樣本

基督教歷代名著集成（第二部第廿三卷）

基督教社會思想史

金陵神學院託事部
基督教輔僑出版社
出版

9 MAY 1960

基督教歷代名著集成（第二部第廿三卷）

基督教社會思想史

金陵神學院託事部
基督教輔僑出版社
出版

德國特爾慈原著

基督教社會思想史目錄

編譯基督教歷代名著弁言

序言

導論

初步方法問題

第一部　初期教會的基礎

第一章　福音……一五

原始基督教獨立發展的情況……一五

希臘與羅馬社會中的基督教和其他的宗教運動……一九

基督教和社會發展史之間的間接關係……二三

福音的倫理觀……二八

福音倫理觀的社會特性……三二
福音倫理觀與一般的社會標準……三七
斯多亞派內部的平行發展……四三
斯多亞主義的社會影響……四四
斯多亞主義和基督教……四六
人類的一種新理想的出現……四八
第二章　保羅……四九
保羅的倫理觀……四九
保羅的倫理觀和一般社會準則……六一
教會內部的保守性與革命性傾向……六三
單純社會環境之有利於基督教……六八
第三章　初期的大公教會……七〇
教會制度……七〇
教會與社會……八〇
遁世主義……八二
初期大公教會的倫理觀……九一

財產問題……九三
工作問題……九七
教會與社會階級……一〇〇
貿易問題……一〇七
教會和家庭……一〇九
教會和奴隸制度……一一三
教會和慈善事業……一一四
基督教和國家……一二〇
斯多亞學派對國家理論的影響……一二六
結論撮要……一三一

第二部　中世紀的教會

第四章　問題的關鍵……一三七
中世紀的統一原則……一三七
歷史事件影響下的社會理論……一四二
第五章　作爲中世紀文化統一基礎的各種早期社會發展——略……一四四

第六章　中世紀前期的區域教會……一四五
第七章　普世教會的恢復和羅馬教會的統一……一四八
教皇至上的傾向……一四八
上述情況所產生的後果……一四九
教皇的『至高無上』……一五一
教會和國家的分立……一五四
教會的文化統一之發展……一五七
第八章　中世紀的遁世主義……一五九
遁世的思想……一五九
修道院制度爲教會所吸收……一六三
第九章　社會的實際生活之接近於教會的理想——略……一六九
第十章　阿奎那的倫理觀對於教會文化統一理論的闡明……一七〇
阿奎那的倫理觀……一七二
阿奎那關於自然與超自然的學說……一七六
阿奎那倫理觀的矛盾……一八五
阿奎那的發展觀……一八九

阿奎那主義和天主教的社會哲學……一九五
第十一章　阿奎那主義下的中世紀社會哲學……一九七
社會學理論的一致性……一九八
阿奎那主義的社會理論：家長制和有機體觀念……二〇一
一個『身分體系』……二一三
天主教的法律觀念……二一六
回顧與前瞻……二一七
阿奎那的家族倫理觀……二二四
阿奎那的國家倫理觀……二二六
阿奎那的社會與經濟倫理觀……二二九
教會對社會理想的控制……二三三
羅馬教會社會哲學與歷史的關係……二三七
第十二章　上帝與自然的絕對律和小派……二四二
小派運動的再現……二四二
小派和大教會的對比……二四四
結論與前瞻……二五八

第三部　基督新教

第十三章　基督新教在社會學上的問題……二六五

新教：一個新的社會學說……二六五

路德與新教倫理學……二七〇

路德的神學……二七一

路德思想在社會學上的影響：新的教會觀念……二八一

這種教會觀念對社會觀念的影響……二八八

新教的倫理和妥協……二九七

新教倫理的特點……三〇五

回顧和前瞻……三一五

第十四章　路德派……三一九

路德派的組織……三一九

國家觀念的統一作用……三二五

路德派的倫理觀……三二六

路德派的社會學說……三三二

路德派的家庭倫理……三三六

路德派的國家倫理……三四〇

路德派的經濟倫理……三四六

第十五章　加爾文主義……三五三

加爾文主義與路德主義之比較……三五三

原始的加爾文主義……三五五

原始加爾文主義的特色……三五八

加爾文主義和重洗派……三七〇

加爾文派的倫理觀……三八〇

加爾文派的社會學說……三九四

原始加爾文派與日內瓦……四〇三

初期加爾文主義的民主趨勢……四〇五

伯撒與反君主專制派……四〇八

諾克斯約翰（John Knox）……四一〇

主權在民的學說……四一一

亞勒薩修（Althusius）……四一二

格柔丟（Grotius）……四一三
加爾文派的經濟倫理……四一四
加爾文主義與資本主義……四一七
加爾文派與國際政策……四二三
加爾文派的社會哲學……四二六
後期加爾文派的影响——自由教會的興起……四二九
布繞恩派……四三四
巴繞派……四三五
美洲開發時期的教會……四三八
獨立派……四四〇
克倫威爾……四四二
加爾文派和自由教會原則……四四四
自由教會原則與宗教容忍……四四五
新加爾文派……四四八
後期加爾文派的影响——清教派和敬虔派……四五一
英格蘭的清教……四五二

尼德蘭的墨守成規派……四五七
萊茵下流和瑞士教會中的敬虔派……四六二
新加爾文派與苦行之復原派的興起……四六三
第十六章　基督新教中的小派和神祕主義……四六七
緒論……四六七
重洗運動與新教的小派……四六九
重洗派的特點……四七一
重洗派的起源……四七二
天主教和新教對小派的態度……四七五
沮利克（Zurich）的重洗派……四七八
門諾派……四八〇
英格蘭浸禮派與普通浸禮派的興起……四八一
激進浸禮派和英國革命：平等靈修派……四八五
掘土派……四八六
千禧年說……四八八
敬虔派……四九〇

莫拉維派……四九六
循道派……四九七
貴格派……五〇一
循道派和敬虔派……五〇五
性倫理觀……五〇八
政治倫理……五〇九
經濟倫理……五一二
苦行主義的新教和一般歷史發展的關係……五一五
苦行主義的新教之社會影響……五一八
第十七章　結論……五二〇
十八世紀後基督教社會學說之發展……五二〇
基督教思想的三種形態……五二二
基督教思想對社會因素的依賴……五二三
眞理和容忍的觀念……五二六
基督教倫理學的歷史……五二八
馬克思的歷史觀和基督教歷史的研究……五三一

基督教倫理的特性……五三四
基督教生活最好的組織形式……五三六
基督教與近代社會學問題……五四〇

編譯基督教歷代名著弁言

金陵神學院託事部主持編譯基督教歷代名著，蓋認爲將基督教二千年來的重要典籍名著譯成中文，對中國基督徒思想與信仰的發展，必將大有助益。

這一大規模的繙譯計劃乃一九四一年肇議於四川成都者，由孫恩三，葛德基（Dr. Earl Cressy），及現任本編譯所主任章文新（Dr. Francis P. Jones）作初步計劃。一九四二年聘徐寶謙主持編務，惟徐君不幸於翌年因覆車遇難，工作之進行頗受打擊。

一九四四年章文新自華返美，重新調整計劃，由紐約協和神學院院長范都生（Dr. H. P. Van Dusen）及金陵神學院託事部主席德彬杜甫（Dr. R. Diffendorfer）約請美國神學界權威多人，商討整個編譯方針及審訂所選取材料。經過多次審議，乃決定將全部材料編爲三部：第一部包括自第二世紀起迄改教時期的代表作，第二部包括自改教時期起至一八八〇年左右的代表作，第三部包括近代及當代的代表作，計第一部有二十卷，第二部有二十五卷，第三部有八卷。每卷約請權威學者一人，負責編選材料，至是全部計劃乃告完成。託事部將這些寶貴作品貢獻給中國教會，深信它們確能忠實地反映基督教歷代的重要思想及中心信仰。

一九四六年章文新重返南京，按照上述計劃進行。不幸中國內戰擴大，工作難以推進，一部分已完成譯稿亦未能出版。迄一九五一年，託事部決定在美國繼續此一有意義而艱巨的工作，並附設編譯

所於哲吾大學（Drew University, Madison, New Jersey），工作乃得恢復。編譯所成立後，特約學者多人從事繙譯，每一譯稿均經編譯所諸專任編輯數度與原文對照，並加修正。若原作爲德文，拉丁文，或希臘文，則除校對英譯本外，並校對原作，務求於傳述原意方面達到最大限度的準確性。

自道成肉身以來，世界充滿了一種新的力量。本叢書卽所以指出二千年來這一種力量在人類生命中怎樣工作，並將這種力量，就是那不能動搖的信仰所發出的力量，帶給中國的讀者。

金陵神學院託事部

一九五六年春

序言

章文新

特爾慈所著基督教社會思想史爲本集成討論西方教會對社會問題之興趣的兩部巨著之一。在饒申布士所著社會福音一書中，作者對『社會福音』理論的發揮使我們深刻地感覺到基督教思想的社會意義，但這一種感覺在教會歷史上並不算是一件新事。特爾慈在本書中告訴我們從初期教會開始，福音卽不斷地對社會思想發生着影響。

本書分爲三部，第一及第二部爲戴盛虞博士所譯，第三部爲趙振嵓先生所譯。譯者係根據英文譯本繙譯，初稿譯畢後經本人校對德文原作，始發現英譯錯誤及不準確頗多，不得不根據德文原作重行修譯，費時經年，始告完成，相信本譯較諸英譯更能忠實表達作者之眞意。德文原作在章之下並無分段，分段之小標題乃根據英譯本譯出者，既可幫助讀者對全書綱目有比較清楚的印象，故加保留。本譯英文編輯爲莫爾勒（Walter Muelder）教授，中文編輯爲許牧世先生，導論亦許君所撰寫者。

一九五九年春

基督教社會思想史導論

許牧世

在歷代基督教名著中，討論基督教社會思想的專門著作並不多見，像特爾慈所著本書這樣體大思精，對歷代基督教社會思想作有系統之深入探究的巨著，尤屬鳳毛麟角，難能而可貴。

特爾慈（Ernst Troeltsch 1865—1923）生於德國的奧格斯堡（Augsburg），父親爲當地著名醫師。少年時代特爾慈受信義會影響甚深，曾從弗冉克（Frank），立敕爾（Ritschl），拉喀爾（Paul de Lagarde）諸名師習心理，邏輯，宗教及哲學等；一八九一年開始寫作生活，翌年應聘任波昂（Bonn）大學神學教授，一八九四年任海得爾堡(Heidelberg)大學神學教授，到了一九一五年始轉任柏林大學哲學教授。特爾慈在史學及社會學上的成就不下於他在神學方面的成就。社會學在德國學術上之奠定了鞏固地位，一般均歸功於特爾慈及其領導下的學派。從神學上說，他是宗教歷史學派（Religio-historical School）的領袖，企圖以歷史觀點解釋基督教在社會學上的意義及其影響。

基督教社會思想史（Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen）一書於一九一一年出版，內容分三部分，第一部從耶穌的福音開始，討論原始教會情況，教會在希臘與羅馬社會中的發展，保羅的宗教及倫理觀，以及初期大公教會的情況。第二部以中世紀教會發展爲中心，討論教會和當代的文化統一問題，區域教會和普世教會的發展，遁世主義和修道院制度等，同時分析阿奎那思想

對天主教社會哲學的影響。第三部以新教在社會學上所引起的問題爲中心，側重於路德及加爾文二人的神學思想，倫理哲學，以及對一切政治，社會，經濟等問題的主張，兼論教會，小教派，及神祕主義三者的基本區別，和它們在社會文化方面所結出的果子。最後則討論基督教與近代社會學問題，基督教倫理的特性等。爲着幫助讀者對這一部巨著能有比較明晰的概念，我們在下面將進一步把作者的中心思想和他在本書中的基本立場扼要地介紹出來。

（一）

作者在本書的開始即聲明將以耶穌基督的福音和聖經的教訓作爲全書的討論基礎。福音的本質及其倫理，根據作者的了解，絕對是屬於個人主義的，即人人蒙召作爲神的兒女，和神有直接交通的個人主義。因此原始的基督教運動不可能是一種社會運動，或抱負着任何改造社會的志趣，卻純粹是一種屬靈的宗教運動。耶穌的倫理教訓當中並未提出什麼社會改革的綱領，而是呼召人爲上帝國的降臨早作準備，像智慧的新婦準備迎接新郎一樣，在現有的社會體制中潔淨自己，準備自己。悔改赦罪的福音是一種靈性上的革命，不是社會制度的革命，因此說它是一種絕對的屬靈的個人主義。可是從這種個人主義發揮出來的是一種對弟兄對隣舍的絕對的愛，就是追求一種愛的結合，愛的團契。因此從絕對的個人主義又產生了絕對的普世主義，但是兩方面都完全是以宗教爲基礎，以上帝的純全的愛和旨意爲依歸的，彼此互相助長，因爲惟有當人們能够共同地和上帝發生了靈性上的關係時，人間的一切等級差別，纔能歸於消滅。這是特爾慈眼中的福音的信仰。

至於基督教的倫理觀，作者强調以保羅的倫理觀爲代表。保羅認爲在上帝面前人人都有罪，都不配，也都同樣必須倚靠基督的救恩始能得救，因此人人是平等的。這是一種消極的平等論（斯多亞派認爲人因同具理性，所以是平等的，與保羅主張不同）。

作者又認爲保羅對現存社會制度和政治權威所採取的態度是一種適應和順從的保守態度，因此保羅的理論不可能成爲一種社會革命的理論。保羅認爲信徒對於既存社會制度有加以承認和加以利用的義務，因爲它們的存在是上帝所允許的。祇是信徒和社會必須保持相當距離，因爲各種制度都是必敗壞的，都必和人的生命同歸於盡。

初期的大公教會在本質上確能保持着高度的屬靈精神，但隨着實際上的需要，教會逐漸有了具體形式的組織，這時候教會把着重點放在以主教爲中心的教會權威上面，强調聖禮和傳統的重要性。據作者的分析，原始以基督之靈爲中心的福音理想，不免逐漸轉移到以教會爲中心的倫理觀。教會有權要求個人爲它犧牲一切，認爲惟有這樣犧牲纔能够驅除人的私心，訓練人的靈性，獲致善功，保證將來的得救。若離開了教會，個人便像從母枝落下來的一片枯葉。至此福音的原始理想除了在修道制度保存着一部分，已逐漸湮沒無聞，而教會組織規模之日趨膨脹，與世界社會接觸之日趨繁複，種種發展，已在爲中世紀教會之通過神權政治操縱全部社會生活作準備工作矣。

（二）

在基督教社會思想史上，教會怎樣受政治社會集團的影響，又怎樣影响了政治社會集團，怎樣和

它們妥協，以至於達到了某種程度的統一，這些問題都是作者在本書中所特別關注而圖加以解答的。

中世紀教會的情況大體上說是從區域性教會進入到以教皇爲中心的大統一局面的一段過程。這種現象若從福音的倫理哲學論可說是絕對個人主義和普世主義思想之消長，但若從客觀史實論，日耳曼民族區域性政治集團之影响了教會組織，和以後羅馬教會在歐洲文化上之逐漸取得了領導地位，也是促使教會從區域性轉變到普世性的邏輯發展。

初期教會原已經有了把本身當作把握神恩的機構之觀念，認爲凡服從教會組織的即能得救，否則必歸沉淪，以這種觀念作爲教會的社會倫理的根據。可是那時候教會的興趣是集中於宗教問題上，對世俗社會大體上採取『不介入』政策，力求保持相當距離。隨着羅馬教會政治勢力的擴張及對社會生活的普遍干預，教會的倫理觀念乃逐漸越過了宗教興趣的範圍。奧古斯丁的神權政治思想給予了中世紀後期的教權至上觀念以理論上的根據，以後阿奎那在他的思想系統中更把人類的全部社會生活都包括在基督教的倫理中，他的社會哲學便是從這一假定出發，要求實現教會文化的統一的。

根據作者的分析，中世紀的歐洲文化確曾在羅馬教會的控制下成功了統一的局面，但這種統一是建立在主教，聖禮，和遁世主義思想的力量之上的，無論從理論上或實踐上說，它都是一種權威性和强制性的文化。

既然教會以實現文化統一爲它的社會理想，教皇至上的理論隨之興起那是頗合邏輯的，因爲教皇的具體存在及其無上權威確能加强教會文化統一的社會學概念。初期教會以信仰『基督的神祕臨在』

團結信徒，到了此時，由於客觀情勢的發展，教會與世界接觸的繁複，教會組織的龐大及勢力的宏厚，教皇權威遂代替了『基督的神祕臨在』而成爲教會統一的工具。到了十二十三世紀，羅馬教會的基本教條已經從服從教會及信仰三位一體的主要內容發展到以教皇爲全教會主教，神事權威必須支配民事權威，以及神恩必須通過教會的七種聖禮而傳達等方面去了。教會制度化和客觀化之日趨濃厚早已爲後來的改教運動及小教派運動種下了根苗。

（三）

特爾慈在本書中對大教會及小派在歷史上的發展及彼此間的緊張關係有頗爲詳盡的分析。從社會學的觀點論，大教會是一種組織典型，具有極度的保守性和包容性，對世俗體制表現了相當程度的妥協和接受，爲的是要利用社會機構來達到領導文化的地位。在基本上它是始創的，也是普及的，就是說它要把人類的整個生活都包括在它本身之內。小派則往往限於小規模的組織，是從教會再分出來的，它着重個人靈性生活的追求，對於國家社會的態度是冷淡的，容忍的，或甚至敵視的。它既不希望領導世界，也極力避免介入於世事的紛擾中，故能保持高度的屬靈氣質，相反的，大教會欲圖支配社會，因此往往使本身成爲社會體制的不可分割的一部分，英國國教的情形便是最明顯的例子。

在大教會的眼中，小派不免被看成爲旁門左道，因爲大教會（以天主教爲例）往往以爲祇有它們纔是神恩的執掌者，也祇有通過它們，人纔能進入得救之門。其實福音中的主要因素往往在小派中纔得到了充分的發揮，而小派份子多數是代表那種在大教會中難以表現出來的個人主義的急進力量，這

種力量在小羣或小團契中最能充分發揮，因爲它主要地是憑藉着個人間的親切關係和一種對大教會的反抗心理而結合起來的，也就是因爲這個理由，小派不容易形成大規模的組織，且比較缺乏社會學上的連續性。等到它逐漸發展，成爲普遍性的組織，並具有連續性的時候，它便要擠入於大教會之林去了，今日的浸信會，衞理公會等都是這一類的例子。

大教會的另一主要特質乃是它的客觀性，通過了嬰兒的洗禮，人生下來立即處在教會的神奇影響之下。而教會自視爲神恩的客觀儲藏所，這儲藏所裏面即使有人事方面的缺點，亦不至於影響到它的權威地位。小派則重視主觀的個人成就，多數反對聖禮主義，認爲靈性上的進步不必倚靠聖禮。

除了上述兩種典型之外，作者又提出了屬於第三種的典型，即神祕主義。神祕主義認爲宗教生活必須完全是一種屬於個人的內在經驗的。它反對任何固定形式的組織，也不重視教義教規或歷史傳統，卻完全以個人經驗爲基礎。這三種典型，根據特爾慈的看法，在原始教會中便已經有了胚胎，直到今天，仍然都存在於各宗派中，祇是程度深淺不同而已。

（四）

本書第三部（第十三，十四，十五諸章）的討論是以路德和加爾文的倫理思想爲中心題材的。這兩人的思想無疑地是新教神學及倫理的二大主流。本書作者對他們兩人的思想有深刻的分析比較，茲撮要敘述如下：

從神學思想方面說，路德的整個宗教觀念是集中於那信仰的惟一對象——即上帝——的觀念上；

又信上帝是從基督向世人表現出來的；基督降世受難，卑微自己，以此顯明上帝的愛。若以社會學的術語說，路德所主張的是一種宗教的個人主義，認爲人與上帝交通不必依靠神甫，亦即『平信徒皆爲祭司』的神學理論。在這一方面加爾文的主張和路德沒有什麼分別。

但在倫理及對世界所採取的態度等問題上，路德思想和加爾文思想就有了許多不同的地方。路德的倫理原則是純粹屬靈的倫理原則，以個人在良心上的激動作爲行爲的惟一法則，而道德行爲的目的僅僅是在爲來生作準備罷了。他以愛心，忍耐，容忍和順從爲基督徒必須具備的德性；服從國家的制度也是必要的。加爾文的主張除了同意內心屬靈信仰的重要性之外，更强調基督徒有創造聖潔社會的責任，他的倫理態度是積極的，他把道德上的進步和成就當作是恩典存在的證據。個人的自制，勇敢，理性的思考等在他都認爲是值得提倡的美德。

路德對世界是採取輕視和忽視的態度的，他以世界爲淚之谷，爲生命的逆旅。路德派信徒因確信自己已經因信稱義而歡樂，並因信基督之臨在於聖禮中而獲得靈性上的造就。他們寧願讓世上的一切事物各仍其舊，愉快而自信地接受他們在世上所遭遇的。這樣，雖處身於悲慘世界中，他們仍能快樂地工作，以在職務上的忠誠勤勞來表現上帝的榮耀，以感謝之心享受上帝所賜予的，或多或寡，或此或彼，均非重要，因爲他們相信，藉着因信稱義，世界早已被他們克服了。

加爾文的世界觀卻不如此，根據本書作者的分析，加爾文認爲在理論上棄絕世界而在實際上享受世界是不合邏輯的。他把世界的一切制度都視爲工具，其本身無價值可言，但基督徒須利用這些工具

去建設聖潔社會，努力改善社會制度，以此榮耀上帝的聖名。所以加爾文派對政治問題的興趣甚大，對經濟，勞動，社會組織等問題亦大有興趣。祇是加爾文並不以這些屬世界的問題作爲最後目的，他的最後目的在於榮耀上帝。

加爾文的政治理想是自由主義式的民主政治，在經濟理論方面則頗接近於今日的基督教社會主義。英國的社會主義是源於加爾文主義的。加爾文政治思想對近代英國，瑞士，荷蘭和美國的政治思想有極爲深重的影響。

（五）

最後，特爾慈的歷史觀是值得我們特別提起的。特爾慈對自然科學和歷史科學二者的性質曾加以明顯的區分，正如他之區分『機械的因果作用』和『創造性的活動』一樣。這一點對近代社會學貢獻甚大。他和當代許多大思想家一樣，認爲十九世紀學者對人類活動的機械解釋，無異是一具牢固的枷鎖，至今還在束縛着人們的心智。這不是說特爾慈不知尊重自然科學在近代文化上的地位，而是說他以爲人類的某些特殊活動並不包括在自然科學的範圍內，不能純粹以所謂客觀的科學方法來加以解釋。

特爾慈解釋，所謂『文化』，乃是歷史上某一時期某一地域的一羣心智結合在一起的產物。某一特定的文化不必是另一文化的部分；事實上在歷史過程上的許多文化單位往往都是極端孤立的，在某一文化單位中的心智往往不能了解另一文化單位中的心智。但特爾慈相信歷史是朝向着文化大匯合的

前途邁進的，因爲在各種不同文化單位中都有上帝的作爲在，上帝的領導使各不同的文化單位同在宗教信仰及宗教生活中有了感通，而最後的歸趨便是文化的大匯合。所以特爾慈同意並鄭重地介紹了讓克（Ranke）的一句名言：『每一個時代都是直接爲上帝而存在的。』（見本書第十七章）。

還有，特爾慈認爲基督教倫理乃是『把一個目標放在一切社會生活與希望之前』。這目標比俗世生活的一切相對價值都高得多，和這目標相較，它們都算不得什麼。而未來的上帝國觀念並沒有使現世和現世生活成爲無意義的。基督教倫理的最深刻意義之一乃是它不否定世界，卻把人高舉到世界之上。

一九五九年春

基督教社會思想史

初步方法問題

〔教會與社會問題〕

在今天的社會混亂情況之中，許多互相衝突的言論都在大聲呼喊，而各教會也正在設法使它們的見解能够引起注意。這些社會衝突一部分是由於一些大規模的現代統一國家的成長，以及民主政黨鬥爭的發展；同時也由於現代社會的工業化，無產階級的興起，與若干地域一般羣衆獲得解放的結果。這些問題幷不僅僅是一般政客、政經學者、社會科學專家、和現代文化方面的一些獨立思想家們的事。也是歷代影響力强大的各教會所關切的。目前各教會正在運用它們在組織方面所具有的重大勢力，以便替這些問題找到解決的途徑。大體上說來，它們和某些政黨——尤其是『中心黨』，『保守黨』，和反猶太的『中產階級政黨』——所作的努力是不謀而合的，因此也頗受此等政黨所代表的政治和階級利益的影響。然而它們也在打算通過像『新教社會代表會議』那樣的運動，和促進有關社會問題的科學寫作等等方法，發揮一種屬靈和實際的影響，而這種影響是和政黨無關的。在『國內佈道運動』的那些半教會性質的會社和組織，以及類似的其他各種運動之中，它們也發現了一個很有效的活動範圍。不管怎樣，這些宗教團體既然已經感覺到現代的社會情形使得它們面對着調整社會生活秩序

的若干新的問題和責任，所以它們早已開始對這些問題實行理論上和實際上的研究，並且根據現有的科學寫作企圖訂出一種基督化的國家學、社會學、和經濟學。同時，它們愈感到一切較高級的精神文化是大部倚存在經濟基礎之上的，它們就愈努力求了解這些問題。在這種努力之中，它們也受到了好幾位政經學者與政治學界的援助。我們知道政府中的首要人物都習慣於對這些問題表示興趣；尤其俾斯麥（Bismarck）是贊助過社會改革的；比起他一生政績中其他的現實主義與放任主義，這總算是一種很特殊的對照。就其本身而論，這一種辦法是頗有道理而且也很中肯的，因爲事實上社會學是不能夠從內部去創造最後的價值與標準的；經濟學也是如此，關於它所處理的那些貨物的最後估價，關於它所預先假定的那些複雜的社會、政治、以及倫理的動力，它也不能不應用它本身以外的種種體系。所以說，問題幷不在是否可以就教會與宗教的立場去釐訂社會學說，而是在這種嘗試到底對現時的情況是否已經有了有用的與有價值的貢獻。不過，我們要回答這問題，首先得詳細知道教會的種種努力究竟是些什麼。

這樣的工作當然是極其繁複的。要估價各教會在社會改革與社會科學方面所有的成就，問題是如此的廣泛，恐怕惟有在實際政治與經濟業務中受過訓練，把他一切的精力都貢獻於這些問題的研討的專家，纔配談這個題目。關於這一點，我不能够讓自己提出任何的意見。不過，這個題目卻也有另外的一方面，而且就理論的觀點上說，這一方面更爲重要，那就是這個題目的神學方面：究竟各教會的社會學說的基礎是什麼？就它們理論上的基本性質看，它們對於現代社會問題所採取的態度是怎樣

的？它們所應有的又是何種態度？

使這問題更具有意義的，乃是教會的社會學的特點之一在乎它具有奠立在一定理論基礎上的種種玄學信念。在這一方面來說，教會和社會民主黨實在是一體的；而且由於此故，那處在中心的政黨，那具有『家長式』意念的保守黨，以及革命的社會民主黨便具有最强大的影响力量；而自由主義派則由於它分裂成爲種種私人性質的偏好，實踐方面的妥協，與中產階級的習尚，如果不是根本不具備那種力量，便是那種力量早已成爲過去了；因爲至少在目前說來，自由主義派那基本的個人主義的原則是早已沒落了。這一類的研究主要上是屬於神學家和教會歷史家的事，或者至少是對於神學與教會歷史很熟悉的人的事。因爲我們一開始所立刻面對着的基本事實乃是，各教會和基督教本身，既然主要的是歷史性的力量，所以它們處處都受着它們自身既往階段的限定，受着那在聖經上永遠日新又新地發揮影响的福音的限定，也受着凡與社會生活和人類文化有關的教條的限定。不管這二者是相同抑或相反的，不管後者是根據前者抑或加上了的新成分，教會一切現代的社會學說都是受了歷史的影响的。不祇這些學說的精神方面的力量，而且它們的內容也都是從它們與古老而又普及的宗教傳統之關係所生的感覺而來的。教會的這些社會學說應該參照基督教倫理的歷史和那倫理的基體教理研究纔行，而這歷史應該把基督教的倫理和人類文化的一般歷史之間的內在關聯表現出來。不過，事實上並沒有這種歷史存在，所以我不得不自己來開創這個題目，然後再行答覆此地所提出的這個問題。我的目的在使人了解原始福音，初期教會，中古時期，以及宗教改革後各教派，以迄現代社會這種新情勢的形成

等等階段中所有的社會學說；在現代社會中，舊的理論早已不適用，所以新的理論必須建立起來，而它必須是由舊的和新的的成份所造成的，不管理論家們有沒有這種對新舊關係的認識，或是否有意這樣作。

〔基督教社會學的發展〕

所以我們必須設法追溯這一方面的歷史，得出結論，然後把種種事實清晰地列舉出來。要做到這一點，祇要最簡要的表達方法就行了，因爲一個簡短的表達能够指陳出這一歷史發展中的各種顯著特色，如果用精粗盡列的辦法去處理這個問題，這些特色便會很容易地被淹沒在表揚教會的種種教條那種煩瑣而又困擾的官樣文章裏面去了。但是，在我們的主題一經這樣表明之後，我們便面對着一個大困難，即教會和基督教中的社會因素到底是什麼呢？

由於一般作品在處理上面所指陳的這一問題時的混亂不明，所以我們在開始時必須把我們的思路弄清楚，決定所謂『社會性』一詞的眞實涵義，然後對這個題目纔能得到明確的界說。如果我們考查一下這一方面的典型著作——譬如像納丟修（Nathusius）所寫，於一九〇四年發行，到現在已經出第三版的教會在解決社會問題上的貢獻這本書——我們就發現到有兩種因素一直被澈頭澈尾地混雜在一起，而這種思想上的混淆不清，正是引致此書若干曖昧與錯誤處的主要原因。在某一點上，作者特別提到由宗教思想本身所發生出來的一種社交組織，因而便說到『基督教的社會性』。然而，仔細攷察起來，這件事卻是很明顯的：他所提到的社交組織。不過是指那因宗教原故而形成的團契，此種團契

不過是宗教活動的社會上的效果。但是，這種效果卻可以在我們高興列舉的任何其他現象上找到，如像性的本能活動、藝術、科學、謀生等等，或者甚至於人們所喜愛的任何其他行道與暫時的意嚮；這些活動都有社會上的影響，它們或大或小地，或永恒或短暫地對它們所接觸的社會圈子以及其組成份子，都產生了社會學上的效果來。在通常的意義上說，這和我們所謂的社會因素幷沒有關係。事實上一切社會學方面的考慮，都給我們指出這種種社會構造之間的廣泛差異，此等差異存在於基礎與上層建築的問題之中，存在於它們的本位作用及其和別的組織的關聯之中——這些差異都是受那產生它們的客觀事體所左右的。但是，納丟修之把『社會性』一詞應用到從基督教思想淵源而來的這種合作這一方面，很顯然地把事情弄得一團糟！他根據了基督教的所謂『社會性』的特質，便直接推演出一種普通的社會生活的原則來，這樣地草草作出結論，實在有點欠斟酌！因爲照這位作者的說法，這種社會生活乃是『倚存於像性別、年齡等等的自然關係之中的，倚存於本能的各種經濟要求，以及此等經濟要求所引起的階級分劃之中的，倚存於人類的國際公社之中的』，所以基督教的社會原則也因此而成爲所有這一切事物的原則了。照這樣說，作者的更進一步的觀點是不會在我們的意料之外的。他明明地說：『基督教不但含有一種社會精神，一種吸引人們而且把他們聯合起來的力量，幷且正因此故，也爲人類的自然劃分奠定了某些原則——如性別與年齡的關係，生活環境的關係等等，人們要有健全的發展就必須遵循此等原則！』納丟修卻不曾了解到從基督教人生觀所發源而來的社會構造，和從其他的目標所發源的社會構造，可能有着內在而主要的區別；僅僅爲了形式上的平等，他便根據這些

不同的構造之爲『相聯繫的力量』，而把它們勉强地放在一個模型裏面，然後從其一推演出其他來。〔俗界的社會發展〕

然而，在這樣的思想程序中，嚴重的混淆例子並不祇此而已。第二個例子出現在有關『社會』的概念——或者說『社會性』因素——這一問題的討論中；因爲這個概念早被他拉進基督教思想中的社會學範圍以內來了。這種概念可以說是毫不自然，毫不明顯的，而且絕對不代表與基督教所形成的那種社會構造相倚而生，且可能與它並存的各種社會關係的總和。納丟修把所有其他各種形式的團體結合放在一起作爲一個單位，並把這個單位和基督教的社會單位對照，然後就像對待『理性』和『啓示』一樣地把這兩個單位削減成爲同一的事物，因爲說到最後，在上帝裏面，它們實在是二而一的。這種辯論是基督教的辯護者所常有的習慣，就是把一切事物都當作一個單位，和基督教的絕對性對比起來，然後用一種方法把兩個單位都追溯到一個共通的源頭去，這樣便以爲把所有的困難都解決了；這種錯誤，在冷靜的歷史研究的清晰觀點之下，就會消失了。然而，這種思想習慣卻含有一種更爲深遠的荒謬處：那便是對於所謂『社會性』這一概念的無限制的濫用；在這種情形之下，要想確定地而且清楚地把我們的主題加以界說，便成爲不可能的事了。在非神學界的武斷的思想家們之中，即在那以自然科學爲社會觀念的基礎的思想家中，這是極常見的一種錯誤觀念。所謂『社會性』也者，既不是團體結合的種種『自然』形式，和『超自然』的方法所促成的團體結合相對照的總和，也不是一般人類結合的總和，這種總和既然是一個普通概念，當然就把每一個社會現象都當作一個特殊項目地包括在裏

面，使它們由它本身得到說明與了解。那樣，它便引導我們在納丟修的作品中見到了那同樣的思想上的混亂，不同的僅僅是從相反的方向達到這種混亂罷了。這一次不是讓『社會性』的概念被合併到基督教的社會理想之中去，而是後者被吸收到那貌似清晰而且毫不含混的『社會性』的概念本身裏面。在這一點上面，那社會思想派的武斷主義者對於神學派的武斷主義者等於是一種警告；像高次基（Kautzky）的所謂『行動綱領』小册子社會民主主義和天主教會（Social Democracy and the Catholic Church，一九〇六年第二版）這樣的一篇論文，便是很好的例子。

就目前的意義說來，所謂『社會性』的乃是指普通的社會現象中那確定的，可能清清楚楚地規劃出來的一部分言；這些社會關係並不受政府的直接管制，而僅僅在有限的程度上受政府的間接影響。這些社會現象乃是由各種不同的問題組合而成，此等問題淵源於經濟生活，淵源於具有不同習尚與目標的各種集團之間的緊張情態，淵源於勞動的劃分，階級組織，以及其他不能直接指定爲政治性而卻實際上對國家的集體生活具有重大影響的各種利害關係；不過自從現代憲政國家發展以來，此等關係已經確定地和政府分開了。所以，所謂『社會問題』實際上乃是倚存於政治與此等社會現象之間的關係之中的，這些現象雖在基本上是非政治性的，但是從政治的觀點上看卻是極端重要的。所以，像斯丹因（Lorenz von Stein）就根據他對法國的發展的觀察，與『國家』相提並論地立定了『社會』的概念，而開了今日社會問題的先聲。那另外的一位社會問題的預言家羅伯達斯氏（Rodbertus）則把『社會』定義爲『那些不受政府管制的外圍生活的個別活動的總體』。我們必須保持『社會』的這種比較狹義

的意義，因爲這意義特別適合於目前的情勢。要把『社會』說成爲各等各級的社會組織的總和——包括它們之間的錯綜關係與交互作用在內——是不可能的。那種廣義的『社會』並不是一個可以用科學方法去加以測量的實體。它的樣式是無數的，各人可以隨己意把它們組合起來，因此廣義的『社會』乃是一個不可具體地加以想像的東西——正像『文化』或普通意義的『歷史』那樣的抽象的東西，祇有那些『不求甚解』的人纔會籠統地去加以討論。實際上一切關於『社會』的思想都不過是抓住某種使我們發生興趣的因素，和與那因素有關的現象而已。縱使是一個能夠從最豁達的觀點上與抽象的意念中去觀察事物的最銳敏的思想家，如果他企圖把『社會』從整體上加以思攷，他也會發覺到他的思路是向着四面八方散開了的。

對於機械學可說是有科學性的概念的；這種概念可以把所有的現象包括無遺；但『社會』學卻絕對沒有這樣的概念。『社會』的概念乃是一種歷史性的概念；在無限衆多的社會發展之中，此種概念通常都祇能夠抓住某些現象，而就其各種連帶關係去加以研究；縱使這種概念抓住了人生中最重要的方面，而因此牽涉到極其廣泛而又複雜的社會關係，它仍然不會包括了那普遍的『社會』概念。不過，目前的『社會』意義，僅僅是一般社會情勢之中的一種特別重要而爲當代所着重的部分，而並不是全體。所以所謂基督教與社會問題的關係，祇能是指它與斯丹因所謂的那目前被特別着重的，而仍然在『社會』一詞的狹義上經常存在着的大問題的關係言。把基督教和其他的社會現象歸在一類，也許是自相矛盾的；然而，如果我們以那與基督教對比的『社會』來表示『社會』的整體，便也同樣地是自

相矛盾了。誠然，就是斯丹因的『社會』概念——此一概念包括不歸入現代憲政國家範疇之中的一切事物——都仍嫌過於廣泛。『社會』在現代科學上的意義，基本上乃是——而且也正應當是——指從經濟現象而產生出來的社會關係。這就是說，它所指的乃是那由劃分成爲各種不同階級的，以創造及交換物資爲業的，並按照自己生存的經濟需要組織自己的勞動者所組成的複雜的社會。〔兩種因素聯合在一個基本的社會理論中〕

從普遍的觀念發生出來的一種社會觀點，例如基督教對個人與羣體之間的關係所作的調整，確實是一種基本的社會理論，而此種理論總會對所有社會關係多少發生影響。然而，此種影響祇不過是間歇性的；有些時候很强大，有些時候很微弱，有些時候很明顯，有些時候卻又是含混不清的，總不能被看爲是那關係的本身。我們所能夠做到的祇能是設法在特殊的事例上面，在特定的團體中，去發現出這一個理論的影響如何。因爲這一切的社會團體都有自己的組織動機；所以我們祇能考慮這既屬於宗教性又屬於社會學性的基本理論之能夠滲透這些團體的組織動機裏面去，以及其同化此等團體的能力，究竟達到了什麼程度。這種滲透或同化的作用，在各種社會組織中當然是極端不同的。特別是那基於勞動分工的『社會』，總是獨立的，具有它本身的社會學上的基礎，是和那從宗教意念得來的團契精神不同的。進一步說，基督教對於個人人格的意識以及對於人們之間的倫理關係，究竟發生多少影響這個問題，確實是極端重要的；但是，大體上說來，這個問題卻是既不能想像，也不能得到答覆的。如果有任何答案存在的話，那能夠藉以探索此項答案的方法，便是在攷查基督教在各種不同的社

會團體中所產生的具體影響。在這攷查中，我們會看到有極大部份的社會生活，例如經濟生活，對於基督教社會學的基本傾向都供給着很多的說明，足以顯出基督教社會學的原理具有什麼性質，並在人類文化中產生了什麼後果。這將是我們研究基督教思想和『社會性』之間的關係這問題的一種附產物。不過，我們當了解，我們這樣作是在把那一般的問題的範圍限制在一個特殊的主題。所謂『社會性』的並不指『社會』全體，尤其不指倫理生活的全體——它僅僅指某一部分；關於基督教在人類文化中所產生的社會後果，那從所謂『社會性』的觀點而作的一切闡述，僅僅能够算是從一個特別重要的區段所得到的說明，並不是全部的揭示。

然而，這卻引導我們到了另外一個重要的論點。『國家』和『社會』祇是在現代的說法中，纔有區別的，而『社會』的概念僅僅在和現代的正式的，有憲法性的『國家』的觀念對照的時候纔能發生。唯有這種對照纔能使『社會』的整個概念得到清晰而具體的解說，但是，這與『國家』相分立，相區別的『社會』，一旦和基督教會關聯在一起的時候，卻產生了一個很新穎而又特殊的問題。很顯然地，從後者這一項對比的過程中，『社會』的概念又得出新的含義來了。這種對比現在就成爲依據愛人與愛上帝的那種宗教觀點而組成的社會團體，與依據世俗的觀點而組織的社會勢力之間的對比。〔在這理論裏面的宗教倫理的作用〕

因此，現代的社會問題首先是由於『社會』與『國家』的對比而決定的，然後，由於它與教會的對比，又成爲一個新的問題，即宗教勢力與經濟性的社會勢力和政治勢力之間所應有的關係。神學家們

在宗教性的團體與非宗教性的團體之間所作出的區別，因此是有理的。但是這種區別卻並不是『自然的』與『超自然的』之間的區別，而是那從宗教目標出發的結合，與那純粹爲世俗目的而形成的偉大結合之間的區別。要緊的不是『自然的』普通概念，也不是『社會性』的普通概念，而是宗教性的團體與『社會』和『國家』這兩種强大而普及的社會組合之間的對比，以及它們二方面在世俗中的共同基礎，雖然教會也聲言它是構成在宗教性的，即超自然的基礎之上的。因此，『國家』又再度地與經濟性的社會問題相合一，而基督教會的社會理論(除它對於本身的社會性質所自認的之外)則成爲『教會』和那與它相對立的最重要世俗勢力的『國家』及『社會』兩者的關係的學說。

所以，基督教的一切社會理論，自始便是有關『國家』與『社會』的理論。同時，由於基督教思想着重個人性格，『家庭』就被看作『國家』與『社會』的基礎，因此也便和它們相結合。這樣一來，所謂『社會性』的觀念，又再度地擴張了一次，因爲從宗教觀點上看，『家庭』，『國家』，以及『社會』的經濟結構，乃是互相關聯着的社會組合，這三者並不代表『社會』性的全體，但是它們卻是宗教組織所必須設法加以同化的大標的，至於『社會』中其他的成分，宗教組織卻可以任憑它們。所以基督教的社會理論，乃是關於在獨立的基礎上建立起來的那些最重要的非宗教性的社會組織；或者用基督教自己的言語來說，乃是關於它自身和『世俗』中最强大的社會勢力的關係的一種理論。如果我們承認『國家』，『社會』，以及無數的其他力量仍舊是人類文化的主要形成力量，那末，我們最後的問題乃是：教會要怎樣纔能够和這些主要的力量和諧，然後大家一同達成文化上的團結一體

的問題。

照這樣看，教會對於社會問題的態度這一問題，同時也包括着它對『國家』的態度。至於使教會的種種現代社會理論成爲如此非常的難題的，正是今日政治觀念與社會觀念的分立，而這種分立之成爲事實，正由於那過去一直都是至高無上的教會，在現代卻被人們撇開不顧；因爲，事實上此等社會理論不得不同時對付『國家』又對付『社會』，然而在『社會性』這一個口頭禪的影響之下，教會祇不過是熱忱地撞進這特殊意義的『社會』問題範圍之內去了。因此連納丟修在他的理論中，也完全忽略了『國家』這一方面，就好像『國家』本身對於社會問題竟沒有熱烈的興趣似的，又好像『國家』竟會讓教會從一種往往和國家極不相同的觀點上去解決這問題似的。因此，在另外一方面，教會在較早的歷史中能夠解決社會問題，是因爲它當時可以把『社會』和『國家』都控制下來，也因爲『國家』和『社會』都甘心地而又完全地馴伏於宗教的權威之下，而且『國家』把自己當作實現教會理想的工具。在這一點上面，直到今日天主教和新教的社會理論之間仍舊存在着顯著的區別；天主教會就是在今天仍舊要求着凌駕『國家』之上的統領權，以便能夠依照教會的路綫去解決社會問題；至於新教各教會，因爲相信政教分開的理論，所以沒有什麼確定的目標；有時它們的目的似乎在創造一個基督教國家，而有時又似乎在和『國家』並肩地進行着其本身的純宗教性的社會活動。在另外一方面，『國家』在今日大體上都寧可把各教會當作代表各種私人的自由結合，因此也便把它們當作那和『國家』本身有所區別的『社會』中的一部分。

納丟修的論調所具有可以贊許的直率性，不過揭露了他思想上的混亂，這種混亂也是許多別人所有的，不過他們表露得不像他那樣的明顯罷了。他們以爲一旦解決了那特殊的『社會性』——即『教會』的『社會特性』那狹義的社會問題——他們便已經解決了那廣義的社會問題，就是指屬於『社會』與『國家』的生活方面的那些問題。他們以爲一旦組成一種表達那從上帝發出又回到上帝的『愛』的團體，他們便同時也算滿足了人類全體的需要。然而這看法不對，像這樣的觀念都祇不過阻碍了人們對於福音在歷史上的眞正意義以及其歷史上的發展所應有的了解；我們關於『基督教的社會精神』所往往聽到的論調，都是充滿着這種含混不清的意義的；甚至在提到今日的問題時，這種說法也是如此含混不清的。這些觀念雖未必都是虛僞的，卻是不分明的，也是容易誤解的。

〔本書研究的指導原則〕

到此地爲止，我們已經指陳了研究本主題的指導原則。首先，我們得研究基督教固有的社會觀念及其體系與組織。這觀念包括着一種人生的理想，這種理想將會遠遠擴展到實際宗教集團或『教會』的領域之外去。其次的問題便是這人生的理想能夠在那種程度上滲透到各種具體事例中去，而且對此等事例發生影響；它又會怎樣感受到這些事例的反射影響，而且在這樣的情勢之下，一種內在的團結機能夠創造出來，或在實際上曾經創造出來過。

再其次，我們就得問：這一項社會體系和那『社會性』的組織——即『國家』，那以勞動分工爲基礎的經濟結構，和『家庭』——之間的關係是什麼？當然，在歷史的事實上來說，後者都是從前者

的觀點而受處理與控制的，但是還要問：宗教性的基本社會理論對於其他社會組織的實際影響是什麼？由此，教會過去對於社會現象的影響又何在？就另一方面來說，宗教集團從政治與社會的組合那裏曾經受到那些影響？最後，在怎樣的限度以內，宗教的理想接觸並滲透了一般的社會生活？又在怎樣的程度上那共同的生活已達到了內部的劃一？

在古代的世界中，那理想是始終沒有達到的；在中世紀時期以及『宗教改革』所產生的各教會中，它至少在想像中和理論上得到了實現；在現代社會上，分裂的情形再度出現了。

這樣一來，對於『古代世界』，『中世紀時期』，『宗教改革』，以及最後的『現代社會』的研究，便使我們的題材歸入於自然的劃分。但是，首先我們必須注意原始福音聖經，和初期教會等問題，因爲這些是我們研究的基礎。

第一部　初期教會的基礎

第一章　福音

〔原始基督教獨立發展的情況〕

爲要了解基督教的創立，決不是任何社會運動的產物。基督教並非任何一種階級鬥爭的產物，它並未受過這種鬥爭的影響，也不曾關注到上古時代的社會運動。當然，耶穌是爲被壓迫的人們，爲社會中的『小子們』而現身說法的；祂認定財富對於一個人的靈性是一種危險，並且反對那代表着當日宗教勢力的猶太祭司的貴族統治。初期教會大半都是向城市中的低下階層去徵求新的信從者；富有而受過教育的上層階級份子，直到第二世紀中纔開始緩慢地加入教會；我們也知道，這一項轉變之發生，並不是沒有經過社會中受過教育與富有階級的激烈反對的。

然而同樣顯然的，在初期基督教的作品中，不管是在新約以內或以外的，不管是佈道或靈修的作品，絕對沒有關於社會問題的任何提示；這些作品的中心問題總是屬於純粹宗教性的，大半處理着像靈魂的拯救，一神論，來世生活，崇拜的純篤，應有的堂會組織，基督教理想在日常生活中的應用，以及聖潔的嚴格條件等等一類的題目；此外，從一開始階級的區劃是未被注意到的；他們既注意永恆

得救與內心的遺產這些最高問題，就把階級區劃的問題丟在腦後了。值得特別注意的是，初期基督教的辯護作品中，並沒有論到改良現有社會情況的願望，抑或糾正社會上不良現象的任何策劃；當時的辯護都僅僅以神學、哲學、或倫理學作基礎；而這些倫理的討論，通常是以培養嚴謹與勤勞的習慣爲目的，也就是說，這些論調都關注基督徒之成爲有用公民的問題。那爲耶穌所傳的和初期教會所希望的上帝國那得救的偉大盼望，也絕不曾被看作是一種要由上帝的能力，而不是由人類的技巧所產生的圓滿社會體制。這天國的希望也並不是爲要安慰那些遭受着社會上種種邪惡的人們而向他們發出諾言，說在另一個世界中，他們便會得到幸福與報償，或者甚至於達到一種完全出頭得意的地步；也不能說福音是爲了對抗當時人世中的各種跋扈勢力，而向窮苦的人們許下的保證。基本上它是對於一個完全由上帝控制的世界的理想，在那個世界中，純潔性靈的一切價值必都依其眞實品質而得到承認，得到欣賞。後來，當那來生得救的觀念逐漸消退，贖罪之通過基督的生與死而業經完成的觀念繼之而起的時候，贖罪的希望仍舊被視爲是內在的，倫理的，與屬靈的，這希望的應驗當然是在乎一種沒有苦難的幸福境地。這是基本的事實，是我們所必須以之作爲起點的。

爲要說明與支持這觀點，我們可以指出，當時的其他宗教體系或團體——例如所謂『諾斯底教』或『太陽神秘教』等等——也不曾自命爲某一個階級的『社會福音』亦不曾主張對社會上的種種罪惡施行攻擊；它們僅僅自命爲一種較爲高等的神學，較爲有勢力的『奧秘』，和一種較爲確定的救贖的體制罷了。縱使在諾斯底教徒們中間有共產主義的組織——尤其是那和基督教精神距離頗遠的迦坡加

德派（Carpocratians）——然而他們的影響仍然限於他們自己的組織範圍以內，他們並不曾主張過任何社會或政治上的改革策劃。大體上說來，從第二世紀以後，一般人們的超現實的興趣最爲得勢，從任何實際方面去改良社會情況那種意願是已經消歇了。但是，這並沒有什麼值得訝異的地方。雖然從伯羅奔尼撒戰爭（Peloponnesian Wars）和革拉古（Gracchi）的改革運動時代起，古代社會中的階級鬥爭都是非常劇烈而又深刻的，雖然那由民主主義的政治和哲學思想與文學所產生的理想——社會的、政治的、經濟的、社會主義的、共產主義的、和無政府主義的種種理想——也都得到了廣泛的傳播，然而主要地說來，這些鬥爭的激烈時代，乃是隨着希臘各帝國和以後的羅馬帝國而終結了的。社會秩序和人民的富庶又恢復了，社會上的動亂與壓迫，那引起極大慘痛的剝削政策，以及隨之俱來的工資賺取者們的缺乏保障等等現象，也都消滅了。君主制的鐵一般的穩定性影響了社會與政治的秩序，一切自由的行動都局限到個人的，內在生活的範圍以內去了，局限到倫理與宗教思想的區域以內去了。

羅馬帝國所建立的和平的後果之一是奴隸市場的減少，這使中產階級又得再度興起。人們所久已熱切希求着的社會公道，現在是由皇帝來持掌了，而那偉大的人道主義的斯多亞學派（此派相信最純潔的理想僅僅在遠古時代中纔實現過）一方面教導人們現有的社會情況，雖有缺點，卻仍須容忍，另一方面也影響着皇室的立法，主張那最合於人道的改革。羅馬帝國君政時期的社會史，當然還沒有人仔細研究過，但是我們知道古代社會的解體是延緩好久的。不過原始的基督徒集團大概不曾影響君政

時期中那最重要的社會發展，即農民階級的消失，奴隸數目的減少，奴隸制度之變成爲農奴制度，資本之轉移到地主手中，海岸城市勢力之撤退到內陸，軍事與民衆生活的完全更動，以及文明之轉移到農村生活中去等等。這是因爲在最初的幾世紀中，基督教徒們屬於城市中的較低的階層，分享着城市生活的，逐漸改良；並且他們當時的中心是在東方，而東方社會中的階級現象是輕淡得多的；所以這些集團大體上是中產階級而不是勞動階級的；雖然他們都希望新世界的來臨，他們也渴求和平和秩序的生活。

其次，在古代社會中，農民們至少在理論上還算得是合格的公民，爲他們的權利而作的鬥爭，是包括在資產階級的鬥爭中的；當時並沒有現代式的工廠存在，也沒有大羣的自由的工資賺取者；所以一個大規模的，着眼於經濟解放的社會運動，或者一個新階級的興起，都屬於不可能的。所有的民主主義的鬥爭通常是半政治性的，而且其所關注的都是像土地分配與財政負担的減少之類的問題；那最低一階級之繼續爲奴隸階級，一直都是被所有的人們認爲是不可避免的事。一切改良奴隸生活的企圖，都未至於提倡奴隸的解放。因此，除了這帝國所奠立的和平之外，當時並沒有什麼爭取社會自由的階級運動。各種哲學理論和政治理想誠然以倫理和屬靈的立場來提倡社會上某些必須緩衝的不平等關係，然而這並不意味着一個新階級的出現。而且，我們不應該以爲原始基督徒集團，都是屬於單一的社會階級的。當然初期教會的成員，在很長的時期內曾經主要地是奴隸們，解放了的『自由人』們，以及手工勞動者，然而同時，正如俄味伯克（Overbeck）所公正地指出來的一樣，我們一想到

當時奴隸的總數，並且回憶到當時教會對於接收奴隸們作爲會員所採取的額外謹愼態度，就會明白，我們絕不能對於他們在初期教會中的地位有所誇張；至少可以說，當時教會還有特別規定，拒絕那些急於獲取自由的奴隸們的加入。從開始起，有些教友便是從較高階級來的；他們也担負財政上和聚會場所的責任。當多密賢皇帝在位時，基督教甚至滲透了最高的宮庭階層；所以勃林尼(Pliny)那封有名的信件很清楚地提到這『份子從各階層而來的教派』。從康莫達(Commodus)的時候起，較高階級在基督教會中的地位益形重要。這一切情形都是很自然的，祇要我們能够明白基督教乃是一個宗教運動；這情形已足以證明它確不是一個什麼『無產階級的運動』，也不是古代社會主義的一種什麼宗教變形。

〔希臘與羅馬社會中的基督教和其他的宗教運動〕

所以，基督教之興起，乃是宗教性的而不是社會性的，這是很明顯的。因爲宗教雖然和整個人類生活相互交織着，但它也有它自己的發展和辯證。當古代社會終結時，新的，富有宗教敏感和創造性的時代隨之興起。這種更變之產生因素，約如下述：各種『國教』的消滅（這是國家獨立喪失後的自然後果）；各個民族的混合（這自然導引了各種教派的混合）；各種奧秘宗教的興起（這些宗教普通着重內在的生活，不顧及個人的國籍與出生地）；原屬於民族性的宗教的融混；哲學性宗教的出現（它對於種種通俗宗教有各種不同程度的同化）；世界性的帝國對於世界性的宗教所發出的需要（這種需要在崇拜皇帝中僅僅得到部份的滿足）；在批評和自我認識的力量極爲豐富的四百年中所出現的倫理思想之驚人的深入與靈性化；最後隨着這一切而來的多神主義在理論和實際兩方面的衰微，以及

人們對於具有永恒而絕對的價值之宗教的追求。

上古時代的終結有兩個特徵：第一、各種通俗宗教的消滅——這種消滅有着許多不同的因由，但說到最後，卻是由於宗教思想逐漸的靈性化和倫理化而來的；第二、一種新而强大的宗教運動之興起——這種興起乃是由於許多不同的思想潮流之匯合，但是，這一切的發展最後卻是由於宗教觀念本身所具有的自動力量。基督教便是在這樣的情勢之下產生出來的；教會成爲從這一項宗教運動所產生出來的各種新思想的收容處，而且也儘可能地把這些新思想和基督教的各種基本教理互相聯繫了起來。

然而，如果基督教和古代宗教發展的關係眞是如上面所說的，我們立刻便可以看出它之所以對較低階層極孚衆望的理由，以及其由此等階層而有所發展的理由。不過，這種情勢不是一種社會發展的產物，而是由一種新的宗教運動出來的。像這樣的宗教運動，通常都是遵循着兩條路綫發展的：一方面，它們可能從那有教養的而又富有思想的階層出發，以批評與推演的方式表現自己；它們這些批評與推演所包含的眞正宗教性潛力越多，它們就越有意義。柏拉圖學派和斯多亞學派都是這種新的宗教運動的實例。但是這兩者根本上都是想通過理智而到達眞理的思維與嘗試的體系，所以它們不如那些建立在『啓示』上的教派所有的宗教力量。由於它們自知它們的弱點，它們一部分仍舊倚附着舊日的通俗宗教——它們僅僅把那種宗教用些不同的言詞解釋而已；而一部分則把它們的信念建築在一些抽象的辯論上——這些辯論乃是每個人在對此等思想體系所提供的解釋作了反省之後，都可以替他自己推演出來的。在另一方面，以創造的力量來造成新的宗教集團，乃是較低階層的工作。唯有它們纔具

有想像力，情感的單純性，直接的思想習慣，粗壯的精力，以及急迫的需求感，而這一切都是人們對於『神的啓示』的無條件信心，單純的奉獻，和那不可動搖的確定感的必要條件。唯有在這裏纔能够一方面有需要感，而另一方面又沒有那種使一切變成爲相對化的思維推理的習慣。一切造成龐大集團的啓示宗教，向來都是從這樣的階層之中淵源出來的，這種宗教運動的意義與勢力，一方面是看那純正的啓示宗教所給與的鼓動的力量與深入程度如何，而在另一方面是看那使這種鼓動有絕對而神聖的權威的信仰有多少感化力量而定的。當然，我們不能够說這樣的運動都是具有內在的活力。但是，祇要實際情形是如此的話，『單純』是顯然地比三心二意的『推敲』要好得多，因爲『單純』會產生出最堅强的力量和最深刻的內在經驗。在這種運動的發展過程中，那原有的純正內容，不可避免地總會和當時思想文化中的最高宗教勢力互相融混起來；否則這運動的信念便會被那文化環境的打擊所挫喪。

從第二世紀以後，在基督教的發展史中有了這種融混的過程。時間愈久，對於宗教的信念和日常思想之間的關聯也愈多，這件事實明確地指示着這新教的信念之具有一種深刻的力量，它和思想文化相接觸時不但未遭到挫折，反而變得更有效驗，發展得更遠大。但是基督教的淵源顯露着一切純正宗教是出自平民的。這便是新教之絲毫沒有君政時期中的那種所謂『衰老』跡象的理由。耶穌本人便是平民隊伍中的人，祂的福音帶着加利利地區那簡樸的農民和勞工生活環境的色彩。祂有貧苦的與卑微的人們，纔能容易了解祂的福音；富有的人們和神學家則很困難，因爲他們缺乏那種需要感。他們不能够作整個的觀察，而且他們的心思所附着的其他事物都太多了，所以談不到什麼無條件的服從；然

而，『在上帝凡事都能』；就是一個財主也可以得救，一個文士也可能離開上帝的國不遠。

耶穌最初的門徒們就是從這種卑微環境中出身的，而那以『復活之主』爲信仰對象的原始基督教，也是屬於同樣的社會階層的；祇是不能說他們是屬於無產階級的。甚至那位把這種對耶穌的信仰轉化成爲一個普遍的世界性宗教，並使對於基督的崇拜成爲一個新教會和崇拜上帝的新形式的保羅，主要地說來，也是一個組織家，是具有創造性和神秘性的人物；事實上不管他的思想是如何的精明，他的特徵卻仍舊是靜修的思維。他的風格和當代的純粹科學性研究，苛嚴有度的評論，以及較爲高度的文化等等的精神是全然不相干的。他原是君政時期中那欠文雅的階級中的一個欠文雅的人，但是由於他的高度靈性，所以他能夠從他的階級中脫穎而出，以一種高超的權威意識去觀看當代世界的文化。他那有時顯示出來的要使他自己的思想『系統化』的嘗試，卻露出了他的潛力的有限；他之所以成爲偉大人物的原因，乃是存在於無定形的宗教這一範圍以內的。

同樣地，全部初期基督教的著作都是通俗性的，是在秘密中傳佈開來的，而且帶着低層社會的特色。它是用通俗話語寫成的，而且處處都配合着老百姓的需要和理想，所以經過很長的一段時期，既沒有得到有教養階級的注意，也並不曾受到那階級的影響。同時，它那在穩妥傳統中所顯出的傳奇性，也顯示着它的通俗性的特點。在最初『一鳴驚人』地創造了四部福音，保羅書札，以及約翰著作（此項著作與有教養階級的奧秘文件相類似）以後，早期基督教文學的素質，便突然降到極低的水準，表露出通俗文件的貧乏；但是，當第二世紀的護教士興起的時候，基督教文學便開始向上發展，而達

到上層階級的地位，並採取此等階級的言語與思想。不過，護教士們也强調，基督徒大都是樸實而缺少學問的人這一事實，但他們卻同時把這一事實用犬儒學派的語調誇張出來。這正清清楚楚地表示了基督教對於低層階級之所以孚望，和『階級運動』或『千禧年社會主義』並無關係。窮苦和樸實纔是眞理的基礎；但是在一個虛飾與浮誇的時代中，人們既不了解，也不聽信這種道理；盧梭（Rousseau）在談到『自然』眞理的時候，便把這一點很明白地指出來了。

〔基督教和社會發展史之間的間接關係〕

誠然，我們可以說，古代宗教上的整個變動，其本身乃是當時社會鬥爭的結果，那引起這整個變動的，很顯然是東方和西方的各個民族國家的崩潰；歷經幾世紀的社會衝突所引起的慘痛，是在預備人心，使他們傾向於得救的觀念；私人既然不能從事於社會公務，且也不得服從大帝國的世界性統治，所以他就退縮到他自己的內在生活那小圈子裏去，把他的精力集中到爲提高他本身的道德的努力；這同時也使社會理想得到了超然的發展；而個人，與那些以個人自願爲基礎的團體，則在宗教性的興奮中找到了慰藉，來補足社會上俗界方面那種沒有希望的情景。當時有許多偉大的計劃，都因爲羣衆的小見和自私，以及領袖們的放辟邪侈的行爲而終歸失敗了，這種失敗引起了罪惡和缺憾的意識；同時，人們生活的劇烈轉變，和政治制度的衰微（這些政治制度起初都似乎有着差不多和宗教相近的性質，而且似乎是萬世長存的），則引起了人們向更高的一種境界中去企求種種永恒價值的願望。

然而，這些努力和現代中求取自由的種種鬥爭卻並不相同，不管是被奴役的農民階級所發動的也好，是現代無產階級中的『工資奴隸們』所發動的也好。那愈來愈使人們的心思傾向於那些比較屬於靈性的目標的原因，乃是古代『城市國家』的消滅，以及『官管』制度之替代了原有的自由生活，伴隨着早期人生觀的消滅，與高度壓迫的產生。東方和西方的情形都如此。當人們在宗教上發現到內部的結合之後，那原有的社會階級區劃便不再有什麼意義存在了，在古代社會終結時所發生宗教上的大變動，乃是一些廣泛的社會變動的結果，這可以說絕對是千眞萬確的；在這些社會變動中，人們很清楚地看出，社會理想是不能夠由人類的思慮與努力而得到實現的；當時人們都甘心服從羅馬帝國，把對外的事務都交付它處理，而從事於追求發展個人的精神自由。這種情形可以用來說明柏拉圖學派和斯多亞學派的發展；也可以用來說明無數新的宗教運動，特別是基督教的成立，以及在猶太教裏面爲成立基督教而作的那種準備活動。雖然主要地說來，當時特別迎受此等影響的都是較高的階級，但是，由於各種原有組織的推翻，由於舊日信仰的不穩定，由於哲學家的道德與宗教理論，低層階級也同樣受到了影響，並因此努力追求新的宗教生活。較高階級則準備迎接新的屬靈的而又普及的人生觀，而低層階級也準備好了去迎接新的屬靈的與普及的崇拜。

然而，這些社會的和歷史的影響，卻又僅僅是間接的。祇有那些在一切屬靈的發展中都祇看到社會發展的影響的人們，尤其是那些以爲一切宗教都不過是社會情形在超現實的意義之下的反映的人們，總會以爲這些社會和歷史的發展是那些宗教變動的直接原因。事實上所有公正的宗教研究，都指

示出宗教思想至少在某種程度上是獨立不倚的；它有它本身固有的內在辯證邏輯與原動力；所以它正能够乘人類的希望與努力都失敗了的機會，用它本身的意念和情感，去塡充空餘出來的空間。

這種辯證邏輯在希臘時代『啓蒙』運動的批判主義中，在那『啓蒙』運動所引起的一神教運動中，以及在那些已離開了原有環境而彼此調和着的東方宗教中，都有過它的獨立的發展。它一得到了充份的發展，在羅馬帝國時代即能使人們更迫切地渴望着倫理與宗教上的更新。於是，當這些宗教思想獲得立脚地的時候，它們便產生出許多不同的獨立後果來，與日俱增地引導到拋棄唯物主義，喚起嚮往於純粹屬於神秘性和宗教性的價值的慾求。基督教在古代社會中的眞正貢獻，無疑地是把這些努力和願望集中和調節起來。但是，它這樣作不過是繼續着那早已開始了的强大宗教運動，而以一個眞實的，有力的，和出自平民的宗教，新的崇拜制度，和新的啓示，來作爲那運動的新中樞。

然而，這種結果僅僅能够間接地歸之於社會的發展；其最眞實而主要的成份，都直接是由它本身的宗教思想而來的。在基督教所提供的新希望中，這種情形顯露得非常清楚：基督教並不是僅僅提供一種變了形的社會理想，用超現實的話說出來，懸想着一個具有平等，自由，解除痛苦，以及凡事如意的世界，而在人類無力達成此種目的的時候，那個世界又由神的不可思議的助力而得到存續；基督教的理想，毋寧是放棄一切唯物的社會理想，尤其是政治與經濟上的價值，而轉向心地的寧靜，對於人類的愛，和上帝交通等等的靈性價值，這些價值是人人都有份的，因爲它們並不受任何領導上或組織上的攔阻。這實際上意味着一切標準的轉變；此地並沒有訴請神威，建立人們用自身力量所不

能建立的屬世組織這樣的想法。顯然地，在斯多亞派和『救贖宗教』中是如此的；但是這也是基督教上帝國的含義。倫理的概念不再是根據幸福主義，認爲道德的優越和政治經濟的福祉是一致的。魯克特（Rückert）的幾行詩也許可以作爲當時正在開始的新時代的一種箴銘：

摘取喜樂幸福的果實，
使每人各得一份；
請給我神所賜的幸福，
讓那些追求喜樂的人，
去享受所要的吧！

然而幸福越來越被視爲是屬於來生的，而喜樂也越來越被視爲是不必有的。人類在本性上是敗壞了的，而且現世生活又是無可奈何地受物質的鐵鍊所束縛着的，這些觀念更使目前的生活價值減低了。這樣一來，宗教思想便藉其本身自有的力量而使世俗中的階級成爲平等了，而且由於這種對政治與經濟價值的貶抑，各人種、各階級、與各民族之間的界限，也消除了。這個宗教思想對於一切正因此等限制而有所遭受的人們能够有這種偉大的吸引力，便是很自然的事了，而且基督教大部分從那些最受着這種壓迫的人們中間去徵求信徒，也是很自然的事了。進一步說，我們絕不可忘記了一件簡單的事實：就是一個從開頭起一直受着低層階級的觀念與情感薰染的通俗運動，當然就祇能够在這階層中求發展，而不容易進入社會的上層階級，所以在一段很長的時期內，基督教主要地是在較低的階層中

受歡迎；因此，護教士們便把這種不可避免的事實，說成爲一種優點。但是，從開始基督教便努力爭取上層階級中那實際上數目不小的思想相同的人們，而這些努力也慢慢地成功。另外還有很明顯的一點是極關重要的，就是一個宗教如果使它的信徒和國教以及和國教相關聯的社會習尚站在絕對相反的立場上，那末，這個宗教要從那些因其財富與教養而最密切地和這種社會發生聯繫的階層中去徵求信徒，並不是一件容易的事。比如奧地利亞的脫離羅馬運動，便是因爲同樣的理由而在低層階級中最爲成功，因爲這階級和那當權教會的聯繫，比較不怎樣密切。僅就這種情形說，顯然地那宗教運動雖然祇是間接地受到社會情況的影響，它所受的影響卻是很强烈的。宗教團體在宣講救世的道理之外，不得不替它的成員做一些事；它必須在它的成員爭扎於世俗中的這段期間以內爲他們設備安身之所，處處幫他們的忙。這樣一來，當基督教會在這些方面一旦有所服役的時候，社會情況對它的影響便成爲直接的了。那麼，教會愈加形成爲『社會中的社會』或『國家中的國家』，就愈加意識到其本身之與現實社會問題的聯繫。因此它也就把它的注意力和組織方面的力量轉注到這些事務上去。然而，這些情形不過是這新宗教觀念發展的結果，並不是它發展的起點。

但是，如果這種看法是對的，那末，把耶穌的教訓看成是自始和社會問題相關聯的，便是一個極大的錯誤了。耶穌的教訓顯然地是完全宗教性的；它的基礎是祂關於上帝和上帝對於人類的旨意的確定觀念。對於耶穌來說，生命的整個意義都是屬於宗教性的；祂本人的生活與教訓都是完全由祂的上帝觀而決定的。當時的猶太教也分享着古代的宗教傾向；這就是說，那時政治與社會方面的分崩離析，

也動搖了人們對於原來的世俗理想所存的信心，進而使他們轉向着內心的和超然的境界，但是，我們一旦認識到這種情形後，就很可以着手研究社會問題和這些宗教理想之間的聯繫：在這種宗教立場上，個人與社會之間的關係到底是怎麼樣的？在每一次新的啓示之後所造成的社會結構，是怎樣地受着那啓示之觀念的影响的。這樣一來，我們立刻遇到了一些要點，這些要點的特性正是在於它們是從這種宗教觀念所產生出來的。

〔福音的倫理觀〕

基督教傳統中不明確的論點雖然很多，但是耶穌教訓的根本思想卻是很容易看出的。它所發揮的，便是關於那偉大而最後的審判，就是上帝的來臨，到那時上帝要實施最高的統治，祂的旨意便會行在地上，如同現在祇在天上被奉行一樣；到那時再也沒有罪惡，苦難，與災痛了，凡由遵從上帝旨意而來的美德，便要閃耀着它們所應有的光輝。因爲這緣故，認罪的罪人，以及通過憂患與貧苦的經驗而學到順服與謙遜之可貴的人，都要在自滿的，自以爲義的人們之前，也在財主和君王之前，進入上帝國。

其次，耶穌所傳佈的信息也說到那以渴望上帝國爲基礎的團體的形成，這團體在耶穌裏已有了上帝國來臨的憑據和準備。這團體的成立，必靠耶穌的門徒和信徒們那個較小的中心組織的努力；因此，他們便承受着傳佈上帝國的使命，而在各處宣講它。耶穌並沒有空想『上帝國』的性質是如何的；上帝國是一切倫理和宗教理想的總和，在這些理想中，『免受苦難』確是其中特徵之一。凡企圖作更

精詳的分析的，都要顧彼失此。關於天國怎樣來臨，什麼時候來臨，祂祇是說：那時間是『不久』的；至於確定的時日，祂卻認爲是屬於上帝所掌管的，關於它要怎樣來臨，若就傳統材料研究，頗難確定祂的教訓所指究竟爲何。所謂上帝國乃是上帝對於俗界所實行的統治，繼之而來的還有俗界的終結，和最後的審判。然而二者的聯繫是如此的密切，爲那即將來到的天國所作的準備，對於最後的審判又是如此地重要，以致這兩種觀念之間到底有什麼不同，抑或有什麼關係，祂一點也沒有明確的說明。所注重的完全在乎爲上帝國作準備，而這種準備又是如此的週到，甚至那期待着上帝國的團體本身，可以於事先被指稱爲上帝國。把精選出來的信徒們組成爲特別小組的意向在當時是沒有的；得救的途徑，以及人們所要安身立命的那岩石是應該盡可能傳給最多數的人的。

這種準備的要求，包括耶穌的倫理觀，以及那決定這種倫理觀的有關上帝的概念；在這裏我們用不着討論祂的教訓與祂的猶太環境兩相對照，究有沒有新的成分那問題。

祂道德上的基本要求，簡單地說來，便是要每一個人在他的一切行爲中成爲聖潔的，這是爲了上帝的緣故，或者說是爲了要得到那使人得見上帝的清潔之心。道德的誡命，本身乃是就日常的實踐和一般人的看法擬成的，但是當人們以專誠純正的心服從它們的時候，他們的心眼必得光照，認識他們的一切行徑，都是在上帝的鑒臨之下，因爲上帝的眼目可以看穿任何僞飾，毫髮不爽地衡量着人們的動機；所以，人們必須以絕對服從的心把自己獻給上帝，以求達到他們的實在的生活，就是在上帝目光中屬於實在的，屬靈的，和永恒的價值。因此，福音的倫理觀是顯然地着重於意念的純潔，以及對於

一切道德誡命的專心不二的遵從，它不允許人順從和這誡命相衝突的意念，也不允許在任何時候『便宜行事』。最後，它又把這種道德行爲和它的最高標的相聯繫起來——那便是個人親自和上帝發生關係，也就是人類性靈的最高價值；『因爲人若賺得全世界，賠上自己的靈魂，又有甚麼益處呢！』

此地我們不須討論到這些觀念和猶太教律法，關於道德行爲的通俗觀念，並一般人對於『報償』與『功果』所存的期望等等的關係，也無須討論反對這一類觀念的各種批評。主要的乃是，這一種倫理理想包含着以下的雙重觀念：（一）上帝的臨在：祂能看透人心，也是一種吸引人歸向於祂的力量；（二）靈魂的無限與永恒的價值，這種價值，祇有通過自我爲了上帝的緣故，犧牲一切纔能修詣到的。自覺罪孽深重的人比『義人』更容易了解這些觀念，那些未與世俗發生着太緊密的連繫的貧苦人，也比財主更容易實現這些眞理。這些眞理爲貧苦下賤的人們打開了一條所謂義人找不到的得救道路。就這些眞理看，上帝並不依照日常生活中普通所承認的那些標準來判定一個人的價值。

這些就是福音倫理觀的主要特點。它並不是一張包括着特殊道德要件的清單。這些道德要求，對於猶太人來說，似乎是很自然的，所以也很自然地被認爲是普遍適用的。在這裏福音的倫理觀既不完全，又欠系統化。但是，如果我們藉此便推定福音倫理觀完全是主觀性的，而它最多不過是要求着個人良知的獨立運用，那又是錯誤的。因爲福音中也很直接而又自然地提到『在天上的賞賜』，不過所謂『賞賜』並不是僅僅與人的功勞相等的，眞正的賞賜便是上帝國本身，是一切宗教目標的實踐，同時，很顯然地，祂在普遍的道德要求中劃定了主要和次要之別，所以祂的道德教育不得不專注在某些

特定的重點上面；這樣看來，福音的倫理觀不僅處理着人的意志及其發展傾向，或良知的內在約制而已，它也包括某些特定的具體需求。

福音倫理觀之所以具有這種具體傾向的特徵，乃是由於它把上帝的觀念放在一切道德目的之中。這位上帝試驗着人心，用祂的慧眼透視着那『方寸』的最深秘處，揭露其最隱微的自欺；這位上帝同時自身又是有知覺有活動的一個最高意志，好像古時的先知們所說的一樣。祂把那眞誠服從祂的人吸收了，使他實現祂自身的創造意志。因此，一切道德行爲的重要性都是按照這基本宗教觀點而來的：它怎樣使人和上帝的意志與本性合而爲一，它怎樣和上帝的工作相配合。在上帝的治下，誰最清楚地表明了他能够馴順地對上帝忠心，唯命是從，誰便有最高的地位。爲要形成人格，必須有完全的『誠實』與『正直』的德性，因爲祇有它們纔能够使個人的靈性，達到和那至聰至聖的上帝合而爲一的地步；當然的，日常的行爲必須澈底順從良心。祂也着重謙遜，因爲它使人在上帝面前知道自己的渺小，從而制止人向別人吹毛求疵；也着重『克己』，因爲它叫人犧牲自我，犧牲對享樂和舒適的謀求，犧牲一切人世上的所謂優先權利，好達到與上帝合而爲一，實行祂那嚴肅的道德要求。基督要人們輕視物質享受，輕視銀錢，在兩性的關係上實行自制，在心思上重視那無形的和永恒的價值，而不重視那有形的和曇花一現的享受，並且充分地去發展一種在目標上澈底和諧的一致的人格。

在這一點上，福音是極端富於革命性的。它雖不是苦行主義，但它所要求的卻是非常嚴肅的，並且在實行上是不肯妥協的。然而這卻絕不至於損壞了生活方面的純眞的樂趣。關於與他人的關係問題也

是如此；所有這樣的德行，都要被視爲是參與上帝的工作的，是上帝的眞靈在我們心中顯露的方法；既然上帝的本體在我們的行爲中顯露了，我們對於上帝就能達到眞正的認識。上帝本身既然就是活動而富有創造性的『愛』，對於惡人和善人都同樣地以日頭照耀他們，所以獻身於上帝的人們，也應該對朋友和敵人，對好人和壞人，都同樣表示他們的愛——用這種慷慨的愛去感化仇視與挑釁，打消一切人與人之間的隔閡而且引出回報的愛，這一切都表示人們須要有溫和的態度，要慨然原諒他人的過錯，要樂於服務，要對人有溫暖的情誼，要大量，要謙虛，要自制。但是這也不算是苦行主義，不是一種對自然人性的抽象估價，欲以之作爲對來生的準備，卻是一種嚴格的要求，即要求那非常人所能達到的德行；也是一種理想主義，一種有力量打破一般羣衆和功利思想的頑强反抗的理想主義。至於其他的社會關係，祂都沒有提起。不過，一切其他的德性，例如自制，自修的要求，公平與正義的主張等，和上述的要求比較，不免都顯得是次要的，所以祂祇偶爾提起罷了。它們都必然附帶地包括在那雙重的主要命題之下，就是『愛上帝』，即服從上帝的誡命，把自己全心全意地獻給上帝，和『愛隣舍』，即在和隣舍交往之中，向他啓示，或在他心裏引發那『神聖的愛的精神』。

〔福音倫理觀的社會特性〕

這些觀念決定了福音的社會觀。這社會觀的第一個顯著的特徵是一種無條件的個人主義。這個人主義的標準是完全內在的，決定於何者能幫助他獻身給上帝。他必然盡心竭力地順從福音的一切要求。這要求的基礎是在乎人人都蒙召和上帝交通，或者照福音的話所說的，人人都蒙召爲上帝的兒

女，並因此達到了靈魂的永福。凡屬上帝的兒女，都可以認自己爲無限寶貴的，但是這種對自我的貴重必須經過拋棄自我和無條件地服從上帝的神聖旨意。因爲所謂自我貴重原非本有的，乃是藉着和上帝交通獲得的。

像這樣的個人主義，顯然地是極富革命性的。通過它那强調靈魂價值的宗教理想，它就超越了一切人世的障碍與差別。同時，這種個人主義又顯然是祇有在這種宗教基礎之上纔有成立的可能。唯有和上帝交通的人纔獲得價值，唯有人們共同和上帝有了這種超自然的關係，纔能使世上的差別歸於消失。在這種個人主義得勢的地方，一切世俗的差別都被神的威力與愛所融化了。因此，剩下來的唯一區別，便祇是具有無限價值的各個有創造性的人物之間的那些特定等級了，他們都必須盡他們最高的才幹，『以他的一錠銀去作生意』，絕對不能和世俗中的種種枝節利害妥協。當然，在實踐上這一種理想是不是會得到一般人的接受，那是另外一個問題。罪惡和世界總算是一種障碍；既然被召的人必須和這含有敵意的世界打戰，所以總是『被召的人多，選上的人少』的。然而，當耶穌這種宗教上的絕對個人主義面臨着這些困難的時候，祂卻知道：在人們是不可能的事，在上帝卻是可能的，因此祂便有所自慰。然而這並是一種合乎羣衆的理想。當我們感覺到這些要求的嚴格時，我們必須想到，這嚴格是由於預期『世界末日』和『最後審判』而有的。或者這些要求之本身與這種預期的關係是很微末的，但它們的激烈性以及它們對於是否可能實行的問題的漠視態度，都祇能够從這種預期的觀點上去加以了解。祂認爲此等要求之實現場所不會存續得很久，而且其本身並無固有的價值可言。

然而，這種以宗教爲基礎的絕對個人主義，雖然完全注重在那各自具有價值的個人的性格上的差異，因而消除了一切等級，但它本身卻也包含着一種强烈的團契觀念；這觀念的基礎也同樣明顯地是在乎宗教的觀念。關於這一點，我們可以指出那愛人的誡命，是和獻身於上帝的誡命聯結在一起的，而這些誡命又是人們必須以潔己和克己的行爲盡其極緻地加以遵循的。然而，單單指出這件事實並不能把問題解釋清楚，講到最後，團契的觀念乃是從另一種情形產生出來的：就是那些爲了上帝的緣故而追求聖潔的人們，都得在上帝裏面相聚會。主要的上帝觀既然並不是一種把人們吸引到平安幸福裏面去的思想，而是一種創造意志的思想，所以在上帝裏面團結攏來的人，必然受了上帝的旨意與靈的感召，而努力求實現上帝那普愛的旨意。因此，對於上帝的兒女們說來，既無法律，又無强迫，也沒有什麼戰爭或衝突，而祇有實行急切的愛，和以善克惡的要求，這要求乃是耶穌在登山寶訓裏面，用各種極端的實例來說明的。正如絕對的個人主義是根據對那尋找人的靈魂，並號召人們作祂兒女的天父的旨意之順服那種宗教觀念的，同樣這種絕對的個人主義也從這同一的基本觀念導引到同樣具有絕對性的團契，就是一種愛的結合，使凡在上帝裏面的人們都團結起來，並從此產生了對上帝之愛的積極實現，甚至及於陌生人和仇敵，因爲唯有通過那絕對的愛的啓示，他們纔能够眞正認識上帝，而通達上帝之路纔能够爲他們開闢出來。福音中愛弟兄，愛隣居的要求，其背景與含義都在於此。這種愛並不祇是普通的仁厚與和靄，而是在上帝裏面團結起來的人們之間的一體的感覺，是通過愛的號召，對於生命眞正價值的了解的一種啓發，是世俗小見在那無敵的神愛的爐火中之熔化。不過，這種結合

祇能擴張到它那宗教的基本思想所及的範圍。在這些思想存在的地方，這種結合便是絕對的；在它們不存在的地方，它便會去爭取，會去尋求；然而，到得救之路卻是很狹窄的，祇有很少數的人們找到它，而在這少數之中，受苦的人們又最容易登程。此地並沒有什麼人道主義的理想。當爭取這種團契的努力歸於失敗的時候，福音祇能够勸勉人們受苦忍耐，等那最後的審判來伸明曲直。爲了要明白耶穌的這種勸勉起見，我們必須記着，所說的這種伸明並不在很遠的將來，而是快要實現了的。

因此，從那絕對的個人主義，又產生出一種絕對的普世主義，福音的這兩方面都完全是以宗教爲基礎的；二者都是以上帝那聖潔而富有愛的旨意爲根據的，它們的理論又頗合邏輯地互相助長。此地我們對於耶穌究竟在何種程度上廢止了猶太人享受特權的地位這個問題，不能多加追究。值得注意的，是那從宗教觀念產生出來的絕對個人主義和絕對普世主義的雙重性質。這兩方面同時又是互相倚存的，因爲個人主義必須通過對上帝的倫理要求的順服，和讓身心都爲上帝所佔有，纔能成爲絕對的；而在另一方面，個人主義一旦成爲絕對的時候，人人之間的差異也便匯合到一種無條件的愛裏面去了，這種愛的模型便是那吸引靈魂，使它們在祂自己裏面團結成一體的天父本身。凡想在最後審判中救自己的靈魂，而分享上帝國的人，都必須領悟這道理；凡這樣作的人們便都是祂的兄弟和姊妹，也就是上帝那未來之國中的初生之子。

在耶穌的教訓中，這種準備所產生的勇氣和快樂，是否根據對上帝赦罪施恩的確信，這問題是不必討論的。從社會學的觀點上說，這種確信祇不過加强動機，並鼓勵人們在實現此一理想時能克服那

必然發生的障碍與困難。再者，這種確信把那個人主義和普世主義染上了一種和它們那宗教性的根源密切聯繫着的色彩。這樣一來，重點便不但轉移到個人對於其與上帝相結合所具的莊嚴意識上面，也轉移到他的有罪的弱點和他爲被造物的瑕疵上面，轉移到他對上帝的依賴感上面，轉移到他之以上帝的仁慈爲萬善之源的信心上面。同時，普世主義的含義，也比一種形式上在上帝裏面的團結，或對上帝的共同關係更有意義，它變成了一種因人人有共同的需要，因人人有彼此寬恕的必要，和因人人在打擊罪惡方面有相同興趣而達致的統一。在個人方面說，雖然他抱有一種個人價值的意識，但是他卻仍舊是一個『無用的僕人』，他需要赦宥，而且由於他期待着有朝一日到上帝面前算賬，他必須因友愛而取消別人對他的一切虧欠，取消人與人之間的盤算。這裏的上帝觀，一方面含有提高人生價值的慈父般的愛的意義，另一方面又含有一種叫人們永遠謙恭自卑，但又因罪得寬赦，而不斷鼓勵他們趨向着完全。同時，它並不以這上帝觀爲一種當然而不可避免的概念，卻以之爲一種由權威與啓示而來的概念。希伯來人的上帝既與人世遠隔，必須藉活的啓示，以顯明祂的旨意，這啓示是藉律法和先知們，以及耶穌對二者的解釋的權威傳給人的。這樣，『權威』的概念便被應用到社會上的整個思想體系。這體系都是由於相信這一類權威而產生出來的，而保證這權威爲其基本淵源，則將是這一體系的永恒任務。這種思想體系在此處所提出的各點，都和後期斯多亞學派的宗教，倫理，和社會的思想體系發生差異（要不然，二者倒是很密切地關聯着的），關於後者下面將有詳細的討論。

除此而外，這種社會結構可以說是思想與知識方面一種完全自由的結合。其成員處處都和世人混

雜在一起，而且繼續參與着他們本民族的禮拜。他們僅僅藉內在的態度和彼此間的正當行爲來爲天國的到臨準備自己。耶穌並沒有組織什麼教會；祂祇不過徵求了傳道的助手，要求他們離鄉背井，爲了祂和福音的緣故，犧牲一切。這便是祂的工作和當時猶太教中的愛色派的工作之間的主要不同點之一，（有些人强調二者之間的同點，似乎認爲歷史家應該有不受史料所拘束的特殊使命，而且應該把每件事都看得比史料所陳述的有更大的可能），也是福音的社會思想爲什麼能够一再對教會的專橫有所抗衡的理由。

〔福音倫理觀與一般的社會標準〕

這樣我們便很容易預測基督對另外一些社會問題所要採取的態度。這些問題是屬於現實世界，也要與世界同歸於盡的。世界的本身既然兼有善與惡，所以整個的社會體系，以及它的快樂與勞苦，也不是沒有好處的。但從另一方面來說，它也是充滿着危險的；它能引誘人們的心志離開了那不可少的福分。耶穌並不主張苦行主義；在祂的教訓中，祂對於官感生活和享樂都毫無輕視之意，祂也並不誇張貧窮本身。祂很明白地教訓人們，飲食與工作僅僅是在生活上必需的範圍內總有價值；超出了這個範圍，它們便無倫理價值可言。這種觀點顯示了東方人的一般心情和『高等文明』的要求之間的差異，同時也顯示了那認爲凡與宗教不直接關聯的事物都缺少倫理價值的過激的宗教思想。

耶穌的倫理觀是英雄主義的而不是苦行主義的。這英雄主義的一面，祇因信賴上帝的父愛和祂對罪惡的赦宥這一類較爲溫和的因素，而顯得柔弱一些，但並非和世界生活及『物性』妥協。從這種觀

點上，我們可以看出耶穌對於『國家』、『社會』、勞動、以及對財富等所採取的態度。對於國家，耶穌是不加思慮的。雖然耶穌以以色列民爲那未來新世界的胚胎，但祂對於猶太人的民族主義及其附屬的理想卻都置之不理。在祂的思想中，所謂上帝國乃是上帝的統治，而不是猶太人的統治。祂明白地承認羅馬帝國的存在是由於上帝的允許；祇是當祂作此承認之時，祂補充說，當把『上帝的物歸給上帝』。

耶穌對經濟問題的思想是很簡單的。人們的基本任務不過是活一天算一天，信賴着他們在天的父去替他們『爲明天憂慮』。耶穌同時又認定自我犧牲的愛，那把自己所有的一切拿出來和他人共享的愛（這當然假定勞動與謀生是必需的），乃是敬虔之心的最高憑證。所以，拋棄一切財物乃是更進一步地參加祂門徒的傳道集團所必需的條件。

因此，福音的唯一經濟教訓乃是：上帝允許每一個人藉工作謀生；當困難發生的時候，『愛』是能够爲力的；但是對於財富卻必須敬而遠之，因爲財富可能危及靈魂的健全。這一教訓和今日的嚴重社會問題——即人口的增加與供應生活必需品的困難——之間的難以調和，理由便在於此。宗教所要求的『愛』，同時也是克服災難的最簡易方法。還有，祂對一切關於財產的問題，都從消費者的立場上加以攷慮，人如果要保持靈魂的健全，則他對消費必須是節儉的，而且要以慷慨的心來填補貧窮所造成的缺陷。

然而，耶穌對於貧窮與苦難的同情，無疑地使祂的教訓對窮人特別富有意義。祂認爲上帝的道在

窮人中比較不常遇到淺土，石地或荆棘地一類的心地。同時上帝的善與義對貧窮人最爲彰顯；那些落後和沒有財產的人，比那些在世人心目中有尊貴地位的人，更容易進入得救之門。這種對窮人的偏愛，可能存在着一種爲神意辯白的意嚮，因爲世人所不能諒解的貧乏與窮困，在上帝的眼中卻是走向得救之一途。然而，祂並未用來生的什麼報酬以補償今日的貧困，而僅僅說明爲着認識上帝，和爲着生命的眞正價值，忍受苦難乃是一種權利。

但是，耶穌的教訓卻並不以貧苦人爲限，而是向每一個人宣講的。瑙曼(Naumann)因過分偏信上述議論，又受和巴勒斯丁接觸的直接影响，所以他說了底下的話：『祂的心充滿着對貧苦者的憐愛，對壓迫手段的憎恨，以及對「小子們」得到發達的愉快；不過，祂因聽從自己的心意所作的，和我們今日的慈善活動的距離，比我們一向所想象的更遠』。我們不能够同意他這種看法。在耶穌的教訓中，並沒有反抗壓迫者的任何意念，祇有對虛僞宗教領袖的反對而已；對於貧苦者的憐愛與對於喚醒社會中那些『小子們』所感到的愉快，不能够解釋爲企圖改進這些人們的物質環境的一種願望，而祇能看作是祂對於愛所持的原則與基本感覺的積極發揮，和祂之認識在貧窮的人羣中存在着接受祂的教訓的理想境地。但是和貧苦生活有關的一切問題與困難——例如貧窮和隨之而來的精神與物質上的落後，是否一種倫理上的危機，是否一種靈性發展的阻碍——卻是福音的視線所不及的。

關於家庭問題，耶穌的教訓卻比較親切而詳盡。祂以後期猶太教那純潔而又高超的倫理觀念作出發點，以家庭作爲描述上帝的最高屬性，宗教的最終目標和祂的門徒的最初團契等的象徵，也作爲

祂的大部分比喻的材料；實際上祂的家庭觀念，可以說是祂對人生的最基本的觀感之一。每一個人在這一夫一妻制的家庭裏面所有的價值，以及家庭關係的親密，事實上和祂的宗教教訓中的個人主義和普世主義也有內在的關聯，而祂之着重人心的性質，也同樣是和祂對上帝的非武斷與直覺的信仰有關聯的，因此，祂堅決認定婚姻關係是不可破壞的，性交應該限於結了婚的人——就是男人也必須如此。實際上家庭是一切社會生活的中心，而這種新的社會理想對它發生過極直接而又深刻的影響。在另一方面，耶穌提醒人們在天國中性別是絕不會再存在的；又說有時爲了响應某種迫切的屬靈要求，門徒必須拋棄家庭生活而『爲了天國的緣故自閹』。

所以耶穌的教訓並不是什麼社會改革的綱領，這是很明顯的。它毋寧是叫人爲上帝國的降臨準備自己，就是以愛所結合的純潔的宗教性團契，和使自己成爲聖潔的努力，在現有的社會體制中準備自己。上帝國的本身也並不是什麼上帝所建立的新社會體制（至少從它本身的觀點看是如此）。這國度誠然在人間創造出新的秩序來，但這秩序和國家、社會、或家庭卻毫無關係。它的詳細綱領如何，乃是上帝的事；人們的任務不過在爲它作準備罷了。不錯，耶穌曾發出諾言，說貧苦的和受難的人的眼淚必被擦乾，他們的心願都可以得到滿足，然而在向貧苦的人們宣教的時候，說這種話是沒有什麼可稀罕的；而且那教訓的主旨並不在此，而是在乎上帝的最後勝利，以及惡魔的被制服。

我們可以預見，這樣的教訓一旦造成了一個長久的組合以後，一種社會體系無可避免地必從這理想中產生出來，而那原來僅僅以宗教爲含義的社會組織也將轉變成爲整個社會中的一個社團。至少那

愛的誡命不免在經濟方面影响到一個小規模的緊密組織，誘導它設法在實際生活中實現那理想——那是說，祇要外界的阻碍不至於使其實現成爲不可能。當然，愛的精神在一切可能想像的情形之下，是都要應用到的；但是，祇要愛的誡命不受到逆境壓力的制止，這個組織就必覺得應該按照此誡命的經濟原則，即策劃本團體的生活。

當耶穌在世時，並沒有一種有組織的團體。有形的組織是到了祂死後纔成立起來的。那初期教會一經成立，立刻設法把耶穌關於愛的教訓付諸實施。然而，這種新的社會秩序祇限於基督徒的團體以內，並不是什麼社會改革的綱領。不過，在那規模很小，其成員都隸屬於同一社會階級的教會以內，唯一的可能乃是組織一種和其他的共產主義不同的共產主義團體，就是一種宗教性的『愛的共產主義』。這種共產主義認爲財物的聚合共享，乃是愛的實證，乃是宗教犧牲精神的實證。這種共產主義的社會是完全由消費者所組成的；它認爲每一成員都要繼續藉私人的經營謀生，俾能修實踐慷慨與犧牲的生活。尤其特別的是，這種共產主義並沒有什麼平等的理論，不管是關於分享財物的絕對平等主義，抑或關於各個成員依其功績與勞役之多寡而對集體生活有所貢獻那種相對的平等主義。唯一重要的，乃是所有的成員都有所犧牲，也爲自己的生活有所保留，二者之間的關係如何卻是無關緊要的。他們也沒有一個爲集體生產計劃所不可少的嚴密組織。最後，他們對於那成爲眞正共產主義的障碍，而與私人企業關係最深的家庭制度也都沒有反對。在另一方面，他們大都不願意到法庭上去發誓，他們都避免涉訟的事，避免參預官府活動。使徒行傳中有關初期教會的共產主義那一段記載，可作爲我們

對這事的最可靠和合乎事實的解釋。至於那種社會之不能够長期存在，或至少當教會挺身出來爲基督爭取世界的時候，那共產制度即不能够再行擴展，此中理由是不難了解的。從社會的內部組織言，在一個由志同道合的人們組成的小團體中共產生活當然是很可能的，但欲以之向世界宣傳，就未免太過於散漫，而且基礎太欠穩固了。所以這種共產生活方式在工作範圍擴大了的時候立刻便被吞沒了，連一點爭扎也不曾有過，這現象是更進一步說明了那時的共產主義不過是基督教的一種附產物，而不是一種基本理想。基督教的基本理想是在乎靈魂得救方面的。

然而，耶穌的教訓不斷地在歷史上產生了『愛的共產主義』。以後的教會每逢有特別需要的時候，都一再地重新作同樣的，或至少是類似的實驗。教會中較晚的教父們在他們的倫理闡述中，一再地宣稱這種『愛的共產主義』乃是基督教的基本教條；既然日光，空氣，土地等等，都是我們大家所自由地共同享受的，既然我們大家都從上帝來，也得一同回到上帝那裏去，所以世俗中的財物應該通過了那與他人『共』的『愛』而供一切人使用。後來有人再度設法以耶穌對於社會問題的告誡來創立出一種抽象的理論，把『愛』之絕對樂於犧牲自我，作爲一種理論的基礎，而他們這種用心往往都很自然地引導到實現『愛的共產主義』的新嘗試去。例如修道制度，中古的各種共產主義運動，重洗派，以及近時的狂熱派和理想派等等，都追隨這條路線。這種理想雖然並無革命的願望，卻包含着一種革命性的因素。教會本身也曾經感覺到這一理想的勢力。在後面我們就要看到，當教會在發展它的『自然律』的理論時，它便避免着這一理想的勢力，聲言它在原始教會中是相宜的，但在當代生活中卻不相

宜。其實，從保羅的時代以來，教會便已朝着不同的方向發展，就是沿着社會學上的保守理論的路線發展。

不過，這整個思想體系的支配因素，並不是這種社會方面的後果，而是那關於社會的一般組織，由宗教概念產生出來的理想。這理想有歷史上的偉大使命，它的重要性總是很大的，無論人們以它爲保守性的或革命性的社會理論的根據，都是如此。

這理想一旦發展到充分限度，就必然改變了那涉及人與人之間的關係的社會理論。它必然影響到社會和政治問題，必然在某種方式之下，對現有的社會體制灌輸一種特殊精神。但是要設法解決或調整政治與社會問題，總不是容易或簡單的事。

然而，在這理想能够發生效力以前，它那宗教的社會學概念本身，必須較福音所揭示者更確定，更充分地發展纔行；因爲福音祇是淡淡地被人們認爲是一種爲上帝國來臨所作的準備，而這理論雖然很高超，很嚴肅，然而其含義卻仍舊泛泛不明；其實，往後並沒有任何基督教的團體，能够按照福音裏面的那種英雄式和孩童式的自由，把這理想接受過來，並加以擴展。

〔斯多亞派內部的平行發展〕

問題是這樣的：這種概念究竟是基督教福音所特有的，抑或當時也有其他類似的運動。很顯然的，在後期的，尤其是羅馬的斯多亞派中，是有着類似的思想存在的，我們若向這一方向作一攷查，則不僅對這種觀念的分析，甚至對它此後在歷史上發展的了解，必都有大幫助。斯多亞派的理論本來

也是一種同時具有宗教性與玄學性的理論，此種理論淵源於上古後期所發生的宗教轉變之中；像基督教一樣，它的社會組織又是從一種宗教思想的中心產生出來的。斯多亞派哲學方面的一神論，也申論到一種和古代的通俗宗教觀念相反的人生觀。此派的支配思想，乃是把上帝認作『初因』或『自然的普遍法則』；充滿着『理性』(Logos)或使事物有秩序的動力；宇宙是受着上帝的『秩序』原則所支配的，此項秩序原則把每一個人都安放到他們在自然中和社會上各自應有的地位上去；就人來說，這種原則便是所謂的『理性法則』，這法則具有認知上帝的能力，因而也便是與上帝一體的。照這種說法，『自然律』（這種觀念後來在基督教發展史中發生特別重大的作用）一方面要求人們遵照『自然』的和諧秩序，要求個人在社會體系中各盡其本份；另一方面也要求人們具有超脫上述各種弦慮的一種內在的自拔精神，要求他們能感覺到理性的尊嚴，因此達到道德與宗教上的自由，因爲他們的理性是和上帝一體的，絲毫不受塵世中任何外在的特殊事件的打擾。人的意志在乎認識此種自然律，且要根據這認識去支配官感的種種外在慾求，使自己的意志與上帝的安排相諧協，以達到內在尊嚴與純潔的能力，和那隱藏在上帝裏面的人格。這一切的想法，最後便歸到一種以宗教性與倫理性的人格思想爲基礎的個人主義的理論，同時也引導到與個人主義自然關聯着的普世主義（這種思想同樣也是很合邏輯的），此一思想承認一切人們都同等地要認識上帝和服從自然律，這樣就有了一種倫理性的聯鎖，把他們團結在一起。

〔斯多亞主義的社會影响〕

這一套理論和基督教的社會思想完全類似，對各種社會問題所產生的影响也差不多。這種關係在那最容易受影响的家庭與性道德問題上很明顯地可以看出。它宣佈婦女，兒童和奴隸在道德上的自由與平等，因爲他們都同樣蒙召來認識上帝；而且，由於婚姻是兩個具有道德性的人之間的關係，丈夫也應該把他的身心貢獻給妻子，因此婚前婚後都應該保持貞操。同時人們對於奴隸制度和釋奴問題也有了新的態度，並開始組織對於窮苦者的救濟工作和慈善事業。事實上他們產生了一種爲一切的人要求道德自由和平等的社會理想，按照這理想一切人都有免除痛苦和憂患的自由，在這種社會中人可以不需暴力，不需戰爭，也不需法律或政府體制，卻得以安居樂業，追求德性上的完滿。當然，當時並沒有想到要怎樣把這些理想付諸實施。斯多亞派的學者們把此等理想都看作是已成過去了的『黃金時代』的一部分，早已是『好景不再』了。唯有世界歷史展開了一個新時代，纔可望『舊夢重溫』。他們這種說法是和他們的泛神論中的『和諧』觀念，形成爲一種奇異的對照，因爲他們認爲這理想的實現不是僅僅等待人類的意志來完成，還因着人類的缺憾和罪惡而受阻碍；人類是處在正常的水準以下，目前祇有一些個人和私下組成的小團體，纔能够昇到那水準以上。雖然如此，他們卻每逢可能時，便積極地把這些人道主義的觀念，配合到既存的法律制度中去。他們那普遍的『自然律』的概念，他們對於那頗受歡迎的對宗教的新解釋，以及他們之隸屬於上層的統治階級這種事實，都使他們能够對現實社會發生一種改進的影响，是那排他主義和二元論的基督教所不能作到的。帝國時代的羅馬法學家們都深受着斯多亞主義的薰陶，常常嘗試着把這些思想和實際的法律聯貫起來。因此，法律

制度便得以廣泛地把那些原則付諸實行；尤其重要的，這一輩法學家們盡力地把各種實際的立法放在上帝的一般自然律之上，並從自然的個別法律觀念導引出自然的一般法律觀念。又把一切實際的法律以及『國家』，『社會』本身都放在自然律的基礎上，儘可能地遵照自然律發展。西色柔（Cicero）的思想尤其是如此的。根據這種自然律的觀念，以後的人會產生了一些極其重要的學說。譬如那和自然律的理想相當的共產性的原始社會觀念，以及那至少是相對地和此種理想相當的國家和社會制度之下的實際法律觀念，在後來對基督教神學都有極其重要的貢獻。

〔斯多亞主義和基督教〕

這些觀念和基督教的觀念之間的密切關聯是很顯然的；在羅馬的斯多亞派學者當中——特別是辛尼加（Seneca）和伊比克德（Epictetus）的作品中——上帝的普遍法律具有了仁慈的眷佑的那種性質，而宗教性感也進而成爲個人親自與上帝交通的那種意識，使這種聯繫更加顯著了。特別是在社會學一方面，從這種對上帝的信仰所引申出來的推論，和耶穌的教訓極其近似。所以，我們很容易了解到，斯多亞派的倫理學家們，當時如何地認定他們在基督教裏面終於找到了他們所追尋着的哲學性宗教，而基督徒們則相反地以爲他們在此輩學者當中發現了從聖經所假借過去的一些思想，或是他們原有的某些知識的印證。不過，在伊比克德的作品中，基督教影響的跡象卻比較不太明顯。辛尼加把斯多亞主義那認爲上帝統治着世界和證神爲義等理論與柏拉圖的二元心理學，以及認爲人的理性是和上帝相似的那種信念，聯貫起來。他們兩位因觀察實際生活而同情人們的缺陷與罪惡，這樣和緩了斯多

亞主義的嚴格性和自義精神。

然而，斯多亞主義和基督教之間的相似處雖然有如上述，它們之間的差別處卻也同樣地極爲顯明。斯多亞主義雖然信神，但是它的原始的泛神論卻繼續地出現。這種泛神論不承認有與世界及罪惡對立的上帝的旨意之存在。可是祇有這種對立纔可能和惡勢力發生衝突，纔可能使信徒感覺到有結合的必要；因此，斯多亞主義的主要理論很容易發生意義上的轉變——譬如說，自然的道德法則可能變成爲非神性的世俗的功利性法律，而人和上帝之間的親誼也可能轉變成爲和『自然』的一種接近。

最後，正因爲這些理論充滿了當時普及的宗教中，所以斯多亞主義無法產生任何更進一步的宗教制度；最值得注意的便是這些理論中都沒有提起上帝國之即將來臨，抑或世界之更新，相反地，它的注意力是放在一個早已消退了的黃金時代，而該黃金時代縱使在一個新世紀中，也不能够自己支持到多久；泛神論中的世界觀的完整和美觀，是並沒有過度地爲人性的缺陷所貶損的。然而斯多亞主義基本上是高等階級的信仰，他們雖然着重精神上的德性價值，卻依然和現存的體制緊結在一起：所以斯多亞主義的理想似乎祇寄托在被選擇出的某些特殊的個人，希望這小數人可能加緊自修，吸取道德知識。它助長了一個新近得到了啓迪，和在倫理方面加强了力量的統治階級的自足精神。相反地，基督教卻是下層階級的運動，這階級永遠能够希望一些新的事物，而且在它的傳奇和英雄典型裏面，也都有着新的，從羣衆心理得來的精力。斯多亞主義代表着宗教與倫理對於現實世界的妥協，它的倫理態度是主張現有社會體制的保存與改進；基督教則主張一種屬靈的革命，主張藉低層階級來建立一種新

型的集體生活和一個新的將來。

斯多亞主義和保羅的，以及教會的理論之間的差異是更大了。保羅的思想所包含關於罪惡與贖罪的道理，他所主張通過基督的神秘力量而得到的愛和聖恩的幫助，都能够使某些與斯多亞主義完全不同的觀念見諸實行，並以全新的方法來建立一種恒久的組織。當基督教的組織達到了獨立，並且開始滲透到上層階級中去的時候，它便逐漸地開始把斯多亞主義的思想，混雜到它本身的倫理觀和社會學裏面去；基督教會之出此策略，乃是因爲它感到必須將它那新而特出的寶箴，建立在一般科學知識的基礎之上。

〔人類的一種新理想的出現〕

總括地說，福音，斯多亞主義，以及上古後期中仍待研究的其他類似的宗教發展，都提供了一個新的人生觀，對生活價值有了新的認識，而此種新理想是從舊社會，即那些軍國主義的，多神的，好戰爭的國家之崩潰而產生出來的。個人人格的獨立，以及人類社會之普遍一致的這些觀念，都是由一神論而形成的。人類社會之以性靈的自由與交誼爲基礎，從而免除苛政，嚴法，戰爭，與暴力，這種理想乃是由於對上帝的一種更深刻的信仰之發展而來的，這種信仰起而與那承認以暴力爲基礎的現存社會體制的多神教派相抗衡。雖然這些新的思想都彼此頗爲類似，但它們之得到人們的接受，其方式卻都是大不相同的，而且它們的發展路線也很不一致。然而，到了最後，這些思想的共通基礎終於顯露了，一種新的社會理想，然後一種新的政治理想，也終於產生了。這種理想乃是上述一切努力的結

果，它維持着它本身的積極性與獨立性，以與那純粹世俗的種種體制，即那些由於人類求生的爭扎，以及其在社會立法中的各種潤飾而形成了的體制相抗衡，雖然這些勢力此時是已經喪失了多神論的支持的。斯多亞主義所主張，即一切人因具有上帝的理性而彼此平等，互爲一體的概念，以及基督教所主張，即人的靈魂在上帝愛中的提高和相融混的概念——這兩種概念都是以純粹的宗教觀念爲基礎的人生觀，那人生觀雖是離舊日的自然主義和那些祇要限制或調和人生本能的理想很遠，卻仍然感覺到有與那自然主義更接近的必要。基督教和斯多亞主義的理想主義都同樣地壓低了人生原有的基礎之價值，同時也都在想法要恢復這基礎的價值。因此，在兩者裏面，有一種充滿困難和激動的倫理體系在發展着；這一體系一直是歐洲社會的基本特色，但是它和人類生理的本能要求，和物質生存的需要，和政治與司法當局等等，又永遠發生着不斷的衝突。然而，這種發展中的領導部分，卻日漸被那因福音而產生的組織所佔有了。

第二章　保羅

〔保羅的倫理觀〕

正如在其他問題上一樣，我們在本書中所研討的問題——那遍及全世界，不假借猶太教的助力，卻以崇信基督爲基礎並以傳揚基督爲使命的教會組織——在思想的發展上實在形成了一種非常重大的改變。關於那基本史實，即對那位復活昇天，現在充滿在教會中的主的神秘信仰之確立，以及信徒之得

到救贖，我們都可以不必深究；我們此地所研討的祇是此一史實的發展程序所產生的社會學方面的，和社會上的各種後果。這些後果實在是很重大的。

在耶路撒冷等候着『父所應許的』，與準備着上帝國來臨的那一羣組織散漫的基督徒，有了很大的變化了。由於他們相信耶穌爲復活的主，爲『受膏者』，因此爲救贖世界的原則，由於他們對基督的崇拜和那崇拜的救贖意義，由於他們藉洗禮與聖餐來作爲和臨在的超凡的基督達到合一的途徑——由於這一切，這一羣信徒已經成爲一個獨立的宗教團體，至少在理想上它是一種嚴密的排他的團體。它是一個新的教派了。這個宗教組織乃是基督的身體，人們通過了洗禮而滲入這身體，並在聖餐裏得到了這身體的飼養與培育。和此項發展有連帶關係的歷史問題——譬如說，猶太教或神秘教派，到底發生了什麼程度的影響——我們也可以不予過問；我們的基本論題乃是在那具備福音的主要觀念，和擁有福音威力的一個獨立宗教團體之成長，這團體一成長後即發展其本身的辯證邏輯，以與猶太教和神秘教派相抗衡。在此期間，福音倫理觀的主要成份是保存下來了，但是，作爲一個新的宗教集團的倫理準則，這些成份卻又加上了一層新的意義。『清心』現在變成爲『成聖』，而那藉洗禮而進入基督裏面的信徒，則對世界發生了極端的仇視態度，不管那世界仍舊包含着『公義的、清潔的、可愛的、有美名的』一切事物，仍舊包含着有『甚麼德行或甚麼稱贊』可言的一切事物。對隣舍之愛現在也變成了對兄弟之愛，以及愛的一般原則，保羅便因爲稱贊此種愛而唱出了他那有名的詩歌來。重點既然放到對教會上面，所以愛的原則極受着重，在約翰的福音裏面，愛似乎是基督教倫理觀的整個內容。然

而，這卻祇是表面上如此，因爲這愛的基礎乃是那由宗教得來的個人主義，而這個人主義纔是，而且一直是，最根本的觀念。

在另一方面，教會中的社會組織，當然有更大的變動。福音中那普遍的個人主義，與那種關於社會交誼的散漫思想，此時已經被加强和局限了。譬如說，在那滲透萬物，與上帝的靈相合一的基督的靈的觀念中，那社會學上的團契概念便在崇拜本身上獲得了其中心意義的表現，然而同時那中心意義已經變成爲更狹窄和更教義性的。個人的那無限價值，現在不僅是和那藉着順從天父旨意而得來的『成聖』有關，而且也直接和基督相聯繫起來了。信徒是在基督以內生存着，活動着的。基督神秘地把祂自己的生命灌輸給那些信奉祂的人們，並通過洗禮與聖餐在他們身心中創發高等生命；實際上這升天了的基督的靈並不是別的，正是那救贖了人，征服了惡魔，律法，和罪惡的上帝本身之靈。在福音的絕對的宗教思想中，個人主義的意義乃在於成爲上帝的兒子，但現在已變成『在基督裏面』的概念了。同樣，福音中那上帝的兒女們在同胞情愛之下的關係那種概念，現在也成爲，不是在上帝裏，而是在基督裏的兄弟之愛了；通過信徒們在基督的神秘體質中的共同生活，他們也達到了共同的團結，因此他們可以算爲基督身體的肢體了。再者，那原來以愛爲神對於世界的態度，並由此思想而引起的普世主義，在教會中則沒有什麼變動，可是對外說它卻表露在傳道的工作上，這種工作的目的在乎在基督再來以及最後審判到來之前把那非有基督必將沉淪的世界吸收過來，叫它有分於基督的死與復活，因此獲得拯救。這轉化歸主的過程是比較複雜的，並不僅僅在於宣稱上帝爲愛而已。這是很自然

的，因爲問題不再是像耶穌所作的，對那些具有相同前提的同胞們發出勸說，也不祇是宣佈上帝的旨意與上帝的國度，而是宣佈靠基督得救的道理。

在這樣的具體背景中，在那基本的社會觀念的發展中，隨着有另外一種觀念也顯露出來了，這種觀念實際上乃是福音的基本成分之一，而且是耶穌一再提起過的。不過，唯有在一個特定崇拜團體有了組織，而其成員都互相依賴的情形之下，這種觀念纔成爲重要。這觀念便是基督教的宗教社會思想對於平等與不平等之間的關係的認識。每一個同時主張個人主義與普世主義的思想體系，當然要宣佈某種『平等』，並肯定每一個個人對於最後的人生價值標準都有同等的權利，或至少認定一切個人對於此等價值都有共通的任務和召喚。平等的觀念似乎是『絕對價值』的觀念的必然產物。然而，就在這裏我們認識到宗教的出發點對於整個社會概念所有的影響。基督教的個人主義既然祇能够依賴上帝建立，並必須在上帝裏面纔得完成，基督教的普世主義又既然完全建立在上帝無所不及的愛上面，以此爲愛隣舍之任務的根據，那末，這種平等觀念也不免以宗教的範圍爲限。它完全是在上帝面前和在上帝裏面的平等，其基礎完全在以上帝爲一切的中心那宗教關係上面。這種平等原來不是權利上的平等，乃是離開上帝的平等，與上帝無限的聖潔敵對的平等，然而，人們都同等地需要通過基督去獲得救贖，這種思想一旦在佈道言論中成了支配思想的時候，平等觀的主要點，便清清楚楚地顯露出來了；就是說，既然人人有罪，人人有相同的需要，他們的區別就都在上帝之前消失了。這種平衡程序的起點是在於人們都同等地無價值，而不在於人們的權利。不過，這種『消極的』平等祇是爲人們開

