

# 序

劉廷芳博士

濟南齊魯大學神學院教授薩德義先生將他所著的基督教倫理學之基礎原稿給我看，囑我替他寫序，作該書的介紹。我告訴他，他若能給我充份的時間，容我把全稿讀完，倘若讀後真個有話可說，纔能替他寫。因為我向來是不願意作應酬式的序文，我覺得那些客套的，攙統的序文，是無聊的工作；並且在這「物力維艱」，銀賤紙貴的年頭，我更覺得任何著作家，更不宜隨便作無聊的耗費！我當時允許薩君二十日後交卷，然而我開始讀原稿以後，讀了一遍，覺得非再讀一遍不可。三個月之中，竟連接讀了三遍！第一遍是遊客式的讀法，快快讀過，求一個鳥瞰的全景。第二遍是教書匠式的讀法，讀得很慢。將本書關乎文辭及意義欠清順的地方，逐一列舉，向著者建議。結果是寫成一遍很長的校勘式的筆記！第三遍是欣賞家的讀法，比初讀慢些，比二讀快些。讀時隨便記下來我被這書所引起的感想。結果是一篇萬餘字的文章。做本書的序，太佔篇幅了。我因

此決定將原稿在他處另行發表，此處祇提出兩點來以介紹此書給國內外願讀此書者。

第一點是對於讀者作一種請求：請求讀者不以辭害意。我雖然在二讀時，提出了許多的建議，也蒙著者的採納，但這本書曾經三次經過不同的手筆所更改，文辭上必不能像一氣呵成的文章那般清順。我相信這書的文辭最好是由著者根據英文原稿重新請人寫過。不要逐句逐行的繙譯，是要譯者讀透了原稿，經一番心理的消化，重新自由的述說出來。然而這樣重寫，非經過一年半載，不能脫稿，出書之時期因此更要延長。我是極反對延長這書出版的時期，因為我覺得這書，雖然是一種試驗品，一種導言式的研究，一種初級的課本，却是今日中國基督教會中一部極重要的著作，急須出版的。

### 第二點是說明我為何要介紹這本書

數十年來中國教會中著作雖然如林，但對於基督教倫理問題的貢獻却極小。然而教會需要這樣的貢獻是十分急迫。因為要使已入教的基督徒不單能「行」，而且能「知」。不使信仰成爲迷信，不使力行成爲盲從，沒有精確的基督教倫理觀是不可能的。要使中國

社會了解基督教的真相，欣賞基督教的標準，佩服基督教的立場，起景仰之心，發皈依之願，在教會一方面力行善事以外，也必得有透切的基督教倫理的闡明。

夔君這本書可以說是中國教會數十餘年來所渴望的書。此書是否能滿足人的渴望，讀者自有定評，我現在樂意爲他介紹，因爲這書至少有六個優點：

第一，有真實的立足點。全書以耶穌基督的主張爲主，以耶穌爲「試金石」，尊崇基督，可算是無微不至，然而他却明明白白的說：

「一方面我們承認道德的問題，有些地方耶穌不會直接給我們教訓，一方面又不能不承認我們通常以爲合乎基督教的主張有多少遠不及耶穌的格式……」

他清楚地承認：

「我們不能將耶穌的倫理學與基督教的倫理學等量齊觀，同時又能顧全事實……」  
這是何等誠懇，何等真實的立場！

第二，全書的手段是抱定進化論的觀念。他說：

「基督教的全部精神，原是一個自由長進的精神，所以在任何處我們不能指定固定性與完備性……要用動的觀念去思想……幾個基督教時代在同化前代的精神，學習前代的教訓，與爲道德智能之源的神，發生新關係時，就能有新的試驗，發展，與創造。」

這幾句話將基督教倫理的研究，看爲不是一種故紙堆中搜括的工夫，是創造歷史的偉業，有遠大的前程，有無窮的希望：向後看是依據進化的原理，解釋一切；向前看，是依據進化的原理，與基督的信仰，希望一切。這樣看法，有何等魄力！

第三，這書對於聖經是用愛真理的心起崇敬，不是用迷信的心，作偶像的崇拜。他說：

「現在有若干人，一旦談到基督教倫理的內容，仍然訴諸聖經作最後的裁判。但是看基督教倫理等於聖經倫理的人，似乎不曾發見其中的困難。因爲聖經，尤其是舊約，具有社會程度不同，宗教性質不同的各時代所產生的多樣倫理，舊約中有許多

倫理原則是低於基督教的。用那些原則作我們的行為標準，是混亂思想，引我退回到幼稚行動的觀念，就是新約全書，也要經一番批評審定，方能認為基督教倫理學的材料……」

這一段話中所主張的，在歐美教會神學界，已經成爲多數學者研究聖經方法的共守規條了，但是在中國的宣教師中，豈不是晴空的一聲霹靂？倘若讀者能從這書得到這樣的觀點，用他作研究聖經的指南，我敢說從今以後，他對於聖經一定有新的興趣，聖經要成爲一本活潑潑的，有生命的書了。

第四，這書裏的宗教觀，是不偏不倚，不忽略來世，却也不偏重來世。一方面沒有把人生歸宿的問題忘棄了，一方面却申明最後的宗旨，是要在今世，是要現代有實行的價值與應用的可能：他說：

「我們最後的宗旨……不是好奇的心理，也不單是歷史的研究，我們的宗旨，是要發現，體驗那對於基督徒生活常有價值的規範，并爲一切倫理判斷或標準的基石，

好令我們有所依據，在現今的世界，運用基督的精神。」  
這樣腳踏實地的現世觀，方能有倫理的貢獻！

第五，這書是注重科學的歷史研究法。他說：

「我們要明白歷史上一個人物的事實時，不問他是怎樣的偉大，我們總不能不考察他所依據的社會環境，和社會心理的狀況，我們要追究耶穌在猶太國中所處的時代情形是什麼？耶穌所生長的猶太國中所有倫理思想和態度的原素是什麼？他從古代先知所取思想資料是什麼？他自己對於古代思想的反動又是怎麼樣？……」

這幾句話是全書上半部骨格。先把耶穌從他民族與環境的背境所受的影響看清楚了，纔討論耶穌的倫理觀念。討論其餘的新約聖經也是一樣，把「保羅書籍」的貢獻與「約翰書籍」的貢獻。分別研究。將耶穌保羅與約翰三位的主張，不用斷章取義的方法，混在一起，清楚的把各人的貢獻，與各人的限制都說出來，並且無顧忌的將各人的主張用批評的態度去作評判式的討論，這都是可以作研究聖經者方法論的指南。

第六，全書所陳述的，許多是根據基督教各宗派著名學者的主張。這些學者竭畢生的精力去研究各問題，他們的方法是很精密的。他們的結論，却不是一致的。因為他們治學重專門的工作，不厭精詳，他們的結果往往使初學者覺得太煩瑣。本書著者博採衆說，能見其大，能扼其要，曾經向這門學科下過苦切的人，讀過之後，不得不表示欽佩的。

有此六長，本書的確是值得研究基督教倫理學者仔細的一讀。然而我要加上兩句警告的話：

(1) 本書著者寫書的緣起，是教授神學院的學生。因此本書是一種介紹問題的導論。若讀者把他作為一種研究的工具，討論的指導，自己去加工研究，纔能得益。若把他當做一種定論讀，便要成為一本死書了。這樣讀書，真是「盡信書不如無書」了。

(2) 本書所討論的，還是限於原則。在中國今日人民生活中，如何實際應用這些原則？實行了以後，結果如何？還待讀者去實地擇可試驗者試驗，方能得知行合一的真知

基督教倫理學之基礎 序

八

識。

我快樂的爲這書介紹給一切「有志於道」的人。敬祝他「不脛而走」，並且希望在再版以前，著者能從讀者得着許多有價值的批評與貢獻。在再版時，全書的優美與力量，更擴大而增添。

一九三〇年聖誕節

劉廷芳

燕京大學

北平

# 序

本書是著者在課室中爲大學及神學生教授基督教倫理學六年間的結果。內容的性質，原本是基於學生的需要，並且假定趨近當前一切的問題，不能不出於忠誠研究的途徑。但在聖書中所呈現的基督教根本的倫理原則之發揮與澄清，工作極爲重要，其興趣不當僅限於少數的高材生。在近代的中國，也同在其他各國一樣，最繁難而最重要的人生問題，是在行爲的範圍內，及倫理判斷的標準上發生。任何工作能夠贊助基督徒與一切喜歡好生活的人，爲自己發現嚮導的生活原則，又能夠幫同指示這些原則在人類的優美經驗中，是怎樣根深蒂固的，必於這時代大有價值。本書若能在這點上略有貢獻，著者的心願，可算滿足。

本書的體裁，已揭示牠成書的歷程。關於耶穌自己的倫理，同那兩位大疏證者保羅與約翰的倫理，篇幅上太不勻稱，著者很覺懺然。原因是預備下半部時，時間略覺從

容，發揮較爲透闢。若將後半部刪改，不免招則足適屨的笑話，若將前半部重撰，又有出版延期的恨事。所以諸同事及本人，仍以爲不如暫將此書問世，等有機會再版時，可以修正。海內外高明如不吝賜教，極爲歡迎。

本書的編成，著者不能不深爲感謝我所敬重的良師友現任美國紐約協和神學校教授賴曼博士（Prof. Eugene W. Lyman, D. D.），因爲蒙他特許我任意選用他在阿伯林神學院教授過而未刊印的基督教倫理學講義。這學課的普遍概念，書內重要部分的若干論證，都從該講義取材的。但我的思想深受賴曼教授的感化，所當銘謝的，不止在選用他那些材料。我對於其他作者所負感情的義務，已在書內指出，最重要的是司各脫（Prof. E. F. Scott, D. D.）教授，從他那本精美絕倫的小書內，我已屢將他的思想介紹於中國讀者了。

至於著者將本書英文稿譯爲華文，本校畢業生王德潤君合作的力甚多，實當厚謝。三年前我離中國時，本書曾經現已停辦的中華基督教文社認可刊行，並由余牧人先生將

譯稿校正，用語體文重寫一次，確費苦心。著者去秋返華後，復撰導言與結論兩篇，同時將前稿撤回，以便修正；日蒙文社將余君重寫之稿，一併寄來應用。全書承中一先生不惜用寶貴時間，根據英文稿細心校訂，釐定體式，劃一名詞，譯述新添材料，方成現有形式；又經張伯懷先生詳讀一遍，曾將有價值的批評與建議見惠。對於上述各同事良友，著者謹在這裏表示謝意。

中華民國十九年，即公曆一千九百三十年六月，龔德義自序於濟南齊魯神學院。

本書脫稿後，曾把牠就正於燕京入學教授劉廷芳博士。承劉博士細讀三遍，詳錄應加修改的地方若干條相示，並樂賜長篇序文以介紹。卓見隆情，實在令人欣感。著者除謹遵他的大部分建議外，理當聲明謝忱。

去秋著者又照新譯稿教授一次，再得有再行校正的需要，於是今春復依英文原稿，參照劉君惠寄的建議，並新近教授的經驗修改一番，深信這異邊的錯謬尚多，仍望高明指教。

一九三一年四月龔德義補白

# 凡例

一、本書中遇有援引新約各卷處，常用簡名，如以賽亞書爲賽，約伯記爲伯，詩篇爲詩，都照着新舊約官話和合譯本的用法。茲將新約各卷名目及簡名抄錄如左以便檢查：

馬太福音	(太)	馬可福音	(可)	路加福音	(路)
約翰福音	(約)	使徒行傳	(徒)	羅馬書	(羅)
哥林多前書	(林前)	哥林多後書	(林後)	加拉太書	(加)
以弗所書	(弗)	腓利比書	(腓)	歌羅西書	(西)
帖撒羅尼迦前書	(帖前)	帖撒羅尼迦後書	(帖後)		
提摩太前書	(提前)	提摩太後書	(提後)		
提多書	(多)	腓利門	(門)	希伯來書	(來)

基督敎倫理學之基礎

凡例

二

雅各書	(雅)	彼得前書	(彼前)	彼得後書	(彼後)
約翰一書	(約一)	約翰二書	(約二)	約翰三書	(約三)
猶大書	(猶)	啟示錄	(啟)		

二．本書所引聖書章節，在括弧內用亞拉伯數字以省篇幅而節目力。如賽2：11—24就是以賽亞書二章十一至二十四節的簡寫；傳1：3—11；8：6—9：7，就是傳道書第一章三至十一節，又八章六節至九章七節，林前7：26，31，就是哥林多前書第七章二十六節，又三十一節，餘類推。

一．有幾個名辭這次新譯請高明指正。

Conversion	轉宗	Ecstasy	神趣
Apocrypha	亞經	Gnosis	玄智
Gnostics	玄智派	Originality	創新力
			校訂者識

# 基督教倫理學之基礎 目次

## 序

## 凡例

第一篇 導言…………… 一

第一章 範圍與要點…………… 一

第二章 本書研究的方法與重要…………… 五

第二篇 耶穌和古代倫理的關係…………… 八

第一章 耶穌和先知主義…………… 九

第二章 耶穌和律法主義…………… 二二

第三章 耶穌和智慧文學…………… 三〇

第四章 耶穌和啟示文學…………… 三八

基督教倫理學之基礎 目次

第三篇 耶穌的倫理……………五二

第一章 耶穌實施倫理教育的方法……………五二

第二章 耶穌倫理思想中的特點……………五四

第三章 耶穌倫理的宗教基礎……………五七

第四章 耶穌對於個人所立的道德標準……………六〇

第五章 耶穌對於社會所立的道德標準……………七二

第六章 耶穌對於社會制度的見解……………八四

第四篇 保羅對於基督教倫理的特殊供獻……………九九

第一章 保羅之轉宗經驗與保羅倫理的關係……………一〇〇

第二章 保羅之神子的意義……………一〇五

第三章 保羅之道德生活觀的宗教基礎……………一二三

第四章	保羅的神秘主義·····	一二七
第五章	保羅之倫理思想的缺點及批評·····	一三五
第六章	保羅的社會倫理·····	一四六
第七章	保羅對於基督教倫理的特殊供獻·····	一五七
第五篇	約翰之書籍對於基督教倫理的貢獻·····	一六〇
第一章	約翰書籍的宗旨與性質·····	一六〇
第二章	啟示主義的福音底倫理化·····	一六五
第三章	約翰的神秘宗教與倫理的關係·····	一七三
第四章	約翰倫理的中心教訓·····	一八四
第六篇	結論 基督教倫理之顯露的基本的原則·····	一九四

附錄	簡要中英文參考書目·····	二〇六
----	----------------	-----

# 基督教倫理學之基礎

## 第一篇 導言

### 第一章 範圍與要點

本書的標題，頗足指示牠的範圍與所根據的概念。但在開宗明義時，不妨略述內容的幾個要點。首先喚起我們注意的，是某種關於基督教倫理學與聖經倫理之關係的見解，若為基督教倫理學下一個定義，我們可說牠是基督徒行為的科學，是關於基督徒從他與神及人之宗教生活產出來的一切原則，判斷標準，與行動樣式的科學。這在羅馬宗學者手內，已成爲很精緻的題目；關於條理的細密，憑藉權威的原則，俱不亞于猶太的法利賽人。所不同的，一則仗着藉教皇由教會所解的聖經，一則仗着歷代拉比所解摩西的律法。現在有若干人，一旦談到基督教倫理的內容，仍然訴諸聖經作最後的裁判。但

是看基督教倫理等于聖經倫理的人，似乎不會發見其中的困難。因為聖經，尤其是舊約，具有社會程度不同，宗教性質不同的各時代所產生的多樣倫理。舊約中有許多倫理原則，是低于基督教的。用那些原則作我們的行為標準，是混亂思想引我們退到幼稚行動的觀念。就是新約全書，也要經一番批評審定方可認為基督教倫理學的源泉。所以在研究聖書倫理時，我們的興趣，是有別擇性的。將聖書倫理作完備的研究，本是有趣又有用。但工程太大，我們的興趣與研究的中心點，是在耶穌的倫理學。什麼是合乎基督教的，自然可用耶穌作一片試金石。但是我們也當知道在以色列人的倫理思想與經驗中對於耶穌的倫理教訓有貢獻有影響的是甚麼？也不可忽略他的倫理是如何地被他的親信門徒發達進展過？

基督教倫理與聖書的倫理既然不能一致，那末若主張基督教的倫理與耶穌的倫理是一致的豈不相宜麼？將回答這問語時，我們頂好指出在這種辯證立足點上的興趣是什麼。這仍是訴諸權威的故技。如果耶穌的倫理，就是基督教倫理學的全部，那就儘可將

他的教訓比類連串，爲我們近代人一切行爲又困難又複雜的問題，求得有權威的答覆，與確定的商針。但此中有兩大難點。其一有許多關於道德的緊迫問題，耶穌毫無表示。因爲在他那個時代，那些問題尙未演成像現在的形式。其次耶穌的教訓，當時隨遇而發，並非從一個有系統的哲學辯的倫理教師傳來。所以他不曾對於當時各種問題，一一表示。況且關於他的教訓，又只有斷片的記載。他的言語僅得保存而流傳于我們的，是仗着初期教會當時的需要，發言時的情景，及他那些門徒所能聽受能寶愛的器量，在他死後幾十年而輯成的福音書。除了這些實際的大困難以外，還有歷來基督教本身發展的事實。基督教已成爲有長進的勢力，牠所有倫理經驗的組合與領域，日益擴大。

這樣，我們不能將耶穌的倫理學，與基督教倫理學等量齊觀，而同時又能顧全事實。這並不是輕貶耶穌的倫理學對於各時代的價值。一方面我們承認我們的道德問題，有些地方耶穌不會給我們直接的教訓，一方面又不能不承認我們通常以爲合乎基督教的東西，有多少處遠不及耶穌所定的格式。我們最宜留意於宗教與道德生活的有機體性

格。舊約倫理的精采部分，耶穌與使徒的倫理，以及後代的倫理標準與發明，彼此的關係，都是生氣活潑潑地。基督教的全部精神，原是一個自由長進的精神。所以在任何處，我們不能指望固定性與完備性。耶穌早已把這個特徵標誌出來，要各時代都是這樣。因此聖經倫理學，與基督教倫理學的關係，要用動的觀念去思想。這並不難，因為基督徒的道德生活，只是表示對神的宗教關係。基督徒的倫理，是宗教的倫理；以宗教的裁制為根據，由宗教的關係，在思想與行為方面，增加活動。我們所當希望的，不是完備，乃是每個基督教時代在同化前代的精神，學習前代的教訓，與為道德智能之源泉的神發生新關係時，能有新的試驗，發明，與創造。

但是我們一方面注重將耶穌的倫理學別於基督教倫理學的價值，因為基督教倫理學，本着生長的原則，正像一棵大樹，從周圍吸收所需要的原素。一方面我們又不可不知道本書的計劃，是令我們愈重看其在基督教倫理學中的相續原理。樹雖日長，仍從其類。照樣基督教倫理學這個名稱，明指牠的長進，不是漫無條理，莫可究詰的。內中本

有淵源於耶穌自己的構造的原則與意念。這正是基督教倫理的特點之所在。本書的工作，在先察看聖經倫理，特別是耶穌的倫理，爲要發現那在一切後來基督教倫理上有組織效能並爲其核心的倫理思想與原則。所以我們循着本書的標題，去努力核實基督教的這種偉大而未造竣的工程的基本。

## 第一章 本書研究的方法與重要

如果要與上述觀點相符合，我們的研究方法當然是歷史的，社會學的。聖書既然是上下二千年中的希伯來人與基督徒，在特種情勢中所得宗教經驗的記載，此外自無別法可用來解釋我們的材料。該法能令研究者與倫理觀念及道德行爲所由起的實在情形接近，也能令所研究的，在歷史發展的過程中，不論巨細，一目了然。一個精細而有條理的歷史方法最能令我們善于估計所有材料的價值，對於今日的中國又如何。

其次，我們的方法也是經驗的，歸納的。我們來研究這問題時，不是預存權威的成

見，乃是本着科學的却是同情的批評研究。聖書上倫理的思想，要與當時人們的實際經驗連看。牠們原是由經驗產出。牠們對於我們的精純的是非心之控訴力如何以及牠們對於今日道德經驗之要求的應付力如何，都是不得不考究的問題。如果這樣試驗過，牠們的威權將愈見確定，因為牠們所負載的權力不是由於外部的要求，乃是由於內部的確信。

又其次，我們的方法可以稱為規範的方法。我們最後的宗旨，已在上文說破，不是好奇的心理，也不是歷史的研究。我們的宗旨是要發現，體驗那對於基督徒生活常有價值的規範，并為一切倫理判斷或標準的基石，好令我們有所依據，在現今的世界，運用基督教的精神。

凡目擊近代生活的趨勢的人，不能不覺得在基督教倫理這方面，工作是如何迫切。所以我們以為像本書的工作，是急不容緩的，因為當今是道德極不安定的時代，對於向來權威的反抗，已由空談而實行。理想既彼此衝突，社會的情形又生疏混亂，要實施道

德的判斷，極爲困難。就如現在的中國，確在一個社會道德的試驗期：政治的權威，既將嚴嚴的轄制，在理論上，牠又宣傳自由的試驗。新道德的自由，與重科學試驗的理想，果然要丟棄聖書的倫理學麼？近代的情勢，似乎要引起與聖書教訓相反的行動。我們有什麼辦法？與流俗的社會倫理學大不同的基督教倫理學，有不有存在的餘地？這些問題，不能都在這裏答覆。雖然如此，如果基督徒要有獨立不移的觀點，要有倫理的立場，立己立人，那就應當明瞭聖書的倫理的性質與關係，好令我們竭力用牠的能力，爲人度日，步武前哲，並且對於今日的中國，今日的世界，貢獻一點宗教所能有的貢獻。

## 第二篇 耶穌和古代倫理思想的關係

在上一篇裏，我們已經說明要研究耶穌的倫理思想，應該從科學的經驗方法入手，不能由權威觀念去嘗試。那末，我們評估耶穌的倫理思想有無價值，全以他的倫理，能否適應現代的道德和社會需要而定。這就是說，我們在開端研究時，雖然不存權威的成見，但如果耶穌的倫理思想，確能應付現代社會的需要，我們在最後仍不能不承認那更充分的權威，就是從那又活潑又長進的經驗所發出的權威。

我們既用科學的經驗方法來研究耶穌的倫理思想，那末我們就更難脫離歷史的方法。因為我們要明白歷史上一個人物的事實時，不問他是怎樣的偉大，我們總不能不觀察他所處的社會環境，和社會心理的狀況。我們要追究耶穌在猶太國中所處的時代情形是什麼？耶穌所生長的猶太國中所有倫理思想和態度的原素是什麼？他從古代先知所取

思想資料是什麼？他自己對於古代思想的反動又是怎樣？所以我們要想明白耶穌的工作和使命，就應該先去攷察舊約和那時聖經的宗教文學所含各種重要的倫理思想。因為在希伯來人的倫理和宗教的進步過程上，既然已有這種種的思想發生，到了耶穌的時代，便自然也有牠的影響了。現在且把牠分章詳述於下：

## 第一章 耶穌和先知主義

我們研究耶穌的倫理思想和宗教思想，便覺得他和舊約時代諸先知的思想主義，比和當時猶太教任何派的關係更爲密切。近代研究舊約歷史的學者，也都承認諸先知的創造工夫，乃是真正希伯來教的起原，因此我們從諸先知的倫理思想下手。

(一) 諸先知倫理思想的大概 在主前第八世紀時，有許多著書立說的先知興起。他們的教訓，即爲「先知主義」的淵源，並給這種運動的倫理色彩。各先知所一致宣傳的總綱，就是「公義」——「社會的公義」——據瓦利斯 (L. Wallis) 所論，「公義」 (Mishpat)

這個字的原義，是含有「法律」「風俗」「管理」等意思；是專指着那能使人結成像家庭國家那種團體的社會措施說的。按着社會的經驗看來，這個公義的概念，乃是基於希伯來民族在沙漠遊牧時代所度更樸素的生活情形而形成。所以在這概念裏，還含有亞畏和以色列人盟約關係所發生的宗教制裁。

我們從歷史方面考察起來，就可以知道古代的社會，是由家族和附屬於家族的人組織而成，同受治于一個道德的標準。但到主前第八世紀時，因為經濟狀況發展，都市生活日漸繁盛的緣故，希伯來人的社會便裂成兩個階級：一種所謂高級的，便是那班有財產的富翁，和那些貴族，官僚，祭司；一種所謂低級的，便是一班農夫，牧人，和傭工。那所謂高級社會中的一班富翁，貴族，官吏，和祭司，大都好用奸詐欺壓的手段，剝蝕貧民的財產利益（摩2:6；5:11-12；賽5:8，彌2:2）；審判官私受賄賂，使貧民不能受到法律上公義的保護（摩5:12；賽5:23）；因此諸先知對於這班違背正義人道的分子，都是極力的斥責（賽3:14-15；10:1-2；彌3:9-11）。當時社會上的

「公義」，既已到了破產的地步，所以無論商業界和一般逞強有勢的人，都處處表現他們不公道的行爲，和損人利己的事情（摩 8：5—6）。這班所謂高級社會的分子，既然掠奪不義之財，遂任意揮霍，縱情於不道德的生活（摩 3：12 起，4：1 起，6：1 起）。富翁家中的婦女，也幫同家主欺貧凌弱（摩 4：1—2 賽 2：11—24）。並且這些醉酒奸淫等黑暗行爲，日積月累，公然在宗教地點，肆無忌憚（阿 2：7—8；賽 5：11，22—23）。當時的祭司們，更是和這班人聲氣相通，狼狽爲奸，他們因爲可以從中漁利。所以對於那爲貧民階級伸張正義的諸先知，也要加以反對（摩 7：10—13；彌 3：5—8，11）。當時的諸先知，親眼看到社會上處處都充滿着不公義與黑暗的現狀，乃不能不憤然而起，振臂大呼，說是「亡國的日子快要到了」（摩 2：6；4：11—12，賽 5：3—7，25；6：11）。「上帝必要審判以色列國了！以色列人若不快快地把這些不道德的行爲除滅，便決不能逃脫上帝的刑罰！」這是先知採用以色列人的功利幸福觀，他們以爲服從頭畏，必得順利。國中的天災人禍，都是觸怒了他所致。只是因爲他們對於耶和華品性的

概念業已提高，應用上述觀點時，遂與衆人不同。

諸先知對於社會現狀所發表的公義的主張，乃是根據他們的上帝觀。他們所主張的公義，就是亞畏的「公義」。但是僅在這一點上，還不足以使諸先知和那些僞先知，或外邦人的思想分別出來，因為普通的以色列人像摩押人一樣，都覺得自己所崇拜的神和他們有自然的關係。但諸先知不獨看到神和以色列有關係，並且是一種盟約的關係。這種關係的效能，可從兩點看出。第一諸先知從宗教經驗，看出上帝的本性，乃是屬乎倫理的，所以以色列人和上帝的關係，不得不根據于倫理的生活。第二諸先知所主張的亞畏的公義，乃是根據於亞畏和以色列人在曠野中立盟約時，他們于樸素生活中，所發生的家族團體的理想。在主前第八世紀的諸先知，還看這種神人的關係，完全是屬於社會團體方面的，到了耶利米和以西結的時候，才發生個人和上帝有關係的思想。於是人和神的關係，就又從社會團體方面，移到個人方面。

因為神和人的道德生活，在根本上有這樣密切的關係，所以諸先知便認定宗教的崇

拜，若是離開公義和道德生活，絕不能算是崇拜。但是當時的人民，都不願上帝的「公義」，一方面恣意欺詐，互相掠奪；一方面還是拿着供物，很興奮的去守節期，拜上帝。先知們都覺得這是亞畏所最痛惡的事，所以嚴厲地排斥儀式的宗教。這並不是他們已遠見到一種沒有儀式的宗教，或倫理的公義就是宗教的全體。他們所講究的，是有儀式的宗教，而無倫理的行爲，不如無宗教。因爲那樣的宗教，只是侮慢上帝（賽1：10—17；摩2：6—8；5：21—24；何6：6）。

不但如此，諸先知因爲真能澈底地瞭解上帝是「公義」的，和道德原理是不變的，他們竟達到普遍倫理的起原。例如阿摩司在他的本書第一和第二章裏說：亞畏不但是要刑罰外邦人，也要同樣的刑罰以色列人。因爲以色列人故意違背上帝的「公義」，上帝更要借着外邦人的力，來懲罰以色列人。在這幾句話裏，值得我們注意的一點，就是在先知阿摩司的心目中，上帝絲毫不作偏袒以色列人的事（摩9：7）。他甚至於說上帝縱然沒有以色列國，又有何妨。這種意念在當時的普通以色列人中，是斷然不能容納的。

其次，主前第八世紀間諸先知的倫理思想內，可說含有精微的民本主義。在民本主義的剛結方面，就是社會分子休戚相關，諸先知所肯定的意思極爲明顯。他們處處爲平民辯護，極力地反抗那些君王，貴族，和富翁等違犯或破壞古代希伯來民族的社會措施，主張恢復本來的眞生活狀況。同時在民本主義的另一方面，就是社交關係上自由平等的意義，也在他們的倫理思想內，找得出來，因爲他們會努力保存着一種復古的兄弟觀念。

第八世紀的先知，雖曾創造先知倫理之主要的特殊的教訓，到第七世紀與第六世紀時，他們的繼起者，在幾種重要觀點上，又有進步。因爲在亞洲西部那幾百年的擾亂期間，希伯來民族的生存問題常在危急中，所以在先知的教訓裏，國際的政治問題，時常佔重要地位。先知以賽亞關心於國家政策的教訓，大爲繼起者所採用。他們一方面教訓以色列人說，他們所以失敗於外邦勢力之下，是由於他們自己的罪惡，應受亞畏的懲罰，一方面要求猶太國與其他政治同盟脫離關係，自謀獨立。因爲這政治同盟所含宗教

的關係，很有應當脫離的理由。猶太只要依賴亞畏，不可再有他圖（賽7：9；8：13—14；28：16）。後來這等不抵抗主義和降服於外國統治之下的建議，很合耶利米和當代的人發生痛苦的衝突，甚至危及他的性命。他這種教訓的第一部，大體被人接受，認為舊時的家族團結觀念。在中命記中本屢次提及這種意思（11：13—17）。上帝降福降災，可以延及子孫。所以為善作惡的報應，不僅及於當代。無奈耶利米時代的人，竟將他們所受的苦，完全歸咎于前輩拿西和他的時代（王下23：26，24：3），自己的錯謬，反以為毫無責任。耶利米却極力說這是由於他們自身的犯罪，不是因為祖先的原故。在這裏，我們的宗教倫理中，開始有明白的個人主義的起原。並且耶利米深知到了某一時代，舊日所有社會的法律的契約，應成爲一種個人的內部的經驗，就是以色列人與上帝間屬靈性的契約（耶31：29—30，31：4）。但直到第六世紀初期，猶太國被擄時，各人所受痛苦既深，對於亞畏的公義及權能，不得不發生疑惑，于是以西結才將個人爲罪惡負責的事體，始全然弄清楚了（結十八章）從前一代人民全都有分的，籠統的兇惡，那種舊觀念，

已經取消，而代以「惟有犯罪的，他必死亡」的觀念。罪惡與罪人，各有區別，何等公平（結18：20）。還有可注意的一點，以西結所發富有希望的宣言，和他對於那復興的，聖潔的邦國的夢想，很能續行以前民族的團結的宗教理想，同時宗教的儀式方面也重新注重（結40—48章）。

以色列人因被擄所起的困苦經驗，以及因此對於亞畏的公義與權能所起的疑惑，又形成被擄中一位無名先知所發宣言的背景。他的大作，因被合併在以賽亞書中幸得保存（賽40—55章）。在亞畏的義僕諸詩歌中，對於以色列人受苦的問題，又有一種新解釋。熙斯密司（H. K. Smith）看（希伯來人的道德生活第七章），這種詩歌共有四首：（一）以賽亞四十二章一至四節，（二）四十九章一至六節，（三）五十章，（四）五十二章十三節至五十三章十二節。前三首不過複述以色列人所受痛苦為一種磨練性質的觀念，只是在第四首中有兩種新而偉大的倫理見解，以為受苦的解釋。這詩中的意思，是以色列人為耶和華的受苦的僕人。以色列周圍的列邦見以色列人所受痛苦，甚為詫異，認他所受過

