

譯者序

青年協會書局計劃於最近三年內出版青年叢書五十種，而拙譯基督教史略與焉。譯者不敏，承該書局總編輯吳耀宗先生之囑，於教學之餘，抽暇翻譯本書，費時兩月有半，始得全部脫稿。該書原為家庭大學叢書之一，著者艾特溫·下文（Edwyn Bevan）係倫敦王家大學希臘史及文學講師，牛津大學名譽會員，聖安德烈大學法學博士，及牛津大學文學博士，為當代宗教著述界之權威。

基督教史略凡十一章，都十萬言，舉凡基督教之起源，基督教與猶太教之區別，羅馬政府逼迫基督教之原因及結果，諾思忒克主義如何促進基督教之團結，阿利烏與阿塔內西亞，奧古斯丁與皮拉賈關於神學之論戰，基督性一派，基督志一派，偶像毀壞派，兩位合一論，以及三位合一論等如何決定基督教之信仰，教皇制度如何產生，如何造成禁慾主義，如何引起宗教改革，宗教改革達到何等程度，政教分離遇到何種困難，新舊兩教如何發展，三大運動——浪漫運動，科學運動，社會主義者運動——如何影響基督教，處於二十世紀之時代，基督教能否繼續存在，唯一神論能否取而代之，諸如此類的問題，本書著者均能源源本本，和盤托出，如數家珍。原著文筆生動，取材新穎，故能引人入勝，樂而忘倦，誠佳構也。

至於作者之取材，大抵側重各時代基督教之思潮，對於基督教之傳教事業，僅提綱挈要而已，蓋「另有專冊列入家庭大學叢書暢論傳教事業」（見譯本第十章一六一頁）。故本書如易名基督教思想史

要略，尤覺切當，惟出版預告既取名史略，為避免前後異名起見，理仍舊貫。

再者，一般人對於基督教之沿革，每易錯知錯覺，卞氏均能一一糾正；姑舉一例，以概其餘。十六世紀之宗教改革，論者每誤以為改革後之新教或抗羅教，與羅馬天主教冰炭不容，卞氏則糾正之曰：『宗教改革家放棄了天主教遺傳之一大部分，但他們沒有加上甚麼要道。他們積極的教訓，包括一部分天主教的遺傳，即他們所保留下來的；他們與羅馬教的分別是消極的。一個抗羅宗的信徒可以容許這句話，而無傷於宗教改革。』（見譯本第八章，一〇六頁）

基督教史略翻譯既竟，覺有不能已於言者。竊謂基督教傳入希臘羅馬，重視希臘文化，愈使基督教發揚光大；而佛教流佈中土，接受中國文化之洗禮，亦青出於藍，而勝於藍。夫天主教輸入華夏，由來已久，而抗羅教移植中國，亦百有餘年，其有補於國人，鉅而且大。反之，我固有之文化，亦應與基督教融會貫通，共冶一爐，藉使今後之基督教，更適合我國之需要；而今後之中國，亦宜負起往普天下傳福音之使命，以造成基督教史之一新頁。至提倡與實現之責，是則有待於今日中國基督徒之格外努力矣！

譯稿之一部分，曾由鄭先主準堂、楊先生子顯過目，譯稿全部，則由汪女士玉嬋謄正，對於譯者極有幫助。青年協會編輯部同人，對於全稿亦曾有所校正，至為感激。至於譯筆上之缺點，尚祈讀者不吝指正！

鄭啓中廿六，一，二十，於上海。

目次

譯者序

第一章	基督教的起源	一
第二章	非猶太人的教會	一六
第三章	異教徒與教會	二九
第四章	最初三個世紀之內部團結	四〇
第五章	爭辯與會議	五三
第六章	基督教帝國	七一
第七章	中古時代的基督教	九二
第八章	宗教改革	一〇六
第九章	從宗教改革到法國革命	一二三
第十章	從法國革命到現代	一四五
第十一章	基督教的現況	一六四

第一章 基督教的起源

在一個時期，一切宗教是僅限於種族的：每個民族有它自己的諸神以及崇拜的典型；就是在今日，遍於世界許多區域，亦復如是。但在龐大的古代帝國，例如波斯罷，在他們的國家機構內包羅各種民族於一個大集團中，諸教已經發生某種融合了。一千九百年前，環繞地中海的一切國度，都臣服於羅馬皇帝，分門別戶的諸色宗教，也就統於一尊。在羅馬帝國最占勢力的文化，就是希臘文化：在東部諸省分的高級教育，隨處都與希臘文學結不解緣；敘里亞人以及埃及人，有志於藉文學成名的，便用希臘文來寫作；在羅馬本身，希臘語也成爲大部分人口——希臘僑民和希臘奴隸的後裔——的方言。在羅馬屬的非洲以及西部諸省分，上流階級說的是拉丁語，讀的是拉丁書，寫的是拉丁文；但拉丁文學本身的大部分，卻模倣希臘文學，寄託於拉丁文學裏頭的思想也脫胎於希臘思想。因此，當時的文學界中關於統治宇宙不可見的操權者（即諸神）之普遍流行的概念，自大西洋以至幼發拉底河，是從希臘傳說中剽竊的，並被希臘古詩關於諸神及衆英雄的生動故事所渲染。在這樣的文學階層之下，巨量的地方的宗教儀式亦向前邁進：其中有的原始屬於某一個特殊民族的，後來散播於帝國中其他諸民族，好比崇拜埃及女神愛思士（Isis），已爲希臘各處改頭換面地採用了，又如弗呂家諸神之母（Phrygian Mother of the gods），配以她的情人厄提士（Attis），於是在羅馬也獲得立足地。但是不屬希臘的諸教，也多少有着希臘化的趨向：愛思士女神

以及厄提士男神，雖則保持它們原來的名目，但在許多別的例子中，地方神與希臘神已打成一片，替它加上一個熟悉的希臘名字，受知識分子所崇奉。羅馬城的古代宗教依然存在，但它們現在僅保持古色古香的禮節，——除了領導國家或家族祛除災難的若干法術功能還保持以外，絕少黏附着其他的思想；它們的信奉，只限於統治階級羅馬人；它並沒有伸展，如同希臘的神話，穿上一套希臘裝或拉丁裝的衣服，向着帝國伸展一樣。

這一切宗教在彼此之間，絕少衝突或嫉妬。當一個人沒有放棄以公民資格來參加他所居留的城市所尊崇的諸神的禮拜公共儀式與慶典的時候，倘若他高興，儘可毫無拘束再加進一個隨意組成的團體，膜拜愛思士女神，或厄提士男神，或任何別的希臘神與外邦神。倘使他敬拜厄提士、愛思士並不限紅，倘使他敬拜愛思士，厄提士亦不致於嫉妬。普遍於全帝國的例行禮拜，就是供奉皇帝的英靈或皇帝本身的敬拜。這種敬拜，已為帝國各級社會加上地方色彩而建立起來；那是做照亞力山大名王之後，以供奉埃及和敘里亞的希臘帝王為中心的敬拜先例而來的。當其時的羅馬執政，對於尊崇皇帝或皇帝的英靈所施行的詳細規定，若有人作任何拒絕，便被認為應行懲治的侮慢。

在這一一切表現着順乎自然的寬大精神的宗教中間，卻有一個宗教在羅馬帝國裏暴露出顯著的差異點，——那就是猶太人的宗教。

現在到處都有猶太人，——單就人數而論，是值得重視的一個民族。猶太人之在羅馬帝國的，多於今

日之在美國的。除了創造天地的獨一上帝，選召以色列人做他特別子民的上帝以外，猶太人拒絕崇拜任何權力，站立得很爲堅定。羅馬政府，爲尊重民族宗教起見，特免除猶太人履行崇拜凱撒（羅馬皇帝的稱號，——譯者）的儀式之一般義務，這可算得是一樁怪事；他們被特許爲皇帝祈禱，來代替對他祈禱。猶太人明日張膽不與社會同流合污，於是惹起帝國市民強有力的反感，但同時他們又施展出奇妙的吸引力。每一個猶太會堂都吸收着一部分與它有多少密切來往的人——非猶太人；他們發覺在信奉最高上帝的宗教裏頭，使他們的靈魂滿足，總勝於信奉任何拜偶像教的異端邪說。假如不要受割禮的話，（那是對於希臘人的一種可怕威嚇，）紛紛入教的人一定比入教的實數來得更高。婦女，包括顯貴的婦女，入教的或許更占大多數。試問區別這個宗教與其餘一切宗教的特質，究竟是什麼呢？

第一，猶太人所崇奉的獨一上帝是有人位的，他的存在乃由善的意志表明出來。在純粹多神主義的時期裏面，希臘諸神也是有人位的，他們的舉動，就是出於一定意志——雖然常是惡的意志——的舉動；但當希臘思想愈加成熟，多神教爲獨一的宇宙權力的觀念——流行於羅馬帝國的知識分子中——所代替時，諸神的人格便告消失了；神的權力被認爲彷彿包圍彗星的一團瀰漫之氣體似的以脫，是普遍的，靜止的，與個體脫離的。以色列的上帝觀，卻具有希臘哲學的上帝之獨一性與普遍性，同時又具有屬於原始諸神之有生機的人格，熱情，與親切。

第二，意志既藉行動來表現，行動又藉時間來完成，所以時程（Time-Process）對於猶太人有一種價

值，那是對於希臘人所沒有的。這就是一個神的意旨（A Divine Purpose）之實現，開始於創世的絕對非常行動，中間經過上帝絕對的非常行動之若干程序，達到一個最終的絕對完結，以至將來，對於惡有完全的克服，引進一個新世界，讓上帝做王來統治。希臘思想的各派對於時程的見解，無異一個川流不息的循環，沒有目標。柏拉圖和亞里士多德曾主張過，人生於世永遠接續下去，但每一種人類的文明遲早間終須給某種天然的災難——洪水，火災，或者地震——所毀滅，接着就是另一種文明，給好幾位災後餘生重新建設起來。最流行的斯多噶派哲學，堅稱整個宇宙由於聖火（Divine Fire）的凝聚而存在，終須有一天再被銷溶於聖火中，但後來，過了一個時期，另一個宇宙，恰似那現在的宇宙，又被形成，向着不差毫釐的一樣歷程中奔馳着，又再被溶化於聖火裏，如是循環往復，生生滅滅，永無已時。在如是我聞的一個宇宙間，聰明人對於時間的觀念，或者對於在某個時間所發生的任何事物，都不大重視，在靜止的沒有時間觀念的思考中找着安息。沒有別個宗教鼓舞起一種希望，如同以色列的宗教。沒有別個宗教云云，是單指在羅馬帝國裏頭的宗教而言，因為在帝國範圍以外，波斯的拜火教（Persian Zoroastrianism）對於時程所抱的態度，以及具有一種希望，和以色列的宗教有密切的對比。猶太人抄襲波斯人的宗教思想，究有多少，波斯人抄襲猶太人的，又有多少，介乎那兩個宗教之間的類似點，各自獨立平行發展的，又有多少，至今還是一個沒有解決的爭辯。

第三，這個神的意旨，在歷史上是指一個屬靈社會（A Divine Community）——「種神的子民」（A

People of God) —— 的存在。這種子民的選擇，已經變成神的非常行動之一，也是別的非常行動的一種連續——屬於拯救，譴責，教誨的行動——說明這個穿過時間的屬靈社會的全部故事。那個屬靈社會的子民要受過神的訓練，訓練的終結，好讓神的知識被傳授給全人類。以色列人所盼望，認為是時程的終結的上帝國，就是一種社會的天賜之福，神的子民的理想國，——和平，善義，喜樂。

第四，這些關於神和以色列人的奇妙交通，都記載在一種宗教文學裏面，包含若干種的著述，有的在好幾個世紀以前，有的是比較晚出的。我們今日所保留認為有特別權威的典籍，集成一部舊約全書，如果用人本文學的眼光來看，我們可以看出，除去希臘與拉丁文學之外，舊約全書或許超乎存在於那些國度、裏頭的任何別的文學之上。不錯，近東的古文學已經散佚泰半，但我們也發現許多關於埃及、巴比倫以及亞述文學的碎簡零篇；它們的文學水平在舊約全書之下，是顯而易見的。因此，一個接近猶太人會堂的希臘人，於是得與一個在希臘傳統文學以外集大成的猶太文學接觸，那些猶太文學大足以和希臘的相頡頏而兀立不搖。自然，七十譯本 (Septuagint translation) 的文辭在希臘人看來，似乎是非文學的，如果不是粗俗拙劣的話，但原文的若干偉大特質，譯本也必定能夠表達出來。退一步說，縱使希臘文譯得奇異，含糊，希臘人亦未嘗不可以從中得着一種深刻奇妙的啓示。

在萬民雜處的羅馬，有多數的猶太人——大半是貧民——用希臘語來做他們的日常語。紀元後五十年或五十年左右，在羅馬裏頭的猶太會堂，因為內訌而激動起攪亂公共秩序的紛擾。同時代的拉丁著

作家當中有一個名叫綏東尼 (Cassius Suetonius Tranquillus 羅馬史學家——譯者) 所描寫的，卻不能夠明白告訴他所發生的是什麼事：有一個著名人物名叫克勒思篤 (Chrestus) 的（一個希臘的名字，意即『良善』『慈愛』）以及他的門徒，鬧出亂子來。達士篤 (Tacitus) 描繪紀元後六十四年的事情，更覺可靠實在。他舉出正確的名字來，不是克勒思篤，卻是克里思篤 (Christus) 對於希臘人是一個發音古怪的名字，因為希臘文克里思多 (Christos 即基督——譯者) 意即『塗抹』。這個名字對於猶太人更為妥貼，因為古以色列人用油塗首的儀式，等於我們行加冕禮時的禮節，那末，被尊稱為克里思多的（巴勒斯坦語叫做彌賽亞）就是盼望他能成為將要建立上帝國在地的王。達士篤或許不知道這一切，但他卻能够敘述出這個克里思篤是一個犯人，曾在本丟彼拉多 (Pontius Pilato 主後二十六——三十六年任猶太巡撫) 手下，於猶太境內處死刑。跟着他被稱為克里桑尼 (Christiani 基督徒——譯者) 的，組成一個秘密會社，由巴勒斯坦傳播到羅馬。他們關起門來幹着最可憎的勾當。達士篤沒有指出他們所犯的是什麼罪，但我們可以從別的來源知道他所指的是崇奉混亂的性交和含有宗教意味的吃人肉 (Onanism of Promiscuous Sexual Intercourse and Ritual Cannibalism)。

我們應當記得，這樣可怕的秘密會社已深深印入羅馬人的腦筋，因為他們在兒時已從歷史書上讀過公元前一八六年剿平巴克秘密黨 (Secret Bacclic Cult) 的往事。那從外國偷進羅馬，秘密散播各地的，也同樣可怕；信奉那個教門的人，聽說也准許他們亂交，藉宣誓聯合起來，干犯可怕的罪；在別的事情之

中，他們被人家猜疑着希圖縱火燒城。關於公元前一八六年巴克會黨衆口一詞的傳聞，可靠的事實究有多少，我們將永遠無從知道。當這個祕密會社的擴展被發覺的時候，在羅馬真是談虎色變，因此正當其時的流行故事，我們不宜過於相信。羅馬政府採用非常嚴厲的手段來剿平這個教門；它的信徒被處死刑的爲數不少。建立在羅馬人心目中的祕密宗教，是遮掩縱慾以及違反社會的罪惡。

此地又要舊事重提了！古里桑尼教似乎恰巧構成羅馬人心目中認爲妖孽的祕密宗教的典型。雖然達士篤以爲加於他們的殘酷——男女信徒塗上松脂，於晚上在皇帝的花園裏焚燒，火光觸天——未免太過，但是政府剿平它，是理所當然的，合理的，正如二百五十年前剿平巴克教一樣。尼祿（羅馬皇帝——譯者）宣稱基督徒會希圖放火燒城。達士篤的一位朋友，該亞士披里奴（Gaius Plinius），當他擔任比第尼（Bithynia）總督的時候，（約一二年）曾依法查辦那一個省分的基督徒（當時的數目已足驚人了），於是和那個教門的信徒談話；這個辦法達士篤或許沒有試過。披里尼（Pliny 即披里奴——譯者）不勝駭異，原來他所查明關於他們的宗教，與當時對於基督徒的祕密會社典型所構成的普遍觀念，不完全符合。他寫信給德拉克（Trajan 羅馬皇帝——譯者）說：他們所作的，是在一個特定的日子，於破曉之前聚在一起，對視若神明的克里思篤唱一首聖詩，然後宣誓同心同德不犯任何罪，不幹一般適如羅馬人和希臘人的社會公認爲非法的事情——盜竊，姦淫，詐欺，背信。此後，他們就照例分離開；但後來他們又聚在一起共膳，吃平常無害的食品——並非任何吃人肉的宴會，好像加於他們身上的普遍信

念一樣。他們的信奉雖然光明正大，可是當他與他們理論的時候，他們堅持可笑的信仰不肯放棄，真使得和藹可親的一個羅馬君子也無可如何；他寫着，他們傻頭傻腦，真是罪有攸歸。有一個羅馬詩人的好幾節詩，或許在他童年時候便已賞識，卻不記在心裏，那是讚美的詩歌——

有一個義人，

受了輿論攻擊，

暴君威嚇，

甚至天崩地塌，

還是信其所信，

兀然不拔。

我們所知道關於基督徒那類的信仰，比披里尼所知道的更加可靠。這個時期的基督徒集團，與它所從出的民族的猶太人集團，顯然不同。遍於帝國的大半數基督徒，是帶有希臘遺傳的非猶太種。老舊的猶太人會堂，與新興的基督徒教會，彼此之間，視若秦越，各不相容。然而事實上，後來為基督徒所尊稱為「人」的，即他們相信站在議現象後面的神力之至高表現，還是一個猶太人。

當耶穌還是加利利一個週遊佈道家的時候，他的頭一批猶太門徒，已經承認他就是人民盼望終有一天降臨，毀滅罪孽，建立以色列上帝國的受膏者彌賽亞了。但在耶穌以前，彌賽亞應當受苦與死亡，事實

告訴我們，這個念頭任何猶太人連想都沒有想過——彌賽亞應死於十字架受羞辱，依照猶太人的律法，多數猶太人覺得是最丟臉的。我們可以相信，耶穌的門徒依據來自耶穌自己的談話中的憑證，把受辱之君的人物與顯現於異象中的另外一個奇妙人物連合起來，那是記在一本舊約聖經裏頭的話。（見以賽亞書五十三章——譯者。）

以僕人模樣，

爲百姓受苦；

因他的鞭痕，

百姓得醫治。

耶穌就是那一個僕人，亦即是那一位彌賽亞。他的死在十字架上，就是他自己爲人類犧牲的一種奉獻。但他的死，並非終結有可靠的歷史證據，使我們相信他的首徒西門，耶穌號稱磯法——磐石——希臘文譯成彼得，有過一種經驗，即是在耶穌受難之後的第三天，他確信他看見他的主復生；又過了幾個星期或幾個月，許多別的門徒也看見主。耶穌的顯現停止或逐漸減少之後，在那個團體裏頭的信徒，都相信耶穌是在『天裏頭』，『在上帝的右邊』，那是運用描寫的語氣所發表的；但我們應當記得，一千九百年前的猶太人，頭腦的清醇，正如今日任何人一樣，照字面上來講，上帝並沒有一隻右手。但當時對於一個未來的王的流行盼望，是未可厚非的；那個未來的王，將以不可抗拒的超然之力，傾覆世間不義的權勢，壯嚴地

統治一個被救贖的人羣。只有耶穌的門徒相信，他們已經認識那當來的王是怎麼樣的；並非想像的人物，卻是實在的教法師，是耳可聞，目可觀，手可捫的。他們也相信，有一天，為期不遠，就是在耶穌沒有被釘十字架以前就認識他的許多人，得再看見他，亦未可料。這個時候，不僅在這裏對某一個門徒顯現，或在那裏向一小羣的門徒顯現，却乘着燭照天際的榮光而來了。「當主耶穌帶着有權能的天使從天顯現的時候，對待不認識上帝的人們，用烈火來施行報復」(帖後一：一—八——譯者)。但齊集他自己的子民，進入永生的幸福國。

耶穌的門徒已經得着他們相信在他死後看見他復生的經驗——那是可能昭示我們的歷史憑證。當我們追究這個是否僅屬主觀的經驗，神經錯亂之一種，抑或是否耶穌真的復活，現身給那些認識他的許多人來觀看的時候；又當我們再深究這個由於他被釘過的屍體從墳墓裏失去，化成那個不屬塵土的新靈體的顯現，即如關於耶穌復活的初期故事所敘述的時候，若果只側重史的探索，決不能夠找出答案來。我們用來藉作推論的假設，越出一般歷史的或能性的估量範圍之外。

耶穌被釘十字架以後四十年間——那就是說，直至耶路撒冷被羅馬人毀滅——對於耶穌堅守這些信念的猶太人，在巴勒斯坦構成一個集團，不再以加利利為中心，而以耶路撒冷為中心，說的是巴勒斯坦猶太人通行的阿拉密方言，奉行猶太律法；一言蔽之，脫不了猶太人。他們被稱為拿撒勒人（奈叟萊耶——N'korayya）他們自己稱呼他們的集團，或者是（據哈納克 Harnack 推測）引用了一個舊約聖經

字眼，稱爲以色列「公會」(原註二)——等於阿拉伯語「卡哈兒」(Qahal)——開頭就有撒吐該派的權貴，藉囚禁、鞭撻、空賣力氣的辦法來壓制他們，因爲他們的信仰涉及這些權貴非法押解這位彌賽亞交給異邦人殺害。這些拿撒勒人的生活方式並沒有什麼反常舉動，因此，間或爲着某事件激動起一種新暴發的窘迫之外，他們老是平平安安過日子。

那些拿撒勒人有若干儀式把他們從一般猶太人當中分辨出來。其中之一是施水禮，加入他們的特殊組合之一種禮節。異邦人受水禮准其加入以色列集團爲教徒，在當時或者是一種創舉吧。拿撒勒人受水禮，幾乎可以斷定是繼續執行開始於以施洗約翰爲中心的一種儀式；在耶穌還未發軔他自己的新陣線以前，耶穌自己和他的第一屆門徒，也曾受過約翰的洗。耶穌被釘十字架以後若干年間，施洗約翰的集團與拿撒勒人的集團是否並駕齊驅，分庭抗禮，是一個懸案。自從耶穌與約翰的集團分離之後，以耶穌爲中心的施洗有無繼續執行，也是一個疑問；證據似乎不一致。依據一段經文(約四：一—二)，耶穌的門徒雖然在他指導之下施洗，耶穌自己卻不施洗，但根據三福音書著者的傳說(Synoptic Tradition)，卻又無從證實這個。但當耶穌的門徒於耶穌復活之後，在耶路撒冷組成一個旗幟鮮明的集團的時候，他們似乎在繼續着施洗的禮節，那是勢所必然的。若不是一開頭就這樣，可以斷定耶穌對着知道他去世那一代的人發出施水禮的命令，是在他復活之後某一次對他們顯現的時候(太廿八：十九)。但拿撒勒人保持這個約翰式的禮節，卻含有一個新意義。他們相信有一個新靈力在他們的集團裏工作，那就是不可見的

主耶穌的權力與臨格，即所謂芮拉虛·整餐 (Ruach Qodshu) ——聖靈；他降臨在那個集團的團員身上，恰像一種可以覺得不出於他們自己的能力；被聖靈充滿的人，他們的思想，感情，言語，都藉着奇妙的途徑，不知不覺煥然一新，甚至於有的時候驅促他們忽然發出樂不可支的話語來。這個給與人類聖靈的恩賜，與奉耶穌的名施受水禮有密切關係，我們雖然聞說受水禮後，須隔開若干時候，直至那個集團的領袖按手在新信教者的身上，聖靈才降給他們；但在許多例證中，有的受水禮就得着聖靈了，又有別的一個例證，還沒有受水禮，聖靈已經自自然然降在人身。拿撒勒人堅稱約翰原始的施洗，欠缺這種因素。約翰爲他自己聲明說：『我來真的用水施洗，但後我來的將以聖靈施洗』（可一：八——譯者。）

分辨拿撒勒人集團的另一種儀式，就是守聖餐，分派擘開的麵包，代表主受傷的身體，傳遞杯裏的酒，象徵他所流的血。根據那個集團的傳說，堅稱耶穌於被釘十字架那天晚上，曾與他的門徒吃最後的晚餐，他曾這樣的把麵包擘開分派，稱做他的身體，又傳遞那杯酒，稱做他的血。近來有人懷疑這個傳說的真實，但沒有甚麼史料可能把它推翻。有兩種最老的文獻，第一種出自保羅的手筆，他個人認識拿撒勒人團體的若干團員，而且有一次曾與彼得促膝談心，共住了兩個星期（加一：十八）而彼得卻是那個最後晚餐的參加者；另一種出自馬可的手筆，他與彼得來往更長久密切，在馬可福音書裏頭，耶穌沒有說過吩咐他的門徒復習他的行動作爲紀念，那是真的，根據馬可記載的本身，那就無從認可我們所推斷的耶穌自己曾創立一種禮節。

帝國政府，以殘暴手段加於主後三十年在耶路撒冷的猶太拿撒勒人團體，以及主後六十四年在羅馬的希臘基督徒團體，無異干預一種大發展與大改變的歷史。當有人加入耶路撒冷的團體為團員的時候，劃時代的紀元已經開始於耶穌被釘十字架以後的十年間了，但後來再傳播到巴勒斯坦以外的希臘城市，開始向非猶太人的市民宣講耶穌，容許他們受洗加入那個團體，猶太經典的希臘本稱做以色列「公會」——厄克里西亞（Ecclesia）以克里桑尼的名義來作為這個新教信徒的混名的，自安提阿始（見徒十一：廿六——譯者。）約在主後四十年走遍帝國諸城市，組織耶穌信徒的非猶太人團體最有成績的，是大數人保羅。保羅原本是個法利賽人，而且是迫害耶路撒冷的拿撒勒人的激烈分子，後來他在大馬色附近有過一種經驗，使得他相信他也看見耶穌，而且親耳聽聞他親口對自己說話：過了幾天，他加入大馬色拿撒勒人的地方團體，不久便做了這個信仰的周遊佈道家。主後六十年，小亞細亞，馬其頓，與希臘的主要城市，幾乎都設有「厄克里西亞」，係由自稱為「信徒」或「弟兄」，但世人卻稱做「基督徒」的一羣人合組而成。保羅於主後五十九年或六十年到達羅馬以前，在那裏已設有一個基督徒團體了；傳佈「佳音」給異邦人之數一數二的傑出人物，要首推保羅了。

這些基督徒——前身是希臘人和異教徒，以希臘語為國語，思想大抵來自流行的希臘主義——的宗教，與老舊的巴勒斯坦拿撒勒人所組合的宗教，各有不同的特質。他們的思想，受了保羅的教訓之陶冶，更加發揚光大起來。但我們現時卻碰着關於基督教起源的一切難題；保羅所代表的基督教或異邦人所

代表的基督教因素，而爲拿撒勒人的原始信仰所欠缺的，究竟是甚麼？這是一個最難解答的問題。這個問題所以最難解答，因爲雖然有許多文獻——最著名的是保羅自己的書信——告訴我們關於異邦教會的基督教，却沒有一種發源於耶路撒冷的原始集團的文獻，藉着一個外國基督徒流傳下來。所以，近代的學者說：——有時極可靠——所有涉及原始基督教集團的信仰，完全是間接的杜撰，那就是，當你除去假定是保羅或者是異邦基督徒累積的作品的時候，在我們的文獻後頭你們或許可能看見種種的猜度。這一個尤其應用在我們的福音書所記載關於耶穌自己的言行中。現今倒大致承認，現身於福音書裏頭的那個「人物」，尤其是在我們最原始的馬可福音書裏頭的，有靈光環照，聖德圓融。

保羅的書信大多是辯論性質，所以非常容易從裏頭發現他異乎拿撒勒人原始的團契的地方。但是原始的團契同乎保羅的地方達到甚麼程度，那纔是我們亟欲知道的那個倒不容易答覆了。保羅對於原始的團契，在他的書信裏頭絕少提及的，或許就是最重要的問題，因爲那些就是他所容納的。

在設立完全是外國信徒的教會的時候，引起極大爭辯的頭一個問題，就是要求這些異邦人奉行猶太律法，應當達到甚麼程度纔行呢？容許異邦人入會，它的本身從猶太的拿撒勒人眼光中看來，並沒有甚麼困難。倘若異邦人變成新教徒，忍受割禮，會堂本身是容納他們的。有許多仍舊過着猶太人的良善生活的，或者不盡是拿撒勒人，甚至耶穌他自己去受苦，也毫不猶豫，那末，異邦人加入「卡哈兒」要受割禮，而且要奉行神昔日賜給以色列人的律法，似乎是應該的。耶路撒冷集團的首席已讓給耶穌的兄弟（依

據羅馬加特力教，是耶穌的堂兄弟，他的名字叫做雅各 (Ya'aqob) 我們莫明其妙的譯成英文的詹姆士 (James) (原註二) 就是不信耶穌的猶太人，也肯爲雅各處世的嚴正態度作見證。領銜反對從耶路撒冷施於外國教會的苛求的是保羅，一個被開除的法利賽人。十二使徒的領袖彼得，完全贊助保羅；雅各他自己也同意非猶太人的信徒，儘可以免除遵守猶太律法的義務，只要遵守幾條禁例就行了（祭過偶像的血肉不可吃）（參看徒十五：一—卅五，——譯者）但拿撒勒人團體別的團員並不輕易放棄，他們在異邦人教會當中的宣傳，惹起保羅強硬忿激的駁斥。他宣稱他已經看見復生之主耶穌，從他那裏接受指示：他的任務等於一個「使徒」和十二個嫡系使徒地位一樣平等；他的使徒名義，是經彼得與雅各接納的。

原註一 鮑爾克脫教授 (Prof. F. O. Burkitt) 在給作者的一封信裏說：「哈納克的「杜撰」，愚見以爲極不隱健。我們不知道他們對於基督徒的會社所用的是什麼名詞。」

原註二 希伯來文雅各 (Ya'aqob) 希臘文雅各 (Iacobos) 意大利文基阿可比 (Giacobbe) 後來變成基阿可莫 (Giacomo) 英文詹姆士 (James)

第二章 非猶太人的教會

當希臘基督徒團體與猶太會堂完全分離的時候，他們的生活方式簡直不能夠使得猶太人與他們共食，而耶穌的福音却在那兒找到棲身地，曾在巴勒斯坦與耶穌聚首的團體反而莫明其妙。這種過渡有地方殊非耶穌嫡系門徒所能夢想得到——從一個舊社會的身體經過非同小可的難產，生下一個新社會。耶穌戰勝世界的福音，藉着那個舊皮囊萬萬不能辦到，而那個新社會却能够做得到。那是一個公論；耶穌教訓的本身，胸襟豁達的倫理觀，——竭力主張普天下人不分畛域都是屬於一父的兒女；但這個單純的福音，被保羅的虛無幻想以及繁瑣教義所玷污。理由是這樣：保羅首先坦率宣言，各種族各階級的人們都沒有區別，俱被呼召稱做上帝的兒女，在那個托耶穌之靈所組成生氣勃勃的團體裏頭，是『不分希臘人，抑或猶太人，野蠻人，西古提人，為奴的，抑或自由的』（西三：十一）——譯者。根據耶穌自己的言論，無從尋出任何主張，證實以色列的特權應當停止，或容許非猶太人援引別的條件加入神的家，無庸接受摩西律法。有的附屬於耶穌的言論合義似乎適得其反。與耶穌來往最密切，直至耶穌去世為止的那些人，他們在當時的言動表示出，他們並沒有從他們的教法師的言論中找出邀請未受割禮的外國人入教之任何企圖。那樣的思想，在他們看來，似乎是怪異的，謬誤的。當然，凡接受基督教信仰的人，這些事實不致於把保羅安置於比耶穌更高的地位。基督徒承認耶穌在世傳道，他的目標不在乎用言語解釋他降世為

人的意義，他們相信當保羅宣佈猶太人與非猶太人在神面前同樣平等的時候，他確實得着在天上的活耶穌的靈之指導，但攻擊保羅玷污了耶穌的單純教訓的人，大多數不接受基督教的信仰；保羅造出這個宣言，耶穌却沒有，他們認為是一樁醜事。

保羅的教訓所代表的第二個因素，即耶穌的談話所闕漏的（第四福音書假托他的口吻說出來的談話，其實是基督教會所發表的信仰，如果我們承認有這個可能性的話）就是對於耶穌由人體升為上帝的解釋；他只因為愛世人而降格為人。這裏又再惹起思想上的紛爭了。如果基督教會只從保羅的教訓，找尋某種道理，却不從耶穌的教訓去找尋造成教會福音的一種原素，豈不是把保羅教法師的地位遮蓋耶穌的麼？因為，依照基督徒的信仰，耶穌的主要特色，不在乎他所教的是什麼，却在乎他所表的是什麼，他所作的是什麼。他如果不用說話親自解釋他所表的，和他所作的特色，只等到後來，當他不再在人前顯現的時候，留給他的僕人在他的靈導之下說明，並不致於僕大於主，豈不是瞭若觀火麼？那些不接納基督教信仰的，却傾向於研究保羅教訓的這種因素，有的是從異教徒的環境抄襲得來的，或者是出於不知不覺的抄襲。存於希臘——羅馬帝國裏頭的若干「神祕宗教」，在近世也有存在的，那就是對於一個神的狂拜，他曾被殺而又復生，名叫奧思里斯（Osiris）或第奧尼索（Dionysos）或厄提士，或泰姆穆斯（Thammuz）原本是死於嚴冬或炎夏，春天復甦，具有人性的男神。有人更進一步假定，由於這些宗教的潛力，於是新的思想由保羅或者非猶太人的基督教之晚出領袖輸入於兩種儀式——洗禮與守聖餐

裏面，即基督教承繼自古舊的拿撒勒人團體的。洗禮現在視爲一種禮節，凡有分參加的，都授與一種不知所以的超自然的生命；在聖餐裏頭，麵包與酒被當作真的是上帝——耶穌。外國人變成了基督徒，從他們的舊環境裏他們帶進若干思想，在它的本身並不欠自然，正如已經說過的事實上，外國教會說的是希臘話，對於事物的見解，和初期說阿拉密方言的信徒的見解，有若干出入的地方，那真是不可避免的。根據這些理論來立論，無論怎樣，問題就不如一般人所推測的那樣簡單了。第一，沒有人可能指出，在異教徒的宗教裏頭發現等於上帝因愛世人而降臨，受苦，捨生的信仰；這個思想絕對不能夠從奧思里斯與第奧尼索，厄提士與泰姆穆斯的神話中找出來，因爲這都是基督徒信仰的原素。其次，沒有人可能夠找出證據來證明吃上帝的見解——無疑地可以從原始的民族當中發現這個的——在希臘世界（Graeco-Roman World）中還是照樣流行，縱然某種崇拜仍舊保存着那個意義。我們知道，事實上，就是到現在，異教徒的神祕團體以及想像的教理之內在生活，幾乎沒有輸進基督徒守聖餐的特點，而建立起類似的理論來——但沒有任何保證。又其次，試將非猶太人的基督教與原始的耶路撒冷集團的信仰作個比較吧：我們在比較之下，正如已經說過的，有若干點是原始的集團聞所未聞的。我們知道，當保羅告訴外國信徒他們無庸遵守律法的時候，原始的集團不禁愕然變色，但在保羅關於耶穌的教訓裏頭，彼得或雅各却尋不出任何新奇論調的一點兒蛛絲馬跡。保羅永不把對於他所保持的論調發生衝突的見解滲進去。我們不能說，原始的集團對於重生的見解是否與洗禮發生明顯的連繫，那是真的；不過得着聖靈與洗禮發生明

顯的連繫，那是不必懷疑的；而且得着聖靈的行爲與重生，沒有多大分別。原始的集團守聖餐，對於擘餅喝酒是何用意，我們不能再正確的重述一遍，不過在耶穌死後，保羅與非猶太人的基督教，却確定那是主的身與血。我們若想追究耶穌在吃晚餐的時候，怎樣把麵包當做他的身體，怎樣把酒當作他的血，這個傳說，只有反問原始的十二個使徒才能够聽個明白。

有某幾種無從爭辯的公開史實。其中之一就是上帝因愛世人而下凡受死的信仰，不論是一個真確的信仰，還是一種迷信，却已成爲反對帝國當局的異邦基督徒蔓延甚廣的社會之普遍的信仰。在第一世紀末期，那真是見所未見，聞所未聞的現象。另一種不能加以否定的事實，就是這個信仰，不論真假，從這個信仰分出來，不屬於道德的美德之某一種性質，已變成基督徒精神上的一種鮮明的表現。基督徒求與理想符合之一切努力，約束他的獸性衝動，或服役人羣，是對於上帝之愛的反應，爲求獲得那種愛，他必放棄可能獲得的最高的物質慾。這個在比例上被保持着的信仰，已經產生出最偉大的道德效果，以謙遜自持，又不重視富貴功名。若以爲這種信仰僅屬於神學上的信條，與感情或行動不發生關係，是大錯特錯的誤解。十字架的思想，自從保羅加上一番意義之後，雖然僅屬心理上的事實，可是做了基督徒獻誠，基督徒服務，以及自我犧牲的泉源，比山上寶訓 (Sermon on the Mount) 更生效力，已經過十九個世紀以上了。依據這個信念，耶穌所表所爲，比他所說的更偉大更奇妙。

異邦人的基督教，與原始的拿撒勒人集團無論怎樣不相同，異邦人的基督教基礎，往往保存古代希

伯來人的設想。第一，基督徒的上帝，還是那個獨一的上帝，具有善義意志的一個人，宇宙的創造者，但與每一個人的靈魂有密切接觸。猶太人說上帝如同「我們在天的父」，是司空聽慣的；對於基督徒這個名稱，因他們與基督的聯合，已經獲得特殊意義。耶穌曾經用過阿拉密語「阿爸」（父），仍由說希臘語的教會保存，作為一種自心而出的呼籲。

第二，基督徒還是用時程來說明神的意旨；從絕對的開頭——創世——出發，達到絕對的結局——善對於惡之最後勝利；從頭到尾的接續點，都各有它的標誌，那是出於愛與審判之神的絕對「非常行動」的。如同原始的拿撒勒人集團一樣——真的，如同猶太人的啓示錄作家們——基督徒以為末日非常臨近。他們隨時盼望看見耶穌乘雲再臨，使羅馬帝國的強盛，異教徒世界的榮華，一旦瞥見耶穌都鎔化為烏有。等到時過境遷，物換星移，這個盼望便不可避免的失去它的生氣。但是我們說，在十九世紀之前，耶穌再臨（Second Advent）相當的臨近這個信念已經放棄了的話，是靠不住的。晚近各時代的基督徒，沒有真的打算在他們生前看見耶穌再臨，但他們大致以為現在的世界，頂多過不了好幾個世紀便要完結；或許從現一代到每一代的基督徒當中都可能發現這個呼聲：「這一切都顯明末日到了；」有時受了宗教上的興奮，一次又一次的經過了十九個世紀，主再臨的盼望好像在眉睫似的，於是又死灰復燃起來。

