

生命

THE LIFE

A Journal of Christian Thought and Practice.

Vol. V, No. 3.

Dec. 1924

期三第 卷五第

月二十年三十國民

中華民國郵務總局特准掛號認爲新聞紙類

版出社生命生京北

生命月刊，原是證道團出版物的一部分，現在證道團已改為生命社；此後，凡關於本刊的材料和經濟，完全由生命社社員負責。並特派編輯委員七人，擔負編輯責任。

編輯委員

（以姓氏筆畫多少為序）

吳雷川

李榮芳

洪煥蓮

徐寶謙

劉廷芳

簡又文

傅晨光

英文特刊輯者

經理

舒又謙

通信機關：北京市米市大街基督教青年會一零四號生命社

生命月刊

目錄

第五卷第三期

——本刊一切文字均由署名者負完全責任——

社論

新年

中國教會禮節儀式的問題

論著

人格——耶穌與孔子

研究

中國古代帝王與三大教主誕生的神話攷

老子之研究

舊約導論

洪煊蓮

劉廷芳

吳雷川

顧海

徐寶謙

李榮芳

譯述

倫理的基督教觀(第三章)

簡又文

神學與人生

徐寶謙

帝國主義的宗教與平民主義的宗教

呂振中譯

劉廷芳校

輯錄

七克廣義

吳雷川

討論

「兩層禮教」下的中國女信徒婚姻問題

朱延生

通信

我對於四卷八冊生命月刊的批評

何鴻儀

新 年

煨 蓮

「新年生舊望」是奧瑪開優詩中的一句。然而日日出沒本來是沒有甚麼歲時之分。人情多事，強立年節、量陰刻漏。送往迎來，忙得個了不得。見逝者之如斯，乃望洋而浩歎。覺來者之可追，遂奮足以疾趨。在形迹上觀之，好像強無爲有，適足自欺。其實習慣成自然，情不能已耳。

生命老人一千九百二十五歲了。在這一千九百餘年間，他所飽受的風霜，所備嘗的艱苦，總在無量數以上。世態人情裏邊的翻雲覆雨，他大概早已司空見慣。要講失望，恐怕他已經失望了幾千萬次了。然而，新年來了，他仍舊地在他的幾千萬的兒女心上寫一個大望字。我們就好像

新婦初嫁，總覺得悲少歡多。對從前一切的失望，一概要忘記了。對將來的盼望，意往神馳了。這一種不知其有而求之的習慣，這一種知其不可而爲之的精神，就是生命的生命。

其實，我們在千九二五年所盼望的，與在千九二四年所盼望的，有何以異？與別的基督徒在幾十年，幾百年，一千幾百年前，所希望的有何以異？「天國近了」。一千幾百年，幾十代的聖徒不斷的在這一句話上懸望。在空間着想，我們之於天國是否比聖保羅之於天國更進一步，在時間着想，我們之於天國，比聖保羅之於天國，是否更近一

日？而且後幾千年的信徒之視今日，恐怕也要如我們今日之視一千幾百年以前。不過我們曉得，他們之對於「天國來了」的踴躍欣望，一定是不遜於我們的。

新年來了，猛烈的冷氣，不久就要變成了和暖的春風了。熱心的信徒，往往因其信道之篤，愛道之切，便不肯容納對於道理稍為意見不同的弟兄。因岐異，而指謫，而厭惡，而攻擊，而偏害。弄得以愛為主的教會裏邊。竟然有時黑幕重重，殺氣森森。深望此後熱誠信徒對於見道這一樁事，責已唯重，責人唯輕，大發展仁愛之力。使教會全體都有一種洩洩融融之樂。天國近了。

中國教會禮節儀式之問題

劉廷芳

基督教入中國後，各宗派的差會所遣派的西教士，代替華人設立教會，一切禮節也由他們規定；他們都是根據他們祖國本宗派向來的遺傳，及現行的儀式，繙譯西文編訂出來；有些地方，有些宗派，因主理者多半是西人，連

新年來了。經過寒冬霜雪的苞芽不久要萌發為葉為花了。多少信徒，任其信道熱誠，永擱在低度左右——多少信徒往往藏光斗下，不肯實行基督教原理於個人或社會生活之中！深望此後信徒不再為虛衍粉飾的工夫。深望我們都覺得基督教是生命，是不可壓制的生命，是要時常生發的生命。凡跟隨基督的人都擔任傳福音給貧窮的人，叫被擄的得釋放，叫瞎眼的得看見，叫受壓制的得自由。天國近了。

「天國近了」

漢文的譯本也沒有的。後來各大宗派，漸漸有建設全國的規模，華人任牧職者，漸漸增添，這種譯本的流行，便比較從前推廣了；但是各種譯本都以宗派主義和西國習尚為主的。

「中國教會的禮節，是否當完全模倣西國教會的原式？」是現在研究本色教會者一個重要問題。我對於這問題的主張，願與全國信徒商榷之。

(一)禮節是幫助人宗教生活的，發展增添宗教生活的興味的一種很要緊的工具；不能廢棄的

(二)宗教禮節是宗教生活上靈性的一種表示；若專重儀式，而忘却根本上靈性的誠敬，儀式便成爲束縛人的桎梏，因此儀式應當是進步的，可以隨時改良，以求適應靈性的需要；不可一定不改，呆板板的死守。

(三)我相信中國的教會，是中國國民信徒靈性生活的家庭，一切儀式禮節，當合我們中國信徒的生活；因此創造中國教會各種禮節，是本色教會，根本上的工作。

(四)我們所主張的，中國的教會，並不是和世界各教會斷絕的；中國人的教會，當有巍然獨存，不可侵犯的個性；但是中國教會和全世界的教會，無論過去的或是現在的，靈性生活上，都有一本同源的關係；中國的教會的儀式和禮節，當保存這種關係。各國教會，各宗派的儀式禮

節，是他們宗教生活中，經驗和思想的結晶；有一部份是全世界信徒應當了解的，應當普遍欣賞的，應當共同享用的，對於這種材料。中國的教會，便不可藉着本色的名義，把他屏棄。我們必不可拒絕各國各民族，對於我們有價值的貢獻；否則是固步自封，與進取，獨立，自由，三大主義背道而馳了。因此我們創作中國教會的禮節時，當選用各國教會所用的儀式。

(五)探選別國信徒的貢獻，當有充分的自由，不爲一宗一派的舊習所限制，也不爲一國一族的習尚所拘束，凡百是合於中國國民的應用的，都可採集或直譯或意譯或選章，或取節，都可以做，祇求不背真理，祇求合用，便足做作實驗的底子。

(六)我相信，這種創作的工夫，必須經過一番試驗；我們當求主靈的指示，放胆的嘗試，每種禮節當經過多次的試用，多次的修改方有成效。

(七)我相信，各處信徒，對於這種試驗的實行，應當給與同情大量的援助，因爲這種創作的成功，必不是小數

人單獨的能力，小數人或是個人，可以隨他經驗中所發生的需要，開始做實驗，把他的實驗宣佈，求同道的指教，這種指教，也須不講空話，必定要從實行試驗，而後批評。

或是學校，或是青年會，或是立志佈道團，或是別種學生界所組織的機關。因為青年學生，比教會中別的信徒，所處的地位不同，比較起來對於實驗嘗試，進取改良的工作，自由一點，困難也少一點。

(八) 我相信，這種試驗的第一步，當從學生界起始，

月刊社時得各處詢函，補購舊報，茲為便於補報諸君之檢查起見，特將現有各期舊報開列於後，餘存無多，補購從速。

第一卷——二期。 四期。 五期。 六期。 七期。 八期。 九，十期合刊。

第二卷——一期。 二期。 三期。 四期。 五期。 六期。 七期。 八期。 九，十期合刊。

第三卷——一期。 二期。 三期。 四期。 五期。 六期。 七，八期合刊。 九期。 十期。

第四卷——一期。 二期。 三期。 四期。 五期。 六期。 七期。 八期。 九，十期合刊。

論 著

人格——耶穌與孔子

吳雷川

在本刊第二期聖誕節的聯想「耶穌與孔子」一文裏，我會論及我們比較耶穌與孔子，大致可分為三部，一是他們的哲學思想及其修己治人之主張，二是他們一生的行履及其人格之表現，三是他們靈異的傳說及其門徒信仰之程度。我又以為，要對於一二兩部分比較評論，甚為繁雜，所以前回祇論及第三部，而於一二兩部，未敢着筆。但自從上期本刊出版之後，我又覺得我前回所論的，未免舍其精而求其粗，殊不足以饜讀者之望，因此想到以人格為題，再論耶穌與孔子，就將前回所認為繁雜的，勉強寫出來，請讀者指正。

原來人生唯一的原則，就是個人應當將所有的良知良

人格——耶穌與孔子

能盡力發展，在言論，品德，事功，各方面，對於人類有所貢獻。凡遵循此原則者，為天民，為大人，反是則為小人，為庸眾。天民大人之言論，品德，事功，在人類社會中，常具有指導感化之精神能力，是即其人之人格，永存於人類社會，互古不磨。所以本篇的主旨，即是要從言論，品德，事功，各方面，研究耶穌與孔子的人格。但在未開端之先，有兩個前提須要說明：

一、須知前人既將其所貢獻於人類社會，但生在此以後之人類，決不是祇享受前人之所貢獻，即為已足，必要尋求前人何以能成就此美好之貢獻，更當努力學步，也有所貢獻於後我而生之人。所以我們熟習前人的歷史，並

五

不是僅要讚美崇拜其人格，乃是要得着他們養成人格之方法與途徑，因此我們誦讀他們的傳記，即必須詳細分析，從容研究，正如孟子所謂『誦其詩，讀其書，不知其人可乎，是以論其世也，是尚友也。』

(二)須知前人所處之時代與其環境，及其所具有之思想與能力，各有不同，故其所貢獻於人類社會者，亦各有不同，但無論如何，其所表顯之人格中心，則不能有二。所以我們比較歷史上偉大的人物，既要於其言論，品德，事功，各方面，考求其彼此之所以異，又要於其人格中心，會通其彼此之所以同，而後能不致囿於形迹，作膚淺的評論、類如禹稷與顏子，一是帝王，一是布衣，其地位迥不相侔，曾子與子思，一則聞寇至而遠避，一則聞寇至而安守，其行履顯然各別，而孟子卻斷定他們說『易地則皆然，』是實尚友古人之通例也。

上述的兩個前提，假定不謬，因此我們要將耶穌與孔子的人格，子細研究一番，必須注意以下四項：即(一)發表內證的理想。(二)自述修學之經歷。(三)宣示應世之標

的。(四)個人之出處及其成功。茲分述如下：

(一)發表內證的理想。舉其要者，又可分為兩種：

(甲)宇宙觀 孔子的宇宙觀，在言論中有四種表示，(一)承認天有意志，且為最高主權者。如曰『故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之，』又曰『獲罪於天，無所禱也，』又曰，『予所否者，天厭之，天厭之，』(二)以天道為自然運行，進化不息。如曰『天何言哉，四時行焉，百物生焉，』又如會指着川上的流水說，『逝者如斯夫，不舍晝夜，』(三)承認神是無所不在，變化不測。如曰『視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，』又曰『陰陽不測之謂神，』又曰，『神也者，妙萬物而為言者也，』(四)以天德為真誠無妄，為萬物之根原。如曰『誠者，天之道也，』又曰，『誠者，自成也，』又曰，『誠者物之終始，不誠無物，』

(乙)人生觀 孔子的人生觀，約有三種綱要(一)性道論。如曰，『天命之謂性，率性之謂道，』又曰，『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，』(儒家言道，有

夫道人道之分，一陰一陽之道，是說天道，率性之道，是說人道，是承認人之生有自來，人性皆善。(二)生死論。如曰，『未知生，焉知死，』又曰，『朝聞道夕死可矣，』是承認生死一致，死而有知。因為人性同賦於天，所以修學必注重天人己三方面，故曰『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善，』又因為生死一致，所以人當知命樂天，故曰『君子憂道不憂貧，曰『君子居易以俟命，』

耶穌的宇宙觀與人生觀，都是以他的上帝觀為根據，而耶穌的上帝觀，又當然有大部分，是承襲猶太歷代先知的上帝觀。所以舊約裏所說的上帝，如有意志，有威權，創造萬物，治理萬物，無所不在，運行不息，公義，誠實，清潔，慈愛，永生，等等的說法，在新約裏記載耶穌的言論中，隨處流露。耶穌又特別提出上帝為人類之父，人人有可能性，人人有至寶的價值，人人都應當為上帝工作，惟有遵行上帝旨意的始能與天國有分，這些說法，都可直接或間接的證明與孔子的觀念相合。

(二)自述修學之經歷。論語中記載孔子自述之言甚

人格——耶穌與孔子

多，如『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。將自己一生的經驗，分期說明，可算是最完全的自述了。其次如『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。』又『發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾，』都是用簡短的言辭，將生平的真相，和盤托出。更有告曾子曰，『吾道一以貫之，』告子貢曰，『子一以貫之，』是指示力學所得的大要。又如『述而不作，信而好古，』我非生而知之者，好古敏以求之者也，』抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣，』都是說明自己用功所取的途徑。此外還有許多自謙的話，不及備引。

耶穌選召門徒，盼望他們繼續成就他的志願，推想當他專心訓練門徒的時期，總應當有多少關於自修的經驗的話，為門徒述說。可惜後來門徒宣傳耶穌，多半尊崇其為神，而不注重其為人，所以四福音書中，除了耶穌自述曠野受試一段可實的記載，可以窺見耶穌的勉力發憤外，其他如約翰福音，雖然連篇記載耶穌自述他與上帝密切的關

係，但都是言其已然，而不是言其所以然。類如『我在父裏面，父在我裏面，』我與父原爲一，』我父爲我作見證，』我就是道路真理生命，』我就是生命的餅，』我所賜的水，要在他裏頭成爲泉源，直湧到永生，』我不去，聖靈就不來，』等等的說法，都是使我們感覺耶穌是生而已然，決非我們所能學步。似乎與孔子之自述，顯有人天之判了。

但我以爲，我們要尙友古人，如果祇是誦讀古代流傳的傳記，便想要窺見古人的深處，正如我們妄想在世俗往來酬酢中，得着親密的良友，同爲不可能的事。所以不但如福音書所紀耶穌的自述，不能引起我們的效法，就連論語中所紀孔子的自述，也未足使我們尋着攀躋的路徑。類如我們要問耶穌何以能與上帝爲一，在耶穌自述中，固然得不着回答，我們要問孔子何以能下學而上達，在孔子自述中，也未嘗有明確的指示。因此我們不但要廣搜材料，並要設身處地，切己體認，纔能求得他們根本得力之所在。我們看福音書屢屢記載耶穌祈禱的事，大致除每日祈禱

外，遇有特別大事，也必有祈禱，又常教訓門徒祈禱所當用的禱詞，可見其於祈禱如何注重。我們再看孔子於大學八條目中最重禱的誠意一段，反復指示人慎獨，又於中庸首章論性道之全體大用，既特別提出慎獨的必要，在末章又說，『故君子內省不疚，無惡於志，君子所不可及者，其唯人之所不見乎，』可推知孔子自身，必有親切的經驗。慎獨的工夫，在主敬，在主靜。祈禱的作用，是使人體認真理，省察自己。此二者可以說是名異而實同的。

(三) 宣示應世之標的。關於此項，耶穌所表示的，最爲顯明。他在曠野受試的一段敘述中，說明他如何克制罔念，服從真理，凡事都以上帝爲依歸。他又嘗對門徒說，『人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨他的命，作多人的贖價，』又說，『狐狸有洞，天上的飛鳥有窩，惟有人子沒有枕頭的地方，』又說，『我的食物，就是遵行差我來者的旨意，作成他的工，』又說，『我有必受的洗，這還沒有成就，我是何等的迫切？』他既本身作則，因此嘗對衆門徒宣言說，『若有人要跟從我，就

當捨己，背起他的十字架來跟從我，因為凡要救自己生命的，必要喪掉生命，凡為我喪掉生命的，必要得着生命，『我們看他所選定的標的，是何等高尙遠大，他既選定此標的，就不惜為此標的，竭力奮鬥，犧牲一生，這是何等的智慧，何等的仁愛，何等的勇毅，所以他真不愧為大知大仁大勇的完人。

論到孔子應世之標的，據一般人淺近的推測，必是與耶穌截然不同了。但我們看他嘗因為桓魋想要殺他，就說『天生德於予，桓魋其如予何，』又有一次為匡人所圍困，他就說『天之未喪斯文也，匡人其如予何，』豈不是表明他信天的態度，是十分堅決。他切心用世，曾說『苟有用我者，期月而已可也，三年有成，』又說『老者安之，朋友信之，少者懷之，』豈不可想見他的志願，是非常廣博。他嘗因為受了隱士的譏諷，就回答說，『吾非斯人之徒與而誰與，天下有道，丘不與易也，』他又嘗想着應公山弗擾及佛肸的徵召，曾說，『如有用我者，吾其為東周乎，』吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食，』豈不足可顯出他

『知其不可為而為之』的熱誠。而且他雖然如此渴望得位行時，如同孟子所傳說的『三月無君則皇皇如也』但『用之則行，舍之則藏，』卻早已與顏淵有一番默契，所以他又嘗自叙生平說，『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣，不義而富且貴，於我如浮雲，』因此也稱許顏淵說，『一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也，』這種稱的論調，又何嘗不可說是與耶穌若合符節呢？

（四）個人之出處及其成功。此項不是可以理論貫串，是完全要用事實來證明的。就事實上說，耶穌與孔子，確有不同：即如（一），孔子生於中國，又承唐虞夏商周之後，古代的制度典章，燦然具備，學術思想，亦已大為發展。耶穌則生於猶太叢爾小邦，社會風俗，人民知識，都不免有所蔽塞，近於鄙陋，是當世文明程度的不同。（二），孔子生於王朝衰弱列國爭強的時代，當時人民苦於兵爭，都希望周室復興，天下有主。耶穌則生於本國受強鄰管轄的時代，當時多數人民愛國心切，仍確信猶太國必蒙上

帝的眷顧，能脫離羅馬的霸權。是人心需要的不同。(三)孔子生於仕宦之家，自身且曾仕於魯國爲大司寇。耶穌則生於工人之家，他自己也終其身爲平民。是家世的不同，因此種種之不同，所以(四)孔子的主張，是要使魯國盛強，聯合同姓的衛國，或是爲周室懿親的齊國，夾輔周室，統一天下，其事重在後古，及至周遊列國不能見用，乃退老魯國，至七十三歲時以疾終。耶穌的主張，則是要使猶太國人民澈底覺悟，將宗教政治根本改造，因而感化羅馬，消弭武力，其事重在革新，故傳道至三十三歲，即在耶路撒冷爲反對黨所陷害被釘於十字架而死。這更見得他們最不同之點了。

假令孔子當時，得行其志，尊周室，攘夷狄，中原底定，萬國協和，重建周朝萬年有道之基。我們誰能保經過若干時期，竟不發生戰國分裂的時局。或是耶穌在當時，竟達到改革的目的，按真理建立國家，使羅馬帝國亦受其同化，又誰能預料此後歐洲的歷史，成爲何種的現象。並且果如以上的設想，則耶穌與孔子，所遺留於人類的印象

，是否的仍與現在人所仰望的，有同等的價值，我們又誰敢斷定。但天下事固不必盡如人意，而風俗人心之轉變，也決不在乎一時代之失敗與成功。所以耶穌與孔子，雖然同是無補於一國一時，而其人卻同爲天下後世所崇敬，至今弗替。因此我們轉得就其最後之成功，以論其相同之點。即(一)耶穌與孔子，同是唯一愛國的志士仁人，其救國之計畫，乃各按其當時所需要而定。(二)耶穌與孔子，同是周遊傳道，以期得着相當的機遇，及知事無可爲，乃都注意於訓練門徒，傳其道於後世。(三)耶穌與孔子，同是守道不阿，雖然因年力與遭遇的不同，似乎有激烈與和緩之別，然其不肯枉道以徇人，則如出一轍。(四)耶穌與孔子，同具有人格的感化力，使百世之下，聞風興起，至今耶穌的宗教，固已日盛於中土，即孔子之學說，亦未始不見信於歐美，將來世界大同，儒耶兩派，必能融合無間，是皆可以斷言者也。

