，其實是有利益的。若宗教的真理絕對精確，則在宗教範圍中的信仰也要如在「物理學」範圍中一樣強迫。在宗教範圍中，也要如在「物理學」範圍中，沒有揀選明德的餘地。簡言之，如此，則信仰不能成爲道德的動作了。不論研究「數學」與「物理學」可以得着若干的理智訓練，但研究者的欲望與傾向毫無關係。反之，若結論是靠「或然」程度的證據而定的，我們向此種結論的難度，會不知不覺的影響我們對於其證據的處理。宗教的研究常成爲品德的試驗。因人利用或誤用自由，自由就成了他們達到得救的階石，或是他們的絆腳石。

路加二章  
三十四節。

有好多人不信基督教，或是因其證據「或然」的性質所致。自明真理，或證信真理，被人攔

棄，那就難解。我們不能以不信基督教，一定是因着固執或剛愎。雖然基督教的真理不過是「或然」的，但如此大多數人的不信，仍是可奇異的。人在宗教中爲何比在歷史中更爲懷疑呢？歷史的真理也是「或然」的，其「或然」的程度更低。此懷疑的解釋如下：我或信或不信羅馬歷史或希臘歷史，則對於我的生活毫無影響。然而信納基督教就要承受一個新生活律，一種思想與實際上重大的變革。假使不喜歡這種結果，就自然會找出理由去拒絕牠。在歷史中，信仰若有同樣實際上的結果，則對於歷史的懷疑者必多。

反對基督教的奧秘性質，現在已比往日少些。物質界、歷史、人性與人生，及自然宗教，都不似往日以爲與超越自然宗教不同的簡單事實。科學不過將宇宙的事實整理連貫起來。事實的性質與方法的問題，依然不易理解。樹木的生長，心物的互相影響，仍奧秘得如奇事一般；至若牠們的本性，則更奧秘極了！在各種範圍中，我們有些事實可以知道；有些事實是不能明白的。這不僅在宗教上爲然，即在無論何種思想界上皆然。我們研究科學，可以曉得一些事實；並且能夠將這些事實連貫起來。這就是我們的知識。然而論及事物的本性與真因，我們就沒有知識。這些是我們所不能解答的問題。在「神學」中也是一樣。我

他們的知識就在乎事實，即含於聖經的「教義」與基督徒的經驗的事實。這就是我們所能知道的。然而當我們想要用學理去解釋這些事實時，去顯明牠們的真義時，我們就不能完全成功。但這些正是研究科學者所不能解釋同一類的問題。科學家不能完全解釋他所發明的事實與在「神學」我們不能完全解釋基督教的事實是一樣的。

### (三)「神學」的一致。

「神學」的一致是由於「神學」所對付的事實爲一致的，其一致就是自然的，不是人工的，是活機體的，不是機械的。基督教的教義是一種系統，不是一種堆積。假使取去這一個或那一個教義，就是影響其全體。看我們對於某種重要的教義所主張的見解，就可決定我們對於其餘的教義的見解。例如(甲)「罪惡」的見解與「救贖」的見解彼此有關係。若以「罪惡」爲不關緊要的，則無需重價的「救贖」。反之，若以基督的位格與性質並非超越自然的，則不得不以罪的惡害爲不大。因此皮拉古主義 (Pelagianism) 與所西尼主義 (Socinianism) 總在一路。無論從那一個主義着手，其結論總是餘下的那一個主義。(乙)阿

利安主義含着不承認「三位一體」的教義。(丙)定命論 (Predestinarianism) 的結果害處

較少，然而對於個人的悔改及信仰，仍不無極大影響。（丁）再者，於羅馬教或新教的神學系統中，也有些中心的原理，足以決定其餘的道理。採納舊教的「教會」論或新教的「聖經足據」論就是採納其系統全體。

於是，可知理論的教義和實際的教義是不能分開的。一切實用都根據於某種理論。實際與理論爲一物的兩面，我們講論悔改和救罪，不得不根據於幾個論及牠們的性質與牠們和別的事物的關係之理論。假若關於耶穌的性格，沒有一種能使我們的作爲有所根據的理論，則或敬拜他或不敬拜他，都是不能的。「三位一體」的道理是基督教最思辨的理論，而且所引出的哲學問題，比任何主張更多些。然而牠對於基督徒的生活與思想的實際影響，仍然極大。

基督教各會所有相同的真理，每每爲人所忽視。對於承認「上帝唯一」「三位一體」「聖經內的啓示」「人類的墜落」「神成肉身」「救贖」「赦罪」「重生」「將來的審判」，舊教與新教都相同。我們雖不要輕視所有的分歧，但不可忘記這些分歧之中有好多僅屬解釋的分歧，不是關於事實本身之有無。在兩教中，我們應當分別那是共同的，那是舊教或新

教所特有的。新教各會共同特別的道理是「聖經的足據」，「因信稱義」等。舊教與新教共同的道理，既非舊教的又非新教的，乃是基督教的道理。常有人稱新教爲「否認派」，然而所否認的，正是舊教所加增的。舊教是真正的「否認派」；他們否認基督教原先的道理。基督教的更正就是一種復古運動。新教會的分歧，大概是制度的分歧，不多是道理的分歧；縱有道理的分歧，亦不是甚緊要的。關於道理最大的爭論，爲喀勒分主義與阿名念主義。但所爭論的不過是一種次等的論點。路得教會的特色就是其半羅馬教式的聖禮的道理。更正教會的特色是其定命主義。安立甘教會的特色是其主教制度。獨立會的特色是其「獨立」制度。浸禮會的特色是其對於洗禮的兩個論點的見解。衛理宗的特色是其阿名念主義和試驗神學長老會的名稱，是出於其特別的教會制度；至若道理是屬於喀勒分主義。獨立會與浸禮會原來對於喀勒分主義和獨立制度是相同的，其僅有的分歧不過爲關於洗禮的見解罷了。

## 第二章 論神學系統。

教會不同的神學系統，在聖經內有一個相似點，即彼得保羅約翰各使徒的教義不同。他們教義的體制，正如現今神學的系統一樣，都是表明「各人性情」的影響。彼得大概注意實際的宗教；保羅是一個辯論者，又是一個設立真理的系統者；約翰是一個直覺者，他確說他由自覺而知道的真理。這三位使徒不僅是對付啓示的真理不同的部分，就是解釋真理同一的部分，他們所注重的方面也各有不同，且他們所用的名詞也是不同的。這個事實證明外形的異點與要旨的一致是可以相合的。總而言之，使徒們自己各注重真理的一部分，或是一方面。至於現今教會的不同點，有許多亦是根據此類習慣。

在使徒們下一代的時候，安提阿亞力山太亞非利加北部三處的神學有緊要的分別。

(甲)安提阿神學派 (The School of Antioch) 的特色就是一種嚴肅的唯理的精神，多有西方的意味，而少有東方的興趣。此學派提倡解釋聖經的方法，要照着字面和言語上的結構去解釋。其最有名的著作家即麼迫收亞斯提亞的替歐豆 (Theodore of Mopsuestia)

替歐豆 (Theodoret) †457, 以及盛搜吞 (Chrysostom) †407。

(乙)亞力山太的學派 (The School of Alexandria) 提倡一種「揀選哲學」的基督教；其

目標乃是使學識與信仰相合。此學派極注重寓言為解釋聖經的方法。其中的名人如革

利免 (Clement) †220 阿利金 (Origen) †254 及阿他那書 (Athanasius) 1373。

(丙)亞非利加北部的各教會顯示西方實際的精神。西篇 (Cyprian) †258 特特連

(Tertullian) †220 奧古司廳 (Augustine) †430 都為其中的代表。

這三種神學派又表明可以有外狀的異點與本質的相同點。

(二)古時的教會在還沒有分開的時候所有的信仰，尚存留在那三條全教會的信經內

——即使徒信經 (Apostles' creed) 奈西亞信經 (Nicene creed) 及阿他那書信經 (Athana-

sian creed)。這三條信經之中只有奈西亞信經是教會的會議所創，其餘兩條信經的發生

是出於自然的。此三條信經中，只有奈西亞信經為希臘教會所承認的。

(甲)使徒信經是此三者中最古的。其原起在初數世紀，我們不得而知，但有證據表明

從第三世紀中葉至第五世紀末葉，羅馬教會採用並極尊視此信經的一個簡單的形式。

哈爾那克 (Harnack) 猜想使徒信經有兩個根源，即古時教會洗禮的信條和幾個東方的

信條，並且或者是在第二世紀中葉才發現的。從第六世紀末葉至第十世紀中葉，此信經在羅馬教會中被奈西亞信經所撤換。羅馬教會採用奈西亞信經的緣故，乃是要反抗奧特人 (The Goths) 帶入羅馬的阿利安主義 (Arianism)。羅馬教會在第十世紀中葉再啟用使徒信經，且其所採用的體制就是現今增加的體制；此增加的體制是加拉 (Galilee) 南部的教會前不多時的產品。有人說沒有證據可以表明東方教會在第三世紀之先有一個規定的信經，但亞力山太的革利免和哀利紐與特連都提及同時代的一種信仰規律。真理規律教會規律他們又提引這規律內容的幾部分，且所提及的內容與現今使徒信經的內容相合。

(2) 堪司底聽

(Constantine)

帝召集了頭一個總會議於奈西亞

三二五年

為要決定阿

利烏

(Arius) 所發起的問題羅馬主教使兩個會長赴會，但西方教會真實的代表是后普

(Hosius of Cordova) 贊助阿利烏的主義者為許多有能力的人，如同尼耶米地亞的猶西

筆 (Eusebius of Nicomedia) 會議中也有一個折衷派為該撒利亞的猶西筆

(Eusebius of

Caesarea) 所導領。阿他那書雖然他那時不過是會吏的職守，還是亞力山太團體的領袖。



他們這團體始終主持正道。該撒利亞的猶西筆提意採取他自己教會的信經，終久會議接受了此信經，但先改了其中的字句，將那含有雙關意義的話刪去了，例如（一）刪去了「首生的，在一切被造的以先」（二）改了「上帝的道」為「上帝的子」（三）最重要的，增添了「且生不受造」及「與父一性」(Consubstantial) 阿利烏派反對「一性」，因為聖經上沒有這個名詞。此信經本來至「聖靈」為止，又缺少現今的信經前部分的幾段。往年的思想大概以為這個信經是在堪司坦聽城 (Constantinople) 三百八十一年會議時所作成的，但那個會議只認可了奈西亞會議的信經，而且有證據表明現今的奈西亞信經是以耶路撒冷的信經為根基的。耶路撒冷的西耳勒 (Cyril) 約在三百七十年之時改訂了這個耶路撒冷的信經，使之有奈西亞會議的信經的意味，又錄取奈西亞信經中的幾段，加這個信經內。現今的信經似乎是以皮法紐 (Ephraïm) 所作三百七十以後這信經漸漸通用，當作洗禮的信經。托力多會議 (Toledo) 五百八十九年加添了「又從子」，且法蘭克浮會議 (Frankfort) 七百九十四年又批准了這個加添。如此，奈西亞會議所規定的信經與現今的奈西亞信經似乎是不相同的。

(丙)阿他那書信經的來歷，我們也不得而知。以下數件可證明其不爲阿他那書自己所作；(一)這信經希臘文的體制顯然是拉丁文譯成的，(二)第一段受有奧古斯廳的影響，(三)其中所論的異端，有的是在阿他那書的時代以後才有的，(四)此信經現今的體制是在第九世紀才明明的被人述及。

先前的歷史家，雖以其材料是由更先的信經而來的，還是定了這信經爲第九世紀的著作。但近來有些考究家主張此信經的起原是在第九世紀以先。他們提及第五、第六及第七世紀中間的幾個著作家的話，和幾個一信經的講解，以及數會議的議定爲憑據。這以上沒有明明指及這個信經，但與其段落有相同之處。這些著作家中間有四個是在第五世紀與加拉的勒林斯 (Lerins) 的修道院相關的。在第八世紀的木葉，教會一定將這信經歸與阿他那書，甚至有一個歷史家以爲阿吞的會議<sup>六百七年</sup> (Aitutun) 也將這信經歸與阿他那書。一切的憑據都指點加拉的南部爲這個信經的產出地。在那時於加拉南部實有一個最盛行的運動，這信經或者是那個運動的結果。

有人將此信經稱爲一篇詩。其體制不大像一個信經，倒很像古時講明聖經的一個解說。

這信經總沒有被任何議會批准，但漸漸的爲公教會所通用。

這三條信經萬不是基督教道理的完全撮要——奈西亞信經大半論及「神成肉身」的教義，阿他那書信經論及「三位一體」和「神成肉身」兩個教義，這兩條信經都是抵抗當時的錯誤。早先的公會議並沒有意思發明新教義，僅是要說明教會從起頭對於幾個特別的問題，如何解釋了聖經的教義。他們所解釋的是否無錯誤，則隨各教會決定。羅馬教會主張公會議有神權去界說教義，但抗議教會（Protestant Churches）都否認此要求，例如

安立甘會說，「這三條信經應該完全的接受而完全的信服，因爲可用聖經最真確的憑據去證明」，又說「公會議可有錯誤，有時果然錯誤了，甚至關乎上帝的事也錯誤了」。

東方教會與西方教會對於教義的界說，各有不同的工作。東方教會常喜歡哲學上的辯論，就供給「三位一體」的教條，以及與上帝的性格有關係的數教條。西方教會多對付實際的問題，就供給「罪惡」與「救贖」的教條。

（三）東方教會，西方教會是教會中第一次的大分離。其結果就是設立希臘教會與拉丁教會。兩方面所爭執的獨一的教義論點，即聖靈從「父」出來的或從「父與子」出來的。東

方教會根據最早的會議與信經，而不贊成「又從子」的說法加入奈西亞信經內，只承認從「父」一位而出。西方教會則不然。其別的爭論問題就是復活節的日期與敬拜神像是否應該的。希臘教會以圖畫代替神像。這些都為分離表面上的緣故。然而最有力的緣故是堪司炭聽城及羅馬城兩處教皇的爭勝。這不但是教會的爭勝，也是國際的爭勝。東方國家的衰敗越發加添了羅馬教會的勢力。我們很難斷定他們分離的時期。在第九世紀，兩處的教皇到了個彼此絕交的地位。希臘教會藉其自負正教的名號，定羅馬教會為異端派。羅馬教會比希臘教會顯出了更大的精神。教會最重要的信條如下：

(甲)希臘教會一起首六個普通會議的判斷。至六百八十年。第五第六普通會議的附加會議。六百九十二年 (Quinisextine Council) 及第一次的奈西亞會議。七百八十年。的判斷。

耶路撒冷教父多西去的信條。六百七十二年 (Confessio Dosithei)

正教信經即西耳勒律加監督長的著作。一千六百四十二年 (Confessio Orthodoxa, the work of Cyril)

另有兩條最有影響的信經，即基那丟監督長的信經

一千四百五十二年

(The Confession of Gen-

nadius) 和亞利山太城的監督長客利頭普路的信經

一千六百二十五年

(The Confession of Kritopolus)

(乙) 羅馬教會——天特會議的法條和決斷

一千五百四十五年至一千五百六十二年

(Canons and Decrees of the

Council of Trent) 教皇派烏第四 (Pius IV) 的天特信仰的發表

一千五百六十四年

(Professio Fidei

Tridentina)

羅馬教的問答

一千五百六十六年，即派烏第五作教皇時

(丙) 路得教會——奧格司堡的信經

一千五百三十年

(Augsburg Confession)

大概為米蘭吞的著作

(Melancthon) 在奧格司堡大會議時被呈於查利第五 (Charles V)

這條信經乃是更正家

的道理最完全的陳述。此信經又被稱為奧格司堡不變的信經

(Conf. Aug. Invariata) 異

於奧格司堡改變的信經 (Conf. Aug. Variata)

一千五百四十年

奧格司堡信經的辯護 (Apology for Augsburg Confession) 即米蘭吞所編，要答覆羅馬教會

的奧格司堡信經的辯倒 (Confutation of Augsburg Confession)

一千五百三十年

司瑪爾卡的信經 (Smalcald Articles) 一千五百三十七年，即路得最後的著作，為增益以前的信經

的附件；意蓋答覆時王的召諭，表示耶穌教對於王家的態度。

大問答及小問答 (Great and Small Catechisms) 一千五百二十七年至二十九年，和合信經 (Formula of Concord) 即西名此 (Chemnitz) 和安德亞 (Andrea) 及四個別的神學家所編。

(丁) 更正教會——巴勒信經 (Basle Confession) 一千五百三十四年 及第一黑法題亞信經 (Helvetic Confession I) 一千五百三十六年

(Calvin) 以上的信經屬瑞英烈派 (Zwingli) 以下的信經屬客勒芬派 (Calvin)

第二黑法題亞信經 (Canons of Dort) 一千五百八十八年 ；遮尼法的問

答 (Geneva Catechism) 一千五百四十五年；題革利挪的合意 (Consensus Tigurinus) 一千五百四十九年；遮尼

法的合意 (Consensus Generensis) 黑法題亞合意的信條 (Formula Cons. Helvetic) 一千五百七十五年。

加拉的信經 (Gallic Confession) 一千五百五十九年 有人以為這是客勒芬的著作。

比利時的信經 (Belgic Confession) 一千五百六十二年

蘇革蘭的信經 (Scottish Confession)

亥德堡的問答 (Heidelberg Confession) 一千五百六十三年。

西敏斯德的信經 (Westminster Confession) 一千六百四十三年至一千六百四十八年。長問答及短問答。

(戊)安立甘會——三十九條信件一千五百七十年，衆禱文及問答。

(己)循道會——衛斯理訓言四十四篇與衛斯理的新約聖經的註釋。

(庚)朋友會——巴客類的辯護書一千六百七十六年 (Barclay's Apology)。

(四)在信經的範圍外，另有兩個重要的運動，即「神祕主義」(Mysticism) 和「唯理主義」

(Rationalism)。這兩個名稱所代表的不是兩個不同的學派，乃是每時代所表顯的兩種思想的潮流。兩主義都是真理說得太過。

(甲)若以「神祕主義」這名稱代表基督教的精神性質，注重信徒和上帝的個人交通，則明顯有一種真實的屬聖經的「神祕主義」。五約翰十四、十七、加拉太二、又注意保羅

「一人在基督裏」哥後五章十七節，「基督在你們心裏」羅馬八章十節。這種真實的神祕連絡就是真宗教的中心。常有人指棄

個人經驗的宗教，以為有「神祕主義」的彩色。但「神祕主義」這個名稱應當專用着指明那將內面精神的經驗從聖經的教義和教會的制度完全隔開的主義，又指明那試要通達神性之奧祕的接神學的懸想。這種的「神祕主義」自命是藉着直覺已得知上帝，又熱

望與上帝得有本質的聯合。於是與「萬有神論」是相似的。其代表人爲額利吉那（Eriena）和伯門雅哥（Jacob Behmen）及律威廉（William Law）。即在他的主義跟從伯們的那些部分。

「神祕主義」的興起多次爲教會的拘泥禮法或太注重智力的態度的一種反動。亞略巴古的丟尼修（Dionysius the Areopagite）及瑪希謀（Maximus the Confessor）是這

個主義早先的代表人。貝那德（Bernard）胡過聖唯客投（Hugo St. Victor）和利恰

聖唯客投（Richard St. Victor）及班阿分投拉（Bonaventura）都是中古時

代最有名的「神祕主義」者。公同生活的弟兄（The Brethren of the Common Life）和上帝

的朋友們（The Friends of God）都是「神祕主義」的社會。額客特（Eckhart）和陶勒（Thomas a Kempis）和（Tauler）及根比司多馬（Thomas a Kempis）都代表另種「神祕主義」即中古

時代的「虔敬派」（Pietists）。第十七世紀的「虔敬派」乃是新教的嚴格教條性質的反動。

其代表人如石賸勒（Spener）和特設題甘（Tersteegen）。「神祕主義」極有價值的貢獻乃

是使人注意基督教的精神性質。非勒侖（Fenelon）和既俄女士（Madame Guyon）。第十七

與聖特勒設（St. Theresa）及十架的約翰（John of the Cross）。第十六世紀在西班牙和摩利那



(Molinus) 第十七世紀 又是這個運動的代表人。有人攻擊摩利挪和既俄女士，以爲未免「無爲主義」(Quietism) 的毛病。

(乙)「唯理主義」與「神祕主義」是絕對的相反。這種主義注重理性，正如「神祕主義」注重感情一樣。個人自己的理性乃是真理的標準。神蹟和超越自然的啓示及信仰受外面的權勢，這以上都爲「唯理主義」所捨棄，以爲侵害理性的權利，或超越理性的範圍。基督教被視爲自然宗教的完全形狀。這種傾向有許多不同的等級，從自諒的批評起，到純粹的「自然神教」止。現今的「唯理主義」是約在兩世紀前在英國發生的。從英國起，此主義的種子播及法國與利南國及德國，且在這三個國有極厲害的收成。在英國其歹處很被許多有學識的辯護者所阻止，更多被衛斯理等宣教士的復興教會的工作所阻止。在德國，信仰的復興是由詩來額瑪客一千八百三十四年的時候起的 (Schleiermacher)。他的向有學識而輕視宗教者的宗教論在思潮中成了一個轉機 (Discourses on Religion, addressed to educated Despisers of Religion)。詩來額瑪客年輕時很受了莫熱未亞教會 (Moravian) 的影響。他自己的影響在德國的宗教思想上是極大的。

(五)基督教的教父們不是真實的神學家，但他們很影響了，又多次決定了，以後時代的思潮進行。阿他那書反對阿利安主義 (Arianism) 的演論，和奧革司聽反對皮拉古主義 (Pelagianism) 的論文，是極有價值的神學正式的起首，乃是大馬色城的約翰之信仰的解明一書第八世紀。

在中古時代，神學一科是諸科學中的王。安森 (Anselm) 在他的小引 (Prologium) 一書內，含有證明上帝存在的貢獻頭一個考究的「救贖」理論。他的「先事論辯」的頭一個陳述，中古時代的神學家——名字很多——從聖經和教父們的論文中採取他們研究的資料，但他們的辯論所根據的原理，及他們的陳述所取的體制，皆為

亞理士多德 (Aristotle) 哲學論文所支配。蘭巴地的彼得的四部神學論題註解 (Peter Lombard: Four Books of Sentences) 一千一百六十四年被用為一本教科書，且有無數的書解釋這個課

本。阿塊那的多馬 (Thomas Aquinas) 是那時代最有學文，最有奇才的人物。雖然他是四十九歲謝世的，他還是寫了哲學書，聖經的註釋，及神學論，共二三十本。他的神學

總略 (Summa Theologiae) 到如今仍是羅馬教會的一本教科書。中古時代的經院哲學派

之激烈的爭辯就是「實物論」和「虛名論」之間的爭辯。「實物論」者——附合柏拉多——主張說概念是在實物之先而有的，且是獨立的。「虛名論」者主張說抽象觀念僅是人的意思，是在實物之後而有的，且是從實物而成的。其中間的主張——附合亞理斯多德——乃是以爲概念僅是在實物之內而有的。終久「虛名論」者爭勝了，而因此經院哲學消滅了。中古時代的神學家好爭論又喜愛披分毫髮，但他們的這些弱點不必使我們忽略他們的優點，即他們的勤敏和宗教上的熱忱，及哲學上的穎透。我們從他們所領受的益處不少。

羅馬教會學識上的名譽很被三人所接續——伯拉名 (Bellarmine) 和正推我 (Petavius: Opus de theologicis doctrinis) 及正柔那 (Perrone: Praelectiones Theologicae)。

新教神學的起點乃是米蘭吞的撮要一書 (Melancthon: Common Places) 一千五百二十一年即羅馬人書內諸論題的註釋。在米蘭吞在世之時，此書出版有八十次，並以後有別人的許多有同樣名稱的精備之論文出版。米蘭吞以後的時代就是新教的經院哲學家的時代。在路得教會那一方面最著名的人爲西名此 (Chemnitz) 翟哈特 (Gerhard) 奎那士特 (Quenstedt) 喀羅夫 (Calov) 及荷拉芝 (Hollatz)。

一千五百八十六年 (Quenstedt) 一千五百八十六年 (Calov) 一千七百一十三年 (Hollatz)

在更正教會那一方面有客勒芬（一千五百六十四年）（Calvin）和涂勒提拉（一千六百八十七年）（F. Turretine）。

客勒芬的原論（Institutes）一書是更正道理的重要典據。其內容的佈置附合「三位一體」的次序。英國往先的神學著作很有可讀的價值。共有二派，即安立甘派和清淨派。這兩派雖有許多異點，但對於學識是相等的。

（六）神學的分支——（甲）「聖經的神學」以有統系的次序陳列聖經中的教義，並標註這種種教義的內容和彼此的聯絡。這種神學強募「註釋學」、「原文批評學」、「緒論」、「博古學」及「聖文字的研究」。聖經中的教義當然是「一切神學的起點」。（乙）「歷史的神學」記錄教義已經過的形式之變遷，並其變成教條的行程。在神學這一部分內，用教會的歷史，格外的用教條和信經的歷史。（丙）「系統神學」或叫作「教條神學」將前兩分支的結果連合起來，成爲一種有次序的陳述。（丁）「實際的神學」對付講道術和牧養方法等等。

在德國另有一個科目即「彙集」（Encyklopädie）其功用乃是查看神學的全體，分開其各部，又將所分開的各部再分開；在每個題目之下參考有關係的著作。那比家（Rabiger）將

神學分爲四部分如下：「聖經註解的神學」，「歷史的神學」，「系統神學」，「實際神學」。第一部分含有「聖經註釋學」，「原文學」，「批評學」，「博古學」，「猶太歷史」，「新舊二約聖經的緒論」及「聖經的神學」。第二部分含有教會歷史；這又包含差會的歷史，崇拜儀式的歷史，及教義的歷史。第三部分含有「教條學」和「倫理學」。第四部分含有教會的組織，祈禱式，問答，牧養工作，及諸信經的歷史。旁的著作家更精細的分成部分。

(七)佈置的次序。基督教神學的大題目，正如聖經的大題目一樣，就是「救贖」。每個教義是一種「救贖」教義。但「救贖」教義又假定旁的教義的真確，例如上帝的存在，上帝在聖經中的啓示，上帝的性質和屬性，創造和靈驗，及罪惡。這以上的真理明顯的都是在「救贖」之前，並且對於「救贖」是不可少的。我們必需相信上帝存在，並且相信聖經中含有的啓示，才能領受聖經中論「救贖」的教義。若「救贖」的需要總沒有發生，上帝的性質和屬性及他的創造和治理工作種種教義還是真確的。

這樣看來，一個合宜的討論次序就是（一）假定的教義——上帝的存在，上帝在聖經中的啓示，上帝的性質和屬性，創造和靈驗，罪惡；（二）「救贖」的諸教義——神成肉身，救贖，救贖之幸福的性質和條件，教會和聖禮，來世。

## 第一部 論假定的或引入的教義

### 第一章 論上帝的存在

關於上帝的存在有一個問題發生，即我們得知他的存在是根據於直覺，或是根據於推論呢？前者乃是早先教父們勢勝的答案，並且近來在英國和德國有些神學家贊同這個見解。「唯心論」的哲學家摺棄任何概然論，且主張說我們論到上帝的存在所有的知識全是直覺的。宗教的普遍存在及在社會上大有勢力的宗教統系的存在都指出人類自然性內的宗教根性。無「神論」並不能代表人類自然的態度，但其「無神」的思想總是由推論而生的結果。察看人的本性，人是個信仰者，是個崇拜者，這個事實正可證實特特連所說的「人的心自然屬乎基督教」的一句話。但人類的直覺是否足夠使我們論及上帝有一種完全的觀念，那就是另一個問題。以上所提及的事實或者可解釋為自明真理的結果。那些注重直覺的神學家還是用別的神學家所用的普通論辯。類普博士說，以為上帝生來有的並不是說每個人自覺的有這種完全的知識，乃是說照著人性的組織，當上帝將自己呈像於人時，人就發長一種「上帝覺悟」，正如他發長一種「自覺」和「外物覺悟」一樣。我們所假定而不能證明的原理是我們一切知識的根基，例如本章所用的「因果」原理，對於人

類一切的知識和作爲是普遍被承認爲真實的。經驗不能貢獻這種「普及」和「必然」的元素。

康德 (Kant) 曾從哲學的觀點攻擊所謂「宇宙形質論辯」和「目的論辯」及「本體論辯」 (Cosmological, Teleological and Ontological Arguments)。他曾指出這三箇論辯的缺點。這些論辯當然不是自命爲有算術的嚴切。牠們的功效是累積的。雖然牠們不過是概然論，但牠們很能輔助人的信仰。康德自己很注重「道德論辯」 (The Moral Arguments)，但這箇論辯無非亦是一種概然論。即使說這些古來的論辯不是完全的確證，但亦不能說牠們是毫無效用的。

立特士爾派的神學家 (The Ritschlian School) 實用康德的駁議，而不但摺棄以上的各論辯，又摺棄「自然神學」的全體。他們主張說我們論及上帝所有的知識都是根據於正式的啓示，而最後是根據於耶穌基督。但假使我們根據這或別樣的憑證相信上帝爲宇宙的創造者和治理者，難道宇宙論其創造者不能貢獻甚麼知識嗎？作詩的和先知們及使徒們都以爲宇宙能爲上帝作有力的見證。連異教徒從這個泉源所得的知識也不是

沒有價值的。這等知識實爲更充足的知識開了一條路徑。

這個題目的後事論辯可分四項如下：「宇宙形質論辯」、「目的論辯」、「道德論辯」及「本體論辯」。

(一)「宇宙形質論辯」或叫作「推源論辯」是以宇宙的存在自身爲起點。正如其下兩個論辯一樣，這個論辯就是將「因果律」——即每個起頭必有一個原因——施用於宇宙的事實。這個原理是直覺的呢，或是諸事實的統概呢？前者是更有理由的見解，因爲凡懂得「因果律」這個名詞的人都承認這律是自明的。其真確是普及的，且是必然的，即使以這個原理爲一種根據經驗的概括，但其真確似乎仍不致減少，因爲沒有別的原理更能爲經驗所證實有如此的。這個律並沒有例外，因爲一種沒有原因的起頭是我們所想不到，也是自相矛盾的。主張「經驗論」或「感覺論」的思想家，例如勃朗、休謨、穆勒、培因、(Brown, Hume, Mill, Bain) 解釋「因果的關連」爲「不變遷前後的次序」，且捨棄「效力」和「必然的關係」之觀念。但「因果的關連」所包含的實不僅是「不變遷的次序」。所能見的當然不過是「次序的關係」——「原因的能力」是我們的理性插入的，爲要解釋這種



「次序的關係」。「經驗論」者都主張說這種「原因的能力」是一種幻想或無證據的揣摩。若果如此，則我們已受天性的欺哄，因為吩咐我們尋求事實的原因，且使我們不到求着心總不安的，就是我們的天性實驗主義將我們的思想全然限制於現象的範圍內，但這就是攻擊人類天性中最久且最深蒂固的性向。復次，人都覺得無智能的原因不是真確的原因。純粹機械的原因總不能使我們滿意。經驗哲學捨棄這個「宇宙形質論辯」，因為按着那種哲學的原理，「因果」的關係盡是「不變遷的次序」，且我們必不應該求這種關係的任何原因。這派哲學否認「心」的存在，因為我們只能想到「心」為思想的原因，又否認物質為現象的原因或內主，僅承認現象及現象彼此間的關連。

將「因果」原理施行於宇宙的存在我們的論辯就如下：「每箇起頭有一箇原因。宇宙有一個起頭（或是一個結果）。所以宇宙有一個原因」。這個連珠的樞紐就是其小前題——宇宙有個起頭。試問「宇宙有一個起頭」或「宇宙沒有一個起頭」，這兩個見解之中那一個是更有理由的呢？我們暫且不問宇宙的物质自身有沒有一個起頭，因這不重要；只問宇宙的形狀有沒有一個起頭。觀察宇宙各部分現今的形狀，則這些形狀有一

個起頭，（或有很多的起頭），是萬不能疑惑的。現今的形狀是先前形狀的結果，如此推究是一定的理。宇宙和其內各物現今的形狀是以前形狀的結果。每個莫破不過是「一種製造的物品」。一個真實的莫破至今還是假設的。這樣看來，我們可用一個雙引式如下：「或者這個行程是從永遠向前而行的，或者是有一個起頭，即一個原因足夠產生其後一切所有者的」。從這兩個結論之中我們必須揀選一個。第一個結論自然一點不可算是一個結論，因其僅只使我們一步一步的永久向後退化。牠或者可以在人心目前浮現為一件模糊的可能，但總沒有成爲一派的主義。這乃是人類判斷這個結論的一個充足的證據。既是如此，則第二個結論是不能免去的，就是「信有神論」的那種結論。這樣看來，「信有神論」的主義並不是「因果」原理的應用直接的結論，乃是一個雙引式中存留下來的結論，其另一結論已被摺棄了。

我們已經說過不須證明宇宙的物质有一個起頭。但爲着更有理由的見解，我們不能說沒有起頭，因爲物質若沒有一個起頭就是永遠存在的。一個對於宇宙形狀的創造充分的原因，難道對於宇宙物質的創造不是充分的麼？於是宇宙的物质爲一個獨立的存在

物是數餘的，且爲「原因的恆吝律」所擯棄。物質從永遠存在的話對於那創造宇宙形狀的原因的自立很有妨礙。「唯物主義」以爲物質是萬有的原因，甚至說物質也是心靈的原因。但心靈可以是物質的原因，而物質却總不能爲心靈的原因。

有人說這個論辯沒有證明一個有智能的原因的必要，更沒有證明一個有道德性的原因的必要。第一原因可以盡是機械的，但心靈豈不是宇宙的一部分麼？其原因必是有智能的。最淺近的眼光也看得出來宇宙是個統系，其組合只能解釋爲智能的結果。但這論點的重要辯論已歸入別的論題之下。

也有人說這個論辯沒有證明所假定的原因是無限量的。假使宇宙是一種結果，但僅是一種有限量的結果，其所需要的僅是一種有限量的原因。這論點也歸入別的論題之下。

第四個論辯了。其間可以說，科學的研究一個最重要的結果乃是發明宇宙的不能測量的廣大，並其糾纏性質。一種足夠創造這等統系的原因至少在實際方面可以說是無限量的。

若有人反對說，「因果律」爲上帝自己尚需要一種原因，我們的答案就是說，或根據直覺

或根據經驗，我們毫無理由主張說各物必皆有一個原因。「各物必有一個原因」是一種純粹的假定，且會引我們歸到一個無限的退化。

「不可知派」者問說「爲甚麼定要下斷語呢？爲甚麼不容這全問題仍然存而不決定呢？」我們回答說「人類的天性嫌惡這樣的懸案，且我們的天性勉強我們對於無論甚麼問題下斷語時若不是可靠的，則沒有甚麼是可靠的」在宗教的範圍內提倡「不可知主義」者爲甚麼不在衛生，事業，及道德等範圍內實行這個主義呢？這派的人未免自相違背的毛病呵！

（二）目的論辯這個論辯的原理就是「因果律」的一種形式，即「一個特種的起頭（或結果）需要一個特種的原因」。換言之「次序或目的需要智能爲其原因」。這個原理或是根據直覺，或是根據經驗，還是一樣不能否認的。我們若看見目的成功！格外是看見目的藉着方法的結合與方法的適宜成功！就知道這個目的不是在所用的方法之內，乃是在這些方法之外的。和這些方法之前的一種心靈之內。嚴格的說，在事物之內沒有計畫或目的，僅有計畫的痕跡。所指明的計畫乃是在一種心靈之內。在宇宙內，計畫的痕跡

是不必用譬喻解說的。宇宙是一種目的和方法的大統系。顯微鏡所發現的小世界和望遠鏡所發明的大世界都是如此的。

那些棄絕根據這個事實的「目的論辯」者還是承認這個事實自身。他們主張說「若這些事物是人的工作，則必是計畫的痕跡。既不是人的工作，則我們不能確說是計畫的痕跡」。爲甚麼呢？他們說「因爲我們不能從人工推論到自然界，不能以此與彼相比較。在這一個範圍內是真的，在那一個範圍內或者是假的。我們曾看見鐘錶的製造，但未曾看見宇宙的製造」。但試問，即使「因果律」是根據經驗的，有沒有理由確定經驗概括的結論僅能適用於人的工作呢？兩箇錶再加兩箇錶，難道兩棵樹再加兩棵樹能成五棵樹嗎？是不是總能夠如此的呢？假若我們能夠將「因果」原理的適用限制於人的工作，則爲甚麼不可將這箇原理限制於人的工作的某部分呢？爲甚麼不可說，雖然一箇錶或一箇橋，因其證明計畫，則必是智能的結果，而我們在製造時總沒有看見的事物——雖然有計畫的痕跡——獨不必是如此的？至於「次序是智能的結果。沒有智能就不能有次序」這句話，我們能不能想到一個例外呢？限制這個律的適用能有甚麼理由呢？傅

鄰德博士 (Dr. Flint) 的見解如下：「信有神論」的主張不是根據人工而推論到自然界，乃是將一個自明的原理適用於這兩個範圍內；他這見解就是這個問題真確的解釋。製造鐘錶等等不過是一個比方，並不是這個論辯的基礎。但以上所說的僅是從「因果」原理淺近的見地著想。其實，凡拒絕「信有神主義」者就是主張說在人類工作的範圍內的次序與合用及目的只能以智能原因去解釋，但在自然界內同樣的事物，雖然極大的，極希奇的，不需要這種的原因。一個極平常的計謀若沒有知性的原因是萬不能成功的；一個滿有計謀形狀的奇事，雖然無知性的原因，還是可能有的！「無神論」對於宇宙的解釋沒有甚麼貢獻，因為僅只一本現象次序的目錄不可算為解釋。若沒有一個指南使我們能明白天然界的奧秘，若在旁的範圍內從所知的推論到所未知的不是一種常規，「無神論」或「不可知論」就會有一點理由，但既然指南是在我們面前，並且此種法則是人所通用的，則不看這個指南或不用這個法則豈不是完全無理由的麼？

「進化天演論」只變化了却沒有毀滅這個「目的論辯」。按着進化天演論，種類和單獨物體不是分離造成的，乃是一種大行程中的支途，是一種自展的機體的數部分。但這並

不廢去「方法與結果合宜」的事實。假如人能使他所創造的物體生殖，正如植物和動物一樣，那麼我們萬不得說他所製造的物體不顯明他有謀畫的才能。即使人類的眼睛不是立時造出得完全，乃是從原形漸漸發育的，那就不得影響「因果」的原理。按着「天演論」，謀畫的範圍是極寬大的，並且這種謀畫是在全體內顯明出來的，不一定是在每個部分內顯明出來的。我對於一件機器的構造所有的知識並不廢去那有聰明的造機器者的需要。凡「天演論」或科學所貢獻的不過是幫助我們洞悉宇宙機體的構造或具有統系的性質。

**聖涅狄博士** (Dr. J. H. Kennedy) 在他的「天然神學」一書內，極力的證明「美」為創造動作的。一個理想目的。我們很難得不相信宇宙被造是為着「美」的起見，有如建築房屋，繪圖畫，作詩歌一樣。這種感觸在我們腦中是極確實的，極有勢力的。宇宙的華美純是天然物形狀的一個偶然的結果呢？還是宇宙的創造者所預先料到的呢？為一個目的，乃是一種極理想的概念。

「近世」天然律的普及」的道理完全輔助我們的論辯。各體系的運行和各結晶的形狀都

是以數學的準確而決定的。若宇宙是渾沌的，不是和合的，則我們能夠相信其原因是無智能的。但不是如此，所以這個「目的論辯」人總覺得是最確定而最有用處的。其範圍乃是隨着知識而擴充。

(三)「道德論辯」。這個論辯又是「因果」原理的一種實行。道德界包含人所應該遵守的公義律與這律的動作和效力。這界與物質界是一樣實在的，一樣有次序的，並且一樣滿有目的的。只能以與牠有同樣性質的原因去解釋。道德界最重要的事實就是良心。我們對於良心的性質及其來源所主張的理論都與我們的這個論辯是毫無影響的。無論如何，良心依然是一個無匹的事實。牠宣告是與非的極端分別，又命令第一，禁止第二。若我們服從，牠就嘉許；若我們違抗，牠就斥責。良心的嘉許較比無論何種外面的嘉許是優美些；其斥責亦較比無論何種外面的斥責是嚴重些。但良心並不造作道德律。牠不過是宣告及施行道德律罷了。而這個律是不依賴人的，是世世代代不改變的。道德律管理人，又常常譴責人；怎能假粧說其爲人自己的創造品呢？人會自願的在他心內設立一個審判官，一個原告，一個磨難者嗎？人怎樣不能決定他的物質生活的限制，照樣亦不能決定



他的道德生活的律法。況且方法與結果的相宜在道德界與在物質界是一樣真確的。凡行爲的美善與道德治理的賞罰及勸勉人爲善棄惡的動機都是智能的證據。正如看得見的天然界之事實一樣。這兩界的律是一樣無情的，且有一樣必定的結果。於是道德界的存在和次序不僅只要求一個創造者，又顯明他的性質；宣告他爲行公義者的朋友，爲非公義者的對頭。

從古以來，總有思想家覺得這個論辯是最有理由的。沙浮克里 (Sophocles) 提及「上帝的未成文，不見改變的律法」並說「這些律法不是今天的或昨天的，乃是永久的。」西西路 (Cicero) 論及道德律就說：「不是一物在羅馬，另一物在雅典，現時爲一物，昔時或後時另爲一物，乃是在各時代，在各國民中，以至永遠是一致的。」康德 (Kant) 情願將上帝存在的全論辯根據於道德律。他說有兩件事總是引起他的駭怪，即滿有星宿的天空之次序和道德界的次序。濮特爾 (Butler) 說：「設若其有強權，正如有公理一樣，則良心會管理全世界。」勃勞寧 (Browning) 說：「一切都是愛，然而一切都是律法。」保羅說：「這律法銘刻在他們的心裏。」

康德以上帝的存在爲「實踐理」的基本要項。他的論辯就如下：「道德的正直，和物質的事物不同，有絕對的價值，而爲人類福祉的基本。道德的正直應當勝，應當保管幸福，並且我不得不相信必定要如此不然，我的天性是自相矛盾的，而且欺哄我了。除非與人類的幸福最有關係的天然界是爲這個目的而組成的，則我所不得不相信的又不得不勉力追求的結果是不能成功的。所以天然界，雖其自身沒有道德性質，然而如此被一個更高的權力組成的一。這個論辯沒有那根據人類良心的事實的論辯所有的直接能力。」

魏斯略（Westcott）說：「在事物自身內沒有理由使我們或在天然界或在人類的歷史內期望一個從好到更好的進步。若我們覺得我們堅信這個世界是如此前進的，則這種堅執不改的信仰只能根據於確信宇宙是在一個真實的治理之下，並確信惡不屬受造物的元素，所以與受造物是可分開的，又確信世界上的競爭不是平等對敵的交戰，乃是一個屬下的反叛攻擊在上的。」

（四）「本體論辯」。前三個論辯已證明一個有權勢的，有智慧的，以及公正的大「原因」的存在。然而我們有「無限量」，永久存在，「必有的存在」，「完全良善」，等觀念。不管是

由何處得的，或怎樣得的，這些觀念是我們確然有的，並且對於我們已證明的造物主是必須承認的，或否認的。「無限」和「有限」，「絕對的存在」和「相對的存在」是相反的觀念，所以或彼或此必歸於每個存在物，甚至歸於宇宙的創造者。因此我們獨一的問題就是，相信宇宙的原因是「無限的」是「有限的」，他的存在是「絕對的」是「相對的」，那一樣是更有理的呢？其答案不能疑惑不定。主張他是靠賴別個而存在，那不過是叫我們另退後一步。設若我們不得不相信宇宙有一個創造者，設若我們不得不相信他或是無限的或是有限的，則我們容易決定那一方面是更有理由的。第二個選擇貢獻一種含着極不相合原素的主義。指揮我們將一切可能有的完全歸於宇宙的創造者那種自然性向難得是錯誤的。

這個論辯所採取的另一種體制如下：我們有「無限的良善」，「無限的真實」，「無限的聖潔」，等觀念。難道這僅是觀念而已嗎？或者為一種存在物的屬性呢？設使其僅為觀念，則怎能解明其存在呢？這樣看來，安森的主張，即「一種絕對完全的存在物」那個觀念自身暗示他的存在」，稍微有一點理由。至少這種觀念的存在最好的解釋就是假定「完全

存在物」實體的存在。不然，人類最高尚的觀念全然是幻想。或有人反對說，造成沒有相應的事實之觀念是最容易的。但我們可以回答說，人類從古時所最寶貴的觀念不能與個人幻想的造作列為平等。安森說「就是一箇愚蠢人，我們也能夠使他確信在人的心中有一箇我們僅只在人的心中存在。若僅只在人的心中存在，則我們又能想到他為實體的存在。那就更大些。所以明顯有一箇我們不能比他想到更大的物，又在人的心中，又為實體存在。」然而須注意安森的道論說法難免含有一箇誤斷。我們不能從思想推論到事實，意即謂，我們不能斷定因為我們心中有一箇「完全存在物」的觀念，所以必定有一箇與這種觀念相應的物果然存在；我們只能說「若上帝果然存在，他必定是絕對完全」。格林 (T. H. Green) 述說這個論辯如下：在知覺的動作時，人的心就帶着幾個決定其思想的模樣——「空間」，「時間」，「數目」，「分量」，「原因」和「結果」等觀念。一種與這些觀念不相合的宇宙是我們所想不出的。道德觀念也是如此。所以這種觀念是必然的。普遍的觀念，不是我們從宇宙所引出的，乃是我們帶到宇宙來的。並且我們考得宇宙是果然與這些觀念相合的。宇宙的建設乃與之一致，又藉着這些觀念才成爲我們所能理解的。這些觀念好像一座房屋未造之先的工程師的圖畫和說明書一樣。所以這些觀念在創造動作之先必定已經存在於一個永久的心靈之內。

這四個論辯明顯是彼此相輔助的。第一個僅只供給「極大權力」的觀念。第二個增加

「知性」「意志」及「智慧」的觀念。第三個顯明宇宙的創造主爲一個道德的管理者。第四個將不能相通的神性之完全授與他。每一論辯都是無謬誤的，但都是有限的，因其僅只證明一件事。全體論辯就供給我們在自然宗教範圍內論及上帝所能有的知識。這並不是說無幫助的理性自身果然發明了這一切的真理。一個就範的理性能否自身尋找這麼多的真理，這是我們總不能一定曉得的。再者，如此得的知識比較我們所需要的，又比較我們所確有的知識差得多。然而這種知識組成超越自然啓示所通達的知識的基礎。超越自然啓示就是假定而推廣這個根本真理。

這四個論辯所供給的確知，其程度如何呢？並不是直覺或演證所供給的那種絕對的確知。但其所供給的確知比每日生活上信仰之確知是更有力的，正如天然界和人類的歷史所發明的「權勢」「意志」及「道德性」的示號比人的工作所發顯的示號是更有力的。一樣。在這兩種現象之間能有甚麼比較呢？此個較比彼個高些，正如天高於地一樣。我們相信人類的靈心的存在，因爲他們的工作將他們的存在和性質表白出來。我們不能看見他們，聽見他們，或摩着他們。但是從他們的動作我們就推想他們的存在。基督徒相信

一個「極高意志」的存在，他們的信仰也是憑賴同樣的證據，不過這證據的能力更大些。好比一本書，或一個雕刻的像，或一個機械的發明品是其作者的才能的表現，照樣宇宙間奇異的利合顯出創造宇宙者的榮耀來。這樣看來，「信有神論」是一個極合理的主張。若我們對於歷史和科學的信仰是有理由的，則我們更有理由的可以說「我信上帝，創造天地的主宰」。

## 第一章的附錄

於我們最有關係的兩個理論，就是「萬有神論」(Pantheism)和「唯物論」(Materialism)。此二理論是絕對與「有神論」(Theism)相反的，且是彼此不合的。「有神論」主張有「創造主」與「受造物」兩種不同的存在物，「萬有神論」否認第二種存在物，「唯物論」否認第一種存在物。第一個理論主張萬有皆為「靈」，並沒有「物質」；第二個理論主張萬有皆為「物質」，並沒有「靈」。然而這兩個彼此相反的理論，還是有一個相同的地點，就是牠們都是「一元論」，而只容納一個「元質」。按「唯一」的慾望當然是人類天性的一種不能除根的要素，但此慾望不必忽略事物原來的區別。「萬有神論」與「唯物論」

未免有此錯誤，因為紊亂了「靈」與「物質」不同的屬性，即「思想」與「廣性」，「有神論」却使人類「唯一」的慾望得其可能有的滿足，因其將「靈」與「物質」分別清楚，而以神的意志爲此二種存在物的根源。物質的「獨立」不是絕對的，乃是相對的。

「萬有神論」是東方特別的誤點，因為是與東方默想的精神最相宜的。在東方，此種理論比較的更演譯出來，而成爲有統系的學說，且有最大的實地的影響；在西方不過是少數哲學家的主張，其原理發現於亞力山太城「新柏拉圖哲學」(The Neo-Platonism of Alexandria)和早先的「諾斯諦克」教 (Early Gnosticism) 及有些中古時代的「神祕教徒」(Mediaeval Mystics) 的思潮之中。但是西方第一個思想家全然主張「萬有神論」就是斯賓諾莎 (Spinoza) 1632-77，一個荷蘭國的猶太人。常有人評論神學家的理論，謂有一種先天的性質 (A priori reasoning)，但是再沒有別的理論，比斯氏的統系更爲先天的。他開始立定數種前提，從中將「萬有神論」演譯出來；但他先將他的推斷已放在這些前提之內。他思想嚴密數學的體制有一種悅目的形式，而且吸引了許多人；但完全是一種誤解。按黑格兒的哲理 (Hegelianism)，則基督教的本質是一種「萬有神論」。

「萬有神論」最普通的體制，就是主張「靈」與「物質」不過是「絕對體」所取暫時的形態。「靈」與「物質」自身並不是實物，牠們僅是「現像」或是「撰」或是「寓」而其本質就是「絕對體」。「萬有神論」可能有的——雖然是不常有的——兩個不同的體制，就是其一「理想」體制與其「唯物」體制。第一種以「思想」爲「絕對體」僅有的現像；第二種以「物質」爲「絕對體」僅有的現像。但是各派「萬有神論」共有的要點就是以「絕對性」當作神的本質，因此就否認神的「位格性」。上帝不是「無限量者」，乃是「絕對體」，意即謂上帝是「萬有」的總數，或稱爲「無關連者」。按着此理論，一切別的稱呼是稱不起上帝的。凡事物，無論是有力的，是無力的，是善的，是惡的，是真的，是假的，都包含在上帝的存在內；上帝就是這一切的總數。但上帝與旁的存在物——即究竟從他志意而發出來的存在物——有關係，這種觀念有何不相當呢？「絕對體」必定能創造有道德自由而不能獨立的存在物；不然，就不是「絕對」的。終久「萬有神論」不得不否認在「有力」與「無力」之間，或在「善」與「惡」之間，有實在的分別。「無力」不過是較「有力」的程度更下些；「惡」不過是較「善」的程度更下些。再者，「絕對」這個名詞如同「無限量」一樣，自身必須有個界說，纔能



夠當作別的事物的界說。我們自然要問在那一方面是絕對的，而且我們對於那一方面界說「絕對」的意義，就是否定其另一方面。此種的否定未必是一個差次，可以是一個優美；但是按着斯賓挪莎和一切旁的主張「萬有神論」者，對於上帝我們不可有否認的主張；那就是說「神」的意義不能有界說。主張「萬有神論」者都以為「位格」的觀念在我們心中興起，乃是從我們自己與別人之間的分別而發生的；而且他們問，有何存在物是永久與神有分別的呢？這個辯論可有兩個答案如下：（一）「位格」的觀念在我們的心中興起，不僅是因為我們覺得在我們自己與別人之間有區別，也是因為理會在我們自己與我們思想之間有區別；第一是恆久不變的，第二是時常變動的。（二）縱然「位格」的興起真是因為我們理會在我們與別人之間有區別，這並不是這個觀念發生獨一可能有的方法；人類的「位格」可以是上帝的「位格」一種仿體，而不一定是一種完全的仿體。「位格」是否一種優美呢？人因為有自覺之能，有自決之能，是否比禽獸更高尚呢？若「位格」是一種優美，則神為何不能有此等優美呢？其實，若神是「絕對」的，則按着「萬有神論」的原理，神必定在一方面有「位格」，在另一方面就沒有「位格」。

「唯物論」特別是西方的謬誤。希臘最古的哲學家之中，有的傾向這一方面，以彼羅古（Epicurus）表述了「莫破」論，即「萬有」乃是無數的「莫破」偶然結合而成的。但是宇宙所明顯的一切智能和目的，必已萌芽在原始的「莫破」之內，以氏不過假定「莫破」的存在和奇異的性質，並沒有解釋牠們的原因。盧克黎夫斯（Lucretius）將「莫破」論編成韻文。在今世霍布斯（Hobbes）（一千五百八十八年至一千六百七十九年）是傾向「唯物論」的一個先鋒。哈德烈（Hartley）及卜黎斯德利（Priestley）亦傾向「唯物論」。有人將路克（Locke）的哲學解釋為一種「唯物論」。在十九世紀於法德意英等國，「唯物論」其勢隆盛。穆勒（Mill）、培因（Baile）、斯賓塞爾（Spencer）、孔德（Comte）都是此學派的名人。雖然「唯物論」與物理科學沒有必要的連絡，但是專門研究科學，而不大注意哲學就可使人傾向「唯物論」。

我們應當注意古時與今時的「唯物論」的相同點。以彼古羅假定了物質的存在，並假定了物質有能力，而且是分成無數的「莫破」。這些「莫破」的形狀和大小不是一樣的，但他不解釋這種物質是怎樣有的。再者，原始的物質必須有智能，因為在宇宙內智能是果

然有的。照樣，今世的「唯物論」開始僅只假定物質，但經時不久，不得不將足夠產生「萬有」的一切特性加入物質內。丁道爾 (Tyndall) 曾說：物質包含「各種生命，連知性與道德生命的應許和能力」。這樣看來，物質依然有其名，但改變了其性質。按着此理論，心志不過是物質的一個功用。誰知此功用成了物質界的管理者！

「萬有神論」與「唯物論」的一個共同哲學的反辯就是此二理論否認在「靈」和「物質」二者之間有本質的區別，或是「靈」或是「物質」，究竟只有一個元質。按着第一個理論，「物質」不過為「靈」的一種更粗鄙的形狀；按着第二個理論，「靈」是「物質」的一種更精微的形狀。此二理論否認在「思想」、「感情」、「意志」與「大小」、「硬性」、「重量」之間有種類的區別。但是從古以來，一切的思想、言語假定在這兩種屬性之間有根本的分別。對於這個論點，「萬有神論」與「唯物論」自古即與普通的信仰不合。

一個共同道德的反辯就是此二理論都是「宿命」論。按着第一個理論，則人的生活、思想及動作，乃是一個絕對存在物進化的地步；按着第二個理論，就是物理律的物理結果。合計這兩個理論，則自由與道德的責任是不用提了。但是道德自由是自覺的一個最的確

的事實，如同存在的覺悟一樣。一切社會和立法的動作皆以此事實為基礎。一個理論，若與這等的確的一種事實相背馳，就是自定為偽的。「唯物論」如何能解釋抽象的，無形狀的觀念的存在呢？美術的，道德的，以及宗教的觀念，是與物質絕對相反的。再者，「唯物論」如何能解釋記憶力呢？已往與現今相遇的中心點在何處呢？且是何物？

「實驗論」，照着孔德

一千七百九十八年至一千八百五十九年

所講解的，乃是一「不可知論」與「唯物論」的一

種連合。按着此理論，真實的科學只有算學與格物學，而哲學與心理學都被拒絕。此理論以「心靈」「物質」以及「神」為不實在的，或不可知的，所以自然摒棄了哲學與心理學。

「實驗論」採取「因果律」的實驗界說，

意即謂，事實只有先後的關係，並沒有因果的關係，

就禁止原因——或功率的

或目標的原因——的研究。按着孔德人類的知識經過三步，即神學的，哲學的和科學的三種知識。在第一個程度，人將宇宙解釋為一位神或許多神的工作；在第二個程度，為抽象的能力或原理的結果；在第三個程度，為物理力與物理律的結果。這末一個解釋自然是真實的方法。按着這種布置，則宗教與哲學，當多時滅亡了。其實，此三等的知識不是接續的，乃是並行的。孔德對於社會學著作的貢獻不小。常有人將社會律的承認與社會學的

設立歸與他。但是我們不必忘記希拉思想家對此題目的思辯。孔德不多承認他的「博愛」主義是從基督教借來的。怪說，孔德掃除了一切宗教之後，又自建了一個新宗教。但是接受其學說別的部分者，大概未曾接受此部分。此新宗教的神乃是人類的總數；其信經是科學的教條；其崇拜是人類的崇拜；其永生是死後遺留的影響；其牧師是「實驗論」的教授。

「不可知論」(Agnosticism) 對於宗教的問題自認為無知的，所以是中立的。此學說一方面摺棄「信神論」，而另一方面又摺棄「無神論」(Atheism)。但此種「無知」似乎不像絕對的。斯賓塞爾主張在現象之外，一定有一種「能力」為牠們的根源，但我們只能曉得此「能力」的存在罷了。這樣看來，有兩個要緊的事是可知的：(一)此種「能力」是果然有的，(二)牠的性質是不能解釋的。以後，如同「唯物論」一樣，各種屬性被加入此不可知的「能力」，足夠使牠為現今宇宙的本源，甚至於此所確說的「不可知論」並不是一種「不知」的統系，乃是一種非物質的，或半靈的「萬有神論」。此根本的事實是一種「能力」；其最接近的類似是我們自己的意志；是無限的，是永遠的，是無所不在的，是一種無

限的，永久的功權；萬物都是從牠出來的；牠是宇宙的原因，其對於宇宙的關係是與基督教的創造者的關係相似。「不可知論」的這種發展是不能免的，除非主張此理論者自認他們沒有宇宙的一個解釋，這也不過是「無能」的承認。

## 第二章 論上帝在聖經內的啓示。

公教會承認聖經爲基督教道理的根源和標準。這種信仰乃根據於「聖經爲上帝之啓示」的假定。對於這個問題，須證明三事如下：（一）聖經乃上帝的啓示；（二）聖經乃靈感的著作；（三）聖經乃教義的經典。

### 第一段 論聖經乃上帝的啓示。

這就是說，聖經是一種特別的，超越自然的啓示，與受造物和人類的歷史及人類的道德性所顯出的那種普通的，自然的啓示不同。後者比較前者是更先古，而更普通的。聖經並不屏除「自然啓示」，反假定其真實，而解釋更爲明白。

詩篇第。羅馬一章。二章十。行傳十  
十九篇。二十節。五節。四章十

七、十七章二十節。至三十一節。但「自然啓示」自身是不滿足的。看那些沒有領受「超越自然啓示」之國民的境况，就可證明若無一種特別的、外來的幫助，人就難免不誤會天然物所包含的啓示。況且罪惡的事實和其所產生的需要，都是在上帝原始的啓示以後興起的，於是那個原始的啓示未及籌備救贖的方法。所以第二個啓示的需要就根據罪惡的事實。因此，聖經不僅以「救贖」爲最重要的一個論點，乃更以之爲獨一的題目，自始至終專爲對付拯救罪人的方法。至於「自然宗教」和「啓示宗教」之間的區別，則須注意如下：（一）雖然有些真理可以列爲自然宗教之屬，也另有些真理可以列爲啓示宗教之屬，但僅有自然啓示，則連那些屬自然宗教的真理或者我們也不能完全的明白。（二）只因這兩種啓示的真理是同時曉諭我們的，我們就不能識別真確那一層真理屬乎那一種啓示。（三）若以自然界自身爲一種啓示，則自然和超越自然之間的區別就立刻落地。但這個區別，雖是僅由慣例而起，却還是有用處的。

聖經爲上帝之啓示的證據可分兩種：（甲）引入的證據，（乙）正式的證據。

（甲）引入的證據。

## (一) 比較宗教學所貢獻的證據

近來世界各宗教的研究大有進步，所以對於牠們的要義我們如今能各有見地。就是到將來研究更詳細的時候，亦難得改變我們對於這些宗教之要點的決斷。比較宗教學有三個結論如下：(一)無論那一族的人，雖其宗教或爲初等式的，但都是有宗教的，並且世上最大而有勢力的宗教系統，即從人的宗教本能所發生的，就是表明人的宗教性是何等有力的。(二)各宗教都含有真理，所以我們不可疑惑上帝的靈在各宗教內運行的功效。約翰一章九節。基督耶穌早先的辯護者（例如遮司廳）曾稱希臘的思想家爲「基督的時代以先的基督徒」。(三)基督教與一切別的宗教大有區別，並這個區別就是貢獻一個最有力的證據，贊成聖經爲上帝特別的啓示。例如對於上帝的「獨一」與「靈性」並「聖潔」，可以將聖經的教義和別宗教的教義比較如下：

(甲)印度宗教發達的步驟，我們不難一一追其蹤跡。在吠陀經典時代之初（The Vedic Age）僅有純粹的天然崇拜，但至此時代之終的耶波尼殺曇經典之內（Upanishad Treatises）僅有「萬有神論」。此等宗教至今尚存。根據吠陀經典的哲學，即印度盛行的哲學，



直接宣傳「萬有神論」，並且直到如今還是各階級的人祕訣的信仰。雖然如此，他們尋常實行的却是「羣神教」。或有時，崇奉「單一神教」意即謂，專拜一神者，于時，就改換別的神，但總不崇奉「神教」。佛教的宗旨原來是一個厭世主義，含有一種「無神的道德」，後乃變為拜偶像的宗教，其間羅雜著印度人的「化身成神」的觀念。

(乙)伊及古時的宗教就如「單一神教」，有人以為是正式的「一神教」，但累魯佛 (Renouf) 說：「伊及的正教派講論神為獨一，雖然其說法寬大，然總沒有達到真實的「一神教」，只可為「萬有神教」。

(丙)希臘有名的哲學家的大智力能夠達到「上帝為獨一無二」的觀念，但這或者是以上帝為一種獨一的本源或能力，而以尋常崇拜的諸神為這本源的表顯。這種哲學的觀念對於平常人每天的生活是毫無影響的。希臘哲學的結果乃是新柏拉多學派 (Neoplatonism) 的「萬有神論」。總而言之，印度、伊及、希臘的各宗教都沒有說明上帝的「獨一」、「靈性」，及「聖潔」。但上帝的這三種特性都在舊約聖經講明；所載的各卷對於這個論點極其相合，其中僅有淺深的分別而已。舊約聖經的教義為何與別宗教的教義這樣不

同呢？印度、伊及、希臘等國的人民，我們不可說他們沒有大智力，也不可說他們不是誠實的追求真理的。有人將猶太人的「神教」歸與閃族的宗教特性。但此層主張可反對如下：（一）腓尼基人、巴比倫人、亞拉伯人，都屬閃族，然都是崇拜偶像的；其實，沒有一國的人民專靠自己的能力達到了「神教」。（二）希伯來人屢次離棄了真神，去崇拜偶像。若沒有先知們極力的勸戒他們，則真宗教必無存留的餘地。足見崇奉「神教」不是希伯來人的特性。再如別的宗教都是愈趨愈下，變成拜偶像的宗教；唯有猶太教是常常進步的。以上區別的理由就是：各國當然蒙了上帝的啓示，但猶太人却蒙了上帝的一種特別的啓示。

## （二）基督教社會上的影響。

這並不是一種新理論，但近來魯·羅克特別的注重此點。他主張說基督教對於社會道德改革的貢獻就是今世的大奇事；於是我們不必多靠四福音書所記載的奇事。在現今的時代，我們能夠決定人類感動力的範圍。道德界一切明顯越過此範圍的事實，因其爲人的感化力所不能行的，就是奇事，正如福音書所記的奇事一樣。魯的這個辯證是最有理

由的社會果然受了基督教的大影響。對於清潔、真理、憐恤、公正、種種的道德，都有新的觀念發生。勒節（Locke）大歷史家說：「福音書所載三年懇懃的工作，已將人類革新。其成效實過於一切哲學家的議論，及一切道德家的勸勉。」但這個辯論可批評如下：（一）人須有歷史的知識，才能覺得這辯論的理由。（二）要將「自然」與「超越自然」的界線畫分清楚，在道德界比在形體界更難。（三）基督教以外，也有社會革新的幾種別的動力。這些動力之中，有的固然歸功於基督教；但有的與基督教並無關涉。（四）反對基督教者必要指出基督教失策的事來。教會在歷史上，有過許多暴虐的事，多次妨礙社會的進行。以上四件，雖不能將魯氏的辯論駁倒，却能減少其效力。究竟這個辯論對於堅固信徒的信仰是有價值的，但不甚能使不信者轉而信仰。

### （三）基督的品格。

人都承認基督是歷史上的至人。因為自來人都只有道德的一部分，或未免太過的弊病，唯基督具有各種的道德，且在他身上調和成爲一致。世人越有道德，就越有罪惡的覺悟，唯基督則毫沒有罪惡的覺悟。

四福音書的著作者，雖沒有將基督的品格故意的形容出來，不過記錄他的言行而已，但當我們讀他的言行錄時，他完全無雙的品格就自然印入我們的腦海了。況且記載基督的事蹟的有四個人，並各有各的見地。因此，他們的記載稍有不同的處所。雖然如此，我們從每個記載之中，還能得着同樣的印象。可知四福音描寫基督的品格，是絕無歧異的。我們萬分不可以爲此種品格是他們自己所能捏造得出的。如若此種品格是捏造出來的，則幾個低微的猶太人竟行了世界上的大戲劇家，及最著名的大小說家，所未行的一樁事了。那就是，僞造一個人物，偏叫世上的人奉以爲真了。況且纂著書籍的人，大都是從他們自己的時代採取材料。試問在基督的時代，作福音書的人，在猶太國的什麼地方可以採得材料去捏造這樣一位基督的品格呢？當知福音書的基督並不是虛假的。作福音書的人不過是記錄他們親自所見所聞的事罷了。因此，他們所描寫的基督的品格當然是一律的。這樣，若我們能信基督是歷史上一個實際的至人，則我們就不能不信上帝有特別的啓示了。

#### (四) 基督的教旨與哲學教旨的比較。

(一)哲學是思辯的；哲學家的目的是要達到各種道德的完全的界說，但總沒有達到。基督則是描畫一種實體的道德。哲學家那種抽象的道德，縱或有的與基督的實體道德相等，然總不能超過。(二)哲學的目標是要組織一個完美的社會，用以革新個人；基督的目標則要革新個人，用以達到一個完美的社會的組成。(三)哲學的社會主義是偏於一面，且有專制的性質的。凡下等失喪的人絕不顧念，僅注意於上等有文化的人。基督則顧念各等的人；縱有特別的恩待，也是對於別人所輕視的人。(四)哲學所注重的是雄偉的道德，如自治，公正，明豫，勇敢等。基督則首重溫柔的道德；於是遷移了道德的中心。可惜，教會沒有將他的主義完全實行出來。「假如這三千年內，溫柔的道德在人的思想中佔了雄偉的道德所佔的位置，則他們必定多得了千倍的幸福。」(五)哲學藉着習慣而實行；習慣乃是保存的，使人堅固為善或堅固為惡，而沒有發起的能力。基督藉着信仰而實行；信仰乃是有創造能力的。

以上數件指明基督的教旨與哲學的教旨不獨有等級的分別，也有種類的分別。基督教旨的結果就是發生一種新樣式的道德。基督的這個教旨並不是出於他的一種宗教的

天資；因爲天資不能另造新樣式，只能將已經所有的樣式達到極點而已。

(五) 個人的經驗。

這原來不是一種引入的證據，乃是一種成全的證據。在此處提及的緣故，就是爲了近來幾十年，辯護基督教者格外的注重這個證據。有的神學家以個人的經驗爲獨一無二的證據。他們主張說：要確知上帝的存在及屬性，只有從耶穌所受的感動可作足夠的證據；一切別的證據都沒有實在的價值。凡根據歷史或哲學的證據盡是不可靠的，且是不須要的。人的經驗僅能有的證實，就是別人所經過的相似的經驗。但此種主張可批評如下：

(一) 我們覺得受了基督的感化，但那感化我們的基督就是四福音書所描畫的基督；我們何能以這四本福音書的真假爲不關重要的呢？堆勒 (Dr. Dale) 曾主張說：一個人只要信靠基督爲救主，並覺得在基督裏面得了永生的幸福，雖不確知福音書爲真實的，還能保存他的信仰。但這話不很的確，因爲一個有理想的人，若經過這件事，他必發生疑惑，以爲此番經驗是虛假的。