當猶太人與基督徒都看出神的「非常行動」之連續在時程裏面表現出來的時候，那種特殊的非常行動，即基督徒所確定已經進行到「在這些最末的日子裏面」的，猶太人却宣稱那個與神的性質不

相符合。自然，那是真的。在古代的希伯來經典裏面，真的有一個比喻表明神愛他的子民，猶如牧人前往找尋他的迷路亡羊。『看哪，我自己——是的，我——必定尋找我的羊，把牠們找出來，一個牧人和他的羊同在的日子，他尋出他四散的羊羣，我亦必照樣找出我的羊來；我也必從各地，即牠們在陰霾黑暗的日子散失的地方，把牠們拯救出來』（結三十：十一—十二）。但那個說法，猶太人僅認為含有詩意的想像罷了。至於基督徒呢，却固執着，恰如愛之於人類，具有為所愛的人之自我布施，自我謙遜，自我犧牲，所以上帝的愛亦必如此，他實實在在的，的確確，進入這個充滿痛苦與罪惡的黑暗陰霾的人間世，並非僅僅是一個譬喻，却是一個與神同在帶有神性的人；他來尋找，來服役，來受苦，甚至來獻奉他自己，好使人類得接近他，從痛苦，罪惡，死亡裏面救拔出來。試把猶太人與基督徒對於這個觀念的真實性之精深的差異見解減至最少限度，是錯誤的。差異只管讓它差異吧，但希伯來關於宇宙進程的觀念，認為有它的絕對性，藉最高的宗教記號之絕對事物來表明，仍舊是基督徒與猶太人對於人生觀的基本見解，那是真的。到第二世紀，教會把它的鮮明信仰藉固定方式把它發表出來，即所謂『信條』，以便新教友於受洗時誦讀。有的時候聽聞人家說，基督徒的信條，表明基督教已由希伯來信仰變成一個希臘神秘教。這話實在靠不住。基督徒的兩大信條，見於發表所信的大部分文辭裏頭的，就是已經發生的絕對事件，或將近發生的，在時程裏頭有它的特殊活動。那是希伯來的，並非希臘的宇宙觀。當我們記得希——羅世界，即如已經說過的，對於時程認為老是沒有目標之重複的時候，我們不難了解一部福音書怎樣告訴人們，那是一個歷程，領到一個更

大目標，帶進若干解放的與新的事物。一個當代著名德國哲學家亨利·里克卡脫（Heinrich Rickert）曾經指明，這個就是人們所以放棄他們的舊宗教來接受基督教的主要原因了（原註一）。一個在希臘神祕教裏面過着靈性生活的人，相信他自己已經獨自向上推動，進入一個較高境界，然而，一個結合於基督徒集團裏面的人，却被帶進一條有能力的集體的、生命之溪流，穿過時間向前推進，藉此被領導，一直達到一個超科學的未來終局。

我們所曉得關於希伯來宗教的第三個特色，就是相信在時程裏面的神的意旨，寄託於一個特殊社會裏，——一種蒙選召的「神之子民」——他們的生活經歷過好幾個世代，他們所達到的至善，就是給與那個進程以意義和價值的終結。至於基督徒呢，也維持猶太人這個信仰，雖然對於「神之選民」在現世處於怎樣一個實在的社會裏這個問題，所持見解與猶太人歧異。在基督徒看來，它不再是建築於自然血統以及結合於遵守摩西律法的教徒之上的舊以色列社會了；它已變成那個新「公會」（厄克里西亞）即「新以色列」，它的會員吸收住任何民族，不分畛域，他們的律法，就是新制訂的「基督的律法」。等於英文所採用「教會」這個字的厄克里西亞，不是直接從一個希臘字眼演變出來的（原註二）。事實上，厄克里西亞乃係希伯來文卡哈兒七十譯本的譯文。誰是神之子民這個問題，直至耶穌降世為止，猶太人與基督徒見解一致；但自耶穌降生之後，誰是舊約聖經中的以色列的真正接續者，卻產生出彼此攻擊各走極端的兩個集團。

以色列的接續者是基督教會，但這個連續，依照基督信徒的信仰有絕大的差異。非猶太人的基督教，保持原始拿撒勒人集團的信仰，那就是聖靈進入那些因信和受洗加入教會的人們裏面。在第一世紀非猶太人的教會，其中有過如瘋如狂的盲動，認為是聖靈降臨的表現，尤其是說方言（Glossolalia），換言之，那無所取義的發聲，相信是一種聽不懂的方言，或者是天使的方言。保羅絕不追究隱藏於這種發聲後面的能力是否真是神靈作用，他只告訴他的改變者，他自己『說萬國方言』真的比他們任何人為多，無非想轉變他們的興味集中於『更可貴』的靈的作用——仁愛，喜樂，和平，恆忍，恩慈，良善，忠信，溫柔，節制（加五：廿二）——尤其是愛，有的時候譯為慈悲（林前十三）。

可是，倘使這個靈深入而且操縱厄克西亞，全體會友，與主耶穌這個人如此密切連絡，靈之所在，即耶穌之所在，那末，這個厄克西亞總言之，便構成一個單純有機體。他們的生活，思想，活動，都是從一個『元首』——在不可見的世界裏面活着的主——連續的變化出來的。所以每一個基督徒成為『基督的肢體』，不僅是一個比方而已。當他被視為人中之人的時候，雖然被認為屬於特定的某一猶太人支派，但上帝之子依然存在於這個世界；自從復活之後，於世界各處，在他擴展的身體之一切肢體工作（羅一：四）上，更變成神聖不可侵犯的普遍能力。在以色列的舊厄克西亞，卻沒有這麼一回事；至於基督教會，並非任何事物的連續，完全是一個新創造，它的誕生的時節便是主耶穌的靈初次降給那在耶路撒冷的門徒團體的一剎那。

猶太教之第四個特色，是把那有權威的宗教經典編纂成書。基督教會不僅繼承了希伯來宗教的經典，而且保存了猶太經典的原本，作爲它自己的。基督教開宗明義的一部聖經，就是希伯來舊約聖經之希臘「七十」本。此外還有好幾部書流行於基督徒中，經會堂公認爲神聖權威，爲猶太人於公元前之最後兩個世紀所寫成的，經過相當時日也被基督教會搜集起來，與猶太聖典（*Jewish Canon*）放於同一水平之上。這些後出的典籍，即抗羅宗（*Protestant*）之所謂「偽經」（*Apocrypha*），其中之一種，無論如何，具有宗教上與文學上之最高價值，就是那一部「智慧之書」（*Book of Wisdom*）了。基督徒與猶太人都一致相信那些希伯來經典是神所啓示，但他們宣言反對猶太人說，這些經典現時已屬於基督教會，以色列之真正接續者。但猶太經典所包藏着的律法，大部分的宗教儀式認爲是神的命令，那倒是一個難題。當保羅爭辯非猶太人信徒不受律法拘束的時候，他站在這個立場說話：即從摩西時代直到彌賽亞臨世爲止的確有遵行這些命令的義務，但在彌賽亞捨生而死之後，這種義務在那個新社會裏頭已經停止了。誰也不能不承認，就是主他自己未死之前，也會遵守這些律法，當作是神聖的權威。屬於保羅一派的另一個作家（這種無名作家的作品，名叫希伯來人書信；這個名稱或者不大妥貼，）解釋關於儀文的猶太律法，包含許多表號，預備應驗於耶穌身上及其集團的實現。當實體已經來到的時候，模糊的日子便已過去。現時甚至守安息日的律法，所謂十誡之一，也被聲明不再是信者的義務（西二：十三）了（原註三）。這種對於猶太律法之真實性的意見，是可靠的，只是暫時的，現在且已變成過去，已爲基督教會所決定。第二世

紀初期，有的基督教教師竭力主張，神一向沒有叫人去把關於儀文的律法咬文嚼字去執行，但因為猶太人俗氣太深，以致他們誤解象徵性質的幻想而獻祭牲畜。（見巴拿巴書信（Epistle of Barnabas）及給底奧尼屠書（Lectors to Diognotus））這個見解無論怎樣，自從與諾斯忒克主義（Gnosticism）耶穌教初期哲學派中發生的宗教哲學，擬將基督教，猶太教，以及異教的信仰折衷起來——譯者）分家之後，便不受教會的接納了。

在那祇有少數人可度藏宗教典籍手抄本的日子，惟有在每個星期第一天——「主日」同時代的異教徒天文學稱為「太陽日」——舉行的團契敘會中，當眾宣讀和講解希臘本舊約聖經，於是那個團體便由此熟悉聖經了。但主的話語之權威不能低於那些舊約聖經的任何作家，他的作為和忍受諸苦，亦不能比任何舊約聖經的記載減少其重要。因此非猶太人的教會設立未久，關於主所言所行的流動傳說，就由各派基督徒的教師依照達到搜集者手裏的傳說之數量與形式筆錄成卷。在敘會或用作個別教授的時候，這些作品必須與舊約經文一起朗誦。大量的羊皮書卷初時必會流通於各處的地方教會，包括涉及基督言行的各種文獻。當時為教會採用占有最大勢力的作品，給別的教會鈔錄來代替舊有的地方搜集本，是自然的趨勢。藉此辦法，等到第一世紀之末，就有三種著作不脛而走。其中之一叫做「馬可福音書」有人以為那部「福音書」為羅馬教會首先採用，依據可靠的傳說是由約翰馬可蒐集而成，那是他受之於彼得口傳的回憶錄。其餘兩部，即「馬太福音書」或許是出現於安提阿的（原註四）以及「路加福音」

書，』依據一個傳說，出現於亞該亞省 (Achaea) 那就是據推測而言，出現於哥林多城 (Corinth)。這兩卷福音書會滲進馬可福音書一大部分材料，字眼稍加改削，同時也滲進了一卷最早而且幾乎是上乘的基督談話錄之一大半資料。基督談話錄後來遺失了，近代學者稱做 Q 本 (即德文 Quelle——「來源」) 或者譯自阿拉密語的原本，而為馬太——耶穌十二使徒之一——所引用的罷。

大約主後一百年，或者更後一點，性質完全不同的第四部「福音書」才普遍通用，大致相信是出現於以弗所 (Ephesus) 的。它的著者，依照傳說是使徒約翰，傳聞在以弗所過他的風燭殘年。以弗所的約翰，雖然在他童年時代確曾在耶路撒冷認識耶穌，但不是使徒約翰，有的學者以為他後來曾與使徒約翰有過密切的往還。果真如此的話，他的福音書當必取材於十二使徒之一的回憶了 (原註五)。但第四福音書仍然成爲初期基督教諸問題之一。及至第二世紀中期，這四部著作已變成小亞西亞與西方諸教會的一種權威，而把其餘一切關於耶穌的言行錄掃數置諸腦後。

在集會場所宣讀的另一種文獻，是一封書信，由一個屬於別的某個教會教師或不屬於任何教會的巡迴教師，寫給某地方教會的。我們有過一種這樣的作品，即稱做聖克里曼脫第一書信的 (First Epistle of St. Clement) 約寫於主後九十六年，由羅馬教會致哥林多教會的一封書信。保羅保存着寄與許多教會的書牘。有的時候，有一封書信寄與某一個教會，然後輪流轉致別的教會 (如保羅致以弗所人書)，但縱使或許不是一封巡迴書信，只是一封書信來自一個有大權威的教師或教會，由於原始的收信團體傳

播開來之後，在大體上引起基督徒興味的，於是除最初收受那封書信的教會之外，別的許多教會也就轉錄下來傳誦一時了。保羅有好幾封書信藉此方法，在非猶太人的基督徒當中獲得廣闊恆久的流佈。

這些基督徒作品，其中有的在基督徒敘會時候與猶太聖經並讀的，後來便在新約聖經裏面佔得地位；有的卻沒有佔得。『克里曼脫書信』便沒有佔得地位，而幾乎同時代的『希伯來書信』和後來的『聖約翰福音書』則反是。在第二世紀初期，關於基督的經典，還沒有公認為由神指示，從聖經與非聖經之間甄選出來的任何特定輯纂。在起初四五個世代的教會基督徒，還沒有『新約聖經』，而把教會與它對立原有的聖書名爲『舊約聖經』。歷時愈久，愈感到需要基督徒有權威的著述奉作圭臬的理由，因爲有許多流行作品，有的認爲是使徒的著述，有的被教會公認爲援助邪說異端的見解。

原註一 引用許格爾的 *R. von Hügel 論文與講稿 Essays and Addresses* 第二集三十至卅一頁
(一九一六年出版)

原註二 『教會』一字，從希臘文克伊利亞剛 (*Kyriakon*) 演變而來，此乃最普通的意見；惟晚近則有人主張實來自色爾特 (*Celtic*) 語之克勒克 (*Cruc*)，即拉丁文之塞爾卡斯 (*Circus*) 義爲信奉邪教之色爾特人的圓形神塚，見一九二七年麥美倫版，柯爾克羅夫脫之圈與十字架 (*A. Hadrian Alkroft, The Circle and the Cross, Macmillan, 1927*)。

原註三 在第四世紀，聖奧古斯丁 (Saint Augustine) 討論十誡時，認為於基督徒有約束力，但守安息日的一條誡命，不在此例。

原註四 傑克孫與麗克合著之基督敎源流考 (Hoakes Jackson and Lake: Beginnings of

Christianity) 一九二〇年麥美倫版，第一頁及三二九頁以後。

原註五 在福音書裏面，論及『為耶穌所愛的門徒』是否即約翰福音之著者，抑或是使徒約翰，為

爭論的焦點。附於福音書末尾的聲明（約廿一：廿四）那個門徒即該書之作者，『而且我們知道他的見證是真的。』不幸沒有甚麼表明誰是那個『我們』即與『他』或附加這個聲明的人對抗的。以弗所教會的諸長老麼？基督徒的特種組合，即約翰文學所從出的麼？後來（或者距離以弗所很遠）製造這部福音書的某幾位文士，即我們的稿本所從出的麼？難道也有這個可能麼？即作者他自己破格使用怪異的文法，同時並用第一人位與第三人位來稱呼他自己。因為缺乏資料來研究著者的聲明，欲詳悉那部書的著作權究應誰屬，實不可能。

第三章 異教徒與教會

從第一世紀中葉起，一直向前，帝國當局不能不應付的，是屬於如此性質——寄生於普遍全帝國諸城市的各種小集團裏面——的一個社會。帝國一天不干涉這個社會，它對於帝國的態度，也老是安分守己，甚或加以尊敬。把初期基督教來代表因鑒於『普羅列塔利亞特』(Proletariat，無產階級——譯者)之社會的與經濟的不利，而激動起對權貴階級之憎恨的一種運動，是十分謬誤的。不錯，教會包容着奴隸的若干數目，但把這些視為等於近代的普羅列塔利亞特或黑奴，未免不倫不類。在羅馬帝國，有許多勞心的事工，如書記，教師，經理，都靠奴隸或已被解放的奴隸去擔任。說到教育事業，好幾時一個希臘奴隸反優於他的羅馬主人。教會或許從小商人和手工業者的隊伍吸收它的大量信徒，極類似英國的反國教教徒從值得尊敬，嚴守法律的隊伍吸取他們的信從者一樣。此中也許包括少數負有聲望的人物，在這些分子中，也有地位更高的。第一世紀尚未過去的時候，羅馬皇帝的一位堂兄弟，曾任執政官的克里曼 (Titianus Ravinus Clemens) 他的公子們曾經被欽定繼承帝統的，變成了一個基督徒。初期基督徒文學的口吻，不大像由於無產者叛亂所挑動起的文學。在『聖約翰啓示錄』裏（或者寫於主後九十五年）我們真的對於帝國權力加以嚴厲的譴責，說它是屬撒但的，對於『巴比倫』（指羅馬帝國——譯者）毀滅之預期又不禁雀躍三百；但那部作品，是屬於那個國家當局正流着聖徒之血的時期，不算得是基督徒整個的

文學典型。克里曼脫書信（僅寫於比啓示錄後一兩年）寫來尤其溫和、精細、鄭重。對有司如此尊重，乃是這部文學的一個特點；效法粗野之民，對國家威嚴說壞話，斷乎不敢。克里曼脫以讚美口氣來描述羅馬陸軍守秩序的訓練，給基督徒做借鑑。耶穌曾宣言過，該撒之物當還歸該撒（太廿二：廿一——譯者）保羅也曾告訴羅馬的基督徒服從國家權力，因為他們的官職是神所派定的（羅十三：一——譯者）。基督徒集會時候常為皇帝獻禱辭。不錯，接近基督教的人們，覺得這個世界，籠統的說，是難滿意的，充滿罪惡的，他們於是渴望着未來的一個日子，等待主耶穌顯現，引進一個新天以及一個新地。但那一種宗教上的不滿，對於在社會上與經濟上處於低落地位不耐煩的貧窮人，並不發生特殊關係。事實上，貧窮人對於他的屬世環境急切的顧慮，每每把另一種不滿足排除出去。不必為日常麵包擔憂，以及席豐履厚，看透紅塵的人，每每格外感覺到靈性上的不滿。

就我們所知道的而言，主後六十四年，羅馬基督徒才破題兒第一遭被政府認作犯人來難為殺害。自此以後，他們便老被認為犯人，不論何時，任何長官指出誰是基督徒，儘可以施以刑罰。是否有任何律法正式頒佈，聲明基督徒的存在為非法，或者長官是否可以利用身分關係，無需任何特定的立法，酌量取締危害國家的團體，根據東鱗西瓜的憑證，至今還是爭論不休的一個問題（原註二）。但在介於羅馬帝國與初期教會兩者間的全部故事裏頭，罕見的事，莫如政府維持基督徒的本來意見，絕少窘迫他們。基督徒遭受他的鄰人接二連三加以這樣那樣的騷擾，是必有的，但政府考量流血的鎮壓，卻是或作或輟，而且是地方性

質的。主後六十四年的窘迫，或許也限於羅馬城，後來的窘迫直至發生於三〇三年的爲止。在這城或那城，或高盧人的區域，或在非洲，或在小亞細亞，因爲某種地方事件，譬如民衆的叫囂，才使得巡撫來試劍，常常是加於基督徒的頭上。直到三〇三年諦阿克里遜（Diocletian，羅馬皇帝——譯者。）才運用普遍而有統系的實力來剿滅流行於帝國大部分的基督教，可是爲時已經晚了。在羅馬政府一方面，這種可怪的無定見，間或施以慘無人道的暴力，於是又長期放任基督徒的集團不受干涉地生長起來；但當遇到這種新的神秘現象的時候，政府真的疑惑到應跟從那一條陣線才行。

政府到底爲甚麼窘迫基督徒呢？帶有祕密儀式的異教徒禮拜，在帝國裏面觸目皆是，政府全不在意。至於教會呢，因爲由以色列採納了以色列上帝之崇奉，於是便又採納了以色列信仰上之不妥協。新以色列即教會，正如猶太人，除了「那一位造化主」之外，堅決拒絕崇奉任何神。鬧亂子真的起於一點，基督徒如同猶太人，拒絕獻香火給皇帝的英靈。但猶太人所以得免除這種義務，因爲他們的宗教似乎平平穩穩，被限於一個特殊民族的範圍內，而民族的宗教，羅馬在原則上是尊重的。那是絕對兩樣的社會；比猶太人集團作更廣大的宣傳，拚命來勸導所有凱撒的臣民拒絕崇奉皇帝。基督教是個侵略者；它對多神主義的全部組織宣戰，而且隨處作和平的，無形的，可怕的宣戰，所以當一個人在清晨起身時，竟發覺他的妻或子拒絕不再採用那行在老舊家神面前的例行儀節了。異教徒的神秘教徒，並不反對崇拜異教的上帝；他們不反對投香火於代表皇帝英靈的祭壇上。所有這些禮拜，合組成一個快樂的家庭。倘使基督教會曾顯

意加入那個家庭，如同愛思士的禮拜，或米達萊士（*Mithras*）的禮拜，必不致於受窘迫。但基督徒與其除上帝外崇奉任何神，倒不如死個乾淨，因此羅馬帝國感覺得寢食難安，必須對他們作戰，但又不曉得應該怎樣作戰。那些別的宗教躲避開基督教招來的不妥協，倒算聰明，然而愛思士與米達萊士的神龜鋪滿了塵埃，却在二千年以上了。

反對基督徒的第一條律法為我們所確知的，就是塞蒲底馬士·西維萊（*Septimus Severus*）一四六——二一一年羅馬皇帝——譯者）約於二百年發表的一道上諭，宣稱受洗新入教為非法。但這個逼迫的施行，為時甚暫。特來斯人麥克思明（*Maximin the Thracian*）二三五——二三八年羅馬皇帝——譯者）發出一道上諭，專門對付教會主教和牧師，希圖削弱教會，但這個窘迫也中道夭折。一個比較厲害的困迫，却在底西烏（*Decius*）統治下（二四九——二五一年）發生，為時大約一年。此後於三〇三年在諦阿克里遜統治下，藉暴虐的殺戮以及酷刑來剿滅基督教的非常企圖就開始。在帝國東部，這個窘迫繼續至三一一年，但在西部，伊里利（*Illyrian*）種的一個年青軍人君士坦丁（*Constantine*）於三〇六年七月在約克（*York*）稱帝，雄據西部諸省，對於基督徒倍加優待。三二二年，君士坦丁自立為意大利與羅馬之主，採用鑲有基督的組合字（*Monogram*）的十字架作為他的帝國國徽。三三三年，與李思奈（*Licinius*）——他的同僚，直至三二四年——聯銜，公布米蘭詔書（*Edict of Milan*），確立完全的宗教自由，發回教會一切財產，教堂，葬地，即在恐怖年分被充公的。由三二四年起直至他死於三三七年止，君士坦丁乃係統治羅馬疆

士的唯一皇帝。一種難以置信的事情終於出現了。皇帝做了基督徒！這個殊非適如初期基督徒所描寫的。他們曾經以爲耶穌乘雲而來毀滅羅馬帝國。他們絕對沒有描繪過帝國變成基督化。倘使有人會把這個觀念暗示他們，這個觀念對於他們簡直像別種異蹟一樣的神奇。但到底是已經發生了。

基督教的吸引力，無庸置疑，自始便是社會化的。緊緊附黏着人身上的基督徒「佳音」，並不像憑空而發，無所寄託的真理，那是滲透在古代世界諸城市小規模的基督徒社會裏面的生命，這些社會的生活與精神真的有它的本色，因爲在他們中間也有人信仰基督徒的佳音，但給那個佳音以權力的，就是那種生活與精神。與這種組合接觸的人，察覺一種與別種空氣不同的空氣。每個小組都是吸力的中心，引領人們從週圍的世界加入小組。教會發達，或許就用這個方法，多於依靠幾個人去宣傳。

我們回顧那些初期基督徒社會道德上的特色，我們可能說什麼話呢？晚近輕視基督教的人，站在兩條陣線上爭辯，企圖降低它的價值。站在第一條陣線的說：初期基督徒所保持的道德行爲標準，極像非基督徒的上流希臘人與羅馬人所公認的標準，因此若說基督徒帶進世界多少有價值的新事物，是沒有根據的。站在另一條陣線看不起基督教的，爲了它的道德標準不像希臘人，他們有異於信奉異教的希臘標準他們，比較更爲低落。這兩條陣線的爭辯，明明是矛盾的。只有第一條陣線的爭辯，爲熟悉古史的人所能採用；至於第二條陣線的爭辯，簡直無理取鬧。基督徒關於什麼叫做好行爲的觀念，即指一個人與他的鄰舍的關係，以及對於他的感官衝動之克制，與希臘的道德家所保持的觀念沒有極大區別。他們也重視一

個人制勝他的感官衝動，以及實實在在施惠給他的同仁。如果基督徒主張一個人不應以惡報惡，柏拉圖於四百年前何嘗不這樣說。如果基督徒說，一個人受打擊不應動怒還手，斯多噶派又何嘗不這麼說。有好幾種行爲異教徒認爲污穢標準的——偷竊，欺騙，殺戮，姦淫，自私——基督徒也用作表露於外的罪惡。斯多噶派也堅持每一個人就他的人性來說是神的兒子，理應受如此待遇——奴隸亦然。第二世紀，諾奧·克里索斯多姆 (Dio Chrysostom) 寫道：『萬民都同樣可貴，爲造化主所創造，都得着他有應受尊敬的同樣表記；大家都有理性分辨出可愛與卑賤的不同。』他抗議奴隸被迫爲娼。

那些攻擊基督教帶進了一個新道德觀念，即與信奉異教的希臘人格格不相入的，每每特別注意到基督徒對於兩性關係的規律。基督徒社會承認唯一合法的性交，是一男一女的合法結婚，任何一方在他方未死之前離異重婚的，或許要被認爲犯姦淫（原註二）。有人以爲信奉異教的希臘社會對於兩性關係的見解比基督徒的來得最自由，最完美；基督徒社會認爲姦淫的，他們反覺得無可指摘，甚或認爲是良善的。古代希臘文化之一，就是容許性的放任的主張，在經典派學者中並不像在論文作家以及新聞記者中的普遍；他們竟把近代文學上的海市蜃樓當作真情實事了。自然，在實行上，性的放任（自然的與非自然的）在古代信奉異教的社會中，以爲是無關重要，但把肉慾造成一種宗教儀式，飾以詩意，抬高它的聲價，當作應施以嚴格培養的一樁事，如一個人進行着從生活中所找出的至善，只不過是回返到古代希臘主義的一回事；所謂性的放任，只是摩登文人的風流話罷了。古代希臘人與羅馬人的態度絕不如此。性交沒

有甚麼奧妙；只是一種低下而失去尊嚴的舉動，人降到禽獸的水平，製造粗俗笑柄的大本營，有如古老的雅典喜劇，或如司空見慣，俗不可耐，令人捧腹的偶像。同時，人類的普通脾性總盼望他們的同仁有的時候要降落到這樣的自滿；倘使他們如此的話，好是好的，不過當人類的主要生命多麼長久的，被領到較有價值的目標時，行之過分，自然是勃情背理。『及時玩弄戀人係一樂事』，『只要不該過時便是了。寫情詩的人們好容易替他們自己解圍說，有如晚輩披里尼（羅馬帝國有兩個披里尼，一為前輩披里尼，生卒於二三——七九年，博物學家兼著作家，一為晚輩披里尼，著作家兼雄辯家，生卒於六一——一一五年，前輩披里尼之甥，——譯者。）之所為——僅把它當作想入非非的玩意兒，卻不把他們對於事物的意見在真實的生活裏表明出來。結婚原是以功利為目的——產生嬌裔——之一種公民配合，一如希臘所流行的公式。真的，男女如此結合原想構成合理的交誼；社會讚美對丈夫貞忠又能料理家務的妻子，但不讚美涉及肉體關係的浪漫。愈服膺哲學的那些人，格外熱誠的視性慾衝動幾乎等於無善可取，敗壞人生最大惡力之一種。聰明人應遵守公民本分來產生嬌裔，但他應該盡可能來嚴厲鎮壓情慾。柏拉圖曾說過警闢的話，為一般人反對的，他說自制的理想為人性所最迫切需求。柏拉圖舉出若干著名體育家，他們為求身體合格起見，於是以過着貞潔生活馳名於世。『他們為求角力，競走，以及諸如此類的競賽奪得錦標起見，於是鍛鍊他們自己跳，出俗人所認為幸福的，難道我們青年人不能實行自制來求得更遠大高貴的勝利麼？』

（柏拉圖法律篇八四〇）（原註三）伊壁鳩魯（Epicurus）是一個主張人的智慧隱伏於追求眼前的快

樂之哲學家，在他的言論中，遺留下似乎來自基督教僧侶的一句話：『沒有人比尋求性慾更好，倘使一個人不是認真過度，他是應該感激的。』有聖人之稱的斯多噶派人物穆叔尼（Musonius）與聖保羅同時代，定下兩性關係的規律，與基督徒所規定的有密切關係——一切超出正常婚姻以外的性交，概以犯罪看待。穆叔尼有點比基督教會所已行的更進一步，雖然有的基督教神父和他默契：就算結了婚，除非的確因為產生孩子，就不應該性交。

基督教傳入古代希臘——羅馬世界的貞操觀念，與世界已經公認的觀念初無二致。只是現在倒已經變成一個為大多數男女——他們並不是哲學界的精英，只是從各種職業界吸引出來的混雜羣衆——所奉行的觀念罷了。當聖奧古斯丁打算從古老的異教徒信仰之道德立場來指出基督教的特色時，他不說基督教建立了一個完全新的標準，他只說從前曾經一度只有少數哲學家把握住拿來考慮的觀念，現在卻被不計其數的平凡人所把握住了（見奧古斯丁 *St. Augustine* 自著的 *De Vera Religione*, III, 5）。倘使這個出於一位基督徒的見證不可靠的話，還可以舉出第二世紀一個異教徒的醫學作家的見證來：

在我們自己的時代，我們看見稱為克里桑尼（基督徒——譯者）的那些人民從寓言裏頭抽出他們的信仰，然而這些人的一舉一動有時候走上真正哲學家所走的同樣道路。他們對於死的蔑視，我們都能够看出極其平凡：他們為着履行某種貞潔怎樣禁止性的快感，也是極其平凡的。在他們當中有的男男女女真的一輩子不知道什麼叫做性慾行為；不，有的為着管束以及制

服他們的衝動，且爲熱誠修德起見，並不後於真實的哲學家們。（這僅保存於加倫（Calen）的亞拉伯譯文；至譯自亞拉伯文字的拉丁譯文，見哈納克的基督教之擴展 *Expansion of Christianity* 第一章，第二六六頁。）

當最優良的希臘異教徒信仰與基督教一致同意，咒詛婚姻狀態以外的兩性關係，只認可他們在那種狀態以內的兩性關係的時候，無論怎樣，基督教替婚姻狀態添上神聖的意義，使它聖潔化，是希臘人和羅馬人向來沒有的。介於夫婦間的愛情，起於肉體交接的溫存與關心，使一方覺得對方是他自己的一部分，是一個『極大的奧秘』，換言之，即一個大表記，人們藉此更能夠了解在天主怎樣愛惜和關心他在地上的身體（弗五：廿二——卅三）這是一個新發明。基督徒所保持包圍人生實體的信仰，對於隱藏在那個生命裏頭的兩性關係，即能貢獻一種新價值的，放出一線曙光來。

到後來，兩性關係根本不潔的觀念如我們所看見的，從基督教會的環境滲進了基督教會，那是真的。聖保羅有的時候勸勉男人像他自己一樣保持不結婚，那也是真的。但上下文表個明白：這個並不因爲他視結婚在它的本身是一種不聖潔狀態，只因爲這個於他有損罷了；他盼望屬世界的全盤事物快到終結，假定這個放棄不產生肉體的緊張，連累他有甚於結婚，那末，一個人免除不需要的過犯，致力於耶穌的運動，是最好沒有的事。（林前第七章）一個人遭遇着一個民族的或社會的非常掙扎的危機，也抱着如此態度在新約全書裏面根本拒絕結婚的觀念之唯一表現，見於最晚出的文獻之一，告發它是惡魔之道。

的觀念（提前四：三）除非查理斯博士（R. H. Charles）查出侵入啓示錄第十四章第四節的話（這些人類曾沾染婦女，他們原是童身——譯者）是貨真價實，十足道地，但查理斯博士對那節聖經的見解不免引起疑問。須要記得，初期基督徒的倫理觀，最低限度既非由於希臘人所公認的道德觀念，亦非由於耶穌的語錄所形成，卻是由於舊約全書所形成。在舊約聖經裏的家庭生活貢獻着崇高的價值，至對於獨身生活含有任何特殊價值的觀念，反認為無關重要。

以為基督教明顯的事情，莫如把一部行為新法典展示於人，那是錯誤的。明顯的事乃係一種醫凡自理安（Evangelion），即一種關於神的本體，神所已作及要作的是什麼之一個新告示——不是一條新誠命。在這個告示的亮光裏面，愛的舊誠命，在深入與能力兩方面有了驚人的新進展，造成一個新動機；然而，基督教會的新誠命同時採用了初期基督徒作品的詞句，即是說，是人們從起頭就得着的舊誠命。

原註一 在尼綠統治下，基督徒的存在經正式法律或聖諭確定為非法，這種見解見卡里窩爾脫（Calleraert）於一九〇二年刊行的教會史評論第七七一至七九七頁，又一九〇二年見於同 定期刊物的投稿。

原註二 新約聖經容許抑或不容許出妻，以及丈夫因妻子不貞操而重婚，是一個引起爭辯的問題。請一方面看查理斯著新約聖經關於離婚的教訓（一九二二年出版），以及離婚與羅馬

人關於結婚無效之理論（一九二七年出版）另一方面見博克士著新約聖經之離婚論（一九二一年出版）

原註三 試參讀聖保羅的話：「每一個人努力求錦標（在競賽時候，）在凡事上都有節制。他們無非企求可壞的冠冕，我們卻企求那不可壞的。」（林前九：廿九）

第四章 最初三個世紀之內團團結

基督教一開始就隱伏了兩種似乎矛盾的思潮，事實上在教會史裏就挑動起爭論，但那兩種思潮對於那個肢體是有益的。一種論調是服從權力，另一種論調是依照靈的衝動，得行動的自由與言論的自由。後一種論調在原始的團體裏面最占勢力，當「衆先知」大衆化的時候，在基督徒聚會中得加入祈禱或勸勉或讚美，有時候受了靈的驅策，在說聽不懂的「方言」。但如果忽視了一開頭就存在的另一種論調，是錯誤的。耶穌的門徒對於耶穌的關係，是主僕的關係，而且新約全書告訴我們，那個集團的領袖，爲主耶穌在世時所指定的，或者如保羅的例子，爲主耶穌從天所指定的，在耶穌脫離肉體之後，奉他的名來行使權力，看來每是專制性的。書信裏面也告訴我們，在地方團體裏負責指導管治的人，那個團體裏別的團員曾受諾誠，須順服他們，使徒與統治者的權力及「天賦」的自由——這兩種思潮怎樣在一起發生作用呢？根據我們不充足的史料，那是極不容易說的。在第二世紀裏頭，我們對於教會的內部組織，看得較爲清楚：我們發現每一處——或者埃及是例外——有一個主席做了每一個地方團體的主腦，叫做伊波斯。Episcopos等於「監督」的一個希臘字，即英語「毘什蒲」(Bishop, 主教)一字的由來。有一個會議襄助他，那個會議的議員叫做普勒斯。普勒斯攏得來。Presbyteroi「衆長老」(Elders)英文叫做「普理思脫」(即牧師 Priests，參看原註。)又遜一級的職員叫做詔阿康諾伊。Diaconoi「衆僕」英文叫做詔康 Deacon，

(在使徒時代的教會裏專司收捐賙濟者，監督會稱為會吏，長老會稱執事，司會計及庶務，公理會之助施聖餐者——譯者) 依照第二世紀的教會行政，這些職位有空缺時，概由主教按手遷調，雖然用這個辦法由主教任命的人，照例由地方團體選出或指定。這個行政系統是被普遍接納的，最大的爭執在於不大明了自使徒時代一直到第二世紀的教會中間如何銜接起來。就天主教來說，那是屬於信仰問題，即指第二世紀的行政系統根本上淵源於耶穌自己的遺規，一有了教會，就有了那個行政系統；十二使徒之一或聖保羅所封立的主教，又把他們的權力轉授於從他們接受權力的一切主教。新約聖經以及第一世紀其他的基督徒文件，都不能證明這個。但史料來得這麼零碎，那末，關於原始教會的組織理論，有許多漏罅，不能不借重推測來補充了。倘若文獻無從證實天主教(即加特力教)的理論，他們儘可以根據某種推論來補救它。那些單靠第一世紀的文獻，絕不參考天主教的信仰，至所構成的理論，都不約而同下個結論說：第二世紀的天主教行政系統並不是古已有之，只是由於第三第四兩個世代的一種發展。

介於保羅時代與過後六十年之間，有若干的改變是不必懷疑的。在第一世紀，除去耶路撒冷會由耶穌的兄弟雅各於主後五十六年肩任一個相當於後來的主教聖職之外，再查不出僅由一個會督來治理一個團體的例子了。別的地方指導好些團體的人，老是用衆數來表示，稱做伊披斯哥斐 (Eπισκοποι) 或稱做普勒非挪得來思 (Presbyters)，這兩個名詞在這時候意義完全相同。據說這些地方指導員有若干位是由保羅或保羅所指定的人去委任，但我們向來沒有聽說過一切長老或主教概由使徒封立。我們也

沒有聽說原任的長老或主教逝世之後，新的長老或主教該怎樣封立。因此，殫思竭慮來嘗試重新建立一種教會組織法，完全依照新約聖經，不超出新約聖經的範圍，可說是枉費心思的。如果你取消長老或主教，你無異取消了新約聖經計劃之一主要部分；如果你設立長老或主教，在你委任他們的方法上卻又不能不超出新約聖經的範圍。那好比你依照一種不完全的說明書來建築一座橋，事前便不許你超出那種說明書的範圍。見事論事，甲處教會與乙處教會的組織，各自為政，似乎是可能的——因起初時沒有一致的統系。

其次，保羅死後六十年，在第一世紀盛極一時的『衆先知』也跟著銷聲匿跡了。禮拜的聚集，現時由主教或長老來主持了，一部分助以刻板式的公共禮拜的祈禱文，普通教友就不再插入情不自已的發言了。伊格奈素斯 (Ignatius) 告訴我們 (約在主後一一五年) 他自己——一個主教——有時也受感動，在靈力操縱之下忽然狂叫起來。

治理教會的權力，在比例上較高於天賦的自由，是極其明顯的。這個無疑是心理的需要達到相當限度。生活的一種新方式的開始不論為己抑為社會，每伴以一種興奮與搗亂，到後來才讓位給較沉靜較有規則的習慣。但除此以外，教會數目的增長與分播，使統制一切地方教會成爲一個團體之問題，更不容易解決。這些散漫的團體為異教的巨浪所圍繞；被諸色人等以及各項傳說所混雜的什麼宗教論調和什麼通神術，隨處流行，不難侵入教會，以紫亂朱，使教會漸歸淘汰，那真是一種非常的危險。我們也應該記得，在

在於保羅以及其他初期領袖中間爲神所授子的個人權力，有一種反常的限制。保羅逝世後六十年來，再沒有還活着的使徒了，至多還有好幾位老頭子，他們在童年時代會認識並見過主耶穌保羅所行使的權力，在甚麼地方發現了一種代替呢？

在第二世紀，教會所遭遇的危機就是與諾思忒克主義（Gnosticism，即以波斯希臘之神學哲學說明基督教理）的掙扎。在說希臘語的勢力圈裏面，有許多人誠懇懇考究宇宙及存在於宇宙間的怪物——人——從何而來。人於肉體死後又將何往？舉不勝舉的諸般學說，都風起雲湧四處流佈，但諸般學說都含有若干共同論調，其中流佈最廣的一種思想莫如說：人的靈魂是屬靈體的，屬於一個更高的世界，只是屈尊被困於一個屬物質的肉體裏面罷了；這個思想在某一個形式裏面，爲哲學家如柏拉圖派或斯多噶派所保持，在別的若干形式裏面，又爲信奉諸種神祕宗教的教徒所保持。總之，爲着拯救這個靈體脫離肉體以及肉慾的拘束，與原來所常屬的屬靈世界再聯合起見，於是人人都渴望得救。有許多不同的學說，多少含有想像性質，闡明靈體怎樣從它的老家降爲實體。有人以爲再與靈界復合之唯一法門可以藉重知識——賜予特定的少數分子——來解決，認定這是一條穿過週圍的氣氛，不怕惡魔的閉關攔阻，而扶搖直上的捷徑。代表這類知識的一個希臘字叫做神智（Gnosis）。