我對於前列四項的比較，既略如以上各節所述，此外還有一，孔子所說道德的標準，都是適應社會的規制。

而耶穌所提出的原理，往往高出尋常人思想之外。或有人以此輕視孔子。我則以爲，這不過是在應用上所采取的方
法不同，其實耶穌所見到的，未必就爲孔子所不及見。（
二）孔子所提倡的，都是注重人事，耶穌所傳說的，往
往涉於神祕。亦有人以此非議耶穌，我則以爲，此其中必
有關係當時聽衆與記載者的情事，也許書上所寫的，未必
恰肖耶穌口中所言，抑或耶穌口中所言的，未必恰如其心
中之意。並且這二者也都與他們的人格無關，故可以略而
不論。又如耶穌與孔子，所有的各項理論，我們如果詳細
研究，必更有許多精確的印證。但此乃是專門學術上的事
，或當別有專籍，於此不遑列舉。總之，耶穌與孔子的人
格，就在他們各人的言論，品德，事功上，顯明出來，是
乃古之所謂三不朽，即我們所當崇拜而效法者也。

介紹『真理週刊』

「真理週刊」是北京真理社出版物之一種；它約目的是「聯合信徒全志，以耶穌無畏精神爲真理作證謀教會革新，促中國改造」

辦理週刊的是——吳雷川 李榮芳 寶廣林 張欽士 彭錦章 劉廷芳

徐寶謙 陳國梁 吳耀宗 簡又文 胡學誠

報 價——全年四毛五分 半年二毛五分

編輯所——西城武定侯二十七號

發行所——西城紅瓦市三十六號

研究

中國古代帝王與三大教主誕生的神話攷

蒯誨

蒯誨先生這篇文章，是特寄本刊聖誕號的。因交通不便，郵政阻遲，不及付印，故在本期發表。 編者

蒯誨對於相傳耶穌降生的種種神話，因想到中國古代帝王，及三教的大教主他們誕生的記載，也多有神話的附

會。這些神話，在吾們古書的中間算不得什麼。當民族思想未進化的時代，或者有多少人十分相信；但是文明稍稍的進步，就置諸不論不議之列，沒有人再把他來作為古聖人神明特出的證據了。吾們今日將那種神話翻出來一看。真覺得離奇慚怍，不值一笑，疑心古人的愚昧，乃至如此

其極。而一方面考諸經史，昭彰確鑿。可見這種神話，製造於古人心中，視為當然，並不是一件罕事。吾們今天對於古代帝王與古代聖賢及三教教主的景仰心決不因神話而有什麼加減，不過在於古人，神話的傳說於崇拜的精神有很大關係呢！現分為甲乙兩種，分別的寫在下面：

(甲)古帝王無父誕生的神話

這種無父生子的神話，吾國古書上有一個名目，叫做「感生」，譯言之，就是為神靈所感而生。他們受感的事實，雖然不一，但總是無父的，或有父而不由其父。在上古之世，凡為一代的始祖，總是感生的，所以亦名稱「感

生帝」。這感生帝死後又做了感生帝之神去感生第二代，於是有五德迭代的方法，吾們可於後文再談。現在先把古帝王感生事迹，見於沈約所著宋書符瑞志的，共有十三人，別種書可資參考的，附注於後：

(一)『太昊帝宓犧氏，母曰華胥，燧人之世，有大迹出雷澤，華胥履之而生宓犧於成紀。』

參考羅泌路史說，『伏羲母華胥居於華胥之清宮，暨叔姬翔於渚之汾，巨迹出焉。華胥決履以跽之，意有所動，虹且繞之，因孕有十二歲，以十月四日降神，』大略相同。

(二)『炎帝神農氏，母曰女登，遊於華陽，有神龍首，感女登於常羊山生炎帝。』

參考羅泌路史說：『神農母安登，原注安登見春秋元命苞，書傳多作女登，感神於常羊生神農於列山之石室，』大略相同。

(三)『黃帝軒轅氏，母曰附寶見大電光繞北斗振星照郊野，感而孕，二十五月而生黃帝於壽邱』

參考羅泌路史說：『黃帝母吳嫫曰符葆，（原注即附寶）秘電繞斗軒而震，二十有四月而生帝於壽邱』大略相同。

(四)『帝摯少昊氏，母曰女節，見星虹下流華濟而既夢接意感，生少昊。』

參考羅泌路史與此略異，他說：『少昊之父曰清配於類氏曰娥，居河之嫫，逆星流棧，奏便媚之樂，樂而忘歸，震而生質，（即摯）白帝子也，既生，其渚爲陵。』再參考五帝外紀，又和上兩說不同，他說：『少昊金天氏，名摯，母曰嫫祖感大星虹下流華濟之祥而生帝。』以上三說，雖然各別，但是說少昊是感生的，却沒有兩樣。

(五)『帝顓頊高陽氏，母曰女樞，見瑤光之星，貫月如虹，感已於幽房之宮，生顓頊於若水』

參考羅泌路史說：『顓頊母蜀山氏曰樞，是爲河女，所訃渚子也，渚子感瑤光於幽房，而生顓頊，』大略相同。

(六)『帝嚳高辛氏生而駢齒有聖德。』

符瑞志不說帝嚳是感生但依羅泌路史說：帝嚳父
僑極（亦作嬌極）娶陳豐氏曰哀，履大跡而傷，
生嚳，」可知帝嚳也是感生的。

(七)『帝堯之母曰慶都生於斗維之野，有黃雲常覆護
其上，及長，觀於三河，常有龍隨之，一旦龍負圖而
至，其文要曰：亦受天祐，眉八彩，鬚髮長七尺二寸
，面銳上豐下，足履翼宿，既而陰風四合，赤龍感之
，孕十四月，而生堯於丹陵其狀如圖。』

參考羅泌路史說：『堯母陳豐氏，曰慶都，嘗觀
三河之首，赤帝顯圖，奄然風雨，慶都過而萌之
，黃雲覆之，震十有四月，而生於丹陵曰堯』大
略相同。

(八)『帝舜有虞氏，母曰握登，見大虹意感，而生舜
於姚墟。』

參考羅莘路史注說『書緯帝命驗云：姚氏縱華感
樞。注：縱，生也，舜母握登感樞星生舜重華樞

如虹也，」大略相同。

(九)『帝禹有夏氏，母曰修己出行見流星貫昴，夢接
意感，既而吞神珠，修己背剖而生禹於石紐。』

參考羅泌路史說：「初，鯀納有辛氏曰志是爲修
己，年壯不字，獲星石於石紐，（此『星石』兩
字原文誤作『若后』，據原注引『吳越春秋云女
嚳於岷山得蕙苴，蓋石似蕙，流星之爲，故禮緯
云，祖以感蕙生，」可見修己所獲的，是流星石
，不過其細若蕙所以他書亦稱爲神珠）服媚之而
遂孕，歲有二月，以六月六日，屠豕而生禹，」
大略相同。

(十)『高辛氏之世妃曰簡狄以春分玄鳥至之日，從帝
祀郊禘，與其妹浴於玄邱之水，有玄鳥銜卵而墜之，
五色甚好，二人並取，發以玉篋，簡狄先得而吞之，
遂孕，剖而生契，長爲堯司徒，成功於民，受封於商
。』

這段故事，見於中國的正經，詩經商頌上說：『

天命玄鳥，降而生商，『契雖自己不是帝王，却是商之始祖，所以也是感生的。王子年拾遺記說，『商之始也，有神女簡狄遊於桑野見黑鳥遺卵於地，有五色文，作八百字；簡狄拾之，貯以筐，覆以朱紱夜夢神母謂之曰，爾懷此卵，即生聖子以繼金德。狄乃懷卵一年而有娠，經十四日而生契，祚以八百，叶卵之文也，』大略相同。

(十一)『契後十三世，生主癸妃曰扶都見白氣貫月，意感，以乙日生湯號天乙』

參考梁元帝金樓子說：『成湯母感狼星之精，又感黑龍而成，與文所言，本於帝王世紀不同。

(十二)『高辛氏之世紀曰姜嫄助祭郊禘，見大人迹，履之，當時歌，如有人道感己，遂有身而生男，以為不祥，棄之阨巷，牛羊避而不踐，又送之山林之中，會伐林者薦覆之，又取而置寒冰上，大鳥來以一翼藉覆之，姜嫄以為異，為收養焉，名之曰棄。』

《詩經大雅生民篇》紀載此事很詳，上文所言即本之

中國古代帝王與三大教主誕生的神話攷

。棄為后稷是周朝的始祖，故亦是感生的。『司馬遷史記周本紀』所說略同。

(十三)『季歷之妃曰太任，夢長人感己，沒於豕牢，而生昌，是為周文王。』

《詩經大雅大明篇》，『太任有身，生此文王，』句中似亦隱有感生的意思，參考金樓子說：『周文王狼星之精，其母太任，夢長人感己有胎，目不視惡色，耳不聽浮聲，以胎教之，沒於豕牢，生文王，』大略相同。

以上古帝王誕生無父的神話共有十三人都是感生的。這十三人包括五帝和唐虞夏商周的始祖。

吾們細細研究這種感生的神話，至少含有兩個思想：第一，是關係於政治的。一個朝代的創始，他的權力，怎能馴服全國的人心？所以必藉一種神話，指示他的降生於世，和尋常人不同。那末，這人做了天帝的遺胤其克登大位仍是天帝眷顧於彼而福佑之，一般尋常人，萬不能妄生覬覦；何況與之相爭，與之為敵，豈不是自取其禍麼

？這是帝王創業的大助力，就是到了垂統時代，他的先帝先王，既屬感生，這些後代，便是神的胄裔。當世守大寶，做凡民的主人。至於凡民，因是賤種，位置不侔，等威有辨，祇好終身為奴隸，沒有和主人抗衡的名分。以賤陵貴，必致上干天怒。古代的專制政體，所以能够永存，以及貴族主義，所以能够成立；芸芸衆庶，自然不敢萌非分之想；這種神話的力，實在是不小啊！

第二是關係於宗教的。古代政教不分，帝王必是大聖人；帝王之臣佐，必定是大賢人。這種杜造的邏輯翻開中國古書，隨處可舉其例。所以政權教權握於一人之手。這些帝王與其臣佐，要其人民不但身服，而且心服；在初民蠻野時代中，倘然沒有一種神奇之事迹，怪異之行爲；第一，他們無所怕懼，不肯順從貼伏。第二，他們無有希望，不能鼓舞歡欣。第三，他們無可附會，不能調言長語，流傳種種小說，使其聖烈神謨，洋溢四播，俾婦孺皆知，一般的驚駭敬畏，競相崇拜，既有感生的神話，那是差不多天工人代，他們一切的制作，無論道德法律，都是上帝

的默示，由這些帝王聖賢宣傳於民衆了。吾們深知宗教的根源，倘使沒有古代的神話，必至威權全失。試想在這時代，誰能以同等人的言辭，命令他人，而使之奉爲楷則，守作信條，覺得真是翫然有當於心呢？

從上面所說看來，所以古之王者，必定稱他爲「天子」。第一代是真天子，第二代以後，是繼其名號的。這「天子」兩字，我們聽得熟了，說得熟了，沒有把他的意義，一爲分析。須知若不是感生，怎麼叫做「天子」呢？自周以前個個朝代的始祖，一定是「天子」，漢朝人還沒忘記這個，高祖的精感赤龍，還是由此而來。今把史記高祖本紀的一段，寫在下面。

「高祖父曰太公母曰劉媪，其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇，是時雷電晦暝，太公往視則見蛟龍於其上，己而有身，遂產高祖……高祖被酒，夜經澤中，令一人行前，行前者還報曰：前有大蛇當徑，願還。高祖醉曰：壯士行，何畏？乃前拔劍擊斬蛇，蛇遂分爲兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇所有一

老嫗，夜哭。人問何哭。嫗曰：人殺吾子，故哭之。人曰：嫗子何爲見殺？嫗曰：吾子白帝子也，化爲蛇當道，今爲赤帝子斬之，故哭。人乃以嫗爲不誠，欲笞之。嫗因忽不見。後人至，高祖覺。後人告高祖，乃心獨喜自負，諸從者日益畏之。」

史記所說的赤帝子，白帝子，詳言之，便是赤帝之子，白帝之子。同是一帝爲什麼有赤白，乃是漢人之說，大概以爲吳天上帝，是最尊貴的，他本苞含萬有，從吳天上帝，分爲五行，於是蒼帝靈威仰屬木，赤帝赤熛怒屬火，黃帝含樞紐屬土，白帝白招拒屬金，黑帝汁光紀屬水。這五個帝分配五行五色以及四時，皆從吳天上帝分源，像後代道家一氣化三清的意思。上古帝王，五德相迭代，伏羲是蒼帝所感，故以木德王，神農是赤帝所感，故以火德王，順是而推，黃帝以土，少昊以金，顓頊以水，帝嚳重新以木，堯以火，舜以土，禹以金，商以水，周又重新以木，繼周的一定以火，自然當爲赤帝所感了。秦是水德，乃是白帝之子，照五德迭代的通法，不能成功。白帝子被赤

帝子所斬，豈不是漢當滅秦的預兆麼？這是漢人循古代感生帝例，自然發生的神話，所以司馬遷良史家，也深信不疑呢。

再讀許慎說文解字姓字下的注，說：「姓女所生也，从女从生。古之神聖人，母感天而生故稱天子。春秋傳曰：天子因生以賜姓」。照許慎的解釋，古時凡得姓的，他的始祖，多是天子，多是母感天而生。現在吾們的姓，古人稱爲氏，不全是姓。但是此等感生之說到了西漢之後很受人懷疑。現在把許慎的《五經異義》及鄭玄的《駁義》，鈔在後面，表明這時候的學者，對於感生的古說，心裏已經有些不安了。

異義：「詩齊魯韓春秋公羊說，聖人皆無父，感天而生。左氏說：聖人皆有父。謹案《禮記》，以親九族，堯母慶都感赤龍而生堯，堯安得九族而親之，《禮記》云：唐五廟，知不感天而生。」

「玄之聞也，諸言感生得無父，有父則不感生，此皆偏見之說。高頌曰：天命玄鳥，降而生商，謂簡狄吞

鳥子生契，是聖人感生，見於經之明文。劉媪是漢太上皇之妻，感赤龍而生高祖，是非有父感神而生者耶？且蒲蘆之氣，嫗煦桑蟲，成爲己子，卽平天氣，因人之精，就而神之，反不使子賢聖乎？是則然矣，又何多怪？」

鄭許兩家，均是不承認真正感生無父，鄭的意思要調停兩說，以爲雖受父精，而得神的氣化，所以把桑蟲爲證，只是揚子法言所說，「螟蛉之子，（即桑蟲）殘而逢螺贏（即蒲蘆）視之曰：類我類我，則肖之矣。」那末，有父子受神之祝，也可以變爲神子而成聖焉。這種調停，深言之，和近世科學與宗教的不相容，有一般人出來作兩而兼顧的說話，同一機括。實在是神話時代將要過去的一種最明白的表示罷了。

(乙) 三教教主無父誕生的神話

上文已說古帝王必須利用神話，以握政治宗教的兩大權。到了周季發生一種極怪異的變局，極新奇的謠說，就是爲孔子是大聖人，不得帝王之位。於是他以節統革君

統之命。這種革命，倘然沒有神話錯綜其間，萬不能得人的信服。所以聖人爲萬世師的定論很藉神做他的幫助。而後不得位的「天子」，「特號爲「素王」，也是上帝預定的旨意。

吾們讀緯書及公羊家言，這種說話充紙滿幅，現在但取其誕生的神話錄於左方。

春秋演義圖說：孔子母徵在遊於大澤之陂，夢黑帝使請己，已往，夢交，語曰：汝乳必於空桑之中，覺則若感，生孔子於空桑之中，故曰玄亭。」

孔子誕生，異說很多，史記孔子世家有兩說：一云叔梁紇與顏氏女野合而生孔子。一云：禮於尼邱，得孔子。所謂野合是什麼？照司馬貞張守節的解說，皆據家語所記叔梁紇娶顏徵在已年過六十四，一老一少，非當壯室初笄之禮，所以說是野合。這種野字是蠻野之野不是田野之野。至禮山得子，家語亦有明文。他說：徵在卽往廟，以夫之年大，懼不時有男，而私禱尼丘山以祈焉，生孔子，故名丘字仲尼，「這種記載之內，也含有山靈降神的意思，

惟不及黑帝入夢之完全神話，罷了。

緯書怪誕的學說，有一部分人信仰，同時有一部分人駁斥，吾國科學思想，雖有些微的萌芽，但是大概不能澈底，所以這些神話，儒家原當在屏棄之列，而自古流傳不能盡付焚如。所以孔子誕生，大概都信胎山得子，不信黑帝入夢。

若夫道家則又專以神話爲作用，尤其於儒家了。道家的始祖老子他本來是吾國古代神鬼教的革命家。他發明南方清明高尚的哲學，很想剷除舊來神鬼教中的術數及占驗諸學說。吾們讀道德五千言完全是純理想學，可見。但是從道家長生主義，容納了神仙家言以來，於是種種神話，又蔓術叢生了。所以說老子是無父的，他姓李，是從其母氏不是父姓。這是晉朝的葛玄說得最明白。但是還有數說：一云「老子生而指李樹，因以爲姓。」；一云，「老子生於李下，而以爲姓。」；一云「老子生時，因亂，饑食苦李而得姓。」；一云「以饑餓木子而姓李。」這四說大同小異，也沒有什麼考證，無以斷定其是非，不過葛玄之說

中國古代帝王與三大教主誕生的神話攷

較在前，似乎比別的可信。張守節《史記正義》曾用各書，表

明老子母李氏感生之說現在鈔在下面：

『朱翽、玉札及神仙傳云：老子：……周時人。李母八十一年而生。又玄妙內經云：李母懷胎，八十一載逍遙李樹下，迺割左脅而生。又云：玄妙玉女夢流星入口而有娠，七十二而生老子。又上元經云：李母晝夜見五色珠，大如彈丸，日天下，因吞之即有娠。』

以上老子感生的神話。大概如此。吾國三教同流，既有道家不可不及釋家。釋家感生的神話，見於梵經所記載，尤爲指不勝屈。現在就元人覺岸所著釋氏稽古略所舉的釋迦牟尼降生事迹鈔錄如下。

明教大帥 正宗記曰：始如來以往世，會燃燈佛於邁華大城。燃燈授之記曰：汝後成佛如我，號曰釋迦牟尼。更劫無數，迨迦葉佛世迺以菩薩成道，上生於觀史陀天，應其補處，號護明大士，及其應運適至，大士乃以迦毗羅國，處閻浮提之中，自淨飯王真轉輪族，宜因之以生，即捐天壽，示乘白象，從口中降神於其母

摩耶夫人右脇而止，及其將生，摩耶乃往國苑無憂木下，其花方妍，夫人欲取之，舉手，聖子乃自其左脇而誕。」

釋迦牟尼的感生，是印度的神話，他的思想略與中國不同。中國感生的意思，是人受神感而生。但釋迦是由自己的力，取得人身於其母。這是印度輪迴說與中國非輪迴說的異點。不過教主非爲人所生，而出於受感的本旨，還是一樣。

結尾

這篇古代帝王和三教的教主誕生的神話考，是爲了耶穌誕而作的。耶穌誕生的神話，「童女受感，無父而生」，是不是耶穌誕生的重要事件？是不是我們現代信仰重要的原素？這篇陪上了十三位古帝王，和三位大教主，可以知道神話的根據，是不是東西一揆，有「相視而笑莫逆於心」的同式作用？還請讀者自己評判罷。

十一年十一月二十一日韻誨。

老子哲學之研究 (續)

徐寶謙

(丁) 社會哲學與政治哲學

(一) 老子對於當時之社會及政治，認爲有根本改造之必要，並述社會所以致病之由如次——

「天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」

(二) 老子既厭棄所謂文化，故主張放任，一任自然。

「治大國若烹小鮮」

「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

(三) 老子深信自然界無爲而無不爲之理，故主張自然之治。

「希言自然 故飄風不終朝；驟雨不終日。孰爲此

者？天地。」

「孰能濁以止？靜之徐清。」

(四)倘能臻此自然之治乎？雖採用愚民政策，亦何所惜。

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊。」

(五)老子之理想國

「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙；雖有舟輿，無非乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」