於他所應受的，其中確有代受的價值。所謂代受，即外邦人自己的罪過所應有的懲罰，也歸以色列人承受。這位大有思想的詩家，就在這裏很勇敢的將向來爲希伯來人道德基礎的團結概念擴大，將以前壓迫他們攻擊他們的四周列邦，都一視同仁。在這裏我們有一種真正的一神主義。第二種觀念，就是以色列人所受的苦，具有救贖的效能。以色列人所受的苦，將使彼等付代受罰的列邦，共同對於耶和華作悔罪的崇拜，並學習耶和華的旨意。在先知的思想中，這是以色列對於世界所應有的偉大使命。因此無論過去的痛苦如何，失敗如何，將來的前途，仍是光明。在純粹的宗教上，以色列將作世界的義僕和教師。這種藉着民族歷史的痛苦經驗所得來關於信仰問題的解釋，何等高超，以及這種對於神性及倫理生活的卓識，眼光何等深遠，不幸竟無後起的先知，承繼大業。猶太人大部分的思想，反而轉入於法律主義，及狹隘的國家主義的途徑，竟使這種高尚的理想及呼召，只成爲過去文學上之遺物，直到耶穌方才取用，作成他的深切認定的資料。

(二)耶穌的倫理思想和先知的倫理思想相似之點。和耶穌同時的人，嘗認耶穌是

一位大先知（可 8：28，太 11：10，13：17，59）。因為在他的精神和工作上，處處都能夠將先知的純粹主義表現出來。現在且將其中很明顯的幾種相似點，略述如左：

(1) 社會同情心。耶穌和諸先知一樣，從平民的立場，袒護平民。他和大多數的先知一樣，都是平民出身，深覺得社會上種種災害兇惡，苦壓貧民和工人。他覺得他所負的使命，是對於民衆，對於以色列家所喪失的羊羣（太 15：24），和對於那班有病而需要醫生的病人（可 2：15—17）。但這並不是說耶穌只注重平民，而不顧念到那班所謂高級社會的貴族官吏和富翁，乃是因為他解決社會問題的方法，先從下層工作着手，正像以前的先知一樣。

(2) 和當代有權勢者的衝突。耶穌和諸先知第二個相似的地方，就是他在社會工作上，和那有權勢的黨派和觀念發生衝突。因為當時猶太的文士，法利賽人和祭司們，在宗教的生活上，將平民除外，又因為前者的錯誤理想，產生許多不公平的事實（太 2：3）。耶穌在當時目擊這種黑暗現狀，又受着諸先知精神主義的刺激，自然而然的就

和文士法利賽人們發生劇烈的衝突。就耶穌的工作自身看來，本是宗教道德的改良，但按原則說來，是一個社會改良的工作，這是希伯來諸先知爲「公義」的熱忱之復現。

(3) 和先知宗教的直接關係。耶穌和諸先知的相似點，又可在他和先知宗教的直接關係上看出來。耶穌自己的宗教生活，顯然是從當時的聖書得營養。他所引用舊約中的教訓，大半是出自先知書和關於彌賽亞的詩篇（路 4：17—19，可 7：6—7，12：1—9 參賽 5：1）。他的言行，他的精神，也莫不可以看出他是深受諸先知的影響。此外耶穌曾承認施洗的約翰爲先知，而他自己也曾加入施洗約翰的先知主義復興運動中，繼續工作（路 7：26），由此可知諸先知的宗教和倫理思想，是耶穌的人格和教訓第一層的基礎。而且由歷史的眼光看來，若沒有這些在前面的先知，耶穌的人格和教訓，必不能有這樣的造就。

### (三) 耶穌超越先知主義的地方

(1) 耶穌自己覺得他的教訓是嶄新的。他明認他所創發的新教訓是要闡發摩西的教

訓（太5：）。他用新酒和新布的比喻（太9：16—17），解明他的教訓，要用新的方式傳達。他嘗自認爲較先知約拿和所羅門的權力更大（太12：41—42）。所以說凡不聽他話的人，就被定罪。施洗約翰雖然是先知中之最大者，但在他所要建設的新社會中，那最小的一個，還要較施洗約翰爲大（路7：28—35）。這是當時的一般人們，也是覺得他的人格和教訓，和從前的先知及當時的文士們不同（可11：18）。在初世紀的時候，新宗教運動所到的地方，元始教會的道德行爲，就給人們一種新特的印像，因爲耶穌的新宗教，不但是要求人們接受一種新的道理，更是要人改革他目前一切不良的生活狀態。爲了這個緣故，所以初世紀的教會，遂大爲社會所仇視。

但這並不是說耶穌的教訓都是新奇，非他人所曾論及的。倘使耶穌的教訓是這樣的新法，那便完全誤會了道德真理的性質，司各脫（E. P. Scott）博士曾說道：「倘使耶穌的教訓，完全是新的，惟獨出自他自己心理上的創造，然後纔能目爲新奇，這便顯明他的教訓，是怪僻而無價值的了。因爲一切道德的原理，都是和生活上的事實有密切的關

係，且爲若干人所已瞥見過」(耶穌的倫理教訓第十三面)。這樣說來，耶穌的新教訓，不過是對於那永存的真理，得着更進一步的，澈底的新見解。他在道德上的新貢獻，就是：一方面使道德的綱目簡明，一方面更使道德的意義擴大，將舊宗教中一切過去的不適用的部分廢棄，更加上他所創見的一些新的真理(可7:15-18)。耶穌並不是不容納古先知所發見的一切正確的理想和教訓。不過在他表示自己的意見時，却處處是根據他對於上帝的覺悟和經驗，將前人的思想重新鑄造一下。所以在他的人格上，也就現出一個具體的，新的人生觀。

(2)耶穌的上帝觀和人生觀，都較諸先知更進一步。諸先知的眼光，還只限在以色列民族中；但是耶穌因爲注重個人的緣故，就從以色列一民族，而推及全人類。關於此點，請注意他所定天國國民的資格，自能明瞭。他雖然沒有什麼改革社會組織的具體計劃，但是就他所指示給人的上帝觀和人生觀看來，他是將社會的原理與精神，灌注在每個人的心中。賴曼(E. W. Lyman)博士曾說道：「耶穌將個人提高，成爲社會服務的

目標，又使個人自己成爲社會的勢力，向着社會上各種的目的做去」。(Unpublished

Lecture Notes, see Preface)

## 第二章 耶穌和律法主義

當耶穌的時代，最佔勢力的倫理態度，就是「律法主義」。而且耶穌的教訓，顯然是因着對於律法主義的反動，而定牠所特有的方式。我們要想明白當時猶太教中的「律法主義」，必須研究律法主義的源流。在任何種文化內，律法的根柢極深。原始社會的道德只是習俗相沿。一民族一部落的行動方法，積久乃爲成規；案情的斷決，倫理的裁判，都由此而定。所謂律法不過依照該團體的成規，援引已往的先例。那時並不知道訂律變俗的方法。但要適應文化進步的新時勢與習慣，法典也就不能不有長進。在各國是這樣，在希伯來的律法，也是這樣。只是希伯來民族中，宗教的理想很旺，以爲一切律法都是他們的大領袖大士師摩西所傳，是出於耶和華的旨意。然而每次法典的增訂，無

非要使繁復而進步的社會所有道德的理想發生效力，確無可疑。況且一代的律法，總追不上當時的道德思想。道德的思想，既已進步，律法怎能不追隨（參斯密司所著希伯來人的道德生活頁五十）。

### （一）律法主義的歷史及其大概

希伯來最古的法典，就是通常所稱出伊及記中的約書（出20：22—23：33）；在這約書中的一切規例，顯然由以色列人在曠野中遷徙或初到迦南安居時的簡單生活所形成。約書中公斷的原則，不外（1）照樣的報復，（2）用錢幣賠償。一切民刑訴訟，大概都是照着這兩條原則去判斷。至於列在這約書中的宗教制度，都是非常古舊，而且和道德問題，也沒有什麼多大關係。依我們的看法，這一部法典似乎只是一部記載裁判案件，宗教儀式，和原始的「塔布」（Taboo，即「禁誡」之意）的叢錄而已。

因為道德跟着社會進步，又經過了很久的時期，於是又有第二部法典（在申命記中）產生。當約西亞王在位的時候（主前六百二十一年），曾頒布一種律法書（王下22：23），

目的是要實行先知的主義。其中屬於律法方面的，仍然是根據於最古的法典（相傳說是出于摩西之手）。但在申命記的法典中，因為要使先知們所希望的公義和人道的社會趕快實現，所以一切的律法規條，也就跟着大加擴充了。在宗教的禮制方面，同時也發生了一種改革，就是宗教的敬拜都集中到耶路撒冷，以實現先知教訓中的「一神主義」。在這部書中的文字體裁，乃是取「耶和華」的勸勉警告為關鍵，就是：「遵守遵行降百祥，違犯忤逆降百殃」。

申命記的內容，多注重到倫理方面，全書中充滿着憐恤和社會團結的精神。在這部法典中，有幾種重要的律法，就是；保護女子在婚姻前後的社會地位（22，23章），使奴僕得着人道的公平的待遇（15：1—8；16：9—14；23：15，16），使旅客和不幸而罹災殃的人得到護庇（10：17—19；5：14節等），保障貧民經營謀生的權利（24：19—21；27：28），限制富人侵佔田地的行為（27：17），防止君王窮征暴斂以供揮霍的苛政（17：14—20），及僱主必以公道待遇工人等條（24：14節等）。因為以色列人會蒙過上帝的厚恩，所以一切

可憐無告的人，都當顧及。總觀全書，我們覺得這些律法，實在使當時以色列人的社會生活思想，提高了不少；可惜他們還沒有把這些高尚的理想，推廣到仇敵的邦家，仍然以為「耶和華」的命令，是要分付他們除滅一切外邦的仇敵。書內所含公義的通則，仍是報復律，不過略較從前緩和些而已。

從歷史上看來，這部法典中的精要意義，雖然沒有完全見諸實行；但在當時的猶太人民中，却已有了很重大的貢獻。當猶太人寄居在巴比倫的時候，全靠這部法典的能力，使他們得以保持住以色列民族國有的命脈和思想。他們雖然屢受異邦文化或風俗的壓迫和傾軋，却仍安然無恙，誠不能不歸功于這一部法典了。

猶太人的第二期律法思想，已如上述。現在我們更從舊約中的宗教和倫理思想上去考察一下，就可以看出律法第三期的發展，就是祭司法典（或稱祭司書）了。據多數考據家的研究，都承認祭司法典的產生，是在申命記以後，是在耶路撒冷聖殿被燬敬神典禮停頓以後。我們舊約的六經中的P卷，可以說是從以西結在巴比倫時起，到以斯拉回

國之後止，那裏宗教運動的產物（主前 572 至 444）。這種工作的動機，也很容易明白。一班在聖殿中服務的祭司們所熟悉的，藉着口傳和教訓所得來的，若不用文字記載，難免遺失；其次若沒有一種教訓和律法去施行耶和華獨一聖潔之道，使人民有分別爲聖的思想，也很難防止民族的消滅和宗教的墮落。因此祭司中有一位先知以西結，和他的同志們，爲着將來要恢復的聖潔社會着想，籌劃出種種理想的規條制度來，如關於聖殿，祭司，禮儀，節期等一切使人民達到聖潔地步的方法皆是（結 40 至 48）。在那時候他們都看上帝是神聖不可侵犯的，而以色列民族獨爲上帝的百姓，所以他們以爲必須和別的民族分別出來。他們既然在這種思想的支配之下，又本着這種成見去觀察本國的歷史，所以就將歷史中的記載禮儀和律法加以修改。一切較早的史料，都是這樣在他們手中編輯而成我們的六經。（即舊約之創，出，利，民，申，書六卷）

在祭司法典裡，並不缺乏倫理的意義。耶穌所引愛人如己的話，就是從利未記來的（19：18—34）。那對於人民的倫理標準有極大貢獻的申命記及先知的工作，似乎已大爲

這末後的法典所承認。不過牠所特別注重的，是在「禮儀」方面。牠的聖潔觀念，乃是從那最古的不可近不可廢的意念發達而來。這種觀念濫用的結果，竟使猶太和一切民族分離疏遠，并以爲一和罪人穢物接近，就蒙不潔。雖然如此，本期律法的這一方面，在歷史上却有極大的功勞，就是因牠能保全了那懦弱的猶太民族團體，始終沒有被異邦——尤其是希利尼——的文化所侵略。所可惜的，牠把禮儀方面的清潔，規矩，和倫理方面的精神道德，都同等的看待，以爲都是由上帝所命令的。後來竟順着自然的趨勢，漸漸禮儀重于道德，因而產生一種偏重儀式的宗教，和假冒爲善的道德家——就是耶穌當日所痛斥的文士和法利賽人——來了。

猶太人因爲律法及謹守律法的緣故，自覺在上帝面前，有特殊的地位，就釀成了一種褊狹主義和民族的驕傲心，和先知所抱普遍的倫理思想，完全背道而馳。律法主義的勢力既然大盛，先知的宗教精神，就幾乎完全湮沒。後來他們更進而用繕寫的書籍，作爲上帝啓示於人的方法，以代替活潑的言語，和對於上帝的新鮮經驗。就是道德的本

身，因為他們拿遵守律法細則為行善的標準，也跟着變成屬外表的儀式條文。既然一切繕寫的律法書，都是呆板的，為適應人民的需要，所以就不能不有如耶穌時代的拉比的傳述與推闡，以擴充律法的用途，這樣的逐步演進就釀成了「四福音」所記述那律法主義的虔誠。

(二) 耶穌和律法主義的關係

耶穌對於律法的態度，和他對於律法主義的反感大有分別。就律法的聖潔說來，耶穌也是和他同國的猶太人，同抱着虔敬信守的態度（參看太5:18；可7:8）。律法乃是上帝旨意的表示，也是需要一種較熱心的法律者所表示的服從性更為深純（太5:20），所以耶穌從來沒有脫離法律的意思，反而看出他自己的使命，是來完成律法中偉大的宗旨。但是耶穌時常批評律法，並且明明的對於那律法主義的宗教中所看為緊要的傳說，加以指摘和攻擊。在這一點上，就是在他以為宗教和遵守律法並不是一件事上，明明顯出耶穌自己的精神和律法主義的精神，已是根本上不能相容。其次，耶穌每次討論到

律法本身的輕重問題時，總是注重道德的元素，這樣在他的言語行爲上，都認定那些儀文條例，只能列在次等的地位（可3：2，7：20—23，太23：23）。他又以爲全律法的大概意思，只消用「愛上帝」和「愛鄰舍」的兩句話，就可以總括起來了（太22：37—40）。及至他在馬太福音第五章裏說到這個問題的時候，他就更進一步，表示他的態度，要將宗教觀完全改變。並說明一切行爲的道德根本，都是靠着人的內心，就是產生行爲的內在的淵源；而法律是從外面進去的東西，決不能夠感化人們內在的意志和性情。這種道德的革命精神，直到使徒保羅的時候，才敢高聲的唱說：個人應獲取道德上的自主權，全然不需用律法來拘束」。大概耶穌的仇敵所以常攻擊他，尋其可以控其犯法的機會的原故，因爲他們覺出耶穌的教訓中所含有的革命精神。

耶穌對於法利賽黨所唯一崇敬的律法主義，却是很激烈的反對，並且指斥他們的宗教信仰，是違背倫理道德的。他覺得法利賽人既然掌着天國的鑰匙，却用着虛僞欺詐的手段，阻止別人進天國（太23：13）。他們不肯盡人類當盡的本分，處處藉故推却。他們

又佔據了宗教上最高的位置，享受社會上一切優越的權利，並且常存着驕傲的念頭，輕視衆人，毫沒有兄弟友愛的精神，做出許多殘忍而不合人道的事情來（太23<sup>5-7</sup>，24<sup>27</sup>）。總而言之，法利賽人在根本上有一個矛盾的地方，就是他們既然承認自己是唯一解說上帝旨意的人，而他們對待國內的同胞，却又毫無上帝的愛心。他們正像瞎子領瞎子，把全國的同胞，都領到滅亡的坑裏去。對於那真正熱心拯救同胞的人，如施洗約翰和耶穌，他們不但是不肯相助，反取敵對的態度。因此耶穌雖然十分崇敬律法中所含有的道德精神和原理，且力求成全律法中（如申命記）所有之基本的建設的宗旨，然對於法利賽人們所崇拜的「律法主義」，却是極端反對。

### 第三章 耶穌和智慧文學

（一）智慧書及其倫理思想。智慧書所描寫的，是以以色列民族被擄後另一方面的宗教思想。起初提到「智慧者」，是耶利米書。這是在先知祭司兩等人外的，宗教和道德上

的教師階級（耶<sup>18</sup>·18）。這班「智慧者」的威力，乃是在回國後，因着猶太人所處環境的適合，逐漸發展。在這個時候，宗教的禮儀方面，已經發達到極點，人們不再有先知受靈感的經驗。當時的猶太人，既然更番受着巴比倫（元前586），波斯（西流士，538）和希臘（大亞歷山大333），三大列強的勢力，和文化的影響，所以一班住在耶路撒冷的優秀分子，要努力維持猶太民族的生存。其餘的，流落而僑居於異邦。因爲人我的殊異，眼界的擴大，又因爲國家的利益被個人的勝利與道德問題所掩蓋，那種生活的環境，處處引起他們的反省和研究。

關於這一類的文學，在舊約裏有約伯記，箴言，傳道書，在亞經裏，有所羅門智訓和便西拉書。此外像詩篇裏第一，三，七，四九，五十，七三，一一二諸篇，也是屬於這一類的。大概詩篇裏的倫理思想，也是極和這種文學中的思想相合。總而言之，這一類的書籍，都是以智慧爲前提，不過各人所說的意思，略有不同罷了。其中淺顯的，是關於實用的智慧，專教人對於平常的事情，要有遠慮，並且要用聰明靈巧的方法來處理

牠。高深的意思，有關於屬神的智慧，因為上帝是用智慧創造世界，所以他們看智慧也是像具有人格似的。論到智慧書的內容，德威遜氏（W. T. Davison）曾指出以下的五種特性：

- (1) 智慧書中的文學，是多有人類性而少有國家性的。這是因為作書的人，都具有世界的眼光，而沒有國家的成見的緣故，（但所羅門智訓的下半段不在此例）。
- (2) 在這一類的書籍中，論到日常社交生活的事情，是格外的注重到牠的道德方面。
- (3) 書中所表現的倫理精神，並不和先知主義相反，也不和律法主義違背，實在可補充這兩種主義中不足的地方。
- (4) 這些作者雖然都是隸屬於猶太教的正宗派，但仍然能夠自由發表個人的思想，不受傳統的拘束。

(5) 在這些書裏面，大概都看神的智慧是具有人格的。（See Davison's article on

Wisdom Literature, Peake's one Vol. Commentary）

我們若單就倫理一方面看來，覺得智慧書裏所講的道德，大概是個人主義的，不過其中也並沒有把社會的關係忘掉。試看牠描寫善人的美德時，總要論到那完好的社會和家庭生活中所不可缺少的美德，——約伯記第三十一章所記載的，就是一個顯明的例。在智慧書裏，常論到個人的貞操，夫婦在結婚後的忠實（箴5：1—20；6：24—35；7章全章等）；父母對於兒女的教訓，兒女對於父母的本分（箴1：8—9；23：22—25；使3：1—16；箴22：6；使30：1—3）。又論到人民在社會上應該安分守己，執政的官吏也要秉公判斷人民的是非。在這些書裏，論到律法，是注重道德方面，不大論到儀式條文。而道德方面，大概又傾向個人主義，這是在牠論到使人為善的動機上可以看得明白的。原來在中命記中論到守律法的動機，乃是由於愛耶和華的心，和謀本國民族幸福的希望；但到了智慧書中論到這種的動機，便都趨向到個人方面去了。他們雖沒有把道德的宗教本原忘却，在牠屢次勸人說敬畏耶和華是智慧的開端一語中可以看出（箴1：7；便1：11—20及他處），可是他們最大的動機，乃是重在今世的幸福和禍患，就是上帝對

於行善者降祥（箴 3：9，10；4：18—19；11：28—31；便 16：12—14）作惡者降殃的報應（箴 2：19—24；24：19—20，及別處）。因此可以說：智慧書裏的道德動機，是趨重於「幸福主義」的。

簡直的說，那注重內心爲善而不求報酬的意思，在智慧書裏還沒有發達出來。但便西拉書不在此例。因爲這本書的作者，極力誇讚那不爲賞賜而行善的人。在智慧書裏論到死亡和痛苦的問題，都是從那種幸福主義中直接產生出來的。人生的苦樂報施，從個人的眼光看來，有時善人並不見得一定享到幸福快樂，惡人也不見得一定就要受到痛苦禍災，這已是和猶太人向來所公認的「幸福主義」發生衝突。因有衝突，遂不免使人懷疑。但對於這個問題，在各書裏的解答不同，也可以看出在這個時代，正是人們歡喜運用他們對於哲理探討的思考力，以求獲得精神方面的滿足。在箴言和詩篇裏，都確信一切痛苦是產生於罪愆，一切幸福和成功是產生於敬虔的常談。只有在詩篇第37，49，73這三篇詩裏，作者漸覺得這種現世報施的見解，有些和實際生活矛盾的地方。但是他

們也沒有尋出一個適當的新解說來，只勉強說到義人所受痛苦是暫時的，將來總可以得  
到相當的酬報，惡人雖能暫時僥倖，終必受着禍殃而已。這都是因為他們沒有來生觀  
念，所以對於善惡的報施，以為只有在今生實現的一條路。在傳道書裏，更是誠懇的注  
意這個問題，到後來竟轉入于懷疑的境地，覺得善惡貧富的歸宿，都是一樣，並沒分  
別；所以對於人生的意義，覺得十分無聊，因而發生悲觀（傳1：3—11；8：6—9：7）。  
但是作者並沒有失掉他對於上帝的信仰，更覺得在這有限的人生中，當做事慇懃，為人  
良善，（傳2：12—15；8：16—10：14，15）。在約伯記裏，更反復努力的要解決善人為何  
受苦這個問題：起初說到約伯決不承認他受苦痛是公義的，又不承認他自己所不覺得的  
罪愆，但始終自信他的為人怎樣純正（伯23：10—12，27：1—6）；他却也不聽從妻子的  
話而棄掉上帝（伯2：9），仍舊保持本人對於上帝的信仰（伯13：7—12，16）。最後他  
到底領悟了上帝的智慧，默默地看見上帝全能的異象，因而謙恭自卑，將他的命運都交  
給上帝，服從上帝（4：38—39；40：1—6）。這就是說人的命運無論如何，都要「擇善

而從」的意思。在便西拉書裏，也是教人對於上帝的旨意，必須平心靜氣的去服從。這種論調對於解決前面的問題，雖然還沒有什麼進步；但是一種虔敬的精神昭然若揭。及至我們讀所羅門智訓的時候，就覺得他對於這個問題的解決，大有進步。這部書裏的一個特點，就是對於永生觀念，已有相當的瞭解。牠以為上帝創造人的本意，不是令人朽壞，這便是「靈魂自然永存」的道理，（2：23—3：9；6：15）。凡是愛慕智慧遵守智慧的人，就可以進入永生的大路。「義人的靈魂，必在上帝手中，絕沒有痛苦臨到他們的身上」。

### （二）耶穌和智慧書的關係

（1）相似之點 耶穌和智慧書的關係，最容易使人看出來的，就是在教訓的體裁上。耶穌時常用言簡意賅的妙語，來發揮他的思想，恰像智慧書裏的名言。耶穌當時所用亞拉美克（Aramaic）原文的格調，雖因希臘文和他種譯文而隱晦，但是像「凡勞苦背重担的人可以到我這裏來」這類的話語，都有詩的本質。就是在耶穌所用的比喻和格言

上，我們也可看出他是時常引用智慧者所有的語句；不過這些成句，大概是在口頭上流傳的多，在文學上引用的少。在他的比喻中，每逢把智者和愚者兩兩比較的時候，他是引用智慧書裏人所習知的人物，（太7：24-27，25：2-13）。此外耶穌和智慧主義都是同樣的注重宗教的精神道德一方面，并不注重那些外表的禮儀。在個人主義上，也都是同樣的注重。不過耶穌更將個人主義加以擴展，遠出於先哲的宗教道德觀念之上。

(2) 超越之點 我們若是拿「登山寶訓」和箴言中的任何一段，略一比較，就可以看出耶穌的倫理思想，實在遠遠超過智慧書裏的倫理思想。耶穌的道德觀念，比較智慧主義的，要更加深澈，而在耶穌的倫理思想中，更有一種內在的統一性，也是智慧者的箴言所不及的。耶穌所提倡的個人道德，乃是用愛，兄弟情誼，服務，犧牲自己等爲原素，使個人和同胞團結。這樣使社會的道德，和個人的道德，發生密切的關係。同時他更使這社會化的個人道德的意義深厚，而包羅內心的動機，因此罪的觀念也就跟着格外的深重。進一步說：耶穌所注重的社會方面的目的，就能免除了那「幸福主義」的弊端，

並且避免了那爲「善德而行善」的格言中所寓之太偏重個人主義的危險，耶穌所以能夠雙方並顧，乃是因爲他拿「愛」來做道德行爲的中心。原來這種善德，因爲他本有的價值，可以使人遵行；但在遵行的時候，並不是追求那抽象的哲理的事體，乃是要追求那具體的有社會性的事體。賴曼博士說：「這「爲善德而行善」的格言，就變成了「因爲一切人格——他人的人格，自己的人格，和上帝的人格都包括其中——的寶貴而行善」的教訓」。人的道德生活，在這條原理中，就達到理想上的統一。登峯造極，我們更何必他求！

#### 第四章 耶穌和啓示文學

(一) 啓示的文學。近代的聖書研究，有很多的重大發明，而這啓示的文學，也是其中的一種。這類文學列在正經裏的，有但以理和啓示錄的兩部書。此外還有十數種書，參看（聖經辭典二五七頁啓示等書都沒有列在正經之內。這一類的文學作品，大概

是產生在主前第二世紀到主後第一世紀之間，其中大半雖然是猶太教徒所作，但也有幾種是很含有基督教徒的思想色彩的。這一類作品，可以說是最後的「先知主義」的一種，不過他們的性質，大相懸殊。諸先知都是用言語來宣傳他們的主義，投身在當代的社會生活中。他們從當時的歷史狀況上，察出上帝的旨意和審判，並且也期望上帝有實現拯救其民的一日。却是啟示文學的著作家，單注重著作方面，並且離開現實的社會生活，去濶思冥想那如何使國家得救的難問題；但因為政治與歷史的事變，他們對於上帝能否拯救其民的一點，又完全抱着悲觀。原來從諸先知垂訓以後，五百年間，以色列人在政治上的權利被強國侵略殆盡，直到後來，猶太國變成羅馬帝國的屬地。因為這種情形，所以當時的人，對於實現先知的大希望，早已由冷淡而消滅。啟示書的產生，正在這時候，所以有人稱這些書是一種「失望的文學」，不為無因。但是這些書裏，實在也含有極熱烈的希望和信仰。因為這些熱心的夢想者，從歷史的事變看去，沒有什麼希望，却仍虔信上帝救他選民的能力，就想出另一種成就方法。他們想到上帝救人必是應用那超自

然的方法，打破現世的秩序。「耶和華的日子」的確是要來臨；但是却不像阿摩司所說那審判以色列人罪惡的「耶和華的日子」，乃是一般人民所期望來審判其仇敵的日子。當啓示文學發生時代，他們的仇敵，就是那極殘忍而且欺壓他們的，和那與耶和華的宗教爲敵的，正如但以理書裡所暗示的敘利亞王安提亞古（Antiochus Epiphanes）那樣的人（7：20—21；24—25；8：9—12；11：21—39，在主前167年）。因此先知對於上帝國的理想，在啓示書中便一變而爲「末日觀」。他們以爲上帝國的來臨，不是靠着人的行爲，乃是由於上帝的動作。現在我們爲研究的便利起見，且將這一派著作家的作品中所共有的特點，列述於下：

(1)各啓示書所題的著作人，都是原來作者所假托的。啓示書的作者，所以要假托先哲大名的緣故，乃是因爲當時法定的聖書已經出來；並且大眾也都公認律法書和先知書，是上帝啓示於人的路徑。因此他們都想不得不借重那已被公認爲上帝使者的古代賢哲的名字，以發揮他們的意見，而動人聽聞。

(2) 啟示書中的預言，也是採取古代傳說，神話，和假托古人的意見而來。作者假托着古代名哲所見將來世界的異象，來敘說已往的歷史狀況，又在這種歷史形式上，暗暗地嵌入他的預言。至於將來世界的實在狀況，究竟怎樣，作者更採取古代神話中的資料，憑着自己的想像，以發揮自己對於「上帝拯救世人」所抱的信仰。

(3) 在啟示書中都用象徵和比方的法則。這一類的象徵和比方，在文學上已成一種刻板式的技能，沿用不止，而在這一類的著作中，用得特別的多。所以在啟示錄裏所用的寓言和象徵文字，都各有來歷，是當時的讀者所不難一目了然的。

我們現在要想研究啟示書中的特性，首先應該知道他們的宇宙觀是二元論的。他們看現在的世界，完全是在惡者的手中，被「撒但」部下的羣魔所管轄；而和這世界相對且居其上的，便是上帝和諸天使所統治的善良世界。論到啟示書中的倫理方面，他的思想，實在使人對於現在世界改善的可能，發生悲觀和厭世的態度。但是這種悲觀和厭世態度，只是對於現世的，並不是對於他們所理想的將來世界的。所以他們的上帝觀，趨

重於超自然方面，看上帝是遠居於高天之上，和惡世界毫無關係，也是和人類彼此隔離的。因此上帝必定要藉着神跡，並且要等到將來，纔能施行他的救恩。其次當時的啟示主義者，因為受着波斯國宗教思想的影響，並且因為要滿足當時的人想和上帝交通的欲求，於是產生出一種繁盛的「天使論」。至於論到那超然的上帝，爲着他的工作而必須仗着「中介」的那種思想，在以諾書中最爲明顯。該書提及「在天的人子」，就是上帝的彌賽亞，來施行審判，宣揚救恩的。

啟示書中既然對於上帝的國和他的救恩，不出一種「末日觀」的概念以外，就發展一種來生和復活的教義（兼及審判的情狀）。關於上帝國的政治一方面的教義，既然逐漸變爲天國的理想，「啟示主義」者的希望，也從社會方面，轉到個人方面。據恰勒司教授（Prof. R. H. Charles）的考究這種變遷到了主前一世紀已竟成功了。

「啟示主義」的倫理價值，就是在其中的熱忱，對於上帝的信仰，以及對於正義終能獲得勝利——就是指着他們能忍受暫時的痛苦而言——的希望中。牠的弱點，是厭世觀

念，全然拋却現世生活中的倫理價值，不負惡劣環境奮鬥而改善的責任。但是這種思想對於當時在宗教上受壓迫的猶太人，很有挽回世道人心的功用，不過與現代生活的社會，却不相容。

(二) 耶穌和「啟示主義」的關係 這個問題是非常重要的，因為牠對於耶穌倫理思想的價值，是有很重大的關係。我們研究啟示書籍，耶穌所處時代的情形，以及在新約裏的證據，就可以斷定那普遍於當時人民思想中的啟示主義的觀念，實在是耶穌使命與工作的背景。

在這裏我們當然要先想到：耶穌對於當時通行的這種觀念，究竟抱着什麼態度呢？這種觀念，和他的倫理思想有什麼影響呢？據一般人的理論說，倘使耶穌已完全接受「啟示主義」的宇宙觀，和其中的時間計劃與「末日觀」，那末他的倫理思想，也止是對於那世紀將要結束前的短時間而發。他的教訓，既然是令門徒應付現前惡濁世界的東西，自然不能適用在將來的，沒有罪惡的天國裏面。更有人指明耶穌因為抱着這種思想，所