路，使達到向那在基督，在教會，和在聖禮中的救恩之獻身，這救恩乃是絕對得救的媒介。但是，凡與絕對的神有分的人，必因此同等地擁有絕對性，因爲此地並沒有或多或少之別，不過，這種均享聖恩的平等，都是一種特殊的平等，它並不是基於人類自然而同有的權利，而是基於人類對上帝之愛的分享；這愛一經給予，就祇能全部地給予，不顧及一切外界的社會上的分別，在原則上使人人平等，不管他們之間任何等級，才氣，或道德造詣上的差別。因此，它是一種唯有在人人參加共同崇拜當中纔能够表現出來的平等。同時聖餐也是弟兄之愛的盛宴。就是奴隸們也可以領導會衆禮拜。平等通過對基督的崇拜而得到傳授，這是很自然的，而且也是純粹屬於內在的；它除了人們一致分享救恩之外，更無須有其他的保證。因爲這救恩便是上帝那一致的與無限的之愛，這種愛無論人怎樣享用，也永遠不致於耗盡，無論怎樣分賜，也永遠不致於減少，而且必須常常整個地把自己賜給人。所以它的外在影響，它的組織與分佈，完全倚存於一種共通的，在上帝面前不分彼此的崇拜中，也倚存在一種不自誇的，時時感到自己的不配，並認爲既然白白地得來，就當白白地捨去的愛中。

但是，關於平等思想還有極其重要的懸而未決的一個問題。當然，從對上帝的距離說，人人都是平等的；同時，人人因所受的救恩，在上帝面前，並在上帝裏面，也都是平等的。然而，是否人人都同等地蒙召，並有同等的權利，從他們的同等的不配中得到拯救，同享救恩的平等呢？從前一種『平等』過渡到後一種平等這種程序，是否同樣地規定給一切人呢？如果人不能這樣地過渡，其理由是完全由於人的意願與過失呢，還是在乎上帝的旨意與本性呢？這是平等觀念中最重要的一點；保羅對這

一點的態度是游移不定的，這在平等理論的整個未來發展上是具有極大重要性的。也就是由於這種游移不定的態度總有了預定論和上帝的普遍之愛相對立的那種著名的難題，這些疑難不僅產生了極度困難的神學問題，也在過去數世紀來影響了人們的社會思想。此地的問題並不祇是關於保羅的一個偶然教理——似乎因爲保羅的若干書柬既然被收進經典中，所以在歷史上說保羅的教理也就被注定成爲基督教思想範疇的一部分。但我們毋寧說，保羅教理的本身，僅僅是說明那在福音中關於上帝旨意的意義，那意義是猶太人的上帝觀所着重的，而因此認祂爲無所不能，超乎一切被造物之上的。上帝雖具有聖潔和慈愛，但在根本上卻仍然具有旨意。祂的聖潔可說是祂旨意的表現，而祂的愛是祂那無限量的恩典的表現。若有人以爲這不過是猶太人的上帝觀中的一種偶然因素，是耶穌和保羅所保留的一種還未與道德規律和普通之愛的思想完全調和的觀點，那眞是錯了。我們祇要攷慮到此種觀念的晚近歷史，攷慮到它從奧古斯丁到笛卡兒的哲學發展，便可知道它包含着一種重大的，基本的宗教和玄學問題，這問題必在每一個從宗教立場出發的社會思想體系中重視。聖潔和愛是支配上帝本身的準則呢，還祇是通過祂那不可思議的旨意總有價值可言呢？換言之，思想和價值的原則是本身自有其功效呢，抑或祇是爲了那設立它們爲原則的旨意的緣故總有效呢？那普遍有效的，是因其『普遍』總『有效』呢，抑或它的『普遍性』是淵源於它之被一種不受所謂『普遍效力』的限制之旨意所確定呢？這些乃是在一切認識論與玄學方面的理論中所必然發現的心思和意志之問題，是每當人們經由上帝的觀念作更深的思想時，不免在宗教思想上援引的辯證邏輯。然而，保羅對於這些影響深遠的種種意念卻毫無

所知；在這一點上，也像在許多其他問題上一樣，他的思路是本能的，是直覺的；不過，儘管他的推論不甚得力，祇是遵循着拉比們的註釋法，他的宗教天才卻找到了和那全體問題相當的一種解決的辦法，就是說，上帝的善便是恩典，便是無限的仁慈，在祂創造和救贖的工作中都是同等的。所以，被造物就不能够在得救方面要求人人平等的待遇；如果上帝高興召喚這一個而不召喚那一個，或使某些人比另外的一些更長久地陷於錯誤中，那是上帝自己的事，上帝那實施預定的旨意便是由此表現的。但是這旨意既然以善和恩爲目標，那末，召喚之不平等大概祇意味着得救歷史上的分配，祇是指遲早之別，較爲長期或較爲短期地受錯誤與罪惡的磨折；到了最後，所有的人都要被召回『家』的，這樣，上帝就在萬物之上，爲萬物之主。這便是保羅解釋他同胞以色列族之被拒絕所用的方法。

這是擺脫那問題的一種辦法；至於它是不是那問題的解答，現在是和我們沒有什麼關係的。我們此地所注意的祇是這些觀念對於基督教思想中的社會學說，和其中的平等理論所具有的特殊性而已。預定論實在腰斬了平等之絕對和抽象意義的命脈，就是那相信一切人均將蒙召享受最後的價值，均有權利達到最高目標的那種觀念。儘管人們在罪性上和在享受救恩方面是平等的，然而那眞正的平等，——即人們之能一致平等地發揮他們的天資，平等地實現他們的生活理想，平等地享受生命中的最高價值——卻被撤消了。縱使上帝那愛一切世人的旨意終於達到了目的，然而上帝那不可思議的旨意仍舊在每一個人朝向那目標前進的途中，還是極其有差別地分配給他們——使某某人的生活順利些，某某人的生活困難些，使這個人長期地距離目標很遠，另一個人迅速地達到了目的地。那絕對的宗教倫

理價值雖然對現實世界有所啓發，然而，對於人們之參與這一絕對價值則仍舊存在着一種非理性的因素，而這種因素不得不追溯到上帝那不可思議的旨意。這情形對於社會學的概念有着什麼影響呢？那就是：人們在得救和分享絕對方面，並沒有完全平等的地位，他們並不能以同樣的方式去達到目標；所以人們必須以離開上帝的平等，和愛上帝的平等爲滿足。其餘的一切，祇好都聽憑上帝的安排。

從保羅的時代以來，這些觀念在整個的基督教界中都一直多多少少地發生着作用，很顯然地，基督教的平等觀念和在歐洲文化發展中所產生的一切其他平等觀念相比起來，是多麼不同的，尤其是和理性主義或自然律的思想體系中所有的一切平等觀念不同。這些思想體系以理性的一般效用爲基礎，認定一切人都具有理性，所以一切人便也都平等地享有由理性而來的價值。這種說法以爲理性既有共普遍效用，所以他可以在每一個人身上完全得到實證。但是，我們也不難了解，基督教雖然始終積極地認爲人們在上帝面前都是平等的，並使這種平等觀念也滲透到個人的心靈中，和人們相互間的一切關係中；但它同時卻很遲緩地纔把這種平等推廣到與它的宗教基礎無關的現實社會關係與制度的範圍中去。就國家和社會的種種不同機關來說，基督教最初的反應，不免是把它們都看作是在宗教興趣範圍以外的東西，但同時，祇要它們不公開地倚存在罪惡的基礎上，基督教也很可能把它們當作是神所創立的，不必追究其基本性質如何，即加以接受。原始基督教的情形更是如此，當時佈道工作佔有了信徒的全部精神，而那時羅馬帝國的一切政治與社會制度都被人們看爲是固定而無可變更的了，所以基督徒在他們傳佈福音的活動中，必須避免任何政治方面的不合法或危險的言行。

基督教思想雖然和一切平等理論都有着密切的關係，但在實行上它往往遭遇困難，因爲它一方面必須闡揚上帝的正義，在使一切人在追求同一目標上有平等的機會，但另一方面它卻又不能够始終一致地維持這種主張。它和斯多亞派那種理性主義的理想在這一點上有了差別，因爲後者至少認爲原始社會的一切人既然同具理性，在理論上，就須平等。可是從另一方面說，基督教既然着重人們在軟弱方面是平等的，在距離上帝方面也是平等的，又認定世人的得救都必須倚靠上帝的仁慈，因此，它和任何理論上的貴族主義，即以爲少數人，有基於天賦才能與歷史的選擇而應享受統治和特權地位的主張，都大大不同。那從宗教概念發出的社會理論，在基本結構上和從理性主義或自然主義得來的理論是完全不同的，不管這些理論有多少相同處，兩種有同樣結果的理論其本身不必是相同的。

這裏我們進到了另外一個重要階段，在這階級上保羅那以福音爲根據的理論又再度地顯出影響力來。我所指的乃是人類生活上的不平等。人類一部分受着他們所具有的不同程度的能力和他們的自然性格的限制，一部分又受着社會與政治環境的限制。就我們所已經看到的來說，在基督教思想中顯然並沒有取消這些不平等的意念存在的。同時，這些不平等並不是僅僅受到消極性的注意而已，它們是積極地進入了個人人格的價值和無條件的愛之結合這種基本社會觀念中，且又被轉化成爲特種道德價值的根據的。世界上的『不平等』實際上是被當作一種實行宗教中的平等的機會和鼓勵。關於較爲高貴與較爲卑賤的各種部分之間的相依爲命的有機性關係，是自古就有了著名的譬喻的；在這裏保羅也借用了那種譬喻，但是他之如此借喻，卻不僅在創立一種『有機性』的社會理想而已。和他的宗教的

基本概念相符合的，他使不平等成爲愛之活動的機會與資料。人們藉上帝所賦給他們的才能而彼此服役，藉善而征服惡，和在與惡作爭鬥的過程中對善的加强，獻身，彼此謙讓，還有在統治與行政上，强者對弱者的扶助，或提拔——這一切都是彼此間的互相敬重，也就是基督教基本德性，如捨己與謙卑，愛人，和負責任等的表現。所以，這個系統的有機性，它的整個結構的內在聯繫，都在此表達出來。因而每一種工作與每一種能力——甚至最不足道的在內——都受到了尊重；而且一切具有偉大氣質或財富的人也都會發現到他們對別人所應負的責任。至於所要求的謙卑並不就意味着人格的低微，正如愛之實行或對他人的關照或管理，並不就意味着地位的高尚，因爲在這個社會體系中，問題絕不僅僅是人與人之間的關係，卻是一個人的『神性』和另外一個人的『神性』之間的關係。因爲在這些役務中，一切人都不過是上帝的僕人，他們的行爲並不由他們自己作主，而是由上帝或基督作主的。這種觀點無可否認地是包含着某種『無爲主義』在內的，因爲它沒有一處提到改善生活環境的話，祇提到了容忍那種環境，並設法使其在個人修養上發生內在效用。同時，和這種『無爲主義』併肩存在的還有對於世界末日之來臨的期待；就這種觀點看，又還有被視爲永恒措施的一種可能發展——一種更爲廣泛的革新。除了種種的適應和犧牲而外，在這種體系中更有那所要達到的平等目標，它在利用人們之間的種種差異以達到他們內在的精神價值的平等時，雖然那平等觀念的革命力量初看並不顯露，但是，這種打算至少是在向那目標努力着；這對於人們的自覺就不能不甚至在那目標到達之前，即有了一種强烈的影響。實際上在基督裏面早已經是『並不分猶太人，希利尼人，自主的，爲奴的，

或男女』。同時，在這體系中卻仍舊有够大的熱忱，使人們能滿足於這種內部的平等，並且相信建立這一種平等的可能性。是否有各種程度與類別的貧窮，使此種平等成爲不可能，是否必須先有外在的提拔，這種現實問題和他們對於善的萬能的確信相隔還很遠呢。

不過，從這一切已經創造出來一種異常重要的社會典型。那種典型便是基督教的家長制度，此項制度乃是基於宗教對於世上的不平等之承認與克服而建立的。在後期猶太教中，對於這種制度有過某種準備思想存在着，但它的特色卻須等待基督教之主張一切人都包括在基督的身體中，和因此產生的愛，纔能看出。我們祇要比較一下傳道經和保羅的書信，就會看出其間的相似處和差別處來。這典型事實上僅僅在中古時代纔達到了充分的發展，並取得了它的特性，這特性我們要在後面加以討論。但是到了上古後期，由於當時一般生活之趨於分業化的那種複雜的情況與廣泛的影響，尤其是由於教會的都市性，以及教友中沒有多少社會上的差別，所以這典型頗受阻碍，而不能充分地實踐起來。然而它之甘於承認人們既經賦有的種種不平等，並設法使其在人與人之間產生倫理上的價值，這一項基本觀念，則是已經具備了的。一切行動都是對上帝負責的業務，也都是責任重大的職務，不論發揮權力或服從命令，都是如此。强大的既是上帝的管家，就當照顧弱小的；卑微的既是上帝的僕人，就得服從那掌握權責的，這樣，彼此都同時在服事上帝當中相見，那內在的宗教性平等便得到確證了；而且，基督徒因有了互相信托，並爲他人担負責任的德行，乃得增進他們的道德認識。無可否認地，保羅對於這種理想亦微微有所覺察，藉着這種理想，他纔開始希望由內而外地更動那既有的情況，至於

更動外部情況本身，他並沒有想到。

因此，這社會組織由於一種內在的程序，逐漸地取得了一種緊密社會體系的形式，具備着發令機構與受令機構的各種等級；這些不同等級的機構，當然是任何社會體系所必具的。

基督教的個人主義與普世主義本身並不是系統的；它不過包容了那具有無限價值，因此是平等的個性；而且其受包容的程度也都相等，因爲這一原則的精神滲透了性靈的內心深處。不過當這種體系要得到實現的時候，它既然不能够僅僅停留在高尚理想的範圍以內，所以它以基督之靈作爲一種維繫其本身的權力，一種思想的路線，和一種生動的模範。接着，個人主義與普世主義這兩極間的自然差別便很清楚地顯露出來了，又把各種不同的能力，不同的地位，不同的業務，以及相當於其他種種準則的一些標誌，都附加到這整個的體系中去了。不過，這些分歧處卻是密切地和團契的宗教觀念本身相聯繫的，因爲它們被轉變成爲發展各種宗教與倫理性價值的工具。一方面它們使在上的人從宗教動機，共同責任，以及照顧下屬等來保持那連帶關係；同時，又使在下的人以忍讓，愛護和服從作爲宗教動機，來對待在上的人。因此，一種繼續不斷的交往便產生了，同時因爲信徒們所共享的神聖生活，就有了一種超越這些活動和一切差異的精神。像這樣的社會典型唯有在宗教的基礎上纔能形成，因爲唯有在那裏纔能忘記了個人的差異，共同獻身於那產生這些差異，並以之作爲完成祂的統一目的的工具的神聖旨意。每一個人並不祇是以他們身心的一部分參加這個集體（如同他們之參加其他社會組織一樣）；但是他們既然都整個地與完全地——連他們各自的特殊個性在內——受上帝那統一的旨

意的決定，他們就以身心的全部，以各自的權位，以及各自的特性來參加這集體生活。他們並不是在其中『埋沒』了，卻是把這種集體生活當作達致特殊倫理價值的工具，當作恢復整體的工具。

〔保羅的倫理觀和一般社會準則〕

這樣我們便從宗教與社會學的一般概念，進到了各種社會問題。這社會學性的概念雖在外表上保持着社會原有的形式，卻想從內部轉變它的精神。不過這種轉變，不可能止於一種純粹內在的轉變。當各地方的教會開始爲它們本身的生活與信仰組織團體的時候，它們必得限制他們自己在國家和社會方面的生活，並且在自己的範圍以內盡可能把自己的社會生活弄得有條不紊。這種過程在保羅的時代也發生過，而且保羅也在這方面指出了一些有關未來發展的重要路線。保羅的觀念和福音的理想是大有區別的，而且至少就初期教會來說，他的這些觀念決定了前面的道路；並且由於保羅的書信被列入於經典中，他的思想對後代也發生了教條的作用。福音所具的『赤子之心』以及其廣博與崇高處，當時都成爲具體化和實際化了，而它那激烈的精神也已經爲協調的精神和現實世界的常識所代替。雖然如此，那以爲如果要在健全的性靈與道德原則上建立一個新世界，則必須有一種相當的具有物質條件與社會條件的基礎的現代觀念，仍然距離甚遠。這些條件祇不過是外部的調整而已，並不是內在的聯繫。那『友善』的精神在一千多年以來仍舊顯得『到處逢源』，完全地自主而無所依賴。凡在自然世界中，對於這道理不順服或不相容洽的，都爲這精神所遺棄和毀敗了。這精神和社會所發生的積極關係，祇不過是發生在那自行顯露出來的接觸點上罷了。

所以，當基督教會開始把它的教理傳到羅馬帝國的時候，事實證明它不可能忽視那國家體制的存在，正如它之不可能把『愛的共產主義』應用到大規模的，必須和社會環境相適應的團體一樣。實際上保羅理想中的普世教會，那和啓示錄中的革命性的結論相反的，不僅承認國家是上帝所允許的，甚且把它珍視爲一種至少是注重正義，秩序，以及外形上的道德的體制。在這一方面，保羅早已假借了斯多亞學派那認爲銘刻在人心上的道德規律，並且認定非基督徒也有一種關於『善』的知識，這一項知識是表示在他們的國家和法律體制中的。羅馬帝國根據上帝的旨意，並且遵照上帝的命令而實行其統治權。但是和國家秩序同時受到承認的，還有和此項秩序不可分離的另外一種秩序，那便是整個的社會秩序，例如財物的分配，階級等分的差別，和整個的社會組織。誠然，基督徒不可利用國家的權力，也不可接近染有異教色彩的任何行業，且須避免那可能驅使他們接觸異教崇拜形式的一切社會生活。然而，由於基督徒的公民身份不在人間而在天上，一般地說來，他們都應該尊重，並善用現存的政權。他們必須證明他們都是善良而又勤勉的公民，尤其必須藉工作換取自己的生活，這不祇是爲了一般秩序的緣故，也是爲供給別人的需要。

現在的情形是改變了，教會現在不再以那東方式的，簡單的經濟生活，和一種泛泛的司法制度爲背景，不再是加利利那種簡單的鄉村環境，而是在那有奴隸與劣等公民參雜其間的都市世界了——這種都市世界的經濟生活是比較複雜，而其司法制度也是比較謹嚴的。這種城市生活，當然影響到各種已有的倫理觀念，叫它們適應那新的環境；同時，想要應用登山寶訓的那種急進的企圖，當然也退隱

了。保守態度之應用到家庭生活上，也就不足爲奇了——家庭制度就是這種有秩序的生活的基礎。婚姻的關係乃是保羅的最重要的觀念，他以此象徵基督和祂的教會之結合爲一體。那以丈夫爲有支配權的原有的家長制，也便被承認爲自然的秩序，而服從丈夫也被看成爲一種倫理方面的義務；同時丈夫也被嚴格地要求在婚前保持他的純潔，在婚後保持一夫一妻的貞操，以及照顧妻子與兒女。妻子，兒女和奴隸在宗教和倫理的範圍中現在也都被看作和丈夫與自由人一樣平等的了，這種情形實際上使整個家庭生活趨於深刻化與屬靈化。信徒和非信徒通婚的問題也正受到極其關切與極其審愼的處理，由此可見信徒們維護婚姻理想的那種偉大願望。就保羅本人說，他雖然很難隱飾他對於性生活所抱的憂懼，並且至少想把性生活規範在極其嚴格的限度內，以便使性本能不致於成爲和宗教興趣爭上下的一種力量——但是他的這種態度並不使他低估了家庭在社會中的價值，卻僅僅是他的優越的宗教旨趣所自然引起的克己傾向。不過，到了後來，那宗教旨趣卻增漲得過於强烈，過於跋扈，因此，便無可避免地阻碍了基督教使家庭觀念人性化，個人化，與深刻化那種較爲高貴的理想。

〔教會內部的保守性與革命性傾向〕

因此，若干世紀以來，基督教對於政治與社會生活所有的保守態度，都是由保羅的這種教理所決定了的。像這樣無限制的個人主義與普世主義的一種完全屬於革命性與急進性的原理，竟至於對各種社會問題採取如此澈底的保守態度，可以說是極堪注意的事。不過，話雖如此，這種原理實際上仍舊產生了革命性的影响。因爲這一項保守態度並不是基於對現在各種體制的愛護或尊重，而是由輕蔑，

屈從，以及相對的認可等等的混雜思想而來的。基督教之所以儘管極其屈從，而仍舊能够促使人們背棄羅馬帝國的種種習尙，甚至終於摧毀了這一政體，其理由便在於此；同時，基督教對於一切頑强的國家主義和一切完全世俗性的權威，也都有着一種解體的作用。然而由於它的個人主義和普世主義都是從宗教概念淵源而來，也是和宗教的價值相關聯的，所以它的這種保守態度可說完全是意料中事。

實際上基督教對於社會生活所發生的影响似乎有兩方面：它或者發展着一種理想者的無政府主義和『愛的共產主義』——（這種『愛的共產主義』一方面對於社會體制的其他部分存着極端的漠視，或甚至於仇視態度，一方面卻又打算着在一種小組織裏面實現其博愛的理想）；或則，在另一方面，沿着社會保守主義的路線而發展了一種順服上帝旨意的態度，同時主張本身成爲一種極端獨立的組織，能够管理自己內部的事務；祇是當它的勢力範圍擴大以後，它發現了它非但不能忽視世俗制度，且必須盡可能利用這些制度以達到其自身目的。第一種理想往往是爲或大或小的羣衆組織的福利而產生各種急進的社會計劃，第二種理想則在現實社會中產生『忍耐』與『吃苦』的保守性主張，即認爲世界上的制度是上帝所准許的，且已由基督徒們爲實現自己的目的而加以利用；同時基督徒對世界之延續亦取容忍態度，因爲他們的內心不受其中的事物所左右。還有第三種可能，便是積極地應用社會中的種種制度，以作爲達致宗教與倫理的最高目的的初步實踐。這種可能仍舊爲初期教會視線所不及。它還沒有想到怎樣以自然生活爲根據來了解性靈與倫理的價值。這種思想在中古時期以及上古時期那種宗教性與玄學性的倫理觀裏面，也沒有發生過；祇有亞里斯多德的實驗倫理觀致慮到這一類的

關係。

由於教會的這種觀點，經濟與財產的問題，大體上都是從消費者的立場上來攷慮的，因而也便傾向於儉樸的理想。財富與資本之爲達致無限生產的工具，因而也成了爲繼續繁殖的人口確立生活上的健全基礎的工具這種觀念，乃是現代社會的特別產物，此種觀念唯有當倫理和性靈方面的價值和經濟組織之間的關係得到了解之後，纔產生出來的。這些觀念還不時超出了理論上的極限，從而發展成爲歷史唯物論，而且就在今日，這兩種因果作用之間的關係，仍舊是一個難題。不過，當人們還不認識意識形態的上層建築是依賴於經濟條件的時候，國家及法律和生活上的經濟基礎的關係，似乎就更欠密切了，因此國家與法律的用處也似乎僅僅在於保持安全，維繫公衆秩序和紀律而已。國家既然同時失去了它在宗教和多神觀念中的威信，當然也就失去了倫理方面一大部分的重要性，這樣，一般基督徒祇注意到它的最形式化和最表面化的那些方面。保羅時代的教會和初期基督教之能够對社會採取一種保守的態度，而同時卻又能够內在地對周圍的整個社會生活保持着相當距離，耐心地容忍他們所處的環境，聰明地利用此等環境去達到他們自己的目的，在另一方面卻與社會生活相對立地建立起一種完全新穎而又極其不同的集體生活，其理由即在此。在這裏保羅的思想可以說是在走向未來偉大發展的開端時期，他所建立的基本原則，便是對社會制度要有加以承認與利用的義務，因爲它們是上帝所准許的，其中必有良好的成份；同時基督徒要採取一種內在的自得和獨立精神，因爲這些制度都是屬於那必敗壞的世界的，而且到處充滿着異教意味。不過，這原則卻提示了一種將來有發展可能的積極

關係，其實這種關係是在初期教會中所逐漸促進的，這是我們在後文中所要談到的。然而，不管基督教會擴張到了如何的廣泛程度，此地所說的這種態度也絕對不至於變成爲什麼社會改革的綱領，甚至連作爲基督教文化的藍本也不可能。後來有所謂基督教文化出現，那是由於全新的環境和新的思想所產生出來的。

基督教社會思想的保守性，主要的是由保羅的書信所證明了的，而當這些書信被收集在聖經裏面去了以後，它便也得到了永久的支持；但是，它同時卻也在某種程度上包含了基督教思想中的若干急進因素。這些急進因素着重於內心的革新，信徒在宗教性格上的發展，他們相互間的團結，達到倫理與宗教上的圓滿，那種出世的理想。這些急進因素在現實世界的體制中發現着許多有利的支持點；不過這些支持點都僅僅被看作是暫時佈置罷了，基督徒對於它們必須加以容忍，並在內心方面保持着淡漠的態度，因此，在一段很長的時期內，基督教思想中的保守性與革命性因素都在一種卓越的方式之下被聯繫起來，而且又互爲條件，這便形成了基督教思想一般的準則。這種思想，雖然受到末世論的影響，卻不單單依靠這種期望，就在關於那即將來到的最後審判的思想完全消失了之後，這種思想，仍然在上古教會中存留着；事實上它一直繼續到中古時期和新教時代。

所以，在走向整個歷史發展的開端這一點上，我們必須提出這樣的一個問題：就是說，這種保守性和急進性因素的聯合是不是和基督教思想的內在本質相通呢？抑或祇是由保羅本人的態度和原始教會的需要而來的一種偶然氣質？它是不是基督教社會理論中的一個少不了的因素，是不是由基督教中

心思想發展出來的特徵，因此自始便對未來的發展有了顯明的指示？剛纔我們所指出的關於社會影響的這兩種形式，表面上是直接地互相反對的；它們是否可能並非併肩存在的兩種不分軒輊的應用，而是實際上互相倚存，互相結合於其所自來的基本思想中的？後者大概是對的，我們要記得那小規模的原始基督徒社團中的『愛的共產主義』，並不曾干涉其所倚存的一般現實社會；並且末世論的狂熱也並不曾是什麼社會或政治改革的抒發，而是由於異教的憎恨與對上帝的某種神異行爲的希望；同時，在另一方面，保羅的保守主義對於現實世界中的各種價值與標準也並不曾有過什麼衷心的興趣，而是僅僅對此等價值與標準加以容忍，並以它們爲上帝所指令與准許的而加以利用；雖然這兩種趨勢都可能有時偏頗得很厲害，但是它們也許仍舊可能在內在的因緣上互相聯繫起來，爲着那尚待實現的偉大標的而形成一種同流的發展。

我相信我們可以正確地說，保羅的社會思想是和福音的精神與含義相通的，而且在這一方面他的思想一直延續到近代而表現着那基本上不同的觀念之結合的卓越例子。一個像基督教一神論一樣把宗教從現存的世俗情況和秩序範圍中分離出來，使它成爲一種救人的倫理宗教的教訓，當然是不問一切現存的世俗情況如何，都必然會持有，並且表示急進的倫理和普及主義的。然而，在另一方面，正因爲它相信整個世界及其體制，不問其中是如何地充滿着魔鬼，都無時不是由上帝引導着的，正因爲它要人們順從上帝那預定一切，並准許世人中的區分之存在的旨意，因此它絕對不能够成爲一種革命原理。它對現存的社會秩序和制度，對權威的關係和人類的區分，必然是帶着『適應』與『順從』那種

保守的氣質。理論上的革命主義必以抽象的理性主義爲根據，而這理性主義是以個人之具有理性爲證據來假定理性原則的存在，並認爲所謂神聖的，祇在於理性的普遍性，而不在於那非理性的，那非個人所能控制的情形中。由於此故，唯有現代的理性主義總既能在理論上，又在實際上作爲革命原理的前提，並依照理性的要求建設社會。

然而，另一方面，基督教對於社會環境那種『順從』與『適應』的精神，卻不能適用到性靈生活上的價值，宗教和倫理範圍中的理想，以及那支持此等理想的教會組織去。事實上這種精神往往對社會秩序發生了一種深刻的轉化影响，並且進而加以干涉；它這樣作，有時是由於基督教對現存情況的淡漠態度，有時則由於它以那唯一有效的準則，即它本身的理想和超越準則來估計現存情況；因此，基督教雖然並沒有理論上的革命意嚮，它卻可能打破不良的制度，並且創立出新的體制來。所以，它必不至於產生出一種純粹的保守主義。它的一神論和普世主義，它的救人道理和它倫理性的內在原則，都包含着一種急進主義和統一傾向，足以使它輕視一切暫時的情況，或者置之不理；而且它更會進而在一切民族性和其他性質的團結之上，積極趨向於一種宗教上的理想團結，一種性靈的和內在的團結。

〔單純社會環境之有利於基督教〕

不過，很顯然地，基督教對於比較單純的生活環境，是有着一種特殊傾向的。因爲在這種環境中，人們對於上帝在自然中所賜的福澤的密切接觸，決定了他們的謀生方式和維繫生命的可能，並使

人們對於上帝所賜的福澤有更大的依賴感和感激之心。基督教也傾向於小組織，就是那使各成員之間的團結關係極其密切的，那還沒有使共同生活成爲非人性的和抽象性的，還沒有把純粹的個人關係和個人決策迫退到偶然事例去的小組織。不過，這一點卻是基督教思想中的一種新因素，這種因素在前此的討論中還沒有解釋，而且在其本身上也和基督教的保守主義不發生什麼關係。它之發生，乃是由於基督教那種注重個人和內心的，那種以愛和信任來代替法律的倫理觀，在單純的生活環境中，當然更容易實踐，而在一個複雜的，建立在抽象的法律，政治，與經濟關係上的，尤其建立在法律與非人性的種種體制與需要之上的文明中，就比較不容易實踐。這就說明了初期教會爲什麼在勞工和中產階級當中得到了比較在高等階級中更爲廣泛的响應，因爲在這種階層中的人更能體會信任的與親切的那種比較原始性的集體道德。保羅時代的堂會，無非是小規模的集團，和那龐大國家的廣泛法律性組織距離甚遠。這也說明了在中古時代的中期，以及在路德教中，爲什麼有人企圖保存單純的環境。這種對單純生活的傾向並不是一種眞正的保守態度，它在追求單純環境時祇偶然地和企圖保存舊有的或比較不發展的社會制度的努力相似而已。不過，單純生活的傾向，並非由於對現有情況所採取的『順從』與『適應』精神，而是由於想發現一種使福音倫理比較易於實現，而且無須多作妥協的環境。事實上後來的修道主義，大部分（並不包括修道主義的全部）有這目的，因爲，它以爲在一個小組織裏面，在對自然的一種單純關係中，以及在無財富主義之中，即可以實現基督教的理想，而在一種複雜的社會秩序的騷動中，卻不能，或不易實現這種理想。

第三章　初期的大公教會

〔教會制度〕

耶穌的社會觀念的基礎，不祇是在於祂對於上帝的信仰（此種信仰係由猶太人的聖經和猶太人的民族生活產生出來，並爲宣傳上帝國的來臨而被强調的），也是這種概念在耶穌身上的具體化。不過，當這信仰按照它的基本性質已經和猶太教斷絕了關係，而耶穌也不再和祂的門徒們在一起的時候，它便需要一種代替物。它需要一個獨立的組織中心，和它的中心意義的具體表現，好爲它的個人主義和普世主義提供新的泉源，作爲它的永遠不至落於陳舊的標準，就是一個把它和它的宗教基礎聯繫在一起的標準。或者可以說，基督教當時之能够發展，並能維繫它的思想體系，正是因爲它發現了這樣的一種號召。這號召便是它對那復活而長存，並充滿一切的靈的基督之信仰。這種信仰便是那新集團的推動力量和組織力量的源泉；它成爲教會獨特的一項信條，就是對於那和上帝之靈同一的基督之靈的信仰。

它也產生了新的崇拜，因此而使新的宗教集團成爲可能，在這崇拜中，他們承認基督爲上帝而崇拜祂，藉洗禮進入基督，並藉聖餐而獲得復活了的基督的餵養。它又產生了新的倫理觀，認爲在基督裏面的一切信徒，都是和世界對立的一體，並認爲罪人都必得向罪死，向正義復活，這樣就是經驗了基督的死和復活，而達到了一種新的生命，就是爲愛上帝和兄弟而追求聖潔的生命。

然而，當時的教條，崇拜，和倫理觀的發展，還是很自由，很簡單，漫無界說，而且是容易承受新思想的。這可從復活了的基督本身這一觀念清楚地看出，這一觀念既然脫離了歷史的種種限制，即被人們自由地用來發展各種各樣的新意義。因此，它的特殊影響便表現在屬靈的恩賜上面，這種超出人的力量以外的恩賜產生了宗教方面的醒悟與皈依，神學上對於經書的新闡述與了解，傳佈福音和組織教會的活動，愛與犧牲，自制與個性改變等等成就。按照上古時代那流行的神秘心理，這一切現象都被當作神蹟。

從社會學的觀點看，基督的靈已成爲教會的具體表示。因此，從那時起，神學上的主要論題，都集中於解釋基督的靈，解釋祂與上帝的異同這個問題上面，這理由是很顯明的。所以第一個基本教理便是關於聖父和道的教理，從這一個教理（經過了一種我們在此地不能加以討論的發展程序），最後便產生了三位一體的教理。但是，基督的靈這種奧妙的觀念以及祂所產生的各種屬靈效果之不足以永遠作爲教會的社會中心思想，也是不難了解的。舉例來說，它所產生出來的『熱忱』，有時卻引導出一種神經質的混亂，不免也削弱了對於基督的信仰，這對當時的這新的宗教確是一個嚴重威脅。還有包含在這奧秘的基督教中的上帝觀，也因爲和一些在表面上相似的混合教門和幻想發生競爭而受到威脅，甚至面臨着窒息或烟消雲散的危險，因爲它本身之得以成立，是根據某些在許多方面和這些混合教門有密切關聯的神學解釋的；而無論是在猶太人的經書或福音的記述中，它都沒有什麼强有力的基礎，好穩固其特殊的宗教內容。尤其是從社會學的觀點上說，基督教感覺到需要在更堅定的基礎上建

立其社會論據，並供應更具體的觀點，更實際而可行的界說方法。同時要有更爲前後一致的，並且在解釋上也更合乎邏輯的確定性。

由於這種需要，基督教教牧制度中的那特別的主教制纔產生了；和它密切關連着的乃是基督教的新聖經新約；主教所堅持的傳統；以及那以一種不可思議的威力歸給聖禮，而且指明聖禮祇有在正當的教會中，通過正式教牧之手纔能生效的聖禮主義。這便是初期大公教的思想，是福音在保維思想之後所形成的第二個偉大形式。在這裏我們不必研究這個發展在何種程度上受猶太教和異教的影響。主要的一點是，教會中的社會情況在當時的實際情形上要求像那樣的發展，而無論其他方面有什麼大改變，在主體上仍舊有某種延續情況是可以追尋出來的。設立主教的結果在乎規定了聖靈恩賜的範圍，並形成了一條通道，使初期教會中那些不可思議的能力權威，和施行聖禮的權柄，能够灌輸到有組織的教會所不能少的正式教牧制度中去。事實上這一個發展，由於教會的傳統及其與這新宗教的創立者們的密切關係，乃是一件很自然的事。主教是代替了早期教會中的復活了的基督和聖靈，是基督和使徒們的繼起者，是聖靈的保持者，是道成肉身的擴張和永續，是上帝的眞理和權能的有形而實際的憑證，以及教會中的具體中心。同樣，那原來以基督爲由聖靈生出的道成肉身的觀念，也轉變成爲大祭司的觀念，祂變成了神甫施行聖禮時的恩賜泉源。不過，這整個發展的推動力，是屬於宗教的，而不是出於任何改革社會的企圖。當時專門從事於慈善事業的執事，是被隸屬在主教之下的，這便是明明地指示着基督教中的一切慈善工作，都是從宗教思想的本身淵源而來，而且受這宗教思想的指揮。

因此，那以主教的中心，着重聖禮和傳統的教會，便成爲第二個基本的教理。

但是，這卻代表着對原來具有絕對宗教意義的個人主義和普世主義那種社會觀念，更進一步的非常限制。因爲現在的宗教集團已經不再局限於崇拜基督，信奉洗禮和聖餐，而更得效忠於教會，傳統，主教，和通過合法任命的主教在聖禮中所施行的恩典。就是以耶穌時代來說，那原來的理想也並不是祇以人們對於上帝的單獨經驗爲根據，卻同時以一個權威的傳統以及祂本身的權威爲根據。主教制的意思祇不過是說那些權威，從此轉化爲一些能够組織並擴張那社會思想的實力，因爲它們的出發點和基礎，都在乎以神性的觀念和上帝的權能是存在於教牧制度和聖禮中的。正因爲這種緣故，這一新的牧師制度便形成了一種特殊現象。牧師的權威並不基於牧師本身，而是基於傳統和他的受封立所賦予的那種神性威力；唯有從這一根源發出的行動，纔是屬於神性的；那出於他的人身的行動，其價值僅僅可以說是偶然的和方便的。然而，這種神性卻並不是屬於什麼特殊的教牧制度，也不是通過什麼奇特的神召而灌輸給每一個人的；它乃是基督的靈之存在，而基督的靈則唯有通過聖職之授與以及使徒的統緒纔可以灌輸過去的。教牧制度之建立，並不取消了一般從宗教觀點得到的平等與自由或基督教團契中互相依賴的特性，也並不把人們放在高低不同的地位上；那制度僅僅是基督之靈的指定的和正常的媒介，是表達眞理和在聖禮中施行救人之恩典的機關。所以服從它便是服從上帝；絕不是服從那僅僅給予牧師的某些特殊表彰，而是服從那充滿於整體的，卻在牧師身上具體化了的一般眞理與神恩。這種制度祇是普遍的宗教眞理之具體化，而它之如此，也祇限於它之繼續有效地把眞理標揭出

來。牧師的身份既然是由教會法規所建立的，所以它很邏輯地在『神法』（jus divinum）和『人法』（jus humanum）之間指示着區別：『神法』祇限於牧師之作爲救恩媒介的這種地位，以及隨此地位而來的必然後果；『人法』則指教會其他一切的活動，這些活動，就組織機構這一方面說，在某種情形之下是更爲重要的；它們是自由的，純粹屬於人事的，也是具有目標的活動的。就大公教着重教牧制度這一方面的程度上來講，它可以被稱爲『宗教性與非政治性』的大公教；它把屬神的因素和僅僅屬人的因素分隔開來。不過，這種制度的價值卻在於神性和人性的因素之分開，乃是極其困難的，因爲人爲的組織與集團很容易取得了神聖的權威。其實這種劃分是不可能的，它不過是讓那自由的，純粹宗教性的精神，和它藉以實現自己的那種嚴肅方法融匯起來，它一方面雖然着重那原有的屬靈的觀念，一方面卻又把這觀念融匯到牧師與聖禮的制度中去。這就是教會的眞正世俗化；這樣，宗教的中心被物質化，具體化了，並被交給世俗的機構去支配。與這一種世俗化相比較，教會在其他生活範疇中的世俗化，例如在科學，藝術，以及政治或社會生活諸方面，是比較不那麼澈底的。就這些生活範疇而論，基督教思想保留了它原來的宗教性和超自然性；而且，那以聖禮爲基礎的牧師制度所產生的社會後果一經完全顯現以後——這種顯現，一半在修道制度中，一半在中古時期的平信徒宗教生活中可以看出——從這些生活範疇中便產生出種種激烈形式的反响來。不過，這些反响總是使教會的社會意義很受動搖。

但是，無論如何，在這裏那最迫切的需要，就是那促使教會的社會意義成爲具體化的需要，總算

由這種新教牧制度的建立而滿足了；其他具有同一目標的制度都隸屬到它下面來。並且，教牧制度又僅僅是那一切發展的中心或焦點，而不是那唯一的發展，既然教會的上帝觀是整個體制的中心，所以確定這一觀念和與它有關的教理，便成爲教會的主要任務。劃定，證明，和發展傳統教理的工作，便成爲教牧制度經管的事了；所以他們把上帝的概念釐訂成爲極其嚴謹的眞理，因爲它正是教會在社會學上的中心意義。這概念是和古代哲學中的概念完全相當的。不過它是以神權和啓示爲根據罷了。牧師制的生活中心乃是一種最爲本色的眞理，此種眞理在含義上是劃一不二的，並且是包羅一切的；這種『排他』的要求一切事物都受它的支配的眞理概念，也便成爲牧師的統一工作和集中工作的推動力；其後，它又變成爲教會主張其對於屬靈生活，以及關係屬靈生活的一切事務具有最高權威的根據。各個不同的教會能够併肩存在的那種情況，唯有在另外一種不同的眞理概念得勢的時候纔有可能；事實上在大公教興起以前的基督教情形正是如此，因爲當時基督教之富有變化，是和含有個人主義的『熱忱』那樣一種眞理的概念有關的。從教會史的觀點上看，尤其值得注意的是這種新的上帝觀所誘發的那些屬靈活動，並不是完全憑那思想上的純粹內在影响所左右的，卻是被視爲奇事，和聖禮中的奇事是有關聯的。奧秘宗教之被吸收到基督教裏面來，其最後目的乃在於把關於上帝的新知識的那種救人力量，集中在一些確定的客觀程序中，以便使那力量脫離了無常的，僅僅屬於凡俗的主觀範疇。而且就是這些原來頗爲自由的儀節，當時也都歸在教牧的控制之下。這項事實的社會學方面的意義是非常重大的；這就是說，那些聖禮現在不僅是基督教崇拜中的最高點和中心點，而且已是救恩的媒介了。

在聖禮以外便沒有什麼『得救』可言；並且，除了不足重視的少數例外，既然沒有一種聖禮是不需要牧師的，所以在教會以外，也同樣沒有什麼『得救』可言。教會不但擁有那唯一的眞理，尤其在那使有形和無形的世界成爲一體的聖禮中，它是擁有『得救』的唯一媒介。福音原來是完全不重儀節而且純粹屬於倫理性的，但現在卻容納了許多複雜的觀念，這些觀念離開那作爲福音基礎的猶太教很遠，但它們基本上卻都算是一切自然宗教所固有的，而且從那主張與基督教統一的神秘主義的觀點上來看，它們還很可以被利用作爲獲得與上帝統一的工具。這同時也就加强了宗教和社會觀念之間的關聯，這種關聯乃是完全和那原有的基本概念相違背的；現在它卻以一種不能打破的關聯，代替了那原來的不確定而又鬆弛的情況。祇要大家都相信牧師制度，聖禮，和宗教知識的一致性，這種關聯便是不可能分解的，而且一切虛弱與不確定的因素，最後也都被它所融化了。

教會一經在這些觀點上被組織起來之後，它便成爲獨立的機關了，它對於本身性質的觀念，也便自然而然地促使它去形成它自己的法律體制。因此，它逐漸地創立了它本身的法律系統，那便是教會法規；在這教會法系統裏面，它依它自身的觀念而發展了它自己對於『社會』和『個人』之間，以及教會和世界之間的法定關係的特殊概念，完全不管國家的觀點如何，雖然在這以前，國家一直都是法律唯一可能的淵源。這樣，那因關切於靈魂之得救而產生的特殊的社會概念，現在便替它自己創立了一種新的特殊法律系統。原來的那種思想方式可以說是很樸實，是缺乏抽象觀念的；此種思想先是專注意於教會的一體的意識，以及基督之實際存在於教會之中，稍後又着重到各教會之間的團結，以及

它們之共同擁有眞理和得救之道；現在相形之下，那教會思想無意中所包含了的體制，終於清晰地表現出來，而且有了法律上的表達。教會整體以及各個堂會在法律上的主權體，各主教在這兩方面中的權限，教會主權的表達，個人在這客觀法制中的權利，教會的財產，教會的慈善機構，教會對於日常生活中能力所能及的各部分，尤其是對婚姻之控制，基督徒之間爭議的裁決，以及各種道德問題的決定等等——這一切都逐漸地成爲教會法律體系中的課題。從這樣的發展中，便發生出一種穩定的教會機構來，最後終於得到國家的承認，可是以後卻被强迫着，慢慢地，慘痛地和那在性質上完全不同的國家法律相妥協。不過，在初期教會時代，這個教會法律系統並沒影响到它本身的界限之外的社會秩序。

基爾克（Gierke）曾經以極細膩的心情，分析了這種教會法律在社會學方面的意義，以之與古代社會及德意志部落民族的一般團體觀念相對照，並考慮到教會的法律概念怎樣影响到社會組合觀念之發展。古代的社會理想很本能地從『城市國家』，公民和統治階級的觀點出發。法律則在一切之上；法律的客觀價值乃在於使社會整體與各單獨的個人，都不能在法律範圍外具有任何權利。合法的團體組織本身便是從人類自然習性中的一種中心傾向發展出來的。一切宗教都是國家的事，因此而爲法律所管轄。所有的團體結合要不是和國家同一，就一定不過是因某些特定的目標而偶然形成的小組織，這些小組織，在某些情形之下，是被羅馬法律承認爲法人的。但教會的情形卻表達了一種完全不同的社會學概念和法律概念。『當一個在根源，性質，與動向上都屬於超現實性的團體被認爲是世俗的法

律範圍中的「主體」的時候，一種前所未聞的因素，便進入到社會發展的程序中來了。古代理論怎樣看國家，基督教神學也就怎樣看教會，那就是把教會當作一種活的有機體，當作一個獨立而統一的整體。唯有在這裏那有機體的思想纔得到了一種新的宗教性與神秘性的內容。它之利用「肉體具有靈魂」這一概念，比古代哲學之利用類似概念的程度，來得更深刻些。這裏一方面加上了一種活的屬靈的統一性，作爲那整體的超越性的中心，另一方面，各個部分仍舊保持着其本身的價值和特殊個性。這裏那整體和它的各部分的關係，以及各部分相互間的關係，都被看作是完全屬於互惠性質的；統一和多元的兩種原則在此地都被看作是那包羅萬有的神性實體所有的同樣平等與同樣必需的因素。』這個神既然在主教中得到具體化，『教會便顯得是一個神秘的組織，它一方面神秘地接受上帝的感召和指引，並由上帝將其聯結成爲一個活的統一體，而另一方面則因爲它是一種有形的主體，它也進入了社會，並主張必須有它自己的主權範圍。』因此，從內部來看，教會是一種有機體，這種有機體一部分是信仰的對象，一部分是信徒們的團契；從外部來看，教會乃是一種具有自己的法律體系的主體，這法律體系是和國家分開的，不受國家的干預。很明顯地，在這裏基督教個人主義和普世主義之間的相互關係，正在尋找一種法律上的表現；基爾克因此着重這些觀念和日耳曼民族的社會統一觀念之間的相似處，那些觀念『除了承認每一個人爲主體之外，也承認那由個人聯合組成的社團爲主體』。但是，在初期教會當中，這觀念完全限於教會本身的理論範圍以內，而不關涉到國家的法律思想和社會學思想，不過這種思想後來的發展，對於一切政治與社會思想以及各種實際機構，卻具有更廣泛的意

義。在那種從超現實的根源發展而來的法律和一種能够用勢力實施的法律之間，有着很深刻的內在矛盾，然而這種矛盾不過是法律範圍內所表現的一種更一般性的矛盾，那就是充滿性靈生活的純宗教社會，和它在教條，聖禮，和教牧制度中的得到客觀化這中間的矛盾，所以它僅僅着重純宗教社會形成過程中一再發生的那種困難問題。

但是，這種發展中的重要因素卻不祇是藉某種權威去穩定教會外在的社會學形態——這種權威從任何觀點上看，都似乎是純粹屬於超自然性的，這也就是神蹟在牧師制，聖經，聖禮，傳統與律法中的具體化，因而形成了教會整體的超自然主義的開端；在教會內部組織與分劃這方面所得的進步也是同樣重要的。牧師階級崛起，負有領導與管理教會的任務；由於該組織本身的需要之故，他們總是不停地在爭取着其本身組織的健全發展；舊日的恩賜和自由服務，現在很邏輯地轉變成爲一種上下分明的祭司制度，這種制度把主教們和牧師們放在特殊的一個階層裏面，和教會的其餘部分，卽平信徒，並不相同。這就是教會組織的基礎，在這種組織中，原來那信徒皆爲祭司，皆爲平等的觀念，都轉變成爲一種影响極其深遠而又重大的等差。但是這種『貴族制』卻和任何其他的貴族制不同，因爲它事實上祇不過要把教會中的救贖能力弄得可見可觸；這種着重是必需的，否則那些超然的能力必因過份着重於人爲的力量而被掩沒了；因此，這種貴族制往往被認爲是爲着教會的整體而設立的。這樣，其結果是產生了一種緊張關係，若不是傾向於以平信徒爲不足輕重的，便是傾向於對教牧權力的限制。於是牧師和平信徒之間的劃分，以及牧師因此而得來的權威，都產生了倫理上的有利效果，正和宗教性

的家長制所產生的相同：牧師被看作教民的家長和上帝僕人們的僕人。正如家長制觀念出發於宗教對於個人人格的尊重，以及隨此而來人與人之間的偶然區分之終必歸於消滅等觀念，這種神權的系統也產生了一種梯形組織的社會觀念，這觀念以後，在中古時期中和封建制度有了密切的接觸。在初期教會，這一切都還沒有開始發展過。家長制的因素，不過見於接受原有情況的那種保守態度中，而神權系統則僅僅使教會本身的內部組織稍趨緊密。再者，原始時期的主教們仍舊不過是些手藝工人或商販而已，有時甚至是奴隸，牧師的職位僅僅算是義務的一個牧師，另外還得謀他自己的生活。像居普良那樣受過教育和富有的人是慢慢地纔加入於教牧陣中的，而且僅僅在康士坦丁以後，在教會得到購置財產的法定權利和各種欽定權益之後，主教們纔成爲一個統治階級。

〔教會與社會〕

那末，我們就要問，這個基督教的社會團體對於俗世中的社會體制採取什麼態度呢？但是，在回答這一問題之前，我們必須注意教會倫理思想發展的過程。這些發展乃是整個問題的關鍵所在。很有意義的，教會把教會以外的一切社會體制稱爲『俗界』；那種思想正決定了教會對於此等體制的態度。

基督教運動愈有嚴密的組織而成爲一個團結的單位，就愈要把人生的其他部份當作凡俗看待。在耶穌的心目中看來，人類的日常生活雖然有罪，卻也充滿着神性之善的跡象；祂在孩童們，犯罪的人們，以及撒馬利亞人們中，也可以看出他們敬神的天眞而又自然的徵象；對於耶穌來說，那分界線不

是劃在俗界與教會之間，而是劃在現在與未來之間，不過，早在保羅的思想中，基督的國度，即教會，已經完全和那第一亞當的國度，即血肉的，罪惡的，律法的，與魔鬼的國度相對立了。一旦有了那施行聖禮之教會的思想，一旦以它爲『上帝之城』，有天使飛翔在它的週圍，有上帝基督坐在它的寶座上，那麼，把凡界視爲與此對立，爲撒但的國度，其中除沉淪與無能之外更無他物的那種思想，也就更强烈了。這種對立的觀念逐漸成爲基督教社會思想的清晰而確定的結論，而且對於基督教的社會理論愈來愈見得重要。原始時期基督教的辯護工作便是在這一個關點上採取攻勢，因爲要維護基督教的救贖力量，世界中其他一切叫人向善的勢力便得都加以否認或加以貶抑。基督教內部思想與組織中一切後來的發展，都是受這種觀點所左右的。從世界中得到拯救，也便被視爲是完全由聖禮所產生的一種神蹟，不管那聖禮是洗禮或補贖禮；同時，教會的倫理觀，也變成爲聖恩道德的倫理觀，這種道德氣質必須從超自然的泉源來灌注人心，它不能够由世界中獲得，而祇能够由那屬神而又屬人的教會中的神蹟獲得。其次，道德行爲的一切內容現在都和世俗行爲形成了極强烈的對照，而那在耶穌心目中祇是一種輕視世界的英雄氣概，現在也發展成爲遁世主義；這理由雖然很多，但是其中那把世界和上帝國隔開了的思想卻最爲得勢。這種遁世主義對於自然世界採取着懷疑而又敵視的態度，同時也深受柏拉圖主義的影响，因爲柏拉圖主義聲言有形世界所具有的種種聲色幻象，是完全和上帝的概念相反對的。但是，到了最後（而且也是和我們的問題最有關係的一點），世界及其中的一切規範，則被當作一個强硬而缺乏改變可能性的罪惡集團——而這體制祇能够整個地加以接受或整個地加以拒絕。

那成爲教牧界生活理想規律的修道制度是加以拒絕的，而勞動大衆則加以接受；不過，在接受『世界』之時，他們不免同時接受了罪惡的後果。從那一個時候起，當基督徒欲參加世俗生活的時候，經常遇到的反對理由便是：世俗習尚都是罪惡的後果；基督徒之參與這種社會生活，就是順從了一般人的罪惡所產生的後果。一個基督徒不能够改變這些事物；他所能够作的祇不過是『逆來順受』而已；在他的內心，他是反對它們的，當他被迫不得不應用這些由罪惡所產生的事物時，他至少心中沒有什麼愉快可言，也不受它們的引誘。在原始教會的整個歷史發展中，這是被公認了的觀點，甚至在較後的一段時期中，教會當需要的時候，也往往回到這種立場上去。在我們研究教會的社會思想與活動的時候，這種思想之發展的重要性必更明顯。

〔遁世主義〕

正如前面所說的，那具有教會形式的遁世主義，乃是從世界和教會之對立的發展而來的，而在初期教會中成爲最强大的勢力。我們當然不能以這種對立作爲解釋這一有力而肅之現象的根據，祇是教會遁世主義的特殊形式和影响，確實是密切地和這種對立相關聯的。就其本身來說，遁世主義乃是建立在一種更廣泛更普遍的基礎上的，而且可能有很多不同的意義，這些意義都該在這裏好好地加以探討。有一種遁世主義祇不過是那已經發展了它的全部內在涵義的宗教思想的結果。當人們追求與上帝同在，和追求在上帝裏面的生命時，關於人生之必死，人世之虛幻，或者至少是認爲一切世俗價值之無用的這種意識便產生了，而宗教也便發展成爲救贖的道理。古代社會末期的各種宗教運動，甚至

藉理性來主張救贖的信念，叫人輕視世俗生活。這乃是一種實際的二元主義，就是主張一種和上帝相反對的世界原則；它並不算是一種必然的結論。它是超現實主義，並不是對世界價值的否認。福音和耶穌的教訓便是這種超現實主義。耶穌那對上帝國的期望，以及祂那倫理與宗教方面的激烈思想，由於其要求人們信任上帝並過樸質生活，簡直就摧毀了世俗利益的吸引力；但是，除此而外，耶穌卻接受了猶太人的創世信念，既有此信念，祂便毫無疑問地接受了現實世界及其樸實的樂趣。耶穌和最初期教會的心目中，都充滿着希望，以爲那理想的生活不久就會美滿地實現；此一事實使他們減低了現實世界所剩下的一小段未來期間的價值；但是這種態度卻未至於否認了現實的自然世界；它毋寧說祇是對那不久即將成爲過去的制度的一種淡漠態度，也可說是一種激烈的超自然主義，一種不關懷平凡生活的英雄氣度，而不眞的是一種遁世主義。

唯有神秘主義和一種否認世界的汎神論的滲入，縱使救贖的信仰變成爲遁世主義；因此他們也就以修道生活爲哲學生活。但是遁世主義不僅祇是從那中心的宗教目標產生出來，同時也是由福音所具的倫理方面的嚴肅性而來的。那廢棄法律和權威的純粹屬靈的倫理觀，祇能够在非常簡單的條件之下實踐，而且必須是在小數一羣人的生活中始能實現。當基督教開始和較大的和複雜的社會情況相接觸的時候，基督徒們纔覺得要不是乾脆對它們保持淡漠態度，就得設立他們自己的特殊團體，以便使這種實踐成爲可能。這也很難說就是遁世主義；它祇不過對於四周生活環境中的那些危險和煩擾保持淡漠態度而已，但是它確也很容易由此發展爲遁世主義，特別在修道生活的圈子裏面是如此的。

然而，眞正的遁世主義卻很容易陷於一種和它本身的觀念密切聯繫着的錯誤，其結果是很不幸的。這種思想上的混亂是這樣產生的：由於福音倫理的特殊性質在於克己和對自我要求的嚴格，所以他們以爲凡困難、克己、以及一切和自然情況相違背的事物，都是福音所要求的對上帝的服務。另有一種類似的思想上的混亂，就是把那些原爲幫助宗教上的專心致志和道德行爲上的操作等事，都當作自足的目標，而且用來作爲滿足吸引注意和表示奇特慾望的工具；這種情形在所有實行過度矜持的敬神儀式的團體中常常可見。福音倫理觀中所要求的克制自己。是有着一種積極目標的——就是對於上帝之愛和對於人類之愛——因此產生了與上帝相結合，即作爲上帝的兒子的那種種內在的價值；但是在這裏克己本身卻變成爲一種目的，一種善功，一種悔悟，一種成就；這種克己行爲愈是反抗本能的情感，就愈不容易實行，而也就愈加可貴。這種克己和羞辱行爲之所以爲『善功』，乃是由於某些觀念的匯合而來的，例如過份着重『原罪』的說法，而貶抑個人人格的價值；降低福音的標準，以爲它的教訓不過是若干數量上的功德體系；以及一種斤斤較量於賞罰的末世論等。像這樣的過分的看法，以及把屬靈宗教貶降於通俗程度的趨勢，可以說都是和各種理想主義有着不可分解的關聯的，所以它們和原始基督教理想主義互相關聯着倒是很自然的事；這些現象既然被當作是克制和羞辱的『善功』，它們就被認爲是有助於拯救靈魂和使人脫離最後審判的力量。這樣，除了『童貞』以外，克制和羞辱便成爲基督教遁世主義最特殊和最常見的形式，這種遁世主義，由於那愈被着重的『原罪』說和那日見發展的末世論，也就愈被強調了。它包含着一種被動的因素，一種消極態度和倫理上的虛空，足以

使它成爲基督教的眞正倫理的障碍，成爲對這倫理的基本發展的一種相反力量。但在另一方面，像這樣的遁世主義既然在『意志』與『熱忱』上往往非常努力，所以總是——或至少常常是——給予基督教思想運動以活力，並成爲刺激其發展的最有效工具之一；同時，它既然並不是建立在一種否認世界的理論之上，或可說它根本就不是建立在任何『體系』之上，而僅僅不過是『意志』的一種非常努力和一種希望在末世享受福澤的保證，所以，它雖然是無所謂『理論』可言，卻也能够和有計劃的慈善事業以及頗爲實用的業務相結合。有時它能够發生極其豐富的作用：有時阻碍，有時幫助某一種發展，有時按照原則，有時卻無原則可言；也可能在種種不同的方式與程度上發出行動，或限於律己和修道生活的範圍內，或遠超出這範圍的種種奇特行徑。

在另一方面，我們可以從那自覺的二元主義中，找到眞正遁世主義的另一源泉；這種源泉出現在東方的所謂諾斯底派運動中（這一運動的淵源到現在仍甚糢糊），也見於西方的新柏拉圖主義和皮他哥拉主義中。這裏的二元論成爲官感與性靈之間的衝突，一種對官感與物質世界的鬥爭；這種對於物質世界之峻拒，有時表現在極其嚴肅的克己中，有時則發生於任性地對一切道德要求的忽視中。保羅關於肉體和靈魂的說法似乎含有二元主義成份在內，而且他的救贖概念也受到了二元論的影响；他不僅提出將來在上帝國中的一種救贖，而且還表示着一種因肉體在基督的死裏面，被征服而既經達成了的救贖。不過，保羅並沒有從這種說法推演出遁世主義來，而且在他的心目中，肉體的罪是由於亞當的墮落而決定的——那就是說，是由被造者的意志所決定的。

然而，二元論的遁世主義卻跟着諾斯底派滲入了基督教，而且在該派興起之後，便產生了各種狂熱運動的技巧。在這些盼望得救的宗教要求之下，在這種推演的二元主義後面，則另有更爲普遍的一種因由，那便是那成熟了而停滯的文化之趨於沒落，並喪失了生命與活力，既然對於自己不滿，往往就圖謀尋找新的東西；希望要超過了本身，因此抓住一切曾經以羨慕的眼光注視着這種文化的輝煌發展的人來說——如果他們感覺到類此的命運在威脅着每一個在形式上充分發展了的文化的話——那實在是一種莊嚴而又動人的奇觀。不過，這種心情並不算是眞正的遁世主義；它是一種脹滿，耗盡，和疲憊的感覺，而當時那些遭受影响的人不過是稍爲涉獵到在那時候出現的遁世主義的學說和教化，而希望找到一些更新穎更高超的事物罷了。

再者，有一件很使我們奇異的事，就是當時相信魔鬼的思想也突然加强起來；這種現象的根由在乎當時舊的宗教信仰都動搖了，許多宗教混合在一起，人們相信全世界都充滿着危險而又惡毒的魔鬼，必須盡可能避免和它們有所接觸。因此有許多驅除魔鬼的方法被介紹了出來，這些防魔方法竟使社會生活喪盡了自動的氣質。在這種情況之下，基督教的思想家們祇要把物質和魔鬼，以及俗界的原則看作是二而一的，把異教的世界看作是撒但的統治區域，就能够提供必須和整個物質與有形世界隔絕的理由了；而且爲了謹愼起見，他們認爲這種隔絕與其不及，勿寧有過，這樣，和感性生活之隔離便更進而發展成爲一種遁世主義，但是這種遁世主義卻又並不是眞正建立在精神與物質的那種形而上的二元論之上的。在這一切的發展中，也許有着一種理論上的一神論的基礎，以及世界原則之一致性

的信念存在，但是當時再度興起，力量宏厚的多神論，竟能够獲得了立脚點，因爲它把那對於善良的與邪惡的鬼神之相信和善惡概念本身連繫在一起；而且，雖然教會在理論上相信世界之善性，然而那已變質成爲畏懼魔鬼的多神論，仍能助長遁世主義的發展。

最後，那因不了解性的規律而引致的性本能的某種疲憊狀態，也許使人們的生命力衰退了，這也是遁世主義的另一種理由。無論如何，這事實在羅馬皇帝時代中引起了極多的麻煩；從純粹的社會和思想基點上說，我們很難解釋當時的貞操理想爲什麼會增强到如此極端的地步。我們很難把理由單單歸給那强烈的宗教性感之對抗敵對的色慾與趣而企圖『拔去眼中釘』而後快——不管它是用嚴厲控制性本能的方法，或融匯色慾的與宗教的衝動的方法，抑或是藉着自己情感上的熱誠來減少性生活的力量。眞實的理由似乎是在於當日的文明世界正害着一種神經病，而企圖從宗教思想方面去追求淨潔和支助。不管怎樣，當時對守童身的理想之着重，實際上打開了遁世主義的通路；在這同時，又有許多類似的觀念勃然興起——人們歌頌着素食和自然的樸質生活，歌頌着隱居生活。當獨身主義的這種思想開始對血氣方剛的人們發生號召力的時候，就產生了對身體自作殘賊的一種風氣，其唯一的目的便是在於壓制性本能。很自然地，這種風氣逐漸地便和那歪曲的性本能所產生的一切不正常後果聯結起來。

於是，基督教會的生活便和這一切的問題都發生了關係。耶穌的福音和保羅的教訓都不曾鼓勵那遁世的苦行主義，不過鼓勵人們對於生活中的種種現實情況加以漠視，祇在有限的範圍以內始加注

意。當時流行的末世主義，也要求人們具有一種英雄氣度；要超然物外而不局限於每日生活中的細節，同時又逼使基督徒們生活在極其樸質，但卻極其親密的情況之下。從那種觀點上看，教會不可能把自然，世界，和感性生活，看作是在本質上完全屬於罪惡，而且與上帝爲仇的；舊約對這一點頗有所加强，因爲其中有着對『創世』的信仰，有着歌頌自然的詩篇，有着猶太人格言所揭示的那種健全的道德觀念等等，在反對諾斯底派思想的鬥爭中，教會便勝利地把舊約搬來作證。就是因爲這種積極的看法，教會的長成，可能與世界相適應，也可能主張，甚至在世界思想中也含有一些神聖的理性，且仍然可能和它在新約中的源頭維持着邏輯上的關聯。

不過，那容許教會如此承認世界的標準，卻成爲極不確定的，教會的思想是傾向於完全否認屬世事物的價值，任何承認世界準則本身的價值的事，均要排除；就是從最同情的觀點看，此等準則也算是由於上帝的意志與被創造物一同出現的，所以應當被消極地接受下來。在這情形下，教會對於此等世俗準則都不能發生積極的興趣，卻有意把此等準則盡可能地降低。這種傾向當然很容易發展到全部否定其價值的地步；這樣，人們纔知道它已經達到了無可再低的境界了。還有，當時還有那些我們已經提起過的其他一切影响，尤其是相信鬼之存在這一點；理論上雖然有一神論和承認世界爲善的信念存在，但是大體上他們仍可能承認世界是受罪惡與魔鬼的力量所控制的，因此實際上就發展成爲一種否定世界的態度。還有一些使那不確定的意識更爲增强的因素，如空泛的二元論，文化生活的疲憊，隱居生活，獨身主義，殉道精神，以及關於對待避免殉道者的方法所引起的爭論等等；都使基督教對

於世界的態度成爲使人極其困惑的一件事，而那些在當時能够爲力的人，則都設法脫離現實社會，以圖逃避問題。教父們常喜引述保羅的一句教訓：『各人蒙召的時候是什麼身分，仍要守住這身分』；但是，就是這教訓他們也不過解釋爲指示人們務須順從現實社會秩序，卻不必欣賞它，所以基督徒們愈加牽涉到世界的實際生活的時候，這問題也就愈加尖銳。這樣一來，教會領袖對於世界的態度也便猶預不定了。他們的理論既然是這樣地游移不定，這就使他們採取了一種『半遁世』的立場；這種立場暗示對於世界的一種最低限度的認可，但是，就是這『最低限度』的認可也還滿懷憂懼，以至於發展成爲一種眞正的與衷誠的遁世主義，而且，在另一方面，這種『最低限度』有時也大爲擴展起來。

教會此時已覺察到自身的社會統一性，所以它便給上述的混亂與不安定的情況帶來了某種統一與穩定。結果便是對遁世主義和世界這兩個概念加以圍範，並給予更清晰的定義。教會指出世界本身並不就是惡的；它之所以爲惡乃是由於亞當的墮落，而且唯有當它在罪中時纔受着魔鬼力量的控制。世界誠然是無處不浸漬着罪惡，而且形成一種嚴密的罪惡體系，在社會方面和教會對立。世界上唯一屬神的因素便是秩序和法律的精神，這種精神保證着世上的和平，因而也便保證了基督徒們的安靜生活。但是基督徒自身並不直接生活在世界中，卻是祇通過教會的媒介。他們首先是教會會友，唯有在這會友的身份之下纔同時生存於世界中，因爲世上的教會還是『爭戰的教會』。所以教會容許它的會友在最低的限度內參與世界的生活，而替他們担負作此決定的責任。教會本身管制這種所謂最低限度的屬世生活，同時又要求會友必須與教會本身發生密切的關係，必須以謙遜的心放棄恣意自爲的習

性，必須開廓心胸接受聖禮所附帶的恩典（唯有這恩典纔能够給予達成任何善功的力量），也必須有那把教會的統一放在其他一切事物之上的愛；教會就是藉着這些要求來保持那遁世的精神。對於絕大多數的信徒來說，這種生活方式可能一面保存，而一面減輕遁世的精神。但是，德性完成卻還有更高的一層，就是部分地或整個地達到完全的制慾行爲，安貧的願望，和獨身主義。那便是一種特別的恩賜，但卻是一切牧師所應該有的恩賜，所以教會就立了法律以約束教牧的生活。

但是，教會這樣地提出一種雙重性的道德標準，認爲兩方面同樣具有支配的效力，卻幷不僅僅是思想上的矛盾，也不是對遁世主義的基本理想的放棄。它毋寧是和一種自始便一直存在於基督教思想中的雙重性的趨勢相符合的，那就是一方面認識世界爲上帝善意的表現，而另一方面渴望超出世界之上，升到上帝那里，作爲祂的子女，在祂裏面彼此合一，並以此達到了生活的最後目的。但是這趨勢在此地所採取的形式是受到了環境的限制的，尤其是受到那具有救恩的教會和屬於惡鬼的世界二者之間的對立觀念的勢力所限制。然而，就其本身而論，這對立觀念幷非由於遁世主義的影响，乃是由於教會之自稱其唯一擁有『眞理』，以及隨附於此『眞理』的神秘力量而來的；因此，可說是教會因反對世界所採取的超自然主義的後果。這種超自然主義以後再替遁世主義開了一個門，此外，保羅的關於性的教訓，以及教會所採取的猶太人的禁食的習慣和濟貧傳統，也在替它開方便之門。在耶穌的心目中來說，對於世俗中各種享樂的感受，以及祂的高尚理想的嚴肅要求，乃是並肩同在，而並無任何困難處或勉强處的。但是，在教會中，在世界更爲複雜的生活中，這兩種因素卻相互地愈來愈遠離了。

那在福音中作爲英雄精神之前提的『末日』來到的預期，在當時是消退了；那對於文化價值的淡漠態度，（雖然在一種宗教之草創時期的狂熱中，以及在加利利鄉村的樸質生活中，可算是很自然的，但現在卻不能繼續維持）。於是，人們便開始把每一樁事物都從教會與世界之間的對立那種立場上去看。比方說原來有一種宗教的認識，以爲一切道德誡命都是爲要達到與上帝交通而立的，而這交通唯有從順服纔能達到；這種認識現在已變成爲遁世主義，或者說是以摧毀人的意志爲目的而摧毀人的意旨，並以此爲功德。從那時候起，教會唯有宣佈雙重的道德標準，唯有在相對的遁世主義和絕對的遁世主義之間加以區別，纔可能把這兩種因素結合在一起。

〔初期大公教會的倫理觀〕

在這些影响之下，教會的整個倫理觀便都改變了。它失掉了那原以獻身給上帝和彼此相愛爲根據的確定目標，而碎裂成爲一些類聚的特殊經文誡命，一些從斯多亞派和犬儒派的倫理學中隨便借用過來的教訓，一些遁世的規律和教會體制的規律等等；而且它也使崇拜行爲和倫理行爲互相混淆起來，同時又把善功，禁食，濟貧等等的行爲，和功德的觀念以及得救之保證相聯貫起來。基督教道德的特徵似乎不再倚存於它的內容之中，而是倚存於基督徒行爲的超自然的特性之中了；基督教的道德和非基督教的道德之間的差別，也似乎不再在於反對國家體系和幸福主義的精神，而在於壓抑天賦本能之使用了。從伯拉糾派的爭論時代起，整個問題便集中在這種形式的差別上面。奧古斯丁本人關於基督教道德規律內容的著名理論在中古時代中曾被人們一再引用過，他說，基督教的道德在於使一切的

活動都趨向於與上帝相結合的最後目的，並以清潔之心和互愛爲表現。這種理論早已經把一些陌生而又淆亂視聽的動機介紹到基督教的倫理觀裏面來了，就是給予『冥想』以特殊地位，並把冥想的和積極行爲的生活分別開來；所以奧古斯丁的這些思想並沒有引出一套基督教的倫理體系。當時的基督教倫理觀，事實上毋寧是倚存於一大堆極其複雜的規章律例，而其中的基督教因素主要地是由聖恩所引致，而又帶有遁世色彩的一些成就。不過，教會已經非常堅固地團結成爲一種社會有機體，同時在它的構造中非常明顯地把握着它的基本倫理觀念，所以這種游移不定，並不能够使教會的倫理觀有所動搖。教會實際上根本就不需要什麼倫理體系，它很本能地而又不自覺地把那些基本的意嚮灌注到它的倫理教訓裏面去了，而此等意嚮便是愛上帝和愛同胞的那種基本誡命，不過因遭受遁世主義，教會主義，功德觀念，以及出世思想等等的影响而變了形。現在教會對於那兩種基本要求，已經由以教會和遁世爲目標的動機，來代替了原來的那種簡單的宗教目標——便是對上帝的孝親關係，以及人與人之間的互愛團結。從前那以靈魂價值爲目的，並以自由順從良知爲表現的自我奉獻，內心聖潔和對上帝的愛等美德，便成爲對教會的謙卑和温順，而這種德性要求人犧牲自己的意志和知識，而且犧牲愈困難，就愈有倫理上的價值。那從前以普及的愛之結合爲目標的博愛，現在也變成爲教會的集體自覺。教會有權對個人的意志要求每一種犧牲，因爲沒有教會，個人便像從母枝上落了下來的一片枯葉。唯有服從教會，犧牲自我以成全教會的團結，人纔能够驅除私心，訓練犧牲的心，獲得善功，並保證將來的得救。人所捐棄的就是他獻給教會的，而這種在教會管制之下的服務，可以保證來生的得救，這

種得救也是由教會作爲中介的。這一切思想都影响到福音中各種社會學概念之間的着重點。福音的社會學概念是出自一種以宗教爲根源的個人主義，它又因個人在上帝裏面的相聚，然後回到世界，在弟兄中顯示愛的神聖精神，從而發展了它的普世主義；然而現在的着重點卻是教會的權威；善行就是對教會的服從，並對同胞們行善。這樣，那遁世的，爲獲取功德而施行的愛，便吞沒了個人主義；愛變成爲主要而基本的德行，它是以謙卑爲前提，但是這種謙卑既然在心理上具有傾向於內修與自省的趨勢，所以也便維繫了基督教那基本的個人主義成份，甚至於使之重新顯現。其他的不用說，修道制和靜修的風氣保存了基督教的個人主義，但除了那形式外，它並不能被保存下來。

在教會『倫理觀』的一切混亂中——這種倫理觀在主體上絕不可以和希臘倫理的那些科學性體系同日而語——那兩個舊有的基本誡命又重新顯露了它們的力量，並總括了那整體的精髓，不過在含義上受到教會主義和遁世主義的更變罷了。這樣，它們同時也決定了那關於人與人之間的社會學理論，把平信徒，教牧人員，和修道士等等的組織，吸收到該理論中去；此外它們又和基督教的家長制一道把人們在家庭和教會中的生活盡量地加以薰陶融化。不過，當時教會的規模仍嫌太小，而且在靈修方面也和現實世界隔離得太遠，所以還不能够對公衆的一般生活有了重大的影响。

〔財產問題〕

當時教會所必須對付的第一個社會問題，便是關於財產的問題。這是一個極其複什困難的問題，必要經過許多周折纔得到解決，而所謂解決仍舊是不澈底，不確定的。我們可以不管那些把私有財產

當作罪惡，以及把伊甸描寫成爲共產主義之家的種種論調；因爲那些發揮此等論調的人，正是要教會容忍罪惡所產生的這種社會體制的人。那些論調的唯一目的，祇不過是把慈善事業的義務建立在更爲穩固的基礎上，因爲慈善事業至少在某種範圍內恢復了那原始社會的情況。不過，在此等發展中，卻幷沒有廢除私有財產制度的思想，至於那時對原始社會的看法，將在另一地方說明。同時，那種常常聽到的勸人不要把財產當作私有的忠告，以及以天下爲公，把財富當作與日光空氣同樣爲上帝所贈與之物的說法，也不過是要刺激人的向善之心。總之在這一切討論中，對於私有財產之存在，是不曾有過疑問的。所以，問題並不在於私有財產本身，也不在於那以私有財產爲基礎的經濟體系，而是在於愛的義務之實施方法與範圍。當時對於財產並沒有經濟方面的問題存在，祇有一種倫理與宗教的問題存在，這問題的解決卻是很不穩定，老是在博愛的那種激烈思想，和謀生之必要那些自然要求之間往還起伏着。然而，初期的堂會都是小規模的和貧苦的，在它們當中問題是很單純的。人們的困乏和苦難是很多的，所以慈善事業的舉辦，當然也是愈廣泛愈普及愈好。同時，最低限度的生存所必需的也很顯然：『祇要有衣有食，就當知足』（提前六8）。那少數富有的人，都忙於照顧他人，並且爲教會而作自我犧牲，這在保羅的書信中都指示得很清楚。

但是，當教會數目增多的時候，當各教會內部的經濟情況有了差別的時候，問題就更複雜困難了。這時便有了財主的問題。耶穌那絕對博愛的誡命，現在變成爲一種抽象的要求；耶穌對於出去傳道的門徒所頒賜的訓誨，現在都成了普遍性的教條，而那『少年的財主』的故事則被視爲這一系統的

基礎。那遁世的基本思想，也因愛的精神而得到加强；福音那種精神的道德之被通俗化於所謂善功的倫理觀念中，則在稱揚着自我犧牲的行爲。現在捨棄一己的富有，便成爲主要的要求，不管是爲要遵從愛的誡命（這種誡命叫人在別人還陷於困乏的時候絕不要把任何東西擁爲己有），抑或是爲要實行遁世主義（認爲那由擁有財貨所得的愉快，乃是自溺與沉緬於俗界，因而也是愛上帝的一種障碍），抑或是因爲以濟貧行爲爲具有贖罪的力量。但是，私有財產制度的本身，卻一直都未受反對，不過財產之擁有必須降低最低生存所必需的；一切多餘的都應該施贈給他人。正如所有的教父們所着重的一樣，私有財貨和世俗物資都是由上帝而來；但是這些財貨物資原是要給大家享用的，祇有在罪惡和貪婪之下，它們纔變成爲現在這種壓迫人的勢力，使富有者和貧乏者之間存在着判若霄壤的差別。這種差別應該盡可能地由愛與犧牲來加以補救。但是有許多顯然的困難將因此而生。譬如說，對於社會生活中具有不同地位的人，他們的所謂最低限度的生存各有不同。革利免（Clement）甚至願意在日常生活中容許某種程度的奢侈，而特土良（Tertullian）則絕對不接受這種說法。大家又都感覺到，單是施捨，並沒有多大益處；這種施捨不過使富有者貧乏，而對他人並無眞正的幫助；財產並不祇是一種消費的物資而已，它同時對許多人是一種生產工具；慈善的本身正是假定了私有財產的存在；一味的施與不但養成施與者的自傲自德的心性，同時也養成了那些接受施與者的乞求習性；而問題的中心，則仍舊是愛人和輕視財富的精神；但是，僅僅慈善行爲對於這種精神並不能有所增益。隨着教會數目的增加，教會生活之愈被牽連到一般的社會經濟情況中，像這一類的考慮也就愈加顯著。但在另一

方面，大家又覺得這種與世界的接洽，不免在教會中引起了一種妥協精神，這種妥協精神既然着重那『必需的一件事』，未免對於愛的誡命之絕對性有所削弱，尤其是它還在最重要與最得力的關點上，傷損着正在發展着的遁世精神。因此，有一種激烈派便開始攻擊這種妥協的精神，他們愈覺難以相信在廣大社會中愛的贈與能够取消人間的一切災難，他們的動機就愈顯得是純粹的遁世主義。修道制度當時是一直進行着，後來竟至成立了一個共產的系統；教會把施捨的義務努力地向平信徒宣講。第四世紀時代的那些偉大領袖們都是受着這種修道生活的理想的影響的，但他們卻對那些受社會生活所影響的平信徒發出更容易的要求。這樣一來，對這問題的解決便有了兩種辦法：一方面是一種妥協的倫理觀，它的標準是相對性的，而且它容許私有財產和『財富』，它之認可私有財產，乃是把它當作社會興隆的手段，它不過要求把多餘的資財與人共享，並輕視財產。這也就是說，那些擁有財產的人們，一定要把財產限於最低生存所必需的範圍以內，其餘的則誠心地保存下來，作爲慈善事業之用。最後，對基督徒和非基督徒們來說，財產問題在表面上和實際上都是一樣的。教會也同樣在備置土地，奴隸，錢幣，等等『教會財產』，因而也享有着特殊的財貨，以及屬於舊日寺院資產的一些特權。在面對着這樣的情形之下，教父們便祇能强調基督徒對於財富所持的態度應該與別人有別，然後着重把財富當作上帝的賜與物，且須用之於慈善事業上面。說到最後現存的社會既然是建築在戶口財產以及以財富爲根據而訂立的種種等級上面，教父們更着重於人類依照那唯一有效的『財富』而來的眞正劃分，便是依照德行和虔敬的多寡而有的劃分；他們同時又指出此種劃分中各階級的眞正次序，和由

戶口財產的調查所顯示出來的社會差別是無關的；戶口財產的調查不過決定了一個人被選舉到市議會裏面去的權利，以及厠身於國會上議院及其他各級官階的可能而已。在這一方面，基督徒們借用斯多亞派的有力的口號。很顯然地，這種『有財富的要像沒有財富的』的情形，儘可能輕易地發展成爲『信基督的，要像不信基督的』。因此，那另外的一種解決辦法也便受到重視——那便是修道制。此地的困難，由於私有財產之全部廢除而得避免；不過這種制度的眞正動機卻已經不是愛而是遁世主義了，祇是在修道院內部所行的愛裏面，並在爲生活於世界中的人們的代求裏面，愛卻仍舊顯現。於是，那雙重道德原則——也就是教會藉以解決了世界和福音倫理之間的關係問題那種原則——也就成爲財產問題的解決了。

〔工作問題〕

和財產問題密切關聯着的，還有關於生產的問題（我們必須記住：財產問題往往被當作是消費的一種手段）。在這一方面所流行的觀念都極其單純。譬如說，被認爲維持最低生存所絕對必需，以及供作慈善事業的這種數量的私有財產，乃是由工作而得來的，而在當日的所謂工作，當然是指體力勞動言。所以，教會從開始起即鼓勵操作，不是以它爲謀生和行慈善的工具，也以它爲養成愼重與勤勞習慣的教育方法，以及防止某種危機的手段。凡不想作工的人，教會都和他們斷絕關係。對於失業者教會則替他們尋找工作。勞動也被認爲對遁世行爲和身體鍛練都很有益處；修道生活的倫理觀和教父們都特別着重這一點。不過，從另外一方面看，工作又被當作是亞當墮落的後果以及對罪惡的懲罰。

我們不必希望在這裏發現對工作以及工作所產生的成品，有什麼熱愛的思想；那種思想正是早期基督徒所缺少的一種對於現實世界的積極欣賞，如果不重視財富，這種思想就不可能形成。所以人們說『基督教使勞動受尊重』的這句話，是不應該過份誇張的。教會之重視勞動可以說是頗爲自然的，因爲會友的大多數是屬於較低階層的，他們不能了解亞里斯多德關於下等勞工所說的那些貴族式的話，正有如今日的低層階級不能了解今日的貴族關於勞工與貿易所發表的意見一樣；同時，犬儒學派的學者們已經宣講過工作的倫理價值。早期的基督徒以手工勞動爲極其自然的事；所以以後的教會要求那些有教養的基督徒們不要輕視手工，並須着重對勞工階級實行慈善的義務。我們一再地見到那從古代的城市國家傳下來的政治理想的影響，就是以爲一個體面人總須藉土地或營業所得的進款生活，所以他必須有大量的閒暇。無論如何，基督徒確已增加了人們對於勞動的責任感。他們嚴厲地奉行着『若有人不肯作工，就不可吃飯』那一句話。他們之反對乞丐或反對濫施慈善，也增强了這種風氣；一個人如果不做工，也就失掉了他領取救濟的權利。就是修道士也都被迫作工，祇有資本家和大量擁財富的的一句話最爲特色。當他要那些從農民和勞工階級中出身的修道士作工的時候，他用的是這樣的理由：如果不慣於勞動的上議員和地主到了修道院來了都非做工不可，那末，以勞動爲常事的農民和勞工們，就更應該有作工的義務了！說到頭來，我們不可忘記：經濟學觀點在古代社會中的發展是很有限的，而在基督徒之中，此等觀點也是極其淺陋的。對於失掉職位或謀生手段的基督徒們，特士良用下

面這種口氣答覆他們：『一個準備和基督同死的人，飢餓並不恐怖』。有人提出異議，認爲把飲食周濟貧困，可能威脅到家庭和子女們的生存；居普良（Cyprian）便答辯說：『上帝是子女們最好的保育和衞護者』；而這說法竟成爲基督教道德的常規。居普良又把經濟方面的困難歸於人口的過多，並主張獨身以爲補救；當世界初創之時，那增殖的命令是很正確的，但是對於已經壯老的世界，應有的誡命則當是福音關於貞德之事的勸勉了。有一個商人覺得如果他遵照嚴格的道德規律經營生意，他必不能有什麼利潤，奧古斯丁安慰他說，如果在他過去有不義行爲的時候，上帝都培育了他，那末今後他如果按照義理行事，上帝就必更支持他了。康士坦丁堡有些人表示憂懼，認爲大家如果照『共產主義的方式』把收入都合併起來，然後由大家公用，那便不會有什麼東西可以存留下來了，屈梭多模（Chrysostom）便用下面的保證回覆他們：『主必供應！』像這一類的人，要想問他們去探尋關於經濟問題的什麼高深意見，那是毫無用處的。現代式的政治經濟的整體，以及現代在技術和經濟範疇中掌握世界的那種驕傲，對於他們都會是莫明其妙的，正如關於經濟和社會方面的種種危機的掛慮，對他們是莫明其妙的一樣。他們是生活在一個完全不同的世界裏的。但是，這種關於經濟理論知識的淺陋，卻不能說他們對於實際事務都無所知。教會既然擁有了資本，奴隸，土地等等一大堆財富，教會中的主教們最後還以大地主的資格大大地發生過作用，當時那責任超過了能力的國家，也得找教會幫忙去作警察工作，照顧貧窮，管制人口等等；所以在實際方面，教會對於經濟事務是有着非常透澈的了解的。不過這種了解對於理論方面或者毫無影響，或者祇有偶爾見到的影響而已。

〔教會與社會階級〕

因此，基督徒對於當時社會的階級制度，不曾熱心地加以檢討，那是不足爲奇的。他們好像毫無疑問地接受了那整個的社會體制，把其中的職業與勞動組織，財富與物資分配，以及社會的劃分等等，都當作是國家生活的一部分；事實上在丟克理田（Diocletian）以前的一段時期中，這種職業與勞動組織的變動還很大；大體上說來它還是受着自由的競爭所左右的，到了後來纔漸漸地受到皇室的社會政策的管制。在君政時代的太平日子中，雖然官僚政府壓制着古代的資本主義，雖然奴隸市場也趨於衰落，而由奴隸，被解放的人，和自由人等組成的一種混合的中下階級在成長着，但是並沒有什麼巨大的社會運動發生，也未見有什麼建設性的議論。事實上正因如此，像基督教那樣的一種屬於慈善而不屬於社會性質的運動之興起，始有可能。基督徒在他們自己的圈子裏面，並在宗教事務中廢除了社會上所有的那些劃分；但在其他的一切範疇中，他們卻讓那些劃分存留下來。其主要理由乃是：初期教會對於職業上的分工合作的觀念，以及階級等等，似乎是頗爲熟悉的，但卻缺少了中世紀中期和早期新教徒們所有的那種『蒙召從業』的觀念。理由是很顯然的，因爲一種倫理觀如果是以某種原始平等觀點作爲起點，而認定現存的一切等級差別都是由罪而來的，同時，把勞動方面的分工，當作是上帝因適應墮落了的人類的需要而作的安排；像這樣的倫理觀，根本是不能够了解『蒙召從業』是有什麼價值可言的。在起初，當教會主要地還是以中下層階級作爲對象的那一段時期中，它那種相信末世論的態度以及出世的精神，也阻止了這種感覺的發展。那時從猶太人傳過來的對勞工的看法，以及那認

爲上帝是統治世界並預定了各人命運的觀念，都很强烈地指出，外在的不平等是可能和內在的平等併存的，同時也提高了工作的價值。但是，當教會基礎一旦鞏固之後，那以宗教爲根基的平等便更明顯地成爲基督教義中極爭衆望的因素，後來這種觀念又和斯多亞派理性思想相混合起來，因此他們認定至少在原始社會中平等觀念是很流行的。這對於當時社會，確有減少階級等差觀念的影响，即使未能將其澈底取消。但是在另一方面，君政時期的社會體制幷未提供『蒙召從業』這種概念的發展基礎；這種基礎須等到中世紀的封建社會，和在政治和經濟組織都極其緊密的工業城市社會總算具備。除了埃及和米所波大米的河流區域文化而外，君政時期的社會生活便是建立在民主式的城市生活之上，建立在一切人之享有平等的公民權利之上，建立在貿易和移居都有相當自由之上（不過這種自由是一直在低減着），建立在財富與權位的差別之上，就是認爲財富是屬於上層階級的，而勞動則被交給低層階級的奴隸們和被解放了的人身上；但是那低層階級幷沒有組成獨立的市屬機構，有如後來在中世紀時的工人所發展出來的一樣。當時的都市仍舊存着富有紳士與資本家的那種理想，而工人仍屬於城市中的無產階級。但最重要的，古代社會體制主要上乃是由於其爲海岸地帶文化這一事實所決定的，所以它的城市之建立，都是爲了軍事和商務上的目的。與此相反的，中世紀的社會體制乃是一種以大陸文化爲基礎的，因此它產生了比較濃郁，比較富於變化的農業性，隨後又是工業性的穩定文化。所以，早期的社會並沒有推動產生那關於『蒙召從業』和分工觀念這一類固定而周密的思想力。在康士坦丁以前，所在教父們都採取了這看法；他們不注意職業問題，認爲那是人的『命運』所決定的，他們祇不過

稍加評論一二，並不曾提出什麼建設性的主張。但是，從第三和第四世紀以後，社會體制愈趨固定；軍事上和政治上的職位都變成爲世襲的；食物工業中的工人被迫聯合起來；因此當時的社會多少和後來的封建主義社會相像。和這種發展同來的，還有經濟系統之逐漸恢復故態而歸於以農業爲基礎，大陸文化之成長，錢幣價值之降低，以及企圖把握這些困難的那種國家管制機構之成立等等。也許是這種發展總產生了第四世紀教父們在寫作中所常常顯露着的思想，那就是把教會當作是必需有的，與外在社會互惠的社會組織那種思想。不過，這種思想往往由於他們之盛讚原始社會中的平等，以及堅持此種平等之必須用愛與犧牲恢復過來——如果不能夠在俗界中恢復便得在修道生活中恢復——而完全被取消了。修道制度之日漸更受尊重，正是由於他們不可能把目前的社會體制——這種滿有困難，摩擦，衝突，與反動的體制——看成爲上帝所命定的職業體制，是對人生的最高宗教意義有所貢獻的。在另一方面，我們將看到中世紀之有所成功，祇不過在於把修道制度——那一切社會制度中最具有爆發性的制度——配合到社會體系中了，而這種配合的基準，則正是由於它把修道生活變成了上帝召人担負的好幾種適當的職業之一。祇要我們一旦清楚地瞭解到這種事實，我們對原始時代，中古時代，和現代的基督教思想之間的差別的了解，便將得到了一個非常重要的綫索。

起初，在末世論和保羅的保守態度的影響之下，基督徒的義務便是：『各人蒙召的時候是什麼身分，仍要守住這身分』（林前七20），並在其中持守基督教的德行。因此，基督徒們當時便都參與各種職業，祇避免那些與基督徒身份不合宜的業務；凡因此而失去工作的教友，則都由教會照顧。但是在

那嚴格的初期中，這一項排除一切不合身份工作的原則影響極其深遠。一切和偶像崇拜或尊崇皇帝有關係的官位和職業，一概爲教會所禁止；還有那些和流血或死刑有關的職務，以及可能使基督徒們接觸到異教的非禮之事的職務，也都一樣。這便是說，凡是基督徒都不許在國家或市鎮機關之下任事；他們不能當法官，也不能當軍官；事實上任何的軍事業務都不能担任。戲劇，藝術，和文學也都在禁止之列。不過，這些限制對於初期教會的影響並不太大，因爲當時多數會友是從下層階級來的。但是，排除一切和崇拜偶像或異教崇拜有關的技藝那種原則，則極爲深巨地影響了初期教會，因爲這樣一來：『木匠，泥水匠，細木工匠，蓋草工匠，砧金工匠，畫匠，銅匠，雕刻工匠等等，都一概不准參加和寺廟崇拜儀式有關的任何工程』。這當然也包括了肉類，花草，以及其他寺廟崇拜所應用的物品的經售商在內。魔術師和占星家當然是在禁止之列的。一個基督徒不能够作教師，因爲那行職業，由於所採用的書本等物，不免和偶像崇拜有了關聯。這一切對於社會生活的影響是很明顯的。基督徒們以這種和世俗生活對立的生活方式自傲，並且指出他們能够使商務陷於停滯狀態。當時的異教徒們也都很了解這種危機；好像皮里紐（Pliny）那篇有名的報告，便鄭重指出基督徒在經濟方面所引起的廢弛；而克理索（Celsus）則發出怨言，認爲如果這一類的風氣流行起來，皇帝不久便不會有軍隊，也不會有官吏，帝國勢必瓦解。俄利根（Origen）對這項怨言的答覆很可以表現他的思想，他說：『如果所有的羅馬人都接受這種信仰，那末他們就可以用祈禱去征服他們的敵人，或者毋寧說他們根本就不再會有什麼敵人，因爲神的威力必將保全他們』。『沒有人比我們以更好的方法替皇上爭戰。

誠然，我們幷不跟他到戰場上去，卽使他要我們去；但是我們卻通過了我們對於上帝的不斷祈禱而形成我們自己的軍隊——一枝敬神的軍隊——來替他效力』。『一切人一旦都成了基督徒，那末，就是野蠻人也都會傾向和平了』。

當然，在這種情形之下，所得社會改革的問題是無從生起的。教會並不曾想到基督教對於社會的批評，是應該發展成爲一種有組織的改革運動的。教會的首腦們都相信，上帝一定保全社會，使它不至於分崩離析。從基督教的觀點看，祇要放棄了那些在禁止之列的職業就够了；其餘的社會秩序儘可以照舊進行。實際上，正如丟格乃妥書信集的作者所說的，基督徒已經有資格被視爲世界的『靈魂』。他又說：『在外表上，基督徒和異教徒幷沒有什麼不同，所不同的是他們所過的生活。他們或者住在希臘人的城市裏，或者住在非希臘人的城市裏，都隨着各人的緣分，在服飾，飲食，以及其他生活方面，他們也都遵從着當地的習慣』。這裏的支配觀念，不是上帝的呼召，而是個人的緣分。最受着重的一點，則是『基督教集用組織那種令人欽佩的卓越體系』。

從第三世紀開始，情形便愈加困難了，因爲在社會的高等階層中，在比較出色的各種職業中，在軍隊以及官吏羣中，基督徒的數目愈來愈多。在基督教的作品中固然有些片段的言論，憤慨地提出抗議，叫大家不要參與這些業務；但在另一方面，在這些作品中也同樣可以看到妥協的企圖——看到意在使大家那不安的良知得到安慰的一些辯論：它們說，『這些行業究竟是社會體系所必需的，所以大家未始不可各安其位』。實際上有許多的方法可以避免或緩和教會的規律，有的時候當政機關亦對教

會讓步，豁免基督徒參與非基督教的崇拜，或替他們把事情弄得輕易一些。在某些省區，甚至還有担任羅馬皇帝崇拜祭司的基督徒們，但他們自己想法避免親身參與此種典禮，而仍舊安享着他們的職位。不過這些困難都祇是在過渡時期中發生過的，卽在教會成爲强大勢力，而受到國家承認的那一段時期中。從康士坦丁的時代起，這些困難就沒有了；基督徒和異教徒之間的摩擦也歸於停止，國家機關裏面的一切職位也都公開，任從選擇。

這時，教會便可以說，這一切的職位都是社會體系中不可分割的一部分；所以基督徒們參與其中的時候，便是擁護國家的體制，擁護和平秩序；由於偶像的崇拜不再是必須的，基督徒們便可以自由地參加軍隊，而且廣泛地和政治及經濟生活相融匯了。但是，在這一切的轉變中，卻幷無社會改革觀念的存在。那時繼續遭受禁止的祇有粗野的運動，邪蕩的戲劇，和異教的技藝等等行業；而教會對於這些還希望法律也能够出來加以禁止。當時禁止遺棄子女，禁止和婚姻及性慾有關的罪等等法律，也都加倍地嚴格執行起來。但社會體系的整體卻仍舊一如既往地存續下來，或者說社會體制的維持仍舊付託給政府，被視爲是政府的事。康士坦丁前期的教會，對於政府存着敵對的態度，而且也幷沒有預期，或要求社會改革的事，祇求自遠於『這曇花一現的俗界』，並在從基督教立場上看認爲尙無不合的情形下略略參與而已；康士坦丁後期的教會對於社會改革的觀念也同樣稀薄，因爲那自遠於社會生活的理由現在是不再存在了，而現存的帝國體制卻仍舊似乎永無變動的可能。在那時一切事物都處在世俗化的過程中，但是我們若把這種過程當做是僅僅參與世俗生活，幷與此一世俗精神相融匯，那又是

不對的。當然，事實上那便是一般教友的態度，但是眞正的基督徒和宗教領袖，仍舊把世俗中那些財貨，勞動，武力，暴亂，法律等等的體制，一概視爲罪惡的結果。當他參與世俗生活的時候，一個基督徒不免順從着罪惡的後果，而也保守着他蒙召時的職位。問題常常是某種職守是不是得到了許可，或此種職守是不是應該在某些方向有所修正，有所限制。但是，那各種職守的本身極少被人認爲有任何積極價值可言，或和各種宗教價值有任何內在聯繫。在精神上說，教會仍舊和世俗保持着隔離；就教會本身而論，它在它自己範圍以內，因以愛與溫良而取消了罪惡的種種後果；教會當時既然在擴張着，而且有愈來愈和世俗同化的趨勢，所以當這種補救世界罪惡的任務愈加困難的時候，那種可能實行這補救工作的修道制度的價值也就愈爲增高。

認爲基督教是一種文化，一種可以滲透並革新一般生活的精神，在當時是幷不存在的；正因如此，所以也沒有人想到教會可能發起任何社會改革運動。不過這種情形幷不完全種因於教會的思想，同時也是當日的一般生活情況所造成的。丟克理田以後的羅馬皇帝雖曾盡他們所能的去幹，但是除了保守舊規之外，他們並無所成。當時國家在財政方面日益激增的種種困難，社會經濟之繼續回復農業本位，再加上若干天災人禍，這一切都使人除了保守之外，不可能更作他想。教會當時的社會政策完全限於支持國家在這方面的努力，幷使其本身任從國家支配。縱使教會有別的想法，在當時也頗不可能。同時，舊的習尙又都具有强固的持久性，譬如教會始終無法完全取消自由離婚的事，卽不經法庭裁判，完全基於雙方同意的離婚。因此，在它對於當日社會與經濟機構的態度中，教會一方面馴伏於

罪惡所强加於社會的現實情況，一方面又堅持着修道院中那出自愛心，以一切爲公的理想。那些在後來支配着中世紀思想的觀念，在當時不過是偶爾出現而已，比如說，各種職業和工人團體的結合，乃是上帝旨意所決定的，因而應當視爲正常的神性體制。但是，發揮這些意見的那位屈梭多模，卻想把康士坦丁堡和安提阿變成像修道院生活那樣的一種出自愛心，而以一切爲公的集團；同時，爲了使富有的聽衆們不至於害怕，他又向他們保證：在當時的情況之下，這是不可能實行的。在這種思想中，而且差不多在一切其他教父們的思想中，他們的世界觀往往是和斯多亞派關於原始社會之平等的那種早期教會觀念相混雜着的。

〔貿易問題〕

社會生活中有一個特別困難的問題，那便是貿易問題，大多數的基督徒既然都生活在應用錢幣的城市裏面，所以他們不能夢想有取消商業貿易的可能。因此，他們便完全接受了它；甚至連修道院也都出售其產品，而且一直到第四世紀時，教士都依靠貿易生活；以後教會的財產是按照這些舊有的成規經理的，甚至於享受免稅的優待。不過，貿易是受到種種嚴謹的限制的。從遁世主義的觀點上來看，它是頗受嫌疑的，因爲它默認了私有財富和利得所提供的快樂；從愛的原則的觀點上看，它同樣也受嫌疑，因爲它實際上是取之於此而授之於彼的，是損人而利己的。至於和比較大規模的貿易相關的一些行爲，好像壟斷居奇，操縱市場，重利貸款，策動市價的波動並乘機取利，以及其他損人利己，訴諸欺詐等種種行爲，也增加了他們道德方面的憂懼。所以在神學的理論中，貿易被視爲謀生的最低方

法，在倫理的標準上衡量起來，比農耕和手工勞動都要低下些；同時，爲了愼重起見，教會曾規定商品價格的決定，不得超過生產成本和必需的小額利潤的總合。在丟克理田皇朝以後，物價和稅率都受管制，而且物品價格之規定必須客觀，公正，與固定的理論，也有所發展；不過這理論似乎是當時實際狀況的必然結果，而不是基於神學理論而來的。神學家們所着重的不過是在阻止利潤數額之超出了個人謀生之所必需。同時教會的基金一旦足以支持教士的生活時，他們就被禁止經營商務。但是這一切不過是承認零售業務而已。批發生意仍舊是很受懷疑的，教會對於那和批發生意有關的信用買賣與利息都加以禁止；教會在這一方面並借重於猶太人的規矩——即祇准向外國人取利息——和福音；但是教會主要的反對理由是在於認爲高利貸是對於既在困苦中者的一種搾取，所以很傷害了愛的精神。在這些言論中，我們可以看到愛和同道的觀點，就是認定在自家人的集團中求取利息，乃是不合宜和欠仁厚的舉動；那在經濟方面還沒有充分發展的集團，通常都以這種觀念來支配着『弟兄』之間的關係。亞里斯多德經濟學關於錢幣本身之缺乏生產作用的那種理論，還不曾爲教會所注意到。如果我們記得，當社會由基於貨幣的經濟制度，退歸到以農業爲基本的經濟制度的那段時期中，重利盤剝和登門索帳的行徑是如何地使人難堪的話，我們也就很不難了解當時的教父們對於重利貸款的激烈反對了。事實上高利貸在那時乃是向那些業已陷於困境的人敲詐的打劫辦法，是壟斷剝削的生財之道；它並不是供應資本，作爲促成生產的動力。可是關於資本的這種看法，在當時的教會也是很陌生的。實際上這些神學上的禁戒所發生的影響是極其微少的；在以貨幣爲本位的經濟制度存續的時期中，對此等

禁戒之說的反抗是很成功的；爲了對付那些限制資本的神學言論，人們總不難找出聖經上或其他適當方面的論據，譬如聖經裏面所說的『一切東西都是你們的』和『那有的，要好像沒有的』，並不是沒有用處。但是，不管怎樣，這些理論在基本上仍舊是極爲重要的：它們意味着基督教祇准許它的信徒們賺得足够在並不太高的水準上維持生活的錢，早期的基督徒絕對沒有想到以生產的無限增進來提高人們的一般生活水準。他們認爲現實世界爲罪惡所敗壞，但同時還不失其爲善良；但其中所有的善性不過在乎人們還能應用上帝所允准的各種安排，而安於生活上外部需求之最低滿足；這種『最低限度』祇能在一種恬淡的自足和一種嚴格的制慾行爲之間，稍有伸縮。

〔教會和家庭〕

至此爲止，經過開始一段時期的猶預和禁戒之後，教會既然滲透到社會中的高等階層去了，它對於既存制度也就愈多接受，它之企圖管制這制度，僅僅限於在倫理方面頗可疑惑的一些地方；總之，它並不曾想到去轉變這社會體制。然而，教會對於這體制的中心組織——家庭——的態度，卻完全兩樣。家庭關係的改進是和個人生活的價值與觀念發生着非常密切的關係的，教會如果要實現它的理想，就必得出面干涉，改變那敵對的環境。那時在家庭中男人既握有家長的轄權，而家庭又有迫人婚嫁的强制權力，所以在教會心目中它仍舊被看作是人類墮落的後果，正如一切法規和强制手段是代替了原始社會所有的心靈自由一樣。但是，有些人卻提出爭辯，說是夏娃被造的方式，證明了女人之受管轄乃是事物的自然之理；不過，實際上男權是僅僅在亞當和夏娃被宣佈有罪逐出伊甸以後纔被建立

起來的。然而，在這一方面，對於現實世界理想的適應處，卻是非常有限的。從開始起，教會就給它的會友們標立起一種高尚而嚴格的理想，它要求大家遵守一夫一妻制的理想，婚前貞操（夫與妻都是一樣），婚後不二的理想等等；也要求大家在培養子女的時候要遵從倫理的和宗教的紀律，並且不得以人工節育法或遺棄嬰兒來摧殘子女。在教會被國家承認之後，這些理想都盡可能地被製訂了成爲社會的一般規律——這一部分是藉教會法規，紀律，與悔罪補贖制等的影響，一部分則是藉教會對國家法律所發生的影響。按照教會那以聖經爲基礎的宗教哲學，一夫一妻制的家庭乃是社會和國家的基礎；因爲國家本身是由家庭擴展而成的；異教徒的家庭觀念因混雜了對色慾的虛妄見解而陷於混淆和邪妄了；基督徒卻把家庭觀念澈底地加以澄清，使它成爲更純潔，更高尚的生活體系的基礎；實際上基督教的家庭概念和既存的婚姻法是很不容易調和的。羅馬婚姻法在拜占庭時期中所有的各種更改到底有多少成份是受基督教影響的，這問題很不容易解決。當時在基督教的最高理想，即祇允許合法的婚姻並認爲婚姻是不可拆散的結合，和國家法律制度之間有着不斷的衝突；因爲國家法律制度雖然也着眼於家庭生活之穩定，但同時不得不考慮到社會上支配階級所有的根深蒂固的習慣。例如，羅馬人有一種和一夫一妻制相容而且頗爲公開的納妾習慣；還有，就是合法婚姻被認爲是屬於契約性質的，既是契約，當然是可以解除的。康士坦丁禁止已婚的人另有外遇，並且規定他對於情侶及其子女的所贈禮物和遺物都屬無效，使納妾之事更爲困難。康士坦丁以後信奉基督教的繼承者有時立法限制離婚的理由，使婚姻之解除更不容易，他們同時又使女人的活動局限於家庭中，以保障婚姻的更高度的純潔。

他們對於使奴隸家庭獲得承認所作的努力，也是很成功的；同時，奴隸家庭的發展也因爲奴隸們由於經濟關係而轉變爲農奴而有所增進，對奴隸家族現在已不能以强制手段加以拆離了。

所以猶斯提念（Justinian）的立法乃是一種和解的辦法，大體上是受經濟的和國家的利益所控制的，它的要點如下：（一）允許納妾，但要與合法婚姻極端近似；（二）使職位上的不平等不再成爲婚姻的障碍；（三）使離婚更困難，儘可能着重教會所允許的唯一理由——通奸，因而在原則上打破了婚姻契約自由的觀念；（四）立法保護奴隸婚姻，被解放了的奴隸子女都得享有一般公民子女所有的權利；（五）限制家長權，使家庭中子女均得有享用財產的機會，使妻子有作爲子女監護人的能力；（六）改善妻子對於丈夫，子女對於母親這一方面的繼承權。但是，教會無法完全執行它那嚴格的離婚限制以及它對納妾之否認。

不過，除了基督教思想對於家庭觀念所有的影响而外，同時還有基督教遁世主義和獨身主義等相反的思想存在。基督教的性倫理觀的雙重性，在保羅思想中便早已顯示出來了；在遁世主義和修道制度的影响之下，這種倫理觀發展到對於性的荒誕的禁制，又更進一步發展到以女性本身爲具有危險性和輕視女性的那種爲一般人所熟知的觀念——這些觀念實際上是修道院那種過於禁錮的生活所產生出來的，而不是基督教本體思想所產生的。

但是我們不可忘記了這問題的另一方面，那就是貞女的操守和女修道院的設立，都給予未婚婦女以一種身價和地位，並使她在宗教活動方面有了影响，而這一切都是有利於婦女地位的提高和見識的

增進的。無論如何，這種發展確有過巨大的影响，有的時候童貞似乎已成爲基督教的重心。比如阿林坡的聖麥托丟（St. Methodius of Olympus）在他的『貞女們的詩』（Psalm of the Virgins）裏面，便把柏拉圖的信婆行（Symposion）——那讚美人之愛及美的玄學重要性的一篇偉大詩歌——改變成爲克己的貞女們在討論神事的一篇會話。其後的修道主義更滲透到了社會生活的每一部門，且盡可能地控制着教牧界的全部生活。從前奧古士督對於不結婚所加的法律制裁，現在都被取消了。我們可以猜想得到，修道制度那種驚人而又突然的增漲（比如在埃及境內），其原因並不完全是理想的，而那制度也絕對不是從福音的精神而來的。但是它對於早期的基督教會意義卻極深遠，因爲它表示了它的眞精神所在乃是對現實世界之遺棄，而非欲改革現實世界，而這種遺棄祇不過是福音對現實世界所採取的那種淡漠態度的另一形式而已。不過，我們同時也必須承認：在這一種遁世的思想因素以外，那由基督教所承認爲神聖的婚姻制度，也完全得到社會的承認，不再把它當作僅僅是出於偶然的事，卻以它爲上帝所創造的世界秩序的一部分。當基督教的倫理觀繼續發展的時候，其特徵並不是它對於性的遁世觀點，而是性的倫理觀之分裂爲二，其中的一部分是屬於遁世主義的，但另外的一部分則順應了人類的天賦本能。在這一方面，性倫理觀的發展正代表着初期基督教會的整個倫理觀的發展。這並不是遁世主義在根本上對自然情況有所讓步，而是唯有在這種對人類各基本本能有所區別的情形下，基督教的倫理纔能够包容大千世界中的一切生活，從而按其內在本質而作自由的發展。那種承認人類生活的自然基礎，但爲了那將要降臨的超自然境界而甘願克己的氣度，祇有在那些最早的

爭扎，最早的殷望期中，在那些與世隔離的小集團裏面，纔可能產生。在廣大社會的種種複雜情況之下，性倫理觀的這兩個不同的方面便分家了：一方面適應着現實社會中的生活，一方面則成爲遁世主義。

〔教會和奴隸制度〕

和家庭問題密切相關聯着的，便是奴隸制度的問題——至少家庭奴隸的問題是如此的。在這種密切的個人關係的範疇中，保羅的那種基督化的，靈性化的家長制，是佔着支配地位的；主人對於奴隸們的身心方面的福利都有責任，奴隸則受告誡，應該敬愛並服從主人，因爲他這樣作就等於是服事上帝，而不是服事人。在這種範圍內，至少就內在的氣質說，奴隸和主人之間的關係，頗能得到緩和。但在外表的形式上看來，奴隸制度僅僅是一般法定財產制度和國家體制的一部分，基督教對於此等制度僅僅加以接受了沒有作改革的打算；實際上由於它那道德上的贊同，它對於此等體制還可說是有所加强。對於奴隸勞工，它的態度更是如此。祇是這些奴隸的命運早已在社會的自然發展過程中，即由於奴隸制度轉變爲農奴制度，而稍爲改善了。在基督教思想家的心目中，這種擁有奴隸的權利也像其他一切法律一樣，都是人類墮落的結果，而且從那時起，奴隸制便一直是上帝所允許存在的一種體制。這種制度最初是由於人類過份的貪婪——尤其是由於挪亞對那不恭的閃所發的咒詛而有的。『國家的形成是基於人類原始的種種敗行，而奴隸制度也是建立在同樣的錯誤基礎上的。因此，一方面固然祇有人爲的法律纔在奴隸和自由人之間造成區別，但是，正如形成國家體系的一切其他現象，奴隸制

度也是上帝手中所掌握的一條執行紀律的鞭子，因此可以說，那約束奴隸的法律同樣也是上帝所認可的，所以也是不可違犯的，祇要它不向奴隸要求任何違反上帝意旨的事』。此外，聖奧古斯丁則從他的預定論觀點，對人類之自然不平等加以辯論。

因此，基督徒對於有關奴隸的法律，是一點改動也沒有的。他們保護着奴隸婚姻，籲請非基督徒釋放他們的奴隸，或者讓奴隸們自己備價贖身，因爲他們認爲奴隸的宗教福利已受到危害；基督徒自己之間也互相鼓勵，把釋放奴隸當作克己和輸捐財物的一種『善功』；不過，後來大多數的奴隸卻因爲經濟的理由而被釋放了。教會對於奴隸是盡力堅持在宗教上人人平等的原則；後來當教會趨向於世俗化，當純世俗性的價值標準已經建立了時，這種平等的理想也就受了影响；那時大家覺得這種理想對於一般社會體系的安定威脅太大，所以大貴鈎利（Gregory the Great）便廢除了從前所立允許奴隸在教會中任職的那些條規。奴隸制度，作爲一種法定的制度，雖然附帶着種種野蠻的刑罰條例，仍然繼續存在着。基督教會對之亦不加追究，任令其延續，一直到中世紀時期（它往後之得到修正大體上是由於經濟進化的原因）。然而，教會卻很明白，這種制度和基督教理想中的內在自由與平等之間，是有着矛盾存在的。由此也可見基督徒對於現實世界的態度：他們一方面遵棄現實世界，一方面卻又和它妥協，他們既不曾，也不能夢想在社會體制中進行什麼改革。

〔教會和慈善事業〕

但是，在同時，教會又明明知道這種社會體制所引起的損害和痛苦，而且它絕不願意無異議地採

取『逆來順受』的態度，對這一切痛苦視若無睹。祇是教會在這一方面的反應，並不出之於改革社會或改變其制度的形式，卻祇純粹地表現於慈善工作上。慈善工作便是教會治療社會各種創傷的辦法，而且事實上在教會發展史中寫成了輝煌的一章。在最初的幾世紀中，慈善工作都是傾向於在俗界的環境中開拓一積極互助的園地。後來，在大動亂和大災難的時期中，教會把這種担負從國家肩頭上移放到自己身上，且往往創設了它本身的社會服務站和慈善機構。

『教會的目的在使孤兒得到養育，使寡婦有所倚靠，並幫助那些成年男女成家立室，給失業的人工作，給不能工作的人實際上的援助，爲過路人供應旅舍，爲飢者備食，爲渴者備飲，更要使患病者獲得扶助，身在縲紲中者有人探望』。此外，在飢荒的年中，在埋葬死者的工作上，教會也都有所爲力，而各堂會本身之間也互相幫助。在早期，一個主教或放賑的人對於每個人都知道得很清楚，所以這一類事都由教會本身經辦，這樣既可以集中工作，又能够注意到每一個人的需要。教會的紀律，則有助於對濫用權威的制裁，教會所不能顧及的災情，也有和私人慈善機關以非常的方法予以協助。在康士坦丁後期中，這種慈善事業的活動頗有擴張，以應繼續增加的社會需要，以及因教會會友激增所造成的需要；教會建立了各種機關，例如爲旅行者修旅店，爲病者造醫院等，供應並管理流離在城市中的大批人羣的生活需要，並把教會轄權以及設置收容所的權利，應用於保護受難被災的人這一方面；和教會這種工作同時的，還有修道院的活動以及極其繁多的私人慈善役務。不過，在本書裏面，我們並不特別關注這些特殊事例，卻要注重那整體的精神和性狀，以及其對整個社會情況的關係。這