(二) 個人的經驗僅爲那些不研究歷史與哲學的多數人的滿足的證據；但知識高尚的人，若不滿足他的理性，則不能使他相信。基督教古時的辯護者不

專靠個人的經驗，又時常以歷史與理性為根據。並且從古至今基督教的辯護者每以哲學當作宗教的一個明證。雖不能直接引人信仰基督，但哲學還有一部分的功用。近來的思潮是注重歷史上的批評，所以歷史上一切所有的憑據證明聖經是可靠的，則我們更不當屏棄牠。(二)我們既主張基督教能滿足的供給全性的需要，則萬不能以為這個宗教反抗歷史和哲學。所以我們的信仰應當根據聖經與歷史及哲學。沒有憑據的，或不合理性的道理，基督徒不可相信。

一個人確知他得了救，這當然是聖經為上帝的啓示的一個最有力的證據。這也是以下的章節所論及的證據。約翰九章羅馬八章提摩太後一二十五節十六節 章十二節，且是大多數基督徒僅有的證據。這

乃是所說「聖靈在人心中證明聖經是真實的」。聖經自身是聖經最好的證據，意即謂，聖經感動人的能力證明其為上帝的書。基督徒的經驗在萬世萬代各處各地，都是相同的，我們不可以為虛假而置之。從基督的時代直到如今，無數的基督徒有得救的經驗。這就是歷史上一個重要的事實；我們不可以之為幻想或錯誤的產品。然這個事實亦需要解釋，正如別的事實一樣。

## (乙)正式的證據。

### (一) 神蹟

在新約內，「奇事」*miracles* 又稱爲「異能」*supernatural* 與「神蹟」*miraculous* 行傳二章。希伯來二。二十一節。章四節。

「異能」乃指明這事實的發源，「奇事」乃指明其感觸，「神蹟」則指明其內意。約翰福音書專用「神蹟」。「神蹟」可以界說如下：「至上的能力干涉天然例」。這個界說承認以下三事：(一)天然例的統系，(二)神蹟的例外性質，(三)神蹟所指明的神能。但要得一個完全的界說，那是不可能的，因爲我們不明白神蹟的方法。

反對神蹟的主義有兩種

### (一) 神蹟不能行

對於上帝與天然例的關係——除了一切「無神」主義以外——有兩個解釋與神蹟的可能是不相合的。(甲)「自然神教」十八世紀以爲上帝與宇宙是隔離的。宇宙乃是上帝所創造，所發動的機械。因其功用已經組織完備，所以難料上帝復行干涉天然例而要改變其動作。(乙)「萬有神教」主張神盡寓乎宇宙萬物之內。照此理論，則天然的進行都是宇宙內靈



的表現，並沒有一個有位格的神，按着自己的意旨行動。斯賓諾莎界說「神蹟」爲一種與天然普通律不相合的事，而天然包括萬有，且是萬物萬力的總數，因此神蹟自然是不能有的。

以上二種理論都不滿足，因其不能將經驗一切的現象解釋明白。例如，我們人從本身的知覺，就確知靈性是超越物質的。（一）我們都有知覺力，即物質所沒有的。（二）雖然我們的身體變換，我們還覺得我們自己沒有變換。（三）我們人能夠決定意志，物質則反受外物的決定。雖然如此，我們從本身的經驗又確知靈性是依靠物質的。我們一切的工作都是靠着我們的肢體成功的。照樣，在一方面上帝乃是超越宇宙之外的，在另一方面他又是在內宇宙之間的。若我們能有理由將位格加於宇宙的創造者之身，則神蹟乃是他運用天然力的結果。

現今的科學家對於神蹟的可能，反對者比昔時較少。天然律當然是不更易的，但近來的思潮承認宇宙必含有許多的奧妙。於是他們不敢斷定神蹟是否可能的。大科學家斯脫克斯（Sir G. Stokes）說：「如我們認承上帝的存在，則我們必相信神蹟的可能。天然律

既是順着上帝的旨意的，則命定此律的上帝也能夠命定其暫停。若我們因此暫停覺得困難，則不必以為有天然律的暫停；所稱為神蹟或不是因天然律的暫停而發生的，乃是因一種不常動作的能力——或因我們不覺得的、一種常動作的能力——而發生的一

(二)神蹟不可信。

這盡是一種證據的問題。有兩種假定於神蹟的可信是相反的。(甲)從天然律的不變更而發生的假定。因此須要相當的證據才能相信神蹟的確實。但我們主張基督的神蹟確然有此等的證據。(乙)從歷史發生的假定。我們承認有一類記載神蹟的書籍沒有歷史的價值。然若因這些書所記載的事為虛假的，或不是神蹟，而偏以真正的神蹟亦為虛假的，這種的辯論是毫無理由的。若歷史的批評能證實某書為可靠的，則我們不應當因其記載神蹟就以為不可信。由此看來，記載神蹟的書須有優美的證據方能令人相信。

以上兩個假定都是反對神蹟的可信，但還有一個假定却贊成其可信。假若上帝為要救人，就果然降臨於自然界，則此事須有最穩固的證據。神蹟若是可能的，對於大多數的人就是那種穩固的證據。尼哥底母可作許多人的代表。

約翰三章二節

此等證據也是現今許多人

信仰的根基。我們不得不承認福音書的奇事有這種作證據的意思在內。馬太十一章五節。約翰

三十一。十章廿五至六節。三十六節。基督斥責人求神蹟的心。約翰四章四十八節。十九章二。並不將靠神蹟為信仰的憑

據一概斷為非理。我們應當詢問以下數事：(一)某神蹟的本意和目的是甚麼？福音書的神蹟不但彰顯基督的權能，且彰顯他的恩憐。基督的神蹟乃是在動作上表明他所宣傳的道理，好像是實行出來的比喻。神蹟的教訓正是如同路加福音十五章各比喻的教訓一樣。凡基督以口傳表明上帝對待人的心思都是以這些大權力的作為證明出來。假若取消福音書的神蹟，只留下口傳的教訓，則沒有動作以為解釋。萬不可說福音書的神蹟不適當於上帝。對於其本意和目的，福音書的神蹟較勝於不人經的福音書和教會的歷史所記載的神蹟高過萬倍。

須注意神蹟的要素如何通徹四福音書。這些書就是描畫耶穌神蹟也是此描畫的一部分。若取消神蹟，則必損害全副畫圖。馬可福音格外有此性質。此書過於別的福音書最注重基督的人性。雖然如此，若將馬可福音五章到十一章的神蹟盡行取消，則下留無幾。在這一段書內，神蹟不是鑲圖畫的架子，乃是架中的圖畫。況且基督口傳的許多道理是與

他的神蹟相連的。若取消神蹟，就不能存留因着神蹟而傳的道理。這樣，全福音書似皆不可靠了。萬不能棄却醫病的神蹟，單信基督降生爲人與復活的神蹟。如信基督降生的事實，則其餘的神蹟是容易信的。(一)神蹟的證據善否？對於這個問題，我們必須查考記載神蹟的證書，其時代，其著作的性質，及其歷史上的價值如此批評，則不入經的福音書與教會的歷史所記載的神蹟多當取消，而四福音書之神蹟的證據則更爲確實。(甲)以保羅的書信及使徒行傳爲憑，可知使徒時代的人都信使徒們親自能行神蹟，哥林多後書十二章一二節與此事大有關係。反對保羅的猶太人曾到哥林多去，爲的要敗壞他的名聲。若保羅果然沒有行過神蹟，他就不敢如此請哥林多的信徒作見證。又參看羅馬十五章五節。再者，保羅行神蹟是奉基督的名；若基督沒有行神蹟的權能，保羅就不得說他自己有那個權能。保羅絕未提及基督的神蹟，但這是因爲他的書信都寫在福音書之先。他所認識的就是復活的基督，即在大馬色向他顯現的基督。他所宣傳的基督明顯是有神性的。若保羅不知道基督在世上有超越自然的作爲，則我們必甚希奇。假若基督的言行傳不以超越人類的特性屬於基督，我們就不得信獨保羅與他通信的人將此種特性

歸於基督。(乙)以福音書爲憑。(一)主受試探的記錄證明主於傳道以前曾曉得他有行神蹟的權能。此記錄必有真實的根據；因其爲人所不能捏造的。基督所受的試探是關乎他應該如何用他所固有的神能。查考四福音書所記載的神蹟，就可知他行神蹟的動機並不是要護衛自己，或榮耀自己，也不是要誇示自己。因此，有一件事甚確，即基督深信他有行神蹟的權能，而起首的教會亦相信他果然行了神蹟。(二)批評家大概承認前三福音書寫於主後一百年之間，並且都根據於使徒斯陶斯(Sturges)以神蹟的記錄爲後人所作的稗史，然而又說，如有能證明福音書乃是親眼見過這些事的人所寫的，或是差不多同時的人所寫的，這就可完全證明福音書是可靠的著作。(三)基督每回醫好一個人，必囑咐他不對人說；並有時他不願意行神蹟，且責備那些求神蹟的人。這全副畫圖的細件都是相合的，但不是人所能捏造的。而况福音書並沒有將一個神蹟歸於施洗的約翰。有人以爲那時代的人總是將各偉人當作行神蹟的人，但福音書不曾將神蹟歸於施洗的約翰。此事就可以駁倒那個批評了。基督在拿撒勒不能行甚麼異能，暗示他在別處確然行過異能。

馬可六章五節

馬太十三章五十八節

(丙)基督教的根本神蹟乃是基督的復活。一切別的

神蹟與基督教的全系統都是根據這個事實。將全理論專根據於一件事，有時就不是辯論的好方法。然對於此問題我們却不得不如此。新約自身到處注重基督的復活，以爲是基督教最重要的證據與教義的基礎。例如彼得行傳三章十五節。彼得前一保羅 行傳十七章卅一二十五節。廿六章哥前十五章四節。約翰啓示錄一 章十八節。有人以爲基督在大馬色向保羅顯現的事不是真實的，但保羅自己以爲是客觀的事實，並不以之與哥林多後書所記載的異像相同。保羅以爲基督向他顯現與向別的使徒顯現是同等的。事實哥前十五章八節。九章一節。可知起首時教會的信仰全然是立在基督的復活之上爲基礎。若基督的復活不是一種客觀的事實，則使徒們及別的早先傳基督復活的人或者是欺哄人的，或者是自己被欺哄的。昔時反對基督復活的人曾主張說使徒們是特意欺哄別人的，或者基督在十字架上沒有死，僅只發了昏以後在涼氣的墳墓裏復甦而爬出來了；他的門徒們就看護了他，復還健康，或者他果然死了，但他的門徒們或別人將他的屍首從墳墓裏奪去了。但這兩個設想可反對於下：（一）他的門徒們似乎是誠實人；假若他們所傳的道理的中心是特意欺詐的，未必他們能夠發出如此誠實的態度。（二）試問他們都一致的

像守此等欺詐有何意思呢？他們傳復活的道理，僅遭遇了逼迫與賠命，於他們是毫無益處的。(三) 我們難信此等欺詐不至披露。因這三個理由，現今的批評家都不贊成以上的設想。

近世普通的批評主張門徒們不是欺詐人的，乃是自己受了欺詐的。因以下六個事實，近來的批評家都承認起首的教會相信基督的復活：(一) 主日，(二) 復活節，(三) 使徒們的心忽然改變，例如彼得，(四) 保羅受感，(五) 新約書，(六) 教會。但其怎麼有此信仰將何以解釋呢？

(一) 有人以為是出於神話，但這是不可能的，因為神話都是漸漸生長的，其原始的事實必須先被人忘記；但保羅傳十字架的道理，乃在主後三十年。

(二) 有人以為使徒們所見的乃是異像，照此理論，他們在異像中見了基督的魂。這異像就是各人所懷的希望與幻想的結果。他們錯認了鬼魂為基督的本體。此理論可反對如下：(甲) 使徒們並不是心弱的人，而不能辨別異像與實體。行傳九章九節至十七章一節至四節 (乙)

他們如何能勸服數千人相信呢？(丙) 此理論有心理學最大的困難如下：凡見異像的人

必先有決斷的信仰和盼望，但使徒們聽說有人看見了基督，都不肯信。路加福音四章  
說門徒們都喪膽失了望。雖然基督預先告訴他們說他必要復活，但他這話未曾進入他  
們的心。舊約大概以死亡爲永久的。詩篇八十。傳道書九。八篇十節。章十節。況且若照此說，則此種幻想的病  
必定是許多人同時共患的，且患而復患，後來却忽然脫去了，這豈不很使人難信麼？若這  
理論是真實的，則基督教會與其所產生的效力全立在莫大的迷想之上。

(二)精神論。此理論以爲門徒們並非迷想，他們所看見的是真實的，但不過是一種精神的發現而已。基督用了超越自然的方法，感悟門徒們的心——即俗稱爲「從天上打電報」——如此把自己彰顯出來，叫他們確知他尚存活，藉此就成立永生穩固的希望。此理論可批評如下：(甲)這乃是將使徒們的信仰根據於神經病。此理論主張基督從天上打了電報，叫門徒們知道凡事都好。試問，各電報有何言語呢？不僅是說基督的靈魂與上帝同在，並看顧其門徒，又說主的身體從墳墓裏出來了。若基督沒有復活，何須打此電報，令人信他果然復活了呢？(乙)此理論難免「超越自然」的主張，因其所說的「電報」也是一種神蹟。如是，這個理論正如辯護基督復活的理論一樣，必爲否認「超越自然主義」的人所反



對。

(四)基督果然復活了，且向門徒們顯現；這就是門徒的信仰的根基。耶穌的墳墓是空的；這個事實可勝過一切別的理论。假如主的身體沒有從墳墓裏出來，難保撒都該人不聲彰此種訛詐的事，以塞住使徒們的口。此復活的事實就是起首時教會信仰的獨一的原因。保而 (F. C. Bauer) 以爲我們僅只需要復活的信仰，不必需要復活的事實，才能解明教會的存在；但試問，這種信仰是從那裏來的呢？多德斯 (Marcus Dods) 說「我信基督復活的證據必是比任何別的历史上的事實的證據更爲有力的」。

## (二) 預言

昔時的思想大概以爲舊約先知的特點就是他們所發表的預言；但現今曾經更詳細的研究，才曉得雖則他們的教訓包含一種預言的要素，輔助其道德的目的，然而先知們根本的工作究竟是奉上帝的命令勸導其同時代的人民。但當我們以先知的話作爲啓示的證據時，我們所注重的就是這個「預言」的要素。預言證明說預言的人有從上帝而來的一種特別知識，正如奇事證明行奇事的人有從上帝而來的一種特別能力一樣。先知

的資格自然包括一種天然的知性和靈性的特長；上帝因此就使他領受特別的感動，且有的先知如何西阿等所得的啓示是從他們自己的經驗而來的。但我們並不可將先知的一切預言都當作是聰明的預料。聖經曾記載幾個預言的故事，決非人所能算計或預料的。此種預言就證明先知們的心意中實有上帝的照耀。例如以賽亞預言以色列國和亞蘭國必速遭滅亡，並言此二國不能謀害猶大。以賽亞書七章。耶利米預言百姓從被擄再回也是如此。以下數件須注意：

(甲)先知的預言是屬於詩體的，其意思是想像的，又常是理想的。以賽亞十三章 西番雅二章二十一節 章十四節

以賽亞三十四章十三節等等 以上章節表明「完全滅亡」的觀念；其細述不是預言，僅是那種觀念的表

示。又參看以賽亞十三章十六節；這節的細述沒有應驗，因為古列王並未交戰而進入巴

比倫，但其預言的大關節應驗了。有時我們很難決定先知的話是否係這種理想的語詞，

或是一種恐嚇的話頭。阿摩司七章 耶利米廿二章 章十七節 十八節及以下 (乙)有些預言是附着有條件的恐嚇或

應許。此種預言應驗與否是在乎受預言者的行為如何。耶利米廿六章 約拿三章 耶利米廿六章 章十節 十八章 十七節

(丙)先知所說攻擊異邦的預言，雖常有威嚇的話攻擊他們的京城或土地，其實不是指

着道京城或土地說的，乃是指着那些國家自身說的。例如當巴比倫被波斯王服征之時，雖巴比倫城沒有損壞，然而先知關乎巴比倫國的預言還是應驗了。這些預言所有物質方面的細述固有許多未曾證實，但其精神方面的大意都應驗了。以賽亞十。彌加一章。七章一節。至三章。（丁）先知或以爲其所預言的事不久即要發現；其實，發現的時期是隔他很久遠的。例如彌迦預言耶路撒冷不久必被毀滅，當時却沒有應驗；但因為彌迦所責備的各事沒有盡行除去，耶路撒冷的毀滅終久還是臨到了。（戊）先知只能用他那時代的語言，來表白他的觀念。他預言的方式是照他那個時代的情形而決定的。例如先知描寫在以後榮耀的日子，必有新天新地，並且天下的人都要在耶和華面前崇拜；但他還是以耶路撒冷爲那個時候崇拜的地點。以賽亞六十六章廿節及以下。（己）有些預言有兩種應驗，即其開始的應驗和其完全的應驗。其高尚觀念的實現原來是與某人在先知那時代有關連的，並且這觀念在那人身上果然得了一種真實的應驗。但此證實沒有完全先知的啓示所包含的觀念。所以先知觀念的實現還須等待。

彌賽亞的預言是特別緊要的。（一）先知們主張，他們所有的舊約必爲一個更屬靈性的

新約所替代。耶利米卅一章。以西結十一。卅一節及以下。章十九節。（一）先知們說，異邦人也要於這個新約有分；又說，以色列人的宗教要變成全世界人類的宗教。以賽亞十。約珥二章。詩篇八十七篇。三節及以下。（二）先知們說，這個新約必爲大衛後裔中一位王者所設立，他的權柄必充滿全地，他的國度必直到永久。以賽亞十一。耶利米卅一。詩篇一百一十。三章五節。十篇一節。（三）先知們常描寫彌賽亞治理的溫和及仁德，又描寫世界在他的時代所要享受的太平。以賽亞四。卅五章五。二章三節。卅五章五。卅五章五。卅五章五。卅五章五。（四）先知們講說彌賽亞時代的幸福是美備無雙的。申命記卅。撒迦利亞十。耶利米卅一。卅一節。卅一節。卅一節。卅一節。（五）第二個以賽亞講解耶和華的僕人必經過逼迫與厭棄和死亡之後，方得着他的榮耀。以賽亞五十三。卅一節。（六）以上的預言在表面上似乎是相反的，却都在耶穌基督的身上成全了。舊約的先知固然沒有完全的預知基督的人格和工作；但他們的預言如此真確的引起了上帝極高尙的顯示，確是歷史上一種最奇異的事實。對於舊約上的預言，現今的思想比往昔的思想，少注重單獨的預言，多注重舊約全體預言的性質。新舊兩約雖其時期相隔幾世紀之久，却仍有一體的精神。舊約爲新約的預表，按照這個見解，則預言的證據更有充足的理由；例如彌賽亞的預言，從女人的後裔，亞伯拉罕的後裔，摩西的先知，巴蘭的星，詩篇的受膏王，

以及耶和華的「苦僕」和撒迦利亞的「祭司王」等，此類預言爲遞級的系統。前時的思想以爲「應驗」和「預言」的關係是一種機械的整齊。但近來的思想，雖然不輕忽舊約所論及個人和國家特別的預言，還是以爲「應驗」和「預言」的關係大概是如樹上的果子與其種子的關係一樣。

預言的要點是因其證明世人的歷史是上帝所管理的；上帝對於以色列的特別管理與上帝平常管理的相關，正如物質的奇事與上帝的自然律相關一樣。在以色列族的歷史內，有一種超乎自然界的發育，而其他各國的歷史內僅有一種自然的發育罷了。先知教訓人知道上帝不僅管理以色列國，也管理異國。雖然如此，在以色列國實有一種特別的工作；此種工作是因一特別的目的而有的，而此目的以耶穌基督爲極高的終點。

## 第二段 論靈感。

### (甲) 靈感的教義。

「啓示」和「靈感」最合宜的區別，就是以前者代表上帝對於已揀選的人的曉諭，而以後者則代表上帝一種特別的感動，担保「啓示」的準確的紀錄。就是沒有靈感，我們止少有

好理由，以聖經爲原來啓示的大致無錯誤的紀錄，和平常歷史的紀錄無異。有些人以爲這樣相信就夠了。他們問說：「若聖經有比無論甚麼別的古時的著作更有能力的證據，證明其可靠，則爲甚麼要假定一種超越自然的感動，幫助其作書人呢？但試問，這些人的見解是否聖經的事實之圓滿的解釋？我們接受靈感教義的理由，就是這個教義對於聖經現象的解釋是需要的。假若聖經含有上帝的啓示，且其所說的是極可靠的，則聖經論其自身說甚麼呢？無靈感的啓示當然是可能有的。上帝能有意志曉諭人，而將所啓示的真理的宣布完全托付於人。然而倘若我們有理由可以相信將啓示真理紀在書上的人，得了上帝特別的幫助，則真理無錯誤的遺傳有更可靠的保證。

靈感教義的要意就是聖經的體格，正如其內容一樣，是神聖的。頗普博士的界說如下：「靈感」和「啓示」不同，指明聖靈對於聖經的創造和組織一種特別的動作。又說：「聖經公正的比較和解釋，表明「靈感」爲聖靈在他特意揀選的聖潔人心中的那種特別的感動，使他們得有資格，論及上帝救贖的意志，將上帝的真理一個無錯誤的紀載，傳於後世。」啓示的工作在聖經中，大概是與基督相連的。約翰一章十七節。加拉太一章十二節。馬太十一章二十七節。希伯來

節。「靈感」的工作則是與聖靈相連的。

彼得後一章  
二十一節

七八

須注意聖經始終的道德和宗教的目的。此目的在創世記首章發現，因那章所對付的，不多是創造的萬物，乃是創造的主自己。而且聖經內一切的歷史著作都同有這種特別的目的。牠們以一種道德的標準，去判斷人和事實。若以以色列國的歷史書與別國的歷史書相比較，則是最不完全的。其所記載的不是一個國民的歷史，乃是一個宗教的歷史。一若視之爲以色列人的一部歷史，那麼，牠的零碎的性質就要使我們失望，因其絕少貢獻，或全不貢獻國民許多最啓迪的特色。若以牠爲一部文學書，則此本文學書比不上希臘或羅馬的文學書了。但以牠爲上帝訓練他所揀選爲要接受他一種特別啓示的國民的一部記載，那末，牠的特性就可以解釋了。若以爲舊約聖經是向以色列人，而且藉着以色列人所賜給的啓示的一部記載，則牠自身固然是不完全的。但牠總是朝前望着，希冀上帝後來所要賜給的那一種更充足的啓示，總是羨慕一個實在的應驗。對於這箇特點，牠的許多聲音就組成了一種真確的調和。約伯記的題目是一箇深奧的道德問題。就是舊約聖經的「智慧著作」，例如箴言書也滿有宗教的精神和目的。這以上的特質，已就

暗示聖經全書爲靈感的著作。

(甲) 論舊約聖經。

舊約聖經的靈感很容易證明。因爲基督和他的使徒們都以舊約聖經爲一種有神權的指歸。對此問題，他們贊同猶太人當時的信仰。那箇信仰的性質，有約色弗 (Josephus) 與法麓 (Philo) 二著作家的述說，可以證明。約色弗代表怕勒斯聽的猶太教，而法麓則代表亞利山太城的猶太教。他們二人都以先知們爲上帝的「傳話者」，摩西則爲最大的先知。他們又以爲神的感動遮蔽人類的動作，甚至先知幾乎是一種被動的機械。約色弗與法麓都用「聖經」等名稱，須注意基督和他的使徒們對於這箇問題，正如對於「安息日律」一樣，贊同猶太人之信仰的實體，而不提及極端的主張。

「聖經」這名稱在於猶太人，有其在於我們同樣的意義。論及舊約「聖經」這名稱和同樣的名稱，在新約聖經內，用得很多。約翰五章三章三節。路加四章馬太二十二章羅馬一。提摩太後三三十九節。十五節。二十一節。章二十九節。章二節。章十五節。等舊約聖經同一的話，在新約聖經中，被援引爲神的馬太十五章三節等又爲人的馬可七章又看十二章

對看行傳二十。約翰十二章。希伯來十。三章。行傳二章。八章二十五節。四十一節。章十五節。七節。十六節。「主藉先知所說的話」(Sino Kugou Dia



tau Illophron) 馬太一章。又看行傳二。上帝被稱為說話者，馬太十五。行傳三章。七章二節三。三章第四節。二十五節。節六節七節。三章四節。哥後六章十。希伯來一章。十三。三章。五章五。六章十三。七章二。八章。十章五節。二十七節。六至十八節。五至八節。節。七節。節等。節十四節。十一節。八節。三十節。二十一。雅各二章。新約聖經恰合引入舊約聖經的話，且注重其字面上的意義。加拉太三章六節。十一節。約翰十章三十。馬太二十二章三十二。四至三十六節。節四十三至四十五節。須注意「聖經寫着說」，這種語法。馬太四章四。羅馬一章。加拉太三章十三節。

(乙) 論新約聖經

新約聖經的靈感的證明，根據兩件事實如下：(一)使徒們在他們的職務上已有特別幫助的應許。(二)新約各卷都是使徒們自己或與他們有直接關係的人的著作。這兩件事實皆不難證明。

(一)在馬太福音十章十九二十等節，基督應許將聖靈的幫助，當使徒們對眾人辯護他們的信仰時，賜給他們。若僅有這等章節，則所應許的幫助不過是眾信徒在相似的境況中，所能有的罷了。但約翰福音有數處，不僅含有這種意義。十四章十六。十五章廿。十六章七廿二廿六節。六廿七節。七節十五至二十。聖靈要使他們記憶過去的事，又要加給他們一切所需要的知識。基督吩咐他們

在耶路撒冷等候從天上來的權柄。這權柄他們在五旬節果然領受了。他們所經過的變遷是很希奇的。這所賜給的能力與他們的「使徒工作」的每部分都有關係，而且那工作最重要的部分，就是爲後時代的人，將基督教的來歷和教義記在書上。

(二)新約聖經各卷都寫着有使徒們或使徒們的幫助者的名稱。其果否爲這些人的著作，容在本章第三段證明。我們暫且假定，對此問題，基督教會的遺傳是可靠的。

使徒們爲他們自己所要求的權勢是極高尙的。例如，他若不覺得是奉上帝的名傳道，保羅就不敢用他在加拉太書一章八節及十二節所用的話。假若他在以弗所書二章二十節所提及的「先知」就是舊約的先知們對看彼得後書二章二節，則使徒們與他們已就列爲平等了。

須注意彼得後書二章十五十六節暗示保羅的書信有「聖經」同等的價值。

有些人根據新約聖經援引舊約聖經的方法，就反對聖經靈感的教義。他們主張說，這些引用句是極其自由的，甚至證明新約書的著作人不將神權歸於舊約書。但李博士(Dr. Lee)已證明舊約聖經的引用句，在新約聖經中，不是照他們所說的那麼不準確。新約書援引舊約書的話，是照以下的四條律例：(一)若希臘的譯文與希伯來文相同，則按照字

面援引之；(二)若希臘的譯文是錯的，則將希伯來的原文譯出來；(三)有幾次，新約書所引用的話與希臘的譯文或希伯來的原文都不相合；(四)有時論及同一的一段書，新約的某一個著作者援引其希臘的譯文，而另一個著作者則援引其希伯來的原文。另有幾次的援引句，不是按照以上的律例，須要特別的研究。

### 特別的題目

提摩太後書三章十六節。這節書可有兩種說法；在這兩種說法之間，沒有文法的理由去解決。一箇說法是「上帝所默示的聖經，都是有益的，等等」。另一箇說法是「聖經都是上帝所默示的，都是有益的，等等」。隨採用那箇說法，其中的意義，沒甚重要的改動。第一箇說法主張聖經的默示自然是真的，又在那箇假定上，向前確說其功用；第二箇說法確說聖經都係默示，又述其道德的功效。寫此書的人不是想要在被默示的聖經與沒有被默示的聖經之間，形容一箇分別，或是要暗示前節的「聖經」歸入第二類。主張第一說法的緊要理由，即輸入舊約默示的直接確說似乎與其前後文不相連屬，因為那不是這段書的問題。寫此書的人完全有一種實際的目的，他多引述舊約聖經，他又添說這些

書「於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的，叫屬上帝的人得以完全，預備行各樣的善事」。此段的教義，可以簡括如下：（一）有一箇聖經的集本，就是提摩太從小時所知道的「即舊約聖經」；（二）這些書的內容，因信靠基督耶穌，有得救的智慧；這些書都指說耶穌，且都在他身上應驗了；（三）在這所集合的聖經內的各卷，都是「上帝所默示的」；「凡聖經」三箇字，可以包有一箇像路加的福音書提摩太前章十八節，或保羅自己的書信彼得後三章十五節。（四）聖經因為有此種性質，對於供給精神生活的需要，是極合式的。

作此書的人沒有敘述舊約聖經「靈感」的性質或等級，例如，他沒有說「靈感」担保聖經對於平常的歷史和科學的問題是無錯誤的；但是他暗示沒有甚麼干涉聖經以上所題的功用的錯誤，並且使聖經有如此豐富的益處的一種「靈感」必是一種高尚的「靈感」。哥林多前書二章十二節到十六節。在這段書內，保羅確說上帝的靈指教他的使者，叫他們用聖靈所賜給的言語，傳述他的恩惠；這種言語，僅有屬靈的人才能明白。第一十三節可譯為「其實，我們講說的這些事——即上帝賜給我們的這些事——不是用人的智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語。」保羅就是說，對於他所受的啓示，不僅他的思

想，就是他的言語，也是被聖靈指教的；他爲自己要求一種「字句的靈感」。一個誠實人，他心裏的思想和他口中的言語，必定是一致的；凡決定思想的事，必定影響於言語之上。在哥林多教會有人批評保羅，說他的言語不完全。後書十章十節，又說他的思想不圓滿。以上就是保羅的答覆。第十三節下一句「將屬靈的事比較屬靈的事」，可以解釋如下：「將同類的言語，與同類的思想相連合」。這乃是確說使徒的言語和思想的符合。第十四節的「看透」二字原文的意義，就是「訊問」或「查問」。此動詞所產出的名詞是雅典的一箇法庭的名詞，用以表示訟事起首的檢查。於是在本節，保羅以爲福音好像在屬血氣的人面前受審。這等的人，如同雅典的哲學家一樣，只聽一次，但是他們沒有器官去試驗福音。非屬靈的人自然不能判斷；他們正如耳聾的人批評音樂一樣！

第十五節的陳述是理想的，是對於完全屬靈的人說的。若是基督徒是屬肉體的。三章一節，他靈性的審查能力就損壞了。

在第十六節，保羅說他有基督的心，看以賽亞四十五章十三節。這箇高尚的要求暗示基督的心就是感動那些受啓示的人。

## 二 靈感的理論

聖經顯明其作者曾受一種「靈感」，但聖經自身對於「靈感」的性質，却未曾供給一個全備的理論。並且教會的無論何公共會議，對於「靈感」都未曾編制甚麼界說；但公教會從起首，即已承認了「靈感」的事實。教會中的各教派總是以聖經具有真理標準的神權，而此神權自然是根據一種「靈感」。對於「靈感」的性質，古時的教會傾向一個「字句靈感」的意見。早先的教父們從遮司聽 (Justin Martyr) 起，對此問題都接受了猶太人的理論；他們主張聖經的作者好似音樂家手中的七絃琴。這樣一個嚴緊的見解，在瑞士國的更正教會 (Swiss Reformed Church) 的幾條信經內，也復發生了，甚至比較教父們的見解更屬極端的。

(一) 近代最極端的見解，就是「字句的靈感」或「口授」的理論 (Verbal Inspiration)。這乃是主張聖經中的字句皆為「靈感」所規定。然而聖經中，或有數處果然是這樣，但我們不能以為聖經的全部都是如此。可注意以下的數件：(一) 按照這種理論，不能解釋聖經中各卷題目和文體的異別。聖經的字句既皆為「靈感」所規定，則著書人自己的範圍不應

在有的書上大些，在有的書上小些。(二)聖經中歷代的作品顯然有揀選、編纂和校訂的痕跡。就是聖經屬乎默示的部分，也顯有同樣的痕跡。(三)此種理論與聖經中同一事件述說各異，及同一言論記錄不同的各點，不能調和。(四)聖經中不同的文體顯出著書人不同的性格。聖靈採取著書人那樣不同的特性，這是很難信的。(五)按着此理論，由「靈感」而成的就是聖經的原文；但有好些章句却明明白白的錯謬不少，且我們只能猜想作者所寫的原文。(六)新約記述舊約的方法證明寫新約的人，雖然承認舊約的神權，但沒有以爲一字一句都是從「靈感」而定的。有時，引用之句是直接由希伯來原文引出的。馬太二章十五節，間或有繙譯的，亦是自由的意譯。馬太二章六節，平時大都引用希利尼譯文。且又不大準確——甚至在希利尼的譯文與希伯來的原文很相隔膜的章句，他們亦引用希利尼的譯文而不引用希伯來原文。馬太十二章十七。羅馬書九章。彼得前二。希伯來十章五節至二十一節。三十三節。章六節。節至七節等處。假使主張此理論者承認上列數件，那麼，他們的理論就不必稱爲「字句的靈感」理論了。然而另一方面，「字句的靈感」這名詞表示一個真實而緊要的觀念，因其拒絕一種理論，就是說「啓示」和「靈感」僅是關於思想和觀念的，而表示此思想和觀念的言語是隨著書人

的才能以自用。但思想必定在言語內表現出來；若果有「靈感」，則此「靈感」必不僅影響於思想，也必影響於言語，使所寫上的言語，亦完全表示那些從「靈感」而來的觀念。

(二) 另有一個理論主張「靈感」有不同的階級 (Degrees of Inspiration) 如下：(一)「授受或動念的靈感」 (Inspiration of Suggestion) 意即謂，所寫的真理都是聖靈詳細傳授的；

(二)「指導的靈感」 (Inspiration of Direction) 意即謂，聖經的作者，照他們自己的方法，將所得的啓示寫出來，不過蒙了聖靈的一種特別的指導；(三)提高(或增進)的「靈感」 (Inspiration of Elevation) 意即謂，聖靈特別的提高作者的智識，而增進他們自己的心力；

(四)「監視的靈感」 (Inspiration of Superintendence) 意即謂，聖靈僅是監視聖經的作者，使他們所寫的不與啓示相悖謬。

「靈感」有不同的階級，那是一定不錯的，但這些階級不一定可以如此的詳細分別出來。(三) 還有一個「充滿的靈感」理論 (Plenary Inspiration)。此理論承認「字句的靈感」理論的真實要素，就是「靈感」充滿於各部分，但否認其極端的主張，而承認寫聖經者有言語，思想，解釋，選擇，以及編輯的自由。辯護此理論者所用的比方，就是一個全權的欽差，負着



充足的委任，意即謂，既是全權的委任，自能合宜主持一切的事；此種委任自不必要有言語，字句的訓令。假使欽差的委任包括他必要用的言語，則其不但不獲助益，而反有束縛的阻礙；照樣，「充滿的靈感」乃是說，寫聖經者是全然如此被上帝委任，使他們具應有的智識，且因此智識，他們所發出來的言語能適合上帝的意旨。如此，聖經的每部分都足以成就上帝在其中所有的目的。

此理論的短處乃在其渺茫無定的性質，因其未曾指出上帝在聖經上的目的爲何。是否僅顯出他贖罪的方法呢？是否在歷史與格物學的範圍內，發表無錯誤的意思呢？

(四) 第四個理論是「字句的靈感」理論的一種反應，即所稱爲「動力的靈感」(Dynamical Inspiration)。此理論主張「靈感」並不廢棄人的任何才能，反提高人的各種才能，使其有最尙的動作，又激動他們的心志，使有最自由的行使。受「靈感」的人並不是像一個被動的機器；聖靈亦不是如同一個奏樂家，從琴上彈出樂譜來，乃是加增受感者的精神，使他得到最美好的結果。因此，沒有那一種文藝的作品，不能被靈所感；故聖經中有各樣不同的文字和體裁——就如歷史，傳記，詩藝，箴言，訓誨詞，和教義的文章，勸告的講演，比喻，寓

言與神秘的啓示等等。每個作書人有他自己的文體，思想和布置的特性；他的才能只是被神所感化，所激動，並不被遏住。

這個理論也是渺茫不定的，因其沒有說明聖經的各部分有何等的神權。有辯護此理論者主張說，聖經對於品行和教義，確爲一種無錯誤的指歸；然而其中不甚緊要的事，或附屬的事，有的恐不是真確的。但此辯護可批評如下：（一）我們怎樣能分別緊要的事和不要緊的事呢？我們對此二事將如何分析呢？（二）作書人怎能在一句話內，有超乎天然的知識，而在另一句話內，沒有超乎天然的知識呢？此理論並沒有細說神心和人心之間有何種的關係，才能產生這樣的結果。

（五）近世許多著作家贊成「啓蒙的靈感」理論（Inspiration of Illumination）。此理論根據於一個事實，就是從聖靈來的啓示是每個信徒可有的特恩，並且此理論主張寫聖經者所受的「靈感」雖較比的大些，却仍與平常信徒所受的「靈感」相類。贊成此理論者都主張無論何項激起我們靈性上覺悟的事物，皆能自證其本原於神靈，而可以稱爲被靈所感。所以寫聖經者的「靈感」正如一個良善的文人寫一篇聖詩，或一本談靈性的書的

「靈感」一樣，其中的分別，僅是一個等級的分別罷了。

英國著作家哥爾利治 (Coleridge) 曾說：「在聖經中感動我的話比我在一切別的书內所經驗的還多，並且聖經的話感動我，比較更是懇切的」。

此理論對於「超乎天然」和「天然」的界線，劃分不甚清楚，甚至有的主張此理論者完全撤消了這個界線。照着他們的意見，「靈感」不過是宗教界特有的才能的一個別名罷了。

凡感動我們靈性覺悟的話就是上帝的話，這本是不錯的。但是一段書一天感動我們，另一天又可不感動我們。這樣，從何處得到「靈感」實際的試驗呢？這理論嚴格的應用，有時引導那些自稱為屬靈的人，揀擇他們自己的一部聖經。

此理論的弱點是在其未曾注意到聖經內有一個「啓示」的要素。此要素使聖經有一個超然無匹的性質。聖經是一個機體的和合，一步一步的顯出上帝救贖的意志來。聖經各卷不是不相通的，各卷的價值不僅是在其各有靈性上的感動力，也是在其所有顯明全書大旨的功用。

(六)還有一個理論，或者可以稱爲「智足的靈感」理論 (Theory of Sufficient Knowledge)。此理論建設於兩個假定之上：(一)人靈性知覺的確有；(二)聖經中所記載的啓示的目標不是講演歷史或科學，乃是敘述上帝救贖的意志。

此理論的區別要點如下：(甲)其承認在聖經內不但有一種屬人的要素，也有一種屬神的要素。聖經是被「靈感」通透的，所以此理論也可以稱爲一種「充滿的靈感」理論。(乙)評判聖經的每一部分，必須以其明顯而特別的目標，即與啓示全體相連合的目標，去評判。聖經中各部分不都有同樣的價值，例如歷代志二書不能與第四福音平等。由此觀之，此理論與「字句的靈感」理論不同。(丙)聖經每部分論及上帝的恩惠旨意的某部分都顯有充足的知識。這種知識就是作書人所得的「靈感」和「啓示」的結果。至於所用的言語爲要表顯此「啓示」，大概是由作者自己揀選的，然而此理論還是承認在聖經內有些地方所寫的字句也必是由「靈感」而來的。(丁)此理論承認聖經的歷史也是由「靈感」而編纂的。「靈感」能使作書人從一個特別的觀察點注意事實，又能引導他們揀選正當的材料。當我們將聖經的紀事與其所推演出來的遺傳對比的時候，必須注意這種

## 「唯一」的要素。

近世的著作家更注重聖經系統的「唯一」。此種「唯一」特別發現於上帝自顯於歷史的進行中，和上帝救贖的旨意的顯示內。譬如「以色列」的宗教不是幾個僅有時間和空間之關連的不同的宗教形式，乃自始至終仍為「一個」宗教，其發育經過了幾許明顯的階級，而這些階級都是彼此相連的。在「啓示」的種種階級內，「啓示」的表現不僅是一種歷史的發展，也是一種生系的發展。然而我們必須注意，這種統系的「唯一」是與遞進的發展相連的。在「啓示」的進行內，每一個更高的階級採取前一階級內永久的和緊要的部分，而捨去其偶然的和暫時的部分。評判各階級的標準，乃是基督的精神和教義。阿利金說：「聖經是上帝的一個美善無缺的樂器，為那些情願學習的人們，從許多連合的音樂中，發出一個救恩的樂譜」。

英國著作評論家狄崑西 (De Quincey) 說：「終久一切都完全了；一個深奧的樂譜，一個極大的詞曲，是完善的又是一種極其精備的「唯一」，皆從一個長久的繼續歸結於一。其中每段的音律，雖零碎不全，然而有如此一個終結的創造——就是從這樣分離的部分歸

結於一處的創造——如要解釋此種極精緻，極和洽的，終極的歸結之創造，就不得不假定一個管理的「靈感」。

「上帝的道」這句話，用以指着聖經也一樣用以指着上帝的獨生子降生成人的顯現。約福音一，又十。約翰一書及以。希伯來四章一節，四節。一章一節及下。十二節及下。基督真確的是人，然而他屬神的要素不能從他的人性分開。照樣，聖經雖是按照別種書的方法編纂的，然而當我們讀聖經時，我們甚覺其與別種書不同。聖經中實有許多原素，為「聖經不過是人類的著作」這個假定所不能解釋的。由上推論，我們應當緊記，對於聖經如同對於基督一樣，起首所注意的乃是其屬神的要素；其屬人的要素是以後纔被注重的。

### 第三段 論聖經為教典

本章已證明聖經含有上帝的啓示，且是靈感的著作。既是如此，則其必為信行的教典無疑。

此段分兩部如下：(一)論聖經被承認為信行的法典。(二)論聖經作為教會獨一的指歸。(一)論聖經被承認為信行的法典。這個觀念正式的說明，毫無疑惑的是一種漸漸的發

展。但萬不可想新約中有幾本書，在起首不會被承認爲有神權的，過後才漸漸的被承認如此的。試問，這是怎麼能有的事呢？早先的諸教會或作書人，那一個自命爲能將神權歸於無論那一本書呢？他們僅只相信而傳揚在他們以先的基督徒所相信而傳揚的罷了。一本在教會中沒有神權的書總不能得有神權。正如別的教條一樣，其本質的真理是教會從起首所相信的；但這真理正式的，精密的說明却是新的。羅馬教會主張說聖經是從教會而有的。但我們從教會所得的並不是「聖經有神權」這根本的觀念，乃是這觀念正式的說明。不然，請告訴我們，教會在何時何處將神權歸於一本先前不會被承認爲有神權的書呢？迦太基（Carthage）本地方的會議二百九十七年僅只自命是說明甚麼書在教會中被承認爲有神權的。對於舊約聖經的外傳，此會議的決議，正如大約一千二百年以後的天特會議的決議一樣，大有錯誤。

（甲）論舊約聖經

我們現今的舊約聖經是基督教會從猶太人接收的。約色弗主歷九十年前後說猶太人的聖經合有二十二篇。其平常的數目乃是二十四篇。他或者將路得記與士師記連合，又將哀歌與

耶利米書連合，正如有別人將這些書連合一樣。除了阿巴底亞那鴻以斯拉尼希米以斯帖雅歌傳道書以外，舊約聖經的各篇，新約聖經曾援引或提及，而所提及的書自然是偶然提及的。阿巴底亞和那鴻都包含在猶太人的聖經的「小先知書」那一部分之內。以斯帖和尼希米是與歷代誌相連的，且新約聖經曾提及歷代誌。法籠不曾提及以斯帖雅歌傳道書，以及幾本別的书。但我們也必須記得，他所提及的书都是偶然提及的。格言 (Eccl. Iesaiicus) 主前一百三十年前後 才提及舊約聖經的三部分，即「律法」「先知」(在先與在後的)，及「聖錄」「律法」的部分審定於主前四百三十年前後，「先知」的部分審定於主前二百年前後。「聖錄」被承認於主前一百年前後，但其審定則更在後。有一兩本書爲人懷疑，一至於猶太人在加米亞會議之時 主歷九十 (Jamnia) 亦有人疑惑以西結和箴言等書。猶太人明顯得用了批評的眼光。

舊約的外傳 十四篇 是從亞歷山太城出現的，有的是希伯來原文的繙譯，有的是說希臘話的猶太人爲說希臘話的猶太人而作的原文著作。這些書都不在巴力斯坦地方之希伯來文的聖經之中。在亞歷山太城，這些書也不稱爲正式的聖經。其在西方教會的效用比



在東方教會更爲普通。東方的教父們，如米利透、阿利金、阿他那書及耶路撒冷的西耳勒，都尊崇希伯來文的聖經。對於以斯帖則有人發生疑問。以皮法紐（Ephraïm）似乎是拿不定主意。約色弗則僅承認希伯來文的聖經。耶柔米——對於聖經的各種問題一個最有名聲的師傅——與赫拉利烏亦尊從希伯來文的聖經。舊約的外傳爲西方接收的緣故是因爲早先的拉丁文的繙譯本是從包含着舊約外傳的希臘文譯本繙出來的。奧革司聽在迦太基的會議時，三百九十七年，允准將外傳包含在正經內。雖然耶柔米已否認外傳，但羅馬教會在天特會議時，又承認外傳爲正經。須注意新約的作書人，雖然他們平常援引舊約聖經的希臘譯本，總未曾援引外傳的話。他們並不是不曉得外傳。希伯來十一章三十四至三十八節指馬喀必前書十章二十四節。希伯來一章三節指智訓七章二十四節。猶太提及以挪書。有些早先的教父們，正如幾個抗議教會一樣，准以讀外傳爲要造就道德，但不准以之爲要證明教義。

## 乙 論新約聖經

新約書被承認爲經典，可分三時期如下：（一）由七十年至一百七十年，即赫基司普的時期（Hegesippus）；（二）由一百七十年至二百零二年，即戴歐克里先逼迫的時期（Diocletian）。

(三)由三百零三年至三百九十七年，即迦太基第二次會議。

(二)以上時期之中，最難者為首一時期。這種困難乃是因起首教會所遺下的書籍不多。假若全失的書籍是如半存或全存的書籍一樣提及新約的事，則證據尚不缺少。

(1)續使徒之教父時代。

(甲)羅馬的革利免 (Clement)

九十。看腓利比六年。四章三節。

此人達哥林多書信內曾提說保羅達此

教會的書信，如「要注意蒙恩的使徒保羅的書信……他曾囑咐你們關於自己與磯法

及亞波羅」。他又多引希伯來馬太路加羅馬等書的語。(乙)巴拿巴 (Barnabas) 書信

七年

的精意大不如希伯來書，然受了希伯來書的大影響，又在一處曾引用馬太福音幾句話，

在這幾句話以前寫有「經云」二字。(丙)怕利喀 (Polycarp) 引用新約聖經的話，比其時

別的人更多，然他所引用的話多屬暗指而未明言。他的腓立比書中說「蒙福而有榮耀

的保羅曾寫信與你們」。按他的書信，可以曉得他多受了彼得的影響。(丁)赫而瑪

(Hermas)

與雅各的關係，正如巴拿巴與寫希伯來人書者的關係一樣。他的話多偏於教

會內的猶太教派，且他多引雅各書與啓示錄書，又明明的引用馬太路加使徒行傳等書，

並有時將基督的話用替代語說明。(戊)伊那書一百零七年差不多僅只提及保羅的話。他將保羅論猶太教與基督教的關係的那一種道理述說出來。他也回憶馬太與約翰的話。總而言之，續使徒教父們的書，多提及羅馬哥林多前後加拉太以弗所腓立比提摩太前後希伯來雅各彼得前約翰壹啓示錄等書的話。基督在世的事亦多提及，即如說基督自童女而生，基督受洗，東方發現的星，復活，升天等等。

(2) 遮司聽瑪特耳一百五十年 (Justin Martyr)

遮司聽所作的書有三本還在。其中有二本是辯護正道，餘一本是與猶太人他異服 (Heteroi) 的對談。這幾本書中提及基督在世為人的事蹟與福音書所記的，都是相合的。這就是遮司聽之證據的重要。與福音書相合之處甚是詳細。縱令福音書遺失，亦可由遮司聽的書中查出基督的事蹟。其相差之處甚少，毋容究問。遮司聽得知這一切的事實，若不是直接由我們所用的福音書，就是由與之相似的書。他也用「福音書」三字的名稱，但他常稱所引的書為「使徒記事書」。試問，若這些書不是現今的福音書，則是何書呢？遮司聽說這些記事書乃是「使徒與接續使徒的人所作」。遮司聽所引的書大概為馬太馬

可路加「或約翰」啓示錄歌羅西羅馬哥林多帖撒羅尼迦後希伯來等書僅有新約書的公信與提多及腓利門在他的著作內是毫無痕跡的。

(3) 怕皮亞 (Papias) 的證據只可藉猶西筆 (Eusebius) 的書而知他所作的五本書，即「主啓示的解釋」，若存留到如今，則爲極寶貴的。這人說馬太福音原來是用希伯來文寫的，又說馬可是彼得的門人，不是基督的門人。他也曉得約翰福音。猶西筆說怕皮亞引用約翰第一書及彼得前書，且以啓示錄爲靈感的書。他總沒有提及保羅這是因爲他傾向教會的猶太教派。

(4) 木拉安理的殘篇 (Muratorian Fragment)

第二世紀之末

此書的第八世紀的寫本即木拉

安理在米蘭書室中所查出來的，明顯得是由希臘文繙譯的。其首尾都遺失不全。內證表明其年代最古。此書自命記錄新約一切的书卷。按其所述，乃以路加福音爲第二卷，又說路加是保羅的同伴，又以約翰福音爲第四卷，且說使徒行傳一書是路加記錄「他自己所知所識的使徒的言行」。他又說新約聖經中有保羅的十三本書信，九本是達於教會的，而四本是達於個人的，又提及哥林多前後，以弗所，腓立比，哥羅西，加拉太，帖撒羅尼迦。

前後及羅馬人書，且暗指啓示錄約翰二三書與猶大書。但沒有提及彼得前後約翰一書，雅各，希伯來等書，亦未曾提及外傳的書卷。

(5) 皮西吐 (Peshito) 是新約聖經之敘利亞文的繙譯本。其年代在二世紀的前半。凡亞拉伯波斯阿米利亞的譯文，皆以此敘利亞文的繙譯爲基本。至今敘利亞的各教派尚用此譯文。這本書只缺少約翰二三書彼得後書猶大書啓示錄。

新約聖經中僅有彼得後書尚未曾提及。其餘的都被提及，不過有多少的不同。魏斯喀 (Westcott) 說「新約聖經中除希伯來約翰二三書彼得後書雅各猶大啓示錄諸書外，餘者在第二世紀的末尾，都被承認爲使徒和門人所作，且都被承認爲真經」。

(二) 從一百七十年至三百零三年，有以下的著作家曾提及新約聖經不大出名的書卷。

(甲) 阿利金 (Origen) 提及啓示錄，希伯來，雅各，猶大，又或者提及彼得後書。(乙) 亞利山太的克利免提及希伯來書，並說其原文即希伯來文，被路加繙譯，又提及猶大約翰一書及啓示錄。(丙) 丟尼修 (Dionysius) 提及希伯來約翰二三書及啓示錄，且以爲啓示錄雖不爲使徒約翰所作，還是靈感的著作。(丁) 特特連 (Tertullian) 西篇 (Cyprian) 等提

及猶大啓示錄(戊)希剖利透(Hippolytus)提及啓示錄。(己)米透夫(Methodius)提及希伯來啓示錄。以上的著作家並沒有將別的书添入新約聖經之中。

(二)猶西筆

(Eusebius)

二百七十年至三百四十年

爲最緊要的人。他的證據因兩個緣故，有特別的價值。

(甲)他手中有現今失去的书。(乙)他細心研究了起首教會的歷史。猶西筆將新約各卷分作三級如下：(一)「衆人所承認的书」，如四福音書，使徒行傳，保羅的书信，約翰一書，彼得前書，啓示錄。(二)「所爭論的书」，如雅各書，猶大書，彼得後書，約翰二、三書。「所爭論的书」這名稱，我們萬不必誤會。猶西筆明顯是要指出那些比較少曉得的而少用的书。此級的书沒有許多定規基督教義的材料在內。(三)「僞造的书」，他說若啓示錄不是使徒約翰的著作，則必定是虛假的。但他自己的意見，似乎不疑惑是使徒約翰所作。有兩件事可担保沒有假造或竄入的弊病：(一)在公衆禮拜常念誦聖經。這個事實有遮司聽瑪特耳與特特連及阿利金作證。遮司聽書中說，凡有聚會就誦讀使徒記事書或先知書；讀完後，主席方講解。(二)各類教派與黨派都引同樣的书，以輔助其道理，如特仙的代特撒蘭(Diatessaron of Tatian)及赫拉喀蘭(Heraclion)的注解。

這個辯論可用別的方法證明如下——已證明在第二世紀的末葉，新約的書除了幾卷以外，都被承認為真實的。哀利紐直接與怕利喀相連。怕利喀乃是使徒約翰的門人。哀利紐的新約書與我們的新約書相同；於是不可以為我們的新約書與怕利喀的新約書不同。我們既有四福音書及所確知為保羅的四書信羅馬。哥林多。加拉。前後。太。，就有新約教義的總綱。這種辯護亦可施用於新約全書。怕皮亞即遮司聽的朋友，遮司聽，木拉，安理，殘編及皮西吐，都接續作見證，彼此互相照應。

假如這些高尙的福音書和書信全是在第二世紀捏造的，試問在那個時代何人能有此等佳作呢？看那時代所作不歸經的書籍，就可知道那時代的文才不高，甚至以上所提的著作遠不及新約書，且新約的外傳更遠不及新約的正經。我們怎能相信約翰福音與保羅的書信，這等高尙的著作，是在第二世紀寫的呢？

總之，古時何書有新約書所有種種湊合的證據呢？

(二) 聖經為基督教信行的準則，為教會獨一的指歸。

對此問題，我們須注意的異端，只有羅馬教會的見解。新教的信經都摺棄啓示真理一切

聖經以外的根源和標準。安立甘會（信件第六條）說：「聖經包含一切關乎得救所需要的，所以

凡在聖經內不可讀的，或本著聖經不能證明的，不必要求人相信爲一條信件，或以之爲得救必需的條件。」西敏斯德信經說：「至於他自己的榮耀和人的拯救與信仰及生命一切所需要的，上帝完全的意志，或者是明白的陳列在聖經中，或者能夠以美好的，必須的推論，從聖經中演譯而定，並且或以聖靈的新啓示，或以人的遺傳，無論何時，不要增加甚麼。」和合信經說：「我們相信裁度一切教條和教師的獨一的準則，並不是別的，乃是新舊兩約之內的先知們和使徒們的著作。」

羅馬教會如同新教一樣接受聖經，但將遺傳與之列爲平等。天特會議說：「聖議會……爲除去誤解，並在教會內保全福音的純淨起見……又因爲看見這真理與條例是包含在聖經之中，及在那些被使徒們從基督親口領受，或由使徒們自己從聖靈的口授交給我們的遺傳中，——就步着正統派的教父們的後塵，用同等的虔誠與同等的尊敬，接受而欽崇新舊約全書內一切的著作，——因爲上帝是兩約的創作者，——與那些似乎被基督親口，或被聖靈口授的而在公教會內繼續保存的遺傳，或是屬信仰的或是屬道德的。」



臘明 (Bellarmin) 說：「我們確說一切主要的教義，或論信仰，或論道德，不都明白的包含在聖經中；所以在上帝筆述的道以外，他那不曾用筆述的道——即那些神聖的屬使徒們的遺傳——也是需要的。」

須注意「遺傳」正式的界說，即「被使徒們從基督親口接受的」或「由使徒們從聖靈的口授交給我們的教義」。即使羅馬教種種特異的道理——如「化體說」，「聖餐物爲祭拜之品」，「童貞女的崇拜」，「聖母無原罪」，「煉獄」，「作黑彌撒」——果是這樣的「遺傳」，則我們必須假定這些道理原來是基督與使徒們所指教的，但不知爲何故未曾記在書上，只以口口傳下來，待過數百年才又出現。試問從基督的時代到其被宣佈的時代那長久時期之間，羅馬教特異的道理在何處呢？若有人回答說，是「在公教會內繼續保存着」，我們就要問這話有何憑據，這種種的道理是在何書中保存的呢？其實，僅有聖經中所記載的「遺傳」與羅馬教會「遺傳」的界說相符合。羅馬教會所稱爲「遺傳」並不是一從基督親口接受的，或「使徒們從聖靈的口授交給我們的」道理，乃是不同時代的數神學家所發起的意見與解釋。這些意見與解釋先不大爲人注重，但過後經過討論才定爲教會正

式的道理。這樣看來，必有一種主權，以裁度這些個人的意見，而辨別其真假。羅馬教會並不採取各種的意見，甚至有與革司聽的許多見解亦拒絕不納。這個主權就是教會。天特會議說「聖母教會的功用乃是判斷聖經的意義及解釋」。馬陸 (Malou) 說：「公教會在現今的時代，如在使徒的時代享受同等的權柄和同等神聖的幫助，所以是一樣不會錯誤的。」數百年之內，有人辯論這判斷的主權是在主教的大會議，或在教皇，或是在教皇與衆主教連合的會議。但按着最新的判決，則教皇論及信仰與道德的問題正式的判斷就是教會的判斷。這乃是羅馬教全統系自然的結果。其分別是不關緊要的。教會或教皇的見解在何處可找呢？只在教皇的上諭及會議的教規和命諭內。僅有正式被界說的教義是有權柄的 (dogma)。此外，都是個人的見解。一個主教或神父解釋會議的判斷時，是能有錯誤的，正如一個新教的牧師一樣。羅馬教會反對聖經爲獨一的指歸，其重大論證就是聖經不清白的性質。但試問，教皇的上諭及會議的定義都以拉丁文的學語，這豈不更是不清白麼？「聖經難明，需要解釋」。其解釋者就如天特會議的教規和命諭及一千八百五十四年臘月八號的上諭等等——這就是以容易懂的話，解明不容易

懂的話！若有人說，對於基督教<sup>的</sup>道理，正如在別的範圍內一樣，我們可以倚靠勝任的解釋者，我們却回答說，對於聖經<sup>的</sup>解釋，我們當然是情願倚靠合格的註釋家。但所應許的無錯誤的道理在何處呢？爲要解釋教皇的上諭及會議的判斷，我們還是倚靠能錯誤的教士及我們自己的理性。

辯護羅馬教的見解者所常提的一個論證如下：按照新教的見解，僅有聖經<sup>的</sup>原文爲有神權的。我們所倚靠的譯文僅有人權，而難無錯誤。照樣，我們可以回答說，按着羅馬教的見解，僅有教皇或會議的判斷的原文是有神權的，其繙譯僅有人權。我們若倚靠能錯誤的主教和神父，則有甚麼長處呢？

尙有一個辯論，贊成一種不會錯誤之解釋者的需要，即聖經<sup>不</sup>完全的性質。使徒們靈感的書信是四福音書的補編，照樣，使徒們的書信需要教會的解釋，以補足其缺點。但試問，在何處曾暗指新約的書信需要有這樣的增補呢？

有人以爲教會永久的解釋權可免除個人判斷之錯誤的可能。但這真是一種妄想的利益。羅馬教會的信徒必須用他個人的判斷，去斷定以下兩件事：（一）基督的定意乃是要

教會掌有這種權柄，(一)羅馬教會是真教會。第一個問題屬聖經的解釋；第二個問題屬歷史的查考。但無論何人，若他有資格能決斷以上兩個問題，則他更有資格能決斷基督教無論何項重要的論點。第二個問題是格外難解決的，不能求助於教會的權柄，因為所疑問的就是那個權柄。若在研究這問題之先，假定羅馬教會果然有此權柄，那就最不合乎理性；於是羅馬教徒與新教徒之間伴有的區別，就是羅馬教徒所判斷的問題與新教徒所判斷的問題是不同的，且是更難解決的。他本着考查，就決定上帝的意志，乃是要他絕對的依靠教會的權柄。怎能說羅馬教的主義免除個人的判斷呢？其實，這個理論伴能有的根基，就是個人的判斷。羅馬教徒的決斷是一種一次的決斷。新教徒的決斷即是普及他全生活的。羅馬教徒因為他不是常常決斷，就以爲他總不決斷。假若人的理性合宜約束的動作是不可靠的，則不但新教的主義不能存在，就是羅馬教的主義也要完全消滅了。羅馬教徒本着私人的判斷，決定私人的判斷對於信仰的諸問題是無用的。這真是奇怪的。

聖經難解的性質，羅馬教的辯護者特意說得言過其實。至於文字、歷史、科學、年代等問題，

實有難解之處。但這些問題與基督徒的生活所需要的知識無重要的關係。然而羅馬教的辯護者却很機巧的，很誤斷的，將這些事混合起來。羅馬教會自稱爲有一無錯誤的解釋權，但試問對於以上諸問題，羅馬教的註釋家與學士比較新教的註釋家與學士，更強麼？羅馬教的平常教徒對於這種的問題所有的知識，比較新教的平常教徒所有的知識，更大些麼？羅馬教的辯護者又將個人的判斷所發生的不合之意見，說得言過其實。照本書第一章所說的，人大概忽略基督教各會公認的根本要道。

對於羅馬教的理論，一個有力的駁議就是其將個人的責任覺悟變成軟弱的結果，而其將盲信和順從成爲最美的道德的結果。人在何種別的範圍內要求這等無理性的，無思辨的順從和依靠呢？爲甚麼要假定在教會的範圍內，必有這在別的範圍內所沒有的律呢？在每個別的範圍內，責任的覺悟及錯誤之可能的覺悟，很會激發人謹慎出力。消除這種覺悟，則我們要變成奴隸或機械，並且把錯誤和欺詐最大的限力廢除了。依靠是幼年時代自然的景況；日羅馬教會教訓的傾向最大的褒貶就是其將基督徒留在一種永遠幼年的境況之內。道德的獨立與其所發生的志力都沒有了。

牛滿博士 (Dr. Newman) 曾提倡一個「進化論」，要更換羅馬教會之理論的形式。他主張說羅馬教特異的道理不在聖經中明載，但其萌芽果然在聖經中可找。這理論可批評如下：(一)他尚以教會爲聖經之無錯誤的解釋者，因爲在所發顯的種種見解之中，需要一種主權辨別其真假。(二)我們在聖經中不能找着所假定的萌芽，正如不能找着其發展的教義一樣。但牛滿說「教會在聖經中找到這些萌芽」，我們就不敢不默認。(三)教會的解釋權自身是一種發展。即使這種權柄能担保一切，但其自身有何担保呢？牛滿說我們接受聖經乃是根據於教會的權柄，然而其根據教會的甚麼權柄呢？並不是其裁判的權柄，乃是其作證據的權柄。若以爲是其裁判的權柄，則除了聖經以外，這權柄能有何根據呢？奧革司聽曾說：「除非公教會的權柄激動我，則我不得相信福音」。假若他是以教會的權柄爲一種裁判的權柄，則他的論辯是一種循環的論辯。(四)再者，古時猶太教沒有這樣活着的，不能錯誤的解釋者。猶太人的拉比爲他們自己的見解要求這等權柄，但我們都曉得基督如何對待他們的要求。如要在基督教內建設這種權柄，那就是使基督教比猶太教更不自由的，更不屬靈的了。(五)有一種真正的「進化」主義，因爲每

種教義都經過了形式的改變。但將「進化」這名稱施用於完全新的教義，則其名不能符實。

牛滿的理論在羅馬教會內沒有受很大的歡迎，因其否認羅馬教會的道理和古時教會的道理是完全相同的，僅只承認一種漸漸的發展而已。

羅馬教論「教會」的主義明顯的有根本的重要。假若有上帝的意志的這樣不能錯誤的一個解釋者，則我們不得不相信其一切的話。若沒有這樣的解釋者，則羅馬教的全統系倒塌了。

## 第二章 論上帝的性質與屬性——三位一體

### 第一段 上帝的性質與屬性

(甲) 舊約聖經的靈感的一個最有力的證據就是其論上帝高尙的、純粹的觀念。新約對這個題目所加添的固然不少，但與新約在別的題目上所加添的一比較，則又不見得很多。舊約論上帝的教義與新約論上帝的教義大體是相同的。基督和使徒們完全採用舊約論上帝的觀念。若將此種觀念與同時代的異教論神的觀念相比較，則其分別甚大；若

細觀其綱要，則可覺得在此題目上，基督教的一切基礎要素皆包含在舊約之內。

舊約的上帝是一個「有位格的上帝」，從頭至尾都表示上帝是如此的。他說話，他動作，他與人接交，人一切的特性上帝都有。這種「神人同形同性」的言語似乎言過其實，似乎與最高尙的靈性和惟「不相符合，實則不然，因為旁的陳述都除去這樣的推論。但是「萬有神」教和哲學的非有位格的神完全不是舊約思想的上帝。聖經第一節即分別上帝與受造物，又高頌上帝在受造物之上。須注意以下的章句：（一）上帝的「惟」——這種真理貫通舊約全書。在創世記一章一節「上帝ELOHIM」這個名詞是多數，而其下的動字是單數。即使此名詞為多神教的時期所遺留的，但在舊約聖經的教義內，沒有多神教論。若以色列人以為有旁的諸神，聖經的著作人總沒有贊成那個主張。我們無須乎多引章節。申命記六章四節乃是界說一切舊約著作人的信仰：（二）以下的題目都包含上帝是有

「靈性的」

出埃及記二。申命記四。十五。出埃及記卅。十章四節。章十二節。三章二十節。

（三）上帝的「永存」

創世記二十一。申命記三十。章三十三節。二章四十節。

詩篇九十。

百答二篇。以賽亞四十五。五十七。章。二節。二十四節。章二十八節。十五節。

（四）上帝的「永不變」

詩篇百廿二。瑪拉基三。篇二十七。章十六節。（五）

上帝的「無所不在」

詩篇一百三十。耶利米二十三。九篇第七節下。章二十四節。

以賽亞六。歷代下六。章三節。章十八節。

（六）上帝的「無所



不知」詩篇九十四。又一百三十。撒母耳前。箴言十五。以賽亞四十。(七)上帝的「無所不能」

創世記十八。耶利米三十。章十四節。二章十七節。(八)上帝的「智慧」約伯三十八。詩篇一百零四。箴言八章。二十

面所述的第末六項屬性包含「無限」(十)在道德方面「公義」為舊約聖經緊要的一個

屬性。其觀念雖經過了進化，但從起首即有此屬性亦有別的名目，即「信實」與「無偽」

創世記十八。出埃及九章。申命三十。詩篇三十。在詩篇內「公義」與「仁慈」是相似的，但因

「仁慈」這個屬性分別使用，就可知不是完全同樣的。因為上帝是「公義」的，他就稱為他

百姓的依靠和避難所，詩篇七篇第九節。十一)上帝的「仁慈」常為人用作頌讚的題目，格外

的是在詩篇內一百零四篇。一百四十四。五篇九節。十二)更為人所頌揚的乃是一憐恤，「恩惠」和

「慈悲」出埃及三十。詩篇一百四十四。一百零三。彌加七章。十三)「聖潔」不是另一個道德的

屬性，乃是一切屬性的總數。「聖潔」就叫上帝與受造物分離，又高舉上帝於受造物之上；

大概是他的道德的完全，出埃及十五。利未記二十三。以賽亞六。又四十五章。又五十七章。

將上所述一切屬性總合搗來，就成一個論上帝性質的純粹而高尙的觀念，是同時代別

的宗教都未曾達到的，並且此性質的觀念幾乎近於新約聖經的程度。或問近世批評舊

約聖經的理論對於這個問題有什麼影響，則可簡單的答覆其影響最小。其教義的要意沒有改變。末後的先知建立於以前先知的教義之上。前時書中教義的幼稚式樣表明是極古的教義。末後的先知們的教義雖都立在此根基之上，但很有進步。亞伯拉罕的上帝和以賽亞的上帝究竟是同一的。

在新約聖經內，舊約聖經論上帝的教義變為明而無隱的，著重的，完全的。約翰四章二十四節斷言上帝的本性，又以此靈性為崇拜的規則。上帝的「智慧」大多在「救贖」的工作上彰顯出來。羅馬人書十一。所有的進步大概是關於上帝的「愛」和他的「父職」。然而

此種道理的始意，在舊約聖經也是有的。先知和作詩篇者多次幾乎稱上帝為每個相信的人的「父」，但他們總沒有如此稱呼他。其幾幾乎如此稱呼的地方如詩篇一百零三篇十三節。「在舊約聖經中，「愛」這個字很不常用於上帝一方面；以後的作書人才有用這字的，也不過表示上帝與以色列國民特別盟約上的愛罷了。」在以下的章節內