以對於國家，實業，一切普通文化和發達世界文明的高上倫理思想，都漠不關心。於是不得不認耶穌的倫理思想是狹隘的，因為那不過是介于兩種世界的短期倫理，對於這個問題，近人有三種見解。

(1) 耶穌是用啟示主義的觀念，來設想他自己的使命，並且他的一切思想，也是不出乎那末日觀的範圍。不僅是福音書裏所記關係末日的話，就是普通的教訓，和一切不涉及末日問題的比喻，都應該要根據這個觀點去解釋。這就是施畏茲 (Schweitzer) 和雷克 (Lake) 兩個人的主張。他們的理由大概是，(1) 耶穌從他那用「啟示主義」的宇宙觀為基礎的宗教環境裏，採取了上帝國的觀念，並且和施洗約翰同樣的宣傳「上帝國近了你們要悔改」的道理。(2) 在福音書最古的原本裏，(就是馬可和Q卷) 都可以看出這種觀念。路9:27，可13:30，14:62，路22:30；尤當特別注意。這說對於倫理思想的結果，就是耶穌所有關係社會的教訓，並無顛撲不破的勢力。

(2) 耶穌固然受過當時啟示主義的影響，但他並不被那些觀念所制裁。主張這一種

論調的，有三個人，就是桑狄 (Sanday) 培根 (Bacon) 和司各脫 (Scott)。他們三人的言論，大概可以代表大多數批評家的意見。他們覺得耶穌對於律法主義的反動，影響他的工作和他直接所受於「啟示主義」的，是一般的大，或者可說較為更大。因為他所反抗的猶太教，就是屬「律法主義」的宗教。他們又指明各福音書裏所含有「啟示主義」的色彩，大不一致，這可以證明福音書裏的文字，也大受了時代的影響。啟示的材料，在Q卷最少，馬可略多，馬太最多。足見馬太福音在各方面算是最能表示猶太思想的福音書。路加福音所含末日觀的教訓，大有限制。約翰福音幾乎和這種思想完全脫離關係，因為牠是在另一種思想的境域內。他們又指出含有「啟示主義」的色彩最濃的地方，要算是馬可福音第十三章的幾段；這似乎是從一本小啟示錄裏輯來，而不是耶穌親口說的。這本小啟示書，大概是13：7—8，14—20，24—27節（或者也有30—31等節）所合成的。

再者我們更當注意那含有生長意義的上帝之國的比喻，和論上帝國是屬乎現代事實的各章節，都不屬乎啟示主義。這是我們在馬太（12：28）路加（9：20 又 16：16 及太

13:17, 路17:31)中，都可以明白看得出來的。我們若是把耶穌和施洗約翰相比較，更可以看出那宣傳啟示主義的約翰，抱着厭世態度；但是耶穌所表現的，却是一種對世界樂觀的倫理精神（參看馬太11:18-19）。

主張這種見解的，以為耶穌因為發表他那特殊的自覺和理想，不得不採取眼前的材料和概念。這種格式和語氣，本和他的新意義不相適合，但是他已經有幾分承認其中的意思。雖然如此，我們切不可忽略耶穌採取這種啟示式語句的時候，也改造他的內容，所以他的新覺悟和新理想，不久就從那些舊格式中脫穎而出，並且需要一種新的語言，去適合初期基督徒的新經驗。這樣看來耶穌雖然對於當日的時間計劃和「上帝國」的超然觀，似乎未加論斷，但是在他論到「上帝國」之生活的意義和狀況時，他的倫理和宗教的深識，足以使那屬乎表面的，完全退居于不重要的地位。更就根本上說來，啟示主義的精神和思想，實在是和耶穌的心理及他的確信，不相融洽，因為耶穌深信上帝現在就管理他的世界，而人類即時就可以拿他的意志為意志。

上帝的倫理意志，無論在那一個時代的世界——不問現在或將來——既然是不能改變的，那末以爲耶穌所發揮的「上帝意旨」的教訓，乃是只屬於兩時代間之倫理的這種說法，全然不能存在。他的倫理，實在有永遠存在的價值。

(3) 承認耶穌思想的本身以內，毫無啟示主義的色彩。從前這一派的主張，大都是根據於先天的理由。他們這樣證明說，基督對於倫理上最重要的問題，既然有了超卓的認識，那末他對於上帝降臨的方法問題，是決定不至錯誤。因爲品格絕不能夠憑着神蹟而產生，一蹴可到，而上帝國在人間，又以品格爲中心，足見上帝國的降臨，不必藉着超自然的方法。最近英國的一班思想家，又把這種主張重新鼓吹起來。他們一方面根據了新約原本上最詳細的批評研究，一方面利用近代心理學所供給的新事實，又加添上文所提那些關於倫理和邏輯的推論，作一番推陳出新的建設。杜魯爾和愛穆特 (Douglas and Emmet) 二氏合著的思想之主 (The Lord of Thought) 這一部書，足以代表這派的思想。他們把上面第二種見解的理論，盡力推闡，以爲耶穌的門徒，不能領會耶穌的本

意。他們也和一般聽耶穌教訓的人一樣，都是不能夠脫離他們自己思想上的背景，耶穌又無暇在消極方面，去攻破他們這些觀念。因此在福音書中現時所存的那些確有啟示主義之色彩的言論和思想，實在是由於門徒自信以爲是耶穌的本意。這些學者又指明「上帝國」這個名稱，在福音書以前的各種書本中，並沒有見過，又如耶穌以「上帝爲父」的基本思想，論罪與罪的結果，和論饒恕等等的教訓，都是絕對地不能和啟示書中所描寫的那一種慣用刑罰的，並且是主張報仇的上帝觀，彼此融合的。耶穌所用子（可14：62）這個名稱的意思，和舊約中相似，乃是代表人或人類的意，如詩篇第八篇或以西結書中所說的一樣。他所以要引用這名稱，乃是想用一種普通的言詞和比方，以證實他自己的事工和上帝的旨意。論到福音書中所記述的教訓，據批評研究所得，那路加福音的記載，的確要比馬太的好得多。並且在路加福音本文中的教訓，大半是體裁極佳的比喻和故事，幾乎毫無啟示主義的痕迹。像這一類的材料，和那給我們普遍的倫理思想的「登山寶訓」，都可以使我們看出耶穌的本意。由此看來，耶穌在宗教的道德思想中，

實在是一位偉大的思想革命家了。他這種偉大的教訓，就是我們現代的人，也纔開始領會哩。

此外又有辛考威氏（V. G. Sinkovitch）從歷史和心理學的兩方面來研究這個問題，在他所著了解耶穌的初步（*Toward the Understanding of Jesus*）書中所得的結論，也是和上述的相同。辛氏以為耶穌對於當時猶太人所認為最切膚的「國族存亡」問題，貢獻了一種完滿的新解決方法。這種新方法，就是在他那無抵抗主義的教訓中。但是耶穌所主張的無抵抗主義，並不是無力戰勝強敵，只好暫時屈服，而徐圖報復的意思，乃是一種以積極的愛為動機的無抵抗主義。在這一點上看來，可以知道耶穌對於那因懷恨而造成反叛的啟示主義的理想，斷斷乎不表同情的。

這些最後的見解，（愛杜二氏與辛考威的）可說是已完全答覆那看耶穌的教訓，僅是兩時代間之倫理的主張。他們斷定耶穌既然有這樣偉大新奇的革命的深識，決不能再受當代通行的啟示主義的任何影響。這種見解，能否和那幾個為啟示主義關鍵的章節

(如馬可14:62)所需要的解釋相宜，本是疑問。不過我們的斷語無論是偏于第二種見解，或是偏于第三種見解，最顯明的，是耶穌的倫理大教訓，大半沒有受着啟示主義的影響。(第二種見解，承認在尋求上帝國先要撇棄一切所有的那個要求上，可以看出牠的影響來。並且在實用他的原理到具體的情狀中的時候，有時也是可以看出他的影響來——如財富的用法)。這種結論和福音書中的記載很相合。耶穌所發揮的偉大的倫理教訓，在該記載裏本極純美，若是我們勉強地加上啟示主義的色彩，豈不是矯揉造作麼？

總而言之，耶穌對於啟示主義的關係，是有批評的和承認的兩方面。他對於那含有政治狀態的啟示主義的希望，啟示主義中的厭世思想，和那過分的超然上帝觀，一概棄絕。在又一方面，耶穌對於啟示主義中的熱心，希望，以及重視別一世界的幾點，極爲注意。因爲啟示主義乃是平民和社會上一般懦弱分子所發生的熱望，而耶穌却是和這些人最表同情的。這種主義，就是耶穌所發奧妙而新穎的教訓，與歷史思想的接觸點，並且他那與上帝關係的特殊經驗，也可藉此表示幾分。但上文曾經說過，當時所通行的理

想和名詞，都不能恰好包括耶穌所給的新意義。所以若就歷史的關係而論，耶穌和啟示主義自然是很接近，却是他那根本的精神，仍然和希伯來古代的先知主義同調。

## 第二篇 耶穌的倫理

### 第一章 耶穌實施倫理教育的方法

一般的人因爲不明瞭耶穌施教的方法，和福音書的性質，所以對於耶穌的倫理教訓，也就發生誤會。我們應該知道福音書中的材料，原來是由許多殘篇裏輯而成，現有的依題分段，當編纂時，是多按着邏輯和心理的關連去分配布置，這就是說福音書的編纂法，並不全然根據耶穌言論先後的次序，乃是由于一種文學的計劃，下述的幾種事實，可爲佐證。

我們從福音書的記載中，可以知道當時的人聽了耶穌的教訓，都以為是一種新道理。這不止是因爲他那教訓內容新穎，也是因爲他那言辭的格式，毫不板滯，簡明而極有效力。耶穌間亦有長篇的演講（可4：1，6：34）。通常所稱的「登山寶訓」，也許就是

這一類的言論。但是其中的論材先後，未必盡是當時當地所說的。這一類的講話，大都滿有發表主要題旨的故事和比喻。在這類長篇講話的末尾或中間，耶穌或用言簡意賅的語句，使人容易記憶，所以這類的言語，得以保存而傳于後世。另外還有一種教訓，在福音書中也很多，就是那些由于特別的場合時會所引起的言語，對事物的感想，對他人的答語，或受他人攻擊時的辯駁等等。這些教訓，因為和當時事體有密切的關係，也使人容易記憶。

這樣說來，耶穌顯然是沒有把他的教訓編成系統。他的教訓固然也有一種統一性，但這並不是由于教訓的形式，乃是屬于內的，是從精神和原理方面得來的。並且耶穌也無意要將他的教訓編成法典，因為他既然看透了猶太「律法主義」的謬誤，自然要另外採用一種新方法。司各脫 (Scott) 說得好：「耶穌不制定律法，而發揮原理，並且將他們弄得極其簡要而寬大，無人能夠忽略的。」

在耶穌的教訓中，有些似乎是「行為的規條」；但若仔細觀察，這些並不是什麼規

條，實在只是解釋原理的舉例。耶穌每逢在發揮這些教訓時，似乎很歡喜用極端的和似非而實是的言語，令人注意到其中的原理。但這決不是立法者所採取的手續。進而論到耶穌用比喻教訓人的本意，也可以證明他重在發揮原理，不欲制定法律。因為比喻是說明處在某種境遇中，就應該如何施行他的原理，——如所說慈善的撒馬利亞人的比喻，便是其例。但我們當明白耶穌的意思是，人遵行那些至高的原理，只靠着人們內心的動機。至於那原理的具體的表示，只任憑人們本其自由的道德的覺悟和動作而決定。

## 第二章 耶穌倫理思想中的特點

我們在第二篇中將耶穌的倫理思想，和舊約中各種倫理思想比較論列的時候，曾說在他的倫理思想中，含有許多新穎卓異的特質。現在要提綱挈領的，把這種思想內最清純的幾種特點，一一指出，以供讀者的參考。關於這層，司各脫論到耶穌倫理中的新舊問題，曾指出下述各點。(See Scott Ch. II)

(1) 耶穌已給道德律一個新的統系。他的倫理思想，乃是一有機的整體，其中各部分，都是和諧一致的。

(2) 據耶穌的觀察，道德乃是由人對上帝的新關係而來。人類信靠上帝，這就是衆善之源。因此道德和宗教是不可分離的。

(3) 只從人的人格以論人的，在這點上耶穌可稱為鼻祖。他在注重個人靈魂的價值上，開了一個新紀元。

(4) 一種行爲的道德性質，全然在乎牠背後那一種內心的意念。

(5) 耶穌的倫理要求，乃是積極的，是督促人向着完善前進的。這就是他的倫理所以有歷久不衰的能力的緣故。

(6) 道德全然是從那些龐雜的重複的成分中提煉出來的。

(7) 耶穌以他的品格和榜樣，充實了道德的理想。

司氏而外，有歐柏林大學校長金亨利 (H. C. King, *The Ethics of Jesus*) 在他所著

耶穌的倫理觀一書內，也拿尊重人格這種原理，爲倫理和宗教的根本原理的主張，實在是耶穌所特有的大貢獻。但若只在這幾條主要的原理上，去尋求耶穌倫理思想中的特點，那還不如在他的全部人格和事工中去尋求。在第二篇中，我們已經看到耶穌是怎樣地採納古代先知的倫理思想，又是怎樣地把他個人的一種新的精力和品質灌輸到裏面，以至於使他在人類經驗上確有嶄新的能力。這就是耶穌倫理思想中唯一的特點，比較我們所能指出他的思想，超乎以前希伯來思想的特點，實在更偉大得多。

若要想尋一個可以作中心基礎的原理，來包括耶穌倫理思想中所有的新穎的特點，那末，最完善的就是「愛」的原理了。耶穌因爲認明「愛」就是上帝品格的中心，就也以爲這就是人類品格的中心。但是當我們採用這個「愛」的觀念爲中心的原理時，必不可將其中的寓意，降在耶穌的本意之下。因爲有許多流行的次要的意義，很容易侵犯「愛」的最完滿而高尚的意義，如神祕的感覺，良好的性情，憐憫，以及凡限於社會階級或同種族中的善行等等皆是。所以我們要想保存耶穌留下「愛」字的充分意義，就該牢記耶穌在生

活上實用這原理時的偉大精神和範圍纔是。

我們也當和司氏同樣的注重到這點，就是：這條基督教倫理的中心原理，並不是一種學說，也不是一種空洞的原理，乃是一種已經銘化在人類生活中的理想。耶穌的倫理教訓，正如窗戶，由此可見他的經驗。耶穌本人就是這種原理的一種卓特的表現。換句話說，那作基督教倫理的中心，就是拿耶穌的品格所解釋的愛。正因為這個原故，他的倫理，就在人類生活上，發生了一種爲任何純粹的倫理學說所不能有的能力，而基督教的倫理思想，所以能夠影響到全世界的緣故，也就在此。究竟我們不能不承認人類道德的最後問題，就是如何實行他們的高尚理想來。現在已經有一個人在他的生活中，把那至高的倫理思想，充分地表現，當然成爲一切在道德上奮鬥的人們，最重要的事實和能力。這就是耶穌對人生的特殊貢獻。

### 第三章 耶穌倫理的宗教基礎

近代有些思想家，因為只注重耶穌的倫理教訓，和他對於現代宗教的遠大關係，就以爲耶穌最重要的職務，是在做一位實施倫理教育的教師。極端者甚至於說耶穌的永久價值，乃是在他那偉大的倫理教訓上，卻不是在他所憑藉的宗教的骨架上。這種主張，可說是將耶穌之所以爲倫理教師及其所以爲偉大的道德人物，全然看錯。不知耶穌在富有創造性的倫理思想家中，他那獨特而卓躐的特點，就是不劃分宗教和道德的界限。常有人說孔子釋迦牟尼等的倫理教訓，都和耶穌相同，殊不知耶穌異於孔釋二氏，以及希臘諸倫理學家的地方，乃在他是全然拿宗教來貫徹倫理。別人用人類本性或社會關係作爲他們倫理學說的基礎時，耶穌却只用一種宗教的「假設」，作爲理想中人與人類本分的基礎。這可見耶穌所用道德判斷的準則，到底是他的「上帝觀」而無疑。因爲人能得到那與仁愛之上帝接近的宗教經驗，使如同得着一塊辨別一切道德問題的試金石。我們若是離開這種宗教的信仰，耶穌的倫理教訓，就有許多是我們所不能夠瞭解，不能夠實行的了。並且耶穌的要求，不是僅要人遵行某種道德律法，乃是要有一種新意志。最需要的

一件事，是人和上帝有適當的聯屬，與上帝的意旨和諧一致。而且據耶穌看來，我們和上帝的團契。是在乎道德的服從，因為道德的品質，就是上帝的本性。我們要和上帝合而為一，並非爲了什麼別的緣故，只是希望在我們的內心中，能存有上帝的意志而已。這可稱爲一種道德的神秘主義。到這時道德和宗教的領域，也便完全同一。

耶穌的倫理和宗教的密切關係，已如上述。我們還可以進一步而承認他這種宗教的覺悟和經驗，是他那道德創造力的起點。他那上帝爲人父的經驗，和以天父之心志事工爲自己的心志事工的神子觀念，就是這高上美妙的人生觀的淵源，並且這種觀念就是使他能做那些理想之化身的祕訣。

我們研究道德進化史所得的實用價值，就是能在每一個時代中，尋出人類經驗上那些使新倫理思想發生的種種原因來。我們在耶穌的生活中，可以看出新倫理思想的構造比較在別的歷史上的人物更爲顯明。那和我們最有意義的一點，就是這創造的才能，乃是從他的宗教生活中而來。我們可以拿牠做一種哲學的原理，而主張類似耶穌的宗教信

仰對於產生道德的創造力這一點，實在具有極大的能力。不過這種主張的確否，還須待以後的研究來證實。

#### 第四章 耶穌對於個人所立的道德標準

論到耶穌對於個人道德的教訓，尋常的方法，大概只把那些認爲基督徒之特性的種種美德，一一提出，就算完事。這種方法有兩種缺點。第一就是使人專注重單獨的德行，且以之爲我們當努力修習的目標。第二就是使人不易瞭解耶穌所首要努力的是在人的心中啟發那能創造全新品格的新意志。基督教的道德性質，也與耶穌的創新力一例，即在乎人格的全部道德性質。所以耶穌所傳八福等教訓中的目的，並不多注重每個德行的性質，不過是描寫天國中所要求的品格。因此我們去瞭解耶穌對於個人品格所有理想上的統一，是在研究上首要的事工。他以「品格是生長的」這種根本思想，就足以證明品格的統一的觀念。這也就是他和斯多噶及儒教的倫理所以主張自覺地修德立行的方法，

絕不相同的地方。這並不是說耶穌教人不必努力地去造成他的品格，其實耶穌是積極地催促人們爲上帝國之客觀的目的，和遵行上帝的意旨而努力。人若這樣，不止是那屬於肉體方面的需要，可以加給他們，就是連那些屬於品格——靈性——方面的需要，也都

可以自然的加給他們。

(一)耶穌本身的覺悟的主要成分，就是那爲神子的觀念。他也覺得別人在這和上帝聯屬的根本關係上，都一同有分。這層意義原來包含在前章所述那結束耶穌倫理思想的「愛的原理」之內。愛所含蓄的，及所要求的，是個人在一切關係上，本着這種概念去爲人。當時的猶太人，不拿這個父子關係看爲倫理的意念。他們以爲這只是以色列民族所獨有的特權。因此養成他們的驕傲習慣（太3:9，約8:33-39）。按這種觀念，在舊約中本是指着全體民族的，——就是說以色列國是亞畏之子（賽63:16，64:8；何1:10，11:1-9）。但是耶穌從自己的經驗中認出爲子的關係，是一種對於個人之具體的倫理理想，並且已成爲生活的公律。牠的意義，不止是一種特權，更是一種道德的責

任。他要人們一同具有上帝的心，並且在人類各種關係中，顯出完全的愛來（太5：44-48）。

(二)我們既然了解耶穌對於個人品格的理想的全體，那就是他那為「神子」的觀念，現在可以進而把其中屬乎倫理的各點，加以分析，一方面不至於忘記牠是一個整體，而他方面又可以看出其中一切品質間的相互關係，茲且分述如下：

(1)既感覺到屬宗教的神子的資格，便發生了道德自由的新覺悟。(A)我們試一觀察耶穌的言行，可知他處處不受外來權威的支配。耶穌所以有這種態度的緣故，因為他內心明明覺得，他是完全遵行那由於為神子的意識而來的更高律法。他既然服從那種關係的要求，就很坦然的自由的批評摩西的律法和傳說，並且公然地廢除社會上一切妨礙人類真正幸福的習俗。(B)耶穌的道德自由，又在偉大的道德英雄氣概上顯明出來，他既然承認了子的名分和任務，就必須完全承受父的意旨，纔能夠實現這種理想。而他的英雄氣概，在他發見及承受這種理想的使命時，在受各種反對及失望中而現出之不折不扣

撓的毅力時，以及最後定意選擇十字架時，都已充分地表顯出來。於此可見耶穌本性中所有最深的能力，乃是因着爲神子的覺悟而發放。(C)這種道德的自由，又在心性圓滿自由的發展中，就是真正豐富的生命中表顯出來。耶穌講到生活意義的時候，時常應用「幸福」，「賞賜」，「能力」，「偉大」等等觀念；但是他用這些觀念的時候，更把他所主張服役他人的新意義輸入其中，而加一番改造的工夫。

(2)我們若將「爲神子」的理想，再加分析，並將這種精神加到生活的各部分上去，就可以看出基督徒個人品格的種種性質。

(A)「爲神子」的理想，對於人們內在生活有何意義？我們如果是上帝的兒女，那末我們內在的生活，也就是屬於上帝的。因此耶穌的倫理，具有非常重視內心的特徵。這種生活必以清潔爲核心，又具純誠的態度，使內心和理想一致。如此便可達到那能管轄行爲源泉的更高的善義(太5:7)。像法利賽人所犯僞善自欺的罪，我們必須戒除。據耶穌的觀察，這種僞善乃是人類罪惡的最大淵源。因爲牠常使人重視個人的榮譽、服

從習俗，却把人所急需的事情看得淡漠（太23）。其次這種生活的特點，又在專誠服事上帝。一人不能事奉二主，（太5：22—24）。又其次，這種內心生活是屬上帝的思想，也是耶穌向人格外要求謙卑的原故。司各脫氏說得不錯，「我們是在那一位為我們立絕對標準的上帝面前生活。」我們若能看明上帝所放在面前的標準是甚麼，自無發生驕傲的餘地。我們在上帝面前，既然不得不謙卑，那末對於別人的錯過，也不得不原宥。只有謙卑的人，纔能夠做到真誠的人。所以為神子的意義，對於人的內在生活，實含有清潔，信實，謙卑專一，以及像天父待人的「愛心」等在內。

（B）這種內在的生活，必須用行為表現。耶穌對於道德生活的解說，雖然極重視內心方面；但他並不是主觀的，其評斷道德價值的最後標準是客觀性的。他很注重人的意志和行動（參看太7：15—27，25；可3：35，路13：24，）以為人們必須努力，纔能夠得着生活之高尙的福利。在行動方面，他又主張人們在日常生活上，必須忠心任事，切實負責，以證明並增進他們的道德價值（參看路19：11—26，太24：45—51。）

(3) 耶穌將神子的精神，應用在人類對於物質生活的關係上。

論到這一點，人們對於耶穌發生很多的誤會。一是因為古代教會受東方人生觀的影響，產生了所謂「修道主義」和「厭世主義」；一是因為教會中有種舊見解，以為舊約中的律法部分，仍有管轄基督徒的權威，因將法利賽黨的律法主義中所含有的消極道德觀，加以保存。（例如關於安息日的論調，律法主義的影響，甚為明顯。）其所以容易陷入這種誤會的緣故，因為耶穌自己對於取得高尚的道德，和實現天國的生活，曾有應該拋棄一切阻礙的主張。在這兩點上，耶穌明明要人克己。但是我們詳細地研究，就可以知道耶穌的本意，並不是以「克己」就是美德，乃是因為人們必先有「克己」的工夫，然後纔能達到更高的目標。論到耶穌本人對於肉體方面，決沒有什麼厭世的態度（可7：23）。我們從他把禁食看為附庸的這樁事情上，可說他是反厭世主義的（太9：14—15，6：16—18）。他常赴財主家中的筵席，並且歡喜與被社會所擯棄的罪人來往，隨意吃喝；也是極樂意地參與當時社會上種種娛樂的集會。對於衣食，他看是上帝在自然中賜給我們享用的部

分（太6：32）。上帝知道我們需要這些外觀的物品，因此他只教我們在取用時，存着感謝的意念。這樣看來，難怪他以為「神子」是最不當以禁食者所表現的虛偽愁容，或隱士的厭世態度為特性，而應該以喜樂和誠信為特性，——因為我們所生存的世界，乃是天父所管理的世界，其中充滿着他的愛和能力。

(4) 耶穌對於精神生活和物質生活的品評。耶穌雖然應用「神子」生活的廣大意義，破除了人類道德生活中那些人為的限制，他却不承認人生一切經驗，都有同等的價值。在這一點上，耶穌的道德觀，和當時羅馬及希利尼所流行的大相懸殊。他不像他們把美術的快樂，和道德的經驗，列在一個水平線上。據我們觀察所及，耶穌顯然常將物質生活，放在精神生活之下，而以屬乎精神的事視為首要（太6：19—21，可8：36）。並且為神子的最重要的意義，就是在此。他嘗說道，「當先求上帝的國和他的義」（太6：33）。這就是他的價值等級觀的一個關鍵。因為我們若先選到那最高的福利，其餘一切所需要的東西，也便自然的加給我們。我們所以必須實行克己的工夫，也就是為了這個緣故，

因爲人們所最容易遇到的危險，就是常讓這次等的利益，霸佔那最高利益的地位（路 12:16—20，可 8:34—35）。耶穌因爲要達到那最高的目的，就用「犧牲」的公律，來管理自己的生活，並且教他的門徒，都要如此。耶穌這樣的把他的生活能力集中，就是他安心，均衡，和能力的秘訣。

(5) 耶穌把「將來」完全交託於上帝。論到耶穌關於信靠上帝的教訓，固然是屬乎宗教的，但也是屬乎倫理的。因爲我們要盡服從上帝旨意的本分，必須完全相信世界是由上帝管理的，然後纔能夠做到。但是我們的道德問題，不僅囿定於現在的本分之內，也含着如何應付將來的問題。在這裏，耶穌看明白了畏懼心常常減少人們的生活能力，並且有所影響於人們現在的道德行爲。人們若是對將來存了一種畏懼的念頭，不但減少道德的能力，也在待遇他人的事情上，發出自私的心來。因此耶穌就採用信靠的倫理觀念，以應付這種問題。據耶穌的觀察，以爲現在和將來，乃是連合一致的，同是屬乎上帝，也同是爲上帝的「愛」的意志所統治。這樣，我們若是現在對於上帝能夠有充分的道

德服從，對於「將來」也就不必有什麼畏懼。反而言之，倘使我們能夠具有耶穌所表現的「神子」態度——就是信靠和希望——對於上帝，就更能夠有充分的道德上的服從。在登山寶訓的一段教訓中，就是充滿了這種信靠的精神，而這種「信靠」的道德基礎就是上帝的本來品格。耶穌當人問到來生的問題時，他就本着上帝的品格，直捷地答覆道，上帝是活人的上帝（可 12：18—27）。因為上帝既然愛護他的兒女，就在我們所稱為死的現象以外，必定也能夠保存他的兒女之有意識的關係。

當我們論到耶穌教訓中，對於將來的態度時，就有一個連帶的問題跟着發生。未來的賞善罰惡，於耶穌的道德動機論，有無關係呢？他如何利用希望賞賜的心理？他的倫理觀，既然立基於善則賞惡則罰的概念上，豈不是一種皮相的道德？行善事的人不是應該莫願那椿事情對自身的結果如何麼？我們要想駁復這個問題，第一步當認明耶穌應許門徒的賞賜，不是別的東西，就是上帝國的本身。若是有人對於上帝國具有政治的或物質的觀念，這可算是一種外鑠的，和道德生活完全無關的動機。我們若是能瞭解上帝國

的內容，和耶穌說那入上帝國必須恪遵的道德條件時，我們就決不以爲這種賞賜，是屬物質的，或是關乎道德的，乃是道德歷程上所固有的一種結果。換句話說，凡人能夠置身於耶穌所說遵行上帝意旨的生活時，一定能夠看出耶穌從俗而說的賞賜，完全是道德生活中自然的效果（路6：3—5，可10：29—30，太19：29，參看耶穌毫不提及賞賜的教訓太20：1—16，23：12）。耶穌所以嚴重地斥責法利賽人的緣故，就是因爲他們只知道注重他人的誇譽爲賞賜，認爲那是成就善義的目的。但真做義人的目的，却不在此。所以耶穌又提出天父在暗中的賞賜來比較（太6：2—6，16—18），那饑渴慕義的人所得的福，就是他得着他所求的義，——正像說「求仁而得仁」的意思。耶穌每次應用賞賜的觀念時，都是根據這種原理，並且他用圖像款式所表示的刑罰，也不過是這種道德因果律的反面而已，（路13：6—9，14：15—24，20：9—18，太25：全章，諸章節之比喻，皆爲其例）。試將刑罰的性質仔細地考察，就可以明白這是從行爲中所發生的自然結局。還有值得我們注意的一點，就是一個人的行動，完全不顧效果，實在是一件不可能的事情。

人們若祇追求那物質的福利，那末對於這種求賞賜的動機之批評，算是正當。固然人無論處在何種罪惡環迫的境地，以至於有不幸的結局，總當作善作到底。但是從根本上說來，我們必須承認所處的宇宙，是正義的，合理的，有道德的，凡為那最高上而純潔的良心所贊許的行爲，終久可從這上帝的道德之宇宙中那些公律得援助。一切善的行爲，必更使人發生快樂，不可和宇宙的內在的秩序和諧一致；不然人生就要全然成爲一種啞謎，而悲觀主義也就成爲人們唯一的哲學了。

(6) 上帝就在現今的世界中 猶太人思想的傾向，常把上帝的顯現時間，移在將來。因此很容易令人對於上帝就在現今世界中的說法，發生疑問。這是我們在上文論到「啟示主義」的時候，已經提過，但是耶穌因爲他那「爲神子」的覺悟，認爲上帝的國，已經臨近，而且上帝的道德的能力，已經在他和他的門徒身上運行，上帝也常在他的世界中進行工作（約 5：17）。他又覺得我們的天父上帝，也正在我們所處的天然界中施展他的能力（太 6：25—33）。在這「爲神子」的意義中，不但是指着對於將來的信靠，就是

對於現在，也是要信靠上帝的。這種信靠在道德上的價值，就是能夠脫離畏懼而獲得自由，使人對於明日不必憂愁，就是現在也不用懼怕（太6:28-31）。我們在這裏可看出耶穌趕鬼的工作之倫理的意義，是使人脫離畏懼而得自由（路12:32）。

耶穌既然知道上帝居於現在的世界中，世界上現有的一切災害罪惡，並不能破壞他對於上帝能力的信仰，因為他心中滿懷着上帝能勝過一切罪惡的希望。反過來說，因為耶穌看明上帝要在現今世界，成就他永久的意志，是確實可信的，所以他對於「將來」的希望，並不像猶太人一般的消毀現有之「善」的價值。這樣，耶穌藉着「為神子」的覺悟，便勝過當時那區分「現在」和「將來」的二元主義了。這無異說「為神子」的真意義，就是在今生能夠有永生而已。

在上文各段中，已把「為神子」的意義，大概敘述，現在我們再把在耶穌身上所表顯「為神子」的意義，簡括於下：

第一 神子生活含有「內在」性與「誠實」，並且勝過一切虛文及偽善。

第二 牠在行爲上，能使人有恒心。有能力，也能使人有實行其理想的勇敢，不受一切外來的威權和習俗的支配，並且有一種高尙的熱忱和道德的英雄氣概。

第三 牠使人能夠得着快樂的生活，對於享用上帝的一切恩惠毫無厭世主義的流毒。

第四 牠使人對於現在有信仰，對於將來有希望。

第五 牠使人明白道德價值上之適當的比例，——就如那屬靈之事的超越，和人類能在現今的世界中獲得永生等。

賴曼博士 E. W. Lyman 曾有句扼要的話說：「耶穌的神子觀念，給我們一個理想，使我們確知各人的靈魂都有無量的價值，並且因爲耶穌把這種觀念實用起來，引發了種種能力，可使每一個人達到那無量價值的實在境地。」