裏有三點要請大家注意的：

（一）這種慈善工作的目的，並不在於糾正社會的錯誤，也不是什麼剷除窮困的努力，而是在啓示與喚醒那基督所表現並灌輸於人的上帝的愛，教會最爲關心的，乃是表示愛和喚醒對愛的响應。它所實際完成的救濟，便是這種精神的後果，而不是教會的本意，但是這種使災難得到救濟的愉快效果，其本身便足以證明愛的這種新的原則，是出自上帝的。安貧仍然受到尊敬，以作爲我們達到認識上帝的方法；實際上安貧往往是由一個人自動拋棄他的一切財物。同時，對於災難的救濟，祇是爲受難者謀得生存最低的需要。生活中節約與簡樸的精神，仍舊不能放棄；相反地，卻應同樣地以這種精神鼓勵施與者和接受救濟者。周濟貧困和慈善工作的方法都應該受這種標準所管制。正因爲他們把這種愛當作一種精神的啓示而着重其宗教性質，再加上對於安貧的稱揚，纔說明了這種慈善活動爲什麼不久便和遁世主義相匯合；這發展是很自然的，因爲早期的愛的倫理觀早已退縮而成爲所謂『善功』的倫理觀了；而遁世主義的目的並不是他人的福利，而是自己靈魂之得救。但是，起初的目的是在乎愛，而人們所以讚美這種愛的新宗教，是因爲它不祇很自然地克服了社會中的災難和痛苦，而且更進一步，在這些災痛本身之外，征服了那以這些災痛爲不可經受的心情。然而，到了後來，它卻變成爲遁世主義和克己行爲的一種枝派。

（二）那由愛而產生的救濟行爲，往往有意地祇限於慈善工作，即以救濟款項捐輸給教會，或以私人的方法進行。其目的是在創立一種新的精神，而不是一種新的社會體系。在康士坦丁後期中，教

會固然讓它的機構，它的法律制度，以及它的各個主教向國家接受種種特權，而且它還把它自己的慈善工作和規律方法，它的指揮機構和登錄冊籍等等，先供給國家機關應用，然後又供給司法行政當局採行；但是教會卻不曾鼓吹行政當局發揮社會責任的精神，而寧願把這種精神應用在本身的目標上，僅僅要求國家支持它自己的慈善活動。不過，教會這樣作卻放棄了長期改革的可能的唯一方法。然而這卻不是基督教思想上的一種偶然的短視或缺乏見識，而是它的世界觀的結果。世界雖有多少善性的存在，而又是上帝所允許存在的，但它仍然是罪惡和撒但的領土，是一種過渡的逆旅和爲進入天堂作準備的地方；因此，教會並不需要想到世界的改良——實際上，如果這樣的問題完全被丟開了，宗教的基本精神還會安全一些。信仰基督教的國家對於教會所作的服務，絕不致對這一原則有所影响。至於問：教會既然有這些原則，它究竟能不能克服社會上的災難，甚至於僅僅達到代受災者謀得最低限度的生存呢？從教會的立場看，它既然對上帝存有信心，它本身又有絕對的把握，所以這問題根本就用不着提起。

在初期的數世紀中，當經濟情況還很景氣的時候，教會誠然有克服災難的成就；但在後來荒災連綿的時期中，教會雖有更廣大的資源，卻不濟事；這樣一來，教會便以爲這一切的災難都是上帝所施的懲罰，又是世界末日卽將臨到的象徵。

（三）第三點是：像這樣以愛爲基礎的社會改革——若是希望成爲任何眞的社會改革的話——在事實上僅僅在小規模而又組織嚴密的集團中纔有可能；這從實踐上和精神上看都是如此。此等小規模

的組織總是有外部反對派的壓力把它們團結在一起的，同時，至少在某種程度上說，它的成員大多是從同一的社會階層出來的。當這些條件不存在，而且外部的反對也停止了的時候，教會便和整個社會具有同樣廣大的範圍，也把一切的差異都包括了進去；這一來，慈善的工作就完全成爲另外一回事了。同胞們之間的關係都變得抽象而且泛泛，施與也變成爲和特殊個人無關的事——因爲直接代收的乃是教會和其他機構。慈善事業便被取消了那使個人感覺到親自參與的性質；主教們讓他們的執事按照登記冊去辦理就行了；在富有的主教和地主們手中，慈善工作往往和舊日羅馬制度慷慨解囊的作風相似。在另一方面，私人的賑濟則因慈善工作之漫無鑒別而消磨以罄。在這種空氣之下，整個的慈善事業都由幫助他人的一種方法，轉變成爲遁世主義式的克己行爲，轉變成爲爲自己和爲別人獲取功德的『善功』，轉變成對罪的懺悔，成爲減低那死後滌罪之火的一種方法。這種趨勢之得到鼓勵，不僅僅因爲原來的那種慈善工作的動機已經轉變成爲遁世主義，而且因爲那原有雖屬有限卻很眞實的社會興趣，在這些龐大的，沒有約束的基督徒集團中，和在那無個人性的羣衆情況下，都不能實現它的理想，因而這趨勢也便更有增漲。這樣，慈善事業的目標和含義都便乖離了，所以不管愛的精神怎麼樣地被人們再三推重，不管有些成就是如何地輝煌，基督教的慈善事業卻喪失了它初期的精神，就是那克服社會災難，平均財富，並增加教會本身的團結精神的動機等等。這樣一來，各種醫院，修道院，以及教會所主持的慈善機關，雖然在中世紀，仍然是文化中非常重要的機構，但同時卻又是遁世主義的揭示處，人們若爲它們犧牲，就可以保證自己靈魂的得救。關於在教會內部，爲了愛的緣故而使社

會條件均等的這種觀念，已經完全消失。但是這不過說明這種基督教的慈善事業所得到的成就，在社會中的重要性和威力，大體上是極其有限的。雖然這種慈善事業是屬於必需而且重要的，但是它對於一般的社會問題，並不曾提出什麼解決辦法；實際上它僅僅打算在很有限的程度上貢獻出這樣的一種解決辦法，因爲它把社會問題的本身，看作僅僅是在救治極其虛表的災難和痛苦，保證最低限度的生存；在這種範圍以外，教會祇勸勉人，要在這滿有罪惡的，僅爲人生逆旅的世界中，忍受一切痛苦。同時那所謂『最低限度』也不是什麼權利或要求，而是愛的賜與，必以愛和謙卑的精神來接受。主要的是要創造相愛的關係，而不是給與物質方面的幫助。

這種教訓所達到使人類關係柔和化和性靈化的後果，當然是非常廣泛而重要的，卻並不曾引起任何有組織的改革運動。那是受了它的國家觀和世界觀的攔阻之故。至於人們常常說，『羅馬關於財產的那種硬性觀念之趨於柔和化』是受基督教影響所致，這到底有多少眞實性，我可不能說。凡我所接觸到的這種論調，從來沒有加上什麼證據。從法律的觀點上看起來，這種論調之與事實不相符合，似乎更有可能。從倫理的觀點上來看，初期教會的態度，毋寧說是對於擁有財產的權利根本存憂怯之心，並且着重於慈善工作的義務，而並非社會對其成員的共通責任的意識，或以整體的利益去限制個人擁有財產的權利感。那後者的說法是假定人對社會的整體發展有興趣，但是事實上初期教會的思想中所缺乏的，正是這種興趣。

〔基督教和國家〕

現在我們要討論基督教社會問題中的最後一個問題——即基督教和國家的關係問題。

研究教會和國家之間的關係，我們可以沿着兩條路綫進行。我們可以攷查基督教在宗教範圍內所發展的關於社會學的行爲和情緒的基本理論，究竟在什麼程度上，或有意或無意地，被應用到其他社會學的範疇中去？比如說，基督教的個人主義，在什麼程度上曾經在國家裏面，在社會中，在地方集團中，以及在家庭裏面喚起了自由，平等，和自尊的意識？同時，基督教那以愛爲基礎的普世主義又在什麼程度上把基督教的家長制的精神介紹到其他的社會關係之中去？謙卑和愛又在什麼程度上對人類關係有所薰淘？

如果祇就康士坦丁前期的教會來說，我們對於那些問題當然祇能够給以消極的答覆。我們僅僅能够說，在城市國家和軍事主義之下所發展起來的那些舊的社會觀，都爲教會所破壞，而古時的國家觀念也遭受摧毀。

如果是討論康士坦丁後期的教會，那麼要回答那些問題，則必需有對教會的法律和社會發展史的更廣博的知識始可。教會和國家之間的關聯既日益增加，我們也許可望發現這一類的影響。不過，在我看來，基督教在這裏的影響似乎非常微少。在舊日思想中已經根深蒂固了的那些體制和知識文化，在當時都極端的古老，極端的獨立，而且又極端地風馬牛不相及，所以對於任何新的運動都難於容受；在另一方面，教會在當時仍然是過分地關切着來世的問題，過分受着衝突和勝利所產生的狂熱所鼓

動，而且在精神上仍舊過分淡漠，所以也難於把那一類的思想羅織到國家的內部組織中去。相反地，我們毋須可以提出羅馬的法團觀念和古時的『神法』(Jus sacrum)觀念在社會學方面所加於教會的强烈影響。而且，我們與其把宗教方面對皇室及其集團之日益尊崇的情形——那整個的拜占庭影響——歸之於教會的作用，倒不如歸之於古時的東方異教勢力更爲洽當一些；在西羅馬帝國崩潰的時候，各教會與主教往往取國家機構的職司而代之，乃是由於實際的需要，由於職權之具體發揮，而不是國家內在生活和教會生活的接近。還有，在這一切情形中，並沒有以教會的個人主義應用於政治上的傾向，雖然，從科學或審美學的觀點上看，或者也從家庭生活方面看，個人的因素有着更强大的發展；這在實際上是和整個後期希臘文化的發展相諧合的，而教會則把這種發展吸收到它本身的活動中去。

因此，初期教會對於教會和上帝國，與國家和世界這兩方面之間的關係，祇能够有理論上的調整；它把這兩方面當作是在精神上不可並立的，因此也不能够互相滲透。我們在以上的一些地方已經看到，這個問題已經變成爲一個很奇特的雙重性問題：一方面，大家按照保羅所訂立的原則普遍地接受着世界及其中的一切體制；另一方面，大家卻又在根本上否定着世界和國家體制，認爲它們都是罪惡的後果，而且是屬於魔鬼的範疇中的。這裏的支配觀念便是把國家和一般社會體制，當作是『世界』。一方面有那有罪的，已墮落了的世界，另一方面有那唯一能够拯救世界的教會；二者之相對立的觀念，愈來愈成爲人們對國家和社會體系的統治思想；教會和國家之間愈有關係，這種看法就愈增强。當科學一部分被基督教所拒絕，一部分被基督教化了之後，在各種私生活的形式也被基督教化，

而異教的法律被廢除之後，所謂『世界』便成爲單純的國家觀念。其實那爲後期猶太教，原始基督教以及其後的整個上古教會等所稱謂的『世界』，根本不是什麼宇宙本體的觀念；它乃是一種具有政治，社會，和歷史上的種種因素的觀念。它所指的是異教世界，是猶太教以外的世界，它由於退化和邪惡，已經變成爲魔鬼的領土；在凱撒的大帝國之下，因爲有了崇拜皇帝的體制，這種觀念便更形强烈。有這種崇拜的地方，都是啓示錄作者所稱爲撒但——現實世界的領主——的座位。所以，這開始學步的教會既然主要地是和那羅馬帝國發生着關係，凱撒也就變成爲世界的統治者和代表。

基督教把它本身形容爲一個『王國』，所以它的相對體制——世界——也被看成爲一個『王國』，這都表現在皇帝，欽定律例，以及對於皇帝之崇拜等方面。世界既然成了『國度』，所以它也便是現存各種法律條例的總和。因爲國家乃是法律和秩序的支柱；而法律和秩序則遍及於整個的社會體系。對於法律的態度問題，便是對於世界的態度問題。所謂『世界』是指當代而言，就是歷史中那在基督再來以前的一段時期。這種思想和玄學上的世界觀並不發生關係，雖然在用詞方面有相同的地方。初期教會拒絕了諾斯底論以現實世界及其罪惡淵源爲存在於物體的本質和人類的官感中的那種說法，並保留了舊約的觀點，認爲創造都是好的，而世界則係因人類墮落，意志敗壞，以及魔鬼的誘惑而來的。『國家』也是從這一個源頭發出的，所以它和它所立的婚姻，勞動，財產，奴隸，法律，和戰爭等制度，都屬於『世界』那始終一致的，永不改變的原則的支配之下；基督徒們當然也見到了種種的改變——好像大帝國之由東方轉移到羅馬，然後古羅馬的傳統又受破壞，而且整個羅馬帝國從瑟維如的時

代起又受東方文化的薰染，最後又有丟克理田之創立新憲法和新行政等等——這一切並不改變了他們所持的理論。甚至當基督教得到國家承認之後，祇要國家被當作國家，而不是被視爲僕人，須由教會指揮，或由教會潔淨，或成爲以教會爲靈魂的『肉體』，則理論上仍是如此。那應用於『世界』的原則和應用於『國家』的原則原是一樣的，二者都是善與惡互相混雜起來的。

這種對於『世界』的雙重態度都是一樣的，也是同一羣人所具有的，它並不是分開來作爲不同的教師們的主張，而是他們共同具有的觀點，祇不過對理論上的不同部分作輕重之分罷了。如果我們忽略了這一事實，如果我們把程度上的不同當作是理論上的差異，那就錯了；康士坦丁以後的偉大神學家們，以及他們所創造的新理論尤其是如此。實際上，保羅的基本言論也是如此，他一方面叫信徒在世上要像旅客和寄居的一樣，但另一方面卻認定『在上有權柄的』都是上帝善意的安排。在和國家的權威作初次激烈的衝突之後，啓示錄中便爆發出對於國家的一種狂烈的憎恨來了（這是由猶太教末世論和基督再來說對於異教的憎恨二者結合起來的）。這種憎恨曾以各不同形式不時流露出來，不過當孟他努派消逝之後這種情緒也便消失了。那主要的發展，倒是沿着保羅所指定的路綫進行的。然而，到了後來，這種雙重傾向卻很清楚地顯露了出來：教會一方面應順現有的社會體制，另一方面對於國家機構又實行嚴厲的反抗，因爲在皇帝崇拜，禁止基督徒自由組織團契，以及對基督徒慘加殘害等等行徑中，國家暴露了它淵源於魔鬼的本來面目。至於這雙重性之不同的着重，則隨和平相處或迫害相加的不同情況而異；基督教領袖自身的習性與風格當然在這方面也有所影响，但那雙重性的觀點

卻總存在着；就是在最野蠻的迫害和光榮的殉道時期中，這種雙重觀點也被維繫着，此種殉道行爲實在表現了一種特殊的英雄氣慨和眞心向道的精神，不管此時的基督教和古代社會後期中的許多傾向有着若何的共通處。當時基督徒們不是把他們的遭遇看作試鍊，就是看作懲罰，或者是對於信仰勇氣的一種鼓勵；上帝爲着這些目標，乃藉國家作爲工具；不過，他們同時卻並沒有放棄以國家爲善的，爲從上帝而來的那種觀點。當政府最後放棄了鬥爭，把教會吸收在它本身裏面，一切不公正的法令以及帶有偶像崇拜色彩的那些規章，便都被廢除了，而教會也就能夠更充分地認識到政府的善良性質。然而，正如教會領袖們在受迫害的時期中也並沒有放棄那以國家爲善性的觀念，他們同樣在以後那極其光明的時代中，也沒有放棄那以國家爲有罪的觀點。

這種雙重的觀點乃是一種必須解決的衝突。照實際情形看來，這衝突當然是不難了解的，它第一表示了福音對於世界那漠不關心的態度；第二爲要擴大福音和世界之間的對立情況，結果一方面是有罪而又墮落了的人類，另一方面是得救的聖徒；第三，發揮了那遁世主義的二元觀點，把世界和福音之間的對照，轉變成爲一面是官感所及的自然世界，另一面是超官感的另一世界的精神範疇。

這問題的另一重要方面乃是教會和世界的妥協。教會既然愈來愈大，也愈和人類的共同生活有了關係，所以這種妥協是免不了的。這種妥協當然亦有多少理由：在教會的基本理論中有着認定世界爲神的作品，並且主張倫理和宗教都必須有最低限度的世俗生活條件作爲其建立的基礎和手段等教訓。問題乃是所謂『最低限度』的意義和範圍究竟如何，這便是使基督教分裂成爲兩大陣營的一個問題；那

發展中的主流和教會的官方政策，都把這種『最低限度』逐漸提高，同時又不放棄它的超自然主義；但修道院卻盡量地使『最低限度』愈爲降低，他們捨棄了他們的世界生活的一份，同時又允許別人較低一層的道德標準。這裏的衝突是必然的，但同時又是不可容忍的；教會領袖們雖然有偏見，但又是銳敏的大思想家，所以對這問題不能不尋找理論上的答案。

國家的法令規章既然形成並代表了整個的社會體系，上述問題也便成爲關於『法律』性質的一個問題。在早期的著作中，這問題的解決是在於訴諸聖經中的兩段話：即『沒有權柄不是出於上帝的』，其目的是在於維持社會秩序；但是當衝突發生的時候，『順從上帝，不順從人是應當的』。然而，這兩句話卻不足以解決這問題。首先，它們不過是肯定地主張，並沒有提出任何理論來作爲基礎，使這些主張和宗教思想有了聯繫；其次，除了對那些支持異教崇拜，或禁止基督徒結社的法律外，對於一切別的問題，這兩句話並無把握。

但是，雖然有了保羅的教理，基督教作家『先知』黑馬卻把所謂『聖城』中的法律和『俗城』中的法律，作成極强烈的對比：『爲了你們的田產和其他財物的緣故，你們難道肯放棄自己的法律，遵照這「城市」（指世界）的法律？請你們注意，不要因違反你們的法律而陷於沈淪……你們既然在「外鄉」居住，就不要計較多少，祇要够維持自己，使自己能作好準備，以便在這個「城市」的領主因爲你們違反了他的法律而放逐你們的時候，你們可以離開這個「城市」，旅行到你們自己的「城市」去，好在那裏照你們自己的法律過活，且過活得很愉快，不受什麼虐待』。希伯來書也把聖城和俗城區

分得很清楚。

〔斯多亞學派對國家理論的影响〕

當最惡狠的鬥爭結束了，基督教不得不開始調整其本身組織，以對那一般的法律和社會體系作相當的適應的時候，大家立刻覺得對法律的基礎和効力，必需有基督徒所能够接受的理論。在這一方面，那些爲宗教辯護的神學家們，除了把基督教和斯多亞派的倫理思想互相滲和之外，他們也是最先使『聖城』中的法律和『俗城』中的法律至少在某種程度上得到調諧的人。斯多亞派的『自然律』，在辯護神學家們看來是和基督教的『道德律』一致的；這種自然律正供給了出路。我們在前面已經討論到，斯多亞派的學者們以及他們影响所及的法學家們，都把實際的司法行政和法律看作是由上帝所安排的『自然律』和『自然正義』而來的；因此，實際法律之有效程度，乃是看它們包含『自然律』特質的多寡而定的。對於有教養的基督徒們來說，自然律既然似乎是創世程序的一部分，十誡的內容而且是基督教道德律和那顯現在基督身上的『道』的一部分，所以它直接是一種基督教理論。這樣一來，大家就覺得已經有了試驗各種實際法律的効力的一般基礎和準則了。在較早的時期中，當教會想到法律時，它幾乎完全是以摩西的律法爲對象，或者可能也想到基督的新律法，對於國家的法律，則聽其自便；到了現在，從理論和實踐上來說，批評國家的法律，被看作是基督徒們義不容辭的責任，影响所至，這些法律便部分地受到承認，並以之和基督教的律法互相調和起來，但也部分地被拒絕了，被當作是帶有罪惡和魔鬼色彩的東西。

在辯護神學家們作了這種猶預的前導之後，大思想家俄利根繼之而起，對於這問題說得又清楚又明白。他發現那異教的辯護人克理索曾經責難過基督徒，說他們不該採用了斯多亞學派的自然律思想，使之混合到國家的法律體系統中去；克理索又叫基督徒們服從國家法律，同時卻表示憂懼，認爲基督徒們對於世界的敵視態度終必使國家體制廢弛困頓。俄利根把克理索的意見完全接受了過來；但是他卻着重現實法律與自然律以及自然正義之間的不相調協。祇要國家法律和自然律相符合，它們當然是好的，是從上帝來的；否則它們就不是從上帝來的，不值得服從。『一個人祇有在國家法律和上帝法律相符合的時候，纔可以服從國家法律；但是，如果國家的成文法在上帝的自然律之外另有誡命，那末，我們就不丟開國家的誡命，而單單服從上帝的誡命』。對於基督教團體的禁止，以及對於偶像崇拜的宣揚，就是和上帝的自然律相違背的，這一類的法律毋寧說是和西古提人的野蠻法律相似，而不是正義的法律。這意思就是說『羅馬法』必須和『自然律』相通，而羅馬所用以控制基督徒的這些法律，實在是很野蠻的，和羅馬人是不相配的。這種思想竟創始了限制和訂立法律的方法，這種方法逐漸地爲一切教父們所遵循。另外拉克單丟（Lactantius）跟西色柔（Cicero）的言論熱烈地爲同一看法辯護，而且西方的教士以及猶斯提念法典也都抱着同樣的觀點。在康士坦丁以後的一段時期中，當國家皈依了基督教之後，這種觀點也就很普遍了；教會之最後接受國家體制，也是基於認爲國家的法律都是從上帝的那與十誡相同的自然律而來的。

然而，教會所作的這種讓步似乎太大了，因爲這樣，國家的體制就被視爲神聖化了。可是教父們

的看法並不如此。教會實際上愈接受國家和社會的體制時，就愈被迫地對自然律採取並維持內在的敵視態度，因爲那自然律在根本上是反對教會的關於奴隸制度，貿易，武力，以及苛嚴律例等等社會理想的，這在特定的一些事例中我們早已討論到了。而教會正是採取這種立場。但是，那古老的抗議，此時卻被隱含在新鮮的言詞裏面；教會在這一點上追隨了斯多亞派，這派雖認定實際法律，在理論上是以自然律爲根據的，但在實踐上卻和他們所持的人道的社會理想衝突，所以他們也曾經追尋，而且找到了，逃避這一難關的方法。他們所找到的解決辦法，乃是把那原始時期，或者說『黃金時期』和其後的時期分隔開來。在原始社會中自然律是完全得勢的，沒有奴隸制度，沒有暴力，而且也沒有貧富的對立；有些民族能夠實現完滿的自由和平等，另外的一些則僅僅達到了一種幼稚而純樸的倫理標準，需要更進一步的發展。唯有那自私，貪婪，暴亂，以及敗壞的法律，纔造成了現在的局勢，在這種局勢之下，自然律僅僅顯露在模糊而不清楚的形式中。斯多亞派既然沒有希望在目前實現他們的社會理想，便把黃金時期放在過去，而對於目前的時期則僅僅要求其使實際法律儘可能地和自然律相配合起來。

所以教父們都一致地採用了這些觀念，並且把它們和他們自己從聖經所得來的關於原始式的理想時期那些觀念相聯合起來；然而，這兩系列思想的分界線，卻仍舊是很明顯的；聖經中關於『原始社會』的理論，祇指出一對人物，而教會對於那在『原始社會』中通行的絕對而完整的自然律所持的理論，則和斯多亞派一樣，是假定着有若干人物存在的；教會之能夠把這兩種不同的觀念聯繫在一起，

僅僅在於向大家說明：如果不是爲了『墮落』的緣故，人類一定就會按照着這路線發展了。這種邏輯上嚴謹性質的缺乏，在另外一件事上也顯露了出來：那就是斯多亞派關於『原始社會』的理想，主要地是以自由，平等，以及暴力之不存在爲特色，而教會的『原始社會』理論本身的傾向，主要地是着重於宗教上的圓滿，對上帝的愛，謙遜，以及神恩普照的境界等等。但是，對於教父們來說，這種思想既然是如此的寬放，又如此的具有啓發力量，所以縱使缺乏邏輯上的嚴謹，他們也很踴躍地採取了它。一切從他們的觀點上看是不可容忍的社會體制，都是由『原罪』而來的；男子的家長制，私有財產，奴隸制度，和最後的國家體制（一切的重心所在），都是罪惡的後果。關於亞當之受貶謫，以及被逐出伊甸，關於族長，關於該隱，含，寧錄等的故事，都被天眞地混合到斯多亞學派的歷史哲學裏面去了。羅馬帝國被看作巴比倫帝國的後繼者，而且它既然是一切現存法律的支柱，它一定會存續到基督再來之時。

然而，在這一點上，從前讓步得太多的，現在卻似乎讓步太少了。基督教思想家們覺得他們不應該太着重『原始理性』對法律制度的影響，因爲現有情況和原始平等，原始自由之間，存在着絕對的衝突。從這一困難中，卻發展出第三個決定性的觀念，以完成整個理論：那就是說，目前社會體系中的『自然律』，不是模糊不清的『理性』的一種效驗，乃是自然律依照神的意志在人犯罪之後所形成的一種轉化。無法無天，高低不等，貪得無饜，以及恃逞强暴等等的情形一旦滲透到社會裏面以後，自然律便祇能夠以法律和强制的制度出現，藉此對抗那墮落腐化的趨勢。那些保護財產，按照法律的觀

念組織並控制羣衆，以奴隸的存在來加强不平等的存在，並用戰爭的手段懲罰野蠻人和文明的敵人等法律，其强制的性質在這有罪情況之下正構成了自然律的基本因素。這種制度是罪惡的後果，但同時又是罪惡的一種補救。它用唯一可能的方法保證了秩序，和四境的安寧；在這種目標之下，實際法律至少還可以照自然律這種次要的形式而得到修正。財產，奴隸制度，家長制，國家，以及軍隊等等一切的體制，不但可以，而且必須存在，以作爲神的理性的表徵；不過，爲了符合神的本意，這些體制祇能够用作保持公共秩序和補救罪惡的手段。

這種辯論便引起了和人類皆有罪的情況相當的『相對自然律』那種重要觀念，以和『原始社會』中的『絕對自然律』相併行。這就是教父們的普遍理論，他們當中所有的不同祇在細節上而已。奧古斯丁也發揮了這種觀念，並以之爲他的整個思想的基礎，但是，爲了某些將在下面說明的理由，他對於這種觀念倒不會像對其他某些觀念那樣地着重；在這一點上面，也像在他對於『原罪』和『預定論』那些理論方面一樣，在某種程度上，他是一個孤立的神學家。但是，由於依西多爾的教諭（Isidorian Decretals），以及大貴鈞利的告示，這理論卻被傳到中世紀而成爲一種基本學說。在這一點上，教會的理論和斯多亞學派的理論是如此密切地關聯着，我們幾乎可以說，在兩者之間，有某種直接的聯繫。斯多亞派既然有了與教會類似的假設，所以他們也遭逢着同樣的困難：就是一方面把現存的國家體制看作是自然律的表徵，另一方面卻又不得不對現在的自然律和『原始社會』中的絕對圓滿的自然律之間，加以區別。在西色柔既經提出服從有體系的政府，乃是挽救無法無天的邪惡情勢的一種補救辦法

之後，辛尼加（Seneca）又再把這觀念中的隱義詳細地加以發展，把自然律應付罪惡的作用，頌揚爲一種導致人類進步的方法。就當時的法學家們來說，這種思路的跡象甚至在法律本身中也有。教父們是否也從這種淵源有所假藉，我們卻因憑證不足，沒有把握加以定論。但是，在他們既經採用了斯多亞派的種種假設之後，他們對於相對自然律的發現，就差不多是不可避免的了；事實上這項理論早已出現在愛任紐（Irenaeus）的作品中，這足以證明教父們的推斷可能是獨立的。無論如何，教父們對這種觀念供應了他們自己的特殊氣質，因爲他們特別着重地主張，自然界相對秩序中的體制不僅是一種補救，而也是一種懲罰罪惡的工具。

這種觀點之有利處，乃在於它之使教會能够認可自然律中那過分嚴厲的，超出了作爲補救罪惡的那些方面，甚至可以作爲對『自然律的曲解的辯護，而這種曲解，從斯多亞派的理性主義上說，往往是一種困難。在某些情況下，這一點使教父們對於那難以訴諸理性的實際法律和國家的歷史發展，採取了一種極爲現實的看法。不過，就拿奧古斯丁來說吧，姑無論他在這一方面有過多少的進展，自然律本身的基礎並不曾因此被遺棄了。

〔結論撮要〕

我們必須了解上述那些爭扎所產生的概念之意義。基督教所注意到的社會問題，是局限在教會本身裏面。這時候教會對於社會和政治的生活已經接受了，以後且要加以操縱。但是，這樣看來，福音的初期理想，那單獨向上帝負責，不順從人的權力的信心，自由靈魂的無限價值，和以對上帝的愛來

產生對同胞的愛等理想，似乎早已歸於消失，或至少已被埋沒，消聲匿跡了。

然而，事實上福音的原始理想並沒有消滅；它仍舊在抽象觀念和具體制度中繼續存在着，不過在形式上大爲改變了。

這理想在教會本身以內是繼續存在的——它存續在求聖潔和尙博愛的思想之中，這些思想到這時雖已與祭司和聖禮的思想相結合，但卻能够達到自由發揮的地步。這些思想在教會的組織範圍以內也是有效驗的，而且總是有超出教會範圍的傾向。誠然，教會已經代替了新約作爲上帝化身的繼存實體，或者對新約有所擴張，但卻並沒有拋棄新約。同時，教會雖然已經包羅了神權政治和自然律等等的觀念，但絕未放棄對於世界那種內在的淡漠態度，因此他們繼續認爲純粹宗教信仰的社會理想是和現實世界完全不相同的。

福音的原始理想，也繼續在『原始社會』和『絕對自然律』的觀念中存在着，這些觀念把自由，和上帝之結合，平等和對上帝的愛，以及在上帝裏面的愛等理想，繼續在人們心目中保持下來。誠然，他們把『原始社會』中的平等觀念從斯多亞派吸收了過來，並以抽象與理性主義的方式來說明它，使它和正義的觀念互相滲和起來。這正說明了爲什麼這種『原始社會』的理想，後來一再地產生出關於自然律，共產主義，和社會主義的宗教理論來；同時又說明了自然律在近代一得到了解放之後，爲什麼竟會訴諸教會那『原始人』的觀念。

但是，在這些斯多亞派理性主義的思想之外，這『原始社會』的理論，在『原始人』這種具體宗

教理想中，包含了許多的宗教性內容，以至於在很長的一段時期中，這種斯多亞派的混合思想，並不顯得過於危險。其次，主張預定論的教父們都是在智慧上頗有天賦的，他們正是與普遍平等的理性主義相對立的，着重人類不祇在『原始社會』中，卽在本質上也是有區別的——這些衝突的思想到以後就不再合在一起，而是彼此分裂開了。

最後，福音的原始理想繼續在修道制度中存在着。修道制度的源起是異常複雜的，但實際上它祇不過是早期基督教那片面的理想藉以逃匿的收容所罷了。正如福音中的英雄主義，不管人生的自然基礎，對於文明的種種價值也一概加以忽視一樣，修道制度的遁世主義貶抑自然生活的價值，並且完全否認文明的價值。因爲福音的理想祇能够在很密切的團體之中纔有完滿實現的機會，而且事實上是在早期門徒的小組織中纔首先有了自然的表現，修道制度便以人爲的方法再行創造出這種條件。但是，修道制度雖然輝煌地代表着那整個的理想，但它並不使別人覺得非如此便不能够成爲基督徒。教會，平信徒，和修道院之間的關係，在當時並沒有限定。但是修道院承受了主要的責任。修道院把一切可能有的基督教社會工作完全包攬過來；因此爲它本身在將來之成爲整個基督教文化中的一部分作準備工作。當時的修道士們對於心靈的培養很有經驗，對於一般平民的得救也非常關心，所以他們便建立了牧養個人那種工作的基礎，代替了那由教會所立，早已形式化了的多餘的慕道友訓練班。他們又創立了基督教的學校，這方面的努力，早日的教會因自絕於現實社會，故已完全忽略。他們所設立屬於宗教性質的學校，現在已代替了羅馬時代的學校，後來且爲堂會學校所仿效，用以教育平信徒。修道

士們不祇着重遁世主義的德行，也着重對於神學思想的鍛鍊，作爲心性之訓練和與上帝相結合的方法。因此，在他們對斯多亞主義，犬儒學派思想，以及柏拉圖思想中的制慾性與超越性的特點加以發展的過程中，他們既是眞正的基督徒，又是眞正的哲學家。所以平信徒可以在修道的著作中找到他們在現世動亂中所不能見到的眞知識。當時的修道士們都過着異常勤勞的生活，他們維持着大規模的共產主義式的生產機構，共同擁有着一切財物。在必要的時候，他們給平信徒以勞動訓練，勸告他們作工，並且向他們施行慈善。關於自由勞動的觀念，以及『謀生之道』應該基於勞動的；這種要求都首先在修道院中得到承認，然後再擴張到整個社會裏面去。因此，各個修道院對於我們現在所稱的基督教文化，卽從內心之愛上帝而得到的知識，勞作，與慈善，都是最主要的支持者，和發佈的中心機關，而它們之所以如此，正由於它們的遁世主義，正由於它們那些小規模的組織。它們雖然有着種種的偏差和粗率之處，但是修道主義之父所建立的這些機構，已形成爲基督教文化的前鋒，而其地位亦愈來愈見其重要了。

這幅圖畫到現在總算完成了。在聖經裏面，在絕對的自然律裏面，以及在修道制度之中，那舊日的社會理想現在準備着對整個人生發揮一種新的屬靈影响。在教會裏面，由於神的威權都集中在神甫和聖禮裏面，這些理想便都與教會結合在一起；教會的創立便成爲此一時期社會上的偉大成就，但是教會的基本教訓還沒有很深刻地滲透到普通生活範圍中去，主要地祇以家庭生活爲限。通過神權政治以及相對自然律等等思想，教會對各種社會問題已有了把握；國家和社會體制在外表上和法律上雖然

仍舊和從前一樣，但人們在心目中現在卻覺得對它們頗爲疏遠，而且存着敵視。雖然如此，教會無意改正它們，祇不過想用它們的各種機構去達成來生的拯救和今生的保障。這些便是古代教會的社會學說；它們包含了中世紀的新社會學說的胚胎在內，亦包含了其他當現代開始時卽將使中世紀學說歸於崩潰的觀念。

第二部　中世紀的教會

第四章　問題的關鍵

〔中世紀的統一原則〕

在上古時代，基督教思想是以教會在祭司和聖禮中所操縱的神恩和神權，作爲它的社會理論的根基。這樣，它把福音的絕對個人主義和遍普主義都聯合在一個社會機構中。在這機構裏面，每一個人，祇要他服膺那灌輸聖恩的組織，便都能够得救。不過，個人主義的精神大受限制了：保證得救的當局，教會的組織，以及那以家長精神勸人順從與適應世上一切既有機關的教訓等，都大大地限制了它。

人們究竟在何種程度上發展了一種基本的，可以應用在人生一切情況上的社會理想，那是很難確知的。

無論如何，當時教會幷不曾打算以這一類理想，在它自己的範圍以外，對世上的種種環境與習尚進行調整。大體上說來，它接受了現實社會的環境，並藉着相對自然律的理論來適應這環境。修道制度則替那些不能接受這種妥協態度的人們開了一條便道，但是正因此故，它對於教會也沒有什麼清楚而合邏輯的關係；事實上，它不免往往擾亂着教會的良知。所以教會對於國家和社會的態度，都是很

奇特的；它包含着好幾種因素：對於自然律的承認，以神權政制作爲壓制和剝削的制度，以教會的力量來支持當時不能稱職的國家，以及對於國家和社會一般的否定等——這種否定表現在以相對自然律的一切體制爲有罪的理論，和在放棄現實世界的態度中。無論就理論上抑或就實際上說，當時幷沒有什麼內容的一致的『基督教文化』存在；這整個觀念對於上古時代都是陌生的。

中古時期和原始教會時期之間的重大區別就在這裏：中古時期的教會，已經認識了基督教文化的理想，在實際上如此，在理論上尤其如此；幷且，除了必然地對於現代要求有了一些調整而外，這理想在今日天主教的一切社會學說中，仍然發生着作用。

基督教文化的統一這種理想，也被傳遞給基督新教；大體上說，新教又沿用了中古時期教會所用來維繫那理想的原有方法。就是在現代那完全不同性質的新教中，這種理想也被當作一種自然的基本理論而保留下來，祇是要放在一種新的基礎之上罷了。

問題是很簡單的：在中古時期，這種理想是怎樣從原始教會的傳統和當時的新情勢和新思想運動中發展了出來的？它所採取的新形式又是什麼？

凡假定原始教會或一般的基督教都在追求基督教文化之統一的人，未免是低估了這問題的重要性。但是我們以上的全部研究，都證明這種假定是沒有理由的。

其實，正如在斯多亞派和柏拉圖主義中一樣，尤其是在基督教中，那種以與上帝相結合的自由人格，以及以普遍的人類親誼關係等原理爲基礎的社會生活和文化理論，都是經過最大的困難纔建立起

來的。基督教已經創立了敵視世界的一個强大的純宗教組織；在這組織的內部，它頗能依照基督教的原則去安排生活，但對外面的世界，它卻找不出任何關聯或接觸點。

以愛上帝和愛人這種超自然的理想作爲根基來建立一種文化和社會，究竟不是一件簡單的事。一個人若要愛上帝就必須克己捨棄世界，他若要愛人就必須放棄權利和暴力；然而這些都幷不是什麼文化的原則，而是宗教和倫理上有普遍價值的觀念，並且是很難吸收到俗界體制的目的中，和那生存競爭所產生的自衞觀念中去的。

柏拉圖主義和斯多亞主義的社會理想，都止於純粹的空中樓閣；它們雖然和基督教的理想相近，但事實上都比較和上古時代的社會生活更密切些；它們那理想主義的理論僅僅指明了它們的氣質和日常生活程序之間的差異。

當基督教能够以純宗教的基礎來建立它自己的理想『國家』——教會——的時候，它仍舊覺得要把它在這基礎上所建立的和社會生活的其他部門調和起來是很不容易的事。

但是，在中古時期中，我們卻看到教會擴張成爲一個包羅萬象的，統一的，與調和的社會整體；這個整體當時包括了宗教本身的社會學部門，也包括了政治的和普遍的社會的種種組織。因此，在它自身的特殊方式之下，教會在實際生活中實現了柏拉圖在『共和國』的那種理想，卽由聖哲的和敬畏上帝的人們治理着的統一社會，這社會在其組織上是有不同的階層的；它也實現了斯多亞學派的理想，就是把整個人類不分彼此地包括在一個倫理性的整體之中。

行將沒落的上古時代，曾經把柏拉圖主義，斯多亞主義，以及基督教思想中的這種規劃，尊奉爲人類的新理想；由於此三種不同的趨勢之聯合在一起，那在上古時代僅僅在極有限的方式下實現出來的此種規劃；到了此時，已克服了障碍而獲致相當程度的實現。因此，中古時期所表達的這個問題，是具有極大的歷史重要性；它對於一切現代的歷史社會學說，也非常重要，因爲這些學說和中古時期的思想，比較和原始教會的思想，都有着更爲密切的關係。

不過，在此地我們不可能從這種觀點上，去考察中古時期中整個豐富而變化無窮的階段。我們所要注意的祇是這過程中的一些重要後果，尤其是阿奎那的學說，因爲這學說是後代所承襲，奉爲經典的。但是，由於我們必須說明阿奎那（他死於公元一二七四年）的學說，所以我們不得不追溯到中古時期中的一般情況；因爲是這些情況默默地決定了他的學說，並使它得以成功。很明顯的，他和這整個問題的關係，正是我們在緒論中所指出的，也是我們上面的研討所證實的。

首先，基督教的社會學說假定了關於基督教集團的一種特定概念，在這集團中，宗教思想可以直接表現於一種社會形態中。所以就狹義的社會學說來說，這問題就發生了：就是，這種團體關係——這種被看作如此繁複，如此高深的團體關係——究竟在什麼程度上，在實際生活中得到了實現呢？它是不是能够把一切其他社會生活的形式，都概括到它所產生和實現的社會學基本理論之下呢？抑或它祇能够和那些形式達到了一種實際上的妥協，好像它們是它範圍以外的現象一樣呢？

阿奎那的社會哲學是企圖實現前者的任務；這種情形第一便假定了基督教中的社會思想已有了大

規模的發展；第二又假定了從它所發展出來的社會學基本理論的觀點，可能進而支配社會整體。但是這也是假定一種和教會相配合的普遍基督教文化已經存在着，因爲唯有如此，纔可能把個別的社會組合吸收到整體的精神裏面。

那麼，問題便在這裏：阿奎那怎能接受這樣的假定呢？唯有在得到這問題的答案之後，我們纔可以更進一步地問：他實際上又是怎樣按照這假定發展出他的社會學說來的？許多討論這一課題的作品，其弱點都在於沒有意識到，這種假定之存在乃是問題的關鍵所在；大多數的作者都是一下筆便跳到主題上去，開始解釋阿奎那學說的本身。但是，那最根本，最困難，而又最富有啓發性的問題，卻是在乎這種假定究竟是如何成立的。因爲中古時期的一切特殊情況，都集中在這一點，卽所有的政治，社會，和經濟的運動，教會和宗教的歷史，以及一般的思想與科學運動等等；正由於這種種不同潮流的匯聚在一起，所以那假定纔能够成立，因此那假定的具體實現，卽在僅僅近似的程度上說，也和此等情況之繼續或恢復不可分離；欲不藉此種基礎而實踐天主教的社會理論的一切打算，若不是行不通，就必得在理論本身作重大修正。

所以，我們的任務是在於指出在那新的情況下，基督教本身的社會學發展是如何達成的；此後，教會和現實世界之間那原有的距離又是如何消失了而爲相互滲透所代替；然後產生了一種無所不包的國際宗教文化的理想。

唯有從那一種立場上，我們纔能够說明阿奎那的社會學說。在阿奎那以後，中古時期較晚的那些

學說，都露出中古時期的社會及其社會學說之衰退，而且準備着現代情況之興起；因此，它們都是在我們主題的範圍之外。它們是屬於現代社會及其各種理論之興起的歷史範疇的。爲了這緣故，我們在下面討論和教會官方的社會哲學相反的觀念，祇將涉及那些以基督教的基本的，卻比較狹小的概念，來和俗世社會流行的形式學說相反對的各種學說；這些學說正是形成中古後期和宗教改革期中那些不同宗派的基礎的。我們在後面會看到，主張這些學說的小宗派在它們的倫理學說中發展了一種特殊的基督教社會學說，與教會的社會學說相併行。在這些宗派中，出現了基督教社會倫理觀的急進觀點，出現了組織足以實現此種急進觀點的小團體的趨勢：這正和在教會的文化統一中降低了基督教標準的情形相反。

但是，這對於基督教社會學說全體，卻都有了重要的說明。阿奎那所主張教會文化之統一，僅僅是基督教發展的幾個可能中之一；在它以外還有一類重要的趨勢，那是和福音，和絕對的自然律，和修道制度有關的。這些不同的傾向在原始教會中都是互相混雜，曖昧不明的，而現在則分別向各方面進展了。

〔歷史事件影響下的社會理論〕

但是，從開始我們必須記着一點：我們所討論的，自然是教會的社會哲學發展史，是一種學說，是一種思想。然而這一類歷史卻幷不必被視爲純粹的一種辯證過程。不管在大體上具有獨特性質的學說，如何可能有其自身的辯證程序和發展——其目的一部分爲整理本身思想的內在動力，一部分爲答

覆在實際生活中所發生的新問題和緊急問題——然而生活中那些偉大而豐富的機構裏面的基本觀念，仍舊不是單純或一致的；在某種程度上說，這些觀念毋寧已經是一種錯綜影響的結果。在另外一方面，正如梅爾（Eduard Meyer）所洽當地描寫了的一樣，在各種不同的力量不斷地互相發生作用之下，都有偶然與意外的因素存在，就是原來不相干的動因作用之間的接觸可能。在本書所研究的歷史中，這兩種因素都表現了出來。這歷史已經表明了基督教思想是很複雜的，有彼此衝突的因素在內；它包含超自然的因素，同時也包含自然的因素；它的上帝觀一方面注重創世與樂觀主義，另一方面注重贖罪與悲觀主義；在我們研討中世紀時期思想的發展之時，這種事情又必出現，並更顯爲是有意義的。同樣地，神聖的與世俗的因素在中世紀時期所表現的互相滲透作用，不僅是當時思想發展中的辯證作用的結果，而是歷史事實的壓力所致的結果；因爲沒有什麼辯證能夠從基督教思想中釐訂了這樣的一種綱領；這裏發生作用的，便是教會外部的社會生活對教會所有的影響。

這種理想一定是由一些普遍的變動而產生的，這些變動是不聲不响地就發生了的，而且在當時還被視爲頗爲自然與頗爲明顯的事；初期教會中不可能的事物此時之成爲可能，原始教會心目中根本就不存在的理想此時之成爲心嚮往之的目標，其理由便在此。最後，在尚待說明的一些有利的情況下，雖然文化的統一已經得到了發展，但有一個問題仍舊沒有得着答覆：那就是，基督教思想在這裏有多少成份是利用一些有利環境以實現自己呢？這種統一之達成，究竟在何種程度上說，是由於基督教思想本身向各種新興的勢力的妥協呢？

尤其重要的是我們必須留心防避神學家們常有的傾向，處處都着眼在發現出以福音爲準則的各種變態或偏差，處處都着眼在審識出宗教改革對此一問題的解答在此時期中所顯示的預備工作；雖然，除此而外，神學家們一般的研究都是很好的，而且有時還特別高超；我們以下的討論在大體上也都是以此等神學家的研究，以及法學家，普通的歷史學者和經濟學者的研究爲基礎的。讓克（Ranke）有一句頗有深意的話，他說：『在上帝照臨之下，每一個歷史時期都自有其直接的重要性』；這句話可以很洽當地應用到這個問題上面來；事實上也可以補充說，每一個時期之直接在上帝的照臨之下，就它的偉大處與眞實處來講是如此，就它對於自己之不忠實處來講，也是如此。中世紀時期的宗教及其種種社會學說，既不是『基督教精華』的一種乖變，也不僅僅是對基督教將來思想的一種準備，乃是那與當時一般社會組織相當的宗教意識所採取的表現形式，是自有其長處與眞實處，也自有其短處和可怕的一方面的。它以及和它相當的社會哲學，都應該首先依照它們本身的實質加以了解；我們之就它們向傳統有所吸取的地方所作的考慮，須限於它們從傳統中所實際吸取的滋養和鼓勵。

宗教生活——甚至基督教生活——在它每一個偉大的形式下都是一種新穎而不同的東西，所以我們首先必須把它當作一種獨立不倚的現象加以了解。至於把這種現象關聯到一個統一的普遍理想，乃是在純粹史學範圍以外的事。

第五章　作爲中世紀文化統一基礎的各種早期社會發展——（畧）

第六章　中世紀前期的區域教會

日耳曼民族和拉丁民族各個國家之興起，以及與它們相俱而來的克勒特民族、和比較後起的斯拉夫民族和匈牙利民族國家等等之興起，當時其第一特色便是在於『欽定教會』之完全歸於消失，而舊時的統一教會所訂立的律例也被遺棄——顯然是從此永不復返了。祇有盎格魯薩克森教會保留了教會律例和舊日羅馬的崇拜體制，幷且通過羅馬主教而和那中心機構有所聯繫。所有其他的民族國家——尤其是那統一中歐，使之有共通文化的法蘭克王國——都把教會當作一種『區域教會』而加以維持，而且將其組織逕自併入新成立的國家體制中去；教會的統一祇是在一種形式上對教皇的尊敬，以及在基督教的統一意識上，還有所保留。在這些國度裏面，有一個和初期教會完全不同的教會體制興起；其基本的概念乃是國君對於他的區域內的教會財產有財產權的概念。到了這時，教會變成爲一個地主，因此完全處在封建諸侯和國王的管轄下。

這種區域教會的理論是一種新的發展，它的出現的理由至今仍舊不很明顯。

獨立教會的體系無疑地是和基督教成立以前的古代崇拜形式有關係的。區域教會的原則，在時日既久之後，便大大地因獨立教會而加强。這一項原則似乎很可能是從那被排除於正統教會之外的亞流派的教會中產生出來的。當國家中的衝突發生的時候，這些教會便不得不變成區域性的或一種國教的組織；它們這樣作也許是跟從基督教成立以前的古代通俗教派的傳統。如果這些假定能够成立，它們

對當時的情況便能有很特別的說明。在非基督教國家裏面，教會所產生的純粹普遍性的倫理觀，對於現實社會的生活根本就不能找出任何內在的關係；但是在日耳曼民族的通俗崇拜中，正如在一切異教中一樣，宗教的和自然社會的因素都是互有關聯的；所以日耳曼通俗崇拜的影響縱使這兩方面達到了一種很自然的聯繫。就如拜占庭國教制是受了羅馬民族傳統宗教的影響的，這西部的區域教會制度也受了以前的異教制度的影響。這也就說明了東部的國家教會制度如何和西部的區域教會制度不同。在東部，具有古老文化傳統的一個强大的國家體制，把教會整個併合到它裏面去；而在西部呢，那些新成立的國家卻藉教會的協助而得到發展。同時，教會以一種完全眞摯而又正統的方式，把教會和國家的各種主張都看作是相同的；而教會的組織也和國家的一般法政和經濟情況相配合。那高盧族和日耳曼族的教牧界，都已經相當地開化了，所以他們能够把他們的思想基礎，他們的組織形式和道德本位，都供應給那初初建立的民族國家制度；他們所唯一關切的，乃是如何適應的問題，而且他們又受着那新法律和財產情況所挾制；所以在精神上和物質上來說，他們所受到的束縛都太大，根本就不可能夢想到什麼獨立的教會文化。

因爲，區域教會便產生了。

無論如何，區域教會無疑地是一種新的原則。那舊日的『帝國教會』的殘餘部分不能抗拒這種發展，因爲這些殘餘部分都正在被迫步步退讓，轄區日漸縮小；帝國教會的大部轄區都落入東部帝國和各個回教國家手中，而在教皇內畿所在的中心，它又爲它本身的區域問題所困擾。

就盎格魯薩克森教會這方面來看，波尼法修（Boniface）在教會中的改革和組織，已經恢復了和羅馬的關係，促成意大利的本泥狄克（Benedictine）修道會之勝過蘇格蘭和科倫巴的修道制度，幷且盡可能使那地方的教會服從在教會律例之下；但是，當法蘭克統治者們利用這種改革到他們的教會裏面去的時候——當時此種教會實際上已經極其頹敗——他們卻阻止了那『普遍教會』的各種發展傾向，而僅僅利用它們去在精神上加速與安定他們自己的區域教會的組織。

不過，在查理曼（Charlemagne）的時候，當原先羅馬帝國的北部地帶和那些新的佈道區域統一起來的時候，那區域教會就成了帝國教會，但仍然是按照法蘭克區域教會的意義的。現在它是一個包括教皇在內的區域教會。皇帝統治着教會，利用它作爲組織與教育人民的基本工具，同時掌管着教會的內政，法制，和土地管轄等部門，使教會服從公共目的。

因此，甚至當查理曼帝國遭遇分裂之後，整個中歐仍然有這種教會制度的傾向。薩克森皇室重新繼續查理曼國家規制的結果，使凡負有神事與民事尊嚴任務的人們，不能够再呆在微末的官吏職位中，卻必須成爲公民。但是，現在這體制卻得到教會領袖的支持，因爲他們幷非世襲，所以是依附於皇室勢力的；同時他們又負有帝國中的文明與政治統一的責任。在英格蘭，亞勒斐得大帝(Alfred the Great)遵循着和查理曼相類似的政策，這種情形一直到貴鈎利時代由於政教分離以及回復普及教會和教律例等問題而爆發了的大衝突爲止，都沒有改變。在那爭鬥的影響所不曾波及的地方，好像那些遙遠的斯干的那維亞地區，一切都仍舊和從前一樣。（下略）

第七章　普世教會的恢復和羅馬教會的統一

〔教皇至上的傾向〕

區域教會當中最强大，組織最嚴密，財產最豐富者，首推日耳曼教會。從第十世紀以後，普世教會的概念再度興起，以與領域教會的體制相對立。這時普世教會觀念的興起，和遁世主義之再起，以及拉丁民族的重新抬頭以對抗日耳曼教會的跋扈，是有着密切的關係的。這個運動的另外一方面則是教會律例的復活，以與區域教會的律例相抗衡；同時有以教會財產爲屬於普世教會的解釋之再度出現，以與獨立教會的觀念相對立。

至於這些因素怎能合在一起，以至形成爲一個統一體，其詳細過程的描述是屬於教會歷史的範疇的。在此地，我們祇要着重和本書有關的那些方面。這運動以拉丁人的遁世主義爲始。當查理曼朝代的領地分裂成爲無數大規模的莊園的時候，教會大體上都遭受解散與刼掠；這便種下了教會向政府當局革命的根由；在這裏，比在日耳曼教會中，原始教會的傳統更爲活躍，而且那種傾向於統一的動力，也更强大。這次教會的復興很自然地帶上了遁世主義的性質；由於當時一般人心之期望那『千禧年統治』眞會在公元一千年結束，這一方面的性質無疑地更加濃厚了。不過，教會這時的要求並不因此便針對着廓清教會那世俗化的各方面，卻是針對着恢復教會和修道院的財產，獲得處理這財產的權利，在選任主教和修道院長，在經理教會財產等事上嚴格執行教會的律例。這一切都表示教會之趨向

於與政府當局分立，同時也保留它的領域權和治理權；改革了的修道院趨於緊嚴的團結——起初是藉個人的關係，隨後則是側重組織上的聯絡；教會內部也趨於一致，並開始反對民事當局之因皇室政策起見而利用主教權。

整個運動中的第一個因素，便是在教會律例之下求統一的那種慾求；此種慾求漸漸地又趨向於與教皇相合併，因爲祇有他纔能够提供統一的基礎與後盾，以和那些政客式的主教相抗衡；特別是因爲到了那時，僞伊西多爾文獻考（Pseudo-Isidorian Decretals）已經形成爲教會律例的一部分，所以這一點已經愈來愈重要。在查理曼朝代以後的一段時期的混亂中，教牧界早已設法鞏固他們自己的地位，以與區域教會的總主教們和君主們相對抗；而他們所採取的辦法則是根據那僞文獻考而宣揚教皇的至上權力。這就是那將形成爲教會社會學結構的牆脊石思想的出現；它在當時興起的理由，正和它在第九世紀中被產生出來的理由一樣，而克呂尼（Cluny）修道院也想設法推薦它的修道士爲教皇。最後，日耳曼皇帝們自己卻贊助了這種傾向；他們認爲如果要完全掌握了他們本地的教會，就必須把教皇挾制起來；此外，由於他們在北意大利的政爭；他們又往往被迫與教皇相接觸。並且，由於他們本身都能體會那傾向於改革的遁世心理，而且期望着一個屬靈的教皇來支持他們自己倫理改革的教會政策，所以他們事實上便幫助了普及教會的新運動，而沒有逆料到教會采邑制度之遭到破壞——此種制度在當時乃是日耳曼帝國所賴以建立的基礎。

〔上述情況所產生的後果〕

但是到了貴鈎利第七的時候，那新制度的後果便開始顯露了：他把教會集中於教皇制度之下，嚴格地執行教會律例，卽關於獨身主義，主教的選舉，和執行主教任務的規矩等，並且主張在一切宗教問題中，皇室與朝廷當局在理論上是隸屬於教會的，而且唯有教會纔有資格決定那和得救有關的究竟是些什麼問題。此地我們不能多說；總之，它是一種龐大的鬥爭，充滿着互相衝突的因素，而且又受着許多偶然事件的影响。主要地說來，它是純粹屬於理論方面的反應，和國際的遁世主義以及基督教的普世觀念聯繫着的，並不是屬於一國性質的。

所以，那整個運動的基本後果乃是它在教理方面的產品。這教理使教會的社會學結構的理論達到了最後和最完全的樣式，而天主教會對於一切社會問題的最後態度亦以此爲基礎。

當然教會的主張僅僅得到了很有限的實現；除了教會的組織而外，在意大利的地方社會中又出現了許多頗爲成功的民主的與非正統式的運動；在封建制度的發展中，那遁世主義的思潮在當時也强烈地倒流，趨向於往日的仁俠風氣；同時，在教會的思想達到了它的最高水準之後〔那就是說，在英諾森（Innocent）的時代以後〕，區域教會和普世教會之間的舊日敵視，不久便又重新在教皇制和主教團之間爆發出來；然而不管這一切，貴鈎利時代那種鬥爭的結果，確確實實是，而且永遠是，那藉聖禮與祭司施行拯救的教會之社會學概念的邏輯後果。

在第十二十三世紀的教理發展中，這事實顯示得非常明白。在這時期之前，神學在基本上祇有兩種教條，卽關於教會，教會律例和傳統的教條，以及關於基督和三位一體的教條。當時在這兩者之外，又加上了三個特別具有中古特色的新教條，那就是：第一，教皇爲全教會的主教；第二，神事權威是高於民事權威的；第三，聖恩是通過教會的七種聖禮而傳達的。事實上在中古時期，祇有第三這一個教條纔是正式頒定了的，這自然是眞的；不過，那到了以後纔由凡蒂岡會議決定了的前兩個教條，在當時已經是被看作不須自明的教條，因爲在實踐上這兩個教條就和早已明令頒定了一樣地有效力。這些教條的詳細史實，當然是屬於神學歷史的，而神學歷史也必須在其他一切之上，特別着重阿奎那的結論與註釋；不過此地和我們有關係的祇是這些教條的社會學意義罷了。

〔教皇的『至高無上』〕

當時第一個改革的要求乃是隨伴着國際主義和制慾主義的嚴格精神而來的；這種要求的目的是在於使教會律例得到有系統的實行，在於使聖事當局獲得嚴格而又絕對的獨立。要達到這種目的，就祇能够藉着重教會中心的方法，藉崇奉教皇的方法，因爲唯有教皇纔能够保證並實施出一種權利均等而又平衡的體制。進一步說，爲要使這種集中的主義得到邏輯上的基礎，就必須把教皇管治整個教會，尤其管治各主教的威權，當作教條和信條，爲神所設立的。因此必須有以教皇爲元首的理論，也必須以他爲教會的至高無上的祭司和教牧，爲教會的唯一的和直接的統治者；而主教們則唯有經過教皇的授權，由他任命，並在他管轄之下，纔可以執掌他們的職務。在其最後的邏輯形式上，這一項理論便發展成爲教皇爲全教會主教的道理，各主教都僅僅是他的代表，由教皇在祝聖典禮中把這些權力交給主教和他們以下的神甫們。

這便是貴鈞利第七的教條。它雖然有它的短處，卻也是那理論的合理的完成。它的主要的結果乃是教皇在信仰與道德問題上所決定的不能有謬誤的那種教條，而教會組織上的統一，也便在這教條中得到了總括。和這項教條發展密切相關的還有一種運動，卽以選舉教皇的新辦法來替代教皇的新地位，作爲法律上的保障。選舉教皇的權力這時被交到紅衣主教的手中，以便取消朝廷和地方勢力的影響，而紅衣主教的選舉團則發展成爲整個教會的治理機構。並且教皇被認爲有召集全體教會會議的權利，這些會議的決策，在沒有得到教皇本人的授權認可之前，不能生效。但是，最重要的還是教會律例之發展成爲普遍的基督教的法規，此種法規由教皇訂立，並由教皇執行，而且在任何與宗教有直接或間接關係的問題上是有效的。在這發展中教會的社會學概念已達於完成的地步。

起初，教會的社會結構是以基督的神祕臨在爲基礎和統一工具的，其次，基督的神祕臨在可說是被局限於主教的祭司身份中；然後，主教既然多起來，統一的恢復便成爲必要了，其途徑則是認爲主教們的屬靈權威都發自一個共通的源頭，而又永遠受此一源頭的支配。那使教會的社會學結構達到統一的眞理和生命之淵源是被弄得愈來愈狹小，直到最後，作爲基督代表與使徒巨擘之聖彼得的繼承人——教皇，便終於成爲眞理與生命淵源的眞正蓄聚之所了。一個建立在絕對眞理與那通過聖禮而發揮拯救威力的神蹟之上的組織，總是需要爲那神蹟找到一個清晰的，永恒的，而又確切的中心，並規定那中心的界限，以便藉此和那變動的，不確定的，而且僅僅屬於俗性的一切事物相對照。因此，教皇便以他本身爲中心，總括了整個神蹟的概念，使自己成爲基督教的中心神蹟；然後，他的神奇能力

又從他身上再度以規律通過各級階層的組織向四面發射，一直達到最卑微的村牧爲止。那以爲各階層的效力都集中於教皇一身的信仰，便是完成了教會統一的社會學概念的教條；其實，此種把教會和它的神甫當作基督身體的發展程序一旦開始，便注定了是要擴展，以至於完成的。

但是，這種結論祇是討論教條與教會體制的作品所得出來的，可說是教廷的特殊教理，而不是大家所認識的；但是它的興起，則與『僞伊西多爾文獻考』（此項文獻考事實上是改革派所着重的教會律例中的一部分），和貴鈞利的教會概念與政策同時的；從那時起，它一直就具有邏輯結論的權威。不過，較早的觀念仍舊有所遺留，所以有一種猶豫不定的看法，往往阻碍了人採取邏輯上的最後結論。整個理論的起點卽主教所執行的授職典禮，仍舊僅僅關係到那神甫個人；主教本人，不過是一個，在他教區中的衆弟兄中，被高舉到那屬靈權威所自來的地方去的神甫。主教的祝聖並沒有加上他灌輸聖恩的力量；他的權力乃是以他作爲神甫而接受到的按授，和他作爲主教而接受的講道和管轄職權爲基礎的。他之運用此項權力，是得到了教皇的允許，並且是在教皇的掌握與管治之下的，祇有教廷派的極端教理，纔認定主教的職掌是眞正由教皇權力而來的；至於這較爲溫和的理論，是想把主教職掌的獨立性和教皇的獨裁調和起來。在另外一方面，教皇之獲得他那無上的神權，既不是由於神甫的那種授職禮，也不是由於主教的那種祝聖禮，而是僅僅由於合法的選舉。這種情形說明了某些不平等的現象和實踐上差異爲什麼會被保留下來；不過一般的風尙，都愈來愈趨向於以教皇爲全教會主教的理論，而此種理想則是早已在貴鈞利時代的鬥爭中就很明顯地形成了的。從整體上看來，這便是

眞實的理想，因爲它是基督教的社會學結構的邏輯後果。

〔教會和國家的分立〕

但是這種理想和實踐的效果，很快地便超出了改革的第一項眞正的主張，而進入到比較廣泛的範疇中，就是俗界或政治的範圍中。教皇在教會以內有無上權威這種主張，此時進而發展成爲教會不受國家干涉，並在國家之上的主張——這種主張貴鈞利第七稱之謂『正義』。教皇與教會律例的優越權愈是受阻於俗界舉薦主教和修道院院長的權力，和主教在政治與社會上愈被視爲國家體制基本組織的一部分時，教會的統一主義也便愈加要求排除一切的滲雜因素；很顯然的，要辦到這一點，必須把教會權力伸張到國家之上。所謂『正義』也者，需要那眞正的，屬靈的統治者之具有那至高無上的權威，以便在原則上排除凡干預那眞正統治者的。但是在原則上說，唯有國家在理論上隸屬於教會時綫是如此，國家必須被視爲受教會指定以掌管民事，並衡定民情民制，好促進那爲教會所持守的宗教目的。

教皇爲全教會主教的教條，又需要神權政治的教條和它相輔相成。因爲如果回到兩種權力機構僅僅互相平行的這種理論上面去(有如改革運動中的許多宗教人士——尤其是達米亞尼(Peter Damiani)——所期望，而且爲後來佛蘭西斯修道士和但丁所要求的)，那麼受外力干預的可能就難以避免。把屬靈的教會僅僅設想爲一種獨立的，致力於救濟貧苦的機構，認爲它的唯一目的便是和國家相併行地實踐它的宗教作用，而國家之服從於教會則是出於自願，出於基督教的愛——這種設想既不切實，亦不可能。經驗早已屢見不鮮地證明了，在這種情形之下摩擦是必然要發生的。唯有當政治機構隸屬於教

會，在其性能上受教會的限制，在和得救有關的一切事務上受教會指揮的時候，教會的完全自由與獨立綫算是達到了。但是，說到盡頭，既然每一件事都多少和『得救』有關，而決定某種事是否與『得救』有關又是在乎教會本身，所以所謂教會自由的整個觀念，實際上就是說教會的權威應該在國家和一切政治之上。因此，在這大規模的爭鬥中，奧古斯丁關於國家的苛刻觀點，以及他那主張國家應該聽任教會調遣，並那爲罪惡所薰染了的國家得因此種役務而成聖等理論〔這是在他反駁『多納徒派』(Donatists)的寫作中發展了出來的〕，也都受到重視。然而，在互相激爭的狂熱中，這些言論都趨於格外犀銳。奧古斯丁所着重國家的罪惡性(他同時卻又常常承認國家中有着自然律因子的存在)此時被强調得特別厲害；而他的神權政治的綱領(這在當時祇是用來幫助取消異端的)，也得到無限的擴張；他們要求教會的權威應該掌管整個民事的範疇，而各個國君也應該受教會當局的冊封與控制，而且教會應該指導並掌管國家與社會的整個生活。甚至當理論還未至如此激烈，人們仍相信國家在上帝與自然律之中自有其獨立基礎時，一般的主張也是國家至少在有關得救的一切事上須隸屬於教會，祇在其他事上保持獨立。這種溫和的理論(從整個說是頗合邏輯的)以後成爲阿奎那理論的根據。但是，既然決定一個問題之是否和得救有關，以及應該如何解決，都是屬於教會的權限，這溫和形式的理論，實際上還是和那激烈的形式一樣。後者的理論事實上是和初期教會的國家理論相關聯的；它仍舊維持着國家的自然律上的地位；所以這種理論漸漸地便佔了上風。但是這理論同時卻也包含了一種神權政治的思想，縱使不算是那思想的激烈形式。其實凡以絕對眞理和人生價值爲基礎的宗教集團，它

的社會學觀念邏輯地是必然如此的。上古時代的民族都以爲國家和宗教是同一的，而且家庭，種族，城市，和大帝國等等自然的社會結合，也同時就是宗教的對象，就是爲崇拜而立的結合。如果宗教生活自行和此等自然形式的結合割離，而另立一個注重思想，情感，和精神準則的崇拜團體，那麼它就必須產生出它自己的組織來，而這種組織照理說便不得不把自己視爲無上的，有權按照它自己的理論去管制並滲透那些自然形式的結合。這也就是柏拉圖的『共和國』以及斯多亞派的『人類同一國』的意義所在，同時更是基督教社會集團的眞義所在。

像這樣的一種宗教集團，若覺得本身沒有把握管制國家及其各種社會組合，就必須拒絕它們；不過，在它一旦被迫承認國家之後，不管是由於內在的原因也好，外在的原因也好，它必然會企圖對國家及其一切自然的組合，運用它那以絕對準則爲基礎的社會的最高理想，加以滲化，加以控制。這是不可避免的；這一類的理想至少會要求在精神和知識上的最高地位；即在今日，甚至在那些自稱爲屬靈的人們中間，也是如此。但是祇是那宗教集團的精神是以教牧制度和教皇制度爲具體的表現，它所要求的一定是那施行聖禮的教會的權力應該在國家之上，教皇的權力應該在國王們以及他們所管制的各種社會組織之上，這是不可避免的邏輯後果。

中世紀中段那種神權政治之達到這個結論是完全意識到它本身的內在的需要，而且運用它那可怕的教會統制手段去維持它的統治——那些手段就是在今日也將引起讀者的恐怖；而今日的天主教會既然有了屬靈的傾向，也就寧願放棄了這種手段，認爲那是欠文明的中世紀的暴虐，是早已改正了的。

但是我們還有一句話要說：不管我們對於使這種理論見諸實行的那些手段作何想法，這思想的本身一直到現在卻都是很自然而極其有效的。那些想從這種神權政治回復到教會與國家並行的地位上去的一切打算，要不是已經和一種再起的來生論相結合，好像『屬靈的佛蘭西斯修道士』一樣，就必一直僅僅是理想主義的推論，好像但丁那種幻想的國家論，完全誤解了那些互相衝突的因素到底是些什麼；無論如何，這兩種打算都不曾發生過什麼效果。

〔教會的文化統一之發展〕

代查理曼典型而起的，則有貴鈎利典型的文化。

這是一種在教會指導之下的文化；教會從那當時在文化上遠勝他國的法蘭西，吸取了它本身的種種觀念和準則。就貴鈎利典型的理想本身而論，它主要的是屬於司法性的和外交性的。不過，它同時也是一種倫理的理想，因爲它的前提是認爲『眞理』的統領一定會使世界達到道德上的重振。所以那在教皇之下的普世教會便成爲一種開化和屬靈的原理，把一切法蘭西的神學，即諾曼底(Normandy)地方的神學家伯爾拿派（Bernhardines）和威克多派（Victorines）和亞伯拉德（Abelard）等人的神學，以及那以後發展的修道派在精神和科學方面的活動，都融匯到它本身裏面去。意大利法學和法蘭西神學，哲學，和詩詞的聯合，便創發了教會的統一文化。至於法蘭西與諾曼底民族精神的這種輝煌發展有何淵源，和這精神在西方文化中如何達到支配地位等問題，在這裏不能討論。最重要的，『普世教會』是保存了『區域教會』制度的各種屬靈和屬世的效果，把它們都放在自治的教會，教會那

强有力的司法管轄，和它的哲學，神學，以及法律與政治等思想力量的支配之下。因此，古代所不曾享有的一件事物——卽基督教會的文化之統一——此時竟達成了，而且教會的理想深入了當時的社會及其個別組合。所以這種文化統一究竟是建立在那祭司的，聖禮的，和遁世的宗教思想的力量之上；但在理論上和實踐上它都是一種權威性與强制的文化，因爲它都是受教會控制的，而且在社會習俗，政治，與思想範疇中的一切反對行爲，也都受到教會的法律和懲罰的權力之壓制。

這種大規模的教會爭執愈在某些方面引起懷疑，刺激個人主義的思想，激發那以異端的狂熱運動來表現自己的敵視態度，教會也就愈嚴厲地磨鍊了它那可怕的武器，卽它那控制異端的法律。文化的統一已經把屬靈和屬世的因素融匯起來，所以教會可以藉法律把開除教籍的意義變成爲公權的褫奪，或者甚至於叫人身首異處！

在這裏我們看見了神事和民事各種觀念在中世紀時代怎樣互相滲透，但這仍不足以說明天主教思想中的社會觀念所依爲基礎的這種統一了的文化，或那由此種文化而來的社會概念的根本淵源。在日耳曼民族的『區域教會』時期那五百年當中，那僅僅算是『半開化』的國家體制開始受到教會文化的滲透，而教會也因國家的需要而被迫向不曾預見的方向發展——在這樣一段時期中，一種政治性的教會文化之形成，以及天主教爲保存這些結果，藉一種新的遁世主義建立强制文化的統一——也許這一切情形纔是問題的中心所在；但又並不是問題的唯一方面。此外仍舊還有那神權政治所推崇的遁世主義的性質問題，它必須證明它和原始教會對於世界的那種懷疑與淡漠的態度是十分不同的，否則它就

不能够支持這樣一種神權思想的文化。

還有另外的一個問題：在國家社會，在商務，經濟，和家庭生活中，基督教的道德標準是爲什麼和怎樣得到實現的呢？在初期教會時代這種實現是不可能的，因爲初期教會認爲世界及其一切體制的根源都是有罪的，因而就是污穢的。這種實現在理論上之成爲可能，我們祇能够假定說是因爲它在某種程度上已經在事實上成爲可能的了；而使這種事實上的實現成爲可能的那些理由，則必須給天主教文化的社會理想以一種永恒的性質，以及和特定社會與經濟情況的一種永恒關係。最後，我們還得討論到另外一個問題：就是，在理論上，來世與現世的各種不同的宗旨之間的調和（這種調和乃是中古後期思想的特別表徵）是怎樣產生出來的，以形成這理論的本身呢？這種調和，正由於它首先是由實際情況所促成的，所以也更迫切地需要一種理論方面的解釋，而這便在基督教思想界中引起了一種重大的發展和統一。這最後一個問題便把我們直接誘導到了我們所要研究的要點所在——那便是陳述阿奎那的社會哲學，和他的一般神學和倫理原則。不過，我們首先得答覆起初的那兩個問題。

第八章　中世紀的遁世主義

〔遁世的思想〕

教會的國際性的文化，在當時乃是繼遁世主義的高潮而出現的，而那主張神權論的普世教會，則進而將此項遁世主義置於其本身的控制之下。

因此有些思想家認爲這種教會文化是建立在純粹的遁世思想之上的。可是這種看法卻引起了另外一個問題：如果情形眞的如此，那末，這種遁世的思想怎能轉變成爲一種世界統領和世界文化的體系呢？有人曾經提出過，說這轉變或者是因爲遁世主義雖然本身偏重在來世上面，卻又覺得人們之得救乃是倚存於今世那具有聖禮的教會之中的，因此便感覺到有建立教會的統領之必要，因爲教會便是得救的通道；而它之所以更進一步地接受了，並促進了世俗的各種文化因素，一方面是因爲這樣作有助於教會的最高統治權，一方面則是由於它對於那不可毀滅的世界作了不一貫的適應。然而單純的遁世主義，如果眞的具有支配地位的理想，眞的是以其自身爲極則的話，則必不可能促成這樣一種完全的轉變。遁世的理想一旦眞正具有支配作用，總是打破了教會文化的統一和普及的神權政治，達米亞尼（Peter Damiani）和聖伯爾拿的意見之互相衝突，亞爾諾德（Arnold of Brescia）對神權政治之反對，以及瓦勒度派（Waldensians）和佛蘭西斯修道派的發展，都很清楚地證明了這一點。

從遁世主義的觀點上，我們也絕對不可能了解到爲什麼從修道派竟會有了農業，領域統治，以及文藝和科學等的發展，而尤其在遁世主義和中世紀那把家庭，國家，和經濟都積極地吸收到基督教本體中的社會學說二者之間，並沒有什麼邏輯的關聯存在。遁世主義不可能是當時的唯一受到承認的理想，我們不能視它爲中世紀天主教思想的精華主旨所在，以致凡與此相反的都不免成爲一種與天主教原理不相符合的妥協。這種看法，即使從基督教遁世思想整個歷史的觀點上說，也是不可能的。

遁世主義是一種極其複雜的現象；它和基督教基本思想的關係，也是一個極其繁複的問題。

福音原來有兩種趨勢，並不是向着遁世主義的方向，而是向着一種來世觀念發展的，對於充分圓滿的世俗生活採取一種規避的態度。向這方向進展的第一種影響是把愛上帝和愛人類的道作爲中心，在倫理和宗教範疇中以它爲生命的最高標準，此外的一切都算是次要的，甚至把現實社會中的種種體制——家庭體制可能是唯一例外——都當作是不足輕重的，祇偶爾給予些微注意而已。第二種影響便是嚴格地主張一種愛和動機的倫理觀；這種思想不倚恃律法或暴力，而是盡量藉個人的感化和內在征服罪惡的力量，以達成一切。這兩種影響的聯合，當然使基督教非常難於進入這複雜世界的生活中。早期的護教士增加了這種困難，在超自然的教會和那具有原罪而缺乏聖恩的俗界之間劃下了一道確定不移的界線。當教會和文化較高的高層階級發生接觸的時候，這種緊張情勢就愈加尖銳了。這一種情形，以及當時流行的遁世思想和教會所發展的修道方法，便造成了當時的遁世主義和修道院的生活。但是，雖然一般人都相信關於原罪，魔鬼，妖怪之類的教訓，但他們仍以上帝所創造的世界爲善的，因而也很自然地承認社會的各種體制是建立在神所定的自然律之上的，而這自然律則是和摩西的律法相同的。

結果基督教是分裂了，並傾向着許多幾乎完全不能相容的趨勢：一方面有教會組織的看法，一方面有修道院欲保持苦修的高潔的超自然生活，另一方面又有遵循着自然律的俗界生活——這種生活一方面因原罪而趨於曖昧，一方面卻又被上帝指定爲補救罪惡之途。

這些不同的趨勢都併肩發展着，一直到我們現在所討論的時期爲止；雖然教皇制度的神權學說產

生了潮流强大的遁世主義，並藉各修道派創造了一種普遍的基督教文化，但是情形仍舊是如此。遁世主義仍然不過是許多因素中之一，它從來沒有成爲基督教道德的邏輯表徵，也沒有成爲什麼神學體系的唯一代表。從神學上的觀點看來，當時主要的思想乃是舊約中的創世概念，以及斯多亞派和亞里斯多德的種種理論；就連新柏拉圖主義在奧古斯丁時期以後日有增漲的那種勢力，也祇主張一種階段主義；它並不是二元論。

因此那使遁世主義，俗界，和神權思想的種種因素互相結合在一起而成爲一種互尊互助的體系的，並不是教牧體制那趨於俗化的影響，也不是對於自然的一種讓步；它是一種頗爲邏輯的發展，在這體系中，那西方形態的遁世主義仍然爲現實社會中的各種價值與形式留下餘地。同時，遁世主義仍然有偉大的重要性，一方面是作爲加緊一切宗教運動的方法，一方面是作爲復興時期中的一項活力的源泉；當然，有時不免有人對於遁世主義的『至高無上』發出一些誇大的言論。

然而，從大體上看，遁世主義仍舊祇是被當作用於教會復興的一種從某些中心處出發的，有組織的手段；誠然，沒有一個宗教系統或教派曾經完全廢棄了苦修的方法，而不把它們當作復興和加强宗教生活的工具。祇有現代社會似乎是不了解遁世主義的正當價值；這乃是由於它過分地受了『內蘊』思想和一種局限於現實世界的倫理觀的影響。遁世主義在使宗教經驗的普及與超越形式，提昇成爲極高度的苦行，毅力，和怪異這方面，雖然有極大的影響，但是在整個教會和正統的教會理論眼中，它仍舊祇不過是許多方法中之一而已。總括起來說：遁世主義是重新喚起那根本的宗教精神的一種重要方

法；在教會信仰每逢刼難的時候，它都發展出新的動力來；它的歷史發展顯示着重複不斷的興衰特色；但是它並不是宗教的支配因素。

比遁世主義的影響更爲主要的乃是教會的社會學觀念那種獨立的邏輯進化，它形成了教會的文化，不是使人類向遁世主義低頭，而是使他們皈依於聖禮和神甫之下。在這種教會文化中，另外還有和基督教對於世界的影響有着密切關聯的一種重要因素，那便是古代文化遺留下來的自然律，這種自然律觀念成爲教會文物財富的一部分，成爲一切世俗社會理論的基礎，並且在『十字軍』時代以後有過非常的擴展。所以中古時期的基本發展仍舊是：除了教會本身的奠立工作之外，它又吸收了古代社會中的各種一神論宗教及倫理學說，因此得以作更進一步的發展，醞釀出它的思想體系的理論內容來，並擴充它和世界有接觸那一方面的活動。但是在這裏中古時期的教會，在實踐上和理論上都帶來了一種新的，上古時代所沒有的因素。上古時代中的遁世主義，對教會和思想界都算是一種威脅；現在它卻受着教會的壓制，被合併在教會活動的大系統裏面；結果竟使一般基督徒和修道士在生活上有了一種和諧的關係。

〔修道院制度爲教會所吸收〕

爲了要形成這種大系統，首先就必須使遁世主義和修道院制度進入到教會的活動中去，並受教會的節制。不管修道院機構如何努力求達成某種程度的獨立，不管它和初期教會的關係曾經是如何地欠確定，但是在中世紀時期中，它首先是組織在各大主教的轄權之下，後來在大修道派成立的時

候，它又組織在教皇的轄權之下；任何其他種類的遁世主義就都被當作異端。神甫和修道士之間的摩擦，已經不再是基本原則的問題，不過是關於教會轄權範圍以內的某些權利問題。但是，修道院制度的根本觀念也因此而被改變了。它不再是自身的目的，而僅僅是教會所用以達致教會共通目的的一種方法。教會之受到修道制度的吸引，乃是因爲它認爲這制度是一種重振威信的無上途徑。神甫制度本身之修道化，也使他們獲得了最有力的鼓勵，以臻於功果的生活，和超脫俗界而獨立。得救的工具並不再是修道生活或遁世主義，而單單是教會和聖禮。但是在另外的一方面，修道主義也受着教會的吸引。因爲復興和改革的工作，祇能够在和教會的國際性勢力相關聯的情形下纔能够推動，而俗世當局對於各修道院的控制，也祇能够藉大教會的幫助纔可以打破；同時，修道者德性方面的力量，以及遁世生活的宗教意義，也都依靠那由聖禮而來的聖恩；這又是通過教會纔有可能的事。

進一步說，關於修道生活和理想怎樣與世俗生活聯繫起來的問題，我們必須考慮到天主教的有機觀念，即各肢體均有供獻，但也合併爲一整體，同時須考慮中古時期階級身份的那種社會制度的風氣，即各階級有其功用，雖然在價值上各不相同，但它們對那整體，卻都是必要的。

在下面我們還得把這種觀念詳細地加以考察；這裏我們祇需要着重：那使個人或集團不但可能，而且必需爲其餘的人代行供祭的，正是這種觀念。在那『有機體』裏面，各個人所供的役務都被聚集到整體裏面，然後從這個中心再行流注到各個別成員的身上去。代替別人懺悔或行善的觀念，實在是

一樁活的宗教思想；基督之爲一種代替的祭品，一方面作爲一種懲罰，另一方面作爲一種功德的淵源，祇不過是那普通概念的一種特殊實例；一切多餘的供獻則都被收集到教會的靈性寶庫之中，以待靠贖罪票再行分配給衆人，所以，這寶庫的觀念乃是此種整體觀念的生動而具體的表現。

教會階級身份的思想便是這樣興起了的，即平信徒，修道士和神甫。這也就是間接地承認平信徒也包括在基督教的系統中的。

因此，平信徒對於整體的義務，便是在於保存並繁殖他們的族類——這種工作是遁世主義者所不能分担的；但他們有義務把這種理想表達於强烈的形態中，並通過代禱，悔改，以及求取功德等等的方法服務他人。這便是人們以大量財物基金贈給各修道院的理由；因爲人們想藉此分享修道院的供獻。在另一方面，『第三等教派』，即平信徒的各種團契與協會，有着半修道的生活，因此允許一種有限度的遁世主義存在，以適應生活在現實社會中的人的需要。還有其他各式各樣的調整辦法，而這些辦法唯有承認世俗生活對整體也是必要的纔有意義。

新教和現代個人主義要求『德性完成論』必須對人人有效，對於這種『有機體』式的思想精神是很陌生的。各社會階層的不同作用既然有別，同時卻又在那整體的統一中結合爲一，所以各階層所應該達到的『至善』，也有其方式和手段上的差別，而此等差別也相輔相成——在這種氣氛下這想法是很自然而且很明顯的。唯有到了這一階段，人們所常常注意到的教會——或者毋寧說教會控制下的基督教——和柏拉圖式的國家之間的相似之處，纔有所表現；各種集團和階層依其各自的本能而作的

不同貢獻，都被收集到那整體的意念中。

原來的福音並不知道這種階級上的差別，所以它那激烈的個人主義也因爲教會的統一觀念而受到强烈的壓制；但是，教會一旦和廣大的世界相接觸，它那宗教性的超自然主義和它的嚴格主義卻也產生出某些困難的問題來。

中世紀按它自己的意義來解決這問題，它一方面通過遁世主義而保證了超自然的階層，在另一方面又爲平信徒安排着一種僅僅近似於遁世主義的生活；然後它再把這兩種階層聯合在一起，作爲教會有機組織中的共存因素。因此，阿奎那的理論也認定『至善』的本身，對於一切基督徒都是一樣的，因爲對每一個人來說，『至善』都要靠聖禮所灌輸的力量決定，同時對每一個人說，『至善』無非是對上帝和對人的愛。不同階層的人們，可能用不同的方法去達到『至善』的境地；像遁世主義者和修道者這樣的階層，尤其擁有特別有效，特別高超的方法——然而，在某種情形之下，一個平信徒不見得不會比一個修道士達到更高的善境。現代的天主教神學家們又補充說，平信徒不但『可能』列入聖品，而且是『已經』列入聖品了；並認爲凡超出這一範圍的主張都不過是修道士的偏頗和自大，而這種自大的作風是我們所常常見到的。

照這樣看來，遁世主義在基督教中乃是和其他各種因素不同的，它是被併入於一個更爲豐盈的整體之中。但是，如果遁世主義自身不是已經有了那種可能性——如果它眞的祇包含悔改，禁戒，和超自然的冥想，而完全拒絕了世俗生活的話，那是一定不可能的。當然它往往祇是對世俗生活的拒絕，

然而當它採取那一種政策的時候，它便是在鑽牛角尖，排除了和人生其餘部分相接觸的可能。同時，我們不能否認，從一聯串和自然勢力相反的那種神蹟所產生出來的聖恩道德思想體系，似乎需要一項超自然的行動規範；正是在這一點上面，遁世主義纔感覺到它是中古時期教會體制的邏輯後果。

不過，組成遁世主義的因素，並不以禁戒，冥想，和悔改爲限。和遁世主義相併行的還有種種其他的因素，把它從一種『目的』轉變成一種『方法』：就是一種復興的方法，一種控制並壓抑本能感性的方法，一種爲教會天職作準備的苦幹過程，一種道德方面和宗教性格修養方面的實踐方式，一種『大丈夫』氣概和特別造詣的矜表；它尤其是常常伴隨着宗教狂熱的一種現象，或者是爲一般福音傳播者的職業作準備的一種特殊的稟賦。然而，聖恩的倫理觀卻不祇是『神蹟』而已——這一點在後面將作更詳細的說明——它對自然乃是一種繼續，澄清，與提高，而並不是直接和自然相反對的。在這一點上面，阿奎那的主張和當時的偏頗之論不同，他曾經作了一種很公平的論定。在這樣的情形下，我們很可以了解到像遁世主義那末複雜的東西，不管它所有的眞實的或貌似的消極趨勢如何，在它本身以內仍舊含有承認世界，與在世界中作積極工作的那些可能性。遁世主義無論在理論上或實踐上都不曾依着邏輯的意識發展，它祇不過是從極其繁複，極其矛盾的一些觀念中產生了出來；同時，雖然這些觀念在某種程度上已經互相混雜在一起，它的體系本身卻仍然可以沿着不大相同的道路發展。

無論如何，像哈那克（Harnack）所正確指出的，至少西方遁世主義的情形是如此的。奧古斯丁雖是很喜歡遁世主義，且是能够靜觀默想的人，但在他那些經常爲人們所引用的勸誡中，仍常常勸人

爲了屬靈生活的緣故利用物質；他的柏拉圖主義使他在今世中——祇要是不在原罪桎梏之下——竟意識到天上的光輝；這種觀念還一再地被人們應用着，一直到文藝復興時代的柏拉圖主義爲止。

教皇大貴鈞利很重視修道制度，但是他又配合了一種非常有益的代理供祭制度。『本泥狄克修道法規（Benedictine Rule）規定了手工和科學研究。查理曼則有意限制修道制度，使它有益於教育文化，這一點我們在前面已經提起過了。早期中世紀中的遁世主義，根本是以來生和幸福的觀念爲基礎，作爲對自己的罪或對別人的罪的懺悔方法，以及獲取功德的途徑的；因此，說到最後，它祇不過解除了世俗階層的良心上的負担。

從第十世紀開始，那些大規模的國際性復興運動，以及新修道派的興起，都引起過一種更屬於感情的靈性生活——其主要例子有聖伯爾拿和威克多林神學派（Victorines）。柏拉圖主義那樣的靜觀默想和對基督的熱烈愛戴，可說是奧古斯丁的影响所重新喚起的，它以一種親熱的光輝與柔和的氣質來使整個宗教生活更形豐富，更增熱度。在大體上說，這是宗教本身的更新，使人覺得他必須爲教會和同胞服務。

靜觀和默想如果缺乏了慈愛，便不完全。一個人愛上帝之時也能自愛，和愛世上一切至高至大的事物。在一方面，佛蘭西斯派的神秘主義是最高度的遁世主義，但是它卻想把這種遁世主義用作一種手段，去爲傳教工作服務，並爲人民，爲廣大的羣衆事業服務；在另一方面，它又尊重自然和那具有一種管束情感的個人主義。因此，文藝復興前期中那個人性的藝術便能够和它接近。最後，但丁的偉

大詩曲，雖然顯示他是一個神秘主義和崇拜修道生活的人，但是不管內部的矛盾如何，他同時也很自然地顯示了人文主義和古代那崇拜世界和珍視世俗中的種種政治成就的態度。不過，由於那傾向於遁世主義的復興運動走入於眞正的二元論和遁世主義的歧途上，因此它便終於和教會分裂而成爲異端。從迦他利派到佛蘭西斯派，這些異端的根源都是根源於反對教會之被世俗化的。

所以，簡單地歸結起來：就它本身論，遁世主義不僅是禁戒和二元性的靜觀默想，而是基督教所掌握着的一種有利於整體的積極工具，而且它所發抒的宗教情感，足以提高並變化人們的世界觀。

這種遁世主義並不曾阻止統一文化之形成，也不曾有此企圖；在它擊破了這種統一的地方，它不過是爲了自衞，並且事屬特殊，並不是爲了整體而作。事實上『半修道生活』的各式各樣的產物，都足以證明遁世主義總是希望與俗世相適應，這樣，它便是承認它本身之爲必要祇是相對性的。它的那些大規模的運動幫助了那隻『船』浮了起來，但卻不曾供應划船的人手。

第九章　社會的實際生活之接近於教會的理想——畧

第十章　阿奎那的倫理觀對於教會文化統一理論的闡明

教會文化統一的理論是以神學的倫理觀點爲根據的。它和中古極盛時期那種健壯的羅馬神學和尊崇教會的哲學是同時發展的，而且，正如這一種神學的主要任務在於使現存的神學思想成爲和解，統一，和系統的，同樣，倫理學在努力地調和自然的與超自然的道德理論，調和自然律與上帝的律法，調和人類自由意志的自然力量與神恩的超自然力量。

正如在上古時代一樣，這裏的政治，經濟，和社會學都受到倫理學的支配，這足以證明這倫理觀，無論在理論上或實踐上，都未想到這些科學基於自己內在的必要或固有的心理動態之獨立發展的可能。這不是理論上的不健全，卻是由於這些課題和現代社會中的不同，非常缺乏實際的發展；因此在討論中，通常總是僅僅按照一種純粹屬於理想性質的標準來加以評斷。若是當時的社會學和經濟學已達到了較高的發展，它們就必不至於這樣完全地受倫理學的支配。

這樣一來，事事便都要看調和的辦法如何而定了。很自然地，這種調和是跟着初期教會的見解，認爲斯多亞學派的自然律和摩西的與基督教的啓示律是相等的，並且跟斯多亞學派承認絕對的與相對的自然律之間的不同。這就有了兩個不同的結果：一方面國家被視爲神聖的，而另一方面它也被視爲是罪惡的後果。在早期的中世紀，佔優勢的乃是前一種論調，那是和日耳曼人的區域教會系統以及查理

曼派的國家觀念有關聯的。那受基督教轉化了的日耳曼君主政制，並不自認爲是什麼罪惡的後果，雖然它仍舊堅定地相信絕對的自然律——關於平等和共產主義的法律——乃是原始社會的特色。但是在貴鈞利第七時代的衝突中，基督教自然律的另一面卻頗受着重——便是把國家同時看作是罪惡的後果和補救罪惡的手段。正爲了這種緣故，國家便得置於教會的指導下纔行，它需要藉教會得到潔淨，受教會的管制，好丟掉它原有的罪惡。同時，對於國家權威，羅馬人原有的那種絕對主義的觀念在當時已經消失，而由日耳曼族那認爲被選舉出來的元首有行義責任的觀念所替代；從這種思想出發，人們可能進一步推論，認爲不合乎正義的君主是可被取消的，而指定與控制君主的權力則應該操在教皇手中。一個在教會控制之下的基督教國家的統一觀念一旦因此成立之後，問題便發生了，不但如何通過合法的外交手段把國家與社會在外形上都歸併到教會裏面去，更如何在思想上去證明這一項歸併之合理，而因此創立一種統一的基督教倫理觀。

亞拉伯人和猶太人的亞里斯多德主義在當時對教理與玄學的發展引起了各種新的問題，這些教理與玄學首先得和異端鬥爭，然後又得使教會的思想維持着教會的文化統一；因此那作爲初期基督教和斯多亞學派思想之聯合體的社會哲學，就得到再度的復興和精進。就是以初期教會，在柏拉圖主義和斯多亞主義的影響之下，基督教的思想家們已覺察到：教會的奇異力量必是由於有普遍的，內在的，不可避免的靈性律法之存在而來的。這種觀察使初期教會得到一種强烈的普遍性，同時又使它的勢力得以擴張到社會生活中從前爲福音所不及的那些方面。在它的歷史中的這一階段，那些使基督教普及

的方法，再度地成爲必要，因此又被發展起來。

教會是具有普遍性的，所以一切能够使基督教顯明其普遍的眞理，和可以在一切環境中應用的普遍倫理的材料，都可以加以應用。

初期教會的基本成就就是把基督教的『積極思想』與柏拉圖主義和斯多亞主義中的『普遍思想與規律』匯合起來，到現在已有了新的發展；而那同時顯明出來的主要趨勢就是使整個人生都受宗教思想支配的趨勢，現在已頗得勢，比那僅僅容忍自然律及其各種體制之存在的初期教會所能達到的更大。教會在這一方面不過是在收穫着社會普遍轉變的豐盈果實，然而，由於它之把奧古斯丁，大貴鈞利，亞略巴古人丟尼修（Dionysius），亞里斯多德，以及猶太與亞拉伯的哲學家們的思想匯合起來，它就發展了一種完全新穎的，並且遠遠超過了那早期的思想。

〔阿奎那的倫理觀〕

現在我們要注意阿奎那的倫理觀對這些情形所作的說明。

阿奎那的倫理原則和他的知識原則一樣，都是有玄學性的；他那純粹屬於宗教性質的思想當然如此，斯多亞主義和柏拉圖主義也都有同樣的看法。亞里斯多德的學說已經爲中古時期的思想所吸收，這學說雖含有經驗主義，對當時的理想主義和宗教推論也有它的貢獻，而且特別在理性的倫理玄學上加上了這樣註脚，以爲理性的一切規律的建立，都是爲使各特殊範圍的現實逐漸處在理性的支配之下。因此，按照所有合格的評論家們的辯論看，倫理學的基本原則首先便是倚存在理性那永恒和神性

的自然律之中的；這自然律支配着整個宇宙，並且在現實的各種不同的範圍中，依照當時適合它們情形的方式，而實現着它們各自的目標，同時，在每一個較低的範圍中，又使其爲依次而來的較高範圍作準備工作；在人類生活的範圍中，這便成了自由的理性規律，去管制各種官感，情緒，與衝動，使其趨向於理性的標準。

斯多亞派在較晚的思想體系中已經發展出來的關於『自然律』和人類情感之間的對立那種倫理的二元論，在此地便很鮮明地顯出來了。但是，他跟從亞里斯多德修改了這二元論，使那從本能的衝動與情感所激發的理性發展，和那管制性靈，藉理性與秩序達到理性目標的見識，是利用從自然來的材料，並使其成爲道德的材料。

從人類這一方面看去，這種趨向於理性目標的衝動就是所謂德性；從上帝方面看去，它卻顯示爲灌注於自然中的『理性法律』，這法律在人裏面是自由的原則。這樣一來，亞里斯多德關於德性和人生目的的學說，以及斯多亞派關於自然律和理性律的學說，便結合在一起了。

從那種綜合的思想中，基督教關於聖恩的觀念也同時露面了，因爲它是在『自由』中實現的；在『自由』中發生作用的，仍舊祇有那神性的理性法律，卽上帝自身。在原始社會中，這種自然律有條不紊地顯得非常有效；如果它繼續如此有效的話，人類中那種自然的不平等，必定早就被人察覺，產生了『上司』『下屬』的種種情況來；然而，它卻不會發展出什麼具有法律地位的權威，而祇能有出於自願的服務；它也不會發展出什麼私有財產制度，而祇能有在博愛精神下的集體財產制度。同時，人

類好色的本能，也許會遵循常軌不至流於淫亂，卻聽候理性目標的驅使，用以完成上帝所命定的人類的數目。生兒育女也不會有什麼痛楚，家長制的男權也不能支配家庭；勞動可能避免辛勞憂慮，世界上苦難和死亡也都可以免除。當人因罪而從原始狀態墮落的時候，他仍舊保持着大部份這種實用的理性，仍舊知道自然律的基本原則。

然而，這種知識事實上卻愈來愈淡薄了，以致於自然律的應用——卽由自然律作出種種推理，以及把此等推理結合起來成爲一種實用的法律（這種法律的形式當然是變化頗大的，因爲它必須向各時期與各種環境下的不同情況作相當適應）——也愈來愈加困難。因此，人們愈加感覺到他們對於自然律的需要，並且由此而愈準備好去接受它，就愈感覺到一種關於自然律的新啓示的必要。

在另一方面，當人們墮落之後，自然律有了新的形態，成爲罪惡的懲罰和補救；而司法機關，私有財產，奴隸制度，正常性生活之和淫慾有了關聯，和家庭制度中的嚴格的家長法等等，一方面固然是顯示了那使人羞慚的懲罰，叫人類追思他們的墮落狀態，另一方面卻又像是『自然善果』，是管制罪惡的紀律，是以唯一可能實行的方法來爲人類求取福利的合理標的的體制。

但是，在這一切體制中，卻有着一種非常强烈的自然律因素；使它們有了權威的是這種因素；使它們繼續地按照那必要的理性標準受管制的，也是這種因素。既然自然律在十誡中得到了新的啓示，情形就更是如此了，因爲十誡給自然律增加了新的意義，對於理性的基本原則作了新鮮的闡明。因此，儘管教會的原罪學說仍然存在，人們卻覺得一切世上的社會體制都是合乎理性的，或至少可能成

爲合乎理性的，而且，這些體制都很明顯地具有那種神性的與屬於基督教的因素。這樣它們便都被認爲是和基督教的家長制相和諧的；這一點我們在後面還要詳細地加以解釋。

阿奎那接受這些體制，認爲它們若不是合乎理性的，也可能成爲合乎理性的。在這一點上他遠較初期教會那些在表面上類似的理論更來得明顯。事實上他的理論所處理的社會體制，由於它們都還沒有充分發展，而且各自有其特殊情況，所以比初期教會的體制更容易和教會的倫理相適應。自然律和基督教理想之間的接近幷不僅僅是一種理論上的過程，而是直接的，實踐的；在理論方面，它首先表現在把自然律與十誡之相等性說得更合邏輯，更系統化。十誡被認爲直接是自然律邏輯地發展出來的綱領，就是自然律所指定對上帝和對人類的義務。特別是關於人對於鄰居的義務，他以一種社會哲學的方式很邏輯地發展了出來——從家庭向外發展，以達到社會的各種普遍關係。

十誡的效力是在於它是根據在自然律的必然性之上的，而舊約那非建立於自然律基礎之上的誡條，則純粹是神法。如果我們還記得，通過教會的傳統，尤其在準備告辭的過程中，十誡漸漸地變成爲基督教道德規律的一般公式；而且，從理論的觀點上看，它還被當作是新約道德規律的胚胎與種子，曾經爲基督所重複申述和認可，並成爲祂的道德典範的基礎——如果我們還記得這些，那末，自然律的各種體制和基督教道德之間的和諧，就更加顯得有意義了。

這樣，他可以把從自然發展而來的各種社會體制，看作是直接從基督教道德規律得來的東西，因此，他似乎把初期教會中那種現實世界與超現實世界的事物之間，以及社會生活與教會之間等緊張狀

況，都直接消除了。他認定世上的情況是從自然律、從十誡、以及舊約與古代社會那些事例中產生出來的，因此是和聖經裏面的啓示觀念相符合的，祇要人的墮落狀態不使聖經上的理想遭遇到慘痛而不可補救的損失。這樣，整個社會在理論上便都隸屬於基督教的生活準則之下，而理性則與上帝的啓示相輔相成。二者都因自然律與十誡之互相映證而互相協調了。從這兩者的聯合所得來的社會哲學，便是基督教的，用不着更進一步的辯論。

然而，在事實上這種理論卻幷不見得處處都說得通。其所以如此，基本上是由於原始社會中的那絕對性與理想性的自然律和墮落了的社會裏面的那相對性的自然律之間的區別太大了，是不能忽視的；這也就是說，現在的整個情勢在基本上是沒有達到這理想的。不過主要的障碍乃是因爲眞正的基督教道德律的目標和自然律的道德目標大有不同；它在實際上幷不和十誡相同，十誡祇可算是『胚胎與種子』，它祇能够按照神秘而又靈性化的解釋，和新約相調和，纔可以被稱爲『基督教的』道德律。〔阿奎那關於自然與超自然的學說〕

具有決定性的因素乃是中世紀時代那把基督教視爲超自然的之概念，或者說是超自然觀念之效果的充分發展。這種超自然的因素，幷不限於神人二性的基督，教會的聖禮，或人類之從那因原罪而墮落了的俗界中獲得救贖等偉大的神蹟。它已不再像在古代教會中一樣祇具有護教價值。這超自然的因素現在成爲一種獨立的，邏輯的，宗教的，與倫理的原則。任何被造物——甚至最完善的被造物——都僅僅是屬於自然的，它的發展規律與目標也都祇是屬於自然的。唯有上帝纔是超自然的。因此，基

督教的超自然主義的精華是在於提高被造物，使其超出它的本性而達到上帝的『超然性』，而分享上帝的本性。

自然宗教與倫理乃是在於知道上帝，並遵從祂的律法。但是超自然的宗教，超自然的目標和超自然的律法——簡言之卽『超然性』——則是指因神恩而得見上帝，正如祂看見自己一樣。這純粹是神恩的一種賜與，它超出了自然的一切限制之上。此地所必需的調解，因此也不再像初期教會中那樣，是在那唯一的『自然律』的兩個類別（卽絕對的和相對的自然律）之間的；此地所需的調解乃是在『自然律』和一般的『超然性』之間的了。較早的那種問題，已經讓步給這後起的問題；現在一切倫理學，而尤其是一切社會哲學，都注意到。自然（不管是完善的抑是不完善的）與『超然』之間的調解了。

事實上十誡在阿奎那的思想中還不能算是基督教的倫理；那被看作和十誡相同的自然律與基督教倫理的距離，正如十誡本身和它的距離一樣。十誡不過是一種開端的與準備的階段；雖然在這一階段裏面『自然律』從聖經方面推演了出來幷得到了映證，但是它祇能够說是間接地成爲基督化了的。所謂『出自聖經的』現在所指的是『啓示了的』，但這並不就是基督化的，因爲在阿奎那的思想中，聖經所表現的乃是一種具有不同階段的歷史發展。

基督的律法把十誡保存下來，作爲基督教道德觀的準備和開端，教導人怎樣應用這倫理的新動機。至於基督教的眞正道德律，其公式卻是奧古斯丁那種『愛上帝』的公式，那『愛上帝』是絕對的，最高尚的，而又單純的道德目標，它也包含那在比較嚴格的意義之下的『愛上帝』（卽通過自求聖

潔、自克自制、和靜觀默想的過程）和『愛鄰居』（即通過把一切歸給上帝、使萬物共同團結於上帝裏面，及爲上帝作最親密的相互的自我犧牲等過程）的要求。這就是在上帝裏面的『自愛』——這幷不是愛自然的我，而是愛那和上帝相結合了的我——和上帝裏面的弟兄之愛——這幷不是愛自然的同輩，而是愛上帝裏面的弟兄。這些說法都在中世紀的經院派中一再地顯示出來。

這種眞正的基督教倫理唯有通過聖禮所灌輸的力量纔可能實現；它以地上『爭戰的教會』和天上『得勝的教會』的說法爲表現；它從事於制慾和慈善等較爲高級的道德行爲，而且頒賜它自身的報賞，即得見上帝；這就是上帝的恩，在救贖和高舉人之外，所施賜給人的。

這種倫理乃是福音的一種神秘解釋，它無可否認地和自然律，亞里斯多德，十誡，以及人世間的那種『入世的』倫理大不相同；其實，基督教倫理的本身使它這樣不同，這差別可從中世紀教會和國家之間，以及平信徒，修道士，和神甫之間的關係當中看到，甚至可從那最純樸的平信徒的種種倫理要求中看到。

雖然愛上帝可說是屬於自然律的範疇中的，而且又是從亞里斯多德所着重的理論德性中發展出來的，但那仍舊不能表明整個的基督教倫理；它祇是向這個方向發展，但是，且不管它的光輝因『原罪』而已經有所減色這一事實，它和基督教那對上帝的完全之愛亦不一樣；它僅僅是人靠自己的力量向上帝所表示的『自然』的愛，還不是那唯有聖禮纔能灌輸的向上帝的『超然』的愛。

在理論上說，這種思想在那到現在纔清楚界說了的原始狀態的學說中，有着最好與最富特性的說

明。這學說之成立，可說是中世紀思想和教父們神學相比較的大進步。阿奎那在這裏把人按照理性所達到的自然完美和那上帝所賜與的超然完美分別開來，那超然完美在原始狀態中，在沒有神甫與聖禮時僅僅基於神恩的神蹟，也是存在着的。他認爲絕對的自然律和實際理性的充分運用，祇能够實現合乎理性的目標，祇能達到『自然的美善』，祇能使人以自然的愛愛上帝和愛人類，因而也祇能得到『自然的』報賞。在這種自然律之外，現在又加上了——在許多人心目中可說是由那自然律發展出來的——神恩那『超自然』的完美，包含和上帝的神秘交通，和同胞的神秘之愛，以及天上的『超自然』報賞等在內。這是『與上帝近似』，是比那原來的『上帝的形像』再進一步的成就，這種『與上帝近似』不是人所配受的，而是上帝的恩所賜予的『超然性』。所以這種『近似』是原始狀態學說中的中心意義；在初期教會和斯多亞主義中控制了這一項學說的『絕對自然律』，現在也降到了次要的地位。因此，由於墮落而來的那種不幸的境況，幷不在於喪失了絕對自然律及和它相當的生活形式，而在於喪失了神恩的奇蹟，因爲在後者喪失之後，那留下來的僅僅對自然律的認識就不足以使人到達那超自然的救恩。自然律不再是懲罰人的工具，而人的罪感更使它的効用顯得不可靠；這樣，理性便不再能够支配人的官感，本能，和衝動了。『自然律』現在已經變成爲相對的，但是，不管這是如何悲慘的，那具有決定性的事件並不在此，而是神恩的神蹟之喪失。

在救贖的教理中，這種轉變也像在原始狀態的教理中一樣清楚地顯示出來。原罪必因贖罪的恩而得赦免，而那由原罪所損傷與敗壞的自然精力也必得到救治。但是要點卻在於：通過聖禮，救恩重複

了那超自然的神蹟，藉所賜與的美德與崇拜行爲再度賦給了人們那超自然的神異道德——此種道德是超出了自然律，對上帝的自然的愛，以及自然的幸福等限度之外的。贖罪的道理所關切到的，不再是如何藉教會而恢復那『絕對的自然律』，而是如何獲得一種神秘的福佑和愛，這種福佑和愛在來生得到實現，使人與上帝交通，並因此與他人的靈性在愛中結成爲一體；到了那時，它和自然律就不再有什麼關係了，因爲它，無論是『絕對的』抑或是『相對的』，仍舊始終和物質，官感，以及一切自然的與有限的事物分不開。

至於初期教會倫理中的那世界和上帝國之間的對照，阿奎那仍舊把它保持下來，不過改變了它的形勢；根本的對照是與奧古斯丁的一樣，但是它的表現與奧古斯丁的大有不同。這種對照已經不再被認爲是教會的倫理（這是和斯多亞派的『絕對自然律』相同的）與羅馬社會的『相對自然律』之間的衝突；在那時基督教的地位一方面是在適應那『不可改變』的社會秩序，而一方面卻又在儘可能從教會內部去掌握此種秩序。

現在的對照毋寧是目標的兩種階段的對照，一方面是那神秘的『超自然』及其在來生中的福佑，另一方面是一般的『自然律』；那原始狀態的『絕對自然律』與墮落狀態的『相對自然律』之間的區別，現在已經比較不甚重要了，這兩種觀念現在都包括在『自然』一詞之中，因而也便都是和『超自然』相對立的。

自然律的那以世界爲限的倫理目標，就是那在一切思想與物質問題方面促進人類的組織，統一，

和福利的理性上的目標，現在是拿來和超自然的倫理，即基督教道德律那種目標相對比了，後者的中心在於通過聖禮而達到與上帝的實質相結合的境界。

因此阿奎那以十誡爲代表『自然律』的；十誡既然是對於一個特殊民族的啓示，它就必須伏在基督教的律法之下，以便在基督教裏面獲得了意義。

斯多亞派和初期基督教會那認爲凡在上帝裏面的人都有自由人格，以及人類不必受法律與暴力支配而達到統一，可以彼此以兄弟之誼相待，相互服務的那種更合人道的觀念，現在也已經由聖禮的神蹟觀念，和新柏拉圖主義與基督教的神秘主義相結合的思想所代替了。

現在那必須加以克服的對立，基本上已經不再是一個特殊社會（這社會內部互相仇視，是建立在法律，暴力，與私慾之上的）與上帝的兒女們那普遍的『愛之國度』的對立了；它現在已成爲那以理性法則爲根據的『自然』與基督教那作爲生活目的的聖禮奇蹟之間的對立；已經成爲由前者而產生的基督教中那種自然的社會體制，與由後者而來的那種神秘的愛與幸福的結合形態之間的對立了。現在關於這種對立的調解任務是有兩方面的：不但要調和絕對的和相對的自然律，尤其要調和『自然』與『超自然』。

這種對照的新形勢是更爲包容和更合理的，因此有了那新的，更合理的解決方法的可能。它一方面承認現實社會生活的相當價值，同時卻又清楚地規定了那種價值的界限。這理論乃是那文化統一的觀念的必然結果，而同時在另一方面形成了那一觀念的基礎。

這就是中世紀的理論中那眞正新興的因素，此種新因素使基督教倫理朝向新的方向發展，那是很自然的事。不過我們卻須記住：如果這種動力引起了對於現實社會生活的更高度認識的話，那幷不僅僅是由於理論方面的一種邏輯發展，而更是因爲當時的現實社會生活實際上有了相當的基督教化使然。

這種發展是在亞里斯多德主義的幫助之下進行的，但是亞里斯多德主義在當時首先爲巴黎大學，繼之爲教皇所拒絕，正如今日的所謂『現代主義』之被拒絕一樣。亞里斯多德主義在最後終於被接受，這是因爲當時接受了它便解決了實際生活與理論思想中的若干問題，而同時它仍舊是隸屬於基本的宗教思想之下。

阿奎那之克服這種困難，不再是僅僅把俗界中的各種體制當作是相對自然律的表徵而加以接受而已——如果是那樣，教會那被認爲和絕對自然律相同的倫理對於此等體制就不再有內部的關係了——而是藉一種級次的系統觀念。既然主要的矛盾是在於自然與神恩之間的區別，那末，他那級次的觀念——即由『自然』或『自然律』藉理性向上帝而遞升到神恩——就克服了那對立。亞里斯多德的『發展』觀念，即認定發展的潛能是由理性的支配力量所形成的，滲透了這整個系統，也被應用到這種遞升關係的觀念上去。

按照這級次觀念，人類固有的理性或自然律的發展，是屬於準備的階段，然後便可以加上神秘道德的神恩那一階段了，就在原始狀態中也是如此。同樣在墮落狀態中（在相對自然律和理性的相對智力

影响之下），人們固有的理性也創造出向善的傾向那準備的階段爲基礎，把神恩倫理那種上層構造，連同救治罪惡敗壞的補贖和赦罪機構在內，都建立在它上面。

絕對的和相對的自然律，最後是都隸屬於神恩的神蹟之下，作爲它的基礎和準備階段。它們兩者之間的差異如果和『自然』與『神恩』之間所存在的那種差異相比較，便不足道了。絕對的和相對的自然律不過是理性在各種不同情形中的不同表達，所以它們相互之間是極爲接近的，這樣，俗界中的社會組合都算聖潔了，都是神的理性的表徵了。

可是理性的本身也是隸屬於神恩之下的，它祇是使人能够接受神恩的準備條件與準備氣質。到了此處，亞里斯多德的『進化』觀念，便和新柏拉圖主義的『性靈升級』觀念相混合起來，那便是說，性靈會從政治性的道德標準，升到靜觀默想的與理論的道德標準上去，然後又再從此進到得見上帝；這種程序唯有通過神恩倫理的那種神蹟纔有可能。

這樣一來，那由物性，社會性，和倫理性的種種因素所組合起來的『理性』的下層建築，也便成爲那整體的不可分的一部了；它的合格處乃是由於它也是那顯示於十誡中的『神的理性』的表達，然而，它既然僅僅是『理性』而已，它祇能隸屬於那具有更高道德水準的聖禮，教會，與神蹟範疇之下。

理性的道德和自然的社會乃是對神恩的一種準備階段，且與神恩一致，因爲二者都出自上帝，二者的上下關係也是上帝所規定的。按照阿奎那這種上升過程的看法，墮落狀態中的理性和自然的社會幷不完全敗壞；理性仍然存在，仍然有力量，能够匡正，促使，並準備人們的心靈，使它們迎受神

恩。

阿奎那的社會觀便是這樣地歸於理性化和基督化了，而同時，又被吸收到神秘道德體系的高級絕對性目標之中，作爲到達於它的途徑和前提。斯多亞派早已提出的接受世界的看法仍舊被保留着，因爲他把社會看作是『神的理性』的產物，而『神的理性』則是和十誡相同的。但是新看法的範圍更爲深遠，它把社會結構的本身，當作是神恩倫理的初步。在斯多亞派所提供的那種舊看法之外，現在又加上了新柏拉圖主義所提供的新看法；從第一種到第二種看法的轉變，則又是受亞里斯多德學說的影響，這種學說假定了一系列向上遞升的不同目標，當一個人達到某一級後他必再往上升，以那已經達到了的一級作爲根據。那和十誡及自然律相當的理性倫理與理性體系，便是一種『潛能』，而這潛能唯有通過了神恩的『作用』以及由神恩所創造的超然道德行爲，纔可以得到正當的引導。天主教的文化是建立在那由神恩加以修正的，在墮落狀態中有效力的相對自然律之上的。所以，這種倫理觀就它提到人類的固有理性以及自然律所造成的社會秩序而論，很可以盡量着重於大公無私的精神，着重於愛和自由等等；但是在同時，它卻又完全是理性化和俗世化的；而且，完全像亞里斯多德和亞拉伯哲學家們一樣，它又把精神和身體的幸福作爲道德的標的和中心點；然而，更進一步看，這整個自然律的倫理觀卻被合併在另外一個世界觀之中，後者把它用作一種手段，叫它去實現一個絕對的宗教目標，否則它就不能算爲有用的。