羅馬人書 章八節 四章八節 可見上帝的愛到了最高頂點。

(乙)神學的解释——本質與屬性的關係是不容易說明的。本質盡是屬性的總結嗎？屬性

盡爲本質的表現嗎？總而言之，這兩件是同一的呢？還是不同一的呢？主張其不相同者可以根據於思想和言語的習慣。人常以本質在屬性的下面，屬性爲本質的表現。若這兩項的區別是思想的一個必需，則此爲一個實在區別的大憑據。或者可以問：若本質與屬性不同，本質究竟是甚麼呢？將屬性取去，本質又在何處呢？這句話我們或者不能回答，然而不能分離的東西不一定是同一的。此論點於此塊大概無關緊要。然而我們對於上帝的屬性必要謹防兩個最盛行的錯誤：（甲）屬性不過是世人的觀念；在上帝的性質內，沒有事物與屬性相合。雖然我們不得不組成這樣的觀念，但我們必要記得這種觀念在人的方面盡爲「神人同形同性」之說，在上帝的方面乃盡爲遷就的方法。這種思潮總爲那些有哲學意態的著作家所喜歡的，就如奧革斯廳、阿塊那、經院哲學派及路得教會和更正教會的幾個神學家。中古時代的「虛名論」也扶助這個理論。但此學說是最不實在的，且是最無意義的：（一）我們從何處得這些觀念呢？豈不是從聖經得的嗎？聖經中的啓示僅爲一種幻想嗎？（二）人若是照着上帝的形像造的，則人性豈不是神性的表示物嗎？（三）常人叫我們不理會一切的區別而只想到神爲一個純粹的、抽象的存在，或本質，或動作，

這樣的話我們覺得難以聽從。(四)豈不足夠時常記憶語言的不完全，而盡力免去一切與上帝不相當的觀念嗎？(五)以人的官體歸於上帝，這樣「神人同性同形」之說，與我們所主張的理論大不相同。馬吞孫 (Martensen) 解明屬性極其真實。他說：「屬性不是人類的的方法去思擬神，乃是神的方法表示他自己。」(乙)一種相似的錯誤就是不承認屬性在自身之間有甚麼分別。對於此意見，我們也可以一樣的批評。我們覺得在我們自己，「能力」和「知識」不同；自然在神那一方面，「能力」和「知識」亦是不同的。這兩樣的屬性較比「公義」和「愛」更爲不同的嗎？我們必須分別「屬性」與「稱謂」，即「創造主」，「天主」等等。此等「稱謂」乃是由上帝的動作推演而出的，所以其名目無限，「屬性」乃是神性的恆久不變的特性，所以名目有限。

找着上帝的屬性一個完全的分類很不容易。(一)中古時代的神學家大概採取三層分類，即 (Via negationis, eminentiae, causalitatis)，否認上帝的不完全，那就供給第一類；確說上帝完善的屬性在最高尚的地位，那就供給第二類；果必有因，那就供給第三類。(二)現今的神學家採取二層分類：(甲)絕對的，本質的，固有的，不動的，不能相通的屬性；(乙)對

待的，相通的等屬性。沒有什麼分類是完全的；但是「絕對的」與「對待的」這種分類或者是最合式的。絕對的屬性是屬於上帝自己，與受造物無關係的屬性；對待的屬性則與受造物是有關係的。此類的屬性又復分成與一切受造物有關係的，和只於有道德性的受造物有關係的屬性。但我們必須注意對待的屬性不過表顯上帝已經所有的能力；上帝一切的屬性是必須存在的，但不是必須施動力的。

我們或者不必以「靈性」和「無限量」為屬性。上帝是「靈」約翰四章二十四節。「靈」就他的本質。

(一)我們自覺「靈」的性質；「靈」就是「知識」，「感情」，「意志」的座位；簡而言之，是位格的座位，而且上帝的賓位與屬性都可以列在這三個名目之下。(二)但是我們對於「靈」僅有一個不完全的觀念。表示靈的能力和動作的各名詞起先是從物質界引出的；這就使我們難得完全的除去物質的觀念。若加上「無限量」，我們就有一個簡單的定義，即上帝是無限量的靈，意即謂，一個在一切靈的屬性上無限量的靈。「無限量」這名詞如同「絕對」一樣，是模糊不清的；所以也要解釋。將「權力」等等注入「無限量」內，則神的一切別的屬性也隨着就有。「無限量」的觀念是積極的或消極的，還是一個爭點。雖然這名詞

是消極的，其觀念不一定是消極的。我們試想起「無限量」的觀念，則「有限量」是我們的起點。對於此問題，我們更應當記着「意想」(Thought)與「了解」(Understanding)二者之間的分別。此兩種知識雖然階級不同，都是實在的。

上帝的存在最威嚴的一個形狀乃是他的存在是「自然而有的」，非被造的，不能少的，自立的，是一切旁的存在物的本源，但其自身是沒有本源的，甚至於「神為自身的本源」(Causa Sui)。這句話對於上帝亦是錯的。上帝是自然而有的，是自然如此的，上帝是最不可少的，也是一切生物中最自由的存在物。

在聖經內甚顯著的「絕對」的屬性是「永生」和「不變」。此兩種屬性與受造物的存在對比，則分別甚大。「永生」乃是時間的無限量，即詩篇第九十篇所稱讚的屬性。人大概以為「永生」沒有昔日，現今，將來，這三項的分別。奧古司應作「永生」的定義說在「永生」內，沒有昔日，將來，只有現今。時間是與世界同時而起的。然而我們用這種說法，或者是沒有意義在其中。無論如何，我們人類的思想只能講「永生」為無起端，無末端的時間。「不變」與「永生」是相似的，雅各書一章十七節。詩篇百零二篇二章十五至二十七節。「不變」是與上帝的性質及上帝的品格相

關，不與他的動作相關。此屬性不廢除創造動作，救贖動作，及果報動作的可能。奧古司廳說：「神改變其工作，不改變其計畫」；而奧氏以此屬性為最重要的屬性了。

對待的諸屬性為「無所不能」，「無所不知」，「無所不在」，「無限之智」及「恩慈」，「無所不能」就是權力的無限；上帝能行一切可行的事。這並不是說他能做自身相反的事，或不合乎理想的事，或與自己道德不相合的事。馬太十九章二十六節。人有時分別「絕對」的能力與

「治理」的能力，(Potentia absoluta, ordinata)。「絕對」的能力為上帝無束縛的，無條件的權

力；「治理」的能力則為上帝有條件的，被旁的緣因所束縛的能力。「無所不知」就是知識

的無限。詩篇百四十一。希伯來四七篇五節。章十三節。雖然在一方面此屬性是一個「對待」的屬性，但在另一方面是一個「絕對」的屬性，因為上帝的知識是不能發展的。以前上帝知道自己，也知道受

造物為能有的；現在上帝知道受造物為果然有的。對於「無所不知」又有一種困難發生，即「無所不知」包含了預定宿命之道，而廢除人的自由。若上帝預知一個動作，我們怎麼能自由去做呢？但我們必須緊記「知識」的性質。在我們這一方面「知識」不一定影響動作，在上帝那一方面也是如此。上帝或者先知而不先制定；上帝的知識不決定我們的動

作，我們的動作也不決定上帝的知識。無論如何，我們是自由的，上帝也是先知的。這兩個事實都是一樣的確的。以上的批評又必以上帝為造惡者，因為上帝一定先見到惡，如同預言所證明的。有人分別「自然的知識」(natural knowledge)、「自由的知識」(free knowledge)與「間接的知識」(intermediate knowledge)。第一類就是上帝論及他自己和他自己的動作所自然有的知識；第二類是上帝論及憑着他自己的意旨的事所有的知識；第三類就是上帝論及在別的竟況上是必然發生的，但是沒有果然發生的事所有的知識。馬太十一章。撒母耳上二十。二十三節。三章十二節。我們若分開「無所不在」與「無限量」，則「無限量」的意義就是說上帝超越在空間之上，「無所不在」乃是說上帝在空間各處。耶利米二十。詩篇一百三章廿四節。三十九篇七至十一節。上帝的在是確實的在，不僅是感化的及動作的在；但是我們必盡力免除物質界的廓性的觀念，或擴散的觀念。「智慧」為實用的知識，意即謂用最好的方法，得最好的結局。有人反辯說，用方法而因以用智慧，這樣的觀念含着「不完全」，並且是受造物的一個符號。但是對於上帝用這個名詞，我們也必要改正其意義，如改正旁的名詞一樣。在上帝的工作內，方法與結局的區別沒有大分割。在自然界與超自然界，各界每一個動作有



兩樣的特性，方法就是結局，結局就是方法。世界內的多數痛苦和患難似乎與「恩慈」相反；但是我們說動物界的痛苦，或者是言過其實，因為獸的神經不像人類的神經敏捷；他們也無望前想後的思量，就大大的與人類不同。在人類，若除去從犯罪和錯行所來的痛苦以外，其別的痛苦就不一定很多。照着聖經的教義，一切的痛苦，或是直接的，或是間接的，都是從罪惡產生的。再者，聖經指教我們，上帝有一種救贖的方法，常常阻擋惡而扶助善的。關於有道德心的受造物，上帝的屬性可以兩個名詞總結之，就是「公義」和「慈愛」；而且「聖潔」是一個方便的名稱，包括上兩個名詞的意義。在舊約和新約內，「公義」和「愛」是常彼此有分別的，並且是一樣的視為重要。我們可以說「公義」是舊約的美德，而「愛」是新約的美德。因舊約注重「公義」，而新約注重「愛」。然而兩約都承認此兩屬性對於上帝都是一樣不可少的。上帝當然愛罪人，但一定還是惡他的罪。「公義」在言語上顯出來就是「信實」與「無偽」，「恩惠」，「哀悼」，「憐恤」，「安樂」，都是「愛」的別形。有些人將「公義」變成「愛」，但在聖經內其區別是最清楚的。照着這個理論，則上帝賞善罰惡的動作，是表示同樣的感情。但聖經若如此常用不同的言語表示同樣的意義，則

甚是混雜，至易引人錯誤。有人引用約翰一書四章八節，但也要看約翰一書一章五節。這「公義」與「愛」的區別是人的理性和經驗所確證的。「公義」是要求的屬性，「愛」是賜給的屬性；一個硬要所欠的，一個捨棄所欠的。這一屬性是完全和合的，但有不同的關係。一個是公正的特性，一個是仁慈的特性；各引起不同的觀念，又激動不同的感情。假若將「公義」變成「愛」是有理由的，則將「愛」變成「公義」也是一樣有理由的。

### 第二段 論「三位一體」

在神「體」內有「位」的區別，這純粹是一種啓示真理。因其關係上帝性質的組織，我們就毫無別法可藉以知道哥前二章十一節。「三位一體」的教義包含兩個要素，即「唯一」與「分別」，且這兩個要素是均等重要的。這個教義並不是與「上帝唯一」的教義相反對。「唯一」乃是「三位一體」一個不可少的部分。將「唯一」除去，正如將「分別」除去一樣，就消滅「三位一體」的觀念。阿他那書「又不淆混位格」，這兩個要素的聯合並不包含辯學的互滅，信經說「又不分析實質」。因其所關係神體的方面各不相同。一個關係神「體」，一個關係神「位」。我們不可因為這個教義是奧秘的，就捨棄不信。凡論及上帝的真理都是一樣奧秘的。

這個教義正式的界說，乃是在「基督的位格」那個教義的界說以後，其爲「道成肉身」的教義和「聖靈」的教義自然的結果，於是成全基督教對於上帝的性質所主張的見解。其結尾的界說不是甚麼會議的工作，乃是自然產生的，且自然普遍而爲人所接納的。照以上所說的序引第三章 阿他那書信經也就是這樣發生的。那條信經無論是甚麼來源，一定不僅是表白幾個神學家的意見，乃是表明基督教會全體的意見。因爲是一個特別時代的產品，則其所用的名詞是可以修改的，但其中的要道從起首卽已爲教會所公認的。

至於界說這個教義所用的術語，其最重要的就是一位「位」字在這塊有一種特別的意義；比用於受造物——或入或天使——時，其意義較少些，比僅一種名稱的分別，或狀態的分別，或屬性的分別，其意義則較多些。第二個意義僅只給我們一種唯名的撒貝留主義的「三位一體」；第一個意義的結果乃是三位神主義。奧革司聽說：「我們說『三位』，並不是要人忽略不提。因爲這箇說不出來的真理的廣大，『三位』不能以這箇字句去解釋。」「三位」就人而說，則是三個獨自的，彼此不同的個人；但是「三位一體」的「三位」是包括一起的，並沒有一位是從其餘的兩位分開的。我們將不同的功用與這三位的名稱相連合，但這種說法僅有一個對待的意義。哥耳 (Gore)

說：「就人而說，「三位」就是三個彼此關阻的個人。但是當我們將「三位」這個字句施用於上帝時，我們的意思就是要表白彼此包括的三位。照我們論及人類的個人所說的，這一位所做的那一位就不做。但是當我們說「三位一體」之中的某一位有動作時，我們就暗示那一位的動作包含而帶着其餘的兩位的動作。「父」所做的，無論何時何處，自然的靠着「子」，藉着「靈」而做的。「子」有動作時，總是由於「父」藉着「靈」而做的，而「靈」有動作時，在他的動作中，總是帶着「父」與「子」。每一位都有上帝的性質與屬性，但每一位得有這些性質與屬性的方法，各不相同。所要避免的兩個極端的主張就是撒貝留主義和三位神主義。

爲要代表三位公有的本質，神學所用的名詞就是 *ousia* (being), *substantia*, *essentia*, *natura*。爲要代表每位自身，其所用的名詞乃是 *hypostasis*, *personae*, *substantia*, *persona*, *personal subsistence*。爲要代表每位特點——「無產生」和「產生」及「出來」——所用的名詞就是 *prosops*。在奈西亞信經以先的時代，常用 *genitricus* 和 *Substantia* 兩個名詞，爲的要指明三位公有的本質，但以後這兩個名詞被用爲指明「三位一體」的三位，*κοινωνία*——即「面

不久即爲人所捨棄，因其太不實體。Heiligkeit 被用爲要指示性質及屬性的交通或公有。「三位一體」的教義是「基督神性」的教義堅固的保障，捨棄一切低下的或比喻的意義。有些人主張說在「內在的」或本質的「三位一體」與「處理的」或施給的或啓示的「三位一體」之間有一種區別，但是很是一種形式的區別。後者包含且根據前者，不然那就是撒旦主義了。

(甲)論「三位一體」的教義。

聖經內「三位一體」的教義可分三層如下：(一)舊約聖經的暗示——這個教義不是在舊約聖經內明明曉諭的。有些人在舊約聖經內找到這個教義，但這不過是因爲他們藉用新約聖經的反照。猶太人先不知道這個教義，這事實就足夠證明「三位一體」不是一個舊約聖經的教義。或有人以這樣重要的道理被留存爲奇，但這事實不過是合乎那管轄啓示全體「發展律」論及旁的教義或者有一樣大的進步。這個教義被留存的一個緣故或者是因爲需要時間使「上帝唯一」的教義在人的思想內能根深蒂固。猶太人的歷史證明他們拜偶像的偏向，並我們能容易曉得「三位一體」的教義能如何被人謬解。

爲的要輔助他們的那種習慣。雖然如此，在舊約聖經內還有這個教義的幾種暗示。

(甲) 上帝的名詞一個複數的形式 *Elohim* 與一個單數的動詞相連着創世記一章二十六節。這樣

的用法固然是可注意的，並且因爲舊約聖經很注重上帝的「唯一」而猶太人偏向於偶像的崇拜，則是更可注意的。若以君主用複數的代名詞自稱來解釋這個句法，則其動

詞爲何不也用複數呢？即使這個名詞的複數形式爲多神教的一個遺跡，但一切多神教的觀念却已都消除了。三次的祝福民數記十六章二十四至二十六節 與三次的歌頌以賽亞六章三節 對於這個

問題也可以引來。

(乙) 在舊約聖經內有些異常的事情，都似乎是高過於天使的顯現，而最好是解釋爲神的顯現。說話者是天使，然而確又高過於天使。他自稱爲有神權的非受造物所可自稱的。一個欽差總不敢像這位天使一樣說話。從古以來，有一派的註釋家，以爲這位天使係上帝的獨生子，且以這些顯現爲「神成肉身」的先鋒。這一派註釋家主張說有一個聖經原理，就是上帝的啓示都是藉着「子」曉諭人的。「父」總沒有親自發過言，「子」也是終極的啓示。請注意亞伯拉罕的事創世記十八，雅各的事創世記三十二，何西阿十二，約書亞的事章十七節，章二十四節，章四節五節。

五章十節，摩西的事出埃及二十，波金的事士師記二章一至五節，及瑪挪亞的事士師十三章二，又看瑪拉基書十至二十三節，三章一節。

(丙) 在箴言書中第八「智慧」說話如同人一樣。若這僅為詩家的活喻，則此活喻是極非常。法麗 Philo 論「道」的教義是由箴言書內「智慧」這名詞的用法產出的。然而法麗的「道」和約翰的「道」其意義相差甚遠。即使前者的「道」是有位格的——這也尚有可疑之處——也無非仍是個受造物。

(丁) 先知書描寫彌賽亞的人格及工作時所用的名詞乃指示一位有神性者。我們說這話不必大根據他特別的名稱和名器，乃根據所歸給他的職位及他所要作的工夫的性質。猶太人是否盼望一位有神性的彌賽亞，我們尚未知道。但這不關緊要，因為我們自己能參考先知書而斷定預言的盼望為何。看創世記三。詩篇二章。以賽亞七章九。彌迦五章。章十五節。四十五章。章又四十二章。二節等等。

(二) 推得的理由——在一方面，聖經確說上帝的「唯一」。這是不可疑惑的。在另一方面，聖經又清清楚楚的確說有三位，並且都是有神性的。他們的名稱都是不同，他們的職分也都是各異；然而他們彼此間却有定然的關係，又對於世界亦各有各的關係。要調和這些乍見似乎不大相同的說明，其唯一的方法乃是「三位一體」的教義。

(甲) 聖經確說上帝的「唯一」。這是不必辯論的。

(乙) 聖經提及三位有神性者。

聖經多次將「父」「子」和「靈」分別出來。

聖經以基督為上帝的獨生子。這個事實的證據我們暫且存留待到本書第二部第一章基督的再提其間，我們就假定是如此的。

聖經又提及聖靈為一位有神性者。試將證據列在下面：(一) 聖靈被稱為上帝行傳二十八章二十五節

以賽亞六章行傳五章三十四節；(二) 聖靈是不可裝造的馬太十二章三十一節；(三) 聖靈是得着重生的原動

約翰一章三章，也是成為聖潔的主使帖撒羅後二章二節；(四) 聖靈能施行神蹟行傳二章四節。

十三章四節羅馬十五章十九節。希伯來二章四節羅馬十五章十九節。希伯來二章四節羅馬十五章十九節。

(五) 聖靈是啓示的源頭彼得前二章九節。後書一章以弗所三章七章。詩篇一百三十九篇七節哥林前二章十節。

(六) 聖靈是創造主創世記一章二節。(七) 聖靈是無所不在，無所不知的詩篇一百三十九篇七節。哥林前二章十節。

聖靈有位格，其證據如下：(一) 約翰福音十六章七節，又十三節，十五章二十六節，這幾處用一個陽屬的代名詞ἐκεῖνος指明聖靈。這是最可注意的，因這個陽屬的代名詞是與一

個非陰非陽的名物詞πνεῦμα同位。(二) 他替人禱告羅馬八章二十六節。(三) 他作證據，教誨，聽說



請賜給恩惠等等行傳十章十九節 又十三章二節。

(丙)既然上帝唯一而「父」「子」「靈」三者都是上帝，所以在上帝的「唯一」內明顯得有「位」的分別。另外可能有的獨一的見解就是撒貝留主義，即「父」「子」「靈」三者不過是上帝不同的狀態或不同的功效的表現。但這種見解為聖經所不取，因為聖經內「父」「子」「靈」三者有顯然的分別。「父」愛「子」，又差遣「子」下降。「子」離開「父」，又歸到「父」那裏去。「子」愛「父」，為人代求，向「父」祈禱。照樣，「父」與「子」差遣「靈」。「靈」在「父」前為人祈禱。「靈」代替基督。這樣看來，若「父」「子」「靈」三者僅為上帝不同的狀態，那麼，新約聖經全是混亂的了。

(三)直接的說明——施洗式

馬太二十八章十九節

及使徒的祝福詞

哥後十三章十四節

都是直接的說明

「三位一體」須加倍的注意。

又看以弗所二章十六節

猶大二十節

彼前一章二節

這個教義又為下列各章句

的基礎

羅馬十五章十六節

哥前十二章四節

以弗所一章三節

十三節

帖撒羅後二章十三節

提多三章四至六節

(乙)論「三位一體」的教條

我們以上所論過的就是聖經中關於這個問題的「教義」。但每個「教義」也有一個「教

條」式。「教義」就是說明聖經中對於某論點的陳述，既不加增甚麼，也不減少甚麼。但「教條」將「教義」中所包含的原理和關係，並從教義所能推得的真理，都畫成定式。所以每個「教條」有一「理論」的性質，發給聖經中的事實之理由。因着誤解和爭辯的興起，所以「三位一體」的教條早已成爲定式。其最末後所成的定式乃包含在奈西亞和阿他那書兩信經之內。迄今還沒有經過變遷。但爲了不同的緣故，羅馬教徒和「唯理論」者常說我們得有這「三位一體」的教條，不是從聖經而來，乃是從教會來的。前者如此說，爲的是要勉強我們承受羅馬教會旁的教條；後者是因爲要我們不相信「三位一體」的教義自身。我們對雙方的答案就如下：雖然這個教條的形式是根據於教會，但其實體是由聖經內找出的。設若羅馬教徒能證明那個教會特別的教條的實體也是一樣在聖經內可以找出，則我們亦情願承受。設若「唯理論」者能證明「三位一體」教條的實體不是從聖經得的，則我們也情願摺棄這個教條，正如他們摺棄一樣。這個教義的教條式爲要試驗聖經的解釋和防備誤謬是有益處的，但亦不是不可少的。起首的教會沒有這種教條；在以後的教會也可以不用這種教條。常有人說，在奈西亞會議之先的教會沒有這個教條，正

如現今的平教徒沒有這個教條一樣。這是不錯的，但起首的教會和現今的平信徒都崇拜「子」與「靈」爲神，即是這個問題重要的事實。伯吞博士 (Dr. Burton) 在他的奈西亞會議之先的證據一書內，已足證明在奈西亞會議之先的教會，雖沒有這個教義的教條式，却還是承認上帝的「三位一體」，正如現今的平信徒一樣。

這個教義首次正式的界說是因着撒貝留主義的出現 (Sabellianism)。這個主義又稱爲唯一理主義 (Monarchianism) 和父受苦主義 (Patripassianism)。第一個名稱指明上帝的

神性內僅有一個元首，但「三位一體」的教義確說有三位元首。第二個名稱是特特連起的一個混名。若「子」不過是「父」的一個不同的狀態，則「子」受苦難卽「父」受苦難。撒貝留主義有兩種：(一)照着第一種，「三位一體」的「三位」僅爲上帝三個不同的狀態——

「父」是內在的上帝，「子」是顯現的上帝，「靈」是動作的上帝。帕西亞 (Praxeas) 卽特特

連所反對的——主歷二百年，多利買的撒貝留 (Sabellius of Ptolemais) 士每拿的挪伊徒 (Noetus

of Smyrna) 二百三十二年，博斯特的伯伊虜 (Beryllus of Bostra) 二百五十年——卽阿利金引入正教

的——都主張這種見解。(二)照着第二種見解，則「子」與「靈」二者是從上帝出來的能力。

上帝住在基督裏，正如住在別人裏一樣，不過較在別人裏更完備些罷了。這就是亞提蒙

(Artemon) 和提阿陀多斯 (Theodotus) —— 這個名字有兩個人——及薩摩利他的保羅

(Paul of Samosata) 二百六十年所主張的，頭一種見解雖然不承認在上帝內有「位」的分別，

還是以「子」與「靈」爲神。第二種見解乃是現今「唯一神論」的先鋒。前者屢被稱爲形態

的撒貝留主義 (Modal Sabellianism)，後者則稱爲効力的撒貝留主義 (Dynamical Sabellianism)。

兩種主義都否認「位」的分別，其所承認的不過是一種虛名的「三位一體」。撒

貝留主義在教會內未曾有好大的影響，總沒有成爲一個團體的信經。因其太顯然的與

聖經的教義相反。不過有些個人主張這種主義，例如近來的色勒馬格 (Schleiermacher)

和路特 (Rothe)。第二次將這個教義成爲教條是因着阿利安主義 (Arianism) —— 一個

極可畏的謬誤。阿安利主義 —— 即阿利烏一個亞利山太城教會的長老所發起的 ——

直接的否認基督的神性，所以自然摺棄「三位一體」的教義。按着這個主義，基督是一位

屬天使以上的受造物。他是最先的受造物。一切別的受造物都是藉着他創造的。他在前

世已存在的，但他不是從永遠存在的。他有神性 —— *Deity* —— 羅馬一—— 但沒有「上帝的本性」

*Dei* 哥馬西二章九節。他是能有錯誤的，雖是確然無罪的，但不是不能犯罪的。阿利安主義

有一個久遠的歷史，與皇宰的好惡相更迭。阿他那書爲反對這個主義最有力的人，且因着他的影響，阿利安主義於第一次奈西亞大會議時三百二十五年被判定爲不合乎真理的。在聚會時，正教派想要得一句話，作爲阿利安主義的一個決定的試驗率，但他們覺得極其困難。阿利安派者願意將神的名稱和屬性歸與基督，並將神聖的崇拜歸與他——自然是一種次等的代理的意義，正如後時的所西尼派所歸給的名稱和崇拜一樣。但他們不肯將「永久」歸與基督。按照他們的意見，「總有一個時候沒有他」，他們也不肯說基督「與父」同性質」*consubstantial*，只肯說他「與父」有相似的性質」*homoiousios*。這句話對於我們人也是可以說的。這兩個希臘字之間僅有一字母的區別，乃表明「無限」和「有限」之間的區別。於是以上兩個論點就成了查驗阿利安主義的試驗率。在奈西亞信經內的「且生不受造，與父一性」兩句話就是捨棄阿利安主義。阿利安主義正如撒貝留主義一樣，總沒有成爲一個教派的信經，不過間或有些主張這種主義的個人罷了。

奈西亞會議俾只將特特連、哀利紐、阿利金等著作家的見解錄成定式。 *Trinitas* —— 卽

「三位一體」——這個名詞初次的發現是在特特連的著作內。對於這個問題，阿利金很影響了教會思想的發展。他確說「永遠的產生」，又注重「父」「子」「靈」三位的分別；並「子」和「道」兩個名稱相較，他多用了聖經的名稱「子」。但他沒有合宜的注重神性的「唯一」，又太偏重「子」的從屬，所以不知不覺的爲阿利安主義開了一條門路。他稱「父」爲 *o Deus*，又稱「子」爲 *o Filius*。他不肯稱「子」爲 *o Pater*——即「自存的上帝」——又以爲 *o Pater*——即「同性的」——是傾向於撒貝留主義。這至少可證明他自己不是一個撒貝留主義者。

我們很要注意的「三位一體」內部的關係乃是「子」的「永遠產生」和「靈」的「永遠出來」。這些名詞所代表的就是兩個奧秘的行程。我們只能相信這些行程的實有，不能透徹其性質如何。在「產生」與「出來」之間有甚麼分別我們不能解說。披爾遜 (Pearson) 也僅只能說：「雖然每個所「產生」的都是「出來」的，但每個「出來」的不都是「產生」的。」「產生」的觀念是包含在「子」這名詞之內。有人極力的反對「永遠的產生」和「永遠的出來」兩句話，以爲這種說法是自相矛盾的名詞之聯合。「產生」和「子」包含「以後的時

間」的意義，但「永遠」直接的指棄這個意義。設若這些名詞施用於上帝時與施用於人時有同樣的意義，則這個駁議是有理的，但不是如此的。我們沒有完全的名詞可用；我們用這些名詞，不過因為牠們比別的名詞較好些罷了。我們將這樣的名詞施用於上帝時，必定要除去一切與「上帝」這個觀念相反的意義。加入「永遠」二字的緣故乃是要否認「在後的時間」的意義。試問，有甚麼別的方法呢？除了「父」「子」「靈」三個名詞以外，還有甚麼適合的名詞可用呢？一位「永遠」的「父」暗示一位「永遠的子」，且一位「永遠的子」暗示「永遠的產生」。這個詞句又要指棄「創造」的觀念。由上帝「產生」的並不是被上帝「創造」的。「子」為如何，乃是靠他性的必須就如此，並不是靠別個的意志，如同受造物一樣，僅有「子」這名詞就能一面確說性的一致，一面暗示一種倚靠的意味。胡克爾（Hooker）說：「基督與他即父上帝所同有的必是被賜給的，但是自然的永遠的被賜給的。」

在以下的章句內「父」特別被稱為「上帝」約翰一章一節三章十六節十七節十八節十四章一節羅馬八章三節希伯來一章一至三節哥林多後書十三章十三節等又看哥林多前書三章二十三節十一節三節約翰二十章十七節啟示錄三章十一節約翰十七章三節哥林多前書八章六節十五章二十八節。

「子」這個名詞當然暗示「從屬」的意義。對於「子」的中保工作所包含「職務的從屬」沒

有甚麼困難。衆人都承認在這一方面「子」是次等的。再者，或對於「子」或對於「靈」我們不覺得困難承認其「次序的從屬」。所有的困難就是怎樣能答覆以下的問題——「子」與「靈」的從屬是否干涉他們的神性呢？這個問題很難以著手。歷史告訴我們，若人相信這樣的從屬，他就是離阿利安主義不遠了。這樣的從屬與最上意義的神性怎能和合呢？怎能施用於「永遠」等屬性呢？然而有些古時的著作家，即披爾遜所麼做的，不遲疑的已主張「性的同一」與「得有這性的方法不同」——這兩個觀念是完全相合的。披爾遜說：「那個特權或居前不是在此，即這一位的本質或屬性比較那一位的本質或屬性大些，但僅在此，即「父」所有的本質是從他自己有的，「子」有那本質是從「父」傳通的。」又說，因為他是從「父」面有的，所以在奈西亞會議的信經內，他被稱為「由天主的天主，由光的光，由真天主的真天主」。「父」是「天主」，但他不是「由天主的天主」。「父」是「光」，但他不是「由光的光」。基督是「天主」，但他不是「由天主的天主」。基督是「光」，但他不是「由光的光」。至於性質，則沒有分別或不同的等級，因為兩位的神性是一樣的。但我們的主耶穌基督的父有那性質是從他自己，不是從別個而有的。基督有這性質不



是從他自己，乃是從父而有的。『換言之，「子」與「父」是同性的，但「子」有這性是從「父」傳通的，且這「傳通」是「永遠的產生」。』約翰十四章二十八節「父比我大些」——這句話被用以幫助這個見解。西敏斯德的信經將這些分別表白得很好，記之如下：「父」是自有的，也不是生的，也不是出來的。「子」是永遠由「父」生的。「聖靈」是由「父」與「子」出來的。『又說：「普天下聖教會承認其「首」為「父」的永生「子」」。』

對於聖靈的「出來」——聖經中直接的證據僅為約翰十五章二十六節。有些早先的著作家以為「由父出來」這句話是指明一種「永遠的出來」，不是指明一個「屬時間的差遣」。他們已注意 *ἐκπορεύεται* ——即「出來」——這動詞的現在時。況且前一子句所暗指的是一種屬時間的差遣。假若這一子句也是指出一種為時間所限制的差遣，則這兩個子句是重複的。然而近世的註釋家，因為所用的介紹字是 *ἐκ* ——即「由旁邊」——不是 *ἐκ* ——即「從裏頭」——就決然的反對古時的解釋。這樣看來，*ἐκπορεύεται* ——即「出來」——這名詞的應用不能根據這一節聖經。於是我們只能倚賴間接的證據如下。在聖經中，聖靈被稱為「上帝的靈」羅馬八章九節及「父的靈」馬太十章二十節，又說他是被「父」差來的約翰十四章二十六節；但他又被

稱爲「基督的靈」羅馬八。彼得前一及「兒子的靈」加拉太四，又說他是被基督所差來的

約翰十五章。十六章。二十六節。七節。有些神學家主張說聖靈對於「父」和「子」所有的屬時間之關係的

相似暗示一個本質關係的相似。「子」怎樣藉着產生是永遠從「父」出來的，「靈」照樣藉着呼氣也是永遠從「父」出來的，並且以上所引的章節證明「靈」對於「子」和對於「父」有同樣的關係。或可更精確的說，「靈」是靠「子」從「父」出來的。這就是古時拉丁教父們的主張，例如赫拉利烏安波司奧革司聽，浮見頭，理阿等。Hilary. Ambrose. Augustine. Ful-

gentius. Leo希臘教父們只肯說「從「父」出來」以皮法紐(Epiphanius) 即一位希臘作書人說「靈」

永遠從「子」領受約翰十六章。十四節。「也從「子」」(Filioque) 數字是在托利多的會議時五百八十九年

(Synod of Toledo) 才添入奈西亞信經內，以後又被西方數會議所證實。全問題根據神學的推論，並講及深奧的神秘。

聖靈的神性這個問題，總沒有發生重大的辯論。其實，這個論點在阿利安主義被摺棄時，就斷定了一個提倡阿利安主義者當然不得不以聖靈爲一種受造物。有馬其頓右教派——乃由堪斯炭城的主教馬其頓右得名的——反辯聖靈的神性，但他們的議論在堪斯炭

城的大會議時已被擯棄<sup>三百八</sup>。在奈西亞信經內，論及聖靈的那數子句，乃是在這個會議前後不久加入的。「是主，是賜生命的，從「父」出來，同「父」「子」一樣受尊貴，一樣受頌美，往日藉着衆先知傳話。」

頗普博士將教會對於這個問題的信仰表白得很好。他說：「神的唯一的本質有同等級的三位：他們彼此的關係如「父」「父」永遠的「子」，和從「父」與「子」永遠出來的聖靈。」  
「三位一體」的教義不但是基督教會崇拜上帝的基礎，且又使我們稍微懂得上帝內部的生命。在那生命內，有交互的行動和感情。在其內，有人類最高貴關係的永遠模型。受造物的人格，父道，子職，不過是在上帝內那些高尚實體的不完全的仿體。「天上地下的各家都從他得名」以弗所三章十四十五節。

## 第四章 論創造及靈鑒

### 第一段 論創造

「創造」二字可有兩層意義如下：（一）頭等的創造，即物質自身的創造，（二）次等的創造，即已經存在物質之形體的創造。本段所討論的僅為物質自身的創造。

基督教特色的「創造」教義乃是物質是由無物質而創造的。這種觀念古時代各異教或者不知道或者拒絕了。古時的「自然宗教」都主張「無中不能生有」的公例，且以爲這個公例也是限制神的動作的。這個公例是由人創造新物質的不能，與自然界內無絕對的起端的觀察而得的，並且對於人的動作實在是不錯的。但將這個公例適用於上帝，就是表明「世人憑着自己的智慧不認識上帝」。在其最高尙的意義，「創造」乃是一無所不能的一種特質。不然，「無限的能力」和「有限的能力」之間僅有一種階級的區別。這個觀念並不包含自相矛盾的意義，也不傷害「因果」原理，因其主張宇宙實有一個完足的原因。這個觀念又保存「靈」在「物質」以上最高尙的特質。我們若拒絕「創造」的觀念，就必須採取「物質永存」的觀念，即一切古時的異教所主張的。按着這個主張，「靈」與「物質」是同級的，而神之獨立的道理已破。

聖經內並沒有明明的確說頭等的創造，但其中含有這種教義。「天地」二字創世記一章一節在原文是「宇宙」的意義，且包含物質的實質。「萬物」約翰一章三節也是一樣的。「所看見的並不是從那顯然的物造出來的」希伯來十一章三節。以上三段原文的「創造」諸字本來不指明「絕對

的創造」，但從前後文得來這個意義，並且希伯來文的 *Bara* 一字（即創造），是專爲神的工作用的。

阿利金 (Origen) 主張「永久的創造」(eternal creation)。按着個這理論，物質是永久存在的，然而不是永久依靠上帝的意志而存在的。其存在不是絕對的，不是沒有原因的。贊助這理論的一個辯議就是：創造的工作是上帝仁愛的一個結果，而此仁愛是永遠的，所以其結果必定是從永遠已有的。但上帝的仁愛，雖是永久存在的，然不一定是永久動作的。這個辯議又包含上帝已成了他一切所能做的事。若果如此，則宇宙必是無限量的，與上帝一樣。再者，仁愛的真實觀念包含「自由施行」的意義。

「創造」的教義錄於使徒信經及奈西亞信經之首，要抵拒瑪尼西教 (Manichaeism) 的「物質自身是惡」的主義，又抵拒萬有神教的「流出說」。若物質是被上帝創造的，則其自身不能是惡的。「創造」的觀念又暗示造物主的性質和受造物的性質是不同的，但「流出說」主張這兩種是一致的。創世記第一章拒絕以上兩個誤解。「創造」教義至今還是重要的，用以抵拒各種的唯物論。

現世天演理論僅改變我們論創造動作之方法的見解，使我們以之爲一種進化，不爲一種停息的動作。但這個進化不一定是一種全無間斷的發育。比如，在無機界，植物界，動物界，及人類之間，似乎有許多的起端，都須要新的創造動作。但就是將這些孔隙連續起來，也是不能不需要一位創造主在這個發育的起頭。假若宇宙是一個自己開闢的，生長的機物，則一切在其進化中出現的就在起初必爲原胎。宇宙所表顯的次序和統系及計畫還是真實的。「創造」還是一樣的真實，一樣的奇巧。這種創造方法也不須包含宇宙從其被創造時起，就不依靠創造主。宇宙可以是連續不斷的依靠創造主。其實，「神在萬有之內」的道理 (divine immanence) 包含「宇宙時刻依賴神」的意義。再者，「創造」觀念並不暗示創造主必是在他的工作以外的，如同一個美術家或一個建築師一樣。一位內居的創造主亦是我們想得到的。義領爲特 (Illingworth) 已證明我們自己的位格就是貢獻這種關係的一個相似。我們自覺的，自動的靈，與物質是不同的，意即謂，是超越物質的。然而這個靈是在物質內居住的，並且——先在我們自己的身上，後在外面的物體上——是影響物質，且藉着物質將自己顯著出來。這乃是上帝對於宇宙之關係的兩方面——即「超

越」和「內居」的一種相似。

上帝的創造工作可能有的獨一動機就是「仁愛」。仁愛總喜歡賜給創世記一章。箴言八章三十一節。上帝自己的生活沒有甚麼缺乏。創造的目的，或最後的結果，乃是要一個有公義三十一節。上帝自己的居住的世界的存在。物質是靈的僕役。自然界是道德界的僕役。天與地就是上帝國度要發現的地方。

### 第二段 論人有上帝的形像

人是照上帝的形像造的；這乃是聖經統一的教義創世記一章二。詩篇八篇。哥前十一。但對於這個形像的各部分，有不同的解釋。其中有兩個見解是更常注意的。（一）這種形像乃是人的理性和道德性，並這兩性與上帝的意志相合。（二）人的理性和道德性就是他的性質自然有的部分，而上帝的形像乃是這兩性與上帝的意志相合。第一個是最平常的見解，且是中古時代的經院哲學家的見解。這個哲學派主張說上帝的形像包含人類的天然屬性，並與上帝意志相合的那種道德。與革司聽利許多別的神學家一樣，分辨「形像」與「樣式」。他以前者為真理的知識，而以後者為好德的心思。羅馬教的神學家大概

以人的自然性爲「形像」，而以他原有的公義爲「樣式」。但他們以第二個要素爲一種超越自然的加添，不以之爲屬乎人原有的天性。若採用第一個見解，則人犯罪時所失去的——或所能失去的——僅爲那「形像」的第二部分，因人失了第一部分就不能是人，且不能有責任心與復原的可能。贊成第二個見解者乃說，按着他們的見解，則原始的「形像」與「救贖」所恢復的是一致的。「救贖」不還回人性的甚麼實質的本能——本能總沒有失去的——不過恢復每種本能正當的用法。以弗所四章二十四節。哥羅西三章十節。「公義」即「救贖」的恩賜，不是人的一種本能，如同理性或道德性一樣，乃是一種屬性，是道德能力的正當行使。既是如此，豈不可以這「公義」爲上帝的形像麼？而以人的理性和道德性爲他所自然有的那施行「公義」之可能的根基麼？其實，人性的一切能力在惡人是極其活潑的。惡人所缺少的不是人性的任何種能力，乃是那些能力合宜的施用。

聖經中沒有說明人在彼創造時有何種的完善。這不過爲思考的問題。我們不必過言那種原始的完善。過錯與惡行自然不在其內。亞當是在生長法律之下，且他應該不僅在知識上，又在道德上生長。



「人是照上帝的形像造的」這個教義是與「救贖」、「神成肉身」及「永存」諸問題有密切關係的。「救贖」與「神成肉身」二者的可能乃根據於上帝的形像之實有。僅有一種有理性與道德性的活物才能接受「救贖」；並且若人性沒有包含理性和道德性，則神不能成爲人。「神成禽獸」乃是邪教極其謬妄的話。我們最好的以「永存」爲人性的原素中的一個，因其似乎是從理性和道德性不能隔開的。在始祖犯罪的時候，人的理性與道德性沒有被失去，不過其性質改變了。「永存」亦是如此。

論及靈魂的原起，有以下的三個理論發生。(一)阿利金獨主張「靈魂先在說」(Pre-existence of souls)，即一種基督教的「化生說」。對於這理論，反對的理由最多，贊成的理由甚少。人的記憶力不能回憶前生，而且這種理論不能解釋以下的兩個事實：(甲)父母子女間的面貌、性情的相同。(乙)我們的一人類唯一的覺悟。這個問題的真理界乎「靈魂遺傳論」(Traducianism)與「靈魂創造論」(Creationism)二理論之間。按着第一個理論，則靈魂如同肉身一樣，是從父母傳下來的。按着第二個理論，則靈魂是直接被上帝創造的。這兩個理論，在教會都有贊助者，且都是有理由的。第一個理論可以解明「遺傳」的事

實；於是可以輔助「原罪」的教義。反對此理論者，有的以其有「唯物論」的意味，因其暗示靈如同物質一樣，是分段的傳下來的。但這個理論不一定含有這種意義，因為分段或者不是遺傳獨有的方法。靈的律必然與物質的律不同。還有反對者主張說，按着此理論，則主的靈魂不能無罪。但主的人性的情形是萬不能匹的。馬利亞懷孕是一種超越自然的事。或者耶穌的聖誕也另有超越自然的情形。在古時教會，特特連贊成「靈魂遺傳論」。後來有路得和路得教會亦贊成此理論。但是「靈魂創造論」更多爲人所贊成。希臘教會的耶柔米和中古時代的神學家及喀勒芬都贊成這個理論。龐革司聽是否贊成尙爲疑問。這個理論似乎極力保存「靈」的獨立與「靈」的高大特權希伯來下二章九節，但不能解釋個人的智力和道德性的相同，又不能解釋原罪的事實。這以上是靈魂的特質；在肉身以內尋找其來源，是不合乎理的，且是瑪尼西教的錯誤。此全問題大概沒有實際的重要。

### 第三段 論靈鑒

這個题目的研究最能夠供給造就道德的材料。我們在此不過要稍微注意一兩個論點。「靈鑒」可分爲「普通的靈鑒」和「特別的靈鑒」，並且包含「保護」及「治理」。論及上帝

和宇宙的關係，「靈鑒」的教義拒絕「自然神教」與「萬有神教」的見解。按着「自然神教」，則上帝對於宇宙的關係是一種純粹的「超越」，意即謂，他與宇宙的生活是毫無關係的。按着「萬有神教」，他的關係是一種純粹的「內在」，意即謂，沒有一種的存在物是與神的生活相離的。「靈鑒」的教義界乎這兩個極端見解之間，因其保守「自然神教」和「萬有神教」所包含的真理；且摺棄這兩個主義所包含的錯誤。對於「超越」的觀念，「靈鑒」的教義主張有一種的確的「內在」；對於「內在」的觀念，「靈鑒」的教義主張有一種的確的「超越」。上帝是在宇宙的各處，且在各處是極有動力的；同時他亦是與宇宙的生活不同，且在宇宙的生活之上。上帝的生活不是像「自然神教」所主張的，為一個不能經過的深淵從人類的生活隔離的，也不是像「萬有神教」所主張的，與人類的生活彼此流通。

對於上帝施行「靈鑒」的方法，曾有許多的辯論，以之為「連續不斷的創造」(Continuous creation) 似乎是錯誤的，因這乃是將「靈鑒」歸沒於「創造」。那樣看來，宇宙就不能有連續不斷的存在。但因其確說受造物是時常依靠造物主的，則「連續不斷的創造」這名

詞還是有用處的。行傳十七章二十八節

我們必須承認一種「連合協力」(Concursus)。上帝乃是藉着次等的原因——即宇宙已

有的次序——成就他的意志。這些次等的原因並沒有絕對的存在。牠們的獨立雖然是真實的，還是對待的，而有限制的人自己屬次等的原因，但他是這種原因的最高者。上帝永在的工作是普及的，甚至人用以行惡的能力也是由上帝得來的。路得教會的奎那士特(Quenstedt)以寫字爲比喻。寫字的動作不是有幾分依賴手，有幾分依賴筆，乃是完全的依賴手，又完全的依賴筆。對於道德惡行的困難，他辨明人行惡的能力和他們惡行的道德性質。人犯罪時就是妄用上帝所賜給他們的能力。「連合」這名稱又暗示上帝重視各等受造物的性質。「上帝乃是照着牠們的性質與次等的原因協力合作。與自由的原因他就自由的合作，與必然的原因他就必然的合作。與軟弱的原因他就軟弱的合作，與強健的原因他就強健的合作，照着他的普及的與最溫和的治理而工作。」上帝治理的工作可分爲「准許」，「禁制」，「指示」及「末後的決定」。上帝固然准許，但他不願意所准許的。」

### 第五章 論「本罪」和「原罪」

對於那個常激動常巧避人的好奇心的哲學問題，即道德惡的實在原起，聖經毫無沒有貢獻。聖經所對付的，僅為罪惡在世界歷史內的原起。按着創世記所說的，罪惡是從外面輸入世界的。首次的罪，正如現今的罪一樣，是因着試探而興起的。聖經僅只記錄頭一個罪的赤裸事實；那個罪對於人類的關係就以後漸漸被發表出來。

「罪」的一個美好的定義就是約翰所用的 *synesis* 一詞，即「違背律法」——約翰一書三章四節。別的名

詞例如 *diogenia* 羅馬三章九節，*Avon* 以賽亞一章四節，*(Peshah)* 二十四章十節，*synesis* 羅馬一章十八節等，都包含這種

「偏行」的觀念。這個觀念又假定一種規則或律法。那個規則或律法是在先已存在的。「直」是在一不直一之先。前者是那所應該的，後者是那所不應該的。「直」有存在的權利，「不直」沒有存在的權利。有些人以為善與惡是一種必然的對句之兩方面，意即謂若沒有惡就不能有善。「不直」的觀念固然包含在「直」的觀念內，但「直」的觀念不包含「不直」的事實；善與惡並不是相等的。罪的定義所假定的規則就是上帝的律法在其最寬大的意義。那個律法被賜於人，就暗示人有道德的自由，有遵守或干犯的權能。一

個畜生沒有犯罪的可能。上帝的律法不但是消極的，也是積極的，不但是禁止恨惡，又吩咐我們愛上帝與愛人。那種愛的不在，正如奮力的惡行一樣，也是罪。「罪就是或在意志上，或在作爲上，悖逆上帝的律法。」須注意嚴格的說話，一切的罪都是反對上帝的。對於人，我們不能犯罪。我們犯罪時所悖逆的律法乃是上帝的律法。頗普博士界說「罪」如下：「靈魂自願的離棄上帝。」他的這個定義是從上帝律法的内容採取的。那個律法要求人承認上帝對於他們的權勢，又降服自己在上帝的管轄之下。「罪」就是人拒絕這個要求。聖經中教義的較優，對於其「罪惡」教義，顯明得極清楚。聖經以爲罪所違犯的律法就是上帝的律法，並且那個律法是上帝的性質和意志的表顯。這樣看來，我們的「罪惡」觀念的真實和完全就是憑靠我們論及上帝和他的律法所有的知識。然而聖經——或舊約或新約——獨一的題目就是上帝和他的意志。「公義」與「聖潔」是上帝的兩個極重要的屬性。「罪」是「公義」與「聖潔」的對敵；所以「罪」就是上帝所禁止的，所恨惡的，所責罰的。旁的宗教的「罪惡」觀念的不完全，乃是因爲牠們論及上帝缺少明瞭的知識。對於這個問題，雖然彼此有等級的區別，但比舊約宗教牠們都差得很遠。新約聖經中的「上帝」觀念

是極高尚的，極圓滿的，所以其「罪惡」教義是極完全的。基督來了，爲的是要成全律法的現示。律法在他的手裏成了更嚴格的。他將上帝的律法總起來爲兩個大命令。這兩個命令是從舊約聖經採取的，但基督將一種新著重賜給牠們。我們受審判乃是按着基督的那種更高尚的律法。每次違犯那個律法就是得罪於上帝。聖經中的「罪惡」觀念在以下的章節內得其完全的表顯。詩篇三。五十。一百。一百四。路加十八。約翰一書。二章。一節。「罪就是道德惡，彼視爲違犯上帝」。

上帝對於罪的忿怒，及人爲罪的悔改。詩篇五十一。箴十七節。，是彼此相對的。新舊兩約聖經都明說

上帝的忿怒。有許多人盡力的否認上帝的品格這一方面，但他們的主張毫無理由。上帝向罪惡的忿怒是他的「聖潔」的結果和表顯。我們僅只要除掉一切牢附人類的忿怒的毛病，就可知「忿怒」與上帝的「完善」是極其相合的。詩篇九十。羅馬一章。十八節。上帝的忿怒，在

那些跟隨惡行的刑罰，及人在犯罪後的悔恨和懼怕內，已得有幾部分顯明出來。

罪——或「本罪」或「原罪」——有兩種形狀，即「罪辜」和「敗壞」。「罪辜」也可以分別爲「受貶責的合宜」(reatus culpa) 與「受刑罰的可能」(reatus poenae)。「本罪」含有這兩種形

狀。但「原罪」僅有第二種形狀。「本罪」不僅只包含言語和動作的罪，又包含願欲和意志的罪。「敗壞」指明人性的邪惡，即「本罪」隱密的泉源；或者最合適的即可以稱為「罪心」。罪惡必定的形罰就是死，連身體的死，帶靈性的死。羅馬人書五章十二節確說人類身體的死就是罪惡的結果。人本來是為身體的永存預定的，肉體的死就是靈魂與身體分離，照樣靈魂的死是靈魂與上帝分離。這種分離就與那「和上帝交通」的景況正是相反的；但是「和上帝交通」是人被創造的目的，且是「永生」的元素。這種分離的長久乃是永死。試驗一切罪惡理論的兩個標準，就是上帝的聖潔，和人的自由能。最通行的理論如下：

(一)「二元論」將道德惡推原到物質的性質。靈是潔淨的，物質是不潔淨的。罪惡就是此二者挨靠的結果。這乃是瑪尼西教 (Manichaeism) 和諾思諦克主義 (Gnosticism) 的道理。

瑪尼西教是古時波斯的二元宗教的支派。若以物質為上帝所造的，則上帝是罪惡的始作者。若以為物質是永遠的，則上帝不是至上的。無論如何，罪惡是不能免的。(二)還有一個理論，以為罪就是「有限」的結果。「有限」者自然是惡的。罪是從知識和能力的「不完全」而興起的。這樣看來，罪也是不能免的。「有限」者當然不能是善的，僅只藉以變成「無限」



者才能爲善的。這個理論明顯有一種「萬有神論」的傾向，又以善與惡爲量數，不以之爲性狀。(三)一個相似的理論就是以罪爲純粹消極的，僅爲善的不在。奧革司聽似乎是這個見解的發起人。他想若罪僅爲一種不在，則沒有尋找其原因的必需。但罪不僅是消極的，又是積極的，不僅是善的不在，又是不善的在。在犯罪時，人的意志不是被動的，乃是抵抗的。(四)另有一個理論，將罪惡推原到人類嗜慾的性質。這個理論有一點瑪尼西教的彩色，並且不但易受以上的諸駁議，又不能解釋靈性的罪。各種罪的根源就是意志；肉體爲意志所用的器具罷了。

按着聖經的教義，罪是在人的靈性內興起的，且是一種自由的動作。若沒有自由能，則不會有罪辜，沒有受貶責的可能。但人就是貶責自己，審判自己，定他自己爲有罪辜的。他心裏屢次的悔恨，就承認他的罪惡是他自由的動作。當他說「我不應當如此行」時，他的這話又包含「我能穀不如此行」。我一切的罪——連「本罪」帶「原罪」——都是一個自由動作的結果，或是我自己的，或是在我以先的別人的動作。這樣看來，罪不是「軟弱」或「不完全」的結果，不是不完全的善，不是人到善的進行的一個地步，乃是不應該有的，也是

能毅不有的。一切的刑法都立在這個基礎上。假若人是完全被他的環境管轄的，假若人是他情慾的奴隸，則他不應該被刑罰，反要受美好的訓練。「果報」是刑事法全體的基本。改邪歸正當然能毅與刑罰相連合，但是那僅只要警戒別人的刑罰，是不能稱義的。不但宗教，就是社會的治安，又根據於人類的自由能。幸得人的自由能最確實的證據就是人的自覺。

對於罪惡理論，我們僅能說「自由能」的觀念自身包含罪惡的可能，但不包含罪惡的事實。將可能變成事實乃是人自己的工作。我們獨一關切的問題就是，一個根據自由的社會，或一個根據必然的社會，那一個更好些呢？若根據必然，則不但不能有惡，也不能有善。那樣，道德就是必然的，正如物理科學律的動作一樣，不能是人自己的動作或選擇。對於他的道德品格，人就不能覺得有責任。這樣看來，道德惡的罪辜與苦難當然被捨棄，但道德善的功績與真實的幸福同時又被捨棄。這或者比罪惡的准許是一種更大的禍患。再者，雖然罪惡是被上帝准許的，但終久是被他所利用，使人得益處，或者使他們得更大的益處。

## 第一段 論「本罪」

「罪辜」和其一切的結果的普及，在下列各書章句中說明。創世記六。詩篇十四章。羅馬三，以賽亞五十，加拉太三章三章六節，二十二節。 聖經內吩咐衆人悔改相信的話又含有同樣的教義。羅馬人書頭幾章明明的確說衆人的罪辜。這個事實就構成保羅在後幾章內所講明的「救贖」工作的必要。

人內面「惡偏」的普及可從所行出來的罪惡的普及推測得到。雖然他們的罪有不同的形狀和不同的階級，但罪是人人都有，並且如此普通的一個事實只能以一個普通的原因去解釋，因為一個普及的結果需要一個普及的原因。聖經主張人都有回轉的必要，這又是一種證據。創世記六。八章二。詩篇五。馬太七章。十五章。約翰三。以弗所二。四章二。這又是一種證據。章五節。十一節。十一節。十一節。十九節。章三節。章三節。十二節。保羅所講的「肉體」與「聖靈」的對比是另一種證據。這種觀念的發萌已包含在基督的教義之內。約翰三。章六節。 基督所說的「肉身」必定指明人性的全體——「肉體」和「魂」及「靈」——在其有罪惡的狀態之下。這性的全體是從那管理其餘部分的那部分得名的。這種的觀念在保羅的書信中講解得很詳細。羅馬七章十九。八章六七八。加拉太五。二十。至二十五節。又十三節。十九節。二十。 在以上的章節

內，*noctua*「靈」或者可以解釋爲人性的全體——叫作「靈」因爲「靈」有管理其餘部分的權柄——或者可以解釋爲「聖靈」，即新的靈性生命的創造者。「肉身」爲描寫人的道德敗壞，真是一副活現的圖畫。

第二段 上論「原有」或「遺傳」之罪的教義。

安利甘會第九條  
信件

說原罪乃是「各人的性的過錯和敗壞」。原罪與本罪一樣，也含有兩

種元素，即「罪辜」和「惡偏」，但這兩元素經過了一種變遷。在此所說的「罪辜」僅是作

「擔當刑罰」解 (*reatus poenae*)，沒有一點「本身該責」的意義 (*reatus culpa*)。原罪的

「該責」要素僅是在頭一個罪人的身上。我們不過承受亞當的動作的結果罷了。一個重要的論點就是「罪辜」與「惡偏」那是在先呢？第十七世紀 (阿米拉都)

(French Reformed School of Saumur (*Amyraldus*) 17th Cent.) 主張「惡偏」被傳下來，爲一

種自然的結果，而因此「罪辜」就歸到我們。這以上叫作直接理論。但此理論僅只發生另一個困難，即「惡偏」的遺傳是如何能稱義的呢？其實，道德惡被傳下來正如物質惡一樣，這是不能稱義的。但是假若代表原理或合從原理在道德範圍內，如同在別的範圍內一

樣，是能稱義的，則「罪辜」的遺傳——意即謂，上所說「擔當刑罰之責任」的遺傳——是完全有理由的。「罪辜」的遺傳就成爲「惡偏」的遺傳的基礎。

論及「原罪」的教義，在聖經中極重要的題目就是羅馬人書五章十二節至十九節。在那段書內，保羅對比基督及亞當二人，以之爲人類的二首或二代表。他所注重的就是那些藉着基督，且與我們自己的動作無干，而來的利益。他將這些利益與那些藉着亞當，且與我們自己的動作無干，而來的流毒相比較。除非以上是他的意義，則此全段成爲虛話了。此段的細目又證實這種解釋。在第十二節中，保羅未寫完的正句如下：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到衆人，因爲衆人都犯了罪；照樣，義是從一人入了世界，生又是從義來的；於是生就臨到衆人，因爲衆人都成義了」。這雖未明說，還是此段別的部分所暗指的，須注意第十四節「亞當乃是那以後要來的人的預像」。按照第十二節，「死就臨到衆人」，那就是說，當一人犯了罪的時候，死就在實際上臨到衆人。死爲何臨到衆人呢？「因爲衆人都犯了罪」。試問，人在何時都犯了罪呢？就是當他們都在實際上死了的那個時候，即在亞當裏。這以上又暗指衆人在基督裏成爲義，那就是

說，對於上帝的意志，眾人都理想的成爲義。奧革司聽說「眾人在亞當裏都犯了罪」。他的說法是錯誤的，然其實體的意義是不錯的。若我們假定保羅的意思乃是要說眾人的死是因着他們個人的罪，那和全段的語氣就不相合。再者，如何能解釋嬰兒的死呢？在初見之下，保羅的教義似乎是贊同普救論。但在此段他所對付的就是「得救」的客觀情形，且在其客觀情形，上帝所預備的拯救實是普及的。「得救」的條件關乎其主觀的情形，且是在保羅的書信別處談論的。又注意十九節「眾人」成「爲罪人」。哥後五章。前十五章。四十四節。二十二節。五節。

。「原有的惡偏」的教義，在下列章句中說明。詩篇五十。約翰三。以弗所二。也。不創世記五。約章四節。照以上所說，「肉身」就是人已墜落或敗壞的性。所謂「肉身」乃因爲是「從肉身的」。約翰三。章六節。照樣「靈」，即重新的人的性，是「從靈生的」。保羅說「我們……本爲可怒之子」。以弗所二。章三節。有些人用「悖逆之子」。以弗所五。章六節。去解釋「可怒之子」，以爲「之」字是主觀的不是客觀的，但爲何我們要設想「怒」是保羅與以弗所的基督徒的特性呢？保羅常用「怒」一個字表明上帝的忿怒。羅馬二。八。五章。九章二。十二章。帖撒羅前。二章十。五章。還看馬太。約翰三章。羅馬一章十。九節。三章七節。三十六節。八節等等。

須注意以下數件：

(一) 聖經的「原罪」教義純是一種理論，要解釋人類歷史中的一些事實，即罪和死的事實。這個理論以外，則罪的權勢和普及是沒有解釋的，並且死沒有道德理由。即使我們否認「原罪」，但「本罪」還是存留，且其奧妙更淵深莫測。我們論及罪惡所有的知識很小，若無「原罪」，則我們的知識更要小些，其實是無有的。

(二) 「原罪」的教義是與「人類結合」的原理相融洽。對於他的身體的生活和心知的生活及社會的生活，人不是個孤立的分子。人到世界上來，各有各的天質，他能利用他的天質，但他不能增加一點。一個生為王侯，另一個生為化子；一個生為詩家，另一個生為美術家；一個是聰明的，另一個是愚蠢的；一個享有才能和位置及種種利益，又享有心志上，道德上，和社會上的性格；這些性格使他在事情上容易成功。另有一個人，生來對於這一切就重重的被壓，甚至無所指望。這些分別，我們都歸功人種族，不歸功我們自己，不是我們做的，也不是我們能改動的。人生命組織的原理不是個人主義，乃是機體主義。人界如同物質界一樣，不是一團不相合的分子，乃是一個有次序的系統，其一切的部分彼此都

有密切的關係。「原罪」教義主張上所述的原理又實行於人的靈性生活內。「救贖」也是根據這種原理。皮拉古主義否認在亞當裏有「墜落」之可能，也就否認在基督裏有「救贖」之可能了。

(三) 阿民念主義主張「救贖」是與「墜落」同時的。人總沒有留在罪和死無阻止的勢力之下。衛斯理說「即使衆人的靈魂本是死的，這不摘脫誰，因為沒有人僅在一種自然的境況之中；除非他已經撲滅了聖靈，沒有人完全沒有上帝的恩感。」於是沒有一人被放棄在罪惡的勢力之下，或實在的完全敗壞了；甚至在惡人內，靈也是與肉體相爭，而阻止其勢力。當靈停止抵禦時，則靈性的死成全了。「原罪」的極端主義，例如奧革司聽主義，假定人類果然完全的敗壞了，且沒有恩感的一點更改和禁止的動作。

(四)「全然的惡偏」是一個神學的專詞，但這個名詞是雙關的，常使人誤會其意義。大概以為這名詞的真意就是說，未受重生的人完全是惡的。這個見解不根據聖經，也不與經驗的事實相合。但另有一種見解，即這名詞所表示的就是我們的性一切的能力都被罪惡影響了。這才與聖經和經驗都是相合的。其中包含：



(甲)不悔改和未得赦免的罪人對於上帝的關係是完全不合式的。

(乙)他的生命的大目的是錯的。

(丙)他的思想、感情、和目的都被他生來有的惡性所傳染。

(丁)他自己完全不能改良他自己。

### 第二段下論「原罪」的教條

各教會雖然都主張這個教條的要義，但其陳述的體裁不都一致。所共同承認的真理就是人類在亞當內的墜落，和其在基督內的救贖。這兩件事是並行的。若前者是不可能的，後者也就是不可能的。這個教義正式的界說須歸功西部教會。東部教會沒有很注意這箇問題。其界說的原由是皮拉古主義的誤解。這箇主義的重要點如下：人的靈魂在受造時也不是善的也不是惡的。他的身體自然是終有一死的。對於他後人的靈魂和身體，亞當的墜落沒有引入無論何樣的改變。所以各人生到世界上來，正如亞當被造時一樣。每個人生下之後就實行他的自由，構造他自己的品格，決定他自己的結局，隨是與非的揀選。現世的死與罪的刑罰沒有相干，所以永死是罪惡之刑罰的全部。

罪惡在世界大概的流行——不是普遍的流行——其原由是引誘的勢力和榜樣及習慣的感化力。皮拉古主張說無論何人能完全無罪；這不是不能的事，已有這樣的人，甚至在異教徒中也有這樣的人。聖靈的恩感僅只使人更易於成爲聖潔，不是絕對需要的。重生不是聖靈在人心內革新的運行，乃是真理照亮他的知性，用法律的威嚇與來世賞賜的應許及罪的寬免，激發他的意志。皮拉古講解上帝的恩感如下：（一）每人生來承受的意志的自由，（二）真理——自然的真理及由啓示來的真理，（三）一種內裏的照亮，（四）衆罪的寬免。

奧革司聽批評皮拉古說，他的主義將恩感僅只當作一些屬創造或啓示的外面利益，不承認恩感的真確意義，即聖靈的一種在人心內的工作。但這個批評不一定是完全能證實的。

照皮拉古說，上帝的恩感是預定爲衆人的，但人必須盡力的求德，使他自己配得上帝的恩感。上帝的獨生子成爲人，乃是爲要以他完全的教訓和榜樣作成一種極有力的動機，使人盡力改良自己。這就是他的救贖法。

皮拉古相信嬰孩受洗是需要的，爲要後來的罪得赦免，但沒有受洗之先而死的小孩們，必是得救，但他們的幸福要比得救的人所享受的幸福少些。皮拉古主義是在迦太基會議<sup>四百十一年</sup>及以弗所會議<sup>四百三十五年</sup>被摺棄。

爲要反對這種破壞「救贖」的基礎的主義，奧革司聽就將他的原罪理論畫出定式，但他不過是說明在他以先的西篇安坡司特特連，赫拉利烏等思想家，對於這個問題的見解。他根據聖經論辯及經驗，就證實人類的道德統一，亞當爲人類的代表，及他罪惡的遺傳。有時他將這以上的觀念說得言過其實，例如他說：「在亞當裏衆人都死了，因爲我們都是那個人。」於是我們必須留心，將他理論中的真實觀念從其極端的陳述分別清白。他主義的重要論點如下：亞當是按照上帝的形像創造的——意即謂，他的意志在創造時，因傾向善，已是積極聖潔的。但那種原始的聖潔不是他自己的產品；他立志行善都是上帝在他心裏運行的結果。因着這種聖潔，亞當的身體和靈魂原來都會不死的，但亞當同時也有一種創造罪惡的能力。這種能力並不屬他的道德自由的實質，乃是一種暫時的加添，爲要使他能夠經過試驗。亞當若沒有這種能力，他依然是自由的，因爲當上帝在人的

意志內運行時，定沒有甚麼勉強。亞當被吩咐不用他的這種能力，但他違背了上帝的命令；因此他原始的義就完全失掉了，被原罪所代替，他的身體變成爲會受此世的死的，而他的靈魂爲會受永死的。這樣看來，亞當所遺傳的性是全然敗壞的。人對於上帝的恩感所僅能有的態度是絕對被動的，也不能接受，也不能反抗。雖然人都一樣是無能力的，但人不都一樣得救；這乃是因爲上帝已決定救一些人，不救另一些人。可知奧革司聽的定數論是他原罪論的一個系論。但除了其極端陳述和推論以外，他主義的實質已爲各教會的信經所採取。

在第五世紀的時候所興起的半皮拉古主義是一種折衷主義。這個主義注重罪的消極性質，且以爲人自己有能力始創善，這善以後被恩感所成全。贊成此理論者爲約翰家善 (John Cassian)、利利吉有的法烏斯都 (Faustus of Rhegium) 等。贊成奧革司聽主義者爲赫拉利烏波斯白 (Prosper) 及阿勒的該撒由 (Caesarius of Arles)。阿勒和利安兩個本地會議 (四百七十五年) 贊成這個新主義，但阿南古 (Orange) 和襪論西 (Valence) 兩處的本地會議 (五百二十年) 反對皮拉古主義。總沒有被任何教會採取，但半皮拉古主義已傳染許多教會。羅

馬教會的原罪論未免受其影響。

僅有那些跟從喀勒芬的教會盡行的採取奧革司聽主義。喀勒芬不過成全了奧革司聽的見解。路得正如喀勒芬一樣，採取了奧革司聽主義，但對於這個論點，路得教會未曾跟從他。

阿民念主義最好的形式主張說，雖然在人性內「沒有良善」，但因着基督的「救贖」，衆人都已得「預先的恩感」。這種恩感是不帶着條件的，並且人用以接受更多的恩感的能力是因着這種普通的恩感而有的。如此，這個主義保存奧革司聽主義的重要真理，而摺棄皮拉古主義和半皮拉古主義的誤解。人自己沒有任何原始的善，但他不是完全無能力的。人類在基督裏所得來的比其在亞當裏所失去的更多些。除非人反抗他，因着基督所得的這種「預先的恩感」，則他必定被引導得救。「人自己沒有能力與恩感合作。他與恩感合作的能力，其自身是本乎恩感」。未重生的人的善行都是「救贖」的結果。阿民念主義因確說恩感的動作，正如罪惡的動作一樣，是從人類的墜落時而起的，就免去了奧革司聽主義的根本錯誤。

