

修慈著

楊苑林譯



信仰的基礎

上海廣學會出版

楊 修
苑 慈
林 著
譯

信
仰
的
基
礎

上海廣學會出版

中華民國二十六年四月初版

信仰的基礎

每册定價大洋五角

(郵費另加)

原著者 修 慈

譯述者 楊 苑 林

出版者兼
廣 上海博物院路二二八號
學 會

印刷者 宏文印刷所

▲版權所有▼

BASIC BELIEFS

By

H. M. HUGHES

Translated by

Y. L. YANG

Price: 50 Cents

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY

128 Museum Road

SHANGHAI

1937

信仰的基礎 修慈著 楊兆林譯 (一九三七年) 四六〇面 五角

近年來在國內基督教出版界中，要想得着一本繁簡得當，持論中正，立言都根據經典，結論無門戶之見的中文教義學專書，除本書外，恐不多見吧！作者係英劍橋衛斯理大學校長，譯者是北平神學院名教授，今譯成此書，替我出版界生色不少。

本書除原有十一章外，復經譯者增添了好多材料，尤其以第一章譯者的「我們的信仰」給目下國內學術界的當頭棒喝，同時作者在他的序內明明的說「不論形式和言論如何變遷，福音教義的根本信仰，是不能動搖的。」

全書共分十四章，各章又分若干段，若干節，從「現代信仰的需要」，「教義學的定義」，「上帝觀與理智」起到「基督徒的希望」止，凡十餘萬言將教義學說的淋漓盡致，令人讀之不忍釋手。

Basic Beliefs, by H. M. Hughes, trans. by Y. L. Yang.
(1937) 460 pp. .50

Up to the present time in China it has been difficult to secure a good book in Chinese on the basic beliefs and dogmas of Christianity, but in the translation of H. M. Hughes' book, Prof. Y. L. Yang of Peiping Theological Seminary, has given the Chinese reading public a valuable book.

Besides translating the original book, Mr. Yang has added three more chapters. The author says in the preface of the English edition: "The form will change, but the fundamental beliefs of the Gospel dogma never change".

A clear and penetrating discussion of the basic beliefs of Christianity which will interest and help the reader.

(161,000)

譯者序

十幾年來在神學院教授，對教義學一門，常覺沒有適宜的中文課本；求其繁簡得當，持論中正，而且意義顯明的，真如『鳳毛麟角』那樣難得了。修慈博士 (H. Maldwyn Hughes) 爲英劍橋衛斯理大學校長，學識淵博著作宏通，在宗教思想界堪稱泰斗。他的近著信仰的基礎 (Basic Beliefs) 是從現代知識的立場上，把基督教的信仰，重加評論；鴻文卓見，理明辭達，真可謂稀聞罕見的書了。今譯成中文，凡我同志基督徒，欲在信仰上建立穩固基礎的，希望此書對他們能有些貢獻。

原書思想清楚，字句簡明；立言皆根據經典，結論無門戶之見，一洗過激與陳腐之習；適合我國普通神學，及一般傳教師的需要。論到本書的

特點，修慈博士自己在序中說：『在這幾編中，我盡力發明一個福音教義的大綱。這工作著實的不容易；牠須要簡單明顯，在這有限的篇幅內，於新舊諸說間，折中考慮，處處都受着拘束與牽制。』但他相信，『不論形式和言論如何變遷，福音教義的根本信仰，是不能動搖的。』

論到本書的構造，原書是十一章；因求應付我國現代思想的需要，譯者加添『有上帝的證據』一章。在論三位一體與聖靈兩章內，也添了一些材料，惟對原書係毫未予刪改。原書第十章論教會與聖職，篇幅較長，意別風分，今析作兩章：一章論教會，一章論聖職與聖禮，此外於開宗明義的起首，譯者覺得關於信仰的重要和性質，並基督教信仰的特殊各點，須稍加解釋，作為研究基督教信仰的一個引子；因此自己作了一篇『我們的信仰擺在前端，叫牠作為第一章。本想再加『基督徒倫理』一章，使牠成

個教義學的全系，可惜時不我與，只好有待將來罷。

說起繙譯的工作來，在前幾年經本院前院長費克禮牧師得著者及書局的許可，由神學教授班馬可 (Mark Brown) 博士起始繙譯此書。可惜去年班博士竟忽作古，譯者十分傷悼！又因素極重視此書，故願把牠介紹於同志；遂復另起爐竈，從事繙譯；文字略經本院劉重生教授，及崇慈女校魏文華教務主任二位，稍加修飾，復得本院邵雲庭及崇實學校魏寶先諸君幫同抄寫，基年而功成。至於繙譯是否正確，實不敢自誇，只求弄個明白罷了；但究竟是否明白。尙有未敢自信處，希望同道博雅，不吝指正，譯者幸甚。

中華民國二十四年六月十八日

楊苑林序於北京神學院

信仰的基礎目錄

自序 一—三

第一章 我們的信仰 一—九四

第一段 現代信仰的需要 一—一二

第一節 因生活的質量和範圍的增大 二—四

第二節 因知識的進步 四—六

第三節 因道德的建設 六—九

第四節 因改造的急需 九—一二

第二段 信仰與人生 一二—三六

第一節 人靠信仰而生活 一二—一五

第二節 生活需充實放大……………一五—一七

第三節 需戰勝生活線間的鴻溝……………一七—一九

第四節 需要有個將來……………一九—二一

第五節 需要新鮮意趣……………二一—二四

第六節 需要勇敢和毅力……………二五—二六

第七節 需要成就高尚的事業……………二七—三〇

第八節 需要創造的知識……………三〇—三六

第三段 現代人生所需要的信仰……………三六—四五

第一節 直觀能力的信仰……………三六—三七

第二節 道德生活的信仰……………三七—四〇

第三節 奮進精神的信仰……………四〇—四三

第四節 理智性的信仰……………四三—四五

第四段 宗教的信仰……………四五—六四

第一節 消極說……………四五—五三

第一層 他不是盲從迷信……………四七—四九

第二層 他不是虛幻空無……………四九—五一

第二層 他不是片段零亂……………五一—五三

第二節 積極說……………五三—六四

第一層 他主持生活親契實際……………五三—五五

第二層 啓悟實有權威超然……………五五—五八

第三層 尋求上帝心機妙應……………五八—六一

第四層 把握實有直接明透……………六一—六四

第五段 基督教的信仰……………六四—九四

第一節 什麼是基督教……………六五—六九

第二節 基督教的特性……………六九—七二

第三節 基督教的信仰……………七三—九四

第一層	特異的宇宙觀	七三—七五
第二層	特異的人生觀	七五—七六
第三層	特異的罪惡觀	七六—七七
第四層	特異的救主	七七—八〇
第五層	有特異的拯救	八〇—八四
第六層	有特異的能力淵源	八四—八六
第七層	有特異的永生希望	八六—九四
第六段	研究基督教信仰的重要	九四
第二章	上帝知識的來源	九九—一二〇
導言	教義學的定義	九九—一〇二
第一段	啓示與靈感	一〇二—一〇三
第二段	非基督化諸宗教的啓示價值	一〇三—一〇四

第三段 基督教的啓示……………一〇四—一〇五

第四段 聖經……………一〇五—一〇六

第五段 正典……………一〇六—一〇九

 第一節 正典的著者……………一〇七

 第二節 正典的演成……………一〇七—一〇九

 第一層 舊約集成的階段……………一〇八

 第二層 新約集成的階段……………一〇九

第六段 聖經的靈感……………一〇九—一一二

第七段 聖經靈感的證據……………一一二—一一四

第八段 啓示的進步……………一一四—一一五

第九段 靈感的程度……………一一五

第十段 高等的或文學的批評……………一一五—一一八

第十一段 聖經對教義學的證據……………一一八——一二〇

第三章 有上帝的證據……………一二四——一七六

導言 上帝觀與理智……………一二四——一二六

第一段 宇宙的原因，統一，與調和……………一二六——一三三

第二段 人類人格的存在……………一三三——一三八

第三段 世界心靈的性質……………一三八——一四二

第四段 目的論及反機械論……………一四二——一五五

第五段 宗教的經驗……………一五五——一六三

第六段 價值的客觀性……………一六三——一七四

總結……………一七四——一七六

第四章 耶穌基督……………一八〇——一九六

導言 耶穌爲救主被歷代經驗所證實……………一八〇

第一段 符類福音的證據……………一八〇—一八五

第一節 耶穌的人性……………一八〇—一八一

第二節 耶穌的超人性……………一八一—一八五

第一層 耶穌與上帝國的關係……………一八二—一八三

第二層 耶穌對上帝孝敬的意識……………一八三—一八四

第三層 耶穌無罪……………一八四—一八五

第四層 耶穌的復活……………一八五

第二段 第四福音的證據……………一八六—一八八

第三段 最古教會的證據……………一八八—一八九

第四段 保羅的證據……………一八九—一九〇

第五段 約翰的證據……………一九〇—一九一

第六段 基督心性道理的發展……………一九一——一九二

總結……………一九三——一九六

第五章 基督化的上帝觀……………一九八——二一八

導言 耶穌是我們上帝觀的鎖鑰……………一九八

第一段 舊約關於上帝的教訓……………一九九——二〇一

第一節 上帝是創造的主……………一九九

第二節 上帝是人格的……………一九九

第三節 上帝是獨一的……………一九九——二〇〇

第四節 上帝是個靈……………二〇〇

第五節 上帝的屬性……………二〇〇——二〇一

第二段 新約關於上帝的教訓……………二〇一——二二二

第一節 符類福音書……………二〇二——二〇六

第二節 第四福音……………二〇六—二〇七

第三節 保羅書信……………二〇七—二二二

第三段 建設的敘述……………二二二—二二八

第一節 上帝是永生的……………二二二—二二三

第二節 上帝是創造的……………二二三—二二四

第三節 上帝是個靈……………二二四

第四節 上帝是人格的……………二二四—二二五

第五節 上帝是天父……………二二五—二二六

第六節 上帝是超越也是內在……………二二七

第七節 上帝的屬性……………二二七—二二八

第六章 基督化的人生觀……………二二二—二三八

導言 先論人後論罪……………二二二

第一段 舊約論人的觀點……………一二二——一二六

第一節 人的來源……………一二二——一二五

第二節 人的構造……………一二五——一二六

第二段 新約論人的觀點……………一二六——一三二

第一節 人的體·魂·靈……………一二七——一三一

第一層 人的體……………一二八——一三一

第二層 魂與靈……………一二九——一三一

第二節 人類的統一……………一三一——一三三

第三段 人是否自由……………一三三——一三七

第四段 總論……………一三七——一三八

第七章 基督化的罪惡觀……………一四一——一六三

導言 說明先論罪的起源結果後論罪的性質的理由……………一四一

第一段 罪惡的歷史的起源……………二四二—二四四

第二段 罪惡的結果……………二四四—二五五

第一節 問題的內容……………二四四—二四八

第一層 原罪……………二四四—二四五

第二層 刑罰……………二四五—二四六

第三層 死亡……………二四六—二四八

第二節 罪惡觀的發展……………二四八—二五一

第三節 建設的說法……………二五一—二五五

第二段 罪惡的性質與意義……………二五五—二六三

第一節 舊約的罪觀……………二五五—二五七

第二節 新約的罪觀……………二五七—二六〇

第三節 罪惡的意義……………二六〇

第四節 罪的最後定義及結論……………二六一—二六三

第八章 人與上帝和好的路……………二六六—二八五

導言 耶穌的死與人得救的關係……………二六六—二六七

第一段 新約對耶穌死的教訓……………二六七—二七三

第一節 他是先知所指定的受苦的僕人……………二六七

第二節 順從真理與公義……………二六七

第三節 保羅的贖罪祭的意思……………二六七—二六八

第四節 保羅描寫勝罪的妙理……………二六八

第五節 第四福音的意思……………二六八

第六節 啓示書的意思……………二六八—二六九

第七節 獻祭意思的表明……………二六九—二七三

第二段 救贖論的發展……………二七三—二七八

第一節 最古對此少創作思想的原因……………二七三

第二節	二到十二世紀的看法	二七三
第三節	安森的說法	二七三—二七四
第四節	阿比拉德的說法	二七四—二七五
第五節	改革派的說法	二七五
第六節	搜西奴的說法	二七五
第七節	古西斯等的說法	二七五—二七八
第三段	建設的看法	二七八—二八五
第一節	當根據人類的經驗	二八〇
第二節	注重人類間彼此的關係	二八一
第三節	顯示上帝對罪惡的態度	二八一
第四節	是上帝爲人的大工作	二八二
第五節	顯示上帝的愛	二八二—二八五
結論		二八五

第九章 基督徒對聖靈的解釋……………二八九—三一五

導言 靈字的原意……………二八九

第一段 舊約論上帝靈的觀念……………二八九—二九一

第二段 新約論上帝靈的觀念……………二九一—二九七

第一節 符類福音的看法……………二九一—二九二

第二節 第四福音的看法……………二九二—二九四

第三節 使徒行傳的看法……………二九四—二九七

第一層 新覺悟……………二九五

第二層 主活在他們中間……………二九五

第三層 保羅的看法……………二九五—二九七

第一條 重實際……………二九六

第二條 分別活基督與靈……………二九六

第三條 上帝在人心使意識到基督的圓滿……………二九六—二九九

結論……………二九七

第三段 聖靈道理的發展……………二九七—二九九

第四段 聖靈與基督靈的關係……………二九九—三〇二

第五段 聖靈與神內在的哲學觀念的關係……………三〇二—三〇五

第六段 聖靈如何在人生命中掀起能力來……………三〇五—三一—

總結……………三一—二—三一—五

第十章 基督徒三位一體的理論……………三一八—三三一

導言 事實與解釋的困難……………三一八

第一段 新約的教訓……………三一—九

第二段 道理的發展……………三一—九—三二—三

第三段 解釋……………三二三—三二四

第四段 類取……………三二四—三二六

第五段 三位一體的實際的意義……………三二六—三三一

第十一章 聖靈在個人中的工作……………三三四—三五八

導言 重生是種得救的經驗……………三三四—三三七

第一節 普通的分類……………三三七—三三八

第二節 心理學家的注意……………三三八

第一段 論重生人類方面的事……………三三八—三四二

第一節 重生的心理性質……………三三八—三四〇

第二節 悔改……………三四〇—三四一

第三節 信仰……………三四一—三四二

第二段 論重生上帝方面的事……………三四二—三四八

第一節 稱義……………三四三—三四四

第二節 重生……………三四五—三四七

第三節 義子名分……………三四七—三四八

第二段 重生的結果……………三四八—三五八

第一節 保證……………三四八—三五一

第二節 成聖……………三五—三五三

第三節 基督徒的完全……………三五三—三五七

總論……………三五七—三五八

第十一章 論教會……………三六一—三八三

導言 教會存在的理由……………三六一

第一段 教會的設立……………三六一—三六三

第二段 新約教會觀念的發展……………三六三—三六九

第一節	古代的教會	三六三—三六四
第二節	保羅所建造的教會	三六四—三六六
第一層	家庭教會	三六四—三六五
第二層	城市教會	三六五
第三層	衆信徒的教會	三六五
第四層	理想的教會	三六六
第三節	新約論基督教會的要素	三六六—三六九
第一層	是種團契	三六六
第二層	是統一的	三六六—三六八
第三層	是種有形的團體	三六八
第四層	教會的威權	三六八
第五層	教會有祭司功用的社會	三六八—三六九
第三段	教會的定義	三六九—三七一

第四段 聖徒的交通……………三七一—三七二

第五段 教會與上帝的國……………三七二—三七三

第六段 論教會道理的發展……………三七二—三八二

第一節 改革教會的理論……………三七七—三七八

第二節 羅馬大主教的理論……………三七八—三八〇

第三節 東方公教會的理論……………三八一—三八三

第十三章 聖職與聖禮……………三八六—四一五

第一段 論聖職……………三八六—三九八

導言 聖職的意義……………二八六

第一節 聖職的傳留……………三八六—三八七

第二節 兩個衝突的看法……………三八七—三八八

第三節 新約中的聖職……………三八八—三九二

第一層	使徒	三八九—三九〇
第二層	先知	三九〇—三九一
第三層	教師	三九一
第四層	本地職分(一)長老(二)執事	三九一—三九二
第四節	聖職道理的發展	三九二—三九八
第五節	改革教會的聖職看法	三九五—三九六
第六節	福音派對聖職的看法	三九六—三九八
第二段	論聖禮	三九八—四一五
導言	定義及種類	三九八—三九九
第一節	洗禮	三九九—四〇五
第一層	聖洗與基督	三九九
第二層	聖洗在新約中的要義	四〇〇
第三層	受聖洗的人	四〇一

第四層 聖洗道理的發展……………四〇一—四〇四

第五層 現代抗羅宗對洗禮的看法……………四〇四—四〇五

第二節 聖餐……………四〇五—四一五

第一層 是否救主親自設立……………四〇六—四〇七

第二層 敘述諸書設立聖餐的要義……………四〇七—四〇八

第三層 聖餐道理的發展……………四〇八—四一一

第四層 改革教會的看法……………四一二—四一四

第一條 路得會的看法……………四一二

第二條 英烈的看法……………四一二—四一三

第三條 克勒芬的看法……………四一三—四一四

第五層 福音派對聖餐的看法……………四一四—四一五

第十四章 基督徒的希望……………四二〇—四五七

導言 早年論死後及復活的觀念……………四二〇—四二七

第一段 審判……………四二七—四三〇

第二段 基督徒的盼望……………四二〇—四四四

第一節 藉基督所得的永生……………四三〇—四三四

第一層 今世生活是個訓練……………四三〇

第二層 保證……………四三〇—四三一

第三層 保證的基礎……………四三一

第四層 復活……………四三一—四三四

第二節 身體的復活……………四三四—四三八

第三節 基督再來……………四三九—四四四

第二段 各種的命運說……………四四四—四五七

第一節 普通得救說……………四四四—四四八

第二節	有條件的永生·····	四四八—四五一
第三節	永遠刑罰說·····	四五一—四五五
第四節	結論·····	四五六—四五七

信仰的基礎

第一章 我們的信仰

第一段 現代與信仰

無神者范縝說：『人生譬如一樹花』，風吹枝動蒂落地；落在茵席上的，是富貴老，落在糞溷上的是貧賤漢。但是奇怪！在這大千的世界，爲何單單的叫我們『適逢其春』，開成現代這朵奇異的花？這使我們開花的『春天』或說宇宙，也太有意思了；他生我們不但吸現代的空氣，喝現代的湯水，穿現代的衣裝，說現代的語言；但也常想現代的問題，負有認識現代的義務和能力。

這滾滾湧流的現代，一方面她是美麗皎潔，一方面她也是猙獰兇險；

一方面她追求美善和真理，一方面她也姦邪詭詐，自私自利；一方面她渴望和平，羨慕仁義，一方面她也淫驕氣傲，殺毀搶擄；一方面逞雄好勝，一方面悲聲歎氣；一方面智浪翻騰，思潮狂起，一方面愚貧病弱，懷疑憂慮。教哲約翰好像指着現代的鼻樑說：『你說你是富足的，已經發了財，一樣都不缺，卻不知道你是那困苦，可憐，貧窮，瞎眼，赤身的』。(撒3：17)

現代科學雖發達，思想一日萬丈；但經濟依然恐慌，政治仍屬混亂；世界的殘暴日甚，兇殺的吶喊日急，物質的發明，雖說日新月進，而道德的淪亡，恐怕不堪設想了！現代最大的需要，人民根本的病症，依舊還是缺少高尚的信仰，不信請看以下的理由：

第一節 生活質量越高，活動範圍越大！社會的結網就越發嚴密；因而人民需要信仰的力量，就越發急切了。上古草莽叢林，宇宙酷似靜止的，

2 生活能處處獨立；嗜欲簡單，動作狹小，彼此影響無關緊要。現代就不然了，社會要組織，國際要親善，政治要統一，商業要合作，製造要精巧，交通要聯絡；思想分什麼共和、共產、三民、或法西斯蒂等等。至於資本與勞工，戰爭與和平，法律與人道，教育與生活，藝術與道德，人格與自由等問題，無事不顯明現代生活，是極繁雜高尚了。因其繁華高尚，所以處處相需，事事牽聯；情志需求統一，思想需要貫串，道德需要深厚，動作需要靈敏，然後生活方可穩固。但什麼能給我作這些事呢？不用說那就是信仰了。一方面缺少信仰，則一方面紊亂傾覆；如多方面失去了信仰，則多方面停頓墮落。信仰是生活的血脈，他需要與生活組織一同長進。世界日加縮小，天下漸變一家，關係越親密，精神就越要調協；最能調協情感，統一思想和意志的，就是信仰。故生活質量越高，動作範圍越大，信

仰也就越發需要了。

第二節 知識越展進，研究越深刻，人的信仰就越需放大了。有人稱現在是懷疑時代，或研究事實的科學時代。但懷疑是方法，他的目的還是在求真確的信仰；研究是手段，其實他求的無非生活的進步。懷疑已往，正因已發現新真理的端倪；努進研究足證對生活和真理仍有信仰。所以真理和信仰，是使知識和研究發生價值的。較比着說，知識是方法，研究是手段；信仰和生活纔是目標，纔是正鵠。假若信仰和生活卑污下賤，那麼知識就必萎退，研究也就想入非非了。因此知識越發展，他越需要信仰。

若只重知識不重信仰，文化就要變作畸形；人生必致枯燥苦悶。科學知識，是輕視主觀，趨重客觀的。若一味偏重客觀，則知識與信仰勢不均衡，而思想就必易於趨向物質與自然。哲學變作自然主義，視物質為實

在，精神——不過是一種表現；倫理變作自然主義，即以物質福利爲道德的目標，傾向利己，偏重個人，甚或生存競爭，——弱肉強食；教育自然主義化了，則教育的理想無非發展人的本能，依自然生長之順序，唯生理是務；藝術若自然主義化了，則他的本旨，不外模仿自然，描寫現實。假使人生傾向唯物，則精神的光明必然消失；追求快樂，倒覺人生多苦多惱；過於注重本能，則理想的道德破產；拘泥寫實，益見人世醜惡；愈趨自然，愈覺人生暗淡無味，精神理想越要枯槁；除了戰爭，搶奪，私心，利己，絕望，悲觀外，只見離婚，自殺，盜竊，淫亂而已。所以祇有知識沒道德信仰，人類好似一種奇頭怪腦的巧糊猴，盤踞在自然盲目的宇宙中；這樣的人生就無有世外的光明，高尚的意義了。不懷疑則悲觀，非苦悶則厭世。這樣看來，豈可以知識進步，而廢去信仰與理想呢？

信仰不但是知識的需要，更是知識的領導。知識是把宇宙的語言，化作人的語言；追尋知識，是人不知不覺間要向宇宙交談。信任了人類一般的理性，信任宇宙間能有真理的存在，信任真理能使生活豐裕，信任物質「我」的生活不與實在「我」的生活分離；所以知識的可能，研究的努力，實因人的信仰心已經充足了。要知道追求知識，畢竟也是一種探險，如沒有信仰的光在前引照，他是不能進取的；故知識時代，事實時代，也可說是信仰時代了。若想有活潑的思想，求知的勇氣，他必須先有強健的信仰，和熱烈的進取希望。

4 第三節 現在道德，需要偉大的勢力，以淘漉人類。和平，仁愛，信賴，是社會，國家，國際的生命，或靈魂。要想道德的勢力，洶湧增加；最根本的，就是人們要對道德價值，具有一種堅強的信仰。道德濃厚，而

生活最甜蜜的處所，當然是美好的家庭。那裏有親愛，忍耐，犧牲，服務，和信賴；凡能造成美滿快樂的家庭的，定都是些信仰，親愛，犧牲和忍耐的人。信而交友求情，愛而成婚育女，忍而努力建造，進而實現理想。假如現代種種事業，是求公共的幸福；人民最高的道德，是謀最大多數的安樂；國家最主要的革新是求人格的改造人民當有高尚的道德觀念；假如社會最艱難而高尚的工作，需要正義，犧牲，和苦幹的精神，那麼人必當先對於道德的價值，有個確實的信仰。沒信仰的道德是本能的，習慣的，脆弱的，不是心靈的，威權的，和深致的。道德如淘土，信仰像火爐，把他燒起來就能變作精神的，生活的美品。美國社會學家，愛爾烏德說：『社會價值要帶宗教的色氣，只有如此纔能使他有普遍的和絕對的效力』。（頁數 155 社會問題，王造時譯）。死的道德如經宗教一陶冶，他

就成了維持社會人心最有效力的制裁。他又說：『要道德的理想有絕對的勢力，必須有宗教的制裁，在社會上纔成爲有力的信仰。道德脫離宗教，使兩者在社會中的效用皆有危險』（頁160同上）所以要洗刷人心中的惡念，剷除社會的私情，實現和平仁愛的生活，非有一種信仰精神的道德，是不能作的。

在這樣轉變的時代中，如要發展較高的道德觀念，他必須有信仰。現代舊倫理的大廈已然傾覆，新道德的皇宮尙在建設中，不論共和，共產，不論三民或法西斯，或世界唯愛等主義是如何，但世界道德的思想，是羣龍無首，混亂已極了。兩性究有什麼關係，大小家庭何者優越？個人或社會主義那個重要？唯物唯心或人格是否自由？究竟有無解決？都是問題？但一離開道德的信仰，必要亂本絕根。戰勝世界是道義或是武力？男女關

係在精神，或在性慾？宇宙有心無心？道德是人爲的？還是天理昭彰？這是信仰問題，這也是改造道德觀念的根本問題。沒有道德本質的信仰，人只看道德是手段，方便，不是善義美德，只是風俗習慣，不是普遍當然。科學若不先信宇宙人心的理性，不能探討真倫理，不信道德的實在 (Reality) 不能識仁勇爲，現在如欲創更優的品質，更高的遠見，惟有偉大的道德信仰，才敢嘗試，這道德的新建設。

5
第四節 改造現代的世界，是需要高尚的信仰，現在有種種的矛盾，危險，和缺憾，如不立時改造，人類的破裂顛覆是不遠的。十餘年前的大戰，證明十九世紀文明的失敗，將來的大戰也要證明現代文明的錯謬。人口之繁殖，知識的增加，種族與文化的掙扎，國際相互關係的紊亂，機械的新發明，使物質地土的搶奪激烈，種族的妒恨深刻，殺人的利器精巧，

外交手段的毒辣，經濟侵略的加厲；——現代是過於混亂過於破裂的。費來洛(Ferrers)說：『我們帶着一切野蠻的不利及危險，望着野蠻一步一步的走回去』，如沒有高尚的人生意義，和偉大理想的革新，道德心靈的改造，人類是無法逃脫滅亡的。但改造現代，在知識道德外，若無信仰力，是萬難敢冒，天下這種膽大包天的運動！信仰能有驚天動地之力，信仰能使人『知其不可為而為之』。在宗教史上路得馬丁可以證明這件事，但我們還要看看其他範圍中的人物。

現代負有勇敢與改革性的人物，恐怕可以推列寧與甘地作代表罷？列寧是『誠實的期望着人類的解放，並足見他的事業是一個對於羣衆被剝削的，深遠的同情心，和一個去制止貧困和艱苦之正直的努力』。他堅信他的理想是正確的，所以他的為人不受懷疑，消極，或其它精神的侵襲。一

心一意的實行他的計劃，而不問代價若何。甘地也想解放一個受壓迫更苦的民衆。『他要向一墜入暴力信仰的羅網世界中，去證明道德和精神武器的優勝；他相信愛，謙卑，和諒解的實踐，不是懦弱的武器，而是道德和精神力量的集中方式，也是一個超過蠻橫，壓迫，與一切暴力的神祕力量』。他在他的自傳底末了也說『我一般的經驗中，使我確信除了真理以外沒有別的上帝，而實現真理的方法便是唯愛……即使我在這件事上的努力，沒有成效，錯處不在原則而在工具，（二一八頁，甘地自傳，吳耀宗譯）。著列寧與甘地書的菲洛伯彌說『俄國和印度，無非都是被用在一個偉大的普及的試驗上，而這個試驗的成功，是要給全人類做一個榜樣，並傳佈這兩個改革家底理想到全球去。列寧和甘地是充滿着一個熱狂的信仰的情感，這個信仰是認他們的祖國，負有解放人類的使命』，（序的

二頁，董人驥譯）。所以我們當明白改革的能力和意義，都是先需要信仰的。

這樣現在是需要信仰的，甚至可以說現代唯一的需要就是信仰，因為他的民衆已夠多的，他的科學知識算進步的，他的物質產量已有餘剩的，他的法律統制已有規模的；現在人間所以充滿懼怕，和憂愁，社會所以兇險不安，就是因現代信仰的能力不足；尤其對於高尚道德的信仰是更不足；如使現代人生奠基在仁愛，自由與和平上，他必當先充分發展世界人類的信仰。

第二段 信仰與人生

第一節 人是靠信仰而生活的。人不感覺這個事實，正如魚在水中，鳥在天空；知享樂而不知水與空氣的關係是一樣的理。一次有——副驚心奪

目的活畫，展在我倦眼漪心之前，上面的仙女純潔雅素，用一種融容慈惠的態度，拈那纖細如絲的生命線。下邊握着這生命線的妙齡少年，她胸懷滿抱鮮花，足以表示的人生的甜蜜；但那生命線卻先經過一位貌醜心兇的老婦之手。她手拿羊毛大剪，似乎任何時都有截斷這生命線的決心；牠實在表示天有不測風雲，人有旦夕禍福的意思，我真覺得似有冷氣撲面。

不幾日前，曾看過幾句哭親的詩說：

『生既不似曇花，

活亦不同幻影，

喜怒哀樂愛惡，俱是不死的真情；

只期你玉潔心清，

永住人間。

誰想到淚花裏，

見你笑歸天宮。』

這樣摘心斷腸的傷情，恐怕每分每秒間，人世皆有。正如不幾日前，有位精明強幹的中年至友，一星期前還是生龍活虎般的作事，不過五天他竟微微弱弱的唱着聖詩，作了人人躲不開的「千古」。真個是『今天脫了鞋和襪，不知明天穿不穿』，人生那有一定的保險？

但是人依然有心有意的，今年留下過年的種，年前買下年後的月份牌；一期的貨賣不完時，就對二期的事業投資，一期的學業未了，就打定另一級的預算。人生本不滿百，但常懷得千歲憂，這到底是什麼緣故？不待細想而就明白，人終久是靠信仰生活了。一切人都有信仰，因為一切

人都是因信仰而生活，不過有的在最有價值的事業上，運用他們的信仰，有的是在關係物質生活上，運用他們的信仰。比方我們日用所喫穿的，所用的藥物，所坐的車輛，所儲蓄的銀行，所送的函件，晚間所安享的睡覺，那件是現分析，現試驗而再去作的？一切皆是真信仰的力而去施行的，因為生活的每一寸一步都含着信仰；沒有信仰就沒有動作，沒有動作就沒有生活。富斯迪博士說『人生如排除一切的信仰，他必因惰性而死，社會若排除信仰，轉眼就麻木不仁』。

第二節 什麼是生活，生——就是存在，活就是放大我們的活動範圍，增高我們的質素。沒生就不能活動，活動沒有創作就不能生，所以人生第一要生活能充實，要生活能力充實，就得肯定我們生活的實在和要求；生活肯定實在了，要求也就加緊了，然後就能勇猛奮進。要勇猛奮進就得有

7
 信仰：信仰能使生活充實，使生命格外真確和活潑。生活是人人所經歷的事實，他雖有個現在，如燈有個燈心，如火有個火源，但他非放大不能發光，非推進不能真生實現。人生如只有「現在生存」，如不放大他的範圍，擴充他的動向，增高他的品質，他是沒有新鮮意味，也沒有快樂的創作。原來生命的本質就是求他的充實，他的目的就是求自身的解放，和質量的增高。但擴充經驗和解放自由，雖利用智識作工具，但他根本的精神，還是信仰的生活，富斯迪博士說『要擴充經驗和知識，吾們不能單靠形質的機體和官覺，也要有精神上的直覺，靈識，希望和信仰』。（信仰的義意，二十二頁）

信仰與發展是大有關係的。信仰充足，發展的能力就偉大；信仰破壞，發展的生機就消滅。華德博士（H.F. Ward）也想到這層理，他說『教

育上有一種公認的原則，就是：凡懷疑兒童的可能性而竭力破壞其自信心者，最能妨害兒童的發展；凡深信兒童的可能性而盡力鼓勵其作自我表現者，最能助長兒童的發展。在人生方面亦有一種公認的原則，即凡不相信自己的能力，而懷疑其所從事的工作之價值者，絕不能有所成就。〔近代世界中信仰的效能，訪賚譯第十頁〕信仰是種創造的活動，有信仰就有伸張和冒險，有伸張和冒險就有發展和騰達，故生活範圍的發展，潛勢之充實是離不開信仰的。

第三節 求生活的擴大，拓展，和增高，不是容易，不是自然的。他的途中是有階段，隙縫，和隔界的。生活的放大好像波紋，必藉高低的動蕩；又如有機物的長成，憑晝夜的輪流。他本殘破零裂，但他的目的卻是求豐滿融合的人生。生活的階段大略有四層如下；

第一 人與環境當中有缺陷。

第二 個人與羣間有隔閡。

第三 已知與未知，或已成與未成間有界分。

第四 『大我』與『小我』之間有差別。

欲使生活擴大，圓滿，豐裕，強健，和騰達，我們勢必在自己與人，個人與羣，已知與未知，『大我』與『小我』間架起通行的橋樑來。有人以知識爲人與自然間的橋樑，以道德爲個人與羣間的橋樑，冒險爲已知與未知間的橋樑；靈交爲「大我」與「小我」的橋樑。但我們曉得知識與道德，沒信仰是無從建起的。許多交往是靠信仰，許多科學也是靠信仰。生物學家黑格爾論科學的方法說『我們對於天然定例的知識有缺陷時，科學的信仰，便用暫設的假定去彌補他』。至於冒險與靈交的動作，是離不開

信仰的。信仰能打通人生的各種階段和隔閡的。所以他是求生活圓滿，豐裕，和騰達的根基。托爾斯泰說『五年前我起頭相信基督，我的生活忽然就改變了』。墮落的人格，回復了，已毀的人生改進，如同作肉欲奴隸的奧古斯丁，竟然變作了有德有爲的聖人。心理學也告訴我們，人因懼怕，憂慮，以及種種情思的衝突，致使人格破裂，動作癩癩，欲集中心志，純一人格，也非用信仰不可。

第四節 人生最大的鼓動，就是相信他有個將來。要擴大自己的經驗，解放動作的範圍，謀求生活的騰達，使生活意義濃厚，質性加高，他必須預定有個將來。倘使人對於他將來的信仰完全消滅，他馬上就得完全停止他的生活。孔子所以說『後生可畏』，無非信他有一個光明的將來。人生動作，言行，不能只限於他的已往，也不僅限於他眼前的現在，他最注意

的是將來。除非人心麻木，人沒有只爲今天活着的意趣。不但如此，一切偉大的事業，也是因有將來不朽的信仰，以鼓動他的勇氣。英相葛賴斯登，當他擁護自由失敗時，他站在議院中大聲說『我有時間作我的後援』，就是這個意思。

最使我們能看到將來的有兩大能力。一是理想，一是信仰。但理想往往只懸掛在前，炫煌引誘叫人奔走；獨信仰他有後方強迫的能力，令人有必奔必走之勢。希伯來書著者說『信仰是我們相信，所希望的必能獲得，判定我們所未看見的事必有結果』。泰尼生 (Tennyson) 說『信仰在至惡中見至善——在太陽隱去時，知不過祇是一夜，看見冬日的蓓蕾，他知是夏天的預兆，遇着未解的花朵，他知是夏日的果香，在無聲無臭的卵中，他聽得百舌的仙曲，在人海的鬧景中，他感到活水的源頭』。這樣看透將來

的信仰，豈不是人生腳前的明燈？胡適博士在燕大演講時說『前年我有一次在中山公園會見孫伏園先生，我說孫先生，中國不亡實無天理，到現在這心理還是沒改，現在教育辦不好，怪誰？政治不好怪誰？還是要責備我們自己；我們要反省責備自己，同時對前途要有信仰』。信仰有前途，也就是信仰有將來。並且信仰將來我們就可以有將來。名牧歐格非也說『信仰就是人站在已知的境界內，向着那未知世界去探討的利器。信仰憑藉着已知已覺的事理，向着那大而無限的未知的領土，去追求，侵襲，漸漸將昔日未知的，變成了所知的；昔日未佔據的變作已佔據的。牠如同那領導博士的明星，叫人總信有將來，總向着未征服的疆土，去探險，去殖民』。

第五節 生活要新鮮，活潑，正如圖畫要有光線，彩色，和精神一樣。生活當充滿動力和創作。人的活潑，動力，和創作，是與他的感情有關係

10 的。感情不但增加人意趣，也叫人能定奪價值的高低。信仰有左右感情的勢力。假定一個人信『宇宙是種吞人的怪物，我們在牠白而大的利齒中窒息，只有恭候他吞噬而已』；人生沒有自由，沒有永生，沒有什麼高尚意義，甚或想牠不但是個悲劇，直是一場滑稽的戲劇，沒有比他再惡劣的了。請想！這樣人能有什麼感情？除了鬼混！憂懼！悲哀！恐怕！不能有什麼高明的志趣！

假定另一個人，信世界是被一可愛的上帝天父掌管着，他憐憫敬畏他的先知與聖徒，引導幫助遵行他旨意的，那英雄烈士。宇宙的心像耶穌那樣的心的：『我來不是要受人服侍，乃是要服侍人，並且捨命作多人的贖價』。這樣人生一定是充滿，仁愛，犧牲，和勇敢。他的情感何等清潔，熱烈！精神何等活潑勇進！情感是藏在學理後面的靈魂，信仰是伏在解釋

底下的毅力。在有信仰人的思想，情感，意志，或全人格中，好像有永流不斷的活泉。他的生命不似真空燈炮中的冷光，倒很像明亮高照的熱日。從趣味說他是花好月圓，從活動上說他是充滿勃力。無怪托爾斯泰說『回想我的已往，那真正的生活，只有我信仰上帝那個時期』。美國霍路姆斯先生也說『使我們的生命顯有價值的，就是我們對於某事的一個信仰』。信仰促人生活，顯出超奇的精神，建立非常的功勳，這是有證據的。

除了耶穌保羅，和那些千千百百，唱凱歌死時快快樂樂的衆聖賢外，我們可以看看衛斯理約翰的事蹟。他除去各種服務的大事業外，他一生五十餘年傳道，都是騎在馬上。每天平均走二十五英里。每年四千五百英里。每日講道二三次。總計五十餘年所行的路，約二十五萬里以上，每禮拜講道十五次，平生講道不下四萬次以上。每日清晨四時起身，到下午九時十時

方纔休息。凡出版新書無不購讀，著作合計十六大冊，約七十萬字；此外還作小冊書籍約四百多種。等到八十八歲時，由孤身地步得到了十一萬九千七百人作他的會友。從此可以看見，一個從前講道毫無能力的人，及至信仰復活，經驗了一個得救的能力，他的人生是如何活潑了。這是因信仰充實，而得的異力。信仰有指揮心力使人奮發有爲；他的本體就是力量。信仰所以能發生這樣異力的，就是因爲牠那堅強，嚴密的性德，能使我們思想，欲望，和理想大加生力，以至非要他們實現在我們裏面不可。信仰是生活動作的靈魂，他能影響我們裏面較深的自我，也能放鬆我們存儲的餘能；並能綜合一貫，身心全部所有的精神。當耶穌說『若你們的信心像芥菜子那樣大，就可以移動高山』。他實在瞭解了，溝通神人間能力的信仰。

第六節 人是需要信仰將來的。生活感情是要活潑的，但他更不能缺少

勇氣和毅力，以對付他滿目荊針而福樂無定的將來。人一生總是免不掉有恐怖和憂慮。許多人愁雲圍繞，作事事前憂疑，臨事——事中困苦，事後後悔不及；大半光陰是用恐怖和憂慮把他的靈魂，禁錮在一個最苦惱而黑暗的世界裏，永遠見不到什麼超然的喜樂，與真正的光明。恐怖和憂慮，就生理方面說，他足以阻絕各種有益思想，和動作的生機，就心理方面說，他的壓迫也足以消毀道德的感覺。人世多少病痛，是因他們生的，多少事業是因牠們而敗壞的。生活既是有恐怖和憂慮，那麼要光明要灑落也是可能的。只要有勇敢和膽量，就能冒險前進，就能創新除舊。原來人生不過就是一種冒險事業，他需要信仰作他的寄托和慰撫。人每個來日就是一個新世界，每個新動作就是一個新疆土，每一種新事業，就是一個新探

險，最足促進我們生活意趣的，就是我們生活要不絕的發揚，這新世界，新疆土，新探險的事。要有膽量，勇敢，和信仰，要闖進，要開闢，要爭前。

多少有價值的生活，是用冒險和膽量而造出來的；作勇敢和膽量的骨子的就是信仰。希伯來書說亞伯拉罕，摩西，大衛等等，所以能向前衝進，攻入他們所不能知的境界去，造成了美好的基業，就是因他們有生發勇敢和膽量的信仰。一切的難題，所以衝不破，打不倒他們，並非他們有什麼超人情的怪力，乃因他們有別人所沒有的信仰。美國著名小說家史蒂文說『人生好比騎隊的衝鋒，爲這個人生，吾們應該用冒險，和樂觀的精神去適用』（信仰的意義六頁）所以人生的光明，是需要信仰給他勇敢和膽量，去創造的。

第七節 造成價值高尚的事功須得有信仰。事業是有階級的，他的價值是有高低尊卑的不同。蓋狹小粗陋的房屋可用泥土，朽木。但是蓋高大雄壯的樓閣，是非用鋼鐵和三和土不可的。要精秀美觀，就得有巧妙的藝術，要成就價值高尚的事業，須有高尚的精神能力。平常的事功有時專靠知識可以辦到，唯獨高尚的事業，是非有道德和信仰的能力是不能成功的。因高尚的事業，在知識和道德外，必得另有一種衝動的毅力方可成功。信仰是預見和勇毅，他能增加我們的靈力，去把握高尚的價值。爲價值高尚的事業，一切比信仰能力微小的能力，他是萬不能資助我們的。就拿孔子與林肯的生活事業來看，在他們渡着生死的關頭，盡最末後氣力時；如釋放黑奴，戰爭最危劇時；如「在陳絕糧」危困匡地時，那種毅力與卓見都不是理智和意志所能得力的；他們唯一的依賴，乃是一個毫不含

混的信仰。不但他們的身心有高尙純潔的信仰，把他們融化了，就是他們所以能擔重任，戰勝艱難困苦，也是因他們有堅信不移的信仰，托扶他們，使他們永久不灰心喪膽。

可惜多數人無目的和計劃，拿生活當作兒戲。他們實在不要什麼真正有價值的生活；要安逸，不願奮鬥，要和平，不敢冒險，要容易，不能擔重大責任；怕有悲傷，怕遭痛苦，怕去犧牲，怕有危險，怕失望，他們不想探求那社會的高尙事業，也不敢走入人生深奧的境界去。他們沒有薛特呢斯密司 (Sidney Smith) 教授那樣好的志趣說『我看我所養的馬和豬，以及我所栽種的植物，覺得有一種不可遏止的樂趣，但我卻常要強迫我的心，趨向更高尙的快樂』。這更高尙的快樂，不待說是需由更高尙的事業發生出來的。沒有高尙的品行，也沒有高尙的事業；品行必需有他的根

據愛迪生說『人的行爲就是信仰的寫真』。信仰是人格中間的骨子，他是人精神爐中的火，行爲燈中的光，他是生活能力衝進的深淵，一切至大至剛的浩氣之源。凡促人成就高尚事業不可或缺的種種能力，都是沒他不能生，不能養的。

要想喫瓜先栽瓜，要想喫豆先種豆。人生果真要有所成就，要驅逐懼怕和憂慮，要醫治失望和悲觀，要剷除纏繞我們的罪，改善什麼遺傳上的弱點，要從個人心懷或家庭中掃滅所有的痛苦和悔恨；在周圍創造和協，快樂，活潑的空氣；要希望從內部常常開發精神的曙光，望見祥雲上面的真善美的異像，及實現永遠生命的品質；我們唯一妥實的方法，就是思想那些巍赫的理想，並且在信仰的能力下思想他們；這樣我們必要嘗著高尚事業的快樂，過得生活至真的滋味。某新聞記者說『作一件含有可能性的

事，不過是庸庸的人物，能成所不能成的事，方纔算是出人頭地；要成可能的事，只要經驗和才幹；要成不可能成的事，非得有信仰不可。〔信仰的意義，二十三頁。〕

13 第八節 信仰與知識也有相當的關係，知識是指導生活最利達的工具，要創造美滿的生活，就得有美滿的知識。索格拉底說『知識是道德』。培根說『知識是能力』。人唯有知識纔能擴大生活的戰線，纔可適應環境的變遷，纔可促生活的進步。如只有信仰而無理智，行爲必衝動盲從，耗精費神，遭遇禍害；然而若只有理智而無信仰，生活不但冷枯缺少意味，亦且怠惰不動，容易悲觀；更是意欲不興，動作不感需要，知識自然也就不要了。故知是行的始，知正所以爲行；行與知是有密切關係的。况人有時知而不行，知而不行王陽明說『是知之未真切篤實』；或者也可說是信念

不堅的緣故。董子說『這智而不爲就是他智而不仁』。這不仁就是因人沒有活潑的信仰所致。基督耶穌是智而有仁的確信，所以就是十字架，他也願甘心去背的，所以信終是比知更根本的。甚至理智的判斷，也離不開信的活動，故耶路撒冷博士說：『輓近主張判斷功用之本質，實在居於確信的活動中者頗多』。例如英國倫理學家穆勒 (J.S. MILL) 說『下一個判斷與確信一個判斷是同一的事情』，（西洋哲學概論，陳正謨譯）。信與知的關係我國人不講，卻常講知行合一，知行各異，或知難行易等說；但少聽道知與信的關係。知識是始終以信仰爲根基的；知識研究確實了，結論合乎理性，就變成人的堅信，這是人人易曉的。獨知識起自信仰，沒信仰就無從有知識，這是人人常想不到的。自然科學是根據事實的，一切天文，地理，格物，化學都是從眼前事務說起。試問天何以能作天文的對象？地何

以能作地理學的對象？起初人對天地若沒有發生一種信仰，以引起他的好奇心，信宇宙中有神靈有妙理，他焉肯苦心去探討？信仰在人知識未開之時，就聽見宇宙的呼聲，就看見宇宙所啓示的異像；他在人與自然中間搭上半平的橋樑，使我們先與自然的真體握了手；然後漸漸的，認識他；正與我們初次與人握了手，然後漸漸的認識他與他作了朋友一樣。假使沒有信仰，便有許多真理不能爲我們獲得。信仰對認識的重要，正如父親對於兒子重要一樣。普靈 (A.D. Poling) 博士說『信仰在人下手去試驗之時都是先說話，在試驗之後信仰又是說最後的一句話』，真是不錯的了。人不只是先知而後信，人也是先信而後知，所以富斯底博士說『信仰像根本，根本如死了，枝幹也免不了死的』（信仰的意義，七十四頁）。

人生重要的發明沒有一件不是以信仰爲前驅的 孔夫子的大同主義，

與耶穌的天國觀念，是現代各國的理想目標，但他們是種信仰的東西，是當實現而未曾實現的，當司蒂分生起初說出他對「汽車」的信仰時，衆人都笑他癡瘋。當發明飛機的創首人說出他的信仰時，無人不罵他妄想。達開爾聞爲研究照像底板的事，把一切家產都變賣淨了，親鄰都以爲他入了迷，但他深知自己的信仰是真實的；至終他的信仰變作了事實。耶穌說『信我的人要從他腹中流出活水的江河來』（約翰 7：38）。信仰是領導人創造事實的。人畢竟是因信，自有知推到無知，自有形推到無形，真理也是因信仰的能力，畢竟要發現他的權勢。

發明家在發明時，他首先有個勇敢的心，和一種需要的感覺是不錯的，然獨在假設和信念的勢力下，遇着使感覺和憶像，受很大影響的一種心境時，他所信的東西纔豁然來到。發明天演淘汰論的互勒斯說『這種忠

想好像電光一樣忽然射到我的心裏，因此我似乎就立刻明白這個問題的前後結果了』。他們爲什麼能這樣？信仰把他們養成熟了。華勒斯確是如此，『他正患熱病躺在床上，沉思動物原始問題時，忽然想起十二年前所論的馬爾撒斯的人口論，這時候他的心思就一步一步的，深信書中的原理，與自然的實況，是完全相合的』（信仰的意義，七十頁）。克力溫（Lord Kelvin）也是這樣，『當他考慮之後，機會一到，他的心思，就似乎忘記平日科學的方法，猛力的撲出去，直接抓住將要發明的那種新事業，他覺得自己裏面，有種很深的決信，引導他到發明事實的目的地』。這足證發明功夫中是有信仰作他的骨幹和中心的。

沒有信仰，理智就要一味的回顧已往，非但沒有用盡其量的可能，且不能使社會有長足的進步。人生需要回顧，但他更需要向前，去創作那，

比已有較好和較高的需要品。理智非有信仰，他是不會向前，闖進新大陸上去探索的，往超觀念界，去感受那人世所未曾感受的美善。理想與信仰是人生兩大翅膀，當他高飛時，要從宇宙中，找得新的生命來。信仰是領路的先鋒，知識有了他，方纔敢向天際邊上去找新的途徑。要進步就必須要信仰，要新的知識，就必須要新的信仰，要高尙的知識，就必須要高尙的信仰。步來特慢博士說『一個時常運用理性而毫無信託之念的人，他的思想必不豐富，或至無創見，可是時常信託而不運用理性，其信仰必終歸機械』（哲學概論楊枝榮黃毅仁譯，二五三頁）。

這樣看來信仰與人生各重要方面，都有緊促的關係，人本來是靠信仰而生活的，沒有信仰就不能放大生活的範圍，跳過世界人間的鴻溝；有信仰就能相信將來，有活潑創造的精神，成就高尙的事業，且幫助知識進

步。故評論人生的價值，不在他現在的地位如何，須看他走的方向是向上是向下，須看他行爲背後，有怎樣的志願，意趣，換句話說，看他有怎樣的信仰。因爲信仰足可定人將來的命運和最後的價值，所以我們曉得了一個人的信仰，就可曉得那人，將來能作個什麼人。托爾斯泰曾說過『爲活一個適當的生活，人需要了解什麼是生命 正如人在此生，應當知道什麼當作？什麼不當作一樣，信仰能定奪這個，所以信仰是生活必需的』。他還說『一個人不能快快樂樂的生活，就是因爲他沒有信仰，一國也是這樣，若全國不能快快樂樂的生活，也因爲他失去了他的信仰』（參1517頁 The Path Way of Life by L. N. Tolstoy）。信仰與人生是有大關係的，但是什麼是信仰？現代人所需要的信仰又是什麼？

第三段 現代人生所需要的信仰

第一節 現代有人看信仰是人類唯一稟賦或直觀，以領悟宇宙屬靈世界的事。現象是變動不常的，在他形體的背後，總是有永久長在的真實；感觀的知識能了解現象的形色；理智的深思，能領悟現象中的恆律；唯信仰能打破現象，透視宇宙中常住較高的實有。懇治博士 (David. S. Cairns) 說『信仰是什麼？我以為是一種直覺，不可目觀的，那永遠世界的自覺心（基督教合理論，三十一頁）。他也說『信仰的價值，至少可與德性和審美的覺性相等』。感覺能認識肉體所需的物質。信仰能感覺心靈所需的，那宇宙永久無形的靈界物，也認識他是全能的實在，對於人高尚的生活最有效的必需品。這樣信仰不能說是理智的代替，但他確有超過理智的能力。