初期教會在倫理，社會，與哲學上是利用斯多亞派的普遍觀念，但是與這些觀念對立的卻有教會

自身的神聖組合，以作爲對於理性那完整的，卻爲罪所破壞的倫理的恢復。阿奎那的倫理觀則利用了亞里斯多德和新柏拉圖主義的倫理，社會，和哲學等概念；但是，它卻向亞里斯多德的哲學搬出了教會超自然主義和新柏拉圖主義的聯合思想，在這聯合思想中，教會基本上是超越於理性之上的，它這神秘的特性是神恩所賦予的。

〔阿奎那倫理觀的矛盾〕

這種結構看起來雖然是很有綜合性的，而且對於初期教會的那些理論來說又實在是一種很大的進步，然而初期教會中的各種矛盾大體上卻仍舊存留下來。不過這些矛盾現在是存留在比較隱微的地方。我們應該把這種情形牢記在心頭，免得過份地把基督教性質歸給當時的文化。其實它的基督教特性，僅僅在於它直接地受到了神恩倫理與神恩的有機組織的支配，但是那受到支配的社會生活卻並不曾直接成爲基督化的。大體上基督教用以轉化社會生活的方法乃是提倡以自然律爲神聖的，和合乎聖經的，並且具有其本身的發展邏輯；但這仍舊算是一種間接的方法。因此，直到今日，在教會的神權體制之外，天主教倫理觀的根本基礎，仍舊不折不扣地是聖經所承認的理性自然律的原則；這原則認爲自然律和舊約的家長制和亞里斯多德的保守主義卻是相合的，因而也認爲中古時期的社會實況根本上是理性的表現。

在另一方面，那眞正的基督教倫理觀則注意那聖禮的神恩倫理，它通過了教會那無所不包的神權纔干預到世俗的事務。因此，社會生活的實際法則仍舊不是直接從基督教倫理發展出來的，而是從自

然律，從亞里斯多德，從十誡，以及舊約中發展出來的。同時，此地也沒有關於基督教社會改革的直接觀念，他祇不過把自然律和舊約的法律概念隸屬到基督教思想之下，並認爲它們是間接地管制着俗界中的種種社會體制的，因爲它們把此等體制都帶到基督教倫理觀的影响下來了。教會與世界之間的敵視是已經被削弱了，但是還沒有被消滅。基督教的文化所以成爲統一，並非直接來自基督教思想，而是來自受基督教思想所支配與利用的自然律，亞里斯多德，以及舊約的種種思想。在理論中，自然律和基督教思想是非常接近的，在實踐方面，自然律卻把它本身的影响施之於那接受基督教思想的社會秩序。不過在這種社會秩序中，基督教的生活標準仍舊居於非常不確切與不安定的地位。因爲使自然秩序有別於基督教秩序，並使前者僅僅爲後者的預備階段的事實，乃在於——除了人類行動的自然力量和對於宗教與社會的種種目標的自然與世俗關係之外——墮落狀態的自然律是受着人類本身那具有原罪的基本氣質所支配的，受着『傲性』——那種拒絕順從現實情況與環境，那種不願向上帝或律法低頭的傲性——所支配的；『傲性』乃是一切衝突的根源，也是那企圖消除此等衝突的法律與財產的種種體制的根源。

所以在新柏拉圖主義對於宗教和倫理所作世俗和神秘兩層之間的區別之外，又還存留着生存鬥爭及其有關種種制度與基督教那强調愛和自由的倫理之間那原有的對立。這種對立保存了下來，但卻被有關『自然』與『超自然』之間的關係那更重要的問題所隱蔽了；它既然是包含在『自然』中，也與『自然』同附屬於從『自然』遞升到『超自然』那程序之下。這樣，自然和超自然不再是被視爲同時

存在的，而是先後繼續發生的了。

然而，我們絕不能否認阿奎那那關於先後程序與繼續上升的觀念——這也就是指對於亞里斯多德學說及其與新柏拉圖主義之自然聯繫的接受——對整個基督教倫理觀來說，是異常重大的一件事。它一方面使人們能够繼續堅持着那極端的宗教倫理觀而作爲致志的目標（因爲倫理觀已經轉變爲神秘主義了），另一方面又使人們能够把一切其它爲中古時期所認識的倫理價值和『自然』本身，都吸收到基督教的倫理觀之下，作爲一種較爲低級的預備階段。

這樣一來，眞正基督教倫理觀的那些極端的原則，大體上便是變成爲相對的；不過，在從理性的各種自然價值向上遞升而達到倫理與宗教方面的種種特別價值那種發展的觀念中，這極端的宗教立場本身，卻是保持住了的。這是基督教文化統一所不能缺少的一種相對論；而且，若沒有文化的統一，那普遍的，支配世界的教會既然不可能產生，這樣的一種相對論也就可說是教會本身的特性了。作爲支配文明世界的權威，教會必須替世界的自然基礎和倫理價值都留下餘地；這便是它之所以承認這些事物的相對價值，然後纔能從這些相對價值遞升到那些絕對價值上去。然而，那些絕對性的理想既然現在包含着那些向它們遞升的相對性理想，所以它們本身在最後也便成爲相對的，而失掉了它們的獨特性。它們終於和世俗的理想形成了各種各樣的結合，因而本身在理論上便是『世俗化』了；它們是被捲入了那『變遷』的潮流中，而成爲僅僅與『絕對』相接近的價值。使『絕對』理想完全實現的責任，不得不交付給一個特殊的階級，卽遁世主義者，他們代替其餘的人們實現着『絕對』價值，並維

繫着它的威力和影响，以便使基督教的原始精神得以從他們再度向一切僅僅與基督教標準相對接近的事物發射出新的生命力來。

『絕對』的觀念僅僅在那最高的理想和那具有神恩的教會體制等觀念中，纔得以保存下來；此種教會體制既然是那些超自然的神聖力量的客觀化身，所以它也便無時不保證着這些力量的存續與影响，不管這些超自然的理想如何在各個單獨的信徒生活上得到了主觀的實現。教會便是那『絕對』價值之永遠存續者的標示，所以它也便使各單獨的人用不着去完全在主觀上加以實現，對於這些個人來說，一種頗爲『接近』的程度就够了，死後在煉獄裏的滌罪自然就會替他們完成應有的工作。

這樣，道德便成爲複雜而又相對的，一種目的進化的道德，包含着許多彼此不同，卻又相互和諧的目標的階層。但是，教會本身既然代表着『絕對』的價值，也使這倫理成爲一致，因爲它藉它本身的權威而决定着人們行動中各種不同程度的善與惡，又藉它本身的鑑別體系而取消了各個人去統一這種複雜義理的必要。於是，這本身以自由目的爲根據的道德，間接地便因教會的解釋而成爲律法性和依靠威權的了；所以世俗中求取功德的那整個歪曲的信念，也便是在這裏滲透到教會的思想裏面來，但是在阿奎那眞正的基本觀念中，這種信念根本就沒有任何地位可言。從這種觀點來看，天主教倫理觀的這種良心鑑別制度與律法主義，乃是由於它的複雜性而來的，它的複雜甚至唯有教會發出權威性的命令纔能够維持信徒行爲的統一。教會之所以有權這樣作，乃是基於它之擁有『絕對的』種種精神，目標，與眞理。它——而且唯有它——纔是絕對者與統一的化身。

〔阿奎那的發展觀〕

上述的調和是相對性的。不過這種相對並沒有犧牲那絕對的目標，這是因爲有了宗教與倫理的分段發展那種觀念的緣故。從初期教會那種自相矛盾的二元道德，現在已產生出一種本於發展觀念的統一道德體系了。在形式上看，這種調協似乎和現代的進化觀念很相近。其實不然，那所謂的『進化』並不是一種實際的發展，它並不是從一種內在的『必要』意識而繼續自求實現的那樣一個整體，不是按照它實現的階段和目標，深深地蘊蓄在那生命淵源的上帝之中的。這種進化不過是分門別類的一些目標有了建築結構風味的聯合體系，在此種體系中每當一個新策劃開始進行的時候，其程序總是由上帝的一種特別的創發行爲所引起的，而且和前一階段的繼續關係僅僅是造化主所安排的一種外部的準備與調和關係，以便使前一階段和後一階段的進展之間不至於有過大的缺口。

因此，嚴格地說來，在現實各種目標向上遞升的體系中，每一新階段的進展都是基於上帝的自然的，而同時也是神奇的作用的；那最後把人類聯結在一起的最高進展，卽那具有神恩的教會與聖禮，更是以那純粹從神恩的賦予而來的一種獨特和自然的神蹟爲根據的——此種神蹟對於人和世界的實體與概念都毫無關係。因此阿奎那在反對亞偉若斯的一元論時，非常精細而又澈底地維護了現實中的各個階段的特殊性，人類性靈的特殊性和個別的特種存在，以及性靈在死後繼續發展的可能性。但是，在他發揮出這一套思想的時候，他同時也承認神恩的整個超自然倫理，並使其成爲實現生命的絕對目標所需的必要基礎。

在他看，生命的神秘『目標』並不像在新柏拉圖主義中那樣地倚存於人的根本概念中；他僅僅通過了神恩的神蹟而達到那自然發展着的根本概念。這些內部無所關聯的階段是很小心地，但卻很表面地聯合起來的，他把前一階段的最高點儘可能地推進到了和後一階段的起點相近處，好使從前者到後者的跳躍，被儘可能地縮短。從俗界的準備階段到神恩的神蹟那一階段的過渡是特別難於作到的；阿奎那的重點不停地從一個極端轉移到另一個極端，從互相關聯的觀念轉移到互相對立的觀念。關於自由和恩典，罪惡和神恩的倫理等微妙言論，便是在這個關點上發生出來的；不過我們在此地卻不需要更詳細的討論。

每一階段之間的距離既然已經縮小了，對於思想方面的統一那種心智上的需要，便也得到了滿足；而我們在本書中所關切的那種需要尤其得到了滿足——那便是使世界中的社會生活合併到宗教生活的社會組織所具有的最高生活價值與原則。宗教生活的社會組織本身既然變成爲教皇的神權政體，和一個無所不包的，直接或間接地決定一切的形態，因此世界生活就依循兩種方法被收入於這整體中：首先，世界生活的原則被簡化成爲自然律那屬於斯多亞派和基督教的觀念，卽一種强調自由和愛，並把保守主義和極端主義都同時滲雜在一起的概念；然後，當其繼續發展的時候，這自然律便終於（而且是主要地）超過了它本身的界限，而走向一種絕對的超自然生活目標，而這種目標則是藉教會的聖禮所灌輸的神奇恩典而出現的。唯有在教會裏面，自然律所鼓吹對上帝和對人類之愛，纔能達到完全的地步。

這些便是阿奎那倫理的基本觀念；從這觀點出發，人們纔可以邏輯地承認對世界上的社會生活之估價的重要性。而這種承認是統一的文化必需的。這問題之屬於倫理發展史的那一方面——就是說，這種說法是如何地先後經過法國的教會哲學，猶太人和亞拉伯人的哲學，亞里斯多德和教父等等的影響而後纔形成的那個問題——用不着在這裏討論。但是，我們所注意的要點卻在這裏：把這一切的影響綜合在一起而成爲一個嚴密的系統的阿奎那，實在是天主教教義發展史中最偉大的思想家之一；同時，由於他那嚴格的教皇思想，他又竟能够把這種倫理觀與文化概念，密切地聯繫到那普遍的統一教會和教皇的無上權威那一面去。很顯然地，他這種聯繫是澈頭澈尾地合乎邏輯的。那完全基於神蹟力量和啓示的倫理體系，祇能藉一種權威的神蹟和上帝的客觀行動，纔可以維繫不墜。同樣顯然地，像這樣的一種權威必須依照嚴格的法律形式組成，要有極清楚地標揭神性威力的效用，然後纔能使此項權威有理由，有必要，去用武力降伏世界，使它順服教會所擁有的眞理和所認識的人生目標；這是說，如果世界不甘心情願地向這中心權威順服的話。不過，由於自然律中的那進步與遞升的原則，世界之必甘心情願地順服，在原則上倒是一件期望中事。

和整個經院派一樣，這種想法在基本上是十分邏輯的；阿奎那認爲這一統一是出自造化主的智慧的。所留下給人類思想的祇不過是對上帝那偉大和神奇的創造工作的敬拜和承認上帝所作成了的調和辦法罷了。這思想中的理性因素是在於它的相連續的觀念；它的非理性因素則在於上帝爲下一次的發展的不斷干預，在於支配神恩的教會，和在於預定論等思想中。而這二者是由於把世界視爲一種很邏

輯地向上升的次序體系，總得到了調和的。因此，人類和個人性靈之向那『絕對目標』上升的階梯，都是有條理次序的。

那由最高目標得到實現而形成的社會的觀念，也是很有條理的，因爲在社會裏面，不僅各個人要通過各階段，社會本身也通過它的等級組織而從一個階層上升到另一個階層：譬如說，從農奴到自由人，貴族，和自治公民，再從後者到修道士和神甫，然後一直到教會與國家機關中的最高級位。這一點是和這思想的邏輯有密切關聯的，應該受到特別的重視。

分等定級的社會體系和經院派的思想習慣是彼此相通而且又互爲條件的。在兩者中，各個單獨的部分都不是各自直接關聯到那些最高的基準和原則的，卻唯有通過整體的媒介總關聯的——在這一整體中，它們祇在外形上結合在邏輯的體系中，而且僅僅在表面上和它發生了有限的聯繫。社會和文化的這種邏輯性的統一，在另外一些情形中也有着說明：不僅個人和人類發展的上下階段，祇是在表面上前後連貫而已，就是在同時並存的各單獨的集團，對於整體的意義也不過祇有一種被動的，純粹屬於外在和形式上的關係罷了；唯有整體纔能實現上帝對人生的旨意；但是，在實現那眞正的理想和最後的目標中，各個階級與個人都有着極不平等的一份，事實上就是上天所賜的福澤，也有各種階段與程度上的不同。由於神蹟的干預而生的轉變，以及那和理想祇有量的關係的，都被用來和世界和諧的思想相調和，正如社會中的不同階級和社會的統一兩相和諧一樣。沒有任何統一的道德理想可以對每一個人的訓練提出同一的標的。所有的祇是各個部分，各個階級，以及各種役務在一種有條理的整體

中的區別；這些部分，階級，與役務都互相輔助，互相撐持；它們的內在統一祇是靠上帝那使一切互相聯合的旨意，和那執行這旨意，分配各任務，並爲整體負責的教會。

『教會階層組織那種有條理秩序的意義在乎在一個較高的境界，卽神恩的領域裏，重新表現出自然秩序和國家體系中那些不同而同時彼此和諧的等級來。社會裏面的各種不同的職業（在這一方面是和一個人的構造很相像的）是必需有的，好使最大可能數量的人得以積極地參與教會的共同生活。把各種職業和義務分定等級，乃是管理整體的事，且可使教會更加美麗。』

在其他方面，此種體系也包含着許多明顯的困難與糢糊不明的地方，因爲它把種種觀念隔開與聯繫起來的方法太武斷了；譬如它把對上帝的愛分別爲自然的和超自然的兩種，以及把那原來被認爲是根據其內在邏輯而來自聖靈的新柏拉圖派的神秘經驗，改變爲教會所支配的神蹟，便是武斷地隔離相關概念的例子；而一時以亞里斯多德的思想方式把『自然律』當作理性的勝利發展，一時又以教會的立場把『自然律』看作一個完全爲原罪所敗壞的體制這樣不確定的觀點，便是武斷地聯繫貌似相關概念的例子。還有它的德性完成論中的不確之處；這理想本應該向每一個人要求實行神恩所定的那神秘的倫理，但是，由於實行的不可能，它卻僅僅維繫着一種近似的標準，而把那完整的神恩倫理歸諉給一個特殊階級，卽修道士，認爲修道士有特別有利的環境，可以代替大家實踐那高超的倫理，或者至少認爲這種理想在修道院中是比較更容易實現的。

不過，就整體說來，這個體系對綜合社會中的種種不同動機，世俗社會的和神秘宗教的都包括在

內，無疑的是一種有魄力，而又有天才的嘗試。在他努力保存這些不同生活的獨立性的嘗試中，和在他一面堅持着宗教的最後目標，一面又想在生活發展的上升階梯上面維持各階段內在的區別的願望下，阿奎那恐怕比現代生理學派的自然主義更接近生活眞理一些，因爲後者的『集體主義』往往壓抑個人，而它的『相對主義』則至終傾向於一元論。

無論如何，一直到今天，阿奎那思想仍舊是天主教社會哲學的偉大的基本形態。它所包含的內部矛盾根本上是人生本身的現象，是必然地要不斷出現的，因爲在一般的世俗體制之外，有一種理想已經興起，它是絕對不至於消逝的，它是一種具有普通倫理和宗教意義的理想，就是個人和上帝，以及社會和上帝之相結合的那種理想；這理想正在爭扎着要創造出和它本身相符合的社會來，它必須設法使它的理想在整體的生活中得到實現，遠遠超出它那現有的宗教組織範圍之外。

無疑的，中古時期的理論有着銳敏的鑒察，澈底地考慮到了各種矛盾，也同樣顯然地接近了它的理想。

如果基督教的倫理理想要成爲人生最高目標而維繫不墜，且希望得到普遍承認的話，它就必須把俗界的種種生活形式，以及有關這種生活的各種倫理理想，吸收到它自身裏面去；而這種吸收的工作，除了藉『向上發展』的觀念——卽從現實世界生活的各種準則上升到超越境界的準則的觀念——之外，便根本是不可能的。

但是，阿奎那建立這種思想體系的方法，卻是由中古時期的生活特色與特別思想所決定了的。那

時的上帝觀是非理性的，是以旨意的觀念爲基礎的；那各種不同的體制與干預都祇經過一種『神人同性論』的和有條理的世界觀，以及一種把前一階段邏輯地連貫到次一階段的方法，纔達到邏輯和倫理所需要的統一。以後的蘇格徒（Duns Scotus）派，尤其是俄坎（Occam）派的批判，從阿奎那思想攝取出一種純粹的『非決定論』和一種純粹武斷的上帝觀，那是不足爲奇的；但是後來的天主教思想也離棄了此種批判而回復到阿奎那的理論那種延續與過渡的觀念方面去，這又是很明顯的。

較晚的中古時期那種所謂『唯名論』的神學，由於它對這種調和思想的體系所作的澈底批評，無疑地有過眞正的好處；同時，由於它之推翻這種體系，俗界的生活也顯然地得到了比較廣泛的範圍，而宗教的思想傳播，也得到了更自由的，比較少爲邏輯攷慮所限制的可能。因此宗教改革者的神學是從阿奎那主義的推翻和那與它相反的理論之重新建立之下發展出來的。但是，爲了要代替阿奎那主義，他們後來卻不得不向一種新的路線出發，以求建立起社會與文化的倫理學。相反地，對於天主教思想來說，這種唯名論的後果，祇不過是敗壞了它的文化觀念中所必需的那種協調思想，而又不產生出什麼新的協調來。唯名論不僅促使了天主教教條的崩潰，更使社會倫理學歸於破敗；同時，它對『理性』與『啓示』之間的對立的着重，則引起了教會與國家之間的分裂。

〔阿奎那主義和天主教的社會哲學〕

經院哲學已經包含了的那些古代思想因素通過了人文主義的進一步發展，例如庫薩努的尼哥拉（Nicholas of Cusa）和摩耳（Thomas More）二人的思想，也愈來愈離開了天主教關於俗界及其文

化之受神恩的支配與指導的那種思想；因此，教會爲了反對人文主義起見，便不得不重新着重於阿奎那思想中一切反對人文主義的因素。反改教運動的天主教在其重新組織的工作中，同樣必須回復到阿奎那思想中的調和倫理觀。但是，它同時又不得不儘可能重新建立阿奎那的一般前提。因此天主教大體上總是希望回復它在中世紀曾經藉以建立其組織體系的那種政治與社會情況，並且，直到今天，仍舊維持着它那邏輯的哲學和神學思想方法。現代的天主教社會哲學仍舊是以這兩種要求作爲基礎，不過在某一程度上，它已經把前一種加以修改，加以現代化了。直到今日，它仍維持一種與宇宙中那自然和超自然的階層結構的玄學觀相稱的，社會階層組織的畫面，以及對各階層依它對那絕對理想的關係而規定它所應盡的道德標準。由於它必須調和與統一這些不同的倫理動機，所以它必須要成立一種中央機構，使其掌握全體，使其建立明確而絕對有持久效力的教理和倫理原則，使個人免於這種責任，並以權威去支配人類共同生活。

如果天主教接受現代理性主義與個人主義的社會學說，認爲一切運動與有機的統一，都是自然而然地從內部成長而來，不用任何外界强制法規的輔助，因而也用不着什麼强迫的力量——如果它這樣作，它就不免背棄了它本身的傳統精神，這樣，那不可避免的結果便必定要隨之而來了，就是它本身的玄學觀與倫理觀的破壞。

這結果可以從『啓蒙運動』的時期中見到，天主教神學因當時流行的人格玄學而接受了康德的倫理觀與社會哲學，但是，當天主教的社會理想對康德實行反叛的時候，那一般的玄學理論便也都被棄

絕了。

在今天，那所謂『美國主義』和『現代主義』再度清楚地證明了這種相互間的密切關聯，昔日阿奎那用那單純而排他的亞里斯多德主義所獲得的成功，今日天主教中的這兩種主義不見得能够藉採用現代的自然哲學，歷史哲學，社會哲學，以及玄學等各種思想而獲得同樣的成功。

現代生活比中古時代的生活複雜得多，一定不能再實行阿奎那時代所實行的那種對天主教倫理觀的根本修改。照我們所能見到的，阿奎那的思想必勝利地流行着，直到它在勝利中『沒頂』爲止。

第十一章　阿奎那主義下的中世紀社會哲學

在教會文化所獲得的這種理論和倫理上的統一中，有一種包括整個人生並使它聯貫綜合的基本觀念被發現了。它是一大批不同的生活目標的綜合，這些目標具有分定等次的結構，從一個階層上升到另一個階層——從本能官感和獸性衝動的範疇，上升到有思想和有社會性宗旨的階層，然後再從此上升到宗教性與超自然意旨的範疇——它包括自然的界限和神恩的界限，包括宗教範圍以外的社會和教會那種灌輸神恩的機構，包括原始狀態，墮落了的人類，以及來生；這體系把上述一切都包含在基督教的概念中，或者說包括在教會的擴張觀念中——這擴張觀念是包括了自然中爲教會所作的準備在內的——這一切便是阿奎那的基本觀念和他那富於伸縮性與想像力的觀點，一種和玄學及歷史哲學密切關聯着的觀點，在其中人類生活上的種種差別與矛盾都匯合成爲一體。

〔社會學理論的一致性〕

這種文化觀念的一致又產生出基本的社會學觀念和理論上的一致；這種理論認爲人類在爭取那最後目標和在運用那些趨向於這一最後目標的中間目標時相互間所發生的共通關係，是一種普遍和合理的理想。

祇有到這時候，人們纔感覺到把基督教會的社會概念作爲一切可能的社會組織的中心和標準，並從這一中心促進各種組織，非但是必需的，也是可能的。凡不能够和這中心邏輯地聯合在一起的組織，則被歸入於罪惡的影响以及對這一標準的敵視。然而，上帝既然通過自然律及其與神恩的聯繫而工作着，祂必然要使一切社會組合在大體上都朝向這方向發展，使那否認這理想的一切橫暴的，壓迫的，奴役的體制，都能够轉化成爲『賞善罰奸』的工具。

但是，要制服那些純粹由自私和無羈的衝動所產生的搗亂和腐敗，祇要以講道，執行紀律，並維持信仰的純潔與教會的權威等方法就行了；因爲這樣一來，那些搗亂必至少都變成爲例外的與偶發的事件，而被克服。如果不能克服的話，也就祇好虛心地忍受，把它當作是對罪惡的懲罰。

原始教會缺乏一個一致的社會哲學。從原始教會的觀點上看，教會的社會結構和教會以外的社會組織是分隔得很遠的。

誠然，在斯多亞學派的幫助之下，原始教會學會了把世俗的社會體制歸到一個中心概念，卽自然律之下，因此在這範圍以內承認它們爲上帝所指定的。然而，主要地說來，初期教會在這些體制中仍

舊祇看到了社會秩序的病態，以爲它因罪而糢糊不清，並且由於暴力，法律，死刑，戰爭，私有財產，以及貿易的關係而和那眞正的理想衝突，而其所以接受了此制度，一部分是作爲對罪的懲罰，一部分爲對罪的規戒；同時，它又認爲那原來的理想大半已爲邪說和人類的自私所蒙蔽了。

至於教會內部的社會理想，情形卻頗不同；在那裏具有支配性的觀念乃是神甫的權威，聖禮的救贖效力，成聖，自克，對於教會的服從，以及那不必律法規戒，也不至流於貪婪的愛等等。

因此，在初期教會中，人生的兩方面仍舊是分開的，而自然律和摩西的律法在理論上的同體，也祇是指着原始狀態中的絕對自然律與聖經中的律法之統一，這種說法的作用僅僅在於作爲一種安定人心的手段，使大家對於教會以外的那些社會組合之存在，不至於覺得忐忑不寧；但是，這種說法並沒有使大家更容易接受社會體制的實際形式，他們不過要忍耐，對現實罪惡世界採取一種無可奈何的順從態度。所以這兩種因素從來不曾和諧地成爲實際統一，教會也不能按照基督教信仰中的社會學基本思想去了解並掌握這一項組織體系。在這一方面，奧古斯丁的游移不定是很有意義的；譬如說，一方面他創立了關於依次上升的各階層目標的觀念，以及爲上界目標的緣故而利用下界目標等等；然而，另一方面，在他關於罪惡和預定論的教理中，他又完全拒絕了實際的社會生活，並加以貶責，祇是卻不因此而要求建立什麼新的，更爲洽當的社會觀。因此，一種普遍一致的基督教社會哲學當時根本就不可能；在教會和自然律之間分裂開來的一種社會哲學，是和基督教思想的主張不相符合的，因爲它以爲在它本身那絕對準則的立場上可以包羅一切，凡不能包容在內的都應拒絕；所以這裏的矛盾是很

澈底的。

相反地，中世紀後期的學說，尤其是阿奎那的學說，卻能够建立起一種普遍一致的社會哲學，因爲它是從基督教文化統一的實際與必要那種觀念出發的。前此的一些篇幅已經說明了爲什麼阿奎那能够假定這種文化統一爲頗自然而又實際的事，以及他怎能就他那目標不同的階層結構的概念，創造出他的理論來。這種學說裏面的主要因素便是自然律的新觀念，按照這種觀念，絕對性的原始狀態和相對性的墮落狀態之間那種區別已成爲次要，比較上受積極着重的是那趨向於更高理想的新生與進步方面，而不是那些破壞與懲罰的消極方面。縱使沒有『墮落』的事發生過，人類仍舊會創造出種種的社會體制，不過這一項程序的實施，應該帶有愛的精神，應該是出於自願的歸依，而沒有那本能官感對理性的拒抗，因而也不會有困難，不會有痛苦。但是，這些體制雖然在根本概念上一定會和現在的有差別，但是實際上它們仍舊和那些已形成了的體制很近似。所以自然律已經不再是和基督教的神恩法律和斯多亞派的『黃金時代』相同一的了；它現在祇是神恩的神秘團體的自然準備，祇是這團體的準備形式，而這團體的性質則是和亞里斯多德進化學說的意識相當的——是理性原動力在自然界中的具體實現。

因此，自然律當然不免有很多缺憾，限制，和外在性，但是人們不可因此而放棄它。即使在它那種模糊不清的相對形式之下，自然律也能够與神恩的倫理和教會發生關聯。從它的本性上說，它是關心於人類的物質幸福的，它與上帝的關係祇是當上帝表現於自然的那可以覺察到的秩序與和諧的原則

時纔發生的。所以它必須依賴教育和紀律的幫助。依賴法律與規章的維持——依賴人們對於種種原則的應用與發展。這樣，自然世界纔可以變成爲神恩國度的入口處。

但是在這裏卻出現了自然和神恩兩方面目標的一種最高形式的相互聯繫，和一種社會學上的基本理論，對雙方面都是有效的，不過雙方有稍微的不同罷了。統一的社會哲學既能够而且又必需從這種基本理論上出發，因爲這理論在教會與現實世界之間已經不再假定各不相同的基礎，而是從同一自明的基本理想推演出一切想像得到的與可能形成的社會制度，並且把教會所根據的那種理論，也分別層次地應用到存在於教會之外的社會結構中去。祇有這樣纔能够有統一的基督教社會學說，就是一個從教會本身內部所含有的社會理想推演而出，並形成了教會以外的社會體制的社會學說。祇有這樣纔能够得出意識上那種高度的滿足，澈底地相信唯有教會掌握着一切社會知識的鎖鑰，以及療治一切社會災痛的秘訣——就如現代的阿奎那主義者在面臨着當前種種的社會動亂與混淆時，所常常自得地宣稱着的一樣。然而，縱使事實上如此，我們仍舊可以清楚地看出基督教這種根據救恩的社會學說，乃是一種很複雜的歷史產物，而絕不是從基督教的基本思想單純和直接地產生出來的。一種有普遍性的『基督教社會哲學』，唯有在古代廣泛地貢獻出它的種種科學思想，並各種很有意義的歷史發展實現之後，纔有可能。

〔阿奎那主義的社會理論：家長制和有機體觀念〕

從前面所記，可知這種社會理論是很複雜的，是來自種種不同的淵源，也是爲種種實際的歷史事

件所限定的。現在的問題便在於發掘這一項基督教社會學的基本理論的意義，內容，和後果。譬如說，基督教的社會學說是以一種社會學理想爲基礎的；這種理想從教會出發，然後幫助外在的機構達成充分的發展，並以確定的標準來訂定人類整個社會生活的格調：這種理想究竟是什麼呢？天主教社會學的一般精神是什麼呢？使它確信它縱使在今日——而且特別是在今日——也仍舊擁有對於一切社會缺點的普遍補救辦法的，又是什麼呢？在答覆這些問題的時候，我們當然要看到一些基本上屬於基督教觀念的出現，可是這種發展同時也有賴於上古理想主義和其他思想的影響。

福音本來已經發展出一種社會學上的基本理論，這種理論我們也許可以形容作極端的宗教個人主義，和宗教性的愛的普及主義。然而，這種理論卻既不曾直接產生出它本身的宗教組織，又不曾替外在的社會機構產生出什麼標準來。對某些情況和個人，耶穌就應用了這理想，至於一切其他的情形，祂都歸給天父，因爲天父會藉祂的國度的到臨來實現那整個的理想。福音本身並不管這種成就會『怎樣』實現的問題。祇有由於後來對那復活了的主的崇拜，一種新的宗教社團纔興起了；這種社團纔把耶穌的個人主義和普及主義都包括在它的崇拜集團的觀念中；在這個社團之中，每一個人都獲得了宗教平等，和一種與團體內其他各成員的最密切的聯繫。

不過，由於這個集團在它本身以內發展了關於教條，牧師制度，和聖禮等方面的許多很大的差異，所以它祇能在一個使每一成員都自有其榮譽與目的，同時也必接受爲整體福利而指定給他的職務之『聯合有機體』的觀念中，纔能把握了整體。保羅早就創造了說明這觀念的有名而又經久的格式

——那就是，這個宗教社團乃是一個包括各種階段或作用的『有機體』，在這個有機體裏面，所有的成員都共同支持着整體的目的與用意。在這樣的一種有機體裏面，個人的價值，對於超個人的全體所有的義務，和那由各種不同的階段，作用，和內在的組織而形成的全體等觀念，都能得到抒發。在另一方面，這社團的本身也受着各種差別——或屬障碍，或屬益助——的影响，而這些差別，是由於會友和教會以外的各種社會機構發生了關係，以及從各種自然的區分而來的。

一開始，基督教的社會思想就把家長制的愛那種觀念應用到這些差別上面去；它諄諄地囑咐大家自動地接受並順應這些差別；有些人可以利用這些差別，作爲對比較不幸的弟兄姊妹們實行慈善的機會；另外一些人又可以利用這些差別，作爲對那些在上的人表示信賴，堅忍，以及謙恭等德性的機會；服從和權威之間的這種自願關係，便產生出人與人之間的相互關係那特殊的倫理價值來了。

在這裏，保羅的格式再度首先表現了出來。中古時期的社會學說着重這兩種觀念，即有機體的觀念和家長制的觀念，認爲它們乃是那基本理論的主要意義所在。

中古時期的教會那種龐大的組織體系中，有着神甫、修道士、和平信徒這三階級，神甫們也組織成爲上下有節的一個包括着種種不同的位份與等級的系統；當時社會在組織上同樣有着等級分劃的一般體制，所以這一切便形成了一個由各種不同階級與集團共同組織的有機體觀念。那在一方面具有種種役務與職司，在另一方面具有那在全體中每一會友的榮譽與需求的神聖團體，即教會，就成爲整個社會的根本理論，而社會中的每一個別的集團都被當作是一個有倫理或政治性的組織體，或是一個神聖

的組織體；這樣，各個人根本上是一個有機的整體的分子。不過，在同時，所有這些部分之間的關聯，有許多是出於强迫的，在理論上包含着大量的不自由因素在內，而且是根據在一種階級傳統上的；所以唯有大大地着重家長制的觀念，它們之間這種自願的相互關係纔有可能。但是，這種家長制思想在大多數表證天主教社會理想的言論中，都並未被着重。它似乎是隱含在那有機體觀念的本身裏面了——此項觀念自己確又是很着重各種集團與役務的不同，因此也要求在全體中對各種不平等作相互的適應。然而，從那有機體觀念繼起的，仍舊祇有勞動與役務的分工觀念，這觀念當然是被認爲很合理，很必需，而且很和諧的。但是，在有機體觀念所必需的不平等之外，還有那超出了使各份子和諧地團結爲一體的目的之上的一些不平等；有的不平等是完全由暴力的强迫手段，由法律的武斷力量，由自然所產生的優越地位或偶然情勢所造成的；有些賦性和命運上的不平等，祇能够說是由上帝那不可測忖的旨意而來的，而不能用理性加以說明的。所有這一切，都被包容到家長制的觀念之中，也唯有家長制觀念纔可將其融化——這在宗教和倫理兩方面的範圍中說，都是如此。

還有，叫較低的各階層表現謙恭與感激，以及叫各統治階級施用父親式的關切與愛顧那些繼續不斷的囑咐，也遠遠超出了那僅僅屬於有機性的觀念，爲着相互間的和諧而必須提出的要求。所以，此等要求通常也都是建立在聖經中的一些章節上面的，尤其是保羅和舊約中的智慧書。這種觀念首先是由『家庭』的典型獨特地標揭了出來，然後再轉換到整體上去，正如有機體的觀念也從教會的神聖組織體播散到其他的種種社會機構方面去一樣。

從最初開始，在初期教會的倫理中，所有社會關係的模型便是丈夫在家庭裏支配着妻子和兒女，以及各家庭屬員與僕役們對於那一家之主的甘心順服；家屬所表現的服從，自克，恭敬，以及自我供獻的愛等等的德性，以及家長所表現的愛，自我犧牲，勇於負責等等的德性，都被表示爲最親密的人類關係的基本德性。

中古時期的家庭理想仍舊沒有什麼改變；它同樣地着重丈夫的權威。這種因素事實上來自古時日耳曼族的傳統，是古時軍事組織的遺物；我們甚至還可以把它追溯得更遠，一直到原始教會以前的羅馬，希臘，以及猶太人的那較爲溫和的家庭觀念。

基督教所作的，祇不過是在男性支配權這種思想以內，用它愛和友善的教理加以潤飾罷了，它僅僅是一方面藉自願服從的行爲，一方面着重各個人之應當在相互關係中發展出一種正當態度，從而建立起那項原則來罷了；但是從外部形態來說，基督教還是讓權威和服從的相對情況照舊繼續下來，祇是婦女，兒女，和僕役的個人人格，都有了日漸增加的保障。

這樣一來，自然權威關係的家長制便由那着重自願的服從和照顧他人福利等義務的愛之關係的家長制所取代了。在這樣的交替過程中，那相互種種關係的本身卻也便趨於溫和與人道化了。這種家庭化的社會理想是被當作人類關係的固有理想，並且是普遍地應用到統治與服從的一切情況中去了的。阿奎那一再地提醒我們，說基督教界是一個大家庭，在這個大家庭裏面，家屬之間的一切德性，都可使人類中的各種不同的相互關係達到了倫理上的聖潔和光耀。

所以，社會學上的基本理論乃是有機體和家庭中的家長制二者。這兩種觀念又是很密切相互關聯着的。兩者都是以基督教那愛上帝和愛人類的基本思想爲基礎的。譬如說，那有機體的統一性和團結性，根本上是從以教會和社會爲同一性質的觀念產生出來的，因爲在教會裏面，所有的會友都是基督的『肢體』，而教會的各部分如神甫，修道士，以及平信徒等等，雖然各有其不同的職司，卻也都在相互的愛與對上帝的共通的愛之下，發生着相輔相成的作用，以形成教會的聯合總體，或者說『神聖的組織體』。因此，這個『神聖組織體』的說法，祇是被擴展着，並在理論上聯合到柏拉圖與亞里斯多德那以社會一方面具有和諧一致的目標，一面又容許其組成人員與團體各自發展其不同的途徑與業務的理論去的。

照這樣的看法，整個基督教社會便都顯得是由許多團體和階級，教會以內和以外的包含在內，所組合而成的一個有機體了，而且是以救恩爲支配其生活的力量，正如在人類以下的獸類以及在單一的人性等有機體中各因素達到統一一樣。這樣，它便成爲宇宙標的等次中的一層，就是有組織的人類之理性那一層，或說是理性發展而上升到神聖的生命統一那一層。所以，在它以上，便祇有不朽的神靈或天使們的境界了，此一境界也具有其不同的排列與等次，同樣地是依照有機體的原則組合成立的。

家長制思想也正是在同樣的方式之下而從基督教的愛的觀念得到解釋和根據的；所不同的祇是此地所關心的並不是把教會和社會內部客觀存在的各個團體融混成爲一個籠統的愛的聯繫的問題，而是各組成份子主觀上所感覺到的相互間的不平等的問題，就是在生活所發出的要求中所感覺到的享受特

權的意識或憤憤不平的意識。愛排除了個人主義的私慾，所以特權的地位就變成爲一種替他人服務的機會，惡也就被善征服了，而那些照如此的方式行事的人們，必然都會發現到他們的生活，因他們通過那包括到整體的統一的愛而建立起來的關係，而更得開展，更形豐富。不過，這家長制的必要祇是由於人類的墮落而來的；它乃是『爭戰的教會』所具有的特色。在得勝的教會中（如天使們的境界中一樣），則『有機體』的原則又將是高於一切的了。

這兩種概念雖然因它們在愛的觀念所有的共通基礎而相互密切地聯繫着，它們在整個體系中所有的作用卻是極不相同的；事實上它們還是互相對立的。

有機體的概念是假定於人類的統一性，即人類有共同的絕對目標——教會及其所提供的救恩。這種統一性的含義，乃是以教會爲整個有機體的靈魂，教會在其中也有行動的自由與支配的地位。這種統一也意味着各集團，級份，與當局中必須彼此照顧。這樣一來，這種統一便是社會的完整和諧的理想，再加上一種要求，即當這種和諧在實際情況中遭遇破壞的時候，就應當加以恢復。最後而且最重要的乃是這種統一認爲其體系內的每一成員都具有其本身的目的與尊嚴，因此各人在必要的場合都應該幫助每一個其他的成員獲得靈性上所當得的地位。

但是，這有機體的觀念同時又是基督教社會學上的一個生動的批評原理，它有時甚至還具有革命作用。比如那些不遵循上帝律法的邪惡體制，就可能而且必然受到改造；目無上帝的統治者們也必然被驅逐，或至少受警告和糾正。反抗和叛變的權利乃是基督教思想爲着愛和有機體中和諧的目的而設

的一種權利——那是說，如果這權利的使用不至於產生更大的騷亂的話。教會是特別有理由去反抗目無上帝與桀傲不馴的執政當局的，所以它的革命行爲也是應當的。它這樣作不過是在維繫基督教整體的統一。至於級位方面的差異，雖然在其他場合中特別强調，然而與團結一體的意識和宗教的最後目標相比，卻都失去了重要性。因此阿奎那的社會學說有時幾乎帶着民主性，能够着重基督教的自然律所要求的，卽個人對整體及其中的物資都應該有份。

在教會律例——卽基督教整體中超越一切特殊與階級權利的最高律法——中一切的人都有平等的權利，而且都得服從同一的司法程序，祇要他們的信仰是正統的，那就是說，祇要他們對於這有機體的中心目標是有相當關係的。這可說是主體公權思想的開始。

所以，在這一點上面，那個人主義與自然主義的自然律，便和基督教的思想發生了聯繫，而且儘那有機體的結合觀念所留下的餘地作深入的滲透。祇有在教會的概念那方面，這些個人主義的『自然律』因素纔沒有滲透進去。在這概念中，祇有教皇的絕對統治權存在着，他和他的教民們之間卻毫無合作可言，有機體的體系中的個人主義在此地是祇限於教會所賜與的性靈之得救的。

不過，十五世紀中議會運動卻又把有機體的思想擴張到教會政府的體制去，想把參與政府管理的一份職責也交給某些成員——首先是交給主教們，後來又交給平信徒中的某些階級。這種權力的擴張要求是基於這樣的理論：就是說，教會本身既爲一種圓滿社會和一般社會的典型，就應該本身實現那有機體的理想。但是教會卻拒絕了關於有機體觀念的這種解釋和擴張。教會也培育了一種很廣泛的個

人主義，卻不曾讓它滲透到教政本身的範圍以內去，而僅僅在必要的時候利用它去反對那些對上帝存有敵意，對教會採取嚴厲與壓制手段的世俗機構。

如果說，在這一方面有機體的觀念（卽個人分享生活的共通準則，並彼此合作的觀念）使個人主義成爲一個重要的力量，使它依據現實而改正它的要求，那末，在另外一個方向，有機體的觀念卻又宣佈着一種効力異常廣泛的團結理論——這是由於個人對此等共通準則的承認和共同努力，都自然而然地把他們密切地聯繫在一起。在這一點上，個人主義是趨向於社會主義的。我們祇要再加上基督教的謙卑和弟兄之愛的因素，然後連同它對私有財產的看法放在一道看（這種看法認爲私有財產是祇具有相對用處的一種發展，其地位是屬於次要，而且在某種限度上必須加以廢除），那末，一個可以解決一切需要的共產主義的理論，就可以說是很完備了。這種共產主義在修道派中，而且最後在基督教會本身裏面，都有着可見的例子，但是各種同業公會和法院的組織中也包括着多少共產主義的因素。不過，這樣的共產主義必須保護個人的權利，而且承認並保衞個人的創發精神。它絕不祇是在促進物質方面的福利而已，它僅僅是一個保證生命中更高目的的完滿社會的基礎。因此，它祇是一種相對性質的，祇在必要時候發出作用的共產主義。然而，從這立場上看，不管整體的宗教基礎的超自然性如何穩固，有機體的觀念仍舊可以產生出强烈的民主個人主義的要求，而在另一方面產生共產的社會主義的要求來；因此它能深深地影响到現存的社會情況。這兩種趨勢都同樣地是以理性的『自然律』和啓示宗教爲根據的；事實上在這一方面，這兩種根據纔最後互相吻合，並使建立在它們上面

的概念和現代理性論者的民主個人主義有別，甚至於和社會主義本身也有別，不管外貌上有多少相似。

在另外一方面，這體系中接受實際環境所提供的具體情況那種保守性與具有穩定作用的因素，則是由家長制的觀念而來的。社會是充滿着各種各樣的不平等的，在教會中和俗界中都是如此。眞正存在着的平等完完全全是屬於宗教性質的，而且就是在宗教範圍以內，神甫，修道士，和平信徒的地位，也是大有差別的。但是這些不平等最顯著的地位卻在主人和奴僕的關係上，在財產的差別上，在官府地位以及各種世俗業務的差別上。在這一方面，每一個人的義務都是在維持他自己的階級範圍，並樂意地服務人。基督教的道德並不在於進步和改革，而是在於保持健全的機構，並使個人就其現時對整體所維繫的關係而感覺滿足。祇有當基督教的良知受到傷損，和信心的實踐受到阻撓的時候，纔可以提出反抗。在這一方面，基督教社會學的影響是保守性和傳統主義性的，甚至有無爲主義的傾向。

就是在這一方面，那些所謂自然的不平等——如像特殊才能與一無所長之間的不平等——的思想，尤其是那些關於罪惡的後果的理論，纔變得很重要了；罪惡後果的觀念是被用來解釋人們不得不服從專制統治的理由——因爲它是一種懲罰，也是執行紀律的手段；專制主義被認爲是上帝所使用的，上帝是那種政府的『遠因』，正如祂是原先根據條約或普選的合理政府的遠因一樣。所以從這樣的觀點來看，凡統治的權威都似乎是上帝所允許並眷顧的。在政治方面來看，這便意味着君主具有

神賦權，並要實行那屬於家長身份的教育與示範等基督教任務；這些觀念便是阿奎那在指導原理（De Regimine Principis）論文中所發揮了的理想。

這種思想在社會範圍內比在政治範圍內獲得了更廣泛的意義。此地它安定了階級的劃分，並且着重社會地位的重要性，除了保護個人，以及在階級組織的規劃以內鼓吹互助的團結而外，它更在社會生活中特別地標揭秩序和安定，表彰人們對於既有情況的滿足，要大家承認社會集團之間現存的階級分劃而停止那危險的生存競爭。和階級安定相關而起的，還有經濟的傳統主義——這種主義使每一個集團都有了謀生之道，但同時卻留它在社會生活中那特別相宜的或高或低的地位上。

但是，這原則是否在某一種特殊情形下所當加以應用的原則，到底它是那進步的，或是那安定的呢？這問題每次都引起了運用嚴密的鑑別學的必要。是非鑑別學之得出決策，乃是在攷慮某種行爲對於整體所可能產生的後果，並儘可能地求助於亞里斯多德的倫理觀與社會學說，然而，同時也利用一些在事實上從基督教的基本概念發展而來的思想，或者至少是可以認作與那概念一致的。

這個理論表示了一種奇特的混合思想，其中有活動而勇邁的因素，也有消極而具有無爲主義特性的因素；有合法主義者與絕對主義者的觀點，也有民主主義與個人主義的觀點，有由上而下與由下而上的革命，有樂觀的理性主義，以及悲觀的罪感：這些直到現在都一直支配着天主教思想中的社會學。爲了要了解這種混合思想的淵源，我們不要太着重那由上古，由日耳曼民族，以及由教會與聖經而來的等等概念，卻要注意那社會學基本理論中的雙重傾向，即有機體的觀念和家長制的觀念之併肩

存在。

在應用這基督教理論於世界和社會情況之時所表現的繁複與力量，是根源於基督教理論的本身，它並不僅僅是歷史上的一些偶然後果而已。那樣的後果祇不過是那系統化了的理論形式，和社會界限的規模而已。

至於混合這些觀念時所有的那種緊張情勢與矛盾狀況，對於天主教的思想並不算是什麼嚴重的困難，因爲在這一切困難中，那最後的決定乃是由教會當局所作的，而教會當局則把每一種特定情形和整個體系的最高標的——卽宗教——相鑑較。這件事實正說明了爲什麼那些定案都有很强的鑑別性和變化性；因此他們可以用所謂『按風俗決定』的那種極其不同的準則去適應種種不同的具體情況。

不過，和這個理論相關聯的那些不同的基本趨勢，後來在歷史發展的過程中卻離開天主教學說而趨向於一個極其差別的方向——趨向於解放和世俗化，趨向於各個別因素的現代發展。

有機體理論，個人主義，以及自然律等等觀念都和那剛在興起的自由主義相結合，而家長制和實證主義的思想也和那現實主義的『國家至上』的思想發生了聯繫——不管後者是馬嘀維利式的專政，抑或是宗教僞裝的『君權神授說』。

然而，和這些現代的偏激發展不同，天主教的社會學卻很自傲地以爲自己擁有那和諧的原則——此一原則使這一切的不同趨勢都得到平衡，都聯合到它那基本的宗教理論裏面。同時，除非有某種權威繼續出面爲力，這種和諧便不可能保持着，而且一個完全從宗教的觀點上組合成立的體系，絕對需

要有一種神性的中心權威纔行：這一切都使天主教的社會學認爲它的關於教皇神性權威所主張的理論，乃是理性上的必要。

從那樣的觀點看來，儘管中世紀後期中有許多騷亂與進步運動，教會都回復到阿奎那主義的理論上去，其理由是很明顯的了。

在這種種不同的論調中，阿奎那的倫理觀顯然是調和相反思想的眞正傑作。同時，很顯然地，這種社會學說事實上包括着很豐富的心理學觀察，能解決社會學上的許多繁難問題，是現代各種社會學說必須費盡九牛二虎之力纔能解決的問題。

〔一個『身分體系』〕

不過這兩種觀點卻發現了共通的聯繫——尤其是在那對整個體系極端重要的觀念裏面：就是個人在全體中的身分。聖保羅和初期教會關於各人守住自己的身分的教訓，在階級和團體間的種種區分愈被看作是由自然律來的，便愈加成爲重要了，這教訓與自然律和神恩所指定職位，一旦結合起來，便直接演變成爲所謂『蒙召』的學說，或者說個人在整體中的身分的學說。

人們的能耐既不相等，而且不是每一個人都能够影響整體，再者，勞動分工又直接是人類力量之不平等的結果，那末，依照階級與職業劃分的組織，就並不是罪惡或人的墮落所產生的，而是上帝按照人世和諧的需要，並根據祂自己恩典的旨意而注定了的。我們不可以太强調地說，這種倫理觀在社會哲學裏面，並在整個的社會學本位特性中，介紹了初期教會所不知悉的一項思想進去。很明顯地，它

是一種接受世界的傾向，它將現存情況吸收在宇宙體系的生活價值中，這種傾向在阿奎那和中古晚期的整個思想系統中都是可以看得出來的。

在福音裏面，勞動和分業工作都是從手工勞動和較低的中產階級那種觀點上去看的，這種觀點在他勒目經的倫理學中，在希臘文化所及的東方，都是很普遍的。但是，由於初期教會預期着世界的大改變，這些分劃並沒有得到什麼積極性的宗教評價，它們的存在祇被認爲是過渡的。

當教會開始轉移注意於現實社會的時候，它主要地從純粹屬於宗教性質的平等觀念出發，而推繹出原始狀態中的平等理想，在它這樣作的時候，它光耀了教會所傳播的那種生活方式和愛的新秩序，而把原有的不平等當作是人類墮落的後果。此外，我們又還得想到上古時代的社會情況：不管經濟的聯繫與組織如何，它的君子理想仍舊是一幅自得的紳士的圖畫——他對於那窄狹的營貿世界是沒有什麼直接關係的。在這一方面，基督教從來不曾完全地丟掉古代『城市國家』的那種精神。所以，當中世紀晚期那『身分』的觀念得到承認與接受的時候——（這觀念隱示着工作與業務中各種不平等職位對於整個體系都有價值，認爲此種價值是愛的發抒，是對於整體的義務與貢獻，而且這個人關係是具有倫理價值的）——其理由當然並不僅僅在於他們應用保羅那有機體的觀念，也不僅僅由教會的有機形式推論出來，而在於中世紀社會所已有的那種實際形態。

中世紀社會那種基本理想，主要的是封建制度的理想——其中有各種不同的社團組織有完全依賴的一面，有完全服役的一面；其次是中古時期中那工業城市的理想——其中有嚴密的組織系統，有

法律，又有自由勞工所提供的役務。阿奎那之經常在他的經濟寫作中着重城市並非沒有意義——他所着重的城市，裏面的業務系統是完全不沾染暴亂或殘酷的，是建立在自由勞工和個人盡職於整體的基礎之上的。這種實際情形在被吸收到宗教的有機體理論中而成爲『身分』的說法以後，便被看得極爲理想，極爲合理。那情形也並不見得是顛倒的。產生這百工分業的社會的，並不是基督教對於工作的態度，或教會解放農奴的運動。這首先是由於當時經濟和政治的情況——這在後面我們就會看到。其實那創造出『身分』這個新的概念，而認它爲社會體系中的合理部分的，乃是城市的解放工作，它的勞動分工，和它那使受到了奴役的人們重新獲得自由的成就。

不過，此地那非理性的家長主義，卻也再度地撞進了這個合乎理性的，在某種情況之下能叫有系統的社會政策之執行成爲可能的『身分』制度裏面去，並使初期教會社會思想中的保守和消極因素，重新發生，雖不如當初那麼強大，卻仍舊是很顯著的影響。

這也就是說，有的個別成員的義務和地位，在許多方面受着法律，暴力，和偶然因素的限制，而因此變成爲沒有價值或迫害人的，然而它們仍然算是『業務』，而基督徒應當留在它們當中。

由於家庭方面那種甚至可以佔有妻子財產，並擁有執行家法權利的男權是必須耐心忍受的，因爲它是罪惡的後果；由於從人類墮落以來，農奴便一直被迫着侍奉他們的主人；由於奴隸制度實際上在整個中世紀期中繼續存在着；由於勞動，因人類的墮落，便成爲懲罰與痛苦；由於生活的要求因階級和職位不同而有了分劃，而居上位者的責任更爲重大；由於任何人都不能夠企圖超越他的階級界

限，或拋棄他從父親那裏繼承了下來的職位或業務——由於這一切，便產生了一種彌佈於整個社會生活中的忍耐精神，謙卑與吃苦精神，這精神是遠離了那在有機組織內部樂於履行自己本職的精神，而祇是以一種消極的態度來承受人類墮落的後果和上帝所命定的不平等。

此地也有着我們通常在整個中世紀時期的思想體系中所見到的那種理性與非理性因素，那具有目的的發展，上帝的絕對命定，趨向於特定目標的行動，與因罪惡及其懲罰而形成的陰霾氣氛等的混合。很顯然地，祇有基於階級和行業劃分那樣一種有鑑別的倫理觀，纔可能從所有這一切的複雜關聯中打開一條出路來。

〔天主教的法律觀念〕

天主教社會理論中末後的特點，乃是它關於法律的觀念，此觀念和現代以法律爲國家產物的學說大不相同。現代的法律學說唯有在法律爲國家規定之後纔承認它爲正式的法律——甚至在法律的內容是一些在國家形成以前即已存在的社會與倫理思想時，也是如此——這樣，使現代的國家有了一種不安，必得繼續不斷地把新的倫理和理性要求轉化爲法律。天主教的社會理論並不如此，它認定自然律存在於國家之前，所以國家有責任把基督教自然律中的有機體與家長制的原則，變成爲實際的法律。國家固然有自由可以就環境的不同立下法律，但是它仍必須以它所創作出來的爲自然律原理的實際表現，仍舊必須繼續按照它對自然律的了解而改進這些法律。意思是，一切必要的因素，都是早就已經存在着的，『自然』和『天命』本身實際上使人類獲得應有的知識，國家則和一切法律的積極表達

一樣，必須遵照自然律的原則，否則它的律令就沒有效力了。

不過，照這種說法，國家之或許可以藉新的立法而實施重大的社會改革，從而塑造新的社會條件的那種想法，便沒有存在的餘地了。這樣，除了訴之於一些永恒不變的原理而外，便沒有他途可循了，而此等原理祇能够在特殊情況下，適應於新的社會條件。這自然律並不像啓蒙運動中的自然律，或現代的國家和社會理論一樣，它不是那新發現的理性所造出的具有革命性或改造世界力量的學理；它的自然律的觀念是保守性的，有機體的和家長制的；它是受着教會的維護，而且也祇爲那開明的基督教理性所完全了解的，雖然它本身乃是由純理性而來的；它毋寧是一種用既經成立和證明了的眞理去使人類心靈消除異議的理性主義，而不是什麼具有批判的創發性和改革性的理性主義。誠然，世界秩序是以理性爲基礎的，但這種基礎卻不是人類理性而是神的理性；它是客觀的而不是主觀的。這也便說明了爲什麼這種想法竟如此容易地與超自然主義和教會支配神恩的神秘主義相結合。

〔回顧與前瞻〕

從上面所描述的阿奎那社會學說的兩種一般性的特色（卽它的有機性和它的家長制）看，我們不祇對天主教那經久仍然有效的社會哲學得到了最後的觀察，而且對於一般基督教社會哲學的基本性質，和基督教思想所包含的種種社會哲學的可能發展，都得到了比較深刻的了解；由此我們對於那些思想的過去和將來的發展過程，也都獲得了新的認識。

中世紀時期創造了一種基督教的文化統一和一種包羅一切的基督教社會學基本概念。但是，這種

文化統一卻沒有依照基督教原理而形成一種社會改革；它僅僅接受當時那些比較有利的具體情況，以它們與宗教的及教會的世界相滲合而成爲一個和諧的整體。這種情形之所以成爲可能，乃是由於當時的一般情況並不曾被看作是一種歷史上僥倖的偶然發展，而是被看作是『自然』所必須有的後果；於是，相襲而來的道德自然律，便被應用到這些政治和社會的情況上面，作爲國家一切實際法律的基礎和標準。因此，當時實際局面所造成了的『自然律』，便與啓示宗教的倫理和團契精神相結合了，正如來生的形而上學發展而與教條相結合一樣。這兩種從『自然』到『啓示』的上昇，其最後的根據是上帝本身，因爲上帝的特性是在通過一種進化的程序，而指引世俗變化由『自然』進展到『超自然』；雖然人類墮落了，並陷於罪中，此種進化的程序仍然繼續向前發展。

如果我們把這一種結果，看作是前此歷史發展的極點，那末，過去便得到了最清楚的說明。正如我們前面所指明的一樣，當時的基督教倫理本身乃是一種個人的宗教情態所產生的倫理；它是愛和聖潔的倫理，是以道德的服從皈依上帝的倫理，以及經過愛同胞而與上帝相結合的倫理。它認爲自然，和自然的動機，都僅僅是生活的一般基礎，須得把它們管制在最狹小的範圍以內纔行；它們一旦超越了此等範圍，便被認爲是世俗的與有限的自我的抬頭，是對於愛的否認。因此，它的理想乃是一個純粹奉獻給上帝，並以上帝爲根基的人格，和一個純粹通過愛而消除種種歧異和一切困難的社會；它當然深知欲使這樣的理想完全臻於實現，必得要有一個新的天和一個新的地纔行。所以從開始起，它便反對那與人類的自相鬥爭有關的任何道德，或以勇敢和光榮作爲人格的理想，或以公義，團結，以及

對人類利益作合理分配等作爲社會的理想。但它卻認爲人的光榮祇在於和上帝發生了關係，所以它可以放棄世人所給與的光榮。基督教的倫理認識了一種足以把一切矛盾都銷熔在上帝之愛的爐火中的精神統一，因此，並不注重『權利』以及對於『權利』的爭取。這樣，它便能够吸收那一夫一妻制的家庭理想，但卻不能吸收那着重法律，戰爭，和暴政的國家理想，或那着重財富，權威，和種種佔有的經濟鬥爭的理想。

在一切論點上，這倫理是和由生存鬥爭發展而來的倫理相反對的，因爲後者僅僅藉提高爭鬥成規，並着重團結一體和法律等觀念，從而將那鬥爭加以道德化，而不至於捐棄那鬥爭。基督教倫理的目的倒是在上帝裏面根本地消除那生存的鬥爭，它所承認爲合法的唯一衝突，乃是爲眞理和愛而反對自私與錯誤所產生的衝突。總之它到處超越了那種僅僅把生存鬥爭加以道德化的相對立場，進而追求愛和聖潔的絕對理想。它欲推翻生存鬥爭的動機，並取消凡增加那鬥爭，或僅僅企圖使它成爲道德化的社會情況。因此，基督教倫理對於上古時代的社會，竟不能發生影响，因爲那時代的政治道德和通俗道德，處處帶着一種衝突的倫理觀的痕跡，它祇企圖局限那衝突的範圍。從上古時代中基督教倫理所可採擇的，唯有斯多亞派的自然律的那種學說，此種學說早已進入宗教思想的途徑，並以人之參與上帝的理性作爲它的以人格和社會相結合的倫理觀的基礎；在另一方面，他們認爲在國家和法律的具體世界中，那理性是爲自私與混亂的衝突所蒙蔽。既然這種倫理對那些通過生存鬥爭，通過欲藉倫理方法來控制此項衝突的努力而發展出來的社會體制，還算達成了一種相對評價，所以教會便採用了斯多亞

派的這種社會學說，通過這種對於社會體制的評價，教會和上古時代的社會生活也便相安下來了。

然而，在這種基礎上建立起來的種種體制和習尚，既然根本上仍舊帶着政治性的權力鬥爭，形式化與條例化的法律，以及經濟鬥爭等種種痕跡，基督教倫理也祇能够採取容忍和堅持的態度。後期的羅馬帝國已經開始在利用官僚的行政機構和各種行會，因此生存鬥爭已經暫歇，所以基督教倫理可能與它很接近，不過，這和諧在實際上卻是很有限的，其後果也不足道。但是，到了中世紀時代，對國家的觀念是極粗率的，經濟方面的競爭也很微弱，沒有嚴格而合乎理性的法律制度，人口很稀散，居民中沒有因大規模移民而引起的那種衝突，依賴單獨役務和相互協助的那種半共產主義式的組織又有所成立，尤其是在和平的工業市鎮中，粮食供應的保障以及實業生產與消費的限度，都受傳統方式的管制：這樣便造成了一種生活方式，其中的生存鬥爭都大大地受到管制，而形式的法律觀點大體上也尚待發展。階級和行會的體系是對個人的創發性加以保障並賦以特權的，但又對此項創發性之不可逆料的後果加以最有力的限制，並附以人與人之間的連帶關係那種極强烈的意識。那時候並沒有遠古或現代意義的國家觀念，因此，那種特殊屬於政治性質的權力慾求是不存在的。每當爭鬥的本能在大規模的冒險或私人間的爭議中自然地發揮出來的時候，教會就想藉『上帝的和平』那種概念去消滅它，或者使它轉變成爲『聖戰』。中世紀的粗野和殘酷祇被認爲是罪惡和個人性格的後果；它們和社會的本質與結構並無關屬。既然有這樣的社會情勢，基督教倫理也便可以與它相安無事。這實際上是一種妥協，因爲鬥爭的本身仍舊存在着，祇不過有了限度，受到了管制罷了；不過鬥爭的本身卻被

看作是『自然』，而『自然』則必爲『神恩』所克勝，在這種已經限制並阻止衝突的情況之中，現在『神恩』也能够爲力了。社會之被分劃成爲各種職業組織和行會，再加以人口之稀散，便造成了那生存鬥爭的間歇期，在此期中，生活方面的各種自然要求仍然可以得到滿足，而同時向着聖潔與博愛的倫理上進也仍然是可能的。

由於中世紀社會那種非政治意義的階級組織，基督教倫理最後便在理論上成爲一種社會理想。但就在此時，它仍舊不可能直接從基督教的基本思想發展出來，因爲它是『自然』的倫理，而不是『神恩』的倫理。然而，它卻間接地把此等情況和它本身的理想融混起來，因爲它修改了斯多亞派用以達到這目的的自然律學說，並按照亞里斯多德的思想以完成它。它開始少着重於目前情況與理性中『原始社會』之間的絕對不同，而更着重於政治與社會種種發展的相對合理性；最後，在那已經從古時的邪教及其對『國家』的偶像崇拜思想之下解放了出來的情況中，『自然』和『理性』的法律終於得到了充分的發展，而教會則把這種理性的倫理和啓示宗教的倫理結合在一起，作爲唯一『神光』的雙重產物。

這便說明了中世紀的社會哲學；它雖代表着基督教文化和基督教社會，但它並不以直接屬於基督教的原理作爲社會的基礎和支配力。可是這也說明了此項社會哲學在後期的發展。在可能範圍內，它總儘量地保存着它的階級的特性，同時也保存着它的非政治性的與經濟傳統的特點。在這一方面，姑不論其本身的獨特性質如何，路德派思想是完全遵循着天主教社會哲學的發展路線的。相反地，加爾

文主義在日內瓦和美國所遇到的情況，卻逼迫它參與到現代的社會，政治，和經濟環境中去，相對地，它很澈底地修改了基督教的社會哲學與倫理。下面論題中的一個主要標的，就是在於說明加爾文主義中的這種修改。然而路德派和天主教的思想今日也同樣地被迫去面對着現代的社會發展，即大規模的國家的形成，人口的大量增加，政治方面的權力鬥爭與經濟方面的競賽鬥爭之興起，資本主義在生產上的無限野心，以及個人的解放在這裏僅僅由同一的法律加以聯繫等事實，使舊日的那種關於社會和諧以及分級體系的學說成爲全不中用的了。基督教式的『社會改革』在此時是必要的了。然而，決心負担起這種基督化的社會改革的唯有天主教，因爲在它那認爲社會應受教會領導的理想中，它便眞正備着這樣一種改革所必需的動力與能耐；而那反而受國家支配的路德派則毫無辦法地被捲入了各種現代社會問題的漩渦中去了。不過在這種情形之下，天主教的社會改革從理論上說僅僅是在於回到自然律去，那也就是說回到由教會領導的非政治性的階級社會去，在那種社會中，國家僅僅祇有充作執行工具的任務，而教會則可希望通過階級觀念所包含到的個人自制和社會連帶性的思想，把社會引回到和平之境。要達成這一目的，除了崇奉天主教思想及其關於基督教自然律的學說之外，更無其他需要。資本主義式的生產所有的一切優點都可以包含在這樣的體制中去，祇要是它的目的不超出生產與分配方面的技術改進範圍以外的話。

因此，現代天主教的社會政策，乃是一種以資本主義來重新改造中世紀階級思想的綱領；它所以成爲一種富有意義的改革者，乃是因爲『自然』和『神恩』之間的那種被擾亂了的和諧，其本身已不

能自行恢復社會平衡，而必須在更繁複與更困難的一般情況下，求其本身之得到恢復。至於在這樣的過程中，這種綱領是不是直接地和自由派進步學說所相信的現代發展趨勢恰相反對，不妨留爲待決的問題；但是，當我們看見在目前發展中正出現着各種創造新奴役制度，新壟斷機構，和官僚規章等的趨勢，而自由派的個人主義，又祇能够在兩個壓迫階段之間的過渡時期中立脚，我們便可以了解爲什麼天主教的社會思想家認爲不管自由派思想如何，他們的社會自然律在今日仍屬有效，而且此等壓迫階段既然方興未艾，人們對於基督教重視個人在上帝照臨下的價值，與用博愛調解糾紛那種精神的需要，顯然是很大的。他們相信，由於現代的急進主義行將再度地純粹從生存鬥爭及其先天的限度引申出道德理論來，或者甚至於不顧一切道德而頌揚生存鬥爭，以至於把基督教博愛的道德形容成爲對人類一切固有的與最無可置議的本能的一種打擊，所以他們的教訓尤其顯得必要。他們認定，天主教思想所明智地結合了起來的社會倫理中的兩種形態，快要在極其有害的方式下受到割裂了；他們所怕的是那第一種自然形態，終於會成爲純『自然主義』，而那行將來到的壓迫階段，則將成爲放肆剝削的時期；要把這兩種形態重新結合起來，唯有在天主教社會哲學的基礎之上纔行——也就是說，人類依有機體論與家長制方式的勞動階級的分劃而得到宗教性的統一結合的社會哲學，而這些建議都實在是很合乎邏輯的。

這些特色便代表着教會文化統一那種普遍的社會理想，即天主教社會學說的精神。從這種立場上，我們很容易證明那些偉大的社會體制——尤其是『家族』，『國家』，和『社會』等體制——是

怎樣地可以由基督教社會哲學的原則加以控制。這些體制都是那基本理論之實現的特殊形態，共同趨向於自然律爲它們所定的目標。它們的基督教性質，依存於下列兩種因素之中：（一）在它們內部所產生的那種個人和社團之間的統一結合，乃是有機體的和家長制的；（二）它們在自然律中的目標是和那中心的宗教目的有關係的，因此，和教會以及教會當局那種無所不包的純一性也是有關係的。

〔阿奎那的家族倫理觀〕

教會的社會哲學現在遵循着歷史進化的路線，對各種社會體制的興起和發展，表達了一種完全確定而合乎邏輯的理論來了。家庭是社會生活的原始而又基本的形態，依據亞里斯多德和聖經，一夫一妻制的家庭是那使人羣組合成爲社區的『理性』的最初產物；由於它的繁殖効能，家庭正是人類集體生活的模型，指出人與人之間所應該有的關係。社區是由多數家庭組合而成立的；阿奎那認爲社區主要的是城市性的（他爲什麼有這樣看法的理由後面就要談到），不過他當然也涉及村落和農村的社會。在社區之上則有省區，再上則爲帝國。國家的數目是無限制的。阿奎那和中世紀後期的思想家很少顧慮到這些國家在一個帝國之內團結統一的問題，而今日天主教的社會學說，對於這一問題當然是毫無所知了。

最後，在社區和國家之內，又有那由階級與職業關係所聯結起來的各種組織，它們在狹義上代表着社會生活，並根據在中世紀那種特有的階級機構上。但這整個的系統是匯合在教會之中，教會有它那從上到下的階級組織和各種修道派，而且在最後受教皇的統制，並通過教皇，再受那身爲基督教界

主宰的基督本身的統制；這就是說，統制的權柄實際上都是操在神甫和修道士們手中的。

如果我們對於這項社會結構加以論列，那就會超出了本書的主題範圍以外。且不免將涉及阿奎那社會學說中的許多歷史特色，和那學說的歷史來源；因爲阿奎那所處理的大半都是純粹理論的。因此我們祇將着重於那些具有永久價值的觀點。

家庭主要地是受到它本身在自然律中所具有的特殊標的所決定的，這種標的很自然地趨向於一夫一妻制，私有財產之成爲家屬共有的積蓄，以及遺產的繼承權利等等體制，家庭的作用又在於繁殖與培育後代——馬爾薩斯的預防想法還沒有人知道。按照前面所說到的，家庭組織很顯然地是具有有機體和家長制的性質的，不管它是一個小小的家庭，抑或是一個經營着共同業務或生產的大規模的家族；同時，僕役們也自然地形成家庭的家長制組織中的一部分。個人的尊嚴便由一大堆的習尚或法律規程而得到了相當保障；尤其重要的，這種尊嚴乃是在博愛的個人與倫理相互關係中維持着的。家庭之被併合到教會的中心標的，是在於盡可能地把純粹屬於性的一方面忽視過去，因爲它把婚姻的目的僅僅限之於合理地繁殖人羣，因而也就是繁殖教會的會友；結婚本身則成爲基督與教會之結合的象徵。在這兩方面，它對於性本能的限制作用都很見效，因爲婚姻僅僅被視爲繁殖的工具和愛的精神統一的象徵。在一切其他方面，婚姻的聖禮性質都把它歸在教會的婚姻法下面，教會則企圖把婚姻法擴張得愈廣泛愈好，以便抵制民事婚姻法；爲了達到這目的，懺悔室勢力很大。還有，教會既然用基督博愛的道德滲透到家庭內部的個人關係中，把此等關係從肉體結合提高，成爲宗教性的愛的結合，家庭

便變成了一切社會關係的原始形態和一切社會關係的準備階段，這是我們在家長制的分析中早就已經見到了的。

〔阿奎那的國家倫理觀〕

就自然律說來，國家——或者照中世紀時期更爲切貼一些的含義說，國家的最高權威——的目的乃是在於維持境內的秩序與和平；這就是說，政府有義務來創造一種環境，在那種環境中人們可以安居樂業，幷至少維繫最低限度的法律道德，以及實現一種使人各得所安而又互有所濟的正義的理想。這也就是說，政府必須照顧周到，讓每一個公民在國家的集體利益中能够按照他的身份和職位，各有其應得的一份；同時，在來往，在條約協商，以及各個人相互之間的行動等事情中，都要遵照嚴格的法律標準，並在一種役務和另一種役務的交換，以及在對於損害的補償等事上，都依照確定的公平辦法。一部份由於人類理智內在衝動的結果，另一部份由於聰明的安排，國家所採取的組織形式乃是家長制與有機性的，它也傾向於君主政體，因爲唯有在君主政體裏面，政府的權威和統一纔可能依照宇宙的模式而達到堅實的建立。但是，組織體的概念總要爲各成員的個別價值留下餘地。這最好是依靠一種混合式的政體組織，其用意大概是認爲各職業階級都應該有分，也應該互相合作；不過在阿奎那的思想中，政體的組織常常和亞里斯多德的城市國家中那種公民集會相混淆，所以他不大注意到他的時代的憲政生活；所以天主教的理論大體上是和封建地主與封建社會體系不發生關係的；他處理國家權威和人民公權之間的關係的方式是極其抽象的。革命的權利，甚至革命的義務，祇要是在暴亂自私的政

府阻止了國家目的之實現的情況下，便有存在的根據，不過有一個條件，就是這樣的革命不應當是害多利少的。阿奎那所供給的詳細說明，顯示着他非常迂拘地僅僅依靠書本知識，此等說明既不適應中世紀的國家，又不適應現代社會，所以我們不妨加以省略；他的關於國家起源，關於自然律，成文律，與國際法之間的關係等學說，他的對於政治歷史發展過程的看法，以及他本人對於當時的法學理論與法律淵源的關係等等，都僅僅祇有學術上的價值。主要的一點是他把國家目的限於實用福利與法律公平，把國家權威的神性淵源與各個人的主觀權利和主張結合起來，並認爲敬神，忠君，以及家長制對整個政體有極其重要的意義。這些都是天主教國家理論中的永恒特色。

國家在基督教社會所必需的範圍以內可算是一種屬世與法定利益的組合，它僅僅形成基督教社會裏面的一種因素而已。在那同一社會中，教會代表着屬靈的一面，國家則代表着屬世的一面。因此，我們很容易了解到國家對那中心的宗教目的的意義，這宗教目的一方面着重有機組織體和家長制中的愛的因素，並把國家僅僅當作修造基督教德性的一種預備學校，另一方面把國家目的嚴格地局限於物質利益與形式正義。所以，把政治的理想視爲一種獨立的倫理標的，雖然在古代和現代的國家觀念中都很特出，此地卻幷沒有見到；其實那看法是任何以宗教生活的目標爲最後價值的理論所必須憂懼的。同時，這種純粹實利主義的觀念更意味着國家和一切思想，宗教，以及較高尚的倫理與趣都是沒有關係的，這些是國家僅僅能向教會承受的，而且又必須繼續受教會的指導的。國家能够干涉到生活中純粹屬於實利的一方面。誠然，釐訂物價，制定各種保障社區獨立的規章，國家在這方面也許對經濟

生活有着深刻的影响，但是在思想和精神這一範圍內，教會必須有最高權威。

國家與國家之間的關係。照理就和基督教家庭中各成員之間的關係一樣。戰爭唯有在具有公正理由，幷受對方挑激時，纔被容許；它的目的應該是在促進一切善事，阻止一切惡事。同時，戰爭又僅僅在正式地受命於國君時，始許進行；私下的戰鬥是被禁止的。此外，民族主義的自私，此時還沒有成爲基督教文化國際性統一中的問題；教會的普及理論還沒有允許民族意識的抬頭。一個戰爭的是否屬於正義，乃是由那在一切道德問題上都作爲最高仲裁者的教會所決定的。末了和最重要的，生活之被吸收到宗教目標之中，乃是表現在教會之最高統治的理論上面，教會事實上唯有在那些純粹屬於世俗的事務和宗教利益直接發生關聯時，纔去過問它們；至於此種關聯是否存在，卻須運用最高主權，從它本身的立場上去加以判定。這性靈方面的權威，同時也是屬世方面權威的統治與指導精神，正如上帝雖讓世界自行實施其律法，但同時卻治理着它一樣。此地的主要任務是在使那眞正的宗教以及表達這一宗教的教會律例，處處都能够佔優勢；不過對於猶太教徒和非信者們的强迫轉化，卻是不允許的；誠然，在倔强背信的場合，爲了別人的得救起見，異端是要被排除的，幷且要被送到國家當局方面去，因其有害地擾亂了社會而予以懲罰。信徒之服從非信徒，祇能是在法律與國家當局的外部情況使他們不得不然的範圍之內。他們唯有在可能喚起轉化希望的情形之下纔容許和非信徒往來，要不然就是爲情勢所逼纔如此。一個人唯有經過洗禮纔能够同時隸屬於國家和教會治下，對於非信徒說，洗禮便是基督教社會中的『歸化』。

其次，如果我們記得教會理想對於國君的良知所加的指導，和國君的義務乃在於使國民修德，我們就知道，按照自然律國家雖然是獨立的，但是實際上它是完全併入於宗教標的之下的。在另一方面，從這樣的國家，也無須恐懼有什麼倫理動機會起來阻止生活上的絕對宗教價值，使其無法獲得實現。唯一能够發生的衝突，祇是在於屬世和屬靈當局執行那共同任務時的相互關係如何這一方面；事實上帝國和教皇轄權之間那整個鉅大的衝突，就理論和原則言，都祇不過是這樣一種差異而已。此地阿奎那的學說很清楚而又老實地代表着宗教權威至上的主張，唯有這樣的理智和救贖兩方面的目的，纔同時匯歸在一個緊密的統一體中。

〔阿奎那的社會與經濟倫理觀〕

阿奎那關於實際社會的學說，則更欠完整，幷且也更爲混亂；它祇在極有限的程度上被視爲天主教社會學說的代表。誠然，它的主要特點是頗有代表性的，那就是說，按自然律整個的社會組織是根據於勞動的必然性，和與勞動俱來的分工。在初期教會中，這種議論是偶爾纔有的，所以可說是阿奎那的新貢獻。在根本上，初期教會的理想君子是指那靠他自己的入息過活的人；這種理想對匠工階級有些卑視，對於勞動階級則僅要求人們對他們運用愛心和仁慈；除此而外，勞動祇有在修道院中纔充分地受到尊敬。現在中世紀秩序下的中產階級特性是反映在它那關於工作與財產的社會理想，和它那完全以勞動爲準的階級區別中。依照自然律的導引凡從事於同一種工作的人都起來組織自己的階級團體和行會，幷指出社會權威者的特別任務，即一方面照顧那些團體的繼續存在，幷保障其食物供應，另

一方面將每一個人局限在他自己的階級與自己的工作裏面，使社會組織不至於受到擾亂。

在這學說中阿奎那的心目中是小規模的，自足自給的，在經濟上統一了的各種團體；他就是這樣地解釋了亞里斯多德的專制政體；他幷不把國家當作政治上和倫理上的目的，那目的倒是謀生手段的安全保障，好使那謀生手段不至於受不可避免的急難所擾亂，而且在可能範圍內一切需要都由那經濟單位加以解決，同時，在對外界的關係上說來，唯一所需要的祇是一種補助形式的貿易。這很可能發展成爲一種完全建立在各人的勞動與合理工資的基礎之上的社會制度，甚至唯有承認繼承權爲自然律所要求的，因爲它是使人格經由家族而得到延續的制度，纔能夠避免那革命性的後果。但是，這種制度對於原有社會條件卻適應得很自然，因爲它把勞動劃分成爲體力的、智力的、以及管理活動的等等，並認爲一個人的收入必須按照他的社會地位，而且承認自由的缺乏乃是人類墮落的後果。在這一點上，完全不同的一些動機便進入了那以勞動與爭取足够的最低度生存爲基礎的社會觀念之中了。家長制思想衝破了那基本的理論，使這社會學說的精神祇能應用到農夫們的勞動和城市中的實業工作上面。它把統治的特權階級，以及思想家與知識份子、科學家和教會工作者們，都歸到一種極爲不同的特權性質的觀點上。手工勞動是留給比較低下的各階層去了，這一部分是對於社會情況的不可避免的讓步，一部分則是由於亞里斯多德的貴族色彩的影响。

在這裏，我們便發現了一樁極堪注意的事：就是阿奎那所顧慮的，不像現代天主教思想之傾向於鄉村居民及其特別情調風習，他的注意僅僅及於城市。就他的看法，人天生是城市的生活者。他把

鄉村生活當作是不幸或窮困的後果；當然他所想像的城市是具有濃厚的農村物質的，它通常是藉它和它所治理的郊區之間的有規則貨物交換，以支持其本身的生活。但是，若要對他的這種專注重城市的看法作一解釋，我們不能單單指出阿奎那本人是意大利人，而且是行乞修道派的一份子，他所知道的祇有城市生活，同時，作爲亞里斯多德的註釋者，他的思想範圍很自然地也受着城市國家觀念的限制——這些都不過是偶然的理由罷了。因爲阿奎那把農業描寫成爲『骯髒而貧苦的』，而亞里斯多德則高舉農業，置之於工業之上。還有，阿奎那僅僅把亞里斯多德對於工業的輕視和依賴性的工資賺取者相提幷論，而他把那些參與市政者看作亞里斯多德意義之下的充分公民，這都是和亞里斯多德的原意相違背的。這一切毋寧都指示出我們所已經强調了的那種情形，就是說，他所想像的城市是中世紀的城市，此種城市裏面有着和平的原則，自由勞動和勞工的行會，强烈的文化興趣，和對每人提供的照料與保護：這些都給基督教各種理想預備了肥沃的園地。因此，雖然局限於城市的想法是極其偏見的，但阿奎那的倫理觀仍舊能够在城市理想中把天主教社會學說的特性清楚地表現了出來，結果它也能够被適用到整個社會方面去。尤其是這觀點，而不是封建主義的觀點，纔使他主張說，一切收入的不同都必須以個人的勞動貢獻爲準繩。那是中產階級的倫理，而不是封建倫理。阿奎那本人是屬於封建貴族的，但他卻忽視了封建地權和封建系統；不過他處處都假定階級組織乃是當然的。祇是他不願從封建系統去說明這一點。他的想法雖很偏向於城市，但正因此成爲天主教社會倫理的典型。他的倫理是家長式的，那就是說，它對於不可避免的自然權力情況與自然的差別是作了那必須作的讓步了，

但在任何方面都說不上是封建式的。他的倫理是一種農業性與工業性的城市的資產階級倫理，它主張固定的勞動組織，以及勞動與收入之間的確切比例。

對這個題目的詳細考慮祇是理論上的興趣。這中產理論中具有普遍重要性的祇是那些能够普遍地應用到社會整體的，和那些揭示着這種勞動與利潤的組合精神等特色。最值得注意的，乃是這倫理在一方面所指歸給工作，利潤，私有財產以及繼承權利的積極價值；同時也承認，按照自然律，獲取充分數量的財產乃是一個人對自己和對親屬的義務，好依照他的階級標準確保家屬的生活。既然這種看法是以自然律，卽生產的益處爲基礎，初期教會那種純粹屬於消費者的立場便已經被放棄了：經濟生活中的各種具體情況已經受到了注視。

但是在另一方面，這正是經濟學全部思想的『傳統精神』〔如韋伯爾（Max Weber）所稱的〕，是和『資本主義精神』恰恰相反的。這種精神表現在依身份而劃定生活方式，並在勸告政府當局須以保障食物的供應與調整物價，來保證每一個人得到與其身份相稱的進款。它第一要確保食物的供應，故主張有永久的職業團體，意卽相同的業務必須毫無更異地由父及子，世代相傳。

這種精神又表現在那管制貿易的『公平價格』的學說上面，此種『公平價格』在客觀上恰恰和貨品的價值相稱，商人所能够附加的祇以他的生活上所必需者爲限；這個頗爲樸質的經濟理論幷不提出這樣的客觀價值如何始能確立；它爲要和具體情況發生關係，祇須承認價格是不免變動的，而且在評定物價主觀的因素是不能免的。

這種『傳統精神』最後表現在人所熟知的利息和高利貸學說中，此項學說現在是以亞里斯多德關於錢幣之無生產性的學說爲基礎的，而且也包含着一整套的錢幣理論；根本說來，這種學說的用意乃在於免除不正當的剝削，和貿易上危險性質的鼓動，防制永無休止地繼續擴增的，欲求超脫有限願客圈子的大生產那種不負責任的過程，幷阻止人們之不勞而獲。至於這些經濟學說所包含的極端複雜的各種細節與成因，在這裏祇可放棄不談。總括地說：財產和利得都以個人的工作爲基礎；貨物祇在必要時纔互相交換，交換時又必須依照那不使任何人妄佔便宜的公平價格（這種價格最好是由政府加以規定）；消費是限於以維繫生存爲目的，好爲那些關切他人需要的慷慨行爲留下餘地；同時，它承認社會地位和財富方面的差異，以及因此而來的慷慨行爲上的差異。我們不妨順便地提一下，這種精神卽在今日這分工嚴密與規模巨大的資本主義制度下，仍舊是存在着的：這種精神仍舊是新阿奎那主義的特色所在。比如照拉承吉(Ratzinger)的說法，那行將治癒世界創傷的基督教社會理想，仍舊是由下列的因素組合而成的：社會中每一成員都應有相當的財產，並應有依照他的社會地位的謀生手段；生產應該限於絕對必需的貨品；私人的投機事業應被禁止；資本勞動之間應當有最大可能的聯繫；資本家應當願意使此一聯繫成爲可能，必要時甚至犧牲他們自己和他人聯合謀利的機會，或他們所應得的一部份利潤；最後，在這些心理因素之外，應當執行嚴格的國家管制，以便維持那樣的一種社會體制。

〔教會對社會理想的控制〕

不過，這一切都僅僅是自然律上的社會理想。在這一範圍之外，則更有那最後的宗教目的。基

督教和此種理想的關聯處，根本上是在於那爲維繫這種自然律的體制所必須有的自制，犧牲精神，和整個的傳統的存在，事實上必竟基督教的德性，有如愛，謙遜，以及對來生眞實價值的希望。修道生活的狹義式的『捨棄』之意義就是在於以這模範來加强那種精神，使它成爲社會中的世俗生活的必要基礎。

還有，除了以工作爲謀生手段的那種積極價值之外，工作也是制慾主義的好方法，因爲它打破了肉慾的妄念，幷且阻止由性享樂而引起的那種乖誘。由於人類的墮落，它同時也是叫人謙卑的一種勸告。所以，勞動既是一種懲罰，也是得救的途徑。如果人們這樣正確地了解它，幷以這樣的精神運用它，勞動便可以成爲保障基督教社會的實際存在方法，因此它也和財產制度一樣，乃是上帝所釐訂的，以之作爲達致生命中的較高價值的先決條件。但是，從最高的觀點看，工作不僅保存了基督教的社會，也保存了愛，因爲所得的進款一部分通過特定的稅收，一部分通過了自願的捐獻，可以用來維持教會與修道院；因爲一切生活上所非必需的，都應獻給博愛與慈善事業。當貧乏與災難需要財富去救濟的時候，私人財產可以再度地被看作是屬於社會全體的，私有財產制度之能够發展，原來祇是爲了方便。所以，甚至連聖克利斯賓（St. Crispin）的偷竊，也是不可厚非的。說到這裏，初期教會那熟悉的思想又浮現出來了。

然而，這新的社會學說，卻把大量的『水』滲進了那澈底的愛的倫理觀的『酒』裏面去，照這理論，不僅是施捨的義務要在所擁有的財物超過了維生所需的最低限度以上纔開始——（這當然要看各

人的社會地位而定，彼此的差異是很大的），而且又認定首先的義務乃是在保證自己的生存，若因慷慨好施而危及家屬的生活，那是絕對不容許的。既然阿奎那本人是屬於行乞修道派的，這種主張就既非現實主義，亦非法定主義，卻是爲經濟繁榮的條件着想。對於那些拋棄世俗生活的人們，阿奎那指示得很明白，要他們澈底放棄一切財產；他爲了辯護這一點，所以特別加重地反對老的修道派。至於對現實世界的生活，他的特點在於承認愛的命令是不能不修正的；好像他的許多其他的說法，足以證明我們現在所處的，乃是和初期教會完全不同的一個世界；我們現在所面臨的，乃是一個永久的基督教社會，這社會既承認，也准許生活上的物質條件。那能够叫人從原始社會的平等越過了這浸潤於罪惡中而注定必成過去的現實世界而達到天上那以愛爲基礎的未來平等的社會理想，已經不再局限於『慈善』了。

這樣，中世紀社會哲學的主要特色，甚至在實踐的細節方面也已經頗爲明顯了。這哲學既是獨佔的，綜合的，且和現實世界合併的，就顯然與原始教會那種不確定與不完備的，對世界從未有過明確觀念的社會學說大不相同。同時它也顯露了它和福音的社會觀念之間的顯著差異。在它裏面，宗教土那絕對性的個人主義以及澈底的愛的倫理觀和社會秩序是極不調和的，正如在希臘神話中把耕犁套在那匹飛馬的背上，結果祇在比較容易『耕耘』的泥土上挖出了一些『畦溝』來，然後飛到超然的境界去。新的人生理想因宗教而重視人格，以及人在上帝裏面彼此相愛的觀念，在今天已經和舊的理想，即生存鬥爭，武力，法律，戰爭與暴亂，和以世俗條件爲生存基礎等有了妥協了。

這種妥協僅在中世紀社會中是可能的；這社會的整個體系剛從以農業爲基礎的半開化經濟制度發展到較爲高度的政治及經濟性的分化與統一的境界，在它裏面個人的因素是强於抽象的與理性的因素，所以對於宗教倫理實在貢獻了許多易於接近的接觸點。教會的理論便藉它那基督教自然律的觀念使這情形穩定下來，而同時又使這自然律牢牢地寄託在它本身的科學性玄學與啓示的學說之上。

這種理論既不是什麼抹煞或忽視生活上的世俗基礎的思想體系，也不是什麼轉變生活的世俗基礎，使之更爲基督化的一種社會改革計劃而是信仰和理性二者的結合，因而認爲那由理性控制的世俗基礎，當然是爲宗教標的而設的；那使教會能够這樣接受當時的具體情況的條件，便轉變成爲完美和永久的『自然律』了，因此便和它們的本性相反地，愈來愈厲害地趨於理想化了。事實上，它們是否便是使基督教思想獲得實現的唯一條件，仍舊是一個待決的問題。但是無論如何，當此等社會學說在第十四與第十五世紀期間被打破以後，天主教會在反改教運動期中卻又回到它的理論上去。及至十八世紀，經過再度的重大打擊之後，教會又把它恢復起來，幷加上一些新的調整，使之接近於民主政治，資本主義，以及現代形式的『國家教會』。至於此等理論——至少是就它的主要特色來論，就它的聯合自然律與道德論及神恩論而形成一種統一的基督教社會體制來說——爲什麼可以說是唯一發展出來的基督教社會學說體系，終於很昭著地顯示在這樣的事實之中：就是連新教，卽從十六世紀的宗教動亂期中產生出來的基督教思想的新形式，也祇能够就這種天主教的社會哲學加以改造與延續，從而建立其本身的社會學說。新教的社會哲學也同樣是以自然律觀念爲基礎的。

〔羅馬教會社會哲學與歷史的關係〕

現在當我們接近本章末了的時候，我們必須在另一方面探求：究竟基督教的社會哲學，當它已經大量地，甚至於澈底地受中世紀社會生活的種種實際影響之後，它又曾經在何種程度上決定了中世紀時期的社會發展。

這個問題是非常困難而又複雜的，在作答的時候，我祇能提出一些菲薄的建議。然而話雖如此，爲着完備起見，我們不能不運用類似建議的簡單說法把它們說出來。這樣一來，我祇好把教會那種爲人所熟知的啓蒙影响拋開不談，雖然這影响有重要的社會學方面的意義。教會在當時是藝術，科學，技術知識與組織，以及行政與法律等等的教導者；是古代文化的繼承者。此地我們所關切的，僅僅是實際的社會影响，而且是那些根本上從基督教思想產生出來的。

首先，教會當時確曾有效地把社會建立在基督教那富有權威性和個人主義成份在內的家庭觀念之上；無論古代日耳曼族中和羅馬法裏面的家長制之修正，在何種程度上是由於人們漸漸地放棄了以軍事組織爲常規，或顧念到那些嫁出了的本族婦女和她們的子女們的將來，或由於他們必須以法律來規定妻子的財產等問題的影响，那促致家庭中的親密與個人關係的最有力因素卻是教會那着重個人價值和愛的理想。可是我們不能否認教會同時也幫助建立了家庭中的父權。基督教這種家庭觀念，含有猶太教和斯多亞學派的一些思想在內，在今日仍然是我們的社會秩序的基石。家庭中的一切改革與解放的企圖，都面對着這樣一個基本的問題：就是它們在什麼程度上要留在這種觀念以內，或眞的希望開創一

個嶄新的未來社會秩序。關於性道德那個大問題，在阿奎那的思想中已有了確定的解決，此倫理觀是歐洲人的主要特性中之一；在某種程度上就是現代的個人主義也知道如何吸收；不過，現在它卻再度受到了經濟情況的嚴重威脅。

其次，在從那不尊奉中央權力的封建國家和城市聯盟過渡到行政統一的現代主權國家這一段過程中，教會是唯一主權體制的榜樣，因爲它藉着一大羣的官員來實行統治，受到無條件的服從，而且使用着一種正式的成文法：這一件事實，在我看來乃是具有極大的重要性的。甚至可以說，現代的國家概念包含着個人的意志和一個可以依法由個人代表的集體意志之相結合，並替個人獲取那不可侵犯的權利等思想在內，這種思想首先是在教會的組織裏面找到了它的模式方法的；因此它纔從古代的國家概念區別出來；因爲在古代的國家概念中，國家是抽象地要勒令遵守各項法律，並且在集體意志和個人意志之間是無法劃清界綫的。至少這一切關於國家法律的現代概念，都是從一些和教會以及教會的集體意志有關的國家概念發展出來的。

第三，我們將更進一步地相信，一般說來，整個的社會思想與感情都深深地爲那與絕對價值和眞理有客觀交通的觀念所影響。歷史上那客觀之靈的哲學觀念，是包含教會的生活統一的觀念，然而缺乏了教會的團契。柏拉圖主義的國家和斯多亞派的天下一家等思想，仍舊僅僅是客觀團契之觀念的預備條件。祇有教會纔首先把團契樹立在屬靈的價值上，而個人在此等價值上既然有他的一份，就自然有他自己的價值。在這一方面，今日的自由主義不過是把教會所首先實現的理想，以一種世俗形態延續

着；至於這理想若不受宗教的支持，能够和自然主義抗衡多久，卻是很值得懷疑的。天主教護教者的主要論證之一便是，那能够在教會中獲得最有力的支持的，正是『自由主義』那些人道的理想。這是無可否認的，雖然，在那個時候，尤其是在現在，教會給予的支持不免減少了那理想中的個人主義以及其精神內容的機動性。

第四，我們可以說：在中世紀中，奴隸制度之減輕，農奴制度的削弱，下等人在城市中所獲得的自由，以及因此而興起的行會組織，再加上新興資本主義所着重的自由勞工制度——這一切的成功，都至少是部份地來自宗教對人格的理想，及其在法律上的具體實現。這新興資本主義的鄉村經濟當然和古代社會的資本主義不同，它不能够想像到奴隸田莊，集體農場，或那爲海岸文明所發展的海外貿易；相反地，它是以國家內部的貿易與實業爲主，因此祇能够使用那願意受訓練改良其工作方式，並以本身利益爲動力的自由勞工；然而無論如何，它對於使用自由勞工的新趨勢，以及無產階級的自由勞工和那算盤打得很精的資方之間的關係這個現代的社會問題，都是受個人自由那種倫理觀點的影響的。

這種新的文化雖然有着高尚的理想，卻未嘗不能墮落而成爲一種以奴隸勞動爲基礎的社會制度——這種可能總是存在着的，而且是以後在美國具體地證實了的，那規定着這種新資本主義的路綫的政治與經濟體制也不足以避免那可能；能避免它的倒是這體制的本身——除了它的構造本身是傾向於保證不自由者的經濟獨立，最後又保證他們的法律獨立這種主要原因之外——仍舊是受教會那替不自由者

爭取權利的工作所決定的。教會並不把自由的要求訂立成爲一種法律上的主張，但通常卻都承認成文的法律，並認奴役爲人類墮落的後果；在整個中世紀時期中，這也是教會對於當時任從存在着的奴隸制度所採取的態度。然而天主教的社會哲學似乎很可能至少是助因之一，間接地，它從內部向外發展的自由的觀念，尤其是對家庭的理想方面。同時城市中的自由，以及宗教生活的個人化，顯然都是互有影響的。從這種範圍內說，現代經濟發展的特性仍舊是從教會所宣佈的人類的自由與權利而得來的。

這種社會哲學，正如歷史上許多別的觀念一樣，其後果是有利的，也有不利的。無論如何，一直到今爲止，基督教的一般思想都在盡力於取消或限制那些不利的後果，並認定此種努力是它的主要任務之一。今天的天主教社會學說也是如此，如果在它設法解決那從它本身的思想體系內部發生的困難問題時，它顯得是搖動於家長主義那種較爲陳舊的方法，與個人主義民主性勞動制度那種現代方法之間，那不過是它整體發展的必然後果；情況的本身和解決這些難題的方法，大體上說都是從它本身的發展和歷史中產生出來的。

最後，有兩種普通的觀點我們也不應該忽略。天主教的社會哲學是基於以教會爲基礎的文化統一，和大公教會對於各個區域教會最後的制勝這兩種觀念上面的；它從區域教會把聖事和俗事互相滲透的觀念接收了，可是卻把它的新的教會文化與科學建立起來作爲教會法律與政策的集中體制。有些學者指出，正是這個緣故，歐洲文化的統一及其在古代社會和基督教世界中的基礎，纔有了存在的可能。在西方文化得到統一之前，首先有了教會的統一，使西方文化的統一有了生存的手段。不過，在另一

方面，教會的統一所給予歐洲的教訓是使人們的情感生活更傾向於內在的和主觀的，也使生活中一切關係更個人化；此種傾向最初在中世紀初期修道派時代便有着大規模的顯露，然後在城市文化以及與城市文化一同興起的那些新的修道派中，達到了頂點。然而到那時教會的統一終於被粉碎了。

不管古代與文藝復興對於個人主義的增强有過多少影響，但是最强大的影響卻是基督教（它當然也含有斯多亞主義和新柏拉圖主義在內）而且個人主義的永久勝利是由於一個宗教運動而不是由於一個世俗運動，是由於改教運動而不是由於文藝復興。

如果說從未開化的人類社會那粗陋的無政府主義式的個人主義中，產生了自主人格的那種靈性上的個人主義，以那人格爲充滿着客觀的價值，因此自己也有一種具體價值，那末，從另一方面，也可以說，現代社會學思想的這一種理想（包括它所含的一切困難）實在是中世紀基督教的一種後果（當然不是完全如此，但至少是大體如此）。正如『與客觀之靈的團契』那種觀念一樣，强調人格的個人主義也同樣和中世紀有着關聯。

在個人主義式的小派運動中，尤其在『宗教改革』中，我們將要看到這種思想從它的天主教軀殼分裂出來，而且多少放棄了天主教對於它所包含的各問題所提出的解決辦法。

然而，我們又可能很奇異地觀察到，當這種宗教性的個人主義出現之際，當那以聖禮和神甫爲基礎的教會的古老社會組織歸於消滅之際，那更新的基督教個人主義，爲了爭取它本身的一種社會組織以及和社會問題建立關係，就必須重新作全部奮鬥；同時，由於撤去了原始教會和中世紀教會的外

殼，上述的前一種任務已成爲異常的困難，而後一種任務之最後能夠得到解決，也祇是由於在各主要方面將中世紀對此問題的解決辦法加以延續與改變。

第十二章　上帝與自然的絕對律和小派

〔小派運動的再現〕

在我們進行描寫『宗教改革』的各種偉大的新發展之前，我們必須攷慮到那些更爲激烈的小派。這些小派的思想是和原始教會以及中世紀基督教中那種具有保守性質的，對於現實世界的生活有所承認，也有所合併的社會理論同時存在的。

傾向於保守主義的趨勢是從保羅的教訓而來的，這種趨勢又在阿奎那的社會學說中所造成的那種很有系統地把急進與保守的因素聯合起來的思想裏面，得到了繼續的發展。這一發展的機會，乃是由中世紀社會所興起的新情勢所提供的，而理論上的方法乃是由新柏拉圖主義關於『靈』的層次井然的結構那種學說所供應。這的世俗社會機構的體系仍舊有斯多亞派和教父們所說的自然律的觀念在內，但和它混雜起來的卻還有亞里斯多德的政治學與經濟學。在此等影響之下，保羅的思想倒被排擠到幕後去了。按照阿奎那的理論，不平等，國家的發展，私有財產，以及特權階級之興起等現象，幷不僅僅是屬於墮落了的人性所表現出來的相對自然律而已，卻也是早已根源於絕對自然律，和在原始狀態中的；它們從墮落了的人性所表現出來的相對自然律的地方，不過是它們的强迫形態，以及它們所隱

含的痛苦而已。但是，甚至在保羅的時代，也已經存在着一種對於現實世界表示淡漠，甚至仇視的急進主義了，例如那種愛的共產主義和千禧年那種對於現實世界的否定；這急進主義也和初期教會跟着保羅傳統而達成的社會發展幷駕齊驅，這可以在孟他努和多納徒的小派中，尤其在修道主義中見之。在這種影响之下，第四世紀那些偉大的教父們曾利用斯多亞派那着重理性與個人價值的自然律觀念，來宣佈一種鼓吹共產主義，自由與平等的自然律；至於奧古斯丁所宣佈的自然律則是貴族式的，他所主張的乃是善的統治。

本書第一部的效果在於指出基督教的社會學說從開始便進入兩條不同的航道。與大教會的妥協並行的還有一種急進趨勢，以聖經中的嚴格律法，急進的自然律，修道主義，以及原始狀態的神學理論等等，爲動機和表達。

但是，在中世紀的中葉，這急進趨勢又以非常的活力重新幷發出來；這時期恰好是在教會藉着阿奎那的教訓，學會了容納世界，以達到文化上的統一的時期。

大教會是把耶穌的道德律和緩了，好與現實世界相妥協；嚴格的急進派卻藉福音的倫理，專門着眼於自克自制與博愛的教訓；它既訴諸上帝在福音中的律法，又訴諸原始狀態的自然律，認爲此自然律所命令的，無非是聖潔與厚愛，因此對政治和經濟中的任何不平等或虐待都認爲不可容忍。教會在它的普及基督教社會與文化組織之中，既然不容許這些急進思想的發展，或者毋寧說，祇能在一種服從教會的特殊階層——即修道制度——中，纔能容忍此等急進思想，因此，這些思想就被迫着去尋找

一條和教會並駕齊驅的發展道路。於是，一方面是聖經那種急進的律法，以及誠信的基督徒們以此種律法爲準則而有的生活方式，另一方面則是大教會的那相對的和容納一切的倫理觀和社會學說二者之間所形成的對照，這種對照便推演出小派的組合。這樣一來，小派的發展便和阿奎那那作爲教會倫理典範的社會學說並駕齊驅而成爲基督教社會學說的第二大形式了。於是，那在大教會的文化和社會之統一裏面得不到完全發抒機會的因素，現在卻在小派中找到了發展之地了，而從它們當中又對大教會本身發生了影響。

我幷不打算在此地詳細講述各小派的發展史，在某種限度上說，此項發展史仍然極其晦澀複雜。祇可留待教會史家和社會史家去作詳細的考究。但是我必須指明這小派運動對於基督教社會學說的一般影響。因爲這運動對此等學說補充了一種新的因素，這因素在開始的時候已經是頗爲隱晦的，唯有到了此時纔清楚顯露出來。到了現代的社會，這因素便顯得更重要，使我們對於基督教的社會學特性獲得了確切的了解。

〔小派和大教會的對比〕

這一因素的重要性是在於基督教在它的社會學發展中所產生了的大教會典型而外，又出現了小派的新典型。

這兩者之間的差異都是頗爲明顯的。大教會之爲一種組織典型，乃是極度的具有保守性質的，它對世俗體制有相當程度的接受，幷且統領着羣衆，所以在原則上說，它是普及的；換句話說，它欲

把人類的整個生活都包括在它本身之內。在另外一方面，小派則都是比較小的組織；它們的希望是在求得個人內在的完滿，並求取各成員間的直接契合。因此，它們根本上便限於小規模的組織，幷且不得不放棄統領世界的企圖。它們對於現實世界，對於國家，以及對於社會的態度，可以是淡漠的，容忍的，或者是敵視的，因爲它們根本就沒有打算去掌握世界；相反地，它們傾向於避免世界，它們的目的在乎容忍世界，使之和它們的團體併肩發展，再不然就是進一步以它們自己的團體去代替世界中的社會機構。

其次，兩種典型和現實情勢以及社會的發展都有着密切的關係。但是那充分發展了的大教會則利用着國家和統治階級，幷把這些成份吸取到它本身的生活中去；然後，它因此便成了現有社會體制的不可分割的一部分；所以，從這種觀點上說，大教會對於社會秩序一面加以穩定，一面又加以限定；可是這樣一來，它就依賴着上層階級和這一階級的發展。在另一方面，小派則和較低的社會階級發生聯繫，或至少是和社會裏面那些與國家及社會本身相對立的份子發生聯繫；它們的發展是由下而上，不是由上而下的。

最後，這兩種典型對於基督教裏面的超自然與超現實因素和遁世主義所採取的態度，也是大有差別的。大教會把世俗體制都當作是超自然生活目標的一種手段和準備，而且把遁世思想吸收到它本身的體質中去，作爲此種準備的一項因素，而這一切則都是在教會的非常肯定的指導之下的。小派則把信徒直接指引到超自然的生活目標，並更清楚地發展了遁世主義，作爲與上帝相結合的手段，和表示

個人主義之宗教性質的方法；它們對於現實世界及其種種權力（現在那世俗化了的大教會也是此等權力之一）所採取的反對態度，傾向於發展一種理論性質與一般性質的遁世主義。然而，我們必須承認，大教會和它的修道生活中的遁世主義，是和小派那種對於現實世界加以責難或採取敵視的遁世主義大不相同的。

大教會的遁世主義是一種爭取道德的方法，也是宗教生活上之成就的一種特別高的水準，其主要內容乃在於抑制各種感覺，其表現往往在於具有怪誕性質的一些特殊成就；但是除此而外，它在根本上肯定現實世界的生活和人類那與世俗友善的普通道德，並以之作爲它的特殊成就的背景。所以，大教會的遁世主義是和近古時期中那些贖罪教派的遁世主義，以及冥想生活所必需的那種淡漠人生觀有關的；無論如何，它的道德觀是二元的。

在另一方面，小派的遁世主義則僅僅以隔離現實世界爲它的簡單原則，它反對使用法律，在法庭上宣誓，佔有財產，管治他人，以及參加戰爭等等。它把登山寶訓看作最高理想，並着重上帝的國度與一切世俗中的利害和體制之間那種單純的，但卻極其激烈的對立。它之實行施捨，僅僅在作爲慈善的方式，和一種澈頭澈尾的愛的共產主義的基礎，而且，由於它的規律對於每一個人都具有同等的約束效力，所以它絕不鼓勵任何浮誇或豪邁的行徑，也不主張用一部分人的代行英雄主義去彌補其他的人們的世俗品質與普通德性。它僅僅在於反對現實世界和世界的社會體制，但卻並不反對人類的感官生活或通常生活。因此，它和修道院的遁世主義之有關，祇限於後者也訂出了特殊的條件，使能够過

一種與登山寶訓和愛的共產主義相諧合的生活。不過，主要地說來，小派的遁世理想基本上乃是和修道院的遁世主義不同的，因爲後者抑制感官生活，並以貧乏與馴順作爲分外的工作，有其本身的價值。小派的理想則本質上並不是以摧毀感官生活與自然的情感爲目的，而是一種在愛裏面的大結合，這種結合並不受社會上各種不平等以及世界中各種鬥爭的影響。

這一切在中世紀後期的大教會與小派之間的差異，必須是在那雙重社會結構中有了根據的。那末，如果事實上兩種典型都主張着，而且是正當地主張着是由原始教會發展出來的，那麼，很明顯地，這種雙重發展的最終原因，必然是存在於原始教會的本身裏面，而它的認識一定也可以說明基督教的一般社會觀。這兩種因素之間的差異既然是直到此時纔表現出來而成爲一種永久性質的差異，那末，我們也是直到了此時纔能對這問題加以討論。在這時候對這問題有澈底的了解也是很重要的，因爲它說明了教會歷史比較後期的發展，在這發展中小派和大教會並駕齊驅。在前此教會的整個發展中，這問題並不如此重要，因爲在較早的幾世紀中，教會本身往往搖擺於小派典型與大教會典型之間；事實上它唯有在完成了聖禮與神甫的學說之後纔達到了大教會的典型；正因此故，教會在到此爲止的發展過程中，祇在非常有限的範圍內見到過小派之和它本身並駕齊驅的發展，而小派與大教會之間的差異則尚不十分明顯。直到奧古斯丁那種以聖禮爲基礎的教會觀念和多納徒派發生衝突的時候，這問題纔首先顯露出來。然而，當非洲基督教消逝的時候，這衝突也便消逝了，直到教會的概念在貴鈞利教會改革中臻於完備之後，這種衝突纔又重新出現。

不過，『小派』一詞卻很容易使人有了錯誤的印象。這名詞本來含有爭論與辯證的意義，是用來形容那些和大教會脫離關係，而同時卻仍舊保持着基督教的某些基本成分的組織的；然而，由於它們是在教會傳統之外——這當然往往不是出於它們的本意——所以它們也被看作是比大教會低級的旁門左道，或是偏頗的，或是誇大或減縮了大教會的某某方面的。這當然僅僅是從那得勢的教會的觀點看，因爲它們認定唯有它們那種典型的大教會纔有生存的權利可言。現代國家中的教會法律把那些存在於依法成立，享有官方特權的『國家教會』之外的宗教組織，稱爲『小派』，是國家所根本不予承認，或縱使承認，也並不給予和『國家教會』同等權利的組織。但是，這樣的觀念卻淆亂了眞正的問題。因爲福音中的主要因素，往往是在這些所謂『小派』之中，纔有着充分的發揮；它們通常也依賴福音和原始教會，而且指控大教會爲腐敗的；它們的衝動力正是那在大教會中受壓制，或根本無所發展的力量；大教會所以如此當然有着相當的理由，祇是此等理由又是熱中於朋黨論戰的小派所不聞問的。然而無疑地，小派既然比較上不倚賴着世界，且能始終重視基督教的原始理想，所以它們往往特別明顯地代表着基督教的基本性質；它們對基督教思想之社會後果最有影響。這一點是凡對中世紀後期紛紛產生，並對當時社會秩序有相當影響的小派運動作密切研究的人，都能加以證明的。在夫蘭格（Sebastian Franck），和在亞爾諾得（Gottfried Arnold）以後爲小派辯護而寫的著作中，有非常清楚的叙述。

不過，基督教發展的主流卻是沿着大教會所準備的道路進的。其理由頗爲明顯：大教會有無所不

及無所不包的理想，它要掌握大批羣衆，藉以統領整個世界和一般文化。保羅的教義雖然具有强烈的個人主義和『熱忱』，卻早已領導着教會朝向這條道路前進，因爲它渴望爲基督征服全世界；它之和國家的體制相妥協，乃是在於把國家體制解釋爲上帝所定與認可的制度；因此，它也接受了原有社會秩序及其一切行業，習性，與風尙。它唯一想望的結合，便是那從在基督聖體裏一同享受神恩活力所產生的結合；從這樣的結合中，那新生命便應該通過聖靈的威力而自然地從內部產生，從而開闢着道路，使那作爲萬有之終局的上帝國迅速降臨。但是以後基督教愈離棄了它那普遍理想的超自然與末世論的實現，並企圖藉傳道和教會組織去達成此一目的，它便愈被迫着把它自己的神聖與特質，視爲並非在於信徒的主觀個性與成就中，卻在於它所具有的宗教客觀眞理和權威中，而此等眞理與權威則在於基督的傳統和教會那無所不及的引導之中。主觀的種種活力總能够從這種客觀的基礎上重新流露，而產生更新的影响，但這客觀的基礎和那些效果是兩件事。唯有這樣，纔可能成立一個普及的教會；也唯有如此，一個普及教會之承認世界，國家，社會，和原有的文化，纔不至於對它的基礎發生損害。教會的神性仍然在於它的客觀基礎裏面，從這中心不斷地湧出新的精神力量。教會領袖的目的是要藉傳統，神甫制度，聖禮等等，使這基礎愈成爲客觀化的，好保持着教會在社會學上的客觀意義；如果這一點辦到了，教會的主觀勢力便被認爲是很安穩的了；它所不能控制的不過祇是在細節方面罷了。這樣一來，那基本的宗教意識，卽認爲教會具有神所賜的救贖恩典的意識，也便確立了，同時教會的普遍力也確立了，因爲教會被認爲神恩的具體機關，具有無上的權威。到了教會又加添了告解聖

禮，性靈指導權力，控制異端的法律，以及對教內的普遍監督權等等以後，教會便取得了一種對人們心靈的統治權威了。

然而，在這些情況之下，教會不得不和國家，社會體系，以及經濟情況謀取妥協，阿奎那的學說就此產生了一種非常有力而又廣泛的理論，此項理論仍然維繫着那人生的超自然的終極目標。這一切都很邏輯地從福音得來的，祇要人認爲福音是一種普遍的生活要道，可以救贖衆生，而這生活要道是從福音所給予的知識，以及教會所給予的保證而得來的。這樣的發展正是由那社會學論點得到了客觀的保證，作爲征服整個世界的工具等而來的。然而，同樣明顯地，在這樣的過程中，福音中那引領人去追求極端的個人成就的急進個人主義，那企圖以激烈的愛使一切人都在親切的生活中心裏面結合起來的團契精神，那對於世界，國家和文化的一種淡漠態度，那對於擁有大量財富的實際或願望所存的懷疑態度，認爲它是一種靈性上的乖誤與錯誤……這一切都被置於次要的地位上，或根本全部被放棄了；這些特色現在都僅僅被認爲是這體系中的若干因素而已；它們已經不再是指導的原則了。

然而，正是在福音的這些方面，小派特別加以發揮着重，使之有了新的意義。其主要特點大概有如下述：以平信徒爲基督教的中心；着重個人在倫理和宗教中的成就；要求激烈的團契之愛，宗教上的平等與博愛；漠視國家當局與統治階級；厭惡法律和發誓等；又藉貧窮，節儉，或慈善，有時甚至一種共產生活的理想，把宗教生活從經濟鬥爭分開；强調人與上帝之間的直接關係；傾向於對神甫及神學家的批評；往往訴之於新約和原始教會。當小派發展成爲一個宗教社團時，它在社會學上的出發

