

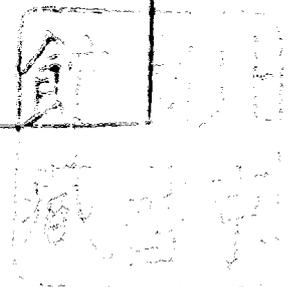
570.11
336
2

Thomas Hobbes 著
朱敏章 譯

漢譯
世界
名著
著

利
維
坦

商務印書館發行



A020762

譯者弁言

利維坦一書，爲霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)生平主要著作，最初在倫敦出版，爲一六五一年，距今幾三百年矣。當是時也，英國內亂正熾，而政教之爭，方復異常劇烈，故霍布士之主張，在今日視之，雖或無足奇，而在當日，固言人之所不敢言，言人之所不能言者也。

曩讀吾國宋儒一派之說，其於君臣之義正統之傳，持之極嚴，自凡天下既定於一尊，則臣民無復可叛之理，然新朝之果否得爲正統，則又往往只能以成敗爲斷，若曰逆取順守而已。今觀霍布士氏之論，何其酷似也。國家之成由於契約，契約之立，國君不與焉，故國君對臣民無責任。第既號爲君，無論其得國之以何道何術，而其統治之權，皆絕對不可抗，苟非見亡於外敵，其臣民固弗得而叛之矣。是以霍布士之說，固足爲君權張目，惟所謂君者，不限於一人，而亦可爲若干人之集體，若所謂共和者，是以其說乃不爲彼時王黨之所喜。蓋其書之刊行，適值長期國會與克林威爾執政時代，若斯

者，固亦合於霍布士所認爲統治者之條件也。

霍布士於教皇之干政，獨深惡而痛絕，舉全書之半部，以反復抨擊之。由今觀之，其議論不惟無取，抑且可笑。然在當日，靈界之治者固有莫上之威權，而新舊約聖經，亦猶吾國之五經四書，人人奉爲天經地義者。三十年前，吾國思想界初步解放，蓋嘗由公羊學家爲孔經別創新義，以破舊說之藩籬，斯與霍布士之引經據典以攻擊羅馬教皇，其事正復相類也。

是書爲霍布士精心撰結，首尾呼應，一氣貫注，自成其一家之言。卽其用字造句，亦復特見匠心，未嘗苟且。譯者才識既淺，又以人事牽掣，自着手以迄整理完篇，爲時已逾三年，其中訛誤歧出，當非一端。然而求其信，求其達，斟酌損益，固已竭智盡能。異日倘承讀者之教，更得而訂正之，則幸甚矣。

原序

上帝創世治世之術，謂之自然，自然之所有，人每倣而爲之。夫所謂生命，不外肢體之動作，而由其中之一部爲之發動，如鐘表之彈簧之與齒輪是也。人身之有心，譬猶彈簧也；其神精，譬猶遊絲也；其骨骼，譬猶齒輪也。自然界之製品最精者，莫如「人」，而人遂能創作龐大之「利維坦」，名之曰「國」者，以擬之。此機械人之組織及力量，皆遠超越乎自然人，而轉爲自然人之保障焉。一國之中，主權，其靈魂也；官吏，其骨骼也；賞罰，其神精也；私家之財富，其體力也；公衆之安甯，其事業也；顧問之輔弼，有如記憶；公道與法律，有如理智；民和，則有如健康；民怨，則有如疾病；內亂，則有如死亡。若夫立國之本之「民約」，則有似乎上帝創世時「其令有人」之一念。

今欲述此機械人之性質，予將分爲四篇以論之：第一篇，論製造之者，及藉以製造之材料，二者蓋皆人也。第二篇，論國以何契約而造成，及統治者之權利與力量，並論國之何以存何以亡。第三篇，

論基督教國之爲何。第四篇，論何爲黑暗之國。

語有曰，智慧之得，非由閱書，乃由閱人。斯語也，蓋濫用久矣。今之人也，未見其智，而惟互相譏刺，以自顯其能。殊不知人生之要，無過於自省，蓋人與人之思想感情既彼此相類，則吾之思想也，見解也，推度也，希望也，恐懼也，苟知其何爲而然，則可知他人亦必有然矣。然吾所謂同者，第感情而已，謂如欲也，懼也，希望也，無不同也；但其所欲，所懼，所希望，則因人之體質不一，教育不一，而難於同矣。而况人類工於掩飾，工於欺詐，吾何由而知其心哉。雖或觀人之行爲而時可見其動機，然苟不設身處地以較之，則不失之過信，卽失之過疑矣。

且吾人縱善能觀人矣，然所觀者，要不過所相往來之少數人而已。若夫當國政者，不惟應知夫某甲，知夫某乙，而乃需知夫人人，此則較之學一文字，習一學科，固戛戛乎其難矣。然吾今將述吾之觀人術，條分而縷析之，善讀者，第反身以驗其然否，而不必更事他求，欲徵驗吾說，亦舍此而莫由也。

目錄

第一編 論人類

第一章	論感覺	一
第二章	論想像	三
第三章	論想像之連續	九
第四章	論語言	一四
第五章	論理智及科學	二二
第六章	論自由的動作即情慾之內部起原並論表示此種動作之言詞	二八
第七章	論議論之終結	三八

第八章	論智識之德及其弱點	四一
第九章	論智識之分類	五一
第十章	論權力身價尊顯榮譽及身份	五四
第十一章	論舉止之異同	六三
第十二章	論宗教	六九
第十三章	論人類之自然的狀態由其禍福之點察之	七八
第十四章	論第一第二自然律並論契約	八三
第十五章	論其他之自然律	九三
第十六章	論人法人主動人	一〇五

第二編 論國

第十七章	論國之起原發生及其意義	一一一
------	-------------	-----

第十八章	論建立的統治者之權利	一一五
第十九章	論建立的國家之種類及統治權之繼承	一二三
第二十章	論保育的管轄及專制的管轄	一三一
第二十一章	論人民之自由	一三九
第二十二章	論集會結社	一四八
第二十三章	論大臣	一五八
第二十四章	論國家之營養及生殖	一六二
第二十五章	論建議	一六七
第二十六章	論國法	一七二
第二十七章	論罪犯恕罪及減罪	一八八
第二十八章	論賞罰	一九九
第二十九章	論國家何以致弱而致解體	二〇六

第三十章 論統治者之職權……………二二三

第三十一章 論因於自然的上帝之國……………二二四

第三編 論基督教國

第三十二章 論基督教政治之原則……………二三五

第三十三章 論聖經各篇之總數及其年代範圍威權及註疏家……………二三九

第三十四章 論神靈天使靈感之意義……………二五〇

第三十五章 論聖經文中天國聖潔聖餐各詞之意義……………二五八

第三十六章 論上帝之言及先知……………二六三

第三十七章 論異蹟及其應用……………二七二

第三十八章 論永生地獄得救贖罪及來世……………二七五

第三十九章 論教會一詞在經文中之意義……………二八四

第四十章	論亞伯拉罕摩西大祭司及猶太列王時代上帝國之權能	二八六
第四十一章	論救主之職分	二九二
第四十二章	論教權	二九七
第四十三章	論人入天國之必要條件	三四九

第四編 論黑暗之國

第四十四章	論誤解聖經所引起之靈的黑暗	三六一
第四十五章	論神話及其他外邦宗教所流傳之遺跡	三八一
第四十六章	論無益之哲學及荒誕之慣例所招致之黑暗	三九五
第四十七章	論前述之黑暗孰因之以爲利	四〇八
	跋語及結論	四一六

利維坦

第一編 論人類

第一章 論感覺

欲論人類之各種思想，請先分別論之，然後再連續論其互相之關係。分別言之，每一思想之起，必爲吾人身外一物體的性質之表現，此即所謂對象也。此對象影響於耳目或人身之他部，其影響有不同，而表現亦因之不同。

種種表現之原始，即所謂感覺，（人類心中之概念，其起原或全部或一部必產生於感覺機關。）此外皆由此原始引伸而來者。

欲知感覺之本原，非今此所必需，蓋予已別有文詳述之矣。第爲完成今茲著論方法之段落計，

請再略一述之。

感覺之本原厥爲外體或物體。其物體施其壓力於一種官能，或直接施之，如味覺及觸覺；或間接施之，如視覺聽覺及嗅覺。此壓力經神經或薄膜之傳達，遂及於腦部或心中，因之引起心中之一種抵抗或反壓。反壓本爲解除外來之壓力，故其作用爲向外的；而因其向外，乃恍若外來之物矣。此一恍然或想像，卽吾人之所謂感覺。在目者卽爲光或彩色，在耳者卽爲聲，在鼻者卽爲香，在舌者卽爲味，在身體之別部者卽爲冷熱硬軟及其他由感而知之各種性質。所以能被感覺者，皆其各本體中之所固有，乃其物質之運動之一部，因其運動而影響於人身之各部者也。人身受此壓力，亦不生別物，只生運動而已。（因動力只能生動力。）其所以發現，則由於幻想。譬如以壓力磨擦打擊施於目，則吾人幻覺發光；以壓力施於耳，則幻覺發聲。故吾人之所以見，所以聽，無非物體之動力所致，第人不知其動耳。聲也，光也，旣在發光發聲之體中，則自不能由其體中分而出之。吾人對鏡（或聽回聲）時，則知物在一處，而其形乃另在一處。雖在較遠之距離時，此實體似包含其幻影在內；然而實體是一事，其幻影乃又是一事也。是故一切感覺，實皆幻影，並非別物。其發生也，如前所云，乃由於外

物運動所及於吾人耳目或他肢體之壓力。

顧世上基督教國各大學中之哲學院派，根據亞理士多德（Aristotles）之著作，別作一種解說：謂視覺之本原，乃因所見之物分散出可能見之小分子，播於空中，吾人眼目受此小分子，乃因之有見；聽覺之本原，乃因所聽之物播散可能聽之分子，因此分子之入耳，乃因之有聽；甚至論及理解之本原，彼輩亦謂係彼理解之物播散能被理解之分子，因此分子進入腦中，乃有理解云云。予之述此，亦非斥大學之無用；但予後此將論及大學在國中之地位，因之不能不隨時指出其缺點，如此類無意義之言詞之屢見不鮮，即其缺點之一也。

第二章 論想像

一物體當其靜止時，非有別物動之，則必靜止不變，此理人皆信之。一物體當其運動時，非有別物止之，則必永動不息，此理雖與上同，（即物不能自變之理，）而能信之者蓋寡。蓋吾人通常觀人觀物，每以自身為準；吾人於運動之後，必覺痛楚疲乏，於是以為一切物體運動若干時後，亦必倦而

願息。殊不知所謂倦而願息者，未必非別一種運動起而代前之運動也。學院派人乃謂重體之下降爲因其有休息之嗜好，而欲求得一最適當之所，以保其本質。信斯言也，則無生命之物，亦有嗜好，且能知自保之術，直超乎人類以上，斯誠荒謬也矣。

一物體既已運動，則非有他物阻之，必定永動不已。至其阻之者，亦不能立即止之，而必需相當之時間。證之於水，則風止而浪不即息。故吾人之視也，夢也，及一切運動，皆不能立息。今如目見一物，雖物即移去，或目已閉後，仍必存其影像；惟不如初見時之清楚耳。拉丁人名此爲想像。然以之用於他感覺則不甚通；希臘人名此爲幻覺，則於各感覺皆可通用。要之想像實爲凋殘之感覺，不獨人類有之，其他動物亦多有之，醒時睡時初不拘定。

感覺之凋殘，並非得此感覺時之內部運動之凋殘。僅此運動爲他物所遮掩，如星光之爲日光所遮掩耳。其實星在日間之發光，初無異其在夜間；但因吾人之耳目及其他官能，於所受外界種種觸擊，只其同時內最著者能起感覺，故日間只見日光而不受星光之影響也。一物體自目前移開後，雖其印象依然存留；然因他物接續而來，發生作用，故對前物之想像遂變薄弱。猶之人聲在日間嘈

雜時即覺其薄弱也。故在看見或感覺一物之後，經過時間愈長，則其想像亦必愈弱。且人身組織變動不息，受過印象之部分，經久而自變。是以時間與空間之距離，其影響於吾人正同。在遠距之地點，吾人所見不能明晰，聲音亦幾不得聞；同理，在久過之時間以後，吾人當日之印象亦漸弱，曾遊之都市不復憶其街道，曾見之行動不復憶其細節矣。此凋殘之感覺，就感覺之所發言之，則為想像；就其凋殘言之，則為記憶。想像與記憶，實即一物；第因觀點不同，遂有異名耳。

許多的記憶，或記憶許多的事務，名曰經驗。想像只能於感覺所經之物始能有之。其入感覺，或一時得其全部，或分次得其各部。得之一次者，名曰單純想像，如想像吾人所曾見之一人一馬即是其例；否則即為複雜想像，如想及某次所見之一人，又想及某次所見之一馬，吾人心中乃得一半人半馬之形。又如將吾人已身之影像，合以他人之行動之影像，如自擬為武神赫求黎（Hercules），或自擬為亞歷山大王（Alexander the Great），皆是其例，斯皆吾心所生之幻境。在喜讀神怪故事者，多有此境。此外又有一種想像，係起於感覺上受有強大之印像。如仰面觀日之後，日之形影，久久不離目前；又如注視幾何圖形甚久，則在暗中便覺有線也角也赫然出現。此類幻覺，素無名稱，普通

多不論及之。

睡眠時之想像，即名爲夢。夢境亦係由一次或多次所見之感覺而來。感覺必要之機關腦及神經，在睡時入於麻木狀態，不易受外物之影響，故在睡眠中，不能有想像。因此夢中所得，皆由人身內部之震動而來。此種身內部分，稍有不適，遂促起腦部或他部之活動，而從前所得之印像，乃重行出現，恍如醒時所不同者，此時感覺機關既在麻木狀態，不復能接收外界新物體之印像，因此夢境中所重現之形像，往往極爲清晰，而感覺與夢境之分辨，因此頗爲不易，且有人以爲不能辨別也。但予則以爲在夢中時，不能常見同一之人，同一之地，同一之物，或同一之行動，亦不能有貫連之思想，此即與醒時不同。又醒時能辨夢境之離奇，而夢時不能知醒時思念之離奇，以故醒時能知我之非夢，而夢時則自以爲醒也。

夢之起原，既因人體內部之不適，則此不適之性質不同，夢亦因之不同。故睡臥冷處，則起恐怖之夢，（腦與體內各部之運動爲互相的。）又在醒時，因怒能令身體某部生熱，故在睡時，同部分之受熱，即可引起怒感，而令腦中發生仇敵之形影。又醒時因仁愛之念引起慾望，而慾望能致身體某

部之發熱；故睡時同部分之受熱力，能引起愛憐之形影。簡言之，夢境實爲醒時想像之翻轉而成。在醒時其動力則發於此端，在眠時則動力發於彼端。

夢與醒有時難於分別，則因吾人或偶然入睡而不自知。如人在充滿恐怖，或良心上受重大擊刺時，往往合衣就睡，或竟引几而眠，即可有此境。若在平時之按步就班，解衣就寢，則即令有特異之幻覺發生，必能自知其爲夢也。昔日羅馬之布魯特斯（Brutus），平日見寵於該撒（Julius Caesar）乃卒弑之。故當其在非力比市（Philippi）與奧格斯都（Augustus）交戰之前夕，乃竟見鬼。此種情境，史家多謂爲真有異象發現；實則若細一研究，乃布魯特斯經過一短夢耳。蓋彼時布氏孤坐帳中，方自悔自恨其暴行，當茲寒夜，朦朧入睡，自可發生可怖之夢境；布氏因懼而漸醒，則所見之形，亦以漸而消失。彼時布氏憂思深結，固未自知其入睡，斯不能自信其有夢，遂謂爲發見異象矣。不特此也，凡膽小多迷信之人，即在醒時因聞人述可怖之故事，即能在暗中自覺見鬼，其實不過一種幻覺。或因有知其多疑多懼者，故弄玄虛，裝扮鬼神以恐嚇之耳。

基督教以外之民族，其宗教之起原，大半即由於其人不能分別夢幻及真正之感覺。即在今日，

鄉野之人，仍多相信鬼怪或巫婆也。論及巫婆，予殊不信其具有何種能力；但國家治以嚴刑，予亦認爲當然。蓋彼輩搖惑人心，其意不良，實與別種技藝不同，而有瀆襲宗教之罪也。至於神仙鬼怪，予以爲乃詭異之徒，故神其說，以冀人之信用其聖水符咒耳。夫上帝萬能，自能造出異象，而決不輕易爲之；上帝可以使滄海變桑田，而決不輕易變之；此基督教徒所當知也。世上有一般惡人，藉詞於上帝之無所不能，每見有可利用之機，即明知其不確，亦謂爲上帝之所爲。故明哲之士，對此輩所言，苟非可以證明其合理，斷不應輕信也。一旦將迷信神鬼之念，以及卜夢之術，預言之偽等，奸人用以惑民之事，全行掃除，則人民乃可適於服從國家之義務矣。

上述之責任，本爲學院教師所應盡；但彼輩則不然。夢彼曹不知想像及感覺究爲何物，只知如何受之於師，便如何授之於徒。故有謂想像係屬自生，並無起原者；又有謂想像起於志意，善念係上帝引出，惡念係魔鬼引出，或謂善念係上帝注入，而惡念係魔鬼注入者；又有謂感覺接受各物之分，子，乃以之輸送於常識，常識又以之輸送於幻覺，幻覺又以之輸送於記憶，記憶又送之與判斷；要而言之，皆屬詞費，終不能釋其所以然。

由文字或記號所引起人類（或其他有想像力之動物）之想像，即所謂理解，人與動物皆有之。如犬能解主人之呼聲或呵斥，其他動物亦多能之。至人類所獨有之理解，則非特其意志之理解，乃係其概念及思想，運用名物之連貫，以構成肯定否定或他種詞之格式耳。此則予於下文將詳論之。

第三章 論想像之連續

所謂思想之連續者，謂一思想接續又一思想，可名之爲心之言語，以別於字之言語。

人每思及一物之後，其第二思想之繼起，決非盡出偶然。吾人之想像，既係出於前此感覺之一部或全部，故由一想像過渡於又一想像，其過渡之程序，亦必前此感覺中有類似之者。緣一切幻覺，皆係內部運動之一種，即感覺之遺跡。某運動曾經相續而起者，則其中一種再起而甚強時，別種必連續而起。譬如傾水於桌之平面上，以指引之，指之所至，水亦至焉。但在感覺之時，每得一物之印像後，其續得者每有不同。故當想像一物之後，其繼續想及者，亦不能斷定必爲何物；但可確言者，此

物必與彼物曾有一度相續之關係耳。

此種思想之相續，或心的語言，凡有兩種。第一種爲盲行的，無定則的，因其無情欲的關係，故不能定其繼續之方向。此類思想，遊蕩無定；雖亦甚複雜，但不協調。譬如不調之琴，發聲雜亂；又如已調之琴，而遇不善奏者，則亦不成聲也。然雖在此亂雜之心境中，而細一察之，亦常可發見其連續之關係。譬如論及吾國近今之內亂，忽有人起而問羅馬時代一文錢之所值，固覺其毫不相干矣；但此二事之關連，正不難說明。蓋一想及內爭，即連想到國王之陷於仇敵之手，因而想及基督之陷於仇敵之手，於是想及基督者所得三十文錢之賞金。故此問題，非無因而至矣。因思想之動極速，故一問題引起別一問題，毫不費時也。

第二種思想之連續，爲有常軌的，爲欲念所管轄者。緣吾人所欲或所懼之物，其印象最深而持久，往往可以擾及睡眠。因有欲念，於是想及如何之方法，便可生出所欲之結果，於是更想及方法之方法，直至想出吾人力所能及之下手點。因所欲求之結果，印象極深，故思想中偶有紛歧，可令其即刻復回原途。昔日哲人昭示吾人，謂凡吾人之行動，應當以所欲得者爲標的，則思想自有途徑，而可

向成功之路進行也。

有節制之思想，其連續復有兩類：一卽思及一結果而搜求其原因，或能達此之方法。此於人類及動物皆同有。一卽思及一物，而更思此物所能發生之結果。換言之，卽得之之後可以如何利用之是也。此則殆爲人類所獨具。蓋在動物，除飢渴淫怒等肉體之情以外，其性非能生此好奇心也。故心之語言，在爲欲所節制時，結果卽爲尋求，此卽發明之起原。其尋求也，或求現在及過去某結果之原因，或求現在或過去某原因之結果。設人失落一物，則必由其失物之時之處，回想及某某處某某時，以求得其尙未失去之時之地。蓋必先求得一確定之時間空間，以便着手尋求；於是再由此時此地，續想及以後之時之地，以求得在某行動或某環境中可致遺失此物。此名曰回憶，卽重思過去之行動是也。

有時吾人知所尋之物必不出某範圍，於是可就此範圍中一一徧察其各部分。譬如有珍飾遺於地上，則必將地板仔細掃除以尋之；又如獵犬，常徧走田間以覓獵物之跡；又如有人將欲作歌，則先徧察各字母，以求叶韻也。

有時吾人欲知某一行爲之結局，則必思及前此同一行爲之結局何如，蓋假定同一之行爲將造成同一之結果也。譬如人欲知罪犯之結果，則必回憶前此之所見；於是以次想及犯案，法警，監獄，法官，行刑場。此類思想，名曰先見，或先知，亦名曰智慧。惟類此之推測，因不能盡知其各方情勢，往往歸於謬誤。但有一層可以無疑，即某人之經驗較多，則其先見之程度亦同一較多，而其推測亦較鮮失誤。凡現在之物，存於自然；過去之物，存於記憶；將來之物，則尚未存在。故「將來」也者，乃吾心之所造，不過以過去之因果施之於現在之行爲耳。經驗較多者，施之亦較有效；惟不能決其有效也。故推測適中，實未得名爲智慧，亦只爲妄揣而已。真正之先見，惟上帝有之。蓋一切事物無不由上帝之志意而成。惟上帝超乎自然，而能發預言。世間之預言家，不過善於猜測。如其於所猜之事物知之較詳，則其猜也亦較準，因其所得之跡象較多也。

跡象也者，後事之前兆，或前事之後果。故於一事經歷最多者，則其所得之跡象亦最多。本此以推，自易得之。凡事以生手當之，無論如何精明，終不及有經驗者之可恃；第一般青年人或不信此說耳。

先見之能，初不限於人類；一歲之獸類，往往能分別利害，知所取舍，較之十歲之童子且有過之。對於未來之事之智慧，既由過去之經驗而來。則對於過去之事之因果，亦往往能以辨別過去之陳跡。推之讀史，往往見某邦方在興勝，忽遭內亂，竟歸敗滅。於是當其見別一國之殘敗遺跡，遂亦推想其曾遭同類之內亂，以致敗亡。第此種揣測，亦多不中，正猶對於未來之推測耳。

人心之功能除五官外，未有自然發生而能獨立爲用者。下文所將述之各種功能，皆係後天所得，且係用力研求以得之者，此皆賴有文字語言之相助也。蓋除感覺、思想及思想之連續以外，人心無復其他活動。但因有語言，有方法，而心之功能之發展乃不可限量。人類所以異於其他動物，誠以此也。

凡吾人之所想像，皆爲有限的，故一切意見概念，皆不可稱爲無限。無論何人，不能想像無窮大之何似，亦不能領會無限速度，無限時間，無限力量之如何。當吾人述一物爲無限的，實不過表示吾人不能想像其終始其範圍，並不能有對此物之概念，只自覺其無可設想而已。是故吾人稱述上帝之名，只因欲尊崇上帝，並非圖想像上帝之爲何。蓋上帝乃不能理解的，其偉大，其威力，皆吾人所無

從設想也。凡吾人之所能理解，無不先自感覺得來，已如前所云矣。故於感覺所不及之物，當然無從理想。人所能想之物，必有其所在之處，必有一定之大小，必可分爲幾部分。若謂某物可以同時在此處又在彼處，或謂兩件以上之物可以同時在同地，凡此之類，皆感覺中之所不能有，而爲妄言無疑。此不過一般愚人，由自欺之哲學家及自欺欺人之學院派人裨販而來，不自知其所云而已。

第四章 論語言

印刷術之發明，固爲極聰明之事；然以之較諸文字之發明，則其重要又遠遜之。文字之最先發明者爲誰？今不可考；而最初用之於希臘者，則爲楷的莫斯（Carrhus），蓋腓尼基（Phoenicia）之王子也。自有文字，而人類之記憶可得而繼續，且可以傳之四方。而其將舌唇頸各部之發聲一一爲之表現，亦非易易。文字之外，最重要之發明卽爲語言。語言者，卽各物之名稱及其關係。人類用之，以記載其思想，藉備異日之考察；又用以彼此傳達意見，以圖共同之利益。否則一切國家，社會，契約，和平，皆無由存在，而人與獸類同矣。語言之第一創作者，實惟上帝。蓋上帝曾教亞當以所見各物如何，

爲之命名，故亞當得以繼續名其所見之物，而於必要之時，得將各名彼此貫連，使有意義。亞當之所學者止此。如數目，尺度，顏色，聲調，幻覺，關係之各種名稱，則考之聖經，絕未見上帝曾以授之。亞當至如文字語言之名，如普通也，特別也，肯定也，否定也，疑問也，希求也，無限也，雖皆甚有用，而不在其例；乃至學院派所謂「全體」、「意圖」、「本質」各種無意味之名，更不必論矣。

亞當及其後昆所漸積之言語，自經貝比耳（Babel）塔一役，而又失落。彼時人類反叛，上帝降罰。厥後人類散之四方，盡忘故語。但其後爲應事實之需要，而漸形成各種方言，所在多有。

語言之爲用，在將心之述說傳之於口；或將思想之連續，變爲字之連續。其爲用凡有二：一，即將思想之結果作爲記載，以備再用時得以求之於記憶，而無須費力。故名之第一用處，卽供回憶之記號是也。二，多數人用同一之名，以彼此表示對此物之意見，並表示所欲，所懼，或其他情感。再進而言之，語言之特別用處，更有數端：一，記載現在或過去事物之原因或其結果；二，將吾所得之智識傳授與人；三，表示吾之願望，以求彼此之相助；四，用以自娛，娛人。

上述之四項應用，其反面亦卽有四種之濫用存在：一，因字之義意不確定，或以未見爲已見，因

之記載錯誤。以致自欺；二，不用言語之本義，而以隱喻出之，以致欺人；三，非自己所願望，而故意謂爲願望；四，用之以傷人，蓋動物本有牙，或角，或手，可以傷敵，故用口舌傷人，不能不名爲言語之濫用；除非爲治人所必需，不能不以言語爲訓誡，斯爲例外耳。

言語所以能助吾人推求因果，其功用即在命名，並得各名之關係。

名，有本名，只可施於一物者：如「彼得」，「約翰」，「此人」，「此樹」是也。有公名，如「人」，「馬」，「樹」是也。公名就其物之總合，稱爲普徧之名。世界上，除名稱之外，實無普通之物，蓋同名之物，實亦各個自具其特性也。

普徧之名之爲用，乃在就其所名之物之某項通性而名之。但吾人每呼一本名，只想及其本物一物；若用普徧之名，則想及該名之一切之物。

普名之範圍亦有大有小，大者之範圍可以概括小者在內，亦有兩種普名而範圍適彼此互同者。如「物體」一名，即較「人」字爲大而包括之；又如「人」及「有理性的」，則其範圍同也。惟今此之所謂名，與文法中不同，並不限定爲一字。如「人遵國法而行事」一句，實亦一名，與「義」

字相當。

因有命名之法，及有大小範圍之名，故吾人得以物之因果，推爲名之因果。設有完全聾啞不知文字之人，見一三角形，又見有兩正角，則憑其思索之功，亦能求三角之和等於兩正角之和。倘使另易一他式之三角形，則此人若不詳加比較，必不能即知此三角亦等於兩正角。但在能用文字之人，既發現三角形三角之和等於兩正角（但使其三邊皆爲直線，不論其長短如何）之定理有普遍之性質，於是可以用文字記載之曰：「凡三角形，其三角之和，必等於兩正角。」於是在一處，一時，所得一事之真理，得以載而記之，以應用於任何時，任何地，而無須再勞吾人之心思也。

以文字記思想，其應用於數目尤爲顯著，今有愚夫，不知以一，二，三，四，紀數，雖聞鐘鳴，必不能辨其爲幾句鐘。由此推想，當數目未有其字之時，人類只知以手指紀數。今日各國紀數，皆以十進，間有以五進者，職是故也。當此之時，人對數目之知識，僅以十爲止。如一亂其次第，則不自知其爲幾何，至於加減，及其他算術，則更不能爲之。故無文字，則不能紀數。物之大小，動之快慢，力之鉅細，凡此知識，皆於人生大有關係；而在未有數字之前，則胥無以測度之也。

兩名相連成爲一肯定語，如「人是生物」或「如渠爲人，渠爲生物。」如第二名之「生物」表示一切第一名「人」所表示者，則此肯定爲真；否則爲假。真也，假也者，乃語之性，非物之性，無語則無所謂真假。若有人疑某物爲曾有而實無之，或期望不能有之物，此可名爲錯誤，不可謂此爲不真誠也。

真理既賴於名及名之排次得當，故求真理者，必先知其所用各名究代表何物，而又須用之於合宜之次第；否則如鳥陷網羅，愈掙扎而愈不能解脫矣。故在幾何學（上帝所賜吾人之惟一科學）其初步即在確定各名之所表現，謂之定義。

故凡求知識者，必須審查昔日著作家所用之定義是否正確。倘係未經審慎，任意所定，則必須改正之，或重定之。蓋定義之錯誤，因推理之進行而愈積愈多，漸引入入於荒謬之境。及其察覺，亦復無術避免，非就錯誤之始，重新推論不可。故盲從古籍者，如司帳員加積各小項目以求總數，及見總數之不合，又不知各小項目中之有誤，則真無術以自解；此猶小鳥由烟突入室中，見玻璃窗之光，欲飛出而不得，蓋不自知其來路之誤也。故定名之正確，爲語言之第一應用，亦即科學之初步；而定名

之不正，亦即語言第一之濫用，因此發生種種不正確無意識之學說，致使盲從故籍不假思索者，其愚蠢更出愚夫以下，正猶有科學之真智者超乎愚夫以上也。愚夫無知識，不得科學之益，亦未受謬說之害。蓋彼惟憑其固有之感覺與想像，不致陷於失誤。至於能運用言語文字者，則可以爲明哲，亦可以爲瘋狂。反之，不通文者，不能極慧，亦不能極謬，除非其記憶機關有疾耳。故文字者，智者之紀數器也，彼用之以計算；愚者之金錢也，彼視之爲寶物。而其所以寶之者，蓋因其爲亞理士多得西色羅（Cicero），湯馬斯（Thomas），或其他學者之所賜云。

名者實爲計算之本。有名，斯可以加，可以減。拉丁文稱帳簿爲 *Rationes*，稱計算帳目爲 *Ratio-cinatio*，稱帳目中之各項爲 *Nomina*，即「名」是也。希臘文中之 *λογος*，則通於「言」及「理」，非謂無「理」不能有「言」，乃謂無「言」不能有「理」耳。至論理之術，則謂之 *sylogisme*。（三段論法，）即將一個結論，綜於別一結論之法也。因同一之物，入於計算之境地不同，故其名亦有各項之用法。大別凡有四類：

第一，就物之實體計之者，則有生活的，富感覺的，合理的，熱的，冷的，動的，靜的，種種，此皆先設想

一質體之存在，故皆質之名也。

第二，就物之偶有性，類如幾何長，如何熱，如何動，因而立長度，熱度，運動等名詞，此皆質體之偶有性之名稱。因此偶有性，而質體亦因之彼此有別。凡此種名稱，謂之抽象之名。抽象者，非謂與物質無關，乃謂與物質之計算無關。

第三，就吾人本身之各性質而立名。如吾人見一物時，不論其所見之物之本體，而就所見者名之「顏色」；如聽一物時，不論所聽之物之本體，而就所聽者名之聲音。此皆吾人之幻覺或概念之名稱也。

第四，就名而立名，亦即言詞之名。如普通也，普遍也，特別也，含糊也，皆名之名。又如肯定也，疑問也，誠命也，敍說也，三段論也，宣講也，演說也，此皆詞之名。以上所論，皆屬積極之名。其所名者，為自然之物，或人類所設想之物，或此物之性質，餘則為詞之名稱。

除此以外，又有消極之名，即非物之名也。如「無物」，「無人」，「無限」，「不可教」，「三缺一」，皆本非物之名；但亦可用之於計算，或糾正計算，或助起回憶。蓋此類之名，可以助吾人否認用

之不當之名也。

至於此外之物，實皆無意義之聲音，亦可分爲兩類：一種，其名甚新，而無定義可指，大都爲學院派人所造，而哲學家爲之罔費心思者。

又一種，係強以兩名併爲一名，而其意義實相衝突：如云，「無體之體」，「無質之質」，卽屬此類。蓋如一名爲不真，則以此名綴於別一名，亦斷不能真。如四角形不能爲圓，則「圓的四角形」一名，實毫無意義，不過無意義之聲音而已。如德性，旣不能注入，亦不能吹令起伏，則所謂「注入的德性」，「吹入的德性」，其不通正猶之圓四角形也。凡無意義之名，大都由拉丁或希臘字構成。

人聞一名詞，卽引起該詞所表之概念，如此者，謂之理解。是以言詞旣爲人所獨有，理解亦爲人所獨具。謬荒無意義之詞，自不能有理解。其有人自以爲能解之者，實不過在心中複述此詞而已。

至於何種名詞表示嗜好，厭惡，及其他情感，以及其應用與濫用，吾將於下文另詳之。

物名之能取悅或觸犯吾人者，因人與人之接受之不同。而同一名，如在異時之影響不同，則其意義可謂之不確定。物名旣代表概念，則同一名，而心之受之有不同，則其名之確否不無可議。此因

心境之不同，而對物亦賦以不同之染色。故凡議論家必須注意其所用之字。蓋字不惟有其本義，而因用之者之個性，心境，利害不同，字義而亦略具異彩。凡美德或惡德之名，皆不免於此；甲謂爲明哲者，乙可謂之恐懼；甲謂爲殘忍者，乙可謂之正直；甲謂爲浪費者，乙可謂之大度；甲謂爲沉着者，乙可謂之愚鈍，不勝枚舉也。故此種名詞，皆不足爲推論之根據。至比喻之詞，更不可恃；惟比喻詞人人知其意義之不定，故其誤人亦較少也。

第五章 論理智及科學

常人運用理智之時，或係將各部分之物合爲一總，或係就總量減某部而觀其餘。如以文字表之，則係由各部分之名以求總名，或自總名及一部之名以求他一部之名。至於數目，雖尚有乘除兩式；然乘即加也，除即減也，不過層次較多而已。加減之術，亦不限於數目，凡可加減之物皆適用之。如幾何學家，則應用之於線，面，體，角，比例，時間，速力，等等。邏輯學家，則運用之以求名物之結果；即合兩名詞爲一前提，合兩前提爲一三段論，更合若干之三段論以得一證明，又每由一三段論之結論，取

去其一句，以求其別一句。政治論家，每將各等盟約相綜結，以求人民之義務。法律家則每以事實加諸法律，以求某人行爲之是非。故凡物可以加可以減，卽有理智之存在；否則與理智無關。

理智者，卽就衆所公認之公名，施以計算（加與減）以記載或表示吾人之思想者也。自己內心之計算，卽爲記載；若以吾所計算徵信於人，則爲表示。

人在運用算術之時，不獨初學每致有錯，卽教師亦不免有錯。同理，在運用理智之時，卽在極精幹，極細密，極富經驗之人，亦不免有誤。此非理智本身之有缺陷，或算術之道不可恃；實緣人之理智之不可恃，卽多數人之理智，亦往往不可恃。譬如眼目，雖經多人之審閱，亦未必絕無錯誤。假設有人因眼目爭執，兩造各不相下，此時除請一公正人爲之判定，則必且互相鬪毆，而終不得解放。其他一切爭執，莫不如此。如有人自以爲能，自以爲是，固執己見，不問他人之如何，則此人實爲社會之害。譬如鬪牌者，不問將牌之爲何，而強以己手所執最多者爲將牌，豈可能乎？如此類之感情用事，不求甚解，自以爲得理，而適足自暴其理智之缺乏耳。

理智之應用，非就名物之意義，而欲直推斷其遠果之如何；乃係就名物，按步就班，由一結果推

及他一結果。故非使推論過程中之一切肯定，否定，一一得以無誤，則最後之結論，必不可恃。如有家主，欲知家計，但將家人所具之賬項一一相加以求總額，而不問各項之是否正確，及其費用是否正當，則此家主直一無所得，與放任家人爲之等爾。故推理者，不就名物一一考究，而妄採前人之結論，自己必無所得，亦只盲從而已。

在不用文字施行計算之時，如吾人目見一物，而立即推測其先殆已有何物，或其後殆將有何物；假使所猜不中，此卽名爲錯誤，卽最精明之人，亦不免有之。若用文字推理，而所得結論不真，此則不能名爲錯誤，乃完全荒謬無意義之詞耳。蓋錯誤乃出於錯覺，雖其不中，而非無實現之可能；而用文字所得之結論，倘或非真，則直完全不可能也。此種不可能之結理，名曰荒謬，無意義，或胡言。設有人云及：「圓四角形，」或「乾酪之麵粉性，」或「無質之物，」或「自由之臣僕，」或「自由之志意，」以及一切自由……自由……之名詞，予不謂爲錯誤，直斥其爲荒謬矣。

人之所以勝於其他動物者，因其能尋求物之因果，且能思所以利用之；此予在上文曾述之矣。不特此也，人因能利用文字之故，又能將所尋得之因果定爲通例，（名曰定理或格言）不獨以數

目推算，凡可加可減之物，無不能就之以推理也。

此種特權，有一事與之相消，卽人能陷入荒謬，而他動物則無之也。而易陷於荒謬者，尤以好談哲學者爲甚。故西色羅曾云：無論如何荒謬絕倫之語，無不可自哲學家之書中得之。蓋此輩並不考求其所用名詞之定義如何，則其易陷荒謬，實無可疑。若幾何學家，則斷無此弊；而幾何學之結論，乃無永可爭議之餘地。

荒謬結論之第一原因，厥爲缺少方法。蓋不以研究字之定義起手，猶之計算者乃不知一二三四之爲何，豈有不謬之理？

物體在理論程序中，因觀察點之不同，其名稱亦因之不同。強連其不相合者以爲語，則結論必謬。故謬論之第二原因，厥爲以物體名其屬性，或以屬性名其物體。如謂信仰係注入的，卽係謬說，蓋吾人只能注物質入他物質也。

第三原因，爲將外物之偶性，名之吾人之本身。如謂顏色係在物體中，聲音係在空氣中，皆是。

第四原因，在以物質之名，加諸名詞。如謂某物係普遍的，某生物係一種類之類。

第五原因，係以偶有性認爲名詞。如謂某物之性質卽是其定義，某人之命令卽是其意志之類。

第六原因，在用比喻及詞藻。在通常談話，固可云：「路如此走，或如彼走，」或「格言如此說，或如彼說；」但路非能自走，格言非能自說，故凡推理之時，此類言詞皆不可用。

第七原因，在用無意義之名詞，此皆學院派人所傳流之誕言。如「暗在之質」也，「質之變化」也，「質之結合」也，「永久之現在」也，皆是。

人能免於上述各項，則其推理不致陷於荒謬；除非因其理論層次過於複雜，或致前後不能貫連耳。蓋人類如遵守正確之原則，則其推理不易致誤。如習幾何學者，卽或偶有錯誤，而一經他人指點，必卽改正，決無強持己見不肯認錯之事。

理智非如感覺記憶之由天賦，亦非可由經驗得來，乃完全以用功學習而得者。其初步爲命名，第二步爲以正確之方法連結兩名成爲一語，第三步則連兩語以組成三段論，直至吾人盡得題中各名之結論而後已，此卽所謂科學也。感覺及記憶所知者，爲過去之事實，不可復變；科學之所知，爲結果，爲此物對彼物之關係，故能由現在之所作，而得將來對同一事件之作法。蓋既知何因，及以何

方法能生何果，則再遇此因之時，自可以使其生同一之果也。

兒童當不能運用語言時，自不能推理；但亦爲有理性的，因其長成後卽可能之也。大多數人，雖於算術上略施推理之技能，而在日常生活上用之極少。其生存也，或得意，或不得意，僅視其經驗之多寡，記憶之遲速等等；而機運之良窳，與錯誤之多少，更有絕大關係。若語以科學方法，彼則瞠目不知所謂；若示以幾何學，則殆將視爲一種幻術矣。此輩未領受科學之本原，則對一切學術，猶如無知兒童以爲其兄弟姊妹皆係由園中拾來者焉！

但不知科學之人，憑其天賦之智慧，猶勝於爲不健全之理論所誤，以致陷於荒謬之方法者。蓋既不知原因，又不知方法，自不致深入歧途。反之，若誤信不正之方法，必致以假爲真，不能自拔矣。

總而言之，人心之光明，在正確之文字，定義明瞭，不稍含混，由推理之步驟，進行於科學之程途；而其結果，可爲人類之福利。反之，若爲用喻言及無意義含混之文字，譬猶在荒場提取鬼火，其結果只有爭奪，騷亂，與恥辱耳。

經驗積之則爲精明，科學稱之則爲明哲。通常每一概稱爲智慧，而實不同也。欲明其分別，請設

想一人善用武器，又一人不惟善用之，且盡知一切攻禦之理及其方式。前者固善矣，而未如後者之絕對可恃也。盲從故藉者，譬猶盲從前人之劍術，以此赴敵，鮮不喪其生命矣。

科學之跡象，有絕對可恃者，亦有非絕對可恃者。其可恃者，必能證明者也；其非盡可恃者，則不能爲完滿之證明者也。精明之跡象，皆非絕對可恃者。蓋純以經驗觀察，而欲盡知事變之未來，乃不可能之事也。惟當吾人處事之際，倘未得可恃之科學爲之南針，則只可惟本身之見解是賴；若乃信賴古籍，泥而不化，則其愚不可及矣。方今執政者，當國之大事，每喜援引古之政書；而及其處理個人私事，則便不爾。是乃以學古爲邀名之計明矣。

第六章 論自由的動作即情慾之內部起原並論表示此種動作之

言詞

動物之特殊動作凡兩類：一爲固有的，自有生以俱來，與生命相終始，而無少間斷，如血之循環，脈之跳動，消化，排洩，等動作皆是，此皆無待於腦府之助者；其他一類，即生物的動作，亦名自願的動

作，如行走也，言談也，以及一切由想像所主持之動作皆是。吾人見聞某物，而由此物引出體內之動作，名曰感覺；此感覺之遺跡，則謂之幻想。前文第一二章已論之矣。行走言談等之自願動作，皆必先有其方向與目的，故知想像實爲一切自願動作之最初的內部起原。在不學之夫，於此類不可見不可覺之動作，或有疑問；然其確係動作，實無容疑者，第其所經過之空間或極小耳。此類人體內之動作的微細起原，通常名曰企圖。

企圖者，就其所向之目的而言，即名曰嗜好，或慾望；就其所避之物而言，則名曰厭惡。學院派人，對於此類行走言談之慾，不認爲動作，乃強名之曰隱喻的動作，此實不通。蓋文字可爲隱喻的，而動作不能爲隱喻的也。

人之所慾者，亦謂之愛；所厭者，亦謂之恨。故慾也，愛也，乃二而一者。特慾者，每就其目標之不在而言；愛則每就其目標之存在而言。厭與恨之別，亦如此。慾有由生以俱來者，如飲食，如排洩，——特排洩亦可謂爲厭惡——等數種；此外皆由經驗與試驗而來。吾人於所不知，或所不信，若不試之，則不能愛之。反之，對有害於人者固必惡之；即在未知其爲害與否之時，亦每有惡之者也。

對於某物，吾人既不慾之，亦不厭之，是爲蔑視之。蔑視也者，或心別有所注，或對該物毫無經驗，故不之注意也。

人體之組織，既時時在變遷之中，故對一物之愛惡，不能永久不變；而因人之不同，斯愛惡更有異焉。

人之所好者，卽謂之善；所惡者，卽謂之惡；所蔑視者，卽謂之無味。所謂善也，惡也，無味也，皆因人，乃有是類稱謂。物之本質，初無善惡；而世間亦無絕對之標準，可據以定其善惡。在無國家之時，人自定其標準；既有國家，則代表國家者定之；或爭執之雙方，公推一公斷者，而請其判定焉。

善有三種：有未來之善，有當前之善，有可爲工具之善；惡亦如之，可分爲此三種焉。

感覺爲物體所引起，吾人體內之運動，如光之於目，聲之於耳，臭之於鼻，皆是其例；及此作用更由耳目等機關以達於心，其結果亦無非一種運動，卽對於物之好惡是也。此運動之現於外者，卽心理之喜、憂。

愛好之運動，其表現爲喜悅，此運動對於人體之固有運動，頗有助力。反之，厭惡之運動，對於固

有運動，則有所妨礙。

愛與喜爲表裏，惡與憂爲表裏，故心有所愛，則現喜容；心有所恨，則見憂色也。

喜悅有起於當前之物者，是謂之感覺上的喜悅，如飲食，如美色，美聲，美味，皆是有起於希冀者，謂之希冀的喜悅，同樣，人於所惡者，如在當前，則爲痛楚；如在期待中，則爲困苦。

嗜也，慾也，愛也，惡也，恨也，喜也，憂也，凡此種種情感，其名稱往往因時有異。其所以不同，或由於人之見解，成由於物之本質，或由於數種之同時並存，或由於其彼此相續次第之不同。

凡嗜慾，人以爲可得者，謂之希望。

同上，不以爲可得者，謂之絕望。

凡厭惡，由其物之爲害觀之，謂之恐懼。

同上，由希冀抵抗其害觀之，謂之勇敢。

驟發之勇敢，謂之怒。

常存之希望，謂之自信。

常存之失望，謂之自棄。

因他人受害而怒，且認害人者爲有意的，謂之義憤。

欲施善於某人，謂之慈善；如更非限定於某人，則謂之樂善。

財富之慾，謂之貪；貪之名稱含有責罰之意，蓋因爭財則人即交惡也。實則貪亦有可原者，要視其求財方法之如何。

地位之慾，謂之野心；此名詞亦含惡意，其理同前條。

於不值得好者而好之，於不值得惡者而惡之，如是者謂之怯懦。

對小利小害漫不以爲意，謂之大度。

生死當前，猶存大度，謂之強毅。

用財有大度，謂之大方。

用財不爽快者，謂之寒酸，或謂之吝嗇。

愛與人爲伍，謂之和氣。

爲己之快感而愛人，謂之貪色。

同上，而只想像其快感者，謂之逸豫。

愛一人，而欲專其愛，謂之戀愛；如恐施愛而不見答，卽爲嫉妬。

欲施害於人，以使其自怨自艾，謂之報復。

欲知物之爲何與如何，謂之好奇。此爲人類所獨有之情感，與理性同爲他動物之所無。蓋他種動物，惟知求食，與其他感覺上之快樂，而不計其所以然。人則知其一，更求其二，往往樂此不疲，更甚於其他感覺上之樂也。

於目所不能見之威權而懼之，此威權或生於吾心之想念，或由於世間公然之宣傳，如是者，謂之宗教；如其非公然宣傳者，則謂之迷信。若所想念之威權而真在無訛，則爲純正的宗教。

懼而不知其所因，謂之恐惶。恐惶之起，必有知其故之人；第他人盲從，以致闕動，此皆生於烏合之衆。

賞奇而喜，謂之歎羨。此亦人所獨具，而爲求知之本。

欣賞自己之權力與能爲，謂之自榮。自榮如係根據經驗而來，則與自信同；如係根據旁人之諂媚而來，則爲虛榮。蓋自信可以產生努力，而虛榮必無所得，此其所以爲虛也。

爲乏權力而憂，謂之自慊。

本無此能，而假裝爲有，此種虛榮，幼年人多有之，往往由於習聞故事，而以其英雄自擬也；但年齡與職業可以糾正之。

驟發之自榮，則成爲笑。笑或由己之忽不期而有所獲，或見人有所缺陷，反襯自己之完美。此第二類之笑，於寡鮮能力之輩爲最甚。彼蓋無可自榮，只得以人之不榮而自悅。故常笑人者，卽爲怯懦之徵。至於大人物，則見人之不能，非特不笑，而常思所以助之；斷不以人之所不能自比，而惟以人之極能者自期耳。

驟發之歉仄，則成爲哭。大概由於所熱望所仰賴者之驟被剝奪。如婦女小兒之依賴他人者，卽最易哭泣。哭有爲失去親愛之人而哭者；有遭所親愛之人虐待而哭者；又有久懷報復之念，一旦和解，失意而哭者。笑也，哭也，皆爲偶然之事，一經習慣，卽不復爾。

爲發現己之不能而自苦，謂之羞愧，蓋懼己之名譽受損也。此在青年，殊有足多者；若在老年人，則未足取。

不以好名譽爲意，謂之誕妄。

爲他人之禍災而苦，謂之憐憫。蓋推人及己而不自安也，故亦謂之同情。對於因大惡而得禍者，惟最善之人憐憫之心最少，以其自問毫無所愧也。

不以他人之禍災爲意者，謂之忍心。蓋自覺無被災之虞，故無所動於中。若因他人之得禍而喜，而於己又無所利，此殆不可能之事也。

與他人角逐時，因他人得財，得名，或其他成功而自苦；如同時有自奮爭前之心，則爲競爭；若有妨害敵方之計，則爲忌疾。

在吾人心中，對於其物之好，惡，望，懼，互起迭乘，時而以爲爲之爲有利，時而以爲不爲之爲有利。故對某物，一時欲之，一時又厭之；一時則希望能爲之，一時又以爲斷不能爲而絕望；必直至此物此事之或成或否已成定局，然後乃安。如是者，謂之斟酌。

故對於已過之事，無所謂斟酌，蓋不能變更之也。對於不能做之事，亦無所爲斟酌，蓋斟酌爲無效也。如其實不能做，而吾人不知，猶以爲可做，則亦有斟酌，蓋未自知其無效也。斟酌也者，將對於某事之做與不做之自由暫時停止之，以從吾心之所好或所惡。

好惡希懼之交乘，不獨人類爲然，他動物亦有之，故獸類亦有所斟酌。

某事已做，或其不能做已然明顯，於是斟酌乃爲終了。

在斟酌之過程中，其最後一念之欲思以定行止者，名曰志意。獸類既能斟酌，則亦必有志意。學院派對於志意稱之爲合理的嗜好，殊爲不妥。蓋如此，則自願的行爲，必不能悖於理性矣。但自願的行動，只能出於志意，而不受其他之指揮，故不應謂志意爲合理的嗜好，但可謂此嗜好爲斟酌之結果。故志意者，斟酌程中最後之嗜好也。通常謂某人有志做某事，而卒未做，此實不確。如此者，只能謂其當時有此一種傾向。此傾向既未引起行動，不得謂爲志意，只有最後決定之一傾向足當此稱耳。若謂斟酌程中之各個慾念皆足使最後之行動爲自願的，則同一程中之各個厭念亦足使此行動爲非自願的，則是一行動而同時爲自願的與非自願的，豈可乎？

由此觀之，則凡行動起於對某物之貪心，野心，固為自願的行動；即因不如是行動，懼有惡果而卒行之者，亦屬自願的行動。

情感之用詞，與思想之用詞，或同或不同。概言之，情感之用詞，大抵為直述式的，如吾愛，吾懼，吾喜，吾斟酌，吾志願，吾命令，等等；但亦有有其特用之詞，但非肯定式的，除非更依以推理，斯有肯定之形式。斟酌則用假定式，其例如「如甲事做過，則乙事必發現」之類，與推理之用詞相同；特推理多為泛論的，而斟酌則多限於某特定之物也。慾與惡之用詞為命令式的，如行此事，不准行此事，之類。如受者勢在必行，則為純然之命令；否則或為勸告，或為祈禱，其性質亦同。虛榮，憤怒，憐憫，報復之用詞，為希求式的。惟求知慾之用詞，獨為特異，乃為疑問式的，如何物耶？何時耶？如何做耶？為何如此耶？之類。此外情感之用詞，殆無有矣。至於詛咒，發誓，罵詈，則僅為口舌之聲，不能稱為詞也。

上述各種之用詞，僅足為情感之表徵，不足以為其確跡。蓋用之者或任意出之，未必真有其情感也。情感最良之跡象為面色，身體之動搖，行為，或其人心中之目標，此皆不易掩飾者。

在斟酌之過程中，所見之良惡結果，與所引起之慾惡之念，至為紛複。惟如所見之善，超過於惡，

則其結果自傾向於有利；反之，如所見之惡，超過於善，爲其傾向爲有害。富有經驗與理性之人，其所能見之結果，必比較的最多而最確。故此人之自爲謀，亦必最良；如爲人謀，亦可有最良之意見供獻也。

人能於所欲繼續得之，如是者，謂之得意，謂之有福。惟生命本爲一動運，生命一日在，則慾惡之念，與種種感覺，皆不能絕；欲求心境之永遠平安，不可能也。上帝對善人所施之福，不易知之，亦不易享之也。

人於稱述某物之良善，其用詞謂之讚美；崇拜某物而欲表其偉大與權能，謂之推尊。惟對於稱述某人之有福，則吾人文字中尙無其相當之詞也，關於情感之論，茲且止於此。

第七章 論議論之終結

凡議論，皆由欲知而起，必有其目標。其目標，或爲取焉，或爲舍焉。在議論之全程中，若其中斷，則其斷之之時，其自有其臨時之目標。

若其議論未宣之於口，而只在心中，則爲思想某事之將然，或將不然，或其已然，或未然。故其議論，不拘何時中斷，而當時必有將然，將否，已然，未然之一種假定也。凡此皆謂之意見。於斟酌善惡之時，有交互之欲念；於推求過去未來之真理時，則有交互之意見。欲念之最後者，謂之志意；意見之最後者，謂之判斷，或謂之決定，即議論之終局也。欲念之進程中，好惡迭興，謂之斟酌；意見之進程中，是非交乘，謂之懷疑。

無論何式之議論，其終局皆不克爲絕對的知識。知識之本原，乃在感覺；後此，則爲記憶。因果之知識，名曰科學；但其知非絕對的，乃條件的也。人用議論的方式，無以確定某事之實然，已然，或將然。所可知者，僅甲然則乙亦然，丙已然則丁亦必已然，戊將然則己亦將然而已。其所知者，並非某物對某物相續之關係，僅同物之甲名與乙名之關係耳。

議論之宣之於口者，起點爲字之定義。由定義連結而成肯定之詞，於是和爲三段論。乃得有結論，此即有條件的知識，亦即字之因果，而通稱爲科學。若其起點非爲定義，而結連之三段論亦未得當，則其結論亦仍爲一種意見，有其詞無其義也。今有兩人同知一事，則此兩人分彼此最良之證人。

若彼此知之而不語其實，或以強力禁他人語其實，是爲違反良心。違反良心，乃一種惡行，歷代以來，皆諄諄戒人之蹈之，後世襲用，對於人之自省，亦謂之受良心之監督。又人之自信甚堅，每自以其所信爲本之良心，一若如此卽不可改其意見；實則未必是也，仍爲其個人之理想耳。

人之議論，若不起於字之定義，則必起於其本人之一種意見，或起於某人之言而對之深信不移者。此種議論，乃非關於事，而關於人，故其結論，名之曰信，或信賴。信賴者，指其人；信者，指其人兼指某人之所言，故信之中有兩個意見，一則關於某人之言，一則關於某言之之人也。故信賴者，信其人之可恃也；信者，特信某言之真實耳。自拉丁、希臘各儒家以來，此兩字之用，時而相混，莫可究詰，故基督教之正當信條，乃因之惹起無數疑問矣。

教條中之所謂信，非指信其人，乃是信其教義。蓋信賴上帝，乃人人之所同，不獨基督教徒爲然。而基督教之教義，乃基督徒之所獨信也。

吾人今對一言而信之，如其信非生於該物之本體，又非根於自然之理論，而惟依據某家之學問，則所信者，乃是信賴爲此言之人耳。故吾人今此相信聖經爲上帝之言，既非直接得之於上帝之

耳提而命，則是乃信賴教會，而從其所言也。先知以上帝之名立說，人而信之，則是信仰先知也。凡歷史所載，皆可作如是觀。今吾人如對歷史所載該撒亞歷山大等之功業而有所懷疑，吾料該撒等有知，亦必不見罪。蓋吾人所疑者，乃史家耳。如厲維（H. V.）氏謂上帝曾令牛作人言，而吾人不信之，是吾人非不信上帝，乃不信厲維也。故信紀載之辭而未有理論之根據者，皆係信賴記載之之人。

第八章 論智識之德及其弱點

任何物之德，皆由比較而知，如世間人人之所有俱同，則無可寶之物矣。所謂智識之德，乃指心之技能，而爲人之所稱讚所欣羨而欲能之者，此謂之聰明。

此類之德，凡分爲二：曰，自有的；曰，獲得的。所謂自有的，非謂其與生俱來，蓋與生俱來者，只有感覺，而感覺者，人與人不甚殊，且無甚異於禽獸。所謂自有的聰明，乃指其只由習用而來，非以方法學來者也。此自有的聰明，實成於二物：一爲想像相續之迅速；一爲注定目標而不移。迅速之反面，即爲遲鈍爲愚魯。

此遲速之異度，乃因人之好惡情感之不同。故其思潮，或循此徑，或入別途，而其中途之所沾着，又每不同也。思潮程中之所注者，不外物之相同，相異，功用，及如何而可爲用。能見人所不能見之同點者，謂爲良美的想像；能見人所不易見之異點者，謂之良美的判斷。能判斷時與空與人之不同，於事業上極爲重要，此乃謂之通達。富想像而無判斷者，未足稱道，若能判斷而通達，則雖鮮想像，亦足貴焉。能通達矣，尤必能專注於目標，卽知其用足矣。能此者，然後其議論可以富於譬喻，而爲人所樂聞焉。多想像而不能注於目標者，往往近於顛狂，蓋其與人議論，每每岔入旁文，而竟忘其所云，此其故多由於無經驗。故於他人所視爲故常，乃猶以爲新奇，而津津道之；又或由於怯懦，故有他人所視爲細微，乃猶以爲重大；如是奇所不必奇，重所不必重，而其議論乃漸失其的矣。

良好之詩，無論爲敘述的，或演義的，以及短詩，與其他小品文字，其中想像較重於判斷；然亦不可不通，至爲人厭。

良好之歷史，判斷最爲重要，蓋重在紀述方法與其事實，而刪繁取要也。想像殊無關係，除非用以潤飾其文耳。

稱讚或斥責之演詞，想像最重，蓋其目的不在真理之如何，而惟在對某人欲榮之或辱之耳。榮辱乃由比較之辭而見，判斷之力，不足移人好惡之情。

勸告之文，若係爲真理的，則判斷爲重；若係爲誘惑的，則想像爲重。

謀畫事業之文，以及其他尋求真理之文，則判斷爲獨要。惟有用比喻出之之時，有需於想像耳。至於一切隱射之詞，則於此萬不宜用，蓋此乃鄭重研求之事，非用以惑人也。

凡議論若有悖於通達之義，則無論其想像如何豐富，只可謂之不聰明。

人之思想，在祕密中，無所不及，無論聖潔也，褻瀆也，清潔也，淫穢也，莊重也，輕佻也，無所不有，絕無所羞愧。然若宣之於口，則有時地，及人之應考慮。醫學家，解剖家可以論述污穢之事，蓋所以教世，非爲悅世。若使他人而自寫其污穢之思想，則譬若失足汙泥之中，不自洗滌，乃竟獻身於交際之場也，豈不愼乎？今與熟友閒談，不妨以同聲異義之字爲戲，若在演講，誨道，或與不識之人談論，則一切滑稽之詞用之皆爲不通。故不聰明者，非想像之缺乏，而實爲不通耳。故能判斷而乏想像者，謂之聰明；能想像而不能判斷者，則否。

今有人，有謀在胸，於是思想及於若干事物，若於此中能發現何者於所謀爲有益，何者又別有用處，如其發現非屬易能者，則謂之精明。精明者，蓋由經驗與記憶而來。此種能力，人與人不甚殊，惟因想像及判斷之不同，而人之環境與計謀又有異，故不同耳。治一家與治一國，其所需之精明不甚殊，特其事有異，譬如寫人之小影，與繪其全身大像，其技未始有異也。通常之一農人，其治其家，較之一國首相之爲之代治，固猶較勝矣。

於精明之外，又加以不公不正之手段，如是者，謂之狡詐；人於貧窮或恐懼時，往往出之，如是者，乃爲怯懦之表現，意欲規避目前之禍而不計及將來也。若大度之人，則斷不採不公正之術。

論及獲得的聰明，則皆由推理而來，由於用詞正確，以科學方法得之，予於第五第六兩章已詳之矣。

聰明之異，由於情感之異，情感之異，半因身體構造之不同，半因學養之有異，若謂其完全由於腦府或其他之官能，則想像及判斷當與視聽等類，人人無甚相殊矣。今其殊若此，則是由於情感，因身體環境習慣而大不同也。

情感之中，最足以致聰明之異者，厥惟權力之慾，財貨之慾，智識之慾，榮譽之慾；統言之，皆可歸之於權力之慾，蓋財也，智也，榮也，皆權力而已。

今有人焉，乏於上述種種之慾，雖其爲善人，不開罪於世，然其缺乏想像與判斷則甚明。思想之於慾望，譬猶偵探也，四出窺視，以覓其所求，於是有固定之心志，敏捷之行動，乃能成事。若情感薄弱，則爲愚鈍；情感絕無，則同於死亡。對於各物之情感皆不專注者，謂之輕浮；對於某物之情感超乎尋常者，則爲之顛狂。

顛狂有種種之不同，或情感之過盛，由於體內之不適與受傷，或卽因情感之過盛過久而傷及軀體之內部，而其爲顛狂則同。

此過盛過久之情感，或爲驕滿太甚，或爲抑鬱不伸。

驕滿易致怒，其甚者則爲狂熱。其報復之心，懷之既切且久，則傷及內部，而變爲狂熱；過度之愛情，加之以嫉妬，則亦爲狂熱；過度之自負，自以爲智，自以爲過人，則爲輕浮；如加以妬羨之情，則亦成爲狂熱；堅持一事之理，卒遇人之駁難，則亦成狂熱。

抑鬱使人有無謂之畏懼，通常謂此爲煩悶，實亦顛狂之一種。患此者，多尋求荒涼之所，或疑神疑鬼，諸多迷信。總之，凡情感而致人發生奇特之行爲者，皆謂之顛狂，故顛狂之種類亦多矣。情感之過度既爲顛狂，其情感之本質，一有惡的傾向，固已爲顛狂之初步矣。

今舉例言之：在受有某種暗示之人羣，如單取其一人，固未解見其有特異之行爲，及此曹聚而爲謀，則其羣之狂態可以立見。今有吾人之好友在前，然而竟叱之，撻之，投石以擊之，此其爲狂暴爲何如耶？然當羣衆發狂之時，其行爲且不止於此，彼於其終生所仰賴所託庇者，亦不惜一旦從而擊之，甚至殺之而不顧也。此狂態固在此羣，然此羣中之人人，自必各有其一份，猶如人在海中，觀其目前之水，未觀其有無聲息，然此目前一部分之水，固亦爲助成全海波濤怒號之一分子無疑也。取途人之一二而察之，固不覺其有何不穩之態，然而彼等各個之情感，實爲助成全國暴動之一部，亦無容疑者。狂暴之態，縱在未顯，然一有某種自負之意，則已種其根。假使吾人在瘋人院中遇一人焉，清談娓娓，條理秩然，及吾人欲問其爲誰何，而渠則自稱爲上帝天父，則其爲顛狂，不必待其他行爲之證明矣！

自負受神之啓示，其起原往往由於發現他人一常有之錯誤。此其發現，皆由偶然得之，第得之者既不能自解其如何因緣而得此真理，（實則往往非真理）用是自憙，以爲獨得天眷，以此顯示之也。

飲酒可以致狂，蓋酒可以影響於人之體內也。故飲而過量者，或則狂怒，或則狂愛，或則狂笑，循其一時之情，其像畢露，自不以爲怪也，此與瘋人正同。但卽在清醒之士，當其獨居無事之時，其想念亦必有不願以告人者，故凡情感不加節制，大都可以發狂焉。

對於顛狂之原因，自古以來，凡有兩種見解：或以爲由於情感；或以爲由於神鬼所憑。其爲神鬼，或善或惡，然既附於其人，則使之發生種種之奇特行動，前者通名之曰瘋人；後者名之曰鬼迷。

昔者希臘之阿比得拉（Abdera）市，有衆聚而觀劇，劇名曰安都米達（Andromeda）其日適酷熱，於是觀衆中多因此瘋顛。既散之後，則惟復述安都米達之劇詞，而永永弗已，直至冬季，乃得不復。故論者謂此顛狂乃由於該悲劇所激發之情感而然。又傳說昔希臘某市，其幼女忽相率發顛，多數因而自縊。此事時人多諉之鬼使。獨有某智士，以爲此輩少女之所以厭世，必由某種情感之驅

使，但彼輩雖不愛其生命，未必便不愛其名譽，於是獻計於執政，命將繼者裸而懸之以示衆，於是此風頓息。然此特爲例外之事，蓋希臘人每每以爲瘋狂由於種種神鬼，且以爲此種神鬼乃生息於空中也。羅馬人之見解，正與希臘同。猶太人亦然，對於瘋人，善者謂之先知，惡者謂之鬼使，或則稱先知及鬼使爲瘋人，又或同時稱某人爲鬼使又爲瘋人焉。夫在外教人，對於一切疾病，健康，善事，惡行，皆以爲有神主之，乃從而敬拜也，斯不足爲奇矣；至於猶太人，亦有此見解，則殊爲奇特。蓋自亞伯拉罕以及摩西，其施教也，未嘗自以爲鬼神所附，第得之上帝之聲音，或夢中得有啓示而已。卽摩西之律法，德義，儀文，諸訓，亦絕無神附之說。民數紀十一章二十五節言上帝自摩西取其靈以授與七十長老；然而上帝之靈未嘗分也。聖經上所謂在某人之聖靈，實卽其本人之靈傾向於善者之謂。出伊及記二十八章三節云：「我已授彼等以智慧之靈，俾爲亞倫製衣，」非謂附彼等以神而神能製衣，乃謂上帝指點其智慧俾能製衣耳。故人之智能若產出不潔之行爲，則通常謂之不潔之靈，其義亦復如此。摩西之外，舊約所紀其他先知，亦未有自命爲靈所附，或上帝假其身以發言也，只謂上帝以聲音異象及夢境啓示之耳。故帝靈之降，非以附着，乃以命令。然則猶太人所得之附神附鬼之見解果

何自來乎？其殆亦與一般民族有同病，不背尋求事物之原理耳。故彼輩見有特殊之技能，或智慧之缺乏，既不明其由來，因不能視爲當然，而遂目爲非常怪異，以爲非上帝主之必魔鬼主之矣。故當基督爲羣衆所圍，（馬可三、二十一）其親屬乃出而執持以爲瘋也。而文士則以其爲比西別所附，意謂大鬼能驅小鬼焉。約翰書十章二十節有云：「此人爲鬼所憑，乃瘋狂也。」而同時又有以爲先知者，亦曰：「此其言非爲鬼憑者所能言也。」又舊約列王記下九章十一節，有來向耶戶施膏之先知，乃有人問耶戶曰：「此瘋人也，來此何爲？」要之，猶太人見有奇異之行者，莫不以爲有神鬼附之，惟撒都該人則正與相反，以爲世間無神鬼，於是與撒都該人反對者，乃更甚其詞焉。

然則救主基督，當其醫病之時，何爲不目病人爲瘋狂，而乃以爲若鬼附之乎？予將答此問題，則請以聖經與地轉之說喻之。夫聖經之作，乃以昭示人以天國之來臨，而諭人以服從而已。至於宇宙物理，則任人之爭論推求，而經文不預焉。地動乎，日動乎，以及人之爲瘋乎，爲鬼憑乎，此無論其如何，而與吾人之服從上帝無關也。聖經之旨，特教人以服從上帝耳。至於基督之設詞，一若人之爲鬼所附，此特從俗，使人易曉而已。且如馬太八章二十六節所紀，基督不嘗叱風乎？路加四章三十九節所

紀，基督不嘗斥責熱病乎？此豈可便認熱病爲鬼耶？經文所紀，往往有若惡鬼向基督服罪之詞，其實服罪者仍是狂人之本身也。馬太十二、四十三、紀基督與污鬼語，污鬼乃離人身，四出遊蕩，不得安所，終乃與其他七惡鬼同返是人之身云云。此乃比喻之詞，謂此人本圖自克，終乃爲惡念屈服，而其惡更且七倍於前也。故予謂聖經所紀之鬼附諸事，皆不外爲瘋人耳。

予前於第五章論及人之濫用文字以爲悖理之議論，此亦瘋狂之一種也。此其人者，或道聽塗說，不知於義云何；或則故用晦塞之詞，欲以惑世；此皆學院派之徒之所優爲也。常人之言，雖至平淡，然鮮不衷於理者，然學院派則目之爲愚魯，及其自爲說，則又不克實指其所云，於是濫用舉例之詞，以眩人之耳目。今試取學院派人之書，而一觀其論及三位一體，基督化體，自由志意諸難題，而謂有人能譯釋其義者，吾不信也。如蘇理（Suarez）氏論上帝之書，第一卷第六章，其標題爲 *Utrum*

first cause does not necessarily inflow anything into the second, by force of the essential subordination of the second cause, by which it may help it to work? 此果何謂耶？今成篇累紙所書，盡爲此類無意義之詞，將謂著者之非瘋人，或欲使閱者爲瘋人，不可