## 第五章 耶穌對於社會所立的道德標準

在耶穌對於「上帝國」的思想中，可以看出他爲社會所立的道德標準。他的教訓中，

確有一部份「啟示主義」的色彩。究竟這種觀念，是否一種能實施在近代的社會上的教義，頗有人認爲問題。因此我們雖然在上文已把這個問題詳細討論，在本章內仍當補述幾種理由，以證明耶穌之「上帝國」的理想，確實可成爲「基督化」社會的唯一的倫理標準。

(一)「啟示主義」的思想，在形式方面，雖然不甚適當，但能表示當代人們的共同熱望，這是當時最適用的方式，藉以發表猶太本民族的社會的最高希望。

(二)但是耶穌已經把「上帝國」的觀念，加以改造，使牠特別成爲倫理的。他雖然覺得這種理想完滿的實現，必待及將來；却仍然注重牠爲現在事實的一方面。因爲凡有「爲神子」經驗的人，就是已經進入「上帝國」中。「上帝國」的領域，就是天父之道所施行的領域。在耶穌眼中，既然父道與子道兩觀念都滿含有倫理的意味，那末「上帝國」的觀念，也必全然是倫理的。

(三)加入「上帝國」的條件，盡是屬乎倫理方面的。例如人必須具有真實的悔改和熱

忱，更須有脫離一切惡行的決心，和急需饒恕的感覺（可 1:15，太 6:12）。凡想加入「上帝國」的，又須具有謙虛受教的心（太 18:1-6）。再者，耶穌也極重視實行上帝的旨意。這些都是入「上帝國」所必需的條件，也都是屬乎倫理的。

（四）耶穌論到「上帝國」時，常採用生長的觀念。他用這種觀念，並不似現代人們採用進化概念的，學術的理論。他所說的生長，本是包含在他所有的理想中。所以他講許多關乎生長的比喻，以描述上帝的國。這種觀念，自然屬乎他的「神為父」及「人為子」的思想。我們且不問耶穌從當時那上帝國快要完成的思想，受有多少影響，在這種生長的觀念上，儘可看出確實是他所發教訓中新穎而卓異的一點。

（五）耶穌所垂教的一些原理，在實際上已經供給人們一個發展社會秩序的設備。這種事實，和耶穌是否希望世界將有神跡的改變問題，毫無關係。因為他的理想，在社會歷史上已經發生這種效果。個人的自由和價值，就是使人生發展的一個原理。饒習泊博士曾說道：「愛就是造成社會底原理」（W. Rauschenbuesch, Christianity and the

Social Crisis, pg. 67)。基督教實際上的發達，基本上是由於那含在耶穌理想中而使人發展的能力。

我們根據上述的幾種理由，承認耶穌關於「上帝國」的思想，爲「基督化」社會之理想的表示。牠的形式方面，固然應該變換，以適應現代人生的需要；但是牠的主要思想，——上帝統治人心及人類的各種關係等——已大爲基督教的原動力，將近二千年了。

「上帝國」的中心律就是「愛」。我們看耶穌應用這律化除各種社會畛域的時候，就可以充分地看出「上帝國」的理想有什麼意義。現在且略舉數例如下。

(一)化除政治及種族的畛域。耶穌在「鄰人」的觀念中所發揮的愛之律，已將猶太人和撒馬利亞人間的隔閡拆除。他在這裡爲要調解種族岐視的糾紛，因而採用「愛鄰如己」的律法，加以新的界說，使人們超越種族的觀念，可說是一鍼砭有痛處。所謂「鄰人」就是一切需要扶助而爲我力所能及的人。這種對待鄰人的新觀念，已把人類道德責任上所有的限制，完全消除（路10：29—37）。既有這種觀念，自然沒有種族的自尊與排

外底態度。耶穌自己曾對一個異族人，並且把這種理想實現過（太 8:5-16，可 7:24-30）。他更進一層，說明上帝國的性質，也是超越種族的。「從東從西」，從南從北，將有許多人來，在天國裏與亞伯拉罕，以撒雅各一同坐席，惟有本國的子民，竟被趕到外邊……」（太 8:11-12，路 13:29）。這樣他把種族與政治的區別，推翻淨盡。

（二）化除社會階級和強弱間的隔膜。社會階級與勢力的關係是極其密切的。按社會階級的來源，乃是因為強者掠奪弱者的利益，佔為己有，又靠着承襲的社會制度，保存自己的特權。因此社會階級制度，便成為強者漁利的一種工具，常使弱者處在壓迫之下，不能夠有翻身的機會。耶穌對於這種社會的隔膜極力地反對，更是積極地設法消滅牠。他從兩方面下手：第一社會上一班強者宜換上一種新理想來待遇弱者，就是醫生待遇病人的思想（可 2:15-17）。這種思想，在耶穌自身和近代基督教服務社會的工作上都成了一種強有力的動機（路 4:16-21）。這也是耶穌對待那些罪人稅吏和社會中一切懦弱者所有的態度。第二對於弱者僅祇是表示醫生的態度，還不足以踏平障礙。既然要

達到將這種隔膜完全消除的目的，耶穌又發明了一種「服役爲大」的新理想，使強者體會爲大的意義（可10：35—46）。耶穌所以稱爲創立「上帝國」的偉大人物的緣故，就是由於他犧牲自己的服役。這種服役的教訓，不但能夠解決社會上強弱間的隔膜問題，更能夠調和個人和社會間一切相對的要求。牠要個人有完滿的發展，好對社會有美滿的服役，並使社會自己能得相當的進步能力，而同時又可以證明那些「不願情誼」和「不肯爲他人服役」的個人主義，是大背乎道德的原理。

(三)超越經濟上的區別。近代經濟問題的意味，在耶穌那個時候雖然大半沒有；但是社會上貧富不均的區別，和現在的社會所有的同樣顯著。耶穌自己對於窮人富翁都是一律平等的看待。我們在後面將要討論他對於財富的問題。現在所要注意的，就是耶穌毫不注意那些憑藉財富者的什麼特別權利。他一生的工作，大半是在貧民中，專注重那屬乎人格的道德方面。無論貧富，他完全在人格的立場上，一樣看待，一點兒不拿他們的貧富爲根據。關於這一點，（可8：36，太6：33）都顯明他所用的原則。他的意

思，就是人生中第一樁最要的事情，當先求得「上帝國」的生活。若是人能確認這種原理，物質的狀況，自不足計較，更不能阻擋人類團契。然而近代經濟狀況過於發達，情勢這樣變遷，遂令經濟狀況的適當管理法，成爲上帝國的生活中的重要意義之一部；不然人間善義的團契，必成爲一件不可能的事情。

(四)消滅宗教上的歧視。猶太人的社會，又有因宗教而發生的區別。這原是律法主義必有的結果。當時那一班無形中被祭司文士剝奪宗教權利而被視爲罪人的人（如可2:15-17），並不盡是不道德的人。他們是很安分守己的平民，只爲工作與忙碌緣故，不能照那些文士們的嚴格的要求去恪守那些儀文的律法，和聖殿的敬拜而已。這可見經濟狀況，是怎樣的影響到宗教，富力是怎樣難免不趨向於貴族主義。耶穌保護這樣被宗教團體驅逐的人們，並且向他們宣傳「上帝國」將要降臨的福音。所以他們非常的歡迎他（可12:37，路15:1）。論到這些人，耶穌覺得他們比較那些驕傲而且自恃的法利賽人，要先進到「上帝國」（太21:31）。

近代社會中的種種區別，大都發生於經濟狀況，和耶穌那時候社會上的情形，自不相同。然而我們爲要消除現代社會中的種種區別，自不能不研究耶穌如何應用他的倫理觀念，去剷除當時社會上極強固的界限，以圖效法。既然上帝國的中心律就是愛，能夠消除社會上的一切隔膜猜疑；對於愛之積極的社會理想，耶穌又有什麼方式發表過呢？他常用那最能概括人類各種關係的名辭，就是「兄弟之道」。這本來包括在他的「神爲父」「人爲子」的思想中，但是耶穌用這個名辭，並不是拿牠當一種哲理去教訓人，乃是要人在最困難的人情關係上，能夠得着一種實際的應付（太5：23，7：3）。人們就是對於他的仇敵也應當去愛他，這樣，愛的公律是要人們勝過受冤屈的耻辱，而戰勝社會中最後的離間力。耶穌因爲要指導人們怎樣做兄弟，又當怎樣得着兄弟，特地貢獻兩種有相互關係的教訓：第一就是饒恕人的教訓，——耶穌所陳述之上帝饒恕世人的觀念，不僅爲宗教的，也是倫理的。這種思想在道德的革新上，實在有很大的勢力。人既然知道已蒙饒恕，這種感覺的結果，並不是使他少注意他的過失，乃是引起他對上帝的愛心，因爲

上帝是常尋求良善，并要人得到一種自新的慾望，以達到其良善的目的（路7：36—50）。並且上帝饒恕世人，和世人彼此饒恕，乃是相輔而行的（太13：23—34，6：12—15），人若深藏憎恨他人的惡念，決不能得上帝的饒恕。他必須先能饒恕他的兄弟，然後他纔能蒙上帝的饒恕。進而言之，我們對於人的饒恕，並不可稍有限制（太18：21—35）。因為無論他人待我們是怎樣的不好，到底還是我們的兄弟。所以兄弟的情誼，必須極力地保全，不可決裂（太18：15）。

第二就是無抵抗的道理——有許多人以為這是耶穌倫理中的特點。這種道理歷來少有人加以注意，更少有人實際去奉行，不能不使我們扼腕歎息。但是我們若把牠附屬在那偉大的「愛」的原理上，作為表示「愛」的一個例證，原屬合式；若以為這就是耶穌倫理的中心原則，那就未免錯謬。試研究那「不要和惡人作對」的上下文，就可以明白這種教訓的用意，只是使人消滅報仇的念頭。肯德（C. F. Kent）以為耶穌的主張，乃是要用「無怨忿」的態度，以代替那使人想報復的「仇恨心」。在這一點上，我們以為耶穌明明的

主張，當我們受了人的委屈時，不能因我們的報復就糾正了他的過錯。因為只有善能夠真正地勝過惡，也惟有一種真能表現和保全我那永不失敗的善意的行爲，可以感化他的內心。這種主張的精確，已由歷來的社會經驗證實。那些以惡報惡的人，到底是要使自己的目的，歸於失敗。並且循環不已的報復，只使仇根滋長，惡果層出不窮。再者耶穌在這方面的教訓，並不像普通所認爲那種「忍受的抵抗」——如非基督教刊物中所歸罪於基督教的者，以爲受屈者，雖在表面上隱忍而不敢抵抗，但心中實在滿含着怨恨，——乃是另外選擇一種積極地抵抗方法，就是用善的行爲，來作抵抗「惡」的工具。只仗着這個，就能夠獲得最後的勝利。若取那「抱忿」的途徑，乍看雖然似乎與我們的公平心相合，但在實際上所得的結果，只有增加人類彼此間的隔膜，因而使不公義的行爲，愈加發達。

論到「抱忿」這件事，有沒有道德的價值，只要看牠是否依據於「愛」的公律。最可令人諒解的，是見他人受委屈而抱不平之氣，例如耶穌因爲對法利賽人行出許多委屈平民

的事情而抱忿。但是忿必由愛而生，更必受愛的節度，纔能對於受屈者和屈人者都有公正的表示。這是指着我們在第三者的地位而言，若是我們自己就是受屈者的時候，那就更難辨明抱忿的道德價值。然而有有一層真理，不可不注意。因為人格都是神聖的，所以無論何人（連自己也包括在內）的人格，都應尊重，不可輕侮。倘使我們容許惡人任意來加害，並顯不出我們的真愛來。因為照上文所述「愛」的原理，不但要保全我們的人格價值，同時也應當保全我們的仇敵的人格價值。一種愛的態度所注意的，是那害我們的人的惡行對於他自己的害處。我們若能夠這樣保全自己的人格，同時也能夠保全他人的人格，恢復「兄弟」的關係，這纔是一種積極化惡的行爲哩。耶穌所說「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（路6：31），這條金律的真諦，也不外乎這種思想。是將他人的人格權利提高到和自己的同在一個水平線上，而沒有他超過我或我超過他的弊病。這樣我們對於他人的尊敬態度之量度，自然是以我們對於自己的適當的尊重態度為準衡。我們自己對於生活的要求越大，則我們為兄弟的要求也必越大；反過來說，

爲自己的要求小，則爲兄弟的要求，也自然小。其實耶穌的思想，並不是以自我和他人的權利爲中樞，乃是以兩方面所共有的神聖的——就是上帝所賜給人們的——人格爲中樞。我們從這種有積極形式的倫理原則上，可以看出耶穌實在是一位具有極大藝術的倫理教育家，因爲他先使人注意「愛他」的本分，以修正我們固有的自私心，使「人」「我」都得着一個美滿的調和。

說到這裏，我們不可不注意在上面所提耶穌的倫理思想，都是從他和那以「愛」爲主的上帝相交的生活而來，並不是一種玄虛的理論。他所有的理想，都是具有動力的，並且是團結社會的原理。這些原理，因爲能夠掃除社會上一切由罪惡行爲所發生的裂隙，就有能力鞏固人與人間的友誼。以拯救社會，我們要想澈底地瞭解耶穌的理想，其唯一的條件，必須先從內心發出愛的熱誠來，勇敢無畏地和那使社會分裂的一切惡勢力奮鬥，並且完全拚上自己，去建設那以人類爲弟兄的文化。

我們由分析「愛」之公律中所得耶穌的一切理想，可再用耶穌所予以新穎解釋的人生

理想來綜合。就是他對於「生命」的理想。這種理想深奧難測，只有耶穌的宗教倫理，能夠把牠適宜地發揚出來，並且他不得不用一種似非而實是的語體。「凡要救自己生命的，必要喪掉生命」（太16:25）。這是使耶穌的思想得以統一的最大原理，在這裏，個人的熱望和社會的需要，在生命的原理中，結合爲一。更加以天父的幫助，就能進至圓滿成全的境地。據耶穌的解說看來，真生命的意義包含兩方面。一則爲神子的自由，是在不求報酬的服役中顯明出來；一則這種服役，大是提高神子的自由和尊榮。這樣，那愛的救贖意義，及其上帝國完備的公律就在此顯明出來。

但耶穌對於生命的真義，雖然難以在言辭上發表，但是在他的行爲上，有了完全表示。他最後捨身十字架的行爲，是他實現那生活統一的理想的最高點。十字架乃是耶穌全部品格和基督教理想之最後的表示，也是使社會團結爲一的根本原理。

## 第六章 耶穌對於社會制度的見解

我們從以上各章的研究中，覺得耶穌雖不自認他負有改革社會的使命；但在他那對於「上帝國」的解釋中，我們可以推知新社會制度的原理，究竟拿什麼為標準。並且耶穌每與各種社會制度接觸的時候，都本着他在宗教和道德上所有的覺悟去解說，糾正。我們從這些態度中，也可以得着他對於社會制度之原理解釋。總括地說來，大凡在耶穌所曾論到的問題中，都遺有他的人格和見解的特徵，大影響於後代的社會制度之革新，現在且略舉耶穌對於以下各種社會制度所具的見解，分述如左。

(一) 家庭問題。希伯來人家庭中，生活的清潔，和兩性道德的高尚理想，遠超過異教的隣國的倫理道德之上。耶穌從他的民族中承受這種重視家庭的觀念，並且從社會和宗教的觀點上，看出家庭的重要。他覺得這種純潔高尚的社會制度和思想，應該保存，所以他對於家庭方面的教訓，可以說完全是對那些想破壞這種制度的人而發的。在馬可的記載中，有一段關於離婚問題的討論（可 10：1-12），表明耶穌對於這問題的根本理想。耶穌認定一夫一妻制，是社會制度的正則，因為這是根據上帝創造世界的

本意，具有絕對的價值。所以無論是摩西的律法或任何法律主義的傳統都不能使這種關係鬆懈。但他在另一處，又明明的告訴人在人類的忠忱上，家庭制度還是處在次要的地位。人生的最高目的，乃在遵行上帝的旨意，不能受任何事物的阻礙（可 3：33-35，太 8：21-22）。倘使我們仔細探索馬可福音（10：1-12）裏的微義，必能看出耶穌的意思，乃是使人明白那由一夫一妻所組成的新家庭，就是一個自立的單位。在他和她的關係上，實負有比較親屬還要更重大的要求和責任！此外耶穌對於男女的貞操問題，也會立定一種應該彼此同守的標準（可 10：10-12）。男女都當同樣的以忠誠相待，因為男女都具有同等的道德價值和責任地位，所以他們在社會及家庭中所處的地位，自然應該平等。從這種論點上看來，可知耶穌對於家庭的見解，也和對於其他各種問題的見解一般，使人們達到一種更高上的平面。他這種對於希伯來家庭理想的承認法，直探本窮源於上帝對人類的道德目的中，在實際上，他已把家庭建築在一個新的基礎之上。二千年以來，我們雖然從他所給別的偉大理想刈取效果，并在道德方面得着很顯著的進步，但

是耶穌爲我們所立這夫婦間極高的標準，今日還不容易達到。

由上面看來，我們可以斷定說，耶穌對於家庭並不抱厭棄的態度。有許多人讀耶穌在馬可福音（3：33—35），馬太福音（8：21—27），和路加福音（14：26）中所說的話，認爲耶穌要求門徒重視天國的服務過於現世家庭的本分，明是輕視家庭的表示。殊不知這種解釋，已完全失掉耶穌教訓的真義。又有許多人拿馬太福音（19：12）的話，證明耶穌對於家庭的厭棄態度，並且援引他不曾婚娶的事實爲鐵證。就耶穌對家庭及婚姻的普通態度上看，本節自然的解釋，是在担任某種重大工作，或處在非常遭遇的時候，那不結婚的人，因無室家之累，必能有更充分的服務能力。耶穌所以不婚娶的緣故，或就在此。我們看他是怎樣的愛護兒童，他的性情又是怎樣的親切，就可以知道他不結婚成家的犧牲，是怎樣的偉大。使徒彼得乃是有室家的人，而耶穌當時並無閒言，這也可以知道家庭並不是基督徒的障礙物。最後我們更不可忽略的一點，就是耶穌論及上帝和人類，以及人和人的關係所有的重要思想，如「上帝爲父」「人爲上帝子女」，和「人類同爲兄弟」等

等，都是從家庭制度借來，加以擴展，遂成爲人生宗教道德上之理想的示範。這都是指明他是如何重視家庭和婚姻制度。

(二)財產問題。耶穌對於這個問題的教訓可分爲兩方面。一則我們有耶穌一些話(可<sup>3</sup>10:17-27, 4:19)，表明他認財富對於人生的影響，若不是靈性上的障礙物，至少也是靈性上危害的來源。他論到這一點時，也和他論到人所具有的勢力名譽知識等問題，意思大致相同。有些學者以爲耶穌這樣的見解，顯出「階級的覺悟」，而一般社會主義者，則更根據耶穌所說的「富足的人有禍了」(路<sup>6</sup>6:24)，地獄中的財主(路<sup>16</sup>19:31)，無知財主(路<sup>12</sup>12:15-21)，撒該的償還(路<sup>19</sup>19:1-10)，和耶穌爲貧窮人祝福(路<sup>6</sup>6:20-22)等等教訓和比喻，以爲他從這種覺悟中，已發明了他們的社會主義的根本學說。但是下述的兩點，必須注意。第一耶穌希望新的時代速臨，而現世的財產在那新時代中直如糞土一般，並且要求新的世界實現，又非斬絕財產的貪心不可。所以耶穌對於財產，和他對於擁有財產的富翁的言論，似乎是受了這種眼光的影響。第二路加在

這題旨上的偏袒。路加福音似乎從頭至尾，有反對富者階級的態度。這個究竟由於他所在的貧苦教會，或由於他本人的僻性，很難斷定。但有影響於其福音書的材料，似無可疑。因為耶穌雖然輕視物質的財產，然而對於貧窮的和富足的，並沒有偏待。他和窮人同食，也和財主同席。在這件事路加的記述，實不足以完全代表耶穌的見解。

在另一方面，（太25：14—30，路12：41—43，16：1—12）耶穌又指示人用財之道，這可為諷解前段所引章節者的糾正。在耶穌所說忠義的教訓中（路16：10—12），他明明指示出掌管財富的原理和善用財富的準繩。此外我們再加上耶穌在馬太福音（6：23）所說：「先求上帝的國和他的義，這些東西就都要加給你們了」這句話的精義，就更明白耶穌對於善用財富的觀念。耶穌所以把上帝國和他的義放在一切有價值的事物之上，乃是要表明屬乎道德和靈性的目的，實在是生活中至高的目的。路加福音（12：15）正表明這種原理的消極方面。人的目的，當在「品格」和「友誼」上。這些是不滅的財產，永久的價值。簡明說來，善用財富，必能使屬靈的人格獲得美滿的發展。凡能用錢財提高品格

和增進友誼（無論是自己的，他人的，或是社會的），就是使用財富的正當方法。反過來說，倘使對於「品格」和「友誼」都沒有裨益——甚或至於有害——的用法，那就是錯用錢財的確證。所以我們在使用錢財的時候，不但要注意錢財的用法，更要注意這種用法的結果，是否對於個人的「品格」「友誼」有益。

（三）勞工問題。財產和工藝生活，既有密切的關係，我們若明白了他對於財產的見解，就可以推想他對於勞工問題的教訓。在馬太福音（20:1-15）中論到僱主、僱工、和工資三項，本是耶穌用來說明關乎靈性機遇的原理；但是這個比喻中的經濟支配情形，已經將他那「人道的理想」包括在內。有人看耶穌的思想，和現代的工藝生活問題沒有什麼關係。他們所以這樣說的原因，一則因為他們偏重「啟示主義」的思想，以為耶穌重看將來，所以賤視工作的價值，而召人離開自己的職業，跟他去宣傳福音。二則因為他們太趨重個人主義的福音，不肯將社會性的福音應用到現代工商的範圍之內。我們已經明白耶穌一生的工作，實在是使人們的宗教觀念和行爲，都達到倫理化的目的，並不

專在這種經濟問題上注意，而且對於勞動問題，我們不能有不合實況的要求。因為當時帕勒斯聽的勞工生活和工業狀況，都是非常簡單，我們現代的勞工問題，更是那時的人所夢想不到的。所以我們若希望耶穌直接對這個題目發揮什麼意見，所望未免太奢。

但這不是說耶穌的教訓，在這個題目上絲毫沒有什麼意義。照他看，生活的全部，應該用宗教的覺悟即倫理的覺悟去貫徹牠。他自己原來是一位匠人，所以在他的教訓中，時常注意公義的和努力的生活，並且常用比喻說明工作的道德方面。耶穌所論關於財產的「交託責任」，明明含有提高工作價值的意義。又如園主和傭工的比喻（太 20:1-15），足以解明勞資雙方的正大標準。人們應該有作工的機會，和得生活費的權利。僱主最大的目的，就是為社會造就這種機會。他又應該以人類社會的需要為前提，而以獲利為次要。工人既然獲得足以應付其生活的需要品，就不當要求超過他向社會服務的酬報。最後我們應該知道在基督化的社會制度中的原理，不是個人為私利而競爭，乃是兄弟間的合作以謀得生活的幸福。這樣在耶穌的教訓中，我們就得着一些原則，去度工

靈生活，並且按着公義去支配牠。

(四)政治問題。在人們的生活中，政治佔有很重要的地位。其中所含道德問題極為重要。但福音書中所記耶穌對於政治的態度，比較以上所述的幾個問題，材料更加稀少。那一班批評耶穌的人，便因此證明耶穌專注重一另外的世界，至於現世政治方面的人生幸福，他毫不關心。我們看耶穌的一生，確實沒有什麼樣的政治工作。並且他故意的撇開「彌賽亞」的政治革命形式，（參看太4：7—10節，耶穌受三次試探的故事）。處在當時滿有擾亂反動萌芽的猶太社會中，他仍是始終專志於天國的工作而不為所移。只是我們不能因此決定他全然漠視本國的政治命運。在辛考威所著的了解耶穌的初志（*Toward the Understanding of Jesus*）那本書中，曾經證明耶穌因為感覺到本國政局的岌岌，急行設法以挽救猶太人民，脫離那因背叛羅馬而自召的亡國慘禍（參看太23：37—39）。他並非不關心政治，實在看透了本國人民所主張的兩種政治計畫——（一）無國家主義，（撒都該人和希律黨的主張）（二）乘時叛變（奮銳黨和暫時忍受而待時叛變的

法利賽黨之彌賽亞派的主張——都是緣木求魚，有損無益的。所以就抱着一種不干預的態度。耶穌自己的「上帝國」的觀念，和他那在宗教與道德方面自承是彌賽亞的工作，可算爲他對於當時猶太政治上的困難，一種新而澈底的解決法，並可算爲他實在富有愛國心的明證。在這裏我們也當想到當時猶太的人民，決不能有像現代人民在民主共和制度下的政治活動，況且是處在羅馬的統治之下，猶太人自然沒有過問政治的機會。他們所僅有的權限，只是關於聖殿中的稅務行政而已。在這一點上，耶穌雖然以爲上帝國中的子女，應有自由特殊的權利，自己却仍然忠於他爲猶太人的義務，也是這樣勸告門徒（參看太17：24—27）。這可見他對於政治上的一部分的態度。

在四福音書中，我們只看到有一節直接關於政治的言論，就是納稅給該撒的問題。耶穌在馬可福音（12：13—17）中會說道：「該撒的物，當歸給該撒；上帝的物，當歸給上帝」。我們在這裏，只可推想其中的含意。如果硬說是耶穌用區別宗教和政治的範圍，或是發揮國家政治威權的學理，就是大大的誤會耶穌了。因爲耶穌當時爲要避免那

些欲藉言詞陷害他的人，所以用這種不着邊際的答復。那些仇人原要趁着耶穌在耶路撒冷的危險時期中，逼着他到不觸怒猶太人必觸怒羅馬官吏的地步。他早已洞燭他們的奸險狡詐，就叫人拿出當時所通行的銀錢一塊，指着上面所鑄的該撒像，使他們自己看出那是屬乎該撒的憑據。這真是以其人之道還治其人的妙法。耶穌用這種反問，頗含暗諷猶太人的意思。他們既通用羅馬政府的錢幣，而又不肯向羅馬政府盡納稅的義務，這是由政治而涉及道德的範圍。但他這句答覆的最重要點，還是在「上帝的物當歸給上帝」的意思。這正是法利賽人和希律黨人所常忽略的一種義務。所以耶穌這樣答覆，揭破他們的好謀，避免他們的陷害，更指示人所當盡的義務，可謂一舉而三得了。

從上段所述的意思裏，我們可以顯然看出下列的三點：

- 第一 耶穌不和反叛羅馬的黨派表同情。
- 第二 耶穌承認國家有正當的地位，但是對於任何種政體的正當與否，他却未贊一詞。
- 第三 上帝對於人類的要求，超過一切；而這種要求，是耶穌所最關心的。

我們在他這種主張中，可以看出耶穌之爲倫理教師的智慧，和其遠大的眼界。倘使耶穌曾主張某種政治組織爲理想的政治，那末他的教訓，也必只有暫時的價值；和那時變遷的政局，將要同成爲歷史上一閃即完的陳物。所以耶穌藉啟示主義爲背景的教訓，那唯一的優點，就是令他能夠撇開暫時的問題，專心於人生不變的原理。我們也由此可以得着那產生近代民主共和政治之雄厚勢力的個人價值，服務責任和愛的意義等觀念。並且這些觀念，就是使我們的民主政治上，得着澄清和進步的先導。

雖然，我們怎能忘却耶穌基督的死，乃是從他和那有權位者的衝突而來。那些人向羅馬官吏控告他是一個革命的「彌賽亞」，有背叛的行爲。實在說來，耶穌自然不是什麼政治上的革命人物，但是他一生的工作，却不止是使宗教發生了新的變化，就是政治上也受了不少影響。他本是一位熱心好動的人，且抱有透澈的見解。他上耶路撒冷去，正是要和那腐舊的制度挑戰。那些仇敵的恐慌，足證他將要有的威力的偉大。他所回答大祭司的話（可14:62），乃是引用但以理書中的語句（7:13-14）。從這話看來，他建立

一個新國以代替那大祭司和羅馬政府的權威。我們知道上帝國的觀念，自然屬於靈性方面的，但是無論如何解釋得清楚，到底有涉及政治的涵義。耶穌很覺得上帝國和這世界的政治制度，有彼此衝突的地方，所以把上帝國和這世界政治制度不相合的道德原則，清白地列舉出來（可<sup>10</sup> 42—45）。到了他的最後一個禮拜，他更應用比喻，教訓，和動作，以攻擊聖殿的制度，和當時操權的人（可<sup>11</sup> 27，<sup>12</sup> 12），至於他如何地去攻擊他們，我們不當誤解。他已完全服從天父的意旨，並且認明代受苦難的原理（從以賽亞<sup>53</sup> 章看出），乃是「上帝國」中一切工作的根本原則。他又把代受苦難的原理追溯到上帝的本性裏（參看可<sup>8</sup> 33），以為這就是屬乎上帝的事。他從這原則和上帝的意旨中所覺悟而選擇的革命利器，不是刀槍，乃是十字架。他又把負十字架的道理，作為普遍的原則（可<sup>8</sup> 34—36）。他這樣根據對上帝這種使命的覺悟，不取政治形式，只知去反抗那社會上一切「壓迫」和「罪惡」。他的政治解決法，只勸國人當謙卑地聽命於上帝，並且要「愛仇敵」。這個不為猶太人所接受。他們只有恨惡他，棄絕他，終至於將他釘死在

十字架。但耶穌既爲猶太人民所逼迫殺害，他的犧牲精神和能力，反因此大大的開放出來，漸至瀰漫于全世界。那些舊制度的罪惡，全被判定，人們的奮鬥精神，也漸漸被引起，都齊心合力的，向着那根據於自私自利而產生的強權政治和社會制度宣戰。由此看來，耶穌雖然不是一位社會的及政治的改革家，却創發了使社會及政治進步的精神，並用行爲——尤其是十字架——表現出來，其貢獻是何等的偉大阿！

### 本篇結論

我們已把耶穌的倫理審度一番，現在結束時，不可不回溯到這倫理思想的根源。這就是他對上帝的覺悟。因爲耶穌一切的動作思想，完全根據於這種覺悟，和從這種覺悟中所獲得的能力。他的道德行爲，保全了他對於上帝的清白的「直見」(Vision)，而他對於上帝的這種「直見」，也就保全了他的純潔的道德行爲。他那「爲神子」的觀念，「上帝國」的普遍的理想，以及以「愛」爲基本公律的確信，都是從他那超然的活潑的宗教經驗

中產生而來。就是他所以能夠應用「神子」的覺悟，在人生各部分中，並且將他的原理推廣。以消除社會各種階級的障礙，也都是由那種宗教經驗中所助成。人在任何生活狀態中的品行，都根據他對天父的覺悟。這條原理是宗教的，又是倫理的。這實在是耶穌對現代的偉大貢獻。這個原理令人人可得創造能力，以逐漸實現人類皆兄弟的理想。這是極有興味的人生，也是滿有意義的人生。

## 第四篇 保羅對於基督教倫理的特殊貢獻

上面兩篇已論到耶穌的倫理思想，現在我們要研究新約所載耶穌以外之第一偉人的著述和人格。先前那恢復歷史上的耶穌，並使人注意他那簡易而深沈的宗教與倫理教訓之神學運動，就使人對於使徒保羅，表示一種反感。他們以為保羅是一位建設「複雜神學系統」的人，而且另外創立了一種新異的宗教——就是崇拜耶穌的宗派，和根據原來福音傳說的基督教不相脗合。但是近來的研究興趣，又回到使徒保羅一邊，不因爲他是甚麼神學家，乃是一位富有活潑力創新力的宗教天才。用這種眼光去觀察保羅所作「充滿着熱情」的書信性質，和他那豐富思想的內在系統，似乎更覺滿意。而且這種眼光，也可說和本書所用以研究基督教倫理的一種中心原理，甚爲一致，就是活潑的宗教經驗，必是產生倫理思想的原動力。因此我們便認定保羅對於基督教倫理，實在具有特