當許多人的心裏充滿着這類思想，而與基督教會接近的時候，把這些思想與基督徒的信仰混合一起是勢所難免的，因爲確有類似之點。基督徒若不運用他們的心思考慮這個問題，即關於靈魂以及關於

上帝化身爲救主自天降臨下界的基督教義與他們所知道或以爲知道的宇宙觀是否符合，斷難自強不息，在百尺竿頭更進一步。

近代神學教授們所發出受人歡迎的理論，莫如說，第一二個世代的基督徒充滿多麼豐富的熱誠，老不願意想及基督徒信仰所包含的是什麼？等到宗教熱誠冷淡下去的時候，基督徒才開始顧慮到真信與迷信的區別。這種說法只是教授們閉門造車的說法，證之於人的天性，並不真實。沒有基督徒，就算是第一世代的基督徒吧，處在這樣綿延相續的酵母裏面，（指邪說異端，——譯者。）不假思索或十分忽略這個信仰與那個信仰——兩者都被人公認爲靈界的產業——之不調和，可能夠站立得住當保羅和別的領袖發表有權威的公佈的時候，拒絕與排除某種思想與信仰的進行，和同化某種思想與信仰的進行，豈不是一開始就旗幟鮮明的麼？不錯，若干思想和發表的方式在頭幾個世代取寬容態度，後來卻被排除出去。這個就是表明權威的規定愈來愈嚴格（對於基督教不論有無利弊），但並不表明有一個時期教會領袖並不行使他們的權力到相當限度，以拒絕或痛斥若干的信仰。

在第一世紀末過去以前，教會裏面有的教師把他們從教會環境以外帶進去的思想，在教會裏面對信徒傳播，造成他們的信仰。『諾思忒克』（Gnosto）這個名詞，原本是這等教師以及他們的門徒用來稱呼自己的，後來才被他們的基督教反對派所引伸拿來代表同樣性質的教訓。所有這些基督教的諾思忒克主義者的興味集中於三個問題：（一）對於宇宙之解釋，包括靈體所以墮落於人世的原因；（二）

對於耶穌基督的解釋，上帝降臨下界，拯救被囚禁於人體裏面的靈體，帶領它們回到老家；（二）拯救這個靈體時應使用的救法。

關於第一點，他們把人所生存的下界，以及高高在上深奧莫測的上帝，和從他而生的諸靈所居住的天體，劃成鴻溝。這個下界，非由至高至善的上帝所創造，不過是一個不認識至高的上帝，或者簡直與他作對，才幹低能的神所創造。曾做過舊以色列上帝的，就是這位較低的神；由於這位較低的神，就產生一部約聖經，或舊約聖經的一部分（諾思忒克主義的形式，有猶太人的，親猶太人的，至於基督徒的諾思忒克主義，則大概劇烈反對猶太人）。上界諸靈之一，因為是定命的和犯罪的不安分，墮落到下界，現在卻受了低能，愚拙，或兇惡之神所轄制。把靈體放進人裏面的，就是這位墮落之神——依據別的諾思忒克主義，或者只賦予一個特定人物，其餘的人的本性仍屬於下界。

關於「救主」從上界降臨，拯救靈體使它回復老家，基督徒的諾思忒克主義把他從諸天降臨的故事同化於流行的柏拉圖化的希臘幻想。他們贊同那個「救主」藉耶穌而表彰出來，但基督徒對於上帝的兒子降臨爲人類受苦捨生的信仰，他們倒不接受，因為神靈不能受苦。對於耶穌受苦的故事有兩個說法。第一個說法：耶穌的身體並不是真的；它僅是一個幻身罷了，所以他的受苦都是虛假的，統治這個世界的諸靈倒給他欺瞞過。維持這個理論的，稱做多色脫派（Docetists），從多開恩（Dokain）這個字演變出來，意即「幻覺」。第二個說法：住在耶穌裏面的神靈務須與耶穌本身分別開來。在耶穌受苦之前，神靈已脫

離耶穌的身體，再升上天，所以受苦的不過是人。

第三，有許多不同的諾思忒克主義理論，闡述人怎樣獲救，即指寄存於他們裏面的靈體解放。依據諾思忒克主義的特殊派別，定下各式各樣的聖禮與儀式。低級的諾思忒克主義所施行的這些聖禮是淫穢的，因為性的生育，乃是被囚禁於物體內的靈體之連續，一切諾思忒克主義都極重視。有的理論帶領他們走到極端的遁世主義，完全禁絕性慾的滿足；又有的理論帶領他們走到極端的放縱，實行極危險的避孕。

在新約聖經裏面的晚出著述，表明教會領袖早已提防類似第二世紀諾思忒克主義的教理滲入教會。約翰一書的作者攻擊幻覺的理論，因為他們否認『耶穌基督道成肉身』（約壹四：三——譯者）。但當第一批領袖全都死去的時候，在第二世紀，諾思忒克主義這一類或那一類的教義偷進散佈各處的教會，基督教完全解體的危險可謂達到極點了。教會還沒有新約聖經可憑，構成新約聖經的一切典籍，雖然或許寫於主後一一〇年——彼得後書除外——以單行本辦法流通各處，不幸還有許多著述同樣流通。諾思忒克主義者也有他們的福音書，據說是耶穌教訓門徒的語錄。誰人能夠說那幾種著述足以代表耶穌的真教訓呢？諾思忒克主義的著述何嘗不說是受白嫡系使徒呢？不特對於作品發生問題；諾思忒克主義者又一致主張，這個或那個嫡系使徒曾經口傳多少教訓給少數特定分子，於是代代相承弗替，各派的諾思忒克主義教師都宣稱承受了這個秘傳之道。

這一切雖然靠不住，但有一樁事卻靠得住：——有好些人從第一個世代的教師那裏，承受了一種權

威，並非私相授受，乃係公開承受，有目共見的。在好幾個教會裏面，奉派履行職務的『衆會督』，被認作那個正統所傳的可靠代表，他們得到站在同等立場而蒙召的老前輩的接納。對於若干作品如有疑竇——因有許多附會或杜撰的作品——在這裏有不能否認，代代相續的一班人，他們有權審定那幾種作品曾被好幾位初期的領袖所認可的，那幾種作品包含着荒誕不經的教理。他們不能說出在有光明的日子所接受了信仰。

倘使今日我們展讀安提阿主教伊格納丟書信（約於一一五年在羅馬城殉難）始終固執着每個地方教會應服從他的主教，似乎彈奏着一首調子，完全不像屬於第一世紀包含於新約聖經裏面的文獻。我們只須顧及當時的環境——代表權威的嫡系使徒，不再存活於世，代表權威的新約全書尚未產出，基督徒的教訓尚未結構堅實，如晚近的模樣——便不難明白那個固執的由來。若要把渙散的教會團結起來，它的會友有如穿越過茫茫大地的軍隊，勢必隨處隨從他們的領袖。那裏更有一個特殊的教會，即羅馬首都的教會，它創立的權威似乎可以保證這個乃是與基督教的草創者之連續，與羅馬諸省教會有定期交通的中央教會；那個中央教會直接得道於第一世代的兩大臺柱，即彼得與保羅。羅馬城的教會對諾思忒克主義劇烈作戰，其中名叫依理耐的（Irenaeus）小亞西亞的一個希臘人，後來做了高盧區里昂的主教，尤其努力為真道作見證，反對那些冒充使徒的著述，以及引用現在被公認的四福音書以外的其他福音書（約在一八五年）處於任何文獻不足取信，只賴甲傳於乙，乙傳於丙的教理作為根本可靠事實。

的一個時代，只憑一般常識來決斷，對於依埋耐在羅馬國都的基督徒團體，以及對於接續他的一班無從否認的衆會長所發表的告狀，可以說是完全了解的，尤其是拒絕今日羅馬教會所保持關於教皇無上權力的理論，以及拒絕關於使徒繼承人之任何神學理論的那些人。

教會需要保護相當特色，排斥以紫亂朱的離經叛道，結果總不免造成若干鞏固的形式以及若干綱領之更堅確的擬定。排斥提倡邪說的教師的，有立足於每個集團裏面的一個法定主教以及一班長老。爲禁止禮拜時揚言被聖靈感動，作沒有規則的個別發言，免致誘導教會走上虛假途徑的，就有了被封立的領袖發表禱讚辭，現在已經達到有固定的禱文範本的地步。爲防止組織違法而渙散的小團體，那裏又有丁非由主教或得主教允許的長老去施聖餐不生效力之規定。以較後的時代眼光去批判這種硬性的綱要，殊欠公平。昔日基督教會對於根本要道保持一種堅強的一致，對於在思想與實行上另闢蹊徑的小組結合，便可以減少它的危險性了；這種自由應一概以有益爲主；但在第二世紀，各個教會是好新的，冒險的，於是無量數的小組各有不同的先知，沒有任何代表權力的中心，以致基督教在崇奉異教的海潮裏完全瓦解冰銷。

還有其他兩個重要之點，我們看見這個堅定的綱要，除去聖公會的教會組織以外，有又確定的信條，使會友可以宣布他們的信仰，又特定一套書籍，認爲真正教義的權威標準。

對於第二點，在第二世紀之末，我們的新約聖經就被認爲各基督教會的權威之作，——四福音書，使

徒行傳、保羅書信、彼得前書、約翰第一書。與這些著作並行的，還有好幾部書，被某地域的基督徒所接受，卻又遭另一地域的基督徒所排斥，如雅各書、猶大書、希伯來書、約翰啓示錄、彼得後書、約翰第二書、約翰第三書、彼得啓示錄、克里曼脫書信、巴拿巴書信、黑爾馬的牧羊人（Shepherd of Hermas）。這些典籍的頭七卷，畢竟在信經裏面佔一席位，後五卷終被排除。新約全書便如此不正式的存在，爲第二個或第三個世紀的教會一致採用。某部書所以被採用或者被排除的理由，並沒有經過任何有條理的研究是否確爲所提出的某人的寫作，只着重它的教訓與真道是否調和。因此事實上某部書到底被接納爲聖經的，若追查它的真正的著作人，證據就非常貧乏。信經精確的限制，尙未經過基督教會全體會議（Oecumenical Council）的正式表決，雖然自第八世紀一直向前，人人都可以說一切教會——東方的與西方的——一致公認集合成一部新約全書的二十七卷書是信經，被認爲信經的，只有那二十七卷書。但到宗教改革時期，只要不侵犯教會任何既定教條，還是公開容許一個基督徒對於新約全書任何一卷發表疑問。至於羅馬教會對新約聖經的懷疑，自從舉行特蘭脫會議（Council of Trent 1551—1631）以後，便告一段落，在那個會議中，最後宣言除去構成那富有靈感的新約聖經的二十七卷書以外，再沒有別的典籍爲羅馬的加特力教認爲毫無錯誤之一種權威。

在第二世紀與諾思忒克主義作論戰時，已經把所謂基督教諾思忒克主義者從大規模的教會清除出去，但基督教會所培養的基督教信仰究何所指，依然議論紛紛，莫衷一是。論戰促進了思潮，思潮如我們

所看見的，大部分脫不了染上希臘學派傳說的色彩。基督教信仰對於希臘哲學究竟有什麼關係呢？這是哄動一時的問題。有的基督徒站在這條陣線上說，古代異教徒的教育無善可陳；所有基督徒應當確信傳統的信條，即信條的內容，不必把信條與受過教育的希臘人的宇宙觀建立起任何關係。希臘教育不外智力教育，依此來推論，無異表明教會長久的不受教育。在教會裏面有一班左右視聽的人，站在另一條陣線上，他們的主要中心是亞力山大里亞城（Alexandria）在那兒，從多里米王時代（Ptolemaio Times）起，代表希臘文化的宏大圖書館已經存在，並附設了一個官立大學。在亞力山大里亞城，基督徒把握住希臘思想，不讓任何異教徒，因此在第二世紀末期，有一派叫做『問答學派』（Catechetical School）內容是使基督徒信仰與希臘的高深思想發生密切的聯絡。兩個世紀以前，猶太人腓羅（Philo）曾經作過同樣的嘗試，他把猶太教與希臘哲學溶冶於一爐，而腓羅的事工無異替日後亞力山大里亞城的基督教教師建立了一個基礎。代表亞力山大里亞城的基督教兩大人物之一，就是克里曼脫，他或者是一個雅典人（約生於一五〇年，卒於二一五年）。一個接近教會的教師，現在採用了被嚴格唾棄的神哲理論，是不成問題的，但克里曼脫在當時早已竭力主張希臘哲學思想大部分的菁華是可靠的，所以一個基督教徒的信仰加上那些希臘哲學思想的菁華，就造成一個更完美健全的基督徒，勝於只信其所信未嘗學問的一個基督徒，而更完善的基督徒，是不怕被稱為『諾思忒克主義者』。他愛惜柏拉圖一如愛惜新約全書；他又說：哲學原是領導希臘人親近基督之教師，一如聖保羅說，律法已經領導猶太人親近基督。

克里曼脫著論劇烈攻擊異教徒的多神主義，一如任何基督教教師一樣，但對於希臘思想，似乎足與他已經接受的一神信仰相匹配——一個熱心的漂泊者，具有廣闊的胸襟，詩人的熱誠，從他的滔滔不絕的雄辯裏表明出來，給希臘的讀者賞識，認為文壇巨子。他的繼承者奧里根（Origen，約生於一八五年，卒於二五三年）是一個大思想家，一個大學問家，他的著述雖然不大華麗，但儘可以說得上，在後來各世代的基督教世界裏，不失為一個思想界的典型。奧里根雖然嚴守公認的信條，再接再厲的揭發諾思忒克教師的謬誤，他可以把教會所唾棄，即不下於已唾棄的諾思忒克主義之若干理論，滲進信條裏去。他相信巡迴論（Reincarnation），堅執着一切靈魂，天使，人鬼，原本絕對平等的生存於天裏；後來他們從天裏墮落到不同等級的水平上，他們的子孫的等級可以升高或更墮落，但到歸結，他以為他們（甚至撒但）必定回復到天裏頭去的。當二五〇年底西烏塞迫暴發的時候，奧里根——居於巴勒斯坦，坦然無懼承認他的信仰殉難而死；他是初期基督教最傑出人物之一——避俗求知，使他成功了一個當時最有學識的人物，而他的虛心促進了他的特殊信仰，即與若干基督教神父的可怕教條相衝突的。他是我們所知道數一數二的古代基督教教師，他反對永刑的思想。自然，在他浩如煙海的著述裏面，其中大部分，後來的基督教教師覺得還適用。那末，奧里根形成基督教神學的實際影響可謂巨而且大。在第四世紀的基督教社會裏，『所有的思想家都甘拜下風』（哈納克這樣說）。然而，他的那些被教會所唾棄的特殊神學，後來終於使他的聲名狼藉又被嚴詞所攻擊。加特力教會至今還不願把『聖』的銜頭賜與克里曼脫或奧里根，那是

值得注意的。

原註 這裏可以確定的就是，英文「牧師」一字，乃係希臘文「長老」的縮寫。各期教會的長老，是否即天主教之所謂牧師，會引起極大的爭辯。

第五章 爭辯與會議

在第三世紀，搖動教會的有兩類問題。第一類論述基督徒生活的標準與性格。倘使一個基督教社會爲異教信仰所包圍，要保持它的特色，那末，有若干種行爲會友不應該沾染，若有人違犯了應該出教，那是不可避免的。但當這些綱領應該擬定的時候，鄭重決定那幾種行爲不合格，那幾種行爲合格，就會有好幾種不同的判斷。好比那些遭遇逼迫而變節崇奉邪教的人，便引起一個特殊問題。當逼迫完結之後，他們可以再被接納，隨隨便便的與那些忍受苦難，道心不變的人在教會裏共同享受教友利益麼？基督教作家突吐理安（Tertullian，一六〇——二四五年）發表一個意見極受歡迎，他列下教會應永遠開除教籍，不得重新接納的七種罪惡——兇殺，拜偶像，盜竊，叛道，褻瀆，私通，姦淫。柯里斯篤（Callistus，二一九至二二三年）爲羅馬主教，他公布說，姦夫與犯私通者，若知罪悔改，亦得准予懺悔寬赦。突吐理安外，還有許多人，不勝駭異。柯里斯篤被攻擊降低基督教社會的聲價，但事實上教會附和柯里斯篤。自然，所有基督徒都承認，不論罪人怎樣失望卑賤，上帝還是寬恕他們，從世界迎接入他的國；過去諸污穢，在受水禮時候已經洗刷淨盡了；成爲問題的，在於那些已經被洗淨，已經被接納入教的人，倘使他們再干犯這七種罪之一，他們可能夠再受第二次的潔淨麼？那裏有再受水禮的道理？更嚴格的見解不妨參看無名氏著的希伯來書，信在突吐理安時代，屬羅馬帝國的非洲，一致公認爲聖巴拿巴所寫的：「我們接受了真理智識之後，倘使任

情犯罪，就再沒有贖罪的祭了，惟有誠惶誠恐盼望審判，以及吞噬敵人如同火般的烈怒」（來十：廿六—廿七）。贊同柯里斯篤再容納真心悔改，查明屬實的姦夫與私通者的主張的，也有其人，但對於受逼害變節的人，反而不肯放鬆。有一班基督徒後來被稱爲諾瓦沙派（Novatian），諾瓦沙據說確於二五一年被封立爲羅馬主教。他們脫離教會的主體，宣言接納背教者，教會無異放棄了它的神聖集團。他們於是另創一個教會，一直支持到第六甚至第七世紀。他們不否認背教者應得神的寬恕，但他們堅持說，教會無權再接納他們。

另一類問題，足以搖撼從第三世紀到第七世紀的教會的，是神學問題，——關於耶穌的本身問題之真正教義究竟是什麼？那對於我們是很明顯的，我們若回盼一下基督教的開頭，就不難看出它已經遇到一個不容易解決的神學問題，遲早間必定來得更系統，——基督徒至今還沒有解決的一個難題。一方面基督教會承受了猶太教的掙扎，反抗流行於異教徒世界的思想，相信站在現象後頭統治的權力，是有格而且獨一的。那是一個基本問題。另一方面，基督徒在崇奉與禮拜時候，給與一個特殊人物一個地位，似乎等於給與上帝的地位。基督徒一開頭就被猶太人和希臘人質問：「當你們用這個方法講述耶穌的時候，你們何所取義呢？」開始時候，可不必思疑，答覆這個問題，不相同的基督徒，各有不相同的解答，——那些解答又是互相矛盾。找出爲教會一致採納的共同答案，以便闡明基督徒的見解，曾種下一種紛亂，延長到六個世紀，至今還是舊病復發。從第一世紀到第六世紀，充滿了神學的論戰，——形而上學的論

戰，以耶穌的特性做中心，你一句來我一句去，糾纏不清。

等到基督教做了皇帝教之後，纔有辦法召集各處地方教會代表羣聚一處商議，以便教會集思廣益，解決引起爭辯的問題。這類性質的會議，叫做衣庫曼尼克會議（Oecumenical Council），是希臘文（Oikumenon）的假借，意即『客旅』。在那個時候以前，好幾位主教對於已露頭角的論戰，可能採取他們自己的陣線；他們可能藉通訊來達到相當伸展，對於屬希羅世界的區域促進協定的行動；有威望的大規模教會，如羅馬、亞力山大里亞、以弗所諸城，總可以領導別的教會加入戰線，但教會沒有辦法正式發表共同的意念。對於耶穌與上帝的關係，與諾思忒克主義者論戰，勢必帶進不同見地而引起爭辯。第三世紀一開頭，就有基督徒教師（怒衣篤 Noetus 與別的）在解釋上帝的獨一性，區別聖父聖子間只是表現的不同；就神本體來說是一而二，二而一的，他們攻擊他們的反對者的兩神論。他們的反對者也攻擊他們瞎說上帝受苦死於十字架上。其次，在第三世紀的後半期，安提阿主教薩摩薩達的保羅（Paul of Samosata）是一個富有關世，而氣量宏大的牧師，他確定耶穌非上帝來保持上帝的獨一性；耶穌是一個人，具有神性，所以與天齊等。

基督教成爲宮廷宗教之後，皇帝不時召集衆主教從世界各處，即植下基督教根基的地方，聚在一起，參加一個衣庫曼尼克會議（即全世界基督教教會會議）——或者派牧師們來代表。拉丁（西方的）與希臘（東方的）基督教停止繼續舉行一切教會公認的會議之前，這類的會議已經舉行過七次了。第

一次的全世界基督教教會會議係由君士坦丁堡皇帝召集，於三二五年在奈西亞（Nicaea，即小亞西亞的伊士匿克 Ionia）開會。這是一個最劃時代的會議。其餘六次的會議就是：

- 一、君士坦丁堡（Constantinople）第一次會議（三八一年）
- 二、以弗所（Ephesus）會議（四三一年）
- 三、查爾斯頓（Chalcedon）會議（四五一年）
- 四、君士坦丁堡第二次會議（五五三年）
- 五、君士坦丁堡第三次會議（六八〇年）
- 六、奈西亞第二次會議（七八七年）

自此以後，基督教徒經過好幾個世紀又開過若干次會議（包括一八七〇年的梵蒂岡教皇會議，Vatican council），那是羅馬教會公認為『衣庫曼尼克』性質的會議，因為羅馬教會相信它自己是全世界合法的基督教教會；但這些晚出的會議，希臘『正統』教會的代表倒沒有參加，也不為那些教會或英國教會所承認，當做真能代表全世界基督教教會的。

在剛才列舉的七個衣庫曼尼克會議裏面，一旦說到耶穌的特性時，出席的衆主教務須表明教會的信仰。初次出現於奈西亞第一次會議的就是阿利烏的論戰。阿利烏（Arius）是埃及希臘教會的一個牧師，約於三一八年提出了一條關於耶穌與上帝的關係之定義。照此定義，稱為聖子的存在，乃是受造物中

之最高的，也是受造物中之最早的；但他自己不是上帝，只能夠單在象徵一方面被稱為上帝。這個存在，在耶穌裏如人樣的出現，但聖子既非真的上帝，所以耶穌亦非真人；他雖有人身，他倒真的沒有人性。阿利烏從聖書裏頭引經據典作為他的理論之聲援，有許多基督教牧師附和他。他的勁敵是另一個埃及基督徒阿塔內西亞 (Athanasius)。第一次的衣庫曼尼克會議須表決這個爭辯，表決結果是附和阿塔內西亞這一方面。聖子卽是上帝，他『產生』的，非受造的。現在拿來應用表明這個教義的專門名詞，卽阿塔內西亞用來爭論的，就是『好謀——烏思奧』 (Homo-ousios)、『同體』。聖子非聖父，但與聖父『同體』。有的基督徒不喜歡這個術語，因為在聖書中開找不着，但這個反對沒有什麼道理。即使聖經的辭句，含義又何嘗不會引起爭辯，所以要是第四世紀的基督徒深澈了解的任何信條，只管引用聖書以外的辭句又有什麼不妥善呢？

倘使這個在基督教集團以內的運動側重聖子的神性，由於這一個奇人的門徒一步一步高舉他，一直達到與上帝等量齊觀的境界之一種趨勢，我們應當盼望奈西亞的決議功德圓滿纔對。值得注意的事，莫如基督徒不輕易放棄耶穌的真人性觀，拿來對抗把它銷滅的人，藉以保持他的神性，過於硬派他來代表神。君士坦丁堡第一次會議 (三八一一年) 痛斥阿朴里內利烏 (Apollinaris) 的意見，他說，在耶穌裏面的神道代替了人的靈魂，不，耶穌不但有一個身體無異其餘的人，而且同樣有一個靈魂；他感覺，領會，思想，遵循人所遵循的道路，一如常人。但倘使耶穌是神兼人，那末，說到他人性之真，一如上帝之真，對麼？例

如，如果說——並不含有侮慢意味——耶穌之母即上帝之母，通不通君士坦丁堡主教聶士多利烏（Zosimus）堅稱這個說法是錯誤的說法：如今改正教會的基督徒幾乎與他同意，但四三一年以弗所會議固執着耶穌神人合一，足以證明這個說法之特質。兩種特性融合於一個身體的教義，更爲查爾斯頓會議（四五一年）所明白公決：那個會議所採納的定案亦即是後來天主教關於耶穌教義之基本定案。東方希臘有許多基督徒拒絕屈就這個決議，因此與教會的主體脫離關係。他們在教會史裏稱爲基督一性論者（Monophysites），因爲他們維持耶穌的神性與人性，並非構成兩種黑白分明的特性，已經黏合成爲單一性。基督一性論在敘利亞和埃及尤其盛行。今日之古代亞美尼亞教會，埃及基督徒的後裔，阿比西尼亞人，以及所謂南印度的「敘利亞」基督徒，也屬於基督性一派，與希臘正統教教會脫離來往。基督一性論者別號又叫做雅各宗派（Jacobites）。君士坦丁堡第二次會議（五五三年）對於教條的決定沒有什麼重要增加，但君士坦丁堡第三次會議（六八〇——六八一年）刪除一條教理，倘使接納了的話，勢必把耶穌人性之真實取消了——除去神的意志，他再沒有人的意志的教義，叫做志一派邪說（Monothelism heresy）。這個邪說的涵義是這樣，當耶穌說：『要成就的，不是我的旨意，却是你的（路廿二：四二——譯者）。』的時候，他並不降服他屬人的意志於父上帝，一方面又使他心靈中的衝突成爲毫無意義的事。天主教與希臘教共同承認是代表全世界基督教教會的最末後的第七次會議，即奈西亞第二次會議（七八七年）解決了一個問題，不大影響基督徒對於耶穌基督特性的意見，雖然爭辯時曾涉及這一

點那是一個驚動羅馬帝國的爭論起因於第八世紀的伊康諾克拉斯脫派 (Iconoclasts) (即偶像毀壞派) 與大半數基督徒的爭執。替耶穌以及聖徒繪像或雕像，以及敬拜那些畫像或雕像，悖理不悖理？這足以影響到耶穌的特性問題，因為偶像崇拜的辯護者申辯說，倘使耶穌真的是人，他能够以可見的形式表現出來，是合邏輯的。當猶太人被禁止製造上帝的任何偶像時，所舉出的理由 (見申四：十二) 是上帝乃「沒有人見過的形像。」在耶穌裏面，上帝曾經以可見的形式表明他自己，因此倘使你堅持製造偶像是不對的話，你無異否定「道成肉身」(Incarnation) 了。我們可能看出這個辯論混亂了兩個不同的假定：——其一，當耶穌在世時，他有一個人所看見的身體，其二，指導人民敬拜一幅耶穌畫像，——雖然無從知道他的相貌究竟如何，只憑某人想像繪出的——就靈性上說，是有益的，第二個假定是可真可假的，但與第一個假定明明沒有什麼合邏輯的銜接。

但在辯論聖父與聖子的關係之進程中，又引出另一個問題。根據馬太福音所登載 (太二十八：十九) 施水禮的款式，聖靈是與聖父聖子並稱的。從最初的時候，基督徒早已經不時談及聖靈，但有許多基督徒認定聖靈簡直是上帝行動的法則，或者是某一類天使，即附屬於上帝的一個代理者，他們的上帝觀是兩位合一論 (Binitarian) 並非三位合一論 (Trinitarian)。大約在第三世紀之始，希臘文的術語脫里亞斯 (Tris)，拉丁文的脫里翁塔斯 (Trinitas) 纔拿來應用，代表舊款式並提的三字，但這個術語未必包含着聖靈為「一位」與聖父聖子相提並論的信仰。對於這一點，誰也盼望嘵嘵不休的禁亂意見應當

告一段落，建立起教會一致公認的教義來。這個需要，在君士坦丁堡第一次會議（三二五年）時候，已經提及了，這個會議曾經痛斥阿波里內利烏主義。聖靈應被確定為一位，與聖父聖子並行，『出於』聖父。自今以往，『聖三一』（Holy Trinity 或 Hagia Trias）的術語所涵蓄的意義，已成為天主教信仰之一種原素。

這一切論戰，與生氣勃勃，含有詩意的山上寶訓，簡直風馬牛不相及！那些山上寶訓，使得聽衆回家之後，把他們的行為標準不知道提高了幾許。有許多環繞我們的人說，我們不應當單單注重耶穌明白宣布的『價值』，而不浸淫於這些高深的形而上學的論辯中，原來那些『價值論』是無補心靈，大都把古代哲學拿來應用，以近代思想來做批判標準，全無意義可言的，說這些話的人是何等的可憐！老實人或者不能夠讀得懂那些論爭文學，除非先了解所爭的是什麼。其中有一個普遍的假定：任何人對於一個困難神學問題何以固執着錯誤的見解，實由於惡魔主使，因此以罵人詞句澆於反對者身上，可謂天公地道。任何人熟讀一部分基督教爭辯的古文學，每每變成一個非基督徒！它的使人不愉快的特色，一部分由於興起初期基督徒的希臘環境有以使然；因為希臘人酷愛學理以及邏輯學，卻又發展得不合比例，而希臘世界之全盤教育又被修辭學斲喪殆盡。古代希臘斯多噶派與伊壁鳩魯派為着他們積不相容的哲學，曾經公開劇烈論戰。如果處在今日的時代，還是思考着往日的爭辯，平心而論，未免覺得好笑。但以爲基督徒能夠完全不生爭執來過日子，無異說他們不能或不願思想。倘使基督徒生在這個世界對於上帝具有任何信仰，那末，他們決心要了解他們所用的文字的意義，原是最聰明的老實。慈愛溫和的義務現在正大受

各方的公認，然而，思想他們所信的何所取義，又對於宇宙事實上負有什麼關係，人們常常不了解，也完全是一種義務。倘使基督徒傳佈的基本元素是一個新使命，論述上帝是什麼，上帝已作將作的是什麼，而基督徒自己對於所用的文字的涵義老是糊糊塗塗，那末，他們的使命斷難發生功效。當他們提出那兩個明顯矛盾的定案——上帝是一位，而耶穌受崇奉敬拜，與上帝相等——的時候，他們終須要解釋何所見而云然。誰也必定盼望，教會應當一致找到代表基督徒的解釋之一個共同意見。不經過討論，便想找到這麼一個共同意見，萬難辦到——沒有爭辯，沒有一個人執此一端，認之為是，以攻那一端，認之為非。倘使一個人殫精竭慮，攻擊一個他確信為非的意見，並不見得缺乏了基督徒的愛心。當一個人看見別一個人誠誠懇懇抱持一個意見，即他認為謬誤有損道德的，於是對他——並非對他所抱持的意見——大施攻擊，纔得謂之缺乏愛心。這樣的缺乏愛心，竟公然表現於古代的基督徒辯論者裏面，何等可惜。不錯，他們必須保障那個偉大宣告的真意義，但是，倘使依據邏輯上的含義來推論，他們縱然看出這個或那個信念在有些地方將要使那個宣告的綱要自相矛盾，到時他們仍將無以自解，何以有許多人的信仰不借重邏輯的結論——那是萬幸的，因為這樣，才能使人勝過他們的信條。初期的基督教論戰者似乎一向沒有對他們自己說：『我正在攻擊的某人在上帝看來或者是我更好，不過，在這樁特殊事件裏頭，的確他是錯誤的，但他能够把他看得清楚的真理好好的去實行，勝過我對於我所認識的真理之實行。』一個基督徒對於某一個人的態度雖然應當被『他固執着含有毒性的教義，還是一個好人』的觀念所管束，但是說到一個集

團應當寬容一個教師去傳授與那個集團所抱持的信仰絕不相容的道理，那在事實上是一件很不相同的事。沒有人能够以責備或寬容態度來批判初期教會的當局，因為他們革除了宣傳邪教的教師。即使到了現代，在一般知識分子當中，也不常常看見這種集團的寬容。例如，英國教會的當局近來剝奪了一個牧師的職務，因為他開始宣傳招魂術 (Spiritualism)，竟遭一部分人施以『逼迫』。雖然如此，他們還是承認那個牧師是一個極好的人。有許多佛教徒與回教徒是絕頂好人，但他們沒有理由要求教會當局空出教壇來宣講佛教或回教。一個唯理主義者的會社聘請一位受職教師演講非基督教，後來那位演講者做了基督徒，就開始宣講基督教，於是該社就開除了他，這未見得不合理；但對於這個具有美德而被開除的人加以壓制，那纔是不應該的。這樣，初期教會的論爭到底被成見弄僵了，那即是說，任何人傳授錯誤，必須問罪，基督教縱使大慈大悲，亦無法使他們不爭辯得面紅耳熱，舌敝唇焦，亦不必由若干教師裏選出代表來開會審查，以求達到對於福音的見解之一致。

在這些論爭史裏還有一件醜事，那就是利用政治力量來增厚這方或那方的聲勢。始作俑者是君士坦丁皇帝，他於三一六年將附從多納篤 (Donatus) 僧正的北非衆主教充軍，沒收了他們的教會。自是以後，屬世的權力干預教會的紛爭，屢見不一見。阿利烏及附和他的衆主教，拒絕接受奈西亞會議的議決，君士坦丁於是囚禁他們於局外地帶伊里利康姆 (Illyricum)。到三三五年，君士坦丁又暫時搖擺到另一方向，於是流放亞力山大里亞主教阿塔內西亞到脫里夫 (Treves) 去。這樣的經過了幾個世紀。

處在這個情況之下所達到關於神學問題的決定，似乎價值甚微。不過羅馬天主教與希臘正統教一致公認那七次衣庫曼尼克會議的決議無懈可擊，而英國的天主教却只相信第六次的會議。即使是抗羅宗的改正教會，也不相信衣庫曼尼克會議的所謂無懈可擊。大體上也堅稱奈西亞第一次會議，君士坦丁堡第一次會議，查爾斯頓會議，以及第三次君士坦丁堡會議的決議案是對的。倘使拿來對抗應反對的意見。改正派依然堅守奈西亞以及「阿塔內西亞」的信條。認定政治力的干預有損於所通過的決議。或許未免過於操切。因為決定會議所應決定的動向具有極大流佈性的力量之最後表決，或者要遭帝國的政治傾向不偏不倚的干涉。那個力量就是基督教會的公意，拒絕不適合於它的信仰之一種本能。參加會議的衆主教，其中有的有一定毫無定見，他們的思想與意志活動，不論他們覺得與否，是給羣衆心理所操縱的。倘使一個天主教徒固執着教會的公意，選擇與拒絕的本能，為天上的主的靈所操縱，歷史學家亦不能證明這個信仰膚淺得可笑。

除去在這些爭辯中所表現的精神，可憐又復可笑之外，又除去加入政治力干預他們的舉動之外，還可以說一句，這種爭辯絕對無謂。說來說去無非是不關世道人心的枯枝落葉，什麼基督的真正形而上特性，在上帝裏頭的什麼「三位一體」的關係，那些糾纏不清的爭論簡直甚於鬧笑話。因此自然會引起一個問題：對於宇宙事物能否完全合理的確立任何定案？我們可以在此答覆的是這樣：上帝存在之不可思議，不足斷定對於上帝不能夠合理的製成定案。我們看見的世界也是不可思議，因為它的性質，物理學家

與哲學家依然認爲是一個問題，然而，某幾種定案也能够明白製定；講到人格，詩人天尼孫（Tennyson）稱爲無止境的深奧（*Abysmal depth*），亦能夠替它製成定案。初期基督徒當製成關於上帝的定案的時候，單就他存在的完全來說，上帝真的不可思議。他們製成特殊的定案，時人能否依樣葫蘆認爲合情合理的定案，真是一個疑問。在這本小冊子裏頭貢獻一點有利於基督徒信仰的哲學，不算得撒謊。任何人查考基督教史，就不難看出好幾樁事一如一般歷史所昭示的。其中之一就是基督教會有的時候採用希臘哲學各派的詞彙來製成定案，那些辭彙現在已變成涵義含糊的了。這個所以表明，陳舊定義不能滿足時人學術上的追求；這些定義倘使還被引用，不能不借重我們明了的其他術語來做轉注。同時，目前基督教界最好仍以陳舊信條來正式發表它的信仰，因爲既成了信條，一遇有兩種意見相衝突，一般人的心理總贊同真理站在信條已經說及的見地那一方面，多於未經信條提及的，而這種贊同的衡量，表明宗教界對於一個論點，每每藉重以古文發表的信條來決定那個問題，那末，倘使改用近代語來構成一種新信條，又將惹起極不相容的種種高見，勢必把基督教解體而後已。因此，運用陳舊信條不致破裂統一，而且思想格外自由，因爲信條的詞句，模稜兩可，一如近代信條之不謹嚴，字面上儘可解釋到與信條切合爲止（原註二）。

第二樁事爲歷史家所能洞察的，就是基督教對於上帝的信仰不論真假，但那個信仰在敬虔與生活上所收的諸般功效，須與奈西亞會議認定爲耶穌的見地打成一片。奈西亞對於『好謀——烏思奧』（*Homonoios*）這個主要字眼所通過的決議，真的含有烏思奧（*Ura*，即『實體』）的古代希臘觀念，這個

字極難適合我們今天所看見的宇宙。當我們發現基督徒介紹一個頂替的術語好謀伊——烏思奧(Θουσιανός 即「同體」)的時候，教會的主體對抗這個爭辯得無孔不入。當時的鈎心鬥角，有諧詩為證，說這一切小題大作，牽連到每一個字母的推敲咀嚼。這等造作，雖然言之成理，振振有詞，但可謂之愚不可及的鈎心鬥角，因為兩種敘述之不同，在寫作上依據字母的數量以資區別，實在無關重要。比如說及多神主義者與一神主義者，即高特(Gods, 神)的信徒與高特斯(Gods, 諸神)的信徒，只在一個字母上來用工夫！(即其中之一多一音尾斯——譯者)至於阿利烏的爭辯，僅是一種淺見，能够領導人民猜想到這個乃係形而上學無微不至的論爭，對於信德與生活無關痛癢。聖父與聖子的合一性，即運用希臘術語發表的，以致基督徒的上帝觀全盤改變。這個可從一個對比看出來。歐戰時候，有人譏笑做父親的說：『獻子』云云。他們以為真正的犧牲，在於兒子這方面，並不在於父親那一方面。由此引伸到每一個兒子是他父親自己的生命之一部分的時候，這個譏笑更來得殘酷。但也不可一概而論，不過那是真的，沒有人可能說，別人的全盤犧牲等於他自己的全盤犧牲。那末，當基督徒說，上帝『愛世人，他甚至賜他的獨生子』(約三：十六，——譯者)的時候，他們的意思是說神的兒子是一個受造者，並不是他自己，雖然是上帝的『同體』的一個存在；因此十字架上顯明一個義人，或者一個化身的天使，受苦出於他自己的選擇，但這個不能再顯明神的愛了。上帝只能夠讓某人受苦，但這個無異顯出上帝以占便宜的方法來表示愛。基督徒的信仰中心包括於阿利烏與阿塔內西亞的論爭裏頭。