老子哲學之教見於道德經一書者，既分述如左。或謂老氏虛無偏激之言論，無非當時環境所引起之反動。其言雖不爲無當，然以如言妙義，盡視爲環境之產物，究欠公允。至於老氏愚民之說，雖不無爲後世君主藉口利用之弊

，然在老氏方面，既反對人之所謂文化，則愚民之說，實由於邏輯之必然。唯以人性與自然界相對峙，並主張使人性強就自然界之範，則於理未免多蔽。使人性而本如自然界之無競，則競何由起？使人性而本不如自然界之無競，則人性何由而復於自然。性善性惡，爲我國學術界數千年爭論之一點。曠達如老子，亦無由超脫。似反不若近代心理學家之認天性有善有惡，教育之能事，在乎因勢利導，營養其善者，變化其不善者，之較爲圓滿也。

至於老子哲學，在我國歷史上之影響，學者已有定論。雖不久張道陵設教於龍虎山，致演成數千年來迷信怪誕之道教，然與道德經，初若風馬牛不相涉。孔子雖受老氏之影響，然孔教唯物之色彩過重，不足以應付人件靈上之需要，漢初君臣，好崇尚黃老，職此之故。佛教輸入，始得起而代之耳。至於言治，主張放任，不事繁苛，於我國雖處數千年專制政體之下而人民比較的仍得安居樂業之史事，尤不無因果關係。然則吾人所受賜於老氏者，不亦多歟。

尤有進者，彼老氏者，固仁愛慈祥，力斥戰事之非，並主張所謂無抗抵主義者也。其言曰

「天下無道，戎馬生於郊。」

「兵者不祥之器，非君子之器。」

「善爲士者不武」

「故抗兵相加，哀者勝矣。」

「報怨以德」

夫兵凶器，戰危事，和平之足以化敵，中國先哲、無論爲老爲儒爲墨，見解俱各從同。其爲養成我國酷愛和平國民性之要素，自不殆言。邇者，國家主義之潮流，日高一日。在提倡者之意，無非欲挽回國家已失之主權，使國民負自決之責任，稍有血氣者，自當積極贊助。然稍一不

慎，則我國數千年來愛好和平之精神，所得之於先民者，或且一旦丟失。蓋今日國際間之以武力侵掠人之國家者，皆昔之以國家主義相號召者也。是以君子貴慎始。

老莊哲學中神秘主義之成分，似非吾國學者性之所喜，故少爲發明之者，相率視爲寓言而已。詹姆士謂哲學之分別，大半由於個人秉性之不同，誠然誠然。予頗有意研究，惟尙須時日耳。

參考用書

周摩西 Kritische Betrachtung über Lau Tszé und

Seine Lehre pp 7—9

胡適 中國哲學史大綱

梁啓超 學術講演集

舊約導論

續前

李榮芳

士師記

名稱與經典中的地位

士師記的希伯來名稱是 Shephetim 希拉譯本 Kpilai

拉丁譯本 Judicum 亞蘭譯本 Sephar dayyane 英文譯本 Judges 他所以得這名稱的原故，是因爲他論以色列一班

的領袖，這班領袖稱為士師，其希伯來之字意，比希拉的 Kpitai 拉丁的 Index 和英文的 Judges 都寬，Shaphat 的動字，不但有「保護，救濟，」而且有「復仇，責罰」的意思，如此於太平年間，首領的責任是「治理」，即管轄之意，此意在論幾位小士師的章節，很是自然（見士 10: 2, 3: 12: 7, 8, 11, 14; 15: 20）記者想伊們為一班繼續管理以色列國的領袖，因而將「士師記」的名稱，加在書上，意謂未有君王統治以前先有這班「治理保護」以色列的士師相繼管理。

在希伯來經典中，士師記列在早年的先知內，（書，士，撒，王）這些書為從佔迦南到耶路撒冷被滅（紀元前 586）中間之以色列史，於希拉經典路得記與之附在一處，稱士師記，也有時路得記單保其名稱，更有抄本，將五經，約書亞，士師記，與路得記，合為一本為早年的以色列史

書的內容

士師記可以分成二段即 1: 1—2: 31; 2: 6—16: 31; 17: 21。

一 引言 1: 1—2: 5 述說以色列各族起初佔據迦南的狀況
1 南方各族；猶大，迦勒，基納斯，西緬，與便雅憫 1: 1—21

2 中央各族；約瑟（瑪拿西以法蓮） 1: 22—29

3 北方各族；西布倫，亞設，拿弗他利 1: 30—33

4 西方但族 1: 34—35

5 南邊邊界（1: 36）

6 耶和華使者顯現，責懲以色列民，因未將異邦全然趕

出 2: 1—5

二 士師的歷史 2: 6—16: 31

1 士師歷史的引言 2: 6—3: 6

2 士師的故事 3: 7—16: 31

（一）俄陀菴救以色列脫離米所波大米王古珊利薩田的

手 3: 7—11

（二）以勞救以色列脫離摩亞王伊磯倫的手 3: 12—30

（三）珊迦作士師 3: 31

（四）底波拉與巴拉戰敗西西拉救以色列人脫迦南王耶

賓的手 4—5 章

(五) 基甸救以色列人脫離米甸人的手 6—8 章

(六) 基甸的兒子亞比米勒作示劍王 9 章

(七) 陀拉作士師 10: 1—2

(八) 睚珥作士師 10: 3—5

(九) 以色列又違逆主 10: 6—18 耶弗他救基列脫離亞

捫人的手，並懲罰以法蓮 11: 1—12: 7

(十) 以比讚為士師 12: 8—10

(十一) 以倫為士師 12: 14—15

(十二) 押頓作士師 12: 13—15

(十三) 參孫救以色列脫非利士人之手 13—16 章

三 補錄 17—21 章 叙士師時代的故事

一 米迦立像；但族遷居；設立聖所 17, 81 章

二 基比亞人對利未人匪類的行為；以色列復讐，便雅憫

族幾乎滅盡 19—21 章

書裏的年代表

士師記共載十三位士師，若亞比米勒不列在內，還有

十二位，就是俄陀聶 (3: 7—11) 以笏 (3: 12—30) 珊迦

(3: 31) 巴拉「底波拉」(4—5 章) 基甸 (6: 1—8: 32) 亞比

米勒 (8: 33—9: 57) 陀拉 10: 1—2) 睚珥 (10: 3—5)

耶弗他 10: 6—12: 7)；以比讚 (12: 8—10)；以倫 12

: 11—12) 押頓 (12: 13—15) 參孫 (13—16 章 惟珊迦，陀

拉，睚珥，以比讚，以倫與押頓不過簡而述之，所以人稱

伊們為小士師。

本書載士師治世的年代，有四百一十年，其年數如下

3: 8 以色列人服事古珊利薩田

8 年，

3: 11 為俄陀聶所救，國內太平

40 年，

3: 14 以色列服事伊磯倫

18 年，

3: 30 為以笏所救，國內太平

50 年，

4: 2 受耶賓壓制

20 年，

5: 31 為底波拉所救，國內太平

40 年，

6: 1 受米甸虐待，

7 年，

8: 28 為基甸所救，國內太平

40 年，

9:22 亞比米勒治理	3年,
10:2 陀拉爲士師	23年,
10:3 睡耳爲士師	22年,
10:8 受亞捫人虐待	18年,
12:7 耶弗大爲士師	6年,
12:9 以比讚爲士師	7年,
12:11 以倫爲士師	10年,
12:14 押頓爲士師	8年,
13:1 受非利士人虐待	40年,
15:20:16:21 參孫爲士師	20年,
	共410年,

此處所給之數目，未免太大，若與王上^{6:1}相比，更易看出，那裏說從出埃及至所羅門四年，是四百八十年，我們要將那曠野的四十年，約書亞與長老的若干年（士^{2:7}），以利的四十年（撒上^{4:18}），撒母耳的二十餘年（撒上^{7:2,15}），掃羅的若干年，大衛的四十年，所羅門的四年，與士師記的四百一十年，加在一處，得五百

五十四零若干年，就與王上的四百八十年不符合了，若出埃及是在紀元前十三世紀（按Petrie紀元前²³⁰），大衛登位在主前十一世紀（約紀元前¹⁰⁰⁰）不但此處所給之四百一十年，連王上^{6:1}的四百八十年恐怕都太大；這樣，本書所載的年限，或無其歷史的價值，不過因爲記者不很明白當時的歷史，誤認同代之英雄，爲相繼在位，治理全國之偉人；其實這些士師，不過當地的英雄與全國無大關係，其中也有許多是同時出世的。

纂集之時期

現在多少學子的主張，就是這樣，士師歷史的大段，（士^{2:6-16:31}）是紀元前六百年寫的，到紀元前四百多年這歷史又擴充了加上第一章與第二章前五節，並十七到二十一章，傍處或者也有插入的，就作成我們現在的士師記，這並不是說士師紀全是六百至四百年的出產物，各段都有早於六百年的材料，編者將他們取用來發揮他的意見，我們略加參考，就知這個說法近乎情理。

我們特要留心的就是士^{2:6-16:31}這一段故事，

長短相間都有一定之計畫，蓋爲集者的手筆，將他們連爲一氣，發揮他個人的學說，此集者很有申命記集者的口氣，他發言有緒，用字合宜，看他論那六位大士師的口話，何等相似：3：7—11 輪俄陀聶說：「以色列人行耶和華眼中看爲惡的事，……所以耶和華的怒氣，向以色列人發作，就把他們交在米所波大米王古珊利薩田的手中，以色列人服事古珊利薩田八年，以色列人呼求耶和華的時候，耶和華就爲他們興起一位拯救者，救他們；於是國中太平四十年。」3：12—30 論以笏說：「以色列人又行耶和華眼中看爲惡的事，耶和華就使摩押王伊磯倫強盛，攻擊以色列人，……於是以色列人服事摩押王伊磯倫十八年，以色列人呼求耶和華的時候，耶和華就爲他們興起一位拯救者，……這樣，摩押就被以色列人制伏了，國中太平八十年，」至於其餘的大士師，也是這類筆法，如巴拉（4：1—5：31）基甸（6：1—7：8；28）耶弗他（10：6，7，10；11：33；12：7）與參孫（13：1；15：20；16：31）這裏全有一定的次序，即作惡，遇難，呼救，蒙憐不但次

序相同，而且辭句相似，請看大士師裏常用的名辭：「行耶和華眼中看爲惡的事，」就把他們交在……的手中，呼求耶和華，便勝了，於是國中太平……（3：7，8；9，11；3：12，15，30；4：1，2，3，23 耶 5：31；6：1，6 耶 8：2—8；10：6，7，10 耶 11：33b；13：1 耶 16：31），由此可知記者，將這些早年的故事，連成一氣，藉以發揮他的見解，到了論小士師的章節，他的材料有限，因而簡略言之，可是他的筆法，仍是一樣顯然（3：31；10：1—2；11：3—5；12：8—10；12：11—12；13：15）我們已經說過，這些故事的集者與申命紀的記者，很有親密的關係，若申命記是 621 年，發現的，士師記的故事，總是在紀元前 600 年以前，已經連爲一氣了，到紀元前四百年，又有人附入別的故事就成了我們現在的士師記。

書之來源

士師記雖屬後來輯的，裏面不乏古的資料，即如底波拉與巴拉的故事，這故事有兩個紀載（用散文、四章），一

用韻文(五章)，其韻文爲士師記裏最早的文字，好像當代人所載，總在紀元前一千一百年上下，參孫的故事，很有些像「耶典」的筆法，在紀元前九世紀；以笏，基甸與亞比米勒的故事，有像「耶典」，也有像「上典」的地方，總在紀元前八九世紀，許多學子主持，有一定計畫的，不過是六位大士師，其餘的小士師，與引言(1:1-2:5)並附錄(17:1-2)都不在此計畫之內，因而不包在「申典」的士師記之中。

早年君王時代，在以色列有許多早年的口傳故事，與詩文，到紀元前八九世紀就有人敘這些故事將他們寫下來，到紀元前第七世紀有人用這類故事書按他自己的意思，寫了一本士師記，就是學子所謂「申前」的士師記。

到紀元前六百年，「申」的士師記集者，從那「申前」士師記，選擇了六位士師的故事即(俄陀聶，以笏，底波拉，巴拉，基甸，耶弗大，與參孫)擴張他們的地面，輸入自己的觀念，作成一本勸善的士師記，這樣我們就有了兩本土師記一本「申前」的，一本「勸善」的，後來有人

要湊十二位士師，寫他們的故事，就從那申前的士師記上，取下十章(1-5，與十二章6-15)所載的五位士師與亞比米勒的故事(10:1)，加於「勸善」的士師記之上，後有人看亞比米勒不很一致，就又加上珊迦，十二士師之集者，又添上第十六章。

1:1-2:5的引言，與17:1-21章的補錄，不露申命記的記號，很有些像「耶典」的手筆，十九到二十章雖取自古典，好像經過「祭典」的修改，即如「會中」的名辭，在這裏常見，在祭典也常見，一出(2:3)他如士(20:28)所提的亞倫的孫子非尼哈也像祭的手筆，若是祭典是紀元前五世紀寫的，這十二士師的歷史與前後的引言，結論，會在一處，總得到紀元前四百年左右。

歷史的價值

士師記內的歷史價值，很是顯然，可必須將晚代的材料，與古代的分開，才能估定他相當的價值，這個分法，並非易事，無論如何小心，總未免有錯誤的地方，現在我們要略略的說一說：

1:1-2:5本是一段很古的，論河西以色列各支派，怎樣各自進取迦南，與約書亞是並行，不是續行的，起首用的「約書亞死後」恐怕是後來添的，這裏有多少與約書亞書內的古料是相仿的，（參士1:21約書15:63；士1:20b, 10b-15約書15:14-19；士1:27-28約書17:12-13；士1:29；約書16:10，若攷當時的歷史狀況，這一段能幫助不少。

2:6-3:6除了幾段小的，像2:9:3:5等，其餘的無甚歷史的價值，每次受制，皆因為得罪上，裏面未免多所造作，他的筆法思想，多像申命記，少像古的資料。

3:7-11論俄陀聶這一段很顯「申」的筆法，是否果有其人學子尚不敢定，至於他說米所波大米王，在這個時候，克服了以色列的南境，真有令人懷疑難信的地方。

但3:12-30論以笏之事，是古歷史，前後雖有「申」的「手筆，他歷史的大致不差，他如摩押的壓制，耶利哥的克服，伊磯倫的受刺，與摩押的敗亡，都像實事，他裏

面的小士師若珊迦3:31陀拉10:1, 2睡耳10:3-5以比讚12:8-10以倫12:11, 12, 與押頓12:13-15都可以本這個論法，認為有價值的歷史。

17-21章不是講士師的進取，乃是講同代的事蹟17-18章描寫以色列生活的古景，那時候但支在迦南尚無立足之地18:1米迦的「神堂」與他的卜器以弗得及家中的「神像」以及他對於利未人作祭司，是何等的滿意，17:5-13都活活潑潑的擺在我們眼前，給我們個清楚觀念。

第二個故事，雖也取自古料，裏面就摻上了晚代靠不着的材料即如他所給的數目未免太大，底波拉的時候，以色列全軍不過4,000，到現在就有40,000人與便雅憫的2,500+700打仗，便雅憫人第一天殺死2,200以色列人，第二天殺死1,000以色列人，兩日內2,500+700便雅憫一位沒死，到第三日1000以色列人就殺2,500便雅憫人（20:2, 15, 17, 21, 25, 34, 35），況且本書的這段都是說各支派單獨進行，在這裏全以色列如同一人（20:1, 8, 11; 21:5, 10, 13, 16），這不像士師時代

的景況，乃像君王統治時代的景況，況且這裏所說的，與
士師記，與撒母耳，都有不同，此處所說的基列雅比全城
滅盡（士21：10—12）撒母耳上十一章尚不曉得。

這一類的難問題，十九章沒有，大約因為 *non* 兩
異，丟了他的歷史的價值。

章久經口傳，有了誤會，再加上增添的，過講的，就成了

清華週刊——北京清華學校週刊社出版。全年連郵壹元六角。

盡言週刊——廣州東山恤孤院後街十一號二樓盡言週刊社出版。全年連郵費五角。

燕大週刊——北京燕京大學週刊社出版。全年連郵八角。

教育叢刊——北京師範大學教育叢刊社出版。每期定價連郵一角五分。

真光雜誌——全年連郵一元二角。廣州東山新河浦真光雜誌出版。

法政學報——全年連郵二元一角八分。北京國立法政大學學校學報社出版。

介 紹

譯述

倫理的基督教觀

史美夫著 簡又文譯

第三章 現代世界在道德上之挑戰

在前兩章，我們也曾將基督教的歷史，約略瀏覽一過。我們已見得在始初數世紀時，因道德上之迫切需要，故教會不得不演成一種威權的系統以統治人生的理想，使基督教元始高尚生活的標準得以保存，兼以教育由北歐南侵的諸蠻族，令其一在政治，及社會生活可有自存的效能。然而教會之所以成功，能組織中古時代之一切生活於其機關及教理之治下者，後來亦即所以令基督教的覺心中起一概念：——即基督教是一種閉關的和終極的道德及宗教系統了。這種信仰，——即信此已經結構完成的系統係神聖不可侵犯永不磨滅者，其根柢日深一日，遂至今後代經過一艱苦的和長期的奮鬥方能超越之。我們又已看見後來當各種新運動一一興起，而這現代的世界於以產生。諸運動感人愈深，而教會却無地以容之於其系統之內。是故這些活動各自前進，各自組織，而並不謀及高尚廣大的精神理想。教會者，本當以此種種理想為人生各種活動之指導。彼既不能，於是凡俗化的實業，凡俗化的政治，凡俗化的教育，凡俗化的科學等等，遂以時一一生存於我們現代的社會，甚至教會對於此新時勢雖有欲努力之勢亦漸為其所輕視了。

由此觀之，則現代時勢很似紀元三世紀的一樣，而與

過去千數百年的光景大不相同。今日我們再也不能說「基督教的」文化這一句話了。我們現代有許多至偉大的事業，都是曾與教會幾經辛苦的爭鬥然後得獲自由之權的。我們也曾看見這樣的爭鬥，遺下一種仇視神學之心，在書籍或文章裏常常顯露，而常為一般學者及有智識的人所讀的。我們今日的文化對於基督教遺傳的形式和努力，祇抱着一種半憐半怒的態度，這是我們所欲諱而不能諱的。所以現代的教會，好像最初期的教會，是受一種實是不表同情於其目的之文化所包圍。各報章的主筆先生們，常可自信得有無數閱者是很喜歡看教會或神學家之敗北或失利的新聞的哩。

倘若基督教想在這新時勢之下得有統治權，第一件的本分即要老老實實的察看事實，坦懷從事，然後能定奪前途的任務是甚麼。現代世界所下之道德挑戰書，必須詳細考慮，然後可以明悉道德的神學之本分是甚麼。考今日有一種激動人心的徵兆，即是十分注意於哲學的，倫理的，和宗教的改造之這一方面。因之，教會有一大危險，即是

，倘其今日仍不覺悟這形勢之嚴重，則或至要竭其全力以圖得生存而已。今日最大之要圖，端在基督教能有一種勇往猛進的大計劃，使能號召一般之道德的熱忱也。

一 承認進化為歷史的根本原則——此為

現代道德的挑戰之第一原因

我們現在的時勢，在一方面，很像最初的基督徒，——即包圍我們之文化是不理或仇視基督教的理想者。但在別一方面，一今一古又很相異。他們預料世界末日的大禍可隨時從天下降，那時全世界的國家都一齊傾倒，而基督則為這彌賽亞國的大皇帝。因此之故，他們倒可以盡力籌備那他世的國之降臨，修煉其身使够資格。如此，在現世上便不需預備後代養給之資了。中古的教會，雖極力從事於現世之組織，而其理想仍不能脫最初期的世界末日觀之支配。那時，教會確要統治這世界，但究竟不以這世界為其得勝之目的地。其光榮實在乎天上得救的靈魂之數目。由教會而產出之奇蹟，比較在工業或政治上所成就的社會事業強得多，重要得多了。

