

徐宗澤著

探原課本

土山灣印書館發行

徐宗澤著

探原課本

土山灣印書館發行

中華民國十六年七月初版

(探原課本一册)

(每册實價五角)



准教主北京司

編著者

青浦徐宗澤

上海徐宗澤

出版者

聖教雜誌社

上海徐宗澤

印刷所

土山灣印書館

發行所

土山灣印書館

探原課本

總旨

哲學家笛卡爾 *Descartes* 研究哲學，先從一鞏固不移之基石，爲討論哲學之出發點，以証一己之生存，真神之實有，世界之實迹，及他形上之真理等等。其出發點則爲「我思故我實有」 *Cogito, ergo sum* 卽謂我有思想，故知我爲實有；緣思想，當有所以思想者；我是也。於是從主體之我，推理而至客體之物，以研究萬有。今我取其法，以探萬有之原，卽從人爲出發點，以至於神，以至於敬神之組織——宗教；以至於真宗教——聖教會；令人得獲其報本歸原之道也。

人爲靈魂與肉身結合而成，秉好奇心之有靈動物也。有此好奇心，故

見世上光怪陸離之現象，常欲知其所由然之故，而推理之心生焉。其第一汲引彼之好奇心者，卽一己之來源，終竟。於是虛心討論，洞明一己之所有出，所有歸，而受造於神也。既悟己受造於神，而探究神之所以爲神之好奇心，亦自然而起，於是研究神事，而知一己對於神有報本之責任也。報本之道，厥爲宗教。

宗教者，淺言之，研究宗教之學也。研究宗教最美之法，莫若薈集天下各民族宗教信仰之事實，審考其真僞，比較其短長，取各宗教信仰之同點，爲成立一宗教所不能缺者，規定其要素；質言之：先從具體的事實着想，而後制定抽象的定義，庶不蹈空虛之弊，而能引起推敲真宗教之心理乎？吾嘗縱觀古今中西之史事，環顧五洲萬國之民族，無時問空間之區別，有一事爲衆人所同此心，同此理，不學而能者，卽各人

有宗教信仰也。此宗教信仰，非特存之於心，且顯之於行。冥冥之中，信有神也，與神有交也，有宗教禮儀也，有敬畏思想也。求福避禍，則有禱禳之典；爲善作惡，則有後報之念。此宗教信仰，又非爲一人一家一族一社會之信仰，實爲普世人類之公共信仰。夫公共之信仰，必有其公共信仰之理由，公共信仰，既爲圓其顛，方其趾者一律的，故此公共信仰之理由，必根基於人性，蓋人性同，所以人之企望亦同也。

既從宗教事實，而知宗教思想，爲眾人共有之思想，放諸四海，準諸百世，莫不皆同；以是知根基於人性。今更進而考其如何興起焉。解說此宗教思想之始基者，概言之：不外三大主要之學說而已。一，進化家學說謂：宗教之思想，由簡單之觀念，演進而至宗教完美之組織。始焉人對於天然之頑物，*Naturalisme* 神而敬之；繼而信仰靈性，*Animisme* 尊

祖敬宗；終而至於敬多神，及至信仰一神，而有所謂之一神教焉。二、主體心理學說 *Immanentisme* 謂：宗教由人之主體心理浮起而來；質言之：在吾良心底中，組成此宗教思想，故主體外，有神與否，吾不知焉。三、有神思想說 *Thisme* 謂：宗教思想，乃自然的發生，卽人至悟司發展之年，自然生有神之思想；蓋人爲有靈動物，當其見善當爲，見惡當避，見萬物之變遷無定，由效果以推原因，觸機而動，自然發生有神思想。此三學說，有神思想說，最爲合理，而切中人性，其他二學說，未免偏於異理，今姑置不論。

由宗教事實觀之，人皆有宗教思想，敬神思想。然此宗教思想，敬神思想，大抵得之於本性光明之指示，於宗教超然界上之一種奧妙神事，人悟猶未能窺及。此率性之有神思想，爲個人度宗教之性命，固已綽

然有餘；然人爲有靈動物，有好奇心，不自安於此率性簡單之宗教知識；且有意進究其超然界上之信仰。然人之能力有限，才薄智短，神事則高越玄妙，無聲無臭。於是自然興起企望神助之心，而求其教授神事。神者，亭毒萬物，至善至智者也。人既有進求神事奧蘊之願望，而思度一宗教倫理完備之生命，神必設法使人饜飫此欲望，而得一完備之神事知識也，必無疑矣。

果也，余嘗考之宗教事實，無論文明或野蠻民族之宗教，人皆信天人交際之事，神親示人以教理，信條；述其事者雖或言之不經，然信有神示人教理，則一也。信仰天人交際，既爲人類之普遍信仰，故天人交際必有其根基，而能成之事也。

天與人交際，親示以神事之秘理，非特能成能有，且人苟欲研究自然

界上，及關於宗教倫理之諸凡真理，洞明確切，迅速而易，絕對無錯誤，神之默示，又至爲緊要也。何則？人之悟司有限，易爲物慾所蔽，非得神之親示，難得此宗教及倫理之完全真正知識；且神苟超拔世人，賜以後世之超性真福，此默示又爲絕對緊要的。其故非他，本性之悟司，不能出於本性知識範圍之外；而洞徹超性之奧理，超性界上之宗教知識，超越本性之上，自成一宗類。苟非有神默示，祇用吾人悟司之功，豈能窺測其玄理哉？

余嘗觀今世界上，所有之各宗教，其創教之鼻祖，未嘗不曰：此教受自乎神，彼則代天立教，訓導世人，換言之：此教也，以爲神授之教，神示之教，神親自默啟之教；且對於神默示之奧理妙道，各宗教皆曰有經典。回教之高郎經，佛教之佛經，基利斯督教之聖經，皆此類也。故欲研究

一宗教之是否創自乎神？當先研究神曾默示此教與否？欲知神之默示，當以各教所謂之默示經典，審而考之，辨別其何者爲真默示？何者爲偽默示？換言之：卽考察默示之證據。今吾先言默示之事實，然後考其默示之證據，而詳論之。基利斯督教爲今日世界上最爲普遍之教，故研究神之默示，先觀基利斯督教之聖經。

基利斯督教中有聖經，人皆嘗聞之，或且目覩之矣。基利斯督教人謂：聖經乃天主默示之經，聖經中詳述耶穌基利斯督一生之行事，及其立定教會之事實。然吾今審考此聖經，姑不視爲超性之聖經，具有神權絕對之價值；姑視爲記載史事之書，以研究史事之目評論之。夫研究史事，判斷史事之價值，有二要點焉：一、書之原始；二、書之信實。考書之原始，當知此書究爲何人所撰？撰於何時？考書之信實，當知著

作者之誠實與學問，有徵信之價值否？今吾考察聖經，既以史事目之，故當言其原始；及其信實也。聖經分古經與新經，今所欲考者，祇在新經。新經分四卷，撰自四聖史；二爲耶穌之宗徒，曰瑪竇，曰若望；二爲耶穌宗徒之門弟，曰瑪爾谷，曰路加。瑪竇專爲猶太人之皈依耶穌新教者而作，故其所著，詳述古經上先知所記默西亞救世之預言，均應驗於耶穌。而於耶穌之道理行實等，言之翔實。此經撰於降世後六十年之間。聖瑪爾谷爲聖伯多祿之門弟，以伯多祿所講授耶穌之行實，筆之於書，此書專爲羅瑪信友。有謂編著於聖伯多祿致命之前，有謂致命之後，然在降生後七十年以前，則無疑也。聖路加爲聖保祿宗徒之弟子，將耶穌之言行，及其誕生幼年之事情，詳細著述。此經爲希臘人信仰耶穌之新教者而作。或謂撰於聖保祿致命以前，或謂致命以後，

大約在降生後六十年所撰。聖若望聖經，其宗旨在証耶穌真爲救世主，天主聖父之聖子，描寫耶穌之言行，維妙維肖，書成於第一世紀之末。

瑪竇聖經則用當時猶太之言語書之；其餘聖經均用希臘文。四聖史之原本，今已滅亡，今所有之辣丁文，或希臘文之聖經皆古時之手抄本。然其原意，悉與原本相同，有史可証，卽近今天主教外之評論家，亦莫不承認。

聖經之原始，既述其梗概，今再論其有可信之價值。欲知四聖史所述之事，真實無誤，當先知四聖史曾親見親聞所書之事乎？或雖親見親聞，著述時，不自杜撰，而誠心述錄乎？有此二要件，則其史爲信史，無可疑也。余觀四聖史之聖經，而知有此二條件，蓋聖瑪竇與聖若望爲耶

耶穌之親弟子，師弟同居，追隨多載；耶穌之一舉一動，心心寫藏，知之素稔。聖瑪爾谷聖路加爲伯多祿及保祿之門徒，聖伯多祿聖保祿爲耶穌之門徒，二聖史筆載耶穌之言行，悉如其師之所授，毫無增損。

然則其所述之事，確實可信，無待費詞矣。蓋四聖史本樸實無文，萬不能矜奇立異，捏造耶穌之妙跡奇功，而淆人聽聞也。又非病狂之人，假僞飾非，以熒惑眾人，且証已書中所記之事，皆不偏不倚，甚至自願犧牲生命而亦不惜，史冊俱在，可以覆按。謂爲信史，何復乎疑？

天人交際之可能性，而默示人奧理，并吾人悟司能力之薄弱，對於超然界上之奧蘊，不能洞見，此神默示真理之所以爲緊要，上已言之矣。繼而考察基利斯督教之新經，而知神默示之道理，實信而有徵，不特其能有也，且實默示之也。新經爲造物主默示之經，故新經上所載之

耶穌行事，均爲金科玉律，吾於是可進觀其默啟之原。余閱聖經見耶穌自謂天主聖父之聖子，遣來斯世，訓誨萬民；自謂卽古教先知所預言之默西亞救世主，自謂與天主聖父同體同性。耶穌又自謂已爲真實，道路，生命。人不信從其真實，不踐行其道路，不生活其性命，不能敬己靈魂，而至天國。其來斯世，爲默示天主神事之奧妙道理，救贖此世界；而引人至天國也。換言之：耶穌自謂天主，而其默示之道理，實爲天主之道理。

雖然，聖經上耶穌自謂天主聖父遣來之聖子，與天主聖父同體同性；然其自証爲天主，究有可信之價值乎？質言之：耶穌有真憑實據，作証已爲天主乎？應之曰：吾又考之聖經及史事，而知耶穌之自証，實有可信之價值。蓋當時之人，不特耶穌之門徒，及凡信從彼者，信其爲真天

主；卽耶穌之仇敵亦深信不疑。耶穌釘在十字架上死後，其仇敵見天地之震變，言曰：此真天主之子也。且在聖經上，耶穌自謂天主之子，實是天主，彼之爲此言，吾在聖經上，以耶穌所言所行觀之，而知實非用以欺世惑民者。然特出於上智之口，故其自証，有可信之價值。不特此也，耶穌非特自証己爲天主之子，默示之道理，爲真道，且用標記，以証己默啟之道理之真實也。夫普天之下，宗教亦純雜不一矣；其立教之祖，自誇代天立教，其教理爲神默示之大道，而其實則怪誕奇離，妄自捏造，以眩世駭俗。故欲辨別默示之道之真偽，當有其默示之標記，標記與默示符合，則其默示有可信之價值也。

耶穌自天降世，來示真教，欲人識別其默啟之教之爲真教也，故有多數標記示人。標記中所最顯明者：爲預言與靈跡。預言，以將來之事，預

先言之，而又徵驗於後也。余觀聖經見耶穌預言己之受難，釘死，復活，宗徒等離散，以及聖神降臨，日路撒稜聖殿之滅亡，猶太民族之分崩，而一一應驗於後，如符之合節，不爽毫釐。至若靈跡，更爲事之顯見者。耶穌一發言，或一舉手，而瞽者聰，喑者言，疲者行，負魔者愈，抱病者治，死亡者生。凡此靈蹟，有目共見，此爲靈蹟之最昭著者。耶穌在生時，預言己死三日後而復活；果也死後第三日，藉己之能力，自死者之中而復活，且屢次在門徒前發顯，與彼等飲食，示以釘傷之痕迹，以証己之復活，此非靈蹟之明証乎？

耶穌行斯靈蹟，言此預言，原爲証己之自天而來，爲天主特遣之聖子，默示人真道真教，而訓誨世人。故其言曰：「凡聽我言者得救，不聽我言者不得救，我之所言，天主聖父之言，我之所言，皆我所見者也。」由

此觀之，耶穌實爲真天主，耶穌所默啟之教，實爲真教。而此真教在起初時期，傳佈之迅速，亦爲真教之一証也。

然吾研究耶穌之真教，不過以研究史事之目觀之；而其証據已有可信之價值。故人苟不爲物誘慾蔽，順理性之所指示，既知真教之所在，而思有以解決宗教之問題，舍耶穌所立之真教而外，有何教之可從哉？

我研究宗教學，既知基利斯督教聖經上之默示，而知耶穌實爲真天主，自天來世，默示人真教矣。然耶穌默示之真教，耶穌復活升天後，如何保存，而永世弗替，此吾人先宜研究者也。耶穌係天主聖子，降世爲人，實卽天主。其所立之宗教，爲衆人所當從之者，以此教引人入天國，安享永福；不入其教，則不能入天國，慘遭永禍，其關係至重大也。夫人

性爲惡易，爲善難，欲求真道，窒難殊多，非有人訓導之，指示之，恐難得其門。故揆之於理，耶穌苟不立真教也，則已，立真教也，當使此真教有教會之性質，教會中有主持其教之人，任訓導之責，而使耶穌默啟之真道，永保勿失，換言之：耶穌所立之教，當自成一完備之教會也。完備之教會，有司訓，司鐸，司牧三權。司訓所以傳授教道，司鐸所以舉行教禮，司牧所以管治教會者也。而耶穌所立之教，實有此三者，故耶穌所立之教，爲完備之教會。

耶穌在世三十三年，死前三年，傳教訓人，簡選十二人，加以格外之訓迪，授以宗徒之尊號，付以天國之權能，令保守己道，留傳於天下萬世，而定之爲教授真道之機關。夫耶穌所立之真教，既爲眾人絕對當從之教，關係永遠禍福，故其所立之教授機關，其教授真道也，當不能有

錯誤。蓋代耶穌教授之人而有錯誤，則其所立之教非耶穌默啟之真道。耶穌遣宗徒傳教而告之曰：我遣爾曹，如父遣我。夫天主聖父之遣聖子，付之以不能錯誤之教授權；耶穌卽以此權付之宗徒，而令傳己之道理；且又許以天主聖神，永與之偕，至於世終，扶助其教授真道。此卽耶穌給予宗徒訓誨萬民之傳教權。不特此也，耶穌所立之教，爲超性之教；旣爲超性之教，當必有超性教會之宗向，卽使教友有成全之德，而組織一司祭職是也。耶穌復活後，果付宗徒付洗，赦罪，舉行聖祭之權，而定之爲司祭，此卽施行聖事之敬禮權也。夫一會之組織，有屬下之人，卽有管轄屬下之長，此管轄之權，分爲立法，裁判，譴責三權；而耶穌立教會，實與宗徒此掌理教務之權。曰：凡爾等赦人罪，則赦爾等留，亦留。以天國之鑰，授於伯多祿，令其牧己羣羊，此卽管轄屬下之統

治權也。

由是言之：耶穌欲已默啟之真教，傳佈於後世；且欲使此真教之永存，立定十二宗徒爲繼續已任之人，與之以司訓，司鐸，司牧三權。然十二宗徒中彼此互相平等，無一爲尊長乎？抑有一尊長執教會之全權，居首領之地位乎？換言之：教會抑爲平等，抑有階級？此又爲研究宗教者不可以不論。

我觀之聖經，而後知耶穌所立之教會，確有一尊長，居首領之地位，掌執教會之全權，而負統治全教會之責者。蓋耶穌命十二宗徒傳佈真教，於十二宗徒之中，特選聖伯多祿爲宗徒之首，付以特權，命其代已統治教會。所以伯多祿既信耶穌爲基利斯督活天主之子，耶穌預許以宗徒之首位，語之曰：我語爾，爾爲伯多祿，在斯石上，余將建我教

會，冥府之門，不能勝之。予將與爾天國鑰，凡爾繫於地，在天亦繫，凡爾釋於地，在天亦釋。復活後，則實行授與首位。三次問伯多祿曰：愛子，勝於別位宗徒否？伯多祿三次謙然答曰：然。於是耶穌將已羔羊母羊一併托伯多祿撫牧。羔羊表示爲眾信友，母羊則表示其餘之主教司鐸等。

耶穌立伯多祿爲宗徒之首，統治教會。耶穌升天後，伯多祿實行其職權，別位宗徒亦承認之而無異言。如選瑪弟亞居宗徒之位，以補茹答斯之缺；聖神降臨之日，首先出外講道；日路撒冷首次公會議，伯多祿實爲主席。此非居於首領地位之明証乎？

以上所論：祇言其教會內部之組織，未及其教會之要素，與夫被治者之關係也。夫會者，多數人組成之團體，同力合作，以求得公共之宗向

也。故一會之成立，當有團體，當有公共之宗向。然會不一其會，各會有各會之宗向，得此宗向之方法，各會亦不同。耶穌所立之教，爲一會，故當是一團體；其團體之宗向，卽超性之宗向；得此宗向之方法，亦當超越乎人之本性，及其能力之上。耶穌所立之教會，實有此三條件也。耶穌三年傳教，招徒訓眾，頒定職任，選立徒長，令其傳佈福音，分往天下，召人信從，同歸一棧。耶穌傳教時，非特有十二宗徒，且有七十二弟子，及其他信徒，常與之偕。此耶穌之會，所以爲多數組成之團體也。耶穌立教之宗旨，乃引人敬崇眞主，救己靈魂；故其在世常以此爲依歸，并欲其所立之教會，遵循此軌，以迄世終。此耶穌所立之教，所以有一公共宗向也。得此宗向之方法，又爲超性的；蓋耶穌親立聖事，使人成聖，且有聖神之聖寵內助，以赴此超性之宗向；會中之人，則又同心合

力，同信一道理，同領一聖事，同守一教規，彼此相通，趨厥超性宗向。此
三要點，凡任何教會皆不具有，獨耶穌之會有之。

耶穌既立教會，復活後親遣十二宗徒，傳佈真教，立伯多祿為教會之
首。然其教會，抑祇為如德亞人，而無普徧之性質乎？抑祇為一世紀，或
數世紀，宗徒歿後，即隨之而淪亡乎？曰：否，耶穌之教會，乃為世世萬
民，而有普徧之性質。故其遣宗徒而語之曰：「往訓萬民。」未嘗有國
境之區別，且其會為永久的，與世俱終。故其遣宗徒而言之曰：「我與
爾等偕，直至世終。」

由是觀之：耶穌立定一教會，使己之事業，留傳後世。當其在世之時，聚
集宗徒，已為彼等有形之首。升天之前，乃定伯多祿代己之位，而已為
在天無形之首。耶穌默啟之教，來自天主，當為萬世萬民，存至世終，導

引眾人趨赴終向，以至天國，而與耶穌享受永遠真福也。耶穌之教，豈非真正宗教哉？

十二位宗徒，既選爲傳佈真教之人，伯多祿爲聖教之首領；然宗徒之在世也，爲時無多，及其沒也，耶穌所立之教會，抑尙有繼續之人，傳揚真教乎。今再進論之。

當耶穌復活後，遣宗徒傳教時，語之曰：「往訓萬民，余將與爾等偕，直至世終。」夫宗徒非常生不死之人，能與世俱終者也。耶穌語之曰：余與爾等偕，直至世終。故此語也，非祇指宗徒而言，實亦指繼續宗徒事業之人而言。否則，耶穌之言，絕無解說。耶穌之視宗徒，非如祇有私人之資格，然實具聖教會公人之資格；換言之：諸凡接宗徒職權，而繼續耶穌之事業者，皆爲耶穌繼續之人。聖神降臨之日，宗徒等卽出外傳

教，召集信友；不特在如德亞國，且在外教之邦；凡其教傳至之處，卽設立教務區域，立司鐸主教等，以統治之。若聖保祿宗徒之祝聖底莫德 Thimothé 爲主教，使之襄理教務；又囑以祝聖繼續之人，告之曰：爾其慎哉，宣佈福音，善盡爾職，予將逝矣。此非宗徒等亦選定繼續傳教，統治教會者之明証乎？

顧十二宗徒之中，有聖伯多祿爲首領，繼續宗徒統治教會者之中，亦有一首領乎？抑或皆爲平等，彼此無區別乎？吾觀之聖經，而知聖伯多祿首領之權位，亦有繼續之人，與世恒存。蓋耶穌以伯多祿爲教會之基礎，魔力不能攻破，立以撫牧羣羊，統治教會。但伯多祿爲有生有死之人，耶穌且預言其致命。若此首領權位，與伯多祿俱亡也，則耶穌之言，自相矛盾，故此統治全教會首領之權位，當與世並存；換言之：凡繼

續聖伯多祿之位之人，卽繼續聖伯多祿統治全教會首領權位之人。顧繼伯多祿統治全教會首領之人爲誰？卽今之羅瑪主教也。蓋伯多祿定首領座位於羅瑪，死於羅瑪。伯多祿死後，羅瑪之主教座位出缺，及有人接任此羅瑪主教座位，卽成爲繼接伯多祿首領權位之人，有統治全教會之權，承領伯多祿首領之一切權責。故羅瑪主教，實爲耶穌所立定之教會元首，而繼續伯多祿首領權位之人也。

統觀以上所論，耶穌來世，默示真教，示人敬造物主之正路。耶穌所立之教，爲獨一之真宗教；入其教，則能救己靈魂，永享真福；不入其教，則不能享永生天國之福樂。此耶穌所立之真教，所以爲人緊要之真教也。顧今日宗教林立，旁門異道，莫知適從；何者爲耶穌所立之真教，何者非耶穌之真教，有何標記以識別之乎？余曰：審辨耶穌之真教，有二

途徑：一，研考耶穌所立之教之歷史，先定其教所有之要素的，獨有的，顯易的標記。繼在各宗教中考察之，凡一宗教而有此標記也，則爲耶穌之真教；否則爲非真教。此第一法也。至論第二法，則合天下所有各宗教，詳細比較。如一教而有一出等奇異之標記，爲他教所無者，則此教爲真教；否則爲非真教，此第二法也。

吾嘗觀耶穌真教之信經，而知真宗教之標記有四：一，至一；二，至聖；三，至公；四，從宗徒傳下者。至一，謂奉教之人，屬於同一統治之主權下，信同一之教理，有同一之敬禮。至聖，謂立教會之人爲至聖者，教會之宗向，與得至宗向之方法，皆爲至聖者。至公，謂耶穌所立之教，爲普世萬民的，公而無私，徧佈乎全世界者也。從宗徒傳下者，謂耶穌之教，授自宗徒，由宗徒傳下至今，絕無間斷。今以此標記合各宗教而觀之，則知

獨有羅瑪天主教，具有此等標記。

蓋羅瑪教會有統治之一致。普世主教司鐸教友，無一不屬於羅瑪教皇統治權之下；且有信道之一致，敬禮之一致。羅瑪教會，又爲至聖之教會，創之者爲至聖之耶穌，而其宗旨則引人爲聖，永享天福；其得宗向之方法，爲聖事，賦人聖寵。其教又爲至公的，今日之羅瑪教會，已散佈於五洲萬國，凡日月之所照，舟車之所至，無不有羅瑪教踪跡。羅瑪教會從宗徒傳下者，蓋其信從之道理，傳自宗徒，絕無損益，其權位又授自宗徒，歷代相傳，綿延不絕。其餘天下之宗教，無此標記，或有其一而不全，考之宗教史，與夫今日之事實，可以見之。此羅瑪教所以爲耶穌親立之真宗教也。

夫研究今日之各宗教，而見羅瑪公教，立自耶穌，經過無數之艱難，上

被君王挫折，下受異端間離。然二千年間，卓然自立，不爲風波傾覆。羅馬教中，又多出類拔萃之人，作一番大事業，或爲教會而受諸般苦楚，爲人力所不能忍受者；如聖教會艱難時，捨生致命而不惜；或有立奇功偉德，非他宗教之人所能企及者；如聖方濟各、聖味增爵等是。凡此諸奇特之標記，亦非他宗教所有者。耶穌所立之教，獨有此標記，此亦足証耶穌所立之教爲真教也。

綜而論之：人爲有靈的宗教動物，有宗教信仰，此事實也；吾是以知宗教實根於人性。然眾人所同具之宗教信仰，大抵爲性光所指示，故其信仰，不得謂爲完備，雖爲度宗教及倫理之性命，已足以應付；然及乎文化日進，民智日闢，對於宗教信仰，往往不自滿於此淺級之知識，於是有進求神默示宗教之奧理者。是以無一國史上，不載天人交際之

事者也。而天人交際，非特能成之事，且事實上，實有其事。聖經上所載耶蘇默示之真道，非明証乎？且耶蘇所默示之教，有其標記，即預言與靈蹟，証其教之來自造物主，故有當信之價值，爲救靈者所不能不信。且此真教會，有至一，至聖，至公，從宗徒傳下之四標記，以別其於他僞宗教，在明眼人必能辨之矣。人苟誠心研究宗教，以此四標記，尋獲耶蘇所立之真宗教而皈依之，此爲作者所深望也。

潤農徐宗澤 民國十六年七月三十一日

探原課本者，研究人生根本之學；令人得獲其根本，而盡報本歸原之本分也。露骨言之：研究真宗教之所在，而皈依之；以得人生之終向。此學西文曰：Apologetique 譯意辯護真教。辯者有所僞妄而明辯之；護者有所攻擊而護衛之。故辯護真教，當有其工具！

方法。方法有演譯法，歸納法。前者先陳原理，繼言依理，故當如斯如斯。後者從事實以探露其原理也。現在崇尚科學方法，吾研究宗教亦從歸納法着手，先從人爲出發點；由人而至於神，而至於宗教，而至於真宗教，卽耶穌基利斯督所立定之聖教會，於是皈依之，崇敬之，而盡人報本之終向，以至救己靈魂，升天享福，此則爲著者之志。惟書中所言簡而賅，祇爲讀者便於記憶起見。教授者須詳加講解，以補其缺，是爲著者之所望。

宗澤又識

探原課本目錄

總旨

一

原人學

緒言

一

第一章 論人之由來

五

第一節 人從猴傳之駁論

五

第二節 人直接由造物主生造

九

第二章 論人之性體

十二

第一節 論靈魂之實有

十二

第二節 論靈魂之性體

十三

第三節 論靈魂之由來

十九

第四節 論靈魂受造之時

二十一

探原課本... 目錄

壹

第五節 論靈魂與肉身天然的結合

二十三

第六節 論靈魂與肉身結合一性一體一位

二十五

第七節 論靈魂之在身

二十六

第八節 靈魂之綜合觀

二十七

第三章 論人之終竟

二十八

結論

三十二

原神學

緒言

三十三

第一章 論神之實有

三十七

第一節 以物動証

三十七

第二節 以無因之因証

三十九

第三節 以原有証

四十

第四節 以萬有之不等証

四十一

第五節 以物之秩序証

四十三

第二章 論神之性體

四十七

第一節 神之有即其性體

四十八

第二節 神性美妙無窮

五十

第三節 造物主爲至純行

五十二

第四節 造物主獨一無二

五十四

第五節 造物主之體爲純一體

五十七

第六節 造物主各處皆在絕無界限

六十一

第七節 造物主永遠常存

六十三

第三章 論造物主之生活

六十六

一 論造物主之知

六十六

第一節 造物主之知識爲全知

六十六

第二節 造物主之性體爲其知識之首
對象其他外物爲其次對象

六十八

第三節 造物主知能有之事將來實有之
事以及能有而未有之設想事

七十二

二 論造物主之欲

七十六

第四節

造物主之欲無分於其體其欲之對象即其體其體外之所欲亦歸向於其體

七十六

第五節

造物主必愛其本體而此外皆隨意愛之

七十八

第四章

論造物主之能

八十一

第一節

惟造物主有造生之才能其餘皆無

八十二

第二節

論造物主保存萬物

八十四

第三節

論造物主之助力

八十六

第四節

論造物主掌治世界

八十七

附錄

災難及善惡問題

八十九

結論

九十二

宗教學

緒言

九十三

上編

九十四

第一章 宗教總論

九十五

第一節 人皆有宗教信仰

九十七

第二節 論宗教之起源

一百四

第二章 論超示宗教

一百七

第一節 神之默啟有可能性否

一百九

第二節 理宜有神之默啟

一百十六

第三節 神默啟之緊要

一百十七

第四節 人若悟知神曾默示一宗教當勤加研究既得之當皈依之

一百二十三

第三章 辨別默啟之標準

一百二十六

第一節 論辨別默啟標準之價值

一百二十九

第二節 論靈跡

一百三十二

第三節 論預言

一百三十八

下編

第一章 論默啟之源流

一百四十三

探原課本... 目錄

陸

第一節 聖經之原始

一百四十五

第二節 聖經爲信史

一百六十

第三節 聖經之保全

一百六十二

第二章

一百六十五

第一節 耶穌是真天主

一百六十六

第二節 耶穌默啟之步驟

一百七十二

第三章

一百七十八

第一節 耶穌以靈蹟証己自認之言

一百七十九

第二節 耶穌以預言証己自認之言

一百八十三

第三節 耶穌以本身復活証己實爲天主

一百八十八

第四節 基利斯督教捷傳之聖蹟

一百九十二

總結論

一百九十六

聖教會

緒言

一百九十七

上編 論基利斯督之教會

一百九十八

總旨

一百九十八

第一章 耶穌基利斯督親立教會

一百九十九

題旨

一百九十九

宗教定義

一百九十九

社會定義

二百

教會定義

二百

耶穌立教之証理

二百一

第二章

耶穌立教會以司訓司鐸司牧三權授於宗徒

二百三

題旨

二百三

宗徒之條件

二百四

司訓司鐸司牧之定義

二百四

耶穌揀選十二位宗徒

二百五

宗徒等有司訓司鐸司牧三權

二百六

宗徒等當傳授其權於繼續之人

二百八

注意

二百九

第三章

耶穌親立伯多祿爲教會之元首

二百九

首領之解釋

二百十

伯多祿所處之榮位實証其爲首領

二百十一

耶穌之預許實証伯多祿爲首領

二百十二

耶穌實授伯多祿權位証伯多祿爲教會首領

二百十三

第四章

耶穌之教會卽古教時先知所預言之默西亞國然與梅瑟之教會有別

二百十四

題旨

二百十四

耶穌所立之教會卽先知聖人所預言之默西亞國

二百十五

耶穌之教會與梅瑟之教會有別

二百十七

第五章

耶穌之教會爲有形可見之教會

二百二十

題旨

二百二十

教會可見之証

第六章

耶穌之教會不能損亡

二百二十一

題旨

二百二十二

不能損亡之詮解

二百二十三

不能損亡之理証

二百二十四

注意

二百二十五

備覽

二百二十五

中編

耶穌所立之教會
由宗徒繼續傳下

二百二十六

總旨

二百二十六

第一章

宗徒繼續耶穌之功業宣傳教會

二百二十八

題旨

二百二十八

宗徒等繼續耶穌之功業宣傳教會

二百二十八

第二章

宗徒執行司訓司鐸司
牧三權以統治教會

二百三十

題旨

宗徒執行司訓權

宗徒執行司鐸權

宗徒執行司牧權

二百三十

二百三十一

二百三十二

二百三十四

第三章

伯多祿執行教會首領之任務

題旨

伯多祿實行首領職權之事實

二百三十五

二百三十五

第四章

宗徒以己之權位傳授於繼續己位之人

題旨

宗徒選擇繼位之人及授權之事實

注意

二百三十七

二百三十七

二百三十九

第五章

繼續宗徒之神牧執行司訓司鐸司牧三權

題旨

二百四十

二百四十

執行司訓權

執行司鐸權

執行司牧權

注意

二百四十

二百四十一

二百四十一

二百四十二

第六章

論理伯多祿當有接續首領之人且事實上有其人

二百四十二

題旨

論理當有嗣續伯多祿首領之人

凡為羅瑪主教者即繼伯多祿為教會首領

羅瑪主教之座與教會首領宗座不能分離

事實上實有繼承伯多祿首領之人

注意

二百四十二

二百四十三

二百四十四

二百四十五

二百四十六

二百四十八

下編 論聖教會之標記

總旨

二百四十八

第一章 論標記

二百四十八

二百四十九

何謂聖教會之標記

二百四十九

何者爲聖教會之標記

二百五十

如何由標記以辨別真教

二百五十一

第二章

耶穌真教當至一惟羅瑪公教
有此標記誓反教拆教無之所
以羅瑪公教是耶穌真教

二百五十二

題旨

至一之詮解

二百五十二

耶穌之真教當至一

二百五十三

惟羅瑪公教有至一之標記別教無之

二百五十四

結論

二百五十五

第三章

耶穌真教當至聖惟羅瑪公教
有此標記誓反教拆教無之故
羅瑪公教是耶穌真教

二百五十七

題旨

至聖之詮解

二百五十七

二百五十八

耶穌之真教當至聖

二百五十九

惟羅瑪公教有至聖之標記而他教無之

二百六十

結論

二百六十二

第四章

耶穌真教當至公惟羅瑪公教有此標記誓反教拆教無之故羅瑪公教是耶穌之真教

二百六十二

題旨

二百六十三

至公之詮解

二百六十三

耶穌之真教當至公

二百六十四

惟羅瑪公教有至公之標記而他教無之

二百六十四

結論

二百六十五

第五章

耶穌真教當從宗徒傳下惟羅瑪公教有此標記誓反教拆教無之故羅瑪公教是耶穌真教

二百六十五

題旨

二百六十五

宗徒傳下之詮解

二百六十六

耶穌之真教當從宗徒傳下

二百六十七

惟羅瑪公教由宗徒傳下他教則否

二百六十八

結論

二百六十九

第六章

既知羅瑪公教乃耶穌所立
之真教理當皈依之蓋除聖
教會外不能得救靈魂

二百六十九

題旨

二百六十九

除聖教會外不能得救靈之詮解

二百七十

既知羅瑪公教是耶穌之真教理當皈依之

二百七十二

聖教會外不能得救靈魂

二百七十二

附編

二百七十三

第一章 聖教會在超性方面之觀察

二百七十四

聖教會由耶穌聖血所產生

二百七十四

聖教會是耶穌之淨配

二百七十六

聖教會是耶穌之奧妙神體

二百七十八

第二章 聖教會不能錯誤

備覽

二百八十一

二百八十一

題旨

二百八十一

不能錯誤之真詮

二百八十二

聖教會實有其不能錯誤之特佑

二百八十三

教宗不能錯誤之証

二百八十四

主教團亦享有不能錯誤之特佑

二百八十五

備覽

二百八十六

受訓之教會遵信道理亦不能錯誤

二百八十七

勘表校

二百八十八

UBI PETRUS, IBI ECCLESIA

上列之四句辣丁語係
書在羅瑪教皇寶座宮
中寶座上者譯謂伯多
祿之所在卽是聖教會
凡欲研究耶穌所立之
真教者有所適從矣

探原課本

原人學

緒言

大造生物，定有宗向；受造諸物，當趨赴之者。譬如表匠製表計時；表指時累黍不差，則得厥向，而善承匠意；受造物對於造物主，亦猶是也。今夫人仰觀於天，日月星辰，光耀中天；俯視於地，江河山嶺，錯綜大地。翔於林者，鳥；泳於池者，魚；走於壙者，獸；蟄於垤者，虫；青青者，草；喬喬者，木；參天拔地，凌雲而拂月，此非莊嚴燦爛之世界乎？而人生其間，迴越萬物之上，而爲造化之中心點。抑飽食煖衣，逸居無教，而可以盡其責乎？抑達己達人，立大事業，建大功勳，留名後世，垂青史冊，而能畢其事

乎抑殫心竭力，犧牲一己，而爲人類求幸福，如孔德 Comte 所夢想之進步，而能竟其功乎？曰：否否，人之大事，不在此也。在認識其在世界上之關係，依此關係，進行而直前耳。

夫宇宙之間，品類亦紛繁矣。有形世界，與無形世界，風馬牛不相及也。蓋一則爲物質，一則爲神靈，天壤懸殊，彼此不能有直接關係。人也者，實連貫此二世界者也。何以言之？世界上萬百庶物，飛潛動植，各具優長，各有動作，光怪陸離，奇妙莫名。造物主造此美麗燦爛之萬物，有深意存乎其中。蓋欲表顯其無窮美善，而令人顯厥榮光也。人也者，位於純神與物質之間，佔受造物中最高之位置，有最大之責任者也。夫萬百庶物，各有一殊特之宗向，以趨至之者。如植物開花結果，以營生殖。除此殊特之宗向外，又有一公共之終向，爲造物主所預定之者，卽顯