第二節 還有人看信仰不只是一種直觀（不論他是經驗的積累，或是天性自具的奇能）。他多少與人生現實界相聯，他有一種道德性質在內。孔

子說：『人無信不立』，又說『人而無信不知其可也』；他的意思當然是指着真心，實意，忠誠，可靠說的。信仰既能看到永久恆住的實有，認定那道德，忠實，是永久恆住的實在。他們自然要在信仰中有份了。懇志博士曾稱『信仰爲最高的美德，當人曉得上帝要與人立約，要白白的賜人洪恩，人若接收這盟約，表示正當的態度，這態度就是信心』。所謂正當的態度，必當是指真心實意，忠誠，和感恩的精神，去照上帝所命示，所應許的，去實行。上帝約定人如何作，人就快快樂樂的如何去作。上帝要公義聖潔，就作公義和聖潔的事。故懇治又說『根據舊約的宗教觀，和猶太人民的意見，完全的善良，就是完全的信仰（參看七十二頁）。這種信仰一方認自己有意務，有自由，應當服從唯一的高尚的上帝。一方面也認一切公義，美德，仁愛等等是真實的；他是康德所謂之『無上命令』。信上

帝的救恩就是按救恩的條件去預備；信上帝的公義良善，就是行公義良善，『完全的良善，就是完全的信』。

這種的看法還有個更根本的意義，他既以為道德是實在的，是人當實現的，因此認定宇宙也是扶持道德的。所以瑞特博士 (H. W. Wright) 說『信仰是信個人生活的理想，能實現的。這種信在未曾從實際經驗中，得到證據之先，他就主張作下去』。那麼志高的青年，信自己有作事的能力，信本國經濟穩固，商業發達，是否也可說是信仰？瑞特博士說『爲什麼不是？因爲這兩種信，唯獨假設：人是有意識，目的的，而宇宙又許可人的目的，有實現的可能，這種信纔能存在 (參 Faith Justified by Progress P. I.)。這明是指出信仰的鮮花是在道德的宇宙中，纔建立起來的。如此宇宙若是主持道德的，那生在宇宙中，而能代表宇宙最高實有的人類，當然在某方

面是要顯明出那道德信仰的。康德說『真正的道德有絕對的被服從性，道德是意志絕對的，服從自己所提出的無上命令。把形式論添滿了內容，這無上命令就變成他所說的，『去這樣做，將一切的人類，無論你的人格，或他人的人格且要永遠當作目的，絕不要只當作手段』。請看這是多麼充滿道德性的一種信仰，無怪他實驗評判一書內，極力主張道德意志，是信仰的基礎。信仰離不開人的道德生活和理想，他自然也離不開創造宇宙的那道德意志。

第三節 信仰有直觀或預見，有道德或理想是不錯的；但他根本上那種積極和奮進的氣魄，和他那鼓動生活向前的，那光明和努力，以及叫生活有蓬勃的氣象，和創作的精神，是不能不使人注意的。詹姆士看透了信仰這種動性（詹姆士的原字是 believe 中文譯爲『相信』）但他的意義與信

仰二字相合)。他以憶說有生死的分別，凡對人有籲懇力量，且顯明是真正可能的，爲真憶說。凡對人不加刺激不起反動，平平淡淡的，爲死憶說。其憶說的生死不在憶說的本質，乃在他與人的關係上；並在乎人對牠是否有動作的意欲。使憶說死的是我們已往憶欲的反抗性的動作，如懼怕，嫉妒，欲望，以及我們地位，身分等等的環境壓力。反之叫他活的，確是我那許許多的熱望；我們誠信真理，也無非因我們熱烈憶欲的主張，和社會組織積極的扶持。如社會的扶持，人民的熱烈，繼續下去，漸漸牠就變成真理；所以他的信仰定義是：『一個憶說的生活極量，就是人們對於他有一種不可遏止的意欲』。實際說來，這種生活量和動作欲，就是信。何處一有動作的意欲，何處就有信的趨向，信是用動作去量度他的。這樣看來，信仰中是含有意志力 and 動性的；因此從信仰中常常發出神蹟，

作出意外的事功來，也自然是有可能性了。故詹姆士又說『何處信一件事實，我就能幫同人創造這件事實』。（參看詹姆士的The will to believe那一篇）。信仰既含有這種『動作欲』或『意志力』，那麼他能震奮人格，最深厚最偉大的能力，是定而不疑的了。故此要民族復興，不可不先復興人民的信仰。他不是些積粹的死理，如法利賽人的遺傳，或撒都該人的教義，他乃是一個有爆炸性的精神勢力，能把相信中的真理，變成日常的生命和品格。信仰是能力的淵源，要人民有動作，就得要人生有信仰。馬志尼向義大利青年曾說『窮人的痛苦，富人並非不知道』不過他們是知而不覺……他們這樣「麻木不仁」的習慣，要他們知道並非難事，所困難的就是要他丟掉這種習慣，在他們明白之後引誘他們「活動」，同你們如兄如弟的團結成一體，創造一種新的社會制度；這種制度按照情理，可以終止你們

的痛苦，和他們自己的恐怖；但是這種工作要依賴信仰（人的義務，第二十頁嚴毅譯）。他認信仰統一，人的意志力就統一；意志的統一力，是有動力的，他自然容易形成一種新的社會制度，他能鼓動生活前進。

第四節 信仰與盲從不同。迷信與信仰不同，正如瘋人與健全人不同是一樣。人因籠統，武斷，因襲，錯覺，病態，種種關係而生迷信，正如人因受暑，着涼，感冒，震驚，而生疾病一樣；真正信仰並不反對理性，因他裏面也有理智的活動；因為有理智活動，所以有人想信仰是能由推理，或實驗可以達到的，故信仰是一種理智的承認。信地球的吸力，信一與一是二，與信三民主義，勝過共產主義等等，都是有理智，作最重要的根據。如理智稍有相當成分，在最後證據雖不能證實，但有相當指向，信仰就能憑信力去作：這類的事從來在生活中，是佔多數的。他在預含願查問

一切可有的證據，然後立意接收的情形下，毫無偏見和反理智的趨勢。不過與理智所不同的，他不是赤裸裸，死板板的學理。哲學是抽象的，信仰是實際的。科學是客觀的，思構的，信仰是意志和直觀的。信仰利用科學和哲學的燈光向前照路，但走確是信仰用自己力量走，走雖用眼觀但也需氣力。信仰要理智，但他不被理智所限制。

17 信仰與理智是否能彼此相容？素常人以為他們是不共戴天：有信仰宗教，就不能有理智科學，有理智科學就不能有信仰宗教，好像承認有父就不要母，有母就不要父一樣。不知理智如達不到而生活又極其需要的，他是要打也不能倒；信仰如不合理智，雖擁護而終不能存，況且信仰沒理智，則混亂迷茫；理性無信仰，則齷齪不進。真正理智是無不有信仰支配他的動向的。凡不自相矛盾，或不與事實相附的信仰，他必定是合乎理性

的。陸克說『與理性相違背的信仰，是自相矛盾的』，換言之就是不可能的信仰。理性若想解釋實在的世界，他必須相信世界；要相信實在的世界，他必須有相當的理解，故信仰與理性不但相容，並且是不能相離的。綜合上面幾條，知道信仰是直覺，道德，意志和理智的。說他純爲理智，直覺是不對的。說他是純意志和道德的也不對。他乃是綜合人格各種重要心素，抓住宇宙人間的精神實在，以創造完美生活的一個偉大雄厚的能力。信仰是如此，但什麼是宗教信仰？姑請再述說於下：

第四段 宗教的信仰

宗教的信仰與平常的信仰，不論我們用在日常生活上，投資的事業上，或什麼高尚的理想上，或與上帝的團契上，終是一個樣的。有時分別是有的，但他們的分別不在信仰的本質上，乃在他所指定的那對象上；換

句話說不是信的不同，乃是所信的不同。那麼宗教信仰的對像是什麼？不用說他注重的，就是那倫理與精神生活上的，那較高世界：類如那崇高的理想，尊貴的目的，和那最真實的生命，心靈等等。此外極惹人顧慮的，就是人格和上帝的實有等等。耶穌一生雖用盡了所有的物質和體力，以服務苦人，但他卻說『生命不勝過飲食麼？身體不勝於衣裳麼？……你們要先求他的國和他的義』（太 6：25·33）『我是生命的糧。……人若喫這糧就必永遠活着』（約 6：48·51）。這話不但認靈界是最高的：他也是宇宙最真的實有。（一切儒、佛、道、等也不例外，不過他們的觀念稍有差別就是了；聖人，佛，仙似都離不開人格，且都代表最高的靈體。宗教信仰是種較高世界的信仰，這種較高世界的信仰，不但是不着時空，不拘形像，並且也非精神有相當訓練，人格道德有相當的程度，是不易領悟的。

『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智』，不見不聞者謂之虛幻迷茫。

第一節 消極說來

第一層 他不是盲從， he 自己是另有特別的法門。

宗教信仰不完全靠理智，因為理智不過是生活的一小河堤，反之宗教信仰，確像滔滔盈溢的活流。信仰的生活起自心靈的乾渴和尋求。他也許先懷疑而尋求，由精思而有悟。他不是輕信，也不專站在別人權威上。真

信仰總是用自己的心思，眼光，去仔細研究；由自己的尋求，悟索，求得一個實在。那撒馬利亞人的話『現在我相信不是因你說的，話乃是因為我親自聽見了，知道他真是世界的救主（約翰 4：41），『親見』，『親聞』，『直接知道』等，足可代表宗教信仰的特性。宗教信仰有時要理智去解釋他的內容和意義；但他不能僅由推理而證得。他必當是由自己心靈所產生

的真品，他超過理智，他是通到真理的一條直徑。富斯迪博士說『要知人類最高的信念，在發現時，起初都是一種「靈識」——是人的真覺悟——在那種信念的前後左右，有思想和理解，做整理和證實的工夫。但是真能發現上帝的是信仰，不是理解』（信仰的意義七十四頁）。宗教非是不求準確，不能徹底的，他自有方法以得『靈境』，他自有方法以得『神怡』；不過他的世界，是不能獨由旁觀說法，分析手續，而摸索着的。我們觀察人眉飛色舞，或分析人不愁腸絞痛，如不用直覺同情等，我們總不能感受那真正的憂喜；只可反照推想，如同隔玻璃看鮮花一樣。求愛的行爲，與研究愛的方法是不同的。宗教的真實，好比是求愛的行爲，他的經驗是最直接而且親切的。一個沒有求愛的心靈，總不會分析求愛的實在，一個聾子用眼看，絕分不好五音。侯敦博士說（W. M. Horton）『嚴格說來，宗教

的信仰不是很盲從很自是的，他乃是對超過含混和象徵能力所能瞭解的，一個極複雜而甚廣大的實有，所有的一個深為覺悟的一個直覺』（現代思潮與有神論 140頁）。

第二層 宗教信仰不是虛幻，他自有真確的實在。許多人拿宗教的信仰，比作科學和哲學上的假設，他們是思想和研究的起點與必需。天文學家考察天文，他必先假定天是實在的，然後漸漸觀察實驗以找他的定律。宗教家要得心靈界的事，也必須假定靈性的實在。然後再慢慢的體驗，追尋，以證得上帝的存在。但是宗教的信仰，絕不只是宗教生活的一種假設；因人在信仰裏不僅是用理智，直覺接收上帝；也非只降服在基督所給的生活法下；他乃實實在在於內部生活中，握得一種實在，覺得真有一個實在的能力，精神得振刷，生活得指導，心靈得更新，行動有勇毅，

情感得娛快，他所依有的實在是千真萬確，不容懷疑的。

宗教信仰的實在，在影響生活上顯然的；當人與所信仰的精神世界，發生關係時，我們感覺着他，看見着他，認識他，了解他在我們裏面；又知道他是在我們裏面的。保羅見證他心中靈性的實在，曾說『現在活着的不再是我，乃是基督在我裏面活着』（加拉太2：20）。保羅憑一矮小瘦弱的身體，拿一勢力薄弱，而爲人所藐視的福音，向那道德衰微，人心邪惡的異邦社會攻擊，叫他漸漸有一種新生命的鼓動，和一種新氣象的中興，那豈不是事實？保羅自己經過許多的磨煉，和挫折，也曾多次被監禁和鞭打；但他仍然努力前進，轟轟烈烈的創作，豈不證明他的信仰，是比任何理智和象徵所瞭解的，一個內在的實在，都豐富充溢？俄國文豪托爾斯泰一生的奮鬥和變化，也足證明信仰在他生活中的實在，他曾說『認

識上帝和生活是一件事，是一件同樣的事』。宗教能改革人的品格，增加人的快樂，使人獲得心靈的優質，在動作上有實力。至於歷代聖徒，由此生命而創出來的豐功偉業，給社會人心開發了，若許尊貴，榮耀的靈宮，那自然更能證明宗教信仰的實在了。

第三層 他不是片段的，他乃是心滿月圓。宗教是人因生命欲而起的一種動作。他所要求的不是理智，不是道德，不是幽美，乃是包含理智，道德和幽美的整個生命。人生在宗教信仰的眼中，他並不分科，也不分系，完全是個整活的機體。耶穌明白這個理，所以他說『你們要完全像你們的天父完全一樣』。世界各大價值如真理，至善，優美，和經濟等，無有與他沒關係的；並且宗教信仰沒有不運用他們，調和他們，叫他們建造美滿均衡的人格。宗教要整個的生命，並也要豐富的生命；要整個所

以他講重生，要豐富，所以他要天國。重生是要全部徹底更新，天國是求生活的豐滿盈裕。

整個的生命，比任何部分或片段的生活是更聯貫的，統一的，深厚的，複雜的；因而任何理智，道德，藝術，單獨行動，是不能打透他，也不能發揚宗教信仰的奧蘊。他是母親，是根本，別的好像是子女，是枝葉；他們所研究的，是殘缺零落，宗教所信仰的是花好月圓；他們所見到的是支離片面，他卻是包羅人生及宇宙各部分的總題；他們各抱一隅，他是保持一切科學，藝術，倫理，各得適當的位置。他們是具體昭彰，他卻惚兮恍兮，他們着邊落底，但他廣括深嚴；他們乾脆純淨，但他確是卓絕殷永。侯敦博士 (W. M. Horton) 說的明白『宗教的觀念是非具體的，與科學的概念不同。他帶含混性，具圖畫式或象徵力的，容易有不一致的樣式，

然而他們卻幫助我們堅決的看生活「整個」，他不像科學具體，哲學乾淨，但他比他們更近真理』。

宗教的信仰不是盲從，不是空幻，也不是片段，乃是直觀實在和整個的生活；這樣他必定有些積極的特性，今再說明幾點。

第一層 宗教信仰從積極方面說，他主持生活，親契實際。所謂宗教信仰 (Faith) 與素常所謂之確信 (Belief) 有些不同。確信多屬理智的，信仰確是內在靈性的。確信能證明，但他不過是描寫實有的『地圓』。反之信仰是整個，直接，能探得實有的底蘊。確信鎔鑄於時代模型上時，就成僵局，沒有揉塑性；但信仰貫入時代，融溶動蕩，確能發新理想和新境界，確信是人對某種陳述的一個理智的接收。他好像是雅各書上所說的『那種邪鬼的信』。信確是信，但不與對象發生什麼親熱關係，心靈或良心不受

什麼影響；他雖信愛國爲民是好，但他卻作害國殃民的事。信仰不如此，他要貫通親契，聯合統一。耶穌醫病常問『你信我能作這事麼』？他不問他們的教義是什麼？因爲他所要的是人內在的一種合作力。信仰是叫人與對象融成一個活動，且從對象中生出勇敢的卓見和能力來。

宗教信仰永不是消極的，他常常是主動的；他不是理智的默認和訪問；他乃是『合作』，分享人所看爲那最高的價值；他不像理智那樣固定旁觀，他是活潑契合；所以有時他對理智不但是難，而且也特別的使理智畏縮，他比理智不同是另高一着的。

宗教信仰，爲其有如此深厚的根據和特性。所以他纔活活潑潑，浩浩蕩蕩的主持人生。他主持人生是實際的，因他『不是要成立玄學上的理論，美感上的享樂，或情緒上的滿足，也不是徒供人們之謳歌，讚美，乃

是要求人們進而作實際的緊極的活動』（衛滿語見宗教與理智一篇。）

第二層 他啓悟實有，權威超然。超然二字在實驗科學的現代，和宗教內在說倡興時，似遭忌諱，但事實與真理是不怕輕視忌諱的。信仰既有所見，有所得，有所心賞，有所享樂，他要獨立，他有威權是自然的。信仰起初是翁主，他號令文化的全部，不幸等到作了遺傳和知識的囚虜後，他心不平，氣不和，要鼓動革命。在改革時代路得首要建設的，是要信仰與遺傳，組織和理智分開，把信仰原有的獨立權還給他，使信仰的良心，從外表權勢上得釋放；叫信仰能行使他永遠自有的本來功用。在價值方面獨得解釋人生與世界的真諦：歷史證明信仰威權是要獨立的。

在哲學方面康德認定道德，有些像物理的情景。物理現象外，是有一個形而上的世界：故此除了現象的道德外，照樣也有一個形而上的道德

界。這形而上的道德界是純理性的人，所必需而自然能領略的；那完全，美備，至善的世界，是爲有限和有理性的人，所終日渴欲的對象；也是人實際的理性，所必定認有的，一個超然實在。這超然的道德世界，不是素常理性概念的能力所能啓示的，唯一能啓示他的就是信仰。

在外康德也認一切宗教的道德，價值和意義的事，不是科學分內的事；他們乃是信仰所對付的事，因爲這些裏面的關係和事實，只可從實行上使他們發生效力，卻不能用數學原理來證實他們。關於那些真理的內容，我們只可從經驗中，找出他們滿意的和真切的實在；換言之只可從信仰生活中，以領悟到價值的世界。基督，保羅，奧古斯丁等等，都因信仰而接近了上帝的實在；也都因信仰發現超乎他們自己以上的較高心靈的真理。

在個人生活經驗中，也能體驗那種超現時的能力和實有。耶穌有創作性的實在，以致叫耶穌說『在世上你們有苦難，但你們可以放心，我已經勝了世界（約翰 16：33）』。現代人中，有這個經驗和見地的，也不在少數；他們因信仰得到意外的遠見，進入另一級的境界，找得新發現的事實；以致小小的人竟有生命的靈，瀰漫磅礴在他們裏頭，使能成就他們所想不到的大功。龔斯德博士說『信仰能使人超出「現時」，已成固定的事實以上，而得一較高的事實；這高一級的事實，就是基督所感覺的那「天國」。且認定他是至高而終極的實有，由上衝下，要破開，改變，並啓迪，這低一級的物理，事實。正如經上記載，「孩子本是死了」，但他單單信他還能活起來。「天國」按基督看是生命，真實的生命，是獨一真實的生命（參基督與人類的苦難一書 207—210頁 F. Stanley Jones）。這明明指出，

信仰是有他自己的威權，並且他的威權常是在不信仰他的人中『無蹤無影』；然在信仰而得着的人中確如鋼鐵，實是『奇事神蹟』一樣的超然妙有。

第三層 他尋求上帝心機妙用。古今有許多人看信仰是拘守某某教條；凡反對教條的，就是該死的叛徒；其實信仰不一定是信仰某固定的教條，或神學。信仰上帝也不是信某種學說，他完全是種心機妙用，好像宋朝伊川先生所說的『敬』字一樣。『入道莫如敬』，敬能幾深而研幾，敬能與神而爲一，敬能安百姓平天下，上下一敬，天地自位，萬物自有。

23

『敬』字不可凝滯在事務上，因一凝滯在事務上，則不能合內外之道；故常說『敬以直內』。但伊川先生仍恐人沾滯在『敬』字身上，拿『敬』字又作了入道之障；故說『忘敬而後無不敬』。信仰亦是如此，信仰一沾滯在某學說某教條上，那就不能通神，不能契交真實『實有』了。信仰不是

信某教條某論說，他乃是一種有指望的至誠，以宇宙中有一個神聖的能力，隨帶着願意去尋求那種能力，並要內部對他有個忠心的態度。當我們說人沒有信仰，意思是他不希望，也無尋求的心，總認人的精神，是可以免去宗教的上帝的。人在何處有信仰。人的精神或靈魂就已在趨向上帝的路上了（參 *Personality and Religion* by E. S. Brightman 人格與宗教）。

這樣宗教信仰是否人對一種不知道的某物，所抱的一種無目的的渴望和尋索？要知道他是不沾滯在任何物上的，他也不是對任何物有任何信靠的，他乃是信靠上帝，意思就是說，他信靠宇宙中有位神聖能力，有位至善的實有，足配得人的崇拜和信靠；並且他也容許人親近他，他也極喜悅與人同在。信仰在宗教這方面可說是種，願在證據外，心靈湧出一個信賴來，在忠於我以外的那『最高實在』上，當作我們生活唯一的能力和目標。

宗教的信仰正如人間，一切『至仁大義』，協老婚姻，生死友誼一樣；他是種冒險性的生活，要為那看不見，而深藏在宇宙中心的真善美，去孤注一擲。他不管能達到與否，他所要的就是向完全那方面努力。在歐戰中犧牲的亨凱 Donald Harkey 說『信仰就是拿你的生命去擔保上帝的「實有」』。釋迦牟尼的苦修，力思，也是足可代表這種信仰性質的。他的解釋故另有彩色，但他所體驗着的，仍是那宇宙中的超然的『靈性實在』。

宗教信仰又一方面的心機，就是個人誠心把自己托給那所信仰的最高實有。並用靠賴精神，投降他，與他打成一片，表彰他的生命；因此他得救唯一的方法，也是成聖和稱義必需的工具』（參步瑞恩基督徒神學大綱 Outline of Christian Theology 381 頁）。各宗教的神密主義，大半都表顯這樣的態度和這樣的經驗，不如此不能成全宗教最高的目的。霍金博士也

說『宗教信仰高過於情感，也高過於把握世界像世界的那種的知覺視力；信仰能見到世界，究能變到什麼地步的，那忠實的決心和判斷；他也把全部人生命運，托給那能叫他所見到的，將來——定要變成事實的，那個鼓動力（人類經驗中的上帝 148 頁）。

第四層 他把握至高實有。直接明透。宗教信仰尋求最高的實有，心機特別妙應，就因他有把握實有的特能。前已說到宗教信仰與他信仰不同，是在乎他根據深厚，是在乎他對象的特別；因他的對象是絕對，是整個，是至高的真善美，是永活常在的上帝，他自然有領悟和把握這對象的方法。對象不同方法也就不同，方法不同，境地也就新穎了。他把握實有不似哲學和科學，倒像藝術和道德；用遠瞻直觀的能力，也用冒險和同情的心理。科學所見不到的永遠光明，哲學所慮不到的遊暢樂境，他全能領

悟也能融會貫通；並能抓住宇宙極幽美，極真切的實在，用最高的價值，和最美的意義，創造超卓不同的人生。科學家，哲學家，藉憶說研究新真理，宗教藉信仰也能把握的到新的能力和意識。放膽剛強爲最好的而生活，爲最好的而希望，也爲最好的而創作。

宗教家與宗教家的不同，不在對象的不同，乃在信仰的多寡不同。宗教信仰不像理智，專用固定的概念，去模鑄動蕩的宇宙，專用理智的慣性，去機械大化的流行。理智最善回顧觀望，最能分析推論；信仰乃用同情——『感通精微』，用直觀親領妙有，用動作實出實入，用妙悟心心相得。在科學爲客觀，爲非我，在宗教爲相契，爲我有。在科學爲向外，爲瞻望，爲遙遠；在宗教爲感受，爲內在，爲已有。霍金博士 (Hocking) 說得真切『生活的價值，素常以爲是想像的，預期的，假定的，在宗教卻能

變作感領的，直接的，躲不開逃不得的。那對人好像空空的「道」，對宗教卻化作昭明的「肉身」。這把價值和確定的遙遠淵源，變成現有，使成當前的能力，就是我們所謂之信仰』（人類經驗中的上帝 31—32頁）。這樣我們明白爲什麼福音家，常注重『我是真葡萄樹，你們是枝子……你們要常在我裏面，我也要常在你們裏面』及一切你們看見了我就看見了父』，這一類的教訓。

因爲宗教有這樣直接性與明透力。所以當宗教家說『我信上帝』，他的意思並不是我怎樣推論上帝，或對上帝有何觀念，他乃是說我的生活是彰顯上帝的大愛和大能。你信仰基督麼？那意思並不是問，你對基督有何意見？有何感想？乃是問基督的生命和品德，是否在你身上融化成爲你自己的生命和行爲？當宗教信仰問你，相信死是否人生命的結局？他的意思

是在此時此地，你是否已真實實現，你自己的永生，而把一切的懼怕和憂慮去掉？唯其如此，人有時像禪家所說『觸類是道，揚眉動睛，笑欠聲咳，皆是佛事』，那種道在人，人在道的境地。

以上差不多是宗教信仰共同的特性。他是最有能力把握宇宙的實體，也甚關係人的一生。但祇一樣！宗教信仰倘用的不相當，或日趨卑鄙，他自然要妨害進化，叫生活墮落。如用之得當，個人和世界就要一次一次的，勃勃日新了。現代世界對基督的人格越來越敬信，而他的生活也越來越惹人注目。實在人類眼睛，已看透了基督是世界人類，生活和得救必走的出路。中國適逢新生活的運動，『雷厲風行』，而基督的信仰和生命，確是萬人推卻不得的急須要務。但什麼是基督教的信仰？

第五段 基督教的信仰

在說基督教信仰以先，當知道什麼是基督教？基督教如同人靈性生生不息的淵泉，信仰好像生活蕩漾的永流。明白了基督教是什麼！就順序着明白了，什麼是基督教的信仰。

第一節 什麼是基督教？基督教在我們講共產，倡自然科學的中國，他算受盡了一般新聖人的辱罵！有人拿基督教工具的教會當作基督教，有人拿基督教象徵作用的典禮例文，當作基督教，也有人拿表徵基督教經驗的信條當作基督教。其實真基督教何曾是些固定的形式？他從來只是個具有特質的一種生活而已。這生活完全是集中在鼓動而變化人心，社會的，耶穌那偉大崇高的人格和生命上。把人間一切偉大人物拿來看，他們越偉大就越像耶穌，把世界各國拿來看，他們越進步，就越近乎他所創的天國。人生的價值和意義越高尚，牠們越能發現牠所啟示的那真，善，美，聖，

總合的上帝觀是至尊至實的。世界人類如有敢以爲，爲世人而死在十字架的耶穌，以世界人類爲親切弟兄而組織的理想社會，以至愛，至聖，至真，至實的，上帝爲虛假的，我們早知他的生活理想是如何的低微反常了。

代表信基督教的人到底有多少？第一我們當知道，在地球五千二百萬方里的陸地上，他們是充滿宗教的空氣和勢力的。除了二億二千萬的回教徒，二億三千萬波羅門教徒，四億六千萬的佛教徒及一億四千萬多神教徒外，那就是佔最多數的基督徒了。按量的方面說天主教有二億七千萬，希臘教有一億一千萬，抗羅宗一億七千萬，共合五億五千萬基督徒。就東亞說天主教有信徒七百六十四萬六千二百五十八位，抗羅宗有三百六十二萬一千九百六十一位，此外在大西洋島嶼中，又有一百二十二萬四千二百九

十六位。至於教會各種服務機關，那倒更不在少數了。他信仰的廣播和勢力的擴張，現在仍是努進不已，他的生命仍是正在生長時期。

由質的方面說，一切信基督教的社會，國家，他們的政治修明，公德的高超，教育的優越，慈善的普遍，美術的精進，及民族的澎漲，顯然可觀。進一步看，世界文化中最優美的勢力和人格中最神聖的，以及改造社會國家的，一切創造運動，多是因基督的精神而騰起的。（參基督教與文化，文南斗譯，青年協會出版）。就現在說人世最優美的人格，如美國的艾迪，德國的史偉策，日本的賀川豐彥，及中國的孫文，印度的甘地，沒有不是追隨耶穌而得到他們的偉大的。此外那千千萬萬，終日在民間「慈手佛心」的服務的，那無名的英雄，不掛牌位的活菩薩，那些醫士，看護，慈善幹事，佈道員，是更難記述了。

基督教在歷史上及各宗教中也有顯著的地位。支配歐洲近代文明的，不外基督教與希臘思想。如捨基督教就無從考察近代歐洲文明的骨幹。現在歐洲文明已影響全世界人民的生活。將來全世界文明轉動的方式，可以說就多半在基督教的興衰了。就中國而論，如拿重情尊神的基督教信仰調和了，中國重意志尚道義的自然主義；那新文明，新生活的誕生，就不遠了。

基督教是猶太教直接的後裔。他在始初時代，就和伊及，巴比倫，亞述，波斯，就發生了關係。在舊約與外傳中就曉得他們的勢力，也顯然影響了早年基督徒的思想家。除此以外他繼續的，又與希臘，羅馬各宗教互交文氣；又藉全世界的佈道會，與東方各大宗教，如佛，道，儒等教相琢磨；一方面他保持他自己啟示的特性，和超越不變的威權，一方面他放大

他能力的範圍，與萬善聯和；如是與他教接觸的越多，就越要顯明他有救世的普遍性。一則收容各教的優點，一則充實他變化人民的精神。唯基督教能施，而又能容，這總顯出他的偉大和他的真實來。因此也斷定他有救世的威權，和發展全人類新生命的實力。

第二節 什麼是基督教的特質？從量的方面看，他有六千多年的經驗，在背後作基礎：由始祖時代，到建國成邦的時代，把家族精密性的宗教熱情，化作了集團的意志力。由先知的創化時期，到與異族混合的年代，他們宗教的磨練，就由熱而起火了。基督耶穌就是這火放大的白光，所以基督教由質的方面，又可說他是由宗教發展出的新宗教。由精神價值演進出來的，新精神價值。他在心靈方面重公義，和平，慈愛，憐憫，和聖潔；更在精神方面重服務，犧牲，和實行。實行！用犧牲的精神服務，是基督

教精神的骨髓。因此『信仰』二字，在基督教也另有他的意義。『近來有位很有學問的人說，在新約書裏『信』字的意義，不是『不問其是否真實而信之』，乃是『不顧其結果如何而行之』。這正與大儒董子所說的『正其誼不謀其利，明其道不計其功』的精神恰相脗合。他們都有信行合一的內容；信道就是行道，行道也就是信道了。華德博士說：『我們研究關於耶穌更近的記錄，則愈益明瞭，信仰是行爲上的一種狀態，非僅是理智上的一種認識。』（近代世界中信仰的效力第一第二頁）。耶穌講完了「登山寶訓」的道，他用畫龍點睛的方法說：凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上。「行」是耶穌給門徒留下的一個重大的使命：行耶穌所吩咐的，纔是耶穌的朋友。這個特性是我們當注意的。

新約的教好似是舊約的教的，一個必然的響應。新約的彌賽亞，正是

放大或完成早年舊約所期得的救世真光。由始至終『命脈一貫』，從東到西『一氣相聯』。層層精進，步步炫明。自基督降世後，就以無限的能力，運行在門徒心中，叫被惡風陋俗所束縛的頑夫懦婦，頓時心興靈長，勇氣百倍，把『我不能，我不能』的口號變作『靠上帝的幫助我凡事都能』。叫那懦弱無力的，不敢承受改造世界使命的教會，風馳電掣，雷震雲湧，竟然成了改造世界絕大的能力。縱橫一貫的看，基督教是個奇大啟示的宗教，合量與質的說，他是宇宙掀起的運動，要人類出死入生，表現上帝活動的生命，造成像基督那樣的心靈。一個純歷史的觀察，自然解釋，是不能判決他整個意義的。基督的特性，一方面他能創新人格和生命，一方面他給與世界空前的福音和直觀，有理想和遠見，一方面他又重修養和經驗。

1 在理想遠見方面：

- (一) 他有個特異的宇宙觀。
- (二) 他有個特異的人生觀。
- (三) 他有個特異的救世主。

2 在修養和經驗方面：

- (一) 他有個特異的罪惡覺悟。
- (二) 他有個特異的得救大道。
- (三) 他有個特異的能力淵源。

3 在死和生活的意義方面

- (一) 他有個特異的永生希望。

三節 基督教的信仰。

第一層 基督教不要一個死板的冰冷宇宙。也不要一個固定的機械世界。他看到宇宙的活動性，指明他有個詩劇的程序，流行在時間中。上帝藉着一種偉大連續的動作，要完成他的旨意。在某一個特別的時期，上帝揀選了以色列人，去作一種特別工作。在世上他繼續的感化他們；並藉他們感化世界，導引這整個的程序，趨向一個將來的『大神蹟』。等那天國實現的時候，他們各自希望在那榮耀的社會中作一主要份子。

史偉策曾 (Schweitzer) 指出來，在保羅的神祕主義，與異邦的神祕主義之間，有個很大的區別。異邦神祕主義看宇宙是靜定的，那裏永遠有個較高層的神世界，和一個較低層的物質界。世界沒有變化，不過凡得救的人，能從低的層擢升到高的層就是了。反回來看保羅，他以爲每個基督徒，是被捉在驚天動地的，一個渤淪湟澗，富於詩劇性的程序中。這程序

的轉變，是運行在時間中的，一個宇宙的永流裏。他起自上帝創造天地，經過一種上帝的連續動作；選召亞伯拉罕，頒賜摩西律法，彌賽亞降世，死而復活，以至將來的天國的降臨等等。每件事蹟在他的時間中，都有他新鮮的特性。他們湧進奔流永不能循環再現。基督教的宇宙觀是充滿了詩意的，是很有戲劇性的，是活動而有潑力的。

基督信宇宙不是個苦海，不是個王子的仙園，不是個自然無為的一個「無」，也更不是一個冷落盲的物質圓球。他乃是個熱切的家庭，舉世人類皆為弟兄，普天供奉一父神。人類都當體上帝的父母心，去生活，去作人。人何以知道這個奧祕？基督耶穌從自己的生活上，清清楚楚的映出上帝的「真如本性」。由他的「父覺」生出他自己的「子覺」來。由他自己的「子覺」，就顯出世人當得的地位來了。人的最高的能力就是感覺上帝

的神聖，親愛，

第二層 基督教有個特異的人生觀。人雖然有個與獸類相近的肉體，但他還有個寶貴的靈魂。一方面他是污穢惡濁，但一方面他也寶貴可愛。上帝造人在世上，他有個目的，就是叫人變成一真實尊貴的人格。平常人覺得，人在龐大的宇宙中是何等微小，短促，脆弱，無能，如「將殘的燈火」如「受傷的蘆葦」；但基督教斷斷然，看人格爲宇宙間的至聖，他有上帝的真靈在內；他有無限發展的可能。

人格能啟示造物的真理。他是變化無常的宇宙中，一恆久永在的素質。世界萬事都可值得爲他犧牲。魯濱孫 (James Henry Robinson) 說「基督教沉沉重重的是個人格集中主義；宇宙無論多大，沒有人格，就不成什麼意義，沒有人格就沒有科學，真理，也沒有藝術和善德」。耶穌說「一

個罪人在地上悔改，連天上的天使都歡呼歌舞，爲他慶賀』。人格是宇宙造化的終極目標。

第三層 人得救不是一個容易的小事，因爲人世到底是充滿罪惡。每日在罪業的大修羅場上，殘死了不知有多少千千萬萬的生靈。神秀口偈說『身是菩提樹，心是明鏡臺，時時勤拂拭，莫使惹塵埃』。慧能雖駁了這個思想，但「靈」與「塵埃」是不是人生的事實？把那算糊塗賬的精神掃開，看看人間的冤仇，鬪恨，凶殺，欺騙，姦盜，邪淫，自私，自利，以及生，老，病，死，和種種悔恨，與詭詐的痛覺，那裏不是傷心淚！那個不是慘目的血！怎不叫人大放悲聲！基督教看人生最可怕的东西，就是罪，和他的毒。他不但毀壞上帝的計劃，人的快樂，也阻礙文化的進步，消滅人的靈魂。何時不剷除罪的毒根，神人宇宙的目的是不能實現的。基

督教使人看到人的尊貴，同時也叫人透視他的障礙。他對這兩個問題，都供獻了解決的方法。

29

第四層 基督教給人一個特異的救主。前些年朱執信先生在『耶穌是什麼東西』一文裏。說『耶穌是個口是心非，偏狹利己，喜怒無常，好復讎的一個偶像』。他獨創異說，真是富有革命性的講話；只可惜同時，就被一個非基督徒給打倒了。陳獨秀也許在別的思想上有錯誤，但在認識耶穌上，他算有點見識。他說『我們今後對於基督教問題，不但要有覺悟，也不再發生紛擾，而且要有甚深的覺悟，要把耶穌崇高，偉大的人格和熱血，深厚的情感，培養在我們的血裏；將我們從墜落在冷酷黑暗污濁坑中救起』。克拉吞布洛克說『基督爲歷史中最大的人格，正像漢姆列德之爲藝術作品中，最偉大的人格一個樣子』。不錯耶穌是有熱烈深厚的情

感，和崇高偉大的人格，但他還有別的特質。

作耶穌生活最大根基的，乃是他對上帝有深切清明的意識。他心靈中唯一的大實在，就是上帝真實的與他同在，變作了他唯一的主動勢力。門徒帶着詩意和劇情的口氣，說他『受了洗，從水裏上來，天忽然爲他開了，他就看見上帝的靈，彷彿像鴿子降下落在他身上。從天上有聲音說，這是我的愛子，我所喜悅的』。天爲他開了，他看見上帝的靈，聽見上帝的聲音，覺得他是上帝的愛子，這是何等活潑！親切！和真誠的上帝覺悟！他與上帝打通了窗戶，可以說見到上帝的本面。他因此有威權說『我是真理，生命和道路』。以至他作上帝唯一的最高啟示，他與上帝合而爲一；人看見了他就是看見了父，先知所常掛在嘴上的『這是耶和華說的』；在耶穌他卻說『我告訴你們，信我的人有永生，不信我的得不着永生』。

他和一般人，和世界最好的人有分別，就是因為他最能代表上帝。他每次與罪戰，他每次就得了勝。雖則說『耶穌是上帝的一大部份，我們是上帝的一小部份，得其大體爲大人，得其小體爲小人』；但我們信約翰的說法『上帝賜給他聖靈是無有限量的』（約翰 3：34）。如用信仰打開了人生，與他互相交通，我們有了他的生命，就有了上帝的生命。人入了他的生路，就感覺了他裏面，和周圍有可靠的能力；就叫人能說『我靠那加給我能力的，凡事都能作』。他永不能叫門徒忘記的一句話，就是『在世上你們有苦難，但你們放心，我已經勝了世界』。他仁愛，溫柔，使婦女孩童都愛親近他；甚至窮人，乞丐，罪人，稅吏，都覺得他有吸力，因他而變化。他的愛，如日化雪，如火化鐵，再造人的心靈。他也是極清潔，神聖的。看拿因城那心靈抖戰的婦女，拿着盛香膏的玉盒，站在耶穌背後啼哭，那件事

是多們叫人提神受感！當他的眼淚濕了耶穌的腳時，她用自己的頭髮去擦，又用嘴親他的腳，將香膏抹上，那多麼清高！神聖！美妙！絕情！我常常想到那個婦人，那個耶穌，那事件，那段文章，那種景氣，那副神情；真是再有生命，再掛藝術的，再顯神聖的沒有了！耶穌因有這樣感力，人格，所以他配稱救主。一次彼得指耶穌說『我們知道你是神的聖者』。耶穌對他們說『你們是從下頭來的，我是從上頭來的，你們是屬這世界的，我不是屬這世界的』。（約翰 8：23，24）

基督死在十字架上，真實把愛顯現出來。愛是普遍的，必然的，是宇宙的神祕，是上帝的本質。愛是宇宙的表現，愛在他是體用合一的。威爾斯（H. G. Wells）世界史綱中說『這個加利利人是何等的偉大，不是渺小如我們所能領會的事』。

第五層 基督教有個特異的救贖法。在人這裏是悔改，重生，努力向成聖的路，衝上去；在上帝是愛，饒恕，是感動，助人達到他作好兒女的地位。

甲條 耶穌明白宣示說『聖善的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人，差我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年』。人類沒有自救的能力，唯一的救法就是基督，藉着他的真理和生命，人可以衝入永生的路上去。耶穌又說『人子來爲要拯救失喪的人』（太18：12）。『因爲人子不是要受人的服事，乃是要服事人，並且捨要命，作多人的贖價』（可10：45）。『我是奉我父的名來的』（約翰5：43）。總之他來是尋找並且拯救那迷失的人』。

乙條 平常人想耶穌救人是用他的死，豈不知最要的也是他的生，他

沒有閒暇：在風雨中，冷熱中，安危中，飢渴中，他都不停止作工。他忙的忘了喫飯；他緊急了就不去睡覺。論到他所作的事，在回答施洗約翰的話中就可以看見：『就是瞎子看見，廢子行走，長大痲瘋的得乾淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們聽』（太 11：5）。他活着要用他全部的生活去尋找人，拯救人，如有障礙發生，他就用死去戰勝他。只有忠勇，沒有恐怖，只有戰勝，沒有失敗。

丙條 論到基督的死是什麼意思？平常人喜歡用，祭司主義去解釋：以舊約『代罪的羊』是他的影兒。他死是爲人獻的贖罪祭；卻忘了上帝並不要祭，他要的是人心。『公山羊的血我都不喜悅——你們要洗濯自潔，從我眼前除掉你們的惡行』。『贖』字希伯來文是『遮蓋』，是『抹掉』，是『饒恕』，是愛的行動。舊約祭司重血沒重『死』字。保羅雖一面說『上

帝使那無罪的，替我們成爲有罪的，叫我們在他裏面好成全上帝的義』。但一面他又說『信能使人成義』。因信得赦免。因悔改而重生。『如果你們聽了他的道，領了他的教，學了他的真理，就當脫去從前行爲上的舊人……去改換一新，並且穿上新人……』。單有基督的死沒有人信，人不能得救，正如只有信，沒有基督是一樣不能的事。

丁條 得救是兩方面的工作。十字架正是要顯明上帝的愛。要人知道，一面是上帝的啟示，一面是我們的悔改；一是感動發自上帝，一是新生命結果在我們。

戊條 十字架是神人同走的路——在那裏人與神相聚，和好。基督的死就是人的生，使神人合一。從前相隔深淵，現在人屬了上帝，上帝也屬了人。從前是惡鬼的奴隸，現在是聖父的兒女。基督的死把人從罪惡中拔

舉出來，放在上帝的愛懷裏。這是人的究竟，也是上帝的目標，這是宇宙所存在的理由，也是人生最大的意義。

33 第六層 基督教有能力的淵源。從起初基督教就是一個火熱活潑的教，他充滿着生命和能力。在宇宙歷史和個人心靈中，有活上帝的運動。

上帝是創造宇宙萬物的天父，是耶穌基督所啟示的大愛；同時他也是供給我們能力的聖靈。上帝是在天上的能力，也是在人心中的活泉。上帝是天父，是愛，所以人能以得救；上帝是聖靈，是感動，所以他對我們有安慰的能力。基督的福音，假使沒有聖靈在人心內活動，他就不能深入人心，變化人的生命。耶穌的人格，生命，那是上帝靈的表現和能力。

人生非有高尙的能力，不能成就高尙的事功。世界一切善意，美感，和真理都是上帝的靈力。無論我們到什麼境地，時間，在外面有美真，在

心裏有仁義，那時那地就有了上帝的靈力。科學是運用天然能力叫人動作有法。祈禱和相交使我們能接觸上帝的力源。人對上帝有無限的相交和信仰，人就在生活有了無限的能力和感動。從地上來的泉源有活水，從天上來的力淵是活靈。基督教所指示人的，就是人需要這種能力，他也能在我們裏；正如經上說『豈不知你們的身子，就是聖靈的殿麼？這聖靈是從上帝而來，住在你們裏頭的，並且你們不是自己的人』（哥前 6：19）。人得了這能力，就能發展出一個徹底的新生命來。這新生命是個較高而又較潔的新性體新情感的動向，他所要追求的，是宇宙較深較久的性質。他體貼聖靈行事，他的果子是仁愛，喜樂，和平，……奮鬥，勇敢和勝利。聖靈也引導信徒明白一切的真理，在多試煉時，保守他，加力給他。世間許多殉難的信徒，死是死在永遠生命和快樂裏，爲什麼能這樣？因爲他們是從

靈生的。

第七層 他有個特異永生的希望。中國偉人中表彰統治力最大的秦皇和漢武可算數一數二了。他們有代表人類願望的一點，就是想要永生。想盡萬種方法，但他們沒有得着「何首烏」，也沒有得着永生。永生是否人的幻想？人生是否像琵琶的曲調一樣？絲絃一斷音響就完。一個基督徒已死兒子的母親，在牀前含着淚，確能說馬大的話。「我知道在末日復活的時候，他必要復活」。他不是妄想，她乃是確實知道，既是確實的知道，就必有相當的理由。

甲條 基督教永生的希望，是立在永活的上帝身上。一次幾位不信永生的撒督該人，用個奇怪的問題來為難耶穌。耶穌告訴他們說「上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝」。意思就是說上帝不死，也不叫信他的人

死。他們都信亞伯拉罕，以撒，雅各，並未滅亡；因為上帝是他們的上帝。上帝是愛，是人的天父，信他的是他的兒子。他救贖了他們，他叫物質永遠不滅，他自然也不叫他的愛子滅沒了。耶穌不像故意欺騙人；當他說『你們信上帝也當信我，在我父的家裏，有許多住處，若是沒有，我就早已告訴你們了』。上帝既是永活，我們就有永活的憑據；正如有了水，魚就不愁生存。上帝如果像基督那樣的質性，是父，是愛，那麼耶穌所要產生的那生命，是必定要與上帝同存的。天上父既是永在的靈，他所生的兒女一定也必是永在的。宇宙是有理性的，有意志能力的；足能指明保證賜人永生的上帝。但我們確看愛和義，是更能保證我們永生的。

乙條 人格價值的本體，就證明永生的必有。在無機物當中，偏偏生出生命來，生命是真體的持續，物質是生命的沉澱；生命是藝術，物質是

藝術家的泥土。在演化的程序中，生命有質的分別；道德是永遠的價值，一切仁愛，公義，信實，是宇宙爲人類所產生的價值物：他們是探視宇宙最後的窗牖。人格是一切價值的實現者，人格是生命最高的體，他是不滅的實在。造化主的鵠的是精神價值的發展，今世發展最高的生活，是死後生活的一個徵信和預示。個人的生命，卻像一青年的音樂家，身體如同提琴；他的藝術高進了，可以再換一架好的來替他；不然宇宙千辛萬苦，造出這最高尚的人格來，如他一旦任其消滅，毀壞，不但人生是笑話，宇宙也竟成了無意義的存在。

丙條 耶穌的復活爲永生的證據。耶穌的復活，爲當初的基督徒極端相信的事實；新約的記載，是明明白白的。近代人不能再目擊當日的奇事，正如現代人也不能再見當日建金字塔的景象一樣。耶穌以後世界充滿

反基督的舉動，批駁耶穌復活的奇事，但究竟沒有人能舉出耶穌的身體來，以作他復活的反證。新約記載他的墳墓是空的，到現在還沒有人添滿了：這作耶穌復活的空墳，是個反耶穌復活的眼中釘，但也是個作見證的事實。此外基督教會的創始，以及門徒人格能力的變化，把人類心靈燃燒起來，形成千古來未有的大組織，這自然又是基督復活的一個明證。羅是歷史的人物，沒人敢否認，但他相信復活。他對不信復活的哥林多人說『血肉之體，不能承受上帝的國，必朽壞的，不能承受不朽壞的。……我如今把一件奧祕的事告訴你們，死人要復活成爲不朽壞的。我們也要改變，這必朽壞的，總要變成不朽壞的。這必死的總要變成不死的（林前15：50-54）』。他說這話是看到現象生命的背後，那邊，有永在不朽的生命。耶穌說『復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了也必復活，凡活着信

我的人，必永遠不死』。他所指向的這個「當然」也是在現象背後的那種生命『事實』。

丁條 信徒的經驗是否能證明『永生』的希望呢？這自然更緊要了。

耶穌既是復活了，那麼後來人到底感覺過他沒有？當精神能力達到最高度時，在閃爍間，曾否接觸過耶穌那死後復活的榮光？頂好我們問司徒反和保羅，他們的事實，在使徒行傳中記載是沒掛問號的。不但如此保羅在奮鬥一生之後，他的經驗與信仰都一齊增長了，他倒說『那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了，從此以後，有「公義的冠冕」為我存留，就是按着公義審判的主，到了那日要賜給我的』。這不是幻想乃是他從生活經驗中給人的確據。他的生活給他在大馬色路上所見的那位作見證。這也是事實不是虛幻。再後一二二四年那聖弗

蘭西斯，獨自在深林中祈禱時，他也明明看見耶穌釘死在十字架上，以及復活後的種種異像。以至在最後的一年，他依舊四出傳道，唱快樂的詩歌，在各處尋找跟從他的人。那也是生活的事實，不是幻覺。最近著者曾遇見一位生活大大改變的婦女。他處處生活與平常人不同，我感覺他內中有我們未曾有的『能力和快樂』。她看見復活的基督的經驗，也在他現在生活中成了事實。至於『蓋棺復活論』那書中所舉的事實，與近代精神療養術和催眠術，所彰顯的那種人格——潛伏的能力，也足證明人格內，就有超過此現時肉體的可能；所以來生的希望也不是不合理的希望。

戊條 演化全歷程的鵠的，也有指向永生的道理（參 Mathews 的論文 Yale Review 1921 正月份與 Leconte 的進化論與宗教思想）。按演化途程看，意識將發現時，雖是人類心理的和獸性的奴僕；但逐漸進化，意識特性

加多，人的獸性差不多全成了，發展人生高尚價值的工具了。一切真，善，美，都藉着意識把人格擡高了。人格在宇宙中好像成了他最後的目標。在這點上，科學，哲學，宗教，都似乎不約而同。那基督所表現出來的質的生命，不但是最高的生命，而且也是上帝創造的生命本身的一個反映。所以一切人類的生命，假使含着與基督同樣的質，那一定可以反映出，我們死過以後的生活能力。現世的愛，美，善，與真理，都不過是造成我們死過以後更豐滿的模型；有現在就有將來。約翰說『我們現在是上帝的兒女，將來如何還未顯明，但我們知道主要顯現，我們必要像他，因為必得見他的真體』（約翰壹書3：2）。

這樣基督教不但是超出衆教的宗教，他簡直是個獨特的宗教。在宇宙方面他有個超然的上帝，在人生方面他有個完備救贖的法則；在處世活動

方面，他有個至高的理想，和一個無限的目標；他能給人一個新宇宙觀，告訴人上帝是父，是愛，人是他的子女，衆人皆是兄弟姊妹。他能給人類一個新福音，救主耶穌降世，要人看清天父的愛和赦免。不但悔改重生，天人合好，更要建立上帝的國在地上。他能給人新生活的一個理想，就是基督的品格。他能給人一個新能力，就是聖靈，助人消滅罪惡，成全作像耶穌那樣的子女。此外他還給人一個新希望，使人知道，人高尚的生命是無止境的。此生當真誠的奮鬥，去實現那真，善，美，聖的人格。他是屬乎永不朽壞的，價值的，真實世界的。人有永生的希望。

基督教是個爭奪生命和自由的宗教，他要上帝的啟示和旨意，在宇宙人間發大效力；他是進化的，以生長作他的定律。基督的精神，貫注在基督徒個人和組織中，叫他們不時的創造新精神的生活，新模形的團體，產

新質性的品格，和新生命的能力；他有集聚人類思想，與生命中一切好的質體，滌淨人類一切的污濁。他是上帝為父，基督為神的一個大見證。他是一切叫人類升高進化的能力。

第六段 總論

總之基督教這幾項信仰，及信仰與人生的關係，是不可輕易忽略過去的。他不但關係個人人生命運，他也關係世界人類的進化和命運。他的信仰虛假了，世界必有一種變化，他的信仰證實了，世界也必有一種變化。以著者的眼光看，人類的救贖與人類的滅亡，就在基督的信仰是否能辨明，是否能實行。這自然不算是不緊要的事。同時也就是我們要研究以下各問題的動機。