殊的貢獻，甚至可以說是創造一種屬乎基督教的新式宗教和倫理的人物。但是他自己仍然繼續遵守着耶穌所有的原理，並且在他一生言行中，不啻爲耶穌的宗教在道德上富有創造力之一點，作了一個顯明彰著的實例。我們如要曉得他那道德創新力的源泉，辨明他思想中的普遍原理，指出他那種倫理的特點，就要先攷慮保羅的宗教經驗。

## 第一章 保羅之轉宗經驗與保羅倫理的關係

保羅生平有一件事，足令他改造他的全部宗教眼光和信仰，而成爲基督的使徒和宣教師，就是他在大馬色路上，從異象中見耶穌那一回事。我們要明白這種轉變的經驗，又必須追究他從前奉猶太教時，稱爲掃羅時的內心經驗。關於這一點，我們只要從他在書信中所給的暗示，並用心理學的眼光去推測，就可以得其大概。簡括的說來，生長在一個嚴格的法利賽人家庭制度之下（腓3:5，徒22:3），而同時又居住在希臘羅馬兩文化融合，給人遠大眼光的大數城。當時斯多噶派的倫理觀念，和希臘古代的哲學思想，

極其盛行，雖平民也可由通俗的演講，與尋常的談話，耳濡目染。保羅處在這種環境中，除祖傳的宗教信仰外，自然不免吸收些哲學的空氣。他的宗教天性，發達必早，因為他在幼年時已備有宗教事業的材幹，并由他的父母送到耶路撒冷城在法利賽黨希利爾派（Hillel）的教師加馬列門下受業（徒22：3，26：4—5）。因為他對於律法的學習和實行，極其誠懇迫切（拉1：14），所以律法成爲他的興趣的中心，又是他的宗教和倫理的鑰匙。他看上帝是一位極聖潔公義的神，又是一位威嚴不可接近的主宰，對於那些違反律法者的待遇，正和上帝自己的聖潔公義的嚴格態度相稱。當時法利賽黨所流行的彌賽亞信仰及啟示主義的裝飾點綴，保羅大概也接受過。這種觀念的大意，就是說：以色列人若能完全遵行上帝的律法，上帝的彌賽亞必要從天降臨，審判一切犯法的人民，而建立那完全守律法以成義的猶太國。後來保羅這種宗教倫理觀，竟一旦破產而變遷，至少由於下述兩種原因的醞釀。

（一）外界的問題。保羅在幼年時，就已和希利尼人有接觸的機會；後來在耶路撒

冷，又和那些散居過異邦的猶太僑民交往；因此異邦人的思想風俗，他頗有見聞。那些歸國的猶太僑民，既然在一個新的社會環境中，對於法利賽黨嚴格的律法主義，自不得不有所遷就。他們因此和那離俗者的狹義宗教，發生內部的衝突。有人揣摩說保羅在這個時候，就預備要在異邦人中間去做傳道的事業了（參看太<sup>3</sup>23：15）

（二）內心的煩悶。保羅雖然是一個虔誠的律法主義者，在他的生活經驗中，却逐漸覺得要想應付敬虔律法的要求，而得道德的成功和快樂，乃是一件不可能的事。他無論對於那一切瑣碎的條文，表面如何地依從，終不能使他內在的心性成就自己的義，而可以滿足上帝之義的要求。他愈加努力，他「內心的我」就更顯出分裂的情狀，更覺得這向義的努力，結果只引他到山窮水盡的絕處而已。在這裏，我們可以拿羅馬人書第七章所說的話，當作保羅在未做基督徒以前經驗的自述。

我們以為保羅在耶路撒冷初次和「拿撒勒運動」接觸時的心理，就是上文所述的。他在那時候確實認這種運動是真宗教前途的極大危險。他看該運動之創立者耶穌，原是

一個久已馳名的破壞律法者。這種輕視神聖律法的流毒，從耶穌傳染到他的門徒身上，並且在司提反的宣言中，又顯出一種更激烈的態度，連聖殿的制度也要毀壞（徒6:14，參看7:48）。據保羅一派人的思想，大都以為在這種「非法」論調高唱入雲的時候，上帝決不能差遣彌賽亞到世上來，拯救他的子民，脫離異邦人的轄制。同時他們又詫異着他們所夢想而不可得的平安，和爲上帝所贊許的確定感覺，都爲這班拿撒勒人所取得。當司提反遇害時，保羅親眼看見他臨死時臉上所現天來的喜樂和榮光，又親耳聽見他求主耶穌饒恕那些殺人者的罪（徒7:56—8:1）。這時候的保羅，除了他固有的熱忱，和他對於法利賽黨的信任，更加上內心未能解決的衝突，屢仆屢起的歉怍，以及司提反臨死時的印象，都在腦海中攪擾着，竟奉公會中差遣到大馬色去撲滅「拿撒勒的瘟疫」，免得牠傳播到異邦的猶太僑民面前。不料在大馬色的路上，忽然遇見異象，竟把他的全部人生，完全改變。他從那大光與聲音中，辨明那對他說話的人，就是他平日所極力反抗的拿撒勒人耶穌，也就是當時基督徒所曾信的彌賽亞。這聲音並不是嚴厲的

判決，乃是很溫和的告示他，將爲耶穌作見證，作好僕人的一番新事業。從此保羅就順服耶穌，正像他在腓力比書（3:12）中所追述的話，他「被耶穌基督捉牢了」。他的全部生活和經驗，都繞着這個新的中心點而旋轉。他的心中充滿着不配受上帝恩典的覺悟（羅1:5，5:2以及其他各書信中論到「恩」字的各句）。從前心內的衝突，現在都完全消滅。到這時他纔知道律法已不能將上帝的道啟示，惟有耶穌基督已將上帝表顯出來。正直與平安不能再認爲人遵行律法後所得的賞賜，乃是人能對於上帝的愛子耶穌基督有真誠的信仰，能從上帝得來的恩惠（羅5:1-2，又6:23）。保羅的經驗，從前本是以律法爲中心點，所以他對於上帝和人類的品格行爲的觀念，也都爲律法所規定。現在他的經驗，宗教思想，倫理觀念，都被他那對於耶穌基督的信仰所支配，所解釋。

關於這種事實的神學方面，非本書所及，不必討論。而牠在倫理方面的影響，下文論到他在基督教倫理的名種貢獻時，可見一斑，此處暫不贅述。至於這種經驗，目前在保羅本身上的效果，就是使他的內心獲得解放，成爲一個新造人物的覺悟，並立定統一

的意志（林後5：17）。他每次論到自己和他人的經驗及其意義時，都稱這是「爲神子」的經驗（加4：5—7，羅8：14—17）。可見「爲神子」的這個名稱，正如在耶穌的倫理中一般，算一種很強固的統一觀念，用來發揮保羅在基督教裏的新倫理生活的思想，並且表明他是和耶穌的倫理觀的中心點，連爲一氣。不過保羅的「神子」觀念，和耶穌的來源，却是絕不相同。因爲保羅的經驗，乃是屬乎那詹姆士氏（Wm. James）所說的「重生」（Twice Born）一類的。所以保羅的倫理，乃是一種轉宗經驗的倫理。在他的倫理觀念中，處處可以看出這種特性。他那從前做罪惡的奴隸，畏懼律法的權威，以及遵守律法的徒勞等等的意識，仍然在他的腦筋中縈繞着，所以在發表思想時，仍有那些意識爲其背景，而影響其思想的方式。

## 第二章 保羅之「神子」的意義

### （一）自由

#### 基督教倫理學之基礎

在這「神子之自由」的一條原理上，可以顯出耶穌和保羅的倫理思想的連續性，以及保羅在道德上所獨自創造的新成績。我們已留意過耶穌在實施他的宗教生活和判定人類的本分上，處處都彰顯完全的自由權。他那「爲神子」的原理，却和「律法主義」及猶太教的律法制度相衝突。他的要點是，居在上帝家中的衆子是自由的（太<sup>3</sup>17：25—26）。但他在言行上，雖是這樣的自由，萬沒有想到自身要和猶太的律法完全斷絕關係。（參看上篇論耶穌與律法主義條）。他深信人們的心中，若是充滿了「愛」，比那些文士的嚴格規條，更能充分地遵行律法（太<sup>22</sup>22：34—40）。就是耶穌的門徒，也還沒有明白耶穌的宗教和倫理思想，和他們平日生活所習慣的猶太教已有大裂痕。所以他們對於律法思想，仍是模糊不清，這是我們在四福音書中可以看得出來的。

直到保羅的手裏，纔發現基督教實在是一種嶄新的宗教。他一方面因爲自己宗教的轉變，使他從律法主義之束縛的奮鬥中，得到一個解決；一方面又因爲在異邦人中傳教的經驗，知道人們只要對於耶穌基督有信仰，並不必靠猶太的律法，纔能發生內心的靈

性能力，和道德上的革命現象。因此他便認定凡是屬乎基督的人，不但是一個「新造的人」，更是一個「自由的人」。因為「主的靈在那裏，那裏就得以自由」（羅14:14，林後3:17）。保羅既然將福音傳到異邦人中間，這種離開猶太律法而得自由的觀念，就得到一個確切的新解釋。他這樣做去，的確已將基督的精神和思想，解釋明白，並且將這含有普遍性的福音，擴大而成爲一種與全世界有重要意義的工作。但是這種解放工作的告成，並非沒有阻礙。先是耶路撒冷的使徒——彼得也在其內——羣起反對他（加2:11-22），後來又在各處常受教會中猶太黨的纏擾，直到他晚年爲止（加3:1等，腓3:3及他處）。那般反對保羅的人，本是情有可原，因為當時僑居外邦的猶太青年，與異教環境的社會生活接觸，易被罪惡引誘而至於同化，所以不能不藉着固有的律法來保護。他們以爲若使人離開律法的規範，也和無舵無錨的船，在狂濤怒浪中飄流一般。雖然保羅所倡說「爲神子的自由」，並不是一種任意妄爲，也不是破壞律法的意思，牠不但於道德無碍，而且更能受「基督之心」的管理，生出一種更高尚的道德經綫（林前2:16）。他所主

張的「神子自由」，實在就是使「自我」和耶穌的精神合而為一時一種「自由自決」的新道德（加5：13）。從倫理方面說來，就是人們必須完全遵行「愛」的原理，纔可以達到道德的自由目的。關於愛的原理，我們將在下章詳細論述，現在只略提起「愛」是自由原則的根源。「愛」能成全律法，而又超越律法（羅13：10）。「愛」是使人得着自由的，同時也使人遵守更高的道德而行事，律法萬做不到這一步（加5：13-14）。這可見保羅對於道德的解釋，絕不是怎樣的鬆懈放縱，更不像猶太教派所逆料的那樣足以破壞道德。若是從他對於異邦社會中各種不道德行為的責備。（羅1：29-32），和他斥責基督徒團體的過犯上看來（林前5：1-2），足證他不輕看罪惡。論到基督徒的自由，原是由上帝的恩賜而來，但必須他先在罪上死了，完全和罪惡斷絕了關係，然後纔能享受真正的自由（羅6：1-14）。這種自由和猶太教律法主義，以及異邦人的放縱態度，正相反對。因為道德律法既然在人心內，就可得更高尚的義和靈性上的自由。這樣看來，我們就可稱保羅是耶穌新道德的真實代表了。

若是要把這個道德自主權的理想，應用在一般未成熟的基督徒社會中，和一種倫理程度不一的宗教團體中，本是非常危險。例如在哥林多地方所發生的種種弊端，就足以證明那些幼稚教會，還沒有達到享受自由的程度，所以保羅在實際上不得不把他以前那絕對的宣言變更幾分，定出種種行爲的條例，並且更積極地提倡一種教會管理法，以保存道德的標準（林前 5：2 至 8）。這樣，又使那律法性的外鑠的管束原則，去而復來。爲了應付教育歷程的要求，究竟也算是苦心孤詣了。但是他並沒有對於一切基督徒，將他所主張道德自由生活上的偉大理想與原則，降格低級；反倒向一些人請求，要他們應用最高尚的動機和經驗，將人格提高到「道德自主」的階段上去（林前 6：15—19 等）。就是在實行的事務上，保羅雖然頗像一位有權威的引導者，却常用一條精神上的原則，就是激發個人良心易於感受而服從主的靈，決定自己的行爲，如何纔能夠合乎基督的「愛」（林前 7：40，10：23—33）。

從以上所述看來，基督徒的自由，乃是受着「愛」底原理的支配。保羅論到基督徒處

在異邦人中的行為問題時，對於這一點，說得尤其清楚。實在說來，人們的自由，總是受着社會關係的限制，決沒有無限制的自由。基督徒因着信仰，的確已經脫離罪惡的拘束，和律法的壓迫，但是他若處在一個罪惡充滿，迷信被鬼魔所統治的社會中（林前 8<sup>4-7</sup>），那末，他的信仰是否也能使他對於他的社會義務有自由呢？這在基督徒和異邦人交往，以及喫食供獻偶像的食物問題上，情形更爲嚴重。基督徒對於這個問題，是應當保全一己的清潔，而拒絕一切交往，還是以友誼爲重，不必顧全這些末節瑣事呢？一個基督徒，到底怎樣纔能夠實現他的「道德自由」的理想呢？保羅的答覆，是在「愛兄弟」的原理的支配之下，應用其自由的權利。那健康的人，爲着愛護弟兄的緣故（無論他是否基督徒），就是犧牲他的自由，也是應該的事（林前 8<sup>13</sup>，羅 14<sup>13-23</sup>）。同時保羅又把那些關乎祭物和道德關係的神聖典禮的觀念根本打破，說道：「上帝的國不在乎喫喝，不在乎公義，和平，並聖靈中的喜樂」（羅 14<sup>17</sup>，參林前 8<sup>8</sup>）。他又以爲基督徒的自由，也不是根據於人的智識，——就是那流行於希利尼思想界中的端正行

爲的根源（參看林前 8:1, 1:20-22），因爲智識不比律法系統的壓迫力更強，不能做倫理生活的基礎。保羅的主張，以爲道德的生活，乃是建立在「使人發生仁愛的信心」（直譯爲藉着愛而工作的信心）上（加 5:6）。這樣基督徒的道德自由，乃是根據於「愛」的原理，並且在施行時，也完全受着「愛」底原理的支配。

在保羅自己的生活，那「爲神子」的覺悟的解放功效，可從他因歸順基督而得統一的內部生活看得出來。他時常歡喜自稱爲「基督的奴僕」。他對於基督，仍然是受束縛的，但已脫離律法和罪的管轄（羅 8:1-11）。既然解放，內心便得平安。從前在內心的奮鬥，這時全然向外，移到傳道的工作上去。無論遭遇怎樣的苦工和試煉，內心常有從爲神子的覺悟而來的平安和喜樂（看腓 4 章，第 7 節請特別注意）。

## （二）愛

保羅也和耶穌一樣，認定爲神子的生活，就是「愛」的生活，並且也將「愛」的原理，作爲道德的中心。「愛」是倫理生活的動機，又是牠的內容。他本着自己的經驗，覺着只

有上帝恩待的奇跡，自己纔有善義的可能。他每逢回憶或現時覺悟上帝在基督裏面所彰顯出來的「愛」，他心中既十分慚愧，又非常歡樂。「上帝的愛，澆灌在我們心裏」（羅5:5）。因此保羅能得到富於愛的生活，就是善義的可捉可摸的真體。他又常為基督的「愛」所激勵（林後5:14），所以他認定「愛」是倫理生活的根源。這實在是一種含有最高倫理性質，而且常常超越倫理範圍的宗教經驗。他也和耶穌基督一樣地把倫理和宗教治為一爐。哥林多前書十三章論基督徒的「愛」的話裏，就可以作為他對於這種主張的證明。他以為「愛」雖是列在屬靈的諸恩賜內，却遠超乎諸恩賜之上，——就是那所謂「最妙的道」（林前12:31）。這種「愛」雖然根據於宗教的範圍之內，但是他仍能給與一種倫理的解釋。這是除了主耶穌所給的解釋以外，任何人所望塵莫及的。保羅對於「愛」底明瞭深識，不但可以從他認「愛」為完成人們一切的倫理義務（羅13:8-10，加5:14），及其為基督教倫理生活的最高標準的意思中看出來，也可以從他所寫一切書信中，將「愛」的超越性做他思想的根本假設上看出來。他曾說基督徒在「愛」的裏面，要有根有基（弗

3:17)；在凡事上要努力追求明白基督的「愛」(18至19)。那末，愛實在是基督徒品格的基礎，及最高點。一切基督徒的團體，都要在基督裏面，漸漸長成基督的形像。這種道德的生長，正如同身體漸漸增長，在愛中建築自己(弗4:13, 16)。當他論到道德時所舉種種美德，都是和「愛」的行爲有關係(4:25-31)。我們都當憑着愛心行事，以效法上帝(5:1-2)。就是他在歌羅西書中所說脫去舊人的行爲而換上新人的道德，也是歸結到溫柔的「愛」的表示上(西3:9-10, 12-14)。最宜注意的，保羅在結束道德行爲的規條時，曾勸導衆人說，「在這一切之外更要存着愛心，因爲愛心乃是聯貫一切德行的」。愛既是一切道德行爲的標準，又能夠將一切的道德行爲聯成一貫。

保羅一生的工作，是在建設和訓育一切基督教的團體，所以他所注重的愛，就是兄弟之愛(加5:10)。他不但要兄弟之愛，盛行在得救的團體中，成爲黑暗世界的明燈，更勸導基督徒和普通社會交往的時候，也要以「愛」相待。遇着逼迫，應該報以祝福(羅12:14)，並且應該以善勝惡(17:20-21)。又保羅每逢引用「鄰舍」這兩個字，也含有耶穌

引用申命記中的原理時（路10：25—37）所有普遍的意義（羅13：8—10）。

在保羅佈道的事業上，那一種活潑的愛的表示，也不亞於他在文字上所發表的，令人驚歎。尤其是他對於教會和教會中個人的關係，無處不顯出他的「愛」來。他所介紹給人修養的這種品性，在他的內心中，成爲十分熱烈的動機，不但在他犧牲自身的行爲上可以看出來，就是在他對於當時基督徒常存懇切的懸念上，也是屢次顯明出來（林後6：11，7：2，13）。他這種忘記自己而專爲教會努力的勞苦，遠超過他本身所受的身外痛苦（林後11：28）。因爲他總是等着機會，爲衆人服務，希望衆人都能在基督的信仰和人格上，達到極點，方才能夠滿足他心中所受於「愛」的激動。這樣看來，「愛」在保羅的言語行爲上，成了一種活潑的社會道德的能力和原則。

### （三）信仰

「信仰」雖然屬於宗教的範圍，但在保羅那「爲神子」的觀念中，也是倫理原則之一。這又是保羅所用的大名詞中之一，使宗教和倫理融和，且幫助人類這兩方面的經驗聯絡。

爲一。保羅自己曾因爲有了這種信仰，纔把他內心中的道德衝突解決。論到保羅如何達到這種地步，在上文關於他的轉宗經驗和倫理的關係處，大概已經說過。他那時正趨向着新理想的新生活方面，於是就獲得了道德上成功的秘訣。就是他對於耶穌基督的信仰，成了他「爲神子」的新道德經驗的路徑（羅5：2，3：26）。從此以後，信仰常是「爲神子」的一種最重要的意義（路2：20），是道德救贖法的宗教格式。他根據了這一點，就從新的方面追求人類的道德問題。他自己發現了耶穌所表示所教訓人的，就是：道德乃是活潑的，是和人的內心發生密切關係的，因此人的道德最能奮興和指導的，是靠着對於那最高人格的全部生活的信仰態度。那是一種新的，樂意的道德服從形式，是度聖靈的生活者受有訓練的服從（加5：16見皮巴德氏之保羅傳第一百八十六頁）。他又用另一個偉大的名詞，就是「希望」，進而發揮「信仰」所含有的道德關係（林前1：13）。當時社會道德衰敗的一個大原因，就是因爲人們缺少「希望」。保羅要人緊握着救贖和道德進步原動力的希望，乃是令人一種新能力在人的道德生活裏面發動起來（參看羅8：24）。

在這一點上，又可以顯出保羅對於耶穌的道德教訓，是一個有創新力的解釋者。

在保羅的教訓中，固然可以明明地看出他的「信仰」，和「自由」，及「道德」上革新能力的關係，但是正在他的生活中，我們方可以很清楚地看出「信仰」和「道德」上的創造行為，有甚麼樣的關係。保羅的生活實在是歷史上最有能力的生活的一個。他看信仰的意義是引導他努力去做轟轟烈烈的道德事業。我們越仔細地研究保羅平生的言行，明白他爲要作成遊歷佈道工作，應付種種艱難時候而耗去多量的心力和精神（林後 6:4 以下及 11:22 以下），我們就越重看他那思想上的勇敢，只憑着勢力薄弱又爲人藐視的新福音，竟敢冒險攻破羅馬社會上那些勢力鞏固的思想系統，和那些有勢力的宗教團體。我們越察看從那道德衰微的異邦社會中，漸漸有一種新生命的鼓動，我們就對他這種勇敢而且俱有創造能力的思想行爲，越發生一種尊敬讚美的意念。他雖然經過許多的磨煉和挫折，也曾被監禁過好幾次，但是他仍然努力前進，向着標竿直跑（腓 3:13-14），這是因爲他有明確的「信仰」，所以纔能常常聚精會神地作成那偉大的道德工程。這樣就

是含有動力的信仰原理所發生的效果。而「信仰」中的「冒險」「創造」，在趨向於道德目的時，又是道德生活上極高的質素。

保羅的「信仰」，更在他的社交生活中顯出來。他充分地應用了信仰原理中的「信靠」方面，以提高人的道德生活。他對於那「一班方才脫離異邦生活，而仍受異邦習俗拘牽的人，竟十分相信他們還有達到清楚和無私之愛底高尚理想的可能。這實在不是常人所能夠企及的思想（林前1:4-8, 6:8-11, 16-20）。這可見保羅實在是一位能夠繼承耶穌的道德方法的人。那些被猶太社會所擯斥的，和不道德的人，耶穌不但仍然承認他們都是亞伯拉罕的子孫，並且承認他們仍然可作聖潔底天父的兒女。保羅憑着他的「信靠」，「愛心」，和「教訓」，將一班犯罪的，懦弱的，逃亡的奴隸，從腐敗的異邦黑暗社會裏，都設法拯救出來，使他們在基督裏面獲得新的道德生活，和父上帝發生直接的關係（弗2:3, 西3:5-7, 門全）。

#### （四）效法基督

基督教倫理學之基礎

效法基督的原則，乍一看來，是在我們所熟悉的保羅思想的範圍以外。似乎他善用人和基督的信仰關係，及其和基督的神祕的融和（加2：20）來說明那新倫理生活怎樣發生。但從倫理方面看來，若說「效法基督」這條原則，實在包括保羅的全部倫理生活的話，也並不為過。牠和「為神子」的觀念有什麼關係，在羅8：29可以看出。基督徒是「預先定下要效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子」。該章第十七節也說，「在基督的苦楚上有分，便可以做兒女，並且可以和他一同作後嗣」。這就是說，上帝兒女的兄弟團體之造成，是憑着他們對於基督模樣有意識地效法而生的變化。縱然上帝已為他們設置這種計畫，並且又用聖靈的能力來協助他們，並不能因此就把個人追求這種目的的意志的動作消沒。保羅在別處也曾堅決的說，他還沒有得着，但時常努力，要獲得耶穌基督屬靈的優美德行（腓3：13，14）。耶穌基督實在是基督教倫理全體的化身，所以保羅就將他立為榜樣，用來指導基督徒的行爲。他說基督徒當效法基督，忘記自己的利益而顧念他人的需要（羅15：1-3）；又用基督捨己為人的榜樣，勸勉基督徒，當

養成樂善好施的美德（林後 8：7-9）；我們應當彼此饒恕，像上帝在基督裏面饒恕了我們一樣（弗 4：32，西 3：13）；基督徒當以基督的心爲心，當效法基督的謙卑和犧牲精神，以互相服務（腓 2：3-8）；我們當憑着愛心行事，正像那爲我們犧牲的基督一樣（弗 5：2）；更進到極點，連基督的受苦和死，保羅也無不願意效法（腓 3：10）。

「效法」這兩個字的意義，時常被人認爲一種機械的，表面的模仿。西方中世紀時代，那班「晉謁聖地」，和想重演耶穌生平事蹟的幾種虔誠的修道法則，都是陷在這種謬誤中。但是保羅的「效法基督」，却和上述的絕對不同。他不關心歷史性的模仿（林後 5：16-17），而主張藉着自由的內在的意志，和基督的精神一致。他勸腓立比的基督徒，應該以「基督的心爲心」（腓 2：2）。他說，「我們是有基督的心了」（林前 2：16）。這話便是他在基督裏的神秘經驗之倫理的說法。他每次將基督的榜樣提示衆人，要他們知所效法時，他只注意「基督的精神」，就是那些行爲的內在本源，因爲只有這個是爲人所能效法的。更進一步說，保羅每次使基督徒注意基督的榜樣，幾乎就是激起他們對

於基督的愛心和感謝心。他們效法基督之所以能成功，就是因為「效法」這件事是在人格的交通的範圍中進行的，且在此範圍中，藉着人格的感化力，道德上的種種理想，態度，和動機，發生交互的作用。那末保羅由於這個原理，使他自己的倫理觀念，和耶穌倫理發生直接而有效的關係，並且和基督的根本思想連續起來。對於這一點，最明顯的一個例證，可看保羅如何自由的把「登山寶訓」中那登峯造極的倫理教訓（太5：43-48），變為「所以你們該效法上帝，好像蒙慈愛的兒女一樣」（見弗5：1）的話。最後我們還應該注意的，是在這條「效法基督」的原理中，已包括那作理想化身的人格，對於助人「立」<sup>〔達〕</sup>的重要。他在哥林多前書十一章一節中所說，「你們該效法我，像我效法基督一樣」的話，就把他這種對於道德生長的公律，已坦然無畏地宣布出來（林前11：1，并參腓3：17，又4：9）。

#### （五）犧牲自身的公律

保羅效法基督的方式，在犧牲自身的公律上，顯得最明白。他對於「為神子」的意義

的解釋，在這條公律中，也達到極點。他犧牲自己的能力，作恢復人們道德的工夫。這本是耶穌自己解說他的十字架的精意。保羅所以能達到這部工作，全在他對於自己所受的痛苦，具有特殊的深識。原來人生的痛苦問題，是一切宗教家和倫理學家所必須答覆的。斯多噶派教人對於人生一切痛苦，應該抱着嚴刻雄邁的態度。希伯來先知的主張，是使人承認痛苦乃是上帝刑罰人類的工具。舊約中的約伯，以爲「痛苦」乃是上帝訓練和試驗人的一種方法。保羅却採取以賽亞書中，所載關於義僕的宣言，大意是義人所受的痛苦，實有拯救他人的價值。他因遵行所負使命而身受的痛苦，於是就和基督因拯救世人而受的痛苦相聯絡。他覺得因自己那樣痛苦，就可追隨那位付極大代價而成救人工作的主，直到效法他的死爲止（林後 4:10, 11；腓 3:10）。

歌羅西第一章二十四節的話，比以上又進一層。戴司曼博士 (Deissmann: *The Religion of Jesus and the Faith of Paul*) 在這一節中，曾有一種很明白的解釋。他指出保羅因爲同道們的緣故，雖然由自己的工作，招惹痛苦，仍覺喜樂。並且他所受這些患難，

就是基督的患難（林後 1:5-6）。因為「他在基督裏面活着，基督也在他裏面活着」。但這並不是說基督在世上所受的患難，還沒有完滿，乃是保羅在那創立一個得救的新團體——就是基督的身體——的救贖工作之痛苦的一份，還沒有完滿。這可見保羅所受的痛苦，實在出於他自己的情願，那確是一種「爲救別人而犧牲自己」的工夫（林後 4:10-12, 15）。以爲他將來在羅馬的死亡，是他爲堅固腓立比信徒的信仰而犧牲的一部分，所以他只能視死如歸（腓 2:17）。這樣看來，保羅把犧牲自己的原理，作爲道德生活的一個公律了。當他解釋十字架的倫理意義時，他追溯到十字架的最高尚的含義——就是基督所說「爲人類喪掉生命的就必能借着生命」的最高倫理原則。基督因爲能夠謙卑，爲人服務，以至於死在十字架上，所以能實現他的至高的能力和地位（腓 2:5-11）；我們若能夠和他（指基督）一同承受「犧牲自己」的痛苦，也就實現我們爲上帝兒女及後嗣的可能（羅 8:17），並且能夠澈底的認識基督，而獲得那最高尚的生活（腓 3:10-14）。無論是對於基督或是對於保羅，這是能夠成爲社會的道德的領袖之真實原

理。因為他一生走着「將身交託上帝」和「犧牲自身」的路（腓3:7, 8, 13, 14），所以最後就達到「認識真我」和「實現真我」的最高境地。保羅自己的生活與人格，就是這樣。

總束上面所述五端看來，保羅對於「為神子」的真切解釋，並不是在他所說的種種道德行為中，乃是在那些所以成就保羅的人格，和他對於道德生活之偉大觀念的根本原理上。

### 第三章 保羅之道德生活觀的宗教基礎

在本篇第一章內，論到保羅的宗教經驗和倫理的關係時，我們會注重他那轉宗經驗，對於他的宗教和倫理思想所發生的陶鑄力。現在要更進一步，研究保羅怎樣設想他的宗教和倫理生活的關係。這兩者的關係最密切的，上文已經充分的證明。原來保羅並不論到普通的道德生活，但常論到那已經信仰基督而順從上帝的人的道德生活。

保羅的全部宗教思想中有一個特性，就是他每逢討論到善義生活的問題，不管牠是什麼樣式，常從上帝的方面着想。他認定那發動力總是從上帝而來。因為我們的得救，和一切道德上成功的希望，都是完全根據於上帝所施給的「恩愛」。處處都是因有上帝的恩典，使人們有能力取得善義的生活（羅 5:5）。保羅自己所有的宗教經驗，正是如此（林前 15:10，羅 5:2）。就是凡信仰基督的人，也莫不如此。因為上帝之奇妙恩典的榮光，已經藉着基督映射到世人的中間。這個對於「父上帝之恩典」的大覺悟，乃是一種剛強的原動力，使人獻上自身甘度聖潔的倫理生活（羅 12:3）。那滿有恩愛的上帝，認我們做他的義子，目的是要我們長成和他兒子一樣的完全形像（羅 8:29）。惟有他的愛力，比較世界上一切和我們為敵的魔力更要偉大，並能使我們獲得最後的勝利（羅 8:31-39）。

保羅所有上帝恩愛的觀念，和那恩愛在基督裏面的表示，處處都是互相聯貫的。這可見他的「轉宗」經驗所留下那不可磨滅的印象，常在他那思想中心的論調中流露出來。

他以爲基督徒對於上帝的恩典所起的信仰，就是「在基督裏面的信仰」(Faith in Christ)。按保羅的書信裏，曾用「在基督裏面」或是其他相同的句子如「在基督裏」「基督的」，共有一百六十四次。我們從這裏可以看出保羅全部生活的關鍵。據他看來，基督乃是一切問題的解決者。一個基督徒既然是在基督的裏面活着，或者倒過來說，是基督在他的裏面活着，那末他的全部倫理生活，無非是這個根本關係的結果(加2:20)。因爲我們在基督的裏面，所以我們就變成了新的人物(林後5:17，參弗2:10)，和道德自由的人(羅14:14)。保羅在倫理上的奮鬥，和他在建設教會的成績，都已歸功於「在他裏面工作的基督」了(羅15:15-20)。他對於基督徒團體道德的問題，也是憑藉着「主耶穌的能力」來作評判(林前5:4-5)。最後他又應用一種統一的妙喻，以說明基督徒和基督的全部關係。這比喻的大意是基督好比全身的頭，各基督徒乃是其中的肢體。精力從頭灌輸到四肢百體中，並指揮各部動作生長，達到一個和諧的生活，就是基督的生活(弗4:12-16)。