揚造物主之奇妙是也。顧無靈之物，雖具各種優美，各種奇能，然不知用之以榮造物主，不過如瞽盲之機械，承行造物主所定之性律，而達其宗向耳。惟人具有悟欲二司，知無形之理，無象之道，明是非，辨善惡；俯仰兩大間，見乎天象之秘奧，地輿之淵深，六氣之變化，河海之流通，草木之消長，鳥獸之存亡，魚虫之知覺，由顯入微，探原究委，由單獨之物，推公徧之理，由有形之經驗世界，升而至於無形之理想世界，而識萬物之所自，認識造物主，光榮之而趨赴己之終向。吾於焉知無靈之物之光榮造物主也，非爲直接的，惟呈象造物主之美麗，使人認識，而光榮之也。宇宙間之萬百品類，彼此相關相係，如階梯然，由有形之世界，升而至於無形之世界，以得其受造之終向耳。

顧人升之之道何如？此又不可不知也。今夫人有靈魂肉身，結合而成

一性一體。靈魂係自立純體，永生不死者也；肉身係物質體，有生有死者。人有靈魂與肉身合成一性一體，是以與物質世界有關係，與神靈世界有酬酢，不啻爲有形世界與無形世界間之橋梁，所以連貫二世界者也。綜而論之：天地之大，萬民之衆，造物真主，與受造諸物，有密切之關係，息息相通，如流之於源，影之於形也。人也者，爲受造物中最尊最貴之物，對於造物主有義務之當盡。蓋皇皇主宰與人悟司，欲以認識完全之真實也；與人欲司，欲以愛慕無窮之美善也。對於無靈之物，則有法則之當循，因造物主造此萬物，欲人藉此，而光榮己，認識己也。是以人生在世，當知己之所從來，知己性體之尊貴而盡其報本之道，以得獲人生之終向。如是庶不負吾生，榮主而救靈乎？故我分原人學爲三章：一論人之由來；二論人之性體；三論人之終竟。

第一章 論人之由來

總旨 人爲萬物之靈，於一身備眾物之妙，稱爲小天地，而爲造化之中心點。人間於神形兩性之中，祇有神靈而無形軀，則爲純神；祇有形軀而無神靈，則爲動物；兩者互相締結，乃成爲人；人之所以爲人，豈不尊且貴哉？顧人之所以爲尊且貴，以其能窮原竟委，知一己之所從出。蓋人類之在世，非偶然顯現，亦非無因而至，蓋必有其由來。而由來之問題，關係於人生之大事，人必洞明一己之由來，然後能度其報本歸原之生活，而得至其所止。論人類之原始，學說純雜不一，今試分節言之。

第一節 人從猴傳之駁論

題旨 世界上有人類，人類有其始，此爲徵信之事實。按古生物學家

之說，人類惟發見於第四紀之中，

古生物地質學家根據地中之礫石 (Cobbles) 分地質爲四層由下而上地面爲第四層最近地殼

處爲第一層此層中多砂石無生物第二層分一重下重多植物動物亦漸見中重與上重有鳥其狀如駝鳥第三層始見哺乳獸近地之第四層始見人骨地質學家所分之第一二三四層卽古生物學家所言之第一紀第二紀第一紀第四紀每紀中又分時期

緣在此紀中始見人骨；再上則惟植動之

礫石而已。

科學家研究人類之原始，謂人由進化而來。其解釋進化又不一其說：
拉邁克 Lamarck (一七四四—一八二九) 謂：萬物由無機體的物質，
遞變至有機體，又進而至於人之肉軀爲止。聖喬治迷畫 Saint-George-

Mivart, 亦謂人之肉軀由動物變化而來。達爾文 Darwin (一八〇九

—一八七四) 謂：今世物類繁多，然其始，不過出於三四種；其後漸變
漸多，由無機界而入有機界，以遞至有靈之人；故人之靈明性體，亦由

進化而來。

人自動物進化而來，今以通俗具體之說法言之：謂人自猴傳下。其說有二：一謂人係由似人之猴而來；加爾華葛 Karl Vogt，海格爾 Herc-
kel，弗里滕大爾 Friedenthal，等執是說。一謂人猿同祖：赫胥黎 Huxley，達爾文 Darwin，等持此論。今試闢之。

駁論 人爲有靈動物，有靈魂與肉身。吾謂無論靈魂與肉身，均不能由猴遞變而來。

先論靈魂。無靈之物，不能生有靈之人；緣生者，傳其性也。無是性，則不能傳此性；猶人無財，不能與人以財，此理之至顯明者也。乃人爲萬物之靈，知是非，辨邪正，具主權，能笑言，嗜學問。猴則異於是：罵之不答，敬之不知；人靈而猴不靈，明如觀火。猴無靈性，安能傳靈性於人哉？

繼論肉身。(一)考之形態學 Morphologie, 而知人與猴有天壤之別, 不特在性體之飾品 caractères d'ornementation, 且在性體之牛機 caractères de mécanisme。蓋猴腦小, 人腦大; 人兩手兩足, 猴則四足而指長似手; 猴面上廣下尖, 人面正而平; 人臂短足脛長, 猴前足長而後足短; 人肩廣, 猴肩狹; 人挺行, 猴俯走; 毫無相同之點。旨哉賈脫法熱 *de Quatre-fage* 之言曰: 百體構結學 Anatomie, 及生理學 Physiologie, 同証人與猴有根本之絕大懸殊也。(二)証之古生物學 Paléontologie 而知無據。地質學家由地中之殭石, 精求博考, 而知猿已見於第三紀之中新世, 人則惟見於第四紀之中。如謂人自猴變, 則在中新世及第四紀之前後, 當尋獲似猴似人之殭石, 何以至今祇得三十種下等之猴, 及十八種上等之猴, 而未嘗獲得半人半猴之殭石耶? (三)按之生理學

Physiologie

而無証。進化學家

Friedenthal

欲以生理証變類之說，

謂依生理，凡非同性類之血相和，則生反激力；若無反激力則爲同類。今人試驗：以人血與猴血混而和之，未見有何反激力，故知人與猴爲同類。應之曰：此說憑空無証，卽偶一有此，亦不能以爲常例；且勃龍脫 Brumpt 同樣試驗之而適得其反。

總之：人猿同祖之說，祇爲空言，而無事實證明，則不得成爲科學也，明矣。且此說而有人盲從，則縱其禍之所能至，勢必否認神之實有，宗教也，倫理也，蕩焉無存，有靈之人，無異禽獸，則世界將成何世界耶？

第二節 人直接由造物主生造

題旨 上節吾言人非由猴而來，然人類有其原始，故必有所以使之始者。所以使之始者，吾謂惟造物主；故人造物主生造之也。願造物主

生造人，可間接的，直接的。間接的謂：造物主所生造之物，幾經準備組成爲完備之有機生體，造物主於是取其體而賦以靈魂，以與之結合，使之成爲人，直接的謂：起初之第一人造物主不特親賦其靈，且親造其身。斯題謂造物主直接造人。

造物主之造人，古聖經上言之甚明。聖經者，爲天主親自默啟之經；故其所言皆金科玉律，至真至實；不特天主教人奉爲天主之言，而深信無疑；卽近今歷史評論家或非宗教家亦莫不承認有取信之價值。見

編 教學 乃古聖經上謂：天主造成天地萬物後，照自己肖像造人；以黃土

造人形體，以全能賦人靈魂，二者締結爲人，名曰亞當，譯言取諸土之謂。天主置亞當於預造之地堂福地，令享厥福，旋命烏獸諸類至亞當之前，令其各立一名以別之。旣因亞當孤獨無助，令其熟寐，取其左脇

之骨，化成女體，賦與靈性，名曰厄娃，譯言人生之母，給亞當爲伴侶。從此聖經之言，當注意者有數點。一，人類之始祖由天主親自生造，不特造其靈，且造其身；蓋聖經上言之明白。二，人之肉身受造後，天主卽賦與靈魂。故有謂人之肉軀，無妨天主造化之功，逐漸進展，至有機生體，然後天主賦以靈魂之說爲無據也。三，受造物中，人爲最貴，而天主亦特爲鍾愛。四，亞當厄娃受造時卽是成人，非由小而長大。五，由亞當厄娃傳佈人類，故人類同原，非別有一原。

備覽 人爲天主所造，故對於造物主有其責任。人對於造物主之責任，無非是報本歸原之大事。而此大問題另有宗教學以研究之。宗教學者，研究人與神之關係，使人洞明對於神當盡之本分，而得人生觀正確之觀念。此處不過表而出之耳。

第二章 論人之性體

總旨 人之來源，上章已概論之矣。人之所以爲人，由靈魂與肉身之結合。人之所以爲貴，緣其有靈魂；有靈魂，人所以超越於諸般動物之上，而爲萬有之王。茲言人之性體，是言其尊者貴者，卽人之靈魂。儒家稱靈魂之名不一：曰真我，曰幾希，曰降衷。佛家亦然：曰妙明，曰大覺，曰智慧。然細按其義，皆指人之靈明性體。今試分節進論之。

第一節 論靈魂之實有

題旨 靈魂之實有，雖有懷疑之者，然驗諸事實，人無有敢否認其存在。靈魂爲悟欲二司之根源，吾人藉之以生以覺以悟者也。靈魂之爲物，無聲無臭，目不能見，耳不能聞，手不能觸，故其有也，固不能目覩而見，逕直以証。然由其動作之顯現於外，亦不難明証其實有也。

理証 靈魂之實有，今我用內省之功，推理之法，由效果以求原因，不難推求之焉。吾嘗默省：知吾有思也，我有欲也，我判斷也，我推理也。此皆吾良心上種種之心理動作也，皆歸之於我者也。顧此等動作，皆爲效果，非自有之也。蓋我之所思，必有所以思之者，我之所欲，必有所以欲之者。夫效果必有原因；其原因卽吾所謂之靈魂，

此處所謂之靈魂，吾猶不知其爲物體爲實體。

然吾祇言有思想之效果，必有其思想之原因。

故靈魂爲實有也。

第一節 論靈魂之性體

題旨 靈魂之實有，上節已推理明之矣，今進論其性體。唯物學家否認神靈，謂萬有無非物質；故靈魂亦不過一種精緻之物質，組織而成。然物質無靈，安能思想。實驗學家於是謂：靈魂乃一種感覺之聯綴，初無分乎感覺；感覺爲物質的，故靈魂亦一種物質耳。

然古今純正哲學士，論靈魂之性體曰：靈魂爲自立體，純一體，神靈體，永生體。故吾能證明此說，則惟物家實驗家之說不攻自破矣。

(一) 何謂靈魂爲自立體？自立云者，卽立於己，不需他物支持，并可承受非自立物之依附者也。今吾依良心之默會，而知其事誠然者。蓋我用內省之功，洞悉我有感覺，我有思想，我有願欲。感覺思想願欲，其存在於我也，非獨立不依者，時來時去；而另有一物焉，卓然自立，常留不動，靜觀心理現象之變遷，而不與之變遷，承受心理現象之依附，而不依附於彼，此卽自立體之意義，靈魂所以爲自立體也。

(二) 何謂靈魂爲純一體？純一云者，不湊合之謂；湊合之體，必有多分，合之成爲一體，析之爲若干分。分有三種：一曰，成體分 *partie substantielle*，以合成一事一物之要素也。二曰，完體分 *partie intégrale*，亦稱幾

何分 *partie quantitative* ; 幾何分，爲伸張體 *partie étendue* 。三曰附體分，*partie accidentelle* ，不關於物之要素，惟附之以增其美。靈魂純一云者，謂靈魂無成體分，無幾何分也。借令靈魂有湊合分，則其思想也，各分合而成一思乎？抑各分各思其所思乎？曰：各分合而爲一思，則一念而起於各分，卽分於各分矣；然言行之善惡，道義之偏全，事情之曲直，事理之公私，皆在一意之微，未有所謂思之半，思之各分焉。卽不然，念可分於各分也，則各分之思想，碁布星羅，東鱗西爪，誰合之而組成爲一思耶？曰：各分各思其所思，則勢必此分之思，非彼分之思，思一事而數念並生，豈復有一致之思，一致之意哉？換言之，悟司旣認識不能分析之無形無象之理，如曰：靈魂爲湊合體，則其認識不能分析之理，試問各分

靈魂爲思想之遠原因悟司爲思想之近原
因悟司爲靈魂之一能無分於靈魂之體

完全認識之乎？抑非完全認識

之乎？抑祇一分認識之乎？如曰：各分完全認識，則一不能分之理，如何分之於各分耶？如曰：非完全認識，則各分均有一不能分之理之分，反乎理性者也。如曰：祇一分認識，則此一分，成爲認識司之唯一原則，其餘各分，均成爲贅旒矣，不通之甚者也。此靈魂所以爲純一體也。若是言之，宋儒以精氣爲魂，陽氣爲魄之說，爲不通之甚，因靈魂爲純一體，氣爲物質，非純一體也。

(三) 何謂靈魂爲神靈體？欲知何謂神體，須知何謂形體。形體者，無知之自立體，成於質料，其有，其存，其動，皆隸屬於物質，而爲其所牽制也。神體，則反是，爲有知之自立體，其有，其存，其動，皆脫離於物質，而不爲其所桎梏也。夫人之悟司，知理義，知是非，知事物之序，知永久之時，此皆不著形，不着跡者也。其思有形物，能脫離其形，而專思其要素，判一

事實，能脫其時間，與空間，而專思其虛理。靈魂之對象，既爲抽象事物，非爲物質，故用以認識此抽象事物之動作，亦必非物質。何則，以物質性定於一，不能呈象無形普遍之物也。夫認識無象之事物之動作，乃一效果，效果既非物質的，其產生此效果之原因，亦必非物質的；蓋物之動作，根於物之之有，其動作，既非物質，何況其之有乎，吾於以知靈魂爲神體也。綜言之：人認識無物質之事物，故用以認識此無物質事物之動作，必非物質的；動作既非物質的，故此動作之原因，亦必非物質的；此原因，卽靈魂，故靈魂爲神體。

(四) 何謂靈魂爲不滅體？不滅云者，不敗壞之謂。敗壞有二種，一天然敗壞，卽出於物之性體，生物有泯沒之一日也。二偶然敗壞，卽其敗壞之原因，由於所與結合之一物敗壞致之也。靈魂不能有天然之敗壞，

亦不能有偶然之敗壞。不能有天然之敗壞，以靈魂爲純一體，無湊合之分，故必不能因合者之分散而亡。如其亡也，必自亡之，然亦不能自亡；蓋靈魂爲自立純一體，其有也，有於己，有於己與自有有別有於己謂因己之性體而有自有謂不受造也 卽不與他物湊合而有；借令靈魂能自消滅其有也，則一方面由其性體而當有，一方面由其性體而不有，不亦自相矛盾乎？故靈魂依其性體，不能有天然之敗壞也。靈魂亦不能有偶然之敗壞，原事物之所以偶然敗壞者，因此事物之實有，密切屬於一可敗壞之物質也。靈魂既爲神體，其有也，不屬於可敗壞之物質，脫離物質，而自立，故靈魂依其神體，不能有偶然之敗壞也。既不能有天然之敗壞，又不能有偶然之敗壞，此靈魂所以永勿消滅也。然則造物主能消滅之乎？曰：能，然依造物主之上智，決不消滅之也。何則，大造之生物也，先定其用，然後作其體，

體用符合，乃成某物之性；如潤物，則生水；燒物，則生火；觀物之體，可以知造物主命意之所在。靈魂之體，純一不能毀壞，靈魂之用，離身自能動作，大造既付，靈魂永生不滅之性，而仍消滅其性，而謂上智造物主爲之乎？

第二節 論靈魂之由來

題旨 靈魂之實有，靈魂之性體，固夫人而知之矣；靈魂又永生不死，不與物質同腐。今進論者，靈魂亦有其始乎？如有其始，如何始有之乎？換言之，靈魂何從而來？答此問題者，有多說焉。

有謂靈魂由造物主之性體分出而來，此說也，萬有皆神派家創之也。有謂靈魂由父母傳生而來，戴爾多良 *Tertullien* 及異端士宗之。有謂靈魂由禽獸變化而來，進化論家之學說也。有謂靈魂由造物主造之。

者，此爲純正哲學士之公論，合於理，與事實符合者也。何以言之，諸凡事物之來源，或無始常有，換言之，不受造者也；或來自自己有之質料，換言之，受造者也。然靈魂既非自有，故必有所以有之者，受造者也。靈魂非造物主之分體，因造物主之性體，至純一，無分可分；若靈魂爲造物主之分體，則造物主之性體，非純一矣；人之靈魂，則與造物主同性同體，同一尊美，同一靈明矣；揆之事理，夫豈其然。靈魂亦非來自父母，如謂來自父母，或來自父母之靈魂，或來自父母之肉身。父母之靈魂爲純一體，無分可分；父母之肉身爲形體，人靈爲神體，豈不自相矛盾乎？靈魂又非從禽獸進化而來，因動物終屬物質，如何物質一躍而入乎神靈之界，豈非反背物性者乎？此靈魂所以造自造物主，無庸懷疑者也。

第四節 論靈魂受造之時

題旨 靈魂受造於造物主，已理証之矣。論其受造之時，則學說又紛紛不一。古學士比他高拉斯。Pythagoras 蘇格拉脫。Socrate 伯拉東 Platon 等皆謂：靈魂受造於天地之始，散居天象中，嗣以作惡，被罰投入，似入囹圄焉。然古今純正哲學士謂：靈魂受造於始胎之時。解說其義，亦有不同處。或謂初受孕，祇有生魂，既而漸長，則生魂滅，而覺魂生；胎既成，覺魂滅而靈魂受造，附於人身，兼生覺之魂，直至人死而離軀。或謂始胎時，靈魂即受造，助初胎生長，漸至成形，別無生覺魂先之。以上諸說，何者最合事理耶？曰：靈魂受造於始胎之初，攷之事實，最爲確實。蓋近今科學日明，智識日廣，由實驗之功，而知人當受孕結胎之始，植生生命，已萌芽於此時，吸取母體之滋養料，以營生植；細胞之分

離，細胞之增殖，胚胎時，已有神秘之作用；此固根於事實，而不能否認者也。

靈魂既爲植生性命，覺生性命，靈生性命之原則，故當植生生命始萌之時，理應卽有植生生命之原則，以宰制之。又靈魂之主要德性，雖爲悟欲二能，然亦包有生覺者之能力，始孕時之植生生命，將來發達，而成爲人之軀體，非爲任何物體，故在此時，卽當有靈魂以主持其生長，此理之至明顯者也。

靈魂受造於始孕之時，故靈魂不能先肉身而有；伯拉圖之說，所以無確証。原靈魂結合肉身，而成爲人也，乃爲模質之自然之結合，（此理見下論）組成一性一體；靈魂既爲肉身之模，若先身而有，則當未有身之前，靈魂無所結合，無所成全，而失其模之爲模矣。且依伯氏之說，

靈魂與肉身結合，乃受罰而入，如居囹圄；苟如是，則魂之在身，無異遠戍窮邊，羈囚幽獄，宜其志切鴻飛，專思兔脫，而未有不視死如歸者矣。然何以人性好生而惡死耶？

準是以觀，輪迴之說，乖倫常，違理性，荒謬不經，傷風敗俗之邪說也。蓋輪迴以二事爲基礎，一靈魂生於天地之初，二靈魂合於人身，出於勉強，伯氏之說，今既明駁以辨之矣。輪迴之基礎，不受攻擊而自傾矣。

第五節 論靈魂與肉身天然的結合

題旨 靈魂既受造於始胎之初，而與肉身結合爲人；今進而求之者，靈魂與肉身之結合如何以成之耳？吾謂：靈魂與肉身之結合，爲自然的，因靈魂爲人身之模耳。明乎靈魂爲人身之模，則其結合之出於自然，不言而喻矣。

何以言之，曰：凡有形之物，必由二者以成其體，一曰質，一曰模。質者，物之原料，乃有形諸物所用以成其體者也；模者，乃物之精神，加於質之上，使成此物於此類，而別之於他類者也。模爲自立體，物之完美，物之作用，皆藉模而有；質與模，乃不完全之分子，須結合而成爲完全之實體也。人之肉身，質也；靈魂，模也；人身之所以成爲人身，而不爲他塊然之物質者，因其有植生覺生靈生三性命；而主持此三性命，與此三性命於人身者，乃靈魂。靈魂卽人身之模，不有靈魂，則肉身本爲僵物，可以生，可以不生；可歸人類，可歸畜類；不成爲人身。迨靈魂一合，而爲有生，有覺有靈三性命，遂定爲人類矣。靈魂肉身之結合，所以出於自然，而靈魂爲人身之直接模。所以人生於世，靈魂爲貴，肉身爲賤。吾人當謀靈魂之永遠大事，如是庶不失造物主造人之本旨哉？

第六節 論靈魂與肉身結合一性一體一位

題旨 靈魂爲人身之成體模，故其結合爲自然的，既詳哉言之矣。然其結合，抑截然爲二體，抑成爲一體？吾謂靈魂與肉身之結合，非特成爲一體，且又成爲一性一位也。性者，物之所秉，物之要素，事物動作之原則也。體者，自立體，不依賴他物者也。體與性，惟別於意，性以用言，體以自立言也。位者，理性之完全人體也。有理性，故有自主權，義務，靈明，皆爲有位者之獨享品，而職任因之起也。

靈魂與肉身結合而成爲一性一體也，因靈魂與肉身結合，而別生一才能作用，爲未合前所不能有者。譬如感覺之動作，不特爲肉身之事，且爲靈魂之事，靈魂與肉身共承此無可分之感覺之動作也。夫無可分之感覺之動作，必不能分離而依此依彼，此所以承此無可分之感

覺之動作，亦必爲不可分之性體，換言之，一性一體也。至若靈魂結合而成爲一位，理甚顯明。位之定義曰：理性之完全個體，蓋靈魂與肉身結合，成爲一完全之實體；此體有靈魂，故爲有理性的完全實體；又甲之實體，與乙之實體，實區別爲個體，故成爲有理之完全個體；靈魂與肉身，所以結合而成爲一位也。

第七節 論靈魂之在身

題旨 靈魂與肉身結合固已，靈魂之在肉身，亦非如囚犯之在囹圄，然靈魂居於何部分耶？曰：在全體；卽靈魂在人之全身，亦在人全身之各部分。此其處所所以勝於物質體也。何以言之？物之功用，不與物之性體相離，故用之所在，卽其體之所在，身之所在也。乃觀人之一身，表裏精粗，髮膚脉絡，皆有生長知覺之能，是魂之用，在全身矣。魂之用，在

全身，而魂之體，安有不在者哉？不特此也，靈魂在全體，而又在各體，蓋靈魂爲純一體，無分可分，不在各體則已，在各體，則全體皆在，不能區別而分之也。靈魂在全身，全魂在各體；然則全體皆靈矣。曰不然，因靈魂之能力，不用於全體，故思想必於腦，視聽必於耳目，判然不可混也。

第八節 靈魂之綜合觀

靈魂之實有，之性體，之結合，吾已分別言之矣；今再綜合而結論之曰：人用默會之功，而知吾有各種之思想；有思想，必有其思想之原因，靈魂所以爲實有也。吾之思想，又爲無形之理，不限於時間空間，而無分可分者也，靈魂所以爲純一體也。吾之思想，不屬於物質，而超乎物質之上，靈魂所以爲神體也。靈魂爲純一體，爲神體，故其性體，不能有天，然及偶然之敗壞，靈魂所以永不消滅也。靈魂雖無終，然未嘗不有始，

故爲受造，靈魂又爲生長之根源，故卽受造於始胎之時。人身之所以爲人身，而定之爲人類者，以靈魂與肉身結合，故靈魂所以爲人身之模也。模質之結合，出於自然，靈魂與肉身之結合，所以爲自然者也。靈魂者，爲吾人因之以生以覺以悟者也，故人惟有一靈魂；惟有一靈魂，故與肉身結合，而成爲一性一體一位也。其在人身也，以體用不能分離，故在全身，以靈魂爲純一神體，故全魂亦在各體，此皆犖犖大端，不可不知者也。

第二章 論人之終竟

總旨 哲學家研究事物，必推至其最終之理由。今吾論人，旣知人之由來，人之性體；現當進求者，是人之終竟。抑人一死卽已，與萬物同朽乎？抑別有其境遇，繼續生存乎？上章吾言靈魂爲神靈體，不滅體，則靈

魂離肉身後，繼續生活，已於言外見之，何待多贅？然本章所研究者：是
如何繼續生活，及其宗向耳。

人生於世，是爲福樂，故求福爲人生之真旨。福有多類：有身外之福：如
富貴功名是；有身上之福：如精力逸樂是；有精神之福：如道德學問是。
然此諸福皆爲虛福，卑福，暫福，不能充滿人心也。

蓋人之一身，備植覺靈，三生命之美妙；而三生命之官能皆當飽飫其
要求。然三生命彼此有其秩序與其隸屬；靈生生命爲最尊，爲最貴；故
人生之真福，在遂其靈生生命之企望耳。

靈生生活之企望，歸於悟欲二司。悟司之歸向係真實；欲司之歸向係
美善。悟欲二司必獲得其無量真實，無量美善而後安；而無量之真實
與美善，厥惟造物主。見倫理學人受造於造物主，歸本於造物主。故造物

主爲人生之終向；人認識之，愛慕之，乃爲真福真樂。

得獲真福，亦當有其道，卽善用造物主與人之自主權耳。人有自主權，故能自由選擇。善用之則爲善，不善用之則爲惡。人之動止於是有善惡，而有功過，而賞罰隨其後。賞罰者令人得人生之終向而享永福，或失終向而罹永禍。故人之自主權與永福之得失，有緊要之關係焉。靈魂與肉身分離而爲死。人死而人之靈魂永不消滅，而人一生善惡之行爲亦定。大造至公無私，爲善者則賞以全福，卽至善之境，充人願望，無一事不遂其心，旣得之，無或失之虞。蓋患得患失，心終不安，全福云何哉？爲惡者科以永刑，以補公義。死後之刑無終期，永遠受苦；緣作惡者之志意旣自由選擇大造所禁之事，違背其令，至死不改此志，故其所受之罰亦無盡期而爲永遠矣。

雖然，罪人作惡，大造定必加以永罰，終無寬赦之期，祇依理性之推論，亦不能確証，惟見其不背於理耳。善靈如何受賞，惡靈如何受罰，卽其永遠之生活，亦不能由理性而知其究竟。故性教之理，尙未圓滿也。人死之後，至天地終窮，肉身復活，重與前靈結合，同享全福，或同受永苦。此出於大造之特恩，由大造親示而知，非性理所可証也。軀體消亡，乃自然之理。惟靈魂理當常存受報。因功過出於靈，身惟從之而已。靈爲主，身爲具，或善或惡，報其主體已足。雖然，理性不能實証肉身之復活，然人之爲善作惡，肉身亦與之以助，故禍福同受，按之理性，亦未見其不適宜焉。

注意 造物主造人，依本性之倫序，自當與人以本性之終向，卽本性當享，及能享之諸凡福樂；又當與之以方法，令其得獲此向。依此本

性倫序而言：人對於造物主之關係，是主人與僕役，造物主與受造物，故其宗教

按宗教定義是人與造物主在倫序上之關係

惟率性的。

然造物主至仁至善，造人而又提之於超性倫序，與之以超性終向。人對造物主之關係，頓成父之與子；故其宗教爲超示的。此皆宗教學中研究之，茲不過提及之耳。

結論

人生天地間，貴乎知所處之地位耳。故吾最先討論者，是原人問題。研究此題，自然能興起之思想：人從何處來，爲何而生，歸至何處？今吾因研究之結果，而知人受造於造物主，人對於造物主，有其報本歸原之要務。故神之實有，及其對於神之本分，連帶而不能不研究矣。原人學之後所以進論原神學由下上升，庶能得其人生之道乎？

探原課本

原神學

緒言

人爲受造物中至尊至貴之有靈動物，以其有悟司能求真理，有欲司能慕真美也。惟其有悟司欲司，故飽食煖衣之外，猶渴求精神上之幸福，必得之而後安。而精神上之幸福，厥惟造性者之主能充飫之。故人之心理常知有神，此上証古史，下驗今人，無爽毫釐，豈非足証人之公意皆有神之思想哉？

吾所謂之神，卽具有人格的緊要原有，萬有之首原因，超越乎萬有，賞善罰惡之主宰也。有人格的原有，謂其具有明悟與愛欲，故非無

知識與志願之原因，如偽學士之所謂。〔緊要原有〕謂其有，不能不有，而以實有爲其性體，具有之全量者也。〔萬有之首原因〕卽萬有由其生造，爲萬有之原因，而已則爲無原因之原因。〔超越乎萬有〕謂與受造之世界有別，卽言世界非神，神非世界，闢萬有皆神論之謬義也。〔賞善罰惡之主宰〕謂創造性律者也。

人具有神思想，此固不能否認；然此思想，大抵由仰觀俯察，自然以得之；迨加以思考，而研究之心於以發生，欲知其能否証之以理神之實有，有許多偽學士謂：不能以理証明；蓋神既無形無象，不能有科學經驗以試驗之。此等謬言，今姑不辯。有謂神之實有，可以理証之者；然又分多說：一說謂：可以先天証之者；一說謂：祇能以後天証之者。先天証，卽由原因推效果，由性體推優長；譬如從火之性體，而吾知其有煙。後

天証，由效果而溯原因，由優長而及性體；如見烟而知有火。神爲萬有之首原因，卽無原因之原因。神之性體，人亦不能灼見，故不能有先天証。惟觀察天地間，千奇萬妙，皆可無先無而後有，乃按因果之理，推溯而至首原因。故神之實有，惟能有後天証。

旣知神之實有，於是可進究其性體。譬如某甲欲入某職業學校攻讀；第一當知者，卽此校之有無；旣知其存在，乃進求其學校之章程；研究神學，何獨不然。

雖然，神之性體至玄至妙，非人悟能窺其萬一；然於不可思議之中，吾能以消極的理由，以進測其積極的體要；且從可有可無之萬物中，吾旣能推理以知有一不能不有之主宰，爲無原因之原因，而爲萬有之首原因；則在神之實有理証中，已能畧知神之性體。今吾卽以此再鞭

辟入裏，詳細以証之。

神之性體與其實有，一致無殊，其有卽其體；美妙無窮，獨一無二。神亦具知識與志願，惟其知識與志願，實與其性體，毫無分別，蓋神純一者也。神至善至美，其內性所蘊之無窮美善，欲宣施於外，故有造化之功，創造天地萬物，與有靈之人，令其得享已福也。既造之，不能任其自生自滅；故神之上智，亨毒萬有，令各得其所，而獲其終向也。

以上所列各題，爲研究神學所不可不知之點；而吾之研究，祇依據性理，而不借重神光。依據性理，故卽無神派與吾亦有討論之共出點，蓋惟據理以推究神之實有與否；姑不必先論信神不信神，宗教不宗教也。

茲據以上所標之論題，分爲四章：第一章論神之實有；第二章論神之

性體；第三章論神之生命；第四章論神之造化。

第一章 論神之實有

總旨 神之實有，論其本然，固爲自明；然自明而不顯明於人。緣人不知神之如何實有故也。是以欲証神之實有，須由受造諸物之效，推知其本爲自明而不顯明於人之理。聖多瑪斯証神之實有也，有五証焉，今吾從之。

第一節 以物動証

題旨 吾見世上之物，光怪陸離；種不一種，類不一類。然任何事物，有一同點，卽動是也。動之云者，非謂一物自甲所至乙所，然謂事物由德能 *Puissance* 而至動作 *Acte* 耳。故此題所謂之動，是普遍的，不切實於某倫事物。諸凡動，推而上之，必至一不動之原動。不動之原動非他，卽

是神。

理証 動有二：一，施動；二，受動。施動屬爲，受動屬能。施謂與所有；受謂得所無。如火之施熱，是屬爲之熱；金之受熱，是屬能之熱；前者爲施動，後者爲被動；而施動與受動，一物不能兼并；故凡受動者，必依他施動而動。例如甲受動，必依乙施動而動；乙受動，必依丙施動而動；丙受動亦然。

夫相因而動之倫，必止於首施動而自不受動者。夫首施動而自不受動者，是爲神，故神爲實有。

何以謂相因而動之倫，必止於首施動而自不受動者？蓋非如是，必將至於無窮極，無初施動，亦無次施動；蓋次施動者必受動於初施動者也。徵之事實，夫豈其然？以是知相因而動之倫，必不能至於無窮極，必

當止於首施動，而自不受動者也。

第二節 以無因之因証

題旨 世上有許多新事物之產生，如新植物，新動物，花草百菓，飛禽走獸是也。而此種新事物，皆有其所以生之者。如甲生乙，乙生丙，丙生丁。推而上之，理必至於一無原因之首原因。此無原因之首原因，即是神。

理証 凡物不能自作，（卽自爲原因而有）必有所以作之者。若有一物自作，則此物在自己之先，亦在自己之後。在自己之先，卽自爲己之原因；在自己之後，卽自爲己之效果，豈非拂於理乎？故知物不能自作，必有所以作之者。

夫遞相承接之作，必止於首作而不受作者，（無因之因）夫首作而

不受作者，是爲神，故神爲實有。

何以謂遞相承接之作，必至於首作而不受作者？蓋非如是，必將至於無窮極，無首作而不受作者。緣首作爲中者之作，而中作爲終者之作。今無首作，則無中作；無中作，則無終作。蓋既無其作，自無其效，理之不得不然者也。故推尋物之作，必至於首作而不受作者乃已。

第二節 以原有証

題旨 世間萬彙，滋息紛紜，皆先無而後有，既有而泯亡，俱在可有可無之列；卽其有，又多缺限，且不完備。然可有可無之物，必有一不能不有之原有；而此不能不有之原有，具有之全量，爲萬有之有；萬有之原有，是緊要之有，是卽神。

理証 凡物相生相滅，其有爲能有，亦能不有。能有能不有者，皆非不

得不有者也。蓋既能不有，則有時而不有；例如百年之松，百年前爲不有；推至於兩間之物，莫不皆然。

然令不有者得其有，惟已有者能之。苟其先果無有，今之有從何而得乎？以故推諸有，不得謂皆爲可有可不有也；必其中有一不能不有之有，而凡能有能不有者，由此以得有焉。

此不能不有之有，再有其所以有之之有，或無其所以有之之有。如曰：無，此卽原有，此卽神。如曰：有之，將推至於無窮極，然無窮極之論，爲理之所不可。故必須至不能不有之有，其外再無他有，而他悉從其有而來。是卽神，故神爲實有。

第四節 以萬有之不等証

題旨 世上之物皆非至純至美，等級不一；事物有優劣，學問有大小，

生命有修短，推而至於萬事萬物，莫不皆然，故必有一至有，爲絕對之有，而無他物能與之等量齊觀者，是卽神。

理証。萬物雖各成全，然論其美好或尊貴，亦甚不一矣，以其有多少之別也。

夫每倫有多少之稱者，因其有至極爲之準則，如二熱並較，彼此不等；或多熱或少熱，各由其或近或遠於至熱以別也。

萬有之中，必有一至美好，至尊貴之有，以其一有而爲萬有之準則，而萬有因各所受之分不一，而有多少之殊焉。

所謂萬有所受之分云者，蓋每倫必有一至，爲本類所系，而爲其所以然者，如熱之中有至熱，火是也。火則爲萬熱之所以熱者矣。各倫莫不皆然，則知萬有必有一至有焉。至尊貴，至美好，爲萬有尊貴美好之作

所以然，而萬有順而受之，是爲神，故神爲實有。

第五節 以物之秩序証

題旨 序者，以多數分合爲美善之一全體；或以多數全體，合爲美善之一全局。所謂美善者，全體與全局，各有其功用，爲每分每體所不能出者。序之成以三：一，多數分，或多數全體；二，佈置之力；三，美善之功用。

吾觀世上萬物，燦成大塊之章，而秩然有序。序有在各物者，有在眾物之相依者；譬如百骸成一身，筋絡骨骸，事事得宜，故能生活運動，其爲序不亦妙乎？推而至於礦，植，動，靈，莫不皆然。科學之進步愈深，而萬有之秩序，更顯其美妙，此事無人疑之者也。

理証 凡一物之序，必有所以序之者；而序非靈明之作用不克告成：

如大廈，如畫圖，如文章，如時鐘，皆無自成之理。

今吾觀天地之大，萬物之眾，一切無知之物，行有所向，向有所得，蠶之吐絲，蜂之釀蜜，終古如此，是豈偶然。彼物無靈，蠢耳，頑耳，豈有意識。智者觀之，知必有靈者爲之引動矣。空中百矢過焉，莫不中鵠，見者必歸功於善射之人。