第一章提問

1. 請探討現代各方面的險象，並追究他們根本的需要是什麼？
2. 現代生活繁雜高尚，信仰是否需要？
3. 知識深刻了能否就不需信仰？
4. 高尚的道德沒有信仰能否建造起來？
5. 改造現代，怎見得需要信仰？
6. 人的生活怎見出來，是離不開信仰的？
7. 什麼叫生活？
8. 如何可使生活豐裕圓滿？
9. 人生是否需要有個希望或將來？
10. 怎樣可使生活有良好濃厚的情感？
11. 勇氣毅力怎樣纔可養成？

12. 建造高尚的事業，最大要素都是什麼？
13. 信仰與知識到底有什麼密切的關係？
14. 信仰裏面有沒有天賦的直觀？
15. 信仰與道德究竟相關不相關？
16. 信仰中怎見得有動力？
17. 信仰與理智彼此相容不相容？信仰要不要理智？
18. 宗教的信仰是否盲從？
19. 怎見得宗教的信仰不是虛幻？
20. 信仰對人生比理智對人生，有否不同之點？
21. 宗教的信仰是否實際？
22. 什麼是宗教信仰的超然權威？

23. 他對宇宙精神的實在怎樣妙應？
24. 宗教信仰把握實在有何特別景象？
25. 什麼是基督教？
26. 基督教的特性在那裏？
27. 基督教的宇宙觀怎樣？
28. 基督教怎樣看人生？
29. 基督教的教主，有什麼超乎人類的地方沒有？
30. 耶穌究作甚麼來？有再比他來的目的高的沒有？
31. 基督的死到底有什麼意義？
32. 十字架表現甚麼能力？
33. 什麼是基督教能力的淵源？

34. 人天性中本有希望永生的本能，這本能是否欺人？
35. 上帝如是愛人的天父，人能否與上帝永遠活着？
36. 人格有什麼特性？
37. 耶穌復活與人永生希望有關係沒有？
38. 信徒現在的經驗，能否反映生命的超然性？
39. 宇宙演化的歷程，是否指明生命有永久性的意義？
40. 研究基督教的信仰，有什麼重要關係沒有？

第二章 上帝知識的來源

41

教義學就是探討上帝知識的一種學問。我們怎能知道上帝本身，或關於他的事情呢？根本說來，在這問題前面，還有個先決問題：『就是我們如何知道天地間果有位上帝』？歷代哲學家，曾絞腦嘔心的推敲，欲以若干理由，證明上帝的存在：

42

(一) 本體論·安思拉姆冥思多日，方悟到一個簡捷句子，就是說：『因為我們有個「完全實有」（指上帝）的觀念，所以那「實有」必定真存在』。

(二) 宇宙論·無論任何事物，都當有一個足以解釋他成立的原因。宇宙當然也須有一個促成他的原因，他的原因無物能當，祇可以說是

上帝。

(三) 目的論。從宇宙間萬事萬物的秩序和計劃看來，宇宙一定是
有計劃的；既有計劃當然必有一個無限量的計劃者，這計劃者就是上帝。

(四) 道德論。人心靈內向來未能脫開一種『我應該』的『無上命令』，這『無上命令』惟一滿意的說明，只有假定一個上帝，藉此命令以彰顯他的心思和意念。

這些理證曾遭多人探討批評，並當承認無一種能像古術學家尤克利底

43 (Euclid) 的算術證明，那樣清楚確切。但我們應當曉得，他們所實在要證

明的，乃是人若離開上帝的信仰；幾乎不能解釋我們宇宙的合理性與道德性。推理雖不能決然的，證明上帝的存在，但推理能堅固信仰所獲得的，
44 並證明信仰的合理程度是如何。信仰不說『上帝存在，因此我要努力去認

『在』。他乃是說『我認識上帝，並且同他在團契中生活：因此他一定存

45 活。在實際生活中，人所真正遇見的，不是起始先探討『上帝存在』的理智的確實性，然後再努力追究關於他至性的知識。他倒是首先在祈禱中會見上帝，在受試探時，經驗一種不是他們自己所有的能力，並（正確的）意識到一個『規定我們命運的神』；然後再進而考察研究這個經驗，並反躬自問，他們是否自欺自誤？或是真與一個實在的上帝契交？若我們想要忠於宗教生活的事實，這是教義學必由的路徑。這樣我們就當從上帝的知識問題起。但是如何得這知識呢？教義學簡捷的答覆，就是藉着啟示與靈感。那就是說上帝須先將啟示給人，然後人纔明瞭他。惟當上帝在人中燃

燒人心靈的時候，人方能悟索上帝的思想（人方覺悟上帝的實在）（弧內，譯者補添）

第一段 啓示與靈感

啓示就是上帝把關於他自己的知識，心領神會的傳給人。靈感是神加速人，心理智能的作用。使人能了解並傳授這論上帝的知識。上帝永遠不斷地，給人留下證據。縱觀歷史全部的程序，無人不覺得，有個非我們自己所有的，一個維護公義的能力在其中運行。橫覽歷史的剖面，在某時期（如先知或基督教興起的時代）實有上帝特別的顯示，爲宗教思想的和生

活，預備了爆發和開展的機會。上帝曾答覆各階級向他祈禱，並尋求真理的人；他加速他們心理能力，擴大他們道德宗教的天際線，並使他們對他的知識益發博大高明。這種知識並非由他人的教導而得到的，乃是用他們

自己的經驗證實的。故可說是他們自己的知識。這種加速心理能力，使我們了解，並傳授這神的新知識的事，就是我們所謂的靈感。

關於上帝的知識大步的邁進，是藉着著名人物而發展的。那超越當代的先知，因渴慕上帝，並與上帝親密的相交，開創了偉大宗教的通路；其中至大高明，空前絕後的邁進，就算是耶穌基督上帝獨生聖子，所創發天人的大道了。藉他的啟示感動了若干人，把牠傳給我們。現在就請我們進行，考察牠重大歷史式的啟示！

第二段 非基督化諸宗教的啟示價值

那裏有個宗教，我們就在那裏尋得某種程度的啟示。近代宗教的研究，引導人對非基督化信仰要素的價值，曾得到較深的鑑賞。在研究他們經書時，就彷彿掘土出金一般的，找得好的意義，但喜興方高，對金粒的

- 多少，恐容易贊揚過分；本沒有多少靈感，竟以爲靈感極其高明。其實一個宗教的價值，不能因一片一段的經，帶啟示標記，就估定他靈感的高低；總當看他對上帝的觀念，及人類的品格生活，一般的影響如何，以審定他的清濁和高低。現今多數學者同意，不能再以『虛假』二字，把一切非基督教各宗的價值，一筆抹殺，因爲在許多錯誤中，他們仍混有些微分的，上帝真確的啟示；不過大部份彼此不相聯貫，且終屬應時性質。同時猶太教與基督教聖經，所記載的啟示是一致的，從全體上看又顯明有進化的特徵。

第三段 基督教的啟示

- 52 基督徒主張在耶穌基督裏的啟示，已達到超絕地步，其他一切啟示

（特別是舊約中的啟示）不過是他的預備。他就是上帝的『道』（約翰 1：1），

是上帝的思想的啟示和形體。上帝不但從耶穌的事功和教訓中見出，並且更由他的人格上活現榮光。

53 基督徒唯憑恃着基督，纔認識上帝；並拿他做標準以試驗一切關於上帝的講論。教義學的工作，就是要推論講明含在基督耶穌事功和人格裏的一切。基督教是在具體歷史的基礎上，建設他的啟示。在是神而又是人的人格，生活和意識上，啟示上帝，正同他在歷史的外表事功上，並教會和個人內部經驗中一樣重要。

第四段 聖經

54 聖經是基督徒啟示的寶庫，在舊約裏，顯然見得啟示是漸進的，發展的，直接爲上帝在基督耶穌裏的啟示，作準備。舊約的啟示包括在新約中，且被新約解明無餘了。聖經的崇高偉大，和他的精確真實，是藉着他

對各人心靈籲懇的能力，及因他的喚醒，風聲鶴唳的在個人心靈中所起的響應，而建起的。聖經始終所貫徹的最顯要思想，就是靈魂得救，因聖經原是個拯救的啓示書。

最重要且當清晰牢記在心的，就是啓示和記載的分別。啓示是比啓示的筆記偉大，正像精意超過文字偉大一樣。基督徒啓示的存在和生長，終不是固定在某著作上或文字上。上帝的道在已往，多次多方的啓示人，現在仍然用許多不同形式表現牠自己；只要我們銘刻在心，『字句是叫人死，精意是叫人活』，我們就不至流爲過激的文字主義，以解釋基督徒『天下之大經』。

第五段 正典

『聖經是搜集許多本書而編輯的，他不是一本書，他乃是一個書庫。』

56 宗教信仰，把這些書，由別的文字中分別出來，而委以特別的威權，使成

正典 (Canon) 正典的原意是規律的意思，因為我們認他，為我們信仰和實行最高的憲法。正典包含新舊二約兩部，這兩部都是被猶太教，與基督教，日積月壘詳細審定而成的。頂好請注意以下數點：

一節 正典中任何本，都不是個人或團體專意著作的。舊約或新約的著者，也未希望他們的著作，將來要成為萬古流芳的經典。

二節 這兩部正典是漸漸演成的。自然『宗教普遍的意識』在其中會作決定方針的勢力。無論如何，經典的界限，非由神命令定，更非由大會決議，乃由信宗教的人，漸加同意而審定的。這種同意，自然不是由於鹵莽滅裂，無思無慮而得到的。比如關於舊約某書，是否被幾個名人如所羅門，大衛等，所寫？關於新約某一書，是否被一使徒所寫？這是很嚴重的

問題！當大會宣佈他們的議決案時，並非有意強迫或武斷，乃各處先已同意，而大會所公佈的，不過是他們通行的主見就是了。

舊約的正典是由三個階段集成的：

第一層的階段是律法：就是五經（舊約前五部）大約是在主前397年被認為經典。

第二層的階段是先知和歷史：就是約書亞，士師記，撒母耳，列王紀，以賽亞，耶利米，以西結及十二小先知等書，雖然我們知道他們沒經任何經典會，正式宣佈公然認可，大約在主前二世紀之末，得到經典的威權。

第三層的階段是聖著 Hagragapha 或聖賢傳記：如詩篇，箴言，約伯，所羅門歌，路得，傳道，耶利米哀歌，以斯帖，但以理，以斯拉，尼希米

等書。猶太諸教師，似乎以這段聖經，約在西曆一百年上下已告結束，然而大家腦中多以爲當比這個較早些。

新約正典的發展亦有三階段

一層階段，在西曆70—170年間；爲零本流傳，及經書徵集時期。

層階段，在西曆170—303年間；爲由普通教會文學書中，選拔完竣時期。

三層階段，在西曆303—397年間；此期大會用主權，把當時流行的信仰正式議決，並批准爲大家應守的正典，

總之新約經典的現在形式，是經西曆397第二次加太基大會批准的。

第六段 聖經的靈感

聖經各卷果具有何特別性質，使牠們被視爲『鳳毛麟角』，與衆著不

60 同的書？這個答覆就是『靈感』二字，這『靈感』一詞，平常用的很寬泛，但他所要表明的，有兩個觀念：第一聖經是個啓示的記錄。第二著這記錄的人，是受神的引導和約束。聖經所要展示的是一個被選召而特受訓練的民族，所接受的啓示經驗；比人類全民族所接受的都較偉大。他包含先知聖徒及先見等，因受靈感而有的直觀和語言，並指示我們，以色列民如何在上帝的知識上，一步一步的前進。尤其重要的，他記載啓示的長期進步，直至耶穌基督而登絕頂，並證明他在早年門徒的思想和生活上，有非凡的感化力。

61 聖經不僅是個構思集句的結晶，他乃是因被靈感而寫的『天書』

經驗告訴我們，人不能照聖經上的神情意氣，給『靈感』下個嚴緊的定義。教內的大會議，從來也未試行過這工作。概略着說，是著者因神

的約束和指導，而寫的那些書。他們所對付的材料（事情）是奇特的，而上帝又賦與他們作這眼前的神工，所特別需要的明察的遠見與表現的能力。著者們不是機械性的工具，因神靈的指定自動抄寫，這等機械式與字句主義的靈感說，今日已一致的被拒絕；牠們不與事實相符，因為各著作家對同一事情，顯然筆法不同，序事不同，並對同一的話語或事變，記載也不同（類如福音中各種的不同）。倘或對原始聖經，認為能有字句式的靈感，

62
而此後屢次的翻譯，若不得與原始聖經有同一性的擔保，他文字主義的價值仍然大受損失。聖經中靈感的特性，不在乎他停止人思想的功能，乃在乎他藉着上帝內在的靈，加速並指導人思想的功能。這自然不能免除一切的錯誤，因為記載少有或永不能作啟示的完全工具。我們不當希望道德和宗教的靈感，去表證科學，哲學，或歷史的確實；即在宗教範圍內也不能

63

64 或免錯誤，因人是個人格，不是架機器，所以那個人的成分，總不能從受靈感的演說家，或著作家的思想和心靈中，完全除淨。

第七段 聖經靈感的證據

以下各種討論，足可表明聖經靈感的綜合證據：

一節 若拿基督徒聖經，與非基督徒聖經一加比較，基督徒聖經的靈感，立時現出，在道德和靈性啓示的積極方面，和超脫卑劣齷齪的消積方面，他都無限度的高過他們。

二節 英國的詩家哥拉瑞先生曾說『從聖經裏我尋得的好處，比我從

所經讀過的，一切其他書中，所得的總好處都多。並且聖經中的教訓，領我到我（生活）體性中較深的妙處』，他說這話揭曉了，基督徒一般的真經驗。

三節 聖經學者深深感覺到，聖經的精神和目的的統一，他雖包含年代，天資和見解，各相懸殊的著者，所著的書；但他們仍適成一本整個的書。比各書中一切的差別更較深厚的，就是他趨向那救主和得救的基本運動。『新約包含在舊約裏，而舊約在新約裏得顯明』。

四節 當我們察覺許多上帝的知識，大部分都是倚靠聖經而得的時候，就幾乎令我驚心動魄。現代人所以比古代人，能有較高貴的上帝觀念的緣故，就因為現代人，比前輩人有較好的準備，而聖經的解釋也較完美。聖經影響了世界上一切的宗教，並使他們對神的觀念更容變像 (Transfiguration)。

五節 聖經的靈感影響了個人和國家的生活，滿足人生許多方面的需要，並增加各種善意所渴慕的能力，為他作證驗的，就是他被譯成 935 種

的方言，銷售幾萬萬部。無論任何處人讀了他，順從了他，就能革新他們的思想和生活，並提高他們到較善的境地。

第八段 啓示的進步

66

聖經是啓示的記錄，而啓示又是常常生長，常常開擴的。舊約記錄上帝向以色列民，所彰顯的一個進步和預備的啓示；叫他們的上帝觀念漸漸靈性化，並促進他們的道德標準和理想緩緩增高。這自然不是說一切偉大的觀念，都是嚴格的按時間的進展而發現，乃指明他的發展不過大體上是進步的，因有的高上觀念在早期就已發現了。祇要記住！啓示的進步是有曲線的特性，那舊約中好多道德的難題，就容易迎刃而解了。我們無需再維護那粗俗的上帝觀念，或證明那不成熟的宗教知識，所歸給上帝的那若干行爲，是如何屬實如何正當。我們當在各時代的生長期中，學習分別

那是上帝自己，那是人論上帝的思想！如此我們就不再把古人不開化的思想，反責歸上帝了。除非由這等進步的觀點，看明白啓示是藉抵抗各種障礙而頑強展進，直至基督耶穌而『登峯造極』，我們就不能領略聖經的圓滿和莊嚴。

第九段 靈感的程度

若按上面論靈感和啓示的看法，聖經各段的靈感顯然不是平均的。比方說沒有人敢以以斯帖，所羅門靈歌的靈感與約翰福音的靈感列爲平等。由這種種的討論與第八段參和起來看，就曉得凡假定各段價值一律平等，而不分輕重的從聖經各處胡謔亂引，以造教義學系統的，實在是錯誤。

第十段 高等的或文學的批評

所謂『高等批評』Higher Criticism 意思就是指着，研究聖經各書，著

者，年代，來源，地點，完整，及歷史的確實性等問題的，學問說的。最應注意的『批評』這兩個字，是判斷的意思；且在此處並不帶敵視性質；他的

的原意是『公平判斷』或適合事實的決定。故『高等』二字也不帶優劣的分別。早期的評論只着眼在古卷的文字方面，叫做低等的批評。後來進步牠深入書的內部，進而研究書的來源，背景，叫作高等批評；爲的與那低等批評，或預備性的批評，顯有區別。他的評論方法由淺入深：必先考查古卷的文字，然後再研究書的來源與背景；所以批評在時間上，自有前後的關係，就價值說就沒有高低的分別了。現爲清楚起見，不妨舉幾個例子：比如批評功夫一旦鑽入舊約五經，或新約符類福音的背後，探究他們古卷的來源；或有時經中的一個故事，與一個經外的文學故事；如創世記中上帝造世界的故事，與巴比倫創世的史詩，有幾點相同，於是對於誰採取誰

的問題，必得考究。再如以賽亞，詩篇，他們是否統一？或是否有一個以上的著者？有否後來加入的材料？研究這些問題，爲要估定證據，以評論原來所假定的著者是否真確？並且盡力審定當日著書的次序和環境（類如對先知和保羅的書信等），還有時用力拿他們與別的歷史材料類如：非聖經的各著作；以及古卷和老皮卷，詳加比較；或用經中此書，與他書互相比比，以決定他們歷史的確實性。（如拿歷代誌略與列王紀或約翰福音與符類福音）這都叫作高等批評。

69

除非我們採取不可能的或無理的要求，以聖經不可用平常文學和歷史的方法來審察。這種或類似這種評論，如誠懇的用，算屬適宜的。因爲用這樣程序的評論，無損於上帝啓示的價值，反使聖經的威權，奠定在較大較深的根基上，聖經是真正的道理，所以對發現真理的事，這有什麼可懼

怕的？

然而在此須加以警告！以免誤用批評的法權。

第一節 有的批評家，用種反超然的偏見去對待聖經，一遇超越他們思想和經驗的問題，他們竟罵爲『稗史』『神話』。無須細說，他們不科學的態度，正如那抱『字句靈感』說的人，是一樣不正當。

70 第二節 批評家除非他與宗教有相當的諒解和同情，他對他的工作不算有相當的預備。一個學者不與上帝有團契經驗，他怎能公斷先知的著作？沒有活耶穌在他靈裏的經驗，誰能希望他對保羅有公正的衡量？

第十一段 聖經對教義學的功用

71 心正用這來源。他不當看全部聖經如一單個來源，把各不同段落的價值和

威權視如紙平。聖經不是爲教義學家，作題目試驗的兵工廠，他們也不可拿聖經當作一種法典；他乃是精神和生活的工具。故以下各顧慮點應牢記在心。

一節 用聖經以研究教義，當注意他們的時代次序，也當留意啟示的進化性質。

二節 在陳述基督教義時，當先承認新約的優越性，當照基督的眼光，去解釋全部聖經的啟示。

三節 不當看聖經是形成了一個固定的真理系統。正典當然已經審定了，但後來因新約教訓而開展出來的那些新理亦屬正當。我們救主自己曾說他的啟示尙未完畢，並且用真理的活靈，要仍然繼續的向前發展（約翰 16：12）。

以上是歷代信徒，信上帝所本的活淵，也是他們宗教知識所宗依的根。但是從現代思潮方面看，他是否站立得住？那我們就不得不再討論一下有上帝的證據。

第二章的提問

41. 什麼叫教義學？
42. 先人怎樣證明有上帝？
43. 他們的證明，那根本能力在何處？
44. 理性對證明上帝的存在有什麼價值？
45. 宗教生活是根於理智還是根於經驗？
46. 上帝知識的來源是什麼？
47. 什麼叫靈感？

48. 啟示藉什麼擴展？
49. 非基督化宗教中有沒有啟示？
50. 怎樣評判非基督化的『上帝啟示』？
51. 基督教啟示有什麼特徵？
52. 那裏是基督化啟示的高峰？
53. 基督的啟示有什麼標準？
54. 什麼是聖經？
55. 啟示與啟示的記載有什麼關係？
56. 正典是什麼意思？
57. 新舊約是誰判他們成正典；
58. 舊約變爲正典經過多少階段？

59. 新約變爲正典經過多少階段？

60. 靈感是什麼意思？

61. 在誰身上靈感最顯著？

62. 聖經是怎樣寫的？

63. 靈感的特性是什麼？

64. 受靈感的人能不能去淨他作人的限制？

65. 靈感有什麼證據？

66. 啓示有進步沒有？

67. 聖經各段的靈感與啓示是否平等？

68. 什麼叫高等和低等的批評？

69. 高等與低等的批評與我們讀經有益還是有損？

70. 評論聖經的學者當有什麼樣的資格？

71. 聖經對教義學有什麼功用？

72. 教義學家當注意的有三點都是什麼？

第三章 有上帝的證據

緒論 信上帝往往不由理智，有的因家庭環境，充滿信仰的空氣，有的因受大宗教家人格的感化，有的因受某個人經驗的驅使；不過一大部分人，日日沉醉於造成文化環境的種種原素中，因耳濡目染的原故而信上帝；實在少有人能說明他信上帝的理由。這種因受一般社會的影響，而自己毫無評判精神，所接收的宗教信仰，是絕不能證明有何真理在裏面；正如許多政黨中的黨員，不能證明他們經濟的黨策或政治的黨綱是否正確一樣。遺傳來的信仰許真也許不真，頂好假定他們是真與不真的混合物。但當知道雖遺傳與社會等心理的原素，能增加信者的熱力，唯有邏輯的論究纔能給人光亮。宗教信仰少有純然起於理智的，但他倒常被理智所破壞。

凡能思想的信徒，若他要保存他的信仰，他應當能說他信的理由；若他要別人信，有價值可以保存，他也必須能用理由辯護。若宗教果然是個事實，他不當怕人們攻擊他的鎗口。假使有人信宗教沒有什麼，然理智的誠實性，也要他公公正正的去探討，那人類歷史所重看的宗教經驗。理智的仗不論從那面營盤打來，必得用理智的彈藥去迎敵。證驗上帝存在的理由，素常十分參差，因為理由多在乎一個人哲學的眼光若何？無論如何他的分類是極難滿人意的，不過現就著者的意見，暫分六個理由敘述如下：

- (一) 物理宇宙構造的統一，和互應的調和。
- (二) 人類人格的建設。
- (三) 世界的理性和『心如』(mind-like)的性。
- (四) 世界顯然有引導的目的。

(五) 人類的宗教經驗。

(六) 價值的實在。

第一段 宇宙的原因，統一，與調和。

人對世界最易想到的，就是世界需有一個原因。『誰造的宇宙』？『事必有因』，確是人不能不想的一個哲學問題。人類幼稚時，希伯來人的『先見』，用種威嚴的宣言，說『上帝創造了天地』。直到如今，尙未有任何哲學家，或科學家，能給個比希伯來人宗教的先見再好的答覆！不拘他們的地質學或生物學的知識是如何的錯誤，他們的先見對這個發明，誠然有獨絕的宗教眼光。有人以爲可說宇宙自己造了自己，或說他從來沒有過因，又可說這個問題沒法子答。

說宇宙造了自己，實在等於又掀起『怎樣造的』，這進一步的問題，

盲目的機械力，怎會能組成這種復雜光明而條理燦然的均橫世界？假借『物質』，『物理力』或『自然力』來揣度這問題，全不過等於說物是如此如此，並不能解釋世界這樣，是如何如何。離開精神的經驗，自然就是自然，他們簡直談不到什麼意義。若意義談不到，這宇宙原因的問題豈不至終仍是一筆糊塗？有人說宇宙從來沒因，雖然我們的宇宙在時間上許有過起頭，惟宇宙物理的成分，曾藉某形式早就存在着。他是無因而在的，或說創造是永遠的，不是暫時的：他永未起過頭，他的程序也沒完沒了。這似乎較微可信，但宇宙中有創造是事實！創造含有一個創造者，這不是顯明的？

若說這問題不能答，倒解脫了我們找問題的心，但未免太自暴自棄，因而抹殺了真理。不能答與沒有答不是一件事，不知主義的態度，是一張

按在思想柔弱人良心上的膏藥，但膏藥一掉，問題仍然發生！

這樣我們還得回到原來的問題，說『上帝造了世界』，意思是說在事物的中心，有個靈性的原理支配他，使宇宙所以成爲宇宙的那偉大的力系是個精神的。這並不減少科學定律的信仰，物理律是上帝的律。若問誰造的上帝？從這至高精神能力本性中，就含有個答覆：欲超過無限，而爲他找個起點或限制，那是無用的；因爲沒有什麼能超過這至高無上的上帝。

思構的智慧，仍然未能給創世記一章一節，所蕩漾出的那個說法——

（看精神爲至高的信仰）——加添什麼較好的材料。說上帝是暫時世界的
76 第一原因，不算徹底；把上帝的工作推到時間的邊處去，看牠是件『完事

大吉』的東西，絕不能引導我們解決什麼，反倒叫我們生許多難處。超神論『鐘表性』的世界觀，以上帝不在宇宙裏，他造完了世界，叫世界自

轉，然後上帝就離了他到別處去。真是異怪的很！他雖給了世界一個原因，但他是個『不在家的上帝』；他不關心人類的的生活價值和自然程序。其實宗教所需要的反是一個永遠存在，永遠工作，永遠創造的上帝。我們覺得更較合適，若說上帝不僅為世界第一個因，他乃是世界最高，最根本，永遠同在的因。他是世界永遠的來源，無極的本根。上帝永遠在他的世界裏。

以上所說，不過是歷史上所謂之宇宙證據的，一種重訂的說法。世界需要神，作一個宇宙的創造者。若因此就以為證明了上帝那是太僭妄了。科學還未能破壞了我們宗教信仰的根基，他告訴我們，宇宙巧精微妙，是復雜的很，物物互相反應，動靜十分調和。越研究越容易信我們的世界，非有一個無限的心靈，作他的來源，成他的導者，他是不能存在的。因此

互相作用的理，又給宇宙的理證加緊他的勢力了。『一個統一系統，其中事物互相反應，怎會能這樣做？(How is a unitary system of entreating members possible) 這真是一個問題！唯有藉一個統一的實有，安置，維護，且在他關係間大化流行，這纔能解決他的密祕。(Browne's 'Theism' P.53) 包恩博士有神論五十頁。

77
初級物理學告訴我們，光一秒鐘走十八萬六千英里，日離地九千三百萬英里，他的光須八秒多鐘纔能到我們這裏，宇宙還佈有別的恆星就是太陽，以及多少兆兆的星辰；他們離我們，約千兆 1,000,000,000,000,000,000 里遠，其餘星宿的距離，數理家甚至不能計算，祇好計算他們的光，自起身向我們世界來以後所經過的年數，以度量他們的遠近。換句話說，就是非用光年計算不可。離我們最近的另一日頭，是離我四年半光年的遠，別

的有四千光年的遠。今日到我們這裏的光，是遠在我們降生的幾百年前，就起始走他們的途程；甚至大衛，摩西以前，約當亞伯拉罕在烏爾看他羊的時候，那光就起身了。這自然是奇！但四千年的遠，在宇宙中恐怕還是一個短程；現又察出有百萬光年遠的星宿了。

這些天體各持各的軌道，永不離開他們的舊路，每秒繞日約行十八英里，一天走一百五十萬英里。我們的日頭他自己還忙的走他的軌道，輾轉浮游在空間的激流上（*Alloat on some rushing stream of space*）飛行。並且那些移動的天系還是洶湧奔馳，每點鐘載運我們不定又是幾百萬里。自昨日此時到今日此時，我們在宇宙中，誰敢說究竟走了多遠！如此奇妙，如此神速！我們是一點不覺迷暈。

再從小的方面看，那小的程度亦使我們驚訝！每塊小的物是分子合成

的 (molecules) 分子又是原子合成的，原子又是 (protons and electrons) 放射數有多寡的，陰陽電子合成的。從來沒有肉眼看見過分子，其餘原子電子那更不必問了。一滴水中的分子，如都放成沙粒那樣大，其數等於用五十尺深的沙灘普滿全部美國。在原子裏的陽極 (positive nucleus) 中之陽電子 (proton)，他的直徑約一英寸的四億分之一。陰電子 (Negative charge) 估量是陽電子 (proton) 的一千八百分之一。一切所謂物的，其實只是力的用武地，那有積體可言？那有電子！那裏的電子，在自己系統裏的軌道上，每秒走一萬英里。但這些路無非是圍繞約一英寸的一億分之一，那樣大的直徑體飛行。查理斯特敦先生 (G.K. Chesterton) 說如人用方寸計算東西，真把人弄瘋了。這些事對宗教起什麼意義？地球在空中也無非是一微塵，我們更是渺小了。活在這樣細膩複雜的偉大世界裏，秩序井然，調和，嚴

整。他在空中移動，並且還是動的準確無比。如拿這種洪鈞妙化的宇宙，
膽敢指爲『偶然』，實在是可畏而不可憶想的一個『偶然』了。宇宙是個
規律整肅的世界(Cosmos ordered oneness)，宇宙是個秩序井然的統一體。他
從那裏來？何以能這樣統一，互應，調和，精緻？精神爲最高的實有，非
由最高的能力所創造，何以能解釋這個宇宙？何以能饜足人的理智？『諸
天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的手段』(詩篇 1:19)

第二段 人類的人格(Human Personality)。

上段說了宇宙，倒是不錯，但反身一想，我們各人又是怎樣一回事？
我們來到了這世界裏總是事實，但人究竟怎麼到這裏來的？

從生物學看，人的祖先能回溯到人類以下的動物，或到變形蟲(Amoebae)
上去。然後再越過有機與無機的戰線，就下達到『地球』(我們母親)

的懷裏去。創世記說人是「用團土造的」，總算離現代科學的『口頭』是不差多少了。科學說人經過數百萬年的被造程序，纔成了你我這種現形；但在此數百萬年的時期中，誰引導着他？人果出自偶然？或如犬儒(Cynic)派所說：人還是由於錯誤成的？宇宙果然爲盲目無知的自然律所產生？他是否東衝西撞忽爾成了我們現在所謂的人類？適者生存，固能解釋人類許多遺跡，但『適者』是怎麼來的？生物名家韓得遜(Laurence Henderson)曾說『在生命未曾出現此星以前，那無機的世界，早已備妥適合維持生命的，化學的複雜化合物，與保存生命的適當環境。這樣看來宇宙，絕不似偶然的！他乃是漸漸的先計劃了，維護生命的條件，以後複雜的有機物，這纔相繼發展，至終不但生出至高的有機動物，更造成虛明清覺，有靈的活人。如以人爲原子的偶然集合，我們信，對常識及生物學，可說均是極

大的侮辱。

教義學昔日慣於小看人類，藉以榮耀上帝的偉大。今日從天文學方面又『露出頭角』攻擊人，說他在無限空間確是渺小難言。心理學也指出人不過是一小動物。從唯物觀上看，在人中，只不過是些物化的複合體，弗蘭斯 (Anatole France) 管人叫作『泥球上的一污點』。羅素看我們無能的身體所在上執行的世界，也不過是『滄海一粟』的小星辰。孟肯先生 (H.L. Mencken) 說『人生不過是個病蒼蠅，騎在大飛輪上，享個昏暈的旅行就是了，生活是豺狼與雄驢間的戰鬪』。尼采以人活着就是要求能力，此外再無別的意義？

但反過來從宗教方面看，又是何等論調，(詩篇)說『人算甚麼？你竟顧念他，世人算甚麼你竟眷他？你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴

爲冠冕，你派他管理你手所造的，使萬物就是一切的羊牛，田野的獸空中的鳥，海裏的魚，凡經行海道的都服在他的脚下（18：4-9）詩篇作者對造物主歡欣鼓舞，歌頌他的大德，尊人爲神功造化的至高點，此種灼見，一崩裂一爆發，極是好詩，也極是高妙的宗教與哲學。人有時自然是比獸類高不多，因人本有獸性生活的本能。我們不能推卻這種關係；但那所謂全部的人格，就是使個人所以成爲各異的個人的，那品行道德的複合體，實遠超過了動物的世界。用由低於人類而得的範疇，來解釋超於獸類的人，真實是個錯誤的怪念。人有創造性的理智，和追隨道德理想的能力，沒有獸能用抽象的概念，按邏輯去思想。或運用他的天才。他也不能壓去低的本能衝動。而『夸父逐日』的奔向道德高明的理想。他不能像人不止息的，爭獲價值的欣賞，和苦求真善美的享樂。那殺身成仁的志士，和那苦

口婆心的聖賢；既不是瘋癲，又不是病魔，他的理智與道德，既爲人格特徵，當然也必爲產生人格的上帝所必需。一個無聰明和理智的上帝，怎能解釋這互相作用，而井然有序的一個一致的宇宙？一個不善德的上帝，但不理會人的道德幸福，更不足說明宇宙道德和目的地存在。人如爲宇宙所生，且是照上帝形像所造的；人有美德，上帝更當有全備的美德，如人所有的高尚品格，果爲上帝所給的，那麼他實在是超人的創造主了。

人的人格，是盲目物力所衝撞的結果！還是較高心靈所創造的！那個合理？他一定是運行在他裏面的，那大靈的創作品。這樣，宇宙的本體是心靈了，但我們主要的問題還不在此，我們所要知道的，是那宇宙的大靈是否人格的？我們知道與我們那人格特性最相符，而較爲可信的，還是那希伯來『先見』說的合理。你看你自己是有人格或無人格！你也就可定規

宇宙是否有上帝了。

第三段 一個像心靈的世界 (A mind-like world)

從哲學知識論，或從物理，與形上學根基方面看，宇宙也是有神的。知識論是研究我們能否否認我們世界的一種學問。他曾滑稽地被人稱爲『使我們知道什麼知識是知識』的一種學問。我們能否認識我們的宇宙不？知識是什麼？我們常想我們心中的觀念，能正確的描寫他所指向的物。假如一個蘋果，人都信他有紅，圓，觸，味，各性，但物理告訴我們的紅，毫不在果子上；他無非是長短以太浪動蕩的結果。聲音也是以太浪衝撞耳官，而生的一種感覺。但若一個人患色盲症，蘋果對他說不再紅了。假如所有的人，都患色盲，蘋果紅不紅，就無從說出了。人在薄暮或隔染色玻璃看時，他的紅立呈異樣彩色，那麼紅也不再紅了。平常人都有種甜，

香，脆，麗，的蘋果氣味，但是當人傷風時，嘗一口，聞一鼻如何？掉在地板上的物總有個擊聲，但要像一棵樹倒在永無『耳官』的林中，那裏不是有聲音？聽說有聲不聽就沒有，這是科學哲學給我們證明的。聲色如此，別的氣味等性質也是如此。菓的堅實性初感似極堅固，但分析至放射的電子時，他的現狀不逐也就沒有了。一加探究，他的「堅實」表面，和『感觸』諸質，並非個個是顯然獨立的物體，乃是一系電子的動作，極其複雜，萬分的玄妙。一切皆是因某狀況的顫動，對感觀發生關係後所產生的的一切屬性就是了。

83

有人想觀念與物質是一而不分，蘋果的經驗即是蘋果的本身。又有人說每個觀念，都指向那觀念以外的一個實物。柏刻來 (Bishop Berkeley) 路克 (John Locke) 康德 (Immanuel Kant) 誰對？誰不對？此處暫不決定。我

們所要重的是他們宗教的關係。我們怎樣知道環繞我的世界？表面看似乎容易解決，但一看到事物的後面，問題就很棘手了。我們知道外面的世界，那是自然！但是怎樣知道的？宇宙靜的極靜，轉動的速又不可憶想。我們呢？倒覺安逸的很，因安逸反叫我們不能解宇宙的謎了。不是所有的哲學家，都感覺需要上帝，來解決這認識的謎，但是許多人想是必需如此。柏克萊(Berkeley)說『物理的物所以得有外儀，就是因為他們是存在上帝心裏的觀念』。黑格爾(Hegel)及他的從者，以宇宙是一個思想統一的系統；他說『凡是真實的即是合理的(What is real is rational)，一切物皆有「絕對」作他們一切的根基』。因有無所不知的心靈，或一絕對的『己』，把那有限的『知者』與『知者』的對象織成一片『視境』，所以人纔能見着物。由這派出的健將如歐肯(Hocking)他說『我們自然界的經驗，永遠是分

享的經驗，牠是與別位心靈分享而成的；一切人類的認知皆與那『他心』（上帝）。又享而造成的，世人經驗中的上帝，也是如此造成的。

84
認識論領我們到形上學，他告訴我們說，我們所以能知道圍環我們的
世界，就因為世界對我們能起反應。如書假為鉛字的亂堆，我們能看出意
義嗎？字母集成成字，不易，叫字集成成有意的句子更不易，句子集成高
尚的理想那最不易了。非心寫成的不能去讀，如讀宇宙所得的意義，非假
設宇宙有心靈安置他不可，（參 Fosdick, 'The Assurance of Immortality' P.83）。
天文家加利歐用望遠鏡窺探天體時，他驚訝說：『上帝阿！我看的是你
的思想』！

人不但能讀宇宙的祕密，且能支配自然。但宇宙非有秩序有意義，有
可靠的定律，有能計算的動靜，人不能支配他。科學的創造，一方面證明

人心的偉大，一方面也證明宇宙有心性。電流似不知算理，但電流行動確是像明曉算理。聲在室中，人能由無綫電收取，但如不爲心性的宇宙，人永不能支取或領悟。人尋得環境，並不像是偶然；他倒像個心靈。如以宇宙的理性爲自然或偶然，那是表明我們不願去抓問題。萊伯思慈 (Leibniz) 想宇宙與人心中間，似有『預置的調和』，我們所以能認識世界，能尋出意義，能爲目的去利用，皆指向天地間有一位作宇宙和人類心靈的創造者。這樣宇宙是心靈的，但心靈是否機械？現在請我們再看看他的目的，和行爲。

第四段 目的論及反機械論

宇宙果有目麼？世界有災難，『自然』似無情；宇宙果被一個世界目的所導引？或是他是個無目的大機器！這是現代人類中，最刺心的一大問

題。哲學家有加入目的論的，也有加入機械論的；雙方旗鼓昭錚，但軍事家總要個水落石出。目的論主持宇宙是有目的的，他實現有理性的心靈，也關心取攝價值的事。宇宙非只是一種各部份的集合，每部有他自己的功用；他乃是一整個，或一機體；各部合作，共同完成一個統一的目的。人不能拿全體即等於各部的總合說，去充他的算式，因我們信一個整體比一個各部的總合高貴的多。甚至一整個機器，也比一堆零件高超的多，因他有構造性。各部如是關連，為成全他的統一，且各部的動向和目的都趨向一致。目的論認可宇宙在幾方面，像一件蒸氣機，但他不像陶夫路乞(Herr Terfelsdroeckh)所說的『是一件龐大，僵死，無限的蒸氣機，盲目地向前輓，冰冷地無情意；一件肢體，一件肢體的往外磨出，反看他被造，像有個目的，而動作也是趨向某標記的。機械論主張宇宙為不變的自

然律所支配；無論爲人爲物，如得知一切律，都可預測無誤。一件事一定爲前境的鍊索所決定，若要明白物的『所以』，他叫我們去察看效果，不須去找目的，他敘述『如此』，不問『所以如此』。機械論重已往，目的論重將來。

86

機械論當作科學方法看，他不過是人所承認的『因果律』的一個實用。研究先行歷過的狀況，建設因果關係的慣例，這是科學觀物所必當的步驟。但據此欲超過他的範圍，進而斷定經驗界以上的問題，放棄宇宙的目的，且盡力不認人性精神方面的存在，真是潛分不小！他們告訴人『他們是物理偶然的集合』。他們裏面的靈，不過是化學機械的產品，正如海上的磷光發亮一樣。他們是遺傳和環境，消極的生的。環境決定人的行動，正如蒸氣，壓力，和軌道，決定火車一樣，他們沒有靈性的淵源。沒永久

靈性的意義，沒靈性的命運，也沒能力管理他們自己品格的發展。這樣赤裸裸地藐視宗教，即便合乎邏輯，他是分毫不能解決眼下所說的問題，何況他竟不要試着去解。(Fosdick. Adventurous Religion, P.27) 一。

機械論在純物理界，曾被認為無可疑慮的原理，但如今不再那樣跋扈了。老物理的頑固根基，已被近代的發明，如量理學，相對律等，給崩碎了。懷特海(A. N. Whitehead)或許在現代的物理哲學界是最有權威的，在他的科學與現代書中，說機械的哲學已不適用於物理界的事實了。科學思想的老根基，已變成無意義的物了。時空，物質，材料，以太，電流，機械，有機物，集團，構造，模形，功用等，皆須另有解釋。當你不知道機械學或力學，是什麼意思的時候，你發揮機械論調有何用處？愛丁敦(A. E. Eddington)在物質世界一書內(The Nature of the Physical World, P.294)

說『因「量理」進步的結果』，使物理不再立誓，主持世界是個有決定律的制度 (No longer pledged to a scheme of deterministic law)。

生物進化論，在起初曇花正放的時期，普通都用機械名詞解釋他。現在今天擇論與適者生存說，已不能再逞其雄了。生物學家多年對生物現象，是否可用機械理解，意見總是分歧的，現有許多生命力學派如杜里舒先生 (Vitalist as Hous, Driesch)，主持有一非機械的生命力存在，他稱牠為『特立基』(Elanxital)，意思是一種內中有目的的力 (Having a p. pose within)。柏格森叫他為 (Elan vital) 『生命力』。『生命力主義』，不一定按神有目的的意思而為目的論；並且一個非人格的生命力，與宗教的上帝觀念，相差還是甚遠。然而他與宗教攜手，忠實的否認『造化是用無目的的脚走』。

現在容我們在進化論裏，去找目的性的原素。無須遠走，就從『進

化』本字上看就是一個證據。進化含着進步，進步絕不只是變化，他乃是向着什麼東西走的一個趨向。再引懷特海教授的話，他說『那唯物派哲學，所藉以起始的那原始用物或材料，是不能進化的。按唯物的理看，進化的觀念，不過只述說物塊中間外表關係的變化，那裏無可進化的。因為一批外表的關係，與任何一批外表的關係，都一樣無聊，他只有無目的，不進步的變化，那能有進步可言？(Science and the Modern World, P.157)。』雖然如此，進化確是件事實，講進化卻不要引導或目的的意思，他不過是買藥不喫藥，自殺自己的命就是了。

前已提過，機械論還對『適者生存』(Survival of the Fittest)的事，尚在兩軍相抗地步。生物學者承認，無論是原生細胞，或是新種所由生的那無數種族的生命源頭，全仍隱伏在祕幕中。如把那『突出進化』的因，歸到偶

然，誠屬是不忠於機械方法，因為機械主義本身，沒有給『新異』或『離奇』在固封已立的次序中，留有餘步的可能。如把那『異起』或『生新』的事歸到一個宇宙的導引的目的上去，他不問而知是投降於目的論了。機械主義到此地步，就走向一個反對所有一切『離異新奇』的可能。他主張每件顯然新異的物，是從始就潛伏暗在，但這樣說不但不解釋，反倒把祕密加多了，因他分毫不能說明新奇現象怎樣生來，或怎樣展開他的懷抱。比他較為可靠的『突出進化』說主張進化到每個新層時，就有新物質發出，實與有神論，信仰宇宙有個導引的目的，倒相依而行了。

再從有機生物上看，我們查出許多非機械的特性。最盛名的科學兼哲學家，斯姆生 (J. Y. Simpson) 在他自然的靈性解釋書內，(Sperchal Therpr-

不能解釋的。亞斯他姆孫教授 (Professor J. Arthur Thomson) 曾說，若有機物果是一件機器，『他是自己生火，自己修補，自己防守，自己適應，自己加添，自己生產的機器，(The Bible of Nature P.100)。』『有人若能造一個會自己營養，修補和生產的汽車，他隔夜就會發財的。』這自食，自補，自生的有機體，他一定是抓住宇宙中，生命的能力的。

生存競爭的事在生物學中，也似含有目的的原素。機器不能競爭。在生物競爭的動作中，有好些是機械的；然而甚至在人下動物界，那原始的魄力，如飢渴，兩性，及自護等，也顯有意識的選擇分子。馬在相當界限內，能選擇他的飲食；至於能選擇自己汽油的汽車，那是仍然尙待發明的。再者較高動物，生有高級的智慧和適應力，與保全生物的勢力，是不無關係的。

當人類出現時，意識在極多主要方面，來施展他的功用。天擇的程序，因人按着理性目的行事的緣故，已顯然的受阻礙了。自然不再完全統制他的程序，因為他是人類，有人情，人性，反而去保存那弱小而不適者的生存。我們這樣作，因為社會的進化，超越了生物的進化；並且人類無論如何軟弱，總是按着善惡的標準，不按弱肉強食的理，去指導他自己和他同類的命運。如此，在人類進化途程上『適』這個字，確另取攝了新而優美的意義。

若機械的範疇，不適於解釋所有物理，生理，科學的材料，他更不適於解釋社會科學了。確無可疑的，在人類思想和行爲裏面，有許多機械成分，現已知曉，他們是解脫人心靈，使有餘力去指導較高事務的，最有價值的工具。人有較好的理想，且有能力去選擇他，這是彰明較著的證明，

他有目的性。許多人的行爲有從後面來的魄力，並且每個舉動也有他的因，但是在他最主要的動作上，他是從前面，被誘掖着；因他有理想及意識所選擇的目的去引導他。那光明閃耀的理想，對於人是永久的實在。

The flaming ideal is the everlasting real) 所以反對人有目的的行爲，明是維護理論而硬心自欺。

物理世界裏有非機械性在。有機的生物與人類裏，也有選擇及目的的行爲；但他們與信上帝有何關係？他證明普遍的機械論，是不能完全解釋宇宙。宇宙既不是機械的，因此自然就給信有目的及引導人的上帝，開闢了義路。那有長遠目的的上帝，藉着機械的自然律，實現出他的意志，他運用律，而不爲律所拘束。

我們還可再進一步說，在生物與社會演進中，又見價值的增加，與心

靈的進步。從原生蟲到人類，自是很長的一條路，但他確是趨向某目標的一條路。不用說那極複雜和極智巧的心靈的突出，即那複雜和精緻的人體的突出，在一個機械的宇宙中，就是一件純粹的神祕。

自然我們不能在每個生物進步的階級上，看出價值和意義來。世界有不利益的動物，也有利益的動物。他裏面有毀殺也有生長。一個人搜集材料，能證明自然是巨齒獠牙，無情無意；但是所令人新奇的，就是極多種類都是有利益的；許多沒利益的，不過是進化的一個階梯。在一個毒齒害爪，有病菌和寄生的世界裏，自然的結論，不是進步乃是普遍的死亡。但他更有生命和生長，並且功用及構造的複雜性也逐漸增加。世界有醜惡，但更有超越純粹生存的優美。世界有痛疼，但在生命的極多階級上，更有娛樂和幸福，若不如此，生活意志早就枯萎了。世上許多事顯不出有何目

的，也顯不出永生的景色；反極易使人在所有的現象上，烙個沒目的的印鑑。但放寬了眼界看現在，用遠大眼光去回顧已往，生命的流動似不甚礙於追尋較高的價值；確顯明實在有個愛價值的大靈，運伏在這程序中間。

順着社會進化的路程，向上尋查，還遇到一件決定我們目標的證據。人類一步一步的努進，他趨向高擡靈性，賤視肉慾的一個路。雖然在進途中，有好多暫時的漩渦，如大戰和災疫，但遠溯已往，回視現代，在理想和標準方面，實顯有極大的進步。我們遠超過喫人角鬪的民族。那奴役人的惡俗，在一百年內，幾從世界剷除了，並且在近幾十年內，世界奔向和平比任何時代都誠懇。雖然人性有讚嘆以往『黃金時代』的趨向，但許多的人，如能還古，也決不願再回到往昔風俗和環境中去過活。從時代全景方面看，世界非但向前進，更是趨向追求較高道德的價值。進化不獨是人

自己的能力。因有上帝運化在我們中間。如把人目的的趨向和環境的能力都合在一起，不難看出他們全體的關係，一同趨向那『遠在眼前的神工』。人的目的常有衝突，但慢慢的調和就發現出來。人類不止一次顯明他們所建造的，遠過他們所想到的。人類不止一次，爲已往失敗的目標，犧牲性命，終使目標戰勝困難，叫那光明的『是』戰勝那黑暗的『非』。沙士比亞說『人常想人的惡，常在他們死後活着。而同時所作的善，反青山白骨，與他們同變爲灰燼，』這是不對的。

世界雖有罪惡，並且罪惡也是嚴重的很；但他總像被一個能力所引導，時時建立公義。自然律，痛苦，競爭，甚至罪，在一個上帝宇宙裏，總含有他們的意義，然在一個無目的的世界裏，不論痛苦死亡，人的或宇宙的奮鬥及目的，都失掉他的意義。有上帝！世界的謎，是個小而有意義

的謎，無上帝！世界成了個漂漂亮亮，無意義的大謎。

第五段 宗教經驗

再從宗教經驗所給的證據上看，上帝的存在更加顯明。同時又可探討，因宗教信仰，在信者上，所發的效果，所產出的實驗論證。看詩篇廿三篇，他是多們美妙的，確切的，一個宗教經驗！凡一切崇拜者，都信他們自己找得了，那活潑的上帝，並藉着他常常造成自制與心靈的平安。崇拜也能爲人的心靈，維持恆久不斷的生活能力，『使他按時結果，葉不枯乾！』

90

宗教經驗是個不易劃定的名詞，我們暫拿崇拜的意義，用他指着個人，向那超人以上能力的，一種謙恭敬愛的投奔。他是個探索，且在探索的本身，同時在某意味上，又是一個『發見』(Finding)。他引導人趨向

他所認為最高最神聖的實有，而欣然慰然的發出一個內心生命的寄託。他是人對上帝經驗的一個直接的認識；倒不像界說式的一個確定。對經驗的人，他是個千真萬確的事實，對未經經驗過的，他像是類自欺或自催眠的動作。

91 這宗教經驗的證據，有民族和個人雙方的意義。歷世歷代各族及每階級文化的民人；都信他們實在找得了上帝。儀式，禮節，信條，要道和教會，甚至宗教理智，以至組織的全部，都是崇拜這種迫力所產生的。大羣的個人，古往今來，覺得上帝在他們心裏，活潑，直接，確切，精純，是理智所不能證明的。詩人曾說『我往那裏去躲避你的靈，我往那裏逃脫避你的面！我若升到天上你在那裏，我若在陰間下榻你也在那裏！我若展開清晨的翅膀，飛到海極居住，就是在那裏你的手必引導我，你的右手也必

扶持我；我若說黑暗必定遮避我，我周圍的亮光必成爲黑夜，黑暗也不能遮避我使你不見，黑夜卻如白晝發亮，黑暗和光在你看都是一樣；我的肺腑是你所造的，我在母腹中你已覆庇我』（詩篇 139：7-13）。人若這樣感覺上帝與個人同在，他對上帝的實在，那是絕無疑慮的。

宗教經驗所立的證辯，須當詳加審查；照我們的真理標準說，任何信仰不能根據他的普遍性，及信者感覺的確實而建立他的真理。融貫是我們最終極的權衡，因此我們須從融貫的見地，及從他經驗的所得，而審查我們宗教的經驗。

回溯本題的歷史，我們知曉所有已往生活在世的人，不都信仰上帝。從這種看法，上帝信仰不算普遍，但不論如何，宗教經驗，確是人類的特性。他不是個本能，他確是一個本能趨向。他真可說是全部本能生活的產

物。現在人類學家還沒有查出，任何對宗教或對超人以上能力，無什麼信仰的民族。『人是不治的宗教動物』，他好像是為崇拜造的。所以崇拜絕不似幻象，人也不是為幻想而造的。柏拉圖說『人不能安於此世，因他本是由上面來的』。

再進一步看，在人尋找上帝與其餘經驗的當中，有個大規模的調和。宗教的突出和維持，乃是因人的感覺與需要。故施來馬克有名的宗教定義，以宗教是個『絕對依靠的感覺』。『在宇宙別的方面，凡一種根深蒂固的需要，都有一個符適他的外面實有，以應他的需求。那全部進化的程序，都證明有機物，內被需要催迫，外對客觀的環境，隨機適應。為滿足飢餓，而有食物，為滿足性慾，而有伴侶。人沒有被造有戀侶的需要，而反必得零丁孤苦去獨居。試想已往無數的年代，從海草直到人類，生命的