點顯然和大教會的出發點大有區別。大教會假定神甫的職位，使徒統緒，信經和聖禮等等都具有客觀而具體的聖潔性質，並認爲上帝之道不斷地在神甫制度中重新成爲肉身；而在另一方面小派所强調的乃是日新又新地實行道德上的要求，此等道德要求都祇是以基督的律法與模範爲基礎的。在這一點上面，我們必須承認，它們乃是直接和耶穌的教義相契合的。所以，不管是有意也好，無意也好，這便暗示着對於基督教初期歷史的一種不同的態度，和關於基督教教義的一種不同的觀念。聖經時代以及原始教會的歷史是教會發展的永恒理想，祇能够照字面上的意義加以接受，而不能把它們當作是受歷史性限制與規定的出發點而已。基督並不是那『上帝化身的人』，永遠在教會內部工作着，把教會帶向完全的眞理；祂乃是教會的直接首領，通過祂在聖經中所訂定的律法而把教會和祂自己連繫在一起。大教會有發展又有妥協，小派則拘謹地服從並富有革命性思想。

然而，正是這個理由小派不能够形成爲大規模的羣衆組織，祇限制於一種藉個人間的親切關係而結合的小團體，同時也使它們的理想有不斷更新的必要；再者小派自身的缺乏連續性，具有强烈的個人主義色彩，和容易與較低階層中的一切被壓迫者和理想主義者的小組織發生了親密關係等，其理由亦在於此。在這些小派裏面，對於改善它們本身命運的那種熱切願望，通常是和它們對於複雜生活情況之一無所知相伴而來的，在這樣的情形下，信徒們之盼望現實世界可被純粹道德性的愛的原則所轉化，並不覺得是一件難事。這樣，小派在宗教生活上之篤誠專注這一面有所收穫，但是在普及主義的精神這一面卻有所損失，因爲它們把大教會當作是墮落了的，並不相信現實世界能够被人爲

的力量與辦法所征服；這便是它們之所以不得不採取末世論觀點的理由。在個人的虔誠上它們也有所收穫，對於福音的急進個人主義也有密切的接觸；然而它們卻喪失了自動和以感謝之心接受神恩的精神；它們把新約看作是『上帝的律法』，而且，因所要求的愛的團契而流於律法主義，以及對於『善功』之着重。它們在特殊的宗教虔敬上面有所獲的，但是喪失了精神方面的博大及同化的能力，因此它們修改了大教會所成就的那整個的同化程序，而大教會之所以能夠有此成就則是因爲它把個人的信奉立在一個客觀的基礎上。大教會着重神恩的觀念，使之成爲客觀化；小派則着重並實踐了主觀的聖潔生活。在研究聖經時，大教會着重那支配救贖的機關，而小派則着重上帝和基督的律法。

雖然我們在這裏所描寫的小派，主要地是代表着它的常見的社會學特色，但是和大教會相對照起來，小派的特性仍舊有其具體的基礎。（此地我們用不着去攷慮那些純粹建立在教條上面的小派；它們實際上是很罕見的，而且中世紀時那建立在泛神哲學上面的小派，差不多不知不覺地合併到實際宗教的小派裏面去了。）事實上小派是和大教會有別的。『小派』一詞並不是說這些運動都是大教會典型所未能發展到的形式；這一名詞乃是代表着基督教思想中一種獨立的社會學典型。

大教會的主要特質乃是它的客觀性。個人生來便在教會裏面，而且通過嬰兒洗禮，他立卽處在教會的神奇影响之下。那掌握着教會傳統，聖禮恩典，以及教會轄權的神甫制度，是神恩的客觀儲藏所，這就是在某一神甫個人偶而不稱職的情形下，也是如此；這寶藏祇要被安放到燈座上，通過聖禮而使其就位就行了，由於教會所擁有的神奇威力，它自己必能毫無失誤地去執行它的任務的。教會表示

着『上帝化身之人』的永恆存在；它是神的『化身』的擴張與神的權威的客觀組織，因此，由於上帝的安排，信徒生活中的主觀效果便會很自然地產生了出來。在這種觀點上，和世界妥協，以及達到此項妥協所必須的準備步驟與精神，便都成爲可能了；因爲不管個人有什麼不肖之處，教會機構仍舊是聖潔而又屬靈的，它也有上帝的應許，能藉着它本身所含有的神奇威力來征服世界。但是，普及主義卻祇有在這種妥協的基礎上纔成爲可能，它的意思乃是教會本身達到了普遍的統治，同時世人也信任它那無匹的靈性影响的威力。至於人的努力或工作，不管是受到怎樣充分的重視，甚至發展成爲嚴格的律法主義的時候，仍舊祇是次要的；主要的事乃是神恩的客觀據有，以及它的統治地位之得到普遍的承認；其他一切的事則可以引用聖經的話說『這些東西都要加給你們了』。重要的是要把每一個人都置於教會的拯救影响之下；因此，教會便不得不統治社會，以便迫使社會的一切分子都進入於它的勢力範圍；但是，在另一方面，教會的穩固與否，則完全不在乎它的勢力是否伸張到一切個人。教會是各民族的偉大教導者，就像一切教師一樣，它也知道如何因受教者的能力與發育程度而定其教導方針，知道如何按照適應與妥協的程序去達成它的教導目的。

和大教會這種客觀的機構原則相比較，小派卻是自由結合的團體；其成員都是自願加入的。所以它全靠着人的主觀成就，和人與人之間的合作；每一個人在團體中都有他獨立的地位；結合並不是通過神恩之共同享有而間接注入的，卻是在生活中人與人之間的相互關係上直接實現了的。人並不是生來而作爲某小派之成員的，卻須以他的自覺爲轉移；再者小派反對嬰兒洗禮，祇在比較晚後的時代纔

承認它。在小派裏面，靈性上的進步並無需依靠聖禮，而是看各個人自己的努力而定；所以小派遲早總是要批評聖禮主義的。但這並不是說團契精神會被個人主義所削弱；實際上團契精神還因此而加强，因爲每一個人都必須藉他的勞役而證明他是配作成員的。不過，這種團體的範圍當然不免受限制；正因爲維繫並推動這樣一種特殊的團體，非花上極大的工夫不可，所以便產生了對於以世俗興趣爲基礎的其他形式的團體的一種漠視態度；但是在另一方面，小派在可能的範圍內都把世俗興趣吸收到它的小機構以內，以它的標準來測驗。凡不能由小派聯貫到它所控制的興趣的，或不合乎聖經的理論的，便都要遭受拒絕。所以，小派並不教導整個的民族，它祇團聚一羣選擇過了的精英，使其和一般現實社會相對立。如果小派也維繫了任何基督教形式的普及主義的話，它就和福音一樣是祇知道末世論的普及主義吧了，因此它總是重新强調聖經中的末世論。此一事實也說明了小派之爲何傾向於『遁世』的生活與思想，雖然新約的原有理論並不曾向那個方向作任何指示。小派在組織上的獨特性和個人在團體中的地位，都是在於他們採取一種純粹宗教性質，不受當時文化影響的遁世生活。不過，這是一種和上面提起過的大教會的制慾生活不同的制慾生活。它幷不是一個特殊階級的特殊成就，局限於某些特殊的個人，也不是抑制感官生活以求擴展那較高的靈性生活；它僅僅是按照聖經的教訓，欲與現實世界隔離，把世俗的享樂減低到最小限度，並把團契之愛發展到最大的可能限度。小派既然是種因於耶穌的教義之中的，它的制慾主義也是屬於原始教會和登山寶訓那種性質，而不是屬於大教會或冥想生活性質的；它比耶穌的教訓當然是窄狹些，但是，至少根據字面上的解釋，仍舊要繼續着

耶穌對現實世界的態度。它强調個人的成就，並把社會學上的意義給予實踐的理想，這當然要求極度的努力，並避免一切其他形式的團結。小派的制慾主義並不是欲把大教會在特殊情形下單獨規定給特殊階級的一種理想加以通俗化或普遍化的企圖。大教會的制慾理想絕不能成爲普遍的；它的本質乃是特出的與好高騖遠的。相反地，小派的制慾主義事實上乃是無人不可行，而且應該實現的理想；它的本意是結合團契，而不是分化團契的，它的內容又是在那精選了的組織範圍以內能够普遍的到實現的。

因此，事實上我們現在便面對着兩種不同的社會學典型。雖然在具體實踐上這二者可能偶而互相調換，它們之不同仍舊是無可否認的。如果有人反對『大教會』和『小派』這樣的名詞，以爲凡以一神論的普及的宗教動機爲基礎，並受其感召而形成的社會組織，都可以被稱爲『教會』（此種稱謂就其本身說是頗爲恰當的），那末，我們就必須在『機構教會』與『自願教會』之間作一區別；其實用那一種稱謂實際上並沒有關係。最重要的一點是在這裏：這兩種典型都是福音的邏輯後果，而且祇有把二者連在一起考慮纔能够包括福音的社會影響的全部，也纔能够進而間接地包括福音中和宗教組織有關的社會後果的全部。

事實上大教會並不就是離開了福音的一種墮落，儘管當我們把它的神甫制度和它的聖禮體制與耶穌的教訓相對照的時候，似乎確是如此。因爲，祇要福音基本上是被當作白白的賞賜和神恩，祇要我們的基督觀是以教會爲上帝所立的體制，祇要聖靈的內在自由，和一切人的力量與組織相對比，仍舊是

屬於耶穌的精神的，而且祇要耶穌對於俗世事務所顯出那種超然的漠視態度，卽雖然利用它們，卻仍舊在精神上有內在的獨立意識；祇要這態度爲我們所察覺；那末，教會的體制就都仍舊可以說是福音的自然繼續或轉變。同時，大教會既然有着無限制的普及思想，它也可以說仍舊含有福音的基本活力；唯一的區別是，福音把一切如何實現的問題，都留待上帝國降臨的時代去解決，而教會既然不得不在一個拒絕消逝的現實世界中執行其工作，也便不得不自行設法去組織自己，安排事務，從而也被迫而採取一種妥協的姿態了。

在另一方面，小派也並不限於對大教會某些重要因素的偏重，它本身便是福音理想的一種直接延續。唯有在小派裏面，急進個人主義和愛的理想的價值，纔得有全部的承認；唯有小派纔是本能地從這種觀點上建立它的團契理想，所以能够達成那强而有力的內在統一，而不以在名義上充作某機構成員爲限。由於同樣的理由，小派也維繫着基督教理想的那種原有的革命性以及其對於世界的敵視態度，它同時也要求個人的成就，以之爲神恩的作用。不過，在神恩的觀點裏，小派特別着重神恩的主觀實現和後果，而不着重其存在的客觀保證。小派並不依賴過去的神蹟來維持其生命，也不依賴其組織的神奇性質，而是靠基督在人心中的那種不斷更新的神蹟，以及個人掌握生活的那種主觀的現實。

大教會的出發點乃是使徒們關於升天的基督所傳的信息，以及那由福音發出，對於救贖主基督的信仰。這便是教會的客觀寶藏，而大教會在它的聖禮和神甫的制度中把此種寶藏甚至於弄得更爲客觀

了。在這種限度以內說來，大教會是可以把它的淵源追溯到保羅的教訓去的，因爲他的教訓中也含有聖禮觀念的萌芽；不過，他所强調的靈感和『新造的人』的聖潔，與大教會是頗不相容的。

相反地，小派則從耶穌的教訓與模範出發，從使徒們的主觀工作以及他們窮苦生活的型式出發，並且以福音所教導的個人主義貫通它的宗教團契，所以牧師的職位並不基於教會的按手禮或傳統，而是基於本人在宗教上的成就與權力，所以此項職務也可能完全地傳到平信徒身上。

大教會認爲聖禮是有效的，且與當事牧師本人的德行無關；小派則不信任大教會的聖禮，所以或者讓平信徒執行聖禮任務，或者以執行者的品行而定其價值，或甚至於根本一律把它們取消了。小派的個人主義促使它主張個人與上帝之間的直接交通，所以它往往用原始教會關於『聖靈』和『熱忱』的教訓，來代替大教會的聖禮主義。大教會有神甫和聖禮；它統治世界，所以同時也受世界的統治。小派是平信徒的基督教，它和世界相隔離，所以便傾向於遁世主義和神秘主義。這兩種傾向都是基於福音的基本衝動。福音包含着信徒們因認識上帝得到了祂的啓示，便獲得客觀的救恩那種觀念，而那觀念的發展使福音變成爲大教會。然而它也包含着完全個人性質的宗教與團契等觀念，而由此種觀念之延續，福音便成爲小派。耶穌那期望世界末日之來到與上帝之降臨，並把所有決心作基督徒的人都團結在一個整體中，且置世界於不顧的種種教訓，都傾向於小派典型的發展。而使徒們的那種回顧救贖神蹟，回顧耶穌的位格，且以天上之主的權力爲依存；靠着既經成就了的客觀事物，而藉此項事物以團結信徒而使他們在其中得到安息的信仰，則傾向於教會典型的發展。因此，新約確有助於大教會

與小派兩者的發展；它對兩方面的幫助是自始卽然的，但是大教會卻佔了先，因而有了向全世界佈道的使命。唯有在大教會的『客觀化』達到了它的最大限度以後，小派發展的趨勢纔抬起頭來，反對這種過度的『客觀化』。再者，正如大教會的『客觀化』是和中世紀早期的封建社會有關聯，發展小派的趨勢也是和中世紀中葉及衰微期中的社會轉化與城市文化的新發展等等有關聯，在那時個人主義有所發展，人口都集中到各城市，而城市的形成又對鄉村人口和貴族階級都發生了一種反射的影響。

〔結論與前瞻〕

唯有當我們把上述種種因素都兼顧到，我們纔能够了解大教會文化之終歸瓦解的理由。但是在這種瓦解的過程中，這些因素所產生的影響無論是怎樣，教會在理論上的失敗（如果沒有這種失敗的話，以觀念爲基礎的體制是絕對不至於被征服的）仍舊是從教會的基本觀念之解體而來的，而這解體是由於小派典型的影響，因爲在小派典型裏面，激烈的個人主義和激烈的愛的倫理聯合起來，抗拒着大教會典型那種趨向於承認世俗文化和把宗教力量當作具體及客觀的等觀念。

同時，明瞭這兩種典型的對立對於我們所處理的問題是很重要的；它不但對我們之了解中世紀基督教文化統一的崩潰有莫大幫助，就是當我們在研究基督教各社會學說的時候，也有闡明的作用。這一項基本觀念（在本章開始時已有陳述）現在已經得到了闡揚和說明，因此它對於我們了解這些事物所有的非常重要性也已經顯露得很清楚。根本地說來，事物都是極其簡單的，如果我們安心地攷察它們的本質的話。

福音本身主要地是提供人類一種倫理與宗教的理想，此種理想有非常明顯的社會效果。但是此等效果的產生，卻要留給上帝的權力去完成，卽當上帝國降臨時，一切事物都必各就軌道。那爲福音所產生出來的宗教團體，也便在這樣的遠景指導下去安排團體生活。不過它又必須對當前不得不加以容忍的情況有所攷慮，所以它對既有的狀況與機構採取一種消極而帶保守性的態度，祇不過盡量在它自己範圍內取消了凡和那新的倫理不相調協的情況後果罷了。

從這種團體發展出來的那具有神甫制度與聖禮儀式的教會，在它的中心機構裏面把基督教的理想和力量的絕對性格保存下來，同時卻使其實用標準相對化，甚至於以國家與社會的各種體制爲出自原始狀態那一面爲基督教的，另一面爲自然的律法，不過這律法因人類的罪惡而多少有了改變。從容忍和實際接受世界的態度，教會便在古代社會成爲過去了以後，在中世紀較爲單純的生活環境中，向前進展，以至於把它所曾經認爲是屬於相對自然律的體制，獨立地加以改造與限制；同時，它又在教皇神權制度之下建立了基督教的文化統一，在這統一中，經過一些不能避免的妥協之後，福音的倫理理想終於和世界達到了和解，結果是倫理上的梯階形式，從世界生活上升到神秘性的聖潔與制慾的博愛的高峯上。

然而，福音卻以它極端的個人主義和絕對的要求來反對這種唯物與相對性的傾向，因爲它那些要求從開始就沒有完全適當於大教會的保守主義。所以小派就以個人的虔誠和倫理上的成就來表現它的團契精神，它也把福音中那絕對的倫理法律實現出來，而拒絕了大教會對相對自然律和墮落了的人性

所作的讓步。這樣一來小派就以福音中那對社會的深刻要求作爲改革社會的實際政策，認爲各人都應該以宗教上的獨立人格和無條件的博愛爲理想。

起初，人們曾經盼望着那腐化了的，和世界妥協了的教會一經改革之後，此種理想便可以自然地得到實現；其次，人們又夢想着上帝以奇蹟來干涉，建立千禧年的國度；再其次，人們又訴諸舊約，以武力創立一種基督教式的共產主義；最後，他們終於再度從世界撤退而自爲一宗教團體，此一團體在它自身的生活中創立起基督教的法律來，把俗界的種種體制都看作是罪惡的後果，看作是異己的環境，專等待它們末日的到來。

基督教的各種社會學說便通過了類似的衝突而繼續發展着。大教會是普世主義和基督教文化的指導原則，也是思想自由和適應環境的指導原則，然而它卻把它的神性內涵轉化成爲教條和神甫制度，祇在微小的限度內承認自己的相對性，並向國家和社會要求實際的無上統治，好爲實行它本有的神恩留下餘地。

因此大教會便被拘束着，就是受了由那樣的一種神權制度與那樣限制俗界生活的一種倫理所造成的情況的拘束。大教會是比較自由的原則，但它之所以如此，也是因爲它同時是更嚴格和更重視教條和組織上的客觀效力的。

在另一方面，小派的原則是在乎主觀眞理和統一性，以及對福音標準的不妥協性。同時，小派放棄了普世主義，否則它就不得不訴之於那爲一切福音的標準所反對的武力，或訴之於末世論。然而，

在另一方面，在小派中的個人卻把福音眞正地實踐起來，甚至實踐福音的急進個人主義，和那不受當時文化之阻碍的博愛。它的原則更有機動性與主觀性，也是更眞實更內在的，因爲它同時也是更狹窄，更有力量的，而且是建立在對福音的字面上之解釋那種基礎上面的。

還有第三種典型，就是那沒有什麼外部組織的宗教性個人主義的典型，這種典型具有一種非常獨立的態度，對於基督教的各種中心眞理也有着差別極大的不同看法，但是這典型在中世紀的出現，則僅僅是作爲大教會與小派之間的交互作用的某些未來發展的前兆而已。

在現代的世界中，基督教的社會學說遭遇到極端的困難：一方面基督教已經不再有統一的教會組織了，但它卻仍舊追求着昔日統一教會那種自由的靈性和適應性，而又缺乏那種大教會的根據；另一方面基督教的立場雖然是基於主觀的信仰，基於自願的理論以及倫理生活上的實證，但它卻仍舊不能够容忍小派那種在文化上的澈底缺乏，和小派的狹窄性以及那種對福音作字面解釋所產生的社會改革論。

今日的基督教既非大教會，又非小派，既沒有組織上的客觀性質，又沒有聖經上的密切聯繫。它既然把各種基督教的觀念和許多現代思想結合起來，又不是從人類的墮落，而是從一種自然發展的程序推演出社會的體制來，所以它在讓步方面沒有像大教會那種固定了的限度，沒有大教會的那種社會權威，也沒有小派所有的那種激烈主義和那種能够撇開國家，經濟，藝術與科學的排他性。

今日的基督教雖然自認爲代表着人類最高的倫理理想，卻仍然不能够替自己訂立出福音所含有的

那種未成文的社會綱領來，也不能够把那綱領清楚地應用到和它相對立的那些情況上面去。漸漸地，在現代社會受過教育的人們中間，那第三種典型倒已經得了勢了。那末，這也就是說，剩下來的便祇有志同道合的人們的自願結合了，而這種結合則是和大教會與小派二者都很不相干的。

和這一典型併行的，則有各大教會之訴諸於過去的理想，在那時候，它們在國家和社會裏面或爲精神統治者，或爲實際統治者，確實都能够按照它們的基督教社會的普世觀念，對國家與社會兩者都予以指導。

然而，和各大教會併行的則有各小派，這些小派把信徒組織成爲排他性的基督教團體，好在一個陌生的世界裏面過着嚴格的倫理生活。

這種使每一個誠實的人都覺得難以了解的情勢，唯有從基督教社會學說史的立場看纔能够了解。這可說是已經涉及於未來的歷史了，但是這種對於未來的觀察，卻使那整體顯得更爲明瞭。同時，它對於當前的歷史問題也有所貢獻。

它爲我們解釋了中世紀後期的社會爲何崩潰，因爲兩種典型的分歧首先是在該時期中出現的。我們同時又可以看到，從那一動亂時期所將產生的『未來的宗教改革』立刻面對着一個嚴重的問題，即未來教會到底將是大教會呢，還是小派？

它一直有意地牢牢堅持着大教會典型，而且由此又堅持着基督教的統一文化和社會秩序的觀念。新的教會這樣作是保持了天主教的一種基本特色，並以天主教爲這目的所訂立的辦法來執行。

然而小派對於『宗教改革』的思想也有了影响，因爲在改教家的『聖經主義』裏面，聖經所含的小派典型的萌芽已經開始抽發。它不祇使個人主義和神秘主義的團體從大教會分開出來，而且也使大教會裏面的教會觀和倫理觀發生了內在的衝突。我們必須明白新教的新社會學說乃是中世紀發展出來的基督教社會學說的直接後果，這樣纔能對它有所了解。

第三部　基督新教

第十三章　基督新教在社會學上的問題

〔新教：一個新的社會學說〕

中世紀的基督教產生了兩個古典的社會學說：一個注重基督教社會的相對性，以阿奎那爲代表；一個是各小派演繹出來的基督教社會的急進性。

前者認爲教會是一個有普世性的組織，它賦有至高無上的眞理以及那賜恩與救贖的聖禮，它把從相對的自然律發展出來而與人的墮落狀態相適應的世俗制度，社團以及價值，納入自己的生命；所以整個世俗生活可算是人類生活中的一個自然階段，這階段爲那較高的超自然階段，卽恩典和神蹟的倫理以及那屬靈與教會的世界組織，開了一個先河。

後者的立場可簡述如下：宗教社團的社會理想完全是從福音與基督的律法演化出來的，其性質和聖潔應該由社團中的一致和個別份子的實際行爲來證實，而不應由客觀的制度所擔保。因此這種思想對於基督教外的制度，團體以及價值，或則概不承認，或則以沈默，容忍，與世隔離的落漠神態去避開它們，或則由於熱烈的末世論的影响去攻擊它們，以純粹的基督教社會秩序來代替它們。

以上兩種學說是從不同的觀點去看基督教團契的性質。第一種學說認爲基督教團契是一種制度，

這制度不依賴個人，因爲它本身具有絕對眞理，和那神奇而足以化育人生的聖禮之權能。第二種學說認爲它是一個其生命是由個別份子的決定和工作所不斷更新的社會。這說明了何以前者，卽『國教學說』，能够拋棄基督教中的嚴格德行完成論，或至少把它僅限定於一部分人，卽修道士；而後者，卽『小派主義者』，卻堅持這完成論，以之爲對所有基督徒均同樣具有拘束力。

進一步來說，以上兩種學說對於罪惡和恩典這兩個基本觀念的解釋是不同的。『國教派』的罪惡論使人易於接受現存的社會秩序，因爲它那非基督化的部份不過是犯罪的結果，因之是應該坦白地加以接受並容忍的。同時這種學說認爲恩典是一種不可思議的力量，它可以淨化這些制度，利用它們作爲較高的結構的基礎，並使之隸屬於世界的中心權威。就其本質來說，這個權威是一種神奇的，最高的權威，它不但高出自然，甚至高出那純潔而未墮落的自然，作爲一個超自然的權威，它支配着宇宙中的每一階層。

小派同樣也認爲罪惡的存在可以解釋世俗生活的制度，社團和準則，但這並不是說這些是無法避免的，是我們所必須接受的。相反的，小派是利用這一事實來證明基督徒應該拒絕世俗生活，來創造一個完全根據福音原則的社會秩序。根據這一學說，恩典是一種恩召和揀選——它把基督徒從現世的生活分開，使純潔的福音倫理充滿了知識和力量（這倫理以它的主觀影响，而不以教會制度來證明自己）。恩典的另一個意思是希望——希望在最後審判中，一切世俗價值必須完全倒轉，基督教會必終於獲得辯明。恩典不是一個建立在不得不接受的自然——不管是有罪或無罪的自然——之上的上層建

築，而是原始狀態的完全，純潔而理想的同一體。就墮落的人性而論，恩典的意思並不是一種對自然的淨化和向超自然上升，而是對整個罪惡原理作激烈的敵視——這敵視是以眞正基督化的精神和道德律來表現自己的。

這個學說和一連串較精妙的宗教心理學以及神學上的特殊觀念有連帶的關係。例如基督論很明顯的和當時把教會作爲團契這一觀念有關：國教把基督當作教會的建立者，和救恩的客觀寶庫。但小派卻把祂當作律法的頒賜者，神聖模範，策勵的能力，超歷史基督的來臨，和一切影响與活動的根源。但這些是屬於教義史的，目前最重要的是：把教會作爲客觀的制度和作爲自願結合的社團這兩個社會學觀念之間，有一個基本的區別。這個區別在倫理學範疇內也引起了相應的區別：國教派認爲基督教倫理學經過自然倫理學補充後纔能支配衆生，但小派對自然是恩典的補充物這觀念卻加以擯斥，所以這一派的影响遂因之局限於消極的反對者或革命者的小圈子裏。國教派接受了一種標準和基督教大不相同的自然倫理，小派卻完全擯斥自然倫理。把教會當作客觀制度的人們認爲自然雖和恩典不同，依然可由恩典支配，但把教會當作自願結合的社團的人們則認爲『眞正的自然』和恩典是一而二二而一的，而拒絕『墮落的自然』，認爲它不可能和恩典協調。

這個區別可一直追溯到原始的基督教和早期的教會時代；它胚胎於耶路撒冷教會『以愛爲基礎的共產主義』和保羅所宣佈的對社會秩序作有保留的調整這二者間的差異上。是在康士坦丁時代，當教會成爲國教時，它纔獲得了充分的發展，從此以後教會纔有實現它那普遍的和絕對的統一和至上的可

能。神聖羅馬帝國時，教會制服了國家，使其服膺教會那藉國家而獲得的統一和至上，同時也制服了整個非宗教的文明。這樣看，既是等到中世紀基督教的文明總建立，也是等到中世紀總有那與國教對立的小派運動。到這個時候，拉丁基督教的社會教訓不再發展了。此後很清楚的，基督教的社會教訓必獲得新的生命，總能有新的發展，必有內在的變化和基督教思想本身的進一步的發展，總能使基督教的社會理論有新的理想。

大家都知道，在中世紀末葉嚴重時期，這一類的新發展也確曾發生，隨着新教的興起，它終於脫穎而出。在同時，改教運動也是受一些在這嚴重時期早已發生的力量的限制。兩百多年的時間把中世紀精神的正統代表——阿奎那——和宗教改革分開，在當時，各式各樣的反對和修改也逐漸地發展，例如：(一)影响力日益增加的小派；(二)那獎勵激進的宗教個人主義的神秘主義，它正在解除經院派與教會制度的桎梏；(三)阿奎那思想在中世紀末葉神學思想中的自取滅亡，這是由於唯名主義，或較爲確切一點地說俄坎（Occam）主義的發展。特別是唯名主義對宗教改革有重大的影响，這派哲學斷絕了理性與默示的連繫，破壞了從自然向超自然上升的觀念及人生那自然和超自然的目的之體系。它以訴諸經驗與重視『個人是眞實』這個理論，去加强心理學的自我分析，同時又强調上帝旨意的積極性並修正聖禮論。根據唯名論，聖禮並不賜與超自然的生命，卻將那本屬於人類，因罪喪失的正義賜給人類。但這派學說卻依然保持那個教會統治一切的基本觀念——此爲天主教所特有（在這一點，它拋棄了俄坎和那以議會爲主的神學家們所特有的原理）——及基督教文明統一的觀念。他們雖注重積極

的神聖秩序，卻仍承認自然道德律。靠了許多國家和教會間所訂的條約，古老的教會制度在法律上和教義上是又一次被保全了，但在教義和倫理上，還有很多尚未十分確定，對教會還有許多敵意在暗中傳播着。唯名主義的一般結果，是分裂了那由阿奎那所建立起來的教條與哲學間，自然倫理與超自然倫理間，以及自然律與上帝的誡命間的統一。這派哲學反映了當時教會生活與世俗生活的不和諧，但由於强調神聖權威之故，它就繼續保持了教會那古老的統一觀念。在其它方面，它既注重自由意志與恩典的合作，就爲理性與自然預備下了一個安全出路。路德本人是這派思想的產物；阿奎那的思想這時候已成古老的陳跡。路德第一次的辯論就是爲了要反對唯名主義。然而它那陳述問題的方法，它那二元的，權威的思想習慣，它那對於哲學的超理性的態度以及它那對內在經驗的心理學分析，卻也是路德的最基本的假定。這些假定的研究不在我們討論的範圍之內。我們的興趣是這些假定所產生的結果以及宗教改革中的新的宗教觀念。我們的問題是：基督教思想是怎樣改變的？新的宗教觀念是些什麼，以及它們在社會學上的結果怎樣？

在宗教改革與基督新教中所結集起來的力量，和這些力量所發展的運動與所產生的人物，無論多麼不同，卻全是歸根於路德的基本原則。他的這些原則，是這些運動理論方面的絕對標準，不管它們後來怎樣沿不同的道路發展。祇有人文義者是和路德無關的，然而正因爲這個原故，他們很快地就失去了重要性，至少在以後數世紀是如此；祇有在科學和神學方面他們對基督新教及新的天主教有所貢獻。

〔路德與新教倫理學〕

我們所關懷的是路德的宗教觀念和它們在社會學上所引起的結果。然而我們必須指出，路德的宗教觀念雖然是以當代的變化爲基礎，卻依然有高度的創造性，而最重要的是，這些觀念完全是從宗教思想的內部發展出來的。路德的觀念不是從社會的，或經濟的變動來的；它們根本上是以宗教觀念爲基礎，而他那社會，經濟和政治上的觀念，都是從他的宗教觀念來的。爲了實現這些觀念並使它們成功，社會，經濟和政治上的因素無疑佔很重要的地位，但和這運動的起源卻完全無關。這運動完全是起源於宗教觀念。社會，經濟及政治問題和路德的宗教觀念所有的關係，頂多是間接的。當然路德曾利用宗教改革前的反對派，神秘主義以及後期經院派的唯名主義等所主張的學說，而這些學說無疑地並非和中世紀後期的社會變化沒有關係的。强調個人宗教經驗的價值和把宗教利益與政治利益分開這一總趨勢，是由於一般情況，卽城市的文明，民族國家的日趨獨立，以及經濟利益等而生的。然而這些影响祇是間接的，祇算是爲那些從路德個人的奮鬥與勤勞中所產生的新觀念開了路，並把强烈的宗教精神與熱中於行動及秩序的動力結合起來的。當時日耳曼城市文明的風氣就是那樣。正如在每一個歷史的偉大轉捩點那樣，這種風氣是由各種不同和彼此本來無關的原因相結合造成的；祇有狂熱的死硬派總希圖將它們歸納成爲一個原因。在這裏，宗教思想很清楚地是最基本最重要的動力。我們之所以不可能把宗教改革的思想同任何一個特別的社會階級關聯起來，就是爲了這個原故。這些思想掌握住了各階級，卽農民，民主的匠工，爲自身生存而奮鬥的小貴族，屬於大地主和諸侯階級的大貴族，

城市長官，同業公會以及城市無產階級者。如果說就整個運動而論，其趨勢是小資產階級的（在某種意義上說這是對的，特別是若與中世紀初期的貴族教會以及那染有民主與無產階級觀念的小派相較更是如此），則其原因是在於我們剛總所論及的間接關係。這從心理學看不難明白：卽人民精神上的個人主義的生長，始終是和城市的形成有關。在城市居民中，宗教改革——由於純粹屬宗教的原因，其性質是非常保守的——與小資產階級相結合，但大部分無產者對於基督新教中較激進的小派卻信守不渝。祇是實際的情形迫使宗教改革和那能保證秩序的王公們合作，但這卻並未改變這運動基本上的小資產階級性。這一運動的整個發展是非常複雜的，完全缺乏清楚和直接的路線。那强調個人價值的趨勢，是從路德自己內心的掙扎中發生的。既然路德的宗教立場是新教的社會學發展的基礎，我們當然要問一問那立場爲何。

〔路德的神學〕

一般人慣於把基督新教描寫爲保羅和奧古斯丁那以恩典爲主的宗教的復興，以與天主教那以律法爲主的宗教相對照。大體上說，這是對的，但卻必須大加詮釋和增補始可。因爲問題的中心不在於以恩典和律法對抗，而在於對恩典本身加以新的解說。路德所以重視恩典並排除自由意志，是爲了要和那佔有優勢的後期經院派的理論對抗。這派理論在路德時代很流行，但路德本人卻超出了這派的樊籬。但這種對恩典的重視並不算是攻擊一般天主教的理論，路德對整個天主教的反對是更爲根深蒂固的。天主教也是一種以恩典爲主的宗教，但它所謂的恩典是一種超自然的，聖禮上的恩典，是一種較

高超而神秘的奇異，由聖品人分給人，並且是託付給教會的；它有雙重作用，卽赦罪和神秘地提高人性。

律法觀念很容易和這種恩典觀念連在一起。爲了保存這種恩典的倫理性起見，必需以倫理的審查和對聖潔的熱望爲條件，而這二者都需要律法的標準；爲了同樣的理由，善行也是必須的，而這也需要律法的標準，所以善行也可以無害地歸入律法概念的體制之內，雖然到頭來善行依然是由那賜與的恩典的力量而來的，因爲祇有恩典總會解放人的自然能力，爲人產生善行和功德。因此路德的新觀念不僅在於重申恩典的重要性，或完全清除和律法主義妥協的可能性，並且還在於對恩典本身加上新的意義。

然而在另一方面，路德和一般基督新教都從未眞正將律法觀念從它的中心地位移開過。律法依然是悔罪的刺激物，依然是恩典福音和信仰的前提。律法依然是上帝旨意存在最直接，最原始的表現；雖然祂祇要求人以愛與信的精神來歡樂地，情願地服從祂，但是正因爲這個原因，祂也要求人以一種完全的，屬靈的方法去實現這律法。律法依然是基督的贖罪工作的前提，基督的死取消了律法，使人享受恩典。最後，雖然關係有點模糊，律法依然是恩典生活上的法則，所不同的祇是它現在是和救贖和功德的觀念分開罷了，因爲那救人的恩典不在於功德和善行，乃在於一個新的，在原則上已與上帝完全結合的人格。

因此，新的成份不是在打倒律法觀念的本身，而是在給恩典這個觀念加上一種新的意義，使律法有一個有別於它在天主教的恩典觀中的意義和地位。這個新的恩典觀念的要素是：恩典不再是一種通

過聖禮所給與的，神秘而奇異的實質，而是一種藉信仰，心靈，知識和信托而得來的神聖精神；在福音和基督的愛和精神裏面，恩典乃是上帝那赦罪和愛人的旨意。這樣一來，宗教遂不再是屬物質的，僅爲思想和感覺所伴隨的，而是智力的，心理的和屬靈的。這並不是說宗教不再是神蹟，祇是說這神蹟現在是在於：人雖是懦弱，反抗上帝，絕望和思想不正的，卻仍能緊握着這種從福音得來的觀念；這個觀念非人力所能及，而贖罪觀念離人的智力又這麼遠，所以祇有通過預定的神蹟，這個來自福音的觀念纔能實現。它是一種由相信福音和基督而來的神蹟，不是神甫藉聖禮所行的，半內在半外在的，能產生善工和獲得功德的神蹟。再者，它不是一個可以任意修正和變更的觀念，而是一種以啓示爲保證的知識，這知識是從上帝之子的化身，受難和升天的描寫開始，而且這描寫在聖經中有了完全神奇和純眞的記載，雖然在細則上聖經是不能够擺脫人類的不完全的。因此，在新教中，宗教的中心是那由上帝的話語所產生的信仰精神，正如在天主教中其中心是神甫和聖禮，服從和神秘主義。宗教現在不再是一種以神甫制爲基礎的聖禮制度，而是在於信仰。仍舊保存在新教中的兩種聖禮，不過是表現福音的兩種方法，它們並未超過聖經的效力；因此，就天主教的意義來說，它們已不再是聖禮了。

那麼，路德的這種基本立場，是另有一些含義的。這些含義有的是直接推出的，有的是間接推出的。

第一是把整個宗教集中於信仰的唯一對象，卽上帝的觀念；這觀念是從使徒所描寫的基督那裏引伸出來的，以上帝爲仁慈的旨意，祂是聖潔的，祂寬恕人的罪，祂引導人進入較高的生活。所必需再

加上去的，祇不過是那能保證罪人的救贖，就是認識上帝的啓示和祂的藉神子化身而降臨在人間。再者，這種基督觀的要點不在於基督的模糊而神秘的性質，而在於基督的愛的保證——這愛從基督的卑微自己而降生，一生愛人，和末後受難顯示出來，因此罪人纔能明白上帝眞是赦罪的。

這種看法大大地簡化了教義，並以教義喚醒信仰的力量來作爲教義的基礎。保證這一切的乃是新約中所描寫的那個基督；祂的無限權威，正如聖經的神奇性那樣，一向被認爲是不成問題的。成爲問題的不是如何去證明這教義，而是一個人如何纔能親身得到保證，知道上帝已經在他的心裏創造了信仰，實行了祂所預定的得救神蹟。信徒每次感覺到信仰的激動，都足以證明上帝救人的大力。

第二是宗教的個人主義，卽人與上帝交通是不必依靠別人或神甫的。因此以神甫和聖禮的恩典爲媒介的整個觀念是完全被清除了。結果是『信徒皆爲祭司』的理論，凡人的宗教，和原始教會那藉聖靈而獲得對上帝的直接認識的復醒。在這一點，路德和小派相合，因爲它們的教義也是從聖經引伸出來的。所揚棄的祇是那以神甫爲媒介的觀念。以聖經（和聖經中對基督的描寫，因爲這是爲基督作見證的）爲媒介的觀念因此就更加被重視了。祇有藉基督爲媒介，纔能了解上帝，祇有在基督裏，上帝纔顯示出祂自己是施恩的上帝；在基督之外，祂總是以可怕的，玄謎的形式和律法的恐怖出現。祇有相信基督，纔是眞正相信上帝。祇有通過基督，靈魂纔能和上帝交通。因爲我們對基督的認識是從聖經得來的，而聖經是出自上帝的，所以它是個人和上帝交通的唯一眞正媒介。這個觀念完全排除了一切希圖撇開基督去和上帝直接結合的神秘主義。祇有聖經，因它所傳的基督，纔成爲教會的中心。這個

教會是上帝通過基督所建立的，作爲由佈道而產生的信徒團契。祂又設立了傳道的職務，卽宣傳基督，以作爲這個團契的永久而眞實的基礎和一切救贖的媒介。唯一無關宏旨並可由人自由決定的，祇是召人傳道的方法以及組織的細節。所以所需要的祇是秩序和適當的訓練，這樣纔能排除人的頑固和無知。

第三是純粹屬靈的倫理原則。如果人的整個價值在於他對那在聖經中顯示出來的上帝的信仰，那麼這信仰也是它所引起的倫理後果的準繩和基礎。因此，爲教會或其他權威所定的道德律不再存在，個人的責任不再由教會負担，個人的良心激動成爲行爲的唯一法則。沒有所謂『善行』，祇有個人的一般精神和態度。人不再考慮『功』或『過』，所有的關鍵全在於新生命是否得以自由發展。未來的賞罰制度是沒有了，祇有那新生的福祉，從這裏，一切美好的事物將自然而然地發生。在同時，十誡和新約的律法依然是這種屬靈倫理的標準，這被認爲是理所當然的，因爲像前此一樣，這兩種律法都和自然道德律相符合，因之就爲自然道德的激動立了標準，這標準既然記在聖經中，就可算爲被『啓示』的眞理。十誡的要求——這要求也是自然良知的一部——祇需要以信仰的精神去補充，以便成爲基督教的倫理理想。路德這樣認十誡，自然律和基督律三者爲相同，顯然地是將世俗間的倫理吸收在基督教的倫理之內，正如早期和中世紀的教會倫理學所作的那樣。

第四，這種屬靈倫理領人接受今世，廢止修道的苦行主義，並使神召有了新的意義。以信仰爲主的宗教既然不接受某些權威的教條，而祇是一種忠誠皈依的精神，所以它的個人主義對倫理也有影

响。這種倫理精神總歸是整個的，因之在原則上也是到處一律的，儘管表現它的方法有種種不同。這也就是說，完善的理想，對所有的人都是一樣的，因此它拋棄了天主教認完善爲有各種不同程度，等級和品位的那種幼稚態度，也拋棄了『餘功』和『代人獻祭』。最重要的是，新教的完善理想拋棄了整個修道觀念，天主教以它爲『特別而較高的完善理想』，但在路德看，它卻是虛僞的。然而路德的完善理想仍然不是小派所主張的嚴格遵守基督律的要求，乃是指寬恕的福祉所創立的平等原則，這福祉使『新人』當然行善。

這種以信仰爲主的宗教也否認了聖禮有任何超自然的恩典在內，這種否認使它更注重上述觀念。超自然根本不再有存在的餘地。從自然升到超自然，從世俗的道德升到屬靈的和超自然的道德這種分級制度是再沒有了。任何形式的修道主義，祇算是在道德行爲上逃避上帝所定的自然條件而採取某些特別的人爲的條件。這種人爲的條件，好像加重了工作，但究其實使基督徒克服世界的意義反而變得浮淺。我們必須隨時隨地克服世界，在世界生活中，使我們的心不受世界的拘束。那人爲的，所謂高出世界的活動的領域及與世界生活分開的各種團契，都再沒有存在的餘地。基督徒的愛，在世界內以互相服務的精神生活，纔能被表揚出來。這種看法也和職業制度有關。大體上說，新教也認爲這個制度是從自然律中引伸出來的。然而它不再被認爲一種按照自然律組織的較低境界，上面有教會的結構，和那以愛爲基礎的神秘團契，倒是上帝給所有人指定的境界，是包括基督徒全部本分，是每個人所必須接受的，以它爲上帝所指派的終身工作，和他對那以愛爲基礎的基督教的統一所必須作的貢

獻。

因此，生活責任的主要類型——諸如家長，婚姻生活，會長或一般的權威——被認爲是上帝自己所特別制定的。這個觀念和另一觀念——即這些責任也是從自然律引伸出來的——並不衝突，乃是以上帝的指派給最重要的責任加上神聖的確定。這樣一來，前此那『職業』的觀念是被『神召』的觀念所代替了。這就是說，整個神召制度不是一種較低的，那等待着被超越的，自然境界的產物，而是一個直屬於上帝的制度，如同自然境界本身那樣。它直接由上帝而來，非間接的從那有別於祂的自然而來。然而這是一個對自然的新概念，即認爲上帝與自然之間有根本上的內在結合，自然是祂的旨意所直接命令的，不是祂的較低造物。簡單地說，這種神召制度是一種穩定的階級制度，是上帝藉舊約及自然律所規定的。每個人都隸屬於這個制度，在其中有固定的地位，這地位是通常在他們出生時就被安排了的。再者，我們決不能忘記，自然中的這種神聖性是由上帝那簡單而明確的命令來的，所以一個基督徒必須以謙卑的精神，不求甚解地接受。至於上帝和自然之間在本質上的內在連繫，卻既沒有人斷言，也沒有人感覺到。再者，因亞當的墮落，自然是那樣腐化了，以至於不僅人現在的性質，就是一般『自然』，也祇有在例外情況下纔把上帝顯示出來。大體上說來，自然所揭露的，是魔鬼腐敗的邪惡和狡滑以及懲罰罪惡的災禍。這種承認世界生活的身份倫理學當然是接受世界的，不過是由於順從和投降，卻不是由於對上帝世界歡樂地接受。歡樂接受世界的態度祇是偶而見到的。歸根結柢來說，接受世界仍然有苦行主義的成份在內，仍然是否認世界，不過是和小派所奉行的那按律法的遁世

以及天主教的英雄式的遁世有別而已。它是居於世界之中而不屬於世界的遁世主義，它克服了世界的精神而不逃避世界。它的意思是各人必須按照自己的身份，和那身份給他的對全社會服務的機會來克己，在上帝所安排的地位上服從上帝，克服屬血氣的與魔鬼。在以後討論這問題時，我們將不得不時時討論那因接受世界所引起的緊張和困難，這種對世界的接受比天主教的見地高明得多，而對於新教的社會哲學也是大有意義的。

當然，在這一切的背後，對各種宗教上的基本觀點，有一些多少可感覺到的新概念，例如關於上帝，世界和人的概念。但在這裏我們不能對這問題作更詳細的討論，祇能選出一些與本書有關之點來加以討論。

在『人』的教義中，這些新觀念的影响在『原始狀態』學說裏表現得最清楚。在這裏，那從自然的完善升到超自然的完善的觀念是沒有了。代之而起的是下述理論：即原始狀態的完善是在於人對上帝有完全而溫順的信靠，這種信靠被認爲是人性中的根本要素。因此罪惡是對人性的破壞，而救贖的意義乃是在自然秩序中恢復人性原狀，使人完全信靠上帝。這樣，上帝與人的關係之新概念是再清楚不過了。

就『世界』這一概念而論，等級觀念的消失是這些新觀念的自然結果。不僅在倫理學和贖罪學中，即在整個世界概念的本身中也是如此。物質和自然並不是上帝所創造的世界中一個離純粹精神世界更遠的階段，而是造物主爲實現一切理想價值所指定的境界。這些價值，在原始狀態中人性最完善

時曾被實現過，現在可由贖罪去恢復。它們是現世界的一部份，而不是藉一種等級較高的聖禮所賦與的神妙力量去超越世界。誠然，神妙的成份是存在的，但它的目的祇是去治療罪惡所引起的災禍和恢復自然，不是達到什麼超自然的階段。它是一個新的神蹟觀念。在路德的思想裏，這種神妙的成份是從上帝除去罪惡的救世旨意來的，不是從一種構成神之內心的超自然來的。這就是廢去了天主教的進化觀念，即從自然升到恩典的觀念（天主教會經把這個觀念和亞里斯多德的學說，即從潛在的可能逐步發展到實現的階段結合起來）。人並不從原始狀態上升到一個超自然的，但卻是早已爲自然所準備好的完善；大地並不從自然進化到恩典的領域；社會並不以自然爲基礎，以便使自然和那超自然的恩典團契之間可能有一種連續。在新教理論中，瞬息之間一切都完全了。於是亞里斯多德的進化論消失了，像新柏拉圖派的放射論那樣。亞當墮落的意思並不是又退回到自然裏去，救贖也不是從自然上升到恩典；墮落是撤消自然，救贖是恢復自然，在這個學說中，不再像在天主教教條中那樣有妥協，適應，過渡程序或進化，祇有人的墮落和他的復歸上帝。這就是何以基督教倫理學既沒有和自然的基礎相結合，也不是從那裏發展出來的，而祇是被恩典的神蹟所恢復，再機械性地被轉移到自然生活的關係中，以之爲活動的領域。這種觀點粉碎了天主教對玄學，倫理學和社會學的調和。從這堆廢墟中一種非常嚴格非常勉强的人生觀出現了，其中既沒有相對的概念，又沒有任何進化的過程。這是我們從路德的倫理學所遭遇的困難和它的不一致，可以很清楚地看到的。這些矛盾和困難是我們以後所要研究的。

最後，新教的觀點可總結表現在它的上帝觀上。天主教的上帝觀原是兩方面的混合，一方面上帝是一種在不同的階段中顯示自己的無窮而絕對的本體；在另一方面，祂是一位以律法控制自然和精神世界的神，祂藉恩典使人可以實現祂所啓示的最高的神秘律，因此可以獲得功德和天上的喜樂。在新教中，這種觀念是不再存在了。路德在他的上帝觀中拋棄了科學的形而上學和一切希圖將無限與有限加以調和的嘗試；他把人性賦給上帝，認祂爲神聖的旨意。在路德的上帝觀中，不再有自然和超自然的對立，卻有律法與福音，道德上的要求與那愛人赦罪的意旨，報應與恩典等的對立。他調和這些觀念的方法，乃在於那具有神人兩性的耶穌的贖罪之死。贖罪因此成爲新教學說的中心。在其它方面被放棄了的『代贖』觀念，在這裏卻被充分地發揚出來。

在這樣的上帝觀中，宗教團契的動機與目的，以及社會生活的解釋，和那爲天主教的絕對本體及世界從自然發展到超自然的觀念所喚起的上帝觀是大不相同的。這新的上帝觀是一切其它改變的最後原因，在下面我們就可很清楚地看出來。

以上是宗教改革中宗教思想的要點。顯然這些觀念不僅是聖經——不管它是三福音書或是約翰的——的思想的復興，而且還把中世紀的教條，教會觀和倫理等，轉移到保羅那以信仰和精神，恩典和基督爲中心的宗教上。它給那在中世紀時纔受到基督教思想影響的『自然生活』加上了新的價值，在這一事實上，以上所說的轉移可以看得特別清楚。路德保存了自然生活與基督教之間的連繫，不過以新的理由來爲它解釋和辯護。在新教的思想下面，有基督教在中世紀時期中的擴張並成爲一致的文化

的事實在。路德不過是以新的宗教觀念作爲中世紀思想的基礎和調整力量而已。

〔路德思想在社會學上的影响：新的教會觀念〕

現在第二個主要問題來了：基督教中這種宗教上的變化，在社會觀念上引起了些什麼結果呢？對於這一問題，至少就其要點而論，我們在前面已經擬出了一個簡單的答案。可是當我們繼續追問其細節時，我們就會發現這些觀念的複雜性所引起的許多困難。

在這裏，要點不在於路德派教會觀念所具有的政治因素（在下一篇中我們會討論到），乃在於一項基本事實：即這整個看法，從最初起，主要是屬於國教型的；這就決定了新教的社會觀，並使新教的社會觀遭遇了特殊的困難。

儘管這派思想和小派主義有許多類似的地方，例如個人主義，平信徒的宗教，以聖經爲權威的根據，强調人必藉內在的虔敬纔可得救，並强調眞教會祇限於那已經重生的眞基督徒，儘管有這一切類似的地方，然而這派思想根本上並沒有任何小派主義的趨勢，卻是把國教當作基督教會組織的自然和唯一的形式。

從最初起，路德的目的就是：（一）改革教會對恩典與救贖的觀念，使人知道恩典是在於聽上帝的道，認識基督，和由此確知自己的罪已得寬恕；（二）改革神甫制，以恢復由基督自己建立的眞正職務——即宣佈上帝的道或宣傳基督的職務；（三）改革聖禮，不再看它們爲賜恩典的儀式，乃是基督所指定的『蒙恩工具』；它們不過是堅定『罪得赦免』的福音。

路德無疑問地認爲所有受過洗的基督徒，不管多麼不成熟或有名無實，全應包括在教會之中；嬰兒應該受洗；施行和接受聖禮者的性格，全不影響這些『蒙恩工具』的効能。路德並無意於建立新教會，他不過是希望恢復那由基督建立，並由祂賦以牧職，道和聖禮的獨一大公的使徒教會的屬靈工作——即傳佈那產生信仰的道。

在路德看來，道的本身，它在聖經中的基礎，在聖禮中的表現，在證道中的宣佈，是一種爲全人類立定的客觀恩賜。這恩賜是屬於教會的，必須由被指派的執事們按秩序加以執行。當這一類的職事不在時，平信徒須代行職務。在這種情形下，執行這一職責的平信徒，對於那客觀的恩典寶藏，像執事們一樣的有支配權。就這一點說，就基督所建立的蒙恩機關之將這一寶藏據爲己有的意義說，就蒙恩機關與任何主觀的標準完全無關來說，路德的恩典觀念和天主教的正是一樣；其不同處祇在對於恩典的內容的看法。在這一點上，二者對教會的性質和影響人的方法之看法是大不相同的。

注重聖禮的教會爲那注重聖經和證道的教會所代替。然而這種教會也被認爲是高出於其會友，而作爲他們的超自然的源泉，並被認爲是上帝自己所創立和指導的組織。雖然有一些教友未歸信，但這仍然不影響它的性質；它本身是聖潔的，因爲道當中自有使人改變的力量；它既是一種神聖制度，它的地位依然是最高的，即使實際上改變的人很少；它既是一個聯合體，就可以通過國教形式或其它方法來擴展它的影響力。因爲有上帝的道和聖禮，就有了教會，有了一切拯救經驗的超自然源泉；人可以確信『上帝的話決不徒然返回』，即到最後，它那內在的神奇力量一定會克服所有困難，到最後它

一定也能使人的內心改信基督。當然永遠不會有一種廣泛的，包括全人類在內的改信。魔鬼和罪惡是太强了，現在教會的惶惑，指向世界的末日，在那時，基督和敵基督者之間的大衝突必將結束。

這種教會觀念是極端屬靈的，理想的，使教會的本質在於上帝的道，聖禮和牧職，並使它的影響完全以屬靈的爲限。然而它總是一種『教會至上』的觀念。它是天主教的教會觀，不過被純潔化和更新罷了（新約中根本很少有支持這教會觀的論據）；它不過是把那普遍的，包括一切的，具有不可破的教士身份和絕對佔有眞理的教會觀念，改變成爲較早的，較原始的，即純粹以基督爲中心，高舉恩典和信仰的教會觀念，其唯一的客觀論據是聖經中基督的話。基督的話被認爲足以維持教會的超自然，聖潔，和客觀（即不受個人影响）等性質；這是新教教會觀的最重要觀念。基督的話是基督教與社會的接觸點，是非主觀的，眞確的，和賦有超自然的影响力的，在它上面可以重建教會。這種觀念，在新教中，等於天主教那以教皇爲中心的主教制。當然路德的思想中有另一種著重點，即教會不祇是上帝的道，並且亦是那道在個人內心的影响，因此是重生的和聖潔的社會。這顯示了路德個人的虔敬和屬靈的原則；重洗派和小派實際上就是訴之於路德在這一方面的教訓。然而在路德的心中，眞基督徒這種更新的，內在的團契，卻總歸祇是恩典之道和牧職的結果；不管那牧職是由一個受封立的傳教士，抑或是由一些平信徒弟兄所行使。然而由於在實際上靠外表來區別信徒和非信徒是不可能的，所以限制教會意義的這一企圖根本沒有實際意義。實際上，上帝的道在那裏，教會就在那裏。即使那地方祇有一個信徒，教會也還是在那裏的，因爲教會實際上是包含在上帝的道中，這道是團契的

創造者，始終發揮神奇的影响，從不曾徒勞無功。卽使除了這道之外，再沒有別的留下來，教會也依然在那裏。教會必從這個源泉重新興起來。所有的基督徒都有責任使每個人都能接近上帝的道，使這道經常傳播出來，使它至少在外部上有至上的地位，以便使那內在的眞正教會從道中到處興旺起來。這特別是統治者的責任，因爲他們首先是基督教國家的眞正代表。實行這事的方法——不管是在將來召開大會，抑或在召開大會是不可能時，通過區域或全國的權威，連同那當然是他們的顧問的神學家們——完全看方便與否而定，祇不過是一個利用那已經存在的律法的問題而已。然而在這樣作時，必須盡量避免猛烈的激動，並且在建立秩序之前，可用不同的辦法去處理。在這一點，路德的意見實際上有很大的變化，且前後並不一致。當他遇到非新教政府問題時，他覺得組織一個與國家完全脫離關係的團體是必需的，並强調世俗權威不應干涉屬靈的事。

這些觀念的結果是很顯然的：若是一個普通的秩序不經王國或議會所建立，若是那世界末日快到的預期（在這一切紛亂中，這種預期是流行的）也沒有實現，那麼幫助上帝的道，使其自由流行，如俄坎和議會神學家們所要求的——這一要求和從前基督教社會的整個瞻望完全脗合——就成爲平信徒，特別是統治者的責任了。這並沒有棄掉天主教所保存的『普世神聖教會』的觀念，因爲有上帝之道在任何教會中，那裏就有普世教會，地方教會祇不過是普世教會的一部分或腐敗的一部分。無形教會並不是路德的教會觀的正確名詞，雖然他本人有時候用這不清楚的名詞。他的眞正意思是：就道和聖禮而言，教會是有形的，但就它那純粹屬靈的影响而言，教會卻是無形的，不能計量的。路德的

觀念毋寧說是：上帝之道所立的教會是完全屬靈的，它那使人重生的作用是不受外部拘束的，而同時它卻是存在於道和聖禮中，可能對國家和社會發生普遍的影响；爲了這個原故，教會中需要一個外部的基督教組織的國家，好使教會接近每一個人；此外，教會的組織卻非常之自由。

路德和宗教改革者，像天主教的神學家那樣，也是將基督教思想集中在教會的觀念上。然而這不僅是中世紀思想的殘餘，不是一種容易掃除的障碍，而是他們的宗教思想最基本的一部分，在這一方面，他們的觀念和中世紀及原始的教會觀念，那最初的聖保羅的教會觀念，完全是脗合的。我們所需要明白的乃是：路德所了解的基督教主要的是恩典，是拯救的眞確感。持這種觀念的人必然是屬於國教主義的。在這派人的心目中，拯救是既成的，固定而確切的，完全是上帝賜的，和自我無關，和自己的奮鬥與主觀的努力無關，人祇要有信卽可獲得的。持此種信仰的人所吸收的偉大原則，乃是上帝有客觀的創造能力，這能力在個人裏面並通過個人成就了一切事，而本身卻並不依靠個人。

按照這種深奧的觀念，一切個人最初是從一種具有歷史的生命的本質所產生出來的，並且是和這本質連合的；在另一方面又有那認信仰爲恩賜，而非自己的功勞的恩典觀念。再者，祇有通過這最寶貴的恩賜，個人的各種力量纔能被釋放出來，得到最高可能的發展。然而這二者，卽歷史的本質和歷史本質中所包含的恩典成分，被認爲是超自然的體制，這體制和一切世俗的體制完全有別，其基本的，超自然的成分——卽道和聖禮——是自由地產生內在的信仰，這種作用非出自强迫，也不靠外在的律法，卻是通過了它們所具有的上帝的能力。在路德看來，像這類的神聖作用，是不能拿個人的啓

示和神秘的知識——這往往不能和個人的幻想分開——的主觀經驗爲根據的。他覺得：上帝的作爲必須在某種客觀的，已定的事物中顯示出來，這事物對一切人是一視同仁的，是具有完全權威的，是神奇的，確定的，和一切僅屬人類的事物不同。這個客觀的事物無非是上帝所建立的教會和上帝的道，這道使教會成爲有形的，並且是它創造工作的中心。這是路德所以那樣激烈反對小派的理由，因爲他們認爲拯救和團契的根據在於服從上帝律法，因之含有主觀成就的意思在內。在路德看，凡以律法爲團契根基的觀念，不能作爲拯救或團契的根據，因爲律法雖是上帝所啓示的，卻不能沒有主觀的成就在內，因而必然再以人的主觀成就爲重點。同樣，他也不願和神秘派及宗教狂熱派往來。他認爲他們所得的啓示毫不客觀，他們的團契缺少來自上帝的創造能力。他倒是認爲，這些啓示不過是他們自己心智的產物，之後他們想用實際的成就，即律法的主觀實現，來證明這些啓示有神聖的根源。這是路德在研究聖經時所以祇能認識保羅和約翰的教義的原因，這教義強調恩典及其在基督身體和位格裏面所有的客觀保證。路德不能够欣賞符類福音中的基督，即佛蘭西斯派和瓦勒度派所傳佈的基督，也不欣賞基督的律法，至少不願意以之爲生活的一般法則和基督教團契的根據。他似乎從未想到，除了律法所宣佈的解釋外，對於基督和祂的律法之間的關係還可能有它種解釋。路德把保羅當作教義的標準，然而他忽略了保羅那熱烈和神秘的特點，祇注意到保羅的教會觀念。因此，路德與其它大教會一樣，認爲嬰兒受洗是必需的。他認爲這一聖禮是代表教會的客觀和普遍性質，表示教會對所有的人都有權威，恩典完全是賜與的，教會不靠人的主觀努力和成就，並表示教會包括各種經驗程度不同的信徒。

至於祇有成人纔能受洗和重洗，路德卻認爲是那以個人主觀成就作爲團契和拯救根據的律法主義和小派的表記。他依然認爲洗禮的教義不特別重要，但他以後的人卻按照邏輯使它逐漸成爲得救的奇事，認爲凡受過洗的人全獲得了一個不可喪失的特性。每一悔改和歸信的經驗，以及宗教和道德生活的全部工作，都意味着洗禮恩典的更新是教會中每個人都一定能够接受的，恰如限嗣相續財產之屬於生而應享有這一財產的人那樣。隨着時間的過去，爲了維持教會的這種客觀性，路德日益重視救人之道藉以顯出其客觀性的聖禮；聖餐既有基督的血和肉眞正的臨在，乃是聖禮達到了客觀的最高峯。這是路德派神學的特點，而加爾文派則把聖禮當作祇不過是一種保證恩典和傳道的屬靈性質的象徵罷了。這樣，路德恢復了懺悔制，好使人通過道的傳達得到了赦罪的客觀保證，並使人通過自我省察和澈底準備，以便接受那包含在解罪文中的上帝之道。這一整個趨勢當然是從路德個人的立場，即他所受的經院神學訓練和對聖經的特殊解釋產生出來的。現在去路德的時代太遠，我們不能知道路德的觀念究竟受他個人的氣質和那浸染了權威觀念的時代的影響到什麼程度。儘管他覺得內在自由的需要，然而他無疑地是傾向於權威的；同樣地，路德無疑地有保守的傾向，雖然有時候他爲良心所催促，不避危險地前進。雖然這些觀念影響了路德以後之形成教會觀念(特別是他的自然律觀念)的形式，然而卻並不影响他的中心觀念，即教會觀念本身。這一中心觀念和他對恩典與道的看法，和他對啓示問題，特別是在所謂『新啓示』的事例中的保守態度是連在一起的。路德嫌惡生命中一切別的法則，祇承認恩典的啓示爲生命的法則，因爲它在上帝之道和教會中有其客觀標準，人可以藉它和世界的生命相適應。

路德的這種態度也是和他這中心觀念有關係的。在他看，建立任何其它標準都不免有主觀主義和狂熱主義的氣味，或有依賴善行的氣味，因之是顯露了一種律法精神的。

因此，我們可以知道，在宗教改革的整個思想中，『大教會』的思想是最佔優勢的，這是宗教改革的特性。路德所以能對世界歷史發生巨大的影響，完全是因爲他是一個教會改革者，他所以能對一個有普遍性的組織發生影響，完全是因爲他堅持教會有超自然的普遍性。若是他沒有這種觀念，那他就祇能成爲一個新宗派或新修道派的建立者，或僅僅是一個堅強的個人，像夫蘭格(Sebastian Frank)那樣罷了。

〔這種教會觀念對社會觀念的影響〕

然而這種教會觀念也帶來了與它有關的社會觀念。第一，它引起了教會的一致，統一，和普遍統治的要求，但由於在歐洲和日耳曼澈底的宗教改革之不可能實現，所以它最後引導到聯合的地區教會。第二，教會的這種普遍性引導人將教會的倫理擴大到世俗文明和社會秩序的領域內，並引導人接受那和基督教的道德理想不直接和諧，但卻是不可避免的一般生活秩序。最後，也使人保留了那個算是補充純粹基督教倫理的自然律的基本觀念。

這些結論是路德教會觀念的自然產物；起初他自己並不是隨便就接受它們的，卻是勉强地逐漸承認它們是他自己的教會觀念所演變出來的必然推論。路德發展他那普遍性的觀念時頗不容易，幾乎是不情願的。這是因爲一個普遍性的教會之具有强迫性的支配權這種觀念，和路德認教會爲屬靈的和內

在的一觀念是相違反的，再者，也是因爲他那『平信徒皆爲祭司』之說，偶然地使他很接近小派主義，因爲小派主張以個人自動地入教爲教會團契的基礎。而且他之將教會的倫理擴大到社會領域，也不是沒有經過徘徊疑慮的，這是因爲路德對聖經的重視使他很同情福音的愛的倫理，而這倫理，和世界的日常生活，例如生存競爭，貪愛權力，法律上的權利以及累積財富等是完全相反的。所以在這一方面，他和小派的倫理也有了接觸。

現在讓我們看看路德教會觀念的第一個結果是什麼。

（一）絕對眞理：按照超自然的教會觀念，教會是上帝所立的，它具有絕對權威的，比世人的意見更確定的眞理。於是教會就構成了絕對眞理的觀念，這個觀念意味着那立定這眞理的教會，必須是統一的，不變的，普遍的和不能錯誤的。

在天主教中，這個觀念是通過教條和傳統，通過牧職和聖禮來達成的，並且從這個基本的動力出發，它發展成爲一個以支配世界爲目的的制度，後來不得不把强制的原則加在自己的旗幟上，這和它的原來原則是完全相違反的。

在新教中，中心的事實乃是聖經，和那作爲福音印記的聖禮，因此它當然必須有一個安排好的牧職，不過安排的方法可以隨環境而定。因此新教面臨了雙重問題：(1)穩定純粹的道的定義，(2)組織一個宣佈這純粹信仰的牧職。然而在這兩方面，新的教會觀都遭遇了極大的困難。按照路德那偉大的新想法，作爲根本觀念的道應該是基督的行動，卽保羅和約翰在聖經中所記，尼西亞信經和迦克墩

信經所解釋的，以及三位一體的教義所宣佈的基督的行動。然而怎樣在聖經裏面去給這道下定義呢？若是讓它在聖經之外自由發展，以個人經驗爲根據，這不但使種種解釋都有可能，甚至使新的，遠出乎聖經的觀點之外的神秘解釋也都有了可能。因此唯一的辦法就是把這條路堵起來，把對道的自由解釋和其聖經中的基礎清楚地分開來，使前者依靠後者，使整個聖經成爲經典，認爲它和早期教會會議所立的教條是相合的，並用固定的標準，卽從聖經的本身或毋寧說，從保維的教義中所引伸出來的標準去闡釋聖經。新教因此就產生了它的聖經教條，按着這教條，聖經乃是教會的中心，是完全由靈感而來的權威，具有使人歸信的救世力量。聖經藉着住在其中的聖靈，證明並顯示出它本身是不能錯誤的，它的意義之清晰，足以克服所有因解釋繁多而引起的困難。這種看法是不可避免的，否則教會觀念就不能以聖經爲根據，也就不能獲得穩定的基礎了。所以那從路德本身起，以歷史原則來自由地解釋聖經的過程是消逝了，在其後正統時期更是如此。把教會當作上帝所建立的救世機關這個概念，需要一個堅固的，清晰的，且對所有的人都同樣有拘束力的眞理。這樣的一種眞理，需以聖經的絕對權威爲基礎，然而除了假定聖經是神在文字中的化身，這是不可能的。新教把聖經看成爲上帝的化身，正如天主教把祭司看爲上帝的化身。用歷史原則來批評聖經，和把聖經的效力建立在個人蒙救的經驗上，不免要傷害這個教會觀念。

（二）牧職：第二個問題，卽爲了宣傳上帝的道而組織牧職的問題，亦甚困難。支持教會的是上帝的道，並不是一個以使徒統緒爲基礎的牧職。然而道的本質在於它那形成個人信心和產生新生的

力量。所以教會的眞正支持者是那些從聖道獲得重生，眞正歸信，過基督化生活的人。教會組織的指導權是在這些人手裏。這樣看來，教會似乎是靠着會友的合作，和嚴格過虔敬的基督化生活而組成的了，然而這卻又是似是而非。在過渡時期的混淆中，當舊教和新教的皈依者仍然在一起禮拜，當舊教會的秩序尚未被拋棄，新的秩序尚未建立，當人們依然希望着帝國的命令或會議或者可以從窮途中找到一條出路來，而其後這些希望均告破滅時，路德就開始相信世界的末日快要到來，他相信唯一重要的教會組織，是使虔敬不渝的信徒們結合爲羣，準備迎接基督再來。這時候路德纔發出了幾道訓示，指導如何將眞正的信徒組成爲較小的羣，謹守基督化的生活，遵行懺悔和聖餐等聖禮，以財政自給和自聘牧師的原則爲基礎。他這樣作是在紛亂時期中，那時改革的嘗試完全是地方性的，所以路德答應讓信衆都把『平信徒皆爲祭司』的原則作爲實驗的基礎。有些人稱讚這一時期，認爲它是和天主教的教會觀念完全脫離，而有些人相反地認爲它是暫時趨向於小派主義。其實這兩種解釋都不正確。這一『信衆主義』決不是說教會之作爲一種制度已被拋棄了，因爲這些較小和較純粹的基督徒羣也是聖道所產生出來的，他們對教義的看法，總歸是藉着聖道和它那奇妙的力量而達到奇妙的一致，教友祇不過是那作爲這制度的中心之道的產物，從不是基督團契的產生者。再者，這些羣祇不過被當作基督教的核心，當作暫時的教育工具，以便拿他們作榜樣，靠他們的影響去教育人，使上帝的道從教育這些人開始，推及於人類全體。不但以教會爲制度的觀念是被保存住了，而且教會的普遍性，和那以某一領域和該領域中的宗教爲一致，而祇有一些不足輕重的波動這種趨向也被保存住了。然而在

這一切中都有事情遲早必定成熟的假定存在，最終的結果或則是世界末日來到，或則是，如果世界還能繼續存在的話，教會必將有一個普遍的改革。路德祇是在他向貴族們呼籲失敗了，會議又被無限期展緩後，纔轉到這個小羣組織的觀念上來的。在他看，這種小羣組織是敵基督者來到前的教會解體期中的信徒們所要採取的集會方法。他把教會的統一看得是那麼重要，以至於認爲，如果這組織崩潰了，那就祇能是末時戰爭開始的跡象。這些小羣祇不過是暫時的組織形式，說不上是最後的形式。他也認爲一個基督教政府應維持基督徒的生活秩序，以防止紛擾和公開的褻瀆。實際上，祇是在那既存的教會秩序和贊助這秩序的權力不讓整個教區革新的情況下，路德纔要教友建立這種新的組織。在這種情況下，福音化的信徒必須成爲一個羣，如果他們指定某位兄弟來作他們的牧師，這人就應該是一個已經採取這一新觀點的神甫。這樣，教會秩序纔能延續下來。再者，這些小羣應當盡可能通過他們的適當代表，即地方權威去行動，使所作的事都能和現有的秩序和諧無間，以教會的利益爲依歸，而不受個人反覆無常的行動的影響。禮拜應該是公開的，祇有領受聖餐者纔能有較緊密的組織；當然，嬰兒仍然要受洗，兒童必須受宗教訓練。然而所有這一些經驗，當教會改革在大致上已不成問題時即須立即停止，這就是說，當行動已不須再受那流行於不同教區，彼此時常完全相反的意見所約束，尤其當已經接受改革原則的國家開始就其教會事務，作獨立統一的組織時，這一些實驗即得停止。在這一情形發生時，很自然地，王公和民政領袖們既然是理應服從上帝的道的信徒，和教區的代表，都應當以特別巡視的方法，以從事於建立教會的秩序，並建立純屬聖道的統治權，好使其純潔之光到處至少安放

在燈台上，使所有的人都能在它的光輝中喜樂。這種祇有在極相對的意義下纔爲人所了解的小羣理想是完全消逝了，而那具有世界性的教會觀念已由地區的教會制度替代了，祇是並不廢除那普世大公教會的觀念，因爲上帝的道在那裏，大公教會就在那裏，即使其形式極不相同。具有這普世的統一教會觀念的路德，祇能以啓示錄中早已預言教皇爲敵基督者，來解釋教皇之背教。這樣，路德把那强大而長久存在的天主教，因其從原始的純粹教會中分離出去而造成的障礙清除了，這個障礙的形成，是由於人認爲祇有一個普世教會，而這教會是由上帝親自治理的，而且在這個教會之外，人不能得救。上帝自己所預言的事，是不能拿來作爲反對上帝建立一個純潔教會的論據的。

（三）地區的教會制度：地區的教會制度終於實現了教會的普世性，指導世界生活的權力，對純粹教義的保證，和正統的牧職機構。自然，路德不願王公們控制教會，他們獲得這種控制不過是由於中世紀末期情況的邏輯演進使然，而且，整個教會組織一旦交在各國統治者手中，這種控制即不可避免。路德希望各國政府支持教會，但他也希望，上帝的道在這些教會中完全不受干涉。路德這樣在一個社會秩序中之將權威劃分，從一開始就引起了許多困難。按照純粹路德式的看法，這一理想以爲上帝的道在教會中能自發地產生一致的清晰的了解和教訓，未免是太過於理想了。再者，就教外的事而論，路德認爲在自然律尚未明白地指出正確道路時，上帝的道必將應走的路指示給那願行的政府與平信徒。由於教會拋棄了教皇的支配權，所以問題現在全看道本身的影響，這道是一定會產生效果的，因爲它本身既是統一的力量，又有統一其它一切的力量，所以它不靠人類的努力就能够產生基督教的

統一。若是這一點作不到，那是由於這邪惡世界上所時常見到的罪和魔鬼的勢力。在這一點，路德和末世論的觀點很接近。這種觀點認爲最重要的是在末世的邪惡日子裏，個人必須以信心和忍耐保全靈魂。爲路德所否認的統一的基督教秩序，和他的末世論有密切的聯繫，同時他那永久情況的設想和對基督教界整個生活的改革之間，也有密切的聯繫，這兩方面很清楚地顯示，他的教會觀並沒有放棄普世性，也沒有放棄那以靈支配整個生命的理想。實在說，他也不可能放棄這個希望，因爲他假定那聖潔的教會也具有絕對的眞理，而且祇有這眞理纔能够救人。他的這些變動和他在初期所表現的小羣理想，很明白地顯示了路德教會觀的特性。顯然地，路德是把道的統一性和包羅一切的統治，完全建立在個人的信心上面，並把團契完全建立在人對這道所顯示的在愛中的信心上，而對有形的組織一問題避開不問。他那道和信的觀念是要把制度的客觀性和信徒虔敬的主觀性聯合起來，當作教會內的基本創造力，然而他發現了要把這兩個相反的觀念放在一起是很困難的，所以這個教會觀念之遠離了路德自己的理想，忽而朝這一方向走，忽而又朝另一方向走，也就不足爲奇了。

既然教會的普世性這樣被恢復過來了，不僅是靠了道的力量，而且也是靠了在政治方面維持住一個外在的基督教，靠了地區性的教會組織，所以路德的教會觀就免不了要採用另一個因素，這因素和他自己的思想是完全不合的，但他若要保留教會的統一和普世性，就不能不加上這個因素，那就是這個統一的教會制度必須以强制來保持其優越性。

他那單以信心爲宗教的根據的原則在邏輯上必包含自願入教的原則在內。實際上，路德早期强烈

地主張上帝的道總是以自由和內在的方法來工作。他不願見舊教的信徒因外界的壓力而改宗，更不願見這種政策施行於新教的信徒。道應該自由地依靠本身的內在影響去克服一切。然而着重之處仍在這聖道的神奇力量上面，祇有它含有使人歸信的力量；而那屬於人和祭司的錯覺終必消逝。所以，路德並不是宗教容忍的鼓吹者，他所鼓吹的是要把道解放，不藉外在强制的幫助，讓道本身去發揮它那純粹屬靈的影響力。按照路德的教會觀，所可能有的宗教容忍，可以這樣表示：它並不是說人在宗教的事上不能藉客觀或强制的方法達成統一，所以個人必須有權持守不同的信仰，倒是說祇有路德的立場纔是眞確的，或毋寧說上帝的道是神聖的，有能力以純粹屬靈的方法普及。然而他這樣不肯使用强制的原則也不過是紛擾和過渡時期的暫時安排，當路德察覺這些衝突並不是世界末日臨近的朕兆，祇不過是新的和更穩定的時代即將降生的陣痛時，他就不再懷疑道的終必勝利了。然而路德也不免有這個經歷，這是這一類的信全要經過的，原始教會也有過這番經歷，那就是：思想和信單靠純粹屬靈的方法，永不能獲得無限制的普遍統治；若祇用這些方法，教會的普遍性和統一性就必成問題。所以他不得不借助於强制的手段，這手段，也像天主教所用的一樣，不是由教會執行，而是由政府執行。教會在自由和愛裏，行使它的功能，遇到反對時，它祇能警告和規勸。但爲了確保每一個公民都受洗和受教會控制，他們平素把所有的公民權和基督徒的身份聯在一起，若遇嚴重的異端發生時，即由政府以懲罰的方法來干涉，因爲異端也是破壞社會秩序的。這兩種制度，即社會的法律制度與教會的屬靈制度，是在同一的範圍之內的，正如在中世紀時那樣。然而若是這種情形不能自動地發展，那麼，至

少在外形上，遏阻任何重大的反抗就是政府的責任了。再者，鑒於羣衆之無知和不成熟，用强制辦法迫他們接受眞理，使他們得救，看來也似乎是很正當的。就是在現在，國家也仍是在帶强制性的階段中，它在無數方面，爲了人們的好處，强制創造某種氣氛；各種政黨和團體，甚至各種科學和藝術運動，也祇有在使用直接或間接，粗野或文雅的强制辦法下，纔能維持它們精神上的團結。總而言之，不用一些强制的辦法，社會上的結合就不能長久存在。這是生活的事實。完全相信純思想有獨一無二的力量的是幻想，是不合現實的。尤其一個以絕對眞理（那唯一能叫人得救的）爲根據的結合（這種結合所需要的最低條件是人人都有機會接觸這眞理，而眞理的影响必須不受嚴重的破壞），不用强制辦法是行不通的。在這問題上，路德一反其早期的理想；除了要求這眞理應爲大衆所易於接近外，他還要求凡是擾亂基督教邦國的一切異端，都必須由當局以强力剷除。這一要求的目的，主要是針對重洗派，以及這一派對教會和國家所持的不同理想。最後（也是符合邏輯發展的），那完全是關於教義的異端，也被冠上了擾亂基督教社會的罪名，所以，爲了基督教的利益起見，壓制這些異端當然是國家的責任了。就懲罰的方式而論，威登堡當局所採行的也是愈來愈嚴厲。先是放逐，其後有終身監禁，後來甚至有了死刑。這一切懲罰，都是假國家之名，隨着教會的訓誡而行使的。這樣嚴厲的報復方法，就是天主教會也沒有採取過，它祇不過允許國家把倡異端的人當作頑固的，擾亂基督教社會秩序與和諧的罪人來處罰罷了。墨蘭頓(Melancthon)之力圖使這些方法顯得公正，證明了改教者是如何强烈地認爲這是一個保護基督教社會統一的嚴重問題。他辯護地說，按照自然律，對異端者應

加以懲罰，因爲那補充基督教律法的，作爲統一社會的基本法的自然律，乃是要保護宗教的。這個立場顯然和路德的早年觀點是完全相反的，但並非完全否定他早期的理想。一旦路德察覺道不能完全建立在純粹屬靈的宣傳上，而鞏固的教會秩序確爲必要之時，這種立場遂成爲統一的教會這一理想的必然產物。路德之採取這種立場，並非當時的帝國法律或政治情況迫之使然。這立場是自發地從那把教會當作唯一救人機關，責在保護大大小小的罪人，使他們不受試探的觀念發展出來的。無可否認的，路德和威登堡的法學家們建立了一個殘忍可怕的强迫制度。來對付慈運理派，蔑視聖禮者，狂熱主義者，和重洗派。他們之所以這樣作，並非因爲受了統治者王公們的壓力（雖然這些人的利益和教會的統一有關聯，他們也很懼怕重洗派），不是的，他們之採取這種政策是經過考慮的，是自願的，然而並不放棄認爲教會祇應靠屬靈的影响力的理論。這種自欺，對那些相信自己佔有絕對眞理的人是可能發生的，因此他們可以向政治當局要求對眞理容忍，對謊言不容忍。所以用猛烈的方法懲罰和排除背叛者的，並不是教會本身，卻是那隨之而來的理想，即那唯一可能救人，必須普遍統治社會的眞理的理想，以及絕對的客觀眞理之觀念，和它所支持的那普遍基督教社會觀念。

〔新教的倫理和妥協〕

和大教會這第一個結果的發展相平行的還有第二個結果，即接受世界生活的倫理觀之發展。

在最初，路德的倫理觀有走向激進的基督教的趨勢，就是祇關心屬靈方面，對世界很冷淡。但漸漸地，他也認爲社會應具有基督教的性質——這是教會觀念所要求的，並且在他看是很自然的——並

認國家爲自然的制度。但是這一發展也並非未經過劇烈的衝突；正如新教的教會觀念中的矛盾使它和國家之間的關係模糊不清一樣，路德倫理觀中的矛盾和緊張，也使新教的社會哲學遭受了不少的困難。

路德的虔敬精神本身是返回到基督教倫理的純宗教特質。他之如此，是因爲受了下列諸因素的導引：卽以上帝的愛爲有至高的獨立價值的神秘教訓；奧古斯丁所傳的基督教倫理的主要主張——卽所有的愛必在上帝裏面，並且祇爲上帝；以及基督福音所教，爲了上帝的愛，要使自己成聖，和爲了祂的原故要愛弟兄。道德律不再是律法了，路德所尊崇的倫理是自由的，是具有目的的，並且祇知道一個絕對的目標，那就是以信心把自己完全交給上帝。路德宣稱，從這個至高的獨一有效的目的，整個基督教的倫理和其各種動機必很自然地發揚出來。這些動機的更變，表示在路德心目中獲得一個基本的宗教立場是唯一的道德命令，這一中心問題一經決定，其它問題就成爲很明顯而且較不重要的了。他是重返福音的倫理，而唯一的區別是：它的無上命令已經被使徒的恩典教義改變了，成爲從那由信服顯示在基督裏面也爲基督所保證的恩典而得來的結果和禮物。信是最高和最有道德要求，同時也是恩典的禮物，這是路德倫理最高的奧秘之論和根本觀念。行爲自然是從信發出的。路德這樣棄絕所有的道德律法，幾乎要淪於反律法主義。他尤其是擯斥了天主教倫理的復和說和移罪說，這種倫理總是用曲解的辦法，試圖把自然的倫理和較高的苦行，神秘以及超自然的理想連在一起。路德認爲基督教倫理的中心乃是純粹的內在精神，在痛苦和試鍊中信托上帝，以及願意犧牲自我，犧牲所有的世俗權利，權力的使用和財產權等那種友愛精神。從一開始這種純眞的基督教倫理就深深染上了一種神秘的精神

（到如今也是大體如此），這和福音中的純粹實用倫理大不相同，後者把道德行爲當作和上帝結合的工具，並按照這看法加以評斷。

路德花了無數篇幅，反復說明這個倫理觀的特性，卽它的超世絕俗，它的集中注意於個人的得救，以及以上帝爲團契的基礎。並說明，這種實行友愛和使人得救的倫理，和那由生存競爭所產生，關心到法律，榮譽，戰爭，國家，果報等問題是不相符合的。基督徒和社會生活所以有關，祇是因爲他的身體，祇是因爲他的生命和世界是暫時相牽連的。在他看來，基督徒行爲的法則乃是登山寶訓所定下的：『不要與惡人作對』，『愛你的仇敵』，意卽靠了愛就能够克服邪惡。眞正的基督徒用不着國家，也用不着法律來保護他們的私產。正如福音所指示的，人要趁自然的機會來實行這種信仰，爲了得到上帝所賜的福分而願意犧牲一切，以愛心自由地服務別人，不要像修道主義那樣尋找或製造特殊的犧牲機會。但這種激進的愛的倫理，尤其是路德早期所發表的，和一切理性，威勢，法律，武力等領域是相去甚遠的，而基督徒卻在這些領域中服務，因爲它們是這個罪惡世界的一部份，而且，既然現世界的情況是這樣，人若不藉着現世的制度，也就無法以愛心去服務他的隣人。

以宗教的因素作爲道德行爲的動機，仍然是不很確定的，然而很明顯的這是路德的意圖，因爲他的信是很活潑的。要以這個屬於宗教的一般情緒的倫理來決定基督教生活內容的實在標準是非常困難的，而估計它對世界價值和制度的態度就更難了，因爲這些價值和制度都很不容易和那激烈的愛的倫理相協調。神學家們對第一個問題，卽怎樣以宗教爲倫理的基礎，都是不遺餘力地去處理，但他們卻

忽略了上述的第二個問題，因爲卽使在福音本身中，他們在企圖從福音中的倫理，卽一種以愛上帝和世人爲絕對有價值的倫理，去發現今世的道德標準時也並不覺得有任何困難。然而基督教倫理中常常出現的這一基本而困難的問題，正是在路德的教訓中又出現了的。天主教對自然和超自然倫理的折衷已經被毀壞了，因爲在路德看來，一種單獨由人類力量產生的自然倫理，似乎是完全否認了恩典，而把恩典倫理限於那在自然生活以上的神秘生活，似乎是誤解和局限了那應當支配全部人生的基督教倫理。路德要恢復那以恩典爲根基的純粹宗教倫理，同時將這倫理不斷地施行於整個人生。不管是就神秘和屬靈的意義論，或是就登山寶訓的精神論，路德所强調的都是眞實的基督教倫理，卽一種愛上帝和世人的激進要求，同時他又把基督教的虔敬從僅作聖禮制度中的一份子，變成爲眞實的，完全屬於內在精神的。從這個觀點看，路德似乎和小派主義及其激烈的離世精神很接近；同樣，他一再强調眞基督徒不多，眞教會很少，而其所以然者乃因離道反教的事近了。實際上，那在路德思想中往往被認爲是修道主義的殘餘，主要的（雖然不是完全的）是由於激進主義所造成的。要想了解他的這一方面，修道主義的某些方面當然是有幫助的。爲了同樣的理由，他在這一方面和小派主義也很接近。

然而路德和小派主義並沒有什麼眞正關聯。對於這一類觀念，路德總是很清楚地，甚至於很激動地加以拒絕。可是他卻從未曾以系統的學理來說出他拒絕這類觀念的理由。這些理由是基於他思想裏的一個很基本的自明之理。要想發現它，我們首先必須找出形成他那積極的倫理觀的根本原因。

路德最常提的原因是他的反律法主義。在他看，堅持激進的基督教是以『工作』代替恩典。他認

爲無論小派怎樣强調這些『工作』的內在精神，但他們所用以衡量基督徒地位的眞正範疇依然是人爲的成就，而這和恩典的基本觀念卻是相反的，因爲恩典祇能靠信心來獲得，也祇有靠信心纔能認識其存在，並不是靠實際結果和實際成就的。雖然這種對自由的堅持，和這種對一切規則條例以及一切有齊一性的趨勢和各種强制的敵視，都是構成了路德品格的一部分，然而同時必須知道，這都是出自路德的基本觀念——卽以恩典爲上帝的恩賜，這恩典客觀上是在一切之先，也包含一切在內，人爲的努力不過使這恩典更模糊罷了。他這樣偏重於根本的恩典，以爲强調個人的努力無非使恩典的效力模糊了，這種又自由又放縱的精神不免領人接近一種寂靜主義。加爾文主義的活動和律法精神是以對恩典和教會另持一種見解爲基礎的，這可以幫助我們辨別路德所謂的自由的特性。這自由所依據的事實乃是教會具有上帝的恩典，恩典使其它一切都成多餘。誠然，路德相信，恩典應該產生那表現在日常生活中的眞正基督化的虔敬，但他在教訓中認爲恩典決不看果實如何而定，而且一般說來，由於人類的罪惡，恩典的實現是極不完全的。

現在進而討論路德的第二個主要原因。原罪祇有靠相信上帝的恩典和相信罪可蒙赦來克服。然而原罪對於蒙恩的人卻不時加以攻擊，但儘管如此，若是人堅定地住在信中，罪是不能摧毀恩典的。在路德看來，要使激進的基督教成爲恩典和基督教團契的標準，那等於夢想着一個完全的境界，而這種境界很少，甚至是永遠找不到的，卽使在優美的基督徒當中也找不到，而多數的人甚至是想像不到的。所謂基督徒的完全，是在於信心和上帝對個人的悅納，並不在於積極地完成基督教的理想；這在地上

是不可能的，祇有在來生纔能實現。這樣，路德的恩典觀和無法克罪的主張，使人不可能在完全的基督徒和不完全的基督徒中間劃出界線，基督徒的身份並不在任何實際的成就，而在客觀上具有那由教會保證，爲教會宣佈的恩典，而這恩典，甚至在信徒經驗極不同等級或有些人墮入罪中的時候也依然存在。路德堅認，基督教祇在客觀地具有恩典，不在乎任何主觀的成就，雖然在相當限度內，信心必能產生善工。然而這個限度，對於基督徒的身分和蒙救的事實卻皆不發生影响。

這又把我們引到第三個理由。路德相信，以激進的基督教作標準，去估計每一個人的恩典狀態的任何企圖，必然在基督徒中間引起劃分和區別，以及自造的騷擾和派別，結果是分裂了基督身體的完整，使小派得意，並引起由分裂而造成的恨惡。教會中的缺點和罪是應該用互相勸誡，愛心和聰明的忠告來克服的。這個觀點含有基督教統一的意義在內，這統一絕不容故意加以破壞，卻應當以愛和服務的精神維持着。在這個統一之內，就是對那些下流的和公開犯罪的人也應加以容忍，因爲要絕對肯定誰是眞基督徒是不可能的，並且愚昧的羣衆，至少在外形上，應當被置於基督教生活方式的管束下，爲的是一方面實行初期的訓練和教育，一方面至少抑制外形上的邪惡行爲。恩典不應忽而丟掉人類，卻要逐漸感化整個民族，爲了信徒的利益，社會對公開犯罪者有加以約束的責任。

說到這裏，解釋何以路德拒絕了小派主義觀點的許多其它理由都出來了。這些理由和恩典的觀點並無直接連繫。路德把世俗制度和產業都視爲上帝所指定的。自然和感官的生活，那幾乎全靠互助和組織的人類關係，政府和財產，法律和誓約，戰爭和變亂，這一切全是上帝所安排的，所以從一方面說

是好的，從另一方面說，是人處在這惡世中和罪惡爭戰所無法避免的事。因此基督徒並不是完全由登山寶訓那激進的基督教倫理所控制，也不是完全由那宣佈克己和離世的神秘主義所控制。控制基督徒的是個人的，屬靈的，和那在個人關係中有效的倫理。然而基督徒也同時隸屬於自然和理性的世俗秩序。這個自然秩序的一部分乃直接由上帝規定的，一部分是間接得到上帝允許而存在的。它的存在一方面是爲了人類物質上的福利，一方面是爲了制止邪惡，所以基督徒應該服從它，祇要它不要求他否認純粹的教義。然而這卻意味着，就墮落的人類而論，基督教的倫理是一個二元論：一方面，它是一個純粹的，激進的基督教倫理，是個人的和屬靈的。另一方面它卻是屬自然的和屬理性的，因此它的基督教性質祇是相對的，也就是說，它是一個由上帝制定和准許的公共的道德律。按照這種對自然秩序的看法，基督徒可以，也應當，使用法律和强制，可以在法庭中宣誓，可以離婚，可以爲財產的事爭訟，祇要這行爲是他在公務上或社會地位上所需要的，或是爲政府和社會秩序所要求的。然而，從另一方面上，作爲屬靈的基督徒卻必須忽略一切這一類的事，他必須以純全的愛作衆人的僕人，完全排開了個人的利益。儘管路德充滿着神秘的精神和强調愛的倫理，但他毫無困難地，先是在他的論善工，後來又在他的致日耳曼基督教貴族書中列出一個基督教社會改革，和基督教社會秩序的方案，這方案很廣泛地接受現世的生活。它所關心的是外在的基督教，是作爲一個公民的基督徒，是基督教世界內的社會，然而在這社會之內，唯一眞實的基督教乃是個人的和屬靈的基督教。然而這兩方面的範圍很不同，甚至路德在早年對教會組織的實驗期間，寧願把教會中的眞正基督徒組織成爲小團契。

路德的這些觀念是我們在他的早期基督教倫理中所見到的，也是在教父的和中世紀的發展中見到的，所以它們在這裏被結集成爲一個自明的中心思想也就不難了解了。這自明的觀念就是教會觀念，卽認爲基督徒的虔敬和聖潔不在個人的主觀成就和活動，而在客觀的教會所具有的神恩寶藏。這個教會觀念更含有下列因素：卽教會的普世性，甚至程度極不相同的教會統統能包括在內；教會的訓誨制度，其目的在教育所有的受洗者，使他們成爲完全的基督徒；教會對於屬世的，政治的和社會的制度的接受，卽認爲這些制度是上帝那運行在自然界中的智慧所建立的，是墮落的人類所不能沒有的，所以接受它們是教會普世性這一觀念的邏輯結果；這些制度當然和登山寶訓那激進的倫理觀有多少矛盾，但二者藉着十誡可獲得最後的統一。

然而路德的辯論是以新的假定爲根據的。所以它們的含義自然也和天主教的類似陳說不同。那使個人免除了那不可能實現的基督徒理想，而構成基督徒身份的客觀聖潔，不再是靠參加禮拜所能享有的制度，教職和聖禮的具體聖潔，乃是那赦罪的道，這道覆蔽着所有的罪惡和不完全，成爲安慰人和帶來快樂的力量；人要享受這客觀聖潔，祇能藉個人的全信，在悔改中重生；祇有這樣，那有罪，永不完全的教會纔能聖潔，纔能蒙上帝悅納。這完全是客觀的寶藏，所以是絕對的，雖然人祇有在完全順從的精神裏纔能得到它。

赦罪的道是創立教會的超自然工具。它是上帝所建設並賜給教會管理的寶藏，是教會的中心，從這道到一切以信心將自己完全交付給它的人，不管他們所成就的程度並不均等，必都發出完全相等的

榮光，使每個人與上帝和好，在上帝的眼中顯爲可悅。

〔新教倫理的特點〕

同樣，對於這個教會倫理觀的普遍性，路德與天主教也有不同的看法。他沒有想到完全的生活是有種種不同的等級的，也不贊成教會中有一種二元的道德標準。他倒是認爲上帝對教會中的人都作相同的道德要求，同時沒有人能獲得完全。每個人都必須有信，教會必須通過洗禮和宣講福音，使各個人至少有信的可能。然而這一要求和那對信的種種不同效果作容忍的認可，是混在一起的，因爲克服罪惡被認爲是不可能的，唯一眞正重要的是相信罪可蒙赦，所以信在行爲上的效果雖有種種不同，然而這在基本上卻並不重要。路德派的教會倫理觀並未降低基督教的理想，卻是認爲實際上的成就並不如個人對罪可蒙赦的信仰那樣有決定的力量。重要之點不再是人對善行的關心，也不在各等人的不同的功德。它既不像小派那樣以努力行善去代替天主教所强調的那教會所賜的聖潔，在另一方面，也不像天主教那樣，將完全這觀念在數量上劃分等級，也不是意味着理想祇能在理論上維持，而不能在實際上實行。路德派的倫理觀卻是以爲基督徒靈性上各種不同的程度都是可以容忍的，因爲要點不在這些，而在於那赦罪的恩典和稱義的幸福。這樣看來，教會的普遍性是指一種宣道的宗教教育制度，包括每個人在內，以消極的靜的態度對付罪惡的殘餘，同時希望着那從恩典發出來的永遠更新的力量，能克服罪的趨勢，使世上的鬥爭，最後成爲天上的勝利。

路德倫理觀的第三個特點——卽對於法律，武力，强制和財產等理性和屬世的制度的接受——既

然與教會的普遍性，及對於那不能實現的基督徒理想之加以容忍有關，也就可以新的方法去加以解釋。然而，在這裏，路德大體上是採取了天主教教會統一文化的觀念，認爲它是自明之理。

然而對於自然秩序的接受，已經不再是中世紀的看法了。在中世紀時，自然秩序和它的一切制度全被認爲是在教會的控制之下，爲的是促進超自然的生活。在路德的倫理觀中，這些屬世的制度完全變成了形式和生活條件，它們本身沒有什麼意義。路德認爲這些制度或由上帝直接規定，或由理性間接規定，所以它們包含在理性和上帝律法的秩序中，因此，基督徒的責任是接受它們，正如接受太陽，雨和風暴那樣。這環境正是上帝所規定的，所以是行使基督徒之愛的領域，基督徒不能離開它去選擇自己所喜歡的生活環境。因此對待環境的正確態度並不是把自然秩序當作較低的階段，由教會和社會的目的那較高觀點去管理的，而是認它爲上帝所規定的生活環境，順從它，以它爲行使基督徒愛心的自然機會。世界的政治和社會倫理，就不再僅有相對的倫理價值，不再僅被列在超自然的至上目的之下，而是上帝在國家的法律中，在工會和商會的生活中，爲基督徒之愛所規定的形式和條件。這些形式可從自然道德律去了解，它們和基督教理想所以不一致，是因爲它們和墮落的人類的情況相順應。然而對付它們的正確態度，並不是解釋和在倫理方面的接受，而是虔敬的聽從和謙卑的歸順。

（一）十誡的中心地位：愛上帝因之也愛弟兄的這個激進的基督教倫理，構成了國家的倫理，也構成了純粹基督徒團體的倫理。然而路德不相信一個活的信仰會自動地產生一個與其相應的生活。他認爲必有一種一定的道德生活規則，一種基督教的倫理律法，可作爲衆人的理想，尤其是可把世俗的

道德歸入於基督教的秩序之內。在這裏，路德自然是訴諸聖經，認爲聖經當然會滿足基督教的這種需要。與路德的思想體系相符合的是，他認爲這啓示的內容不是在登山寶訓中，卻是在十誡裏面。在他看來，十誡和自然的道德意識或自然律是一樣的，祇不過是經耶穌和使徒們證實和解釋罷了。十誡就是這樣在新教中具有了獨特的絕對意義，成爲自然律和新教倫理的完全表現。十誡似乎很適合於這一目的，這一部份是因爲教會對十誡的認識在整個以往傳統中已經沿着這個路線發展，一部份也是因爲在對初入教者的訓誥中十誡是很有用的，再者，也是因爲它是上帝所啓示的，在新舊約中都佔有重要地位，但更重要的是因爲路德直覺地認爲十誡可能使他把今世的道德和今世的制度歸併到他的整個倫理的設計中去。路德的普世教會的倫理，和從他的赦罪論所發展出來的無法克罪的信仰，是不能以登山寶訓爲號召的，祇能以十誡爲號召。在十誡中的以色列人的民族倫理，比那專注重個人宗教的耶穌的激進信息更適合這一目的。因此路德往後在發展他的倫理觀時，一天比一天更注重舊約的道德教訓和猶太人的道德智慧。

十誡因此成爲基督教道德律的內容，也因此獲得了新的神學意義。那一方面包括自然律及其在十誡中的表現，一方面又包括較高的神學和福音的中世紀理想是完全被放棄了。十誡，連同自然律，就其全部原始意義而論，現在是完全浸漬到基督徒的思想裏，並被認爲就是那愛上帝和人類的基本福音了。路德宣稱，被正確了解的十誡，是基督教的全部倫理理想。他之所以那樣强調十誡中第一版和第二版的不同，也就是因爲這個原故。第一版是關於人對上帝的關係的，包括最基本的要求，即虔敬，

信靠和愛，而這些祇有以篤信爲根基纔能完成。它需要有正確的宗教態度，而它的要求完全是宗教的。這一要求引導到十誡的第二版，卽我們對待隣人的態度應當是愛，這愛是以自然的秩序爲上帝所規定給我們實行愛心的領域。十誡的第二版包括『神召』的教義，它教訓人如何在國家和社會中與環境適應，並且指示着說，愛的行使不應該在自然秩序之外，而應在自然秩序之中。然而對於十誡第二版的服從，也祇有當這服從是來自信的精神，當它的目的在於對隣人行使活的信，並當它把最高的生命價值都結集在信的下面時，這服從纔有眞的倫理價值。所以十誡和自然律若被充分了解，就是純粹的基督教理想。但若是在解釋十誡和自然律時，把它們和這些動機與目的分開，像異教徒和未得救者的理性所作的那樣，那就是對十誡和自然律沒有完全了解。所以異教徒和那些教授自然律殘部的人，祇能算是熟識十誡的第二版，把十誡的第一版給忘掉了。他們在法律中，特別在羅馬法律和哲學道德中，對第二版曾有很好的解釋。但儘管如此，路德仍覺得，若要使這樣的解釋成爲有用，它必須得到正確的基督教的氣質的光照，必須受第一版的精神的影响，那精神也就是全部自然律的原來精神。否則這種倫理祇不過是冷酷的自以爲是，和屬於異教徒的自愛罷了。所以復原派的科學倫理觀儘管可按照十誡，和按照西色柔與亞里斯多德的見解來解釋自然律，但祇有基督教的虔敬纔能够把感謝和順從上帝的精神——這感謝和順從是以恩典的安慰爲依據的——卽一種動人和光輝的，在苦難悲哀和試探之中還保持得住的精神，灌入於這些形式之中。

所以說，路德和加爾文兩派都認爲對十誡發展一種正確的觀念乃是最基本的工作。問題在於形成

一種將信的內在動力和理想統一起來的理論。因此，在神學上，主要的問題是清楚地區別十誡的第一版和第二版，同時又將二者聯繫起來。要想作到這一步，必須將絕對的十誡和自然律（卽其原始狀態，並經基督重新肯定的），與十誡和自然律的相對解釋（卽異教的哲學倫理以及法學和自然良心對十誡的第一版的誤解）加以清晰的區別。這一道德律的本質，就其在原始狀態中的絕對形式而論，其意義無非是使自然狀況和自然責任成聖，用虔敬的氣氛去充滿自然。原始的狀態並不在於自然和超自然的關係，而在於人的完全。所以儘管復原派保留許多早期的說法，來肯定十誡和自然律之間的一致，它依然是一種新的解釋，是對自然律本身的一種新觀念。這也就是說，自然律不再被當作是人格觀念，平等，財產公有，無須法律或强迫的生活等觀念的激進表現，而是被當作以信心使所有自然的和必要的活動精神化，因爲凡是那爲上帝所規定的自然要你去作的事，都能够和信的精神——卽對上帝和人類的愛——相關聯。

再者，這樣一種自然律是不會有平等或共產觀念等結論的，這不祇是因爲自然律，由於人類的墮落已被改變，成爲相對的了，而且也是因爲其本身不能產生這樣的結果。自然律的意思祇不過是：自然環境和上帝的安排所要求的活動，應浸染信靠上帝和順從上帝的精神，而社會行爲應該是以愛爲動機，因爲我們行爲的社會效用是在於愛，不在於其效用本身。

（二）這倫理的二元性：然而在這裏有一個問題發生了，那就是那一種情形是自然的產物？就伊甸中所假定的那無痛苦而且和諧的情況而論，對於這一問題可說的很少。很明顯地，在那一時期，自

然律和愛彼此是不衝突的，我們用不着作更進一步的探求。總之，那時候都是浩瀚的愛，沒有任何强迫或痛苦。但是那時可能統一的，後來在世界歷史過程中卻被分開了；在墮落的人類中那在國家，法律和統治權中表現自己的相對自然律，和那否認法律，武力和自逞的愛的倫理業已分開。但是當十誡和自然律爲基督所復新，並加以解釋時，那純粹屬宗教的生活目的和愛的團契，就成爲基督徒的眞正理想，卽一種和個人的內在生活有關的理想；同時也有職業生活，國家，社會等世俗倫理的存在，而個人之隸屬於這些組織和生活，或者是由於他的職業，或者是由於他所屬的那具有法律和强制性的國家或社會等關係使然。

這是路德倫理觀的困難方面。教父們和阿奎那的教義，藉着將自然律解釋爲旣是懲罰罪惡也是補救罪惡的制度，已能解釋它的道德的二元性；然後以墮落的人類社會爲根據，來建造它那獨特的基督教秩序，以之作爲團契的較高形式。然而當路德採取這一天主教理論時，他覺得它和他的基本觀點並不眞的和諧，因爲雖然他準備承認這自然秩序或可能已因人類的墮落而喪失其精神內容，但他覺得這二者間的眞正敵對仍是不可能的。要麼是不可能認爲伊甸的自然律是已經改變成爲一種與它大部份互相衝突的墮落人類的自然律，因爲伊甸的自然律和現在的自然律之間根本沒有衝突；若是如此，那麼現在的自然律，以及和它相關聯的政治和社會秩序，就必須已在伊甸的自然律中，或者可以用一種和基督教思想相一致的形式，把它轉移到伊甸的自然律中去。要麼是，伊甸的自然律實際上已經被變成爲與它强烈相反的現世自然律；若是如此，那麼現世的制度就不是基督的精神和上帝的愛所能利用的

形式和條件了；這樣在思想上就發生了很清楚的矛盾。然而由於路德採取了後一觀點，所以在他的自然律和十誡的理想之間，並在他那對基督道德律的基本觀念和他對基督徒那實際上是二元的訓誨（卽它爲個人定好了一種內在的道德，又定好一種外在的公認的道德）之間，就有極其嚴重的矛盾存在。這樣一來，那爲基督教各種倫理觀所共有的，而路德想藉他的律法定義來排除的困難，卽基督教倫理和自然世界之間的衝突，就再度顯出了。

這爲天主教變成爲兩個階段——卽相對的自然律的較低階段，和眞正基督教的較高階段——之間的衝突，在這裏被轉移到個人方面，被視爲個人和職務之間的衝突。由於路德也像天主教一樣，保留了恩典的特殊性和教會的普遍性的觀念，不能採取小派所採取的那否認世界的態度，所以他的倫理觀也不能不包含世俗道德和恩典道德的那種矛盾。他的解決的辦法，不是像中世紀的教會那樣，爲了相互補充和服務的原故，把責任分別交給不同的階級和團體，而是把每一個人安置在二元倫理中間；他解釋這種二元論，認爲它的存在，一部份是由於上帝的安排，一部份是因爲罪惡，一部份是因爲物質環境的限制。

隨着時間的過去，路德把這二元論的絕對性降低了，正如他早期那對教會的主觀觀念以後變成爲制度的客觀觀念一樣，同樣的，並和這一轉變有密切關係的，他在倫理方面也把個人倫理和職務倫理之間的衝突，卽登山寶訓和自然律之間的衝突漸漸地減輕了。他一天比一天更甚地把世俗制度看成爲祇不過是生活的形式和條件，不是由於罪惡所產生的相對性的理性，而是由於上帝積極的安排和自然

律所產生的一般假定。到最後，復原派的倫理又可以應用亞里斯多德，西色柔，和斯多亞派的倫理學，以及那古老的人道主義的政治學，經濟學和社會理論的觀念。這些觀念所供給的材料，由於其本身並無宗教動機，其自身還不能構成爲一種倫理，然而這些觀念既然是自然律的結果，所以祇要用那原來包含在自然律中的宗教原則去貫通，就成爲基督教倫理了。漸漸地，那在內心的基督教和世俗公認的道德之間的衝突是消逝了，緊張和衝突之感，逐漸成爲建立綜合關係的嘗試。當前的環境，或則因爲是建立在理性上，或則因爲它是上帝所指定，漸漸地成爲正常的情形，而基督教的倫理，正如現代路德派所倡言的，是『自然秩序的眞理』；贖罪的工作漸漸在於榮耀上帝所創造的自然秩序，而不在於破壞上帝所已經創造的。我們不妨再加一句，贖罪的工作不是在於耐心地忍受那自然秩序，而在於謙卑順從地接受自然秩序。『自然』，卽自然律所產生的政治和社會秩序，被認爲是社會的穩定秩序，按理性它必是一個區域性的國家。宗教的情緒，逐漸不把這秩序當作是和愛的激進倫理相反對的制度，倒是爲上帝所規定和建立的一種制度，因此人應該服從它。路德放棄了他早期那較爲注重屬靈方面的觀點——在這一觀點中，路德以爲生活的目的完全是宗教性的，是反對世界的——而逐漸堅持服從權威之必要。正如信心爲教條所替代了，那和相對自然律的屬世倫理相反的個人的屬靈正義，也爲對上帝命令的服從，對上帝所規定的俗世環境的服從所替代。那原來視爲是理性所立的沾染了罪惡的相對秩序，變成爲權威的，絕對的現實秩序，對於這一秩序，基督徒必須無疑問地服從。路德倫理觀中的矛盾問題就這樣得以解決。激進的愛的倫理消逝了，爲服從權威的倫理所代替。路德的倫理漸

漸地可歸納爲下述諸特性：卽以上帝的恩典爲根基的信心，愛隣人——這表現在個人任務所引起的社會責任中——和順從自然律所建立的社會秩序。

所以在基督教倫理中每當有新的嘗試去按照基督教的標準規定新的生活時所顯露出來的那緊張情況，也被保存在宗教改革的倫理學說中。這個倫理觀也是一種折衷的倫理，一種二元的道德，在路德的基本觀念中尤其是如此。不過這種矛盾並不在於對各等級規定不同的標準，卻是在於每一個人生活中的二元的態度。這種折衷愈來愈成爲內部的事，同時也愈來愈減輕了，它逐漸不再視俗世爲一個有罪的制度，或一種因罪的存在而使理性之光模糊的秩序，而是上帝直接的和積極的規定。那原來因接受赦罪恩典而感到快樂和馴良的謙卑心，愈來愈成爲一種接受上帝所指定的環境的謙卑心。反過來說也同樣眞實，所以兩方面的宗教態度就成爲一致的了。然而那另一方面的看法卻不斷地重現，因爲當登山寶訓的理想顯出了那在現存情況和眞正基督教理想二者間的裂痕，當現存的政治和社會秩序不能和教會與上帝的道相和諧時，那對罪惡和魔鬼世界的怨恨總是再度爆發出來；基督徒一再關心到最後審判，並重新覺到自己的生活是一種十字架下的生活，和對死後蒙恩的希望。這樣，他對俗世生活的態度不再是一種歡樂接受的態度，而是忍受的態度；特別在路德派中，這個在兩個極端中的徘徊明顯地表現了出來。

然而同一問題在另一方面又出現了，若十誡眞的靈性化了，若是把世俗中的一切任務視爲因愛上帝，因奉獻自己給上帝而必須接受的任務，若是認爲這動機眞是基督教道德的一切，那麼世俗的制度

就淪落到一種不足介意的情況的水準下，變成爲本身毫無價值的形式；這樣一來，基督徒就得對待世界好像它根本不存在是的。其實，把世界當作生活的形式和條件，雖在一方面是否認世界，然而從另一方面看卻也是一種對世界的接受。然而這種世界觀是一種苦行主義，因爲它相信世俗的制度和價值的本身不過是次要的，也沒有內在的神性。它們之所以成爲絕對的制度和事實，是由於上帝的旨意，並不是由於它們自己的內在必要。這樣看，它們完全是形式的和空虛的，對它們的忍受不過是一種順從和忍耐的行動。然而接受它們卻並不是接受世界，祇不過把世界當作是無關重要罷了。所以，這種輕視世界的苦行主義，已不僅僅是像天主教之輕視個人的成就那樣，卻是甚至輕視整個生命及其活動，以致除了期望那可愛的末日來到外，再沒有別的了；在末日來到時，人就會被解放出來，不再受那未曾和基督教理想相一致，而大部份依然被罪惡所敗壞的生活環境所支配。不過，人必須不使自己從現實環境中逃脫出去，像修道主義者那樣，卻必須把棄世絕俗的精神帶到俗世的日常生活中去。這種觀點有時也含有一些眞正愛世界和愛自然的意味（實際上，世界和自然本身原是好的，不過是被罪惡所敗壞罷了），而且這一整個倫理觀，有時甚至可以使自然變像，並得到光輝；可是這不過意味着那存在於整個問題深處中的不一致和緊張情勢依然存在，天主教所採取的折衷辦法祇是被轉移到不同的水平面罷了，它已經進到內在生活的更深處，然而卻依然不失爲折衷——一種純粹宗教倫理和世俗生活的折衷；這折衷是世俗生活的需要，和普遍的基督教團契所不能免的，它所以成爲可能，是靠了把聖潔從個人的活動轉移到教會，視之爲教會所具有的客觀恩典。

〔回顧和前瞻〕

若是我們總結這些討論，回頭看看我們所說過的中世紀和早期教會的情形，我們就可以說：復原派把對俗世生活的接受，發展成爲一種普遍性的基督教社會倫理（這種倫理在近古時代已隱隱約約有了預兆，到中世紀時纔眞的被達到），並把它加强到最高的可能程度。既然復原教是要把初期基督教宗教精神復新，它的最大困難也正在這一點。它既然想在有形的基督教界中形成小團契來處理這一問題，也想把個人的精神倫理和世俗的公認道德分別出來，就顯得很接近小派主義，在這一點上，小派主義正是從復原教產生出來的。

然而在另一方面，由於復原教保持了那包含全社會在內和維持基督教社會的統一的純粹恩典制度的理想，所以它排斥了小派主義，認爲後者有產生律法主義的趨勢，並產生無愛心的分裂。這種排斥益使復原教承認了俗世生活和俗世道德。正如在阿奎那的思想中相對的自然律和恩典倫理之間的衝突逐漸消失，一直到自然律變成了恩典倫理觀的較低階段那樣，在這裏自然律也逐漸變成爲一種形式，是基督教精神所可以用上帝的愛和能力去啓發，使它成爲這精神活動的範圍的。與那作爲恩典機關的教會之發展成爲一種統治整個國家和社會的統一機關互相關連，倫理也發展成爲基督教對世界生命的啓發，它末後也認爲世上的階級和職業都是上帝所指派的，因之也是聖潔的，這些階級和職業是自然律所造成的，根據舊約也可說是上帝所直接指定的，在新約中也沒有把它們除掉。把恩典當作自然的至善和自然的上層結構這一觀念，是天主教的特點，把恩典當作是用信和愛的精神去滲透現存的生活

方式，則爲復原教的特點。天主教對不同階級的人作不同的倫理要求，復原教則對所有的人要求同樣的道德標準。天主教認定獲得絕對的聖潔是可能的，因此促成一些培養較高虔敬生活的小團契，而復原派則認爲所有的人全是一樣，誰都不能克服罪，認爲完全聖潔是不可能達到的，所以把信的氣質——不管外在的生活情況如何，這氣質是可以保有的——放在衆人的面前，作爲道德的源泉。復原教常常宣稱，就『基督教和文明』這一問題而論，它已保存了基督教的內性，擺脫了一切律法主義，因此使基督教的精神得以自由地影響世界生活（關於基督教與文明這一問題，天主教和小派主義分別地沿着苦行主義和律法主義的方法予以解決。前者的辦法是重新組織並俗化世界生活，後者是棄絕世界，因之是嚴格的苦行主義。二者都屬於律法主義）。和這二者相較，復原教的解決辦法中很少新的成份。它所恢復的那完全精神自由的原則，就內容論，依然是和聖經密切有關的原則，而在這一方面，它對於法律，武力，國家，勢力和自利的否認，使它很接近於小派主義的倫理，而它那藉着教會（把教會當作贖罪的機關，控制統一的基督教社會）去擴大這種精神的原則，卻與天主教那教會至上的倫理極接近。對於個人和俗世的二元倫理所引起的困難，復原教的解決辦法根本不是辦法，祇不過是把問題換了一個新的形式而已。就是在復原教教義中，這問題有時候也被弄得很膚淺，以律法主義，即一種藉聖經的權威來推求世俗的和基督教倫理的律法主義，來加以解決。這種發展不但在加爾文派中發生，即在路德派中亦然，不過加爾文派特別予以强調，因爲它通常更重視教會的倫理組織。