我們應把握着包藏於三位一體的基督教義裏面關於上帝的論斷，於三八一年在君士坦丁堡會議明白規定的，並不像出於他們自己的頭腦的默想。他們打算分析發現於新約聖經各卷裏面的若干不同敘述，不當作出於私人知識妄論上帝的敘述，却視爲上帝自己安置在人心裏面的，所以到底沒有錯誤。今日有許多人毫無疑惑的說新約聖經諸書卷的敘述，並不如剛才所說的興奮，不能混合在一個單純的系統內，因爲它們發表種種不同互相牴牾的思想，即著述新約聖經各書卷時的時代思想。無論怎樣，一個史學家必須宣佈，出席君士坦丁堡會議的衆長老，敘述三位一體以及基督兩性的教義所運用的前提是合邏輯的，現今不外把新約聖經千真萬確的一切敘述結構成簡單的信條。自然，達到相當限度，好幾種陳述並不調和，不過放在一起罷了，例如，關於基督兩種特性的信條並不貢獻一種解釋，不過表示一種神秘罷了。相信基督的神性與相信基督真正的人性，兩者都應該堅守，不必管任何形而上的信條能否找着調和的途徑，使它到底得滿足，也是很重要的。

在第五世紀，西羅馬說拉丁語的教會被別開生面的一種爭論所攪擾，那一種爭論所注重的，不是神性抑或基督性，只是神性與人性對於拯救工夫之關係。教會果然於四三一年在以弗所會議中討論那個爭辯；但說希臘語的基督徒不一律對它發生興味，也不留意它的取義。這個稱做皮拉賈爭辯，因爲是英國僧正皮拉賈（Pelagius）首先提倡的。基督徒每每注重人類自由意志之實在，但亦注重人類藉上帝恩典得救。調和這個主張的困難並沒有實現，直至嘗試着藉人類的意志使一切問題單純化，減弱上帝對人類

布施恩典的舉動，於是從外頭帶進一個理想去。——雖然皮拉賈設法拯救宗教，堅稱：總之，人是神所造的，他的意志力是神所賜的。領導反抗皮拉賈學說的，是在教會史裏最偉大人物之一，真的，他是一個在歐洲文化與文學裏劃時代的人物，即北非嘻朴主教（Hippo）與古斯丁（Augustinus，三五四—四三〇）。他在青年時代做過異教徒，拉了文學與修辭學教師；後來又奉行馬尼教，這種宗教，在第三世紀中葉為波斯人馬尼（Mani）所首創，有好幾個世紀在近東一帶風靡一時；最後他做了基督徒。敘述到他信奉基督教為止的靈靈歷史，即他自著的懺悔錄，是世界上最偉大傑作之一；對於世態這應繪聲繪色的書，以前絕未寫過。做了基督徒之後，他做了西羅馬教會的偉大教師；他寫了好幾部巨著，沒有別的人像他一樣，操縱歐洲基督徒的思想至中世紀之末為止，那或許是真的。他是一個宗教氣味濃厚，又富有創造力的思想家，醉心於常是深刻高尚的神祕之學；同時，他的神學帶他到可怕的結論的地方，他的難懂的邏輯，這般輕忽自然人的感情，他的性格如此冷酷，與他接觸，無異與別個星球的人接觸一樣。人能直接藉他的意志去自救的道理，與古斯丁認為與基督徒的態度相牴牾。個人並不是一開首就如一張素紙，如皮拉賈所猜想的，非善亦非惡，却賦有一種已經無微不至的敗壞的特性。人在遺傳上有他一個出毛病的靈魂，以為他應當藉他自己無須助力的選擇，領導他的意志去行善。倘使他是得救的話，惟有靠上帝的恩典進入他裏面，有能力改變他的不健全的意志去為善。皮拉賈堅持婦孺皆曉的道德觀，以為只靠人的自由意志能去惡從善；罪根是沒有的，因為罪不是什麼，只是人的誤擇，而人之從惡，非受驅策使然。倘使在宗教裏面還有任何

東西，皮拉賈的見地，雖然闡論暢達，却排斥了一個更深入的實在之觀念。又因為奧古斯丁是絕對宗教的，他覺得皮拉賈自滿的道德主義大謬特謬。然而從哲學的立場來調和上帝恩典的實施與人類意志自由的一個問題，爲奧古斯丁在他一切論爭的終結所留下的一個未決問題，亦就是基督徒至今依然沒有解決的問題。在宗教界裏面一切難題歸根究底，不外從這一個極大的根本難題演變出來——罪惡問題，祈禱問題，不下於得救問題。因此，奧古斯丁與皮拉賈的論戰，以這個方式或那個方式來發揮了無止境，不過是一切有神論宗教所同有的論戰之一種方式罷了——不祇是基督教（原註二）倘使斥責基督徒——或者一般的斥責有神論者——爲了一個上帝之武斷的假設替他自己創造難題，他們可以答覆說，縱使撇下這個假設不提，人類意志問題依然存在，欲藉科學的定命主義來調和人類內心所知的以及施於實行的選擇，難乎其難。

自是之後，基督徒的意見——不祇是天主教——堅稱奧古斯丁就他的一般態度來說，反對皮拉賈信徒是對的，當時的論爭滲雜了今日最有教育的人所沒有的若干信仰；那些信仰雖爲奧古斯丁所堅守，其中有的近代天主教也承認是可怕的。奧古斯丁描繪亞當未墮落之前人類無罪之假想狀態，至今誰也不希罕；他相信每一個人犯了不服從的單純行動之結果，萬人都繼承了這個，不單屬於敗壞的性質，上帝可以永遠公平的處罰他們的，只爲了那個原罪，與個人所干犯的罪之任何行動無關，但據我們現在看起來，似乎僅僅是出於人類想像可怕的怪物。施水禮問題也牽入爭論的旋渦，因爲基督徒相信藉着水禮，一

個新的超自然生命於是進入人裏面，藉上帝繼續的施行恩典能够管治從亞當遺傳下來的敗壞根性，使人從原罪的重擔解放出來。根據這一點，對於嬰孩爲什麼受水禮的理由，奧古斯丁的見地與皮拉賈的見地，一個南轅，一個北轍。皮拉賈派爭論說，一個人不能够犯罪，除了他自己有罪可犯之外，於是確定未受水禮的嬰孩，死於他們能犯罪以前，得進入永生，雖然他們堅稱，水禮賜與更大的權利，爲未受洗的嬰孩所未得的，那就是進入『上帝國』的權利。奧古斯丁維持着：嬰孩除去他們自己的任何行動，從亞當承受了原罪，即他們受責備的充分根據，於是確斷一切嬰孩未受水禮而死，將永遠在地獄裏受火刑，雖然他發表一個敬虔意見說，嬰孩受苦不致與真正罪人這樣苛刻。他明白確定，在比例上，人類落地獄，滔滔者天下皆是，而得救者反如鴻毛鱗角。他使皮拉賈派覺悟到，強分他們有的入永生，有的入上帝國，那是不切合邏輯的。假如他被人批判，嬰孩受永刑的教理未免使得上帝不仁，他的實在答覆是『不，使上帝不仁的，乃係閣下，因爲事實上嬰孩受苦乃世界上不可否認的事實，這個只要你睜開眼睛一看就行了。上帝一定是，是不仁的，如果他使無辜者受苦。如果上帝是仁慈公義的，斷沒有無辜受苦的道理。如果嬰孩受苦，他們一定有的地方是犯罪的。他們自己既然無罪，他們必定承受了亞當的罪，萬人都因亞當犯了罪。倘使他們承受了亞當的罪，因此受苦達到我們看見的某種限度，便有理由相信他們也要受永刑的苦。』因此，邏輯帶領奧古斯丁達到他的可怕結論；同時誰也應該容許一種英雄式的決斷來應付宇宙間的種種事實，縱使是可怕的事實；所以嬰孩受苦真的是事實，那個意見好像是皮拉賈派的，它使每樁事正直，明白，有道德，此外便不再

深究了。

但當屬於奧古斯丁教義的那些因素被拋棄的時候，實際上所有基督徒堅稱，奧古斯丁主張一個人應該爲着出於他的意志之每一種善的運動，感謝神的恩典，那是對的。皮拉賈學說被教會排斥之後，有的西方基督徒教師提出一條教義，叫做『半皮拉賈派』教義，這派設法使一個人當他奉獻他自己給上帝之一剎那，仍然保持他自助的自由意志；他們承認一個人，神在他裏面工作，不能不歸功於他自己的意志之一切合理活動，但那個人應否接受神恩的第一步，仍須單靠那個人來決定。這個折衷，基督徒還是拋棄不採用：當一個人回顧他的屬靈經歷，從他第一回攪動他傾向上帝約意志起頭，一定看出，沒有上帝在他裏面工作，沒有上帝尊貴的白白賜給的恩典，他便無善可言。

原註一 在藝術界裏頭也可以看出類似之點。弗贊·安基里可 (Fra Angelico) 繪的天象加上古人，和一個習俗所掣的金色背景，倒不如作爲只供我們意思的，不可拿來與近代寫實性質的天象圖比對。當我們看見一幅寫實圖畫的時候，我們斷不致猜度前一幅圖畫非象徵的，而盼望相信天象確是如此。

原註二 例如巴克提式 (Bhakti form) 的印度教；鄂圖 (R. Otto) 著的印度的恩典宗教與基督教，一九三〇年出版 (India's Religion of Grace and Christianity)，五十一—五十八頁。

第六章 基督教帝國

基督教成爲宮廷宗教，而不再是受逼迫的少數分子的宗教之非常轉變，使基督教界的特色大大改變。基督教成爲羅馬帝國的官僚宗教，非一朝一夕的事。君士坦丁一輩子仍舊是羅馬國舊宗教的大僧長 (Pontifex Maximus)，他實在沒有受水禮，臨到壽終正寢纔受水禮的。有一個時候基督教與異教並駕齊驅，同等優容。格賚森皇帝 (Grazian 三七七——三八三) 登基，政府開始進行壓抑舊宗教。格賚森拒絕做大僧長；政府一向補助各色傳統的異教崇奉之津貼不再繼續了；許多殿堂及祭司的收入被充公了；在羅馬城議院門前的凱旋金像也被移去了。提奧多修第一 (Theodosius I, 三七九年格賚森皇帝委任他統治帝國東部，三八三至三九五五年稱帝) 更進一步，他拆毀許多殿堂，其中之一是舊世界最宏偉的亞力山大里亞城撒拉皮斯 (Serapis) 殿堂。後來依法罰鍰，以取締崇奉舊宗教。阿爾卡丟 (Arcadius 自三九五——四〇八年) 與何奈留 (Honorius 三九五——四二三年) 提奧多修的兒子，將任何殿堂仍舊保持的一切收入充公。賈斯丁年 (Justinian 五一七——五六五年) 不許異教徒依法維持私產，他又封閉了一間學院 (五二九年)——柏拉圖所創辦，繼續存在了九百年的雅典哲學院。

基督教皇帝既得教會同意，儘速的取消了優容原則，即許可羅馬國每一個百姓自由選擇不犯刑律的任何宗教，不論信奉多久，只要不與法律所保障的道德原理牴觸就行了。基督教帝國壓抑舊宗教的方

法，不外是有條理的逼迫，或者比較異教徒帝國用來壓制基督徒的來得溫和。有許多人愛慕希臘偉人的大遺產的，對於舊宗教覺得依依難捨；『希臘人』（Hellenes）這個字眼，在當日常用來指異教徒，以示與基督徒有區別。那或者就是一個有此脾性的人所寫的吧，據說那是德爾斐（Delphi）神壇最後一次對猶里安皇帝（Julian，三三一——三六三年）的暗探發表的讖語：

爾其轉報君王，修飾瑰麗之居室，其毀矣夫！

阿普羅神（Appollo）之盧舍，莊嚴長青之桂冠，其頹矣夫！

川流如瘠兮，江水永涸而無聲。

但異教思想不能夠產出甚麼偉大的殉難錄。逼迫是成功的，因為舊制度內容早已真的死氣沉沉，今又施以外力摧殘，愈加一蹶不振了。

基督教在世界上獲得新地位，大大改變了基督教的特質，甚於世界特質的改變。倘使能夠請一位第一世紀的任何基督徒憑着他的想像去描寫那是一個甚麼世界，那位基督徒所看見的世界與他親歷的，自然大有天淵之別。——基督徒的小公會竟然叨蒙一個羅馬皇帝至尊無上的領導，豈不是咄咄怪事嗎？令人失望的事情是如此的：當基督教本身轉變的時候，這個世界故我依然。——國家制度和從前一式一樣，國民對於職業與娛樂的行爲，奴隸，戰爭，也和從前一式一樣。教會忍受逼迫剛纔停止，現在又輪到它懲惡世界的統治者來照樣逼迫別人了。基督教的統治者不但動用干戈來壓制異教思想，而且用來壓制占

勢力的教會認爲異端之某一派基督教。使用武力壓制不同於我的意見，足以表明自有基督教以來到現代的歷史。聖奧古斯丁那個偉大人物，現在又帶來凶兆，站在中古時代基督教的門閥上了。他的權威對於逼迫的原理無異火上加油。他引證耶穌「強迫他們進去」（路十四：廿三）那一句話來認可逼迫。然而教會使用逼迫，不能博得以爲這是信仰不同的事情。那些人之公平批判。虛假的信仰是該死的。那真的是基督徒見解之一種因素。對於殺戮異端信奉者，我們發現一個尖刻的思想家，他站在一個超然地位來觀察基督教，他寫道：

老實說，對這些恐怖作膚淺反對的是基督徒，明目張膽激動他們公憤的也是基督徒，瞎說流血成河的諸般痛楚，不若玷污靈魂，沉迷罪海之甚的，更是基督徒（原註一）。

堅執假信是該死的罪，那是可以的，只是堅執對任何人施以痛楚，強迫他招認相信他不相信的東西，永遠是不對的。至於防止任何人自動把他所堅執的信仰介紹給別人，也沒有多大道理（原註二）。

爲求武力壓制異端信奉者合乎正義起見，教會常常引用舊以色列的律法，即誥誡任何人把拜偶像或者行邪術介紹進屬耶和華的社會裏頭的，應當處死刑。因此，有的人認定教會使用壓制是來自猶太教的惡遺傳。但這個卻誤解了基督教使用壓制的本質。那個既不是承受於希伯來的基督教老前輩的，也不是承受於希臘的基督教老前輩的，卻是有的得之於猶太人，有的得之於希臘人的離奇混合。舊以色列的律法爲一種恐怖所包圍，卽不寅畏上帝的敬奉，如拜偶像，在行動上背離獨一真神。但這些可憎的事，被處

死刑，並非對付意見的表示，常是對付行動或教唆行動的。希臘人對於歧異的意見，即如我們已經知道的，卻認為有被處死刑之必要。真的，雖然古老的希臘哲學家對於宇宙的見解，各執一詞，爭辯得非常緊張，古代希臘諸國對於意見之發表卻絕對自由。以武力壓迫謬見的思想，永遠不發生於古代猶太人之中，倒發生於希臘人之中。柏拉圖在他的理想城邦的描寫裏頭，那是他晚年時候的結晶品，主張任何人提倡無神論，應負責坐監牢五年，第二次定罪，應處死刑（原註三）。那末，在基督教出現之前幾乎三百年，最著名的古代希臘哲學家，已經替因為意見問題施行宗教壓迫的原理打好根基了。基督教從舊約聖經裏頭採納了一種特殊口吻，即是說對信奉異教者的情感染上憎恨色彩，因此以慘酷方法置他們於死地認為合法，但基督教又從希臘人那裏採納了依法懲罰不敬虔——謬見——的思想。

基督教變成皇帝承認的宗教之一種結果，就是對於教士與俗人之嚴格甄別。起初時候，主持教會禮拜的主教，長老，與其他教友過着普通的生活，沒有什麼彼此之分，他們常常藉着屬世的職業供養他們自己。自從羅馬帝國變成基督教帝國之後，政府開始委派基督教的牧師一個有特別權利的職位。往日異教徒的祭司得免除平民負擔的若干種義務，如納稅之類；同樣的權利現在卻轉讓給基督教的牧師了。跟着，又把來自異教殿堂被充公的財產，以及現成的捐款那一筆經費，撥充做他們的經常薪俸。國家賦與主教之權，甚至在某幾點可以訓導非教徒，又在某種限度內，給他一種權力保障國家法庭應予懲處的人。教會又繼承了管理寺產之權。那末，教士不特在教會裏面待着一個聖職，在國家裏面亦變成一個有勢力的階

級了。沒有多久時候，教士就定下一種制服以資區別。至遲不過四二八年，羅馬主教申斥高盧衆主教，因為他們穿上一套與平民兩樣的制服。教士穿着特別的衣服，乃係北部蠻人逐漸征服帝國的結果。短衣，短褲，長髮，乃係蠻族平民的服裝。教士應當保存羅馬帝國的長衣，剪短他們的頭髮，如羅馬人一樣，當時以為那是最合禮節的。在第六世紀以後，這種傳統的服式，即顯明與別人不同的，便由教會當局規定，教士有穿服的義務。

基督教帝國的教會行政組織，乃係窮年累月慘澹經營的產物。帝國某一省會的主教，後來獲得權柄統制該省別的衆主教，號稱『總主教』(Metropolitan)。五大城市——羅馬，君士坦丁，亞力山大里亞，安提阿，耶路撒冷——的主教，號稱『教長』(Patriarch，第九世紀通用)，宣稱他們的權威甚至超乎總主教之上。後來西羅馬的衆教長，即羅馬的衆主教，宣稱他們有權爲基督的代理人，統治世界各教會，獲得西羅馬全部的一致公認。希奇得很，大衆賜與羅馬主教表明他有基督代理人資格的銜頭，取義於育嬰院的爸爸『爹地』(daddy)。那原本是突吐理安 柯里斯篤 (二一九至二二三年爲羅馬主教) 的術語，對於他的要求，突吐理安以爲是過分的。在第四世紀，那個字眼被鄭重採用，作爲上書衆主教的尊稱。用作尊稱羅馬主教的銜頭，破天荒的例子，首見於第六世紀巴維亞的晏諾丟 (Ennodius of Pavia) 的作品。這個銜頭變成英文的『樸蒲』(Pope，即教皇——譯者)。

在開頭幾世紀，這種權力屬於羅馬主教是否合法，第三世紀卡諾治 (Carthage) 主教聖辭普里安

(St. Cyprian) 牧師，德望素著，仍不敢苟同，因為他拿來挑戰的道理是這樣說：凡主教一律平等，獲得同樣監督權。他於是站在這個立場來反對羅馬主教發出的言論。羅馬的大主教卻堅持根據一八七〇年的諦岡勅令，關於教皇的一切權力，亦即是依法屬於頭幾屆的羅馬主教的；又說，操拉丁語的基督教亦公認教皇之最高權力，經過了好幾個世紀。他們承認那個最高權力，一如後來被諒解的，不能從開頭幾個世紀基督教作家的言論得到真憑實據。近代抗羅宗的學者，在另一方面，承認從第一世紀末葉起，黏附於羅馬基督教界以及它的當局之特殊聲望，一半由於聖保羅及聖彼得建立教會於羅馬，一半由於事實上羅馬是帝國首都，一半由於羅馬基督徒辦理基督教慈善事業成績優異。羅馬主教代代相承，藉文書來表示懇切關懷其他教會的會務，時時行使相當權力干涉它們。論到第四世紀的情形，有一個持寬大主義的抗羅宗作家哈納克（柏林大學教授，——譯者）說，就是從東方的基督徒的眼光看來，有多少特點對羅馬主教發生關係，為其他主教所得不到，他眉宇之間有圓光瓊照，表明他握有特權（原註四）。（類似我國所謂堯眉八彩，舜目重瞳，——譯者）根據史料來說，羅馬天主教與抗羅宗學者間就在這一點上表示接近。不接近的地方，在於必須借重歷史的想像，或憑藉史料後頭的信仰重新翻造的背景。這裏的論爭導源於第一福音書的章節（太十六：十七——十九）裏面講述耶穌稱呼聖彼得為「磐石」，他將建立他的教會在那塊磐石上，又給他「天國的鑰匙」。參照這段聖經論述羅馬主教，就我們知道的第一個例證，便是突吐理安猜度柯里斯篤必定引用那段聖經來援助他沒有保證的要索。嗣後便成為教皇藉口的主要經文。

的基礎了。舊頭腦的抗羅宗，否認聖經登載授權西門彼得，使在基督教界把握最高權力的任何地位，同時否認稱呼彼得爲磐石來痛駁羅馬的辯護；他們固執着希臘文「磐石」的字眼，屬女性（即皮特拉 Petra，而彼得的名字屬男性，近代抗羅宗學者承認這個陳舊的抗羅宗爭論無甚價值；這段聖經無疑的表明聖彼得得着一個行使特權的地位。耶穌提出賜與西門的稱呼，阿拉密語爲磯法，意即「磐石」，沒有任何性的區別。近代抗羅宗的批判派一口咬定耶穌不會親口說過那段經文，只由於希圖增大彼得在原始集團裏的權力的那些分子，增補入第一編福音書裏面的，但是，即使這句話耶穌真的說過，抗羅宗也可以力爭，這段經文沒有說到個人授與彼得的權力得轉讓於羅馬主教。這是一個罅隙，要等待羅馬天主教徒來彌補的，即相信教會有權柄教誨的時候，應當信賴教會的教誨。

在帝國裏面，教會就這樣組成一個屬靈的國度，與屬世的國度並肩前進；它有它自己的組織，它自己的教會政治公務員，它自己的鉅量財產，它自己的慈善機關，孤兒院，學校，醫院，它自己的懲戒法庭，它沒有的，只是供它調遣可見的武力，——沒有陸軍與警察。如果需要武力壓迫異端或對付任何目的，教會只能夠訴之於國家，請求借兵。基督教國家對於這個，多數情願照辦的。教會不會置異教徒於死地；但教會把異教徒遞解給政府當局，明知政府自然會置他們於死地。

教會利用自從君士坦丁皇帝之後操縱政府的勢力，對於改革世界的制度，絕少成績，似乎是可怪異的事。甚至在司法界裏面，基督教帝國的刑律，籠統的說，比較舊羅馬帝國所制定的，格外嚴酷。奴隸依然存

在，認為是合法制度；教會所享有的產業包括許多奴隸。羅馬帝國與非基督教民族爲日耳曼人與波斯人，在君士坦丁領導下爭戰，或者是勢所難免的。基督徒與基督徒碰頭，在戰場上撕殺之第一幕——除了彈壓帝國叛亂時是如此情形之外——是在四〇二年四月六日普蘭沙(Pollentia)之役，其時正當哥德族的基督徒追隨阿拉利克(Alaric)的旗幟侵入意大利去，倒被帝國將軍斯蒂里可(Stilico)乘他們舉行復活節(Easter)時候加以襲擊。過後好幾個世紀，基督徒間的戰爭變成家常便飯，與異教徒的舊世界無甚差異。

老實說，這個世界對於信奉基督教依然是離類萬丈。廣大的羣衆隨處自稱爲基督徒，而且正式加入基督教會，可是他們的心思無異信奉邪教的。這個使得基督教面目全非。雖然經過了十六個世紀之久，教會還沒有復興，把開始於君士坦丁治下傳入教會的屬世因素清除出去。不特如此，當皇帝擁護基督教的時，古代的希——羅社會已經解體。羅馬政府變成官僚政治；帝國居民爲賦稅負累，困苦流離；國家的武力改由北蠻民族所組成。人民倚靠非我族類來替自己打仗，自然不免給他們所征服。蠻族的酋長被委以帝國將軍的位置，於是得寸進尺的操縱政府，而蠻族殖民於地中海沿岸的也愈來愈衆了。自第五世紀末葉起，在君士坦丁堡擁有虛位的羅馬皇帝僅可以勉勉強強的統治說拉丁語的領土——意大利與西部——直至第九世紀，一個日耳曼酋長大查里斯(查理曼Charlemagne)在西方建立一個新的「神聖羅馬帝國」與羅馬皇帝對立；神聖羅馬帝國的皇帝是日耳曼人。歐洲已經跨進「黑暗時代」(Dark Ages)

了。

在這樣的一個衰落時期，分崩離析，風雨飄搖，教會縱使有心，已經絕少機會給它來挽回世界的制度了。除此之外，那些制度，好幾百年優越文化的結晶，似乎就是屬世事物之一種因素。老實說，根本改變他們，似乎不是教會所當幹的。主要原因是這樣，因為教會的使命在於領導人脫離世務，進入永生的神聖社會，栖栖皇皇的謀求世界的改革，似乎很不值得。往日在異教皇帝統治之下，基督徒對於國家的態度，一半是拒絕的，因為所謂國家，乃由撒但所驅策，強迫他們阻礙基督徒禮拜上帝，一半又是順服的，因為權柄是上帝所賦與管治世界的。奴隸，戰爭，貿易，強制的刑罰，這一切都與基督教的理想格格不入，但當人類墮落的時候，便不得不放棄這個理想。對待墮落的人，國家權力的轄制是不可少的，一半由於上帝審判罪惡，一半由於約束墮落的人之過分傾向。基督乘雲再來，初期基督徒盼望真的隨時臨近，始終相信決非遙遙無期。至對於天堂與地獄的想像，相信等待着每一個人在幾年之後走進去，這一切思想都活現於衆基督徒的心裏。那是應當承認的，任何宗教，凡相信人死後得永生，而且堅信不移，坦然無懼的，必定專心致志於預備進入這個世界之外另一個世界。人們不相信超出這個世界之外的任何生活，當務之急莫如改善這個世界的狀況，完全是合邏輯的，不過供認相信一個永生的世界，但不承認它是非常重要的，顯然不合情理。

無論怎樣，教會不試行改變世界的制度，只求從詳減輕它的結果，這些結果即罪惡或痛苦所由產生的，這樣改變人類對於事物之內在的態度，他們自身的罪惡必定消滅於無形。其時正當經濟衰落，滿目瘡

滅，教會於是實施一種大規模救濟事工。在君士坦丁之後好幾個世紀，捐給教會的財產，不論金錢、財物、土地，委託教會幫助窮人，事實上大部分用來救濟窮人。許多大城市接待窮旅客的旅館是教會興辦的，它們的拉丁名『和士皮達兒里亞』（*Hospitalia*）原指照顧病人的房舍，由教會首先創立於歐洲，或者最早創立於第四世紀。或者又其次，人類能夠不再關心屬世的負擔，但社會上之不平等如奴隸，竟然跨進屬靈的天國裏面，簡直與人類社會的理想不相符合。基督教的主人與奴僕，在這個世界上沒有平等可言，但他們『在上帝面前是平等的；』他們正常參加靈界的公共禮拜時，在那兒不再是不平等的了。這個不單祇是理論問題：基督教主僕間的實在關係，在日常實踐中改了舊觀，這種例子真的舉不勝舉。這種不平等，任何一方面都可以用來作為靈性的訓練，這種改換的狀態是上帝所決定的。教會雖然明目張膽保持奴僕為教會財產，不覺得對不起他們，但在許多例子中，倘使一個信基督教的主人釋放他的衆奴僕，使他們得自由，應當視作一樁善事。

教會衆領袖，藉着國家頒賜他們的尊嚴地位，以及統制着教會的財產，爲了保障弱者起見，他們間或利用這種勢力來和帝國權力作對。提奧多修第一（*Theodosius I*）在帖撒羅尼加（*Thessalonica*）干犯了屠殺的罪（因為該城的人民開始干犯兇殺罪，對帝國當局發生口角，出言侮辱，他異常震怒）米蘭大主教安布羅斯（*Ambrose*）竟把那個皇帝出教，直至他常衆懺悔（三九〇年）。第四世紀末葉，有一個史學家會描述屬世的國度，以及當時貴族主教的生活如可奢華，雖然他又說，他所認識的若干省會的主

教過着克己生活，衣著一如貧民（原註五）。

基督教界的生活縱使在君士坦丁以前，因為與世浮沉，有的時候比較初期的基督教水平更為低落，但在廣大羣衆名義上變成基督徒之後，絕難保守緊張的宗教生活，即在外國人所包圍的小會社裏面所能辦到的耶穌對他的門徒發出一個英雄性的要求，為達到至善起見，要求自我敬虔和自我犧牲，而初期教會則時常提倡英雄主義。殉道之風時有所聞，那些從容就義的人，或者信奉耶穌歷盡苦楚的「懺悔者」這種在信仰上的英雄本色，極為基督教界念念不忘，有口皆碑的。在君士坦丁以後，殉道的日子在羅馬帝國裏面似乎已經過去了，基督徒的生活描寫——安分守己便是好行為——不能滿足一切基督徒人類心理常推崇偉大的自我犧牲，以及戰勝所遭遇的絕大艱難；但殉道的代替品依然欠缺。假使教會孕育了一個計劃來改造這個世界，使接近基督教理想，這個經營未嘗不可以滿足最迫切的基督教精神。但這麼一個經營，即如我們所見的，教會卻沒有執行。滿足是在另一條途徑上發現的，不是改換世界的制度，只是創造含有社會性的小羣島，在小羣島裏面，孕育着與基督教理想發生關係的生活，共產主義式的大同主義，體力的勞動，極端的不受遺產，兩性的貞操，凡此種種，有志做到完全的，都能達到這個地步。教會與帝國失和的日子，也就是教會裏面禁慾主義蔓延的日子了。

禁慾主義的特點，就是組織避世的會社，與世界分離，住在裏面的會員，須服從那個會社的創辦人定下來的清規（原註六）。他們開創於埃及的基督徒，有一個人，拉丁名字叫做安東尼烏斯（*Antonius*），即安東

尼, Antony (二六〇——三六〇年) 的, 把他的門徒在曠野組成一個團體。關於他的品性, 後來雖然被神話攪弄得烏烟瘴氣, 說是他動筆的『清規』亦不真實。無論怎樣, 避世的集團在這個時候興起於尼羅河流域的曠野, 由埃及傳到巴勒斯坦, 西乃半島, 以及敘里亞, 急轉直下, 勢如破竹。該撒利亞的聖巴薛爾 (St. Basil) (約生卒於三三〇——三七九年), 卡浦巴多錫 (Cappadocian) 的傑出長老, 替占帝國一半的, 說希臘語的禁慾團體擬定清規, 後來正統教教會的僧侶仍然用作模範清規。第四世紀末結束以前, 已有許多禁慾團體建立於意大利, 高盧, 以及西班牙。在第六世紀, 意大利人 聖本尼狄 (St. Benedict, 生卒於四八〇——五四〇年), 建有退修院多間, 第一間在蘇比雅各 (Subiaco), 第二間在蒙的·卡斯諾 (Monte Cassino), 聲望宿著, 而聖本尼狄清規被拉丁基督教國奉行, 等於聖巴薛爾清規為希臘教奉行一樣。

東方基督教有的修道的隱士, 雖然態度尊嚴, 並非不像印度人——『柱頂修道者 (Stylites)』永不從圓柱頂爬下來, 又有的『樹上修道者 (Dendrites)』永不從樹上爬下來——可是磨難自己的極端苦行, 好比印度的沙尼雅錫 (Sanyasis) 所奉行的, 基督教的退修主義不大歡迎。大規模的退修院清規排除這些過分舉動, 把有益的勞作與宗教敬奉混而為一——耕種, 或紡織, 或建築, 或抄錄稿本。基本的條件就是簡樸的退修院應當是一個社會, 每一個退修者捐棄私財以及屬世的利益, 虔心修道, 絕對服從清規。

避世主義普及全世界, 有的採取這個款式, 有的採取那個, 但動機不同, 所以結果性質各異。在原始的

民族中間，當兒童過渡到成年時候，叫他們暫時忍受苦楚艱難，常是民族禮節之一種，藉此來試驗他們有沒有做戰鬥者的資格。在印度想獲得魔法術的權能，尤其與磨難自己有特殊關係。據說聖人維思瓦茂特（Vishvamitra）使用這個法門來求這種權能，諸神都被他嚇壞，想盡方法來制止他。基督教的禁慾主義雖認行異蹟的權力為正當，但並不視為禁慾主義之一種動機。自我苦行之另一動機因為相信干罪激怒神，干罪者惟有自罰神纔會息怒。在印度干罪應得的懲罰是量餓，這種動機不大顯著，但基督教從希伯來先人承受了干罪以及干罪使上帝震怒的堅強感覺，於是一個人自討苦吃可以免除死後被神明審判受苦的概念，自然變成流行於基督教禁慾主義中間之一種思想，然而懼怕刑罰，基督教代表者認為動機低下；以這個動機做出發點的禁慾主義所隱藏的天人關係，與其說是屬於基督教的，無寧說是屬於東方希臘的異教崇拜（原註七）。基督教禁慾主義之一個動機有它的特色——立志摹倣耶穌。這個動機乃是愛心，不是懼怕。有的人所以敬虔感恩，純由於蘊蓄於耶穌裏面神聖的自我犧牲以及愛心所感動，驅策他們過着自制克己的生活，貢獻他們自己事奉上帝。但是最流行最實用的動機，亦即是發現於基督教以外。推動世人走到禁慾主義的一個動機——一種內心競爭的感覺，一面是靈性事業，另一面是與屬世的野心，或與肉體愉快發生關係的事業，若使靈性事業得充分的自由擴展，在競爭上不得不盡可能來斬絕那些相反的事業。這種禁慾主義的一切消極辦法——壓制，苦行——有助於一個偉大的積極目標：低於水平的

生活被否定，以便更高尚的人生可以雄飛猛進。

所有妨碍靈魂與上帝相通的一切事物，最明顯的，莫如兩性關係。再者，我們已談及的基督教，沒有什麼特色；一切宗教都覺得兩性關係有若干問題，以及強烈的刺激，為求守道起見，這一切常被人們所拒絕。要獲得拯救，以求達到更高尚的人生之一切思想，——不論屬於印度聖人抑或屬於希臘哲學家的，——都主張一個人要制服性慾（原註八）。第四世紀的基督教，斷定性慾萬惡，想做一個十足的基督徒，須過着完全節慾的生活，未免過猶不及。有無數基督徒以為結婚是絕對錯誤的。據鮑爾克脫（Burkitt）教授推測，除非信教的人準備脫離兩性關係，否則說叙里亞方言的初期教會或者不願替他施水禮（原註九）。但這個見解為教會所一致痛斥，教會史稱為永保童身，或「恩克拉提派」（Encratite）邪說。縱使公認結婚有它的尊榮地位，然而，絕對節慾的生活還被認為高尚的生活。

性慾萬惡污穢的觀念，如我們所看見的，絕非基督教輸入希臘——羅馬世界的觀念，卻是從世界滲入基督教的。公元前第六世紀，奧浮士學派（Orphics）輸進希臘世界一句格言說：『肉體即墳墓』（The body a tomb）。禁慾的論調已經存在於希臘社會。愈慰肉體的情感與慾望，愈與靈魂作對。這種論調真的不合希臘社會的脾胃。柏拉圖主張這個論調，態度鮮明。但在基督教時代頭幾個世紀流入希臘——羅馬世界的新畢達哥拉斯學派（Neo-Pythagorean）與新柏拉圖學派（Neo-Platonist）的信仰，已經大大擴展。諾思忒克主義的特色，總而言之，就是提倡肉體萬惡。在第四世紀，馬尼教最可代表諾思忒克主義的成功產物。這個極難怪責基督教竟含有禁慾主義的因素，把性慾當作應當嚴格控制的東西，這一定是把盛行於各處，

包圍基督教的性慾萬惡觀吸收進去。挽救基督教會再向那個目標前進的，是它的猶太的先進者。藉着舊約聖經貶低諸思忒克主義的論據，就是說物質世界的被造是善的，甚至這個世界雖然達到目前的變態，原善的大部分至今仍與罪惡相伴而行；舊約聖經所表現的家長式的家庭生活的理想，更足以貶低諸思忒克主義。有一部認為上帝所啓示非常重要的道德手冊，就是那一部教會法規 (Ecclesiastical) (原註十)。基督徒必定解釋說，處在現代的情勢之下，獨身生活優於結婚生活，但把舊約聖經放在他們面前，他們便不能認結婚生活的本身是惡的 (原註十一)。

聖奧古斯丁的實際思想，已找着一條途徑，調和性慾萬惡的信仰與結婚生活是相對的善之信仰。聖奧古斯丁咒詛一切性慾之教義，比較天主教現在還通行的教義真的更為厲害。馬尼教徒——奧古斯丁未信奉基督教前，曾進過馬尼教——教導人說，生養兒子於世界是一種惡行，而奧古斯丁的反對者有的時候說，他痛罵一切性慾，並非基督教的見地，馬尼教的渣滓仍然依附在他身上。除了這一句話，再沒有甚麼使得他如此忿怒。他並沒有這樣說，他只教誨人經過合法結婚，順乎自然途徑生養小孩，是一種善行，所謂罪惡，是指伴着這種行爲的感情興奮而言。倘使他的反對者說，這是人類本性之一種，爲上帝所創造，因此不算是罪惡，聖奧古斯丁答覆說，不，它的原始狀態，並不屬於人類的本性，爲上帝所創造的；它乃是墮落的結果。倘使沒有墮落，人類將如常生養小孩；只是行爲乃是冷靜從容的理性，絲毫不含着感情作用，等於我伸手到一個書櫥裏去取下一部書的舉動。那是自從人類墮落以後的一種敗壞，他現在不能夠履行沒

有『淫念』的世代的舉動了；淫念是絕對的罪惡，不過不是絕大的罪惡！但最少限度是罪惡。一個基督徒所能辦到的，最好是斬草除根，實行制慾——最高尚的選擇——或者，再思其次，化惡爲善，以合法的基督教結婚來生養兒女。

在最初時候，每個基督徒已經覺得，基督教對他有一個極大要求，要他爲着基督與福音的緣故，隨時準備棄絕人心所常依戀的事物。但現在呢，信奉基督教外表上來得那末容易，我們看見拋棄世務的志向曾風行於整個基督徒的團體裏面，於是只集中於小組，與教會其餘的肢體脫離。這個好比乳皮的現象，牛乳本當密度相稱，現在有的卻凝結成乳皮，其餘倒變成乳水。處在當時的環境，想保存基督徒生活之顯著特質，或許只有這個辦法，但這樣的乳皮凝結，已經爲天主教造成了一種困難——那就是基督徒生活二重標準的困難。自此之後，一個基督徒似乎可能再三思維，選擇一個下乘的生活方式來代替那個上乘的。在前四個世紀，抗羅宗反對天主教最劇烈的，其中之一就是天主教承認這麼一個二重標準，所以在此我們理應想個法子，把基督教的標準清楚的表個明白。在基督教的團體裏面，有好幾種作用爲天主教與抗羅宗雙方同意的有幾種作用，比較其餘的更加尊貴，又或者爲求實施某幾種作用起見，需要甘心忍受非常艱苦。在教會榮譽裏面，那些切實履行的，勝過一般基督徒，就算是抗羅宗，亦無從竭力加以否認。比如傳教士幹的事工，付過絕大痛苦與艱難的代價的，抗羅宗的宗教文學依例應被列入基督教『英雄列傳』。反對天主教的真意所在，不在乎他們承認基督徒服務有上下級之分，卻在乎他們似乎容許每一個人自