進化，全是藉適應外面而成功的。但假想這個方法，通盤變異！一切所有進化的目的，都由適應外面的「無有」而達到，這緣木求魚的事，是不是毀壞邏輯而反乎常識』（*Through Nature to God* p. 189.）。除非宇宙忽變常態，離去他的老規模。人多年尋求他上帝的慾望，必當有個上帝以滿足他的需要。

93

由各人的宗教經驗取證據，正同從民族攝取經驗是一樣，他必當與其餘的生活相聯而論。個人上帝的經驗，深確感覺他的內在，這個事實對許多的信徒，是證明上帝最好的理由。單舉這個經驗說，許是人誠心信服，也許那真上帝實在是降臨在他們生活裏面；但是這些人也許都被欺騙，那

是可想到的。

雖然如此我們有理由信，那些虔誠者，所感覺的，上帝真與他們同在

的意識，不能盲然斥爲幻覺。他最顯要的事實，就是這種經驗能改變他們的生活。並且這種改變，非但不違反宇宙，且與牠又協合又一致。拿融貫論的標準，來適用在這實際的效果上，就是說：那信仰上帝，真能來到人的生命裏面的事，與世界的道德幸福完全一致。若他是個全然的偉大幻想，那麼他如何能與較優美的理想，和較高的生活，如此十足的適協！況且他不但已然這樣適協，歷史還顯明，這適協還是日漸增高。自然迷信的觀念和不倫理的實行，不止一次用宗教的名稱，去養活他們，但巫術與教判庭早已消滅了。他們所以消滅，是因他們與宇宙彰顯在人類事功中的正流有衝突。凡與道德的要求不符合的分子，都得一點一點的被淘汰。唯信仰上帝能降臨在人類生命裏，提拔人類到較高生活水平線上的事，他確努進的生存，而變爲人生根本上的能力。

上帝信仰在人世已經發生極大影響；雖遭許多波折，他確是世界所知道的最有力的觀念。善德上帝的觀念，要求人實現他裏面的善德。當道德與個人上帝的經驗，繫鏈在一起時，能加給道德生活一種無比的動力。他屢次把人由惡變善：由死出生，並榮榮耀耀地戰勝生活的難題。他使千萬萬人的生活圓滿，叫人藉着那百戰不折的，『永遠』世界的確信，把人從無望舉到有望，從死亡舉到永生。那善德的上帝與人同在，要人發生善德的心，並促進人道德奮鬥的信仰。這自然是個單純的要道，但是沒有他，現在的世界，還決不能到這樣好的地步！

歷史確實也證明上帝的觀念，力量的偉大。自然所有的大事業，不全因宗教的動機而造成的，但如從歷史中扣除，一切因順從上帝旨意的理想，而造成的事業，他立時丟去他現在的富厚和光明。摩西，以賽亞，索

格拉底，耶穌，保羅，奧古士丁，阿魁那，路得，林肯，甘地，以及千百位偉人，都因認識上帝，改造了人類的命運。如轉蓬到各代的藝術界去也是如此，世界最大的壯劇，及痛快淋漓的詠史詩，是宗教的劇與詩。荷梅耳，甘地，末路吞，都證明有上帝觀念的能力。哥德，布郎寧，天尼遜，以及大隊的別位詩家，都在信仰中得到他們創造的靈感。世界最大的文學傑作是聖經，並且聖經的勢力貫滿在一切他種文學裏。在美術界最大的題旨是宗教的題旨。腓底司，樸自理斯，拉非耳及末凱蘭其羅，一個個的都用他自己的方法，來描寫他對真神實有的觀念。

根據信仰超人以上的能力，而建起宗教的組織，在各國生活中，不能不說是團體的要素。各地的拜神的殿，不論是聖殿，禮拜寺，會堂，教會，都激起人們，景仰和恭敬的心。禮節儀式，祭司，傳道的，對民衆都

感發莫大的勢力。社會生活最大的風俗如婚喪祭祀等，都須得宗教的認可。如上帝的觀念被證爲虛假，應起始把一切依他而生的各種文化事業剪除淨盡；但果要如此逆行，我們必須作些浩大的刪修工程。

96

宗教的經驗是建造在真神上帝的信仰上，這信仰的結果，自然不能證明他信仰的真理分毫無遺。但是顯明信仰上帝能改變人生，且是在一個有次序，有目的和道德的宇宙中，所應有的改變。上帝的觀念，似乎與宇宙各種方法都符合，都適宜；少見牠與他們發生真實阻礙。假使世界是建造在合理的原理上，那人類所認爲最有感動最有能力的上帝，如至終顯出是人的幻想，那真是萬分的奇怪，並且也真是無味無爲的謎中的謎。人類的宗教經驗確實是上帝存在的一個金鐵印，但我們還有個最後的有力證據。

第六段 價值的客觀性 (The Objectivity of Values)

有人看此證據最有勢力，有的看此證據無多少根據；如今擺在讀者眼前，可以自己評定。所謂價值，不拘一午餐，一夕霞，或一怡心悅耳的佳音，或一純潔敬拜的經驗；意思是指那貴重的情，或可意的性，也就是那給與讚賞者一種的適意『量』。事實是『如此』，價值是『應該』；事實是『不』，價值是『不得不』。他的存在離不開主觀，而他的勢力確超過主觀。價值有暫久之別，他可為經濟或貨幣的價值，但他也許毫不在乎物質。最重要的價值，如家庭或親友的愛，如清潔的良心，如滿意的摯情，都是錢不可買幣不可換的；每人都有所估價，並且估價也有高低。每人生活中所愛的和所為的，都是他最優勢的慾望，也就是他品格最真確的索引。索賚 (Society) 說『善人的善有個客觀性，正如他本人有客觀性是一

樣』。

最可注意的，什麼時候發現價值？那價值總是離不開讚賞他的心靈。價值一發現，是爲某心靈而發現；除非對某人值得些鑑賞，我們不能說他有何價值。如沒有愛美的心靈鑑賞他，我們不能說西霞那裏有悅美；如沒心靈認知公理，我們不能說公理有價值；如沒有人尊重善，我們不能說善有價值。如以價值與估價的心靈是獨立存在，那我們就戕賊了價值一切的意思。

每人都有所估價，但估的都不一樣。世上少有東西不被人看爲有價值的，不被人追尋的；但除非快樂以外，少有東西是人人同時都要的。我此時想，沒有比一個腓尼基的鬚毛犬再可愛的，但我必須尊重我鄰舍的權利，若他需要的熱切，比我還激烈些。普通越與人高尚生活有增益的，他

的價值越顯高大。世界是需要各種價值的。在我們看來，好似平平常常的一點智慧，但他確是個真實的智慧一樣需要；世界的文化價值是藉着各種的人性而造成的。

從社會所建立的價值標準，與集合生活要素而結成的社會法典方面看時，他們也呈現很複雜的現象。不同社會環境中的人，就有不同正義的觀念，甚至對道德，真理，俊美，也是如此。南海野島上蠻人的美術標準，與美國紐約或法國巴黎社花的標準，是迥然不同的。信聖經一字一畫靈感說的人，他的聖經真理的標準，與那抱歷史眼光的學者標準是不同的。無論是一個人或社會的，沒有再比價值再複雜的了。古代希伯來人道德的標準，與二十世紀道德的標準不同。故價值有特別與我或特別與羣的性質，如以價值的客觀性就是一致，那我們在人類中顯然沒有標準了。

但所謂價值的客觀性，乃是信有幾種價值，爲每個有理性的心靈，所當珍重而寶貴的。並且那些價值，不憑主觀的嗜好，和社會流蕩的觀點而存在。乃靠賴宇宙中某真實和可靠的物而存在。價值客觀性，隱含宇宙中，有真的善，真的理，真的美；不拘你我如何看或想，不管他是否被某社會所承認不或承認，也不在乎一九三四年亞歐文化讚稱不讚稱；不管欺詐，下賤，是否搢監入獄，是否被人輕視議論，或良心是否責斥不責斥；價值是價值，誠實終久是『好』，是『善』。這誠實所以是『好』，並不是因爲誠實是好政策，乃因爲他本身真實是『好』。如同七乘七等於四十九，那樣確切；不論我如何算對，算不對，也不論我如何願意他是五十或再多。生命中有價值，是每個有理性人所當追尋的，也是每個健全心靈當盡力承認的。既然他們的客觀性，不是任何個人意見，或社會法典所賜給

的，而他們對個人或社會又是必然的，當然的，又不得不然的；沒有他們的客觀性，生活本身的興趣，價值，也就沒有客觀性了。這些價值是真客觀的，並且他們的客觀又必需根於超人以上的物——上帝——而存在。

100
價值有客觀性麼？我們如能給個一定的是非，對於宗教和哲學的問題，可說是有長足的進步了。就在這個問題上還繫着一個爭點，就是我們是否追求暫時的善，或是根於一個「命運的永遠決定者」，而享受永久的價值？這個結癥穿透形上學的系統，使哲學家竟分爲樂觀或悲觀，或理想主義或自然主義。自然主義最顯著的特跡，不立腳在物質內部性質如何，乃在否認一切人類所探尋而最切心的一個「問題」：就是宇宙對人是否友愛的？哈肯教授 (Hocking) 說『自然主義的倫理不過是人在宇宙的斷頭臺上，所使的英雄手式，偶爾寫出一個圖數，就當作了他一切工作的總成

績』。『他沒有永遠的景色和真神的「回聲」，在他內部的生命力裏』。唯信一位人格的上帝，當作人價值的根基和標準時，方除去自然主義，『水無源樹無根』的缺陷，宗教精神對於價值的客觀性的信仰，總未能構成任何邏輯的根基，但他堅執人生最高的價值和理想，必當是實在的。他不承認人心靈較高世界的希求，是屬浮雲一類的。理想的詩，聖經的虔敬，文學的優美，教會的聖禮，皆是每個宗教經驗，藉以表現自己的文字工具，以證明人間那極深的信仰：看價值理想不是幻影，他有宇宙的意義，因為他的根是在『完全的實有』裏，這就是我們所謂價值的客觀性的意思。

在我們的日常生活上，雖然少有人聽過這個主張，但每人生活都站腳在這個信仰上。當人每次斷定『上帝知道的最好』，『每次祈求願你的旨

意行在地上，如同行在天上』的時候。都是確信價值有宇宙的地位，當人拒絕信人世的邪惡是真實，當人看到眼淚的後方另有意義；或撕破暗淡的陰影，而求出他本有的春光時，都斷定價值是永久的，絕不像是被環境所驅使，如無定向的風，一颳而就散去的東西。

上面說人信價值是有宇宙的地位；他『只是信麼？』在實際的經驗中，這種確定，側重信仰，是比側重邏輯多；並且他是多由人的宗教經驗生出。然而他成爲信仰，他確有幾個理智的根基，是需要說明的。

回憶以前所論上帝的證據，前三個提到上帝性情，無非證明宇宙的來源，須是有理智和能力的。第四個證明我們的宇宙，是個有道德性而能照顧吾人幸福的，因爲我們的宇宙，是被一個有理智和道德的目的所引導，他是向前而又向上的。上帝能住在人生命中，常藉『道德的神蹟』變化人。

信上帝是道德生長最有勢力的『觀念』，從宇宙的目的性和宗教經驗兩方面，證明價值是客觀的。

若採用融貫說作我們真理的標準，我們可把這辯證再推進一步。我們信有個圍環我們的一個物質世界，不是我們的感官能為我們證明的，（因為他們常欺騙我們），乃是因感觀所給我們的材料，在我們心靈裏，結合了一個融貫的世界。索雷在他的道德價值與上帝的觀念一書中，主張在我們的道德的判斷界限內，也有同這一樣的光景。無論如何墮落，每人在他裏面，都有一個『應當』的感覺。我們不能對本分，不負責；有時躲避他，但永不能消滅他。這是康德『無上命令』的基礎。按他看，上帝就是人道德性的來源，社會的進化證明靈性高於肉慾，顧人高於私己。人的道德性供給吾人材料，藉着他我們能證明我們外面，有道德秩序存在。雖不

完全被人類各人知道，但能使我們的認識，日漸增大，逐加革新；正如人在物質界進步一樣。如我們用融貫的原理，把錯誤和幻覺剷出，那真正的善，與刺癢人幻想的——似善，小善，所以不同，就因他與廣大包羅的全體，是調和是一致。我們怎樣藉較寬大的眼光，日漸改造我們感官界的錯誤，照樣也藉着握緊生命的力，如何改造我們道德界的觀念，因此在全智全善的神靈上，作根基的，那客觀的道德秩序；就在人的生命裏，越來越擴大他的實現能力。

102

善與美不說，真理至少是個客觀的價值；不然他就不能再作真理，反變作主觀的願望或團體的偏見了。沒有永遠確當的邏輯範圍——就是普遍確切恆久的必然性——我們永不能分別真理與錯誤。

假如真理變作意見，無論是人或團體的，那麼團體或個人皆無有標準

以改正他們的錯誤。真理爲自存的緣故，他在流動的意見與錯誤觀念的混戰中，需要一個超乎個人意見，和社會同意以上的絕對，作他的能力和根基。任何理論，如否認真理的客觀性，他必自擊自禍。如所有真理皆爲願望，那麼你的意見與我的意見同一正當。如你我衝突時，也沒一個敢說誰的陳述比誰更準合真實的世界。真理自然丟了他作真理的威權。

同樣在道德範圍內，如果善真有個標準，他必當立基在超於個人意見及社會願望以上的，一個道德實在。我們所以能用一致或融貫作善的標準，就因他含有一個包羅萬象的道德實在，作爲我們殘破零落的道德判斷的根基。他是實在有宇宙意義的，是變中不變的實有。愛所以爲世界宗教最大的原理並不是偶然，因他能調和，能歸納，能把所有的價值，綜合成一個浩浩蕩蕩的實團實力。並且完全的愛，只能在一個完全的上帝裏面，

纔能存在。崇拜一個愛的上帝，就是斷定那愛，如真理一樣，有宇宙的意義。

這辯證的總結，是證明只有人纔能有智慧和善德。價值不像『以太』，在任何心靈中都能滿天亂飛；只有一個至高的全智全善的人格，纔能作所有值得追尋的價值的根基。若價值是宇宙的，是人格的，他們必當立基於一位有人格的上帝裏面。

幾乎一千年以前，安斯拉姆——中世代的大哲學或神學家——證明宇宙中一定有位真上帝，因為上帝的觀念，是人類所有最完全的。那裏有完全，那裏必當有存在。這種實體論的證據，曾被安氏後繼者高尼（Garino）極力拆毀。他說『一個完全海島觀念，與這種海島的存在很不相同』，但是經過多少年代，牠仍堅持到現在。人不甘降服他們的信仰，總以他們所

想的最高至善，一定是真實的。人曾爲他孤注一擲，爲他甘心去死，要證明他們的理想不是暫時的幻想，乃在永遠的磐石上，有他的根株。今日這實體論，變作人類堅持最高的思想——有客觀實在的最深信仰。他是證驗上帝存在最有能力的證據。他所供獻的，並不是一個風雨不透的論理證據，乃是對存在較深的問題，給人一個生活方法，和一個實際的態度。他引導人勇敢地，甘心地，赴湯蹈火，證明宇宙間有位上帝。他是良善的，他也要人作善良的。『信仰是以勇敢而生長了的理智』（L. P. Jacks, *Religious Perplexities*, P. 19），『信仰是遠見加上勇氣』（H. E. Fosdick "The Meaning of Faith" P. 12）。

在經驗上帝的路上，我們走了很遠；現在請往回裏看看，我們的經驗所給的宇宙，是指向有一個全能創造的大靈，作維持他的次序，調和他的

運動的力源。人的人格需要一個至高的人格，作他的解釋；人的認識力，查出世界也像心靈與他反應；人的宗教經驗，勉強他必當信上帝能來到人生命裏。接收他比否認他，能使人的快樂和道德的生活，得較豐富的結果。末後！我們有限制的世界，指向一個『應當』的實有世界：就是一個理想和價值的世界，存在於超人以上的，人格的目的和行爲中。

我們不能認爲上帝信仰，已證得絲毫無疵，問題尙未完功，大路仍引向前；但是除非宇宙是個混沌的迷夢，是個不可解的幻體，他總像是有位上帝。

第三章 信仰上帝的證據 習題

七三 爲什麼信上帝必要說出個理由？

七四 素常對宇宙原因說，有那幾樣憶說？他的弊病何在？

七五 問『誰造的上帝』，怎見是個無意義的問！

七六 超神論有什麼不合理處？

七七 科學告訴我們宇宙是怎樣的？

七八 科學的宇宙觀與宗教的上帝有何關係？

七九 科學看人類是怎樣成的？

八〇 宗教與科學對人類的看法有何分別？他的要義是什麼？科學的弱點在那裏？

八一 人有什麼與獸類不同的特點？

八二 從知識論上看，人的知識是怎樣的一回事？

八三 知識裏怎見得有超人以上的運動？

八四 認識如何能證明上帝的存在？

八五 什麼是目的論的優點？

八六 什麼是機械論的弱點？

八七 進化中怎見得有目的性質？

八八 從有機物的本性中，怎見得宇宙的目的性？適者生存是什麼緣故？

八九 從社會演進中見出什麼高貴的東西來？

九〇 什麼是宗教經驗的特性？

九一 宗教經驗怎見得有民族和個人的意義？

九二 宗教經驗到底有什麼根基？

九三 民族的宗教經驗，有何理由證明他的確實？

九四 個人宗教的經驗，有什麼憑據能證明他的實在？

九五 上帝的信仰在人心社會中有什麼效力？

九六 宗教經驗怎樣證明上帝的存在？

九七 什麼是價值？

九八 價值怎樣發現？

九九 什麼叫價值的客觀性？

一〇〇 價值果有客觀性麼？

一〇一 信價值有宇宙的意義，有何理由？

一〇二 真理是不是有客觀性？

一〇三 價值的實在，預指宇宙是什麼性質？

一〇四 價值的實在與信仰的本性，終久能供獻人什麼？

第四章 耶穌基督

基督耶穌是基督化教義學的『花心』。但他到底是誰？他是什麼體性？圍繞這個問題，已經打了多次的舌戰。在他的人格裏，實有些廬山難見的奧妙品質，所以用純人性論調的解釋，都已慘遭敗北。他曾生活在我們的歷史上所謂第一世紀中，那是確實的；至於我們所關於他的知識，十分之八九是從新約中得的，尤其是從符類福音中得的更多。但當聲明，那新約中所見證的『信耶穌爲救主的事』，曾被歷代的教會經驗，再三的證實了。

第一段 符類福音的證據，關於此事暫分兩要點來論。

第一節 耶穌基督是屬人性的。近幾年來學者詳細研究符類福音書，對

教會自古以來所信仰的『耶穌』人性真實的事，已證明決無可疑了。凡我們人類各方面所有的普遍限制他確都有，不過所與人不同的，就是『他純然無罪』。著希伯來書的人，很與福音的見證同聲共鳴。他說『兒女既同有血肉之體，他也照樣成了血肉之體，特要藉着死，敗壞那掌死權的，就是魔鬼』（來2：14）。『因為我們的大祭司，並非不能體恤我們的軟弱，他也曾凡事受過試探與我們一樣，只是他沒有犯罪』（來4：15）。

第二節 耶穌基督是超越人性的。當我們『鈎深致遠』，搜盡一切描寫人類，最完全的名詞，去解釋耶穌基督以後，在他的人格裏，仍剩下好些我們探險所未曾達到的聳峯，我們絞腦所未曾想到的原素，是我們不能不用『超乎人類的觀念』去解釋他。以下幾種便是這等超人的——和神威的原素。

第一層 耶穌與『上帝的國』的關係

耶穌所傳的國，不祇是種人類理想的組織，他乃是『上帝的國』；被上帝所建設，亦被上帝所統治。無論誰凡自命作這國的中保的，他必當與上帝是站在特殊的關係上。那麼基督耶穌自命爲這『上帝國』的中保麼？他曾說他的事工是證明『上帝的國』已經來到（太12：28）『我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是「上帝的國」臨到你們了』。他視『上帝的國』若他自己親身的骨肉，甚至叫他『因我的原故與「上帝的國」的原故』，是同一意義並且互相爲用，不分彼此。馬可書說『爲我的原故爲福音的原故』（10：29）路加就說『爲上帝國的原故』（18：29）。

至於他料想他自己在天父目的中的地位，更由下面幾段經文可以看出：（甲）他對施洗約翰說『凡不因我跌倒的就有福了』（馬太11：6）。（乙）

對某種舊約的戒命，他用『只是我告訴你們』的話去成全他們（馬太5：44）。

（丙）他主持人對他所起的態度，有決定他們永遠命運的關係。『凡在人面前不認我的，我在父面前也不認他』（太10：33）。（丁）他吩咐所有的人，當為他的緣故離棄親友（太10：37以下）。（戊）他自命有赦罪的權柄（可2：10），他吩咐人要信他（可5：34）。他也曾說『天地要廢去，我的話卻不能廢去』（可13：31）。他更說他在沒日的時候，要審判萬民，作萬民之主。

第二層 耶穌對上帝孝敬的意識

耶穌感覺他自己，與上帝具有奇特的孝敬關係，這關係與普通衆人作上帝的兒女的意義，是大不相同的。在受洗與升天變像時所說的『你是我的愛子』（加3：22）和『這是我的兒子我所揀選的』（加9：35），最能映照耶穌內心的意識。不論那真正的意義是如何，他們總是清清楚楚的暗示了，

耶穌感覺他與上帝有特別孝敬關係。這個確信又可從以下的話見出：『一切所有的，都是我父交付我的，除了父沒有人知道子，除了子，和子願意指示的，沒有人知道父』（太 11：27）。

或有人問爲什麼這樣重看耶穌，爲自己所作的見證？平常我們絕不肯尊重任何人，爲他自己所下的估價。對這個問可有兩方面的回答：第一耶穌對當時人所給的普通印像是神志健全的，而他在歷史上的道德勢力，亦不似神經錯亂者。第二凡他所自命的，沒有一樣不被福音家親身證驗出來，並且他們同心證明，當耶穌述說他與上帝有特殊關係時，他的門徒都篤信無疑。

第三層 耶穌無罪

『無罪』是個消極名詞，他表示『未曾受罪繫繹的意思』，但用在耶

111 耶穌身上不祇如此，他不僅不受罪的繫縲，更在他裏面充滿了道德的完全。品質如此優美，不但是人類歷史上，任何民族的人所未能比及的，而又不是祇用人類的完善名詞所能詮釋的。說他與別位只是等級的不同，是不中用的；因他與人的不同是種類的不同。他的靈性意識，是新穎獨特，與衆不倫。他與天父的關係，是不混不離，不盡不變；神性在這種地步，是完全人性的來源和根基。

第四層 耶穌的復活

112 耶穌由死裏復活的事實，證明他超人類界限之外，而越過了人類的範圍。髑髏地被釘，他似乎被上帝拋棄，但第一日的復活，證明他確又是上帝。古時人類信耶穌，不受人類條件的限制，確切如此，致使他們想復活的事是不能不有的。行傳二章二十四節說『因爲他原不能被死拘禁』。

第二段 第四福音的證據

多數學者以第四福音的威權，不如符類福音的重大，因為他們主張，他是耶穌言行的解釋，不是他的傳記。雖是如此，我們不能輕看，明瞭耶穌的心意如此顯明的人，所給的證據。在這福音裏永生的觀念，代替了福音中天國的觀念，那永生的中保是基督耶穌（17：3）『凡信我的必得永生』

113

（6：47 又 5：24）。至於符類福音書，所感得的那孝敬意識，在第四福音中

證據更覺顯明；耶穌是聖子（5：19），他是預先存在（8：58），他與父原為

一（10：30）。他認識上帝因為他是從上帝那裏來的，並受了他的差遣（7：

29），他知道他從那裏來往那裏去（8：14）。他與上帝的關係可由以下的經

文看出：耶穌對他們說，『我實實在在的告訴你們，子憑着自己不能作什麼，惟有看見父所作的子纔能作，父所作的事子也照樣去作；父愛子，將

自己所做的一切事指給他看，還要將比這更大的事指給他看，叫你們希奇；父叫死人怎麼起來，使他們活着，子也照樣隨自己的意思使人活着；父不審判甚麼人，乃將審判的事全交與子；叫人都尊敬子，如同尊敬父一樣，不尊敬子的就是不尊敬父子來的父。我實實在在的告訴你們，那聽我話又信差我來者的，就有永生，不至於定罪，是已經出死入生了。我實實在在告訴你們，時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，聽見的人就活了。因為父怎樣在自己有生命，就賜給他兒子，也照樣在自己有生命』（約5：19—27節）。

114

耶穌既以自己是上帝和人間的中保，他在基督福音中站了絕對的中心；他是世界的光（8：12），他是道路，真理，生命（14：6），他是生命的糧（6：35），他是復活和生命（11：25），他的死是世界的審判，而他的死給

惡勢力一個致命傷（12：31），一切審判的權柄都交付了他（5：22）。在基督徒看，沒有比與他同在的幸福再大的（14：3；17：24）。當我們把這些由福音得來的證據，細思想時，我們必問『當如何解釋這爲自己作這樣的見證，而福音作者也爲他作這樣的見證的人格？他雖然真實分得我們人性和生活的條件，但他實在不能限制在我們人類的範圍內。我們不得不說他是神；意思是上帝自己，活活的降臨在他裏面。』

第三段 最古教會的證據

最早的基督徒團體，看耶穌基督是信仰和崇拜的對象。歷史不知道有任何古代的團體，曾看他僅是個教師或榜樣，從最初他們就稱他爲『主』（行傳1：21）。這『主』的名詞在舊約的希臘翻本內，是純然用以稱乎神的。

司提反死時曾說『求主耶穌接收我的靈魂』（行傳7：59），使徒行傳從始至

終，暗含基督徒向基督祈禱 9：42；2：16）。就此可見古代基督徒，想耶穌基督是與上帝有相同的性體的。

第四段 保羅的證據

保羅曾清晰的指出，歷史的耶穌與天上的基督同是一個。(1)他見證耶穌基督對基督徒內部生命的關係，正如上帝對人的關係一樣，『他是死人和活人的主』(羅馬 14：9)。他是『那不能看見的上帝的像』(哥羅西一章十五節哥下 4：4)，他本有上帝的形像，不以自己與上帝同等為強奪的』(腓力比 2：6)。(2)使徒保羅更進一步，以基督的權柄竟發展到全宇宙中，他協同上帝作創造的工(哥上 8：6 哥西 1：16, 17)，他要審判世界(哥下 5：10)。上帝的目的是『要照所按派的，在日期滿足的時候，使天上地上一切所有的，都在基督裏面同歸於一』(以弗所 1：10)。(3)保羅這樣表明，

基督對於上帝有如此重要關係，他挽救了多少古代的基督徒，未受異教的迷惑，未以耶穌為另一個或一個半神半人的神。

希伯來書與彼得前書有同一見證，無須細講，可參考以下諸段希伯來（1：36；9：26；13：8），彼得上（1：11；1：20）。

第五段 約翰的證據

第四福音，約翰一書，與啓示錄，普通以為是出自一人的手筆，至少或許出自同一團體的人。按第四福音耶穌基督是『道』，他永遠與上帝同在，他就是『道』（約翰福音 1：1）。他是創造世界的代理人，自元始之時，他就是人的生命和光。就是『道成了肉身』（1：1-15）。此後著者刪掉『道』的名詞而用『子』字。耶穌基督是父懷裏的獨生子（1：18），雖然他降世道成肉身，他也未丟棄他自永遠與父所有的關係。在約翰一書裏耶穌基督自

始被看作生命的道，並且對人也早已顯明無遺，這生命的道就是天父的聖子（1：1-4）。

在啓示錄書中基督被稱爲『阿拉法』，『俄梅嘎』（22：13），在（1：8）與 21：6 這名稱照樣也用在上帝身上，他是與上帝同坐寶位的『聖羔羊』（22：1）他是萬王之王萬主之主（19：6）。

第六段 基督心性道理的發展

118

最早基督徒未感覺到耶穌基督神性人性的衝突，他們信他人性的實在，也想到他是由天降世爲人的神；但是足以引起問題的，就是那神性和神性怎能在一個人格裏聯合呢？耶穌心性的大問題，就是在這一點上，早年教會對此項問題也曾給幾個解決。

第一節 有人主張耶穌的身體是個幻體，上帝的聖子絕不能真來到肉體

裏，不過他的肉體，祇似乎是個肉體而已，（約翰二書）。

第二節 別位說耶穌是個平常人，不過在受洗，聖靈降臨在他身上時，上帝認他爲子就是了。

第二節 更有人說基督是從天上發出的，他在耶穌受洗時降在他裏面，使他適合作彌賽亞的職務；並在被釘以前離開了他，因爲天上的基督是不能受苦難的。但這些解決未得流傳，都被教會認作異端。

教會自然所掛慮的，就是因受基督神性道理的恐嚇，要盡力保存神性的統一。快到世紀之初，有人出來主張，天父，聖子，與聖靈，不過是一位上帝的，各不同方面或表現，那在十字架上受苦的是天父自己。這種說法實屬離奇，被判爲異端。教會最後所採納的，而對發展基督心性問題，有極大貢獻的是阿利金（紀元後186-254）。他主張聖子永遠發生說。在第

三世紀初亞瑞斯 (Arius) 創出一個理論，很使教會掀起風波，多年不定。他以基督是聖子，但在一切時間以前，他確有個起頭。他是創造萬物的中保，他是爲上帝所造的那『道』，他代替了耶穌裏面的那靈，所以基督耶穌非神也非人，乃是半神半人的存在物。亞他內亞烏 (Athanasius) (紀元後 290—313) 率領教會大眾，對這些和其他理論的答覆，均載在紀元後 325 年乃西信經裏面。耶穌基督被宣佈『爲上帝獨生聖子，在萬物之先，爲上帝所生。他是上帝光的光，真神的真神，是生的非被造的，與父同爲一體。萬物是藉着他造的，他爲我們世人得救的緣故，自天降世』。其實這一個信條，並沒劃清基督耶穌神性和人性的關係，乃避免當時流行的阿瑞司和別類邪說所用的名詞，而另把他的神性詳加解明就是了。

後來教會又起始注意到耶穌基督神性與人性的關係。批評乃西信經一

121 派的人說，乃西信經把耶穌基督表成了一重人格。此後漸漸感覺需要證明，耶穌心性是『真實的統一』。在此我們不能逐步詳述，這至今尚未徹底解決的問題的討論程序，但教會大致同意宣佈以下這三點：

一 耶穌心性的統一。

二 他的人性真實。

三 他裏面超人的原素亦是真實。

關於他的人性與神性關係的問題仍未解決，但要知道基督徒信仰基督所得的，有以下三大裨益。

122 一節 藉着耶穌基督這個人，我們知道上帝是個永活的，摯愛的，和拯救的實有。我們信仰和希望上所根據的『上帝的知識』，實際上全是藉

耶穌基督而得來的。基督徒在思想上，很難分別耶穌基督和上帝。若我們

認識基督我們就能認識上帝。若是我們與基督交通，就是我們與上帝相交通。

二節 人類所想到的，極高道德和靈性的價值，都是從耶穌基督那裏產出來的。他是那些價值的啓示者，然而他不但是啓示者，也是他們的活泉和根本。他加增他們生命力，並使他們有不可駁倒的權威。上帝既是一切善的來源我們的結論可作：『耶穌基督與上帝乃是合而爲一了』。

三節 耶穌的心性應由他事工的見地去解釋。路得曾說『基督所以稱基督，不因他有兩個性，那與我有什麼意義？但他所以冠戴一個「恩主」和「安慰者」的聖名，乃因他負起那職分和事工。說耶穌基督爲「主」，意思是：『他已救了我脫離罪惡，邪魔，死亡，和一切的不幸』。按「主」這字的意義，就是「救贖者」的意思，那就是說他把我們由惡魔處，領回

到上帝臺前，從死亡到生命，從罪惡回到公義，並保守我們得平安。

這些有變化能力的實在，足以強迫我們基督徒（雖在理智問題尙未解決時），但不能不稱他『上帝的上帝，真神的真神』。

第四章 習題

- 一〇五 從那裏得論耶穌的知識？
- 一〇六 耶穌人性是否真實？
- 一〇七 我們能用人類的性質完全解釋耶穌麼？
- 一〇八 耶穌與上帝國是怎樣關係？他在天父目的中，站什麼地位？
- 一〇九 耶穌與上帝在生活上有什麼關係？
- 一一〇 我們能靠得住耶穌爲自己作的見證麼？
- 一一一 耶穌無罪是什麼意思？

- 一一二 耶穌的復活對他有什麼影響？
- 一一三 第四福音對耶穌有什麼見證？
- 一一四 耶穌自己的見證，與福音的見證，表明他是如何？
- 一一五 最古教會的證見是什麼？
- 一一六 保羅對耶穌有什麼看法？
- 一一七 約翰怎樣看耶穌？
- 一一八 早年基督徒有幾個解決的方法都是什麼？
- 一一九 教會所要保全的是那段道理？
- 一二〇 什麼是阿利金和亞他內西屋的說法？
- 一二一 後來教會又感覺什麼需要來？
- 一二二 我們藉基督，對上帝到底得了什麼教訓？

第五章 基督化的上帝觀

123

在宗教範圍內確實沒有比：『上帝像什麼』這問題，再重要再迫切的了。基督化優美正確的答覆，總是從耶穌基督裏，上帝啓示的見地上說起。故此我們不但要研究新約的教訓，也須研究舊約中的教訓；因為新約回光反照，好多事是預料舊約的。舊約是耶穌基督所用的聖經，他論上帝的一切瓊珠妙訓，多半是根據那邊的，最高和最善的精華。自然我們不能說舊約一切的一切，都完全與基督徒上帝的道理針縫相符。因為在十九世紀長的歷史中，真理的聖靈不斷地在人類思想中，潛移默導，他所作的豐功偉績也是當計及的。總之耶穌基督是最高試金石；凡與他的精神教訓不相符的，在我們建設教義的歷程中，是沒有他的地盤的。

第一段 舊約關於上帝的教訓

在這裏我們稍加考慮，就不要研究，舊約所有各種論上帝的觀念，因為其中免不了，有些與基督徒的啓示不甚相合。雖然他們在宗教觀念的發展史上有相當地位，然而他們沒有永久的價值。我們現在所要論研的，是那些被基督教所要接收過來的，不但重要而且有永久存在價值的諸觀念。

124

第一節 上帝是創造的主宰。（創世記一章與以賽亞四十五章六節等）

第二節 上帝是人格的。他『是活的上帝；對有限的人格說，他是絕對的人格。他不吞滅別的人格，也不用自己的人格，欺壓人的人格到他傍邊處去。』（他的人格不妨害別的人格的存在）。

125 第三節 上帝是獨一的。舊約能告訴我們，以色列民如何從信仰家族神

的程度，漸漸達到信仰超乎萬物的獨一神地位。從前先知們以耶和華爲全

世界的主，他如此偉大並不許有別的神存在。『惟耶和華是真上帝，是活上帝，是永遠的王。他一發怒大地震動，他一惱恨，列國都擔當不起。你們要對他們如此說，凡不是那創造天地萬物神的，必都從地上從天下被除滅』。（耶利米十章十與十一節）

第四節 上帝是個靈，雖然我們有照人的像去思想上帝的趨勢，但舊約中的統制觀念，總以上帝是屬靈的。信他的人不斷與拜偶像主義決心死戰。（出埃及²⁰：4申命記⁴：15以下以賽亞⁴⁰：18）。

第五節 上帝的屬性。

甲層 聖潔。起初聖潔暗示崇高，莊嚴，隔絕，超越，隱遠的意思；但漸漸的上帝聖潔，越來越與道德的犖卓合同爲一了。神的聖潔是先知以賽亞所預言的特旨。

乙層 公義。上帝的公義由他治理以色列民及宇宙道德力的嚴肅性方面看，就是他的『品格一致性』。然舊約的著作並不把神的公義與慈愛，置在敵對地位。在上帝拯救人的動作上，就表示他的公義，且一點也不在他的審判事功之下。『耶和華有恩惠，有公義，我們的上帝以慈愛爲懷』（詩¹¹⁶：5）。上帝的公義是先知亞摩斯預言中，所特別注意的總題。

丙層 恩惠或慈愛。上帝對待以色列民的動機就是愛。『在公義與恩惠中間沒有衝突。凡一切恩惠，善德和饒恕的施行，都可叫做上帝的公義』。神的愛是在先知何西阿書中，比一切命意都特別顯著。

丁層 上帝是全能的（看創世記 17：1 約伯記 13：3 以西結 1：24）。上帝是全知的（詩篇 147：5）。上帝是無所不在的（詩篇 一百三十九篇）。

第二段 新約中關於上帝的教訓

126

新約從始至終，假定信服以下指出的背景。

第一節 符類福音書

耶穌所宣傳的上帝道理，並不完全是奇才特異的，他的上帝觀是舊約的上帝觀（太 22：31）。特別是先知們的上帝觀。自然這不是說他樣樣都接收舊約論上帝的教訓，在舊約裏有許多觀念，不能與上帝爲世人普遍的『天父思想』調和。雖然如此舊約中的啓示向前發展，至基督耶穌，竟戴了皇冠，得到了『金相玉質』。

127

耶穌所注意的不是要把關於上帝的思想，創成要道的公式；乃要在上帝與人的關係上，給人一種活的知識。他採用他本時代的名詞，隱喻，去講上帝，所以我們每時代的人，也必須把耶穌的教訓，與我們本時代的思潮，亂酪調和，來用作我們警世的『木鐸』。

論上帝！什麼是耶穌最特別而新穎的貢獻？用一句話總起來說，『就

128 是以上帝爲人類的天父』一個大思想。他講道的總題是『上帝的國』，但

他所宣傳的是『天父的邦家』。他拿上帝當『君王』——講的時候很少，他把上帝看作慈父的次數極多。父親的資格，按他解釋，包含一切君王位職，所有最高的屬性。上帝是有統制權的父親 (Sovereign Father)，稱上帝爲父，自然不是從耶穌起始；在舊約中以色列民就是如此解釋上帝。統觀選民的全部歷史，上帝待他們就是一個父親的態度。但是（除了萬人被他所造的一個意象以外），舊約沒有一個地方，暗示上帝在親情方面是一切人類的父。並且從耶穌自己的講話中，也沒有什麼特別的引證，實在顯明上帝爲一切人類的天父，自然他倒說上帝是他自己和他門徒的父親。但是

細加思索，上帝爲人類普遍的天父的意思，確暗含在他一切的教訓裏；他看上帝對世上一切的人，是站在父親的態度上。上帝一樣賜恩給世上一切

所有的人（太5：45）。但是他以世界上一切的人，都是上帝的兒女麼？要答覆這個問題，我們必須注意兒女的實際與可能，兩者的分別。甚至他的門徒他也都看為是可能的，而不是上帝實際的兒女。『愛你們的仇敵』他說『這樣就可以作你們天父的兒女』（太5：44）。

130 人何時反應上帝的愛，人的可能『子性』就何時變為實際的。在浪子回頭的比喻裏，父親從始至終是父親，但那漂流遊蕩，遠走高飛的青年，不再是他父親的兒子了，直等到他響應他父親的愛，振臂回家；見了父親，痛心悔改，與父親重新成立父子親情和熱愛關係，他纔實際的變成了真兒子。上帝的父親資格是普遍的，但人變作兒女，確在他能盡兒女道德和精神的條件的時候。

在這種意義之下，什麼是『父』字的意思呢？在新約中已清楚的指出

來，上帝是『我們救主耶穌基督的上帝和天父』。意思上帝父道的真情，從耶穌的子道見地上纔看得明白。耶穌的孝敬意識怎樣體察出上帝來，上帝對耶穌是怎樣的上帝？按耶穌看，上帝是千真萬確的實在，與天父交通是他的生活和命脈。他表示他的天父，願與萬人享親密和協的關係。上帝愛民族的目的，和他照護萬人的心情，在耶穌看來都像金科玉律似的毫無疑意。上帝是完全的善；他的父有像先知的父的屬性，耶穌與先知的看法相同，他以上帝的愛和公義是不可分開的。

132

基督不僅在他的教訓上，乃更在他的生活和人格中啓示上帝，他對上帝的心意有靈明透徹的知識（太11：27）。他的意志反映上帝的意志。我們滿可以說上帝就像基督；基督的道德屬性，就是上帝的道德屬性，因爲在一切事上，他尊行上帝的意旨。就是耶穌去上十字架，也是因上帝的意

旨，故此可說犧牲的意志，是深伏於上帝至性中的。

第二節 第四福音

133 第四福音所記載的教訓，實質上與符類福音相同；所不同的是格式的不同。『上帝是靈（4：24）沒有人看見過上帝（6：46）只有耶穌基督把他顯明

出來（14：9；14：1）』耶穌對他說，腓力！我與你們同在這樣長久，你還

不認識我嗎？人看見了我就是看見了父，你怎麼說將父顯給我們看呢？』

『你們心裏不要憂愁，你們信上帝也當信我（14：7）。這樣第四福音與符

類福音一同見證上帝就像耶穌。在此指明上帝也是天父，但最首要最特異

的，上帝是耶穌基督的父。他由創世以前就愛他（11：24），他也是凡愛基

督與遵從基督的人的天父（14：23；16：27），統觀第四福音的全部，都暗含上

帝是一切人的天父（14：23；16：27），他的愛是普遍的。『上帝愛世人，甚至

將他的獨生子，賜給他們。叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。』（3：16）。誠然也有些處，耶穌稱上帝爲父，並不帶任何色彩（4：23；5：16；16：23）。但所有的人，不都認上帝爲父，不都生活像上帝的子女。當我們響應耶穌基督感力時，我們纔變作上帝的真子女（8：31—59）。在此與符類福音相同，上帝的父格須從耶穌的子格見地來看（5：19）。

他所啓示的上帝不是消極的，死板的，乃是生活的，動作的天父（5：26），他永遠繼續工作（5：17）。他的公義，聖潔，只不過是愛，和恩慈的各方面。他是聖潔（17：11）公義（17：25）的天父。因爲他是公義聖潔，所以他用拯救的愛，所顯示出來的最高動作，也就是這個世界的審判，把這『世界的王』趕出去（12：31以下）。

第三節 保羅書信

保羅稱上帝爲『我們的主耶穌基督的上帝』（哥林下 1:3 弗 1:3）。統觀所有的書信，都有上帝像耶穌的思想。上帝的工作是基督的，基督的工作也是上帝的；『上帝在基督裏叫世人與上帝和好』（哥下 5:19），『愛子是那不能看見的上帝之像』（哥西 1:5 哥下 4:4），叫我們知道上帝榮耀的光，是顯在耶穌基督的面上（哥下 4:6）。

『上帝爲父』在保羅思想中可算是統制的觀念。他常行用家庭的觀念，代替了符類福音書中的上帝國的觀念，這兩種觀念本不似素常人所假想的那樣離奇，當我們的主說，『你們先求他的（那意思就是天父的）國』（太 6:33）的時候，他把這兩樣關係聯成一氣了。此外也有些地方，似乎以上帝只是那被基督所救贖的人的天父（羅 8:14），因爲凡被上帝的靈所指導的，都是天父的兒子。但也有的地方，保羅也信上帝是普遍人的天父（哥上 8:

6)。「然而我們就有一位神就是父，萬物都本於他，我們也歸於他，並有一位主就是耶穌基督，萬物都是藉着他有的，我們也是藉着他有的」(哥林多前書 8:6)，上帝天父是一切被造的根源與結局，但上帝為父的目的，只能藉着被救贖的，就是那些已經與上帝發生子女意識的關係的人而實現 (弗 3:4, 15)。

雖然上帝是萬人的天父，但所有的人不都知曉他們自己是他的子女，也不都與上帝生活在真父子的團契中。上帝在耶穌基督裏，所顯出的為父的目的，就是要引一切的人與他發生正當的關係；並且藉着耶穌基督我們所受的乃是兒子的心，「因此我們呼叫「啊爸爸」」(羅 8:15)。

保羅最常用而特別注意的兩個上帝的屬性，就是公義和恩惠。他們彼此不相抵觸，且是上帝聖潔愛的兩個不同方面。

當保羅講論上帝的公義時，他的意思以道德律的根，是深扎在上帝的性裏面，而且他的性情和行動，也都是這律的表現。公義是神聖的愛的一方面。上帝的愛是永遠尋求人類至高的善。愛包含公義；不顧公義的愛，不但不完全也不算神聖，因為他失掉人類至高幸福的原素。愛與公義不衝突，他的愛是聖潔的，他的公義也不祇是法理的公義，他乃是被愛所引導，所統治的公義。因此保羅把上帝的『善』與『嚴』能聯在一起（羅馬 11：22）。可見上帝的恩慈和嚴厲，向跌倒的人是嚴厲的，向愛他的確是有恩惠的。只要你常久在他恩慈裏，不然你也要被砍下來。

上帝的恩惠，就是上帝所要白白賜給人的愛，上帝的慈愛最高的證據，就是耶穌基督降世。『只是過犯不如恩慈；若因一人的過犯衆人都死了；何況上帝的恩典，與那因耶穌基督一人恩賜中的賞賜，豈不更加倍的

臨到衆人麼？』（羅馬 5：15）。上帝的恩慈不祇是對人類顯出的一種愛的性情，他乃是一種精神的能力，在愛基督的人中運動，變化他們，堅固他們。（哥 1：4；15：10哥 12：9弗 5：7）。

祈求恩光，

不拘我叛逆的天性如何頑僵；

他能克服我火燒的慾望，

他醫治我各種致命的憂傷。

倘生活遭難五衷焦燒，

他作我心驚肉跳的沉錨；

他感動我淚落滔滔，

忍受痛苦時他叫我且忍且笑，

上帝施行恩惠，並不須推翻他的公義，恩惠是他藉公義執掌政權（羅馬

5：21）。

由這些豐富的材料，及真理的聖靈，在十九世紀以來，引導我們所得的真知灼見，我們總當對『上帝是什麼？』這個問題，能得個適宜的回答。

第三段 建設的敘述

136 起始就當承認，人類的知識是有限的；上帝也絕不是我們有限的理智所能全知的。如此我們該用恭敬的心，進行討論，不要鹵莽滅裂，遽然做武斷主義的笨夫，『隱祕的事是屬耶和華我上帝的。唯有明顯的事，是永遠屬我們和我們子孫的』（申命記29：29）。

第一節 上帝是永生的。他是無始無終，我們不能證明上帝的永生（因

137 我們不能超過時間。這個觀念是從啓示來的。其實我們也很難想，一個佩稱上帝的實有，爲什麼不能永遠自存？

138 第二節 上帝是創造者，基督化的道理，以上帝是個絕對的創造者，也是宇宙的統制者，他從無變有，創出世界來。他用自己話語的能力支掌萬物；他是一切存在的最高原因。

139 古時有些教父的主張，正和現代有的思想家一樣，以宇宙在時間上沒有起頭，上帝的創造，因此也是無始終的。自然這不是說宇宙間，某特別系統是永遠的，或因此物質就必須是永遠的；乃是說上帝的內在性既是個愛，所以天地間，總不會有個時間，在那裏，上帝的行動不做創作的事。現代科學主張，創造不是能完能了的事，他乃像個程序，永遠着着的進行。在創造萬物主的統轄和指導之下，這創造工作，是仍然向着一個遠大

的神功 One far off divine event 推進。

第三節 上帝是個靈。不容易給『靈』下個界說；消極說來他暗示一個非物質的觀念。但若想上帝是個靈，因此他定能與我結團契，這就近乎積極意思了。『靈能與靈交通』，既以上帝為靈，就能想他處處皆在；也更可以說『他無所不在』。所謂無所不在，不是說他的體能伸展，到空間各處，充滿全宇宙；乃是說人無論在何處都可接近他。他到處能作，他在任何處所能作的。他處處所具有的，能在一切時刻中隨意去創造。同樣上帝也是無所不知的，他有那完全的心靈，就能完全知曉一切。說他心靈完全而又以他不能知道一切，那是衝突，那是背謬，他是完全的心靈，他就是無所不知的。

第四節 上帝是人格的。人格的生活，是我所知道所想像的生命中最高

142 的生命。他包含理智，感情和意志，自覺和自決。但當留意，上帝雖是人格的，他絕不整像我們的人格，人的人格不過是神的人格的一個暗淡影

本。所說上帝是人格的，意思是他能生活，思想，感覺，定志；並且團契的精神，是他天性自然的表現。

143 第五節 上帝是我們的天父。父道含有創造，統制，拯救，和照護的職責。父的意思總當根據耶穌所尋得，所啟示的那樣解釋。為方便計，我們用男性式稱呼上帝，但實在說在他裏面一切人最高的品質，無論是男人或女人都能找得完全的形體。所以當我們稱上帝為父時，同時也含着上帝為母的意思。上帝對我們的性情，是父道和母道併合而成的，最高和最善的結晶。究其極不過他還是高出我們無限。

上帝的父道含有統制權，既稱為上帝而又以他為有限制是矛盾的思

想，故教義學稱他是無所不能的上帝；所謂無所不能，並不是說人異想天開，所狂思妄想的怪事，上帝都能作，他祇能作他所要做的，或說他祇能做與他聖潔的愛相調和的。他是我們無所不能的天父。

父道還含有照顧的意思。基督教教訓人，上帝是照顧我們一切世人的（太10：29彼上5：7）。從個人方面看，這個事很難了解，因為人似乎感覺常被環境所壓制。但從歷史中長期的程序中推想，就比在各個人的經驗中，容易看出上帝的指引和愛護。保羅對基督徒論上帝照顧人的事說的好，『我曉得萬事都互相効力，叫愛上帝的人得益處』（羅馬書八章二十八節）。非等到我們愛上帝如嬰兒愛父親一樣，或等到我們對『善』能有公正的解釋時，我們不能有遠見，能在我們的生活中，找得天父的真引導和保護。

第六節

上帝是超越與內在的。所謂『超越』是上帝高過這個世界的意思，正如一個人超越他的身體和環境一樣。所謂內在，是上帝親自住在這個世界和人裏面的意思。上帝在眼前一切時間和空間裏能與我們接近。他與我們有內部的團契，並藉他所統制的自然界，彰顯他的能力和榮耀。自然界引導我們所見的上帝，不是非人格的和無知覺的力，他乃是創造的人格。

第七節

上帝的屬性。所謂上帝的屬性，意思是指着那些已經啟示給我們，而多少被我們知曉的，上帝的那幾方面。(1)上帝道德的屬性，可用聖潔的愛總起來，他包含至善與智慧，因為所有至高的理想，都在聖潔的愛中得成形。(2)智慧，暗含着愛，沒智慧愛就不算完全。(3)愛是不能恰恰當當界定的一個品質，因為上帝是愛，他纔創造了自由的靈，以備與

他作團契的生活。(4)愛包藏着仁慈(Grace)。仁慈不祇是善意的性質，他乃是神爲拯救我們而始行的能力。愛含着(5)溫柔(6)憐憫(7)慈悲；甚至在某意味上，可說是爲人受苦的容量』。

上帝的愛是聖潔的。這愛的觀念，必須離開那一切屬人的污穢齷齪的思想。上帝是聖潔的愛；他所尋求的是他對象中至高的幸福。他不輕看罪，也不輕易赦免罪，虛飾罪是愛的失敗。因此上帝的震怒不與他的愛相衝突。因人類聯想觀念的緣故，這字有時是不十分適宜的，但他是文字中表示這觀念，最可用的名詞。上帝既是聖潔的愛，他天性自然是反對罪惡的。上帝的『善』與『嚴』都發源於他聖潔的愛裏。