復原教和中世紀天主教這些異同點，使二者的社會哲學也因之有了異同之處。

復原教的社會哲學繼續保有教父和天主教的文化觀點，認爲自然律和基督教理想有密切的關係，不過對二者的關係和組織卻加上了新的意義。然而由於這兩種成份之間的緊張關係並沒有消逝，祇不過改變了形式的原故，所以這種緊張在復原教的社會哲學中又以新的形式出現了。它和小派主義的異同點也在這裏出現了。復原教和小派主義的相似處，在於二者都强調基督教的要求是嚴格地，無差別地適用於所有的人，所以二者均强調個人主義。其不同處在於復原教總是認爲個人主義完全是從教會的影響推演出來的，並認教會爲具有贖罪力的恩典機關，即以此使個人和那環繞着他的一般文化生活發生關聯。所以儘管它是提倡個人主義的，然而它的社會教訓，比較上卻是更接近天主教的社會理論，和小派主義的社會理論不大接近。

至於，我們終於有了那爲明瞭復原教社會哲學所必需的條件。現在我們可以很清楚地區別復原教和天主教的社會哲學之間的主要差別，及復原教社會哲學對基督教激進主義的關係，因爲這激進主義不祇是天主教所產生的補充運動，它也是復原教所產生的補充運動。

所以在下節中，我將提出那從這些基本觀念中發展出來的路德派的社會哲學，然後提出那有許多新貢獻的加爾文社會哲學。在研究這兩派時，第一點要考慮的是教會觀念，和這觀念怎樣使教會獲得了普世性和治權。以後要考慮的是它們的教會倫理觀，和它們怎樣將世俗文化和世俗社會價值併到教會的倫理中去。它們之這樣將全部生活結集在教會觀念之下，既然是有意或無意地意味着有一種包羅

一切社會結構的基本社會學的理想，所以我們以後要更進一步去處理當時所盛行的社會觀念。祇有在這一基礎上，我們最後纔能够討論當時的家庭，國家和社會的特別形式。

然而路德主義和加爾文主義並不是路德運動的唯一產物。和這些以教會爲至上的運動相伴的，也有一些否認教會觀念的運動產生出來，成爲小派主義。從這些小派開始，發展出一連串的補充運動，從重洗派和各種『屬靈改革家』起，到獨立派，敬虔派和現代的小派爲止，這一連串的運動，正如我們在前面已多次提到過的，一旦把路德的前提——教會觀念——打破之後，就當然也從路德思想發展出來。路德本人儘管本質上和小派主義相距甚遠，然而他的小羣觀念和倫理觀念的激進神秘主義，和這些運動的距離卻是極接近的。祇有將這些小派運動和大教會相對照，我們纔能充分了解那正統的新教。

更有進者，自從這些運動和宗教改革的主體分裂以來，它們對於正統的新教有極大的影響。當路德派注視這些小派的發展時，它察覺主觀主義的危險，因此就猛烈地朝客觀方面走。加爾文派在相當限度內接受了這些運動的聖潔理想，因此就破裂了它的國家制度。除了對這兩大新教派別的影響外，這些運動在世界史上亦有很大意義，因爲在它們的許多分枝中，它們引起了一般宗教上的個人主義，政教分離，和地方教會的獨立，終於使個人也獨立了，所以爲後來啓蒙時期的主觀主義加上了許多宗教動機。在最後一章中，我們還得討論復原教內的小派主義。

第十四章　路德派

〔路德派的組織〕

路德派的整個社會結構，即路德觀念所直接產生的教會文化組織，是建立在路德那贊成地區教會制度的後期思想的基礎上。然而路德派這一制度，除了在發源地外，其發展的範圍祇限於日耳曼各邦，斯堪的那維亞和波羅的海沿岸各國，並且日耳曼西陲的大部份還被加爾文派奪了去。在法國，英國，荷蘭和蘇格蘭，它是在另一極不相同的，更積極而進取的運動之前失敗了。在南方和東方，它受阻於羅馬教會的反改革運動，這反改革運動把阿奎那的思想和文藝復興結成爲新的力量。結果是羅馬教會在那地方的社會和文化領域中又長期顯得比路德派更佔優勢。

路德的根本思想是一種教會文明，即爲宗教觀念所統治的文明，儘管在理論上，路德派把政治的和宗教的權威視爲彼此不相干涉的，並揚棄了天主教那種以直接宗教的力量爲自己那國際性的教會獲得優越地位的方法。因此國教觀念依然是路德社會理論的中心。至於宗教領域以外的一切社會發展，是要看它們在那理想的社會秩序中所引起的結果來估計的。這個理想的社會是一個因教會的影響而滲透了宗教生活的統一國家。這不但是路德派的宗教和倫理理想，也是路德派生存之所繫。它不能單獨存在，它像脆弱的小樹，必須有基督化的國家或基督化的社會的堅强支持，它的精神力量纔能結出果子來。

所以路德派那特殊的教會觀念，是它的整個體系的中心，這教會觀念有宗教的，也有教理的重要性。

這個觀念包含兩個控制路德派整個觀點的主要因素。(一)教會的觀念已成了屬靈的，這是路德的意圖，也是路德派正統時期的神學家們所支持的。(二)這個完全屬靈的教會，是整個地以固定而嚴格的教義體系一觀念爲根據的，這教義體系是大家都必須服從的，因爲祇有它能贖罪，使人免於地獄之苦；雖然如此，教會卻不再以任何强制的方法行使那純教義，它既不能，也不願用任何外在的，依法律制訂的强制方法去完成教會工作。因此，儘管教會是屬靈的，儘管它棄絕法律和强制的方法，教會卻仍然必須無條件地順從那爲它所支配的政治領域中的外在制度。前此各種教會觀念都曾有這一類的矛盾，然而其緊張情勢，卻從沒有像在路德派中那樣尖銳過，這種思想上的衝突足以癱瘓路德派的整個發展。

這是教會觀念的理想方面；它把一個全新的因素帶到教會觀念的歷史之中。聖經宣佈了那赦免罪惡，復新靈魂的恩典，那恩典是完全依本身的力量，藉着它那由信心認出的內在而神奇的能力，使各事進行。我們內在的經驗，見證了聖經是受了上帝的靈感，這靈感逐漸擴大，到了包括聖經的全部內容，甚至經文的字句翻譯和標點。因此聖經成爲絕對權威和指導教會的標準，基督自己在聖經裏面作工，有了聖經不再需要任何人類傳統，和那『不可能錯誤』的教皇，祭司或教職制度等。聖經是它自身的解釋者，因爲意義清楚的章節，可以顯揚那意義晦隱的章節，所以聖經通過了住在其中的聖靈的力

量而產生了完全一律的客觀信仰。那由聖經靠自己的解釋方法而創出的規範，是固定在各信經之中的。

聖經，或那在聖經裏面並通過聖經行動的基督，完成了傳道和聖禮的工作。受了聖職的牧師祇不過是道的工具；通過了純教義，基督親自藉他講說，傳佈，和審判。聖經和聖經裏面的基督傳授信，愛，和順從；藉着這些，所有的人都歸順聖經的眞理，喜歡聽從那因受恩賜和訓練而配傳道的傳道者，並願意受教會的懲罰。因此基督通過聖經來治理教會，祂有最高的贖罪力量；祂在聖禮中運行，行使聖職裁判權；祂是教會中的結合力，具有最後的權威。祂完全靠屬靈的力量，完成了教皇，神甫，教階制度，羅馬法律和羅馬壓力等藉外在人爲的方法所能完成的一切。最高的權威並不屬於信徒的團體，因爲這團體祇是聖經和純道的產物。這權威也不屬於教士，教士祇不過是爲那聖經所實行的工作而被指定的工具。這權威也不屬於王公，王公祇不過是聖殿的僕役，聽任那具有自行傳播之力的道的支配罷了。都不是的！這權威完全屬於那建立在具有奇能的聖經之上的教會。聖經的奇能所需要的祇不過是一條道路，好讓教會和基督至終可以產生那必需的一切結果。天主教所歸給教皇的，即認他爲基督化身的延續，爲教義的裁判權的活權威，這一切都是路德派所歸諸聖經的，在聖經裏面，像在一個能行動的活人裏面那樣，基督親自工作。

當然在實際上，要實現這一極端屬靈的教會觀念，以及它那將一切全都歸諸聖經力量的神奇的信，是不可能的。實際上，聖經這種能克服一切困難，從紊亂中理出秩序的效力，是極需要人類的支援的。聖經的劃一解釋，並不是顯而易見的，它必需依靠壓力纔可成立。有秩序的牧職制度並非自動

地到來，既非由於神賜才能，也非由於自動地行使愛心，和自願地順服那恩賜的機關所可得到的。爲着要設立牧職，使牧師有公認的地位，必須創立一定的教會制度。逐人出教，並不靠犯人自願自動地服從教會裁判權卽能做到，它需要國家的幫助，由政府對屬靈的過犯，加以法律上的懲罰。

再者，教會的整個財政和行政也需要規章，而這是那純粹屬靈的聖經所不曾論及的，它也未論及教會和法律及婚姻法的關係應該如何。對於這些事務，那以聖經爲根基的屬靈教會不但沒有辦一個理的機關，更重要的是它也沒有那必須的，神授的規章體系。因此教會祇好認這些事爲完全外在的和人爲的，完全是屬世俗的，把它們交給其它機關，希望這些機關，靠聖靈的引導，能從人世的觀點，盡可能明智地負責處理。所以祇有那具有政治權威的王公纔有這種責任，因爲他當然應該處理組織上和管理上的事。他也是教會中最重要的份子。此外，這當然還有以自然律爲根據的論據。政府必須保護自然律(自然律和十誡被認爲同一物)；它既然是一個基督教政府，所以它不能不維護整個自然律，十誡的第一版，卽要求人崇拜和敬畏上帝的那一版也包括在內。它既是十誡兩版的維護者，所以按照自然律它必須支持公衆禮拜，純粹的教義，和教會裁判權。

因此那時候——最初是盡可能按照路德的主張——一個完全世俗的法律和權威被用來補充那純粹屬靈的教會。這世俗的法律和權威，藉着强制辦法，能够行使那作爲一個純粹屬靈的，以愛心和自由爲根基的教會所不能，亦不願靠强迫來達成的權威。一個合法律的，具强迫性的教會制度於是被建立起來了。不過，强迫的方法卻不是由教會，而是由那地位較次的國家來行使的。由於這些全都是在法律範

圍之內和世俗權威的保護之下發生的，所以教會就能够顯得是一個由愛心統御的屬靈團體了。然而實際上的結果還是一樣，因爲在大多數情況下，世俗權威祇有在屬靈權威通過教牧供給消息和提供建議時纔有所行動。整個程序在實行時非常複雜。所以，雖然是和純粹的路德教義脫節，但爲了使事情簡化起見，他們終於設立了宗教裁判所，作爲王公統治教會的政治機關，好使牧師和律師合作，可以直接而有力地管理教會，直接頒發命令，罰款，監禁和實施體刑；他們就是這樣在教會裏面爲了教會利益設置了一種以處罰和强制爲根據的政府制度，以維持教義和基督教行爲的純潔。所以屬世的事，實際上卻成爲重要的問題了，儘管那以超自然權力爲依據的教會，從理論和宗教觀點上看它祇不過是教會中無關重要的問題。

王公們用强制手段統一教義，並强迫新教(路德派)採用他們的信條。

他們創設了國教會議，以便藉牧師的襄助，從事行政和教會法庭的工作。他們把基督教的信仰和道德問題置於世俗的管理下，凡教會所判的屬靈的處罰，都繼之以法律上的處罰。在理論上，教會是由基督和聖經來統治的，但在實際上，管理教會的卻是政治領袖和教牧。在開始時，這整個制度被認爲是人爲的，有伸縮性的，而且是偶然的，但由於它在教會發展上的重要性，就漸漸地被認爲是上帝的指令(卽使是間接的)，甚至是具有教義性的了。因爲既然傳道的工作需要一個公認的牧職，而這牧職是上帝在基督裏所親自指定的，那麼一個公認的牧職之成爲必要，就成爲是教義性的了。而且卽令一個已經具有那必備的屬靈天賦的人，響應神召，決定担任牧職，如無一個由上帝設置，按照秩序

繼續下來的牧職存在，他也還是不能順從這神召的。所以即使在新教中，『神聖的律法』也還是存在的，雖則它祇不過是殘餘而已，那就是必須有正式的牧職，和牧師必須按制度封立。若要有正式的牧職，若要牧職按制度封立，就必須有教會的律法，這是神命所規定的。至於律法的細則，不過是看怎樣作方便。教會法的存在是由神聖的律法。那從教會法規產生的世俗法律，完全是屬於人的。它的本質是神聖的，而方法卻是人造的。再者，在教會法規中，祇有牧職任命法算是神聖的，其它法規都不算是神聖的。然而間接的，教會法規中的這種基本因素——即牧職的任命——的神聖性，卻足以把神聖使命的意識和權威給與那些行使任命牧職的人，即政府當局。這當然意味着那由政府執行的教會法規的其它部份，也分享神聖權威的榮光，這權使整個制度獲得了它所需要的穩定。

因此在天主教那超自然的教會統治制的樹被砍倒之後，剩下的殘株發出了一些枝條，成爲一種至少是間接的教會統治制，把教會的管理，或不如說把聖經眞理的責任，委托給教士和政府領袖。

天主教通過直接的神授教會統治制所實現的，在路德派中（雖已經取消各種教階聖職的機關，並有了純粹屬靈的形式）卻是靠政府和世俗法律去實現，因此它們獲得了某種限度的神聖性質。

這制度內的世俗和屬靈因素之間的區分，並不是使它們彼此分離，祇不過是肯定它們之間的新關係。現在國家以愛和自由的精神去爲純粹屬靈的教會服務，藉着這種服務，國家就支配了那本身缺乏獨立法律機關的教會。國家和教會的衝突是被擯除了；在理論上，這是基於一種假定，即認爲聖經眞理在國家和教會中工作，使二者在信仰上結連起來；在實際上，是因爲教會力量薄弱，完全依賴國

家；而同時是因爲國家吸取了宗教動機和工作，使之成爲本身生命的目的。我祇能簡略地提一句，國家和教會在實際上的這種新關係，在中世紀後期的地區教會制度中已有了朕兆，這是大家都知道的。所以我們必須知道，路德派的教會制度，不是接受了一種和自己性質在基本上不同的傳統；其實，由於它的屬靈的教會觀，由於它拒絕了那像加爾文派後來所發展的，讓地方教會有處理自身事務之權的那種統治制，它要採取別的辦法也簡直是不可能的了。

〔國教觀念的統一作用〕

國家和教會的這個複雜秩序，仍是一個一致的社會整體，因爲二者所管轄的地域是相同的，所以二者的利益是交織在一起的，這樣教會權威和政治權威就聯合起來構成了一個和諧的基督教社會觀念。

很清楚的，在這個社會之內，眞正的教會祇包括那通過了道而眞正獲得重生的人，就是那一小部份虔敬的人。這是神學家們所謂的『眞正教會』。此外還有『名義教會』，即任何地區中凡屬教會的人；通過教會的强制辦法，教會已經爲他們行過洗禮，至少外表上他們不能不聽道，維持着基督教的生活方式，並尊重基督教的教義。這兩種教會本質雖然不同，但彼此間卻沒有界分。教會和基督教社會間的這一協議，在路德的階級學說中表示的更清楚，這一學說跟着中世紀那把社會分爲祭司，神僕和俗人的學說，也把社會分爲宗教，政治和經濟三種階級，並將這些階級明白地規定爲教會中的品級。

這一分類，雖然在當時日耳曼那極簡單的情況下已經太粗率，可是從實際觀點看，卻是極有意義

的。因爲像在中世紀的文明中那樣，它意味着眞教會和非眞教會之間的區別。所謂眞教會，是指從教士和教會與國家的權威明白表現出來的那傳佈純道的制度。所謂非眞教會，是指基督教社會，即教會和國家的整個地域，以及它們的全部活動和社會羣。

這無非是中世紀的基督教觀念，在這個觀念中，原無現代將教會和國家，神聖和世俗分開的意思。民政權威和宗教權威無非是一個未加劃分的基督教社會的兩面。政府和國家直接具有基督教的目標，而教會則將社會全體統統包括在內。

被棄絕的祇是天主教那認爲每一獨立國均處於教會權力之下的觀念。這秩序由另一種秩序代替，即在一個獨立國之內，基督教政府和教會間有自動的協定，教會將所有世俗工作均神聖化，民政權威通過法律爲教會服務，而教會則將一切勞動，不管它是在政府中，司法管理中，社會中和家庭中，都神聖化，當作是爲上帝和隣人服務。在理論上講，大家的目的全是宗教的，祇是實現這一目的這兩個權力彼此間的關係現在已不同了，那就是它現在是一種彼此合作的新關係。

這個教會觀念，以及在基督教界中的教會，國家和社會之間的和諧，構成了路德派社會哲學的基本假定，即整個社會組織包括在教會之內，並且應和社會的宗教目的有關。問題乃在怎樣和在那一種意義下去實現這個關係？若是我們能清楚了解路德派倫理觀的重要特點，這一問題的答案也就很清楚了。

〔路德派的倫理觀〕

路德派的倫理觀本是二元的。正如國家和教會在社會中並肩存在，在這裏我們一方面有愛和恩典的倫理觀，另一方面又有法律和理性的倫理觀。這個二元論的基本觀念起源於路德；它不過是把中世紀理學中的二元主義加以修改罷了。墨蘭頓把倫理分爲哲學的和神學的，這樣就更進一步地發展了這個二元論，正統派祇不過是把這兩方面的分別作更清楚的劃分罷了。然而祇有哲學的那一面得到了科學化的發展，神學的那一面仍然被教會束縛着。祇有在實際生活中，我們纔能够看到這兩種趨勢合併在一起，並交互影响。這一合併被認爲是很自然很明顯的。實在說，前此所有的基督教倫理觀根本上都是如此。就是那在阿奎那的體系中所見到的第一次大規模的科學倫理發展，在實際上也祇有當它沿着亞里斯多德的路線，使基督徒的美德和亞里斯多德的美德相符合時，纔算是有系統的。就是阿奎那也未敢夢想就倫理問題那最終的概念根源，和最廣泛的範圍，去討論倫理問題。一般地說，基督教倫理祇是實用的，祇是在個別的特點上被發展成爲理論；新教的倫理，特別是路德的倫理，也不像它的教義體系那樣清楚地被發展成爲一種理論。倫理學說，祇有在生活的自然倫理基礎被摧毀之後，纔能發生，例如近古某一時期，及啓蒙運動的情形就是如此。

中世紀和改教運動時的基督教已爲本身的教義造成一種科學化的理論，它從這理論推出它對生活估價的觀念，並以此爲它的倫理觀的主要動力。祇要它的教義處於支配地位，倫理上的結果當然就會跟着產生。必需解決的不過是以下各點：道德或『善行』與一般恩典之間的關係；基督教道德，與世俗制度及非以恩典倫理爲根據的道德，或古老哲學的道德傳統之間的關係，古老哲學的道德傳統所以如

此重要，是因爲教會藉它規定法律與自由的關係，以及基督教的道德和罪之不可克服之間的關係。這幾點解決之後，其它的事依靠生命本身自然能獲得解決。

所以十六和十七世紀的路德派的實際倫理觀，必須由現代的學者去察究，就是從日常生活和片斷的理論去察究。這個倫理不僅可在神學的教義中發現，並且也可以在法學家和經濟學家的理論中發現。

就路德派而論，這是比較容易的事。路德派的倫理主要在於崇拜上帝，以祈禱和自制來謙卑地，歡樂地，感謝地將自己獻給祂，愛祂，而且以對祂的愛施之於隣舍，因爲我們不能够直接把任何東西獻給上帝。這是一種內在的動力，把稱義所產生的快樂擴大到極限，藉此把隣舍帶在上帝面前，並在上帝裏面和他們和睦。

然而由於路德派認爲完成對隣舍的責任是在於善用一切自然的機會，激勵，和生活環境，並避免過份的神秘主義和黨派色彩，所以要愛隣如己，就必須以愛的精神去完成生命中原有的一切責任和工作，特別是和家庭，國家，勞工，職業組織有關的責任和工作。這愛的精神使這些關係都成爲表現基督徒的愛心的方法和手段。那以愛上帝和人爲中心的神秘主義是要把自己澆灌在現存的人類生活的各種關係之中，卽階級和工會的生活，家庭生活，國家和司法行政的生活之中。崇高的宗教感，是從家庭和一般公民責任的日常服務表現出來的。迄今爲止，路德派的倫理學家們彼此所不能同意的祇是有的願意給宗教和神秘的倫理留一些獨立發展的餘地，而有的則認爲倫理的意義全在於在一個有秩序的社

會之內作友愛的服務，把社會作爲愛隣舍的偉大場所。在前者的倫理觀中，路德最初所引起的神聖和世俗之間，愛心和法律之間的對立仍然殘存。在後者的倫理觀中，路德所要求的『對一切自然天命服從』的觀念卻佔優勢，認爲這一切天命，是潛藏在歷史中的上帝本身所創造的，因此祂希望信徒們以簡單的服從，以仁愛和快樂的心去實行。

這種生活理想，見之於『基督教道德律』的觀念，這道德律並不被視爲一種使人歸信的律法，倒是被解釋和描寫爲那和因信稱義的福祉相平行的動力，因此這道德律的形式不算重要。路德派所主張的基督徒有不受律法拘束之自由的學說，仍被保存了下來，但在實際上，這學說卻變成了一種以基督徒要學爲根據的新教律法主義。基督教的道德律包含在十誡中，十誡通常被認爲就是自然道德律：十誡第二版包含自然律所有的刺激力，機會，假定，和會社形式，而第一版則以基督的信和愛澆灌在這一切中。律法兩版之間的這一區別，意味着倫理仍然是二元的。然而由於信徒經常被敦勸着不應讓弟兄之愛，因那模糊不確定的情緒，或因特別的朋黨以及情感主義而消耗，因此那種完全棄絕法律與武力，純粹屬於內在的倫理觀，在實際上就沒有多少被實現的餘地，弟兄之愛遂迅速地被轉移到那有秩序的領域之中，以盡忠職守，社會生活，及健全的分工制度和忠心服從等美德表現了出來。個人和人類關係，爲了法律和秩序之故，都應該盡可能地引導到這些美德裏面，再者，家庭和政治上的權威既然是上帝所指派的，就被神聖化了，幾乎以抵消了它那因屬於法律和武力的範圍之故而沾染上的污點。所以伴隨着那爲了在內心中達到和上帝契合所作的倫理上的努力的（這努力以那在聖禮中，經

過悔改和自省來準備自己以後所達到的與基督感通爲頂點），祇有那因神命被神聖化，而在國家和職業中服務的倫理。這一倫理觀對秩序，穩定，與和平的强調，已在倫理上完全消滅了，並在實踐上多少修改了它和法律的嚴峻以及因生存競爭所招致的不安那種原有的關係。

對於這個要使世俗生活屬靈化的『情意道德』，我們不必再說，因爲早期神學家們在他們的神學和實踐苦行主義的論文中已經討論的很够了。他們並沒有把這個基督教倫理喚作『倫理』，而是把它叫作虔敬生活，在關於實際問題的論文中去討論。這些論文也涉及因信稱義那艱深的教義。祇有近代的路德派纔把這題目當作一個獨立的神學倫理，並將自然倫理中那必需有的部份也歸併到這一倫理中去。然而他們早已覺得必須將這一整個論題詳細提出，把那應加以神聖化，基督化，和應以生命的新展望去填補的一切自然美德，社會責任，機會，和義務等拿來作細密而準確的分析。早期路德派所涉及的倫理就是這樣。然而這倫理不過是亞里斯多德的倫理，爲斯多亞派和西色柔所恢復，也爲人文主義所更新。這倫理在那影响了以後兩百年的墨蘭頓著作中被重新改編，並滲雜了耶穌會那更加詳細的新經院主義。路德和加爾文這兩派的倫理——卽今日所謂的哲學倫理——的思想資料是相同的，因爲它無非是被淨化後的中世紀亞里斯多德理論，卽爲我們所熟知的亞里斯多德的自然律觀念。由於自然律是在十誡裏纔爲上帝所宣佈和總結起來的，因此這『哲學的倫理』也能够以十誡爲基礎而發展，不至於喪失其純粹哲學的和自然的特點。這倫理完全是按照傳統的方法來討論自然道德律，自然權利，亞里斯多德對德行的觀念，和四主德（節制，公正，勇敢，智慧）的。它的目的在指示這一類知識對下述

諸方面是有用處的：（一）是悔改的準備；（二）是一種不利用屬靈觀念而能維持社會秩序的紀律；（三）對上帝的存在與祂對世界的道德統治觀念提供了理性的基礎；（四）最後，這類知識一旦屬靈化了，就和基督教的愛的觀念相結合。

這一倫理觀，對於自然律範圍內的社會生活的其它方面，如家庭，國家，分工制和經濟生活，祇稍爲觸及而已。這些方面，實際上是被當作特殊的科學研究，這些科學是建築在自然律和成文律上面的，例如國家學，經濟學，法律學，和從它們那裏借來的教義學各部門。特別是羅馬法，似乎是十誡和自然律的產物，不過當時的成文律觀念也和它有關。

這一倫理觀和天主教的倫理觀顯然是很相似的。二者的實際生活倫理觀，都是靠自然律和古代哲學中的倫理材料的助力建造起來的。路德這種要包括世俗文明在內的教會倫理所使用的補充方法，就是早期教會爲此一目的所使用過的方法，也是中世紀的教會在它的經院學中所充分發展的。在處理教會所不得不接受的世俗文明時，新教繼續保持了天主教傳統的基本趨勢，正如它對教會觀念所作的那樣。但同時，路德派和天主教的不同處卻是很清楚的。新教沒有教階制度，祇以合法地，有力地管制各階層之間的關係，來使它們和諧地發展。在倫理範圍內，是以互相貫通的辦法代替那有層次的上下相續制度。按照新教的新觀念，超自然正是內蘊於自然的領域中。然而這個『內蘊』卻不能按照現代的內蘊說去了解，它並不是指上帝在世界中到處蘊藏，而是指上帝的愛到處存在，在服從世俗制度（這世俗制度，其本身是平凡的，腐敗的，但卻是上帝的旨意所指派的）中勝過世界。愛心內

蘊的宗教意義是表現在一切有助於物質福利和生活秩序的活動中，卽上帝爲了顯示愛人類之故所指定的自然方法中。這一切的目的不在物質進步，而在那棄絕一切任性的信心，順從，和謙卑感謝的愛心。

〔路德派的社會學說〕

中世紀的社會學說，對基督教的個人主義有如下說明：在社會的每一部份中，個人的利益，按照他所屬的階級，都有法律上的保證，而實行這保證的社會規則，則由教會的最高權力去負責規定。然而在路德派中，基督教的個人主義完全是主觀的，對社會或教會沒有法律上的權利，沒有任何外在的保證，最重要的，它基本上不需要社會的承認，因爲它之所以向社會生活歸順，不過是出自愛心罷了。

這新的個人主義已從一切外在事件和活動的戰線上退到純粹個人的靈性裏面，退到自由的堡壘裏面，沒有任何外在的事變能觸及它；這堡壘是那麼堅固，歡樂和悲傷，世界和社會，都不能將它攻破。這種個人主義完全是以教會所保證的『道』爲根據的，所以它祇把教會當作是道的使者，賦有使人歸信的神奇能力，而不把它當作整個基督教界的倫理組織。在這內在領域中，路德派的個人主義不知道有所謂束縛，它唯一的規則是信和聖禮。在這裏，基督徒是超越一切的王和主，他對於天命有不可征服的信心，對上帝有不能動搖的信靠，他所接受的富有自由氣氛的基督教精神，鑄成了他的品格。然而當基督徒從這個精神領域轉到實際生活中時，他就祇能以服從現存社會秩序，來表現他的內

心自由，以此向弟兄和社會顯示基督教的愛，或對社會的邪惡表示容忍；當然對於强迫基督徒否認他的信仰是不能容忍的。這種個人主義，雖然本身是不受限制的，卻沒有一個表示自己的機構，也沒有一個保證，所以它對於外界沒有任何影響。儘管基督教精神試行滲透日常的生活，然而它在外表上，不是一個由個人以宗教爲依據而組成的團契，倒是一種目的在將愛澆灌到那複雜的世俗制度和社會生活中的精神，這精神引導基督徒，爲了全體的利益，對那爲上帝和理性所設立的社會秩序作無條件的順從。它把家庭，國家，社會和職業都當作祇是實現基督徒那愛和順從的精神的領域。天主教基本理論中的兩個要素——有機的因素和家長的因素——之一的有機因素完全是不見了。

就實際生活論，祇有那個家長原則還被保全着。這一原則在這裏不必和那有機的因素作任何妥協，所以能够充分發展，同時並以愛和順從的精神爲其理論上的更詳細的表現。阿奎那的家長主義，對於品位和權力，權威與財富的種種差別，不祇消極地接受，而且還把這些差別看作是對罪惡的懲罰和補救。但在另一方面，阿奎那的有機原則卻强調那維持原有狀態中的自由，平等和團契等個人理想；修道制度也多少實現了這個眞正的基督教秩序。

然而路德派的家長主義，卻逐漸地把那低級的自然律當作完全是上帝的制度，爲那快樂而謙卑地歸順上帝的信徒所毫無懷疑的接受，並認爲它是理性的命令，順從它是人類得到自然幸福的最好方法，也是基督徒所喜歡的責任。所以路德派愈來愈不注重現存情況和那與之極不相同的，理想的原始狀態之間的對立，愈來愈注重家長制的美德，如對別人關懷，有責任心，對上帝信靠和虔敬，並認爲

就外部社會行爲論，這些美德構成了全部倫理體系。上帝與人的關係是屬於家長制的，所以他們認爲人和人的關係也是一樣。由於這一基本理論祇在那注重權威與尊敬的家庭內纔能得到最大的實現，所以他們就將這理論的名詞和精神，從家庭擴張到一切的社會生活。

這樣，王公成爲『國家的父親』，臣屬成爲『國家的兒女』；領主成爲『采邑的父親』，他照顧他的兒女，希望他們尊敬他，並因他的法官的地位，就代表了上帝，而那些依賴他的莊稼人則成爲『采邑的兒女』，要尊敬地服從他，歡樂地服事他。雇主亦爲一家之父，在家庭之內，他看管他的僕人，管束他們，僕人和受薪的雇工成爲受恩的家人，要以服事家主當作服事上帝。

路德在他那大小兩卷基督徒要學中，對這一基本理論有很懇切，清楚和有力的解釋。這兩卷書構成了路德派倫理的基礎，藉着一連串的反復陳述，家長教義打進了路德派信徒的心中。在牧師解說基督徒要學時，第四誡就成爲一切社會倫理學的中心，在責任表（Hanstatel）一書中又被用來解釋各種聖職的職份和責任。

所以直到現在，通過了基督徒要學，路德派的兒童們學會了家長農業社會倫理的要點，知道敬畏，敬愛，倚賴上帝過於萬物，也知道他們的責任是不蔑視父母和尊長，也不惹他們動怒；祇要孝敬，服事，順從，親愛，尊重他們，也感謝上帝，『造了我和萬物；賜給我身體，靈魂，耳目，百體，理智，官能，並仍然爲我保守；也賜給了我衣服，飲食，房屋和家庭，妻子，兒女，田地，牲畜，和我的一切財物；每天豐豐富富供給我生活所需用的，並護庇保守我不受危險兇惡；這一切全是

出於祂爲父爲神的恩典，慈愛，絲毫不是我的功勞，也不是我所配得的；因此我應該感謝，頌揚，事奉，順服祂』。每一階級的兒童都學會了基督徒要學，在城市，在鄉間，在王公的宮室裏和富豪的別墅裏，在農舍和農夫的茅屋裏，和在今日的偉大工業城市的公寓和模範住宅裏，到處都是如此。這本書是路德派全部社會倫理的梗概。

這種看法使一切關於家庭，國家，經濟，和社會的教訓都顯得較爲明晰。這種從自然律產生出來的社會生活形式，祇不過是用來表現愛心的領域，是人和上帝的恩典關係得以實現的領域。因此它們成爲那浸透了上帝之愛的生命過程的段落。這說明了何以它們本身不能成爲人生目的，何以祇有在服從和歸順上帝的精神裏面人纔能接受它們。而且即使被當作行使愛心的手段，它們仍不能用來提高人生屬世的價值；它們不過是上帝所安排的因爲播散愛的精神的工具。但這一基本觀念的發展卻不十分順利。因爲那從自然律產生出來的社會形式，仍被認爲具有生活的自然目的；我們愈進入實際生活，它們的獨立存在就愈加明顯，所以不能把這些自然目的完全吸收到宗教目的中。再者，生活的自然目的，和這些目的在人類的墮落狀態中的社會形式，已經具有法律，武力，經濟自利和衝突這些特性，而這些特性在本質上是與愛的倫理相反的。路德派社會學說的不穩定和不一致就是因爲這原故。天主教因爲是等級制，在這一方面的困難就比較小；路德派既把神聖同世俗分開，結果是無可避免地遭遇更大的困難。路德自己就認識到這困難。但在以後的正統派時期，自然秩序的神聖性，和人有必須接受這秩序的責任這一學說是那麼佔有優勢，因之也就不覺得有那些困難了。總之，最後的結

果是精神上和智力上的可怕貧乏，在這一方面，它和天主教與加爾文派的社會理論是大不相同的。所以在十八世紀西方新的思想出現時，雖然實際情況依然如舊，然而路德派的社會學說卻完全崩潰，這是不足爲怪的。

啓蒙時期的路德派產生了小學制，研究的自由和良心的自由，倫理意志的內在自由，和對於哲學思辯的濃厚興越，但它在社會理論方面卻毫無改變。實際上，就是康德，因尊尙權威之故，也是按照路德派的範疇去思索。以後這些範疇成爲官定的和世俗性的。十九世紀當普魯士復興日耳曼民族時，這些理論又復活起來，成爲統治階級的武器，產生了一種英雄式的剛强和那無情的階級意識的混合品質，因此和先前的路德派思想截然不同了。

〔路德派的家庭倫理〕

在路德派中，像在天主教的傳統中一樣，家庭成爲一切社會發展的起點。這是由於它的起源，因爲它是社會生活的最早形式。在伊甸的原始狀態中，家庭就成立了。人類墮落後，它被確定和重新建立起來，而所有其它社會生活形式，都是直接或間接從家庭出發的。有的人認爲國家是和家庭一同被建立的，有人認爲它是當世人被分成爲許多不同語言和民族之後，由上帝特別建立的。然而他們都把國家當作家庭的結合。家庭也是經濟管理和服務的起點，因爲彼此間關係最密切的家庭經濟，似乎是最理想的。而事實上，路德派的經濟理論祇涉及家庭，和那與家庭相類似的國家。家庭也是教會的胚胎和前驅，因爲家庭中的宗教團契是團結家庭各份子的眞正聯繫，而教會生活最初也是由家長藉着家庭

禮拜和基督徒要學的訓誡而建立的。最後，家庭是一切社會組織的母型，因爲它最原始的表現了那在自然團契中所本有的權威與尊嚴。所以路德派社會哲學當然浸透了那以家長爲首和以一夫一妻制爲常規的家庭精神。

家庭本身正是自然律解決那因兩性關係而發生的社會問題的表現。從自然律的觀點看，家庭的目的在於使兩性有秩序地結合，有秩序地生育兒女。那由種種能力彼此互助合力組成的家庭，乃是一切經濟活動的中心。但是自然律所建立的這一類關係，就基督徒來說，已直接變成爲行使那最基本的宗教愛心的形式，因爲丈夫和妻子，父母和兒女之間的關係既是行使愛心最直接的機會，人們就必在這種關係中共同向上帝歸順，並實行上帝那愛的誡命。

這當然意味新教的性倫理和天主教的性倫理極不相同。路德自己結婚這一事實，不僅是打倒神甫獨身理論極明顯極具體的嘗試，它還宣佈了一項性倫理原則，那就是把性生活當作正常的生活，使它有了倫理性質，並成爲所有信徒實行最重要的倫理和宗教生活的一種方法。路德並不專從生養兒女的觀點來看婚姻的目的，在這一點上他和其它原屬苦行主義，現在把這主義緩和下來，並使它適應生活需要的那些人——例如清教徒——大不相同。路德的看法是：婚姻的目的有它本身獨立的價值，即在於結婚的人所享受的愛情，然而他並不能把婚姻中的特殊的愛戀成份和那在家庭生活中佔中心地位的倫理和宗教上的普遍關係合併成爲堅定的屬靈，倫理，和宗教的同一體。

一般地說，一夫一妻的家庭能够解決性的問題。婚姻之前和婚姻以外的性關係應當避免，所有的

性的結合都應該在合法的婚姻範圍之內，所以早婚是有益的。對上帝的堅定信仰，可以排除人口過剩和一切經濟困難的疑慮。路德認爲對生殖率不應作任何人爲的限制，生育兒女是絕對的責任，人絕對有能力贍養家庭，因爲那是上帝的旨意。路德派和天主教所持的貞潔觀念不同，認爲獨身祇有在特殊的氣質和特殊情況下纔可以；一般地說，它激烈地反對獨身。欲使家庭——卽丈夫與妻子，父母與兒女間的相互關係——合乎倫理，必須以宗教的愛的精神滲透整個婚姻制度。這樣，凡具有深厚宗教傾向的人，都可以藉彼此互相尊重來調整兩性的關係，使父母的地位在保護和教育兒女的工作中成爲訓練自我犧牲的學校，使兒女的地位成爲一所訓練兒女對長上信靠，崇敬和服從的學校。因此婚姻是不容解除的，然而這祇是倫理和法律上的結果，不是宗教上的結果，因爲婚姻不再被視爲聖禮了。所以當分離是必要的時候（除了通姦以外，離婚是不輕易准許的），無過失的一方得以再婚。在婚姻中，無論就倫理說抑就法律說，總是認丈夫爲家長，這不僅是由於經濟條件或天主教傳統，而且還是由於路德主義的本質使然；它認爲男性體質上的優越，足以證明上帝的旨意是使男性在婚姻中處於優越地位，並認爲穩定的秩序是一切社會組織的主要目的。家長代表法律，具有無限的管轄權，他是養家的人，一家的牧者和教士。妻子順從丈夫是代夏娃贖罪。就宗教而論，她應當被認爲和男人平等，這減輕了她那從屬的地位。現代的個人主義者對婚姻的看法，在當時不可能實現的，因爲那看法的經濟，法律和倫理的前提，在當時還不存在。

然而人類墮落狀態中的婚姻，依然不能被認作完全正當的制度。在路德看，性慾和那與之相伴的

使人迷亂的熱情，依然是原罪的跡象，原始狀態中是沒有肉慾的，肉慾之不能避免，在路德看，是罪惡普遍存在的最清楚的明證。所以婚姻，作爲一個由上帝和理性所設置的爲肉慾留餘地的制度，歸根結柢依然是一種對罪惡的讓步，是上帝佯爲不見的事。祂不過是對那不能避免的罪惡，以婚姻來限制和醫治罷了。如果對婚姻的這種看法依然引起人的疑慮，那麼路德就會直接肯定地回答說，婚姻是上帝設立和指定的，因此是人的責任。這樣，婚姻就成爲神聖的了，用不着有任何猶預，實在說，從基督徒的觀點看，婚嫁是基督徒最重要最高尚的社會服務。誠然，以後的路德派並沒有放棄『性慾爲原罪之果』的觀念，但對於婚姻卻漸漸地不再猶預了。在這裏，像在其它問題上一樣，它祇强調婚姻是上帝的指令，藉此排除一切困難，使按照自然律的基督徒婚嫁，看起來祇不過是對上帝絕對誡命的順從，以後，像在天主教中那樣，婚姻被理想化了，成爲基督和教會之間的關係的象徵。因此與婚姻有關的問題，完全是婚姻法範圍之內的事，是宗教和法律當局共同担任的事。路德原來希望把婚姻立法交給國家，但婚姻立法卻終於落入那一半屬宗教一半屬民政的教會法庭之手，這是基督教社會中神聖和世俗事務混在一起的最顯著的跡象。

所以這家庭觀念中的不同因素，並沒有全部合爲一體。路德也深知這個家庭理想陳義甚高，離實際生活及其紊亂與毒辣甚遠。現實與解決性問題的理論相去所以如是之遠，照路德的解釋，是由於罪惡所引起的腐敗，和現在這些末日的特別邪惡使然。但他深信這個家庭理想仍是可以實現的。理想的破裂，是由於魔鬼的抵抗，肉慾的誘惑，貪婪和奢華，所以這些統統應由法律加以限制，以維持社會

階級的界限，並穩定生活的需要。

〔路德派的國家倫理〕

路德派國家觀念中的困難，與其家庭觀念中的困難類似。各國的形成儘管不同，卻都是以人類作爲上帝智慧的工具，所以都是福音，特別是羅馬書第十三章所認可的。國家是理性的產物，因此它的目的祇限於理性，卽外在紀律與秩序的維持，和尋求人類的福利。這種觀念正是天主教認國家有警察和功利之責的主張，祇是現在因環境的關係，更加重視權威的統一罷了。國家爲達到這一目的所可支配的工具是權威，因此權威是國家最特別的屬性，是國家經常所保有的，不容任何臣民加以摧毀。但是國家必須根據神聖的自然律，以理性爲目的來使用這權威。和在經院哲學中一樣，凡不遵行這自然律的當局，都是暴君，是應該被趕出政府去的。然而按照路德自己的邏輯，唯一對抗暴君的手段，祇是消極的抵抗或忍受；若有宗教上的迫害，他建議被迫害的人逃亡。所以就這一意義來說，無論是根據自然律抑或神聖律法，國家總是對的，甚至土耳其和其它異教國家也都是對的。而且按照國家本來的意義說，異教的國家有時還特別的好，所以古代的國家學說和例證依然可以拿來作爲現代國家的好借鏡。

所以就這一意義說，國家眞的是神聖的。然而國家的責任是藉武力和暴力，一如其藉法律和正義，來建立秩序，而這和基督的愛的眞精神卻完全是相違反的。基督徒應當愛他的仇敵，盡可能少訴諸法律。路德的早期教訓是：基督徒根本不應該訴諸法律。其後他承認，基督徒爲對惡徒自衞，可以

訴諸法律，因爲不能以基督教的辦法來和他們理論。然而這一讓步卻並非承認這樣作是合乎倫理的，不管是就法律說抑專就一般公道意義而論；它的意義倒是：爲着防止基督徒爲了自己的原故太過於仰仗法律，政府應該主動地執行法律和使用警察力量。愛國情緒也同樣沒有倫理價值。當政府不是一個基督化政府時，要變基督徒不應該抵抗，要變就將政府更換。唯一眞正基督教的理想，是純潔的愛的團契，與國家或法律無關。這暗示着：國家儘管有神聖的特性，以理性爲根據，可是它仍然是因爲罪惡的存在，和爲了反抗罪惡而建立的制度，它是相對的自然律的產物，在墮落狀態下，爲對抗罪惡而存在的。在這裏，奧古斯丁那把國家當作罪惡的產物的概念又重新出現了，按照這概念，國家是理性的產物，一方面是對罪惡的殘暴和邪惡的一種讓步，一方面又是對抗罪惡的機構。

然而從這一觀點看，國家似乎又是非基督化的，和眞正基督教的倫理是相違背的了。既然如此，基督徒似乎就應當設法退出國家，不但在法律上拒絕國家的幫助，拒絕軍役，拒絕宣誓，並且還應當拒絕參與政府的行政管理和法律的執行。面臨這一問題，路德的辦法和他對家庭問題的處理是一樣的，就是强調：『凡掌權的都是上帝所命的』，他們的地位是上帝所確定的。行使權威，服從政府，和爲公義使用權威，都是我們服從上帝所當盡的責任。上帝對於他所設立的制度自行負責，不願讓人類的詭辯去干擾。政府和司法的措施都是上帝的誡命所指定的職務。法律制度和那完全屬於個人的道德之間，有極顯著的對照，路德對於這一對照曾極力描寫。他認爲在上自王公，下及獄卒和絞刑吏等所執行的法律體系中，政府的行政，以及包括絞殺，刑輪處死，和砍頭在內的懲罰，全是爲了服事上

帝，而在另一方面，在那純屬個人的道德之中，眞正服事上帝的是在於愛敵人，犧牲，遁世和忍受，愛護別人，和自我犧牲等。

很明顯的，路德對於這兩種服事上帝的方法之間的矛盾很高興。他曾經得意地誇口說，還沒有人能夠像他那樣清楚地從聖經中證明政府的神聖權利；這權利是獨立的，不受任何教會支配，亦毫無懷疑的餘地。這就是路德倫理體系中的最顯著的特點，卽私人道德與公共道德之間的區別；路德就是這樣解決了那早期基督教思想家們曾經爲之絞盡腦汁的大問題。奧古斯丁的國家觀念，由於路德那『服從上帝的絕對誡命』的要求而消逝了，國家完全被當作上帝所指定的理性權威，其任務在執行一切與公共秩序及共同福利有關的工作。國家和教會的不同處，在於後者完全是靠屬靈影响，以及個人之間的團契。

從這個觀點來看，戰爭也是正當的。但祇有當戰爭成爲維護和平和公民福利以抵抗攻擊的必要手段時，纔能由政府當局執行，這是當局世俗職責的一部份。祇有自衞的戰爭可望勝利。再者，戰爭必須以謙冲的精神去從事，不應歸之於個人的努力，應完全歸之於上帝的恩典。因此無所謂聖戰或十字軍，因爲凡是和宗教利益有關的事，祇能使用精神武器。就是對抗土耳其人的戰爭，也祇能由那作爲一個奉召履行職責，亦卽爲着保護他的子民的皇帝去進行。這一立場擯斥了一切特殊的政治思想和活動，因爲就是世俗的戰爭也必須有公義的動機。若是一個王公發動了不正當的戰爭，他的臣民就應當拒絕支持他，並以基督徒的忍耐精神去接受那因爲不服從命令所招致的刑罰。卽使是一個義戰，凡參

與的人也必得出於正當的道德動機，和基督教的精神，他們必須進教堂，先使自己有了準備，因爲上帝不把勝利賜給狂傲的人。在這裏無所謂條約和政治聯盟的問題，每一個國家都是孤立的，受威脅時，以信靠上帝保護自己。這是一個幼稚的政治觀念，不過在特殊事件中，它以舊約先知的道德爲基礎。路德深信，凡不是以這種精神去從事的戰爭，上天必使之失敗。上天是用戰敗來作矯正錯誤的鞭子，和宗教訓練的方法。因此路德對於古代羅馬人最稱賞之處是在於羅馬人是被迫應戰的，因爲每個人都希望强迫羅馬人和他作戰，希望以擊敗羅馬人來獲得武士的榮譽，因此羅馬人就不得不爲保護自己而戰了。就是漢尼拔的失敗，也是因爲他發動戰爭。『這是上帝所作的，祂願意和平，凡是發動戰爭破壞和平的人，祂都反對。』

我們很容易看出，路德派對政治的這種看法會產生極其不良的結果。這種政策雖然不爲信奉路德主義的王公們，外交家和法學家們，以後甚至於連路德本人在內所絕對遵行，對於路德派的政治思想卻依然到處成爲一種危險的障碍，它決定了路德派的範圍和惡運，使它的發展不能超出它的發源地。在這一方面，加爾文派的政治思想，包括締約，同盟，與宗教戰爭在內，和路德派的就大不相同了。

然而當我們探求國家和教會，以及國家和基督教社會生活之間的關係時，我們就發現了這一問題的新方面。若是國家是由一個基督教政府所控制的，那麼國家就不再祇是世上一個以上帝的和自然的律法爲依據的制度，卻成爲一種可用來實現基督教中那愛和贖罪的團契的工具。這樣，服從國家的各種制度和組織乃是基督徒的愛心對整個社會所應盡的責任，而且是最必要和最直接的責任，因爲比那

離世絕俗，自尋聖潔的修道更能幫助同道人的，正是這一種對國家的各種生活形式的利用。那麼，爲了愛，從事於社會之教育和保護，使基督徒在信中團結，維持紀律和秩序，留心上帝的道，使教會純潔繁榮，這一切就成爲基督教政府的特別責任了。它是單憑愛心來服事教會，創立教會秩序，供給教會財政基礎，担任監察和衞護信仰的職務，將一切假教義從教會中排斥出去；這一切都不是非基督教政府的責任。土耳其人或者會同時容忍幾種宗教，但一個基督教政府卻必須以愛心服務眞理，因此當然把一切世俗之事，包括教育和照顧窮人在內，全當作本身的責任，然而它必得以基督教的精神來處理這些事，同時還必須顧及基督徒信心生活的進步。所以社會的宗教目的，是比自然律的目的還要高超的。然而這卻不是接受天主教的教義，承認等級組織以及在需要時由教會最高權威來管制，而是說國家活動和基督徒的愛行之間應該成立協定。在這裏，我們又觸及了奧古斯丁的一個觀念，卽神權政治，所不同的乃是這個神權政治不是一個有國際性的，高於一切的教權，也不是一個能依法律規定的關係，而是那建立在上帝的道之上的純粹屬靈的教會，和那自願服事教會，從神學家們採納忠言的世俗權威二者在愛裏面所成立的自由協定。教會和國家都是由上帝的道控制和推進的，這道具有達成自己目的的神奇而自發的力量。

儘管路德作了不少讓步；把國家當作是一種屬於墮落人類的組織，他卻深深地覺得，他所發佈的教義畢竟理想太高，和現實相去太遠。我們祇要閱讀一下路德的大本基督徒要學，看到信仰基督的統治者無非是嚴正地用權力和公理，以作爲上帝代表的身份來推進愛和信仰，而在另一方面，基督徒應

該過謙卑而和平的生活，在無限愛心中隨時準備幫助別人，不顧及法律程序或特別利益，不堅持自己慣常的權利，對於不公平的事盡最大可能去容忍，就可知道這種國家理想是太過於理想化了，幾乎是一種基督教的烏托邦主義。在另一方面，祇要我們讀一下路德那憤怒激烈的怨言，那控告王公，法學家，封建領主，地方官吏，而最重要的，那控告一般民衆，說他們是『那麼不可救，那麼粗鄙和殘忍』，我們就可知道路德遠不以爲當時的國家情況和他們的理想是相符合的。儘管路德，與重洗派不同，竭力地使他的理想適合於實際生活情況，然而在這個粗鄙殘酷的世界裏，他的理想之難以適應，正如他那屬靈的，缺乏自治機構的教會理想之難以適應一樣。

常常有人說，這是因爲路德缺乏政治才能所致，而這種缺點並非是不能補救的。但實際上並非如此。其原因是在於宗教的本身，因爲宗教觀念是不能和政治精神相結合的。當這一類的結合發生時，宗教本身也就受了影響，正如在加爾文主義中那樣。近代保守主義者決不是沒有政治精神的，可是結果怎樣呢？結果是：他們那建立在武力上的政治思想，和他們那以服事上帝爲快樂的宗教思想完全隔離，彼此衝突。

在較爲近代的路德派教義中，公德和私德之間的緊張情勢日益消逝，結果是產生了今日路德主義的特性，卽對政府及其隸屬官吏無條件的服從，因爲二者都是代表上帝的，他們之所以當政，完全是因爲上帝的應許；認爲這些權威是以自然律和上帝律爲依據的，而這兩種律法日漸成爲眞正基督教社會的基本法律，可以毫無困難地合作；認爲政府的責任在照管一切世俗的和自然的事務，在執行這種責

任的，盡可能用世俗的方法，並和教會當局達成協議，同時也提倡基督徒的美德；不惜代價以維持外在的和平，用澈底監督人民那有限智力的辦法，以維持內在的和平。那原來把法律和武力當作是由罪惡而來，並且有罪性的觀念，就爲一種自然律和上帝律的和諧所代替，而這和諧產生了一種似乎可能實現，卻經常被罪惡所蒙蔽的基督教社會理想。在這一理想中，啓示和理性所造成的自然科學聯合起來，構成了一個人類社會的偉大理想。

賽堪道夫（K. Von Seckendorff）在他的德意志公國（Teutschen Fürstenstaat）的獻詞中，對於這個理想有最好的描寫：『那治理好了各王國，公國和土地的智慧，是由上帝來的，是輝煌無與倫比的，它廣大而普遍，將一切其它科學中的零星知識都概括在內。在每一片土地中，它是那絕對必需的太陽，靠了它，一切得蒙光照，温暖，滋養。我們或者可拿它和那永不枯竭的海洋相較，是所有其它智慧和藝術匯集之處，然後它又以高貴而難測的方法，爲了所有的人的幸福，廣播域外，使全球都能共享。它是長青的樂園，遍植最美麗最有用的美德和典章之樹，這些樹按照自己的時間和地點，結出好的果子。所羅門王向那唯一滿有智慧的上帝，爲自己的政府乞求這智慧，他得到了這智慧，此外他還得到了世界上最大的寶藏和財富』。可見路德派原始的悲觀和理想主義已經消逝了，現有的社會理論是一種家常和平凡，同時也篤誠和具有內在能力的慈父政府的理想。

〔路德派的經濟倫理〕

雖然從現代觀點看，路德派的國家學說離阿奎那的國家學說很遠，但它的經濟倫理卻更接近天主

教的一般理論。然而，就是在經濟倫理上也有了很大的改變，主要的是在於路德派抑制了修道主義和那與修道有密切關係，爲寺院施捨所培養出來的行乞制度。此外，獨身主義亦大遭限制，作工被認爲是大家的責任。還有，寺院的永久產業還給俗用，供彌撒用的采地被廢止，而最重要的是，那以前慣於評定公平價格，以及高利貸等問題爲懺悔所所要審判的問題的教會，在經濟範圍中的一切控制現在是全被撤消了。所有這一切事務，均已全部交付於世俗權威和自然律。自然律的主要特點已經在中世紀的思想和羅馬教會律例中被公認爲和基督教的律法完全和諧，現在這律法的內容是被保留下來了。唯一不同的是從前藉自然律之助祇向平信徒推薦的，現在則擴及於所有的人，不再以乞丐和修道院爲例外。從前爲教會所佔有的領域，現在已完全交給了世俗的立法機關，被認爲是和那與基督教律法相配合的自然律有關係的事。

所以中世紀經濟倫理的所有特色之在這裏統統重現，也就不足爲奇了。唯一不同的是因當時社會情況之改變而產生的若干必要修正。

勞動和辛苦本身是和自然相反的。自然的豐饒和山中的礦藏是上帝的直接賜予，人類應謙卑感激地接受。但路德似乎很少想到，祇有在使用勞動和技巧時，這些好東西纔能爲人類利用。上帝要人類以勤勞來獲得這些好東西這一事實，祇不過是上帝所用的教育方法，目的在訓練那已經被罪惡腐化了的人類。像國家和婚姻制度一樣，勞動也是爲了救治罪惡。勞動祇屬於墮落狀態中那相對的自然律，其目的在懲戒和訓練，所以它的主要意義是制慾的。然而正是爲了這個原因，應該勸勉所有能勞動的人

完全從事勞動，把勞動當作責任。身體健全的乞丐，遊手好閒的修道士，和那靠遺產爲生的懶人，都是違反自然律的。私人財產既是勞動的產物，所以是上帝所制定的，但由於人類的墮落，它也就變成爲行使紀律和維持秩序的一種方法。在特殊情況下，如饑荒時期，或爲了不能勞動的寡婦，人應該重返那原始的仁愛性的共產生活，從麵包商那裏搶麵包，或强迫議價。個人的私有財產不應該超過他的地位所需要的。但在知恩感謝的範圍之內，個人也可以無須完全根據需要，多享受一些保有財產的歡樂，即使所保有的是金銀，也無大碍。然而由於個人之獲得適合其身份而不超過其身份之收入乃是勞動和私產的要義，這個經濟倫理的傳統特色也就很明顯了。按照正當的經濟秩序，一個人應該生活在他所屬的階級中，按照這一階級的標準生活，並認爲在這個秩序之內獲得政府的保護乃是個人合理的權利。希圖攀高向上，以主動方法謀打破現存的制度，靠個人努力煽動和破壞社會現狀以改進自己的生活狀況，或改善自己的社會地位，這一切不但是違反自然律，也是違反上帝律法的。那最應該予以保護和在道德上予以認可的社會階級，是那些和自然秩序最相接近的社會階級：主要的是封建農業階級的份子，他們和自然直接接觸，他們的產物直接到消費者的手裏，不需中間人；其次是官吏和兵士，必須由他們去担任那維護公共幸福的工作，此外，屬於這一階級的還有那些有軍役責任的臣僕；第三，生產那爲農夫所不能生產的貨物的城市工匠；第四，散工，僕役，以及其他吏員，這些人應予以訓誡，叫他們知道節儉，服從；最後，還有那爲了交易所不能缺少的商人，他們除了孕成本外，可以把貨價提高一點，以維持自己的生活。合理價格的理論，固定食品價格的建議，認貨幣之不能生

產，和禁止空頭買賣等觀念，也都是和這個觀點相關聯的。繼續教父和中世紀時對高利貸之禁止是當然的事，而且實際上因爲後期的經院哲學給放高利貸者想出了規避的辦法，所以要求禁止高利貸的呼聲更加迫切。祇是它並不主張用猛烈的手段，認爲償付利息的義務依然存在，除非本金已經折償或償還。路德對於担保和信用制度攻擊的很激烈，認爲它們是侵入了屬於天命的領域，是無聊的傲慢。這些觀念幾乎全是代表消費者的觀點。因此他希望在自然天賦，勞動，和消費間建立最可能的直接關係，並憎惡那一切不能予以克服的困難。同時這是愛好法律和秩序，以及維持和平的人的看法：一切勞工組織和財產權，全被當成維持社會秩序的手段，使社會沒有競爭。他認爲這是事物的本性所要求的，也是道德的要求，是自然律和上帝律法所一同要求的，藉此每個人都有謀生機會，和平和秩序得以維持，愛心得以實現，自然的區分得以保守，人類得以信心依靠上帝和自然，而全社會的福利亦得以推進。

這個自然的經濟倫理怎麼能成爲一個具有基督教色彩的經濟倫理呢？那就是認知在上述的諸職業中順從和服務是愛隣舍最實在和最合適的方法。因爲每個人和他家庭中的各份子都必須工作，靠勞動爲生，所以勞動促進了全體的安泰與和諧，對於個人和社會是最重要的貢獻。按本份作工是一個人服事上帝最好的方法，以盡忠職守來愛隣人，比慈善爲勝，因爲慈善獎勵行乞，使施捨在上帝眼中顯爲美好，而對於施捨的實際後果卻不關心，結果是一個人得的太多，另一人得的太少，並且整個慈善觀念是被那『聖潔在於善行』的觀念所敗壞了。這一切全是强調以勞動爲責任，並力圖增加生產。再

者，儘管路德對農業工作特別偏重，但他的觀念卻依然是城市的觀念，而不是封建的觀念，因爲雖然封建貴族的地位因宗教改革在許多方面大爲加强，然而路德仍然敦促他們承認工作是一種責任，要他們照管自己的產業，或留心政治上的事務。這兩種責任都是時勢造成的，但同時也是宗教改革的經濟倫理所必需的。在所有這些方面，儘管路德保留了中世紀對經濟生活的性質和理想的基本看法，然而這新制度本身和過去的制度顯然頗不相同，如認爲工作是人人的責任，廢除教會永久產業，排除那想以之應付所有社會邪惡的施捨，以國家的社會政策，和教會與國家照顧眞正不能工作的人的聯合慈善制度來代替它。這是新的精神，也是現代經濟倫理所贊同的。然而就其本身說，路德派的經濟倫理完全是反動的：它是自然律和上帝律法的混合物，它要人以最簡單的生活情況爲滿足，忍受本階級的最低限度的生存狀況，同時在必要時準備放棄那由罪所產生的財產權。

雖然這種理論似乎表現出一幅自然倫理和基督教倫理的很可喜的和諧畫面，究其實二者中有衝突之處。後者的特性，如不斷地對自利，對信靠自己的力量和成就的攻擊，對損失，貧窮和災禍的順受的要求——卽認爲這些都是上帝責罰和操練人類的方法——對那白白賞賜一切的天命强調，和那棄絕一切財產的弟兄之愛等，都遠超過自然經濟倫理的原則，竟和那遭受迫害，消極地忍受一切的小派所傳的激進福音相接近。有人認爲，若是這些原則見諸實行，所有經濟生活一定會被摧毀，路德的答復是：防止這種毀滅是政府的責任，但若是不能防止，我們就應該把這種毀滅當作世界的本性和基督徒所必當忍受的。路德不僅是和當代的早期資本主義以及其社會後果作戰（很可能的他還反對新經濟組

織的墮落性質），主要的他還鼓吹基督教的節儉和愛的倫理，以信順從天命，並反對那爲財產權所引起而從未被完全約束過的利己主義和世俗的自信。他是在和這一新原則的本身作戰。祇有當他在戰鬥中和小派的倫理有了接觸時，他纔重新强調財產的佔有和使用權，强調上帝恩賜的美好和政府的神授權威，亦卽强調整個社會制度。他這種徘徊的觀點是和他對婚姻和國家問題的處理一樣。路德倫理體系中的二元主義隨處可見的。

祇有當我們了解了這一點時，我們纔能了解何以路德那樣牢守中世紀的經濟倫理。這並不是對此一流行的經濟理論有所偏愛。當時薩克遜人在經濟的發展上早已超過了以農業爲基礎的經濟制度。路德那熱烈的辯論和他對流行的風俗細則的列舉，顯示他知道自己對當代的精神並不同意，而是敵視的。再者，他也不是偏愛天主教和經院派的傳統，因爲每當那傳統和他的原則有了衝突時，他看得很清楚，並採取敵視的態度。其實他這態度並不是固執天主教的神學，祇不過是固執天主教經濟倫理裏的自然律罷了。

路德相信，保留中世紀社會教訓的內容是可能的，他的理由可分析如下：正如路德在政治方面對自然律的武力所持的獨特觀點是經過深思的，是一種個人的，但卻也是現實的宗教理想的觀點所產生的結果，同樣地，他的自然律的經濟倫理和它對基督教倫理的關係，也是自覺而有原則的。在政治上，他有意地打破了教父們關於政治唯理主義的自然律傳統，但在經濟倫理方面，他卻有意地保留了那傳統。理由是：路德和天主教倫理思想家一樣地深信，祇有這種中世紀的經濟倫理能和基督教的倫

理和諧一致，也祇有它能和基督教那以愛，信靠上帝，和棄絕世界爲根據的倫理合併在一起。除了如畢克赫馬（Pirckheimer），皮登克（Peutinger），馬基雅弗利（Machiavelli）和維渥斯（Vives）那些在城市經濟政治中受過訓練的人道主義者外，與路德同時的大多數人，不分宗派，全都同意路德的看法。區域的和國家的立法也是順着相同的路線，打擊城市的立場。我們已經知道，一種能接受俗世生活的基督教倫理，祇有在中世紀社會的領域之內，卽那以農業和手工業的城市爲基礎的經濟制度下纔有可能。路德相信這些條件仍然存在，他希望保持這他認爲是實行基督教倫理的唯一基礎。他擁護這一理論時的高度熱情，他那激烈的倫理勸戒，是因爲資本主義城市的新社會形態及其社會效果正在和基督教自然律的這一觀念相對抗。這個新的社會形態及其種種結果，諸如自由易變的個人主義，競爭，志在增加財產的計算精神，以及那生產與消費之間複雜而數不清的關係等，實際上是基督教倫理，至少是基督教倫理的基本觀念的嚴酷的敵對者。

路德對這一點看得很清楚，他在經濟和倫理上的反對，也是基於這一觀點。在這一方面，他的學說和天主教的是完全一致的。

一直到現在爲止，路德派保守份子的社會理想和經濟倫理依然是保持着這種觀點，在這一方面也依然和天主教的倫理相同，不過後者卻是希望把那爲它所更清楚承認的民主因素加以控制，使之成爲一種新的社會組織，和一個由教會所規定的階級制度。路德的觀念和現在的天主教徒，保守主義者，以及中產階級所持的觀念是一樣的。他反對獨佔，反對股份公司，反對散工和僕役增加工資的要求

（這要求是物價一般上漲的結果），反對散工和僕役提出條件，反對那打破階級界限和限制奢侈法的個人主義，一如現代的保守派反對股票交易，羣衆的貪求，工人組織工會的權利，以及自由競爭等。

然而路德和現在的保守派也有不同之處，那就是，路德所關心的主要的是倫理和宗教的標準，而不是階級意識。他很感情用事，以致對於他所憎恨的，他看不到有任何可能的科學解釋，也沒有試着去了解那爲他所見到的變動的原因和必要。從他那幼稚的觀點看，這些變動是由於邪惡，卽魔鬼的工作，不然就是因爲上帝要懲戒那粗野難御的日耳曼人，再不然就是預兆末日將臨。路德不能想像當時世界一般情勢的改變也會使經濟和倫理爲之改變。所以他叫世界回到自然律和上帝的律法去。他認爲新的經濟秩序是和謙卑精神相反的，是和信靠上帝，友愛，自然，以及上帝本身相違反的。他說的很清楚，政府對新的經濟秩序必須加以干預，同時要依靠學校和教會去影響人民的意見。

第十五章　加爾文主義

〔加爾文主義與路德主義之比較〕

在開頭成功了一段時期之後，路德主義就不再進展了。這主要是因爲它注重個人虔敬，安於現狀，默認恩典的客觀性，以及缺乏組織教會之能力和政治眼光所致。所以將教會改革擴展到整個西歐，並傳到新大陸遂成爲加爾文派的使命。在現在，加爾文主義實際上是新教的主要勢力。

加爾文主義之所以能這樣廣佈流傳，第一是因爲它在西方各國立足時，正是這些國家在政治方面

大事發展的時期。然而除此之外還更深一層的理由，卽加爾文主義本身的實質。這實質使它幾乎完全排擠了那先已存在的路德派和重洗派運動。加爾文主義有積極的特性，有組織教會的能力，有國際的連繫，有擴張的能力，而最重要的是它的宗教理想具有進入西方各國的政治和經濟運動中去的力量，這種力量，在路德主義中一開始就很缺乏。

加爾文派的社會理論和它的教會觀念與路德派的也大不相同。隨着時間的過去，這種差別也愈加顯著，結果是現在的加爾文派認爲自己是基督教教會組織中唯一能和現代的民主主義與資本主義之發展相配合的組織。雖然在最初加爾文派和路德派有極密切的關係，後來它卻漸漸地走上和路德派相反的道路。它反對路德派那注重國教制的保守思想。雖然如此，加爾文派依舊保持着自己的正統性。

從政治和社會觀點看，路德派在現代文化史上的意義，在於它與反動黨派的連繫；從宗教與科學的觀點看，路德派的影響在於它的哲學的神學之發展，這神學雜有神秘主義和內在的精神，然而從倫理的觀點看，卻和現代的政治及社會問題相距甚遠。

然而加爾文派〔晚近更受與本身極接近的虔敬派(Pietism)和循道派(Methodism)的影響〕，在另一方面，大體上說，卻還保持着它那非哲學的神學，或者至少在啓蒙時期的動盪後，又發現了它那非哲學的神學。加爾文派與英國和美國的民族特色和制度密切地結連着，它配合了，在相當限度內也可以說是產生了那所謂美國主義的政治和社會生活方式。很明顯地，這個美國主義在今日是獨立存在的，它和任何宗教根據幾乎都完全無關。加爾文主義又從美國重新影響了歐洲。它不僅在教會組織和

觀念方面，在那由教會所發動的社會活動和團契生活方面，在國內佈道和虔敬主義方面，全影響了路德派，而且作爲一個普遍的精神力量，它所產生的人格典型也影響了整個歐洲文明，雖然歐洲文明的大部份完全不覺這典型出自加爾文主義。在這發展中，加爾文派和各小派開始接觸，這些小派都是循着自己的路線朝加爾文派的方向走的(這一點往後我們可以清楚地看出來)。剛纔所說的人格典型是加爾文派，小派，和當時的政治社會環境三者合併造成的。這是在我們研究過新教中的小派問題後纔能更清楚地看出來的。然而這一項事實卻是我們在這裏所須注意的，因爲加爾文主義在一特殊之點上，和小派有比路德較爲永久和密切的接觸（當然我所指的祇是早期的路德）。

加爾文主義發展成爲一個極其廣泛的運動，範圍之廣，遠超過當日在日內瓦初創的時代。爲了了解加爾文主義，必須先把日內瓦初期的加爾文運動和其後的發展加以區分。然而我們必須先問一下下述問題：卽後期的發展有多少是原始加爾文主義的邏輯結果？後期的加爾文主義比原始的加爾文主義高出多少？這一發展的原因何在？

在這樣一個和整個文明史有關的問題上，像這一類的發展，是決不能完全依靠宗教觀念的邏輯辯證法和推動力的，它一定也要靠當時的歷史情況。在另一方面，加爾文主義既然是那樣一個壯麗謹嚴的知識體系，我們必須設法在它的思想中找出那始終貫穿着它的一切變化的，或者是靠了那些變化而被恢復過來的內在關係。

〔原始的加爾文主義〕

我們的第一種工作是分析原始加爾文主義中那造成了它的教會觀，倫理觀和社會理想的特殊宗教觀念，然後纔能探求加爾文主義以後的發展，和它後期在政治，經濟，社會與教會政治方面的變遷。

原始的加爾文主義乃脫胎於路德主義。在開始時，它除了希望從神學與宗教觀點成爲純粹的路德主義，成爲那偉大而統一的新教組織的一部分，俾能將一切狂熱的運動吸收到自己生命裏外，不作別的希望。在第二個階段中，加爾文主義受了布塞珥（Bucer）的影響，吸取了重洗派運動中的眞理，亦卽堂會在社會上的地位，因此也和瑞士的宗教改革運動有了接觸。爲了保持路德派的聖禮觀，它與慈運理（Zwingli）對抗時曾作了一些讓步，但卻仍然保持了原有的主張。在最後，它和南部日耳曼人聯盟，使公共崇拜完全擺脫了天主教的儀式，在這一點上，它和慈運理意見一致，不過它的目的祇是爲了使路德那順從上帝的道的原則更邏輯地實現。雖然加爾文在日內瓦堅持教義的本身必須絕對純粹，絕對統一，然而他仍然相信，如果對次要問題作一些讓步，他就可能把各國各教會結合成爲一個偉大而統一的新教團體。祇是日耳曼路德派的反對，和安立甘派的獨立總使加爾文派成爲一個獨立的宗派。

所以加爾文的神學和虔敬的精神還是從路德主義來的。加爾文本人總是特別强調他和路德的一致，以及他和路德的個人關係。他認爲路德是卓絕的宗教改革家，但他對慈運理不大喜歡，對待他相當冷淡。加爾文之改信主要地是受了路德的影響，對於路德的作品也加以利用。他一生中雖亦受別

的影響——如宗教改革中的人文主義神學，瑞士人的清教運動，施塔斯堡（Strassburg）教會和社會的改革與同盟政策等——他自己卻把眞正重要的影響歸之於路德。加爾文的路德主義雖是屬於南部日耳曼的，特別是施塔斯堡那一型的，並爲布塞珥的聯合趨勢，日內瓦的情況，重洗派的競爭，和沮利克（Zurich）附近居民等所影響，但它依然不失爲路德主義的。

所以路德的基本教義也就是加爾文的基本教義。加爾文堅持路德的稱義和成聖的教義。事實上，在所有宗教改革家中，加爾文以最有系統的方式把這些教義表達出來。與那由罪惡和人的天生的無助所招致的極端腐敗對立，加爾文宣講上帝在基督裏面賜恩並赦免罪惡的信仰，並宣講使人改變，得以歡樂地和上帝感通，以道德的能力積極地事奉上帝。再者，和路德一樣，加爾文也認爲這個稱義和成聖的教義一定是教會觀念的一部份，而稱義和成聖的工作，是藉着那作爲拯救機關，在上帝的道和聖禮裏面具有客觀恩典的教會來完成的，祇有教會能藉着聖經和那顯現在聖經中的基督以產生內心的個人宗教生活。

加爾文主義的宗教體系的主要特點可綜合如下：堅持教會是唯一能使人蒙救的媒介機關；有力地强調聖禮爲上帝恩典的客觀工具；反對教皇的背教，認爲自己和原始教會有歷史上的連繫；將教會建立在聖經上面，認爲聖經是產生信仰，並藉此證明自己爲超自然的產生團契的媒介；凡是保存道和聖禮的教會都是大公的，卽使它有錯誤或儀式上有不對的地方；在教會能够獲勝且能支配的領域內，教會的眞理有普遍而齊一的統治權；教會和國家合一而成爲神治制，並至少須在外地强制實施純粹教

義；教會和國家的最密切的聯合，但彼此均保留其基本特點；以基督教的精神接受世俗的文化，並以此種精神貫穿那屬於自然律領域的職業制度；認爲十誡就是自然律，而二者都接近成文的法律；最後，卽加爾文主義的教會觀念。

在加爾文接受這些觀念時，它們已經確立了，因此他的體系不像路德初次製造這些觀念時那樣地變動不居。他以澈底的邏輯來擬具這些觀念，這種邏輯總是那些已經安全地有了遺產的第二代人的特性。

〔原始加爾文主義的特色〕

加爾文主義的一切特點不過是從那和路德主義所共有的理想中發展出來的。然而這並不是說這些特點是不重要的。相反的，它們是有創造性的，而且具有最重要的意義。這些獨特的加爾文主義成份，把新教的宗教思想導向一條新路，我們不難了解何以最後路德派拒絕了這一新的趨勢，因爲路德派的眼光是和加爾文派的完全不同。二者間的主要差別在於它們對上帝的觀念，在於這一觀念在宗教和倫理上的意義，以及這一觀念對社會責任所具有的含義。

（一）預定論：加爾文主義的第一個特點，也是最重要的特點，是它的預定論。它是加爾文主義有名的中心學說。預定論是加爾文那奇特的上帝觀的表現，是漸漸形成，到最後纔被特別强調的。在這一點上加爾文也是師法路德。預定論主要是從路德的基本理論以邏輯作有系統的强調而演變出來的，它也是保羅教義的中心點。加爾文極端遵照聖經，所以他把預定論當作必須接受的一條信條。在路德

主義中，預定論的作用在於保護新教的信，使信的純潔不至雜揉任何人類的觀點與意見。路德認爲信根本不是人類所能爲力的，而是上帝所賜完全屬於神蹟的領悟。這樣他排除了一切人的功德和人的活動，而保存那以信爲基礎的宗教的恩典特性。

這樣看來，加爾文的預定論似乎祇不過是一個師承路德但精確性比較差的弟子的作品，他不過是把師父的教訓系統化，把師父整個體系後面的推動力給顯明出來罷了。但其實並非如此，實在說，加爾文決不僅是路德的一個弟子或模倣者。

加爾文的預定論背後，還有那表現他個人虔信的特性的上帝觀。在預定論中，加爾文不祇要發現和擬具人的拯救是一種絕對的神蹟，是超自然的，以及是完全出自恩典的這一事實，他還要說明上帝那具有絕對至上旨意的性質。

加爾文所謂的恩典是一種和善行完全無關的恩典，絕不是可憐的罪人能按照正義希望從世界的主宰那裏得到的。把救恩白白賜給一些本身毫無功德可言的人，並讓另一些罪人滅亡，乃是上帝的本性，任何人都沒有權利誇口或抱怨。正如無人能選擇他要作人類還是要作畜類那樣，人也沒有任何權利去要求他應該屬於被揀選的，而不屬於那被定罪的。上帝的尊嚴的最高旨意就是最高的原因，最高的標準。所有的原因和標準之所以有意義，完全因爲它們是從上帝來的。原因和標準決不能約束上帝。在全然自主的自由中，祂爲自己規定律法，這律法是祂自己的榮耀，而祂的榮耀無論在被揀選者之接受那爲他們所本不配得的恩澤中，或是在被定罪者之受到應受的災禍中，都顯現出來。這意味着在加爾

文主義中，上帝觀的中心觀念不再是路德主義所注重的愛，卻是威嚴，在這一觀念中，上帝的愛祇被當作顯示祂的威嚴的方法。按照這一觀念，上帝創造世界並非因爲祂覺得祂需要被造物的愛，祂對世界的計劃並不受被造物的自由意志所影響。拯救的意義不在於以贖罪的神蹟爲所有被造物恢復福份。祇有上帝那不可思議的旨意纔是世界的根基和成因。上帝指定亞當犯罪，祂使罪人和義人在祂的世界計劃中都有用處，被揀選者是顯示上帝的恩典，因爲祂的旨意是祇靠恩典將一切美善賜給他們；被定罪者是顯示祂對一切不聖潔和邪惡行爲的憤怒。在加爾文看，要點不在於被造物那以自我爲中心的個人拯救，和上帝愛的旨意的普遍存在，最重要的是上帝的榮耀，這榮耀從被揀選者的聖潔活動，和墮落者的無益憤怒中一同表明出來。上帝在祂的福音裏面把祂的恩典賜給衆人，但在同一福音中，又宣佈祂那揀選和棄絕的雙重旨意。這是一個眞理的兩面，理性必須順從它，用不着作任何使其和諧的嘗試。

路德也將上帝區別爲隱藏的上帝和顯示的上帝，但後來他卻專講那從新約顯示出來的上帝，放棄了臆測。加爾文卻保留了那隱藏的上帝，因此改變了整個上帝觀。

這個新的上帝觀含義很多。首先它使加爾文派擺脫了那常常困擾路德主義的『證神爲義論』(The odicy)的問題，例如若是上帝的恩典爲普遍的，祂怎能是公義的，和拯救怎能是依賴於被造物對它的接受等問題。然而在新的上帝觀中，上帝可以同時有種種不同的目的。祂在普通的恩典中顯示自己，在賜給人類的理性中，在世界的美好中，在被揀選者和不被揀選者當中，將自己顯示出來，而且這些恩賜不必限於以拯救人類爲目的。祂在人類的痛苦和懲罰中顯示自己，這些不祇是教育，潔淨和

贖罪的方法，也是由於祂的無上旨意所命定，爲了要表示祂的憤怒，堅定聖徒的勇氣，並證明物質世界是沒有價值的。但祂的最直接的，雖然不算是唯一的顯現，卻是在於被稱義的人的福份中，他們對上帝可以有無限的信心，同時卻必須無條件地服事祂。

雖然在通信中加爾文熱烈地解釋天命的方法，但這並非意味他是在證明上帝爲義，他的目的不過是要證明上帝怎樣指導，試驗，和拯救教會。從這一類的英雄主義看來，受難本身不是問題。這種上帝觀並不是從舊約來的，除了或者可說它是經過保羅從舊約間接得來的；它完全是加爾文自己心智的產物，不過舊約的思想中有某些成份和加爾文的思想相符合。

加爾文的上帝觀更進一步的結果，是它使稱義的觀念在倫理上有實踐的目的。稱義的意思並不是指以感謝的心享受無爲寧靜的快樂，而是指一種活動的方法和激勵。上帝是活動的旨意，而不祇是寬恕罪惡的恩典。上帝爲選民創造並賜與寬赦罪惡的保證，爲的是叫那些從過犯中釋放出來的人能夠服事祂，作祂旨意的工具。靠着稱義，選民成爲基督身體的一部份，基督的靈刺透了他們，他們成爲基督的戰士，和祂國裏的臣民。稱義的明證並不在感覺的內在深度，而在乎能力與活動。按照路德主義，稱義的證驗是在於獲得了世界所不能給予的快樂，這快樂的頂點是在於人和基督極其接近（基督在聖餐禮中在實體上使自己和信徒連結在一起），並和上帝有神秘的結合。

在那注重上帝的超越性的加爾文主義中，像這一類的證據是不可思議的。和上帝結合的意義，無非是向上帝那揀選人和使人重生的旨意歸順，是那永遠活動的上帝在信徒中的一種活動。在聖餐禮

中，信徒眞是和崇高的基督結合，然而這種結合祇是精神方面的，所謂和基督感通，並不是實質的感通，而是指被吸收到基督那活動的有效的靈裏面。『有限的不能包括無限的』是加爾文派的原則，這原則使稱義和信的觀念都有了新的精神，不再有那在寬恕罪惡的上帝恩典裏面所享有的快樂，而是屬於選民的確信，和活動的精神。

在這裏，我們無法更詳細地敘述這些觀念怎樣改變了加爾文派和路德派所共有的整個神學理論。然而從此之後，儘管整個教義（純教義的本身）的正統性未變，但它在兩派的文化系統中卻獲得了十分不同的地位，這是很可注意的一件事。在路德派看來，拯救和福祉在純教義中成爲客觀的（祇有純教義能產生這些結果），同時這純教義是教會的中心，也是基督教的唯一客觀因素。在加爾文派眼中，除了純教義外，還有那表現恩典的道德律，和那表現上帝活動的旨意的紀律。在加爾文派看來，教會那有創造力的中心是純教義和上帝所顯示的紀律。加爾文所認識的上帝，不能專在純教義中顯示自己，祂也必須顯示祂那有活動性和創造性的旨意。所以純教義並不是教會所唯一關懷的事，像在路德派中那樣。在路德派眼中，教義的純潔保證了信的純潔，祇要有信，別的一切自然都有了。然而在加爾文看，純教義本身並非目的；正如信不過是正當行爲的前提，同樣純教義也不過是前提和方法而已。這意思是指，加爾文主義不祇有系統地說明目的，在教義發展上它也超過路德派。但是這教義仍然不過是手段，是那眞正有價值的東西——卽基督徒的行爲——的前提，不管這教義的體系和含義如何廣泛。這解釋了何以具有嚴謹的邏輯，接受了西歐文化的加爾文主義，在知識水準上遠較路德派爲

高，而同時對理論和體系卻不像路德派那麼注重。在加爾文看來，上帝是非理性的，這就是說，我們不可用人的理性和邏輯來衡量上帝。他教訓着說，上帝給我們理性，爲的是幫助我們在世上工作，也是爲了上帝的榮耀。所以卽使那最銳敏最有修養的智力和最清晰的理論，也不過是一種達到超理性的目的的工具和爲行動而作的準備。

最後，我們必須注意這個上帝觀還有另一種效果，對於實踐倫理有很大的影響，卽在對於把聖經當作純教義的來源這件事上，它的觀念和路德派的不同。那在實行揀選和在準備選民的工作中顯現出來的上帝的最高旨意，並不祇是在愛和基督爲愛而作的贖罪犧牲中顯現而已（這贖罪犧牲既是聖經的中心，所以在路德派中被信仰孤立了起來，使聖經的其它部份顯得很不重要，或至少祇能算是豫表基督罷了）；上帝那最高的預定的啓示，整個而論，倒是旨意的啓示，是信和道德的律法。正如在加爾文派的上帝觀中，最重要的觀念不是愛，而是威嚴，聖潔，最高權力和恩典，同樣，與其說聖經是一種獲得那寬恕罪惡的上帝的愛的工具，勿寧說它是創立一個榮耀上帝的社會的顯示，也是打倒一切邪惡和墮落的人的顯示。在第二代的新教信徒看來，在理論上把獨立的地位給與聖經是十分自然的事，這本是路德把聖經當作最後裁判的態度所必然產生的結果。所以在加爾文主義中，被認作是上帝那反理性的和絕對的旨意所建立的聖經，更進一步變成律法，它的目的和性質，在各部份中都是同等的；舊約和新約都具有共同的啓示特性，新舊約唯一不同處在新約把舊約中若干成份明顯地拋棄了。所以在加爾文主義中，舊約有更高和更獨立的地位。

由於加爾文主義中的上帝觀在許多方面和那原屬旨意的耶和華相同，所以加爾文派就逐漸增加了對舊約的引用，這是我們在以下可以看到的。然而這一發展意味着加爾文的神權政治是在於上帝和教會以啓示爲根據而成立的契約，在這一契約中，國家應效法以色列諸王之服事教會，教牧們則應做效諸先知的榜樣，來管理公共生活。我們可將加爾文的福音總結如下：有一個新的以色列，一個新的聖城，是按着那受新約影响而更加深刻化了的聖律建立起來的，是由那賞善罰惡的上帝的旨意和恩典來指引的，是被選作榮耀基督——神人合一——的機關的，在基督裏面，那潛藏的有揀選能力的旨意成爲肉身，有創立教會的能力。

在這裏，像在其它幾處一樣，加爾文派和重洗派有些相似，這一點我們往後將不時提及。加爾文主義的預定論和拯救論，和重洗派的自由論當然相差甚遠，但是那作爲預定論基礎的聖經觀卻和重洗派的極其近似。重洗派也認爲聖經是道德律法，而且還認爲原始教會的組織是最理想的組織。二派的論據當然不同。重洗派要在國教之外建立一個新的社會，加爾文派卻沒有這種意思。加爾文所希望的是按照聖經澈底地改革教會，這聖經的根據是在於他對那願意建立一個純淨的，聖潔的，根據經文的教會的上帝所形成的觀念。然而在這麼做的時候，加爾文比那把教會當作完全是以本身爲根據的救世機關的教會觀念還更進了一步，而和重洗派的主要觀念有了接觸。加爾文和重洗派一樣，是澈底根據聖經的。這正是加爾文派和路德派的最大差別。路德派對聖經的興趣，祇限於以聖經來證明教會爲恩典的機關，來宣佈赦罪，和來解釋那作爲這一切的根據的基督工作那些部份，在這些方面，路德派

當然常常把聖經當作規定教義的律法，然而除此之外，他們覺得不需要使聖經成律法。然而加爾文派卻覺得有此需要。他們將聖經的權威擴張，使之成爲一個不可能錯誤的權威，能解決教會的一切問題和需要的。路德派不過以聖經來控制那從經驗中發展出來的教義；加爾文派是企圖單靠聖經去更新整個基督教，在教義，教會觀，倫理和信經各方面都予以更新。加爾文派的激進主義之所以有更偉大的改革力量，是由於這一事實，也是由於它那以揀選的教義爲依據的活動特性。

（二）個人主義：加爾文派不但以新的觀點發展了路德派的預定論和上帝觀，而且還發展了加爾文派第二個特點——個人主義。路德最關心的總是個人的蒙救和從赦罪而得的喜樂。別的一切是由於和上帝結合加上去的，是當然的結果，並非主要的目的。

加爾文的看法與此不同。他當然也强調地說，一切虔敬是內在的和個人的，也反對那以信條和權威爲根據的信，並棄絕那種把聖禮當作魔術的態度。他也認爲新的生命必須從信發生。然而由於他認爲宗教的中心不在被造物的蒙福，而在上帝的榮耀，所以在行爲上榮耀上帝就成爲個人的宗教生活的眞正試驗。在加爾文看，個人不能僅以在快樂中有和平寧靜，或以爲愛而獻身爲別人服務爲滿足，再者，他也不能以對他所居住的世界祇採取消極和容忍態度，而不充分地進入於世界生活爲滿足。相反的，他覺得，生活的全部意義正在於進到世界生活中去。雖在內心上必須超越世界生活，卻要把它變成爲上帝旨意的表現。在爭鬥和勞動中，個人就担負起他那使世界聖潔的工作，同時應該有把握不至於在世俗生活中喪失自己，因爲這一切不過是使揀選的意義得以實現，這揀選的意義正在於使個人有

這一類行動的能力。

按照路德派的教義，這一種態度是不足取的，因爲路德派相信失掉恩典是可能的。在這一點上，兩派在個人主義，在新教的信和情緒方面都有最大的分岐。路德派並沒有把預定論的意義推演到恩典不能失掉的那邏輯的結論，因爲它唯一的目的是要將所有的美好行爲歸於恩典，將邪惡完全歸於人的意志。所以路德派信徒認爲最緊要的是保持信和恩典的地位，不斷地努力，純潔和穩固地保持那與善工或功德沒有關係的信。所以他們專以培養個人的情緒生活，和自己不配領受幸福的那種感覺爲目的，而基督教的倫理不過被認爲是保有恩典的手段，因爲恩典的喪失，不祇是由於對個人力量的自負，也是由於嚴重的罪行。

加爾文派不相信個人有喪失恩典的可能，因此他們沒有喪失恩典的恐懼，所以他們無須把宗教生活的格調降低到專爲自己保存恩典的水準。他們覺得，過份關注個人的靈性生活是完全不必要的。他們對自己之蒙召和被揀選具有確信，所以能够集中意志，按照上帝的旨意去建造世界和社會。他們無須牢牢地拉着上帝，生怕自己失去祂。相反的，他們知道自己完全是被上帝拉着的。因此他們對他們那與上帝的內在關係的任務，不是在於保存，而是在於彰顯。

所以加爾文派的個人主義，是受了各方面的催促去行動，去向世界與社會服務，去過一種持續的，透澈而有建設性的勞動生活。這不僅是因爲它的個人主義是更嚴肅地更冷靜地建立在形而上學的基礎上；而且也是因爲它沒有遭受路德派所不斷遭受的崩潰和反動之苦，也不像路德那樣，不得不一再

牢釘着赦罪的教義。加爾文派對於自我保存恩典的工作很有邏輯，很有系統，很直截了當的組織，目標也很清楚。最重要的，加爾文派的這個特殊的個人主義，由於它拒絕在情緒方面發展，由於它認信靠上帝爲最重要，而把人類關係看成次要，所以在外在的工作方面，它總是把注意力集中在具體目標上。加爾文的信札表明了他是非常客觀和自持的，他的努力完全是爲了建立基督教社會這一目的。一個人，作爲被揀選者，本身是沒有什麼價值的。但作爲一個工具，用來擔任建立上帝國的工作，他就有很大的價值。

這個個人主義不但和天主教的以及路德派的個人主義不同，就是和啓蒙運動那樂觀的唯理主義的個人主義也不一樣。它是建立在深重的罪感上，它悲觀地認爲世界已被定罪，它不訴諸任何情緒上的滿足，它所强調的乃是個人之被揀選的確實感，個人的責任感和在主基督領導下獻身的責任。它的表現是加爾文派中那特殊的深沉和自覺的虔敬，那有系統的自制精神，和超越塵世的獨立感。個人的價值全靠神憐恤人的揀選恩典，所以他必單歸榮耀於上帝。因此這個個人主義雖然嚴厲地承認自己的罪，然而同時卻也有一種精神上的優越感，在處理一切世俗的和社會上的事務時，態度冷淡而超脫，祇注意到這些事務的世俗目的而已。

然而加爾文的後繼者，在神學和實際教牧工作上，卻立即遇着一個愈來愈迫切的問題，那就是一個人怎能確知他是一個被揀選的人呢？從伯撒（Beza）的時代起，流行的答案是：被選與否看善行而定，善行是內心蒙恩的外在記號。這個逐漸發展的觀念使那在路德派中可以依賴恩典的客觀工具的

個人，不能不自我省察，並有系統地致力於自身的成就。這樣，個人便更加以自我爲中心，更加自省，並更加努力去追尋那最可能的完善。這種精神有時與律法主義及完善主義頗接近；到最後，雖然揀選的效果是和教會，聖經以及聖禮絕對分不開的，但這精神卻使個人不必依賴教會，致使揀選的保證和揀選本身均成爲個人的事。雖然加爾文派的個人主義並非有意如此，然而卻發展到使個人從教會獨選出來，和小派的個人主義有些相似。它那以聖經的標準爲根據的嚴格自制，也是和小派很接近的，儘管其整個觀念浸染了客觀教會和恩典的觀念。這個自制往往是靠着把個人的品格和成就都歸功於預定論總獲得的。

（三）聖潔的社會：加爾文主義的第三個特點，卽社會的中心地位，恢復聖潔社會的任務，與恢復一個在一切事上，無論是神聖的或世俗的，都榮耀上帝的基督政治的任務，似乎和上面所說的個人主義是相違反的。然而這個聖潔社會的觀念，卻不是像路德派的教會觀念那樣從客觀教會和恩典觀念中演變出來的。相反的，它來自那似乎也是產生『個人之獨立』的原則，卽維護並使揀選生效的倫理責任，和高舉聖經地位的那原則。

加爾文的教會觀與路德的不同。路德認爲教會是一個供給恩典的客觀工具的拯救機關，其它一切都應當而且必然從這恩典發展出來，而從恩典的觀點看，信徒必須用耐心和謙卑來處置這不信的世界。加爾文以爲這個拯救機關應當同時提供使人成聖的辦法，應當把生活的整體置於基督教的典章和目的的支配之下，藉此來證明它能够有效地使社會成爲基督化的。同時，它更須發展那必要的組織，

好使生活的各方面，如教會和國家，家庭和社會，經濟生活，和一切公私生活中的個人關係，都合乎聖靈和上帝的道。

這理論是從路德在動盪和地方性的宗教改革時期所提出的觀念發展出來的，不過路德因缺少眞實基督徒的原故，不得不將這些觀念放棄。加爾文的目的和路德的多少有些不同，也較易實行。對於這個問題，强調自由和人格的路德所最關心的是信徒皆爲祭司這一原則的邏輯結果，卽社會的自治。當然社會也可以發展自制和維持紀律的辦法，但這一切卻必須完全出諸自由。然而正因爲路德最關心的是信徒皆爲祭司的原則，所以他不願用革命的民主運動來實現它，祇要能靠地方王公來傳佈純敎義，他就引爲滿足了。然而加爾文所關心的不是信徒皆爲祭司的原則，乃是怎樣使教會的控制和純潔得以實現。他深信這是必要的，所以他認爲可以在聖經裏找必要的支持和訓誨，正如在教義問題上一樣。因此如同路德從聖經推演出來他的教義一樣，加爾文也從聖經推演出他對教會的構成以及基督教的組織的理論。在加爾文看來，除了稱義和預定之外，聖經還包含教會的組織，卽他那著名的四個教牧等級：牧師，教師或神學家，執事或負責賑濟窮人者，和教規委員會，這個委員會是由牧師和當地會友所選舉出來的代表或長老們所組成的。加爾文以倫理上的成聖意義和聖經的訓誡，而不以信徒皆爲祭司的原則作出發點這一事實，使他的宗教制度免於遭受教會中民主和革命勢力的襲擊，且免於宗教上主觀性的危險。由於會衆在這些限度之內得以參與那先經牧師團提名的牧師選擇，並可選擇執事，長老和教規委員會，所以信徒皆爲祭司的原則和個人主義這些觀念在教會制度本身中得有地位，而得以

無害地繼續下去，不至於有陷入世俗和平信徒弄權的危險。在路德的理論中，倫理和教會組織不是以聖經爲根據的，一切都是聽其自由發展。再者，路德不承認倫理的目的較稱義的快樂爲重要。這兩件實使他不可能順着加爾文的路線去解決困難，路德不得不放棄他那完全是從『信徒皆爲祭司』事這一觀點所發展出來的教會觀，回到傳道機構的客觀組織的觀念上去，因爲將組織和教規問題交給地方會衆，祇會威脅這客觀性，而不能成全它，但在這一問題上，加爾文認爲毫無困難。在他看，教會的任務和教會的組織彼此相輔得很好，因爲那證明教義的聖經，也證明了道德和教會組織的誡命，所以從一開始就把信徒皆爲祭司的原則有效地控制住了，用不着將它廢棄。

〔加爾文主義和重洗派〕

在這一點上，加爾文主義和小派很相似。這相似不再祇是一種像小派和路德那認爲教會裏應該有許多小羣熱誠的基督徒的主張之間，那因同受聖經影響而引起的相似，而且也是由於施塔斯堡改革家和布塞珥的影響，加爾文派和重洗派有了特別的連繫。施塔斯堡的改革家規定了教會有逐人出教和監督道德之權，他們這樣作等於承認重洗派有一份眞理，所以當他們試圖成立一個嚴格的教會法規，好與重洗派對抗的時候，加爾文就開始承認這些手段和基督教與聖經是相符合的。再者，他們和加爾文那志在促使信徒行動的教義（尤其是預定論）的整個觀念也非常相稱。

所以加爾文派的教會觀，在許多重要的特點上和重洗派的是相同的，其中最重要的是逐教徒出教之權，和認爲聖餐祇限於眞基督徒，是不信者所不得參加的團契這一觀念。凡是沒有經過嚴格甄別和

訓練的人，不得參加聖餐。這樣，聖餐不但是罪得赦免的客觀保證，並且也是正式考察和潔淨會友的機會。這一點和路德派的觀點是完全不同的。

這樣聖餐就成爲會友生活的中心。參與者的純潔成爲最重要的問題，並引起信徒對聖餐的畏懼，到後來甚至往往引起了分離運動。路德派將革逐教徒出教之權和道德問題交給世俗當局，但加爾文派的教會卻自身行使這一權威，一直到後來纔將這權僅限於精神上的懲罰。

路德派的信徒在參加聖餐之前必經過認罪宣赦禮，而聖餐本身是藉基督的肉和血的臨在完成赦罪之功。這聖餐亦可獨立舉行，不必和教會一起舉行。加爾文派信徒的準備工作與此不同，他們必先經過牧師訪問，作精細的考察，將不够資格的人清除了。他們認爲聖餐必在會衆中舉行纔有意義。洗禮也是如此，亦爲全體會衆的一種行動，表示將人子獻給教會。在荷蘭和萊茵河流域的教會中，祇有當慕道友受過全部宗教課程後，纔能正式取得會友身份。洗禮是承認這人屬於被揀選之列，是申請人對會衆負有義務的表記，卻不是恩典的媒介。因此之故，關於洗禮，就頗有人懷疑了，特別是因爲那古老的洗禮儀式暗示兒童藉洗禮得到了基督徒的特性，而不祇是表示他有變成基督徒的義務。很明顯的，加爾文派對於洗禮的這種看法是比較接近重洗派的教訓的，而和路德派及天主教的教訓則相距頗遠。

在個人和教會聖潔化的程序中，上帝的律法被認爲既是控制的方法，也是生命的法則。路德派把聖經的道德律看成完全是爲了使人深知自己有罪而設的，但在稱義的人當中，這律祇適用於尚未完全脫去舊人生活的那一部分，而道德生活的本身卻完全從信而來，與律法無關；至於那以基督的靈來解

釋的十誡，祇被當作訓誡中的箴言。然而在加爾文主義中，律法被當作絕對的基督教道德律，當作個人和會衆的訓練標準，當作從揀選的恩典而來的聖潔生活的法則，也是聖靈使人成爲聖潔而用的法則。

在加爾文主義的道德中，正如在重洗派中那樣，有以聖經爲根據的嚴格律法主義。這律法主義表現在自省，教規，和爲了成聖的原故所作的克己裏面。不過重洗派對於律法內容的看法和加爾文派極不相同，以後我們可以清楚地看出來。

和這個律法主義相伴的還有那以成聖爲繼續進展的一觀念。按照眞正的加爾文主義，人並不能達到眞正的完全，祇能達到相對的和部分的完全，路德派所謂的完全祇是指稱義者在質的方面的完全，沒有把成聖當作是在聖潔中逐漸生長。加爾文派認爲可能有一種相對的完全，祇有重洗派有與此相類似的看法。這個觀念和天主教那間歇性的成聖過程理論無關。按照天主教的理論，成聖的過程是不斷地受着兩種影响，一是人的罪惡，一是從聖禮流入的恩典。加爾文主義的成聖理想是一個動的觀念，是從它那基本的動的觀念和聖經中那勝過罪惡的教義所產生出來的。當然是聖潔社會的理想所必有的觀念。

最後，加爾文派和重洗派的相似處，在基督論中表現的最爲完全。誠然，加爾文派仍然主張原始的二性論，和保羅與經院派那替代和補償的贖罪論，其嚴格與堅定一如路德派和天主教。但加爾文派不像路德那樣相信基督教的主要意義是在於：由於基督的代人贖罪之死，致使上帝的憤怒消散了，稱義的天福得着了，而若是相信地接受這一說法，則這一信仰實際上就構成了基督徒的整個身份，這身

份，通過了上帝的道和教會，卽自動地排除慾念和罪惡的不斷的抗拒，而使一切達於完全；加爾文派倒是如同重洗派那樣，相信基督是律法的制定者，是榜樣，而最重要的，是教會的主和頭；教會應當效法祂；通過了聖靈，教會就受到祂那活動的力量。在加爾文派的二性論中，人性的基督具有相對的獨立性，可以藉順從而得救。既然聖靈把基督這工作的力量賜給信徒，於是基督成爲無窮的信和聖潔的榜樣，成爲基督教成聖律法的制定者，在上帝面前，爲那些跟隨祂，順從祂的旨意的人作保證。從路德派的觀點看，基督，由於是人性和神性的結合，就可能以道和聖禮來表現赦罪之道；祂不但赦罪，並把自己和一切都賜給信徒。但從加爾文派的觀點看，基督是教會的主和頭，通過祂的贖罪行動，祂和教會結合在一起，祂自己等到教會成聖，得到來生福份的完全時，纔能臻於完全。

從路德派的觀點看，同基督結合是實質上居住在基督裏面，享受信的快樂。從加爾文派的觀點看，同基督結合是肢體和頭的關係，頭支配和命令肢體，藉着那喚醒了信，逐漸使人成聖的聖靈力量，頭使肢體得到成就。

所以無論就二性論或就贖罪論說，加爾文派的觀點和重洗派那認爲基督是律法的制定者，爲榜樣，爲教會的頭，爲到了未來的上帝國纔達到完全的這些觀點，是十分接近的。當然我們在加爾文派中看不出重洗派有任何否認贖罪論的趨勢，然而加爾文派視基督贖罪的工作爲創立教會的手段，更甚於以它爲一項使神怒消散，以恩典來充滿教會寶庫，具有決定性的獨立行動。

祇有在獲得這一教義觀點後，加爾文派對約的觀念纔能爲教會所接受。按照這一觀念，教會的根

據是那在基督裏面的上帝和信徒所立的約。按照這約，上帝將實現祂所應許的恩典，而教會則須順從上帝，這個觀念完全不是路德派的，倒和一些脫離國教者的觀點，即那使一些熱誠但卻固執的基督徒脫離國教另立自己的宗派的觀點十分近似。所以在加爾文派的每一教區中都有兩種教徒名單，一種開列眞正和積極的基督徒的名字，另一種開列屬世的，掛名的基督徒的名字，這樣將純潔的守聖餐的人和那不純潔的人分開，結果是將社會區分爲二，一部分是人人都在內的社會，另一部分是祇有某些人在內的社會，這使我們想起了小派對俗人和聖者所加的劃分。眞正在約中的信徒和教會是有別的，因爲教會也包括邪惡的人在內。

這個發展路線，顯示加爾文派不知不覺地發展了那隱含在重洗派聖潔社會理想中的一些觀念。加爾文派接受了這些觀念，承認它們和聖經脗合，並在許多不同方面將其加以發展。不過這發展爲國教和恩典的觀念所限制：國教的觀念承認人類必須分成若干階級，而恩典的觀念將人的各種主動全都排除了。

第一，加爾文派所了解的基督教道德律和教會的聖潔性，將重洗派最顯著的要求，如不担任政府職務，不居權威地位，避免涉訟，戰爭，宣誓，和實行共產生活等，都毫不遲疑地拒絕了。加爾文派斷言，按照那適合墮落人類的相對自然律，重洗派所禁止的這些事都是可以，而且是必須接受的，雖然在敬虔派的影响下，後期的加爾文派甚至於對這些問題亦不時發生疑慮，然而加爾文本人和正統的加爾文派卻歡樂地接受世界，並讓聖潔的社會去利用重洗派所禁止的那些事。比較起來，加爾文派和

那些激烈改革教會的，實行『聖戰』的小派之間的相似點較多，和那實行不抵抗，忍受迫害的小派之間的相似點則較少。然而在實際上，加爾文派的基本思想是最受國教思想的影响的。以後我們將可看出，這個國教精神是爲特殊的基督教聖潔的要求所充實了。

第二，加爾文派對整個律法精神，個人的決心，以基督爲偉大的師表和律法的思想，約的觀念，信徒在基督裏面的團契等，並非主觀地將其當作個人的順從，信仰的宣認，和個人的團契，像那堅決地反對預定論的重洗派那樣，而是把它們當作被揀選的結果，是由上帝通過聖靈所產生出來的。

說加爾文派的教義培養出極端孤立的個人主義，而社會祇是由這許多個人所合成的，確是一種浮淺的祇着眼於社會構造的外部過程的看法。究其實，更正確的說法應是：一切全是從那有能力實行揀選的恩典發出的；與基督結合，教會和上帝之間的約，對功德的强調，律法，對律法信實，自省和倫理之增進等，全都是基督所成就的；基督是神人合一，祂藉着祂的神性，通過祂的人性和聖靈，成就了這一切。順從和效法基督，約的關係和基督的統治，實在說都是意味着接植在基督的身體上。這一活動無非是揀選的恩典所喚醒的。留下給個人主動的祇在於承認這些成就是靈的跡象和表記而已。然而個人的主動，其本身卽是靈的工作，其存在證明了它是出於基督的動作。在這種情況下，甚至加爾文派對於將今世的人和聖者分開的看法也是和重洗派不同的。既然我們在外形上，至少在和人相處時，無法分辨被揀選的人和墮落的人，所以每個個人都應該被當作被揀選者來看待和勸誡，祇有當會衆聚集時，纔可將他們當作墮落的人來訓誡，免得他們成爲障碍物，這樣他們至少在外表上可以榮耀

上帝。這兩種人都應當包括在教會和國家裏，由國家和教會監督他們，使他們對上帝存敬畏之心。祇有最後的審判能將他們區分。在有形的教會裏，人不應該對其中的墮落者和那構成無形社會的被揀選者妄加區分。因此之故，加爾文派在受敬虔派的影響之前，從沒有希圖在區分麥子和稗子。

然而加爾文派和重洗派最基本的差別在於加爾文派對基督律法的理想，這律法就其內容論乃是治理聖潔社會的律法。在這一方面，加爾文派不但對於參加那以適合墮落人類的相對自然律爲根據的制度毫不畏縮，像我們在前面所看到的，並且還覺得使自己的倫理理想和新約中的基督律或登山寶訓相適應根本是不必要的。在這一點，加爾文在實際生活的了解上和小派理想的差別，遠較路德和小派的差別爲大。雖則在一方面加爾文比路德更進一步，採取並建立了聖潔社會的理想，和那用以維持這社會的紀律機構，然而在另一方面，當路德追踪小派的理想，承認登山寶訓中的倫理觀是眞正內在的和個人的基督教倫理時，加爾文卻完全不贊成這種說法，而且還不承認登山寶訓的倫理觀和聖經的其它部分是有連繫的。正如在加爾文的上帝觀中，祂的全能和榮耀的觀念超越了愛的觀念，同樣，在他對基督教的道德律的看法中，上帝的榮耀比那通過了與上帝結合而克服一切衝突，壓倒一切律法的弟兄之愛，是更爲重要的。和路德派對比，在加爾文的倫理中，最顯著的特點是他完全不覺得有以登山寶訓那激進的愛的倫理，來修正和補充那實際政治和社會生活的社會倫理的必要。在信札中，加爾文曾論斷過許多倫理問題，然而在所有的信札中，卻一點看不出他有任何敵視世界的個人道德的意味，對那迫人接受的社會道德也沒有加以反對的嫌疑。加爾文完全是自發地本其透澈的見識，從基督教愛的

道德中單獨選取活動的宗教成分，認爲活動是爲了榮耀上帝，成聖是爲了上帝和實現上帝的目的。加爾文主義之所以和汎愛主義以及感情主義有別，其故在此。他毫不遲疑地認爲，凡能榮耀上帝的，都是可行和必行的，這亦指教會必要建立起來，維持起來，保持其純潔性，使其成爲一個和國家與社會關係密切的聖徒社會。當有人認爲基督徒應棄絕一切財富，否認權威和法律，拒絕報償和世俗榮譽時，加爾文小心地解釋道，這種棄絕祇有在一定的限度內纔可施行，那就是說，這種棄絕必須完全是爲了聖潔和弟兄之愛的原故，若是妨碍了上帝的榮耀，那是絕對不可以的。若是能榮耀上帝，所有這些方法不祇可行，而且是一定要行的。當然在行使這些辦法時，人應該誠懇，溫柔，其熱心不是爲了自利，也不可敵視或傷害別人。加爾文無疑慮地按照這一意義來解釋登山寶訓。他的辯論的依據主要的是舊約（舊約和登山寶訓當然是和諧的，因爲聖經本是一個整體），是舊約中敬虔的諸王的改革和政策，十誡，後期猶太教的倫理，和大衛的作品等。

所有的結果全應當交給上帝保管，但信徒有使用各種合法方法的權利；而且可以直接地以所願達到的宗教目的爲根據，而無需求助於世俗所承認的道德。加爾文保留這種世俗的道德，祇是爲了他所重視的那些因職務關係，有使用法律和權威去積極參與政治或軍事活動的人。然而這些人的活動被認爲有宗教價值，不必懷疑，也用不着辯護。加爾文自己在著作和行動中，像一個經驗豐富的有才能的政客，也像一個權衡了一切危險的戰略家。當然羣衆就祇有服從領袖的責任；至於他們作爲基督徒，能否爲了上帝的榮耀去使用武力和暴力一問題，是用不着他們去顧慮的。

再者，加爾文既不反對私有財產，也不反對那獲取財富的企圖，祇要這樣作的時候是誠實的，適度的，並且有慷慨的慈善行動。這對於社會和國家都有好處，因此也是榮耀上帝的事。問題全在於如何去節制它，它的本身並不成爲問題。

祇有在以上這些假定上，我們纔能了解何以加爾文愛好舊約。祇有當新約的倫理和舊約的倫理匯合在一起，像加爾文所作的那樣的時候。祇有當上帝對人的愛被認爲就是那揀選的旨意，祇有當人對上帝的愛也被認作是爲了上帝的原故，使自己的生活和社會生活聖潔的時候，纔有這樣解釋新約的可能。

加爾文之採取這一立場完全是直覺的。他並不反對路德的倫理觀，他不過是按照自己的信仰，認爲他這種立場是那以改革精神高舉聖經的邏輯結果，並相信這樣的倫理和改革運動那認上帝預定一切的觀念也很和諧。正如路德爲了擁護自己那以世俗職業爲上帝所安排的倫理而逐漸求助於舊約，加爾文也是如此。同時他還相信，他這樣作不過是更嚴格更實際地發展那普通的改革原則罷了。我們也不能忘記加爾文自己從來沒有受過修道院的訓練。

所以加爾文認爲可能以聖潔生活的倫理作爲教會法規和國家發展的基礎；雖然這種倫理之嚴格和重洗派的也差不了多少，卻用不着視登山寶訓那不能實行的激進的愛的倫理爲普通的律法。所謂加爾文主義帶舊約色彩，其來源在此。在較早的曆史階段中，那使激進的小派傾向舊約和舊約中的聖戰和聖約的也是這種動機。這並不是猶太律法主義的復興，祇不過是舊約對實際民族生活關心的復興。再

者，聖潔社會這一理想也不是重返天主教。它是小派的理想，但卻和大教會的觀念相結合，這理想藉舊約的原則纔成爲可能實行的；在其它各方面，它是新教最活動的形式。和路德那愛心，忍耐和以受苦爲基督徒責任的教訓相較，這種觀點當然較爲實際，較爲投機，然而由於其目的是爲了上帝和教會的榮耀，完全棄絕自利，所以不能說是把基督徒的道德水準降低到一般水準，而是特別强調基督教倫理中那與愛相伴的另一個成分，卽爲了上帝的榮耀敢作敢爲的英勇作風。

再者，若是人們認爲除了保存個人的內心宗教外，成立一個聖潔的社會更可榮耀上帝，那麼這種卓絕的英勇精神就不再祇是消極的了，它必變成爲積極的和實際的，必爲了達成目的而掌握它所需要的工具。這正是加爾文派倫理的特性。這種倫理雖則使個人律己極嚴，但卻有許多大成就，甚至在爲了上帝國利用世俗的制度時也是如此。在加爾文看來，增加上帝的榮耀不在於罪人對上帝的慈愛的順服之本身，而是在於藉着這順服來產生一個順服上帝和上帝誡命的聖潔社會。

這樣我們就可以了解何以加爾文派雖然一方面很强調獨立和個人主義，卻也注重團契，就是一個藉師法基督的榜樣，遵守基督的律法，和接受基督的管轄，來使基督徒成聖的國教。

所以那從新約以及重洗派對改革的批評吸收過來的小派思想，就是這樣和『教會爲一恩典機關』的觀念揉雜在一起，融化於預定論中，這預定論藉它的活動性加强了小派的理想，但藉了它對大教會理想的注重，同時也節制了小派的理想。這個事實解釋了何以加爾文派始終有一種雙重的傾向，一方面是積極地形成一個社會，另一方面又注重個人的成就，二者都以合乎理性與有規律的法則和全力行

動去實行，並以來生的快樂爲目標。這使加爾文派到處努力地成立團體。鑄造系統的社會生活，終於成爲一種基督教的社會主義。然而這種社會主義和現代的社會主義不同，它所關心的當然不是較高的智力文化的物質和經濟方面的條件，它和資本主義及工業制度所引起的現代階級問題亦完全無關，但它卻承認教會對生活的各方面是關心的。它既不像路德派那樣，將宗教因素從別的因素孤立起來，也不像天主教那樣，讓這個集體責任之感祇表現在特殊的制度，或對世事的偶然干涉中。

〔加爾文派的倫理觀〕

現在我們可以討論加爾文派的第四個特點了，卽它的倫理觀。最初時，加爾文祇是繼續追踪路德的看法，也就是說，他的倫理原則是從信的精神推演出來的，唯一不同處祇是他對這一原則的應用更有系統，更清楚而已。然而在這樣做的時候，他的倫理觀改變了，它不再祇是因信稱義的結果，卻變成了因信稱義的目的。這一改變是預定論的當然結果，無需利用任何善行或功德的理論。再者，基督徒行爲的倫理標準也更加確定了，因爲聖靈在聖經的道德律中始終準備下了一個清楚而確定的標準，那就是十誡。十誡當然是按照全部聖經來解釋的，也被認爲是和自然道德律相等的。在這一點，路德派也未能祇以自發的動力爲行爲的標準，但它也承認十誡是上帝對道德動力的旨意。加爾文從路德派那裏採取了下述諸觀念：卽路德的十誡理論，十誡兩版的分別，上帝律法與自然律的一致，以及按照基督教觀點認十誡爲屬靈與自由的，是必靠聖靈的力量纔能實現的律法等。然而加爾文在他的體系中卻使十誡的地位更加堅固，因爲在他看來，承認律法並不是一個困難的問題，乃是一個基本的理論。

聖靈既然對教義有清楚的說明，爲什麼對倫理就不應當說清楚呢？聖經對於倫理和教義是同樣重視的。在加爾文看來，這並不含有律法主義的意義在內，因爲律法祇是信的倫理的內容；道德行爲的價值也不在於各別的行動，而在於由信得來的精神，在於整個人格，在於內心的整個改變。聖靈是藉着十誡去開導被揀選的人，使他們了解那能使基督國度得以實現的行動原則，因爲基督的國度是決不能單靠那本能的，未經啓迪的原始知覺所指導的行動來實現的。在這一點上，加爾文也祇是一個有系統的思想家和實際的組織者，然而他這主張是拋開了路德那理想的自由，趨向於一般人性所需要的權威。