得矣！至其論及化體 (transubstantiation) 則以爲 white-ness (白) round-ness (圓) magnitude (大) quality (質) corruptibility (可腐化性) 可以自餅中出而入救主之身，則是以爲此 ness, tude, ty, 等等皆成爲鬼而可以附人也。彼曹以爲鬼爲無形體之物，而可以自由流動，此種悖謬之說，謂之瘋狂，至爲允當也。智識之良德與惡德，蓋如此。

第九章 論知識之分類

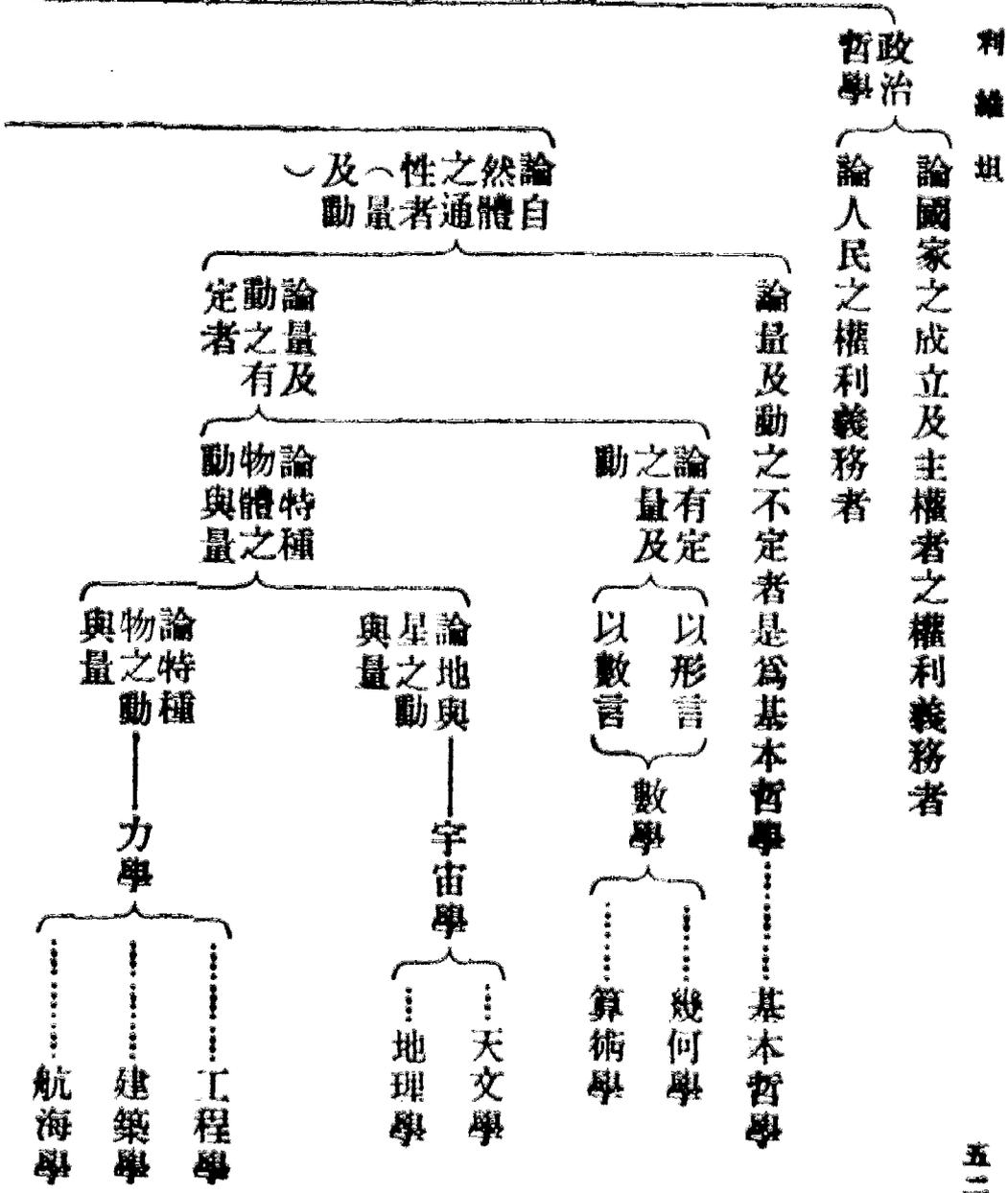
知識凡有二種：一爲事實的；一爲因果的。前者由於感覺與記憶，謂之絕對的知識，法庭上所需於證人者卽此。後者卽爲科學，爲有條件的；譬如吾人既知一圓爲圓，則知作一直線貫其中點必分之爲兩半，此乃哲學家推論而得之知識。

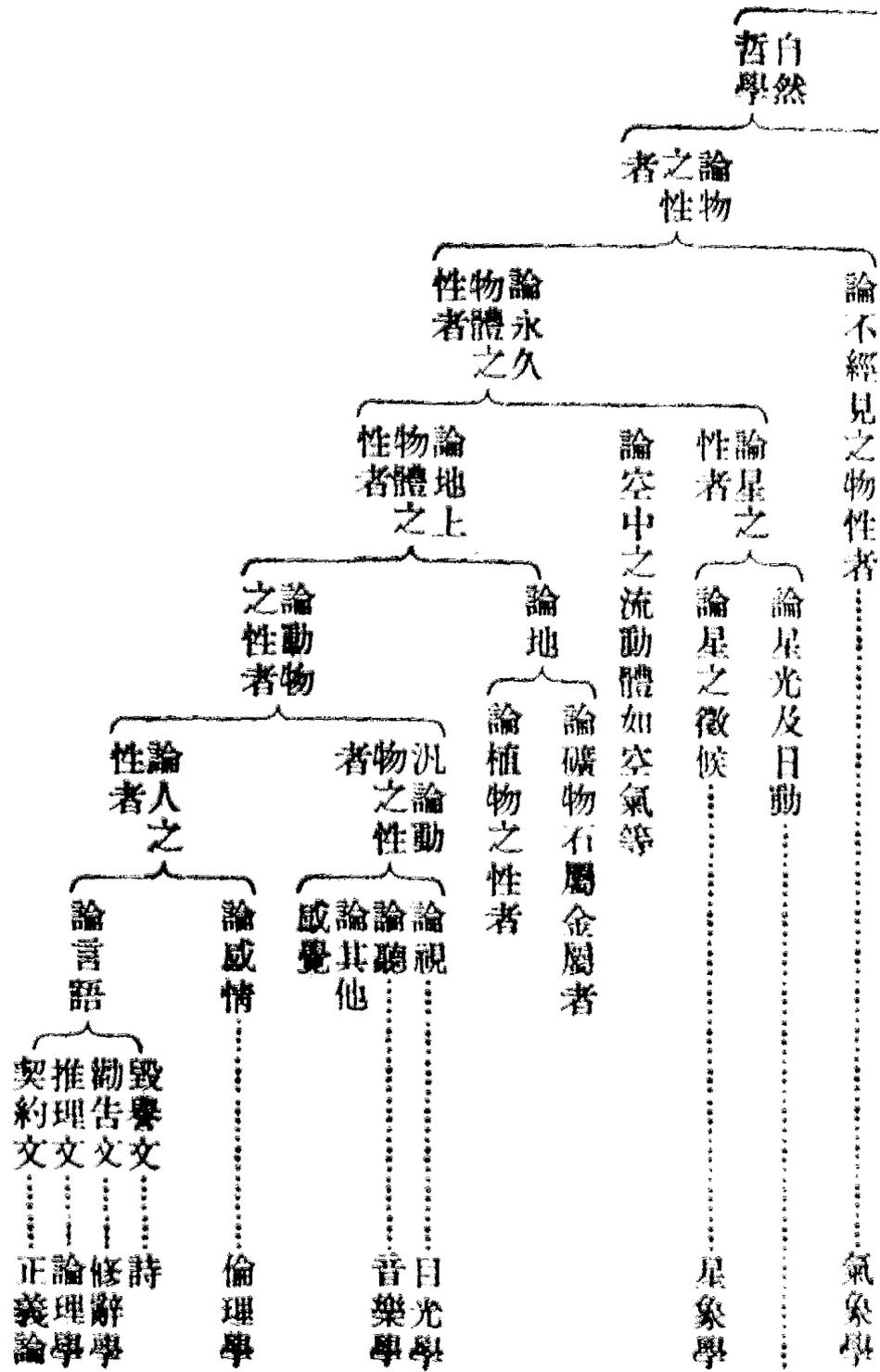
事實之記載，謂之歷史，於是有自然歷史，卽記載宇宙事物，不受人的志意的影響者也，礦物史，植物史，動物史，地文史，皆是。有人文歷史，以紀國家人羣之自願的行爲。

科學的記載，卽論證事物因原之書，通謂之哲學。因其所論之異，而有多種，今以下表明之：

科學

(學哲為稱亦識知之原因即)





第十章 論權力身價尊顯榮譽及身份

權力者，人所有之現在之器，可以之得將來之益者。凡權力，或為自然的；或為器械的。

自然之權力，乃身心之卓越，如體力強健，儀容俊偉，精明，技巧，善言，大度，出身貴族，皆是。器械的權力，如財富，名譽，友朋，及幸運；此類之權力，正如重物之運行，愈行愈速，愈加愈大也。

人類最大之力，為人羣相團結，以聽一人或一機關之指揮，如國家是也。一黨一派之同盟，其力亦巨。故得友者，權力也，因其為力之結合也。

有財而善施，是為權力，蓋可以得友朋與僕從也。有財不善施則否，蓋不得人助而為守，且足以啓嫉妬而誨盜焉。

以有力著名，是為權力，因有此名則來託庇者多也。

得人心者為有權力，其理與上同。

人有可愛或可懼之性，或有可愛可懼之名，亦為權力，因其可以招致人之協助與服從也。

成功者爲有權力，蓋成功者人必譽其能，或稱其幸運，因而他人懼之賴之。當權之人，而善與人交接，必益其權力，緣人必愛之。

有能當國政，爲將帥之名，爲權力，蓋國人皆樂委國於斯人也。

生長於貴族，在重門第之國家中，爲有權力，蓋貴族有其特殊之利益。

善言爲權力，因其爲精明之象徵。

美容貌爲權力，蓋婦女與途人皆見而喜之。

技術爲權力之微者，蓋能之者亦不過一二端，而知之者尤寡也。

善造兵器築城寨者爲有權力，蓋可以守國勝敵也。數學實爲此能力之本，然人鮮知之。

人之身價，非絕對的，乃視他人之需要與否以爲重輕。善用兵者，戰時極爲重，而承平之世則否。故人之價值，亦如他物，非賣者能定之，而買者定之也。故人無論其自命何等，若他人不之重，斯不重矣。

吾人表示某人之價值如何，則或爲榮之，或爲辱之。列之上駟，則爲榮之；擯之下第，則爲辱之。此

所謂上下，乃與其人自命之等第相比而言者。

國家對於某人而表示貴之，是爲尊顯。尊顯之道，或命之領兵，或命之司法，或命之治他事；不然，則授以特定之爵號。

對某人而祈求其援助，是爲榮之，蓋信其有相助之權力也。相助之事愈難，則其爲榮亦愈大。服從之，是爲榮之，蓋服從者，必信其可以作福作威也。反之，不服從，斯爲辱之。

餽人以厚禮，是爲榮之，蓋信其有力，而欲買其保障也。若與人以微物，則爲辱之，蓋謂其爲助者甚微耳。

爲人謀福利而盡心，或諂諛之，皆爲榮之，蓋示吾人將求其援助庇廕也。若對人冷淡不之禮，則爲辱之。

讓人以物，是爲榮之，蓋示其權力過於我也。若侵吞之，則爲辱之。

愛之，或懼之，皆爲榮之，蓋示其有可愛可懼之價值也。或輕蔑之，或愛懼不及其所期之甚，則爲辱之。

稱譽某人，或道其幸運，是爲榮之，蓋示其有德，有權，有福也。其冒之，挪揄之，憐憫之，則爲辱之。與人言而敬，當其面而恭謹，是爲榮之，蓋示其可懼不敢犯也。若出言唐突，當其面而有不敬不潔不謹之行，斯爲辱之。

信之，賴之，是榮之也，蓋信其有德而有權。疑之，則辱之也。

聞人語而敬聽之，是尊其智慧與能言也，是爲榮之。若不聽而起，或亂以他語，或昏昏就睡，則是辱之也。

人自以爲榮，或禮俗法律以爲榮者，而我代爲之，是榮之也。因人之榮之，我亦從而榮之，是他人承認其有權，我亦從而承認之也。若不肯爲此，是爲辱之。

附同人之意見爲榮之，蓋表示其有智能斷也。如不表同意，則爲辱，蓋示其錯誤，或章示其愚蠢也。

倣效之爲榮之，蓋倣效乃贊許之甚也。若倣效其敵人，則爲辱之。

甲而榮乙，我亦從而榮乙，是我贊許甲之見識，而榮歸於甲。若我榮甲之仇敵，則爲辱甲。

當重大困難之事而求教於某人，是榮此人也，蓋信其有智有力足以處理此事。若當此時，人願來相助，而我拒之，則爲辱之。

以上所述之榮譽，皆係自然者，若在國家之當權者，則又可以其意而創造別種之榮譽焉。凡主權者，對其臣屬與以爵號，官職，差使，皆可以表示其榮之之意。

波斯之王，一日命馬第凱服王之袍，乘王之馬，冠王之冠，使親王爲之前驅，以游於市，且宣告曰：王之欲榮之者，如是如是。使王之令其服王之服，而追侍王之右左，以爲俳優之戲，則又爲辱之矣。故官場之榮譽，胥視王權者之意向以爲定。其爲榮也，或以官，或以位，或以爵，或以章服，或以盾紋。人之得此者，則國人榮之，蓋可知其見寵於國，而有權力也。

凡可示其權力之增長者，爲榮譽的。

爲多人之所榮，所愛，所懼，是爲榮譽的，蓋可見其權之增大也。若不見重於人，或僅見重於極少數人，則爲不榮譽。

佔領，戰勝，爲榮譽的，蓋由權力以得之。若以貧以懼而歸從他人，則爲不榮譽。

經久不變之幸運爲榮譽的，蓋可見其得上帝之眷顧也；運蹇失敗爲不榮譽。富爲榮譽的，蓋富則有權；貧則爲不榮譽。大度，好施，樂觀，勇敢，自信，皆爲榮譽的，蓋皆由自覺其有力而然也；怯懦，吝澀，畏懼，狐疑，爲不榮譽的。

當機立斷爲榮譽的，蓋可見其人不顧恤細小之困難也；猶豫不定，則爲不榮譽，蓋其人於小利小害顧慮太多耳，是爲怯懦。

凡言行，其來也由於或似由於經驗，知識，聰明，通達者，爲榮譽的；若由於錯會，愚昧，昏憤，則爲不榮譽。

沈著，若其來由係心別有所注，則爲榮譽的；若故示沈著，而實無所爲，則爲不榮譽。前者猶船載有多量之貨物；後者則空船而以泥沙壓其艙耳。

以有財，有位，有功，有德，著名，爲榮譽的，蓋皆顯其有權也；反之，漠漠無聞，則爲不榮譽的。生於望族，爲榮譽的，蓋可以易得其父兄之友相助也；若生於寒門，則爲不榮譽。

因主持公道而受損，爲榮譽的，蓋可見其大度，而大度乃有權力之跡象也；反之，詭詐，規避，作爲

不公，則爲不榮譽。

貪得巨富，或熱中於大名，乃榮譽的，蓋可見其有獲得之之力也；若其所貪所圖不過些微之物，則爲不榮譽的。

行爲之合於義，或反於義，不足以定其爲榮譽與否，蓋榮譽僅視權力之有無與大小以爲斷焉。古之外教人，於其詩章中，列敘諸神所爲淫殺不義而奇偉之事蹟，正所以榮之耳。故尤比德（*Jupiter*）神之得稱者，無如其淫亂之蹟；而墨克里（*Mercury*）神之見崇，莫如其盜竊之能焉。故荷馬之詩，稱讚墨克里，謂其降生於晨，及午而發明音樂，未暮則由其族人處竊取牛羊焉。

在人羣中，當國家之尙未成立也，強盜路劫皆非不名譽之事，而爲公認爲之營業。此不獨希臘爲然，他國罔不如是，試讀古史卽知之矣。卽在當今，決鬪固法之所禁也，然而人終視爲榮譽之事；除非國家明定一律，使拒絕決鬪者得有榮稱，而加挑鬪者以惡名，此風或可改耳。蓋決鬪乃勇敢之試驗，勇敢由於力與技，皆權力之徵也。故往往有出言不慎，彼此竟以兵刃相見，正欲以避免不名譽之辱耳。

承襲的盾紋與飾章，若有特權附之以行，則爲榮譽的，若不能以此獲權或財，則無榮之可言。此種門第之榮，來自古日耳曼；日耳曼人以前未之聞，即日耳曼人所未居之地，亦皆無之。古希臘將帥出戰，則命人圖其盾爲各形，蓋以顯示其富，與普通兵士不同，但不以此傳之子孫。羅馬人則傳矣，然所傳乃影象，而非所繪之花紋。至如亞非美各洲，則從來無此；惟日耳曼有此風，而今日英、法、班、義諸國襲之，蓋皆日耳曼所曾征服或從征之區也。

古日耳曼爲羣雄割據之所，各族各有其長，而常相攻伐。此輩族長，當其甲冑之時，爲使部下易於辨識，或爲裝飾之美，遂以猛獸或他物之形圖於甲盾之上，或則於盔頂附以某種標誌。此項徽誌乃漸以傳之子孫；其爲嫡長者，如其式，其爲庶幼者，則略加以區別，而由族長定之。及各族聯連爲國，則規定此徽誌之責乃設爲專官焉。此輩族長之後，遂爲國之貴族。其徽誌多表示猛獸，或則圖爲城寨、牆壘、兵刃、柵柵等戰具之形，蓋古之以爲榮者，惟武德耳。迄於後世，帝王之外，即民主政府亦往往於出師或奏凱之時，賜其戰士以徽誌，用爲鼓勵。凡讀希臘羅馬史至其紀及日耳曼民族之點，可數數見之焉。

公，侯，伯，子，之爵，皆爲榮譽的，蓋有國者錫此以示受者之德能焉。此其名稱，率由古之官職而沿
用之，或起於羅馬文，或沿自德，法，文。公 (Comes) 者，在拉丁文乃將軍之義；伯 (Comit) 者，將軍之助手，
爲之鎮撫已征服之區者也；侯 (Marquis) 卽伯之鎮守國家邊境者也。羅馬帝國採用此公侯伯之
名，乃在康斯坦大帝之時。而從其時日耳曼警備之習慣而來者。至於子爵 (Baron)，大約係習用高
盧人之語，其義乃大人，而爲帝王之侍從者。讀者若欲詳知爵名之由來，則請閱錫爾登 (Selden) 君
所著之書，茲不多贅。歷世以後，有國者爲治安計，乃漸變爵位爲虛銜，於是公也，侯也，伯也，無復土地，
亦無兵柄，特一種榮譽，以示其身位之尊崇與階級耳。此外之爵名亦如是。

身分者，與身價有異。所謂身分者，謂其人之能力與某事相當相稱也。

謂其人之身分堪爲將帥，堪爲法官，蓋指其人能勝其任也。謂其人之身分堪爲富翁，是指其人
如果有財則必善用之也。若不能此，則亦仍可爲有身分之人，蓋其人或與他事相當耳。第人之身分，
縱可以富，可以貴，然不能據此遂以爲有富貴之優先權而應得之。蓋凡屬應得者，皆必先有一種權
利在，乃係許諾之結果，此層容俟下文論契約時詳之。

第十一章 論舉止之異同

今所論之舉止，非彬彬有禮謹於容儀之小節，而指人類之特性，能影響於其共同之生存與和平者。今欲論此義，則有一點不可不先爲指明，即人生之福利，非安心滿意之謂也。道德學家動稱最大之福，最後之的，其實世間曷嘗有此物耶？夫人之感覺與想像，使其停也，則人死矣；若人之欲望而停，則亦已死矣。所謂福者，乃欲望之進展，由甲物以及乙物，而甲物之獲得又是爲乙物開其路也。蓋人之欲望之目標，非只求一次或一時之享受已也，乃在求將來永久之享受。故人之自願的行動，不徒以求美滿之生活而已，乃更求保障如是之生活而不失。至其行爲之所以異，乃因各人之情感與知識之不一，故其取徑乃不同耳。

吾以爲人類第一之共通的欲望，厥惟貪權，得一更求其二，死而後已。此其故非因人已得有快樂而必求更大之快樂，或以所得之權爲不足也，特恐權之不增，則今之所享者將來未必能保耳。故帝王之權，可謂大矣，然而必謀於國內施法律，於國外起戰爭者，乃爲保其權也。於是可得高名，可

以得快樂，可以啓人民之崇仰與稱讚，而其權乃益大焉。

財富之競爭，榮譽之競爭，事權之競爭，皆足以引起仇視，而釀成戰爭。蓋凡競爭者，欲達其欲，未有不思將對方殺害之，鎮服之，排擠驅逐之也。爲稱譽之競爭，則使人反而尊古，蓋人惟與生者競，而不與死者爭，對於死者不惜爲過當之譽，乃藉以反襯生者之榮譽之細微耳。

溺於肉體之欲，則使其人遵從有力之人。蓋溺於逸樂，則放棄其自行努力之保障。懼死與懼傷，其效亦同。反之，貧困者，倔強者，不滿於其現狀者，以及生性好兵者，凡此輩皆樂於破壞現狀，釀起戰爭，以爲出頭之地。

好求知識與藝術者，樂於服從有力之人。蓋此等欲望，非暇逸不得達，故必求外力之保障也。

欲得所敬者之稱讚，則能爲高尚之行爲。若在所賤視者，則雖讚之，亦自不以爲榮焉。人喜身後之名，則亦能爲大事。夫人既死矣，果升天堂耶，則此名不足加其榮；果入地獄耶，則此名不能損其苦，然則身後之名何益乎？雖然，人於將來之快樂，可以預想之以爲快，况身後之名，又足爲子孫之益乎？凡肉感之樂，想像之亦足爲樂也。

於與吾等儕者，而受其無以爲報之惠，則不足啓愛，反將生恨，蓋有債而不克還，則必不樂見其債主也。債者，羈絆也，永久之債，永久之羈絆也，而致我於羈絆者，又不過爲我之等儕之輩，然則不恨何待？設使所自受者爲吾之尊輩，則不恨而能愛，蓋雖蒙此義務，而不加辱也。所自受者如爲同輩，或竟爲卑屬，倘其可償，則亦無所恨，蓋受施可目之爲互助之一端，可得以爲過量之報償，以比量孰施之多焉，此則於競爭之道斯爲最善焉。

對某人施以傷害，而自知不能或不肯爲賠償者，則傷害之者且將更從而恨受害之人。蓋如此，則受害者非仇物而報我，必憐而宥我；仇也，宥也，皆可恨之事。

有受侵害之權，將使人先行發難，或使人急而團結，皆所以自保其生命與自由之術也。

人自知智不若人，則在爭亂之時，較之聰明自烹者，易於取勝。此其後者，將遷延於議論，前者則必先發制人，凡在亂時占先着者常勝也。

虛榮心勝而自知無能者，則每好自張皇，而不做實事。蓋恐一遇困難，則其無能之態將立爲暴露矣。

虛榮心勝者，或因他人之貢諛而自慕，或徵侍於前度成功之易而自問實無把握者，其進則銳而退亦速。一遇危險，先圖全身，不顧名譽。蓋冀幸身之得保，則名譽雖損，猶可設詞掩飾也。

人之自信於政治有特識者，則必有野心，蓋不得位則其知識之榮無以顯也。故雄辯家皆野心家，蓋雄辯乃公認爲知識之象徵也。

怯懦者每每猶豫不決而坐失事機。夫三思而不行，則必以爲其行其止皆不關重大，既不關重大，而又不決，是爲見小，其爲怯懦無疑矣。

節儉者，在貧士爲美德。然而節儉者不能得衆助以成大事，蓋欲勵衆，非賞莫辦。

善辯而又善諛，則人多信任之。蓋辯見智慧，諛見厚情；使此人而又有知兵之名，則衆必附之。蓋既智且慈，則其人固可親矣，而又能禦外侮。人焉有不從之者乎。

無科學知識不知事物之因果者，則其人必信賴他人之言。蓋自不能知，不能不向知之者就教矣。

文義不通者，則人言其所不知固將信之，即言者之說謬誤無意義，則亦將信之。蓋既不解文義，

則無以辨其誤謬無意義與否耳。

由前理，故人對於同一之物，因其感情之不同，而名之亦異。同一說也，或則稱之爲意見，或則斥之曰邪說。意見也，邪說也，其說之本體未嘗改也。

不學無術之人，對於多人之一個行爲，或羣衆之多個行爲，殊不能辨之。故羅馬國會之殺加提林，是一個行爲也；國會中人之殺該撒，是多個行爲也，而人不能辨之。故有梟雄，能操縱羣衆以作亂，人固以爲是民衆之意旨矣。

不知權利，義務，公道，法律，之由來者，則其行必從俗而視先例。故見受罰者，必以爲是不義也，見有蒙賞者，必以爲是義行也。律師之好引前例，不外如此。此猶兒童不知善惡之別，但視其父母師長之訓教以爲準。所異者，兒童之標準簡單而純一，成人則否。蓋成人見習慣之有利於己，則從俗，見習慣之不利於己，則又說理。以故是非之爭，永無寧息，或爭以筆，或爭以刀焉。若夫數學形學，則其理與人之野心私利不相妨害，故人乃不之爭。假令「三角形三角之和等於兩直角」之定理，而竟與有國家者不利焉，則幾何學之書不遭焚禁者幾希矣。

人不能見物之遠因，則每就其所能見之近者而指爲其因。故苦於賦稅者，每起而攻收稅之官吏；及其一發難收，自知不免於誅責，乃迫而叛其政府焉。

不明物之原理，則多輕信，甚至不可能之事亦從而信之。輕信之徒，亦欲人之信己，則造爲謠言。故愚夫雖無惡意，而常信謠言，又爲之傳播之，甚且有時造謠焉。

人欲謀及將來，於是乃從而尋求事物之原理，蓋知其理，則能使目前之行動爲利於將來也。

好奇心爲求知之本，既知一因，則又必求其因之因，於是終求至最後之因，卽吾人所稱爲上帝者也。故凡深求事物之原理，乃不得不信有一永在之上帝。然上帝之爲何若，則不得而意象之。譬如生而盲者，聞人之談火也，則知有火之一物，亦知其能生暖，然而火究爲何狀，乃不能想象之。人見世間萬物之秩然有序，於是知有上帝爲之因，而上帝何似，則不知也。

卽在對於事理未嘗推求者，亦自覺世間有物焉，能爲禍，能爲福；亦信有不可見之權力者若干位在。於是急則求之，利則謝之，而想像之爲神焉。人之想像既種種不同，於是神亦有種種不同，因人有此對於不可知之畏懼，乃因此種子而宗教生焉，迷信亦生焉。

基於此宗教之種子，人乃據之以製法律。法律既成，則陸續附益之以己意，以爲治人之具，因以自固其權力焉。

第十一章 論宗教

宗教之跡象，只見之於人類，故宗教之種因，亦只存於人類，蓋惟人類具有此種特性，而爲其他動物之所無也。

第一，人性好追求事物之原由，雖其程度深淺不同，然而皆欲因其本身禍福之原因，此則同者。其次，人見物之有始，卽斷其爲有因，此因者，卽定其始之時，而不先不後者也。

其三，獸類於其每日之食品，安息，淫慾之享外，既不知將來，亦不能記憶其所見事物連續之關係。人類則察見事物之相襲而至，往往不爽，則思必有以致之者。若自己不能得其因，則就其所信從之友朋之解釋而信者。

上述前兩項，使人有不安之感。蓋人既知現在與將來之事皆有其因，而又時時不能免求福免

禍之念，則其對於未來，必不能不時懷不安之念矣。故事相傳，有普米西亞者，彼囚於高加索之山，有鷹來食其肝臟，日間食去之處，及夜而復生焉。人之兢兢於將來，正猶普米西亞也，終日受恐懼之侵襲，曾無寧時，直至就睡乃獲息焉。

人類當其未明事物之因，則此種恐懼，永永存在。歸在黑暗之中，一無所見，爲惡爲福，皆無所歸其功罪，而只可歸之於一種不能見之權力，古詩人謂人懼則生神，以此解釋外教之神，誠爲恰當，而人知承認一至大，永在，極能之上帝，則大抵由於其尋求自然物體性質，運動之原理而來，而由於對將來之畏懼則較少。蓋推求事物之因者，得其一因，必更推其前因，如是遞推弗已，則必恍然於世間必有一主動者，而爲一切事物之因，此卽吾人所謂上帝也。至於懷將來之懼，則必不敢遠求事物之真因，而終於各由其意以想象若干之神焉。

此所想像之神，人則以爲必與人之靈魂無異；其爲物也？卽若夢中之所見，或鏡中之所顯者，而以爲實有其物焉，於是稱之曰鬼。此種鬼神，若謂之無形無質，則爲人之所不能想像。故於無極，全能，求存之上帝，雖知其有，而不能解其爲何，以其爲無體無形之神也。故稱上帝爲無形之神者，非出於

命名定義之舉，乃由於虔敬卑遜之念，蓋謂上帝之不可知，乃遠出於一切可見之物之外也。

其次，一般人對於此不可見之神鬼所以影響於事物，其見亦甚奇。蓋彼曹既不解事物之真因，則如一度見乙與甲相連而至，則再度見甲，以爲必有乙焉。故雅典人於里般多之戰，則要求佛米歐之再出；彭貝黨於非洲之戰，則要求西比歐之再出，是也。其甚者，且以禍福之原歸之旁觀之人，或歸之於地，或歸之於一言，因是而信一切奇門之術，以爲真可變石爲飯，變米爲人焉。

其三，一般人對於此不可見之鬼神，其敬拜之之術，正與其施之於人者同：獻禮也，陳情也，致謝也，歸服也，尊稱也，肅敬也，稱其名以宣誓也，除此以外則不知所以事之道。不然則就其所信從之人而倣其所爲焉。

最後，關於此不可見之神鬼如何而昭示人以禍福及命運，則人類殊無從捉摸之。無已，則觀既往，測將來，往往任取一二事物以爲未來之某事之先兆焉。

以上所論四端，卽一，對於鬼之見解；二，不明事物之第二因；三，對於所懼之鄭重；四，取偶然之事以爲先兆；此四者，卽爲宗教之自然的種子，而因各人想像判斷情感之不同，遂蛻化爲種種歧異之

儀式；因之一民族之所行，在他一民族視之則以爲荒謬絕倫矣。

上述之種子，有二類人焉，又從而培植之：其一種，則由其意爲創制者也，其又一種，則受之神命而爲之者也。然兩種有一共同之目的，卽欲使信之者能服從，守法，平和，互愛，以合羣是也。前者之宗教，乃人類的政治之一方式；其教人，亦猶之世間之帝王訓其民耳。後者之宗教，乃神的政治也，卽欲教人爲天國之民也。各邦之建國者，立法者，皆爲前者；亞伯拉罕，摩西，及吾人之救主，則爲後者。

關於不可見之權力，在外邦人之宗教中，幾於無一物不有其神或鬼焉。而一般詩人，更設想各物一若皆有鬼附之。

在彼曹之眼光中，則未開闢之宇宙，卽爲一神，厥名渾沌。

天也，海也，星也，火也，地也，風也，皆神也。

男也，女也，鳥也，鱷魚也，牛也，犬也，蛇也，葱也，蕪也，皆可以爲神。且宇宙之內，無處不有其鬼怪焉：平原也，森林也，大洋也，川也，泉也，莫不有神怪居之。廚屋則有家神；人身則有司命之神；地獄之中，充滿鬼使；而每值夜晚，則死人之魂魄與諸鬼物更四布焉。不特此也，卽凡偶然之事，或一物之特性，如

時也，日也，夜也，和平也，諧和也，愛也，爭也，德也，榮也，康健也，熱病也，鏽也，皆可以尊之爲神，爲之立詞，從而拜之祝之，一若此種種者亦可以降福降殃焉。卽人之本身之智也，愚也，慾也，怒也，亦皆各有神主之。疾病，痛癢，皆有神操之。蓋凡詩家於其詩中可使化身爲人者，則皆可爲神爲鬼焉。

宗教之第二原因，爲民衆對於物原之愚鈍。故外邦人之創教者，不爲之解其第二重之因，而顧爲之設第二級之神。故多生殖也，則歸之威能斯；善技巧也，則歸之阿婆羅；狡詐，欺騙，則歸之恩克里；暴風，烈雨，則歸之伊歐勒斯；由是異教中之神，其多也，蓋猶之世間之職業焉。

關於敬神之道，則於祈禱感謝諸式之外，是輩創教者又造爲偶像與圖畫，蓋欲使大多數之愚民藉此而信神之附偶像以存在，因而益加敬畏也。於是又爲其神分田立廟以奉之，設官徵稅以供之。乃爲造像，若者像人，若者像獸；又從而想像，以爲既像人矣像獸矣，則人之感覺，言語，淫慾，神亦必具之。——神與神可以相爲配偶，神與人亦可相爲配偶。——而神之怒也，恨也，以及欺騙盜竊，姦淫，男色，凡人類之惡行，神亦無不有之。特此等惡行，皆爲悖乎律法而不必悖於榮譽者。

至對於未來之兆示，則此輩創教者更以爲默得天助，而造爲種種迷信之方式；於是或則驅使

一般愚民赴祭壇而求籤語，其語則率皆模稜兩可，可以爲正反之解釋；或則趨於溫泉，取其聖水；或則就教於女巫；或則聽言於瘋人；此皆所謂先知之術也。又有以星晨爲占驗者，有關亡者，有視飛鳥之飲啄於行動者，有視犧牲之現形者，有聽之鳥啼者，有卜其夢者，有相其面者，有相手紋者，有占之日月蝕，慧星，流星，地震，洪水，及不時之生產者，以爲此皆示未來之禍也。又有以抽籤決之者，以數篩之孔若干以決之者，有任取某書之一行一字以決之者，其術蓋不可勝舉焉。要之愚民輕言，故黠者遂得巧爲操縱，以其愚與懼爲利焉。

夫諸國之建國立法者，其惟一之目的，在使人民服從而安其業，故其第一着：卽於所施之教條以爲是神靈之所命，而非人之所爲，或則自命爲超人，以冀常人之易從其教。故羅馬王旁比里之布其禮儀也，則以爲受之於伊幾利亞女神；祕魯之開國之王與其后，則自以爲太陽之子孫；而默罕德之創其教也，則自謂與聖靈如鴿者，時時會晤焉。其第二着：則教人相信凡法律之所禁，卽係神之所不喜。第三着：則設爲祈禱，供獻，慶賀之種種儀節，而謂可以買神之歡，而止其怒；又指戰敗，瘟疫，地震，及疾苦爲神怒之徵，而其怒乃因人不勤於祈禱，不盡其儀節也。羅馬之世，有對身後苦樂之說加

以非難者，律未嘗禁之，然非難者究爲少數，而信之者固衆焉。

如是各種方法既行，於是人民之遭禍災，則以爲瀆神靈或違國法所應得之咎，乃安然忍受，無作亂之心，而國安矣。當權者，猶恐其有不平，則多設爲遊戲燕樂以娛之。夫如是，苟無飢饉，則無亂之可虞矣。昔羅馬征服世界之大半，而於一般民族之宗教從不之禁，即在羅馬城中，亦放任之。然其於猶太人之教則禁之者，以猶太人獨信其天國之說，而服從人間之王爲不義，此則於羅馬之政府大不利也。故凡外教人之宗教，皆爲其政治之一部焉。

今上帝以奇特之顯示而設立宗教，建天國，定律法；於人對帝，人對人之道，皆爲定之，於是在此天國中，其政治乃爲宗教之一部分，而無所謂教權政權之別矣。夫上帝爲全世界之王，固也，然未始不可有其特殊之選民而從而王之，譬如上將領百萬之師，而於其中未嘗不可有其直接指揮之一營一連也。蓋上帝之王全世界，基於其權，而其王其選民，則基於約，此其義當於下文別詳之。

由宗教之傳播觀之，宗教之基本原則，實惟對於一神及其不可見之超越的權力之信仰。此種根基，存在人性，無術可以剷除之，故一宗教雖廢，而善施教者又從而創立別宗焉。

夫宗教之始，既起於羣衆對於某人之信賴，且不惟信其智而愛人，且信其聖而爲神所眷，故凡主持宗教者，若一旦其智，其誠，其仁，其聖而見疑焉，則其教亦將見疑；此際非藉刑罰之威，則人將起而叛背之矣。

智之所爲見疑，蓋因施教者教人以牴牾不通之說。夫牴牾之說，其兩端不能皆是也，故以此爲教，即將見教人者之愚，從而其託神命以爲教者，人相率而疑之。蓋人得諸顯示之理，亦必不能與純理相悖焉。

誠之所爲見疑，蓋因其教人以信者，而自身不信之：如不公也，殘忍也，淫污也，貪婪也，奢靡也，若施教者之言行而犯此，則其教危矣。夫爲是數者，而曾不懼天譴，而反以天譴恐嚇他人之微罪，則其不誠顯然矣。

仁之所爲見疑，蓋由於有私：如貪地也，貪財也，貪權也，貪樂也，若其所爲教之結果，只有益其自身之貪心焉，則其爲自愛而非愛人可見也。

人之負神聖之使命，非有奇蹟，先覺，奇福，則不能啓信。蓋在自然界，則人類所過之徵驗爲自然

律，在靈界，則人類需要之徵驗爲靈蹟；必有靈蹟，乃能心服焉；否則其聖見疑矣。

上述信仰之搖動，其例可得而舉焉：昔以色列之子孫，摩西曾奉神命導之出埃及，乃摩西偶離其民四旬，其民遂叛其所教之上帝，竟效其所自逃之埃及國之行爲，立金牛而拜之焉。摩西、亞倫、約書亞及其他先知既亡，於是崇拜巴爾神者乃起而施教，此靈蹟止而信賴之止之明徵也。

又撒穆耳之子，在伯撒比由其父立爲士師，願乃收受賄賂，審判不公，於是百姓乃不以上帝爲王，竟要求撒穆爾爲之別立一王，如他國之王焉。故公道既毀，則信賴亦懷，而人乃不復奉上帝矣。

昔基督教之傳入羅馬帝國，人皆棄其神壇而歸向宣道之使徒，當是基督教可以有如是之成功，蓋強半由於彼時外教教士之貪污媚世，引啓百姓之輕蔑，有以致之。其後羅馬教之見廢於英及他國，其理亦復如此。蓋教士失德，則人不之復信。况又有學院派人，強援亞里士多德之哲學以入宗教，於是教士乃以愚詐見稱，而民乃起而叛之。其叛教也，或得其王侯之同情，如英；或不得其王侯之同情，如法，及荷蘭。

要而論之，羅馬教會之爲教，其認爲贖罪必需之條件，往往顯爲教皇及各地教士之利益。設使

歐陸之諸侯王非常相嫉而交戰，其必能盡排去此超乎國境之教權如英國所爲矣。夫謂國王非自一主教受其冕則不能得基督之允許，此其說果爲誰之利耶？謂國王而爲教士者則不得結婚，此又誰之利耶？謂王子之生，其父母之婚姻合律與否必由羅馬定之，謂王侯被羅馬判爲異端則其臣民得而叛之，謂教皇得任意廢一國之王而以其與其臣，謂教士之在任何國皆不受其當地之刑事裁判；凡此種種之說，其爲誰之利，顧不明乎？又况私人贖罪獻祭，其所輸之財，皆歸之誰耶？夫如是，則其教苟非有王侯爲之保障，人豈能復信從之，蓋其教者之聖之智之誠皆不可恃矣。故予可以總論世間宗教之變榮，而歸其責於不良之教士；又不徒羅馬教會爲然也，卽在以改良著稱之宗派，又豈有異哉。

第十三章 論人類之自然的狀態由其禍福之點察之

人之天生，其身其心，皆甚相等也。雖體力有甲健於乙者，或思想有丙速於丁者，然總而觀之，人與人之相差實甚微。故一人之所可享之利益，決不能謂別一人不配享之。且體力之大小，固不同矣，

然而弱者若用其心機，或與其同病者相結，則是其殺其強者矣。

至論及智力，則其相去之微，更小於體力之比焉。——但於此須將科學之技能除外；然科學，能之者甚寡，且其所及之範圍亦甚狹，且非天生之才，亦非可不學而幾者。——蓋人之精明，由於經驗，以同一時間，治同一之事，則其效同也。人之所以自以爲智於他人者，實爲一種自滿的假設，於是除其少數所敬服或同道之人外，皆以爲不如己也。其對他人也，亦時而承認其滑稽勝於己焉，或其辯才勝於己焉，或其學問勝於己焉，然終不信其聰明爲勝於己。蓋人自觀則近，觀人則遠，故其自負有如此。然而人人有如是自負之心，亦是以徵人人之相等；蓋使天之分配智慧而不均焉，則人又安能對其自己所得之一份而滿足乎？

因能力之相等，故其對一目的之到達，其希望亦等。因此，設有二人欲得一物，而不能同時得之，則彼此必成仇敵；而爲達其安享之目的，則彼此皆謀相傷相制之術。故人在人羣中而占有一有利之地位，則他人且將聯合以攻而去之，甚且不惟奪其所有，而更奪其生命自由焉。然繼此而得之者，其危亦同。

人與人既如此相疑懼矣，則欲謀自保，惟有先發以制人：或用武力，或用機詐，直至盡滅可以爲禍者而後得安焉，此亦爲自全計有不得不然之勢也。夫人類之征服慾，或有時超過自衛之限度，而惟以征服爲快也；但如不爾，而安於所已得，則其終也，必疲於防禦，而終不得自保焉。然則征服他人之慾，亦人之自存所必要矣。

又人之與羣處也，若不能使他人敬己而畏己，則不以爲樂，而以爲苦焉。蓋人所自負之身價，亦欲他人如其價而重之。假使他人有輕蔑之之表示，則必加害於此人，使之不敢不加敬而後止，此亦所以示衆也。

故人之天性，有爭之因三焉：一曰競爭；二曰疑忌；三曰榮譽。

第一之爭爲求利，第二之爭爲求安，第三之爭爲求名。爭利者，以武力服人而奪其子女財物。爭安者，則以保己之子女財物。爭名者，則眦睚之細，一字之微，苟有些微辱及其身，其友，其國，其業，其名者，皆不能容之。

故當國家之未成立，既無一公認之權力以壓服一切，於是人與人之間，有永久戰爭之狀態。夫

所謂戰爭者，非必相搏相擊而後有之，蓋有相爭之意，卽入於戰爭之時期。譬之天氣，非必至降雨乃謂惡劣也，卽在降雨之前若干日中之醞釀時期，固已爲惡劣之天氣矣。故在有戰之傾向不能保其不戰之時期，卽可謂之爲戰爭之時代，此外乃得謂之和平之時焉。

在混戰之世，人人爲人人之仇敵，固矣；卽在無公共保障之時，則人亦只有自恃其體力智力以各謀自衛。當此之時，工業農業，皆無由興；航海通商，皆無以成；築建也，交通也，皆無人理之；至於地理之學，時間之紀，技藝，文學，社交，更無論矣。蓋此時人人救死不暇，何能計及其他。故其生活也，孤獨，貧困，齷齪，粗暴，而短壽。

夫謂人之天性好相攻伐如此，一若有不可信者，則請舍理論而求之吾人之經驗：今吾人之遠行也，有不藏刃以自衛，結伴以爲保者乎？吾人之家居也，有不關鎖其門戶，嚴扃其箱篋者乎？夫官法與警吏，固在也，而猶自戒備如此。然則出而持兵，非疑其國人乎？人而閉門，非疑其鄰人乎？居而鎖篋，非疑其子女僕從乎？此人以其行動揭出人類之弱點，與吾以文字揭出之正同。雖然，人之本性，情慾本非罪也，卽由此情慾所發之行動，亦無所謂罪，直至有公認之法律以禁之，然後爲罪，又非有公認

之一人而聽其製律，則律亦無由成。

夫所述人類之自然狀態，未必全世界皆嘗如此，但卽在今日，而似此之狀態，固有存者。試觀美洲之野人，除其小家族有生理之結合外，絕無政府焉。其生活之粗暴，正如吾之所述，且吾人不必遠求也，卽在有政府有法律之國，一旦分崩，陷於內亂，則其爲禍之烈，豈不是使人追想無政府以前之狀態乎？

人人自相爲戰之世，今且置不論，則請觀一般獨立之王侯，其相猜相忌相備之狀，乃猶之比勇之武士，磨厲以須，而目不敢一瞬也。故國境之上，則設礮臺與防禦焉；鄰國境內，則遣間諜以刺探焉；然則與戰時又何異乎？然而百姓賴其保衛得以從事其生業焉。

人人相戰之世，無所謂是非，亦無所謂曲直。蓋無君則無法，無法則無所謂公道與不公道。戰時之德，惟力與詐而已。公道與不公道之念，非人身心上所本有，與感覺情慾不同，蓋人獨處則無之，有羣乃生焉。人之自相爲戰，則無所謂財產，惟其力之所能取，與其力之所能保，乃得有之。然人幸賴其感情與理智之助，而漸得脫離此境。

蓋人有畏死之情，又有安業樂生之慾，於是和平之念生，而其理智乃從而定爲公約，以保和平。和平之基礎，乃在自然之律，予將於下兩章詳論之。

第十四章 論第一第二自然律並論契約

自然之權利者，人人皆有之自由，而得任意用其力以保其生者也。爲此目的，故依其判斷及理智而施爲適宜之處置。

所謂自由者，無外界之阻礙是也。外界之阻礙能奪人爲所欲爲之力之一部，但不能禁施用所餘之力如其理智之所指焉。

自然律者，建於理智上之通列，而使人不能爲自害其生之舉，成自奪其保生之具也。於此而權利與定律之分不可不知。權利者，能爲與不爲之自由也。律者，使其不能爲或不能不爲者也。故兩者之分，乃強迫與自由之分，而互相矛盾者。

人在其自然狀況之中，既日日相戰，如前章之所云矣；於斯時也，人人皆各盡其智，各竭其力，以

衛其身，而防其敵。故在斯時，人所有之權利，無所不包，甚至他人之身體，亦不得爲例外。此等狀態不變，則無論何人，亦無論其智勇何若，皆無以安其生，全其命焉。於是吾人得一自然原則焉，曰：「人當有和平之希望時，無不應求和平，及其不能得，則可以利用戰爭以自助。」此原則之第一項，即第一基本自然律，即「求和平而守之。」其第二項，即自然之權利，即「爲自衛之故，則盡吾人之所能爲。」

由求和平之基本自然律，乃引出第二律，即「人爲和平及自衛，既具有同感，則願放棄其對一切事物之普遍權利，而各以各不相侵爲滿足。」夫物物而欲之，則相戰無已時，但當一人未放棄此權利之時，則他人亦無放棄之之理，否則爲求和平乃轉以自害矣。故聖經召示人曰：「吾欲人之施於我者，則我施之於人。」

所謂放棄對一物之權利者，乃在他人之享同一利益時，而自禁不相妨之也。凡放棄其權利，並非以他人所本無之權利授之其人也，蓋其人本有之權利，固已無所不包者，特當其享此物之時，而吾旁觀，不加妨礙焉；然未必不更有旁人從而妨之。故因他人之自棄其權利，其結果，吾之所得者，不

過在吾享吾本有之權利時略少幾分阻礙而已。

權利之舍去，或由於宣告而放棄之；或由於讓渡於他人。宣告放棄者，不計其利之歸於何人也；讓渡者，欲其歸於某人或某某人也。既已放棄矣，則對其利之所歸者之享受，乃有不可相妨之義務，且亦不得翻悔其所爲。若竟妨之者，則謂之不義，而對其利之所歸者爲傷害。凡人自始之所欲，而又自違反之者，謂之荒謬，故以自願而放棄其權利，而又自反悔之，則是爲荒謬，爲不義，爲傷害。夫放棄與讓渡也，必有自願的顯著的表示；表示之法，或則以言，或則以行，或則兼言行之二者，此表示者卽約也。既有約，則人受其縛束，而約之所以有力，蓋非其自身之力，乃由於懼毀約而惡果隨之耳。

人之放棄或讓渡其權利也，必因其欲取償於其他之權利或利益，蓋凡人類自願自動的行爲，無不爲利已而然。故有數種之權利，人類雖作任何種之表示，終不能認爲已放棄之：第一，人類不能放棄其對於武力相殺之防禦權，不獨此也；卽人欲加傷害拘禁之，亦不能不起抵禦。蓋生命必須保，痛楚不可忍，凡所爲放棄某種權利者，乃以保其生，安其生爲目的，若有達於此目的，則不論其表示之如何，皆不能認爲其真正的志願，殆因其愚魯而不知其所表示者之謂何耳。

權利之互相讓渡，即所謂契約。

讓渡一物之權利，與讓度其物不同。譬如買賣，有錢貨兩交者，有貨與貨互易者，然亦有交付在將來者。

締約之一方，有已交其物而待他方之物於將來者，在其未交之前，則信賴之，如是者在一方謂之期約。亦有雙方之履行皆在將來者。凡已約而不即行，則其行也，謂之踐約，其違也，謂之失信。

權利之讓渡，若非互相的，而讓渡者希望以之獲得友誼，或服役，或博施之名譽，或內心之平安，或身後之報酬，如是者，不為契約，而為施贈。

契約，有為特定的，有為含蓄者。特定的，乃以明顯之文字表之者。其表之也，或以現在，或以過去之時間如：「吾予，吾許，吾已予，吾已許，吾志願此歸於君」之類；或以將來之時間如：「吾將予，吾將許」之類；此類將來之詞，謂之允諾。

含蓄之契約，或以其言而知之，或以其默而知之，或以其行而知之，或以其不行而知之；要之，必為可以表現其立約者之志意者。

將來式之文字，僅是表示允諾，若以用之於施贈，則不可恃，蓋言者無責任。如云：「明日我將贈，」是可見其未贈，而物權猶未過渡，必直至其實行讓渡乃爲確定。但如其文字爲現在的或過去的，如：「吾已贈，或吾贈與，而明日交付，」則是明日之權利，已在今日讓渡，其文已明，無俟乎其他之表示矣。故「吾志願此物明日歸君有，」與「吾將於明日以此贈君，」此二語相去甚遠。蓋上一語之「吾志願，」乃表示現在志意的行爲；而後一語之「吾將，」僅表示將來志意的行爲之約詞。故前者即爲讓渡其將來之權，而後者則未有所讓渡也。但如於語言之外又有其他徵驗焉，則雖爲自動的贈與，亦可以認其物之權利已隨將來之詞而過渡矣。譬如懸賞以獎競走之首達者，其獎固出於自動也；第於此事，雖其詞爲將來的，而其權利已給發矣。蓋彼既合競賽起賽，則其給獎之意固確定矣。

至於契約，則無論其言詞爲過去式，現在式，抑爲將來式，其權利之過渡皆因之確定。蓋契約者，本權利之互讓也。彼允一物於人，乃因已受人之他物之利也，故不能不確認其讓渡之意。設不如此解釋，則彼方又安肯以其利相讓。故在商業交易，凡允諾皆等於期約，而有縛束之力也。

立約之一方若已履行其約，則彼方之應履行者爲渠所應得 (Debit) 如懸賞以獎競勝，或投錢於地使攞得者得之，此雖爲自由贈與，然而獲勝者，攞得者，乃所應得也。蓋其權利早已隨其懸賞與投錢而過渡，雖尙未定其渡與何人，然而競爭之結果則定之矣。願此二種之應得，仍有不同。蓋基於契約者，吾之應得乃以吾之權力及雙方之需要而得之；而在贈獎，則只以施獎者之大度而得之。基於契約者，吾之應得乃因彼之不得不舍其利；而在贈獎，則非因彼之不得不舍其利，乃因彼既已舍其利，而其利乃應歸於我而不歸他人耳。學院派人有謂 *Meritum congrui* 及 *Meritum condigni* 之辨，蓋卽如此。蓋上帝既許人之遵其教誨以行者得登天國，則如是行者，其應得天國之賞爲 *Ex congruo*。但人不能自賴其德與其力以要求登入天國，只有俟之上帝之恩施乃可得之，故無人能 *Ex condigno* 而登天國。惟辨難之遁詞至多，故予茲亦不欲斷言其別是否如此，所可言者，卽凡懸賞徵賽，雖其給與未定何人，而與賽獲勝者必可以要求其賞爲彼所應得者焉。

設有期約成立，而雙方皆不卽履行，而互爲信賴；使在渾沌無治之時，則此約無效，但使有一公認之有權者得以義與力強制之而履行焉，則此約卽不爲無效。蓋一方先履其約，不能必他方之終

踐言，以文字之力不是以縛束人之野心，貪怒，或其他感情，惟有權於強制之力，乃足以縛束之。使在渾沌之世，則無此之可懼，故先履其約者，乃自棄也，蓋反於自衛自全之義焉。

今使國有政府，則無慮乎人之不踐其約，故如有照約須先行者，則必行之，不容猶豫矣。

使期約有失效之懼者，蓋皆因約成之後有新事務之發生，而一方有表顯不履行之意。設其事發現於定約之前，則既不足阻其定約，又何能阻其踐約耶？

人之讓渡一權利也，則並其享用此權利之具而盡讓渡之；故舊地者，必連其地所生之植物而與之；舊磨者，則不能導引磨之水以別向。故如授人以權，而使之主宰國政，則必許其徵稅以養兵，且得任命法官以斷獄焉。

與野獸立約爲不可能的，蓋因其不解吾人之語言，則權利之授受無以明也。既無相互之承受，則約爲不可能。

與上帝立期約爲不可能的，故必借重於上帝所告語，所顯示，或所差遣以帝名爲治之人以居間焉。蓋如不然，則吾人不能知吾約之爲上帝接受與否也。故立誓而違自然之律者，其誓爲無效，若

其誓合於自然律，則亦非其誓，乃其律足以爲縛束而有效焉。

凡所爲立期約之事，必爲處乎斟酌之事。蓋立約爲志意之作用，而意志乃斟酌程中最後之作用也。故其事必在將來，而又斷爲立約者之所能行也。

故凡以不可能之事相許者，不得謂之約。若其所爲約之物，於約定之後變爲不可能，則其約仍爲有效，但其效力不拘於該物，而要其相當之價值焉。設使此亦爲不可能，則立約者當履行之至盡其所能而止，蓋不得強人以所不能焉。

人之解脫其約，凡有兩途：一則履行之；一則由對方寬免之。履行者，義務之終了也；寬免者，自由之恢復，而權利之讓還本主也。

人在渾沌之世，以懼而立約，其約爲有效；如爲敵所虜而允以金錢或他物贖生，則須履行之。蓋一方得生命，一方得錢物，此固契約也，而既無公認之權力者以禁其行爲，則其約固有效也。故戰時之俘虜，以許贖金而得歸，則其金必當付之；弱國爲強國所脅，而訂失利之約焉，則須履行之，除非有新事實之發生，而得因以再戰焉。卽在有政府之地，若一人爲匪綁架勒贖，則其贖金亦應付之，除非

國法出而免之耳。蓋人之行爲如不違法，則約而行之雖出自恐懼，亦不爲違法；約之既不違法，則其約不能背明矣。

前約可使後約爲無效：吾今日既以此物授之甲，則明日不能再授之乙，故後之允許，不能爲權利之讓渡，而爲無效。

爲不以武力抵禦武力之侵暴之約，其約無效；蓋人自救於傷害或拘禁之自衛權利，決不能讓渡之。凡讓渡權利，乃欲自衛也，若讓渡而不自衛，則此爲無效，而無拘束之力。今有人與他人約曰：「使吾不爲此事，則殺我。」此爲可能之事；但決不能約曰：「若吾不爲此，則君來殺我時，我不抵抗。」也。夫人性每趨向危險之較小者，抵禦之與坐而受死，其危險之大小固別矣。故已決之囚，引赴刑場，必以兵衛之，雖其囚已服罪，然不能不戒備焉。

與人約而發自己之罪，又無獲宥之保障者，其約亦無效。在自然之世，人人自爲其法，則無所謂告發。若在立國之後，則告發有罪，刑罰必隨之。刑罰者，武力也，故不能爲不辭刑罰之約。不特此也，使所發覺之人爲吾父，爲吾妻，或爲吾之恩人，如其被刑，則吾亦獲痛苦者，則其約亦無效焉。

蓋使如是之告發者其詞爲非出之自願，則是與其天性有違，而不可爲據，而其人實亦不負爲證之責。又凡以刑訊而得之詞，皆不足以爲據，蓋嚴刑之下，被刑者之所述，或信或否，皆但以求全其命，不暇顧其所言之云何也。

文字之力不足以制人之必履其約，上文已明之矣。然在人之天性中，尚有兩端可以堅信約之力者：其一，則懼違約之禍也；其二，則其履約之榮也。惟人於爭財，爭權，爭逸樂，榮譽，殊不足以阻之，故第二端往往不可恃；可恃仍爲懼之念。懼有兩種：一懼神怒；一懼人怒。前者由於宗教，在無國之世亦有之；後者則不然。在自然之世，惟戰爭能定曲直，故縱有和平之約，而不足以限人之貪權及淫慾，其所懼者惟有所信之無形之神耳。故當此之時，欲與人爲約，則必令其就所懼之神而發誓焉。誓也者，卽謂如所約而不行，則遭神之降罰是也。「使尤比得神殺我，如我之殺此獸然」此野蠻時代宣誓之方式也；「吾將爲此，爲彼，請上帝助我」此吾人今日宣誓之方式也。宣誓者，又必附以鄭重之儀文，蓋所以益其懼焉。

故凡宣誓而不依其立誓人之方法，則無效，卽不以所信爲神之名而誓，實不爲誓也。以帝王之

名爲誓者，則以其帝王有神之身分焉。濫用上帝之名以誓者，謂之大不敬。順口爲誓，任取何物之名，則爲一種多言之惡習。

誓之有無，於約之拘束力無所增減焉。蓋使其約合法，卽無誓詞，而上帝固認其有效矣，使其不合法，則雖信誓旦旦，又豈能有加於其效力哉？

第十五章 論其他之自然律

由第二之自然律，卽「人類各舍其爲和平障礙之權利」，乃引起第三律焉：卽人類應履行其已成之約是也。蓋無此律，則約爲具文，而人人仍各充分行使其對一切事物之權，而戰爭無已。

故此律也，實爲正義之源泉。在人自爲戰之世，既無所謂約，卽無所謂不義。及約之既立，則背之卽爲不義矣。故不義之解釋，卽不履約是也，而非不義者，則爲義。

夫有互賴之約而雙方各有不履行之權，其約不爲有效。然其爲權之因，乃由無一權力者以督之，故此時亦無所謂不義。及此督責之權既立，則負約之所得，將不敵其受刑之所損，由是公道得保，

而義與不義之名稱興焉。學院派對於義之解釋爲「義也者，乃常存之志意，給與人人以其已有者也。」故「已有」之界未定，則無所謂不義；而國家未立，則人人可物物而有之，則無所謂「已有」。故義之爲物，卽遵行有效之約是也；而約之有效，乃因有國權而始然，有國權，然後能強人之履約而公道生焉。

愚昧之徒，其心不知有義，甚且宣之於口，以爲人人皆能善自爲謀，則約之立與不立，行與不行，彼自能就其利於己者而行之，不爲不合理也。若而人者，固知有所謂約，亦知約之或踐或違，又知踐者則名爲義，違則稱爲不義矣；特以爲不義之行，往往正爲己身之利，於是上帝之存在，可以不信也；而他人之譏謗利害，可以不問也；天國之賞，可以豪取也；蓋取之而無害，則何爲不可，旣無害，則非錯誤，旣非錯誤，則非不義；且縱不義，而爲利，則又何恤焉；自世間有此種議論，而大惡乃有獲美德之名者。於他事也，皆不許人之背信，獨以背信而得國，則從而怒之。故外教之人，旣知尤比得神會廢其父而自王矣，乃猶信尤比得爲正義之擁護者，而法學家寇克氏亦曾云：世子以叛逆得位，其卽位仍爲合法；由是言之，太子弑父王而代立，其行雖可名爲不義，然不能認爲違理，蓋人無不爲利己之行，其

利於己，則固合理矣。雖然，此種議論，皆屬謬誤。

夫此問題，不可以無治之世之口頭的允諾相比也。今既有政府，而一方對於其約或已履行矣，則試問他方究以履行之爲合理乎？抑以不行之爲合理乎？予則以爲行之爲不反於理。蓋第一，設人爲一事，而其事如不遇意外之變動而必爲受害者，即令此意外果實現而轉爲其利，然此事之行，終不得謂之智；第二，在人人相戰之世，除自身之智與力，固莫可賴以自衛矣，今既有團體之存在，則人人將仰賴於團體之保障，乃斯人願以欺其同袍爲得計，則尙得望人之助之乎？故凡破團體之約而自以爲合理，則必爲團體所驅除；即令其團體一時遭其欺蒙而猶容之，則不久亦必發覺而不之復容，而滅亡隨之。故之毀其羣約，而但冀幸於不發覺而見容，以此爲安，寧得謂爲合於自保之理？蓋如是之人，一旦爲他人覺察，必羣起而攻之無疑矣。

至謂天堂永久之福可以方術得之，此尤爲不經之談。蓋天國惟有一途可達，第非爲違約，而願爲守約耳。

至於以叛逆而得國權，成者固多，敗者尤衆。即令成矣，而他人從而效之，又烏得爲安。故叛逆之

行，乃悖於理。故守約，正義也，乃合理之道，而不合吾人自戕其生也，故謂之自然律。

方今有少數人，以爲自然律者，非據以定今生之安全，乃據以定死後之福利者。故因是有以違約爲可達此目的，而遂認爲合理者。如認叛弑衆所公戴之君主爲義行者卽是。雖然，身後之事，未易知也，違約之舉，彼時如何受賞，更未可知也，爲此想者，不過得之傳說，或得之輾轉傳說，而以爲說之者曾受神之啓示而已，庸可恃哉！故違信不得稱爲合理的，或自然的法則。

又有承認守約爲自然律，而謂有例外者。如對於唱邪說者，及屢背約者，皆是。但此亦不合理，蓋假使因一人之罪而吾人之約便可燬，則斯約卽自始不能成立矣。

義與不義，由人言之爲一事，由行爲言之則又爲一事。由人言之，是指其品行合理與否也。由行爲言之，則僅某某一舉動之合理與否。故義士也者，孜孜爲義者也。不義之徒，不顧義者也。前者亦謂之正直；後者亦謂之邪僻。正直之士，偶因情感見識之誤而爲一二不義之行，仍不失爲正直；邪僻之徒，若因有所懼而偶爲義，或偶不爲不義，仍不免爲邪僻，蓋彼仍出於自私耳。人之行爲能得正義之名者，乃因其有崇高之勇氣，而恥以失信欺騙爲利，第此乃鮮見之事也。義謂之德，不義謂失德，故義

士爲足尙。

行爲之合義，不能卽稱其人爲義，而可稱其人爲無罪。其不合義也，謂之有罪，亦謂之傷害。

故不義之品行，乃在其時時有害人之傾向，故雖未動未傷，而業爲不義矣，此指其人也。若不義之行，則必其違約之舉傷害及於某人者。有某人受其傷害，而別一人蒙其損失。假如有富翁，命其僕役持金以贈貧人，若僕不之贈，則其傷害爲富翁受之，蓋僕役照約應行其主所命也；惟受損失者，乃爲貧人，惟僕役對之本無義務，故不得謂之傷害。故在一國之中，私人彼此借貸，債權者固可棄權不求償也；若係強盜暴行，則人不得而原之。蓋債之損失，僅私人受其傷害，而強暴之行，其傷害乃於國家也。

人以意志表示請他人爲之做某事，則做者如言做之，不問其事如何，不爲傷害之。蓋做者如非有成約，而未棄其行動自由之權，則其不爲傷害固矣，即令有約矣，而受者既有表示，則其約已解，故亦不爲傷害也。

正義之行，學者分之爲二類：曰轉換的；曰分配的。前者爲算術的比例；後者爲幾何的比例。如約

定之物，認其價值爲相等的，則其約爲轉換式；若其約爲分同等之利於同等相稱之人，則爲分配式的。如謂賤買貴售爲不義，或賞逾其分爲不義是也。物價之約，由約者之欲望定之，故彼此滿意於所付之價，則其價爲正當；而受賞之資格，除非預有約定者，仍屬於轉換性外，則惟賴於他方之慈惠，不能以善論也。惟此說殊未當，明切言之，轉換式之義，立約者之義也，即買賣，傭雇，借貸，交易之種種契約行爲也。

分配式之義，公斷人之義也，即解釋何者之爲義是也。故既被託付爲公斷人矣，能行其信託而爲適如其分之分配，則爲義的分配，亦可謂爲分配式之義（但不甚恰當）亦可謂之公道，而亦自然之一律，下文將更詳之。

正義視乎夙約，故感德視乎夙惠，此爲第四自然律，即「人受他人恩施之惠，則應努力使施惠之人無自悔其善行之可能焉。」蓋凡施惠者，皆求其有益於己也。凡人類自願之行爲，未有不以己利爲目的者，若施而不得其效，則人將不復行善，不復相信，不復相助，而戰爭之狀又起焉，此則與第一基本之自然律，即人類求和平之念相反矣。反此律者，謂之負恩，負恩之與恩，正猶負約之與約耳。

第五之自然律，曰取容。即謂人人皆圖如何而可善處於羣中也。人之適於羣與否，請以建築之石譬之：今有一石焉，形狀既不規則，必需多佔其所不應佔之地位，而性又特硬，又不得而磨琢之以適其位，如是者，必爲匠人之所棄矣。故人有生性乖張，在人羣中必欲保其自所不必保；而人之所必需，而又不肯受命焉，如是者，必遭社會之排斥。夫人類有求生求安之權利及需要，故如有爲非必要之物以爲反此之行爲，則凡因此引起之爭端，斯人必負其責矣。故遵此律者，可稱爲和易近人；反此律者，可稱爲頑梗不化。

第六之自然律曰：「一人有改過於將來之表示，而希望其過去罪辜之見宥者，則應宥之，是也。」宥蓋者，許和也。人仍欲戰而吾已宥之，則非爲和而由於懼，若其求和而不許和，是不欲和平，而違自然之律矣。

第七自然律曰：「凡復仇者，其意非在過去之惡之大，而在將來之利之巨也。」故施罰之目的，惟在犯者之改善，與示警於旁人，否則不應施之。蓋依第六律，則苟得將來之保障，固已可宥之矣。又報復而不足示戒於他人，則是以傷人爲樂，而無利之可言，不合於理也。爲不合理之傷害，則足以引

起爭戰，而違反自然之律，如是者，謂之殘暴。

凡恨怒與輕蔑之表示，皆是以釀起戰爭，蓋人寧喪其生，而不甘受辱也。於是吾人得第八自然律，曰：「人不得以行爲，言語，容色，姿式，表示恨怒或輕蔑他人，犯此律者，名曰傲慢。」

在自然之世，人皆平等，無所謂賢愚也。今之不平等者，則有國法致之也。亞里士多德在其政論之第一編中，分人爲數等：或爲聖哲，所以治人，如亞氏自身；或體強而智拙，則服役於人；一若主僕之分，乃由於生來之智愚而定，此不特反於理，抑亦不合於吾人之經驗也。蓋世間雖在至愚，鮮有不喜自治而願見治於人者。而智者與人爭，且往屈於多力而寡智者，不特不能常勝，且往往敗焉。故使宇宙之生人而果平等也，吾人固不能不認其爲平等矣。即令人生而不平等，第因人人自以爲平等。非以平等相待，則無由致和平焉，則吾人亦不得不認其爲平等矣。故第九之自然律曰：「人人應承認他人爲天然平等的，犯此者，謂之自滿。」

由此律又引起一律焉，曰：「在爲和之始，人之所保留於己之權利，只需與其許他人保留者相等而止。」蓋人之求和，必放棄其自然權利之一部，即放棄爲所欲爲之權；但亦必自保留一部，以遂

其生：如空氣與水之享用也，行路之自由也，以及一切日用之所需與所安者。若於締和之時，人所要者過於其許之他人者，則是不承認平等之理，而違反自然之律矣。故遵此律者，謂之知足；反之者，謂之驕恣。

人有被信託而爲人斷事者，則必秉公以斷之，此亦自然之律。蓋斷者如不公，則爭端必又訴之於武力。故凡判斷有偏私者，皆是奪人信賴裁判之心，而爲戰爭之原，反乎自然律矣。

循此律而秉公分判者，即謂之分配的正義；反之，謂之偏袒。

因此又引起一自然律焉，即凡不能分之物，若可公享之，則公享之。其爲量無限，則享之亦無限；制，不然，則就有享之之權者比例而享之，蓋不然，則其分配不平矣。

但又有物焉，既不能分，又不能公有，於是自然律乃爲規定曰：此物之享有者，以抽籤定之，或使人遞次享有，而第一享有者，以抽籤定之，蓋較此更爲公平之法無有矣。

論及抽籤，則有兩法：一爲自然的；一爲任意的。任意的的方法，必由競爭者公共議定；自然的方法，則以先至，或先得，爲斷。

故不能公享及分割之物，應與之第一獲得者，如長子之襲產，是其例也。

凡負調和之使命者，應與以安全之保障，此亦自然律也。蓋居間調停者，和平之門徑。和平之日的既爲律所定，則其門徑亦應爲律所保障。

夫人雖欲遵守法律矣，然其行爲嘗發生種種問題：第一，關於其行與不行；第二，關於其合律或違律。前者者爲事實的問題；後者爲權利的問題。故爭議之雙方，若不肯從第三者之決斷，則戰爭仍無由免。此第三者，卽所向訴之公斷人也。故凡爭者，應以所爭之權利求公斷人之判定，此亦自然律也。