由選擇較高尙的抑或較低落的生活。依照抗羅宗的理論，每一個人都擔任着上帝分派給他的一種特殊工作，忠心去執行，那就是他可能辦到的高尙行爲；任何人傾向低於分派給他所能達到的最高標準，那是不對的。開戰時候，那些擔任需要非常的堅忍與勇氣之任務的，他們所履行的服務，比較那些被委派在險區以外工作的，來得格外光榮；然而那些擔任安全職務的人，他們所能樹立的豐功偉業，就是完成指定他們去幹的工作。天主教徒可以回答說，這個見地恰如隱藏於他的教義裏面之所謂『呼召』的：爲上帝『宣召』。過着退修生活僅僅是某某人，其他任何人未得這樣的『呼召』便去退修，是錯誤的。倘使這個『呼召』的觀念貫徹到底，天主教與抗羅宗的歧異見解不難化爲烏有；那末，天主教便不致容許個人自擇一個較高或較低的生活方式了。然而羅馬教又提倡『百尺竿頭更進一步』(Supererogation)，一個人做事超過嚴格規定的義務，是一件好事，這樣說來，又似乎容許一個人選擇『完善』的目標，或者選擇基督徒的低級標準了。假如以作戰的士兵來比方一個天主教徒，那末，事不離實，爲求去冒特別危險起見，一個主帥常常徵募義勇軍，已經獻奉他們自己的，反而不予取錄。上帝也取同樣途徑來宣召義勇軍擔任最艱難的基督徒生活。抗羅宗因爲提倡青年人獻身於傳教事業，便是傳教的義勇軍，很難放棄這個觀念，但這個在邏輯上與『呼召』的道理不大調和，(除非一個人未得呼召，卻盼望得着呼召。)然而抗羅宗的理論堅持說：一個人工作超過本分是不可能的，一個人工作少於本分也是錯誤的；他的責任要求他，在他的能力範圍以內盡量爲善。事實依然昭示，特別執行某幾種拋棄的，尤其是退修生活，在天主教裏面的普

通基督徒，每每傾向於他們知道的所謂低級標準，弄到結果，他們的生活簡直換湯不換藥，不做基督徒是此等人，做基督徒亦是此等人。有一位羅馬天主教詩人描寫說，不期然而然，為青年人羨慕的英雄生活觀，到他自己年老的時候，他自己心靈所傾向的目標也是愈趨愈下（原註十二）。現時天主教所引用「宗教」生活的術語即指退修生活，縱使加以充分解釋，認為理所當然，不難使一個普通人得到抗羅宗認為不幸的一個暗示。

當比較天主教與抗羅宗的生活理想的時候，應當注意到不被重視的天主教二重標準所掀起的紛擾。例如清淨教的消極禁忌，與天主教的剛剛相反，那是天主教所許可自由自在的享樂。與清淨教有關係的許多禁忌，天主教反被列入超水平的生活，即禁慾生活；而天主教的生活，與清淨教相反，把自由享樂撥入凡人的低級生活。抗羅宗清淨教的禁忌，比不上天主教禁慾主義那麼厲害，但天主教限制它而禁忌於相當小的專家集團，而清教徒卻把它擴展到整個基督教團體裏面。牛奶的非乳皮狀態，濃厚過於乳水，但比不上乳皮那麼厚。當抗羅宗把天主教的乳皮與非天主教生活作比較的時候，清教徒認為消極的不人道的（或許觀察不確），天主教反認為積極的人道的；這個有斯蒂芬孫（Stevenson）的著名詩集雪美人（*Our Lady of the Snows*）為證。

從第四世紀到今日，禁慾的社會已變成加特力基督教特色之一。當實踐時候，他們的理想常是折扣的。那些蒐集中古時代天主教污史的人，把僧尼譏笑怒罵，真是罄竹難書。教會有志之士再接再厲的改

革修道院與尼庵——顯然是急不及待的改革。雖然有的僧尼不會及格，但是那個理想沒有完全被忘記，表現出靈性生活之奇異品質的也有其人。除了這種內心生活的培養之外，除了禁慾制度第一個例證所產生的特殊宗教效果之外，在擾攘野蠻的世代，那些僧侶在西方對於人類的世務曾有過有價值的貢獻。教會藉着修道院來實施它的救貧擴大事工。僧侶們的農作『結果墾闢了歐洲一大半荒蕪之地』（原註十三）。古代文明所遺下的一切學術，得由學校保存傳給未來的世代，不能不多數歸功於修道院保存書籍，鈔寫書籍的是修道院。對北歐或中歐的異教蠻族貫輸基督教的傳教士，乃是正式的僧尼。有一個抗羅宗歷史家寫道：

雖然那僅僅是一個小天地，與塵世絕緣，然而發現於新約聖經裏面的事工在這裏竟成事實，因為上帝已經吩咐過所以勉勉從事；每一個人都矢勤矢忠去執行上帝分派給他的工作；工作與祈禱打成一片；工作時常變換，工作目的不單單為自己；工人不替他自己打算，只知服事別人（原註十四）。因此修道院（另一個德國抗羅宗寫作家這樣說）實行避世，組成不聞世事的小社會，在當時竟做了所謂基督教文化的唯一導師，與發光體的中心（原註十五）。

原註一 見薛黎 (John Robert Seeley, 英國著作家, 一八三四? 至一八九五年, ——譯者) 著觀人集 (Esse Homo) 第廿一章 (結論)。

原註二 關於應用後一個方法的強制問題，不比另一個方法那樣簡單。今日一切文明國家的律法限制發表道德意見的自由，而且禁止那些認為能鼓勵人類放縱之舉動。例如，英國的現成律法，不容許任何人當衆自由提倡同性戀愛。教會要求以武力壓制有毒害的意見，天主教替它辯護得格外振振有詞，它說這不外是同樣原理的推廣罷了。

原註三 法律篇九〇九論法庭。

原註四 教義史 (Das Lehrbuch der Dogmengeschichte) 第四版第二卷第一〇三頁。

原註五 阿美阿奴·馬色里奴 (Ammianus Marcellinus 羅馬歷史家，卒於三九五年？——譯者) 第二十七章第三，第十五頁。

原註六 嚴格的說，稱這些社會叫做『修道院』，它的會員叫做『僧侶』，不甚貼切，因為希臘文蒙那●可●衣 Monachoi 意即『獨居者』，原本用來指隱士的，以示與出家有區別。但歐洲各國的語言老是用『僧侶』來表示更正確的意義，代替了現在幾乎廢棄的術語——修道士 Cenobite ——一個團體的團員 (希臘文稱做可●衣●諾●比●奧 Ko'nobios)。

原註七 見斯坦齊脫尼爾 (Steinlechner) 的懺悔與古代宗教司法之關係 (Die Beicht im Zusam-
menhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike) (一九一三年出版)

原註八 見費爾黎 (E. Fehrlie) 的上古時代宗教的真潔觀 (Die kultische Keuschheit in Altertum)

(一九一〇年出版。)

原註九 初期東方基督教 (The Early Eastern Christianity) 第一二九頁。

原註十 舊式基督教聖經典籍之一，改革時期為抗羅宗的聖經所刪去。

原註十一 若說士大夫階級的猶太教沒有性慾萬惡觀的蛛絲馬跡可尋，那是靠不住的話。在那種離奇混合物裏面，滲雜了那許多不一致的教理，互相矛盾，只要去細查，誰也不難看得出的，裏頭載滿了這等話，甚至合法的生養兒女，脫不離引起天性使然的肉慾衝動的，也是罪惡。見斯特勒克 (Straack) 與毗略爾貝克 (Billerbeck) 合著的新的解說 (Kommentar zum Non) 遺稿第四輯，四六八頁。

原註十二 見可琴脫黎·帕脫摩 (Coventry Patmore, 英國詩人，生於一八二三年) 的不可知的侵蝕 (The Unknown Eros) 第廿一篇，屢扑屢起 (Faint Yet Pursuing)。

原註十三 海斯丁 (James Hastings, 蘇格蘭神學家，生於一八六〇年，——譯者，) 著宗教倫理百科全書，卡勃羅方丈 (Abbot Cahrol) 著禁慾主義條，第七八四頁。

原註十四 特羅爾脫施 (E. Troeltsch) 在他著的社會教育 (Soziallehren) 引證罕斯·叔伯特 (Hans Von Schubert) 的話：德國教會史家，一八五九至一九三一年，——譯者，)

原註十五 見特羅爾脫施 著的社會教育 (Soziallehren) 第一七七頁。

第七章 中古時代的基督教

羅馬帝國的一半分裂為東羅馬，占勢力的方言是希臘語，其餘一半為西羅馬，占勢力的方言是拉丁語——自君士坦丁以後，平分天下已經定局——這個分法的結果，影響及於基督教會。結果教會雖然沒有立即正式分裂，但說拉丁語的基督徒大眾和說希臘語的基督徒大眾，他們的思想與感情的方式及興味，已經各有各的發展了。當日耳曼人的侵略於第五世紀蹂躪拉丁化的西羅馬之同時，西方教會也就脫離龍座設於君士坦丁堡，操希臘語的『羅馬』皇帝的管轄，而獨樹一幟。

在後來的好幾個世紀，徧於全世界不容輕視的基督教，從拉丁化的西方基督教發展出來。東方基督教轉入於一個正式的刻板遺傳，從近代的眼光看來，有的時候好像為木乃伊塗飾過的乾屍一樣。代表第四世紀的希臘基督教的，為卡蒲巴多錫的長老們——巴薛爾，巴薛爾的兄弟尼薩的格黎哥里 (Gregory of Nyssa) 和拿錫安蘇的格黎哥里 (Gregory of Nazianzus)——當時的第一流作家與思想家，對於基督教思想有過貢獻。其後為大馬色人聖約翰 (St. John of Damascus) 約生卒於六七六——七五七年) 一位神學家，對於基督教信仰發表過有系統的哲學敘述，為正統教會的代表者。希臘化的東方基督教思想過程，自此以後，便寂寂無聞。聖巴薛爾和大馬色人聖約翰的作品繼續受人閱讀，但對於信仰本身的創造思想卻再沒有人去開發了。在東方帝國 (巴森廷 Byzantine) 政府依然是舊羅馬帝國的不斷

連續，教會在君士坦丁及緊接他的繼承者治下獲得顯貴地位之後，還是依附着帝國宮廷。教會成爲政府之一部，皇帝可以身兼聖職。君士坦丁堡的教長，雖然稱爲代表全世界基督教會的，却不能夠獲得西方基督教的教皇地位。

羅馬帝國東部諸省有的地方，希臘語雖然在上層階級得勢，但平民的方言還是老而未衰的地方語。基督教在這些人口當中散播開的時候，結果產生一種用這些語言寫下來的基督教文學——米索波達米亞的敘里亞語，亞美尼亞的亞美尼亞語，埃及基督徒的方言，亞比西尼亞的埃提阿伯語。這種東方基督教文學不是譯自希臘文的，就是取材於希臘基督徒的傳聞；它沒有產生甚麼新價值以增進基督徒的思想，它的形式無論怎樣，免不掉染上鮮明的民族色彩，因爲新採用了自定的舊方言來對抗希臘語，教會的事務也多少含有民族自決的氣味，抵制君士坦丁堡的專權。在第五世紀，民族情感達到相當開展，於是領帶泰半基督徒擁護『基督性一派』的邪說，拿來反對屬於帝國宮廷的正統教（這個分裂直至今日還存在於埃及基督徒與希臘正統教之間）又帶領說敘里亞方言的基督教大衆擁護聶士多里（教景教或稱——譯者）景教在羅馬帝國管轄不到的東方所幹的事工，成績昭著。最早在第六世紀，他們已經建立基督教會於南印度，至今還存活於『敘里亞基督徒』的重要團體中（約有三十萬人），雖然其中大部分現在已歸屬於羅馬教會，餘剩的又放棄了景教，信奉與它作對的基督性一派的教理。在中國，景教傳教事業的成功竟然出乎意料之外。在第八世紀，好幾個皇帝表示敬重基督教，看來幾乎好像中國一如歐

洲，也有它的君士坦丁。後來政潮又改變了，掀起面孔摧殘教會，中國君士多里宗的基督教（即景教，譯者）從此纔銷聲匿跡。

但到第十三世紀，在中國的蒙古，君士多里宗的基督教會依然存在。有一個卜居北京的僧侶，週遊各地，拜訪西方的基督徒，一二八七年，愛德華第一（Edward I 英王，——譯者）也到波鐸城（Bordeaux）聽他演講（原註二）。

羅馬與希臘主教對於教義或司法權問題意見紛歧，須追溯到主後五百年。在第九世紀末葉，意見的紛歧更尖銳化：八六七年在君士坦丁堡舉行一個宗教會議（Synod），希臘教長實行要求拉丁教皇應被放逐。八七九至八八〇年的會議，也在君士坦丁堡舉行（未經羅馬承認的會議），君士坦丁堡教長讓步，教皇在西方有最高權力，但只限於西方。在實踐上，這兩派教會分區而治，相安無事，直至教皇李奧第九（Leo IX，一〇四九——一〇五四年）纔再挑起爭執，因為他斷定他的權力達到南意大利與西西里島說希臘語的基督徒身上。這個裂隙終於付表決決定了。一〇五四年安置於君士坦丁堡聖蘇菲亞神壇的一道教皇諭旨，內開：凡跟從希臘教長的，一律開除羅馬教籍。希臘教長站在自己這一面，也把加入羅馬教會的開除教籍。羅馬教會與希臘正統教會分裂，繼續至今日。羅馬方面雖然責成希臘正統教會分門別戶，拒絕服從。神委派在地上的基督代表，但羅馬方面依然承認正統教會的宗派發生效力，而且堅信基督也真的降臨在它的神壇上。羅馬對於英國的宗派亦不加以干涉。

那是應當緊記的，自從第七世紀伊斯蘭教 (Islam) 即回教——譯者) 興起之後，希臘與東方基督教屈服於新興武力的嚴厲壓迫之下，有甚於為西方基督教所遭遇。伊斯蘭教從某一觀點看來，與其視為一個異教，無寧視為基督教異端之一種。因為穆罕默德 (Mohammed) 的可蘭經 (Koran) 大部分材料直接取自猶太教，他又從基督教裏面取出有價值的菁華。穆罕默德不但承認在他的老前輩大先知中間，耶穌亦居其一，而且耶穌由童女誕生，以及他的二次再臨，也列入伊斯蘭教的教義裏面。我們因此看出這種言意相反的情況，即是說，對於基督教信條的好幾點，回教徒今日所保持的，比之抗羅宗基督徒的大半數，更加是正統的。然而，不管伊斯蘭教怎樣取去這些基督教的菁華，穆罕默德似乎絕少知道福音書裏面屬於耶穌的教訓，而且這個新宗教的以多十 (Ethnos) 即民族性——譯者) 絕對異乎基督教的。它極類似麥加比時代 (Maccabean days) 尚武的猶太教。

回教不久便勢如破竹，流布於舊羅馬帝國大部分地方。除去東部諸省外，它占據了北非洲，有一個時期，而且占據西班牙一大半。巴森廷帝國 (即東羅馬帝國——譯者) 不特忍受長期壓迫，失去北部斯拉夫蠻族——喪失這些，無異被扭奪了巴爾幹半島，即獨立的斯拉夫王國的國度，可是，他們依然接受了正統教的信仰，——而且在東部與南部，反抗回教的勢力，也經歷過八個世紀的戰事，有的時候是勝利的，但失利的居多數。一四五三年君士坦丁堡被陷落之後，整個東方基督教——正統教與基督一性論，希臘的，埃及基督教的，敘里亞的，亞美尼亞的，——都在摩斯蘭教重轍之下，不錯，那是一個寬大的集團，但基督

徒是處於被羞辱蔑視的地位。代表舊民族的宗教之基督教，因此被奴隸、被羈縻，無從顯出代表年富力強的西方民族宗教之基督教有學識有教化的生活之同樣氣力，原無足怪。一直到俄羅斯興起，希臘正統教纔在世界上佔大勢力。俄羅斯教會受國家統制非常嚴厲，太受傳統拘束，保存不少原始的宗教思想；俄國的知識分子，也不贊同這種活動的方式。產生於俄羅斯正統基督教，馳名於歐洲獨一無二的基督教思想家，就是那位哲學家維拉底穆爾·蘇羅維夫（Vladimir Soloviev，一八五三——一九〇〇），他在晚年時代轉入羅馬教。李阿·托爾斯泰（Leo Tolstoy，一八二八——一九一〇）是一個思想比較他的文學天才稍遜的思想家。在他的後期生活裏，好像一個先知，從福音書裏面得到若干啓示，然後構成他自己的一種宗教，來對抗基督教會的宗教，雖然托爾斯泰相信那也是屬於耶穌的宗教。托爾斯泰的宗教，自然大有影響於全世界基督徒的思想。雖然在事實上不必標明是一個宗教。倘使說他有任何信徒遺留下的話，那就是印度人馬哈脫馬·甘地了（Mahatma Gandhi）。他承認托爾斯泰教與印度教傳說的菁華不謀而合。

東方基督教與西方基督教最顯著的區別，在於它的禁慾主義。僧人、隱士、聖潔的人，比較主教牧師更是重要的人物。自我苦行的極端法門，多年生活於柱頂，以及諸如此類，一如我們已經注意的，屬於東方基督教。脫離過眼雲烟可惜可厭的俗務，思慕永生不變的——東方基督教似乎廣泛的覺得那是宗教核心，或最高鵠的——擺脫和寧靜，這個極難說是基督教的本色，只是一個與新柏拉圖學說和印度宗教難解難分的東方基督教罷了。東方基督教雖然在學識上沒有結果子，但自然產生過聖潔，即個人的聖潔，動人

心目的，他們的內心生活隱藏於別個世界的，似乎多於隱藏於今世的。

在蠻族侵略之後，西方教會的狀況，與舊日羅馬帝國或東方巴森廷的狀況大有霄壤之別。教會不再處於一個被古文化的遺產所包圍的國家裏面了，當時的教會就在這種庇護之下生長起來，現在倒與文化還屬原始時代的諸民族接觸，他們後來纔被帶進基督教界，或者被帶進基督教界仍在進行中，因此，寄存於教會裏面的，不但是基督徒生活，而且是還生存的古希羅文化。建立主權於中歐與西歐領土之上的蠻族酋長，不單祇請求基督教的教士傳授宗教，而且請求他們傳授文字、律法，與科學知識。他們好像站在有成年經驗那些人面前的小孩子。那些受過教會栽培的牧師，甚至像今日歐洲傳教師處在原始種族中的同一地位。舊日地中海世界的文化會代表過都市文化，大抵是海濱文化；在中古時代的初期，在內地人烟稠密的區組織之教會，曾發生了若干問題。中古時代主教的轄地，常是大於舊日都市主教所管治的。為異教徒包圍的親密小團體的團員所遭遇——基督教所從出的——的實際問題，與現在教會所遭遇的，大不相同。在這些團體裏面，有致力於熱狂生活的可能，所以不必制定死板的規律。「聖靈的果子」是仁愛、喜樂、和平（加五：廿二）——譯者）所以無需乎律法。現在幼稚的民族觸目皆是，他們正式加入基督教，但大部分依然是野性難馴的原始之民，應盡力教導他們過着基督徒生活。處在這樣的環境中，基督教應側重律法多於福音，——為孩子們而設，規律謹嚴的團體——那或許是勢所難免。如果這種社會不為混亂的政局所毀壞的話，這些未受教化的羣衆必須安置於軍政之下，教會當局除了作君王與會

長的顧問，與他們合作之外，別無辦法可言。教會因此與屬世權力進入更密切的聯合，有甚於羅馬帝國時代。英國應付侵略的諾爾曼人(Norman)更是如此。『卡奴脫的上諭(Charter of Canute)把屬靈與屬世的行動這樣混合起來，為別的地方所罕見，在那兒，市議會的議員(Ealdormen)與州主教攜手，「維持上帝的權力，和我皇家的君權，以及百姓的福利。」』(原註二)『屬靈與屬世的權力絕少分別』(斯禿布士Sambas這樣說。——譯者按：恐即威廉·斯禿布士，英國史學家與主教，生卒於一八二五——一九〇一年。)查理曼建立『神聖羅馬帝國』於歐陸(主後八百年)之後，日耳曼種的皇帝在教會裏面找出傳佈含有基督教色彩的統一文化於他們領土內的方法。

講到屬世的政治，西歐與中歐分為若干分離的王國與侯國，教會當局與每國的屬世權力既然發生密切聯絡，於是累得統一的教會也讓成同樣分裂的危險，化成許多五花八門的地方教會或民族教會。為挽回這種趨勢起見，基督教國(Christendom)的統一原理乃由羅馬主教總其成。既與羅馬教皇發生關係之各地的西方教會，於是就與一個中心聯絡，承認一個權力來取締一切地方的紛歧。中古時代歐洲的離心傾向，促進維持統一的基督教國的重要，由是造成教皇在舊羅馬帝國得未曾有的一個地位。

這種已發生的情況，絕不能完全說是由於時代環境所造成，從那危機四伏的時代所興起的個人的性格，也足以決定那種結果。像格黎哥里第一(Gregory I)是『偉人』，『舊羅馬貴族政治的分子』。九〇——一六〇四年為教皇)和格黎哥里第七(Gregory VII)希爾第勃蘭(Hildebrand)——一〇七三——一〇八五

年)等人物,都博得大衆的稱譽,爲整個西方基督教國公舉爲教皇。中古時代一開始,歐洲任何部分的地方爭執,得送到羅馬請求屬靈的最高權力來處斷,那是人所共知的。這種上訴的司法,——現成法律所需要宣判特別案件的權力,——它的本身沒有制定新律法之權。但教皇有立法權的思想,早流行於中古時代,而且在第十二世紀中葉爲波羅拿(Bologna)人格寶森彙集成甘嫩法典『甘嫩法』(Canon Law)就是教會法,——基督教教民的行爲規律,尤其是爲教士而設的規律,一部分淵源於教會慣例,一部分淵源於會議錄,一部分淵源於教皇法令。

這一切種類不同的權力,——屬教皇的,屬世上皇帝與君王的,屬較小侯國與城邦的,屬地方主教與教士的,屬風俗習慣的,——之密切接觸,難免不斷的傾軋與爭執,人性總是如此的罷。這些爭執充滿了中古時代的歷史。其中最劇烈的鬥爭,就是諸教皇與候安斯寶芬朝(Hohenstaufen)諸皇帝如弗烈特烈第一·巴巴羅沙(Frederick I Barbarossa 1151——1189年)亨利第六(Henry VI 1190——1197年)和弗烈特烈第二(Frederick II 1212——1250年)間的鬥爭。一般見解都以爲神聖羅馬帝國與基督教國相當的平行擴展,應有兩個元首,一個是主持宗教的教皇,一個是主持世務的皇帝。路加福音書第廿二章三十八節所說的『兩把劍』,被解釋爲行使這兩個權力的兩種神權之表號。皇帝的黨羽,混名叫做基比連尼斯(Chibellines)教皇的黨羽混名叫做貴爾夫斯(Guelphs)他們堅稱教皇非法擴展他的權力到皇帝的省分裏面。但丁(1265——1321年)是一個熱心信徒,

他以為基督徒社會的拯救，發現於皇帝有權統治基督教國之重新確定，又在那兩種權力之間，應各自嚴守它自己的範圍。

中古時代教會所有的一切權力，並不用來改變世界固定的制度，翻造成大同的國度，不容許武力的壓迫和戰爭，比較在舊帝國治下所幹的，不外是五十步笑一百步。嘗試不用武力來統制，戴上基督徒銜頭，靈性上絕少基督徒氣味的，而野性未除的民衆，無異說犧牲弱者來做那強暴者的俎上肉。教會所抱持的見解，依然是許久以前在羅馬帝國治下所已採納的，即是說，這個世界的國度有戰爭，不平等，武力壓迫，不算得是一個理想國，不過是為墮落的人而設的國度，又是一個等到現世臨到終結時候便快過去的國度。然而，即使在現世的國度，也可以努力實現一個統一的基督教國，一個有生機的人類社會，在一個依照功能與呼召（原註三）以決定諸階級的系統裏來分配，維繫於一個共的信仰，一個神定的屬靈權威的共同順服，以及支配公私生活行為之若干共同原則。自然，這樣的國度也沒有完全實現，常常是一個理想，但在某種限度，曾經影響現世的進程。同時，某種生活也臨近了，基督徒的理想以為那就是禁慾社會之存在。

基督徒彼此間的戰爭，自然是由於這一方面或那一方面包藏禍心與偏見，常是雙方如此。但加特力教會永不斷定用武力來遏制公共錯誤，不是基督徒；它也沒有斷定，一個基督徒在一個公平的公開爭執裏，武裝起來與同道撕殺，是不忠於他的職務。事實上，羅馬教會本身已永遠禁絕宣稱法國的真德（Joan of Arc）為聖徒的見解（法國女傑，十五世紀英法開戰，她率法軍收獲奧連（Orlean）失地，後為英軍俘

獲，加以女巫的罪名，處以火刑——譯者。倘使一個基督徒應該對同道開戰，以糾正社會的謬誤，那末，他更應該對非基督徒作戰，以糾正他們施於基督教團體的謬誤了。根據這個原理：基督教民族聯合起來作戰，從摩斯蘭教徒手中收復巴勒斯坦聖地——十字軍——為教皇所頒布，不特合法，而且是可歌可泣的功勳。十字軍在中古史中是一齣戲劇。從某一點看來，他們自然是基督教國之統一表現。那些參加十字軍的，有的代表有頭腦的基督教戰將的典型，如法蘭西之聖魯易（St. Louis of France），或如巧塞爾著坎特堡黎故事（*Chaucer's Canterbury Tales*）中的武士，但他們也跟着流寇式的大衆，浩浩蕩蕩奔向東方撕殺。如果今日的基督徒，看見基督教藝術中最宏偉的紀念品之一——君士坦丁堡蘇菲亞教會——誤以為回教清真寺慘遭摧毀，而捫腕嘆息，應記得污辱損壞那所奇麗建築物的罪魁，就是一二〇四年的拉丁十字軍啊。

今日有許多人反抗羅馬天主教會，因為它對待它的教友似乎太像小孩子，替他們詳訂敬拜的時間與瑣碎的規則，限制他們思想與研究的自由，賜權給牧師干涉家中細務，以及枝枝節節的個人行動。據說羅馬教會統制教友生活的辦法，為現代的人有權拒絕容忍的，這個說法不論是真是假，但應當記得羅馬的制度，包括一切規則和敬虔的實踐，原本是為着在小孩子水平之上的人民而設的呀。例如採用神像，原意不外想望不能精讀宗教故事與人物的羣衆，作為兒童宗教教育常用的聖經圖畫書罷了。

有一個馬賽主教約於主後六百年發覺他的羊羣（教友，——譯者）在一個教會裏敬拜畫像，於是

把它們毀壞了。他這個舉動是得教皇格黎哥里批准的。教皇批道：「閣下禁止敬奉畫像，朕極贊同，惟將其毀棄，殊屬非是。須知畫像對於不學之徒以及異教之民，無異典籍。」後來，當實行請求天上聖徒代禱，尤其是請求聖母，習以爲常的時候，對他們的畫像致敬的習俗也就接踵而來了。神學理論這樣解釋說，畫像本身沒有靈符，只當作基督徒對他被陞高在天上的同道們表示敬意時能夠如親，歷其境一般也等於對英國國旗致敬，代表對英王致敬。

當每個教會是一個小團體，由彼此認識的一羣人所組成，教友犯罪得在公會之前當衆認罪的時候，由牧師統制干預到教會每個教友的私生活，教友在特定時間內有對牧師作私人懺悔的義務，乃係原始時期教會對教友行爲實行一般統制的收成。現時，當一切民族散處於號稱基督教的廣大區域還屬幼稚程度的時候，幫助他們對教會公佈他們的內心生活，以與原始的衝動掙扎，那是必須對教會的代表——牧師——宣佈的（原註四）。

他們的理想在中古時代僅是曇花一現，所謂「信仰時代」，有的時候反而獸性充斥，背道不信。甚至在教會裏面位置最高的，也罪惡貫盈。有的教皇是絕頂壞人。但基督教生活繼續存在，不單是遵守幾條簡單規律便算完事，爲良心驅使的無我慈悲，與誠篤的敬虔，書不勝書顯著的例證，見於聖巴爾納德（St. Bernard 一〇九一——一一五三年）的著作，使讀者興奮，中心如焚。又見於亞普斯人聖法蘭西斯（St. Francis of Assisi 一一八二——一二二六年），始創赤脚僧的新教派，他們進到民間去，顯出貧而樂的

精神。聖多憫尼克 (St. Dominic) 教派創立於何時，雖然它的初期記錄，據道路傳聞，曾有分殘害異端的信奉者，但也造就許多偉大的基督教宣教師與思想家。

在中古時代最末後的四個世紀（從十一世紀中葉到十五世紀中葉），聖多憫尼克教派產生過偉大的成績。社會變得較文明；人民有進步，不再孩子氣了；知識也增進了。在那些世紀，宏偉的基督教藝術，見於羅馬式或哥德式的教堂的，已經遺留下許多紀念品；繁瑣哲學所致力思想並非勞而無功的，它混合基督教的信仰於一個有理性的系統裏，大部分菁華取之於柏拉圖與亞里士多德。這種哲學之主要代表，為多憫尼克教派阿昆奴姆人聖多馬士 (St. Thomas of Aquinum 1127—1274) 末後，又見於但丁的神曲 (Divina Comedia) 在人類遺產中算是優良詩集之一。

衝進基督教裏面的神秘思潮即新柏拉圖主義有人以為是第五世紀的著作家聖保羅的門徒阿里奧巴哲人第奧尼素斯 (Dionysius the Areopagites) 所始創，後來他把這個滲雜各種可靠的基督教傳聞的主義，輸進中古時代的基督教國。這個思潮穿過整個中古時代，在諸色作家中——如蘇格蘭人（當時所謂『蘇格蘭人』實則『愛爾蘭人』）約翰，約在八八六年卒於牛津（原註五），如亨利·厄卡脫 (Heinrich Eckhart) 屬多憫尼克教派（卒於1329年），如別的兩位多憫尼克教派的僧人亨利·蘇索 (Heinrich Suso 1193—1365年) 和約翰·費略 (Johann Tauler 約生卒於1342—1361年) 如挪威治人馬達爾·猶里安 (Mother Julian of Norwich 約生卒於1342—

一四四三年。)頭兩個作家，使新柏拉圖的學說菁華在基督教界裏面占勢力。厄卡脫死後爲教皇申斥。教會審定的『不可思議神學』(Mystical Theology)大部分取材於異教的新柏拉圖學說的末期著述，即剛纔提及杜撰的作品。它靠不住的來源，自然不致於損害它所包容的教義，或者損害與這些有關的經驗，雖然它提醒那些以爲不可思議的學說是基督教徒最高深或最基本的事物之人們，以爲是應當小心的。馬達爾·猶里安發出了純樸的基督徒的情緒，他的文章亦以自然質樸取勝，但當馬達爾·猶里安著述的時候，基督教的歐洲已經達到宗教大改革的前夜了。

原註一 繆理(A. C. Maule)著：『一五五〇年以前之中國基督徒。基督教學術促進會(S. P. C. K.)一九三〇年出版，第九十四頁起。』

原註二 見基督教學術促進會S. P. C. K. (Society of Promoting Christian Knowledge)一九一七年出版，柳惠斯·第比丁爵士及史密士在總主教委員會關於教會與國家之報告裏所說的。(Sir Lewis Dibdin and A. L. Smith in the Report of the Archbishop's Committee on Church and State)

原註三 屬世生活之呼召說，即相信一個人雖然維持世界的某種職業，也能够達到聖潔的最高度，抗羅宗主張那是路得與宗教改革所輸進的新觀念。有一位抗羅宗的首要權威批判這個

觀念說，『顯然是虛假的。』這個呼召卻已形成中古時代的天主教。見 *Prooftagh* 著 *社會教育* 第三一四頁。

原註四 抱寬大主義的抗羅宗哈納古描寫爲『罪有攸歸的愚昧』(Culpable folly) 抗羅宗的改革進行，要『從根本剷除那棵懺悔樹』因爲它的若干果子是敗壞的。見哈氏著 *講章與論文* 第二集，(Reden und Aufsätze II) 一九〇四年版，第二五七頁。

原註五 有時稱傲斯各圖·以列根拿 (Scottus Erigena)

第八章 宗教改革

十六世紀的宗教改革，在基督教史裏面可說是羅馬帝國信奉基督教以來最重大的事件。它在基督教界所造成的分裂，比較介乎拉丁天主教與希臘正統教之間的分化更重要，因為脫離羅馬的東方教會，不是處在屈服於摩斯蘭異教規下的人民中間的教會，就是處在半野蠻性質像舊日俄羅斯人中間的教會。那末，因改革而與羅馬分離的教會，就是那些爲歐洲、美洲、澳洲的北歐人民而設，在地球上變成最有勢力而物質最文明的教會。宗教改革放棄了天主教遺傳之一大部分，但他們沒有加上甚麼要道。他們積極的教訓，包括一部分天主教遺傳，即他們保留下來的；他們與羅馬教會的區別，是消極的。一個抗羅宗信徒可以容許這句話而無傷於它的改革。他可以說，那是清除積聚於原始基督教信仰周圍的塵垢之工作，事實上帶來一種偉大積極的收穫，一如潔淨一幅圖畫，或者擦去一個銅像的銅漬，使它重新顯出它的美觀。站在另一方面的天主教徒也可以說，就是抗羅宗的教理何嘗不捨天主教的緒餘，使與其他爲抗羅宗反對的天主教教理拆開，反使它們糊糊塗塗的陷於孤立，而走入歧途。

當路德馬丁（Martin Luther）毅然釘他的九十五條抗議於威丁堡（Wittenburg）教會之門（一五一七年十月三十一日）的時候，他自然會把種種動機帶進這個非常運動裏去。所有有學識的天主教徒都承認，教會的生命在當時已沉淪到一個最低水平，於是出售贖罪券立即給機會與路得來抗議，那是

一個劇烈的痛罵，因此，路得的暴動與自信（據他們所估量）如果沒有帶他走到有如他們所走的方向，他定可以成爲一個急不及待的改革的發起人了。站在十六世紀的改革家後頭的，是基督教界之一種思想變動，朝着他們同樣的方向去活動，經過若干時日，——如早一個世紀以前，以懷克里夫（Wycliffe）和胡斯（Huss）爲代表的活動。這個變動淵源於新約聖經所代表，與同時代的天主教所代表的基督教不相符合。又其次，有學識的天主教徒必不否認這個衝突之存在；他們只堅執着，晚近的天主教，若不是新約聖經所表明，仍然是胚胎於與日後處境全然不同的一個宗教之合法的發展，必定是不能在實踐上無傷於天主教當局規定的天主教教義。

在任何個人似乎證明流行的天主教有弊竇，不能實行反對教會當局之前，他自然要先確信他有依據自己一個人的判決來行動的權力。私人判決的權方便成爲改革的基本觀念。整個運動的精華有的時候把心靈解放的主張來做代表，以反對教會所宣佈一個人應行應信的。好像許多最普遍的論調一樣，這個說法，未嘗不真假參半。一個宗教集團可以告訴一個人，他應做什麼與信什麼，而產出兩樣完全不同的傾向來，那可以說，這些都是這個集團的分子之基本實踐與信仰；倘使一個人有志加入那個集團，務須接受這些實踐與信仰；倘使他早已屬於那個集團，後來又把它們去棄，他應被革除；倘使一個人加入教會純粹出於自願，這個並不算得暴虐。又或者宗教集團有權加痛楚刑罰於各個人，不論他們願意屬於那個集團與否；又每個人行動與信仰宣告獨立的，應以那個辦法來懲戒一下，這個纔算得暴虐，爲十六世紀教會

所行使的一種暴虐。無論怎樣，不能說那些宗教改革家爲求宗教信仰完全自由而奮鬥。干犯羅馬天主教牧師的吩咐固然要受宗教法庭的審問，誰知日內瓦抗羅宗當局審理塞爾維篤（Seruino）關於三位一體理論的特別案件，亦竟處以火刑（一五五三年十月廿七日），豈不是有過之而無不及麼？但要緊的事莫如站在這個抗羅宗宗教庭訊後面的一致信仰（不止這一個），你否決一大部分天主教遺傳雖然是合理的，但你不應否決致你於死的其他部分。因此，路得他自己宣言置異端信奉者於死地，是合理的。論到猶太人，路得說：

他們的會堂應付之一炬，他們的房舍應被拆燬，他們的書籍，包括希伯來法典（Talmud）甚至舊約全書，應被扣留，他們的拉比應被迫當苦工以糊口。

『文官有權懲辦異教信奉者的意見，爲瑞士，蘇格蘭，比利時與撒克遜的基督徒所保持。』（原註二）

克蘭穆爾與黎地理（Cranmer and Ridley）雖然也曾逼迫再洗派（Anabaptists），但他們自己也被指爲異教徒而被焚於火柱。

天主教的許多遺傳，爲主要的改革家所保持，是無須諱言的。他們保持教會三種信條，即從第四和第五世紀的全世界基督教會會議傳下來的，因此，三位一體的天主教教義以及基督兩性論，抗羅宗隻字不改。他們保持人類墮落之信仰，和萬人承受了原罪的奧古斯丁的見解，以致他們除了自己干犯的任何罪惡之外，亦須遭受永刑（原註三）他們保持耶穌流血贖罪的信仰。最後，他們保持爲神所啓示沒有錯誤的著

作，剛好是新約聖經那二十七卷書，即教會歷代相承採用的，除此之外，不再有別的書的信仰。講到舊約聖經，改革家排斥那些不是猶太人得啓示所寫的書籍，那些書籍即指構成偽經（Apocrypha）的，以及用希臘文寫作，或者僅有希臘文譯本，而希伯來文或阿拉密文的原本是失去的。再者，他們對於教會的聖經沒有加進什麼書，反而刪去其中好幾部書。

教會的新約聖經與猶太人的舊約聖經構成一部新舊約全書，有了那一部新舊約全書，抗羅主義纔建立於十六世紀，——抗羅宗相信那是屬於上帝的說話，永不毀壞的磐石。抗羅宗縱使已經脫離羅馬教義的論據，但這個信仰若繼續下去，那末，它與羅馬教義相差亦不致於離題太遠。各個人對於沒有錯誤的經節加以解釋，勢必引起信仰之某種紛歧，但紛歧的範圍須得根據爲聖靈啓示的固定字句來推論，使殊途同歸，那是天主教與抗羅宗一致贊成的。

改革派以爲新約聖經所代表的基督教與羅馬天主教所代表的，有兩大區別。其中之一是相對的單純，反對僧侶政治的教會設備，神奇的聖餐，僧院的遁世主義，對聖徒，偶像，聖水，勳章，遺物，念珠祈禱。其次，在新約聖經裏面的基督教本色，似乎是因信得救，以致樂不可言，而羅馬天主教的得救，似乎要克苦，兢心，努力積下許多功德才能夠得着，直到易筭的時候，還沒有什麼把握。