第五章 習題

一三三 基督化的上帝觀是根據什麼？

一二四 我們拿什麼作上帝觀的標準？

一二五 什麼是舊約的上帝觀？

一二六 什麼是新約中關於上帝的教訓？

一二七 耶穌的上帝觀是活的是死的？

一二八 對於上帝的觀念，什麼是耶穌的新貢獻？

一二九 耶穌以世人都爲上帝的兒女麼？

一三〇 怎樣是上帝的實際兒女？

一三一 什麼是父字的意義？

一三二 耶穌祇用道理講上帝麼？

一三三 第四福音怎樣看上帝？

一三四 什麼是保羅的上帝觀？他有什麼屬性？

一三五 恩惠與公義是否衝突？

一三六 我們能知道上帝的一切麼？

一三七 怎樣知道上帝是永遠的？

一三八 上帝能創造麼？

一三九 宇宙有始沒有？

一四〇 上帝怎樣是無所不在？

一四一 上帝如何是無所不知？

一四二 說上帝是『人格的』是什麼意思？

一四三 稱上帝爲父是否合適？

一四四 說天父無所不能，是什麼意思？怎見上帝能保佑我們？

一四五 上帝超越是什麼意思？

- 一四六 說上帝內在是什麼意思？
- 一四七 上帝的屬性是什麼意思？
- 一四八 上帝有什麼屬性？
- 一四九 上帝的至高的愛當怎樣去看？

第六章 基督化的人生觀

爲思想的便利計，把罪的問題擱開，先要討論人的問題。雖然罪如同異鄉的移民一般，侵進我們的世界來，阻礙了上帝的進行，破壞了上帝的目標。但我們當首先討論上帝如何構造了人。（譯者補。因爲須先明白人是如何？然後纔能明白人是如何的犯罪？）。關於罪的問題，我們可等下章再論。

第一段 舊約論人的觀點

151 第一節 人的來源。在舊約中關於上帝造人的事有兩種記載：按第一個記載（創世記 1：1 至 2：3），創造的次序，是由低而高，至人乃達到他們的極點。按第二個記載（創世記 2：4 至 3：24），人是在一切生物以先造成

的。這兩種敘述，都表示人在一切被造物中，算爲最尊最貴的精品。第一個說明人是照着上帝的形像造的（1：27），原是指著人有道德靈性的可能。第二個說上帝的『氣』是人性中的要素（2：7）。表明上帝與人是最親密（3：8）。在這兩個敘述上，有同一偉大的思想，就是說：人如此的被造，爲的是與上帝能有深交的團契。

152 聖經自己並不要求人，拿他當作科學的課本，所以關於人的來源，我們自然要去問科學。科學家以爲人類的起初，是由一種低微的動物漸漸演變初來的；並且以人又是那最長極慢的進化程序，所爭奪來的皇冠。此種學說所以盛興一時，大半是因科學家達爾文（Charles Darwin）的倡導。關於進化的方法：就是他所發明的那幾種演譯，現在科學家不再無條件的讚同。至於他所規定的重要原理，就是說：生命由此一形式到彼一形式，連

續的演變，是先由細小而簡單的生物，漸變漸化終成極複雜的，而能有理智和社會生活的人——現今仍然建在，而且似乎越來越有證明。

進化學說並不毀壞聖經的記載。若與別國的故事暨宗教比較起來，就顯明聖經中的靈感，如日當空更加高上。(1)進化學說也不能免去創造主的需要，他所作的不過暗示一個方法，造物主藉着牠，造成現在光華燦爛的世界。而且進化論也認人類，是被造物中的皇冠，與聖經所主持的相差不過毫毛。(2)倘上帝創造的工程，是藉着演進的程序，不是藉着倉猝間一件忽然的創造，這也不能減少他的威榮或價值。(3)再者進化論說，人的祖先是從畜類生出的，這並不能把人降低到牲畜的地位；因人之所以爲人，是因他有高過畜牲的地方，並不在乎他是否人祖生的。(4)按進化的假定；人類所發出的較高道德與靈性的可能，事實上，誠然也是不易

解。但上帝創造的靈，若運行在進化的程序裏，我們就無須曲解，就可按創世記：『上帝把氣吹在人鼻孔內，人就成了屬靈的活人』的話，知道人從上帝，不但是得生理的，也有屬靈的生命。

第二節 人的構造。所謂人是上帝照着自己的形像造的（創世記 1：26），意思就是說：上帝賦與人道德和靈性的可能，使人與上帝可發生團契的活；而且能夠生長到像上帝的樣式（詩篇 17：15）。以色列民因他們對於上帝的團契經驗，漸漸覺悟，人既如此貴重，就必有配得永生的命運。舊約中清清楚楚，提到死後享福的地方不多；並且有幾次提及這種思想，也是在以色列民晚期的歷史中。但永生觀念既然發生，他的發生是因於一種經驗；人所以有這種經驗，是因人被造，原為與上帝，作有靈氣的生活。如此舊約就為一種偉大的觀念，開闢了一條直路。人類雖從地上的土中造

出，全能上帝的神工，確使人有能與上帝團契的可能；這團契甚至於死亡也是不能毀壞的。『你以你的訓言引導我，以後必接我到榮耀裏』（詩篇 73：24）。

第二段 新約論人的觀點

156

基督化論人的理論，是直接出於基督徒論上帝的理論。新約上帝的觀念，如何較舊約上帝的觀念高貴真實；照樣這新約論上帝的觀念，也如何較舊約論上帝像的觀念，高貴真實。舊約所稱道的『上帝』『上帝的形像』，新約確用『父親』與『兒女』或『孩子』把他們代替了。人有作上帝孩子的可能，故論人非從這個見地，不能去解釋他。上帝既差遣聖子耶穌降世爲人，這就表示上帝如何的重視人類。人的本性雖然被罪孽敗壞，但人仍然值得拯救；而且人實在也有得救贖的可能。新約所教導我們的那

罪與罪的結果，雖等下章再論，但人裏面的神光，當先明白，是從來未曾被罪熄滅的。『這光是照亮一切生在這世上的人』（約翰 1：9）。

第一節、人的體，與魂，靈。對於身體的問題，新約並赤顯出如希臘人那樣輕視他的趨勢，也未贊同以肉體爲罪的根源，或拿他當作靈魂的監獄等等的說法。上帝永生聖子既有人的身體，這事足證明肉體本身不是邪惡的。再者救主耶穌常看身體也是人性中一主要的部分。他照顧人心靈的需要，同樣也常顧及他們屬肉體的需要：飢餓時給他們吃，病患時給他們治好。他以照顧人肉體的事，當作門徒的一個試金石（馬太 25：35 又 42）。他本人不是一個苦修者（馬太 11：19）：『人子來了也吃也喝，人又說他貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友；但智慧之子總以智慧爲是』。雖然如此這並不證明，耶穌沒認清靈魂與肉體的分別，因爲他明說肉體是人全部中較

低的部分，而靈魂確是人較高的部分。

一層 保羅對於肉體也有個重看的說法，『豈不知你們的身子，就是聖靈的殿麼？這聖靈是從上帝而來，住在你們裏頭的』（林前 6：19）。

『所以弟兄們我以上帝的慈悲勸你們，將身體獻作活祭，是聖潔的，是上帝所喜悅的，你們如此事奉乃是理所當然的』（羅馬 12：1）。『願賜平安的上帝，親自使你們全然成聖，又願你們的靈，與魂，與身子，得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘』（帖前 5：123）。（1）他看肉體

是代表人全部中較低的部分，所以他與耶穌的眼光是一致的。（2）雖然身

體不是罪惡的根源，但他是罪惡的工具（羅馬 6：12）。說『所以不要容罪在

你們死的身上作王，使你們順從身子的私慾』。又在七章二十三節說『但我

覺得肢體中另有個律，和我心中的律交戰，把我擄去叫我服從那肢體中犯

罪的律』。(3)身體是必須救贖的(羅馬8:22)。(4)雖然有時他以身體爲人性中必要而不可少的一部分，但那身體，確不是單指著現在的這肉體說的。他說，所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體，若有血氣的身體，也必有靈性的身體』(哥林多前書15:44)。

屬靈的體，是我們在基督裏的新生命所產生的：他是我們現在屬物的體所影照的一個配合體(Counterpart)。這個屬靈的體又可看作是，從撒在人現世敗壞的，卑污的，軟弱的，體中的靈種，而產生的果子(哥前15:42)哥後5:1—5加拉太6:7)。他是由於基督徒漸漸的轉移，變化，而榮成的，救主神靈的形體(哥後3:18)。這復活的體，保羅明說是出於那住在人裏的靈。『然而叫耶穌從死裏復活的靈，若住在你們心裏，那叫基督耶穌從死裏復活的，也必藉着住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活

過來』（羅馬 8：11）。

還有要緊的一件事，就是教會從來對這條身體復活的道理，所以始終堅守不失的原故，乃正是因為要保存這復活的真理。

我們須要注重保羅如何用『肉身』這個名詞。他曾用『肉體』與『靈魂』作比較（羅馬 8：4-13 拉太 8：16）。聖靈同我們的心，同證我們是上帝

160

的兒女』（羅馬 8：6）。『情慾的事是顯而易見的，就如、姦淫、污穢、

邪蕩、拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、分爭、異端、嫉妒、醉酒、荒宴等類。我從前告訴你們現在又告訴你們，行這樣事的人，必不能承受上帝的國』（加拉太 5：10-20）。早先有人想保羅在這裏的意思，

是以肉體本身為邪惡的，因此罪孽發源於肉體，然而現在普通都認那不是保羅的本意。比如他在加拉太書所提到的情慾的事，只有五種，嚴緊的

說，可算是屬官感的（或肉體的）。同時有幾種如仇恨、忌恨、惱怒、異端、明明不在肉體範圍內。大概保羅的意思，好像不表明罪是出於肉體，乃是要表明罪孽在肉體之內很有權勢。意思說身體是人類本性中，最容易受罪孽攻擊的地處。但以肉體的衝動和嗜慾，常給犯罪留機會，並不就因此以身體自己是邪惡的。人若按着聖靈行事，就能叫他的肉體變成靈的奴僕。

161
二層 『魂』與『靈』。在新約中這兩種名詞的用法，不易分清。有時候他們的名詞雖不同，然他們意義則相同。——頂好把魂與靈合起來，共同代表人靈性中最高的那一方面，就是基督所特別要救贖，而聖靈所常要洗滌潔淨的那較高部分的性。

第二節 人類的統一。我們既然明白人是如何構造的，就知道每個人，

究竟不能在根本上，是一個獨立自閉的單位。——全人類總是一個體：（一）這不單祇從肉體方面說，他乃更有較深的意義。『我們沒有一個人爲自己活，也沒有一個人爲自己死』（羅馬14：7）。我們各人單獨人格的發展，乃依據彼此互依的關係；我們所有根本理智與道德的觀念，是藉着各人交通而得來的。『肢體雖多但身子確是一個』眼不能對手說，『我用不着你』，頭也不能對腳說，『我用不着你』（林前12：21）。我們應當彼此互相服侍。若『人接待你們，就是接待我，接待我就是接待那差我來的』。統人類爲一家；上帝是我們的天父，世人皆是手足弟兄。（二）當各人對他們的家，完成各人使命的時候，他們纔能實現各人的真人格。人格是藉著愛纔得完全。

第三段 人是否自由

這個問題，在基督徒思想中，曾起過多少爭辯，到如今哲學家對此問題的意見，尙未完全一致。然而現今思想的潮流，多傾向肯定，人是有自由的，可是自由有一定限制。許多不關心哲學的平常人，多半對詹林博士與波司外路先生所說的話是同意的：『先生！我們準知道我們的意志是自由的，這就算十足到底了』。

意志自由的問題，往往從三個方面受人攻擊。

164 甲層 有人說自然界受不變的定律所統制。人是自然的一部分，所以他必當照樣，受這自然定律的統制。在一個受嚴格定律所統治的宇宙中，有人說決不能有彷彿變化不測一類的意志自由的東西。

乙層 又有人說各人的行爲，乃是從品格生出來的一種——必須的結果。品格反過來，又受行爲的影響。人起頭按照遺傳與環境，所給他們的

性情去行動，這行動成了習慣，又堅固他本來的性情。所以他一切舉動，因此都是他本性中無可避免的表示；他們都早潛伏在他人格的起初胚胎中。品格產生行爲，行爲又把品格制成定版。生就是終日鬼混，在這惡劣的連環中，人那能有真意志的自由。

丙層 又有人想，倘若上帝是全能的，人焉能有自由？

要答覆這樣的辯論，就可以說，雖然人確實是自然的一部分：（一）然而經驗證明他還能超越自然，因為在人裏面他還有個靈。（二）我們認識好多男人或女人，他們顯然不僅是遺傳和環境的俘擄，因為好多人能超越環境影響，而大行自由的創作。自然也有的曾感受環境的驅使而墜落不堪。（三）人更有一種自己批評自己的意識，他能對自己說『那一個舉動我實不該去作』，『我立志絕不再如此行事』。（四）至於根深蒂固扎在我心裏的，

那一種『我應當的』無上命令，似乎一定要一個『我能』的真我，作他必需的配合體。人多半在未研究哲學以前，他們默認自己在行爲衝突時，有能隨意選擇的自由：所有法律行政都是根據此種信仰行事。（五）倘若這種自由意識是幻覺或謬誤；請看他是個多們普遍的一個幻覺或謬誤！我們極難了解，爲什麼這樣根深蒂固的本能，或直覺，反在這等有理性的宇宙中，倒靠不住。

論到人類的自由，能限制上帝的無所不能一點，我們可以答覆說：上帝故意賦給人類自由，乃上帝情願這樣限制自己。但上帝因愛而限制自己，絕不是真的限制，那確是上帝自己要成全自己。

再者我們當承認，人的自由不是絕對的；在道德生活上，我們的自由也是有限制的。無論在什麼時候，沒有人行動，完全與他們的品格獨立；唯

在我們完全降服上帝，而與他同工時，我們的真意志纔實現。『服役他是我們完全的自由』。平常我們受習慣的捆綁，而且我們的行為大半是表示我們的品格。在我們的意志中似乎也有缺陷，因此我們成就一種惡劣的選擇，比較我們成就一種善的選擇很覺容易。在道德生活上，我們雖然有自由的選擇權，然在成就我們所選擇的最高標準時，那一種的自由是有限制的。

但是！就在這種情況下，上帝的恩典能來援助我們。加給我們能力，使我們成就，我們作上帝兒女，所需的自由。上帝的恩典能打破因果鏈索，截斷以往遺傳的限定，並加給意志能力，使人英氣勃勃的作個戰勝者。

166 這樣唯獨我們越能吸收耶穌基督裏屬神的恩典時，我們越能得，那種

最高尚的最寬闊的，自由，人是有選擇的自由。然而要成全所選擇的，極有價值的道德行爲時，非有上帝恩典中的一種道德的動力，是不易成功的。

第四段 總論

我們可以把基督化論人的教訓綜合起來說：人是一個有自覺與自決權的人格。這人格的本質價值，是在乎他的道德與靈性的可能。他有人格是爲要與上帝結團契，使他能長成像上帝那樣。這種團契絕對實在，甚至死亡都不能斷絕他的命脈。人實在的本性，非藉著這幾種統制的實事，是不能去解釋的。人是有作上帝肖子的可能性，在他裏面包含一切道德靈性的原素。在下一章我們要討論，人與上帝的團契，是如何受罪孽的破壞。但福音的信息告訴我們，上帝在基督裏，並藉著基督，能救贖人，使人與上

帝，能再享受父子間快樂的團契。當人與上帝合好後，他能實現他本性中。最榮耀的成分。他的使命最高點，是藉基督的引導，生活像上帝的兒女。基督徒雖注重各人人格的神聖，並信他在上帝的眼光中是真實尊貴，但各人不能獨爲自己而存在，他是上帝家中的一份子。若與衆弟兄分離析的獨處，他就不能造就自己，成個完全的人。

第六章 習題

一五〇 爲甚麼不論罪，要先討論「人」的問題？

一五一 舊約怎樣講人之來源？

一五二 上帝這樣造人，爲的是要人作什麼？

一五三 達爾文生物演變說，可靠麼？（看 1934 東方雜誌）

一五四 進化論與聖經，在造人上何以不衝突？

- 一五五 人的構造顯明有上帝的什麼目的？
- 一五六 什麼是新約論人的觀點？
- 一五七 耶穌怎樣看人的身體與靈魂？
- 一五八 保羅怎樣看人的身體與靈魂？
- 一五九 按保羅看靈體是什麼意思？
- 一六〇 按加拉太書保羅真看肉體是邪惡的麼？
- 一六一 什麼是新約靈與魂的意思？
- 一六二 人是單極獨立的生活麼？
- 一六三 意志自由有什麼被攻擊點？
- 一六四 現代的人對自由多趨向那面？
- 一六五 怎見得人是自由的？

一六六 人怎樣纔能超脫自己自由的限制？

一六七 人生有什麼最後的目標？

第七章 基督化的罪惡觀

我們在上章已探討了，人性是如何構成的；又查出來人是照着上帝的『像』造的，且被稱爲上帝的兒子。然而聖經與經驗都給我們指明說，這『像』已遭慘傷而『子道』也因此破裂了。這都是因爲罪惡的緣故。罪是什麼？我們爲探討方便計，暫分三段如下：（1）論罪的歷史起源，（2）罪惡的結果（3）罪惡的性質與意義。按邏輯說我們當先討論第三段，但細一想來，我們必得由罪惡的歷史起源，及基督化思想，對此問題的發展的見地上來看，纔能對罪惡得到一個適當的定義。同時我們又可作一個臨時的界說；罪是一個有自由的動物，任意不遵從上帝的旨意。現在我們對這件事，要作一個詳細的討論。

第一段 罪惡的歷史起源

基督化教義學，已往很受記載在創世記三章的故事所支配。可惜在這故事上，所建設的教義雖寶塔玲瓏但實在是這故事支架不起的；由這故事所演譯出的異論，也證明是這故事所不能擔保的。自然這故事有他的靈感，但他的靈感不在他的歷史是否真確，因為靈感的表現不單在乎他的創造，思想，而且也在乎他，如何利用原有的材料。把這聖經故事與類此故事的其他故事，一加比較；就見出他的優越，至少有三點（1）他是有屬靈的眼光（2）他有最深遠的道德知識（3）他明曉那獨一永活的上帝，違背這個上帝就是罪惡的起源。這三樣足可為靈感最真確的標記。始祖犯罪的事，是論罪的一種精奇活潑的描寫，而他指出的『罪在種族與個人心理上的起源，也是妙肖淋漓。

170
創世記三章的故事，對於舊約思想本無何等影響，不過到主前二世紀的文學（即聖經以外的）時代，纔見他在猶太教義學中，動若眠後的桑蠶，漸漸佔了要緊的地位。

在福音書中並沒有記載，我們的主曾提到創世記三章的故事，並對罪的歷史來源，也未有什麼特別解釋。他所注重的，就是罪惡的事實與赦免。

171
在保羅書信中，創世記三章的故事自然稍露頭角，但細一察那幾處相關的經文，我們就知道保羅的辯證，和辯證的效力，毫不在乎創世記三章的故事，是否真爲歷史的事實。保羅所爭論的目標，不是要袒護那一種罪惡的來源說，乃是要解釋人，如何能夠藉着耶穌基督，從罪惡中得救贖。罪惡的一致與普遍，我們可以默認，但藉着耶穌的恩典，我們確能勝過

他。至於罪惡來源的問題，即根據舊約或新約也是不能解釋的。

第二段 罪惡的結果

172 第一節 問題的內容。教義學家論罪惡的結果，多半分以下三層(甲)原罪或心性的敗壞。(乙)刑罰(Guilt)。(丙)死亡。

甲層 原罪。按教義學家的舊講法，第一代人所犯的罪，結果也能歸到犯罪的本人，所代表的一切人類上去，唯不離去他們本罪之外就是了。

173 故此後一切的人不但被看為罪人，且因遺傳性的勢力，反使人天然要趨向邪惡。這種觀念平常總想，根本上，是由創世記三章推得來的；然該章內毫無這種暗示的痕跡。那裏並未說亞當的罪犯，是後人犯罪的緣因，而舊約他處也無這種明訓。舊約所明白指出的，是罪的普遍（約伯 4：17 箴言 20：9 王上 8：46 歷下 6：36 詩 130：3；143：2）。但這種普遍的罪，與亞當犯罪(The

Fall) 確沒有若何關係。稍加考查即知這似是而非的原罪說，是屬於主前第一二世紀，猶太人非聖經文學的教訓。

174 在福音書中救主也沒有提及，人因始祖亞當犯罪而生有一種天生犯罪的趨向。他曾明白表示罪惡的實事與普遍，這是我們經驗中一種真確的事實（馬太 1：11 路加 11：13）。但他從未論及罪惡的來源。保羅確不然，他喜歡藉用當時猶太人流行的觀念，以解釋罪的根源；他既用猶太人其他的思想，他自然也要用這種思想。如此我們很可致疑，那在猶太教會中有根據，而在救主的教訓中無根據的，這種觀念，在基督化的教訓中，是否當看爲重要教訓？總之這問題的根本點，就在保羅信人類的腐敗爲 Racial Depravity 一種事實。致於他如何解釋，此種事實，那確是次要了。

乙層 刑罰 自古教義學家，以爲凡亞當的後裔，全都承受他的刑

175
 罰。奧古斯丁曾著論，說罪既進入到那樣完全快樂的埃田園去，那是實屬最可恨惡的事；所以因一人的罪，全人類就該從根本上劇烈的被定了罪。實在，所有的人都走了亞當的路，因此不能不負他們罪惡的責任而受刑罰。然按其真義說，每個人不能擔當亞當犯罪的責任。至於說所有的人類，都在罪惡的審判下，其中到有些真理的原素，因人類是一個團體，沒有人為自己生，也沒有人為自己死；彼此都因別人的罪受苦。按福音記載，雖然我們主耶穌基督，他誠然也說過全人類是因罪而受審判，但他努力建設救贖的工，比他宣佈審判的聲調更覺深重。沒有一處他以人受審判，是因了亞當犯罪的影響。

丙層 死亡。教義學家多方注意，人的肉體死亡為亞當犯罪的刑罰。這個觀念多半是根據創世記二章十七節的謬解：『只是分別善惡樹上的果

子，你不可吃，因為你吃的日子必定死』。然而這節所說的死，不準是指着肉體的死。因為按這裏所說的故事，亞當夏娃當天並沒有死。況且創世記三章十九節也說，人被創造，本來難免死亡的，『你是塵土』。因此在他未吃善惡樹果以前，他當然也得服從死亡的律。其實把人類的死，歸諸鼻祖犯罪的說，是主前第二世紀之初的文學纔發現的。『罪孽的起源始於一婦人，因她的緣故我們都有死亡』(Ecclesiasticus 25:24)。

因此我們進行查考新約時候，要留意以肉體的死亡與罪惡相關，不是根據新約，乃是根據聖經以外，猶太人的文學，自然這不一定證明他是完全錯誤。既是這種觀念不在耶穌教訓以內，我們滿可不必算他為基督徒福音中的一部份；但他確是使徒當時，藉以包藏真理的一種臨時的外殼。我們如查保羅的著作，顯然他採取遺傳觀念，竟承認肉體的死亡，與亞當犯

177 罪是唇齒相關（羅馬 5：12—21 哥前 15：1）。然而他以罪的工價就是死的話，可分爲數種解釋。有時候『死亡』這名詞是指肉體的死說的，但多有時候是指着罪惡在人的性格中，所發出的綜合結果。不過肉體死亡，也算包括在內就是了。

哥林多前十五章五十六節『死的毒鉤就是罪』一句，倒播出一層最深奧的情意來。從良心方面看，罪給了死亡一種重要的意義。此時保羅思想中最深的點，是罪既使道德發生如此烈性的崩潰和敗壞，其結果的總性質，獨可以死亡稱他。

第二節 罪惡觀的發展，此處僅指出罪論的歷史上幾件重要事件，皮拉古（Pelagius）是最早，在第五世紀他就反對始祖犯罪理論及原罪說。他的意思可分爲三樣：（1）他以亞當的罪孽只能影響他自己，而不能影響全人

類。(2)亞當被造原就是有死的，不論犯罪與否他須照樣的死。要是人定志去做，個人可能不犯罪，如同舊約中幾個聖徒（按着他看），沒犯過罪一樣。皮拉古與他的門人(3)完全注重自志自持的點。當他們說到上帝在耶穌裏頭的恩典的時候，他們不過是專指耶穌的榜樣作用，並不注重人在受試探的時候，須誠求上帝的助力。既然皮拉古主義，毫不能給罪惡的普遍性，與人類罪感的深厚性，兩種事實，一種解釋，所以在主歷四百三十一年被以弗所大會議判為異端。

反對皮拉古學說最有力的就是奧古斯丁 (Augustine) (354-430 A. D.)。

178 奧氏與皮氏可以代表兩種思想的趨向，不時在人心裏工作。一種以人的得救重在人為，一種重在神思。奧氏自己雖然否認原罪論，但他是首先發明原罪名詞的第一人。他主張：(1)他主張全人類當時都潛伏在亞當一人身

內，所以因亞當犯罪的結果，人就都有了一種軟弱與污穢的性質。(2)罪是藉着代代相傳的程序向前流行，如此全人類成了一種罪團，類乎一灘淤泥一樣 (A Mass of Mud or Sin)。(3)奧氏又主張人毫無作善的可能性，人獨一的自由，不過就是能犯罪的自由。人專靠自己的力量不能作善事，他必須有上帝的恩典。(4)以奧氏的眼光，上帝的恩惠不但能扶助人的意志，而且能統制人的意志；換句話說恩典是不能抵抗的。(5)這種恩典論乃受了他的預定論所限制；就是說上帝預定人，有的得永生，有的受永死；恩典是止不住的，在前一派的人內工作。至於上帝所預定要受永死的人，他們生非其辰，是絕無得救的門徑和機會的。

很不幸的，就是奧氏的過激論，竟被克勒芬與路得承收過去，而變成更正教一部分的遺產，致後日生出多少的糾纏和窘迫。究其實真理是在皮

奧二氏之間、因二氏各重保羅兩個肯定的一個，雙方皆未能得他的正論。

保羅說：『就當恐懼戰驚作成你們得救的工夫，因為你們立志，都是上帝在你們心裏運行，為要成就他的美意』（腓立比 2：12）。皮拉古注重前一句，奧古斯丁注重後一句，皮拉古說的很對，人除非自己努力不能得救，

180 然而他的錯誤，是只依靠自己不與上帝同工。奧氏根本上也不錯；主張人

得救乃是上帝的工作，但他的錯誤是：把人貶成機械，沒有自由，而以本性是完全敗壞，極其邪惡的。比較來說，奧氏的說法比皮氏的說法近乎真理，若把性全腐壞』，『意被禁錮』和『恩典不能抵抗』等思想除掉，所遺下的都很表示福音根本的真理。他常引證保羅的一句話你們得救是本乎恩，也因着信，這並不是出於自己，乃是上帝所賜的（以弗所 8：2）。這實是福音的中心。福音教義學家，是把這真理置在中心，同時也信人響應上

帝，能和上帝同工。

第三節 建設的說法。對罪惡的歷史根源與結果，今日教義學家有什麼肯定的意見？若論罪源從他的普遍性與事實方面來看，人的意志是有缺憾，作善是比作惡難，因而也容易信，亞當陷溺的說。究其實此種問題，也不過是推論的意味：救主耶穌自己對他也未關心。在基督徒教義學中所極關重要的，並不是論罪惡的歷史來源，乃是論罪惡的事實與普遍。我們人類是一種充滿罪惡的民族，他誠然需要從罪惡中得救贖，聖經這個教訓誠有他所根據的事實。

甲層 爲發展人類道德與自由的人格，他必須有善惡的真選擇權。無
181 論在創世記或聖經他處，沒有提到人起始生活時，就有一種原義 (Original Righteousness)。在他裏面任何可靠的理論，必主張人起首是在一個混沌狀

態中：善惡對他是無什麼意義的。倘若他要發展成一個有道德的人，終必有個時間，心眼睜開，能分辨善惡兩途。而且親自選擇所實行的路。對人格的發展，試探是必需的，罪是不必需的。

乙層 罪惡是與上帝宗旨相反的，一種惡劣勢力。

丙層 罪惡的趨勢，與人類所從生的血統，是脫離不開的。

丁層 人類是一個有機體，所有各支體須共同甘苦，如此不但是我們的罪惡，就是別人的罪惡，亦與我們有重大密切的關係。

再回到罪惡刑罰問題，我們先當承認的，就是罪是一個全人類的事實。世界所犯的罪惡極多，但是世界的罪確是一個。原罪的道理，注重個人生來，就有犯罪的遺傳性。這種說法究竟有什麼意義？

首先我們須注意所謂社會的遺傳性，每個人都受前輩承繼來的社會遺

傳所影響。他們形成律法，風俗，機關等等，以及人類全部的環境；而環境反又影響人性。科學對遺傳說，雖未達到最終結論，但人都同意罪雖然不能遺傳，而犯罪的趨向確能遺傳。比方說一個人多少可以承受某種程度的罪，或醉酒的快感遺傳，但他不能承受淫佚，醉酒，或憤怒的本身；可是他有承繼飲酒的趨勢。個人的品格，全在乎他如何統制或指導那些趨勢。如此，我們得了一個實在的理，就是『我們作惡比較作善容易』；無論如何，民族因遺傳而意志遭受了損失。人離開神恩的泉源以外，似乎沒有力量，能有恆久擇善的可能性。總之無論有否歷史的被誘犯罪的事，我們是個敗壞墜落的民族；意思是我們從爲上帝子女性的地位，已經普遍的墜落而不够資格了。

原罪刑罰的觀念，至今已無維護的價值。嚴密的說來，人只能負他本

184 身所犯的罪責。罪的原理，在各時代都是同一的。只要我們自己犯了罪，我們自己覺得就與世界的罪刑，共同有分了。雖然如此，若我們離開恩

典，而單去論罪，我們亦不算忠於福音。沒有意志作善，誠屬至理，但不過僅是福音的一半。還有一面就是：『我的恩典夠你用的，因為我的能力，是在人的軟弱上，顯明完全』（哥後12；9）。罪惡雖多但恩典是更多。

第三段 罪惡的性質與意義

185 第一節 舊約的罪惡觀念。早年以色列民罪惡的觀念，與其國民的觀念很多相同。最古式的罪惡觀，不過是些神或神類所不讚成的事。比如舊約最早的幾部經，以罪就是不遵守，規定以色列民宗教與社會生活的律例；因為這些律例，和風俗，都看爲是神的意志。再者未開化的民族，以爲神的意志，是十分縱性的。『從心所欲，任意而爲』。神是否讚成人行的爲，

沒有一定最後的標準。(2)罪的最古觀念，是純然外表的，他具是關於舉行或忽視外表行動的事。那時人尙未學得，行爲與動機的分別，人與上帝正當的關係，是就靠着舉行幾種儀節。(3)如某人觸犯某種罪刑，不但禍到本身，也能殃及他的親屬與本族。

186

後來偉大的先知(1)爲他們民衆，發現上帝道德的觀念，因而他照樣創出了，一種罪的道德觀念：看罪是違背上帝的意志，然而上帝的意志，是格外多了道德的品質。更是上帝不再以他們所行的禮節與所獻的物質爲滿足，他所要的乃是忠心和愛情。巴比倫被擄後，罪是違背外表禮節的看法又死灰復燃了。(2)迨至耶利米，以西結以後，雖然國界道德生活的統一觀念、永未遺失，但他們清清楚楚的覺悟，罪惡是件個人負債的事。(3)舊約罪惡的最高教訓是(詩篇51)。那裏說罪乃是違背一位慈善

和聖潔的上帝，同時感覺罪惡最大的懲罰，就是與上帝隔絕了。(4)罪不再只屬外表的行爲。那邪惡的心和污穢的品格，確爲詩人所最注意。

第二節

新約罪惡的觀念。論罪惡的性質，信基督的人，自然首先要找

救主的教訓作指導。按符類福音書的記載：(1)救主第一看罪，根本是人

行事反對上帝(路加15：18)。罪就是毀壞作子女的倫理，就是拒絕那全智

全能的天父。(2)基督告訴我們罪是普遍的。他起初傳道時就說：『你們

要悔改信福音』(馬可1：15)。這樣要求人悔改，就表明人是充滿罪惡的。

187 『你們雖然不好』(馬太7：11)，『沒有一個是良善的』(馬太7：11)，都

證明人是有罪的。(3)罪惡不但是包含惡的行爲，也是包含着惡的動機與

意志(馬太5：27以下)，罪的根基是在人心裏(馬可7：21以下)。我們的主，

他極注重罪的赦免，他所以這樣注重罪惡的赦免，也足可表示他看罪惡是

嚴重的（路加 5：11—32 馬太 18：23—35）。『無知』也不過是罪的一部分的別名

（路加 12：48）。（4）在符類福音書中罪惡的名詞，還有兩種意義：第一是失正鵠，第二是違犯律法。第一用時較常，但不當竟按着失敗的，消極的意思解釋他；罪是人當意識中有高低兩種理想的時候，人寧可選擇那低等的理想。說到這裏就引起基督徒罪惡觀念的規範性來。耶穌基督自己，是基督徒行爲的理想與標準，若我們不追隨他的精神，就算我們違背爲子道的，而陷入在罪惡中。

按第四福音的記載，耶穌告訴我們罪惡，就是被束縛，爲奴役（約翰 8：34）。耶穌回答說，我實實在在的告訴你們，所有犯罪的就是罪的奴僕。

最大的罪惡就是不信基督（16：7）。基督徒根本的罪觀，就是拒絕成形在基督裏的『子道』理想。

論保羅的教訓。在這裏我們不過要提以上所說的幾方面。在羅馬三章，保羅用唯實派的精神，敘述罪惡的普遍性。他與耶穌的看法和思想相同。他的罪觀的嚴重性，可由他非常注意罪的赦免一件事上看出（羅馬 5：7）。在保羅眼光看，罪幾乎像是人格化的，彷彿是一種住在人裏面，癱瘓人意志的一種能力（羅馬 7：17 以下）。

按約翰一書看，罪惡就是未盡我們作上帝子女最高的使命（約翰第一書 3：1—4）。更奇特的，罪就是在愛心上失敗（2：7—11）。

雅各書的教訓可謂是反映耶穌的教訓，因他說（1：14）各人被試探，乃是被自己的私慾牽引誘惑的』（比較馬可 7：21 以下）。雅各論罪，從律法關係上看，不從上帝關係上看；然他所說的律法是基督的律法（218 4：11 以下）。遵守誠律的，犯一條就得受十條的懲罰（2：10）。在小事上犯了罪，

就算投降了罪惡的原理與能力之下。

第三節 罪惡的意義。

關於罪惡的意義，我們不應忽畧幾種現代的學理；例如進化論，與心理學等的說法。第一進化論派，主持罪惡是：我們不但不消滅個人中的獸慾，反倒是投降那遺傳來的野性。第二按心理學家的主持；罪惡就是約束不了我們個人的本能。若只就他們這兩個看法誠然不錯，然不十分徹底。因為有幾種最痛惡的罪（例如撒謊，嫉恨等，）是出於心靈並非出於肉身的機體。理論能解釋人類如何犯罪，而不能解釋人類為何犯罪：罪孽算一個不能解釋的奧妙的問題。他們給我們留下這未曾解決的問題，使我們不能不回到人格自由的問題上去。

第四節 罪孽的定義，

在本章的起首，我們爲罪曾下一個臨時的定義——就是：一個有自由的動物，任意違背上帝的意旨就是罪。這個界說從我們研究的見地上看，能準確到什麼地步？第一我們當承認罪只能歸給自由的個人，罪由於人選擇惡，先於他選擇善；自然也當留意，罪也是我們關係上帝的事。他不只是人選擇低的，較先於他選擇那高的：他是不盡我們爲上帝子女的最高使命，他是毀壞子道的。然而人選擇低的放棄那高的，有時因爲他的無知，不曉得那是高尚的。況且各時代的道德標準也不同，這時代看爲對，下時代也許看爲不對。反過來也是這樣。如此罪豈不是無鑑別的，用於一切不道德的事上嗎？以這等意義來說，我不能負我作惡的責任，除非那較高的標準，也在我能作的範圍內。或者說我的罪過，就是我的無知。這樣我們該不該，把罪就限制在這個意思裏？保羅說我憑着主耶穌，確知凡物本來

沒有不潔淨的，唯獨人以爲不潔淨的，在他就不潔淨了（羅馬 14：14）。那就是說：用我本人所知道的最高行爲標準，來評判我一件行爲的特別程序。如是我以爲是罪，對我就真是罪了。但同時一個人，另有一他種標準（按他看他那個是與我這一個一樣高），但對他反不看此爲罪，那麼對他反不算爲罪了。這樣顯而易見的，罪惡這一個字，有包括負責任的關係（Accountability）。現在我們是不是要把罪惡限制在我們個人的良心，所認爲當負責任的事上？著者想，不可能，因爲我們誠誠實實以爲對的事，也許在上帝眼中看是不對。人人都曉得久已習用的教義名詞，實難更改。對這個問題，早先的名詞是否適用已成疑問了！公正說來罪就是有自由的人。任意違背上帝，不待問太狹意而又太個人的。當另選一新名詞，以表示某性情或行爲是罪不是罪，不但只從負責任人相對觀的觀點上看，更當由上

帝的絕對立腳點上看。凡毀壞那歷世歷代爲子道的，就算是罪。這樣罪似乎當立在這等較寬大的實在上。如此罪孽的名詞，當包括兩點：（1）個人必須負責的罪。（2）世界也該負責的罪。總而言之，我們可以界定：凡所有不與我們天父聖潔的意志相調和的。就叫做罪。

第七章 習問

一六八 探討罪惡當取什麼步驟？

一六九 教義學已往，受那種罪觀的支配？

一七〇 創世記三章的故事，他的優點在什麼地方？

一七一 耶穌未提創世記三章的事，而保羅却曾提到，但什麼是保羅主要的目標？

一七二 教義學平常論罪是怎樣分層？

一七三 舊教義怎樣講原罪和他的結果？

一七四 聖經果是這種看法麼？

一七五 保羅有何特別論調？我們當取何態度？

一七六 根據耶穌的看法，我們當怎樣論罪的刑罪？內體的死是由罪而有的？

一七七 保羅說『罪的工價就是死』怎麼講？

一七八 什麼是皮拉古的看法？

一七九 什麼是奧古斯丁的說法？

一八〇 皮拉古與奧古斯丁觀點有何分別？

一八一 終久我們當怎樣看？

一八二 聖經的教訓，沒有事實的根據嗎？

- 一八三 世人到底有罪的趨勢沒有？
- 一八四 什麼是我們刑罰的看法？
- 一八五 什麼是舊約的罪觀？
- 一八六 大先知和詩人有什麼發明？
- 一八七 什麼是第四福音的罪觀？
- 一八八 什麼是保羅和他使徒的罪觀？
- 一八九 現代進化論派，與心理學派的看法，有何缺點？
- 一九〇 什麼是我們最後的罪觀？

第八章 人與上帝和好的道

在上面已說明上帝是萬人的父，他愛世上所有的人，也願萬人與他有像子女精神的團契。但從另一方面看，又表明人因犯罪而毀壞了子道，把人神的團契貫滿了惡濁的烟雲。人需要上帝的赦免，也需要從罪惡與刑罰中得釋放。然而公義的上帝怎可有恕人的罪惡，而不傷他公義的意趣？還可問，人能否從他的良心上除掉罪惡的玷污，兼破壞罪惡習慣的捆綁？到底上帝與人的破鏡是否有重圓的可能？新約教訓我們，耶穌的死對赦罪問題，頗有重大關係，且能拯救人脫離罪的刑罰與勢力；因此教義學家說耶穌

192 耶穌的死，是一種贖人罪的事工。但『贖罪』(Atonement)一字，並非新約

的名詞；新約所用的名詞乃是和好(Reconciliation)。新約著者雖未精確的

193 告訴我們，耶穌的死，如何能保證罪的赦免；且各不同的著者，對此問題的解釋也多不同，但都同意赦免是藉十字架而調處的。此點因篇幅的限制，我們不能細細的討論，新約各各相關的教訓，不過總括思想的大綱，略說些新約關此問題的重要幾點就是了。

第一段 新約的教訓

194 第一節 我們的救主，被看為與以賽亞五十三章所提的受苦的僕人，是視同一位的；這被視同一位的話，並非用許多的話明明說出，不過從以下諸章，是足可顯明的（如路加 4：18，22：37 馬可 83：1，10：33 彼得前書 2：2—24）。

第二節 有幾段似乎指明主耶穌在十字架上的犧牲，內中重大的要素，就是耶穌以大無畏的精神，順從真理與公義（約翰 18：37 希伯來 10：19）。

第三節 在保羅書信裏，人與上帝和好的事，常表明是上帝在基督裏的

工作。真神體內分位的觀念，在保羅思想中，完全沒有。按他的眼光，耶穌所作的一切沒有不是他父的慈愛，與公義，所直接表出的（哥後 51：19）。保羅描寫耶穌為贖罪祭物，但他乃是上帝自己安排的（羅馬 3：25），所以這種觀念與異教息怒的觀念大相懸殊。

第四節 保羅藉着與基督同釘，同葬，一同復活，而得新生命的理，來解釋『戰勝一切罪惡』這神祕的觀念（加拉太 2：20，羅馬 6：8）。

第五節 第四福音雖然承認耶穌受死的中央意義，然他並不看他是一個單獨的事，乃想他是耶穌一生的峯頂；十字架是光與生命進入世界程序中的，那最高的壯舉。

第六節 按啓示錄（13：8）『凡住在地上，名字從創世以來，沒有記在被殺之羔羊生命冊上的人，都要拜他。』這話暗示犧牲的原理，（Principle of

sacrifice) 在上帝性中是永遠常存的。上帝暫時屬世的最高表現，是聖子降世，並且降世至十字架而達到了他終極的點。

七節 爲要解釋十字架的要義，新約在有限的範圍內，用『獻祭』二字作規範（馬可 14：24 馬太 26：28 路加 22：20 羅馬三章二十五節，歌上 5：7 以弗所 5：2 彼前 1：2，1 18 以下希伯來書信等等）。至於『獻祭』這名詞的解釋實不易想，因爲我不準知道，著新約的對於他，究竟是抱着什麼意義？

在原始宗教中，起初人以獻祭是神與拜神的，一個彼此交通的工具；同時或較後又發現另一個觀念；以獻祭是送給神的禮物。舊約獻祭思想多是如此。餽送這種禮物的動機是什麼？有時是感謝，有時意在止息神怒。至於究竟是那個？舊約思想不甚清楚，也許這兩種動機在不同時間內，都會實行過，這固是無疑的；然而在主耶穌時代，這『禮物』一事，究有何

意義，是我們不能武斷去說的。我們只知『代替』(Substitutionary)的觀念確曾侵進了，猶太宗教的思想。他們也用他去解釋獻祭的意思；但這不是他統制或中心的觀念？尙屬可疑？無論如何禮物的觀念，至終確漸漸的靈性化了。後來纔明白，人所獻的最有價值的禮物，就是他自己。這獻祭時所餽送的『自己』，就變成崇拜者，自願降服的心理特徵。再者贖罪祭（爲後來獻祭的一種）似乎沒有一種『代替』或『挽回』的意義。按摩西的禮節，獻祭者——按他手在所獻的活物上，確不是要把他的罪移到祭牲上去。倘若罪真移到祭牲身上，那麼祭肉自然必需不潔了；但他還是算爲聖潔（利未記 6：17—25，7：6）。我們知道在『贖罪日』所擔當百姓罪惡而被趕到曠野去的山羊，並不是獻祭的山羊，乃是未獻祭的山羊。

大概到主後第一世紀的時候（即著新約之時），猶太人守獻祭的禮，

197 是因爲律法叫他們這樣作；他們並不要追究他內蘊的意義是什麼？說到如

此地步，我們看所有的憑據，也不夠保證獻祭總是『代替』或『免罰』的意思。反過來說，倒有時解釋作一種禮節，表明人悔改，與自降服的，一種內在程序。更顯要的是希伯來書信著者，在猶太獻祭這事上，真有慧眼，看出他有基督犧牲的預徵；因而把獻祭的觀念，純然給靈化了。按他看，獻祭中最主要的原素，就是自降服；在耶穌的獻祭中，最有力量的原素；就是他用那無罪的生命與死亡，表示將自己降服給上帝：『何況基督藉着永遠的靈，將自己無瑕無疵的獻給上帝；他的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死行，使你們事奉那永生的上帝麼』（希伯來 9：14）？這樣基督藉着他的注重點，並他的精神，自己順從那舊禮所含蘊的道德與靈性的中心原素，明明把舊的獻祭看法取消了（希伯來 10：9—10）。他說：我來

198

了爲要照你的旨意行（10：9）。後來著者又說：『我們憑這旨意靠耶穌基督，只一次獻上他的身體，就得以成聖』（希伯來10：9—16）。他沒有發揮什麼理論，說明耶穌這無罪的『自願降服』，如何就能潔淨我們。其實基督的『獻祭』，是按着那解釋要義的心靈，及思想的功夫，和明白的深淺，在人的良心中工作。

這樣我們當從此種觀念的見地上，去解釋新約論基督的死，所用的獻祭觀念；不當藉着新約時代，與此『伴了殘生』的那幾種較低和機械式的觀念去忖度他。

以上總論新約敘述基督的死，與罪人得赦的關係，其中最主要的思想，但並未表出任何顯而易見的救觀來。新約不過僅說基督爲我們的罪死了（哥前15：13）。『就是義的代替不義的，把我們引到上帝面前去』（彼得

前3:18)。話是這樣，至於如何發明他裏面的蘊意！是以後的教會，藉着真理聖靈的指導，而當作的事功。

第二段 救贖論的發展

200 第一節 最古教會注重基督人的問題，過於他注重基督工作的問題。起初這件事在思想方面，也少創作的努力。因為古時教，大半都是只注重引證新約的言語。

第二節 從第三世紀，到十二世紀，教會是被一種奇怪的理論所統制，以基督的死，是還魔鬼的贖價。雖然如此，也沒有指明這個說法，是引喻？還是上帝與魔鬼間，真有這種的交易？

201 第三節 這種說法到安森 (Anselm) 時代 (1033—1099)，已泯滅不在。因安森討論這題目，以為人若要罪得赦免，必須先滿足，人因罪而欠的上帝

的尊嚴。倘若上帝對人的罪，不加刑罰而妄自赦免他，他待有罪的與無罪的竟是一樣，這豈算公義？所以從上帝尊嚴一方面說，罪惡必須受刑罰；但上帝他有憐憫的心，願你接收一種滿意的條件，以代替人所受的刑罰。這種『滿意』就是當基督用某種方法，犧牲了他自己或他自己的某物，以滿足不是他自己所欠的上帝榮耀的時候，給人作了挽回祭。

第四節 阿比拉德 (Abelard) (1079—1142) 原以十字架是表現救贖的

202

愛。他說我們的救贖，就是藉着耶穌的痛苦，在我們裏面所啓發出來的那高尚的愛；此種的愛，不但是叫我們從罪惡中得釋放，而且叫我們得着作上帝子女的真自由；使我們不再存怕上帝的心，乃對他充滿了愛，因他向我們顯示了，按他自己看，沒有比這再大的恩惠。阿比拉德並沒有說明基督的痛苦，如何在我們裏面，激起那愛，使人從罪惡中得釋放；也未指出

上帝的愛，爲何必須用這個方法來表示。

203 第五節 教會改革派 (The Reformer)，另外又發展一種刑法代替說 (Penal Substitution)。按他們看，上帝對於罪人的態度，須是一種憤怒，因爲公義要罪惡必當受罰。與其說基督爲罪人的代表，毋寧說他是罪人的代替。他誠然擔當了人的慘刑，公義的要求，因如得以滿意，上帝的震怒也因此得以止息。

204 第六節 搜西奴 (Faustus Socinus 1539—1604) 對於以上兩種學說，努力攻擊不留餘地。他說：基督救人，乃是因着他的教訓與榜樣；他所以被釘十字架，就是因爲他能復活，並因此能在天上行使祭司的職務。

205 第七節 古西斯 (Grotius 1583—1645) 又由另一個觀點，從新伸論這刑罰的理論。按他看基督受苦，與其說叫上帝滿意，莫如說是叫大眾的公義滿

足。此種學說俗稱爲政治說 (Governmental Theory)。以耶穌的死，是要證明上帝律法的威權。耶穌受苦並非爲報復意思，乃係殺一儆衆的意思。

總之代替刑罰說，不用這個形式就用那個形式，統制福音教會的思想至到如今。自十九世代以來，屢有人嘗試要重新述說贖罪的理論，有的想用改頭換面的方法，陳述滿意與刑罰兩說；有的推陳佈新，使這些更與道德意念調和。屬於第一類的有達雷博士 (R. W. Dale) 顯然感覺到刑罰說的缺點；但他擺脫這缺點，竟未十分成功。他看基督受苦，是自己要受罪的刑罰，爲使他不落在罪人身上；不是要叫上帝滿意，乃是要叫那永遠的公義律法滿意。可惜這永遠公義的定律，若離開上帝，就不過是個抽象的虛影了。

現在來到幾位，反對刑罰代替說的教義學家。他們從別的方面找十字

207 架的意義。比如堪姆柏路 (McLeod Campbell) 發現一說最惹人注意。他以基

督爲人類把自己供獻給上帝：就是作爲代替悔改的意思 (Vicarious Repentance)。

在廿世紀的起初，頗受人讚成的說法，就屬布市愛魯 (Horace Bushnell)，所先發明的；他以十字架是在上帝心中，那永遠犧牲的時間裏，所彰顯出來最高的表現。他曾說在上帝裏，有個十字架，他是在骷髏處那木

製有形的十字架以先，就隱藏在上帝的美性中的。上帝在諸世界的寶座上，爲已往各代如何痛苦的奮鬥，現在也照樣爲我們，是如何痛苦的奮鬥。這個十字架，正是我們被釘的恩主基督，親身所給我們表現出來，且真情畢露的，放在我們眼前的。所以當我們來到十字架前，不要想是來到那爲釘木所製的十字架前，乃來到我們上帝裏那最深情感的苦架下，在這

裏作我們的避難所。這個說法以十字架救我們，不僅只因他把上帝的愛表現出來，他還想要指明出來，爲何這樣表現出來的愛，方能拯救世人。十字架不僅是上帝顯示愛的一個舞台或慘劇，他乃是在時間上，將上帝抵擋罪惡的永遠慘痛，活潑淋漓的表現出來叫我們看。上帝所以這樣啓示他的愛，乃是使人漸漸明瞭他的真實意義，在人鐵石的良心中運化；使無情的罪人與上帝重新和好，再造那神人間最樂的團契。

第三段 建設的看法

209

自然無論那一個說法，也不能把十字架對於神人和好各方面的關係，完全真理，盡都包括起來。恐怕我們將來也不能得着這種完全的說法。大概無論那一個說法發明出來，凡多少受人讚稱的，必有些真理要素在內；並對基督徒思想也加增些供獻。在此我們要明瞭人與上帝和好，是藉着十

字架，並非藉着任何講十字架的學理。有許多藉着十字架從罪惡中得赦免，與上帝結成甘密的團契，是未嘗意識地抱着任何救贖理論的人。我們被釘的主，他向人的智力，心靈，與良心籲懇，常使人得啓發受感動，並叫那沉醉昏迷的，得着真摯清快的心靈甦醒。使他們明瞭真理程序如此敏捷透澈，即從心理學方面亦不易解釋。所以凡傳道的無須專等教義學家，給他發明一種滿意的學說，然後再傳十字架的道理。雖然如此，傳福音的與教義學家，可以彼此同工；若是十字架在人良心中工作，是藉着能解釋意義的心靈，這樣傳道人的福音，若有教義學家的幫助，把十字架的根本真義解釋給別人，他的福音必要得着更大的能力。本分如是，教義學家自當努力他的工作。雖然他知道他不能得最終極的結論，但當多面的真理，爲我們發光異常圓亮的時候，若我們能由各不同的邊角處，窺見些精髓的

真理，那就與我們有極大益處了。

著者以下所述的十字架道理，想必得各教義學家的同意（不論他自己特別主張如何）。

210

第一節 十字架的意義正像堪姆路博士所教訓我們的，他是要用他自己的光亮去解釋的，意思是不要用人的成見，去解釋上帝的愛或公義，也不可用什麼理論，打算造成一個如何完全調和的解釋。但當根據十字架，在人類經驗中拯救的功效，而去努力明瞭他的含義。因為道理並不是藉着強制任何信仰，使入某種模型而硬造的；他必當是信仰的結果，可用歷史和經驗的引線去思索的。因此我們無論對那種十字架的理論，覺得總不十分適宜。我們在基督徒生活上越有長進，同時十字架的意義，對我們就越發