人之於事也，既必求自利矣，故與爭有關之人，不能自爲審判。蓋如一方可參加於判斷，則援平等之義，其他一方亦得參加於判斷，則是其爭終無由定，而違反自然的和平律也。

不特此也，卽因一方之勝訴，而公斷人顯然可獲較多之利益榮譽與快樂者，則其人卽不應充公斷人。蓋此人雖不自動，而實處一受賄之地位，故不可靠。如用其人，則戰爭仍不已，而反於自然律。

若爭端係爲事實的問題，則裁判者若不直一方，亦不直他方，則應取信於第三者，或第四者，或

更他求之。否則爭議無由了，而違乎自然之律。

以上所述，皆關於建立和平之自然律，而使人得以羣居者也。此外如醉酒及其他放蕩之行爲，亦皆不利於人之生命，而爲違反乎自然律，第皆關於個人，而不關於團體，故無在此討論之必要。

夫此種種由演繹而得之自然律，似太複雜，而人之終日奔走衣食，或不暇顧及，又或不求了解，於是吾人可以歸納之成一最簡之律，而爲任何人所能了解，即：「己所不欲，勿施於人」是也。故凡無暇理解此種種自然律者，但能當其每做一事，必先將人已雙方之利害而一權衡之，則可知此諸律之近理矣。

雖然，自然律者，其束縛乃內發的，若當外發之時，則有例外焉。假如有人，極恭順守理，而不失信，同時他人皆不爾，則此人乃徒以己供犧牲，是則反乎自衛之義，而違自然之律也。反之，若他人之守律既已可恃，而自身乃不遵之，則是將釀起戰爭，而亦悖於自保之道焉。

若律之縛束力爲外發的，則有一事焉，如與其律相反，或雖不相反，而人以爲相反，則其律破矣。蓋此人於此，雖其行合律，而其心則否，而律之縛束力既爲內發的，則固爲破律矣。

自然之律者，永在不變者也，蓋不義，負恩，倨傲，驕恣，偏私，袒護，皆永遠不能合於律者。蓋戰爭豈能全生，而和平反足殺人乎？

又自然律，其束縛力既爲內發的，則誠意遵之不爲難也；有行之之誠，則律行矣，律行，則爲義矣。自然律之研究，惟一之道德哲學也。蓋道德哲學即研究人羣之利益者也。利害乃人之欲惡之表現。故其人性情，習慣，理想不同，則所見之利害亦不同；不獨於視，聽，味，觸，人之好惡迥異，即對一行爲之是否合理，其見解亦正不一。且同一人也，而或以時而有變，今日稱爲聖神，明日或詆爲魔鬼焉。以此之故，乃起爭議，而釀戰爭。人在自然之世，惟以自己之嗜好以定善惡，於是人乃得一共同之意見，即和平爲善是也。而凡可致和平之道，如正義也，報施也，謙遜也，平等也，慈悲也，皆認爲善，即所謂道德也。反之者，則爲過惡。道德哲學者，即德與惡之研究也。故自然律之理論，即爲真正的道德哲學。顧一般學者，雖知何者爲惡，何者爲德，而不知其所以爲德者，乃因其爲和平社會之階梯，乃謂德者，特感情之適度耳；一若犯難不爲勇，必其冒險至如何程度乃足定其勇；而博施不爲大度，必量其贈物之多少乃足定其度也！

人之遵理而行，通常亦謂之律，實則爲一種結論，非律也。蓋律者，必其有權足以及人，乃可以稱之。然若此理論而爲上帝言語之所命，則亦種爲律矣。

第十六章 論人法人主動人

人 (Person) 者，其言行爲所自發，或爲代表他一人，而得爲一切事物之主體者也。

若其言與行認爲其所自發之時，則名之曰自然人。若認爲代表他人之言行時，則稱爲假設人，人 (Person) 之一字，班拉丁原文爲表示臉面之義，時或用以指演劇者之面具，由此遂漸演爲代表者之義。故人與演員，遂可通用，而模擬其人，乃與表演及代表同義。故模倣者，或代表者，乃以所代表者之人格名義以行事也。西色羅曾曰：吾有三身分：一爲吾自己；一爲吾對手；一爲裁判員；即謂此也。凡稱代表者，代表，副手，副牧師，代訴人，代理人，代控人，表演員，其義皆同。

假設人之言行，若得其所代者之承認者，則其人爲行爲者，而所代之人爲主動者，乃行動者以主動者之權行事也。凡對於事言者，爲主；對於行言之，則爲主動；對物，則名爲所有權；對行，則名爲

主動權。故行使主動權者，謂其有行之之權利也，以主動權行事者，乃假有此權者之權以行也。

故行爲者，或代表者以主動權而立約，則其約對有主動權者之拘束力，無異於其人自立之。故凡前文所述人與人間之契約，若其約係其代表者，代理者之所代定，而未嘗逾越其代表之範圍，則其約與自訂之有同等之力。

故凡與代表人立約而不問其所被委任之權力爲如何，則其危險殊甚，蓋代理者既不負責，而主動者若未嘗授其權，則亦不受其拘束也。

代理者依主動者之命而爲違反自然律之事，如其人照夙約有服從命令之義務，則爲無罪，而其罪由主動者負之。蓋雖違自然律，然非其自己之行爲，若不遵行而違命，則是負約而反爲違反自然律矣。

人與有主動權者立約，以代表者居間，若不知代表者之權限，而惟信賴其言語，及至必要時，向索其權力之憑證而不能提出者，則其約無效，蓋不能證爲已得主動人之承認也。惟立約者若自始即明知除代表者之言語外不能更得其他憑信，則此約爲有效，蓋如此則代表者實成爲主動人矣。

故代理權顯然者，其約拘束主動人，而不及代理人。若其代理權爲假託的，則惟假託者受其約之拘束，蓋除渠以外，實更無主動人也。

世上之物，其不能爲人代表者蓋寡。如教會，則牧師代表之；如醫院，則院長代表之；如一橋樑，則亦有守橋者代表之；此皆無生之物也。惟無生之物不能爲主動者，亦不能授權於其代表人，但其代表人則得有權以籌畫其維持之方法；惟其權乃由主有者或管理者授之耳。故此類之物，在有國以前，不能以人代表之。

兒童，癡子，及瘋人，凡不能用理智者，得由監護人代表之。但此輩在其理智不完之時不能爲主動人，惟其管理者得授權於其監護人以爲之經理一切，但此亦有國有政府以後之事也。

偶像及神怪，人亦得代表之，如外教之衆神，皆由國家命教官爲之經營一切信士所獻之財產及權利。但偶像不能爲主動者，其主動權乃由國家而發。故在有政府以前，卽外教之神，亦不能由人代表之。

真正之上帝，能由人代表之。如摩西代之以治以色列之民，非以己之名，乃以上帝之名，蓋以色

列爲上帝之民也。其後又由教主耶穌基督代表之，以教誨猶太人，並招致各邦人歸向天國。其後則又由聖靈代表之，而附於衆使徒，以言以行，而皆以上帝之名也。

一羣之人，得由一人代表之。蓋由羣衆授與其權，而其羣遂爲一。蓋統一於其代表者，故成爲一人，而其人卽爲代表者，不然，卽無統一之可能也。

雖然，羣衆終非一人也，故爲多數之主動者，而凡其代表之一言一行，其權乃受之於人人。若其所授之權未有限制，則凡其代表之所爲，羣衆人人皆須承之；若所授有限制，則逾其限卽非授者之所應承也。

若代表者而非一人，則代表中多數之意見，卽爲其意見。故如少數曰可，而多數曰否，則以可否之數相抵，而所餘之否者，卽爲代表者之意見矣。

若代表爲偶數，而人亦不多，則往往可否同數，而不能有行爲。然可否同數，亦有能解決問題之時，如於審判之時，若云有罪與云無罪同數，則不能定罪，而爲免罪，而不爲定罪。蓋審判之事，不定罪卽爲免罪，若謂不免罪卽爲定罪，則非也。又如討論一事之卽行或緩行，若雙方同數，則旣不能卽行，

卽爲緩行無疑矣。

若代表者爲奇數，則其中人人有權可以其惟一之否而抵消所有之可，如是之數，不爲代表的。蓋因人之意見不同，利益不同，在緊急之時，往往不能解決問題，而非治羣之所宜也。

主動者有兩類：一卽上文所述，承認他人之代行者也；其他一類，則爲有條件的承認，卽謂如其人不於某時日以前爲某事，則將自爲之也。此類有條件的主動者，通常謂之保證人。

第二編 論國

第十七章 論國之起原發生及其意義

夫人之性既皆喜自由而治人，然終能自制以相安於有國者，則以其謀自衛及安生，有不得不然者也。人性苟放任之，則相攻殺無已時；故必有一有權者臨於其上，威之以刑罰，然後可以使其履行所約，而無悖於前所述之諸自然律焉。

自然之律如公道也，正義也，謙遜也，慈悲也，簡言之，即己所欲者乃施於人；此其本質，殊不能使人之必從，蓋人之感情，常驅之以向偏私，驕倨，殘忍之途。故必賴有力者爲之護法焉。至於信約，若只有言而無兵以盾其後，則更不足恃矣。雖有自然之律，然必人願遵之，且遵之而無害，然後遵之。如無有力者以爲保障，或其力不足以保障，則人人只可自賴其勇力與技巧以自衛焉。故在小部落並立之所，其相爭相奪，不惟習以爲常而不視爲違法，抑且以劫奪所獲之鉅而引以爲奇榮。當斯世也，人

之所遵者，惟有一榮譽律，卽不殘忍，不奪人之生，不掠其農具是也。昔日小部落之所爲，今日各獨立都市與國家襲而爲之。往往藉口自衛，削弱鄰邦，伸張領土，或以武力，或以陰謀，時人認爲當然，而後世亦誇其功烈焉。

少數人之結合，猶未足以爲安也。蓋同爲小羣，則一旦他羣人數略有增加，則相差過巨，而啓其侵略之心焉。然則究有若干人而後可以爲安乎？此則當與敵之數比較之。如使敵超我之數，未能使決其勝負，則庶乎其野心可以少戢，而我得安焉。

羣既衆矣，然使其中人人各率其性，各從其意，則仍無保障之可言，蓋不惟未足以禦敵，且不能保彼此之不相傷也。各人之力，用之既不一其意，則相抵相消，而等於無，此時若有少數之敵人，同心協力以伐之，則破之必矣。卽萬一幸無敵人，內亂亦必起焉。故羣衆而無有一權者以治之，則必不相循自然之律以遂其生，否則國家無由產生，而亦無產生之必要矣。

人之求安也，將以求終身之安，非只一時之安也。故其求得人焉以君臨之，非限有一時（如戰時）而已也。倘只限於戰時，則縱能獲勝，敵退之後將必自起紛爭；或一派所認爲敵者，又一派乃認

爲友焉。如是，則團體瓦解，而互戰又起。

蟻也，蜂也，皆有羣居之性，而亞里士多德所認爲政治的動物者也。彼輩除各循其判斷與嗜慾之外，無他規律，而又無語言俾一蟻一蜂得指導其羣焉。夫蟻蜂能此，則人奈何而不能，吾請得而答之：

第一，人常爲尊榮而相爭，蜂蟻則否。故人類每因忌妒悲恨而起戰爭，而蜂蟻也無之。

第二，在此輩小動物，其羣之利害與各分子之利害適同。故各遂其私利，卽足以保其公益。至於人，則以勝過他人爲樂，非此不以爲滿足也。

第三，此輩小動物，本無理智，故對其公共之事處置之當否，不能見之，亦不能批評之。至於人，則往往自以爲其智其能勝於他人，而可以當國政。故或向甲途而謀變革焉，或向乙途而謀變革焉，因之引起紛亂而釀戰爭。

第四，此輩動物雖能彼此傳達其意欲，而不似人類之有語言，能以飾黑作白，將非作是。或張大其善，或掩蔽其惡，因得任意惑亂人心而搖動其和平。

第五，無理性之動物，但知有有形之損失，而不知有無形之傷害，故但得安生，即不向其夥伴尋覓。人則不然，在其安居之際，即其最難治之時。蓋飽食暖衣，則將賣弄其聰明，而批評政府中人之行動矣。

最後，動物之團結，乃出於自然的，人之團結，乃由於契約而為造作的。故在其約之外，必須有一權力焉，從而督責之，俾其守約而行動，以有利於羣焉。

今欲建立此公共之權力者，以禦外侮而定內爭，俾人得施其勤勞，享茲地利，以遂其生：無他道焉，惟有將各人之權與能盡獻於一人，或獻之於一議會，而俾其以多數決從違。換言之，即羣衆命此人或此會為其代表；而凡此人或此會之直接間的行爲，有關於公共之福利者，羣衆皆各個承認之，視為己所主動，從而舍己之志意，以從斯人斯會之志意，棄己之判斷，以循斯人斯會之判斷焉。此其行動，非只同意而已也，乃為結衆人之體以成一體。其中之人人，皆互相設約，一若曰：「吾今舍自治之權，而授權於此人或此會，但須汝亦舍此權而同樣授之。」此約既成，於是羣衆乃結為一人，而名之曰國家（commonwealth），此即彼偉大之「利維坦」（Leviathan）所以產生也。利維坦者，

實爲有生之上帝，在永生之上帝之次，而爲吾人生存和平之保障者也。蓋集國中人人之權而一之，則其力之大，足以驅迫羣衆之志意，以維國內之平安，而其禦外來之敵焉。故所謂國者，卽有一人焉，由羣衆互約，以授之權，而各退居主動人之位，俾其人得盡所有之力與術，則自由運用之，以謀公共之和平與保障是也。

此其人，稱爲統治者 (sovereign)，其權，謂之統治權 (sovereignty) 而此外之人人，皆爲其臣民 (subjects)。

統治權之取得，凡有兩途：一係由自然之力，例如人使其子孫服從之，或由戰爭之後，既克其敵，而留其生命，但以服從爲其條件，是也。其他一種，卽係由於人人相約，授權於某人某會，以仰賴其保障是也。此後者可名爲建立的國家，前者可名爲取得的國家，今請先論建立的國家 (commonwealth by institution)。

第十八章 論建立的統治者之權利

當一羣衆彼此各互相同意，立約授與某人或某會以代表之之權，不必更問人人之同意，而其行爲皆視同羣衆人人自己之行爲，由是得以共同安生而禦外侮，如是者，則國家卽爲建立矣。

國家旣如此建立，於是公認爲統治者之某人某會，其權利與職任乃得而定焉。

第一，羣衆旣已立約，則不能爲與約相悖之舉。故國家旣已建立，則人民應卽承認其代表者之行動與決斷，而不得再彼此私立相從之約而不先取得統治者之同意也。故在君主國，其人民未得君主之同意，則不得廢止君主制而返於羣衆混亂之態，亦不得將統治權轉給他人或他會。蓋照約，人人互約皆應承認其代表者之一切行動爲己之行動，故設有一人焉而有異議，則是此人乃將對於人人之約而盡破之，其不義甚矣。且統治權旣奉之於代表者之身矣，今又從而奪之，是奪其所有也，其不義亦甚矣。故謀廢君者，如遭誅戮，是自行誅戮也。蓋此誅戮之權，亦已於建國時奉之統治者也。人之行爲而應受自己所賦之權之罰，則是爲不義明矣。近今又有以與上帝立約之說而掩其叛國之跡者，此亦不合義之論。蓋與上帝立約，必有其居間人，而最合宜之居間人實莫過於統治者。故與上帝立約之說，實爲誑言，卽在造此說者之良心，亦自知之，非獨不義，而俾劣亦甚矣。

第二，因代表者之得統治權乃由於羣衆彼此互相之約而非代表者與衆中任何人之約，故代表者無違約之可能，而任何人無論以何藉口亦不能解除其服從之義務也。夫統治者未嘗與其人
民立約，其理甚明。蓋如有是約，則必不外兩途：卽是人爲一造，與羣衆全體爲一造而成約；或是人與
羣衆之人人而各個爲約：前者爲不可能的，蓋羣衆尙未成爲一體，果以何資格而訂約？如爲後者，而
此各個人之約，在此人取得統治權之後，亦皆無效矣。蓋此時代表者，非代表其一人，故其行爲之如
何，不能以一人之意責之。況如一人以爲違約，他人則以爲否，則是其是非無從判斷，而惟有再訴之
武力，而團體瓦解，是則與立國之意根本相違矣。故以契約方式授權於統治者，乃不可能之事，彼以
君主爲由訂約而受其權，殊不知契約之本身初無拘束之力，其保障乃在公共之武力，卽統治者之
權力而爲衆所承所賦者也。今使統治者尙爲一議會，則必無人設想此種契約之存在，何者，人雖至
愚，必不謂羅馬人可與「羅馬」立約，苟其爲治不善，則可以羅馬人而廢「羅馬」也。至在君主國，
而人乃有異議者，此因少數野心分子，希冀有議會政治，而已得與其列，故不樂於君主制度耳。

第三，當大多數人既公推一統治者，斯時少數不同意者，亦必須承認之，否則不免有誅戮也。蓋

彼既已參加於此聚會，是早已表示以多數爲從違矣。今於多數之所決而持異議，則是背約而爲不義。故其人縱不屬於此羣，亦不同意於其人選，然而若不服從，則必被斥於保護之外，而爲任何人所得而誅矣。

第四，統治者之一切行爲與決斷，所有人民既皆居主動者（*active*）之位，故凡統治者之所爲，對任何人民不爲傷害，而人民亦絕不能以不義怨之。凡授權與人，而自爲主動者，則代表者依權行事，不能爲主動者之損害。國家成立之後，統治者以所有人民之權而行事，故如有怨統治者之加害，則是自怨也。人而自加傷害，乃不可能之事，故統治者之處置，欠公平或有之，至於傷害與不義，則必無之也。

第五，由前之說，故凡有統治權者，人不得而殺之，亦絕不得而罰之。蓋其行爲，乃人民各個人爲之主動，若果罪之，則是己有罪而罪他人也。

國之建立，既係以和平與保障爲目的，故擔任達此目的者，必須有採取各種方法之權利。故有統治權之人或議會，當然有權決定維持和平及安寧之方法，及判定何者爲和平及安寧之障礙。故

及和平安寧之未破，則就國內國外而盡力消弭之，迨其已破，則怒力而恢復之，因是：

第六，統治爲須有權以決定何種意見與學說爲有害，或有益於和平，而公衆集會演說之時期題旨等等，皆須加以裁度，至於書籍，亦須於刊行之前，審查其理論焉。蓋言者，行之端也，故欲治其行，必先治其言，蓋爲和平安寧計不得不然也。夫學說之當否，固應以真理爲斷矣。然凡有礙於和平之說，是必不能爲真理，蓋和平與安寧乃自然之律也。在一國中，如執政者先之忽略或魯鈍，則異說往往爲衆所信。夫真理之發現，往往含有刺激性，故其驟然興起，則可以破壞和平而重釀戰爭。夫爲爭持一種意見而不恤興戎，此其爲羣，蓋猶在混戰之世也。故凡有統治權者，必須督察一般之意見與學說，而毋令其破壞和平以啓內爭也。

第七，統治權猶有一附屬之條件，卽制定條規，俾人人知所得享，所得爲，而不被他人侵擾，此卽所謂禮（propriety）也。夫在有國之前，人人有一切事物之權利，然而永處戰爭之中，故既設有統治者，則必有是禮焉，以定各人之限界，所以維持公安也。此種條規，卽名爲國法（*Positive Law*）。

第八，審判之權，亦爲統治權之附屬條件。所謂審判者，卽判斷關於國內法，自然法，及事實之爭

執是也。蓋爭執而無人判定，則人民必有受其害者，而人之限不清，則人人又將各以其力而爲守，是又將返於混戰之世，而悖立國之旨矣。

第九，對外邦宣戰或媾和之權，亦爲統治權之必要條件。或戰或否，以及用兵之數，武器糧餉之額，及爲此而徵稅之權，皆屬之。蓋保國之力，惟在軍隊，而軍隊之力，在於指揮之統一，故指揮之權，非統治者莫屬。統軍權之取得，即可斷定其統治者，故臨陣之將不問爲何人，而統帥必爲國之元首也。

第十，選擇輔相大臣及一切文武官吏之權，亦附屬於統治權。蓋統治者既以保安與自衛爲目的，則凡可以致此之方術，自必許其放手爲之也。

第十一，統治者又當賦以賞賜爵祿之權，及施行罰金及體罰與名譽罰之權，此皆須依先期公布之法律以定之。倘律無明文，則統治者得度量如何可以獎善懲惡，而秉此以判斷之。

最末，人之習性，每自尊自貴，而賤視他人，因之引起嫉妒，爭辯，黨派，以致於戰爭，鬩牆相訐，以召外侮。故有國者，不可不製定榮譽之律，以尊崇有功有益於國之士，而又必有武力焉，以爲斯律之後盾。國防兵及裁判權既皆附屬於統治權，故贈爵授勳定品級之權亦須屬於統治者。

以上所舉，皆統治權之主要成分，吾人藉此可之覘統治權之誰屬，蓋凡此皆不可轉移不可分割者也。至於鑄幣之權，管理未成人財產之權，市場先買之權，此皆可以授與他人，而仍不失其保衛人民之權力。但如將防軍之權授與他人，則司法權之留存亦爲無益，蓋無術執行也；若將徵稅之權授之他人，則統軍之權亦爲無益；若將管理學說之權放棄，則人民將被異端所鼓動而叛變矣。故前舉諸權，不能分割其一，苟去其一，則其餘雖在，亦不能保安寧，蓋權分則國分，國分則不國矣。夫使吾英國未嘗有人唱爲國王，上院，下院分權之說，則近今因政爭教爭之內亂皆無由起，然而內亂之結果，亦已使大多數人恍然於此諸權之不可分，故今後和平一旦恢復，則人必知守之而弗違矣。

夫所述諸權，既爲統治權之原素而不可分割矣，則其中之任何種，無論以何方式轉移於他人，如統治者之身分並未放棄，則此讓與爲無效。蓋其所讓者縱令極巨，而統治權既未失，則一切皆依然爲統治者所有，以其不可分割也。

統治權之不能分割既如上述，則說者謂統治者大於臣民之各個，而小於臣民之總和，其說自不能成立。夫使所謂總和非即國家之法人身分，則是謂總和即等於各個，其詞爲不通；若謂總和即

係國家之法人身分，則總和之權力即同於統治者之權力，而其說亦不通也。使統治者即爲全民會議，則此說之不通可以立見。但統治者無論其爲全民會議，抑爲一人，其理固同，則是說豈能成立乎。

統治者之權力既大於所有臣民，故其榮譽亦應大於所有臣民，蓋統治權乃榮譽之源泉也。凡王公侯伯之爵，皆統治者之所賦也。夫在家主之前，則一切僕隸皆爲平等，故在統治者之前，一切臣民皆爲平等。雖在他時本有等級，而此際皆無分別，正猶日光之下，衆星皆斂其光芒也。

於此將有人抗議，以爲如此而人民之處境無乃太苦，而一任彼有無限之權者之任情宰割乎？故生於君主國者，每歸怨於其君，生於民主國者，又歸罪於其政體。其實無論政體之如何，但能保護人民，實無所用其怨尤。蓋人生不順利之事，不能完全避免，有國有政府，人民固亦不免痛苦，然充其量，豈不愈於無政府互相殘殺爭奪之內亂之世乎？且有國者，何嘗能以害民爲利益，惟民強斯國能榮盛。民間所以有不平者，率皆因不樂於捐輸。殊不知平時不輸其財，則一旦有警，執政者將何制敵而禦侮耶？人之習性，每思短視，於當前細小之捐稅，則認爲莫大之痛苦，但無形之禍患，非有捐稅無由消弭，彼則嘗然無覺矣。

第十九章 論建立的國家之種類及統治權之繼承

國家之種類因統治權所在之不同而生。蓋統治者或爲一人，或爲多人之議會；而議會有人人皆得參與者，亦有只限於某種人方能參與者。故國家凡三種：如國家之代表爲一人，則謂之君主政治；如爲全民的議會，則謂之平民政治；如爲少數人的議會，則謂之貴族政治。此外更無他種之國，蓋國之統治權，必在一人或多人，或全民也。

但在歷史或政治書籍中，吾人又見有暴君政治，寡頭政治之名稱，此則非國家之種類，而因人之好惡乃有異名耳。彼不喜其君主者，則謂之暴君政治，不善其議會者，則謂之寡頭政治，若不樂其全民政治者，則謂之無政府。實則無政府豈得爲政治之一種，而政府之種類，亦不能因人之喜怒而有增減也。

當人有絕對自由之時，如其願之，自可以權授與某一一人，而使之代表一切，亦可授此權於某議會，而使爲代表。故人對於統治者之絕對的服從，殊不因其爲個人或議會而有異也。統治權既經建

立，則人民不能更有其他之代表，使其能之，是有二統治者也。統治若果有二，而統治權不可分，則必返於戰爭，而大悖建國之原意。假使統治者爲議會，議會令人民推舉若干代表人陳述意見，而議會乃忘其自身，竟以此代表人爲國家之最高權，此其荒謬，豈復待言。而奈何君主國之人民，竟有懷此謬見而不悟者乎？今有君主國焉，其統治者，歷世相傳，歷六百年，人人尊稱其王號，從無異詞。顧人民竟不認之爲代表，反以其所召集陳訴意見之人爲代表，豈不異乎！故凡爲人民之真正絕對的代表者，必須平日訓迪一般人民，使知其代表性質之究爲如何，則庶乎其可以不濫行是謬矣。

三種國度之所以不同者，非其權力之各異，而其所以保障和平與人民之安寧者取徑不同也。今以君主制與他兩制比較之：第一，凡爲人民之代表者，其人同時又有自身之私的身分。故當其執行公務之時，不免多少計及本身及家屬朋友之利益。假使公益而與私益衝突，則往往以私而害公，蓋人類之感情，勝過理智如此者，比比然也。故使公益與私益相連之關係最切，則公益之得計必最大。在君主國，君主之私利，卽公衆之公利，人民而富也，強也，榮耀也，亦卽君主之富強榮耀。反之，其人貧弱鄙賤，則君主亦無由安富尊榮。但在民治或貴族治的國家，則公家之興盛，其裨益於個人，轉

不如貪賊枉法，與藉內亂以謀利之所得爲多矣！

第二，君主可於任何時，任何地，徵求任何人之意見，故遇事得以就教於專家，不論其人之貴賤，得令罄其所知，而亦無洩露之患。但如主國者爲議會，則遇應加討議之事，除自始有權出席者外，更不容他人之參與，而此輩乃往往係熱心於求財，非熱心於求知，故其發言，類皆長篇大論，鼓動羣衆之行動，而不能範圍之，蓋感情只能眩人不能教人也。且議會人數衆多，每有討論，無從祕密也。

第三，君主之決斷，除因人類天生之弱點，更無矛盾之處。至於議會，則不特因人性而有矛盾，且更因人數而有矛盾。故昨日之決議，倘贊成者今日出席少，而反對者出席多，則又可以推翻矣。

第四，君主決不能嫉妒或反對自己，而此爲議會本身之常態，往往引起內戰。

第五，在君主國中，固有一極不利之事，即無論何人，往往財產被奪，而轉授於君主左右之諂諛者。此節吾固承認之。第在議會主國，亦不能免。蓋議會往往受一議員之煽動，而議員亦能互相諂諛而各遂其私利也。且君主之私人，亦只其所親厚者，其數尙寡也。若在議會，則議會人員之親屬，乃不可數計。且國君之寵倖，固能害人，而亦往往能救之。至於議會中之煽動者，害人則有之，救人則不能，

蓋攻擊人之詞令，較之爲人辯護，固較易也。

第六，君主國有時君位降於不能辨利害之幼孩之身，此誠不利之事。於斯時也，不能不有一人，或若干人，執行監護攝政之責。然此乃事之無可避免者。有政府終愈於無政府，不能因噎廢食。蓋以君位之尊榮福利，爭者自所不免，但當前任君主在世之時，必已選定保護幼主之人，縱無文明，亦可照習慣而推定之。故監國攝政之時，倘有危亂，不能歸咎於君主制之本身，而應罪野心之臣民也。然而犯義干位之野心家，固不獨君主制之下乃有之。凡監國未有明令者，可以此自然原則決定之：即任監國者，必其最利於保全幼主之威權，而最不利其死亡或失權者也。蓋自私自利，既係人之天性，如以幼主付諸可以傷害之以爲利者，則是非護國，乃叛國耳。故監國之法定，既可尋求，凡有正當之爭端，不患無以解決。若乃有犯上作亂，是好亂者不循其天職，非君主制度之咎也。反之，在議會主政之國，每有和戰之議，或重要法案，其狀況乃每每如臨朝之孺子。蓋孺子不能不以其監護人之意爲從，而議會不能不以其多數爲從。善惡得失，一切任之孺子，不能不賴他人之衛護；議會政府當危急之時，亦不能不賴他人之衛護，此迪克推特（Dickson）之所以與也。迪克推特者，臨時之君王

也。議會以國權付其掌管，而久假不歸，每每有然。較之監國之奪篡，更爲數見不鮮。

統治權之方式，如上所述，凡有三式：卽君主制，全民制，議會制是也。第一考各國政治之實況，一若更有他種者，此蓋由各式之混合而生焉。例如君主有由於選舉者，又有雖名君主謂君權爲有限者，又如民主國征服他邦，而派一總督以施政者，皆是。雖然，選舉之王，及權柄有限之王，實皆係國務總理，而非統治者，是不得稱爲君主國。至總督施政之邦，雖其上國係貴族制或全民制，而不得不歸之君主制度之列也。

今先論選舉之王，此其在位期限，或爲終身，或爲若干年，若干月。如其人有權可以指定繼任之人，則其王位卽成爲承襲的，而非復選舉的矣。若此王無權派定繼任之人，則當其死亡時，必另有一人或一機關出而選定其繼任者，否則國家解散而復歸於戰爭矣。在君主死亡時而有權以統治之柄授之他人者，此有權者卽係享有統治權之機關。蓋凡有權以物授之他人者，必自身爲物主，而亦不外授而自享用之者也。倘君主死亡時，更無人或機關爲能行使此授與之權，則當其未亡時，應卽早指定繼統之人，此實爲其天責，而無容推却者，否則國家復返於戰亂，非建國之本旨矣。如此，則選

舉之王即成爲絕對的統治者。

其次，若王權而有限制，則能限之制之者，其地位必在王之上。果爾，則此王不得稱爲統治者，而有限制王權之議會，方爲真正之統治者。故此國非爲君主，乃民治或貴族治，如斯巴達即是其例。蓋斯巴達之王，可以領兵，而主權實在國會（ephor）。

其三，如猶太被羅馬征服，而由羅馬共和國命一總督治之，猶太不爲民治國。蓋既無猶太人可以參與之全民會議，亦且無猶太貴族可以被選參加之議會，而只由一羅馬所命之官治之。在羅馬之民視之，自爲民主，而就猶太之民視之，則固君主也。夫由自選之議會以施政，固可爲民治或貴族治，若任他人所選之議會以爲治，而已之民族不獲參與，則仍是君主而已。特此所謂君主者，乃一「民族」君臨於他一「民族」之上耳。

夫君主固有死亡，而議會亦有消滅，故爲國家長治久安計，不能不爲設永久生存之法，此法即所謂繼承權是也。

繼承權必須操於現在統治者之手，否則其政制不能爲完全。若使此權而在他一人或他一機

關，而此人此機關仍爲統治者之臣屬，則統治者固可隨時自取而行之，是其權仍在統治者之手也。如果不在統治者之手，則國家等於解散，如是，則惟有力者斯能取得之，是大反乎建國之本旨，蓋建國乃謀永久之安全，非僅謀一時之安全也。

在全民政治之國，全民自無消滅之可能，故繼續不成爲問題。

在貴族政治之國，如其議會中之一員死亡，則議會自身可另選以補其缺，蓋議會乃統治者，可以選任一切官吏也。議會之所爲，卽代表全民之行爲，故議會亦可授權於某某人，使選舉新議員，然主動權仍在議會。若議員而被罷免，雖出於民族之要求，而依然係以議會之權行之也。

繼承權之最發生困難者，乃在君主國。其所以困難，乃由（一）指派權之應誰屬，（二）被指定者究爲何人，此皆煞費研究者也。關於指派權之誰屬，則有統治權之當國君主，當然應有此權，否則此權必復歸於無組織之羣衆，一旦君主崩逝，則國家無復正式之代表，亦更無一機關可以產生此代表，於是人人可任意推其所欲之人，是非大亂相殺復返於渾沌之狀不止矣。故在君主國，其承繼人之擇定，必任當國之君主爲之，此無可疑者也。

至於選定者究爲何人，則或以文字宣告之，或以其他有力之方法表示之。

宣告也者，卽當君主在世之時，以口說或文字宣布之謂，如羅馬初數位皇帝之宣布嗣君然。所謂嗣君者，非必今王之子女或近親，而可以爲任何人。嗣君既經宣布，則今王一旦去世，此人卽立刻爲王也。

若未有宣告之明文，則當依據其他自然的徵驗以定之，如遵從習慣，卽爲最普通之法。如其地之習慣向係以最近之親屬爲承繼人者，則王位之承繼，卽爲最近之親屬。假使在位者之意不爾，則必早於生前宣布之矣。若其習慣係最近之男屬承襲，則亦如其習慣。又或習慣於承襲先女而後男，則亦隨之。蓋此項習慣，如其君主不喜之，固可以意預爲更改，既未更改，則隨俗固其宜也。

若當無習慣可循，亦無明令可據之時，則仍可以爲故君下解釋曰：一，國體必仍爲君主制，蓋此爲故君所行之制也；二，故君親生之子或女，應有優先權，蓋人之願尊貴其子女必過於他人之子女也，而男較女又有優先權，蓋國務繁重而多危險，男子自較女子爲勝任也；三，若故君無出，則其兄或弟有優先權，再則近親屬較遠親屬有優先權，蓋人之親屬較近，則感情亦愈厚，而近親屬之貴顯，亦

最足爲自身之榮耀也。

夫君主以契約而可許人以繼統，如此而爲合法，則假使其以此位售之外人，其人習慣既異，言語亦殊，必其輕視人民，而虐遇之，則將如之何？此誠不利之點也。雖然，此其不利，非必因君主爲外人而然，而實由爲政者昧於治國之道。羅馬征服各國之後，欲解除人民之痛苦，往往與被征服國之領袖，或其人民，以羅馬市民之權利，甚且許其稱爲羅馬人，又選任之爲參議，爲重要官吏，在羅馬本城中服務焉。吾英之哲王詹姆士，曾力謀英格蘭蘇格蘭之合併，其意正同。使王而成功，則近今之內亂，十九可以避免，而英蘇兩邦之民，又焉致如今日之困苦流離也乎！故君主以意指定承襲人，本無害於人民，第每有受授之失策，而致引起不利耳。再指定承襲之合法，又可以此證之：卽授國外人，如爲不可，則國君與外國人相婚姻，因之影響於承繼權，亦必爲不可；但此種婚姻，固人所認爲合法者，則授位外人，亦自合法無疑矣。

第二十章 論保育的管轄及專制的管轄

所謂取得的國家者，即以武力獲得統治權之謂也，蓋人民既被征服，生命自由，皆在他人掌握之中，不能不單獨的或成羣的於恐懼中承認他人之管轄 (Dominion)。

此類統治所以異於建立的國家者，即後者係民羣彼此互懼而建立，非懼其所立之人；此則懼其人，而不敢不從耳。兩種國家之成立，皆由懼之一念。若是，則主張因懼而生之契約皆無效者，則無問何國之人民皆無服從之義務者。夫在國家成立之後，因迫脅而允許之舉，可以為無效，然此非因其出於恐懼而無效，乃因允許者無權許其所許之物耳。於斯時也，許之而可以不予者，非由其約之無效，乃由主權者之裁判而解免之者。否則凡合法的允許，背之皆為非法。但主權者既為一般的代辦人 (actor)，則主權者之解免令，不啻代迫脅者而解免其約矣。

上述兩種之國家，其統治者之權力與效果皆同。其權，非由其許可不能轉移，一也。其權，不能取消，二也。臣民不得以受其傷害而訴之，三也。人民不能罰之，罪之，四也。公安之維持，由其處理，五也。學說之邪正，由其判定，六也。一切法規，由其制定，七也。一切爭端，由其裁判，八也。宣戰媾和，由其主持，九也。一切官吏，由其選任，十也。一切賞罰，由其施行，十一也。凡前章所述，建立的元首之權力，征服得國

的元首一切皆有之，其理由正同。

管轄之權，有由天生而來者，有由征服而來者。天生而來者，如父母之於其子女是，故謂之保育的（*paternal*）。此權之發生，並非由於父母之生產其子女而然，乃基於子女之表明的，或默許的承認而來者。蓋人之生，既有父，又有母，然則此權究何屬乎？斷不能同時而兩屬也。故有此權為屬於男子者，意謂男性較強於女，其實誤矣。夫此事非可以武力之大小而定也。在建國之後，如有此類管轄上之爭執，若訴之法律，男子常得勝訴。但此乃因國家多由男子建立，因之偏袒男性。若在草昧之世，則一無婚嫁之制度，二無教育之負擔，則只可以天然的男女之愛，父母之愛，而決之。當此之時，其管轄，由於男女相約而定之者。試檢之史籍，亞馬孫國（即女兒國）人，嘗與其鄰國之男子立約，即生男送歸其父，生女則留在己國，似此，則女孩之管轄權乃在其母明矣。

倘使無約，則管轄權在母而不在父。蓋渾沌之世，無所謂婚姻，人知有母不知其父也。且嬰孩之初生，為母者，可以育之，可以棄之。若其育之，則其生命皆母之所賜，則管轄權之在母而應服從之，不其宜乎。若其母棄之，他人拾得而養育之，則養育之者，即有管轄之權，蓋其生命賴此人而得保也。人

對其有權能生之殺之者，則應服從之，此無容疑也。

若母爲父之臣屬，則嬰孩亦屬其父之管轄，倘父爲母之臣，（如女王選其臣爲夫）則嬰孩屬於母。

若父母各爲一國之君，此對其子之管轄權，有約則從其約，如無約時，則從其所居國之管轄。蓋統治者於其國土內本有普遍的管轄權也。

對子女有管轄權者，則對此子女之子女，以及孫子女，皆有此權。蓋管轄權不但及於人，且及於其人之所有所屬，否則有名無實矣。

親權管轄之承繼，與國權之承繼正同，具如前章所述。

管轄權由征服得來者，謂之專制的（despotic）管轄，如家主之對於僕隸是矣。蓋彼征服者，恐生命之不保，乃以口說，或他法，表示一切願服從戰勝者之命令，以求免於刑戮及囹圄之苦也。自有此表示之後，此被征服者，乃成爲臣僕。臣僕與俘虜不同，俘虜者，身在縲紲牢獄之中，以待戰勝者之處置者也。於斯時也，若能脫身而逸，或且手刃其敵，反而虜之以去，皆屬正當之行，而不爲不義。

若夫臣僕，則因免死之故，已許其主人以不逃亡，不叛逆，而爲主人所信賴矣。

是故此種管轄權，非由戰勝而發生，乃由契約而發生。人被征服，並不因之發生義務，其義務乃因求免死於勝者之手而來。至於勝者，亦不因敵人之求免而有必許其生存之責任，蓋允之與否，全視勝者之任意決斷焉。

故被虜而要求寬宥 (Quarter) 者，乃欲暫避勝者當前之暴怒，以便稍緩，更爲贖身或歸降之計。故得此寬宥者，不能卽爲免死，僅免當前之厄耳。迨勝者許以身體之自由，而被俘者之生命乃得全，而臣僕之役乃始焉。若身在牢獄縲紲而服役，則其服役非責任所當然，乃僅以求免於當前之虐遇而已。

家主之權，不惟及於奴僕之身，並及於奴僕之一切所有，凡其貨物，勞力，子女，及其家屬，皆可以隨時收用之。蓋奴僕既照約獲保其生命，而以服從爲條件，則凡主人之所爲，皆其所承認 (authoritative) 者也。倘因此拒絕其主，而主人刑罰之，則奴僕亦不能控訴其主，蓋其主之一切所爲，乃其所早經承認者也。

總之，保育的及專制的管轄，其權利及結果，與建立的國家正無不同，而其根據之理由亦無異，蓋正如前章之所述也。故有王而君臨數國者，在甲國因建立而得之，在乙國因征服而得之。如對乙國之供應而求之逾於甲，是乃昧於統治權之義也。何則，統治權爲絕對的，在甲在乙，毫無異同，否則統治權卽不存在，而人民返於互戰之狀態矣。

由上所述，假使有一大家族焉，而不爲任何國之一部，則此家實卽自成一君主國焉。斯國也，或由家長及奴僕，或家長及子女，或家長及子女奴僕而組成，其統治者，卽此家長也。惟必其人數足以武力自衛，而後能成國。若其不克自衛，則一旦遇敵，必且人自爲計，或逃或降，猶之一小部軍隊，猝遇大敵，不得不逃避，或繳械，或遭屠殺也。關於統治權之性質，及人類建國之理由與必要，以及君主民主之分，予所述略如此。

今試考聖經中之所紀：出伊及記中，以色列人謂摩西曰：「求公與我等語，我等將聽之，勿令上帝與我等語，恐我等死亡。」此表示對摩西之絕對服從也。關於君主之權利，則撒母耳述上帝之語曰：「治理汝等之王，必令汝之子爲之御車，爲之養馬，爲之奔走車前，爲之任千夫長百夫長，爲之耕

種收穫，爲之製造器具；又必令汝等之女爲之製膏，造飯，作餅；渠必取汝等之美好田園，果園，以賞其臣僕；汝等之糧食果木，渠必取十之一以供賞賜；又必收取汝之奴婢，壯丁，驢馬，供其役使；而汝等之羊羣，亦必取其十之一；蓋必使汝等爲其僕隸也。」此實描寫出絕對之權，而使汝等爲其僕隸。」一語，足以概之。當時民衆，聞君權如此，而仍表示允諾，乃曰：「吾等要如列國之樣，使我王審判我等，統領我等，率我等戰爭。」此又證明君主之應有統軍與審判之全權也。又所羅門王向上帝之禱詞曰：「請帝與我以智慧，俾我能判斷民事，而知善惡之別。」故君主又應制定善惡之規則，此其立法權之由來也。掃羅王欲得大衛而甘心，及掃羅陷於大衛之手，大衛之從者欲加刃焉，而大衛止之曰：「彼乃上帝所立受膏之王，我豈敢害之。」關於奴僕之應服從，則聖保羅常曰：「奴僕一切應服從家主，子女一切應服從父母。」此指示在保育的及專制的管轄下應服從之義也。馬太福音記耶穌之言曰：「文士及法利賽人，既坐於摩西之位，故凡其所命令者，汝等當遵行謹守之。」聖保羅又曰：「汝要提醒衆人，服從爲官者掌權者。」此實單純的服從之義也。又耶穌承認人應納國王所徵之稅，故其言曰：「屬於該撒者，應給於該撒，」而耶穌本身，亦遵照繳納也。王有命令，卽可以收取任何人民

之物，而其究竟需要與否，亦王能自決之。故耶蘇以猶太王之身分，曾命其門徒取人之驢與駒，以載其赴耶路撒冷。其言曰：「汝等其赴對面之村，必見一驢與其駒繫於其處，卽牽之至我所，若人問汝，則答曰，主需用之，其人必任汝等牽來也。」此足證人民並不致疑於王之需用與否，及其決斷之是否正當，而惟默從主之志意也。

創世記亦云：「汝將與神同，知善與惡，」又曰：「孰謂汝裸體，豈汝已食我所禁食之果歟？」蓋善惡之知，本非亞當所應有，故上帝以樹果示禁，以試亞當之服從心，不期魔鬼遂煽惑夏娃，謂食之之後，其智將與神同。彼女因已心羨果之美矣，又焉得而不食之，既食之後，乃獲有惡善之知，然又無正確覺別之能力。故記云，彼等既食之後，乃自見其爲裸體，非謂彼等前乎此雙目如盲，不能自見其皮膚，乃謂其此時自覺裸體之不美觀耳。夫裸體固上帝之所賜，今以爲不美，則是竊議上帝之所爲。是以上帝責之，意若曰，汝等乃應服從我者，今乃評判我之命令乎？推而論之，凡享有命令權者所發之命令，皆非其臣僕之所得而譏評爭辯者也。

故吾以爲由理論言之，由經訓觀之，統治權之所寄託，無論在於一人，或在於一議會，其爲至大

至高，皆無二致。雖曰此無限之威權，亦有其弊，然而較之無此權而一任人民長處於相互戰爭之中，則固遠勝之矣。人之生活之中，不能免於不便利之事。然在一國之內，其不便利之大者，要皆起於臣僕之不服從，而違背立國之契約；故如有以統治權爲過大，而謀所以削之者，其結果必致投身於更大之威權，蓋惟此乃可以削之耳。

就事實論之，則難者必曰，如此龐大之統治權，果於何代何地曾爲人民所承認乎？則吾亦反難之曰，惟其然也，故無論何代何地，而國家不免有內亂也。彼其臣僕，果不抗爭統治權，則非因外患，未有亡國者也。人類愚昧之行爲，不足以爲訓典，譬如世上，假令家家皆建屋於沙灘之上，不能便謂家屋之建築固應如此。建國之道，有其一定不易之原則，猶之算術幾何之有定理。非同拍球之技，純以經驗得來，而遂可不追求其所以然也。

第二十一章 論人民之自由 (Liberty)

自由者，無阻礙之謂也。故其詞，於有理性及無理性之物皆可以適用。外爲外力之所限，而行動

不能出乎某一範圍，吾人即謂之爲無出此之自由。例如生物之遭縲纆監禁，與水之貯於池中，皆可謂爲失去自由，蓋使無此外來之阻礙，則其行爲流動，必不止於此也。若夫阻礙之生於本體內者，如巨石之靜止，病夫之在床，則吾人不復謂其乏動之自由，而謂其爲乏動之權力。

準此，故「自由人」(free-man)者，乃一人於其智力之所及而願做之事，能做之而無阻之謂也。但凡與「動」無關者，即無受「阻」之可能，故自由云云，只能施於物體，非然者則濫矣。如云自由(free)的贈品，非謂贈品有何自由也，乃謂贈與者非受迫而贈之。又如云自由的談話，非謂唇齒有何自由，乃謂談話非係受迫而如此說耳。故自由志意(free-will)，非志意有何自由，乃其人得爲其所欲爲而無阻也。

恐懼與自由可以並存。譬如舟人，懼舟之將沉，而投其貨物於海中，此亦自由的行爲，蓋彼如不願拋棄，儘可不拋之也。又如因恐被拘捕而還債，既無人禁其不還，則其還也，固亦自由之行爲矣。故在一國之中，人民因懼刑罰而爲之事，皆屬自由之行爲，蓋彼固有不爲之之自由也。

必要(necessity)與自由，亦可以並存。如水之就下，有其下之自由，亦有其下之必要；同理，凡

人之自願的 (voluntary) 行動，其志意必發於一原因，而原因又有其原因，此鎖鍊極端之一環，乃在上帝之手，即爲一切原因之原因 (cause of all causes)，故人類一切行爲，皆出於必要明矣。雖人之行動，往往非奉上帝之命令而行，然其爲此，必由於一種嗜慾，而嗜慾則固無不由上帝之志意而來也。設使人之志意，不由上帝之志意爲之前定，則人之自由，豈不將與上帝之全能自由衝突矣乎？

人類爲求得和平而保有之，乃建立一機械人，名之曰國家，更進而設立若干之機械的鎖鍊，名之曰國法 (civil laws)。此鍊之一端，乃以之繫於統治國家者之唇，其又一端，則繫於各人之耳。此種連結，本非甚堅，然破壞之固易，而破壞後之危險亦至巨，因而得以維持焉。

今吾所欲論之人民的自由，即就此維繫術而言之，蓋無論何國，未有能以法律將人之言行一爲之規定者，因此，凡律之無規定者，人民得以其理想而爲最有利於己之措置也。吾人如以自由之義爲身體之自由，則一般之人，固未受拘禁，未被縲紲，尙何自由之求耶？如以自由之義爲可以不受法律之制裁，則人人將返乎自然，更爲不通。然而方今之世，一般人乃竟存此不通之見解，殊不思

法律苟無兵刃爲之保障，則無以執行之，是故人民之自由，僅限於統治者所不過問之行動，即買賣也，契約也，居處，飲食，營業之選擇也，子女之教育也，以及類此之事。

此等自由未嘗限制統治者生殺之大權。蓋統治者，對其臣民所加之處分，無論如何，不爲不義，不爲傷害，前文已詳言之矣，統治者之一切行動，無不由於人民爲之主動，故其權利無所不包，而僅爲上帝之自然律所限耳。故在一國內，統治者殺一未犯罪之人，其對死者不爲傷害。類如大衛王之殺尤利亞，因尤利亞已以殺人之權予王，故王對之不爲傷害，惟因其違反乎自然之律，故王對上帝爲傷害。是以大衛悔悟之後，乃曰：「帝乎，吾對爾犯罪矣！」又如雅典之市民，對其國內有爲之士，不必因其爲惡，每因懼其爲惡，而遂加以放逐；甚至如阿里斯太地，因正直著名而見逐，海坡博羅因善於嘲諷而見逐，彼雅典市民，惟知懷其貝殼，書其所欲逐者之名，而投之市場耳，初不必指名其罪也。然謂享有統治權之雅典市民無權以逐人，不可也，謂雅典無爲正直人及滑稽家之自由，亦不可也。

吾人所當注意者，古昔希臘羅馬之歷史，與哲學著作所常稱道之自由，非個人之自由，而國家之自由也，亦即未有國家時之個人之自由也。夫在無國家之世，人與人之間，常處於永久戰爭之狀

態，當是時，父子之承襲，土地財貨之主有，以及生命之安全，皆無其保障；在建國之後，國與國之相處，亦復如此，卽各謀其利，而互以其鄰爲敵也。是故希臘，自由也，羅馬，亦自由也，蓋皆自由之國家也。非謂某一希臘人，某一羅馬人，有抵抗其統治者之自由，乃謂其治統者有侵略他國，與抵禦他國侵略之自由耳。路加（Lucas）市之國門，大書自由二字，然其地人民之自由權，與其對國家之義務，較之君士但丁堡，正自無別，蓋國家雖有君主民主之分，而人民之自由初無二致也。

然而自由之美名，每引人誤入迷途，以爲其個人有生以俱來者。此種誤解，不幸又爲政治學者所稱說，於是政爭革命，乃因之而起。生於今日西歐之世界，而吾人顧乃取亞里士多德，西色羅輩之見解，奉爲政治上之金科玉律，殊不知亞氏西氏之所論，非得之於自然的公律，而以其時之實際的民主制度爲依據。在雅典之世，施政者爲堅其民衆之愛國心，故自誇其國人爲自由，而詆君主國之人民爲奴隸，是以亞里士多德於其政治論中有云：「在民主之國，自由之存在爲當然之事，其他政制上之民，未有可稱爲自由者也。」西色羅輩之政見亦復如此。蓋彼羅馬人，既廢其君，而自取得統治權，則以懷惡君主制之說教其國人，固宜也。今人自幼讀此等希臘羅馬之書，習與性成，遂亦以作

亂犯上爲當然，則不致相爭相殺不止，然則吾人學得希臘羅馬之文，其所出之代價，蓋不貲也！

今請論人民之自由果爲何若，卽謂當統治者有如何之命令時，被命者乃得以拒之而不爲非分也。欲明此事，則請一察吾人當立國之時所放棄之自由，與賦與統治者之權利，果爲何物也。人之生也，原皆有同等之絕對自由，其後此所負之義務，乃胥由其本身之舉措而來者。故人民對統治者所應負之義務，可依兩法以定之，其一，卽經人民明白賦與統治者之權力，而有明文表示者也；其二，卽雖無明文表示，而就人民所以服從統治者之目的，而可以推知者也；此目的惟何？卽在國內得安居，對外侮得保禦而已。

第一，建立的國家，由人民之互相立約而成，取得的國家，由被征服者對征服者所立之約而成，故凡不能以契約讓渡之權利，仍爲人民所保有之自由。前文第十四章中，曾說明凡以放棄自衛爲約，其約無效，故：

如統治者命一人（雖係犯罪者）自殺，自害，或命其不拒人之來殺害，或命其絕飲食，斷呼吸，擯醫藥，以速其死，則此人有拒絕服從之自由。

又如統治者訊問其犯罪之事，則此人有拒絕供認之自由，（除非已與以赦免之保障）蓋無論何人，無自控其罪之義務，此吾亦於前章說明之矣。

夫臣民獻其權於統治者，其方式當爲：「汝一切之行動，我皆許之。」如此，則其人固應有之自由，並未受限制，蓋雖許其殺我，而未嘗許其命我自殺而必從之。一則爲「吾任汝殺吾，或殺吾友，」一則爲「吾必殺吾，必殺吾友，」其不同明矣。

故人無依約自殺或殺人之義務，如有被統治者之命，而爲危險或不名譽之事者，則非依投順之約而來，乃因此命令所爲發之目的而然，苟違此命而有悖於立國之宗旨，則吾人無拒之自由，否則有之。

今如有人被命爲兵而赴敵，於某種情形之下，亦可以拒絕而不爲不義，例如其人已覺得其他勝任者代爲服役是也。又如賦性膽怯之人，亦當格外體諒，蓋不特女子應免役，即男子之富於女性者亦應任其免役也。兩軍既交，於是有逃亡者，若其逃，非由於叛逆，而由於恐懼，則其行亦不爲不義，而僅爲不名譽。但如係應募而來，領受糧餉，則不得更以膽怯爲辭，而必須踴躍赴戰，不命之退不得

退也。若當國家危急，必須出傾國之兵，則人人有出戰之責任，蓋不爾者，則其立國爲徒然矣。

爲保護他一人而抗拒國家之武力，無論其人有罪無罪，皆屬不可。蓋使吾人有如是之自由，則統治者之威權無以復存，而與立國之旨相悖矣。但如有一羣之人，亦旣因故而曾抗拒國家，或已犯有重罪，而人人自知必死，在如是情形之下，則此輩可否互相團結，互相防衛乎？曰可。蓋此不過爲保全性命而然，固無分有罪無罪而皆得而爲之者也。此其爲不義，乃在初犯之罪，其後之武力抗拒，則不復更爲不義。若使國家已頒赦令，則蒙赦者，不能更以自衛爲辭，使仍繼續其互相防衛，則爲非法矣。

此外之自由，則依法律之無規定而存在。蓋律無明文，則人得以自酌而行之，然其範圍之廣狹，則因時因地而不同，要在統治者之酌定耳。例如昔日英倫田主，得以武力驅逐佔田之人，其後國會乃制律禁之。又在他國，男子有娶數妻之自由，而別國則不許也。

臣民如爲法律上之債務，田土，貨物，以及差徭，刑罰，而與統治者有所爭議時，可以依據法律，赴統治者所立之法官而訴之。蓋統治者旣係依法律，非依其大權，而有所需求，則其 sought 自不能逾於

斯法之範圍，此其所爭者，乃依法應如何解釋也。若統治者之需求，乃係依據其統治之大權而來，則非法律如所能問，蓋此權乃人民之賦與國家者，若欲控訴，不啻控訴自己，又烏乎可。

如果統治者許其民衆之全體或一部以絕對的自由，此允許爲無效，除非統治者已放棄其權位，而授與他人耳。若僅係聲言放棄，而實未放棄，則其統治權依然無恙，而凡宣戰，媾和，立法，任官，徵稅之種種權力，依然保有也。

人民對統治者所負之義務，於統治者喪其保護之能力時，則不復存在。蓋人類自衛之權，本諸自然，無人衛之，則必自衛矣。統治之權，乃一國之靈魂，靈魂若與軀殼分離，則百體無由再受其指揮。凡所爲服從，爲得保障，保障之力，或在自身，或在他人，視其所在而服從之，而維持之。然而統治體之爲物，在建立者之本意，固期其永存，第或因外患，而有暴亡之虞，或因內變，而有崩壞之憂，亦其性有然也。

人民因戰事而被俘虜，或以性命財產之擔保，而由戰勝者之手取得自由，則自此遂成爲戰勝者之臣民，蓋舍此則無以自存矣。卽非因戰事而爲外國所劫持者，亦同。但如係被禁於敵國，而未許

以身體之自由，則不生臣屬之義務，於此時也，可以用任何之方法而逃免焉。

如有君主，自動的將其君位以及後裔之繼承權放棄，則其臣民，即返於自然的無治狀態。蓋照生物的原則，雖可以推定其繼續者之應爲何人，而決定之權，自出之君主之自身，彼既不欲之，則是無復統治者，亦無復臣僕之可言矣。如君主死而無後，亦未嘗宣示繼承者之應爲何人，則其事亦同。如人民被君主放逐，則當放逐之際，不復爲其臣民。若係被命而赴外國，則不喪失其臣民之地位，此非由於自國建國之約而然，乃依國與國間之約而然者。蓋凡入他人之國境，即應從其國之法律，除非有特別允許，或依國際間之好意，乃有例外耳。

若君主見俘而降於敵，則其臣民即解除其義務，而應服從戰勝之新主。若僅被虜而未許以身體之自由，則其本來之統治權依然保有之，而其臣宰仍得繼續以其名義而施政焉。

第二十二章 論集會結社

上文既已論國家之生產形狀，及其權力矣，今請就其各部分而研究之。第一，先論集團。集團

(*agreements*)者，蓋猶人體之筋絡，凡多數之人，爲某一事而團結者，即謂之集團。集團有正式者，有非正式者。凡有一人或一會爲其代表者，是爲正式者，此外則爲非正式的。

正式的集團，有絕對的，獨立的，如國家是也。其他爲服屬的，即服屬於統治權之下者是也。

服屬的 (*subordinate*) 集團，有爲政治的，有爲私人的。政治的集團，即政團法人，蓋受國家之許可以成者。私人的集團，爲人民之私自相結，或受外國人之命以成者。

私人的集團，有合法的與非法之分。合法的，乃爲國家所許可者，否則爲非法。至於非正式之集團，乃一羣人相聚，而無組織者，如戲園之觀衆，市場之買賣人，凡無惡意者，皆屬合法，若其意不良，或人數過衆而用意不明，則爲不合法者。

政治集團之代表者，其權力爲有限的，其限制即係統治者之所施，蓋惟統治者之本體乃爲無限之權耳。惟有統治者可以代表全國之人民，若夫他人，則僅能於統治者所許之範圍之內爲一部分人之代表。設使統治者授與某政治集團以絕對的代表權，則是自行放棄其政府之職分，而非立國原意之所許，以其足以引起爭亂也。故縱令有如是之允許，亦不足以爲據，僅能視爲一種錯誤的

行爲耳。

政治集團之代表，其權限可由兩點以定之：一卽統治者之允許狀，一卽國家之法律。

國家之成立，固無需乎允許狀，蓋其代表者之權力，除爲自然律所限外，不受其他之限制也。若夫服屬於國家之集團，則關於其事業，時期，地點，皆應有明文爲之規定，此項允許狀，須有國家之印信簽證，而以之公布於其團員也。

然而應限制之事，初非文字之所能一一規定，故凡於允許狀之未列舉者，當以通行於國內之法律決定之。

政治集團之代表，如以其代表之身分，而爲允許狀及法律所不許之事，如此之行動，不能視爲其團體或其團體內任何人之行動，而其責完全應由該代表個人負之。蓋出乎允許狀及法律之外，卽失其代表之身分，若其所行在允許狀及法律範圍之內，則應視爲團體之行爲。蓋其行既不越範圍，而權又受之於統治者，則其行動亦卽統治者之行動，而爲團體內各個人之所主動（*action*）矣。

設集團之代表者爲議會，而其所行踰乎範圍，此則當視爲其團體之行動，或其團體中凡贊成

斯舉者之行動，其投反對之票，或不預於表決者，則不負其責焉。蓋既爲多數所表決，則該會應負其責，如成爲犯罪的行爲，則可以加罰於此會，或予解散，或撤銷其允許狀，（撤銷允許狀等於宣告死刑）或處以罰金，（此罰金不及於無責之團員之財產）彼未投贊成之票者，皆爲無罪，蓋集團不能於其允狀範圍之外代表其團員也。

如集團之代表爲個人，而對團體外之他人舉債，（凡允許狀中，無須禁其負債，蓋人之性本不喜借款與人也，）此債當由其個人負責。蓋使此人而有權依其允狀令團員償其所舉之債，則不啻對其團員享有統治權，若允狀中果授以此權，則是爲允狀之錯誤，否則斯人亦將取得統治者之地位，而非本章所論及者。彼其借與之人，固不悉其團體及允許狀之性質，只能向經手借款者課其責任，如其不能以公款歸償，則只有以私財償之。

如其債務，係因契約或罰金而來，其責任亦同。

如代表爲一議會，而其債係對局外人而負者，則凡於舉債時投贊成之票者，人人皆負債還之責。蓋凡主借者自應負還之責，其責且及於債之全額，惟其中無論何人能出而償之，則餘人即無干

矣。

如借與者非局外人，而亦爲議會中之一員，則其歸償，只能以會中之公款爲之，而其責不及會員之各個人。如公款不足償，則此人無可控訴，蓋彼既爲其中之一員，自早知其經濟的狀況，知其不能償而猶借與之，只能自咎其愚昧而已。

由此觀之，凡在統治權下之政治團體，其中之一員，對於團體之行動，不特可以公開的表示抗議，抑且此種抗議，往往爲必要之舉，否則他人所招致之債務的或刑事的責任，自己亦須同樣負之矣。但在有統治權之議會，則會員不能有此抗議權，蓋如其有之，則有傷於統治權之威嚴。統治權之行使，（縱不必時時合於天道，）乃爲絕對不可抗者，而各個國民，皆爲其主動者，無論願與不願也。

政治集團之種類甚多，蓋因其事業，及時間，地點，人數之限制，而有種種之不同。有時國家以一省之行政付與一議會，依其多數之表決以執行一切，其權限則由中央所頒之憲章而定。此所謂省者，蓋卽國家因其地遙遠，而以其行政委任於一部分人，使爲代管。惟此類之省，由一議會駐在其地以施政者，其例類寡，昔日羅馬統有多省，然率命一總督治之，不以議會也。又英國起首殖民於佛及

尼亞及蘇莫里蘭之時，雖其治權賦與之殖民議會，而此種議會，皆駐在倫敦，而自派遣一省長往該地焉。蓋人於一地之政治，若不能直接參與，則寧願派一君主式而非議會式之人爲之代管，試觀當今之大地主，率不喜躬治其田莊，而每選一侍從者往而代管，未有以之付托於一團體者。今姑舍事實而假定有如是之團體式之代治者，則其團體，如有負債犯罪之行爲，其責只及於投票贊成之分子，而與反對及未出席者無干，正如前所云也。如管理殖民地之議會不駐於該地，其對於該地人民之人與貨，雖因賦稅或債權之故，亦不能於其殖民地以外處分之，蓋不在其地即無管轄之權也。城市、大學、教會及其他之以議會制治理之團體，其性質與上述之殖民地正同。

政治團體之一員，如受其團體之侵害，應向統治者之普通或專設的法院而控訴之，其團體本身，無權受理。蓋此際該團體與受害之個人同爲統治者之臣民也。但如此團體即爲有統治權之議會，則無由更向他人訴之矣。

在一政治集團之中，爲對外貿易起見，其處理方法，莫妙於取議會式，凡投資者皆可以參加一切討論與決議。因此每見從事於進口出口之商人組成一大公司，蓋商人能自有船隻以運貨往來

者甚寡，故不得不聯合爲一社團，於是可以其供獻之多寡，分享其應得之利，蓋而同時又得爲單獨之經營。然此不爲政治的集團，蓋其團員仍與其他人民同守一樣之法律，並無特殊之法。至其所爲結合，乃爲求較大之利益，其術惟何，即獨佔的購買，與獨佔的售賣是也。有此便宜，而輸出輸入，於國內國外皆得其益。

此種獨占，使國內之農工產品受抑價之損，而外國需要者蒙高價之害。雙方之蒙不利者，皆爲人民。但如能令其對外結爲一體，而在國內一任各人買賣之自由，則於國家甚爲有利。

此種商業團體，其利益不歸於團體的本身，（但造船行船之費自爲例外）而歸於各個人，故於其資金之出入，不能不任人人得以參預，於是其代表機關不得不爲一團體；而凡會議之時，凡欲參加者皆可出席焉。

如此之商人團體，如由外人舉債，則凡其會員之各個，皆對其全額負責任。蓋債權者固不能悉其團體內部之組織，而不能不向其中之各個人課其責任，必俟其中之一人償其全數，而後他人得免責焉。但如借與者即爲團體之一員，則償還之全責，只有自行負之，只得就團體之公帑爲之耳。

如國家課稅於此商社，其擔負應視各商人參加之股額而分配擔任之。

如國家因此商社有非法之行為而課以罰金，此罰金只由其贊成是舉，及執行是舉之社員擔任。此外之人，雖同為社員，然立社既為國家之所許，則不能以此即為罪也。

如商社之一員，對其團體負債，則其團體只能向國家控訴之，不得自行沒收其貨物，亦不得拘禁其身體，否則該商社是自己行使審判之權矣。

凡為治人或為治事之團體，其存在有為永久者，有由明文規定其時期者。又有團體焉，其存在之時期之有限制，乃因其性質而然者。例如統治者發命，令各地方派遣代表以陳述其人民之情形疾苦，或為制定法律而諮詢其意見，則此項代表，應有統治者指定之時地而集合。當其集合之時，斯為人民各個人之代理人，而成一政治集團，但其職務，只限於統治者所為召集而提出之事。及其事畢，而團體遂解散。此團體不能為人民之絕對代表，蓋惟統治者為人民之絕對代表，而一國不能同時有兩統治者。至其所能代表之限度，則召集時之命令早為規定，人民不能外於此而以私意派遣之也。

私人團體，有爲正式而合法的，此皆無特頒之允許證，而惟遵守國內之普通法者。因其統於一人，故爲正式的，如一家之統於家長，是其例也。家長對於子女及其僕隸，只能責以法律以內之義務，其爲法所禁者，則不能使服從之。至其在家事範圍以內之事，則子女僕隸應服從家長如其君王。蓋在有國以前，家長本有如是之權利，建國之際既未放棄之，則自繼續享有也。

私人團體之正式而非法者，蓋亦統於一人而無國法之許可，如乞丐，盜賊，流民之團體是也。彼其所以團結者，乃爲增進其乞討盜竊之利益。又如受外國人之命令，爲宣傳及其他不利於國之企圖而結合，則亦爲非法之私人團體。

非正式之組織，乃多數人非依一定之目的，亦不負互相之義務，僅因一時欲望之相類而聚集。如此者，當視其各個分子當時之心向，以定其合法與非法。

人民間互相之結盟 (*Tractions*)，(結盟多係爲互衛而起) 在國中殊非必要，而有不法之嫌疑，故皆爲非法，而通常稱爲私黨 (*Factions*) 或陰謀派 (*conspiracies*)。凡盟必有其約，如無一機關焉以監視其踐約，則其效力只存於疑懼未生之日，國與國之相結盟，即無人以監視之者，故亦只

在其盟之存在時爲有利而合法。一國中之人民，其權利義務，固有統治者爲之規定，爲之保障，爲和平與公道計，無結盟之必要，若其目的不明不端，則直爲非法，蓋因其不端不明足以危害國家也。

在統治權屬於議會之國家，如其會中之一部分議員私相團結，以冀操縱其餘之議員，如此者，爲之私黨，謂之陰謀派，乃非法之行爲也。但如有人，因其個人之事將提出於議會討論，其人於是紛求各議員之援助，即使至於行賄，亦不爲非法，蓋世間被害之事，往往非用錢不獲得直，且人人對於己事，在審判之前，無不可認爲有理也。

在國家中如有人召聚僕役過於其家業所需之數，則成爲私黨而非法。蓋彼既有國家之保護，無庸蓄自衛之武方也。至在半文明之民族中，往往有大族互相攻擊，此皆非義之舉，不然，則只可視爲未有國家耳。

上述之族人私黨，及宗教上之教皇黨，反教皇黨，與夫羅馬時代之貴族黨，平民黨，希臘之貴族黨，民治黨，凡此皆爲非法，蓋皆僭竊國家之武力，而有害於人民之安寧也。

人民非正式的聚集，其爲合法與否，應視其情形及人數而定之。如禮拜堂之祈禱者，及戲園之

觀衆，如其數不逾恆，斯爲合法；若人數過衆，則凡不能自明其來此之理由者，皆可視爲有不法之企圖。如有千人，連名上書於官府，此合法之行爲也，若千人羣來而遞之，則非法矣。此其分別，不在數量，蓋視官員之能指揮審訊與否以爲斷也。

聚衆而控一人者爲非法，蓋以一人或數人訴之官長足矣。例如聖保羅在以弗所之時，底米提阿率羣衆擁保羅之二伴至官廳，而同聲控其宣講爲有害於其地之宗教及事業，此其所訴者，由以弗所之法律觀之，固爲合義，而其聚衆，則爲非法。故其官長乃斥之曰：「汝等如有所訴乎，可依法而控告，汝等如有所求乎，則可召集議會而議決，今聚如是之人衆，而無人能道其理由，豈非作亂乎？」是故人類之集團，正似身體之各部，其合法者，則譬猶筋骨也，其非法者，則譬猶贅瘤也。