改革派所以駁斥羅馬天主教之彌撒禮式與習俗，因爲在新約聖經裏面找不着，但他們站在羅馬天主教的立場，卻找出兩種答案。例如偶像問題，以及對聖徒祈求，有的羅馬天主教徒也承認那是新約聖經

所沒有的；但他們卻主張，那是教會生命之合法發展，在原則上與新約聖的宗教相一致。在別的例子中，爲羅馬天主教徒所保持以反對抗羅宗的，就是給他們在新約聖經裏面發現的東西——使徒的聖職，推聖彼得爲首席，超自然性質的聖餐。那些在十六世紀不守羅馬教聖餐禮的，這一組與那一組各不相同，達到極點，他們唾棄了現成的羅馬天主教制度與習俗。但有若干種爲英國教會保持，即別的改革團體所丟棄的。它保存主教，牧師，執事三個教會聖職，而且宣言這些聖職，依據天主教的理論，確是自創立以來未有變更過。這個爲羅馬所否認，但這個不妥協，僅限於大主教派克（Parker）的史實問題。在改革前，老舊的教區制度已在英國通行無阻，在老舊的石築教堂裏供職的牧師，沒有間斷的接續下去。英國教會丟棄其他的羅馬天主教制度與習俗達到甚麼程度，要說得準確，很難辦到，因爲英國教會很特別，它容許供職教師的紛歧意見，比較任何其他基督教團體所辦到的更來得大方，公理會教友（Congregationalists）或者不在此例。英國教會之最集權的教會（或譯作重禮派，The Extreme High Church）實際上除去不承認站在羅馬人的立場來看之所謂教皇最高權力，以及採用帶有地方色彩的公禱文外，保存一切受指責的羅馬制度與習俗。至於最民主的教會或『福音派』（The Extreme Low Church Wing or Evangelical）却放棄一切受指責的羅馬制度與習俗，它和長老會派或喀爾文派的抗羅主義（Presbyterian or Calvinist Protestantism）所以不同，只因爲英國教會勉強它採用脫胎於傳統的天主教之固定禱文，制定最低限度的聖服——供職牧師穿的白袈裟與肩帶——以及爲天主教所規定遺傳下來的三個聖職的制度，

這一切雖然可解釋說，只因爲那種制度簡便非常，並不算做教會生命的菁華。然而，那些執行這些非常紛歧的信仰與實踐形式之教會，也在一個主教團領導之下加入一個統一的教會組合。英國人長於勉強遷就，不合邏輯的權宜辦法，幫助他們在歷史上克服許多實際困難。在英國教會之外或者未易多見。然而有的時候，邏輯尋找着那些看不起它的施行報復。

（譯者按：馬太·派克（Matthew Parker 1504—1575年）英國大主教。1527年封爲牧師。1558年以利沙伯女王委任爲坎特堡黎大主教（Archbishop of Canterbury）。有人說：「大主教派克日後的歷史，就是英國教會的歷史。英國教會信經三十九條在他主持之下，加以修正。」）

別一種改革派教會——路得宗——保留守聖餐的教義，在神學上雖與羅馬教義不同，但守聖餐用的餅酒祝謝成聖之後，基督的「實體」臨格其中的說法，却與羅馬教義吻合；教會用的耶穌釘十字架的形象，他們也保留下來。別的改革派團體否認聖餐用的餅酒有什麼真的變化，又認定重視一切宗教偶像，干犯了十誡中第二條誡命。施水禮以及用餅酒代表聖餐，新約聖經既然說是耶穌所創立的，所以一切改革派教會也保留下來，直至十七世紀佐治·福克斯（George Fox 1614—1691年，英國人，譯者）創立朋友會爲止；朋友會比任何團體更進一步，不接納傳統的組織法與禮拜形式，堅持着新約聖經所提及的施水禮以及守聖餐乃完全是比喻。具有合理主義者頭腦的分子盛行於抗羅主義中間，他

們不願接受以上兩種聖禮任何形而上的性質，倘使抗羅主義覺得那是前人根據新約聖經奉行不衰的禮節，合理主義者於是聲色俱厲歸罪於羅馬教，說新約全書作者沒有輸入這些資料。今日已經達到一個轉機了。盛行於大陸派批判家中間的意見這樣答辯說，聖保羅以及第四福音的作者，深信基督真的親自主理祝謝過的餅酒，一如天主教徒時常保留的一樣。近代抗羅宗的批評家接納這個主張與否，可以自由，因為他們不再覺得要全信聖保羅與聖約翰所相信的；我們現時聽聞人家說，新約全書的作家濡染了許多至今猶存的原始的幻覺。

天主教徒與抗羅宗之間關於新約聖經沒有登載或者沒有明白登載的一切禮式的爭辯，事實上老被弄得莫明其妙，因為天主教的通行禮式與有權威的神學理論常常沒有嚴格的聯絡。例如，天主教神學家儘可以聲明沒有什麼靈氣寄託於偶像裏頭，對它致敬，純粹出於對那像所代表不可見的人物，如耶穌，或馬利亞，或某個現在已魂歸天國的基督徒英雄之一種景仰；在實踐上極難否認羅馬天主教之偶像崇拜，有的時候與古代的敬拜偶像絕少分別。古代的希臘哲學家也有一個理論，類似羅馬天主教的理論，表明敬拜偶像不外乎一種象徵。再者，呼籲天上聖徒的禮拜與新約聖經代人講情的觀念顯有關係。一般的抗羅宗爭辯說，耶穌是唯一中間人，這個說法不大妥善，一個基督徒如果除耶穌外不應求任何人代禱，那末，請求一個活基督徒代禱——那是新約聖經許可的——亦將被取消了。剛纔提出的問題，對於死者應否有分別呢？比方說，聖法蘭西斯還生存，一個基督徒求聖法蘭西斯代禱雖然合理，聖法蘭西斯一旦去世，

魂歸樂土，還求他代禱，那個自然沒有道理（原註三）。退一步說，容許要求聖徒代禱，與新約聖經的宗教尚無不合，但不能說，風行於天主教的聖徒崇拜與多神主義有多少區別。又其次，尊崇遺物，在原則上表明與新約聖經所引證的是同樣信仰，即從保羅身上拿『手帕或圍裙』病就好了（徒十九：十二）或是一個婦人觸着耶穌的衣緣，病也被醫好了（太九：廿——廿二——譯者）。倘使一件物體，附着於一個聖潔的人的身上，能够顯出這種功效，那又何嘗不可以爭辯說，一個聖潔的人死後，那種功效在一定時間之內，纔化而為氣，或消滅於無形呢？說一句老實話，最摩登的抗羅宗批判家根據這一點，也附和天主教徒說，新約聖經這種醫病信仰，和信仰遺物同是半斤八兩，他們把這一切信仰視為同等迷信。在風行全球的天主教裏面的拜物禮式，和原始的拜物教（Fetichism）似乎絕少差異。

站在天主教的立場也正式承認：這種實踐有陷入一般宗教的迷信之危險，那是真的，也不必否認天主教在許多地方已經低沉下去。天主教徒只能夠責怪新教徒不應該因噎廢食，斷不能因濫用而放棄好的東西，故當盡力設法防止濫用；他們說，這個責任尤其放在天主教教區的牧師身上，雖然他們未必實施有方或成績可觀。站在新教徒的立場來對抗這個的却說，天主教不能單從理想方面去博取信譽，如果他對於介乎理想與實踐之間的鴻溝認為與他的一般價值風馬牛不相及；因此，流於迷信的實踐不能不加以攻擊。但須知道這是沒有歸結的爭辯。往日有許多爭辯的文學，現在我們看起來似乎等於擊打空氣。今日改革派教會有許多基督徒，對於受指責的天主教敬奉之研究，比較十六十七兩世紀的新教徒的眼光

來得廣闊。心理學的知識更加豐富對於新約聖經的文字不再過於尊崇，斟酌時地之不同，分別採納基督教的各種儀式。頭腦清醒的羅馬天主教徒，站在另一立場，也承認抗羅宗有相當理由可以厭惡為下乘的天主教放在他們眼前的許多事物。

路得發現新約聖經與同時代的天主教最大差異的第二點，在於聖保羅所喜樂以及教誨他的信從者應當喜樂的，由於因信得救，而羅馬天主教所傳的得救，須靠善行，使人無從確知行到甚麼程度才得救。這對於鮮明的基督救贖論之最基本說法，即「只因信稱義」是一個極大挑戰，以致圖書館收藏這種神學論爭的書籍，汗牛充棟。那是等於好幾個世紀以前，奧古斯丁與皮拉賈派的一個挑戰，真的，路得坦然擁護奧古斯丁他對同時代的天主教所以冰炭不容，是因為它多少變成皮拉賈派（原註四）人得救要靠人的意志，也要靠基督的工作以及上帝所賜的恩典。新約聖經對於這兩方面都有說及。「你要為自救而工作，因為上帝在你裏面工作。」我們已經看出在奧古斯丁的時代，天主教已經接受這條道理，若不是出於上帝的恩典，人雖行善無補於靈魂；同時，天主教又慣說，在神恩潛移默化之下，藉人的意志積修「功德。」它側重兩方面，一面是人類自動選擇的實現，一面是除非神恩與他同工，否則不能為善。講到人得救依靠基督的救贖，乃係屬神的行動，使罪人得救無功可言。那個為個人預備的救贖，須靠人來決志領受，雖然人決志為善，須藉賴神的恩典，那是可意會不可言傳的道理。改革派同樣斷定，人得救一面靠基督工作以及神的施恩典，另一面却包含着人接受了神的恩賜，指引他為善的舉動。換言之，天主教徒與反天主教徒（即

抗羅派)雙方都確定了明明鑿柄的兩樁事,不同的地方只是各執一端。倘使那兩樁都是真的,你可以致力於其中這一邊或那一邊,依照你所履行的,便不難產出結果不同的宗教典型。路得與改革派致力於基督的工作以及上帝的救恩,向着這個途徑走,不計及他自己不完全的行為,一個人自然深信他的罪已蒙赦免,上帝對他除稱義外,不欲加以任何難為,他因為已經得救,儘管喜樂。同時代的天主教呢,有鑒於許多人還未得救,因為他的決志有毛病,所以致力於遵守上帝的誡命,以及循規的自修——最有功效的是出家的自修——藉此來引領他的決志進入上帝的正則。一個人的注意力傾向於他自己的行為,結果自然是戰戰兢兢,如臨深淵,如履薄冰,多於喜溢眉宇,雀躍三百。若要挑戰,自然是各站在這一方面來攻訐另一方面。天主教徒慣說,改革派因信稱義的道理,依照改革派的意見,不外乎在實踐上,人無須守足神的法則即能得救,雖然反天主教徒常常保持着遵守帝則乃信之自然結果,沒有信便沒有行之可言。反天主教徒慣說,天主教徒對於善工的固執,無異否決基督的事工之價值;又無異說,人無須藉賴神恩,單靠他自己的力量,不能行善;又無異說,人行善得向上帝邀功——天主教徒常引用「功德」這個術語來表示那個觀念。

從古代與中古時代的天主教祈禱文裏,可以攝下一切善行依靠神恩的語氣,其詞意的懇切,並不弱於新教徒的:

「耶和華上帝啊,我們不依靠任何事物,那是您所知道的。」

『全能的上帝啊，您曉得我們自己沒有能力幫助我們自己。』

『因為我們的人性是軟弱的，所以我們離開了您，就不能行善，求您施恩幫助我們。』

『我們一旦離開了您，我們就不能得您的喜悅。』

諸如此類，不勝枚舉。任何罪人在甚麼時候，真心悔改，回頭信賴上帝，他便在甚麼時候接納了神的赦免，那也是天主教的教義。好像在但丁作品裏頭的曼弗勒（Manfred），他一生過着犯罪生活，一直到他身體有兩處受傷，發覺他快死於疆場之上的時候，他到這個時辰纔說道：『我哀哭着，親就願意寬恕我的上帝；我的罪惡深而且重，但至善的上帝多麼寬容大量，凡回頭的人全都接待。』（參見但丁的神曲煉獄篇〔Purgatory〕第三章，一一九—一二二頁）頃刻之間，曼弗勒果然得救，投入上帝的懷中，雖然他生前沒有做過甚麼善事，而且再沒有機會去做一件善事。靠自己的行為購買上帝的善意，這種觀念完全違反天主教義。天主教的禮拜式足以妨礙上帝恩賜的，莫如禮拜式的文辭變成集會時候的官樣文章，沒有多大能力使人們的思想與行動一致，那是我們司空聽慣的，然而，覺得自己沒有價值的觀念，好容易為人所接受。因此，常路得斷定在他那個時代的芸芸衆生，出家度日，為僧為尼，以為藉此途徑可邀帝寵的時候，他不能證明傳統的禮拜式的文辭有沒有謬誤。因為已經得救而喜樂，是原始基督教之一種特色。十六世紀的天主教很難表現出那一種特色。路得的品格雖然有他可指摘的瑕疵——論述夫婦關係措詞粗俗，不道德，說話間或蠻不講理，援引事實錯誤百出——然亦不失為一個有心人，而且（在某幾點）在靈性上達

到非常的造詣，那是真的。他的宗教天才使他處於同時代天主教的特別腐敗之下，揭發它對上帝的態度荒謬絕倫，那也是真的。再者，這麼一個偉大而不完全的人，他的氣概竟震動了歐洲千千萬萬人的心，搗毀了現存的制度，改換了世界的面目。

集中視線於神聖生活——留心基督的事工和上帝的恩典——本乎仁愛感恩以傳福音的宗教，乃應運而生，由是行爲的新典型也就不期然而然的出現於人世了（原註五）。當這個宗教說到行善以邀帝寵的迷信時，『死的行爲』諸如此類的責備，並沒有暗示一個人可以一面故意犯罪，一面又保證因信得救而喜樂；因信得救便已含有接受正當指導的意思，那是不言而喻的。雖然一個人不應當或者說『並不見得』。可是，路得與米蘭許頓（Melancthon）竟然縱容他們需要他贊助的一個放蕩君主，過着重婚的祕密生活；幸而那位改革者那種行爲已被抗羅派一致公認爲路得事工的極大污點之一，不能用來代表抗羅派的真正教義（原註六）。倘使不合比例的側重藉人意救得這一部分，有的時候會影響到天主教的基督徒生活，使你覺得特功得救之沒有把握反之，天主教徒也可以援引路得和赫色君腓力（Philip of Hesse）的事件來表明固執信賴上帝的善意，在遵守方面卻忽視人意這一部分，不見得沒有危險。說得頭頭是道，爲免除誤會起見，或者應該指明，倘抗羅宗提及擔保已經得着的救贖的時候他們並沒有意思說，一個人已經得着的救贖，因爲他離開上帝可能再把它失去。天主教徒堅稱，處在得救境地的任何人，每每因爲甘願或疏忽的緣故，有再跌倒之可能，所以一個人應該小心翼翼，步步爲營，提防墮落，直到臨終的一剎

那爲止。對於這個問題，抗羅宗又分爲若干派：喀爾文派偏執人得救出於上帝的旨意，否認任何選民於他們被引帶歸信基督之後，可能再跌倒；別的福音派，看重人意所決定的一方面，一如天主教徒卻說，跌倒是可能的，甚至在福音派中組織獨立團體的，因爲這個問題也分爲若干派：在監理宗（Methodist）當中，如白田（Whitefield）他的意見傾向於喀爾文派，否認真正得救的任何人有跌倒可能；而約翰·衛斯禮（John Wesley）卻斷定有此可能。這個問題或者不是辯論可以解決，除非這個高深問題，即神意與人意的相對活動之合理調和，可以獲得解決；但這個未能辦到。若單獨側重神意或人意，結果便得到相反的推論。側重前一說，誰也可以爭論說，靈牧帶回家裏的羊，他將永不再喪失；側重後一說，誰也可以爭辯說，濫用自由的意志，好幾時妨礙一個人接受神的救贖，又好幾時一個人接受救贖之後，又帶領他拋擲了去。基督教主張，明明矛盾的兩面都是真理，單從一面抽取出來的推論，殊不穩健；對於交互作用（Interaction）透澈了解的人，纔能夠從交互作用當中抽出確切的推論來。那個若老是神秘性質的，既已得救能否再失的問題，一定依然沒有答案。

除去區別抗羅宗與天主教教義的特殊差異之外，宗教改革最重大的差異，或許就是教皇的權威，與羅馬的神學系統，爲信奉新教的急烈派所唾棄。當日的羅馬，如需要武力，不論在甚麼地方的政府，有遵命調遣的義務，以便彈壓牴觸法定主張的紛歧意見，那末，代表抗羅派的國家打破羅馬同盟，未嘗不可以視爲宗教自由之一種運動。在十六世紀的英國和在抗羅派的國家裏面，縱使意見不是真正自由，這些國家

的統治者亦不致於強迫人民信奉羅馬教；因此，宗教改革的結果，形形色色的基督教纔得存在，而各盡其用。倘羅馬繼續管轄歐洲，這些新興的基督教斷難立足於世了。此乃日後歐羅巴史所昭示瀾漫歐陸之一種事實。自然，這種事實有種種不同的估計。那些相信教皇有權處理宗教與道德的事務，係依據教會的元首耶穌基督爲他自己預爲妥善佈置之人們，他們以爲脫離羅馬的教變，成破碎支離的集團，是殊堪一哭的；天主教徒可能重視因信奉基督而四分五裂所得到的挫折；雜亂的團體各自爲政；失去中心的指導；對非基督徒作的見證又不一致；人一旦離開神的計劃，跟從他們自己的妄想，於是釀成如此這般的可悲分化，是勢所難免的罷。反言之，那些不相信耶穌授權馬羅衆主教的，卻又宣稱，脫離羅馬所構成的基督教團體有極大自由。基督教國之解體，他們自然承認是罪過；由於信仰不自由而失和，更是罪過。他們所認定的統一觀，並不是爲權力操縱的統一，只是經過人家自由取決，慎思明辨，然後篤守真理所達到的統一。若要獲得這樣的統一，須有終歸於一的種種變形；因爲一切變形未必各不相謀。由此可以證明分化的基督教團體，分頭代表真理之若干部分，比較其餘的團體格外虎虎有生氣。又當那一部分的真理從牽強附會與謬誤中解放出來，造成所謂犄角對抗的變形的時候，也可以證明這些團體中的每一個，已經把它昭彰的貢獻輸進教會的生命裏去了。

倘使誰也看出抗羅主義於十六世紀所建立的基督教典型在事實上有許多誤點，便不難看出它的主要弱點在於內在的自己攻打自己，即在原則上指斥天主教的遺傳容易陷於錯誤，而同時又取下天主

教一點遺傳作爲它的基本教理，不必說，那自然是指這個——沒有錯誤的好幾種特輯著述。援引聖經攻擊教會的教訓，在邏輯上真的可謂是『以子之矛攻子之盾』(Argumentum ad hominem)。天主教徒有的時候反詰抗羅教徒說：『閣下焉能援引聖經來攻擊教會呢？須知先有了教會，閣下纔有聖經。』可是，如果有一個差人帶來一個口頭信息，同時又聲明這個信息等於一種文件所說的，即他證實那是打發他來報信的人的親筆信，如果神閱那種文件之後，我發覺裏面的陳述與那個差人的口頭陳述不符合，我能據理援用那種文件來駁斥那個差人，使他曉得他所說的靠不住。爲了某幾種作用，只憑一個靠不住的差人的說話，我便製成一種文件，不管是真是假，我竟然拿來作爲與別人辦交涉的憑證，只有這樣，我纔是不合邏輯。我們實在不必追究新約聖經的教訓。羅馬天主教教會的教訓有無不相符合；如果不相符合，抗羅派援引新約聖經指斥羅馬教會，並非不合邏輯。但他們未免畫蛇添足。他們建立他們自己的神學於新約聖經之上，認爲是上帝沒有錯誤的話，而他們對於這些神所啓示的特輯著述之唯一論據，便是那是教會的遺傳，而他們對於教會別的遺傳卻又丟棄了，認爲不可靠。這個便是舊式抗羅主義的弱點，使它崩潰的。

原註一 見列克基著的歐洲的合理主義第四章(Lecky: Rationalism in Europe, Chap. IV.)

原註二 見英國教會信條第九條：『原罪並非效法亞當所犯的罪。』一如不信原罪的皮拉賈派，即

自救派（Pelagians 所瞎說的）它只是一個人的本性之過錯與敗壞，是從亞當遺傳給他的後裔的；因此，人類與原善相距太遠，又由於他自己的本性傾向罪惡，所以肉體放縱常與靈性生活作對；是以，生於今世的每一個人，難逃上帝的忿怒與刑罰。」

原註三

新約聖經記下兩樁事，由此可以促成這個實踐的：（一）聖徒是『與基督同在』；（二）基督不歡為他在地上的肢體代求。與一個人相處，却沒有分享他的權利，簡直談不上什麼密契的話。新約聖經沒有說及嬰孩受水禮，也沒有說守日曜日，可是泰半新教徒（即抗羅宗）以為前一種禮節，所有舊頭腦的新教徒以為後一種禮節，未嘗不可以援引一兩段新約聖經，以揣摩得之。推而廣之，請求天上聖徒代禱，又何嘗不可以援用同樣的理以求得之呢？

原註四

這個攻擊或者不是無可寬恕的吧。『緊嚴的重生典型……在新約聖經裏面可以聖保羅來代表……』由此類推，在基督教會裏面所流行的，並非屬於天主教的支流，即固執半皮拉賈主義的，大部分導源於聖奧古斯丁，仍為路得與喀爾文所最注重，演變成詹孫派（Jansenists）詹孫係荷蘭宗教界領袖，服膺奧古斯丁的神學，以反對耶穌會，生卒於一五八五—一六三八年——譯者。『與清教徒』（Puritans）見許格爾著：『上帝之實在』（一九三一年出版）Baron F. von Hugel: *The Reality of God* (1931) 第二百十四頁。

原註五

十九世紀有一著名的福音佈道家，帶領許多人悔改重生，終於得了一個經驗，那就是當他

採用勸人悔改的方式去傳教的時候，引人歸主的成就，少於當他傳佈上帝的愛在基督裏的時候（直說的語氣）。由此可知基督教最鮮明的事，乃是一個新信息，並非一條新誠命；乃是『福音』而非律法。

原註六

路得在一封書信裏曾經用過的一句短語：『犯罪仍須鼓舞』（*Pecca fortiter*），援用這句話來攻擊他，或者不大公道。這封信原來寫給一個人，因為他受過許多挫折，以致灰心喪志，所以路得說出那句話來勸勉他：『閣下雖然覺得常與基督徒的行爲標準離題萬丈，仍然不可失望。』——說得倉猝，有力，生動，可惜說得不小心，使人誤解。

第九章 從宗教改革到法國革命

宗教改革造成一個新歐洲，把它分成兩個各走一端的集團，一邊是信奉佔勢力的羅馬天主教的民族，另一邊是民族國家裏面有大多數人脫離羅馬教，信奉這一派或那一派抗羅主義。新歐洲所以造成，單祇由於宗教改革，而是由於十五十六兩世紀我們稱爲天藝復興（Renaissance）的整個思想變動。與這個希羅世界的先基督教文化（Pre-Christian Culture）還存留的紀念品——文學與藝術——重新接觸的結果，不特使歐洲諸國的廣大羣衆脫離羅馬天主教，一如宗教改革之所爲，而且根本脫離基督教。印刷術的發明與深入民間的印刷書籍之激增，乃是促進思想解放最重要的原動力。政治，哲學，與科學的探討，多少爲宗教——基督教——所操縱的藝術，都變成屬世化。這個還俗進行的結果，有幸有不幸，但已經使文藝復興之後的歐洲，從中古時代轉入『近世』了。

歐洲政治的屬世化尤爲顯著。在十七世紀初期，世人依舊關心羅馬天主教與改革派的對抗神學，這種神學不是造成戰爭的淵藪，如戰敗德國惶目驚心的三十年戰爭（一六一八——一六四八年），便是替起於別的原因之爭執火上加油。然而，一個聯合的基督教國之中古思想，在文藝復興之後終於讓位於政教分離的思想了，不論朝代的抑或民族的，根據國家整個的行動來控制它自己的世界利益。馬查維利（Machiavelli，一四六九——一五二七年）艱深漂亮的政治哲學，絕對諷世與非基督教的，便是新時代

的吶喊。歐洲已變成以「神聖唯我主義」就是無上法律相號召的一個國家集團了。三十年戰爭之後經過三個世紀，這些國家的爭戰與聯盟，大都不爲宗教或基督教所主動，一如希羅戰爭史一樣。

在好幾個國家裏面，政治格外趨於屬世化。流行於今日基督徒中間的一種見解（自然是指羅馬教範圍之外，以及在某種限度在羅馬教範圍以內的）就是說對於上帝與基督的身體聯成一氣之合宜信仰，對於每一個人都是非常重要。又當基督教傳佈開的時候，對於社會也極爲重要，干預宗教問題不再屬於國家的本分了；一個人參加任何基督教團體，應當純粹是屬於個人的選擇；任何特殊宗教的或反宗教的社會分子，國家不應施以賞罰。這個原則，推而廣之，就是教會與國家完全分離，國家完全屬世化。今日歐洲大多數國家實施這個原則，幾乎登峯造極。惟其如此，也只有如此，所謂宗教的寬大或宗教自由纔得謂之合格。世人獻上他們自己，對某一種偉大事業合作，一般協調的根據，需要對於某種特殊事業所走的不同途徑。站在今生的立場來看，認之爲善的若干事物，國家應該舉辦，不必計及超出今生限度以外的宇宙觀如何真確。一個基督徒應當相信永生的善更重於暫時的善，但倘使他相信暫時的善在他們的本身也算得真善，爲求獲得那些善起見，他儘可以在一個政治的有機體裏面很合理的通同合作，不必計及共事的人對於他自己的宇宙觀怎樣保持相反的見解。假如他與一個無神論者（Atheist）合作去援救人民脫離被焚燒的房子，這個並沒有證明他以爲這與一個相信或不相信上帝的人合作大有區別，幹着當前的特殊事工，何必斤斤計較神學信仰之不同。所以有許多對於神學上的教義興味濃厚的，如往日任

何人一樣，仍舊堅持說，致力於宗教一如致力於國家，各有各的好處，因此國家應劃入屬世範圍，而宗教則完全獨立。

當歐洲爲宗教改革所分裂的時候，教會與國家的分離，既沒有見之於天主教一方面，亦沒有見之於抗羅宗一方面。教會與國家分離，是從宗教改革時代達到法國革命時代之一種慢性演進。因此，在中古時代，統治者爲天主教徒的國家，羅馬教會繼續擁有政治大權；但代表新教徒的國家，統治權也與改革的宗教某一宗發生關係，給那個宗教在國家裏有一個有特權的地位。在抗羅派當中，教會與國家之聯合，深受了舊約聖經的影響。在抗羅派的國家裏面，聖經幾乎家讀戶誦（自從抗羅主義認定聖經有無上權威，鼓舞人民讀經之後，便已成爲風氣），而且既認定聖經裏面每一部分都同樣有靈感，那末，舊約聖經似乎替同時代的基督教國家貢獻出一個典型，便不足引以爲異了。從英國抗羅主義發展出來的清教徒，尤其顯示出它是舊約聖經典型的宗教。它把星期日融化於猶太人的安息日裏而去。克林威爾（Cromwell）爲他的士兵而備的縮本聖經，注以色列後裔的爭戰，如屠殺亞瑪列人（Amalekites）以及別的拜偶像者；他也相信他的陸軍正在做着上帝的工作，以殺戮英國教會（或譯爲安立甘教會，Anglican Church）的拜偶像者，而且毀壞他們的大禮拜堂前面的雕像。甚至英國教會也受舊約聖經的影響，將古以色列王引爲英王的典範，促進真正的宗教以控制反動，這個也是英王的責任；處於這樣的國度裏的民族，應宣佈加入安立甘基督教。

寬大主義逐漸增進了。雖然改革家，一如我們所知道的，容許逼迫異端信奉者，但事實上在宗教改革之後，歐洲的主要國家（西班牙不在此例），公然發表意見反對教會的教義，已得到較大的自由。又如法國天主教教會依然得勢，自從南提敕令（一六八五年）收回成命之後，天主教會便蹂躪抗羅主義，或利用殘暴的逼迫將它彈壓，可是十七十八兩個世紀燦爛奪目的法國文學，大多是屬世或非難基督教的，（或譯為懷疑的。又南提敕令（Edict of Nantes）為法王亨利第四所頒布，容納法國新教徒准許他們有參政權，允許補助牧師薪俸——譯者。）英國焚燒異教徒之最後一次，在詹姆士第一（James I）治下舉行。自此以後，施以殺戮的逼迫，在英國幾乎絕跡了；一六六四年有六個浸禮派教友被判死刑。羅馬天主教徒與抗羅派的分離分子（與英國國教分離的英國教徒——譯者），要遭受諸種懲治——罰鍰，充公，囚禁，烙印。但英國如同法國，在文學上有充分的自由。一個著名作家得為一個非基督教者，如霍布士（Hobbes，一五八八——一六七九年）在斯圖亞脫王朝（Stuart）的治下，並不禁阻異教徒的香豔詩體。

為求宗教自由起見，隨時可以吶喊，尤其是被壓迫的抗羅宗派。其中之一就是彌爾頓（Milton，英國譬目詩人，一六〇八——一六七四年——譯者）的吶喊。甚至安立甘教會的著名人物（慈陵倭，耶利米·泰勒 Chillingworth，Jeremy Taylor 也呼籲寬容洛克（Locke）於十七世紀末幾年，站在哲學這方面擁護寬容。倘使他反對無神論者與羅馬天主教徒，這個只因為他們侵犯政治的領域，洛克以為無神論者，勢必完全蔑視盟約與誓詞，指為『人類社會的桎梏』而羅馬天主教徒又被他們的宗教所驅使，去執

行『非分的司法權』寬容議案（一六八九年）是值得大書特書的，但是前時施於更正教（即抗羅派，譯者）分離分子的刑罰雖然被取銷，現在卻又重蹈前人的覆轍，轉贈與國立教會的會友了。一直等到十九世紀，完全的寬容纔建立於英國——羅馬天主教徒，更正教分離分子，猶太人，無神論者，他們的立足點在法律上一律平等，都賦有同等政權。縱使國會議員大多數儘管參加基督教的任何宗派，但上下兩院不再完全屬於基督教團體了。

國家屬世化的進行，在英國還沒有達到最高的可能限度，英國教會依舊享有特權。君主依法須是安立甘教友，而且依照安立甘教會儀式行加冕禮。主教在貴族院占二十六席。反言之，英國教會必須順服屬世化的國家來支配：首相現時只管是一個猶太人或是一個無神論者，但當任何主教有缺額時，大禮拜堂的副牧師（Dean and Chapter）經過祈禱求聖靈特別指示之後選出為主教，由首相委任；教會會議所通過的禮拜式，國會可能加以修正。這個顯然是變態的和過渡的現象。有種種顧慮阻礙這個進行達到合邏輯的歸結，其中之一由於教會本身的恐懼，倘使教會完全任憑它自己的牧師管理，它們本身的地位將陷於不利。他們因此寧可看見教會統制於一個世俗團體，一如索羅門審判的兩個婦人之一，寧願看見那個嬰孩被弄死，不願別個婦人去獨占。偏袒這樣的一個態度，有時所走的途徑就是國家與教會，實則一而二，二而一的，教會只是『靈界的國家』，當有效力的公民權只限於基督徒或國立教會教友的時代，這個說法似乎是真的，但國家既經達到世俗化之一點，便變成名實不符了。它真是破壞基督教會基本特色

之一種見解，基督教會原本是普遍世界的社會，每個參加分子都是出於自願，並非與生俱來；它卻使基督教同化於本小冊子劈頭第一句便說及的民族宗教。

爲避免基督教民族化起見，羅馬教會必須自由，堂堂正正構成一個越過一切國界之上的組織，設立一個超乎任何屬世國家以外的中央。因此，在十七世紀，國王與他的百姓一旦齟齬，羅馬教會每每傾向於承認人民的權利以反對君王，有甚於英國教會；西班牙耶穌會教徒馬里安那（Mariana）寫過一本極流行的書（一五九九年出版），竟把古希臘誅一夫紂（Tyrannicide）的光榮恢復起來。自然，那部書堅持着，不論君主人民應服從教會的指導。當羅馬教會維持它對於一切屬世政府的獨立時，它對於統治者爲羅馬天主教徒的國家政府，會顯出絕大潛力。主教長與主教獲得極大的私人權力，政治的與社會的。西班牙與好些別的國家（荷蘭、威匿斯、西班牙殖民地）教會權力主要工具之一，叫做聖職或宗教法庭（Holy Office or Inquisition）。這個組織從教皇本身得有這個權柄，於一四七八年建立於西班牙。它有權囚禁、審問、苛罰犯有信奉猶太教或異教嫌疑的任何人，查明有罪便交給國家焚燒。那個自然由於國家遷就一個教會團體，例如宗教法庭，纔得有實在的武力供它驅使。與宗教法庭聯成一氣的恐怖，大概屬於十五十六兩個世紀的；一到十七世紀，甚至在西班牙，宗教法庭行使職權也漸趨於和緩了，雖然它們仍是令人憤恨髮指。歐洲的自由與共和運動，在十八世紀末期已經得勢，大抵是反教士與反基督徒的；羅馬教會站在它的立場，與君主權力進入密切同盟。教會勢力廣被利用，擁護專制政治（Despotism）以反對民主

政治 (Democracy) 一如用來壓制發表異端宗教的意見。羅馬教會於是被認為一切自由與知識進步的「天良盡喪」的仇敵。好比西班牙或納普里斯 (Naples) 或教皇領地的國家，繪出一幅圖畫，畫中酷愛自由與光明的歐洲人，裹足不前。這個意見早已在本冊子裏提及過，即是說，使得今日的人們脫離羅馬教會的一樁事情，莫如羅馬教會賜與牧師一個任命來干預它的教友私生活之一個觀念（不論是真是假。）我們在此地還有第二樁事情，即前四個世紀羅馬教會的歷史紀錄。然而，近數年來在意大利與俄羅斯所得的經驗，表明對於言論自由的壓制以及種種恐怖，類似當日宗教法庭，儘管在信仰的形式上與加特力基督教所走的途徑不相同。在前幾個世紀，當主要的歐洲列強是君主國的時候，羅馬所憑藉的便是君主政治。現時除了比利時國王與意大利國王之外，不再有羅馬天主教的君主了，與教皇宮廷氣味相投的，只有意大利國王。天主教與君主政治不再發生甚麼瓜葛了，倘若當來的時代是德謨克拉西或康門尼斯姆（即民主主義或共產主義，Democracy or Communism）的抬頭，羅馬自然樂於和德謨克拉西或康門尼斯姆合作。羅馬教會在美國或許如在歐洲任何國家裏面一樣，確已占有大勢力，愛爾蘭的過激共和黨黨員，也多數被承認為良善的天主教徒。

十七十八兩世紀羅馬教會的政治紀錄，若為今日一般人所切齒痛恨，英國教會在那些世紀的政治紀錄，也的確不算得光榮。

沒有別的教會（列克基寫道）出賣和糟蹋她祖國的自由，有這麼一致。在那一切過火的審判當中，

自從宗教改革之後，英國的自由也就完了，教會屢屢投効它的勢力於暴虐政策，援助以及頌讚侵犯憲法的每一種企圖，對於爲着自由的殉難者之塚墓又寫下永受咒詛的句子，令人讀了，毛髮悚然（原註二）。

自然，這種修飾過的句子，不能引用爲這種事件的圓滿記述。須記得英國傳教士當中有許多好人，坦然公認新約聖經的訓誡對君主絕對服從的規定，是一個基督徒的本分。這個無需指爲任何賦性下賤的奴顏婢膝，卑躬屈節。富有這麼重大的獨立性格的人物如約翰孫博士（Dr. Johnson 1709——1784年，英之字典編纂者及著述家，譯者）便固執這個見地。新約聖經本的淺明意義就是站在那方面的，雖然我們在今日沒有懷疑的顧慮到聖保羅給基督徒的指導，是當他們在羅馬帝國處在一個無權無勢的小集團裏面的時候，但對於現在處境與他們全然不同的英國基督徒，亦不見得不適用。這一點我們亦須顧慮到，提倡大衆自由的清教徒從聖經裏面找出他們的論據，他們每從舊約聖經裏面尋找出關於國家的見解，即我們必須公布那個不屬於基督徒的。

使教會與國家完全分離的任何企圖，必須碰着許多真的困難，這一點仍須注意。倘使國家的目的僅限於保障生命，財產，以及物質舒適的公準，國家與教會分離便輕而易舉了。可是，國家須認定它的作用要引伸到顧及一切國民之知識，道德，對於婚娶，家庭，亦須定下若干規條。這麼一來，國家的顧慮範圍就比教會的來得大，等待處理的問題也就來得煩劇了。教會（或衆教會）與國家分裂和衝突的兩種境地，常常是發生於教育與婚娶法。考察用甚麼辦法使得一個生活或工作方式（A Modus Vivendi）可能最妥

善的從這兩種衝突境地找出來，那並不是這本小冊子所能應命。關於婚娶法只可以貢獻幾個觀點。

如果有人願意加入任何宗教集團，而該集團關於兩性關係的行為有特定原則，自然絕對有權要求它的全體教友一律奉行那些原則，否則退出該集團。任何基督教會，有權要求它的教友在這等事上顯出基督徒的行為，不必計及爲着那種行為，任何個人所需要的擺脫怎樣難以辦到。至於基督徒的行為究竟要達到甚麼地步，若是意見不同，每個集團儘可以自行決定。問題是基督徒應當如何努力以盡國民本分，把基督徒的行為與輿論進國法裏面，使全國百姓一體奉行，不替其中大部分有沒有加入基督教這種屬於基督教的擺脫，在某種環境裏面所需要的，似乎與基督教所代表的信仰不可分離（雖然不一定屬於基督教的），那就是說，因爲人生於世只是死後永生的一種過程，爲求得着那個較大的生命起見，應施以相當試煉或教育。有一個更進一步的見解，相信來生對於行為無關重要，因爲行善不希罕未來的獎賞，比之行善求賞來得高尚。使得這個見解荒謬可笑的就是一個問題，所謂是着，在許多例子中要依靠將來律決的事情：一個求長生不老的人認爲合理的行為與輿論，打算做一日和尚撞一日鐘的未必見得十分相宜。有幾種行為——例如，解決我的鄰人的物質需要——不管有無來生總是對的，但講到對於兩性關係所應有的自制與擺脫，各人所見便不見得志同道合，先得我心了。袒護這些要求，即如基督教所提倡的，沒有什麼好處——某甲因婚姻欠美滿或許一輩子過着節慾生活，某乙或許不願生養小孩——除非假定一個人的屬世生活爲時極暫（或許是必須吃苦的暫時）。基督徒可有權借重國法以勉強不信來生的人

民來實行擺脫麼？倘使你對於這個問題說一個「不」字，你仍然碰釘子。因為過半數人民信奉基督教，對於婚嫁，若是國法與教會法牴觸，事實上將引起非常不便。反言之，倘使基督徒不勉強非基督徒的同胞本行基督徒的行爲典範，那末，他們以國民身分來說，在法律上應該人人遵守的行爲典範又是怎麼樣的呢？此地舉出國家朝着世俗化邁進所引起的問題已經夠了。