然則天地萬物，苟非有一至靈至睿之有，以其全知所定之秩序，爲之主宰，爲之導引，萬物何由各得其所哉？以是知神之實有。

注意 以上五証，皆取材於受造之物；受造之物皆由可有之域，至於實有之境。從無而至有之經過，吾謂之動。故第一以原動不動之動証。凡事有效必有因，世上之物既爲效，故必有一無因之因。故第二以萬物有首原因証。世上物既可有可不有，故必有一不能不

有者，而爲萬有之原有。故第三以原有証。世物之等級不一，有大小，多寡，優劣等之比較，足見有一至極爲之準則。故第四以物之不等証。世物固紛紜，然莫不有秩序，有秩序故有序之者；序之者厥爲神。故第五以物序証。五種理証，深究之，皆以物之可有可無爲其証據之勢力；是以原有之証理，最爲有力，其餘之証，皆一事而從多方面觀察之也。

除此五証外，有以人有神觀念之公意，証神之實有者。人無論智愚，賢不肖，莫不有信神之觀念；此種心理既普遍，故必根基於人性。此理証，固有價值，然不過補足以上之五証而已。

又有以人知善惡之倫理良心，証神實有者。以爲人行善爲惡時，良心有平安及不安之顯現，而悟冥冥之中，有賞善罰惡之主焉。此証

爲通俗平民在實際上似有大勢力；然以理論觀之，無甚價值。蓋依觀念之秩序而論：先知有創造倫理之主，而後知對於此主宰負有守之之責；非先有守倫理之責之觀念，然後知有倫理之主宰；緣責有責之者；先有責之之主，然後有責之存在；此理甚明。故以倫理善惡証神之實有，似已預言彼已知有神，故知其對於此主宰而負善惡之責焉。

備覽 從理論觀之：人知識既開，不能不有神之觀念。然何以有學者創無神之論乎？答曰：按無神論有多式。或直曰：神不有也；或曰：神雖有，人不能用科學之方法，明証其實有；或曰：神之有無，付之不可知之列。此等論調，皆違背事理。蓋無神則萬物無原因，不能解決萬彙之由來，學問失其基礎；吾前已言之詳明，無庸多贅。今之問題：

是問人智識既開，能久不知有神否？我答曰：人可暫時不知有神，然不能終身不知有神。蓋人生在世，終其身，不無一二大事啟發其心，引其得有神之觀念。例如世事之循環，人壽之修短，禍福之循環，便知有蕩蕩主宰，默爲主持，於是祀之以禮，禱之以儀，禳災有典，祈穀有文，遇難則呼救，行惡則畏罰，此心此理，人人同具，故常人皆知有神也。

第二章 論神之性體

總旨 夫推究物理，首辯有無，既明爲有，則進論其爲何以知其何性何情？上章之証，既知神之實有，今當進論其爲何有？以得知其爲何換言之：神之性體。然神性奧妙無倫，人悟莫能窺測。吾人從受造物之效，知有造物之因，卽造物主。造物主爲不能不有之原有；有，卽其體；體，卽

其有；今卽以此義細繹之，庶能知其萬一乎？

第一節 神之有卽其性體

題旨 萬物之成，由於質模。質者，物之材料，乃有形諸物，所用以成其體者也。模者，物之精神，加於質之上，定一物於此類，而別於他類者也。譬如人，由靈魂與肉身締結而成；靈魂，模也；肉身，質也。是以有靈動物，是人之性體，人之要素。

雖然，人之性體可有二觀念：一，是抽象的；二，是具體的。抽象的，卽思凡爲人，當有靈魂與肉身；此觀念惟在悟司，不問其在客觀方面實現有與否焉。具體的，卽靈魂與肉身結合之人，客觀上實現之有也。故諸凡受造之人物，其性體與其性體之實現有，理想上有其根基之區別；卽其性非卽其有；故使其性之實現有也，當由靜 *Puissance* 而之動 *Acte*。

神則不然。其有乃絕對不能不有，具有之全量，而爲萬有之有。其性體之現有，實卽其性體；緣其有旣爲無因之因，（卽無他原因令其實現有），故其有爲無始無終之有，永爲現有，無前有，現有，後有之別者也。是以其性體與其實現有，二而一者也。

理証 從上章所論，吾知神爲無因之因，不能不有之有，而爲萬有之原有，卽其有非藉外因以得之，非由靜之動以得之；則此有與其性體，當一致無殊者也。夫神之有，旣如上所言，故其有卽其體也。

何以謂非藉外因以得之有，與非由靜之動以得之有，其有卽其體？蓋受造之物之性體，與其性體之實現有，至少在理想上，有其區別，故性體與其性體之實現有，不一致也。神之性體旣爲實現有，則其有卽其體，斷然明矣。

第二節 神性美妙無窮

題旨 由上節之理証，吾知神爲不能不有之有；其有卽其體，有與體爲一矣。旣知神之有，神之體爲一，吾於是可推理而知其體之美妙無窮。

美妙 *Perfectio* 乃自立或依賴之優長，用以完備其物者。美妙有純雜之別：純美，混然無限，不寓缺失，不拒更大之美，如智，義，聖等是。雜美，有限止之度，美中具缺，或拒更大之美，如身體，長大，推理等是。因身體不屬神；長大必有形，推想須用腦，此皆美中有缺者也。

無窮云者，謂無妙不備，多且大，超然純然，不可限量，具萬物之美而無其缺，勝萬物之妙而不可比，爲萬美萬妙之原。

吾人欲知神體之美妙無窮，惟由受造物之美以推知之。其法有三：一，

肯定；二，超越；三，否認。肯定，即謂凡受造物所有之美妙，如生命，知識，道德等等，造物主皆蘊而有之。超越，即謂造物主雖蘊有受造物之美妙，然超越其上，而無可比擬也。否認，即謂造物主蘊有受造物之美妙，然受造物之美妙雜而不純，缺而不備，吾否認造物主之美妙有此缺限也。

理証 凡物有其全有之量，不能不有，而爲萬有之原有者，其性體無窮美妙者也。乃造物主爲緊要之有，不得不有；其實現有，即其性體。故造物主之性體無窮美妙者也。

何以謂不能不有之原有，其性體美妙無窮？緣美妙有限，則其有已非不能不有，其有已非即其性體；有限即非具全有之量矣！設造物主而果有限也，誰限之歟？或外原因限之，或內原因限之。造物

主不受生於外，無所謂外原因，又孰得而限之；其內原因，卽其性體，造物主之性體，惟有而已矣，有則未嘗限，故其妙靡窮耳。

第三節 造物主爲至純行

題旨 受造之物，其性體與其性體之實現有，在理想上有其根基於事物之區別，卽其性體未必要實現有也；未必要實現有，故其有能有能不有，實現有與其性體，吾能以思想區別而爲二矣。然在造物之主，其性體卽其實現有，一致無殊，第一節已理証之矣。受造之物有性體，有官能，有作用。官能出於性體，作用出於官能，三者有別。且官能雖在，而作用不常有，如人有悟司，人不常懂悟。造物主不然，性體也，官能也，作用也，皆無窮之妙，皆不得不有；且無區別；蓋其行至純，無分於性體，無分於官能，無分於作用。

行之云者，此處言一切定之美妙；純行云者，言此美妙，淨而無雜，否認任何缺限也。

理証 造物主之性體，美妙無窮，凡能有之美，無一不有，不能復有所增，其有即其體，吾前已証之矣。若造物主之作用，非至純行，則後之作，爲前之所無，而非不能不有，而有美可增，其體非美妙無窮矣。故知造物主爲至純行。

備覽 按行分內蘊 *Entitas* 與外向 *Terminatio*。造物主之行之內蘊惟一，至純至一；其行之外向，不然，多至無量，類則萬殊。吾人之才能有限，不能全有眾美，故行有先後之殊，依次遂其所欲。無窮者，萬物齊備，一行而應萬事。造物主能以至純之行，而有無數外向，而不損其內蘊，如日光普照，照於蠟則化，照於泥則堅，照於草則榮，照於菓

則熟。造物主以至純行應萬事，理亦相若。

第四節 造物主獨一無二

題旨 世上之物有宗 (Genus) 有類 (Species) 有個 (Individuum)。宗，如生命，可言於多數同宗之事物；譬如植生，動生，靈生等。類，如植物，可言於同類之事物；譬如松，栢，楊柳等。個，如孔子，祇能言於一人。宗與類有多多，事甚明晰；個亦多個，如孔子、孟子、曾子等。由是言之：受造之人物，皆非一也。吾於是欲進求神之爲神，惟有一乎，抑或多個乎？一者，數之始，可以他數繼之，如二三等是。若物無同類，僅有其一，則爲獨一。又一之云者，謂物之不分於己，而分於他物。不分於己，即在己，有其組成事物之諸要素，而能言之曰一。如有靈之動物爲人，分去其一素，如靈性，則已非人，已非一矣。分於他物，卽與他物有別之謂，如人

非木，非石。

此處所謂造物主之獨一，是言其性體惟一，同樣之性體，無其二。相反造物主獨一之說者，有多神論及二元論多神論，謂神有多個，能分掌宇宙。二元論謂有善惡二神，爲世間一切善惡禍福光暗之根源。理証 凡物之爲獨，緣其所有不能通於他物；若能通於他物，則已非獨矣。譬如人是有靈的動物；此人性通於甲而爲人，通於乙而爲人，如是推下而至無窮數。設此人性爲甲有之，不通於其他，則此甲豈非獨人乎？即獨有此性之甲。造物主之性體，不能通於其他，故造物主爲獨一無二。

何以謂造物主之性體，不能通於其他？蓋造物主之性體，即其實有，不能不有之有；有即體，體即有。除此緊要之有，其餘諸物皆爲可有可

不有，第一章中已証之矣。吾是以知造物主之性體不能通於其他，蓋能通於其他，則其他亦爲不能不有之有矣。此豈通論哉？

又此章第二節，吾謂造物主之性體，美妙無窮。美妙無窮之性體，不能有二。苟有二，彼此有區別，此之所有，非彼之所有，此無彼之美，彼無此之妙，如是則能有之善，不歸於一，二者均非無窮，故無窮者，不能有二也。且二者亦不能同等。蓋同等云者，能同其品類，不能同其內蘊，譬如二人同富，其饒有財，等耳；然此人之財，非彼人之財，內蘊別也。如造物主有二，則內蘊各別，二中無一無窮，故無窮者，不能有二也。

備覽 造物主惟一，受造之物皆造自乎神，於是有一種謬論興起，卽萬有皆神論 *Pantheismus*。此說謂：世上之物卽神，神卽萬物。其解釋

曰：兩間萬有，皆思悟之各種形態，神之變相，神而已矣！皆由絕對的

神有，進化而演出之焉。如說：演出之各種萬有爲實體的，則是斯賓挪沙 *Spinoza* 之實體萬有皆神論 *Panth. Substantialis*。如爲現象的，則是惟心論家之現象萬有皆神論 *Panth. Phenomenalis*。駁曰：萬有皆神之說，按各人之內省而知其僞妄。蓋我自知爲人，有悟欲二司，我之思想與志願，非他人之思想，志願；在我者不在人，在人者不在我；神，人，我，豈合體哉？造物之神，爲緊要之有，不能不有之有，有無窮之美妙者也。假令造物主進化演出萬有，則後之演出者，非前之所有；已非不得不有矣，已非無窮美妙矣，故萬有皆神之說，不合乎理也。

第五節 造物主之體爲純一體

題旨 凡物非湊合以成整體者，爲純一體。湊合，有著形湊合與超

形湊合。著形湊合可有三；一，要素合；即湊合之二元（模與質）皆關
物之要素，合之成爲整體；如靈性與肉軀合爲人之全體。二，依賴合；
即以不能自立之物，合於自立體，如色之於木，熱之於水。三，伸張合；
即以伸張體合於伸張體，凡物有大小長短之形者，皆伸張體合成。
超形湊合，非具體的二物合而成之，乃抽象的事物，理想以湊合之耳。
其湊合能有三：一，性體與其實現有；如人之性體（要素）爲有靈動
物。設吾祇用理想，則此性體惟抽象的。一旦此抽象的性體成爲實現
有，則此性體已成爲具體的。二，宗與類別合；如動物，宗也；可言無靈
之獸，與有靈之人；靈性，類也；如人是。今宗之上（動物）加一類（靈性）
則宗類湊合矣。三，性與獨合；如有靈動物是人之性體（要素）今此
有靈動物成爲實現有，則已爲具體的人性；具體的人性，不能爲普及

的，（抽象的人性是普泛的）而爲獨的，如孔子之性，孟子之性，雖均是人性，然孔之性非孟之性，孟之性非孔之性，蓋已成孔子孟子之獨性矣；故性與獨亦能有理想之湊合。

本題謂造物主性體，無著形與超形之各種湊合，故其體爲純一。理証 凡著形或超形之湊合體，俱有虧缺，需湊合而成其美；全體之物，出於各分，後於各分，有賴乎各分，非湊合之不克成。造物主旣爲不能不有，有卽其體，體卽其有，且其體美妙無窮，何待湊合以成其美。故造物主之性體不能有著形及超形之湊合，而爲純一體也。

備覽 造物主之性體純一固已。然吾人往往謂造物主至仁至智，至公至義，似此種優品 *Attributa* 加於其性體而有別焉。應之曰：造物主萬妙齊備，皆一體之蘊積，故仁者此體，智者此體，公者此體，義

者此體。言其動作謂之能，言其明悉謂之智，言其洪量謂之仁。靈明之所出，稱以明司，好惡之所主，稱以欲司，其實惟一體而已。

雖然，造物主性體與其優品，雖實一純行，然於吾人之意中可以分之，且其分也根基於事。蓋凡物無可分之分，不能實分者，至少可於意中分之。意中分有二：一，虛理分 *Distinctio rationis ratiōantis*，其可分之理，惟別於意想，故爲主觀之理想分；如有靈動物與人之分，惟在意想中。二，實理分 *Distinctio rationis ratiōatae*，實有可分之理，不特存於意中，而根基於事：如在人，分別其靈明與動物。

造物主之性體與其優品，固有其根基於事之可分；然其實理分，非悉如在於人之靈明與動物之客體的實理分 *Præcisio objectiva*；不過造物主性體美妙無窮，人之智慧有限，故吾人不能用低微之明

悟盡領其美妙，須以先後各個觀念分別悟之；惟造物主既爲萬有萬美之模源，故其優品實根基於其性也。

第六節 造物主各處皆在絕無界限

題旨 受造有形物之在處所也，惟佔據其伸張體所至之空間；卽體之此分佔空間此分，體之彼分佔空間彼分，劃然分界，不出此圍，此爲處所之劃界式 *Circumscriptive*。神靈之在處所也，譬如人之靈魂，全體在人之全身，亦在其各肢，無處不充，然不出其身之外，此爲處所之限定式 *Definitive*。除此二式外，又有渾全式 *Repletive*，其體無所不在，無在不全，包萬物而不遺一物，透萬物而不著一物，以一全盈滿諸所，卽諸所推至無窮，亦無不盈滿。此式之處所惟宜造物主；處處都在，絕無界限也。

又物之所在，有三情境：一，以權力，如國王之在國，理政事，以其權力而行，非其本體徧國中也。二，以躬親，如人居一室，爲耳目言之所及。三，以本體，如魂在軀中。

吾謂造物主之在各處，兼三者而有之，且其處所之式爲渾全式，理証以其權力無所不在。蓋工之所在，卽匠之所在。造物主主宰萬物，凡有形無形，一一匠成，開引之，保存之。以其躬親，無所不在。蓋造物主洞徹物之內外，未有微細之物，得遜其光照者。萬物之所受於造物者，又不惟外表，且在內蘊 *Intitas*；內蘊，至密也。故造物主躬親函物。以本體無所不在。蓋其在萬物也，使萬物各得其所，各得其能，又各得其爲。顧神物之在所，異於形物之在所。形物在所，卽占其所，不復容他形并在，神物則不占也。造物主在物之內，在物之外，非特不占其所，

且使萬物各得其所焉。

造物主之在萬物，其式爲渾全，而無界限。蓋渾全式之無所不在。定係純妙，則美妙無窮之天主，不能缺此。且造物主若非無所不在，因有限之者耳。然造物主自有，不能受限於外物；其性無窮，亦何嘗自限。況所在愈廣，其妙亦愈大，故無窮美妙者，亦無所不在。又造物主無在不能造化。造物主在已造之萬物內，亦在能造而未造之斯世外；造物主之造化無窮，而其處所亦無界限也。

第七節 造物主永遠常存

題旨 世上之物莫不先無而後有，有始而有終。今進論者：造物主之性體，抑無始無終，永存常有乎？

欲知永遠之爲何？當先知時之爲物。夫時者非他，乃動之數有先後耳。

動，謂可更變之事物，繼續存在，而有先後分數；動（即量物之存在）之先後，而知時之義焉。如人年歲之積，經過上年，今年，明年，先後之分而爲壽也。

永遠，爲齊一而渾全無量之生。齊一而渾全，謂無先後；先後，乃一事物所經過之變遷（動也）程序（數也）而有先後之分。無量生，謂無變遷而恒一之有之無始終。

間於時與永，則有悠悠，謂物之本體不容先後，而就其選擇，與知，與情，處所，則容先後（偶然而非關於其體者）。

要之：無始無終曰永；有始無終曰悠；有始有終曰時。

物之有始終，先後，新舊，緣有時故。時之有，緣物更變故。物之更變，緣其有爲可有可無，而非不得不有故。

理証 永遠爲齊一而渾全無量之生，卽無先後，無始終。造物主之存在無先後，無始終；故造物主永遠常有也。造物主無先，無始。因造物主爲首原因，不能不有，爲緊要之有，故不能更變。借令有先有始，則必有先之者始之者矣，豈非矛盾乎？造物主亦無後無終。蓋造物主之性體，卽其實現有，其有不能改變，故無後無終。借令有後有終，則其體改變矣！造物主之性體既爲純一，故內性不能改變；且美妙無窮，福樂無限，其自愛亦無量，更不能自萌短見，終此餘生。

推論一 永遠不可分；無已往，無未來。時候則可分：已過，現在，將來；且現在瞬息卽去，一霎而過；永遠不然，常是現在。

推論二 物之存留有一定時候，與永遠爲並立，然全並而不能盡。謂之全並，以永遠不可分也。謂之不能盡者，以永遠與時並立，不限於此。

時彼時也。譬之圓圈，轉旋之，圈上各點皆行，其中心則岷然不動也。

第二章 論造物主之生活

總旨 造物主之實有卽其性體，在其實有之觀念中，我演繹而窺見其性體於萬一矣。性體爲動作之原則，旣知造物主之性，今卽進論其生。靈生之作用有二：一，悟司；二，欲司。而在造物主亦此二司之作用，爲其內生活；今進論之。

一 論造物主之知

第一節 造物主之知識爲全知

題旨 知識，爲悟司之作用；吾人認識事物，抽象於物，由物象而認知萬物；故人之知識不完備。造物之知識迥異於人，其知爲全知。此處所謂之知識，謂確實與顯明之認識。全知謂諸凡主體認識方面

與夫客體被認識方面之缺限，均無有者也。故此知識非由果溯因以知之者，非推理以知之者，非逐漸進行以知之者；然一行洞澈萬有，無有而不知者也。又此知識至切定的，至普廣的，而又爲各個的，函蓋萬物之內外者也。

此至全之知識惟造物主有之，試言其理。

理証 從上章之各理証，吾人知造物主之實有，卽其性體；造物主之性體美妙無窮，且與其優品實二而一，並無區別。設造物主之知識不全備，卽非全知，則造物主之實有不全；而其性體非萬妙無窮矣。故造物主之知爲至全；不言可知矣。

造物主爲全知，故知已過之事，現在之事，將來之事；且知能有而實未有之設想事。此在下邊第三節另題証明。

第二節 造物主之性體爲其知識之首對象其他外物

爲其次對象

題旨 上節吾謂造物主之知識爲全知。然知識必有其對象，卽其所知之物。此節言造物主知識之對象，分爲二：自己之性體爲首對象，其他在造物外者皆爲其次對象。首對象最要而逕接者也；次對象則出於他物，而由他物以知之者也。

理証 造物主之性體，卽其實有，其有爲不得不有，爲至純至現之有。凡爲有，必有其真理，真理爲悟司之對象；故造物主之體爲其知之對象，明如觀火。然其爲首對象者，緣造物主之體爲萬事萬理之所由來，則造物之體，源也；其他在造物外者，皆流也。造物之明不能紊，自必先源而後流，故其性體必爲首對象也。

造物主知己之外，又知其他外物。蓋造物主爲萬物之源，萬有之有。造物主對於萬有明燭淵源，纖毫不漏，其知此種物，不能不知其由來，而不隨其次序。故凡在造物外者，必爲其知識之次對象。

備覽 造物主之知卽其性體。凡物因有某模 *Forma* 故有某有 *Tale* *Esse*；因有某像 *Imago*，故有某知 *Cognitio*。誠以知識之成，由於物像之印於悟司，物像則抽取於具體的某物，物之具體成爲某種某類者，因被其模規定之焉。模有像，知在受造之物各異；而在造物主惟一。蓋造物主美妙無窮，既爲至純，其體卽其有；而其有卽其像，如是則知卽其體明矣。

備覽 人之認識事物，莫不由其物像，卽事物之具體模，成爲抽象模，而在認識之主體上留一物像，令悟司領知之耳。譬如由鏡視人，其

探原課本…造物主之性體爲其知識之首對象：

七十

所首視者，鏡也；因鏡視人，故目受像於鏡，非受像於人。悟司得知事物，亦猶是焉。雖然，物像有總像與本像。人能以總像知物，或以本像知物。以總像知物，如火苟自知，惟知熱性，而能知其他有熱之物，亦卽因其熱耳。以本像知物，如不特統知火之熱性，且知此火在具體之情境中之熱性。造物主認識外物，以各物之本知 *Cognitio propria*。此處言本知不言本像，因造物主之認識事物，無需乎物像，*Species impressa* 如吾人然。譬如物之美好，不但因其通有，且因各物之互異。蓋凡生活之美好，與凡生靈之美好，非獨在其爲有；又在其爲生活爲生靈，自有所以別於非生活非生靈者。緣有各模，所以令各物在某類之中，乃爲各物之美好，豈獨爲其有也哉？造物主之性體，具有萬物之美好，超而上之。所以造物主之知物，不特總知事物，如人

以總像知同類之事物，然以各物之本知知物也。

備覽 造物主之性體爲其知識之首對象，其他外物爲其次對象，吾已言之矣。造物主之性體，又爲其知識之模對象 *Objectum formale*，其他外物爲質對象 *Objectum materiale*。模對象爲首先及逕直規定造物主之知識。蓋造物主之知識爲至全備的，無界限的，而所以適應此知識之對象，惟無窮美妙之造物主性體耳。質對象卽其他外物，非本然及首先與造物主以知識，然由造物主之性體而爲其所知。蓋造物主之性體爲萬有之有，萬妙之妙，無一有一妙非模仿其性體而來者。故其性體超然函蘊全有全妙，見其性體而知其他矣。此造物主之性體所以美妙無窮，足以充滿人之知識；人享之而無他求矣。

第三節 造物主知能有之事將來實有之事以及能有而未有之設想事

題旨 萬有可分：一、能有者 *Possibilia*；二、將來實有者 *Futura absoluta*；三、設想之事，將來能有而實未有者 *Futuribilia*。能有者，謂物事之實能有，對於不能有之事物而言。將來實有者，謂此事物今雖未有，然必有實現之一日。設想之事而實未有者，謂設有此情境，則彼事必當實有，然未遇此情境，故彼事未曾實有。造物主之認識此三種事物也，用三式之知：一、知能有之事謂之悟知 *Scientia simplicis intelligentiae*。二、知將來實有之事，謂之視知 *Scientia visionis*。三、知設想之事，設有某境，必有某事實則無其事。譬云：設堯舜生於今日，亦將去帝制而行共和。如此之事，固爲能有，然非實有，介於能有實有之中，知之者謂之中知。

視知之對象，係事之實有者；論其時，實有在後，視知在前，蓋造物主無事不知也。論其序，則實有在先，視知在後，蓋事必先有而後知之；非以知之而後有也。

悟知之對象，要爲虛理，事無背理，皆可以有，然非實有其事，如黃金之山。

中知之對象，係有條件的實有；苟遇某境，必有某事，於虛理加以實有之思想。

以上三知造物主皆洞燭無遺也。

第一端証理 造物主之性體美妙無窮，爲萬有之有，不特爲已有之事物，且不背於理而能有之事物，莫不超然函蘊之也。顧超然函蘊，當

先知其事物之所以然，蓋作之者當知其所作。故能有之事，例如黃山之山，造物主莫不知之也。

第二端証理 將來實有之事分二類：一，屬自主；一，屬固然。屬自主者，爲可不然之將來；諸凡從人之自由意志爲轉移之事是：如人明日出門與否。屬固然者，爲必然之將來；諸凡有固然之所以然諸效是：如將來之日月交食等。

以上二種將來實有之事，造物主無不知之。論第一種自無難處。蓋造物主爲萬有之因，有靈之因，必知其由因所出之效。第二種雖屬人之自由意志，然在將來，必有其實現，或如此，或不如此，必有其一。此種將來，雖有先後，在造物主之知則無先後，乃統一而知之焉。蓋主知與主體並無區別，並爲永遠；而永遠既爲齊一，爲渾一，則主知之包容

諸時，必也。

然則凡屬在時而爲有者，造物主悉從無始知之。顧造物主之知將來，不但因其從無始有萬物之理，現在其面前；且因其從無始直照萬物，現在其面前。是故一物之將來，雖屬於人之自由意志，而造物主無不知之也。

第三端証理 設想之事，而實未有者，造物主亦無不知之。蓋造物之明，無微不燭；凡爲事理，無一不知。顧設想之事，而實未有者，不背於理，必有其理；故造物主無不知之也。又造物主化生人類，亭毒萬物，福善禍淫，昭彰千古。其所以能然，因事機法度，無在非先見而預籌也。借令人之善惡，事之優劣，必令發現而後知，則造物之措施，無異暗中摸索；此豈合於無窮美善上智之造物主哉？

二 論造物主之欲

第四節 造物主之欲無分於其體其欲之對象卽其體

其體外之所欲亦歸向於其體

題旨 人有悟司，又有欲司；知所有，又欲所有；知與欲相連而並用；人性如是，造物主亦然。惟造物主之欲，與人之欲迥異。人之欲，爲其才能之一，非時時欲，常常欲；欲與其體有別。造物之欲，爲無始無終之欲，爲不能不欲之欲；欲卽其體，體卽其欲；體不變，欲亦不變；體常存，欲亦常存。其所欲之事，是其本體，本體之外有所欲，亦均蘊於本體之中，而以本體爲其歸向，造物主之欲，所以淵妙無倫，不可思議也。

一 造物主之欲卽其無界限之妙體 造物主之實有，性體，優品無有分別，緣造物主爲至純之行之故。造物主爲至純之行，故其欲未嘗由

能欲而至現欲；造物主之有爲不能不有之有，欲既無別於其有，故其欲亦爲不能不欲之欲；造物主之有卽其無窮美妙之性體，故其欲亦爲其無窮美妙之性體。換言之：欲無分乎性體，性體無分乎欲也。

二造物主之欲之對象卽其性體。欲司之對象是美善，猶悟司之對象爲真實也。受造之物莫不有其美善，然皆大造賦之，而爲有限之美善。造物主之欲至無限量，故其對象之美善，亦當至無限量；而至無限之美善，厥惟造物主無窮美善之性體。故造物主之性體爲其欲之對象。

三造物於己體外，別有所欲，其意向仍在於己。造物主無善不備，凡事宜於造物之尊者，無不欲之。乃造物主自蘊無窮之妙，而施之於外，分之於人，用示其洪量，用顯其奇能，豈不宜於造物之尊？宜則欲之，故

知造物於本體外，別有所欲也。但其所欲，循先後之序；造物，原也；萬物，果也；萬物之美，無一不顯造物之美，無一不彰造物之榮，造物知之，欲有萬物以顯己榮，顯己榮爲其造化之意向，萬物則爲得意向之方法，故造物有所欲，其意向仍在於己。質言之：萬物之美好，終歸造物之美好，則動造物欲他物之美好，非他物之美好，惟主本然之美好，故其欲之向，仍在於己而已。

備覽 造物主知萬萬殊異之物，其知爲純一知，因其所知，止於一有，即造物主之本妙也。造物主之欲亦然：造物主欲萬萬殊異之物，其欲爲一純欲，因其欲不外於其美好，即其本美也。

第五節 造物主必愛其本體而此外皆隨意愛之

題旨 善爲欲司之對象，無窮之至善，厥惟大造之性體，受造物之善，

由大造賦與之，故其善爲有限的。造物主愛無窮之至善，緣卽其性體，故其愛爲緊要的，不得不愛的。受造物之善，旣因造物主之洪量，受自大造，故大造之愛此有限之善，非緊要愛之，不愛亦不虧其無窮至善之性體。是以此愛爲隨意的。

理証 造物主之體，爲無窮之福所由來；無窮之福，造物主不得不欲，卽無窮之福之所由來，亦不得不欲；故造物主不得不愛其本體。

造物主本體外，實有之物，無論如何美備，終有限量，誠以無窮者惟造物主之體也。顧有限量，則有所可愛，有所不可愛，不能充愛之全量，而其愛非不得不愛。故造物主之愛此也，惟隨意欲之而已。

備覽 造物主愛己體以外之物，隨意愛之，故從無始之始，卽有其自由權；或造化萬物，或不造化。爰此，吾人能設想二景：第一景，造物主

未定造世界；第二景，定造世界。果如此，造物主非至一純行，而有更變矣！

應之曰：造物主之自由權，與人之自由權，有至大之區別。人之自由，惟自由於才能，即吾未用自由權之前，吾能爲此爲彼；如此爲，如彼爲；純由我自定之焉。造物主之自由權，是其純行，非從欲司之才能而演諸於行。故其自主權，論其內蘊 *Entitas*，既是其性體，爲緊要之純行，常定而不更變者也。惟其所愛之物則更變無定，故依其對象而言，吾人曰：造物主愛此憎彼，造物主始欲後不欲；此等情景祇爲外表而無關造物主自主權之內蘊；惟有外物後，造物主多一向外理。譬如大柱立於中，旁無一物。既而有人置物於柱左，後又移之於右；此物對於柱，先後不同；而柱則岷然不動，未嘗稍變也。

第四章 論造物主之能

總旨 造物主之生活，上章已言之矣。今之所論，乃造物主外著之權能。能有屬受，有屬爲。有所受於他，爲屬受之能，如學生之能受學問。有所授於他，爲屬爲之能。屬受之能，造物主絕無；屬爲之能，造物主至有。造物主以其所有，宣付於外，乃見造化之工。有造化，乃有受造之人物，受造與造物，乃有相關相係之理。蓋凡稱造物，稱主宰，稱掌世真神，皆有關於萬物，已陰寓外著之妙。因不造化，不得謂之造物，不造化而無所屬，不得謂之主宰，不造化而無世界，不得謂之掌世真神。惟造物主因萬物而外著其妙，非出於不得已；不外著，無虧於內榮；既外著無增於本體；雖造化大工，亦非有所迫而爲之。

凡物受生，當有三事：一，開始有其物；二，既有其物，當有其用；三，各物當

有之宗向，須有法以獲之。大造生物，三事並行：生萬物，保存萬物是爲第一事；力助萬物成其功用，是爲第二事；管掌萬物，使之獲得宗向，是爲第三事。試分節論之。

第一節 惟造物主有造生之才能其餘皆無

題旨 第一章吾証造物主之實有，由受造之物升至首原因，卽造物之主。此節所論者造物主造化之工，且謂此造化之工，惟造物主能之。哲學家有造生 *creatio* 作生 *productio* 一名詞，其義不同。造生者，憑空生物 *ex nihilo sui* 先無質料，無所藉手 *ex nihilo subjecti*；自全無而至實有也。作生者，先有料而改易其模別成一物：如以白石，彫成人像。物既有矣，猶不能自存，又必有存之者，而後久留。存之之工，謂爲保存 *conservatio*。

理証 動作之力出於性，性在其體；體如何，性亦如何，動作之力亦如何。乃造物主之性體，獨立自有，無需於他，不受制於外；而物皆有需於主，受屬於主。倘造物主化生萬物，亦需先有之質料，卽有需於他，受制於外；則造物主之性體已非自有，而其動作已不隨其性體矣！效果與原因，理必相稱，原因小，效果亦小；原因公，效果亦公。乃造生之效，使物由無而至有；其效至公，故其因亦當至公。而至公之原因要爲無原因之首原因。蓋惟造物主爲不能不有之有，而爲萬有之首原因。其餘皆爲有限之有，故造生之力不可求之造物主之外。

備覽 造物之工，既高越難悟，謬論於是迭出。持二元論者或謂：世界由二原則化成，善原與惡原。或謂天地有一神，有元質；神惟以無始之元質整序之焉。此爲伯拉圖亞利斯忒德之學說。執一元論者分

惟物一元，及惟神一元。惟物一元家或謂：無始元質具有動力，世界偶然由此動質化成之耳。此爲愛彼車利 Epicuri 之說。或謂：無始元質具有原動力，自行進化，分別種類，卒成今日之世界。此爲進化論之說。惟神一元家或謂：萬物由神體分析而來，分爲無數之實體。此萬有皆神之說。或謂：世界由神體之盲然進化演成之焉。此萬有皆神進化之說。

以上諸說皆非通論。蓋無始自有之元質，當具全有之量。乃觀元質進化無已，有多缺限，故非自有全美無疑。既非自有全美，已非無始之自有；參考第一章之諸理而可以知矣。

第一節 論造物主保存萬物

題旨 受造之物，一經實有；其繼續存留，抑恃己力，無需造物主之能

力乎？應之曰：萬物之受造，既藉造物主之能力，自無而至有；則其繼續存留也，亦需造物主保存；蓋物之留存，無非是造生之繼續耳。保存分二：一，直接保存；二，間接保存。前者實力之作用施於物，使之存留；無是作用，則物仍歸於烏有。後者去敗物之力，阻其朽壞。間接保存，惟施於形物；因惟形物能敗壞。直接保存，則施於物物；無論有形無形，皆需是力。造物主二者兼施。天下無一物，非造物主欲存而存者。理証 凡物之從全無而至實有者，不特其始有，由造物主造化之工；且其存留於有，亦莫不需造物主逕直保存之力。其理甚明：萬物受造之後，其繼續之有，與其始造之有，並無絲毫之分別。始有不能自有，必由造物主造化之功，則其繼續存留之有，亦必需造物主保存之力，無疑義也。誠以造物主施其力於物之全有，非如人之作造，祇藉物而改

其模，故工作成而物自留存也。

第二節 論造物主之助力

Concursus divinus

題旨 造物主由無而化生萬物，既生萬物而保存之，令不滅亡，上節已經明証。然萬物一經實有，即有其動作。今進究者，萬物之動作，造物主亦助其力乎？

助力者造物主所施之影響，助次原因自行其動作。助力有公泛助力

concursus mediatus 與切近助力，*concursus immediatus*。前者祇施其影

響於受造物之德能；後者直及其動作與其所生之效果。譬如火之施熱，非特造物主保存火施熱之德能，且火施熱時，與之助力，令生施熱之效果也。故物之動作，須有造物主之切近助力。

理証 上節言萬物之始有，及其久存，皆須造物主化成及保存之工。

顧物之始有及其久存，不能無造物主之工，則其動作更需造物主切近之助力。蓋物之動作，出於物之德能，而物之德能，根於物之實有。故萬有之動作不能不屬於造物主，而不需其切近之助力也。當物之動作也，造物主之助力，與物之動力同時並行，同致其功，同成其事；非同是一工，半出於助力，半出於物力，然各用其全力，譬之匠人作工，全賴利器，亦全賴匠人也。

第四節 論造物主掌治世界

題旨 造物主造生萬物，不特保存之，力助之；然亦掌治之也。掌治有廣切二義。造物主在無始，決定造物，爲受造之物定一終向，與以方法，令其趨赴以得。惟此意在造物主，尙存於衷，未發於事，謂爲切義。既生物，而實力措施，調和萬彙，使之循正序同歸一終向，謂爲廣義。

造物主之掌治世界，不特掌理萬物，且及各物；而尤注意於人。試分端証之。

第一端造物主掌治萬物。有靈明之人之作事，不能不有一意向；否則，爲妄行，有乖其靈明之性體。造物主爲至神至靈之主宰，故其造物，亦不能不有一意向。而造物主造物之意向，厥以顯己榮爲終向。蓋願欲之對象爲善，造物主之性爲無窮美善之體；故造物惟以顯己榮爲終向，別無他向，能動造物主之欲司也。

受造之物，品類繁多，散言之：各物當各有其本有之宗向，以完美己體；如花草之發榮結菓是。聚言之：有一公共之宗向，各物當互有關係，相維相繫以共趨之者也。卽無靈之物，呈現造物主之奇蘊，以顯造物之尊榮；有靈之人，則認識造物主，愛之慕之，而榮主也。