信經上對於這個問題的區別須注意如下：

按照羅馬教會的見解，則人性是以肉體與靈所組織，且此二者是彼此相爭，使肉體壓服於靈的那種原始的義並不屬人的性，~~是~~是一種加添的恩賜。人在墜落時所失去的僅爲此原始的義。於是墜落的結果不過使人歸到他原來的境況罷了。並沒有失去性的任何部分，僅只失去一種超越自然的加添。這樣看來，在其創造時，人性在道德上是中立的，也不傾向善，也不傾向惡。其道德的要素是一種超越自然的加添。其實，這個見解未免有一點瑪尼西教的彩色，因爲若沒有那種超越自然的約束，則肉體似乎一定是要得勝。羅馬教會稱肉體與靈的那種自然的反對爲「情欲」(Concupiscence)，且以爲雖然是罪的泉源，但其自身不是罪，不過是一種自然的特性。據這個見解墜落的結果大概是消極的，不多是積極的。然而羅馬教會依然主張在墜落時人性已變成軟弱些，例如貝拉名說「人現在生下來是偏向惡的，軟弱的，缺少知識的」。羅馬教會又主張罪惡的遺傳，這種的罪乃是在施行洗禮時被洗去。

新教會的見解不同，就是以原始的義爲人性的一部分，不爲一種超越自然的加添。因此

在墜落時，人的性自身虧損了。那並不是說人性失去了其實質的任何部分。義當然不是一種實質，乃是一種屬性。新教會總是說僅有這個見解與「人是照上帝的形像創造的」那個事實相符合。墜落的結果是積極的。奧格司禎的信經說「在亞當墜落後，衆人被生下來都是有罪的，意即謂，缺少敬畏上帝的心和依靠上帝的心，並且有情慾」。安立甘教會第九信件說「原罪並不是摹倣亞當（照皮拉古主義者虛空的說），乃是從亞當的後裔所生的每個人的性的過錯或敗壞；因此敗壞每個人離原始的義相隔甚遠，並且是自然的傾向惡，甚至肉體時常與聖靈相爭，所以每個生在世界上的人的性應該受上帝的忿怒和刑罰，並且就是在重生的人的性內，這種染毒還是存留的；藉此，肉體的情慾，即在希臘文所稱爲 *φύσικα αρετα* ……，不服上帝的律法；雖然那些相信而受洗的人不被定罪，但使徒保羅承認情慾自身有罪的性質」。奧格司禎信經的辯護書說「反對我們的人辯論說情慾是刑罰不是罪；路得反辯說『是罪。照以上所述，奧革司禎曾界說原罪爲情慾。假若這個見解不合宜，容他們指出奧革司禎的不是。再者，保羅說羅馬七章七節「非律法說不起情慾，我就不知情慾爲罪」。又說七章二章十三節「但我覺得肢體中另有個律，和我心中的

律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律」。無論何種強駁都不能推倒這些證據，因其明說情慾就是罪」。

更正教的神學家不肯承認在重生以先善行是可能的，其緣故乃是因他們不明白恩感在未重生的人心中的動作。安立甘教會第十三信件說「在基督的恩賜和聖靈的感動以先所行的事都不蒙上帝的喜悅，又因為牠們不是從信基督的心發出的，牠們就不能使人配得蒙恩；不但如此，因為牠們不是按照上帝的吩咐行出來的，我們就不能疑惑牠們有罪的性質」。有些更正教的信經的話比以上的更有力些。路得教會因為以洗禮為重生的方法，就主張對於這一件事，在已受洗的人和未受洗的人之間，有一個區分：前者有行善的能力，即後者所沒有的。

#### 附錄(甲) 論人的墮落與演化。

人每每以基督教的精義與研究科學的結果，對於人類原始狀態及其墮落的問題，有一種明顯的矛盾。此種誤會實有留意以下各點之必要。

(一) 在聖經上從沒有一處說亞當是完全的。聖經只說他是天真爛漫，心地純潔的。古時



有些基督教的著作家曾領會到此。如亞力山太城的革利免論及亞當會說，他在創造時不是完全的，不過他是在一個能多承受道德的境况。他這種境况，有人以為是一種自身包含發展的可能，而具有人生事業成就之開端，實為恰當。人在這種情境中，可以自由自在的順從那已經達到的天然律法；是非的觀念在他心目中，並未十分明瞭，因他還沒有得着善惡的知識。在聖經所記樂園的一段事中，不過說人與上帝交通；至若他道德責任的覺悟，因他還沒有惡的知識，所以他僅能領略得一點。人的天性還沒有發育到完全的地步，因他還沒有經時間和閱歷的訓練，但他的天性却很平均。他順從自己天性的命令，也就順從了創造主的命令。

（二）「完全」可作兩用：或用為道德的完全，或用為理智的完全。道德界的墮落與理智的發展完全屬於兩個範圍的事情，也不一定是南北背馳。當人還未失其「赤子之心」，惡誘進心，他或順受或拒絕，無論如何他在智識上已長進一步。順受就是道德的墮落；拒絕就是德道的凱旋。不論他採用何種手段，這種新閱歷總是理智的長進。

（三）對於創世記的記載的來源和特性，依歷史家的研究，我們曉得對於人在地上的起

源，在巴比倫等處以及古以色列國，各處的傳說很多。創世記中的事蹟或有的是從巴比倫得來的，或這兩種都從一種更古的傳說得來。聖經的記載，其故事已捨去「多神」的論調，其取材都以之作表現靈性上重要的真理。對於第三章的細目，自非歷史上的事實；然而牠將人的天性及其所經過的階級，用象徵的方法，表顯出來了。這段故事的微義不過是說，人都有一種必受訓練並試驗的道德天性；因此就有一條誠命加在他的身上。那條誠命破壞了，人從坦白的地位墮落下來，就失了神的寵悅。那條特別的誠命描述這種道德律。這種道德律一經在人心覺悟，就違犯了。此記載又特別注重惡的陰險。那種引誘是要人去做一椿似乎無害而可取的事情。人有自由的意志，可保其清白為聖為賢，亦可為非作歹，流連罪窟。這件故事毫沒有供給以始祖為理智完全發展，才能樣樣齊備的人一點證據。

(四)人類的墮落與由低級進化而來的理論並沒有甚麼矛盾。基督教的神學家不過說，人類的才能發展到了某一個程度，就足以覺悟道德的法律，然他一經覺悟，便破壞那條道德律。做這些事並不需高尚理智的成就。不過人在道德上失敗，就是罪來世界的時

期。

(五)好多人以爲保羅的「救贖」理論是根據他的罪惡理論，而他的罪惡理論又根據創世記第三章爲歷史上的真事蹟的假設上。如今創世記第三章的記載，學者已不承認爲歷史的事蹟了。因此，保羅的神學就塌台了。

我們固然承認保羅以創世記第三章爲信史。他自然免不了時代的影響。然而我們即以創世記第三章爲信史，他的神學的內部毫不受影響。我們需要基督的救贖，並不是因一種什麼罪源的特別傳說——而這種罪源的傳說固可因知識的進步加以糾正——我們須要基督的救贖，完全根據那顯而易見的人類罪惡的事實。這個事實應當怎樣解明，固可成一個頂好的研究題目，但就歷史而言，牠對於新約聖經的教義，毫沒有重大的關係。

#### 附錄(乙) 論罪與死

聖經中——特別的是保羅書信中——以死爲罪的結果。好比在羅馬人書第五章十二節中，使徒所說的話明明的表示罪將肉體的死亡帶來人世間。創世記第二章十七節則又爲人引用以反對此說。「你必定死」決不能當作肉體的死看，因爲照聖經的傳說，亞當和夏娃

在違背上帝的那一天，並沒有身亡。但希伯來文的原義，是「因那件事的結果，你必定要死」。但就是我們保存普通的譯文，也當記着死是一種長久的歷程。靈魂與身體相離不過是這種歷程的「登峯造極」了。

常常有人說，死是一種自然的現象。各個有機體因生活而消耗生命，速速的向着死亡行，而成爲一種不可逃的結局。論及這層，我們當注意以下幾點：

(一) 聖經從來沒有說因爲人的罪惡而死亡便進入動物界。

(二) 不能因爲禽獸爲死亡律所統御，而演譯說人也爲死亡律所支配。人爲萬物之靈，是一種有道德及靈性的動物，且是一種內在有無限進步幸福可能的生物。人不僅是生物的一種進化；我們決不能因死亡律足以統御禽獸，而以爲死亡律也自然可以支配人類。

(三) 人與禽獸的區別就是人能長生不死。在人的天性中有好多的證據表明是一種永存的活物——所以有好多人不信死是罪的結果，也以爲靈魂是永存的。

(四) 以身體爲靈魂的附屬物，或以人類不論有無身體均爲一樣的完全，這定是人性組織的謬誤見解。這不是聖經的見解，也不是近世心理學和生理學的見解。靈魂與身體顯

然是相依而成的。人類完成的生命是一種有身體的生命。人不是純全的心靈，人是成了肉體的心靈。靈魂可以與身體相離，然那樣就不是完全無缺了。聖經常常有這種說法，而異教徒以地獄爲無生氣，無意趣，無光明的一種陰沉世界，其所持的見解也不謀而合。禽獸當死是自然的，然而對於一種賦有理性與道德的人類，死就是不自然的非常態的了。這種猝然的分離——身魂解體——固非創造主的本意。然而除我們所知道的死以外，人離此世還有別的法子，例如一種從低級形體漸漸變爲高級形體的方法。

## 第二段 關於「救贖」的諸教義

### 第一章 論救贖主

「罪」的教義自然接着應有「救贖」的教義，但因爲「救贖」的價值根據於救贖主的性質，所以有一個預先的問題發生，就是「救贖主基督爲誰，且具有何性質？」教會根據於聖經的答案就是「神成肉身」的教義。這個教義包括三個要點如下：（一）完全的神性。（二）完全的人性。（三）這兩性的一種完全的結合。我們所知道的最完全的結合，就是所稱爲「一己的結合」。這種結合將兩性組成一種新的，永遠相聯絡的位格。人的身體與靈魂

的結合僅爲「二己的結合」之一種不完全的比例，因爲所結合的原質不是完全的物性，僅是物性的兩部分，又因爲其結合是可解散的，教會從起首就是極熱忱的保護此教義的三個要點的全璧。失落或損害其中的無論那一個，就是毀壞「神成肉身」的觀念，這個問題一切的誤解都是關於這三個論點之中的某一個。有一種誤解，就是損害基督的人性的。又有一種，就是否認他的神性的。第三種將「變化」或「吸收」代替「結合」。另有一種，則是將此結合成爲一種道德的類似，與道德的同情心的關係，正如每個信徒與上帝所有的關係一樣。

這樣看來，基督的位格是絕對無匹的。基督不僅是上帝，也不僅是人，乃是「神—人」(GOD-MAN)。他的位格是兩個不同的完全性質的相遇點。這兩個性質彼此不相混雜，也不是獨立的動作，乃是組成一個位格，甚至每個性質的動作即是那個位格的動作。使我們不能得基督位格之合適的例證，就是這種無匹的狀態。「道成肉身」的生活，對於其要素，是和一切別的生活不同的。這種結合與「三位一體」之三位的結合是一樣奧秘的，不過「性」與「位」這兩個名詞被調換罷了。對於「三位一體」的教義，我們主張有一「性」及

「三位」；但是對於基督的位格，我們主張有「二性」及「一位」。

這三個要素對於「神成肉身」的觀念，都是同樣的緊要。在某一時期內——例如在主歷的頭幾世紀——人注重基督的神性，甚至忽略他的人性。在現今的世代却是相反。有些時，人注重二性的結合，甚至二性變成一性。有些時却把此種結合放鬆，甚至將基督變成二位。頭一個誤解就是猶推其主義（Eutychianism）；第二個是訥司透留主義（Nestorianism）。但「結合」並不是「一致」，其中所包含的不僅是「聯絡」也是「分別」的觀念。基督人性的重要曾多次被人忽略，因為人所常證明的乃是他的神性。證明基督神性的緣故乃是因為人所疑惑的就是他的神性。他的人性是人人都承認的。

### 第一段 聖經中論基督神性的教義。

昔時的神學家要證明基督的神性，所用的方法就是接引而佈置聖經各部關於這問題的章節。現今的方法不同，就是概論聖經的每個作書人對於這個問題的教義。本書採取第一個方法，為最簡便的。

（一）基督最高的神稱。

(甲)約翰一章一節——參考下文就不能疑惑這一節的陳述是論基督說的。「太初有道」這句話確說基督的先存，就與「基督僅爲人」的主義明顯相反。「太初」自然是在第三節所論的「創造」之先。「道與上帝同在」這句話確說基督與上帝不同，並且與上帝交通。這乃拒絕撒旦留論，但沒有拒絕阿利安論。「道就是上帝」這句話直接的拒絕阿利安論。須注意這段的動詞。道是「有」的 *γεννηθη*，萬物乃是「被造」的 *εποιηθη*。免除以上的解釋僅有的方法，就是將第三句「上帝」解爲一種次等的意義。但是第二句的「上帝」明顯有極高的意義；爲何第三句的「上帝」忽有別種的意義呢？再者，第三節將創造的工作歸於基督，也沒有說他是受權的創造者。「萬物沒有一樣不是被他造的」；這句話證明基督自己不在受造物之內了。將極高的神稱歸於基督，與約翰福音全書的意態全然相合，因此書的目的就是要將基督的神榮顯揚出來。

(乙)羅馬九章五節——有人以爲這節不是論基督的。他們主張說其末句乃是頌讚父上帝的話。但可用以下四個證據，駁倒他們的主張：(一)頌讚的話與這段的意態不相合。本段表明擔憂以色列人，不信福音。將憂愁的話改爲頌讚的話，是爲何緣故呢？是因爲基



督按着肉體說是從以色列人出來的麼？並不是的。那就是以色列人最大的特恩，且保羅

將他們的特恩枚舉出來如兒子，名分，榮耀，諸約，律法，禮儀，應許。不是爲着快樂或讚美的根基，乃是爲要

表明他因以色列人的不信，深爲驚異，深爲憂愁。頌讚父上帝的話，與這種的意義不能貫

通。(二)「按着肉體說」是一種限制，且暗示在另一方面，基督不是從以色列人出來的。在

那另一方面，他就是「萬有之上，永遠可稱頌的上帝」。看羅馬一章。提摩太前三。彼得前三。三節至四節。章十六節。章十八節。

(三)考路加一章六十八節等處頌讚的話，其原文的區別字是放在名物詞以前的，但在

本節的原文內，是放在名物詞以後的。可知是個宣告的意義。(四)羅馬一章二十五節及

哥林多後書十一章三十一節，也有這節同樣的說法。那二處並不是論及基督的，乃是論

及上帝的，但其意義顯明是宣告的，不是頌讚的。在本節上，父上帝並未曾論及。反對這節

的末句是論基督的那個主張最有理由的辯論，就是保羅平常不稱基督爲上帝，因此難

信在本節他將這種稱呼歸與他。但我們可答覆說，約翰平常也不稱基督爲上帝，然而在

他的福音書的頭一節，他顯明稱他爲上帝。

以上兩段書本來足夠了，但還可注意以下幾段——

(丙)約翰一書五章二十節。沒有充足的理由反對「上帝的兒子」是指着基督說的。

(丁)提多書二章十三節。若這節的小字不錯，則明明的是稱基督爲至大的上帝。若其大字不錯，則基督仍有人所不能有的位置。信徒所等候的就是「至大的上帝和耶穌基督的榮耀顯現」。「和」字是須注意的。所說的「榮耀」也是至大上帝的，也是基督的。

(戊)提摩太前書三章十六節。這節的外證贊成「他在肉身顯現」(He who was manifested in the flesh)但其內證贊成「上帝在肉身顯現」(God was manifested in the flesh)原文的指顧代字「*ὁ*」沒有一個前名詞，且與第十五節的「*Θεοῦ*」即上帝是不相關的。若以「他」字僅指人而說，那也就是不合宜的，因我們總不能說「人在肉身顯現」。

### (二)基督的神性。

(甲)約翰五章七十八節。基督以神範辯護他自己在安息日作工。他將自己醫病的工作，與他父上帝看顧萬物的工作相比較。上帝在安息日不停止此類工作；照樣基督就可以在安息日行善事。猶太人明知基督自稱爲上帝之子，又稱上帝爲他「自己的父」。基督並未說他們的意見有錯，反接受而證實之。

(乙)約翰十章三十節。此節的上下文決定其意義。耶穌說「誰也不能從我手裏把他們奪去」又說「誰也不能從我父手裏把他們奪去」。以後他就說「我與父原為一」。猶太人拿起石頭來要打他，因為「他將自己當作上帝」。本節所指明的「為一」是「能力的為一」，因此就是「本質的為一」，不是第十七章二十一節所說的信徒的「合而為一」。

(丙)腓立比人書二章六節至八節。此段的題目就是基督的謙卑。(一)他從高尙的地位降下來了。<sup>第七節</sup>(二)既降下來了，他又存心順服。<sup>第八節</sup>保羅論及基督的降下所用的名詞就是「成爲人的樣式」。再者，基督「存心順服以至於死」是在他爲人的時候所行的。可知他的「降下來」是指着他成爲人說的。這樣，基督成爲人，是從什麼地位降下來了呢？保羅答覆說「他本有上帝的形像」。「形像」不是「性質」，乃是「性質」的表現。若無此「性質」，則不能有此「形像」。假若「奴僕的形像」和「人的樣式」指明基督有奴僕的性質或人的性質，則「上帝的形像」必指明他有上帝的性質。其實，表示基督的神性的詞句，即「形像」比那些表示他的人性的詞句，即「樣式」與「樣子」，是更有力的。須注意基督

「本有」上帝的「形像」 (ὅτι ἦν ἰσότης θεοῦ ἰμᾶγον) 但他「取了」奴僕的形像 (ἠνομήθη ἁπάντων κτίσθων)

(丁) 哥羅西書一章十五節至十七節「像」 εἰκὼν 是保羅爲約翰所用的「道」 (Λόγος) 的代名詞，且與腓立比書的「形像」 (ἠμορφία) 是同類的。其所包含的意義有二，即「相似」和「像表」。首生的，在一切被造的以先，初次看，似乎是贊成阿利安論。早先的阿利安論者又銳意的提及這一節。但他們的那種解釋與「萬有都是靠他造的……都是藉着他造的，又是爲他造的。他在萬有之先，萬有也靠他而立」是不相合的。「是首生的」 (ἡγεγονότα θεοῦ ἰσότητι κτίσθων) 就是說「對於萬有他是在先」原文的物主格乃是表明「見地」希臘文的物主格的意義不都一樣，須常用上下文去解釋，例如「上帝的愛」 τὸ ἀγαπᾶν τοῦ θεοῦ 有時指明上帝向我們的愛，有時指明我們向上帝的愛。「從死裏首先復生的」 ἡγεγονότος ἐκ τῶν νεκρῶν 是一種不同的說法。保羅的「首生」與約翰的「獨生」是一致的，不過加了一種比較的意義。這段的重要點，乃是其將創造萬有的工作歸於基督。所用的名詞是普通的，且是極有力的。基督是創造工作的代理者——「藉着他」是創造工作的目的——「爲

他」，也是萬有的依靠——「靠他而立」，「代理」的觀念與神體的三位彼此的關係全然相合。

(戊)希伯來書一章二節「上帝本體的真像」是一種有力的說法，將「區別」和「同等」形容出來。「本體」的原文 *homoion* 在組織「三位一體」的教條時，被採用指明「位」，但新約聖經的用法當然在先。

(二)基督爲上帝之子。保羅和約翰對於基督，常用這個名稱，基督也以此自稱。基督常用的名稱乃是「人子」，但有時，馬太十一章。約翰五章十九。還稱已爲上帝之子。二十七節。至二十三節等。這個名稱有何意義呢？基督爲上帝的兒子，或者

是正如信徒及天使爲上帝的兒子一樣，或者對於他這名稱表明一種特別的關係，若對於他這名稱沒有何種特別的意義，則新約爲何用「上帝之子」爲一個專名稱，正如「耶穌基督」一樣呢？許多人公有的一個名稱不能成爲他們中間的一個人的專名稱。「上帝之子」這名稱對於基督明顯有一種特別的意義，這個特別的意義是否神聖的，須以包含此名稱的章節的研究去決定。例如馬太十一章。十六章。三十二章。羅馬一章。及約翰許。章二十七節。四十二節。三節四節。多章節。

這以上的章節最爲清楚。我們成爲上帝的兒女，乃是因爲接受基督，信奉他的名。基督既

爲上帝之子，就是在諸天使以上希伯來書一章，也是在摩西以上三章五節六節。他爲子是「永永遠遠的」

「獨生子」約翰一章。他是上帝「自己」的兒子約翰五章。羅馬八章三節三十二節。他是上帝的「獨生子」約翰

十八。三章十節。萬民都是上帝的兒女約翰三章二節；但「獨生子」表明一種完全無匹的關係

見路加七。八章三。九章三。希伯來十一。基督是因聖靈的感動而生的，並且死後復活了，且

有些章節似乎將此二事當作他稱爲上帝之子的原由路加一章三十五節。三十三節。但此二

事僅能爲附屬的原由，並不能當作聖經所歸於基督的神性的完全理由。有些人主張說

「子」僅止含有一種職位的意義，好像與彌賽亞同意。但「子」爲要表明職位，是一種極不

合宜的名詞。其所表明的就是一種血統的關係。職位的觀念是用「彌賽亞」和「主」與

「先知」及「祭司」表白出來。若以「子」當作職位解釋，則在馬太十六章十六節與約翰

一章四十九節有重複的說法。

(四)基督爲主。在新約聖經中，有些章節對於基督用這個稱呼，代替舊約聖經的耶和華

馬太三章與以賽亞四章及馬拉基三章。約翰十二章與以賽亞。彼得前書與詩篇三十。彼得前書三章與以賽亞八

章三節。十章三節。章一節。四十一節。與六章。二章三節。四篇八節。章十五節。與以賽亞八

希伯來一章與詩篇一百零二。但在這些特別的章節以外，新約書用「主」字，若不是援引舊約

書就是指明基督。大多數的確是如此的。雖有幾處或能有別種解釋，然而這種解釋也是可能有的。希伯來二章三。雅各二章一節。新約書總不將任何先知或使徒稱為「主」。若基督僅為一個更大的先知或使徒，則為何對於別的先知或使徒，不用這個稱呼呢？不同階級不同權柄的主，是可能有的。但只有基督被稱為「主」。

(五)基督為先在新約書常說基督是從上帝差來的，但我們不能以這種說法當作他先存的憑據，因為對於施洗的約翰，也有這種說法。約翰一章六節；然而對於基督，此種說法用得極多——在約翰福音差不多有三十次——這或者暗示關於基督，其含有一種特別的意義。

另有些相似的說法，其意義是不能疑惑的，例如「從天上來的」約翰三章三十一節，「自己是從上帝出來的」，又要歸到上帝那裏去。約翰十三章三節。又看六章三十三三十一。七章二十八節。五節。哥前

章四十。馬可一章。以弗所人書四章七節。三十八節。章八節至十節。「他本在我以前」約翰一章一節。約翰一十五章一節。對於這末節，魏斯略 (Westcott)

主張說「以前」含有一「絕對的、本質的在先」的觀念，「時間的在先」自然在內。「還沒有亞伯拉罕就有我」約翰八章五十八節。猶太人以為基督確說他是在亞伯拉罕之先存在的。

若這本不是他的意思，基督就是欺哄他們了。但他說「我實實在在的告訴你們」。若他

的意思不過是說，在上帝的思想內他是先在的，則與別人沒有甚麼不同。須注意所用的動詞。「亞伯拉罕還沒有『被成』我就『是』」(אָבְרָהָם יֵשְׁעָהָא עָוָם יוּם)「臘丁譯文繙爲 Antequam fieret Abraham, ego sum」。「先在」自身不一定包含「永生」及「神性」，但與別的證據一起，實含有這種意義。有許多現今的神學家不認基督本身的先在，例如文特(Wendt)主張約翰福音十七章五節，八章五十八節不包含此種觀念。立特士爾(Ritschl)的話有雙關的意義。他說「對於我們，先在的基督是隱藏的」。他主張哥羅西人書一章十五節是論及升天的基督說的。但他們摺棄這觀念的理由，我們很難得明白。萬不能以「先在」爲猶太人的一種喻語，表明高尙的優美。若承認基督的神性，則他的先在何致發生困難呢？

(六)神聖的動作。上帝在物質界最高的動作就是「創造」。他在道德界最高的動作乃是「審判」。聖經亦將這一種工作歸於基督。「創造」約翰一章三節。希伯來一章三節。哥羅西一章十六節。「創造」是「藉着」基督，且是「靠」基督；但這種說法恰當表示「子」對於「創造」和「靈鑑」及「救贖」所有的關係。「審判」馬太七章二十三節。十二章四。二十五章。約翰五章。二十。哥後五章。



須注意馬太福音前部已稱基督爲審判主。這事實能駁倒那些確說，對於這個問題，前三福音書與第四福音書不同的人。

(七)基督無匹的要求及位置。他常以自己爲信仰的目的物，爲引人親進上帝的道路，爲世上的光，爲復活與生命。誰能如此呢？使徒們傳揚基督，但基督傳揚自己。保羅說「當信主耶穌基督」，但基督說「信服我的人」……這以上表示基督與他最親密的人之間的區別。這區別也是無限量的，且暗示在基督的性質與使徒們的性質之間，也有同樣的區別。「除了父，沒有人知道子；除了子……沒有人知道父」馬太十一章二十七節。這話明說基督與

上帝有一種特別的關係。「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們」約翰三章十六節。上帝

的慈愛最大的表顯就是將基督賜給我們。「唯有基督在我們還作罪人的時候爲我們死。上帝的愛就在此顯明了」羅馬五章八節。上帝「自己的」愛的表現就是「基督」的死。「上帝

的靈」與「基督的靈」是一樣的。羅馬八章九節。「上帝的愛」與「基督的愛」也是一樣的。八章三十章五節三十

九節。「他本來富足，却爲你們成了貧窮」哥後八章九節。若基督僅爲人，怎能說他本來富足呢？

「不是由於人，不是藉着人，乃是藉着耶穌基督，與叫他從死人裏復活的父上帝」加拉太一

章一。可知「藉着人」與「藉着耶穌基督」正相反。「在聖靈裏禱告，保守自己常在上帝  
的愛中，仰望我們主耶穌基督的憐憫」猶大二章十一節。這話指明基督的神性。「願恩惠平安從  
我們的父上帝並主耶穌基督歸於你們」羅馬一章七節。使徒書信間候的話大概如此。「父是  
比我大的」約翰十四章二十八節。若基督僅爲人，這種的比較就是不消說得的。還有許多偶然的  
證據如下約翰十四章三十四節。希伯來一章卅三章七節。廿八節。約翰十章十。特冷希 (Trench) 說「當  
我自問論及基督的神性，聖經中所供給的證據爲何，且查問他是否自稱爲上帝時，我就  
找到這證據，不僅是在那些直接確說此事實的章節內——雖然這些章節是急需要的——  
但更在他始終爲一的，而且自然的，向着每個別人所自取的位置，有那一個人，除非他不  
但是與人同類的，也是人的創造主，才能毅要求人必須爲他的緣故將父母，妻子，兒女，放  
在後面，意即謂，若在人對於他們的本分和對於他的本分之間發生爭先，他就必算爲最  
重要的，而他們不算數呢？不但如此，若沒有別的方法愛基督，人不僅是要恨惡他的父母，  
妻子，兒女，且要恨惡他自己的性命呢？」

四福音書及使徒書信論基督神性的教義代表基督親身的門徒們的信仰。保羅確知對

於這個問題他所宣傳的，和別的使徒們所宣傳的是一致的。他又假定他所通信的教會也保持着同樣的信仰。在那時，基督的教義還沒有經過第二世代的人。怎麼有發生神話的機會呢？使徒時代的信仰很可以作辯論這個問題的起點。

### 第二段 論這個教義的結論

(甲)基督位格的唯一。在本書第一部第三章內，我們已經指明教會將「三位一體」的教義作成定式的緣故，就是要調和聖經中不相同的陳述。這些陳述證實三個神位的存在，又證實神體的「唯一」。這樣，聖經就是供給人的思想所研究的材料。「基督位格」的教義也是照樣得來的。聖經將人類的屬性及動作歸於基督，暗示他有完全的人性。聖經也將神的屬性及動作歸於基督，暗示他有完全的神性。有一位說話動作，又是照一種神聖的樣子，又是照一種屬人類的樣子；這兩類的屬性及兩類的動作都是他一位的屬性及動作。總而言之，基督一位有兩性，但基督沒有兩個生活的中心點，僅有一個中心點，正如我們自己一樣。他的生活有兩方面，但僅是一個生活。基督的「位格」好像是伏在他二性之下，或者是他的二性所組成的。基督位格的組織與他的救贖工作是有明顯的關係。

的。基督的死乃是一位有神性者的死；因此，有無匹的價值。若基督的人性與他的神性僅止相並的存在，沒有位格的聯合，則他的人性之動作和受難與他的神性毫無關係。但決不是那樣的。那受難而死的人性已變成了「子」的生命一個不可少的部分。看約翰三章六章六十。行傳二十章。哥前二章二十八節。章八節。

(乙) 基督絕對的無罪。基督的無罪對於他的「救贖」工作有重要的關係。若基督自己有罪，他就不能作世人的救贖主。「神成肉身」的事實絕對的担保基督的無罪。哥後五章三十一節。

希伯來四章七章二章十五節。十六節。至於基督絕對無罪的事實，在教會內沒有不同的意見；但在關於這個

問題的一個論點上，即基督能不能有罪，則有兩個見解發生。有些人主張說，基督能有罪；但另有些人否認這個可能。這兩派的人都不認基督有罪的事實。一派的人主張「能不

犯罪」*posse non peccare*；另一派的人主張「不能犯罪」*non posse peccare*。在初見時，

「犯罪的可能」這個主張似乎很有理由；不然，基督受試探好像是虛假的，他勝過試探與我們沒有關係，並他與我們的同情心是不完全的。但試探的實有是甚麼意思呢？試探對於善人是最實在的，或是對於惡人是最實在的呢？那一種的人更容易受試探欺哄別人

呢？是誠實人，或是不誠實人呢？試探的實有是否與順服試探的趨向一同增加呢？其實，最迫切的覺得罪惡之攻擊的人就是那些最正直，最有道德的人。人越發清潔，就越發覺得試探的痛苦。於是，絕對的清潔不得使試探歸於無有，但要使試探更爲厲害。再者，若同情心憑靠環境真確的一致，則基督若固有罪，他的同情心必定更加大些。其實，人與罪離得更遠，他的同情心就更有價值的。我們所需要的並不是軟弱者的幫助，乃是強大者的幫助。天使不能與人表同情麼？伊爾文（Edward Irving）已看出這個辯論的傾向，就將有罪惡的性質歸於基督；但這是公教會全體所總不承認的。說到榜樣的話，聖經豈不是以上帝自己爲我們的榜樣嗎？基督犯罪的可能最大的障礙，乃是「神成肉身」的觀念。既然人性與神性結合成一個位格，那麼，罪惡的可能，是怎能想得出的呢？這個困難沒有解決的方法。基督的人性與他的神性所有無雙的關係，必定免除罪惡的可能。

（丙）基督的人性是無位格的。對於這個論點，也有兩派的見解。（子）有一派承認無位格的人性，以爲不然，則基督不能僅是一位。（丑）另有一派否認無位格的人性，以爲沒有位格，則他的人性不完全。其實，這辯論是一種關於名詞定義的爭論。兩方面對於「位格」

及「無位格」的意義，就是主張不同的見解：（一）著作家例如利頓（Canon Liddon）效法羅馬教全體的作書人，就主張基督的人性是無位格的。但他們的意思不過是要說，基督的人性總沒有與他的神性相隔離的存在和動作。這當然是一種不能辯駁的主張。從被創造時起，基督的人性就與他的神性相結合。主張基督的人性另有一個生活與動作的中心點，那就是將基督分爲兩位，即納司透留主義（Nestorianism）的誤解。「道」在以先已存在，且在「道成肉身」時，他不是將一位已經存在的人與他自己相結合；（二）那些主張基督的人性是有位格的人似乎是要確說基督的人性是完全的人性。這也是一種不能辯駁的主張，且是全教會所共同承認的。若「位格」的意義就是說基督的人性含有人性一切的要素——身體與靈魂，思想，感情及意志——則他的人性當然是有「位格」的。若「位格」的意義乃是說基督的人性與他的神性相離已存在且動作，則相信他位格的唯一者怎能贊同這種見解呢？於是「無位格的人性」乃是「神與人性結合爲一位格」之教義的一個推論，且有以上所解釋的意義。最好的說法似乎是「基督是人」不是「基督是一個人」。萬不可想僅有羅馬教的神學家講說「基督無位格的人性」這種觀念。清淨派的

榮恩博士 (Dr Owen) 也贊成這個主張。他說「上帝永久的兒子——或說神體的「子」位——藉着他的神聖的能力和慈愛的一種不能盡述的動作，已將我們的性加入他自己，與他自己作成一位的存在；那就是說，人性是他自己的性，正如神性是他自己的性一樣。於是永久的「子」位沒有自取「一個人」，乃是自取了「人性」。他又說「那性——即人性——藉着在起初懷孕時得與上帝的「子」成爲一己的結合，未能得其自身的存在，這乃是一種超越一切神蹟以上的事實」。又說「雖然基督一面是神一面是人的位格是藉着這種結合組成的，但是他絕對的位格，及他自己的存在，是在那結合絕對以先已經完全的」。特冷希說「除非按着訥司透留主義的方法，將主分開爲二位，並以爲在某時間有人性的位與有神性的位隔開存在，則這個問題總不得發生。若我們承認在他裏面有兩性，但這兩性僅是在上帝的兒子一個位格內結合存在的，則全問題立刻落地。基督是完全的人，意即謂，他有完全人性的每部分。但除了上帝的兒子以外，他總沒有別的位格。他的人體和人性的靈魂，正在彼此結合時，又與永久的「道」結合。所以總沒有一個有人性的個人」。

### 第三段 論基督之位格的教條

在神學的範圍內，僅有這一個教條是基督教會全體所承認的。對於別的教義，例如「原罪」的教義，或「救贖」的教義，雖有本質的一致，但其教條式的陳述有許多的分別。然而基督教會大概都接受奈西亞信經及阿他那書信經的道理。清淨派的大神學家很堅執的贊成此二信經，因為他們很明白其所包含的是教會根本的要道。須注意早先會議的信經，僅只摺棄謬見，並不向前組織道理的解釋。

在早先時代所討論而摺棄的許多謬見之中，並沒有神位唯一論（Unitarianism）。在教會內，有些個人有時傾向於神位唯一論，但不過是如此而已。

關於這個問題，一切的大異端，甚至連阿利安主義也在內，都與神位唯一論相離很遠，其通例的趨向是到神位唯一論相反的方面。早先時代通行的趨向乃是到贊成杜西太主義（Docetism），並不是贊成神位唯一主義。杜西太主義以為基督的人性僅是一種幻想的狀態；基督完全是神，毫無人性。或者伊比安主義（Ebionism）是一個例外，但對於這個主義，我們的知識很少。沒有證據顯明其在教會內佔有位置，或者被承認為基督教的思



想和生活之中的一種。對於各種的禡司主義 (Gnosticism) 也是一樣。

在基督教思想界先輩之中，哀利紐是須注意的一個人。他喜歡講說基督是人性的「再現」。他的這種觀念包含許多的方面，含蓄着「總結」和「應驗」及「賠償」等概念。基督自己總括了人性；他的工作總括了舊約；他的服從總括了亞當的違背。哀利紐稱亞當爲「普通的本質的人」。他這樣的觀念是根據於以弗所書一章十節。

古時教會組織定義的緣因，乃是要摺棄幾個謬見如下：阿利安主義 (Arianism) 阿利

那主義 (Apollinarianism) 訥司透留主義 (Nestorianism) 及猶推其主義 (Eutychianism) 對

於阿利安主義本書已經說明見第三章第

老底嘉的主教阿利那 (Apollinaris of Laodicea) 相信當時的人性分析說，以爲人性可

分析爲「身體」「覺魂」「靈魂」三分 (Body, animal soul and rational spirit) 而在基督的

人性中，其「靈魂」又爲「道」(Logos) 所替換。贊助此說的有三種論證。

(一)「道」代替「靈魂」的事，對於基督無辜，是不可少的。阿利那或因他嗜好伯拉多的學說，就主張人的有理智的靈魂，因爲自由而又缺乏完全的識見，故不得不爲罪的

根源。若基督有人類的推理力，他決不能無罪。但「靈魂」爲「道」所代替，「道」乃是不變的，無誤的；他不能從善變惡，因此，道德上的惡不加入基督的人性之中。

(二)又說，唯其如此，故基督位格的統一方可設想。阿裏利那不能設想出「無位格的人性」來。他辯論的主旨是：若靈魂與「道」都在一處，則有兩個完全不同的位格了。他也極其了解，爲成全基督「救贖」的工夫，他的作爲與痛苦必是出乎一個位格，且那位格必爲神聖的。

(三)靈魂爲多餘的，因其爲「道」所代替。阿裏利那的理論根據神性人性中的緊要相似的概念上。「道」不僅爲上帝的像，也爲人類的雛形。他對人類本質並非無關；他乃是一人性之真理」。若無此，人性就不能達到其發展的目的。「神成肉身」卽是此兩性——人與神——第一次達到預定的目的，則在「神成肉身」之先，人性還未完全，神性的聖愛仍未得其完全的表現。

這些論證都受不住一種辯駁，卽從人性中取去靈魂就是取去其特質。身體與靈魂不能組成人性，只能組成獸性。人性固被摧殘，「神成肉身」的觀念就毀壞了。

教會也說，若基督沒有靈魂，就不能成全「救贖」的工作。「那沒有被承受的，就必不被醫治」。教父們的「救贖」論就是基督好像用標樣救贖世人（Redemption by sample）。他親自將改造的人類初熟之果獻給上帝。所以救主不但對於身體，也是對於靈魂，必與他的弟兄們相同。不然，樣本就與全部不符了。

阿裏利那相信人之所以得救不是靠着革新，也不是靠着「初熟之果」，乃是靠着摹仿。然而反對他的人竟指出，就是對於他這種救贖的見解，基督也應全具人性。不然，他便不能為我們完全的模範。在阿裏利那的教義中有一種杜西太（Docetic）的元素。福音書所載基督的試探與奮鬥就變成一種外觀，一種虛偽了。假若基督沒有人類的意志，則在基督的人性中沒有磨鍊與前進之可言。一切有名的教父們都反對此理論。且在堪司炭聽會議時<sup>三百八十二年</sup>，此理論被判決為一種異端。久後，「降於陰間」這句話（就是說，靈降於陰間）又被加入使徒信經，以反對此種異端。

堪司炭聽的教長訥司透留（Nestorius）主張說童女馬利亞生耶穌，而耶穌在懷孕時，就與「道」連合。其辯論的試驗率是「上帝之母」這個名詞。正教徒已用這個名詞，表明馬利

亞是一個人之母，並且那個人是有神性的。訥司透留只肯稱馬利亞爲「基督之母」。他的這種見解的結論就是將基督分成兩種位格。然而他自己並不承認這種結論。

(一)這種學說將「上帝成人」說變爲「道」接受一個人而與之連合。說基督的兩性不成爲獨一的位格，這不過如夫妻間，或朋友間的關係的「人與道」的統一關係。馬利亞的兒子不過爲「道」的機關或依着罷了；他不過是「道」所作的殿。基督那個人並不是神，不過有神與他同在就是了。

(二)這樣看來，基督對於人的關係變了。他再不是人類的救主。上帝不過提高或採用一個有「道」居住其中的人。上帝選擇他的緣故乃是因爲知道他將來爲何等的人。「道」將自己與這個人連合，然而不是親體的連合，不過是同情的連合。這種連合也完全是因着那個人的道德提高基督，全人類並不因之而提高，不過有一個人則提高，甚至與「道」同受崇拜。

訥司透留主義的優點就是他堅持「四福音書所描寫的基督確實是人」的精義。基督的模樣爲他的同儕的人類必有實義，他的道德的發展必定是一種真實的史蹟，而絕不同

於幻影。

阿裏利那的主義，因求基督位格的統一，就犧牲了基督人性的完整。訥司透留的主義，則因注重人性的完整，而犧牲其位格的統一。

這種學說的對頭是亞力山太城的西耳勒 (Origen)。他既堅持基督兩性的分別，就以爲這兩性只有一個中心點，就是「道」。「道」是先存的，但他承受人性與他自己連合爲一。訥司透留的主義在以弗所會議時四百三十四年被擯棄。

堪司炭聽的長老猶推其 (Eutyches) 主張說基督雖有二性——一神一人——但二性既經連合之後，即成一性。猶推其與訥司透留一樣，不能懷想「無位格而獨立之性」。從二性連合爲一個新性，其最佔優勝的固是神性，故雖有人性，到底與別人的不同。在喀西但會議時四百五十四年，此種誤解亦被擯棄 (Chalcedon)。

我們當注意，此三種異端並非爲不承認「神成肉身」之說而發。其動機不過是欲藉理論去解釋其主張者與衆正教徒同信的「神成肉身」的教義。

喀西但信經所用以反對此三種謬妄的話是如此：「他對於神性完全；對於人性也完全；

他真的是神，也真的是人；是一個理性的靈魂與肉身所組成的；言神性，則與父同質；言人性，則與世人同質；我們承認他的兩性，而無混雜，轉化，隔膜，分離。我們不承認一個「子」分為兩個位格；只承認一個就是「子」。其重要的四名詞就是：(甲)無混雜 (consubstantiation)，(乙)無轉化 (transitor)，(丙)無隔膜 (inseparatio)，(丁)無分離 (indivisio)。阿他那書信經說：「完全的神，又是完全的人，為一個靈魂與人體所組成；他雖然亦神亦人，並不是兩個基督，乃是一個基督。他不是由神性轉化人身，却是納人性於神性中；他不是由於實質的淆混，却是由於位格的獨一，遂使他成為一個基督。」（類普博士<sup>新道</sup>會。說：「基督真是神，完全是人，二性並不混淆，在一個位格中，不可分離。」

前所記的那三種謬說，後來又另立名目復活起來了。猶推其主義改為獨性論 (Monophytism)；阿裏利那主義改為獨意志論 (Monothelism)；納司透留主義改為承嗣論 (Adoptianism)。

(一)獨性論說在基督中只有一性——一個組成的性——其中，人性不過為神性的一個附屬性。此說否認單獨的位格可與兩性無衝突；因位格只有一個，其性也只有一個。

(二)獨意志論則爭辯說，意志屬乎位格的範圍，而不屬乎人性的範圍。因基督只有一個位格，所以只有一個意志。教會主張說，意志是人性不可少的部分，因此，基督既有兩性，就有兩個意志——人性的意志是與神性的意志相調協，並附從於神性的意志。

此兩種誤解在五百五十三年及六百八十年堪司炭聽第五第六兩次會議都被摺棄。

(三)承嗣論在第八世紀興起於西班牙。此理論借用親生子與承嗣子的分別，解釋其理。因此主張說，對於他的神性，基督是上帝的親生子，然而對於他的人性，他是上帝的承嗣子。承嗣論者並非訥司透留教派人。他們否認是主張兩個位格；他們只承認「基督一位」的主張。雖與兩種不同的性有關係，在兩方面看來，仍是一個兒子。然而正教派看出其中的謬誤，就是基督既為親生子又為承嗣子，則基督當有兩種位格。這種謬說於法蘭克浮會議時七百九十四年亦被摺棄。(Council of Frankfurt)

近來既有許多神學家廢除古時教會中一切「基督論」的定義，故有幾種註釋陳述於下：

(一)基督教所以產生一種哲學，是因人是有理性的。教會要去領悟其信仰是件不能免的事。欲解釋清楚，則用當日的術語，又是不可避免的。

(二)福音書中所記載的事實——基督的生活，訓言與他的品格——並基督徒的經驗，爲教會研究的起點和標準。有一些問題是不得不發生的。教會的諸信經就是這些問題的一種解決的嘗試——然究不完全。假若信經中所說的教義是正確的，則他固已在福音書中潛伏了。過兒 (Dr. Gore) 說：「福音書以一個又是人又是神的基督表示我們；其位格，雖複雜難以分析，仍是一個極奇異動人的唯一。那四大教條反辯阿利安主義、阿利那主義、訥司留透主義及猶推其主義，就是我們查看此圖畫的指南，而福音書就回應牠們所發生的期望，填滿那些淺弱的架格，以成一生機的整齊。」又說：「這些決論不過將新約中使徒們的訓言，再用一種新方法表示出來；其實無所加增。牠們因保護的原故，而翻新表示出來，正像一條制作保護一個道德的原理一樣。牠們如說有所發展，不過因牠們利用希臘論理學的術語，將使徒們的訓言編成信條罷了。」

(三)哲學於教義的實際上，並沒有甚麼變遷。教會常說，借哲學來講神學，所講究的不過是其外表而非真理的實體。如奈西亞等會議的釋義，因爲要免除某種錯誤，就說明一些我們與奈西亞會議以前教會所共同信仰的教義。假若牠們又另有所建議，則我們必當



屏棄；然依我們看來，牠們並未別有創造這些教條沒有加增甚麼，牠們沒有創立新教義。例如主張阿利安主義之人將基督的神性，用一種雙關的言語說出來。及至一將哲學的術語「同性」(homonous) 用成標準，而立刻就發現了他們一點也不主張基督的神性。

「道」(Logos) 的教義，有人引爲一種教義本質變遷之標本。雖這種教義於信條中並未佔有位置，然而牠在神學中，其位置較在新約中尤爲重要。但此觀念是聖經果然有的。這並不是神學中所用的唯一名詞。「子」一名詞在阿他那書和別人的著作中，也用得一樣普通；而在新約中佔重要位置的「子」字仍如「道」字一樣，引起許多問題。

(四)此外，尚有別種反對之論調，說希臘思想以「知識」爲重要，而基督教則以品行爲重要。因着希臘思想的影響，教會以信奉教條爲人教的標準。換言之，則一重「理智」而一重「意志」遂成水火之勢。牠們豈是互相矛盾的麼？牠們是否各在各的領域中，佔頭把交椅呢？牠們彼此分離對抗，是無理性的。除非能夠證明不佻伯拉多就是基督教會也以知識爲重要，視爲唯一必需者，則此種爭辯似爲無的放矢；然此又未明證。教會雖有時極端推重「知識」，究未將「知識」代替「信仰」。在科學中，我們不是爲知識而求知識麼？不然，諳練

高遠又何能達到呢？然而所得到的此種精確知識是否用之於人生呢？教會固無時無代不崇尚實際生活啊。

(五)我們爲新教徒固不必拘拘於奈西亞教條的名詞與釋義。反對者儘可把些更好的名詞給我們；他們儘可證明他們並沒有丟棄這些釋義所包含的實質，我們就滿意了。我們固持舊說，然果有較好的來了，我們也放棄舊說。我們所反對者的，其毛病就是，他們放棄了我們所認爲最貴的實質。我們還沒有看見真正使基督爲有神性的新釋義。我們不能只因耶穌完全的將上帝啓示我們，並且只因他是世上的天國創造主，就信奉他爲神。

(六)歷史中有一句常談，就是舊世代爲基督教的預備，爲甚麼不可以希臘思想的術語，像希臘文與羅馬法一樣，爲基督教的預備，並且一樣的重要不可少呢？起初的教會對於釋義的約束謹慎似乎有點天意於其間。牠不過想免去非聖經的錯誤，得此牠再不前進了。過兒深知教條釋義的危險與遺害，却又主張牠們不可少說：「牠們是消極的，其用意

在屏除錯誤，而非指示一種完全的哲理。」得全教會許可的教條甚少；我們於此可以看出神意於其間了。

(七)若說「基督論」與「三一論」名詞的用法發生一些不可解的問題，這就是說，我們不能明白「降生爲人」與神性的奧妙。但是自然宗教極簡單的教義又發生同樣難於解決的問題了。

我們不必詳細的對付虛空的理論就如那中古時代的虛無論 (Nihilianism) 那個理論主張「神成肉身」的動作，在永久之「子」的生命內，沒有發生何種變動。在這種理論上，西太主義的精神顯出其長存的勢力。上帝的生命自身當然未曾經過變動，但對於其關係不是如此。蘭巴地的彼得 (Peter Lombard) 贊成這個理論，但阿塊那 (Aquinas) 及蘇革特 約翰 (Scotus) 却反對他的概念。

此外另有一個意見不同的論點，就是人若未曾犯罪，則「神成肉身」是否實有呢？在中古時代杜司的陸伯 (Rupert of Deutz) 辯護說是實有的，但阿塊那反對說是不得有的。近來馬騰勝 (Martensen) 和多而那 (Dorner) 以及旁的神學家，都贊成第一個主張。他們辯論說，將神恩最大的工作，依連人的罪惡，甚至以爲沒有罪惡就沒有「神成肉身」的事實，那是不相當的。按着他們的見解，凡依連罪惡的，不過是「神成肉身」的動作所取的樣式。若

人沒有犯罪，則「救贖」「受難」及「死」都是不必需要的，並且上帝獨生子在世上的生活，就要採取一種榮耀的樣式。對於這個理論，須注意如下：（一）這等的思辯都是過於我們人的思想力所能及的；（二）聖經似乎是教訓我們「神成肉身」是爲「救贖」而有的。無論如何，罪惡不是「神成肉身」的根源，僅是其時機，正如爲「救贖」的時機一樣；（三）「神成肉身」成就上帝恩賜的意志，又是他最高尙的啓示，將自己顯明於我們。但萬不能說，一種完全的啓示照別種方法是不能有的。「秘密的事屬乎主。」

所西呢主義 (Socinianism) 乃是意大利的貴族中伯姪兩個人，即來留所西批和浮斯頭所西批 (Laelius and Faustus Socinus) 所提倡的。在第十六世紀時，他們二人從意大利遷至瑞士，以後又遷至波蘭。浮斯頭將他們的主張陳述於兩種著作，即拉可瓦的問答 (Racovian Catechism) 和論救主耶穌基督之內 (De Jesu Christi Servatore)。

所西呢主義完全拒絕「三位一體」「基督的神性」及代替的「救贖」三種教義，於是較比古時的阿利安主義和撒貝留主義更爲極端的。這個主義，雖以基督僅爲人，但將現今的神位唯一論所否認的幾種特權歸給他如下——藉着奇異的懷孕，他就不被罪惡所染。在受洗時，他得了聖

靈特別的賦予，並過不多時他被接到天上去，在那裏領受特別的教訓。這派的人又專心的主張基督的復活，並主張他升天得尊嚴和權力超乎天使與世人之上。崇拜應當歸給他——自然這不過如羅馬教會所歸於聖母馬利亞的崇拜一樣。這個主義又解釋聖靈爲一種神聖的感動力。「救贖」屬法庭的見解是其所特別的攻擊的。

在第十七世紀的末葉及第十八世紀在英國有一個阿利安派興起；其代表人爲撒目耳客拉克 (Samuel Clarke) 和魏石屯 (Whiston) 及魏特比 (Whitby) 等。其重要而久遠的效果乃是喚起部勒 (Bull) — 奈西亞信經的辯護——及瓦特蘭 (Waterland) 二人的答覆。所西呢主義和阿利安主義及神位唯一主義種種的見解那時於安利甘會及分離的各會之間極其流行。這個運動的歷史可顯明神位唯一論常爲極端的客勒芬主義的一種反動。

基督神性切當的意義是許多近時神學家的絆腳石，例如色勒馬格路特，貝斯拉加，禮皮修立特士爾等 (Schleiermacher, Rothe, Beyschlag, Lipsius, Ritschl etc.) 這些神學家對於基督，還是用「神性」，「神一人」，「神成肉身」等名詞，但其用意不同。他們以爲基督是理想

人，是上帝完全的兒子，是無罪惡的救主。這固然是高尚的稱呼——無罪惡實爲一個道德的奇事——但試問，這些名詞施用於基督時，含有何種意義呢？純然是一種倫理的意義。基督爲上帝的兒子，不過是和信徒一樣，但他是原始的，完全的如此。其所有的區別雖大，亦僅爲一種階級的區別罷了。實則他爲上帝的兒子，含有無匹的意義，因爲我們成爲兒子，乃是藉着他的教訓和榜樣。「本質相同」的觀念已完全擠出，並且他們否認基督享有上帝無論何項固有的屬性。例如文特在他的耶穌的教訓一書內（Wendt: *The Teaching of Jesus*）否認在基督爲上帝的兒子與我們爲上帝的兒子之間有根本的區別。立特士爾（Ritschl）說「耶穌的門徒亦被接受進入基督與他的父所有的同樣的關係之中，」並未曾加添甚麼限制的話。「基督先在」的觀念可以當作一個試驗率。立特士爾說，即使這個觀念是真確的，仍「係一種無益的思想；」但至少這個觀念爲一種試驗，可表明人對於基督的神性所主張的見解爲何。「基督的先在」這觀念的重要被其所受的激烈的反對和辯論顯明出來了。若「基督爲神」如有「上帝爲神」同樣的意義，則他自然是永久存在的。但上述諸神學家都不肯承認這種的「先在」；他們所承認的僅是一種理想的

「先在」意即在上帝之思想和意志之中的「先在」。貝斯拉加主張說，基督「先時存在」全然爲上帝的一種無位格的原理。按着立特士爾所主張的，則哥羅西人書及以弗所人書將創造的工作歸於基督的那些章節，僅是論及他爲「升高的主」說的，所以必須當作比喻的解釋。他說「首生的」只能當作比喻的意義，正如在羅馬人書八章二十九節一樣，即「所被舉陞的」。又說「此處所描寫的永久之『子』的神格，只能解釋爲上帝的思想和意志的目的物，意即謂，僅是對於上帝存在的。在時間的限制之下顯現給我們的基督，對於上帝是永久存在的；對於我們，則先在的基督是隱藏的」。又說「社會」即教會「乃是上帝愛心的意志之永久目的物」。可知，基督的「先在」正如教會的「先在」一樣，是理想的。阿勒博士 (Dr. Orr) 批評立特士爾的主張寫着說：「平常的信徒能與上帝的生命有關連，與上帝的性質也能有關連，但凡有上帝居住在他裏面的這等人並不因此就以自己爲神，亦不稱他自己爲有神性的一位，且不想他自己應得有神聖的尊榮。若將「神格」這個名詞施用於他，他就必以爲是褻瀆的話」。

立特士爾在他的「論基督的位格和工作」一長篇內，清楚的顯出他否認「一位兩性」的

教義，但他代替這舊教義的「神性」的新意義是太不清楚的。有時，他用這個名詞爲道德屬性及道德能力的一個總名，例如「上帝的啓示」，「世界的主宰」，「恩典」，「真理」，「受難中的忍耐」等。他說「我們不得不歸於基督的那兩種的寓意，卽上帝完全的啓示者和世界上靈性主權顯然的表號，在他的「神性」那單一的表詞內表顯出來。」基督得以佔此地位，就是在他被升爲高的時候。立特士爾說「其實，保羅<sup>腓力比書二章九節</sup>堅定到那時候還沒有被稱爲上帝的那一位，接受神聖的名稱及普通的主權的真確時期。」又說「他盡他的職務時所表顯的恩惠和真理，及他自決的高尙……這以上就是基督的「神性」所總括的世上生活的狀態。」但這種「神性」是每個信徒所有的，其中僅有程度的區別。「神性」這名詞似乎是與「道德性」一致的。立特士爾不肯將「僅只爲人」這個名詞施用於基督。他說：「我說「僅只爲人」——若我曾用過這種說法——的意義，乃是說人爲一個物質的實體，全無一點靈性和道德資格的特性。我總不視無論何人，甚至連我的敵人，爲「僅只一個人」，因爲我假定在他們每個之內，有訓練的些好結果及真價值的某等級。」他又說約翰以恩典與真理爲「神性」最重要的元素。「約翰並不要我們在基督內尋找



「無所不能，」無所不在，「無所不知」等屬性……既然上帝的啓示，或上帝的道在這一位裏面發動，或者是這一位的發動樣式，則所辯論的問題明顯是「上帝」的界說。因為上帝是靈與意志，而更重要的是愛，所以他能夠在一個人的生活內成效，因為人的天性也是靈與意志及愛。」

立特士爾主張先在的基督是我們所不知道的，且是我們所不能知道的。他要我們注重升高的基督。但我們論及升高的基督所有的知識，全是由世上的歷史內的基督演譯的。「升高的基督之神性的觀念，其辯證的能力，全靠這神性的記號是否在他世上的歷史內可以找着。」基督的神性或他的普通的統轄權，我們必須理會在他歷史上的生活的特別狀態內，作為他時間中之存在的屬性。」這就是說，假若從基督果然所說的話，我們試試演譯其所暗示的推論，或理由，則有種種狂信的危險。立特士爾又否認上帝的和基督的每個不能直接的在我們個人宗教的經驗內被證實的屬性或確定。但這是一種狹的主張。經驗當然是證實的一個方法，但不是其僅有的方法。悟性和理性也是真理的裁判者。立特士爾說「每種屬宗教的知覺是「價值」的一個直接的判斷。我們對於知道

上帝的性質和神事的性質所僅有的法子就是去決定其對於我們的得救所有的價值如何。」當立特士爾主張說，我們必須從基督在我們的心中的工作着手，就往上升，到我們論及基督自己所能有的知識時，我們也贊成他的主張。他的錯誤，就是他總沒有如此往前行，意即謂，他沒有從基督的工作推論到他的性質。立特士爾毅然的反辯那些人說，基督——照立特士爾所說的——將上帝在此世的目的成爲他自己的目的，不過是證明他的意志與上帝的意志是一致的，並不證明他的性質與上帝的性質是同樣的。他呼叫說，「特性的實質豈不是在意志上顯明出來嗎？」但他這話就是將意志和性質當作一致的。其實，意志不過是性質的一部分。我們必不可從意志的相同，就推論到性質的相同。阿勒博士說：「他辯說在每個範圍內，我們判斷性質是在意志的狀態內被知道的，但他忘記了他自己的神學之缺點正是在此，即他不許我們從意志推論到性質。」加爲在他的立特士爾的神學一書內（Dr. Garvie The Ritschlian Theology）極力的說，基督有上帝的價值，那並不是說他沒有上帝的性質。他說：「當立特士爾說，基督有上帝的價值時，他的意思就是說，基督卽是上帝。」但試問立特士爾曾在何處如此說呢？全問題的關鍵似乎是

「上帝在基督裏」那句話的意義。

路得教會的「基督論」含有幾個特點。其全論的起點就是「屬性被輸入」的主義 (Con-

unicatio Idiomatum) 意即謂，基督之神性的屬性被輸入他的人性，因此，他的人性就有

「無所不能」「無所不知」「無所不在」等等的特能。這學派以爲這種輸入是「神成肉身」必然的結果。他們說若誠懇的主張「神成肉身」的事實，則不能否認這種的推論。但此推論僅是一方面的。爲何基督之人性的屬性不也輸入他的神性呢？路得會的神學家極力的反辯這個推論。但在一方面其論理的必要若是美好的，則在其另一方面怎能是不好的呢？此理論離猶推其主義。

即將基督神性和  
人性互相混雜

相差不遠。再者，這理論似乎與聖經的

「神成肉身」的教義相反。聖經總以「神成肉身」的行動爲神性的自卑，但這理論大概是

以之爲人性的升高。這個主義實際上的效用就是輔助路得會的「合體論」 (Consubsta-

ntiation)。

因着「神成肉身」的效果，基督的身體賦有「無所不在」的屬性；於是就能夠將其自身與聖餐物相結合。路得會的這兩信條之間另有沒有別的關係，在此處我們不必過問。路得會的註釋家大都主張腓力比書二章六至八節全段是論及已成爲人的

「子」說的，且含有此種教義。

「屬性被輸入」的主義立即發生別的問題。基督的人性既得有神聖的屬性，怎能與他在世上的生活內那些不表顯這種屬性的現象符合呢？在教會更正時代，這個問題得了兩種答案如下：（一）伯人此（Brentz of Tubingen）主張說，神聖的屬性果然為基督的人性所有所用，但皆為軟弱、痛苦及死所遮蔽。基督的升天就是他為人首次顯出他神聖的屬性來。贊成伯人此的見解者，都稱為隱藏派（Kryptists）。（二）西名此（Chemnitz of Giessen）主張說，在「神成肉身」時，基督的人性果然受了神性的屬性，但這些屬性沒有被實用，或僅用一部分。這乃是「子」在成為人時以後的「虛己」。從基督升天的時候起，他的人性就明顯的完全實用其神聖的能力。贊成這種見解者，都稱為虛己派（Kenotists）。隱藏派和虛己派都一樣主張路得會的「屬性被輸入」的主義。他們的異點就是論及在神性的屬性被輸入人性以後所發生的事。第一派的人主張說，基督在世為人的時候，遮蓋了他的神能的實用。第二派的人主張說，他棄絕了他神能的實用。兩派都注重「自卑」與「提高」兩境况之間的區別。

近來的虛己論是一種更極端的理論。這個理論想要藉着保羅的「虛己」的話

腓立比二章七節

解釋「神成肉身」的方法。其辯護者爲路得會及更正會的幾個神學家。他們批評古時「二位兩性」的定義，以爲這不過是一種字義的唯一。虛己論有不同的階級如下：(甲)其最極端的，始終一致的體裁，乃是加設(Cass)所主張的。他說「子」變成了一個人性的靈。沒有兩個靈魂。然而基督的靈魂是一種人性的靈魂，因爲「子」變化了他自己。按着阿裏利那主義，「道」不過是人性的靈的代替者。虛己的「子」與人性的靈魂，僅有的區別，就是「子」藉着他自己的行動，將他自己變成人。加設承認了他的主張一切的結論，例如「三位一體」第二位的動作暫且停止了。加設以爲按着他的理論，基督的位格全然是唯一的，並且這個理論與福音書相合，因爲福音書所記載的基督究竟是人；他所行的神蹟是藉着委託的能力做成的。這個理論的動機，即要注重基督的人性，當然是好的，但其完全忽略了福音書所表明的基督的神性。「三位一體」的第二位的工作暫時停止，怎能與上帝的「不變動」相合呢？再者，照着這個理論，則基督的位格難免是虛偽的。他的靈魂一面是人性的靈魂，一面不是人性的靈魂，必存有神性的原質和能力，因爲神性的自覺，雖然

暫時消滅，終久再能激發起來。(乙)多馬休 (Thomasius) 主張說，上帝的獨生子從自己

除去「無所不能」，「無所不在」，「無所不知」三樣屬性之後，又取得一個完全的人性，包含着身體和靈魂。但這豈不是虛了己的「子」與人性的靈魂兩者並行麼？(丙)過對

(Cobet) 在他的約翰福音書的註解內，似乎是贊成加設的見解。他說：「道成了肉身」這句話，照我的意見，只能指明一項事，即神進入人類的存在方法。他自己沒有變動，但他將神的境況交換人的境況。若在後來，他恢復他神聖的境況，那並不是藉着棄絕人的境況成全的，乃是藉着將人的境況升高到神的境況之地位。」又說「並不是一位同時有兩種不同的存在，乃是一位從一種的存在進入另一種的存在；這所進入的存在他要漸漸的變化，以致使彼終久能夠有第一種的存在；一切的屬性。」又說「耶穌在世上的時候，再沒有那組成神聖境況的屬性。」他完全是人，毫無神性。他「暫且失去他為神的自覺。」在受洗時，他恢復他為神的自覺；在升天時，他恢復神聖的境況。

這種的理論可批評如下：

(一)是明顯的強解保羅所用的「虛己」這話，但這句話能得一種更容易的解釋。基督

「虛己」乃是捨去他與上帝原有的平等。他將一種存在的方法與另一種存在的方法交換，但他總沒有犧牲上帝的形像或性質。這一段書所指明的「同等」乃是「他要成爲奴僕的樣子暫時所捨棄的榮耀和威嚴的境况，卽他的神性充分的表顯。」他神性的榮耀被遮蓋或被捨棄。這乃是教會從起首所主張的見解。「子」原來是神。他成爲人時，他仍然是神，不過他是「成了人的神」——這種的理論又太注重約翰福音書一章十四節的「成」字 *ἐγένετο*。過對說，「新教的正流派到於今還是不肯接受「成」字嚴格的意義。」但我們可以答覆說，就是極端的虛己派者亦可以受同樣的攻擊。若他們實在採取此字的嚴格解釋，則已虛己的「子」怎能再得有完全神聖的生命呢？其實，「子」在世爲人的時候，他神聖的本質還存在，但暫且是不發動的。我們贊成魏斯喀主教在他的約翰福音註釋內所說的如下：「萬不可以爲「成」字輔助「道」先前的存在除消了」的見解，並且不可以爲「肉身」二字不包含理性的靈魂在內。這段書的意義，我們自然不能完全明白，但我們必須承認主的位格在「道成肉身」以先與在「道成肉身」以後是一致的。他的位格是神聖的。但我們又必須確說他的人性是實在的，且是完全的。他那一位不僅取了人性

爲一種能脫除的東西。他「成了肉身」並不僅成爲「一個人」，乃是成爲「一人」，主在世  
上生存的方法真是屬人類的，且屈服人類存在一切的境况，但他仍然是神。」

#### 第四段 論「神成肉身」的兩種境况

(一)「謙卑的境况」包括從馬利亞懷孕時起至基督受死時止一切的事。「神成肉身」自  
身不包含在這個境况之內，因爲在他第二個境况內，基督仍然是人。其實，基督的「謙卑」  
包括他那於「神成肉身」的觀念以外的一切行動和境况，例如懷孕，誕生，受割禮，受洗禮，  
禁食，受試探，無罪的軟弱，死，和埋葬。這以上的事與「神成肉身」的事沒有必然的關係。這  
些事以外，基督還能夠爲完全的人。

(二)升高的境况是從基督復活時起，繼續到他的升天，一直到他坐在上帝的右邊時，方  
成全了。有些人主張說，這個境况是在基督的復活以先起的，即在基督的靈下入陰間時  
起的。但這種見解是根據一個難解的題目不的確的解釋。彼得前三章十九節。路得會和羅馬會的  
神學家都以爲這節書就是指出這種的降下，但對於這個降下的意義及目的，他們的見  
解却不相同。有許多著名的註釋家反對這種解釋，且這等極爲人爭辯的題目不可作爲



## 第二章 論救贖

基督無匹的人格使他的工作有一種極高尙的價值。談起基督的工作來，我們立刻就想到他的「救贖」工作；但「救贖」僅是基督的工作一部分。那工作全體包含他爲「先知」與「祭司」和「君王」一切所行的事。以上三種舊約的職位都在基督的身上成全了。他就是理想「先知」和理想「祭司」及理想「君王」。「救贖」雖不過是他爲「祭司」的工作，還是他一切別的工作的基礎。

(甲)基督是理想先知——舊約的先知們是受靈感的教導者。他們職分的指歸不是世傳的權利，乃是上帝直接的選召。他們的責任是道德與宗教上的教導；於是他們的職務與教會牧師的職務相似。摩西與撒母耳和以利亞及以賽亞不過爲「衆先知」最有名的首領。基督比舊約的先知們更大，因爲他不僅爲道路的引導者，他自己就是道路，真理，生命，及世界的光。他所傳講的就是論及他自己，且是奉他自己的名傳講的。

(乙)他是理想祭司——基督不僅是祭司，他也是祭品，並在兩方面他是完全的。「他將自

已獻給上帝。」因此，他就是祭司職與贖罪祭的頂點。以後，再沒有贖罪的祭司及贖罪的祭品了。在一方面，基督是我們的代表，在另一方面，他是我們的代替。

(丙)他是理想君王——古時的預言從起首已盼望一位戰勝的君王，並且這君王的人格和國度及戰勝漸漸的說得更詳細些。大衛於但以理的預言特別振興了猶太人的期望。但他們的盼望成了錯誤，雖然不是完全世俗的，但大概是這種的盼望。基督果然是君王，但他的國度不是屬這世界的。他的權柄根據自由的情願。他的國度是在人的心中。我們不必以猶太人的錯誤為奇。基督教會有時已表顯相似的錯誤。羅馬教會所發出來的逼迫，與改革家如客勒芬藉川政府的權柄強迫人實行道德的舉動，都根據於同樣錯誤的見解。基督的理想國度還沒有實現。

我們必須留心的將「救贖」的教義與「救贖」的教條，即「救贖」的事實與「救贖」的理論，分別出來。聖經中「救贖」的教義是衆教會所公認的，沒有那一個教會不以基督的死為世人得救的基礎。其實，除了「救贖」的必需以外，則上帝的永生「子」降生受苦沒有足夠的理由。但對於「救贖」的理論或教條，則有大不同的見解。雖然如此，還有我們必不要疎