開展了。

211 第二節 十字架所最注重的，就是人類彼此間的關係。十字架的理論，

除非表明藉着基督的死，使人如何與上帝發生正當的關係，並結成作子女應有的團契，是不能與人有幫助的。我們當善避抽象的世界，維持個人具體關係的世界。『因基督也曾一次因罪受苦，就是義的代替不義的，爲要引我們到上帝面前。按着肉體說他被治死，按着靈性說他復活了。』（彼得前書3：18）。

212 第三節 主的十字架啓示了上帝對於罪惡的態度；他一方面是抵抗，一方面是判定。無論誰如從十字架的見地上看，他絕不肯用輕忽的態度對待罪。當人覺悟了，罪對永生聖子所作的，和在基督裏的上帝，爲表示他判定和戰勝罪所作所受的；人必要領會罪就是被叛上帝的意思；他在十字架上所遭的慘狀，是在任何地方所不能見的。

213

第四節 十字架所成就的，人與神和好的事，乃是上帝所成就的。『上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的不至滅亡反得永生（約翰 3：16）』。雖然十字架偶爾似乎表明，人性在基督耶穌裏達到他最高的點，因而顯出有把尙好的獻給上帝的意思，但實他在的意思確不在此。十字架真正拯救人的大能，乃出自一個事實，就是上帝在基督裏爲人犧牲了自己。

214

第五節 十字架至高的動機，就是上帝的愛。對十字架別的点，有許多教義家沒有看到；但沒有一個說法，完全丟掉了這根本的要點，我們信阿利金，奧古斯丁，安森與阿皮拉德，改革派教義，以及現代著者，必都合聲同唱這福音的清歌：

咳！那是愛！？

那是奇異的愛？！

是上帝爲我所施的奇愛；

他叫我的救主『道成肉身』，同人苦耐，

在骷髏地死時，使他淚血滿懷。

神的愛在十字架的活動，他的目的非但對個人，更是關乎全人類。耶穌基督藉着十字架所運用的大能，『他』已變爲一種新人類的首領。所以古時的人稱最古的基督徒，爲一種『新人類，並不是沒有緣故。他們變成一新族與希臘及他野族不同，與猶太及外邦人也不同；他們是『新造的』和『被檢選的族』：是一個皇家的祭司，一個聖潔的國，一個爲上帝所主的民族。『唯有你們是被揀選的族類，是有居尊的祭司，是聖潔的國度，是屬上帝的子民，要叫你們宣揚，那召你們出黑暗入奇妙光明者的美

德（彼得前書 2：9）。所以十字架是創造一種新人類的工具，守新律法，被新動機管轄，並且表現一種新的公共正義（Collection righteousness）。

若要人類與上帝復和，非將上帝與人，並人與人中間種種意志的衝突，戰勝不可。理智與平常社會生活維持力，對此固能發生一些效力，然而徹底的革新，與上帝根本的合好；是非使人的意志，理智，與心靈，更受一種重新再造的勢力所統制；是萬不能成的功。凡所有別樣的合好，全是潦草敷衍，無濟於根本的醫治。歷史與經驗證明，那真能深入人類思想和感情的是愛，尤其是上帝的愛。人類邪惡和衝突的意志，獨在上帝的愛中纔能尋得，一個一致的中心；人與上帝先和好了，然後彼此纔能合好。愛是聖子降世的解釋，並且愛又必當是聖子降世的終極，因而也就是基督死的解釋。上帝因他向我們所發的大愛，親自取了我們的性，『他誠然擔

當我們的憂患，背負我們的痛苦』（以賽亞 39：4）。在我們這因各人意志的衝突，全部被造物，都同一疼痛呻吟的世界中，非受痛苦，罪是不能抵抗或勝過的。若那永遠在上帝內心的，及藉聖子降世所啓示來的愛的目的，是必要成就的。那十字架的苦，是件道德的必需。

（他處譯來的話），『這樣也叫我們明白，在基督裏的上帝，要世界與他自己合好，一切所有粗鄙的上帝觀念，要別人爲自己犧牲的觀念，是從始就定爲非理的；因爲在基督裏的上帝自己就是犧牲。』因着愛寧可犧牲自己，也要成全別人的幸福。這是十字架叫我們與上帝和好的道理。

第八章 習題

一九一 人是需要赦免與救贖的，但人自己是否有辦法？

一九二 新約告訴我們有什麼法子？

一九三 新約諸著者對耶穌的死，解釋不同，但他們有什麼同意的觀點？

一九四 對十字架是怎樣看法？

一九五 獻祭在古代是什麼意思？到新約又變成什麼意思？

一九六 新約用什麼名詞形容十字架？

一九七 聖經中獻祭的事，有否代替的思想？

一九八 新約獻祭思想到底是什麼？

一九九 新約雖說基督為我們的罪死了，但意思是靠着誰，去發明

他？

二〇〇 古教會對基督的死有何看法？

二〇一 安森有什麼說法？

- 二〇二 阿比拉德有什麼說法？
- 二〇三 教會改革派有什麼說法？
- 二〇四 捏西奴有什麼說法？
- 二〇五 古西斯又有什麼說法？
- 二〇六 十九世紀以來，近代人有什麼說法？
- 二〇七 近代刑罰和代替說，有什麼論調？
- 二〇八 廿世紀有誰創了新的解釋，他的說法如何？
- 二〇八 十字架的意義，到底有沒有追尋的價值？
- 二〇九 十字架的解釋，常以什麼做根基？
- 二一〇 十字架最注重那種關係？
- 二一一 十字架叫我們如何想到罪？

- 一一二 十字架真正的基本觀念是什麼？
- 一一三 十字架最高的動機是什麼？
- 一一四 藉十字架的能力，耶穌作了什麼？
- 一一五 上帝的愛能成就什麼？
- 一一六 上帝爲何單單的採取了這個法子？

第九章 基督徒對聖靈的解釋

218

『靈』字原來的意義，本作『呼吸』或『風』解，古代希伯來人用這字表示那種不能見的生命原理，並那善惡兩種渺茫而冥靈的實有。舊約思想從此發展，他的程序是播花倒浪，直到『獨一上帝的聖靈』地步，結果真算是白玉盤中的珠粒了。

第一段 舊約論上帝靈的觀念

按舊約說，(一)靈有創造的工作(創世記 1:2 詩篇 104:30)。 (二)他是人的智理和特別的天賦的根源(約伯 32:8)。 (三)他是感動一切先知，法律家，詩家，等等的原動力。(民數記 11:17 25 撒母耳下 23:3 以西結 11:5 列王上 22:24 伯 4:8)。 (四)靈動作的範圍是普遍的(詩 139:7)。此外他對拯救以色列

列的使命，與彌賽亞救人的工作有特別的關係。這彌賽亞是先知早就看到的，要使靈力和善德發展到極度圓滿的程度（以賽亞 11：2）。最後聖靈的恩賜，是道德的，使人獲得聖潔，悔改，和能力。（詩篇 51：11）以賽亞（63：10 以下撒加利亞 12：10）。（五）先知曾預料到，在彌賽亞國來的日子，上帝靈的動作範圍，必有極大的擴張。（以西結 37：14，39：29 以賽亞 32：15，44：3，59：21 西番亞 12：10 約珥 2：28）。

在舊約中上帝自己，與上帝在人心靈裏運動的靈，這兩種觀念，常不易分別清楚。其實他們是有分別的。按希伯來人思想的趨勢，以上帝是威嚴渺遠的。人最不易就近或與他相交。所以勢須有各級的天使等，在上帝與人間作媒介。但他們這種上帝靈的信仰，確作了天路雲階使後來思想能達到了極純的平行線上去，且變作以色列民宗教經驗中最崇高深厚的部

分。

第二段 新約中上帝聖靈的觀念

第一節 符類福音，提到上帝靈的事很是稀少，因為五旬節尙未來到。所提到的，有耶穌受洗後，聖靈降在他身上，爲他將來的職業作準備

(太3：16可110路3：22)；結果他充滿聖靈，離開約但河(路4：1)。後被聖

靈引到曠野受試探(太4：1可1：12路4：1)；意思是他與聖靈團契時，他不得不去對付，他所應當解決的各種問題和疑難，若他真要去成全他傳道的事業。這事以後，耶穌滿有聖靈的能力回到加利利，在拿撒勒會堂裏，把主的靈在我身上的話引用在自己的身上(路4：18)。

除此以外、有一兩處記載救主曾對門徒說：『人把你們拉去交官的時候，不要豫先思慮說什麼！到那時候賜給你們什麼話，你們就說什麼，因

爲說話的不是你們，乃是聖靈（馬可福音十三章十一節，馬太福音十章二十節，路加十二章十二節）。這裏的話，與第四福音論保惠師的地方，似乎緊相符合。又說『凡褻瀆聖靈的，卻永不得赦免』（可3：28以下太12：31以下路12：10）：這話是指著那毀謗他，說他靠著撒但趕鬼的人說的。凡用這種話毀謗主，象徵說話的人，故意昧心，不認真理：彷彿說『你越以爲邪惡我越覺得很好 (Evil thou be my good)』。真可謂『喪心病狂』，莫此爲甚！在這類罪的本身上，自有不可赦免性；因爲犯罪的，沒有接收赦免的可能。這個反對真理的罪，被認爲是反對聖靈。自然在此處的靈，並未稱他爲第四福音所稱爲真理的聖靈，但表面上的暗示，是極容易見的。

第二節 第四福音，記載耶穌對於聖靈的教訓，非常詳細；唯福音家，寫書說：聖靈的恩賜，非等耶穌得榮耀後，門徒是不能領受的，（翰

221 7:39)。聖靈的功用，就是在基督離世後，仍繼續他的工作，使他的範圍，更加開展。結果愈活動是愈加偉大（翰 16:76）。

但是『非耶蘇得榮耀後，聖靈不來』；這與舊約所說聖靈早已在世活動的話，當怎樣調解？上下文給我們顯示的清楚，福音家的記載，是應許的性質；意思那聖靈，是真理的聖靈；他首要的功用，是啓示。等到耶蘇得榮耀後，他必要更加圓滿的賜給人，使他啓示的內容，越發博大高明。所謂

222 聖靈是保惠師；就是說聖靈是安慰者，或扶助者，是使人重生的（3:5）。並要對每個時代，重新解釋福音，把他所蘊藏的救主的教訓，要『烘雲托月』的發明出來，（14:26 16:13 以下）。福音著者，有時把在榮耀裏耶蘇要再來的事，與聖靈降臨的應許，互相混同。『我不要留下你們，如同孤兒，我還要再來』。這裏清清楚楚的是指着所謂耶蘇『一次來臨』說的

（查聖經原文約翰 14：16）。但保惠師顯然與復活升天的基督不同。然又一想，這兩個也很相近；因為傳福音的，是從他經驗的見地敘述這耶穌『二次再來』的道理。當早年門徒所希望的，那肉眼能見肉耳能聞的救主來臨的希望，漸漸泯滅了，當時著福音的人，要人覺悟他再來，是來在聖靈能力的各種表示中。聖靈與現在活着的基督的分別，在這書中正如我們所要討論的保羅書信一樣，是真有不堪分別的局勢。但是福音著者，實在有分別，不過我們只能矇矓含糊的領畧就是了。

第三節 使徒行傳前數章，很注重聖靈的事；救主曾應許門徒：『但

224 聖靈降臨降在你們身上，你們就必得着能力並要在耶路撒冷，猶太全地，

和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證（使徒行傳 1：8）。』在第二章裏，告

訴我們，門徒在五旬節聚集的時候，聖靈來在他們一切人身上。這章所敘

述的，是種極豐富的，屬靈的經驗；他們真性質是不容易了解，但這種經驗的結果，是很顯明的。

(甲)層 當時門徒得了一個新的覺悟，深知上帝的大能，與他們同在，並使他們不再看福音爲信仰的大綱，或論理的法典；他們的宗教，立時變作了能力與威權。

(乙)層 他們確實知道，他們不是一位『死英雄』的從者。他們的主，乃藉精神的能力，活在他們中間，使他們結成一團，組作一個聖潔的團契；並感覺他們自己帶着無敵的能力，和無畏的精神。他們信這種生活的變化，是因聖靈的恩賜而有的。教會只不過是這聖靈的一個器官 (使 2:28)。

(丙)層 聖靈的教義學，是開始於保羅書信。按保羅看，聖靈就是那

把住人性，而由內部變化牠，那種神的能力。他與由基督而產的新生命有基本關係。

一條 使徒保羅講論這個道理，是實際的經驗，而不是思維的理論。

225 他信聖靈，就是上帝隱密在人靈性生命中的代理員。他自己不甚注重聖

靈，與上帝，及耶穌基督關係的理論。有時他說聖靈就是上帝。（羅 8：9

腓 2：3 哥前 2：11，3：16，6：11，7：14，12：3 哥後 3：3），也有時以他為是基

督的靈。（羅 8：9 哥後 3：17 腓利比 12：19）。

二條 但是保羅也分別聖靈與活基督的不同。從『基督的靈』一詞看。就表示他不以牠們相同。更是看那祝福式『願救主耶穌基督的恩惠，上帝的大愛，和聖靈的交通』，字裏行間，也不以基督與聖靈相同。

三條 所謂聖靈。保羅以為就是上帝住在人心裏，使人意識到耶穌基

督圓滿的道德和能力的意義。爲表示這方面的真理，有時『上帝的靈』，纔又叫作『基督的靈』。

在新約中。雖然有幾段承認上帝或上帝的道，住在一切人和生命裏頭（約1：1—9希伯來1：3使17：25），然而聖靈確被看爲是一種，上帝特別給教會的恩賜。他在教會內，並藉教會工作。這樣聖靈不但是上帝的內在，乃是上帝所以如此內在，爲使諸信徒，領會耶穌基督福音滿足的意義與能力。

第三段 聖靈道理的發展

最古基督徒，對聖靈的神性與人格，甚屬含混。使徒後的教會，跟從以前的使徒，信聖靈與聖父及聖子，有密切的關係。

最早受洗的信條雖明說信聖父，聖子，和聖靈；而早年的籲神辭，與

227 讚頌詩，確特別榮耀聖靈。雖然聖靈被看爲信仰和讚頌的對象，但早年的

信條與聖詩，又稱他爲上帝。有幾位第二世紀的著者，表示有混合聖靈與聖子的趨勢。在西歷 359 年，亞他內西烏報告，有某異端，以聖靈只不過是衆天使中的一位 (One of the ministering spirit)。在乃西信經裏，也未嘗解釋聖靈神性的性質是如何，只不過斷定聖靈是救主和掌賜生命的。他由父生，同聖父，及聖子，一樣被榮耀和崇拜。至西歷 395 年在羅馬城中，有監督會議，確定父，子，聖靈，乃爲一體的神，一種的能力，一位的品格，一個原素；我們沒意思分開聖靈，但要與聖父聖子一同讚美他。他在各事上；如能力，尊榮，威嚴，神性等，都與父和子是一樣的完全。

奧古斯丁是第一位講聖靈進程的人。他以聖靈由父出，也由子出。

『也由子出 (Sand from the Son)』這句話，是西方教會後來加入奈西信經

條中的，東方教會，永未接收。因而造成東西教會彼時分裂的原因之一。由表面上看這問題很繁瑣，使教義學條分細目，但對普通信徒似無甚大關係；然信條當反映新約的教訓，以聖靈是上帝的靈與基督的靈。

第四段 聖靈與基督的靈有何關係？

牠們的關係極親密，是顯明的。對第四福音所記載耶穌的話，雖不如符類福音的威權那樣確定；但他有許多思想，正可補符類福音的遺漏。

從大體上看；約翰是可靠，且也有相當的威權。牠記載耶穌曾說：要差遣一位保惠師或助者來，這保惠師似乎是他的第二位『己』，與他本『己』有分別。雖可離開他，但按希拉字並不屬另一級階，乃與他自己屬同一階級的。就在本段，他似乎看他所差遣而代替他來的那保惠師，與他自己同是一個（約14：26）。『但保惠師就是「父」』。因我的名，所要差來

的聖靈，他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話』。這裏清清楚楚，是看聖靈與真理的聖靈，及保惠師，與他自己聖靈，明是一體。不過爲門徒的便利，他死了到好。因爲他們藉着那豐富，親熱，及屬靈的伴侶生活，所感覺所尋得的，那活潑，爽利，快樂，鼓舞，直接，光明，溫柔，同情，勇敢，善幹的基督，他死後的神靈，範圍可使無限擴大，表顯可有充分的自由。他作人時，勢力的射程，是狹窄的，及脫去肉體後，靈的動作是普遍的。當年他們聽他說話時，所認識的品德，理想，及所感覺的人格，能力，而今萬民即同得實惠了。換一句說，『聖靈不外是耶穌的靈，從時空的限制得解脫，而入到一個永遠與普遍的世界裏。保羅對救主與聖靈，是看同一個的。一段最顯著的經文，就是（哥後3 17）：『「主」就是那靈，「主」在那裏。那裏就得以自由。』

在這裏『主的靈』與『主』，實際上是一件事。一件可是一件！但耶穌的門徒說：『聖靈就是『主』，比說『主』就是聖靈，含義確差多了。因『主』的稱謂，只不過是福音的耶穌被推舉到統治人生的地位。施其德博士在舉最能刺激人的基督爲建設的革命家一文內，用極堅決的書式稱基督爲『聖靈的寫照』。按第四福音，耶穌說：『凡看見我的就看見了父。』施其德說如此不外乎就是說『凡看我的，就是看見了聖靈』(The Spirits P.346)。這種看法，影響極大。如果耶穌是『聖靈的寫照』，我們用評判和歷史所忍耐研究的，和藉熱心與習學所努力同化的，及憑經驗而進步所認識來的！『耶穌的心靈』，就是導引我們的，聖靈的模範了。換句話說：『要答覆聖靈對教會說了些什麼』，這個迫切的問題，不得不逐回我們，還到一種新鮮幽寂的退修工夫，去發明和解釋『耶穌的心靈』。聖靈的領導工作是與基

督一樣的進步，他不容忍非人道的行爲。他正像當時教會所培養的，耶穌的態度那樣激烈。他忠於真理，也滿像耶穌看真理，如自己生命，那樣寶貴。故此，聖靈的指導，絕非慣性的，形式的，穩慢的，一類東西。乃是要人冒險，犧牲，奮命！他要我們對付問題，正如當日基督在試探中，那樣敏捷果斷一樣！他要我們任艱負重，正如他當日背十字架那樣勇毅！他要我們祈禱流淚，如同他在客西馬尼汗流若血一樣！尹智博士 (Dean Inge) 在他的承認信仰 (Confession Fidu) 一書，內說的好：『上帝在我們裏面的話，是用拿撒勒人耶穌的聲音說的。』(Outspoken Essays and Series 五十四頁。) 這個是顯然的！但請我們再看牠『內在』的一個問題。

第五段 聖靈與神內在的哲學觀念有何關係？

若要一個神內在的界說，請我們看包恩博士的妙文，他說『所謂神內

在的理，意思是上帝爲一切有限存在和動作的，無往不在的根基。這個世界，無論爲物質爲精神，如上帝遠避在渺遠的，另一個星世界上去，牠們靠自己無所存，亦無所動。牠們不但因不斷的倚靠上帝而纔存在，且永遠被那永活，永在，永工作的上帝，所維繫所統制。(B. P. Bowne, *The Immanence of God* P. 3)。『聖靈降臨』這種思想的根本觀念，顯然是，在『神內在』看法，握得哲學思想的地盤以前，而生出的。『降臨』這兩個字仍然暗示，戀站在衆人心裏的，那超然與自然的二元思想。由這種二元的看法，無論什麼物，凡要從超然界入到自然界裏時。是只能藉奇事異蹟，纔成功的。唯這神內在的觀念；一則不限制，使上帝生命永遠開擴的，那創造不息的『自表現』。二則注重聖靈平常性的神聖，不注重非常性的神聖。重自然性的威嚴不重超然性的威嚴。那思想進步的聖靈道理，與『內

在工作的上帝』是常視同一物的。自然牠們的分別或注重點，也是我們不可不清楚地領略的。素日在上帝爲世界根基的觀念上，雖則含有動作，但終是重視那固定的方面：唯這最根本意義的聖靈，暗示一個勢力，非是固定，乃是生動的。近代文壇上，最乾脆的聖靈界說，可算是列來獨格魯的看法。他說『聖靈是基督徒，給在世界人中工作的上帝的，另一個芳名。』(The Spirit of God in Actions p. 26)。我們曉得聖靈最圓滿的觀念，是個新約的名詞。他是被儲蓄在耶穌生命裏的，那一切人類豐富的生命與意義，所漂染，所注疏了。平常人雖主持神內在的理論，而同時也可抱一種『與基督徒地位很遠的』一個上帝觀念。但步特羅斯 (Boutoux) 『那邊的也是裏邊的』一句話，表明聖靈的道理，如何在他裏面，聯起來：『神內在』與『神超然』的兩種觀念。而同時反不帶衆人宗教思想中，那二元論色彩。

聖靈內在是如此，但若明白他感動人的奇妙，那我們就更更要『眉飛色舞』！

第六段 聖靈如何在人生命中掀起一個活動洶湧的勢力

我們已經提到聖靈是上帝在人生命中的動作。他在人心靈中推挽勞動，加添人的能力。

但這是什麼意思？他怎麼來到？聖靈住在人的生命中，很顯然的一件根本事實，就是在人裏面有個神靈的光，把人聯於上帝。不論他與較低的世界有多少勾結，他是不能抵抗的。步郎寧稱他『爲擾動我們泥塊的一個星火。』原來在人的本體真性裏面，就有不可磨滅的神靈的要素：上帝並不是離人很遠。若人肯深深的攢入他自己靈魂的裏面去，在那裏他自要找著神。弗蘭斯他姆孫說：

魚找洋海豈需深投在水中？

鳥需高飛而尋天空？

我們需問那蒼天飛動的星月！

『那裏是否有上帝的音聲』？

（不在世界詩）

在人的道德生活中也有聖靈。他是非我而有的，那主張公義的能力。

第四福音形容他爲『作見證的保惠師』，是很有興趣的。他應付人心靈的永遠需要，且正是心懷大量的基督徒，在教會中，所願保留的一個基要事件。雷克教授 (Prof Kirsopp Lake) 在他很有性趣的油畫窗戶的序論中，稱他爲『由不知界中而伸出來的輔助人的恩手』。所謂聖靈在生命裏，意思是人生每個善德目的，高尚的理想，都是神的同盟。理想不只是在人外面誘導人，向人挑戰，他也在人的道德性中，是個感人的動力，助人實現他的理想。大詩家布拉克 (Blake) 感覺聖靈像個理智的泉源；並聽見他的

神聲，減着說『我離你並不遙遠，我是你一個朋友，一位弟兄，我在你胸懷中居住，你在我裏面安宅。』（耶路撒冷）。

經驗這『內部靈的實在』有許多通路。一個方法是藉着一種深遠寧靜的『安全意念』，在宇宙中，享樂『家鄉自在』的情感。又一個方法是藉着與上帝有親密相交的意識，靈與靈在一種個人精神中彼此契合。還有人感覺這內在的實有如同能力滾滾的湧流。但是人不拘怎樣去經驗，凡所經驗的；全是現在普遍的那活動方面。恩德合魯 (Evelyn Underhill) 解釋這內在經驗的動素說：『我們感覺聖靈如同一個內流的能力。一個可通行可證實的『浩然之氣』，鼓動我們的『己』或宗教團體；強迫他活現他本有中，最圓滿熱烈的真生，賜給他新鮮的快樂和飽滿的能力，且提拔他到意趣洋溢的，新生命的上層。這種生命擴張的感覺，是一切屬靈的宗教，該

當有的一個標幟。（靈的生活與現在生活 P.12）頂好要知道這種『人神契交』的覺悟，是不限於基督教的，正如恩德合魯小姐說『這種神在人間的』壯劇，為基督教是藉歷史的『道成肉身』表演出來，雖然！他並不限於基督教中（同上二十一頁）。

232

保羅解釋這個奇事，是用一個閃灼在他所有教訓中的一個觀念；那觀念就是『住在我們中間的基督』。他經異式的表示是：『現在活着的不再是我，乃是基督在我裏面活着，加拉太 2：20。』這正是最好的神祕主義。

愛門特先生在他異典心理或上帝如何幫助人論文中，叫我們注意耶穌的一個最高能力，就是換起人性中潛伏的可能。他又接着說，『基督教的經驗，證明耶穌與教內一切人，所有的，那『個人』接交的可能，並未因基督的死而停止。這確信與他實在能交通的見證，及與他交通而得的無數奇

效，可說是像野外黃花滿佈全新約的各頁上（論聖靈 159 頁。）

這聖靈內在的觀念，行常不易領會。雖然我們知道他分毫不是物質的，乃是靈性的，但我們幾乎不能不用物體式去想他。按著者所知最好的講解；就是藉着一種大家都顯然了解的經驗。在人是神的軍兵一章內高敦（George A. Gordon）博士給我們一個又顯明又縹緲的好例子，他說『當我在 1884 年來到波士頓城老南會堂時，年僅三十一歲。以我自己愚見所知，深覺這宗教團體，正是大鬧神學的恐慌，我作宗教師，對我任何所行的善德，都不領情也不願在品格的銀行中，甚至兌換一毛錢。我無所措手，不知去向何處，向一位聰慧有力的朋友領教。在那五內如焚，萬分難過時，我轉向我那已死三年的蘇格蘭人老父的神靈面前去。他的心靈變作了我靈中的貴客；他指示我如何計畫我的工作；如何解決困死我的難題，並且如何

在這種責嚴擔重的地位，盡我當作的職守。他心智的清爽，經驗的教訓，品格的能力，以及他心靈的無上勇氣，比一切活在世上的人，集在一起都幫助我的多。這位總慧無擋的父親心，如同一位被請被迎的上賓，來到他愛兒面前，開啓了他的心智，接應了他的生命」。

234

這種例證可以解釋保羅和第四福音的基督內在的觀念，『基督在我裏面，正如我父在裏面一樣』。我父在我裏面，不只像一種記憶，他雖死了，我仍想他是真生實在。但用記憶懷念我永生信仰，命我信他，仍然確是存在的一個靈魂，這是不只赤裸裸的一個記憶。不必抱精靈主義，我就不能不信靈能接近靈。因為靈是自由的，愛是強大的。我越細細回憶他的生活，沉思他的人格，他對我所發的勢力越親切，越有生氣。但是在我父的『內在』，與基督的『內在』當中，是有極大的分別。因我父雖混合許

多像上帝的品格，但我仍看出他的面容態度是有限定的。我寬恕牠們甚或榮耀牠們，因為牠們是我父的特性。但在基督裏，他有宇宙及普遍的實物。他的生命，人性，像我親父，然而他對我又像上帝的價值。一個個的特性及種種樣的態度和生活的各特點，都使我羞愧，並向我挑戰。宗教哲學家周恩思博士 (Rufus Jones) 說，『從前上帝所以在一個歷史的人格裏，能有最高啓示的緣故；就是因為上帝能圍繞，並藉着一個能感覺，喜接收，而願作他表現的器官的，一個生命，向世人灌輸他的聖靈。』(宗教根基 P. 35)。耶穌願作這種的生命，並且也誠然作得很完全；所以內在聖靈的思想，在那內在的基督思想裏，非但具體化，並變作召人悔改的最大感力；提醒人，喚起，的希望；叫一個軟弱無定的意志，成個百戰不折的堅強精神。

總起來說聖靈的觀念，如正當的了解他，是個達到能力的道路。海登大將 (Captain Hatfield) 在他能力的心理論中說『基督教在他聖靈的道理上，叫人注重宗教中，能力的要素。讀新約的，沒有不驚奇，那裏用不同形勢的觀念，屢見表現基督徒健全的經驗，是在能力加大的那點上』。

235

他繼續又說一句有意義的話，叫我們停住不能不犯思想：『舉目一看今日的教會，我們不能不驚恐他的無力；他有有學識的領袖，產生一種人所稱讚的虔敬與熱誠。在慈善與公義的事業上，也很有犧牲；但教會最好的朋友，也不敢信他在世上，能激發出一個能力的感覺。所叫人驚懼的，反是他的無能與失敗。這種缺乏感力和能力的現象，與人不再信聖靈能存在人生任何有效的實際方面的事，是相關的。(The Spirit p. 109)』這能力是我們所有人可利用的，把他找出來運用到我們服務事業上去，是我們當

前重大的工作。我們當有像那位運筆生花，把他生活和工作所證明所試驗的靈性，用卓越的文學活現在上紙的，那老前輩的心性和靈緒，去領會這聖靈的概念。那裏最高妙的質，只可藉維廉吳苑博士（William Fairfield Warren）那無限豐厚，無敵簡樸的詩，顯明出來。

哎呀！聖潔的靈！

我崇拜你，

我愛崇拜你；

那復活的主，一別永去！

現在親近我的唯你。

哎呀！聖潔的靈！

我崇拜你，

我愛崇拜你；

你知道我叫你多日憂傷，

我今日痛哭流涕。

哎呀！聖潔的靈！

我崇拜你！

我愛崇拜你，

憐愛我，任何犧牲你肯作；

愛慕你，終身不願離棄。

哎呀！聖潔的靈！

我崇拜你！

我愛崇拜你，

你在每天是五旬節；

你在每晚是伯利恆地。

(美會聖詩 196) (此段譯自來斯理教授現代思想中的聖靈末二段美會月刊 (516月 1924)。

第九章 習題

一一八 靈字按希伯來人看是什麼意思？

一一九 什麼是舊約論上帝聖靈的觀念？

一二〇 新約符類福音怎樣論聖靈？

一二一 第四福音論聖靈有何特別點？

一二二 非耶穌得榮耀後，聖靈不來是什麼意思？

一二三 耶穌二次來臨，與聖靈降臨是否相同？

一二二四 五旬節聖靈來！門徒有何現象？

一二二五 什麼保羅論聖靈的三個大點？

一二二六 聖靈與教會有什麼特別關係？

一二二七 最早教會對聖靈有什麼看法？

一二二八 聖靈與基督靈有何關係？

一二二九 聖靈與上帝內在思想有何關係？

一二三〇 人裏面有沒有神靈？

一二三一 經驗這『內部的實在』有什麼路？

一二三二 保羅用什麼觀念解釋靈在人內中的意思？

一二三三 基督在我們裏面究竟是怎樣的經驗？

一二三四 基督在我們裏面，與某人的靈在我們裏面一樣麼？

一三五 現在教會怎見得需要聖靈？

第九章 基督徒對聖靈的解釋

第十章 基督徒三位一體的理論

從上章我們已經曉得，新約是用神性的名詞，稱呼父，子，和聖靈。

根據這種經典的材料，教會就想到三位一體的妙理；就是說聖父，聖子，聖靈，是一神裏的三位 (Three Persons in one God)。這道理不僅完全是由

於人的思維性趣而來，也是由於努力要公正地，處理基督教啓示的事實。事實既經認識出來，教會就不能不發展一種上帝三位一體的道，或三神主義，(Tri-unity of God) 意思是信仰三位上帝。然而基督教乃一神主義；意思是信仰一位上帝；因此教會為保護這一神主義 (Monotheistic) 所以纔創出三位一體的道理來 (Doctrine of the Trinity)。

第一段 新約的教訓

新約明明地教訓我們，聖父，聖子，聖靈，每位都具有神的屬性，與成全神的功用。雖然他們是三位，但彼此並非不相關聯。比方說，子是聖父的子，靈是聖父與聖子的靈（約14：9—11）。有時候這三位也一齊被提起來；『所以你們要去，使萬民作我的門徒；奉父子聖靈的名，給他們施洗』（太28：19）。關於這段聖經，許多學者懷疑他的確實性，但理由不見充足。在使徒祝福文裏也很明顯：『願主耶穌基督的恩惠，上帝的慈愛，聖靈的感動，常與你們衆人同在』（哥林多後13：14）。還有一處說『何況基督藉着永遠的靈，將自己無瑕無疵的獻給上帝。他的血豈不更能洗淨你們的心？除去你們的罪行？使你們事奉那永生上帝麼？』（希伯來9：14）。關於三位一體道理的方向，在新約中所說的也不過就是如此。

第二段 道理的發展

239 最古基督徒，未很注意調和他們聖父，聖子，聖靈，與他們祖傳的一神主義的問題。大概因爲未想到他們有什麼衝突。他們知到這都是主啓示他們的，而且也感覺都在他們經驗中。他們也深深領悟，他們所崇拜他，只是一個神。因這許多實際的關係，所以限制了他們推想的興趣。自然以

事情的性質說，何時受基督教仇敵的攻擊，何時必有相當的問題發現。

240 聖子與聖靈的道理，起始一發展的時候，就爲三位一體的說法，開拓了康莊大路。在第三世紀的前半，羅馬城有幾位學者，其中最著名的是撒貝留 (Sabellius)。他們說上帝是一個人格，這一個人格由三方面，或三宗關係；就是聖父，聖子，聖靈，表出他自己的真體本性來。這樣在十字架受難的，就是聖父。反對這種解法的，是特特利安 (Tertullian) (死於主後二百二十年)。他曾著一篇論文答覆他們，這論文對三位一體道理的名

詞，生有很大的影響。特特利安用『本質』一個名詞，表示神性與神性所包括的一切。然後他下定論，以神的三位都有這本質，並且他們的本質也相等。不過他們的狀態不同就是了。

241 有的希臘教父講三位一體，所採納的希臘字雖與特特利安所用的名詞相等，但他們確注重這三位是各自獨立；而不注重這『本質』的統一。反之著名的拉丁教父奧格斯廳 (Augustine)，不注重各自獨立，確注重『本質』的統一。希拉教父說『在一位神裏有三位人格』。奧氏確說『在三個

242 人格裏，只有一位神』。這兩個說法，大有分別。若先定下本質的統一，我們以後就不容易，解釋一體的多位人格。反之若先定下一體人格的多位，我們又不容易釋解本質的統一。從第一個說法我們似乎頗近撒貝留主意。從第二個說法，我們似乎又趨向三神主義。

教會在職人的思想，多順從奧氏說法。一般平信徒的思想，反多趨向希拉的說法。意思就是在職人的思想趨向神之統一，平信徒的觀念，多趨向三神的方面。後來奧氏的教訓成形在阿他內西烏信條內 (A.D. 430-430)：

243 就是『我們崇拜三位一體的獨一上帝，他是統一的三位。各位不混合，而本質又不分離。因為聖父是一位，聖子是一位，聖靈又是一位。各有各的

人格，然而聖父的神，聖子的神，和聖靈的神，統都是一個神的體。榮耀同等，威嚴同久，……聖父是永生，聖子是永生，而聖靈也是永生。雖然，他們並不是三個永生，乃是一個永生，不是三個上帝，乃是一個上帝；並且在這三位一體裏面，不分前後；不分大小。二位人格全都是同等與同久的』。從此一直到教會改革時代，這種三位一體的道理，並未曾遇見任何重要的挑戰。創立獨神 (Unitarianism) 主義的思想家搜西奴氏 (Socinus)

(A.D. 1539-1604) 想三位一體的道理，與聖經和理智兩方面相衝突。

『譯者註：但他在教會思想史上，從未發生很大的影響故不必詳細論他』。

第三段 三位一體道理的解释

245 我們應當立刻聲明，三位一體的道理，決不能解釋的十分合乎理性。我們所能作的，就是盡力說明教會遺傳的教訓。然後再試用現代的名辭，盡力去陳述他，使人務要明白他與上帝思想的關係。

第一節 上帝是獨一的。我們決沒有三個上帝，乃是一個上帝。

246 第二節 神體是一個實有，然而所包括的有三位：就是聖父，聖子，和聖靈。『位』這個字，按當時看，並沒有整個現代的用意。一方面教父是要躲避神體三個方面或狀態的說法；他方面，他們又要躲避三神主義。

第三節 這三位都具有同一原質，他們是同等與同久的。

第四節 這三位，同一有神體的滿足，並且各人格的動作，按實在說，即是三位的動作。

現代最相當的說法，就是以神體內，具有一個意識，或一個行動的三個集中點。有一位出名的哲學家說：『完全人格僅屬乎上帝』；照樣那最高類的人格，可以不可以說，是三而一的人格？意思就是說，在經驗中，有三個意識的心主，而本體確是一個絕對共有的思想，意志，並愛情。

第四段 類取 (Analogies)

各著作家，常從自然和人性中，取種種的比喻；藉以發明三位一體的奧妙。特突利安用根，幹，菓子，作解釋，因這三種終成一個植物。至於泉源，溪，河，物雖是三個，水確屬於一個原質。再看日，光，與光的終

止點，現象雖有三個，光確是一個體。

奧格斯廳提到泉源，河水，與碗中的水，都是同本質的水。根，幹，枝，都屬同一的木料。這些解釋爲要幫助人，明了聖子和聖靈，是從聖父生出的。但是否能領導人的思想，入到萬事盡成奧妙的真理？那自然甚有可疑的地步。此外有別的比喻，用以解釋三位在一體裏的思想。既然人是照上帝的像造的，故此三位一體的意思，也可從人性中找出。奧古斯丁在人靈魂裏，找得三位一體的像；因他知道他自己，也愛他自己。人有記憶，理智，和意志。在觀察時人所見的物，見識及觀察人的注意等，也是三一的。所令人不滿意的，這種人類意識的比喻，很易引人到撒貝留看法的地步。我們不能在一意識裏找得三位人格，只能找得一人動作的三方面心態，但他還絕不像聖經所給我們表示的那樣精粹，顯明。

總之我們必得承認三位一體的道理，決不能藉着證據，或相類的事，使他完全理性化，或了解到十分地步；這道理終久是啟示給我們的。只可表明不與理性衝突，甚或能滿足某理性，最堅持的要求就夠了。

第五段 三位一體道理實際的意義

像這種道理的事，不僅有思維的意趣，他對於基督徒啟示的重要真理，也有密切的關係。以下幾條，便可表明這種性質。

一條 上帝爲父。基督教訓人，知道上帝爲我的天父。這不是一種形式或字碼，只暗示上帝的愛；他亦不是上帝的影照，只說明上帝是創造我們的主。三位一體的道理，乃堅決認定上帝在根本上，要永久並真實是我們的天父。因此昨天父，是屬乎上帝，最切本性的一種原素。上帝爲人類的天父，不因耶穌如此教訓我們，乃因原根是扎在上帝的永生真體裏面。

二條 上帝是慈愛。三位一體的道理，最能給我們無疑的保證：確定上帝是愛。倘若上帝最深切的本性就是愛，那末他必是從太初以來，就愛我們；他不能等到創造的程序發生後，纔有一愛的對象。此種三位一體道理，保證我們的上帝，是三個人格的，所以他不用在他自己本性以外，去尋找一種愛的對象。這樣上帝不但對於他所創造的物，可以說是愛，就是在他深切的本體內，也可說是永久必需的愛。

三條 三位一體的道理，使我們容易信上帝的超越性與內在性。在天父裏，我們看見上帝的超越，在聖靈中我們看見他的內在。

四條 人格性是屬於社會性的。三位一體的道，確定上帝的人格，不是像個單一人格，乃是像個重三成一的人格。那上帝的人格，是至高的實有，是取社交的形式；是一個意志，理性，和愛的友契的性體。他的基

250 礎的關係，不是物體，乃是精神。從此我們得一個實際的教訓，明白達到人格完全實現的道路，就是團契。那獨一完全的人格，乃是一個社會，所以要實現自己，總需是藉着團契，藉着意志，智慧，慈愛的互相交通。

此外還有牛地遜博士也給我們幾個好點，他說：『現在許多教義學家，都以三位一體，表明在上帝裏，有三個自意識的中心點。上帝人格是有機性或社交的三神主義 (Social Trithemism)。但最近的趨勢，又有些反社會的解釋，而重視心理的解釋，更可說是側重人格主義的解釋。人格是世間最奧妙，最豐富的物。有的原素，我們能研究，能知道；有的還是超越我們的科學方法，和直覺的自悟。三位一體可以說：

(1) 是個象徵。他象徵上帝觀念的豐富，從宗教歷史和個人的經驗上看，上帝的性，本極豐盈富麗；只可象徵，不可理證，只可喻言，不可講

明。

(2) 他表示超人的完全，不是異乎人的特境。撒貝留以聖父，聖子，聖靈，只是上帝暫時的，相續的自啓示，並不認他是實際的顯性。現代思想家，看三位一體論，是本體的三位，不是三位的一體。重在真體而不重在分位。上帝在本性內，就是父子聖靈所指示的一切：至於他所以必需叫做『位』(Person)的緣故，乃如奧古士丁所說的：『能避去上帝靜定的必需性』。沙路頓博士在他的『系統的基督徒要道』中說：在上帝裏面，與聖父聖子和聖靈，三層顯示相符合着的，按着某種邏輯的次序，是存有深入神意識中的，一種永久和必需的分別；並且這個分別，決定神性生活的完全。

(3) 指明上帝像基督。現在思想不甚重三位一體的位別，他所重的是

把基督的精神，帶到上帝裏面去，或啓示上帝徹頭徹尾是基督的樣子。基督教是歷史的宗教，他所重的也是歷史的事實。基督是上帝的顯像 (Express image)，由他我們曉得上帝形而上的體，是倫理的。他是那聖潔的愛，他是聖父，表明不變的絕對；他是聖子，表明施捨的愛；他是聖靈，表明創造的精神。無論是變的絕對，是施捨的愛，是創造的精神，無非是象徵上帝，那豐富完全而像基督的，那超人而不異於人的神格。(參考The Doctrine of God by Albert. C. Knudson, Chapter 10. p. 422-428)

451 所以三位一體的道理，原來不屬乎思維的性質，他乃是一種材料的組織。組織是屬乎理智，材料根據啓示與基督的經驗。教會所定的界說，已

成立有年，未曾經人駁倒；所以我信教會這樣的解釋，確實已蒙神的引導。不過界說所用的名詞，及神內部生活的程序，已越過新約教訓的界

限，而走入『非非』妙境。雖然他有他的正當發展，其中有思維的原素，是不能不承認的。

因此有人雖然確信上帝是三位一體 (Tri-unity of God)，然而最好的界說，不要越過新約所用的名詞。維斯理約翰在三位一體的講論中說『對於任何解釋法，連我所知道最好的解釋，如信經上所載的阿他內西烏的解釋，我一點也不堅決特守。我不敢勉強何人一定用，「三位一體」或「人格」這兩個名詞；我不猶豫的引用他們，因為我知道沒有比他們再好的。但如有人對他們有顧忌，誰應當勉強他們一定去用他！我主張不過就用新約中直接的意思。用那未經過別人解釋，而正像文中所寫的那樣名字』。

第十章 習題

一二三六 聖經是用怎樣的名詞稱父，子，和聖靈？請舉幾個明顯的例

子來？

- 一三七 教會因聖經裏面的事實，想用什麼程式，表現出他們的經驗？
- 一三八 關於三位一體的證據，聖經有什麼地方給留下根據？
- 一三九 最古信徒爲什麼沒甚注意這件事？
- 一四〇 撒貝留抱何說法？
- 一四一 希臘教父對三位一體的道理重在那點？
- 一四二 什麼是奧古斯丁的說法？
- 一四三 亞他內西烏論三位一體採什麼看法？
- 一四四 搜西奴氏對三位一體又有什麼看法？
- 一四五 三位一體能不能完全理性化？
- 一四六 用現名詞怎麼講？

二四七 最相當的說法是什麼？

二四八 古今講三位一體取什麼比喻，都有何價值？

二四九 三位一體與啓示的真理。有什麼密切的關係沒有？

二五〇 牛地遜博士的幾點是什麼？他們是否有根本的價值？

二五一 我們到底對三位一體當取什麼態度？

第十一章 聖靈在個人中的工作

基督的福音，是救人的福音。我們的救主說：『人子來爲要尋找喪亡的人』；並且保羅也說：『我不以福音爲恥，這福音本是上帝的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希利尼人（羅馬1：16）』。但得救是從什麼上得救呢？自然不祇是從罪惡的刑罰上得救；因福音雖能這樣做，但也不過是在極有限度的範圍內。人縱然悔改獻給主，他仍然得在身體和人類的親屬關係上，受他以往罪惡的刑罰；他無法去躲避。雖然如此，福音到底給人打開一條新出路，叫人躲避，罪惡極壞的結果：就是與罪取一致，與上帝卻疏遠。福音的目標，是救人出罪惡得聖潔，脫黑暗進光明；由慘死化作生命，從遠離上帝到親近上帝的地步。所以得救不但是有消極的，

更有積極的意義。在外他還能救人脫離罪惡自己，並戰勝所有能攔阻他，實現他最高稟賦的障礙；以完成他被召作上帝兒女的使命。

按福音書說，人造成得救的工夫，並非靠深在我們自身中的善德，乃由於上帝的恩惠與工作（以弗所 2：8）。『你們得救是本乎恩，也因着信，信並不是出於自己，乃是上帝所賜的』（以弗所二章八節）。按保羅講，上帝的恩惠，可說『是人所不配得的那上帝的愛；他渴望一切人類，要與他們共享聖潔快樂的永生。保羅更進一層說。』上帝能將各樣的恩惠，多多的加給你們。使你們凡事常常充足，能多行各樣善事』（哥林多後九章八節）。

按此處說，恩惠就是上帝的愛，鼓舞興發，在我們心內；他與聖靈的運動感化同是一義。並且由得救方面，保羅看聖靈是上帝恩典的能力，刺激我們信仰耶穌，是被釘復活的基督；並加給一切信者，救主爲他的民，所作

所爲的，那一切順服的生活。

這樣得救不但是一種道德的改革，乃是由於反應上帝，在我們心裏活動的聖靈，而生產的結果。雖然如此，從人這方面看，又可說是一種道德的進程，因爲沒有人的允可與合作，上帝是無法能成就的。但從神那方面看，就是人允可，也原是上帝的工作；因他的恩早在我們心中潛移默化，教我們有悔改的趨向。這種引入悔改的趨向，人素稱做『先行的恩惠』。

(Prevenient Grace)

254 人在得救時，所經驗的一切心理程序，我們叫做重生 (Conversion)。近年心理學家已經下多少工夫，詳細調查這重生的現象；他們所同意的地方有兩點；第一重生這件事，不能算作一種幻想而放棄牠，牠乃是種生活的變化，必須嚴重的對待。第二點，重生這件事，不但在基督徒範圍內發

現，就是在非基督徒經驗中也有。現在要分兩步來討論。

第一節 按着普通的觀察，重生可分爲兩種：一種爲忽然的，一種爲漸進的。但心理分析啓示我們，素所稱爲忽然重生的事，究其實，不是真正像他們所顯出來的，那樣急驟忽然。在這變象和忽然的根底和背後，仍有理智煥發，情感釋放，或意志努力的動作，作預備道路工夫的，一種反思的，或情感的程序。例如大數的掃羅那樣忽然重生的事，一定有一種長遠的背景。他必定反思好久；猶太教關於人道理方面的缺點，與拿撒勒新先知的高尚教訓。尤其在司提反爲道捨命時，他親眼所看見的，更射中了他心坎的要害。當這種心靈程序（詳情等到『引到得救經驗一段』再論），達到成熟的時候，人就決定作降服於耶穌基督的大事，於是重生就此了成功。這樣重生也許是忽然的，戲劇的，或者也許是安然的自動的，不知不

覺的；他的過程正同他的身體生長一樣，不但漸緩而且自然。

256 第二節 第二步心理學家所注重的，就是調查人受重生的時期，多半在十歲和二十五歲以內，更多的是在十三歲和十七歲以內，但我們因此，不

能就辯證重生，不過是青春時期的，一種附屬現象；那真正原故是因人在青春時期，正當品格尚未固定，情意尚在暴發期間，最容易為聖靈的運動，備有最適宜的條件，使聖靈最易成全他，照基督徒理想，所要建起的人格。

第一段 論重生人類方面的事

257 第一節 論到重生的諸經驗，按心理學家說，第一人在重生以前，最顯著的現象，是自我分裂的 (Self-divided) 意識，自我似乎是衝突矛盾自相分

爭，心情是悲哀失望痛苦已極；這時候當前最大問題，就是如何造成他們

的統一 (Unification)。在許多人的經驗中，這種內心分裂的心理，造成他『罪重如山』的感覺 (Conviction of Sin)。有一時教義學家主張罪的感覺，是重生必需而普遍的先行條件。在許多人經驗中，這種事實當無可爭辯，然而傳福音的人，常感覺不易叫聽福音的人，必然發生這樣罪惡的自覺。若靠辯證和理論，無論如何確當嚴緊，也不能使人一定發生這種效果。先知以賽亞見主的時候，承認『我們是嘴唇不潔的人』；在這裏爲基督徒傳福音的，啓示出一個隱念，使我們覺得早晚使多人發生罪惡覺悟的，是基督上帝的異像不是人的鼓動。但從實際方面看（與理論不同），這經驗在許多人身上發生，不但不能早，反倒得的較晚，因爲每個傳道的，都知道，有許多人獲得基督裏新生命的真經驗，是預先沒有任何深切的罪惡的確信。事實似乎告訴我們，許多人感覺罪惡的痛苦，非在基督徒生活的起

始，乃在基督徒較高生活的階段中。最能稱呼自己為罪魁的，常是聖人一類的，緣故是因為他靈性的感覺力清醒敏銳，所以他能覺得自己與耶穌基督隔離的，是如何的遠。

還有人在受重生以前，未曾感覺到有何罪惡的確信，他們乃是感覺空無所得，滿心無聊，浮生若斷梗的浮萍，茫然度些無味的光陰。有時意識到一個分離的自我，拚命尋索，渴望光明；他們看見理想在前面招呼，但感覺無能去得。最能使他們確實感覺需要基督的緣故，不是他們的道德腐敗，乃是他們自覺道德的無力。

第二節 悔改

『悔改』二字，是我們的主與施洗的約翰，都常用的話，但他是什麼意義？他表明一個心靈要改進，要變化，尋求一個較好的純潔心體。要有

一種以上帝爲中心的新人生觀。深恨我們過去的污濁，立志從今，要拋棄黑暗，奔向光明。對一種沒有深切罪惡覺悟，而只感覺生活無聊的人，悔改就是改變眼光；一方羞愧以前的極度無謂，一方決志將來要有一個較高貴的目標。要知道悔改不僅是純人類方面的程序，那所以能叫我們感覺有罪，或無謂的，是上帝的靈；因此悔改永不至落到一種，悲傷無望的地步。他乃是步步，有希望，有前程。凡真悔改的，確知他有改進的可能，他立志也要實現這種偉大的可能。

第三節 信仰

『信仰』二字，在新約中，與在新約外的地方，意義很是繁雜的。

(甲)作基督徒重生條件的信仰，不但是理智的贊同某條道理。(乙)更要明瞭耶穌基督爲上帝的啓示，並大膽的降服他，安妥妥的信賴他。(丙)那

拯救我們的信心，不僅是引導我們專一倚靠他，爲我們的『救者』，乃更叫我們不得不尊他，爲我們的『主』和『夫子』。這種態度初看純爲意志動作所產生，但實際上就是在此，聖靈也一樣工作。正如保羅說：『所以我告訴你們，被上帝的靈感動的，沒有說耶穌是可咒詛的。若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的』。（哥林多前十二章三節）

第二段 論重生上帝方面的事

此處當先指出來，在我們嘗分析的豐富的宗教經驗時，把他按前後次序羅列，這裏總有些造作性。爲思想雖然是清楚，但須留心我們所認爲前後的，實際上也許是同時。且分別重生，爲神人兩方面的程序似屬徒然，因在任何靈魂趨向上帝時，上帝的靈無不在地裏面工作的。但有幾條述說聖靈工作的道理，大半根據保羅的教訓，他是福音教義學中佔有聖靈地位

的。只要以他是序述重要的靈性程序，並顯明也不是什麼機械的方法或計策，他們一定能幫助我們明白，在基督裏所實現的新生命的那心理程序。

第一節 稱義 (Justification)