夫使受造物之得此私向與公向，當有其方法；方法與宗向，又當調理得宜，措置有序。顧造物主至明極智，不能茫無所向，不導萬物於正序，以合受造之終向。故其掌治世界，爲理之所必然。

第二段特注意於人。造物主至聖至明，其措置萬事，必按正理，不能紊亂其序。物之尊者先之，賤者後之；隨其意之高卑，視其性體之優劣。乃萬物之中，人爲貴，餘皆供人用人，主也。他物皆器具也。造物主豈能靈蠢不分，驅萬殊於一轍？且人爲造化之妙工，有其終向之當獲享；又具自主之權，主助更自急需。故知造物主掌治世界，特注意於人也。

附錄 災難及善惡問題

從本章中吾人知造物主化生萬物，保存之，力助之，掌治之，令萬物各得其所。在第三章吾人又知造物主爲全知，不但過去的，現在的，將來

的，造物主洞悉無遺；即將來能有，而實在不有的，造物主亦未嘗不知也。於是發生問題曰：世界許多災難，許多罪惡，造物主亦力助其成；且亦預知之而又不加阻止，何以見造物主之上智與聖善哉？

應之曰：物各有本向，如火炎上，水就下；又各有公向，即造物主所以生萬有之終向。世上災難，如水災，火劫等，非造物主故意興起，使人受苦；然無靈之物有其性例，自然順序進行。至於人民因水災火劫而遭禍，是偶然底事，造物主助物順性之作動，非欲以此水此火禍人爲心也。然造物主可阻而不阻者，因造物主當總攝萬有高越之公共宗向，故不能因偶然之事，而改變物之恒性。且此等禍患，造物主預知之而許之者，因在此災難中，人亦能得許多倫序之益處，而趨赴終向也。

至論世上的罪惡，造物主固預知之，且人作惡時造物主不特不阻，且

亦許之而助之者；如是則何以不損造物主美善之性體？我解之曰：造物主與人以自主權，人有自主權，自不能不用其權，造物主亦不能迫人爲此爲彼，如此爲，如彼爲。人妄用自主權而作奸犯科，造物主雖與以許多方法使之善用，警以嚴罰使之畏懼，則其咎由自取，造物主無與也。造物主不阻而許之者，亦因從罪惡中能收美效，如罪人一旦改過遷善，持躬更爲謙摛，愛主更爲熱切，成爲大德之人，且爲義人，更能小心翼翼，修德立功，爲罪人則造物主更顯其仁慈與公義也。人在作惡造物主亦助之者，須知一行爲有二方面之實事：一是物質方面的事，一是加於物質事上之善惡。造物主非助人作惡，然助人發生一行爲（物質方面觀），而加在此行上之惡（倫理方面觀）是由人妄用自主權而來者；非有關於造物。故人能用自主權以立功作惡，而得賞

罰；否則，善惡，人不負責，宛如機械，豈造物主之上智而出此哉？

結論

人生在世，其至大至要之學問，無非是報本歸原之責；知己之所從來，在世當行何事，及將來之究竟？知此三者，盡吾心以赴之，庶不虛我生，而得至人生之終向。造天造地之神，吾之主宰也，人當昭事之，敬愛之。事愛之道，又當盡造物主所自定；換言之：人當研究造物主定何宗教，示吾人以必入之道也。原神學研究之所得，令我知天地有一主宰，造物主之性體，及其生活，與夫外著之造化妙工。然吾人報本歸原之責，自此開始，而今又當進究者：人既是造物主所出，隸屬於造物主，受造之人與造物之主在倫理上有何關係耳。是以原神學後繼之以宗教學。

探原課本

宗教學

緒言

人爲有靈動物，除衣食住，物質之性命外，又有一靈性生命。靈性生命之生活，是在完美人之悟欲二司。悟司求真實，欲司求真美，惟真實真美，能飽飫人之悟司欲司，而完美人之性體。願真實真美，厥爲造物主。人性與造物主既有其關係，在倫理上自不能無交接。宗教者，正所以言人與造物主，在倫理上之交接也。然此交接如何成立，如何認識，如何信仰，換言之：真宗教何在？此則爲宗教學之對象也。茲分二編以述之：上編言實理，下編言應用。

上編

綱要 研究真宗教之宗旨，是在證明基利斯督之教會，此處所言之基利

基利斯督親立之教用以別於耶穌教所言之基督教 爲大造默啟之宗教，神立之宗教。故此編之主要

論題，是集注於大造所默啟之真教。編中所研究者：一，何謂宗教？二，何謂神默啟之宗教？三，有何標記以審別神默啟之真教？

關於第一問題，何謂宗教？吾之討論，則從具體的實際開始。見夫宗教信仰，乃普遍之事實，人之心理，又自然發生宗教之信仰，理性又要求一宗教；而知宗教實爲人類所不可缺。有人類，不能不有一宗教。既知宗教爲人類所必需，然後進求其原始。

關於第二問題，神默啟之宗教：吾討論之程序，則從第一問題，所得之結論演繹而再進求。第一問題所得之結論：見上編第一章 人從本性光明之

指示，信仰在萬物之上，有一主宰，亭毒萬物；此卽率性之有神思想也。今吾進論之曰：此率性之有神思想，爲度宗教倫理之性命，固綽然有餘。然從經驗所得，人猶不自安於此簡單之宗教信仰，欲進求超越之思想而後快。願超越之宗教觀念，非神親自默啟，人之悟力，不克企及。於是進求神之默啟，有可能性否？能成否？緊要否？凡此皆當研究者也。關於第三問題，有何標記以審別神之默啟？從第二問題詳究之結果，而知神之默啟，不特有可能性，且實在默啟一真宗教。吾於是欲詳求考問，有何標記以辨別神之默啟？故論此第三問題，當審查默啟之證據，證據有何取信之價值？爰分上編爲三章，每章又分多節，以清界限。

第一章 宗教總論

預誌 凡研究一學，當先言其性質；研究宗教，亦不外此律。今先言宗

教之定義。定義者：以簡單之語，說明一事一物之要素。定義有釋名定義，與指事定義。釋名定義，即解釋命名之由來。宗教釋名：宗教西文曰：religion，此語歐西各國皆同。攷其字原，殆淵源於辣丁文動字 legere (relegere, religere) 譯義：摘取也，尋思也，默念也。然又有謂來自辣丁文動字 ligare (religare) 譯義：束縛也，聯合也。以此義解說宗教，較爲切當。因 religion 字義，即言人與造物主之相關，實有束縛之意，與聯合之義也。

指事定義，即謂事物之所以爲事物。宗教之指事：今吾祇從事實上觀察而繪述之。世人皆有悟司，人默會世事之變遷，而知冥冥之中，有一至上大元，超出人類之上，而不隸屬於人類；萬百事物，皆隸屬於此大元；人類對於大元，有所相關。故宗教者，乃本性自然之信仰，信人類之

上，有一超越世界之大元，宰制萬物；人對於大元，生出隸屬之心，尊敬之意；舉凡宗教之組織，宗教之殊特禮儀，宗教度生之規則，莫不由此信仰而發生；故人與神遂有契密之交接。一言以蔽之曰：宗教者，言人與神在倫理上之交接也。

第一節 人皆有宗教信仰

題旨 在此節中吾所欲言者：是人人知有一神，主宰萬物。此有神之思想，人皆不學而能，自然發生。雖此有神之觀念，在各人之心理，依其智識程度之高下，有明晦之差別；然知有一大元，則一也。既知天地有一主宰，於是不能不盡其隸屬之責任，而有一宗教。吾故曰：人人皆有宗教信仰。今吾欲証此題，請將以普世人類宗教信仰之事實，與夫人心理之需要一宗教，及其正理之要求，滙而觀之，而知吾所言之不虛。

也。

(一)人類有宗教信仰之事實 吾嘗讀萬國史乘，見國無大小，人無文野，有一特點，無時間空間之分別，爲人類皆同者，卽無一人不有宗教信仰也。埃及爲最古之邦，迷信宗教，牢不可破。其所崇拜而信仰之者，是神靈與亡靈。日月江河，一種天然物，亦爲若輩所恭敬。古之加爾代 Chaldée 及亞西利 Assyrie 信仰宗教，不亞於埃及。一八四二年歐人墾掘二國之古城，得殘碑斷碣，薈萃研究之，而知該國之宗教，其原始，純爲星象宗教；各城有神，有廟；且又迷信巫術，以爲世上之禍患，皆鬼神用以罰人，而巫覡有左右神明之勢力者也。波斯爲查勞亞 斯脫爾 Zoroastre 教，信有善惡二神，以宰制世界。其敬神也，立有廟宇，廟中常燃聖火，以表尊敬，故波斯教亦名拜火教。希臘爲古代文明

之邦，其起初之宗教信仰，惟敬石，敬蛇，厥後有敬神之禮，封神之舉；信仰來世之生活等等。羅瑪以天地自然之勢力，神而敬之。其最尊敬之神，爲如比戴爾 Jupiter 且規定各種祭儀祭日。又有信亡靈繼續生活，以祭物供獻之者。猶太雖爲蕞爾小國，然自祖先信仰造物之主宰，而爲純粹的一神教。徹爾脫族 celtic 信仰多神，崇拜天地自然之勢力，以爲神明寓其中。又信天堂地獄，來世之生活等等。徹教之司教曰奪呂伊奪 druides 有掌治宗教之權，統理民事之職者也。日爾曼人亦信仰鬼神亡靈等。由是觀之：古代各民族大抵皆有神教之信仰。

卽在今日，亦未嘗不然：世界上有信奉天主教，誓反教，拆教，回教，儒教，道教，佛教，神道教者。推而至於亞斐利加之土人，其人之知識，頗爲簡

陋，然亦有其宗教之信仰。今日歐美研究宗教學家，考察若輩之信仰，而知若輩亦信冥冥中有一主宰，以及亡靈仍繼續生活於來世等等。世界古今萬國之宗教，吾既述其大概；今乃可得結論曰：天下國不一國，教不一教，所奉之神，又各不一；有一神教，多神教，有拜天地自然之物，有祀蠢然無靈動物；又多數宗教，局限於一隅，與一國之運命爲終始者，若古代之神教是；有廣播多國，至今仍連綿不絕者，若佛教回教是；又有具絕大之勢力普及世界者，如基利斯督教是。宗教之信仰，既爲普遍之事實；普遍之事實，當有普遍之原因；而普遍之原因，要惟人性；蓋古今人類之性莫不同也。宗教信仰，既基於人性，吾於是知人人皆有宗教之信仰。亞利斯忒德曰：人爲有靈的宗教動物。旨哉斯言！

(二) 按人心理信仰一宗教 人爲有靈動物，有悟司欲司，是以有本

性之傾向，常求真慕善也。夫人生於世，有多數大問題，縈擾於心，而思有以解決之。我生也何自來？我活也爲何故？我去也歸何所？我身之善惡，來世究竟有何賞報？我求真之傾向，如何能充裕其量？此皆對於悟司而言。對於欲司而言，我常有求福之心。願富貴功名，年壽逸樂，道德學問，雖一時能滿我心，而終不能充我願；既得之，又患失之，而我心終不能安，故我之欲望，不能飽飫也。雖然，我本性之自然傾向，用默省之功，而知歸向無限之真實，企慕無限之美善；而無限之真實，無限之美善，厥惟造物主；蓋造物主爲萬有萬美之原，足以充滿人求真求美之量。此人所以自然有信仰神之思想。此觀念既根基於人性，故爲眾人一律的。吾於以知人人心理有宗教信仰也。

(三) 以正理觀之人當有宗教信仰 人非自生自有，有所以生之有

之者；換言之，人受造者也。

原人學中已證明此題此處從畧

人既受造，故對於造物主，有隸

屬之職任，如水之有源，木之有本也。如效果之有原因，事物之有終向也。顧認識此中隸屬之關係，隸屬之倫序，即是宗教思想。因此認識，自然發生一種宗教性情：如敬畏，知恩，禱禳，企望，歸本等心；而此等性情，即是宗教思想，人自然發生，不自知其所以然，此人所以皆有宗教之信仰也。

注意 由以上觀之，人無論文野，皆具有神之思想。雖所敬之神，與外面所表示之宗教信仰，宗教禮儀，有純雜邪正之不同；然其有宗教信仰則一也。吾於以知宗教爲人性之所必需。宗教有率性宗教，超示宗教；真宗教，與非真宗教之分別；然此處並不清，祇言人有宗教信仰而已。

備覽 從宗教信仰之事實觀之，而知人皆能領悟在萬物之上，有一至上大元，統御天地，創造倫理，而人受其宰制者也。從此信仰而種種宗教性情，因之自然發生，人知己之一生，完全隸屬於此神，一己之倫理操行，對於神而負責，將受其賞罰。於是愛戴，欽崇，感恩，祈求，懺悔，依恃之心，油然而生。此種歸於愛欲明悟之宗教性情，蘊藏於內，謂之內敬。發顯於外，而以禱誦之文，跪拜之儀，祭獻之禮，表示於外，謂之外敬。然有諸內，必形諸外，故內敬外敬，往往連而不分。敬而以個人名義，行其宗教信仰之表示，則爲私敬。若由長者統攝，按一定之儀式，大眾共行者爲公敬。然人爲合羣的有靈動物，故此公敬，從私敬自然演出者也。公敬表現之信仰，有公共之宗教組織：（一）卽有一宗教道統，*corps de doctrine* 及相傳之信仰，以

及關於現世及人類之原始，之究竟等種種記述。(二)以此至上大元之名，人之行爲，立有一教律以範圍之。(三)有一定之宗教儀式，宗教統系，用以與此超越大元，締結個人社會之交接。以上皆爲宗教所必有之資料，雖有完備不完備之區別，而其大體則一也。

第一節 論宗教之起源

題旨 從上節之討論，而知宗教信仰，爲人類之普遍事實，吾於是知人人皆有宗教思想也。此等宗教信仰之事實，研究宗教者，不可不論其原始。十九世中葉歐美學士，研究宗教學者，聯袂而起：遠考古代之宗教，近徵今世之信仰，各立學說，以釋宗教之起源。雖立論不無純駁，然爲討論宗教，以得其真理之所在，不無小助焉。爰綜要而辯論之。各家之學說，綜合觀之，可分三派：一進化論 (Evolutionisme) 二主體論

immanentisme, 三泛神論 thésisme。

(一) 進化論 自斯賓塞爾創立進化論，而社會之心理，因之大變；不特研究科學以進化爲前提，卽解釋宗教，亦以進化爲基礎。其言曰：宗教非一蹶卽成，而至完美之境地，然幾經變遷，幾經遞嬗，初由信仰靈

性 animisme, 卽信仰萬百有形之事物與其現象後有一 崇拜頑物 fétichisme, 卽生原控制一切創是說者爲帝老爾 Tylor

粗陋無飾之物如土木泥石等 尊敬禽獸 totemisme, 北美等土人以爲一種動物與人有以爲神寓居其中故祀之敬之 親姻之誼故敬之爲神 Reinach, Je-

vous 等 繼由多神教逐漸演進，卒臻至一神教。吾辯之曰：此等論調，固執是說

甚新奇，要之不過空中樓閣，並無實証，亦無多辯價值。

(二) 主體論 大旨謂宗教純爲主體的事實，故宗教發生於人之主體良心，並非在主體外，在客體界上，先有神的思想焉。可以併入此學說中者：有實益論 pragmatisme, 謂宗教由主體之良心中 組之成之而卒露之於外 社會學派, 謂宗教根 基社會公

眾的現象非
個人之事實

惟信論

Fideis

及康德派

Kantistes

。一派大致謂用瞽盲之信仰及良心的命令足以釋宗教之原始

吾辯之曰：謂有神之觀念，自然發生；因人爲有靈的宗教動物，此固合理。然謂有神之思想，主體之外，無神之實有，神之觀念發生於主體，存留於主體，此則誤矣。

(三) 泛神論 謂人依本性之良知，及其指導，仰觀俯察，見夫天地之大，萬物之眾，自然發生驚異之心，尋求此現象之由來；於是見果而推因，藉簡易自然之推理，覺悟萬有之上，有一大造，受生之物，有一原因，而產生有神之觀念矣。既知神之實有，而隸屬之性情，恭敬之思想，愛慕之衷忱，連帶興起矣。又人之行爲，有善有惡，良心上於是生出喜懼之心；而賞善罰惡之思想，隱然示人冥冥之中有神焉，以操其權。作善降之百祥，作不善降之百殃。而在倫理上，人對於神，覺有所束縛

矣。人心中所生起之敬神性情，表顯於外，而有外面之敬神禮矣。繼由個人推至公眾，所表現之公同信仰，組織而統系之，於是有宗教禮典，宗教之團體矣。此宗教信仰，所以自然發生。而此解釋實合於事理。注意 有神思想，既發生於自然，故無神論 *atheisme* 實無根據。無神派，或疑神非實有，或謂神即實有，然不能明証。此等良心態度，未嘗不能有之，且亦不少見；然人能暫時不知有主宰，終不能不知有神。蓋人生於世，不能不遇一、二大事，警惕人心；若疾病、死亡、困逆等。當此際遇多舛之境，於是良心發現，而知有神也。

第一章 論超示宗教

總旨 由上章之宗教事實觀之，而知人皆有宗教思想，敬神思想。然此宗教思想，敬神思想，大抵得之於本性光明之指示，而為個人度宗

教之生命，受倫理之束縛，固已綽然有餘，無待他求。然有靈之人，有一自然之傾向，欲完美一己靈明之性體；故其求真求美之心，往往不自鑿足，不自安於此簡單之宗教暨倫理知識，而更有進求超越宗教之心也。顧人之能力有限，才智薄弱；神事則高越玄妙，無聲無臭；於是自然興起企望神助之心，而求其教授神事，換言之：尋求一超示之宗教也。超示之宗教，爲率性宗教之對待名詞。率性宗教根基於造化之工，爲受造之人與造物主之間，不可少之關係，以盡報本之責。率性之宗教，生於性，爲性所指示，故以此名。超性宗教超於人性之上，不關係於造化之工，故非人性所應得；非大造親自傳授，親自默啟，人力莫能及也。蓋祇由生造而言，人僅爲大造之奴僕，修明理性，以盡敬事之責，而得小性之終向足矣。然若大造提拔人於超性之地位，由奴僕而升

爲義子，以得將來超性之全福。於是人之地位提高，與大造交接之道，亦已不同。此所以苟非大造親自默示奧理，與人以超越之方法，人鮮能獲超性宗向，而盡昭事之責。今吾在此章不先獨斷曰：神實默啟一真教；然祇研究默啟宗教之有可能性否？如曰有可能性，再進究此默啟適宜否？此默啟緊要否？如曰緊要，則研究真宗教之學士，當尋求此默示宗教之何在？故我此章分四節言之。

第一節 神之默啟有可能性否

題旨 人依率性之教，修明德性，已能盡其敬事大造之責，吾已言之矣。然人之性體，不特在其本性倫序中，能自完美；且猶有能力，受造物主之妙用，提高至超性倫序，而更完美其性體；此卽遵從超性之助之能力也。人性大造造之，故大造自能以其殊特之恩，更完美其性體；而

人性在大造之權，亦惟循造性者之措置，而遵聽其命；人性所以有可提高之能力也。人性既有此可提高之能力，故其對於宗教信仰，倫理性命，猶有求增神事奧秘之傾向，即企望神之默示神事，以充其求真求美之量。顧神之默啟有可能之性乎？此爲本節之所討論。開論之始，先當以本性，超性，默啟，奧秘等意義，分別概論之。

本性之定義 大造生造萬物，給各物一物性：如火炎上，水就下。且造物主上智亭毒萬物，與之以宗向；并與以方法，令以得獲此向。萬百事物依大造上智之布置，暨其保存，按序進行，至當至之宗向，是即所謂本性倫序。本性云者：（一）凡組成事物之要素，皆曰本性；如肉身與靈魂，是人之本性。（二）從物性演出之優長，或能力，皆曰本性；如人之悟司，是根基於有靈之人性。（三）凡物性之所要求者，皆曰本性的；非有

此物不能完美其性體；如飲食爲生命所要求之條件。總之，任何優長美善，凡爲一受造物之組織要素；或應得之能力，或其需要，爲得獲其物之宗向者，皆在本性範圍之中。

超性之定義 超性爲本性之對待名詞：卽言超越諸凡受造之性體，之能力，之要求者。是以諸凡優美，凡非關於組成受造事物之性體，非從物性附生之能力，又非物性所應得而要求者皆是超性。超性倫序卽一切超性之方法，用以得獲此向者。如享見造物主之性體，爲人之超性終向；聖事，默啟，聖寵等爲超性方法；用以得獲超性之終向者也。超性與本性，本非立於反對地位，然本性得超性而更形提高，更覺完美。超性與本性又非分離的，然互相締結的；超性加於本性之上，而共同合作，以趨赴其終向。

默啟之定義 默啟西文曰 Revelation，論其釋名，謂：撤去蔽物之幕，卽昭示隱藏之物之意。論其指事，謂：造物主昭示真理於有靈之人。昭示真理，由神光而推悉者，可稱爲本性之默啟。如見四時行，百物生，而知天地有一主宰，宰制萬物。然此非默啟之本義。由超性之光，造物主表示之神妙，是爲超性之默啟。如原祖犯罪後，天主已將降生救贖之事，默示古教之先知，而佈告於人類。今所論者，是超性之默啟。超性之默啟，卽造物主之自語，親示人以超性之奧理。造物主顯示其意旨；或用可覺之標記，如神之發顯；或以奧旨印像於人之像司，而使知之；或啟動人之悟司，以洞徹妙理。所默啟者，當爲奧秘之真實，且切實一定，而非浮泛者，又當確知其從神而來。又神所默啟之真理，有爲本性能知之事，而神殊特指示之者，是因其通知之式，而成爲超性。有非

藉神之親示，人性所不能知者，是爲奧理，故所諭之事與通知之式，皆爲超性的。

奧秘神事之定義 奧秘西文曰 *Mystère*。論其釋名，謂：隱藏，晦暗；卽言神事之隱密。論其本事，謂超性倫序中之奧妙神事，非神之親自默啟，人悟斷不能企及。分爲二種：（一）人雖由理性，不能推悉其實有；然既經默啟之後，人能推知其性也，如教宗之不能錯誤。（二）卽經默啟，人悟猶不能明其性，如天主聖三之奧理。今所論者是第二種。又絕對超出人悟之奧理，若非造物主親自默啟，人不能知其奧理之實有；既經默啟之後，人猶不能知其奧理爲何性體，惟知其與理不相違背，切實如是耳。

默啟等之定義，既如以上所述，今進論其有可能性否？余嘗攷之各國

宗教歷史，何論文蠻民族，除侈談神話之學 Mythologie，天地開闢史

Cosmologie，神人宗譜 Généalogie，神人階級 Hiérarchies 之外，又信天

人交接之事，神親示以教理教道。故往往有假托天書，神使，靈蹟等情。且歷來創立宗教之人，亦曰：所傳之教，授自乎神。其記載神之默示也，各有經典，如回教之高耶經，佛教之佛經，基利斯督教之聖經。雖述其事者，或有言之不經，然信仰神示人以教理則一也。天人交接之事，既爲普遍之信仰，普遍之信仰，必有其普遍之基礎，故不能謂默示之無可能性也。

且吾又按之於理，而知其實有可能性。默啟有直接與間接之分別：直接者即造物主親傳旨意於一人或數人；間接者即造物主選定其代表，代達其意旨。而直接間接之默啟奧理，吾謂皆有其可能性。（一）在

施行默啓之造物主一方面：蓋造物主爲全知，洞徹諸般真理，故能以己之所知，直行佈告於人。造物主爲全能，主能造人明悟，令以通達真實，豈不能以超性可喻之神事，直呈人悟，使之領悟耶？（二）在領受默啓之人一方面：人既有本性明悟之光，以之推理，認識本性之諸般真理；豈不能承領超性默啓之光，受訓於造物主，而得神事之奧秘耶？（三）在默啓之事理一方面：凡爲真實，皆爲人悟之對象；稍事心理學者，類能言之。神事之奧秘，乃真實之根源；人悟雖不能盡窺其底蘊，然豈不能藉超性之光，而知其實有耶？

由是觀之，造物主之默啓奧理也，實有其可能性。是以惟理派謂默啓違背性理，實不知超性倫序之真旨。超性不與本性倫序立於對抗地位，然實完美本性而充滿其本性，求真求美之量也。

第一節 理宜有神之默啟

題旨 上節吾言默啟之有可能性，今欲進求者：按之於理，默啟亦適宜於人性否？應之曰：凡人欲度一完備之倫理宗教性命，其企望於神之提攜，亦必更形深切。然人之知識有限，神事則奧妙莫名，人安能企及奧秘，洞徹奧理耶？職此之故，默啟非特有可能性，且頗適合於義理。試以理証之。

人生在世，於衣食住外，在倫理界上，有極大之任務當盡。而一生之舉止動靜，良心默示我以責任；為善有賞，為惡有罰；冥冥中有操賞罰之主宰，我對之而負責也。顧人之倫理能力微薄，私慾偏情，紛擾不已，為惡如就下，作善如登山。今欲善盡我天賦之職任，完美我之性體，非有一超越之能力扶導之，安能勝任愉快。默啟者乃造物主特賜於人之

超越方法，令人領悟神之奧理，以完美一己之宗教倫理性命，此默啓所以甚適宜於人也。

況大造生人，高拔人於超性之地位。此率性宗教，雖適合人性，然究未成全。而超示宗教，則超越人性，非得神示，人難悟及，是以默啓甚適宜於人性。

大造生人，又與人一終向，令其榮己而得之。願欲得終向，須有其方法。默啟者正明示人之原始職任，終向，用以盡大造生我之本意。否則大造既與人以終向，而不與之方法，是責人之所不能爲，豈大造之上智而出此哉？

第二節 神默啓之緊要

題旨 上節吾言神之默啓，合宜於人性，且證之於宗教信仰，而知默

啟之可能。今吾再進言之曰：人苟欲得倫理暨宗教之精蘊，完美其性體，祇藉人之能力，抑已足乎？換言之：爲人度一完備之宗教倫理性命，必需有神之默啟乎？余應之曰：人藉本性之光明，足以通明性律，認識大造，而得其本性能享之幸福。然欲將本性倫序中之諸凡真實，如大造爲萬物之原始原終，倫理之主宰，權操賞罰；人靈是神體，待人持己有責，以及立身處世之道，盡完人之本分，洞明無誤，且又迅速，不特個人如此，一聰明睿智之人，存心正直，由本性之光明，固能推知要理，完守性律；然此不過少數之特別情形，一且爲人類全體；神之默啟，實爲緊要。雖然，緊要有絕對緊要，卽依物之性體有不能不然者，非此卽非物之性；如凡人，當爲有靈動物。有假定緊要，卽欲得某事之宗向，當用某方法。假定緊要，又可別爲二：（一）著形緊要，乃關於形跡事物之緊

要：如渡河必以舟，及他類是之工具。(二)情形之緊要，乃關於事情難易之緊要：如無儀器，不能成一成全之圓圈。今謂神之默啓是緊要者，是何種緊要耶？吾應之曰：如論率性宗教，是情形的假定緊要；如論超示宗教，是著形的絕對緊要。

証理 今吾先以事實証之：人生至重要之問題，乃在認識造物主而奉事之，知靈魂之永生不滅，而趨赴大造生我之終向。然吾觀古今之歷史，見羣衆人民，未得神之默啓者，大抵溺於邪謬，崇拜無靈之物，神而祀之；甚至有以穢惡昭彰者，事之如神。卽有一二博學士推理探原，認知天地有主宰，然終未能洞悉神事之奧妙。人之行誼當有宗教思想爲之準則，若信仰神靈，而未有一定之知識，爲之憑藉，則信仰失其根基，故無怪種種悖理違義之事，層見迭出，此攷之上古之歷史，而歷

歷可數者也。至論人靈之終竟，未得默啟之真理者，或以爲人死後，與草木同朽，卽有出類拔萃之人，知靈魂不與肉軀同生死，然靈魂之永生不滅，往往信疑參半。靈魂之結局，旣不知詳細，故何怪營私逐利，損人益己，而祇求現世之幸福耶？

由是觀之，本性倫序中之諸凡真理，人苟欲洞明知悉，正確無誤，且又迅速，不特爲個人然，卽爲人類之全體亦然，按之事理情形，默啟奧理，豈不緊要者哉？

今再以原理言之，而知吾言之不虛也。天下物理之精微奇妙，人竭畢生之力，亦不能得其完全之知識；此以科學實際情形而言。至論宗教之真理，倫理之根本，人欲得其適宜之知識，易而且速，自必難而又難。蓋多數人民，或限以資質，或困以職業，或耽於逸樂，流於習俗，不能靜

思默維，研究其原委。卽有偉人哲士，教導凡民，且恐自多錯誤，不能取信於人。故無怪人民之溺於謬理也如此。從知人藉本性之光明，斷難自振自拔，吾於以知默啓之實不可少也。

綜上而論：爲完備之率性宗教，當知之諸凡真理，非得神之默啟，人不能知之完全而便捷，故在情形上，當有神之默啟，吾已詳哉言之。今吾更進一步曰：苟大造提拔人於超性之倫序，爲人定一超性之終向，而使度超性之宗教性命，則大造當默啟人以奧理，不特爲情形上之緊要，且爲絕對之著形緊要矣。何以言之？大造生人，不能不有一終向。以造化言之，大造爲萬物之主宰，人爲其隸屬之受造物。大造能爲人規定之終向，卽本性之終向；令人用其本性之能力，昭事造物主，以得其終向而享本性之福樂。然大造苟提拔人於超性之倫序，欲其得超性

之終向，享見主之性體，以充滿其求全福之量，則人對於造物主之義務，由奴僕之地位，升至嗣子之地位，故欲得此向，須有超性之方法，蓋已超出乎本性之倫序，非本性之能力所能企及；如植物之無知覺能力，動物之無懂悟能力也。

職是之故，人苟無超性之默啟，絕對的不克抵至終向，而度其超示宗教之生命；蓋本性與超性，已非難易之問題，然爲能與不能之問題。吾故曰：人無著形之能力，以求獲超性之終向，故神之默啟，且爲絕對的緊要也。

備注 大造在開闢之初，已提拔原祖於超性之地位；原祖之子孫，亦爲大造特選之人。原祖雖犯罪，害及人類；然此超性之地位，未嘗取消。此處吾謂苟大造提拔人於超性之倫序，因爲研究真宗教者，設

身處地而言。彼未得真宗教之前，固未知超示宗教之實有，於是科學的方法，引之導之，漸漸引其入真教之門耳。

第四節 人若悟知神曾默示一宗教當勤加研究既得之當皈依之

題旨 上三節吾謂神之默啓，不特有可能性，適宜於人性，且爲人是緊要的。在第一節中，吾謂歷代宗教之鼻祖，往往以神道設教，故默啓能或實有。是以究心宗教者，若悟知神曾默示一宗教，自當熱心勤敏尋求之，而皈依之；此爲良心之責任問題。此責任，雖非絕對的，然爲假定的，卽謂大造曾經默示一真教，且人又疑度及之，在此情境中，人已有責任以研究之。何以言之？

人生在世，有一至大之職任當盡，卽認識一己之由來，及在世之任務，

與夫來世之終局；緣人爲有靈動物，必不能與草木同朽；換言之：認識大造，而敬事之，崇拜之也。顧認識大造，服事大造，以趨赴我之終向，當用其合宜之方法。今苟大造默示一真教，令我盡其昭事之責，而我又悟知其事，則我之當研究而信仰此默啓也，自不待言。譬諸國家之法，令貼於城市，傳諸報章，可以動人詢問者，已有責人奉行之力；否則自投法網，而自貽伊戚，何況大造之意志，更重於此耶？

設或不確知其神之默啓，然不過懷疑及之，則人已有其責任，深思博訪，以考求真教之所在。蓋所論之事，關係重大，爲報本歸原之天職，故不可冒昧因循，耽於錯誤，安於疑惑，而自投永遠之禍。譬有二藥於此，一爲必定有效，可以起死回生，一則靈否莫決，病者當擇其有效之藥，不言可知。

又或研究真教，而不能知其所在，則當如何耶？應之曰：若研究之而不得，或雖人告我真教之所在，而不能取信於吾，則在此境，人當禱之求之，俾神與我以光明；出以至誠懇之心，至熱切之願，掃除阻礙，息心靜氣，再爲尋考。

既得道矣，則當皈依之。蓋造物主所示之超示宗教，乃爲人在世敬主之真諦，以得大造生人之終向；既知之而不之從，非自絕於主，自外生存乎？

由此觀之，近今所謂之信教自由，當分別言之。若謂人研究宗教，未會獲得真教之前，人有自由之權，考量宗教，不能迫之必信某教，此固合於正理。若已知真教之後，而曰人有自由權，可信此教，可從彼教，此爲不通之論。蓋真教惟一，猶真理之不能有二，既獲真教，故惟當信之奉

之，已不能隨意選擇矣。若傲頑不馴，自暴自棄，而不得人生之終向，此乃自取之咎也。

有謂任何宗教，皆勸人爲善，故不必考察教之真僞，祇須隨己之意，及時地之宜，信從其一可也。此派西文名 Indifferentisme。有一派名 Tolé-rantisme，謂一般宗教，除國家所信之教外，皆有名分傳佈，國家不能禁止，然當容忍之。以上二說，觀吾所言之理由，足見皆不合正理。雖然，一國之中若有多教，苟無害治安，教民亦相安無事，則爲從權計，俾免政教之禍患，政府暫加兼容保護，此則未可以爲厚非。且較之謀害真教，艱難真教者猶勝萬倍也。

第二章 辨別默啟之標準

總旨 上章吾言人若悟知大造會默啟一宗教，則有責任研究其所

在；既得之，又當皈依之。顧自來創教之祖，僉曰：吾教授自乎神。然神授之真教，不能有二。於是發生問題曰：有何標準，以辨別默示之確從神來，有取信之價值？此卽爲是章討論之資料。

默示宗教，當有其辨別之標準，固不能疑者。蓋造物主默啓宗教，是欲人信奉之也；苟無標記以辨別之，則無由適從。大造之上智，必不出此；且事實之真僞莫辨，而責人以信從，此豈合於靈明之人哉？吾於以知大造若親自教人，必給人以皎然可信之証據也。

標準之定義分類 標準者，用以辨別造物主默啓真否之表記；猶書上所蓋之符印，爲某人所發之証據。

標準分主觀的及客觀的。主觀的，以承領默啓者之方面而言。分爲個別的或普遍的；個別的，卽個人內心所嘗得之默啓經驗，如良心之平

安，神慰，滿意等。普遍的，卽人類公共之企望。客觀的，卽在默啟自身一方面。分爲內性的與外性的：外性的，卽一標記雖不關於默啟之性體，然與默啟有密切連帶之關係，如聖跡，預言等，正用以証默啟之從大造來也。內性的卽關係於默啟之性體，如默啟之道之超越高尚。又可分消極與積極：消極的，卽事物之有若何標記者，定必不出於大造，卽或來自大造，亦不能作爲充足之印証。然消極標準，以之屏除非默示之宗教，雖已綽然有餘；惟以之證明默示之宗教，祇能作爲辨別之初行工夫，而不能作爲鐵証，故爲真教之証據，又須積極的標準。積極之標準卽一教，當有某某表記，方可爲真。如証耶穌所立之教，是真從造物主默啟而來之教，有先知之預言，耶穌爲証自己是天主子，所立之教是真教而行之種種聖蹟_{見下}等之積極標準。



第一節 論辨別默啟標準之價值

題旨 上章吾謂大造默示之宗教，必有其辨別之標準，而此等標準，總撮之不外分主觀的及客觀的。茲所論者，即標準之價值。

(一) 吾謂主觀個別的標準，為辨別默啟之真偽，固有裨益，然不能視為已足。何以言之？個別之標準，即個人對於宗教信仰所嘗之神慰平安，滿意等等。此種性情，準備人熱心研究宗教，不畏艱苦困難，以得真

道之所在，爲人固有大助。且人熱心求道，大造必助以寵佑，令其獲得之而後已。然此等熱心性情，往往蘊於個人之心內，能來自善神，或惡神，或主觀之自然傾向；故雖能推度，係來自大造，然終不能言之的確，所以不能以爲滿足也。

(二) 主觀普遍的默啟，卽人類公眾之宗教企望，求滿宗教之欲望心，一若己有所缺陷，有所困窮，欲與神有密切之締結，以充滿其空虛之精神。此等性情往往根基於人性，人性同，故此性情，亦往往爲普遍的。雖然此種性情，以人爲有靈的宗教動物，雖完全爲本性的，然其企望之情境，實有超性之表現，故不能不來自乎神。