第二十三章 論大臣

上章所論爲類似於國家之團體，本章則論國家之肢體，即大臣是也。

所謂大臣者，乃統治者所命以管某事之人，而於其事之執行，代表國家者也。凡統治者，皆有兩

重之身分，一卽其自然人之身分，一卽其政治上之身分，故爲其臣者，亦有私臣公臣之別。如侍衛也，內監也，皆爲私臣；以及有統治權之議會其所用之守衛侍者，皆不爲政務官。

政務大臣之職務，有及於國家之全體者，有僅及國事之一部分者。如當幼主登位，則攝政者得以君命之名義，總攬國政，指揮百僚，以行使其統治權。有所管只及國政之一部，如總督，省長之類是。後者於不越統治權之範圍，亦得以君命之名義處分一切，而其省內之人民皆應服從之，但其權力，仍基於統治者之志意，而非以統治權割讓之也。凡此類之大臣，可比之人體之神經系。

其他之大臣，各有其特殊之使命，或在國內，或在國外。在國內者，第一，有財政大臣：凡貢獻，租稅，罰金，以及其他公款之出納，簿記，皆屬其掌管。

第二，有軍務大臣：凡兵器，堡壘之保管，守護兵士之徵募，餉需，以及一應陸戰海戰之準備，皆歸其管轄。凡不統兵之武士，雖爲國家而戰，不能視爲代表國家，蓋代表國家僅對其所統率之兵而然耳。

以君臣之義，邪正之辨，內和外禦之道教民者，亦爲政務大臣。凡統治者，受命於天以教其民，大

臣則受命於王以教民。

職掌審判者，亦為政務大臣，當其高坐堂上，即代表統治者之本身，其所下之判斷，即統治者之判斷。凡爭議不外事實的爭與法義之爭，故判斷亦有專的判斷與法的判斷。故在一爭端中，亦可有二審判官，一斷其事，一決其法。

在上述兩種爭端中，為欲免被審判者對審判官之為何人有所爭議，故任審判官，必令其為原告被告之所同意。統治者之本身，固兩造之所同意者也，若其不能親訊，則必任命兩造所同意之人以為審訊，此其辦法有數種：第一，任聽被告者指出審判員中渠所不敢信賴者，如是，則未被指出者，即可為渠所同意之員也；第二，任其自向他審判官陳訴，此陳訴出於自動的，即無復再訴之權；第三，直接陳訴於統治者，由統治者親為審理，或命兩造所同意者為之審理，則此判決即為最終的，蓋已不啻兩造自身審斷之矣。

就上述之合理的、公道的司法制度觀之，則吾英國所立之普通訴訟與公家訴訟之法院制度，實值得贊美者。所謂普通訴訟，蓋兩造皆為人民，公家訴訟者，則原告乃國家也。英民有普通人民與

貴族之分，貴族如犯大罪，必由貴族爲之審判，其開庭時，貴族皆得出席，此種審判員，自爲被鞠者之所同意焉。若普通人民有訴訟，（或貴族因民事案件受訊）則惟當地之人得爲審判員，於其中選取十二人，爲兩造所同意者以任之，此項審判員所下之判決，兩造不能有異詞矣。上述國家之司法官及教育官，其性質可擬諸人體之口舌。

此外，執行判決，發佈諭告，鎮服騷亂，拘禁惡徒，以及其他保安之職務，凡任之者，皆爲政務官員，其地位可比之人體之雙手。

政務大臣之在外國者，爲其國統治者之代表，如大使，公使，領事是也，其職務皆爲公務。

在紛亂之國中，其私黨亦有派人赴外國者，此輩人員，雖外國亦可予以接待，而不能視爲大臣。一國之王，若派其臣赴他國行慶弔，雖其使命爲公的，但其事則爲私事，故只得視爲私人。又如有人奉派秘密往他國求救援，雖其使命及事務皆爲公的，然既不能正式接待，則亦只可視爲私臣耳。凡此可以比諸人之目。

凡受君命以接受人民之請願，或徵詢人民之意見者，亦爲政務大臣，猶如人之耳焉。

如不掌兵，亦不司法，而惟備諮詢，司建議之顧問，不爲公務員。蓋其建言，皆對於統治者之本身，而非公開者。若顧問官之集合體，則在國家中，往往兼任審判或其他行政之責；在君主國，則可以傳君命於大臣，在民主國，則以其所討論者公之民衆，以備其選擇；有時且可任法官，聽訟詞，接外賓，而本身成爲政務官矣。至貴族治之國家，此類之顧問院，卽爲國務院，而統治其國，更無須建議於他人矣。

第二十四章 論國家之營養及生殖

國家之營養，基與物品之豐富，分配，變換，及運輸，以供公衆之用。

物品之豐富若何，蓋爲天然之所限，其來源不外海洋及陸地之出產，或經人工以生產者。

物產有動物，有植物，有礦物，此皆上帝佈置於地面或近地面之處，俾人出力可以獲得。故物產第一由於上帝之賜，第二由於人之勤勞。

物產亦名曰貨物，有國貨，有外貨。世上無論何地，其出產蓋皆不足以遍供人生之所需而無缺，

同時其所產之某物，又或溢於本國之用，於是可以其所餘，易其所缺。而除以貨易貨之外，又可以人工爲交易，或由戰勝而得其所需。常有國家，其土地所產僅能自給，而竟能擴張其權力者，蓋因其人勤敏，能以甲地之物運售於乙地，又能以他國原料製爲貨品以售賣之焉。

分配之道，卽在規定物之我有，汝有，及他有；此之謂公道，其權必由統治者操之。無國之世，戰爭不息，人之於物，皆需以武力得之，以武力守之，當此之時，無所謂公道，惟有不安定而已。是以鼓吹自由之西色羅亦嘗曰：「假使國法不存，或存而奉行不力，則人之所受之祖先及遺其子孫者如何皆不可知矣。」又曰：「國法而不存，人將不知何物之爲人有，何物之爲己有。」公道之建立，乃有國以後，基於統治權之行爲，其方式卽所謂法律也。考法律 (Law) 及公道 (Justice) 二詞之原義，蓋卽指分配之平均云。

分配之第一事，卽土地以分配，必如何行之而有當於公平及大家之福利。必由統治者決定而不能任人民之自決。以色列族之在荒野，蓋已成國，而未得其土。及其得達上帝許與之地，其地之分配，蓋由祭司以利沙及將軍約書亞爲之決定。當日固有二十族，乃分約色族爲二以成十三，土地則

仍爲十二份，因而對利未族不與以地，而許其收全土十分之一之賦。此其分配之法，蓋甚鮮規則也。又征服之地，其土民未必全歸消滅，而仍多可享有其田產，但此當認爲戰勝者之所分與，如威廉王 (William the Conqueror) 既得英土，而英民由其手獲得土地是也。

由此觀之，人民之土地權，不許他人之侵犯，而仍不得不受統治者之支配。蓋國爲平安之保障，其於土地之分配，自亦本此意而行，故其所爲分配，如悖乎此原則，則是爲違反民意，而應視爲無效。夫統治者亦人也，自不免有殉情悖理之舉動，然使人民以此爲口實而叛亂，而怨謗，則爲不可。蓋既已授以一切行動之權矣，則其所爲，猶之自爲，又何說焉？至於統治者之處如何而爲違反公道，違反自然律，後文當別論之。

在土地分配之時，國家亦可自取一份，甚至可使此一份土地之出產供國家維持安甯之所需。雖然，此種辦法，因統治者亦同是人，不能免於過錯，故不能適用之。欲劃一部之土地或一部之收入以供國用，一旦統治者用財不慎，或引起耗財之外戰，則國危矣。國家不能行節食主義，蓋其需要不僅視其自身，而又因種種意外之變，以及鄰國之狀態而有異，故其財用，實難預爲拘定，只能就其當

時之所需以爲衡也。英國之威廉王曾保留多處之土地，（餘外更有森林及獵場）又於所賜與人民之土地附以某種服役之條件，然此殆以供其王室之私費，而非以之給國用，蓋威廉及其嗣君固仍時時向一般人民任意徵取稅捐，未嘗以此自限也。使國用而只取諸所保留之田地地方役，則必然不足，蓋所保留者，其收入以年代而減縮，或由於售賣，或由於贈給。故欲如此劃定國家之收入，乃無益之舉也。

在國外之貿易，其區域與種類，亦須由主權者分配於人民。若一任人民之自由，則輸出者，或資敵以利器，而輸入者，或誘國人以貪嗜毒品，故不可不由統治者規定其可否也。

爲國家之生存計，不獨土地應爲公道的分配，即一切貨物，一切技藝，往往一人之所餘，即爲他人之所缺，故交易尙矣。交易不能無契約，故必由統治者規定買賣，交換，借貸，租賃之文件如何而可爲有效焉。

所謂營養之變換（conversion）者，乃謂人所用而有餘之物，得以之變爲同值而易於攜取之物，俾人民得往來各地，而仍獲其所需，故金銀與錢幣興焉。金與銀在各國皆爲貴重品，故在國際間，

可爲他物價值之標準，而錢幣爲國之統治者所鑄造，故在國中可爲人民間之價值的權衡。有此權衡，於是人之一切動產與不動產皆可以隨身動轉，互相授受，流動於全國，正猶人體之血液，川流不息，以養百體焉。

因金銀之本身有其價值，不能由一國或數國之流動改變之，故可以爲各國貨物之準衡，若賤值之錢幣，則無此能力也。又憑藉金銀之力，可使國家之力運用於國外，如使臣之派遣，與軍隊之出征，皆得以此供給之。若夫錢幣，則非僅以其質而可貴，乃因鑄造之形式而有用，故其用不能出國，即在國中，亦每因故而跌價，致使人民之持有者蒙損焉。

金錢之爲公用，不外進出之兩途，因賦稅之徵收則進矣，又因俸餉之發給而又出矣，此猶人體之血液，由血管流入心臟，而又由心臟輸送於全身也。

國家之生殖維何，殖民地是矣。蓋國獲得新土地，或本無人民，或因戰爭而人稀，故命一官長率人民而往居焉。殖民地既成立，則或自成一國而脫離本國之管轄，（古代多有之）此正如子長而離父獨居；此時其本國稱爲母國，彼此之關係只爲榮譽的友誼的。又如羅馬之殖民地，則係仍屬本

國所管，故不自爲國，特本國之一省耳。此類殖民地之權利範圍，以其本國給與之允可狀 (Licence of Letters) 所列爲根據。

第二十五章 論建議 (Counsel)

通常人對於建議之詞與命令之詞多不能分辨，此誠不可不亟爲說明者。「做此」兩字，可用以命令，可用以建議，亦可用以勸告，然其不同之點，人每忽之；蓋未細察言之人，及所與言之人，以及所爲言之事，故或誤認建議爲命令，或誤命令爲建議，任憑己意，強作解人。今欲免此誤，不可不先下數定義：

命令者，蓋云「做此，」「勿做此，」只以發言者之志意爲斷，而更不附以其他之理由者也。故命令者，發於言者之志意，而以其本身之利益爲目的。

建議者，蓋云「做此，」「勿做此，」而完全以所與言之人之利益爲其理由者也。故命令由於利己，建議由於利人。對於命令，如有夙約，則有服從之義務；對於建議，則無必採納

之責任，蓋不採並不害及他人也，若必須採納之，則是命令而非建議矣。更進而論之，人不能向他人要求建議之權，蓋雖曰不爲己利，而既強欲預聞他人之事，則必係出於利己無疑也。

人如請他人建議，則建議者卽不爲罪，而罰不及之。故統治者如向其臣徵求建議，則議者雖反乎衆情，亦不得而罪之，若在議會則於一問題既詳加以討論矣，卽不應再行徵求意見。統治者若徵求建議，則其議之來，統治者自主 (the author of) 之，自主之，故不能罰之，他人更不得而罰之。但如一人民建議於他一人，使爲犯法之行爲，無論其建議由於惡意，抑僅由於不知法禁，國家皆得而罰之，蓋人民本應明曉國法，不得以不知爲藉口也。

懇告與勸阻 (exhortation and dehortation) 亦爲建議之一種，但言之者以熱烈出之耳。懇告者，蓋不以其所說之理由爲滿足，而又鼓勵聽者以行之，勸阻者之情亦同；故其言也，必注意於聽者之情感及成見，而使用比喻等等之演說技術，以冀聽者信其說之高尙公正而有利焉。

由上觀之，第一，懇告與勸阻，亦自言者之利益出發，而有悖於建議者之身分，此由其言之長，言之熱，言之巧，而可以知之；是乃言者爲己之利而然，或者偶然亦爲聽者之利，或且絕無利焉。

第二，懇告與勸阻之詞，只能施之於羣衆；蓋聽者如爲一人，可以隨時反詰其理由，而羣衆則不克與之討論辨難也。

第三，當建議之地位，而施懇告與勸阻之技者，是爲腐化的建議，蓋渠已受利己之念之賄矣。雖其議果善，亦不得爲良議。譬如法官受賄，雖使判斷公允，亦不得爲正直之法官也。反之，當命令者之位，如家長，如軍司令，而施用勸告者之術，則不特正當，且爲可嘉；蓋命令之詞，不以命令之形式出之，而以建議之形式出之，則受者罔不樂於聽命矣。

今試選取聖經所載，以明命令建議之方式：如云，「除我以外，勿敬他神，」「勿做偶像，」「勿以上帝之名爲無效，」「當崇敬安息日，」「尊爾之父母，」「勿殺，」「勿盜，」「凡此皆爲命令；蓋吾人所以當遵行之，只因其爲上帝之意旨，而更無其他理由也。如云，「其盡售汝所有，」「贈諸貧民，」「隨從我，」此皆爲建議，蓋吾人所以從之，乃因如此可以進天國也。如云，「其赴面前之村，見驢與駒，即釋其縛，牽至我所，」此命令也；其理由蓋僅主之意旨也。又如云，「汝等其悔改，而以耶穌之名受洗，」此又建議也；蓋吾人違背上帝，固不損其尊嚴，悔改復歸，亦無加於其榮耀，惟藉此乃得

自免於罪惡之見罰耳。

建議與命令既可以受言之利益如何而分，故建議者之適與不適，亦可如此而定。夫經驗乃往事之記憶所積成，而建議不過以此經驗轉與他人，故建議之優點與缺點，即原於智慧之優點與缺點。建議官之對於統治者，蓋猶記憶之於人身，然有一重大之不同焉：即人身之記憶，由感覺之官能而受之，官能無所利於其間，而議官之於人君，則往往雜以私利私情，致其言或不忠耳。故良議官，必其目的與利益不悖於聽言者而後可。

其次，建議者必須於其事之原因，爲之剖析分明，而又以簡要之詞出之，故凡草率之議，不明瞭之引證，晦塞紛亂游移之文句，與夫比喻煽惑之說，皆非議官之所應進。

復次，建議之能既由經驗及研習而來，故爲大國之議臣者，不能必其知一切之事，而只能就其所知所習者爲良議臣焉。國家之大目的，厥惟安內而攘外，故人類之性情，政府之權利，公道法律正義榮譽之性質，不可不知也。本國鄰國之國力，財富，地位，以及一切外國之計謀，又不可不講也。任舉其中之一端皆非多年之考察習求不能得其要領。議臣之重要，在其判斷之力。世間之事，有有一定

之公律者，如機器數理之類，此以能知其公律爲最可貴；若其無公律之可循，則不得不就教於最富於斯事之經驗者。斯人之判斷，蓋庶幾爲最良，而於此事可爲最善之議官焉。

再次，居一國而議及他國之事，必須知其國之情形，又曾熟閱該國所來之報告，以及兩國間之條約文件而後可；故與議者，必統治者知其能此而後召之，其未奉召者，不得妄行參與也。

再次，假使有多數之議官，則莫妙於一一召對，而不必令其聚議；蓋一分召可以知人人之見解，而會聚之時，或受他人言詞之誘惑，或恐反駁以致怨，或恐遣人以愚鈍之譏，其贊否卽未必由衷，而不可恃。二，與議人數既衆，則必不免有私利與公益衝突者，斯人爲護其私利，其言必富於感情，而是以搖惑他人之主見；人之感情，猶如火炬，火炬聚而互燃，其勢益烈，而國受其弊矣。三，個人獨對，可以隨時駁難以求其立論之根據，若在聚議之時，則惟見衆論之龐雜，而無所得於事理。且議者又不免有好逞詞鋒，以冀他人之稱許，因之其言論遂不顧本題，而惟崇論宏義之是務，於是寶貴之時間，乃爲之荒廢。四，如所議有祕密之必要，則聚商尤不可恃，故在議會制度中，亦必以此等事付之於少數而適宜之委員會，而信賴其決斷焉。

要而言之，人於子女之嫁娶，田地之處分，家事之料理，私產之經營，從未有以之付諸多數人之議會者，蓋多人中必不免有與之利害衝突者也。人能利用多數單獨之良議者，而分別採其意見，此爲最善之道，猶之打球，必選適當之副手，而配置於適宜之各點也。次善之道，卽專恃己力，屏副手而不用。若事事必諮衆而後行，多數之贊成已爲費時，少數之反對尤爲礙手，此譬猶球員赴賽，而組成累贅之陣式，人多手雜，進退不便，甚或有甘願敗北者，混迹其間，斯爲最下策矣。語曰，多人之眼，勝於一人之目，然此乃謂自己能操最終之決斷權耳；若任多人聚議，則目雖多，而各從其私人之方向以注視，其不紛亂者幾希矣！是故大國而行民治，其能存者，或因外患之嚴重，或由於有一傑出之英雄以爲領導，或由於三數俊傑得以運籌帷幄，或由各政黨勢力均衡而得苟安，決非賴其議會之公開辯論以爲治也。若夫小國，則無論民主，君主，惟有賴其強鄰之互相猜忌，乃克僅存而已。

第二十六章 論國法 (Of the Law)

國法者，任何國人民皆遵用之法也。特殊之法，須問之專家，此則爲人人之所知者。國法之義，原

於羅馬，其後凡曾服屬於羅馬之國家亦皆援用其一部分，而特名之曰 *ius civile*，以自已於其國之單行法，吾今所欲論者，乃通於一切國家之法理，猶昔日柏拉圖亞里士多德西色羅等之所論及者，非欲爲法學專家之鑽研也。

法也者，乃命令而非建議也，亦非任何人對任何人之命令，乃人依夙約而向應服從者所發之命令也。國法也者，則於法之上，加以代表國家者之人格。

於是吾人可得國法之定義焉，即國法者，乃國家對一般人民之命令，由口說，或文字，或其他顯明之符號，以表示之規則，用以分別是非，指示從違者也。

上述之定義，實爲顯而易見，即法也者，有係對全部人民而發者，有對一地方，或一種職業，或專對某某人而發者；其爲命令，亦只及其所爲發之人，而不及其他。其次，法爲分別義與不義 (*bonum et malum*) 之規則，凡不義之事，未有不違法者。又法也者，必國家乃可以製定，且必以明顯的方式昭告於人民，否則人民無由從之。由上述之定義，而可以推得下列之真理焉。

一、法必由國家製定，而國家之行爲，必由其代表者爲之，故統治者爲惟一之立法者。同理，法之

廢止，亦惟統治者能行之，蓋必由其另製新法，以禁絕舊法之執行焉。

二，統治者不論爲君主，爲議會，皆不受法之限制。蓋彼既有立法廢法之權，則凡於其自身不使之法，隨時皆得而廢之，故其自身爲自由的。自己縛束自己，乃不可能之事，此名爲縛束，實不縛束也。

三，凡長時期之習慣取得法之威權者，非以其時間之長而得之，乃以統治者之默認而得之。故統治者對於一權利之問題，如不欲以己意爲之決定，則時間之長短，不足爲據，而必尋求公平之原則以決之。夫不公之行爲，不公之判決，常有歷多年而未加糾正者，故習慣不足卽爲法律，必其合理乃可焉。至於何者爲合理而應遵，何者爲悖理而應廢，此惟統治者乃有法定之權。

四，國法與自然律乃互相包括而範圍皆同者也。自然之律，包含公平，正義，感戴，以及其他同類之美德（具詳於第十五章）。在自然之世，此猶未成爲法，然人類得藉之以維繫和平，及國家成立，則因統治者之威權，而使此種種者成爲法律。蓋人民如有爭議，則欲判明其何者爲公平，何者爲正義，自非有權力盾乎其後不可，必如此，而後違者乃有人予以處罰焉。故自然之律成爲國法之一部，而國法固合乎自然律而爲其一部也。夫遵守契約而各得其所應得，此謂之正義，而實基乎自然之

律者，國之人民，依約應遵國法，（在建立的國家，爲人民互定以立君之約，在征服的國家，則爲人民向戰勝者以服從易得性命之約，）故遵國法，亦自然之律也。故國法及自然律並非兩事，特一則有文字表示之，一則無之耳。然而人類天然之自由，必由國法爲之節制，蓋國法之存，此實爲其目的，必施此節制，乃可使人民不相犯而相助，於以抗拒外侮而維繫平安焉。

五，如甲國征服乙國後，甲之統治者，仍用乙之舊法施政，法雖同是法也，然已成爲戰勝者之法，而非復戰敗者之法矣。蓋法不在乎其立之之人，而在乎以何人之力而執行之。故在一大國之中，其各省區，因習慣之不同，而有不同之法律，此項法律，非因其習用多年頒發於故代而有效，乃因當今統治者之允許而有效耳。至於不成文之法，通行於各省各地而不悖乎公道之原則者，是必爲自然之律矣。

六，夫法無論成文與不成文，非依統治者之志意則無效力，然則今日之名律師之論著，乃若有以私人向左右立法之力者，抑又何耶？例如今通行之一語曰，「習慣法惟巴力門（國會）可以管轄之，」信斯言也，則必巴力門自有統治權，而可以自由集合散會矣。設使猶有人焉，有得以解散之

之權，則是權即係可以管轄巴力門，而必更能管轄其所管，如是，則立法之權，不在巴力門，而在巴力門內之王權耳。夫威權與公道，乃國家之兩臂也，若威權在王之手，而公道由巴力門主人，則是主持公道者不能有威權以執行其命令，則國家將何以存乎，故謂巴力門主持習慣法者誤也。

七，法不能違於理，此法律家所公認者也。然法之所以爲法，猶不僅在其條文，而視立法者之用意爲如何。然而理也者，究以何人之理爲準乎？設使任何私人之理論皆可爲準則，其衝突支離必將有如學院派（*School Man*）之情狀，抑亦非由長期之研究經驗所得之「純理」可以爲據。蓋長期之研究，未必不使錯誤之判斷更爲堅固，猶之屋基不固，則修造愈高，將來之傾覆愈烈也。且私人由研究所得之見解必不相同，而斷不可恃，故惟有國家統治者之解釋乃可爲據。統治者既爲一人，則不患其有衝突，且即使有前後不一致之時，亦可易於糾正。凡在一切之法庭中，其真正之法官，實即爲統治者，至於其他法官，則必依統治者立法之原意以爲判斷，是等於統治者之自爲判斷也。反乎此義，則其判斷即爲不公。

八，由上言之，法律者，命令也，乃發命者用口說，或文字，或其他之明顯方法以宣示之志意也。故

法只能及於能了解此命令之人，癡子、兒童及瘋人，則法不能及之，猶之法不及於禽獸也。此輩無所謂公正與姦邪，不知事之因果，故不能預於契約，而統治者之行動，自亦未有其參加發動之分。除此輩外，其因一時意外之事，非出其自願而失了解法律之力者，則法亦不及之。然則法律必須如何表示於人民，俾其了解統治者之志意，此不可不加以考慮也。

第一，未經言語文字及其他之宣示而通行於一般人之法，此自然律也。此蓋無待於他人之通知，而人人由其理性可以解得而同意者。此所謂自然之律，有一言可以概括之，即「己所不欲勿施於人」是也。

第二，如其法只約束某種人，或某一人，而亦未經宣示者，則亦為自然律，此亦由人之理性而知之，無待於說明。例如國家任用大臣，使其治事，向未授以訓令，則此人只有就理性之所命以從事；如渠為法官，則其判斷只有依乎理性，即公道是也；如渠為大使，則其交涉只有依乎理性，即保衛國家之利益是也；若使其任其他之公私職務，亦罔不同焉。總之，臣之義不外乎忠，此乃由天然之理性而得者也。

自然律而外，凡欲使人遵從之法，必須以言語文字或其他方法表示之。俾人知其係出於統治者之威權。蓋他人之志意，非有相當之表示，則他人無由知之也。在古代文字尚未通行之時，法律每編爲歌詞，俾人民得以歌誦之而記憶之，故所羅門王曾教人以十誡縛於十指，卽此意也。又摩西立法之時，曾命以色列人無論在家，在途，於就睡前晨起後教之子女，又須標之通衢，懸之門戶，且令集合男女老少而爲之講誦焉。

法律僅經筆之於書而宣布之，猶未爲足也，又必須以方法證明其爲統治者之志意，否則野心家如有所圖，亦可以其所私欲冒爲法律而宣布之，以不利於國家焉。夫國家之治，必出於統治者，而統治者之爲何人，更無待問而知。然建國既久，人民昧而不察，遂或竟忘其外侮由誰禦之，生業由誰保之，冤屈由誰正之。第人民既仰賴此威權之保護，則苟一迴思，其天然之理性必能昭示之，使勿爲有傷於此威權者之行爲，故人於統治者之爲何人，無所用其致疑焉。統治者威權之發布，必需公家之文書，公家之官吏，公家之印章爲之證明；然而證明乃明其爲真而已，其權力之來源仍在統治者之命令，而不在于乎證明。

人之傷害問題之基於自然律者，則有權審訊之法官所爲之判決，卽爲自然律之執行。若夫律師之意見，雖足以平爭端，然而不足爲據，只有法官聽訊之後，乃能指示法律之真義。

若損傷問題之有關於成文法者，則人在未做之時，應先查詢法之云何，以免於犯法；卽在自以受損者，亦應先行查考法律之規定如何，若不查考而逕興訟，是爲無端生事，而爲非義矣。

若其問題爲對於官吏之應否服從，則如見其有國家之委狀印信，查知其無訛，卽可以定其權力之非虛。總之，人民對於一切成文法，皆應習而知之，蓋因其與將來之行爲有關也。

立法者之爲何人既知之矣，法律亦既經宣示矣，然猶有一要點焉，必完足之，而後其法乃有縛束之力。此點惟何？卽法律之解釋是矣。解釋法律之權，亦須操於統治者或其所任命之官員之手，否則一任私人之曲解，或致法律反違乎立法者之意，則是立法權將操之私人矣。

一切成文法與不成文法，皆有待乎解釋；至於自然之律，則人苟不蔽於私慾，無不可以其固有之理性而知之，特人鮮有不蔽於物之時，故自然律之義意，乃變爲最晦塞，而其有待乎解釋者更急。又成文之法，如文字簡單，則其中之一二字，往往可致歧義，若文字冗長，則因多數字之歧義，而更可

爲種種之解釋。故凡法律，非考其立法之原意，往往不能得其解，而此最終之權，仍由立法者操之，蓋無論何等難題，至其手罔不解決也。卽至萬不可解之時，則彼可效亞歷山大之抽刀以斷亂結焉，此非他人之所得爲也。

一國中，關於自然律之解釋，不能以其倫理學之書籍爲依據。此等著述，卽使理論充足，而非以國家之命，不能便認其意見爲法律。吾於前文，曾論及道德對於維繫國家之重要，然道德之信條不能卽視爲法律，必以統治權之作用乃爲法律，否則當今流行之著作，其中所論甚多矛盾之點，將何所適從乎？

自然律之解釋，卽國家任命之法官於聽訊後所下之判決是也。彼於聽問兩造之詞之後，於是定原告之要求是否合乎公理，從而所下之判詞，卽爲自然律之正當解釋；至其效力，則基於統治者之威權，而非憑乎法官個人之力也。

雖然，法官及統治者所下判決，未必絕無錯誤，但既發現錯誤，則應卽改正之，而於此後同類之案件，不妨爲相反之判決，蓋錯誤不能成法律，更無使自己或他法官之必從之也。在可變更之國法，

統治者固可以其志意使錯誤之判決成爲新例，若在不可變之自然律，則斷斷不能成爲前例，法官有更易之時，王位有禪代之日，甚至宇宙亦有其毀滅之期，惟自然律乃上帝之永久的法律而不變者也。聚天下法官之判決，不能成立一悖於自然公道之法律，而前人之成例，亦斷不能束縛當下之法官，而使其不尋求自然之理第依樣葫蘆以爲判也。夫「罰無罪」此自然律之所不許也。今假定有人焉，被控爲大逆，因懼仇人之勢力而逃避，既而被獲受訊，證明其無罪而釋之，顧乃罰其以財物充公，此非罰無罪而何耶？故此處分，決不能爲自然律之一解釋，亦不能因有如此判例而從之。彼其初爲是判者，已判之不公，不公之判斷，不足爲後任法官之圭臬。夫以成文法禁無罪者之逃避，若其逃則罰之，斯固可也；但此人乃以懼禍而逃，既依法證明其無罪，乃又因假定的有罪而罰之，此其假定蓋甚不通。然而今日英國之某大法家則曰：「如有無罪者以大逆被控，因懼而逃，雖其後依法證明其未犯，但如發現其是爲大逆而逃則此人雖無罪，亦沒收其貨物財產，法之假定，係根據其逃走而然，故如其對沒收抗辯，則不理之。」夫人本無罪，又依法得證明無罪，又未有禁其逃走之律，雖係如此，而竟以一個「法律的假定」沒收其財貨，此何理耶？如使假定者爲事實，則其罰當爲死刑，使

其假定非事實，則何爲罰之，故此舉實不能認爲英國之法律，而其所謂假定者，直法官之假定耳。又所謂對於法律之假定，無論何種證據皆爲無效，此亦非是，蓋凡法官不聽人提出證據卽爲不公平，如此，縱有公平之判斷，而其身已爲不公平之法官，蓋其假定乃出於偏見，偏見也者，不拘有何前例，而不能任其擯入法庭者也。上述之例而外，因遵行前例而致謬誤之判決者尙多，總之，此類判決，縱可以爲此案當事人之依據，而不可以爲將來法之規範也。

關於成文法律之文義，一般注疏家不足以爲正當之解釋者。蓋注疏較之原文更易引起爭辯，於是注疏更須加以注疏，循環無已，而將不勝其解釋之煩矣。是以除由統治者指正解釋之人外，普通之所爲解釋，與其對於不成文法所下解釋相等，卽對於當時之當事人可以爲準，而不能限及後之法官對於同類案件之決斷也。蓋法官對於成文法之解釋亦不免有誤，但其誤固不影響於法之本身也。

成文法之文字與其文義，人每有以爲不同者，緣文字每有歧義，又或爲辯論家用爲比擬之詞，而其義更晦。然法之本義，則只能有一，不能有二。立法者之本意，無不基於公道，若法官而不如是想，

則是對於統治者爲大不敬。故法官如見法文有缺點，當以自然之律補足之，而爲合理的判決，若並此不能，則只有暫緩宣判，而向統治者請示焉。例如法文規定，人有被武力驅於己宅之外者，可以武力而復入。設使此人因失於注意，空廢其家宅，及一旦回歸，乃被人以武力拒不令入，似此，則無法律之明文可循矣。然立法者之意，必將許其援用此條，否則此人將毫無救濟之方矣。又例如法文規定，審判官當按證據爲斷，設有某甲被誣控爲某事，而法官則親見此事爲某乙所爲，在此情形之下，依法既不能罰及無罪，而又不得罪其當罪，無已，則有請國家另命法官聽訊，而自爲證人。故凡此類之不便，必循法之原意以爲適當解決，不能因其不便而爲反乎法之判決。

所需乎良好法官之能力，與所需乎良好辯護士者不同。法官所應注意之事實，有證人爲之陳述，所應注意之法律，自有國家之法典而由當事人爲之引據，故法官於所訊之案，初不必預爲研習也。如英國之上議院，曾審訊無數之困難的法律案矣，而其中議員，固鮮有通習法律者，至以法律爲業者則尤寡，雖該院亦時徵詢法律家之意見，然決斷之權固由該院操之也。又普通裁判，則由人民中選任十二人以訊之，斯十二人者，不第決斷其事實爲如何，並決斷其權利義務之誰屬，且於刑事

案，不特定其爲有罪無罪，抑且判定其爲謀殺，鬪殺，誤殺等等；此十二人者，固未必習知法文，故有專任之員，備其諮詢，但其判決，卽不照此法律專員之陳述，則亦無責，除非能證明其爲違反良心或受賄賂而故爲判斷焉。

良法官之條件，第一，須對自然律之公道原則有正確之了解；此不在乎多讀律書，而在乎頭腦清新，深思明辨。第二，須有富貴不能移之精神。第三，須能脫然於一切愛惡懼怒等感情之影響。第四，聽訟須有耐性，有注意力，有良好之記憶，且能分析處置其所聞焉。

法律之分類，因著述家之見而有不同，但據哲斯亭年大帝時之分類，則有七種：

- 一，羅馬皇帝之諭旨，敕書；吾英國王之佈告與此同類。
- 二，羅馬全民（上議院在內）之宣告，蓋初時羅馬全民固有統治權，故其宣告卽爲法律；厥後立有皇帝，而此項宣告有未經皇帝廢止者，仍以皇帝之權施行之也；吾英國會之決議案略與此同。
- 三，羅馬平民（上議院不在內）之宣告，蓋當時國之大法官以事取決於平民之投票者也，此項之未經皇帝廢止者，亦仍爲法律；吾英衆議院之命令與此同類。

四，上議院之命令，蓋羅馬人民既衆，不復能以全民會議決事，故時或有問題由上議院決定也；吾英之諮詢法案略與此同。

五，羅馬執政官之批示；如吾英大理院法官之批示然。

六，皇帝所制定之法官對於律文之解釋，此亦爲他法官所應遵循者；吾英法官判例，有爲他法官所必遵照者，亦同此。英國通常之審判，實操之十二審判員（即所爲陪審員）之手，此十二人者，關於律文，應向國家所命之主任法官徵詢意見也。

七，不成文之習慣，爲皇帝所默許而不悖乎自然律者，亦爲法律。

法律又有分爲天然法及制定法者。天然法者，本乎自然，久永不變，蓋即正義，公道，及和平，慈愛等道德的規律是也。

制定法者，以統治者之志意所定之條規，書爲文字，或以其他方法宣示者也。

制定法中，又分爲人的法，與神的法。人的法中，又有分配法及懲戒法之別。分配法者，及規定一切權利義務，於以定財產之取得，保有，及行動之自由者，此對一般人民而言之者也。懲戒法者，乃規

定犯法之應如何懲罰，乃對法官而言之者也。懲戒法每與分配法相輔而行，又可名爲判決例。蓋法之條文，皆立法者之判決例，而某一案之判決，亦卽當事人所應遵之法耳。

神的法，乃上帝之諭令，而專對某一時，某民族，或某人而發者也。其發也，蓋由上帝所指定之人代行之。然而此代上帝發令之人，果否受有帝命，將何從而證明之乎？此發令之人，固必曾受上帝之啓示也，然我人未受上帝之啓示，何以能知其確受啓示？彼其人，或行有異跡，或持躬聖潔，或智慧超衆，或福澤逾恆，此固足以顯其特受帝恩矣。顧異跡未必爲人人之所驚服，而聖潔亦正可假冒，而行事獲福，亦或出於機遇之偶然，而未必由於帝命之眷顧，故人之是否受有啓示，殊無從而證明之，此惟有歸之於信仰而已。

至於人何以應遵此項神命，則屬易解。蓋神命如曰不得違犯自然律，則其遵之也。實以吾人之己意而遵之。但吾只云應遵之，而不云應信之，蓋信乃發於內心，非命令所能生，必聖靈之感動乃能生也。信仰神律，非吾對上帝之義務，乃上帝賦予吾之恩惠，不信神律，亦不爲違犯帝令，乃未預於此恩賜耳。今可舉聖經上之事以明之：昔上帝與亞伯拉罕立約也，命之曰：「此約吾與汝及汝之後嗣

共守之。」當其時，亞伯拉罕因未有後嗣，彼等自不獲預於此啓示，但亦受此約之拘束，而應聽亞伯拉罕所述之帝命，此乃因亞伯拉罕對彼等有統治權而然也。又上帝謂亞伯拉罕曰：「地上各國，皆由汝得福，蓋我知汝必能率汝之後嗣，遵守帝道，而以公道正義爲歸也。」由此觀之，亞伯拉罕後嗣，雖不親受啓示，而其服從乃由於其對統治者之服從而來也。摩西在西乃山朝見上帝，他人不許隨從，隨從者誅，然其民仍應服從摩西所宣示之帝命。故其民曰：「公其語我等，我等必聽之，毋令帝語我等，恐我等將死也。」觀於上述兩例，可知一國之民，如未親受上帝之直接啓示，則應從其統治者之命，而認爲上帝之意旨，否則人人各以其幻想認爲帝命，則帝命爲何，既人人所見不同，而國家之威令亦爲之掃地。故凡不違背乎道德律（即自然律）之事，人民應即以國法視爲上帝之命，是故基督教國家，於叛教者必加刑焉，而非基督教國家，有倡爲違禁之教者，亦必刑之焉。

法律又有分爲基本法與非基本法者。至何者之爲基本法，則各著述家尙未明指，然其意，蓋謂基本法乃建國之基礎，無之則國將不國者。例如統治者之宣戰，媾和，司法，任官，保安各權，人民有擁護之義務，否則國無以存焉。至如關涉人民與人民間權利之法律，則雖廢止之，國不致即亡，此則非

基本法矣。

關於國法與民權之別，今人猶多不明之，蓋民權乃國法所予人民之自由，而國法乃限制人民之自由者也。人民本乎自然，有以武力自衛及以武力預防之自由，但國法既爲之保障，則不許有此自由矣。

又法律與特許狀 (Charta) 亦不同。特許狀者，蓋統治者所賦予免除法律限制之恩惠也。故法律之詞曰，「吾命汝如何如何，」特許狀之詞則曰，「吾許汝（與汝）何物何物，」其所許與者，非以法令強迫其收受者也。法律可對全國人民而施，特許狀則僅對某人或某部分人而發。若云全國人民有某種自由，則其意只謂對此事尚無法律之限制，或有限制而經取消也。

第二十七章 論罪犯恕罪及減罪

凡犯法者爲惡，而輕蔑法官亦爲惡，蓋輕蔑法官，不啻破棄一切之法矣。夫犯法者，或因爲法之所禁，或因不爲法之所命，或因有犯法之企圖，蓋企圖犯法亦爲對於執法者之輕蔑也。人如想像得

他人之財產妻奴以爲樂，此不爲犯法，又如於其所惡者而想像其死，亦不爲犯法，此種稱心滿意之想像，實與人生以俱來，若視此爲惡，則人生無非惡矣。或以爲人之第一動機無非惡者，特以畏懼神譴而不敢發，此則予以爲太過，對於此種解釋，予以爲與其失入，無寧失出焉。

於法之所禁而言之行之，於法之所令而不言不行，此惡 (guilt) 也，而爲罪 (crime) 焉。凡罪必是惡，而惡不定爲罪。凡有盜竊殺害之意，是卽爲惡，而爲上帝所不許，但必其意由言行表之，乃成爲罪，而人間之法官方得而審訊之。其意之未表現者，則人間之法律無由科其責焉。

由上述惡與法之關係，罪與國法之關係，可以推得三點：一，無法則無惡，但自然律爲亘古所有之法，故凡犯背約，負恩等道德律者必爲惡焉。二，國法不存，則無罪犯，蓋無國法而只有自然律，則除人之良心外，更無由科人以責任，故如其意向正常則固非惡矣，卽不正當亦只爲惡而無由爲罪。三，統治權不存，則罪亦不存，蓋無統治權，則國法無保障，而人只能以力自保矣。但企圖推翻統治權者，則自始卽爲罪。

犯罪之原因，不由於理智之缺乏，卽由於感情之衝動。智不足是爲愚昧，理不足是爲惡見。愚昧

有三類：或昧其法，或昧其君，或昧其罰。昧於自然法者不可恕，蓋人無不應知己所不欲勿施於人之大義，犯者即不能不認爲罪；假設有海外之人，來至此邦，宣傳異教，扇動人民，雖彼自信其所教爲真理，仍不能不認爲罪，而可以刑加之，蓋不獨其教之非，而使吾人至彼邦宣我之教，則彼亦不許耳。但至異邦不知其國法，則爲可恕，第於以法宣示之之後則不然。

於其所居之邦而昧於其君，不知統治者爲誰何，此不能恕者，蓋居此邦，則已受此邦統治者之保護，不能以不知卸責。

法經宣示之後，而昧於其罰，則亦不得爲恕。蓋法不同於空言，犯之者必罰。凡人出於自願之行為，其爲之也，必自準備接收其必然之結果，犯國法之行為，刑罰即其自然之果也。至而罰之輕重，則法有規定，依法施之，法未規定，由執法者任意施之；蓋人而犯法，是除己之志意無復限制，則其受罰亦應除立法者之志意無限制矣。

刑罰之於律有規定或有習慣可依者，則犯之者不可施以更重之罰。凡可知之刑罰，如其嚴重不足以止人之犯之，則轉足以誘人之犯之，蓋人權衡於犯法之利益及刑罰之重輕，則必取其便宜

者，若於此時施以更重之罰，則是法之本身陷人於罪矣。

事後之法，罪不追加，蓋如爲自然之法，則法固在事前，如爲制定之法，則未制之時，自然約束人之力。但如事已先爲法所禁，而人犯之，則事後所定之刑可以及之。

因理解之缺乏而使人犯罪，有三途焉：一，爲假定謬誤之原則。蓋人有見於世間每每強者免罪弱者遭刑，竊鈎者誅，竊國者侯，於是以爲「正義皆屬空言，勤勞冒險之所得應卽歸其人所有，世間無所謂公道，他人之所爲，後人斯可以效之」等等謬見。簡言之，卽行爲無所謂罪，惟以成敗爲衡，故甲王以爲罪者，乙王篡之則以爲德焉，丙王又篡之，則又以爲罪焉，循環不已，而大害於國之安寧。

第二，由於不良之導師，或謬解自然律，致令與國法衝突；或以私說及舊俗之不適時宜者指爲法律。

第三，由於依據真理而得之謬誤的推論，此多由於人之自命知識甚高，以爲是非之辨不難以經驗而知，遂致倉促從事，不求甚解。要之，凡由理解之缺陷而致違法，皆不可恕；若非私事而係公事，則尤不可，蓋身任公職，固以理解爲最要，若其缺之，固不能以爲恕罪之地矣。

由於感情而犯罪，其最要者無如虛榮，蓋依其有才能，有財產，有門第，而自以爲不能等儕於平民也。

故富資財者，往往犯罪，而希冀以賄賂免罰，或以入資而贖愆。

又有族屬衆多，或名譽卓著者，亦每不憚於犯法，以爲執法者不敢於罰之。

又有自以爲智慧邁衆者，每以執政者之處分爲不然，而謂國政之措置應如渠之所議，因之法律之權威乃爲搖動。此輩又每以狡詐欺其儕輩，以爲人不能察覺，因之犯罪。然此輩所種惡因，每每亦自不獲及身而見其果，顧必流毒於後代，故彼自以爲智，實不智之尤耳。至謂人不能察其詐，則大類乎兒童自掩其目，遂以爲人人皆掩其目也，斯尤爲可笑。

凡虛榮甚重之人，最易發怒，故人與之交談，稍爲失檢，彼卽以爲侮辱，而啓其犯罪之端。

至於恨惡，淫慾，野心，貪心，此種種感情之易致罪，已爲人人之所共曉，無待細論。然此種種，乃因人之天生而然，非以強大之理智爲之約束，則必以嚴重之刑罰乃能制止。凡有可恨之事，其存也，則時時有觸動而難忍，若欲去之，則又往往非以法外之力不可得。至於野心與貪心，則爲刻刻存在之

念，而理智殊不能以刻刻監視之，故一遇有倣幸之機會，則必見其影響。若夫淫慾，雖非時時而有，然其來也至暴，故不重與不定之罰不足以制止之。

感情中最不易陷人於犯法者，厥爲恐懼，不特此也，恐懼每每助人以守法；惟由恐懼而反致犯罪，亦不乏其例。

由恐懼所生之行爲，如其所懼爲切膚之痛，則爲可原。譬如人突遭襲擊，此時若不傷其敵，則己之性命難保，故以應急的自衛而殺人者不爲罪。蓋建國之時，人固未放棄此自衛之權，且當是時，亦不及待國法之救援也。若乃因他人之言行，恐其害我，乃先殺之，此則爲罪，蓋此時可以求衛於國家也。如有人因遭輕侮，其事之輕微，在國法中殊無明定之罰，而斯人恐因此名譽受損，或更招他人之侮慢，遂乃自爲嚴重的報復，此則爲罪，蓋其損傷並非身體的，而只爲想像的也。（但在歐西則因古俗相傳，致青年人及好名者每不免焉。）又有人因有惡夢見異象，懼鬼怪之降災，而爲違法之事，此亦爲罪，而不能以恐懼之故恕之。蓋夢也者，不過爲醒時印象之復演，如所謂異象，不過一種夢景，於半睡之時得之，故人決不可以此爲違法之理由；若其可也，則人人皆可任意妄爲，而國解體矣。

由上述犯罪之種種原因觀之，可知罪之性質大有不同。故罪也有可原者，則不爲罪矣。亦有似重而實輕者，則亦可以減刑也。其罪皆非義，猶如凡曲線皆不直，固也，但罪有輕重，亦如曲線其有曲之程度，若如斯多亞派人，以爲殺雌應與弑父同罪，則不通矣。

凡事實之可恕者，必其同時可以解除法律上之責任，若其法律上之責任未解，則既有反乎法之事實，其必爲罪無疑矣。

無了解法律之能力者，則不爲罪，若因懶惰而不查問，則不得以不知爲辭。又人既能自治生產，則於自然律不得謬爲不知，惟兒童、瘋人，其犯自然律，乃得恕之。

人陷於仇敵之手，則爲敵所劫持，若非由於自取，則此時不復負法律上之責任。蓋法律既於此時失其保護之能，則此時雖聽命於敵，只爲全生起見，不爲罪也。

當前有必死之危險，而被迫爲某事者，是則可恕，蓋法律不能禁人之自保其生命也。何也，卽令所爲應處死罪，而爲之則死也，緩不爲則死也，急，緩急之間，固應有所擇矣。

爲救死之故，無所得飲食，而出於強取或盜竊，是不爲罪；爲自衛起見而奪人之兵器，不爲罪。

遵人之命令而爲犯法之行爲，則此行爲對於發令者不爲罪，但爲傷及第三人，則令者行者皆有責焉。故統治者命人爲違法之事，則不能復罪之，蓋已爲主動也。統治者既不罪之，則他人更不得從而罪之矣。又統治者令人爲違法之事，則此令亦可視爲取消此法也。

如果統治者以過當之自由權給與人民，（而此自由實有傷於國體）而此後統治又有反乎此自由權之命令，當是時也，如人民不從，是亦爲惡；蓋人民應知此自由爲不利於國家，其所以給與實由於錯誤也；若不惟不從，又從而抗拒官吏之執行焉，斯則爲罪，蓋人民固猶可以陳訴而得直也。犯罪程度之輕重，以四項決之：一，犯罪之原由；二，犯罪之影響；三，犯罪之結果；四，時地與人之不同。

同一罪也，如以恃強，恃富，恃勢而犯，則較之由於希冀逃免而犯者爲重；蓋恃強者，無時無地可以再犯，而後者固不敢輕易嘗試也。知其爲罪而犯之，較之不知爲罪而犯者爲重，蓋前者自負有力，而不慎再犯，後者則一經明瞭其非法，自不再爲矣。

因法家或律師之主見而誤行者，較之根據於自己之理論而犯者爲輕，蓋以教授法律爲業者，

其所解釋亦自有幾分近乎法律，除非俟國權出而糾正之耳。如此所爲，若不含有否認統治權之意，亦無悖於法之明文，則全不爲罪。至人之依恃自己之聰明者，則不能不負其行爲之責，爲禍爲福，只自當之。

凡他人爲之而屢被罰者，與他人爲之而每每無事者，則犯前者之罪，較之犯後者爲大。蓋行而無罰。不啻統治者有容納或鼓勵人爲此之意向，則統治者自身亦不能不分其責矣。

由於一時感情之激動，其所犯較之由於長時期之計劃者爲輕，蓋前者乃人性之缺點，仍有可恕之點，後者則早知其事之影響與其應受之罰則，無可託辭矣。然暴發之感情，不能全宥其罪，蓋其行爲之前，固已知法之如何，固應依法而自預爲節制也。

法之屢經宣示講解，無人不知者，則犯之爲重，若難知之法，人因忙於生活而不及查詢，則犯之爲輕。後者爲人所常有，而前者顯有輕蔑法權之行徑焉。

有爲法所禁之事，而立法者顯有默許之意，如是則犯之者罪輕。在此情形之下，不啻有二個相反之法律，犯法既不合，守法似亦不宜，則是統治者不啻爲犯法之原因，而不能更罰人矣。試以決

鬪言之，此因爲法有禁，而應處極刑者也。然而怯鬪者，則又將爲社會人人之所鄙賤，而永無挽回，甚至統治者亦遂因此而不屑與以任使；故決鬪者雖犯法，而實亦因統治者之意向而犯之，此非人之好報私仇，而實主權者明禁暗許之所致，君子德風，小人德草，夫又何怪焉。

今就犯罪之惡果而研究之：第一損傷及衆多之人者，較之傷害及於少數人者其罪爲重；故害及後世者，較之害僅及於當時者爲重。國家所許之宣教士，爲違反國教之宣傳，或有不潔不正之行為，其罪較之平民爲重，同理，法律家之言行，有害及國家者，較常人爲罪重。又人以智慧著稱，其言行每爲他人效法者，則其犯罪亦較他人爲重，蓋此輩固常爲人師，則所爲非法，將使一般弱者從而效之，則其害大矣。

仇視國家之行爲，較之仇視個人爲罪重，蓋害及國，則害及人人矣。例如以機密資敵，或圖謀傷害元首，以及其他毀損主權者之言行，凡此皆爲叛逆之罪，而犯國家之基本法焉。

凡傷及法律尊嚴與其效力之行爲，較之損害及於私人爲罪重。故受賄賂而爲不公之決斷，或不實之供證者，其爲罪較之同一數量之欺詐取財爲重大；蓋如是行爲，非僅害及個人，而將使人人

不復信賴法之保障，而羣起自報私仇焉。

強奪或侵佔公款，較之盜取私人財物爲重；蓋奪公財是同時奪多人之財也。

冒用公家名義，與私造信印，錢幣，較之盜用私人名義印章爲重；蓋其害不止及於一人也。

凡施於私人之犯法行爲，其最爲一般人所感覺者，其罪亦最大，故：

殺人較傷人爲重罪。

虐殺較殺死爲重罪。

殘傷肢體較之毀壞貨物爲重罪。

以威迫殺傷而奪人之財，較之攫取爲重罪。

攫取較之騙取爲重罪。

強姦較誘姦爲重罪。

姦已婚之女子較之未婚者爲重罪。

凡上所述，皆爲人所注重之事，第人與人所觀察之輕重又自不同，但法律則準乎人羣之大體

的傾向而施之也。

以言語姿式譏笑他人，除當時之受者外，更無其他之損傷，故自羅馬希臘以來，未有以此爲罪者；蓋有德能之人斷不以此意，惟量小之輩乃覺其辱焉。

對私人之罪，往往因人地與時之關係而加重；故弑父母較殺他人爲重，亦緣父母本係有統治權者也。劫奪窮人，較劫奪富人爲重，蓋窮人對其損失之感覺爲較重也。

在公衆敬神祈禱之時與其地而犯罪，較在他時他處爲重，蓋此爲對於法律更重大之輕蔑也。此外可以加罪減罪之例尙多，茲不列舉，但就上所述可以得其大概矣。

凡犯罪之行爲，傷及個人同時亦傷及國家，對於罪之控訴由國家提出者，謂之公犯，由個人提出者，謂之私犯，故有公訴私訴之不同。如在殺人案，若告者爲私人，則爲私訴，告者爲國家，則爲公訴。

第二十八章 論賞罰

罰也者，乃國之掌權者，因人之爲或不爲，見其有犯國法，因而施以苦痛，俾他人知所懲戒而守

法之謂也。

因上定義所得之推論，今日置不論，先論一先決問題，即罰人之權究以何而來也。夫照建國之約，人固未放棄其自衛之權，故不曾許他人以權力俾加害於其本身，其所放棄與國家者，只爲防衛他人之權，又所應允者爲協助國家以罰他人，而未許協助之以罰己也，故國家之懲罰權，非由於人民之所讓渡。雖然，在建國之先，一切之權利皆在個人，故爲自衛起見，固可以殺人，傷人，與壓制人，此即國家之懲罰權所由本也。人民雖未直接給與國家，而人人既已放棄此權則國家從而用之，且惟國家得以用之，得以充分用之，猶之自然之世人人所有之權之完全焉。

由罰之定義推之，則可知：一，凡私人報復相傷，不謂之罰，蓋非國家所施也。

二，國家之榮典不及，不謂之罰，蓋其人仍如常，而未有何損害也。

三，國家雖與以損害，而未宣布其罪狀，不謂之罰，只可認爲一種仇視之行爲；蓋凡爲罰者，必須先由國之法官明判其爲犯法焉。

四，僭竊國家之權以施損害於人，不謂之罰，而只可認爲仇視之行爲；蓋僭竊之權，非人民之所

供獻，而不能認爲國權。

五，凡施與損害而無懲警來者之用意與可能，不謂之罰，而應視爲一種仇視之行爲。

六，因傷人而自傷，或因違法而致疾病，此可謂之天譴，而非國家之罰，蓋非國權之所加也。

七，所施之損害，不足以蔽其罪，致使人不因之警戒而守法，亦不得謂之罰，蓋如此轉有獎人爲非之結果矣。

八，罰逾於法之所定，亦不得爲罰，而爲仇視之行爲，蓋罰非報復之意，故逾量之罰，不得爲罰，但如法未定罰之明文，則於既犯之後所定之懲膺可以爲罰，蓋法無明文，則犯者自有受任意之罰之可能也。

九，所犯之事在禁令之前，則不能罰之，否則爲仇視之行爲，蓋彼固未違法也。

十，損害及於國家之統治者，不能爲罰，蓋罰惟統治者可施之，他人不能也。

最末，對於公認之仇敵所加之損害，亦不爲罰，蓋彼如未在我法範圍之內，則不爲違法，若雖曾在法之範圍內，而已自否認之，則必不承其爲違法，故我加之以損害，只爲仇視之行爲，然此仇視之

行爲，乃合法者也。故人民以言行否認國之統法者，則統治者可任意加以處罰，雖不拘於法之所定可也。蓋法也者，只施於人民，不施於仇敵，彼既否認統治權，則是爲公敵，以待敵人之道待之可也。

罰有神罰，有人罰；關於神罰，下文別論之。

人罰者，由人之命令所施者也，或爲肉體罰，或爲金錢罰，或爲羞辱，或爲監禁，或爲放逐，或兼有數者。

肉體罰，如笞杖，或剝奪其身體上所可享之快樂。

肉體罰，或爲極刑或爲較輕之刑；極刑爲殺，爲凌遲；次於極刑者，有笞杖，縛縲，或他種痛苦而不致死者，假令因此而偶然致命，則非執法者之意，此非處以死刑，而只爲速其死耳。

金錢之罰，或取其金錢，或取其可以易金錢之貨物土地。如其立法之意在乎籌款者，則實不可謂之罰，蓋有錢者可以錢買此免於法之特權，只無錢者乃不得而犯之耳。若其法爲天然的，或關於宗教者，則爲例外。至於因濫褻上帝之名而被處以罰金，不能視爲以金錢買此特權，而應認爲違法之罰也。若私人相傷害，而以罰金歸被害者，則此罰款，只可以解免被害者之控訴，而不能解傷人者

之罪惡。

名譽之罰者，或與以不名譽之處分，或剝奪其固有之榮耀。人類之榮譽，有來自天然者，如勇敢、大度、強健、明哲，或其他之能力是。有為國家所賦與者，如勳章、爵位是。前者不能以法律剝奪之，即令以自然之力失去，而不能認之為罰；後者則國家可以奪之示罰，並可禁其來日不得復受此榮也。

拘禁者，奪其身體行動之自由之謂也，亦有二種：第一，為被控之人不得限制其行動，但只以使其不能逃避為限，而不可與以額外之痛楚；第二，為加於已定罪者之懲罰，如此者，或拘於一室，或拘之於一地，或罰作苦工，或加以綉縲。

放逐者，令犯人出國，或限令居於某處，而於一定期間，或終其身，不得復返者也。然而單純之放逐，實不得謂之罰，而毋寧認為與以免罰之路，故西色羅云，羅馬無如此之罰，有之，則惟人於危險時逃入避難所庶幾近之。蓋被放之人，如仍得繼續享有其財產，則易地而居，何罰之有？而其人既為國仇，又何所損，亦大非國家之利；若同時奪其田產，則其為罰又不在乎放逐，而實為金錢之罰也。

罰及無辜，乃反乎自然律之事，蓋第一，按自然律，凡報復必須有利於將來，乃為正當，罰及無辜，

必無利於將來也；第二，自然律禁負恩，人民之所爲建國，爲自保也，今無辜而罰之，則是以怨報德矣；第三，自然律要人之守公道，罰及無辜，則悖公道也。

非本國之臣民，則雖無罪而亦得以國家之利益之故而罰之，此則不悖於自然律，蓋非我人民，則仇敵也，仇敵可爲害於我，我則以己國之利益計而可以殺之，此卽自然之世互相攻伐之理也。至於人民之叛國者，不獨其本身，卽其三代四代之子孫，亦可以刑加之，彼其子孫固無罪也，然其祖若父既已否認國之統治權而成爲仇敵，則可以待仇敵之道待之。

賞有爲贈送的，有爲契約的。由於契約者，乃因其現在將來之服役而與之，如此者，謂之薪俸；如爲贈與，則只藉以鼓勵人之爲之服役。故國家與某人以俸給時，則此人應卽盡力於其職務，若無職務時，則亦負名譽上的責任，而承認應報償於將來。設使國家令人民舍其私業而從公，亦不與以薪俸，此人在法律上固無可如何，而依照自然律則無此責任，除非國家之事務有非如此不能辦理之必要耳。

如果主權者因懼某人之爲害而與以利益，此不得謂之賞，蓋人民依約固不得爲害於國，自不

能以此理由而與以薪俸。又此舉出於權，則亦不能視爲恩給，無已，只有認爲一種犧牲品耳。此類之給與，不特不足以免人於服從，且反足以使，桀驁不遜之徒益加需索無已也。

薪俸之由國庫發給者，爲確定的，其因事務而來者，則爲不確定的；後者每有害於國，而以施之於法院爲尤甚。蓋法官之報酬，如其案件之多寡爲衡，則一，法官必鼓勵人之興訟，二，法院必互爭管轄之權也。然在執行事務之官廳，則無此弊，蓋其公事之多寡，不能以力爲伸張也。賞罰之大要，蓋不外乎此。其爲用也，譬猶人身之精神筋絡，所以運行國家之肢體者也。

綜以上各章之所論，吾已說明人之天性，（及因其各種感情之作用而使之服從國家之治權）又論及治國者之大權，而擬之爲「利維坦」（Leviathan）「利維坦」之義，吾取之於約伯書第四十一章最末之兩節，上帝述及利維坦之威權，而謂爲驕傲之王也。其言曰：「此其偉大，莫與比倫，彼無所畏懼，卽至高之物，無不在其下，蓋一切驕傲之王也。」雖然，彼既爲地上之物，則不能無衰亡，亦不能不畏敬天命而從天之律，故予於以下數章，將續論其疾病之可能，與滅亡之原因，以及其所應守之自然律焉。

第二十九章 論國家何以致弱而致解體

世間人造之物，固未有不死者，然使人類而具有理性者，則國家應能免於內亂而致亡。夫人民建國之際，固未有不期其與宇宙永存者，則是國家非因外侮而僅因內亂至於崩壞，必非人之本質之不良，而其所以處之者未善也。人民既倦於互相衝突，而欲共建一大廈矣，然而立法未良，或又不肯謙虛忍耐，將己身過大之部予以適當之減削，以如是不配合之材料，爲絕大之建築，苟非有甚良之技師，善爲之所，則縱及身幸而不壞，其子孫必不免於災矣。

國家之疾病，予所欲舉者，第一爲組織之不完，正猶人身之先天不足者然。

試舉其例：一，由於得國者得之之時未獲得統治者之充分的權力，而苟焉以自足也，及至必要之時而須充分行使之，而人民乃怨而叛之，此猶兒童與先天的疾病，及欲醫治，反致殘廢，或竟傷生也。王者之不取其必要之權也，或由於不明，或雖明知之而以爲異日可以易於恢復，此大誤也。蓋及其欲復取此權，必遭反抗，於是鄰國遂得以利用之，夫鄰國豈有不利我之亂者，必不放棄此機會矣。

昔白克脫 (Becket) 大主教之抗亨利第二也，有羅馬教皇爲之後盾，何耶？蓋當先王威廉入主之際，曾宣告不侵教會之自由，而許教士不受國法之管束故也。又威廉羅弗 (William Rufus) 王以諸侯之助而得兄之位，乃許以過當之權利，其後諸侯遂假此權以抗約翰王而法國助之，此皆明證也。

又不獨君主國爲然也，古羅馬之爲治也，其治權乃屬於上院及羅馬市民，故上院及市民，皆無絕對之權，其後遂有格萊克斯 (Gracchus) 兄弟及薩滕尼諾 (Saturninus) 之亂，又其後乃有馬利烏及西拉 (Marius and Sylla) 時上院與市民之戰爭，再其後，更有彭貝及該撒 (Pompey and Caesar) 之戰，而羅馬之民治遂告終，而變爲君主國矣。

雅典之建國也，其人民相約，不許再談及攻取薩拉米 (Salamis) 島之事，犯之者死，然其後幸有蘇倫 (Solon)，佯狂過市，以狂誕之歌詞，喚醒國人之迷誤，否則雅典肘腋之間永有敵人之存在矣。

第二，國家之病，由於謬論之害及人心，如謂人人有決斷善惡之權，是其例也。夫在自然之世，斯

固然矣，及國既建立，則此權屬於國法，而更不在私人；不然者，人人可以議國法之是非，而自定其或從或不從矣，則國政將何以維繫乎？

謂人爲反於其良心之事卽爲罪惡，此亦由上之謬說而來，而爲國家之所不能許者。在未建國之世，人人只能以其良心之判斷爲從違，及至有國，則惟國法爲公共之良心，而只可惟此是從焉。不然，人人各主張其良心，卽人人各有其見解，國令之出，民之從之與否，將以其良心爲準焉，則國權不其殆乎。

論者又曰，人之信仰與聖潔，惟有以靈感乃能得之，與理解研習無與焉；信如是說，則人之信仰更不必有其理由，而基督徒人人可以爲先知，且國法亦無所用，人但依從其靈感以行事可矣。如是，則凡自命爲得有靈感者，皆可以爲善惡是非之判斷人，而國家解體矣。以上三謬說，在吾國皆由不學無術之神道學者所謬傳，彼曹將聖經斷章取義，而使人之讀之者，以爲理智與聖潔果不能兩立焉。

第三，或謂統治者亦受國法之拘束，此說亦悖乎國家之性質者也。夫統治者惟受自然律之拘

束耳，自然律固非任何人任何國所得而廢止者，至於國法，乃統治者之所頒，若其能拘束之，是自爲拘束也；實則統治者不處於國法之下，乃處於國法之外耳。爲是說者，欲以國法置之統治者之上，卽不啻設一審判者於其上，信如是，則此審判者乃成爲統治者矣；等而上之，非再有此統治者之上，更設一統治者不可，如此重床架屋，欲國之不亂不亡不可得也。

第四，又有謂人民對其財產有絕對主權，雖統治者不得而侵之，此亦亂國之謬論也。夫人之財產，他人不得而侵之，所以如此者，因有國權之保障也，否則人人得而有之矣。故謂統治者不能干涉人之財產，則是內無以平爭，外無以禦侮，而國將不國矣。

第五，復有一說焉，與國家之本質完全衝突者，卽爲統治權可以分掌是也。夫國權斷不能分，則不啻自毀其國，蓋分離之權，未有不互相毀滅者，此種謬說，皆原於一般習法律者師心自用，而僭取國家之立法權也。

謬說之爲害既如上述，而鄰邦之情形亦往往招致人民變政之企圖，例如昔日猶太人之違悖帝命，而強其先知撒穆耳爲之立君，一如各國之行爲是也。又昔希臘各小城市中，往往有欲效拉西

第蒙 (Lacedaemonians) 之行貴族制者，同時又有欲效雅典之行民主制者，每以致亂焉。近今吾英之亂，未始不因一般人欲效彼岸各郡（指當日荷比各地）之所爲而然，一若國體一改，則人人可以立致安富者，人性見異思遷，不顧其後，往往如此矣。

君主國之亂，往往因希臘羅馬之政學史籍浸潤所成，青年學子，理智未充，誦讀其書，想見其當日赫赫之跡，以爲其政制可羨，而遂忘當時種種之紛爭內亂，皆由其制度之不良而然。彼以希臘羅馬之書，於所不慊之君，可以斥爲獨夫，殺獨夫者，不爲罪而爲榮，遂不恤出於弑君之舉；又謬信惟民主制下有自由，君主制下則爲奴隸，而不知民主制下之痛苦，彼特未身嘗之耳。此種書籍，任其流傳，其爲害之烈，其同恐水 (Hydrophobia) 之疾，夫中恐水之疾者，非水不治，而病者則又最懼水，此數國家，亦非強健之君不治，而又最惡強健之君，豈不哀哉！

說者又謂人有三魂，於是謂統治權之外復有一種最高權，法律之外復有一種教律，國權之外復有一種神鬼之權，一若世間別有一鬼國，與人國並存也者。信如是說，則是民有二主，國分爲二，其將何以立。蓋神權違之爲罪惡，國權違之亦爲罪惡，除非此統於彼，或彼統於此，否則民無所適從，非

致內亂不止也。主持人間之國權者，既彰明較著，人自不得不從之，而同時主持靈界之神權者，又得以恐懼之念脅人，以神祕之詞惑人，而人亦不得不從之，則此時之國家，譬猶人之中瘋發狂，其舉手投足，已非其理智所能指揮，往往投身水火以自殺矣。

國政之分權，正猶人之有數個靈魂，於是徵稅（猶人身之營養作用）則須問之國會，行政（猶人身之動力作用）又須問之君主，立法（猶人身之理智作用）又須聽之另一機關，如是之國家，不獨不易有良法善政，甚至營養作用亦失其效焉。夫上帝之三位一體，有上帝爲之主也，今君主既代表人民，國會又代表人民，他一機關亦代表人民，是一國家而同時有三身，而統治權分爲三矣。

上述之情狀，於人體無可比擬，然吾嘗見一畸形人矣，於其一脅之下，又生一身，面目肢體皆全，設使其他一脅下亦有如是之生長，則與一國之有三個統治權者庶幾相同乎！

以上所述，皆國家之大病，可以立致危亡者，今請就危險之較遲者論之，然亦不可不避焉：其一，則急需之時，如戰事當前，而艱於籌款也；此卽由於人民以其財產爲不可侵犯，故統治者雖見危機當前，而無相當之財力以預爲之備，索之於民，則爲法定手續所限，而不足以當用，及至萬不得已之

時，只有出於強取，而與人民之衝突乃不免，否則國亦必亡，此猶人身之患瘡疾，血液爲惡物所阻，而不得暢流，於是全身忽冷忽熱，以致肢體不能運用，倘其心臟之力尙足，則猶可以排去惡物而恢復血液之運行，如其不勝此任，則有死而已。

國家猶有一病，可以比之胸膜炎，此卽國家之財原，因專利及包稅之故，而爲私人得其大部，於是乃有擁塞不通，發熱發痛之象焉。

私人過得衆望，亦國之病也。若而人者，常能以其名譽及其口才，誘致多數國民，以悖其統治者，而違其法律，此在民主國較之君主國尤爲危險。蓋其統兵者每可以此方法盜取國權，如該撒是其例也。該撒既得軍心，遂鼓動人民以敵議會，繼乃並議會與人民而臣服之，此猶人身之爲魔術所拘執也。

過大之城市，亦國之害，蓋可以擁兵自衛也。人民之社團太多，亦國之害也。此猶大國內之無數小國，類乎人體內之蛔蟲焉。自命有政治知識，而好非議國政，此曹亦國之害，蓋人民一爲謬說所中，而國法每受其弊焉。

擴張國土之無厭，此亦病也。蓋征戰中所受之損傷必不在少，而所取得之城市，往往有害而無益。至於繁樂怠傲，則亦爲國之病。

最末，因戰而敗，爲敵征服，於是國不復能庇其民，而國以亡，此際人民遂得任便自謀其生存之道；君猶魂也，魂之不存，身無主矣。夫君主之權利，固不因他人之行爲而消滅，然人民之義務，則可因此行爲而消滅。人民之建國立君，爲求保護也，保護之機關一日存在，則人民自應盡其力以維護之，今機關既毀，則統治權無復所寄矣。

第三十章 論統治者之職權

統治者之本職惟何，卽保衛人民之安全而已。其對於斯職也，依乎自然法而向上帝負責，更不向他人負責焉。所謂安全者，不僅保其生命已也，凡人民由其勤勞而獲得之樂利，苟無害於國者，皆屬也。