『稱義』這個字，在新約中所譯的是個律法上的名詞（羅馬 4：5），他不是使人真能成義人，乃是宣佈稱他爲義，或待他如義人一樣。他是釋放人的判斷，且寬宥人，以他爲無罪。按保羅說人是『因信稱義』。路得馬丁說，教會的興衰，就在他們是否持守這道理。按改革派，他們分別歸與的義，與分給的或灌輸的義 (Imparted Righteousness)，他們主張在稱義的時候，基督的義，可以歸與因信仰基督而投靠上帝，並信賴他使神人和好的工作的那些人。按現在的說法，當一個人若完全投靠上帝，全心信仰並服從耶穌基督，上帝就看他們爲『義人』。這並不是一個捏造的法律小說，

乃上帝永遠看重我們裏面最好的部分。凡與基督聯合的，這稱義的程序在他們裏面是已經開始了。這並不是我們世人的工作，乃是上帝聖靈的工作。當上帝稱我們爲義，他不再看我們已往的罪，乃拿我們在基督裏，那理想的可能的將來，看我們。

抗羅宗論稱義的道，注重獨因信非因行而稱義。這就是說，人與上帝成全正當關係，純因信基督，不藉人爲的善工。然而就以抗羅宗看，善工與稱義無關，實是錯誤。抗羅宗所注意的，是思想與經驗正當的次序。若我們與上帝成正當關係，並內部被聖靈重生，我們自然的必有好行爲，像好樹，必然要結好果子；但無論善行多少，他自己是萬不能叫我們內心重生，或與上帝聯成正當關係。

這個名詞，就是指著信徒，藉上帝聖靈在心內的活動，而生出一個，在基督裏面所得的新生命。新約以此種重生，為一種經驗的事實，但並未解釋他。救主與尼哥低母講重生時，也指為是一件經驗的事實（約翰 3：11）。在新約別處也有這意思（約翰一書 5：7 3：9）。彼得說，『你們蒙了重生，不是由於能壞的種子，乃是由於不能壞的種子，是藉着上帝活潑常存的道』（彼得全書 1：23）。保羅說，『若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了』（哥林多後 5：17）。保羅在論復活的地方（羅 6：4 西 2：13 弗 2：5），也有這種觀念。

在重生經驗中，耶穌基督是中心，人受重生後就完全變化，他眼的光與性情，並感覺有新能力與權威的泉源。這一切變化都因藉着聖靈，在我們心裏活動，而產出像耶穌基督那樣有變化能力的愛。第四福音記載我們

的主說：『人若不重生就不能見上帝的國』（約翰3：3）。又說『人若不重生就不能進上帝的國』（3：5）。這些話指明那道德的遠視與行爲，都在重生裏面有淵源。除非一個人的精神被聖靈所鼓舞，他不能辯別上帝的國，這個名詞，所綜括的一切觀念的世界，和生活的範圍。那加給人能力叫他離開他舊思想和欲望，並提拔他出生活低的世界，而進入上帝的國，高度生活的，也是聖靈。美國心理學家詹姆士，在一次生與二次生的人中間，舉出很多的分別；有的人生來從最初，就有調和均衡的內部構造；所有衝動彼此都一致；意志跟從理智的指導，也毫無困難；他們熱情不過度，他們的生活也少被悔恨所縈繞。另有別人他們的構造正與此相反。前者叫作一次生，後者經過重生後叫作二次生的人。這兩等極易看出，但以此就認一次生的不需要，也不必經驗重生，實在是錯誤。他們雖然是生來的好

(Born Good) ，但也需要上帝聖靈的鼓舞和啓發。不能因他們內部生活，沒猛烈的變化，因此就斷定他們裏面，沒有聖靈的行動（加17：20），

第三節 義子名分

這種道理是根據保羅一句比方的話，你們所受的不是奴僕的心，仍舊害怕。所受的乃兒子的心，因此我們呼叫阿爸爸（羅馬8：15），『及至時候滿足，上帝就差遣他的兒子，為女子所生，且生在律法以下』（加太4：

4）。保羅的比方，是採自羅馬國一個普通的風俗，就是無論什麼不相識的人，可過繼作某家人的一位；看他如同生在某家的一樣，亦可承繼人的家產。前章已說明世上所有的人，都是上帝可能的子女。稱義（被認為義子），使人確知他們已生在上帝的家裏。這稱義子的道理，是在乎表明一種最偉大的真理，就是說沒有一人得救，是僅關係自己的，他的得救乃是有

個社會的意義，因為他被救，是救入耶穌爲首的一個家庭，或共作共享共有的社會中。這認爲義子的說法，是保羅由羅馬律法中，借來的一個法律名詞，他表示重生的社會關係，就是一個得救的罪人。不但稱義，重生，更實際的加入上帝的家中，與上帝共享他的團契，也共有他的命運。

按人所能分析的，以上這幾個重生程序，據真情說，是一個神蹟，是一個恩惠的神蹟。在自然界內，沒有赦宥的地方，他的鐵律無情，是『人種的是什麼，收的也是什麼；』但是在耶穌基督裏的上帝的恩惠世界裏，聖靈能夠打破道德因果律的鏈索，切斷古往今來的連續線，他有攬回河流的勢力。叫那些從罪惡得赦宥的人，成爲一種『新造的物』。

第三段 重生的結果

第一節 保證 (Assurance)

新約告訴我們，得救的人，能確知他們罪惡的赦宥，和他們作上帝子女是完全。在保羅著作中，格外有種把握和可靠的情調。『聖靈與我們心，同證我們是上帝的兒女』（羅馬 8：16）。改革教徒也甚注意這保證的道理。聚天特大會（Council of Trent）的人，在這問題上分了派別，並說明雖然我們不當疑惑上帝的慈愛，然因人類缺點的緣故，我們也須有『怕和了解』。外斯特民斯特信經（Westminster Confession）以『保證』是聖靈賜給平信徒的行常恩賜。雖然在得他以前，須長期等待並與許多難處競爭；但一得着了就不能丟。維斯理約翰對於教義學最大的貢獻，就是他在遭反對被誤會時，把這種道理盡力傳說，使他格外顯著。維斯理立脚在保羅的聖靈見證的道理上。他看上帝子女的保證，『不僅是由理性的推論，也不僅是根據聖經，——證明上帝接收的條件，都已成全的結論；他乃是神賜的

一個堅信。他說『聖靈的見證，是印在心靈上的一個內部印象，據這印象，上帝的靈直接對我們心靈作證，以我們是上帝的子女。基督耶穌已愛了我，把他自己給了我，我一切的罪都洗除淨盡，我就與上帝和好了……至於神的見證，如何來到我們身上，我們不要去講，他太奇妙高超，我們不能得那些知識』。維斯理與格勒芬不同，他以這內部證據是可以丟失的。到他年老的時候，他不再主張，以享受，這內部證據，為得救所必需的。他老年時，曾寫『五十年前我與我弟查理，藉着我們簡單的心靈，教訓衆人，所說的，「除非他們準覺得他們的罪，是得了赦免，他們就仍在上帝憤怒與咒詛下」，我現在回想起來，真是奇怪，當時他們爲什麼沒拿石頭打死我們』。人不能對保證的經驗，所給基督徒生活的那種快樂和能力，過事誇張。凡以得了保證，就必需使人驕傲或固執的，他們是大錯。

反言之，人應注重人格的社會方面，因為得保證中第一重要的原索，就是感覺得加入了一新社會的意識，也就是在那得救的社會裏，人人都用力奮鬥，要生活像上帝的兒女。

第二節 論成聖 (Sanctification)

268

重生並非是人響應福音目標的結尾，他乃是響應福音的開端。那稱義的與重生的，必須往前努力，追求那生命的聖潔。熱心的基督徒，有時忘掉這個，因而墜入非律的邪教主義中 (Antinomianism)。非律主義，因太高看上帝恩惠寬大的意思，致發生輕視福音，道德，與心靈要求的，那種趨勢。這趨勢也就是保羅在羅馬書六章一節所反對的。他說『這樣怎麼說呢？我們可以仍在罪中叫恩典顯多嗎？斷乎不可』，

我們救主爲他的門徒的祈禱說『求你用真理使他們成聖，你的道就是

真理』(約17:17)。還有他處也說『我因你們肉體軟弱，就照人的常話對你們說，你們從前怎樣給身體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法，現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖(羅馬6:19)。』你們要追求與衆人和睦，並要追求聖潔，非聖潔沒有人能見主(希來12:14)。成聖是消極與積極兩方面的。他包含脫離罪惡的束縛，並生活要充滿聖潔。他的經驗是進步的，他不是在受重生時，就十分完成了，他乃須一步一步的努進，方能達到美滿地界。如彼得說『你們確要在我們救主耶穌基督的，恩典和知識上有長進』(彼後3:18)。他是上帝的靈住人心內。所結的最高尚上的結果。『聖靈的果子是仁愛，喜樂，和平……』(加5:22以下)。這種聖靈的果子，算爲成聖的表號。

成聖這一點，是基督徒倫理學者，當作基督徒教義的一部分，所當着

手去細加討論的。但要緊的，當指出聖潔，雖然是包含倫理。並不僅是追求一種福音倫理的標準。這不是說，基督徒教義學家。或傳福音的人。忽視基督徒的倫理；反之我倒感覺比基督徒所當想出的那福音倫理的蘊意和實用。有更覺迫切的需要。成聖是種比嚴守基督徒本分的律，更高的一件事。聖潔觀念的生死點，非是任何哲學和論理。牠的真原素，乃是培養耶穌基督的恩惠所產生的果子，與上帝的愛和聖靈的交通。聖潔生活的起點。不是像些某特別道德的理想或目標，他乃是與聖潔的靈，也就是與上帝和基督的靈相交通，所以成聖，寧可稱爲『聖靈的果子』比較稱爲『道德忠信的產果更爲恰當』。

第三節 基督徒的完全 (Christian Perfection)

保羅教訓人今生有得基督徒完全的可能，他是按對待的意思，用『完

全』這個名詞，他心目下所注重的『完全』，乃是適乎進步的，他在（腓 3：13）說這『不是說，我已經得着了，已經完全了，我乃是竭力追求，或者可以得着基督耶穌所以得着我的』，後來在十五節又說；『所以我們中間凡是完全人，總要存這樣的心。若在什麼事上，存別樣的心。上帝也必以此指示你們』。在這兩個地方。他心目中認『完全』有兩個不同階級。當他在在（西 1：28）說『我們傳揚他，是用諸般的智慧，勸戒各人，教導各人，要把各人在基督裏完完全全的，引到上帝面前』。他顯然的是論『完全』的最高那一級。細查保羅的辭句，我們就不能不結論說，『按他的教訓，基督徒能夠達到一種完全，使人不願墜落到任何所知道的罪裏去。他沒有暗示人，能自由在道德判斷上，自處無誤。但按（腓 4：13）『我靠那給我力量的，凡事都能，』及（帖撒羅尼加 5：23）『又願你們的靈與魂與身子

得蒙保守在我主耶穌降臨的時候完全無可指摘』兩段。似乎指着是這樣完全的地步。

『完全觀念』在不同形式下，於基督教歷史各時代中，都曾發現過。在近世叫人從新又注意這問題的，就是維斯理約翰，他的『完全基督徒』的定義，就是『盡心盡性盡意愛主你的上帝』，以下幾點可以綜合他對這問題的意見。

(甲) 維斯理給成聖的經驗，一個最得意的名詞，就是『基督徒的完全』，或是『聖經的完全』。

(乙) 此種完全，並不是指着『行爲的絕對完全』說，因為肉體的軟弱，常使人在思想言語行爲上有錯誤。

(丙) 這樣完全也不是指着『品格的絕對的全』，因為人越聖潔，他們

越覺得自己的無知，恩惠的不多，並深深領悟與基督圓滿的心靈相差太遠，行事倒比他們接着神的模範，應當做到的，更較少正確的精神。

(丁)此種完全更不是說，人不受實際的試探，『在人生上，沒有這樣，從實際試探，得釋放的完全』。

(戊)維斯理避免說『無罪的完全』(Sinless Perfection)這句話。

(己)要作一個完全的基督徒，不外是對於上帝與人，有完全的愛就是了。

(庚)這種經驗是忽然而得的，維斯理說『我看這種經驗，常常是藉着一個單獨的信仰動作，在心靈內造成，並也常是在一霎時之間就得着。然而我信在這在這個『霎時』關口的前後，有繼續努進的工作……這樣在人受重生時』聖靈當時把那更超越的道路，放在他眼前激發他，叫他往裏

走，在窄道中，要選最窄的道走；想望聖潔最高最深的處所，而追向上帝的本像。倘若他不接受這種呼求，他不知不覺的就要墜落，到較低一等的基督徒位置上去。他向前按他所謂之善道去行，照他所在的地位服務上帝，到臨死的時候，藉着盟約的血，尋得上帝的恩典，亦只能幾乎得救就是了。』

這樣概略的總論，除了以這經驗是『忽然而實現的一點』，多半人可以贊成。然而我們不要忽略，維斯理也認可在這種緊關的前後，亦有漸進的程序。從心理學的觀點看，這確是響亮的很，因為心理程序，老是漸漸達到高峯的。說一個人多日默思基督徒的意義，並對上帝的恩惠已有很深的經驗，在『霎時洞鑒』之間，十分意識福音所供他用的能力的巨淵，因而在此時此地，成全多日與試誘，奮鬥，所戰爭的事功，這並不為不近情

理。

論這部分的使命，現在教會並未做什麼適當的見證。看現在光景，需要重新喊起這樣的口號，指明基督徒的生活。有無限發展的可能性；並且基督徒不應當以道德與靈性上的庸常生活，即覺知足。

第十一章 習題

一一五二 福音給罪人開了什麼出路？

一一五三 什麼是得救的恩惠？

一一五四 重生是種得救的經驗，心理學家亦同意的是那點？

一一五五 重生分幾種？

一一五六 重生何以多在青春發生？

一一五七 重生前人感覺『罪重如山』是什麼心理？

二五八 深切的感覺已罪的常是什麼人？

二五九 什麼是悔改的意思？

二六〇 什麼是救人的信心？

二六一 什麼叫稱義？

二六二 什麼是抗羅宗論稱義的道理？

二六三 什麼是重生的經驗？

二六四 美國心理學家詹姆士，一次生與二次生的觀念如何？

二六五 什麼是稱義的意思？

二六六 重生既有這些程序，他顯然是個自然界的常事麼？

二六七 重生後有何保證？

二六八 成聖是什麼意思？

二六九 成聖與倫理有什麼不同點？

二七〇 什麼是保羅論基督徒完全的觀念？

二七一 按維斯理說基督徒的完全是忽然而得的麼？

二七二 我們對他的看法作何評論？

第十二章 論教會

273

爲成全基督的使命起見，聖靈總要接續基督在世上會工作。這工作的本身，自然就很需有要個教會的存在。基督教是奠基在歷史的啓示上，這種啓示不是明屬乎一種遺傳，只有文字的證明；他乃是在各代人心裏的，一種活潑的經驗。所以他必當有一種作見證的團體，一面保護宗教的遺傳，一面經驗聖靈的運動；因聖靈也是利用一切基督的事，啓示他們，維護他們；這種作見證的團體就是教會。

第一段 教會的設立

我們的救主是否創立了教會？要回答這個問題，就在我們如何看『教會』這兩個字的意義。在福音書中我們的主，只用兩次這個名詞（參太16；

8:18:17)。這裏的第二次又是指猶太國教會說的。我們當小心，不要把後代所得的意義推憶到當時教會的名詞裏面去。有人辯論說，我們的主關於教會的組織，已給他的門徒，擬有一個具體的形式；並且這種組織也是福音的一部分原素，正與我們素所知道的基督徒信仰等，是一樣的要緊。然爲這種爭辯所引的證據，是不足令人深信的。我們不當希望那一說話，就變作靈和生命的主，反把自己，立法在組織的東西上。他的方法是招集幾個門徒，左右的啓迪他們，朝夕的教導他們，給他們預備傳福音所需用的利器。至於將來需要有一種相當組織的事，他必早已諒到，然而他讓他的門徒，按着將來他們自己的環境與需要，並聖靈的指導與提攜，去構造他們自己的組織。論到古教會，在使徒指導之下，所假定的組織，新約確是告知了我們一二；然而若教會（按着我們最先說的）是內在的聖靈的一

個器官；就是這種組織，也不能算爲永遠固定而不可更改的。教會若按上帝活靈的引導，他當常常改變他的組織，以適應這種常常改變的世界。

第二段 新約教會觀念的發展

第一節 古代的教會

古代教會，在使徒行傳前幾章內，已有概略的敘述；組織是非常的簡單；他是一種弟兄的團契；在物質上似乎有些共有共享的精神（2：45）。『信的人都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接擘餅祈禱』（2：42）。起頭教會的會員，並不與聖殿或猶太國禮拜堂斷絕關係，他在猶太教內好似一種小社會（2：46），如同最初美以美會，在英國教會內一樣。這小社會的領袖，是十二個使徒，特別的是彼得（1：15—26）。然而他們並不獨擅大權；因爲等到世移事遷，需派一部分新職員，以管理衆門徒的飯食事的時候，

使徒與『門徒大眾』彼此商議；議妥後派人做執事；如此執事是大眾所派定的（6：1！6）。就從這件意外的事看來，他們的織組，是為適合他們的新需要，與變換的環境，而漸漸發展來的。入會的條件：就是悔改與奉耶穌的名受洗；使罪得赦，（表明他們信仰基督）並得聖靈的恩賜（2：38）。

第二節 保羅所建造的教會

在使徒保羅領導之下，佈道事業大見發展，因而教會觀念，也經過了很多很快的變遷。從使徒行傳的下半卷，與保羅的書信，可以看的很清楚，這種教會是全部或一部分的信徒所集合而成的。

（甲）家庭的教會。起初教會的心核，就是在各私人家中，所聚集的

那小團體（使12：12，11：20，20：8，11：20，21：18，腓立門一章，歌羅西4：15，羅馬16

：5）。當時人拿『哀克立夏』（Ecclesia）繙出來就是教會（這個名詞，去稱這

種零星的小組織。

(乙) 城市教會。天長日久信徒多起來，在某城某家，不能容納一切信徒的時候，就在某城中分成數個家庭教會；有時候在一城裏的，所有的小家庭，聚集一處也開聯會（使 15：30，哥前 5：4，14：23，帖前 5：27，歌羅西 4：16，羅馬 6：23）。這城裏的各小家庭會，若聯合在一起，就稱他爲『哀克立夏』（Ecclesia）。

(丙) 大眾信徒的教會。這種哀克立夏 (Ecclesia) 的名詞，也用信徒的全體大眾上；包含凡『在基督耶穌裏成聖，蒙召作信徒的，以及所有在各處，求告我主耶穌基督的名的。人是。基督是他們的主，也是我們的主（哥前 1：2）』，這大眾教會，是籍着各小家庭教會去動作，以成就他的工作與使命。

277

(丁) 理想的教會。有幾段聖經，保羅似乎離開實際的教會，反去思想那理想的教會；這種思想教會要判斷世界（哥前 6：2）；他是上帝的殿（哥前 3：17）。理想教會的觀念，在以弗所書內，發展的最高；在那裏用『建築』（2：20—22），『基督的身體』（4：12），『新婦』（5：23—27）等等的隱喻，來描寫這教會的形式。

第三節 新約論基督教會的觀念！祇有這五個顯要的原素。（參考林底遜早年教會與道士第一章。）

278

(甲) 教會是一種團契：就是與基督並諸兄弟們的一種靈交。

(乙) 教會是統一的。這種統一是理想的，並不是顯然與能見的。但說他是理想的，並不因此就是不真實的意思；因為教會的教友，是與他們公衆的首領基督聯合；所以實際上，他們的信仰，經驗，與宗旨，也就是

彼此共享，這統一即是真實，故不必需實現，在一種外表可見的組織上。話是如此說，但他並不減少教會從古至今，分門別派而生的損失；因為教會分門別派，多非因於信條與組織的不同，乃是因於缺少精神的協和。我們的主，在他有大祭司長精神的禱文中，關於這點所說的話，常被誤解。『使他們都合而為一，正如父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面，叫世人可以信你差了我來』（約翰 17：21）。很顯然的，此處所默想的協和，非是一種外表組織的，乃是一種靈性的統一；當然外表的協和未必一定須依靠一個一致的組織。自然在一個基督的教會中，他足有餘裕，以包括各不相同的組織；使每種組織對於全團契，都各盡相當的貢獻。

只要精神的統一，有相當的成功，各種組織就容易彼此接近；反過來說確是不然的。同時，如所有存在的各派教會，能同意實行，互相交通，

我們就可以說有形的統一，算已成了實現的事實，這是不足為過的。

丙 教會是一種可見的團體。極確然而不可疑意的，就是新約中的教會，是一個眼可見，而組織很發展的，一個小社會。他確乎不盡是一類，有共同理想的人，而組織的神密團契。保羅所提倡的理想教會，雖然還沒有完全顯出形來，然而在信者，每個分立的小團體裏，並藉他們的功用，他的一部分，已經顯示出來。這幾種分立的小社會，所以能聯成統一，乃在乎他們每個，盡力持守和平，彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合一的心。（以弗所 4：3）。

丁 教會威權，教會有威權管理與訓練教友的事；最要緊的他有權威，能宣佈『若有人悔罪，他能藉着信仰耶穌基督，得罪孽的赦免。

戊 教會是一種有祭司功用的社會。我們雖然反對祭司主義的過激

280 性，但我們不要忽視他表面所有重要真理。祭司是在神前代表人，在人前代表神；按着這種意思，教會是足可運用他祭司的功用；然而這種功用，是在乎教會全團體，而不在于教會任何階級的人。新約教訓我們，所有信者，都有『普通祭司的職份』；這並不阻止教會特立一種人，專作傳道的功作；但傳道的是教會全體的代表與發言人；無論他是講道或行聖禮都是如此。

第三段 教會的幾種定義

281 根據以上所討論的，我們可進行提出幾個，與他們適和的定義。在每個時代都發明過幾種教會定義；伊那 (Ignatius,) 在第二世紀說『那裏有耶穌基督同在，那裏就算是個聖工會』(Ad Smyrn., c. 8)。哀利紐 (Irenaeus) 他在第二世紀說『教會在那裏，那裏就有上帝的靈，上帝的靈在那裏，那

裏就有教會與恩賜』，(Adn. Haeres III 24)。特特連安(Tertullian)說『所以那裏若沒有教會例定的聯會，你自己可行獻祭，洗禮，作你們自己的祭司；因為你們雖然是平信徒，但你那裏如有三個基督徒，那裏就是教會，』(De exhortatione castitatis 7)。

我們信上帝他願要個團契；因着上帝自己的動作，這團契藉基督耶穌，並在基督裏面，得創造出來；並且牠的生命就在基督的靈裏。我信按我們的世界說，上帝的旨意是要這個團契；用這樣一個可見而統一的社會，來彰顯這個團契。守同一信仰，有他自己選任的職員，運用上帝所賜的恩惠，感動他所有的教友，去做上帝國普世的工作；這就是我們所說的聖教會。在我們眼前所騰起的偉大異象，他要這樣一個真實的聖工會；忠於一切的真理，並招集一切凡明認並稱自己是基督徒的，到他的團契裏，

在他可見的統一裏，有一切信仰和教派的財寶；秉承既往，造福將來，使大家同想基督身體的裨益。在這種統一裏，現在彼此分立的團契，仍能保持他們自己崇拜和祈禱裏的特性，藉他們生命和熱誠的豐異景色，全團契的統一必要或全(Lambeth Resolutions; 1920, I and II.)。

第四段 聖徒的交通

聖徒這種名詞，按着新約的意見，是指着得救的人說的；但一用在已去世的人身上，他就取得特別的意義了。死已不能使得救的人，與教會隔絕，因為他不能叫他們與教會的元首基督相隔絕。在世界上的教會算是『交戰的教會』，在天上的教會算是『得勝的教會』。查理維司里說：

死河人人門前過，
生死別離誰能脫！

天上地下本同體：
上帝家庭是一個。

聖徒本是一家，在上邊一半，在下邊一半，當中相隔只一條最窄的天河耳。教會從古深信在世上得救的，與在天上得救的，有真實的交通：因為他們兩方面，都是與基督相交通，所以實際上就是上下彼此交通。

第五段 教會與上帝的國

在保羅的著作中，教會的觀念，多半是代替三福音中所提的上帝國的觀念；眼見的教會，是正在實現程序裏的上帝國；非眼所見的教會，乃是上帝國的理想。雖然如此基督徒的思想，總承認這兩種觀念，他們雖不易見，確是很有分別的。

甲 教會是開拓上帝國的代表。

乙 從教會表現基督徒的精神，與生活方面看，他就算變作天國的一

種模型。

丙 人類生活屬世俗 (Secular) 方面的事，若他們受了基督靈的洗，也可括包在上帝的國內；教會既如一個有機體，這些方面的事，必盡力要包括並溶解在他的本務內。

丁 理想教會是完成了上帝國，教會何時能夠包括一切所有承認自己為上帝子民的在內，也能把所有的機關與交通，都使受基督精神的洗，到那時這個世界的國，就能夠變成基督的國了。

第六段 論教會道理的發展

使徒還在的時候，教會有個比較鬆懈的組織，就能進行他的職務。使徒是一種權威的中心，故能結合各方面，使彼此合而為一。然而當使徒去世以後，教會顯然覺得，必需有一種維護全體的勢力，所以他們的組織，就益加嚴密了；組織發展的過程，也變化的很快。他所以變化因為受了兩

件事的影響：（一）教會外方的攻擊。（二）教會內方發生的邪道；所以教會漸漸的在三個方面，預備了防線。

286

甲 教會職任的發展 到第二個世紀，教會已經承認會督爲教會中最
高職員。當時對邪道所以應付的得法，就是各會督都知道，所有真正基督
徒的遺傳；他們的職分也能一步一步的往上推，證明從使徒那裏實在也承
受了威權。

乙 使徒信經 使徒信經最早是在主後150—175年間，在羅馬城發表
的，這是人所共知的。

丙 使徒各種著作 有幾種使徒著作，在主後第二世紀中，他的威權
已被承認，並且新約聖經的正典，也起始漸漸成形了。

以上三種組織，可算古代真教會的信物或證據，凡不接收這使徒信經

及使徒著作的，而又沒確實繼承會督職任的，就不算屬教會的；這裏是天主，『聖公會』所從生的胚胎。論『聖公會』這名詞，是普遍的意思（公字即英文 Catholic），這『公』字係指教會全體，與分門別派的各小派不同；並且漸漸表明正道的意思，與邪道相反；正像從國教與不從國教相反一樣。至西歷二百年後，天主教會的大綱，已經規定妥當。

奧古斯廳以教會為唯一得救的範圍，是上帝的恩典與真理獨一的中保；然在他以外更有別的看法，是被壓到腦後，直到教會改革時代纔有人注重。他以教會為屬靈的，是非肉眼所能見的；他是被選的聖徒而集成的會，(Congregation of the Elect Saints)。這個是比平常教會團體較小的教會。平常的教會不但是有麥子而且還有稗子。教會的聖禮只給被選的，對於非被選的他們是無結果或功效。這是兩種互相衝突的教訓。但奧氏是個靈性

多面的天才家，頗可說他是改革與天主教兩大河流的總來源。

289 到中古世代西教會非常固結，被看為有主權 (Hierarchical) 與威權

(Authoritarian) 的組織；如此堅固，甚至凡不由西教會職員主領，與不守他的聖禮的人，救恩是無法可得。教皇制發展到非常堅固的地步，黑路阮第 (Hillebrand) 即貴勾利第七 1020—1085，至張教皇是普遍的，監督有權柄罷免或復職，任何其他監督。他還主張教皇高於一切，屬世的權柄，他有權柄設立或廢棄王位或皇帝。他想要建立一種，不在普通神權政策以下的一種制度；並有教皇作他的首領。到 1225—1274 那有名的大教義學家亞魁那多瑪 (Thomas Aquinas)，以世上祇有一個基督教會，每區都要有一個會督，作他的首領；如此全基督徒民衆徒為全教會只需有一個首領，就是教皇。後來韋克烈夫 John Wyclif 1369—1415 與赦斯 John Huss 1324—1381 指

出相反的論調；他們的駁論，當時不發生効力，但後來被教會改革派，確弄得有翻天覆地的功效。甚至於在所謂正教會範圍內，教皇的無上威權，已不被普遍的承認，並在堪斯灰大會 1141—1148 宣佈，大會是直接由基督得權柄管理教會，所有的人，甚至於教皇，也得聽從大會的分派。我們以上所提的，教會道理的發展，僅是論到西方教會。約在 1045 A. D.，東方教會與西方教會分開了；此後若由三方面：就是（1）改革教會（2）羅馬天主教會，（3）東方希臘教會，從事結束這段的問題，是覺得更較方便的。

第一節 改革教會論教會的道理

改革教會，把教會的觀念，使更近乎福音的觀念。在那裏傳福音與行聖禮，就在那裏立教會。他們以藉傳福音，而與基督聯合的人，彼此結成團體互相交通，就是教會。改革派，不管所謂與教會聯合，而就是與基督

聯合那平常的觀念。教會『鑰匙的能力』是在他傳福音，使罪得赦的權威上。教會繼續的命脈，並不在乎祭司的職位，乃在乎傳福音及實行聖禮的功用。祭司的階級，不過只屬一種器官，藉着他，那信徒的普通祭司職權，得行使方便。因為當時教會發生弊病日益腐敗，所以改革教會，格外注重靈性與無形的教會；就是保羅在書信中，所論的理想教會，也包括凡經驗罪惡曾蒙恕宥的人。真教會存在，在凡福音實在的傳，聖禮適當的行，並且誠心追求神聖生活的地方。但這並不是反對現世眼所見的教會的真實；世上有形的教會，是無形教會的，一種不完全的表示。改革派主張，有形教會的統一，是在精神裏實現的，不必需靠外面有組織的統一。這些觀念雖然說法不同，確是所有抗羅宗，或改革教會神學的基礎。

第二節 羅馬天主教論教會的道理

他的道理是根據天特會議 (Council of Trent 1545—1563) 與法提堪會議 (Vatican Council 1870) 的決案，牠實質上是與中古時代所論的教會無甚差異。其中最顯要的發展，就是法替堪會議，牠正式宣佈，『教皇無過』的道。不過按天主教說法，這種道理早已包括在天主信仰與教訓內。牠以教會是完全的，永久的，並有組織的團體；牠在合法教牧管理之下，更特別的是羅馬教皇管制下，即是基督在世上獨一代表的管制下，是一般信徒所結合的一體，承認同一基督徒信仰『分受同一聖禮』。這種界說剷除大羣的教會和若干不同非教牧。所謂法教牧，是指着那些有使徒繼承系統的職員；由這種繼承系統得來的監督，不但是正式受職的人員，也是上帝恩惠獨有的徑路。法替堪會議，更宣佈教皇，對於教會團體，有最高無上的管制權，『不但關係全世界教會信仰與道的事，也關係管理和職分各方面的

事』。並且當教皇專權武斷說法的時候，他準有救主，所願意給教會的那種無錯的能力。爲要解釋並界定各種信仰與道德的問題，因此羅馬教皇所發表的解釋與定義，自己『是本來永無更改的，並無須乎有教會的許可。』

293 論教權高於國權一點，現今天天主教的解釋，乃是說當本分有衝突的時候，『寧可順上帝不可順從人』；然而即使教皇的聲音與上帝的聲音一樣，在這種簡單說法裏，也能包括多少有害的糾纏。

至於在教會外『絕無救恩』一端，乃被天主教改變形容，解作『無論是誰倘若他們懇切尋求真理，而有信仰與善行，並因他們的罪孽痛悔前非，若不是他們自己的錯，雖然沒得機會加入教會的團體內，他們還可算在教會靈體之中』。

第三節 東方公教論教會的道理

東方正統公會使徒教會 (Orthodox Catholic and Apostolic Church of the East) 包括有十四個獨立的教會；他們有一種共同的信仰，政治，與崇拜的根基。他稱爲『東方教會』，乃在地理上與西方以羅馬爲中心的教會，勢處於對立的地位。他稱爲『屬使徒的』，乃因他爲眼見基督，親身受福音的使徒，親自創立的；並藉他們受了福音的種子。東方正統派教會 (Orthodox) 因教職不斷的關係，誠然在神權政治中有他的根基。他稱爲『聖公會』乃因他自命保存了正道，而反抗羅馬『叛離正道』的大病。他被稱爲『公教 (Catholic)』因他不限於任何時，空，或民族。他能包括普天下自古以來，真心信道的民族。東方教會的正統道理，可從教會公定的問答1938中引證下來的話看出：『教會是神設立的團體，他是藉正統信仰的上帝法律，教

295 主的權柄與聖禮聯合而成的教會』。『按他在地上看是有形的，但他也有一部分是在天上，故也是無形的；他還包含一切，在真正信仰和聖潔中，而

去世的聖徒』；『藉共同與獨一首領，我們的救主耶穌基督的關係，及彼此互相的交通，那天上的教會與地上的教會是統一的』。獨正統派『有至高
的應許，說地獄的門不向他吞食，救主必與他同在到地極；我們確信這
至理』。『公教會不能犯罪，不有錯誤，更不能在有真理地方說慌言，因聖
靈從來藉着他忠心有聖職的，傳道的教父與教會的博士，保護他，不使他
有錯』。他們以東正公教會的主教神父等，是從耶穌基督自己，並從五旬
節降在使徒身上的大能接續來的，從那時使徒繼續不斷的，按手在受聖禮
的各職員上，一代一代的傳流直到如今。他們與羅馬天主教很有不同處，
就是他們以為教會最高無上的權柄，非在教皇乃在教會的總會；此總會

議代表全體教會，他確無過失的可能。

第十二章 論教會 習題

- 二七三 基督教爲什麼需要有教會？
- 二七四 耶穌是否曾注意設立教會的事？
- 二七五 新約對起初教會的觀念如何？
- 二七六 在保羅佈道勢力下教會有何特性？
- 二七七 什麼是保羅的理想教會？
- 二七八 新約看基督的教會，
- 二七九 教會是否一種團體，他的權威在那裏？
- 二八〇 教會怎樣有祭司工用？
- 二八一 什麼是伊耶，哀利紐和特特立安教會的定義？

二八二 上帝要這樣一個組織麼？

二八三 聖徒交通有什麼範圍？

二八四 教會與上帝的國有何關係？

二八五 教會組織益加嚴密是因什麼緣故？

二八六 教會在那三方面確定他自己的勢力？

二八七 至什麼時候教會立定了他基礎的規模？

二八八 什麼是奧古斯丁的教會觀？

二八九 到中古世代教會主權到什麼地步？

二九〇 教會改革後，教會的觀念有什麼變化？

二九一 什麼是教會改革派的教會理論？

二九二 什麼是羅馬教會天主教理論？

二九三 現今天主教怎樣解釋，教高於國權這一點？

二九四 什麼是東方公教論教會的道理？

二九五 教會公定的問題，怎樣解釋教會的意思？

二九六 他與天主教有什麼分別？

第十三章 聖職與聖禮

第一段 論聖職

297 所稱爲基督徒聖職的，是指着那一部份的職員，他們被教會正式承認，並授與專權施行幾種特別任務，例如傳道，行聖禮，監督基督羊羣的靈性，以及管理牠的世務等事。

第一節 基督徒聖職的傳留

298 我們的主是否曾設立基督徒聖職，以預備永久傳留？上面已經表示過我們的意見，他造就他的門徒，爲要接續他的工作。在他離開世界時，他把建設天國的事，托付給他那一羣弟兄；並未托付給任何組織或機關。這樣看來，使徒當然要領導，教訓，管理，並發展那幼稚的教會；但他未創

設什麼管理教會的一定的，永久的規則；因此也未立何等正式的與合法的教會職員。對這個問題，自來是有很多辯論的。

第二節 兩個衝突的看法

299 在一方面有公教會的看法，（羅馬東方與安立甘）；他們辯論說，甚至五旬節前，在基督徒社會裏，就是基督所派的一部分的職員；救主把所有

關係福音救恩的事務，都託給他們；使徒就是這種職員。他們臨死或於別的相當時候，就委派接續他們的人；如此後輩承前輩，直到如今也未間斷；這就是所謂使徒接續權，也就是現在（哥爾 Gore）會督所謂之『使徒的繼承』（Apostolical succession），應當視為基督教永久而基要的一種原素。然在另一方面，有基督教改革派，他們辯論基督並沒有設立什麼組織，規條；而且使徒的權柄與勢力，乃是由事實自然而來的；因為他們曾親自與

主同在。後來教會漸漸的發展，按牠隨時的需要而設立聖職；至於使徒繼承的道理，正如維斯理約翰所說『是一種寓言』。那裏有人反應聖靈內部的選召，而把自己獻給傳福音的工作，又被教會證明和承認，那裏就算是有福音的，正當的，真實的，及正式的聖職和聖禮。有聖職的(甲)如內心蒙靈的選召，而誠心應命，(乙)又經教會正式認可，就能看爲是代替信徒全體作祭司，作他一切的工作。他的功用是委托的性質。

第三節 新約中的聖職

301

新約論聖職，最可注意的重要資格，乃是他『受聖靈的充滿』。我們並不想，起初每個教會，都有一個負聖職的，主理他的堂。最早時代的聚會，好像今日弟兄會的禮拜，Quaker或美以美會的祈禱會；誰覺得前有聖靈感動，誰就可以發言；然若就聖職方面說，我們只看出有兩等聖職：

(甲)獻上自己作傳福音工作的。(乙)獻上自己作管理教會實際事務的，類如飯食問題等等。使徒行傳六章一至六節，曾提到七位執事，然而連執事也須『受聖靈充滿』。凡獻上自己作傳福音工作的，叫作先知式的(Prophetic Ministry)聖職，他包含：(1)使徒(2)先知(3)教師。

甲層 使徒 論使徒他們的特性，就是用盡全力出外作佈道的工作。他們未被派專那種職分，站那種地位，乃被選召去幹一種工作。『使徒』這名詞，不只限於那十一個使徒，他也用在保羅和許多別人身上，如巴拿巴等(哥林多後書8:23)(使徒行傳14:14)；因為他們曾感覺了內部聖靈的招呼，分派他用平生的精力去作佈道的事業。在聖經中，使徒並未表示他們有任何正式的權威。那十一個使徒自然有種特別勢力與威權，因為他們會親自認識在世的耶穌。保羅也有同樣的權威，因為他有特著的靈性，

經驗，與出衆的才能。也可說那些按廣義被算爲使徒的，誠然都有不小的威權，以管理他們所建立的教會；然而這種威權是個人的，並不是公式的，或教會所命令，所加獎的。

乙層 先知 先知乃是一般受聖靈充滿的人；他們的本分是按着聖靈所賜給他們的話語，宣傳與解釋上帝的道。先知並未開闢什麼新田地，他們祇在使徒所建立的基督徒團體內，尋得他們工作的區域。他們並不僅是教士，專解釋上帝的言語，他們也是個最明哲，最有直觀力的賢士；且有吸引力的人格，能夠把新舊真理調和起來，而且適應聽衆現時的需要。先知在教會中，並不一定有職分，然而有時候有職分的也作先知；先知並不授任何教會的按手禮，命他們去工作；他們乃是自己反應聖靈的選召，而經教會任可。他們有的能力，像使徒一樣，定然對早年基督徒的團體，

有莫大的個人之威權。

丙層 教師 這些人也不必需一定是有職分的，最主要的就是他們從聖靈受了教授的能力；他們是富於耶穌教訓的口傳；他們的^{本分}就是把福音真理的知識，輸入給他們同宗的弟兄。我們並不想這派人，是被教會派有教授的職分；不過是他們覺得自己稟受了這種恩賜，因得信基督人的默許，就去作教授的事。

305 使徒，先知，教授，這種人作遊行或巡迴的職員；自然日久天長，也就出一種本地的職員；多半注重管理教會的事務。在新約中，我們能看出這種本地職員的起源，他們共分爲兩等。（甲）就是教長和長老，有時稱爲監督。（乙）執事。長老監管教會公共禮拜與慈善等事；他們是守護教會正統信仰與道德的負責人。若是基督徒彼此有紛爭時，他們也有公斷

的義務；然而長老們並不像今日傳道的人，對於公眾禮拜，有完全的統制權。會衆自己負有主理，讚美，祈禱的事。除非有先知和教師同在時，大眾也可以負傳道的責任。執事在長老指導之下，多注重辦理教會各種慈善的事。

這些本地的職員，是用按手禮節，把他們分別派遣作某種職務。後來的教父主張聖靈的恩賜，亦是藉着按手得來，但我知道這按手禮是自猶太教傳來的；原來並沒有這種意義；他不過是使徒等常見的一種表現，或祝福的標記；使徒從猶太會堂承繼過來，適用在耶穌教會的儀式上。

第四節 聖職道理的發展

基督教日加擴張，使徒與一切親見耶穌的人相繼去世。本地教會獨立精神的進展，與邪說異端的風起，這幾種景象，無一不催促本地聖職的權

勢日漸穩固。教會發展到一種地步，爲團結和統一的意趣，他需要統制人才，過於他從先所需要的先知那類的人。結果使舊有先知的職責，勢力日消；以至反使他們隸屬本地職員之下。上面已經說過，教會若遇見紛爭或異端的時候，他們仰仗那些有聖職的諸會督，辯證福音有威勢的遺傳。他們能指正因爲他們是代代相傳，承繼使徒的職分；因此那些有職分的，被視爲正道的保護者，與判繼者，並且因此使先知的地位，漸漸的隸屬於有聖職的人權下。

到第二世紀開始時，任何基督徒團體，都有三種有職分的人，(Three-fold ministry)，第一是會督，『會督』的名詞，不再與『長老』是一樣的意義，寧可說會督乃是主席的『長老』。到此時他站一種特別的分位，因他當一個教會的牧養的人；與他同工而隸屬在他手下的，有長老與執事，

他們的功用自是不一。在伊拿斯 (Ignatius, 110) 書信裏，論會督，雖然教會對這職分的觀念，還未以他爲有祭司性質的，但曾表明他有最高上的位置。到第二世紀的末段，會督至高的權威已普遍的，建設起來；並在這時期，他的職分不但是管理聖禮，與統制基督徒團體一切的事務，而且又有傳道的責任。

309 本堂教會的團體，自選他們的會督。受聖職的禮，雖然有時可以被本會一位長老接手，但多半是被鄰會的會督，及本堂衆長老的協助施行。各方面看會督，就是本堂衆羊的牧者；他主禮聖餐，也可以將這責任托給一位長老。爲抵抗教外的逼迫，爲各團體教會內部需要訓練，爲外邊帝國的攻擊，需要有聯合的戰線，兩相急進，促主教或會督的爵位與權威，越來越堅固了。

310 到第三世紀時，克爾基的會督四篇（Cyprian 故於 285 A.D.）用一種最

強硬的形式，辯護使徒繼承的道理。按他說會督的職任，斷不是由基督徒團體而來的，乃是由天上賜下的，就是上帝交托給基督，基督交托給使徒，使徒交托給會督，而會督代代相傳；所以會督僅對於上帝負責任。會督等職，是教會所必須有的，那裏沒有會督，那裏就算沒有教會。普天下教會的統一是因會督等，彼此共享聖禮，而始有妥切的保障；由此看來，會督的團體，實在是教會最緊要的原素。

第五節 改革教會的聖職看法。

311 路得主張福音的職分，不算是一種祭司職。所謂祭司職，就是主張聖職的功用，與信徒的普遍祭司職獨立的意思。他不是一種品級（Order），乃是教會一種職務（Office），以管理福音和聖會的事。這樣聖職的功用，

就是全團體的代表，或執行委員，而且藉着本團體，也代表了那選召他們的基督。

克勒芬與路得的眼光相同，他主張任何人，如證明曾被上帝選召，就可授他教會的分。這權柄，是屬乎每個教會團體的。他的重要貢獻，就是歸還信徒，自第一世紀後，而丟失的，那管理教會的功用；在教會審判庭中他給他們，一個與牧師權威相等的地位；並給許多今日教會中，那快樂的合作生活，建築下鞏固的基礎。

第六節 福音派對聖職的看法

福音教對聖職本無一定，共同尊守，而有威權的標準。然以下幾個信仰是極有懾服衆心的威權。

(甲)得聖職第一個要素，就是一個人必須自己覺得，內部已受上帝聖

靈的選召。

(乙)倘若某人若在某特殊教會內，執行聖職，他當得這會正式法庭的認可。

(丙)雖然福音教會，不讚成屬祭司性的威權，但主張爲手續的關係，教會必須托給本當有聖職的人，一種充足權勢，使他能完成他的特別功用。

(丁)福音教會對聖職，雖不讚成屬祭司性的，然主張與聖職最高道理，有什麼不相合的地方，有聖職的執行他有祭司性的職責，也算是代表信徒同人的普遍祭司職分。當他被教會大眾信徒選派他，賜他威權在他自己的教會內，執行福音和聖禮的職務時，他的威權並不是由大眾來的；乃是從那選召他，使他作福音公使的

耶穌基督來的，並且他也是代替耶穌尋找人。

第二段 論聖禮

聖禮的定義，有時就說是『一種屬內部心靈恩典的，一個外面能見的表號』。無論什麼外面的媒介物，藉着他，我們能夠明瞭所不能的見實有，這就可算爲一種聖禮。這意思就是說一切的自然與生命，都可作屬聖禮的；但按教會的慣例專詞，他有較狹義的意義，就是指着幾種屬觀感的儀禮，格外有價值，能夠使人藉着有形的物，能明瞭眼所不能見的實在。

羅馬與希臘教承認正當的聖禮有七個如下：

314 聖洗，堅信禮，聖餐，懺悔 (Penance) 臨終膏禮，(Extreme Unction) 各種聖職，婚禮等。改革教會，僅認可兩個正當的聖禮，是耶穌親自設立的；就是洗禮與聖餐。他們的教訓多被抗羅宗所遵守。惟賞格會 (Quaker)

church) 不承認任何聖禮，或者說所有的生活，都可作屬聖禮的。此外我們還可以說，宣傳福音也同樣能成全這定義的條件。人說的話，一點不比禮儀和象徵，在傳遞恩惠，和悟領無形的實在上，力量較小。

第一節 洗禮

第一層 聖洗與基督

我們先要問耶穌基督，是否親自成立受洗的聖禮？自然沒有人想我們的救主耶穌發起了這聖洗的禮。從前施洗約翰是遵守聖洗的。用水潔身是猶太人最熟習的觀念；而且外邦人，入猶太教會時，總得受這禮。所以我們現在眼前的問題，就是我們的主是否嚴守這種禮節，並用一種自己的新意義，囑付他的門徒去實行。對於這個問題，不難給一個肯定的答案。有多少基督徒，以馬太二十八章十九節，為最充分的憑據，但有的學者，想

那些話是後來插入的，因而不是耶穌確實的話。無論如何，我們可以不開發，這特別辯論；我只問倘若聖洗不是耶穌基督成立的，爲何這種聖禮，如此牢牢固固的，建設在最古教會內？從起初，聖禮似乎就是很普遍，各地都實行的事。連保羅雖然他明說，上帝差遣他，並不爲要給人施洗；但他也未將聖洗，加入基督教會中，作儀禮的事，起過什麼疑問。在古教會中，對這題目，似乎也毫未發生過辯論。按着我們調查，並沒有一個基督徒的團體，不是以這洗禮爲規矩的；所以我們不能不結論說，這種聖禮的背後，一定是有基督的威權。

第二層 聖洗在新約中的要義

316
在新約中，特別在保羅書信中，聖洗是表作重生的禮。甚至有的人想保羅，以聖洗有巫術性的意義；他不只爲一種潔淨內心靈性的象徵，乃是

實在有產生這內部變化的可能性。這種憶想沒有相當的根據，保羅以施洗是人因信基督而有的，一種內部精神程序的，一個表號與象徵。

第三層 受聖洗的人

317 因為洗禮是加入基督教會的一種表號，而且須根據悔改與誠意，接收基督；所以在新約時代，只用浸身法施行在成人身上。等到第二世紀，始有給孩童施洗的事；因為孩童的洗禮，非等到父母歸從基督，而基督化家庭成立時，他是沒有地位的。除非以施洗為有巫術的效力，他是沒有相當理由成立的。

第四層 聖洗道理的發展

318 聖洗的觀念似乎在早年時代，就進入教會中去了（使徒行傳 22：16 哥林多前 15：29）。這或許是因神秘宗教的影響，因注重沐浴，是神秘宗教最顯著

的特點。他們以爲這種舉動，是他自己重生的工具；外邦人起初悔改加入基督教，很難脫去他們自幼所慣受的舊思想，因此不能不用他去點染他們的新信仰。這樣並不是說，像第一代使徒那樣有靈性見識的人，故意把這樣卑下觀念，加入基督教中去。保羅注重信仰與道德的重生，足表示是他盡他所有的能力，反對洗禮的巫術觀念。無論如何，不拘他是從神祕宗教，或從別的根源來的，在第二世紀的末葉，洗禮的機械意念，已然佔得重要的地盤。那時教會主張洗禮能使罪得赦免，並能獲重生與聖靈的恩賜。雖然不要想在教會作教師的，都看不見這種巫術觀念的危險，反之他們倒很注重，福音屬道德的需要。

哀利紐（死於302年）是第一提到孩童受洗的人；當時人都主張洗禮，能潔除原罪；漸漸的更信未受洗的孩童，不能進天堂。奧古斯丁晚年，明

319 說受聖洗與得救爲絕對的需要；未受聖洗的小孩如死去，上帝也必要定他

的罪，不過最輕而不如成人那樣重就是了。奧氏思想的總趨向，就是注重洗禮本身是有真實效驗的。到中世代，在西教會中，拿灑禮漸漸代替了原來的浸禮。羅馬天主教洗禮的主張，乃是建立在奧古斯丁所立的根基上，洗禮不僅是靈恩的表號，他是得靈恩最有效的原因 (Effectual Cause)。天特總會議 (Council of Trent) 發表三種諭令：(甲)條 洗禮能夠取消原罪。(乙)條 不受洗不能得救。(丙)條 洗禮是成義 (意思是成聖) 的『工具的原因』 (Instrumental Cause, Sufficient)。

320 改革教會，不以聖禮爲中心點，他們不過是得救恩法中的一種工具。路得以聖禮僅是，上帝救人福音的一種特別形式。克勒芬以聖禮與祈禱，查經，傳道，等事工，視同一類的東西。總而言之改革教會的人，未以聖

禮能傳給人一種恩惠，是用其他方法所不能得的；這意思就是說他們未以任何聖禮，與得救有必需的關係。

改革教會的領袖們，對洗禮意義的解釋不同，路得派以洗禮是重生，宗禮派以洗禮，不過是訓練的一種承認，略利文採取調和看法，主悵洗禮，不僅是恩惠的表現，乃在有的方面，足是恩惠的一個實際賞賜。

第五層 現代抗羅宗對洗禮的看法

各處施行孩童受洗的教會，他們看法雖然不同，然大半對以下幾種原素都能同意。

甲 孩童受洗，表明父母把他們子女獻給基督，與他們的教會；並立誓按主的教訓和道理造就他們；這樣也算他們自己又加倍的獻給了主。

乙 教會見證這聖禮，並接收這等孩童，入基督羣羊的社會內，也

鄭重的，負起造就他們將來的責任。

丙 有許人讚稱克勒芬的看法，以受洗是賞賜孩童的一種實際的恩賜，這恩賜在將來歲月中，要發生效力的；然而也有許多人主張，洗禮不過象徵上帝要賜給孩童的恩典。

丁 又有人看他，是受洗孩童的一種，意識福樂的方法，記念他起始加入有形教會的典禮；並回憶父母代替他所許的大願；他藉此當然很有感動和覺悟。

第二節 聖餐

第一層 救主是否親自設立了聖餐？

耶穌誠然在未離世前，與門徒吃晚飯的時候，設立了一種禮節；然而所成立的是什麼禮節？就是他果真立了聖餐，也不能因為他親自設立聖

餐，就把現在聖餐所有的意義，都猜作是他的原義。比方現在『彌撒』(Mass)所包含的一切意義，似乎很難叫人明白，他怎樣自命是從當晚的樓上，作得合法的承受人？新約記載設立聖餐的事，有四處就是(馬太26：26—29，馬可14：22—25，路加22：17—20，哥林多前書11：23—26)：第四福音一點未提設立聖餐的事；有人主張約翰第六章，可從聖餐見地上去解釋。論這章大義，誠然像順着這類方向走，但耶穌究竟曾否設立這聖禮，終是沒有歷史的記載。其實本章是講解『無聖禮的神秘主義』的一個最好的例證。