主觀個別的標準，則不能用爲辨別默示之宗教，因默示之宗教是超性之宗教。主觀普遍的可用爲標準，因此高越之宗教企望，非有大造

特別干預，似難實現之也。

(三) 客觀內性的標準，關於消極方面者有三事：(甲) 所默啟者，決非拂逆理性；(乙) 決不相反造物主之聖善；(丙) 不乖人求福之心。任何教理不有此消極之標準者，決非真教；然有此標準，亦不能即証其教由神默示，蓋又須有積極的標準也。

(四) 積極內性的標準，即言默啟之道理與規誡，高妙絕倫；創立宗教者，有超越之聖德；此教之傳佈及其影響，出乎吾人之能力；及他類是之端。此種標準，吾於下編述之。蓋積極之標準，非凡人即能灼見其精微；且研究宗教與辯護真教，有先後緩急之秩序，不先言顯明便捷之標準，而遽談其難，非美善之方法。今試言其客觀的外性之標準，即靈跡與預言。

第一節 論靈跡

題旨 上節吾謂靈跡與預言爲辨別默示宗教之標準。今進論者是靈跡之定義；靈跡有可能性否？如何辨別？有何証力。

靈跡之定義 靈跡西文曰 *Miracle*，考其字源，有奇異之意，論其指事，卽謂有象可覺之事功，爲主所行，反映物之性例者也。謂爲「有象可覺之事」，卽五官能接觸者。謂爲「爲主所行」，因靈跡雖出乎物性之例，然受造之善神惡神能運用其超絕之能力，憑事物以顯靈，此非嚴格的靈跡，而爲由主所行。反映物之性例，因各物有各物之性例，一總受造物亦有公共之性例。靈跡反映性例，非謂一二物間連帶之性例，如石下墜，人若上之使升，不能稱爲靈跡。故頭等聖跡，須反映諸凡受造者之性例。

不特有形之物
亦卽無象之神

次等靈跡，亦須反映形物

有形可
覺之物

公

共之性例，惟終不拂諸物向主屬主之公例；又須於物之秩序，實爲出規的偶弛。總之切義的靈蹟，除爲有象可覺之事功外，又須出乎物性之常例，且非任何有形之物與無形之神之所能爲，然惟出於大造之工夫。

人用靈跡以辨別默啟之真僞，靈跡又當與默啟有連結之關係，卽此靈跡正用以證明默啟之來自大造。如見某友之印於信札上，而知其爲某某之信，不能誤也。此等關係或爲直接的，或爲間接的。直接的：如預告特作靈跡以直証默啟之來自大造。間接的：如自言遣自大造，因以靈跡証之。

備注 靈跡有第一等，第二等，第三等之分別。第一等靈跡，反乎物性者；如有延長性之二物，彼此之透過。第二等靈跡，超乎物性者；如死

者之復活。第三等靈跡，出乎物性者：如病危之人瞬息痊愈。（參觀
俞司鐸真教辯護課本第一本）

靈跡有可能性。靈跡之定義，吾既言之矣；靈跡之可能性，亦不難理
証之也。謂靈跡爲不可能者，或由萬物之性例一成而不可變；或造物
主之性體有所束縛，而不能有所作爲。而不知二者皆非也。何以言之：
物性之例，非絕對的不可變者，因物性之例，如火燒水濕，此非關事物
之要素。物性之例，乃爲假定的不可變者，即造物主既定此例，無特別
之故，萬物當遵此例而進行。是以萬物之主，有特故而偶一弛之，且預
知而預欲之，或補其缺，或阻其力，使出乎常度之外，而成爲靈跡，何不
可之有？且此反常之靈跡，不但不逆物理，且屬相宜。蓋萬物本爲人而
生，物之形性秩序，亦當助人之倫理秩序，如下者之事上，故大造爲啟

發倫理之故，而使性例偶一拂弛，爲何不宜？人靈於形物，尙得鍛鍊物性，以獲更大之益；而謂造物主偏不能行此哉？此所以對於物例一方面而無阻也。

至在大造一方面，亦無拂逆。一因大造是全能，其力勝諸受造之物，故能特施反力，使物本有之效，不克發生，或補物性之缺限，而發生例外之效。二因此等靈跡，亦由大造之上智，預知之而永遠定之者，非爲時勢所迫，變更其初意也。三因大造發靈跡之聖意，是爲獲得一最高尙超越之宗向，故符合大造上智亭毒萬有之聖意也。由此觀之，靈跡之有可能性，明如觀火。

靈跡可以明辨。吾謂靈跡有可能性，然有惟理派人謂靈跡雖有其可能性，然靈跡之事實，終不能證明，蓋今日科學雖進步，然物性終未

澈底洞明，安知物無此能力，產生驚異之效驗耶？且惡神洞悉形物之質料，安知不損益揉合，以發生種種奇異，出人料想耶？換言之：靈跡不能明辨。余應之曰：此等論調，不能有充足理由。何以言之？（一）靈跡之實有，可以明辨之；蓋其事實，顯而易見，如死人之復活，如重病勿藥而愈。死與活，病與愈，無異於常人之死活病愈，可以耳目察之。故雖非躬歷其境，然靈跡之事實，亦如諸凡傳聞之往事，可由親見親聞者之傳述，及其情景，而明辨其所言之誠實與否。否則，人之證憑毫無取信價值，有是理乎？（二）靈跡非由物力，亦可明辨之，蓋物性之德能動作，公而且久，無忽變之理，無久晦之效。例如某物在某景，無他阻，必生某效。有阻則不生某效；古今同然，中外一致。縱物力之所能，或有未曉，而物力之所不能，則瞭如指掌。如有人涉水，足不染濕，將謂水性使然耶？抑

其足異於常人之足耶？從知靈跡實出物力性力之上，可得而明辨也。

(三) 靈跡是否出於惡神，亦可明辨；蓋從靈跡產生之情形，及其會意，可以判其來自善神或惡神焉。凡所顯之靈跡，正爲攻斥邪教，表揚真理，勸人向善，引人入道者。所証之事理，與本性或與別端默啟之事理，不互相反背者。施行靈跡之人，道德素著，行此靈跡，非爲矜奇眩異者。有如是之情狀與宗旨，靈跡必不出於惡神。吾故曰：靈跡可以明辨也。

論靈跡之証力 靈跡有可能性，可以明辨，吾既言之矣。今討論者，靈跡如何能証默示宗教？靈跡能証默示宗教，除靈跡定義中，當有之諸要素外，又當明白知悉：行此靈跡之宗旨，實爲作証默示宗教之來自大造。否則，雖有靈跡，與默示之宗教，無相關係，安得爲証。故靈跡之可爲超示教理之標準者，因靈跡爲此宗旨而發生，如見王之玉璽加

於敕諭之上，乃能領悉王之真旨，故若有代主宣佈事理，創立宗教，顯行靈跡爲証；則其教由大造默啓也，無庸疑矣。

備注 如何用靈跡以証默示之宗教，則在下編論之；此處不過言靈跡爲辨別默示宗教之標準，不言如何用此標準。

第二節 論預言

題旨 上節吾謂靈跡，可以証明默示宗教。此節謂預言亦爲一種靈跡，超諸受造者之能力，故若爲辨証教理而發者，與可覺之靈跡，有相同之效力。今試言其定義。

預言之定義 預言西文曰 *Prophétie* 寓預知之意。故預言乃先知預告將來之事，確而又切，由本性緣由，斷不能料及者。由此定義，可知真實預言，具有四要：（一）言之須確實無移。（二）所言之事，不特必驗於

後，且又切定情景，無暗昧兩可之弊。(二)所言之事在將來，現未實有。(四)又非從情景及倫常之緣由中，人悟可以推測知之者。職是言之：預言非人之性光得以推知，惟由主特照而明之。例如洞澈人心之隱曲，遙見遠方之事情，未經通達，先行陳述者，皆可稱爲預言。如可有可無之未來事，不但本未實有，且其原由，亦屬未定，因大造之默示而知之於前，先行披露者，此乃切義之預言。

預言有可能性。將來之事有兩種，或將發生於無靈之原因，勢所必然者；或將發生於有靈之原因，可隨人意定奪者。造物主預知首種原因，毫無疑義。惟在將來隨意之事，本可有可無，故依人之自由之意志爲轉移。若預証於前，事應於後，則人已無隨意之權矣。此所以惟理派人謂：預言之不可能也。余應之曰：造物主之靈明，無微不燭，凡爲事理，

有可知者，無所不知。乃隨人意之事，雖未實有，必有其理，既有其理，必有可知，故亦不出無窮靈明之鑒識。又大造之性體，不能更變。若將來之事，由人主權而定者，主必俟其發現，然後一一探悉，則於主有所更變矣，其知識亦隨事而增加矣。且造物主造化萬物，亭毒眾民，賞善而罰惡，借今人之善惡，事之優劣，由人隨意發生，俟顯現而後知，則造物之措置，亦惟隨機施斷，何以見宰制之妙哉？由是觀之，真主必預悉將來之事，即隨意之事，亦必燭見，惟大造之靈明，無已往現在將來之別，故凡有所知，皆永遠知之；既知之，亦能預告人知，故預言有可能性也，明矣。（參觀辯護第一冊卷二一學題九）

預言可以明辨。為辨別預言之真否，祇有二要須知：（一）事實報告於先，見驗於後否？此皆為可覺之實辨，故不難證明。（二）其言不出於

性光之測度，惡神之指授否？乃此二者，有時亦可得而知。蓋將來之事實，在可有可無，隨人之意志而定者；依恃性光，真所謂人不能知，鬼不能測者也；設或能知，則必出於大造之默啟。故預言能明辨之也。

論靈跡之証力 欲據已驗之預言，由大造通告而發，爲默示教理之標準；須知大造爲此旨而授意於人，令先佈告，用以証己之道。乃多數預言，實能明証其爲此宗旨而發；故以此等預言，實能辨別默示宗教。茲之所言，不過爲抽象的；具體而言，卽如何由預言以証默啟，則當俟諸下編。

下編

綱要 上編吾謂：人無論智愚賢不肖，皆有宗教之信仰。此信仰之表顯，在形式上，雖純雜不一，然信仰有神，此固為普遍之事實。蓋人為有靈動物，依本性之靈明，常有完美一己之傾向，故對於一己之宗教性命，倫理性命，往往不自安於簡單之知識，而有求進之心。顧人之能力有限，即本性高越之理，非凡人皆能領悟；於是自然發生求助之心。且按之史事，天人交際之信仰，實為普遍之事實；故神之默啟，由此普遍之事實，推之於理論，亦有其可能之性；又使人度一完美之率性宗教性命，實適宜的，緊要的。若大造提拔入於超性宗教之地位，此默啟又為絕對不可少的。

雖然，大造既能默啟人一真教，若人思疑及之，當勉力研究之也。蓋人

生於世，有一使命之當盡，關係永遠之大事；真宗教者，正所以示我報本之道也。顧研究默啓之真偽，當有其辨別之標準。標準有關於默啓之內性者，有關於外性者，吾於上編已言之詳明。在茲編所討論者，是默啓之標準，如何貼於默啓之事實，辨別其真偽耳。職是之故，在是編中，吾將以默啓之源流，之價值，以內外之標準，審度而觀察之，以見大造親自默啓一超示宗教也。分爲三章：第一章論默啓之源流，卽聖經；第二章論天主之代表耶穌基利斯督神而人，實來世立一宗教；第三章論靈跡等，以証耶穌所立之教，實天主默啓之教也。

第一章 論默啓之源流

總旨 余嘗研究宗教，見各宗教皆有天人交際之信仰；且自來立教之祖，皆曰：此教授自乎神，彼則代天立教，換言之：卽謂已教爲神默啓

之教焉。而傳授此默示之奧理，各宗教皆有經典，回教有高耶經，佛教有佛經，道教有道藏，基利斯督教有聖經。故欲考察一宗教之是否默啟自神，當先將記載此默啟之經典，詳細讀之。研究之後，見此經典，有取信之價值，則其所載之默啟，暨奧理，自必確實無誤，而大造默示之真教，於是乎在矣。

雖然，欲確定一經典，有取信之價值與否，事實上亦甚難言矣。凡研究史事，判斷其有價值，有二要點：一，書之原始；二，書之信實。考書之原始，當知此書究爲何人所撰？撰於何時？考書之信實，當知史家之誠實與學問，有徵信之價值否？此二問題解決後，又有第三問題之發生。古人傳於我之史書，歷經時代之遞嬗，安知不無改變？換言之：卽史書之保存無誤，並無竄改。今吾欲考察各教默啟之經典，自當先行此手續。今

天下最普遍之教，是基利斯督教，故先研究是教之聖經。是題分爲三節：一，聖經之原始。二，聖經之信實。三，聖經之完存。

第一節 聖經之原始

題旨 基利斯督教之聖經，分古新二經，古新二經寓天主與人結約之意，故亦稱舊約新約。今欲考察大造默啟之超示宗教，當在新經中求之，卽四聖史所記耶穌降生來世，親自默啟於人之奧理，及創立真教之實錄也。吾人研究聖經爲已在聖教之人，則固奉聖經爲天主之言語，而信之無疑；爲未入聖教之人，而有意研究之者，則取爲往事之紀錄，以史鑑視之。今對未信基利斯督之人而立論，故不以聖經所記，爲主默示，而有主言之權力；然第以信史觀之，有史事之價值。史事之價值謂：聖經所記之事實，實有其事；聖經所記耶穌所講之道，實出自

耶穌之口，爲耶穌所宣講。故吾謂對此二種，有史事之取信。

研究史書之史事價值，有二法焉：一外証法，二內証法。外証法，卽以歷史上之見証人物，旁引曲証，審別其真偽。內証法，卽以書內之事實，應合於外証。二者並行，足以審別史書之能取信與否。今考察聖經之價值，亦用此二法。先以外証，繼以內証，終以結論。

聖經之原始 欲知聖經之原始，當先考察聖經之抄本，發見於何世紀。今人所得之抄本約有四千之數，依年代之排列，最古者，是在第四第五世紀。然在此時期前之他種古籍中，或有引証聖經之原文，或譯本，而知聖經在第三世紀之初與第二世紀之末，已爲一般人所曉；且在各教堂中已爲通行之經典。一七五五年左右，達西杏 Taten 已將四聖史編成西利亞語 Syriacque 而爲愛代舍 Edesse 教友之用。一

九〇—二〇三年間格來孟 Clément d'Alexandrie 編輯 Stromates et Hypotyposes 一書，書中格氏屢次引用四聖經之語。一九〇—二二〇年間戴爾多利恩 Tertullien 在其所著書中，亦屢引聖經之語。且謂聖經實爲宗徒時代之產物，爲聖瑪竇聖瑪爾谷聖路加聖若望所編著者也。一七七—一八九年間，聖依來南 S. Irénée 駁斥當時異端所出版一書，屢次以聖經之語，用以証據，謂：「聖經祇有四卷，不多不少，且淵源於宗徒之世，而爲歷代授傳之遺產。」一七四〇年，意名士慕拉刀利 Muratori 在密良城 Milan 盎博羅削書室，尋獲新經表目一篇，由此古蹟，明証羅馬教會在一七〇—二〇〇年間所有之四史聖經，與今所誦者，無以異。蓋上段雖缺，然稱路加及若望爲第三第四聖史，則於上文定以瑪竇及瑪爾谷爲第一第二聖史明矣。

由此觀之，在第二世紀之末，在羅馬帝國權力所至之地之各教會，皆有四史聖經，教友聚會時，且誦而聽之；當時教會僉視爲宗徒時所傳下之寶物，常以之與異端人辯駁真道者也。且聖依來南幼年師事若望宗徒之弟子聖保利加爾伯 *S. Polycarpe*。聖保利加爾伯不但親淑聖若望宗徒，且與別位宗徒，及曾目覩耶穌之人，交際甚近，故其所言，有徵信之價值。

不特此也，在第二世紀之中葉，猶有聖儒斯定 *S. Justin* 及伯比亞斯 *Papias* 之證據。聖儒斯定在其保護基利斯督教之書中（一五〇—一五二年）屢言宗徒之紀念書 *Mémoires des Apôtres*，又曰福音經 *Les Évangiles*。聖人所謂福音經，在其著作之中，詳細考究之，實指聖瑪竇、聖瑪爾谷、聖路加、聖若望之四聖經也。伯比亞斯在其所著之 *Exc-*

gèse des discours du Seigneur 中 (參觀 *Ensebe*, c. 39, n. 15-17) 亦言福音經是聖經在一五〇年之間，已通行於世矣。

今吾又推而上之，一三〇—一五〇年左右，格來孟 *S. Clément* 在其第二書 *II^e Épître de S. Clément* 會引用聖瑪竇及聖路加之語。伯斯端 *Le Pasteur d'Herma*s (一一五—一五〇年) 亦引用聖路加之語及聖瑪竇之語。他若聖保利加爾伯在一〇八—一一八年間，及聖依納爵 *S. Ignace d'Antioche* 在一〇七—一一七年間，將致命之前，在自己著作中亦屢引聖經之言。九五年左右，聖格來孟 *S. Clément de Rome* 致書格林多教友，書中所言之語句，實與聖瑪竇聖路加之語為同調。綜以上觀之，由第四第五世紀所得之抄本聖經，溯而上之，而知在第一世紀之末，聖經已為教友所曉。今日研究聖經之各家，無論教中教

外，以及反對基利斯督教之惟理評論家，均承認聖瑪竇聖瑪爾谷聖路加所著之三史，當在耶穌降生後五十至七十年間。聖若望之聖經當在八十年至第一世紀末年。故由外証之力，吾知聖經之原始時期矣。

試又以內証法，即以四聖經之本身觀察之，知此聖經亦必出於初世紀宗徒之世。何以言之？四卷聖經，除瑪竇經，原為猶人之歸化者而作，故用猶太語，其餘均用希文。然混入許多猶太之語言句法，所述事蹟，所序景況，皆與時地人物吻合。近人精方言學者，將聖經之語，之句，之意，與夫文法比之較之，得一確實之結論，即此聖經係第一世紀之產物。例如民國以來，中國文字上，有許多新名詞之出現；即五四以後新造之名詞，亦已不少；故從文字一方面考察，足以規定書之時期焉。

聖經之原始時期，我已言其概要；而其著作家，亦可言也。聖教名史家安才勃 Eusebe 序述前人傳授後，作新經表目曰：首爲四卷聖史，卽一瑪竇、二瑪爾谷、三路加、四若望所錄之福音經。又一七四〇年，意人慕拉刀利尋獲新經表目一篇，雖不完美，然已足証四卷聖經之著作者。其他外証繁多，茲不多贅；願將四史以內証法分別言之。

第一卷聖經係自出瑪竇之手。瑪竇本稅吏，從耶穌之召，而成爲十二宗徒之一。瑪竇爲猶太人，耶穌升天後，傳教於猶太爲僑居巴來斯丁 Palestine 猶人之信從新教者，首以本國通行言語，撰成一書，記載天主降生之事，卽瑪竇聖經是。嗣後瑪竇自己譯成希文，或他人譯而瑪竇修准之。瑪竇聖經原係猶文者，因以現存之希文上觀察之，而知著者精於猶之習俗，法律，古語，思想；故聖經中之文法語法，及種種類

是之端，莫不與猶人文化習尚吻合。著者爲猶人，因著者洞悉古聖經，引用有四十五次之多。且其引用古經常用猶文，雖後皈依新教，然其固有之猶人思想，在文字間常流露於不自知。著者當爲瑪竇，因瑪竇本在加法爾那翁之稅吏，原名勒未。今在其聖經中，詳述耶穌召彼爲宗徒，所用之稅吏任務之術觀，及其職任，言之似有洞明此業者。且當時猶人均賤視布彼加諾稅吏之語。今瑪竇述己受召時之情形，竟自稱其名曰瑪竇，而別位聖史述瑪竇之聖名，則以勒未名之。勒未之名，人所不甚知者，此瑪竇之自謙也。至瑪竇聖經出版之時期，若吾人信惟理派人之言，則不能在紀元七〇年前，有謂七〇年左右者，有謂七〇—八五左右者，有謂九四年或一〇〇〇年左右者。要之爲第一世紀之產物不能疑也。

第二卷聖經，乃伯多祿之門弟瑪爾谷所書。瑪爲猶人，隨伯多祿宗徒到羅瑪，傳揚聖教，將耶穌之事實，由伯多祿講授而知者，以通俗之希文，筆之於書。伯多祿見而悅之，親行准定，授羅瑪人新皈依聖教者誦閱。是書卽今之瑪爾谷聖經。瑪爾谷爲猶人，因其聖經中之希文，皆染有猶文之精神；甚至簡單之文法，與希文不同，而更近於猶文之結構；且在其希文所書之聖經中，竟保存其猶文。瑪爾谷爲伯多祿之弟子，蓋在其聖經中，對於耶穌言行，舉動，時地，情景，態度，述之頗形詳細，苟非目覩耶穌，或由親見者之傳告，必不能出此。凡事關伯多祿者，著者不憚其煩，歡論其事；而他聖史述此，則並無特別之注意。瑪爾谷之聖經，對於耶穌誕生幼時之事，均畧而勿論，耶穌傳教事，與夫所發之聖跡，則言之綦詳。悉如聖伯多祿宗徒所講之道，在宗徒大事錄中。

所記述者也。瑪爾谷之聖經，爲羅瑪外教之皈依聖教者而作，於此見之。蓋瑪氏述耶穌所言之猶語如 Talitha Kumi, Bonnergés 句旁均譯以希文，令不知猶文者懂悟。且聖經中記載之猶人習俗，信仰及猶太教之法律等等，例如猶人之準備守罷工日，Sabbat 薩都衰恩 Sattu-géens 之不信肉身之復活，及法利叟俄 Pharisians 之屢守大齋，著者皆附以解釋；苟爲猶人而作，此爲贅語。聖經之原文爲希文，然其文法，涉以辣丁（即希臘）成文。對於羅瑪人之習尚，法律，則每旁論及之。如貧寡輸錢，以羅瑪之銀價註之。第十二章 四十二節及述羅瑪休妻之律。第十章 第十一節等。故可見瑪爾谷聖經爲羅瑪人而作也。至第二聖經之時期，大約在降生後六十年，因第三聖經在六十二六十六三年間所作，而第二聖經又在第三聖經之前，且相傳瑪爾谷作聖經時，聖伯多祿猶在世，又准其刊行。

云云。

第三卷聖經乃路加所作。路加爲杏底奧基 Antioche 之醫士，通希臘文，有才藝，出身外教，後皈依新教者也。師事保祿多年，且爲其傳教之伴。相傳謂因保祿之囑，亦以希臘語，將耶穌言行，特於其誕生及幼年之情景，詳細著述，以補瑪竇及瑪爾谷之遺失，是謂路加聖經。此外又以親見親聞者，著宗徒大事錄。著者爲希人，因其所編之聖經精嫺希語，且極華麗，絕無猶語之語氣。所書之事實，與夫所用之名詞，均極豐富博雅，有文人之史家氣概。著者爲保祿之門弟，特顯見於三事：一，宗徒之傳教講道，依各人之所見，皆有其特別注意之點。聖保祿宗徒，則於信德之緊要，及傳教救普世之靈三置意焉。路加則在其聖經中，此等思想，亦爲其特出之點。二，保祿宗徒之傳教，特在外教之中，不

憚跋涉山川，拯救外教之靈。路加亦如是。其著聖經，本爲外教之皈依新教者；故在其聖經中，謂耶穌不特爲亞巴郎之子，然亦爲亞當之子，卽謂耶穌不特爲猶太人，且爲外教人而降生，無國界之別。又對於地方名字，本爲猶文而代以希文，猶文屏棄不用。可見其世界思想，非限於一隅也。三路加所用之名詞暨文法，與保祿之書信相同者甚多，思想又無出入，此可見路加得有保祿之精神也。路加又爲保祿傳教之伴；因著宗徒大事錄者，係保祿之伴，而第三卷聖經之著作人，卽編著宗徒大事錄者。何以言之：二書之思想，名詞，文法，均極相同。而二書之緒言均一律的。故知其出於一人之手，否則將抄襲人矣。著宗徒大事錄者，係保祿之旅伴，因有多處，祇爲保祿一人之事，而著者用「我等」字樣，可見著者爲旅伴之見証人也。著書者爲路加，卽惟理派

亦承認不諱，如 Renan, Harnack 等。至此聖經出版時期必在降生六十三年前。因宗徒大事錄緒言中，著者已談及三卷聖經；宗徒大事錄之出現至遲在六十三年，因保祿宗徒之死，及其第二次之監禁均未及一言焉。

第四卷聖經乃聖若望所著。若望爲十二宗徒中之最幼者，畢世童貞，爲耶穌之愛徒。約在紀元後八五—九五年間，返厄弗蘇 Ephèse 後，用希文著聖經一卷，其意在証耶穌爲救世主，天主之聖子，人信之以得常生；以闢當時之異端人，不信耶穌爲天主者。其描寫耶穌言行，另顯一種神妙，義理更深，別於他聖史。著者爲猶人：蓋其聖經中之思想，言語，句法，均顯猶人之氣味，於猶人之習俗法律知之甚熟。著者爲一宗徒：蓋其所述之事實，對於細微之情景，記之十分明晰，如事實經

過之鐘點，加那婚筵，耶穌變水爲酒之甕之數，及耶穌死後，分其衣之兵丁數。耶穌發聖蹟之故，著者往往言之明白，且顯與耶穌之思，言，行，有密切之連帶，此足証其爲宗徒之一。著者爲若望，有三理証之一，由前三聖經，吾知才勃達 Zebadee 之二子與耶穌有契密之交情；若輩之母名撒落滿 Salomé 曾侍立在加爾瓦畧山，耶穌之十字架旁者也。若望在自己之聖經中並不提及自己之名，及其母之名，惟言才勃達之子曾在耶穌復活後發顯之中；反之而在別位聖史在彼等所書之聖經屢次言及若望之名，此足見若望之自謙也。二，四聖史在其聖經中，均言耶穌之先驅聖若翰保弟斯大。前三聖史之言若翰，均加以保弟斯大名，共十五次言之用以別於若望。西文若望若翰寫法均同之名。而若望聖史之言若翰，在其聖經中並不加保弟斯大之名，以自別於己之名。其故何哉？若望

翰

在其聖經中
共言二十次

謙摛自持，並不思己名之足以與若翰之名並列，故逕言之，而不加以區別。三，耶穌有愛徒三伯多祿雅各伯若望。第四聖經之著作在其聖經中，屢言一徒耶穌愛之甚；建定聖體時耶穌示以何人爲負責己之標記；在加爾瓦畧山上，耶穌托以聖母；耶穌復活後，耶穌之愛徒與伯多祿趨赴墓上。吾在別聖史之聖經上考察之，而知所言之愛徒卽若望，卽著第四卷聖經者也。第四卷聖經之時期，必在紀元後八〇一八五年間。至遲在八五—九五五年間，若望卒於羅馬皇脫拉常 Trajan 初年，此皇登基在九八年。

結論 綜上內外二証法觀之，而知四卷聖經，實爲瑪竇瑪爾谷路加若望四聖史所作。四聖史或爲耶穌之門弟，親淑耶穌而得其教訓者也。或雖不目覩，然由親見耶穌之人之傳述，而熟悉耶穌之事蹟者也。

故其所記之事實，與夫耶穌所講之道理，非後世人捏造冒稱；而聖經之產生時期，確在第一世紀。聖經原始之問題，豈不詳細明解之哉？

第一節 聖經爲信史

題旨 由上節之研究，吾已知聖經確爲署名之四史所著，非後人冒名僞託者。今當討論者：在聖經上四史所述之事實，安知著者不自蒙蔽，亦不欺謊乎？換言之：恐著者自己對於史事有所錯誤；或虛述其事以欺人乎？吾應之曰：四位聖史不欺誤後人，且亦不自受欺。試言其理。

一、聖史不欺誤後人可見之於事：（一）在文字。聖史之敘述聖經也，不華言麗語，炫耀於人；然以誠懇之筆，不捏造，不增損，記載耶穌之所言所行。其論自己也，則撝謙之詞，溢於字裏行間，例如己之出身微賤，資質愚魯，罪過毛病，以及信德之薄弱等等。其論己之師傅也，述其所發

之聖蹟，所講之道理，所受之苦難，惟出以枯窘之筆，並無舖張之詞；甚至將耶穌之所語，不加修飾，率直書之者。其記事實也，凡微細之情景，如時地人物等等，記載無遺；將來能授人指摘之處，不計也。由此觀之：苟聖史有意欺騙人，當前瞻後顧，不如此樸實措詞矣。（二）在比較上，四聖史若有意欺人，則當彼此商議，如何述事，如何措詞，使人不致覺察欺謊。乃四聖史之所述，於大體上完全相同，惟在情景上，稍有出入。苟寫前互商，則微情細景中，不當有其異同，致人疑慮。（三）在情形上，四聖史即欲欺謊，勢亦不能：蓋有古教外教諸仇，在旁伺察，設私擬耶穌所傳之妙理，所作之奇功，即有控告之者矣。

二，聖史亦不受欺。何以言之：瑪竇與若望是耶穌之親淑弟子，與耶穌同居三年，深知耶穌之思言行爲。耶穌所發之聖蹟，所講之道理，莫不

親聞目覩，且與有其分。瑪爾谷與路加是伯多祿保祿之門弟，親聞二位宗徒所述耶穌之奇功奧道。四位聖史又非病狂浮詐之人，乃爲誠厚練達之士，故安能受欺。且所述之事實，爲有象可覺，有目可覩，眾人共知。設或病狂，神經紛亂，然何以四聖史之所述，實際上完全一致？豈四聖史皆一律患神經病哉？由是觀之，聖經四卷所述事理，必真實無訛也。

第三節 聖經之保全

題旨 前二節已證明聖經確爲署名之四聖史所作，而非他人僞託；著者所述之事實，亦皆確切無誤，有信史之價值。然今猶有第三問題之發生：現在我儕所有之聖經已非四聖史所書之原本，亦非古人之抄本。今日之聖經，時遷事變，安知非後人增損之聖經。若爲增損之聖

經則著者雖實係四聖史，所述之事實，雖確切無誤，然真本既遺失，其中事實安能取信於人哉？

應之曰：四史之親筆原本，固早已毀失；蓋本錄於當時通用之紙，屢經傳誦攜帶，抄寫之後，又值日路撒稜之滅亡，教會之艱難，不能珍藏保存，原無可異。然現在已經發見之希臘文抄本，共計四千有餘，而最古者則爲第二世紀產物。今以古之抄本與今本比較觀之，足見大體一致；故苟有竄改之處，必不在第二世紀至今世之間，而在第二世紀之前。然吾謂第二世紀之前，亦必不能蓋若於宗徒未亡以前而爲之，宗徒必行嚴禁；於宗徒初亡以後，原本尙存，宗徒之門弟及當時之神職班，豈肯容忍？若望宗徒死後，聖經之抄本流傳於教中者，約有三萬本左右，Valvélens, *Foi et Raison*, p. 245 則安能盡吊諸版而一一改易之

耶？又試問欲行偷改者爲誰？古教之猶太人乎？教友必不之容，且若有所改，必係指責猶民之處，及論耶穌之靈蹟，與復活升天等事，爲新教之光榮，証古教之廢棄者。然此諸端，俱存全無缺，而知古教之司祭民長，未嘗私行改變也。新奉聖教之人乎？然概皆珍重聖經，視爲天主之言，每口親敬之，必不忍私行刪改。異端人固有妄行損益者，然卽被人覺察，亟行更正。又新經中所記當時軍國之事，亦載於外教史籍，欲行增損，當將諸史冊，一併改易之，方可取信，然此爲萬不能成之事。此外古今各國之譯本甚多，且古之抄本亦有存留者，屢有名人對校，見所寓事理，於重要之處，毫無歧異。從知四卷聖經至少於重要事理，皆爲完全，並無刪改舛訛之弊。（參觀辯護課本第二冊學題十二）

結論 上編討論宗教，而知大造會默啟一真教。基利斯督教，羣皆信

爲天主默啟之宗教；而此教之默啟，以聖經爲淵源。今欲知默啟之價值，辨別是否從天主來者，蘊藏此默啟之聖經，當先研究其有取信之價值與否。欲究其事，問題有三：一聖經之來源，著者何人？著於何時？二所述事情，是否真實無誤？三現在之聖經，是否保存完全，無所增損？今吾在此章中之考察，而得此三問題之解決。故吾結論之曰：聖經有歷史取信之價值，聖經上所述之事實，皆爲可信。今後研究之資料，是其默啟之對象。試在下章言之。

第一章

總旨 上章言聖經四卷爲瑪竇瑪爾谷路加若望四聖史所作，其中所述事實，皆真實無誤，並無改變增損之處；故此聖經有歷史取信之價值。此章所討論者，是研究聖經中天主所默啟於人之超示宗教。吾

讀是經，見耶穌爲當時如德亞人所企望之默西亞，爲天主之代表，降生來世，默啟吾人真教。且自謂天主子，與天主同性同體，人而天主。其作証自己之所言也，發有許多聖蹟，聖蹟中最著者，是死後三日，由自己之能力，從死者中復活。其所立之宗教，初雖多遭艱難，然不久傳揚至各處，超乎人力之所能。耶穌苟非真天主，其所立之教，苟非真教，則安能收此效哉？今試分別言之。

第一節 耶穌是真天主

題旨 基利斯督之宗教，是耶穌所立之教。宗教者，言人與神之交際，卽人對於大造，報本之責任也。以大造之生造吾人而言，人依本性，當趨赴本性之終向，故有率性之宗教。然大造生造吾人，又提拔吾人於超性之地位，故此本性之終向，提高至於超性之終向；而令吾人得此

終向，有超示之宗教也。超示之宗教，苟非天主親自默啟，或天主親遣代表默啟，人之能力不能窺及。聖經上四聖史謂：耶穌實天主子，天主而人，降生來世，默啟吾人以超示宗教。夫耶穌既爲天主，既立一教，則此教必默示自神，必爲真教。雖然，吾研究宗教信仰，當以理証先之。聖經既有取信之價值，今欲考察者，聖經中所言之耶穌，究是天主之代表，天主而人，默示吾人一真宗教乎？是爲此節討論之資料。

吾之討論方法，先微而後顯：卽先示當時之如德亞人企望一默西亞之降臨；而耶穌默示已卽是默西亞，天主之代表，實天主而人，亦由漸而進；此足見天主上智之亨毒萬物，婉和有法，不加強烈也。

企望之默西亞 耶穌基利斯督之時，如德亞人企望默西亞之降臨；
（民眾私心忖度，疑若翰卽基利斯督）

路加第三章
第十五節

若翰聞基利斯督事，

發其二弟子，問耶穌曰：汝即當來者乎？抑我儕尙待他人乎？
瑪竇第十一章

第三節 又如德亞人所企望之默西亞，皆切指天主之代表，其地位在君

王先知之上，而有待於彼恢復天主之國焉。且若輩等待之默西亞，是

從達味族所出之人，將爲君王，受天主之祝聖，將戰勝外教之邦，而爲

如德亞人建立大國。此等信仰，企望，不特在民衆，另爲法利叟俄等輩

法利叟俄爲猶太古教之精於法律者詳解教規以訓民衆驕甚 爲尤甚。雖無當時人民所擬想之默西亞，其

觀念亦純雜不一，概言之有四類：

默西亞者 *Messias* 曾受膏沫者之意，此處指爲天主所預許，先知所預

報，將爲君王，司祭，先知。而法利叟輩所待之默西亞擬之爲世上之

君王，有極大之權位與能力，將立一默西亞國，祇爲義撒厄爾民族，在

現世謀幸福者也。

又有人所等待之默西亞是爲人子，*Filius hominis* 卽視爲超人，來自雲中，以審判世人。默西亞之降臨，卽爲天國恢復之標記。

有少數之人，卽真義撒厄爾人等待之默西亞，其職任乃爲猶人，爲外教人，將革新宗教性命。

有極少數之人士所等待之默西亞，乃天主之忠僕，良善謙遜，其生時宣傳天主之奧理；釘死以拯救人靈於罪惡之中。而此等思想另在撒意先知書中見之。

要而論之：前三種觀念，皆將原意多所改變；蓋猶民屢遭鄰邦虐待，故切思轉弱爲強，出一拯救人民之英雄耳。殊不知古先知在古經中所預告之默西亞，卽在新經中聖史所述之耶穌，默西亞之國，非猶人所夢想之世上國，乃爲天上神國。吾將於下章言之，茲不多贅焉。