在多少屬世化的環境裏，例如十六世紀以後的歐洲，基督教須維持它自己處於有條理的新景象之下。在中古時代有許多事情可以不求甚解，現時却須自衛以對抗挑戰了。這個改變對於基督教會無異一服補劑；現在不能再笑罵由它來虛度時日，一如宗教改革以前的景象了。羅馬教會在一個反對宗教改革（Counter-Reformation）運動的口號之下聯成一氣。特蘭脫會議（一五四五——一六三年）羅馬天主教徒稱爲全世界基督教會會議（或譯爲萬國會議）對於羅馬教義之規定格外詳盡，而且定下種種規則，以便處事合乎宗教制度。又擬定教會問答綱要（Catechism）指導牧師帶領世俗人進入了正常的信仰途徑，以抵制抗羅派邪說。自從宗教改革以後，諸教皇不再重演博爾袞諸氏的積史了。（博爾袞諸氏 Borgia 係指羅德里哥·博爾袞 Rodrigo Borgia 生卒於一四四二——一五〇三年，及其子凱撒·博爾袞 Casar Borgia 生卒於一四七六——一五〇七年，等等。羅德里哥·博爾袞即教皇亞力山大第六，照例教皇不能結婚，而亞力山大第六竟非法娶妻生凱撒·博爾袞及其姊魯克里沙 Lucrezia 等。亞力山大第六又封其子凱撒爲凡零丁諾公爵（Duke of Valentino）魯克里沙的丈夫，後遭凱撒暗殺。故有博爾袞

諸氏穢史之稱云——譯者。）

羅馬教會志願兵可能在上作戰，出奇制勝，或引起仇視之種種組織，沒有一個比西班牙人伊納息·羅耀拉（Ignatius Loyola 一四九一——一五五六年）所創立新興的『耶穌會』（Jesuits）更為重要。耶穌會信徒曾受過嚴格訓練，不離世退隱過日子，却混進世界，以便征服它來謀教會的福利。在羅馬教會日後的歷史裏面，耶穌會成績斐然可觀，不但產生宗教領袖，而且造就精通某幾門屬世學問的老師宿儒（Savants）。他們普過世界的組織，心血與能力，有時幫助他們相對的獨立，甚至反抗別的教會權威。他們沒有時常得到主教或者甚至教皇的優遇，他們也沒有普及到某一部分羅馬天主教的俗人當中。這個制度屢遭諸國排斥，一七七三年甚至暫時被取締。在羅馬教會之外，有兩樁事情令人一提起耶穌會的名目，不勝憤恨。耶穌會有包藏禍心，博取屬世權力的嫌疑，此其一。（這種嫌疑，好容易黏附於任何實在普遍的團體裏面，因為它的內部生活不足為外教人道——例如不足為猶太人道（原註二））其次是耶穌會的信徒培植一種不道德的良知論——造成『耶穌會的』這個形容詞——尤其是教誨人，一個好目的是可以不擇手段，此其二。目的不擇手段這句格言，真的不特是耶穌會的教訓，而且是英國教會或者貴格會（Quakers）的教訓。詹孫派柏斯楷（Pascal 一六二三——一六六二年，法哲學家——譯者）的鄉村通信（Lettres Provinciales）乃係熱讖冷諷的文章，構成了對於耶穌會道聽途說的觀念，影響極深。反言之，這句話或者是可靠的吧，羅馬教會運用它的權力，建立一道圍牆範圍人心，不許人民越牆觀望，禁

止自由探討，取締發表離經叛道的意見，而耶穌會存心勉人為善，已經做了教會最有功效的助手。和的確乳臭未除的人民來往，結果亦不致於掃興；爲了巴拉圭國（Paraguay）在耶穌會的治下，無異進入一所廣大無邊，其樂融融的育嬰院，一個與惡世隔絕，一塵不染的樂園，如是經過了一百五十年以上（一六〇八—一七六七年）。

處於批判盛行的四百年間，基督教兀立不搖，不只有賴於新組織。它繼續造就男男女女，鮮明的基督教精神，藉着他們很有力量的表現出來，雖然因各人稟賦不同，有種種差異。這個可以從那些各不相謀的種種團契裏面看出來，那些團契實由於十六世紀以來，人心不齊，以致基督教國解體之後分化出來的。有許多基督徒服從他們，各自相信那是上帝宣布的旨意，阻止他們和別個團契的弟兄來往，雖然他們仍舊承認，在他們自己的團契以外的基督徒，也同屬一靈。不願依照基督所指示的途徑（或者由於無知）親就上帝的人，即羅馬天主教徒一口咬定的，拒絕與他們共同參加正式禮拜，——在諸團體之中，沒有什麼團契比羅馬教徒來得更爲堅決；然而，我們發現一個信奉羅馬天主教的現代作家解釋「教會之外無拯救」這句格言，並不是說，不屬於基督代理人所統治的可見肢體的人不能得救。

教會（他寫道）是代表耶穌的恩典與真理之正式的機關。但那個並不防碍與這個正式機關平行的非常救法，也不阻止基督的恩典直接施與特定的人。只因爲基督的身體包容那些凡藉基督得救的人，也包容那些藉着這個非常救法蒙恩歸屬教會的。他們不屬於外表與可見的身體是真的，但他們當然屬

於它的超自然的不可見的靈魂，也屬於它的超自然的『實體』(原註四)

在此要考察介乎宗教改革與法國革命之間的一切人物與活動所表現的基督教精神之任何企圖，絕不可能。我們可以看出羅馬教在西班牙有一種熱烈的基督教神祕主義之新發展，兩個主要人物是聖第里沙 (St. Theresa, 一五一五—一五八二年) 與負十字架的聖約翰 (又名猶安 Juan, 一五四二—一五九一年)。在法國，有能幹而得勝的靈牧賽里斯人聖法蘭西斯 (St. Francis of Sales, 一五六七—一六六二年)，有大宣教師兼作家鮑雪 (Bossuet, 一六二七—一七〇四年)，又有著名宗教作家兼主教范尼龍 (Fenelon, 一六五二—一七二五年)。在法國，又有所謂詹孫運動——與那樸爾脫羅耀 (Port-royal) 寺院取得聯絡——染上濃厚的清教徒色彩的運動，類似抗羅主義，注重神的恩典，私人的信教，讀經大衆化，雖然它的教義否認在羅馬教團契之外叨蒙恩澤，比較有權威的羅馬教格外厲害。詹孫主義爲教皇痛斥，見於教皇烏尼珍意圖 (Unigenitus) 敕令 (一七一三年) (原註四)，但它在十七世紀造就了許多敬虔者：柏斯楷便居其一，詹孫派影響教會極大，但教會氣量狹小，將它排斥。在意大利，敬虔生活也受了聖樂制度 (Order of Oratorians) 創立人溫柔慈愛的聖徒聖腓力·納黍 (St. Philip Neri, 一五一五—一五八五年) 之興奮，以致牛曼 (Newman) 也於一八四五年爲道獻身。聖第里沙，負十字架的聖約翰，以及賽里斯人聖法蘭西斯，除了著述之外，也曾致力於創立新的宗教制度。

我們若檢閱奉行更正教(即抗羅教或抗羅主義)的國家，也可以發現敬虔熱心的基督徒，站在羅

馬教徒那一方面，有時會詆毀路德的教義，只代表因信稱義，藉以逃避道德的克制，而引起道德混亂；老實說，占勢力的宗教是安立甘的，或更正教的國家，與信奉羅馬天主教的國家比較之下，對於道德問題不見得放鬆。自然，信奉更正教的甲國之道德觀有異於乙國，一如信奉羅馬天主教的丙國有異於丁國。離奇得很，更正教愈側重神旨，排斥人意，如喀爾文的清淨教，反而定下再嚴緊的道德典範，施之於社會，產出一種守法主義，更慘及更繁於羅馬教會的守法主義，即改革派有鑒及此，起而抗議的——誰知變本加厲，於今為烈。英國教會處於那些世紀，曾產生過許多聖徒兼作家——佐治·赫巴脫（George Herbert 一五九三—一六三三年）教區長兼詩人約翰·當尼（John Donne 一五七三—一六三一年）詩人兼聖保羅堂副牧師「賢明的荷克爾」（Hooker 一五五四—一六〇〇年）著有教會政治法規（*The Laws of Ecclesiastical Polity*），據說極受教皇克里曼第三贊賞。蘭西洛·安德烈（Lancelot Andrewes 一五五五—一六二六年）溫徹思德（Winchester）主教，勞勃·李頓（Robert Leighton 一六一一—一六八四年）格拉斯哥（Glasgow）總主教，耶利米·泰勒（一六一三—一六六七年）丹恩與康諾（Down and Connor）主教，多馬·干（Thomas Ken 一六三七—一七二一年）巴斯與威爾斯（Bath and Wells）主教，哲學家佐治·勃刻勵（George Berkeley 一六八五—一七五三年）克隆（Cloyne）主教，另一哲學家約瑟夫·拔脫萊爾（Joseph Butler 一六九二—一七五二年）遐爾罕姆（Durham）主教。

英國分離派造就的人物，數亦不少。試就基督教詩品而論，當首推彌爾頓了。其中還有兩種宗教文學，

就是長老會會友李查·白士德 (Richard Baxter 1615—1691年) 寫的聖徒們的永久憩息 (The Saint's Everlasting Rest) 以及約翰·本仁 (John Bunyan) 的天路歷程 (The Pilgrim's Progress)。我們此地也應提及初期貴格會會友的作品，例如佐治·福克斯的 (1624—1691年) 勞勃·巴克來的 (Robert Barclay 1648—1690年) 約翰·鄔而文的 (John Woolman 1710—1772年) 分離派最偉大的貢獻或許是他們所作的不斷見證。貴格會一天存在，人們加入帶有基督教色彩的社會，是由於私人的覺悟，選擇，並非與生俱來。國立教會，只因為它正式包容一切自幼受洗，後來沒有打算離開教會的英國人，於是擁有根本上毫無宗教意味的一大羣人；反之，一個人所以屬於分離派，只因為他自動信教歸屬分離派。英國教會的會友，老是滑進於含有民族意識的宗教，世人所以屬於英國教會，只因為他們生而為英國人，分離派卻作見證說，倘使一個宗派是一條特定的道路 (原註五)，為世人三思而後行的，基督教一開始就是一個宗派，基督教沒有消滅那個宗派，也不能把它消滅。這個可說是分離派對於教會之一種極大貢獻。

自從文藝復興之後，可以說，歐洲的知識分子大部分批判基督教，或仇視基督教。在十八世紀尤其如此，比往日希—羅異教時代有過之而無不及。這時候，被稱為『合理教時代』 (Age of Rationalism) 學識豐富的階級，『文雅社會』 (Polite Society) 都醉心於態度藝術化和宗教懷疑論。希奇得很，無神論不十分時髦無神論的代表者為數甚少，在十八世紀的進程中，『不信基督教者』 (Infidels) 的大多數著名

人物，譏笑基督教，如伏爾泰（Voltaire）和法國革命黨之流，卻堅信「超然的存在」（Supreme Being），或者最低限度以為有「超然的存在」驅策宇宙前進，雖然相信「超然的存在」至今依然有作有爲，他們認爲是鬼話。他們的宇宙論，人皆稱爲自然神論（Deism——原註六。）十八世紀的菁華合理主義（或譯爲合理教），只相信這是一個平凡容易了解的世界，赤裸裸而有規律，沒有甚麼神祕，等於那個時代的建築物 and 花園一樣。講到道德也是非常簡單，因爲只要你把十八世紀歐洲社會公認爲適宜的「常識」規律，認爲放之四夷而皆準的合理規律；因此一節人類史也非常簡單，只要你憑藉觀察時人日常起居得來的「常識」綜合解說一切。這個見解自然觸犯了基督教。基督教暗示着有的全然新的事物，在歷史上竟於某個特殊時間闖進去，並非常識綜合所能解釋；它把一種實在擺在當前，表明這個實在，根據人類的經驗，超乎一個產生於人類思想之圓滿公式。基督教甚至主張，人類經驗的境地，每每越出婦孺皆曉的三段論法之常識圈。這一切使基督教在十八世紀的時代，造成衆矢之的，以及談笑之資。

任何宗教既成爲大多數人的宗教而流於刻板，久而久之，必弄到平淡無奇，暮氣沉沉然後已，不管它起初時候怎樣熱心，蓬蓬勃勃，虎虎有生氣。惟有藉重某幾種新運動，纔能在不久以後使教會復興；但是某幾種新運動的本身，到了相當時日，也會變得暮氣沉沉的。十八世紀一開頭，英國教會的生氣一落千丈；教會對於廣大的勞工已失去了約束力，他們的生活老是污穢粗野。幸有與約翰·衛斯理（John Wesley）（一七〇三—一七九一年）及佐治·白田（George Whitefield）（一七一四—一七七〇年）齊名的「監理

宗』運動 (Methodist Movement) 英國教會的形勢纔順改舊觀。這個運動發起於安立甘會第一期的信徒們，係由少數牛津青年牧師所組成（監理宗後來發展為美以美會。此名起始於一七二九至三五年間，用以稱牛津學生之一派；因他們謹遵守讀書方法來虔遵宗教職責，好事者遂加以『方法』之徽號云——譯者。）他們企圖過着嚴格的生活，但使衛斯禮受感動變成福音傳教士的，是日耳曼新教徒，即莫雷維 (Moravian) 的傳教士。衛斯禮既與他們接觸，於是得着一個經驗，使他放棄了克苦奉行的規律，確信得救本乎恩，渴盼對英國不信上帝的羣衆傳講同一救道。衛斯理及其同工露天佈道，竟得到意外的收穫。安立甘會的教士雖然大多反對這個運動，認為好奇驚新，而且中了『熱心』病（原註七），但衛斯理仍屬安立甘會友，死而後已（衛斯理一七九〇年的日記有曰：『予生予死，皆為安立甘會之教友』云云——譯者。）他的跟從者沒有徵得他的同意，組立衛斯理會以與安立甘會脫離。英國的整個宗教生活，不祇是衛斯理會，都受了這個運動的影響。屬於英國教會或不屬於英國教會的佈道運動，便是這個運動所結的成果。

十七十八兩世紀，德國的新教了無生氣，一如英國改革後的宗教。在那裏，也有一等人被稱為敬虔派 (Pietists) 復興教會。他們自己遺留下來的最好紀念品莫如那許多的聖詩，它們是簡潔與奮的。德國新教徒所編纂者，比英國來得豐富。雖然監理宗也當仁不讓，因為約翰·衛斯理的令弟查理士 (Charles) 是一位富有天才的詩人，他作的許多聖詩至今仍被教會所採用。

最足以啟發往日抗羅派的敬虔心理的，或許要歸功於德國抗羅派的聖詩，如保羅·基勒德 (Paul

Gerhardt (一六〇七—一六七六年) 與基勒德·鐵爾斯蒂根 (Gerhardt Terstegen 一六九七—一七六九年) 的作品，以及英國美以美會的聖詩了。基督徒的敬虔中心點，與羅馬天主教集中的敬虔最高點，實在初無二致。如果這等抗羅派拒絕天主教遺傳之一大部分，那末，他們所保留的，自當斐然可觀。誰也不能說這只是冷靜的抽象的有神論的論調。一如最集中的天主教的敬虔，那是直接傾向於耶穌活潑潑潑的人格之敬虔，不特視之爲人，作爲專誠仰慕的目標，而且奉之爲神，他爲了廣大無邊的愛降世爲人，爲着他的愛，理應以事神之禮來事奉他。

絕大的神學分歧，使這一首聖詩的作家和以下一首聖詩的作家分開來：

耶穌阿，你是充滿愛心的人之喜樂，

你是生命之泉，

你是人類之光。

——聖鮑爾納德 (St. Bernard)

所謂以下一首聖詩，便是這樣寫着的：

每一個人的心必有所愛；

非愛及耶穌，何能安息。

主阿，我的心全都獻給你。

它渴慕你；主啊，求你接納。

求你容許我看輕全世界：

耶穌纔配我深愛，

一切美妙之最美妙：

我只在你裏面得着喜樂。

——鐵翰斯蒂干 (O. Torstegen)

聖鮑爾納德又和下一首聖詩的作家分開來：

耶穌啊，你是我靈魂的愛人，

求你容許我投在你懷中飛舞。

——查理士·衛斯理 (Charles Wesley)

但比分開他們的事情來得格外重要的，就是那個在基督教以外絕難辦到，令人驚奇的信仰，他們得能合而為一！

這等新教徒，有的或許以為不應當用一個屬物質的十字架置於他們的眼前，象徵至高無上的自我犧牲。但他們可能用一切方言，創造出那隱藏於心中，有同等作用，可以想像得之的偶像。

我的靈魂哪，請你坐下一刻。

試默想這個偉大奇蹟，

你的上帝兼君王，

怎樣高懸十架，跣足裸體。

試看驅策他的是何等的愛，

從天父懷中而出，爲的是你。

——威爾斯蒂干 (G. Tersteegen)

我測量奇妙的十架，

是光榮的昔年王子的死所……

看阿，他的頭，他的手，他的腳，

愁苦與慈悲混合交流……

——埃·瓦特 (J. Watts)

倘使在一個敬拜者心裏頭的偶像之反影，就是獻奉他整個人生給那位偉大的愛人，以及給那個爲人類効勞而死的他——那個効勞，若一恕及非任何代價所能收買的時候，儘可以中途取消——之一個新決志，那麼，這樣的心境，與一個羅馬天主教徒抱着一片赤誠，跪在十字架前或祝謝過的聖餐之前獻奉禱辭，究有多少分別呢？那個便是陳舊的抗羅主義，拒絕天主教過分的抗羅主義，但仍然堅守着陳舊的天

主教信條，以及陳舊的天主教聖經之可靠部分。

原註一 合理教之興起與勢力 (The Rise and Influence of Rationalism) 第五章。

原註二 有人發覺耶穌會會友的『隱情』遍滿天下，一如有別的人發覺猶太人的隱情。或者有的時候並非別的人。著者曾親耳聽聞愛爾蘭的更正教徒宣稱：『人皆曉得梵諦岡（即教皇的宮廷）受猶太人津貼。』

原註三 卡爾·亞當 (Karl Adam) 著天主教之精神，一九二九年出版，（譯自德文 *Das Wesen der Katholizismus*）

原註四 『施恩不出於教會的範圍』的命題，有人聲明靠不住。

原註五 許多人有一個偏見，他們要反對『宗派』(Sect) 這個字眼，他們的印象，總覺得宗派義為『斬去』即分派 (Schism)；但拉丁文宗派的原義，為『踐踏過的道路』；取義為宗派或哲學派別時，則譯自希臘文的哈而黎錫士 (Hairesis)，一種『選擇』；起初並沒有『外道』的不良涵義。

原註六 大天文學家皮利·西門·拉柏辰斯 Pierre Simon Laplace，一七四九—一八二七年，是否一個真的無神論者，似乎尚屬疑問。天主教百科全書沒有確定拉柏辰斯畢生是一個

天主教徒，但據他論拿破崙（如果這個故事屬實）的語氣——他『覺得不必引用有神論的假設』——這句話除了表明給天體活動以一個科學解釋的時候不必引用有神論的假設之外，未必還有別的取義，一個基督徒豈不是也慣說這句話嗎？

原註七

在替十八世紀的傳道人來反對『熱心』一如我們去反對稱為熱心的，自然是不公平的事。但須知當時之所謂熱心，與今義不同意。即我們今日之所謂『如醉如狂』或狂熱（*fanaticism*）。

第十章 從法國革命到現代

在十八世紀，歐洲人所憧憬着的一幅純粹合理而且十分穩健的世界圖，竟遭法國革命以及拿破崙的騷動而摧殘，以致世界一般的情勢大大改變。十八世紀之末，十九世紀之初，盛行着我們所知道的所謂浪漫運動（Romantic Movement）這個運動的特徵，在於排斥自滿的合理主義，本着它有限的聰明，追求比較渺茫空泛的情緒和想像，追求比理性更深入的本能，追求模模糊糊的暗示，即指導心靈與一個豐富離奇的實在接觸的暗示，雖然那實在很難了解與確定。人類所渴慕的理想世界，不再是一個樣本鮮明的古典的幻想世界了，却是一個幻想的中古時代，充滿半明半暗的大禮拜堂，以及鬼鬼祟祟的森林，模糊的畫景，離奇的冒險，或者是比原始世界還老的想像，這種想像可從流傳於奧琳（Ossian）的偽造詩集裏面找尋出來。想像的世界沒有堅固的前線，阻碍它脫離尚未開發的大千世界。十八世紀已經相信生活與藝術之合理典範，刻成整個的人生標本；浪漫主義對於種種異樣的遺傳創造出新鮮興味；它助長民族主義以反對大同主義，以歷史的眼光反對平淡刻板的概論。

十九世紀以來，另有兩種興味占據了歐洲人的心，這兩種興味，站在某一個場合，對浪漫主義迎頭痛擊，另一種場合，則與浪漫主義混成一片。第一種興味，傾向於自然科學。十九世紀目覩實驗科學之長進，為人類有史以來見所未見。科學的種種發明，接踵而來，有助於一般人的生活，這種種發明，可能把他們的身

體以向所未有的速度，輸送到某個空間去，或者使相距很遠的人藉講話相通，或者使用大規模戰爭彼此殘殺，仍然不能不使人深信科學為人生最可靠的導師。相信科學，有事實證明並非徒勞。朝着這條途徑前進的科學運動，無異做了為浪漫運動輸進來的一串模糊情緒，和想像之一種糾正和補救。但一研究歷史和人類學，不難看出在某種限度，科學嗜好與浪漫運動相得益彰；雙方都被認為把握住人類千變萬化的精神活動之種種形態。十九世紀以及我們的時代（即二十世紀）之歷史工作，對於過去作想像的描寫，便是浪漫運動和科學運動合作的成果了。

新合理主義反對浪漫運動，吹毛求疵，但無從把它撲滅。整個十九世紀，湧現着反知識分子的思潮，有許多頭腦堅信本能，或情緒，或實用價值，使人對於實在更真確了解，決非合邏輯的和合科學的推論所能望其項背。十九世紀的偉大作家，尤其是詩人，懷着這種信念，十居八九。反對科學的合理主義之一種反動，甚至在我們的世代也占有新興的勢力，表現於柏格森的哲學，或薛萊和威廉·詹姆士實用主義的哲學（Bergson or the Pragmatism of H. O. S. Schiller and William James）

流行於十九世紀第三種重要的興味，就是社會的與經濟的改造。科學的非常發展，與實業發展攜手並進，不足為異；人類的物質財富激增不已，但工人的黑暗罪惡生活亦與時俱進，林立於歐洲城市的大工廠尤其如此。有鑒於十九世紀初葉的這些罪惡，使有的思想家的頭腦，苦慮焦思着改造社會組織，急不及待，分配財富如此不公平，應當公平分配，階級的分化應當剷除，人人的生活應盡量做到相當安適，而有樂

趣。這樣的苦慮焦思，便興起了前一百年間的形形色色的社會主義，而這等社會主義老是伴着發生於各文明國家的勞工運動，隨處宣傳對勞工作精密的改進。這裏不打算討論任何社會主義者的計劃如何不能移去目前弊竇，沒有種下更大弊竇；若知道眼前的弊竇，如何使許多好人心裏不安，於是立志輸進更妥善的社會制度，不容袖手旁觀，也就夠了。今日的體力勞働者，在許多例證中勝過前三兩個世代，這是事實。

這三個運動——浪漫運動，科學運動，以及社會主義者運動——造成前三四個世代包圍基督教的形勢。若要追溯基督教對它們反應的背景，須要追溯到它的內幕。在十八世紀，伏爾泰的合理主義，與基督教對抗，浪漫運動對於基督教，却表示好感。法國浪漫運動的首腦謝多勃良（Chateaubriand，一七六八—一八四八年）在他著的基督教的神髓（*Genie du Christianisme*），以及在他的傳奇作品殉難者（*Les Martyrs*）兩部書裏頭，都站在浪漫主義的陣線擁護基督教。謝多勃良所高舉的基督教，自然是羅馬天主教，它富有古代可見的表號，和情感的暗示，足以滿足人類天賦的情緒和想像，為陳舊乏味的合理主義望塵莫及。謝多勃良心血之作雖然深入人心，形成新歐洲的思想感情，但我們現在看起來，內容似乎不大充實。我們不在乎只說得娓娓動聽，而今日羅馬教會當然也不借重這樣的擁護。謝多勃良自己的生活不配稱為聖徒，他對於宗教的興味，側重文學方面，多於人格與修養。

在德國抗羅派中間，浪漫運動的表現，另闢蹊徑。十九世紀初期，德國抗羅宗神學的傑出人物是施里馬克（Schleiermacher，一七六八—一八三四年）。他的宗教哲學顯出一個新趨勢，他注重宗教情感甚於

學理：施里馬克主張，覺得要倚靠不可見的能力（神力），就是宗教的唯一基礎。康德哲學，在德國頗有勢力，足以加強基督教反知識分子的解釋；因為康德在他著的純理性批評（*Critique of Pure Reason*）裏，既不信任悟性爲了解實在的手段，於是他堅持說，建立於信賴上帝和靈魂不朽之上的行爲，需要實用的理性。阿爾不里士·列施（*Albrecht Ritschl*，一八一二—一八八九年）初時感受康德權威之影響，但於十九世紀末期却造成一種廣播的權威，不祇限於德國，以一個新方式來表明反知識分子的趨向。列施主義論述一切形而上學——換言之，就是對於不可見世界的信仰以及對於可見世界的合理信仰，混合於一貫的思想系統裏面之一切企圖——認爲是基督教欠健全的混合物。基督教的善華，便是歷史上的耶穌直接給與世人的印象，信賴上帝的善意之一個印象，內心解放之一種經驗。宗教不能藉人的心思求得之，除了耶穌本身以外，別無他途可得着宗教，那是真話；但你必須同樣除去關於耶穌本身與上帝的真正關係之一切信仰，例如他的先宇宙存在，或者他死後復活之類。這一切都是形而上學：你不應藉重四福音書的象徵，使你的印象合理化；你應當藉重你的實在經驗，造成你的印象。誰也可以從列施主義看出，把古老的路得宗的敬虔與懷疑哲學混在一起，使敬虔不致與合理的研究結果相牴觸。

十九世紀初期，英國的基督教還沒有感受上述三種運動之任何一種影響。那個時候，英國宗教最有生氣的因素，仍屬十八世紀本着監理宗運動的福音復興主義。『牛津運動』（*Oxford Movement*）在別一方面，於十九世紀中期表現着發軔於浪漫運動之一種特別趨向。它與浪漫運動因緣湊合，由於反對

知識分子所促成，實不及由於恩慕中古時代的天主教來得強。然而，浪漫運動的反知識分子趨向見於牛曼的教訓，他是牛津運動的哲學家。他的贊同初階（*Grammar of Assent*）在他加入羅馬教會之後發行，是一種重要作品。在這部作品裏，基於『可想而知的感覺』之信仰基礎，比較由於推論而得，可用言語說出的結論來得堅實。

整個基督教團體沒有投入反知識分子的漩渦，只有個別的教師有此傾向。例如，實用主義最時髦的時候，已去世的費哲士（*F. N. Figgis*）著有一部書，名叫福音與人類的需要（*The Gospel and Human Needs*，一九一二年再版），站在同樣的反知識分子陣線，推動對基督教的擁護。類似的擁護羅馬天主教信仰，也由羅馬天主教維新派所推動，著名的人物如雷氏（*E. Le Roy*）又如佐治·提列（*George Tyrrell*，曾著有 *Lex Orandi*（一九〇三年）和 *Lex Orandi*（一九〇六年）兩部書。但羅馬教會，雖不開繁瑣派思想之根深蒂固的遺傳，不大容易接受有的維新派所推動的實用主義之基督教。

十九世紀強有力的運動之第二種，就是科學運動。與這個運動接觸之後，基督教會的傳統信仰乃有考量修改之企圖，甚至羅馬加特力基督教（即天主教）對於神判法也加以相當的修正（雖然羅馬天主教自當維持那個信仰的菁華，至今不改。）

基督教的遺傳，未必真與自然科學衝突；狹義的說，除非論及世界與人種起源。對於傳統信仰之重大打擊，來自一八五九年出版的關於人種起源之達爾文學說（*Darwinian Theory*）。人由最低級動物逐漸

演進發展而成，這個姑且放下不談——主要的進攻——只推溯人類初次出現於地球的時日，在數不盡的若干千萬年以前，已够推翻以色列和基督教會對於人類史的全盤估計了。人類從居住在樂園無瑕無疵的過着幸福日子的境界，墮落到有犯罪遺傳的境界時，人類墮落於過去任何一刹那的信仰，與達爾文的見解格格不入，而墮落的信仰似乎是基督教救贖要道的因素。無怪乎達爾文學說一問頭就遭基督教會每個宗派的攻擊，指斥為該死的荒謬。自從一八五九年以來七十二年之間（計至一九三二年）——譯者）受過教育的大多數基督徒，已經接受了達爾文學說的真理，至少相信人類的身體與知力功能係由低等動物經過科學所推測的若干千年逐漸演進。在英國受過教育的若干基督徒現在還否認這個學說，可說是不必重視的分子；他們只從福音復興派分成一個小集團，在社會上沒有甚麼地位。那個僅由於新聞記者和大部分羣衆不學無術，大驚小怪，致使今日任何牧師在教會裏面明目張膽，公然宣布他的信仰進化論而名噪一時；其實那位牧師在往日不過是一位極平常的神學家罷了。反之，基督徒大抵否認人類的發展，以為可以沒有上帝任何的意志，單靠自然律來完成；他們並不以為達爾文的學說已有完滿的解釋。沒有神學偏見的若干科學家，對於這個見解現在亦不堅持異議。

接受達爾文學說達到某個限度，可使基督教的外觀改弦易轍。然而，近代基督徒爭論着達爾文學說與基督教的根本信仰——人之存在，由於神力創造，以實現神的目的，藉教會之創立，於是超然的生命賜與人羣——並無衝突基督教的信仰，與人類起源的新信仰如何調和，我們當代的基督徒思想家各成一

說這本小冊子限於篇幅，礙難詳述。基督徒的思想家甲的建議，每每異乎乙的建議，猶如非基督徒思想家丙的建議，亦每每異乎丁的建議。任何人不妨自己去閱讀他們每個人的大作，對於他們的特殊建議，是是否否，不妨下個公平的判斷。

有時人們以為異蹟問題被認為傳統信仰，與自然科學衝突得最利害。但這個是普遍的誤解。關於異蹟的信仰，與任何自然科學並無衝突，只與某種特殊哲學理論衝突。不錯，許多有科學頭腦的人不信異蹟，但科學本身沒有證明，甚或不是任何科學方法可以證明。一個生物學家不能夠說，人類由死復生的故事靠不住。一個生物學家，站在生物學家的立場所能夠說的，一個人由死復生表明一種能力的行使，盡生物學研究的能事，可以說摸不着邊際。但相信異蹟的人可能答覆說：『自然摸不着邊際的，因為這樣能力的行使途徑，絕無僅有，或許僅屬千載一時，使你無從下一個假設。』倘使生物學家回答說：『我不相信有這麼一種能力存在於宇宙間。』他如此說，便不再是生物學家，却是哲學家了。

老實說，自然科學與傳統信仰所以衝突，乃由於世界與人種起源問題所引起，傳統信仰之主要部分為人類學中所傷，鬧得滿城風雨。人類學在這一點可以稱為科學，它包含對於事實作有統系的考察和分析，以及基於某種固定原理對於人類的見證所作的估價。但人類學既然研究人類的行為，就無異研究一些不可以估量和計算的事物：人類學是在歷史變成一種科學之後，纔變成一種科學。這兩門科學可稱為姊妹科學。

然而，倘使根據充分的事實，可以得到一個結論，或者是假定的結論，異蹟就具有最高限度的可能性。講述人類行爲的事實，尤其是講及宗教，在低級文化裏，在種種文明裏，在過去和現在，普及全世界，使得我們一覽無遺，我們應感激十九世紀的人類學研究，因為它使我們能知道前人之所未知的。這個使基督教更加成爲人本的宗教，使基督教的許多構成分子造成了一個新氣象。自從發現基督教與其他宗教的類似點以後，有的研究家就很難相信只有基督教是人類的宗教——基督教若不是人類的宗教，便是講鬼話的宗教了。這裏的困難在於異蹟問題。沒有哲學，亦沒有自然科學可能證明異蹟爲不可能，但人類學表明，凡沒有較高水平的合理文化的地方，關於異蹟的信仰極流行，有人承認除了猶太教與基督教的歷史以外，各處的異蹟信仰乃是迷信。那末，若說相信異蹟與既成事實相衝突，那是捕風捉影之談，這個並不關於突衝問題，乃由於驅策人類去相信的理由欠健全。

考究代表不同文化不同時代的人物所產生的作品，打算發現他們怎樣結構，辨別作者寫作的地域，確定他們反映出來關於思想與行爲的典型，以及他們記述事實的眞確程度——這一切，從廣義來說，都屬於人類學的一部分。十九世紀的傳統信仰，遭受了人類學研究的非常打擊——所謂對聖經作「高等批判」(Higher Criticism)所謂高等批判，即是說，根據考查其他文學書籍之同樣原理，詳細考查輯成聖經的每一部書之著作時日，企圖分析他們的構成分子，決定他們的性質，以史料看待。這樣研究的結果，每每使他們所走的途徑，與傳統信仰所猜度的，大相逕庭，(有好些地方，能性的程度，竟已達到必然的地

位。)有些著述，被認為與他們所記錄的事件同時代，有極高的史值；別的好像小說，他們的記事與史實太不相符，有時史實與記事不符；有的著述以為是一人的著述，每每要把東一鱗西一爪湊合而成，有勞各等文士經過長時間來蒐集增訂。從文學、歷史、宗教的立場來看，聖經精神的啓示，集合有最高權威的若干著述；但這個輯合也包括許多人所造的謬誤。倘使批判者的結論不錯，則聖經無謬論不能無誤（原註一）。

這句話，可說是十九世紀站在科學的立場擊碎基督教之最險惡的巨浪。羅馬教會保持着，包括於羅馬信經之一切著述為神所啟示的教義，無甚大改變，雖然解釋聖經無謬論好幾時不似舊派抗羅主義咬文嚼字的緊板單方。一個羅馬學者容納近代的批判理論達到如何地步，不得而知。近代派（Modernist）所達到的地步，一如其他基督教集團任何學者所達到的地步，除去走極端的近代派以外，但近代派為拜 雅士第十 Pius X（教皇——譯者）嚴厲取締；在他們的組合裏面最著名的聖經批判家，如法國牧師，亞爾弗勒·雷錫（Alfred Loisy）現時不特脫離羅馬教會，而且拋棄基督教。難以決定羅馬最後所取的陣線是怎樣的，就是屬於某一特殊見解的公共教訓，為羅馬權威認為危險，而加以取締的，羅馬本身卻沒有容許它自己確定那個見解非真，或者不可能，因為後來那個見解又為教會所接受（原註二）。

羅馬教會處在這樣一個地位來維繫那些具有神聖權威的作品，即構成天主教信經的特別文選，比抗羅派固執得更合邏輯，因為羅馬天主教徒信任教會來決定那幾部書為神啟示，沒有錯誤，而且他們相信聖經的靈感，於是變成整個信仰系統有生機之一部分。

這樣，就無怪乎堅持聖經隻字不誤，沒有矛盾的那些傳道人被視為愚不可及的糊塗蟲了。這種態度未免太過。須知他們覺得稍微容納聖經有錯誤的可能性，無異承認足以損壞舊派抗羅主義所維護的全盤證據之一條原理也未嘗沒有他們的苦衷。基於有的『不偏不激』的批判理論而改變了的見解，無傷於那個中心信仰。——例如，以賽亞書末幾章是否以賽亞自己所寫，抑或係晚出的先知所寫（就我們所知，或許亦名以賽亞）的問題；但既承認聖經每一部書的構成者可以決定仍須藉賴人心之自然工作，那末，你就不能夠禁止不使用同等原理去研究聖經論述基督教信仰的一部分。——尤其是四福音書當『不偏不激』的批判家請求他們接受『照耀聖經的新光』時，並不改變他們的信仰。他們看得很清楚，他們的任務不外乎把茫茫疑海中之暗礁移了去。由此可以證明隻字不誤的諸教者過於恐懼。到了現在，聖經無誤的信念已被抗羅派基督教多數信徒所吐棄，舊派抗羅主義早已萎靡不振，一如零落的花朵。抗羅主義之在今日，難免走進了唯一神論（Unitarianism）的漩渦；羅馬教會與正統教會以外的集團，至今依然維持舊福音的，乃係保守若干傳統思想的集團，因為從事實而變出來的一種信仰權威，實際上已成爲那翼於基督教生活上好幾百年之一種信仰，聖經並無登載。抗羅主義既已失去舊日的停泊所，——聖經無誤的信念，——挽救它脫離唯一神論的險境，惟有恢復基督教某幾種的傳統的信仰。這種信仰或許就是卡爾·巴特（Karl Barth）提倡的德國抗羅主義運動之一種基本因素，據說大受許多青年的歡迎。因爲巴特主義好幾時代表前一世代自由主義之一種劇烈反動，要恢復舊福音派的救贖思想，對於聖經典

籍之過激理論，全然不管。倘使巴特運動現時沒有透露出似是而非的論調，誰也相信它的前途甚有可觀；但企圖轉換抗羅主義到另一方向，脫離唯一神論之自由主義，這個運動可保平穩無事，由於這個企圖，教會亦必獲益不少。想找出抗羅主義的持久形態，不必回歸到傳統信仰，一如巴特派所樂意進行的一種形態，可能不可能呢？

倘若無論怎樣，隻字不謬的十九世紀抗羅派護教者，縱使很對，他們依然獲不到地位。這個所以說明今日孤立在英倫三島，依附於這種教義的舊福音派為甚麼收縮成一個小團體，無法影響受過教育的人，今日達到日暮途窮，行將就木之境了。它所以沒有立足地，因為它本身有矛盾。屬於這個典型的抗羅主義之基本教理於是主張，除非證明那是取材於古本的文選，否則不應接受任何教理或奉為基督教信仰。但這個根本教義在聖經的典籍裏面，真可謂之踏破鐵鞋無覓處了。新約全書並不了解新約全書，包括於新約全書裏面的，沒有一部書可以指明原屬於那一個特殊的文選，又或者事實上正在編輯一種基督教文選，以便組成一種信經叢刊。但在新約全書裏面絕少提及那一種類經典應當入選，四福音書沒有那一部提及其餘三部的著作人，它本身亦沒有說過是隻字不誤的啟示，聖路加甚至一開頭就說，他寫路加福音書曾經特別的調查，以資取信，一如世俗的史學家之所為。新約全書的經書為神所啟示的著述之信念，只係教會的武斷，一如我們所知道的，在第七八個世紀，逐漸根深蒂固，當時教會的武斷又為抗羅主義所確信，卒之鑄成大錯，論述舊約全書時候也有錯誤。講到新約全書的價值，教會沒有任何正式定論，這些著