雖然如此，這個道德生活的宗教基礎，保羅還要藉着他的「聖靈觀念」，纔給我們一種非常圓滿的解釋。我們可以說他因為憑藉着「上帝之靈」這個觀念，所以纔能夠解釋基督的地位和重要。因為我們可以很清楚地看出那為保羅宗教生活和信仰中心的基督，已不是福音書中的耶穌，而是一位極有光榮的神明 (Divine Being)。他 (指基督) 在世上的生活，不過是他 (指基督) 在天生活中之簡短的一「插幕」而已。但這並不是說那屬於靈界的活基督，完全不含有屬世的耶穌的色彩，乃是說基督為一個上帝對於宇宙計畫的奉行者，他 (指基督) 的最大任務，是在實行上帝拯救人類的永有的奧秘之道 (西 1:25-26)。他已將上帝那廣大靈界的能力，帶到這個罪惡所壓迫的屬肉體的世界上來，使人類得着拯救方法。基督徒若和基督發生親切的關係，就能夠在這永存的和超然的倫理的靈界生活中有一份。保羅每逢論到人心同樣的動作和經驗時，常用「主的靈」，「基督的靈」，「上帝的靈」等等名詞，不大分別甚麼意義，使我們頗覺無法明瞭 (羅 8:9-11)。但保羅這些經驗，希望，和信仰的表示，乃是出乎自然，順手拈來的，絕不能

用後來教會「信經」中那些神學的意思，牽強附會地去解釋他。他用聖靈這個名詞，有幾種形式，只要表明上帝的靈在人心所以造成道德功效之能力的思想（羅 8：5—11，林後 3：17—18）。他以為人心內的聖靈，乃是基督徒獲得自由的基礎（林後 3：17—18；羅 8：1—30），並且是產生基督徒倫理生活的原動力。而基督徒的一切美德都是聖靈的果子（加 5：22—23），保羅覺得他的倫理評判，是由上帝聖靈的指導（林前 7：40），又以為基督徒既然是屬靈的人，他的評判就遠超過那些根據於理智的希臘哲學上標準的評判（林前 2：10—15）。

#### 第四章 保羅的神秘主義

我們從保羅的宗教觀念和經驗，就看來他實在是一個偉大的神秘主義的宗教家。近來研究保羅宗教思想的人，大半都全然承認這件事實，不過對於保羅神秘經驗在他的宗教上的貢獻，和他們對於神秘主義之宗教的估價各有不同。但是神秘主義的真正標記，

保羅都有。他的宗教完全是一種獨探本原，一無依傍的直接經驗。他自從在大馬色路上看見耶穌以後，這種經驗就常在他的內心異象中顯示出來（加 1:15-16），並且使他獲得一種滿足而確實的「內心光明」的覺悟（林後 4:6）。他覺着他所獲得的真理，乃是蒙上帝直接的啟示。他所宣傳的福音，也是這樣直接從啟示而來（加 1:12），並且這種深識是繼續地來。他憑着一種直覺而行事，以為這也是上帝啟示他的（加 2:2）。他的經驗中，曾顯出一種非常的心理現象（林前 14:18）。有時甚至於到一種神遊物外的境地（林後 12:1-4）。他覺得他的全部生活，已和基督化合成為一體（腓 1:21；加 2:20, 6:17），而在聖靈的神秘生活中，他已是其中的一分子。

據戴司曼博士的研究，保羅在論到基督徒的經驗和生活時所用的語句，大都充滿了神秘主義的色彩。其中常見的語句，如「在基督裏面」「基督的——」等，全然含有神秘的意味，正同那「奉基督的名」（原文作「在他的名字裏」解），和「在基督的血裏」等名詞一樣。戴氏更以為保羅在沒有做基督徒以前，就用神秘主義者的眼光，去讀希臘文

舊約中「在主裏面」的句子，和神秘主義者猶太人斐洛（Philo）一樣。我們對於戴氏這種推測，雖不敢完全贊同，但至少也當承認在保羅固有的天性中，已賦有一部分神秘主義的元素。鍾恩嗣博士（R. H. Jones）在他所著神秘主義的研究（*Studies in Mystical Religion*, pg. 9）一部書中，曾經對保羅生平下了一個很公平的判斷，說：「我不敢主張保羅是一位純粹的神秘主義者，但是我敢斷定：在他的本性中，實在有一種很明顯底神秘的趨勢，而在他的著作中，更含有一部分神秘的原素。」大約保羅在沒有歸順基督以前，他那宗教經驗上的「不安」或「煩悶」，其中一部分原因，或者就是因為這種神秘本性的刺激所致。因為他的神秘本性，無時不是要尋找和那活活的上帝直接的經驗；但是他處在「律法主義」的勢力之下，好像被囚在監獄中一般，無論如何向鐵柵欄掙扎，總是徒勞無功，怎不使他煩悶呢？

因為保羅鑄化那盛行於當時的神秘宗教（*Mystery-religion*）之觀念和象徵，所以在他的教訓中，神秘色彩就越發濃厚。從前在希臘羅馬所流行一種屬於政治及自然的古代

宗教，因為受希臘哲學的攻擊，這時已經日趨於衰微。但是新興的哲學，終不能奪取牠們的地位。於是有各種神秘宗教從亞洲傳入羅馬帝國。牠們大都含有個人宗教組合的性質，而成爲那時代的個人宗教。至於有哲學傾向的人，仍有當時的斯多噶主義和新柏拉圖主義爲他們所思索所信仰。這些神秘宗教中最著名的教派，大概是崇拜歐普司 (Osiris) 聖母 (The Great Mother) 愛昔 Isis (Isis) 米士拉 (Mythra) 奧非司 (Orpheus) 黑米司 (Hermes) 這一類的神祇。各教派都各信仰一個「救主」。凡信教的人，因靠着神秘的儀文禮節，可以和他所崇拜的神祇合一，並且可以由此獲得身體上的健康和靈魂的永生。在這些神秘宗教中，也不是全無道德價值的可言。只可惜都被那些初民時代的神話，和極其複雜的禮節與象徵，星相，與巫術，以及神妙的感情，不可捉摸的神學……等等所遮蓋。

在神秘宗教的各教派中，有許多宗教上通用的名詞，如「受洗」，「重生」，「與神合一」，「神越」，「顯靈」，「潔淨」，「救贖」，「永生」……等這一類的名詞，和保羅所用的

名詞，頗有脛合的地方，是顯而易見的。當保羅提到基督教「洗禮」時，他的言詞中，充滿着神秘的暗示，和神秘意念的聯想（林前12：13；羅6：3-5）。而他述及晚餐禮節的設立（林前11：23-29），若是和馬可關於這件事的記載，及在使徒行傳2：46所記一班信徒們實行這種禮節的情形，彼此比較一下，更可以顯出保羅賦予晚餐的神秘色彩，和那些神秘宗教的聖餐相近。

保羅所以能夠成爲一個偉大的基督教神秘主義者的緣故，不是因爲他能夠發揮固有的神秘特性，也不是因爲他能夠利用「神秘宗教」的適宜材料，來發揮自己的宗教經驗，和他對於基督徒生活的觀念，實在是因爲他能夠處處尊重倫理的價值和標準。他對於自己或他人的神秘經驗的論斷，都是非常公平確切，一點也不偏重於那些異常的現象。他所以提到「自己說方言較別人更多」的話，也無非要人更能明白這樣的恩賜，是比較那建設的倫理的教導價值，相差很遠（林前14：18-19）。他所以對衆人發表他所得的一次「神趣」經驗（林後12：1-4），並不是自誇那種經驗，乃是表示他的軟弱。但是他能承

認自己的軟弱，一心一意倚靠着救主，所以竟能由軟弱的地步，達到像耶穌的品格一樣的完全境地（林後12：9）。不錯，他有過一次突然的「神趣」經驗，但他的全部生活，是內心品格呈現穩定的變化，漸成爲主的樣式（林後3：18）。然而對於基督教最重要的，還是保羅對於「靈」的觀念，所貢獻的新見解。這種觀念在「神秘宗教」和初期的基督教會中，都是指着屬乎肉體的奇迹經驗而言，如「說方言」等等的事；保羅却給這觀念一完全倫理化的意義。他並不否認這些異常的神秘現象，但主張必用「倫理的標準」來測度牠本身的價值。他估定「聖靈所賜的恩惠」的價值，也是按着級進而以愛爲最高的倫理標準（林前12：13：14：各章）。

保羅在利用「神秘宗教」的觀念以發揮他對於「洗禮」和「晚餐」等聖典的意義時，也是根據上述的原理。皮巴德（R. Peabody）博士曾說道：「保羅雖然利用「神秘宗教」的名詞和公式，好令他的想像才，得以透闢發揮，但是他隨即補充一種東方宗教所不注意的「道德性質」。這是非常中肯的話。保羅對於「洗禮」所發揮的根本意義，是要人獲得

一種新而純潔的道德生活（羅6：13）。他對於「聖餐禮」的重要解釋，也是含有倫理價值的，是要人剷除平日一切惡習，獲得新的生活，因而使自己的言行，都能夠歸榮耀於上帝（林前10：31）。總而言之，那些和「靈性的主」融合而化成的新人，乃是內心經過新的倫理原則，和基督的新樣式陶鑄而成的。鍾恩嗣博士因此稱保羅是一位常態的基督教神秘主義者，確有見地。

保羅的神秘經驗和天才，又曾造出一種新而有力的神秘觀念。我們在前面所論「基督的神秘主義」的意義，雖然指着他自己或信徒和基督的合一；但是其中所含的意思，並不限於個人。在保羅的思想中，基督徒的社會，和基督有一種團體生活的聯合。這可算是一種社會的神秘主義。他對於基督徒彼此的親密，以及神秘的融洽，這樣的關係，和基督徒團體與基督之契合的關係，所用的唯一比喻，就是「基督的身體」（林前12：12；弗1：22—23，4：12—16，5：23—30）。這種比喻完全是趨於神秘的方面了。保羅自己對於這種奧秘，也大為驚奇（弗5：32）。但在這種比喻中，仍是充滿着倫理的意味。因為

他所以引用這樣的比喻，無非是要勉勵基督徒彼此和睦，生活清潔，在道德上得着互相磋磨的效益和發展。而且在這比喻的意義中，又注重道德生活和倫理責任的根本特性，使人覺悟人類互相倚賴的意義，互相幫助和互相尊重的必要（參看林前12）。同時牠又指明能力統一的源泉，使在身體中的各部分，能共同負責協作，以維持全體的生活，因而促成「合而為一」的理想。這全然和基督之活潑的靈，聲氣相應。

神秘主義可從兩方面驗明：牠使人因此發生一種無效果的情緒，無意義的默想，和違反社會性的寂靜呢，或是思想因此更加光明豐富，倫理生活也是更有精彩，對於社會上的公共利益，也有極偉大的創作和貢獻？保羅的神秘主義，無疑的是屬於後一種。今日如果有人用那怪僻而極端的現象，或是從保羅的思想與文字中提出那單屬時代性的，和關於形式的宗教生活之方面，以描述保羅的宗教，這是對於保羅的原理和他那神秘經驗所滲入的靈性自由之倫理生活，太不公道了。

基督教在那時所以能夠戰勝一切有勢力而爭雄長的宗教，得以嶄然獨露頭角，大都

是因爲保羅所宣傳的福音，不但含有超然的倫理價值，更能將宗教和倫理合一，使人獲得一種最高靈性能力的緣故。當時的斯多噶派的主義，是冷酷的，偏於個人方面的，並無救世的能力。東方傳入的各種「神秘宗教」，根本上又沒有倫理的價值。新柏拉圖派的主義，因爲陳義太高，只能博得智識界的信仰。其中雖也有一部分神秘的能力，但結果却使人生觀趨於抽象的和虛偽的方面。惟有基督教因爲得着保羅的貢獻，具有熱誠的信仰，倫理上的純潔和誠懇，本來的普遍性，對於病弱社會所傳達的福音，以及可作一切教訓信仰和人格中心的「耶穌基督」等等特點，所以不論遇到什麼困難阻礙，都可以迎刃而解。在西方將這種神秘宗教和倫理的結果保存下來，我們不能不歸功於保羅的基督教神秘主義。

## 第五章 保羅之倫理思想的缺點及批評

我們在前章已斷定保羅的神秘經驗，和他這種經驗中所有最高的道德價值及創造的

能力。但是我們切不可忘記他的倫理思想中，也有不少缺點。論到保羅的倫理思想和教訓，早已有許多學者下了不滿的批評。例如魏斯氏 (J. Weiss) 宣稱保羅因為有突然而起的一次轉宗經驗，就將他的倫理生活，建設在神奇的基礎上，是與耶穌在「登山寶訓」中所提示那一種平易的教訓，並不相合。試讀羅 8:1-11，其中所說的話，就可以明白這種批評的適當。但是我們可以回答魏氏說，在新約中的基督教，不只限於一種經驗，這正是牠的長處。除非我們注重經驗的形式，不顧內容，不然，就不能說這是牠的缺點。論到保羅的倫理的基礎，更當注意他怎樣把原始教會中所最容易看為「完全屬於神奇的經驗」，而盡量地用倫理的意義去解釋。其次便是銳德 (Wrede) 的見解。他以為保羅的思想自身，大有缺點。倘是這樣，這句評語的結局，不可小視。據瑞氏的眼光看來，保羅在羅 7 及別處所論到的「罪」，乃是一種客觀的，擬人性的惡勢力。基督所成救贖的工作，是在信徒心外的事，是要打破那些管轄人生之客觀的「罪魔」和「死魔」的勢力。若真是這樣，那末，保羅就沒有澈底認識道德的實在性質。保羅在論到「罪」的教

訓中，固然常用一種擬人的說法，但是這樣的說法，是具有某種經驗的人，在言語上的一種特性。牠具有說教上和文學上的特長，我們也可以承認保羅是把這樣的玄想，與脫離罪惡的經驗連貫起來，但對於這些名辭的內容，作一種不偏不倚的考察時，就不難看出他們在實質上是屬乎倫理的，是耶穌的思想，在精神上也是一致的。並且此種言詞大多數是直接表述倫理的經驗。

此外還有較前者更早而且似乎更有根據的批評，是關於保羅的倫理思想的「厭世觀念」。這班批評家所搜得的證據，就是在羅馬人書七八兩章所載保羅對於「肉體和靈魂相爭」的解釋。在這兩章中保羅的結論，就是判定肉體乃是「罪」的發源地，而在其他各書中他也有下述一類的話，如「我是攻克己身叫身服我……」（林前9：27）；「生命和情慾相爭……彼此相敵，使你們不能作所願意作的」（加5：17）；「屬基督耶穌的人，已是把肉體……釘在十字架上」（加5：24）；其中的確含有「厭世」色彩，使人無可諱言。但是我們若根據這些而斷定保羅認肉體的本質是惡的，或者斷定他曾採用過那些「厭世主

「義」者所有的苦行方法，那就未免有些穿鑿附會。在他方面有若干章節可以證明他不認「肉體」本來是惡的，（林後5:16，7:7，加2:20，羅1:24，林前6:15），所以就是「厭世派」所重的苦行，他也不應用在（林後6:5，11:27）中，他雖然提到「禁食」的話，但這似乎是因為受了外界的逼迫而受餓，並非有心去遵守什麼「禁食」的習俗。至於他言論上的深刻，也不過是像出於那為主義參戰而受勞苦的軍人的口脛。他所說的「肉體」，似乎指着「情慾」而言，所以實是屬於心理方面的，不是生理的。他每次論到「肉體的心」和「屬靈的心」時，只是說明兩者在倫理上的交爭，就是指在人心兩極性情對抗而說。在這一點上，我們必得承認他是受了些「二元論」的影響。但是保羅的主要的思想，是他那假定「人性統一」的希伯來思想，不是那有「形而上區別」的希臘思想。並且這種論調，全根據於一種道德奮鬥，是人人所不能否認的。因為各人的道德生活，首先必須解決如何支配肉體本能這個問題。又常有人以為保羅對於婚姻問題所以偏重獨身主義（林前7:8-9，32-35），也就是因為他抱着厭世態度的緣故。這種批評是由於沒有顧全

保羅論到這個問題的上下文。他這種見解，分明不是出乎「厭世主義」，乃是因為他所抱世界末日臨近觀的影響所致（7：29—34）。再者保羅對於他所發揮的婚姻見解，也曾坦白地明認這完全是他個人的意見，並非天啓的教義（7：25）。更進一步，他對於道德上的主張，並不承認那些厭世色彩的「獨身生活」，「喫素」，「戒酒」……等等形式的規矩，是道德上的條件，而在歌羅西書中，還反對這些形式規矩，以為牠們在道德上是無足輕重的（西2：16—23）。由上文看來，我們敢下一句斷語，保羅之倫理思想的積極方面，和耶穌的倫理思想根本一致，並不矛盾。不過對肉體與罪的關係一問題，尚徘徊於希伯來與希利尼思想之間，至於從他那種特殊的「轉宗經驗」所發生的缺憾，只要我們不限定各信徒的經驗都照這一類為準則，便不成問題了。

既然如此，保羅之倫理思想的缺點，究竟在什麼地方呢？我們若是把保羅的倫理教訓，實用在現代基督教的倫理問題上面，便感覺兩種很大的缺點。

第一個最重要的缺點是由於他的「啟示主義的末日觀」。耶穌的「上帝國的觀念，

是否屬乎「啟示主義」，還是一個難決的問題。但是在保羅的思想中，這種「啟示主義的末日觀」，却是豁然顯露，一目瞭然。我們所以能夠下這樣明切的判斷，有兩個理由。

(1) 因為我們有保羅親筆的書信作憑證。(2) 因為保羅的傳教時期，是在主耶穌復活以後，正是信徒們熱烈地希望「天國速降，救主復臨」和「世界末日快到」的時候，所以他受有相當的時代的影響。在保羅所寫的書信裏，這種「末日觀」的思想，證據很多。這種思想之最早的最粗俗的形式，可從帖撒羅尼迦人書中看得出來（帖前 4:13—18，帖後 2:1—12）。保羅假定他和一班同道的信徒，都要活到救主復臨的時候，並且又採用猶太之「啟示主義」中遺傳的話，來描述一切狀況。在林前 15:50 以下，對於這一點，也是照樣的描寫說，在主復臨的時候，這屬乎肉體的舊世界，必將毀滅，必將藉着一種偉大的神迹，開創一個「屬靈」的新時代。保羅這種思想，後來竟漸漸由冷淡而模糊，不過他到底還抱有這種希望，所以當他寫信給腓立比教會時，仍然說道，「主已經近了」

這種信仰的倫理價值，是很明顯的。牠更能使人覺得道德的純潔和離開世界的罪惡是必須，而又急不容緩的。且不必問牠的形式如何，這總是篤信上帝的「義」最後必獲勝利的信仰。但是牠的倫理缺點，在保羅所寫的書信裏，也是同樣的顯明。尤其是在那些沒有保羅的宗教精神和眼光來矯正的基督徒團體中，這種缺點顯露得更大。例如保羅對於那些因為坐待現在的世界完結，而忘記眼前生活不事工作的信徒們加以訓誡的事，足見一斑。他們沒有保羅那樣深切明白的倫理觀念，自然不免那樣的結果（帖後 3:6 以下……）。這種見解，假定現存的世界已經無可挽救，所以就使那些基督教的團體，都和社會隔離，養成一種遁世式的生活，以圖保全基督徒個人的清潔和虔誠，恭候救主的復臨。遁世的方法，自然使基督教的道德，也變成了一種消極的樣式。基督徒既然認定社會是罪惡的，污濁的，已無改善的可能，惟有隱身自潔，於是使基督教的積極道德，只限於基督教的範圍以內。惟有基督徒纔彼此相愛，彼此忍耐，彼此和睦。除了因生活上的必需，不能不和普通社會接觸以外，他們大都如避亂的桃花源中人一般，幾乎不知

有這世界。這是我們今日的眼光所不能許可的。

保羅的偉大理想，的確是能超過上述的缺點；但是他的實際倫理，却被這「末日觀」的成見和附會所束縛。例如他的「不如不娶」，就是「不如不受家庭關係的拘束」。這層意思，都是因為受着這種觀念的影響，以為救主復臨的時候已近，人們應該專心一志地等候主臨，努力於主的工作（林前 7:32-35）。這顯然是反社會性的教訓。一般基督徒既然都注意到宇宙快要毀滅，萬事快要變化，以為現世毫無足戀，對於社會組織的改革工作，自然也想不到。這種現象，在保羅的本身，也看得出來。他對於國家的態度，確有許多理由可解釋，但他的「末日觀」，必是其中之一。他常自誇為羅馬的國民，曾享受過羅馬法律上的優越利益，而且他本是一個救世的基督信徒，對於當時社會上種種不平的壓迫及暴力行為，自不能毫無所睹。戰爭本是多年的罪惡，而保羅在這上面，並不發表一言。希臘羅馬的社會組織，都是建築在不平等的基礎上，主奴階級極嚴，虐待情形時可發見，而保羅却並沒有說到這是違反基督的教訓的。反而勸人應該各守本分（林前

7:17)，又勸奴僕要順從主人（西3:22），更把一個逃亡而皈依基督的奴僕，仍然送還原主人，勸主人當以兄弟相待。又爲僕人擔保他將來如何安分，却並不提到主奴階級的不當（門11-20）。凡此種種都可以看出保羅的思想，不在政治制度的改良，和善良政府的需要這一方面。我們對於保羅的這種態度，並不奇怪，因爲他既然認定現存的世界，眼前必須燬滅，那末還要忙着去改革，豈不是枉用了一番力氣麼？所以他勸人「不如守素安常爲妙」（林前7:26, 31）。因此那由社會上的不良組織所發生之重大的道德問題，也就毫不注意了。

第二個缺點，是由於他的實際倫理教訓，受了歷史的限制。因爲遷就當時羅馬的政治和社會制度，所以不能超脫所處環境的束縛。因爲他不能超脫這種形式上的束縛或限制，處處只遷就環境的現狀，就更加顯出他那「末日觀」的思想上的缺點。現在我們仍提出保羅對於國家的態度來做個例證吧。他在這點上的唯一教訓，只是勸人應該服從那「在上位有權柄的」，並且應該憑着良心「按例納稅」（羅13:1-7）。保羅的教訓所以這

機偏頗，大概是受羅馬帝國政治狀況的影響所致。嘉都（C. J. Cadoux）曾說道：「保羅寫這些書信的時候，正在羅馬政治清平之際。是尼羅（Nero）皇帝個人的跋扈無道，和政府以基督教為非法宗教的逼迫政策還未開端的時候」。這句話實足令人深思玩味。再者多數基督徒社會地位的卑微，和任國家職務者之拜偶像的必須，以及國家的專制政體，都使他們不能參與或揣想政治改革，和反對罪惡的積極工作。所以我們必須認清保羅對於國家政治的教訓，只是一種因時制宜的話，決不能認是迴護專制政體的話，我們現在更不能因此而寬恕那些不關心政治社會的人。倘使有人因着保羅的盛名如是應用這種教訓來限制現代的基督教倫理思想，那便是一種錯誤了。

其次論到保羅對於女子的教訓，我們也常拿牠只是遷就當時社會現狀，或是補救當時現狀的意思來解釋。例如他囑咐哥林多教會，不許那些婦女露首或剪髮而禱告（林前 11:5-6），又不許她們在公眾聚會的席上說話（14:35），這都是因為處在當時的社會現狀之下，不得不如此的緣故。當時風俗認女子用帕蒙頭，閒靜端重，是貞潔婦女的表

記。那些放蕩不羈，不守規矩的「自由女子」，操淫業的妓女，纔和這種風俗相反。保羅見這種現象，爲要保護教會女子的風紀，顧全宗教聚會的聲譽，並裁制哥林多教會過重感情的弊病，所以纔用這種教訓。其實他所用以解釋這種教訓的理由，大都具臆想的，並非實在的。他或者也沾染猶太人那種重男輕女的偏見。我們若是奉他這種教訓爲權威，而不承認女子在現代宗教，政治，社會上所有的平等地位，那又是拘泥了，誤解了保羅的用意，絲毫沒有歷史的眼光。像這一類的教訓，應該拿保羅所常說「在耶穌基督裏的自由和平等，在那裏面，不分猶太人，希利尼人，自主的，爲奴的，或男或女，都成爲一個人了」的教訓（加3：28），來抵消纔對。就是他論到「被獻給偶像的食物」的教訓，顯然又是將基督教的道理，應用在歷史現狀上的一種特殊事實。倘使我們能承認保羅將他的原理，應用於特殊情形的臨時性，就可以覺得這些原理，并不因此而受限制。皮巴德博士說：「在這種流傳的習俗的環境內，保羅教訓中幾條行爲上的原則，其所有的實在價值，絕不受時間和空間的限制」。這種見解，實在很對（見皮氏所著保羅與現

代的世界(234頁)。

最後，我們也應該承認他的另一個缺點，是從他性情方面來的。本來保羅也決不自認他是一個完全的人。例如他對於那班和他意見不合的人，時常顯出幾分必須報復的態度，痛斥反對他的黨派爲「犬類」，情願那些和他反對的人受咒詛(腓3:2，加1:8-9)。在這些地方，保羅的宗教精神，實在是和主耶穌相差得遠。不料竟有些基督徒領袖，在黨派紛爭激烈的時候，將保羅的長處和短處，都連在一塊兒採用，從新約中湊出些理由，勉強拉作自身的護符，這真是一件至可痛惜的現象。若是我們能夠澈底地明白基督的精神和教訓，就可以知道這種報復的狹義見解，在基督教的倫理上，實在是沒有立腳的餘地。

## 第六章 保羅的社會倫理

論到這個題目，我們第一要問的是，在保羅倫理觀念中，究竟有沒有確定的社會的

目的呢？若從前章看來，我們只好回答說沒有。只是他雖然沒有想到一種社會的倫理，却時常關心到社會方面，並且在他的倫理中，也充滿着社會中的性質。耶穌用作社會理想的「上帝國」觀念，在保羅的眼光中，固然沒有像「爲神子」同樣重要，然而內容重於形式。他的「上帝國」觀念的形式，雖不免偏重「末日觀」，而且注重另一個世界，內容却仍是倫理的。他說「上帝的國，只在乎公義，和平，並聖靈中的喜樂」（羅14：17）。「上帝國」降臨的時候，便是屬乎「愛」的統治。這些地方都是很顯明的例證。再者保羅也實實在在地貢獻了許多很有價值的社會教訓。

### （一）保羅對於社會的教訓

（1）家庭 前章所提保羅「重視獨身輕視婚姻」的傾向（林前7：1以下），和他對於婚姻道德功能的消極觀念，雖然不免有可議處，但是他因爲竭力反對「離婚」的惡俗，事實上已保護了婚姻關係永久神聖的價值，並且使馬可所記耶穌對這個問題的教訓，得一個很有助力的擁護（林前7：10—16；可10：11—12）。他對於家庭問題的最大貢獻，就

是使基督徒在婚姻方面，抱着一種犧牲救贖的宗旨，並且用宗教的方法，以解決夫妻間的衝突，務使歸於和睦。但對於非基督徒的同伴，如果太頑固，夫妻不能和睦，雖然不得已而離婚，以維持人格的神聖，却不能再嫁再娶。可惜這種調和婚姻衝突的方法，在近代的婚姻和離婚的討論中，很少被人採用，其次保羅對於夫妻的關係，也曾發表不少的意見。他是很懇切地承認兩性結合的神聖，並且主張夫妻的關係，必須維持在互相尊敬互相體諒的倫理平面上（西3：18—19）。在以弗所人書信中，他有一段和上說相仿（弗5：22—23）。在這裏他更指出丈夫和妻子的關係，實含有基督和信徒團體——或稱基督和教會——中間所有親密而且神秘的關係的象徵。因此他便拿基督「捨己愛人」的教訓，將婚姻的理想提高，為丈夫愛護妻子的模範。論到父母與子女的方面，他也和前人一樣，勸兒女們應該孝敬父母。他更勸人忍耐體諒，以教導自己的兒女。這層意思却較前人為高超（西3：20—21）。

因為當時基督徒手下的奴僕，大約不外乎家庭的服役，所以我們就在這裏連帶敘

及。他對於奴僕，雖然仍承認這種不平階級的存在；但是他的教訓中，却有許多意思，終久能幫助人去推翻奴隸制度。他以為奴僕也是上帝的兒女，並且「在基督裏是新造的人」的名義上，也是一個有分的，他們也和主人一樣，具有同等的人格，所以主人對於奴僕，應該有公平正直的待遇。反過來說，奴僕既然具有與主人同等的人格，就在各人本分上，應該對於他的工作負道德的責任，（西 3：22—4：1）。雙方都當以其主僕的關係，同受支配於天上的主基督（弗 6：9；林前 7：20—22，24）。總而言之，「在基督裏面，不分為奴的，自主的」，在靈性方面，都是立在同等的地位上（西 3：11；加 3：26）。以上所述的種種教訓，對於社會倫理所發生的效力，在當時和後世的基督教之清潔高尚的家庭生活方面，已有顯明的證據，本書也不用多贅。

(2) 國家 保羅所有關於國家的教訓，雖難免不受前章所說的限制，但在積極方面，仍然有相當的貢獻。在這一點上，我們可以看到他因為耶穌福音中本來的普遍性，和他的倫理感覺的健全，就勝過他所承襲的猶太人反對異邦的成見，和那極易輕視現世道德

價值的「啟示主義」的趨勢。保羅對於異邦的政治，有一種很值得注意的觀念，就是他承認這是上帝統治異邦的工具。這大概是根據舊約先知所主張異邦是耶和華怒氣之棍的意思（賽10：5）。因此在基督徒和他們看為惡濁淪亡的世界當中，那條由成見所造的鴻溝，已被保羅架着橋梁，使他們對於那些異邦國家的價值，也能有所欣賞。他隱然承認在異邦社會的律法功用上，有倫理價值，有公義的道德原則（羅13：4）。在他看來，這乃是上帝統一世界的一種預備，所以基督徒必順服那些「在上掌權的人」，因為這不但是是一種政治上的本分。他本着耶穌所論納稅給該撒的教訓，發表他的主張說，人民對於國家或個人，無論何時，都是應當盡他所該盡的本分（羅13：7）。但是我們也應該注意保羅在國家的倫理觀念上，也和耶穌一樣，特為基督徒立了一個更高的標準，禁止他們採用普通法律上所慣用的殘殺，報復，流血等等違背人道的方法，政府所能得人民的承認和服從，全因牠的價值而別。但是牠的倫理基礎，立在一個較低的平面上，決不能為基督徒最高的生活模範。

(3) 勞工 保羅對於信徒們所說關於工作本分的語誠，是貢獻一種與社會有重大關係的教訓。這大概是因為他的信徒——尤其是那些帖撒羅尼迦教會中的信徒，接受保羅的「世界快到末日」等教訓，弄出弊端，所以他不得不糾正。保羅所發教訓中之反社會的成分，反倒引起了他福音中所具有的社會能力的教訓，這真是出人意料的事。依保羅的眼光看來，工作實在是一種社會的和道德的本分。人們斷不能藉口於「望主速來」這句話，而終日逍遙，依賴他人為生，不肯擔負自己的責任（帖前 4:11-12）。他並指明他自己親手做工的事，促起信徒們的注意和效法，以證實他的教訓（帖後 3:7-9；林前 4:12）。他曾用經濟的基本事實以解說人們工作的道德本分，就是人不願一個實際生產者，沒有享受消費的權利（帖後 3:10-12）。保羅也十分明瞭人們的生活獨立，對於他們道德的純正和自尊心，都是很有影響（加 6:3-5）。他覺得工作是一種改進個人道德的能力，因為靠着各人的工作，就能夠建立一種堅強而有社會性的新生活，以代替那些反社會的腐敗生活。他也不忘記工作能使基督徒有餘力，能實行樂善好施，救濟