改正宗呢，也保存這一根本要點，——他世主義。不過，所謂奇蹟，則從前之憑藉外部的典禮者，現在卻移向聖靈在每個人生命之內部的奇能罷了。然其重點仍不離要拯救人們出此惡世，而準備着入彼生天也。能證明自身從基督受苦難的神奇計劃以得拯救出罪惡，這是基督徒生活最重而最大的試驗。不錯，改正宗，——尤其是受路德的影響的，——確曾具有倫理的興趣以從事於教會外的事功，然而隱在種種善功背後之動機，依然是屬於最初期的教會之世界末日觀。何以言之？則以其仍以能在末日大審時得聞上帝嘉許之聲，為教會所宣布之聖潔生活之最要大的動機，而並非欲在這世上可得享受一個更好的道德世界也。

倘有人想識得這遺傳的教會要點，和現代社會的理想有甚麼分別，最妙不過就是先看看一種近代的道德計劃，便見其所得的能力，乃是由人們眼光看見一個更好的社會，為吾人能力所可能助其建設者；然後再找一本福音聖詩，求在那裏得一點詩歌的鼓舞。他那時必定驚愕起來，因一向鼓舞基督徒的誠心者，無非是種種關於天上的耶路

撒冷之光榮福樂，而惟在我們死後脫離塵世始能享受的。「在世我為旅客；我家在天」。「我有本分當盡，我有上主當尊；得離罪惡與主親近，永遠拯救靈魂」。「我魂必當防備，生前盡像戰場。邪惡惡魔蜂擁而至，阻你不到天堂」。「有一天堂在上，安樂親愛之鄉」。「我今歡喜，升天福路」。「耶路撒冷盡黃金，……耶穌寶座在郇城」。「……這等詩歌就是一向培養我們精神鼓舞我們靈感的了。於其中，常常反復注重天上是宗教經驗之真源，是很要緊的。我們也慣聽了這類的聲調，孰習了這樣的見解，所以每看見小孩子們擺隊進行，高唱，「耶路撒冷是我樂家。我心甚愛此名，百般勞苦幾時方完，在內得享安平。……華麗天城何時眼觀？每門一珠明新。……幾時可到我主榮城？升入光耀恩門」，便不見其是滑稽的事。宗教的熱誠之這類的表示，是以為這現在的世界是完全無望的。好像「天路歷程」之膾炙人口的喻，所說，我們必要離開了這塵世而求那天府云云。

然而自近四百年來，一種完全新異的世界觀已入主我

們的思想。而且當我們不再受那教會遺下的世界末日觀之統轄之際，即自自然然地接受這科學的見解而以爲真確了。我們是悠久無窮的宇宙史之參觀者，其廣大無極之象，殊足迷亂我們的頭腦，但卻予我們以極偉極深的靈感。我們的世界並非腐敗無望，在幾天或幾年間就要遭完全毀滅之劫的。你看他怎樣強壯有力，怎樣美妙繁華，正是充滿少年英偉蓬勃發達之氣。在我們背後之已過去的是無量數時期，曾不知在何年何代，纖微的星塵，點點湊合，團結而組成爲此奇妙大地的形式及行動。逐漸逐漸地，這地球上有了生命了。由是而生物演進的奇史於以開始。今日我們才見人類由軟弱的嬰孩期，而生長至真能覺悟自具能力之時期，而在今人之前頭，尚有百萬千萬年進步之可能焉。

，兼預定久遠的計劃，使後代人不要因我們短視的眼光政策而將至破產了。當我們見得古代有無限寶貴的富源，多已虛耗致枯竭，或不善利用，——皆因前人眼光短視只能看見一個狹小的世界之故，但現今則人實際上已以這地球是子孫萬代將生聚於此斯而非暫作居停不久被滅之地，——有此新的世界觀，我們也深悉其將來影響之大了。王亨利校長（歐柏林大學）說得好：「試想想（美國前總統羅斯福氏對於保存全地球的富源之大計劃。人也許會疑及上一代人即能具如此遠觀的幻想，致敢發出此大問題的恐也沒有哩」King, *The Moral and Religious Challenge of Our Times*, p. 103

觀於此，則自人有這一種眼光遠大以利將來的計劃，確是對於基督教的理想之挑戰。因後者的計劃，祇是限於現在生存的人之永生的幸福故也。我們現代的精神，並不再沾沾滿意於救濟的事業。防患於未然的辦法，一天比一天的視爲更重更要了。古老的辦法，在大都市中貧民區域開辦「濟貧院」，在現代社會服務家的眼底看來，顯是不足

，而以為此等工作祇顧其小者而忘其大者；必要我們舉辦更活動的更猛進的改良事業、試問：我們祇滿意於「拯救」得這代中的幾個靈魂而忍令就是這幾個靈魂的子女，將要受在物質上及社會上目前已陷其父母於墮落的種種惡勢力之下，長受其壓迫陷害嗎？基督教的慈善事業能賙濟窮乏，誠高矣美矣。然而我們究能滿意於現在經濟狀況之繼續存在嗎？須知這等經濟概況，就是令慈善事業為不可少，亦殊不值得之原因。其因不斷，惡果之產生殆無已時也。

是故今人因得進化論之教訓，而具有伸長至遠的眼光，遂至令人對於那種古老的宗教倫理，——即祇滿意於現在及這裏個人的重生，而不計劃使後代人不再要受這等救濟者，——完全失去信用（破產）了。

關於這層，倘若我們記得那世界末日的希望之已為現代思想所廢棄者，當年本來實有社會的及政治的元始的，那末，我們改變自己態度時定得助力不鮮。緣以色列民族之描繪其希望中之將來的世界，本來是一個在這地上實現的國，而歡樂，及福社，及正義元塞乎其間（獨因其民族

蟠伏於外族統治之下，一切政治民族革命都完全失望，故乃轉而呼籲於信仰天上的耶路撒冷之異蹟耳。但倘能明白舊約經多一點，便得有靈感，可重新體會以色列民族的希望之妙旨；蓋其希望非他，實是一個正義的國家（或民族），使後代的人，在這地上可享受上帝正義的統治之種種福社也。

教會既已盡力於廣傳福音的任務，故現在已能認識這種遠大的計劃之重要，且愈久認識且愈深了。今日，在外國傳教的事業，已漸由專事拯救幾個靈魂處於永久的大禍之計劃，而改變為久遠的運動，在非基督教的國家民族中從事於教育及改造社會的事業了。這樣的重大變化，可於其徵選傳教士及募集傳教費時對人所呼籲的動機中見之。其請求，已日加注重於各非基督教民族在這地上之社會的及政治的前途之大希望。從前我們所慣聽某地有幾許幾許不奉聖教沒世沈淪的靈魂亟待援救等等討厭熟調，今則漸漸少有聽得了。這確是一宗快意的事哩！概言之，凡有教會對於其本身的任務最為嚴重者，則其對於人類將來的幸福

之要求，亦最爲關心也。

以上的說話講完之後，我們還見在流行之神學的及倫理的文字中，常常含有種種惹人煩惱之處——這統是原出於兩種背道而馳的世界觀。在一面，則有古老遺傳的感覺，以這世界的種種興趣福利，都屬「凡俗的」，*Secular* 因之，應被屏出於專爲預備人上天堂的計劃之外。但在其他一面，則又不能不承認同樣的世界興趣福利在實際上確深入人心，與人生有至重大至密切的關繫而萬不容置諸度外及棄而不顧者。有此兩種相悖之道，結果，便令人般致力於解決種種社會大問題之人，其道心能力即變了麻木不仁了。譬如，凡有充分的知識深明人生之生理上社會上及道德上的事實的，必知健全的娛樂之重要爲如何，蓋苟無娛樂消遣之具，則現代的勞工概況及家庭生活，必致令一般居於都市的人陷於悲觀之境。但是我們教會之倫理遺說及一般播道大家之講道理，却盡地描述一切的娛樂生活都是世界的事體，而殊不值得堅穩的基督教徒之注意者。結果，遂令教會之謀爲青年男女造幸福者，每遇有這至爲重要

的問題之際，便要自陷於抗拒不安進退兩難之狀了。夫彼以保存精神的理想爲職志的人，對於此事既遲疑不決，傍徨無主，遂使娛樂消遣之具之供給，盡落諸一般並無高尚的倫理動機的市儈之手。人們因有休息身心之必要，而此輩乃得因利乘便，假此爲牟利之大機會，盡地侵略人道了。狡僧之徒，眼光銳利，見得倘能在微小之事將教會的道德標準稍爲降低一點，則青年男女之道心感覺必爲其所攪亂，便可投以五花八門賞心快意而實際上確是害惡的娛樂；而一般素以娛樂爲罪惡者，至此亦無從分辨孰爲健全的頑要趣事及孰爲有害的刺激了。故現代青年人道德，漸呈解體破裂之象，都緣於縱身心於教會在名義上一概視爲罪惡的種種嗜好之中。此真現代之大禍。補救之道，教會亦惟有放棄輕視此世的態度，及與其爲伴之重視他世的宗教生活觀，並且老老實實地承認人生種種天賦的本能及志願之屬於所謂「凡俗的」生活者爲有充分的積極價值，夫而後可以使基督教得居於適當的地位，用強烈的能力，以解決我們今日許多首要的道德問題也。

由不良的環境中拯救各個人，使遷善去惡，這一任務誠重矣。然而擔負責任以改革這具有絕大影響以模成人格的環境，亦同樣為斷不可少之要圖。人道有這樣道德任務之概念，其範圍極為廣闊，頭緒亦極紛繁，故其壓力至重。此任務實向其督教挑戰，使其舉辦一種新的大事業。倘其一承認此事業為不可不辦者，則非將一切為督教

精神所鼓舞而發出之熱誠及活動，盡地放在其中爰及無量數世代不可。在今日挑起人類的想像的，是自信可以建設一個新世界，使福樂正義普遍大地。然而倘若基督教在教義上却仍然明白宣布這世界將是「被毀之城」，而人當要離此而逃入「天府」則其感化力不至日漸減縮若幾希矣。

二 利用科學以管治人生的概況日漸發達，為現代道德的挑戰之第二原因

與世界末日的觀念自自然然地攜手共進於歷史的基督教之內者，則有對於奇蹟之呼籲，以為是至高不次的方法。倘人描繪人生的命運只在他世，而信此世將必毀滅，則欲從一般凡俗的淵源求得宗教的目的者，自然是沒用了。

尤要者，則古代所識得之科學管治的方法，實極少。一般哲學家所注意者，不外是形而生的問題之探究，或則是靈魂內部生活之分析。實驗及核證的確鑿方法，為完成科學管治的方法所不可少者，並不見廣遍施用以使其價值得舒展。且也在中古黑暗時代，即使在上古經典時代所發明的些少科學已一並失掉了。

缺乏科學的管治，在心理上的影響，可從非科學的人民之宗教信仰及宗教行為中反射出來。倘人不能確知災禍之原因，則其求消除之或防避之之企圖，自不免呼籲於玄妙的或神祕的能力了。拜咒物也，魔藥也，神祕的符咒也，諸般繁瑣的儀式及祭禮也，及其他種種，皆分別舉行，所以祈望彼不可見的神力之橫來干涉，以利彼行此種種舉動者之自身也。故在不識科學的原則之處，凡生命遇有危急之際，人定必趨於矯奇怪誕之習，圖得心應手。倘若道德與宗教有關的，則亦不免有此奇怪性質。大抵那種的道德價值，都不外是要依從種種迷信的習慣而已。

至若基督教，則在層大異於其他許多的宗教之特性

緣以色列民族及新約聖經之美妙的道德傳說，却早令道
德與迷信免除緊密的關係了。然因其注重世界末日之觀念
及不懂科學的技術，故當科學的努力在實際上影響人生漸
成爲管治的方法之時，基督教便不能賞識之。實則其對於
人類事業之悲觀，深入神學的結構中，而成爲人類自然是
性惡無能之教義；因之便令一般奉教的人，對於那種自信
心之令人宣布種種不當神恩而可獨自行動的方法者，定大
起疑惑了，蓋信靠神恩而以爲是宗教信仰之最高的標誌也
。凡有圖謀改良人生概況而不從神恩寵恩之經歷中發出來
者，必視爲一種奸謀，「謀使人之盡本尋求神助者分心向
外外云。至人生種種災害，則信是上帝所定立，是爲着一
種神妙莫名的原故，藉以訓人的。災害雖多雖大，但儘可
擔得起忍得起，因信其在來生都得廓清，而凡經歷憂患痛
苦而能以宗教的降伏態度泰然處之者，儘可安心信託一生
所遇究竟都是精神上的利益也。修道院的理想中之克己工
夫，更助人得一概念，以罪惡的私欲，渴求快樂，實爲上
帝所不許者。神之意，更使趨於世俗化的人記者，縱慾之

倫理的基督教觀

歡樂實是無常的，及不能滿意的，犯之者定遭天譴的

倘人對於憂患持此觀念，而其人生觀又祇在能顯出上
帝是預定計劃，故造痛苦及失望於人生肉慾中用以防止其
過愛此世者，然則凡有圖謀施用凡俗的手段以消除人生之
患難者，必視爲敗壞上帝特定訓練人生之計劃之奸謀亦明
矣。故孕婦分娩時，施以麻醉藥，使滅殺其痛苦者，從前
曾遭很厲害的反對，以爲又是一種毀壞神聖的好謀，以圖
滅除在昔人類元祖犯罪中因夏娃受罰而神意預定後代婦人
必當連帶必受之苦。但倘在消除痛苦患難之種種設備中，
却能爲上帝參與其事之明證者，則又作別說殊可稱妙了。
聖人或聖物以奇能醫病，足予此證據。直迄今日一般抱持
古的宗教理想者，仍鼓吹此等舉動不已。而凡徒以凡俗的
實驗方法以求得醫藥之方術者，都視爲好奇的怪心所鼓動
的哩。

由此觀之，固於人生身體上及社會上兩方面，因有此
世將快被滅之信仰，故視種種改良計劃都爲無用的，以其
隨時可與此世忽然毀滅而去也。若在今日，則我們關大的

眼光，明見實驗方法是很有價值的，因藉着科學的出版物及彼此互作的批評，人們可羣策羣力以促進知識，而後代人亦可在前人所已立之基礎而更往上建設。凡此見解，皆為中古時代估定世界價值之所未有的。深信上帝特為人生造災害以完成一個好的而吾人或知或不知或半知的宗旨，追求一種真實的或幻想的因緣以連結不幸之災害及罪惡為一起，使個人之患難得視為上帝對於惡行之「審判」；又在憂患愁苦之中發起降伏的信仰；——凡此皆舊時教徒遇有患難時，其覺心中所必具有的概念，而與人性無能無助之念並在者也。

近來著者檢閱上世紀初葉的家信，內滿載上言的宗教觀，令我得一個很深的印象。寫那些書札的人，都是很熱心於宗教的，而且其智識程度也是超過常人的。但是即使當代至有智慧的人，也很覺得許多為人類幸福的大敵是不可用人所已知的手段來克服的。即在半世紀前，生命之種種苦況及剝奪，在人們的思想裏已有很重大的地位了。其時人們都很焦灼，極欲找一條理智的解釋，以求洞明經驗

中諸般難明的事體。然而那時人仍未能想到人類的科學是可以救濟這樣窮乏迫切的形勢的。這問題，究竟也不免要擱在天主的手裏。以故其時基督教之道德的本分，祇是降服而非反抗。人口死亡之率太高，也以為是一宗不可苟免的事，其間定有全知的神意特別安排，人們只好靜聽天命，逆來順受，信其是人生一宗不可變的事實罷了。

試看我們今日的態度變遷到怎樣異處呢？一有災害惡事之存在，便惹起我們的反抗。肺癆病殺人如蘇，但我們總不肯再事降服，敬敬虔虔地便退休了。我們為深覺已得了科學管治的方法在握，而我們的本分就是要使這樣的管治方法發生實效。倘不可療治的癩病又捉了我們團體中一個所愛的人去了，我們便祈禱上帝使醫藥的專家快快發明新法，令此大敵早日得撲滅。倘若我們是富有的人，也許更要捐出一項基金，以為醫藥的搜討工夫哩。近幾十年來，對於疾病的態度，我們已有重大的革命了。關於這層，舊時敬虔的哲學及謙卑的降服，早已成了古老的廢話，或仍盤據於科學管治所不及之一隅地耳。

這改變的態度有一最好的例證。在美國南方紐阿連市，前有黃熱症發現。該市各教會即通過一種最新的治疗計劃。緣前此已有人證明黃熱症是由一種蚊咬人而傳來。故防疫問題就是使蚊子不咬患病者以免傳病與他人，及快快變滅此傳病之蟲。那時，此地教會得風氣之先，忙將教堂改爲臨時的機關，盡力宣傳防疫辦法，使市民共喻大要能與市衛生局協力合辦科學的防疫法。禮拜日宣教也演講這實際的任務。他們更教導人民，謂上帝已將奮鬥這疫症淵源之方法給人在手裏了。一時宗教的熱忱便成爲科學活動之運河了，而種種素視爲很平常的工作，如以紗網籠罩水桶及窗戶等，便變作有非常重要意義的事。因有這樣新式的基督教活動，結果便使該市的疫症不俟霜降時已完全消了。

這種新態度之革命的實效，也是顯而易見的。從前人們的宗教覺心中，咸以爲這疫症是上帝的動作。而今則明見其是由於吾人衛生防患法之不適宜。從前人當此時必祈禱上帝，使秋霜快下，但亦惟有靜候其希望之得完成而已。

倫理的基督教觀

而今則人之禱告，却祈求各個人得矢忠矢誠以盡力於衛生防患法及活動的服務。且從前因死亡之常見，足有提撕警覺之功，使人記着預備末日之大審。而今則人們的思想，却趨於防免死亡的問題，而實際上從消滅疾病的原因着手。是故每當一種新的方法一有發明，足以克治一災害，則舊時被動的降服的態度便不能再容有了。故此時教會之直白的任務，乃是鼓吹人們盡地利用上帝藉自然方法以設備的種種救道。苟其從事於分人之心使其不盡此本分，而仍以基於科學以前的宗教哲理之教訓授人者，定當受嚴重的譴責了。

但是一般飽受舊式的宗教教育的人，並不得見得在這樣利用「凡俗的」和「物質的」淵源中，究有甚麼精神上的重要。神的寵恩，向以爲是奇異的特賜，特爲着我們來生之永福的。然科學的管治程序，並非神異的（謂非如神蹟）。因之，昔人之估定其價值，必不能視爲與其他傳說的宗教幫助法同等。於此便生有一真危險，即以這樣傳說的影響，或會令人不能看見有一種宗教的靈感之可能，就

是在這衛生的及社會的科學所宣傳的新福音中；而此新福音卻是堪以表現基督教的動機，且可以引人入於更闊更大之宗教的領域者。於此，吾們確受了一種厲害的挑戰，這是不容諱的了。因為現代科學的衛生法之運動，其利其溥，人人易見易明易受，而一種障礙科學的宗教哲學之宣傳比之便似望塵莫及，故人類將必望風而起，響應前者，此亦必然之勢。故現今前途有兩趨勢。倘若科學的理想並沒有人予以宗教的解釋，將必為教會爭衡之勁敵了。但在施行科學方法的種種努力中確有許多潛伏的宗教要義；倘若基督教能明白表出之，則基督教的志願及活動，便可加增絕大的領土，殊可容無邊無限的熱忱之奮起了。此兩趨勢，孰得勝利，要以基督教神學對於科學的理想之態度以為斷。

前言關於衛生及醫藥兩事，在社會科學亦是如此。我們漸已認識人們的精神生活，是要受種種物質的條件之規定的，例如：居住的房舍，睡眠的時間，所受之任務之性質，娛樂之有無，食品之量及質，雇工及雇主兩者之契約

及其他種種形勢之必需社會專家之切實調查及研究者。凡此皆前代古人所未見。我們又正發見，一向開辦公立中等學校以為少年男女得受大學教育之預備者，這樣的理想實令教育的程序發生了過重形式及矯強失真之弊，因而令青年人道德的誠懇反受害了。故改良公立學校使其因應現代實際上的需要，實為今日最大最要的道德任務。至在工業上，則力求法院通過法律以減除工作者之危險，實足以鼓勵吾人真正的宗教熱忱，正如教會之提倡傳教事業一般。他如求得一種公平的稅則，及一種有道德的財富分配法，也是很為重要的問題。倘若我們要保存道德上的自尊心，則斷不能棄此不顧了。