統治者所以行此職責，非取人民之各個而一一爲之保護也，（此惟在有被傷害而來控訴時

乃有然）乃制定一種通用之制度，以教訓之，領導之，又制定法律，使以時施用於私人之事件焉。

統治者之基本權利，如第十八章所舉者，倘其見奪，則國家歸於解散，而人民復返於痛苦不堪之戰亂，故完全保有此諸權，乃統治者之義務，而決不能以其中任何部分授與他人，或自行放棄之，此實第一義也。蓋棄其手段者，必致放棄其目的，故統治者不能承受國法之縛束自身，不能放棄最高之審判權，不能放棄必要時宣戰媾和之權，不能放棄自認爲適當時之徵稅徵兵權，不能放棄任用文武官吏之權，不能放棄選派教師及審定學說之是非良惡之權。其次，凡此諸權之所以爲必要，不可不使人民知之喻之，庶人民不致受人之愚弄而反抗其行使，此種教導，最爲重要，蓋人至於違抗統治權，（實即叛逆）則已非國法所能範圍，而僅有自然律能爲拘束，故必須使人人洞明此諸權之爲統治之根本，否則彼見其行使，即認爲虐遇，紛紛然思以叛亂而謀解脫矣。

一般人之意見，以爲公道云云，皆屬空談，惟恃乎己力所得者即應爲己有，是說也，施於建國之後，斯爲大謬，予前已詳論之矣。顧說者猶以爲予所舉之上述諸權，實無必存在之理由，彼其意，以爲曠觀世間各國，曾未見其充分存在者，噫，爲是說者，殆猶美洲紅人，不信世間有所爲堅固之房屋者

矣！夫人之智慧，與時而進，人類始則穴居野處，繼乃有人焉，研求建築之理，而輪奐之美，乃得垂諸永久；人類始建國也，規模不完，方法不備，而亂以時生，繼乃有人焉，研求致治之理，而得國家之可以永存之道焉。（但外侮不在此例）如吾所舉之說是也。吾爲是說也，今之當權者果將採取之乎，抑以爲不值一顧乎，此則非吾所問矣！又吾之說即使爲不本於理論，然亦本乎聖經之所教，下文論及上帝選民之天國時，當再詳之。

難者又曰：子論縱當矣，奈一般平民之不解何？吾則以爲但期一般富人文士解之，斯亦足矣。國權之障礙，往往不起於富人慮其財貨之受損，即起於文人恐其謬見之被揭，至於平民之心，則固猶白紙，若非富人誘之，文人愚之，固可一聽統治者之施教而無難焉。夫宗教之義，乃超乎理論之外者，其於一般平民，固可以教而使之信從矣，顧於合乎理解之說，有國法之保障，以之教民，而謂民不能解之，寧有是理耶？故予認統治權之基本原理，可以之教授於人民，而無困難，如其有之，是統治者或其左右之過也。此種教導之事，乃統治者爲其責任，爲其利益，爲其安全所必應爲之事，惟此乃可免於叛亂之危險。

施教之要，第一應使人民勿艷羨鄰國之政制而思改革。夫一國之興盛，非因其爲民主制，貴族制，或君主制而然，乃因其民對於主權者能服從而然也。不然者，縱興盛於一時，而不久必歸消滅。欲改革國政，而先之以不服從，是猶寓言中所述皮里烏（Pelops）之愚女，痛其父之老邁，乃剖分其軀體，和藥煮之，而冀其復成一青年也。故圖謀革命，乃違犯上帝之第一誡命，即以他國之神爲神是也。

第二，應教民勿以尊王之禮尊崇任何私人或團體。無論其人有如何之道德能力，皆屬不可統治者有保民之義務，自不能任其民爲人誘致於歧途也。犯此者，猶之犯誡命之二條（即拜偶像）。第三，應教民使知不可譏謗君主，不可評論其權限，不可瀆襲其名稱，致使人民之信仰爲之搖動，而危及國基，此與第三條誡命相類者（即不可妄稱主之名）。

第四，教民已非易事，而教之使能記憶尤難，能記憶矣，而易世之後，其子孫又將昧於此教，甚且不復知統治權之何寄焉。故爲國者，必以時聚其民，先之以祈禱於萬王之王之上帝，繼則以法律與人民之義務爲之講解，且示以法律之權之所自出。昔猶太之民，每七日有一安息日，於是日也，爲之

師者，乃爲之講解律條，且告以上帝卽係猶太之王，上帝以六日創造宇宙，卽於第七日休息，且昔日拯其民於埃及之苦難，故命其每於第七日得樂而休焉。綜查誡命之前半部，其主旨實在證明上帝之絕對威權，而上帝依約又固猶太人之王也，然則今之依民約而爲王者，應如何教其民，豈不顯然哉。

人之生也，其最初之教之者，厥惟父母，故幼時當絕對服從之，既長之後，亦當孝敬之，以報教養之恩也。昔在混沌之世，父母之於子女，蓋操其生死之權焉，及國之既建也，家長以此權奉之國家，然而子女之仍應孝敬，固不以此而有變，否則人亦何樂而有子女乎，此與第五誡命正同者也。

其次，公道之義，卽不可奪人之所應有，此又王者之所應教民者也。人之所重者，第一爲其身體，其次爲其肉體之親屬，再次則爲其財貨，故人民一不可以私相殺，二不可犯人之所親，三不可巧取豪奪他人之所有，而行使賄賂以搖動法律之效力，其害亦甚焉，此第六以及第九誡命（勿殺，勿淫，勿盜，勿妄證）之義也。

最後，不義之行固非。而不義之念亦不應有，此卽第十誡命勿貪之義，而應以教民者也。綜言之，

誠命之後五項，教人之愛其鄰當如愛己是也，其前五項，乃教人之愛上帝也，上帝非他，卽王是也。

夫上所述之教義，應如何以達於民乎？請先察今日之謬說邪道何以能深中於人心，則前章之所說甚明。蓋一則由於人以己之良心爲是非，而不以法律爲從違，循己意而不遵國之命；其次，則人以爲對其財產有絕對主有權，而不許國家之干預；再則人以爲君主如爲暴虐，則人可得而誅之；再則人以爲統治權不妨分割；或則孜孜爲利，不暇他顧；或則放蕩淫逸，不克深思；於是宣道之教士，黠狡之朋儕，遂得以其學說而操縱大多數人之見解焉。此曹之學說，其源又不外來自各大學各學院之著作，故教民之道，蓋全繫於大學校之教育爲如何也。難者曰：吾英之大學，其果不足以勝此任乎，抑大學猶有待於足下之教導乎？此誠難答之問題也。關於前一問，吾所知者，吾英大學素昔擁護教皇之權以抗王權，直至亨利第二晚年而未已，而一般教士律師之反抗王權，又率皆大學出身之人，然則大學縱未以謬說教人，而固未能導人以出於正明矣；關於後一問，吾不欲答，但請一察吾之所說，亦可明吾之意向何如耳。

爲人民之平安計，則法律之施行，應無貴賤貧富之分，庶乎強者不能以無禮加於弱者，此乃公

道之自然律也。凡犯法卽爲害於國家，亦有兼害及於私人者，凡其害只及於國者，國家得以赦之，若害及個人，則非被害者尤可，國家不得逕行赦免也。

人民之有貴賤，乃由於統治者之所命，故在君主之前，無貴賤皆平等，猶之在上帝之前，王侯庶民皆平等也。貴人之所以爲貴，乃因其能施濟於賤者耳，若恃貴而違法，不惟不應赦宥，且應以其貴故而加重處罰，蓋其犯也，更非有迫而然者。如貴人犯而不罰，則必生驕，驕又生根，恨則必思盡去其所不憐者，而國危矣。

執法之應平固矣，徵稅則亦應平。國家予人人以保護，則人人應負此保護之費用，此公平之義也，夫人工作而得食，又必能保障其工作之機會而後得食焉。昔者猶太人旣得解放，重建聖殿，一手工作，一手執刀以防其敵，若不如是，則人惟有出其資財以養專任守衛之責者。貧者得此守衛，富者亦得之，故其應擔負此費蓋正同焉。特富人又往往有貧者爲之供役，則是富人於其己之擔負外，更應加此負擔，是故徵稅之均平，當視人人之消費多寡而均擔之，不必問消費者之資產如何也。故工作多而消費少者，較之一事不作而浪費無度者，不應加重其責也。如按人所消費之物而稅之，則人

消費若干，即擔負稅額若干，如是，則雖有奢靡浪費者，國家亦不因之受損焉。

人民因無可避免之遭遇而致失其工作之能力，則國家應謀所以養之，不可任其仰賴於不可恃的私人施濟。

至於身強力壯之民，則必須強之使令工作，故應以國家之法律，鼓勵航海農漁及其他之製造業，以免人藉口於無工可作。如果貧苦可任工作之人過衆，則可以移殖於人口較稀之地，但該地之士民，不應絕滅之，特應爲劃定一區以居之可矣。移殖之民，亦不應佔有過量之地面。特應少得地皮而勤耕之，及乎全世界皆充滿人口，則惟一之救濟辦法，只有戰爭，戰爭之後，不勝則死，乃皆得其所矣。

統治者應制定良法律，良法律非公道的法律之謂也；蓋凡法律無有不公道者，何也，法律爲統治權所產生，統治權乃人人所主動，夫何不公道之有。譬如行獵之規則，既爲獵戶所公認，則無所謂不公道。所謂良法律者，乃爲人民的利益計，最需要又最明瞭者也。

夫法律之爲用，非欲束縛人類一切之動作，乃欲導之出於一途，而不致因其鹵莽衝動而自害

者，譬如路旁之荆棘，非禁人之通行，乃欲使人循路而行耳。凡非必要之法律，皆非良法律也。法律不能無益於民而獨有利於君，蓋君民之利固一體也，不必要之法律，往往爲聚斂之資，然使民而承認此統治權也，則此法爲贅瘤，使其不承認此統治權也，則雖有此法，又豈能節制之哉！

法律之明瞭，不盡在其條文之詳盡，乃在其用意之明顯，而民得其喻也。且文字愈多，則疑義愈衆，而狡黠者又將設法避免其文字，以冀免於其法。古昔之法至簡也，其後乃愈趨愈繁，蓋草律者欲以種種之術以束縛犯律者，而犯律者亦以種種之術解脫之，其結果乃犯者獲勝。故凡有國者，於其立法，必使民瞭然於其原因，而律文則必應簡要而明顯也。

統治者之賞罰，施之必須得其當。夫罰之目的，非爲報復，乃爲糾正，且使他人見而知戒也，故最重之刑，必應施諸最爲國害之舉，如謀不利於政府也，輕蔑法庭也，煽動衆怒也。至於當權者之左右子弟，如其犯法而不罰，則有如默許，而最足以啓他人之倣效，昔羅馬大壘（Fabius）氏，因其子之惡行而身逐國亡，蓋犯者不罰，則犯者之保護人亦爲衆怒之的矣。犯法如由於強烈之激動，如恐懼與飢寒，或犯者不自知其爲罪，此則往往可從寬宥，而亦自然律之所許也。人民有暴動，則應取其

教唆者領率者而罰之，以此示衆可矣，至一般愚民之陷於罪，則亦統治者不善教之過，奈何其嚴罰之。

賞之爲用，其道亦同，蓋在乎其效用與目的也。故有功於國者，應賞如其分，而使人知所效法，且謀更進益其功也。若有野心人焉，爲羣衆所喜，國家遂與以厚祿，冀其免出於煽惑之行，此則不得爲賞，蓋由於當道者之畏懼，非由於感激，不特非國之利，抑且有害。此猶赫求黎（Hercules）之鬪惡魔，每斬其一首，又重生三頭，欲以賄賂而止野心之徒，則野心家將愈衆，雖或內亂之舉得以賄賂而延緩，然其害發於將來，必且益烈，故以賄止亂，非有國者之所應爾；而不防閑於初起，及其愈演愈烈，乃從而禦之，其危亦愈甚矣。

選任適當的輔佐以備政治上之諮詢，此亦統治者所應有事也。在民主及貴族治之國，殊無取乎此名義，蓋問者答者皆議員也，而在君主國，則慎選善任，實爲君主之責任。最良善的顧問誰乎？必其不利於國之亂，而真知治安之術者也。夫誰利於國之亂，此頗不易窺知，然如有人焉，於民衆爲無理無益的怨勝之時，乃出而撫慰之，而其平日，又復用度弘大，不稱其家，此即可疑者矣。至於何人果

知治安之術，則尤爲難辨，蓋必深通此術，而後乃能辨他人之知與不知。雖然，長於某一道者，亦未嘗不可以其言與行而窺知之也。善良之顧問，非可以任便獲得，而更非能世傳其業，富貴之家，雖近於政府，然未必能知政事，今歐洲各國，每有少數人得世襲其參政權，此乃由於當日日耳曼各會長合力征服他土，乃以此特權爲聯合建國之條件，彼蓋不欲其子孫與人民之子孫等儕也。然此種特權，實與統治權有妨，故其存在，當認爲統治者之恩遇，若認爲權利，則其終亦必須放棄，而惟賴有才能乃可出衆耳。

不論如何良善之顧問，其陳述意見，如爲獨對，則必較公開爲佳，如與以考慮之機會，則必較倉卒徵詢爲佳，蓋如此，則妒嫉，競爭，及其他因意見不同而啓感情作用之弊皆可免矣。

除國際的問題外，純粹關於內治之人民的利害問題，自以徵詢於各地之人民爲最宜。人民之所請求，苟非與統治權有根本衝突，則應亟加注意也。

軍隊之統將，如不爲兵士所愛戴，則必不能克敵，故必須勤勞，勇敢，和易，寬弘，且有幸運，然後可得兵士之崇愛，於是人人樂爲效死，雖罰之而無怨焉。然在議會制之政府，如議會遭民怨，而將帥得

民心，則其事甚危，故爲將者，不可無能，尤不可不忠。

如統治者本身爲民所愛戴，則無慮乎他人之得民心，蓋兵雖愛其將，而其將欲率之以叛其所愛戴之君，乃不可能之事也。故乘亂竊國者，得位之先，卽必謀如何證明其受命於天，以冀民之免於恥爲擁戴，如果其統治權之應取得，已見信於民，則偃武修文，而民從之矣。

關於統治者彼此間之關係，此爲萬國公法之範圍，今茲無須多論，蓋國際之法，不外乎自然之律，卽人得如何自衛，國亦得如何自衛是也。於斯時也，旣無國法之約束，則統治者只能憑其良心以相向，此乃歸於上帝之統轄矣。上帝之國，有以萬王之王之身分臨之者，有以一民族之王之身分臨之者，下文當更詳論之。

第三十一章 論因於自然的上帝之國 (Kingdom of God by Nature)

自然之世，絕對自由，無君無民，戰亂而已。民奚由而免於此，自然律爲之也。自然律昭示人以國必須有統治者，否則無以存，而人民對統治者又應絕對服從，惟以不反乎上帝之律爲限，凡此原則，

余已詳說而明證之矣。今所欲言者，則爲上帝之律之果何似。蓋民而不知此，則或因從君命而反乎帝則，或因懼神譴而違乎國法，故神律不可不知也。今且述上帝之國爲如何，於以見其律之如何。

聖詩有言曰，上帝王也，地則悅矣，又曰，萬國雖怒，而上帝仍然爲王，大地雖搖，而上帝之王位不移，故無論人之願與不願，而終不能脫離神權之約束。彼否認上帝者，亦決不能去此束縛，特去其內心之安寧耳。然上帝之權，雖及於宇宙間一切動植及無生之物，而上帝之國，則只及於有理性之人。蓋所謂王者，君臨其國，必其有教令焉，有賞罰焉，無生命無理性之物，不爲上帝國之民，以其不能知上帝之律條也。至於無神論者，及不信上帝之治人者，既不從其教，不信其賞罰，此亦不得爲上帝國之民，乃上帝國之仇敵耳。

以言語爲治，必其言能使民知之解之，否則不得爲法律，若上帝之法，則發布有三途焉：卽一由所天然之理性；一由於特殊之啓示；一由於顯示靈跡，而假人口以宣之是也。故上帝之言爲合理的，爲可感受的，爲先知的；而吾人之聽從也，一則以理解，一則以超感，一則以信從。

超感之道，殊無律可循，蓋惟於特殊之時，特殊之人有之。至其他兩途，因於理性式的教導，而有

自然的上帝之國；因於預言式的教導，而有先知的（*Prophetic*）上帝之國。前者，凡以理性而歸服上帝者皆屬之；後者乃於上帝特殊之選民（猶太）不惟以理性治之，且假先知哲人之口爲之制定積極的法律以治之，本章先論自然的上帝國。

上帝所以治人之權，非由其創爲此制欲人之服從威戴而有然，乃原於其不可抗之大力。統治之權由契約而來者，前文已述之矣。統治權之由自然而來者，蓋卽其所固有而未嘗取消者耳。混沌之世，人人皆有無限之權，及其後，人見其權之莫由得伸，於是相約皆棄其權，而共立一統治者以治之。衛之焉。假如自始有一人焉，其力絕大而無能與之抗，則此人固已可自衛而衛衆，更無須乎立約之手續矣，故人之屬於上帝之國，初不必因其爲創造者，爲施恩者，乃因其爲全能全權者耳。上帝以其權力而可降罰於人，然其降罰之原則，又非必因人之有罪惡，乃基於其權力之本質而然也。

世間惡人何以常得福，而善者反得禍，此問題自古至今莫能決之，且不獨俗人每因之失其信仰，卽哲士聖人亦不免也。大衛有曰：「心術正直，而事業敗壞，瀆神者反而興隆，上帝果何益於以色列人乎？」約伯因爲行事正直而屢受諸苦，乃對天怨訴，其友人以爲約伯必嘗犯罪矣，而上帝則解

之曰：「當吾創造天地之時，汝何在耶？」厥後救主見生而斃者，亦解之曰：「此人未嘗犯罪，即其祖若父，亦未嘗犯罪，所以如此者，乃上帝之權得藉此而顯耳。」雖曰死亡之來人世，乃因罪而然（即謂如亞當未嘗犯罪，則其靈魂與軀體即永可以不分離，）然而上帝固有權降災於人世，抑且可以降災於不能犯罪之他種生物也。

上文既說明上帝統治之權之基於自然，今請進而研究神律，亦即自然之理之命令是也。自然之理之關於人與人間之義務，即公平，正義，慈悲，謙遜等等諸德，已於第十四十五兩章詳論之，今應研究其關於人類對於上帝，應如何尊崇，敬拜之原則。

尊崇也者，乃對他人之強與善而心服之，故尊崇上帝，即對上帝之強與其善為極度的折服是也。此種內心的折服，如表之於言行，則為敬拜（Worship），敬拜之字源，來自培植之義（culture），人之所培植，其收益有為培植者所能指揮者，有須俟諸被培植者之自由酬答者，前者如種田，如教育子女是也，後者則如為人效力，或稱揚之以冀得其歡心是也。

由內心之尊崇，乃生三種之感情焉：曰愛，對其善而言也，曰望，曰懼，對其權而言也。而敬拜之表

現的方式亦有三：曰讚揚，曰尊大（*magedifying*），曰祝福，前一項對其善而言，後二者對其權而言。讚也，尊也，或以言，或以行。以言者，稱頌之是也，以行者，感謝之服從之是也，至於祝福，則只能以言。

尊榮有自然而表出者，如善良，公正，大度之名稱，及祈禱感謝服從之行是也。亦有由人羣之制度習慣而生者，故同一之行，在某時某地為榮，某時某地亦可為辱，或不榮亦不辱焉。因之敬拜有自然的敬拜，與人為的敬拜。

人為的敬拜，又有二類，或由命令而行者，或由自願而行者。命令者，乃被敬拜者之所命，自願者，則敬拜之人自以其意為之。命令的敬拜，其主體在乎服從，不在其形式，至自願的敬拜，則必旁觀者可以認為敬拜而後可，如旁觀者認其言行不足以示榮，則為瀆褻而非敬拜矣。

敬崇有公家的與私人的之分，前者乃國家之全體所行，後者乃一私人之所行也，國家之敬拜，在國家本身為自由的，而在其國中任何人則不然。私人的敬拜，如不為他人所見，則為自由的，若於衆前為之，則每受法律或風俗之限制。

人間之敬拜，其目的物為威權，蓋人而受他人之敬拜，則必他人以其為有權而願服從之，因得

人之敬拜，而其權乃益顯。至於上帝，則並無目的，吾人之所以敬拜，乃全由於義務，蓋循自然之理，弱者固應向強者表示懷德畏威，且爲已受之恩稱謝焉。

準乎自然之教，吾人之敬拜上帝應爲如何，則請以上帝之本性明之：第一，上帝乃存在者，蓋凡不「在」之物，則無可榮之。

第二，哲學者以地或地之魂靈爲上帝，此言殊不當，蓋上帝乃大地之因，倘上帝卽地，則地無因，是無上帝矣。

第三，謂地非創造者，乃永在的，是亦爲否認上帝之存在。

第四，或以上帝爲安樂無事者，則是上帝不爲世人關心，而人亦不必受之懼之，不必尊榮之矣。

第五，以上帝爲有極者，不爲榮之，蓋吾之應盡所能以歸榮上帝，若其有極，則固可以再增矣。故以形狀擬上帝，不爲榮之，蓋形狀皆有極也。

謂吾人能想像上帝，不爲榮之，蓋凡吾人所想像，皆有極也。不可擬議其一部或全體，蓋一部全體云者，皆有極物之性也。

不可謂上帝在此在彼，蓋有所在之處，即有其範圍矣。

不可謂其動或靜，蓋動靜必有所在矣。

不可謂上帝不只一位，蓋無極者只能有一，不能多於一也。

不可謂上帝有感情，（除非比喻之辭）如悔悟，忿怒，慈悲，嗜好，希望等等，蓋感情乃因權力爲物所限而致者也。

故當吾人云上帝之志意如何如何，所謂志意，非如人類之嗜慾，乃係指其指使萬物之權耳。

同理，當吾人言及感覺，知識，理解，此在人身皆爲外物所賦與之激動，上帝決無是也。

是故吾人對於上帝所可加之稱述，只應爲消極之詞，如「無極」，「永在」，「不能解」或爲最高之詞，如「最高」，「最大」或不定之詞，如「善」，「公」，「聖」，「造物主」蓋皆非敘述其爲如何，只以示吾人之敬慕服從之至，盡人所能以尊之耳。蓋上帝之性，吾人只能以一字名之，曰「在」其與人之關係，亦惟有一名詞，即爲「上帝」上帝者，父也，王也，主也。

敬拜之行爲，必須爲歸榮於上帝之形式：第一，即爲祈禱；有如雕神像者，非能使之爲神，乃對像

祈禱者尊之爲神也。

第二，爲感謝；感謝與祈禱之別，在一行於神恩之先，一行於神恩之後，然其承認上帝爲世間古今一切恩惠之主則同也。

第三，犧牲，或獻祭；但必須獻其最佳之品，此亦感謝之一式也。

第四，除上帝之名以外，不以他名爲誓；蓋此乃認上帝爲獨能知人之心，而凡背信者難逃其罰也。

第五，對於上帝不敢妄談，此爲敬畏之表示。上帝之名，不可輕用，除非發誓宣判，或國與國之際藉以免戰爭，乃可用之。關於上帝之性，不能知之，蓋世間之知識，只能由純理而得，而純理決不能解釋一切生物之本性，遑論上帝乎？世間連篇累牘討論上帝之性爲如何如何者，乃不敬之尤，此曹蓋惟欲自顯其才智，而不惜濫稱聖名也。

第六，凡祈禱，感謝，獻祭，皆應以最善之法，最良之物爲之；故祈禱之詞，應極盡其文采藻飾之能，而祭物皆應取其最佳者，而又以最虔敬之式獻之。彼野蠻人刻神之像，實屬無理，而其敬拜之以歌

以樂，則未可厚非也。

第七，敬拜上帝，不僅應私自行之，且應當衆公開行之，蓋如此乃是以使他人效法，而爲最尊敬之道也。

最後，服從上帝之法律（卽自然律）實爲最高之敬拜，蓋服從固遠勝於獻祭，而背誠亦卽最大之罪也。凡上所舉，皆純理昭示我人敬拜上帝之道也。

今夫國家，亦一人也，故應有對於上帝之惟一的敬拜，卽凡國民皆應遵照國命而公開的敬拜是也。如是之公開的敬拜，其最主要之點，乃爲一致一式；若人人以不同之方式爲之，則是人人各有其教，而無國家之宗教矣。

言語以人之同意而成，故必人意欲以表示榮譽之文字，用之則爲尊榮焉，個人有然，國家亦有然。國家之法，必有統治者主之，故凡統治者所指定於敬拜上帝時所應行之尊榮方式，國人有公開敬拜之時皆應遵行之也。

雖然，人之行動，有本來卽爲表示尊崇與表示污辱者，如此者，自不能以人意強爲轉移之，使其

表示相反之意。但此外尚有多種之行動，本來不含一定榮辱之意，如此者，自可以法令指定為敬拜上帝之儀式，而民應守之也。

關於自然的上帝之國，及其法律，已具如上說，今請更一述其自然的懲罰。人之一舉一動，皆有無數結果相循而生，其中苦樂相間，如環之無端，故行樂者，必將其相當之苦；如放蕩必致疾病，粗率必致乖誤，偏私必致報復，驕倨必致失敗，怯懦必致壓迫，失政必致革命，革命必致多殺；蓋凡犯國法，必召國罰，則犯自然之法，必召自然之罰，理有固然，無可逃也。

統治者之建立，與其性質，權利，以及人民之義務，余已本乎自然之理，詳論如上矣。然試一觀今日西歐之世界，乘希臘羅馬之教以為政者，何其不類也！然則余之如此不憚煩，其為無益，殆猶伯拉圖之著「共和國」乎？雖然，伯拉圖之意見，以為非俟世間之統治者盡為聖哲，則爭亂永無已時，余則以為苟為政者能循乎自然之道以治國，則初無俟乎深究於形而上之理也，故余之此作，或亦有一日焉，得一為政者，取而觀之，推而行之，以昭示天下，以造福人生焉，企余望之矣。

第三編 論基督教國 (Christian Commonwealth)

第三十二章 論基督教政治之原則

余於以上兩編，僅就自然之原則以推論統治者之權利及人民之義務，此皆基於經驗，由人類之天性而有以知其然，且所用文義，亦衆所公曉者也。茲編所欲論者，乃基督教國之性質及其中權義之關係，此其中，上帝之志意，超自然之顯示，關係特巨，故議論之基礎，不僅限於自然之條教，抑亦有賴於先知之預言也。

雖然，吾人之感覺、經驗及理智亦非便可割舍也。蓋此種種技能，乃上帝於救主重臨以前所賜與吾人，以爲換取公正和平及其教者，不可舍之而徒恃單純之信仰。夫上帝之教言，固常有超乎理智而非吾人所能以理智證明或反駁之者，然其必不悖於理智，則可以斷言，若吾人覺其悖乎理智之時，則其弊在乎吾人解釋之失當與推論之錯誤耳。

故凡上帝之教諭，有爲吾人所不能解者，不得強以邏輯或自然科學之方法妄爲解釋，蓋宗教之神祕，譬如靈丹，囫圇吞之，其效如神，若細細咀嚼，則藥力全失矣。

惟有不可不知者，吾人理解之爲此屈服，只應對於應服者而服之，非對某某人之私見而亦可以俯首也。吾人之感覺，記憶，理解，理智，意見，皆非可以自由改變之者，若夫聽受上帝之訓，雖不解其所謂，而卽遵奉之而無違，此則所謂理智的屈服也。

上帝之告諭人也，或直接告之，或直接告之他人而由此人更轉述之。夫上帝之直接告語，在受者固可以自明，而何術能使未直接聞知者亦得洞明，此不易解者也。今使有人語我，謂彼曾得上帝直接之啓示，而吾不之信，則此人實無術可以解明之而使吾必信。若此人適爲吾之統治者，則渠固可以其權力命令吾，使吾不敢有異議，有異行，然亦不能禁吾之有異想；若斯人而無此權，則既不能強吾信之，亦不能強吾從之矣。

若此人所謂上帝之告諭，乃得之於聖經，則非上帝直接之告語矣。蓋聖經之訓，皆經由先知，使徒及教會以傳來，且係傳之世界所有之基督徒而無或異者也。若謂上帝以夢昭示之乎，則亦僅是

證明其人夢見上帝之昭示，蓋夢境多由前此之思念反射而成，不足以爲取信他人之據，且此種夢境，往往乃由於人之妄自尊大，自命不凡而來也。若謂其所得之啓示爲見有異象或聞有異聲乎，則亦僅足證明其人於半睡半醒之境夢得如此之象與聲耳。若謂其所得告語由於一種超自然之激動乎，則亦僅足證其人有不能已於言之慾望，而又不能自明其所以然耳。夫上帝固可以夢境、異象、異聲、及激動以告語某人，而自謂得此告語者，則殊不應強人以必信之，蓋人固難免於錯誤，抑且每每難免於誑言也。

夫以向未承受上帝直接告諭之人，對於自稱爲先知者所傳述之帝命，將信之乎抑否乎？昔以色列王爲將，興兵以征吉利德，召先知四百人詢焉，四百人中，僅米該亞爲真正之先知。耶若包之妄設察壇也，先知某往諭止之，此先知固爲真先知，且亦已兩種異跡證明之使命之有自矣，而不圖乃爲另一先知所欺，誘之共飲食焉。夫先知且可以被欺於先知矣，然則欲知上帝之其使命，除依理智之外，果將操何術乎？吾則答之曰，根據聖經所教，其先知蓋必具有兩項之條件焉，其一，爲施行異跡，其一，則所教必卽爲已定之宗教，二者缺一不可也。今設有先知起於人羣之中，自稱能行異跡，而異

跡居然實現，然其教人所從者，乃爲異端之神，此其人卽爲假先知，應卽誅之，而不可聽從之，蓋其所教乃爲背叛帝主也。上帝所賦先知之德，不僅能行異跡而已，必使其所教能令吾人更堅於對上帝之信仰。昔伊及之魔術家，固亦能行異跡者，特弗如摩西之大耳。然卽使其異跡絕大，如其作用乃爲鼓動叛上帝，叛國王，則斷不可從者。以色列人在西乃山下，已早立約，惟摩西之命是遵，蓋惟摩西能與上帝對語，而可以時宣傳帝命者也。摩西之後，教主基督既已使其徒衆信其爲彌賽亞（卽上帝所命之王，而爲猶太期待多年者，但既來矣，乃又不信從之。）猶重重申做以異跡之不可輕信，其言曰：「今後將有假基督，假先知，能行絕大異跡，使被選之人亦幾於從之。」觀此，則假先知固能致異跡，但吾人不可信其言爲帝命。聖保羅有言曰，如吾（或他天使）之所教，有異向昔之教，則吾將見懲。故凡不以基督爲王者，依聖保羅之言，皆必將受懲者也。

夫有異跡而所教非上帝之定教，與其教雖是而無異跡以彰之者，均不足以爲直接啓示之明證。如其所宣之教雖非假，而顯不能顯示異跡，則終不能不目之爲妄言，如申命記十八章廿一二節所記曰：「爾意謂爾所傳爲先知之言，然吾儕何以知其爲主所諭否乎？凡先知藉主之名而言，而其

事不成不驗，則必非主所諭之言，乃先知自擅之言，爾其毋畏之。」雖然，先知果有預言矣，而其事之或驗或否，吾人究將何以判之？蓋其所預言者，或需長時間乃能實現，其時期之長，或超過人之一生，或其實現竟無定期，凡如此者，均不得爲先知之徵驗。蓋凡預言之可認爲有效者，必須能即時應驗，或不久即應驗者，必有如是之異跡，而所教又不出乎已定之教之範圍，而後可以知其爲真正之帝訓，二者缺一，卽不足以爲據也。

方今之世，異跡既不復見，則吾人所據以發見真正之啓示者，惟有賴乎聖經。蓋有聖經，則雖無任何之預言，而吾人能依據經文以審思明辨而知吾人對天對人之一切責任矣。吾今繼此所論列者，卽據此經文以定基督教國最高統治者之權利，及基督教國內人民對統治者之義務，因是之故，不可不先說明聖經各篇之著者，及其範圍與威權，請於下章詳之。

第三十三章 論聖經各篇之總數及其年代範圍威權及註疏家

所謂聖經各篇者，卽吾人所奉爲基督教徒生活之法律者是也。夫人生之規律，爲人類本乎天

良而不能違者，卽爲法律。故欲定何者爲聖經，卽考之基督教世界中所共守之自然的與人爲的法律斯可矣。夫經文中固未必明定基督教國之國王應皆頒布何種法律，然於何種法律之不可頒定，則所示固甚明。吾前已言之，國王在其國中爲惟一之立法者，故經文何篇之應爲法律卽以國王所頒定者爲準則。夫上帝固爲一切統治者之統治者，故如上帝直接降諭於某一平民，其人固卽當遵從，而任何世間之威權不得以阻止之。然今所論者，非人對帝言之應否服從，乃欲辨帝言之究降於何時，與其所言之爲何物耳。蓋平民除依據純理之推論，固更無他術可以明解帝言，而依據純理之推論，其第一義卽係應服從合法之統治者，以獲得公正與和平耳。基乎此義，故吾所承認爲舊約之聖經各篇，卽吾英國教會依王命以頒定者是也。此各篇之爲何，衆所共知，無待列舉，蓋皆爲聖耶若穆 (St. Jerome) 之所承認者。至此外各篇，(卽 *Wisdom of Solomon*, *Ecclesiasticus*, *Judith*, *Tobias*, *1st & 2nd of Maccabees*, & *3rd & 4th of Esdras*) 則皆非所謂經者也。在羅馬帝多米提安之世，有猶太學者約色弗氏，定經文爲二十二篇，與猶太之字母同數。聖耶若穆所定之篇數亦同，而其分類法則稍異。蓋按約色弗之計算，則摩西經五篇，先知書十三篇，格言與詩章四篇，

而聖耶若穆則定爲摩西經五篇，先知書八篇，其他九篇云。至希臘文之經文，乃伊及，多勒米王之世延聘七十名猶太學者由猶太文所譯者，其所遺留之希臘文聖經，正與今日吾英之國教會所奉者無異。

至於新約各篇，則凡承認聖經爲法律之基督教國，不論各宗各派，皆奉從之。

關於聖經各篇作者之爲誰何，則史籍殊無記載，而亦不能以理論推求之。蓋理論只能爲因果之推求，而不能定事實之有無也。其惟一之方法，仍只有求之各篇之本文，至於文中雖未必一一示吾人以著作者之爲誰，然於考定其著作之年代則甚爲有用。

茲先論摩西五經。所謂摩西五經，非必卽摩西所著之謂，猶之約書亞記，士師記，列王記之非必約書亞與士師或列王之所著也。蓋書之篇名，或名其作者，或名其篇旨。今試考申命記，其末章第六節論及摩西之墓，謂「至今無人知其所在」云云，是指著者之時代，而爲摩西葬後之辭明矣。若謂摩西於生前自論其墓，而又謂不知其所在，則實爲乖謬而不可通。然或又謂此惟申命記之末章爲然耳，其他各章，固仍摩西之作也，則試取創世記觀之，第十二章第六節云，「亞伯拉罕經其地，至示

劍及摩利之平原，時迦南族居於其地」云，此明明爲迦南人已不居其地之時所書者，然則必非摩西之世矣，蓋摩西固未及至迦南而已逝世也。又民數紀二十一章十四節，作者引用更古之書，其書名曰「主之戰記」，蓋記摩西在紅海在亞倫河之事跡者也。比而觀之，可知摩西五書乃作於其身後，至其究去摩西之世若干年，則未易明耳。

雖然，摩西固未嘗著此五經如吾人今日所見之形式，而經文中所指爲摩西所著之處，則固無可疑者。如申命記第十一章以次所載之律法，固爲摩西所著，而當以色列人入迦南時勅之於石者也。凡此諸律，摩西書而授之各祭師及長老，俾於每七年聖幕宴集時宣讀之。蓋上帝曾有命，命將來猶太人之王就祭師及利未族人錄此律而奉行之，而摩西遂以之屬祭師及利未人，俾存於約櫃之旁。其後不幸消失，終乃爲西爾吉亞所覓得，獻之於約西亞王，王乃命向民衆宣讀，於以重新彼輩與上帝之約焉。

約書亞篇之作於其逝世已久之後，亦可自其篇中證明之。如約書亞曾命建十二石於約但河中，以紀過渡之事，而紀者則曰「其石至今猶在也。」夫至今云云，固表示其爲過去之事，而非生人

記憶所及矣。又紀上帝爲民解脫埃及之罪過曰，「此地至今猶名吉爾迦也。」若以此爲約書亞當日之事，則難通矣。又記中關於安克谷之名，所以紀念安堪滋擾之役，亦謂其至今尙存云云。此外與此相類之例尙多，如八章二十九節，十三章十三節，十四章十四節，十五章六十三節，皆是。

士師記中，同此之例亦甚多，如第一章二十一及二十六節，六章二十四節，十章四節，十五章十九節，十七章六節，又路得記第一章第一節，皆是。而士師記第十八章三十節云：「約拿單及其子孫爲但族之祭師，直至斯地之民被擄之日。」其文義尤爲顯而易見也。

撒母耳記亦係著於其身後，亦可自其書中引證之。如上篇第五章五節，七章十三及十五節，二十七章六節，與三十章二十五節皆是。其中敘大衛以戰利品平均分配於防守軍火及應敵出戰之人，著者斷之曰，「渠遂以此永定爲以色列之典則。」又敘大衛因烏澤以護約櫃而致命，深懷不滿，則名其地爲「避爾烏澤」，其名至今猶存云云，故此書之著，必遠在此事件之後，卽在大衛去世已久之時也。

列王上下兩篇，及歷代記上下篇中，多道及碑碣至今猶在之語，如列王記上九章十三節，九章

二十一節，十章十二節，十二章十九節，下篇二章二十二節，八章二十二節，十章二十七節，十四章七節，十六章六節，十七章二十三節，十七章三十四節，十七章四十一節，及歷代記上四章四十一節，五章二十六節，是也。故此數篇，必係作於被擄至巴比倫之後，蓋凡所紀載之事實，其事實自必較紀載爲遠古，且必較徵引此紀載之書爲更古。試觀此數篇中，每每引證猶大王紀，以色列王紀，先知撒母耳紀，先知那散紀，先知阿西亞紀，耶多異像紀，先知色惟耶紀，先知阿度紀等書，斯可以明矣。

以斯拉及尼希米兩書，係作於被擄復國以後，蓋返國情形，重修聖城，再新聖約，及宣布法令，皆於篇中有所紀載也。

女王以斯帖記，係記被擄時之事，其作者或係當時之人，或者稍後。

約伯篇不含關於其年代之紀載，但約伯實有其人，此可以以西結記十四章十四節，及雅各書五章十一節證明之者。惟此篇似非史書，乃係論文一篇，即討論世間何以惡人常能獲福而善人或反受殃之問題。又此篇自篇首至第三章第三節，據聖耶若穆之言，皆係以希伯來散文所著，而自第三章節以次，約伯發爲怨憤之詞，直至末章第六節，皆係六韻之詩句，其篇終數節則又爲散文，是則議

論之詞皆係韻文所著，而前後之散文僅爲序跋耳。夫約伯以憂患之身，似不應以韻文著書，卽其友朋之從而慰之者，亦似無須出此，但此種文體，在古代之哲學著述中則極爲普通，而尤以道德哲學爲然。

詩篇多係大衛王爲其樂歌隊所製，又益以摩西及他聖哲所作之歌，其中有係作於被擄返國之後者，如第一三七篇，第一二六篇是也。

箴言爲所羅門，及雅克之子阿格，列穆爾王之母等人之格言彙集而成，其集之者，當非言之者之本身，必係其後之哲人所爲。

傳道篇及所羅門歌，除篇前之題詞外，皆係所羅門所作，至篇前所題「耶路撒冷之王大衛之子之傳道詞」及「所羅門之歌」云云，蓋於經文彙訂之時所題，冀使著者與其書同存不朽也。至先知各書，則所弗尼亞，約拿，阿摩，何西阿，以賽亞，米該亞各篇爲較古，蓋其人皆生於猶大王阿瑪齊及烏及亞之世，惟約拿書非記其預言——其預言僅爲四十日之後尼尼微將被燬之一語——僅係記其與上帝誠命辯駁之故事耳。由此觀之，該書當非約拿本人所作，蓋約拿自身，亦爲篇

中討論之的也。至阿摩篇則係紀其預言者。

耶利米，俄巴底亞，那鴻，哈巴谷，皆爲約西亞世之先知。

以西結，但以理，哈該，撒加利亞，均在被擄之世爲先知。

約珥及瑪拉基先知之時代不能考見於篇中，但試觀題簽，可知舊約諸篇，其集成今日之形式，實在猶太人逃去巴比倫之後，而在多列米王命七十猶太學者譯爲希臘文之前。如以不列爲經之篇中所述爲據，——不列爲經之各篇，固亦得教會所許認爲可供參考者——則聖經之成爲今日之形式，乃係以斯拉斯之所編定，蓋以斯拉斯後篇第十四章有云：「上帝之法既被焚矣，人不復知帝之所作，亦不復知今後將爲何事，但如上帝加恩於我，則請以聖靈降我之身，俾我秉筆以述自開創以來之事跡，庶人可以知帝之法而有所遵循，而將來之生生不已者，亦知爲生之道也。」又曰，「四十日之後，最高者降諭曰，汝所作之前部，其以公之衆人，使善與不肖皆得聞之，至其後之七十章，則非有智慧者勿以授之。」關於舊約各篇著述之時代，大致蓋如此。

新約各篇之作者，皆生於基督升天後一世之內，且皆曾見救主者，且除聖保羅、聖路加之外，又

皆係其門徒，故其著書之世，蓋即使徒在世之際也。但此諸篇之經教會承認，則遠在此之後。夫舊約之彙集成帙，不過以斯拉斯之世。新約自始傳寫原無多本，亦不易爲一私人所得全得，故其成書，僅成於教會搜集彙訂之時。蓋新舊約之彙編，殆始於聖彼得後爲羅馬主教之克利門一世。惟此事猶未能爲一般人之所共信，惟勞地西亞大會議始以此諸篇命爲聖經，推行於各地教會，此乃可認爲聖經之最初成書之日，然已爲基督後三百六十四年矣。然當日教會中之一般大師，野心頗甚，謂基督之王者，不過爲羊，非基督之王者，更應目之爲狼，謂教會之訓諭，非徒以施教，乃應以施政，而爲世間惟一之大法，其愚民之術，有如此者。然吾則以爲彼輩雖倨傲，但未嘗竄改經文，何也，假使彼輩果嘗竄改，則必將所有不利於教權對政權爭雄長之點盡改爲有利無疑矣。故舊約新約各書，可信爲諸先知使徒之原作，殆不容疑者。至不列於正經之各篇，亦非因其有所牴牾，僅因其不見於希伯來之原文耳。自亞歷山大王征服亞洲之後，猶太學者殆無不通曉希臘文，繙譯聖經爲希臘文之七十人，固皆猶太人也。而猶太人之彼時已能寫流利之希臘文，則又有飛羅、耶弗所之書可以爲證。然聖書之能否得列爲經典，是又不在其著者之爲誰何，乃視教會之曾否爲此規定耳。至於經文各

篇，雖作者不一其人，而皆有一貫之精神，共通之目的，目的惟何，則欲表上帝之國與聖父聖子聖靈之一致是也。創世紀載上帝選民之世系，自開創以及其入伊及之時。繼之有摩西之四篇，乃紀其民戴上帝爲王，而上帝爲之製定諸般法律，資以施政。其次各紀，卽約書亞、士師、路得、撒母耳各篇，乃紀此民族之行動，直至其違背帝命欲效法鄰邦以立國王之時。此外舊約各篇，乃紀大衛王之朝代，以迄猶太民見擄之世。而大衛王之後裔，卒有救主降生，在其未降之前，既有諸先知爲之預告，及其既降之後，又有諸聖哲紀其言行事蹟。最後，又有使徒行傳，使徒各書，以布告聖靈之降臨，於以指導猶太，兼以啓發外邦。總而言之，舊約之史記及先知書，新約之福音及告諭，其目的皆不外教人服從上帝，而服從之道，初則賴乎摩西及諸祭師，繼則賴乎基督在世之身，終則賴乎使徒及繼之而掌使徒之權者。蓋在舊約之世，代表上帝者爲摩西，爲大祭師，爲猶大諸王，及基督降生，則其自身爲上帝之代表，至於使徒及其繼任者，則自聖靈降臨之日起而代表上帝以迄於今也。

聖經之威權究何所本乎？此基督各宗派每每爭議之問題也。換言之，卽吾人何以知其爲上帝之語言，或吾人何以信其爲上帝之語言也。此問題之所以似甚難決者，乃多由措詞用字之未當。夫

威權一字 Authority，有創作者 Author 之義，聖經之爲上帝創作，此固無須乎爭議者；又聖經之爲上帝之言，除最初身受上帝之直接啓示者外，吾人皆非能知之者，故知與不知又不成問題；至信之云云，則所以信者，其原因至不一致，亦無辯論之必要；故其正之問題，乃係「聖經之定爲法律究係憑何人之威權」是也。

聖經之爲律，其與自然之律同者，則皆爲上帝之律是也。凡自然之律，道德之律，皆可以人之理智推測而知，然此皆係永久無始終之律，而非製定之律也。

若既爲上帝製定之律，則其性質爲一種成文法；成文法者，則必限於已向之明白宣示者乃可科其服從，而庶無誘爲不知之可能。

故如有人焉，上帝既未直接向之宣示如是之律，而代爲向之宣示者，又無以明其爲上帝之所遣，此其人當無服從之義務，除非向之宣示之人本身執有國家之立法權而爲國之統治者耳。如果律之宣示非由正當立法者之命，則必係有上帝對私人或對公衆之授權而後可。今設其爲對私人的授權，則其效力亦僅只限於接受此啟示者之本人，若使斯人假借此命而欲他人從而聽之，則其

道甚危也。設上帝之宣示爲對公衆的，則必係由教會而宣之，此項權力必教會爲一人身（Person）而後可，果爾則必須全世界之基督教徒完全結爲一體而後可；若謂教會非一人身，則固不應有此威權矣。以其既非一身，自不能有其志意，理解，言語等等，而無從行使其權力也。今世間基督教徒，既未共組一國，而又無一公共教會能以領率全體之教衆，然則聖經之定爲法律，非以教會之權力矣。設認全體教徒爲一公國，則各國之王亦皆成爲此公國之一民，而應服從此公國之統治者之賞罰廢立矣。故關於聖經之威權，綜合言之，厥惟基督教之王者，與有統治權之國會，在其本國之中上帝之下，果應完全獨立乎，抑猶須服從一公教之教督而任其審判，懲罰，放逐，誅戮乎？

今欲解決此問題，必須明上帝之國之謂何，且由此更可以明聖經之解釋之究何屬，蓋製定法律之權，與解釋法律之權，固集於一體者也。

第三十四章 論神靈天使靈感之意義

凡推理之要，必賴命詞之確定，今於下文所論，其中各詞之義非著者之私見，亦非俗傳之義，乃

皆依經文以爲斷者。今爲討論之便利起見，先將聖經中之所謂物體 *Body* 與神靈 *Spirit*，即通常所謂有體之質 *Substance Corporal* 與無體之質者 *Substance Incorporeal* 先加以研究，詳辨其字義。

物體也者，蓋佔據一定之空間者也，故凡物體即爲宇宙之一部分，而宇宙即所有物體之總和也。因物常有變動，故通謂之物質 *Substance*，*Substance* 之義，乃 *Subject* 即被動之義，故時或動，時或靜，或熱，或冷，而其色，香，味，聲皆因時而不同；此外形之變動，即所謂物體之偶有性，故物體與物質乃二而一者也。然則所謂無體之物質——*Substance Incorporeal* 即不啻云無體之物體 *Incorporeal Body*，不通孰甚焉。

然在常人之見，則以爲宇宙非盡爲可感覺之物體所組成，而別有一種「氣質」*Aerials substance* 之存在。實則此種所謂氣的質，乃皆由吾人腦府之一動激動所化生，譬如鏡中夢中之所見，非真有是物也。第常人不暇深辨，遂以觸之而覺其有體者爲物體，觸之而不覺其有體者爲神靈，蓋以神靈爲一種輕巧流動無形之物體也。至在通常比喻之用，則又多以神靈表示心境上之一種態度與傾向而有種種之應用。

至聖經中所用之神靈 Spirit 一字，則非通常理智之所能解，蓋神靈 Spirit 云云，往往即指上帝而言也。夫上帝乃不可想像者，吾人殊不能知其「爲何」，僅知其「在」而已。故吾人述及上帝，不能道其性質之如何，僅能以吾人所認爲最榮譽之詞稱道之而已。

創世記第一章第二節云，上帝之神 (Spirit) 運行於水面，此所謂上帝之神，並非上帝之本身。蓋既有動，則有空間之限制，既有限制，則爲一物件，而非無限之上帝矣。試參閱創世記第八章一節，則此義可明，蓋當時洪水瀰漫大地，上帝乃使其神下降，而水乃減退，此所謂上帝之神，即風是也。風亦爲上帝工作之一端，則謂之神亦無不可耳。

又創世記四十一章三十八節，法老稱約瑟之智慧爲上帝之神，因謂如此之人豈易得乎。出伊及記二十八章三節記上帝之言曰：「凡我賜其心充滿智慧之神者，爾當命之爲亞倫製衣，以彰亞倫之爲聖。」是雖製衣之智慧，亦可謂之爲上帝之神。至出伊及記三十一章，三，四，五，六各節及三十五章三十一節，亦皆有同類之記載。而以賽亞書十一章二，三兩節云，「主之神必與之同在，使之有智慧明哲之神，使之有謀略才能之神，使之有敬畏上帝之神。」此所謂神，決非指有若許之鬼物，乃

指上帝所賜種種之恩耳。

士師記中，凡記有特殊之熱誠及衛民之勇敢者，皆稱之爲上帝之神：如三章十節，六章三十四節，十一章二十九節，十三章二十五節，十四章六節，十九節，皆其例也。撒母爾前書十一章六節記掃羅聞亞捫人對雅比人之無理，遂爲上帝之神所感，震怒特甚，此所謂神，卽係指掃羅欲降罰於亞捫人之熱誠。又該書十九章二十節所記掃羅之事，其措辭命意亦同。

假先知西底家（見列王上二十二章二十四節，向米該亞曰：「主之靈何以離我而與汝語乎？」此所謂靈，決非鬼之謂，蓋米該亞在以色列及猶大王前演述戰爭之事跡，乃係說一異象，而非以爲有神靈憑於身中也。各先知書中所載先知道及將來之事，皆係如此，所說皆緣於異象或夢境，而非有神靈憑附之者。

創世記二章七節云，上帝以土造人，以氣噓入其鼻，而人遂成生靈。故人而未死，卽可謂爲上帝之靈與之俱存，一息尙存，則生物可以轉動，非必有鬼憑之而然。

民數記十一章十七節記上帝言曰：「我降臨諭爾，取爾所感之神，分賜其人，使之助爾以當治

民之任。」於是七十長老之中，有二人遂能說預言，約書亞不解，欲禁之，而摩西不許也。

又申命記三十四章九節云，摩西加手於約書亞，於是約書亞即充滿智慧之神，蓋摩西得託以後事，故以此命之也。

致羅馬人書八章九節云，凡無基督之靈者，非基督之人也，此非謂人須憑附基督之靈魂，乃謂人須服從其教義耳。約翰第一書四章二節所云與此義同。

路加四章一節所云耶穌充滿聖靈云云，蓋指耶穌執行父命之熱誠，非謂基督又充有天父之魂靈也。凡聖經之所謂靈者 Spirit，絕無鬼魂之意存乎其中，所謂靈者，不指一實物，即係指某種能力或感動耳。

基督之衆門徒，見基督行於水上，羣以爲神靈，此所謂靈，意謂爲一種氣體之質，蓋如釋之爲一種幻象，則不能人人同時見之也。又如聖彼得得自獄中出，（使徒行傳十二章十五節）門徒以爲係其天使 Angel，此所謂天使，亦係指有一實體之存在者。如此，神靈 Spirit 及天使亦係上帝之所創造，而皆爲實體，佔有空間，可以行動者。

天使者，上帝之傳諭者也，其所以傳，不一其術，或以夢境，或以異象。

天使原係如何創造，聖經中毫無明文，然天使即爲神靈，則經文中屢見之。神靈之義，或爲一種輕浮之物體，如空氣，風，與物之生命；或爲一種異象：異象雖只存於心境中，但上帝既假此表示其志意，則固可認爲天使矣。

異邦人之見，以爲腦中所想像者皆係實有其物，而認爲善神或惡魔。因其爲實物也，故認之爲質 Substance，又因其不能觸而覺之也，則又認之爲無體 *Incorporeal*。同樣，猶太人亦以其所幻想者，命或者爲天使，或者爲惡天使；而一切惡疾，皆以爲有惡天使憑之焉。

雖然，吾人苟細察舊約書中言及天使之處，其所指多爲一種幻想而上帝假之以表現其降臨者，即有幾處之文不甚明顯，亦皆可以此意推之。

試觀創世記十六章，天使且曾以上帝之身分發言，非幻想而爲一語聲。當天使止亞伯拉罕使勿殺以掃，其作用亦爲一聲音，而殊無須設想鬼魂之存在。至如雅各所見天梯上之衆天使，則係其夢中之異象，然既足以象徵上帝之存在，則謂之天使亦無不可。

以色列隊伍之進向紅海也，有天使或先之，或後之，（出伊及記十四章九節及十九節，）此卽上帝之本身，而其顯見，則未以人形，而狀爲雲柱火柱。然斯柱也，固卽上帝所許遣之導引者，蓋其降也，既在聖幕之門前，而又曾與摩西語也。

雲之在是，既有動輿速，正與他處所述之天使同，蓋雲乃以表現上帝之存在，則固亦天使矣，何必定幻爲人形，生有雙翼，如愚人之所想像乎？出伊及記三十三章十四節，記摩西懇上帝與隊伍同行，上帝既未答曰去，亦未答以派遣天使，僅云吾將與汝在途中同在，斯雲卽所以表此也。

今欲取舊約中言及天使之處一一論列之，則太覺繁冗。撮要言之，凡吾英國教會所認爲法典之舊約各篇中，其所紀上帝所創造之永久之物，絕無無體而不能分割者，且凡道及天使之處，無不可以作使者解釋，如施洗約翰，如神鴿，如火舌，皆可以稱爲天使，卽基督亦曾被稱爲天使也。至新約中，亦無一處焉而可以證明天使爲永久且又無體之物，惟馬太二十五章四十一節，救主有云：「汝曹其入永火，斯火乃爲惡魔及其使者（*demons*）所備也。」如是，則惡魔之使者當有永久性，然必不能爲無體，蓋如無體，則火不足以罰之矣。哥林多前書六章三節，彼得後書二章四節，猶大書一章六

節皆可爲證。至瑪太二十二章三十節所云，復活之後，無復嫁娶，與在天之天使正同云云，可知人在復活之後，爲永久而非無體，則天使之性質固亦是矣。

夫物質與無體，乃兩相矛盾之詞，故如謂天使或神靈爲無體之質，卽不啻否認其存在。就予之綜合觀察，在舊約中所謂天使者，蓋人類幻想之一種超然的顯現，乃上帝所命欲藉以表其存在，傳其命令，而大抵係爲其選民者也。新約中所謂天使，除經文經竄亂之處外，又多可以證明天使之爲物質的而且永久的，若謂其無體，則經文中無術可以證之。

由靈之定義，可以推知「靈注」Inspiration之定義，靈注非吹入氣體於空袋之意，聖經文用此字，大概均爲比擬之詞。所謂與亞當以呼吸，卽與以生命之意，非謂上帝另造一種所謂「呼吸」者而注入亞當之體也。提摩太後書三章十六節，謂聖經皆由靈注而成，意謂上帝感發各作者之心，而使之著書以教人爲善耳。聖彼得於彼得後書一章二十一節云，「昔之預言，非依人之志意而來，乃一般哲人受聖靈之感而言語。」此所云聖靈，乃指夢中所聞神語，或所見異象，非靈注之義也。又救主曾噓氣於其門徒，謂之曰，「其受聖靈。」此並非噓入何靈物，乃只藉此表示基督授門徒以恩而

已。又經中稱救主或他哲人，往往有「充滿聖靈」之語，非指上帝以靈注滿其軀，乃道其才全德備，而肯由上帝之賜耳。約珥書二章二十八節，記帝言曰：「我將注我靈於一切世人，俾爾子女皆能預言，老者做異夢，少者見異象。」此亦比喻之詞，蓋聖靈非同水之可以注入桶中，此僅謂上帝將以其大力行此異跡耳。

要而言之，靈注一詞，只能釋為靈感之意，而不可實認為灌注之意，即如聖靈降臨日 Pentecost 使徒所集之室中，有風吹入，斯風也，並非聖靈，乃上帝藉以示其神力，俾使徒益修厥德以負荷其使命耳。

第三十五章 論聖經文中天國聖潔聖餐各詞之意義

在道學家之著作中，上帝之國 Kingdom of God 一詞，多用以指今生以後之永久幸福，故又稱之為光榮之國，又謂之恩惠之國，而從不以釋作君臨人民之義。

然予詳考經文，則見以色列人民之「上帝之國」實基於民衆之推選，而確為人間之國，即以

也。以色列人依其與上帝所立之約，以上帝爲王，而上帝乃許其領有迦南之土地：是真國也，非比喻之詞也。

自創世以來，上帝固以其權而君臨于一切人類之上矣，顧上帝又有其特殊之人民，以言語直接指導之。其始卽君臨於亞當而禁其食智慧之果，及亞當背命，竊食斯果，自擅判斷善惡之權，於是帝乃降罰，俾其不得永生。及亞當之後嗣，又以罪惡遭上帝之罰，除八人以外，皆爲洪水所斃，此僅存之八人，則所謂上帝之國也。

自是之後，上帝乃謂亞伯拉罕曰：「我將與爾及爾子孫立約，以爲永約，必爲爾之上帝，亦爲爾後裔之上帝，我以迦南全地賜爾及爾子孫以爲永業。」在茲約中，亞伯拉罕允許並代其子孫允許服從與語之上帝，而上帝一方，則以迦南爲賜，至立約之憑證，卽爲割禮，斯卽所謂舊約也 *Old Covenant, or Old Testament*。雖當時尙無王 *King* 或王國 *Kingdom* 之詞，而實際固無疑義。及後摩西在西乃山重訂此約，乃特名之爲猶太人之上帝之國也。厥後聖保羅嘗稱亞伯拉罕爲「信者之父」，所謂信者，卽指不背叛所誓從之上帝，其爲誓也，在舊約中則以割禮，在新約時代則

以洗禮。

西乃山之重整是約也，上帝命摩西告衆曰：「爾曹若聽從我言，遵守我約，則普天下雖皆屬我，我必自萬國中特選爾曹爲我特有之民，爾等將爲祭司之國，爲成聖之民。」

所謂聖 (Holy) 者，蓋卽表示特殊之義，夫大地固皆屬諸上帝也，然大地不能皆稱聖，惟上帝所特選以當特別之任之猶太民族乃稱爲聖。故此處所謂之上帝之國，確爲一治民之政府，不獨規定人民對其王（卽上帝）之義務，抑且規定人民相互間之公道，及對鄰國和戰之理；斯國也，上帝爲之王，而大祭司爲宰相，代之施治。

又觀撒母耳前書八章七節，猶太諸長老鑒於撒母耳諸子之不肖，要求立王，撒母耳不悅，禱於上帝，上帝謂之曰：「汝曷聽從人民之言，彼曹非叛汝，乃叛吾耳，吾將不復君臨之。」故當時之王，卽係上帝，撒母耳未嘗命令之，特以時傳上帝之命耳。同書十二章十二節，撒母耳曰：「爾見亞捫王拿轄來攻，則向我曰：必當有王治理我等，豈不知惟主爾之上帝乃爲爾之王？」其義可以相發。

以色列人既棄上帝之後，諸先知乃紛言其將復位，如以賽亞二十四章二十三節云：「其時日

必愧怍，月必羞慚，萬有之主將在郇山在耶路撒冷爲王。」此言郇山，言耶路撒冷，其爲地上無疑。至以西結書二十章三十三及三十七節云：「我必以巨能大力，傾洩烈怒，治理爾曹，必使爾歸我統轄，必使爾爲盟約所束。」此則明示上帝將重收其背叛之民，使復歸己治下也。

新約路加福音一章三十二、三十三節，紀天使迦伯列述及救主曰：「彼將爲大，稱爲至上者之子，主將以其祖大衛之位賜之，永爲雅各家之王，其國無極。」云云。當救主之被害，羅馬人所加與之罪狀，卽係認爲該撒之仇敵，在所釘之十字架上，大書那撒勒人猶太王耶穌。並以荆棘爲王冠，加於其頂上以譏之。使徒行傳十七章七節，記使徒之見惡於人，亦因其「遠該撒之命，言有他王耶穌」云。故猶太之上帝之國，乃實有之王國，非依上帝固有之權而然，乃因其人與上帝特立之約而然。猶太人既背上帝命，立掃羅爲王，而此天國乃不復存。故主禱文中有「願主之國降臨」之句，而先知亦每言天國將臨云云，否則全無意義矣。欲證明上之解釋，可以徵引之處尙多，不知世人何以竟未注意，而一般基督徒之王者，亦竟未據以主張其管理教務之權也。

簡而言之，上帝之國乃治民之政府也。其初爲猶太人遵奉摩西在西乃山所宣布之法律，其後

則大祭司在至聖所中執行此等法律，迨掃羅被選爲王，斯天國遂被廢棄，然其國又將因基督而恢復，則先知又歷歷言之。爲期望斯國之重降，吾人日日禱之，使徒之所宣布，福音之所昭示，皆教吾人準備接受此國。在此國未臨之時，能先接受福音，則可謂已先入上帝之恩惠之國。夫上帝之國既未在今世，則歷世爲爭教權所起之爭端與戰事，固皆應可以避免者也。

基於上述天國之義，吾人于是可以解釋聖 *Holy* 之義，蓋聖云云者，在天國中，猶之「公衆」云云之在世間之國也。

國王者，國之「公」人，而民之代表也。故上帝爲以色列國之「聖」者，而猶太可以稱爲聖國。上帝本身及凡屬於上帝者皆稱爲聖，故安息日名曰聖日 *Holy Day*，上帝之殿名曰聖宅，獻祭之物名曰聖品，傳教之師受膏之王名曰聖人，天使名曰聖使。夫人類皆上帝之民也，而獨猶太人稱爲聖民者，以其有時立之服屬契約耳。

與聖相對之字爲俗 *Profane*，亦即平常之意 *Common*。至推廣「聖」之義，則凡行善者亦可謂之聖人，若嚴格言之，則惟專備上帝之用者，如第七日之安息日，乃爲聖日，而專存備用之宮殿，

屋宇，以及器具，及教士，祭品，斯爲聖潔者 (Sacred)。

聖之中亦有其程度焉，蓋同一備用，而其中更有特備密切之用者，以色列固皆聖民矣，而其中之利未族則特爲聖族，利未族中之祭司，則其聖益有加也，而大祭司爲尤聖，猶大國固爲聖地矣，而耶路撒冷更爲其中之聖城，城中之殿爲尤聖，殿中之至聖所，其爲更聖，更不俟言。

聖禮者 *Sacrament* 蓋將有形之物，分別之使專備上帝之使用，於以表現吾人之得許入上帝之國，或紀念如是之允許是也。在舊約中，允許加入之禮爲割禮，在新約中則爲洗禮，其紀念之式，則舊約時代爲食羊羔以紀念脫離伊及之厄，在新約時代爲行聖餐以紀念救主十字架之難，俾吾人得救也。入教之禮，只行一次，而紀念之禮，則以時行之，庶吾人無敢或忘。經文中所舉之聖禮蓋如此。

第三十六章 論上帝之言及先知

所謂上帝之言，*Word of God* 非指一名詞或一動詞，乃指一有始有終之全語，而有所肯定，

否定，命令，允許，威嚇，希望，質問者也。

又上帝之言，或「人之言」*Word of Man*，有時亦指言者之本身，故瑪太福音乃瑪太所寫之福音書也，亦有指其事者，如謂「以色列或猶大諸王之世之言」，乃謂彼時所行之各事爲今此之論題也。而希臘聖經文中，亦往往襲用希伯來習慣，或以有關於上帝及其國度之言稱爲上帝之言，實卽指宗教之教義耳。行傳十三章四十六節保羅巴拿巴毅然曰：「上帝之言固當先傳於爾，而爾棄之，自以爲不堪得永生，今我儕轉向異邦人矣。」此所謂「言」卽「道」也。同書五章二十節，天使謂使徒曰：「其往立於聖殿，以此生命之言悉告於民。」同章又云「使徒在聖殿，在家家宣述耶穌基督之義」是所謂生命之言之主題，卽耶穌基督是也。斯言也，在行傳十五章七節謂之福音之「言」，在達羅馬人書十章八節九節命謂之信從之「言」，在瑪太十三章十九節則謂之王國之「言」，而行傳十二章二十四節又稱此「言」日興而益廣，則其所指，係屬教義，蓋無疑也。

上帝之言既有此二種解釋，則依據後之解釋，全聖經皆可稱爲上帝之言，若依前之解釋則否。十誡之末段有曰：「我乃主，卽汝之上帝。」此真上帝對摩西之語也；若其首段，「上帝言曰」云云，

則固紀述者之詞矣。又上帝之言有本然的，亦有比喻的，本然的：如其對先知所告語者是也。比喻的：如創世記首章所云「當有光，」「當有天，」「當造人，」此比喻的上帝之言，蓋只藉以示其智慧及權能耳。

其次，上帝之言又指其言之效果，即其所是認，所命令，所威嚇，所允許者是也。如詩篇百零五篇十九節云，約瑟被禁於獄中直至主之言應驗，此所謂言，即約瑟所預告之事也。列王記上十八章三十六節，以利亞告上帝曰，「我已悉行主之言，」耶利米十七章十五節，「主之言安在，」以西結十章二十八節，「凡我之言，速應不遲，」新約瑪太二十四章三十五節，「天地可廢，我言不廢，」約翰一章十四節，「此言成爲肉軀，」又「此言自始與上帝同在，」凡以上所謂「言，」悉指其事。而約翰壹書所謂生命之言，即指永生，即謂主之投成肉身乃能與吾人以永生也。夫「言」（或作道）非能投成肉體，其投成肉體者，上帝之子也。所以謂之言，蓋其投身乃專爲實行所允許之言也，故同理，聖靈亦稱爲「所允許者」The Promise。

聖經文中亦有以合於理合於義之言稱爲上帝之言者，如歷代下三十五章二十一至二十三

節，法老尼哥勒約西亞王勿阻其往征迦基米施之兵，亦稱爲上帝之言。夫法老固崇拜偶像者，非先知，亦非聖人也。詩篇三十六篇三十一節，耶利米三十一章三十三節，申命記三十三章十一節，十四節，及其他多處，皆謂主之言銘於人心，其義亦同。

先知也者，在聖經文中，或爲代言者 *Prolocutor*，或爲預言者 *Predictor* 之義，亦間以指神經錯亂出言無章之人。然通常多爲傳上帝之語以告人者。如摩西，撒母耳，以利亞，以賽亞，耶利米等，皆先知也。故大祭司亦可稱爲先知，蓋大祭司獨能入至聖所聽取主之命以告人民也。約翰福音十一章五十一節，大祭司該亞法云，有一人將爲民衆而死，即係因其是年爲大祭司，故能預言如此。又在基督徒聚會中施教者，亦可稱爲先知之事；而出伊及記四章十六節，上帝言及亞倫，告摩西曰：「亞倫必爲爾之代言者以告民，彼可代爾口，爾於其前可代上帝。」此處所謂代言者，即先知之義，故又曰：「我立爾爲法老之上帝，以爾弟亞倫爲先知。」若代人向上帝進言，亦謂之先知，如亞伯拉罕即以此稱爲先知，創世記二十章七節云：「今當以婦歸其夫，彼乃先知，可以爲爾祈禱。」可證也。如此，則在教會中代衆祈禱者，亦正得稱爲先知。又哥林多前書十一章四、五節，聖保羅言男女祈禱「預

言」(Prophecy)云云，所謂預言，乃誦詩歌讚主而已，而異邦人之作爲詩歌以誦揚主者，亦稱爲先知，*Vates or Prophets* 如提多書第一章十二節之詩人，卽稱之爲先知。

先知如解爲預言之意，則不特奉上帝之命以預戒世人之真先知得有是稱，卽假冒者亦未始不可以此稱之。此輩假冒之先知，蓋皆假借一種偶然倖中之事跡以惑衆者也。例如恩得之婦人，號稱有驅遣鬼魂之能，因以召致撒母耳之鬼，以威嚇掃羅而預告其將死之訊是也。至於雜亂不經之言，在異邦人中有以爲預言者，若此者，蓋其神廟中之祭司，一若由神憑附而發言如瘋人，其詞既不成片，因之可以作種種之解釋，如撒母耳前書十八章十節云，掃羅在室中感惡魔而言，卽其例也。經文中先知一字雖有種種不同之義，然通常率指得有上帝直接之訓示，因以轉諭他人或民衆者。然而上帝之告語也，究以何種方式乎？夫上帝固不可謂其有口，有舌，如吾人，是以不能謂其發言如吾人，雖先知大衛曾云「彼能造目，豈能無見，彼能造耳，豈能無聽」，然此乃尊崇上帝之詞，非敘述其性質也。否則以人擬上帝，則必且疑上帝亦有一切其他器官如吾人，則褻瀆莫甚焉。若夫上帝究以何術達其意旨，則當就經文而考之。