不幸者的美德（弗4：28）。保羅生平在各地傳道，常常勸人「親手工作」，常常自己作工餬口，很足以喚起人們「勞工尊貴」的觀念。在當時的社會中，人們大都把一切勞工的工作，推在奴僕身上。保羅在這方面的教訓，必然大有勢力。他為歸順基督教的奴僕所發表的言論中，更進而論到工作之道德方面的根本問題。人對於他的工作，必須抱着一種公正的道德態度，不可只圖在監工者的面前討喜歡，只做最小量的工作，更當本乎良心的要求，像「基督的僕人」一樣，就是盡量努力工作，達到完美工程的境地（弗6：5—8）。保羅的目的，似乎要想將工作提高到「藝術創作」的地步。在這些言論中也含有「人們工作的精粗，和個人的品格極有關係」的意思在內。這在那建築的比喻中，意思更非常顯明（林前3：10—15）。誠實工作的效果，可以造成一種健全恒久的品格。這種以道德而評估工作的價值，對於現代基督徒所必應付的一切經濟問題上有根本的關係，是我們萬不能不注意的。

## （二）保羅的社會觀念

我們在上文已經承認保羅只注重基督徒的團體生活，但是他因此成功了幾種關於這種團體生活的社會觀念，其中實有永久的社會價值。據他看來，一切基督徒都是「上帝家裏的分子」（弗2：19；加6：10），他們都承認上帝為自己的父親，基督為衆兄弟中的長兄（羅8：29），「兄弟」這兩個字，並不是一個空空洞洞的名稱，乃是按着家庭關係中所含一切應有的道德責任而解釋的。例如那些用刻薄的眼光，以武斷同道的行為（羅14：10）；只顧自己的自由，而損害他人（林前8：10，14：15）；那些扶助軟弱者的本分（林前15：1）；和那些互相擔負重擔的責任（加6：1—2）；都是應該按着「兄弟」的倫理關係來判斷的。這種家庭的最高理想，乃是耶穌的基本倫理思想；保羅更使牠包括一切的人，不分種族，不分階級，只以信仰基督為限（弗2：18—19）。

其次，保羅還有一種極有能力的社會觀念，就是「上帝聖殿」的比喻。當他論到哥林多基督教團體的發展，和自己及他人對於此團體的工作所發生的關係，就用一個正在興工建築中的聖殿的比喻（林前3：10—17），藉以喚起各人對於全部工作完就的責任心，

和個人對於自己工作所應有效果的責任心。在這種比喻中，可以闡明團體共同生活的結合點，是在由羣衆共同選擇一個基礎，和運用在他們內心的一個「靈性的動力」。這個比喻又指示凡在現今和過去，對於這種繼續建築工作有勞績的宗教家，都有一種社會的和靈性的團結關係（弗 2:20-22）。在這個比喻中，社會上互相關係的事實，各個人在社會中和諧的統一之需要，以及他們藉着道德的經驗，對於全社會的貢獻等等，都在我們眼前，歷歷如繪。

又其次，在保羅的社會觀念中，最有效驗和暗示力的，莫過於他所說信徒的團契爲「基督的身體」的觀念。這觀念中的社會性質，前面論到保羅的神秘主義時，已經略略提到。當保羅要爲哥林多教會的信徒，造出一個真實的基督徒團體生活，他就取這個通俗的比喻，發揮其中的含意，藉以將基督教的「愛力」，灌輸到那團體中間的各種關係（林前 12:12-31）。這個比喻，所給我們的教訓，就是「人類同體」之社會和靈性的根本真理。各個人如何互相倚賴，一個人的行爲，如何對於別人發生直接影響，又都完全

的呈露，不言可知。更進一步說，保羅這種以「教會為基督的身體」的觀念，既說明了基督徒一致團結的原理，又說明在一種團體生活中，全部統一和諧，內容極不同樣，以及這種不同的情形，並非一種不平等的記號，乃是職守雖有不同，地位仍是平等的現象。由此可知團體中各個分子作用的不同，乃是一樣的可貴，並且對於全部生活和經驗都有貢獻（羅12：4—8）。這種貢獻，乃是全部生活中所必不可缺少的，因為必須如此，纔能夠使那更豐盛的社會生活，和個人及團體之圓滿的靈性道德上的經驗，完全實現出來（弗4：11—16）。保羅這幾種教訓的目的，都注重在基督徒的團體生活方面；但是他的觀念所影響到社會方面的效力，超出這個範圍以外，這是我們很容易看得出來的。現代社會的複雜狀況，以及其中所急需解決的種種問題，都是促着我們採用這些觀念和原則，纔能使社會和種族的衝突，變成和睦，更進而使那最高的道德生活和靈性生活，也能因此而普遍到全世界。

### （三）教會對於社會的功能

#### 基督教倫理學之基礎

保羅關於教會所有幾種觀念的社會倫理價值，竟遠超乎他的意料之外，已如上述。就是保羅用畢生精力所建設的教會，後來也成爲他所沒有料及的一種社會的工具了。他的「啟示主義」的期望，雖然使他不能看到教會的完全社會意義，但是他在當時爲教會的實際工作，就成全了一種真正有社會價值的目的。因爲他以後一千年中，教會在泰西歷史上，確是促進和指導社會的一種最大能力。其實保羅幾不能用別的方法，去感化羅馬社會而告成功的。那時羅馬的古代社會制度，已經壞到不可挽救的地步，離滅亡的日子已近；恰值基督教會應運而生，是一種新社會組織和新生活原則的產兒，本身具有一種生氣，可以去創造一個新的社會。當時倘使沒有這種爲社會工具的教會機關存在，那末基督教也必像斯多噶派一般的逐漸湮沒無聞。而基督教會若是沒有較高的倫理觀念和社會性質，也斷不能戰勝那些和他爭抗的東方宗教。保羅當時或許沒有料到這些出乎意外的結果，他的目的，或許也不在此；但是在實際上看來，他平生所作的事工，實在都是趨向在這未來的社會目的上。說到這裏，我們更應想到保羅的這種教會組織，後來竟

產生了一種律法主義和靈性上的霸王，與猶太會堂中所有的同樣壓迫人的生活，真是保羅當初所不曾夢想到的！千幾百年來，教會的威權對於倫理道德方面，固然有很大的貢獻；同時也曾發生了幾個人生中最大的困難問題，不但是爲保羅所未能料到，並且也完全和他的精神大相反背。現代的教會倘要想得着一種能力，以幫助完成對於社會的功，那惟一的法門，就是將保羅的動的生活原則，繼續地實現出來。

## 第七章 保羅對於基督教倫理的特殊貢獻

本章所要論到的，就是保羅對於基督教倫理幾種特殊的貢獻，作爲本篇的結論。簡括地說來，可以分爲以下六端。

(一)保羅對於基督教的倫理，貢獻一種新的普遍性。他把基督教的道理，從狹小的猶太社會中，傳播到羅馬帝國時文化競爭的大社會中，使福音的普遍性，昭然揭於世界。牠所有靈性的權利，或道德的要求，都是爲萬人所公有的，——就是不論其人的宗

教上的遺產，種族，文化，性別，和社會的地位如何，都是一樣的。

(二)他特別擁護靈性生活的道德自由。他對於道德自由的意義，看得非常透澈。他覺得凡在基督裏面，而內心完全服從上帝的人，就有道德的自主權。這是由完全的「愛」，而獲得的完全自由。

(三)他使「愛」的倫理意義，更加濃厚。不但把基督教的「愛」放在道德的中心地位，而且使「愛」和他所有一切的倫理思想和教訓連為一氣，特別是用美妙的詩筆，來描寫「愛」的道德意義，和牠的高超性質（如林前十三章）。

(四)保羅之「靈性觀」的倫理解釋，以及他拿倫理上的結果，來測驗神秘的宗教經驗有無價值，無論從宗教史或宗教經驗方面看來，都不能不說是一種最大的貢獻。

(五)他對於基督教倫理生活的團體性質，曾發展幾個很有能力的觀念。這些觀念不但解釋那屬基督徒弟的道德經驗，更喚起他們努力地去創造並實現他們的理想中的道德生活。

(六)保羅最重要的貢獻，而且也是上述一切貢獻的根源，就是他的活潑而有動力之人格，和他那專一的道德的奮鬥生活。

總而言之，保羅在道德方面的特殊深識，只是那含在耶穌教訓內部意義的表彰。他的教訓和主耶穌的教訓，其間具有一種有機體的聯續情態。但這並不是一種疊床架屋的關係，因為在希臘羅馬的文化狀況之下，將耶穌教訓中所有種種意義，用新的方法發表出來，其中所需的深識膽量和努力，都是最高的道德成績。保羅能夠這樣做，已將基督教的倫理範圍，大大的擴展。論到保羅的倫理觀念，所受「啟示主義的宇宙觀」的束縛，和他所未能解決的種種問題，這些都是事實，我們也不必曲解，為他掩飾。在社會倫理方面，我們仍然要向耶穌和希伯來諸先知，去求指導和鼓舞力的。保羅為耶穌的「上帝國」的觀念，並沒有像他「為神子」的觀念那樣出力。但是他仍有一種極其貴重的，環不掩瑜的積極工作。他那進取的創造的人格，他那「為神子」的道德觀念，對於建設「上帝國」於世界上的貢獻，絕非別人所可望其項背。

## 第五篇 約翰之書籍對於基督教倫理的貢獻

### 第一章 約翰書籍的宗旨和性質

論到約翰的書籍，嚴格地說來，必須把約翰福音，約翰一書，二書，三書和啟示錄等都要包括在內。但是在本篇中因為要便于倫理的研究起見，只注意約翰福音和約翰一書。至於約翰二書和三書對於倫理問題，並沒有什麼大關係；而啟示錄裏面所有特殊倫理，我們在前篇論到「啟示主義」的倫理思想時，早已概括論及，在這裏不必重述。現在先將約翰著作的宗旨和性質，大略的論述一下，使我們可以由此明瞭這兩本書（約翰福音和約翰一書）中倫理思想的背景，並由此洞悉他的倫理觀念，和新約中其他倫理思想的關係。

關於第四福音——約翰福音——中之複雜問題的研究，雖然頗有興趣，却非本書所

有的工作。我們在這裏只要把那些爲近代多數批評家所贊同，而且和本問題有關係的幾種結論，略微指明出來而已。新約學者大略承認這部書是在第一世紀的末葉，在小亞西亞以弗所一帶的教會中成的。這部書雖然也是福音書體裁，是一種闡明宗教教義和宗教生活目的的著作，使人由此信耶穌爲上帝的兒子，因而獲得生命（約20：31）。當時教會本來已有幾種最早的福音書，和保羅的書信。但是保羅和路加等的工作和著述，雖曾注意到希利尼和羅馬的社會，教會關於福音和基督，還沒有脫離猶太式見解的著作。而教會所處的環境，又像要求用希利尼思想，去解釋基督教的精髓，方能夠博得希利尼和羅馬社會的歡迎。約翰因此就採取亞歷山大城斐洛所使人熟知的「道」（Logos）的觀念，對一班具有希利尼思想者，解釋耶穌的永久地位和價值。同時並因聖靈已在基督徒的經驗中運行，尤其是在那一班先知的心中（第四福音書的作者，就是這種人中最著名的一位），所以基督教福音就更需要一種屬于內心的解釋。此外當第一世紀末葉，教會處在下述的幾種很嚴重的危境中：第一因爲親見耶穌的人，已經寥寥無幾，用「啟示主義」而

解說耶穌爲彌賽亞的論調，也漸失效力。結果只令一般人對於基督教的確實性，漸失信仰。第二猶太人民中之反對基督教，仍繼續不斷的大施攻擊。他們根據着素日所知道的基督教來源，和他們自己所信仰底嚴格的「一神主義」，來批評指責基督教的福音，所以成爲極有勢力的反抗者。第三玄智派（拿斯提克派即智慧派）（Gnostics）之宗教哲學的思潮，竟要把歷史上的耶穌，化爲天上的基督，來到世界的一種幻象，又將那本來屬於倫理的福音，化爲一種倚靠秘密哲理之玄智（Gnosis）的救贖方法。第四福音的著作，就是受了以上所述幾種情形的影響，並且是明明設法應付這些危險的。但是所以給這部福音書以宗教勢力的核心者，還是由作者實在具有極深的宗教經驗，和他對於耶穌基督之重要關係的深識。

試將第四福音略讀一遍，不難知道牠和前三福音的性質是大不相同。這部書雖然也是記載耶穌生平的體裁，其中所採用敘述的資料，却着重象徵和教義方面，而不大着重傳記方面。作者好像是拿耶穌的言行和事實作爲題旨，因而寫成幾篇關於耶穌本身地位

和宗教價值的講論。施其德博士 (B. H. Streeter) 說，這部福音書的體裁，是仿照希臘歷史上名貴的著作，像普魯特爾克 (Plutarch) 或柏拉圖問答 (Plato's Dialogues) 的作法一樣。作者老實地採取耶穌的思想，用自己的文字發表，並加上些解說，以爲耶穌本人若果然對以弗所的希利尼人說話，也不過是這樣（施其德氏四福音 369—370 頁）。但是約翰和希臘著作家有一個不同的地方；他已經多年默想耶穌真實的言語，然後才下筆的。這乃是一種創作的記憶之工作，正像一個詩人回想他所能夠記憶的詩料一樣，約翰藉此把耶穌的精神發揚出來。其次，約翰也是一個偉大的神秘宗教家，他在新約先知的環境中工作（參看林前 12:28；弗 3:5），所以他覺得在他的宗教經驗中所得的啟示，就是耶穌自己的靈性，在那兒繼續着工作。司特拉肯博士 (R. H. Strachan, 第四傳道者七十一頁) 論到這一點的時候，又以爲約翰所用著作方法，是猶太人所通行的，就是採用一種演講的體裁，以描寫一部圖畫式的歷史。

這部福音書的著作人是誰，約有數說；有人按着傳說的見解，斷定是使徒約翰，有

人以爲或者是帕皮阿司殘篇（即猶西比烏的遺著中所引證的）中所提到以弗所的長老約翰，又有人以爲或者是其他一個不知名的門徒。但究竟是什麼人，現在還沒有解決的方法。這部編音書，或者有幾分曾受過編輯人的修改，正如最後附錄中所顯明的（參看約 21:25），亦未可知。不過這些問題，對於本書的研究，並不發生什麼重要關係，因為這部書的內容，顯然含有屬乎經驗和解釋的性質，並且也是處在基督教新得的見證工作的木葉。但若就牠的內證而論，我以爲著作人，大半不是使徒約翰。

約翰一書本來是個無名氏的作品。據一般研究家的論斷，以爲牠和第四福音書，乃是同出於一個著作人——不過有些學者如摩法特（J. Moffat）（新約文學概論五九三至五九四頁）等却反對這種論斷。這一封信大概是在福音書以後出現，目的在幫補福音書中未盡的教訓，並繼續抵當那危害小亞西亞教會的玄智派（拿斯提克派即智慧派）之非倫理的異端邪說而已。

## 第二章 「啟示主義」的福音底倫理化

所謂「啟示主義」的福音，乃是指着前三福音書對於耶穌的使命和教訓的陳述中，那「啟示主義」的成分和思想的格式而說。這從牠的來源和同情兩方面看來，都是屬於猶太教的。這種福音的粗陋性，對於有希臘思想的人，實是他們全然接受福音的一種大障礙。我們也曾提到路加把他的福音書中「啟示主義」色彩，怎樣地設法令牠淡薄。在保羅的思想中，他的工作愈進步和經驗愈成熟，而「啟示主義」在保羅的思想上，也便愈失去其重要的地位。但是將潛伏在舊形式下的希望和信仰，換上和那希臘思想相近而又具有普遍性的，靈性的，及理性的新形式之功績，當屬於約翰一人。這不但是因為約翰著作的辯護宗旨，也是因為他自己的深沉的神秘經驗。再者當時教會對於較早福音中所記的主快復臨的應許，還沒有應驗的一個問題，正急需一種真實的答案。這一類的言語，必需一種適當的解釋，纔能夠使人的信仰，堅持得住。

我們若在這裏說約翰已全然看透較早福音中的錯誤見解，所以故意地去矯正牠，這也未必是對。因為那些傳統的見解中的重要各點，在約翰著作中，仍然可以看到，並沒見他有所疑問。却是他在這類思想的旁邊，又貢獻了一種屬靈的新教訓，把舊的面目變換。因此在原理上使那些偏重於物質和幻術的「末日觀」，也就成為過時的廢物。實在說來，一個思想家能夠把他的新見解和他所承受的思想的相互關係，看得十分澈底，是一件很難的事情。總有一些時候，新舊思想都同立在一個地位上，直到經過許多日子，後來的思想者，才發見那新的貢獻，和舊時傳說的互相矛盾處。

約翰對於啟示主義的性質，怎樣地去將牠革新的情形，可以分論如左。

(1) 上帝的國 據前三福音書的記述，耶穌講道的總題目，就是「上帝的國」。這題目的內容，無論含有如何屬乎倫理和宗教的質素，但在名稱上，總引起人對於啟示主義的種種聯想。但從約翰的著作中看來，在耶穌的唇舌上，「永生」的題目，已經代替「上帝的國」那個題目。約翰只有兩次仍然沿用「上帝的國」或「國」這名詞。一次是

引述耶穌和尼哥底母的談話，一次是記耶穌在彼拉多面前受審問的話。只是當他每次引用這名詞，都可以看出牠的含意，已全然精神化。例如耶穌告訴尼哥底母說，「人若想在上帝的國裏有分，必須先得到內心的重生」——這句話的意思，就是教人要把那最高的新生命本質，接受在自己的內心中（約3:3-5）。當耶穌在彼拉多面前受審問的時候，耶穌申明了他的國，並不屬於這個世界，乃是在一個屬靈的世界中，而他乃是真理的君王（真理就是靈界之本體的意思）——（約18:36）。這兩處的意思，和約翰所論到生命——或作「永生」——的含義，是十分相合的。

前三福音中，論及「上帝國」之新時代中的生命觀念，和現在具有肉體時的生命，並沒有什麼形而上的性質的分別。雖然牠是屬乎新時代，且處在新情形下面，他也不過是希伯來固有思想中之「生命」，在道德上一種完成連續的東西。約翰所論「永生」，却是另外的一種意思，——這「永生」乃是屬乎那更高尚而且更純潔之靈性本體的，為那獨有這種權能的耶穌所給予信者的恩物。「永」字的含意其品質方面比較地重於時間性。

因爲凡信從耶穌的人，不但將來有生命，即在現時已經有永生。所以從保羅論聖靈的教訓起，經過希伯來書所顯示的斐洛派的思路，直到那根本屬於柏拉圖派或統稱爲希臘的永生觀念爲止，這就是新約所記關於靈界思想上的變遷，而到約翰手裏就把這部工夫完成了。據保羅的意思，那屬於天國的聖靈，乃是神的一種有定位的能力，可以增進人們道德性的力量，並預示我們將來的成就。但是約翰所說的「永生」，却是人們在世界上所能分得那永久理想界的一種實體。他把這種屬於形而上的神學的原理，灌輸到這種觀念中，固然要發生一些倫理上的問題；但是那爲福音書全部的題旨——永生，既然有這樣屬靈性和普遍性的形式，却是倫理學的益處。並且「生命」這個名詞，雖然仍含有形而上的觀念，但在宗教的內容和本質上，却全然是倫理的精神的。這就是說所謂「生命」，就是使人 and 上帝基督以及一切在這信仰關係上有分的人的團契，這便是約翰所稱爲「認識上帝」的意思（約17：3）。論到永生或團契的倫理意義和條件，在約翰一書中說得非常清楚。在這篇書信中所說到的「聽從上帝的意旨」「愛兄弟」和實行那屬於光明世界

的「誠實清潔的普通道德」等語，都是永生和團契的重要條件（約一書一至二章，特重在2:17-26）。

(2) 人子復臨 在初期教會中，耶穌將復臨為榮耀的人子的信仰，乃是他們那富有啟示主義之希望的一個關鍵。其他種種情狀都居於次要的地位。前三福音著者和保羅，對於這種信仰，都同樣的特別注意，這是極顯而易見的事。據他們傳說，耶穌復臨，仍有肉身的形體，在榮耀的雲彩中，向世人顯現。他的任務，只要拯救自己的選民。這就是天國時代的正式開始。約翰在他的著作中，也仍然保存耶穌復臨的道理，把牠放在一個中心地位。司各脫博士說：「約翰福音書中所記耶穌在晚餐時和門徒的談話，與其他福音書中所記耶穌受難事前那屬「啟示主義」的幾章，是遙遙相對的」。（第四福音300頁 Scott, *The Fourth Gospel*, Pg. 300）。但是約翰早已認定耶穌復臨的真義，應當從另一方面去瞭解。他的復臨，乃是一種屬於內心的，靈性的事。信徒有保惠師常住在內心的經驗，就是表明主耶穌真的復臨已成事實。在那新舊思想過渡的時候，約翰却還沒

有意思將舊的見解推翻。他還記載着耶穌會對門徒應許說，「我必再來接你們到我那裏去」(約14:3)。但在實際上，他的新觀念顯然是這種希望的主體，並且是「主復臨」的真實意義。保惠師來為要「永遠和你們同在」(約14:16)，他也常在他們中間(十七節)。作者將得保惠師的經驗，看作耶穌復臨的這件事，我們還有一個很清楚的證據。當耶穌繼續地論到上面所提信徒的靈性經驗時，作者又寫着耶穌說，「我必到你們這裏來」(約14:18)，和「你們卻看見我」(十九節)。由此看來，基督徒對於耶穌的允許，應該承認現在早已應驗的實情，不應因為表面上耶穌的應許像是落了空而懷疑，也不應當將主復臨的事置之度外。耶穌雖然離開這個世界，肉體上已和他們隔絕，但在實際上却是他們的便宜。因為必須如此，那負有普遍的訓導職務，和繼續地將耶穌啟示於人們的真理底聖靈——就是保惠師——方能常在他們心中(約16:7-13)。因為有了約翰這種新解釋，所以就使那在形式上賜啟示主義的非倫理的信念，變成一種包含靈性經驗，和在深識及品格上之道德發展的教訓。

### (3) 審判

約翰所藉以發揮審判道理的新形式，有直接的倫理意味。在那啟示主義的系統中，審判的事有一個限定的日子，——如在戲劇中所演轉機的一幕——在那時人子出來，審判一切人類。上文評論啟示主義的功過時，已提及這種思想在倫理動機上并不缺少價值，但列於次要的地位。然而約翰對於基督是「道」(Logos)，在一種屬世界的情狀之下，發揚神界的恩典和真理(約 1:17) 這個觀念，却和上述的思想，完全不相融洽。所以「審判」便成爲一種繼續常在的事實。耶穌所到的地方，就有屬靈的真理和公義的光輝，照在這黑暗罪惡世界上，那就是審判。不錯，耶穌仍然是執行審判權的審判官(約 5:22)，但是耶穌實行審判的時候，決不是一個專斷的審判官，而且他來到世界的宗旨，本也和審判官的職務不相合。因爲他所負的使命，是來拯救世界上的人類，就是把生命灌輸到人們的心中(約 3:17, 5:40)。人們只是按着他對於耶穌所發生的反應，自行審判罷了。那些愛慕善和真理的人，要尋求他的光，因此就光；反過來說，那些愛慕惡和虛偽的人，因憎惡光明，所以就棄絕他的啟示和救贖(約 3:19-21)。

在這種審判中，耶穌所有的威權，是由於他給上帝所作的見證之自明的客觀的真實（約 8：16—26）。無論什麼人，都不能逃脫這種自行審判的極則（約 12：48）。這樣看來，審判已成爲內心的一種道德事實，是按着理性的普遍的觀念而設想，照着客觀的道德的準則而判斷，並不是按着個人的獨斷的意見而規定。論到「審判日」，在約翰福音書中，並沒有完全失去「啟示主義」的意味（約 5：22—29），但是這個概念所包含更深的道德瞭解，比「末日觀」更爲尊貴，而且是約翰福音中的特殊見解。

(4) 復活 所謂身體復活的信念，乃是希伯來人生命觀念中一種連帶的道理。他們以爲人若沒有什麼身體的形式，做他的憑藉物，怎樣能在神國的靈性時代中生存。又以爲肉身的復活，也是一切人類受審判時必然的準備。但是這種觀念在約翰福音也被改革了。他這樣的改革，是根據於耶穌將永生分賜信徒的要道。我們若是從拉撒路復活的故事的全部，並牠的直接的訓言中看來可知凡信耶穌爲上帝兒子的人，並不需要身體復活。照他現時所具有的生命性質而論，復活已成爲無意義的事情。因爲肉體的死亡，決

不能影響到那住在基督徒內面的「靈性生命」原素。耶穌自己便是「復活」，「便是生命」，凡一切信從他的人，必定永遠不死（約 11:25-26）。而在約翰一書中，更使我們注意這件事情的倫理關係，就是遵行上帝旨意的人，必能永遠長存（約翰一書 2:17）。

約翰既然供給這些屬靈而有普遍性的觀念，就把耶穌的福音，從猶太「啟示主義」的機械的和半幻術的思想形式中，解脫出來。這幾種觀念，和那作基督徒的中心思想與經驗，都有永久的連絡。論到他對於社會倫理的覺悟和表示，自然不能沒有損失，我們只當將較早的福音書中所有豐富的社會思想，和約翰的思想總合起來，以彌補缺憾。最後我們應該注意自從約翰貢獻了這些新觀念以後，基督徒便不當退步，而採用那「啟示主義」的粗淺的拘泥的見解，來作他的靈性和倫理信仰的工具。

### 第三章 約翰的神祕宗教和倫理的關係

自從亞利山大城的革利免（Clement of Alexandria）以來，約翰福音常被稱為屬

靈的福音。書中所論，乃是關乎內心親炙的，個人經驗的，重在人和神之直接交通而合一的宗教。我們稱這是神秘的宗教，也是十分相宜，無須什麼長篇的理論來證明。因為約翰福音歷來已成為基督教中一般神秘主義者所常愛用的觀念的發源地。因此我們對於這種宗教思想和倫理的關係如何，也就不能不加一番研究的工夫。

(壹)「基督論」和基督教的倫理關係

約翰不但寫基督的生平，是集中在基督論中，就是對於耶穌的教訓和著作者的言論，也莫不是集中在這個題目上。我們曾在上文提過約翰福音中這種教義的宗旨，本來這一種關於神學和宗教的教義，似乎是在倫理範圍以外的。但是我們若能仔細的加以研究，就可以知道約翰在這「基督論」的教義中，實在含有不少的倫理關係。

(一)這種關係可從約翰如何在他的福音中注重耶穌的人格上看出來。——第四福音和約翰一書都極其注重耶穌的生平，認為歷史上的事實。他雖然採用那屬神的道的奧秘觀念，藉以解釋基督和神的關係，這仍然不是他所藉以注重的中心點。他多注意在「道」

成人身，怎樣住在歷史中，而為有真血真肉的耶穌。那被釘死在十字架的，乃是真耶穌，並不是玄智派（即智慧派亦稱拿斯提克派）人所倡說的那個「幻象的耶穌」（約19:34-35）。耶穌的本身，乃是他的門徒所親眼見過，親手接觸的對象（約一書1:1-4）。這就是成肉身的道。凡不承認耶穌的，就是反抗基督的人（約一書4:3）。全部約翰福音的記述法，都證明耶穌的人格，就是基督教生活的真正中心點，比較其他一切單獨的行為，或諸般教訓的總和，都重要得多。總而言之，耶穌自己就是他的教訓的充分表現，實在比較他所有的教訓，更有價值，更有意義。倘使有人要使基督教的福音和傳統的教訓，變成新的律法主義，他不能從約翰的福音和書信中找着什麼根據。基督教的組織原理，無論是怎樣的高尚，決不能夠與基督教的倫理相抵。因為基督教的倫理，只可以在耶穌本身的自由人格中找出來，要想在他以外尋求基督教的倫理，實無異於緣木求魚。

（二）約翰的「基督論」，含有「基督為神的生命之啟示」的偉大的思想，因此對於

基督教的倫理，又有一種特殊的貢獻。基督既是那成肉身的「道」，上帝的品格，就由他彰顯出來了。據前三福音的記述，耶穌的倫理觀念，完全是根據於上帝的品格而成。自從約翰發見基督爲上帝品格之啟示的道理以後，一般基督徒對於基督教倫理的觀念，也就更有把握，更有生氣。神的恩典和真理，已藉着基督表揚出來（約 1:17）；基督是道路，真理，生命（約 14:6），人若看見耶穌，就看見上帝的本來品格（約 14:9）。基督既然是道，又表彰神的愛和真理，所以他就是世界上的光（約 9:5），能夠在遠犯道德的黑暗世界中，發出光輝（約 12:35-46），把一切義和不義，愛和惡的真面目，都完全顯露出來。接「恩典」，「真理」，「生命」，「光」……等等術語，在字面上看來，雖然大半都有神學的意味和聯想，但在實際上，莫不含有倫理的關係。約翰一書曾更把這種啟示所含充分的倫理意義總括起來，又簡單，又明白。「上帝就是愛」（約一書 4:8）。那將父表彰出來的兒子，降世爲人，就在犧牲和救贖的意義方面，把那愛證明出來（約一書 4:9-10，參約 3:16）。

(三)約翰的「基督論」中，還有一個特點，就是說明基督乃是一位賜生命者。他將上帝的真實生命，帶到人間來，賜給那凡肯信從他的人（約5：21）。他是生命的糧（約6：35），生命的水（7：83），葡萄樹的梗幹，凡在牠上面的枝子，都要靠着牠所運輸的汁漿，方才能夠欣欣向榮（約15：1-5）。他是那領着他的羊羣，到那能得豐富生命的草場上的好牧人（10：9-10）。他將永生賜給他們（10：28）。約翰屢次用這些極簡明而實深奧的話——這些話半屬於神秘方面，有些屬於聖典意義，但總不脫離倫理意義，——去描寫基督怎樣將神的生命，藉着人們完全承認而信仰他的機會，灌輸到人們心中的工作狀況。這就是「道繼救贖」的工作，把那屬乎世界生命的本質，變為屬乎靈性的，屬乎神的，為基督所培養的本質。分賜生命的基督，並且是時常繼續地進行這種救贖的工作。這並不是像保羅所偏重而以爲只是十字架的工作。因爲耶穌被釘於十字架，和他最後的犧牲，乃是必然的附屬在他那全部賜生命的工作之中的一部分。不然，至少也可以說「十字架乃是基督平生服務的自然達到的極點」（約12：23，24，32）。約翰這種論調

在陳述方面，雖然是受着那「道」的神學觀念，——按着本性說，只有「道」帶着神的光和生命——的支配，在實際上，却給基督徒和耶穌全部人生與人格相接觸之道德的經驗，和改變的事實等，作了一種極有價值的見證。一個人若肯用他所能用的方法，吸收基督靈性上的精神，並且時常想到那表彰這種精神的歷史上的具體生活，——吃他的肉喝他的血——就已得達到高尚偉大人格的最好方法。這樣看來，約翰以為人們的交接和精神

的結合，是道德改進的方法，這個觀念，更使我們注重那救贖過程中屬乎倫理和人格的原因。

(四)約翰在發揮他那含義深奧的「基督論」時，特別的注重耶穌為神子的倫理條件，這實在是使人驚訝的一件事。原來那「道」的教義的影響，很容易將那些使前三福音書所描摹耶穌肖像令人信任的成分，——就是在心理學上為實在的內心競爭進展和得勝的成分——從耶穌的容貌上，除去淨盡。所以在約翰著作中的耶穌，乃是沒有內心競爭的痕迹。他的行動如神明，明心靜氣的經過他的終身事業，直到那預定和預知的結局為止。