加爾文派的倫理還含有下列特點：如恒忍論，卽恩典不能喪失論。這理論使人覺得道德上的成就和保證具有不變性和永久性，不像路德派的觀念那樣，認爲人可能失去恩典，因之需要再次稱義；還有他的逐漸成聖論，按照這一理論，那蒙受揀選的恩典逐漸更清晰地爲人察覺，逐漸發展成爲成熟的基督徒的經驗。這和路德之懷疑有任何進步的可能以及他那以道德行爲爲準備升天的觀念是完全不同的。使加爾文派的個人和社會倫理具有系統的，理性的，概括的和前進的色彩的，就是加爾文派思想中的這些特點。這倫理不但是個別基督徒品格上的成就的理想，並且還以無所不包的宗教目的，將全世界的生命都包括在內。自然而然的結果是，加爾文派的社會理論是結構緊嚴的，包羅一切的，並且還具有洞察敏銳的能力。由於它把道德上的進步和成就當作恩典存在的證明，所以它更加堅固，也更爲具體，在同時，它也較易爲人所接近。

加爾文派倫理的這些特點，以及它們對品格的影響，儘管很有效力，卻仍是外表的。更爲重要的

是它的獨特的內容：卽以來生爲目的，和將上帝與被造物嚴格分開所產生出來的苦行主義的態度。這個苦行主義也將世上最活動的工作包括在內。這是加爾文派倫理最有創造力的因素之一，因爲它決定了接受加爾文教義各國的生活方式。如上面所說的，苦行主義本身和基督教之所以發生連繫，完全是由於那悲觀的原罪論使然，這個原罪理論輕視今世的價值，重視贖罪和得救的來生，同時它又希望靠一種理性的管束制度來控制肉體和感官生活。原來的福音中有超越世界的意味，和預期上帝國來到的瞻望，但它並不棄絕俗世，也沒有發展出一個有系統的紀律去管束感官生活。苦行主義之進入基督教是在人們認爲現世已經永遠沒有指望，染滿了原罪，而上帝國是屬於來生時纔開始的。

苦行主義從一開始就具有雙重意義。一方面它藉形而上學來譴責現世，一方面它對感官作理性的管束。這兩方面可能合在一起，但也可分別存在。苦行主義的棄絕塵世可能發展成爲反律法主義，苦行的管束可能發展成爲一種嚴肅的，祇注意來生酬報的律法主義。天主教同時實行這兩種苦行主義，因而就覺得使苦行的道德和那不可避免的現世生活同時並存是很難的。它的解決辦法是用二元的道德論，認苦行生活一方面是和世俗生活相伴，一方面又是超出世俗生活。這世俗的生活祇是不時地，在可實行的範圍之內承認苦行的義務。它過去是，現在也依然是一種和現世一般生活相伴，同時又超出現世生活的苦行的生活，特別是從修道院，兄弟會，和教士中間培養出來的。

然而新教卻拋棄了這個二元論，認爲用棄絕和勝過世界的精神來改變世界的生活是一切人的責任。它的理想是在精神上要棄絕世界的事物，雖然留在世界裏面，卻要勝過世界。將它的道德要求施

之於所有的人，因之就加强了它的道德要求；它並使歸信和贖罪的觀念支配一切，因之就加强了那悲觀的原罪論。所以在這個限度內，新教仍然主張一種苦行主義，不過是世界生活中的苦行主義罷了。雖然在這一方面路德派和加爾文派大致相同，可是兩派的苦行主義的根據卻是不同的，路德派是藉形而上學輕視這罪惡的世界，而加爾文派則是有系統地對感官生活加以管束。路德派輕視世界，認它爲『淚之谷』。但在其它方面，路德派信徒卻因確信自己稱義而歡樂，並由信基督臨在聖禮中而得造就，所以讓一切事物各仍其舊，十分快樂而自信，接受他在世上所遭遇的，從對職務的信守不渝來表現基督徒的愛，一切後果則讓上帝決定，並因他所看到在罪惡世界中偶然顯出的上帝的創造光榮而感謝喜樂。這和那神秘的新柏拉圖學派對感官生活和『有限』的輕視相似（這種態度在天主教中亦佔重要地位）。這種擺脫俗世的自由，也附帶着反律法主義，這一點和加爾文派的律法主義成爲顯著的對照。在這一方面，路德派在悲慘世界中居然能够快樂，是完全不合邏輯的。它對於世界的不幸和苦惱，抱着無所謂的態度，感謝地享受上帝所賜予的禮物；或此或彼都無關重要，因爲他們相信，藉着因信稱義，俗世已經被克服了。

加爾文派對世界的態度與此完全不同。他覺得在理論上棄絕世界而在實際上享受世界是不可能的。這樣的沒有系統是和他那深思的邏輯的頭腦不合的。他不能讓世界受苦，而自慰地以爲拯救的工作已經完成了。像這一類的無爲態度和加爾文那好活動的天性是完全違背的，路德那救世工作已經告成的觀念，和他想完成那尚未完成的救世目的是相反的。他深深地覺得全能的上帝和那一無價值的被

造物之間相距極遠，所以任何在被造物裏面尋找滿足的企圖（卽使是暫時的滿足），都含有被造物神化的意味。被造物的本身祇不過是一種工具，絕不是上帝的目的。再者，在他看，那罪惡的被造世界是一可憎之物，必須以全力去和它對抗，並將它征服。所以他知道他必須謹愼地，有系統地工作，逐漸克服那使被造物神化的趨勢，克服那緊纏着感官和自愛的罪惡。然而從他那新教觀點對世俗生活的估計，和那包括在國教形式中的聖潔社會的理想來看，祇有同時也承認俗世生活的價值，纔能將俗世克服。

因此加爾文派創立了一個世界內的遁世主義，這種遁世主義，在邏輯上，廣泛地承認一切俗世工具，然而認爲它們是工具而已，其本身毫無價值可言，這樣他們纔能使用這一切可用的工具去建立那聖潔社會。要想將一切屬於俗世的事物減低到『工具』的水準，其所用的方法是：嚴格約束本能的生活，甚至摧毀凡純屬本能的感覺，使感官生活祇以那必要與有用者爲限，實行自我訓練和自我控制，這樣纔能過聖潔的生活，遵受上帝的律法。

這解釋了加爾文派何以能够以實用和冷靜的功利主義爲達到來生目的手段，能够自覺地作有系統的努力，但同時又絕對不考慮努力的結果。這是加爾文派的特點，包括了我們在前面所敘述過的加爾文派的一切品質。

這種觀念的結合使加爾文派對政治發生很大興趣，但這種興趣卻又不是爲了國家；它在經濟領域內產生了積極的勤勉的品質，但卻又不是爲了財富；它產生了熱心的社會組織，但卻不以物質幸福爲

目的；它產生了不停歇的勞動，對感官生活不斷地加以管束，但這努力卻全不是以勤勞所產生的爲最後目的。這一倫理的，唯一的，主要的，有控制力的目的是在乎榮耀上帝，建立聖潔社會，並達到那在揀選中被認爲目的拯救。加爾文主義的其它一切形式上的特點，都是以這個觀點爲依歸的。

祇有從這一角度來看，我們纔能掌握住加爾文派律法主義的全部意義，以及它和天主教修練的苦行主義那常被人提及的相似之處，就是二者都認爲公義是在於善行，都希望獲得報償。然而在純粹的加爾文主義中，這些弱點卻全被恩典和預定的觀念消除了。在另一方面，由於認爲善行是被揀選的記號，所以這些觀念卻又培養了律法主義的趨勢。

在這些問題方面，大家都知道，加爾文的論斷比較上說是沒有什麼偏見的，他也知道普遍恩典的價值，這普遍恩典也掌握住墮落的人，使他們可能有較高的成就，並顯示世界的美。然而這個普遍恩典的觀念，雖然緩和了苦行的趨勢，卻依然是這個體系裏面的一個不調和的成分，祇是因爲受了實際生活的壓力和古代古典文化的影響，纔被介紹進來的。最重要之點是，當加爾文參照基督教的觀點來看這一問題時，他就不再認爲被造物的成就和世俗的光榮本身有任何價值；一切全不過被當作建立基督統治的工具罷了。若是參照那不在基督支配下的文明來看，這個普遍恩典祇對墮落的人和未歸信的人生效。被揀選者和歸信的人，與此相反，是完全把他們所有用在宗教的目的上。當然加爾文也容許歡樂，但範圍極其有限，祇有在把它當作必需的和有益的調節時，纔被容許。

再者，後期的加爾文派很邏輯地把加爾文的嚴肅主義强化和系統化到極端，如在清教派的律法主

義和純粹功利主義的節制中所見到的，這和那在這一方面極不合邏輯的路德派完全不同。若想從這一發展中找出天主教影響的痕跡，那是錯誤的。實在說，天主教在日常生活中很少有像這一類的苦行主義。這是眞正加爾文派的基本精神，它產生了一種嚴肅的，功利主義的，精力充沛的，有條理的，有目的的人文主義，這種精神是，在地上努力，是爲了得到天上的報償，而它的世俗形式是今天我們大家都明白的，加爾文個人的態度和他在信札中所提示的精神上的勸告，是這一類功利和苦行倫理的最好例子。然而他個人的態度依然充滿了宗教的莊嚴威儀，責任感，思想廣泛，和對生活的最終目的的偉大感覺。所以加爾文的倫理體系和他那有條理的精神從不流於煩瑣淺狹，相反的，對於生命中的客觀任務他總有最高度的責任感，他不計較個人的感覺和傾向，祇是專心爲上帝作工。偉大的眞正加爾文主義總帶有這種色彩。但在和平期間，當人性趨向於平凡時，再加上小資產階級商業生活的影響，這種精神卻常常變成自以爲是和虛僞，自認爲是上帝所揀選的，應得上帝的報償。這看法可從舊約中獲得支持，所以清教徒之常常被人當作猶太基督徒看，並不是沒有理由的。路德主義的容忍和樂意順從，以及它的熱情和質樸，和它那聽任天性衝動的趨勢，至今仍使日耳曼文化的大部分顯出了依賴的精神與和藹的態度。加爾文派卻在它影響的國家中培養了個人的含蓄，自制，勇敢進取，和對於行動的目的有合理思考等精神。

由於個人所蒙召從事的職業乃是他實行世界上的遁世主義的園地和手段，所以職業一觀念在這裏也有了新的和特別重要的意義，不但和天主教的不同，就是和路德派的也不一樣。這個觀念後來促成

了近代人文主義的職業觀念。早期教會雖敵視塵世，但對勞工的自然組合和社會的各種等級卻加以容忍，認爲就得救而論，這些全無關緊要。教會祇規定有若干種職業爲基督徒所不得從事者，因爲它們和基督教的信仰不合。中世紀的教會使世俗工作之等級較低者，以及自然的社會組織，都和教會那屬靈的領域有了內在的連繫，但仍然認爲這些雖全是上帝按自然律所立的劃分，卻必須以宗教上的眞正成就來補充，並不是宗教生活中的英雄們，教職代表們，以及基督精神的發揮者所必須關心的。在這一點，祇有新教將自然和恩典併在一起，因爲在新教看來，上帝的贖罪恩典不但將世界中的世俗任務給與每個人，並且使世俗職業成爲每個人訓練那由恩典得來的精神的必需園地。

從經濟和社會觀點看，這一職業觀念的意義是很特殊的。它提高了人對職業和工作的熱忱，使之成爲宗教的責任，使世俗工作不僅是滿足物質需要的方法，並且還是一種目的，使人能在職業勞動中行使信仰。這種觀念又產生了爲工作而工作的理想。現代資產階級生活方式背後的智力和道德上的假定，就是這種理想構成的。在路德主義中，這種職業觀念的影響就較爲有限。祇有加爾文主義纔把這個觀念的效果充分表現出來。路德對職業的看法，和保羅，早期教會，及中世紀的看法是一樣的，即職業不過是人的活動領域，是他所不應當放棄的。至於天主教那以爲有一種比通常的職業倫理更高貴的，脫離了職業的聖潔生活這種觀念，在他看是沒有意義的，也不是上帝的旨意。雖然他又指出，正是因爲各人的職業，並通過了那彼此互相服務的錯綜複雜的網，整個社會纔被保存下來，得到和平，秩序與繁榮，然而這都應歸功於上帝智慧的安排和仁慈的指引，並不是人力所能創始的。職業制度並

不是爲着聖潔社會和基督教社會的目的而有意設計和發展出來的，祇能把它當作上帝的安排來接受。再者，在路德派中，個人也不是把工作當作抬高社會全體的適切方法，卻是上帝的安排。這就是何以路德派以完全是傳統和反動的態度去看職業，即把職業當作一項依照傳統方式去獲取那和他的社會身份相切合的生計的責任，和在天主教的倫理中是一樣。這樣，基督教的道德存在於職業中，而不是以職業爲求道德的工具。路德主義和加爾文主義的差別，剛好在這一點上表現的最顯著。加爾文派是有意識有系統地，以建立聖潔社會爲目的。它不祇把個人的活動，也把社會的活動配合成爲有意識有系統的形式。既然教會若沒有世俗社會的政治和經濟等力量的幫助就無法完全建立，所以一切職業都應該是有次序的，純潔的，並應予鼓勵，好作爲達到聖潔社會的工具。因此順從上帝所安排的靜態職業制度就不再是理想了，理想是自由地利用職業，以其作爲實現聖潔社會的方法。俗世的職業不祇是一個體制，使弟兄之愛得以在其中實行，信心得以在其中保全，同時也是一種可以自由運用的工具，祇有聰明而謹愼地運用它，愛心纔有可能，信心纔能眞正實現。這就產生了一個較爲活動的職業觀念，使人對那在實際上可能的和適宜的有更深刻的了解，並使人加緊勞動。職業觀念的這種合理性和適應力，究竟能深入社會，勝過工會和官方那相反的生活觀念到何種程度是另一問題，然而在日內瓦實現的教會政治的例子——這一點以後我們還要討論——卻顯示這一觀念在運用上有很大的自由。

此外還有另一因素須加考慮，這因素的意義以後纔能顯出。聖潔社會的特別任務之一乃是在工作中實行苦修的自制，即爲了完成職業的任務而苦修地避免一切世俗的紛擾，並決不以個人勞動所得

的利潤作爲個人的享樂之用。這種苦修主義產生了一種重要的副產品，那就是：以努力作工爲理想，爲工作而工作，把工作本身當作責任等態度。這態度絕對不是自然的，無非是一種從那能够澈底改變自然本能生活的宗教所產生出來的精神。這種心理狀態一旦形成，就可能由於目的之改變而和它的原義分開，應用到其它觀念上。這是常見的過程。祇有從這些不同的職業觀念，我們纔能看出那信奉天主教，路德主義和加爾文主義的各國之間的差別來。

在加爾文派眼中，靠遺產收入爲生的懶惰習慣，似乎完全是罪惡的，從事於一種沒有確定的目的，又不能獲得物質利潤的職業，似乎是對時間和精力的愚蠢浪費，不充分利用獲取物質利益的機會似乎是不關心上帝的事。懶惰是最可怕的惡行，從苦修鍛鍊的觀點看，它對靈魂有害，從社會福利的觀點看，它對社會有害。然而加爾文本人對於他自己的觀念的全部邏輯卻並沒有想到。他的貴族眼光和他與法國貴族的關係，使他對於各種不同職業的貢獻有更容忍的看法。

在預格諾派，即法國的加爾文派中，貴族的成份佔有重要地位，所以起初它的性質也是貴族化的，到了被鎭壓和束縛之後，它纔變成爲小資產階級的運動。這種發展使貴族們很難參與。預格諾派的人，無論是留在法國的或是移民，對於小資產階級的特點，即貿易和商業的興趣，都確有很明顯的表現。然而分析到最後，加爾文的社會倫理和他那苦修的嚴肅主義一定會產生這一類的小資產階級。這一類發展在萊茵河下流和荷蘭地方加爾文主義盛行的小資產階級中達到了最高峯。這些地方的社會是發展這種宗教倫理最適宜的地方，正如天主教的二元倫理適合中世紀階級性的社會制度。好像封建

農業社會和中世紀的城市生活觀念構成了中世紀基督教文明的基礎，使這文明成爲可能，而同時又被它加强和感染一樣，同樣新興的小資產階級的世界，內在地和加爾文派的倫理有了聯繫，同時又被加爾文主義所加强，鑄造成爲一種不受情緒和意見波動的精神上和倫理上的力量。

直到現在爲止，我們所討論的完全是那從恩典揀選所產生出來的超自然的，屬靈的倫理。這一倫理需要自然的或普遍的文明倫理的支持，有如天主教會很久以來就已經有了的。路德所做的不過是重新調整這二者之間的關係，這關係是靠道德自然律和俗世自然律的觀念而建立的。加爾文派重要的特點也正是在這一方面。在實際述說這一理論時，加爾文對原始無罪時的絕對自然律與現在有罪時的相對自然律所用的辭語，和路德及墨蘭頓所用的似乎並無差別。他們都認爲自然律和十誡是一致的，不僅十誡，就是舊約中的全部律法和以色列的歷史，也都是說明自然律的；基督教的精神應該應用到自然律所建立的社會制度上，這樣就將十誡分成爲兩版，一版是關於宗教的，一版是關於世俗道德的；法律是自然律的實際應用，因時間和環境而改變，所以摩西的律法，羅馬的法律，和現代國家的民刑兩方面的法律，都不過是自然律的演變，因時因地不同罷了。一直到這裏，加爾文的觀念似乎和路德派的觀念若合符節。再者，加爾文贊同路德的意見，認爲對於權威應絕對尊重，即令行使權威的人並不值得敬重。加爾文的勸誡，如節儉，謙恭，和當前的情況與環境相適應等，也是和路德的意見相同的。加爾文的立場和路德那認自然律爲絕對權威的觀念較近，而和墨蘭頓那認自然律爲理性的觀念則較遠，這大概是由於加爾文的個人直覺使然。然而儘管如此，正是在這一點上，我們可看出加爾文的整

個立場和路德及路德派的立場之間有多大的差別。

這差別首先表現在外表的兩點上。第一點是加爾文不像路德那樣强調絕對自然律與相對自然律之間的差別。他一貫地認爲十誡和自然律是上帝道德律的永久而不變的法則，對這法則因人類墮落而有的修改，他祇偶然地提及，從未在原則上加以討論。特別是國家問題，當加爾文提到國家時，他從來不把它祇當作墮落狀態的消毒劑，或對於邪惡的懲罰，卻總是把它當作上帝親自指定的良好聖潔的制度。再者，他也從不會以私有財產制度爲由那以愛爲根據的原始共產制度發展出來的，因爲在他看來，私有財產是神直接規定的制度。或者是由於預定論的影響，加爾文對於原始狀態和墮落狀態的對比更不注重，他倒是一開始就把政治和經濟制度當成上帝爲維持社會的和平與秩序而定立的。那對路德的國家和經濟倫理有影響的奧古斯丁的思想（這影響僅限於早年的路德），實際上是消逝了，在加爾文看，問題不過是怎樣有效地將這些神聖制度加以鑄造，使之成爲建立基督教社會的工具。

加爾文和路德派的第二點差別，即加爾文對十誡第一版和第二版關係的看法，也是如此。大家都知道加爾文把十誡第一版所包括的誡命，從三條變成爲四條，他把禁拜偶像那一條另作一誡，然後把第九誡和第十誡併爲一誡。這是加爾文派教理問答的特點之一。然而這一改變的更深一層的意義是：十誡第一版的一般意義不再是要求和上帝——那位從至高進入世界，從祂內心深處流出良善的上帝——在精神上結合，而是要求那棄絕偶像，畫像和儀式的純潔崇拜，並强調嚴格地守安息日的誡命。這完全改變了第一版的意義，它認氣質的純潔和崇拜的純潔和無條件的順從同等重要。這樣一來，路德

派十誡第一版那絕對的宗教倫理，和第二版對公義，强制和力量的社會要求之間的衝突，就完全消逝了。

加爾文和路德一樣，把『靈性』描寫爲那唯一能使人順從第二版，並使其基督化的精神，然而加爾文認爲這靈性是在於動機的嚴肅和情緒的平衡——這動機是從看見可崇敬可認知的眞上帝產生的——而不在於那和全部律法相對立的純潔的愛。所以十誡兩版之間的關係的發展，猶如私人道德和公共道德之間的關係那樣：在路德，這些差別已經退到祇不過是形式上的要求，在加爾文，這些差別已經完全消逝了。

在這裏，加爾文雖然採取了路德後期將這些差別完全取消的教訓，可是他卻表現了一種和路德完全不同的精神。加爾文幾乎從不曾將相對自然律所產生的家庭，國家，社會和經濟當作是對罪惡的一種讓步，是不能不予以容忍的，卻總是暗示它們是有用的制度，可以用來對付邪惡，促進善良，和實現上帝的榮耀。在加爾文看來，重洗派對他的反對（路德對重洗派的立場部分接受，主張將公私道德加以區分，祇不過加了一條保留，卽絕對不能將福音變爲律法），是完全不合實際，完全沒有意義的。加爾文反對重洗派的觀點說，上帝的律法是不可劃分的，不管這律法表現在舊約或新約中，律法總是一個；並且重洗派的要求是違反常識，因爲若是他們的要求實現，那就不再有自然律了。加爾文不把絕對自然律當作眞正的標準，卻認相對自然律爲上帝的制度，所以他祇强調那實際的，可行的和適宜的。這種態度的結果乃是國家和律法制度能够而且必須適合下列兩種目的：一，維持眞宗教的目的；

二，促進和平，秩序和繁榮等社會目的。祇有這兩點是眞正重要的，二者在基本上都是政府的責任。加爾文絕不贊成以個人爲依據來建造社會那一類的理性觀念。但儘管如此，那浸潤加爾文的國家，法律，和經濟觀念的氛圍，卻充滿了邏輯的目的和理性的精神，這種精神和路德派悲觀地容忍這一切的態度是不同的。再者，關於國家應採何種形式一問題，加爾文在發表意見時非常謹愼，不表示確定的意見，因爲他認爲國家的形式是按照自然律形成的，所以免不了要根據歷史情況，民族特性，和政治需要所構成的法律來擬訂。他認爲凡能控制和指導政府當局，使其遵正道而行的國家形式，就是最符合自然律的形式，譬如一個有不同社會階級和在法律上有權的參議的君主政治；或一個由貴族全體限制統治者之權力的貴族政治；或特別是那權威有等級的共和政治。這就是那有名的『反對權』和改革權的學說，就是說當高級權威失職時，下級司法官就有了上帝的命令，爲了社會福利和宗教眞理，來干預那高級權威。祇有平民不得干涉政事，他們的唯一職責是忍受和服從。然而政府法庭有權批評和建議改革，藉此以達成那按照理性和自然來組織和處理社會的目的。這種觀點所具有的精神，是希望社會之形成有其確定的目的，按照上帝律法和自然律那永久不變的標準來批評法律和權威。到後來路德纔勉强承認爲日耳曼帝國法律的一部分，並祇用來保護宗教使之不受外國侵略的那一權利，在加爾文看來，似乎從開始就是自然律的要件之一，包括國家倫理的理性形式在內，因爲這樣一來就可以有法律體系，而法律體系是權力，這權力是控制和懲誡最高權威所必需的。雖然這一理論仍然沒有把政治地位給與平民，然而那種隔離了平民，使他們不能參加建立理想國家的工作的障碍，卻非常之小，一旦

所有政府法庭停止其職務的行使，這障碍就必完全撤除。實在說，加爾文的自然律和天主教的自然律比較接近，和它的來源——卽路德派的觀念，反比較疏遠，特別是因爲它沒有任何路德派那特殊的反理性主義的痕跡，卽盛讚權威，認爲權威本身值得稱讚，和把它當作社會結構在罪惡的影响之下所採取的形式；敬畏上帝的王公們，藉着上帝的恩惠，可能使用這一形式來造福教會，但這一形式卻包含許多苦難，和愛心恰恰相反，因此，作爲一種常規，人們對於它祇須耐心地忍受。以後我們可以看出，情況的發展使這兩派之間的不同更爲顯著，這對於加爾文派的整個發展也有很重大的意義。

〔加爾文派的社會學說〕

第五，亦卽加爾文派的最後一個特點是他的社會學說。像我們在以上所討論的倫理學是假定了一個統一的社會，卽基督教界，這社會是由兩種雖然不同，但卻並未分開的影响力，卽神聖的權威和世俗的權威所共同建立起來的。和天主教及路德派一樣，加爾文派中具支配力的觀念也是基督教文明，基督教社會，和信仰的强迫統一。按照路德主義，爲自然律所設置的，目的在於公義，自然的和平與秩序的那一種權威，必須自動地爲那純屬乎靈的救世機關服務，供給它立法的權力，並在屬靈的活動方面支持它。

按照加爾文主義，所謂基督教界是指政府與教會的合併，政府在執行職務時，應根據基督教和自然律的觀點，按照理性和聖經的教訓行事；而教會則是獨立的，行使它自己那神聖公義的律法，來促進社會的基督化，並以共同順從上帝的道的精神和國家合作。這是一個將生命與社會全部統一的制

度，是世俗事物和神聖事務的共同理想所感發出來的，因此它具有一個包括一切的社會理論，和天主教及路德派一樣。

加爾文主義，因受了這整個宗教思想體系的影响，產生了一種和路德派大不相同的人格觀念。心裏面感覺到蒙了揀選恩典的加爾文派信徒所注意的，不是以愛心順服上帝和捨己爲人，乃是自己個人的價值，他對世界的神聖使命，他在千百人中間所蒙的特別恩典，和他那無比的重任。然而我們卻不能把這個從預定論產生出來的人格觀念和現代的個人主義或民主主義的觀念混爲一談。預定論的意義是那些最好和最聖潔的少數人員有治理多數的罪人的任務。它也意味着，生命和權威的現存情況——祇要它們不反對上帝的道——是神聖的指令，是人所必須謙卑自願地順從的。然而在這些限制之內，加爾文對被揀選者的人格所給予的價值和康德給予人類的人格是相和諧的。路德在這一方面卻繼續保持神秘主義的觀點。

伴隨着這種對於人格的强調，加爾文對團契的觀念也很特別，這在前面我們也曾提起過。按照加爾文派的主張，團契並不像路德派所說的是間接從物質生活的環境，自然律的制度，和那有形的教義和聖禮的無形效果等所產生的，倒是直接從上帝那前定的旨意本身中產生出來的。路德認爲團契是個人完成他之稱義的生活方法，卻不足以使那被釋放，確信上帝的人把全部生活都放進去；加爾文相反地認爲團契是稱義和成聖的目的，所有宗教復新的能力都應當灌注其中。儘管一個被揀選的人在被揀選的過程中是孤立的，然而在原則上，那同一的預定的事實卻把他放在那高舉，支持，試驗和教育他的

團契之中。

這個團契，好像以色列族那樣，總被認作民族社會。上帝和每一民族訂立聖約，要他們以信實來報答祂的信實。祂藉着懲罰和降福來教訓各民族，宣佈祂的道，好使人知道祂的旨意。然而有些民族和教會之間有密切的連繫，彼此之間有很强烈的影响，全體是爲了個別，個別是爲了全體。國際性的宗教結合的觀念是加爾文派最基本的特質。基督教國家的聯合——在這聯合中，各國在其範圍內實現神政國家的理想——是上帝在聖經中所啓示的旨意。

所以這個基本理論既沒有有機體觀念那多多少少含有生長能力的特性（因爲它是直指個人有意識和有決心的目的），也沒有純粹家長制度那無爲的特色。它是一方面有强烈的權威之感，同時又覺得律法對於所有的人都是同等統治。再者，它也不是一種從自由與自願的結合出發的社會觀念，因爲產生它的乃是自然領域內的天命能力，和超自然的預定力量。上帝那有創造的旨意，將一切都約束和團結在一個目的裏，這目的是一切人所必須順從的，它沒有任何個人武斷的痕跡。這個團契，在另一方面，不是一種藉超自然的有形神甫政治來指導和統一的社會，倒是完全從人人所共有聖靈，和那由聖靈感召，使人服從的上帝的律法和自然律所產生出來的。若是有疑難發生，可以靠聖經並憑良知在上帝面前愼重地加以解決。這種團契是一種在目的上的結合，彼此之間的關係是神聖的或客觀的。爲了這一目的，個人必須將他那最高度的精力自願地貢獻出來，然而在這種團契裏面，個人彼此間的密切結合卻是超越一切個人主義的。

所以這個團契觀念是基督教社會觀念中一個全新的形式，儘管它所表現的形式在許多方面和路德派，天主教，及原始教會的觀念有相似之處。這一結構的特性，一直到今天，還使加爾文派的信徒有一種特質，即特別强調獨立人格之發展，這一點使他們有高度開創能力和行動的責任感，而且爲了共同的，積極的，神聖因而不能失敗的目的和價值，作最堅强的團結。因此在這裏有個人主義和民主的特質，而同時又有特別崇尚權威，和認律法有不可改變性的共同存在。所以保守的民主主義可能在這裏存在，而信奉路德主義和天主教的國家裏的民主，卻被迫採取了進攻的和革命的姿態。

和這種新的基本社會理論密切連在一起的，是加爾文主義所特有的平等與不平等觀念之間，以及民主的激進渴望和貴族的保守渴望之間的平衡。這一問題總是基督教社會觀念中的主要問題之一，並且往往由於斯多亞派理論自古卽和基督教社會理論混合在一起，認爲在原始狀態中所有的人全屬平等，因爲他們所具的思維能力和行使思維的能力是同等的，並從這一假定出發，又往往推演出現代平等理論，所以使問題越加複雜了。基督教社會理論本身中，也出現了一些類似的觀念，特別是在小派中間，其影响使問題至今糾纏不清。在這個錯綜複雜之間，加爾文派所採取的立場很確定，卽認爲平等與不平等本身是不關重要的，它們的唯一價值是在於人和人之間的各種不同關係。在上帝面前，人一律平等，大家都是罪人，都同樣地應當服從祂。在另一方面，就他們彼此之間而論，他們卻是不平等的，因爲上帝已經規定有些人應當服事人，有些人應當治理人，這是人類生活本質的一部分，並不是人類始祖墮落的結果。上帝的本質不是理性，也不是滿足理性一切要求，使人類以之爲根據來假定人類

是一律平等的那正義，而是揀選這人，拒絕那人的至上旨意，這都是按照着祂那永恒而不可思議的目的。這目的是不能拿人的理性來衡量的。

所以支配加爾文主義整個社會理想的觀念，乃是人類的不平等係神意所規定，而唯一可言的平等，是人類一律不可能靠自己的力量作任何善事，和一律必須無條件地服從上帝的旨意。因此這個社會理想的主要特質是保守的，尊尚權威的。加爾文派對於上帝，世界秩序和揀選等的非屬理性十分強調，對現存的制度和政府則充分承認。

然而在另一方面，在上帝面前平等卻不祇是一種慰藉，一種較高的觀點，使個人在精神上超脫塵世的悲慘，而在別的方面則一仍其舊。正相反，這一平等觀念，連同教會團契的活精神和加爾文派的個人主義，對於實際生活的情況卻有很實際的影響。道德上的裁判並不偏待任何人，它的判決即使對地位最高的人也同樣適用，它不斷地提醒人，要大家知道在上帝面前他們是一律平等的，對聖潔社會大家同有責任。所以牧師都小心地避免炫耀他們的地位和權威，每星期的聚會都指派新的主席。爲了消除一般教友和教士之間的隔膜，他們規定和一般教友討論聖經眞理。他們極其强調地說，基督徒的眞莊嚴，和他們的地位與職位的高下完全無關；在另一方面，每一特別權益都被視爲對聖潔社會的一種責任，從純邏輯的觀點來看，這種先對某一點强調，以後又對另一點强調的態度，其中必有未解決的矛盾在，然而人與社會之間的關係這一主要的社會問題，一旦成爲較高級文化發展階段中一個可以覺察出來的問題時，必然是一個反律法的問題。加爾文派對這個矛盾的兩方面有很有力量和很有價值

的調和。這樣，在中世紀那有機的和家長制的社會觀念的基本學說之後，加爾文的教義就成爲歐洲社會第二個偉大的，爲基督教所確定的社會理想，並且也經驗了類似的深入和廣泛的擴張過程。所有其它社會學說，無論在過去和現在，都是太烏托邦化太屬靈化了，因此不能够掌握那嚴酷的生存競爭，和那因自利所引起的複雜現象。實在說來，加爾文派的社會學說之所以極其重要，倒不祇在於它是基督教社會理論中偉大的一派這個事實，而是在於它是一般社會學思想中最偉大的派別之一。就內在的意義和歷史上的勢力論，法國的樂觀平等的民主理論，國家社會主義，無產階級的共產社會主義，以及唯力論，若與加爾文主義相較，都要瞠乎其後的。

儘管加爾文主義具有注重權威的精神，然而因爲它對團契和個人，權威和自由，强迫和主動，清醒和熱心，貴族和民主等保持平衡的原故，它對於社會理想依然有重大的影響，不祇在教會的領域內，卽在整個基督教社會的一般領域內也是一樣。對個人，它給予一個廣泛合作的機會，和要求社會全體對他履行責任之權，祇要爲當時的情況所許可。在另一方面，享有社會特權的人對社會應負的責任是那麼大，他們的特權地位本身所含爲全體利益而作的自我犧牲是那麼大，足以引起從屬的人的尊重和信賴，所以在這種把一切力量全用在整個社會利益上面的制度中，所有的不平等都不算什麼。加爾文派無論在過去和現在都是一個統一的團體，會員之間互相關心，負責，這樣他們藉着共同工作和互相批評，卽能使公共生活符合於倫理的標準，爲倫理的原則所營造。在基督教倫理史上，一個教會的社會影響，就當時情況之許可而能成爲包羅一切的，這還是首次。我們在前面曾提到過，加爾文主

義是一種基督教社會主義，因爲它根據基督教標準，建造整個國家，社會，經濟，公私生活等，使之成爲一個整體。它負責使每一份子對社會的自然和精神的財產都獲得他應該獲得的一份，在同時，它又企圖使社會全體，以及最小的細節問題，都成爲基督治理的眞正表現。

從以上幾節中可以很清楚地看出，何以要等到這時候，一個大教會纔能澈底地按照基督教的理想來進行那改變社會的實驗。在這以前，祇有小派纔企圖以基督教的理想來組織一個完全基督化的社會。但正因爲它是小派，所以它不能將全社會合法地包括在它的範圍之內。然而加爾文派的教會觀中所包括的小派理想是那麼多，所以它不能不嘗試使它那大教會成爲使每一份子都有個人信仰的教會，並使它那教會和國家的契合能形成一個基督教的社會，卽個別份子有其個人的信仰和品格。然而在另一方面，加爾文派一直是一個大教會，對於國家和社會，自然生活與崇拜等的統一從不曾懷疑，且始終認爲將一個聖潔的個別社會從人類日常生活中分出來是一種罪過。爲了達到這兩個理想，它終於不得不修正並改變福音的理想，使它們能和舊約道德標準相符合。加爾文主義就是依靠使福音的理想能和舊約及自然倫理相適應，好使之和實際的生活相適應，而獲得實現的可能。但儘管如此，它的要求的調子還是很高。然而在當時非常激動的宗教情緒中和在百年大衝突的壓力下，加爾文派實際上實現了它的理想。

同時，正如我們在前面所提示的，這個基督教社會主義和現代任何基督教社會主義都是不相同的。它保留了那作爲中世紀城市生活的特性的公安機關，和那由行會精神所產生的管理和監督等制

度，祇是沒有它們那種嚴格的壟斷。在中世紀的發展中，基督教社會主義已經形成了，不過它依然是在世俗行政當局的控制下。但這時的教會藉着政府的合作，卻有系統地將這一類事務拿到自己手裏。這種教會社會主義，在現代政治和社會發展中當然是衰落了。然而當這現代發展在技術和社會方面的影響顯露出它那不可靠的趨勢時，又是加爾文派出來提倡一個雖然仍帶清教徒精神的痕跡，卻能與現代環境相適應的新的基督教社會主義。

加爾文主義的奇特本質，在於它是大教會與小派兩方面的主要觀念的混合，但儘管如此，它那以宗教爲根據的團契觀念卻依然是新穎的和首創的。它的社會學基本理論也是由此決定的。從這個觀點出發，我們纔能了解何以加爾文主義能夠使那最機警最活動的個人主義和那容納各種不同社會階級，使它們互相聯絡的一體主義相調和，何以加爾文派一方面强調個人人格，同時又將政治和經濟的集體活動包括在內；一方面强調在上帝眼中人人平等，同時又强調世俗職位的不平等，因此需要相互服務；一方面它有用一種理想的標準來衡量一切社會的革命思想，同時對法律和秩序，對實際情況和權威，又有保守的氣質。

這就是加爾文主義在宗教和倫理方面的特點。實際上它是一種新精神。就整個來看，這種精神經過了一個世紀的大衝突，始終到處維持不墜，而最重要的是，靠着這種精神，加爾文主義把新教從反改革的政策中拯救了出來。然而在加爾文主義中，沒有一點在理論上是有意超出十六世紀的一般知識水準的，沒有一點是越過當時流行的老天主教，路德派，重洗派和人文主義者的觀點的。當代的人所認

識的加爾文主義的特點，無非是它那反天主教的激進主義。路德派的信徒祇覺得彼此在教義和崇拜方面有不同之處。加爾文自己試圖將這些不同當作祇是外在的和名詞上的不同，努力保持新教全體的統一。破壞統一的完全是路德派，他們和加爾文派分開，就好像加爾文派是比涅斯多留（Nestorius）派和回教更壞的異端。那一時代的思想家把他們的注意力幾乎完全集中在信條上，他們很少想到，眞正的差別是由於二者的倫理觀和社會理論不同。實際上，加爾文派在國際外交和教會組織方面所顯示的奇特精力，以及他們到處努力，利用各種方便之門以進入外國宮庭，或打進外國人民的生活中去，正是這種不同精神唯一的確切表現。加爾文的信稿顯示出一個以歐洲大陸爲對象的神學外交和策略。在已經獲得重大成功的地方，加爾文要求當地的人和老教會的儀禮完全脫離，公開地表示他們的信，認爲這舉動和一個無大錯的社會的新結構是同等重要的。加爾文這種政策和路德派的完全不同，路德派在凡是容許他們傳佈那因信稱義的教義的地方，隨時準備對老教會讓步，將其它一切教義都交給聖靈的奇妙能力。加爾文派之所以勝過路德派和重洗派運動，其成功的直接秘訣就在於這種精力。從日內瓦向外發展，使凡是接受加爾文主義的國家都有了新特點的這個新的教會方案，可歸納爲：激烈地和傳統斷絕關係；按照加爾文派教會秩序的原則重新組織教會；新教會有國際上的連繫，在物質和精神方面，彼此互相幫助。

在所有這些方面，還看不出來有向近代文明發展的顯著趨勢。然而既然有了這樣的發展，並且是受了加爾文主義的影響——雖則是片面的影響——同時又絲毫不離加爾文派的原則，那麼，這發展很

明顯地不可能是由於它的宗教和倫理基本觀念本身使然，卻是由於這些觀念和實際情況有了適應，這種適應，雖然在開始時很難察覺，本身卻含有將來可能改變的意味。在同時，從開始它一定是以加爾文派的精神爲內在的根據。這種宗教和倫理方面的特點一定早已萌芽，和當時文明的政治和社會狀況有了不可分解的內在連繫，所以在加爾文派發展中，其結果顯露了出來，使它能夠和近代資本主義文明相適應。而天主教和路德派卻不能夠，至少不能有加爾文派那種程度。祇有這樣，我們纔能了解加爾文主義的比較直接的發展，以及這種發展所引起的結果何以和原始加爾文主義那麼不同。

〔原始加爾文派與日內瓦〕

日內瓦的情況，從最初起就幫助加爾文決定其政治，社會和經濟理想，並使其採取與環境相適應的態度（這一態度的意義，在很久之後纔全部顯示出來），所以我們要考察一下日內瓦的一般文化情況對加爾文主義的影響究竟到何種程度。

日內瓦的情況對加爾文主義的第一個影響可簡述如下：加爾文的聖潔社會理想祇有在當時日內瓦的實際狀況下纔能獲得實現。盤據在加爾文心中的理想，對日耳曼的宗教改革運動也發生了很廣泛的影響。祇有在自主的王公們所治理的國家中，這理想無實現的希望，因爲它威脅了王公們的王權。在大的，獨立的城市共和國中，這個理想和大家族的傳統權勢的衝突亦同樣尖銳，這些大家族經過了宗教改革的震撼後，此時又恢復了權力。就是在沮利克，慈運理也祇好把他的理想交給國家世俗當局去實現。在施塔斯堡，路德派和寡頭政權聯合起來摧毀了布塞珥那最溫和的嘗試。日內瓦的鄰邦，那强

大的百倫（Berne）不祇是寡頭政治爲了本身利益而利用宗教改革的最清楚的例子，而且對於加爾文也特別敵視，使加爾文處境非常艱難。百倫不准加爾文派教會在境內成立，恐怕自己的教會管理權會因加爾文派『壞榜樣』的影響而受威脅。日耳曼境內所有小獨立社會，凡希望成立一個獨立的教會，組織平信徒管理的清教團體的，全受到同樣的威脅。地方領主和鄰邦王公們深恐受這些觀念的傳染，反對的意志都很堅決。贊成這些觀念的人，最後覺得沒有別的辦法，祇好參加重洗派運動。

祇有日內瓦一地的情況與此不同。它已經反抗了當地主教和薩伏衣（Savoy）公國，贏得了政治自由和憲法，它的自由和宗教改革的維持是決不能分開的。它的政府是新成立的，沒有傳統，政治情勢極端複雜，所以祇有在這裏，加爾文派的社會纔有建立的可能。這種社會既然本身穩定，就可以團結，建立並支持國家，它的領袖的才幹，亦可支持政治的領袖。然而甚至在日內瓦，老貴族們仍然傾向百倫式的國教制度，加爾文的勝利也是經過了多次激烈的鬥爭後纔得到的。最後，加爾文建立起來一個教會，這教會在世俗問題上服從地方長官，然而行使獨立的懲誡制度，它的穩定是因爲加爾文親自担任永久議長的原故。這教會乃是這個年輕尚未成熟的國家的骨幹。這樣，加爾文纔能够建立一個可自由地按照上帝的道指導本身事務的聖潔社會。它得到了保障，因爲它的牧師是護民官；它保持着本身的純潔，因爲它和世俗當局一同行使懲誡之權。這種現象的一般意義在於：它是民族教會和自動組織的教會的結合，是作爲拯救工具的教會和小派理想的教會的結合，它按照基督教社會主義的路線來鑄造公共生活，而這工作非承認基督教思想勝過社會的原則，卽不可能實現；這意味着除非教會高於社

會，卽不能依賴這種方法去影響社會，因爲祇有教牧纔能純潔地確切地表現這些理想。雖然努力清除老教會的痕跡，並主張世俗權威在自己的領域之內獨立，盡可能提倡個人自由合作，這些事在日內瓦都作到了，然而很明顯的，除非教會控制了國家和一般社會生活，這理想仍然是不可能實現的。這說明了何以基督教這首次澈底而廣泛的社會組織，同時也是最帶神政性質的。在宣稱政府的獨立性和世俗性時，加爾文和路德所使用的語氣完全是相同的，然而由於加爾文同時又成立了一個有力而獨立的教會（以天主教、路德派和加爾文派所共同承認的基督教界的統一爲假定），希望通過這教會來把全體社會和文明改變成爲基督化和倫理化的，所以實際上他使國家隸屬於教會。

雖然日內瓦的實際情況使加爾文派的建立成爲可能，但在另一方面，由於它强調一切以理性爲根據的世俗制度的獨立性和有效性的原故，所以這種社會和教會之間的密切關係又影響了加爾文教會的倫理和社會理想。

〔初期加爾文主義的民主趨勢〕

第一，這一影響的最初跡象，可從日內瓦的一些民主趨勢中追尋出來。加爾文個人的觀點是非常不民主和獨斷的；再者，儘管整個社會分享教會生活，然而加爾文那以神聖教會敕令爲根據，並和城市貴族有特別連繫的教政，卻決不能算是以會衆爲中心的民主。最後，在日內瓦憲法中，由於加爾文本人的影響和時代的限制，寡頭政治的趨勢遂大於民主的趨勢。然而儘管如此，這樣使一個城市共和國和一個國教互相貫通的最後效果，卻是强烈的民主趨向，是向主權在民的原則走的，因爲政府的整

個目的是爲個人獲得自然律所要求的合理幸福。所以就這一意義說來，國家是應該順從理性的。

然而趨向民主的，更具影响力的一項事實，卽影响政治當局最有效和最有決定性的方法，是靠證道來向公共輿論和選民呼籲。在各項困難事件中，『訴之於人民』往往是加爾文及其後繼者的最後方法。加爾文反對貴族和影响選舉的方法是靠證道激動羣衆，痛斥和譴責不合理和不合主道的法律。在加爾文的基督教要義一書中，那讚揚共和憲法和人民對維持憲法的熱心，以及當局應該尊重憲法的那一著名部份，在一五四三年以後出版的版本中首次出現，這一部被插入於那從一五三六年到一五四三年都沒有被修改過的原版中。在加爾文主義出現後的一百年中，向人民呼籲這種權力，也是政府官吏和牧師間不斷爭論的問題，這從雙方的文件中可以看出。在這一爭辯中，牧師們始終堅持他們那一本良心的觀點，强調說他們不應當作『寒蟬』，卻是人民的保護者。他們藉着直言無隱的批評，屢次脅迫議會，而議會也不時請求他們，要他們在登台宣佈之前，先將這一類的困難私下和議會討論。一直到了十六世紀末葉，議會總算成功地限制了牧師的這種自由。然而在事實上，教會法庭的政策卽等於『訴之於人民』，把人民當作實際的最高權威，尤其因爲教會法庭所關心的問題是人民的利益，公正的立法，賑款的管理，經濟，政治方面的災情，以及不良的習慣等。儘管加爾文主義諄諄告誡，要公民尊重權威，以服從爲義務，然而民治和民享仍然是它的眞正座右銘。

所以無怪加爾文最忠實的門徒和追隨者伯撒（Beza），因爲聖巴多羅買（St. Bartholomew）日的大屠殺和法國政府無可救藥地不信上帝之故，到後來完全棄絕了那『服從爲人民之天職』的理論，坦

白宣稱，在像這一類的危急之秋，人民的統治權是最後的根據。這是伯撒那本官府裁判權書中的意義所在。這本書到最近纔被考證出它的作者爲伯撒。在這本書中，他並不建議什麼理論上的憲法或國家與教會的契約，卻很簡單地主張以下的基本觀念：當其它一切手段歸於失敗後，按照上帝的律法和自然律，人民是法律的最後根據；同樣，若是沒有別的辦法可用，暴力革命也是可行的；政府當局應受任何含有自然律的法律的拘束，若是沒有這樣的法律，他們仍須遵守人所公認的自然律；在苛政爲害的情況下，法庭有警告行政當局的責任，若是當局的良心不起作用，卽可以强迫方法使其服從法律。這種主張含有主權在民，人民有從事革命以及憲法有拘束性等意義在內。然而這一切都攙雜了許多有條件的陳述和修正，結果是民主的個人主義仍然和早期基督教那權威與服從權威的教義，以及神授權的教義等混雜在一起。伯撒指出，這一些權利和責任和私人並無直接關係，祇和那些與這些問題有法律關係的人有關，譬如職業團體，下級官吏，和那些經過選任，代表人民利益的各機關的份子等。再者，爭論之點不在於按照理性去建造社會這一抽象問題，而在於改良或更換壞的政府，而這又引起了那古老的神授權的問題。最後，這一切祇有當政府眞的已經墮落到暴虐的情況下時纔可實行，也就是說，祇能反對那始終不顧自然律和上帝律法，並根本不服從十誡的第一版和第二版的政府。伯撒的理論依然是一種妥協，一方面認爲行政當局有神聖的性質，他們是在上帝的指導下做事，所以忍耐地服從政府乃是聖經所訓諭的基督徒的責任；另一方面又服膺加爾文派的個人主義和社會理想，這實際上可從爲了上帝的榮耀去執行個人的眞正任務中實現出來，其內在的意義可用一句話來概括，就是：

『我們必須順從上帝，不順從人』。就是加爾文的看法也是一種折衷。不過伯撒對於個人主義，理性和民主的成份更加强調罷了。這種發展會有什麼效果呢？依照伯撒自己所描寫的，是認爲人民的福利應爲政府的目的，應該有訴諸人民以反對政府之權，而這當然也包含以武力抵抗政府之權在內。那包含在加爾文派倫理和基督教個人主義之中對自然律的理性觀念，就在這裏顯出了它的意義和必然結果。

〔伯撒與反君主專制派〕

伯撒曾經對各國的學生闡釋過這些理論，但日內瓦的議會卻下令他的書必須匿名發表。可是他的書和當代神學家，法學家和政治家們的有名的著作都是有密切關係的。赫德曼（Hotmann）讀過他的文稿，他的法蘭西—高盧（Franco-Gallia）一書和伯撒的論文很可能是兩人共同想出來的。他們兩個，再加上亨利，亞田（Henri Estienne）和章悌列（Gentillet），曾共同討論理論和他們的運動在文學方面的計劃。這就是所謂加爾文派反君主專制的文學。另一種加爾文派倫理的建立者鄧諾斯（Lambert Danäus），和像反暴君的作者摩耳內（Duplessis-Mornay）一派的人都屬於這一運動。摩耳內在加爾文派的神學，外交和教會組織上是正統派的有力支持者。聖巴多羅買日大屠殺的最初報導的重印（以法國的憤怒爲書名）也是出於伯撒的建議，雖然這本書的眞作者是雷坎（Ricant）牧師。正統派的神學家周柔（Jurieu）也爲這些神學，倫理，和政治學說辯護過。

在這一切著作之中，伯撒所發展出來的觀念，卽那代表日內瓦學派的教義的觀念，又重新出現

了，但卻有了許多調整和擴充。這些調整和擴充，毫無疑問地，實際上是由他們對法國皇室所持的不妥協態度，和法國與尼德蘭的新教徒的革命所決定的。然而這些觀念依然祇是從加爾文主義的基本原則演繹出來的，它們的範圍和結果也有加爾文主義的特色。其中有社會契約，革命權，和統治者須受法律的拘束等觀念都表現得很清楚，但同時也攙雜了加爾文派對自然律的一切民主言論所加的限制，例如他亦主張君王具有歷史性的，因之是上帝所定的權威，以及人類在原則上並不平等等觀念。

這個社會契約觀念，和以後在啓蒙運動中那脫離了神學羈絆，純粹根據理性的社會契約觀念是大不相同的。它全未涉及根據契約以形成社會的問題。它倒是以亞里斯多德的有機理論來看社會，認爲社會的形成是通過自然和理性，所以那表現理性的法律是每一個地位不同的份子所必須一致服從的。首先總是一個主權契約的問題，它假定這主權契約是自然律給予各種主權的，不需要任何成文的法律（雖然這種法律事實上大部份是存在的），祇要把它從那古老的人民和階級的法律中再拿出來罷了。

在同時，這自然律的社會契約，根本上是參照舊約來解釋的，被當成一方面是上帝，另一方面是統治者和人民所訂的約，因此它和自然律那著名的原始社會契約的觀念是十分不同的。這自然律與契約的觀念是完全神學化的，它們原來是包含在聖經中，也在各種政府關係中表現出來，其主要目的是對於世俗勢力作道德和宗教上的控制，而不在於對國家作理性的解釋。它從未涉及過國家的任何新機構，以取消那已經從歷史中發展出來的神聖權利。因此任何確定的國家組織是都不能從這觀念中推演出來的，卻是像加爾文自己那樣，聽任環境的安排。這對加爾文那關於人民與統治勢力之間彼此的相

互責任的看法，以及他對下級選任政府的意義的觀念有了更進一步的發展，結果這自然律的意義和阿奎那以及人文主義的自然律觀念相似之處較多，和加爾文那從路德派得來的權威主義相似之處反比較少了。

〔諾克斯約翰（John Knox）〕

諾克斯約翰和蘇格蘭學派離開原始加爾文派的政治主張，較伯撒和法國新教徒更遠。但就是他們也不接受那純粹唯理的近代自然律觀念。諾克斯在受加爾文派影響之前曾受馬約爾（John Major）的影響。馬約爾雖是一個天主教徒，卻在提倡上述的天主教的人民統治權理論時，很强調民主。他的這種教訓似乎在諾克斯身上留下很深刻的印象。諾克斯當時對於專制暴君猛烈批擊，甚至主張以暗殺手段對付，大概就是因爲他的影響。在日內瓦受加爾文影響時，諾克斯無保留地吸收了日內瓦的原則。以後他訓導蘇格蘭和英格蘭的貴族，要他們以改革爲己任。他告訴他們說，作爲司法官吏，他們有權，實際上也不能不支持宗教改革運動，並在這一問題上幫助政府。就抵抗政府而論，他接着說，祇有爲了福音和宗教改革的原故，纔可以反對政府。然而他頗不贊成使用暴力。在世俗的事務上，他訓誡人，要人絕對服從。但是當諾克斯發現這種政策不可能獲得那必要的權力時，當他看出在英格蘭和蘇格蘭女王們可能與外國信奉天主教的君主結婚，結果必引起對福音作有系統的壓制的危險時，他被迫採取了絕對反君主世襲制的立場，因爲世襲權必然引起這種瘋狂行動，對於那些不信上帝，不公道的暴君的迫害絲毫沒有保障。所以他要求君主選舉制和控制君主之權，如同對法官那樣。並宣稱司

法官吏不但有權利並且還有義務領導人民武裝反抗暴君，甚至將暴君處死。最後，他竟呼召人民以自願的結合自動地從事於改革宗教和建立教會的工作，又暗示着，如屬必要，他們應當積極地爭取分享政權的行使。

〔主權在民的學說〕

這是主權在民的學說，是以理性和經文爲根據的。這學說認爲以武力反抗不信上帝的統治者，甚至在必要時將其處以極刑，是一種權利，也是一項責任。這是契約說，也是主張有權鼓吹人民革命，爲福音的原故而戰鬥的學說。這一學說爲許多贊助加爾文派倫理觀的人所提倡，在蘇格蘭，最主要的是布坎南（Buchanan），他同時還顯出了强烈的人文主義傾向。這學說也是在斯圖亞特（Stuart）朝代下的蘇格蘭和英格蘭的長老會教徒的學說，是克倫威爾（Cromwell）手下將軍們的學說——這些人認爲他們是當時混淆情況下所餘的唯一的合法權威。也是這一學說使查理第一（Charles I）斷送了頭顱。但儘管如此，這學說的精神卻不是共和的精神，和那以理性或基督教爲根據的自然律不相和協，也不具經文的保守性。這學說的目的不過是依照人民權利的原則，並爲了基督教會的利益，而控制當權的政府罷了。它盡可能地重法，在實際的合法政府崩潰後，對存在着的最爲合法的權力仍然忠心。它對於從個人權利的立場來建立一個合理性的政府一事並不關心，祇希望按照每一國家的自然憲法，亦卽按照聖經和自然道德律，來控制當權的政府。

按照這一意義說，英格蘭和蘇格蘭的長老會信徒全都是重法主義者。克倫威爾本人並不是一個在

理論上贊成共和政體的人，而是一個相信合法權威的人，他聽任事勢和環境的支配，直到事勢和環境把他安排到一個他的政治天才能够發展的地位上，這以後他就不能不遵守他自己的法律。

這一理論的全部意義，誠如諾克斯在他和馬利斯爾亞特（Mary Stuart）那有名的會談中所表示的一樣，而且也一向就是那樣。馬利責備他，說他意在獲得權力，是王宮的敵人和叛亂煽動者。諾克斯回答道：『我絕不攫取權力或使人民自由地爲所欲爲。我的唯一目的是，王子和庶民一樣，都應當順服上帝』。

〔亞勒薩修（Althusius）〕

亞勒薩修是第一個採取步驟，希望從主權在民的觀點以尼德蘭爲榜樣去建立一個合理政府和社會的人，正如反對君主制的人是在對法國君主失望後纔發展他們的理論那樣。亞勒薩修是一個嚴格的加爾文派信徒。他先是在紀爾波仁（Herborn）加爾文學院當教授，以後在新荷蘭共和國邊境的恩登（Emden）王城充當首席法官，再後又被召到法朗克（Franeker）和來丁(Leyden)，被公認爲加爾文派國家學說的大師。他有意地使政治從倫理，神學，哲學，法學分開。他希望搜集當時存在的零星分散的資料，以便建立一個新的獨立學門，把自然律和十誡祇當作一個基礎，藉以建立政治理論。在同時，他堅信基督教社會的觀念，和教會與政府之間應有密切的合作的主張。到此爲止，他和加爾文派的一般思想依然是符合的。然而他的教訓的結果是取消了當時仍然存在的那古老的神授權和個人權利兩個觀念之間的折衷，因爲他認爲，在自然狀態中，人類原是自由平等的，因此有各式各樣的社會

發展出來，其複雜性日益增加，從組合，市鎮，省，以至於最高峯的國家。這一理論是以上帝與整個社會立約的觀念爲根據的，不管這約是明顯的或暗示的，因此有別於從前以上帝祇與地方當局立約的觀念。這學說認爲主權是屬於全體人民的，君主和地方官吏祇有充當人民代表，纔具有權威。亞勒薩修的思想趨勢，是受了斯多亞派的人文主義和純粹自然律學說的影響。他的理論不是說國家的最高統治者必須按照上帝的律法和自然律的原則受地方官吏的限制，好保護人民的權利和宗教的利益，卻從個人自由平等的觀點出發，來建造他的社會學說，不過含有那些爲一個基督教的有秩序社會所需要的限制。

〔格柔丟（Grotius）〕

然而格柔丟（Hugo Grotius）——他是首次使自然律和契約說在世界史上獲得重要地位的思想家——卻毫不含糊地割斷了這些學說和加爾文派教義之間的關係，力圖拿以理性的和政治的動機爲根據的容忍政策，來代替加爾文派的國教制度。他明白地拒絕以反君主的理論來作爲他的政治學說的出發點。在神學方面，他採取了那從伊拉斯母（Erasmus）時代以來從未完全喪失其影響，其後在亞米紐派神學中重新出現的人文主義的唯理論。從原始狀態中的自由平等一觀念出發，格柔丟主張國家是根據契約建立起來的，其目的是純粹的唯理的目的，卽公共福利。他把一種國際法的學說歸納在這一理論裏面，把宗教戰爭的思想完全擯除。儘管事實上格柔丟自己是一個虔誠的基督徒，他的理論卻完全是從世俗的觀點擬出來的。因此這一學說的以後歷史不屬於加爾文派的歷史範圍，而是屬於自然律的唯理觀念的範圍，從這一時期起，它的民主或反民主的發展，和基督教思想祇有很鬆泛的連繫。格柔

丟的觀點是貴族的，不是民主的，然而他這觀點和宗教動機完全無關，他完全是從理性和政治方面出發。他和阿勒頓巴內威(Olden-Barnevelde)之約翰一仝站在商業貴族那一方面。加爾文說：『在上帝裏面，旨意代替了理性』，而格柔丟的學說卻是：『即使沒有上帝(這當然是不可能的)，理性的律法將依然有效』，這兩句話的對照，顯出一條隔斷了這兩個世界的鴻溝。格柔丟的這一立場，和來布尼茲(Leibniz)的一樣，較接近於天主教的自然律學說，和加爾文派，甚至於路德派的學說反比較不接近。實際上，這是一個新的世界。當社會的建造是以理性爲根據，個人主義是以個人在理性上的平等和自由爲根據的時候，這就不再是加爾文派的精神，而是那已經從基督教思想釋放出來的斯多亞派的唯理觀念，且是現代個人主義的思想習慣的源頭。它既讓個人的宗教良心可以不受他與國家所訂契約義務的束縛(例如在盎格魯薩克遜的世界中)，就保存了一些加爾文派的痕跡〔雖然斯賓挪莎(Spinoza)純粹從哲學立場亦有相同的例外〕，但在法國民主的自然律中——最重要的在盧梭（Rousseau）的學說中——加爾文派精神的每一痕跡卻都消逝了。

〔加爾文派的經濟倫理〕

第二個要點是加爾文主義的經濟倫理。在開始時，加爾文主義的經濟倫理是不足道的，但它逐漸對近代經濟精神的發展和加爾文主義本身的發展有了極大的重要性。

從開始時，加爾文主義的經濟倫理的主要特點和路德派的主張也有相關聯處。對於工作的看法，加爾文派的倫理觀與路德派的觀點相同，認爲工作有很高的價值，是上帝所指派的職務，因此是一種

對上帝的服事，同時也是操練自己和消除邪惡慾念的方法。加爾文和路德都認工作爲一切人的責任，並廢除修道主義和托鉢行乞的行爲。在反對瑪門，要求謙卑和中庸，遵守階級之別，反對奢華這些方面，加爾文派的經濟倫理和路德派的也是一致的，而在反對奢華這一方面，加爾文派用以檢舉奢華的法律，其嚴厲是史無前例的，教會的宗教裁判所對此也加以支持。加爾文又相信貧窮在培養基督徒美德上較財富爲有效，所以他猛烈反對像威尼斯（Venice）和安特衛普（Antwerp）那樣的大商業城市。但儘管如此，加爾文的經濟倫理所發生的精神，和他的政治倫理一樣，從一開始就和路德派倫理的原始形式，甚至於也和它的現在形式的精神頗不相同。這發展主要地是由日內瓦的實際情況所決定的。

有決定性的轉捩點是：加爾文深信，這反瑪門的基督教精神能夠在一個以貨幣經濟，商業和工業爲根據的社會中表現出來，並維持下去。與路德派不同，他並不退回到那家長式的農業，把它和它那以原始生產方法爲根據的，關係密切的家庭生活當作理想。加爾文承認，以貨幣經濟爲基礎的工業生產，和勞動同樣是職業工作很自然的基礎和形式。加爾文自己對許多有關工業生產的問題有豐富的知識，對於商業比農業獲利更多這一事實十分贊成，認爲它不過是謹愼和勤勉的報酬。誠然，加爾文曾極力主張廢除某些從基督徒觀點看很有問題的營業，如製造紙牌之類，但一般而論，他是贊成前進的。在他的鼓吹之下，再加上政府貸款的幫助，衣服和天鵝絨製造業被介紹到日內瓦，以便使窮苦和失業者獲得工作。其後，當這一行業因爲受里昂（Lyons）競爭的影响不得不放棄時，鏡錶製造又被介

紹進來，目的也是一樣。他不祇希望維持那已經存在的謀生習慣和方法，他對於一個以工商業爲基礎的經濟制度之必需有流動性也從未反對過。然而這一切都是受日內瓦的情況和氣氛所影響的，他的信札也經常討論到金融，貿易，和工業等問題。

作爲一個法學家和城裏人的加爾文，對於這些事的看法，很可能和作修道士的路德不同，然而無論如何，所有的材料都告訴我們，如果他希望在日內瓦發生實際影響，他就不可能有別的主張和感覺。他對於這種必要之接受是毫不猶豫毫無困難的。他所以能接受這種情況，其理由可能是在乎他那實踐的倫理特點，他的倫理將整個公共生活的領域包括在內，注重那些在實際上可能達成的行爲，而忽視關於愛和痛苦的那些激烈的誡命。若是路德也住在當時的日內瓦，他的思想和感覺大概仍然和他在威丁堡時的是一樣。若是日內瓦是一個特別大特別活動的城市，那麼就是加爾文自己，在接受資本主義的要求時，也可能感到困難。然而那爲敵對和競爭的隣人所包圍，領土極小的日內瓦，卻免不了有狹隘和地方性的眼光。正是在這種情況下，加爾文覺得資本主義是一種適合城市環境的制度，並且是和忠心，嚴肅，誠實節儉，愛隣等美德相合的。正因爲日內瓦的工業規模是那麼小，所以資本主義纔能混到加爾文主義的倫理裏去，但卻爲天主教和路德派的倫理所拒絕。

這立場是在一個重要的事實上表現出來的，卽加爾文派和加爾文派的倫理棄絕了那反對高利貸的教會律例，和經院學者的貨幣理論。他所贊成的貨幣，信用和高利貸學說，與近代的經濟觀念較爲接近，不過有些限制，是我們在下面所要討論的。加爾文放棄了前此基督教倫理那純粹站在消費者立場

的觀點，承認了貨幣和信用的生產力。從加爾文和國家經濟管理的合作，和他認爲從經濟觀點看十分有秩序的社會生活對聖潔社會之重要，可以看出他覺得經濟進步和道德提高之間有內在的連繫。加爾文在日內瓦的後繼者繼續踏着他的足跡前進。伯撒和教會當局對經濟繁榮和效率的問題更爲注意，他們並極留心財富的正當分配，貧民的適當救濟，和失業者的工作等問題。而在這一類問題上，政府也繼續不斷地向他們請教。他們對於租稅，政府貸款和利率等事很關心，在規定利率時，政府總是先得到他們的贊同。他們贊成設立國家銀行，目的在使國家獲得商業交換的利潤，並設立低利信用，幫助那需要幫助的商業。

〔加爾文主義與資本主義〕

所以由於日內瓦的經濟實施，各國的加爾文主義的倫理體系都接受了資本主義，雖然在接受時非常謹愼，並加上若干限制。法國，尼德蘭，以及英格蘭的教會情況，雖然各有持點，但在使近代商業生活和宗教觀點相適應這一點上都有助力，尤其因爲法國和英格蘭的加爾文派信徒，以及起初在尼德蘭的加爾文派信徒，特別當他們被放逐到萊茵河下流那一段時間，都是少數民族，所以被排擠於公共生活和政治活動之門外，因此多半祇好去經商。但撇開這一點不論，加爾文派信徒在經商方面確也有很强固的傾向，甚至在環境對商業生活不利時也是如此。他們那勤勞的習慣，超越的態度，有辨識力及功利主義的精神，都加强了這種傾向。

然而這種傾向的結果卻是加爾文和日內瓦人始料所不及的。資本主義一旦被接受之後，儘管在接

受時小心防範，若給以適當環境，結果一定使其本身力量增加。加爾文派虔敬和勤勉習慣，使資本主義之存在有了口實，並增加了力量，這使資本主義在加爾文派社會中具有特別的性質和奇異的强度。有了不斷勤勉的勞動，再加上限制消費和奢華，遂產生了資本累積的趨勢。資本累積的本身——資本累積後，必須作更進一步的利用，不用在享受上，而用在生產上——當然使它的週轉增加。一方面認勞動爲責任，一方面又禁止奢華，結果使儲蓄和資本增加，因之又大大增加了勞動的效力。這種發展在各地究竟達到甚麼程度是另一問題，但從理論上說是如此，按照一般的意見，加爾文派最重要地區中的實際情況也是如此。

然而這卻不是問題的要點。加爾文派對資本主義之形成的貢獻本身並不是問題最重要的一面。這一點，當我們和威伯（Weber）及桑巴特（Sombart）一同探求過那使資本主義制度（儘管他違反人類的本能）能牢牢地抓住人類心智的倫理精神和世界觀之後，就變得很明顯了。傳統的經濟制度，雖常受志在獲利的市儈的干擾，倒是比那在實際和理論上以勞動和利潤爲目的，而使從勞動得來的每一點新利潤祇用在繼續增加勞動的主張，更符合人類的本能。從這裏，我們可以看出加爾文派特殊的內在倫理對商業生活中的勞動所給予的重要性，以及在宗教上對賺錢所給的評價。這精神與猶太教比較雖有類似之處，但二者的結果卻有不同。新教的職業倫理，加上新教加爾文派之吸取資本主義制度，與嚴肅地控制勞動，以之作爲蒙選的證據，這一切使職業中的服務和那對精力作系統操練，都成爲一種一方面其本身爲必需，另一方面也是上帝所指派的服務；而在這種服務中，利潤被視爲上帝贊許我們

的記號。這種職業觀念和勞動觀念，以及它對懶惰的禁誡，對獲利機會的利用，和它對上帝賜福的深信，都能促進商務和謀利的事業。它給專事勞作的世界奠定下了基礎，教人爲工作而工作，因此它產生了我們現在的資產階級生活方式，和那能够支持這種生活方式的精神；不過，這種生活方式一成現代世界的常規之後，卻不一定會永遠繼續受它的支持。

因此資產階級的資本主義那準確而富有影响力的精神就發展起來了，可作爲一般資產階級生活的代表。這樣，勞動，職業，和利潤本身就勝過了人生。這是將工作和工作結果客觀化的過程，是祇有在藉着一種苦行的職業倫理觀，把工作抬高到一種使其本身成爲必要的境界後（以宗教觀念爲基礎）纔可能的。加爾文派在早期包括了許多貴族份子，所以對社會問題並不關心，而在各國政治發展中卻逐漸資產階級化了。這種社會蛻變和加爾文主義精神的若干因素倒是完全脗合的。

很明顯地，一旦宗教目的衰微，宗教氣氛開始消散後，這樣的一種資本主義觀念是很容易流爲純粹的世俗觀念的。實際上，自從亞當斯密（Adam Smith）時代起，經濟理論就已經把經濟學建築在享樂主義上，這和宗教的意義剛好相反。然而經濟學和宗教倫理觀念的對立卻不是因爲後者的功利主義，因爲在世俗事務上，特別在經濟學上，功利主義早已經是唯一的原則了。

在這一方面，英國的經濟學祇不過是繼續那基本的宗教精神。近代的和反加爾文派的因素，也祇在激進的個人主義中，在主張平等觀念時，在廢止對權威和階級特權的尊重中，和在全體福利的觀念中出現。正如政治理論的形成那樣，經濟理論家也分成兩派，一派是保守的，一派是激進的個人主義

者。和洛克（Locke）一樣，亞當斯密也是徘徊於這兩派之間的。一直等到邊沁（Bentham）和邊沁學派出來後，那連結新經濟倫理和舊經濟倫理的綫纔最後斷絕。

曼徹斯特學派（Manchester School）的空幻樂觀主義，它那殘酷地以生存競爭和適者生存的原則爲光榮，和現在資本主義文明之把變動迅速的勞動，恐慌，專門化，以及職業的人道主義等當作命定的而加以接受的那種輕率態度，都意味着一個完全改變了的世界。然而這一切全是屬於經濟史的，並不屬於加爾文主義的歷史。關於這一問題，將來我們討論小派時可以更詳細討論。

在這一問題中，最有意義，甚至到現在也還是很重要的一點是：祇有在這些基督教社會中纔可能把近代經濟活動和基督教思想聯在一起，甚至到現在爲止仍可這樣作而問心無愧。關於這一點，祇要我們回想一下天主教在試圖忍受近代經濟生活時是多麼不得要領，而在根本上，它是怎樣地繼續設法去約束它，或回想早期路德派，和現代德國的保守派對於資本主義的態度是多麼反感，就可知道。從這方面看，我們就可以了解基督教這一種新的加爾文派形式對於整個近代發展，特別是對新教在這發展中的地位的意義了。在基督教社會理論中，祇有加爾文派對近代經濟情況的基礎不加保留地接受。其所以如此，倒並不在於它對經濟發展的本質有更深入的理解，而在於在它的倫理觀念中那超級的理想主義和虔敬主義的障礙已經消逝了，不然的話，它們對於這一發展是一定會起阻礙作用的。再者，加爾文派的倫理觀，含有一種能直接促進這一經濟發展的精神。

至於像這一類的基督教倫理，和天主教以及路德派比較起來是否較爲完善，是否已染上了强烈的

商業氣味和唯物生活觀的貪婪色彩，則爲另一問題。重要之點在於這是現代進步國家的特色，至少是它們中大多數人的特色，而且它使它們和現代經濟世界相適應，這是基督教界中其它國家的宗教思想所未能達成的。

然而若是我們忘記了基督教愛的觀念在這裏對職業倫理觀所發生的支配力，以及這些支配力迄今爲止在凡是加爾文派的主要觀念被活生生地保存着的地方，還一直繼續發揮有益的影響的話，那麼我們對於加爾文派以容忍資本主義爲宗教本份的意義，仍然會有很大的誤解。勞動是一種不可避免的苦行主義。利潤是上帝對於那忠實從事自己職業的人賜福的證據。然而勞動和利潤的目的從不是純爲個人的利益。資本家總是照顧上帝禮物的管家，他的責任是增加他的資本，和爲全社會的利益去利用這資本，他祇能把供應自己所需的那一份留下來。所有剩餘的財富應當用在公用事業上，特別是教會的慈善事業上。例如日內瓦人爲了特別賑濟的原故，把自己課征到最大限度，並經常幫助當地窮人和無數外來的難民。這種由教會執事委員會經辦的救濟活動，是上帝所規劃的教會職責的一部份，他們以極大的努力來組織這種活動，再加上數量通常驚人龐大的自動捐款，纔能適應需要。這就是美國百萬富翁慈善捐獻的起源。即使對宗教不很熱心的人，也會將他們的利潤的一大部份捐出來，作爲公用。貨幣和利息的理論與實踐，也是受了這種博愛精神的影響。

祇有以商業爲目的的生產貸款始蒙允許，靠利息爲生的重利盤剝是不許可的。不得從窮人或難民那裏取利息。再者，也不能因爲沒有担保就拒絕貸款。總之，這一類的措施必完全爲社會全體利益着

想。債務人也應當從借貸中得到和債權人一樣大的益處。低利貸款的原則應當到處通行，和福音與自然律『己之所欲，亦施於人』的原則符合。最後，利率不應當超過限制，而最高的利率應當是按照情況的需要，由法律加以規定。加爾文派的理論是如此。日內瓦的實際生活也按照這些原則。反對剝削窮人和放高利貸的爭鬥，充滿了議會和宗教裁判所的記錄。加爾文派教義中這種基督教社會主義成份，對一般倫理也留下了不磨滅的影響。所以我們可以由此了解，那面對着近代資本主義發展的加爾文派，在過去和現在，都是有接近一種基督教社會主義的趨勢的。我們已經看到，這樣的一種社會主義，從一開始就孕育在日內瓦的聖潔社會的理想中。不過在受迫害的小派中，這種社會主義的宗教意義比較得以自由發展。至於社會主義在加爾文派國家的法律上有多大影響，那是另一問題。

在英國，那處理窮人，工人與工資問題的偉大立法制度，也帶有這種精神，不過是從行會和階級觀點來處理這些問題，其最大的興趣是促進工人的教育。反對曼徹斯特學派國家與經濟觀念的喀萊爾（Carlyle）是故意堅持清教觀念的。現在英國人的基督教社會主義，主要的是起源於加爾文主義，美國的教會活動常具有基督教社會主義的色彩，目的在反對資本主義的弊端。在瑞士，荷蘭，英國和美國，都有相信社會主義的牧師，但和路德派內，像這樣的事是被認爲冒犯上帝所立制度的神聖基礎，是參於那完全屬世俗的事務；是一種大可非議的革命精神，是人類干擾上帝的安排。在我們路德派人當中，信仰社會主義的異端比信仰教義上的異端被認爲是更危險更應反對的。這意味着加爾文派比路德派更符合現代生活的趨勢；天主教，至少在它的起源地拉丁國家中，也棄絕了社會主義的異端。所

以加爾文派有一種强烈的自覺，自認爲是唯一能和現代生活相適應的基督教，因爲一方面它能够在良心上證明現代的生產形式爲正當，而在另一方面，藉着基督教社會主義，它會在資本主義制度的弊端發生時予以矯正。它覺得自己是近代基督教的代表，這並不是因爲它和近代神學思想有接觸（其實它的神學是傾向於保守主義的，不過它把教義放在次要地位，這是因爲它那極端注重實際的性質使然），而是因爲它和政治與經濟的生活方式相脗合，並且知道怎樣去促進和辨別那生活方式的問題。同時它認爲路德派的哲學有毛病，不實際，離開日常生活問題太遠。

〔加爾文派與國際政策〕

日內瓦的情況及以後政治與教會發展對加爾文派的影響，產生了第三種趨勢。這一趨勢以後沒有甚麼重要地位，但在加爾文派成立的最初一百年間卻是極其重要的。這就是那形成一種宗教的政治制度和宗教的國際互助制度的趨勢，亦卽武裝干涉政策。由於日內瓦的獨立在本質上是和宗教改革的命運連結在一起的，所以祇有靠和新教諸勢力，卽瑞士和日耳曼信奉新教各邦相結盟，纔能維持它的獨立，因爲它的獨立這時不斷受法國，薩伏衣和百倫的威脅。再者，加爾文在日內瓦的地位，常常是靠外國各教會的支持纔能維持得住，所以他時常向外國教會求救，以渡過那複雜困難的局面。

此外還有那已經敍述過的它的傳教動機和促進大同的趨勢。最初這完全是靠上帝的道和眞理的力量，然而加爾文派很快地發現了外交和世俗的方法是絕對必要的，日內瓦的政治經驗也告訴他們，這些方法是達成保存自身那重要目的所必需的。在外交政策方面，這些方法也是必需的，不能不介紹給

其它教會。加爾文的外交通信，伯撒在政治上的活動，以及法國新教，尼德蘭和普法勒次之間的外交關係等，都是這種需要的表現。這一實際需要，表現在主張所有新教教會大團結和彼此有互助責任的教義上。這當然也意味着那與教會關聯在一起的各國也有同樣的責任。最初這種互助祇限於財政，個人，和神學理論方面，然而更進一步的問題馬上就來了，這種幫助是否可以或應該擴展到軍事方面呢？如採取了軍事方式，究應以何種程度爲限呢？這就是說，以宗教戰爭作爲最後方法是否可行，是否合乎上帝的命令呢？贊成宗教戰爭這一富有意義的，並在基本上與路德派的立場大不相同的理論，並非加爾文的本意，卻是他的宗教政策的自然結果。一般地說，加爾文對戰爭的看法和路德的完全一樣。他認爲戰爭是國家的事，是它爲了自衞那世俗目的所可使用的手段，祇要在從事戰爭時不是信任人類的武力，而是信靠上帝，且具有謙卑和基督教道德的嚴肅性。在另一方面，宗教利益的推進是決不能用武力的，倒要完全依靠上帝，以受苦和忍耐爲方法，決不能和那使用武力的世俗方法混在一起。然而它之經常依賴外交，實際上已經是在使用世俗方法了，而這種外交，有時不能不採取武裝干涉那最後的一步，又是必然的道理。正如加爾文那勸人民以服從政府爲義務的教訓，被他的另一教訓——卽地方官吏在有些情況之下，有抵抗和控制政府之權——所推翻了一樣，他的和平干涉的教訓到最後也變成了對武裝干涉的承認。當然在採取這一步時，必須有法律上的根據，正如在行使抵抗權時那樣。當統治者被認爲是一個暴君，地方官吏取得了他的地位後，就算是有了根據，因爲地方官吏現在已具有和外國政府締結同盟之權。於是那純粹靠屬靈方法來擴大和維持基督國度的理論，就流爲對

武裝干涉和宗教戰爭的承認，祇要這種作法能維持合法的秩序。結果是廣泛地承認武力的使用是國家的權利和責任，於是那本來因爲實際需要使加爾文派不得不採取的方法，現在在理論上也獲得了根據。根據這個理論，伯撒對於宗教戰爭，武裝干涉以及抵抗權等，作過一番澈底的探討，並以聖經，歷史與教義爲根據，爲它們辯護。從這時起，這些問題就在早期反對君主制的文學著作中有了密切的連繫。

大家都很知道，這種看法發生很大的影響，加爾文派的主張後來也影響到路德派的態度，使它積極參與三十年戰爭，實際上路德派在施馬加登戰役（War of Schmalkalden）時早已討論過同樣的問題。宗教戰爭時期過後，卽在克倫威爾那新教政策的最後一個例子之後，這一理論失去意義，然而一直到現在，加爾文派信徒之間的關係還是非常密切，他們的國際性遠超過現在那雖有國際性會議卻仍保留極端個人主義色彩的路德派；這也算是宗教戰爭時期的遺風。

國際加爾文派，在放棄了贊成宗教戰爭的理論，慢慢地和國家分開後，就變成爲更民主，更資本主義化，並在戰爭問題上採取了和平主義的立場。戰爭問題當然是基督教倫理中的一個很困難的問題。像波爾人（Boers）那自衞的戰爭，可能算是正當的，但基督教國家卻不應當使其它國家覺得有從事於這種戰爭的必要。

站在人道主義和道德立場上的反戰運動——其目的在以會議與法庭仲裁制度來代替戰爭——和加爾文派與小派的主張本來是極其脗合的。他們把整個戰爭問題看得極其鄭重，並努力奮鬥，以反抗

帝國主義的趨勢，這種帝國主義趨勢，本來和這些國家內的經濟發展是有很密切的關聯的。

〔加爾文派的社會哲學〕

從以上我們可以明瞭加爾文派所特有的社會理論，和它的發展爲甚麼會離開了它那早期和路德的立場極爲相似的立場。這些社會理論是出自它那宗教和倫理上的特點，例如預定論，自動學說，注重組織的趨勢，行動主義，聖潔社會觀念，以及那注重實際的和可能的事物的倫理等。然而在另一方面，這些社會理論也是從日內瓦政治的共和精神，經濟的資本主義趨勢，和國際性的外交和軍國主義趨勢產生出來的。在開始時，日內瓦的這些趨勢的規模是很小的，但其後，它們和加爾文派的宗教與倫理觀中的類似成分結合起來，在這一結合中，這些趨勢逐漸强大。後來它們又受個別國家的政治，社會與教會等歷史的影响，變成了那與日內瓦及法國的早期加爾文主義大不相同的資產階級的宗教道德。這一發展的結果結集起來成爲一種自然哲學的倫理和神學的倫理。這一倫理，在加爾文主義中，與在路德派中不同，有高度的發展，從加爾文到畢若(Jurieu)與蘭披(Lampe)的著作中，它不斷地進步。在前面，我們對於加爾文派的社會理論，它的基本社會學說，和它的國家與經濟的理論都已有充分的叙述，用不着多事討論。

唯一值得簡單複述的一點是加爾文主義的教會觀念。按照加爾文主義，教會是自由的，也是帶民族性的，是一個聖潔的社會，也是一個客觀的機關，是自動的也是有强制性的組織，因爲它的假定是：凡是受過充分教導的選民，一定知道接受眞理，但爲了榮耀上帝和保護選民之故，對一切非選民

卻必需加以壓制，使他們不能在大衆面前發表不信上帝和不道德的言論。所以這可說是小派和大教會的理想的結合，祇是沒有一個至尊的領袖，也沒有指派牧師之權罷了。教會是所有選民組成的，但這並不就意味着它是民主的，因爲會衆對於領袖們所決定的祇能默認，抗議權祇有在極端情況下纔被准許。教政操在正式的教會執事手裏，這些人的職位是根據上帝的命令而設的，有牧師，有執行教規者，有教師和執事等人員，他們不是從那喧鬧的投票方式中產生的，而是由指派產生的。他們不是代表教會，而是代表上帝的道。以後所加上的典章和會議的制度，使這種日內瓦觀念頗能適合當時各强國的情形，但並沒有改變它的精神。

在信仰和道德的問題上，聖經是最後的權威，它的意義總被認爲是很清楚很明白的。有疑難時，它的意義可由一些最值得尊敬的會衆來決定。教會的獨立性質從下述各點可表現出來：它能獨立地作道德的判斷；它有一個監督和譴責個人的制度；它有不讓教徒參與聖禮之權，這意味着社會和那人絕交；它尊重市政立法，也隨時影响市政立法。再者，日內瓦教會也依賴市政當局的自動支持和合作，因爲這些當局也拿聖經作爲他們的處事準則。然而實際上，在革逐出教問題方面，教會和市政當局是不斷有摩擦的。所以儘管照理說基督教界應該一致，然而加爾文教會和政府的衝突卻是不可避免的，到處都有，不止日內瓦一地爲然。在英格蘭和尼德蘭，這種摩擦引起了嚴重的衝突和極大的災禍，這種結果將在以後討論。

我們在前面對於加爾文派的社會理論已經有過充分的叙述。在日內瓦，這理論帶有極濃厚的資產

階級的工業與金融特性。至於受加爾文派影響的農業地區，即在農民們爲大地主所控制的地區，加爾文派的社會理論結果如何則尚待發現。但無論如何，這派的社會觀念是資產階級性的，而這種趨勢且日益加甚，甚至使加爾文派被控爲仇恨貴族的。其實加爾文派認爲在當時階級和行會的存在是必然的，雖然和路德派不同，它並沒有注意到穩定社會階級這一問題。實在說，在工作改變，命運沉浮的難民社會中，實際上要想穩定社會階級也是不可能的事。因此，它當然沒有路德派那粗淺的三種階級理論的痕跡。

在社會區分出現時，譬如有了以立法來禁止奢華等事，我們就可以看出社會組織的階級性來。然而一個人的社會地位完全是看他的財富而定的。現在在荷蘭和美國生活中尚可見到一些財閥政治特點，大概和這一事實有關。然而最重要的是，加爾文派比路德派或大教會更强調那在上帝眼中人類平等的觀念，在紀律的執行上，特別如此。在日內瓦，這個問題是激烈衝突的中心。我們都還記得諾克斯對馬利斯圖亞特女皇解釋過：在上帝律法之前，所有的人，甚至連國王在內，都是一律平等的。教規執行部在處分法國新教貴族時並不遲疑。儘管它保留着階級的分別和對貴族的效忠，它那以人人在上帝眼中一律平等的觀念，無疑是民主觀念的發酵劑。開拍爾（Kuyper）在他的『現代加爾文派宣言中』曾正確地指出這一點，然而這一趨勢卻被加爾文派那特殊的家長性的成分多少限制了。從最初起，平等就是一個社會理想，它把民主和貴族的成分合併在一起，而且對於二者都加約束。這個社會理想，因使各階級都隸屬於上帝的治理，遂得以從世俗權威下解放出來，同時又由於它的律法觀念和

那以榮耀上帝爲唯一目的的觀念，又獲得了和世俗權威的統一。這一事實說明了數量較少，但卻心意一致的加爾文派信徒，何以能够激烈地而且常常成功地攻擊整個國家，像在法國，荷蘭和英國歷史上一再發生的那樣。

就性生活和家庭倫理而論，加爾文派的原則和路德派的是一樣。然而我們大致可以說，在加爾文派中，女子的人格獲得了較高的獨立地位，它以較爲合理的態度來看婚姻的目的；那在經院學派中把相對價值給與婚姻和承認約束色慾的必要等二元觀念，被一個視家庭爲建立社會的手段的合理觀念代替了。在這裏，我們又可窺見路德派的苦行主義和加爾文派的苦行主義之間的差別。路德派因爲受了原罪理論的影响，認爲色慾完全是罪惡，但允許罪惡衝動的成分在婚姻的範圍內存在。加爾文派對於這一成分卻看得並不那麼重要，而是主張對婚姻作嚴格的管制，以期對公共幸福有合理的貢獻，並用客觀的考慮來控制本能和熱情，將它們導引到其它的路上。這兩派的不同，不過是重點的不同，但這不同卻是很重要的，從這裏我們可以看出這兩種體系的最深刻的差別。

〔後期加爾文派的影响——自由教會的興起〕

在本書這一部分中，我們所討論的幾乎全是原始的加爾文主義，對於它的近代的發展我們也稍微論及。然而這卻不足解釋現在的加爾文派和十七世紀中那對現代生活大有影响的一些偉大發展。和加爾文主義多少有關係的兩種重要現象亦須加以叙述：一是自由教會的興起，一是教會中清教派或敬虔派的興起。

（一）自由教會的興起：加爾文派藉着自由教會的發展，和民主主義堅固地結合起來，結果成爲一種和前面所敘述的國家倫理完全不同的倫理。早期國家倫理所唯一關心的是建立一部憲法或控制制度，藉以控制政府，使其不能傷害上帝的榮耀或國民的福利，在別的方面，它的觀點是盡可能地保守和遵法。然而自由教會制度的本意卻是破壞那在中世紀和早期新教時代所主張的國家和教會統一的觀念，和教會以絕對權威控制整個文明的觀念。因此之故，從一開始自由教會就反抗前一時期的基本社會觀念。所以它是一種主觀的和相對的宗教形式，這就是說，它否認有任何能佔有或促進絕對眞理的有形權威。正因爲這個理由，它覺得應當讓各個不同的宗教團體同時並存，因爲它們似乎有權利存在到基督再臨之時。這意味着參加某一教會成爲個人選擇的問題，教會變成爲一個自願的結合（至少在外表上如此），儘管從神學觀點看，它仍然可以被當作一個客觀的救世制度。教會觀念就是這樣趨向於個人主義的和民主主義的觀念。很明顯的，像這樣的教會理想也一定會和政治民主有密切的關係，而在另一方面，一個把國家當成爲由個人結合的民主，在和這種教會觀念合作時，也比和那從根本上總是要用絕對觀念來支配國家的國教合作爲容易。隨着時間的過去，自由教會制度（或政教分離制度）就成爲民主主義對待宗教的原則，在另一方面，自由教會制度也產生了民主的推動力。很明顯的，這是加爾文主義的新發展。最重要的是，這自由教會一天比一天更接近小派，甚至在它的教會觀念和那觀念的一切教理和倫理上的後果被保存下來的時候也是如此。

最後，若說自由教會在形式上和小派有相似處，那麼我們更可說清教派的興起在形式和內容上都

和小派有很明顯的類似了。敬虔派對教會的典章並不直接關心，對民主的趨勢或結果亦復如此。它的唯一願望是創立一個純教會。敬虔派加强了加爾文派原有的苦行主義，因而與世界及世俗文化脫離，凡不是直接有用和必需的，它一概不要。和加爾文自己那較自由較優美的態度相較，並和那正是以文雅優美與人文主義的文化著稱的早期加爾文派的文明觀念相較，這當然是一種反動的趨勢。那較優美較文雅的觀念自然並不因此就不再存在，但他卻被這更積極更嚴肅的清教主義逼到後面去了。這是它和小派的態度近似之處。它和那早期眞正重洗派的精神之間依然有明顯的區別，不過這些區別卻變得很淡薄了。

然而這兩個運動——自由教會和敬虔派的清教主義——卻決不是一件事。自由教會可說具有最正確的加爾文派的教義和倫理，而且還能使人對世界採取更自由的態度。然而敬虔派卻不需要敦催人去破壞國家與教會的統一，因爲它或則希望將社會全體置於教會紀律或清教理想的束縛下，或則希望在教會內組成許多小羣，這實際上等於把宗教社會區分爲兩種，一種是相對的，較爲廣泛，較有教育性，一種是較狹隘的，較注重完美，帶絕對性的。然而這兩個運動的趨向有時也會合而爲一。自由教會除了拒絕宗教上的强制性外，也可能採取聖潔社會的理想，而那在大教會內創立小羣的敬虔派，也可能脫離大教會而成爲自由的教會，像這樣的例子是發生過的，特別是在早期。

那麼在這兩種發展中，加爾文派的影響和外來的影響，究竟有多少呢？這兩種發展特別是在英格蘭和尼德蘭的國家與教會主權之間，聖潔理想與文藝復興及民族習尚理想之間的大紛爭中發生的。它

們是加爾文派的邏輯結果呢？還是特殊影響所造成的呢？

第一，我們可以這麼說，這兩種發展，儘管離開原來的加爾文主義很遠，卻仍可以日內瓦爲基礎來解釋。當然，我們必需承認，這兩種發展並不是日內瓦情況的直接結果。而且剛剛相反，它們是從十分不同的環境中產生出來的。實際上，產生它們的環境已不再是一個小國的生活環境，而是一個人民衆多，所以在宗教事務上需要採取强制手段的生活環境。日內瓦是一個小國，所以能將基督教的聖潔理想灌輸給它那數目有限的人民。而且它的政府衰弱已久，因之可聽教會的支配。所以在這兩方面，日內瓦的情況都是與衆不同的。在別的一些地方，加爾文派的組織也是按照日內瓦的辦法，不過在開始時，它總歸是一個富於進取性的少數人的宗教。在較小的範圍內，把聖潔社會當作國教，使基督教文明包括了社會全體是可能的，但如果教會是少數派，而且和政府關係緊張，就沒有成立國教的可能。然而若要叫一個大國服從加爾文派的國家和社會的理想，或將加爾文派教會置於世俗的羣衆文明的一般體系之內，問題就發生了，那就是：政府當局怎能和教會以及神學的優勢相適應呢？而在另一方面，一個由名實相符，富有信心的基督徒所組成的聖潔社會，又怎能在同時作爲羣衆的教會呢？加爾文派的壓力引起了行政當局的抵抗，使他們要求國家必有控制教會之權，並引起了那不願服從嚴格加爾文主義的俗世社會的抵抗。

這種反抗使加爾文派本身改變，勢非採取新的立場不可。那麼，聖潔社會的理想和那使榮耀上帝成爲支配世界全部生活的理想，實際上眞地能實行嗎？重洗派在很久之前就認爲這是不可能的，但加

爾文卻斷言是可能的，因爲他堅信非選民是少數，所以教會至少在外形上能够，也必須使他們隸屬於教會。現在，這問題又出現了。同時，加爾文派和重洗派之間那原來感覺不到的相似處也變得非常明顯。像重洗派那樣，加爾文派這時開始懷疑國教的有效性，並開始以那爲國家所不能觸及的自願組合的教會來代替它。也像重洗派那樣，加爾文派開始以清教的嚴肅生活使自己同俗世分開。然而這和重洗派的理想祇不過是近似而已，二者是並不眞正一致的。甚至當加爾文派是一個自由教會時，它也還是盡可能地保持它的國教地位，清教主義也從不曾從原則方面去駁斥世俗職位，權力，戰爭，法律和誓言等的存在。然而它們之間依然有相似之處，這很清楚地是由加爾文派所主張的那代表上帝治理，富有活動力的聖潔社會而來的。

再者，雖然自由教會運動在世界歷史上比敬虔派及清教主義更重要，可是很清楚的，後者卻能够更直接地從加爾文派的基本觀念中發展出來。那麼自由教會的理想是從那裏來的呢？有人曾把它描寫爲加爾文派教會理想的輔助物，其所以產生是由於那主要的理想已被證明爲不够用，或不可能成功。有些思想家指出了加爾文派教會理想中的自然律的成分，認爲這成分祇有藉自由教會運動纔能表現出來。另有些近代加爾文派信徒，如開拍爾，毫不遲疑地把自由教會的存在直接歸因於加爾文的最主要的觀念。至於加爾文對國教和那帶强制性的基督教文明的觀念，他們認爲不過是中世紀的觀念，含有中世紀的缺點，是很容易丟掉的。還有些人認爲自由教會的觀念來自重洗派，因爲重洗派的成人洗禮制度祇是一種徵兆，並非問題的核心。所以自由教會的起源確實是一個問題。

然而以上的理論都不對。我們不要忘記，在原始的加爾文派裏面，絲毫沒有形成自由教會理想的趨勢，而且剛剛相反，它把容忍好幾個教會同時並存當作是最大的罪過，是證明政府放棄了它的基督徒的責任。它認爲眞理是絕對的和不可破裂的，所以文明必須統一，眞理必須在上，人們對非眞理必須不容忍；再者，我們要記得，加爾文派的教會觀念從一開始就絕對不是民主主義的，反而是很小心地避免民主觀念的實行；並且，雖然預定論爲個人主義留下餘地，但卻不容許對直接的宗教經驗有個別表示，反而把宗教經驗限於教會，道，以及聖禮等蒙恩工具，而唯有它們纔是嚴肅的敬畏之感的對象。

再者，每當加爾文派不能不和其它基督教派共存時，它總是把這種情形當作被迫使然，是暫時的性質。當它在初期被迫成爲一個自由教會或祕密社會時，它坦白地把這種情形當作是很嚴重的缺憾。在英國和北美的長老會發展期中，祇要它有力量，它就放棄它的容忍原則，重返神權政治。沙蘭頓（Charenton）會議時，它嚴肅地譴責法國教會的獨立主義和公理制度。英國早期的清教社會，最初是脫離國教者，後來在有利的情況下，變成爲勢力宏大的長老會，希望以長老會代替安立甘會爲國教。就是萊茵河下游的城鎭，也是把它們的自由教會祇當作暫時的，希望能倣效加爾文派教徒在荷蘭的成就，把它變成爲國教。就是教會聖約觀念，也不是出自加爾文派，因爲蘇格蘭聖約不是一種教會制度，而是另外爲保護教會而成立的組織。

〔布繞恩派〕

實際上，自由教會的原則並非以那些被迫而組成的自由教會爲始，而是從公理會開端的。布繞恩（Robert Browne）——公理會之父，最初是一個嚴格的清教團體的信徒，但其後他卻發展了一個脫離國教的學說，認爲世俗權威與教會應該完全分離，教會生活應該完全以聖靈的內在力量爲根據，在崇拜中必須嚴格地遵守經文，祇有重生的人纔能作牧師，祇有心清意潔的人纔能領受聖餐，個別的堂會必享有自治權，最後，教會是一種自願的結合。

在這一理想裏面，唯一帶清教與加爾文主義特色的，是它對聖潔社會的强調。其它特點則全是重洗派的，有一部分和屬靈派的相似；特別是教會聖約的觀念，顯然是重洗派的。雖然布繞恩自己因憂慮而精神衰弱後就和國教言和了（不過在言和時他心裏有所保留），然而這卻並不影響到他的基本立場。他所保留的是屬靈方面的，因爲他相信最重要的是內在的靈，外象並不重要。他對嬰兒受洗的保留，以及對英國國教洗禮的承認，都很確切地表明在他的聖潔團體中。他們認爲重要的並不是成人洗禮，乃是他們和上帝以及彼此之間所訂的約；他們的規章祇不過是普世教會內那更純粹，關係更密切的教派的規章，他們並無意於成爲新的教會。在他們和『普世浸禮派』的爭論中，這一點顯得很清楚。這普世浸禮派和魯濱孫（Robinson）的來登教會（Leyden Church）一樣，是從根斯堡（Gainsborough）地方一個布繞恩派的堂會中興起來的，但受了荷蘭門諾派（Dutch Mennonites）的影響，採取成人受洗的學說。在理論上，布繞恩派信徒和加爾文派也是完全相合的。

〔巴繞派〕

巴繞（Henry Barrowe）是公理會的第二父親，他的主張和布繞恩的很相近。巴繞是一個改奉清教的紳士和平信徒。在他看，脫離國教是清教和聖潔社會理想的必然結果。因此他對於卡特賴特（Cartwright）派的清教徒（他罵這派不合邏輯）很反對，其猛烈的程度一如他對重儀派那樣。重儀派卻覺得布繞恩派和巴繞派之存在，卽足以使它有理由譴責清教派，並指出，布繞恩派和巴繞派之產生，實際上是清教徒的行爲所招致的。巴繞和他的許多追隨者是殉教而死的，犧牲在依利薩白朝代那不容異己的殘暴統治下，因爲這時認爲在這些脫離國教運動中有無政府學說在作祟，對教會，國家與社會的生存，都是一種威脅。

巴繞的理想是從聖經和加爾文派的聖潔觀念中發展出來的。他在某種程度內也間接地受布繞恩派的影響，但實際上受重洗派的影響更大，雖然他自己不願承認。而且和布繞恩一樣，巴繞也深受屬靈派著作的影響，雖然他還沒有到把內心的道看爲比聖經還高的程度，像有人指責屬靈派的態度那樣。巴繞對平信徒佈道和對聖靈恩賜的承認，雖然可能是從聖經直接推演出來的，也是受了屬靈派的影響。他的教會理想可綜述如次：教會應該是純教會，和國家分開；每個堂會都是獨立的，以聖約爲組織的根據；聖禮不過是這聖約的印記；堂會的負責人——牧師，長老，執事——是各堂會獨立指派的，完全是以民主的方式，但彼此卻並不平等；它可以獨立地執行紀律和革逐教徒出教，靠信徒自動的捐獻來維持教會和教會執事；它主張在每件事上教徒之間都應當有早期基督徒的愛心和聖潔。全體教會的大會議祇有顧問的權威，而每個堂會都是完全獨立的，由聖靈維持統一的精神。在教義上，巴

繞的觀點完全是加爾文派和預定論的觀點。在宗教方面，唯一留給政府去執行的職務，是把公然信奉僞教者驅逐出去；教會的建立是靠教會自己的努力和聖靈，並按照經上的制度。婚嫁和喪葬是政府的職務。對政府當局應有條件地尊敬，但在同時，就是皇子們也可被逐出教會，但卻不傷害他們在政府中的地位。嬰兒受洗的規例被保留了下來，並且僞教會的洗禮也被承認，因爲上帝的揀選和道的影響力，並不以有形的教會爲限。

雖然巴繞的教會理想，和浸禮派那把教會當作一個自願的結合以及它的聖潔理想等有若干相似之處，但在後一點上，巴繞派卻帶有加爾文派國教理想的殘存意味，因爲這些獨立的團體似乎祇不過是一些特殊的完善主義者的團體。所以儘管有許多爭辯，那將這一運動和清教關聯起來的線索，卻並未因之完全斷絕。

在這一點，有兩條可能的發展路線擺在公理會的前面。一條是，祇是主觀地向良心自由的方向發展，形成特殊的屬靈團體，不帶任何確定的教會制度的理想；另一條是將個別的獨立堂會組織成爲一個教會，以約爲根據，每個堂會的參加都出於自願。克倫威爾軍隊的英國教會是沿着第一條路線發展，那一直維持到現在的公理教會則是沿着二條路線發展。但無論如何，公理會是介乎加爾文派的大教會原則和小派原則之間的一種教會。當然加爾文派本身和小派也有許多關係。然而公理會與加爾文派之隔絕，是因爲受了重洗派的影響，更是因爲受了那和重洗派理想不同的屬靈派的影響。這個運動和小派之間的密切關係，不僅顯現在普通浸禮會之投入重洗派一事上，而且還顯現在『特別浸禮派』沿着完

全獨立的路線發展上。特別浸禮派也是從原始的獨立教會中分出來的；它根據自由教會的原則，主張成人受洗，但在別的方面，依然是嚴格的加爾文派，和浸禮派沒有更深的連繫。公理派信徒常常大批地投入浸禮派，也有些堂會是兩派信徒合組的。有些浸禮派的堂會是以聖約爲根據組織起來的，信徒彼此之間，以及信徒與上帝之間有明晰的協定，每個信徒都要簽字，並鄭重地宣誓遵守。這完全是浸禮派的觀念。然而在另一方面，公理會和加爾文派的大教會原則極爲近似，這可從這聖約的表現的不同看出來；卽它有時是暗含的，有時是明示的。若是暗含的，它就和包含在嬰兒受洗及加爾文派大教會內的聖約一樣，祇意味着教會應履行它那成爲聖潔社會，和教育人民的義務。若是明示的，它就意味着以自願參加與嚴格一致爲基礎來組織的團體，這就取消了國教的觀念。這樣我們就能明瞭何以有許多人在公理派，敬虔派和長老派之間往來擺動，而有些人卻覺得留在國教內同時又保持這些觀點是可能的了。

然而它的基本要素仍然是非大教會的，而是和小派近似的，祇是因爲它沒有和加爾文派的神學斷絕關係，所以用不着有自己的洗禮。這很可說明新英格蘭公理派之中的矛盾。

〔美洲開發時期的教會〕

現在讓我們先看一看那導向所謂公理會的原則的發展路線。屬於這一路線的有亡命者的社會，這些社會是從上述運動中產出來的。從他們先英國移到荷蘭，其後又移到新英格蘭，目的在保存他們的國籍，並實現那建立一個完全民主的教會的使命。

英國政府已把它那迫害異教徒的法律修改過了，讓脫離國教者自由出境，但有一個條件，若是他們後來重返本國，則財產充公，人卽正法。布繞恩先在密德堡(Middelburg)建立了一個堂會，不久消滅。後來巴繞的信徒又在阿姆斯特丹成立了一個相似的堂會。這個教會的社會地位很困難。學者和農夫全是一樣，不得不去作粗工，或經商。同時，惠特吉夫特(Whitgift)所預言的混亂很快地在會衆間開始。那作爲民主的根本原則的多數原則，與平信徒佈道的原則都引起了各式各樣的鬥爭和吹毛求疵的辯論及敵視。對於教會典章的爭論頗多：它應當是貴族和長老式的呢？還應當是民主的呢？教會應由基督的靈治理而不應由人來治理的主張，不過是另一個證明屬靈派影響的例子，實際上是不能實行的。魯濱孫把一部分會衆領到來登，離開了所有這些混亂，他解決這個問題的辦法，是把教會的行政歸給長老們，把教會的權威歸給會衆，這等於說，不太重要的事由長老們去決定，重要的問題由大多數教徒去決定。同時他贊成設立一個教會團契，卽代表個別堂會的顧問會議，而堂會本身卻是獨立的。

後來他們把這些原則帶到新英格蘭去，在那裏成功地把他們的精神灌輸到後來在新英格蘭定居的許多長老派團體中間。然而這並不就是說他們得以自由地組織各式各樣的教會。在新英格蘭，祇有加爾文派的公理會得到承認，甚至連最重要的政治權利也祇限於那派的信徒。實際領受聖餐的人祇以那些被認爲眞正重生並簽過聖約的人爲限。然而兒童們卻全部受洗，並被認爲教會裏面的外圍；他們雖不屬於那領受聖餐者的中心羣，卻仍被認爲基督徒，並應繳納教會稅。他們祇需簽訂那被反對派稱之爲『半調子的聖約』就成，卽應許遵行一般基督徒的義務。這樣，在新英格蘭殖民地中，公理會變成

了國教，所以個別堂會間的關係較爲密切。這是美國公理會的開端。它以後在衞斯理會的影响下，雖然有一部分教友轉到長老會，一部分教友參加了神體一位派教會，卻依然不失爲一個大而有影响力的教會，其組織原則並已爲許多其它教派，如浸禮派，復臨安息日會，以及神體一位派教會等所接納。

〔獨立派〕

克倫威爾時期的獨立派，是公理會的第二種發展。它沒有和英國的公理會結合，雖然二者都發源於來登，都是從雅各斯（Jacobs）的教會開始的，公理會教徒回到倫敦，和長老派及浸禮派一樣，也組織了一個自由教會。

在國會中，在韋斯敏斯德議會中，和在牧師的團體中，這公理會祇有極少數的代表。他們願意讓國教繼續存在，僅主張各個堂會應當獨立，必要時有放逐教徒出教之權，並有權選舉自己的職員。它準備承認政府部分控制。然而這一運動的眞正勢力，不在於這些人，而在於克倫威爾的軍隊。很清楚的，後者既不是布繞恩派的運動，也不是巴繞派的運動；由於政治史的發展，它卻很受外國的影响。就它對國教的態度來說，它是困惑的，在理論上趨向於內心之光和經驗，並要求平信徒，如官長，士兵等都有權佈道，要求靈性上『重生』的牧師，並要求有自由地以自己所選擇的牧師爲中心來組織教會之權。這獨立派比布繞恩派和巴繞派更屬靈化，在很多方面，很像路德的早年教訓，和士文克斐特（Schwenckfeld）那按照早期教會的模型所建立的小羣。

獨立派根據良心和聖靈在個人心裏的見證而要求別人容忍他們的信仰，因此他們也就不能不把同

樣的容忍給與其它宗派。所以在長老派看來，獨立派似乎和重洗派及反律法派是一樣的。然而獨立派很快就發現，無限制的容忍招致了許多困難。他們甚至於接受國會委員會所指派的牧師，祇要這牧師是『重生』的。在平信徒佈道一事上，他們比布繞恩還更進一步，認爲那是一項權利，對這權利的要求他們是非常狂熱的。但在同時，他們和國教的關係和他們對教會的理論卻仍極模糊。

若僅就克倫威爾受哈禮遜（Harrison）的影响而論〔哈禮遜是軍中小派的眞正保護者，其後成爲一種復臨派（Fifth Monarchy Men）的倡導者〕，他實際上很可能是受了重洗派觀念的影响。然而克倫威爾總是堅持所有新教教徒應彼此容忍團結，並堅持基督教的統一，同時又不棄絕國教正式的組織。一直到『瘦骨國會』（Bare Bones Parliament）的多數黨將什一稅制度取消後（這意味着教區和大學將喪失其經費，將不得不藉助於自願捐獻的原則），纔有人希圖將國教按新的基礎改組。正因這一希圖，克倫威爾纔將這中產階級的國會解散。克倫威爾的教會政策是指定一個國會調查委員會，盡可能由代表各種團體各種主張（包括長老派和國教在內）的卓越人才組織之。祇有天主教，因爲政治原因不被包括在內。後來，國教教徒因企圖叛變之故也被挑除。至於浸禮派，公理派和貴格派等脫離了國教的派別，當然是被容許的。所以實際上獨立主義是國家的宗教政策，因爲政府的職位差不多全是由獨立派教友担任的，這些人大多是像敬虔派教友那樣的熱誠人士。因此對個別堂會的希望和選擇均願攷慮。這一整個程序以及和這程序相連的容忍，都是受屬靈派的影响。克倫威爾的隨軍牧師全是這一類的人物。然而克倫威爾的主要觀點卻是加爾文派的觀點。他也希望成立一個基督教國。他祇

不過是將基督徒的經驗範圍予以擴大，包含罪惡的承認，得救的保證，以及恩典神學，認爲這些都是基督徒經驗的特徵。他對於人民也實行道德上的監督，不過不是通過教會的紀律法庭，而是通過政治機關。

〔克倫威爾〕

克倫威爾也深信神權政治。他認爲他和軍隊的行動是和地方政府在中央政府失敗時所應採取的行動類似的。他認爲自己的地位是天意和歷史的趨勢所認可的，因之是神授的。他的信仰仍然是加爾文派的和預定論的。所以克倫威爾及其軍隊中的獨立主義，和浸禮派的主張在原則上是根本不同的，雖然二者間有不少相似之處。

關於人民福利與人民主權，他的教訓亦卽加爾文派那人民有責按照上帝旨意建立政府的理論，而他是從事態的發展中去察知上帝的旨意。關於財產，法律和政府問題，原則上他是保守的，他的立場愈來愈清楚地離開了那相信民主，共產主義和千禧年的激進份子的立場。從一開始，他的獨立主義就和他們的有了差別。它同浸禮派的關係，遠不如布繞恩派和浸禮派的關係那樣密切，但比布繞恩派更趨向於屬靈派，然而這一趨勢卻被加爾文派那認國家爲一種目的在服事和榮耀上帝的制度的觀念所限制了。

因此作爲『護國主』的克倫威爾也接受了加爾文派那聯合並保護所有新教徒的政策。這是新教的國際政策；這政策先從布塞珥，慈運理，加爾文和黑森的方伯諸人表現出來，到這時又有了最後的偉

大表現。但克倫威爾的獨立主義卻仍然祇是暫時的局面。一六八八年的最後革命又恢復了克倫威爾之前的觀念，而獨立派中的殘餘的忠實信徒，也都分散到各自由教會中間去了，如貴格派，浸禮派，公理派和長老派等。

在最初時，公理派和獨立派都是範圍有限的現象，而且獨立派還是暫時的。可是這兩派的影響卻都是很大的。第一個結果——在世界歷史中有普遍的重要性——是從獨立的理論過渡到洛克（Locke）的國家理論，這個國家理論發展成爲一種贊成自由組織教會和政教分離的學說，這個學說和政治自由主義有很密切的連繫。在前面我們對於這一點曾暗示過，現在，在歷史背境中，這一點就更其清楚了。從洛克以降，直到現在，這個學說被擴大發展成爲國家哲學，它已經成爲自由主義和民主主義的宗教政策。

第二個，而且是更重要的結果是：在美國憲法和美國各州的州憲法中，教會在國家中的地位，實際上是按照這路向形成的，這一部分是因爲各州實際上有很多不同的教會同時存在，一部分也是公理派的加爾文主義的表現，認爲教會和良心自由具有不能干涉的尊嚴。雖然就一般而論，國家被認爲是基督化的，然而它對教會卻既無權威，亦無義務；對良心問題亦不得干涉。這和拉丁各國自法國革命後試圖將國家和教會分開，成爲明顯的對照。後一運動是思想自由的社會和教會權力之間的鬥爭，尤其是和天主教的鬥爭。現在的宗教政策，已日漸由美國教會學說和榜樣所決定。

〔加爾文派和自由教會原則〕

以上的詳細研究，使我們知道不可將自由教會的政策統統直接歸之於加爾文派本身，毋寧說它是由於那被浸禮派和屬靈派修改過的加爾文派的影響所致。然而就是那眞純的加爾文派教會，當它面對了各種人和各種宗派的混合，面對了那日益增長的國家世俗化的趨勢時，也趨向於自由教會。這一事實對近代加爾文派是有決定性的。加爾文派的自由教會是在各國國教之旁興起的。政教分離是日內瓦本地現在的政策。開拍爾的宣言——這是常常被人提到的，普林斯頓大學（University of Princeton）幾乎把它定爲加爾文派的正統主張——直接教訓着說，自由教會制度是加爾文派的基本學說。於是和這相連的到處都有制定自由或民主憲法的趨勢，這一類的憲法使各個教會有行動之自由和在公共輿論中佔有光榮地位的可能。

在經過自由教會這個階段時，加爾文派中的主要派別在政治上變成了自由主義者，並且還那樣清楚地採取小派的個人主義和純屬功利主義的國家觀念，所以在這一點上，加爾文派和小派之間今天幾乎已無任何不同了。至於加爾文派形成國家憲法學說的趨勢，我們在前面已經指出過了。然而主張自由教會的加爾文派，卻比這還要更進一步，而接受了民主主義的本身。它現在之所以如此接受政治上的個人主義，完全是由於自由教會制度和民主主義的這一混合使然。所以在今天，加爾文派同小派一樣，和路德派的國家制度是正相反的，它驕傲地認爲自己是適合現代心智的唯一的基督教形式。當然，加爾文派還沒有產生民主主義，但它的自由教會形式已經是對民主主義的鼓勵。凡在自然條件適

宜於民主主義的地方，如新英格蘭的殖民地，加爾文派就給它一個有決定性的推動，使自己的生活和民主原則適應，並以自己那個人對世俗權威獨立之精神去鼓舞它。

〔自由教會原則與宗教容忍〕

宗教容忍是公理派與自由教會運動興起的必然結果。但這一原則卻並未立即被全部接受，而這是因爲有兩種障碍必須先加克服：（一）是加爾文派那認自己爲唯一的眞理的持有者的觀念，（二）是它那認國家具基督教性質的學說。此外，還必須等到純加爾文派能接受這容忍的原則始可。

早期公理派的理想可敘述如下：有建立獨立教會的自由；廢除國家對宗教事宜的强迫；把一切異端的派別逐到國外。新英格蘭的公理派清教徒將這些原則永久化；他們不强迫任何人參加教會，但卻不容許任何其它教會存在，而且使重要政治權的行使僅以教友爲限。它禁止對宗教事宜加以强迫，同時卻又不讓其它不同的宗教團體有任何存在的餘地，從這裏，我們可以看出來這是一種消極的理論在運行。積極的容忍，直到十八世紀時纔算開始，而且這主要地還是由於宗教的興趣衰退和各種世俗商業興起的緣故。在英國，『長期國會』（1640—1660）祇對加爾文派中的各教派容忍，爲了使國家具基督教性質起見，它繼續維持依利薩白朝的立法，强迫人民參加公共禮拜，唯一不同的不過是個人可自由選擇他所願意參加的宗教團體罷了。以後布繞恩派和獨立派乘機要求將宗教自由施之於浸禮派，蘇亞尼派，亞米紐派，甚至於猶太教徒和回教徒。他們的要求是以屬靈的原則爲根據，竭立主張：外表的禮拜形式，若與內心的啓示相較是不重要的。密爾頓（Milton）是這羣人最先進的代表，但他以極