述乃基督徒頭幾個世代的文獻，表明原始的基督教是何性質。這等文獻為後世基督徒當做造就基督徒生活之文學的和典範的經書。新約全書裏聖保羅的書信如果是那位使徒的真實言詞（僅指帖撒羅尼迦後書，以弗所書，至於教牧書信，有人懷疑非保羅所寫，惟有頭兩封書信今日仍有許多第一流學者堅信係保羅寫的。）基督徒有很好理由指出它的特別權威。然而，若不理會教會的武斷，便沒有什麼根據證明一字一句都是上帝的話。又其次，基督徒應常常想起主的話，與教會的武斷全然兩樣，任何人若有文學頭腦，不是一個幻想家，或者是一個醉心語言學者，必覺得福音要略裏面所記耶穌的話語個性太強絕不像一個真人的話。然而，談到我們最早的福音書，乃係聖馬可回憶聖彼得回憶耶穌在彼得逝世前三十八年間曾經說過的話，後來又從阿拉密語譯成希臘語，所以，除去教會的武斷，極難說一字一句都歸入耶穌的賬，如同當場為留聲機或速記術紀錄下來一樣。

除去聖經批判之外，『寬大』派（Broad School）注重一椿事，不論在英國教會的內外，引起基督徒中間信仰上之一般改變——永遠受刑罰的教義。相信永遠受刑罰，從公元第幾個世紀一直到十九世紀，都為基督徒一致公認。當『寬大』派破天荒排斥一個可惡信仰的時候，即人類大部分或者人類任何一部分已被注定永受苦楚，攻擊他們的，不特為羅馬教會，因羅馬教會對於永刑是始終不改的教條，而且還有英國教會和反國教的抗羅派。今日只剩下福音派的一小部分，始終相信人沒有信教而死，包括整個非基督徒世界，將永世在地獄受苦，死於未達到擔負道德責任時期以前的孩童，不在此例。保守這個信仰

的少數分子，想及歐洲以外諸國之無數嬰孩得着安慰。這等福音，傳教士若想到孩童得救無需受洗，比聖奧古斯丁更快樂。羅馬教會接受了世人沒有悔罪而死，定受永刑的教義。然而有好幾位受過教育的天主教徒保持永刑的教義，一如但丁所提倡的，或是十九世紀以前羅馬教會所保守的。此地應該注意對於那些未得救而死者的命運之近代見解，惟有把「永刑」這個文辭的形容詞或名物字下個新註釋，或者屏棄不用。換言之，有的說，刑罰的確痛苦，但不是永遠受苦，又有的說，刑罰確是永久的，但並不像舊見解所描寫的那樣慘痛。後一個主張為近代羅馬天主教徒所採納，有的也被其餘的基督教團體所採納。好比已去世的弗烈特烈·許格爾男爵便懇切要求接受這個主張，他的權威實超出基督教界之外。他力爭刑罰必定是永遠的，若果說一個人在受試煉的今生遵從神的呼召與否，到蓋棺的一天結局同等，無論怎樣，是講不通的。凡拒絕超然的呼召的，永遠得不着他們所應得，除非他選擇得宜。既失其所得，理當痛苦。可是確定的羅馬教義卻說，喪失的人仍舊保存着的善是能勝過痛苦，所以繼續着的存在，對於他們是聊勝於消滅的。沒有一個天主教徒為教會的教義所拘束，相信定罪的人超過得救的人。有的羅馬教教師（本小冊子的作者已經保證）甚至解釋說，雖然被規定要相信任何人領導他的意志向着某一條死路走，使干犯了永刑，無非盼望沒有一個人真的領導他的意志，或繼續領導他的意志，向着這一條特殊的道路走。這個意見如果真的被保持，自然只是私人的意見，未經教會的確定。講到嬰孩未受洗而天殤，便不能達到靈界的妙境，即人類的圓滿福澤，他們永遠存在於『林坡』（Limbo）之內，——很像今世景象的一個「邊境」。

「這個與皮拉賈的教義似乎難以分別，皮拉賈容許他們得到永生，得不到上帝國；但天主教的林坡境卻不賦以『永生』的名目。」

反之，使得許多人固執不放的，是『永久』那個形容詞。希臘的形容詞愛奧尼奧斯 (Aionios) 與新約聖經刑罰一字聯在一處，據說並不取義『永久』，意即『經過長時間的歸結』，或『屬於別一個世界』。『這個爭辯，雖會拯救許多人脫離永利的教義，但對於語言學可說是牽強附會。你能夠從一個字的變形決定它的字義，這是一個普通的謬見。當新約聖經寫着愛奧尼奧斯的時候，老是取義『永遠』的。喪失的人受刑罰的見解，將藉着兩種不同方式趨於消滅。犯罪的靈魂一消滅，刑罰跟着消滅；罪惡在事實上隨着它的存在逐漸毀壞，遲早間罪惡不再存在。這類的信仰，為大多數福音派傳教士所採納，或許至今仍流行於福音派中間，雖然還有小部分相信永遠受苦的教義。至於『寬大』派，常採用另一個方式的信仰，刑罰終於犯罪的靈魂被洗滌之後，乃得轉禍為福。所謂地獄，白浪吟 (Brownings) 英國詩人，一八一二—一八八九年，——譯者。——假借一個教皇的口吻，說出如此的境地：

上帝毀壞靈魂，重造靈魂，

若說他初造時枉費心神；那是萬無此理。

這本小冊子的作者曾聽聞一位在英國教會裏面地位最高足資景仰的教師，表明他相信犯罪可能因悔改而回頭裨益心靈，一個最壞的罪人也能體驗得到。這個見解與羅馬教的見解明明衝突，甚至與許

格爾男爵所代表的信仰衝突，雖然有的地方類似但丁所說關於在大裏頭已蒙救贖的人對於塵世罪惡所抱的態度：「此地不再有悔改了；只有劇笑——沒有罪惡，因為罪惡的思想不再出現了，因為聖靈使萬物終歸於善」（樂園第九，一〇三—五）。那是何等重大的謬誤啊！自然，這個教義在實施上更有它的危險。

十九世紀的第三種顯著運動，便是勞工運動。基督教也深受了這個運動的影響。須記得大陸派的社會主義異乎英國的社會主義，都是不約而同劇烈攻擊基督教的（原註三）。大陸派的大主教也反對社會主義者，這個幾乎是勢所難免的結果。然而，有許多羅馬天主教徒已經覺得現存的社會組織充滿罪惡，基督教教會不能不應付，改善勞工生活也引為己任。站在天主教陣線的德謨克拉西社會改造運動未嘗或歇。須記得在英國，大主教曼寧（Cardinal Manning，一八〇八—一八九二年——譯者）如何接近這個運動。在德國，主要的基督教貿易聯合會勞工會員的數目有好幾萬，大部分是天主教徒，由教會領導。（天主教的男界勞働者俱樂部 Volkerverein，據愛爾斯特一九二六年的政治學小辭書 *Fischer's Handwörterbuch für Staatswissenschaften* 所說，有會員七十萬人，而天主教婦女同盟 *Katholische Frauenbund* 有會員二十五萬人。）參加這個運動的重大事件，就是教皇李奧第十三（Leo XIII）的告示，發表於他的諭旨 *Rerum Novarum*（一八九一年五月十五日）。這個告示已為現任教皇所補充，叫做四旬齋告示（*Quadragesimo Anno*，復活節前之四十日齋戒——譯者）於一九三一年五月十五日發表。這些告示

的目標，不外把聖多馬士·阿奎那(St. Thomas Aquinas 即 St. Thomas Aquinum)有秩序的基督教社會改頭換面，以求適應現代的情勢。一方面放棄了社會主義理論的一部分預測，另一方面又咒詛資本主義，認為自私的個人主義。

在英國，十九世紀一開頭，福音復興運動正盛，無從折衷基督教與社會主義。福音派傳教士說得頭頭是道，他說：一個人信了教，尋求永生的幸福，更重於使他的環境舒適若干年，後來又轉入永遠的困苦。在這一些福音派傳教士中間，主速臨的舊盼望，於是又死灰復燃；激底重建屬世的制度，以為殊不值得。但應當平心承認，福音派傳教士未嘗不栖栖皇皇，設法補救遺害社會的某幾種罪惡。以堅持不屈的努力，解放英屬黑奴，以及廢除奴隸貿易（一八〇七年）的，是福音派傳教士。取締工廠的童工以及其他的改良，又致力於設立襁褓學校（Ragged School）以及收容貧民的，是福音派傳教士沙夫脫斯堡黎爵士（Lord Shaftesbury，一八〇一—一八五年）。近日的救世軍，一個福音派團體，除傳揚福音之外，服務社會不遺餘力。但介紹基督教社會主義的思想給英國大眾的發起人，應首推寬大派教會的衆領袖，尤其是繆里斯（F. D. Maurice，一八〇五—一七二年）和查理斯·坎斯黎（Charles Kingsley，一八一五—一七五年）。自是以後，教會曾犯了一個毛病，就是造成一個普遍信仰，讓他的興味集中於來世，殊不知教會當務之急應「建立耶路撒冷」於今世纔是。搖擺到那個方向去，未免跑得太遠，以致教會失去它的真正使命；有的頭腦清醒的教士，竟然本着一片赤誠去參加他們一向外行的經濟鬥爭。當基督教主張一個人應當獻奉他自己，

盡他所能爲他的鄰人謀福利的時候，並沒有詳細告訴他爲鄰舍謀福利有什麼最妥善的辦法，惟有決定於閱歷和理性。貧民生活最惡劣的物質環境，是他們追求靈性福利最鉅大的阻礙。初期基督教會覺得當耶穌對大衆說『勿爲可敗之糧而勞』（約六：廿七——譯者）的時候，足以顯出他的精神，可是聖經也記着說，他怎樣不願意遣散沒有進食的羣衆，恐怕他們在半路暈倒（太十四：三二——譯者）。基督教社會主義雖然由寬大派發起，但現在呢，有許多敬虔的信徒卻來自重禮派教會。非國教派也尤可許多工人加入勞工黨。今日的勞工領袖，初時是一個非國教派傳道人的，已經不止一人。英國勞工黨不爲大陸系社會主義者垂青，這未始非其中原因之一。

羅馬天主教的安立甘的，以及抗羅派的傳教士，到非基督教的國度宣傳基督教，乃係基督徒在世界之最偉大的活動，殊不能在本冊子裏詳爲敘述。十九世紀已看見安立甘和抗羅派傳教事業的大發展。這個特殊的題目，這裏所以不加討論之充分理由，就是另有一本專冊列入家庭大學叢書裏面，專論這個問題（原註四）。這裏僅引用一個德國學者的話，論述原始的基督教，他是一位被公認的權威者。

往日基督教的進展如果與現代傳教事業之生長和工作作個比較，可謂紆緩已極了。基督教最顯著的擴展不屬於第一世紀，卻屬於十九世紀的——見衛內爾著基督教原始的與現代的傳教事業，一九〇七年，在東邊根出版（H. Weinel, *Die urchristliche und die heutige Mission*. Tübingen, 1907）

我們已把基督教下過一番匆促的考察了，視之爲世界人類文化之一，直到現代爲止。倘使這個使命

要由基督徒社會擔負的話，即是說一種新的超然的生命寄生於基督教社會，藉着某種行爲與範，表明基督教高於一般人，那末，基督教會犯罪，謬誤，失敗的歷史，似乎足以中傷那個使命而有餘，倘使一個基督徒能夠證實這句話，便不能否認教會犯罪，錯誤，失敗，但須知那個新生命，依照神的目的，對於人性要逐漸的潛移默化。基督教何嘗失敗，反而不斷引人歸入基督教。不管那些自稱基督徒的行爲怎樣不完全，他們總可以看出每一個時代，從天國的芥種生長出來的大樹永存的內在生命，開出具有特別性質的生命之花，各有各的個性，堪稱爲出類拔粹的基督徒。倘使基督徒處於普遍衰落的時代，自自然然有一種能力侵進那個身體中來工作。起死回生，化險爲夷，——一種補救的能力，不從外面來，卻內發於那個身體，這種能力的出現，一面表明一個新策動，一面不外表明某基督教集團藉着新的靈感回歸到生命的源頭。

原註一 反對批判聖經，大抵由於多數人誤解『批判』這個術語。但批判家所引用的，意即希臘文之所謂克里梯可斯（Kritikos），文學專家；但英文的『批判』之一般取義，既然是『吹毛求疵』，難免不猜想到批判派的主要目的在找尋聖經的罅隙，貶低它的價值。

原註二 在學者當中誰也知道英國審定譯本約翰一書五章七節（說到三位一體爲『在天上作見證的三位』）在任何希臘古本找不着，乃係第四世紀爲拉丁文聖經所插入，或者是在西班牙。一八九七年在羅馬的聖職，最高級的教會法庭曾經正式公布，又爲李奧第十三認

可確定，由此可知否定這一節聖經，不是約翰書信的原文，不甚穩妥。但在一九〇五年，乾素 (Kunzle) 教授，一個羅馬天主教牧師，又領有天主教富萊堡 (Freiburg) 的執照 (Imprimatur) 准予取消這一段經節，他證明那一節聖經是異教徒普里斯里派 (Priscillian) 於三九〇年在西班牙加入。

原註三
作者記得曾讀過一張德文報紙，據說有一個抗羅宗牧師加入一個社會民主黨，但又與該黨發生爭執，只因為他稱呼耶穌為『救世主』(Der Heiland)。這個稱號原來是社會民主黨最難忍受的。

原註四
傳教事業原起與發展，克里登夫人著 (Missions: Their Rise and Development, by Mrs. Creighton)。

第十一章 基督教的現況

在這總結的一章，我們應該考察基督教現在所處的地位，以及任何人據以反對或接受基督教的條件。試以目前事實而論，是否表明基督教信仰或者已經或者尚未遭歐人的唾棄？我人自然容易運用他們的信仰系統去解釋宇宙；然而，信基督教為真，並不真的表明歐洲不會變成異教徒的世界，信基督教為偽，也沒有表明基督教信仰在歐陸不能夠走到非常復興之前夜。使人無從根據目前事實以預測將來的困難，在於今日歐洲的宗教狀況之主要特色無從捉摸。舊日信與不信基督教極易決定，有如黑白分明；那裏有信基督教的，也有稱為『不信基督教者』；那一派占勢力，你可以一目了然。今日呢，千變萬化之信仰形態，混雜一起，纏擾不清。現在受過教育的基督徒，不接受『不信基督教者』攻擊基督教的言論，為數絕少，而受過教育的不信基督教者，不獨棄『不信基督教者』所引用的言論，數亦無多。

誰也能夠看見每一個歐洲人的國度之廣大羣衆，已經放棄任何宗教禮拜去追求種種享樂；或者有一千千萬萬的人去趁車子以消磨日曜日，他們若處在幾百年前的境地，自然會駛到禮拜堂去。但類似的脫離正式宗教，並不足推定基督教的未來景象。這種景象，一部分由於現代物質享樂之急速進步。趁車子的芸芸衆生，未必對於宇宙有何高見，所以放棄基督教，未必因為他們發現基督教不滿足他們的最高要求；他們只追隨享樂的衝動，未嘗嚴密考慮過任何宇宙觀。總而言之，存留於社會之種種信仰，決定於嚴密考

慮人生以及宇宙問題的那些分子，任何見解先得一班科學或哲學研究家下過一番有系統的研究，共同決定之後，纔深入社會，遲早之間，或為社會把它單純化，或把它誤解。但縱使我們不理會沒有頭腦的廣大羣衆之傾向，側重選擇或拒絕基督教的少數分子，因為他們對於世事有相當認識，知道何去何從，依然極難獲得預測的可靠論據。那些作預測的人，每每借重為環境所蔽的某種錯覺。一個非基督教的大學教師，或者一個非基督教的文人，將不期然而然吸收着一班同一鼻孔出氣的青年人，於是就根據這些情況，對於後起的世代下一個綜論：一個有道行有權威的基督教領袖，亦將與另外一種占多數的青年人接觸，於是預言那是來日有生氣的基督教之預兆，而非非常興奮。

如果當我們看看了解近代思想與近代科學之第一流人物，發現他們中間沒有基督徒的時候，不難確斷基督教行將就木。我們於是又不難徵引事實，證明基督教信仰不合近代潮流。但我們又看見與此完全兩樣的現象，基督教的某種形態，很難在那些第一流人物如哲學家與科學家中間找出來——「基要主義」(Fundamentalism) 相信創世記首數章乃是非想像的歷史。反之，也很難發現許多近代哲學家保持舊唯物主義。鮑爾雪維克派(Bolsheviks) 自然仍舊保守舊唯物主義，無形中做了另一格局的基要主義者，他們相信卡爾·馬克思(Karl Marx) 沒有錯誤。但為第一流人物所代表的若干種基督教形態，和對於宇宙抱持種種與基督徒不調和的見解的人物旗鼓相當。我們何嘗沒有安立甘教徒，羅馬天主教徒，貴格會教友，和各種「自由教會」會友。這種狀態證明博通近代科學以及了解近代思想，既不強迫一

個人做基督徒，亦不否決基督徒之存在。這個不難證明，若說基督教與非基督教對於宇宙觀之衝突已經決定歐洲反基督教之一致，未免言之過早。

在前一章已略為說及唯一神論的趨向了，旁敲側擊，或單刀直入。我們看見今日有一個趨向非常活動，不論在抗羅派教會之內抑或在教會之外，——這個趨向就是擬定一個宗教形態，仍屬基督徒的，同時又為『近代人』所接受。這樣的宗教須拋棄一切傳統的基督徒信仰，如墮落，污辱上帝，耶穌基督降生受死之類，只保持耶穌的人格，或者發表於耶穌的『價值』。從福音書裏面抽取出來，造成一個有充分根據的宗教，不論何時，使凡接受這個宗教的人，均得稱為基督徒。今日有一句特殊成語，若不是事實昭彰，大可以因利乘便，把耶穌當作一個僅具有人性的人來代表基督教信仰的基督。耶穌的取義就他的人格來講，可說是『啓示上帝』——『上帝肖乎耶穌』。沒有基督徒懷疑這個是否關於耶穌的重要真理。新約聖經是持之有故，言之成理的：『凡看見我的，已經看見父。』（約十四：九，——譯者）但當把這句話作為耶穌神性化詞簡意賅之充分陳述，認定這是他的主要使命時，涵義未免過於模稜兩可，因為每個好人在他的地位都可以顯示上帝。凡屬生靈，本於某種意義，未嘗不可以顯示上帝。一個鏡子所顯示的實物，在它的本身並非實物。一種非常舉動，在另一方面，顯示那個代理人的性格，而那種非常舉動的本身亦即是實踐上的代理人。根據基督教信仰，耶穌顯示上帝本於後一個意義，有異於一個鏡子所顯示的。在耶穌裏面，上帝為人羣顯明愛之最高舉動。這個成語若當作平常的用法，每每走入歧途。它隱示着人類至大的需

要就是要澈底明白；他們已否表揚何者爲善，已否完成他們得救的每個條件。依照基督教的信仰，人們自當澈底的明白，應透澈了解何者爲善，但他們除此以外，應百尺竿頭更進一步。祇知何者爲善，人們未必爲善。上帝的兒子，依據原始的福音，他降生塵世之後，有的事情等待他去辦的，不止擴展人們的學識，甚至不止擴展他們對上帝的學識，便算功德圓滿。

剛纔說及促進基督教近代化的辦法，驟然看來極其簡單動人，然而究其實，似乎敢預斷它的前途壽數不長。耶穌這個人物，縱使捨棄了一切基督教信仰，依然不失其爲人類史裏面的一個人物，非常美觀，動人悲憫，深入人心，時常興奮人們的靈性生活，而耶穌的許多不連接的言論定必繼續被認爲透關的道德真理，這個自然是真的。但這麼的一個人物將受了種種限制，沒有甚麼理由使屬於一切時代的人羣都景仰追隨這個人物。他不過是一個人物，與佛陀，蘇格拉底，柏拉圖，伊壁克帖圖（Epictetus，羅馬哲學家）與大詩人，以及與那些因爲行善而忍受世人仇恨毒害的人齊名罷了。

範圍廣闊的人本價值，文化的，學術的，完全超乎拿撒勒耶穌的屬世水平之外。耶穌關於神人的許多言論，不管說得怎樣娓娓動聽，但對於富有世界知識的人物，它的質樸勢將失去領導他們的資格。他的別的言論，好比他吩咐人「畏上帝」，他「能毀壞在地獄裏的靈魂和肉體」，不合近代人的脾胃，又當一幅耶穌像可能描繪出我們自己的時代之博愛思想時，上述的言論自然不合時宜。又耶穌既被當作鼓勵人羣去幹自我犧牲的英雄事業的人物，究竟耶穌這個人物，若把它和基督徒對於他的信仰隔開，是否言行相

符，不能無疑。他的言論曾吩咐世人捨棄一切以求天國，但他自己的一生，除非基督徒信以為真，何嘗顯示出自我犧牲特異的榜樣。克勞底·蒙梯腓阿先生（Mr. Claude Montefiore）曾考查過，他的大前題甚為切當。當耶穌訂下一條教規說，人當愛仇敵的時候，何曾有過記錄表明他愛及法利賽人（原註二）蒙梯腓阿先生更進一步考查，沒有什麼記錄表明耶穌愛及稅吏罪人，付過極大代價。不錯，他曾與他們一同吃喝，但他又何嘗不與法利賽人吃喝，而且不止一次。在巴勒斯坦過着流浪生活，不算得奢侈生活，但與今日各大城市若干萬人所過的生活兩相對照一下，那種流浪生活何等寫意。但耶穌要擔負十字架啊。不錯，可是，按下教會的信仰不提罷，耶穌是否甘願忍受釘十字架的痛苦，預知他命該如此，尚是一個極大疑問。在福音書裏面他親口預言他的死況，不能證實他如此說，只要你放下神奇誕的觀念；他們在原始的拿撒勒集團裏面有充分理由捏造『莫須有』的事實。當耶穌來到耶路撒冷，開始在殿堂施行高壓手段，他知道定與權貴破裂的時候，他確信正在千鈞一髮之一俄頃，上帝將以無上權威援助他這樣的舉動，而帶進天國裏面去。這個理論無從推翻。耶穌在十字架上叫苦連天，足以表明他之被釘十字架，真出乎他意料之外。在我們最早的福音書裏，那位大教師之最後的遺言，無異宣告他最後發現可愛的天父之優美觀念，他一切教訓都建築在它上頭，不適合這個真實世界醜態百出的事實。（最早的福音書指馬可福音。該福音書記載耶穌在十字架上最後的遺言是：『我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我？——譯者。』）

自然，從我們最早的文獻時代起始，如基督徒對於耶穌所信的是真，這些問難實無傷於那個人物。倘

使耶穌生長於巴勒斯坦好幾年間，可能以最完善的方法去處置為他的環境所供應的種種事務，並不煩擾我們耽心當時的事務範圍的狹小，因為，依據教會的信仰，人類興味的整個範圍，超過一切時代，未嘗不可以藉着一種靈力之運用，即耶穌在他的集團裏面所表現的靈力，使能互相調和，那淵集團可能發展到與整個社會相等。其次，倘使他們說及一位上帝不『這麼愛世界』關於上帝的這些言論，必定會說得有點像小孩子的天真話，倘使他們說及一位上帝以靈體降世為人，感化人心，或許是簡單的真理。然而，倘使耶穌真的是這位靈體降臨，他整個的塵世生活便是一種無限自我犧牲之舉動；那末，自我犧牲的最高點，自然不成問題，因此，耶穌為法利賽人掃羅而死，有如為稅吏馬太一樣。『上帝的兒子愛我，為我舍生』（加二：廿——譯者）——說這句話的，原來是他的拉比派仇敵之一。這一位法利賽人後來竟被人責罵他的神學理論，蒙蔽了耶穌的單純教訓。然而，除非他的神學理論靠得住，不則他鑒於死在十字架上為的是愛，連他自己也在那個愛的懷抱中，乃是一個幻想罷了。

基督教近代化的計劃單建立在耶穌是人的基礎上，脫離『神學的教義』看起來似乎值得頌讚，那就是說耶穌獲得代懇求的權柄，附屬於犧牲自我的愛之最高理想中，那種教義不過是教會對於耶穌所臆斷的信仰罷了。就算教會已經丟棄那個信仰，而頭腦陳舊的人仍相信耶穌具有代懇求的權柄，耶穌的名字每每與一種傳統的暗示分不開，那就是征服人心的一種靈光。但當依附於耶穌的那個暗示，即那個靈光，被拋棄之後，這種魔術遲早之間必會消滅，人們在光天化日之下必定承認這個真理——基督教在

巴勒斯坦的原始時代，自然具有一種極顯著極感人的人格，但那個人格遺留在零零落落的史料中變成一切想像的翻造，一定難保不打折扣。

這一切不致於把唯一神論拋棄了，這個與耶穌沒有任何瓜葛的一神宗教，必成爲歐洲占勢力的宗教。這樣的宗教，無論怎樣，碍難合法的稱爲基督教，除非維持前幾個世紀基督教的歐洲所維持的若干基督教的宗教觀與倫理觀。我們也當注意，這樣的一神主義，不祇限於基督徒的，勢將難免在兩條陣線上任擇一條。第一條陣線的上帝觀可以猶太教或伊斯蘭教做代表，是一個出類拔萃的超人，世界的創造者和主宰。他既然不再是那廢樣的一個上帝，即如此憐恤世界，甚至親臨世界，造成基督徒相信他如此去幹的歷史的，那末，他的存在超乎世界之上，與世界脫離，仍舊有問題。這樣，豈不是變成莫明其妙的權力麼？一個實質的世界本身，無從證明一個愛的上帝或者一個善的上帝。猶太教，真的，雖然它以爲上帝是一個超人，以爲他是和可親，但是，只因爲他猜度上帝在人類史裏面有他特定的行動，選召特定的子民，於是基督教也繼承了這個上帝觀。那末，無論如何，歐洲既一旦拋棄了上帝化身耶穌基督降臨世間的信仰，未必又相信上帝呼召亞伯拉罕。如果超然的上帝適如剛纔所描寫的話，則世界的罪惡問題將變得更爲慘痛。如果那位不可知的人超乎世界之上稱帝稱皇，將持何理由以爲他會關心人間的苦痛和掙扎爲善呢？

那個新宗教第二條陣線的上帝觀就是說，他與整個世界的進程永遠同在。這個說法自然把上帝拉近一點。但他的人格難免不被染污了。上帝勢將不藉着特殊途徑來表現他自己於某事件某人物，因爲他

要表現於一切事件，一切人物。在世界進程中，極難看出任何目標，任何意義。「上帝」這個字的本來意義，將變得不明不白，或者不外乎暗示着當一個人默想整個宇宙時的一種情感罷了，和一種極其偉大的事物相接觸的情感。一個研究宇宙的人，不禁下一個結論，宇宙間有了一種類似人心的東西在工作，一如數學家詹·雅各爵士（Sir James Jeans，生於一八七七年，英國物理學家，天文學家，著有環繞我們的宇宙一書，關於宇宙進化論又發表了種種創見——譯者）的見解，但那位數學家對於一切的道德價值，對於人類的痛苦與掙扎，一如對於心思機巧，令人驚異的蜂蟻，未免漠不關心。

誰也看出基督教不跟從剛纔說及的兩條途徑的任一條。基督教繼承了猶太人對於上帝的信仰，他是一個超世界的一個人，世界的創造者和主宰，並不是脫離世界的一位上帝，好像一位絕對超脫的上帝。基督教也從猶太教繼承了這麼一個上帝的信仰，他在世界的進程中幹着特定的事工，爲着特定的目標，選召萬族萬人，指導整個進程達到一個最終境地，彷彿已經隱現在一個靈界的社會裏。基督教旗幟鮮明的信仰，就是上帝化身爲一個特殊的人，親自感受人生苦痛，在人間的大國裏，植下超然的新生命的種子。這樣的上帝觀是超脫的，在世界之上，但不是遠遠隔離，對於世界漠不關心；上帝與世界同在，但對於一隻水母和對於一個凡人，對於一個壞人和對於一個好人，對於其餘一切好人和對於耶穌的啟示，并不同樣充分清楚。

目前除基督教外，歐洲不再有其他宗教促進任何著名團體之大聯合，——猶太教祇限於一個民族，

而該民族信奉猶太教的，一定又占最少數。拒絕基督教的人，自然也是成數極高。可是基督敎界以外的廣大民衆，又何曾根據非基督敎宇宙觀來組成任何聯合的團體呢？那個亦不外乎是一個代表無數紛歧信仰的巴比塔罷了。（見創十一：一—九意，即空賣力氣，——譯者。）以爲科學的宇宙觀與基督敎的宇宙觀勢不兩立的，簡直等於癡人說夢。科學家對於這個物質世界的事實和定律之研究結果，幾乎不約而同；但當引起某個宗教問題的時，這個物質世界的事實和定律是否與超出或存在於這個物質世界之靈界實在相調和，假如有靈界的話，它的性質又是怎樣的，『科學』不能夠確定，而科學家的見解每每分道揚鑣，各持一說，一若常人的見解而已。以爲『科學與宗教之衝突』勢所難免的人，多數由於盼望得到種種哲學的概論，而沒有充分注意到過去的衝突有屬基本的，有屬偶然的。科學與宗教所以衝突，僅在於宗教侵越科學的研究範圍，來武斷事實。好比宗教固執托勒米派天文學來反對加里略（Galileo），或者引用創世記第一章和創世記第二章（那兩章書已經彼此不對口供了）望文生義的真理來攻擊地質學家和達爾文。

近代人應當選擇基督敎諸形態之一，或選擇基督敎以外某一組合所信奉非基督敎信仰之某種方式。本書曾經指出有的非基督敎團體採用了那許多基督敎精華。而有的號稱基督敎的團體反而放棄許多傳統的基督敎信仰，因此很不容易決定基督徒與非基督徒現在有何分別。在許多怪異的組合中，傑出的主要人物首推法國學者考曹博士（P. L. Coenhout）他看出保羅神學的最高價值，有如一部安置

於靈界真理之上的美好西遊記，但堅持着說，沒有任何生存過的人能肖乎福音書裏面耶穌的畫像。有一樁事情似乎很平凡。每一種信仰形態的本身，代表一個有統系的總體，而一個人經過慎思明辨的選擇其中之一，作為寄託他的心思情感和價值觀念之一個假設，所以如此的道理，因為他的稟性和他的要求互相呼應。他的選擇不單祇決定於他可能形諸筆墨之某種推理的結論，還須借重比推理更廣更深的事物。因此，一個人猜度你可能運用短小精悍的辯論來證明或推翻任何信仰統系，基督徒的或反基督徒的，只要人們充分具有世界的近代學識，殊屬無謂。誰也不防看看報章所登載關於基督徒與非基督徒的爭辯信函，研究一下通信者關於信賴上帝的可笑理由——好比反基督徒的拿來爭辯的術語，如『合理化』、『神人同體同性說』(Anthropomorphie)之類——合理化的爭辯早已討論過，而且已有答案，為通情達理素有研究的人所滿意保持。

一個人有時選擇羅馬天主教或別的基督教形態，或無神論的理論，他所以如此，因為他覺得這個宇宙觀是世界上最好的宇宙觀。因此，你可能決定任何基督徒或非基督徒的宇宙觀之唯一途徑，在於考慮它的第一流代表怎樣佈置一個完全的統系，至於接受一個信仰的真正統系最可靠的途徑，莫如全憑人的主觀，認之為最完全的統系。倘使我們批判一個現代式的基督教信仰，如同相信摩西開天闢地(Mosaic Cosmogony) 望文生義的理，與確定的事實不衝突，攻擊他們的論據就是說，他們不依從被公認的大前題來推論：主要的論點在於他們的爭辯不得要領。這個批判可謂一針見血：他們的爭辯不得要領。不過

也要承認任何非基督徒對於宇宙觀的爭辯亦不得要領。沒有一個宗教（或非宗教）的宇宙觀能根據被公認的大前提來推論證明。關於宇宙觀不管你採用什麼假設，不能不跳出經驗的圈套。爲着生活的需要，他不能不被迫跳出經驗的圈套。倘使我們僅是現實的旁觀者，我們儘可以實行中止判斷，直至看見所發生的事情。但我們卻自告奮勇，時常做了現實的創造者。我們不能創造新現實，除非根據我們以行動的假設的宇宙觀來行動。有人以爲不可思議論者（Agnostics）無可無不可，救了他們脫離任擇其一的危險。殊不知大謬不然。考究一個故事裏面某人的品格，我可以中止我的判斷，直至這個故事進行到表明他是好人或者是壞人；可是我如果實際上日常與人接觸，我不能不根據一個假設來行動，決定他可靠或不可靠；中止我的判斷，實則決定我不打算信託他。如果我信託他，結果難保不上他的當；但我不信託他，又難保不失去一個應該與他來往的好人。我們實際上朝夕與宇宙接觸。基督徒根據這個假設來行動，就是說，宇宙後面有一種能力，愛人，好善，或許證明是錯誤的；然而，不可思議論者決定不信賴宇宙，也可以證明是錯誤的，而且失去了在這個星球的人生真義。

倘使做一個不可思議論者還承認據以行動的假設屬於信仰範圍，不屬知識範圍，則一切傑出的基督徒都是不可思議論者了。（原註二）但不可思議主義每每根據基督教信仰不足靠的假設去行動，——等於基督教根據超出經驗的假設來行動一樣。倘使世人選擇基督教信仰去過生活，只因為基督教信仰不論屬於某種形態的，對於他們似乎是最寶貴的假設。依照基督教信仰去過日子的人生是否最好的人

生，乃是一個問題，須單靠每一個人的直覺判斷或知覺去決定，一如人們決定一種藝術作品是否美觀一樣。但一個人縱使沒有基督徒的信仰，也儘可以確信基督徒的人生乃是具有靈性上最高價值的人生。因為所謂信仰，意即相信存在的價值；由此可知人所具有的靈界理想應該是主觀的，宇宙雖大，他們儘可以漠然置之。價值之承認，全靠當機立斷的直覺，但相信宇宙之終極是善的，卻全靠信仰。你不能對一個不知美之為美的任何人，用爭辯來證明或種藝術作品是何等美；你亦不能對一個看不見基督教理想人生盡善盡美的任何人，用爭辯來證明基督教理想人生如何盡善盡美；亦沒有什麼爭辯可能強迫任何人接受某種信仰。有的人似乎明察秋毫，以為基督教理想人生盡善盡美，他們對於存在的價值具有這麼堅強的一個信念，於是篤守基督教的信仰堅定不搖，好像那個是從不必思疑的大前題推行出來的結論一樣。不特如此，他們的生活經驗，制服罪惡，能力增加，光度擴大的內心經驗，他們看起來似乎確是上帝的工作，一如他們的同道之云謂動作，在在表明別人與上帝同工一樣。這等經驗，任何局外人看起來，未免太缺乏足資證明的價值，除非他自己也有過同等經驗；如果你把這些經驗對別人詳說，他們隨時可能引用一些假定的心理定律，替你解釋得面面俱到，似是而非。惟有親歷其境，發生於外界的事情，以及發生於內心的事情，好像冥冥中是上帝在工作的人，纔會始終確信那真是上帝在工作。他的信仰，雖則還是信仰，不是證明，對於他卻是千真萬確的，沒在懷疑餘地。自然，大多數基督徒的生活，尚未達到這個可以買保險的信仰，只顯出或起或跌或作或輟之種種狀況。一個人的試金石不在於有條有理的去分析他所以相信

的理由，卻在於看看他的信仰在實踐上影響於他的生活達到甚麼地步。基督教之模範守道者，莫如殉難的信徒——他這樣爲道作『見證』。我們現在雖然極少被迫去否認基督教，或者去送死，但信仰的假設已經另闢門徑，輸進基督徒的生活中去，比殉難信徒的犧牲或許更偉大，或許每日都繼續着小犧牲。

一個人考察每個基督徒或非基督徒的整個宇宙觀，纔能夠作合宜的判斷。不論他選擇甚麼見解，認爲最滿足他的知力，他的價值觀，他的真我，他必須拒絕其餘的見解。但他應當承認論述世事的其他若干見解爲別人所保持，覺得最聰明，最合理，最透澈。他所以拒絕那些見解的理由，只要他說老實話，不外乎把他自己對於那些見解的反應加以分析罷了。——根據這個論點，他自己覺得那些見解不滿足他的道德觀，或者太武斷，或者對於世事貢獻一個建議，照他看來似乎是不可能的。倘使他打算說服保守這些胡鬧見解的人，把這些見解全盤肅清，適足以暴露他自己的小氣罷了。

關於宇宙終局之一切假設，不論基督徒與非基督徒，都跳出經驗的圈套。世人何以應當跳進基督教的圈套，勝過跳進別的圈套，實在舉不出什麼理由，這句話或許令人不服氣。那是真話。若要舉出世人何以傾向這個選擇，無異爲着基督教的信仰貢獻一個哲學的護教。這個任命殊非這本小冊子所能擔當得起。但是如果任何人想知道那些人怎樣運用今日所能達到的科學探討和哲學思想，貢獻他們關於基督教的宇宙觀，他務須親自去領略他們的宏言議論。有的基督教宗派，前頭已經說過，在今日極難發現第一流的哲學護教者，其餘的宗派，第一流的哲學護教者，卻大有其人。同時代的人拚命攻擊基督教的宇宙觀，試

問他們與發表任何基督教見解之第一流佼佼者來往最密的究有幾人？他們老是不把握住代表羅馬天主教見解的弗烈特烈·許格爾男爵，或者傑克·馬利丹（Jacques Maritain）或者達士神父（Father M. C. D'Arcy）或者不把握住代表安立甘教會見解的威廉·台波爾，或者查理·戈爾，或者鄒思·麥耐，或者克里曼脫·韋白，或者泰略，或者馬太，或者天南（William Temple, Charles Gore, Percy Gardner, Clement Webb, A. E. Taylor, W. R. Matthews, F. R. Tennant）或者不把握住代表長老會見解的坎爾思，或佐治·戈老威，辛蒲森（D. S. Cairns, George Galloway, J. Y. Simpson）或者不把握住代表公理會見解的憂維，或塞爾比（A. E. Garrie, W. B. Selbie）他們所以攻擊基督教，因為他們發覺代表基督教的人物不是在街頭巷尾傳道胸中無半點墨的教士，便是在學校裏教導他們食古不化的笨伯。這個正合着好好先生多馬·勃蘭爵士（Sir Thomas Browne）的哲理名言，他勸告我們着想確立我們的高見，最好與判斷力低於我們自己的人辯論，擔保有九成破壞以及征服他們的推論，使他們接授我們自己有價值而穩固的意見。『攻擊基督教最蠢笨的代表人，甚至信口雌黃，譏諷基督教，打算把它推倒，揚揚自得，不可一世，假如他們與身經百戰，精悍老練的時代思想家所發表的思想系統開玩笑，勢必相形見拙，在老虎頭上拍蒼蠅了。』

以哲學維護信仰——所謂護教學——絕少感動一個人去相信，這句話或許是真的。他們充其量所能做到的，只可以幫助已受感動相信的人，使他們碰到信仰與所謂合理的宇宙觀衝突的時候，不致於受