忽的數相同點。「救贖」教義是在古時教會定規教條工作的範圍之外。正如「藉着信仰接受救恩」的教義一樣，「救贖」的教義沒有成爲教會的討論與定義的一個題目。於是基督的工作的兩方面都沒有得信經上的表顯。但這並不是說「救贖」的教義，在古時教會的信仰內，毫無位置。其實，基督的「救贖」工作在那時代是教會信仰的中心，且是基督教全體的基礎和一切別的教條的假定。在這個範圍內，沒有甚麼異端發生，使教會有界說其信仰的必需。

基督受死的「代替」目的，在聖經中講說得很明白，其證據如下：(一)基督自己說「人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價」 (Μη να υπηκοήσω αυτοῖς ἵνα ἑμε ἀπολάβω) 馬太二十章二十八節。這節有兩次表白「更代」的觀念(甲)「贖價」(ἀπολύω) (乙)

希臘文的介紹字 ἀντὶ (二)保羅似乎是援引基督自己的話提摩太前二章六節，他說「他捨自己

作萬人的贖價」 (ὁ ἑαυτοῦ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὡς λύτρον πάντων) 這節的介紹字 ἀντὶ 是與名物字 ἀντὶ

相聯合，並在下句用 ἀντὶ 代替之。這個介紹字，在新約內常用着，指明基督的死對於我們人所有的關係。其本義乃是表白「利益」又看約翰十章十一節。(三)以下的章節都包含「代

替」的觀念

羅馬五章六節至八節。

哥後五章十四節。

加拉太三章十三節。

彼前三章十八節。

約翰十章十五節。

提多二章十四節。

希伯來二章九節。

保羅將基督爲我們死與人爲一個善人死相比較。這自然是人「代替」一個善人受死。在

以上其餘的章節內，這種「代替」的意義是不能疑感的。保羅說「所以衆人都死了；這

明顯是因爲「一個人爲衆人死了」含着「代替衆人死」的意義。

石腓利門十三節。哥後五章二十節。前一章十三節。

彼得說「義人爲不義的人」這種對比自然暗指義人爲不義的人所受的苦乃是不義

的人自己所應當受的。（四）基督「擔當我們的罪」

希伯來九章二十八節。

彼前二章二十四節。

約翰一書三章五節。

一章二十九節。

；這種說法又暗指「代替」的觀念。「擔罪」是猶太人常用的一種說法，其意義也是

不能疑感的

利未記十章十七節。

十九章八節。

二十二章九節。

二十四章十五節。

以西結十八章二十節。

當猶太的作書人將此說

法施用於基督時，必定有同樣的意義。基督自己沒有罪，他所擔當的自然就是別人的罪。

博斯魯勒

(Bushnell)

主張說「擔當罪惡」僅有「於罪人發表同情心」的意義。他提及基

督擔當疾病的話

馬太八章十七節。

。但照以上所說，「擔當罪惡」在猶太文已有一定的意義，並且

彼得說基督擔當了我們的罪是「在木頭上擔當的」。再者，基督憐恤病人，就醫治他們

的疾病；照樣他憐恤罪人，就除去他們的罪惡。

論及「救贖」的問題，須注意三層如下：（一）聖經中的教義；（二）「救贖」的教條；（三）別的原理論。

### 第一段 論聖經中的教義

基督的死其自身是一種「祭祀」，對於其結果，是一種「挽回」，一種「救贖」及一種「和好」。（甲）其自身是一種「祭祀」。在希伯來書內，這就成爲一個精備的辯論的題目。頭幾章描摩基督的神性，不過是爲要引起他的祭司工作來。此書的作書人將基督的祭司職及他的祭司工作，和猶太人的祭司職及祭祀相對比，並主張說，這些都是上帝預先立定的，當作基督的表示。第九章十章特別是如此的。其對比的大略如下：（一）猶太人所獻的祭有屢次實行的必需，但基督一次所獻的祭是充足的了；（二）彼等的功效是歸給的，但基督的祭有真實的功效；（三）彼等不過是暫時的，但基督的祭是永遠的。

此段書又將祭禮的專詞施用於基督。九章十四節  
二十八節。有人主張說，這以上的語法不過是遷就猶太人的觀念的話，因此不必按着字面去解釋。但這種主張就是將聖經一部書全然當作雙關語。「除非我們以爲希伯來書這一部分的聖經於教會沒有永久的價值當作

基督教真理的一種訓誨的原本，則我們必須以基督的祭司職分爲一種大事實，爲一種唯一的事實，而猶太人的祭司職分並不是這個事實的精密實像，不過是一種含糊的影像。假若這本書的對比是真確的，則基督的祭與猶太人的祭含有同樣的意義，但猶太人所獻的祭的意義是不能疑惑的。利未記十七章十一節已說明獻祭的目的，就是贖罪又看利未記一章四節。四章二節。二十一章五節。十節。六節。六節。毛利士 (Maurice) 主張說舊約的祭祀僅只表顯獻祭者的個人虔誠。但他的見解在舊約內毫無證據。按着這種見解，猶太人的祭祀與罪惡沒有關係，不過是一種繪畫的方法，表示宗教的真理或感情。若果如此，則關乎「贖罪祭」所用的贖罪說法不能得解釋。再者，若猶太人的大獻祭系統獨一的目的僅只爲要表明宗教的真理，則將方法與目的相比較，其耗費甚大而且收效甚小。

新約對於基督死的結果所常用的說法，除非其有一種祭祀的性質，就不能解釋。若基督的死沒有這種性質，則新約爲何特別注重他所流出來的血呢？希伯來九章十二節。二十五節。一章七節。彼前一章二節。約翰一書一章五至八節。基督說「這是我的血，爲多人流出來」馬太二十六章二十八節。假若基督的血不是屬祭祀的，則與罪的赦免有何特別的關係呢？保羅說我們「靠着他的血稱義」

並且「藉着他兒子的死得與上帝和好」羅馬五章九至十節。假若基督的死不是屬祭祀的，則與我

們的「稱義」及「與上帝和好」有何特別的關係呢？基督的死自然不能從他以前的生存

及他以後的復活全然分開，但以上的章節果然將他的死隔開，且確說對於我們的得救，

他的死有一種特別的關係。他的死是一種「挽回的祭」，因此就是赦罪的根基。看路加二

九二。約翰十章。羅馬八章。加拉太二。以弗所五。帖撒羅尼迦前。提多二章。希伯來二。約翰一書三

十節。十一節。三十二節。章二十節。章二節。五章九節十節。十四節。章九節。章十六節。

啓示錄一。聖經追求基督死的效能，是出乎他的神性。約翰一書。希伯來九，他的聖潔。彼得前

章五節。八十。希伯來七章二。九節。十六二十七節，他的慈愛。以弗所五。及他受難的甘心。約翰十章十。這以上就是完全

足夠的祭祀必需的要素。

(乙) 對於其結果，基督的死是一種「挽回」一種「救贖」及一種「和好」。

(一) 一種「挽回」——此「挽回」有上帝為目的。羅馬三章。約翰一書。四章。希伯來二。 (路加

三章十節)；*ἱλασμός, ἱλασθῆναι* 舊約的希臘譯文常用以上的字的一個形式代表希伯來文的

וָסַף 即「挽回」的意義。這個事實可證明祭祀的重要方面乃是其向上帝的那方面。「挽

回」就是忿怒的止息。羅馬人書第三章二十五節對於這個問題是極重要的。無論如何

解釋 *lactitius* 的造句法，這節的意義還是一樣的。有些註解者以爲這個形容字已經變爲一個名詞，當作希伯來文的 *לִישׁוּן* 即「施恩座」的代表詞。按照這個解釋，上帝顯示基督爲一種「施恩座」，一卽種「挽回」的媒介。但大多數的註解者不贊同這種解釋。聖經總沒有說「挽回」的目的就是上帝。但除上帝以外，「挽回」能有何目的呢？舊約的祭都是獻給上帝的；若基督的祭不是獻給上帝的，則是獻給誰呢？「基督……將自己無瑕疵的獻給上帝」希伯來九章十四節。否認在上帝那一方面有「挽回」的需要，就是否認在人這一方面有獻祭的需要。

(二) 一種「救贖」——此「救贖」有人爲目的哥羅西一章十四節等 *redemptio*。新約大概用這個名詞或其同原的動詞，但有時用 *redimere*，即「買」或「買回來」的意義。哥前六章加拉太二章二十節。章十三節。 這句話終久變了其意義，而僅只表明無論用何種救法的「拯救」。但新約多次提及「救贖」的贖價。彼得前一章二十八節。馬太二十章二十八節。 可知在新約內，此字還有其原來的意義。基督捨了「自己」他的生命。我們「是重價買來的」於是我們是他「自己的子民」。提多一章。彼得前二章十四節。章九節。

(三) 一種「和好」——此「和好」有上帝與人爲目的。καταλλάσσειν, καταλλάγημι。 這句話多次



指明一方面的「和好」且在聖經內似乎僅只指明人那一方面的「和好」哥後五章十、八至二十節。

羅馬五章十節。哥羅西一章。以弗所二章十節。二十一節。章十六節。但其滿足的意義乃是兩方面的「和好」。若在聖經內僅

有一方面「和好」的意義，則爲何用 *katallaxis* 這名詞呢？「和好」滿足的意義就是兩方面

化除惡感。在聖經內必須用上下文，定規此字每次的意義。在上帝那一方面，所有的惡感

自然不是本身的，乃是屬職任的。「挽回」指明在上帝方面果有惡感，但「挽回」不過指明

一方面；「和好」乃是指明此動作的兩方面。馬太五章二十四節及撒母耳前書二十九章

四節證明僅只說明「和好」的一方面，仍是暗指其另一方面。「先去同弟兄和好」明顯的

意義乃是所論及的人須去得他弟兄的饒恕。注意第二十三節「若想起弟兄向你懷怨」

羅馬人書第五章的意義也是相似的。「和好」第十節必定大概與「稱義」第九節相同，意即謂

「稱義」是包含在「和好」之內，但是「稱義」就是上帝化除他向我們的忿怒。於是我們

「得與上帝和好」第十節。若「和好」僅是我們自己的動作，則「得與上帝」是一種不合宜

的說法。保羅又說，我們藉着基督的死得與上帝和好。這又指明一種客觀的動作。保羅

哥後五章十九節要解釋上帝使世界與自己和好的動作，就說「不將他們的過犯歸到他們身上」，

意即謂，饒恕他們而接納他們入他的恩典內。特冷希說「基督教的 *xaraijasthai* 有兩方面的意義。第一方面就是上帝脫除他向我們的罪的聖潔忿怒，又接納我們入他的恩典內。這種「和好」是基督爲我們一次在十字架上成全了。

哥後五章十  
八十九節。羅馬五  
章十節。

在這些題目內

*xaraijasthai* 是被動格 *ab eo in gratiam recipi apud quem in odio fueras* 但第二方面——即一

種次等的方面——就是 *qua nos deo reconciliamur* 即被聖靈感動而天天脫除我們的「舊

人」向上帝的仇恨

哥後五章  
二十節 又看前七章  
十一節。

*xaraijasthai* 被用表明這個意義乃是那介乎

主動格和被動格之間的格 (*middle voice*)。有人試將此次等的意義當作此字的本來的意義。但他們不是根據於無偏見的註解，乃是根據於決意不肯承認上帝向罪惡的忿怒的真實。」

昔時所西呢派的作書人要否認「挽回的祭祀」的教義，就主張說以上所援引的章節內不包含這種教義。寬教派也是一樣。但現今的作書人，例如文特 (*Wendt*)，承認保羅主張此教義，但他們想要證明新約別的作書人不贊成他的主張。他們說保羅的教義是因着他的猶太的教育，且沒有永久的價值。其實，此教義最精備的陳述是在保羅的書信內可

尋找，且是他論「救贖」的見解的中心。但這見解不僅是他一個人所提倡的。看彼得前二章二十四節。三章十節。約翰一書四章八節。二章一節。十節。基督受死以先，不多提及這個教義，我們不必以為奇，因為我們曉得他的門徒很不容易領受高尙的真理。但他的教訓並不缺乏此道理的暗旨。他設立聖餐禮的話之意義是明顯的。馬太二十六章四十五節。約翰十章十一節。除非其有一種特別的意義，則基督的受難，在四福音內，注重的記載不能得解釋。

### 第三段 論「救贖」的教條

論及基督的人格，在奈西亞信經內有一個理論，是公教會所承認的。但論及他救贖的工作，却沒有一個公共承認的理論。這或者是因為論及救贖教義的中心真理，全教會從起初即已大概有一相同的意見，就是基督的死是一種贖罪的祭，又是赦罪的根據。我們還可以進一步說，論及贖罪的工作，從教會的起初就有一種理論的發萌，就是基督的犧牲含着一種「賠償」的要素。此種「賠償」的觀念發生得最早，且將牠自身存在教會的信仰及信經之中，而為歷代信徒所宣傳直到於今。屬使徒的教父們，雖然幾乎專引用聖經的話來解釋，然而他們還是以為基督的受難確有一種「代替」的性質。一切著名的教父們

也都是如此。「賠償」這個名詞是發現於赫拉利烏 (Hilary of Pictavium) 和安波司 (Am-

prose) 二教父的著作內。安森 (Anselm) 在他的神爲何成人一書內，首先即辯證此「賠償」的理論。按着他所主張的「賠償」是對於上帝的尊貴，不是對於他的律法或公義。但這不過是一種詞句的不同，並不是甚麼實體的分別，因爲上帝的尊貴也就使人負了一種遵從的責任，且是一種優等的法律或公義。罪惡是極端違抗上帝的尊貴；「賠償」豈不應該的麼？若沒有「賠償」則罪惡的赦免是不合理的。人自己不能賠補，只有「神」人方能爲人賠償……；如此等等就是安森理論的大綱。

全教會大概接受了以上幾層意義，且承認其至少是「救贖」完全理論的不可少的部分。安森如此主張，不過是發揮先前教會中著作者的思想。阿塊那 (Aquinas) 復提出安森的理論。於教會改革時代，改革家的各派都接受了安森的理論。有的人說，改革家將「律法」的觀念，代替「尊貴」的觀念。然而照以上所說的，這不過是一種方式及等級的改變。羅馬教會 天特會議說：「基督爲我們賠償了上帝我們的父。」路得教會 阿革司保信經說：「藉着他自己的死，他賠償了我們的罪。」更正教會 第二黑法題亞信經說：「基督肩負了世界的罪，又除去了世界

的罪，並且賠償了上帝的公義。」西敏斯德信經說：「主耶穌藉他完全的順服和犧牲，滿足的賠償了他父的公義。」安立甘會第三十一條信件說：「基督一次的貢獻是全世界的罪——或原罪或本罪——完全的救贖和好及賠償。」又說聖餐文：「基督在十字架上——為全世界的罪成了一個滿足的，完全的祭禮，供奉和賠償。」由上可知「賠償」的觀念，雖然聖經中沒有這個名詞，却為公教會所採取，當作「犧牲」教義的解釋。

此種見解是平常稱為「屬法廳」的，並且是與那以上帝當作「審判官」、「道德的主宰」及「君王」的觀念，有密切的關係。有人拒絕此種見解，以為是與上帝不相稱的，若不是從「法廳」的意想，就是從異邦人獻祭的概念轉借的。但是將上帝當作世界上的「審判官」或「主宰」的觀念是真實的，而且是合乎聖經的。「父」當然是上帝在新約中最尊貴的稱呼；但新約內不僅只有這一個稱呼。「上帝的國」、「上帝的「公義」和「聖潔」、「審判」、「成義」、「定罪」——這一切的觀念都暗示上帝不僅只有「父」的職分。聖經注重上帝的「忿怒」約翰三章。羅馬一章，二章。五章九節等也是指明相同的意義。在賞善罰惡的公義觀念以內，並沒有什麼不相稱的或卑下的意義；不過我們必須從這觀念中將屬於人類的習慣

中不完全的要素除去，正如對於上帝的別種屬性一樣。一個罪人對於法律是爲犯法者。論及這個題目，常有人錯誤的將審判的動作對向道德的動作。其實審判的動作，雖然不是道德的全體，却還是道德的一部分。此二觀念之間，並沒有相反的地方。那些反對在上帝一方面有賞善罰惡的公義者，在他們的著作內，還是用此觀念不同的體裁。例如，蘇墨非勒（Somerville）講解羅馬人書三章二十五節的「上帝的公義」就說：「不是懲罰或報應的公義，乃是聖潔的慈愛，是一種對於自身的律，又信實而真確的意旨，就是要按着與永久的真理和聖潔相合的方法拯救人。」「公義」就是「慈愛用一種聖潔的方法——即與上帝自己的聖潔相合的方法——追求其目的，就是將人引歸上帝。」但是將「公義」和「慈愛」連成「聖愛」一個名詞若是合式的，即將牠們分開也是可行的。在這兩個觀念之間，並沒有相反的地方；但是牠們有一種實在的區別，如同「學識」和「權勢」的區別一樣。須注意博斯魯勒以後的著作，因爲在那本書內，他也是以「救贖」的觀念解釋基督的死。若在上帝一方面沒有「公義」和「慈愛」，則贖罪的事是不可能的；救贖的必需是出於上帝的公義，救贖的可能出於上帝的慈愛。聖經常以贖罪爲此二屬性的表現。

羅馬三章二十

五。五章。八章三。約翰一書。約翰三章。節。八節。十二節。四章十節。十六節。慈愛是救贖的原因，不是救贖的效果。上帝將他的獨生子作爲挽回的祭，是因爲他愛我們。雖然在一方面他賜給，在另一方面他接受；他自己擔負了我們所應當受的責罰。他替償了自己。他因爲不願意律法和公義被忽略，就代替我們尊重了牠們；如此「公義」和「慈愛」都是一樣被貴重的。

安森主張：上帝的公義被輕忽或被疑惑是極不合宜的；他的那個主張的理由是很充足的。上帝賠償了他自己的公義，而且此動作就是他慈愛無雙的表現。若是將救贖的動作僅當作「公義」的表現是錯誤的，則將此動作僅當作「慈愛」的表現也必是錯誤的。「慈愛」有實際上表現的必需，或是遠避危險，或是賜給幸福。設若基督的死果然是一種救贖的祭，則其所遠避的危險與其所賜給的幸福都是最大的，其結果對於所施的方法是相當的。若基督的死僅只像殉道者在他的職分上盡職而死，則其所確說的無雙的大慈愛的表現是在何處呢？基督如此捨己有何須要呢？

在基督的犧牲內所包含的「代替」原理是一種普通的生命律。「同情」和「慈愛」、「友誼」和「愛國心」一切捨己的感情都含着有一種「代替」的要素；例如一個母親，雖然他不

能代替他的兒女受疾病的疼痛，他還是情願如此救他們。我們都受了別人的勞動和苦難所成的利益。人人都承認捨己是「慈愛」最高尚的表現；上帝不能有此等的慈愛嗎？在受造物方面是合宜的，在造物主方面是不合宜的嗎？使我們尊敬此高尚的道德乃是我們的自然性；此自然性是否可靠的哩？除了有此捨己的動作，上帝的「慈愛」不能全然顯現。「神成人身」的愛雖然是大，却比不上救贖的愛。將「無罪者」直接的與我們的罪相近，這種的愛是愛到極處！

若有人說，罪惡不能從此人移到彼人，我們可以答覆說，雖然罪自身不能被移去，但其刑罰是能夠移去的。這個可能是出於人類的連結性。代表責任是一種常見的事實。我代表的動作就是我自己的動作。基督是一個代表人，他是人類的新「首」。羅馬五章。哥後五章。又  
二十一節。「上帝叫那無罪的替我們成爲罪；」這句話只能包含一個意義，就是上帝將罪惡的刑罰加在基督的身上。刑罰與過犯當然是不能分離的，但所受的刑罰不必盡是因着個人的過犯，亦可以是無過犯的人自己所願取的。我們須注意那「叫那無罪的替我們成爲罪的」就是上帝。羅馬三章。以賽亞五十。二十五節。三章十六節。「那無罪的，」這句話如此的注重，不是沒



有意義的。基督的「聖潔」就是他救贖工作的一個條件。希伯來七章二十六節。彼得前三章十八節。我們不必以爲在「父」與「子」之間有不和之處，或者以爲「子」除去了「父」不願的心。雖然在三位中有一位在某部動作上比他二位是更顯明的，但「父」「子」「靈」在凡事上還是同心合意的。「我們總不應當以爲基督勢勝了上帝，使上帝賜給他本來不情願賜給的拯救。我們只應該常常以爲他就是上帝——因爲他的大憐憫期望我們得救——所預備的代替者。」

「救贖」工作所顯現的「公義」和「慈愛」，同樣是上帝三位的「公義」和「慈愛」。

我們主張基督的受難有一種刑罰的性質，此並不是說他受了責罰，如同我們一樣，不過是說他代替的擔負了我們的刑罰。照樣當我們說他擔負了上帝的忿怒，我們並不是以爲有上帝的忿怒降在他個人身上，如同在我們身上一樣。常有人說，上帝不能同時又愛我們又向我們發怒；但是「經驗」明顯的證實這是可能的。一個父或母可以向他的作惡的兒女發怒，然而他愛兒子的心還沒有消滅。在浪子的比喻裏，父雖怒其子，但還是繼續的保存一種哀憐的愛心。當他兒子回來之時，此哀憐的愛就變成了一種贊成的愛。對於此問題，我們須注意「審判官」和「父」二職分的區別。

若有人問：使基督的犧牲有價值的要素是什麼？我們就答應如下：（一）他的無瑕疵的聖潔，（二）他的代表性質，（三）他捨己的慈愛。況且他的聖潔是神的聖潔，他的愛是神的愛，我們的代表是「神一人」。可知此犧牲的價值是極寶貴的。他的死就是人類向上帝的賠償；當我相信那死是為我的罪的一種犧牲，我就認可我的代表所行的賠償。哥後五章一十四節。當我藉着信與基督連合，那個有條件的、理想的救贖，對於我，就是成爲一個實際的救贖。這好像是我披着基督的資格與他同死了，而賠償了上帝的律法。主的死不是像別人的死，因爲是他自己的動作。「我捨我的命，」他捨了他自己。「他的受苦是一種自動的受苦。」

這就是救贖工作向上帝，客觀的關係；且是甚重要的元素。基督的犧牲是貢獻於上帝，其所賠償的就是上帝的律法。這個向上帝的關係就引起救贖工作向人的關係，即其激發人悔改而相信的感動力。罪的凶惡與上帝的聖潔以及他贖罪的恩典和慈愛的表示都是引導人離棄罪惡歸向上帝最有效驗的方法。或者因急於要保守救贖工作客觀的方面，其主觀的方面有時被疏忽；但是此方面在聖經中是被注重的。羅馬五章八節。約翰一書四章十節。然而

以其向人的關係當作救贖工作的全體，而忽略其向上帝的關係，則更是錯誤的。若否認此客觀方面，則沒有勸人悔改相信的根據和材料。那些隨着救贖工作而來的普通的、無條件的利益，自身是不小的，例如：一切關乎律法的阻障都已經被移去；上帝的公義已經被尊敬而被表現，所以上帝赦免人的罪，不但有憐憫，也有公義；聖靈和一切屬靈的恩賜都已經爲人得着；對於限止罪的權勢，抵擋試探，護持良心，使人傾向善，預備人的心接受更充足的恩典，救贖工作如此等等的效能都是在精密信仰之先，且是最難得揣度的。

現今有許多神學家保守一種客觀救贖的觀念，但是屏棄以上屬法庭的理論。這或者是往年的神學家太注重此屬法庭的理論的一個反應。我們可以說，指出此理論的缺點，比尋找一個更完全的理論是容易些，例如西門博士在他的「人類的救贖」(Dr. Simon, 'Redemption of Man')一書內，對於「本身」的與「職守」的二種公義的區別，承認第一，而否認第二。他將上帝自己的忿怒代替他職守的公義；自然他主張此種自身的忿怒是公正的。但是這種變動未必能夠使反對救贖教義者更滿意。「自身忿怒」的觀念，比「職守公義」的觀念是更容易攻擊的。蘇墨非勒在「保羅論及基督的概念」(Somerville, 'St. Paul's

Conception of Christ') 一書內，也是取同樣的論據。蘇革特利加德在他的「救贖的精神原理」(Scott Lidgett 'Spiritual Principle of the Atonement') 一書內，極端反駁屬審判的觀念，而主張屬父職的觀念。他以為贖罪的要求是從父職的關係發生的。他主張說：辯護屬審判的理論的人疏忽了父職嚴緊的要素；上帝因為他是「父」一面要求，却一面供給罪惡的賠償。但「父」雖然是上帝在聖經中最高尚的稱呼，却不是他唯一的稱呼。舊約更注重「君王」和「治理者」以及「審判者」的稱呼，而且此種稱呼在新約內也是有的。新約不是消除，乃是成全舊約論及上帝的觀念。將賠償的要求加入「父職」的結果就是將「父」變成「治理者」和「審判者」，或者至少將第二種的觀念加到第一種。此二種觀念究竟不是一致的；若上帝僅只是「父」，則所西尼主義厭得住陣。在「公義」與「慈愛」二屬性之間，並沒有不合之處；照樣，在「審判者」與「父」二職分之間，也沒有不合之處。雖然此二職分可以連合在一人的身上，但還是有區別的。

近世異端的萌芽發現於中古時代。阿比拉德 (Abailard 1142) 否認了賠償的必需，且將基督的死不過當作上帝慈愛的一種表示。上帝是已經與人和好。基督的生與死就是要

宣布此事實，而如此吸引人趨向上帝。他的工作一切的效驗就是在人這一方面。蘇革特約翰 (Duns Scotus 1308) 僅只承認了救贖的一種對待的必需，並且照着他所主張的

「意志有至上權」的理，將贖罪的價值歸到上帝的意志，不歸到其本有的性質。因為只有基督的人性是能夠有功勞的，那個功勞必定是有限的。贖罪的價值不過是上帝所歸給的價值。按着這個理論，無論何物都能足夠當着贖罪的祭；基督受難，除却是為感激人的一種方法，就沒有重要的必需。此理叫着 *Acceptilatio* (這個字在羅馬律法上代表口頭的償還債務並非實要賠償)。

贖罪是否絕對必需的，此問題已有不同的答案。有的神學家根據其必需於上帝元素的公義；有的主張上帝所揀選的贖罪方法必定是此工作最合式的方法，但是不肯定此方法是絕對需要的。

在最古的時代，有一種奇怪的觀念發現，就是贖罪的價值是付交於撒但。按着此種理論，撒但佔了一種權利轄制人，如同主人對於奴僕，或是戰勝者對於俘擄一般；並且此種權利不應為勢力所滅，反要以公正的方法償還。如此等等就是此理論的開端。此理論又包含一種欺詐的要素如下：撒但允許接受基督人性的靈魂，當作一種代價。但他不知道基

督有一種神性；於是，當他得着了基督在他的權柄之下，他不能留住他。基督的人性，好像是上帝所用的一種釣餌，要引誘撒但。這個奇怪的觀念，於呢撒的貴勾利 (Gregory of Nyssa †395) 與大貴勾利 (Gregory the Great †604) 的著作內發現得最爲顯明。但是對於此理論的影響，常有人言過其實；那些以此理論爲救贖教義的重要來源的人更是如此。那西安件的貴勾利 (Gregory Nazianzen †390) 盡力的退棄了此理論。在哀利紐 (Irenaeus) 阿利金 (Origen) 替歐豆瑞 (Theodoret) 奧革司廳 (Augustine) 大利歐 (Leo the Great) 以及貴勾利教皇 (Pope Gregory) 的著作內，此種意見是果然有的，但是與更合乎聖經的見解一同發現的。哀利紐否認撒但有公義的權利管轄人。他說：「他是不合法的管轄我們。」又說：「這仇敵不合法的擄掠了人。」他主張基督在曠野受試探的時候曾勝過撒但。保而 (Baur) 主張哀利紐的「藉着勸服」 (Secundum Suadetam) 數字是論及撒但的，其實是指點人那一方面。神學家如同阿他那書赫拉利烏亞力山太的西耳勒 (Cyril of Alexandria) 都不提及此理論。安森且使之無存留餘地。我們必要記得撒但的舉動在古時於人思想內，佔的一個地位，較比現今更大；罪惡的生活所包含「爲撒但的

「奴僕」的要素，在古時是更加注重的。

### 第三段 論旁的理論。

(甲)那些理論確定救贖工作有一種向上帝的關係，名爲客觀的理論，因其固守基督的工作有一種不倚靠我們的效驗。那些理論僅只承認一種向人的關係，名爲主觀的理論。其實，贖罪的真道理包含了這二關係。各種主觀的理論都主張基督的死不過是一種激勵人的方法，使人確信上帝的慈愛，而感念上帝的恩典，以及坦然無懼的倚賴他。基督的死是上帝的同情和慈愛無雙的表示，且是忠心和犧牲極高尚的榜樣。這種的理論，有時稱爲「道德的」或「道德感動的」理論。

按着此種理論，救贖工作並沒有什麼無條件的效驗；基督的死影響我們，全然憑着我們自己的順服。按之正教的見解，當然只有相信者得蒙拯救，但是此附有條件的幸福以外，還有許多無條件的幸福，臨到我們衆人，就如障礙被消除，聖靈被賜給。各種主觀的理論都屏棄犧牲的真實觀念，即「代替的贖罪」。基督的死並沒有一種無雙的性質；我們所蒙的利益，不過是其教訓與榜樣。基督和旁的聖賢之間，僅只有一種階級的區別。但是這

種理論不能詳明聖經爲何特別注重基督的死。正教的理論包含極高尚的道德感力，因其主張基督的死是一種無雙的工作；其所移去的惡和其所得來的福是極大的。如此爲上帝的一種表示是最有感化力的。各種主觀的理論所承認的當然不錯，其錯誤就是在於否認基督的死有無條件的功效；因此就屏棄其最要緊的元素，即基督工作的特質。

(一) 早先所西尼主義 (Socialism) 若不是完全將基督的「祭司職」歸沒於他的「先知職」就至少要注重這「先知職」過於那「祭司職」。我們得救，全然是因着相信基督的教訓，而效法他的榜樣。他死的緣故，不過是要證明他的真實和忠心，就是一個殉道者的死罷了！但是這個見解最難解明基督受難時的苦楚與憂傷。許多的信徒，較比主自己，現出了更大的勇敢。對於基督的人格，早先的所西尼教派較比現今的「唯一神教派」曾主張一種更高尙的見解：(一)雖然以爲基督不過是人，此教派還是堅守他的復活與升天，(二)照着此主義，上帝爲要賞賜基督非常的功德，就給他一種格外的尊嚴與權柄。他被舉爲人的主，爲人的審判者，(三)基督的同情和幫助的甘心，就是他「祭司的職分」。其實，基督雖然是一「殉道者的元首」，但這種資格，在別人是個極榮耀的稱呼。在基督則



被其更高尙的「贖罪者」或「救主」的榮耀所超過。他的受難不僅是作人的榜樣，且是救贖人的。彼得前書二章二十一節。三章十節。八節。

(二) 博斯魯勒所代表的學派將基督的「祭司職」僅只當作「同情」。他的「代替獻祭」一書最精細的講明各種「同情」所包含的「代替」要素。若基督的「祭司職」不過是「同情」，則他的工作沒有特別的要素。博斯魯勒自己說：「基督所受的苦難有一種「代替」的性質，但是除了階級的分別以外，沒有別的特質」。同情當然是祭司職的一種不可少的資格。希伯來書四章五節。二節。一十五節。在一切靈性工作上所需要的就是同情的精神；但同情不過是祭司工作的一種資格，並不是此工作的自身。希伯來書先講說基督有祭司必要的資格，以後講說他所行的祭司工作，就是將自己獻上為一種贖罪的祭。主張此學說的理論者都勉強的解說在此書信內論基督的祭司工作一切的話，即此書信的重要題目，不過是比方的說法。但這種解釋使這一本書成爲無意識的，不過爲辯術的一種計謀。基督被稱爲祭司，是照着詩家的故態，不一定是照着常文。但是伯魯斯博士 (Bruce) 說：「假若我們不可視希伯來書爲聖經與教會並無永久價值的一部分，正如不過是爲暫時的緣故而

寫的一種巧想的理論，我們就不得不視基督的祭司職分爲一種重要的事實。」其實，博斯魯勒在他的「代替犧牲」後部，果然承認了基督的死只能以贖罪的觀念去解釋明白；並且在他的末後所著「赦罪與律法」一書內，他如此的主張更屬詳明。再者，同情必須有實際上的表現，或是避患，或是給福。人類犧牲的目標，並不是僅只要表示同情和慈愛；上帝的犧牲也是一樣。父使子成爲卑賤，又至於死；這個動作自然有實際上的必需。表現同情不是犧牲的單獨的目標，乃是在幫助時，隨着發現的。

(三)還有此理論的一種形式，即「神秘理論」The Mystical Theory。主張此說者如毛利士 Maurice 色勒馬格 (Schleiermacher) 及立特士爾 (Ritschl)。伯魯斯將此理論稱爲「標樣的救贖」。照此理論，基督是人類完善的模範；我們個個原來應該爲人利他一樣。他歸還上帝一種完全的虔誠和順服，即我們所應該歸還的。聖經獨一樣犧牲的意義不過是「將自己獻與上帝」，而且猶太人一切祭禮的目標，就是要表明此種意義。伯魯斯博士陳述毛利士的見解如下：「基督是人類的根本和原型，而且在他自己的身上貢獻了人類爲上帝可喜悅的祭，意即謂，在他的生和死，他表示「完全以身與靈貢獻上帝」，又表示完全

棄絕那種產生人的一切罪惡和患難的「我見」。這就是舊約一切祭禮的宗旨，因為在舊約時代，人獻祭，不是當作他的代替，乃是要表示他的虔誠；而且基督充足的實行了舊約祭禮所暗示的道理。在他的生和死，他貢獻那無雙的、完全的祭祀，是我們捨己而順服上帝旨意完善的榜樣。上帝接受了這個貢獻，並非當作他一個人的貢獻，乃是當作這模範人所代表的人類的貢獻。初聽這個話似乎是承認代替的事實，但是毛利士全體主張的趨勢一定完全否認此事實。照着毛利士和色勒馬格的意見，基督不過是理想人，而且上帝接納他，亦不過是以他為理想人。他所行的一切事不過是他一個人的本分。立特士爾明顯的說：基督當作祭司所行的一切事都是為他自己行的。這句話明明的表白他如何解釋基督的「祭司職」。他的見解並沒有贖罪的要素。其實，他明說，對於基督，如同對於我們一樣，「祭司職」不過表示「親近上帝」的意義。

(四) 有一個奇異的理論，即馬克樓康伯博士 (McLeod Campbell) 所主張的，即贖罪的要旨就是基督為我們完全承認了罪惡。基督將罪惡看得極透徹，是我們所不能夠的。因此，他能為我們成一個足夠的認罪。馬氏承認了有補過的必要。基督完全的代替我們悔改

了；此悔改就是那必要的補過。但此理論可以批評如下：（一）本身過錯的覺悟，即悔改的重要點，是基督所不能有的。（二）悔改是萬不能代替的，乃是一種個人的動作。（三）悔改是否一個足夠的贖罪呢？馬氏的主張，如同所西尼主義一樣，自以為是全夠的。倘果然如此，則人自己的悔改，若是更懇切的，就足夠了。在基督所行的和人自己所能行的二者之間，只有程度的分別。

（乙）有一個理論，是有些高教派和天主教的著作家所贊成的，就是將「救贖」與「神成肉身」當作一致的。據他們的意見，基督位格的神性與人性的連合自身使人類全種族成聖。當信徒遵守聖禮時，他與基督的人性相連合，而神恩就真實的被賜給。他們以聖禮為「神成肉身的延長」。此見解亦可以批評如下：（一）沒有聖經的證據。聖經總沒有特別將「救贖」與「神成肉身」互相連合，也沒有特別的注重「神成肉身」的動作。但福音書和使徒書信最注重基督的受難和死，並常提說贖罪的功效是出於基督的死。（二）假若「神成肉身」就成全了贖罪的功作，則受難而死是不需要的。（三）此理論是與基督十字架和基督受難在高教派和天主教崇拜的儀式所受特別的注重不相

合的(四)安立甘會聖餐禱文記念上帝的愛，就說：上帝捨了他的「獨生子耶穌基督，爲我們的救贖，受死在十字架上。他「在那裏」成了一個充滿的，完全的又足夠的，爲全世界衆罪的祭祀，貢獻和賠償。」高教派或者不贊成安立甘會三十九條信件，但他們承認祈禱文一書是教義的規則。有些著作家反對「代替賠償」的觀念，又格外反對此觀念的極端定式；這或爲偏見所激動，因高教派不贊成基督教的改革，而改革派完全是注重「代替贖罪」的教義。(五)此種見解是從早先希臘神學來的；而且有些著作家主張說，我們應該恢復此希臘的神學，因其論罪和救贖的主張是更自由的，更近於人性的，少有辯論的性質。其實，在基督教義這一方面，早先希臘教會的思想沒有大發達，因爲牠的精力是全用在「神成肉身」教義的問題上；於是對於「罪惡」或「救贖」的教義，未曾組織教條。其實，在那時代，或在東方或在西方的教會，論及這等题目的思想是一樣不發達。東方教會對於「定數」(Predestination)的道理，總沒有組織一個理論。此教會的趨向乃是極端主張人類有自由能。雖然如此，希臘教會的思潮未曾將救贖和「神成肉身」當作一致的。此理論不過是當時的著作家所發表許多意見中的一個理論。當時盛行的信仰就是將基

督的死當作罪惡的一種犧牲，使罪得赦，又當作罪惡的一種賠償。並且此種見解含有以後在西方教會的發展的原始。有些引證如下：（一）屬使徒的教父們 The Apostolic Fathers，即使徒下一代的著作者革利免（Clement）說：「基督的血被流出來，爲要我們得救；他按着上帝的旨意，爲我們的身體，捨去了他的身體，爲我們的靈魂，捨去了他的靈魂。」又說：「我們應當定睛望到基督的血，要覺得此血在上帝目前是何等寶貴的，此血爲我們的救贖而被流出來，就爲全世界得了悔改的恩賜……我們不是靠自己稱義，不是靠着我們自己的聰明或學識或虔誠或以聖潔的心所行的工作，乃是靠着全能上帝從起初使一切人稱義的那種信仰。」伊那書（Ignatius）雖然最注重基督的死所成就的「信徒與基督連合」，還是說基督「將他自己獻與上帝，當爲我們的一個貢獻和祭物。」他「奉上帝的血」，鼓勵門徒盡本分。怕利喀（Polycarp）說：「基督是我們的救主，因爲我們稱義是藉着恩典，不是藉着工作；因着我們的罪，他甚至於將死歸到他自己……基督使罪得赦的死，對於個人若不當作稱義的基礎，就當作定罪的基礎。」同時代的一個隱名者寫與代歐吉徒（Diognetus）的書信說：「上帝捨了他自己的兒子，爲我們的一

個贖價，聖潔的爲不聖潔的，善的爲惡的，公義的爲不公義的，不能壞的爲能壞的，不能死的爲能死的，因爲除了他的公義以外，還有何物能遮蓋我們的罪呢？除了在上帝的兒子裏面，我們這不聖潔的，不虔誠的人如何能稱義呢？！可愛的交換，奇異的工作，未曾希望的利益。許多人的罪惡在一人內被遮蓋了；一人的公義，使許多不虔敬的人稱義。（一）遮斯廳馬特耳（Justin Martyr），阿利金和哀利紐三人，對於這题目的見解，不容易解雜。阿利金發表了許多的見解，但不都是一致的。有一處，他甚至說基督「使上帝對於我們有美意」。阿利金與哀利紐都講論撒但的權利。（二）阿他那書最可代表東方教會的思潮。雖然他所極重的是神學的另一方面，他還是很明顯的主張基督的死含着有「犧牲」、「代替」及「賠贖」的要素。在他的著作內，沒有「撒但的贖價」那種觀念。他極力的反對悔改是一個足夠的賠償。人是在要完全滅亡的危險之中，爲要防禦這危險，上帝的「道」——他自己是不能滅亡的——自己取了一個像我們的身體，而藉着他的死，滿足的賠償了上帝律法的要求。這是他的死所成全的；此死有無限的價值，因爲是「神——人」的死。阿他那書如此注重基督的死，就表明他不主張「救贖」與「神成肉身」是一致的。「基督爲人

替我們受了死，因他是特爲這個目標將自己獻與父。「道成肉身」的第一個緊要的緣故，就是要律法的責貶，因着刑罰的償報，可被除去；因着這律法，我們都被過惡和水遠的刑罰所累。「他的死是衆人的死，是人類的死，在他裏面衆人都死了」。若僅是「神成肉身」能救贖人，何必另要此死呢？

(丙) 格柔突 (Grotius) 與阿得落博士 (Dr. Wardlaw) 「統轄的」理論 (Governmental or Rectoral Theory) 主張贖罪最要緊的目的，就是要護持上帝的律法和統轄。大概是爲人的緣故，而不多是爲上帝的緣故。其目的乃是要免得那與人的幸福有密切關係的統轄被人輕慢。這當然是贖罪目的或結果中的一個；但難得視爲其緊要的或唯一的目的。這理論爲太過的一個「利用主義」，太以上帝最大的作爲當作一種計策。除了建立在上帝神性內最高尚的道德需要之外，則沒有別的緣故可使上帝永生之子受如此的卑微；「神成肉身」偶然的結果當然都是大的，但此理論所注重的不過仍是一個「偶然」的結果，並不是「救贖」工作最重要的結果。

我們可以在此處提及——大概是重說——對於此題目所應當常記着的幾個論點。(一) 贖



罪的原理與人類的「結集」及在社會上的「代替律」是相合的。「一個」代替「許多」，就是社會進步的一個緊要的原理。有些人的本分，乃是爲別人思想受苦，犧牲自己。因爲人類有一種結集性，他們生活的一切利益，都傳流到社會。(一)所有的困難，不是在乎基督爲罪人受死，乃是全然在乎他的死自身。他的高尚的道德目的，並不增加此問題的困難，反是減少其困難。基督是無罪的，「死」在他身上沒有權柄；然而他死了。這等人的死須要一種高尚的目的；不然，我們覺有更大的困難。其實，所猜想的困難又在何處呢？若有人在非常的境遇中，情願抵抗危險，爲別人的好處受苦，這些人，我們自然都以爲是最高尚德行的榜樣。爲何不以基督的作爲是如此呢？「爲一個善人，有人或者敢死。」人類最勇敢的美德不過只能到爲朋友替死爲止；基督替死却是爲仇敵。(二)基督的作爲是完全合法的而自願的。別人都沒有管轄自己生命的權柄；但是基督有此權柄。「沒有人奪我的生命去」約翰十章十八節。(四)一個不合乎律法和公義的赦免不能使一個啓發了的良心知足。僅脫去當受的刑罰可使自私的恐懼滿意，但是一箇起發了的良心將上帝的榮耀和公共的利益都放在自身的平安之前。

#### 第四段 「救贖」的普及範圍

這就是阿名念主義與喀勒芬主義之中的一個不同論點。(甲)一種「有限制的救贖」觀

念未曾直接根據於聖經，也是不能直接的根據於聖經。聖經上並沒有有限制的話。約翰一章二十

九。三章十。約翰一書二。須注意所用普及的名詞。提摩太前二章四至六節。希伯來書二章九節。羅馬五章五章

十四。提多二章十。聖經說：基督死，亦為失亡的人而死。羅馬十四章十五節。哥林多前八章十一節，又吩咐一

切人悔改；以上都完全與「有限制的救贖」相反。(乙)其實，此觀念發生是為「定數」論的

一個必需。主張此理論者就勉強解釋以上所引述的章節，而使之與此觀念相合。若我們

主張各人得救，是按着上帝無條件的揀選，此主張就必有別的結果隨後來。例如：「救

贖有限制，「神恩是不能抵擋的」，「自由能是沒有的」，「百折不回的恆心」。所用的論理

是：「基督為那些人死，那些人都必得救；然而衆人不都是得了救。除非我們承認第一條，

我們必定相信上帝的目的失敗。」但是上帝規定我們的得救究竟是無條件的嗎？假若

他的目的是附着有條件的，則總沒有失敗。又有一個辯論說：若非上帝已經完全的決定

了一些人必定得救，則衆人或者都不接受他的救恩，而上帝的計畫就全然要敗落。此種

辯論是太强解的。「定數」理論是不合乎聖經，又是有危險的，但我們不必全然的將此理論歸到喀勒芬和路得一人身上，因為此理論的實在發起人是奧革司廳。他採取此理論為皮拉古說（Pelagianism）的極端反動。假若容納他的「原罪」理論，則若有人得救，這盡是神的作為；沒有人的應承或同意。這就是全理論的根本。喀勒芬不過是錄取了奧革司廳的理論，而又從各方面將此理論演譯出來罷了。（Supra-lapsarianism）並將始祖犯罪，亦包括在神的定例之內；但（Intra-lapsarianism）將此定例放在初罪之後。羅馬教會對於此題目，雖然沒有正式的解釋，還是常常反對奧革司廳的見解。路得教會和高教派也是一樣。然而低教派、歐洲的各更正派、一切長老會、舊獨立會以及浸禮會，從前贊成奧革司廳的「定數」論，但近來對於此點，或有一種變遷。

### 第三章 論得救的經驗

以上所論的「救贖」是普遍的，不帶着條件的，客觀的；但本章所要論及的幸福是屬於個人的，帶着條件的，主觀的。

對此題目所發生的重要論點，就是神的恩感與人的自由權之間的關係。奧革司廳主義否認第二皮拉古主義，否認第一阿民念主義，想要免去這兩個極端主張，而保存兩者的

真理。此主義並不以為在得救的經驗內，神的恩感和人的自由動作是平等的，但將第一居於最高地位。按照這個主義，聖靈被賜給衆人爲「救贖」的普及結果，恩感在衆人心內運行，爲要使他們得救。這是一種普通的，永久的事實。基督徒在信基督之前，與那些總不信基督的人，以及那些沒有聽見基督的異教徒，都有聖靈運行在心中。人未起慾望與未使力以前，恩感在他心中已遏止而抵抗罪惡，又鼓動而勉勵美好的志向，再引導他尋求更多的恩感。聖靈的這種普遍運行是不信的人之道德的源頭。人若悅從此恩感，則「先行的恩感」(Prevenient grace) 變成「拯救的恩感」(Saving grace)。若人不疏忽或抵禦「先行的恩感」，則其必有這種結果。阿民念主義與興革司廳主義的分離就是在此。第二個主義主張所稱爲「普通的恩感」(Common grace) 又說以上所提及的一切結果都是此「普通恩感」的效驗。但此「普通恩感」總不能成爲「拯救的恩感」。「普通的恩感」屬於衆人，但「拯救的恩感」僅只屬於特選的個人。然而此種分別總不能與聖經的教義和上帝的公正及人類的責任心相合。若有人問，接受上帝恩感的力量是從上帝來的是從人來的，則我們答應是從上帝來的。頗普博士說「人與恩感合作的力量，其自身是出

於恩感。」但此能力是人人都有的。按着奧革司廳主義，除非重生後，人沒有力量與上帝合作。若果如此，則未曾受重生的人不能擔負道德責任。但照阿民念主義，這種力量和責任是人人從道德心才發生的時候所有的。常有人攻擊阿民念主義，以為有半皮拉古主義的錯誤。按半皮拉古主義，人自己已有力量造出良善，而神的幫助不過使這良善成全罷了。但以上的陳述足夠證明此攻擊是無根基的。雖然奧革司廳的「定數主義」(Predestinarianism) 總沒有被教會全體採用，但此主義惹動了極大的辯論和許多的分裂。在第九世紀，嘎差克(Gottschalk)——一個撒克遜的修道士——辯護了此主義極嚴格的形式。且恆克馬和拉巴挪毛柔(Hinckmar and Rabanus Maurus)二人極力的反對。有幾個會議斷定這主義為不合乎真理，而嘎差克被下在監牢死了。經院哲學僅採用奧革司廳主義的幾部分。堪特布里的大主教伯拉挖地你(Bradwardine of Canterbury) 在第十四世紀的時期，和嘎差克一樣，主張上帝「揀選」和「棄絕」人的兩面的旨意。韋克勒(Wycliff)和胡司(Huss)又贊成此主義。可以說，教會改革家在起初都主張「預定」主義。路得對於這個問題的見解，或者到他年老時，沒有從前那麼嚴格。米蘭炭的見解一定經過了這種

融化。路得會的信經都沒有此主義。對於他的「預定」主義，瑞英烈和喀勒芬是一樣的，但有和喀勒芬不同的，他表顯趨向「普救論」或又趨向「萬有神論」。頭一個人主張奧革司廳主義的極端陳述，並將此主義作爲一個神學系統的重要點，就是喀勒芬他的起論點與奧革司廳的起論點一樣，乃是說人的意志完全爲惡所束縛。因此「得救」僅能爲上帝意志實行的結果。此意志又預定「得救」人的數目和「得救」的條件。「神成肉身」和聖靈的工作與教會各種的制度不過是必需的方法，爲要達到一個預定的目的。教會就是被揀選人的總數。「揀選」含有「棄絕」、「預知」和「預定」是一致的。喀勒芬的界說如下：「預定」是上帝永久的意志。按此意志，他已判定每個人的結局。因爲人被創造，不都在同樣的景況內；但爲一些人，永生是預先決定的；又爲另一些人，永刑是預先決定的。他說：「我承認這真是可畏的決斷。上帝如此的預知了，因爲照他自己的意志，他如此決定了。」然而喀勒芬想要將譴責加在人身上。他說：「所以人跌落，上帝的預知如此斷定，但人是因自己的過失跌落。」安立甘會第十七條信條講說「預定論」的一種有節度的樣式。聖經內「回轉」的觀念表明這兩個能力在得救的工作內的合作。此觀念有時指示神的

方面耶利米三十章一節至三十一節。行傳三章二十六節。二十九節。三十一節。，有時指示人的方面行傳三章二十九節。三十一節。。大概此觀念包括靈性生活的起頭，並心內重新的工作，但又可以包括「得救」一切的進行。

因為聖靈的工作，在得救的經驗內，是如此顯著的，則很可以在此塊詳細的引述聖經內對於聖靈的教義看一百廿七頁（甲）舊約聖經——我們不必希奇舊約聖經不多講聖靈的位格

和工作。對於有些章節，我們不能確知牠們是否暗示在聖靈與上帝之間有一種分別。舊約聖經所特重的就是聖靈「創造」和「治理」的動作創世記一章二節。出埃及三十五章三十一節。約伯二十六章三十一節。

詩篇一百零九篇三十一節。九篇七節；這也與舊約聖經的概念極其相合。舊約聖經以聖靈為上帝的動作力；這也與新約聖經的概念絕無所異。須注意舊約聖經末後幾部書內，聖靈的道德動作和聖靈的位格顯露得更清楚，或至少是更清楚暗示出來的參看以賽亞四十二章一節。四十八章六十一節。

撒迦利亞四章六節。六章三節。一節必是更早些。聖靈在上古時，如在近時一樣，是精神生活的主動力；於是我們很可以相信以上的章節所論及的，就是聖靈的「在」和他的「工作」或「你的聖靈」只在以下的章節可尋着詩篇五十一篇十

一篇十。以賽亞六十三章十節以下。以賽亞書第二一部分特為顯明的描寫聖靈是有位格的四十八章。十六節。

是聖靈的「在」和他的「工作」或「你的聖靈」只在以下的章節可尋着詩篇五十一篇十

一篇十。以賽亞六十三章十節以下。以賽亞書第二一部分特為顯明的描寫聖靈是有位格的四十八章。十六節。

六十一節。六十三。聖靈「撫育」、「說話」、「管理」、「引導」、「擔憂」這種種的說法，我們很難以爲是詩家的活喻罷了。

(乙)新約聖經——基督在四福音書內，更清楚，更完善的教義，比舊約顯出一個大進步；然而僅在五旬節後，對於聖靈的啓示方成全了。這是有了一個緣故的約翰七章。十六章。三十九節。十七節。聖靈豐盛的來到，乃是基督所應許的路加二十四。約翰十四章。二十六節。基督自己的話使我們

不能疑惑聖靈神聖的位格性。從五旬節起，聖靈不僅在救恩的工作每部分內活動，他的工作也是明顯的。使徒行傳一書，因常常提及這問題，被稱爲聖靈福音書。在新約聖經內，

「聖靈」二字約見八九十次。在使徒行傳和書信內，我們看得出基督之允許的應驗約翰十四。章二十。十六。章。十四。章。

六節。十三節。保羅在他一切的書信內，是極重要的注釋家，解明聖靈在人得救那方面

的工作。在那本無人辯駁的書信內，即羅馬人書歌林多人前後書加拉太人書，更是如

此的。聖靈是有位格的羅馬八章。二十六節。是有神性的哥前三章。十六章十。九節。他是基督的靈羅馬八。章九節。

又是父的靈十一。十四。節。身體，因他住在內面，就成一個殿哥前三章。十六章。九節。他與「父」

「子」同等；又與「父」、「子」不同哥後十三。章十四節。在有些章節內，我們很難決定所說的是聖靈



或是在他影響以下之人的靈羅馬八章四節。加拉太五章十六節。其實，保羅常常從論及聖靈，轉到論及人的靈。在後些的書信內，聖靈是「救贖」的印記和首次之果以弗所一章。四章三。十三節以下。十節。

### 第一段 論得救的條件

阿民念主義所主張的神與人的合作，在「得救」的大條件——悔改與信仰——表明得最清楚。悔改是「因罪而生的真憂愁，用至誠的奮力，去離棄罪。」信仰基督是一種拯救的恩賜。藉此恩賜，我們照着基督在福音內被致與我們，就接受他，信靠他，專倚賴他得救。」衛斯理主張「悔改」的需要與「信仰」的需要有分別。「悔改」的效否專賴「信仰」的有無。「悔改」與其果子不過是簡接需要的。對於「信仰」是需要的。但「信仰」對於「稱義」是直接的需要的。所以對於「稱義」，僅有「信仰」是直接的條件。上所述「悔改」與「信仰」的界說指明此一條件的重要點就是其感情的要素——「因罪而生的真憂愁，「依賴他」。「悔改」與「信仰」都是人全性的動作，包含着知識與感情及意志。但其決定的要素就是感情。由知識生出感情，且感情生出動作。「悔改」所包含的是一種特別的知識，即曉得罪惡的「個人」的性質與其反抗上帝的性質。這種知識使我們因着罪惡生出憂愁來。「向上帝悔改」更徒行傳二十章二十一節。這種憂愁就使我們承認我們的過錯而改良我們的行爲馬太三章八節。

按着羅馬教會的道理，得救的「信仰」是一種普通的，屬乎知性的信仰，不是以上所說的特別依賴基督的信仰。外那（Winer）說：「羅馬教徒固然在要得稱義的人身上要求信仰，爲他個人的傾向。但所要求的信仰不是倚賴基督功勞的信仰；乃是那本着知性的，普通的信心，相信基督啓示的教義。」伯拉敏（Bellarmine）說：「異教徒將信仰的目的限制於那特別慈悲的應許。但公教徒以爲此目的是與上帝的道一樣寬大……再者，論及心的那一才能是信仰的位置，他們的見解不同。異教徒將信仰歸與意志，並解釋「信仰」爲「倚賴」，於是將「信仰」與「希望」混亂。公教徒却主張信仰的位置是在知性內。卒之，對於此知性的動作自身，他們的見解不同；因爲他們用「知識」解釋「信仰」，但我們用「允許。」

按着新教會的道理，得救的信仰乃是個人的倚賴基督。奧格司堡信經的辯護說：「使人稱義的信仰不僅是歷史上的知識，乃是聽從上帝的應許。在此應許內，罪的赦免與「稱義」，因着基督的緣故，是白白的致與我們的……信仰不僅是知性的知識，也是意志的依靠，意即謂，定意而接受那應許所致與的。」又說：「信仰就是依靠基督的功勞，而相信上

帝爲他的緣故一定願意施憐恤於我們。」

第二黑法題亞信經說信仰是「一種確信與永久的聽從」。亥德堡的問答說信仰就是「聖靈籍着福音，在我裏面所發動的一種誠實的確信，相信罪的赦免和永遠的公義，及與上帝聯絡的幸福，從他的恩惠被賜給，不但是爲別人，也是爲我。」衛斯理的界說乃是「一種真確的信仰，相信基督爲「我」的罪受了死，他愛「我」，並爲「我」捨去了自己。」於是「信仰」就是倚賴基督爲一種特別的目的。此信仰自然假定人已知上帝在聖經中的啓示，且承認此啓示是真的。但有好些人雖然有這種知性的信心，但沒有那種倚賴基督得救的信仰。

新教的見解爲聖經中描寫得救的信仰那個通常的辭句所證實——*Πιστεύω ἐν, Πιστεύω*

*ἐν, Πιστεύω ἐν,*

約翰三章十五。六章四。約翰一書五章。加拉太三章。使徒行傳十六。某人說信

十八三十六節。十節。十節十三節。

二十六節。

章三十一節。

某人說信

仰就是悔改的罪人奔到上帝在基督內的憐恤。

以上所述的「悔改」與「信仰」須從信徒的「悔改」與「信仰」分別清楚。信徒的「悔改」與「信仰」是爲要達到「聖潔」更高尚的等級。信徒已經確信他是與上帝和好，但是一個求

赦免的罪人自然不可信他是已經赦免了的。他必須倚賴基督爲足夠的救贖者。有些信經未免有這種錯誤，例如奧格司堡的信經說：「且相信他的罪爲基督的緣故已經赦免了。」

對此二條件，喀勒芬主義不能供給一個圓滿的解釋。其著作家或者不理會此二條件，或者將牠們與信徒的「悔改」和「信仰」渾合。但是他們如此行，就忽略新約教義一個重要的情形。新約屢次注重的說這兩個條件是在得救之先必須有的。萬不可說：遵守條件是與救恩的主權自由有妨礙，又會成爲一種自傲的基礎。我們接受上帝別種的恩賜是純然被動的麼？我們的動作與那些恩賜的自由有妨礙麼？

### 第二段 論「得救」的幸福

「稱義」、「重生」、「成聖潔」是同時的，且是不能分開的。瓦特孫 (Watson) 說：「沒有稱義的人不是重生的，而得着兒子名分的，且沒有人重生而得着兒子的名分，不是稱義的。」但就思想上，以上的次序是不能改變的。對於頭兩幸福，衛斯理說：「稱義」是關乎上帝赦免我們的罪，「爲我們」成就的大功。「重生」是關乎上帝使我們敗壞的性復新，「在我

們裏頭「成就的大功。論及「時候」，沒有先後的次序。我們蒙上帝的恩典，因基督的救贖「稱義」，那時我們又是「從聖靈生的。」但是就「思想」上，「稱義」是在「重生」之先。」

(甲)——「稱義」

(一)按照羅馬教會的道理 *Justification* 不是「稱義」乃是「成義」，意即謂，使人成爲正直人。天特會議說：「若有人說惡人僅只藉着信仰「稱義」(*Justificari*)，所以他以爲要得着「稱義」的恩賜，沒有別種的需要……願他受呪詛。」須注意以上「稱義」的意義就是「成義」。以下所援引天特會議的界說將羅馬教會的見解說得很清楚。「*Justification* 不僅是罪的赦免，又是人心裏，因爲自願的接受恩賜，成聖潔，且更新了。從此，人由不義變成義，由仇敵變成朋友，使他可以照着永生的盼望得爲嗣子……這是藉着上帝的義，他用那義使我們「成義」。藉他所賦與我們的義，我們的心志就改換一新，且我們不僅只被稱爲義，又真實的成爲義，接受義在我們心裏。」可知以上所界說的不是「稱義」乃是「成義」。

(二)新教的信經都說明 *Justification* 就是「稱義」。奧格司堡信經的辯護說「*Justif-*

igation

並不是表明惡人變成義人，乃是表明照法庭的說法，稱人為義……被稱為義就

是得着罪的赦免……「稱義」按着法庭的用法，就是省釋罪人而稱他為義。但這是因着

別個的——就是基督的——義。他的義是藉着信仰傳給我們的。」安立甘教會第十一條信

件和西敏斯德的信經也是如此說。衛斯理說：「論及「稱義」，聖經中明白的觀念，就是

「赦罪」；就是父上帝的那個動作，用以——因着他兒子的血所成的挽回祭——顯明他的

義（或憐憫），寬容人先時所犯的罪。」雖然「稱義」和「赦罪」大概相同，但其中有一個

分別。「稱義」是接着律法的赦罪。上帝使人知道他為義，也稱信耶穌的人為義。」羅馬三章二十六節

。此名詞自身包含「律法」的觀念。在希臘文經書內 *dikaino* 即稱為「稱義」 暗示「判語」的意義。

（二）聖經的證據——下列數章句明顯沒有「成義」的意義，所指明的是一種「判斷」的意

義。出埃及二十。申命記二十。列王紀上八章。詩篇五十。一百四十。箴言十七。以賽亞五章。五十五章八

三章七節。五章一節。三十二節。一篇四節。三篇二節。章十五節。二十三節。九節。

路加七章二十。十章二。十六章。馬太十一。哥前四。九節三十五節。十九節。十五節。章十九節。章四節。 保羅精通猶太人的聖經和猶太人當

時的思潮，他論及上帝與人的關係就是用這個名詞，並未暗指其平常的意義改變了；這

種意義又與上下文極其相合。又看羅馬三章。廿四至。行傳十三章。十九節二十節。廿六節。卅八卅九節。「稱義」與「定罪」是相反

羅馬五章。八章三。定罪」的意義不是「使義人變成不義」，乃是「據實判斷其不義」，所以「稱義」的意義就是「據實判斷其爲義」。

「稱義」與「算爲義」和「赦免其過，遮蓋其罪」及「不算爲有罪」是一致的。羅馬四章四節至八節。

不然，則所援引詩篇的話毫無關係。在此章節內，並沒有「成義」的意義。又看加拉太三章六節。雅各二

三二十。路加十八章十  
四節。三節十四節。

輔助新教解釋最有力的證據，就是羅馬人書前五章的大意所供給的。從第二章到第五章，保羅專用法庭的名詞——「律法」，「罪過」，「定罪」，「挽回」，「稱義」——這些名詞都是彼此相關的。若「稱義」有「成義」的意義，則與此段的大意不相合。「成義」的觀念是在第六章內，才被提及，且在那章內，保羅用完全不同的比喻和名詞。在此書首段內，保羅證明「世人都犯了罪」，又主張「上帝設立耶穌作挽回祭」，因此，我們「白白的稱義」可知「稱義」顯明是「不被定罪」。

保羅所假定的那種批評三章三。六章一節。又證實新教的解釋。他假定有人反對說他「因信廢了律法」。若「稱義」是「成義」，則總不能是這樣的批評。但是對於新教的見解，初看之，

此批評似乎有理由。人可以問，若「稱義」是專因着信，則律法有何用呢？且遵從律法有何餘地呢？這正是新教的見解，果然受的批評，有人說此見解與道德有妨礙。保羅的教義與新教的見解同受一樣的批評，此事略可證明是同樣的道理。

「救贖」屬法律的情形與「稱義」屬法律的性質有密切的關係。第一就是第二的基礎。「救贖」屬法律的情形雖然不是其獨一的情形，還是一種真實的情形。照樣，「稱義」雖不是「得救」的完體，仍是「得救」的一個真實的部分。「赦罪」單純的觀念與「律法」沒有關係。「稱義」的觀念暗示律法已經受了賠償，而此賠償是赦罪的根據。若否認「稱義」屬法律的性質，則「救贖」工作屬法律的要素，怎能得實際的應用呢？

有人反對說：此教義與事實不相合。上帝將罪人稱義，但罪人不是義人。此批評不過是強辯。新教的見解就是說，因基督的緣故，上帝就是以悔改的罪人猶如他們不是罪人，乃是義人。基督的功勞算爲是他們的。上帝的此動作與真理或事實並沒有相反之處。無論什麼樣的赦免也可以如此批評。上帝赦免一個罪人，就是待遇他照着他是不配有此待遇的，即以他爲一個沒有犯罪的人。這有什麼不公平道呢？



又有人反對說，此教義與道德有妨礙。假若新教或聖經是以此幸福爲「得救」的全體，則此駁議是有理由的。在教會更正時，此教義固然是格外注重的，因其多時被人忘記了。但新教正如聖經一樣，又注重「成聖潔」的必需。其實，「成聖潔」與「稱義」是相連的。此二幸福是上帝一個動作不同的情形或部分。

按着新教的見解，Justification 是立刻成全的；但按着羅馬教的見解，是漸漸的成全的。對此異點，須記憶此二教論及 Justification 不同的界說，即「稱義」和「成義」。

喀勒芬主義用一種特別的說法去描寫「稱義」，即「基督的義算爲我們的義」。對此問題，聖經固然用一個「算」字，但不是基督的義，乃是我們的信仰「算」爲我們的義。羅馬四章三節至九節

加拉太三章二章章六節。雅各二章二十三節。辯護此說法所用的議論如下：信仰的目的是基督的義；信仰被算

爲我們的，則信仰的目的又被算爲我們的。但此議論是轉推虛妄答辭。即使信仰的目的就是基督的義，我們還要問，爲何故信仰那義呢？並不是要收爲我們自己的義，乃是要以那義爲一種有效力的救贖。此主義別的推論是更可疑惑的。基督的義被分爲自動的和被動的。頭一種就是他完全遵守上帝的律法。第二種乃是他救贖的受難。此二種的義都

算爲我們的。但基督自動的義算爲我們的——這是好像我們在基督裏完全遵守了上帝的律法——則聖經爲何要求我們的聖潔呢？贊成此主義的人極力的否認此結論，但是按着論理，此結論是不能免的。有人說，我們怎樣的需要基督有功勞的受難，使我們的罪過得赦免，我們也照樣的需要基督完全的順服，補我們順服所不足的；不然必須假定上帝因要遷就我們的軟弱，就將他律法的程度降低了。但是饒恕我們過犯的那種憐憫豈不能又赦免我們的缺點呢？爲何要借助於「代替的聖潔」那種奇異的觀念？個人的聖潔當然不能代替的。

### (乙) 論「信仰」爲「稱義」獨一的方法。

新教的信經都承認「信仰」爲「稱義」僅有的方法；例如奧格司堡信經的辯護書說：「我們在上帝面前稱義，是專藉着信仰，靠着基督，因爲我們領受罪的赦免及得與上帝和好，是專藉着信仰，靠着基督。這乃是因爲「和好」或「稱義」是靠着基督應許的，不是靠着律法應許的。」安立甘會信件第十一條和西敏斯德的信經又說明同樣的見解。

聖經明顯的贊同這個見解。保羅完結他在羅馬人書三章二十節至二十八節的論辯，就

說「人稱義是因着信，不在乎遵行律法。」[δικαιοσύνη] (即稱義) 無論含有何意義，「遵行律法」不在其所以得着的方法之中。即使「δικαιοσύνη」照着羅馬會所說的，就是「成義」的意義，但善工不包含在其內了。保羅所提及的並不是禮儀的律法。這是上下文所證明的。「律法」在這全段中有其最寬大的意義，不但是限止於一部分。在亞伯拉罕的時代，禮儀的律法還未曾設立。在第四章四節，保羅主張說，這幸福必是藉着信仰得的，不然，其不能是本乎恩。又看以弗所二章八節至十節。一章九節。章五節。三十一節。提摩太後三章十六節。天特會議說：「我們說人是藉着信仰稱義的，乃是因爲信仰是人得救的頭一步，是一切稱義的根基。」但這好像是說，人是藉着識字成爲有學文的，因爲識字是一切學文的頭一步。

羅馬教會的「人有功勞的可能」主義很使這個問題的真理變成昏暗。這功勞有兩種或兩階級如下：(一)人若在稱義之先順從「預先的恩感」，就因着所稱爲「相合的功勞」(Merit of Congruity) 應該得有更加增的恩感；(二)已稱義的人，因着所稱爲「該當的功勞」(Merit of Condignity) 應該得着永生。天特會議說：「既然基督爲肢體的頭，時常將道德灌入稱義的人自己，並這道德總是在他們的善工之先，且與他們的善工並行，又跟隨

他們的善工，並且他們的善工，若沒有這道德，萬不能蒙上帝的喜悅，或在他面前有功勞，則我們必須相信稱義的人自己不缺少甚麼，使他們藉着那些在上帝裏面作成的善工，有權被視爲對於今生已滿足上帝的律法，並且若他們在有恩感的境況內去，世終久應得永生。」伯拉敏（Bellarmine）說：「公教徒都以爲義人的善工是真實有功勞的，且其所得的賞賜不是別的，乃是永生。」羅馬教會承認人的功勞的根源乃是基督的功勞，並且警戒基督徒要防備自恃和傲氣。但這全主義是有危險的。在其平日的的作用，精細的分別容易被塗抹，況且這主義所包含的那一點真理，能用更妥當的說法，表明出來。