323

關於基督所成立的聖餐禮，最好的假設，是從福音書與保羅所記載的聖餐的事，和設立聖餐的話語上來解釋他；並不要按着後來侵入教會聖禮派的觀念的見地去解釋。我們的結論，照聖經的記載，說那晚餐是耶穌所設的，而且他也願意門徒如此行。著者不敢想，主硬勉強門徒守這禮，叫

他們當作一種法定的律例看；他設立這禮，並分咐他們照樣流傳，無非祇是約定了一個聚會的處所。倘若以天主教的看法爲合理，那就是以這禮，是福音最切己最重要的原素；我們希望他在新約中，理應佔很重要的地位。但是除符類福音，與保羅書信外，新約諸著者都未曾提到他；就是保羅自己也未以他爲信仰的要素。關於這些聖禮，保羅他也許像論割禮的說法一樣，守他與不守他都無關緊要；但要緊的，就是信心當藉着愛心工作。(Morgan: *The Religion and Theology of Paul*, p. 227)。

第二層 敘述諸書設立聖餐的要義。

甲 意思是永遠記念，基督犧牲的死。

乙 要成一種彼此互相交通的方法，因此稱他爲『聖徒相通』，或『神餐』(Holy Communion)；藉這聖禮門徒與他的救主，經驗一種真實

的團契。餅與酒象徵耶穌的血和體；他是表演門徒與基督，聯合生活的一個，最有戲劇性或詩意的一件事。再者，聖餐又可看爲是新約的立約飯，藉着他，立約的人與他們的救主，及立約與立約人的當中，建立了一個知心知己的團契。

丙 聖餐更可算耶穌再臨的一種保證，而且聖餐的經驗，又可預嘗將來，天國降臨時，與基督所共享的那更豐富更甘美的團契滋味。

第三層 聖餐道理的發展

在使徒時期似乎所有的教會，都慶祝聖餐的禮；他們到底以這種禮節有何意義？這問題不易回答；因爲當時教會沒有擬定一個清處的理論。自然他們以這禮節有好幾種的觀念：如堅固人心靈、抵抗罪惡；記念基督犧牲的死；使一切行聖餐的與基督聯合；感謝地上所結的果實，希望將來有

永生。但不久從猶太教和異教，參加進來些別的觀念；日久了，就把聖餐本來真正的意義，就改變了。他所以改變，是根據當時通行的獻祭觀念，及以舉行禮節，就賜人恩惠能力的思想；毫與行禮人的心情如何無關。在很早的時候，他們稱晚餐爲獻祭 (Sacrifice)，就是現在被稱爲感恩的意思 (Eucharist)，牠是初熟果子的酬恩祭，所以這獻祭又是贊頌和酬恩的記念。年深日久這種觀念得了地盤，就有人以爲聖餐所用的餅與酒，雖然是物質的物，雖是象徵，然而其中確含了其他別的意義。至第四世紀，更離奇了！說餅與酒在獻祭的時候，質就變了；因此感恩意思 (Eucharist)，就被稱爲祭司所獻的一種祭物。這樣獻祭的觀念，由行聖餐禮的地點，一跳就跑到祭物的原質上去；所以聖禮的祭，竟變成重演耶穌在十字架上的祭了。到主後第六世紀，感恩節，就稱作贊頌與贖罪的祭。當主曆844年，

有帕克司烏 (Paschasius) 寫了一篇論，大意說：餅與酒的質，乃真正變成了耶穌的肉與血，至於『化體』或『變質』 (Transubstantiation) 說，是圖爾斯 (Tours) 地的赫地班 (Hildebrand)，在十一世紀的前半首先起用的。

後來到主曆1215蘭特恩 (Lateran) 總會議，定耶穌的體與血，真正在餅酒的情形下，包括在祭壇上所獻的祭中。藉上帝的大能，餅變成了他的體，酒變成了他的血；這種說法到如今，仍爲羅馬國天主教所信的道理。

按天特總會議的規定，『若有人反對有聖禮聖血，真正的，實在的，質體的，順着救主耶穌基督的靈，與神性，含在至聖的酬恩祭中；而以他的存在只是象徵的，或是一個譬喻的；就將他革除教會。到佛蘭斯 (Florence) 大會時 (1439) 這種變體的說法，也爲東教會與西教會一樣地接收了；然而天主教又反對，以人喫聖餐時，就是真實喫耶穌物質的肉與物質的血。他

們在『實質』(Substance)與暫存(Accident)當中立有很大煩瑣派的分別。『實質』(Nominal)是自存的體，擁護着『現象』(Phenomenal)，牠是物體的本質，(如色味等)。在餅與酒的根底上，有一種神秘東西，叫做『實質』；所變爲基督的體與血的，乃是這實質；至於那暫存之物是照舊不變的。以下說法曾被紅衣主教 (man) 牛曼認爲與羅馬正式的宣言相合。『按這個道理，餅與酒的實質，變成耶穌體與血的實質。所以凡喫聖餐的，乃是實質上，確實是喫耶穌的肉，喝耶穌的血。』

第四層 改革教會聖餐的看法

改革教會對聖餐的道理，有三方面的發展：

甲 路得的說法

路得反對羅馬『彌撒』的道理；但他確看重聖餐爲很重要的禮節。他

所講的原質說，就是素常稱爲『合體』(Consubstantiation)，說，這說法以餅與酒，仍然是餅與酒；但一經供獻以後，耶穌的真肉和血與餅酒同在，或在他們裏頭；正像一根紅熱的鐵條，還是一根鐵條，然在其中另有一種原素，就是熱力與他同在，也在他裏頭一樣。這種聯合存在並不是永久的，只在乎獻祭的動作。路得又添上一種基督身體遍在的道理，但也未曾使他的看法，格外顯有什麼效力。

乙 英烈的看法

英烈看聖餐爲一種紀念耶穌受死的禮，餅與酒是耶穌受傷體所流的血的表號。他是藉信心與那靈中和我們同在的耶穌，重新聯合的一種舉動，聯合的印證：以聖餐爲紀念的禮。素稱爲英烈說，這自然對英烈是不公正的。

丙 克勒芬的看法

329
克勒芬注重基督的靈，真實在聖餐裏的意思；餅與酒不過僅是主肉與血的表號。他們是顯明主在人間的工具；因為耶穌基督在聖餐裏，所以他是加深，我們與基督所有合而為一的關係。

基督教（抗羅宗）各派，多半是讚成，以上所說的三種說法。在安格魯民族的天主教內，有人另發明一個說法，以聖餐被獻後，就有擴張（*an extension of The Incarnation*）救主降世的變動發生。在祭的原素裏面，這似乎是中世代的『餅酒與血肉合一』（*Impanation Theory*）說法復活了。那意思就是說，基督與原素聯合，正像他降世後與人聯合一樣。

第五層 福音派對聖餐的看法

福音教會對這聖禮，並沒有什麼普通的主張，但以下所提的幾件多，

半他們都接收。

甲 聖餐是紀念我們的救主，替我們受死的禮節。

乙 聖餐是一種聖禮，基督徒的精兵，藉着他得以重新立誓，忠心跟隨他的夫子與救主。

丙 聖餐是與恩主交通的靈席。基督誠然按着靈性的形勢與這聖禮同在；我們藉着信心，能明瞭他。范得雷 (G. G. Findlay) 常說，聖餐是愛者與被愛者的聚合；用喫餅與喝酒的禮，把基督與基督徒合而爲一的生活；以戲劇的，和象徵的精神，活活表現給我們。當我們真實明瞭，與我們同在的主的時候，我們與他合而爲一的事，就更加深厚了。

丁 聖餐含有一種社會的意義。所有社會的階級或區別，在作客喫聖

餐的時候，皆去掉了。那些屬基督的，彼此相聯合，結成團契；正像與他們的主相聯一樣。在喫聖餐的時候，我們先嘗得一種『完全得救贖的社會』的一種生活滋味。

戊 聖餐是證耶穌再來，要完成他的天國。

啊呀！多有福的希望！真叫人得意！

請來！不要愁天苦地的懷孤寂；

在信裏要堅強，用忍耐去待期。

救主他一旦來了，我們何等歡喜！

第十三章 習題

二九七 什麼是有聖職的人？

二九八 耶穌設立了聖職沒有？

二九九 對聖職公教會是怎樣看法？

三〇〇 改革派對教會有什麼看法？

三〇一 新約有什麼聖職的分法？

三〇二 什麼是使徒？

三〇三 什麼是先知？

三〇四 什麼是教師？

三〇五 新約又提什麼本地職員？

三〇六 後來教會有什麼勢力？催促他看重聖職的事？

三〇七 至終那種聖職佔了重要地位？爲什麼緣故？

三〇八 到第二世紀之始教會都有什麼聖職？

三〇九 那時誰選他們爲會督？

- 三一〇 到第三世紀時會督職責變到什麼地步？
- 三一〇 改革教會對聖職的功用和性質有什麼看法？
- 三一一 福音派對聖職的看法如何？
- 三一二 什麼叫聖禮？
- 三一三 各教會都有那幾種聖禮？
- 三一四 耶穌嚴守聖洗禮麼？
- 三一五 聖洗在新約中有什麼要義？
- 三一六 誰能受聖洗？成人？孩童？
- 三一七 聖洗起始怎麼有的？
- 三一八 洗禮在古教會看法有什麼功效？
- 三一九 改革教會看聖洗有什麼要義？

- 三二一一 現代抗羅宗對洗禮怎樣看法？
- 三二一二 我們論聖餐最好當根據甚麼？
- 三二一三 敘述設立聖餐諸書，牠們的要義是什麼？
- 三二二四 聖餐在古教會中有何意義？
- 三二二五 蘭特恩總會議後，對聖餐有什麼解釋？
- 三二二六 改革教會如路得會對聖餐有何看法？
- 三二二七 什麼是英烈的看法？
- 三二二八 什麼是克勒芬的看法？
- 三二二九 福音派對聖餐有何看法？

第十四章 基督徒的希望

世界終局論 (Eschatology)。就是研究人死後命運，或世界末日的問題，牠需要一整本書來討論；區區這一章是不夠的。在這裏不過祇略略的，提到聖經教訓的大綱就是了。有些說法提出來不加什麼解釋；彷彿露點武斷的性質，這真是無法避免的。

331

舊約從始一直到耶利米時代，所有道德的責任問題，大體都加在家庭與國家身上，並非加在個人身上；只要家族與國家站在顯要地位，公義與罪惡的結果，就想是屬乎今生方面的事；而人所注意的，就是家族，或國家的興盛，或衰亡；至於個人不分善惡，死後都想是要下地陰間去。『陰間』！西伯來人稱他爲施呵勒 (Sheol)。在這地方人只能說是存在，不能說

332

是，享受什麼苦樂的生活（賽亞 9：12）；他是長此連年，永沒有什麼得釋放的機會。至於個人永生的希望，先在約伯書中表示出來（14：14 以下 19：25-27）。更較自信的表示，就是詩篇49與73兩篇。在這兩段詩內，施呵勒明明指出，只是惡人永久的居所。關於個人死後，靈享福樂的希望，是由個人靈魂的價值觀念，日加發展而生來的。至於個人靈魂價值觀的進步，是耶利米以西結等所創始的。追其本在以色列宗教中。永生的希望，是由個人與上帝團契的經驗而起始的。『然而我常與你同在，你攙着我的右手……你要以你的訓言，引導我，以後必接我到榮耀裏（詩篇73：23）』。

333

同時與這個思想並駕齊驅的，是一種國家——就是彌賽亞的國家——希望，發展出來。大先知們都眼望有個時候，那大衛國的光榮，仍能復興在地上；他們也希望外邦人在彌賽亞國裏，也能享受一分。可惜在以色列

被擄以後，舊約的思想，多半又開除外邦人，不承認他們在彌賽亞國內有什麼分位；至終他們達到一種思想，以為這以色列的義民，死後方能復活起來，享受彌賽亞國的生活，（以賽亞書 24：27）。但以理的眼光倒更進一步，以善與惡兩種人都要一同復活起來（但以理 12：2）；但他祇有許多。這『許多』二字似乎又指出，他不希望有個普遍的復活。

那個人與國家希望的思想，最重要的發展，並不在舊約，乃在一種猶太文學中（從主前二百年起，就是稱為啓示書的 Apocalyptic Literature）新約論世界終局的事，是按啓示等書的背景，和體裁，而敘述的，所以我們不能不簡略的，提出啓示書思想的綱要。

著啓示書的，以彌賽亞國，是人間極黃金時代的景色，他不但包括道德靈性的光明，而更顯耀物質方面的繁榮。再後這彌賽亞國的觀念，漸漸

的，把關係物質的思想取消。倘耶路撒冷要作他的中心，他必當是一個新耶路撒冷；倘他要在世界上永遠存在，這世界定非現在的世界；乃必當是經過改革的一個世界。在主前第一世紀，這永遠的上帝國，要降臨在現世上的希望，已經完全放棄了；所以這彌賽亞時代，只不過是一種將來萬物大成後，而另有一個新時代的預備時期而已。自耶穌基督降世後，至彌賽亞時代之終，可稱爲現世（The present age）；自萬物告終後起，向下稱爲末世（The age to come）。人平常以爲在彌賽亞世代前，必忽然有個大審判，或者外邦人必要遭大災受大害；但偶爾有人也以爲牠是漸漸的來到。有時人想，在彌賽亞時代前所來的審判，算是最後的大審判；然又有時想最末後的審判，非到彌賽亞時代過去他不能來。若是這樣，彌賽亞時代前的審判，就是決定誰能享受，或誰不能享受，彌賽亞快樂與榮耀的審判。

關於復活與永生的問題，絕無一律的說法；許多著作家，多預料在彌賽亞時代的起始，就有復活的事。有人信所有的人要復活，也有人信所有的以色列民要復活；還有人信，僅有以色列的義人能夠復活。此外也有人說，沒有限定，還有幾少數的人，想彌賽亞時代的快樂，僅為以色列民而預備的。但當我們取較寬看法的時候，最大的宗旨，乃是要證明以色列民的義。

在這時代的文學中，施呵勒 (Sheol) (地獄)，與吉哈嫩 (Gehenna) (陰府) 有幾分變成相等名詞。陰府 (Gehenna)，這種名詞，是從欣嫩子谷 (Valley of Hinnom) 的名詞推引出來的(約書亞記 18:16 尼西米記 11:30)。這谷因外邦人在這裏行種種極殘忍的拜神禮，例如叫孩童經過摩洛神的火等等，所以這谷的名聲是很不好(耶利米 7:31, 32, 35 歷代志略下 28:3, 33:6)。有的

舊約家想當時在這谷中，爇有永久不滅的火，爲焚燒囚犯與牲畜的尸首；並堆積城內所來的一切垃圾穢物；所以陰府（Gehenna），不論他是摩洛的火，或是焚穢物的火等等。就或了火地。從此吉哈嫩漸漸成爲表示一切惡人，在義人面前，身體心靈受痛苦的所在。正如外傳說『然後這受痛苦的坑出現……吉哈嫩的火爐，要更加顯明』（Esther 7:36）。

337

新約著者雖然採用『啓示等書』的骨架，然而叫人可疑慮的，牠們是不止架子的作用。著者們在外給舊約名詞，加增許多較深的意義和內容；因此我們若願解釋聖經中真確的蘊義是很難的，因爲不曉得他們所加增的新意，究竟是什麼？比方我們的主，他採用那子『架雲來所要建立的天國』作象徵，他曾提到『今世』『末世』，他也曾提到陰府（Gehenna）的象徵名詞；但我們不曉得如何解釋，他所用的這幾種比喻。比方說他常提

到『天國』這個名詞，但我們不準知道，是指着暫時的彌賽亞國，或是指着永遠在天上的國說的！

論到靈魂自然的永生(Natural Immortality of the Soul)，新約並未發出何等理論去證明；不過以爲人身體死後，而靈魂仍然存在。耶穌對這事的意見，從路加二十章三十七與與三十八節以下可以看出來，他說『至於死人復活。摩西在荆棘篇上稱是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝』，就指示明白了，上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝，因爲在他那裏，人都是活著的。

但是我們的主與新約著者，注重人靈魂死後存在的事，並不像他們對死後生活質的問題那樣注意；因爲赤裸裸存在的事本身，沒有什麼價值。人若不與上帝同活而與他相交通，他們似乎以爲死後就是生活，也沒有什

339 麼意義。復活的生活，常被解作『在天父國裏』（馬太13：43），或是『與

救主同在』（腓利比1：23）。在約翰福音與書信所常提到的『永生』那名

詞，不僅指永久生活的意思，牠也是關係生活的性質方面。這種『性質』是根據靈魂對於上帝的關係，而發生出來的，『認識你獨一的真神，並認識你所差來的耶穌基督，這就是永生（約翰17：3）。雖說靈魂有自然存在

的可能，但不能說，所有的人都能接受永生，那是有道德條件的（羅馬2：

6 哥林多後5：10）。要成全道德條件，是在乎個人靈魂對於耶穌基督有什麼

關係（馬太25：35以下約翰一書5：12）。

第一段 審判

審判是一種必有的事實，新約說的很明白。倘若基督徒教義學不誤解，救主和使徒的教訓，他們就不能取消這種原素，他能用以表述末日大

審判的那種裝潢說法；許是象徵：然而無論如何，世界畢竟是有個最末後的審判。在耶穌親自所給的教訓中，有種不能忽略的情調，就是那天國的子民，有一天必要斷然的，與別種人類分開。他繼續的預言天國的王，要把那掩耳不聽，一切呼籲，一切肯求和一切敲門的人，關在門外（例如馬太 25：1—12）。那逐到外面的情調，盤旋在他心中，如此嚴肅鄭重，足以表示牠定是個很緊張的思想。在救主的聲音中，牠雖是屬乎次重的一個警告，但他預言確是個悲哀，嚴酷的景象；他指向一個極不吉祥的可能，『那領到滅亡的路，是又寬又大的』（馬太 7：13 以下）。『人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？人還能拿什麼換生命呢？』（馬太 16：26）『賣耶穌的猶大，到不如不生在世上。』使徒的鹽若失了味，以後無用，不過被人踐踏（馬太 5章十三節），在人的靈裏如有陰翳，就是在他的光中，也

存着黑暗（馬太 6：23）。『凡使這信我的一個小孩子跌倒的，倒不如把大磨石拴在這人的頸項上，沉在深海裏（馬太 18：6），以上一切說法，都擔着一種像先知氣勢的警告，他們強迫世人，不能不用一種寅畏的精神，承認耶穌的語中有極大威權。我們越謙卑就認識他越深厚；他真信有種不可形容的危險，毀滅人的靈魂；他是如此黑暗慘酷，人必須從他裏面救贖出來。

按符類福音所載的大審判，是要在世界末日，或耶穌再來，成立天國的時候，才臨到的（馬太 13：49—25：31）。然而第四福音確以審判，是在現

在。『信他的人不被定罪，不信的人罪已經定了，因為他不信上帝獨生子的名』。『光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光倒愛黑暗，定他們的罪就是在此（約翰 3：18—19）』；但不能因此就以他與那三福音的教

訓，彼此衝突；因爲最末的審判，根據他們的品格與行爲，不過把人今世自己，對耶穌的態度記錄下來。

第二段 基督徒的盼望

論來世說 新約的教訓所注意的，大半是指信主人，將來的命運如何說的。今將基督徒希望的數種原素，列舉出來：

第一節 藉着耶穌基督在上帝裏所得的永生。

一層 基督徒信今世的生活，如同一個學校，訓練我們適合來世，那較高尙與寬大的生活。

二層 他們有妥切的保證，深信今世道德他奮鬥，是不能歸於徒然的；人因戰鬪得勝而獲到的善美，萬不能青山白骨，與身同葬泥土中。反過來說，今世我們最高尙的熱望，在來世必得成就，耶穌基督就是我們的

長兄與先鋒，他已經勝過死亡，他是那成爲睡了之人初熟的果子（哥林多前書 15：20）。

三層 基督徒的保證。有妥確的基礎，就是他與基督耶穌裏的上帝，所有的團契，『還有不多的時候，世人不再看見我，你們却看見我，因爲我活着，你們也要活看』（約翰 14：19）。死不能傷損或毀壞，我們與基督一同藏在上帝裏的生活。

四層 復活的盼望（哥羅西 3：3），把基督徒的死，已經給他們變了性質；死的毒鈎已經摘去，陰間得勝的權柄，已經敗亡，他不再可怕；他是進入與上帝無半點朦朧的團契的一個門戶，他是生長和服務生活的一個福階。保羅綜合他一切將來生活的思想說『我正在兩難之間，情願離世與基督同在，因爲這是好得無比的』（腓力比 1：23）。

論得義人的靈魂，在死與末日審判之間，是否立時進到一個居間的境地，或直接得上帝面前享福，在那裏等候最末的審判？關於這點，從來多少教義學家，就有很大的爭論。新約中救主論天堂的事，有幾處雖是偶然的，但暗示有居閒地方的意思：如（路加 23：43，16：19）以下拉撒路被稱在上帝的懷裏，財主是在陰間，（不是吉哈嫩）。拉撒路雖不與財主在一處，但彼此不是不能望見。再一方面，書信確說，人死後直接就到上帝臺前（參腓力比 5：23）（帖撒羅尼 卅前書 4：17）。『我們就要和主永遠同在』，這句話當衝斷上下文，而可另作這樣的解釋。乾脆說，在此我們幾全然入到推想範圍內的問題上去，並無實在的證據，不用詳細討論，不過誠敬的指出，新約所啓示給我們的推論，有幾段暗示，義人的靈魂，死後直接進到上帝臺前去。凡基督徒品格成熟的，倒易信死後直接到上帝面前去。但這個

說，不能用到一切或大多數基督徒身上，除非我們相信肉體死的程序，能產生任何必需的道德改變。（如果真是這樣改變，絕不能嚴格的說，是道德）。一則所有的基督徒，不能立時算預備好了，享受永福』，再則當我們想到孩童死亡的，及靈性不得機會發展的基督徒時，我們不能不假設，有的必須先入居閒境地，迨至末世判審後，方能再有升天堂，或下地獄的決定。

按天主教說，煉獄是一個地方，凡今日蒙恩的人死去，而死後確未完全脫離可赦宥的錯失，並為致死他們的罪，尙未『完全受刑罰』的人，可在此受暫時的刑罰。他們雖受刑罰，但可藉親友的立誓，祈禱，賠償，施捨，買贖罪票，特別是獻『米撒』祭得救濟，等到漸漸得了聖潔，再到天堂去。

再一方面，新約論靈魂命運，並不只從個人立腳地去看；自然每個人都造他自己的命運，但所實現的，並非是個孤獨的命運，乃是個在社會，或國度中的生命。義人在『他們天父的國裏，要發出光來。』（太13：43）他們也要與衆聖徒在光明中同得基業。（哥羅西1：12）。

第二節 論身體復活

基督徒的教訓，從早就主張復活與永生兩個觀念，有密切的關聯。

一層 在前三福音中，極難將此兩種觀念分清，不過按着我們救主的教訓，我們的肉體必不能無變化的，進到來世去（馬太22：30）。

345
照第四福音說，復活是一個現在的程序；人何時歸到那賜人永生生命的主耶穌的蔭庇力下，復活就在何時起始。當馬大說他知道拉撒路要在末日復活（約翰11：24），耶穌回答她說『生命在我，復活也在我，信我的人，

雖然死了也必復活，凡活着信我的必永遠不死（1：25—26）。他在別處也說『我實實在在的告訴你們，時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，凡聽見的人就要活了』（約翰5：25）。

二層 復活的生命與永生的生命，是同一事件，並且是我們現在所能得的。

三層 約翰福音所說『末日』（6：40），暗示凡聽上帝聖子的話的，就在此時此地，進入榮耀的生活裏去，並在萬物告終，天地末日時，他們就更完全的實現。

保羅討論這問題，是從救主的復活，與他所得榮耀的身體的見地；

（一）以人進入永生，並非沒有一種體，人類的人格，必要整個的復活。

（二）復活的身體確是有的，然而體絕非肉體；因為血肉的體不能承受上帝

的國（哥林多前書 15：50）。（三）凡所有屬主的人，上帝必要給他們預備一個，適於來世生活的身體（哥林多後書 5：1 以下 15：44）。『我們原知道，我們這地上的帳棚若拆毀了，必得上帝所造，不是人手所造，在天上永存的房屋（歌後 5：1）。』所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體，若有血氣的身體，也必有靈性的身體，（歌後 15：44）『正像基督一樣。（一）那埋藏的是自然的身體，而復活的是靈性的身體。在天然的身體，與靈性的身體之間，可以說有密切的關係；（後面的是前面的配體）。（二）也可以說，按照上帝在我們裏面的聖靈，統治力限度的大小，現在就建造我們靈魂的形體。（三）這樣，身體的復活，就在死的時候起始；也就是當靈體從我們世上的帳幕中，得釋放的時候。此外還有一段記載我們救主的教訓，是指向這方面說的。』論到死人復活，你們沒有念過摩西的書，荆棘篇上所載的

嗎？上帝對摩西說：『我是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝』
 (可 12：26)。這處含示猶太國的老始祖已然復活了。

348 現在應運而起的問題，就是誰能夠復活？所有的善人與惡人，都能否一樣復活？按前三福音所記載的，我們救主說：『除了那些能變作天上天使的以外，沒有任何人能復活』(馬太 22：29—33)。或像路加所記的：『惟

有算為配得那世界，與從死裏復活的人，也不娶也不嫁，因為他們不能再死和天使一樣』(加 20：35)。再參考義者復活的話(路加 14：14)，就知道按符類福音，我們的救主只提到義人纔復活。

349 第四福音，似乎也是如此眼光，因為牠以復活的生命，與永生的生命是相同的。凡現在與那復活又是生命的基督，有正當聯屬的，纔能與他一同復活。保羅似乎也以復活限制在信基督的人。那些復活的是不朽壞的，

是榮耀的，強壯的。他希望藉着自己基督的經驗，及『他復活的大能，並和他一同受苦』（腓力比 3：10 以下），得以由死裏復活（哥林多前書 15：42 腓立比 3：10 以下）。然而因此不能說保羅以不義的人，一死就不存在（使徒行傳 24：15）。我們只能從保羅的話語上妥實推論，知道他看復活（就是復活到永生）是一個經驗，只限於信仰基督的人。也可以說復活的境地，如不是被『基督現在』的榮光所照耀的，保羅絕不留心論究牠。這種解釋未經一致的贊同，有的教義學家主張，普遍審判的觀念，也包括普遍復活的義思。在此兩樣見解之間，不易作武斷的選擇。

基督徒的希望，不只關係個人的命運，也更關係上帝國得勝的問題，因此基督徒的信仰，從來懷望基督再來。

第三節 基督再來

351

基督徒的盼望。新約從始至終，顯有耶穌再來的希望（馬太 16：27-25：31

馬可 8：38 加 12：40 占撒馬尼加前書 4：13 以下，腓立比 3：20 以上，啓示錄 1：17）。

耶穌基督是要再來成全他的國。然而新約中並沒提到『再來』這個名詞。

新約對『再來』所用的名詞，是『怕柔西亞』（Parousia 意思就是『同在』（Presence）。普通所說第二次『來』或『再來』的說法，新約中確不見。

『怕柔西亞』是件歷史的正確事情；牠由今世的末日起，建立將來的世界。按符類福音的記載，這觀念在救主教訓中，頗屬顯要份子。人子要審判這世界，證明他的公義，把他的國建在超然的世界中。至於『怕柔西亞』，究竟當怎樣去『像見』（Visualized），那是不容易說。當耶穌提到『人子要在權柄和榮耀中駕雲來』（馬太 24：30），他不過臨時採用當時慣用的比喻，語言；他背後自有具體的意義，但我們不能照字面，當真的譯出

來就是了。我們所能說的就是今世一完，耶穌基督必親自來臨，彰顯他的大能。雖然如此，有些地方指明耶穌說他再來的事，固是忽然的一件事，但也像一種漸進的程序（馬太10：23）。這樣各個世代，凡被耶穌活的靈所感化而成的大運動，都可算爲人子的再來。耶穌囑咐人要驚醒，不只爲預備好了，以防世界末日，在他們活着的時候來到；而且也盼望他們能歡迎，在歷史各運動中，他的大能與來臨的，每個新鮮的表現（路加18：8）。

我們必須實在了解天國是從上面來的，非僅由於我們的努力與組織而造成（路加12：32）。

352

關於耶穌再來的解釋，困難不時的生起，因新約記載我們的主，有時似乎預定要快回來（馬可9：1），但在別處記載，他彷彿說，再來的事似乎還是很遠的（馬可13：10）。更有別的記載，說他明明承認他毫不知曉他何日來

臨（馬可 13：32）。對於說他快要回來的那幾處記載，我們不能將他們藉着什麼解釋取消了：他們是由信仰發出的言語，把耶穌再來的事，在心理上遠期變成近景。他們見證我們的主誠心相信，在天國降臨時，上帝的大能比教育和造化的慢進程序是更爲主要的成分。耶穌如同每個先知似的，他常用減短時間的言詞。去描寫事務。在某心境下，他講說上帝降臨的榮耀的時候，不能不在聽衆心靈上，留下一種印象，叫人感覺天國實在近了，好像正敲着門呢！主也明說，天國按牠內部和心靈意思方面看，是此時此地能接收的；牠是人的心裏。這樣情調在聽的人，起初不易分清，天國降臨，和天國能夠現在，被接受在人心裏的觀念。再者他教訓人，天國降臨的榮耀，可以藉人信心的反應，以促他速成：這裏更有使人期遠成近的效力。總之把新約所記載的證據，公平衡量，並不證明耶穌親自准信他要快

回來，或教訓他的門徒，要存這種期望。

『怕入西亞』的觀念在第四福音裏，當作今世末日的一種具體性，和戲曲性的，歷史的事情看，不過只是一種暗示。並且說時，又不過是表現耶穌基督在歷史程序中，所顯示的『同在』與『大能』；他在第四福音中是多重靈性而少重來世的。

354

〔書 4：13—5：10 後書 1：7—10；2：1—12〕：（一）他似乎盼望耶穌快回來；但在

『被囚的書信』外（除去腓立比 3：20，4：5 兩次外），他並未提到甚麼耶穌快來的話。（二）反而他倒看出，他是一種宇宙程序（A Cosmic Process），以引到上帝國的來臨（哥羅西 1：10，12：20）。『怕入西亞』雖為保羅觀念中的一個，但他並未把天國快來的思想，使牠越出色景色的均衡地位。（三）他所注

重的是降臨的確實性，而不是天國降臨的時間性。他努力爲天國工作而不只專等候天國自來；因此他從一個『觀念』的世界，得了觀放而入到了動作和事實的境地。他自希望在他未死以先耶穌能再來，然而他有覺悟宇宙的見識，察出世界尚需極遠大的道德與靈性的程序，在歷史中成就了，纔能把「一切所有的都在基督裏同歸於一」；所以他勸帖撒羅尼加的教友說，『雖然主要快來，還應安心盡本分』（帖撒羅尼迦前書 4：11 以下）。（四）從他組織教會的精神和趨勢上，我們能看出來，他似乎以耶穌再來的日期，還是距今很遠的。他誠然彷彿有些自相矛盾處，但靈的天才家，對真理俱有多面看法，他自是不怕不一致。保羅知道信心能促歷史程序的速成，但他先知的遠視力，有時能減短時間性。

基督再來的希望，在基督徒信仰中，常是一種要素。他爲人創造一種

把握，以人子是號令全歷史的，他引導宇宙趨向一個光榮的結終，在那時藉上帝的愛和大能，善要戰勝一切的惡。

第三段 各種的命運說

基督徒的思想，在死後命運的問題上，用過多少力量。新約記載的明白，凡所有領受耶穌所賜給的救恩的。就能入進一個榮耀的將來，與上帝永遠有生長與服務的機會（馬太 25：46 約翰 10：21，14：2 以下，腓立比 1：23 啓示錄 22：1—5）。然而那棄絕耶穌與基督恩典的，他們的命運如何呢？基督徒的思想，有三種學說，各有各的聖經上的根據，今將他們舉出如下：

第一節 普遍得救論。按這個說法，無論經多少時代，惡終必要完全滅絕：凡所有的靈，都要與上帝結成新興的團契。這看法，教會從古阿利金時代就有人提倡，然而從未得，許為正論。他們主持，只要至終有靈魂還

不得救，那麼上帝的愛就不算十分得勝，基督的成功就不算十分完全。他們也引證以下的聖經說（馬太12：32），『凡說話甘犯人子的，還可得赦免，惟說話甘犯聖靈的，今世來世永不得赦免』。有人以為這段的暗意；是人雖有一件特別的罪，不能赦免，所有別的罪必全被赦免，這個解釋無論如何是不滿意的。實際上他們從符類福音中，只能引證這段，以作普遍得救論的根據。我們知道也有許多別的經文，也可引來正與此相反。至於以外的經文，可引來以贊助普遍說的就是：『我從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我』（約翰12：32）。『萬物既服了他，那時，子也要自己服那叫萬物服他的，叫上帝在萬物之上，為萬王之王』（哥林多前書15：28），『因為上帝將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人』（羅馬11：32）。『叫一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝』（腓力比2：10）。

在此不用逐句解釋，一句話抄起來說，普遍論的解釋是可懷疑的。

358
按公正說這種看法，不必需否認將來刑罰的實在，人很可主張，罪的極端刑罰，是應該賠償的；同時仍不妨信一切所有的人，至終要與上帝和好。比方阿利金主張，罪在人心靈上，能遺留抹不掉的痕跡，因此罪對靈魂隱含了一種，永遠滅亡的意思（但他仍遵守普遍得救說）。總之，贊助普遍說最有力的論證就是：

甲條 只要宇宙中尚有未救贖的惡，基督的勝戰就不算完全。

乙條 人類民族既是統一，就含着每人得救，與萬人得救是相聯的。

希伯來書著者論信的人說：『因爲上帝給我們預備了更美的事，叫他們若不與我們同得，就不能完全，（希伯來 11：40）。這同一原理也可用在世界一切人的關係上。當我們從世人彼此有愛相繫的方面看，這個說更覺有力；

我們的快樂一定不算完全，若我們所愛的仍屬滅亡分子』。

但是反過來說，又有多理由反對這個說法。

甲條 按着主的話與人類經驗來說，一個人如天長日久作惡不縮，至終必到欲悔不能的時候，失掉反應上帝愛的可能性。我們的主曾說，『凡違背聖靈的』（就是安心固執，定意棄善向惡的），不能得赦免，因為他不能接收救贖的恩。犯這罪的人，似對兇惡說『你可以作我的善良』，因而品格如此漸趨固定，甚至於連來世悔改也不可能了。

乙條 若謂人人至終都必須得救，需對人類的自由，有相當的干涉；因為他究竟含有上帝，終要強迫人服從上帝能力的意思；即或不為強迫，安然盼望上帝恩典的勸服與慈愛的感化，至終能引導人降服於上帝的意旨，這似乎又總有投入『樂觀定命論』的危險。

丙條 反對普通得救論通常的理由，就是說，若講這種說法，你必要叫人類道德的感覺微弱。倘或我們告訴人說：你無論如何，至終必要得救，恐怕他要輕看犯罪的事。雖然叫傳福音的，也講將來罪的刑罰是真實的，以作緩和，但終免不掉這種危險。

丁條 普遍論最大的弱點，也就是牠所以不得教會認可的理由；就是這項說法，在聖經中並無若何明確的證據。以上所引證的各段，即使是獨立的，也不見得一定能證明絕對的是非。若與他段聯結起來，牠們並不能給什麼，作獨斷的根據；至好牠們不過給些根據作個正重的懷疑。

第二節 有條件的永生 按這種說法，人類並不是天然的有永生；永生的恩賜，僅屬乎生活與耶穌有團契的人。凡不屬乎基督的，靈體死後雖不消散，但因爲他們的生命，不立基在上帝裏面，所以終沒有永存的保證。

倘他們仍然不悔改，繼續的棄絕神的恩典，是終必滅亡的。這個看法，雖然在諸教父中有人贊成，然而在影響基督徒思想的發展上，沒多大勢力。在教會改革以後，有早年的一神派主持此說，因而這思想始盛興在世；且在一六零五年，又列在 (Rocovian) 瑞可溫問答裏，作最早一神教的信經。很有意義的，就是這看法，並未在一神派教徒中保持他的根基；至第十九世紀，有些三個著名的教義學家，如 (Horace Bushnell) 佈士奈羅，德路 (R. N. Dale) 懷特 (Edward Whitehead) 等反爲這個說法辯護。

按符類福音說，很少有材料能證明這個說法的地方，除非主張這派的，把生和死，存在和不存在，看同一義意，而引 (馬太 7：13 以下)，以援助他們的理論。但反言之也難以叫人信符類福音中，耶穌的教訓，並不預料靈魂的永生思想 輔助有條件的永生說，最有力的經文，可由約翰諸著作

找出；因爲第四福音與約翰書信，告訴我們那真的生命，就是藉耶穌而來的（約翰 1：4；6：33—35，10：10，17：3，）（約翰一書 5：12）。但是在這幾處所提出的分別，並不是永生與滅亡的分別，乃是永生與僅僅存在的分別。此外又有人在新約他處找證據，提到惡人至終必要毀壞沉淪等等（羅馬 3：16，9：22 帖撒羅尼加前書 5：3 帖撒羅尼加後書 1：9 彼得後書 3：7 腓立比 1：28；3：19 等等），但是因此就指爲是完全滅絕，或不存在的意義，實在是牽強已極。尤其從上下文的見地看，那牽強的力量就更加顯明了。

362

這個說法的好點，就是他注意死後生活的道德品質。永生的生命，並不只是個無完無了的存在；他乃是生活在上帝裏，可惜他的短處遮蔽了他的長處。現從兩方面批評：

甲條 他取消人類自然永生的信仰，實在爲邏輯和簡易的緣故，給了

極大的代價。人的靈魂是否能被毀壞，或毀壞自己，是個形上問題，這裏不必論。我們只需說，假若靈魂能於肉體死時與身一震而離以後，仍能存在，很難叫我們想，後來再要遭另一個滅亡。以靈魂不是自然有永生的看法，是減少靈魂的偉大與尊貴。再者這個說法很反對人類的統一性；倘若永生是一種有條件的，必須修煉方能得到的東西，那麼永生就不算爲是我們人類天性中的一種原素。反過來說，他把人類分裂爲兩種：一種是得永生的，一種是不能得永生的。

乙條 這種說法的目的，就是要取消一種徹底的二元論；預指一個宇宙，上帝的愛在其中是必得勝利的，然而他確未真達到這種目的。倘若在上帝兒女中，有幾個寧可滅亡，不願欲與上帝和好，那麼上帝的愛，豈能算爲完全得勝！

第三節 永遠刑罰說 按這種說法，各人的命運命，在死時就決定了。

義人被判得永生，惡人定罪的永刑，雖然永刑的理論，與信死後被練

(Future Probation) 說，未嘗合起，爲同一主張，但牠們並非不相容，永刑一部分，是品格裏罪的結果，並且有的情形也是一種心理上懊悔的痛苦。

永刑最利害的一方面，就是完全永遠與上帝隔絕。以前有的教義學家，主張在此永刑中，有一種屬肉體的痛苦存在，然而這種看法至今少有人贊成的，這永刑的理論，可算爲普通教會的正道，雖未嘗不受駁斥，但在教父中他仍是主要的看法，所令人注意的，使徒信經與尼西亚信經，對此問題，皆未下何等的判斷，所謂阿特尼斯信經，不過只說惡者必要永遠沉淪，天特大會 (Council of Trent 1848) 的佈令提到『永刑』，希拉教會的高級問答 (Larger Catechism)，提到『永火』及永苦，至於改革諸教會信經，

大致都與此取同樣主張。

新約對這問題有許多記載。趨向這說，本章所已經引證的各段，都表明我們的救主，說到天國的子民，決然要與人類其餘民族分開，無論人取何種理論，他必須重看這些話，但有沒有有些地方，指明耶穌曾用過吉哈嫩的表像，以述說死者的事？在馬可 9：47以下說，『倘若你一隻眼叫你跌倒，就把他砍下來，你癩腿進入永生，強如有兩隻腿被丟在地獄裏，在那裏蟲是不死的，火是不滅的……』語言固是比喻的『但那可怕的永刑意義，確是很清楚；不過沒一定主張他是永遠的；雖說『火是不滅的』，但這也不一定就指着個人就永遠在火裏，再者罪與刑罰，是認為有等級的，好像有的受許多『鞭撻』有的受幾下『鞭撻』。

最要的章節如馬太 25：31至46節，那裏說『惡人要往永刑裏去，義人

要往永生裏去』，初看似乎很決斷的，但細想他的意義並不在浮面上，我們的主，在此處是述說人子來，要建立天國的事，說些許不許，人入天國享福的條件，所提的『永遠』這個名詞，也不一定就是永遠存在的意義。雖然在新約外多半是這樣用作永遠存在的意思，然而在七十譯（Septuagint 舊約的希拉譯本），他也用在亞倫祭司上（民數記 25：13），銅門上（詩篇 24：9），及贖罪日的儀禮上（利未記 16：34）。在猶太啟示著作內，有指永遠生命說的，但所謂『永遠』，乃有時間長久性：例如『五百年』等，係指長期的意思。又說忍受『一世』，就是『今世』或『彌賽亞世』『來世』等等，所以我們未必然准知道在（馬太 25：），『耶穌所說人子降臨爲要設立天國，是指『彌賽亞世代』或者是指『來世』的時代，若說是指彌賽亞國，那被逐到外面的，不一定也要關在來世，世代的，外面受苦，所提到的刑

罰也許包括『人改善』(Remedial)的意義。新約中所用的刑罰這名詞，有時也是指着這種意義。雖然我們不一定能準說，在這裏是改善的意思，也不可說這意思是萬不能有的。

366 我們考查從新約，所引證出救主論永的證據。(馬太25：31—46；5：29以下，18：8以下，馬可9：43以下，路加16：19以下)，很難叫我們信教義學，對永

刑道理素常所下的解釋，也叫我們對他有相當理由的懷疑。所說懷疑，自然不是對將來刑罰是否真實說，乃是對刑罰的時間長短說的。對新約他書

的解釋如(帖撒羅尼加後書1：9 腓立比書3：19 彼得後書3：1 猶大1：6 以下，啓示錄

4：8)。也有同樣的難處。他們同有啟示書的背景；雖然許有永遠意思，

就像在福音書中似的，但我們究不敢定，所用的語詞，準是指定最終局的意思說的。

第四節

結論

爲明白這種很奧妙的問題，我們不應當根據任何段聖經的解釋，乃當拿福音中所有論上帝的教訓作根據，聖經描寫上帝是我們天父，他對我們的聖潔的愛，是無限無止境的。他是那彼得後書 5：9 所載的，『不願有一人沉淪，乃願人人都悔改的』天父。既然如此，我們萬不能給上帝恩慈的設施，加任何的限制，無論是今世或來世的。我們能大膽的說上帝是愛，對於『尋求救人的工作』，是總不止息的；我們更可準備說，倘若人有反應神的愛的可能，上帝已經預備，雖深入地獄底下去，也甘心願把他救出來。我們人的資格或性情是要緊的。要注意主曾指示我們，在我們人類本性中，有種最可怕的堅硬心；若我們是常固執的去反對善，安心作惡，恐怕我們的靈，硬到一種丟失悔改可能的地步。倘若如此，至終有人滅亡，萬不是因爲上帝愛的失敗，乃是因爲人自己安心棄絕

上帝的愛。班克博士引何智博士 (T. S. Banks. Quoted by Dr. Hodge) 的話說『得救的比起滅亡的，並不比，作監的，比不作監的比例，多什麼？』

對此問題，我們無須再加研究，新約清清楚楚的告訴我們，論到罪在來世，是必要有最利害的報應。倘若我們不準知道這樣報應時間長短，我們可將這問題交託那愛與公義，永無分離的天父。新約中大有警戒我們的話，就是使徒行傳 1：25，論猶大所說的；『他往自己的地方去了』，照樣我們個人，也是各人要『往自己的地方去了』。總之，我們個人對上帝的品格與關係，決定我們在死後永遠世界裏的命運。

第十四章 習題

三三一 舊約早年怎樣看人死後的事情？

三三二 個人死後永生的觀念，由誰發明？因什麼緣故？

三三三 信誰能復活？

三三四 重個人與國家希望的文學是否舊約？

三三五 什麼是彌賽亞時代？

三三六 地獄在舊約裏根本是什麼意思？

三三七 在新約裏有什麼難處認準他的真義？

三三八 新約信人有永生沒有？

三三九 新約論永生有什麼特點？

三四〇 救主怎樣看審判的事？

三四一 福音怎樣論審判？

三四二 基督徒的希望有何四要素？

三四三 得救與不得救之間的人，或品格不成熟的人怎麼辦？

三四四 天主教煉獄是什麼？新約只從個人方面看永生嗎？

三四五 第四福音與前福音的復活觀念有什麼不同？

三四六 保羅對復活身體有那三層說法？

三四七 自然的身體與復活的身體的關係，可從那三方面看？

三四八 按符頓福音說誰可復活？

三四九 保羅，第四福音，看誰能復活？

三五〇 基督徒復活的不僅關乎個人，還關係什麼？

三五一 基督再來是什麼意思？

三五二 按新約說耶穌是立刻要來麼？

三五三 想耶穌快要再來究因什麼緣故？

三五四 第四福音看怎樣看耶穌再來的事？

三五五 從四個點上看保羅怎樣決定他的看法？

三五六 在基督徒信仰中，基督再來有什麼要義？

三五七 什麼是普遍得救論和他的理由？

三五八 反對這說法的有何四理由？

三五九 普遍論最顯的理由是那兩個？

三六〇 什麼是有條件的永生說？

三六一 在符類福音中有何輔助？有條件的永生說？

三六二 有條件的永生說稍好點是什麼？

三六三 他的弊病是什麼？

三六四 什麼是永刑說？

三六五 新約對這個說法有怎樣的論調？

三六六 叫我們難以定新約對刑罰的時間的是何緣故？

三六七 我們的結論你看怎樣？

信仰的基礎參考書

書

名

著者或譯者

出版書局

價目

聖經問題

世界奇書

我為什麼信聖經是神所啓示的

聖經之如何成就

聖經辭典

靈感與宗教天才 見宗教心理學第五章

四福音大辭典

證明聖經為神所默示

證明聖經為神所默示

新約聖經之初

聖經是上帝默示麼

易德米著
斐有文譯

漢口聖教書會

王明道

北平靈食季刊社

劉德麗

女青年會

海丁氏

廣學

夔德義

廣學

海丁氏

廣學

王時

福州救恩報社

李湧泉著

中西福音書局

斐有文柴連

廣學

馮有文柴連

漢口聖教

基督教啓示之完備與真實

見基督教合
理論三四章

廣學書局

上帝問題

萬物真原

艾 仇 略

北平西什庫堂

有神的證據

斐 格 爾

北平救世軍華北本部

時代轉變中的上帝觀

應遠濤譯

青年

.50

中國歷史的上帝觀

王治心著

中華文社

.80

神的哲學

袁定安著

廣學

.30

真體論

施 其 德

青年

1.00

究竟有上帝否

柯道心著

宣道

.20

上帝的研究

賈立言譯

廣學

.40

原神

莫安仁譯

廣學

.40

哲學導論

黃穀仁譯

商務

1.70

駁無神之演說

張 亦 鏡

中華浸會書局

耶穌問題

東方基督

楊 蔭 瀏

廣學

書

名

著者或譯者

出版書局

價目

我的新耶穌觀

耶穌復活史實觀

救主再臨考

救主再來

聖靈感生

基督傳

耶穌傳

基督與人類痛苦

基督感生之研究

基督中心的研究

聖靈問題

論聖靈

我們的密友—聖靈

宗教經驗譚

范詠誨著

呂紹端著

翟輔民

丁華輝

賈立言著

趙紫宸著

無愁譯

朱寶惠著

孫克斯馬德成

青年

漢口信義書局

宣道

時兆報館

廣學

廣學

青年

廣學

浸會

漢口聖教書局

宣道書局編

浸會少年團

徐寶謙主編

梧州宣道書局

浸會

青年協會

.35

.25

.20

.80

1.00

.25

.12

.15

.40

五旬節與靈感

當聖靈降臨

原神

班克魯
莫安仁

廣學
廣學
廣學

.20
.25

得救問題

救法論

得救之程途

天主降生救贖論

救贖精義

基督化人生的研究

人生哲學

上帝的救贖法

上帝的救法

斯密斯
張坊譯
李元道
徐宗澤
莫安仁
謝頌羔
彭彼得
周志禹
苗沛與

廣學
協和
上海土山灣天主堂
廣學
廣學
廣學
上海中華聖經函授學校
漢口信義書局

.30

.35

宗教問題

宗教可廢麼

漢口聖教書局

書名

著者或譯者

出版書局

價目

近代科學家的宗教觀

宗教問答

宗教的出生與長成

中國宗教思想史大綱

宗教基礎

宗教哲學

宗教仍有存在之可能否

神學普通問題

新舊神學辨異

基督教合理論

倫理的基督教觀

新宗教觀

宗教哲學引論

基督教教義詮釋

參考書

謝頌羔

文社

.55

甘浩澤譯

商務

.25

江紹原譯

商務

.65

王治心編

中華

1.00

陳楚譯

商務

.30

謝扶雅著

青年

.40

張坊

廣學

.25

哈列伯著

漢口聖教

賈立言譯

廣學

.30

簡又文譯

文社

.55

簡又文編

青年

.40

殷佩斯著

商務

.20

彭彼得著

廣學

.80

教義神學上下

教義神學上下

社會福音的神學

道源

現今神道學的情形

神學綱要

基督教五大證據

信仰

信仰的意義

科學與基督教信仰

現代的新信仰

叛逆的信仰

近代世界中信仰的效能

我們能信仰否

教會及聖禮問題

伍禮德

赫士

饒遜步

謝乃壬

莫林氏

彭壽譯

謝受靈

胡貽穀

同上

艾廸

賈立言

訪賚譯

陳詩昌譯

信義

廣學

廣學

青年

廣州浸會書局

廣學

信義書局

青年

同上

青年

廣學

青年

上海中華浸會

1.70

1.10

.40

.20

.80

.100

.25

.40

.05

書名

著者或譯者

出版書局

價目

中國教會問題的討論

劉廷芳著

協進會

15

教會學

楊元勳

浸會

1.00

個人宗教生活的方法

應遠濤

青年

.50

兒童受水禮

麥勒連

浸會

.25

聖餐

戴懷仁

信義

.10

聖洗

戴懷仁

信義

.10

永生問題

我們主的復活

季理斐等譯

廣學 1928

人生之將來

同上

廣學 1933

耶穌復史實觀

同上

廣學 1922

永生證

同上

廣學 1922

永生論 見道原第五章

謝乃壬

青年協會

未來之福音

周雲路等譯

廣學

善惡報應說

光啓社編

上海土山灣大主堂

永生論 見哲學概論末數章

參考書

罪痛的問題

罪是甚麼

林證 耶

漢口 信義

神經病道德病與罪

楊懋春 譯

廣學

見心理學與道德第六章

認罪的價值

明燈報社

廣學

見培靈心理學第三章

罪之覺悟性質及勢力

師雅各等譯

廣學

論 人

人之性質及結局

時兆報館編

上海 時兆報館

靈魂論

楊海峰

廣州 浸會書局

基督徒的自由

馬丁路德
和士謙譯

漢口 信義會

人祖問題

聶紹經 譯

廣學

原人學見探原課本

徐宗澤

上海 士山灣印書館

人是一架機器麼
見哲學概論第四章

詹文滄譯

開明書店