解決這些社會問題之道，端在實施科學的管治法於生活概況中。人們獨有洞明科學的方法中之道德要義，而後可能為道德的合作以舉辦各種事業。然而教會裏傳說的倫理，却含著先科學時代的理想，故其主要的動機只是作他世想及求異蹟的救濟而已。教會信仰中，這兩種分子都是大悖科學管治的原則的。是故現代具有智慧的基督徒之道

德感覺，不免要受支離分裂的痛苦。蓋以一面則有古老神學之非科學的傳說，爲其一向在教會裏所學習者牽制之，而在他面則又有現代生活之號召，使其投身於科學的戰爭中，以交滅一概社會幸福之大敵。在此新舊兩重勢力支配之下，真有左右做人難之勢了。

其實，現代工業的糾紛狀況所涵之更大的社會意義，殊非一般生平祇受過教會的本分教育之人所可了解。當芝加哥高市屠業工人正醞釀大罷工之際，一種絕無僅有的，至公無私的，團結一體的理想，正在工人的運動中發現。那時，有一位很好的牧師本着良心對著者說：「倘若那一輩勞動者，肯靜靜地接受了減薪些少的辦法，——每日不過減一角，便不至激起這樣不合基督教道的感情和這樣不合基督教道的舉動了。那末，豈非更好的辦法嗎？」他總不明在這回的大罷工中，一般強者乃爲弱者代負其重擔，而令受貨最少的工人多分得一點該工業的溢利。他也不知道，雖以每日區區一角之微，而其對於工人之道德要義，並不亞於激成美國革命之波士頓茶稅。他必不肯主張美國人

靜靜地屈伏而納茶稅，以免一種不合基督教道的感情或舉動發生。然而在現代工業生活這一回的風潮中，他一生的倫理教育便不能令其表同情於各罷工者之真實的動機了。他們所思想的，不是要拯救個人的靈魂出此世而入他世，但却是要拯救這裏和現的生活標準。他們所努力要求的，是使其自己及其同勞輩得種種個人德性上的好處，而爲在現在的工業概況之下因經濟之困難至不可得的。

爲生活的概況而誓死力爭，求得一有效的管治方法，以使較高的生活標準得有實現之可能，——這樣新的道德熱忱，對於上言那牧師所代表的那種無抵抗的良心，斷不耐煩了。詹姆士教授在他的「實驗主義」一書裏，引出一個極端的例證，顯出這不耐煩的態度，甚至要對於宗教下猛烈的攻擊。那裏說話的人，名斯偉夫。N. I. Swift 他講出幾項極悲慘的事件，因勞動者不能抗拒社會上和工業上種種防礙其個人及家庭能得健全的生活概況。斯氏再論及一件特別慘痛之事云：

「這一個幾里扶論市的工人，殺了他的子女，即

行自殺，——這是現代世界及全宇宙最可驚可怖的一種事實，這是不可以用上帝論，仁愛說，或本體論等等存在於真空的東西來婉言開解的。世界的生命，經過千百萬年的機會及二千年的基督了，這慘事仍是不可減少的分子之一。這是居於心靈的世界，即如分子或下分子之居於物質世界，——為基始的分子，不可毀滅的分子。而其所以令人明悉者，即所有哲學都是欺人的東西，以其在這些慘事中，不能見得到所有自覺的經驗之至極的分子也。這些事實，更可明證宗教實是空洞無物，一無所用的。人們將必不至再給予二千個世紀或二十個世紀以試驗其成效，而一任人類生命白白虛耗了。宗教所享的時間已足了；他的試驗期已滿了；他自己的成績實結果了自己。人類實在沒有無窮無盡的時間來虛耗於試辦各種失了信用的系統之中」 Quoted in James, Pragmatism, P. 31

這番說話，無論其如何言過其實，但總是不堪忽略的試問：垂二十世紀基督教的信仰，是否一向祇是諄諄教

人以完全託賴神恩，而且完全注意於人們在他世的命運，遂至並不注重人們自己也可以改良現世的生活狀況，並不予人類的努力以何等的宗教價值呢？又試問其現在曾否準備着賞識一般不再祈禱求異蹟，而惟祈禱求忍耐求勇敢求智慧，使能識得怎樣可以用人手造成的器具以鑄除世界的災害之人所舉辦的種種計劃呢？一個曾得看見了人道的眼光的人，其自身參與於合作的任務，施用科學所能予人最善的助力，以消除人生的災害者，對於教會傳說的倫理之敬虔的計劃，其感覺何所似？甚似一個人，將其屋宇完全交託一個好聖人代為保管，而忽過屋宇失火；但該聖人並不搖動報警器，而卻跪在地下，念念有辭，向上帝禱告，——那屋主人的感覺是怎樣，也可不言而喻了。當屋宇失火，道德上所要求的辦法，並不載在祈禱書裏的。當社會正在有解體之危，則時勢所要求的辦法，也不能在舊教義「救贖之道」中可尋得其綱領的

現代科學管治的理想之重要，在今日許多宗教教育的計劃中已漸有影響了。現在有許多教會已擔負一種新的任

務，即教育其會友以基督教徒在現代所遇的道德問題中之關於科學的各方面。這是很希望的徵兆。然而不信任人類的才能之傳說，及以爲由異蹟而來的東西總是寶貴於由人事而來及可由人力駕御和管治的，——那種感覺對於利用「凡俗的」方法以建設天國之充分的認識，仍大有防礙。假使基督教不欲在現代這種道德的志願之發展中自居於落伍者之列，那末，便要對於科學的搜討和事業，特別要具用真誠的道德熱忱了。假使人家從事於社會的改造，其所有的方法完全是凡俗的，而其所結之菓子將比教會的事業之菓子爲優，那末，即使耶穌的說話已贊成那凡俗的計劃了。（簡接：請看馬太七章十六至二十節）著者深恐我們基督教人士的覺心裏，對於現代科學管治的理想所下的挑戰書，其範圍之大和勢力之雄，我們實在看得太輕了呢。

三 精神的生活實受肉體的規定之理現在得有新價值——此爲現代道德的挑戰之第二原因

基督教之能識得肉體的狀況是與精神的康健有密切的

倫理的基督教觀

聯繫，不過是最近代的事耳。一向苦行厭世的聲調與那牠世的得救理想，實同出一竅，不離左右，致常令人重視彼形容憔悴皮肉消瘦遜世修煉的隱士，而以其地位之於道德的成就及操行之養成，較之一般慕求肉體之安樂者，好得多易得多了。而且人們之「靈魂」概念，固以其爲一件東西，對於身體有獨立的存在，此乃由因襲希臘的心理學而來，而精神生活之解釋遂深沈的染受了此色彩了。

倘使靈魂的幸福，是必要脫離肉體之羈絆才可能有，則人斷不能以甚麼道德的價值給予人類經驗中之屬於肉身的各方面亦明矣。因是凡俗的工業之產品，斷不能浪用以加增消耗。有如一德國學者 Max Weber 所說，此種厭世的敬虔道德，由戈爾文主義所教者，（Calvin 是改正宗初期的大神學家）令人覺得財富是總不可以施用於增進肉體的安樂的。結果，便使由節儉而積儲的金錢自自然然地投放在工業中；而資本主義遂間接爲基督教的厭世理想所促成了。

現代的科學除舊創新之偉舉，莫過於發現肉體的康健

與精神的康健兩者之密切關繫。培養學校兒童之道德者，必要察視其身體之狀況。眼睛有壞視力不足的，也許是其怠惰和頑梗之元因。令一個小孩子戴眼鏡，對於改進其道德品性之效能，或會較全世界的倫理規勸為高些。鼻孔有核，或會生出不良的品行，而一向則視其為由孩童之惡性而出者。社會服務家今已查得食料不足或不良，實為許多罪過之源；住屋不良亦為許多青年男女陷身罪坑之因；在都市中人烟稠密的區域，兒童沒有公共遊樂場，實無異迫令兒童投身於在街道上開課的罪惡學校耳。在舊時為父母的，以為倘得兒女們常到廢時極長的教會，一晚復一晚，便企望無限的好處，他們的「靈魂」便得救了。但今日有智慧的基督教父母，尚贊成此舉，而令兒童們失掉此至靜的睡覺時間嗎？吾人口漸深深認識，大凡欲修養靈魂而不計及身體的狀況者，統是沒用的了。（H.C. King, Rational Living 發揮此理最為透徹）

近代凡俗的倫理學，由霍布士 Hobbes 始，都極力主張這一事。須知，前代人欲演成一種凡俗的人生觀，定不

能脫離羸陋的心理學之標誌。但昔人選出快樂為品評善惡之準則，直是呼籲於感覺所自出之肉體。實利主義的倫理學，實以個人主義為標誌，因有此後者為梗，反不能將前者之見解完全發表了。然自進化論既倡，我們乃見肉體的機體之演成至現在狀況，是曾經過一個長遠的生長程序。而在此程序中之一時期，都涵有內部生活與外部環境之關繫。因此，於產生此生命之一乘器之中，物質的世界在無窮期內，已擔負很大的貢獻。我們欲適當施用種種遺傳的能力，自不能不深識我們理想及事業之生物學的基础了。

假使創造一好的生命之問題，祇以「靈魂」概念為支柱，而可以自用意志或靠神恩之異蹟便能變化之，以為宗教活動之獨立的樞紐，而並不必顧及物質的及社會的環境，那末，基督教的任務也是很為簡單的了。如此，則只須拿人的靈魂叩首於某種救贖教義之前，而惟事精神上的降伏，以求得上帝的寵恩，——這便足為一般對於他人的幸福負責任者之至大至要的本分了。至今日教會裏各種齋與會

，敘集無數人於一堂，絕不計及其物質的和教會的環境，而惟盡力宣傳與人生的肉體概況渺無聯繫的福音，這辦法仍是基於上古那種哲學的。

然而倘若我們一能認識靈魂與身體之密切的聯繫，則必不能滿意於自古基督教向所努力之「純是精神的」（或屬靈的）那一面了。即如現代學校之迫要細心察驗兒童之身體，及嚴密查察校舍狀況，以使兒童得有最好的心靈生活一般，教會也不能希望充分幫助人，除非於精神的呼籲之外，更決定宗旨謀改造其人的環境，使其為入益而不為人害耳。環境之重要，羅馬教會早已承認之，以其使修道院之修士輩，離去此「世界」也。即凡各聰明的牧師，亦無不有非正式的承認，因其教友居於惡社會之中，彼自不能不與製造罪惡之分子起交涉也。但是遺傳的救贖概念，只求脫離「肉體」及「世界」，所以不能重視環境與建設人格之聯繫。然而我們已有一種新的哲學出現，且傳播極速，這是一種革前代偏見之命之哲學。現在有一甚得人歡迎的羣衆運動，是基於一種學理，即以道德只是經濟狀況

倫理的基督教觀

的自然的結果。這種經濟的社會的宗教所傳之福音，宣稱我們應以全力注意於物質的問題。但能改良人們經濟狀況，便自然會滅除人們的災害和罪惡了。這種哲學，恰有一點可取的真理，足令我們給予一個相對的贊成地位。（簡按：此種哲學即唯物的歷史觀或經濟的定命論，為社會主義的基本哲理）

當我們一旦承認物質的分子是對於精神生活之養成很有積極的貢獻之際，我們即將倫理及宗教的努力之領土大擴充了。從前只要人的靈魂作「純是精神」的飯命，而不計及其肉體的狀況者，也許不必多廢金錢而得成人功。但是想得充分的食品，是非財不行。補救身體之殘缺，或要施以刀上之術，那又要破費了。眼科喉科或神經科的專門醫生之設備，也是無錢不得。而欲給予全市人民適當的住舍，娛樂，教育，及衛生行政，更要很大的款項。總之，我們今日所需之財源，逐一計算起來，或是令人咋舌，但是現代的宗教果欲盡其本分者，則斷不能以其為太大的問題而不敢過問也。

此即謂對於生財之道，我們要有一新的態度。從前之以金錢為靈魂所鄙屑者，現代的精神轉以其為求得至高尚的生活之萬不可少的東西。倘本着基督教的精神以用財富，為圖謀人類的幸福，則自是多多益善，不嫌太多。聖佛蘭雪之立了「甘自食貧」之誓以克制自己縱慾，這確是很健全的；而這樣的克己亦為時時所必需。但現在的人心却願意拜服一位如安德謨女士其人者，Miss Jane Addams 芝加高市社會服務大家去年曾遊華演講）冀其能調度幾十萬萬的巨款，以改造貧民區域，以設備醫藥事業，更以多開娛樂遊戲的機會以為兒童，使免其青春未過而已變為老人也。

更有比用財於慈善之途，為尤重尤要者。夫用財之道，不能與生財之道相分離，凡欺騙男女所應得之機會使不能購備種種健全生活之必需品者，却又轉而舉辦些少慈善事業以供給其所需，——這樣分明是不道德的事。基督教一向的傳說的倫理教訓，只是教人用財於慈善濟人的事。生財致富者，橫直已大可疑了。所以教會便力勸面團團的富

人激發良心，將所不應得的利捐出多少以賙濟那失掉機會者。基督教的經典的教訓之構成，純是出於關於個人一種見解，即以自己受了發財的試誘而致陷溺於貪慾之中，而於工業生活之客觀的方面之足以為道德生活之常態的及必要的表示者，並無充分的認識。倘有人於得獲財產時，有壓制別人者，教會即便預備一條後路，使此人可以得與上帝復和；但是却不要覺得應該要於警誡個人的靈魂求利發財的危險之外，還要做其他種種的工夫哩。

工業對於人類之要義，我們今日已起了一種新的概念了。種種事業之確為人類幸福所必需者，我們不再屏除之於有積極價值的事業之列。我們現代的理想與這些事業之成就，已有太密切的關繫，斷不能再力持中古的態度以對付之，除非我們膽敢轉身回到中古時代的經濟狀況耳。我們日漸愈見，一個人的活動為發展其道德態度之最要的方法。倘若在製造我們的需用品之程序中，那些出力製造的勞働者之工作概況是足以令其靈魂挫折凋萎，以致其道德的及精神的衝動日漸死滅者，則現代的精神便要大聲疾

呼提倡改革了。倘若於這些工作於挫折人生的惡影響之外，各受雇的工人更覺得受了不公道的待遇，那末，一種恐嚇道德的形勢便發生了。

由尋常的觀察看來，一個營業的教友，倘其自身未曾得此社會的見解，却也可以做一個很好的教友，從良心上努力依從耶穌的教訓，而對於咄咄迫人的社會問題並無道德的感覺。因為耶穌時的世界本來並未有現代這樣的工業，足惹起我們這樣嚴重的問題的。他所教誨的勞動者，並不是工廠的雇工，而其時之資本家所遇之情形亦不至如現代工商業界之複雜。「主僕」的關繫，其時人都以為是雇工之常態的及適宜的基礎。保羅甚至打發一個逃僕跑回到他的主人那裏。凡有雇主之讀新約經而却拘泥於文字者，必定取法耶穌當時之工業制度下之階級精神以訂定就是其自身之基督教的本身。他的義行善舉，必以為是在於種種濟人利物的計劃，或為幸福事業，或為慈善事業，而共自身則為大施主，以惠及其雇工，但總不必徵求他們工人之道德的合作也。同時，種種根本重要的問題一一發生，例如

：工人為自身利益而組織立會之權，或作工者對於工作的概況自行施以道德的監督之權。但祇因這些問題都是在聖經所反射的工業界範圍之外的，所以那身為基督徒的製造家雖日日讀聖經，想聖經，誠懇之極，而其良心也許絕不為這些問題所激動。或者傳說主義，即墨守傳說之最大的惡影響就在這裏。想在遠古素朴的工業時期，尋得社會的本分之模範，以施用於今日利用蒸汽及組織完密的工業時期，——語其結果，亦惟有禍害而已。

在這一範圍內，現代世界的挑戰，都在各種工潮中反射出來。這些風潮，都表示勞動者之不滿意，遂至令他們逐漸信用凡俗的手段以謀改良。凡具有慧眼觀察各事之進行者，必知將來的那一代人，必定竭力主張工業的倫理要實行劇烈的改革。放任主義的時期已過了，——此人人都知，獨有一般完全不懂近代歷史之明白的事實者，或仍慘然不知不諱耳。將來的大問題，乃是，這新的倫理怎樣可以施諸實行。現在進行中之各種厲害的風潮的趨向，都是呼籲於各種外部的及不是基督教的改造運動，——這是不吉之

兆。豈人類已深覺其內部的精神勢力之孱弱無能，而致甯願信託外部的改組嗎？欲掖進新紀元，法律上之變更果是獨一的方法，為吾人所當採用的嗎？人們將肯默認一種鼓勵個人自居被動地位以生息於一個慈善的政府下之新計劃，一似從前之生息於富人之貴族臭味的恩惠之被動地位嗎？抑或於人生之中，可以發展一種內部的道德的俠義精神，以使法律手段只不過是人心裏倫理的信念之表示而已？且倘若這一種獨立的俠義精神果發展了，則在此宗教的復興運動中，各教會將參加其中擔負一重要部分的事業嗎？抑或這不過是一種宗教花開花落之又一章，純是由現代生活之直接的要求而產出，而與基督教為我們保存之最豐富的精神遺產並未有甚麼接觸的呢？

盱衡今日各大思潮各大運動，足令吾人深信我們現代實有一絕無僅有的精神的機會，其範圍至為闊大。三四百年來，對於這世界之新解釋，我們現正覺悟其完滿的要義。我們不再自覺是這地上的外人和旅客了。我們正仔細籌

謀，特意模鑄之，改造之，使其構造完備，堪為人類永久的家庭。我們深信這世界將有無窮無盡的時期，是人類所棲息於斯而格爾其精神的命運於斯的地方。我們正曉得手裏已握有絕利的器具，即科學的方法，以管治生命之狀況。我們又漸漸認識那些物質的分子，向為中古的人心所不信任而視為精神生活之障礙者，現在事實上都可得而利用之，以服侍及援助一切宗教的及道德的志願和事業了。我們更得見財富之為物，倘人只具有個人主義的人生觀則確是為其靈魂之囚枷，但究竟是一種絕不可少的東西，以無此便不能強迫自然界獻出其寶藏以建設社會的及個人的健康了。

人能認識上言種種之重要的旨趣，便覺得不能不將這些已被確證為絕不可少及利人至溥的種種理想，一一溶合於將來的基督教之中了。這種凡俗的社會概念，是想為人類在世上創造一個更好的世界於將來，——在這種概念中本涵着一種宗教的及道德的能力，但惜仍是隱而未彰，故必當披露之於吾人之思想中。倘使吾人能善用自然界以為精

神的目的作工，則我們愈識我們確能得有許多奇偉的事物。因而一種熱忱，一即如前人在世界末日的夢裏望天國將憑異蹟突如其來之所得之熱忱，將在我們之中發起了。

考我們所承襲的古老神學的盤據於我們的典禮，宗教教育，及傳教的事業中者，概在古代頹腐窳敗的時代構成。其時對於前途之實際的觀察，實不能興起其道德的熱忱。奧古士丁的神學，實在遠古文化墮落之日產出。那時，人苟欲奮求得宗教的最高最大的成就，不能不離棄此世，以其絕不能給予彼由基督教所發動之豐富的精神生活以甚麼發展的機會。以故除却天界的光榮之外，總不能滿足一般會藉神恩而變化者之崇高的理想也。

但是看哪！自從人們日漸諳用精確的方法以觀察事物，又洞悉未來一界深藏有無限的可能，我們已看見有另一世界大異於古人所見的了。初代的基督徒之所以能抱殘守缺，維持其希望與忠心至死不易者，端賴「盼望正義充塞其中的新天新地。」（彼得後書三章十三節）人們盼望及祈求此新世界憑着異蹟由天上突然降下者，亦已垂千數百