上帝如何與亞當，夏娃，該隱，諾亞言語，此在經中無明文，惟於其在示劍與亞伯拉罕語，則謂其「顯現」。創世記十五章一節亦云上帝對亞伯拉罕顯現，又十八章一節則云上帝以三天使顯現，而對亞比米勒，對羅得，對夏甲，對以撒，對雅各皆嘗顯現，或以天使，或以夢境——俱見創世記——而出伊及記三章二節，則以樹叢中之火光顯現於摩西。自摩西之後，則以異象及夢境顯現於基甸，撒母耳，以利亞，以利沙，以賽亞，以西結，及其他之先知；及新約時代，則又屢屢顯現於約瑟，於聖彼得，聖保羅焉。

然惟對摩西在西乃山及聖幕中，及對大祭司在聖幕及至聖所中，其言語爲最奇特，但摩西及大祭司受上帝之特別榮寵者。試觀民數記十二章六，七，八節所記：「主曰，爾曹宜聽我言，爾中若有先知，乃主藉異像顯現於彼，或託夢而與之言；惟我僕摩西不然，彼乃盡忠於我之全家，我與之面語，明以相告，不以隱語，又使之觀瞻我容」云云。出伊及記三十三章十一節又云：「主與摩西觀面而語，如人與友言。雖然，此所述之言語，仍係藉天使而傳，此考之行傳七章三十五及五十三節與迦拉太三章十九章而有以知其然，特其跡像之清晰，遠非其他先知所見者之比耳。蓋先知皆係得之夢

境，如申命記十三章一節，約珥書二章二十八節，皆是證明此解釋；即上帝之顯現於所羅門——列王上三章十五節——亦云所羅門既醒，乃知其爲夢，蓋真先知皆超自然的得其顯示，假先知則固無此耳。

舊約中之有常川使命之先知，或爲最高的，或爲附屬的。最高的先知 *Supreme Prophet* 如摩西及後之大祭司，有統治權者是也。及猶太立王之後，則王者爲最高之先知，而大祭司僅有服役之責，必依王命向神祈禱，而其祭司之位亦可由王罷免之也。如掃羅王曾命將祭物取至其前，又命祭司昇神櫃近其旁，既又命止之，是可證也。——俱見撒母耳上——又大衛王曾向主詢問應否在基伊拉戰斐利斯丁人，又令祭司攜以弗得來而問以應否留於基伊拉——俱見撒母耳上二十三章——所羅門王則嘗免亞比亞他祭司之職，而授之撒督是皆統治者自爲先知之證也。雖然，上帝究係如何向此等王者顯現乎？此則甚不易明瞭。蓋既不可以摩西與其他先知相提並論，又不能謂上帝顯其本性，致失其無限無形無極之德，若謂其顯現僅只如聖靈之感動人使人爲善，則爾完全失去神奇之意味矣。

若夫對於一般次級之先知，則殊不見有上帝以神奇之道對之發諭之憑證，故凡謂先知依聖靈而言者，不過與一般人之發爲善言同耳，蓋一切之善固無不自上帝來耳。

在摩西之世，固別有先知七十人焉，斯七十人者，上帝對之施教，蓋有如民數記十一章之所云，卽「主乘雲降臨，與摩西言，乃以感摩西之神分賜七十長老，既賦之以神，則皆感神而言，繼續不止。」由是觀之，七十長老之預言，僅爲附屬於摩西之工作，皆應照摩西之意旨以行，蓋其時約書亞固嘗請禁之，而摩西以爲無須也。其次，彼等所感之神，無何等奇特之顯示，不過助其表示服屬及協助摩西之愿心耳，蓋七十人者，固早爲摩西所選定也。出伊及記十八章亦可與此相發。

上帝之顯示，有時又取拈鬮之形式，如掃羅之時，曾以拈鬮法定拿丹竊蜜之罪，而亞干之定罪亦嘗以此法行之，此皆上帝在舊約時代顯示之跡也。

至在新約之世，則上述各法，亦皆嘗行之：如對貞女馬利，則以天使之異跡；對約瑟，則以夢境；對保羅，又以救主之異像；對彼得，以野獸之異象，於其在獄中時，又示以天使之異象，而對其餘之使徒及經文之纂述者，又與以神靈之恩惠；至藉拈鬮法之顯示，則於使之選補時亦復爲之。

夫先知之事，必與一種異象，異夢或異能以俱來。然此象也，夢也，能也，既可因上帝之超自然及直接的啓示而然，亦能回自然的與間接的緣因而然，故吾人不可不有鑒別之力焉。夫先知所傳述者，其關係於人生幸福既重且鉅，則傳者不能保其無藉此自爲領袖之野心，故聽者不可不審也。且如舊約申命記十三章一節，約翰前書四章一節，固皆特爲指示吾人以辨別先知及聖靈之方法，而舊新約中關於假先知之應如何防範，所記更不勝枚舉。在被擄時代之前，先知幾皆爲假冒者，耶利米十四章十四節記之云：「主諭我曰，彼諸先知，假託我名以作預言，我未嘗遣之，未嘗諭之；彼以虛僞之默示，及己心之譎詐，傳於爾曹。」又二十三章十六節云：「萬有之主云，其諸先知向爾傳述預言，爾勿聽之，彼乃誑爾，所言默示，由己心所捏造，並非出於我口。」

夫真假先知之爭既如是之劇烈，則吾人誠不能不用理智以辨其誠僞。辨別之標準，在舊約中所舉者有二，一卽其所教是否合於摩西之訓，二則觀其是否真能預言上帝未來之舉動。至在新約中，則只有一標準，卽觀其所教是否以耶穌爲基督是矣。凡以此爲教者，斯爲真先知，否則雖有異能異蹟，終不免爲假。如果所言合乎此義，卽令言者非上帝所特遣，如瘋人女巫之類，而其訓終爲正。故

凡爲基督徒，必須先明辨誰爲上帝以次之有統治權之先知，此其所教者，斯應奉爲準繩，倘不能奉統治者（亦爲基督徒者）之命，則必致誤信他人之譎言，或陷入己心之迷誤，因之危害神法，政府社會皆蒙其災，而大亂起矣。

第三十七章 論異蹟及其應用

異蹟者 *Miracles* 上帝之所爲可驚可羨之事也。凡異蹟之現，大抵上帝有所命令，而以此堅人之信心，故異蹟又謂之爲符號 *Sings*。

人類之所驚羨者，不外兩種；其一，爲不經見之事；其二，其事之發生，吾人不能想像其非由上帝神力所致者。

今如有馬或牛忽做人言，此乃異蹟也，蓋其事既奇，而其原因尤不易想像。至如人類或動物產生幼兒，其原因雖亦難明，而既所常見，斯不足爲異蹟。假如人變爲石，斯爲異事，若木變爲石，則固不足奇，雖其原因皆難明瞭也。

世界上第一次所見之虹霓，可稱爲異蹟，因其初見，斯足爲奇，而可以爲上帝不復以洪水毀滅世界之符號。但今日所見之虹霓，則不足爲異蹟矣。人類之技巧所能致之工作，亦每有極爲珍異者，然以其係由人類之勞動而成，非上帝直接所致，故不以異蹟目之。

夫驚與羨之程度，乃隨人之經驗而有不同，故愚人以爲異蹟者，智者或以爲否。譬如日月之蝕，常人固素認爲異事矣，然在知其理者，固可以先事而推知其必然。又如設計窺人之陰私而發之，在受者固或以爲不可思議矣。

又異蹟者，乃爲證明上帝所遣使者或先知之使命，以啓信者之心。故創造宇宙，與夫洪水，固皆可驚奇之事，然因其無特殊之命意，故通常不稱之爲異蹟。夫事雖奇，然以上帝之萬能，亦可謂之不可，必其由人之祈求而顯示者，斯是稱爲異蹟。如上帝在伊及假乎摩西以行之事，可稱爲異蹟，蓋藉以明摩西之施政非由自利之心，乃純奉上帝之命以行者也。故使其杖變蛇，又使蛇復變爲杖，又能加手於胸而成疾，去手則復愈，以示上帝之降在其身。故經文紀之曰，「於是民咸信之。」然人民畏懼法老，不敢卽從摩西，故又有降災於法老及伊及人之舉，所以堅以色列人之信也。要之自摩西之

世，以迄以色列人被擄之時，因諸先知之手以行之諸異蹟，與夫新約時代基督及其使徒所行之異蹟，其目的胥同：目的惟何，卽示諸人之來非由己意，皆係上帝所差遣者耳。然異蹟之用意，只爲應被選入天國者選之啓信，與被拒入天國者無干，卽如法老之終於解放以色列人，不可謂其係受異所之感動，乃因其畏懼疫災耳。夫上帝之異蹟，固可對人人行之，特對於不信道者，既未選其入教，斯不生影響耳。

由上所述，吾人可下一定義曰，「異蹟者，乃上帝外乎自然之工作，所以顯示上帝特殊之使命於被選之人者也。」

就此定義推論之，第一，異蹟之現，乃上帝直接所發，與先知之德能無關，先知固無需用力耳。

第二，無論天使，惡魔，或由創造之神靈，皆不能以其自力產生異蹟。如其能以自力爲之，是將外乎上帝之權能，乃必無之事，若其係假賦與之權以行，則又是內乎自然之事，而非異蹟矣。

經文所記，頗有行魔術施咒語者能爲奇事之處，如摩西之變杖爲蛇也，變水流爲血也，使蛙居於陸也，一時伊及之魔術家皆能效而行之，此實非其咒語之具有神力，但係觀者被欺耳。

夫知識短淺之人，固極易受欺，譬如昔日一般人猶不知星體運動之理，如有入告以某日某時將有日月之蝕，則其能聳動聽聞，固有必然之勢矣。又有人能抑其聲息，發言恍如自遠而至，因以此託爲神語，又或善窺他人之陰私，從而驚嚇其人，此皆可以欺人之道也。然此猶一人爲之耳，若連合多數同黨以共行欺騙，則信者必且益衆。

故凡吾人見似有異蹟者，欲辨其是否，應取決於上帝在世之代表，卽上帝所建一國教會之首領。第一，應問其所行者是否與正教相合；第二，應問其言者是否實現。是其決之也，非以私人之理性 Private Reason 而以公家之理性 Public Reason。人在內心之中，固可任便信其所認爲異蹟，若欲公然宣傳之，則非有代表上帝之教會首領允許不可，此人爲誰，請於下文論之。

第三十八章 論永生地獄得救贖罪及來世

政治的社會之維持，在乎正義 Justice。正義也者，必操於統治者之手，而能生死賞罰人者也。如使於統治者之外，更有人焉，能致甚於生之賞，及甚於死之罰，則國將何以立乎？夫永生之樂，固甚

於生矣，永罰之苦，固甚於死矣，然則欲謀國之治安，則於斯二者之意義，及其招致之道，豈可以不明辨之乎？

原夫亞當之生也，上帝固許以在極樂園中永其生矣，及其違命私食智慧之果，上帝乃立即驅其出園，俾其不復能再食永生之果，於是亞當終乃不免於死，特未即死耳。故使亞當未犯罪，則固可在地上享永生，及其犯之，而其自身及其子孫乃皆應免於死。——吾於此等理論，固皆係依吾國國教會所允許之解釋，蓋吾亦人民之一，不能不遵國教，——及後基督降世，捨其自身，爲世贖罪，於是世人乃重有永生之望，故聖保羅曰：「因一人之罪，人皆被罪，亦因一人之義，皆稱爲義而得永生。」又曰「由一人有死，亦由一人得由死復活。」

人之享永生果在何所乎？由經文推之，自當仍在地上。蓋亞當固在地上，失之，則基督必係在地上復之，否則其比擬未免不倫矣。詩篇一三三篇三節云：「在郇山上帝降福，在郇山上帝賜永生。」夫郇山固地上也；又啓示錄二章七節云：「對彼得勝者，我將賜以極樂園中永生之樹之果。」同書廿一章二節又云：「我約翰見聖城，即新耶路撒冷，自上帝所由天而降，如新婦盛裝以待其夫然。」

此可見極樂園之由天而降於地，非使人上升以就之。其景況猶如摩西時代之上帝國之恢復然。

馬太二十二章三十節記救主之言曰：「復活之世，無復嫁娶，皆一若在天之天使然。」如使亞當，夏娃未違天命，彼固各得永生，而本無嫁娶之事，則自無子嗣。蓋如永生者亦如今世之生生不已，則地上豈復能容納之乎？昔猶太人問救主：「設女子，屢嫁與兄弟數人，則復活之時，將爲孰之妻？」而不知既無嫁娶，則此不成爲問題矣。又亞當既犯罪，獲死之罰，猶暫生而未卽死，今之信徒，去世之後，亦暫死不卽重生，以待救主之再臨，此亦類似之點也。

人類總復活後享受永生之所，名之曰「天」，此所謂天者，並非距地甚遠之處，以爲遠者，於經文絕無依據。緣所謂天國者，蓋謂其國之王居於天，實卽同於當日以色列人之國，由摩西及大祭司代上帝設治直至立君之時者也。及救主之降，又招猶太人以返其羣，且開異邦人得救之路，於是乃有新的天國，而天國之民，其所居不外上帝之腳踏，卽地是也。故約翰三章十三節云：「除天之子以外，未有升天者。」聖彼得又嘗引詩篇十六篇十節之語曰：「主必不將我之靈魂遺棄於地獄（卍。三）亦必不使敬主之人朽壞。」因以證大衛之未嘗升天。但說者可據此以謂其人之體雖未升天，而其

魂靈實已升天矣。然謂人之靈魂自能獨立不滅，此於經文殊依據，試觀約伯書十四章云：「木雖被斬，可以復萌，惟人死則滅，人氣絕則無存，非至天盡，不能復覺。」然則所謂天盡者，究何指乎？彼得後書釋之曰：「今之天地，迨審判惡人之時，則以火盡焚之。」又曰：「希望切慕上帝之日至，是日天將被火焚燬，體質被烈燄銷鎔，惟我儕按主所許，可望新天新地，即爲義之所居。」故人之復興，乃在審判之日，其復興也，非本能如此，乃全以上帝之允許而有然耳。

前於第三十五章既已證明上帝之國係由舊約及新約之允許，實爲一施政的世間之國，則即此可以證明其國之必在地上。上帝之國及永生既在地上，則上帝之敵人及其被審判後之受罰自亦必在地上。人死之後，復活之前，其所在之處，經文中多指爲地下，(under ground) 至於復活以後之被罪應在何所，經文殊未明指，有時但謂爲無底之深坑。

又當諾亞之世，有權勢之巨人，罪惡貫盈，故天降洪水而盡淹沒之，故被罪之人，有時亦謂之將與此輩巨人同劫，蓋指其在水下也。

其次，古時所丹及鈎莫拉兩城既以蒙上帝之怒而盡被火焚，變爲奇臭之火坑，故罪人之所，亦

稱之爲火坑。如啓示錄二十一章八節云：「彼畏怯者，不信者，可憎者，兇殺者，淫亂者，有邪術者，拜偶像者，與一切誑言者，必受苦於硫磺火坑中，此乃第二次之死。」云，此亦比喻之辭也。

再次，因伊及當日曾被黑暗籠罩三日，對面不能見人，惟以色列人之室中則仍有光，故受罪之所，亦稱爲絕暗之處。而瑪太二十二章十三節之比喻中，亦謂王者令其僕將不着禮服者縛而投諸其外黑暗之所，所謂「外」者，蓋卽選民居所之外也。

最後，耶路撒冷城附近，有欣能谷焉，猶太人曾在是地敬拜默勒之偶像，上帝震怒，乃命約西亞火焚默勒之祭司，其地此後遂爲猶太人堆積及焚燒垃圾之所。此欣能谷 Valley of Hinnom or Gehenna 卽地獄 Hell 之名所由仿也，因其時爲火焚，故又有火燒不熄之含義。

就經文研究，在審判日之後，惡人殊無永久居於欣能谷之理，亦不能永處地下或水下。是故地獄之火云云，乃皆比喻之詞，至地獄究何所在，及地獄之罰之性質，與受罰者之爲誰何，是不可不研究之。

茲請先論受罰者：斯在經文或名之爲仇敵 The Enemy，或名之撒但等等。夫是種種之名，非

指真有如此之一人，乃描寫惡魔之性質而已。

謂之仇敵也者，蓋指其爲天國中人之仇敵也。故天國如係在地上，則此敵亦必在地上，猶之猶太當日有其四鄰之敵國也。是撒但 *Satan* 也者，地上之教會的仇敵也。

地獄之罰，或描寫爲哀哭切齒，或謂爲良心之蟲，或謂爲火焚，或指爲羞辱卑賤，此就獲得永生者比較而言之也。除此體罰之外，又有第二之死 *Second Death*。夫惡者之受罰，雖係於其死後再起而罰之，然不能謂其能忍受此罰至於永久而不已，所謂不熄者，乃地獄之火耳。至於惡人，則於此即蒙第二之死，自此以後，即歸於消滅，無復再死矣。

永生之樂，就經文考之，蓋即得救之謂也。得救者，謂可從此免於一切之惡事，即免於飢寒，免於疾病，免於死亡是也。夫人之初生，本係不死之體，及亞當犯罪，遂召死亡，故罪既見贖，則死亡當亦可免，故贖罪與免死免苦，其義一也。

關於特殊之得救，如撒母耳上篇十四章三十九節所云「救以色列人之主，」又同書下篇二十三章四節云，「汝乃我之救主，汝脫我於仇敵，」又列王下篇十三章五節云：「主遂立一拯救以

色列人者，俾脫於亞蘭王之手」等，此其文義，皆甚明顯，無須辨明。

至關於普遍之得救，則其得救之地點，殊成爲問題。試推求之，則上帝之「國」實應在地上。夫得救也者，其中含有吾王戰勝，榮登大位之意。既有戰爭之義，則必不能在天上，此其理甚明，且可以經文詳證之，試觀以賽亞三十三章二十以次各節云：

爾觀郇邑，仍爲我聚會守節期之地，爾目得見耶路撒冷，爲安居之所，譬諸不移之幕，其概永不拔，其索永不斷。

在彼有主，顯能護我以代寬廣之護城江河，無旅舟能至，無戰艦能過。

治理我者惟主，爲我設法律者惟主，主乃我之王，必拯救我。

敵人歟？爾舟之纜咸解矣，不能立桅，不得揚帆。其時乃奪獲財貨甚多，民以均分；雖跋者亦奪獲財物。

邑中居民，無一人復以疾病爲患。其中居民，罪愆俱赦。

觀此，則可知拯救之發乃發自耶路撒冷，乃一安居之所，永不撤之幕也。拯救者卽爲主，爲審判

者，爲立法者，爲王。其衛民也，猶如巨川，而敵人咸爲解體，盡喪其貨財，而得救者無復疾病，盡免其罪。此明示上帝將爲王，而以耶路撒冷爲都，更將接受異邦人同入此國。故以賽亞又記主曰：——六十五章二十一及二節——「彼將攜爾兄弟自列邦而歸，使之乘馬，或車，或肩輿，或騾，或駝，至我聖山耶路撒冷。以爲禮物，獻之於我，猶如以色列人盛禮物於潔器奉至我殿。我將自其中選人爲祭司，爲利未人。」又約翰福音四章二十二節記教主與撒馬利亞婦人共語，謂救世之道，自猶太人而出，亦此意也。聖保羅於致羅馬人書一章十六七節亦云：「此福音乃上帝之大能，所以救諸信者，先猶太人，後希臘人，蓋上帝之福音於此而顯，使人由信益信。」約珥云：「審判之日也，謂天上地下必有血，有火，有煙柱，日變晦冥，月成血色。」斯時「凡籲主名者必得救援，因在郇山在耶路撒冷人得救也。」俄巴底亞書十七節亦云：「在郇山人必脫於難，其山成爲聖，雅各之家必享其舊業。」云云。凡上述，皆可證人之得救及上帝之國皆在地上也。至如謂人成聖而升天，則絕無經文可以引據，蓋謂之天國云者，乃謂其王之在天發號施令耳。天乃上帝之寶座，地則爲其腳踏，謂上帝之民，將升至與其寶座同所，無乃冒瀆上帝之尊嚴矣乎。

由上所論，則「未來之世界」一詞，其義亦不難推知。經文之中，蓋有三世焉，卽古世 *Old World*，現世 *Present World*，及未來世 *World to Come* 是也。由亞當至洪水之時爲古世，聖彼得曾云：古之世界，不免於難，惟上帝僅救諾亞云云。至於現今之世，則救主曾云：「吾之國不在今世，」蓋其來僅爲傳布救世之道耳。至於未來之世，則聖彼得有曰：「吾人可依其所允許者以期待新天新地，」此其時基督將乘雲而降，光榮顯赫，自四方極遠之所以收其信徒，而爲之君，以至於無窮也。

罪人之得救，必先有以贖其罪，蓋得罪於人，而生死之權又在其人之掌握，則非依從其意以致贖金不可也。今吾人所得罪者爲上帝，而世間一切固無不在上帝之權勢之下，則欲求免罪，必須依上帝之旨以取贖。但贖金也者，非謂其可以抵當其罪也，今如有某甲損害傷乙之物，固可以金錢補償之，若罪而亦可以抵償，則犯罪之自由不將可以購得乎？故罪惟有以悔而得免耳。其宥免之也，或毫不取償，或以上帝之意而有所受。在舊約之世，上帝常受犧牲之品。凡許人以恩惠，則許者固受其允許之束縛，而嚇人以懲罰，則嚇者雖終不施之，不爲不公，此於人有然，而上帝慈惠無極，更有然矣。故基督獻其身以贖吾人，非謂有此一贖而上帝遂不應再以永死罰罪人，蓋基督之所獻，非爲罪之

抵當物，乃基督所自樂爲獻，而上帝所樂受之，而自是之後，在基督再降之前，凡悔改而信之者，皆可
以得救焉。

第三十九章 論教會 (Church) 一詞在經文中之意義

教會 (Church) 一詞，在聖經中殊有種種之義意，有時係指上帝之居，如哥林多前書十四章三十四節云：「汝等之婦女，在教會中應靜默。」是其例也。耶路撒冷之聖殿，希臘文稱爲上帝之宅者，譯爲英文，卽爲「教會」。

教會一詞，在希臘列邦中，又示聚集之羣衆聽講諭之義。(Ecclesia) 其由合法的召集者，謂之法定教會，(Ecclesia Legitima 卽 Lawful Church) 其由於煽動者，謂之紊亂的教會。(Confused Church)

又同屬一會之人，雖未集聚，亦可稱爲教會，如行傳八章三節云：「掃羅大亂其教會。」是也，如謂基督爲教會之首領，其教會之義卽係如此。又教會一詞，有時亦示會衆之一部分，如葛羅西四章

十五節云：「對在其家之教會行禮，」卽是其例。又被選之人可以稱如教會，如以弗所五章二十七節云：「乃一光榮無瑕，無纒，聖潔無疵之教會是也。」又一部分聚集之會衆，亦得稱爲教會，如瑪太十八章十七節所云：「往訴之教會，」卽指此也。

前文末節所述之教會，乃可以爲一人身 *body*，而可以發號施令，立法，行政，及爲一切之行爲。故教會一詞，可以下一定義曰：「教會者，乃若干遵奉基督教之人，依於一位統治者之下而結合，必依統治者之命以聚集，無其命則不得聚集，」是也。凡非奉國家之命而聚集之教會，卽爲違法之會。

由是言之，世間殊無一公共之教會而爲一切基督徒之所應服從者，蓋世間既非一國，則基督徒徒應各服屬其己國之統治，而不能更服屬於他人。故教會之有命令，審判，罰罪，赦宥之權能者，同時卽爲政治上之統治者，如此，則以對人民之身分言，則爲國家，以對基督徒之身分言，則爲教會。人之在今世也無有不死不壞者，故無論其爲國家，其爲教會，皆爲人間之治者 *Temporal Government*，而非神靈之治者 *Spiritual Government*，且無論施治與施教，其權必須出於一，否則國家與教會，神權與人權，法律與宗教，人民與基督徒，種種衝突必起而國亂矣。教會中之師長，稱爲牧者，一國

之統治者，亦稱爲牧者。使在一國之中而牧者不能統於一尊，則教綱紊亂，而民無所從，故牧者之長，必卽係國之元首，至於元首之爲誰何，則以下各章當更詳之。

第四十章 論亞伯拉罕摩西大祭司及猶太列王時代上帝國之權

能

最初之信徒，依約而入天國者，厥惟亞伯拉罕。其爲約也，不特其自身，且及其子孫，皆應遵奉上帝之命令；而此所謂命令，又不僅自然之道德規條，而兼含上帝由夢境及異象所傳之特殊的教令。夫自然之道德規條，固世間一切人之所應遵，而無待於立約者，故其爲約也，實爲遵守上帝特傳與其家族之命耳。

亞伯拉罕與上帝之約有三要義焉：第一，上帝僅與亞伯拉罕言語，而未對其家人或子孫言語，但其子孫亦應守此約，故創世記十八章有曰：「我知亞伯拉罕必命其衆子及眷屬守吾之道，天下

萬國，必皆藉之得福。」故凡未得上帝直接與語者，皆應由其統治者以接受上帝之命令，猶之亞伯拉罕之子孫服從爲父爲主爲君之亞伯拉罕也。凡未嘗受上帝直接之啓示者，於其一切之外表的言動，皆應以其國之法律爲準，所以謂之外表者，蓋人之思想與信心非國權所能治，惟上帝能知之耳。

由上述之理推之，則設如亞伯拉罕之民有假託自身獲有啓示妄行宣教者，其教者與從者，亞伯拉罕皆得而罪之。同理，今世之人，有爲反於國法之宣傳者，國家皆得而處罰之。

復次，上帝之言，惟亞伯拉罕得而知之，得而釋之，故在今世，惟在國中處於亞伯拉罕之位者得以解釋上帝之所命爲如何。

亞伯拉罕所立之的，經以撒及雅各重訂之，其後遂中斷，直至以色列人出自伊及行至西乃山下之時，摩西又重新之。於是以色列人成爲上帝特有之國，而摩西及其繼任人乃爲上帝之代治者 (Lieutenant)。

夫摩西既未能以血統之傳襲取得治理以色列人之權，則以色列人之從之，亦惟有信其聖潔，

與夫其領受帝命，及所行異蹟之真確，此則僅爲自由的服從而已。至於以色列人服從摩西之「義務」果何自發生乎？謂爲上帝之命耶，則上帝固未告諭衆民，僅由摩西以傳諭耳，且救主曾曰：「我如爲我自身作證，則其證爲不實，」然則摩西願可以爲其自身作證乎？故摩西之權力，其來源蓋惟有基於人民之同意及其允許，而凡世間之王者，亦罔不如此也。出伊及記二十章十八節記之曰：「衆民見雷電交作，角鳴甚厲，山下騰煙，遂退而遠立，因謂摩西曰，求爾與我等言，我等必聽之，願上帝不與我等言，恐我等將死亡也。」此卽對於服從所發之允許，而凡此後摩西所傳上帝之命令，彼等無不應服從矣。

摩西既爲建國之君，其權力蓋無所不包，此於經文可以明證：第一，卽上所稱引人民之允許服從，非對亞倫，乃對摩西，第二，出伊及記二十四章一二兩節云：「主諭摩西曰，爾與亞倫，拿答，亞比戶，並以色列長老中七十人，皆上至主處，惟摩西可近主前，其餘不可近，民亦不可與摩西同上。」觀此，則摩西對以色列人爲上帝之惟一代表，卽在上帝之下惟一之統治者也。雖下文又記彼等皆至主前，拜於主之足下，然此乃在摩西獨對之後也。故惟摩西得爲民事而獨覲上帝，其他貴人，僅與以參

觀之榮，至於衆民，則但遠見主容而得以生而已。又摩西之施政及立法，皆時時聞主之訓，對於亞倫，則主鮮有所言，而亞倫所製之牛，摩西且投之於火中。民數記十二章記亞倫及米利暗之叛摩西，乃主自爲之審判；又同書十六章記可拉等聚衆二百五十人，皆係顯者，以叛摩西及亞倫，且謂之曰：「爾之自尊踰分矣，衆悉聖者，主亦在其中，爾何得自大，僭越主之會衆耶？」於是主使地裂，吞滅叛黨首領及其家屬，又發火盡焚附從之二百五十人。由是觀之，無論亞倫，或民衆，或貴族，皆不能抗摩西所得自上帝之統治權。其統治權不僅爲政治的，抑亦爲宗教的。出伊及記十九章記主言曰：「爾當在山之四圍爲民定界，諭之曰，謹慎，勿登山，毋近山旁，凡近山者，必死無赦。」又曰：「爾下戒民，毋越界近我前以窺。」是故摩西爲上帝命令之惟一傳達解釋之人，若夫民衆，但能遠觀上帝之異蹟，以其敬畏則不侵越也。

摩西之外，有先知之職者，蓋皆必先得摩西之允可。其時蓋有七十人焉，爲摩西所選推，能乘上帝之靈以教民，此所指之靈，蓋卽同於摩西所得之靈，故其理智受感，而能如摩西之意以施教。且卽此輩長老之施教，猶見疑於約書亞而請禁之，不知其係乘摩西之靈以教民也，然則除摩西外，他人

不能擅行先知之事，抑更明矣。

亞倫摩西相繼逝世，於是上帝之國依約傳於亞倫之子大祭司以利亞沙，上帝於是立之爲統治者，又命約書亞爲大將軍。其命約書亞則曰：「當使其立於祭司以利亞沙之前，以利亞沙將在主前諮詢之，民衆當從其言以進退」云云，是和與戰之最高權固在祭司之手也。至於司法之最高權，則亦在其手，蓋法典既係歸其保管，而下級法官又皆係祭司及利未人，故直至掃羅之時，一切民事神事皆統於大祭司也。

約書亞及以利亞沙故後，猶太大亂，人人皆恣行己意，不知有君。其時之人，雖或從士師之命，然大祭司之最高權依然無恙，蓋政權與教權固未嘗分也。

士師之後，乃有列王，於是統治之權，遂歸於王者。蓋猶太人既背帝命而願立王，一如他國，是上帝之國之約已被廢棄，然上帝亦終許之。故謂撒母耳曰：「民之所言，爾其從之，彼非棄爾，乃棄我，不欲我爲之王也。」自是之後，祭司除王者所許外，無復他權，而軍權，法權，教權，自此皆屬於王者。試觀所羅門曾逐祭司亞比亞他，又曾爲聖殿祝聖，爲人民祝福，又嘗自製禱文，則其宗教上之有最高權

豈不甚明。又當約西亞之世，經典之真偽有疑問，不決之於祭司，而約西亞願遣大祭司及他人共往詢之於女先知胡爾達。大衛亦曾委哈沙比亞及其族衆司主之事，又使其族轄流便，迦得及瑪拿西半支之事，此王者之有人世及神事之全權，蓋極爲昭著，而當其時，祭司只有服役 Ministerial 之職而無復管轄 Magisterial 之職矣。

神權與政權之合爲一，始在大祭司，繼在諸王，願猶太人明之者蓋寡。故當摩西等大哲既沒，異蹟鮮見，人民遂各行私意，擅議政教，或至變置其君長，因之爭亂迭起。其戴之爲君者，則彼等以爲能抗外侮者也，其奉於教長者，則彼等所自認爲先知者也。

及其後，猶太人欲倣他國而立王，然非便不欲敬拜上帝也，但因對於撒母耳諸子之先望，故欲立王以執政，非欲其王更改摩西所定之宗教也。撒母耳雖已不見悅於民，而民立君矣，然掃羅王不聽撒母耳之勸諭，以毀壞偶像，乃竟別立大衛爲王。又禮和包固非拜偶像者，然因民疑其暴虐，於是有十支派焉歸附於耶羅包，耶固拜偶像者也。綜觀列王記中，在猶大國及以色列國先知每以宗教上之理由節制王者之行爲，有時且爲政治上之問題而譴責王者，故是時政教之權雖已在王者，然

除德能出衆之數王以外，其行爲未嘗不受限制。然考當時以色列國之宗教最高權，終不可謂不在王者之手也。

在猶太人被擄之期，已無國之可言。及其復國也，雖重新與上帝之約，然未對以斯得拉或任何人表示服從，而不久即又服屬於希臘，於是更混用希臘人之習慣及其神怪之教。在此大紛亂期中，不問政或教之最高權，皆屬不可以究詰矣。總之，就舊約通觀之，凡在猶太有統治權者，即同時在宗教之儀節上有最高權，又即爲天父之代表，直至上帝之子耶穌基督降世爲人贖罪之時焉。

第四十一章 論救主之職分

就聖經考之，彌賽亞之職務有三端焉：第一，係救民，第二，係教民，第三，係在天父之下爲永久之君王。此三種職務，蓋相當於三個時期：其救民之工作，乃在初次蒞世之時，獻身於十字架以爲吾人贖罪；其教民之工作，則其自身與以後所差委之教士任之，直至其再降之時；至其再降之時，則將永久在其選民之上建光榮之朝廷，是爲第三時期矣。

贖罪者之職，蓋以其身盡代負吾人之罪惡，而交付上帝所需之贖金。夫一人之死，豈足以抵當無數人之罪，是則所謂贖者，仍賴上帝之仁慈而允許接受如此之犧牲耳。在利未舊律中，上帝曾命每年獻祭以贖以色列人之罪。蓋獻牡牛一，以爲亞倫及祭司作贖，更獻山羊二，以爲衆百姓作贖。此兩羊中，一爲獻作犧牲者，一爲替罪而放生者。替罪之羊，由亞倫接手於其頭上，更口宣衆民之罪，俾罪盡歸於其頭，然後遣使人領此羊赴荒野，縱之逃去，庶衆民之罪可盡隨之以去也。夫犧牲一羊，既係遵上帝之意而可以當以色列人全體之贖金，則救主之死，豈不足以當全人類之贖金乎？以賽亞五十三章七節記之云：「彼受窮迫，而又自卑，如羔羊被牽至死地，不啓其口，如羊在剪毛者之前而無聲，彼亦若是不啓其口。」此指主爲犧牲之羊也。又云：「彼任我等之憂，主以我衆之罪愆加於其身。」此指主爲替罪之羊也。又云：「彼被絕離於活人之地，因我民之罪愆。」此又指其爲犧牲之羊也。又云：「彼將任其罪愆。」是文指其爲替罪之羊也。故上帝之羔羊（救主）其死也猶之古禮羊之犧牲也，其後活也，猶之羊之逃去也。

夫贖物者，在贖金交付之前，對於所爲贖之物，固無權也，故救主在其被難之前，不能爲其所贖

之民之王，蓋甚明矣。是以救主曰：「吾之國不在今世。」及總復活之時，而後「人子將以父之榮偕諸天使降臨，循各人所行而報之。」此乃真爲王矣。若在其初次降臨，則彼固云：「經士與法利賽人坐摩西之位，凡彼命爾行者，當守而行之。」則是以王權歸之彼等而不自居也。又曰：「孰命吾爲審判官爲汝等之分配者乎？」「吾茲來非爲審判世人，乃爲服役世間也。」然主之降，乃以備其再來時之爲王，蓋渠固爲彌賽亞，受膏之祭司，有統治權之先知，而應享有摩西以來及大祭司列王之權者也。故曰：「爾曹從我於萬物更新之時者，至人子坐其榮位時，爾曹亦將坐十二寶位，審判以色列之十二支派，」此卽指其再來之時也。

然則救主第一次之降世，乃係爲以色列人重訂一新約，以代其背叛上帝之命，選任掃羅時所廢之舊約。爲此之故，故向人宣傳其爲彌賽亞，且獻其身，以爲信者贖罪。若以色列人不能盡聽之，則就外邦人中啓其信心。故主在世之時，自稱爲萬物更新之世，既尚非建立國家，則其信徒自不可以背當世之政府，蓋主固明告彼等服從坐於摩西之位之人，且應納稅於該撒也。斯時之信徒，可以謂爲已入恩惠之國 Kingdom of Grace，而未入上帝之國也。

夫在當時，猶太人中無論治者與被治者，固無不期望彌賽亞與天國之降臨，故基督之所教，固當時法律之所許也。然上帝既欲其作犧牲以救世，故假手於當世掌權者之惡意，以完成此事。然彼拉多雖已將基督交出，執行十字架之刑，而竟公言未見其有罪，且於判決書中直書「彼為猶太人之王。」猶太人欲請其改為「彼冒充猶太人之王，」彼拉多不允，曰：「吾所書者，既已書矣，」竟不為改。

至論及彌賽亞第三期之職務，即係來茲世而為王，則當於總復活之日方行開始。斯際之為王也，又非僅以其為上帝之身分而然，（蓋上帝永為斯世之王，自始已然，）乃又特為其選民之王，而依彼等受洗時所立之約以行也。故主有將使十二使徒坐於寶位審判十二支派之語，意謂其為王一如人世之王也。而路加二十二章亦記云：「我以國賜爾，如我父賜我然，使爾在我國，飲食於我席，且坐於位，審判以色列十二支派，」云云。或問天國既並婚姻而無之，則飲食何為將？此則可以約翰六章二十七節釋之，此處記主曰：「毋為可壞之糧而勞，當為可存至永久之糧而勞，即人子所將賜爾者，」是明指在主之席所食者乃永生樹之果，而食者即係獲得永生也。

然基督斯時之爲王，仍係在上帝之下而爲其代治者 *Viceregent*，「如摩西等昔日之地位。試規申命記十八章十八節云：「我將於其同族中爲之立一先知如爾，我將以我言授於其口。」摩西曾命十二支派之長，故基督亦分派十二使徒之職，摩西曾建七十長老，故基督亦委派七十門徒，摩西時長老之宣教，曾見疑於人，而摩西爲解之，七十門徒之宣教，亦曾見疑於聖約翰而基督爲解之，此可見其無不同也。

又救主與摩西所舉行之聖儀，亦皆類似。昔日以色列人之被接收以入天國也，則行割禮，今此信徒之歸附也，則有洗禮。考洗禮之起原，則當摩西時有患癲瘋者必隔別居之，及其就愈，必爲之洗焉，乃許其復入幕中。又外邦人中，偶有死而復蘇者，亦必洗之，一如新生之孩之必須洗潔然，此儀亦或由希臘以流入猶太。然救主之行洗禮，必係取法於摩西之世，而非效倣外邦所爲。又摩西時所定分食逾越節羔羊之禮，以紀念脫離伊及之難，救主則創爲聖餐分食酒麪之儀，以紀念吾人之由主受難以脫離罪辜。又摩西既係輔上帝以爲治，而服屬於上帝，故救主亦係服於天父，而輔之以爲治也。試詳譯主禱文之詞，「父乎，願汝之國降臨，」又「因國家，權力，榮耀，皆屬於父，」可證基督之降，

皆係依天父之榮也。又聖保羅於哥林多前書十五章二十四節有云：「於是末期乃至，基督則以國交與天父上帝，」而他處有同類之記載者尚多。

故救主之於施教，於治世乃代表上帝之人身，而自此時起，乃稱爲天父。上帝固一也，然由摩西代表者爲一人身 *Petrah*，而由其子基督代表者則又爲一人身，代表者既非一，則身分亦可不上於一也。

第四十二章 論教權 *Power Ecclesiastical*

今欲明教權之爲何，及由誰執掌，則必須由救主升天之後分爲兩時期，其一時期爲有統治權者入教之前，其他一時期爲彼等入教之後。

救主升天之後統治者入教之前，其時期頗長。當此之時，教權在使徒 *Apostles* 及使徒所命以傳教救世者之手，以次相傳，皆以按手禮爲授與聖靈之證，此禮蓋始於摩西。據申命記三十四章九節云，摩西加手於南氏之子約書亞，約書亞遂充滿慧智之靈。而救主在復活之後升天之前，亦以噓

氣授其靈與使徒，及其升天之後，則遣大風及火舌而未嘗行按手之儀，即上帝昔日，亦未按手於摩西，特自摩西創行此禮，而使徒乃倣之以明道統之傳，而在統治者未接受基督教以前，教權之誰屬，固可以此而明也。

蓋上帝之身，在人世代表之者凡三焉：首則爲摩西及舊約時代之大祭司，次則爲救主降生在世之時，最後則爲聖靈依於使徒及其繼任者以施教於世焉。代表既有三，是上帝之身亦可謂之有三。然上帝固一也，則斯三者所宣傳者果何事乎，此則聖約翰曾以明示吾人者，即「上帝由其子與吾人以永生」是也。至於使徒之責任，其最初之十二人乃爲證明主之復活，試觀行傳一章二十一二十二節，因欲補充猶大所遺之使徒一缺，聖彼得告衆曰：「在此數中，即自施洗約翰之日起，至主耶穌被奪之日止，隨同吾人而知主之行跡者，應立一人焉；使與吾等同爲主之復活作證。」蓋地上之作證者亦有三，即靈及水與血是也。此三者之作用亦合而爲一，即聖靈之惠與洗禮及聖餐禮皆以昭示信者使確知其得永生耳。然此地上三證之合一，非謂其三物之爲一，蓋靈，水及血，本非同質，但天上三證，則爲同一之上帝，但在三時代而各有代表者耳。三位一體之義，蓋謂上帝獨一不易，而

在使徒爲之代表之世則聖靈卽爲上帝，在聖子爲之代表之世則聖子卽上帝，在摩西及大祭司爲之代表之時則聖父本身爲此上帝。故在舊約中無聖父聖子聖靈之說，蓋彼時既無此各個之代表，自無是稱也。

由上所述，可以知教權如何由救主授與使徒，如何給以聖靈，此靈卽稱爲扶助者，通常則謂之爲安慰者。今且一察此教權之爲何物及對誰而行使。

比拉民主教 Cardinal Bellarmine 在其論辯集第三集中，詳論羅馬教督 (Pope) 之教權，而先辨其究爲君主的，貴族的，抑民主的。夫此三者，皆統治權之方式而有強迫性者也。今設救主所遺與使徒者僅爲教授宣傳勸服之權，而無強制之權，則使徒及以後之教士，只爲吾人之師表，其所教者，只爲建議之詞，並非命令之語，而比氏之辯論胥失其意義矣。

在前章中，予已明認基督之國非在今世，若其教士不能以其名強人服從。夫其主之治權既不在今世，則其屬吏又何能強人以服從？救主曾曰：「我之遺爾曹，猶天父之遣我，」固也，然救主之被遣，乃爲勸猶太人之復返天父之國，並勸異邦人亦來加入，初非來爲世間之王，蓋審判之日尚未至。

也。

自主升天之時起，至總復活之日，此期非主施治之期，但謂之萬物更新時代，蓋為主重臨審判之預備者也。瑪太十九章二十八節記云：「汝曹在萬物更新之世從我者，俟人子從臨登光榮之寶位時，汝曹亦將坐於十二寶座之上。」

在此期中，主之工作，曾以之比爲漁人，蓋非以強制或懲罰致人，乃以勸誘引人也。又嘗以比之酸酵，比之播種，總之皆無強迫之意。至於基督之使者，則其職只在宣揚主名，以爲其再度降臨之準備，猶之施洗約翰之宣傳爲其初次降臨之準備也。

且主之使者，其責乃在使世人「信服」基督，夫信服，固與強制及命令無關，而必須以理論引證服人，故主之使者不能對不信從或出而辯駁之人加罰，除非其同時有政治上之統治權，乃可以加罪於違反法律者耳。聖保羅曾曰：「吾人對於君等所信，並無統轄之權，吾人僅爲君等快樂之助力耳。」

主之使者 *Ministers* 之無命令權，又可以主所留與世間君王之權證之。聖保羅曰：「子女應

一切服從父母，」又曰：「僕從應一切服從主人，且不惟表面服從，必須有內心之服從，爲畏上帝故也。」夫此言中所指之主人，固皆非基督徒也，而保羅亦且命其「一切」服從之。又致羅馬人書十三章前六節，關於對王者之服從，保羅云，凡有權者，皆上帝之所立，吾人之應服從，初不僅因爲免其怒而然，乃由良心而不得不如此也。聖彼得亦云：「汝曹應服從一切人間之法律，不論其來自君王，抑發自長官及所遺賞善懲惡之官吏，此固上帝之意也。」夫以外邦非教徒之君王，而保羅彼得之教人服從之已如此，然則上帝所立之基督徒君王，吾人應服從之，又曷俟論乎？吾人生於國中，胥賴統治者之保護，設使教會之使者命吾人反抗君王，吾人豈得從之乎？蓋基督未嘗與其使者以治民之權，除非其使者同時被命爲君王者耳。

雖然，設使有統治權者禁吾人信從基督，則將如何應之？曰：信與不信，非能以命令變之者，則此禁爲無效。信也者，上帝所賜之恩，非可以任意給與，或以利誘威嚇而奪之者也。然若吾人之合法的君王，以命令強吾人自言不信上帝，吾人將從之否乎？應之曰：口頭之表示，與其他之姿勢無異，皆在外者也。吾人中心如能堅信，則有如敘利亞人納曼之情形，而先知以利沙固許其外表上之自由矣。

據列王記下五章十七節，納曼謂以利沙曰：「君之僕人，今後除向天主外，不再在他神之前獻祭。但當吾之主人入理門之殿敬拜，彼扶我手而行，吾不能不向理門俯首，吾之爲此，尙乞天主能恕之。」於是以利沙許之，而命其平安歸家。夫納曼既向理門神像俯首，則不啻否認上帝，否認上帝者，救主固將否認之；雖然，如納曼之行，乃奉其統治者之命所爲，故其行爲，非其自身的，而其責乃由其統治者負之耳。如有不以我說爲然者，則請試設想基督教國家中有人焉，篤信回教，而國家令其入基督教堂敬拜，則此人應從命否乎？如以爲其甯死不應從命，則是許人叛國也，如以爲其應從命，則奈何？基督徒在異教人統治下卽不應從命，豈非厚於己而薄於人，大反上帝之常律乎？

然則教會史中之殉道者 (Martyr) 又將何以解之乎？欲明此問題，則必須先分別何人係曾受命須公然宣傳基督之國，何人未嘗受如是之使命，僅自行信仰而已足也。前者如因宣傳耶穌復活而致命，斯爲真正之殉道者，此必須於耶穌在世曾與共語，又嘗親見其復活者乃能爲之，此觀於行傳一章二十一二十二節可明，蓋惟有最初之使徒能爲之。若其後聽聞使徒之說而爲之證者，則僅保證他人之所證，而爲第二等之殉道者 Second Martyrs。

今如有人焉，於救主之史記，使徒之行傳及書翰，一切斤斤執守，以此而竟反抗國家之法律及掌權者，此乃非必要而不足謂爲殉道者也。夫應爲堅執而可以死相殉者，只有教義一條，其條惟何，卽謂「耶穌是基督」而已。所謂「耶穌是基督」者，卽謂耶穌曾爲吾人贖罪，且將再來，以救吾人，俾入其永久光榮之天國是也。若於一般教士之種種規條，亦不恤以死相殉，則絕非必需也。且殉道之爲貴，非以其死與否，乃以其所證之事而然耳。

如有未嘗特被使命以宣傳此基本教義，而自動的宣教，因之致命，此亦非上天之意，故如此人將來不能得其所希望之賞賚，亦不應怨懟也。且作證之舉，只應對不信者施之，若在信者，又何證焉？昔基督之遣其使徒及七十門徒也，命之曰：「吾今遣汝，若羊之入狼羣，」非以羊入羊羣也。

最後，吾人當知使徒之被委任者，並不含有管轄會衆之權。試查瑪太十章記之，十二使徒被命往尋以色列族迷失之羊，宣傳上帝之國卽在目前。夫宣傳 Preach 云者，原意卽爲君王駕前之先驅喝道者，先驅之職，固非能領率他人者也。又路加十章二節云，七十門徒之被命，乃爲禾稼之農工，而非禾稼之東主。又瑪太二十章二十八節，救主因門徒爭坐次之上下，乃告之曰：「汝等之職分，非

以役人，乃役於人也。」是宣教者只有供役之職，而無官長之權，而瑪太二十三章十節又記救主之言曰：「汝曹勿令人稱汝爲主人，蓋世上只有基督爲唯一之主人耳。」

使徒之被命，又有一點應注意者，卽有教無類是也。試觀瑪太二十八章十九節，馬可十六章十五節皆云：「其往全世界，向一切人等宣布福音。」宣傳 *Preach* 與施教 *Teach*，其義相同，蓋宣傳自必須以理解致人之信服，如聖保羅在帖撒羅尼加猶太人中，凡歷三安息日，與之根據經聖，辨證基督之必應受難而復活，而耶穌卽是基督云云。雖然，彼固期猶太人之相信是義矣，然不必以此而遂可令其反抗國家之法令，特應安心信服以靜待基督之重降耳。

使徒之使命又有一端，卽以聖父聖子聖靈之名施洗是也。夫浸入於水果何義乎？蓋示其自此成爲新人，而爲上帝之良民，且信上帝昔由摩西及大祭司爲代表以君臨猶太國，又信耶穌基督爲上帝之子，亦人，亦神，曾救贖吾人，且將以其人的身分代表上帝於總復活後之永久王國之中，又承認使徒憑依聖靈所施之教訓爲吾人惟一可恃以入天國之途徑，凡此皆在受洗時吾人所允從者。至世間君王之權，在未至審判之日 *Day of Judgment*，不應廢止，蓋洗禮之結果，並未加吾人以

別種統治權也。

罪惡之解免及不解免，此權即號稱天國之鑰者，即以允為施洗與否而行之。受洗之效果為免罪，即為將來入天國得求生之階梯，是故與以洗禮，即許其入天國，不與以洗禮，即拒其入天國，故許拒之權，即在使徒及繼之施教者之手也。故約翰二十章二十二節記耶穌既以氣囑使徒，乃謂之曰：「汝等今受聖靈。今而後汝等欲免何人之罪，其罪即免矣，汝等不免何人之罪，其罪即不免矣。」然此免與不免之權，非如上帝本身之可以絕對的行使，而必以其人悔改為前提。若假充悔改，則不惟不能免罪，且將加重其罪，故使徒之責，當觀察外表以為斷，如有悔改之象，則應與以洗禮，無此象，則亦不能與以洗禮。然則此外表之象將由何人鑒定之乎？此則基督已有明訓矣。其言曰：「如爾之兄弟得罪於汝，汝其親向訴之，倘彼能聽汝之辭，則是汝又得一兄弟矣。如其不聽，則請友朋一二人往訴之，若仍不聽，則可以訴之教會，若終於不聽，則視同野人稅吏而已矣。」是人之悔改與否，其判定之權，不在某一人，乃在教會，而於判斷之外，又必有人焉宣此判詞，此則使徒或教會中一教師之責也。聖保羅於答哥林多人前書五章三四五各節所言，可與此義相發，其言曰：「我身雖遠，而靈偕爾，

猶如我與爾同在。對行此事之人，我奉主耶穌基督之名，託主耶穌基督之權，將此人交於撒但。」所謂交與撒但者，即驅其出教會之意也。此事由教會先聽問其情節，及保羅來，乃宣此判詞。又同章十一十二兩節所記云：「我今致書勸爾，若有稱爲兄弟者，而行淫，或貪婪，或拜偶像，或詬詈，或醉酒，或勒索，如此之人，勿與之交，勿與之共食。蓋在教會外者，我何爲而評判之，所當評判者，非教會內之人乎？」

上文所述逐出天國之事，即所謂「除會」Excommunication 者是也。除會之罰，始於猶太人，蓋凡禮貌不端，主張不正，或有傳染之疾，皆禁其入禮拜堂，非至教師宜稱其已復歸清潔不能復入也。

除會之施行及其效果，若無政治之力盾乎其後，亦不過如私人間之彼此不往來而已。今如有異邦人未入教者，教友不妨與之共飲食，然若爲除會之人，則所不許，此即救主所謂當與稅吏同科者，蓋稅吏乃民衆所深惡痛絕者，與之往來，即不啻罪惡也。

夫教堂聚會之所，如禁某人入門，必其屋主始得爲之。然無論何地之房屋，皆屬國家之管轄，凡

執有政府之欠據者，皆得入焉，故在保羅未歸教之前，亦嘗奉大祭司之命，入大馬色之教堂，捕獲基督徒男女若干人，送往耶路撒冷。

故如教會中有叛教者，而當地之官府不惟不助教會，且壓迫教會，則教會縱行使其除會之權，而實際於其人毫不能加以損傷，或予以震恐。蓋彼既不信道，則無震恐可言，而逐出教會反能得教外人之歡心，則更無損傷，而除會之人，從此更可恣行其惡，則受損者乃教會耳。

除會之效果，乃惟在信者，蓋除會乃被拒入天國，而被投入撒但之國，此信者之所懼也。故當基督未得政府許可之前，除會之罰，只用以糾正會衆之失禮，非糾正其謬見也。

前文所述基督之訓，謂如有人犯汝，自訴之不聽，友人勸之不聽，訴之教會仍不聽，則可視之如野人，如稅吏，此卽爲行爲不端而施以除會之罰也。而哥林多前書五章十一節亦云：「如汝之弟兄有犯姦，貪贓，酗酒，詐財，或拜偶像之行，則勿與共食。」但如有人焉，滿信耶穌卽基督之大義，而於此外論點有意見出入之處，若對斯人而亦施以除會之罰，則聖經中及使徒之行事中絕未見有其例。惟聖保羅於提多書三章十節云：「如有發爲邪說者，一再勸之而弗聽，則棄絕之。」此似爲例外。惟

棄絕 *Reject* 之義，並非除會之意，蓋謂聽其自然，不與再辨耳。聖保羅在提摩太後書二章二十三節亦云：「避免愚鈍之問題，」此處之避免 *avoid*，在希臘原文中，與前文之棄絕實爲同義之字，故縱觀經文，決無任何根據可許教會對於根本信仰未誤，僅於細節略有出入者，亦施以除會之罰。反之，聖保羅固早已諭戒此等無謂之爭辨，初不許特種種細節皆引爲信條以啟教衆之紛裂也。故如聖彼得與聖保羅當日之爭辨，可謂烈矣，然未聞彼此互施以除會也。獨惜其他教士，未能盡喻此意，故提阿多里弗竟傲然將聖約翰所認爲可以收容者逐出會外——見約翰三書，九章——甚矣虛榮與野心蓋自彼時已侵入基督之教會矣！

欲行除會之權，第一，必有一教會之團體，而此人爲其一員；第二，此團體必須有合法之權，以判斷其事，而執行此罰。

是故甲教會不能對乙教會施行此罰，蓋如兩會不相統轄，則彼此僅爲分裂而已，不得謂爲除會，若其一係服屬於又一會，則服屬者實自不成會，僅爲若干之個人耳。

夫除會者，既不得與之同處，甚至不得與同食，則如對有統治權之君王施行此罰，則其罰爲無

效。蓋依自然之律，臣民決不能拒絕與其君往來，既不能逐之出國，亦不得擅自逃出其國，至於拒絕與之共食，則更所不可。至於他國之君，則固無俟乎除會之令，而平日彼此固鮮有往來。故國與國之間，此種除會之罰，毫無意義，除非用以挑起戰爭耳。

不甯惟是，凡基督信徒而遵奉國法者，——無論其國王可否基督徒——則除會之罰對之亦不生效力。蓋此人既信奉耶穌為基督，則上帝之靈固與之同在，他人施以除名之罰，於彼固無所傷，若此人無斯信仰，則又非基督徒，是除會胡為乎？是故純潔之信徒，無受除會之可能，即令所信不純，而非至其外表之行爲有觸犯國法之處，則除會之罰亦無可施也。

爲人父母或家主者，如被除會之罰，不能禁其子女僕隸與之同處同食，果爾，則爲子女者，勢將無所得食，而教人叛其父母家主，亦有違使徒之訓也。

總之，除會之罰之行使，不能出乎使徒當日所受於教主之使命，其使命惟何，即教導民衆，俾得救於來世，於教導之外毫無強迫命令之意味也。譬諸師傅，對於學生，雖教之不從，不能認爲罪犯，蓋學生本無服從之義務也。故除會之罰，如無國權爲之後盾，則無效力，不足以威嚇人也。所謂除會如

迅雷Thunder bolt of Excommunication,乃羅馬主教想像之詞,彼蓋自以爲萬主之王,而援引異邦人圖像尤彼得Jupiter神爲衆神之王有如迅雷之像,遂爾以此自居。不知基督之國不在今世,是其誤一也,羅馬主教於其自有之領地以外並無統治之權,是其誤二也,後文當更詳之。

聖保羅之蒞帖撒羅尼迦也,蓋連續三安息日,赴猶太教會中,據經文以辨證基督捨身及復生之理,而耶穌卽是基督。此所謂經者,卽猶太人之經,舊約是也。保羅講論之後,於是有信者,有不信者。夫保羅所援引者,固爲猶太人所共信之經文,而保羅之解釋,則未得人人之信從,是何也?蓋保羅非國家正式委任之教官,只能勸說,不能命令。其勸說也,若非證以異蹟,如摩西在伊及對以色列人之所行,則只有根據理論,以證其所說之合乎經訓,夫如是,是蓋以聽者爲裁判員也。保羅如有自爲判斷之權,則固無俟乎辨論,既有需乎辨論,則其從違不得不任聽者之自由矣。蓋在彼時,一切正式解釋之權,固猶在以色列祭司之手也。

爲啓悟異邦人而說教,則無須援引經文,蓋聖經固非彼之所信也。故使徒惟有破除其拜偶像之惡習,然後宣布基督之事蹟,及其復活之情形,使之發生信仰,故在此時,誰有解釋經文之權固不

成問題耳。

異邦人之入教，惟基於使徒所宣傳之道，而其所宣傳者，蓋不外耶穌卽是基督，彼爲救世之主，將於未來之世界君臨一切，彼已自死復生而入天國，將俟末日復降，盡起世人而審判之，依其行事以施行賞罰是矣。此其中絕不自命爲經文之專有的解釋者，亦未嘗以自己之解釋爲法律，蓋在今世，解釋法律乃世間國之事，使徒無此權也。使徒之所祈禱者，爲願主之國速降，及其未降，則仍勸信徒解服從人間之王焉。當日新約尙未成專書，使徒皆自作其宣教之書翰，一切宣道者，皆自以其意解釋其所傳之福音。又不獨新約爲然也，救主不嘗云乎——約翰五章三十九節——「汝等其搜查經文，倘發見有永生之道，必其證明吾之降臨者也。」夫基督既命人搜查舊約之經文，則是許其人之自然解釋矣，否則胡不自爲解釋，或令其覓解釋於祭司之手乎？

如遇困難問題發生，則使徒與長老聚而議定如何解釋之法，然絕未奪教衆之自爲解釋之權，否則使徒之致書各地會衆全無意義矣。必教士爲王者，夫然後能有頒定之解釋。

經訓之成爲教規，Canon 蓋有二義：教規者，蓋行爲之軌範，雖頒發者僅爲師傅，無強迫人遵

守之權，然不失爲教規，若其頒發者同時亦有治民之權，則教規斯成爲法律矣。

經訓之最初成爲法律者，厥爲十誡是，蓋摩西奉上帝之命以頒行者也。在此之前，則無其他法律，只有自然之律耳。十誡分著於兩表，第一表蓋所以定統治之權，其所宣示者，卽上帝之外不可敬別神，不可拜偶像，不可妄用上帝之名，應以第七日爲安息日，凡此皆所以定於一尊，而示摩西與亞倫之權不可侵犯也。第二表示以人對人之義務，卽敬事父母，勿殺，勿淫，勿偷竊，勿妄證，而歸結於不可略存害人之心。雖然，此諸條中，如後表所列，固率已久成爲法律矣，至如前表各條，將爲以色列人而布者，其法律之力量果何自發生乎？以色列人民既不許行近西乃山，又何以知其爲上帝之所布者乎？此實緣於以色列人早已宣布其服從摩西之志願也。出伊及記二十章十九節云：「君其向吾等言，吾等必聽之，勿令上帝向吾等言，恐吾等將死也。」是其明證矣。故摩西實成爲統治者，而亞倫及繼此之大祭司，皆有統治權，故其所頒布之教規皆有法律之力也。

摩西之所頒者，有民事之律，蓋規定人與人之爭端者也，有利未之律，蓋規定神事之儀則者也。其律之是否成文，抑僅口述，今不可考，然摩西皆係以其統治者之身分頒行之者。

以色列人既將達允許之地，摩西又申之以諸律，即所謂爲申命 *Deuteronomy*，乃第二級之法律也。凡申命記第十二章以下，至第二十六之末，所記者皆是。斯項律條，於渡約但河時，摩西命書於石，而以灰泥掩之。其後摩西又著之於冊，授與祭司及長老，令放於約櫃之旁，至約櫃之中，則十誡也。此律文之冊，後經遺失，及約西亞王之時，又發見於聖殿中，而約西亞重頒之。製律之摩西與重頒之約西亞，固皆有統治權者也。

在在律文之外，直至被擄後復國之時，以色列人未嘗受有他項法律，蓋先知皆生在受擄期中，固無立法之能，而在律文遺失之時代，以色列人亦無律可依據耳。

是故舊約之成爲教規及法律，乃在復國之後，是時以斯得拉以其統治者之身分重頒之，此後則經猶大之七十長老譯爲希臘文，而存於亞歷山大城之圖書館焉。

就諸教師之著作中考之，在康司坦丁大帝接受基督教以前，新約各篇，已經當時基督徒公認爲教規，羣信爲聖靈所感發者。彼時教友對使徒之信仰極深，故聖保羅等之書翰，人皆奉爲教規，是非因作書者有發布教規之權，乃受書者之自動的奉之爲典則耳。

夫如是之教規，既非由掌國權者之頒定，則教衆固無必服從之義務，且私人自從之可矣，而不能期之他人，亦未可著之外表。夫基督之來，既只爲救世，而非欲爲世間之王，則其所期於民者，除服從自然之律以外，猶太人但須從摩西之律，他邦人但須從其國法，斯可矣。至新約之諸書所教者，在未經國之掌權者之頒定，初無法律拘束之力，僅爲一種勸告之詞耳，能聽者固佳，卽不聽者，固未卽爲罪也。

救主之所爲差遣其使徒者，一卽宣傳天國之將臨，一卽教道世間一切各國，一卽爲信者行洗禮。對於接受之者，則入其居以教之，對於不接受者，則拂其足上之塵以去之，蓋未嘗欲行使其天威以迫人服從，特勸誘之而已。彼等當如羊之入狼羣，非如君王之臨下民。以不特不自製法律，且教人遵守其本國已有之法律，是使徒無掌國政之權，不能定法律也。卽國王之入教，亦非爲服屬於使徒，乃直接服屬於上帝及其子耶穌，其地位正與使徒同耳。

在受壓迫之信徒團體中，新約有時似具法律之力，此則由於會堂中公訂之規則而然，卽如行傳十五章二十八節，使徒及長老諭衆，有一依聖靈及吾等之見，不得不以此必需各事加負擔於君

等」云云。既云加負擔，則固含有勉強之意矣，特此亦不過與其他之教誡之語同一力量，卽如「汝等應悔改，」「汝等應受洗，」「汝等受守誡命，」「汝等應信福音，」「汝等其來從吾，」「汝等其盡售所有以與貧民，」此皆有勸誡之詞，非命令也。當日之使徒，其對人行使之權力，與救主正同，既未在今世爲政，則固不能立法。且如使徒之命可以爲法律，則違之者卽不能不爲有罪，然不接受基督之教義固不能免罪，而亦不增加新罪，特將帶罪而死耳。

夫人既無必從使徒之訓之義務，則使徒及教會之執事又胡爲屢屢聚議以定其應傳之訓乎？此則因使徒及長老之天職宜如此也。使徒之所議，僅如何施教，而非能議定他人之應如何行爲。夫上帝固爲此間一切之主宰。然所有以上帝之名教人者，吾人初無一一從之之義務。更不能因此而違國法，蓋國法之應遵從，上帝固有明訓矣。

使徒之訓諭既僅爲勸告而非命令，則後此之教會聚議所發布之文告，更無法律之效力。新約各篇，雖爲基督教義中之完備條規，然非以王者或其他統治者之命，則不能成爲法律也。

教會中宣布經文爲教規之第一次宣諭，今已不存。一般人所認爲經羅馬主教克利門——聖

彼得之繼任人——所編纂者，其文頗有疑義，似爲後世之僞託。今所存之第一次宣諭，乃在勞底西亞所布者，——見傳道書五十九章——其文中有禁讀教會所許以外之書之條，然此非對一切基督徒之命令，乃專對傳教師之所發，蓋除所許之書以外，皆禁其爲會衆公讀也。

教會之職員，在使徒之時代，凡分兩種：一種爲管理的 *Magisterial*，一種爲服役的 *Ministerial*。有管理性質之職員，其事務爲對異邦人宣傳福音，爲舉行教中之聖儀，爲指導信徒之行爲及信仰的規範；至於服役性質之職員，則經營公衆之資財，供給會衆之物質的需要。

管理性質之職員，首爲使徒，其數凡十二，皆教主所自選任者，其職務爲宣傳，教授，施洗，並爲殉道者。——即證明主之復活者——此項作證之特務，爲使徒之所以別於他執事之點，蓋必嘗親見教主之復活，或於其生前曾與談論而知其行蹟者，此觀於行傳一章二十一—二十二節可明也。

使徒之非經基督在世親選者，其第一人爲馬地亞。其被任也，蓋在耶路撒冷城聚集有基督徒一百二十人，而先公選馬地亞及約瑟二人，乃更行拈鬮，而馬地亞中選，是其被命爲使徒，非聖彼得一人之主張，亦非十一使徒之主張，蓋十一人與會衆之公意也。

此事之後，有保羅及巴拿巴被任爲使徒之事，行傳記之曰：「安提阿教會有先知及教師數人，巴拿巴，稱爲尼結之西緬，古利奈人路求，希律王之同學瑪念及掃羅。及會衆事主禁食之時，聖靈曰：「當爲我擇巴拿巴，及掃羅以行我召彼等所行之事。」於是會衆乃禁食祈禱，且接手於二人之頭上，乃遣之往焉。」

由上觀之，選任使徒，固以聖靈之名，而其使命，實由安提阿之教會授之。然前文既云使徒必須能爲基督之復活作證者乃得爲之，則何以解於未嘗親見基督之保羅？不知保羅於赴大馬色之途中，教主固已親向之顯示而命之，至巴拿巴，在受難前固已爲門徒，是故保羅及巴拿巴皆得稱爲使徒，然皆由安提阿之教會選任者，亦猶馬地亞之由耶路撒冷教會選任也。

教督——或稱主教——(Bishop)乃由希臘文之 Episcopus 而來，乃監視者之意。在基督教會中，使徒實爲最初之教督，爲基督所親立者。其後會中所任之長老，亦稱爲教督，而基督所最寵愛之使徒聖約翰，亦嘗自稱長老。簡言之，教督 Bishop，牧師 Pastor，長老 Elder，博士 Doctor (卽教授)其實一也。蓋當時教會既無強制之權，則教士雖有種種名稱，皆只勸導人而已，其職務同也。

此外傳道者 *Evangelist* 及先知 *Prophet*，皆非職任之名，而示其有特殊之稟賦。傳道者如聖瑪太，聖約翰，聖路加，聖馬克，皆常紀述救主之言行，於教會之功甚大。而先知亦以解釋經訓，接受且宣布其所得之啟示以爲教會之助。然此等稟賦，以及善言之能，驅鬼之能，醫疾之能，有之者不必卽爲教會之職員，蓋必經選任乃得爲之。

馬地亞等三使徒，既係由教衆所選，其他城市之長老及牧師，亦皆由其他之會衆公選。試考保羅之設立長老於其傳道之城市，如行傳十四章二十三節所記者，細譯其希臘原文，蓋云「由會衆之舉手以設立長老。」蓋當時此等城市，其官吏固皆由民衆，以比較多數之方法選舉之；其法或以舉手，或以口說，或投球，投豆，投石子以決之，故此際使徒之任務，不過爲會衆之主席，俟選舉後宣告其結果而爲之祝聖 *CONSECRATION* 耳。設使可否同數，則如常例，主席可以自投一票以決定之。蓋以當時民治盛行，若不如此選任教師，乃足爲異耳。

且如羅馬教督，固至今日亦係由選舉而產生。假使一教督可以委派別一教督，則羅馬之教督固應爲前任委派者，而事實竟不然。考之史籍，當大馬色斯及烏西司諾斯爭選之時，民衆大爲擾亂，

市長不能止其爭，至於逃走，教會門內，死者百人，是可見選舉競爭之烈，其後雖改由羅馬教士公舉，繼改爲紅衣教督——*Cardinal*——公舉，然其本身從無派定繼任人之權則固甚明。本身之繼任者既不得派定，則其他教督之繼任者彼自亦無權派定，除非統治者由教衆奪取此權以授之，斯可耳。

教士者 *Minister*，自願的爲人服役者也。有爲傳道之教士 *Minister of the Word*，有爲會中執事之教士 *Deacon*，執事者，雖其本職爲經理會衆之食物及資財，而有時亦可出而宣傳福音，卽如行傳八章所記之腓力，彼固會中之執事者也，然在撒馬利亞，亦宜講福音，又爲官官施洗。斯時使徒在耶路撒冷，聞腓力之事，乃遣彼得及約翰往，行按手禮，俾已受洗者得受聖靈。蓋傳給聖靈，其責在傳道者，不在會中執事者也。故當日之信徒，既受洗而得聖靈之降其身，則能驅除魔鬼，口說方言，手執毒蛇而不爲害，且接手於病者卽能使之復原。——見聖馬可十六章十七節——若夫今日之教士，則無復此傳授之能，其殆真正之信徒已不多見乎？抑世間已鮮有基督之真正的教士耶？會中之執事者，亦係由會衆選舉，而非使徒之所派觀，行傳六章三節可以爲證。