雅各<sup>二章十四至二十六節</sup>

初次看，似乎是直接駁論保羅在第十五、十六、十九等節，他表明那不足使

人稱義的信仰——僅只一種知性的，無效果的信仰——一種沒有聖潔爲其結果的信仰；但

保羅總沒有說那種的信仰足夠使人稱義。其實，他多次說如雅各同樣的話

<sup>加拉太五章六節</sup>。弗

<sup>所二章</sup>。提多三<sup>羅馬三章</sup>。八章四節<sup>十三章八</sup>。羅馬<sup>十節</sup>。章八節<sup>三十一節</sup>。十三節<sup>節至十節</sup>。六章。這兩個作書人所對付的是不同的問

題。保羅就是指出得救的方法。雅各乃是揭破一個假作的信徒。可以說，雅各所對付的是救人信仰的性質。或可以說，保羅所對付的是罪人的「稱義」，但雅各所對付的是信徒

的「稱義」所說的「稱義」各有不同。一個基督徒以他的行為，表明他信仰的真實。論這個問題的思想之歷史，須注意以下數件。

(一)羅馬教會的謬誤是從奧革司聽發起的。他沒有將「稱義」和「成聖潔」二者分別清楚。他說，「上帝使人稱義，不僅是饒恕他所行的罪惡，又是賜給仁愛，使他藉着聖靈的幫助，能棄惡行善」。但他的別一句話，似乎指出他覺得「稱義」與「成聖潔」二者之間，實有一種分別。他說：「善工跟隨已稱義的人，不行在還未曾稱義的人之前」。中古時代常主張的一個分別，乃是「知性的信仰」，即不足使人稱義的信仰。(Fides informis) 與「滿有仁愛的信仰」，即能使人成聖潔的信仰 (Fides formata charitate) 二者之間的分別。

(二)客勒芬主義以「稱義」為「重生」的結果。按着上帝的一個永遠的定意，人先被重生，以後基督的義，連自動的帶被動的，就被算為他的。他被重生是藉着與基督聯絡，且他與基督聯絡是藉着信仰，而這信仰是上帝所賜的。信仰與悔改也是重生的結果，不是在其先的條件。奧革司聽主義者問「靈性全然死了的人，怎能悔改相信呢？」衛斯理主張信徒悔改的需要，但這種悔改是為要達到更高度的聖潔。有些路得教會的神學家贊成客

勒芬主義的這個次序。還有些阿民念主義者未免錯誤，例如領播（Limborch）論及信仰就說：「因着這種信仰，上帝情願將罪的赦免和永生的賞賜惠於人。」

（二）常有人，雖在理論上不承認信仰爲稱義獨一的方法，但在實際上，還是專倚靠基督得救；例如奧革司聽說：「我們的義是真實的……，但在今生是很微薄的，甚至其爲罪的赦免，過於爲道德的完全。」又說：「我唯一的希望是根據於我救主的死。他的死是我的功勞，我的避難所，我的拯救，我的生命，我的復活。我的功勞是主的憐恤。那箇疑惑罪可得赦免的人，就否認上帝是有憐恤的。」安森吩咐勸化將要去世的人如下：「你信不信除了基督的死以外，你不能得救呢？病人回答說：「我信。」就對他說：「既是如此，則當你的靈魂還在時，要全心專倚靠這死，不倚靠別的。將你自己完全托付這個死，用這個死將你自己全然包起來。若上帝要審問你，你就說，主阿，我將我們的主耶穌基督的死放在我自己與你的審判之間；不然，我不肯與你爭辯，或受你的審判。若他要對你說，你是箇罪人，你就說：「我將我們的主耶穌基督的死放在我自己和我的罪惡之間。」若他要對你說，你應該永遠下地獄，你就說：「主阿，我將我們的主耶穌基督的死放在你和我一切罪惡之

間，我供奉他的功勞代替我自己的，即我所應該有的，但沒有的功勞。」若他要說，他與你動怒，你就要說：「主阿，我將我們的主耶穌基督的死放在我自己與你的忿怒之間。」更須注意的，乃是伯拉敏的話。他說：「因我們自己的義是靠不準的，又因自誇的危險，則我們最妥當的方法，就是專靠上帝獨一的憐恤和溫柔。我們僅說這句話：忘記我們的功勞，無論如何得着的，而專望到上帝的憐憫，是更妥當的，一來因為人若不得着啓示，就不能確知他有實在的功勞，或者能夠保守功勞到底，二來因為在這個受試探的地方，默想到自己的善工極容易發生驕傲。」

### (乙) 論「重生」。

「重生」的性質和範圍不是像「稱義」與「成聖潔」的性質和範圍一樣清楚的。其在教會內所得的大不相同的界說或者是因為聖經對付這種幸福比那兩種幸福較少些。有些神學家以「重生」為基督徒受洗時所領受外面的特權。但「重生」若僅有這種意義，則基督教訓尼哥底母的莊嚴，及尼哥底母所發表的猜意，很難以解釋。約翰三章。「重生」至少必定是一種新的，內面精神的生命之起首。另有些神學家主張在「重生」與「成聖潔」之間，

僅有階級的區別。若果如此，則「重生」不是另一種幸福，僅是「成聖潔」的進行之頭一步。於是爲何用兩個名稱呢？頗普將「重生」限止於信徒之新生命的賜予，而以「成聖潔」爲這個新生命的進行及成全。這樣，「重生」正如「稱義」一樣，是立刻的，且不能有階級的區別。

「重生」的觀念僅在以下的章節內可尋找約翰三章三節。二節十三節。章九節等。（對看一章十。約翰一書三。提多三章五節。但此節的解釋不的。彼得前一章三節。二十三節。章九節等。）

但以下的代名詞，有些人以爲是包含相似的意義——「創造」哥後五章十七節。以弗所二章。加拉太六。以弗所四章。羅馬六章。哥羅西二章。三章。以弗所二章。五至六節。一更新。

「復活」羅馬六章。哥羅西二章。三章。以弗所二章。五至六節。一更新。

「復活」羅馬六章。哥羅西二章。三章。以弗所二章。五至六節。一更新。

「更新」羅馬六章。哥羅西二章。三章。以弗所二章。五至六節。一更新。

其實行者爲聖靈，其媒介爲上帝的道。舊約的詩家求此幸福詩篇五十一篇十節。頗普博士主張說

「稱嗣」是與「重生」相連的。「稱嗣」就是將「重生」境況的特權賜給受「重生」的人。「稱嗣」正如「稱義」一樣，是一種屬法律的觀念，然而是一種不同的觀念。「稱義」就是將一

個犯法者對待爲一個未犯法者。「稱嗣」乃是將一個外人對待爲一個兒子。「重生」爲何

不能帶着法律上的特權呢？但衛斯理主張說，「稱嗣」是與「稱義」相連的，因爲這兩個動



作都是關係的改變，不是內面的道德改變。須注意「稱嗣」是保羅的專詞，「重生」是約翰的專詞。我們不能疑惑保羅用這個名稱時所注意的就是信徒的特權。羅馬八章十至十七節。保羅

論及信徒用 *theos* 與 *kyrios* 一名詞，但約翰專用 *kyrios* 而將 *theos* 僅施用於基督。*kyrios* 這名詞

代表「特權」及「榮華」，*kyrios* 這名詞代表「性質的同一」及此關係所發生的感情。信徒的

特權就如「親近上帝為父」。羅馬八章十五節。馬太六章九節。「自由」。約翰八章三十二節。加拉太四章五節。「得有聖靈」

路加十一章十三節。「基業」，「永生」，「榮耀」，「上帝」。

### (丙) 論成聖潔

此段可分作三層，即成聖潔的性質，其進行和其完備。

(一) 成聖潔的性質——在消極一方面看，「成聖潔」乃是除去人的惡，在積極一方面看，

「成聖潔」乃是創造或灌入善，特別的是灌入一個「愛上帝和愛世人」的心，即各善的總

結。羅馬十三章十節。

「成聖潔」的消極方面就是清潔的工作，在新約內，是以 *katharizo*, *katharōō*, *katharōōn* 數字表示

出來。這數字，對於身體上，是用以指明患大癩瘋的人得着潔淨。馬太八章二、三節。十章八、十一節。五節等。

對於靈性上，乃是用以指明洗除罪惡。哥後七。希伯來九。二十。二十。約翰一書一章五節。章十四節。二節。三節。章七節九節。

「成聖潔」的積極方面是用 *hagiasmos* 這個字表示出來。新約常用此字和其同源的字 (*hagios*，

即「聖徒」哥前一。以弗所一章二節。章一節等。 *hagiasmos* 字有兩處。 *hagiasmos* 有十處。 *hagios* 有三處) 要代

表舊約中的 *Kadosh* 一字。以弗所五。帖撒羅前五。希伯來二。九章十。十章。十三章十。章廿六節。章二十三節。章十一節。三節。十節。二節等。 無論

此字的來歷如何，其所表示的觀念，乃是用為分別人與世物，歸於神而為神所有所用。在

舊約內，地點，時間，物件三者，都是如此分別的，例如聖殿——而且聖殿的「聖所」更是如此

的——安息日以及拜神所用的器皿。照樣，以色列是一個聖潔的國度，意即謂是屬於上帝

的。出埃及十。九章六節。 論及上帝自己，他是與一切世上不完美的，不潔淨的，有罪的分開。因此，他的

「聖潔」包含他的尊嚴，公義和道德的完善。此種道德觀念是漸漸發展的，在先知的著作

——尤其是在以賽亞書內——最為明顯。以賽亞五。六章。哈巴谷一。章十六節。五節。章十三節。 在此等章句內，道德的聖

潔是與地點的祭司的，器具的，屬儀式的聖潔分別出來。照樣，以色列是一個聖潔的國民

出埃及記十。九章六節。 按着理想，道德的聖潔就是服務上帝所必需的資格。

在新約內，所注重的就是道德的聖潔（子）聖靈是被稱為「聖」的，因為我們道德上的聖

潔是由他而有的。(丑)約翰十七章十一節格外鄭重的稱上帝為「聖父」因為他在各種道德上是完善的(寅)基督徒蒙召作聖徒哥前一章二節，如同保羅蒙召作使徒一樣羅馬書一章一節。

*synagoga* 此字原來表示成聖潔的工作；但在有些題目上，又趨向表示那工作的結局，所以與 *synagoga* 一字同意。(卯)基督徒是上帝的子民 *synagoga* 如同舊約祭司們一樣提多二章十四節。

「特作自己的子民」彼得前二章九節、羅馬十二章六章十節、哥後五章十五節、以弗所五章二十七節、啓示錄一章九節、章一節、三節、十五節、二十七節、啓示錄一章六節。(辰)信

徒都是上帝的祭司啓示錄一章六節。

基督徒必須獻上的「靈祭」乃是他在生活上一切的職務。對於上帝的是感恩、順服及敬拜；對於世人的，是公義、誠實和憐恤。可知這些「靈祭」包括人一切生活；這就是說，一個基督徒將自己貢獻於上帝，並不是貢獻他的生活的幾部分，乃是貢獻他自己與他一切的思想、意志及作為。因為基督徒自己既是屬上帝的，則他一切的生活也都是屬上帝的——即如事業、光陰、讀書、思悟、才、財產、勢力——一切都是聖潔的。「當那日，馬的鈴鐺上，必有一歸耶和華為聖的話」撒迦利亞十章二十節。沒有甚麼觀念比基督徒的「聖潔」那個觀念更寬大，更有實際的效驗。

衛斯理主張有聖靈的一個直接的證據，表明成爲聖潔的事實，如同證明人的罪得赦免一樣。但他所說的理由和從聖經所引出要輔助這意見的話，都不是十分令人信服的。「赦罪」乃是上帝對於我們的態度改變。此種改變需要，或至少容納，一種外表的證據。但是「成聖潔」從始到終，是在我們內面的一種變化。可希望其自身作自身的見證。我們承認「成聖潔」直接證據的可能，但否認其必需。衛斯理從聖經所引用的章句不過有一種普通的意義，而不一定是和這個題目有特別的關係。

這裏就是講解基督教倫理學極合式的地方，因爲施行出來的「聖潔」就是基督教的倫理。馬騰勝 Martensen 將「聖潔」稱爲「神學末了的一個字，而倫理學起首的一個字」。研究此題目常有的缺點就是不注重基督教倫理學的特色。基督教倫理，比自然倫理，等於基督教，比自然宗教。當然有一種與宗教無關係的道德。此種道德，我們自不必輕視。但是基督教引人進入種種的新關係，而從那些關係發生種種的新責任與新感情。基督教也將一種的新色彩，新製裁，新理由，供給舊道德和舊責任。基督教倫理學的責任就是將這一方面解釋清楚。在新約內，倫理教義是繁多的，且充滿了一種宗教的和基督教的精神。

(二)成聖潔的進行——成爲聖潔的工作，在消極方面——就是對於罪而死——和在積極方面——就是對於義而活——是一種漸漸的進行。哥後七章一節。彼得後三章十八節。聖經暗示惡性在人受感化後，依然存留；經驗也是如此證明。雖然惡性被抑制，但惡性還未曾除滅，並且時時發現其存在的痕跡。自然對於其可能，則「成聖潔」的工作，或者能於受感化時，得以完全。但現在所談論的是「成聖潔」的常理。上帝的一切別的工作都是由漸而達到完全地步的，而且受造物的等級越高，其成爲完全的進行越慢。我們可以設想，上帝如此行的緣故，或者是因他情願使受造物，在此進行內，同工合作。難道上帝最高尚的工作是例外的麼？保羅說了羅馬六章十一節。「你們向罪，也當看自己是死的」，以後又說十二節「不要容罪在你們必死的身上作王」。若先一句話是說罪完全被毀滅，則爲何要加上這一句勸勉的話呢？我們不要僅注重保羅書信的一段，必須注重他教義的全體。第二節和十一節所描寫的情形，即「在罪上死」，是與罪惡的可能及與人常常將自己的肢體獻給上帝的必須相和的。若再沒有罪惡的危險，則第十二節的話怎樣解釋呢？我們祈求「赦免我們的罪」，若沒有內面的惡存在，則這些需要赦免的罪過由何而有呢？保羅講說毀滅罪過如同「治死」和

「釘死」羅馬六章。加拉太五章廿三節。。若不是要注重其遲緩的性質，保羅爲何揀選「釘死」此種特別的死，去表示此種動作呢？「治死」當然是照着無論何法殺死而言，但是忽然的死不是死的常例；死大概是一種遲緩的進行，而且當所討論的是一種惡性的死，我們更可以相信其進行是遲緩的了。

主張「成爲聖潔」的工作是在人受感化時成全的，實際上有極大的危險，就是使人想像「成聖潔」的觀念不是極高尚的。對平常的基督徒說，他們是已經完全的，則他們「成聖潔」的觀念必要變爲窄狹，而且他們進行的動機必定變爲衰弱。受了感化的人需要一種極高尚的標準，雖是可以達到的，但不是已經達到了的標準。假若一個人想自己已經達到了「全然成聖潔」的標準，則必少有動機使他向前。他若想自己還沒有達到，則其動機比較的大多了。照常，那些以爲是在受感化時「已經完全的」人，棄絕聖徒的交通和得恩的方法，他們又會趨入自利孤立和懈怠之途。

衛斯理訓言第一篇 註解「凡從上帝生的不犯罪」這句話，說信徒犯罪，不是依習慣的，不是特意的，不是因着惡慾的，也不是因着軟弱的，意即謂，他們沒有實罪。但他又極力的主張

第十篇 悔改與信仰的必需，藉以全然成爲聖潔。他說：「照以上所說的，就容易知道『我們得稱義的時候是全然成爲聖潔，那時候心中各樣的罪全然洗淨了』。這種意見實在大錯。其實，稱義的時候，照前所說的，我們從外面罪惡的管束得救脫；那時，裏面罪惡的權勢已經破壞，我們不必再順從罪，或爲罪所牽纏。但我們斷不能說，裏面的罪那時已經全然滅絕；又不能說，驕傲，私見，忿恨，並愛世俗的根性，那時已盡行拔去了，或情慾和離棄上帝的心全然剷除了。若硬說全然拔去，或全然剷除，雖有人以爲這樣思想是無害的錯誤，但其實，內中有莫大的害處，因爲塞住了再得改進的門路。有如『健壯的人用不着醫生，害病的人纔用得着』。若我們想自己已經健壯了，就不得再求醫治。若有人這樣想，却又盼望立時，或慢慢的，再從罪裏得着救脫，都是枉然。』這以上的話，對於聖經的教義和經驗的事實，極其相合。參看訓言第十三篇「論信徒有罪」。

(三) 全然成聖潔在今生是可能的——全然成爲聖潔的可能和必需是基督教各派共同信仰的一部分。衛理宗的教義異乎他教會教義的獨一論點，乃是着實的主張「成爲聖潔」在今生是可能的。(子) 有人說，信徒全然成聖潔是在死時；有人說，是在死後，於一個

「滌罪所」煉獄乃是一個計畫，使信徒得以完全，而配得見上帝。但爲什麼在死時或在死後，而不在未死之先，全然成爲聖潔呢？在死時或在死後，有什麼新感動發出來呢？若在今生，「完全成爲聖潔」是不可能的，則一定在聖經內，應該說明：然聖經內，並沒有限制的（廿）摩西所傳，而基督從新提說的（路加十章二十七節），第一條誡命——全心愛上帝——與第二條——愛人如己——已包括了此層教義。我們不遵守這兩條誡命，但是我們能夠遵守，又應該遵守。（衛斯理常說）他的教義不是過於這兩條誡命所吩咐的。（寅）保羅必希望他的祈禱能蒙應允。（帖撒羅尼迦前。又看提多二。約翰一書。三章八。希伯來九章。以弗所三章十。五章二十三節。章十四節。九節。二十六節。四十二節。四十八節。馬太五章。四十八節）（卯）山上寶訓表示道德與宗教的完善。我們不能猜想基督乃是傳講人所不能行的教訓（辰）以爲我們的惡性和環境使我們不能遵守上帝的律法，就是將這一切較比上帝的恩典和聖靈的感化更爲有力，就是限制上帝所沒有限制的——即救贖工作的價值和信仰的效力（巳）保羅描寫一個完全的宗教品格之後（以弗所三章十。四至十九節），就指示我們得此品格的能力，他說「上帝能照着運行在我們心裏的大力，充充足足的成就一切，超過我們所求所想的。」



衛斯理自己，在「基督徒的完善」和「聖經內的得救方法」兩篇訓言之內，對於這個問題，盡力的防備誤解，自欺和濫用。他並不是講說一種不可能的，絕對的「完全」，一種使人不能進行，或退後的「完全」，一種不依靠基督，不依靠信仰，儆醒和禱告的「完全」，乃是講說一種對待的「完全」，全然本乎依靠上帝在基督內的恩賜；所以不但不鼓動人趨向於驕傲，反使人越發謙卑。一個完全的品格不僅在別種道德上是完全的，而在謙卑上，也是完全的。「信徒有罪」和「信徒的悔改」兩篇訓言格外清楚的解釋這個高尚幸福的條件和方法，即「悔改」與「信仰」：（一）信徒的「悔改」就是他覺得還有惡性存在，並覺得這惡性自身即是罪，而因此傷心，又望得拯救；（二）「信仰」就是「一個從上帝來的證據和堅信」，證明上帝應許了這樣的拯救，他能而又肯成就此應許，並且他果然成全他的應許。這樣看來，全然成爲聖潔，如同稱義一樣，乃是藉着「信仰」，不是出乎「行爲」，是藉着信，因爲是本乎恩。他說：「從此你能確實的知道你尋求是藉着信，或者是藉着行爲。若是藉着行爲，則在成聖潔之先，你要先做什麼；你以爲你必先是如此如此，或先如此如此的做。若是藉着信，你竟如此可以盼望成爲聖潔；若竟如此，則你當盼望立刻成爲聖潔。要緊的，

就是當注意在這三論點中，有一個不能間斷的連絡——藉着信——竟是如此——立刻的。

摩遮雷 (Dr. Mozley) 嚴格的批評了衛斯理所講「完全成爲聖潔」的教義。他的批評如下：

(一) 衛斯理承認全然成聖潔的人能有無心的罪與錯誤；摩遮雷主張此等有限制的「完全」不應該稱爲「完全」。他說：「在如此紊亂不清的，滿有人造，精細分別的，又在兩方面有限制的一個情形，不能切實的提倡一種「完全」的教義。一個「完全」的教義應該是簡易而明晰的，不然，就無存在的必要」。那就是說，除了絕對的「完全」外，沒有別種的「完全」。再者，衛斯理的這種教義，並不應該稱爲是「紊亂」的，或「滿有人造的精細分別的」。受造物可能有的最高尚的「完全」，以及天使的「完全」和上帝的「完全」相比較，還要算有限制了。未必這種「完全」是「紊亂」的，是「滿有人所造的精細分別的」。衛斯理說：「我相信，一個人，雖滿有愛上帝的心，還是難免有無心的愆尤；這種愆尤，你們說是罪也可，但我不承認此愆尤是罪」。未必摩遮雷要說這種限制是全然使屬「完全」的標準觀念自身屈降爲極凡俗的呀！

(二) 摩遮雷又說，衛斯理勉強人相信那自稱是「完全」的基督徒。「衛斯理常勉強大眾接納他的「完全」人。這似乎是准可無論何人宣佈自己是一個「完全」人，並將證明他不是「完全」人的責任，放在別人身上。他們必須證明他有可指定的罪……假若那些自稱為完全的人不犯顯露的罪，而大概又有熱忱的態度，則別人就無法證明他們不是「完全」的。若有人自稱得了這種最高尚的恩賜，我們自然承認惟其必要有相稱的行為，表白之。但這種相稱的行為不一定是世上的人所皆稱贊的。即如基督的山上寶訓所主張的八樣道德，世上的人是否都加稱贊呢？馬太五章三節至十一節。衛斯理並不是說，一個基督徒自稱為「完全」，總不會自欺；他只說，若一個基督徒用一切可能的方法，自欺是很難有的。這也說得不錯。有人雖然沒有成聖，還是設想他們是如此成爲聖潔；這是爲何呢？他們不用以上所提的憑據去裁判，或僅用那些憑據的一部分，或以別的雙關的憑據來裁判；但我未曾曉得一個注意這些憑據的人還是自欺；我相信在世界上，總不能有這樣的人。」此外，或者批評的人自己誤會了，「但他沒有成爲我理想中的一個「完全」的基督徒。」或者先前總沒有人成爲你理想中的「完全」，也許將來亦不會有的，因爲你的觀

念或者過於聖經中所講的「完全」，或者與聖經的觀念不同。你的觀念所包含的較之聖經的觀念爲多；抑或所包含的與聖經的觀念完全不同。聖經的「完全」是純良的愛，充滿於人心，而又制裁其一切話語行爲。若你的觀念所包含的較之多些，或不同，則此觀念不是屬乎聖經的，於是一個按照聖經中「完全」的基督徒，不能達到你的觀念，並不算爲「奇」。

(三) 摩遮雷又批評說，若此恩賜是能被他人失落的，則「此可能使此恩賜成爲凡俗的」。衛斯理說：「人在成聖潔上未佔穩之先，恐不只一次失落了此恩賜，這件事是很平常的。」但此話或有錯誤。一個在恩典上佔穩了的人，較之那未佔穩的人，難以跌倒；但我們不敢說他總不會跌倒。這樣看來，這個可能怎能使這教義成爲「凡俗」的呢？赦罪之恩，豈不可被人失落嗎？這可能怎能使赦罪之恩成爲「凡俗」的呢？但一個全然成爲聖潔的人必有穎透和穩固最高尙的程度，甚至似乎將他安置在危險不能達到的地方。

安立甘會的祈禱文內說：「使我們今日不犯罪」，又說：「潔淨我們心裏的念頭……我們可以完全的愛你」，這文內實包含有「完全成聖潔」的教義。羅馬教會主張今生完全成

爲聖潔是可能的，但是罕有的。羅馬教會「成聖潔」的觀念和「聖徒」這名稱的用法，與保羅的意義和用法大大的不同。哥前一。後書一。以弗所一章。章二節。章一節。一節等處。在這數處聖經內，一切的信徒都稱爲「聖徒」；他們是「在基督裏面成聖」。羅馬教會却主張「全然成聖潔」只能在異常的境遇內可尋着，並且將「聖徒」與「平信徒」分爲兩級。此種教義大有妨害，因爲牠的結局就是降低「平信徒」行爲的標準，不希望他們的行爲和「聖徒」的行爲相等。

衛斯理說：「(子)不只是依理的罪——意即，故意干犯他所知道的法律——需要贖罪的血，就是不依理的罪——意即，干犯他所未會知道的法律——也需要贖罪的血。(丑)我相信，在今生，沒有「連無心的過犯也不曾有的」這一種的「完全」；據我的意見，這些無心的過犯，因着人的無知與誤會，是難免的。(寅)所以「無罪的完全」是我總不說的一句話，惟恐我似乎是自相矛盾。」他又問「至於罪而死，至於義而復活」此變化是漸漸的，或是立刻的呢？他說：「一個將死的人，正確的說法，他不曾死，直等到他的靈魂與身體分離，才謂之死。照樣，至於罪而死，也是如此，直待靈魂與罪分開時，才謂之「至於罪而死了。」雖然他經過了那無雙的變化，他還是要在道德上生長，一直生長到永遠。」我們應該如何的等

候此變化呢？並不是漠不關心的等着，也不是偷閒不振的守候，乃是在凡事上盡力的服從，熱心的遵守一切誠命，以儆醒和痛苦，攻克自己，又每日背負我們的十字架，並且以虔誠和禁食而謹守上帝教會的一切禮節而等着。若有人想用別的方法，達到這個變化——或用別的方法來保守已達到的——他就是欺哄自己了。我們成爲聖潔，光是因着信；這是不錯的，但我們若不盡力，照着上帝所指定的方法，去尋求，則上帝必不賜給，也不肯賜給那個信心。這可以回答那些問「爲何接受這恩賜的人極少」的人。試問，有幾多人用這個方法尋找呢？你就有一個充分的答覆了。『近來衛斯理的教義不僅盛行於衛理宗，其他各教會亦有採用他的教義的。我們成聖的方法，如同稱義一樣。』彼得前一章二節。信徒的生活從始到終一步一趨，皆是靠着上帝的能力。其實，我們不是完全被動的。尋求的欲望，雖然是恩賜的，還是我們自己的。但成聖潔的能力完全是上帝的。「你們這因信，蒙上帝能力保守的人，必能得着救恩」。彼得前一章五節。「因爲離了我，你們就不能作甚麼」。約翰十五章五節。葡萄樹的汁總是從其莖流入其枝子。

高尚生活的方法乃是在基督內，與上帝連合；其條件就是信仰。信仰不僅是將我們與基

督連合，也是保守我們在那連合之內。我們的新生活是「在基督裏」。基督自己似乎代

替我們的位格加拉太一章二十節。約翰十五章五節。保羅對於基督徒生活常說的話乃是「在基督裏」

羅馬八章一節。哥後五章十七節等。有些時，他說「基督在你們裏」正如基督在約翰福音所說的一樣羅馬八章

十節。加拉太二章二十節。基督徒的生活，是有信仰的生活，不僅是一刻的，乃是長

久的。

照羅馬人書八章，基督徒是「隨從聖靈」的人，所以他們「隨從聖靈」而行。他們「體帖」

羨慕，追從，力求「聖靈的事」。他們是「屬聖靈的」第九節，而聖靈「住」在他們之內十一節。

他們「被上帝的靈引導」十四節。他們的身體是「聖靈的殿」哥前六章十九節。約翰十四章十七節。以弗所二

他們「與基督一同復活」。他們「求在上面的事」，他們就思念那些事。他們的「生命與

基督一同藏在上帝裏面」歌羅西三章一節。及以下。既是「上帝生的」，他們不犯罪，也不能犯罪

約翰一書三章九節。他們「在光明中行，如上帝在光明中行」約翰一書一章七節。他們又「坦然無懼的來

到施恩的寶座前」希伯來四章十六節。他們與基督「一同坐在天上」以弗所二章十六節，又「歡歡喜喜的

盼望上帝的榮耀」羅馬五章二節。

雖然一個人進入基督徒的更高尚的生活，自己或者覺得經過了一個轉機，但每次的進步一定不過是一個階級的分別。基督徒最高尚的生活不過是成全他已經有的生活。此變遷乃是從榮耀到榮耀的。

對這教義的歷史，可注意以下數件：奧革司廳承認了「全然成爲聖潔」的可能。他說：「如此，我們在今生亦不能否認這種完全的可能，因爲上帝凡事皆能，或是他照着自己的旨意所成的事，或是與受造物合力所成的事」；又說：「他們不能找着這樣的完全人，但必不可說，上帝無有能力輔助人的意志，以使人各樣的義上成爲完全，不僅是從信而來的義，也是那使我們配在他面前永久佔立的義。因爲若他決意一個人的必朽壞會在今生變成不朽壞的，以至於一切的舊事已經過去了，在他肢體中的律就會和他心中的律不交戰，而且他在無論何處認識上帝有如後來聖徒所要行的一樣，有誰敢證實而說他不能呢？但人問，他爲何不如此做呢？問此話的人竟忘記了他們是人。」可知奧革司廳不否認「全然成聖潔」的可能，但疑問其事實。他講的理由之中有一個是很奇怪的，就是「不完全」爲人的試驗是最合宜的。奧革司廳以爲在今生的「完全」，若是實有的，那就是



一件奇事。與上帝工作的一切常例相反，但衛斯理以為今生的「完全」是與基督徒在恩典上的增長相合的，又是此增長自然的結果。但一切的聖潔是超越自然的，不只是完全的聖潔是如此的；其最低的程度和最高的程度都只有階級的區別。

苦行論派和神秘教派（The Ascetic and Mystical schools）雖有許多弱點，然而亦有許多的貢獻；他們使教會中常有「完全生活」的思想。著作者如根比司多馬（Thomas à Kempis）和非勒倫（Farelton）二人，若我們記得他們不過是代表基督徒生活的一方面，則他們的著作於我們有莫大的益處。

喀勒芬主義含有「廢律法」（Antinomian）的危險，但是對於其最高尚的代表人，此主義就是尋求個人完全的一種最有力的動機。「與主連合」就是他們的主義和倫理及希望的中心。若此「與主連合」的願望完全無阻礙，那就最能激動懼罪的決心和羨慕聖潔的渴望。

對於這個問題，羅馬教會將真理和誤解相雜一處。羅馬教會主張有完全遵守上帝律法的可能，却又主張「可赦的過失」（Venial transgressions）沒有罪惡的性質。但頭一層是

講得太過了，以至於主張說「餘功」(works of supererogation) 是可能的，似乎上帝屬靈的律法所要求的並不是最高尚的德行。「煉獄」乃是爲完成多數信徒聖潔工作的一個計畫。照羅馬教會的道理，「私慾」存留未滅，但不算爲罪。羅馬教會也沒有講論「私慾」是可以消滅的。

衛理宗以除去「原罪」爲「完全成聖潔」的工作中重大的部分，並且主張此工作與「救贖」和「信仰」有密切的關係；其能力就是「救贖」，其條件就是「信仰」；此二者有何限制呢？衛理宗的道理沒有超過各時代最完善的基督徒最高尚的願望。對於這個問題，各教會的聖徒較之神學家更爲明白的表示。聖經的教義，衛理宗不過注重那種人的信仰和經驗，而給之一個定式的陳述；如此行就是其職分的一部。

### 第三段 論得救的確知

聖經曾明確的說過，而各教會亦承認聖靈和信徒的心作證的事實。羅馬八章。加拉太四。十六節。章六節。所辯論的問題乃是，除了間接的證據以外，是否還有直接的證據。衛理宗主張說也有聖靈的一個直接的證據；這個主張至少與以上所述的經句不致相反，而且衛理宗以爲只

有這個教義能夠圓滿的解釋保羅所用的名詞。若前所引第一段譯爲「對證」，不譯爲「同證」，則此節更爲有力。我們的這譯並非是強說。在以下二處以弗所一，四章三節，聖靈是稱爲「印記」；印記唯一的用處就是作證。若我有聖靈——如同一切真實的信徒所有的——則我有我得救的一個印記或證據。以上帝爲樂，又以上帝爲榮耀，羅馬五，又十種說法是根據於顯明的憑證；不然，就是虛空的。約翰一書三，四章十自心所作的見證，乃是根據於我們自己的裁判，將我們的經驗和生活與上帝的律法相比較。此間接的證據是慢慢發生的，且有時不能使我們完全無疑。若有人說，上帝未必有意志使我們如此確知，我們可答覆說使徒們和他們通信的基督徒們有這種真實的證據。若於他們不是有害的，對於我們怎能有害呢？他們因爲有這種確知，就能夠快快樂樂的服從上帝；我們豈不是需要同樣的證據，使我們也能達到同樣的服從嗎？

再如上帝接收我們爲義子是他對於我們的一個動作，不是他在我們裏面的一個動作。此動作須要外面的證據使我們確知。我們知道上帝愛我們，這就是我們愛上帝的緣因。

衛斯理解釋此證據如下：「一種心中的感觸，藉此感觸，聖靈直接對我的心證明我是上

帝的兒子，耶穌已經愛我，替我捨命，而且我一切的罪都被塗抹了，甚至使我與上帝和好。」他又說：「如此可知「先必有聖靈的證據，然後有自己的心靈的證據」是一個自然的理。我們的心思，話語，行爲，先要聖潔，然後可覺得是聖潔的，那就是說，可有我們心靈的證據，證明我們內外的事都是聖潔的。但我們先要愛上帝，然後可成聖潔，因為愛上帝是聖潔的根本。我們若未曾曉得上帝的愛，就不能愛上帝。」我們愛，因為上帝先愛我們」

約翰一書四章十九節。聖靈若未曾與我們的心作證，我們就不能曉得上帝赦罪的慈愛。所以這樣看來，先必有聖靈的證據，才能有愛上帝的心與無論何種聖潔；自然必先有聖靈的證據，才能覺得我們是聖潔的，或是能有我們心裏的證據。『衛斯理並沒有說此種直接的證據對於得救是必需有的。有的基督徒沒有這種證據，但這種證據確是衆人可以有的。那些以爲一種懸念和懼怕的情形，爲一個基督徒是最合宜的，或以爲公認確知包含驕誇而且是危險的，那些人自然主張這教義是奮銳主義的產品。好比一個小孩子知道他父母的愛，對於他是危險的，所以爲父母的應該與他們的小孩子遠隔，使他們常在疑惑懼怕之中！』你們所受的，不是奴僕的心，所受的乃是兒子的心，因此我們呼叫阿爸父。」按着

以上所引述的衛斯理的話，我們愛上帝的心，即我們知道上帝對於我們的愛的結果，乃是一切聖潔的緣因。可知此教義對於在聖潔上的生長，是一種最有能力的原動力。

間接的證據可免除一切狂信的危險。這證據就是我們自己的知覺與生活的證據。間接的證據與「我們良心的見證」大概是一致的。哥後一章十二節。衛斯理的界說如下：「我們覺得，

因為受了義子的心，又得了聖經所說上帝兒女各樣的性，就是愛上帝的心，倚靠父上帝如同兒女倚靠父母一般，只愛慕上帝，將一切的憂慮托付上帝，以誠實，慈悲的心，對待眾人，又覺得我們被上帝的聖靈感動，心內照着上帝兒子的形像，在上帝面前常在公義慈悲真理的路上行走，常作上帝所喜悅的事。」或者有人想第一個證據，因有直接的確實，就使第二個證據成爲不必要的。但第一個證據僅是爲那自己閱練過的人；對於別人，是不算爲憑據的。第二個證據也是爲本人也是爲別人。一個是即時有的，一個是漸漸有的。這二證據的結果是信心，指望，悟性的充足，Philippi 1:13。希伯來十章，六章十，歌羅西二，意即信心，指望和悟性的最高限度，帖撒羅前，一章五節，與坦然無懼的心，Καθαρῆς。希伯來四章十六節。

#### 第四段 論有條件的堅恆

阿名念主義和喀勒芬主義所爭執的論點，乃是信徒的恆心是否有條件的呢？換言之，信徒究竟能否跌倒呢？喀勒芬主義的見解正如「有限制的救贖」觀念一樣，本來不是直接從聖經而得的，乃是一個大理論的一部分。以下的章節明顯的贊成阿名念主義的見解。約翰十五章。哥前九章。希伯來三。四章十。六章。十章二。三十卅九。猶大書二。彼得後一。二章。四節六節。二十七節。章十四節。一節。四節。十六節。五節。節。十四節。章十節。十二節。猶大的事與此見解也是相合的。大衛和彼得都犯了罪，但他們以後被挽回過來了。保羅。羅馬八章。二十九節。講解真實得救者得救進行的程次，他在這段書的陳述不過是對於那些「愛上帝的人」就是那些「按着他旨意被召的人」說的。他的全題就是這些人被預定得榮耀，他沒有提起不愛上帝的人永遠被捨棄的教義。這段書就是假定別的章句已述的條件。

然而我們不必太注重基督徒跌倒的危險，使我們估得穩的方法，即基督為救主的權柄和榮耀，與上帝應許的寬大和確實，及祈禱總不缺乏的功效，這一切也要一樣着實的宣揚出來。基督徒不必也不該為外物所勝。馬太七。腓力比一。十三。歌羅西一。以弗所三。章七節。章十二節。節。章十一節。章二十節。彼得前一。五章八節。猶大書。章五節。至十節。廿四節。大概跌倒的事實，比人所設想的還少些。

### 第四章 論教會

「教會」是合全體得救的人組成的。安立甘會第十九條信件界說「教會」如下：「有信心的會衆；且在此會衆之間，宣講上帝純粹的道，又照着基督的命令，合宜的施行聖禮」。此解釋對於獨立制度比較對於主教制度更爲適宜。西敏斯德信經說：教會包含「徧世界承認真宗教的人，以及他們的兒女」。以上兩個定議，都是有形的教會的界說。

在新約內「教會」*ekklesia* 這個名詞似乎是表示：(一)一城中基督徒的全體行傳十一章二十二節。又十三章。歌羅西四章。十六節等處。；(二)世界上基督徒的全體以弗所五章廿三節。另外有一種附帶的意義，即一個會衆哥前十四章十節。九節。三十五章十節。；一個家裏的會衆羅馬十六章五節。歌羅西四章十五節。哥前十六章。利門。

這些家裏的會衆，或者是本城全教會的一部分，或者是本城的全教會，乃是照着教會的大小。新約常常僅只提及對於一個城的一個教會；這或者是因爲在那時代，教會還沒有大發達。對於一省的教會，新約總是提及「衆教會」行傳十五章。哥前十六章。哥後八。迦拉太四十一節。一節。十九節。章一節。一章二十。啓示錄一章。四節等等。

新約教會外面所有的「唯一」就是各教會承認使徒們的職權。教會正式的設立，是在五旬節。須注意教會生活一切的要素都在使徒行傳第二章記着，即公衆

禮拜，宣道，聖禮，聖徒交通，勸人悔改相信，造就信徒。

在福音書上，基督自己只有兩次用過教會這個名詞馬太十六章十八節又十八章十七節；但第一次有決定

的重要。我們不能疑惑基督的目的，就是要建立一個教會，接續他的工作。他常用的名詞是「天國」或「上帝的國」。有許多人以為「教會」與「天國」不是一致的。有些人說「天國」比「教會」是更廣大，更屬靈的。其實，是更不定然的。「天國」這名詞有幾種的意義，但有時一定是指譬——如同教會一樣——在基督內得救的信徒的組合或社會。假若這兩個名詞的原義不是一致的，則福音書上常用的名詞，使徒書信幾乎沒有，而書信中常用了的一個名詞又是福音書幾乎沒有的。這種名詞的變換大概是因為教會在猶太地方的時候，就用猶太人「上帝的國」的說法；但至福音傳到外邦地方的時候，就用一個希臘文的名詞來代替牠，因為猶太人的「上帝的國」這種說法，外邦人很難明白。對於「長老」與「監督」二名詞，也有相似的變動。「教會」好比是發育了的「國」，「國」是沒有發育的「教會」。以弗所人書證明「教會」這名詞不是沒有一天國」那種屬靈的意義。若此名詞的意義是漸漸的放下了，則是人的過錯和罪惡的結果。在此書信內，保羅描寫他理想的



「教會」是根據於上帝創造天地以先的預定，被基督自己設立在上，滿有至高尙屬靈的特權的。成全那教會是上帝永遠而堅定的目的。

後有三種制度發生：

(一) 主教制度 (Episcopalianism) 爲三制度中的最古者。其特色就是將聖品分作三級

——即「主教」、「會長」、「會吏」行「派立聖品禮」與「堅振禮」爲主教獨有的權力。

(二) 長老制度 (Presbyterianism) 在此制度中，各宣教士皆爲平等，享有同等的職權。其

(理事長老) (Ruling elders) 是一種特色。此種制度的各級會議皆係施行代表制。

(三) 獨立制度 (Congregationalism) 在此制度中，每個會衆是一種完全而自立的教會，

不承認外人的權勢。其會衆是許多自立的社會，而這些社會總不作成正式的聯合。此種制度是極其簡易的，但缺少組織和協作力。

上所述的第二、第三兩種制度，是在第十六世紀發生的。長老制度乃爲喀勒芬所發起。

要辯護或辯駁這三種制度，可以在兩樣的論據上辯論：一或根據新約的訓令與新約教會的模範；一或雖然注重新約教訓的精神和目的，却以利益和便宜爲論據。往時贊成此

三種制度者，都以新約典證爲論據。起初的主張長老制度或獨立制度者，如同主張主教制度者一樣都確說只有他們與新約的教訓相合，且跟從新約的模範。然而近來，一切主張此二制度者都以利益與便宜爲論據。羅馬教會與安立甘教會的高教派的著作家就是在近時確說他們的制度有神權，如同他們的教義一樣。但是此種理論，在聖經上，毫無直接的實據。若根據聖經，則或者第三種制度最爲合宜，而第一種制度理由最少。因爲主教制度精備的條例，與新約教會簡易的組織相差甚遠，就可知此制度的條例必定爲後人所加增。第三種制度，因無甚組織，就顯明與最初的教會相差不遠。但是這樣簡單的條例，雖在一種幼稚的教會爲合式，未必能在環境完全不同的教會，成爲一種公例。因此，主張獨立制度或長老制度者都已改變了他們的論據，而取了第二種論證。至於那些主張主教制度有神權者，他們的辯論如下。「雖然近來主教的管轄權與此制度的法律和規則在聖經中都沒有記載，但是基督建設了教會，在其中設立了職司，並給教會全權，照着各時代各環境的需要，去訂立法律與規則。主教制度是從基督和使徒毫無間斷的傳到於今，正如英國的憲法是由諾耳曼和撒克遜時代的憲法演化而來的一樣。」這

就是「使徒之繼承論」，容下再提。其間，僅只指出主張此理論者所難解明的一件事實，就是有幾個問題，按着此理論是極爲重要的，但依新約爲憑，基督與他的使徒們沒有多注重這些問題。在羅馬教會和安立甘會的高教派，其制度至少與其教義是列爲平等的。但是在新約中，我們從何處可以找出教政和教義是平等的證據呢？在新約何處我們可以找出使徒們執行羅馬教「祭司」的職務呢？又在何處可以找出基督以教會制度爲關乎命脈的呢？後時代的會議所擬定的教條是由新約中的教義產出的；但這種教政理論不是由新約中的教義產出的。我們不問在新約中，主教統轄制的一切規例；我們只問其綱目與其創制權和強人遵從權。基督將這教權歸給誰呢？歸給彼得或是保羅呢？有那一段經暗示使徒們將設立法律和規則的權柄遺傳給旁人呢？主張此理論者都以爲應當如此假定；不然，使徒們對於以後時代的工作，就沒有預備。但是使徒們若有意將這樣大的權柄——和他們自己同等的權柄——傳給別人，他們豈不應當即時說明麼羅馬教會和高教派的理論都是沒有實證的。如基督和使徒們有意將羅馬教會當作使徒們的嫡親承業者，他們必將這意旨表白出來，而且又實行出來了。但這一切都是沒有實證的。唯主張

此理論者假定基督必有以上所說的定意，並且假定必有些常規和法典對於信徒的幸福是不可少的——例如沒有一種常定的解釋啓示者，真理必在一切誤想中失掉——以後在這些無實證的假定上，創造他們的理論。

攷諸新約，基督和他的使徒們顯明有一種靈界上極高尙的目的，就是在地上建立而且完成上帝的國。因此，他們設立了幾個方法——即宣傳福音，招集信徒進入教會，而造就他們的品格。基督僅只設立了兩個簡易的禮節，一面發揚屬靈的真理，一面傳通屬靈的恩惠。這些方法特別的形式是按本地的環境而定。新約並沒有說這個形式是永久不必改變的。其實，無論何派教會都多少改變了這二禮節的外狀。就是以主教制度或獨立制度與新約時代教會的制度極其相合，亦不足爲任何方面的辯護。外面的法式和規則，只問是否可以增進基督教靈界上的目的。教會因時代與環境的變遷，最好的方法，就是採用不甚嚴格的態度。在亞非歐美各洲，其環境既大相懸殊，爲甚麼教會的規例和生活定要一成不變呢？幼稚教會所需要的不是嚴厲的法律和管束，乃是審時度勢妙用良好的導引；不然，新酒就要裂破舊皮袋了。

種大多數會衆在會務上無發言權的教會顯然與基督教的精神和目的相反。這好像以爲「自治」在各種別的範圍都好，只在教會就不好。又以爲最末後完全的宗教只訓練人服從世人的權柄；好像教士卽是全教會，教中平信徒不必有權利，亦不必有自由。使徒行傳十五章所記耶路撒冷的會議已就表示一種與此不同的辦法。雖然第六節說「使徒和長老聚會商議這事」，但第十二節「衆人」二字就顯明衆人不在外。我們不能以「使徒和長老」的人數當作「衆人」解。在第二十二節說得更清白。「那時候，使徒和長老並全教會定意從他們中間揀選人」。他們所寫的公信起首說「使徒和作長老的弟兄們」。

### 第一段 論教會的記號

合看使徒信經與奈西亞信經，教會有一個記號，就是「唯一」，「聖潔」，「公共」，「屬使徒」。高教派的著作家以這四個記號最爲緊要；但是這些名稱雖然包含了些聖經的教義，其實，是屬教會的過於屬聖經的，如同上所述兩個信經一樣。羅馬教和新教對於這些記號各有不同的解釋。

(甲) 羅馬教的解釋

(一)「唯一」。這是形式的，看得見的，如同一個城市或一個國家的「唯一」。教會的人有一定的數目；全體都佩着一個同式的徽章，都承認一個公共的信仰，都在一個形式的權柄和律法之下；總而言之，組成一個單獨的社會。須注意，「唯一」這個名詞有雙關的意義如下：(一)全體各部分所有的調協，例如國民的協力同心。在約翰十七章，主爲使徒們禱告說，「使他們都合而爲一」，就是這種的「唯一」。使徒書信中所提及的也是這種的「唯一」。(二)數目的「唯一無二」，像說上帝「唯一」。教會雖然沒有第二類的「唯一」，還是能有第一類的「唯一」。

照羅馬教的理論，教會的「唯一」係第二類的。只有一個教會，而此教會中有一定的人數；以外則無別的教會。但新約內何處說教會的「唯一」是這樣呢？其所說的一切「唯一」是完全與分開教會的存在相合的。「教會」二字最寬大的，最高尙的意義，就是包含這一切分開的教會。安立甘會之高教派的理論也是和羅馬教的理論相同；不過事實與理論不相應。安立甘會也就不承認那形式的「唯一」——就是他們主張爲教會不可少的

表題——是沒有的。依他們的主張，則安立甘教會與羅馬教會及希臘教會——或以此三會為——就是作成一個教會。既是如此，則外面的區分究竟與教會無關命脈。這三個教會和別別的教會一樣，表面上是彼此分離的，也沒有他們所宣言的為在教會上不可缺少的那種看得見的「唯一」。

(二)「聖潔」。這是看得見的教會的聖潔，不是教會內，個人的聖潔。不僅有一種個人的聖潔，也有一種團體的聖潔。但是一種不附於個人品行的聖潔，很使人難於領會。有的著作家主張說，一個聖召和聖責使人成為聖潔。依此說來，惡人也有一種聖潔，但這是一種極不真實的聖潔。

(三)「公共」。此乃他們所承認為真正的那一個看得見的教會的普及。

(四)「屬使徒」。這是由使徒自身宗系的繼續。

## 乙 新教的解釋。

(一)「唯一」就是救主所祈禱的，而使徒們所勸勉的那種信心的同一，感情的同一，目標的同一。歷史證明這種「唯一」與分開教會的存在是完全相合的。教會外面最統一

的時代就是其惡習和腐敗發生最甚的時代。這是無可反辯的。已有許多不贊成基督教的。第一六世紀的改革的人也很爲這種惡習心中哀悼。若聖經未曾明白的吩咐教會保守外面的「唯一」，則外面的分離就不算是罪。達到教會真實的「唯一」最好的方法就是人人都承認命脈真理的保守與個人的聖潔爲基督教的記號，並將一切旁的問題都視爲次要的。若果然如此，則全世界基督徒可彼此相晤，彼此同工。

(二)「聖潔」。教會的「聖潔」就是教會內個人的「聖潔」；一切旁的「聖潔」是有名無實的。新約稱教會中的人爲「聖徒」，就暗示他們的行爲應當與他們的名稱相符。羅馬教的解釋，即教會會員的資格並不繫乎他們個人的品行，常根據聖經中稗子的比喻和撒網的比喻。但此無大理由。稗子在牠們不能分別出來的時候，或拔出來會傷害麥子的時候，就被寬容存在。且新教的理論總未曾說過如此相反的話，僅只說，當稗子可辨出來，可拔出來，而寬容牠們於教會有重大羞辱的時候，就必要拔出來。這些比喻僅只是論及人的查驗和判斷不完全的時機說的。羅馬教的解釋，若推究至極，必要寬容一切的罪，而將教會與世界的分別消除。



(三)「公共」就是教會在無論何支會上的普及。

(四)「屬使徒」就是對於教義與使徒同樣，不是宗系的繼續。但這個問題容後再提。

論及教會的「唯一」所採取的見解就決定「裂教」(Schism) *oxythia* 和「異端」(Heresy) *hairesis* 的意義。其實，這些名詞現今所有的意義——「裂教」即與教會分開，「異端」即謬誤的道理，——是由羅馬教會之「唯一」的解釋產生的。在聖經內，這些名詞所有的意義不是如此。現今所有的意義乃是以後加入這些名詞在聖經內所有的意義。

(一)新約有六次用「裂教」二字，含着道德的意義。約翰七章四十三。九章十。哥林多前書一章十節。又看馬太九章十六節。五節。十一。十八節。

上所述各處含以下的意義——在一個團體之內決裂，分黨或分派；這種分離或能發生脫離團體的結果。有一個作註解者在哥林多前書一章十節說：「分黨」*oxythia* 這個名詞所指示的不是「與教會分開」，乃是「在教會內的意見不合」的意義。又在十一章十八節說：『由希臘文 *oxythia* 繙出的「分門別類」可譯作「分裂」，像近代說「內閣分裂」是彰明的意見不合，勢或會成爲瓦解。須注意這書信並沒有說甚麼分開成爲宗派的話，乃

是說分開成爲學派，如說屬保羅的，屬亞波羅的，屬基督的，屬磯法的。這書信描寫一個驕傲的黨派精神，實在趨於外面「唯一」的破壞，但是還沒有脫離全體。

(二)「異端」二字在哥林多前書十一章十九節所有的意思幾乎與「裂教」相同；但是

大概是作「教門」解。例如「法利賽人」「撒都該人」「拿撒勒人」「起首的教會」使徒行傳五章十七節 十五章五節 二十四章五節 又十四節 二十六章五節 二十八章二十二節

這種意義就沒有一點現今所有的醜惡。此二字的來原暗示被責備的是一個剛愎的固執的性情，一個自選的見解。這是與「謬誤」或與「意見不合」大不相同；除非有時「謬誤」或「意見不合」是出於人的一個不正直的心。

亦參看加拉太五章二十節 提多書三章十節 彼得後書二章一節前所

提的作註解者又說「異端」(Heresy)所表示的不是「謬誤」的意義也不是「與教會分離」的意義。希臘原文就是「自選的見解」的意義，與大眾所領受的見解不相同。因此，

我們以現今教會的分裂爲內部的分割，不是與教會分離；並且我們以爲若有譴責之處，須歸在那些主張一個狹窄的，關阻別人的，謬誤的道理的人身上，因爲是他們這種狹窄，關阻別人的道理使這種分裂爲不能免的。

新教承認在有形的教會與無形的教會之間，有一種分別；但羅馬教會不肯承認這個分

別無形的教會包括一切在世界上實在被救的人；唯有上帝知道他們。不一定是與看得見的教會相合。一切使這兩種教會相合的方法——且有許多已經行過的——必不能成功。雖然如此，我們還是應當盡力使這有形的教會與那無形的教會極相接近。換句話說，雖用極妙的方法，且誠誠實實的盡力，總不能得一個絕對純潔的教會，然而那並不是說，我們不該用這些方法。寧可說，我們更應該用這些方法。若嚴緊的方法時常失敗，則不嚴緊的態度必定更壞。除非以「清潔」為目的，教會存在的理由就一敗塗地了。在天上，則看得見的教會與看不見的教會是一致的，每個人都內外如一。

### 第二段 論使徒繼承

這個理論中有兩層是命脈重要的。

- (一) 須經主教行排立聖品禮，方可成爲一個正式的牧師，而有權柄解罪，施行聖禮。
- (二) 正式的主教就是那些，從使徒時代繼續相承，而藉着羅馬主教所任命的，此外的主教都是假冒的。使徒的繼承是真實教會的真記號，比前所述的記號更爲緊要。這就是羅馬教會與安立甘會的高教派的主義，因爲這兩個教會到教會更正時代是無分別的。安

立甘會主教的權柄是從羅馬主教即教皇而來的。如是安立甘會不僅有羅馬教會對於這個問題所有的困難，另有在更正時代的那個破隙的困難。安立甘派極力的否認這種破隙，但羅馬教會則堅稱爲有的。安立甘教會能否表示主教的權柄在更正時代已真實的被傳給他們呢？

(一)「須經主教行排立聖品禮，方可成爲一個正式的牧師，而有權柄解罪，施行聖禮」新約中，總沒有一處指示「主教」爲一種特別的階級，有專權行排立聖品禮。近來，這個事實爲大多數人所承認，於是不必再爲細解。在新約內，「監督」*episcopos* 與「長老」*presbyter*

*presbyteros* 爲教會的一個職守，毫無分別。「監督」二字的名稱是由希臘習慣轉借而得的。「長老」二字是仿倣猶太會堂職員的一個名稱。猶太人的會堂，無論在國內，在國外，皆被一種「長老」會議管理。馬太二十一章二十三節 使徒四章五節 四章二十三節 又六章十二節等等。所以猶太的基督徒立會堂時，自然採用同樣的組織。在舊約內，此一名稱很爲普通。民數記十一章二十四節 士師記八章十四節 撒母耳記上十六章四節。在新約內，也是接續而來的。

在使徒書信之中，「監督」即「長老」的證據如下：

(一) 在腓立比書一章一節，保羅問候「監督」ἐπιτροπῆς與「執事」διακονῶν。他問候第一與第二級。雖然第二級是重要的職守，他忽略此級。可知在那教會，只有兩級的職守，而「監督」與「長老」是一致的。

(二) 保羅招聚了以弗所教會的「長老們」到米利都來，還是即時稱他們為教會的「監督」ἐπίσκοποι。使徒行傳二十章十、七節 二十八節

(三) 彼得忠告教會的「長老們」，又同時力勸他們用不偏私的熱心作成「監督」的職務。彼得前書五章一節。他稱自己為「同作長老的」。

(四) 在提摩太前書內，保羅述說一個「監督」的職務之後，三章七節，隨即說「執事」的職務。三章八至十三節。他沒有提到「長老們」，然而他並非不識「長老」這個名詞，因在後他又提起教會中有職務的人，就稱呼他們為「長老們」，不再稱為「監督」。五章十七至十九節

(五) 保羅寫信給提多，一章五至七節所說的話越發使人知道「監督」即是「長老」。

(六) 在耶路撒冷的會議時，有「使徒」和「長老」。二十五章六至二十二節。沒有「監督」和「長老」。

(七) 提摩太是「長老」行的按手禮。提摩太前書四章十四節說：「你心裏的恩賜就是……」

……在衆長老按手的時候，賜給你的。」

羅馬的革利免 (Clement) 或者在第一世紀的末十年作書。在他的書中，這些名詞還有

同一的意義。在第二世紀的起初，纔有一種新語法出現，例如伊那書 (Ignatius) 和帕利喀

(Polycarp) 二人將「監督」 *episkopos* 與「長老」 *presbyteros* 和「執事」 *diakonos* 分開。

到第二世紀的末葉，「監督」這個名詞的原意不僅不爲人用，且幾乎沒有人記得了。但

是在第四世紀，當教會的著作家起首用一種批評的眼光，去考查使徒記錄的時候，他們

即時看破了「監督」即「長老」的事實。耶柔米 (Jerome) 對於這個問題說得清楚，但

在他以前作著解之赫拉利烏 (Hilary) 亦已洞悉了此種事實。盜搜吞 (Chrysostom) 皮拉

士 (Pelagius) 替歐豆 (Theodore of Mopsuestia) 替歐豆瑞 (Theodoret) 等人以及後數世

紀中的主教與羅馬教皇都贊成耶柔米的評斷，並無疑問，甚至在中古時代的末葉，和基

督教改革時代，人都承認他的批評爲有理的。

(二) 從使徒的時代繼續相承而合宜任命的，就是正式的主教。

照着完全的理論，上帝的心意就是要基督有一個繼位者，且那繼位者就是羅馬的主教。

照樣，使徒們也必有繼位者，且以上的兩個教會的主教，即為他們的繼位者。然而這樣重大的——個理論定要有健全的證據和「三位一體」的教義，或「贖罪」的教義一樣。試問載在聖經何處呢？在馬太十六章十八節嗎？姑信這個題目是對於彼得一人說的，然而當彼得以基督的名在五旬節，建設教會，並且接納猶太人和異邦人教會時，就是基督的這句話足夠的應驗。若使徒行傳二章四十一節，十章四十四節至四十八節，十五章七節。這一切與使徒繼承論有甚麼相干呢？在馬太十六章十八節並沒有說彼得要接續基督的位置，也沒有說基督要給他無上的權柄，即管理教會與其餘的使徒們的權柄，也沒有吩咐他將這權柄傳給別人，也沒有說彼得如此行了。在何處彼得自稱有這等的權柄呢？甚麼時候人纔承認呢？在十九節上說給彼得捆绑和釋放的權柄，至少也一樣的賜給一切的使徒。馬太十八章十八節。在約翰二十章二十三節，談論赦免和留下罪的話，無論如何解釋，一是對「門徒們」說的。若十九節。以路加二十四章三十三節對看，則「使徒」二字以下有「和他們的同人」，即門徒們，就是教會，不僅是使徒們。再若主教為預定的使徒繼位者，為甚麼改變名稱呢？為甚麼把古時的和聖經上的「使徒」一名詞棄而不用，改為主教呢？

這就是全理論的弱點。設若能證明基督的旨意乃是要有此種的教會組成，則我們或者情願不追問成功的憑據；並且像對於別的問題一樣，以昔時記載的不足，為證據缺少的原因。但不是如此。「三位一體」的教義與「三位一體」的教條，聖經內的「主日」及「洗禮」的教義與教會的信仰和習慣都是相關的。這些教條和習慣在聖經內有憑據可找，但是羅馬教與安立甘高教派的這一個教條，在聖經內沒有一點憑據。

既然如此，我們就可以指明這個理論在歷史上的困難。彼得在羅馬為主教，且將他的職分傳遺給繼續他的人，都沒有確實的憑據；並且論到以後的時代，有以下的困難：（一）在羅馬教會分裂的時候，同時有幾個教皇：（二）來彼由（Liberius）教皇和厚稽留（Honorius）教皇都主張異端，即在六百八十年堪司炭聽會議時所拒絕的異端；（三）教皇的臭名，如約翰第九、第十三、第二十二、第三十三和亞利山大第六等。大主教特冷希（Trench）是一個高教派的著作家，但他論及那些教皇的異端說：「這足以破壞『教皇解釋真理無錯謬』的理由。」他又說：「差不多五十多年，九百零四年至九百六十二年，繼聖彼得位的選舉權落在三個醜名的婦人，即一母二女的手內。那時代所有凌辱道德的舉動，我不必明言，亦不願意明



言」姑信那些人的污穢不能影響由他們所傳遺的權柄，但難得因一個理論的原故，而使好人和歹人如此聯絡。

安立甘會所行的排立聖品禮有效與否，全視乎大主教怕喀（Parker）的受聖職是否真實——怕喀的排立聖品禮是在安立甘會與羅馬會分離的時候施行的，這個辨論是安立甘會與羅馬會自己的事。我們於此不必干預，不過說羅馬會的「使徒繼承論」比安立甘會的「使徒繼承論」更爲完全的。若這理論是真實的，則羅馬會必定是真教會，但安立甘會或者不確。總而言之，「主教制度」正如「長老制度」和「獨立制度」一樣，應當根據於便宜與利益。在早先的教會，這種制度的興起，或者是自然的，且有大益。其興起的歷史大略如下：

「監督」與「長老」階級的分別，聖經沒有憑據，然而我們不能疑惑——在第二世紀中葉之前，每教會有三級的聖職：「主教」*episcopos*，「長老」*presbyteros*，和「執事」*diakonos*。其中的歷史很不清楚，也難得追蹤其發達的進行。況且對於古時的著作，我們必須隄防，因爲有時其作書人將後代的觀念推到以前的時代，例如猶西筆（Eusebius）所引說赫基司普

(Hegesippus) 並自稱爲革利免的著作 (Clementine writings) 都將主的兄弟雅各當做一個真確的主教。其實，在使徒行傳的記載內，沒有提雅各特別的職守，乃是說他本身有大影響力。假若雅各果然有主教的職守，亦不過是一個初步的樣式。再者，教會古時的著作家述說提摩太是以弗所的主教，提多爲革哩底的主教；其實，保羅的話並不含有此意。提摩太和提多二人是使徒的代表；他們是暫時的被派到某教會，爲使徒安排會中一切的事務。

在第二世紀頭一個有許多主教的地方，就是小亞西亞。

(一) 亞力山太的革利免 (Clement of Alexandria) 清楚的說，聖約翰從這城到那城遊行，爲要「在有些地方設立主教……在旁的地方堅固全教會等等。」

(二) 特特連 (Tertullian) 論及小亞西亞說，「若追蹤主教繼續的起頭，則是倚靠約翰的權力。」

(三) 在這兩個著作家之先的某著作，即木拉安安的殘篇內 (Muratorian Fragment) 提及那些聚集環繞聖約翰的「同作門徒的和主教。」

(四)伊那書 (Ignatius) 提說兩個主教的名，即以弗所的阿尼西母 (Onesimus) 和士每拿的怕利喀 (Polycarp of Smyrna)。

(五)怕利喀題 (Polycrates) 卽在那世紀末十年在以弗所作主教的，說他招聚了主教的「羣衆」同他商議復活節的問題。在西篇 (Cyprian) 的時代第三世紀中葉，在阿非利加也有一樣的「羣衆」。由此可知，那些主教並不是像後時代治理寬大的教區的主教一樣。每城每村都有主教。

但是主教制度的發展，不是在各處都如在小亞西亞和北非洲那麼一樣快。

(一)羅馬的革利免 (Clement of Rome) 在第一世紀末葉時，寫信給哥林多的教會。他寫信的緣故，就是因爲哥林多的教會曾趕出及惡待幾個長老。革利免護持這些長老的權柄，因爲他們掌握一種被使徒們自己建設的又從使徒們自己傳下來的職權。我們須注意如下：

(甲)他僅提說「長老」 *πρεσβυτερος* 和「執事」 *διακονος*；沒有說及「主教」的職務。(乙)後世人以爲 he 自己是羅馬主教；但是他並沒有在何方面顯出 he 與教會其餘的人有何不

同，甚至在他的書信內，連他自己的名字也沒有。(丙)他還是用「監督」ἐπίσκοπος 這名詞，有如使徒所用的一樣，與「長老」πρεσβυτερος 這名詞同意義。

(二) 怕利喀在第二世紀的頭幾年間，以自己的名義和他的長老們的名義，寫一個書信，達到腓力比的教會。他指導腓力比人論及「長老」與「執事」的責任和權柄。他亦詳細訓導他們論及一個犯了罪的長老。但是他的全信中，總沒有一次提到他們的「主教」。若我們假定腓力比教會有一種更高的職務與他自己在士母拿所有的職守一樣，則此信的全意旨難與之一致。

(三) 伊那書將近殉道時，曾寫信給羅馬教會。雖然他是提倡主教制度的一個有名的人，雖然他其餘的六個書信內都有直接的誥誡叫人遵從主教，但在這封書信內，他並沒有提及在他的通信人中的一個有主教職守者。

(四) 亞力山太的革利免在二世紀的末葉，論及亞力山太的教會，有時提說兩級的職守，即「長老」和「執事」，有時提說三級，即「主教」、「長老」和「執事」。況且我們從旁的書得知亞力山太的主教是教會的十二個長老，從他們自己當中所選擇的，又是從他們受按手

禮的。

對於這些事實與相同的事實來特福 (Lightfoot) 主教的結論如下：「主教」職守是由「長老」職守產生的。若是「主教」的用法原先與「長老」*episcopos* 的用法同意義，後來就川爲表明更高的職員，在他以下有「長老」爲其屬員，如此真正的「主教」職似乎是由下級的職守而進化的。換言之，主教職不是由於將「使徒」職限於一處而產生的，乃是由將「長老」職升高而產生的。其名稱原來是長老們一個普通的名稱；後來成爲長老當中第一要職的名稱。這種造作不是一個孤立的動作，乃是一個進行的發育；並且各處進行不是有同等的速率，因爲不同的教會同時顯出此進行的地步。這種發育爲各國人民特別的性情所觸起。如是在多有希臘純粹影響的地方，此發育就慢些，如在哥林多、腓力比及羅馬；但在東方精神更勝的地方，其發育就快些，如在耶路撒冷、安提阿及以弗所。況且這種發育更完全的形式皆是首先在最末死的使徒們——特別的是約翰——所住的地方顯出的，又是在一個使這發育的勢力不能從他們的影響或准許分離的時候所顯出的。

雖然如此，早先的「主教」却沒有後世「主教」所有同等的高上位置。在第二世紀及第三世紀中葉，「主教」權勢的發達可以照三個有名的人的時間分之；每個彼此相隔大半個世紀，並且每一個顯出其進行另一不同的地步。

(一)安提阿的伊那書。照他的意見，主教制度的大價值是因其組織各會的一個能見的中心點。在使徒們去世以後，與耶路撒冷被毀以後，教會似乎有分裂的危險。伊那書主張主教職爲一種能使教會統一的方法。他的語言，若照字義解釋，就使主教職有一種易於敗壞基督教真精神的壓服全權。或者那時代教會分離的危險，似乎在主教職內需求一個更大的威權。

曼他奴派 (Montanism) 的主義，在其實際的方面，乃是這個主教威權的一個反應。曼他奴主張真實的聖靈承繼並不是在主教職內，乃是在作先知講道者的職內。

(二)哀利紐 (Trenaeus)。他視主教在各異端思想之中，爲使徒的真道受托人。「若你想要聞知使徒們的道理，則問使徒們的教會。主教們的繼續是從最初的時代起的，又是使徒們親自設立的。在此繼續內，你有純粹信仰遺傳的保證；而此保證是無孤立的，崛起的，自

已成立的師傅能供獻的」

(11) 西篇 (Cyprian) 以主教在靈性的事上爲基督的全權代理者。主教的至上權從來不過是一個高大的名稱，至多不過是一個渺茫的假定；但是依着西篇的鼓吹，此假定變成了一種顯明的、普及的事實。他的見解是在兩個大爭論內顯明出來的。

(一) 第一個爭論就是論及怎樣待遇那些在第書時 (Decree) 的逼迫背了教的人。在此爭論內，他反抗那些要求寬免與恢復權利的篤信者 (Compensors) 即那些在受逼迫時公然承認了基督，但沒有被殺的人；並且反抗他自己的長老們，因他們輔助那些篤信者。他從此爭論中所得的勝利就是保護主教在他自己教會內絕對的權柄。

(二) 第二個爭論乃是論及施洗的問題。爭論的是異端教會和裂教會的洗禮是否有效。西篇極端主張重復受洗的必需。如此，他又保守了主教從外頭干涉的優免。在西篇的時代以前，人主張主教在每個教會是需要的；照樣，從西篇的時代起，人也主張主教職爲普世教會絕對不可少的代表。