耶穌默啟之步驟 耶穌基利斯督實是天主子，即古先知所預報之

默西亞。今其默啟於人也，循序漸進，不突然言明。始焉宣講天國之將

近，令人覺悟。自是耶穌始傳道，宣言曰：天國已邇，汝其悔改。瑪竇第四章第

十七節 曰：時已滿，天主預許之時已至 主國邇矣，爾宜悔過。瑪爾谷第一章第十五節 且有知其實

為默西亞，救世主者，耶穌則令若輩緘默，勿宣揚於外。患雜症者甚

多，耶穌治之，祛魔亦夥，不容其語。不准魔鬼言耶穌為天主 蓋魔識耶穌也。瑪爾谷第一章第三

十四節參觀第三章第十一節 耶穌曰：爾曹謂我為誰？伯多祿對曰：汝係基利斯督。耶

穌嚴諭門徒，言勿及己。瑪爾谷第八章第二十九三十節

總之：耶穌默啟己之實為默西亞也，觀時地人物之環境情形，而有顯

微明晦之不同；在羣眾之前，與私人之談話不同；傳教初時與傳教之

末期，則又不同。其論自己也，每用別名，例如人子；一則為隱己之資格，

一則爲示己之尊位。

耶穌之所以出此者，足証耶穌洞明人之心理；先欲準備人心，然後以高越之道理，灌輸於人也。譬如農人治田，先去其草，耘之，耨之，然後播種之耳。當是時也，古教司祭暨法利叟俄等利祿薰心，熱望在達味族中，出一榮福之王，征服外教各邦，爲猶民創立一強大之國；卽民眾心理，亦惟世榮世福是視，而無超越之思想。若遽投以深奧之道理，非特不能容納，且多阻礙，而起蔑視。故先洗伐若輩之庸俗心，預備之，整理之；然後講以天主之神國，良善謙遜，忍苦受辱之默西亞，降生來世，拯救萬民等奧理，庶能銘刻於人心。

由此觀之：耶穌誠爲真實之良師，引導吾人，悉依人之心理，由微及顯，由漸及深，天主之感化人，誠順自然之本性哉！

第二節 耶穌默啟之步驟

題旨 上節吾謂耶穌之時，猶人熱望默西亞之降生；雖其所擬想之默西亞，因物慾所蔽，不無差誤之處；然視默西亞乃一超人，此無庸多疑。耶穌既降生來世，欲改正猶人之謬見，乃以古先知聖人所預報之默西亞，真確之人格，灌輸於人心。其所用之方針，是循序漸進，先以消極法，以糾正若輩之誤解，繼用積極法，以証己爲先知所預報之默西亞。天主之代表，且天主而人，降生來世，默示人以真教，眾人當皈依者也。此節所討論者卽此。

耶穌自認爲默西亞天主之聖子 欲証耶穌自認爲默西亞天主之聖子，吾可以三步驟出之一，自耶穌受洗至伯多祿承認耶穌是天主；二，自伯多祿之承認，至耶穌受難時；三，耶穌受難時，在官府前之自証。

聖經載若翰曠野隱修，近三十年；後蒙天主示令，出山敷教，勸人痛改前愆。時耶穌亦已三十載矣，自納匝肋往會之，且欲受其洗焉。若翰謙辭不獲，乃遵命而授以洗。耶穌既受洗，忽天開炳爍，天主聖神借白鴿之形，見於耶穌之首，又空中聞天主聖父語曰：此乃我所愛之子，快我意者。是天主聖父明証耶穌是己之聖子也。

耶穌領洗之後，至曠野守齋；魔鬼疑其爲天主子，誘之再三。是魔鬼視耶穌非常人，疑其爲天主子焉。

若翰野處，信從者甚衆；國中司古教者，擬之未能決，乃遣人訪問曰：吾師何人也？豈諸先聖所望救世之基利斯督歟？抑先知之聖歟？曰：否；受洗中有一人焉，是乃基利斯督也。是若翰再三証耶穌爲天主子也。其後若翰之弟子安德肋往從耶穌，同留一日。歸語其弟西滿曰：幸哉！吾

已見基利斯督救世之主矣。是耶穌初招之門徒，知其爲救世主矣。又尼閣得莫夜訪耶穌，問曰：吾知尊師，實自天主來云云。耶穌曰：吾實語爾，凡人不因天主聖神受洗而復生，則不能進天主國。是耶穌宣傳天國也。

耶穌自如達國，往加理勒亞，道經西加城，感化一汲水婦人。汲婦知其爲救世主基利斯督，入城告眾。是凡人亦信耶穌爲默西亞矣。耶穌傳教起初之二年中，凡所言所行，莫不作証已實爲默西亞，天主之子也。

耶穌之默啟，與時俱進，而其最著者，實伯多祿之承認。瑪竇聖經 第十

第六章

第十三節以下 記耶穌至斐理伯責撒肋境，問門徒曰：人言人子爲誰？對曰：或謂若翰保弟斯大，或謂厄利亞，或謂日勒米亞，或以爲先知中一人。耶

耶穌曰：汝曹謂我爲誰？西滿伯多祿對曰：爾乃基利斯督，生活天主之子。

耶穌曰：若納子西滿，汝福矣，此非血肉告汝，然在天我父告之。參考瑪爾谷第

八章第二十七節以下 此處聖經明示伯多祿承認耶穌是天主之聖子，實爲天主。

耶穌聞伯多祿之言，亦嘉讚伯多祿。耶穌之默啓，豈不明白昭著哉？

耶穌默啓已爲天主子，同時亦明示已不久將受苦而死而復活。

是耶穌始告門徒，已將往日路撒稜，備受父老經生及司祭長仇害，且

被殺，第三日復活。瑪竇第十六章第二十一節 自此而後，耶穌之默啓，愈形顯著，且令

庸眾知而不加禁止也。迨耶穌與門徒離日里閣，從者甚眾，有目瞽

者，坐道旁乞食，聞納匝肋耶穌至，始呼曰：達味子耶穌，矜憐我。人多責

之，令其緘默。然益呼曰：達味子矜憐我。耶穌駐足，命召之來。瑪爾谷第十章第四

十六節以下

耶穌受難前數日，默西亞之默啟，更顯著而屢。例如榮勝之王，乘驢而

進日路撒稜。瑪爾谷第十一章第一至十二節 租戶執園主之嗣子，殺而投諸園外之譬喻，

第十二章第一節以下 是耶穌將默西亞之人格、地位、尊貴，勘切言明。基利斯督為

達味之子，然亦為達味之主。第十二章第三十節至三十七節 為君王，亦為判官。第十三章第二十六節

為天主之子。第十三章第三十二節 是耶穌實為先知所預報之默西亞、天主之子，

與天主聖父同性同體，彼實天主而人，豈不言之彰明哉？

耶穌自認為天主子，在受難時，言之更明，致人不能再有懷疑。路加第二章

第十二章第六節以下 瑪竇 第二十六章第六節以下 瑪爾谷 第十四章第六一節以下 記民間耆老經生司祭長，

咸集一堂，問之曰：請明告我，汝果基利斯督否？耶穌曰：我告汝，必不信

我；予有問，汝不應我，亦不釋我。此後人子將坐於全能天主之右，眾人

曰：然則汝為天主子矣。耶穌曰：爾言之，我固是也。又在比辣多前，耶穌

直言已是天主子，爲如德亞王；耶穌立監司前，監司問曰：爾是如德

亞王否？耶穌曰：汝自言之。猶云子言是也瑪竇第二十七章第十一節比辣多問耶穌曰：汝果

如德亞王否？對曰：爾言之矣。瑪爾谷第十五章第二三節因耶穌爲天主子，故其仇

敵欲置之死地；且耶穌實爲此而受判，而釘死。

耶穌爲天主子，實即天主，在若望聖經上，言之更明。厥初，有物爾朋，

即言聖子物爾朋在天主，即言與天主聖父不分性體物爾朋亦天主，厥初在天主。永遠如是第一

章首二節耶穌爲天主獨一之聖子，第三章第十六節 第十一章第四節被天主聖父，遣來人世，

第五章第三十七節訓導萬民。

耶穌爲真天主固已。天主聖父遣聖子來世也，是欲示人以升天之路。

耶穌曰：我是道路，真實，性命。若望第十四章第六節無道路，則不能獲真實，不

能得生命；耶穌者實示人獲真實得生命者也。無真實，則不能認識生命；即超性生命耶穌者實爲師傅，引人得獲天主之生命者也。無生命，則不

得救靈，耶穌者給人聖寵之生命者也。

然則耶穌之自認己爲天主子，實卽天主，綜聖經觀之，已不能疑矣。而耶穌之自認，實有令人信服其言；卽仇恨之者，亦不能否認。耶穌又發聖蹟，明証其自認之有憑藉，吾將於下章言之。

第二章

總旨 從以上觀之，聖經爲四聖史所著，有歷史取信之價值。而聖經上所載謂耶穌自認爲天主子，實天主而人降生來世，默示人以真教。雖然，聖經所載事實，固信而有徵，然耶穌之自認，苟無証據，安知其所言者之無誤。故此章所討論者，有何標記，以表示耶穌之自認，有可信

之價值。今吾謂耶穌以聖蹟，以預言，以自己之復活，以己教奇異之傳佈，作証己自認之真憑實據，今分別言之。

第一節 耶穌以靈蹟証己自認之言

題旨 聖蹟之定義。聖蹟之可能性，吾於上編第三章第二節，已概言之矣。惟上編之言聖蹟，不過以抽象之觀察，謂聖蹟足以爲辯別默啟之標準。茲之所論，是以具體之研究，謂耶穌實以聖蹟，作証自認爲天主子之證據也。惟以靈蹟，証耶穌爲默西亞，真天主，須有三事：一，實有其事；二，真係靈蹟；三，靈蹟爲証宣佈之事理而發。有此三要，則如蓋以天主之真璽符，萬無錯誤之慮矣。

(一) 實有其事 在聖經上記載，耶穌所顯靈蹟，爲數繁多。今擇其更爲彰明者序述一二於下。〔甲〕施於無靈之物者：如於加納婚宴，變水

為酒；

瑪竇第八章第二十二節以下

平息風浪，

瑪竇第八章第二十三節以下

步水而行，

瑪竇第十四章第二十三節

二次

以數餅幾魚，餉數千人。

瑪爾谷第八章第一節以下

〔乙〕

施於有靈之人者：如痊癒疾

病等。療伯多祿之妻，愈蠱脹者，起癱瘓者。

瑪竇第九章第二十節以下

其他痊聾啟瞽

等事。耶穌於三年敷教時，所行者幾難盡述。〔丙〕施於邪魔者：某日人

有携一負魔者至，瞽且暗，耶穌逐其魔，即能見而言。

瑪竇第十二章第二十二節以下

某

婦為魔所苦，病僂不能仰視，耶穌逐其魔，治其病，婦忽挺伸，榮歸於主。

路加第十三章第十節以下

〔丁〕

靈蹟中至寄異者是起死回生。辣匝祿亡於伯大尼，

葬已四日矣，耶穌至，命人去石，耶穌復活之。

若望第十一章第一節以下

有一婦亡子，

耶穌扶其柩，一命而復活之，還諸其母。

路加第七章

耶穌所發之寄蹟，每一蹟而四聖史俱載，情景縱稍有不同，事實一無

歧異且所述靈蹟爲眾目昭彰之事行於城殿村市眾民叢集之處又目覩靈蹟之人階級不一有門徒群眾耶穌之友耶穌之敵其中又無明人賢士亦不少狡黠之人雖欲指摘爲僞而無辭可措；民眾則歎爲從未曾見且欲奉之爲王此豈五官蒙蔽存心欺詐相率爲僞哉？法利叟俄與司祭長等且開會聚議曰：此人多行異蹟何法抵之？

若望第一章第四十

七節 耶穌痊愈胎瞽之後法利叟俄黨特爲調查訪問原人及其父母。若望

第九章第十

三節以下

故聖蹟之實有無疑矣。

參觀辯護卷一
學題二十二

(二) 眞係靈蹟 靈蹟者乃可覺之事爲主所行反軼物力者也。耶穌所發之靈蹟爲有象可覺之事如復活死人水上步行等誰不知之。惟此靈蹟實藉天主之特能超出物性之律則當以理証之。夫耶穌所發

之聖蹟，綜合觀之，論其地，則有城村鄉鎮之不同；論其人，則有男女老幼階級之不一；論其情景，則有偶然而行者，有切求而爲者，有在眾前，或在私地者，有在當面，或在遠隔者；論其方法，則或祇出一命，或以手觸摸。設耶穌之聖蹟，出於作僞，用機械變詐之力，以掩飾人目，何以在各般至混雜之情景中，而皆得其效？或者又曰：出於魔力。夫使出於魔力，何以魔鬼行此靈蹟，引人信仰耶穌，修德去惡，以立功，致自殺而爲叢毆爵耶？

(三) 靈蹟與耶穌自認之關係 耶穌在許多情景中，其行聖蹟也，正因其仇不信彼爲天主，故行之以自証也。如耶穌赦癱人罪，法利叟俄竊議，惟天主能赦罪。耶穌欲若輩知其有赦罪權，故在眾人前，痊愈癱者，以証己實天主而人。又耶穌復活辣匝祿，仰目曰：父，

路加第五章第
十七節以下

我謝爾，因爾已允我，固向知爾常允我，然使環立之民，信爾遣我，遂大聲呼辣匝祿復活。若望第十一章第四十一節 又若翰在縲縲中，遣二弟子問耶穌，爲當來之默西亞？耶穌應曰：以爾所聞所見，回報若翰：瞽者見，跛者行，癩者淨，聾者聞，死者生。瑪竇第十一章第一節以下 耶穌所行之聖蹟，實欲証己是天主，與天主聖父同性同體，二者之關係，不特耶穌之門徒友朋等見之甚明；卽其仇敵法利叟俄等亦莫不知之，故耶穌復活辣匝祿及愈胎瞽之後，而有詢問調查等等，曰：此人多行靈蹟，何以爲之？此耶穌所行之聖蹟所以能實証其爲天主也。

第二節 耶穌以預言証己自認之言

題旨 上節已言耶穌如何發聖蹟以証己實爲天主。聖經上又記載

許多將來之事，爲耶穌所預言者，而此等預言，亦爲靈蹟之一種。蓋預言將來之事，而應驗之於後，亦爲有象可覺之事實，足見此非人力，故必由於天主之全能，豈非聖蹟之一種乎？

預言之定義，已見於上編第三章第三節；茲再補其餘義。（一）預言：泛意言之，卽以天主之意，宣告於人。（二）切意言之，卽洞見人心隱秘之事，而言之於外。（三）嚴意言之，卽將來之事，以本性之學問，不能探及，今預知之而預言之，又應驗之於後，故足証爲超性之功用也。

以預言証耶穌實爲天主，有二種方法：一、古經上先知所預言之默西亞，一一應驗於耶穌。故耶穌實天主之代表，天主而人。二、耶穌在聖經上，預言許多將來之事，非人之學問所能預知，而皆應驗之於後；此非天主之功不能得，故耶穌至少是天主所遣之代表，實卽天主也。今吾

欲証者是耶穌自己所言之預言，非先知聖人論耶穌所言之預言。吾嘗讀四史所著之聖經，見夫耶穌屢次勘切言者，是預言自己之將來，及其門弟子，猶太之民族，與夫聖教會。而此等預言，言之於未然，驗之於將來，此所以足証耶穌實由主而來，代主行事，且實卽天主也。今試分別言其概要。

(一) 論己之受難，釘死，復活，及其事實，將來之情景。耶穌皆一一預言之；當時人皆不信，且又不知其所謂，然不久一一應驗於後。

瑪爾谷第八章第二一節

一三四節第九章第九節以下又第三十節以下第十章第三二節以下

(二) 論門弟子，例如茹答斯之負賣耶穌，耶穌被執，而宗徒離散；伯多祿三次背耶穌，以及將來之致命等等。而耶穌言之於前，無不應之於

後。耶穌受難時，宗徒等固離散逃避，且不敢認己爲耶穌之門徒。厥後耶穌復活升天，宗徒等出外傳教，不久而伯多祿保祿等在羅瑪爲主致命，其餘他徒亦皆爲義捨身。耶穌之預言皆應。

(三) 論日路撒稜之滅亡，耶穌論日路撒稜及聖殿之滅亡，歎曰：汝刃先知，石擊奉使者，視哉爾屋，殿 卽聖將遺棄於爾矣。耶穌出聖殿，弟子就

問，耶穌應曰：爾輩今見而羨者，殿 指聖異日必將全圯，石與石無一併聯。

瑪爾谷第十三章中 瑪竇第十四章中 耶穌又向城涕泣曰：將有敵來，築壘環攻，困傾於爾地，

及在城之子民，不留一石於他石。路加第十 九章中 日路撒稜將爲異邦人蹂踐，

直自世末。路加第二 十一章中 耶穌出此預言，未滿四十年，卽紀元後七十年，羅瑪

元帥帝鐸統領大軍，圍攻日路撒稜，破其城，毀其殿，全城遭劫，盡爲灰

燼，帝鐸乃歎曰：非我也，天也。又據史書所載，帝鐸命人將城垣及聖殿牆壁，拆毀至地，以應天心，耶穌石不壘石之語，完全應驗矣。又紀元後三百六十餘年，羅馬皇帝茹里亞納反教後，計毀滅經言，令天下猶民，重建聖殿。不料方纔動工，地忽震動，烈火冲出，工人多被焚死，若此至再至三，卒至不能繼續進行而停工，當時之人俱歎耶穌之預言一成不可變焉。

(四) 論聖教會耶穌曾許遣聖神，訓迪諸徒，傳揚聖教。若望第十四章 以及信

光將廣傳普世，教會創於伯多祿磐石上，瑪竇第十六章第二十八節 等等。果於耶穌

升天後，而皆應驗，天主聖神降臨，充滿神光，伯多祿第一次在如德亞人前講道，信從者有數千。而聖教由宗徒之手，宣傳各地。

夫一人勘切誠懇，直言未來之事，不涉游移，不能逆料；且其所預告之事，可由多數人之自主權而轉移；及至事成，而一一應合前言，此豈人力之所能爲？蓋必自天主之工也。今耶穌所言之未來事，悉皆吻合於後，絲毫不爽；故耶穌之自認爲默西亞天主子，實卽天主，不能令人疑議焉。

第二節 耶穌以本身復活証已實爲天主

題旨 上二節吾以耶穌所發之靈蹟，與夫所言之預言，表示耶穌自証已實默西亞，天主之聖子，實卽天主。今欲討論者，是耶穌以自己本身之復活，証其實爲天主。而此証據允爲最有價值；蓋人已死而自用其能力以復活，實爲靈蹟之靈蹟。故使耶穌真自死中復活，我又能証此事實之無虛妄，則耶穌實爲真天主，無庸多疑矣。

復活者，靈魂重與肉身結合，而再生活也。耶穌之復活，可作靈蹟觀，亦可作奧理觀。以靈蹟觀，卽耶穌重行生活也；以奧理觀，卽耶穌之光榮復活，作吾人之模式，表示吾人將來之榮耀生命也。茲之所論者，是以靈蹟觀。以耶穌之復活，証其實爲天主；一當研究者，耶穌實在復活否？二，耶穌之復活，實藉天主之功否？二，耶穌之復活實有意証已爲天主否？換言之：復活與所証之事，彼此有關係否？

(一) 耶穌實在復活 耶穌之復活，四聖史各有記載；卽保祿及伯多祿之書信，宗徒大事錄等，均有詳記。雖各聖史之所記，一般復活之情景，不無簡繁出入之處，而其事實之要素，則皆完全一致；綜其相同之要點有四：一，耶穌實受難釘在十字架，有比辣多及其兵士與夫司祭長等爲証。二，耶穌死後，葬於墓中，其一切手續悉依猶人之風俗。三，耶

耶穌死後第三日已不見在墓中。四、耶穌復活後，多次顯現於宗徒；音容如故，軀體仍然。

(二) 耶穌復活之事實，固有歷史之可信；然其復活，實由天主之能力乎？此吾所欲論者也。夫人已死而葬，必不能用其能力，以自復活，故耶穌而自復活，則其實爲天主也明矣。是以仇教之徒有謂耶穌在酷刑之下，力不能支，氣息似絕，然實靈未離身，故於墓中休息三日，又加以藥料之能力，遂即復甦而出。應之曰：此爲不可能之事；蓋耶穌之死，爲衆目所共見；且其死後，有一兵見耶穌已死，勿斷其脛，而開其胸肋，立時血水流出。又監刑之百總覆稟比辣多謂：確實已死，故比辣多准將耶穌之屍殮葬於墓；則耶穌之真死無疑也。或又謂宗徒等熱愛耶穌，欲其復活之心，望之迫切，故痴想迷思，夢寐若見耳。應之曰：若宗徒等

夢寐見耶穌，何以見之不一其人？何以皆不約而同？豈所夢之相同耶？且在夢想之中，心神專注於一，不能覺察其餘事物。乃耶穌顯現時，宗徒聞其言語，察其動作，與之同飲食，且多默以手指探其傷痕，則宗徒非夢見耶穌也明矣。或者又曰：耶穌顯現於宗徒，乃神靈之默接，如顯現於保祿宗徒然。應之曰：耶穌復活發顯時，宗徒未信其復活，故一見驚惶，想以爲神。耶穌告之曰：汝何悻憤而疑於心，試觀余之手足，捫之視之，神無骨肉，余固有之。言已，顯示手足脇肋。又當眾前，取炙魚而食，路加第二十四章第三十六節。故當時宗徒所見者，明爲骨肉之身，與常人無異也。以上皆爲惟理派之難題，今既解決，而復活又非人力，故必出乎天主也明矣。

參觀辯護卷二

學題二十三

(三) 耶穌之復活，既由天主之能力；然其復活，抑天主之意，欲以証耶

耶穌實爲天主聖子乎？應之曰：然。蓋耶穌未受難前，已屢次預言將來之釘死，三日而復活。耶穌之所以屢言者，欲堅固宗徒之信德，欲証自己之道理，欲明示法利叟俄己實天主子，而若輩亦深信無疑。故耶穌死後，請比辣多派兵看守坟墓；若輩之意，設耶穌果復活，則信之者必更衆；是以不欲後患之更甚於前也。瑪竇第二十七章第六十三節以下可見耶穌預言自己之復活，証己實是天主子，法利叟俄亦洞明之也。

綜上說觀之，耶穌之復活，爲証其實爲天主之至大標記；故其所立之教，實來自天主而爲真教。蓋天主不能扶助匪類，陷人於邪。天主用此耶穌之復活，乃宣表其功，堅証其道，令人信從之耳。

第四節 基利斯督教捷傳之聖蹟

題旨 上三節從耶穌之靈蹟，預言復活，証其實爲默西亞，天主聖子，

實卽天主，已綽然有餘。耶穌來世，默啟人以超示之宗教，其所立之教，起初時德化之普及，傳揚之迅速，風俗丕變；若謂僅恃本性之能力與方法，有以致之，實難盡信，故必出於天主之默照特佑。夫耶穌所立之教，苟非真教，天主必不助其傳佈，若是之迅速，故此捷傳之事實，亦一奇蹟，足証耶穌奉主命而來立教也。耶穌立有一教，吾將在下冊聖教會中專論及之，此處不過概及之耳。

(一) 聖教捷傳之事實 論聖教捷傳之事實，請先觀其傳至之地。溯聖神降臨日，宗徒等充滿聖神，伯多祿初次講道，信從者卽達三千。始立之聖教，在第一世紀已由日路撒稜傳至沿地中海之各省，史家達西都司 Tacitus形容皈依新教者之多，曰：一大羣眾。在第二世之末葉，聖教由各省之大城市，轉傳而至鄉村，且至僻遠難通之省：如愛爾蘭

Hiberi 衰爾脫 Cates (即今法之北部) 日爾曼等。在第三世紀，在羅馬帝國以外，東方已有聖堂九百，西方有七千，可見當時之聖教，已無遠勿屆矣。至以皈依新教者之人而言，各階級中均有：男女老幼，富貴貧賤，朝廷官衙，議院軍營中，莫不有奉教之人；以致國家神廟，冷落寂寞，無人往拜，祭神禮物，無人顧問。至論其所得之效驗，則改良風化：離婚休妻之弊，絕對禁止；縱情恣慾之舉，不容存留。奴隸之制，務使消弭；而以愛德爲前提。不正當之娛樂，亦在禁止之例。總之，凡聖教所傳至之地，莫不丕然改變，聖教教化人心有如此哉。

(二) 聖教捷傳之事實，吾既言其梗概；而以傳教所用之法，所遇之阻，所收之效觀之，而知非人力所能爲，實爲超性之事功。何以言之：傳教之人，爲十二愚夫，無權勢，無才學，得以攝引人心，而足以感動天下者。

所恃之工具是高越之道理，正與當時之淫風惡俗，背道而馳者。是傳教方法之無勢無力也。

且傳教所遇之阻力，多而鉅：宗徒等所宣講之道，非薰心世榮之人所能領悟。又爲皈依新教，當修德立功，克私遏慾，又與習俗大相牴牾。加以立教之祖，乃爲猶人所鄙棄而釘死於十字架上者。當時羅馬君民，酷信邪神，敬皇帝視爲國典，新教起而反對，是豈易事。羅馬末葉風俗日漓，聖教所訓，適成爲反比例。有此種種之阻礙，欲聖教之廣佈也，自非易事。然而聖教宣傳之效果，竟非吾人所及料者。凡聖教所傳至之地，莫不移風易俗，摧敗外教之邪神虛禮；而以光榮之十字架代之；此豈人力所能爲哉？此所以吾觀耶穌所立之教，傳佈之迅速，勝百般艱阻，卒至豎立，得收其超越之效，不能不承認耶穌是真天主，而其所默

啟之宗教爲真教也。

由此觀之：人生在世，必有其造生之主宰。既有其造生之主宰，不能不有其報本之責任；譬如子女之於父母，有孝敬之本分也。受造之人認識造物之主，而與之締結交際，盡其敬愛之義務，此卽所謂宗教也。然宗教有真偽，而我研究之所得，確知耶穌所立之教會爲真教也。

總結論

從人類宗教信仰之事實觀之，而知人不能不有一宗教。人藉本性之光明，雖能認識造物主，而有率性之宗教。然人高求神事，必得獲一超示之宗教，而後快也。超示之宗教必須默自真神。吾研究聖經既證明耶穌是真神，故其默啟之教必爲真教。故宗教學之後，吾進論其所立宗教卽聖教會也。

探原課本

聖教會

緒言

時無論古今，地無分中外，凡宇宙間靈明之人，莫不有一宗教信仰。顧天下宗教多門，而真宗教惟一，真宗教者，敬拜天地之大主宰者也。然自來創立宗教之家，僉謂自己所立之教是真教，儒釋道回誓反教拆教，未嘗肯言己教之爲僞；然而吾固知其爲非真教也。蓋我嘗研究各宗教之歷史，而知惟耶穌基利斯督所立之教是真教。耶穌自謂天主子，降生來世，默示真教。其自証爲天主子，在聖經上有歷史可信之價值。立教之祖既爲真天主，則其所立之教當爲真教。真教惟一，不能

有二。耶穌所立之教，既爲真教，則爲惟一當信之教。其餘所謂之宗教，則已非真教也明矣，吾於宗教學中已詳哉言之。

顧耶穌之真教，有教會之性質乎？耶穌復活升天後，此教如何傳下，而永世弗替乎？故今論聖教會，當論者：一，耶穌有立教之志乎？二，耶穌之教，如何由宗徒繼續傳下？三，現在之聖教會，抑卽由宗徒傳下之耶穌真教乎？今試分別論之，作上中下三編。

上編 論基利斯督之教會

總旨

耶穌基利斯督自天降世，傳道救人，在世時，曾親立一教會；卽天主教人所謂之聖教會。其所立之教會，有神權之階級，統權之專一，有形可見，而不能損亡者也。

第一章 耶穌基利斯督親立教會

題旨

哲學家討論一事，先審其爲何物，然後進論其事之本身。今吾研究聖教會，亦先將宗教、教會、社會之爲物，下一定義，爲進行之程序，庶此問題有切實之討論點乎？

宗教定義

上行下效謂之教，是中國古籍上所謂之教，有教育之義。而此處所謂之教，則表示神秘的信仰，故教字上冠一宗字，曰宗教，所以範圍其義也。宗教，言人與造物主在倫理上之關係。子女對於父母，在倫理上，有孝愛之義務。受造之人對於大造，更當盡其報本之天職。宗教者，正所以示人報本之天職。吾故曰：宗教，言人與造物主在倫理上之關係也。

社會

會者，多人志意之結合，并力以求同一之宗向者也。謂爲志

定義

意之結合，因人之集會，非如無靈之動物，祇藉其本能，

即依本性

之所

而蜂集蟻合也。必也洞知合羣之義，而有義務與權利以維繫之

使之同心合力，用方法以得立會之宗向。故立會之物質資料，爲羣眾，而精神資料，爲志意之締結。志意之締結，實由一公共之宗向，與掌會之主權鎔結而成。蓋集會之人，各有其志意；一其向，斯一其志矣。集會之人，皆有其自由行動，可得宗向之法，又不一；掌會之主權，要在能集眾志，使共趨一向也。

教會

教會者，乃團體集會；以敬禮真主，宗仰基利斯督者之謂。依此言之，教會之義有三：（一）極廣意；即包括古今崇真主之

人，自亞當以迄天地終窮；或在古教，俟望默西亞者；或在新教，信從默

西亞者；合斯世戰爭之教會，煉獄補贖之教會，及天堂榮福之教會而

統屬之。(二) 廣意；合性教

自原祖犯罪以迄梅瑟時代此時代中教理教規書籍未備概率性而行故曰性教惟原祖子孫保存天主於亞當犯罪

後預許之降生默啟

書教

自梅瑟至耶穌梅瑟奉天使命特行著書頒佈教律名曰書教書教至耶穌而廢

寵教

即耶穌所立之教立定聖事錫人聖

龍故曰寵教○注意性教書教寵教並非三教然為一教而分為三時期前二期作為第三期之先聲第三期為前二期之大成一本同原遙遙相對

而言。(二) 切意；

惟言耶穌所立之新教。

性教書教為古教寵教為新教

茲之所謂教會，即耶穌所立之新

教，其定義可曰：教會者，乃在世諸人結合之會，同認基利斯督之信條，

同領基利斯督之聖事，同屬於羅馬教皇及其正當之神牧者也。

耶穌立

教

之証理

教會之定義既明，試言耶穌之立教會。耶穌降生來世，是在默示人以真教，從其教，則得救己靈；不從其教，則不能救己靈。

瑪爾谷第十六章五十六節汝往昔傳福音於萬民凡人信而受洗者得救不信則受罰

顧救靈與不救

靈，關係永遠之大事；而示人救靈之道路，與人救靈之方法，非有一訓導之教會不爲功。此所以耶穌既默啓人以真教，即不得不立一教會，示人以入教之門；故耶穌理宜立一教會也，明矣。

又況証之事實，耶穌實立一教會。蓋耶穌三年傳教，又親自招徒設教。路加第四章第十八節以下

初成教會之雛形。

後於徒中，又選拔十二名之曰宗徒，

瑪竇

第六章第十三節 將令其訓治人民，施行聖事。又許擢伯多祿爲長，授以天國管

鑰，爲至上權位之表章。

瑪竇第十六章第十八十九節

耶穌於受難前，既已先事預備矣，乃於復活後，三次顯現時，即行組織成立。復活本日之晚，宗徒聚集一堂，耶穌顯立其間，祝其安福。謂之曰：如父遣我，我亦遣爾，又付授聖神曰：凡爾赦人罪，則赦爾留，亦留。

若望第二

十章第二十一節 是囑徒代行其功也。顯於諦伯畧海濱時，三次詢問伯多祿

之熱愛後，囑以撫牧己羊，小者老者，一併付託。是置定首領也。若望第二十一章第

十五節 於加利肋山耶穌復顯，命徒分行天下，訓誨萬民；因父及子及

以下 聖神之名洗之，教人遵其所諭，且許常與徒偕，迄於世末。瑪竇第二十八章第十八節以下

是託令傳述也。由此諸語，足証耶穌確曾親立教會，定宗徒之職位，付

以權能，爲己代表，傳留己業於久遠，直至終世；則其所加於宗徒之權

位，非僅及宗徒本身，同其死亡；乃一併付於繼續宗徒之人可知。

第二章 耶穌立教會以司訓司鐸司牧三權授於宗徒

題旨 上章言耶穌立一教會，今言耶穌所立之教會，選有十二宗

徒，與之以掌會之權；即司訓司鐸司牧三權。且此三權，宗徒等當轉授

於繼續已位之人。

宗徒

宗徒，解釋耶穌基利斯督之遣使。成爲耶穌宗徒之條件；一，

條件

當受選於耶穌。路加第六章第十三節 既曙喚集門徒選十二人名之曰宗徒 二，當直接遣自天

主；若望第十七章第十八節 我遣彼入世猶爾遣我入世；又第二十章第廿一節 我遣爾如父遣我；瑪竇經第二十八章第十九節 汝往訓萬民；三，當日見

基利斯督。

若望第十五章第廿七節 爾身始與我偕末爲我証 蓋不見基利斯督不能証之也

司訓司

司訓，即傳授真道之權，屬下有聽之之責者也。司鐸，乃

鐸司牧

施行聖事之權，使人成聖者也。司牧，乃統治屬下之權，

之定義

使人得至宗向者也。而司牧之權，包括立法，裁判，譴責三

部分。立法，所以制定法律。裁判，所以判斷屬下之行爲。譴責，所

以責罰屬下也。聖教會之譴責，分內外；內者，如告解時司鐸所命之補

贖；外者，如聖教會之絕罰，公堂補贖等。

耶穌揀選十二位宗徒

耶穌三年傳教時，隨從之者有群眾，

路加第六章第十七節。耶穌率宗徒下山立於平地弟

子羣

有弟子，

路加第十章第一節。厥後主簡七十二人偶而遣之。

有宗徒。而惟宗徒為

耶穌特選之器，

路加第六章第十三節見上

組成宗徒之列，

瑪竇第二十章第十七節。耶穌潛率十二徒。若望第六章第七十一

節。耶穌曰汝十二人非子簡歟。

與之以團體特號曰十二徒。

瑪爾谷第三章第十四節第九章第三十四節路加第八章第一節第二十二

章第三節瑪竇第廿六章第二十節

教之以奧理，

瑪爾谷第四章第三十三三十四節。耶穌講道按人所能聽受多用如是譬喻不言及燕居悉為門弟子解之。若望

第五章第十五節。凡子聞於父者皆已示汝。

勉之以修德，

瑪竇第八章第二十六節（信德）路加第九章第二十三節（克己）路加第十章第二十節（謙遜）路

加第十章第一節（神火）瑪竇第十七章第二十節（祈禱）

試之以傳教，

耶穌傳教第一年則自己在宗徒前傳教以教之（路加第八章第一節）第二年則偶而

遣之（路加第九章第一節）第三年則給之以七十二徒（路加第十章第一至二十節）

名之曰漁人。

瑪竇第四章第十九節

是耶穌對

於所選之宗徒，苦心孤詣，訓導之，培植之，莫不周且至，使之成爲管治聖教之人。

宗徒等有司訓

司鐸司牧三權

耶穌於所選之十二宗徒，施以特別之教訓者，欲其擔任重責也。即司訓司鐸司牧三權。

司訓云者：謂宗徒有名分傳授耶穌之真道，傳授真道，而握有賞罰之權能；有聖神之默導，而不能差誤。乃在聖經上，吾見耶穌實以此權授宗徒。曰：「天上地下全權，已付於吾，汝其往訓萬民。」瑪竇第二十八章第十八十九節 是