倫理的基督教觀

年了。但是這一應許之完成，却為前人所未能預料預視的。靜靜地，於人們觀察不及之中這「新天」在人類思想中已經模成了。當高本尼根 Copernicus 發現吾人所宅居的地球實是虛懸於諸天之中，而人向以為天使所居之諸星宿亦然，他便為我們大開新眼界了。因為，倘若我們日日居於諸天之中，而此即古人所盼望上帝的真理及正義所由顯現之處，那末，我們便不必再等候世界末日之大奇禍之來，而就在此時此處已大可以享盡諸天之福祉了。倘若我們在此時此處，即是居於上帝之諸天，我們也許能發即時發現耳所未聞目所未見的事物了。對於至切近的事實，能有謙虛的誠實的觀察，定能窺見及發現那全能的上帝之奇秘無疑哩。

吾人之能認識這「高本尼根的革命」之積極的要義，也會要經過很長遠的時期。但逐漸逐漸，人們已施用那建此令高氏創新紀元的發現成功之同樣的精神。因之，神前的奇秘之妙門，便一一打開了。種種奇妙雄偉的事物為居於異蹟時代的前人所不信者，在今日則吾人恭祝無咎以為

自然而然的。在舊時，幾千個以色列人能渡過紅海及約但河便算大奇事了。今日，則在大商埠大都市中，如紐約者，跨海的鐵梁，地底及水底的隧道，渡人由此岸達彼，日動輒以十萬計。一個鐵斧浮在水面，依古人之紀載，便以為是神意之特舉了。但見了現代海上鐵製的大輪船，裝置得有若宮殿般安樂，建築得有若層樓般的穩固，乘載幾千搭客，由一大洲渡至別大洲，我們又說些什麼話呢？我們今日所享受之科學的成就實是絕奇絕偉，至令舊日之纖小的異蹟，兩相比較，好像是小孩子的頑意見一般。我們近日有一最歡喜的題目，就是，溫習「科學的異蹟」。年前有一輪船名「共和」者，誤入海上重霧中失了方向，全船的人都在危險中；船上的無線電機當下即發電求救，而海底電線復四通八達，指導赴救之船駛到那難船適在之處一些無訛。各處的宣教士，都指出這一成就，正是「現代的異蹟」了。但其實這確是遠優於異蹟的。倘若古時所謂異蹟，確有這種獨特的設備，則自不由人不咄咄稱異。無如，古時遇有危急事件發生，他們惟有居於被動地位，靜候

救援，望及祈禱上帝再次突來干預而已。但如今則每一船俱有這樣遇險求救之設備。「鐵巨溺」(The Iron Sinking)。遇難沉沒時，亦如共和之發電求救。當人今日信託現代科學的奇事之有用，是在在可靠無誤的，而古人則斷不能同樣信託異蹟了。然科學的發明，雖日日進步，助人亦日多一日，而我們也不必指出其原因是由違反自然界的程序而來。信仰現代科學的人所必要拜之上帝，並不具違背私心隨意分配其恩典的，而却是自白平均與一般人之能在這滿塞奇偉的寶藏的宇宙中自能利用其福祉者。

然如傳說的神學，早將我們的信仰和管理的動機，下鑄於一種哲學那裏，「那種哲學却是潛伏在一個不識得，自然界的」寶藏的世界，而乃迫得要尋求特殊的奇事以滿足種種需要。上帝之顯現及神力之來助，乃在特異的干預之中。聖經之是寶貴，只因人深信其用靈成的方法而成，為別項書籍所不能自稱者。靈魂之拯救，則信惟有神恩，特從各種典禮，經超自然的功能，加諸人生乃有可能。至拯救之結果，則斷不能在這墮落的世界可能有寶貴的表

示，而必須要求人脫離屬情的事務。中古的神學之上帝定義，雖以種種無上高德尊號加諸其名，但其施行權力之範圍，只有在幾種異蹟之外限於在先科學的時代所發現之荒唐一隅地耳。我們現代自然的世界，在實際上種種實富於傳說的宗教思想中之「超自然」世界。可惜一般基督教徒們不能快快認識此理！現在最大最高的要求，乃是重新解釋這個我們生長於斯的奇妙的宇宙之要義，至能興起我們的宗教信仰，使能從積極上善用我們握在手裏的至富的寶藏。

現代的科學，已解放了一向睡覺的巨人——物質能力了。我們握在手裏的有不可計量的能力。我們現方得有科學的能幹，可化用能力以爲得達我們的鵠的之途徑。但是那些鵠的究是甚麼呢？我們都市積聚無量數的財貨，但其組織方法是以令人類的身類及精神反視前人爲弱的嗎？從前嚴格的時代之優美的道德，將一一被黜，而以縱慾耗費之惡德爲代嗎？欲防免人類沈墮於現代富有及權力之絕大的試誘底下者，惟有創造一種至強有力的宗教生活，至令

我們貢獻自然界之管治於歸謀天國之實現一程序中，乃能爲力耳。但這樣的宗教生活之爲可能，亦惟賴對於這現代生活及思想中之新世界，興起一種新的宗教觀耳。苟只限我們與上帝之關係於歷史裏幾件隔絕人世的事，則仍是令一種能力太薄的古老宗教繼續生存，總不統御我們與前途無限的可能之富而大的關係也。

處於這不甯的現代之種種糾紛及洶湧之下濤瀾之間，人亦未嘗不可此得見一種新的宗教之大綱要領。此宗教者何？乃信託彼更廣更大的未來界，而非受縛於已往界者也；乃以人之才幹能利用上帝之原料而重造此世爲光榮，而非教人徒具被動的倚賴心，以對彼不可達的自然界勢力者也；且是要發展科學的管理法爲一種強有力的工具，以爲人類的幸福，而不要常發警戒之言以防科學學理之「危險」者也。這將來的宗教是基督教嗎？抑或我們之深信耶穌的宗教爲確有迴天變地之能力者，肯任其領袖資格從我們手裏失掉呢？凡實在洞悉我們的宗教之內部的性質者，當知其道德的能力，是源出於希伯來民族衆先知及基督教初代

各傳教士之高瞻遠矚的誠懇精神；又當知其在古代已顯出其自身能在外表形式上曾經許多回的變化以維護其精神的至高無上品；又當知耶穌基督召人服務衆生之誠，爲其教至大至高的理證，於是，便不能不覺得了一種信心，——信當現代時勢一得了解，即有一種道德的熱情從中激發而起，更以構成一種神學，使能令這新時代所產生之種種道德勢力，得堅固不拔及有絕大的權力了。那種道德眼光已漸得明瞭了。這新時代之智識上的了解，亦漸完成了。惟是倘若基督教而欲完滿其命運，則即當急起直追，給予這新眼光以宗教的新解釋了。

——第三章完

第四章 宗教的保證之倫理的基礎 (後

期發表)

研究題目

又文編訂

- (一)「現代」的世界對於教會的威權持怎樣的態度？
- (二)請在我們熟習的神學辭句中，舉出「他世」概念之例。
- (三)我們今日對於「世界」的概念與新約時期的概念有何分別？與中國的舊概念又有何分別？
- (四)倘人深覺可以信用科學方法以管治生命的狀況者，則其宗教觀便受甚麼的影響及有甚麼的變遷？
- (五)依現代的觀念實行科學的管治法於人生，則我們應信天國是怎樣實現呢？

(六)讀了章內第二大段之後，請評論所謂「科學與宗教之戰。」

(七)現代人對於生命之物質的狀況特予很大的價值，此與中古時代的基督教觀念有何異處？與儒釋道三教之概念又何異？

(八)讀過了全章之後，對於人一向「自然界」與「超自然界」之別作何感想？

(九)非基督教運動所持之種種理由是甚麼？那一種是當的？中國的基督徒，尤其是有智識的，所應急起直追者何事？(請特別檢閱戴天仇氏的「亞們」詩)

(十)吾國教會今日對於現代這樣的挑戰書，如何作答？有何凶兆？有何吉兆？

(十一)今日吾國教會要人士有好些人很主張要拿中國的精神文化與基督教溶合。這確是時勢之必要。但同時我們也要顧及現代的文化，萬不能只顧「復古而忘了「趨時」。鄙見：在改造我們的宗教生活中，我們應兼顧三個成分：(一)基督教的，(二)中國的，和(三)現代的。讀過此章現代的挑戰書之後，請想想我們中國固有的文化裏有何應保存的優點？然後想想甚麼是一個「現代的，中國的基督教徒」？(請參考真理週刊第三十八期拙著一篇「我們要做怎樣的基督徒」)。

神學與人生

賴曼博士著 徐寶謙譯

第一章第三節 實驗主義

實驗主義的幹路，其工程正在進行之中；因此，贊成者與反對者，俱現不安的狀態。然若此路有領人到坦途的可能，吾人也不應岸然捨棄之。試述其大旨如下。（註十五）

實驗主義者，以意志在人性中，較理性更爲根本。人是先有動作後有思想的動物。哲學家神學家所主張的各種心論，太偏重理性方面了。他們因自己畢生作理性的工夫，所以偏重理性，本不足怪。然他們缺少普遍的眼光，於此可見一斑。如果我們從實際上考察人類的的生活，或從人類的歷史觀察，不難知意志爲人性根本的部分，且爲理性之所本。人是受本能，慾望，衝動，所支配的動物；至於

他的理性生活，無非是從此種種所導出的。換言之，思想不過是人類活動的產品，非活動之原料。

意志既較理性更爲根本，故實驗主義者，認一切知識，爲合工具性的，（註十六）蓋知識有助吾人適應環境及發展吾人潛力的能力。人生適應環境的能力，大部分根據自然的本能，然根據本能的進展，有時因外界發生阻力而停頓。如食糖致病，虹霓之不可捉摸，好友反目，種種習常的經驗，催促吾人之思想。所以，思想的發生，由於前進動作的停頓。動作停頓後，吾人懸想若千的出路，以便擇一而從，這就是思想的意義。故說，思想有工具性。

一個概念，無論其抽象的程度若何，總不失其工具性。蓋抽象的概念，猶若貨櫃外標誌，或行李單，無非代表

多少具體的經驗。吾人一見此種標誌，即知所代表之物的存在。此種代表經驗的標誌，有的用了不久就作廢的，有的是人生一日不可缺少的。正因為有的是不可一日離的，所以人們容易忘却他們的代表性，正如人們忘却金錢的代表性一般。

準此，實驗主義家，得一測驗真理的標準如下。『一種觀念的真實與否，在乎他對於人生上的果効如何』。（註十七）『某種觀念，有甚麼實際上之結果？』這是測驗真理最好的方法。譬如，海洋圖的正確與否，在乎他能否幫助駕駛者的航行。醫案的真假，在乎斷病治病能力的大小。政策的好壞，在乎他能否有改良政治的能力。做此，我們對於某種觀念，亦不能不問：他能否使我預測將來的事實，增加吾人駕御事實的能力？能否滿足吾人本性中何種的需要，釋放吾人內部的潛力？能否對於社會的統一及進步，有所供獻？總之，即是種觀念，能否收効？是為測驗真理的標準。

這種實驗主義的標準，頗引起一般人的反對。他們以

為兩種相反的思想，因實驗者觀點之不同，往往能同時收効；這樣，實驗主義者的標準，必等於無效。譬如，好游蕩者所視為有効的思想，在慈善家眼光中，決不肯認為真理。所以，吾人如果承認實驗主義的標準，則惡人善人，自私者憂國者，悲觀者樂天者，必各有所藉口，無從辨別。雖然如此，吾人也不能不為實驗主義家申辨。因他始終未嘗主張用一時愉快，個人意見種種偏面的標準，去測驗真理。他承認思想活動的區域，應有相當的範圍。他承認人們所要求滿足的興趣，有種類輕重的不同。所以，一種思想的有効與否，不僅在乎個人的觀點，亦須從社會方面着想。實驗主義者之不以個人的要求為標準，與民主主義之不認個人為立法者無異。換言之，實驗主義家，以圓滿生活為測驗理想的標準，故必含「統盤籌算」，及「到底如何」兩個條件。

因此，實驗主義者從進化論的觀點出發，認知識之全體，為演變之結果。且以知識之演變為方進未已。即吾人所視為根本定理者，也用演變說，去追溯他等間的起源。

(註十八)雖然如此，根本的定理，却不因是而夫其價值。此點，在第三章中，當詳論之。

吾人現當進而詳論實驗主義之價值。第一。實驗主義者，以經驗爲上訴最高法庭，至於理性，不過爲經驗之輔佐。吾人應知此所謂經驗，實含義最廣。官覺固屬經驗，即人生其他各方面，亦不外乎經驗。思想在經驗中，固亦有他相當的地位，即道德的宗教的態度，亦未始不然。況且，道德的宗教的態度，不僅是主觀的經驗，且爲獲得客觀知識的正當成分。如，道德的決心，須因人之忠誠而實現。又如靈界不可見的能力，須待有活潑的信仰，始易彰顯。諸如此類，足見吾人之是否領會宇宙的奧妙，在乎吾人對於宇宙的態度如何。(註十九)

這樣，實驗主義，對於康德及利照林派的特見，如以信仰爲得知知識的途徑，及宗教經驗爲哲理之淵源各節，已盡量利用。宇宙之美麗偉大，人生之神祕，道德性之莊嚴，祈禱衝動之不可遏抑，人類對越天君之無間，以及因此種種在吾人生活中所引起之敬畏，及所解放之能力：：凡

此種種事實，實驗主義者不但加以承認，並視爲解釋宇宙所不可缺的材料。這決不是說，宗教的經驗，可以盲目的接收，因爲宗教經驗的價值，至不相等，所以切忌武斷。雖吾人所認爲宗教經驗中最高境界，亦當小心謹慎，不可自滿。不過，宗教經驗，雖有優劣，宗教家雖應力避自滿；然宗教對於人生關係之密切固如是，按之實驗主義的原理，當然對於吾人宇宙觀及人生觀之選擇，應佔重要之地位。以宗教爲發現真理工具之一，實驗主義之功，不可謂不多。

第二，實驗主義免除康德二元說之困難。蓋實驗主義者，以一般知識，皆有信仰的成分。如科學家之「自然齊一律」雖每日獲得左證，終不能完全證實。(註二十)同時，吾人不得不用是種科學律，去認識宇宙。故說，科學律不過是人心的假設，中含信仰的成分。又如近代進化論的學說，初時不過是一種信仰一種假設，從信仰引到實驗及觀察，從實驗觀察，變爲人人接受的學說，都有層次可尋。且進化論學說，雖至今日，仍含信仰的成分。至於他

種科學界的定律亦然。科學家遇某種新事實與某種定律相衝突時，決不肯將定律輕易拋棄，必設法使互相衝突的事實，使就定律普遍性的範圍。許多科學上的成功，就是由於這種信仰。

實驗主義者，既然承認知識中有信仰的成分，當然可以免除宗教科學中間的鴻溝。宗教與科學中間既有相互的關係，這樣，人生的統一，得藉實驗主義而保存，較之護道者僅就信仰與科學之結論上去調和，批評哲學之劃分兩者間的鴻溝；或絕對唯心論之以信仰為知識論一種粗笨的代替品者，大有區別。

第三，實驗主義者，有與絕對唯心論不同之點，即認時間性為實在。時間對於無論何種意識（上帝包括在內），皆屬實在。故絕對唯心論所感受上帝不能在人類歷史上內在的困難，得以免除。所以實驗主義者以上帝在人類經驗中的活動為信仰上帝最大的佐證。他所要知道的，即上帝的觀念，在實際上有甚麼意義？如果人們因為信仰上帝，獲得道德上的救助，及往前的進步，那末，這個問題，已

經有了答案。所以歷史內在說，與實驗主義的上帝觀，不能分離。（註二十一）

尚有一主要之點，即實驗主義者之解釋真理試驗真理，其所用方法，完全為歷史的。他不但研究概念心理上的起源，並研究概念在歷史上的功用。（註二十二）概念的適用與否，不僅在乎你個人的經驗何如，並應用歷史的眼光，研究他所代表的趨向是怎樣？他所破壞或建設的價值是甚麼？不如此，我們不能真明曉他的意義，不能採取最適當而有果效的態度。這樣說來，歷史是概念意義的試驗場。家庭在進化史中的價值，政治何以建在國家的基礎上，以及美術與經濟生活的關係，哲學與各種自由組織的關係，都是歷史不是邏輯所能證明的。自然，我們的問題，所關在將來，不在過去。不過，駕馭將來的原則，決非一時代的才智所能發明，所以必須從過去的經驗中，去胎息出來。

這種歷史方法的結果，在宗教方面，即使宗教史在人們認識宇宙實際的工夫上，作一種極有用的方法。（註二

十三) 這個態度，最有用處。蓋近代學者研究基督教史及其他宗教史，雖已確有成績，然歷史家未曾十分注意。因此，保守家固認歷史的研究對於實用的宗教只有消極或破壞的影響，即進取者亦只是種研究有免除誤會使信仰稍得自由之功。至其最大供獻——即為試驗並建立精神方面的真理之工具。却無人承認。

雖然。吾人看各宗教實在的歷史，不得不問其為真理的淵源的意義。宗教史中有許多荒謬的無意識的祈禱，無益處的儀式及祭品，及若許的迷信，神話，經典，教條。凡此種種，果然是不可諱言的事實。然宗教史決不因此失其為人類對於上帝向前進展的經驗史。已往的祈禱，不是使人們思慕上帝的心更純潔麼？種種的儀式，不已培養人們的敬虔麼？供獻的祭物，不是使人們對於不可見的世界更鄉往麼？這樣，我們不妨效法耶穌的幫樣，從許多迷信神話教條中理出幾條與人生有密切關係的真理。不但如此，普通宗教生活之上，往往產生偉大的先知，亭亭獨立，彷彿像阿爾撒斯山峯，高入雲際，俯視衆谷，為雪霧所罩

一般。而衆先知之中，尤以希伯來之先知詩人及耶穌與使徒，為永久生命之實現者。這種產生先知的史跡，其理決非邏輯所能證明，且非任何時代所能捨棄。

如此說來，實驗主義這條通衢，較其他兩條通衢，似更有利無弊。以宗教經驗為真理的淵源，足以補絕對唯心論的不足。打破信仰知識的二元性，足以補利照林派之弱點。其所主張的上帝內在說，尤為絕對唯心論所有志未逮。最末，此主義注重宗教史的研究，尤為有功。雖實驗主義者中，頗有數家，其議論吾人應加以批評。然就大體說，實驗主義，為吾人討論「神學與人生問題」時，所採擇之方法論。

註十五。實驗主義重要的著作如下

By William James: 1. The will to believe.

2. Pragmatism

3. A Pluralistic Universe.

4. The Meaning of Truth.

By John Dewey: Studies in Logical Theory.

By Schlier: Humanism

Studies in Humanism

ing of Consciousness 章中，解釋上帝怎樣
內在歷史。

註十六。詹姆斯「大心理學」第二卷第二十二章

註二十一。賴曼 Studies in Philosophy and Psychology

註十七。詹姆斯「實驗主義」第二卷第六章

The German Commemoration Volume:

註十八。Personal Idealism, (edited by Sturt)

The Influence of Pragmatism on the Status

註十九。詹氏 Will to believe 前三章

of Theology.

註二十。Sigwart: Logik. Vol II. pp 19—23 關於此點

Troeltsch; Die Absolutheit des Christen

，意見與實驗主義相同。

tums und die Religionsgeschichte.