### 第三段 論教會的職守

使徒書信中曾提及教會的職守

羅馬十二  
章六七節。哥林多前十  
二章廿八節。以弗所四  
章十一節。

但這些書信中沒有

精密的或完全的陳述。在上所述的章句內，沒有「長老」*Presbuteros* 和「執事」*diakonos* 的

名稱。或者「教師」與「牧師和教師」是指明第一種職守的功用，而「幫助人的」*diakonos*

與「作執事」*diakonia* 是指明第二種職守。從使徒時代存留到今的就是「長老」和「執

事」的職守。

### (甲) 論長老

「長老」職務的設立，在新約書內沒有記載。第一次提及這個名詞是偶然的。使徒行傳十  
一章三十節。

這個職務與其名詞顯然是從猶太人的會堂仿效的。猶太人的「長老」有兩樣職務，即教

訓與管理。每個長老自然操練與他最合式的那一項；然有些長老具有這兩樣的才能，如

提摩太前書五章十七節所說的：「那善於管理教會的長老，當以為配受加倍的敬奉。那

勞苦傳道教導人的，更當如此。」彼你博士 (Dr. Rinnie) 辨護長老會「理事長老」的職

務，就說這段書「自然包含以下的意義，即一切長老都有管理的職務，但有些長老不教

訓人」。他的這個主張或者不錯；然這決不是說，在使徒的時代，有現今長老會「理事長



「老」的特職。若以為每長老，照他特有的才能，做了他極合式的工作，就可完全的解釋這個題目。彼你指出在新約的時代，每個地方的教會，有幾個長老，如猶太人的會堂一樣。他說：「使徒們的計畫——為每個教會委派幾個長老，和主教制度的計畫——為每個管理者指派幾個教會，這兩種計畫是極相反的」。這種的區別是照着彼你所立定的原理，即教會既為由神而建立的社會，則包有各種社會普通的權利，其中就有揀選其所應有代理的職員的權利。

以上所說「長老」的兩樣職務，都在新約內曾述及之。「教師」哥林多前十二章二十八節，「牧師和

教師」以弗所四章十一節，「那些引導你們的」希伯來十三章七節又十七節，「作治理的」羅馬人書十章八節。提摩

太前後及提多書信特別注重教會的組織，而在此三書信內，「長老」的職守也有相似

的功用。提摩前第三章一至七節，五章十七節，五節至九節。

一切的「長老」皆屬平等。功用的區別與這個平等極其相合。高教派的著作家常述及提摩太為以弗所的主教，提多為革哩底的主教；但在聖經內除平常「長老」權柄之外，沒有一處曾暗示他們有別種權柄。提摩太已經受了一恩賜就是從前……在眾長老按手的

時候賜給他的。」不是由現今「主教制度」接手禮而來的。他從「長老」接手禮而收的聖職給他權柄能監督以弗所的教會。保羅寫信給提多說，「從前我留你在革哩底，是要你將那沒有辦完的事，都辦整齊了，又照我所吩咐你的，在各城設立長老」一章五節。提多是要成全保羅已經起首的工作。他不是現今所謂的主教，但如提摩太一樣，在某地方是使徒暫時的代表。照保羅寫信給他們的話，他們二人職務的期限將要完了。提摩太前一章三節。

又三章。提多書一。又三章。十四節。章五節。十二節。其實，提摩太與提多是表示「使徒」與早先的「主教」中的一種過渡的制度。「使徒」的治理是無定方的，是普通的，但早先的「主教」在一個單獨的會衆上，掌有長久的治理權。

在歷史上所記載的變遷，或者沒有一個比新約中那些有教訓和管理職務的「長老」變成獻祭的「祭司」的變遷還要大些。新約並沒有說祭司的職務與權利只能歸之於牧師，況且未曾提及這些職務的書，對於這個問題又極有關係。譬如在提摩太前後書以及提多書中，使徒仔細的討論牧師職所需要的品格，與其責任及裁制。他以長老為一個榜樣，為一個教師，為一個博愛家，為一個管理者；至此可以問長老祭司的職務何以不提

起呢？若他承認長老有這職務，在這些章句內，他必定要提出來。在哥林多人前後書內，保羅辯護他的使徒權柄，反對毀謗他的人；但在那些章句內，他也沒有提及祭司的職務。再如希伯來書詳細的將猶太教與基督教關於祭司和祭物的道理相比較。此書的著作者主張說一切的祭皆已在基督所獻的祭成就了；基督獻祭以後，再沒有祭司和祭物的需要。猶太人一切昔時的祭司職務都是暗示在上帝與世人之間，必要一位人類的中保；而人子的人格與職務實滿足了這個希望。一切過去的祭祀已經宣示一種「以死贖罪」的需要；而基督在十字架上的死已完全的實行了牠們的宣傳；牠們也就歸於廢棄了。希伯來書的這種明白的直言就是解釋使徒著作中不提到長老祭司職的事實。況且統全書中的言語與這議論的意味極其相合。此書的著作人說到基督徒的祭物和一個基督徒的祭壇。但祭物是讚美、感恩及善行；而祭壇似乎是基督的十字架了。若基督教的宣教士有祭司的職務，若聖餐禮是一個獻祭的動作，與猶太人的祭司和猶太人的獻祭同有一樣的意義，則他的議論是錯謬的，而他的語言極易使人誤會。雖然他照着猶太人的祭司與猶太人的祭壇及祭物，細細的講論基督徒的祭司、祭壇及祭物，但他忽略了提及那一

個職務，那一個位置，那一個作爲，在基督教會每日的禮拜裏，是與以上的祭司，祭壇和祭物最相合的。他棄却了這一切，反揀選了道德與屬靈的相類而代替之。這都與他已曾表示的見解是渾然相合的。

每個基督徒就是祭司

彼得前書二。啓示錄一五章。二十章。章五節九節。章六節。十節。六節。

他們所獻的靈祭

彼得前二。章五節。

就是頌美

希伯來十三章十五節。

信心

腓力比二章十七節。

施捨

使徒行傳廿四章十七節。

助力比四

比較希伯來十章十八節。三章十七節。

身體

的供獻

羅馬十二章一節。

不信的人的感化

羅馬十五章十六節。

及類此等等。總而言之，這個隱喻包含

一切服役上帝之事。新約總沒有說基督徒的祭司職務和權利是傳與在教會有特別職務的人的。就是論及委派職員爲祭司代表的話也是沒有的。教會的職員稱爲上帝的管家，上帝的使者，上帝的僕人，或教會的管理者等等，但總沒有稱他們爲祭司。新約獨有的祭司是聖徒，即基督敎中的平信徒。雖然如此，基督敎會起首的概念，在歐洲北部的種族信奉福音之先，完全被「祭司」制的見解所排擠，甚至於近世，歐洲的文字大概只有一字代替猶太敎或異敎的「祭司」和基督敎的「長老」。

在屬使徒的敎父們的著作中（Apostolic Fathers），沒有祭司制的精神。（一）羅馬的革利

免，爲羅馬教會寫信給哥林多的基督徒，責備他們的分黨和對於某某長老們的無禮。他爲這些被排斥的長老沒有要求祭司的特權。他固然提及亞倫家世襲的祭司職務和聖殿崇拜的禮節；但這不過是要表明上帝已經爲特別的用處選定了人與地方，且要凡事按着次序而行。(二)伊那書常囑咐教會順服主教。若主教果然爲祭司，則可使他的話更有理由；但他總沒有一次稱主教爲祭司。(三)怕利喀正如革利免和伊那書二人一樣多述說基督教宣道士的本分和特職；但不提及祭司的權利。

在邁斯廳馬特耳、哀利紐和亞力山太的革利免三人的著作中，也沒有祭司制的精神。若哀利紐主張祭司制，則他定要明說此制，以增加他的理由，因爲他的著作的目的就是要注重主教的緊要和權柄；然他不僅不認在教會有此特職，且反說出一個與祭司職完全不同的見解。他只承認有道德的聖潔爲祭司的資格。如使徒克己的人方能爲祭司。

基督教起首用祭司制的說法者爲特特連和阿利金二人。這自然是暗示不僅有他們用此種說法。他們用「祭司」這名稱不一定以爲教會的祭司與猶太昔日的祭司是相似的，因爲特特連極力的確認每個信徒是個祭司。阿利金用這名稱也是這種普通的意義。西

篇<sub>五</sub>  
八

是頭一個將舊約的祭司制全然遷到基督教會的人。從他的時代起，這個概念發展得最快。這個概念或者不是出乎猶太教，乃是從異教輸入的。後來，猶太教的祭司制又被採用着，去輔助這個概念。最古時基督教之猶太人的著作內，又沒有祭司制的痕跡可尋；且當第一世紀及第二世紀前半中，即猶太教的規矩在教會信仰上佔勢力的時候，亦未聞有祭司制。但祭司制的觀念極佔勢力，是到後來，當猶太人的影響衰弱的時候，並且是在西部的教會，即猶太教的影響常常極微弱的地方，而異教徒入教最多的地方。異教徒入教會後，不能去掉獻祭的觀念。這獻祭的事實乃是他們先前所奉的宗教的一個重要之點，所以他們將此舊觀念帶入教會。有兩件事使這觀念發達很快。

(一)最先獻祭的觀念是特別附着聖餐禮。人以爲將聖餐物獻上就是一種特別獻祭的動作，而且因這是牧師的動作，就引人稱牧師爲祭司。以後，在那些偏向祭司觀念的地方，與牧師的真位置被遺忘的時候，人就以爲牧師有特別的祭司職務。

(二)教會職守的三等級——「主教」、「長老」、「執事」——與猶太教的「大祭司」、「祭司」、「利未人」相似。

這樣，因着外教人的觀念與舊約的制度，祭司制就進入了基督教會。

基督教牧師職務的真觀念乃是「代表」的見解。(一)牧師在上帝面前爲人的代表。會衆的調濟物，祈禱和感恩祭是由他獻上的。他是一個祭司，因爲他是一個祭司族的代表。他的行動就是會衆的行動。這就是說，他的職務不是不可少的。有時，平信徒亦可以行牧師尋常所行的職務。(二)牧師亦是在人前爲上帝的代表。他是上帝的欽差，又負着勸人與上帝和好的責任。他將上帝的意旨表揚出來。他以上帝的名，宣佈赦罪的條件；又以上帝的名，宣佈赦免悔改的人。他站在上帝與人中間，但他並不除去人與上帝直接的交通。他也不是不可少的。

### 論執事

或者在使徒行傳六章一至六節所記載的那七人即爲最先的執事。

(一) 雖然那節沒有 *diakonos* 這名詞，但其動詞 *diakonon* 與抽象名詞 *diakonia* 都未止提到一次。

(二) 此七人的職務大概與那些在極古的時代交付執事的職務相同。

(三)路加注重這新組織，似乎要暗示他以設立這個職務不爲一個偶然的事，乃爲教會一種新制度的開始。

(四)從古以來，大概沒有人疑惑這兩個職務是同一的。

使徒行傳似乎暗示這全然是一種新職務。有些人以爲這段書所記載的不過是將希伯來基督徒已有的職務即五章六節至十節的「少年人」所暗示的推廣於希利尼人，並且以爲這職務是仿倣

於猶太會堂的。但此種見解無甚理由。這七個人的職務是以慈善爲目的，於是與利未人和路加福音書四章十一節的會堂「執事」的職務全然不同。

這七人的職務就是賑濟窮人。但是，一面因他們的環境——即在更窮的弟兄中隨意往來賑濟他們物質的需要——一面因他們本身的品性——有好名聲，被聖靈充滿，充足智慧——他們就立時另佔了一種更重要的位置，就是這職務被設立的時候所未曾指出來的。雖然他們仍爲賑濟的人，但也成了傳道的人。然這種外加的，教訓人的工作是本着他們個人自己的才能，並非他們原來的職分。在提摩太前書三章八節至十三節，保羅描寫這職分的資格，也不過要求諸執事存着清潔的良心，固守真道的奧妙，不要求他們



善於教導，如長老們一樣。但他所最要求的，就是「不一口兩舌，不貪不義之財」。這是因爲在他們的職務上，容易發生這些弊端。

這個制度不久就流可於外邦。

(一) 哥林多人前書十二章二十八節內的「幫助人的」，及羅馬人書十二章七節的「執事」，或是指着這箇執事說的。

(二) 羅馬人書十六章一節或有一個大概的意義，或指明非比有堅革哩教會的一個「女執事」的位置。

(三) 在腓立比書一章一節，執事的職位在「長老」以下，這兩級就是那個教會所有的職守。

(四) 觀保羅在提摩太前書三章內的話，似乎這種制度在小亞細亞的教會是極其普通的，甚至教會中若沒有「執事」一職，就不完全。但在另一方面，他寫信給提多，且直接的吩咐他在各城設立「長老」，並未提到「執事」。

在現時代的教會，難得找出一個職守恰恰與新約的「執事」相合。或者獨立制度的一執

事」比較略爲相似。安甘立會的「會吏」(Deacon) 僅爲試用「會長」。主教制度亦沒有長任的「執事」制。

在新約教會，是否有一種「女執事」制，乃屬疑問。羅馬人書十六章一節或有一種大概的意義，而所提引別的章句必定不在此種意義。提摩太前三章五節。提多書二章十二節。九節。章三節。教會應當

多用婦人的工作。因這個缺點，教會喪失了許多助力。新教會更是如此。

聖經並沒有禁止我們對於教會的工作，採取新方法，或改善舊方法。若將以前的書信與以後的書信相比較，就可知教會的新生命立刻爲自身的動作造成了新的樣式，或是保守的或是發展的。這許多新方法的自發性，及其所經過的變化，就是教會自由的冊籍。各種制度的試驗率就是其對於保守基督徒純粹的生活與擴充教會的範圍所有的利益。教會早先的歷史又可表示彼時代的教會，對於教會的組織，使用此等的自由。早先的教會，對於其外狀，是最柔性的。不但有「主教」、「長老」、「執事」，也有「掘墓者」、「門役」、「念經者」、「副執事」爲教會的職守。西篇給「念經者」和「副執事」行了按手禮。我們不過要求在現今的教會，握有早先教會相似的自由。起首的基督徒沒有爲後時代規定教會的制

度，我們也不要為我們以後的時代，設立不能廢的法律。

早先教會規定的職守並不代表其一切的動作

羅馬書十二。哥前十二章四。又十四。章四至八節。節至十一節。節等。每

個基督徒有他自己的「恩賜」，用以服事上帝。使徒書信所責備的，不過是這種「恩賜」的妄用。亞波羅在教會是勤於動作的，但聖經沒有暗指他有何種職守。我們在上文假定了提多或者是個「長老」，然而沒有憑證。在以後的時代，遮司廳馬特耳也是與此相似。他用口傳和筆述，宣揚福音，却無何紀載證明他在教會有何職守。

衛理宗的一個重要的特點就是更加注重信徒的交通。使徒信經的「聖徒相交」在第六

入此 信經 大概沒有多得實際上的表現。基督徒在他們平日的生活上，當然覺得彼此有一種

特別的聯絡，並且公眾禮拜也含有這個意義。但其重要須有一種更正式的表现。起首的基督徒「都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接」使徒書信常常勸勉信徒「彼此勸慰，互相建立」，「用詩章，頌詞，靈歌，彼此教導，互相勸戒」，「彼此認罪，互相代求」。此等題目含有一種彼此規勸的意義。若能在教會中組織一種互相建立的特別會如同循道會的「班會」等，自然是有大利益的。保羅屢次以教會比作身子，這可以觸動人注意此種聯絡的必需和利

益羅馬書十二  
章四五節。哥前十二章。以弗所書四  
章十五六節。

「和愛筵」(Lovefeast) 就是仿效早先教會的「共食會」 (Agape) 哥前十一章二節。猶大書  
十至二十二節。十二節。

#### 第四段 論主日

##### (甲) 論安息日

照着舊約最古的法律說，「安息日」是停止工作的一日，其中且含有慈善的目的。出埃及  
記二十

三章十。二十章三十四。申命記五  
二節。八節。二十一節。章十四節。在古史記與先知書中，「安息日」與「月朔」相聯，同為

休假的日子。列王紀下四章二。阿摩司八。以賽亞一  
十二至二十三節。章五節。章十三節。耶利米  
十七至二十七節。極注重安息日，

以之為一種權衡國民忠信與否的制度。遵守安息日便為忠信，否則便為悖逆，迨後被擄

時代的書中，也有同樣的筆墨。以賽亞五十六。五十八章。六十六章。二十三節。「聖潔律法」中——大概

在利未記十七章至二十六章——曾諄諄告戒謹守安息日。利未記十九章。二十六章。第二節。及  
三十一節。三十三。三十八節。廿二章。廿六節。

以西結很受這些法律的影響，照樣也很注重遵守安息日。以西結二十章。十二至二十節。二章  
第八。二十三章。廿二章。

異土中，猶太人所能遵守的特制不多，而「安息日」為其中的一個。以西結四十。四十六。  
五章十七節。章四節。

及下。在「祭司的法典」內，「安息日」的規律更加發揮整理。創世記二。出埃及廿。三十一章三節。章八節。十二節至

十七。三十五章。利未記二十。二十四。民數記十五章三。廿八章八節。出埃及記十。及二十二節。一至三節。三章三節。章八節。十二至三十六節。及下諸節。六章五節。至三十節。

在這個法典中，「安息日」的原來性質及目的已顯然的退後成爲一種背景。牠變成了一種儀式的制度，遵守牠的條例也變嚴了。在被擄以後的時代中，關於「安息日」的話很

不少。尼希米十。十三章十五。十章三。歷代志下。八章十。三十一。章三十一。至二十二。十三。二章四節。三節。章三節。

在外傳中 (Apocrypha) 關於安息日的論證不多。牠就是安替歐庫 (Antiochus Epiphanes)

主前百六十八年 所要廢除的幾種制度之一。馬喀必第一書。四十二。四。第二書六。章六節。在馬喀必人興

起之初，忠心的猶太人情願自己受殺，而不肯違犯安息日。馬喀必第一書三章三十一節至三十八節；但以後，在

安息日自衛性命是被認爲可行的。馬喀必第一書九章。第二書八章二十。五節至二十八節。惟攻營奪壘

仍屬不准。因這緣故，龐培 (Pompey) 就能夠在安息日築壘，攻擊耶路撒冷城。羅馬人不要

猶太人當兵。就是因爲猶太人不肯在安息日行路持械。約瑟夫的歷史書一四。部十章十一至十九節。猶太的法

家將舊約中關於安息日的律例發揚整理，甚至他們的規律成爲荒誕不稽的笑柄。在新

約中，關於這件事的證據很是不少。

耶穌對於安息日的態度。

(一) 他贊助這個制度的普通功用。每安息日到會堂禮拜，就是他的習慣。路加四章十六節

(二) 他主張人類的幸福比謹守文士所解釋的安息規例更爲緊要。這我們可以從他在好多安息日所行醫病的奇事，及其駁復批評他的人的論證——尤其是辯護門徒摘取

麥穗的論證——中看得出來。馬可二章二十一。馬太十二。三至二十八。章三節。

(三) 他教訓人說，遵守安息日的儀節必須與更高尙，更靈心的動機讓步。馬太十二。章五節。

至於使徒們，保羅在歌羅西書二章十六節，曾直接的提及安息日；在加拉太四章九至十

一節與羅馬書十四章五節等，都間接的提及安息日。這幾段的意義明明是說猶太人的

安息日，如猶太人別的儀節一樣，皆在基督教內取消了。這些儀節，如分別食物爲清潔和

不清潔的兩種，如以月朔與節氣爲聖期，都爲基督教所不重視。在耶路撒冷的大會議中，

雖雅各似乎有意要猶太人仍舊遵守安息日，但並沒有要外邦人一定遵守。使徒行傳十五章二十九節。

使徒們於安息日常在猶太人的會堂或禱告所講道，與安息日這個問題是無大關係的

行傳十三章。四十。四十一。四十二。四十三。四十四。四十五。四十六。四十七。四十八。四十九。五十。五十一。五十二。五十三。五十四。五十五。五十六。五十七。五十八。五十九。六十。六十一。六十二。六十三。六十四。六十五。六十六。六十七。六十八。六十九。七十。七十一。七十二。七十三。七十四。七十五。七十六。七十七。七十八。七十九。八十。八十一。八十二。八十三。八十四。八十五。八十六。八十七。八十八。八十九。九十。九十一。九十二。九十三。九十四。九十五。九十六。九十七。九十八。九十九。一百。他們的使命原是先到猶太人裏去，況且他

們要禮拜上帝也只有猶太人的會堂可進，而猶太人的會堂裏又有許多願意領受宗教真理的聽衆。因此，他們自然要進入猶太人的會堂講道。

(乙) 論主日

基督教的主日

啓示錄一章十節

並非猶太人的安息日。安息日已被廢棄了。遵守七日的第一日

不過是與遵守安息日一種類似的制度，但以後竟漸漸混雜起來了。

在耶路撒冷的基督徒不得不於公眾禮拜外，另行聚會。在別的城鎮，猶太人既完全擠棄

福音，基督徒也自然不得不完全分開。使徒行傳十章四十六。二十三章七節。九章。此外，使徒

書信中，有的章句係表明有些是純全基督徒的聚會。使徒行傳十章三十一。帖撒羅前五章二十七。又後書三

歌羅西四章十六節。希伯來十章二十六節。二十五節。全教會的總聚集，自然暗示有一定聚會的日期，其所以選擇七日

的第一日的緣故，是爲主在此日復活，因此就守爲聖日。馬太二十章八章一節。二至十九節。四章一節。

約翰二十章一至十九節。加之，主第二次顯給門徒看，亦在此日。約翰二十六章，而聖靈降臨的五旬節在

那年也是這七日的第一日。

新約的證據

(一)使徒行傳二十章五節至十二節。特羅亞的基督徒在七日的第一日聚會禮拜，並且擘餅將七節與十一節相比。「七日的第一日」這句話不僅是表明時日，實是表示習慣。「七日的第一日」照猶太人的說法，是從我們所稱爲禮拜六日晚上起。這件事實就可以反辯那種以特羅亞的聚會爲從我們所稱爲禮拜日晚上起的意見。

(二)哥林多前書十六章二節。保羅吩咐哥林多人「每逢七日的第一日，各人要照自己的進項，抽出來留着」，好叫他來的時候不另收捐。這一段指明每七日的第一日爲收調濟捐的日子。

(三)啓示錄一章十節。這是第一次提及「主日」這個名詞。這兩個字有些人譯爲「審判日」；但這種解釋不免受兩層有力的攻擊如下：(甲)作啓示錄的人既精通舊約的語法，他一定要用 *hēmeōn ton zaiōnōn* 爲「審判日」而不致用 *hē xristiāzai hēmera* (乙)用 *hē zaiōnōn* 代表「審判日」這種說法，完全爲希臘教父們所不識。他們只用之爲「禮拜日」的意義。這樣的毫無間斷的，無疑問的一種教會習慣，我們必以之爲可決斷的證據。而且在第一章九節，拔摩既爲見異象的地方，則十節的「主日」當然爲見異象的時間了。



然而却也不可斷定啓示錄一章十節爲「主日」這個名詞的出處。這不過是頭一個用牠而尙存留於世的證據罷了。新約的證據並不強人信從「主日」在教會的最初時期卽已普通遵守。然而新約的證據——尤其是我們找着「主日」在教會的第二世紀卽已經普通設立了——總使我們相信「主日」大概是使徒的教規。

### 新約以後的證據

(一) 巴拿巴說「我們遵守第八日爲歡樂日。在那一天耶穌曾復活，既顯現了，就升天。」巴拿巴說「第八日」而不說「第一日」，是有川意的；因爲他剛剛說了猶太人的安息日「第七日」就說起這

(二) 使徒遺訓 (Didache) 曾論及在主日的一個聚會；其時，基督徒既承認了他們的罪，使他們的犧牲可告潔淨，就擘餅行聖餐禮。

(三) 伊那書說基督徒再不遵守安息日，而依主日的規矩治生。這至少包含着在七日的第一日信徒普通的遵守奉行。

(四) 普林尼 (Pliny) 說基督徒在一個定期開會，而未指其日期。這種會是在天明之前

與黃昏之後聚集。

(五)遮司廳馬特耳說在所稱爲「日曜日」中的會集是爲一切住在城中或鄉下的人守聖餐禮的緣故。日曜日禮拜的秩序如下：念使徒們的記事書和先知們的著作以後，就講所念的經而勸勉衆人，公衆祈禱，聖餐，爲孤兒捐輸等等。

在他的對語錄中，遮司廳馬特耳也表揚第八日，以爲別有「神祕的意味」，爲第七日之所無。

(六)猶西筆說在百七十年上下撒狄的監督米利透(Melito)著了一本書名叫「主日論」。

(七)在一百七十一年哥林多的丟尼修稱「日曜日」爲主日。以後這個名詞就極其通俗了。

在最早的時代，人如何遵守主日，我們今日很少證據。勞動界的基督徒，當別的工人在主日仍進行其工作時，而要停止工作，實爲一件不容易的事。基督徒之所以在黃昏或天未亮的時候聚會，或者就是因這個緣故。保羅曾顯明的在日曜日從特羅亞啓行使徒行傳二十章。我們並沒有證據可以推說最早的時代，人曾將安息日的一切規例皆已移至主日適用。

特特連是第一個提及主日休息的著作者。他說基督徒只在那一天——基督復活日——停止他們平常的職務，而以「日曜日」為快樂日。他隱然將基督徒休假日與猶太人的休假日對較起來。

堪司辰廳的上諭

主後三百二十一年

吩咐在「可敬的日曜日」，凡城市中的臣民都當休假，一切的工作戶都當閉門；然而對於以農為生的人民，就沒有這種命令。這個上諭自然越發的使一週中的一天假期放在主日舉行。

各教會都以十條誡命為一種方便的道德法綱，故存留之；而第四條誡命表示「主日」與「安息日」的類似。既假定公眾禮拜為一個道德職責，則設有一天以為此緣故，並為同類的宗教訓育的責任，以及私人祈禱的緣故的假期，自是絕對必需的。至於我們為這些職責而停止工作，其時間的比例，我們就依着使徒們的習慣，毫無猶豫的接受摩西律例所定的比例。

### 第五段 論教會的二聖禮

#### (一) 論聖經中的教義

基督教的洗禮與聖餐禮原來是極簡單的禮節，含有使基督教徒合而為一的目的；但在教會的歷史上，這二禮節成了神學中最繁雜的問題，且發生了許多猛烈的辯論。

猶太教的割禮和逾越節就是基督教的聖禮之討論的起點。沒有甚麼理由可以禁止我們將那兩個禮節稱為聖禮。牠們乃是宗教的特權及靈性的恩賜。外面的記號，因為牠們表明且證實耶和華和猶太的國家及猶太的個人所立的盟約。創世記十七，九章九節等。那個盟約不

僅含有一種宗教的意義，也含有一種國家的意義；但這兩種意義必須分開清楚。在舊約時代，有一個外面的以色列，也有一個內面的以色列。羅馬二章二，九章，六節，正如在新約時代，

有一個外面的基督教會和一個內面的基督教會一樣。基督教的信徒是真以色列人。

羅馬四章，彼得前書，二章九節。保羅以割禮為靈性的幸福之記號和印證。羅馬四章，十一節。舊約聖經明顯

的將屬國家的利益和屬靈性的利益分別出來。外面的禮節自身並不擔保個人的救恩。有些時猶太人表明一種專靠外面儀式的態度，但聖經總是與他們相反。舊約聖經正如新約聖經一樣，注重儀式的道德條件。若僅有外面的記號而沒有那些記號所表示的事實，那是毫無價值的。申命記十，三十章。耶利米四，詩篇五十一。以賽亞一章十，五十五。彌迦六，章十六節。六節。章四節。箴十七節。一至十七節。章六節。章八節。

割禮正如洗禮一樣，教訓人知道潔淨的需要及上帝所設立使人潔淨的方法。踰越節的要義亦不僅是記念出埃及的救贖。其吃與喝是人與上帝交通的記號和方法。保羅以洗禮爲基督教的割禮。哥羅西二章十一節等，是信徒入教的儀式。聖餐被設立的時候及其境况都是指明其爲踰越節的替代。馬太二十六章十七節。基督設立這禮節就是復新上帝與人的盟約，並使之爲永遠不能改變的。割禮與踰越節有三個特點如下：（一）是上帝設立的；（二）含有普遍遵守的責任；（三）是宗教重要真理的記號。基督教的二聖禮也是如此，但羅馬教所加添的聖禮都缺少這三個特點之中的至少一個。猶太教的聖禮和基督教的聖禮之間的區別，就與舊約和新約之間的大概區別一樣。基督教的聖禮比猶太教的聖禮是更靈性且更普及的。踰越節每年一次的遵守與我們的論辯沒有緊要的關係。

我們應當注意的第一重要的區別，就是記號與所表示的事實之間的區別。聖禮所表明的，所證實的，及所交通的幸福，都在聖經中記著，並且其效驗專靠聖靈的運行。於是聖禮總不可從聖經及聖靈隔開。須注意如下：（一）聖禮是一種記號。照奧革司廳所說的，是一句「可看得見的話」。是一種動作的比喻，在我們眼目前繪畫真理。但沒有聖經的解釋，

我們當然不能明知其意義爲何。(二)聖禮是一種印證，將聖經所描寫的應許及幸福證實給我們的感官。(三)若有其道德條件，則聖禮是一種得恩的媒介。祈禱，宣講，念經，都是得恩的媒介。但基督所特爲設的聖禮必定有一種特別的價值。新教常主張聖禮的舉行與其道德條件的關係；如此就完全免除機械與幻術動作的現象了。

### (甲) 論洗禮

基督與他的門徒曾先給人施洗

約翰三章四章二十二節。二節。

；然而此禮節正式的設立却是在馬太

二十八章十九節上。

查使徒行傳可知起首時教會的習慣彼得在五旬節

二章二十八章四十一兩節。

腓力在撒瑪利亞

八章十二十六兩節。

腓力給埃提阿伯的太監施洗

八章三十八節。

彼得施洗於哥尼流與他

的親屬和密友

十章四十七節。八節。

亞拏尼亞給掃羅施洗

九章十八節。

呂底亞和他全家領洗

十六章十節。

五。腓力比的禁卒和屬乎他的人都受洗

十六章十三節。

哥林多的信徒受洗

十八章八節。

門徒在以弗所受洗

十九章五節。

以上的章節就是論及成人從猶太教或異教改而信奉基督。那時代是教會的起首。所以教會的境況好像教會初到中國的境況一樣；受洗的人大多數自然是成人。有些猶太的

基督徒要勉強外邦人在教會受割禮使徒行傳十，五章一節，但是教會規定只要他們受洗。

彼得在五旬節的話表明洗禮的常理。他說：「你們要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們

的罪得赦」使徒行傳二，章三十八節。他的這話就是將洗禮外面的儀式與其道德的條件相連合。每

個受洗的人，因為他是悔改相信，就給他施洗。他經過此禮，乃是表明他的悔改，正如約

翰的洗一樣馬太三，章六節。撒馬利亞人信了，就受了洗使徒行傳八，章十二。哥尼流與他的親屬和密友受

了聖靈後領了洗十，章四，與在五旬節的次序「就必領受所賜的聖靈」相反。哥林多的人

相信受洗八，章。在以上所述的事，洗禮在人一方面，是悔改與信仰的公佈；在上帝一方

面，是因信而得的幸福的印證。正如外邦人奉猶太教所受的割禮一樣。這事在每個新的

教會，例如在中國教會，是常有的。保羅對於亞伯拉罕說，他受了割禮的記號，當作他沒有

受割禮的時候，因信稱義的印記羅馬四，章十一節。於是使徒行傳證明洗禮在起首時教會平常

的次序，並且新約在別處提到洗禮的話，都與以上所述的相合。

從古以來有作註解者以為約翰三章五節是指着洗禮說的。這個舊解釋我們當然不可

疎忽，但是在那時候雖然基督的門徒是已施行洗禮約翰四，章二節，然基督還沒有設立洗禮為

教會的一種聖禮，且在此節沒有「洗禮」二字。此題目或者應該有與馬太三章十一節相似的解釋。在馬太那一節，聖靈的工作是以「火」為喻；在約翰這一節是以「水」為喻。姑信這節果然是指明洗禮，但是「從水而生」與「從聖靈而生」不一定有相連的或因果的關係。本節不過是說這兩件事是必須的罷了。對於「從水而生」與「從聖靈而生」的性質，當考別處聖經無論如何，僅只「從水而生」當然不夠，因其僅為一種記號，並不是那所印記的事實。

又有作註解者以為提多三章五節是指着洗禮說的。但此節沒有「洗禮」二字，且姑信「洗」字是指明洗禮，這亦不一定是與「聖靈的更新」有因果的關係。保羅說：「豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人，是受洗歸入他的死麼？」羅馬六章三節。又說：「你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。」加拉太三章廿七節。洗禮使我們與基督連合，且使我們在基督內，使徒行傳所描寫的及使徒書信所暗示的洗禮都是如此。

於是聖經常說聖靈乃是「重生」和一切別的屬靈恩賜的原因，而信仰是得這些恩賜的條件。這全然是一種屬靈的教義，也是可想得出的。然而以水為「重生」的方法，不但是不



相類的，且是想不出的。我們固不可輕視基督所設立的禮節，但我們亦不必言過其實。我們不得不注意新約論及洗禮的章句不多，並且新約不多注重此禮節的緊要。假若洗禮

果然有高教派所主張的位置和功用，為何在聖經內僅只有一個次等的地位呢？約翰四章二節

哥前一章十四節。使徒常為他們所通信的人的信心與愛心發感謝，但總沒有為他們的洗禮發

感謝。洗禮高尚的責任就是當作上帝在基督裏的恩賜的記號與印記；但不過是一種記號與印記而已，並無內附的能力。君王加冕禮及牧師接手禮都是洗禮合宜的類似。

洗禮是奉三位一體的名。馬太二十八章一十九節。有時只奉基督的名施洗不過是一種簡單的說法

使徒行傳二章三十八節八章一十六節。

洗禮是一種記號，因其表明人從罪惡洗淨的必需，和上帝在基督內所備辦洗淨罪惡的恩賜。洗禮也是一種印記，因其證實此應許。若人遵守此聖禮所陳列的條件，則洗淨的恩典，就果然被賜給。在一方面，上帝說：「你若信，我就赦免你的罪，且賜你聖靈。」在另一方面，人說：「我遵守此條件，並求此恩賜。」受洗的成人說：「我承認我是被罪惡污染的，有洗淨的必要，又仰望上帝在基督裏，求此恩賜。」上帝回答說：「你的罪孽已除掉，你的罪

惡已赦免了」。

### 論嬰孩的洗禮

新約的洗禮是代替舊約的割禮。這就是嬰孩受洗的大理由。割禮是施行於嬰孩，這是無疑惑的。若有人反辯說新約是屬靈的，舊約不是屬靈的，我們可以回答說舊約的割禮所表明而印證的幸福並不是不屬靈的。

使徒行傳十六章十五節和三十節及哥林多前書一章十六節所論及全家受洗的事，其中有無小孩我們不得而知；但是猶太的基督徒，除非禁止他，他就必要以為洗禮的範圍與割禮的範圍是一樣寬大的；而且洗禮在新約中，沒有限制的話祝福與小孩的基督徒沒有說新約的恩賜或此恩賜的記號是與他們無關係的。使徒行傳所記載施洗的事固然是指成人說的；但照以上所述，這乃是因為那個時代是教會的起首。由異教而入猶太教的成人受割禮；照樣，入基督教的成人要受洗禮。猶太教的嬰孩受割禮；照樣，基督教的嬰孩要受洗禮。新約果然將舊約許多的儀式廢去了。例如基督所獻的祭成全了舊約贖罪的律法；所以再沒有贖罪祭的需要。雖然舊約的割禮已經廢去了，新約却又明明的設

立了一種新禮節來代替牠，而且沒有限制這新禮節的範圍。新約不是限制，乃是推廣舊約特恩的範圍。所以我們很難信基督特意的禁止給嬰孩施洗，而使此禮節的範圍比割禮的範圍窄狹些。

在阿利金與特特連的時代，嬰孩的洗禮已經成了教會的舊規。羅馬教會主張此禮節的指歸為教會所規定；但我們要問，有教會的什麼諭令或界說設立了此種禮節呢？其實，此種習慣是由起初而傳至現今的，正如主日的習慣一樣，不須乎規定。

嬰孩洗禮所表明而印上的恩賜，自然與成人的不同。悔改和信仰明顯是不能有的。父母的信仰能否代替嬰孩的信仰，我們不得而知。雖不能全然代替，或者仍有效驗。

### 論洗禮的重生

按着這個理論，洗禮就是重生的方法。其屬靈的恩賜與其外面的禮節是連環的。羅馬教會很堅持這個主義。高教派和路得教會亦主張此說，但或者沒有羅馬教那麼嚴格。安立甘教會的聖教問答說這兩個聖禮即洗禮和聖餐禮「是得救大概必需的方法」。這話又可表示路得教會的道理。安立甘教會的嬰孩洗禮文說：「這個小孩子現在已經重生了」，又說：「我

們誠心感謝慈悲的父，因為叫這個小孩子重生」，又說：「現在他已經好像死了與罪斷絕，又好像復活了，可以行義，與基督同死同葬。」這種說法不僅是表明「被收納進入主的聖會」的意義，聖經也總不用「重生」二字表明此種意義。若「重生」只有這種外面的意義，則尼哥底母不必詫異「重生」的道理了。

此理論可反對如下：（一）聖經上沒有憑證。使徒行傳十章記着先受聖靈後受洗禮。八章記着先受洗禮後受聖靈。二章說悔改即洗禮道德的條件。（二）與經驗不相合。若洗禮是重生的方法，那麼，受了洗的人都必定是上帝屬靈的兒女。聖經所論上帝子民的話，對於他們必定是真確的。他們就是「新造的人」，「有了基督的靈」，並且是「被聖靈引導的」。「聖靈所結的果子」。加拉太五章二十二，必在他們身上發顯出來。但是憑着經驗而說，幼年受了洗的人的品格却大概不是如此的。他們的品格不是像聖經所說上帝子民的品格一樣。他們與那些沒有受洗的人的分別，不是像上帝的子民與那些不是上帝的子民的分別一樣。「憑着自己的果子就可以認出他們來」。其實，洗禮的結果是全仗着人如何用洗禮所表明而印證的恩賜。若此恩賜毫無條件，則洗禮的結果必不如此混雜。大概受洗的嬰孩

長大成人時就必須受感化如同沒有受洗的人一樣。或者有些人幼年受洗，而一生的行為就是基督徒的行為；但這是因着「自然的虔誠」並不是受洗時重生的結果。

### 論洗禮的方式

浸禮會 (Baptist Churches) 以浸禮為獨一正常的洗禮方式。若不照此方式，就不算為洗禮。其餘的教會都以所用的方式——或浸水，或倒水，或洒水——是無關緊要的。西方的教會大多數皆以洒水為最方便，但不反對浸水禮有如浸禮會反對倒水禮或洒水禮一樣。浸禮會所根據的理由如下：

(甲) 「施洗」二字的希臘原文 *Baptizo* 的意義。但這句話不一定專有「浸水」的意義；(一) 在經書上，這個字有以下的幾種作用：「膀胱浮在海面上，海岸被潮水洗去，及酒與水參雜——面上所述的用法必定包含有「倒水」或「洒水」的意義；(二) 在舊約的希臘譯文有以下的作用：「乃縵在約但河沐浴」列王紀下五章十節及「尼布甲尼撒身被天露滴濕」但以理四章三十節。(三) 在新約書有以下的作用：「以色列人經過紅海」哥林多前十章二節，他們並沒有浸在水裏。洗杯，罐，銅器等物。馬可七章四節，但浸水不是獨一可用的方法。猶太人「在約但河裏受他

的洗」馬太三章第六節；這句話或指浸水而言或指倒水而言俱可。「耶穌在約但河裏

受了約翰的洗」馬可一章第九節；這話似乎表示「浸水」的意義，無須乎辯駁。「若不洗浴也不

吃飯」馬可七章四節。在此有古卷用「洒水」*ἁρτίσθωμι* 代替 *βαπτίζωμι*。「用水」二字可有

幾個講法；但是「用聖靈」三字馬太三章十一節暗指有「倒」或「洒」的意義，因為上帝將他的靈

「澆灌」與人使徒行傳二章十七十八兩節。於是希臘文的 *ἁρτίσθωμι* 或用在新約書上，或用在別的書上，

不是僅僅只有「浸水」的意義。

(乙) 古時東方教會普通的習慣。我們認許古時教會以浸在水裏為施洗的方法，而且此方法實行了幾百年之久以後才漸漸的消除了。我們所不認許的就是此禮節的方法是極重要的，且是不可改變的。浸在水裏在許多地方是極不方便的。故教會亦可權宜更改古時的禮式，就如現今的教會並沒有一個全然照着主在設立聖餐時的細情實行聖餐禮一樣。

### (乙) 論主的晚餐

「主的晚餐」*κυριακὸν δεῖπνον* 這個名詞在哥林多前書十一章二十節可尋找，又在十章

二十一節有「主的筵席」(τραπέζην κυρίου)。論及這個問題，總沒有那一處用「祭臺」這名詞。若主的晚餐是一種祭祀，則聖桌是一種祭臺，就必已經如此稱呼了。對於這個禮節的創設，有四個不相連的記載，雖其細目有不同之處，但其本質是一致的。馬太二十六章二十七至二十八節。

馬可十四章二十。路加二十二章。哥前十一章二十。二至二十四節。十九至二十節。三至二十六節。約翰福音書未曾記載這個禮節的設立。保羅說他「從主那裏」接受了他的記載。

因為保羅用 *ἐκ* 不用 *ἐξ*，所以有些人辯論說，他沒有從基督直接的得知這件事。但在這節上，「我」字是特別注重的。*trapezo* 是包含在所用的動詞 *ἐπιτίθειν* 之內，並且 *ἐπιτίθειν* 在別的章節內，是用以指明直接的通知。哥前西一章七節三章二十四節約翰一書一章五節二章二十七節。保羅一定從基督領受了直接的通。便徒行傳九章五節；並且我們曉得保羅如何盡力的保持他的使徒職分。二二章十七至二十一節。二十三章十一節。

以上的四個記載都有「約」這個名詞，就表明這個禮節與踰越節的相似。「流出來」是「新」本福音書都有的。「你們都喝」和「立約的血」及「為多人」僅只馬太和馬可所特有。「新」是路加和保羅特有的。

三福音書都將這個禮節與踰越節相關，於是暗示其要永久的舉行。在保羅的記載內，沒有暗指踰越節的話，但聖餐的永久性質表明得更清楚。吃餅喝酒「為的是要記念」基督。「你們每逢吃這餅，喝這杯，是表明主的死直等到他來」。二十三至二十六節。

每年舉行的踰越節是一個大救贖祭祀的紀念禮。即使此禮又是那祭祀的重行，但當基督的真祭獻上後，其獻祭的要素就完止了；僅有其紀念的要素尚存留着。踰越節的盟約性質是必須緊記的。其爲耶和華與每個有信仰的以色列人所立的盟約的記號及印證。我們不能疑惑在埃及爲以色列人所成的，今世的救贖，對於猶太人的信仰，表出更大的，靈性救贖，即罪的赦免和心內的成聖潔。踰越節是一種記號，因其教訓人知道罪惡的事實和上帝所預備的救贖。踰越節也是一種印證，因其對於有真實信仰的人，證實拯救的應許。這就是說其爲一種恩惠盟約的印證。

聖餐禮就是基督教的踰越節；是那禮節充滿了更高尙的意義，又傳達更豐盛的幸福。希伯來書指示我們舊約的制度是如何在新約內成全了。基督的死是一種更大的祭祀，然而還是一種祭祀。福音是一種更好的盟約，然而還是一種盟約。聖餐簡單的表號恰恰合宜的將這個新約的靈性真理表顯出來。餅代表被害的身體，酒代表所流出來的血。吃與喝表明基督是我們靈魂的糧食，是永生的餅與酒。我們初與基督立約時，就接受他到我們心裏來，吃他的肉，喝他的血，並且聖餐每一次的施行，就代表這個約的永存和重新。



「盟約」二字表出舊約的一個最重要的觀念。這個觀念已被新約採取，且充滿了更高些的真理。這個名詞表明上帝奇異的自卑，因其暗示上帝和信徒兩方面是不平等的。其實，我們一切所領受的，是上帝「自由的恩賜」。羅馬六章二十三節；舊約與新約對於此都是一樣的。這樣看來，聖餐就是一種記號，在我們眼前，描畫罪惡及上帝的愛所預備的贖罪祭。聖餐亦是一種印證，向我們的信仰證實此祭所擔保的救恩。我們的吃與喝，就是我們藉着一種特別的信仰，接受基督到我們心裏來，接受贖罪祭一切的能力和利益，接受那祭祀爲我們的「挽回」與「救贖」及「和好」。羅馬五章十一節。常有人說，如此異常的話，就如「吃我的肉，喝我的血」，不僅只指明「信仰」。我們承認這種的說法不能指明平常的信仰；其所指明的乃是一種特別切心的而爲一個特別高尚目的的信仰，即那使我們與基督聯合的信仰。在我們這一方面，領受聖餐就是承認罪惡及救贖的必需，又表明我們依靠基督得救。在上帝那一方面，聖餐是我們的信仰與祈禱的回答。我們與基督聯合的生命的表記。未有比聖餐更合式的。這種交通是最密切的，且在信仰的每個新的行動，就變成更密切的。基督成爲我們靈性生命的糧食，正如世上的食物進入身體養活我們天然的生命一

樣。

在約翰福音六章內，基督解釋他自己的死。聖餐禮在那時尚未設立，但我們難得疑惑這一章要預先講說這個禮節所表明的真理。基督說，他藉着死，就成爲生命的餅。「我所要賜的餅，就是我的肉，爲世人的生命所賜的。你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面。我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的。吃我肉，喝我血的人常在我裏面，我也常在他裏面。叫人活着乃是靈，肉體是無益的。」這樣，第六章就是連合第十章及第十五章「好牧人」和「真葡萄樹」的教訓的。雖然約翰沒有記載聖餐的設立，但他已經發展其意義，比別的使徒們更爲詳細，就補滿了三福音書的記載的缺欠。米利甘（Milligan）解釋約翰福音書一章二十九節說：「因爲踰越節的設立是在一切摩西律法之先，則其規則及佈置皆在「獻祭」的平常禮節的範圍之外，又連合在別處被分別的觀念。踰越節的筵席與平安祭相似。平安祭的特點就是接續獻上犧牲時，有一個神聖的筵席，爲被悅納的崇拜者和他的上帝之間的交通的一種記號。但踰越節最初設立的記載證明贖罪祭也包含在內。謹慎的洒血在門楣上，不僅是爲殺人的天使作一種記號，使他

曉得誰的命是要赦的。羔羊被殺而且血被洒，爲的是要作罪惡的贖價。當以色列再被分別於上帝而罪惡與其應得的刑罰被免除後，就舉行聖席。

聖餐被設立爲基督教的記念禮，是與基督的死在聖經中所有的重要地位相符合的。四福音書及使徒書信格外注重基督的死。這是基督教的一種特色。基督的死當然不能完全從他的生隔開。羅馬五章十節。但聖經主張他的死與我們的得救有一種特別重要的關係。這乃是因着其犧牲的性質。

這樣，在這個禮節內，我們所想到的，就是其所表示的靈性事實——即罪的赦免，救贖的主，向衆人大開的施恩的寶座，及上帝的聖潔和慈愛。聖餐可看得見的表號的用處僅是要將以上的事實表明出來。我們相信基督的「實在」，但我們所承認的是一種靈性的「實在」。我們並不是崇拜一位「不在」的救主，但我們不相信，在餅與酒之內，有基督的身體。基督自己告訴我們說：「肉體是無益的」。約翰六章六十三節。按着羅馬教的見解，「實在」就是「體在」，但就是在基督自己的人格，其重要點，是其靈性的要素。羅馬一章四節。提摩太前三章九節。希伯來四節。若有人問說：基督豈不是常和我們同在，在聖餐內有何種特別的「同在」呢？我們可

回答說：聖餐可看得見的表號使我們更覺悟基督靈性的「實在」。試問，若我們能夠領受基督物質的身體，那與我們能有甚麼益處呢？

照樣，聖餐的吃與喝使我們更覺得與基督聯合。我們自覺的又快樂的，接受基督重新在我們的心中，並且他重新進來，與我們坐席。啓示錄三章二十節。常有人批評更正教的見解，以為僅是一種記念的道理。聖餐固然是基督犧牲的一種記念禮，不是那犧牲的一種重行。但所記念的是甚麼呢？就是上帝一切動作中最大的動作，即那表顯到極處他的威嚴和憐恤的大動作，為各人開永生的道路的大動作。這種記念禮必是一切得恩的方法中最高尚的方法，必是上帝的愛和人的愛最重要的相遇點。

## (二) 論聖禮的教條

### (一) 聖禮的性質

聖禮的性質有三派的解釋，即羅馬教——路得教——更正教。

(甲) 羅馬教會稱聖禮為「聖事蹟」，且主張其效驗專靠其舉行。聖事的效能是在所分別為聖的餅與酒及水之內。但不可說聖事的效驗是毫無條件的。有兩個不可少的

條件如下：(一)在施行者一方面，必須有意志，即將他所行的聖事產生效果的意志。因此條件，羅馬教會一切的聖事不無可疑之處。我們怎能知道施行者，在行聖事時，果有此種意志呢？(二)在領受者一方面，必須有信仰。但這種信仰是極普通的。按照本書的「論稱義」一段已經說過的，所須要的不過是相信基督教大概的真實；並不是特別信靠基督為救主。這一方面的條件是消極的多過積極的了。領受者只要他沒有死罪的妨礙。若無此妨礙，且施行者果然有意志，則聖事必有效果。

如此，聖事的效能與施行者的個人品性毫無關係，並與領受者的個人品性亦無大關係。天特會議說：「若有人說，恩典不是由新律法的聖事 *ex opere operato* 賜給的，乃是說，專信上帝的應許足夠得恩典，願他受咒詛。」羅馬教會的問答界說聖事如下：「一個被感官所覺得的物體，由神的指定而有能力，又表明又產生聖潔及公義。」

(乙) 路得教會雖拒絕聖禮必然的效驗，亦如羅馬教會一樣，還是主張神恩是牢附於聖禮的物質內。神恩是由所祝成聖的話加入的。但是得着神恩，却是專靠領受聖禮者真誠的信仰。因其如是主張真實信仰的必需，所以路得教會就免去了重大的錯誤。與

格司堡信經說：「聖靈是藉着道與聖禮——好像藉着器具一樣——被賜給的，並且在上帝所樂意的地方與時間，他（靈）（即聖靈）在聽福音者心內，造成信仰。」又說：「所以他們責斥那些人主張說：僅只施行聖禮就被稱義，而不主張說：相信罪被赦免的信仰，在施行聖禮時，是必需的。」

路得教會提高聖禮的必需，以爲是蒙恩不可少的方法。

（丙）更正教會的解釋大概不承認神恩是牢附於聖禮的物質內，又確說聖禮的效驗也不是牢附於祝謝禱告之內，乃是在乎同工的聖靈；並且因爲聖靈不能被外面的禮式所限制，他也能夠施行神恩在聖禮之前，或在聖禮之後，或竟無此聖禮之時。聖禮雖然不是絕對必要的，但因其是主所安排的，當作領受恩惠的方法與記號及印證，所以聖禮是應當遵守的。

更正教會的解釋有許多階級和彼此不同之處。其最下級的樣式，即所西呢教派的解釋，就是將聖禮不過當作信仰的徽章或一種紀念的禮節。有人說瑞英烈（Nehemiah）所主張的就是此種見解，但這話無從證實。諫議信條（The Remonstrant Confession）的界說如下：

「我們說『聖禮』，乃是指明教會的那些外面的禮節，或那些又神聖又莊嚴的禮儀；藉着那些禮節，好像藉着看得見的盟約的記號和印證，上帝不但是代表和影像他特別在福音盟約上所應許的恩惠的利益，又將這些利益正式的致與我們，且加上印證。我們又顯然在公衆面前，宣佈和證明我們以真實的、堅固的和服從的信仰，領受上帝一切的應許，並願欲以永不變的感恩的紀念，讚頌他的恩惠。」以上的界說包括聖禮一切的要素。聖禮是新約的記號和印證，不僅只影像福音的恩賜，乃是將這恩賜陳列出來，且真實的使人得着。聖禮又宣佈我們公共的信仰和感恩的紀念。

安立甘會信件第十五條的界說如下：「基督所設立的聖禮不僅是基督徒信仰的表徵，乃是上帝恩惠而對於我們的好意的真確的證據和有效力的記號。以此聖禮，上帝暗中在我們內面運行，且不僅是產生我們對於他的信仰，又使此信仰得以有力，得以堅定。」

西敏斯德信經的界說如下：「聖禮乃是恩約聖潔的記號和印證。」又說：「在聖禮內，或藉着聖禮——即合宜施用的聖禮——所發現的恩賜，不是以其內面何種能力給予的。一個聖禮的效能也不是靠着施行者的虔誠或意志，乃是靠着聖靈的運行與基督設立

聖禮的話。這話含着有一個吩咐，使我們有權柄實用聖禮，並且對於適宜的領受者，含着有一個恩惠的應許。簡短問答的界說如下：「聖禮乃是基督所設立的一個聖潔的禮儀；在此禮儀內，基督和新約的恩惠，藉着能覺得的記號，對於相信的人，是被表現，被印證，被施給的。」

循道會的問答的界說如下：「聖禮是所賜給我們一個內面屬靈的恩賜的外面，看得見的記號。是基督自己所設立的，作為我們領受此恩賜的一個方法，與使我們堅信的一個證據。聖禮是上帝在基督裏所設立恩約的記號與印證。此約在上帝方面是有應許的，在人方面是有條件的。」

## (二) 論洗禮

(甲) 羅馬教會嚴密的主張「洗禮重生」的主義。洗禮就是除盡「原罪」的，僅只留下私慾未能除去。私慾是罪的起源或材料，但私慾自身不是罪。在洗禮以後所犯的罪，必作補贖以除去。天特會議第十四章第二段說：「我們藉着洗禮穿上基督的人是在他裏面全然成為新人，得着一切的罪充滿的，完全的赦免。」羅馬問答第二章二、五兩段說：「洗禮是由道藉着水成



重生的聖事」。洗禮是領受救恩絕對必需的方法，甚至於沒有受洗的嬰孩死後也要受沉淪。因這樣嚴切，故在急遽的環境中，無論何人皆可施行洗禮。

(乙) 路得教會主張洗禮大概的必要。洗禮乃是重生平常的方法。但無信仰，聖禮就不能有效。因此，路得教會主張，連在嬰孩心中，也有一種信仰。路得的簡短問答說：「洗禮成就罪的赦免，又救人脫離死亡和撒但，並將永久的幸福賜給一切相信聖經與上帝的應許所印證的人」。奧格司堡信經說：「他們主張洗禮對於得救是必要的」。

(丙) 更正教會主張洗禮的效驗專靠聖靈的運行。第一黑法題亞信經述及得救的恩賜以後就說：「以上的恩賜都是藉着洗禮印證了；因爲在內面，我們是被上帝藉着聖靈，重生了，潔淨了，更新了的；在外面，我們藉着水，領受最大恩賜的印證，並且藉着此水，那些大恩賜被表現陳列出來，好像是目所能視的外物」。安立甘會第二十七條信件說：「洗禮不但是是一種奉教的記號或一種異點的表記，以此，可識別基督教的人和非基督教的人；乃爲重生的的一個示號。用洗禮，好像是用一個器具，將那些合宜領受洗禮的人都接入教會。赦罪的應許和藉着聖靈成爲上帝義子的應許都已表現而印證了。藉着禱告上帝，信仰

即被堅定，美德即被增加。這以上的界說與更正教的主張極其相合，但是在安立甘會公禱文的洗禮文，含有羅馬教或路得教的主張如下：「這個小孩子現在因着洗禮已經重生了。」又說：「我們感謝上帝，因為藉着聖靈叫這個小孩子重生，又接受他爲義子，並將他歸入聖教會。」西敏斯德信經說：「洗禮是新約的一個聖禮，爲耶穌基督所立，不僅是爲要莊嚴的收納受洗的人進入有形的教會，也是爲要對於他作恩約，「他被接入基督，」「重生，」「赦罪」並「藉着耶穌基督長進連於上帝使他一舉一動有新生的樣式」的記號和印證。」循道會的頗普博士說：「按着真確的解釋，洗禮乃是進入恩約的記號，將此約的幸福，即灑的血與澆灌的聖靈，極合宜的表白出來。洗禮又是恩約的印證。此約保證以上的幸福給一切相信的人，和一切將他們的嬰孩供獻給基督的人。所以這個印證與其所保證的恩賜全然不同。有時，恩賜與印證並行。有時，先有恩賜後有印證。有時，如在無知識的嬰孩的洗禮，先有印證後有恩賜。」

### (二) 論聖餐

甲 羅馬教會的道理根據於「化體說」，意即謂，餅與酒的質，因着分別爲聖的話，變

成基督的身體與血的質。天特會議說：「既然我們的救贖主基督已確說他所致與的外狀似餅的物，實質的是他的身體，上帝的教會就從起首如此主張，並且此聖議會終久宣佈如下：因着將餅與酒分別爲聖，就有一種變化發生，即餅的質完全變成了基督身體的質，酒的質完全變成了基督血的質。這種變化，聖公會便利的，合宜的稱爲「化體」。又說：「若有人說，在聖體禮內，餅酒的質與耶穌的身體和血尚存在，並否認那個奇異的，無二的改化即公會極適當的稱爲「化體」，就是餅的全質化成身體，酒的全質化成血，僅只有餅酒的外狀不變，願他受呪詛。」

此教條可反辯如下：

(一) 此所稱爲神蹟與福音書所記錄的神蹟不同。福音書上的神蹟，在信仰與知覺之間，沒有甚麼矛盾。基督將水變成酒時，在他面前的人相信，因先有水的味與水的外狀，以後有酒的味與酒的外狀。醫治病類的證據，就是瞎子果然能看見，聾子果然能聽見，跛子果然能行走。但在「化體說」，僅只有餅與酒的質被改化，其外狀不稍改化。因此，在這所說的神蹟內，雖餅與酒的性還存在，其質不存在，並且雖然沒有身體與血的性，還是有其質。但

這與五官的證據直接相反，

(二)這教條的結果就是使人凡事都懷着疑心。對於「三位一體」、「神成肉身」、「上帝的屬性」等教義，雖我們不能全然領會其奧妙，但沒有悖理之處。然而「化體說」不僅是一種奧妙，且是自相矛盾的事。按着此說，我們必要相信某一種的質與另一種質的性相連合；就是那有餅酒的形像及味的質，不真是餅與酒，乃是肉與血。若果如此，則我們的五官必定是欺哄我們的。若五官在這件事上能欺哄我們，也能在別事上欺哄我們。我們總拿不定有某種質的形與味的質確為那種質。再者，若我們的五官能欺哄我們，則我們的理性怎麼不能欺哄我們哩？五官與理性有時不免有錯誤，但是我們生活與思想全系所根據的假定就是我們用一切可能的方法，留心試驗以後，就可將五官的印象及理性的結論當作真實的。若不如此，則無論何事，人不能以為是真實的，我們只能主張普通懷疑的論調。

(三)這教條包含一個可辯駁的哲學理論，即質與性的區別。按照此理論，質即五官所不能覺得的，就是性即五官所不能覺得的的基礎。「化體說」包含有質的一種變遷，但沒有性的一種相應的變遷。羅馬

問答說：「既然已證明主的身體與血真是在聖事內，以至餅與酒的質再不存留，又因爲那些性不能牢附基督的身體與血，牠們就在一切自然律以外，輔助自己，並沒有別種可靠的基礎。」這個「質與性有區別」的理論是極其方便的。因爲論及我們所不能知覺的質，確說一種變化，是最容易的。這種確說，人不能證明其實，也不能證明其假。但在近世的哲學思想內，「質白身的性質」，「質若無性能否存在」，這種問題是常常辯駁的。於是「化體說」姑以一個被近世思想所辯爭的哲學理論爲真。

(四) 這個教條在聖經上毫無根據。基督說：「這是我身體」馬太二十六章二十六節。但萬不可將這

話接着字面解釋。有主活着的身體在他們跟前，門徒們自然不得以爲他在自己的手裏，能拿着他的身體給他們吃。基督對於自己常用比方的說法，卽如說他是「天上來的餅」，是「真葡萄樹」，是「羊的門」，是「牧羊的人」。門徒們也聽慣了這種說法。他們若將「這是我身體」當作真實的，就定要顯出莫大的驚奇了。再者，若主的意義就是「這就表示，或代表我的身體」，他的說法與踰越節的說法全然相合。馬太二十六章十七節。出埃及記十，又看路

二章二。哥前十一章二十。  
十節。五二十六兩節。

保羅說：「你們每逢吃這餅，」無論何人吃這餅，「然後吃這餅」哥前十一章二十六等節。足見得領受聖餐者所吃的就是餅。若保羅自己主張「化體說」，他就不能用以上的說法。

(五) 這個教條「推倒聖禮的性質」。洗禮所用的水沒有變化。水不過是屬靈的事的一個記號。我們承認餅與酒是基督的身體與血的記號，並且那由他的死所成就的靈性工作。的記號。但餅與酒若受了「化體說」所主張的變化，則我們所有的不是一個記號，乃是那記號所表示的事的自身。

在早先教父們的著作內，固然有傾向基督的身體與血真是在餅與酒之內的說法。對於這種說法，我們極難決定有多少是應該按着字面解釋的，有多少是過實的比喻。對於旁的問題，起先為比喻的說法漸漸的乃成為確實的說法。或者這個問題的說法也是如此的。「化體說」活動的爭辯是在第九世紀興起的。拉德貝特 (Paschasius Radbertus) 曾辯護「化體說」但過兩百年，却被拉炭路及貝仁嘎 (Ratramnus and Berengaricus) 二人反辯了。羅馬教第四次會議一千二百一十五年 (The Fourth Lateran Council) 曾採取這個教條。這個教條的結果。

(一)從平信徒收回主杯。這是堪司炭司會議一千四百十五年 (Council of Constance) 所規定的。天特會議說：「聖教會會議，被聖靈指教，且依着教會自身的判斷和習慣，就宣布而指教說：平信徒與不施行聖事的司鐸，並無上帝何種訓誥，吩咐他們領受聖事連餅與酒，並且疑惑僅在餅或酒的交通不足，以使他们得救，這種疑惑有礙於信仰。」又說：「若有人否認在那可尊敬的聖事內的主的身體與血是完全在餅或酒之內，且是在分散的餅或酒每分之內，願他受咒詛。」

(二)「聖體」的膜拜；爲此，存留「聖體」於「聖體函」或「聖所」內，且行抬舉「聖體」禮，和遊堂瞻禮。天特會議說：「若有人說，在聖事內，不必用外面至高的敬禮，去膜拜基督，於是亦不必用特別祝祭的尊嚴，去尊敬他，也不必威赫赫的抬舉他結隊巡行，或將他供於會衆之前，要他們膜拜，並說膜拜他的人就是拜偶像者，說這些話的人，願他受咒詛。」

(三)在聖事內，基督的身體與血是爲罪的一個真實的祭品。「若有人說，在彌撒內，沒有一種真實的祭品被獻與上帝，或說那「被獻上」三個字不過是「基督被賜給我們吃」的意義，這個人，願他受咒詛。」既然在這個神聖的祭——即在彌撒內所獻的祭——那在十字

無的壇上曾一次流出血將他自己獻上的基督是實在的並無血的被殺，則這會議指教人說，這個祭真是挽回的，因此我們若存着真誠的心和合宜的信仰，來到上帝面前，痛悔己罪，用畏懼的心和尊敬的心，我們就藉着這祭必得憐恤等等。」若有人說，彌撒的祭僅是一種感恩的祭和頌揚的祭，或僅是那在十字架上所獻的祭的一種紀念禮，並不是挽回的，或以其僅與領受者有益而不應該為活人或死人，為罪，為刑罰，為賠償，以及為別種困苦被獻上——這個人，願他受咒詛。」於是按着羅馬教會的道理，聖餐禮同時是兩件不同的事——為聖禮及一為祭祀。「聖禮」原來是上帝賜與人的一個記號和印證。「祭祀」乃包含或由人或替人獻給上帝的祭品。羅馬教會以為彌撒的祭祀有幾分與那在十字架上的祭祀不同：(甲)在十字架上所獻的祭是藉着彌撒施行於人的；(乙)因彌撒是常常舉行的，其效驗明顯是有限的。按着伯拉敏所說的，在彌撒所獻的祭，不過有第二等贖罪的功效。其功效是從那原始的祭而得的。那原始的祭「自身真是有效驗的，挽回的，求得的。」彌撒祭不過是求得的，意即謂彌撒祭不過是祈求幸福的。是稱為挽回的，因為是祈求罪的赦免，為賠償的，因為是祈求刑罰的赦免，為有功效的，因為是祈求恩惠，使我們



能行善得功勞」。私己彌撒和爲死人行的彌撒就是這個道理直接的結果。在基督教改革時代，這個道理自然喚起了大仇恨，因其侵害在十字架上所獻的祭的足數。若基督的祭要再延長獻上，這就是如同猶太教的缺乏一樣了。「也不是多次將自己獻上像那大祭司每年帶着牛羊的血進入聖所」希伯來九章二十。十字十一節。五二十六兩節。至十四節。若上帝果然有意旨藉着彌撒將十字架的祭成爲有效，在聖經上就應該有證據可查。

這種道理與羅馬教會的祭司制是符合的。神父在彌撒內，爲活人死人獻祭，或說基督藉着神父獻上自己。在早先的時代，「祭品」這個名詞是對於聖餐禮用的，但顯然含有一種靈性的意義。當祭司制發達時，這靈性的意義就變成了字句的意義。此二教條是彼此相助的。

乙 路得會排斥羅馬教的道理有三：(一)化體說；(二)彌撒內有祭品；(三)吃基督的身體——但尙信基督的身體果然寓在奧格司堡的信經說：「論及主的晚餐，他們指教人說，基督的身體和血是真實的在，且是分給那些領聖餐的人。」又說：「我們承認我們以爲在主的晚餐內，基督的身體和血是真實的，本質的在，且是同那些看得見的物，即餅

與酒，致與領受聖餐的人。」路得教會將基督的「這是我的身體」一句話按着字面解釋，但不接受「化體」說。主的身體和血果然在，餅與酒也果然在。這兩種主張怎能相合呢？路得教會答應說，身體和血是在餅與酒之內，是同餅與酒一起，或是在餅與酒之下。身體與餅的連合，血與酒的連合，是一種聖禮的連合。這個連合也不是長久的，不過是在信徒領受聖餐時連合的。於是路得教會排斥羅馬教會膜拜主體的禮，及藏在聖體函的禮。路得教會論「神成肉身」特別的見解是用爲解釋「基督身體的無所不在」。這個主義稱爲「合體說」是一種折衷的主義。因此，路得教會的道理一方面與羅馬教會的道理不同，另一方面亦與更正教會的道理不同。按着「合體說」有兩種物質與其屬性都真實的在，並同時被人領受。吃的也有身體也有餅；喝的也有血也有酒。但是對於身體和血，其吃法喝法是一種屬靈的，或聖禮的方法。

丙 更正教會主張說：「這是我的身體」一句話的意義就是「這表示我的身體」。聖禮是信徒與基督屬靈的連合的記號和印證。但在更正教會中彼此亦有不同之處：（一）瑞英烈（Richard）所主張的道理幾乎僅只將聖餐當作一種紀念的禮節。他說：「當餅與酒

被主的話祝聖以後，分給衆弟兄時……基督全體豈不是在我們五官前顯出嗎？但究竟如何呢？是不是那天然的身體被顯出使我們可摸可嘗呢？決不如此。當可覺得的餅與酒是給予我們的五官時，基督的全體是給予我們心靈的默想……我們總沒有否認基督的身體按着聖禮奧祕的方法，一則藉着信仰的默想，一則藉着此禮節全部的動作，真是在聖餐內。但他的主義不僅如此。對於信仰的默想，基督不僅是主觀的在，也是客觀的在；且那靈性上吃主的靈體——將他贖罪的恩典收爲己用——是一個屬聖禮的喫法，或「接受一個真在的救主」的記號與印證。瑞氏喜用「附着餅與酒」的說法，不用「在餅與酒之內」的說法。（二）喀勒芬主張實在是喫主的肉，喝主的血；但以爲是一種屬靈的喫喝。喫聖餐的人，藉着信心，被提到天上。他的身體被聖餐的物質，加增力量，而他的靈魂被基督的靈體，加增力量。喀氏說：「緊要的就是我們的靈魂是被基督的肉與血滋養的，正如餅與酒保養肉體的生活一樣。若我們的靈魂不是在基督裏找着食物，若基督不是真實的與我們連合，又藉着吃他的肉喝他的血補養我們，則聖餐的記號不相合。」又說：「假若我們心裏的眼睛被帶到天上去，在那裏尋求基督在他國度的榮耀裏，就如聖餐的表號