在舊約時代，惟利未族能爲教士及教中之執事。當日分地爲十二區，利未族不與焉，故又將約瑟族分爲二以足十二之數。利未得有數處城市爲住所，其供給，則於他族土地所生各取其十之一焉，而爲教士者，又於此什一之中取其十之一，兼以此備犧牲及祭品。故上帝謂亞倫曰：「爾與爾之子孫，不能享有土地，但吾爲汝之資產。」夫上帝固爲猶太之王，摩西及亞倫乃其元宰而代爲施治者，故什一之賦以供給教中之僧侶者，乃以人間之統治權規定者也。

猶太背上帝命而立君之後，利未猶繼享此賦，此則以得國王之默許而然。被擄復國之後，猶太人仍照付此賦稅與祭司。

教主在世時，其生活及使徒生活之維持，蓋有一公用之錢袋，任人施贈，而亦隨時以之施贈。此外使徒中有爲漁人出身者，亦時而仍執其本業。至於外出傳道，則教主不許使徒攜帶金銀或銅幣，而一聽信者之施贈，證之路加福音，可知教主醫愈之婦人等皆爲教主及其徒備供應之品也。

教主升天之後，各城之基督徒，蓋皆各鬻其田，而以其所得之金錢獻於使徒之足前，而共爲共同之生活。然鬻田獻資，乃皆出於自動，非強迫行之者。自使徒以後，直至康斯坦丁大帝之時，各基督

教會之教督牧師等，皆賴信徒之自由捐助以生活，而在康斯坦丁及其子爲帝之世，一般教士，出入車馬，錦衣玉食，生活極爲優裕，蓋信徒之愛其教師而樂施有如此者。

雖然，牧師果必須賴自由之捐助以生活乎？聖保羅在達哥林多人前書中有云：「豈有赴戰之士而自備糧餉者，豈有牧羊之人而不食其羊之乳者？」又云：「在聖殿中執役者，自應以聖殿中之物爲生。」又曰：「爲福音宣傳者，應恃福音爲生，此主之所命也。」然則牧師之應由信徒供養，乃屬當然之事，特供養之數量及其方式，則牧師不得自定之，而應聽信徒之自由，且信徒亦不能自爲集會而派定供給之數目，以如此之集會無法律之拘束力也。故除由國之掌權者規定教士之宜如何供應外，教士不得強制徵賦也。此與摩西之世不同，蓋摩西乃代上帝在猶太施政，其國度爲當世的，若在今日，在天國乃在未來也。

上文已詳論牧師之性質及其職任，與除會之罰，以及教士之選任，祝聖，及其供養，下文將討論國之掌治權者入基督教以後其地位爲如何。

第一，吾人當憶及前文所論國家之教育權應爲統治權之一部分。蓋人類之行爲，基於其所受

之教訓，假使人民以對於統治者之服從不爲利而爲害，則人民必將羣起反抗法律，於是國家解體，大亂以興。故凡異邦人之國家，其君王皆兼有民牧之稱號，蓋凡對民施教者，非得王者之命不可也。

異邦之王既如此矣，豈入基督教之王者反被剝奪此權乎？基督之訓，未嘗謂王者入教即當失其王位，或失其王權，故信基督之王者，仍爲國之最高教師，而可以派定教士以教民也。

於斯時也，即使一般教士仍係由會衆選出，然非得王者之允許，則固不能行其職權，是公選亦係奉王者之命而行之者也。故教師亦即係爲國王服役，一如地方官、司法官、軍官之服屬於國王，此其義，非因施教者之身分而然，乃因受教者之爲王者的子民而然耳。即使甲王者以委派教牧之權授之乙王者，並非因此即連其自身亦受乙王之教導，亦不因此便令乙王成爲甲國之統治者也。夫教牧嘗之塾師，而國王乃是家長，塾師固不妨由他人推薦，然任用之權，固仍操之家長，若使推薦者藉此圖謀私利，則王者固可以黜免之，此固統治權之必要條件，而決不受剝奪者也。

今假使有人問教牧秉何權以施教，則其惟一正當之答復，爲依據統治者所賦與之權。除最上之教牧——國王——外，其他教牧，皆依國權（*Jure Civili*）行事，惟國王乃可依神權（*Jure*

DIVINO) 行事故一切教士教督，其頭銜皆不應有奉承天命之字樣，蓋如此，則是將置身於統治權之外，而爲國家統一之義所不能容也。

夫基督徒之王者，既爲最高之教牧，則是不惟可以宣教，抑亦可以施洗，可以施行聖餐，可以執行祝聖之儀矣。然王者素未嘗爲此，於是一般人遂以爲其無此權，又或以爲執行此各項聖職，必須先受由使徒傳來之接手禮，予則以爲凡基督徒之王者，皆可行此諸項聖職，而不必經過接手之禮，其理由請得而詳之。

夫王者果欲臨學校而講授科學，固無人能阻之，轉以國務殷繁，遂爾不暇爲此；果欲親理詞訟，爲民斷曲直，亦無人能阻之，而亦以身負重責，遂爾不暇及此；且如我教主基督，何嘗不可以施洗，然終其世未嘗爲一人施洗，只令其使徒及門徒爲之；又如聖保羅，因忙於宣教，奔走各地，其所爲施洗之人亦至寡，在哥林多僅施洗於三人而已；故若負責重大者，不能一一躬親細事，卽在今日，一般教督固已鮮有爲人施洗之事，若夫教皇，更鮮爲此，然則國君之不暇爲人施洗豈不顯然乎？

若夫王者欲爲人施洗，爲人祝聖，是否先有受接手禮之必要，請更推論之。

夫按手之禮，蓋傳自古昔猶太，其用意蓋藉以指定所爲祝禱之某人或某物，故雅各之爲約瑟之子祝福也，以右手加於其少子，而以左手加諸其長子，而藉此又暗示孰之福分應爲較大，而出伊及記二十九章所記獻祭之事，亞倫被命加其雙手於犢，既而又加手於羊之首。當摩西之任約書亞爲以色列人之軍長也，以雙手加諸其身，而授之職，以示戰時民衆應服從者之爲誰；又當利未人之被祝聖也，上帝曾命以色列之子孫羣加手於利未人；而利未記二十四章十四節記謗主者之被罰，謂上帝命凡曾聞之者皆加手於此人，而更命會衆各以石擊之；夫既爲判罪，則何不命一祭司執行此事，而顧命人之聞之者加手乎？是蓋欲指定一人，一事，則用手指，定較爲可恃也。

今使欲爲會衆全體祝聖，則勢不能一一爲之加手，故利未記九章記亞倫舉手向衆而爲之祝禱焉。又試觀外邦人之建造神殿，落成之時，爲之祝讚之祭司，每加手於殿之一柱，是用手指定，而不徒用口稱述，所以示衆使知所從也。是按手之儀，自古有之，馬可五章二十三節記云，雅羅斯因其女患病，請救主爲之按手，以期其愈，而瑪太十九章十三節則云，衆人紛以幼兒來請基督加手，爲之祈禱，是加手之禮，固早通行也。

是以使徒長老及會衆採用此禮，以指定其所欲委派之教牧，而同時爲之祈福。又按手之禮亦不限於一度，蓋有特殊使命之時，亦可重行此禮也。故行傳第六章六節記云，使徒乃祈禱，按手於七執事：此按手也，並非授以聖靈，（蓋彼等是時已受有聖靈，觀該章第三節可知，）乃授以職位耳。又不獨使徒爲然也，卽長老亦有此按手之權，規聖保羅曾戒提摩太勿匆遽加手於任何人，卽係戒其勿輕率任人爲教牧也。聖保羅自身曾受按手禮兩度，一卽大馬色受洗之時，由亞那尼亞爲之按手，一卽在安提阿第一次出發宣教之時，是故按手之禮，行於派遣教牧之際，實欲以確定受此權者之爲何人。故如有人，在未爲基督徒之前，固已有教人之權，則受洗之禮，並不賦以新權力，特足以其能運用其本有之權力於正途耳，是以按手之禮，實非必需，僅行受洗斯亦已足，然則國君之無須受按手之禮，而亦可執行教牧之職明矣。在舊約時代，大祭司爲政之世，固惟祭司有此權，然在建君之後，則國君亦可爲之，如列王記上八章所記所羅門之事是也。是以國之王者，得此政教兩權之合一，乃可以盡以指揮人民之責務，爲國家，爲教會，其實一也。

故國之王者，欲以國之教權授之教皇，固亦可行，特教皇斯時之行使此權，乃基於國權之委任，

而非秉之天授，何時王者以爲不當，則固可隨時收回耳。王者亦可以此教權授之國內教牧之首領，或授之教牧之公會，而聽其自爲條規，以定教士之等級以及給養等事。教權之解釋及判斷，亦須由王者任定其人以行之，而教會欲行懲處或除會之罰，亦必待王權乃生效力。總之，凡人之言與行，依國權或教權可得而約束者，其權皆在國王，若其不得而約束者，則惟上帝知人之心而後能治理之耳。凡國權必寄於統治者，無論其爲王，爲國會，無不皆同，蓋統治者乃人民之代表，斯卽爲教會之代表；基督徒之國與基督徒之會固同一物也。

夫基督徒之王者，在其國內有最高之教權，予已不憚煩而詳證之矣，特以羅馬教皇既爭執此權，而比拉民主教於其辨論集（*De Summo Pontifice*）主張尤力，予故不能不就其所據各論點而更略加以辨明。

比拉民氏之書五卷，其第一卷中蓋含有三問題：第一，卽論君主制，貴族制，及民主制孰爲最良之政府，其結論則謂惟三制之混合體斯爲最良。第二，問此三制孰最宜於管理教會，其結論亦主混合制，而大致傾向於君主。第三，卽問在此混合制中聖彼得是否得有王位是也。關於第一問，予於第

十八章已詳論之，而證明凡政府皆爲單一而絕對的。在君王國中，有一人爲最尊，他人皆稟其命以行，由其喜怒爲進退，在貴族制或民主制之國，則有一會焉爲最高之體，茲會之權能，與君主國之君正同，蓋亦絕對的統治權也。至欲論三制之孰爲最善，則任何一制，既經立定，卽不復成爲問題，蓋凡當今之政府，皆應維持而認爲最善，苟有反乎此之行爲，則不特違犯自然制，抑亦違反神律。且教牧——除自身爲統治者外——之職，宣教而已，本無治民之權，奚必問政制之孰善，但能善宣教義，使人民決其從違而已。故君主制貴族判民主制也，乃三種不同形式之統治者，非三種教牧也，換言之，乃三種家長，非三種塾師也。

由此觀之，則關於第二問題何種制度之適於教會，則除在教皇自身之領地以外，毫無關係，蓋在他國之中，彼只爲塾師耳，非家長也。

關於第三問題，卽以聖彼得爲教會之王者，其論據爲瑪太福音十六章十八十九兩節，原文曰：「爾乃彼得也，在此石上，吾將建吾之教會，……吾將與爾以天之鑰，凡在地上爾所取者，亦將取於天，凡在地上爾所捨者，亦將捨於天。」云云。詳考此文，只證明一義，卽謂基督之教會，乃建築於一種

條件之上，即當時聖彼得代表諸使徒之所表示，而引起救主此語者也。申言之，凡救主本身及其藉施洗約翰與諸使徒之所宣傳者，只有此惟一之基礎信條，即「耶穌是基督」而已，其他信條，皆本於此。施洗約翰首傳「天國已近」之訊，救主自身繼而傳之，而十二使徒亦四出傳之，及使徒之返也，主問衆使徒，非獨問彼得，曰：「彼等以我爲何人乎？」衆使徒答，有以爲係施洗約翰者，有以爲係以利亞，耶利米或他先知者；於是救主復問衆曰：「汝等究以我爲何人乎？」於是彼得代表衆人答曰：「君乃基督，上帝之子也。」此即基督教會之基本信條也。於是主乃有在此石上建立教會之語，其所指之石，即此基礎信條是矣。然則「爾乃彼得」一語何義乎？此點必須更考經文原文乃可明瞭。蓋西門彼得之名中，彼得二字之希臘文，(Petros) 義即石也，故救主因欲以石爲喻，遂涉及彼得之姓石耳。不然，救主如欲建其教會於彼得之身上，則但云「吾將建吾之教會於汝身」可矣，奚必云「汝乃一石，吾將建吾之教會於此石」，豈非贅文乎？

至於下文，吾將操汝以天之鑰云云，與其所授與衆使徒者正同。蓋馬太十八章十八節亦有云：「汝等在地上所取者，將被取於天，汝等在地上所捨者，將被捨於天。」蓋此之所授，與授各國國王

使爲國內最高教牧之權正同。夫教主之國既不在茲世，故以茲世之教導人民之責授之王者，蓋王者本有教育之權，若不與以此權豈非剝奪其統治權之一部乎？然則比拉民主教所主張彼得爲世界上各教會公共之王，其說自不成立矣。

該書之第二卷，則有結論二：其一，卽聖彼得曾爲羅馬之教督，且歿於羅馬；其二，羅馬之教皇爲彼得之繼承人，此兩點固皆未嘗爲人所公認者也。且卽假定其爲正確，然所謂羅馬之教督果何指乎？如指最高之教牧，則康斯坦丁大帝爲第一任基督徒爲羅馬皇帝者，亦卽應爲羅馬帝國之最高教督，但亦限於羅馬帝國，與他國無干也。

第三卷中，乃辨論教皇是否爲反基督 Antichrist，以予觀察，殊無理由可以證其爲然，予亦不欲據反基督之性質以申辨。

夫舊約書中之各先知，皆嘗預言有彌賽亞——卽基督——之將臨，以重建撒母耳以後所廢之上帝國。昔猶太人有此期冀，因之假冒先知，假造異蹟者，不時出現，故教主及其使徒，皆嘗警告民衆，使防假先知假冒基督之感世。此輩假冒者，卽稱爲假基督，蓋彼等一則不認耶穌爲基督，二則自稱

爲基督也，於是僞基督卽爲反基督。夫羅馬教皇既未嘗否認耶穌爲基督，亦未嘗自認爲基督，胡能爲反基督乎？且據馬太二十四章十五節，僞基督出現之後，將皆日月無光，衆星隕墜，上天震動，而救主隨卽乘雲降臨，今羅馬教皇已歷多世，而此災異未現，是其不爲反基督也。夫教皇固屢屢對各國列王發號施令矣，然其所篡取者爲今世之治權，而基督之所未嘗過問者，且其行使茲項權力，非自命爲基督，乃認爲代基督執行者，則其非反基督亦明矣。

其第四卷，乃證教皇之爲一切信仰與行爲之最高審判官，換言之，卽世間一切基督徒之絕對的君王是也。本乎此義，渠乃推論三端：卽一，羅馬教皇之判斷爲不能錯誤的，第二，教皇可製定一切法律，並懲罰不遵守者，第三，教主曾將教會之管轄權完全交與羅馬之教皇。

關於教皇判斷之不能錯誤，渠引據路加二十二章三十一節，其文曰：「西門，西門，撒但欲以爾爲麥而簸揚之，然吾已爲祈禱，使爾之信心不墜，及爾領悟之後，爾當助爾之弟兄，使之堅定。」比拉民之解釋，以爲主蓋與彼得以兩項特權焉，一卽彼得之信仰不致失墜，而繼彼者之信仰亦不失墜，二卽彼與其繼任者應決定一切關於信仰及行爲之義意。此種解釋，實太牽強離奇，苟細閱經文，則

可知教皇之權，實以此節而最失其根據。何也？當時祭司及文士，謀於逾越節殺救主，而猶太亦將賣主，及逾越節至，主率使徒共守此節，乃謂衆曰：「直至天國之再臨，吾將不復有所作爲。」又云伊輩中有一人將賣之，於是使徒乃問誰將賣主。因有此問，乃引起孰爲最大之人之爭論，於是救主謂之曰：「世間王者，長其子民，得稱爲富貴，但吾不能如此，而汝等亦須彼此服役。吾爲汝等建一國，一如上帝爲吾所建之國，此國吾將以吾之血買之，但在吾再來之前則不享有之，必至吾再來之時，汝等可以與吾同桌飲食，且將坐於寶座之上，以審判以色列之十二支派。」繼乃謂彼得曰：西門，西門，撒但引誘汝，欲汝事今世之權，而搖動對將來之信仰，但吾已爲汝祈禱，使汝信心不墜，旣得確知吾之國之在來世，當使汝之弟兄共堅此信。於是彼得答曰：主乎，無論入獄，抑或就死，吾皆從汝也。是彼得無意於今生之權勢可知。故彼得不特未經救主授以治理今世之權，抑且負有委任，教導其他使徒皆知其不在今世掌權。至關於彼得對於信仰解釋之無誤，則就此節所示，不過一點，卽基督將再來，而於審判之日將享有其國是也。此項信仰，彼得之繼任者顯未得之，蓋彼等乃主張於今世享有天國者也。

其第二引證，爲瑪太十六章，即指「汝爲彼得，吾將建吾之教會於此石之上，地獄之門不能傷之。」一節，然此僅證明地獄不能影響於彼得之所宣告，所宣告者，即「耶穌是基督，乃上帝之子也。」

第三引證，爲約翰二十一章十六十七兩節所云「餵吾之羊」一語，實則此不過授以教師之職耳。如果吾人將其他各使徒亦計入羊羣之內，則亦不過爲最高之教育權，斯權於未有基督徒之王者之時，彼得固可享有之耳。若夫王者，既經受洗，則當然有宣教之最高權，王者如以此職委之他人，仍應負其責任，蓋上帝於人家子女僕從之教育，固惟其家長是問也。故上帝諭亞伯拉罕曰：吾知其能教其子女及家族，使之守主之道，以行正義而爲審判也。

其第四處所引，則爲出伊及記二十八章三十節，使亞倫以烏凌及土明置於胸牌之內，以行審判。所謂烏凌土明蓋即證據與真理，既以此授之大祭司，則是使其判斷永無錯誤。夫此果否爲授大祭司以證據與真理，抑僅係對大祭之一種訓誡，使其善求證據，無悖真理，尙未能確定，即使係授以此二者，然大祭司乃彼時之王者，是此權亦已授與今日之王者，而教皇弗能與之爭也。

至關於教皇有可恃無誤的判斷人類行爲之能，則其所引爲約翰十六章十三節，其文曰：「當

真理之靈至時，渠能領汝等進於一切真理，」而以爲一切真理至少必包含得救之道在內。然此亦未見爲教皇獨有可恃之見識，蓋凡得救所必需之事，人如違之，則必不能得救，至必需者究爲何事，吾將於下章詳言之，今此所欲論者，卽教皇縱可以教人而常不誤，然亦不足證其應在他國內有治權，蓋上帝旣以國權許與各國之王，又何必事事使教皇代爲之，無乃太煩矣乎？

經文之外，渠又依理論以立說，大意謂如使教皇可以有誤，則是基督對於得救之道未嘗付與教會以完備之工具也。然基督在日何嘗承認有教皇之存在乎？是此論毫無根據之可言也。卽使基督所授與聖彼得者可以認爲係授與教皇，然基督又何嘗命人服從聖彼得？則是今日教皇之命果與國之合法的統治者相衝突，則人民無服從之之義務，明矣。

最後，無論教會或教皇自身，始終未嘗自命爲全世界基督徒之君王，則是基督徒之行爲，無服從其管轄之義務。夫行爲之義與不義，必決之於國法，故管轄人之行爲，必須爲國之立法司法者，教皇而爭此權，則是教人叛其國君，此乃教主與其使徒所再三告誡信徒使勿犯之者也。

比拉民欲證教皇之有立法權，則又引據經文多處：第一，卽申命記十七章十二節，「有人擅敢

不聽從祭司——卽侍立在彼以奉事爾主之上帝者——或不聽從士師，其人必當治死，如是，是除惡於以色列人中」云。然當日之大祭司固有統治權，而士師亦爲其所命也，故此文吾人可解爲「有人擅敢不聽從當世之王者與其所命以治事之官吏，斯人必須處死，」如此，則此節乃爲王權張目，而不能爲教皇之普世的權力作證據也。

第二，渠引瑪太十六章，「汝等在地上所縛者」云云。「縛」(BIB)字依渠之意當釋爲立法之權，並引瑪太二十三章四節「以難負之重任縛而置人肩上」爲證。然此乃又王者之權之證，蓋二十三章原文，乃指文士及法利賽人，而彼等固當世之掌政權者也，是以基督雖不令信徒效彼等之所爲，然仍命門徒服從其法令也。

第三，所引爲約翰二十一章十六節「餵吾之羊」一語。然此非授以立法之權，乃授以教育之權耳。立法之權，在於家長，而家長則可選任塾師以教其子女也。

第四，爲約翰二十章二十一節，卽謂「吾遣汝等，猶我父之遣我。」然天父之遣基督，固只使其捨生教人，準備入天國，此天國不在當世，而基督且不肯明言其何時將臨。是基督無在今世之立法

權，則其所遣之使徒自亦無今世之立法權，而其職務不外乎施教，使人信天國之必將臨，在未臨之前，人民當服從其王者，而王者亦當信此道，並引導其民以信之，是王者實有教督之職也。比拉民欲引此節以張教皇之權，而其實則正相反。

第五，即行傳十五章二十八節「聖靈與我儕決意不以他任加爾，惟有此數要點，即戒食祭偶像之物與血及勒死之牲，並戒姦淫。」比拉民以爲「以任加爾」之意爲立法權，其實非也。細閱此節，實爲一種勸告之詞，而決非命令之語。且予前已言之，凡法律乃爲發者之利益而然，而勸告乃爲受者之利益而施。今使徒此言，分明係示衆信徒以得救之途徑，固係爲聽受者之利益也，則是其爲勸誠而非命令，豈不明乎？

第六所引爲羅馬人書十三章，「居上位秉權者，人人當服之，蓋無權非由上帝也。」比拉民以爲此不獨指人事之王者，乃並指教中之王者。予則應之曰，凡在教中爲王者，實卽爲人事之王者，而在其自身之領地以外，不能仍爲王者，只能爲教師耳。蓋使聖保羅果眞係教人一面服從其王，而一面又服從教皇，則是教一僕事二主也，不亦大背基督之訓乎？雖保羅在他處曾云「吾不能親臨，故

致此書，恐吾在時，或不免嚴厲行使上帝授吾之權也。」然此所謂權者，非監禁，放逐，笞杖，罰鍰，或處以死刑也，其處分僅爲「除會」而已。夫除會卽斷絕來往，行此權者所因而受之痛苦或且不減於被處分者耳。

第七，爲哥林多前書四章二十一節，「我將操杖以臨爾等乎，抑以慈愛涵容之情臨汝等也？」此其所謂，亦只指除會之處分。除會本非國家之刑罰，特爲一種罰人之宣告，而至基督建其天國時乃執行者耳。故不可謂爲刑罰，僅可稱爲報復，是不足以證明教督之應有立法權也。

第八，提摩太前書三章二節云：「教督應只娶一妻……」云云，比拉民以此爲保羅所立之一律。然除聖彼得外，何人能爲教會立法乎？讓一步言之，卽認此爲秉聖彼得之權以行者，然亦未見其可爲法律，而只爲一種勸告。蓋提摩太不過爲保羅之門徒，非其臣民也，卽提摩太所領之會衆，亦只是生徒，而非子民。夫告語之詞，有甚爲堅決者，如醫生之於病人是也，醫生之訓，固不得爲法律矣。

同理其第九例，提摩太前書五章十九節，「有訟長者，非有二三人爲證，則勿聽。」此亦訓誨之詞，非律條也。

其第十例，路加十章十六節，「聽爾者，即聽我也，輕蔑爾者，即輕蔑我也。」然基督之所遣以施教者，非即依法所委派之教牧乎？合法之教牧，非秉國家之權以行者乎？故聽從其王——基督徒——者，是聽從基督也，輕蔑其王之訓者，即輕蔑基督之訓也。然王者之訓誨，並非即為法律，蓋人之信奉教義與否，非法律所能干涉；王者固可以立法使人民為外表上之某種儀式，若人民之心理不以此為然，則此行為非人民本身之行為，而仍為王者之行為，特此既為王者之令，而服從王者之命又係上帝之所命，則人民不得不遵從也。

第十一點，即係使徒於勸誡之際時有用表示命令之詞者，其所引證者，有哥林多前書十一章二節，又帖撒羅尼迦前書四章二節等。然基督之來，且非為審判世人，非在今世為君，特為世人贖罪耳。至其所委託之教牧，乃欲其引人以入教，非使其驅人以入教也，教義之克復，乃在內心，此非法律之所能為也。

又帖撒羅尼迦後書三章十四節云，「如有人不服從吾書之言，當誌之，勿與為伍，使之自愧。」比拉民之意以為此處既有服從之字樣，則是此書乃保羅授與帖撒羅尼迦人之法律也，然而誤矣。

當日羅馬皇帝之勅書乃得爲法律耳，若保羅之書亦爲法律，則豈非使人事二主乎？此所謂服從，乃聽從之意，特欲其聽從保羅之訓誨耳。不然，果爲法律，則違者豈不應處以刑罰，豈僅教人勿與爲伍以自愧之而已哉。

最末，則所引爲希伯來書十三章十七節，「服從汝等之領袖，彼爲爾之靈負責也。」然此之所謂服從，亦只係服從其勸誡之義。蓋服從之理由，非企圖發命者之利益，乃專爲受者之利益計也。若謂教士之所教卽爲法律，則是不但教皇可以立法，而教牧人人皆可以立法矣。且如人民之對於教牧有絕對服從之義務，則對其所教不能更有鑒別之權，然今觀約翰第一書四章一節：「凡自言感於靈者，爾不可概信之，當試其靈之是否出自上帝，蓋世多有僞先知也。」是可知吾人對於教牧之所說，可以駁議，而於法律，則固不能。今夫國之統治者，其所命乃爲法律，若他人亦得擅於其國中立法，則一切平安正義之保障盡失，而大反神人之理也。故謂教皇於其本有領土以外乃能立法，絕無經文可爲之證者。

至渠所欲證明之末一端，爲基督僅以宗教的權衡 (Ecclesiastical Jurisdiction) 直接授之

教皇而未授之他人，此其所爭，蓋不在教皇與主者之間，乃在教皇與其他教督之間也。然比拉民之意亦固以各教督之權爲依神命而來者，(De Jure Divino) 蓋以弗所書四章十一節記基督於升天之後「以恩賜衆人，其中有使徒，有先知，有傳福音者，有爲教牧者，有爲執事者，」是教督固可以受權於上帝，特比拉民以爲此非直授受之，而爲間接受之於教皇耳。然使充此說也，則國王直接受命於天者，其下之官吏當皆爲間接受命於天者，下至一警卒，亦可謂秉天命以行矣。

凡上述之爭辨，細思之，乃皆無中生有之事，蓋教皇於其自身領域之外，本無審斷是非之權，有之者，惟國之統治者耳。路加六章記主之立十二門徒，非欲其爲政，乃欲令其傳道，蓋基督固早宣稱其國不在今世，又自否認爲審判者，既不爲人審判是非，則固無爲政之權。然其對於使徒，固與以傳道與施洗之權，使赴各國而行之，然亦必假定其爲各該國法律之所許，蓋國民應服從其國法，固基督所不憚再三申說者也。

克比拉民欲證各教督之受行政權於教皇，其爲徒勞，固如上所論，然其可論，適足以反證各教督或受此種權柄於國王，故予且復述之：

第一，據民數記十一章，摩西不勝以色列事務之繁，上帝乃命其選立七十長者，而以摩西之靈分授之。此非謂摩西之靈因此有所損失，乃謂七十人者皆受其權於摩西耳。比拉民對此之解釋，殊為正當，然適以證長老之權皆係授之於統治者摩西之手也。教督亦有受此權於教皇者，則亦惟在教皇之領土內惟然。

第二，渠以君主國之制度為論據，以為君主制其權集於一人，而教會之制固亦君主制也，然此只足以證實基督徒之王者之權耳。至於教皇，則其所承襲自聖彼得者，不過為教誨之職，而無為政之責，蓋上帝所欲得者為心願的服從，非強制的服從也。

第三，聖彼得之位of曾被稱為首，為源，為根，為日，因以證各教督之權由是而來。然依據自然之理——自然之理固非任何學者之見解所得而相提並論——惟國之君王惟足為一切權柄之首之源之根之日耳，各教督之權亦正自此來也。

第四，謂假使上帝直接授各教督以權，則所得必皆相等，而事實上教督有管一城者，有管百城者，甚有兼管及數省者，此教區之大小，乃係人為的，而非天空的。然此論也，必先假定教皇有統轄世

間一切基督徒之權而後可，今此假定既不能成立，蓋教皇本身之權且係受之於羅馬皇帝，則是其他各教督亦必皆係受權於其國之君，而教皇除在其自有之領域外，猶之其他教督，不得謂為秉神權以行也。

其第五論點為：如各教督直接受命於上帝，則教皇必不得而奪其權，今教皇固能為之。此係事實，固無俟論。然教皇之為此，只能行之於其領域之內，或行之於得國君假以此權之國內耳。昔以色列之大祭司，固有一切最高之權，而自立王之後，此權即歸於王者。依比拉民之論辦法，如祭司之權係得之於上帝，則國王必不能奪之，而以色列王如所羅門，固嘗奪大祭司亞比亞他之位而以之授與撒都矣。

其第六論點為：如教督係直接接受神權，則必須有上帝之言可引以為證，此論信當矣。然彼主張教王在他國中有管轄權，亦無上帝之言可據也。

最末，渠引教皇因諾森及李歐之言為證，夫人無不欲伸張自己之權者，則豈惟此二人，即每代之教皇皆嘗有此主張亦不足奇也。然而人為自身作證者，其證為無效，則固早有明訓矣。

在比拉民書之第五篇中，渠有四結論焉：其一，教皇非全世界之主；其二，教皇非全世界基督之主；其三，教皇在其領域之外，其人間之權爲非直接的；此三論吾人自可以承認之；其四，謂教皇間接的有人間的最高權，此則吾人所否認者，除非渠意謂教皇之得此權係用間接的方法取得者耳。然渠原意則係謂人間權係與神權相輔而行之物，非有此，則神權莫由行使，故教皇爲救人之靈魂計，應有權予奪人之國家也。

比拉民此論所據之理由，今且不論，請先推究此種主張之結果爲如何，而使人間一般王者負有保民之義務者，一觀其可否予以容納也。

夫謂教皇之治世權非直接的，其意蓋謂教皇之得此權非得之於民衆之直接向之立約服從而然，乃因其受命於上帝而負救人靈魂之責任，遂有此權也。至人之靈魂如何而後可以得救，教皇固有全權可以決定，於是因此而廢立君王，變更國土，教皇亦可以其意自爲決定。此論也，不惟比拉民主張之，教會中多數學者主張之，屢次之教務大會宣告之，而教皇亦屢屢乘機執行之也。教皇因諾森三世時之賴特蘭第四次宗教大會，曾訂有教律曰：「如有國王，經教皇之勸告後，仍不消除其

國中之異端，因此彼會而於一年之內仍無滿意之行動者，其人民對彼之服從即行解除。」此律也，於法蘭西王昔爾伯里之被廢，於羅馬帝國之由查理曼繼統，於英王約翰之壓迫，於納窪王國之轉移，以及近世聯盟軍之反抗法國亨利第三等等，皆嘗見諸施行。世之王者，對此認爲不當者諒不乏人，然則王者究將自爲主乎，抑爲人之奴乎，是不可不有一決心。非決心充分的自行執掌王權，則不如逕以此權援之於教皇，不然，一般人民同時須事二主，國是紛歧，其危實不勝言也。至比拉民之論據，可得詳之：

第一，謂「政權應服屬於神權，故有最高之神權者應指揮人間之執政，俾以人事就神事。」夫政事神事究由何而分，而人的長官遂應服屬神的長官乎？所謂服屬者，其義有二：或指掌甲權之人應服屬於掌乙權之人，或指甲權之於乙權猶之手段之於目的。蓋命令服屬云云，皆只能就其人而言，不能就其權而言也。夫製鞍者之藝術固可爲騎馬者之藝術之附屬物矣，然製鞍者固不必即因此而服屬於騎者，同理，即謂人間之國其目的在求致神間之幸福，然因此使謂掌人權者遂應服屬於掌神權者，其可得乎？比拉民之論曰：「國王也，教皇也，教士也，凡人也，實共成爲一團體，即係共成

一教會。在一團體之內，其各員皆彼此相依，然神事非依賴人事者，故人事爲依賴神事者，故人事應服屬於神事」云云。然此論也，其中有重大之錯誤二焉：其一謂世間之王者，教皇，教師，平民共爲一國，然事實上，法蘭西固自爲一國也，西班牙固又爲一國也，威尼斯則又另一國也。此其各國國民固皆爲基督徒，是各個自成爲一教會也。彼各國固自有其王爲之代表以施刑政焉。苟教皇果足爲全體之代表，而使世界基督徒共成爲一國，則教皇必須有三權焉：即命令權，審判權，懲罰權是也。今教皇之所有者，不過能施行「除會」與叛之者斷絕關係而已矣。故即使教皇爲基督所命世上惟一之傳道者，然非至基督再臨之時，不能執行政權，而至基督再臨，則聖彼得及他使徒乃應爲政者，而又非教皇矣。

第二之錯誤，即係謂一身中之各肢體皆相依賴。夫國中之各個人皆依賴其統治者，猶百體之依賴靈魂，靈魂一喪，則身命無存，統治者不存，則國家解體，非各肢體亦彼此有服屬之關係也。夫手段與目的之關係固由天定者也，然如何行此手段以致此目的，則其權在國君，國君也者，人民依自然之律所應服從之而無違者也。

其第二論據，謂「凡國也者，皆有全權，而爲自衛計，如無他法，固可以命令他國強其變更政制，甚至廢其王而另立王；是故神之國，爲衛護神權計，不得已時，自更可以改易其政府，變置其國君也。」

夫謂國與國之間有此自衛之權，此自有事實之證明，無須置辨。今假令世間果有一靈之國，係與人之國並立，則如前者可以對後者施行戰爭手段，後者胡不可以對前者施行戰爭手段乎？吾不知比拉民教督對此將如何釋之。

然而靈之國在今日固未存在，蓋靈之國卽係基督之國，必待基督復臨之時而後有之，至時，基督自當爲王，而克一切敵人。在此事未實現之前，則人身皆係肉的，並非靈的，世間固無靈之國存在也。

其第三論據，爲基督徒如果容許其王者引誘之以趨異端邪說，則爲不法。然王者是否有此行爲，惟教皇能判定之，故教皇有權可以定何王之應廢與不應廢。

然此皆謬誤之論也，夫人民無論是否基督徒，如果反抗其王之法令，卽爲違犯天律，至於何爲

邪說，人民不能妄定，惟統治者乃可以定之。且邪說云者，只限於一私人之謬論，乃可有此稱謂，王者代表國家，其所公言公行者，自不能爲邪說，惟私人謬執已見，至違抗國法而不恤，乃爲邪說耳。

至謂基督徒不應擁戴宗外教及信邪說者爲之王，則渠引申命記十七章爲證。蓋上帝是時曾禁以色列人選外邦人爲王，故比拉民據此推定基督徒選舉非基督爲王爲非法，選之既爲非法，則繼續戴之而不廢自亦爲危險云云，予則以爲此非不廢之之危險與否之問題，乃廢之是否合乎義之問題也。選之固亦容或非義，而廢之則斷斷非義，蓋此乃違反信約，而爲自然律所不容者也。且比拉民之論，在使徒在世之日以及後此羅馬皇帝當權之世固未聞有其說，及乎教皇取得羅馬市之政權而乃有此議。然比拉民則曰，昔日基督徒之不廢羅馬帝如尼羅者，非不欲也，無此力耳。然教主基督豈無力者，胡不召其十二營之天使，以逐該撒及彼拉多乎？且使徒當日，不惟服從當世之王者，抑且於其書翰中諄諄教人服從其王者，亦豈因無力乃出於此乎？然則使徒之爲此教，乃因人之服從容忍其外教之王者乃本乎天良而應當者耳。比拉民又列據聖保羅之事，以爲保羅曾在異教王者爲政之世自行任命審判官以斷基督徒中之訴訟，此亦不然。蓋保羅所勸導彼等以行者，乃係選

舉公斷員，俾爭端可以私行調解，不必訴之法律，此固在任何政體之下之美事也。若果許人民有判斷其王對於宗教之行爲，則是人民亦可以判斷教皇之教義，蓋王者之尊本不亞於教皇也。

其第四論據，係以王者之受洗爲證。蓋王者受洗之時，即將其王權服屬於基督，而允許保守衛護基督教之信仰也。是固不誤。然此只示王者之臣屬於基督，而不妨仍爲教皇之同列，蓋王者乃其民之最高教牧，教皇之在羅馬，其地位亦不過如此而已。

第五論據，則引救主「餵吾之羊」一語，蓋謂此乃付與以教牧之全權。卽如驅除異端，則猶之驅狼也，制止爲非之王者，猶之禁閉癩羊也，此外則更有與羊羣以相當食品之權，因此渠以爲基督實授聖彼得以此三權焉。予則答之曰，餵養云云，不過係授以宣教之權，前文已證明之矣。至於驅狼之喻，渠則引馬太七章十五節，「當慎防假先知，如狼蒙羊皮而來，」然所謂異端者，並非假先知也，卽令其爲假先知，使徒亦未嘗奉令殺之，廢之，乃應防之避之也。且救主所發避免假先知之誡，非對使徒所發，乃對隨之登山之衆猶太人所發，故假令此可解爲授以放逐其王之權，是乃授之非基督徒之私人矣。至於禁閉癩羊一喻，——以喻基督徒王者之不聽羅馬教督之命者——則救主本

身既拒絕在今世掌權，且勸人任稊稗與五穀並長直至審判之日，則必不能授聖彼得以此權，而聖彼得更不能授之於教皇矣。救主之教聖彼得及其他教牧，只令其視背叛教會者如異邦人，如稅吏，夫教皇對異邦人既無處分之權，則其對於被視如異邦人者自亦不應有處分之權矣。

比拉民又引伸施教之權爲一強迫之權，意謂牧者既奉命應給其羣羊以適當之食品，故教皇可以，且應當，強迫王者使盡其天職，是蓋以教皇爲一切基督徒之牧者，故應爲萬王之王也。信如是說，則世間之王者，或即遵奉此義，或則須即決心自爲本國之最高教牧，不可以不知別擇也。

第六，其最後之論點，爲引證先例，予則應之曰，先例不足爲證據，且渠所引之各例，尤不足爲正義之依據。夫耶護亞達之殺阿他利亞——列王下十章——也，若非以奉約士士之命，則犯殺人之罪，蓋是時大祭司已無殺人之權也。又聖安伯弱斯之對羅馬帝提歐多西施除會之罰，是直犯叛逆之罪，至如格里高里一世，格里高里二世，撒加利，利歐三世等之事，均係爲自己之案自行審斷，其判決自皆無效，則其所依此以行者皆罪惡而已。予所論辨宗教之權衡蓋如此：於斯論也，予僅認比拉民之議爲一私人之議論，未嘗認爲教皇權之代表與其他基督教國爲敵者也。

第四十三章 論人入天國之必要條件

基督教國家中叛亂之起，每係藉口於同時服從人與神之命之不可能。雖然，假使有人焉同時得兩相反之命令，而確知其一之來自上帝，則其他縱係君父之命，亦不得不舍以從之。然其困難之點，乃在以上帝之名所傳之命，其果爲上帝之命乎，抑係傳者之濫用上帝之名以謀遂其私也。蓋昔猶太教會中已有若許之假先知，今此基督教會中，亦不乏偽教師，曲解教義，以自沽名，而謀惑弄人民以取利也。

今使人知入天國之條件何者爲必要的，何者爲非必要的，則此困難，自不復成爲問題。蓋如王者之命無礙於求得永生之路，則違之爲不義，此徵於使徒之訓「僕隸應一切服從其主人，子女應一切服從其父母，」與救主之訓「經士法利賽人今坐摩西之位，凡其所言當遵而行之」而可知也。若果王者之命從之將不免於永死，則從之是爲癡狂矣，此則又適用救主之訓——「馬太十章二十八節——「殺汝之身者不能殺汝之靈，其勿懼之。」故人欲免於今世王者之刑，及來世上帝之

罰，必須明辨何者爲得救之所必需，何者爲非必需。

得救之所必需之德，不外兩端，卽「信從基督」與「服從法律」是也。然服從法律一義，苟能充其量以行之，則已足矣。蓋人之犯上帝之律也，不惟在始祖亞當有然，在今世亦有然，故吾人不惟今後應刻意服從，且須使前此不服從之罪得以解免，而欲求解免，則惟有信從基督耳。夫此二端之爲必需的惟一的條件，可以一事證之，卽係惟犯罪者乃不得進天國，所謂犯罪，卽違犯天律者也，但如能悔改而信從基督之教條，則天國亦不復拒之。

上帝所需要吾人之服從，乃爲對於服從之努力，故此服從亦謂之慈善與恩愛，蓋示其有服從之志意也。服從亦謂之正義，正義者，蓋一種志意，欲對人人施爲使其分也。又謂之悔改，悔改蓋示其有離去罪惡復歸正軌之心也。故凡誠心欲履行上帝之命令者，誠心悔其過惡之行爲者，充滿愛上帝之心且愛人如己者，則可被接受以入天國矣。如使上帝以始終純潔無瑕爲條件，則無一人可以得救矣。

然則上帝之命令皆爲如何乎？摩西所宣於以色列人之諸律，亦爲上帝之命令否乎？如其然也，

則今日之基督徒胡不教以從之乎？如其否也，則除自然之律以外又有何律耶？然救主未嘗授我人以新法律，僅命我人遵自然之律及各人之國法，故其在山上對猶太人之訓亦只教其服從向有之摩西律也。故上帝之法律，不外乎自然之律，而其中之最要者，無過於不可違背信約一條，即謂吾人對於依互約所共立之王必須服從之是也。而凡經文之所教訓，由王者之命加以頒布，即為法律，未經頒布者，則為勸誡，勸誡者，違之或不免有害，但不為非義耳。

得救所必需之服從及對誰服從，今已明矣。其次當問我人應信仰何人，信仰何物，與為何而信之。第一，吾人欲信某人，必須知其所言之為何，故必需親聞其言語。亞伯拉罕，以撒，雅各，摩西，及各先知蓋以超自然之道親聞上帝之言者也。使徒及若干門徒則親聞救主基督之言者也。今未聞天父及救主之語者，其所信之人，不得謂為上帝自身，其所信者，乃係使徒及使徒以後之教牧與經師耳。故在救主離世之後，人之信教，一則基於教牧之名譽，一則基於頒布教義者之權力，此外除非身受上帝之直接告語者耳。然而世間既不免假先知之出入，則凡傳教者，其是否真為上帝之命，惟有決之於國中最高教牧之王者，審凡未受有特殊啓示之一切凡人，其應信從者乃其國王而已。

人之信基督教義也，其原因蓋常不同。夫信心固上帝之恩賜也，然因人而施其法，不必同也。通常對於教義之信仰，其最切近之原因爲相信聖經之爲上帝之言。然而人何以信聖經爲上帝之言，則人之所見又不同。或以爲信也者，乃因知之，然其知也，有以爲本於教會之「不能錯誤」而知之，有以爲係受單獨之啓示而知之者，予以爲此皆不能自圓其說者。蓋人未先知聖經之「不能錯誤」，何以便能知教會之「不能錯誤」？而所謂單獨之啓示，果自有此能乎，抑獨係據其師說而來也？且教會不能錯誤云云，在經文絕無根據，而一部分之教會以及個人更無「不能錯誤」之根據矣。

然則基督徒之於聖經之爲上帝之言，只有信之耳，不足以知之也。而所由啓其信者，不外由其教師以得之。聖保羅有曰：「信仰由於聽聞，」即謂聽聞吾人之合法的教牧是也。又曰：「不聞何以能信之？無宜教師何由能聞之？非被差遣何由而宣傳之？」蓋常人之信，不由父母，即由教會中教牧之啟迪而生也。故在基督教國，人人可以有此信仰，而在他國，則絕無僅有焉，蓋由幼時之教使然也。

教育既爲信仰之因矣，則何以猶有不信者？此則足證信心之爲上帝之恩賜，而賜與其所願賜之人也。然上帝之賜，仍必假教師以達之，故其直接之原因爲教育，而根本則存乎上帝，蓋世間一切

之善無不由上帝而來也。然得此恩者，未必直接受諸上帝，如自以爲嘗受此特殊之靈感，則是自命爲先知，其真僞不容不察也。

人之對於聖經之爲上帝之言，無論其爲知之，抑爲信之，抑爲承認之，若吾依據明顯之經文以證明何者爲得救所必需之條件，則亦必應知之信之或承認之矣。

夫得救惟一必要之信條，卽「耶穌是基督」一語是也。基督也者，卽上帝在舊約之世所允許將遣來世間以永久爲猶太人及其他信者之王，並恢復彼等因亞當之罪而失去之永生者也。

今欲證此爲惟一之信條，則請以傳道者之所記述爲證。今試觀瑪太福音之所記：耶穌乃大衛王之後裔，由童貞女所生，東方之哲人來拜之，奉爲猶太之王，希律王因此謀殺之。其來也，先由施洗約翰爲之宣布，而其本人及使徒亦皆宣告其爲此王。其爲教也，非如經士之講論，乃如有權者之發令。渠以言語愈人之疾，又施行其他若干之異蹟，皆前人所預告爲基督所應爲之事。其入耶路撒冷也，人皆敬之以王者之禮，渠又教人防範冒充基督者；而卒因自稱爲王之故，遭逮捕控訴而被處死刑，而其被釘之十字架上，且大書特書曰：「那撒勒人耶穌，猶太之王」云云。凡此不可以證明耶穌

是基督一語。瑪太之書固如是矣，其他各福音書，亦莫不如此，故福音乃全爲建立此信條，而約翰且於其書之末節明著之曰：「凡此事蹟之所爲筆之於書，乃欲使君等知耶穌之爲基督爲活上帝之子也。」

予之第二論據，則取之於各使徒於基督在世及其升天之後歷次講道之主旨，蓋使徒被命以爲宣傳者，不外天國將臨之一語，換言之，卽宣傳耶穌卽係此彌賽亞，此基督，此王裔世也。至救主升天之後，使徒之所傳述者，仍不外乎此，則可證之於行傳十七章六節：「衆人拖耶穌及信徒數人至城中之長官，呼曰：此曹已使他處天翻地覆，今又來此，而耶穌收容之。此曹行爲違反該撒之諭，竟稱別有一王名耶穌者。」同章中又記聖保羅連接三安息日往彼等之處，引據經文，以證基督之必受難，且由死復興，而耶穌卽是基督云。

予之第三論據，爲經文中論及得救所需之信每謂其甚「易」。假使如今日之教義紛歧，欲人之一信而服之，然後可以得救，則世間之事，殆無有更難於入基督教矣。夫與基督同釘十字架之賊，於一剎那間竟以信耶穌爲王而得救；而基督之軀，則又謂之甚易，其負則謂之甚輕；且幼孩亦能

信從之；而聖保羅之得救，變爲教會中之大師，其時期尤極短促，絕不容彼有暇考慮「變質論」。「火地獄」等等之晦澀教義，可見得救之所需本甚簡單也。

第四，予取公認無歧義之經文以爲證：（一）爲約翰五章三十九節，「試搜求經文，如爾等發見永生之道，斯卽爲我作證者也。」此所謂經，自指舊約而言，舊約中關於基督本身所記載，僅示人以如何而知其蒞臨，蓋謂其必出於大衛之裔，將在伯利恆由童貞女而生，能行絕大之異蹟等等，故能知此耶穌卽係基督，則可卽得永生而更無需其他也。（二）爲約翰十一章二十六節，「凡生而信我者，必不永死，」同章又紀救主問婦人馬撒曰：「汝信此乎？」馬撒答曰：「主乎，我信爾卽基督，卽應蒞茲世之上帝之子也。」（三）爲約翰二十章三十一節：「凡此事蹟，筆之於書，俾爾等得以信耶穌爲基督，爲上帝之子，爾等信之，便可由其名以得生。」（四）爲約翰第一書四章二節：「凡靈之宣稱耶穌基督以肉體降臨者，是奉上帝之命者也，」又五章一節云，「凡信耶穌爲基督者，乃自上帝而生者，」又云，「戰勝世界者誰乎？蓋惟信耶穌爲上帝之子者也。」（五）行傳八章三十六三十七節，宦者曰：「此處卽有水，吾何不卽受洗乎？」於是腓力曰：「爾如誠心確信則可，」於是宦者答

曰：「我信耶穌基督爲上帝之子。」以上諸條，可以明證凡信耶穌爲基督者即可以入天國，而凡救主曾云：「爾之信救爾矣。」之時，所指之信亦即此也。

最後，可證之於凡以此信條爲基礎信條者皆可以得救：第一，瑪太二十四章二十三節云：「如有人曰，基督在此，或基督在彼者，皆勿信之，蓋假基督假先知將起，且能行異蹟也。」故雖有絕大異蹟，然非證耶穌爲基督者，則不可信之。第二，迦利西書一章八節，「如果吾等，甚至天使，爲反乎向來之宣傳，天必罰之。」夫向來所宣傳者，即耶穌是基督一義是也，苟反乎此義，則雖天使亦不可信之，而況人乎？第三，約翰壹書四章一節：「勿濫信一切之靈，而當知何者爲上帝之靈，凡靈之宣稱耶穌基督以肉身降臨者，是真由上帝而來也。」是足證此條爲一切信條之標準也。第四，瑪太十六章十八節，聖彼得既曰：「爾乃基督，乃上帝之子。」於是教主答曰：「吾將在此石上建吾之教會。」第五，哥林多前書三章十一十二等節：「耶穌乃基督，此基石已立矣，其他之基石，無人能更立之。人如在此基上而建築，則有金，有銀，有寶石，有木，有草，有刈株；人人之工作必皆明顯，天時將明示以火，火將試煉人人之工作之成於何質。人之工作，在彼基上經試煉而猶存者，則將受賞，經試煉而遂燬者，則將

受損，然其自身仍將由火得救。此處所記，或明或晦，然可藉以推知者，即凡教牧之本於耶穌爲基督之基本信條以施教者，雖或推論錯誤，而仍可以得救；至於聽其合法教牧宣傳此條而信之者，其得救自不俟論也。然則能信此基本信條即足以得救，更無需其他信條也。

至於前文云引喻，以火試人之工作，人由火以得救云云，似有證明火燄地獄之意，不可以不辨之。緣斯處蓋暗指撒迦利亞十三章八九節論及天國之恢復，先知撒迦利亞云，「其中兩部分將被分割而死，第三部分則存，吾將攜此存者，經行火中，如金銀之受提煉，彼等將上呼主之名，而吾將聽之。」蓋審判之日，世界將被火，惡人滅亡，其經上帝之救而存者，則經火無恙，盡除其拜偶像之惡德，而歸附於主之名也。故聖保羅謂經此試煉則知人之學說爲金，爲銀，爲寶石，爲木，爲草，爲禾稿。其在正當基礎上建立錯誤之議論者，其議論將被燬滅，然而無妨於其本人之得救，此與經文他處絕無衝突，而毫無火燄地獄之可能也。

或問曰：然則信耶穌爲基督既已足，則吾人是否仍需信上帝爲全能，上帝創造世界，基督由死復活等條乎？應之曰：是固皆需信者，抑且不只此數條，然皆可以自基本之惟一信條推論而得，並不

難也。夫既信耶穌爲以色列之上帝之子，則以色列之上帝，固係全能之上帝，則信上帝爲全能又何疑焉？又耶穌既將爲王，則必其由死復起，不然豈有死人而可以爲王者？故凡信基本之信條者，則由此基本所推得之信條，固已信之矣，第其人或尙不自覺之耳。

予於上文，既已證明得救必需之條件，卽係有服從上帝之律之決心，及信從耶穌爲基督之基本教義，今請更取經文中所指爲得救必需之事，而證明其皆不外乎此兩條也。聖彼得在聖靈降臨日對衆講道，聽衆問曰：「吾曹將何爲乎？」彼得答之曰：「其悔改，受洗，以去罪，則汝等將受聖之恩賜。」是悔過與受洗爲得救之條件，亦卽信「耶穌爲基督」也。又路加十八章，有顯者問教主如何而可以得永生，主答之曰：「爾知諸誡，勿淫，勿殺，勿盜竊，勿妄證，孝敬父母是也。」其人曰：「吾已行此矣。」主答之曰：「爾其盡爾所有以濟貧，而來從我。」此乃示教主爲王也。人能守法，又信其王，斯得救矣。又聖保羅曰：「義人由信得生。」是信與義爲永生之前提。義也者，卽謂努力行義，卽悔改之謂也。又馬可一章十五節，紀教主曰：「時間已至，天國將臨，其速悔改而信福音。」福音卽係基督降世之好消息也。是悔改與信耶穌爲基督卽得救所必需之事也。

夫信心與悔改既皆爲必要，則欲論吾人究以其中何項而得稱爲義，殊爲無理。然二者之何以致吾人於得救，則不妨一察之。克正義與否，若以人之行爲決之，則世間將無一得救之人，故謂吾人之以善得稱爲善，不過指吾人行善之決心，而上帝卽視此心以當其事耳，人之得稱爲義，不過如此而已。

有爲善之心而未能爲之，若上帝樂於接受之，則亦可以爲義。蓋上帝之察其善念，乃先察其信心，故信心乃足以使吾人之自訴爲有力，故謂信足以稱義也。是以信心及服從皆爲得救必需之條件，然時而謂信心得以爲義，時謂服從得以爲義者，其解釋蓋如此。

吾人既知得救之必需之條件，則可知服從上帝與服從國王可以併行不悖，無論王者是否基督徒也。如其爲基督徒，則人民信仰「耶穌爲基督」之基本信條，及由此引伸而得之信條，固其所許矣。王者必須使人民從其法律，然國法亦係神法也。至教會之法，則又爲國法之一部分，故凡服從基督徒之君王，於同時服從上帝絕無所衝突。如果此王由基本教義引伸不正當之推論，此其推論固必如草木之終於被燬，然無傷於其本人之得救，而奉其命以傳此論之教士，與聽從此論之民，更

無傷矣。假令王者禁其民宣傳所信，民亦不得而違之，蓋王者雖推論錯誤，然人民弗得而判斷之，卽教皇與使徒，亦弗能判斷之。卽如聖保羅與聖彼得，且嘗不能一致，則使徒之見解，亦難免有誤矣。故人當從其王之所命，而服從國法，絕無礙於服從神律也。

假使王者爲異教徒，人民亦不得而違之，違之是犯上帝之律也，蓋使徒固明明昭示人民應一切服從其君王，子女應一切服從其家長矣。且信在內者也，不可見者也。故信者正不妨如那曼，外從其君，內守其信，以期報於天，不必叛其王也。且眞信者，當樂於殉道，不殉道而藉詞作亂，是非眞信者矣。且基督徒只期基督之降於來世，而在今世，則服從其王者，王者縱爲異教徒，而謂其對如是馴善之人民必加以迫害乎？

予所論上帝之國蓋如此。予非自伸私見，蓋準乎基督教之原則，與王者之權力，人民之本分，而有以推知其必然也。至所引經文，亦皆文義明顯，無歧義可指，就其文與聖經全部之大旨而釋之焉。若夫咬文嚼字，割裂經文之輩，其用心乃欲致聖經於晦澀難解，藉使其私圖而已。

第四編 論黑暗之國 (Kingdom of Darkness)

第四十四章 論誤解聖經所引起之靈的黑暗

前文既論神的國與人的國矣，而聖經文又嘗道及另一威權者，即黑暗世界之治者，亦即撒但之國，又稱爲魔王之國者是也。魔王之國，蓋在大氣之中，而存在於今世。居其國內者，稱爲黑暗之子孫，其王名曰比爾茲伯 (Beelzebub)。若細考之，所謂黑暗之國者，蓋爲「欺騙者之集團，爲欲操縱世人計，乃以不光明不正確之教義，期圖消滅人間之自然的與神賦的光明，以阻撓人使不得入天國者也。」

人生而無目者，不知光之爲何物也；而人所能想像之光不能更大於其所曾見之光。福音之光，與智慧之光，亦如是也。人類之黑暗，除因偶然之機遇外，不能自知之。故撒但之國最黑暗之部分，蓋在不信耶穌基督之人羣中。然若謂信基督之教會已得有其應需之光明，則亦不可也。不然，自有教

會以來，其中自相矛盾衝突，甚至戰爭之事，抑何多耶？故吾人乃仍在黑暗中耳。

光明之仇敵，乘吾人愚昧之夜中，散布錯誤之種子，其法一爲使吾人昧於經文，二爲使吾人惑於異教詩人所傳述之神話鬼話，三爲以各種迷信及希臘哲學之謬誤混入經文之中，而尤以亞里士多德之哲學爲甚，四爲攙混不正當之相傳的習慣及不可恃之史蹟。關於謬解經文之弊，請先於本章論之。

經文謬解之最甚者，爲以現在之教會強指爲天國，此余於前文已反復詳辨之，蓋一切之謬誤率由此點而出也。夫上帝在摩西之世建天國於猶太人之上，及猶太人背上帝命，舉掃羅爲王，於是依約以立之天國遂不復存於今世，然上帝仍許於某時恢復之。此意爲各先知所傳述，於斯時也，人當改行悔過，以復就上帝，且萬國之人皆與焉。上帝且又命其子蒞世，以一死代世人贖罪，且教人如何接受天國於其重臨之時。至在今日，吾人除其各本國外，並不依約服屬於任何國，不過已爲基督徒者，可謂之已入上帝之恩惠之國而已。

因有以現今教會爲天國之謬解，故說者以爲必有一人焉，或一會焉，在世間代基督發號施令，

代其爲治，此卽教皇之所自居者也。而在若干國中，牧師之議會，亦復爭持此權，以致人民無所適從，而世間遂益趨於昏昧。

因教皇有爲最高教牧之說，於是乃有一種主張，謂王者必須接受其冠冕於一教督之手，乃可以受上帝之恩惠，而凡教督，皆於就任時宣誓絕對服從教皇，不問其所居之國之王爲誰也。因此，第四屆之宗教大會，乃有「國王如不遵教皇之勸告，以禁邪說於一年之內，則其臣民卽免去服從之義務」之決議也。而所謂邪說者，自卽爲羅馬教會所禁止之意見，因是，每遇教皇之政治的機謀與王者有所衝突時，人民乃不復知究應從其所立之王乎，抑應從此外來之奪王位者。甚至爲此自相攻殺，曾不知孰爲敵而孰爲友也。

現代之教會，既以天國自居，故一切之教士，乃自號爲「僧侶」(Clergy)，而稱民衆爲「凡人」(Fellow)。所謂僧侶也者，昔日以色列之利未族未得分田，上帝乃特爲設十一之賦以養之，乃有此稱。教皇及其教士取此稱謂，藉便於索取「上帝之遺產」(Inheritance of God)，卽利未人所以爲養者也。是以一般民衆，既負國家之稅，復任教會之捐，而爲兩重之擔負。且如昔日希臘之王，

取民二十之一，人已目之爲虐，今教會乃取十之一焉，而不思當以以色列祭司爲政之世，除此十一之外固別無他賦耳。

教會既被認爲現今之天國。於是乃有教規與法律並立之事，夫教規（Canon）也者，其初不過爲教衆所自由承認之典則，乃至沙利曼大帝以後，教皇之權勢日增，於是羅馬皇帝乃被逼承其爲法律焉。

是以凡在教皇權勢所及之各國，猶太人，土耳其人，或其他異教徒，於不妨國法之範圍內，可以自由奉行其自己之教，而爲教會所默許。然如爲基督徒，而不奉教皇之訓，則爲大逆不道，蓋教皇以全世界基督徒之統治者自居也。其實基督徒既信奉基督，則照國法固無可以受迫害之理。

因是之故，基督教國中往往有若干人被列入僧侶階級，既不納稅，亦不受國法之裁判。而在若干國中，此輩人數之衆，直可以自行成軍，而教會得藉以反抗其國之主，或他國之王焉。

其次，聖經之被濫用，乃係將祝聖變成符咒。夫祝聖（Consecrate）也者，乃以虔敬之言語姿式，將人或物單獨提出，以專供上帝之用是也，故非變其物，乃改其用耳。若以此而認其物因之改變，是爲

以符咒施行魔術矣。是以教士於聖餐之禮，本係將所用之麪包與酒祝聖以供上帝之用也，乃竟認一經說出「此爲吾體」，「此爲吾血」而其物卽真變爲基督之體之血也者，實則觀者固未見其有絲毫之變化。昔埃及之魔術者，固嘗使觀衆見杖變爲蛇，見水變爲血矣，然終不過爲魔術，若觀衆並其變而未之見，則又不僅爲魔術，直誑言耳。而今之教士，猶恬然不以爲怪，竟以麪包認爲基督之身，此非拜偶像而何也？夫基督之云「此爲吾體」，特喻其可以「代表吾體」耳，卽認其真係變爲基督之體，亦非任何教士任何麪包均藉複述此輕輕一語而遂爲變質也。(Transubstantiation) 且變質之說，亦至因諾森三世之時乃有之，此不過距今五百年前之事，其時教皇之權達於極盛，而世間之黑暗亦達於極點。斯時所用聖餐之餅，竟以基督被釘十字架之圖形印諸其上，幾欲使人信其不特變爲基督之體，抑且變爲十字架之木矣！

聖餐之變爲魔術，既如上述，而施洗之禮，亦不免焉。蓋上帝三身之名，無一而不被濫稱者。最先，於注水之時，教士卽言曰：「吾以天父聖子聖靈之名，咒汝水，使汝有權，能驅逐敵人而代之云云。」及投鹽於內，則又曰：「汝其成爲被咒之鹽，凡汝所洒之處，惡魔皆將逃亡云云。」至其所用之油，亦

以同類之詞咒之。於受洗之嬰孩甫及教會之門，教士卽向之嘯氣三次，曰：「凡不潔之鬼，速離此孩，而使聖靈得入。」一若嬰孩未經嘯氣卽係充滿惡鬼也者。及嬰孩將入會堂，則教士又施咒，命惡鬼速離，迨嬰孩將受洗，則教士再如法咒之。總而言之，一切聖儀之中，步步皆以定式之符咒施之。

此外於婚禮，於割禮，於訪問病人，於教堂或墓地之落成，凡有祝聖之禮用油與水者，罔不施以符咒式之魔術。

復次，解釋聖經之最大的錯誤，爲關於「永生」，「永死」，「再死」之意義。失上帝之創造亞當，昇以永生，此乃有條件的，蓋亞當必須遵奉上帝之命令也。故亞當而能永遵上帝之命而不犯罪，則可以永食生命樹之果，及其犯罪，遂立被驅出樂園而弗得再食。至基督之受難，乃爲信之者贖罪，故必信者乃復得永生也。今之教義則不然，以爲人人皆天然的得有永生，而其靈魂爲不死的，故極樂園外之火刀，雖阻人使不得趨近生命之樹，然不足以阻其得不死之道，故基督之犧牲，實非必需，而無論信者與不信者，善人與惡人，皆有永生，而無死，所謂第二之死，永久之死，乃謂一種在苦難中之永生云。

凡此議論，實只根據於新約中極爲偏僻之幾點，若就經文全部觀察之，則皆不足爲論據者也。夫上帝一言，可使土石變爲生物，豈人之屍體上帝遂不能復起之使之生存不已乎？在聖經中，靈魂一字 (Soul) 係指生命或生物。身體與靈魂相連，則謂之活物 *Body alive*。創世之第五日，上帝命曰，水中應有爬行之物，具活的靈魂 *Living soul*。上帝又造鯨魚及一切生物，又以上造人，噓以生命之息，遂使成爲活物。又當諾亞既自方舟上得救，上帝則言不再殺生物。而申命記十二章二十三節有云，勿飲血，因血乃靈魂也，意即謂血乃生命也。就以上所引而考之，假使人之靈魂確爲一無體之質 *Substance Incorporeal*，可以離軀體而獨立存在，則一切生物皆將有是矣。夫信者之靈魂，得在總復活之後存於體中，至於永遠，此乃因上帝之恩而然，非其本能如此，在第三十八章予已詳證之矣，至新約中有云將人之身體及靈魂一併投入地獄之火云云，不過指人之在生前被投入火焚之場耳。

然因經文有此記述，於是乃有永久受苦之說，更衍爲火地獄之說，以及死人之魂在黑暗中遊行各處之說，而符咒祈禳，以及關亡與免難 *Indulgence*，種種之謬說，謬行隨之以起。此乃因在某

督降世之先，人類腦中已充滿希臘之神話，於是以為人死之後，其身雖敗，其靈必存，而於復活之前，既一時無所歸，於是教中學者初則假定其寄於聖壇之下，繼則羅馬教會遂創為火地獄之說，而因以為利焉。

上述種種之謬誤，經文中有似為之作證者，今請得而論之：比拉民主教所引以證明天國之在今世者，予既已答復之矣，此外猶有最難解答之一點，而未嘗為比拉民或羅馬教會所稱引者，即比撒氏之說，謂天國應起於基督復活之日是也。比撒之為此說，是否欲以證明日內瓦之長老應有宗教最高權，抑係以此證明王者之有是權，予不之知，蓋教會之以長老主持者，亦嘗自以為有對國王行使除會之權，正猶教皇之自以為對任何王者有是權也。

比撒說之所引據者，為馬可九章一節：「我誠告爾，今立於此者，其中有若干人，將於未死之前得見上帝國之威權降蒞茲世。」就文字論之，則必其中有若干人至今猶在生存，否則天國必係已臨茲世矣。而行傳一章六節，使徒在教主升天之前，問曰：「主今將恢復以色列之國乎？」主答曰：「此其時期，權在天父，非爾曹所知也，但爾曹將因聖靈之降爾身，而得權在耶路撒冷，在猶太，在撒

馬利亞以迄地之四極爲吾作證。」此與天國始於基督復活之日，其說是否相合乎？又帖撒羅尼迦前書一章九十兩節，記聖保羅云，「彼等棄其偶像，以事生存真正之上帝，並俟其子之由天而降，」所謂俟其子由天而降，即係謂俟其降而爲王，假使王國已在今世，則此爲不需矣。且使王國已於主復活之時蒞世，則基督徒後此於禱文中每云「願主之國臨降，」其意又何居耶？然則聖馬可之言，決不可以作如是之解釋，且果如是也，則使徒人人固最見基督之復活者，又何必云其中之若干人，而不云爾等人乎？

且吾人如欲解釋上節之經文，亦必須能解釋約翰二十一章二十二節，即救主與彼得論及約翰：「如吾欲俟至吾再臨之時，則於汝何如？」釋者或以此解爲約翰不死，然亦莫得而確證之。故前節與此節，吾人皆不應妄爲之解釋，然如就上下文而考之，則此兩節或係與變形（*Transfiguration*）之事有關，蓋下文記之曰：「六日之後，耶穌攜彼得、雅各及約翰（非使徒全體）至一高山之上，忽而變形，衣飾發光，其白如雪；又見利亞及摩西與耶穌共語云云。」此則使徒已見基督之榮耀與威權，如其再降之時，而均爲之戰慄也。此事蓋係一種異象，蓋略加記此，謂彼得及與之偕者

皆睡眠甚酣，而瑪太記此，且謂救主曾告彼等「此異象勿以告人，直至人子再起之時。」總之不能由此解爲天國已於審判日之前蒞臨茲世也。

又經文之他處，亦有據以證明教皇有管轄帝王之權者，如謂基督與其使徒共有二刀，卽神權之刀，與政權之刀，其大者爲教皇之徵，小者爲帝王之徵云。夫果如此解釋，則何不據聖經之首句卽謂教皇爲天而帝王爲地乎？凡此等議論，實非依據經文，乃在教皇之權旣盛之世，人倡說之以凌辱帝王者耳。

至於祝聖之禮，其中之選擇取舍，固有待於教會之掌權者爲之決定，然其所用之言語儀式，當與其事同稱。昔摩西爲聖幕、聖壇及祭器祝聖也，蓋用上帝所命特製之油以膏之，非施以符咒以驅鬼也。又當摩西之爲亞倫及其子祝聖也，——時摩西固爲統治者——先以水洗之，又爲之披衣，再以油膏之，此皆簡單而清貴之式，俾其見上帝耳。又所羅門王建聖殿旣成，爲之祝聖，則立於以色列全體會衆之前，先爲衆祝福，乃致謝上帝啓示其父，以興此工，又加彼以恩惠，俾完此殿。於是乃祈求上帝接受此不稱其尊榮之居所，並祈求其接受將來在此殿中與向此殿之所禱，旣又獻奉犧牲，而

禮以成。是可知一無遊行之隊，二無符咒之水，三無種種奇特之詞句，乃僅一高尚合理之演詞與其
事相稱者也。

且施洗約翰何嘗施符咒於約但河乎？腓力之爲宦者施洗，亦何嘗施符咒於其水乎？當使徒之
世，一切教牧爲人施洗，絕無以己之涎沫塗敷其人鼻上，並云「香聞於上帝」之事，此其行動既不
清潔，言語又極輕浮，誠不可以爲訓也。

欲證明靈魂之離軀體而得以永久獨立，不惟被選者有此，卽被棄者亦如是，此在經文中，頗有
數處似可以爲之根據者，然而若詳考之，則知其可以有種種不同之解釋也。

第一，所羅門王有曰：「凡爲土者，將歸於土，靈魂則歸於所賦與者之上帝。」此似指惟有上帝
知人死後靈魂歸於何所。而所羅門又有曰：「人也，獸也，」彼皆歸於一處，彼皆爲土，皆歸於土，孰知人
之靈上升而獸之魂入地乎？又創世記五章二十四節，以拿與上帝同行，以拿不在，蓋上帝收之
矣。「此節在希伯來書十三章五節中釋之曰：「渠之不在，蓋已爲上帝所變化而不復死，因當其未
變化之前早已證明其爲上帝所喜也。」此可證身體與靈魂皆可以不朽，然而限於爲上帝所喜者，