註二十一。詹氏在 Pluralistic Universe: The Compound

帝國主義的宗教與平民主義底宗教

布樂恩博士著

呂振中譯述

劉廷芳校正

第一章 宗教差異的問題

各種不相同的宗教種類之起源，及其意義。

一「宗教種類」這個問題急需一個新研究

向來世界的人多數信宗教是人類生活中最要緊的一件事，

本書所要討論的是宗教的研究中最有趣味，最難的一個

倘若宗教真是最要緊，為什麼對於「何謂宗教」這個問題的

問題，這個問題就是：

意見，我們這麼不一致呢？倘若真有一位上帝啓示於人，

爲何他不用不能誤解的方法，使人知道他的存在呢？爲何人對於「上帝所啓示的是什麼？」，和「上帝向敬拜他的人所要的是什麼？」這一類的問題，還是意見紛紛呢？

對於這問題，我要提出一個新的解答。倘若辦不到，我至少對於幾個舊問題，要建設一個新的觀點，新的看法。但在未說那觀點是什麼，未說明我所以使之爲我的出發點的理由以前，若用短促的時間來述說我從事於這個研究的緣起，或者也是讀者所愛聽的。

我多年擔任教授職務，所負的責任，就在研完「宗教經驗」，我研究的標題，就是一般神學的課本所常見的，如：

- 自然的宗教和啓示的宗教，
- 羅馬宗的和抗羅宗的宗教，（譯註一）
- 遺傳派的和近代派的宗教，
- 神秘派的和倫理派的宗教

這一類的名詞。但是我所必須分析的那些歷史的情境，似乎太複雜，不能照樣來論。固爲其中未解釋的事實太多

帝國主義的宗教與平民主義底宗教

了。所有的解釋與牠們矛盾的也太多了。我於是不禁憬然覺悟，從科學的理論上看來，我們現在所有的「宗教分類」，是必須重新研究的。

然後歐戰發生了，一時間實行把理論趕跑了。人人的注意力都經危急之秋的需要上射去了。當大戰之年，和戰後一樣艱難的數年來，適巧我的責任就是試要幫助許多樣的基督徒協作。於是我對於宗教分類這問題，素來所有的一種純理論的興味，到那時也被最實際的動機所增加，但这是我的新經驗反引我到舊結論上去了。這個結論就是：

「人之自稱爲什麼」，往往不與他們「真是什麼」符合。社會上所分的什麼「天主教徒」，「耶穌教徒」呀，「長老宗」，「監理宗」呀，「浸禮宗」，「惟一宗」呀，（譯註二）往往未必表示他們信仰生活中最強的興味和同情。一個屬監理宗的信徒，未必一切情緒和行爲便是監理宗的。知道他屬監理宗，未必能預先逆料他的情結和行爲一定是怎麼樣。無論那一宗派的人，都是一樣。

然而我們往往以謂是可以預料。我們判斷人常常不憑

他們的真人，而憑他們所屬的黨派的名稱，因有這種惡習，遂致誤會橫生，造成種種惡感。並且這些誤會和惡感，許許多多都是可免除的；黨派政策之規定，反用這種莫須有的惡感作根據，以致做出來的計劃，也往往自然不能實行。

為科學準確起見，也為實際應用起見，宗教種類之新研究，是「憂憂不容緩」的。

一九二二年夏天，我到哥班哈根（譯註三）去赴會，在那會時，我更覺着這種新研究之急要。這會就是「國際親善的世界同盟會」（譯註四）這大會是各教會召集的。目的專在討論現在國際的情形，看有什麼法子使各教會，因求世界的和平，能不能在實際的計劃上聯合起來。但是劈頭的時候，便碰見了差異底難題，不但沒有國際的組織，可以幫助列國的教會實實在在地施行他們的政策，並且連各國的宗教內部的勢力，也是各樹其幟。英國則有國教與非國教之鴻溝；而各非國立的各宗又分門別戶。至於美國教會的注重宗派主義，則世所共知。他若歐洲之各教會，

也各有其他自己的理由，各成分裂的現狀。這種分裂，不但在形式上的組織，和政體上有之，就是根本的理論的問題上，也是有之。例如：關於以下這些問題，便已沒有同意之可言了：

教會，離了國家而言，有沒有一種責任去定社會的和政治的行爲之標準呢？還是神的工作應當限於培養純粹的個人的宗教生活？

理論上我們都稱基督徒 理論上我們都承認是一個宗教的教徒，同拜一位上帝。實際上，我們却覺着不能協作到真正聯合，真正有效的地步。

不但如此，基督教中之大宗，竟不到會。哥班哈根的大會中，雖有一位希臘宗的大主教，而羅馬宗，却連一個人也沒有。這並不是偶然的。因為事前亦會非正式的去和羅馬宗的去接洽過，探聽他們能否派代表能夠到會。也不是因為他們對於所討論的問題，沒有興味。羅馬教徒對於世界和平上，與安立甘會和長老會的人，是一樣關心的。他們所以不去的緣故，就是因為他們宗教篤信之大不同

。這個差異是十分重要，甚至於使教會之一大宗，不願與他們的兄弟聯席討論問題。因為羅馬宗的信徒，以謂若是這樣，便好像默認自己和非羅馬宗的信徒平等了！

這樣的現狀，顯然是很緊要的。因為他牠發生了一個很惹人思想的問題：同一宗教的人，倘若數百年來，不願在儀文禮節上，開誠布公地相見，我們能不能稱他們是屬於同一的宗教？深造的學者，對於這個問題的答案是「不能」。

台理（譯註五）在他的宗教研究引言（譯註六）英譯本（二四頁）裏說，他們不能說基督教是「一個」宗教。他說：「基督教亦如佛教，不是一個宗教，乃是幾個宗教合為一家的，牠們的來源，和他們所同承認的幾個普通的原則，雖是一致，而其餘的，却都差得很遠，有的乃至於互於反抗，如亞里安或閃密得（譯註七）的宗教、這一類的宗教，就是所謂基督教，和佛教，與別團的宗教，也有一個不同的地方，就是：牠們尚覺得牠們都是同出一源，而有多少屬靈的關係，因為牠們的本源，都在歷史時代的

帝國主義的宗教與平民主義底宗教

範圍以內，而其他的那些更古的宗教，則是歷史以前的時代的遺跡。」

這種見解，雖以普通的意見大相逕庭，却不是沒有價值的。我們若將歷史上的基督教之種種形式比較起來，便可見得，欲以一個單獨的名稱概權是「可能的」。一個神秘的富於默思沉思俄羅斯派的宗教，與一個主張教皇全權論者之「戰爭的宗教」（譯註八）信仰有什麼同點呢？忠於禮拜式和經典的「高派聖公宗」（譯註九）教徒，與那自由的，不因襲的「福音派徒」能有什麼共有的情感呢？一般以三一論為神學不可侵犯的信條的基督徒，一聽見「惟一派」這個名詞，身心如何的震顛呵！

麥基法博士（譯註十）一篇文章裏頭，有一段形容基督教中的差異如何的大，如何的複雜，形容得很明切。他說：

「基督教自開創以來就有很多宗派，這實在是個特點。在望保羅，在安提阿的益拿地烏士（譯註十一）和歷來千萬的信徒眼中，基督教無非是一個救贖的宗教，能夠助

人脫離世界，罪惡，死亡的桎梏，賜人無窮生命的能力。但在佳士丁瑪他兒（譯註十二），和柏拉基烏士（譯註十三），和蘇新烏士（譯註十四）這些人看來，基督教乃是上帝旨意之啓示，吾人若要遵從這個旨意，是很有充足的力量去遵行的，並且若是順從，便可收穫合宜的報應。餘如亞歷山大的克力門德（譯註十五），如爾利根拿，（譯註十六）如黑智兒（譯註十七）和一切歷史的推想家，便看基督教是一種宇宙的哲學，能够解釋萬物之由來，及其歸縮，其始及其終。在一般煩瑣的理學家眼中，無論是羅馬宗，抗羅宗，基督教也就是承納一些教條而已。因為他們以而在那些教條裏頭，就包藏一切關於上帝與人，與宇宙的，絕對的，最後的，真理在者。然而據聖巴拿特（譯註十八）芬尼郎（譯註十九）盧威廉（譯註二十），和歷代的神秘家，看來，基督教則是超脫人類的限制，而與神靈合一的一種現象。在聖弗蘭司氏，和多馬阿坎卑士（譯註二十一）和古今很多使人可愛的人，基督教就是在貧窮，卑微，和仁愛的生活上作效法基督的工夫。在賽不里安

（譯註二十二）奧古士丁，（譯註二十三）和無數的羅馬宗信徒，基督教就是一個聖的，使徒正統的教會，一隻拯救的大船，獨一無二逃脫永刑的法門。在赫得班，殷拿遜（譯註二十四）和一般主張「教皇全權論」者看來，基督教無非是等於教皇的階級政體，他是地上諸國的治理者。然而納西亞的便尼得（譯註二十五），和撒克遜民族的佈道者班尼費氏（譯註二十六）和近世不少差會的宣教士，則以基督教為一大開化者，收衆民族，從愚昧野蠻的地步，提高到有文化有人道的地步。在十八世紀的惟理論家，看來，基督教就是的一種惟一的不變的，敬拜上帝，從事美德，「自然」的宗教。到了現在，我們現代的基督徒，年多一年，均承認基督教，是人道主義的宗教，就是以耶穌基督的精神，去彼此服務。」

麥基法博士再接再續地說：

「這些現象，並非是同一信仰的各方面；牠們往往是完全不同的信仰。牠們也不僅是拿撒勒人耶穌的生活和工作和教訓的原理的發展；其實那些信仰很多都是新的創造

。這些簇新創造的秘訣，在乎基督教不但是一個公共的，或國家的儀式，基督教常常是個人的，關於生命的信仰。從品格，性情，教育，模範所定的，種種不同的經驗中，便發生了各種新看。幫助發生這各種不同的新看法的力，往往是從那一切完全不同不合的勢力來的。這種新看法中，恐怕有好多不見得是耶穌能一見便認為是他的信仰，和他自己的理想的標準的詮釋呢！

所以我們所舉的問題，並非附屬的，無關緊要的問題。我們的問題，可說就是宗教的中心，宗教的內蘊。從科學方面說來，不但是個有趣的問題，使人運用腦力而已。由實際方面觀之，亦不僅能引導吾人協作的勉力。我們所論的，就是使我們與全宗教的中心問題相見面，這問題便是「啓示」的問題。倘若依宗教所假設的，上帝用個永遠的，有權的方法，啓示自己，我們如何解釋這個啓示的事實，與現在宗教中的矛盾呢？在這種，對峙的解釋中，我們怎能知道真理的所在呢？我們的研究，雖或不能給我們一個完滿的答復，或者可以除去現在這種解答的幾個困難。

帝國主義的宗教與平民主義底宗教

一一 必須解釋的現象

我們如今要把現代最大的宗教差異，檢閱一遍，雖有重複之病，却很有益的。第一，就是歷史的宗教之差異。這幾個對峙的宗教，就是人類的大部份所隸屬的，在宣教地圖上，就有白，黃，青，黑，這些很顯異的顏色，做牠們的記號。這些宗教，各有一種合一的原則，是各宗教不同的。基督教，回教，佛教，各都覺着有祖宗，有遺傳，有文學，在縱繫他們的教徒，而與其他教徒分開。各有牠的聖經，給教徒念。各有牠全教所敬尊的教主。這些歷史的統一現象，與內部差異的關係，使產生了不少的困難。這些困難，以下便要討論，不過牠的統一現象，是不能否認的。

第二，就是各宗教內部的差異。這些差異，約可分爲兩種，一種是組織上的，一種是確信上的。

(一)組織上的差異。在抗羅宗裏那種特別的現象，叫宗派主義(譯註二十七)實在是一種獨立的教宗團體。這組織，一方面有完備的教會的種種特點，一方面却又承認其

他相似的團體爲同一宗教的肢體。羅馬宗即（天主教）是一個一統的教會，他把全世界分爲若干轄境，由羅馬教皇在中央統治。然而現在教區的組織中，亦有她各種「寺僧團體」（譯註二十八）和各種會社，這些團體和會社，散居各轄境，表面上在各轄境主教權力之下，而實際上則各忠本團。因此一個包羅萬象的大教會裏，亦有提倡競爭的機會，與抗羅宗藉自立的教會所表示的個性一樣。

宗派主義最盛的，莫如美國，據一九一六年的調查所有自治而實際上獨立的宗教團體，約有二百之多。其中雖很多是很小的；然而過五萬人的也有五十，並且有八宗是在百萬家上下的。

（二）「確信」（譯註二十九）上的差異。確信與組織兩種差異，並非完全平行。正如邦國的人民有黨派之分，這些不同的教會，和教宗也都有牠的派。例如有「譯註三十」高派教徒，「有低派教徒」，「有廣派」（譯註三十一）教徒，也有「福音派」教徒，有近代派徒（譯註三十二）也有守遺傳派徒，有「聖典派徒」（譯註三十三原註一）也有主張無制

度宗教的。（譯註三十四）而且各宗派的見解也，是常常改變。流行的形式，有不完備的時候，立刻便有新的教派，或新的組織興起。

第三，因個人的宗教經驗不同而發生的差異。我們知道無論在宗教，或在生活的其他方面，「性情」這個東西，是一個很有勢力的要素。「論理教徒」與「神祕教徒」，主張不入教會的（譯註三十五）與主張入教會的，主張完全服從外表威權的人，與那種自由好考究的精神——這些對比是最常見的。牠們在宗教的歷史上是永有勢力的。牠們對於較大的社會團體的影響是很有趣味，而且往往很複雜的。

我們有好幾樣方法對付這些很熟的差異。我們可以不理解會牠們。據我看來取這種不理會的態度的人不少，超過我們平素意料所及。自然我的意思不是說，我們不覺着除我們自己的宗教以外，還有別樣的宗教。乃是說，這些別樣的宗教，對於我們日常的生活，沒有真正親切的關係。牠們不引起我們的注意。我們不覺着有什麼責任，必得去了解牠們。就使我們想到牠們，也是以爲牠們是一種不全

備的，過老的東西，與我們毫無關係的。從實際的方面說來，據大多數的人的心理，所謂「宗教」，無非是我們自己的宗教而已。

在這種觀念中長大的人，後來和別的教會偶有深切的接觸，覺得如同發現了一種新宗教。這樣的經驗，是很動心的。

希臘教是我向來知道的，但我從前不覺得他是一個活潑潑的宗教。我第一次覺得清楚，希臘教會，今日有數百萬的基督徒藉着他敬拜上帝，並不單是基督教歷史一部份的遺物，是我首次游俄時所得。在莫斯科的汽車中，我們經過一個街上的聖像，趕車的便停車，虔虔敬敬地對像畫了個十字。當他眼睛在那聖像的時候，我注目看他的面容，從那時起，我便覺悟希臘宗的基督教是個活潑潑的宗教。

三以真宗教假宗教之對比，解釋宗教的差異。

現在宗教差異之理論上的解釋中，最老而最著的，就是根據牠們的來源。按此見解，宗教差異莫非「真假」而已。他們說，有的宗教是人造的，有的，是神啓示的。惟有

帝國主義的宗教與平民主義底宗教

神啓示的宗教，才能賜給人所需要的啓發和幫助，故基督教——是個啓示的宗教——與其餘一切純自然的宗教和異教，都有不同的地方，因為基督教是根據一個確定的，威權的，上帝啓示，其餘的宗教，是若干種人類，努力用理性要自己解決問題的試驗。但是這種要解決的問題，若無神的助力，是斷不能解決的。

但是這種真假宗教的對比。也不僅基督教有之。一切較大的歷史宗教，莫不儼然自稱牠們擁有一個不能錯誤的神的啓示。牠們常說牠們的宗教是真的，其餘對峙的宗教都是假的。這幾個大宗教各有牠的聖經和教會，各有牠的祭司和聖殿。各個也都宣言能使敬拜的人確信不足疑慮。

至於他們對於假宗教之所由來，也有好些說法。

一種說法是說這是未得真啓示的人，無意識的證明真啓示的存在。一種說法是說這是悖謬的人底心底驕傲和邪惡之一種現象。各教對於異己的宗教這樣評論。對於自己本身，個個都以為是擁有永存的真理。惟牠自己的本身是經過各種時代歷久而不變的。

俄國彼得堡城，亞力山大納非斯基（譯註三十六）修道院某僧，原來是一個路德宗的信徒，後來改入東正教的。他把他改宗的經驗告訴我。他曾在所知的歷史的基督教的種種形式——抗羅宗和羅馬宗——下了一番考究的工夫，至終投入希臘宗教會的懷中，得心中的安息。他將尋求真教的經過，在一本小書裏發表出來。此書名叫「我如何尋着真教會」（譯註三十七）是一種俄羅斯的（譯註三十八）「改宗的自歷明證」細細地分析起來，他這最後的決定的動機有二：一是他對正統宗的禮拜，有個美術性的滿意；二是在現代基督教的各宗派中，保存原始的信仰絕不更改的確信，惟希臘一宗而已。

我們若用一種宗教的理論來解釋現有的差異，說這些差異，是因違背一個不變的啓示而生，那末，不同的宗教之內部的差異，也應當有同樣的解釋了。這些也須置於真假之列了，倘若上帝會給了一個有威權的啓示，就關於他所說的，必不能有差異和分爭的餘地，那末必須有一個人順從的標準。與這標準符合的便是真，與牠差異的必是假。

一個宗教中所指為假的現象即是異端。用「異端」名義懲治異己者是基督教和無論那種宗教歷史上一個最重要的觀念，有很大的勢力。這是我們都知道的。在我的藏書室裏有一本書，是一位回教的學者著的，評論回教的七十三宗派。他形容這些並立的宗派的教訓和禮節的種種差異，所用的那種耐心和學問真是大極。我們看他叮嚀讀他書的話，便明白他的結果的重要了。他說那七十三宗所指示人的七十三個法門，只有一個給他有到樂園的希望、意思說其餘七十二個全是假的。

「真假」之分尚有一個用處，如今無妨順便提起，據一般人所知道的，那些自然神教徒們以「真宗教就是等於「自然」之宗教。「因為自然」是無處不同，無時或異的。各種歷史的宗教，凡自命有外加的神的啓示的各種歷史的宗教，都是假的。宗教從他們的觀點，並且從他們所反對的正統宗的神學家，一樣真誠的觀點看來，世界祇能有一個真的宗教，此無他，就是他們自己的宗教。所以他們對於歷史上所發生的種種差異——都當作迷信看。

四 宗教差異，就是一個無所不含的宗教底發展底 步伐。

我不願意縮小真假宗教的分別。並且對於「上帝有沒
有實在地啓示他自己，而此啓示有何記認」，這種問題的
重要，也是不甘忽略的。然而我以謂我們可以胆敢不怕誤
會地說：

不登皂白地貶斥異亡的宗教，那種態度，早是抱不得
的了。

在現有的宗教那些有形有式的事實之下，我以謂最堅
確的「遺傳派」，也不能否認那些異教，是有幾分的真理。
他們用了種種的方（譯註三十九）法來解釋異教的存在。有
的說牠是原始的神的啓示變壞的，所以雖有缺憾，總還留
着幾個從神而來的記號。有的說牠是人類的熱望所產生的
，這種熱望就是上帝種在人性裏頭，使人的靈，有尋求上
帝的努力。也有的說——這是最常聽見的——異教真是神的
啓示的一步，不過是較低的一步，是要替那較完滿的啓示
預備道路就是了。就是依這個理論說，我依舊覺得我們所
顯然必需的是另尋一種分類的原則，——一種可更替的原則
，或至少有一種附加的解釋。有好多學者在「發展的原理」
（譯註四十）上尋着了這種解釋。依據這個解釋，世界宗教

帝國主義的宗教與平民主義底宗教

的種類雖多而一切宗教究屬一本一源，現有的種種宗教的
差異，無非是宗教全部，大體的發展上不同的地點而已。
嚴格地說來，種種宗教沒有絕對真假的分別，所有的分別
不過是比較的，真與不真而已。

「發展」這個觀念，果然不是一定含有「進步」的意義
。生物學家用「發展」這個名詞去解釋物種的來源他們的
意思「發展」兩個字也不過是「更複雜的組織」底出現底一
段故事而已。在哲學界上有一種運動與這種純粹科學的觀
念並行的。這個運動把發展觀念在人底道德的，宗教的歷
史上應用。德國黑達兒（譯註四十二）和李生（譯註四十二）
便是這個運動的領袖。黑達兒底開新紀元的書就是叫做（
譯註四十三）人類歷史的觀念。

李生的書叫做人類的教育（譯註四十四）是較普通的一
部書。

這種觀念對於宗教的研究是很有反響的。他們已看種
種的宗教，都是一個無所不含的宗教底部份，都是人類的
靈，向上尋求上帝的步驟。赫格兒（譯註四十五）便是這種
新看法最著名的代表，他是解釋是最新穎的了。他說宗教
歷史的全部現象，就是一個無所不含的宗教底發展的幾步
，那現象就是一個歷程。在那歷程當中，真理——起初便既