請我們到主的面前來——照樣唯願我們用餅的表記喫他的身體，而用酒的表記喝他的血，使我們以後能殷完全的享受他。」喀氏反對在聖餐禮基督的肉體是真實的在，因為那個主義將基督與世上可敗壞的物質相連合，又侵害基督的人性的完全。諫議信經分別兩種的吃法，即實質的吃法與靈性的吃法。安立甘會信件第二十八條說：「在聖餐禮內，基督的身體被賜給，被領受，被吃；但不過是按照一種天上的、靈性的樣式，而且基督的身體在聖餐禮內被領受，被吃的方法，就是信仰。」(二) 諫議信條說：「聖餐是新約第二種聖禮，為耶穌基督在他被賣的那一夜所設立的，當作他死的一種感恩的、莊嚴的紀念禮。在此聖禮內，信徒正當省察並試驗自己信仰的真實以後，就吃那在會衆面前劈開的餅，又喝那在會衆面前倒出的酒，為要用莊嚴的感恩表現主為我們所受的那個流血的死——藉着這個死，我們的身體怎樣為食料與飲料或餅與酒所培養，我們的心就照樣被養活，使我們有永遠生命的希望——並且在上帝與教會面前證明他們與基督被釘十字架上的身體和流出來的血所有使他們活着的那個靈性的聯絡——或是與為我們被釘十字架而死的基督自己的聯絡——而因此與耶穌基督的死一切所得的恩賜的聯絡，又同時證明

他們被此的親愛。」

### 論加添的聖禮

羅馬教會所加添的五個聖禮就是「堅振禮」、「排立聖品禮」、「告解禮」、「婚配禮」及「終敷禮」。第一、第二禮只有主教能施行。此五禮聖經上的憑據極少。「告解禮」就是除去受洗以後的罪的方法。懺悔者認罪與補罪以後，神父就解他的罪。以上所說的賠償就是神父所責成的刑罰。這些刑罰也可改換為禁食和禱告與調濟等等。贖罪票是免去這些刑罰的一種方法。羅馬教會在一方面以婚姻禮為一種聖禮，但在另一方面以終身不婚或不嫁為最高尚的完善的要素。

如此增加聖禮數目的起緣就是在早先的教會「聖禮」這個名詞無有定準的用處。差不多於基督教的信仰中，每件奧妙之事，及每種敬拜的禮無不採用。例如奧革司應承認洗禮和聖餐禮有特別的位置，但是對於幾個別的禮節，他的話是反覆不定的。貝那德有意將「洗脚禮」加入聖禮之內，並有別的著作家提及基督的別種表記的動作，以為是聖禮。頭一個人指定七種聖禮的是班布革的阿透（Otto of Bamberg）一千一百二十四年。到弗連司會

一千四百  
三十九年 教會才照准。迨至天特會議就證實了。希臘教會和羅馬教會都是一樣承認七個聖禮。奧格司堡的信經允許「告解禮」為基督設立的一種聖禮。且米蘭吞 (Milan-athon) 有意認准「排立聖品禮」。但更正教會沒有採納這二種禮節為聖禮。路得教會雖舉行「認罪禮」但不以之為聖禮。

## 第五章 論末事

### 第一段 論陰間

希伯來文的「示阿勒」 (Sheol) 和希臘文的「赫底斯」 (Hades) 那看不見的世界

皆表示同樣的觀念。來世的教義在聖經早先的部分中，沒有在以後的部分中那麼清楚，但這完全是與啓示的「進化律」相合。「示阿勒」是無分別的，是善人惡人共居的地方。但在新約聖經內，「赫底斯」分為兩部分，一部分為「樂園」 (Paradise) 其另

一部分為「地獄」 (Gehenna)

赫底斯在新約聖經內，有十一次：馬太十一章二十三節，十章十八節，路加十章十五節，十六章二十三節。行傳二章

二十七節。又三十一節。哥前十五章五十五節，啓示錄一章十八節，又六章八節，二十章十三節，十四章，「地獄」馬太五章二十二節。又二十九節，三十節，十章二十八節，十八章九節，二十三章十五節，又三十三節。馬可九章四十三節，四十五節，四十七節。路加十二章五節。雅各三章六節。另有別的法代替「地獄」。「樂園」這名詞在以下的章節就有

路加二十三。哥後十二。啓示錄二。章四十三節。章第四節。章七節。

（亞伯拉罕的懷裏

路加十六。章十二節。

）如是「赫底斯」有時指出「陰間」全部分，有時指出兩部分中的一個

路加十六章。行傳二章。二十三節。三十一節。

在舊約聖經內雖沒有提及這兩部分，但已在善人惡人不同的性質和不同的結局暗示出來。

人死後的存在是宗教的一種根本的假定。全世界沒有無宗教的民族，且沒有無某種

「永生」教義的宗教。對於這事，文明人與化外人之間沒有分別。在古時埃及、巴比倫、波斯、

印度、希臘、數國的大宗教系統之內，「永生」教義是一個重要的元素，甚至在埃及、此教義

遮蔽了一切別的教義。宗教若沒有「永生」就如沒有神一樣，是想不到的大衛孫（David）

son 說：「永生是宗教的系論。若是有宗教——那就是說若是有神——就定有永生，且

不僅只有靈魂的永生，也有人全體的永生。」詩篇十六。篇九節。以上所引述的話原來是論及舊

約的教義說的。康德（Kant）因以為舊約聖經內沒有「永生」的教義，就不承認其信仰

為一種宗教。太樂博士（Dr. Taylor）說：「查考低下民族的宗教全體，則「靈魂的來生」教

義為其普遍的，重要的元素之中的一個。」

以為在舊約聖經內，找不着「永生」教義，這乃是一種很奇怪的意見。我們自然找不着

以為在舊約聖經內，找不着「永生」教義，這乃是一種很奇怪的意見。我們自然找不着

「永生」教義現今的體制。沒有「無身體的魂」那種抽象的觀念。舊約所對論的不是「身體」與「魂」(Body and Soul)乃是「肉體」與「靈」(Flesh and Spirit)。希伯來人所希望的爲人最末後的景況，不是一種脫離身體的存在，乃是一種「人全體」的存在，意即謂一種「肉體」與「靈魂」相連合的存在。「復活」的觀念並不是在後時代方輸入舊約聖經內。雖然這個觀念僅只在舊約後時代的著作內方是明確表現的，但在先時代的著作內已有之。按着希伯來書的著作者所說的，則亞伯拉罕相信死人復活至十九章十七節。基督說「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」這種常說的稱呼包含「復活」的觀念，因爲希伯來人所希望的是人的全體原狀馬太二十二章三十二節。「歸到他列祖」或本民那裏，暗示列祖還是活着的創世記二十章五章八節。卅五章二章四十九章廿二章申命記三十章民數記二十四章列王記上九章卅三節。二章五十五節。二章二十四節。二章十節。這話並不指明人的屍首被葬埋創世記三十五章二十九節。以諾被取去創世記五章二十四節和以利亞的昇天列王記下二章十一節證實此信仰。約伯記極力的承認來世的希望，或者也承認身體復活的希望十四至十五節。十九至二十章。五至廿七節。在第十九章「肉體之內」和「肉體之外」都是可能有的譯文。大衛說：「希伯來人「永生」的信仰——萬不是僅只相信人死後靈魂的存在，因爲人類



最下等的迷信假定有此——就是相信死——那種黑暗的、奧祕的事——必不能隔斷人在此世與上帝交通的生活。以利亞使人復活列王紀上十七。以利沙又使人復活列王紀下四章三十四節。

這兩回事表出這種教義傳道書將靈的結局與身體的結局區別得極清楚列王紀下四章三十四節。下列諸章節明顯包含「復活」的教義詩篇十六篇。十七篇。四十九篇。七十三篇。七十二節。八至十一節。十五節。四十五節。二十四節。以下數處書是論及國家，不是論及個人，但依然顯明「復活」是一個熟習的觀念何西阿六章二節。

十三章。以賽亞二十。以西結三十七。十四節。六章十九節。章一至十節。但以理書確說善人惡人個個都要復活十二節。

我們不得不承認在新約聖經內，善人惡人死後的存在，比在舊約聖經內是講得更清楚，但不是一種新教義。在新約內，此教義比在舊約內，也是與「復活」的教義更有關連的。新約聖經不過將舊約聖經的真理「表明出來」。

提摩太後一章十節。

在基督的時代，猶太人明顯相信「來生」與「復活」的道理，又相信來生賞善罰惡的事。主前第一第二兩世紀，和主後第一世紀的外傳與啓示著作的「報應」教義是極嚴厲的。其駭人的詳細性質和新約聖經教義的緘默性質大不相同。雖其根本的觀念是一致的，但其精神則迥然不侔。

在基督以先的古代，有思想的人很研究「永生」的問題。但那思想最好的結果僅是一種希望，並且那個希望大概是不明瞭的。蘇革拉底 (Socrates) 的意見始終不能一致；並沒有堅固的希望。他等候死刑時，那種安靜的愉快，及他就刑時所表白的希望，即在死後，他要與誠實的理官，著名的詩家和古時的英雄相遇，且與他們一同尋求真理和智慧——這等的事情在他的審案和死刑的記錄內，表明一種穩當的信仰。但在芝諾芬 (Xenophon) 的辯護書中，他所說的又是一樣。他以為他的死是神的好意，似乎是一種合時的拯救，脫去老年的軟弱。但他總沒有提及「永生」的盼望。就是在伯拉多 (Plato) 的辯護書中，雖然他想有理由使他希望死無論如何是一種益處，但他沒有決定或是一種永遠的眠睡，或是他的靈魂到另一個世界的旅行。所以對於這個問題，我們難決定他的信仰是甚麼。

亞里斯度德 (Aristotle) 對於這個問題，沒有發表意見。在他的著作內，靈魂永存的全問題置之不理；或者少為提及，還是極不確定。甚至阿利金對於這個問題，將他與以彼古羅 (Epicurus) 列為同類；且有些近世的學士，推斷他不信靈魂的來生。

西西路 (Cicero) 自認的摩傲伯拉多。他的希望時有時無，是猶豫不定的，有時因着一種

翱翔一切疑惑之上的信仰，他能夠確說一種將來的生活；在那生活內，他要與諸神交通。他又能夠硬說，即使他的「靈魂永存不滅」的主張是錯誤的，他還是以他的錯誤為喜樂，並且及至死時不准人將他的希望扯去。但在另一時，當他遇着親人去世的那種憂愁，就要安慰自己或別人的時候，他的信仰就虧損了。他只能說：「縱然死沒有可喜的，至少沒有可懼的」，意即謂，死了的人是瞑然無覺的。

對於這個問題，羅馬人的意見是消極的，例如盧克黎丟斯 (Lucretius)，后拉司 (Horace)，普林尼 (Pliny)，克安 (Cato)，以及斯多亞學派者 (Stoics) 的大多數斯多亞學派者以為死後，人的靈魂立刻再被吸入宇宙靈魂內，或者以為人的靈魂，若死後尚存在，僅是存到宇宙週期的大焚燒時，就要滅亡。

論及這個問題，伯拉多的議論是古時最有價值的貢獻。他的主義從始至終是一種「靈魂永存」的主義。他所藉以支持的論辯，例如「靈魂的願望」，「靈魂知識的能力」，「靈魂單純不可分割的性質」，「靈魂本質的生活力」，「靈魂指揮的習性」，「靈魂記憶的能力」等等，我們現今的人或者以為奇怪的。這種論辯的基礎大半是論字的，是不實在的。但對

於那個時代的思潮，他的論辯是最切題的，並其所表現的心意之狀態，比他的論辯自身，更是有價值的。其中也有些論辯，例如那些根據「靈魂的願望」及「善惡各得相當報應的需要」的論辯，實有永久的價值。他最特殊的論辯，即那根據「永久的概念」的論辯，有顯著的弱點如下：（一）是與靈魂的前生較比靈魂的來生更有關係的，（二）是根據許多論概念的存在，並概念與靈魂之關係的假定；（三）不僅只可以適用於人，也可以適用於別種動物。但這論辯不是沒有理由的。某人說得好：「這種論辯合宜的批評必須盡力譯成現今的說法如下：『假若人的概念是永久的，則他們的靈魂也必是永久的。假若他們的概念不是永久的，則他們的靈魂也不必是永久的。』」這種的論辯對於伯拉多之時代的關係，幾如將人的永久存在根據上帝的存在的論辯，對於現今時代的關係一樣。」

伯拉多主義不僅只推論來生的確有，且主張來生果報的性質。他宣傳在死後，每個人的靈魂都要按着今生的行爲受報應。清淨的人要進天堂，不清淨的人要下地獄。來生的賞賜和刑罰有不同的等級，與各人的行爲相應。他又主張有一種煉獄。伯拉多爲要表白他的主義，就藉用希臘人論及這種問題古來的觀念。但他承認這些觀念不能完全的表顯

來生的事實；不過他確說，若人的靈魂果是永存的，則其死後的境况必定與他所推想的多多少少的相似。他所关心的就是確說這些觀念及比喻所不完全表顯的道理。他的主義的高大就是其各部分所有的活潑的道德關係。他說：「假若人的靈魂實在是永存的，則我們應該如何照顧她，不但對於稱爲今生的這一部分的時間，又對於永生！從這個觀點，忽略靈魂的危險實在是可畏的。若死爲生命的完結，則惡人死時是享福的，因爲他們在離別靈魂時，不但是離別他們的身體，又快樂樂的離別他們自己的惡事。但是既然靈魂明顯是永存的，則除非達到最高尚的智慧和道德，就不能從罪惡得釋放。」

伯拉多對此問題的討論稱頌其所果然的尊重。但他主義的重要，我們容易說得言過其實，因其含有最混雜的，最奇怪的元素：（一）他的主義最重要的根基就是「靈魂先存」的理論；（二）是與「輪迴主義」連累的；（三）是與幾個別的古怪的可疑的觀念相連的。例如「靈魂的定數」，「地米烏革」（Demurgus）造靈魂的工作。其說不一。有謂此係創造惡之造人類者。造人類的「各靈魂在他自己的星宿內被分派的位置」，「各人的靈魂與宇宙靈魂的關係」，「靈魂之單純或三部分的性質」，「靈魂布於人之周身」，「靈魂有時有可看得見的形色」。

「作奸犯法者之靈魂來世必令轉生禽獸牲畜昆蟲之類以受報應」(四)其所貢獻的希望是爲博學家，不是爲常人。此主義視學識較重於道德，甚至在死時非明達的人，其靈魂難得完善。(五)最重要的，這僅爲靈魂的永生。伯拉多輕視人的身體，以之爲萬惡的根本和靈魂的囚具，且有傷於生命，有誤於入德慧之門。因此，明哲之士應當凌辱他的身體，且歡迎死亡，以之爲棄却靈魂的囚具。人要得着清潔，非脫離肉體的拘囚不行。人要觀望真理最明亮的光，也必先離棄肉體。人所願的極高尚的天堂是一種無身體的境況。總而言之，雖然其學識的關係是很重要的，但沒有許多人以伯拉多的主義爲來世圓滿的解釋。或在希臘的學派，或在羅馬的思潮內，贊成他的說者極少。

根據於理性和經驗，要贊成來生的實有，現今所用的論辯和伯拉多所用的不同。試將我們所要提的事實分列如下：(一)人的理性和道德性爲天演長久進化的重要結果。(二)人的才能和今生的短期不相稱。(三)在道德上以至死時，人能常有進步。(四)靈魂不倚靠身體，且能管轄身體。(五)道德品格絕對的價值。(六)今生不公平的道德治理。

但這等論辯總不能使我們得以確知，牠們僅能證實我們已用別的方法查明的真理。

非司克 (Tylke) 說「我自己相信靈魂的永存，不是如同接受科學可證明的真理一樣，乃是盡心竭誠的相信上帝的工作是有理性的。」  
 確知我們主張連舊約聖經也含有此教義，不過沒有新約聖經的那麼明亮。基督的教訓及復活的事實使「永存」的希望變成的確的事。

### 論煉獄

羅馬教說在陰間除天堂和地獄之外，還有一種「煉獄」。就是凡善人進天堂之前，必受煉獄的苦，方可進為完善。雖有少數例外，然大概總是如此。這種機關是專為善人——蒙救恩而死的善人——而設。然此說在聖經中毫無根據，第見矛盾。以下縷列三條將此說的謬誤指出。

(一) 在哥林多前書三章十二節至十五節所說的「火」，其性質，其目的皆與煉獄的火不同。一則為普通信徒，一則為教會領袖，以試驗判別他們工作的成分。所以前一種為審判的火，而後一種則在審判之前。「火」字的意思，在哥林多書顯然是一種末日審判的喻語。

(二) 聖經屢次說及「在基督內死了的人」立刻就有快樂。

路加十六章二十二節。二十三章四十三節。哥林多後書五

與八節。

普通信徒碌碌一生，孜孜爲義，自然與「悔改的強盜」——比喻中的善巧——一樣配入天堂。爲什麼悔盜善巧可以立時入天堂，而一般普通信徒獨當經過煉獄的煅煉呢？

(二) 聖經既以基督的血具無限效能

以弗所書 一章七節。希伯來書十 章一十四節。約翰一書 一章七節。

則聖經中如

有這樣的煉獄說法，其效能也必定要從基督贖罪功中引出，正如我們說今生所用的方法，其效能是由基督來的一樣。然而聖經中既沒有煉獄的根據，我們就可以視爲「畫蛇添足」一樣無用的贅疣罷了。倘若信有煉獄，則爲死了的信徒禱告是合理的；不然，就費解了。倘若信死後的人仍有試驗，則爲凡是死了的人禱告是合理的。倘若聖經中毫無有牠們的根據，那就爲死人禱告——無論是信徒或是常人——都沒是存在的理由。在提摩太後書一章十八節阿尼色弗的那一回事，有時爲人引來當作爲死人禱告的理由。但這不免有點牽強，因爲那處所表示的願望是極其普通的。爲死人禱告，在古時教會，是一定有的。比方在奧革司廳的記錄中，他母親死的時候，要他爲她禱告。但在以前，就沒有這種禱告的證據可考了。（安立甘會也有人贊成爲死人禱告之說）

歷史的證據



(一) 在猶太外傳中，有一段即馬喀必二書十二章四十二至四十五節暗示猶太人相信死後的宥免。這可以證明在馬喀必時代，猶太人就相信死後罪可得赦。然這並沒有證明他們的傳說是屬乎真理的。新約聖經往往不齒猶太人的觀念，這觀念就是那好多中的一個。

(二) 亞力山太的格利免論及一個煉淨人的今生的靈火。阿利金則以之用於來生，然而他用這個觀念，不過去建設他的「普救論」，而不用以擁護羅馬教「煉獄」的傳說。他的道理就是：善人死後大概免不了訓練，惡人死後，因要得清淨，也免不了裁制。然而惡人心裏總難自安。「火」不過是「良心不安」的象徵罷了。或者惡人另要受物質的刑罰。對於他們，則成功的時期悠遠難測，不過他們與善人一樣，總有得到目的之日。

(三) 奧革司聽對於這個問題，也猶豫不決。他說，上帝在今生，既用各種方法試驗我們，死後他用一樣的方法試驗我們，自是可信的。然而他自己雖傾向「煉獄」的意見，究竟還不能確定無疑。

#### (四) 大貴勾利

(Gregory the Great)

在第六世紀為「煉獄」說發揚而光大之，實不愧為此說的鼻祖。他的論旨大概是：人在地上的品行決定了他們永遠的境況，然而大概配得

救恩的多數人不能一生毫無瑕玷，所以滌淨的工夫爲他們斷不可少。有兩種人不受「煉獄」的滌淨：（一）那些過於缺乏基督品性的人；他們死後自然要受永遠的刑罰；（二）那些品格毫無虧損的人可不消受得煉煉。然而基督徒中的大多數雖有基督徒的品格，亦有不純粹的分子攙雜其間，則煉煉的工夫決不可少。

從他以後，這個主義就愈加明確而愈有勢力。在中世紀，沒有別的主義影響基督徒的生活與思想有如此之大的。在羅馬教中，因之興起了以財帛贖罪的方法；他們要減輕煉煉的痛苦，縮短煉煉的歷程，有各種方法，如彌濟利祈禱，而最有效的，就是爲死人行彌撒祭。大半人以這種煉煉的火爲具體的及刑罰的。

（五）這種主義曾在一千四百四十三年希臘與拉丁教會的弗連司城聯會中第一次通採用。以後，又在天特會議中通過。到了現今，希臘教會却否認這種主義，然而又採用爲死人禱告的禮節。有些路得教會的神學家主張信徒在死時，因還沒有完善，就要另受來生的煉煉，甚至有人在死後還有試驗的機會。

## 第二段 論基督第二次的降臨

三條普通的信經都提及基督第二次的降臨。聖經也多次提及。基督在審判以先，從天上降臨的事，在使徒的時代，較比在現今的時代，於教會的思想內，明顯佔了更重要的位置。

所用的名稱描寫此事乃是 *recourant* 和 *kingdom* 帖撒羅後二章八節 及 *anoxunus* 帖撒羅呢迦後一章七節。

哥前一章七節。其時期就是「那日」馬太七章六節與「末日」約翰六章三十九節及「主的日子」哥前一章八節。

五章。五節。「主的日子」這話乃效法舊約書的一種說法。又看行傳一。三章二十節。啓示錄一。章七節。其時

期是隱藏的。行傳一。馬可十三章三十二節。其方法是忽然的。馬太二十四章二。四。四。耶路撒冷的毀滅

滅是一種以先的降臨。馬太二十四章三。十四節。三十五節。

論及基督降臨以先的事，在新約聖書中，有些不容易相符合的陳述。保羅似乎是預言猶

太人大概的轉心，引起外邦人大概的轉心。羅馬十一章十。五節。二十五節。且聖經多次似乎贊同教會論

及人類全體轉心的盼望。但保羅又預言一種於基督降臨以先的大背離。帖撒羅後。二章三。一章八節。四節。

他所提及的「大罪人」與「不法的人」明顯與約翰所提及的「敵基督的」是一致的。約翰

二章十。二十。四章。八節。二節。三節。這以上不相符合的陳述指明在其應驗之先，解釋預言，是很難的。

有些人主張說，使徒們盼望基督過不多時要降臨，就用這所假定的誤解，反對「靈感」的

教義，甚至有些正教派的作書人以為新約書對於此盼望的證據是不能否認的。其實，此證據最不的確。以下章節的話，無論在甚麼時候，都是可用的。腓力比四。彼得前四。約翰一書。章五節。章七節。二章十八節。保羅特為捨棄「主的日子就要到」的觀念。帖撒羅後二章二節。這段書表明帖撒羅呢迦的信徒固然有這個盼望，但保羅並不贊成，反極力的拒絕他們的見解。雖然他誠說：「我們還活着的」，但他這話不一定暗示他以為在基督降臨的時候，他自己還是要活着。或者，照他平常活潑的語法，他就是代替那些在基督降臨的時候還活着的人說話。

### 論千福年

這個理論將基督的再來，與世界的末日，分別出來，且在這兩件事之間，插入一千年的管理。這一千年的時期緊要的形狀如下：（一）開首，基督在降臨時，勝過一切罪惡的能力；（二）雙復活，第一為聖徒的復活，在一千年的起頭；第二為一切別人的復活，在世界的末日；（三）一個世界上的國度，聖徒與基督在更新的地上一同掌權，並舊約的預言得一個字句的應驗；（四）一個短期的惡魔的暴動，隨即有一個普世的復活與一個末次的審判。（一）這理論的全體是根據啓示錄二十章一節至十節。但在那一段書中所說的事是論

殉道的人說的，不是論一切基督徒說的；且很難相信這幾節須照着字面去解釋。啓示錄的這一段多錄寫高奧的符號與比喻。這幾節似乎也是此種的說法。

(二) 有一個更有力的駁議，就是總不能將這理論的重要點——兩復活的時間和地上可見的國權——與復活及末時別的記載，即沒有比喻或符號的記載，相合。對付這種問題的

章節最多 約翰五章二十又六章四。馬太二。哥林前，哥林多後五章。使徒行傳十七。羅馬書二。彼得

章八至。帖撒羅尼迦前四章。十三節。十三節至十八節。 以上的章節沒有提及或暗示這個理論所主張為緊要的形狀。

雖然保羅說：「那在基督裏死了的人必先復活」 帖撒羅尼迦前四章十三節至十八節。 但「在先」的意義就

是「在基督來的時候未死的人改變之先」。

(三) 這理論有一種物質的意義，實是復起猶太人和起首的門徒們宗教上屬世界的意見。這理論假定靈性的方法已經失敗，或者沒有完全成功。基督終久必要倚靠一個壓服勢力的表現，全然用威力勝過一切反對者。我們就可以問：「你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全麼？」若是究竟當用這樣的方法，為甚麼起首不用呢？若罪惡究竟為威力撲滅，為何准罪惡得勝這久呢？這箇理論的根本乃是因真理的緩進和靈性方法的緩成功。

人就灰心；或者至少此理論，在這樣的一箇覺悟內，找着其主要的扶助。

(四) 這種基督徒生活的思潮，其功效有兩層：一則發生極大的真實和嚴正，又叫信此理論的基督徒很願個人的得救及道德；一則不甚注意改造社會的運動，即如用現有的社會勢力，改良人羣的運動。主張「千福年之說」的人，有些是歡迎時世的災難，爲基督將近降臨的預兆。

(五) 據歷史看來，這箇理論或者是出自猶太人的。猶太人所希望的乃是一位設立一箇世上國度的彌賽亞。這箇信仰，在起首的教會，也很有影響。起首基督教的著作家輔助這理論的，乃是赫而瑪(Hermas)巴拉巴怕皮亞(Papias)等人。他們都是很表示猶太教的趨向。遮司廳馬特耳(Justin martyr)哀利紐(Irenaeus)米透去(Methodius)拉倫丟(Lactantius)等人，在他們書上也有這箇主義。在第二世紀中，奉正教的基督徒多半主張這箇主義，而曼他奴的異教徒又採用此見解，但無論何時，此主義總未成爲教會的信仰。一切昔時的信經都無此說。再者，在第四世紀，「千福年之說」已從基督教中，大概消滅。此說很受過那些否認啓示錄爲使徒的著作之人的反對，例如羅馬的該猶與亞力山太的丟尼修。亞力

山太的神學派總是提倡聖經寓意的解釋；因「千福年說」對於基督與聖徒統轄世界的物質概念，就屏棄此說。革利免、阿利金二人極端的反對此說的各形式。堪司炭聽登位時，即基督教稱爲羅馬國教時，一個得勝的救世主快降臨的希望，動機自然取消了。奧革司聽與勞的著作家提倡一箇新解釋，即首次的復活與千年的管理都是表示教會現今的境況。從他以後，這就成爲公教會盛行的見解。

在中古時代，「千福年說」大概爲狂信的與異端的教派的標記。在第十世紀的末尾，基督徒，因從基督的第一次降臨一千年將滿了，就大大的擾亂，說世界的末日臨近了。當那箇懼怕鎮壓以後，這種觀念又收縮了。但在教會更正時，德國的非幼時浸禮論者主張說基督本身必要在世上作王，正如以後英國的第五朝君王的人（Fifth Monarchy Men）所主張的一樣。他們這箇主義，對於生活與風俗，有最不好的結果。路得會與更正各會的信經，及安立甘會的信件，都不贊成此說。

沒有任何教會將此主義編入他們的信經中。但近來在各教會，總有些學派，主張此說。這些學派大半受了研究先知書的幾個學者的影響。近來解釋兩次復活的理論很多，又很

駁難，甚至撮其大略，亦嫌太繁。差不多每個主張此主義者，各有自己的解釋。從瑪代（M<sup>o</sup>）——或者是英國最早，最有辯才，贊成此說的人——與本革利（Benet）——即後一世紀在德國——從他們二人起，因着許多研究先知書的人，如今在差不多每個教會內，相信基督要於兩次復活之間，在世上作王的人數，年年加增。對於許多次等的論點，他們的解釋大不相同；但是對於這一個論點，他們都是一致的。有些系統以此說爲其重要的特性。雖然如此，現今此說不爲教會大眾所信的。

(六) 米利甘 (Dr. Milligan) 特別註解啓示錄二十章一節至十節。從他的註解中，可以摘錄四項如下：(甲) 若按着字面去解釋「千年」二字，則在啓示錄中數目的用法，僅這一次有字面的解釋。這個駁議是足夠推倒此說了。(乙) 信徒有榮耀的身體，怎能與一個沒有榮耀的世界相合呢？(丙) 但千禧年論最大的困難，乃是由聖經別處的教義而來的。我們不能將信徒的復活與不信者的復活分開，因爲新約聖經明顯得將基督的降臨與衆人的審判相連合。基督再來，爲的是要使他一切的聖徒的幸福得以完全，又要使他的仇敵作爲他的腳橈。主來後，許多人仍舊爲基督的仇敵——此觀念與別處聖經完全不相合。(丁)



「頭一次的復活」第五節不是一個動作，乃是一個光景。「這」字是論及以前的敘述全體說的。作此書的人不是想要將第一次從死人裏復活與第二次從死人裏復活的動作相比較，乃是要描寫一些人的境況，將他們的境況與別人的境況相比較。此二種境況，都在兩等的人同時復活以後。「千年」完全不是個時期，乃是表示基督與在他裏面的人勝過撒但，並表示信徒已有榮耀的境況終久所得的完全。當他們信基督時，聖徒就「死了」，同時，他們又進入了榮耀的生命，但是他們的生命還「與基督一同藏在上帝裏面」。在基督降臨顯現的時候，他們也要「與他一同顯現在榮耀裏」。哥羅西三章三節四節。

### 第三段 論衆人的復活

使徒信經及奈西亞信經都確說衆人復活的道理。在舊約聖經內，明顯有其暗旨。以賽亞二九章九節。但以理十章二節。約伯十九章九節。撒母耳下七章三節。撒母耳下七章十節。撒母耳下七章十一節。撒母耳下七章十四節。撒母耳下七章十五節。撒母耳下七章十八節。撒母耳下七章十九節。此教義又與聖經論人性始終的見解極其相合，因為聖經不將人分成兩箇不同樣的部分，反以之為一體，其中有身體為一種永久不可少的部分。身體既然是善行和惡行的器械，所以在末次的賞善罰惡的審判內有分。哥後五章十節。

原  
书  
缺  
页

原  
书  
缺  
页

據律法受審判羅馬二章十。二至十四節。有「多受責打的」也有「少受責打的」路加十二章四十一。七至四十八節。論及我們人類的將來，這些聖經上的原理很能夠減輕我們心中覺得的困難。

### 第五段 論「永生」和「永死」

#### (甲) 義人的幸福

對此問題毫無辯論。信徒都「歡歡喜喜盼望」上帝的榮耀。上帝有能力的道就是他們堅信的基礎。詩篇十六篇。七十三篇。約翰十章二。十一章二。十四章三。十七章二。羅馬八章。彼得前八至十一節。二十四節。十八等節。十五等節。節十九節。十四節。三十五節。一章五節。約翰一書。猶大二。三章二節。十四節等。他們所領受的生命不僅是「永存」，乃又包含「與上帝相似」及「與上帝交通」。

對於此幸福的性質，最要注意的論點就是「現今」與「將來」的互連。「現今」對於「將來」的關係，正如撒種對於收割的關係一樣。加拉太六章七至八節。信徒的服役是一種道德的服役，其賞賜也必是一種道德的賞賜。馬太二十五章二十一節。羅馬二章七節。提摩太後四章七至八節。啟示錄二章十節。將來的賞賜多次被稱為「生命」或「永生」，但「永生」明顯是信徒現今享受的幸福。約翰三章三十一節。約翰一書三章三十一節。約翰一書三章三十一節。於是「永生」只能為現今宗教的品格和幸福之更高尚的程度。信徒在天堂的境

況另一種常用的名稱，即「榮耀」，又證實此見解

希伯來二章十節。哥羅西三章二十四節。約翰十七章。羅馬五章二節。

八章十節。哥後四章一十七節。

「榮耀」只能指明道德和靈性的完善之總數；每種才能的完全發展，及

每種願望的滿足。啓示錄二十一章光豔的譬喻需要一種精神的解釋，即在來生才能夠

有的。須注意這箇作書人翻騰徧了物質界，爲要得美麗和光輝合適的譬喻。然而聖經有

些樸素的話，更能感動信徒的心，因其論靈性的恩賜和快樂所說的就是描寫他們現今

的經驗

詩篇十七篇十五節。約翰十四章十七章二節。哥前十三章。初利比一章三章十節。約翰一書三章二節。

「我論那生命的智識很小，信仰的眼睛迷糊不清，惟基督曉得其一件事，且我將要與他

同在。」「永生」的完善是個人的，含着身體的完善

哥前十章。腓利比三章五章。二十一節。

和心力的完善

哥前十三章十二節。

及交際的完善。天堂就是上帝完全的國度，即完全的服務和完全的安息的

地方

啓示錄七章十節。四至十七節。

西西路之美好的預料，即非基督教界對此問題一句極高尚的話，要

得其圓滿的應驗。他說：「有榮耀的日子阿，當我去世到那箇神聖的靈魂集衆，當我離別

這箇滿有擾亂和腐敗的地方！因爲我不僅是要到我以上所說的人那裏去，且要到我的

克安那裏去。總沒有比他更好些的人生在世上。他的屍首被我焚燒——其實，我的屍首

應當被他焚燒——但他的靈魂既不捨棄我，就望着後面，到他曉得我自己必要去的那箇地方去了。那箇禍患，我似乎大膽的忍受了，並不是以安靜的心忍受了，但因為我心裏想沒有好長久的時間要將我們隔開，我就安慰了自己。

## (乙) 論永刑

新約聖經較比講論義人的結局，少講論惡人的結局。有許多事沒有顯明出來。聖經的目的不是要滿足我們的好奇心，乃是妥供給我們今生宗教上的需要。然而所講說的足以使我們確知此問題的重要點。

(一) 在馬太二十五章三十一節至四十六節，基督特爲正式的談論這箇問題。他說：「這些人要往永刑裏去，那些義人要往永生裏去。」這樣的對比極明晰的表示惡人之結局的永遠性質。萬不能說 *aiwnos* 這「永」在這句話頭一半內，有一種意義，但在第二半內，另有一種意義。這句話和人所提及的那些外面相似的話，例如「容死人葬埋他們的死人」，是大不相同的。那種的說法不是不平常的，又不是不易懂的，就是同時採用一句字面上聽意義和其比方的意義。那種格言式的話容易懂得是如此的。但這箇題目不是那樣的

說法，不然「永」頭一次用，有一種次等的意義，第二次用，有其本來的意義，並且此句的體制內，沒有理由許我們相信有這樣的變動。未必基督對着那些無知識的聽衆，論及刑罰用「永」字，是一種意義，而論及生命用「永」字，另是一種意義嗎？假若這箇字果然是表示「恆久」的意義，難道對於刑罰用，是表示「有限的恆久」，對於生命用，乃是表示「無限的恆久」嗎？

也不能說

*αἰώνιος*

即「刑罰」

這名詞不表示「刑罰」的意義。希臘哲學家分別

*αἰώνιος*

和 *αἰώνιος*

他們以爲 *αἰώνιος* 是關乎受刑罰者，因此是訓練的；*αἰώνιος* 乃是關乎施刑罰者，因此是果報的。但此分別就是在非聖經的希臘文也不是絕對的。而且非聖經的希臘文不是我們解釋新約聖經的希臘文僅有的或最可靠的指導。在外傳和旁的書內，此字的用處顯出基督時代的希臘文之 *αἰώνιος* 表示「刑罰」，並且在早先基督教的著作內，此字也有同樣的意義。

「那創世以來，爲你們所預備的國」這句話，有一個對比，即「爲魔鬼和他的使者所預備的永火」。萬不能說，所描寫爲永久的是那火，不是那刑罰。「火」乃是一個沒有解明的

「刑罰」的比方，並且這刑罰就是那所說爲永久的。基督說：「被咒詛的人」的結局和邪鬼的結局是相同的；這豈不是絕對的說法嗎？在基督被記載的教義內，有沒有話暗示邪鬼的火不是永遠的嗎？有沒有話盼望撒但和撒但的邪鬼終久能得救嗎？有人主張說，此段書不是基督的，乃是寫福音書者私自加入的。然而這是純然的猜想，沒有什麼憑據。這樣的方法，也可用爲摺棄讀新約聖經者所反駁的無論何章節。

(二)路加十六章二十六節——有人想這個比喻是講說在赫底斯有兩箇區別的部分；在那裏義人和不義的人存住着，彼此相距不遠，然而絕對的離開，受他們在地上所積下的幸福或苦楚，並且等候最後的判斷。但這種解釋是太精細的。此比喻和以前的「不義的管家」那比喻一樣，其目的不過是要表明一種道德的教訓而已，即今世自私自利的生活是必有刑罰的。這就是此比喻的唯一目的。其一切細目不過是要將此道理充分的闡揚。我們的救主論及拉撒路在亞伯拉罕的懷中和那財主在陰間受苦的話是一種比喻的細目，並不是關於此比喻的重要目的，所以不能說這些細目包含些特別的教義。這箇比喻獨一的教義就是人死後還在上帝的公義治理之下，並且人在世間的境况能



在來生改變。

(二) 在前三部福音書內「地獄」*hell* 此名詞的用法。基督用「地獄」這名詞一定是指着最後的果報地方或境況說的，並不是指着一箇或爲懲罰或爲滌罪在死與復活之間的居中地方說的。但這個字自身是否表示刑罰永遠的性質呢？對於猶太人在基督的時代所相信，最切當的證據的結論大概如下：雖然有不同的意見——格外有趨向到「滅亡」方面的意見——雖然猶太人相信有幾等人必會從地獄裏得解脫，又進入「將來的世界」或得「永生」，但他們盛行的信仰就是在地獄內有一個不能消除的刑罰，爲那些完全罪惡的人，及外邦中不義的人，並那些以色列人中變爲他們一樣的人預備的。既是如此，我們要問，基督在這個大問題上所發生的教義能有什麼意思呢？他的教義必不爲他同時代的人的意見所支配。但聽他講說的人的信仰和常用的名詞的意義，這兩項在我們解釋他的教義時，是不可疏忽的。因此，我們難以不決定基督論及死的話，就是斷定死去尙負着橫逆罪惡的人，死後沒有希望。若我們注意那個時代的平常猶太人所輸入「地獄」這名詞的意義，若我們注意沒有任何猶太人的黨派講說極惡者能從「地獄」裏得拯救，

則我們能說山上賽訓內對於殺人的和姦淫的本性，那種嚴肅的宣佈所指明的，不過是

一種暫時的，滌罪的痛苦嗎？當他講說那「難免地獄火」的懷惡的動怒時，馬太五章二十二節，或當

他講說使全體丟在「地獄」的罪惡時，他話語的威嚇豈不是因其指明這種罪惡的結果

乃是受刑罰，且那刑罰是永遠的嗎？當他說出施洗約翰苛刻的話，馬太三章七節，並問法利賽人

「他斥責他們為『毒蛇』，為『毒蛇的種類』」——他們怎能逃脫地獄刑罰的審判時，他能表

示比以上較少些的意義呢？當他警戒他的門徒要怕那能將身體靈魂一起去在地獄裏

的，馬太十章參看路加十章二十八節。二章五節，或當他批評法利賽人的勾引人入教的熱心時，就是使他比他們

加倍的作地獄之子，馬太廿三章十五節，豈不是一樣的意思嗎？即使我們以為能躲避這些言語可

怕的暗示，則當基督明明的將「地獄的火」與「永火」作為相同的，又當他對比被丟入這

種「永火」和進入「永生」時，這種躲避的可能依然存留嗎？馬太十八章八節九節。又當他說，進入地

獄，即進入「那不滅的火裏」，馬可九章四十四節。又當他描述地獄為一種地方，「在那裏蟲是不死

的，火是不滅的」時，馬可九章四十八節，這種可能還存留嗎？

有人說，「不死的蟲」和「不滅的火」這兩個名詞是由以賽亞六十六章二十四節描寫耶

和華所克服仇敵的話內抄取的。他們的屍體被丟在欣嫩子谷，在那裏受羞辱，成爲廢物。所以這兩個名詞不超過一種暫時刑罰的觀念，又很不足暗示一種在死後無終止的報應。但這並不是說，在基督的口裏，這些名詞的用法不能過於第二以賽亞預言內的用法。基督用這些名詞，是關係一個完全不同的題目，所以其意義也必是不相同的。這些名詞已成爲與無論何世上的報應不同的一種報應的比喻。

(二) 另有基督的一句話，與這題目有重要的關係，即基督論及法利賽人對於他自己和他的工作的態度所說的。馬太二十二章卅一卅二兩節。在馬可福音內三章卅八節卅九節，基督的話比在馬太福音內更簡短的，但這罪被解釋爲「永遠的罪」。在路加福音內十二章，此話是與承認基督的責任和拒絕爲善的警戒相聯絡。其體制更簡短，但是一樣明白的。

有人主張「今世來世」這話所代表的觀念不過是一個能終止的時期，雖然這話除去所指定的時期內有赦免的可能，但不使我們以爲這是犯罪的人最末的結果。再者，「來世」被提及是關乎否認一個特別指出的罪有赦免的可能；於是有人想這就暗示對於別種的罪，人若在生前失了得赦免的機會，在死後就可盼望得着。但這話不能如此解釋。在基

舊之先的猶太人以「今世」和「來世」兩名詞爲要表示彌賽亞降臨之前的和彌賽亞降臨之後的兩個時代，且基督用這兩個名詞的意思是表明在他再降臨之前的和在他再降臨之後的兩個時代。馬太十三章。四十。四十。廿八章。馬可十章。路加十八章。廿章三章卅九節。九節。二十節。三十節。章三十節。十五節。因着情形的變更，這兩個名詞的意義自然受了一種對著的延長。但「今世來世」在每一項情形內，都是表明上帝國度的全體歷史；且是一句絕對排斥的話。所表示的意義乃是或在現今，或在將來，或在基督再來之先，或在基督再來之後，此種罪總不能赦免。

基督的這些話不是論及那些不曉得基督的人，或那些無知識的，不能擔負道德責任的人，或那些機會不充足的人說的。我們不能以這些話推斷在其密切範圍之外的事，但對於引起這些話的那罪，這些話發表一個直接的否認，說總無赦免的可能。

(五)基督論及上帝的國和人的生活的生活的結局一切的話都表白有同樣的意義。他將希望的眼光轉向上帝國度的完全；但他不僅只說有一種漸漸發育的進行，他又說末後有一種斷定的分離。稗子和麥子同長些時，但末後有一個收割時；在那時，稗子要被捆成捆留著燒，麥子要被收在倉裏。基督解釋這比喻說：在「世界的末了」，那些犯罪作惡的人要被

「去在火爐裏」基督多次提及生命的結局。他的說法不一。有時他說其大略，有時又說得詳細。在他直接的教訓內，正如在他比喻的教訓內一樣，這種的話佔有一個重要的位置。他用的名詞有許多不同，都合於那些直接在他目前的不同種類的罪如下：不許進天國，從他面前被驅逐，這就是那些只有信心的語言而沒有信心的果子的人的結局。馬太七章廿一節。不被承認，就是那些在人面前不承認他的人的判詞。馬太十章路加九章二十六節。不能進入天國，就是無憐憫心的人和有好勝心的人的判斷。馬太十八·三十章五節。哀哭切齒，乃是自私自利者的判斷。馬太十三章四十二節。不忠信者的定案是被腰斬，又與不忠信者同分。路加十二章四十六節。外面的黑暗，乃是無用的人的結局。馬太二十五章三十節。所用的名詞不少，但都是含着「不能改變的結局」的意義。再者，這教義也不是限制於那些與將來審判的觀念有直接關係的話。另有許多的話含着同樣的意義，例如喪掉生命，或賠上自己的生命。馬可八章卅六節，滅亡。約翰三章十六節，死在自己的罪中。約翰八章二十一節。四節，不生在世上倒好。馬太廿六章二十四節。二十一節。等話，和那些既宣布相信的人有永生，就暗示不相信的人被擯棄的話。約翰三章十五節；並且那些說信他的人「不被定罪」，不信他的人「罪已經定

「不」十八節的話。若在死後，有改變和赦免及刑罰的寬舒或刑罰的停止等等的可能，但基督的話沒有顯示出來。他的話將死與審判相連合，並沒有顯示在其中有一箇滿有恩感和人降服的可能的光景。照基督的教訓，人的機會就是在這個世界，人的結局就是在今生決定的。

(六)保羅說「刑罰就是永遠沉淪」

帖撒羅後一章九節

此節的第二句話可解釋第一句。若「沉

淪」是表示「消滅」，則何必要加「永遠」二字呢？他爲要描寫惡人的結局所說的不同樣

的話，譬如「死」

羅馬六章二十一節

「沉淪」

(Katastrasis)

腓力比三章十九節

「沉淪」

(Soudesin)

帖撒羅後一章九節

「忿怒，惱

恨，患難和困苦」

羅馬二章八節

，必是同意義的話。若不能知覺忿怒，怎能視爲是刑罰呢？在聖經

內，沒有提到將來刑罰性質的話。所用的詞句都是比喻的說法。

評論基督教在這題目上的教義，以下所列必須緊記在心。

(一)此教義與昔時盛行的刑罰的物質觀念沒有什麼必然的關係。

(二)此教義不必與哲學「永久」的觀念相結合。我們住在時間的人要悟會「永久」是什

麼，那是萬不能做到的。但這並不是說，因爲我們平常的「永久」觀念是不滿足的，所以那

觀念完全錯誤的。新約聖經沒有解釋，也沒有詳晰「永」的意義，正如哲學家所行的一樣。聖經用此名詞是要表明而證實人普通「永久」的概念罷了。

(三)此教義的重要點，並不是善人在來世享福，惡人在來世受苦。此問題的要點就是人的意志在各種情形內，和在其歷史的任和時期內，能否保持使自身爲善的能力。其重大的問題不是上帝所指定的痛苦和刑罰，乃是一種不肯悔改的惡意志能否造成一個腐敗的品性——此品性就是其自身的刑罰。

(四)我們對此問題必須具有「罪惡」與「刑罰」充分的觀念。「罪惡」不僅是一個動作，或許多的動作。「罪惡」乃是一個心向，一個品格，一個本性。上帝或者爲善人預定有真確的賞賜，爲惡人預定有真確的刑罰；但這些賞罰在聖經所佔的位置——若這些果然是有位置的——不過是次等的位置。所要注意的不是上帝在另一生命內所要加在我們身上的的是什麼，乃是我們要將什麼帶入那生命內。我們帶入那生命內的就是我們自己。刑罰是在驕傲，妬嫉，自私，和一切別的存在尚活着的身上的惡慾之內。刑罰就是在來生覺得這些罪的性質是什麼，且覺得我們究竟到了什麼地步。

(五)我們必要論及人類的道德責任，有適宜的觀念，有人用非基督教徒的情形去辯駁聖經的教義。他們說，將非基督教徒的將來，或那些在有基督教的國仍與非基督教徒幾乎相同的人的將來，根據於今世極少的機會，就與上帝的公義是相矛盾的。福音的普及，也是他們用爲作辯論的。基督教是爲萬人，且是作爲一切審判的根基。因此，反對者就決定說：現今的生活不能決斷衆人的將來，但只能決斷那些滿有機會得認識基督的人的將來。

若我們相信「道」未成肉身之先的動作，和聖靈普遍的運行，及一個雖然是平常的但不是絕對的與教會一致的拯救，雖不足以全然的除去，還是足以減少此問題的困難。但我們根本的答覆就是保羅廣義的陳述，即那些有律法的人要按律法審判，那些沒有律法的人就不按律法審判。羅馬二章十二節。有機會自知的接受上帝在基督內的恩賜，那種試驗或者是試驗的極高尚的樣式，但不是其僅有的樣式。有道德的法律就有試驗。道德試驗可有許多的定式和程度，正如律法有不同的宣佈和不同的施用一樣。

(六)也必要承認賞罰不同的等次。基督和使徒們教訓中一大部分就是末日的報應對



於各人不會是一樣。各人當照他所行的受報。在審判日，有些人所要受的較比另一些人所要受的更容易些。僕人照着不忠信的大小要受責打。各人的結果會照他所有的才能和機會及知識公道的展布出來。

人在今世的生活有種種的性質和種種的善惡的等級。因此，有些人否認在來世有一個絕對的界限，或有一箇最後的分別，將被救的人和失喪的人成爲兩類。但天良自身證明如此等等的不同和等級之下，還有更深奧的事，即本性的趨向，且此趨向分別人爲義人與不義的人，爲愛上帝的人與恨上帝的人。然而這種主要的分別不是與善惡無限的同等和賞罰無限的等次不相符合。

(七)我們必要承認在來世的「進化」律。死就是從試驗到審判的過渡，又是將來境況的決定機關；但這並不是說，我們要永遠成爲我們所已成的。在來世，我們會往前進，又增長知識，愛情及服從的能力，或者增長與此相反的性質。若是如此，則決斷的事就是我們進入來生時所有的傾向。對於許多人，我們所見的，僅是愚蠢，罪惡或侮慢；但或者在死的轉機，有些不分明的變化的運行，並且如此起頭的會要增長。

（又）我們必不可擅自答覆每種困難。基督教的啓示不是要說出另一世界的一切祕密，乃是要使我們認識上帝，又要使我們與他相接近。我們可以確定那最遠的將來所包含的，沒有一樣不是與在基督內所發展完全的仁愛和公義相符合的。

### 旁的理論

「死歸烏有」與「永生不定有」的理論 (Annihilationism or Conditional Immortality)。「人死歸烏有」是一個極古的理論，且在基督以先的思辯中，佔了一個重要的位置。間或也有基督教的思想家採用此說。按照他們的意見，那些總不悔改的惡人，於死時必歸於殄滅，或在另一世界受罰以後，必歸於殄滅。有人想要證明「死歸無有」乃是起首教會的信仰，又證明此理論是希臘哲學所廢黜的。但這難以證明。阿那部 (Ariobius) 第四世紀是基督教中首先主張此理論的人。昔時別的著作家有用雙關的或自相矛盾的說法者，並且他們常用聖經的語式，如「滅亡」和「死」，不加以解釋；但他們書中別段顯明他們所主張的與此理論是相反的。遮司廳馬特耳的書中有些地方更捉摸不定。但是對此問題，連他的意見也不是不清楚。他明顯主張惡人必受永遠的刑罰。從阿那部的時代起，雖然稀少，又相隔

好久，還是有主張「死歸烏有」論理的人。但是在近世，這主義才大興盛。在「永生不定有」理論的名下，那「殄滅」的舊意又復興了，且被詳述而成爲一個熱忱神學派主要的論點。雖然他們理論的體裁不都是一樣的，但在根本的論點上，他們是統一的，都以爲對於他原來的性質，人不是永生不死的。他們說，「永生」乃是「救贖」的一種恩賜，且只爲信靠基督的人所有。這箇神學派普通的意見以爲人死後，他的靈魂還是存活的要等候末日的審判，審判之後再過一個或長或短的受報應時期後，就永遠滅亡。

(甲)根據聖經，此理論最有力的議論，就是固執「生命」「死」「滅亡」「沉淪」等名詞字面上的意義。但聖經時常用此種的名詞，明顯得有一種道德的意義。這樣的名詞不久自然會得此等高尙的意義，且時常如此爲人所用。於是在聖經內，「生命」不僅是「生存」，但此理論要我們轉到那無意味的，字面的解釋。須注意以下數章節：(一)浪子是「死」是「失」路加十五章二十四節；(二)「你們死在過犯罪惡之中」以弗所二章一節，不是「將要死」，也不是「一定要死」，乃是「死了」。這種的「死」，如同浪子的「死」一樣，是與極自知的，極活動的生活無衝突的；(三)「人子來，爲要尋找，拯救失喪的人」路加十九章十節；(四)「但那好宴樂的寡婦，正

滿着的時候也是死的」提摩太前：五章六節：「(五)「我的民，因無知識而滅亡」何西阿四：章六節。「以色

列啊，你與我反對，就是反對幫助你的，自取敗壞」十三：九節：「(六)「認識你獨一的真神，

並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生」約翰十七：章三節：「(七)那聽我話，又信差我來者

的，就有永生，不至於定罪，是已經出死入生了」約翰五章：二十四節：「(八)「我來了，是要叫羊得生

命」約翰十：章十節；他們已經有「生存」(九)「信子的人有永生」約翰三章：三十六節。「人有了上帝的兒

子就有生命」約翰一書五：章十二節。此生命是現今可有的，可知這名詞所指明的，是靈性的幸福：

(十)「不信子的人得不着永生，上帝的震怒常在他身上」約翰三章：三十六節。此比較也顯明

「永生」乃是指明靈性的幸福。照樣，「永生」與「受羞辱，永遠被憎惡」是相反的但以理：十二章

二。「永生」與「忿怒惱恨」也是相反的羅馬二章：七八兩節：「(十一)保羅說，對於律法，或對於

罪惡，他是「死」的；但對於上帝，或對於義，他是「活」的。此種說法也包含相同的意義。

按着舊約聖經，沒有上帝的交誼與恩惠，那種「生存」不可算為「生命」。「生命」不僅是

「生存」。雖然有身體的健康和供給的豐富，這也不可算為「生命」。「生命」乃是「生存」靈

性的幸福。「死」與此相反，不是「生存」的滅亡，乃是與上帝相離的「生存」。這種的「死人」

是與上帝的恩惠相隔，與上帝的交誼離遠。新約聖經並不拒絕反重行確定及成全「生」與「死」的這種見解。「生命」就是「生存」的目的。是一種道德的關係。是與「生命源」相連合的一種「生存」。這「生命」的最優點就是新約所說的基督在人裏面，人在基督裏面。「死」就是與此幸福絕對的相反。約翰用「生命」與「永生」二名詞要表示信徒所領受的幸福。保羅不僅只用此二名詞，又用「得救」羅馬十章一十節與「救恩」十一節。「救恩」與「滅亡」或「敗壞」相反；就是「赦罪」，「與上帝和好」，「盼望」與「快樂」。於是「生命」，「救恩」，與「死亡」，「敗壞」都是現今的境況。將來境況是以現今為轉移的。人現在是活着的，是得救的，將來就是活着的，是得救的；現今是死喪的，敗壞的，將來就是死喪的，敗壞的。來世所加上的不過是「固定」的要素。

(乙)此理論被人類的不可絕根的心意，難滅的堅信，淵深的慾望，寬大的預覺，並固持的議論，極力反對的。這上都使各時代各地方的人，在思想中越過「死」而期望一種來生。主張「永生不定有」的理論者答覆此批評說：人在身體壞滅後「即時不死」與「永遠不死」是兩件不同的事。但是此答覆忽略一個事實，即人所期望的是一種無限制的存在。

靈魂能夠經過死，但不能永遠存在——這個意見大眾總不得相信。大眾必定相信，靈魂若能夠經過身體的壞滅，就自然能夠永遠不死。身體的壞滅好像是將人頭上的冠冕傾在地下。若我們的那箇使我們堅信靈魂能夠經過這事的自然性向是可靠的，則可證明靈魂是永遠不死的，因為我們的性向所期望的是一種永遠的生存。

(丙)這理論又主張「救贖」的效驗就是變動人自然的性質。「救贖」一切別之恩賜都是靈性的，且是屬乎道德的。但是按着這個理論，「重生」的，或「新造」的人，不但是——一個成爲聖潔的人，乃是一個在他本原的性質上改化了的人。其實，主張此理論者有些人，說未受重生的人完全沒有靈，或至少說，他的靈是完全不動的。靈是藉着信仰而賜的，或藉着信仰而動的。但這與聖經不相合。按着聖經的教義，人就是上帝的性質——一個有無限的仿倣人的來歷與目的和那些在他管理之下的獸類的來歷和目的是不相同的。沒有一處講說「永生」是人性質的一種加增，或以後的恩賜。此理論降低人類幾與獸類相等。人類的性質，對於其原始的構造或現今的狀態，是必要滅亡的，和獸類一樣。這理論對於基督的工作也有不滿足之處。上帝之子怎能使自己於此等級的活物同類呢？又怎能爲人受難

要將一種外來的「永生」賜給他們呢？這個理論中心的「救贖」概念似乎是有缺點，有錯誤；因其將一個物理的效驗歸到「救贖」的恩賜。基督降世的大目的就是變更人類性質的構造，使這原來必滅亡的性質變成永生的。於是此理論比聖經的教義是更出於天然律的，因為按此理論，信徒所得的，可永久的生命，全然是一種不合乎天然律的生命。

(丁)此理論假定惡性的趨向就是要消耗自身，終久歸於烏有。但這與經驗不相合。惡慾的結果並不是惡慾的消耗，或惡人的滅亡。堅執的放縱一定能夠減少良心的覺悟與意志的本能。但是減少良心的覺悟是否消滅不道德的衝動呢？對於選擇善，則意志當然是變成軟弱的；但是對於選擇惡，意志是否無能力呢？其實，經驗指教我們，在今生，惡習慣和惡慾望不能使惡人因消耗其精神，致漸趨於滅亡。(戊)若人本來不是永存的，作惡的人為甚麼死後要生存呢？若滅亡是惡人自然的，不能免的刑罰，他們為甚麼在死時即刻不歸無有，即他們合宜的結局呢？有主張此理論者答覆說，按照理性與聖經，人都必要經過將來的審判，而受他們行為的報應；於是我們必須假定不義的人死後必存在些時，又復活起來，為要領受他們罪惡的報應。這就是此理論的驚駭，及其不倫不類之處。若基督沒

在到世上來則罪人在死時即刻必歸於烏有。但是因爲基督果然到世上來了，他們就被上帝的能力一種特別的動作，成爲死後還存在的。這也不是因爲要更改他們，乃是要他們擔負一種刑罰，以後就歸於烏有。「永生不定有」之論並不能減少我們對於罪人的結局所覺得的困難，並且此理論沒有達到此問題的中心點。罪人是果然有的最大的問題——比罪人死後的存在更大——就是罪的事實自身；且那問題乃是此理論所沒有提及的。

### 普救之論

「普救之論」比「永生不定有之論」現今更被人歡迎。阿利金第三世紀及呢撒的貴勾利第四世紀已主張此說。東方教會旁的著作者也有傾向此說的。在西方教會，此理論於中古時代才發生了，且是與「萬有神論」相連發生的，例如厄利吉那（Eriugena）在近世，有許多人贊成此說。還有些人傾向此說，但未曾正式的採用。

有些人以爲在新約聖經內，對此問題，有一箇進步。他們說，在保羅起首的書信中，他講說凡不聽從福音的人都必滅亡；但在他末後的書信中，有一種更發達的道理，就是上帝在世界上要設立一箇完全的國度，及衆人終久必要得救的道理。



另有些人以爲在聖經內有兩樣不同類的教義；例如馬騰勝 (Martensen) 主張說，在聖經內也有「普救之論」，也有「永刑之論」；此二說，雖然似乎互相矛盾，却都是真實的，正如上帝的全能和人的自由一樣。主張此見解者的數日一年多一年。

爲輔助「普救理論」所引的聖經有幾處，僅是論及上帝普救的美意。約翰十二章三十二節。提摩太前

四章。提多二章十節。十一節。但上帝這普救的美意能否成功，是憑靠人那一方面的幾個條件；這些條

件也是在聖經別處說明。例如羅馬人書五章十二節到二十一節好像包含普救的教義，但這是因爲此段未曾提及得救的條件罷了。哥林多前書十五章二十二節「在基督裏衆人都要復活」這話要論及「在他來的時候，那些屬基督的」人說的，此段並未曾論及那些不屬基督的人。有人主張說「衆人都要復活」的範圍與「衆人都死了」的範圍必是一樣寬闊的。但他們還是承認此段所論及的不是衆人得救，乃是衆人復活。

在馬太十九章二十八節內，基督所說的「復興」就是先知們所預言的革新，使此世界復成其原來完善的境況。在使徒行傳三章二十一節內，彼得對他的同胞所提的「復興」或者是世界這末了的革新，或者是以色列人的轉化，這轉化就要成全上帝的國。腓力比

書二章十節十一節，和以弗所一章十節及哥羅西書一章二十節都被引來輔助此說。其實，這三處聖經所論及的就是萬有承認基督爲主，而世界歸於其原來的統一與和合的狀態。但是比結果明顯不必用普遍的轉化與拯救得着。完全的制服一切罪惡的能力也會得着此結果，且這種方法也是與人的自由權相合的。邁而（Meyer）說：那所稱爲保羅的普救論『與新約聖經「永遠沉淪」的始終的教義毫無關係』。外色（Wells）說：『召還惡魔界……與聖經的教義相去甚遠，正如天使界有救贖的需要的理論一樣。所以保羅不覺得必須留心他的詞體防備這兩種觀念……他們被基督制服，使他們全無能力損害基督絕對的治權，就夠了』。須注意，最著名的註釋家，都如此主張。在哥林多前書十五章二十四節到二十八節，保羅不是指望衆人悔改得救，乃是指望「父」將天國委任「子」的目的得以達到，使罪惡的反抗完全取消，使上帝的主權普遍的被承認。一切反對上帝的目的將來也不是忠心的順從，也不是完全的毀滅，乃是降到沒有能力的地位。若有人說，無限的真理和無限的慈愛，終久必定得勝，我們可答覆說，此主義的大困難就是人的自由權。在今生，上帝不勉強人悔改。在來生，他也不能勉強他們。終久還有拒絕救

恩的可能。

撒門博士 (Dr. Salmon) 主張說這箇理論被 αἰώνιος 卽「永遠」對於不悔改之罪人的將

來的施用所反對。那箇形容字明顯得包含「永久不改」的意義看本章的附錄。撒門承認在約翰

所說的「永生」τὸ αἰώνιον ζῆν 這箇字句內，αἰώνιος 「永」卽不是指明「時間」乃是指明那種生

命的性質。但這不是其原始的意義。αἰώνιος 原始的意義就是「永久不改」並且當其含有

一種道德意義時，其原始的意義還是作為那次等意義的基礎。約翰六章五十一節。十章二

對於許多章節，一種道德意義是明顯不合宜的。可後五章一節。七節等。當所討論的是來世的

問題，來生「性質」的觀念與其「長久」的觀念相連合，因此這箇形容字不僅是表白那生

命的「永久」又表白其幸福。在這些章節內，這些形容字更高尙的意義就是從其所斷論

的名物字得來的。在「永生」二字內，「生」字所有深奧的道德意義使「永」字有一種相同

的意義。

有許多神學家主張說為異教徒和那些在基督教的國家內，未得充分的機會認識基督

的人，在死後必另有一種試驗。但這個理論在聖經內的證據極少。有些人提及彼得前書

的

的

三章十八節至二十節及四章六節。但這兩段書的解釋很不的確，萬不足為教義的根據

### 附錄 論「永遠」

常有人主張說：αἰώνιος 這個形容字的意義是不定然的，或是雙關的，甚至有人疑惑，其毫無「時間」的意義在內。他們說：若果然含有「時間」的意義，則至多是「無定長久的時間」，不是「無限量的時間」。須注意以下三件：（一）αἰών 這名物字根本的意義是「時間」，怎

能疑問其形容字 αἰώνιος 的意義不是屬時間的呢？（二）若在新約聖經中，不用這個字表

明「無限量時間」的意義，則用甚麼字呢？是用 αἰών 麼？僅有兩處用這個字：羅馬一章二十節。大

六節。難道在新約聖經中，僅有這兩處提及「無限量時間」的觀念麼？（三）若考究這個字

在新約聖經中的用法，就可知道主張其含有雙關的意義，是毫無根據的。這個字在新約

聖經內有七十一次，有四十四次是限定「生命」，且明顯有「永遠」的意義。約翰或者用「永生」

高尙的程度，但撒們主張其「永久」。若在這四十四次之中，沒有「永遠」的意義，則在新約聖

經內，總沒有稱「生命」為「永遠」的論及「永刑」的問題。αἰώνιος 限定「火」三次，即

馬太十八章八、二十五章。納大利「刑罰」馬太二十五章四十六節與「審判」馬可三章二十九節。希伯來六章二節及「沉淪」帖撒羅後一章九節。

這個字又描寫來世的「帳幕」羅加十六「救贖」希伯來九章十二節「靈」希伯來九章十四節「產業」希伯來九章十五節「約」

希伯來十三「救恩」希伯來五章第九節「國度」彼得後一「福音」啓示錄十一「上帝」羅馬十六又看舊約的希臘

十一「時間」羅馬十六「提摩太後」提多「榮耀」哥後四「提摩太後」彼得前「所不見

的」哥後四「在天上的房屋」哥後五「安慰」帖撒羅後二「權能」提摩太前六「腓利門得着阿

尼西母」腓利門。在以上的章節內毫無雙關的意義。或有人疑惑腓利門書十五節沒有

「永遠」的意義，但試問阿尼西母是不是永遠歸給腓利門呢？保羅所暗指的就是阿尼西

母「我在捆鎖中所生的兒子」受感化之事這件事已作成一種總不得毀滅的聯合。

但不僅是如此。新約聖經又用 *αἰών* 這個名物字同一個介紹字有六十七次，要表明「無

限量時間」的觀念。用這個字在稱贊上帝的歌頌內，可是決斷的證據 *αἰών* *αἰώνων*

羅馬一章 *eis taidous tou aionos tou aionon* 以弗所三章 *eis kaitous tous aionous* 猶大二

二十五節 *eis taidous tou aionos tou aionon* 二十一節 *eis kaitous tous aionous* 十五節。

若這六十七次內，沒有「永遠時間」的意義，則其含有何意義呢？其實，沒有一次不是這個

意義。

舊約聖經的證據也是有價值的。在希臘文的繙譯本，*αἰώνος* 這個形容字用得八十二次。

有三次是論及上帝用的創世記二十一。以賽亞四十。二十六。論及上帝的盟約有十七次。

論及上帝的教會有二十一次。若考究這八十二次的用法，就可知道其大多數含有「無

限量時間」的意義。有三次，這個形容字施用於「山」和「地的門」約拿二。章六節。我們不可將

「永世的山嶺」這種語法當作困難。這種語法明顯是屬於詩的，且與「永遠」平常的用法

毫無關係。姑信「永遠的盟約」等語法不能含有「永遠」精密的意義，則「永遠」的用法有

何解釋呢？明明的是因其所代表的時間是曠大的，甚至想不起其完結來。換言之，其長久

是被所論及的事物的性質決定的。若人的靈魂自然是永存的，則「永遠」二字施用於靈

魂時，只能含有「無限量時間」的意義。

但舊約聖經的希臘繙譯本平常用的方法，要表明「永遠」的意義，就是第二個方法，即用

*αἰών* 這個名物字和一個介紹字。這乃是摩仿其希伯來的原文，因為希伯來文的形容

字很少。例如「從恆古到永遠，你是上帝」詩篇九十

「就永遠活着」創世記三章「我的永生」申命

「永遠長存」以賽亞五十五章十五節希臘文的 *αἰών* 與希伯來文的 *אֵלֶּם* 正是

## 同一的意義

撒們博士論及希伯來文的 *olam* 說：「這個字指明「時間」是不可疑惑的……正如別的名稱一樣，其多次含有一種改變的意義，即「不定然的時間」，但有許多次萬不能疑惑這個字沒有其正當的意義，即「不改變的」或「永遠的」。這個字被用為上帝自己，他的生命，他的國度，及他的特權的嚴格記號，又被用為一種不能改變的判詞的記號，例如但以理說的「永遠被憎惡」。在許多章節內，用擴張的和說明的子句將「無終的」或「無改變的」觀念表白得更清楚。新約的名詞是舊約名詞嫡派的後嗣。前者是藉着舊約的希臘譯本從後者而來的。新約的「永遠」承繼舊約的「永遠」滿足的意義，又加增新意義。」又說：「有些人主張說，若要表白將來報應的永遠性質，則須用一句比 *olam* 更清白的話表明之。但沒有甚麼話，或在英文或在希臘文，或是 *aiōnos* 或是 *aiōniov*，或是甚麼別的話，不能有同類的改變和雙關的意義，正如 *olam* 一樣。

*olam* 在哥林多後書四章十八節的用法是須注意的：「所見的乃是暫時的，所不見的是永遠的。」假若在這節書內，*olam* 沒有一種「時間」的意義，並那意義不是一「永

「則此全對句消滅了。」

普隆特博士 (Dr. Plumptre) 研究這問題的結論如下：(一) 沒有人已證明主的「永生」觀念不含「時間」的元素；(二) 除約翰的著作外，在新約聖經的每部分內，「無限量的時間」是 *aiōnios* 自然的意義；(三) 約翰在他的著作內，盡力使人實覺「永生」，正因為是永遠的，不但是將來的，也是現今有的，已往有的；(四) 論及「死亡」，*anōthron* 這個形容字在聖經內不用；(五) 或是人的生命，或是上帝的生命，我想不到「無時間的生命」。