非人本能有之，故惡人不與也。然如觀傳道書三章十九節：「人之子所遭遇者，獸亦一同遭遇之，其一死，其他死亦如之，彼皆有同一之靈，故以爲人優於獸者妄也。」望文生義，此節並未證明靈魂之自然不死，且與選民得永生之義亦無衝突。又是書四章三節云：「未來之人較彼等爲佳矣。」如謂已生之人皆已得有永生，則未來者何以爲佳，豈永生之靈魂反不如無靈魂者乎？又九章五節云：「生者知其必死，死者無所知也。」是指其身，在復活之前，自無所知也。

救主曾云，「亞伯拉罕，以撒雅各皆在生存，」此似爲靈魂自然的不死之證，然此乃就上帝之允許而言，非必指其時之事實也。卽如上帝謂亞當於私食禁果之日卽必死，是指亞當自是日以後卽爲被判死罪之人，而其死刑之執行，乃在千年之後耳。故在救主爲是言之時，亞伯拉罕等在允許中固已得生，而其實現則須至復活之日也。至於戴武士及拉撒路之事蹟，亦與此不相妨礙，蓋皆比喻之辭而已。

新約中有若干處似指惡人亦得永存者。彼等亦將復起以受審判，自無容疑，而又有多處，謂彼等將入於永久之火燄，永久之苦難，永久之懲罰，良心之蛀蟲將永不死云云，綜言之，卽係云永久之

死，而照通常之解釋，則以爲係永遠生存於磨難之中也。然予以爲此殊無明文可據，且上帝至慈至善，凡天地萬物，與人之心思行爲，無不在其包含之中，而謂其對於人之失行者必加以極度之刑罰，至於永久而不已，此誠不可信者也，故永久之火燄等等名稱，其意義必須另求之。

予前已詳言，基督爲政之天國，將始於審判之日，及其日，信者將復起而有榮耀之靈體，永爲此天國之民。其民不婚不嫁，不飲不食，與其昔日自然之軀絕不相同，但皆各個單獨永存，不以傳代爲事。至於被擯者，亦將復起受其犯罪應得之罰。而斯時被選之民之尙以其自然之身生存者，則皆突然被變爲靈體而永不死也。若謂被擯者之體組成撒但之國者，亦將成爲榮耀之靈體，如天使然，不食，不飲，不生殖，各國單獨存在而不朽，與信者相同，此於經文中絕無證據可尋也。

由上所述，可知被選者於復活後將得有亞當未犯罪前之地位故，被擯者必仍在於亞當犯罪以後之地位。惟仍有不同者，蓋上帝許亞當及其子孫派遣一贖罪者蒞世，俾得以悔而信之，至對於被擯者，則任其在罪惡中而死耳。

然則永久之火，永久之苦難云云，與第二死卽永死之說並無衝突也。何也，蓋火燄與苦刑，可以

永設而不廢，而世間應加以如是懲罰之惡人，亦自不絕，特非對人人加以此罰，而每人之受罰亦非永久的耳。蓋惡人既仍在亞當犯罪以後之地位，則其復活之世，自仍如世人之依舊生活，嫁也，娶也，仍各有其可朽之軀體，以生殖而相傳不絕，如復活之時以前也。哥林多前書聖保羅論及復活，僅謂其爲以復活而得永生，未嘗以之爲以復活而得永罰。其言曰：「以朽壞而死者，將起而不朽，以恥辱而死者，將起而光榮，以懦弱而死者，將起而有威權，以自然之身而死者，將起而爲靈魂之身，」並無人身復起以受罰之事也。救主之論及復活後之人，意亦如是，其言曰：「此世之人，有嫁有娶，惟得與其來世及由死復活者，則不嫁不娶，亦不復死，蓋如天使然，既爲復活之人民，亦爲上帝之子孫也。」蓋今世之人所居者爲亞當獲罪以後之地位，有嫁有娶，有生有死，乃種族有永生，非個體有永生也。此曹不足與於來世，不足與於復活，惟生存於此世若干年歲，而終於受罰。至於被選者，乃爲永生之承繼者，同於天使，而爲上帝之子孫。至被擯者，則在復活之事跡以後，乃有第二之永死，在永死之前，則存於茲世而受苦難，而其存也，則由父傳子，子傳孫，永永不絕，是其受罰亦永永不絕耳。

夫惟有靈魂單獨永存之說，乃有火地獄之論。比拉民主教所引舊約經文以證此者，蓋有數則：

其一，爲證之大衛王之爲掃羅及約拿丹禁食，及爲亞伯尼爾之禁食。據比氏之解釋，大衛之禁食乃係爲死者向上帝有所祈求，於其子之病也，彼亦禁食以求其痊愈，及聞其死，則立命進肉食焉。靈魂既別於軀體而另存，設其已入天國，或已降地獄，則人雖爲之禁食，亦復何用，故是時靈魂必係在第三處所，此處所必卽爲火獄矣。此種證明，實極牽強，其實爲死者服喪禁食，如死者生前對於服喪者無所利，則此舉純係出於恭敬之念，若死者生前於服喪者有利，則此舉係表示己身之損失，故大衛之爲掃羅及亞伯尼爾禁食，是敬之也，至於其子之死，則復進飲食而姑以自慰焉。

比拉民對於舊約中所有「怒」、「火」、「燒」、「除淨」、「洗清」字樣，皆引以爲火獄之據，實則皆因教中學者之附會而致此耳。如詩篇三十七篇首節云：「主乎，勿在怒中斥吾，勿在汝不悅之時責吾，」此與火獄本不相干，僅與古斯丁氏會以怒與不悅指爲地獄之火耳。又如詩篇六十六篇十二節云：「吾等行經水火之中，而汝領吾等至濕潤之地」等等，皆嘗爲教中學者於其注疏或講詞中強行穿鑿，以演成火獄之說。

惟比氏又引據新約若干處，不易於解答者，如瑪太十二章三十二節云：「以言攻人子者，猶可

赦之，以言攻聖靈者，無論今世來世，永不得赦。」比氏之意，來世即指火獄，於其中也，罪人有得赦而在今世不得赦者。雖然，宇宙間只有三世，予前已言之，即自開創至洪水，在聖經中謂之古世，由洪水至審判日，謂之現世，自審判之後至於無窮，謂之來世，凡三世中，皆無所謂火獄之物，故謂來世即係火獄者非也。然則教主此言果何意乎？予斯不能不謂其實與今日公認之教義有所不符，然以經文之深奧，吾人之知識不足以胥解之，此不足為恥也。然予亦有說，願以質諸神學高深之士：第一，發言以反聖靈者，蓋即指發言以反聖靈所寄之教會，此蓋以基督本身與今此之教會為比較。蓋基督在世之時，對於加以侮慢者每忍受者，而今之教會則不然也。故基督之意蓋云，汝曹儘可以殺我，如能悔改，則吾仍赦汝，但如汝曹拒絕今後之乘聖靈以施教者，則汝曹無復解罪之術，而必將於來世受罰，此蓋一喻言也。若非此意，則或復活之後猶有一地可容罪人之悔改。試觀哥林多前書十五章二十九節，聖保羅曰：「若死者不能復起，則為死者施洗胡為乎？」是殆保羅之世有為死人施洗之辦法，使其將來亦得接受教主為王，而火地獄非必需矣。惟上述之兩種解釋，其說皆難於圓滿，予故不敢確信之，姑留以待熟研經文者為之駁辨。然予所敢斷言者，即經文者絕無所謂火地獄之說，亦絕

無是事，脫離軀體，無單獨存在之靈魂，不惟拉撒路在其逝去之四日內，卽後此無數之死者，其靈魂皆未嘗受磨難於火地獄也。上帝可以化土石以爲人，豈不能將人之朽骨重振起之使爲光榮靈異永存之軀乎？

又哥林多前書三章，言及以禾稿及草建於正當基礎之上者，所建必將被燬，而「其本身將得救，若經火中者然。」此火也，渠意謂卽以指火地獄。然予已證明此節撒迦利亞十三章九節所云：「吾將攜此第三部分經過火中，而提煉之如金銀焉。」此實指彌賽亞以威權重降之際，大地將被火焚，而被選之民，將以此火而盡滌去其謬論與惡習，從此永歸附於主之名也。又使徒亦曾云，在「耶穌是基督」一基礎之上，亦將有人建立謬說，斯謬說將於末日爲火所焚，其人可以得救而盡釋其謬。是建築者乃教牧也，基礎者卽「耶穌是基督」之信條也，禾稿及草者，此基礎上因人之愚昧懦弱所引出之謬誤結論也，金銀也者，則正當之結論也，提煉清除者，是謬說之盡去也。總觀其義，絕無解爲火焚無體之靈魂之可能耳。

第三，卽哥林多前書十五章所記爲死者施洗之事，比氏由此推論，以爲一，爲死者祈禱並非無

益，二，卽此可以證火地獄之存在，予皆以爲不然。據渠之意，施洗卽悔罪之洗禮，人如禁食，祈禱，施捨，則卽可謂之受死，故爲死者施洗，故爲死者祈禱，乃一事也。然此乃一引喻之詞，與經文之範圍殊難相合。考馬可十章三十八節，及路加十二章二十五節，受洗也者，乃係浸於自己血中之義，故如基督之死於十字架，及使徒之爲此作證，乃合於此義，若謂祈禱，禁食，施捨亦含有浸潤之義，無乃不倫？又瑪太三章十一節亦有以火清除之語，然所謂火及清除者，實卽撒迦利亞所謂搗第三部分經行火中而精煉之之義。故其後聖彼得亦云——前書一章七節——汝等信心之試煉，將比真金而更不能燬壞，於耶穌基督顯現之時，將更得榮譽。聖保羅亦云，火將試人人之工作，以驗其爲何質。然撒迦利亞及聖彼得與聖保羅所云之火，皆指審判之日基督復降之時而言，故瑪太所記，應如是以解釋之與火地獄無與也。

又爲死者施洗，亦可如吾上文所述之又一解釋，而比氏乃又藉以證明爲死者祈禱之有益。如在復活之後，未嘗聽聞及未嘗信基督者，仍得被接受以入天國，則於其死後，友人爲之祈禱以俟其再起不爲無用也。然卽使上帝可以接受此祈禱，而仍與火地獄無干，蓋由死復生爲一事，由火地獄

復生又是一事，無從相提並論也。

其四，爲瑪太五章二十五節：「其速乘今之便，與爾敵和解，否則恐其將以汝交與審判官，而被交與獄吏，投入獄中矣。吾實告汝，汝入則不能復出，非將汝最後之一文錢交付不可也。」然此喻言，所謂欠債者，卽罪人也，索債者與審判官，乃上帝也，當今之便，指今生也，獄者，坟墓也，獄吏者，死也，罪人若不能盡償其責，則無以得永生，而必得第二之死，然以基督之受難，可以當全數之償金，而一切之罪皆可得恕矣。

第五，卽瑪太五章二十二節：「凡無故對其兄弟發怒者，將被判罪。凡向其兄弟示輕蔑者，將爲公意所定罪。至呼其兄弟爲蠢夫者，則將被判於地獄之火。」比氏之意，以爲依此是有三種之罪與三種之罰，惟其最末者則受地獄之火之罰，因此謂在今生以後，對於較輕之罪則在火地獄中罰之也。然此推論亦極牽強；夫在今世之後，關於執法之事，豈亦如教主初降時猶太之制度，聽訟與定罪有審判官與公意法庭之不同乎？一切法權，豈非盡屬於基督及其使徒乎？故欲釋此節，當通其上文下文以求之。蓋基督是時乃係向衆人解釋摩西之律，因彼時猶太人習於爲非，但求不明悖摩西之

文字，卽自以爲無辜，故救主解之，以爲法律應知其原意，並非不真殺人卽不悖第六誡命，不真與他婦女共寢卽不違第七誡命，蓋人如無故向其兄弟發怒，則已有殺人之心，而爲基督之所必罰也。故此決非指犯罪與法庭及懲罰有種種之不同也，乃謂一有傷人之心，雖其行僅止於詬罵，或並未詬罵，則已應由審判官及長老法庭執而投之火矣，是此節與火地獄之說毫無關係也。

第六，乃路加十六章九節：「其以不義之馬門爲友，庶汝敗時，彼等可以迎汝入永久之帳幕也。」據比氏之意，此可爲召請已逝之聖哲之證據。然詳譯其文，乃係謂吾人應以資財結友於貧者，庶彼等得在其生時爲吾人祈禱，蓋「凡施於貧民者是以資財借與上帝也。」

第七，爲路加二十三章四十二節：「主乎，汝爲王之時其弗忘吾也。」比氏以此解爲今生之後仍可以免罪。雖然，此推論亦未爲當，蓋文義係指在祈求時主卽已免罪，而於再度榮臨之時，不忘再起之，俾其得永生也。

第八，爲行傳二章二十四節，聖彼得論及基督，謂「上帝已起之，解除其死之痛苦，因其不應受此束縛也。」比氏之意，以此爲基督下降於火地獄中，爲若干靈魂解除其刑罰，然而誤矣。蓋文中明

指基督本身之被解除死與墓之束縛，非謂火地獄中之諸魂也。且如據比察氏之注釋，則此處「痛苦」二字本應爲「束縛」，則是更無火地獄之可能矣。

第四十五章 論神話 (Demonology) 及其他外邦宗教所流傳之遺跡

發光之體，由一線或多線，經過不透明物體而反光，與透明體而折光，其所加於吾人之印象，謂之視覺；由此視覺，遂恍若有一物體之存在；同理，若吾人之視官突受強大之壓力，則忽見當前之有光，此惟己身見之，他人則不之見，蓋外本無物，特人有此幻覺耳。又施與印像之物既已移去之後，其印像仍有活動，則成爲想像，成爲夢境，此予於第二章第三章已略明之矣。

光之性質如何，古代所謂學者未嘗明了，至於常人，更無俟論。故或以爲有形無體，或以爲係由氣所成之微妙之質，總之，皆以爲係一種鬼物 Demons 也。蓋彼等以爲所夢見之物非在其腦中，而實存在於空中，非幻想，而實鬼物也。此與以鏡中之影認爲自身之鬼，與見水內之星而認爲星之鬼，正復相類。又或以爲太陽亦有其鬼，長不逾尺。凡此種種，皆使人對於不能見之物有所畏懼，以其爲

有作福作威之能，因是外教之爲政者，乃設爲種種神話 *Demonology*，以爲雖維繫治安之具，從而詩家歌咏之，祭師主持之，是卽所謂神道設教者。而所謂神鬼之中，亦復有善有惡，善者可藉以獎人守法，而惡者可藉以阻人爲惡也。

希臘遠古詩家希昔德 *Hesiod*，對於所謂神 *Gods* 者之系統，紀述最詳，而其他之史家，亦多有述及，予於第十二章曾略及之。

希臘人因征服及殖民之結果，將其言語文字傳播於伊及，義大利及亞細亞，故猶太人亦遂習聞其神話。但猶太人惟以惡神稱爲 *Demon*，其善者則稱爲上帝之靈，而凡附有上帝之靈者，則謂之先知。故如瘋人，則目爲惡鬼 *Devil* 所附，不潔之人，則目爲不潔之鬼所附，啞人則目爲啞鬼所附。施洗約翰之來也，因其禁食之奇特，人亦目之爲鬼所附。基督曾語彼等，凡從其言者，必得不死，故猶太人譁曰：「亞伯拉罕死矣，衆先知死矣，汝爲此語，豈非鬼迷耶？」又當教主明斥彼等之欲殺之，衆答曰：「汝乃有鬼附體者孰能殺汝？」故猶太人相信有獨立存在之鬼，蓋甚明。

猶太人既有如是之觀念，教主曷爲不反駁之，而且有時亦借用如是之詞句以爲施教之具耶？

予答之曰，基督所謂「無肉無骨之靈」者，雖稱其爲靈，未言其爲無體，而聖保羅亦曰：「吾人將起靈之體」云，是卽指爲有體之靈也。卽如大氣，豈非物體，而何嘗有骨有肉爲人目之所見乎？至於經文所記，救主命令惡鬼離人之軀，此與救主之叱風呼海，及上帝之指揮日星無異；此其物固皆不解語言者，而如此記之，乃皆以顯上帝之大能耳，至於無體云云，則人類固有一有體之靈，斯卽爲其自身，此外無有矣。

據瑪太四章所記，聖靈既如鴿降於救主之身，遂引之入於荒野，此所謂靈，卽指聖靈，而聖靈既與救主爲一體，自無附體之可言。而下文又言惡魔引之入聖城，置之於殿宇之顛，又云被惡魔挾至極高之山頂，俾其盡覽今世之國家；凡此云云，吾人不能信其爲惡魔附入救主之體，亦不能信救主之受惡魔之驅使，且山之高，亦斷無能登而盡觀全地之表面者，則斯種種，皆異象耳。

又路加記猶大，謂撒但入其體，於是渠往告大祭司及執政，謂將賣耶穌與彼等。此所謂撒但，蓋指其心中叛變之惡念。蓋經文中，於人之善念，每稱爲聖靈，則凡與基督爲敵之惡念，自可以稱爲撒但。撒但之入猶大，與猶大之思背主，蓋不先不後，適爲同一時同一事也。

然則無質之鬼既不存在，而有體之靈亦無附着人身之事，則教主及其使徒胡不明以告人而使之無可疑乎？於此類問題，僅足以表示人類之好奇心，而與基督徒之得救殊無與也。果欲爲如是之間，則吾人亦不妨問基督之賜人以信、敬、與德，胡爲有厚有薄乎？而一切學術之理，基督胡不盡以示人，而必待人之研求乎？然此類問題，亦未始不可有其答案：蓋上帝昔日令以色列人入迦南，並未先爲制伏四圍之諸國，特留之以資其淬厲，故教主云引吾人入天國，亦不先爲盡除途中之荆棘，特留以資吾人之努力與思考。而基督之傳教，不過僅示吾人以一簡單明顯之得救之路，亦卽下所云之信條，卽：「渠爲基督，爲活上帝之子，被遣入世，爲吾人之罪惡而犧牲其自身，及其再臨，則榮臨其選民之上，而爲之君，永拯其民，脫於仇敵之手。」是也。鬼附之論，卽或未能辨明，未卽能妨礙得救之途也。總而言之，在聖經中，有天使，有神靈，善者惡者皆有之，然非無體者也。有有體之靈，而非人身之被其憑附，卽如聖哲之身，蓋卽靈軀也。

然不幸無體之靈之說久已盛傳於教會之中，因之引起「驅邪」之習，至今未能盡除。在最初之教會中，一若鬼物常見，而瘋人甚少，及乎今日，則與之相反，是非今昔之不同，特名稱之有異耳。惟

是昔日使徒及繼使徒之教牧，多能醫治奇疾，今則極爲少見，又昔日之眞實信徒能「以基督之名驅鬼，能說方言，能執毒蛇，飲毒藥而不爲害，能以接手而愈人之疾，」今則何以不能乎？是殆昔之教徒，完全信賴基督，而惟期福於未來之天國，及其後，人各以機智謀求今世之威權如富貴，則上帝之特殊恩賜乃復收回矣。

異教人之遺跡存於猶太者，又有一端，卽敬拜偶像是也，而在歸附於基督之後亦未能免焉。在基督宣教以前，異邦人每以外物之形像敬以爲神，故聖保羅曰：「偶像乃無物，」非謂製像之金石或木材爲非物，乃指其所藉以敬拜者完全爲腦中之想像，而實無其物耳，夫以敬上帝之禮而敬茲偶像，是卽爲背叛上帝，蓋上帝乃猶太之王，而摩西及後之大祭司則爲其宰相，今對此幻想之物而施洗，則是不信任上帝及其宰相也，然則人將各行己意，而國家紊亂矣。故上帝之第一律卽曰：不得以他邦之神爲神，應信惟一之眞上帝，卽與摩西對語，假其手以宣布法令而內治其國外禦其敵者也。」又其第二律曰：「不得自以己意造爲偶像以敬拜之，蓋此亦等於廢其王而別就一王，與敬拜他國之神無異也。」

經文中有若允許建立偶像以行敬拜，及在敬拜上帝之處試立偶像者。第一，蓋有兩例：一卽上帝方舟上之基路冰像，一卽銅蛇之像；第二，則經文中有道及敬拜與上帝有關係之物者，如拜其足踏是也；第三，爲經文中對於聖物許加以崇敬者。今欲討論斯各條經文之何指，不可不先明敬拜及偶像之義意。

在第二十章中，予已說明，凡尊重人者，是尊重其人之權力也。其尊崇之等次，乃在以其所敬者與他人相比較。然上帝之權能，乃無可比擬者也，故如以有限度之價值擬之，則是不爲榮而反爲辱也。是故尊榮之之作用，乃是內心的，而其表現於外者，卽敬拜是也。凡言語行爲之足以表示不敢得罪，與願相取悅者，無論其出於真誠，抑出於假裝，皆可謂之敬拜。

對於人之尊崇，如對於王者，及有權者，是爲人的敬拜，而對於以神表現尊崇之言語與姿式，則爲神的敬拜。人的敬拜與神的敬拜之別，在於敬拜者之內心如何，不以其言語云何而定也。世間爲人服役者，蓋有兩種：一卽奴隸，其服役也，非出自願，一卽僕從，其服役也，由於契約。吾人對於上帝，既爲僕從，亦爲奴隸，蓋服役之中，有服從及敬拜之二義。

所謂影像者，蓋與他物相似者，如鏡中人之影是也。又人所見之星辰，亦爲其影像，時有變幻之可能。由影像所引起人體內之反應則爲想像 *Imag*。凡無形之物，不能有影像。

又無極之物，不能有影像，蓋凡像必有體，有體則有其極度矣。故上帝不能有影像，人之靈魂及神靈亦不能有影像。

然人固可以幻想造出種種之物形，如詩家所描寫之鬼怪，卽是其例。如是者，固亦可範金鑄土以爲之形，此則非像實物，乃像人腦中之幻覺耳。

然影像一詞，推廣其義，亦可包含代表之義，如謂世間王者爲上帝之影像，或官吏爲王者之影像，是也。異邦人所製之偶像，每與其所欲表示者絕不相似，如立一未鑿之石而視爲內普條恩之神是也。又今日所見聖母馬利亞及其他聖哲之像，亦隨處而不同，蓋惟視其像命名爲何神，斯爲何神，不必真似也。是故偶像者，可以爲他物之像形，亦可以爲他物之代表，通常則率兼是二者。

又凡日也，星也，以及其他活物，人如敬之爲神，則亦稱爲偶像 (*Idol*)。敬拜之義與偶像之義既明，今請一研究敬拜偶像 *Idolatry*，究作何解，此卽第二條誠命之所

禁者也。

敬拜偶像者，乃人由於自願，在外表顯示敬意於造成偶像之金石木材，或其所代表之人的幻念，或兼是二者之一活體。

今如見王者貴人而脫帽致敬，或雖不在前而對其居處用具致敬，此爲對其人之敬禮，不爲敬拜偶像也。若認其人之靈爲寄於用具之中，或向其空座而呈訴焉，則是爲神的敬拜，亦即敬拜偶像矣。

人民向王者請求其所能爲之事，即執禮至卑，至於俯伏在地，此仍爲人的敬拜，蓋所祈者不過人的權力而已。若向王者求晴，求雨，或其他惟上帝乃能爲之事，是爲神的敬拜，而爲敬拜偶像矣。但如王者以嚴刑迫人民而爲如此，此則不爲敬拜偶像，蓋此只足見其人畏懼之心，不足示其崇敬之誠也。此非其本人之行爲，只能視爲統治者自身之行爲也。

敬拜上帝，如在一特殊之地，或於敬拜時面向某一偶像，斯乃視其地與像，因接近上帝而爲聖物，並非以其地其像爲神，故不爲敬拜偶像。即如猶太人，嘗在銅蛇之前敬拜上帝，又猶太人如出至

國外時，則面向耶路撒冷而祈禱，摩西於近西乃山之發火叢樹之前，即脫其履，今日基督徒則在會經祝聖之會堂中行禮拜，皆是此例。但如以爲上帝即居於其地，或處於其像之中，則是成爲有限度之鬼，而非上帝，則其敬拜不能不視爲敬拜偶像矣。又如其像其地之建造，係出私人之意，則如是之敬拜，亦爲敬拜偶像，蓋上帝之命曰：「汝等不得自爲雕刻之像。」故銅蛇之製，係摩西奉上帝之命以爲之，非自爲之者，故不違誠命，而亞倫及人民所製之金牛，則爲敬拜偶像，蓋彼等未得上帝或摩西之允許而爲此，縱非以金牛爲神，亦不可行也。

異邦人敬拜尤彼得及其他生前曾立大功之人，又以若干人爲上帝之子孫，或以其爲神與人之所共生者，此皆敬拜偶像，未嘗爲上帝之所許也。至於救主，雖亦爲人，而吾人信之爲不朽之神，上帝之子，此則不爲敬拜偶像，蓋此非根據吾人之私意，而根據聖經中所載之上帝之意旨也。至於聖餐之禮，依據基督「此爲吾體」之一言，而認其當時手執之面包碎塊以及後此教牧手中無數之面包碎塊，眞爲基督之體，且仍爲一體，此亦不成爲敬拜偶像，蓋此乃基督之所許也。但如經文原意並不如此，則是以人意定之者，此即成爲敬拜偶像矣。若認上帝全能，自可以變面包爲基督之體，則

是上帝亦何嘗不能將異邦人所造木石之像變爲上帝之身，則是異邦人之敬拜偶像亦遂不可非議乎？

關於人之受靈感，應認爲係以思考研求而得上帝之恩賜，而並非聖靈之入居其身，如認爲聖靈入居其身，而不從而敬拜之，則是對上帝爲不恭，若敬拜之，則是爲敬拜偶像也。是故最穩健之法，當信聖靈如鴿之降於使徒，及基督噓氣與接手於彼等，皆只是表示上帝許彼等以上帝之允許用於宣傳及談話之時，俾其所行可以啓他人之尊崇而不爲褻瀆也。

褻瀆的敬拜，亦罪也，但非敬拜偶像。蓋偶像之敬拜，固亦有內心之誠敬存乎其間，而褻瀆的敬拜，特只有敬拜之外表，而往往內存厭鄙之之心，只以畏懼之故而不得不然耳。然而爲此者，如其所行有爲他人倣效之可能，則仍爲罪，蓋恐以此引他人入於迷途也。

故凡教牧及其他有智慧之稱者，如因畏懼之故而對偶像表示崇敬之行，若不能將其畏懼表示於衆人，使其爲不得已，則卽爲褻瀆的敬拜，蓋觀者見其師長爲此，必且效之矣。若身非教牧，亦非人所仰望之人，既無他人從而效之之虞，則亦不爲褻瀆矣。無學之人，若在崇拜偶像之治下被迫

而爲此，其心能恨惡之，則亦善矣，如能効死而不從，則尤善焉。若本爲基督之教牧，彼命以傳基督之道於萬國者，苟亦如此，則不特犯褻瀆之罪，抑且大悖其職守。

總上所述，凡對物或對像施敬，或敬其物，或敬其代表之幻想，而以爲斯物真可以接受此祈禱者，是爲敬拜偶像。若雖對此施以敬拜，然非出於自願，而爲被迫所致，設此人居於領袖他人之地位，則爲犯罪。至對偶像而施敬於上帝，如猶太人之曾拜於基路冰及銅蛇之前，以及遙望耶路撒冷或在聖殿中施敬，則不爲拜偶像。

至於今日，羅馬教會之敬拜聖哲及圖像或遺物，此於經訓教義本無所據。其起因，率由外邦人之入教而生，而後此之羅馬主教輩，則從而默許之，或竟擴張之也。

夫經文中所記上帝命立之像，非欲人之敬拜之，乃欲人在其前拜上帝耳，如約櫃上之基路冰像及銅蛇皆是也。經文中絕無記祭司或他人敬拜基路冰之事，而列王下十八章四節且載希昔家擊碎銅蛇，因人民向之焚香也。然則今日之基督徒王者正應燬壞民間之一切偶像，而使之弗得再爲此敬拜耳。昔以色列人之拜金牛之像也，固以爲此牛實卽上帝，或上帝處於牛腹之中，今之愚人，

亦以其所拜之像果能言，能動，能爲奇事，此其愚誠若不可信，而事實固爾爾也。今之蚩蚩者氓，除飲食休息之外，其心中固對任何事不加思考，種種荒謬之事，彼皆可以信之，除非以法律明文禁止之耳。

或以經中記有上帝散步於園中，及雅各見上帝在梯之頂端等異蹟，故吾人不妨爲上帝及天使繪圖形者。然異蹟及夢境，皆人之幻覺，如其圖之，則是製爲偶像。圖繪吾人之幻覺，固自不爲罪，但圖之而欲以表示上帝，則實犯第二誡命，蓋如此，除欲敬拜之固無他用耳。人如爲其亡友建立碑碣，此爲人間之尊崇，自無不可，若爲天使或其他古代哲人造像，意謂可以得其歡心，而能聽從吾人之祈禱，此則爲拜偶像無疑矣。

在摩西律及福音書中絕無許人可以自設偶像而敬拜之之處，無論天上，地上，及地下之物，皆不得造其像而敬拜之。至於人間之君王，雖在世間爲上帝之代表，然人民之崇拜之，不得超於其以人的身分所能有之權力與身分。是故今日敬拜偶像之習，決非因誤解經文而起，乃純因異邦人歸化之時未將其素所敬拜之偶像摧毀而致此也。

蓋此類偶像，或有雕刻極工，價值甚鉅，故當其歸附基督教之時，仍寶之弗舍，而妄以之代表基督，代表聖母馬利亞或使徒，及其他教牧。而一般教牧，漸生野心，一方面爲取悅會衆，任其所爲，一方面亦以己身死後亦可得此崇敬，而引以自慰。雖在康斯坦丁大帝以後，曾有數位皇帝，及主教以及宗教大會，力斥此事之非，惜乎爲時已晚，且又行之不力，故卒不能禁也。

又尊人爲聖 *Canonizing of Saints* 之習，亦爲異邦宗教之異跡。此並非誤解經文，亦非羅馬教會之所創，乃自羅馬古時已有之習慣。第一次在羅馬行此禮，卽爲羅馬帝羅慕勒斯，其後茹留該撒及其後各帝，亦皆被尊爲聖潔。

羅馬教皇之稱爲最高教長 *Pontifex Maximus*，亦係傳自羅馬未歸化時之舊習。此其名稱，蓋昔日在元老院之下有管理宗教儀式及教義之高官，及奧古斯督該撒改羅馬爲帝國，則自任此職，而後之爲帝者仍之。迨康斯坦丁大帝歸附基督教，乃將教務交與羅馬主教執掌，惟其時尚無 *Pontifex* 之稱，乃後之羅馬主教，自加此號，以表示其有管理羅馬省境內之其他主教之權力也。然羅馬皇帝之所欲維持者，非聖彼得之特權，乃羅馬城之特權，故帝國遷都康斯坦丁堡之後，該處

之主教，遂亦自命與羅馬之主教有同等之權力。雖其後羅馬之主教終得勝利，而取得 Pontifex Maximus 之稱，然此仍係得皇帝之允許而然，且其管轄之權，絕不及於羅馬帝國範圍之外，皇帝失去羅馬城之後，教皇管轄之權根本無存。是故教皇管轄其他主教之權，惟有在其自有之領土以內，否則在帝國範圍之內，由皇帝之命以管理境內之基督徒民衆焉。

抬架偶像而遊行，亦希臘羅馬宗教之遺跡也。像皆有龕，而載以鸞輿。當日之茹留該撒即由元老院奉以此種尊榮，而今之教皇，亦由其瑞士籍之衛士捧其鸞輿而出也。

火炬及燭之前導，亦此項習慣也。古者以之敬神，後此羅馬皇帝遂襲用之。及其後，一般愚民，在其主教及救主與聖哲之像前亦燃蠟燭，馴至在永拜堂中亦用之。此外如聖日也，守夜也，歡樂節也，五朔節之舞也，昇天節前之田地遊行也，此皆由仿倣異邦人之習慣而來，其例不可勝舉，苟吾人一詳察希臘羅馬之宗教史，則可知由因循及私蔽，而異教之舊瓶被裝入基督教之新酒者多矣，然其終必至於破裂，蓋可知也。

第四十六章 論無益之哲學及荒誕之慣例所招致之黑暗

哲學也者，乃由因推果及由果求因所得之知識，而就事實之可能及人力之所及，以求其爲益於人生者也。故幾何學者，由圖形之構成以求其各種性質，由其性質以推求其新的構成方法，而由此得收水陸測量之用。天文學家，由日星之起落運行，於以知日夜節季之理，而得以記載時間。其他之科學亦同。

由上之定義，可知人類原始之經驗不得視爲哲學，因其非由推理而來，獸類亦有此類似之能力。蓋此乃全恃乎記憶，苟其中環境略有改變，則依乎經驗之期望必致失敗。若夫由正確之思考所得之真理，乃普通的，永久的，不變的。

凡不正確之結論，不得稱爲哲學。人如依據其所明瞭之名詞，按法以推理，則其結論必不謬誤。凡人藉超自然之顯示所知者，不得稱爲哲學，以其非由推理而來。

凡依據書籍之威權以推求者，不得爲哲學，以其既非由因求果，亦非由果求因，此實非知識，而

爲一種信仰。

推理必賴夫用詞，故在始有語言之時，未必卽有推求而得之真理。美洲之士人，因有若干格言及算術之淺近知識，然不可稱之爲哲學家。五穀及葡萄，固自始卽生於林野之間也，然是時之人，飢則食橡子，渴則飲流泉而已，殊不知種植之道也。世間之普遍而有益的推測，固亦自始而有之，特爲數極少。人類大抵賴經驗爲生，既未有方法，則無以推廣其知識，此由於人類一則忙於尋覓其生活之必需品，一則忙於抵拒其鄰人而毫無閑暇，直至立國之後，乃有暇及此耳。故閑暇者，哲學之母也，而國家者，平安與閑暇之母也，故哲學與於巨大繁盛之都市。印度也，波斯也，伊及也，皆古代之大國，而爲古代哲學家產生之地。卽在希臘，其初各小都市並立，彼此疑懼，毫無和平與閑暇，直至各小邦漸就合併，乃生所謂七哲人者，或以道德政治之學著稱，或則傳述天文幾何之術，然而哲學各派則猶未興。

迨雅典人既破波斯之軍而稱雄於海上，奄有各島，並伸張其勢力於歐亞大陸，國既富有資財，於是閑暇之輩，乃在城中以新聞互相告語，兼以哲學爲公開的講述。其中大師，各擇一地以教青年，

柏拉圖 Plato 之講學所，名爲 *Academy*；亞里士多德 Aristotle 之所名曰 *Lycœum*。其他之人，或講於有長廊之下，*Stoa* 卽商貨聚集之處，或教或辨；此外更有不在一定處所而隨地聚青年之人以爲教者。昔日加尼底爲大使之時，亦曾在羅馬爲此以致加脫勸告元老院遣之速去，以免其娓娓清談害及青年之德行也。

彼等講學之地，名爲 *Schola*，義卽「閑暇」也，其講則名曰 *Didaché*，義卽「消磨時間」也。而哲學學者，亦各以其派著稱，如柏拉圖之從者名爲 *Academiques*，亞里士多德之從者名爲 *Peripatetiques*，任諾 (Zeno) 之從者名爲 *Stoiques*。此種學風，旋即傳遍全歐，兼及非洲之大部，幾無國不有其公立之學院焉。

在猶太人中，教主降世之前及其後，亦有其學校，爲講論猶太法律之所。其名爲會堂 *Synagogues*。每值安息日，則在其處宣讀並講論法律，不特耶路撒冷如此，卽凡猶太人寄居之城市，無不有之。如大馬色之會堂，卽保羅曾入而施以壓迫者，又如安提阿，以哥念，帖撒羅尼迦，皆保羅曾入而與衆爭辯者，其他之例尙多。

然則此等學校究有何用乎？今日之科學果有從此種學院傳流者乎？即如幾何之學，固非學院所傳，而柏拉國之學院且曾規定非略明幾何之學者不得加入，故幾何之學者雖多，而未聞其有自設之學院，亦不聞其成爲學派。至於學院之中，則其所謂自然哲學者，類多夢想之說，蓋一般人不知線形之性質，自無由明了宇宙之動作，則其所說，必爲模糊影響之詞也。至於彼等之道德哲學，則亦不外爲自身感情之記述。人類行爲之軌範，不基於國法，即基於自然律，而後誠僞，公私，善惡，乃有所憑，若以己意之喜怒爲善惡，則人人所見不同，必致大亂其國也。又彼等之邏輯學，並非推理之方法，而僅爲名字之舞弄，以之炫惑人而已。總之，世間荒謬絕倫之事，幾無不有哲學家爲之主張者，而以亞里士多德爲最甚，彼之形而上學 *Metaphysiques*，乃自然哲學之最爲荒誕者也，彼之政治學 *Politiques*，乃最足以敗壞國政者也。彼之倫理 *Ethiques*，乃最富於愚蠢之說也。

猶太人之學院，自始爲摩西律之研究院，摩西昔曾有命，命於每七年之終，聖幕筵祭之時，以此律宣誦於民前，俾其習之。每安息日之誦讀，其用意自亦同此，然就救主之言考之，則律文因荒謬之注釋及習慣而致失真者不少，以致基督之來臨，先知久已道之者，彼等竟不能察覺也。且彼等安息

日之講論，更雜以希臘之神話，及古來之謬習，竟將摩西律之大義變爲荒渺不可解之哲學，而經文之引用，亦極於支離矣。

所謂大學 *University* 也者，乃一城市中多數之公立的學院聯合爲一是也。其中最主要之學院，卽係三主要之職業，羅馬教，羅馬法，與醫藥也。至於哲學，不過爲宗教學之一部，亞里士多德之學風既最盛，則卽目爲亞里士多德之學亦無不可也。幾何學直至近乃有其地位，若在昔日，長於此者人皆大抵以魔術家目之。

今欲詳究此類無聊哲學之教條，如何由各大學以傳於教會，請先論其原則。蓋哲學有哲學之基本，卽所謂 *Philosophia prima*。所謂基本，最要者卽一般普通名詞必須有其確定之義意，如物體，時間，空間，物質，形式，精華 (*Essence*) 主題，實物，偶事，權力，行動，有限，無限，數量，性質，動作，行爲，感情，以及其他名詞用以解釋人類對於物體之本質及發生之概念者。此類名詞之定義，皆在亞里士多德之形而上學之中，然其形而上學，大半荒謬無理，只可謂爲玄之又玄耳。

然此形而上學也者，既被混入經文之中，而造成學院派之神學，於是乃有所謂物之精華 (*Essence*)

ences)之說，謂爲可以離物而獨立，因名之爲抽象精華 *Abstract Essences*。予今茲欲加辯論，須先請閱者諒其繁瑣。夫所謂宇宙者，乃係有質之體，有長寬厚之度者也。故凡宇宙之任何部分，皆爲物體，而有此三極度，凡非物體者，不能爲宇宙之一部，宇宙者乃一切之全體也，故非宇宙之一部者，卽爲無物，而不能存在。靈聖，亦物體也，人目雖不能見之，而既係有極度，則自不能爲無物，卽不得爲無質 *Incorporeali*。無質一名詞，可用之以稱上帝，夫上帝固爲吾人所不能知者，此種稱謂，僅足爲吾人尊崇上帝之詞耳。

今欲知彼等所稱之抽象精華者究何所根據，則應先求此數字之何指。夫字也者，乃記錄並傳述吾人思想及概念之工具也。故字有爲物體之名稱者，有爲吾人對於物體之觀念之名稱者，有爲名稱之名稱，或詞類之名稱者。卽如普遍，多數，單數，卽名之名也；定義，肯定，否定，真，僞，疑問，允許，契約，三段論，卽詞類之名也。此外之字，則爲表示各名互相間之因果及矛盾之關係者，如云「人是物體」，此指「物體」爲「人」之當然之果，而其相連之關係，則以「是」字表之。「是」字在拉丁文爲 *est*，希臘文中亦有其相等之字，至於他國是否皆有此字，吾不之知，然吾以爲非必需之事也。蓋兩

名置於一處，亦未始不可以表示此關係，而殊不必用此「是」字也。

由此「是」字 (Est)，而遂引出全體 Entity，精華 Essence，主要 Essential 等詞。然此皆非物之名，特爲一種符號，以表兩物之關係者。如云「人是活體」，非謂「人」是一物，「活體」是一物，而「是」又爲一物也，乃謂「人」及「活體」同是一物，而「是」卽所以表其同也。故「是」也，「行」也，「言」也，「生」也，「見」也，皆「無物」之名耳。

夫吾書之所討論者，乃政治及法律之大義，則何爲爭辯及此微渺之事？然爲防止亞里士多德之無聊哲學阻止人民之奉法，吾乃不得不爾。據彼哲學之說，謂人死後，其靈魂離軀而獨遊於外，在墓地上，可以於夜間見之。同理，故又謂一片麪包之形色，亦可離麪包而獨立，因之又謂人之信心及智慧等美德，可以自天注入或噴入，意以爲「德」與有德之「人」亦可以分離也。夫使人民之服從心可俟乎注入與噴入，則人何必自行努力以服從國法乎？祭司旣可以致神，則人何必服從君王乎？鬼旣能爲祟，則凡能製聖水以驅鬼者，豈非最應得人民之崇敬者乎？

自有此「精華獨立」之謬誤，而許多荒謬之事乃隨之以起。夫此種「精華」旣實有其物矣，

則必有其所佔之空間，第「精華」既又爲「無質」，則自不有長寬厚而不能佔有空間，故彼等不得已，乃強解之，謂其存也，只係「指定式」Definitive的，而非「接觸式」Circumscriptive的。然物之所藉以指定者，非據其接觸而何故所謂分別，誠不可解也。彼等謂人之精華卽人之靈魂，乃全部存在於人身之任何部分，而同時全身中所有之靈魂亦只有此數而不加多，此種荒謬之說，果何當於敬事上帝之義耶？

吾人若問無質之質何以在火地獄中能知痛苦，則彼等亦殊不能答之。

運動也者，乃變易地點也。無質之物既未佔地點，則靈魂離軀體之後，如何行動而可以升天入地乎？鬼又如何能在墓地遊行乎？此則彼等必又皆不能答，除非謂其行動僅爲「指定的」不爲「接觸的」，只爲靈的，不爲人的，以此相搪塞而已！

永久 Eternity 也者，本爲時間無窮的相續，然彼等又不能承認之，蓋如此則無法說明上帝既已決定將來之事，何以又不得而預知之也。至彼等之說，則謂永久之義，乃係現時之停止不動，此種名詞，實無人能解，並彼等自己亦不之解也。

人在思想中，如將一物件分之爲幾部分，則必將其各部分各係以數目，亦卽係將各個所佔之空間係以數目。故若干部分，必佔若干地點，不能多亦不能少。但彼曹之意，則爲以上帝之權，可使一物體同時存在於多處，亦可使多物同時存在於一處。果爾，則必以無爲有，以有爲無，而後可爲是認上帝之權乎？此皆緣彼曹強欲說明上帝之性質，故以吾人稱讚上帝之詞認爲敘述上帝之詞，因此謬謬百出，莫能自己，恍如鄉愚野老，突然登朝面君，遂至手足無所措也。

今再論其物理學 *Physics*，卽求明自然現象之第二原因者；彼等亦除空名之外別無供獻。今設吾人欲知某物何以下落，某物何以上升，則亞利士多德之徒只能曰：「下落者因其「重」也，然所謂「重」者，果何義乎？彼等必且釋之曰：「重也者，卽物願歸向地心也。」此與謂「下落卽因其下落，」「上升卽因其上升，」又何異乎？彼等以爲地心乃萬物安居之所，故物皆願歸向之，此直謂木石亦具人性，而有知識慾望也！然則窗上之玻璃，較之落地之玻璃，亦自覺不安乎？

設吾人欲知某物何以時而覺其大，時而覺其小，則彼等爲之說明曰：覺其小者，乃物被縮緊也，覺其大者，乃物被擴展也。亦卽謂同是此物，可以縮緊而量減，亦可以擴展而量增也。然則物豈遂無

定量乎抑物本無量而其量乃後此加人者乎？

論及吾人靈魂之因，彼等謂爲創造之時被注入者。

論及感覺之因，彼等則指爲物體形像之普在性，即謂其接於目者斯爲視，接於耳者斯爲聽，接於舌者斯爲味，接於鼻者斯爲嗅，接於體者斯爲覺。

論及志意之因，則彼等名之爲 *Volitio*，意謂做此事之能力即此事之原因。

要而言之，彼等於所不能解說之原因，則造爲種種名詞以自掩其愚昧。即爲偶發之事，彼等歸其因於命運 (*Fortune*)，歸之命運，是不知其因也。又或歸之於隱秘的性質 (*occult qualities*)，意謂其因爲彼等所不知，而設想他人亦不知也。又或歸之於同情 (*Sympathy*)，歸之於厭拒 (*Antipathy*)，歸之於特殊性質，及其他種種……

名詞，而要之於其原動力及動之方式一無所說明也。

此類形而上學及物理學，若猶非無益之哲學乎，則世間無復無益之哲學，而聖保羅亦不必贅

戒吾人以防範之矣。

至於彼等之道德哲學，政治哲學，其充滿荒謬之論，亦有過之無不及。彼等之說曰：人有爲不義之行，卽違反法律之行者，上帝爲此法律之因，亦爲此行爲之因，但非此不義之因，此誠荒謬之論也。譬如謂甲造一直線，乙造一曲線，而兩線之不合，則係丙之所造，豈非不通之至，此皆對於宇宙大原，強作解人，而又誤於自由志意之說也。

亞里士多德及其他之外教哲學家，謂善與惡皆係由人之好惡而定，此在無國之世，人各自爲其主，固有然也。立國之後，一切自應準乎國之好惡，卽準乎法律是也。然至今日猶有人主張以己意定善惡之說，甚至國政之得失，亦率以己意斷之，是此種哲學，不特無益，抑且大有害於國。

謂嫁娶爲違反貞潔之道，此亦謬說之一也。彼等之意，蓋因僧侶職務上之性質不容有妻，於是嫁娶爲不潔，爲罪惡。然而人類日常之行事，可認爲不潔者，固不只此，信如彼等之說，則是無人堪任聖職也。

雖然，僧侶之禁結婚，其原因實基於聖保羅之遠見。蓋教會方在受迫害之世，爲僧侶者，常不免

奔走逃亡，教士若有妻子，其不便實甚。其後爲教皇者，則又利用此點，以別異僧侶於凡民。蓋教主曾云，天國降臨之後，人不復嫁娶，而一如天使之在天，今也教士既自命爲屬於靈的，自命爲天國之人，則其不嫁不娶，固似乎理所宜然也。

依據亞利士多德之說，凡國之非爲民治如雅典各市者，皆稱之爲暴政。凡王政彼皆以爲暴政，即貴族之治，亦曰之爲暴政，而獨於民治之下，乃謂其爲有自由。夫暴主（Tyrant）之名，其本義不過爲「君王」而已，及其後，人民厭惡王政，遂以王政爲暴政。若對民治及貴族治亦表不滿之時，則稱前者爲無政府 Anarchy。後者爲寡頭暴政 Oligarchy。然而法律之得以維持，非空言所能奏效；所恃者，人也，兵也，使無政權專斷於上，則爭亂將無已時，豈得已哉。

亞里士多德之政治學，又主張國家應以法治，不應以人治，此又謬誤之一端也。夫雖在愚民，目不識丁，亦莫不知執政掌權者之可畏可懼，而不懼無人力兵力盾乎其後之文告。今謂執政不足懼，於是愚氓乃可以被煽動，以隨從犯上者而作亂；而犯上之徒，則又每起於僧侶之中也。

學院派哲學之謬誤，又有一端，即將法律制裁之力，伸張之以問及人之思想之良心。於是有所

謂拷問(Inquisition)之制者：人當其前，或因供認其良心上之見解，而乃不免於罪，或因懼罪，乃不得不爲違心之論。夫國家如欲任用教師，固可以問其是否誠心願爲宣揚某某主義，如其人不肯，不用之可也；若其行事本不違法，而必強其自行反對良心之主張，此實大反乎自然之道也。且基督徒果在死時對於信條含有謬見，則死後將不免永久之罰，迫其爲此，尤不可也。

以私人之資格，未得國家之允可，而妄自解釋法律，此亦政治謬見之一，但非亞里士多德或其他異邦哲學家之教。蓋此等哲學家，亦知解釋之權即包含於制定法律之權中也。聖經之得列爲法律，亦皆依國權而然，故聖經亦國法也。

非國權之所禁而擅禁之，此亦謬見之一。此例見於某某宗派之欲專有傳佈福音之權，而國法則未禁他人之爲之。設如吾人身履美洲土人之地，則吾人縱未受羅馬之差委，豈遂不得宣傳耶穌基督之道乎？然或者以爲此係事實上之必要，猶可以容許者也；夫既以必要而可容許，則固非法律之所禁，法律之所未禁，而他人禁之，是亂國之道也。

無益哲學之例尙多，茲不一一列舉，惟尙有一點，願爲說明，即學院派僧侶之著作，大抵皆以拉

丁文著爲晦澀之詞義，設如吾人欲譯之爲當世明通之英文法文，乃絕不可能者。此等難解之文，縱非謬說，然亦爲人類求知知識之阻礙也。

最末，請略言不正確之歷史，及異蹟聖蹟之荒誕的傳說。此種傳說記載，雖或見諸古時教中大師之著，亦不能卽視爲可恃，蓋大師亦人也，自不免於有誤，而於物理之知識既尙缺乏，則尤難免於誤。且善人尤易於受欺，故如教皇格里高里及聖伯納及比大，皆有論及火地獄之言，則皆誤於他人之說也。

謬誤之哲學既興，而真實之哲學則又多爲無知之輩非法禁阻。今之航海者，莫不知地有兩極，而年月全以地之運轉而成，然昔之爲是說者，固已遭教權者之嚴罰矣。夫使其非真，何不辯正之，使其真也，又惡可以加罰？卽令其有悖於國法，則自有國之掌權者出而懲處之，若教會之掌權者擅行處罰，是乃篡竊之行爲也。

第四十七章 論前述之黑暗孰因之以爲利

西色羅曾述及羅馬之一嚴正的審判官，每訊刑事之案，必先向控訴者問彼控者之所行爲究欲希冀何種利益。蓋某一行爲之利益所歸，最可藉以指明主動者之爲誰。基督教各國中充滿黑暗之議論及行爲，大爲害於人羣之平安，欲究其孰令致此，予請卽以此法推求之。

第一，謂在今世執行職務之教會卽爲天國，其所得之利益，爲使教牧成爲上帝之公僕，故有權治理教會，卽有權治理國家；因此，教皇乃得告諭於凡基督徒王者所屬之人民，謂如違彼之命，卽係違背基督之命，設如彼與其王有所爭執，應棄其王而從彼，於是教皇遂成爲全世界基督徒之共同君王。夫教皇最初受命爲羅馬帝國內之最高教牧，係在國權之次以施教，乃因帝國分崩，遂冒襲聖彼得之權力，而兼伸其勢力於已脫離帝國範圍之各省區矣。教會爲天國之說，爲利於教皇，既已明顯，則創爲此說者，當卽爲教皇無疑也。

近年以來，既有數處教會離脫教皇之統轄，則各該國之統治者，自應藉此恢復其已失之權。在吾英國，卽係如此。惟尙有可議，卽王者所命以治理教會者，猶每希冀脫離國權之約束，甚至欲壓伏國權。但彼等既承認王者有任意罷免其職之權力，則自未得而篡取國權也。

其在教會由長老主持之地，雖有若干條之羅馬教義被禁而不得宣揚，然於天國起自救主復活之日一節，則依然主張之。是何也？蓋長老輩亦欲取得統治人民之權耳。蓋如此，則對其君可以施除會之罰，可以武力抵抗；而對於人民，亦可以除會之處分而剝奪其自由權，故長老之爲此黑暗之主動人，正無異於羅馬之教皇也。

彼等謀保守靈的統治權，則設爲種種之理論，今請列舉之：第一，即謂教皇執行職務不能錯誤是也。信如是，則人人對其命令豈有不踴躍從之者乎？

第二，謂在各國之教督，既非直接受其權於上帝，亦非間接受之於國王，而皆受之於教皇。既有此說，而教皇在各國中皆植有有力之從者，若其國之君不從教皇之意，則可以發縱其國之內亂以逼之。

第三，謂須將一切之教士及僧侶，修道士等皆免於國法之管轄。如此，則各國中皆有一大部分之人受國家保護之利，而不納稅，即犯法亦不得罰之。故此輩除教皇外可以一無所懼，而皆爲教皇的世界國之擁護者。

第四，將教士稱爲獻祭者，而又將聖餐稱爲獻祭，於以使人信教皇之權等於摩西在猶太之權，即政治的與宗教的統治者。

第五，定婚姻爲一種宗教之禮，於以使教士判定婚姻及所生子女之合法與否，由此而可以干預王位之承襲。

第六，即禁教士之婚娶。蓋如王者爲一教士，則不得娶而不能傳國於其後嗣，若其非教士，則教皇又可以宗教之權約束之，且約束其臣民。

第七，創爲在教士前認罪之法，於是教士得以知一般君王及貴人之所圖所謀；反之，教會之所圖謀，則執政者不能知之如是之詳。

第八，有尊某人爲聖人及稱某人爲殉道者之法，於是教會可以利用思想簡單之人，使之不恤舍生以抗其國法及統治者；教皇又得以除會之權，宣告其君長爲異端，俾其民叛之。

第九，設爲悔過，免罪等禮，於以達前述之同一目的。

第十，創爲火地獄及納資免罪之法，而教會因之致富。

第十一，以神話之說及符咒之法恐嚇人民，使不敢違抗。

最末，利用亞里士多德之形而上學，倫理學，政治學，及種種荒誕，惡劣，晦塞之名詞，爲各學院所創造者，於以眩惑人心，使不能發覺彼等之謬見，而誤認此等哲學爲福音。

上述各條之外，尚可再舉多例，以證明教皇及羅馬教士實爲靈的黑暗之主動人，其主旨卽在謂現今世上之教會卽新舊約中所稱之天國。

夫教會之爲此說，以侵越王者之政權，一般統治者，其初竟未察覺，坐令其爲害於國於己，是其自身亦不能免責也。當其始也，固甚易於防止，及夫謬說深入人心，而人間遂無術可以治之。至於上帝之意，殆亦任其仇敵之自行坐大而終於破裂，蓋必俟一般人民皆覺悟其爲禍，而後乃有可爲，若先機而發，非徒無益，且將益張其勢。斐利得力帝之親爲教皇之執鐙，吾不責之，蓋其時之民情如彼，非如此彼且不能得國；獨怪彼原來享有完全無缺之王權者，乃竟任謬說之滋長於其境內之大學，遂致自身淪爲教皇之僕隸，是不能辭其咎也。

夫信仰之基，最初在使徒之智慧，謙卑，誠實諸德，信徒乃敬之，信之，而自願服從之，非以強迫而

然也，信者之良心，乃絕對的自由，特其言動須受國法之限制耳。及後之諸長老，既聚議其應述之教義，乃強謂民衆有應服從之之義務，若其拒絕，則視同化外，而絕其往來，此基督徒所受束縛之第一重也。其後，大城市中之長老，權勢增大，竟能指使鄉區之長老，而自居教督之名，是爲基督徒受束縛之第二重。最後，帝京之羅馬城主教，遂竟有權指使一切之教督，是爲束縛之第三重。

今欲解此層層束縛，則應先去其後者，如吾英之宗教改革，即可爲其例也。第一，由伊利沙伯女王否認教皇之權，於是後此一般教督，遂皆依王權以執行教務，僅仍保留「依神命」之頭銜耳，是第三重之束縛已解矣。繼此，則近今之一般長老，已否認教督之權，是第二重之束縛又解矣。而同時一般長老之權，亦且被否認，故信徒乃返乎最初時之自由，而完全可視傳教者所代表之人格以爲從違，此似爲最善之法也。蓋一人之良心，除道之本體以外，不應受其他之拘束，故信心之長也，當依夫與以長之機能之上帝，而不必賴夫種植之灌溉之之人工。第二，人既生而有理智，不應使其於任何事而概從人言，且教士本應謙卑善誘，不常壓抑人之理智，或以晦澀之辭眩人，或強不知以爲知，或使用種種不誠之策略以愚弄人民。

自教會強認天國爲在今世，於是教皇之位，遂大爲一般野心家所爭奪，而教中之居高位者，又復聲勢顯赫，於是有識之士，漸次厭鄙教會之行爲，一旦得王者之允許，遂均起而否認之矣。蓋自羅馬主教自命爲全世界基督徒之治者，其全部組織，卽成黑暗之國，殆可以比之老婦口中之鬼話。夫今之羅馬教權，細究之，豈非羅馬帝國亡後之鬼魂乎？

彼其所用之文字，爲拉丁文，拉丁文蓋卽古羅馬語言之鬼魂也。

鬼話中所有之仙怪 *Faeries*，有一共同之王焉，厥名爲歐卑朗 *Oberon*，經文中稱之爲比兒昔伯 *Beelzebub*，此與教皇之號爲其主者正復相當。

教中之執務者，號爲「靈」之人，亦稱爲「鬼父」*Ghostly Fathers*。夫仙鬼之所居爲黑暗幽獨，及坟墓之中，今之教士，則居於僧寺教堂之中，而度其日月於黑暗之議論之內。

教士有其大教堂，旣建於某城市，則以其聖水及符咒之力可以稱該城爲國都；同樣，仙怪亦有其城堡，而爲霸於一方。

仙怪，不可捉摸者也，卽出而害人，人亦莫如之何；今之教士，亦不受國法之管束。

教士精哲學，異蹟，習慣，及謬解之經文，開塞青年之智慧，俾其無知而可以供驅遣；仙怪則據云亦能變小兒爲愚蠢，而使之爲作惡之小鬼。

仙怪之符籙，究製造於何所，老婦人未能明言之，至教士之符籙，則係製造於各大學之中。

仙怪若不悅某人，則遣小鬼往擾之；教士若不悅其國之執政，則利用愚民以叛之，或利用他國以伐之。

仙怪無婚嫁，但有在夢中與人交者；教士亦不婚嫁。

教士吸收愚人之供獻，又取十一之賦，以吮國之精華，正如仙怪暗入牧場，而吸取牛乳之精也。仙怪所用之金錢，未見於傳說；教士之所收受者，則與吾人所用者同，但其付出也，則惟有立聖，彌撒之禮，免罪之符等等。

於上所舉及類此之相似之點以外，是二者猶有相同之一端焉，卽仙怪之國，本不存在，除非愚人根於老婦人古詩人之妄語乃信之耳；教皇之權，亦惟被惑之人，懼其除會之罰，及蔽於其種種謬說及法術，乃信其有是權耳。

是以亨利八世及伊利沙伯女王之否認教皇也，絕非難事也。但吾人所當知者，卽羅馬今已遺其徒衆分赴中國，日本，及印度大陸，焉知其不捲土重來，而爲害益甚乎？蓋信天國之在今世，於國權之外別有其權力者，固猶不僅止於羅馬之教士也。予所討論之教會政治理論蓋如此，下文將更一綜論之，以供獻於吾國人，俾可共絕之也。

跋語及結論

人心之固有的能力常自相矛盾，而人之感情亦每自相矛盾，故或以爲欲人之完全甘心盡行其對國家之義務乃屬不可能之事。蓋說者之意，以爲吾人如具有嚴厲之批判能力，則對於他人之缺失，每不肯輕於原宥；如吾人富於想像力，則又使思想趨於輕浮，而或致不能辨別是非。又凡需乎討論或申訴之事，健全之理論固爲必需，但如措詞不得力，則不足以動聽，而理論亦失其效。蓋眞理也，意見也，感情也，利害也，常交互綜錯焉。

至於感情中，勇敢每使人趨向復仇而或致擾害公安，怯懦則又往往致人棄其守土之責，斯二

者，一般之意見以爲人不能兼而有之。

論及人類意見行爲之種種衝突，一般之意見以爲吾人所與其事業者，決不能永久與之維持好感，蓋事業之性質，乃係對於名譽，資財，權力之不息的爭奪也。

予今答之曰，此種種困難，固有然矣，然非絕對不能解免者，蓋假教育與紀律之力，未始不可以調和之也。判斷與想像，可在不同時存於一人，譬昔以色列人之在伊及，可以一時製磚，一時取草，固並行不悖也。理論與雄辯，亦非不能並存者，蓋使謬誤之論可藉辯才而服衆，則正確之真理，自亦可取得同情也。至於畏懼國法，而不畏公敵，不傷損他人，而能容恕他人之傷損，此皆非絕不相容之事，故一般人以爲人之本性與國民之義務互相衝突者，非也。且如明敏之判斷，豐富之想像，理解之有力，辯才之得體，臨陣有勇，而畏法守分，種種之德，集於一人，固有如吾友西得尼，郭德爾芬者，(Sey Godolphin) 終其身未嘗恨人，亦未見恨於人，獨惜其於內亂之初期，竟以國事而見害於不知姓名之惡人也，哀哉。

前於第十五章所述之自然律，予欲更加一條，即依自然之理，人於平時得某權力之保護者，在

戰時應盡其力之所能，以保護此權力。蓋人之自衛爲其本能，則衛其衛我者亦本能中之所應有也。此義也，本可以自前舉之各律推求而得，然在當今之世，有不得不更爲鄭重申明者。

吾觀吾英近今印行之書籍，蓋雖經此多年之內亂，一般人猶未明何者爲征服，何時人民對征服者已發生義務，人民如何即應服從其法律，故予茲不得不再爲申明之。人民之服屬的關係，即起於自動的以言語或其他方法表示其對征服者服從之時。在對舊君只有普通人民之義務者，則在被陷敵兵防區之中，失却固有之保護而得新保護之時，即發生服屬之義務，此時對於敵人之供獻，亦爲合法。雖曰此種服屬的行爲，成爲輔助敵人之行爲，然使其竟行反抗，則必盡失其所有，而更爲助於敵人，斯則完全之服從，反而較少有利於敵也。然如於普通人民之義務以外，又有爲兵之義務，則在其君未放棄戰爭，仍能供給餉項之時，不得服從其敵人，若其君不復能爲此，則爲兵者亦自有另求保護者之自由矣。然無論爲民爲兵，若既服屬於新君，即係成立合法之新契約，而不得再違之也。

於此吾人可以研究征服之義意。征服非即戰勝也，乃藉戰勝所獲得對於某某人之權利耳。故

被殺於戰場者，固被人戰勝矣，然未被征服也；被敵人擄獲監禁者，亦被人戰勝而未被征服，蓋此際猶存敵人之身分，而可用任何方法以自脫也；但對於敵人已允許服從，而藉此復得生命及自由，則此時遂爲被征服，而成爲其舊敵之人民矣。凡公然居住於敵人之保護之下，雖未有言語的表示，亦爲默許的被征服，若祕密居住，則其敵可以待間諜之法待之，雖殺之不爲不義也。人如於出國之時，其國爲人征服，則與此人無干；但如於回歸時對新政府表示服從，則即發生人民之義務。是故征服者之權利，乃在人民與之立約，以服從易得生命及自由也。

前於第二十九章中，予曾指明國家被滅之一因，爲其未具備充分之立國條件，即謂統治者未有絕對的自由立法之權。此其故，蓋由統治者只知根據其權力於「得」國時攻取之行爲，而不知根據之於「享」國之主有的身分，譬如在吾英，則只有根據威廉克之得國之合法，及根據於其直系血統；信如是也，則在今日殆無一國之人民有從屬之義務矣。蓋如只知以攻取爲國權之基礎，則凡後此之野心家稱兵爲亂者，皆可以同樣理由而可認爲合法矣。故予爲定一原則曰，凡征服者，不特應取得人民今後之服從，並應取得人民對其前此之一切行爲之是認，否則必爲亂亡之階，蓋

無論何國，其發生之情況，未有能質之良心而無愧者也。

夫暴政(Tyranny)之名，與主權(Sovereignty)之稱，其所表示者初非二物，人之用前稱者，第以其心惡之，故如是稱之。故爲國者，如許人公然恨惡暴政，卽不啻許其公然恨惡主權，是乃禍患之源也。夫欲示征服者之道爲正，則每需證明被征服者之道爲邪，第無論二者之邪正如何，而被征服者之義務初不因之稍有變更耳。

前於第三十五章，曾依經文說明在猶太國中上帝自爲其王，與民立約，故猶太人成民爲上帝特殊之選民，在此國中，摩西爲上帝之助理者，凡上帝之律法胥由摩西布告之。惟前文中未述及當日之行刑官如何派定，今不得不補述之。在普通各國中，執行死刑，或由王者之衛士，或由專業之劊子手，惟在以色列人中，則上帝明訂專律，凡處死者，應由民衆投石擊死，而由證人投最先之一石。如是，行刑之人係爲法所明定，然必民衆先爲審判，確定其罪之後而後可行。且凡行刑之前，必須有證人之陳述，除非犯罪於審判者之目前，則不另需證人耳。然一般人未能盡明此義，故或以爲任何人得出於熱情而殺他人，無待於主權者之命令，此實危險之論，而於經文無據者也。

昔利未人之殺祭金牛者，所殺蓋三千人，然此乃摩西傳上帝之語以行者，此觀出伊及記三十二章二十七節可知也。又據利未書二十五章十一十二節，有以色列人某怨對上帝，聞之者不殺之，但執以送之摩西，摩西命囚之以待上帝之判罪。又民數紀二十五章六七兩節，紀非尼哈之殺希穆里與克斯比二人，係因二人在會衆之前犯罪，罪狀既明，無待證人，故可以逕誅之，亦非出乎個人之熱情，且事後亦得摩西之核准。此種事後之核准，與國之治安至有關係。譬如變亂突起，凡見之者，皆可立起而討之，不必待夫王命，然事後必須請王命之核准，並請宥其擅專。民數紀三十五章三十節云，「凡誅殺人犯者，其誅之也，必待證人之言。」夫既有待於證人，則是必有正式之審判矣。若爲父者有忤逆之子，亦應執送之於當地之審判官，而其地之民衆，得共以石擊之，此申命紀二十一章十八節之所載也。其後聖士提反之被石擊，亦係假借乎此律。要之，經文中絕未有許人以私人之熱情而有殺人之權，以其與國之正義及和平不相容也。

第三十六章中，予論及上帝對摩西之告語，其告語之法，與告其他先知正復相似，第告摩西者，或較對於他人更爲明晰耳。

綜觀予所述之理論，以統治者之政權，及人民之自由與義務，爲基於人所共知之自然律及人類自然之傾向。至統治者之宗教權，予以爲基於明顯及符合全部經訓之經文。予故自信，凡讀吾書而欲明其所以者，必能明之。至若曾以言語行爲表現相反之見解者，未易卽從吾說，蓋今世人之利害不同，利於甲說者，不利於乙說，預存反駁之見，則讀之亦不能入也。

討論基督教國之部分，予頗陳有若干新義，此在教義相反之國中，自非私人所得而唱道。但在今之世，人類不獨求和平，亦求真理。予所持之說，爲理既真，亦且有裨於和平及忠順，則以此爲供獻，備當道者之採擇，此猶以新酒注之新瓶，自可以併存矣。蓋理雖新而無害於國，則人亦何必舍新之真而仍從舊之訛乎？

予所不敢自信者，爲予之文辭，然自覺其尙屬明曉。予於文中，絕未引用古詩家，古哲學家之成語以爲藻飾，此其理由甚多：第一，正當之學說，必基於真理，或基於經文，而非基於古人之作；第二，予所論非辨事物之真假，乃辨理之是非，故無須援人以爲證；第三，前人之作，每互相衝突，或自相矛盾，不足爲據；第四，古昔之說，每多以口相傳，未經明辨；第五，凡爲謬妄之說者，每多藉古語以自掩；第六，

古人之作，並不引用更古之說以爲文飾之具；第七，引襲成語者，多囫圇吞棗，不能消化；第八，予對古人之述明真理，啟發吾人者，固敬重之，非以其古而敬也，若以時代而論，則今世固爲最長者矣。蓋細察之，彼稱道前人者，並非心敬已逝之人，乃因嫉妬當世之生人，而援古人以自壯耳。

總之，凡予之說，自信可無悖於上帝之道，及公衆之安甯與禮儀。意者，可以印布之，而以之教於各大學。夫大學爲政教之源泉，而教師及士紳所取資以教於民衆者也。故必清之，使勿惑人，庶受教者皆能知其責務，不受野心家之利用，甘於爲國防爲秩序供獻而無怨。而爲政者，因此得專事防禦外侮，無須再防內亂，則軍備亦可有節矣。

予所論民政及教政者今止於此。予之立論，無偏倚，無機心，惟欲在當今紛亂之世，指明保衛及服從二者之關係，爲人性及神律所規定而不容疑者，且信吾說不致爲主持國論及維持公安者之所擯斥耳。自今以往，予將重理夫自然界之研究，無害於人，無妨於衆，其必可取悅於人人矣。

中華民國二十三年十一月初版

(82240.4)

漢譯世界名著 利維坦 一冊

Leviathan

每冊定價大洋壹元捌角

外埠酌加運費匯費

版權翻印必究

原著者 Thomas Hobbes

譯述者 朱敏章

發行人 王雲五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

(本書校對者袁沫英)

*B四三四八

徐