含在宗教裏的！一步一步連續不斷地永遠向上，從那較不完全的到那較完全的地步，便在確定的信條，訓誨，和習尚上成爲無所既藏的真理了。（原註二）

赫氏的主張在哲學上成爲所謂「赫氏的方法」研究哲學的都知道。這方法當日是很盛行的。這方法不但用以解釋各歷史宗教的差異，並且也用以解釋各宗教內部的分派。鮑爾（註四十五）和他的一派用以解釋基督教的教義，並且把羅馬宗教和抗羅宗主義當做基督教全體發展的步驟。

研究比較宗教學的人按着一種「內含的發展的原則」（譯註四十七）把現有的宗教分起類來。排成拾級而升的系統，宗教漸漸的發展，由下等展開進步升高。至於詳細的方法自然有很多不同的地方。有的時從上帝的觀念入手，於是乎便有「單式的多神教」（譯註四十八）多神教，神教，和「萬物一神論」（譯註四十九）的系統了。有的時，是依宗教的目的而定的；若是那麼着，我們便有「自然的宗教」（譯註五十）和「倫理的宗教」的分別了。「自然的宗教」是注意人的快樂和利達的；而「倫理的宗教」則以品格爲歸依。於是便有現世的宗教與非現世的（譯註五十一）宗教的對比了，——一個是「自修」（譯註五十二）的宗教，一個是教賤的宗教。還有我們若在宗教底社的方面上注意，便有部落的

宗教（譯註五十三），國家的宗教，和普世的宗教的分別了。這是按着他們的「社覺」（譯註五十四）的寬狹而定的。但是我們應當理會在以上各種分類法裏頭，各個宗教都被看做是一種較大的宗教之發展之一部份，又是宗教大禮之種種可能被展開時所經過的階級。

要指出這個方法的缺點倒是不難。一言以蔽之。就是不與事實符合。現有的宗教底種類到這麼多，斷不是將牠們排列在一個一致的邏輯的計畫上便可了事的。我們應當曉得各宗教，甚至於各宗教內的更小的部份，都可算是一個複雜的東西，在裏頭是有很多對立的樣式的。我個人的意見是信這種種的分別，都是實質在在的差異，是我們必得解釋的，就使這種分法是對的。我們若試要把這些分別，在各種現存的歷史的宗教認如戚，恐怕一開首便成絕望。要從宗教現像底排列得着一個真的宗教觀，惟一的方法就是首先找着了一種分類法。這種分類法，當不根據「複雜的宗教種類」即見我們所稱爲現在的歷史的宗教，必要與他們分離獨立的。宗教是活人對付活動環境的經驗，我們必須先明白這一點，才有希望可以了解牠的歷史的發展底進程中所現的種種不同的形式；總而言之，我們應當從心理學上找我們分類的原則。

七克廣義 (續第二期)

吳雷川

熄忿第四

原序云忿如火熾以忍熄之作熄忿

不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而無悶。(易經乾卦)

君子以懲忿窒欲。(易經損卦)

爾無忿疾於頑。無求備於一夫。必有忍，其乃有濟。有容德乃大。(書經君陳)

禹湯罪己，其興也勃焉。桀紂罪人，其亡也忽焉。(春秋左傳莊十一年)

秋左傳莊十一年)

修己而不責人，則免於難。(春秋左傳閔二年)

專欲無成，犯衆與禍。(春秋左傳襄十年)

七克廣義

求逞於人不可，與人同欲盡濟。(春秋左傳昭四年)

君子依乎中庸。遯世不見知而不悔，唯聖者能之。(中庸)

庸)

正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。(中庸)

庸)

不患無位，患所以立。不患莫己知，求爲可知也。(論語)

語)

攻其惡，無攻人之惡。(論語)

君子求諸己。小人求諸人。(論語)

小不忍，則亂大謀。(論語)

將有請於人，必先有入焉。欲人之愛己也，必先愛人。

欲人之從己也，必先從人。（國語晉語）

理之固然者，富貴則就之，貧賤則去之。請以市喻。市朝則滿，夕則虛。非朝愛市而夕憎之也。求存故往，亡故去。（國策）

夫慈，以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者不爭。善用人者爲之下，是謂不爭之德。（老子）

天之道，利而不害。聖人之道，爲而不爭。（老子）

古之至人，存諸己而后存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行。（莊子人間世）

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼，不入乎胸中。是故遺物而不懼，彼得全於酒而猶若是，而况得全於天乎。聖人藏於天，故災之能傷也，復讐不折，踐于，雖有佞心者不怨飄瓦，是以天下平均。故無攻戰之亂，無殺戮之刑者，由此道也（莊子達生）

自知者不怨人，知命者不怨天。怨人者窮，怨天者無志

。失之已，反之人，豈不迂乎哉。（荀子榮辰）

君子能爲可貴，不能使人必貴己。能爲可信，不能使人必信己。能爲可用，不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見汙。恥不信，不恥不見信。恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於譏，率道而行，端然正己，不爲物傾側，夫是之謂誠君子。（荀子非十二子）

善氣迎人，親如兄弟。惡氣迎人，害如戈兵。（管子心術下）

凡人之生也，必以其歡。憂則失紀，怒則失端。（管子內業）

靜則得之。躁則失之。靈氣在心，一來一逝，其細無內。其大無外。所以失之，以躁爲害。心能執靜，道將自定。（管子內業）

夫驥，惟獨伯樂知之，不害其爲良馬也。行亦然，惟賢者獨知之。不害其爲善士也。（尸子）

求之有道，得之有命。君子能爲善，不能必得其福。不忍爲非，而未必免於禍。故君子逢時即進，得之以義，

何幸之有。不時而退。讓之以禮，何不幸之有。（文子）
守分循理。失之不憂。得之不喜。成者非所爲。得者非
所求。入者有受而無取。出者有授而無與，因春而生。
因秋而殺。所生不德。所殺不怨。則幾於道矣（文子）
狡兔得而獵犬烹。高鳥盡而良弓藏。功成名遂身退，天
道然也。（文子）

聖人不爲可非之行，不憎人之非已也。修足譽之德，不
求人之譽己也。不能使禍不至，信己之不迎也。不能使
福必來，信己之不攘也。禍之至也。非其求所生，故窮
而不憂。福之至也，非其求所成，故通而弗矜。知禍福
之制不在於己也，故閒居而樂。（淮南子）

梁大夫宋就者，爲邊縣令，與楚隣界。梁之邊亭與楚之
邊亭皆種瓜，各有數。梁之邊亭劬力而數灌，其瓜美。
楚窺而希灌，其瓜惡。楚令固以梁瓜之美，怒其亭瓜之
惡也。楚亭惡梁瓜之賢已，因夜晚往竊搔梁亭之瓜，皆
有死焦者矣。梁亭覺之，因請其尉，亦欲竊往報搔楚亭
之瓜。尉以請，宋就曰，惡，是何言也，是講怨分禍之

道也。若我教子，必誨暮令人往竊爲楚亭夜善灌其瓜，
令勿知之。於是梁亭乃每夜往竊灌楚亭之瓜。楚亭且而
行瓜，則此已灌矣，瓜日以美。楚亭怪而察之，則乃梁
亭也。楚令聞之大悅，具以聞。楚王聞之，怒然愧，以
意自閔也。告吏曰，微搔瓜得無他罪乎。說梁之陰讓也
，乃謝以重幣，而請交於梁王。楚王時則稱說梁王以爲
信。故梁楚之驩由宋就始。語曰，轉敗而爲功。因禍而
爲福。老子曰報怨以德。此之謂乎。夫人既不善，胡足
效哉。（賈誼新書）

水之寒也，火之熱也，金石之堅剛也，此數物未嘗有言
，而人莫不知其然者，信著乎其體也。使吾所行之信，
若彼數物，而誰其疑我哉。今不信吾所行，而怨人之不
信也，猶教人執鬼縛魅而怨人之不得也，惑亦甚矣。孔
子曰，欲人之信己也，則微言而篤行之。篤行之，則用
日久，用日久則事著明，事著明，則有目者莫不見也，
有耳者莫不聞也，其可誣哉。故根深而枝葉茂，行久而
名譽遠。（中論）

今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。今家主獨知愛其家，而不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。是故諸侯不相愛則必野戰。家主不相愛則必相篡。人與人不相愛則必相賊。天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之，既以非之，何以易之。子墨子言曰，以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法將奈何哉。子墨子言，視人之國若視其國。視人之家若視其家。視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰。家主相愛則不相篡。人與人相愛則不相賊。貴不敖賤。詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以仁者譽之。（墨子）權鐘擊磬，所以發其聲也。煮鬻燒薰，所以揚其芬也。賢者之窮厄戮辱，此槌擊之意也。其死亡陷溺，此燒薰之類也。（中論）

兩物相值，我大則容。我小則讓。相爭者起於相敵也。

力敵爭搏。智敵爭舞。君子無所爭。蓋君子之於天下容之。而天下之於君子也讓之。我容而彼讓。如林之於鳥，池之於魚，適相愛也。何爭有焉。吾未見大人處羣兒中而與之鬥者也。（叔苴子）

漢劉寬，雖居倉卒，未嘗疾言遽色。夫人欲試寬令恚。伺當朝會，裝嚴已訖，使侍婢奉肉羹，翻汙朝衣，婢遽收之，寬神色不異，乃徐言曰，羹爛汝手乎，其性度如此。（本傳）

隋牛宏，弟弼好酒而酗，嘗射殺宏駕車牛，宏還宅，其妻迎要宏曰，叔射殺牛。宏問，無所怪問，直答曰，作脯。坐定，其妻又曰，叔射殺牛，大是異事。宏曰，已知。顏色自若，讀書不輟。（本傳）

責善之道。要使誠有餘而言不足。則於人有益，而在我者無辱矣。（程明道）

君子之於人也，當於有過中求無過。不當於無過中求有過。（程伊川）

小人之怒在己。君子之怒在物。小人之怒，出於心，作

於氣，形於身，以及於物。以至於無所不怒。是所謂遷也。君子之怒，如舜之去四凶。（程伊川）

聖人之責人也常緩。便見只欲事正無顯人過惡之意。

（程伊川）

自家猶不能快自家意。如何他人卻能盡快我意。要在虛

心以從游。（朱子）

血氣之怒不可有。義理之怒不可無。（朱子）

人之情，易發而難制者，惟怒爲甚。第能於怒時遷忘其

怒，而理之是非。亦可見外誘之不足惡，而於道亦思

過半矣。（程明道）

失手而傷其目，愛目者不爲手罪，手無心也。失足而破

其體，愛體者不爲足怨，足無知也。聖人視無心之失，

如手之傷目，故罪有大而必矜。視無知之過，如足之殘

體，故犯有重而必釋。（叔其子）

吾輩不用有忿世疾惡之意。常常自體此心，寬明無條累

，則日充月明，豈可涯涘耶。汎愛親仁，聖人忠恕體用

，端的如此。（朱子）

以及求諸己爲要法。以言人不善爲至戒。（胡子知言）

介紹

基督教國週刊——北京宣內東太平街十五號出版。全年連郵七角八分。

學校事業叢刊——北京米市青年會內學校事業聯合會叢刊社出版。贈閱。

學生事業叢刊——上海博物院路二十號青年會協會校會組刊。贈閱。

討 論

「兩層禮教」下中國女信徒的婚姻問題

朱延生

近來社會上「婚姻自由」的呼聲，一天高似一天；幾乎把「父母之命，媒妁之言」的舊禮教，打得體無完膚；但返觀中國教會，對之「噤若寒蟬」，正至有反對的。是教會的婚姻，已達到良好境地了嗎？還是它沒有討論的價值呢？我們要老實不客氣的說實話才好！

基督教入華百餘年來，本着人類平等主義，創設婦女學校，發展她們的知識；施以宗教教育，提高她們的人格；意圖建設良好家庭，謀求社會的改造；惟因歷史的背景，社會的環境，對於許多問題，未能徹底改革，仍沿襲作法：就婚姻問題說：教會實未能本基督的真理，奮鬥的精神，創造高尚優美的婚姻制，男女相悅，靈肉一致的結合

，致使許多女信徒的終身大事；婚姻問題，飲泣吞聲，冤沉海底。為真理計，人道計，許多姊妹們終身幸福計，大膽的把它提出來，和諸位同道商榷一下：

婚姻問題，本是男女雙方的，為什麼單提女信徒呢？因中國數千年來，婦女久處不自由的地位，在男性威權之下；再加上我所見的，所聽的，含冤忍痛，抑鬱終身，首當其衝作犧牲品的，都是女信徒。試問「誰為「階」？不能不說教會現存的（甲），（乙）「兩層禮教」。

（甲）中國信徒，大多數仍以「父母之命，媒妁之言」的舊禮教，作「天經地義」的婚姻準則。不論當事人，男女雙方意思如何，甚至不相謀面，不相問問，以門第，財

「產」勢力，聲譽的關係，便把某女配某男，像「抽彩」式的碰合。若碰着稱爲台式的，只得就全，現在大多數的婚姻，均屬此種。倘遇人不淑，祇得茹苦含辛，忍耐到底，藉着什麼「紅顏薄命」，「實命不猶」和「上帝的安排」一些話，略以自慰，到萬不能忍，就得走「服毒」，「投井」，「懸梁」，「自殺」之一道，若一提到「離婚」，不但要受世俗的譏評，親友的指責，還要受教會的除名呢！這層禮教，是中國社會流行的，教會那敢反抗啊！

(乙) 中國教會領袖們，有許多的主張教內女子不准嫁給教外人的非基督徒，而教友可娶教外的非基督徒的女子爲妻；以爲可以使牠們，教外女子，成爲基督徒，這也是佈道的好方法。豈知這些受壓迫的女子，就按着這種辦法，作了基督徒，恐怕因家庭的強迫，不得不如此的。教會名冊上，雖加添了一些信徒的數目，與教會到底有什麼相干！並且有好些男性的教友，常借這種名目，娶得有錢財的，有勢力的，有聲譽的教外非基督徒的女子爲妻，教外非基督徒的家庭，因基督教不許納妾，不准宿娼的優點

「兩層禮教」下中國女信徒的婚姻問題

；雖家境不十分豐裕，也情願給與。結果呢，教內男子，我不敢說都是基督徒凡願借助岳家資產的，勢力的，名譽的，自然要娶教外非基督徒女子爲妻；雖那些愚拙的，無學的，年青的，教內男子，因利用這層禮教，也可娶得受教育的，有知識的青年女信徒爲妻。然而受教育，有學識，有志氣的女信徒，縱不受前者，「父母之命，媒妁之言」的拘束，但後者，片面的教內外不通婚，却與她們婚姻問題有密切的關係；所以她們若不甘心忍受，就只得不嫁，作個獨力主義者，度那種淒涼慘淡孤寂無聊的生活。身受的姊妹們，只可暗中抱怨上帝吧：這是教會的禮教，雖不列爲信條，但教友少有敢犯的！

現在教會領袖，對這個問題，大概抱着下列三種態度：(一)仍舊，(二)不管，(三)改進，我認「改進」爲合理；但怎樣「改進」，却是一個重大的問題。不學如我，那敢武斷，就把我所信爲合理的寫在下面。

中國知識階級的人們，有少數教會領袖在內，對(甲)項已不成問題；但對「守死善道」的教會領袖們，還有說明

的必要：耶穌說，『：：：上帝造「人」是造男造女；因此「人」要離開父母，與妻子聯合，二人成爲一體，：：：』（馬可十章六—八節）請問一問雙方當事人，青年男女的意思，祇以門第，資財，勢力爲前提，父母勉強結成配偶的，是不是「上帝的旨意」？耶穌說：『：：：「人」要：：：，』是不是他們的父母要？愛人的，賜人真理的，使人自由的上帝，從來不勉強一個人，他能勉強人們！青年男女的結婚嗎？既然不是上帝的旨意，甯自殺，或終身忍受痛苦，也不當分離嗎？耶穌曾說：『安息日是爲「人」設的，「人」不是爲安息日設的』，我們在這裏可以這樣說：婚姻是爲「人」而設的，「人」不是爲婚設的。

惟乙項與中國教會前途，有密切的關係，實有詳細討論的必要，特以限於時間，祇好俟諸異日，現在將最簡略的兩點提出，求諸同道們指正：（一）教會當撤廢片面的教內外，基督徒與非基督徒，不通婚的訓戒，果青年男女，雙方當事人，互相愛慕，有靈肉一致的結合：一方爲基督徒，不是僅挂名教會的，對手方那能不因這樣的結合，

受宗教上深重的影響呢！保羅說：『：：：因爲不信的丈夫，就因着信的妻子，成了聖潔；並且不信的妻子，因着信的丈夫成了聖潔』（哥林多前書七章十二至十四節）但要互愛為主，不是爲藉助某方財產，勢力聲名，並且這不是教會婚姻的原則，請閱者不要誤會，（二）教會當努力打破中國歷代相傳，「男女大防」，的舊禮教，建設教會，人類相愛，男女平等，的若心理，使無數青年婦女，優游濡染於仁愛吉祥的環境中，得着充分練習男女社交的機會。自然的，免不了的，而且也不必免的；由認識，而交友，而相悅，而訂婚，而結成終身伴侶。這不但是教會婚姻問題的關鍵，而其他「性教育」「性道德」等問題，同時均得許多的助益。若不從積極方面作去，教會徒事防止，我們的痛苦，真是有加無已了！並且有許多教會領袖，西人更甚，若見着中國男女談話，交往，共事；他們教會領袖，就再三的勸戒，十二分的防止，好像犯了什麼「大不赦」的罪名是的！又好像是說：『你們，中國人，是沒有自制能力的，沒有人格的，是不配講男女社交的』。

有些教會，甚至在禮拜堂敬拜上帝的時候，還用布幔把男女隔開，真叫這個愚蠢的我，除了才說的意見，百思而不得其故啊！

末了我要代表教會男女青年，向諸位中西教會領袖，

懇切的祈求：請你們不要使我們死守着中國的『男女大防』的舊禮教，藐視我們的人格，增加我們的痛苦。請你們

宣傳人類的福音，遵着耶穌的真理。願我們得着正大光明之路，進入快樂自由之鄉；不但現在青年男女受其賜，暨未來無數衆生均蒙其福，這個小小的婚姻問題，自然就不成問題了！

一九二四，十一，三十。

通 信

我對於四卷八冊生命月刊的批評

何鴻儀

本月刊歡迎批評，以作他山之助。愛月刊的友人，能時惠教言，以匡本社同人之不逮；是同人所深感的。

。惟原稿中，每條下都引用許多他人之言，因本期限於篇幅，只好割愛。僅誌數語於此，以表歉忱。

本社未接到何君這篇信時，從第五卷一期起，編輯

一九二四十二，十五日 劉廷芳

事務改組後，內容大加改良；而所改的正與何君所提的不約而同。何君雅意，不敢泯沒，謹將原稿登出

生命月刊祇因爲冊子太簿，內容就有以下的缺少：一缺少宗教小說——生命月刊既是基督教會一種雜誌

我對於四卷八冊生命月刊的批評

七十七

，就應當在宗教小說上注意。

二缺少國學研究——生命月刊既是中國教會的一種雜誌，就應當有些國學的研究，叫一般淺嘗國學的閱者，得些幫助，叫他們能夠對中國人士，現身說法。我希望生命月刊，也能開一門「國學研究」！

三缺少批評文字——現在中國社會人們，對基督教多有些「閉眼睛說」的話。希望生命月刊能用和平的態度，批評他們！把基督的真理發揮出來！叫他們心服首肯，

四缺少教會新聞——基督教在中國，日興一日，其間必有許多偉大的事實，可以做各種教會的模範。希望生命月刊，能登載些教會新聞！至於那些淡而無味的事情，也就不必了！

以上我已經說過生命月刊的缺少！並希望他能擴充篇

幅；但是這冊——四卷八冊——生命月刊的內容，也有許多的長處，不可淹沒，如：宗旨純正，文字顯豁，其中載劉廷芳君的中國基督教徒愛國問題的評議，洪煨蓮君的耶穌與國家，彭長琳君的基督教徒與國民，王有君的先知何西阿研究；以及劉廷芳，趙紫宸君的新詩，都是很有價值的作品；所以我一定要訂閱一份，叫他，——生命——作我的朋友。我知道生命月刊不久的時候，一定要刷新內容，擴充篇幅的！訂閱的人，一定要日多一日，叫生命月刊照應不及啊！

我由不得要為生命月刊大聲的祝：生命月刊萬歲！！

十三，十，二十三，草於古奉天