雖然如此，約翰從耶穌的自覺方面所描述的耶穌為神子的道無條件，却極有卓見。耶穌在天父面前，常表現一種為子的依賴和順從的態度（約5:30）。他不離開父而獨自行動，但時常努力遵行父的旨意。他的內心時常要聽父的聲音，並且常遵父的旨意而行（約5:30，8:26，2:49）。遵行父的旨意，就是他的生命原素，他的「食物」（約4:34）。所以他時時覺得父贊許他的言行（約8:29，11:42），他因為那為神所託付於他的羊，而情願捨命的事情（約10:11，17:18），並時常實行所負使命的完全服從，就獲到和父上帝最密切的團契（約10:37-38）。又在約翰福音第十七章所描寫那「大祭司耶穌」的新禱上，那種和上帝不間斷的團契，甚至于完全合而為一的情形，也是用倫理名詞來發揮的。耶穌和父的合而為一，是「意志」，「宗旨」，「愛」三者的完全一致。他也希望他的門徒，能夠彼此這樣合一，又和他這樣合一（約17:21-23）。

#### （貳）神秘經驗的倫理條件

約翰的宗教，確是給基督徒貢獻一種對於上帝之神秘經驗的宗教。據鍾恩嗣博士的

基督教倫理學之基礎

見解，（鍾著神秘的宗教之研究十六頁）約翰對於信仰基督的觀念，比起保羅的，要算更是客觀的，因為他是用那將上帝啟示于人的那位歷史人物的耶穌為對象。約翰所有的宗教觀念等，在言論上雖是非常簡單，在意義上却極其神秘。他又時常使這種觀念和道德經驗的事實發生關係。信基督的人，就得生命。生命是從上帝來的，由上而下。又在信徒的心中，變成生命的要素，但是得這種高上生命的人，首先必須由他自己情願接受這種生命的倫理條件。基督徒都是上帝的兒女，他們是從上帝而生的（約一書5:1），並且具有屬靈的種子，使他們超出罪的範圍（約一書3:9）。同時「愛兄弟」，和「愛上帝」，「服從上帝」的觀念，又和這些話連在一起，以證明這些話的真實性（約一書5:2-3, 3:6-8）。這種超自然的生命，乃是在內部以基督為飲食——就是喝「生命之水」吃「生命之糧」——而長育發達的，所以神常住在人的裏面。但是這種目的，能否實現，只在人是否「欲基督之所欲，愛基督之所愛」為最要條件。

約翰又用一種新方式繼續發揮保羅之「基督的神秘主義」。他藉着葡萄樹和枝子連

合的比喻，說明信徒和基督雖然各自保存他的個性，却在一整個有機體的生命裏面相連接（約15全）。這種結合所得的產物，就是那表現葡萄樹特性的果子，那復現于信徒中的基督的德性和動作；否則絕不能有這樣的效果（約15：2—8）。約翰更從比喻而論及人格的關係時，又把神秘的結合與倫理連在一處。所論「常在基督裏面」的意義，只是遵守耶穌的命令，而這些命令，又總括于「彼此相愛」的生活之內（約15：9—12約一書4：16）。這種「愛」的倫理之特殊性質，就是在人們互相效法基督的謙卑服務上（約13：12—15），和他們犧牲的表示上顯明出來，像基督自己的生活一樣（約15：12—13）。不但如此，約翰更用友誼兩個字來表示基督和信徒的關係（約15：14—15），而令宗教關係的倫理意義，更為深厚。最後他對於神人團契的思想，就是在第十七章達到他的神秘極點時，仍然帶着倫理的條件。一切信徒既然因真理成聖，和基督及父上帝合而為一——正如「子和父合而為一」——便將這一個屬神的生命證明出來（約17：19—23）。

（卷）約翰的「聖靈觀」與基督教倫理的發展

基督教倫理學之基礎

凡新約中翻譯爲「靈」，「神靈」，「聖靈」等字處，在原文上都是（Pneuma）一個字。但在約翰的著作中，靈的意義可分爲兩種。一種是指着那與「屬下屬肉體世界」相對的「屬上屬靈界」的東西。上帝是「靈」（約 4：24）。凡進入上帝國的人，並非從肉體而生，乃是從靈而生（約 3：5—6）。這種用法，是屬形而上的，對於基督教倫理，不表示甚麼特別意義。另一種是與基督教倫理有關的，也是約翰文學中最出色的聖靈教義。這在福音書中述及末次晚餐的談話中可以看得出來。該處稱「聖靈」爲保惠師及真理的「聖靈」（約 15：26，16：13）。約翰對於基督教倫理有一種極關緊要的貢獻，就是在此。保羅設想聖靈是一種使人革新而有倫理生活的能力。約翰却注意聖靈啟示真理的功用。聖靈已被賜給凡在基督徒團體中的人，來繼續基督所未竟的教導工作。這件照亮人心的職務，是永無間斷的（約 14：17）。他要引領他們明白各樣的真理（約 16：13—15）。聖靈的功能使人對於明曉基督教真理的精華（即耶穌所已經宣傳的，及每個新時代新經驗上所要發展的），日有進境。這樣，聖靈這種功用，能保全歷代基督徒道德生活和確信的

聯貫性與純正性，又能任人對於道德的新任務和意義得有新的解釋，以及自由發見更廣大的基督教真理。約翰這樣陳述那「真理之聖靈」的工作，分明是將前三福音所描寫耶穌的道德自由，具體的表示了，並且使信徒遇逢自己的道德問題時，能用像耶穌那樣的忠誠及自由去應付。司博士說得好，倘若我們能看基督教是最後的宗教，具有無窮更新的能力，這是要歸功於那首先在第四福音書中呈現的「聖靈觀」。古時的情形，正與現在相同，教會不得不冒這種因自由而偏於妄想的危險。試看在第一書信內是有些非法的玄智派（即智慧派，亦稱拿斯提克派）的先知，自以為是藉着靈性的啟示，而接受新的教訓。這是約翰當前要解決的問題。他的應付的方法是注重聖靈的見證，當與耶穌在世上的真實生活正相符合（約一書4：1-3）。並且凡自認有聖靈引導者的生活中，必有那勝過世界的倫理結果（約一書4：4，5：5-8）。這樣看來，約翰所主張倫理深識的自由，是一面根據於歷史的事實，一面根據於現在對於所認為正義者的服從。

那麼照我們公平的論斷，約翰的宗教神秘主義，對於倫理是並不反背的。他不以人

類的範圍爲轉移，只像定睛在基督的輝煌人格上，和在那藉着基督而彰顯的神恩和真理的純然靈界上，這是不得不承認的。然而這等主義，未有一時脫了倫理關係。那陶銘約翰福音和第一書信的辯護宗旨，反而使宗教的倫理關係，常在注意之下。更要緊的，約翰所述關於「真理的聖靈」之工作——是新約宗教之拱石——的道理，對於宗教和倫理的關係上，確實增加一種新穎而有價值的貢獻。

#### 第四章 約翰倫理的中心教訓

約翰所有直接的倫理教訓，是非常簡單的。他認「信上帝的兒子」和「彼此相愛」的要道，是他所稱爲上帝之命令的兩大任務（約一書 3：23—24）。基督教的道德包有這兩種大任務，正和一個橢圓形，具有兩個圓心一般。但是約翰雖有這樣教訓，其中的倫理意義，却沒有發揮出來。他的目的可說是反覆說明這兩種任務的根本重要，和指出「信」（或作真理的知識）及基督教的「愛」怎樣互相關係；並不注重意義的發揮。或者這是由於

他以為當時已有三福音書中之豐富的倫理教訓，和基督教在道德上所已建立的標準，無須再去發揮什麼倫理行為的細則。他的特別事工，是在另一方面。據希臘哲學的思想，真理的知識，是達於完成道德的路徑；但據基督教的經驗，只有那根據於宗教信仰和道德經驗的「愛」，才是最高的倫理。約翰要將希臘的思想和基督教的經驗互相連接起來，使牠們發生一種有機體的關係，同時他又必須抵抗那在教會中流行的玄智派（拿司提克派）的危險趨勢。論到約翰這種工作，可分兩段論述于下。

（一）真理的智識和道德的生活 在保羅的言論中，最重要的字就是信仰（Pistis），乃是一個名詞，當「信仰」（faith）講。約翰的言論中，最重要的字，雖然也是「信」（Pisteno），却是動詞。而在約翰一書裏，更稱為「認識」。從第四福音和第一書信中說明他的辯護宗旨的詞句上看來，可知約翰所用「信」和「認識」這兩個動詞的意義，實際上是完全相等的（約20：31，約一書5：13）。他用牠們來代替「信仰」這名詞，比較保羅所用的，在理智的興趣上，更佔有重要的地位。這兩個術語，也是希臘思想界所

常用以發表宗教和道德問題的名詞。雖然如此，這個「信」並不是一種完全屬乎理智的，狹義的字。約翰在他的福音書中，論到耶穌的神跡，和耶穌與當時一般人們的談論和辯駁等等事跡時，都是拿關於「信」的語氣作結束。在這「信」字中，顯然也包括了人從耶穌的人格所受的印象，以及對耶穌所發生的反應，這都是屬乎個人的和道德經驗事情。因此我們可以說，人自己先認識耶穌而後才去信他的。耶穌既然把父上帝品德中的「真」和「美」啟示給人們，所以信從他的人，就是信從父上帝的旨意的一種試驗（約6：40）。凡不信從他的人，必受審判（約3：18—19及36）。聽而相信的人，就得永生（約5：24）。約翰說「要認識上帝和他所差來的耶穌基督」（約17：3）的話時，「認識」這一個術語，除牠所有理智的意義以外，還含有希伯來舊約中那屬於豐富的經驗，且有宗教和道德價值的用意在內。在他的書信中，這種思想又得到一種更寬大的意義。因為著者認定信和神與人的「團契」，乃是互相連結的東西（約一書1：3）。他不但使我們推想這「信」和「認識」與道德的聯合關係，他更用一種近乎哲學公式的言詞，很簡單地把人類的道德生

活和他對於真理的深識，完全發揮出來。他說人要立定志願，遵照着他（指基督）的旨意行，就必定能够「曉得」這教訓是出于上帝，或是我憑着自己說出來的了（註見本段後，約7:17，約一書2:3），那一種道德上的根本，而且澈底的「忠誠」，就是理智能瞭解道德的真理的唯一條件。耶穌所說清心的人，纔能見上帝，那一個簡單的要求，在這種屬哲學的方式中，又赫然顯露。論到那些和耶穌爲仇敵的人，他們在道德上的刁詐頑固，就是因爲他們不肯相信，而且又不能認明上帝啟示的原因（約8:43-44）。其次還有一段和本題極有關係的話：「你們若常常遵守我的道……你們必曉得（Ginosko）真理，真理必叫你們得以自由」（約8:31-32）。在這句話裏面，含有三種因果的關係。就是「道德服從」，「道德的光照和確知」，和「道德自由」——這就是約翰對於作耶穌門徒的思想和經驗。在約翰一書中，他又把這種關係的次序顛倒安置，以說明我們對於上帝的「認識」和「愛」的實在的根據和證明，全在乎我們服從他那屬倫理的命令（約一書2:3-5）——其中最注重的，就是「彼此相愛」（約一書3:11）。

註「曉得」，和「知道」，「認識」這三個字，在希臘文中祇是一個字，就是

(Ginosko)

約翰這樣注重理智的地位，注重在宗教經驗尋求真理，並使人注意那對於倫理問題能有真切的判斷和欣賞的道德條件，都是有價值的貢獻。這些在擁護並介紹福音給希利尼社會的工作上都有功效。但是這種優點，也正是流弊的開端，正所謂利害相連。約翰因為注重「正信」，甚至於說「信就是作上帝的工」(約6:29)，實不免將基督教和當時的「真理派」——就是「正信派」——混作一團，而且更爲「正信派」對於理智的解說，大開方便之門——尤其是在那承認「信耶穌爲上帝的兒子」的公式上面(約一書2:22-23，4:2-8，15)。倘若以爲人相信一種教義，就可以和「作上帝的工夫」相抵，那末在實際上，就不免使人忽略基督教之具體的倫理道德精神，而和那些玄智派或不信基督教的人，也毫無分別。全部教會歷史，儘可以證明這是一件很大的弊端。但是初期教會中人，大半不會想到正信和倫理的分離，乃是一件可能的事。實在說來，基督教徒的「行」

和「信」，不過是一柄盾牌的兩面，並不是兩柄不同的盾牌。這就是說「無論是行或是信，都可作為基督徒真實生活的一種明證（約一書3：18—19，4：15）。

（二）愛 約翰所常申明為上帝和基督的命令，而可以補足「信」的，就是「愛」的倫理（約一書3：23）。這是基督于離別朋友時，所遺下來的一條新命令（約13：34）。那為基督徒最高標記的，就是他們當彼此相愛，像基督的愛一樣（約13：35）。在約翰的思想中。對神那方面的愛——第四福音稱為向基督的愛——和門徒的彼此相愛，有密切的關係，正和前三福音將道德總括為愛神愛人的意思一樣（路10：29）。這種對於神或對於基督的愛，從根本上說來，乃是人們一種屬乎道德的態度，和「遵守他的命令」是一致的（14：23，15：9—10及約一書5：3）。這條命令，就是使門徒用高尚友誼的，無私的愛心，去彼此相愛（約15：12—23）。人若遵守這條命令，一方面是愛基督的證據，一方面也是愛的本體（約14：21）。所以人若自稱他內心有一種玄智的光照（約一書2：9—11），或和上帝有密切的契合，但沒有彼此相愛的行為，那就一切都是假的了（約一書4：20）。

我們若是愛兄弟，那纔真是上帝的兒女，纔真是實行善義，纔真有永生的種子在我心中滋長（約一書 3:10-14）。再者愛的真正意義，不止是一種情感，更是一種實際上的社會行爲，應該以別人的憂患爲自己的憂患，用實力去幫助他（約一書 3:17-18），從各方面看來，約翰已經攪着那爲基督教倫理的偉大中心原則，而且幾乎已用全力注重在這一點上。因爲他這樣把基督教的倫理，化繁難爲簡易，於是愛的美德，遂逐漸顯明而成爲基督教的全備倫理。他又藉着自己多年對於耶穌歷史上的教訓的默想，和他自己的豐富經驗，就把那處處潛伏在耶穌教訓中的愛的原理闡明，並且用一種簡單精妙的話，說明這就是耶穌所頒的一條新命令。

進一步說，在前三福音中，耶穌既然時常論到他的父，也具體地說明父有「愛」的行動和目的，所以約翰就本着他的經驗和默想而得到的深識，說明「上帝自己就是愛」，並且是一切人類的愛的泉源（約一書 4:7-8）——「凡住在愛裏面的，就是住在上帝裏面」（約一書 4:16）。由此可知約翰乃是採用一種倫理的原則，來作上帝本性的最後說

明，而且貢獻給我們一種倫理的經驗，成爲神秘家和神靈契合的唯一法門。他又認定上帝的「愛」，是他差遣他兒子來成就那救贖世界之倫理事工的最初原因（約一書 4:9-10，約 3:16），又給人們一個最有力量的動機去愛人（約一書 4:11）。

然而約翰對於「愛」的見解，也並非毫無缺憾。例如以上所述他那樣完全集中在「愛」的這一條原理所發生的效果，是使基督教倫理過於簡單化了。牠的道德也似乎專爲着個人對於他的同道者的態度和待遇問題。這樣牠最容易變成一種過分的主觀，和屬於個人主義的基督教行爲觀。其次因爲約翰的思想，已升高到那顯於耶穌人格和訓誨中的愛的永久淵源，和純潔本質的領域以內，所以就在他的著作中，關於社會方面的應用，都沒有把「愛」的原理發揮出來。而且他提到「愛」的本意，也不是爲社會而發的。因此我們要時常採前三福音所說耶穌言行中那些極豐富的社會意義，以補充約翰這樣的看法，和他對於「愛」的了解。

至於那早已出現于保羅的思想和教訓中的「教會」和「世界」，這種絕不相容的「二元

論」。在約翰的著作中，也是更加顯明，而且更加厲害。他以為這世界是惡的，也是統屬在那惡者的手中（約一書5：19）。牠是屬乎那黑暗的暫時的肉慾的秩序（約一書2：16）。人類于是分爲上帝的兒女，和魔鬼的兒女兩種（約一書3：10）。這兩種人的中間，有不少互相仇視的心，所以約翰曾勸誠信徒說，「你們不要愛世界，和這世界上的事」（約一書2：15）。從這種「二元論的宇宙觀」所發生的限制，又因爲基督徒團體處在楚歌四面的環境，而變本加厲，因此「愛」的原理，漸漸僅應用於基督徒彼此相待的狹窄範圍以內，比較保羅的時候，還特別些。

論到向非基督徒的仇敵或隣舍履行愛的義務，在約翰的著作中，差不多沒有什麼蹤跡。由此可見約翰雖然把「愛」歸源到上帝身上，並且也發表上帝對全世界的愛，和救贖的意思，但在應用於人類關係上，他的「愛」就缺乏那屬于基督教倫理的源泉——耶穌本身——的普遍性質。就增進基督教團契的意義而論，他的功勞實不爲小，就社會應用方面而論，過失也不可掩。這種結果，大半由於那規定第四福音和第一書信等著作的特

殊情形和目的所致。我們論到約翰的倫理思想時，也和對於保羅一樣，應當了解他的情形，而不當領受他的缺點。——就是從他那偉大工作上，因着歷史的情形而來的缺點。他所貢獻的「愛之福音」的一切清澈美麗深奧的特點，都能使基督教倫理得一種更豐富而且永久的價值。至於使這「愛」的原理，更能表現牠真實的普遍性，却是我們後起基督徒的責任。

## 第六篇 結論 基督教倫理之顯露的基本的原則

我們着手研究時所規定的工程，大概在以上幾篇中作完了。在舊約希伯來教與新約的基督教兩大範圍之內，我們已將基督教倫理發展的大綱，窮究一審。參錯於民族生活的社會及政治方面內之希伯來的宗教經驗，在那四派宗教倫理思想，即先知，法律，智慧，啟示中，怎樣表明出來，我們也已提及。這幾條主要的宗教河流，又是怎樣構成耶穌時代的背景和問題，他又怎樣從中撮取材料構成他的新而遠大的人生觀，我們也曾注意過。他自己的宗教經驗，原是希伯來教中上等的熟菓，又是他對上帝所已經實現的特殊神子關係。所以凡從他口裏出來的話，都有他的人格和經驗的印章，蓋在上面，歷久常新。這樣在他那個人成爲神子的理想中，即共同生活於天國的理想中，他確已造成一個又新鮮又統一的生活模型，我們可以拿來度量什麼理想是屬乎基督教的。耶穌以後又

有使徒保羅，把基督教的理想，從猶太的背境中取出，放在世界的道德勢力競爭場中，去實地使用。他的經驗和一生的工作，足以表明基督教倫理之解釋和適用的進程，已有頭緒。最後在約翰的著作裏，由作者的神秘天性，和他用那適合希臘人心理的思想方式來貢獻福音的法則上，又可見基督教之宗教倫理經驗的表示，花樣翻新，饒有興味。

試將保羅與約翰二人的倫理思想對照，又將他兩人與耶穌的倫理對照，足令我們承認全部基督教倫理史的研究，頗可顯出基督教倫理，正像彎曲的河流一樣（參簡又文所譯倫理的基督教觀）。牠有時是急湍，有時是緩流，有時因歷史環境的障礙，不得不曲折盤旋，有時甚或遇砂磧的河床，河身隱沒而不見。但因為一二人物的人格，或是熱誠的宗教團體，得着耶穌自己生活的秘密，牠又衝決出來，勢不可當，別開生面，全河的容量，大為增加。我們用歷史法的研究，不但發見基督教倫理的直接表示，有因人因時的相對量，也使我们覺悟到基督教倫理經驗的繼續性和團結性。這種繼續性和團結性，並非在教訓形式中，因為教訓形式是由個人性格而來，對特別需要而發的。那必定

是在這些形式背後的原理之內。

在本書的導言中，曾述及一種希望，以爲我們所研究的結果，必能發見那些所以成爲基督教倫理之鑄造的有組織效能的倫理原則，且爲一切後來基督教倫理的活潑中心點。這種希望，似乎已經實現。於今要結束本書，不妨把這樣重要的各原則，按系統開列出來，表明牠們確實是有組織的效能(Structural)。我們不是要把這些原則的要義發揮，只敘述牠們是怎樣的堅定，和從聖書中湧現的基督教，又是怎樣的聯屬。

(一)人格的價值(Value of Personality) 首先要提出來的，是個人價值的原理。

在希伯來宗教史上，這個並未首先出現，但牠是其他原理的基礎，所以先提出牠。牠從諸先知的社會與人道的熱情中漸漸呈露，到耶利米手中，還不過暗示旨趣，後來以西結竟明白宣佈了。這種原理在智慧文學中所表現的，是側重個性的倫理，最清楚的，是在一個人物名爲約伯的遭遇上，堅稱他對神對人的道德，俯仰毫無愧怍。到耶穌時，他拿來做教訓的中心，並用行爲及比方，努力證明。社會中所看爲極下等的人，他也兼容並

包——他特來尋找拯救那失喪的人，因為那人的價值，比最聖潔的聖殿或安息日還高。保羅也把這種主張貫徹到底，他不但主張屬靈的人，是承受造物的後嗣，並在各界各種族各樣情形的人中，一心一德的服務。在約翰的著作中雖然不十分著重這條原理，但約翰福音第八章（1-11）所記猶太人把淫婦帶到耶穌面前，請他判斷的一則，表明人格的當尊重，已到極點。這條原理從頭到尾，總是以宗教為根據，也是從宗教上着眼，絕不是一段哲學的教義，或是從社會經驗抽繹出的理論。

（二）道德的自由（Moral Freedom） 這個與第一條原理相緊接，却又有區別。在以色列諸大先知的人格上，已開這條原理的先河。先有他們對於上帝那樣深沉雄大的宗教關係，然後才有他們那無畏的，不受羈絆的語言與行動，他們不能被賄買，更不能因威嚇而中止他們對君王，朝廷，或民衆所發的宣言。論到耶穌，上文曾屢次提及他是直承先知正統的人。他那自由行動，自由行施道德判斷的宗教基礎，更為幽深，他認他為神子的感覺，始終如一。就他而論，完全道德上的服從，和完全道德上的自由，並行不

恃，而且相得益彰。十字架從兩面表示他的道德自由：一方面就顯出他的自由與驕傲，傳說，卑鄙的行爲，腐敗的權貴相抵觸到什麼程度，他方面也顯出他實施自己的道德選擇權與忠誠心，怎樣的莊嚴燦爛。保羅把基督的福音，從猶太人與國家主義者的網羅中解放，在陰險酷厲的情形中實行他的工作。那種自由精神，也幾乎不亞於耶穌的精神。凡受靈力引導的人，在施行道德的自由權上，除爲愛心所驅使外，天然不受什麼別的裁制。此外約翰論到自由，又別有意味。「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」。

(三) 人類的團結 (Human Solidarity) 依着出現的歷史秩序來講，這條定然是最古的。在先知時代，牠那粗糙的形式，已被拋棄。他們痛斥當時的殘暴邪僻，要求社會的公義。這是他們的倫理中心，是他們所藉以感覺社會痛苦的神經。在法律方面，那貫澈於申命記及祭司律中的人道主義，爲希伯來社會上弱小者不幸者的幸福和權利設立保障，就是這條原理的變相。有時並且超過國家主義的界限，非猶太人，也得同樣地分受上帝的照顧，列入利益相同的團體之內。到耶穌手裏，這些層層環繞的障礙，都已撤

除：只見牠在耶穌所傳愛的福音中，在天國的教義，人類皆兄弟的觀念中，在耶穌與一間離間人而破壞他們的團體性的惡勢力奮鬥中，好像鮮花怒放。保羅認定弟兄的關係，恰像身體的各節互相聯絡，同感福利與痛苦。約翰所注重的，在真理中的友誼生活。然兩人都是殊塗而同歸於這條原理。不過在他們兩人中，略有縮小範圍的趨勢，團結精神的盡量運用，只在宗教團體，就是「在基督裏」，或是「屬於真理」的人。我們所當特別注意的，這條原理既說明一個事實，又貢獻一種目標。從社會的倫理的或靈性關係的觀點上看，牠是不可辯駁的事實。然而牠不僅是人所當實現的事體，也是人所努力的達到的目標。

(四)善的具體性 (The Concreteness of 'the good') 倫理學常常追求那至善，總想立定并實現那理想的善。但是倫理學雖然這樣作，善却不是一種抽象的理想，乃是具體的人生之中的，這就是說，在任何時任何人所認定的善，必須由某種確定的情形，與某樣人類的需要而規定。這個要求就是道德自由的原則，令我們不至於呆板板地去使用

任何種倫理的判斷。同時牠又是一條創造的原理，令我們逢着新的環境，無成例可援時，要發見那特殊的善或正直是什麼。從聖書中發達的基督教倫理，純然是經驗的。按牠所用經驗方法說，牠實在是近代科學的倫理之先驅。我們不妨追溯到諸先知的主張。以賽亞或可稱為他們的代表，而個個先知都要求當代的人，揭開假面具，認清楚社會的與道德的真情。約伯更要同倫理的事實爭個勝負，絕不肯讓流俗的或正統派的倫理公式，將牠們掩飾顛倒。那使律法主義長成的內部刺激力與原理，後來雖不幸造出一般「瞎子中的瞎領袖」，當初原要使律法與後世生活的事實相適合。至於耶穌與那些守傳說的人衝突時，更常常拿這條原理作試金石。他說「人比羊是貴重得多」。「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的」。保羅本很注重道德的自由，但他拿這條原理來矯正；凡他所立的教會，他都給他們實際的指導。那種不表顯哥林多前書第十三章所提具體的愛，反趨於空汎的感情的愛之偏向，也可拿這個去救正。

(五)公忠的服務(Service)

公忠服務的原理，在約倫理中不甚顯著，但已有胚

胎。牠還未被區分爲獨立的原理，只是從社會同體之觀念而來的系論。申命記及智慧文學中幾部分，不過描寫理想的社會人民，先知書中有幾段也含意未伸。直到耶穌，這種理想真是沙明水淨。牠和那條倫理社會的領袖資格的原理相聯屬，又成爲個人和團體之天國生活緊要的長進原理。這個在保羅的生活和著作中，極活潑有力，成爲基督化友誼的原理。在他對教會的神秘理想中，這個甚至和全宇宙的計劃，也有關係。約翰所載耶穌爲門徒洗腳，確是基督倫理以服務爲中心的絕妙典故。

(六) 高上的犧牲 (Sacrifice for the greater good) 這可說是前條的一部分，但關係重大，可與其他原理並列。擴而大之，這就是一條救贖的創造的原理。耶利米的生平，以賽亞書後段所叙耶和華僕人的苦難和拯救的使命，都特別的表示犧牲的意義。貫澈耶穌的全部教訓，而卓越地表示在他十架上犧牲自己的理由，顯然是要爲他人贏得至善。保羅從轉宗後，一意效法耶穌，甘願承受這條原理。好牧羊的，能爲羊捨命，以及其他在第四福音中的佳句，莫不令我們曉然於這條原理，已和基督教中倫理思想打成一

片。若到將愛盡量表現時，這可算是全體中最深的元素和最大的特色了。

(七)愛——基督式的愛 (Love-christ-like love) 上文所陳述的諸原理，條條都可以綜合在基督式的愛這個原理之下，約翰所以注全力在牠上面的，就是因為牠這樣地包羅一切。不過我們必須注意的這又是因為基督式的愛，地位才這樣重要。那就是用耶穌基督的全副精神和人格來解說的愛。常有人說，保羅所寫哥林多前書第十三章，就是用文字描畫耶穌的肖像。上述諸原理，既然像百川匯海式的，使愛的中心思想有意義，愛的能量也伏流在這些原理下面，成為牠們的原動力。

(八)宗教的信仰 (Faith) 除上述諸原理外，還要加上一條，是控制基督教倫理生活全部事業的，在此所稱為「信仰」的原理中，要用這一名詞以標明基督教倫理生活所根據的宗教關係的全部，這就是我們在研究倫理思想和標準時，處處都指示過，那和上帝有親證關係的宗教信仰，是倫理思想和深識的唯一泉源。所以基督教倫理和宗教是不能分離的。信仰原是發現並解決倫理問題的一種方法，但他又顯然是一種道德的態

度，就是耶穌所教訓所表彰，和大使徒所常存的態度。有信仰才有英勇和創造事業的生活。這是基督教史上一切信仰英雄斑斑可考的記載。

這些偉大活潑的原理，就是基督教倫理的聖書基礎。「基礎」這個比喻，富有兩點要意。一則指明制定基督教倫理的工作，在聖書裏並未完竣。近世所發生而應當用基督的方法去對付判斷的，一些廣博而複雜的倫理問題，在聖書中並找不着什麼明白的宣佈。近世基督徒不但要本着經驗，實驗，思想去判斷，並且另外要作出些原理。其實這種工作，不但在聖書中未曾完就，就是在歷史的範圍內，也不能設想是大功告成的。這個基礎的比喻，又清楚地指明另一方面。這些湧現的原理，確是基督教倫理的基礎，牠們不會朽壞銷滅，也不能挪移掉換，並且牠們和後來的新發明，不能列在同一的平面上。這些基本的原則，是形成後來的發達，正像大教堂的基礎限定在該基礎上的建築一樣。然而這個比喻，也有美中不足的地方，這些原理自身，都如同生命般的生氣活潑地。牠們一方產生別的原理來補充，一方又像在基督教倫理的思想與生活的大建築中，從底到

頂，處處都有他們的特性。因為這個原故，我們所以借用(Structural)〔基本的〕或〔有組織效能的〕這個字的生物學的意義，暗示這些(Structural Principles)〔基本的〕原理，為基礎兼為屋架的兩方面。

我們這種討論的工作，本不必涉及基督教倫理的發展，但也不妨略一提及這些原理在近代的擴充。民本主義的理想與原則，就是這些擴充者的一個。牠一方面有機會平等和價值平等的意思，一方面又指着團體道德的理想。從歷史和價值上看，這個理想是根據於我們的基本原理：(一)人格的價值，(二)人類的同體，(三)相互的服務。其次是科學的精神，或廣義的說，是科學的方法。這個作價值看可，作原理看也可。意思就是尋找事實，對事實要忠誠，在協同搜羅事實的根據上，作發現真理的工夫，這是淵源於(四)(五)兩條，體會至善的具體性，和服務的交換。又其次是合作的原理，也極重要。牠是頂要緊的社會方法，要社會上一切的人，都參加道德的活動。不止是多數人接受並仿效少數人的道德上成績就算够了。這是淵源於(三)人類同體，(五)互相服務和依賴，

(六)高上犧牲的能力而成功的。最後我願意提到創造或發現的原理。道德生活達到較高的平面時，常常是創造的工程。這是就我們已知的基本原理，應用於新的情形中，去發現我們還不瞭然的原理。這條原理與(八)信仰相結連，也爲(七)耶穌的道德上創造的愛所澆灌。耶穌那樣生活的道德自由權，也包含在這條原理之內。

這些可稱爲基督教倫理的近世增加品，似乎能够說明本書大旨的健全。牠們一半是基督教倫理所以爲根據的各大原則的發展，也可說是結果。同時也可說他們實是基督教倫理的增加品，新發明。若干懷有基督教信仰的人，曾在這些新境界裏，殷勤地探險，又有若干人在各方面，尤其是在倫理學上，搜求發展，大有成就，毫不覺得和基督教倫理有什麼內在的關係。但這種關係，仍奮潛在。這些屬於基督教倫理的價值，生長在邊緣，正像別的價值，堅定在牠的中心一樣。然而牠們的關係是一種有生氣有動力的。而組成一個統一的生活方法。這在耶穌基督身上，已大顯明，但在每一個新時代內，仍要求嶄新的證明，和創新的應用。

參考書舉要

(一) 中文參考書

名目

譯著者

出版處

倫理的基督教觀

簡又文編

中華基督教文社

希伯來宗教史

都孟高合譯  
黃葉秋

聖公會

舊新約間之宗教

都孟高譯

聖公會

基督傳

海爾博士著

青年協會

耶穌的人生哲學

趙紫宸著

中華基督教文社

耶穌的社會原理

張仕章譯

上海廣學會

了解耶穌的初步

寶廣林譯

北平真理社小叢書之一

使徒時代

海爾博士著

青年協會