以訓誨世人之權與宗徒也。曰：「凡人信而受洗者，得救不信，則受罰。」

瑪爾谷第十六章第十六節

是明示宗徒傳授真道，具賞罰之權也。曰：「予求父賜爾

聖神，使之永與爾居。」

若望第十四章第十六節

夫教授真道，而與天主聖神居，自不

能差誤矣。由是觀之，耶穌欲宗徒以己之名義傳授真道，且欲宗徒於

講授之間，不能差誤，彰彰明矣。

司鐸云者，即施行聖事，統攝敬禮之權能。宗徒等有此名分，有此責任。

蓋耶穌命宗徒分行天下，付授聖洗。瑪竇經第二十章第十九節 建定聖體聖祭後，囑

徒曰：行此以憶我。路加第二十二章第十九節 又曰：凡爾赦人罪，則赦爾留，則留。若望第二章

十章第二十三節 此豈非耶穌以施行聖事之權授宗徒乎？

司牧云者，即管理屬下之權。耶穌對伯多祿及其餘宗徒曰：爾釋於

地者，亦釋於天；爾繫於地者，亦繫於天。瑪竇第十八章第十八節 是天上之繫釋，視

地上之繫釋為從違。苟宗徒等不有此司牧之權，則安能言此誠以倫

理之束縛，必須先有法律；違之則為罪過；分當賠補。而構成此倫理之

束縛者，即所謂立法裁判譴責之權也。釋之繫之云者，即此權力之功

用也。此明示宗徒有司牧之權也。

宗徒等當傳

授其權

於繼續之人

宗徒等受耶穌所與之權，非祇爲己也；且當轉授權於接己位之人。於何知之；見之於耶穌授權之言曰：

（天上地下全權已與我，汝往訓萬民；我日日偕

汝，迄於世末。）

瑪竇第二十八章第十八節至末

然諸宗徒亦當死亡，則所云（日與汝偕，

直至世末）者，即謂偕其繼續之人，否則安能言此故耶穌授權於宗徒，亦一併授權於繼續宗徒位之人也。

聖教會之成立，原爲引人成聖，以得天上永福。願直至世末，世上常有其人；則直至世末，當有其教會。有教會，當有其執權之人。此所以宗徒之權，當轉授於繼起之人也。

注意

耶穌既與宗徒以司訓權，則宗徒及其繼續之人，訓誨世人時，不能有差誤，因耶穌許宗徒有天主聖神之默導。『我日日偕汝，

迄於世末。』

瑪竇第二十八章第二十一節

『予求父賜爾聖神，使之永與爾居。』

若望第十四章

第十
六節

既有聖神之默導，則無患有誤矣。

第二章 耶穌親立伯多祿為教會之元首

題旨

上章言耶穌所立之教會，具司訓司鐸司牧三權；故會中有治人與被治之區別，及有神品職與無神品職二階級。有神職者，即施行聖事，主治敬禮，佈訓出令者之諸神牧；無神職者，即承領聖事，奉行敬禮，聽命受治之諸教友等。治理教會之權，耶穌惟授於宗徒。此章欲討論者，治理教會之十二宗徒，抑皆平等，其中無一權位之首領乎？

換言之，聖教會之治理式，抑爲君主制度，權在一人，統理全國？抑爲紳主制度，權在若干巨紳，合議共治？抑爲民主制度，選舉代表，用達眾意？吾謂聖教會之治式，爲君主制度，有權位首領。伯多祿者，耶穌親立之首領，其權位在別位宗徒之上者也。

首領之

首領，卽權位第一之謂，或謂之主席。首領，有名譽首領，（會長）有其榮而無其權；屬下當尊敬之，而無聽命之責者也。

解釋

有權位首領，有其位，兼有其權，能出命而令人遵守之者也。聖教會之首領，是權位首領，卽有全權統治全教會者也。

吾謂：伯多祿是聖教會之首領；一，在其於聖經上所居之尊榮地位見之。二，在耶穌預許之言中見之。三，在耶穌實授其權位見之。

伯多祿所處
之榮位實
証其爲首領

在聖經上伯多祿所居之尊榮地位，可在三方面見之：一，在耶穌方面；一，在宗徒方面；一，在伯多祿方面。

在耶穌方面，卽耶穌待伯多祿較別位宗徒爲優

越。

遂引見耶穌，耶穌目之，

伯多祿也

曰：汝乃若納子西滿。此後當稱載法

譯言伯多祿（磐石之謂）。

見若望第一章第四十二節

夫耶穌目之，且與之以名：豈非

耶穌寵視伯多祿哉？

在宗徒方面，卽宗徒常視伯多祿爲第一。十

二徒之名如下：第一，西滿亦名伯多祿。

瑪竇第十章第二節

在伯多祿方面，卽

在耶穌之前，常代表別位宗徒發言。伯多祿曰：請申解此喻。

瑪竇第十章第五章第十

五節時伯多祿問曰：吾儕捨諸物以從爾，將何得歟？

瑪竇第十九章第二十七節

綜以上觀之：可見伯多祿位超於別位宗徒之上，雖此處未能卽言其

權居第一，然其所居地位之尊，可以概見之矣。

耶穌之預

許實証伯多

祿爲首領

耶穌受難前，當伯多祿信認耶穌爲基利斯督活天主之子後，耶穌曰：「我語汝，爾爲伯多祿，在斯磐石上，予將建我教會，冥府之門不能勝之；予將與爾天

國鑰，凡爾繫於地，在天亦繫；凡爾釋於地，在天亦釋。」

瑪竇第十六章第十九節

此處

所謂之「教會」，顯係聖教會；「門」，謂權力；「冥府」，謂邪魔；「鑰」，釋權也；

「繫」，「釋」，謂運用立法，裁判，譴責之權；「磐石」，指伯多祿。由此觀之，耶

穌許擢伯多祿爲教會之元首，其權位在別位宗徒之上。蓋謂「在斯

石上予將建我教會」，猶言伯多祿爲聖教會之基址，元首之意也。又

耶穌以天國之鑰授於伯多祿。夫天國即天主在世之神國，親立之教

會也。管鑰爲權能之表章。耶穌以是鑰託伯多祿，非立爲教會元首之意乎？又謂爾繫亦繫，爾釋亦釋，其權毫無限制。此非拔之於至高至大之權位乎？

耶穌實授伯多祿權位証伯多祿爲教會首領

耶穌在先許首領權位於伯多祿，復活後顯現時，乃實行授權。耶穌三次問伯多祿愛己勝於他人否？伯多祿三次謙然答曰：然。耶穌於是將己之羔羊母羊，

均託伯多祿撫牧。

若望第二十一章第十五至十七節

按此處「牧」字，有管治之意，監理之義。

「羔羊母羊」即大小羊之意，即謂耶穌以大小眾羊，悉付伯多祿撫牧，無論平常教友，或教中神長，皆受其訓治也。夫撫牧全教會之人，無論羔羊母羊，即爲教會首領之謂。

更可注意者瑪竇第十六章第十八節及此處若望第二十一章一爲預許權位，一爲直授權位；耶穌對伯多祿之稱呼及語法，兩相應符，俱對一人而言，預許於先者，實授於後，所許與所授者，乃至高至尊之權位。故伯多祿爲耶穌親立之教會元首，萬無可疑。且耶穌升天後，伯多祿實行其首領之職權，他徒一律承認，未見有何異議。如升瑪弟亞補茹達斯之缺，意出於伯多祿。聖神降臨之日，出外講道者，亦伯多祿爲首。伯多祿苟非教會首領，安能僭行其事哉？

第四章 耶穌之教會即古教時先知所預言之默西亞

固然與梅瑟之教會有別

題旨

上三章言耶穌親立一教會，且選十二宗徒，授以權而令其統治之，且又定伯多祿爲教會之權位首領。此章討論者，謂耶穌所立

之教會，卽古教時先知聖人所預言之默西亞國。先知預言之默西亞國，有社會之性質，故耶穌之教會亦有社會之性質。然耶穌之教會，雖與梅瑟之教會非爲二教；然實有區別。試分別明言之。

耶穌所立之
教會卽先知
聖人所預言
之默西亞國

默西亞爲猶文，卽希文之基利斯督，譯謂曾受膏沫者。古時君王，司祭，先知，皆受膏沫，以示其位尊權大；故概有默西亞之稱。耶穌名曰默西亞，卽天主欽使之謂，君王之謂。

自原祖犯罪，天主聖父許遣聖子降生，救贖世人；將有一王出於亞巴郎後裔中，茹達之族，達味之家。歷代先知聖人預言之於前，猶太民衆信之望之於其後。預報之默西亞，生而爲王，將創立一國；其國爲神國，化及天下，爲平安之王，享國永無盡期。此等預言，均

散見於全部古經，而尤在依撒意。

第四十二章第一節至九節，第四十九章第一節至六節，第五十章第四節至九節，第五十章第一

節至三節，第五十三章第二十一節。

古經上所預言之默西亞及其神國，在新經上均一一符

應於耶穌身上。遂自梅瑟始，遞引先知語，將經言之及己者，一一講

解。路加第二十二章第二十七節。

昔我與爾處，已明言梅瑟律，先知志，與聖咏所載予

事，皆當應驗。

路加第二十二章第四十四節。

故耶穌自己亦證明以上預言。

默西亞之國，能有二意：一，世上之國，如猶人之所擬；默西亞爲王，將來欲征服外教各邦，爲猶人創立一榮耀之世上大國。此非耶穌所言之神國。一，爲天國，雖有形可見，有會之性質，而實爲一神國，引人敬主以成聖，卽聖教會，此卽耶穌所言之神國。

知乎此，吾於是可言曰：耶穌自言所立之教會，卽先知聖人所預言之

默西亞國，而先知所預言之默西亞國，有宗教社會之性質。故耶穌所立之教會，實一宗教社會也。

耶穌之教會與梅瑟之教會

梅瑟之教會，由天主之默啓而立，用以在義撒厄爾民族中保存真教者也。梅瑟領義民出埃及到西乃山，天主頒示十誡，及諸聖理規，命義民遵守。梅瑟又

蒙主默諭，著經五卷，將天主創造天地萬物，元祖獲罪被罰，主許救贖，以及民眾當守之誡命，當行之禮儀，一一詳載於經。其中以法律爲最多，可總分二類：一爲大綱，卽惟一造物真主爲人之原始終向；并信望救贖等，以及早經默啓之道理。又授民十誡兩版，爲性律之真詮。二爲特律，卽敬主之禮規時日，性律之條目細節，及治國理民之法則。第一

類之教律，盡人當守；第二類之教律，爲義民當守，梅瑟教律，因著於書，

故亦曰書教。

參觀眞教辯護課
本卷三學題第七

古教行割損禮，爲猶民族入書教之表記，用以自別於他民族，而成爲
天主之百姓。其集會行敬禮之所，曰西那高刻。耶穌所立之教會，

與古教有別，蓋基利斯督新教之敬禮，爲神靈永遠之利益；古教則特
爲肉身現世之利益。基利斯督之教爲普世公教；古教則惟範圍於義
民一國。入基利斯督教之表記，乃聖洗；古教之表記，乃割損。古教之司
祭，爲亞郎之家傳；新教之司祭，爲耶穌親選之宗徒，及其繼續之人。古
教之祭儀，乃犧牲果實；新教之祭獻，乃耶穌之聖體聖血。故耶穌所立
之新教，別於梅瑟之古教明矣。參觀辯護卷
四學題第四且古教所信所望者，是將來
救贖之默西亞，有許多儀禮，亦惟表顯其信望於將來之救世主。故古

教不過爲過渡而設，及新教成立，且當在廢置之列。

備覽一 由是言之，耶穌之教會，是超性之會；因其立教之宗旨，是引人歸向真主，聖己靈魂，克享天國永福；其所用以得宗向之方法，是聖事，亦是歸於超性界者。

備覽二 以廣義言之：耶穌之教會，自亞當犯罪後，能言已經成立；因原罪後，凡人欲救己靈，必須預信預望將來之救世主也。然以切義言之：耶穌之教會始具雛形，則在耶穌立聖事及授與宗徒道理之後；然耶穌在生時，未曾立定教會也。

其產生時，則在耶穌於十字架上臨終之候。此時，日路撒稜堂中帳幔，分析爲二，卽解釋古教之西那高刻氣終，而新教因耶穌之死以興。其發表傳佈時，則在宗徒領受聖神，起初講道之日。

第五章 耶穌之教會爲有形可見之教會

題旨

上章謂耶穌所立之教會，是古教時先知聖人所預言之西亞神國。耶穌之教會，亦爲超性教會，故耶穌之教會，似非有形可見之會。所以中世紀時，誓反教人背叛羅馬公教，而自立一教，是顯與耶穌可見之教會分離。彼等欲掩其弊，因創言耶穌之教會，特選義人，故惟主知之，人絕不可見。厥後，彼教中亂徒，亦有謂天主聖神在己心內，故對路德所創立之誓反教，有絕不注意，而不與之通功信仰者。路德患之，知有形可見之教會，亦爲教會緊要之件。乃創言耶穌之教會有二：一，可見之會，能有時而亡。一，不可見之會，由義人組織而成，此爲耶穌之真教會。

此種論調，不過爲誓反教人飾非文過之言。天主教人則謂耶穌之教

會，實有形可見。有形可見者，非謂耶穌之教會，有湊合可見之人，有集合之聖堂，有外表之禮節；此不過物質上之可見，非本章之所謂可見也。此處之所謂可見，謂耶穌之教會，由其性實屬可見。如天主之聖寵，聖神之七恩，不能差誤之特佑，掌理聖教之神權，超性之宗向，諸聖之相通功，雖此諸事，非物質着形的，不能直接之以目，然不可謂之不能見也。蓋由其可見者而顯現之，如人之靈，雖非親現，然經身而顯，而真爲人也，實屬可見。耶穌之教會亦然，其靈（以上所謂之神恩聖寵等）縱不逕現，然以其身而顯，而真爲基利斯督之教會。今試証之。

教會可見之証

前三章，我謂耶穌之創立教會，選十二宗徒，而與之以司訓司鐸司牧三權，十二宗徒中，耶穌又選伯多祿爲首領。故不可見之訓誨真道權，不可見之使人成聖權，不可見之掌理教會

權，由執司訓司鐸司牧之權可見之人而見之，而聖教會之所謂有形可見，卽在於此。而誓反教欲謂聖教會之不可見，亦在於此。蓋不有可見執司訓司鐸司牧之權之人，卽可以不聽教會首領之命，卽可以改變聖教會之聖事，而誓反教可以肆行無忌矣。且耶穌又以別種社會比擬其教會，以許多譬喻表章其教會。如稱爲天上之國，山頂之城，聖神之殿，如家室，如婚筵，如羊棧，如人身；此皆顯然可見，故教會亦屬可見。

第六章 耶穌之教會不能損亡

題旨 誓反教謂教會分有形與無形二者：有形者能損壞滅亡；無形者永存不變，且敢云：誓反教產生以前，羅瑪公教久已毀敗，故路德起而重整教會，名其教曰新教，此無稽之談，實無置辯之價值。蓋耶穌

惟立一內外兼具之教會；而不能損亡之特恩，正允加於有形可見之教會；且別無特恩，不經有形可見之教會，而獨允於內信無形之教會者。耶穌所立之教會，有形可見，上章已經證明；不能損亡，今乃言之。

不能損

亡

之詮解

教會不能損亡云者，卽謂自耶穌創立以後，直至世界窮盡，組織教會之一切要素，常然一致，無所損變，且恒存不亡。故於此點，寓二種特恩：（一）教會直至世末，不間斷，不消滅。（二）組織教會之要素：司訓，司鐸，司牧三權，不能損益，且從此要素直接而出之特典：如至一，至公，不能差誤，（歸於司訓）至聖，（歸於司鐸）從宗徒傳下，卽正式傳授繼續統權，（歸於司牧）亦不能有所變更。要之，聖教會常然不變，始終如一者也。

不能損
亡
之理証

耶穌立教會之宗旨，是為引人成聖，以救己靈，以享永福。顧直至世末，世上常有當救之靈；故耶穌所立之教會，當恒久保存，直至世末，為理之至顯者。

且在聖經上耶穌語伯多祿曰：於汝石上，將建我教會，冥獄之力，終

不能勝之。

瑪竇第十六章第十八節

又允徒曰：我日與汝偕，迄於世末。

瑪竇第二十八章第十八節

二十一
六節

又謂：予將求聖父，賜爾安慰之神，永與汝偕。

若望第十四章第十六節

釋聖

經《冥獄不能勝》即不能滅亡之謂。《耶穌與聖神偕至世末》即

謂宗徒及繼續宗徒之人，在訓誨與管治教會時，有天主聖神之默導；故常恪遵教旨，不能差誤。由此而論，聖教會之道理，性體，特恩，治式，不能損變，彰彰明矣。否則聖神引導，入於非理之途，此必不可能之事也。

(參觀辯護卷四學題十二)

注意

此章所証聖教會不能損亡，爲後編作証聖教會不能差誤，與現在之聖教會即由宗徒傳下之耶穌真教，大有關係；蓋耶穌許與訓誨世人之宗徒，永與之偕，且言不信宗徒所宣之道者，有罰，則可知宗徒不能差誤。否則安能迫人信宣傳僞道之人耶？十六世紀，誓反教崛起，謂耶穌所立之真教，當時澈底敗壞，故誓反教起而改革之。殊不知耶穌所立之教，既絕對不能損亡，不能改變；則十六世紀之聖教會，即耶穌之真教；誓反教脫離此教，而別立一教，則非耶穌之真教，不言可知矣。

備覽

伯多祿——宗徒——主教之權限
伯多祿爲聖教會之首領，

故有統治全教會之權，而宗徒等皆隸屬於其下，且統治全教會之權，爲伯多祿通常之權，故能傳與繼位之教皇。宗徒所得於耶穌之權，有二：一，通常之權；二，殊特之權。通常之權，即宣講道理，統治屬下。殊特之權，即訓誨信道，不能錯誤；能到處傳教，不經伯多祿之任命；因宗徒等亦親受遣於耶穌也。通常之權，宗徒當授於接已位之主教等。殊特之權，宗徒不能轉授。主教之權，是在訓誨所屬之教友；然對於信德道理，純然風化，非絕對不能錯誤，且治理一方教務，須經教皇任命。

中編 耶穌所立之教會由宗徒繼續傳下

總旨

上編言耶穌降生來世，示人救靈升天之道路，而立定一教會，選十二宗徒，授之以權，使之統治之。又定伯多祿爲宗徒之長，聖教

會之首領。原其意，欲己之教會，常留在世，以至世末。顧耶穌復活升天後，其所立之教會，如何由宗徒繼續傳下，卽傳下矣。其組織教會之要素，安知不爲宗徒改變，已與耶穌之真教有出入。此十六世紀之誓反教人所以說：中世紀之聖教會，腐敗不堪，已非耶穌所立之真教。其中有稍明事理與歷史之人，則謂：中世紀之聖教會，果無異於第二第三世紀之教會；然起初之教會，並非耶穌親自立定；不過因其環境，習尚，信仰，漸自發展，以底於成，故耶穌非有意創立聖教會，時勢造之焉。云云。職是之故，此編中討論之各問題，頗爲緊要。蓋上編吾旣證明耶穌之親立教會，苟不繼証宗徒等忠心宣傳此教會，保存此教會，傳授此教會，對於根本問題並不改變；則誓反教誣瀆聖教會之詞，無由伸辯，此編中所研究者，卽此等問題焉。

第一章 宗徒繼續耶穌之功業宣傳教會

題旨

聖教會根本之道理，組織之要素，皆由耶穌親定。顧聖教會無異於人，當自幼而長，耶穌始創之聖教會，甫脫襁褓，至宗徒時代，而始少壯。然少壯之教會，與始生之教會，乃同一之教會，無絲毫之區別。故宗徒之教會，卽耶穌之教會，宗徒又將耶穌之教會，忠心傳授於接己位之人，故今日之聖教會，亦卽宗徒傳下之耶穌真教。此點既證明，則諸凡難解之問題，自不難迎刃而解，此章卽討論之開始也。

宗徒等繼續

耶穌之功

業宣傳教會

任何社會，其組織之要件：一，爲聚集大眾，結成團體。二，有一立會之宗向。三，有一定之方法，以得其向。聖教會亦不能出此範圍。吾觀宗徒於耶穌升天後，聖神降臨日，滿受神恩，卽奉行師命，開始宣佈真教。初講於如德亞人，首

次歸化，信從耶穌者三千人，宗徒大事錄第二章第四十一節 繼又增五千人，第四章第四節 既

而教外人百總高爾納畧受洗入教，第十章第四節 卒又聖保祿宗徒開信德

之門於外教之中，第十四章第二十六節 是宗徒已始聚集信徒也。且當時信從耶

穌者，化私爲公，一心一德，共同生活。第二章第四十四節 第四章第三十二節 是組成社會團體

也：此爲集會之第一條件。教會之宗向，是信從耶穌，以得救靈魂。

伯多祿謂之曰：爾曹各宜悔改，因耶穌基利斯督之名而受洗，俾得罪

赦。第二章第三十八節 別無人可藉之救靈，因天下人間，無他名賜人，我儕可

由之得救也。第四章第十二節 卽謂祇藉耶穌之名可得救，是宗徒所宣之教，

有一宗向；此爲集會之第二條件。得宗向，須有方法，而得教會之宗

向，則在領洗，蓋領洗爲入教緊要之門，宗徒等亦詳言之。第一章第三十八節 第十章第四十

節八 此爲集會之第三條件。若是觀之，宗徒等繼續耶穌之功業，而立教也，不亦彰明昭著哉？

第二章 宗徒執行司訓司鐸司牧三權以統治教會

題旨

上章言耶穌升天後，宗徒將耶穌始創之教，忠心保存，正式宣傳；有其教會之團體，教會之宗向，教會之方法。然總攝大眾，用一定之方法，趨赴公共之宗向，不能不有一統權。參觀上編第一章社會定義 鎔結而維繫之。此章所以討論耶穌所授於宗徒之司訓，司鐸，司牧三權；宗徒等是否悉遵耶穌立教之意，而忠心執行之？否則耶穌真教之根本要素，已有虧損矣。

司訓司鐸司牧之定義，已於上編第二章，言之詳明，茲不多贅。

宗徒執

行

司訓權

司訓云者，即謂宗徒受自耶穌有訓誨世人之名分，宗徒有其權，故有其職任，屬下則有聽命之本分。宗徒有訓誨之權，故凡耶穌默啟之各種道理，能詮解之，規定之，而不能差誤；此即司訓之真旨也。

乃吾觀宗徒於聖神降臨日，即開始宣道，宗徒大事錄第二章且規定信經，為當

信之端。宗徒宣講之道理，又非宗徒之私意，然是天主真實之言，蓋宗

徒藉天主之權能，格林多第一書第二章第十五節而言天主之言，德撒落第一書第二章第十三節天主

由余而言，格林多第二書第一章第三十二節故凡人信從者，是服從天主，而非聽命於

人。格林多第二書第十章第五節天主聖神偕彼等而言，而我儕不過為此言之証

人。宗徒大事錄第五章第三十節宗徒等所宣講之道理，天主又往往用聖蹟以証實

之。

瑪竇經第十六章第二十節
大事錄第二章第四十三節

宗徒所宣之道，人則不能不信從，不信則爲

信德之失落，不得救靈。

弟茂德第一書第一
一章第十九節

此豈非宗徒執行司訓之明証

乎？

宗徒執

行

司鐸權

司鐸之權，包含二事：（一）領受神品，（二）施行聖事。神品之權能，領於神品聖事。領之者可施行聖事，分付恩寵，裨益神靈。而此處所討論，是施行聖事之權。

施行聖事，卽正式規定的，及緊要的，宗教儀禮，用以施人聖寵。乃吾觀宗徒大事錄，而知宗徒於耶穌升天後，實行是權：如伯多祿首次宣講之後，有人問當何爲？伯多祿曰：宜悔改，因耶穌基利斯督之名，爾各受洗，從而受洗者，卽日約三千人。

第二章第
四十八節

此行聖洗聖事也。

伯多祿

若望聞撒瑪到亞人，納天主之道，親至彼處，爲其代禱，使受聖神。乃按手其上，卽受聖神。保祿至厄弗蘇，數門弟聽其言，因耶穌之名受洗後，保祿按手其上，聖神臨之。第八章第十七節此行堅振聖事也。

七日之首日，主日

我儕聚集一處分餅。

大事錄第二章第十節

分餅，卽成聖體之謂。又

保祿宗徒，在其致哥林多教友第一書信中；

第十章

申言冒領之害，此卽

宗徒實行聖體聖事之証。他若言神品聖事，則見於保祿致弟茂德第

一 第五章第二十二節

及第二 第二章第二節

書信中；言婚配聖事，則見於保祿致哥林多

教友第一書信中；

第七章

言終傳聖事，則見於雅各伯書信中；

第五章第十三節

言

告解聖事，則散見於宗徒大事錄，及保祿書信中。總以上觀之，可知耶穌所定之七件聖事，爲加人聖寵之具，當時宗徒已執行之矣。

宗徒執

行

司牧權

司牧權，包含立法，裁判，譴責三分。宗徒得此權後，已實踐執行，如日路撒冷宗徒聚集公會議，解決外教之新進教者，對於古教之割損禮之問題，規定革去割損，及頒行毋

食性血等幾條新律。

大事錄第十五章第二十節以下

又聖保祿宗徒，答格林多教友對於

婚姻各疑難問題，聖人謂夫婦一經配合，終身不能分離，若夫婦中，一奉教，一不奉教；不奉教者，如願同居，則居；不願，則可任其離去。保祿又說：此事主雖未曾明言，然實主意。格林多第一書信第七章第八節至第十六節 此宗徒執行立法權也。

宗徒時，有名西滿者，見宗徒行覆手禮，以賜聖神，欲賄買此權。伯多祿斥之曰，汝銀與汝同亡。

大事錄第八章第十

十八至二十節 又如亞納尼亞夫婦，以賣田之價，

置諸宗徒足前，不實言其數。伯多祿責以欺騙天主。當時夫婦，即受主罰而亡。又聖保祿宗徒致書格林多教友，令彼等以淫亂之人逐出教外。

格林多第一書信
第五章第十三節

此宗徒執行裁判譴責權也。

第三章 伯多祿執行教會首領之任務

題旨

上章言宗徒等實行耶穌所與之權；統治教會。此章言伯多祿既受耶穌立為宗徒之長，聖教會之首，耶穌升天後，伯多祿亦執行其權，宗徒一律服從，而無異議。

伯多祿實行首領職權之事實

伯多祿實行教會首領職權，本非可以切實勘証；一，因別位宗徒之宣傳教會，直接由耶穌遣使，不受伯多祿之任命。二，因宗徒等有殊特之恩，能總攝全教會，無異

伯多祿。三，天主聖神常與宗徒偕，一如伯多祿訓誨世人時，有不能差誤之特恩。有此三因，故伯多祿實行首領職權之處，不甚顯著焉。雖然，在伯多祿所爲之一種情景中，顯然執行其首領之權，如升瑪弟亞補茹答斯之缺，意出於伯多祿，聖神降臨之日，出外講道者，伯多祿爲首。顯靈蹟，愈一胎跛，以証所傳之道者，亦伯多祿。

宗徒大事錄三

首先於猶太人

前宣佈傳道之責，寧聽主命，毋顧人言者，亦伯多祿。

宗徒大事錄四

主欲招異

邦人進教，亦伯多祿蒙示親往，勸講付洗。

宗徒大事錄十

日路撒冷首次公會

議，亦伯多祿主席，當眾意紛歧之際，聽其論斷之語，眾卽翕然悅服，不復置辯。

宗徒大事錄十五

伯多祿又巡視別位宗徒開創之教會。

宗徒大事錄九

伯多祿

下獄，闔會不安，祈求不輟。未嘗別位宗徒遇難，而顯此驚迫情狀者，誠

以伯多祿之存亡，關係重大，勝於他徒也。由此觀之，伯多祿之爲教會元首，非昭然名實相符，早爲他徒與大眾所承認者乎。

第四章 宗徒以己之權位傳授於繼續已位之人

題旨

上編第六章，吾言耶穌之教會不能損亡，留存直至世末。此處繼續宗徒權位之問題，於是發生矣。上三章吾已證明耶穌始創之教會，由宗徒正式繼續宣傳；故宗徒之教會，卽耶穌之教會。今欲討論者，卽宗徒所傳之耶穌教會，抑有其繼位之人正式保存宣傳，對於根本道理，毫不改變。此節證明，而現存之聖教會，卽宗徒傳下之耶穌教會，不言可知矣。

宗徒選擇繼位之人及授權之事實

教會之存留，須有其權職，權職須有其承體，換言之，卽執權之人。耶穌授於宗徒之權有二類：

(一) 爲宗徒個人之特權，不能轉授於人，如親受遣於天主，宣講道理，有總攝全教會之權，訓誨世人，不能差誤。(二) 爲神牧之常權，可以轉授於人，如司訓，司鐸，司牧三權；選擇繼位之人，管理教務。乃吾考之聖經見此神牧之常權，宗徒實授於接已位之人，保祿宗徒向弟茂德曰：汝不當輕忽汝所得之神恩，卽因先知之預言，長老覆手時，賦給之恩。

第一書信第四章第十四節

是謂弟茂德被簡作主教非由人之私意，乃因有聖人默

啟之言。又曰：故我使爾追憶，欲爾藉我之覆手，天主所賜汝之神恩

復熾焉。

第二書信第一章第六節

是保祿勸弟茂德勿失初受神品時之熱心。按此

二處所言之覆手，卽祝聖弟茂德爲主教之禮，因二處書信，皆爲保祿鼓勵弟茂德善盡神品之職之言。至論司訓權，則見之於此語：此乃

爾宜命之教之，勿以爾之年幼，人輕視之，爾當在言行上，在愛德信德潔德上，作人之表。

第一書信第四章

第十一十二節

司牧權，則見於全書信中，因保祿勗

勉其善盡神職。司鐸權，則見於此語：「汝不可驟然與人行覆手禮。」

第一書信第五章第二十二節

章第二十二節

是保祿勗弟茂德謹慎行付神品聖事。至論第鐸祝聖爲

神牧，在保祿致渠書信中，言之綦詳，茲不多贅。由是觀之，宗徒有繼位之人，已無庸疑矣。不特此也，且弟茂德及弟鐸經保祿宗徒祝聖，列入

神職班：

第一書信第四章第十四節及第二書信第一章第六節

彼等亦當以此品轉授於人，惟保祿宗

徒囑其慎選其人，勿輕授之。

第一書信第五章第二十二節

是神品之職，當世世轉受，繼

續傳下。保祿書信中，又言之顯明。

注意

接宗徒位之神牧，只能管理一方教務，觀保祿令弟鐸治克

來脫

保祿致弟鐸書信
第一章第五節

可以知之。

第五章 繼續宗徒之神牧執行司訓司鐸司牧三權

題旨

上章言宗徒等選擇繼位之人，授以權職，令統治各方教務，宣傳耶穌教會。此章討論者，即欲明示繼續宗徒之神牧，執行三權，無異宗徒，實為正式繼續宗徒事業之人也。而證明此點，吾雅不欲出以理論，試取聖教起初時之事實觀察之，尤為允當。

執行

司

訓權

第二世紀中葉之聖依來南 *S. Irineus* 與聖若望宗徒之弟子聖寶利加爾波斯 *S. Polycarpus* 及他位宗徒之弟子皆相熟者。彼謂：「當代之主教，為接續宗徒權位之人，被宗徒親自立定。故凡人欲認識真實，在全聖教會中，自有宗徒傳下之顯明真

道也，凡人欲討論，當詢求若輩。聖寶利加爾波斯亦曰：「遠離世人之虛榮與偽道，皈依起初傳授於我儕之真道焉。」聖依納爵盎底奧血 S. Ignatius Antioeus 分別異道與真道，異道則出於人之作偽，真道則耶穌之道，由宗徒傳下。而詮解耶穌暨宗徒之真道，厥惟聖教會之聖師；主教則管理一方教務，為天主之代表，此明言執行司訓權也。

執行

司

鐸權

聖依來南論聖教聖事曰：「教會之神牧，乃受宗徒祝聖之司祭，藉彼等以得靈魂生命之糧者。」聖依來南生於宗徒之後，其論當時之神牧，有此語，故足証接續宗徒之位之人，實行司鐸之職。

執行司

牧權

聖依來南又曰：「神牧是聖教會之親王，之監理，其最要之任務，乃治理全體。（即聖教會）使之統一不分，及保

存相傳下之美風良俗。此簡明數語，豈非言繼宗徒之神牧，執行其司牧權乎？

注意

以上所引聖教第一，第二世紀聖人之言請參觀

Diction.

apologét. («Eglise.») pp. 1263-1264

第六章 論理伯多祿當有接續首領之人且事實上有

其人

題旨

上編第六章，吾言耶穌之教會，當永存於世，直至世末。有教會，故當有其掌治之人，掌治教會之人，有神職之階級：即總攝全教會之首，與管理一區域之主教也。耶穌授於宗徒之司訓司鐸司牧三權，宗徒等已傳授於接己位之主教，使之管理一方之教務；吾在中編第四第五章，已明白言之。而耶穌授於伯多祿之首領權，伯多祿亦當轉

授於接己位之人，令其總攝全教會；吾未曾討論，將在此章研究之。討論接續伯多祿首領之問題，當分別二事：一，論理當有繼續之人；二，事實上實有其人。

論理當有

嗣續伯多祿

首領之人

耶穌以伯多祿爲教會之基礎，魔力不能敵，保存直至世末，此卽耶穌任命伯多祿爲教會首領之語也。顧教會一日存留，則其首領一日不可缺；猶房屋一日存留，則其基礎一日不能廢，耶穌謂伯多祿爲教會之基礎，而教會存留直至世末，伯多祿又爲有生有死之人，故理當有嗣續首領之位之人也。

不特此也，基利斯督所以定伯多祿爲首領者，欲保教會之一致，留傳真道於後世也。然耶穌所立之教會，與世恆存，其組織之要素，終久不

變；故統一之權位，亦久不能缺，且於教會廣揚之後，一致之中心點，更屬緊要；故此首領之職權，不得不永留於教會。

凡爲羅瑪主教者卽繼伯多祿爲教會首領

伯多祿爲教會之首領當有繼續之人，前已證明之矣。今吾謂：凡爲羅瑪主教者，卽繼伯多祿爲教會首領。蓋羅瑪主教，不但爲羅瑪本主教，然亦爲

普世之總主教；卽耶穌所立之教會之首領也。故羅瑪主教與全教會之首領，於論理上，雖可分析爲二，然在事實上實合而爲一。猶伯多祿有平常之主教權，宗徒權，教會首領權，三權雖可分析；然具體言之，合於伯多祿一人。羅瑪主教，不但爲羅瑪本主教，然亦爲教會之首領；因伯多祿曾選羅瑪爲教會首領宗座。何以言之：伯多祿曾至羅瑪，致命於羅瑪。此爲確切之歷史問題，有取信之價值，無人敢非之者。惟伯多

祿選羅瑪爲宗座，懷疑之者，尙不乏其人。然苟將聖教起初之歷史，深加研究，此種疑問，無難冰銷。試觀伯多祿致猶太人書，第一書信第五，謂：

「巴彼崙城教會，問伊等安好。」但伯多祿從未至巴彼崙城，而若望

數稱羅瑪爲巴彼崙。

默照經第十七章第十八節

註解聖經者，亦俱以巴彼崙爲羅瑪

之別名；卽知伯多祿曾親轄羅瑪教會矣。且聖教起初時之名師，莫不謂伯多祿親到羅瑪，建設教會，爲該城第一主教，卒致命於此。依來南奧斯定等錄歷代羅瑪主教時，列伯多祿之名爲第一。伯多祿致命，理諾繼之。厥後繼繼承承，相傳不絕。

羅瑪主教之座與教會

綜以上觀之，有一難題發生焉。伯多祿曾

首領宗座不能分離

選羅瑪爲宗座，然有何充足理由謂：凡爲

羅瑪主教者，即爲教會之元首。蓋伯多祿以羅瑪爲教會宗座，安知接伯多祿位之人，不能易以倫敦爲教會宗座耶？應之曰：一經伯多祿選定羅瑪爲教會宗座，即立定教會之耶穌聖意，已由教會有形之元首切實規定，而不能見之元首亦已認可之矣，故已不能再行更易。蓋伯多祿爲耶穌在世之有形代表，凡依法律規定之行爲，耶穌默然准之也。是以凡繼羅瑪主教位者，即繼伯多祿宗座之位，而承領其教會元首之一切名分。羅瑪主教之座，不僅爲通常主教之座，實係教會元首之座，而亦兼主教之座。

事實上實有繼承

考之史事，伯多祿首領之位，實有其繼接之人。

伯多祿首領之人

第一世紀之末葉，有第四教皇克來孟 Cément

de Rome 致哥多林教會之遺書可証。當時哥多林人反對神牧，克來孟

遺書譴責。是時若望宗徒猶存於世，而判責哥林多之教會，不出自耶穌之宗徒若望，而經羅馬教宗克來孟。若彼非教會元首，安能行此哉？第二世紀之初葉，聖依納爵盎底奧血，致羅馬之書，對於羅馬教會，頗多尊敬重視之語，而對於別方之教會，以平等地位待之，此聖依納爵承認羅馬宗座之証也。又二世紀中葉，多數有名望之神牧，對於信德及風化疑難問題，莫不至羅馬就正者，如若望宗徒之弟子，聖寶利加爾波斯至羅馬，質疑於亞你山 Anicet 教宗是。第二世紀末紀，聖依來南謂：羅馬為教會之中心，諸凡關於信德及風化之事，各教會當與之同意，因羅馬教會有殊特之權也。此豈非承認羅馬教會之首領乎？第三世紀時，西彼良 Cyprien 請斯德望 Etienne 教宗，革去馬爾西亞 Marcianus 之教職，并逐出教會，因其附從異端焉。夫摘去神權，惟宗座

有此權；由此事觀之，可見羅瑪教宗，實爲教會之元首也。至第四世紀，而事更明顯，全教會莫不承認羅瑪教宗爲聖教會之元首。

注意

誓反教人不欲承認羅瑪教皇，有管理全教會之權，故有謂伯多祿並未至羅瑪，死於羅瑪，繼而見史事之不能掩蓋，有謂伯多祿雖至羅瑪，死於羅瑪，然未爲羅瑪主教，觀此章之事實，誓反教人已無置辯之餘地。

下編 論聖教會之標記

總旨

上中二編中，吾已證明耶穌在世時，曾創立一惟一之教會，有形可見之教會，且許此教會，留存至世末，不能損亡；教會中有執權之人，統治全會。耶穌升天後，此教會由宗徒繼續傳下；伯多祿代表耶

耶穌爲教會有形之元首；其組織教會之要素，暨根本道理，毫不更變。宗徒而後，此教會由繼宗徒權職之神牧，世世相傳；羅馬教宗接伯多祿元首之權位，而爲耶穌在世之代表。雖然今日普天下，宗教多門，除孔道回釋，吾知其非耶穌所立之真教外，而自稱爲基利斯督教者，有誓反教，拆教，誓反教中，又分多派，則如何能分別耶穌所立之真教耶？爲解決此問題，此所以有聖教會標記之討論。

第一章 論標記

何謂聖教會之標記

標記云者，卽一外面的記號，令人分別此物與彼物，或此事與彼事也。故聖教會之標記，卽令人分別耶穌之真教，與非耶穌之真教也。

標記，有爲一物獨具者，有爲諸物公有者：如白之標記，可言白花，可言

白犬；生活之標記，可言植物，動物及人類；（類別）懂悟之標記，可言任何人；（宗別）故公共之標記，不能完全分別此事此物；惟獨具之標記，而為同類同宗事物所不有者，方可為之；換言之，個性記號。此等標記，彷彿人之面貌，祇合宜於一個。是以標記，（一）須從事物之性體所出，終久不渝；（二）有形可見，為眾明曉；（三）比欲知之事，更為明晰；（四）且先行顯出，如先見烟而知有火。聖教會之標記，亦當有此四者。

何者為

聖教會

之標記

由以上觀之，吾人欲討論聖教會之標記，當從其性體研究之，知聖教會組織之要素，然後從其與要素聯貫之標記，顯現於外，令吾人認識真教會，宛如從火所出之烟，顯露於外，引吾人知有火焉。今吾考之耶穌所立之真教之性體，與夫聖教會聖師所論之標記，而知自第三世紀以迄於今，聖教會超性學

士，皆奉呢西信經所載之四種，爲耶穌真教之標記，卽至一，至聖，至公，從宗徒傳下者。而此四標記，實根基於耶穌真教之性體，且不偏不倚，能持之以衡宗教之真偽。誓反教人謂：耶穌真教之標記有二：（一）宣佈耶穌之道理，確實無損益；（二）施行耶穌之聖事，（卽洗禮與聖餐）正當無差誤。殊不知據此二者，不能判別教會之真偽；蓋欲知此二者，當先知真教之所在，因叛離真教之教會，尙能宣講素知之道理，不卽誤傳，仍可保守素施之聖事，不致錯行焉。

如何由標記

以辨別真教

由標記辨別宗教之真偽，用符合法，其進行之程序，有三大步驟：（一）由聖教起初時之經典及信經中，切定何者關於耶穌真教之要素，且惟耶穌之真教能有此記；換言之，卽先定其標記，而其標記，吾人已知爲至一，至聖，至公，從宗徒傳下者。

(二) 繼以規定之標記，衡同名基利斯督之各教會，何者有此，何者不備，案圖索驥，比之較之。(三) 終乃出以結論：凡一教會，全備此四標記者，是耶穌之真教；否則，或雖有其一，然不盡依耶穌之旨者，則非耶穌之真教可知。蓋四種標記，須全備無缺，又當依其真詮，方為符合若節，今我用此符合法，於下章伸論之。

第二章 耶穌真教當至一惟羅瑪公教有此標記誓反

教拆教無之所以羅瑪公教是耶穌真教

題旨

耶穌之真教當至一，即誓反教人拆教人亦皆承認；惟其解至一之義，則就其教之所宜，任意言之耳。誓反教人謂教會之至一，

在藉信望愛三德，一致信仰耶穌基利斯督為真天主；

現在自由派之誓反教人且不信耶穌為

天主耶穌所講之救靈根本道理，一律信從。故依誓反教人之言，教會不妨分英國教，俄國拆教，羅瑪公教。蓋三教會如同根之三枝。拆教人謂教會之至一，在於神靈之締結，卽以信德，天主誠命，及聖事等連合信友焉。故依拆教之言，教會不妨分離，祇須有耶穌爲無形之首領，及獨一之聖神。天主教人謂教會之至一，不特在神靈上之內部，卽無形不得見者；且在有象可見之外部，卽在教友之團體上，所表顯之至一也。此至一爲道理之至一，敬禮之至一，統權之至一。

至一，卽獨一無二，彼此互相運結之謂：信仰同一之道理，隸屬於同一之統權，崇尚同一之敬禮也。道理之至一，卽所信之道理，一致無分歧，因真實惟一，不能信此信彼。統權之至一，

詮解

一，卽教會之人，均屬於惟一之元首，敬聽其命，受其統治。敬禮之至一，

卽天下古今之人，咸與同一之祭獻，領同一之聖事，公同禱告，彼此通功，禮無二致。

耶穌之真教當至一

至一，當爲耶穌真教之根本標記，且當有象可見。蓋聖經記耶穌惟立一教會，聖保祿比教會猶身，基利斯督

爲首，然一首豈能有多身？耶穌欲人盡信宗徒之道理，不容自由選擇，語徒曰：「人信而受洗得救，不信則受罰。」瑪爾谷第十六章且耶穌以教會比

一羊棧，一牧，一國。夫一國一棧中，豈容有分歧之份子，自相間離？故至一，爲耶穌真教之根本標記，耶穌曰：「聽爾，卽聽我；輕爾，卽輕我；輕我，卽輕遣我者。」路加第十章第十六節又命宗徒將聞於己者，轉授於人。瑪竇第二十一章第二十節

夫「聽」也，「授」也，皆爲有象可見，而隸居於一權之下，故耶穌真教之

至一，當有象可見。

惟羅瑪公教
有至一之標
記別教無之

羅瑪公教有統一之根原，卽上接伯多祿權位之羅瑪教皇是；普世主教，司鐸，教友，無不屬其權下，（統權之至一）；惟教皇有判決道理，定爲當信之端，（信德之至一）；及總攝禮規，令人遵守之權，（敬禮之至一）。故羅瑪教會有其至一之原則，不特此也，有至一之原則，且有至一之事實。（一）信德之一致，任何教友，莫不信耶穌所默啟之真實，宗徒所傳下之道理。教皇主教司鐸所宣講之道理，中外無別，千古皆同，凡有異道，教皇斥之，逐之，不能容忍。（二）統權之一致，羅瑪公教中，上下有別，互相聯屬，各守厥職，而統屬於教皇，其組織之善，締結之固，職守之嚴，亦惟羅瑪公教中爲顯著。（三）敬禮之一致，羅瑪公教中，行同一之聖祭，領同

一之聖事，有目可見，諸凡根本重要禮儀，普世一式，今古皆同。

誓反教非至一，路得立教之始，一切道理，紛紛不定；有謂聖洗當棄者，有謂聖體當除者；近且有謂耶穌是真天主，有謂非真天主者，且黨派紛歧，統系凌亂；統計之，不下數百派。黨與黨不相謀，所謂至一信德之道，至一統治之權，至一崇敬之禮，何在耶？參觀辯護第四卷學題第二十八又聖教雜誌第二年第二期 拆教亦非至一，蓋拆教分拆於耶穌所定之教會元首，即羅瑪教皇，則已失其根基，安能至一？

結論

由是觀之，惟羅瑪公教，有其信德之至一，敬禮之至一，統權之至一；而耶穌之真教，當有此至一之標記；故惟羅瑪公教，爲耶穌所創立之真教也。

第三章 耶穌真教當至聖惟羅瑪公教有此標記誓反

教拆教無之故羅瑪公教是耶穌真教

題旨

耶穌之教會當至聖，此固無人敢非之者；（一）因立教之祖師耶穌，是至聖之聖，聖德之根源；（二）因教會之宗旨，是在導人成聖升天；（三）因所用之方法，如聖事等，足以引人成聖成賢。然此章所討論者，不僅在此；蓋此三者，眾目昭著，其所難者，是在人用此三者，以表顯聖德。故今考問教會之至聖，又當問此至聖見於何事，及其當有若何程度。吾謂教會至聖之標記，當在教會外表見之；即在正式宣傳教會者，於講道之中，要求於教友所修之聖德；而在教友身上，實在表著其聖德；且其所講所著之聖德，不但為平常之聖德，殊特之聖德，實亦為豪傑之聖德。

至聖
之
詮解

會友也。

天主爲聖德之根源，故任何聖，皆當與天主有關係。今聖德作爲教會之標記，可曰：至聖，乃一超然之倫理德行，恒久不絕，留存於基利斯督之教會；教會有此成聖之根源，而訓導

在此定義中，顯含二事：（一）教會有其聖德之根；（二）教會因而實有此聖德。換言之，超性之倫理德行，宛如教會之府庫，教會之社寶也。超越倫理德行云者，卽人之行誼，關於綱常風俗，依人之本性能力，決非易爲者；故顯見此行是至聖者。使能謂超性之倫理德行，實顯現於教會，不特教友當有其平常之聖德，且多數教友當有其殊特之聖德，而在少數教友中，有其豪傑之聖德；且此等聖德，當繼續存留於教會；否則，偶一見之，不能謂至聖之標記。平常之聖德，卽練習日常之德行，

如守天主誠命等；故凡教友靈魂上有聖寵者，皆能言其有此聖德。殊特之聖德，卽練習一種特別德行，如得勝一己之私慾，如大量行克己之功。豪傑之聖德，卽練習愛天主愛人之德，犧牲克己，毅行相反本性及艱困之事。

耶穌之眞

耶穌曰：「欲得常生，宜守誠。」

瑪竇第十九章第十八節

又曰：「倘爾

教當至聖

愛我，宜守我誠。人有我誠而守之，斯眞愛我。」

若望第十章第十四節

五節二

十一節 是耶穌欲人修平常之聖德也。

一日有少年向耶穌曰：「善師，當行何善，斯獲常生？」耶穌曰：「欲爲

完人，往售資蓄，施捨於人，積金寶藏於天，然後來從我。」

瑪竇第十九章第十六節二十一節

耶穌囑宗徒曰：「爾各務爲完人，如在天吾父之成全。」

瑪竇第五章第七節 耶穌

又訓人真福八端，勉人修德，是耶穌欲人修殊特之聖德也。

耶穌訓愛人之德曰：「我誠非他，欲汝相愛，如我愛汝；人之愛，莫大於

爲友捨生。」

若望第十五章第十二節至第十三節

「人保其命反將失之；爲我失其命，反將得

之。」

瑪竇第十章第三十二節

是耶穌欲人修豪傑之聖德也。由是觀之，耶穌之真教，

當有出等聖德之人，而此聖德又當表顯於外，蓋耶穌所舉之事實，皆有形可見，非祇蘊涵於靈魂上之內修功夫也。

吾謂惟羅瑪公教有至聖之標記而他教無之

(一) 羅瑪公教有聖德之根源，創立之祖師耶穌基利斯督乃至聖之聖，始行宣傳聖教之宗徒，爲致命之大聖；教會之宗旨，引人生前爲聖，死後享

永福，道理及聖事，又皆至聖者。

(二)不僅有其聖德之根原，且有其聖德之實跡。羅瑪公教中有出等之聖人，試觀宗徒致命精修童貞等無數聖人，其地位不同，年齡又異，然皆爲優入聖域之人；不特有平常之聖德，且有殊特及豪傑之聖德。且不但個人有聖德，卽團體亦然。試觀無數司鐸主教，組成神品班，專作榮主救靈之事，又有修士修女，遠離塵俗，潛修聖德；又有許多修道人及慈善士，投身教育慈善界，侍奉病老，養育嬰殘，是羅瑪公教之至聖也，豈不彰明昭著哉。

今反觀之誓反教，則大不然。創立者非聖，路得品行卑污，酗酒無賴；加爾文刻薄殘忍，毫無人道；英王恩利第八淫暴無度，穢德彰聞。教旨亦非聖，路得曰：自元祖犯罪後，人性已壞，不能爲善；故雖作奸犯科，亦與救靈無害，只需有信德耳。方法亦非至聖。蓋修身繕靈之法則，如齋克

之制，痛告之律，敬求神聖，祭獻大禮等，一併革除，無實鐸之神職，無赦罪之神權；教士隨意婚娶，無發願之修女，則一切道德之源已涸，安能產生致命，精修，童貞之聖人聖女哉？

拆教亦何獨不然，雖其中不無熱心榮主之人，然自成立以迄今日，間有列入聖品之人乎？有起死回生，發顯聖跡之事乎？則不得謂至聖也，明矣。

結論

由是觀之，惟羅瑪公教有其至聖之根原，且有其有象可見之至聖之事蹟；而耶穌之真教，當有此至聖之標記，故惟羅瑪公教爲耶穌所立之真教也。

第四章

耶穌真教當至公惟羅瑪公教有此標記誓反
教拆教無之故羅瑪公教是耶穌之真教

題旨

耶穌創立之教會，原爲世代天下萬民，非爲一時一地；且其教會又爲緊要者，不入其教，不能救己靈魂。由是言之，耶穌之教會，當至公無私，即公於時，公於地。然如何公於時，公於地，俾分別於他教會，則在此章討論。

至公

之

詮解

至公云者，普及之謂，聖教普傳至世界也。聖教當普傳至天下，此爲教會至公之名分；聖教實在普傳至天下，此爲教會至公之事實。而此章謂至公爲教會之標記，乃從事實方面討論。所謂至公者，即聖教實在廣揚至普世也。實在廣揚至普世，非謂無一國，一城，一鎮，一村，不有聖教；然謂凡舟車之所至，人力之所通，莫不有聖教。故普及天下云者，非形跡之普及；然大致之普及，亦非謂同時之普及，即同時普及天下；然謂漸進之普及，即由時間而普及天下。

也。且亦非謂彼此不締結之教會，普及於天下，如誓反教；然謂統權，信德，通功一致之惟一教會，普及於天下也。

耶穌之真教當至公

耶穌之教會，爲緊要之教會，卽不入其會，不得救靈，願普天之下，無時無人，無地無人。故耶穌之教會，當至公。

且耶穌命宗徒出外宣講道理曰：「天上地下，全權已與我，汝往訓萬

民。」瑪竇第二十八章第十九節

又曰：「天國猶芥種一粒，人取之播於己田；此固諸

種中至小者，比長，大於諸蔬，成爲樹，天鳥至，棲於其枝。」

瑪竇第十三章第三十一節

此言耶穌之教會，愈傳愈廣。

惟羅瑪公教

有至公之標記

而他教無之

溯羅瑪公教，發軔於日路撒冷，未幾卽傳出猶太疆界，而普及羅瑪帝國勢力所至之地矣。今則天下五洲萬國，即澳之散島，非之內地，凡稍大之區

辯護卷四學
題第二十二
城，皆有信友之門庭，教會之堂宇，耶穌之十字架，幾無地不豎立也。觀參

非一致；則雖蔓延廣遠，亦不足稱之爲公。況論其時，則拆教僅始於十一世紀，誓反教於十六世紀，則時非公矣。論其地，則惟限於數國，受國家之節制，爲政府之機關，則地亦不公矣。

結論 由是觀之，惟羅馬公教實爲至公之教，無疆界之分，無種族

之別，無階級之限，無時地之阻。而耶穌之真教，當有此至公標記，故惟羅馬公教爲耶穌之真教也。

第五章 耶穌真教當從宗徒傳下惟羅馬公教有此標

記誓反教拆教無之故羅馬公教是耶穌真教

題旨 耶穌所創立之教，其道，其權，授於宗徒，托於宗徒，故非繼續

宗徒者，必不得真傳，此固人所公認者也。願宗徒傳下一語，可有三義：
(一) 道理由宗徒傳下，(二) 神權即祝聖司鐸主教權由宗徒傳下，(三) 統權由宗徒傳下。此章所謂宗徒傳下，為教會之標記，究取何義？誓反教人謂：宗徒傳下云者，言道理，言原始。拆教人謂：言道理，言神權。我等謂：言統權，即言統治教會之權由耶穌授於宗徒，宗徒等授於繼位之人，世世相傳，繼續不已。

宗徒傳

下

之詮解

道理由宗徒傳下：謂現在教會所講之道理，即耶穌訓授宗徒之道理；故凡宗徒傳授以外，新出之道理，無論自人自神者，定非耶穌之道理。神權由宗徒傳下：謂神品之權，必須會領神品之主教，方能轉授此權於人；宗徒親聖別位主教，主教再聖別位，方為真傳。統權由宗徒傳下：謂統治教會之權，由耶穌

授於伯多祿，伯多祿傳於繼位之教皇，教皇分授於普世主教。非接伯多祿之位者，非真教皇，不奉教皇遣發者，雖能有神品之權，仍無正當訓誨教友之權，不得爲宗徒之繼續。故云基利斯督之真教，當自宗徒傳下，此章所討論者，卽此最後之點。

耶穌之真
教當從
宗徒傳下

上編第二章，吾謂耶穌以司訓司鐸司牧三權，授於宗徒，令統治教會；第三章，耶穌又立定伯多祿爲教會元首；是耶穌之真教授於宗徒也，不言可知。又瑪竇聖經第二十八章，第十九節，耶穌授權於宗徒曰：「天上地下，全權已與我，汝往訓萬民；我日日偕汝，迄於世末。」然宗徒非常生不死者，則所云：「日與汝偕，迄於世末」者，卽謂偕其繼續之人。故耶穌授權於宗徒，亦一併授權於繼續宗徒職權之人；是以耶穌之真教當由宗徒傳

下。

惟羅瑪公教

由宗徒傳

下他教則否

上編第三章，吾謂耶穌以統攝教會之權，付於伯多祿，中編第六章，又謂伯多祿定宗座於羅瑪，爲羅瑪之主教，亦爲普世之總主教。故惟接羅瑪主教之位者，爲教會元首，稱爲羅瑪教皇。自當今教皇庇護第十一，逆推而上，直至伯多祿，無一非真實之羅瑪教皇，爲伯多祿宗徒之嗣續，歷千萬禩而綿綿不絕，各方輔治之主教，與繼伯多祿之教皇，有相通之誼，隸屬之職。由教皇領受職權，管治教會，故皆爲繼宗徒之權位；是以羅瑪全教會，由宗徒傳下，明如觀火。

誓反教產生於第十六世紀，亦認以前之羅瑪教會爲耶穌創立，由宗徒傳下。厥後自創一教，背叛羅瑪教皇，則其教已非宗徒傳下之正宗。

拆教則與羅瑪教皇分離，自分裂於宗徒，夫分裂於宗徒者，豈得謂宗徒傳下乎？

結論

由是觀之，惟羅瑪公教由宗徒傳下，綿綿不絕；此則有史可考，無可非之者也。而耶穌之真教當有宗徒傳下之標記，故惟羅瑪公教爲耶穌之真教也。

第六章

既知羅瑪公教乃耶穌所立之真教理當皈依之，蓋除聖教會外不能得救靈魂。

題旨

上數章已證明耶穌真教之標記，惟羅瑪公教具之，故羅瑪公教爲耶穌之真教。真教惟一，而人欲救己靈魂，必須入羅瑪公教。此所以除羅瑪公教外，即聖教會外，人不能得救靈魂；即謂人既知羅瑪公教爲真教，又不欲皈依之，則不能得救靈魂。此自然之結論，而亦聖

教會之信德道理也。

除聖教會

外不能得救

靈之詮解

此語謂耶穌真教，爲救靈緊要者。緊要，有絕對之緊要，卽根基於事物之性，故無出規之例：卽因不知，或不能，亦不能得其宗向也。如未開明悟之小兒，聖洗是絕對要緊者。有實在緊要者，卽不因己過，或不知，或不能，故不能用方法；然有用之之願，亦能得其宗向。如領聖洗爲救靈本是絕對緊要者，然爲已開智識之人，或不能，或不知，不能得領聖洗，然欲救靈，至少當有領洗之志願，此所謂方法之緊要也。又有非故意缺失者，仍能得其宗向，此所謂命令之緊要也。超性學士又分身靈歸教會之別：身歸教會者，卽名登教會之冊，服從教會之人。靈歸教會者，卽因超性之信，望，愛，德而靈魂上得主寵愛，并有隱寓身入教會之志願。

(如願洗。)

此處言除聖教會外，不能得救靈魂；謂基利斯督教會，是爲救靈緊要者，此緊要，非祇命令之緊要，然亦方法之緊要，雖非方法絕對之緊要，如聖洗之於小兒；然是方法實在之緊要，如聖洗之於年大之人，至少當有領洗之願。故耶穌教會爲救靈緊要者，卽（一）當有主寵，愛靈屬於教會；（二）當隱寓有身入教會之願；此二者爲方法之緊要。

若夫顯然
投名教會

爲其可見之一份子
祇係命令之緊要

準此若非已過，或因全然不知不疑，或因絕然無法踐行，則縱外表未入教會，而未害其救靈，如保守未付洗而亡。所謂不在聖教會，不得救靈之真詮；因耶穌救靈之方法，惟給與聖教會；故須身靈附於聖教會之奧妙神體上，方能得救。

既知羅瑪公教
是耶穌之真
教理當皈依之

人研究宗教，既知天主能默示人超性之教，且吾論真宗教學，而知天主實默示人以超性教矣，卽耶穌所立之教是。又研究聖教會，而知耶穌以己

所立之教，授於宗徒，令之宣傳，以迄世末；而羅瑪公教，實爲耶穌之真教，羅瑪教皇實承接伯多祿之宗座，而統治聖教會者。故人苟虔心尋求真教，出以正直之心，既知真教之所在，理當誠心皈依；否則，知行不合一，誠非宜於明理知義之人，質之有道之君子，其亦以吾言爲然乎？

聖教會外不
能得救靈魂

耶穌創立之教會，原欲將己之道理，傳至普世，使人得救己靈；且又立定統治教會之人，使之訓誨世人，

凡信而受洗者得救，不信者受罰。故人明知羅瑪公教，是耶穌基利斯督之真教，而不肯信從，不服從教會之神牧，是自外於耶穌之真教，自

外真教，卽不得救靈。吾故曰除聖教會外，不能得救靈魂。

附編

上中下三編，吾旣言耶穌立定一有形可見之教會，存留直至世終。教會中有執司訓，司鐸，司牧權之人；且有一元首，總攝教會。而此教會由耶穌宗徒等綿續傳下，承承繼繼，終不間斷。人欲真心研究宗徒傳下之耶穌真教，則有聖教會之標記，卽至一，至聖，至公，從宗徒傳下者；按圖索驥，不難尋獲真贗也。

然以上所言之事，大抵側重於辯護方面，而爲尋求真宗教者，盡導引之職；對於聖教會之組織，雖亦言之綦詳，而於聖教會之奧蘊，則猶秘而未宣；此附編之所由來也。是編所討論者：（一）聖教會在超性方面之觀察；（二）教宗不能差誤之真詮。

第一章 聖教會在超性方面之觀察

聖教會由
耶穌聖
血所產生

聖教會是耶穌親立之教會，故吾人欲洞澈聖教會之奧蘊，須洞明聖教會與耶穌之密切關係。夫天主之生造吾人，原欲吾人榮主救靈，得享天國之永福。是以始造之原祖，天主賜以寵愛，錫以特恩；且以此恩寵，亦廣被其後嗣也。不料原祖方命，所有之聖寵殊恩，不特爲一己失落，且爲其子孫喪亡，失去天國之名分。然天主顧憐世人，遣天主聖子降生爲人，示人升天之道，真實之生命。耶穌用其真實，以光照普世；制定法律，以軌人於救靈之路；賜人聖寵，令生活於超性生命。

若望第三章第十七節第十二章第三十一節四十七節第四章第三十三節

耶

穌所聖者，是人類；所爲聖者，是聖教會。

厄弗所第五章第二十五二十七節

聖教會之聖德內蘊，是信人所活之聖寵性命。聖教會之聖德外表，是聖教會之司訓，司鐸，司牧及聖事等。而此種恩寵之代價，是耶穌救贖之功。今吾人所以得之者，惟藉聖教會之慈懷；蓋吾主耶穌在十字架上，傾流聖血，用其無價之寶血，產生聖教會。宗徒大事錄第二十章第二十八節耶穌之無窮救贖功勞，惟遺留於聖教會；由聖教會而吾人得獲升天之真實生命，道路。聖奧斯定曰：第一婦人，由原祖亞當之肋而造成，使之爲眾人之母，眾人之生命。第二亞當卽言耶穌在十字架上俯首云亡，亦在胸肋之傷中，產生聖教會，使之爲眾人之母，眾人之生命也。

由是觀之，聖教會與耶穌，豈不有密切之關係；而吾人欲爲聖教會之好子女也，當以效法耶穌爲始。

聖教會
是耶穌
之淨配

聖教會是耶穌之淨配，此乃聖保祿宗徒之語。聖人在致厄弗所人書（第五章第二十一節至第三十三節）上曰：爲妻者，當服從己夫，一如服從主；因夫是妻之首，如基利

斯督是教會之首。聖教會服從基利斯督，妻亦當效法聖教會之服從耶穌，服從己夫。爲夫者，當愛己妻，一如基利斯督之愛己教會，爲之捨身，爲之水洗，令其成聖。爲夫者亦當如是愛己妻，如愛己體。按聖保祿之意，雖欲以耶穌與聖教會之締結，作爲夫婦之模範；然聖教會實是耶穌之淨配。何以故？夫婦之道，乾首坤屬，互相扶助，締結一體；而耶穌之於聖教會實超而上之。聖保祿曰：夫爲婦首，第二十節而基利斯督三節實爲教會之首。夫既爲婦首，故婦當隸屬之；而聖教會實隸屬於基利

斯督也。第二十
五節

然此隸屬，非奴隸之隸屬，乃愛情之隸屬。爲夫者，當

愛己妻，如基利斯督之愛教會。

第二十
五節

耶穌之於聖教會，豈不表顯乾

首坤屬之義哉？聖保祿又曰：爲夫者，當愛己妻，愛妻當如愛己體。人

未有恨己體者，然養之護之。

第二十五二十
八二十九節

而耶穌之愛聖教會也，與之

以聖事，賜之以聖寵，無限救世之功勳，遺留於聖教會，使之分賜於其

子女，而教養之。耶穌之愛護聖教會，豈不周且至哉？聖保祿又曰：爲

夫者愛己妻，如愛己體，故愛妻卽愛己。

第二十
八節

蓋二人成爲一體。

第三十
一節

夫夫婦婦之締結一體，不特由其彼此之愛情，然亦由其職務，乾

坤合爲一體。而耶穌之於聖教會，實有相似之情。耶穌降世爲人，取人

性與天主教性締結於天主聖子第二位，人性因與天主教性結合，而人類

於是恢復亞當犯罪前之地位。已救贖之人類，耶穌交付於聖教會，使之撫育之。人類者，實耶穌再生於超性生命者也。夫天主聖子降生爲人，其取人性也，實因天主聖神之功，由聖母之淨血而成；而吾人誕生於超性生命，藉耶穌救贖之寶血，經教會之母之手，而得獲聖寵之命，二者之締結，實有相似之情景。耶穌與聖教會，豈不神形契密哉？由以上觀之，謂聖教會爲耶穌之淨配，不亦宜乎？

聖教會是
耶穌之

奧妙神體

身體云者，多數肢體，組成之自然體；如人之身體，有手足，軀幹，首體等。奧妙神體云者，卽耶穌用其救贖之功，與義人等靈魂上活有超性生命者，組成之一體，宛如身體也。謂聖教會爲耶穌之奧妙神體者，卽謂耶穌常用其恩寵，聖事權職，誠命，默導，與聖教會有神形契密之締結，而耶穌爲此體之首。聖

保祿宗徒曰：「天主以萬有置其（耶穌）足下，立為教會至上之元首，

教會即彼之身體，彼之大全。」

厄弗所第一章第二十二、二十三節

又曰：

「渠（耶穌）乃教會

身體之元首，是元始，是從死者中，第一受生者；使其在萬物上，位居第

一。格羅林第一章第十八節 綜宗徒與聖師之詮解：（一）聖教會謂為耶穌之奧體，

因聖教會分施於人之超性恩寵，皆由耶穌而來，宛如從元首流至全體。（二）聖教會教友在超性生命上之增長，皆為主榮，因是而為耶穌之首之功。（三）聖教會與耶穌締結如法人，故榮辱均歸元首，聖教會為其肢體。（四）耶穌因其彌撒祭獻，與聖體聖事，常居聖教會中，而吾人領其聖體，與之結為一體。

凡有生機體，皆有魂以宰制各部，以活共同之生命。耶穌奧妙神體，亦有靈魂統御之。（此魂乃天主聖神）靈魂之職，賦給軀體之存在，及

其生命。而天主聖神，亦給人生命，使之生活，卽人在領洗時，赦其原罪，與以聖寵，使之成爲天主聖父之義子，天主聖子之肢體，而生於超性之生命。而所以致此者，皆由聖教會。此聖教會與天主聖神之密切關係也。

聖教會保有耶穌遺傳之功勳，吾人藉以得聖寵，因靈魂上有聖寵，天主聖三常與之偕，靈魂爲天主之聖殿。聖保祿宗徒曰：「爾等豈不知，爾等爲天主之宮殿，天主聖神居爾等中乎？」致格林多第一書 第三章第十六節 此聖教會與天主聖三之密切關係也。聖母瑪利亞天主揀選爲己母，生聖子耶穌，代人贖罪，聖教會爲教友之母，藉耶穌所立功勳，付人聖洗，救人罪，賜人聖寵，產生吾人於超性生命；宛如聖母與耶穌以本性生命。此聖教會與聖母之密切關係也。

備覽

組成爲聖教之肢體，依司訓司鐸司牧三權，有三件條：（一）全信聖教會道理，暨領洗。（二）遵聽聖教會有形之首之命令。（三）與聖教會相通功。故以切義言之，異端人，保守者，拆教人，絕罰人，均不能謂聖教會之肢體；然以廣義言之，普世之人，無論外教，異教，均是聖教會之肢體，卽聖教會，以耶穌救贖之寶血，廣布普世，使普世之人，均成爲耶穌之生活肢體也。

第二章 聖教會不能錯誤

題旨

上編第六章，吾言聖教會不能損亡，卽聖教會當存留直至世末，聖教會之根本道理，不能更變。顧聖教會所講當信之道理，苟能錯誤，則聖教會之根本道理，能更變矣；能更變，則聖教會已非不能損亡。故聖教會之不能錯誤，與聖教會之不能損亡，有連帶之關係也。今

試言聖教會之不能錯誤。

不能錯

誤

之真詮

聖教會不能錯誤云者，即謂聖教會因天主聖神之特別保佑，訓授世人，凡關於信德暨風化之道理，有所定決，終不能錯誤。天主聖神特別護佑一語，非謂天主之默啟；因默啟言天主默示之新道理，令人信從。非謂天主之默照，即言非默照當信之道理，由天主之感應而來者。然謂天主之幫助，天主特別許於教會，令其於教授時萬無一失。而此特佑，非常在人悟上，如寵愛之在義人靈魂上；然惟在判定信德道理時，有此特佑。且即有此特佑，不能免去人之討論與研究工夫，非如天主之默導，完全由天主之工夫得之者。不能錯誤之主體，惟教宗，即羅瑪教宗，盡教會首領訓誨之職，因其至上之權，而出關於信德風化之判決，令普世信友有當信之

責者，如此訓諭，斷不能有誤。故非教宗以個人名義，或博學之資格，所推發之一切事理，亦非教皇雖以教皇資格所出之諭旨，然不用其論道至高之權者，皆無錯誤也。普世主教團或聽教皇諭令，散居各方，宣講共同之道理；或奉教皇命，召集一堂，議決道理，亦有此不能錯誤之特佑。吾謂主教團不能錯誤，故主教以個個而言，亦能誤也。信友亦可謂不能錯誤，即普世信友公共同信一道，而經教宗准信者，如聖母無原罪始胎。

聖教會實

有其不能錯
誤之特佑

耶穌對宗徒曰：「天上地下全權，已與於我，汝往訓萬民，因父及子及聖神之名洗之，凡我所諭者，教之悉遵，我日與汝偕，迄於世末。」

瑪竇第二十章
第十九節

按：我

與汝偕，在聖經上，即特佑之意。耶穌以此佑許與「往訓萬民」之

宗徒，令悉遵其所諭；明顯此恩所以賜於宗徒者，俾其得以善盡訓誨之責也。謂迄於世末，則非祇及宗徒本人，亦及於繼宗徒之位之人。謂凡我所諭，教之悉遵者，則宗徒與繼其位者，於訓人關於信德道理，及風化事情，恒恃吾主之特佑，不能錯誤。耶穌又曾許宗徒曰：『予求父賜爾聖神，使之永與爾偕，真道之神，居於爾中。』
若望第十四章第十六十七節 夫真道之神，既與宗徒暨其接位之人偕，則訓誨真道是不能有誤矣。

教宗不能錯誤
誤之証

吾謂教會不能有錯誤之特佑；然教會爲抽象之詞，當有具體掌治教會之人；教宗者聖教會之元首也。故謂教會不能錯誤，卽謂教宗之不能錯誤也。教宗盡其教會首領之職，用其至上之權能，對於信道及風化，有所判決，定爲教友當信之端；則賴耶穌所許之特佑，斷不能有誤。此事在聖經上言之綦明，耶

蘇謂伯多祿曰：「我語爾，爾爲伯多祿，在斯石上，余將建我教會，冥府之門，不能勝之。」

瑪竇第十六章第十八節

由此可見伯多祿及嗣其位之教皇，係教會之基址，教會得賴其保存。若伯多祿與教皇訓誨世人，對於信道及風化，不能保其無誤，則教會行將離經畔道，教會之根基搖動，而爲冥力所勝，此豈非與耶穌之所言背馳乎？又耶穌立定伯多祿爲聖教會之司牧，管治羔羊母羊。

若望第二十一章第十五節

若伯多祿及接其權位之教宗，對於信道風化等，有所錯誤，則謬道毒殺其羊羣，夫豈合於事理哉？

主教團亦享

有不能

錯誤之特佑

昔耶穌以不能錯誤之特佑，許於伯多祿，亦許與各位宗徒。此佑爲伯多祿，乃一通常之權能，故繼其位者，亦得是佑；爲各位宗徒，乃一特別之恩佑，故不能傳於接位之各主教。是以每位主教分別言之，亦能錯誤；然併合言之，

集爲主教團，則實爲宗徒團之賡續，宗徒團亦享不能錯誤之特佑。故主教團奉教皇爲首領，承其指教，聽其節制，訓治屬下，亦無錯誤之虞。不能錯誤之主體，雖云有二，然二而一；蓋一爲教皇獨自一人，一乃主教之全體，而主教全體中，仍寓教皇於內也。 主教全體不能錯誤：

(一)分居各方之主教，與教皇同心同意，或通常訓授教理，或特別施行審斷，不致或有錯誤。蓋普世屬於教皇之主教，訓誨同一之信道，接宗徒之位，卽接司訓之職，故教民有當修之責，主教自當有無誤之佑，否則一般平常教民，不將盡爲所害乎？(二)集議一堂之主教，有時教皇召集普世主教，共同諮議，教皇或親自或委托代表主席，則主教全體議定之案，經教皇欽准者，亦不能有誤，此理顯明，無庸多證。

備覽

主教於本屬教會，不能屢到各處，親誨眾人，必須有司鐸輔

助；然司鐸訓治教友，本非吾主規定之常職，僅爲主教之代表，而主教自負其責。

受訓之教會

遵信道理

亦不能錯誤

不能錯誤之特佑，天主惟賜於施訓之教會，然受訓之教會，信仰一端道理，亦不能錯誤，試申吾意。耶穌所立之教會，雖有神職班，與無神職班之別；有施訓之神長，與受訓之信友；然聖教會全體，一有機之生活體也。故信友雖隸屬於教宗及主教，而受其訓導；然亦爲生活之一部分，是以受訓之教會，如施訓之教會，亦常受天主聖神之感導，而表顯其信德。苟普世教友，同心同德，無時地之分，共信一道，此等信仰，未必不直接受訓於天主聖神，如聖母無原罪始胎，未嘗定爲信德道理之前，普世教友，幾共信之矣；惟未經施訓之教會研究之，欽准之，則不能正式成爲信道。

校勘表

誤字

壞 職 晰 山 置 銷 紀 運

改正

壞 責 晰 金 致 消 葉 連

張

二 二 二 一 七 五 二
五 四 四 五 十 十 十
三 七 五 五 四 四 五

行

五 七 六 一 九 二 七 八

字

十三 十一 八 二十七 十八 十一 二十二 十二