濃厚的文藝復興的文化精神，揉雜於他那清教的和屬靈的觀念之中。克倫威爾宣稱信仰自由是人類的天然權利，可是最後卻因政治上的理由不能不否認天主教徒，英國國教信徒和激進的浸禮派信徒的這種權利。克倫威爾對國家之應具基督教性質，和一種至少在形式上和管理上是國教的國教制度均深信不疑。祇有浸禮派，貴格派和威廉斯（Roger Williams）纔固執地主張：從屬靈的觀點看，所有宗教派別，全應獲得平等的認可，那建築在自然律上面，祇管十誡第二版的國家，對於社會的宗教目的應該抱中立態度。在這裏，國家是完全被當作實用的組織看。威廉斯先加入浸洗派，但不久就被趕出去了，之後，他宣講一種無派別的屬靈宗教。在建立羅得島（Rhode Island）之後，他就勸說這新殖民地以完全宗教容忍爲基礎來制定憲法。他也認爲國家的性質是基督教的。

一直到洛克形成了他的教會與國家學說後，宗教容忍的原則纔算被接受。在美國各州憲法中，宗教容忍後來成爲實際的政治事實。爲了尊重良心的尊嚴，人類的禮拜和個人信仰的自由之權，都成了各州的憲法基礎；然而在其它各方面，特別是在國民精神中，國家的基督教性質仍然被保存下來，直到如今。

傑林克（Jellinek）曾告訴我們說，一個人按照良心去崇拜的權利，作爲一種應由憲法加以保證的人權，是和那由啓蒙運動的自然律所宣佈的『人權』一同成爲法律的規定的，這一法律規定後來又被寫入歐洲各國的憲法。它像『召喚』（即職業）的觀念一樣，是另一個例子，很明白地顯示，那許多在今天毫無宗教根據的觀念，卻原是從宗教的土壤中生長出來的。然而崇拜之自由，尤其是那作爲人

權不可分割之一部分的自由權，是不能歸功於清教派的，除非我們將貴格派和浸禮派也包括在清教派內，此外，我們還應歸功於內在宗教的軟化力和人們對外在教義之減低到祇有相對的價值這一趨勢。容忍的唯一眞來源，是那認一切外在的宗教類型全僅爲相對的那種個人主義的精神。這個觀點中所含的唯一加爾文派成分，是國家無干涉宗教之權的那一種感覺。

再者，我們也不能忘記，除了這些宗教力量外，還有許多其它外在的原因，特別是啓蒙運動的唯理主義，對這些憲法原則的形成也是有幫助的。宗教容忍這一原則之所以能够滲入眞正的加爾文主義，一部分也是因爲那脫離國教形成特殊團體的敬虔派的發展，再加上同國之內有許多不同的宗教信仰和崇拜形式同時發生之故。在現在，他們是把早期加爾文派的宗教與教會自主這個觀念，解釋爲有不受國家干涉之自由，因而是崇拜自由原則。在同時，它的主要趨勢也是福音派和正統派的。

就眞正加爾文主義而論，容忍仍然完全是一個政治問題，目的在使教會離國家而獨立，和教會本身的內部問題無關。眞正的加爾文主義認爲許多教會同時並存是一種暫時的辦法，這問題非人類心智所能解決，祇有當末日到來時，純粹的眞理始得以建立。從錯誤中揀選眞理的過程，是靠上帝的審判來實現的，不是靠人的努力，也不是靠國家的決定。這種辯論所依據的假定仍然是：國家，一般社會，以及它們在自然律和統治者的良心中的道德基礎，其本性是基督教的。然而在這一方面，新加爾文主義也認爲自己是近代進步的支持者，它與原始的加爾文主義之不同處，祇在於自由教會和宗教容忍的觀念。

〔新加爾文派〕

然而因此之故，新加爾文派就把那原來和墮落狀態相適應的相對自然律的觀念改變，使之和自由主義在近代所維持的唯理性的自然律觀念相適應（那原來的自然律是極爲保守的，雖然和路德派的觀念相較，它更爲接近唯理主義）。自由主義本身當然不是加爾文主義的產物。就它的理論方面而論，它是一些人文主義的法學家們所創的，而這些人的靈感則來自那從基督教的影響解放出來的斯多亞思想和羅馬法，它同時也是一些從經驗中推演一切的近代心理學哲學家們創出來的。然而由於這一觀念也深受加爾文派和經院神學的基督教自然律觀念的影響，我們就不難了解何以那在實際政治經驗中崇尚民主和自由的自由教會式的加爾文主義會採取這些觀念了。原始加爾文主義中國家和教會的結合，其根據不祇在基督教政府對上帝的責任的觀念，也在於認爲，相對的自然律的制度，除非有了那作爲上帝恩典機關的教會的幫助，即完全不能滿足社會之需要。然而當教會與國家分離，各種世俗制度獲得了獨立，亦即僅以自然律爲根據時，自然律當然就把那古老的，祇是相對的基督教自然律丟掉，也用不着再靠教會來成全自己了。這自然律的觀念成爲自治的和理性的，按照它，世俗的制度具有純粹實用的目的，這目的祇要用理性就可以達到，不必靠啓示的權威。如用神學的術語表示，那就是：不用實現十誡的第一版，十誡第二版中的自然律也還是可以實現的，因爲十誡的第一版，在墮落狀態中已不再屬於自然律了。這樣的辯論，是密爾頓，威廉斯和貝爾（Bayle）都曾經用過的。這樣，人就會覺得他們可以安靜地接受這現代的世俗的自然律，尤其是因爲英國的思想家把它建立在經驗與實

際的根據上。但是人們也發現（例如十八世紀新英格蘭的加爾文派），和法國人的自然律觀念以及它那唯理主義和唯心主義的氣質相適應還是可能的，這法國的自然律觀念是以個人理性的自由和平等一學說爲根據。這樣，我們就可以了解新加爾文主義是怎樣地深受自然律觀念的影響，而在歷史和神學上，它藉着强調加爾文向唯理主義的自然律的趨勢，來證明這一觀點的合理。這樣，就將那古老的神權政治的精神完全丟掉了。

新加爾文主義將團契的原則擴展到生活的各種關係上；組織團契的趨勢到處顯示了出來，人們不僅爲了教會和宗教的目的組織團契，也爲社會和文化目的而組織團契。代替那從繼承得來，屬於階級和行會組織的財產之贈金，制度和組合的，有自由結社的原則興起，因爲，就是教會與國家本身，實際上也是一種團契。新加爾文主義對於基督教與人文主義的合作特別予以强調，這和老加爾文主義十分不同，因爲前者是以自然律與聖經中的律法之彼此一致爲根據的。從這一觀點出發，新加爾文主義開始發展一種國際的和平主義精神與和平主義宣傳，提倡人權，鼓勵反奴隸運動，並和慈善與人道主義運動聯盟。男女平權運動也從它獲得了贊助，它遠在其它教派之前即敢於發表這種言論。美國和英國新教中最熱誠的教派——在英國這一派也包括國教中那大有力的福音派在內——是代表自由主義那重人道，愛自由和世界一家的倫理的。

甚至克倫威爾也相信，把自然律的公共福利觀念和基督教的救世觀念連結起來是可能的，所以他把他的基督教國家觀念和一種比較上是近代而自由的功利主義的政治制度合併在一起。但在這一方

面，最有興趣的例子是格蘭斯頓（Gladstone），他是近代政治中偉大的基督教代表。誠然他是英國國教的教徒，但他卻日益傾向於自由教會。在政治和倫理方面，他的理想是自由教會的理想。所以爲了倫理上的原因，他贊助自由主義，擴大選舉權，並主張說，在處理外交政策問題時，仲裁的辦法不但可行，而且應行。他的政策是十分基督化的，同時，在世俗事務方面，他也是同樣地決心以自然律爲依據。若是我們把格蘭斯頓的基督教國家觀念和史塔（Julius Stahl）與俾斯麥（Bismarck）的基督教國家觀念對照，那麼歐陸路德派思想和那受加爾文派影響或決定的盎格魯薩克遜思想之間的大不相同，就可明顯的看出來。但這些差別卻不是由於盎格魯薩克遜人的氣質使然，荷蘭的牧師和政治家開拍爾對世俗事務也持類似的自由主義的自然律觀念。在這些問題上，新加爾文主義離開加爾文已經是很遠，開拍爾雖想把這一事實瞞藏起來也是徒然。在世俗事務的處理上，新加爾文主義已經極接近現代的自由主義和功利主義，後者發現在新加爾文主義中有一種偉大的道德輔助力，是它在歐洲大陸上所沒有的。在同時，新加爾文主義依然自覺地遠離法國那抽象的民主理論與主張平等的自然律。

在研究這一整個發展時，我們在加爾文派成爲一個自由教會制度的發展中可以看出一個被釋放出來的因素，這因素從一開始就暗含在『聖潔社會』的觀念中，不過原來卻是和基督教社會統一的觀念，以及以强迫來保證宗教統一的那原則連合在一起的。這兩個觀念的分開，是由於英國革命的壓力，再加上屬靈派和浸禮派的影響。結果是：那信仰一致的社會理想被擱在一邊，世俗的社會學說被歸之於完全功利主義的自然律，而基督教的標準祇在教會中纔直接地被保存下來，而這些理想，祇是因爲在

相當限度內在教會中獲得實現，所以纔能散佈地更廣，滲入社會，成爲一種精神的和社會的力量。今天的信徒相信這兩種潮流到最後一定會合併，因爲創造自然律的，也就是那創立教會的上帝。所以深受加爾文派影響的一些國家，儘管在外表上已經拋棄了教會一致的理想，卻依然相信內在的永久一致。在現在，這兩種生活領域還全可不受近代批評的影響，加爾文派仍然認爲堂常識就可以很容易地滿足實際生活的要求，但這種情形和態度究能維持好久，卻是一切關鍵所繫。在目前，這些加爾文派的國家祇知道近代世界主要的是一種政治的，社會經濟的和技術的發展，它們也能使它們的宗教和這種生活方式適應。然而自從達爾文，斯賓塞（Herbert Spencer）邊沁，約翰密爾（John Stuart Mill），如斯金（Ruskin）以來，在這一方面已經有了很大的變化，而且這類變化將來也一定會發生的更多。

〔後期加爾文派的影響——清教派和敬虔派〕

（二）　清教派和敬虔派：然而加爾文派中那不可或缺的成分，卽聖潔社會的觀念，不久就另外發現了新的表現，而不僅以公理主義的和國立的教會爲限，這些教會很快地就和神體一位論，啓蒙運動以及一般文化發展發生了密切的連繫。近代的公理派教會特別喜歡强調它的信仰自由和科學的眞理感之間的關係。聖潔社會這一觀念在教會之內的發展，也可能祇加强教會對成聖與苦行主義的傾向，在清教派和敬虔派中，實際的情形就是這樣。從一開始起，這一發展就蘊藏在加爾文派的本性中。我們慣於稱那對加爾文有決定性影響的布塞耳爲改革家中的敎虔派，並稱加爾文本人爲嚴格主義者。不過必須先有適當的環境，然後這一趨勢纔能解放，並照一個特別的方向發展。這趨勢，首先是由於廣

泛的國民生活而顯現出來，在加爾文派看來，這種國民生活有世俗化的危險，而對於這困難，教會已不能再用加爾文在日內瓦所執行的紀律去解決了。這一危險，在日內瓦本地，或這時正捲在偉大的政治鬥爭中的法國新教徒中，或在那其宗教組織完全按日內瓦原則的蘇格蘭，都沒有發生。然而在那爲國教所支配的英格蘭，在那從未完全吸收加爾文主義，亦未曾爲教會法庭留好多餘地的尼德蘭，在受尼德蘭影響的西德各省，和那爲循道會所警醒的美國，清教派有很强的發展，因而又在十九世紀滲透了法國和瑞士的教會生活。在日耳曼也是如此，在那裏，路德派同樣地爲世俗化的危險，尤其爲一種剛硬而無情的正統主義所危脅，所以這時候也有一個相似的改革運動興起，在某種限度內，這是加爾文派的敬虔主義所刺激起來的。從這時候起，路德派和加爾文派之間的距離就不像從前那麼遠。在現在，歐洲大陸上的整個教會生活，都深受益格魯薩克遜循道會的敬虔主義的影響。

〔英格蘭的清教〕

英格蘭的加爾文派是愛德華六世在位時建立起來的。它首先是在布塞珥曾經工作過的地方——劍橋和倫敦出現，這時候倫敦有一些外國教會，在拉斯高(John à Lasko)的領導之下，從一開始就樹立了一個過嚴肅的內心生活的榜樣。在依利薩白朝代，因爲受了一些從歐陸回來的流亡者的影響的原故，英格蘭的加爾文派和日內瓦的理想更見接近，而且和蘇格蘭的加爾文派也有了密切的接觸。其後它分成了三股主流，卽長老主義，公理主義和清教主義，這三者常常彼此互相合併。

對於長老主義，卡特賴特（Cartwright）曾有很清楚的界說。在長期國會時代，藉着蘇格蘭的助

力，長老派曾希望變成英格蘭的國教。這一派是眞正的加爾文派，藉着宗教大會制度，它散佈到全國，在這裏我們用不着對它多加描寫。第二，公理派在尼德蘭，新英格蘭，最後並在英格蘭發展出來一個全新的教會組織原則，那就是教會不受國家管轄，和每個堂會都是一個完整的獨立體。這一發展的意義是我們剛纔所看到的。最後還有那狹義的清教派，這派是虔敬的，它的熱誠是有條理的，它沒有特別的教會組織理論，它勸人在實踐上遵守基督徒的信仰，並以加爾文派的神學爲根據，懇切地教人虔敬。現在我們要研究的就是這一羣人。屬於這一羣的有許多不同的教派，如長老派，公理派和浸禮派等。克倫威爾的獨立派除了更帶神祕主義和狂熱主義的色彩外，其特點與其說在公理派的教會學說，還不如說更在於它的進取力。清教派的名字是爲了要表示和這樣的獨立派有別，其實這名字的本身是沒有好大意義的。克倫威爾本人大體上屬於清教運動，不過有一個時期，因爲他對於上帝在實際上指導國家的認識，和他對新啓示的期望，曾經暫時脫離了清教運動。像巴克斯特（Baxter）那樣的人，是清教最好的思想和成就的代表。直到今天爲止，整個英格蘭和歐洲大陸上的敬虔主義，依然是靠那信奉浸禮派的補鍋匠——本仁（Bunyan）的靈修著作爲營養。

清教運動以攻擊國教中的天主教成分開始，並要求組織教會紀律法庭，和純淨的領受聖餐禮者的團體。然而在斯圖亞特朝代時，它成爲一種眞正的宗教覺醒，要求第二次宗教改革，認爲在改革時，教義的改革應繼之以生活的改革，並希望引個人到屬靈和聖潔的生活，認爲這是基督教的眞正要素。

清教運動的特點如下：所謂的『預言』，卽牧師和會衆在教會裏面討論牧師的證道詞和聖經上的章節；家庭禮拜，包括問答體的訓言，由家長主持；以關於拯救的事教訓年幼人，因爲每個人都應當深切了解得救的一切條件，無知會引人入地獄，正如本仁在天路歷程中很生動地所描寫的那樣；用臨時的禱告來代替正式的祈禱文；以嚴格的和有系統的自然律使自己成聖，這說明了何以有許多清教徒寫自傳和日記，以及對默禱加以强調；避免一切鄙俗的享樂，自動地嚴格地和那未歸信的『世俗之子』或自然狀態之子分開；要求實踐苦行主義，而最重要的是從事於最勞心力的工作，因爲這是操練精神與肉體的最好方法；實行良心的詳細反省和診察的制度，以及極澈底的靈魂監督；它的平民的特性，卽備辦初級教育，努力提高人民的一般社會水準；就舒適與服裝而論，力求生活簡樸，然而卻不失風采的眞正卓絕和莊嚴；各界人士都實際，可靠和誠實，這在實際事務，如政治，社會問題和商業活動中都表現出來；最後，它的團結精神，靠着對實際經驗和聖潔生活的强調，這團結精神消除了新教改派間的隔閡，以敬虔派的成聖要求將所有的信教者都團結起來。

在這些方面，清教徒有意地反對文藝復興的精神和依利薩白與斯圖亞特時代的文藝。他們並且完全反對那在圈地和大獨佔中表現出來的封建政策和經濟標準。莎士比亞痛恨敬虔派教徒和他們對感官享樂的敵視，和蒲脫勒（Butler）責罵他們，說他們的神學褊狹而迂闊，都是大家所知道的。

以下所述的清教特點，使這一運動和原始加爾文派運動之間的差別顯了出來：更强烈地重視個人主義，儘管有那一切恩典工具，它卻使上帝和人直接地相對；把善行當作蒙選的證據而加以詳細的評

價和審查，這導向律法主義，自以爲義，和有系統的苦行主義，以至達到爲眞加爾文派所未有的程度；個人之自制和苦行操練的精神，這並不排除享受上帝在自然中的恩賜和顯示的快樂，但仍然把那說『迦南的話』，生活態度嚴正的選民，和『世俗之子』或『可怒之子』分開。在這些方面，都顯出一些不能否認的新動機，例如：預定論所發揮的個性的影響力；經過一個時期的教會鬥爭，嚴格的教會主義崩潰；社會被分爲兩部，一部份是嚴正的，一部份是鬆弛的。很自然的，這些影響所產生的情況，和加爾文那完全統一的基督教國家是十分不同的。

在另一方面，這種清教主義和路德派的敬虔主義的不同處在於它對教會仍然有不可動搖的忠心；它不强調悔罪，和那在一剎那中達到蒙恩保證的感覺；認爲成聖是逐漸和有體系的前進。因爲按照路德主義，因信稱義既然被認爲是一把可以在忽然之間打開上天寶庫的鑰匙，那因此而獲得的喜樂被當作人類蒙恩的唯一明證，那麼路德派的敬虔派在大體上之專門注意『罪感』和『保證感』，也就是很自然的事了。然而按照加爾文主義，恩典卻是在於那在創世之前就已經存在的，而慢慢展開的揀選。所以在清教派中，歸信被當作預定的效果，這效果是漸次進展的，它所注意的是一種受控制和培養的進步，不是『感覺』，因爲暫時的信也可以有這『感覺』。所以把教會主義和這個觀念合併起來是比較容易些，因爲這進步正是由於『恩典的工具』而來的，這些工具既然有屬靈的意義，就當然不會妨碍內心的信了。可是它那爲求成聖而實行的苦行主義是太乾燥和嚴厲了，因此它纔求助於神祕主義。然而由於它在這裏是加爾文派那『作爲活動的基督的肢體』的觀念連在一起的，所以這種神祕主義比路德派的

較實際，較活動。千禧年說雖然不時在清教主義中出現，但出現的次數比較算是很少，而且也許是重洗派和狂熱的教徒們帶來的。

所以這個加爾文派的清教的敬虔派，和歐洲大陸上的敬虔派是大不相同的。它是英國中產階級的道德訓練所，在英國啓蒙運動大時代的動盪後，它早在十八世紀卽重新出現——但這一次它卻是以循道會的形式出現，循道會實際上和清教的老傳統是相合的，雖然它也包含了一些新的成份。關於這一點，以後討論到循道會時我們將再詳加討論，因爲這循道會最後也加入了脫離國教者的行列。循道派所產生的福音精神——它不時地率先取攻擊啓蒙運動——雖然有許多偏向，到今天卻仍然能顯出清教的加爾文派的精神力量，並且還將它的影响力擴及於非加爾文派的教會。

在開始時，清教的社會結構包括社會的各級人等，然而等到它變成了一種成聖的敬虔運動時，它也就變成了中產階級的宗教，自從它藉着循道會在英國和美國復興後，就更加如此。平信徒比神學和牧師佔更重要的地位，到一六八八年革命後，英國的宮庭與貴族和它完全斷絕了關係。它的生活方式對高級官員和貴族很不適宜，並且祇有在很大的限制下纔能够强加於天眞的農民。當這一運動被排斥到國教之外，與國教和官方分開時，這個組織的人就被迫進入商界。美國的開國祖先們一開始就把這種中產階級的精神帶到了新英格蘭，儘管在最初時當地的經濟狀況極其原始，他們卻發展出資產階級和資本主義的特性，這特性在美國人中很顯著，到後來並勝過了美國南方那貴族的和蓄奴的移民。

在政治上支持自由主義的就是這一羣人。從經濟的觀點看，他們從那一般說來和資本主義已經是

很合適的加爾文主義中，以奇特的精力和清醒的現實主義，發展出一種可作爲資本主義的理想基礎的精神，以便使資本主義能够在人民中廣泛地發展和成功。

〔尼德蘭的墨守成規派〕

尼德蘭的加爾文派也是順着類似的路線發展，但結果卻不一樣。在尼德蘭，重洗派許多堂會繼續存在，注重屬靈宗教的許多神祕派也依然存在，加爾文派的國教裏面，也形成了一個强有力的清教敬虔派的團體。這些成份在英國曾引起了大革命的爆發。但在尼德蘭並不如此。尼德蘭不像英國那樣有一個迫害異教的公教化的國教，政府機構中也沒有內在的政治危機。從一開始，尼德蘭這個中產階級的共和國就有採取加爾文派的世俗理想的趨勢，加爾文派的教會理想最後也獲得了相當的實現。所以尼德蘭的清教發展僅限於一種强烈的苦行主義和嚴肅運動，這些人被戲稱爲墨守成規者或堅毅的人。這一運動是由一些反對文藝復興的人文主義文化，和那與之相伴的異常的經濟發展現象的人組織起來的，這時候，尼德蘭的經濟發展超過了所有其它歐洲各國。這些人在國教裏面組成爲許多小羣。這種趨向，在荷蘭的加爾文派中間早就已經存在，那就是從一五七一年第一次全國宗教會議在荷蘭境外恩登(Emden)開會時起就已經存在。在那次會議中，加爾文派首次覺得它是一個全國性的組織，並試圖組織一個全國性的教會制度。雖然在荷蘭本地，由於西班牙的專制，其後又由於教會組織的混亂——這種混亂好容易纔被地方當局約束住——成立全國性的教會制度爲不可能，但加爾文派流亡在外的教徒卻試圖按照法國新教徒的模式組織自己的教會。這個教會制度把教徒很清楚地分爲兩類，一類範圍較

廣，凡是受過洗的人都包括在內，一類範圍較窄，祇包括那些曾經通過堅振禮被明白納入教會的人，它並且還有一個很嚴格的道德懲戒制度；在這些方面，它和那嚴守規矩的流亡者的教會有明顯的連絡。一五七九年特熱赫特教會聯合(Union of Utrecht)後，流亡者逐漸回到荷蘭，開始和某些省份的政府當局訂立條約，創立加爾文式的國教，但卻容忍居於少數地位持異見的教會存在。這些教會不能不接受大部份國家監督，特別是在教會懲戒權的行使這一方面。它們對那成立較早，也較爲開明的改革運動到處敵視，對於那注重商業和宗教容忍的大城市亦然。甚至於早在恩登宗教大會時（一五七一年），加爾文派中的激烈黨和妥協黨之間的敵對就已經十分明顯了。

國教成立後，這敵對更見緊張。衝突的焦點集中在嚴格的加爾文派的規章，嚴格的信經，和嚴正的倫理理想這些問題上。墨守成規派和放肆派這時是面面相對，互相敵視。在這種情況下，嚴格派主要關心的，是將亞米紐派的教徒排斥出去，這派教徒的見解主要的是人文主義的，受伊拉斯母(Erasmus)的影響很深，並且極力主張國家在教會裏的重要性，和各省教會的獨立性。嚴格派並且反對所有贊助亞米紐派的人。他們的企圖是勝利了，一六一八年多特熱赫特(Dort)會議時，荷蘭總督〔這時候是奧倫治親王(Prince of Orange)〕也希望達到全國統一，和嚴格派訂了一個條約。這個會議立下許多規定，並希望藉政府的幫助使尼德蘭成爲完全加爾文派的。然而他們也知道，專靠外在的方法是不能達到這個目的的，實際上，在短期之內，爲了和各省所採取的立場一致起見，他們對於亞米紐主義和伊拉斯母主義也不能不再度容忍。嚴格派這時候知道達到目的的最好辦法是親身處理屬靈的事，若

是用這種辦法不能成功，對於放肆派也許不得不藉教會法庭來將其逐出教會。塔芬(Taffin)和五德曼(Udemann)率先倡導，但當局者對付這些困難的方法，主要是從英國清教派抄過來的。尼德蘭敬虔派的開創者特林克(Wilhelm Teellinck)曾經遊歷過英國，受了英國清教派的影響，因而開始其事業。其他領袖們，特別是福德(Voet)，大量地運用英國著作，有許多英國書籍被譯成荷蘭文。尼德蘭敬虔派的主要開創人之一——阿米修(Amesius)是一個英國流亡者，羅登斯頓（Lodensteyn）爲了充實自己，準備以後的工作，也希望能夠到英國作一次旅行。

所以在這裏，那從加爾文派過渡到更爲個人主義，以英國非國教派的宗教會議的模型爲準繩，重視牧工，神祕色彩濃厚的敬虔主義的過程，也是很逐漸的。但隨着時間的前進，在它那潛伏的趨勢開始發展時，敬虔派雖然在神學上完全是正統的，對國教也忠心，然而它和原始加爾文派所假定的一個統一的，由基督的治理而成聖的國民社會，卻顯然是完全不同的。普通的非正式教會制度和大量的苦行主義的作品出現了，這一學派的牧師們的口號是重生，平信徒也可以主領公共禮拜，婦女也可在教會中教授。蒙恩和被選的兒童們把自己和世俗之子分開了。他們極嚴格地遵守安息日。他們究習良心學，並實行自我反省，和過有系統的苦行生活，在這樣做時，他們不怕效法耶穌會和天主教。國內和國外傳教工作仍被繼續下去，他們對於歸信和歸信的可見的朕兆特別重視。在這裏和在英國一樣，他們把善行當作是蒙選的證據，同時再加上嚴格的，有系統的律法主義和自我操練的實踐。它的個人主義，也在日記和自傳，有教訓意義的遺言，以及家庭禮拜和信仰監督中顯示了出來。敬虔派不久就發

現，要使世俗化的國教過這種嚴肅的生活，幾乎是不可能的，所以他們也遁入於末世論和千禧年說之中，並特別拿那類近似於尼德蘭早期神祕主義，聖伯爾拿的神祕主義，以及雅歌的神祕解釋那種神祕的熱誠精神，來平衡這流行的律法主義和懲戒那種嚴苛的，清醒的，乾燥的精神。換句話說，這引起了注重情緒和默想的個人主義，和加爾文的精神相去懸殊。在這裏，那早期的民族傳統又衝出來了。福德把他的老師特林克描寫爲加爾文派的肯培多馬(Thomas à Kempis)。

這種復新的苦行主義和老苦行主義之間唯一的不同處是：荷蘭的敬虔派宣稱，所有的世俗職業全應當充滿這種精神，凡希圖使世俗生活不受這約束的人都爲他們所激烈反對。很明顯的，這是一種在世俗日常生活之中的苦行主義。所以敬虔派的教徒並不希望脫離國教，祇是希望使國家和教會都成聖，不信的人應排斥出去，由信徒來統治，不應反其道而行。敬虔派的領袖們具有加爾文派的眞精神，注意到生活全部，在力求聖潔上，他們不斷地努力，希望獲得國家的幫助。他們的主要努力是反對牧師由政府推薦，反對奢華，反對近代哲學和容忍原則。但他們在上層社會中不大成功。路易十四時代的戰爭所引起的苦難，使這派在民衆間大爲成功，並使他們修正了那嚴格的律法精神，變得少注重舊約，多注重福音。那按着這一方法使整個教會以及民衆成聖的方案，當然不能實現。所以到後來有人脫離國教，而在另一方面，有一些激烈的神祕主義者也和教會正統派斷絕了關係。那在尼德蘭始終未死的神祕主義和小派精神，使許多信徒離開了教會，這稍後我們就可以知道。然而一大部份敬虔派的基督徒，在全部啓蒙運動時代中，並經過拿破侖時代的混亂，卻始終留在國教裏面。

在尼德蘭統一成爲一個王國，而這個加爾文主義的國教也不得不改組時，這些敬虔派的教徒就脫離國教，按照敬虔派的正統信仰成立一個獨立的教會。這個教會在尼德蘭的生活中依然佔有重要地位，今天在開拍爾領導之下，與天主教徒有一個共同的政策，所以至少暫時處於優勢地位。在他的歷史，神學和政治著作中，開拍爾對於這一型的新加爾文派曾有過頗有理解甚至可說是絕好的研究。這一種新加爾文派，在盎格魯薩克遜人間比在歐洲大陸上有更好的表現。然而這尼德蘭的自由教會，在許多方面是不亞於英國的自由教會的。

尼德蘭這一敬虔派的加爾文主義，十七世紀時大體上和嚴格的加爾文派相一致，因此能統治國家的主要部份；它在社會上的地位，從現在所有的材料尚無法確定。爲人所熟知的是：富商階級，最重要的是阿姆斯特丹的富商階級的氣質，是亞米紐派的，當時的政客們把容忍當作尼德蘭的救星；對於流亡的英國和法國的加爾文派信徒，對於門諾派和各小派的信徒，以及西班牙和葡萄牙的猶太人——在政治和經濟上，在這個加爾文派的共和國中，這些人有根本地位——容忍無疑是有利的。此外爲人所稔知的還有：當時城市人口比農業人口多得多，農民們早已經開始趨向於以資本主義的技術方法去從事農業，因此對於具有資產階級性的加爾文派也並不很生疏。儘管如此，敬虔派竭力地反對農村的節期，農民們對於這派的嚴肅主義大概是反對的很利害的。所以我們也可以假定，在尼德蘭，這個嚴格的加爾文派主要是資產階級和中產階級的，然而卻沒有機會明白宣言反對貴族的生活方式，像英國的清教派及其後繼者，即非國教的信徒和福音派那樣。在這一點上，它覺得自己和尼德蘭共和國以及

資產階級社會秩序的精神是一致的。所以我們不能把任何一個特殊的社會學說孤立起來，認爲是尼德蘭加爾文派的敬虔派所特有。

〔萊茵下流和瑞士教會中的敬虔派〕

萊茵河下流改革宗的敬虔派，最初和尼德蘭的加爾文派有密切的關係，在尼德蘭國教成立後也一直頗受其影响，顯出與其類似的特點；因此我們用不着詳加討論。然而在這些教會中，敬虔派的精神卻能够較爲不斷地維持下去，因爲在這裏加爾文派從未成爲國教，所以從開始起，先是在逼迫之下，後來在勃蘭登堡政府對之容忍和支持時，最後在被納入萊茵威斯特發里亞教會時，總要藉特別聖潔的生活來證明它有存在的權利；它從未和國教有過任何連繫。所以在這一區域，敬虔派從開始到如今總是特別堅强，有力地促進非國教的小派運動。這一敬虔派在政治上沒有多大影响，因爲它是少數派的宗教，就是在今天，德國的政府當局對它也並不嘉許。它在經濟方面所產生的結果是爲人所熟知的。它不限於敬虔派的中產階級，也包括大富商和工業製造家在內。這是很容易明白的，因爲在這裏並沒有地主特權階級，也沒有任何和敬虔派重要原則不和諧的社會羣。

同樣地，我們對瑞士的加爾文派的敬虔派也沒有詳加叙述之必要。這派是由於德國敬虔派的影响而產生的，所以從開始起，我們不能以加爾文派的觀點去解釋它。在法屬瑞士，十九世紀的宗教覺醒也是因爲外國的影响。然而加爾文主義的環境，對於這一敬虔運動有很强的影响，並使其具有清教派的精神。在政治上，瑞士的敬虔派信徒屬於貴族的保守派，可以說他們是一種共和國中的貴族。在經

濟和社會方面，它最引人注意的結果，是法屬瑞士的工業制度，巴塞爾（Basle）的財富，和它在公共福利上的偉大服務。

在北美，要想把加爾文派，清教派和其它各派的影响分開來是不可能的。因爲如果要這樣作，對於每一個特殊的問題都需要較詳細地去研究。所以我們祇能特別提出那爲大家所承認的事實，即那佔首位的英國移民中的清教主義，在美國生活中，甚至直到今日爲止，還被認爲是美國政治和社會生活中一項最主要的成份，雖然就作者所知，二者間的關係如何，尚無人作過清楚的研究。

〔新加爾文派與苦行之復原派的興起〕

若是我們就現在所已經得到的結果，回過頭來把這個問題當作一個整體看，那麼原始加爾文派和近代加爾文派之間的區別就十分明顯了。新加爾文派是一種非國教的教會制度，强調民主主義和自由主義，它那敬虔派的嚴格主義產生了一種强烈的，自制的，在世俗事務上很合實用的個人主義；在這些方面，可以說它和那原來在日內瓦，與路德派迄仍接近的具有貴族精神的加爾文派已經是相去頗遠了。然而正因爲這個理由，它在基督教內就成爲一個新的，偉大的社會倫理原則。

新加爾文派的倫理觀，和其它宗派的倫理觀相較，特別與路德派的相較，面貌是十分不同的。在路德派中，那要求人們脫離法律和國家制度的一切外在事務的，正是基督教那愛的倫理的內在性，再者，它在職業行會中也提倡將生存競爭予以排除，並從這種觀點，建議個人退而求內在的快樂，在外在事務上，則謙卑地順從已存的貴族政治。在另一方面，新加爾文派卻要求在國家與社會中成立一種

督化和自由主義的組織，個人的獨立和自由，機會和法律上的平等，國際和平組織，並藉着自律和聯合的努力來克服生存競爭。新加爾文派相信，祇有這樣，基督教的自由與博愛的理想纔能實現，所以它依賴聖經，以之作爲偉大的社會教科書。基督教倫理中那家長性的保守成份已少了，社會改革和愛自由這一些方面已經變得特別重要。

這樣看來，路德派和加爾文派的基督教倫理觀的發展方向剛好是相反的。在普魯士，路德派成爲保守的貴族的支持者，它是極端遵法的，鼓吹一種强制性的正統派的生活秩序，它在它的眞信徒裏面發展出一種脫離世俗的內向的基督徒品德，也發展順從，忍耐，敬畏，仁慈地顧念別人，和保守的忍受。但加爾文派，在另一方面，卻加强了基督教民主主義和自由主義的觀念，產生了獨立，愛自由，愛人類和基督教社會改革這一些美德。

最早期的基督教倫理觀中的兩種主要成份，是這樣爲加爾文派和路德派所平分的。在這一過程中，這兩種成分都受了很大的激勵。而天主教，在另一方面，一直到現在，還同時保有這兩種成分，而且隨着情況的變動，有時强調自然律的民主主義方面，有時强調它的貴族政治和家長制方面，並十分相信，藉了它的中央監察——這監察的權力與日俱增——它可以阻止這兩種趨勢的互相衝突。然而加爾文派是盡量主張國教，强調在凡是與宗教無直接關係的一切關係中人類並不平等，所以它對那純粹自願的教會制度，和各小派那均等的共產觀念，仍不予同情，儘管它和它們之間有很密切的連繫。以預定論爲根據的個人主義，和那爲浸禮派唯理的自由理論所支持的個人主義始終是不同的。

然而專靠强調加爾文與各小派之間的不同處，還是不够的，因爲二者間的不同近來已日益不重要了。一方面加爾文派在形式上已經接近了各小派，在另一方面，在重洗派改組加入門諾派後出現的各小派，也都多多少少受了加爾文派的影響。再者，非國教的原則和敬虔主義也已經使它們兩方面彼此可更加接近。

現在我們纔能看出加爾文主義在今天世界中所佔的地位和它對社會的影響。加爾文派和浸禮派，循道派以及各福音派，今天在宗教上是統一了，在基督教思想中，加爾文主義代表一個偉大的社會型式。它最主要的是由盎格魯薩克遜各國來支持，但卻並不以它們爲限，在凡是信奉加爾文派的國家中它都存在。它對於現代路德派的宗教與倫理的思想和實踐曾有巨大的影響，在這一方面，敬虔主義曾特別幫忙，因爲敬虔主義也是從同一來源中興起來的，雖然性質不同。

這種融合，在一方面，是有事實作根據的，那就是：從開始起，那對加爾文派有很大影響的小派觀念，其力量與日俱增，到後來很流行。這是我們在前面的整個研究所可證明的。小派的觀念之所以不能完全勝利，是因爲加爾文派積極地接受世界，和儘管它有非國教教會的趨勢，卻把自己認作是一個客觀的教會制度的原故。那最初將加爾文派和浸禮派分得很清楚的預定論，大體上是已經退落了，但從這一觀念所引伸出來的實際的和倫理的結果卻不一定因此消逝。那和預定論連結在一起的成聖觀念，仍獨立地繼續存在，並導入於小派的嚴格倫理體系。

但在另一方面，小派的發展卻正是在這裏和加爾文主義有了接觸，這是由於小派愈爲國家所容

忍，就愈在人民間成爲大的教會，於是他們或則放棄了分離的主張，和那以聖潔社會爲俗世的政治和經濟情況的敵對者的態度，或則將這種態度大加修正。特別是現代的派別，和原先的瓦勒度派（Waldensians）與重洗派十分不同，從最初時卽受加爾文派的影響。加爾文派和各小派都强調自願原則和有系統的苦行主義。所以他們合起來發展成爲一種力量，這力量，和那較温和，較隨分，較不注重紀律的路德派對照，被稱爲苦行的復原派，或『積極聖潔的個人主義的基督教』。從歷史影響的觀點看，這苦行的復原派是今天的新教的主要力量，因爲它的影響力遠超出了眞正的苦行敬虔派中的熱誠基督徒。這種復原派和中世紀的天主教構成了基督教社會學說中二大主型，那較爲微妙但卻較弱的神祕主義，屬靈主義，路德主義，哲學的新基督教中的社會觀念等在歷史上的影響遠不如它。

天主教有那爲概括和指導生命全體所必備的周密和權威；苦行主義的復原派也有其應備的嚴厲和柔韌性，宗教精力，注重實際的冷靜，與常人的倫理觀念相適應之能力，以及簡單明白的教義，使它也能够用自己的方法去支配生命全體。正如天主教和中世紀的一般生活狀況有關係，苦行主義的復原派和近代的政治，經濟，社會和技術各方面的發展也有關聯。

爲充分了解這一點起見，對基督新教中的小派發展我們亦須加研究。我們將可發現，神祕主義和屬靈主義，對於所有宗派的社會學說全有影響。我們將可特別注意到，小派蛻變爲偉大的教會有甚麼意義，它們在那容忍宗教的近代國家中的自由是怎樣發展，以及它們怎樣去和資產階級的社會秩序相適應。然而因爲它們和新加爾文派是互相適應的——這一點我們在前面曾暗示過——所以若是我們想

有把握地提出新加爾文派的社會學說，我們是不能不對各小派的社會學說加以研究的。

第十六章　基督新教中的小派和神秘主義

〔緒　論〕

路德派和加爾文派並不是整個新教。在這兩個教派中，宗教改革家們得以實現他們那把教會當作一個制度的基本觀念。他們就是這樣保持了他們和早期教會的基本觀念，尤其和中世紀大公教以及它那『認教會爲代表全社會，支配整個文明』的教會學說之間的連繫。然而小派和神祕主義的運動，正如它們不斷地在中世紀大公教文明統一之旁出現，並對大公教有不少影響，也同樣地在基督新教之內和基督新教之旁出現了。所以除了制度的教會觀之外，基督新教還發展了小派和神祕主義的觀念。由於這些觀念起源於新約，新教對新約的重視當然很推動了這些趨勢。然而在新教中，最必要的工作乃是發展它自己那教會當作一種制度的觀念，以及它和那絕對的，客觀的，至高的眞理啓示之間的關係，因此小派和神祕主義的運動就被推到一邊，被迫獨立。然而儘管有教會的敵對，這兩種運動卻依然和新教各教會有密切的連繫，從十七世紀以降，對於它們影響日增。在前面我們已經提到過這些運動和加爾文派之間的互相適應。理由是很清楚的。從最初起，新教的改革運動中就瀰漫了這兩種趨勢，它對於天主教的反對，大部分是由於這兩種因素的合作使然。

路德最初獲得蒙救的堅信還是通過了神祕主義。在神祕主義的經驗中，他發現，那能使人高尙

優越的恩典力量，不是從機械的聖禮中來的，因爲聖禮不能解除罪感，而是從內在的屬靈經驗中來的。路德那以聖經爲基礎的倫理觀是嚴格而且純潔的，所以他最重視登山寶訓那個人的倫理和平信徒皆爲祭司的理論。這意味着他已經拋棄了中世紀那在自然和超自然之間的調和。他努力爲自然生活的形式和價值尋找新的解釋。所以在早期，路德的看法和小派的常常是很相似的。

基督新教從小派和神祕主義之獲得充分獨立，和對它們之日益敵視，是從信徒認爲那由基督之死而得來的赦免是他們的得救希望之堅固而客觀的保證時起；這使他們强調那從外部直接來的『罪惡獲得赦免』那內在的經驗，認爲其它一切是從這個中心經驗邏輯地發生出來的；在這個客觀的基礎上，新教教會被堅固地建立了起來，以道和聖禮確保贖罪，末後並以登山寶訓的屬靈倫理，從教會向外發展，進到業已成立的職業與社會生活中去。

然而大教會與小派的區分，卻並不能使小派和神祕主義運動覺得它們在基督新教內有甚麼不合適之處。實際上，小派和神祕主義，在新教內所經歷的發展是很奇特的，和那較老的形式十分不同，和那相同的觀念在天特會議後的天主教中的發展也完全不一樣。

我們在前面討論中世紀時就提出了小派的特性。在這裏，我們祇要將新教中的小派，特別是重洗派，和中世紀的小派之間的關係指出來就够了；再者，我們還需要將這些小派在新教中所發展的特別形式弄清楚。

然而神祕主義一問題，卻需要不同的處理。當然我們在討論中世紀後期時，對於這一問題曾偶然

地連帶討論過，可是我們卻沒有分析過它的宗教特性，也沒有分析過那和它有關的宗教和社會學上的特點。在當時，我們對於這一問題不需要作詳盡的分析，因爲雖然在那個時候神祕主義是神學，宗教哲學，文明史和心理學上一個重要的因素，可見它的宗教的社會學的特性和結果幾乎還未出現。

神祕主義意味着教會內有平信徒的宗教興起，它對於資產階級中的個人主義趨勢有很大的鼓勵。但在中世紀時，它對於宗教社會的生活，對於教會的觀念或教義，卻都沒有影響。當時的神祕主義仍然或受教會保護，或和修道派有關係。它從不曾單獨存在。但新教的神祕主義，相反的，學會了把自己看成『平信徒皆爲祭司』這一觀念的結果，和個人宗教的結果，這樣，纔算能獨立地存在。

在研究神祕主義時，我們的主要目的將爲澄清它所發展的社會觀念。這樣我們將可清楚地看出，它是將一個在今天已站重要地位的原則介紹到基督教的歷史中去了。

〔重洗運動與新教的小派〕

我們首先要處理的問題是基督新教中的小派，或重洗運動。在本書前一部分中，我們曾經指出，小派的觀念深植於宗教改革領袖的思想和工作中。路德把登山寶訓中的個人倫理，和世俗或官方倫理，或墮落狀態中那祇有相對價值的自然律的倫理，區別得很清楚。他祇認前者爲眞正基督教倫理；至於後者，他祇認爲是對國家性質的教會的一種讓步，實際上這讓步是上帝因人類墮落纔允許的。在這裏有一種從未完全解決的矛盾，它不過被正統派那不澈底的思想給蒙蔽起來罷了。其實路德在開始時曾憑藉小羣熱誠基督徒去影響那被迫加入地區教會的教友。祇是主觀主義的危險纔使他不得不拋棄這

個計劃，而認爲地區教會的所有教友全是一樣的。

在新教內，反對者一直是訴之於路德的早年意見，從早期的重洗派時代起，一直到英國的獨立派和日耳曼的敬虔派時代，路德早年的意見不時被反復陳述。

小派對加爾文派有另一種影響，比它對路德派的影響更深。加爾文採取了小派的理想——聖潔社會觀念——和小派的方法，如革逐教徒出教和教會懲戒教徒等，來實現這理想；他把這理想施之於全體的國教，並非僅以教會內一小部分的眞基督徒爲限。爲了上帝的榮耀，他對非選民和不信的人所規定的紀律，和他用以發展和建立選民們眞正虔敬的精神的方法是相同的。所以在加爾文派內，小派中那聖潔社會的理想就變成了國家生活和文明的一般理想。到後來，這個矛盾所產生的內部衝突粉碎了加爾文派的一致性。

小派的影響何以遠超過宗教改革本身的影響是不難了解的。在這一發展中，有一個十分自然的因素，那就是包括登山寶訓的影響在內的聖經的影響，要使登山寶訓和宗教改革者所達成的妥協相適應是很不容易的。登山寶訓常常直接影響刺激人民，使他們去組織嚴格的基督教團體。他們希望按照登山寶訓的標準生活，然而他們發現，這樣就不能繼續留在國教和一般的文明社會中了。這是很容易了解的，因爲無論在思想上，很可能也在組織上，當時的宗教生活已經充滿了這些觀念，這主要是由於瓦勒度派或波希米亞派的影響。所以持這些觀點的人，認爲宗教改革無非是發展他們自己的方案，在宗教改革的勝利中，他們看出有建立自由教會的可能，這教會不受教職的管理，完全由平信徒管理。

〔重洗派的特點〕

實際上，在宗教改革的刺激之下，到處都有數不盡的小羣熱誠基督徒出現，他們離世俗而獨立，認爲有權享受完全的政治和宗教自由，他們的理想是組織一個由『重生』的人自願參加的團體。他們以成人受洗爲教友資格的記號，這含有自願的原則在內。他們不贊成嬰兒受洗，和那個客觀的，普遍的，不管其道德資格如何，將所有的人都包括在內的教會觀。另一個記號是他們主張教會有懲戒和革逐教徒出教之權，這個主張和『純教會』一主張有關係。他們不接受大教會的聖禮學說。在他們看，聖餐禮是基督徒團契的表現，是個人信基督的表示。因此他們被認爲是『輕視聖禮者』。他們的眞力量在於他們的教會觀，就是一個聖潔的社會，卽一個按照登山寶訓來生活，並由成年基督徒自願組成的社會。他們遠離國家，一切政府職位，法律，武力，誓言，戰爭，暴力和死刑；沈默地忍受苦難和不公道，認它爲分担基督的十架；教友之間彼此有親密的社會關係，他們照顧窮人，籌辦救濟款項，藉以使這聖潔社會之內無行乞或挨餓的人；藉革逐出教和紀律來嚴格地控制教友。他們那非常簡單的禮拜儀式是依照經文的，是由被選出來的牧師和佈道者所領導的，他們是經區會的按手禮和祈禱而被指派的。重洗派承認道德的自然律，但反對那爲大教會所接受的相對觀念，就是自然律與原罪的妥協。像他們的中世紀前輩那樣，他們把自然律解釋爲原始狀態的絕對的自然律，因此他們的結論有時和胡司與威克利夫的門徒們所得的結論一樣有革命性。但一般說來，他們認爲在世界中要實現自然律，和那與它同一的基督律法，是不可能的，因爲一直到基督再來之前，這世界是魔鬼的世界，充滿了苦難，

所以信徒應該和它分開，好爲基督降臨作準備。因此這一運動就顯出了我們在前面所看到的小派的主要特性。

〔重洗派的起源〕

所以我們可以了解何以有些人甚至懷疑這些重洗派無非是中世紀的瓦勒度派因宗教改革而重現。其實我們沒有證據證明有任何像這一類的宗派，作爲一個一律的國際組織而存在的，而且我們也不能證明重洗派的領袖們是來自這樣的小派的。他們全是當時宗教運動的產物。有些最初是路德派，有些是慈運理派或人文主義者的信徒，而有些人卻是從讀聖經的平信徒中出來的。除了我們在前面所指出的正面特性外——平信徒皆爲祭司，聖經最爲重要，以及對個人宗教的强調——這些運動還具有反面的特色，即批評的精神，一方面對宗教改革失望，一方面對它的主要觀念更澈底地强調。這從他們把成人受洗當作新運動的格言可以看出來，而從他們對改革的那帶强制性的大教會的道德貧乏之反對，和從重洗派領袖之痛斥改革派領袖和俗世與皇族和睦一事，更可明白地看出來。這些事實都是我們所知道的，可是其更深一層的含義卻不大爲普通人所了解。

這種情況祇不過是改革教會內在困難的表現。這些改革教會有極高，甚至於是烏托邦的倫理理想。它們棄絕了天主教的等級制度，放棄了神甫對個人靈魂的獨斷權威，它們最大的願望是用基督的愛的嚴格倫理均等地灌入羣衆，使世俗生活成爲那爲宗教所鼓舞起來的愛的直接機關。路德派很理想地希望，單以道的神妙力量來達到這個目的；較爲實際的加爾文派，卻希望藉那依據經文，爲上帝所

建立的統制工具，來完成這目的。這個極端的理想主義和實際改革之均未能成功，是不奇怪的。這理想比天主教的更普遍，更深入，更强烈，天主教的强制辦法也被它棄絕。然而，特別在路德派的領域內，道德之開始跌落，就是路德和他的朋友們也都公開承認。直到現在，天主教的辯論家還是拿這一事實作爲攻擊對方的口實。而最重要的是這種失敗給重洗派的反對黨以很多的批評材料。就是在日內瓦，加爾文派的最盛時期也不過祇有半世紀。加爾文派的理想的墮落很明顯，即它已變成一種把物質繁榮當作是上帝對固守正說的報償和一種自以爲義的清教派了。

大教會在實際上和倫理上的成就離開理想愈遠，當然就愈注意客觀的救贖，就是那從上帝來的，不是靠善行所可獲得的恩賜。在基督新教中，這恩賜指經中的教義和那在傳道中佔重要地位的福音。這樣，新教教義就陷入剛硬的正統主義，這正統主義，由於它在『道』，純教義，和信條上的限制，比天主教的正統主義還要窄狹和嚴格的多，因爲天主教不僅以正確的信經爲得救之路，而且還以禮拜和神祕的虔誠，亦即非信經的，出自想像的成份爲得救之路。新教對於正統的强調，使它和政府當局的關係變得較爲密切，因爲祇有政府當局能够至少在外形上，確保眞信至上。新教和政府當局之間的這種關係的自然結果，是把路德派對於眞正基督教的愛的倫理和自然律的世俗倫理所作的微妙區別減小，一直到這種區別被完全消滅。這當然意味着道德本身之世俗化。基督教倫理與戰爭，權威，武力，法律的關係等問題，很快就不再被感覺到。相反的，人們誇張的說，改革教會的純粹教義的好處之一，是它爲這一切事準備下相當的地位和上帝的許可，這地位和許可是爲修道士和狂熱之徒，以及所有反

基督的人所否認的。

重洗派運動之興起，正是爲了應付這種困難。它攻擊新神學的武斷，國教的强迫性，和世俗化的趨勢。人們越反對它，它就越加昌盛。它對於最初構成改革運動的一部份的某些因素特加强調，因爲這些因素在那已經接受世俗文明的國教中被蒙蔽住了。重洗派反對這接受所產生的結果，因而也反對整個國教的觀念和文明。然而這種猛烈反對卻證明重洗派實際是宗教改革本身的產物。這也可以從它那末世論的性質來證明，這一成份是我們在較早期的福音派中所找不到的。在這一點，重洗派和路德的意見相同。路德覺得，祇有從『世界末日將近，敵基督者，如先知所預言的，將要到來』這種觀點，他纔能解釋教會傳統像這樣的崩潰。

在那提倡自願結合而脫離俗世的小社會的重洗派看來，這種態度是很自然的，因爲祇有在假定羣衆大規模地背道，而收拾基督教界的殘餘，將信者組成許多小羣的過程，如啓示錄所預言的那樣業已開始的時候，纔可能將『基督治理全世界』的觀念，和『基督教分成許多這一類的小羣，使自己和那墮落的人民教會分開』的觀念相合併。一些個別的團體開始嘗試以武力建立天上的耶路撒冷，祇是在這些末世的希望已經被引起之後。再者，在這一預期的興奮中，他們被一些神祕的興奮所影響，這卻是後來那屬門諾派的純粹浸禮派所禁止的。然而這些影響也和宗教改革所產生的興奮有關，而且在很多方面，和那從宗教改革分出去的各神祕主義運動聯合在一起。它和眞正的瓦勒度派是不合的。這一切都證明了重洗派是宗教改革的副產物，它和宗教改革的道德熱誠和經文修辭有極密切的關係，但同時

它對於改革者的教會觀念根本反對。

重洗派運動之大擴張頗受瓦勒度派和其它小派殘存影響的襄助是很可能的。這個事實單獨地使這一運動獲得最後的擴張也是可能的。零零星星地有個別的重洗派領袖受了瓦勒度派傳統的影響也是很可能的，雖然究竟如何影響他們，現在我們已無法追尋了。然而宗教改革和改革所引起的反對，卻毫無疑問地激起了這運動，並定下了它所走的道路。所以歸根說來，這一運動是屬於宗教改革的。它的起因是宗教改革，它仰賴宗教改革的學說和理想，它繼續不斷地和宗教改革保持密切的接觸，而天主教，在另一方面，卻完全排斥重洗派的趨勢。

〔天主教和新教對小派的態度〕

基督教的歷史呈現出這樣一幅奇怪的景色：構成天主教補充物的這變化多端的小派運動，在天主教的領域內幾乎是完全被征服了，以後全體加入了新教的陣營。天特會議後的天主教排除了中世紀天主教所含有的那無限發展的可能性，變成一個嚴格的集權組織，致使小派和團契運動在它的領域內不能再存在下去。組織小派的動機當然並沒有忽然在天主教內消逝，但它們卻轉到組織新的修道派和聖會方面去了。於是天特會議後的反宗教改革的天主教，經歷了一個新的輝煌時期，在這一期間，有許多新的修道派建立了起來，從此之後，在天主教內成立小派的動機就消逝了。天主教將聖經嚴格地控制，並使各種團契都服從教會的威權。這是此後天主教的正式立場。唯一的發展不過是它一天比一天嚴格。

然而新教那以聖經爲基礎的教會，沒有教職制度的集權，並且還含有不斷給經文以新解釋的可能，從這時起就成爲發展小派運動極肥沃的園地。誠然最初新教教會對於這一運動的迫害和壓制，其猛烈和殘忍的程度殊不亞於天主教過去的作爲，然而新教運動卻不能完全根絕小派的原則，因爲這原則是含在它自身之內的。因之新的小派從迫害的廢墟中不斷地興起。將所有這一切因子加在一起，總能解釋小派運動和加爾文派及路德派之間那複雜的關係。

小派那離世絕俗的理想和對善行的强調，更合於天主教，因爲修道主義和這些理想有若干相似之處，而且修道生活本身也多少承認小派的理想。然而在另一方面，它的以聖經爲生活的標準，和它堅持個人的內心經驗和自由，實在更接近新教。最後，各小派也完全接受了新教的恩典教義和蒙召的觀念。

其實這個複雜的關係是不難了解的。無論是在天主教中或是在新教中，小派這個觀念都是從原始的基督教中發展出來的，不過二者中表現的方式完全不同罷了。天主教控制這一趨勢的方法是讓它在教會裏面組織新的修道派和聖會，結果是把一切獨立的機關全數掃滅。新教摧毀小派運動的企圖卻未能成功。在開始時，新教祇容忍小派在新教教會之外存在，即以脫離國教的方式存在。最後，新教用敬虔派的形式，把小派的觀念合併到它自己的生活中去。

天主教比較温順和容易妥協。正如在它的等級倫理體系中它接受了世俗文明，正如它在天特會議中非常澈底地吸收了文藝復興那樣，它也同樣以温順的態度來承認新的修道派和聖會，藉以吸收小派

的觀念。但是在另一方面，它卻盡可能地消滅一切企圖保持獨立存在的宗派或文化運動。

新教比較簡單，狹隘，也更依據聖經，因此它對於俗世的文化和小派運動同時加以拒絕。然而它那不變的原則，即個人信仰的保證以及它的單靠聖經，到後來卻使它承認小派運動是一個獨立的現象，並深受其影響，而這又引起了很豐富的發展，與此相較，天主教的妥協政策雖然富於彈性，卻似乎嚴格和狹隘的多了。

然而說到最後，小派這一現象，和基督新教與天主教二者的教會精神是都不同的。它是基督教思想中一個獨立的支派，是大教會的補充物，是以新約理想中的某些成分爲依據的。大的國教一方面代表恩典的觀念，一方面也代表那產生個人心靈的共同精神，因而也把一般文明的假定吸取到自己的生命中。它們的問題是羣衆的問題。得救和蒙恩不依靠嚴格的道德標準的任何主觀實現，它們也易於和自然律的制度相適應，這制度，由於罪惡，已經成爲必要，並有治療和懲戒的功效，但卻決不能稱爲基督化的。這樣，基督教的倫理就變成一種接受俗世的妥協。所以大的國教在世界歷史中構成了基督教思想的主要表現，它們是巨大的歷史力量，在它們的影響之下，基督教的倫理得以進展。它們是初期教會的世界使命的第一個偉大結果。然而它們一被堅固的確立，就引起了一種反對的勢力，這些人主張個人的敬虔和初期教會的道德，並且不相信羣衆有歸正的可能。這一批評含有一項初期教會倫理的基本要素。在它的影響下，有一些小羣熱誠的基督徒出來，按照福音的倫理標準來判斷世俗生活。他們很自然地採取一種與那自認爲是保管恩典的唯一倉庫的國教完全相反的形式，即那由信仰相同的

人所組織起來的小團體。所有的新教會中都有這種發展，因爲它們既有聖經和恩典的教義，自然也就潛藏了小派的幼芽。小派的種子在不同的教會中有不同的發展，但所得的結果全是一樣。它的主要表現方式是修道主義那較高的道德水準，卽離世絕俗。在新教中，它以個人對聖經的主觀解釋和强調不用神甫卽可蒙救爲表現。毫無疑問地，新教已證明爲發展小派觀念較合適的園地。新教發展的全部過程中，始終都有這有力的小派運動的助力在。小派在新教內的發展，其社會上的特殊後果已經表現在它對加爾文派所發生的影響上，這後果在以後會更加明白。

因爲篇幅限制，現在我不能對小派運動作詳細的叙述。我所能作到的祇是提出它的顯著特點，略述這運動的一般趨勢，像我在上面討論中世紀的小派時那樣。

〔沮利克(Zürich)的重洗派〕

重洗派運動於一五二六年在沮利克的激烈改革派中間爆發，他們不滿意慈運理的應用聖經原則。這派的主要特點如下：以信爲受洗的條件，以教會爲自願的結合，重視登山寶訓，棄絕誓言，戰爭，法律和各種權威，而最後，提倡範圍最廣泛的物質上的互助，認爲教友都是平等的，由堂會選舉長老和牧師，大部份的教會職位應爲不支薪的性質。這些原則和羣衆的民主趨勢是很相合的。這一整個運動的信徒，大體上是屬於較低層的階級，如粗工，礦工等。作爲領袖的神學家，在最初時重視聖經，並且注意教會的紀律。然而隨着時間的前進，他們學會了利用羣衆的民主本能。

農民們最初的要求很溫和，有人說這些要求是和領袖們的教義有連帶關係的(這可能是很對的)，

例如要求恢復基督的律法和使徒的教會。但較後的激進主義，卻和胡司派以及他泊派那絕對的上帝律和自然律的觀念有關，而與那被迫害的重洗派的觀念無關。但重洗派中的溫和信徒是這一運動的主體。騷亂和暴動在他們的方案中沒有地位。實行共產主義，不承認任何人爲的法律，委身於約阿喜謨(Joachim)派千禧年之說的，祇有在胡德(Hut)領導下的莫拉維派。

這個運動很快地從沮利克蔓延開來，將對宗教改革不滿的人以及中世紀福音派的殘餘份子統統吸收了。整個中歐很快佈滿了重洗派的團體，這些團體彼此間有廣泛的連繫，都是嚴格地按照聖經禮拜。它們的主要中心是斯塔拉斯堡(Strassburg)，奧斯堡(Augsburg)，莫拉維(Moravia)，以後又加上佛里斯蘭(Friesland)和尼德蘭。

這運動可說是非國教原則早期的未成熟的勝利。

然而這原則的本身——除了重洗派反對和政府及司法行政發生任何正式連繫外——對於那表現在國教上的，而依然佔有優勢的中世紀社會秩序一觀念反對得那麼苛刻，以致天主教和基督新教都以爲這一運動免不了將社會本身的基礎摧毀。因此國教對於這運動的反應是採取可怕的，慘酷的迫害。首先是將它的領袖們逮捕，處以死刑，有些被活活燒死，有些死於刀下，有些被溺死。然後就輪到羣衆，大部份被極野蠻慘酷地處死。

在一五二六年之前，當教會的情況在有些地區還沒有安定時，個別的重洗派團體開始組織獨立的宗教制度。這時候重洗派組織教會的可能性似乎沒有限制，看起來似乎很有前途。然而也正是因爲這

個原故，國教當局盡可能地趕快遏止這種暫時的局勢，因爲教會的統一未能從下而上地通過聖靈的力量自發地興起來，所以他們就從上而下地製造教會統一。祇有在不可能達到國教統一的地方，如一五七二年之前的尼德蘭，重洗派的存在纔得以延續，獲得一種永久的，雖然是有限制的生存。在別處這運動仍然到處遭受迫害。這個可怕的迫害的壓力，逼得重洗派採取了一種激烈的復興主義和千禧年說，於是有些狂熱的尼德蘭人，正如前此的他泊派那樣，就認爲末日已經到了，他們應當用武力來建立天上的耶路撒冷。他們以舊約和啓示錄作爲他們的論據。這引起了閔斯德(Münster)的恐怖，對整個運動是一個很大的災禍，祇能使迫害他們的人更加相信自己那壓迫的態度是正當有理的。

〔門諾派〕

門諾西門(Menno Simons)從那繼之而來的混亂狀態中將重洗派的信徒重新聚集起來，組成一個和平的基督教團體。他不讓他泊派型的狂熱主義者參加，將這一運動的領導地位交給沮利克區域，因爲這區域從一開始起就是多數。同時他又要人效法中世紀福音派的榜樣。門諾派的一般組織大綱如下：每一堂會都應該服從登山寶訓的精神，有權懲戒教徒和將其革逐出教，所有的教徒一律平等，堂會的領袖應由公開選舉而來，否則卽仍然爲平信徒。參加宣誓，戰爭以及司法行政仍在被禁止之列。他們特別强調和非重洗派基督徒分開，甚至於要求若丈夫或妻子一方曾被驅逐出教或被判爲不信者，其婚姻卽須解除。

在尼德蘭，每邦都是獨立的，各照不同的路線組織自己的教會制度，門諾的重洗派在這種情況下

也祇是勉强可以自存，不過它沒有公權，並爲加爾文正統派所苛待。最後，門諾派在加爾文派的影響之下，採取了基督新教的職業倫理觀，並從這種觀點學會了對國家，法律和公共生活，不單是忍受，而且親身參加。在戰爭時，他們以納稅來向政府效勞，政府把全部公權賜給他們，作爲報償。他們漸漸地成爲資產階級，繁榮而富庶。一六五〇年後再出現的激烈份子正言譴責他們，說他們不該和俗世妥協。

然而甚至於到這時候，重洗派也還是不能够成立一個統一的組織。它分裂成爲大大小小各不相同的自由教會。佛里斯蘭和滑鐵蘭的浸禮派傾向於個別堂會獨立存在的主張，並且頗强調各人自由，這種態度和那在管理上實行集中制，嚴格執行教會紀律的教派的精神是相反的。於是獨立的精神遂因之逼佈於整個浸禮派運動，直到它最後完全取消了那由最高長老會議統治的制度，或至少將長老們的權力加以限制，終至於使他們僅保存了一個名義。

〔英格蘭浸禮派與普通浸禮派的興起〕

浸禮派運動次一重要發展是在英格蘭。它大概是於一五三〇年左右由大批荷蘭移民介紹到英格蘭去的，這批荷蘭移民和威克里夫派的殘餘聯合了起來。最初他們相信千禧年說，但以後變成了門諾派。在英格蘭，他們也受了殘酷的迫害，被認爲脫離國教者和社會秩序的敵人。然而儘管有這些困難，他們卻一直存在到英國革命時期，這以後我們還要討論。

在另一方面，英格蘭也影響了敬虔主義的加爾文派，使它和浸禮派運動有了更密切的接觸。我們

已經知道，公理派也有類似的發展，但浸禮派和敬虔主義的加爾文派的接觸卻更密切。大概是一六〇二年的時候，有一個名叫約翰斯密（John Symth）的人，在根斯堡（Gainsborough）成立了一個公理派的堂會，普通浸禮派的大教會就是從這個堂會中興起來的，現在它已經發展到世界各地。在開始時，這堂會的依據是清教和加爾文派，以後布繞恩和魯濱孫雖按照和浸禮派的獨立主義極相似的路線來發展他們的公理派，卻不接受浸禮派的教理，而斯密，在他把他的堂會帶到阿母斯特丹，在那裏安定下來，成立一個流亡的教會時，卻逐漸和浸禮派的思想接近。最後他承認信者受洗是自由教會和聖潔社會的觀念的必然結果。他先給自己行洗禮，後來又給他的教徒行洗禮，這樣將他的教會重建爲浸禮派的教會。以後他公開宣佈他和浸禮派及門諾派的關係，並參加了他們的組織。斯密的一部份會衆。雖然和門諾派有很友愛的關係，卻不同意合併，在赫里維斯（Helwys）和馬爾頓（Murton）的指導下，在一六一一年又重返英格蘭。在英格蘭，他們的教會成爲普通浸禮派的母體。這一教會的主要特色是：它否認預定論，要求政教分離，以自願，道德和靈性上的資格和浸禮爲教會團契的基礎，棄絕早期重洗派武斷的錯誤，准許它的信徒爲了國籍的目的，在法院中宣誓，參加戰爭，和担任政府職位。它反對共產主義，希望成爲一個包括各階級在內，沒有任何社會區分的組合。在別的方面，這一教會和宗教改革時期中的浸禮派維持連繫，不過由於其歷史的淵源和永久環境的原故，它深受加爾文主義的影响。在英國革命混亂時期，它的存在始終岌岌可危。這以後，它在英國，美國和歐洲大陸上發展成爲大的組織。實際上，它從浸禮派原有精神所保留下來的，祇有那以自願參加爲根據的自由教會原

則，和對道德紀律的要求。在其它方面，它遠超過門諾西門，已經接受了新教的一般職業倫理，並承認國家，法律和經濟生活。他們就是這樣斷絕了和下層階級的單獨連繫，在社會各階級中都獲得了依附者。現在，浸禮派已成爲一個被公認的自由教會。這原來被迫害的，帶有忍耐和希望色彩的浸禮派，以門諾西門所早已準備下的方法，已和俗世言和，正如基督新教的其它宗派作過的那樣。所存留下來的唯一原始成份是：信徒自願原則，道德嚴謹，和非常澈底的個人主義——這種個人主義和那由加爾文派的個人主義在宗教和歷史上有非常密切的關係——這三個原始成份，影响了美國各階級和英國中產階級的整個政治和社會生活，並和其它向這一方面移動的衝力合併在一起。

然而浸禮派的激烈因素卻並未死去，在一六八八年英國革命時它的元氣又復蘇了，在本書的前面一部份中，我們已經看到公理派如何模倣浸禮派的教會組織。克倫威爾時的清教徒和獨立派教徒，熱中於平信徒佈道，不屑於教會組織，也是代表浸禮派的原則。這一切因素以後聯合了起來，這對於浸禮派和貴格派是特別有利的。這些獨立派教徒的主要特點，一方面是更强調屬靈和虔敬的因素，一方面是更强調加爾文派，清教和神權政治的成份。克倫威爾的獨立派的奇異特色，正在於把對自由教會組織的容忍，以基督教的原則嚴格地監視道德，爲上帝而發動聖戰的權利，和建立基督教共和政體等都結合起來。它和浸禮派運動的關係，與其說是在於那主張從世俗和社會文明的廢墟上建立上帝國的那種浸禮派的激進主義，毋寧說是在於那一般說來爲加爾文派所接受的浸禮派理想，和教會的自由主義。然而這激進的浸禮派的精神，在哈禮遜和他的徒衆中是很活躍的，由於新復蘇的千禧年說，這精

神更加活躍。

在軍隊中，哈禮遜兵團構成了小派的眞正中心，克倫威爾的兵團則是清教的園地。再者，在一六五三年的議會中，哈禮遜和其追隨者要把一切法律和法院擱置在一邊，以便使那從所有世俗束縛中被釋放出來的人民爲基督的降臨而準備。他們中間有許多人甚至攻擊財產私有觀念，希望藉廢除教會組織的財政基礎——什一稅——來澈底地破壞國教組織。爲了準備天上君王和上帝國的到來，一切世俗權威全都應該被摧毀。我們很難判斷在當時國家和軍隊接受這些觀念究竟到什麼程度，以及這些觀念和原始的重洗派與小派的激進主義之間的眞正連繫到何種程度。總之，我們知道早期浸禮派的著作流佈很廣。本仁的聖戰是以閔斯德的理想爲根據，而他的天路歷程和亨利哥拉所著的漫遊記（Wanderings of Hendrik Niclaes）中的多比雅（Tobias）的故事是有關聯的。

這兩羣人在英國一六五三年的議會中發生了衝突，克倫威爾在解散這議會時免不了和他的老夥伴痛苦地分離，這激進的宗派主義最後使議會的工作無法繼續，雖然在別的方面，議會的熱誠的政治工作，對於公衆是很好的服務。這激進的宗派分裂爲兩部份：克倫威爾是溫和的多數派，哈禮遜是激進的少數派，因此議會把它的權力交給了克倫威爾。從這時候起，激進的信徒就反對克倫威爾。他們和那得人心的民主運動連在一起，這民主運動，在情況普遍崩潰之際，變得很有力量。然而事態的演變，使共和國在獨裁的統治和幻想家的狂熱主義之間左右爲難。像曼克將軍（General Monk）那樣精力充沛有政治責任感的人，對於他們所應採取的行動是毫不遲疑的，他們決定參加多數黨，服從克倫

威爾的領導，而羣衆，像通常的情況那樣也就跟着走了。浸禮派最後一個偉大的革命時期就此結束，其實這革命的成就應歸功於獨立派，而獨立派中的清教成份較浸禮派成份爲多。這是千禧年說在政治上最後一個重要的波浪，是胡司派和農民戰爭的精神的最後一次反照，是基督教社會改革家藉武力在世上建立上帝國最後一次的嘗試。

〔激進浸禮派和英國革命：平等靈修派〕

在英國內戰的最後數年，特別是在克倫威爾『背教』後，有若干團體出現，這些團體除帶有浸禮派的特點外，還自有特色。由於普遍的不安，以及在禮拜和組織形式方面，當時的態度是無所謂，這時已經沒有以一定形式舉行禮拜的任何教派存在。這些教派全都成爲注意政治和社會的黨派。然而它們卻更清楚地顯示出來，它們在政治和社會方面的結論是從宗教觀念中推演出來的。它們中最大也最重要的一派是平等靈修派(Levellers)。這一派的人對政治很有興趣，反對軍隊的領袖們，但也以宗教立場爲他們的主張的根據。他們所代表的思想潮流是：相信自然，上帝，和基督的激進律法，這律法不准與那被罪惡所敗壞的制度妥協，但希望從上到下在全社會中實現基督教的政治和社會理想。他們的領袖李本（Lilburn）是清教出身，他曾爲星法院（Star Chamber)所迫，流亡於荷蘭，其後作過議會軍隊的軍官。他後來反對議會，煽動軍隊，誘致兵士們承認那對下議院和國會的著名建議，這建議以『人民協約』(Agreement of the people)一名著稱。這個運動的主要特色是：要求政府和教會完全分開，這一要求是從基督教是屬靈的觀點邏輯地推演出來的：將教會分爲個別的自由和自給的堂會，提

倡激烈的民主主義理想，這理想以得救者在基督裏的平等和自由爲根據。他們並不要求財產平等，而是要求在法律之前完全平等，要求全民——祇要他們是眞正的基督徒——眞正參加政府工作。同時他們又覺得法律制度需更加簡化，死刑應加以限制。他們認爲耶穌是第一個提倡平等靈修者。由於將軍們的反對，最後是由於克倫威爾政府的反對，他們被迫後退，以後成爲激烈的反對黨，毫不遲疑地鼓動陰謀叛變，暗殺，甚至於和保皇黨相結合，一直到他們被政府武力清剿爲止。李本自己終於在貴格派那安靜的避難所中找到了一個棲身之地。

〔掘土派〕

革命中的社會主義者和共產主義者所發生的影響比較小得多。平等靈修派是以宗教前提爲他們要求政治自由的論據，是爲了激烈的中產階級和勞工們共全利益，然而社會主義者是代表農業無產階級者的利益，這一階級也希望藉着『信徒的國』獲得自己的權利和報酬，以補償其在內戰中所遭受的犧牲。這一運動並未擴及於農業工人以外的人，因爲在當時幾乎還沒有所謂工業無產階級。他們自稱爲掘土派（Diggers），是一種共產主義的小團體，他們認爲耕種公共土地和皇家田產是他們作爲基督徒的責任。

他們的發言人是溫斯坦雷（Gerrard Winstanley），他寫了一本小冊子，獻給克倫威爾，書名自由律（The Law of Freedom），其中有基督教社會改革的方案。溫斯坦雷還有其它著作，也都流傳下來。他在最初時會是一個屬靈主義者，遵循鄧克（Hans Denk），法蘭克（Sebastian Frank），

和『愛的家庭』那一派。然而這個基督教社會理想——溫斯坦雷認爲它是內心之光和居住在心中的永生基督之靈的邏輯結果，並和上帝那有創造力的理性相脗合——是小派的古老理想，即那在人類墮落之前就存在的絕對自然律，是自由，平等和博愛的理想，按照這一理想，法律，武力和政治等都必須先經各個人的同意，並認其有爲公共服務之用，始可被承認。凡在歷史上超過這一限度的法律，凡被教會，君主和貴族政治所稱譽爲相對的自然律（這自然律是由於人類的墮落而制定的），全是肉體，自私和外在道德的產物，不過是靠牧師和教授以複雜的辯論爲某一階級利益而提倡的假神學所粉飾起來罷了。基督，內心之光，理性，絕對的自然律，這一切全是一件事。這時候基督在英格蘭的勝利，意味着一個新的世紀已經開始，這信息也是應該傳到歐洲大陸上去的。

這基督化的自然律應予以實現，實現的方法，最重要的是將公地和無主的產業讓給窮人，由他們去耕種，作爲共產主義的實驗。個人的家庭應予以保留，這整個計劃不應以武力來實現。

『兄長』——這是他稱呼地主和資本家的話——得以繼續保有其財產和收益，祇將無主的土地委托給『兄弟』，即那些沒有資本的人。聖靈必須親自實現這新秩序。溫斯坦雷認爲這一新秩序是一個絕對民主的社會，由選任的官吏來統治，其任期爲一年，這社會沒有貨幣，沒有僱傭，沒有勞動的剝削。他的心目中始終是以色列的律法爲榜樣。最後，他要克倫威爾在下述兩事間加以抉擇：要麼建立新秩序，這樣他就是一個眞基督徒，要麼他祇是在一個新的名字下繼續保持老制度，這樣他就是出賣了在人心裏的基督。

溫斯坦雷的觀念是許多學說的先聲，例如洛克的財產學說和亨利喬治（Henry George）的土地改革法。但他的觀念在最初時生未發絲毫影响，因爲次一發展和他的觀念剛好是背道而馳，土地是被分配了，讓給了地主，而自由農民卻被放逐了。

在溫斯坦雷死後不久，一六五九年時有兩種小册子在倫敦出現，作者是荷蘭人布老開保埃（Peter Cornelius Peockboy），他是溫和的浸禮派運動的一份子。他受了莫拉維的浸禮派，或者也有喇巴第派（Labadists）的激勵，起草了一個合作社會的方案，這是一個按照基督教原則寬堂皇的方案。他希望强迫資產階級的份子模倣他。但我們不知道他的這些觀念是否有實際上的結果。溫斯坦雷的觀念對貴格派的伯勒爾有影响，並影响了奧文（Robert Owen），所以溫斯坦雷和近代的社會主義之間是有直接的關係的。然而溫斯坦雷自己和李本是一樣的失望了，最後他和許多追隨他的人一同在貴格派信徒中定居了下來。

〔千禧年說〕

信千禧年說的人和激烈的浸禮派有極密切的連繫。這派人教訓着說，但以理書中所說的四個國包括整個歷史，直至克倫威爾政府爲止。克倫威爾政府崩潰後，他們預期由基督完全治理的第五國降臨。他們盼望着基督降臨，盼望眞的信徒國被建立起來，這國沒有牧師，聖禮，法律或誓言，國王或政府，他們盼望一個無政府而充滿了基督的愛的國度。有些人安靜而忍耐地等待着將來，暫時忍受這現世界。但有些人，像他泊派和閔斯德派，卻變成了激烈的革命者。

眞的狂熱主義者屬於這一派。他們的精神控制了一六五三年的議會的左派，使克倫威爾無法藉議會去統治。這些人是克倫威爾政府的眞正威脅。有少數較安靜的人從這派的主體中分裂了出來，由波德基（John Pordage）領導，他採取神祕和苦行的主義。在波德基的教訓中，『信徒的國』被靈化成爲一個愛的團體，與其後的貴格派及喇巴第派頗爲近似。但他們中間有許多人對克倫威爾仍抱極敵視的態度。

激進的浸禮派和千禧年派的關係極爲密切，他們在愛爾蘭軍隊中勢力很大，非常希望能有一個信重洗派的將軍出來領導他們。後來，孟克將軍將這一批人統統從軍隊中趕了出去。王政復古時，這些信千禧年說的人，是唯一不接受新秩序，也不採取無爲態度的人。他們試圖抵抗，但卻被殘酷地壓平了。他們的領袖哈禮遜，臨死時還相信他不久就可坐在基督的右邊，襄贊基督，建立祂的國。從此之後，革命的浸禮派運動就算完了。

在革命時期中興起的其它宗教團體，是屬於神祕運動的，這以後我們會討論到。貴格派（所有這些宗教趨勢，到最後全合併到貴格派中去了）是一種小派主義和屬靈宗教的奇異混合物；因此底下我們也要討論它。

在本書的這一部份，我祇是像在前章中强調加爾文派中的蘇格蘭與法國新教兩種成份那樣，强調了這在大革命中佔特殊地位的小派因素。凡是比這小派因素更前進的，是屬於狂熱主義的，是神祕主義的，而最重要的是按照重洗派的前進的千禧年說來解釋自然律的。在這極端複雜的運動中，祇有最

後這一因素總是我們在這裏所要研究的。它並不是最有勢力的因素，但它卻留下了不磨的影響。在這裏，和在別處一樣，理想主義的激進派的第一個結果，總歸祇是準備反應，然而這運動的影響卻是有永久性的。間接地，通過它和清教獨立派的關係，直接地，通過這些激進的團體，浸禮派的影響使教會與國家的連繫鬆弛，因之使組織非國教的教會成爲可能，並幫忙使英國人的倫理與社會觀念雖不受教義的脅迫，卻依然成爲基督化的。

這一切都算是一種烏托邦的狂熱主義，但在其後一代中，它卻變成了一個中庸的政治和經濟方案。這是以基督之名實現政治和社會革命的最後一次，它的大部份力量是得之於這些基督教觀念，而它之得以以世俗化的形式被介紹到近代世界裏來，也完全是靠這些基督教觀念。在這裏，在小派的主張中，我們可以很清楚地看出來基督教的人生觀，它不祇是表現在教會和宗教的歷史中，並且還表現在政治和社會生活上。

〔敬虔派〕

從英國革命中解放出來的小派精力，和英國加爾文派中的敬虔派與清教派連在一起。我們已經知道，敬虔派這一因素也是歐洲大陸上的加爾文派的成份之一。歐洲的運動雖然比英國的較爲安靜，它的歷史也不像英國的那樣紛紜多事，但它也有它的左派，零星地發展成爲趨於極端的宗派。這一整個運動也散佈到路德派裏面。我們將所有這些現象都歸到『敬虔派』這個名稱下面。

一般說來，敬虔主義無非是大教會中的小派理想，不過卻是爲大教會的基本思想所限制和控制

的。它在教會的整個歷史中繼續不斷地出現。它的特點沒有甚麼變化，總歸是堅持新約中的道德律法和上帝國的觀念，也總歸反對教會聖禮制度的外形精神。就這一意義而論，像小派理想的本身那樣，敬虔派是屬於一切教會的。在當時（卽第十七世紀），爲了相同的原因，天主教也有它自己的敬虔運動，以展森派（Jansenism）的形式出現。但天主教祇對那些屬於本教的修道派或聖會，並受本教控制的運動總加以容忍，所以展森派後來被天主教完全摧毀。加爾文派中與此相對應的運動是墨守成規派的清教派，這是我們在前面所見到的。

然而敬虔派不祇是教會裏面的運動。它到處叫人脫離國教，組織小派。在尼德蘭，這小派的發展是以喇巴第派爲始，在英格蘭，它的新發展是循道派所招引的。在路德派中，也有類似的現象發生，並且和加爾文派中類似的運動有接觸。這種交往漸漸地變得更爲密切，更加重要，就是在現在也還是一個很眞實的力量。就其後英國和歐洲大陸上的敬虔派而言，這一整個運動並沒有達到影響世界歷史的程度，像英國革命那樣。因爲在英國革命中，宗教運動，由於事態的演變，成爲政治和社會衝突的中心，這說明了它何以會有那麼具有壓倒優勢的叛亂力量，甚至一個基督教國家居然會將一個國王斬首。

歐洲大陸上的敬虔派和當時的任何大事都沒有連繫。所以它一直是一種局部的事，幾乎可說是一件祕密的事，祇限於神學和教會方面，大體上平庸而無聲無色，特別在日耳曼是如此。誠然它很表現一些眞純，熱切和犧牲自我的虔敬，但它也表現出那種宗教團體的瑣碎，卽以更爲屬靈的驕傲去補償

他們在離世絕俗上所受的損失。他們佯裝着看不起世俗的影響，其實卻用個人的陰謀和詭計來力圖獲得對世俗的影響力，他們在各式各樣的宗教爭辯中發洩他們的熱情，洩露了與浸禮派較黑暗的一面完全相同的品格。

在日耳曼，當國家從三十年戰爭中恢復過來的時候，有反對當時流行的地區教會的反動興起，這種地區教會已經變成了繁文縟節，徒重形式，拘泥正統的教會，而在道德方面卻毫不熱心。這一運動的領袖是施本爾(Spener)，他不但强調路德的早期觀點，卽在普通教會裏面組織熱誠的基督徒小羣，並深受英國與荷蘭敬虔派的影響。

他的最主要的創見之一是把非國教會議制度從英國介紹到日耳曼，用以達到教會屬靈和倫理改革的目的，這種改革，作爲補充那已經被澈底執行了的教義改革，是很必要的。他的意思是使這運動祇在教會的生活裏面的發展。但他的德性完成主義，就是將改信的基督徒，亦卽成熟的，自知的基督徒，同其餘的基督徒分開，以便將他們組成爲眞基督徒小羣，他的要求牧師們必需重生，他的重視平信徒在教會中的地位和純粹使徒化的初期教會，卻在在顯示出來一種對國教精神的敵視態度。施本爾並認爲，趨向於改革的最大動力在於强調上帝國和世界改變的將臨這一觀念。

這一信仰所發展出來的倫理觀點，卽在各自的職業範圍內實行的，但同時卻又是離世絕俗的苦行主義，以及以合理和有系統的操練來使自己成聖，爲來生作準備，這一切和路德派所主張的中立倫理、容忍、以及聖靈的自由運動是正相反的。儘管這種敬虔主義接受大教會的教義，聖禮和制度，可

是它顯然與小派很類似。反對敬虔派的人時常特別指出這個事實，不斷拿敬虔派同重洗派，偉格勒(Valentine Weigel)派，羅森普若斯派(Rosicrucians)以及貴格派相比較。這一運動的推動力，顯然和小派的相似。可是反對敬虔派的人，卻不知道或至少是不肯承認，他們自己的教會制度實在和小派是有若干相似之處的。敬虔派的存在，爲的是要注重聖經，恢復路德的早期理想，並表示對國教的不滿。它對於俗世和文明的態度，依然祇是路德的原罪說和改信說的結果，而這結果，在路德派的洗禮理論和它那對俗世的模糊態度一旦不像從前那樣爲人所重視時，就邏輯地推演出來了。再者，它之採取加爾文派那種非國教式的會議制度，以及加爾文派的苦行主義與道德紀律，也並不是偶然的或外來的影響，乃是有意地採取加爾文派爲了同樣的理由所發展出來的工具，其目的在將日耳曼的基督教從困難中援救出來。

同時其它和小派的苦行精神有邏輯關係的現象也出現了，卽：强調平信徒在教會中的地位；獨立地，不受教會控制地研究聖經；輕視國教和恩典工具；要求驅逐教友出教和執行教會懲戒之權，認爲這權力是教會的一項活動，不僅祇是一種警察的功能；傾向於個人的宗教經驗；將世俗文化減化到僅以有實用者爲限，完全棄絕哲學和神學；對已受洗但尚未眞正改信的兒童傳佈福音；施以教育；以堅振禮來代替成人受洗；强調教會那新的聯合管理制度，就是一方面假定教會是由個人聚集而成的，但同時在另一方面卻無言地把管理之權交給政府，這樣使那個假定不能立卽有其實際的結果。在日耳曼，沒有脫離國教的大運動，這是因爲，不像英國和尼德蘭那樣，日耳曼的法律是不准脫離國教的。

敬虔派依然繼續留在大教會裏面。實際上，在啓蒙運動時，它和那老而武斷的教會制度殘餘很密切地團結在一起，從它在十九世紀初年的復興中，有正統教義的大復興興起，通過這個大復興，現在的教會生活充滿了敬虔派的潛在力量。

總之，敬虔派是代表大教會之內的小派理想，其中所混合的神祕成分，我們在以後將予以討論。國教主義對它的小派理想的影响到處均很明顯，這不僅表現在教義和組織各問題上，而且最重要的，還表現在它對社會問題的態度上。與清教主義及後期浸禮派一樣，敬虔派對政治及社會都沒有激進的態度。它不需要變成資產階級性的，因爲像早期的浸禮派那樣，它從一開始就是忠心於資產階級的。它以路德派的精神，接受當時國家和社會的秩序。至於從事於使社會秩序成爲基督化，它卻從沒有想到過，相反的，它樂於和統治階級及貴族社會連在一起。它的唯一的目的是內心的基督化。它從事國內佈道工作，藉一種新的，由團體發動的仁愛去治療社會的疾病。對於現存情況的基本事實，它絲毫不曾涉及。

敬虔派和那受苦難被迫害的浸禮派運動之間的相似處很少。它以接受勞動的當前情況來表示它的苦行主義和棄絕俗世，一如清教派和後期的門諾派運動那樣。在這一方面，敬虔派和加爾文派的商業倫理有接觸。敬虔派的教訓是：世俗商業本身無內在的價值，基督徒的從事商業是當『主的管家』，祇不過是爲了社會生活和上帝國的原故。敬虔派並不企圖改造世界，它祇不過是把熱誠的基督教組成教會裏面的一個派別，使不信的人歸信。這一切顯示它對於社會改革的問題是多麼冷淡。它的任務祇

是使個人改信，把已改信的人，爲了團聚和教化的目的集合起來。它對於平民的釋放的興趣，祇限於宗教和教會方面的問題，即爲平民獲取那得以獨立地行使個人的敬虔派和形成非國教的會議的權利。

日耳曼路德派的敬虔主義和加爾文派的敬虔主義之間的特殊區分，正是在這一點上出現。當那從一開始就有目的地要創立聖潔社會的加爾文派受了敬虔派的影响時，它的大部份贊助者是來自中下級社會，而在路德派的敬虔派中，情形卻剛剛相反，中下階級的人寧願脫離國教，教會之內的敬虔派，祇爲神學家和貴族政治所關心。實際上路德派與敬虔派以及敬虔派的倫理是不和諧的，儘管它的罪惡和改信教義與敬虔派的精神非常接近。

敬虔派對於文明發展當然有一些很顯著的影响。在敬虔派的影响之下，生活變得較爲屬於個人和內向，社會的區分逐漸退居不重要的地位，而社會生活也變得較爲人道。在另一方面，這些影响也常常流入邪途，這是因爲敬虔派信徒有和貴族親睦，以及組織黨派的趨勢的原故。實在說，敬虔主義是一種復興主義，很適合小羣的需要，在國教中獲得了支持就引以爲滿意了，對於俗世和俗世文明是避而不問的。在它對於文明，特別是在政治和社會方面眞的也發生一點影响的時候，它是非常不情願的，幾乎可說不是出自本意。在這裏，我們又看到了那被迫害的小派的觀點，不過在這裏它願意向國教和政府投降。這就是何以敬虔派，在權威當局（好不容易地）知道維持國教那古老的制度已經是不可能的時候，能獲得權威當局相當歡心的原故。敬虔派給國家以大批的忠僕，他們把恭順當作在職業中實行苦行主義的一部份。它不求改變現狀。它對政府的唯一要求是一種家長式的仁慈和關心公共福

利；祇有在宗教的往還上，它纔把階級間的區分取消，而且實際上，就是在這一方面，它的成就也是很小的。

〔莫拉維派〕

敬虔派裏面的小派理想和國教的關係是那麼密切，所以那少數重要的脫離國教運動不是自願的，而是由於强迫。脫離國教的唯一的較大運動——紀仁護特（Herrnhut）社——就是如此。和貴格派一樣，這個社會雖然和國教有關係，但卻不祇是小派觀念的表現。從一開始，它就包含許多不同的成份。一方面它含有親岑多夫伯爵（Count Zinzendorf）那路德主義的內心精神。親岑多夫是一個和藹可親，極富魔力的人，處在一個重感情的時代，好像古代風流豪俠的十字軍一樣。他的目的是把許多眞正愛基督的人團結成小羣，頗想師法路德那較早期的理想和施本爾的非國教會議制度。他從不懷疑這些超教會的，以愛爲根據的團體和路德主義是相脗合的。在另一方面，紀仁護特社也含有莫拉維弟兄會的特徵。有一個弟兄會偶爾設立在伯爵的田莊上，伯爵看了很受感動，認爲它是獲勝的工具。然而在這一過程中，他的非國教會議的觀念，發展成爲小派的觀念，其組織有排它性，以自願原則爲基礎，信徒須在信仰上成熟，團體有行使懲戒和革逐信徒出教之權，平信徒有執行屬靈任務之權。從國教和小派這兩種趨勢的衝突和緊張狀態中，並由於伯爵的非國教會議一觀念之被路德派教會正式拒絕，最後有一個新的教會興起來了，這新教會逐漸成爲一個確立的教會，有自己的傳統，頗和貴格派相似。它對於嬰兒受洗並不反對，但它的主要目的是用禮拜，組織和教育的方法，盡量使信徒有基督

住在內心的經驗。可是它仍然保留了小派理想的重要特性。參與聖餐的人應當力求純潔，爲達到這一目的，這教會得使用懲戒辦法。這一新教會的小規模，它的互相控制制度，它和國家的分開，它那作爲『會社』的合法性質，它之爲確保其自身的存在而從事商業，那靠了對非信徒傳教以便爲基督得人的熱烈希望，而最重要的，它的力求基督教倫理的積極純潔，以便把它的信徒和『俗世之子』分開，這一切，一半和它的意志相合，一半和它的意志相反地，使這個弟兄會和小派有若干相似之處，這種相似之處，它習慣地認爲是由於波希米亞弟兄會（Bohemian Brethren）和瓦勒度派的影響，而且通過了這兩派，還受了早期教會的影響。它對於登山寶訓的態度和浸禮派的態度有相似之處。最後，它們的倫理（雖然是伯爵以路德的快樂和天眞的虔敬精神傳授和建立起來的），比較上說，是容忍俗世的，缺乏系統的，然而在另一方面，由於它希望使它那積極的虔敬顯得和俗世生活大不相同，並由於一些加爾文主義者的參與，它在許多方面和清教派很相似。莫拉維派覺得它和加爾文派的關係比它和路德派的關係較近。這種情況的經濟結果，是一種卓越的，蒸蒸日上的商業生活，特點是誠實而儉樸；這是因爲在開初時，這社會是由流動份子組織成的，主要的祇以從商的信徒爲限，也因爲他們的收入必須足够自己的開支，特別是足够傳教工作的開支等原故。這意味着他們在過去和現在都不能不依賴全體的職業。

〔循道派〕

循道派的成立更爲重要。在後期基督教歷史中和現代精神發展上，循道派的成立是最重要的事項

之一。它以十分個人主義的形式，標出正統基督教的革新，它是十九世紀歐洲大陸復興運動的先聲，是英語世界藉以對抗法國大革命精神的手段之一，它激烈地反對近代科學和文明的全部精神。循道派，和莫拉維派一樣——實際上循道派是莫拉維派刺激起來的，二者均以從前的敬虔派的非國教會議運動爲先聲——是企圖以眞正的基督徒小羣影响力來潛移默化國教生活的。外表上看，它之不得不採取獨立的立場，是因爲國教不讓他們在教堂裏發言。然而內在的，這分離是無可避免的。因爲儘管循道派希望留在國教裏面，它像莫拉維派一樣是小派型的，不是國教型的。實際上，它的本性使它不能不採取一種比莫拉維派更獨立的立場。因爲循道派的主要目的不在於把篤愛基督的人組織成一些小的團契，而在於使那因爲受了啓蒙時期的教會的影响和工業資本主義壓力而變得淡漠，遲鈍和粗野的羣衆覺醒起來。這一運動已經面臨近代科學廣泛發展所產生的情況和社會情況，這一切是歐洲大陸到十九世紀時纔發展出來的。循道派的復興運動又重新極力强調原罪教理，它教訓着說，得救的方法在於一種直接的感覺，這感覺以藉着基督的血而稱義爲依據。它的領袖們宣稱：要想從地獄，死滅和定罪中蒙救，不能懶惰地靠洗禮的恩典，或一些合理而正確的行爲；祇有靠根本的改變，自覺地從定罪的狀態渡到蒙赦與和平的狀態，再加上從這種經驗中所釋放出來的倫理力量，纔能够蒙救。

然而這復興的結果（循道派的傳教者，像最初的使徒那樣，在危險與艱辛中致力於復興工作，藉着大的露天禮拜，他們終於把這復興帶到中下階級的生活裏面），卻必須加以確保，使之成爲一個堅固的整體。爲了達到這個目的，組織是必要的。衛斯理對於此道最佳。他是一個堅忍不屈的傳道者，

一如保羅，又是一個强而有力能左右人的組織家，一如羅約拉(Ignatius Loyola)。在這組織過程正在進行時，那已經在循道派中萌芽的小派的主要特性，就開始顯露出來，這從他們强調成人改信和德性完成論可以看出來。除了情緒上的因素，如蒙救恩的直覺外（在這一點，循道派和路德派與莫拉維派的精神極接近），循道派還具有寧靜和自制的精神，在這一點，衛斯理是很忠實於清教的加爾文主義的。

循道派的目的是爲基督贏得男女信徒，這樣，這些信徒纔能成爲眞的基督徒，『因信充滿喜樂與和平』，並盡他們的能力去獲得完全。方法是把他們組織成爲一個團體。在開創時期，這團體是由外來的成年信徒構成的。嬰兒受洗的問題無提出的必要，因爲所有的信徒統統屬於國教，而國教在全國各地都給嬰兒施了洗。在信徒最後正式被這團體接納之前，有六個月的考驗時期。每個信徒都收到一張會員證，每三個月必須換一張新證，在這團體裏面，他們被分入大概是十人左右的小組，這小組，在一個平信徒領導之下，每星期集會一次，目的是爲了團契互助，得到指引和研究聖經。會員證的換發和候選人最後之是否被接納，要看領導人的報告如何。幾個小組又合併成一個較大的教區，由一個受過聖職的牧師有系統地按期訪問。這牧師同時還負有對教外人佈道的責任。這較大的教區又受那著名的『百人委員會』的最高指導，這委員會，在最初時，是衛斯理自己決定的，後來變成以資格的深淺爲決定的標準，之後又加上由選舉而來的牧師，最後又加上被選出的平信徒。

對於這個教會管理制度的發展，我們在這裏無法多加叙述，它的主要特點，直到現在爲止還沒有

甚麼改變。它的一般性質是很清楚的。總之，它是一種介乎那建立在無條件服從和精密的互相控制的基礎上，以耶穌會那樣的修道派（在早期時，循道派常被拿來和耶穌會比較），與那以自身生活來證明他們的眞信，完全以自願參加爲原則，其會員各有一份永久的權利，以浸禮派那種由熱誠的基督徒所組織的社會之間的一種教派。

小派的兩種社會形式——修道派和自願結合的團體——在循道派上結合了起來。同時，爲了接納更多信徒的原故，它採取了一種有伸縮性的形式，但對國家的淺薄仍抱反對的態度。嬰兒受洗在實際上被廢去，代替它的是那在改信時所經驗的重生，以及重生者被團體承認，准許他加入團體。教會的教理絲毫沒有改變，它那超自然的性質反而變强了，它的一般意義可拿歸信和歸信的條件，以及成聖與成聖的天上結果來概括。國教之繼續存在，被認爲事屬當然，但儘管如此，國教的精神卻被否認了。這當然引起了在形式上和國教脫離的事，然而在英國，這脫離很遲纔發生。

在達到脫離國教和獨立的階段後，循道派遭遇了從前降落到浸禮派，莫拉維派和貴格派身上的經歷。由於信徒的子女當然也屬於這一教派；由於它所收納的信徒日漸增加；（將循道派各支派的信徒都包括在內，它的信徒現在約有三千萬）；由於牧師的增加（在這種情況下，這當然是不可避免的），和科學的神學以及一般文化的介紹進來；由於那足以改變它最初對世界和文明所持的反對態度的各種影響——由於這一切，到後來循道派的小派性質日益減少，大教會的性質日益增加。它原來從大教會出去，現在又變成一個大教會了。原來的小派精神唯一被保留下來的是它對於組織問題的相當敏感

（這是所有以自願參加爲基礎的社會組織所同具的特點），以及平信徒和牧師們彼此之間的競爭，結果是在循道派的各支派中，平信徒在教會的一般行政中勢力漸增，雖然程度各不相同。這些支派中的許多分離和聯合，大部份是由此引起來的。再者，正如浸禮派的情形一樣，最初循道派的信徒都是來自某些社會階級的這種情況現在是沒有了。最初時，循道派在中下階級，礦工和工業城市中特別興盛。它使中下階級的人對人格的聖潔有了新的意識，它喚醒了人民的想像力，發動了他們的虔敬，這在那最犧牲自己的賑濟上得到了表現。但循道派和貴族階級，農業人口以及受過良好教育的階級，就整個而論，依然疏遠。它把人格和個性的動力帶到受工業制度虐待的羣衆的生命裏面，以賙濟去幫助他們脫離不幸。然而就別的方面而論，它的倫理是要維持那現存的教會和國家秩序，它以强調成聖——靠嚴格地自律和在工作中廣泛地實行苦行主義來成聖——來平衡它那種歸信的情緒性。它對於社會問題的態度，可從它熱心於選舉制度的改革，解放奴隸，提倡慈善活動，以及嚴格地遵守安息日，反對近代文化，科學與藝術等方面表現出來。近代循道派反對文化的態度已有改變，但卻並未將這種態度完全去掉。

〔貴格派〕

貴格派採取了門諾派，尤其是荷蘭敬虔派的規章，以克服神祕主義那很自然的反社會或個人主義的趨勢。和這兩派一樣，貴格派也有核心和外圍組織，長老和監督，來管理貧窮賑濟，集會，愛筵，平信徒自由佈道（除平信徒佈道外，還有靜默禮拜，信徒們聚在一起，靜待上帝的指示），團體紀律

和驅逐信徒出教等事。但成人受洗卻不是入教的標記。申請入教的人必須證明他已經重生，候選人的行爲也應考慮在內，准許與否由監督們決定。這個以聖靈的自由行動爲基礎的團體，必須認爲，在選擇長老和接納候選人時，聖靈是在爲自己作見證的。

貴格派的這一規章和路德最初的屬靈團體的理想是非常相似的。這一理想所引起的關於收納新會員和選舉長老與監督的問題，貴格派是靠着將一切都交給聖靈，由聖靈去指引來解決了。但他們從經驗中發現：這個爲聖靈的自由行動所形成的團體，由於團體生活習慣的力量，變成了一個其會員資格成爲世代相襲的團體，卽會員資格是生而卽有的，不是由眞誠歸信貴格派的人自由決定的。

貴格派和浸禮派不但在規章方面有關聯，卽在倫理方面也是如此。像浸禮派那樣，貴格派避免反律法主義，他們把登山寶訓當作倫理理想，要求信徒拒絕一切世俗榮譽和政府職位。再者，他們不參加戰爭，也不參加法律行政。在積極方面，在一切可對別人行使權威的事上，貴格派信徒應該盡力博愛，並對窮人仁慈。

在貴格派這一發展階段中，如有人所不時指出的，它是代表浸禮派最純淨而最末後的表現。然而到後來，和門諾派信徒那樣——它和門諾派極近似——它的信徒也變成了資產階級。他們發現，像最初那樣繼續過着與世俗脫離的生活是不可能的，他們逐漸把加爾文派的職業倫理和自己那苦行的生活方式併在一起。這以後，上帝就將新教的這種苦行職業倫理通常所產生的經濟結果，賜給他們。這個從完全無世俗氣的精神運動中所產生出來的宗教團體，就是這樣發展成爲一個與其原來理想大不相

同的社團。在它的最後形式中，它所表現出來的特點如下：有高度的『以勞動爲責任』之感；信徒們所可從事的工作，應以實際上有用的商業，工業，體力勞動和農業爲限；嚴格實行個人節約，盡量減少奢華，盡最大努力爲社會福利服務；由團體來監督家庭生活，兒童教育，商業誠實和清償能力；簡單一點說，它和早期加爾文派的日內瓦理想一樣，唯一不同處在於貴格派是以自願參加爲基礎罷了。貴格派之所以變成了資產階級的，正是因爲它接受了清教苦行的職業觀念，這個伯仁太因(Bernstein)所主張的，說苦行主義是資產階級的美德，亦卽它產生了資產階級的生活態度是脗合的。

然而特別有意義的是貴格派在偉大的領袖烹（Penn.）——他以最純淨的形式表現出貴格派的理想——的領導之下，有機會藉着這個最嚴肅，在許多方面也最合邏輯的，眞正是基督教的倫理觀念之助，在美國那未經開墾的土地上建立一個州和一個社會。貴格派的賓夕法尼亞州是一個『聖潔實驗』，是以聖靈的自由行動和嚴格的倫理共同作爲基礎而建立一個眞正的基督教國。這是一個沒有任何强迫性的宗教組織，教會和政府完全分開的州。當然在實際上這也是因爲貴格派信徒居多數，他們的基督精神影響了這一州的原故，由於大家對貴格派信徒有信心之故，這種情形被維持了下去，這時貴格派的代表不斷被連選到政府中去。在這片殖民地中，文明還不過是在剛發軔的階段，環境是很有利的，唯一可能發生的衝突，是殖民地之間，和殖民地人與印地安人之間的衝突。他們是純樸，恬靜而敬畏上帝的農民，居住在範圍很小的社會裏，彼此的情形大家都很知道，沒有人口稠密的社會所有的那一切妨碍，所以能够在和平中過簡單的生活。他們能够以和平方法和印地安人建立關係，在本州之內，至

少在最初時，多數私人之間的爭執是用友善的仲裁辦法解決，用不着使用法律和强迫。在這種方法失敗時，沒有人反對正式的法院程序，甚至於沒有人反對死刑。他們認爲用武力對付頑梗的擾亂治安者不算戰爭，實際上，處理這一類的事是信基督教的政府的責任。最後，這個基督教州存在了七十年之後，爲了戰爭和宗教容忍問題而支離破碎。情形是這樣的：這殖民地受了母國的壓迫，要它去參加英法兩國的戰爭。於是貴格派信徒拒絕參與行政工作，以便避免對課征戰時稅同意。因此那一向爲貴格派所容忍的，但卻未曾改信貴格派觀點的其它教派就佔了優勢。對行政喪失了影響力的貴格派，同時也喪失了它那屬靈的影響力。偉大的獨立戰爭爆發後，貴格派信徒遭遇了悲慘的命運，那就是對於這一個大體上是爲了他們自己的理想而戰的戰爭，他們僅祇能作消極的旁觀者。從這個時候起，他們就認爲公共生活完全不適宜於基督徒，從此就放棄了那『聖潔的實驗』。這一派中另有一部份人——富蘭克林(Franklin)是其中之一——放棄了他們那早期基督教的不抵抗原則，更加熱心地參與民主運動，認爲這是基督徒的直接責任。但那日漸被迫處於少數地位的大多數貴格派信徒，卻退到社會宗教的生活中去，一心一德地從事於宏大慈善活動。但儘管如此，那世俗化的過程卻未被糾正過來。解放奴隸和給黑人以人的教育這一成功的運動，是貴格派後期的光榮成就。在貴格派佔優勢的時候，他們已經以身作則，把自己的奴隸完全解放。

歐洲的貴格派也是沿着同樣的道路發展，達到同樣的結果，唯一不同的是他們的成就遠比美國的貴格派爲迅速，因爲在歐洲沒有那『聖潔實驗』，使他們走迂迴的路。歐洲的貴格派信徒，在經濟生

活中的美德上，誠實和基督化的慈善方面最爲卓越，但卻缺乏佈道的精神，這使他們在數量上未能增加，從社會學的觀點來看，有一個在了解宗教生活上頗有意義的事實，即由反對那帶强制性的國教而產生的容忍和內心的精神，對於維持有機的組織是很不利的。

在他們自己的團體裏面，貴格派以財產私有，誠實勤勞的工作和照顧窮人爲準則，來解決與基督教社會生活有關的問題，並以此爲滿意。在他們的團體之外，他們推行慈善運動。特別具有興趣的是信徒中有一個名叫伯勒(John Bellers，死於一七二五年)的英國人，認爲這些資本主義的觀念還不够，所以他先是向貴格派，其後又向國會提出一個以基督教以及經濟，社會與政治觀念爲依據而建立的一個生產合作社的社會主義計劃。他雖然深知資產階級和資本主義的一般情況，以及貴格派信徒的習慣，卻能深入貧富問題的核心，除主張改善勞工組織外，還提議，按照福音的原則，對勞動成果作更公允平均的分配。十九世紀時，英國社會改革家奧文(Robert Owen)也借重伯勒的觀念，他的最好助手中，有些即是貴格派的信徒。

貴格派是英國神祕主義的最終表現。甚至於貴格派自身的屬靈力量也逐漸喪失了。從此之後，它的特色或則是一種與中產階級興起有關的近代資產階級的啓蒙精神，或則是一種教會主義（在較好的一部份信徒中，是一種傾向於敬虔派的教會主義）。這兩種成份都具有功利主義的精神，這種精神是加爾文派在世俗問題上所常常表現的，它對於屬靈生活也並非沒有影響。

〔循道派和敬虔派〕

宗教覺醒的第二個偉大時期，即循道派的復興運動，根本不是以神祕主義爲依據的。誠然，它熱烈而深切地希望有直接的個人經驗，但它是藉熱心的行動和情感的奮興來滿足這希望。我們已經看到這和神祕主義是多麼不同，在教會組織上它的辦法又多麼地不一樣。循道派的復興運動對於羣衆所發生的巨大影響——這影響不斷地被復新，其力量與熱烈可與使徒們的相比——很明顯地是以情感的奮興爲依據的。因此循道派得以普及於那否則就不能普及的個人和社會階級。這種熱心當然含有混亂的個人主義的危險在內，然而循道派有辦法應付，就是用很周詳有效的組織制度，將個人確切地和全體連繫起來。循道派之精於組織，一如其精於復興運動。

在倫理方面，循道派對於自由和喜樂的强調，是代表這運動的熱烈的一面，可能很容易走向反律法主義。爲了免除神祕主義的這種後果，他們用加爾文主義一向用以保存和發揚恩典的嚴肅方法。這一點，我們在前面曾經提到過。它對於心靈的强調所產生的唯一重要結果，是將基督教的思想，無論是實踐的或教義的，都極端地簡單化。在循道派復興初期成功後，它經歷了一番從前修道派所時常遇到的經驗，那就是熱心和發展時期過後，滿足和停滯接踵而來，這時候就需要再來一個改革運動。所以爲了避免淪入世俗主義和漠不關心，或甚至於淪入一種徒具形式的教會生活起見，循道派的各支派都時常覺得有不時復新的需要。

歐洲大陸上的敬虔派頗受神祕觀念的影響。敬虔派常被描寫成爲一種由許多龐雜成份所構成的現象，就是因爲這種影響；貴格派和浸禮派運動中各個派別也都是如此。在前面，我們曾提到過德國加

爾文派的敬虔派——這派頗受尼德蘭和英國敬虔派中神祕成份的影響。在這裏，我們祇能稍爲敘述一下那對日耳曼加爾文派的敬虔派也有影響的極虔誠的詩人特爾斯鐵根（Tersteegen）。特爾斯鐵根像佛蘭克（Sebastian Franck）和寇恩哈德（Coornheert）那樣，也完全不理會當時那有組織的教會生活。然而他卻是一羣神祕主義者的領袖，這一羣和早期以『上帝之友』見稱的團契相似。此外我們還需提及喇瓦特爾（Lavater）和斯提金（Jung Stilling）。改革教會中這兩個神祕主義者，受了近代內蘊觀念和人文主義的影響，所以對於世俗和聖潔，靈與肉之間的衝突沒有特別强調。他們以對基督的神妙經驗作爲信的中心，其證據爲『祈禱有效』的經驗。他們發展出來一種充滿了光，並和一切教派獨立的虔敬，也發展出一種完全是個人主義的團契形式。就整個而論，加爾文派中的神祕主義，在初次希圖按照小派和苦行的路線改革教會全體後，就退到一種對有組織的教會生活完全不發生興趣，並修練一種嚴格的，聖潔的生活（這種生活在許多方面受寂靜主義的影響）的神祕主義中去了。

路德派的敬虔派更傾向於這一類的發展，這是因爲路德本人本來很重視中世紀的神祕主義，和路德派中有『神祕聯合』的正統理論之故。聖伯爾拿的神祕主義，早已透入並復蘇了路德派那固執的基督論。路德派早期的苦行主義文章和讚美詩的作者都注重靈性的熱誠，所以特別容易受這一類的影響。在這一點，我們應該特別提出亞仁特（Arndt）。亞仁特不屬於那嚴肅的『非國教會議型』的敬虔派，他完全是傾向於神祕主義。在同時，他很小心地和路德派的神學維持聯繫，並且很重視『道』的力量。因爲他是偉隔勒（Valentine Weigel）的朋友和克理索（Paracelsus）的崇拜者，對神祕主義又很有

研究的原故，所以他本能地要去折衷路德派的道和教會的教義與那直接的內心的默示，折衷那稱義的教理和成神的教理，折衷那激烈的原罪教理和那內蘊的觀念，這折衷充滿了矛盾，但仍然很有啓發人的力量。亞仁特的觀點遇到很多反對，但他的思想仍然繼續發展，特別是敬虔派很受他的影響。英國和尼德蘭的影響，以及伯麥(Jakob Böhme)和其他神祕主義者的老著作的影響，使這趨勢更爲堅強。然而，整個說來，這派的思想主張成聖和達到與上帝結合，是按照默禱的規定步驟；使聖伯爾拿的那以基督爲中心的神祕主義和當時的風尙相適應；並助長對上帝國的神祕希望，期望在基督的屬靈降臨時，教會，道，和聖禮纔可以被拋棄。魂遊象外和異象，神蹟和預言也是這一運動的一部份。施本爾自己(他那謹嚴的心智和神祕主義很少有共同之處)也很喜愛中世紀的神祕著作，常把教會描繪爲『那些可愛的靈魂，卽在每一個教會裏面所藏的種子』，這也是英國的神祕主義很喜歡引用的話。在施本爾和他的門徒們看來，注重內在的經驗及其實際上的結果，和那構成教會恩典寶庫的因信稱義的教義幾乎是同等的重要，從這種觀點變成神祕主義是很容易的，特別是在苦行的聖潔已不再是以加爾文派的意義，而是以屬靈的和寂靜派的觀念爲依據的時候。然而施本爾的主要敵手，地費德(Dilfeld)在譴責施本爾時，祇能說他的熱心是詭譎的。

〔性倫理觀〕

性倫理當然是爲了保持家庭生活的純潔。按照苦行主義的新教，婚姻之前和婚姻之外的性行爲一概在絕對禁止之列。這當然是基督教的一般觀點。然而對於家庭倫理，這裏還有很奇特的態度，譬如

苦行主義就要求斬絕一切色慾和情緒的因素，而這些因素，在天主教和路德派看卻是由原罪所產生的肉慾，所以應當是被容忍的。在他們看，婚姻的性生活是情慾的醫藥，然而在這裏，它卻被歸入於社會旨在榮耀上帝的目的裏去。性生活不是爲了快樂，而是爲了生育子女。它本身不是一個目的，而是爲了綿延社會和教會。再者，人一有兒女，就有將他們培養成爲社會上的有用份子，和教會信徒的責任。這當然也包含使兒童受適當教育在內。發展出有系統的和實際的教育這一理想，並建立達到這理想的學校，是敬虔派和小派的貢獻。

兩性之間的關係，從極端個人主義的方面設想，可以緩和家長主義的嚴酷。特別在浸禮派運動中，婦女獲得了宗教上，因之也獲得了社會上的獨立地位。小派（和神祕主義者一樣）時常有女佈道者和會議領袖。在佛依丟(Voet)的加爾文主義的小派的預言和會議中，婦女們都可担任公職。在喇巴第的團體中，婦女們，特別是那有名的安娜叔曼(Anna Von Schümann)，曾担任重要的職務。美國婦女的地位是爲人所熟知的，造成這種地位，除了有別的原因外，她們在宗教上的優越地位也是很有關係的。在獲得一種較穩定較愼重的生活態度的全部努力中，兒童們對父母的態度之變得較爲獨立，當然是很自然的事。兒童學校和兒童集會，以及獨立的團體精神和獨立負責的發展，顯示出這些派別的教育理想。教會裏面的主日學校和基督教男女青年會以及其它的類似運動，都有同樣的影響。這種教育的效果也爲民主的生活方式所加强，這是吸引歐洲旅美遊客注意最顯著的現象之一。

〔政治倫理〕

同樣的，它們的政治倫理也是純粹從功利觀點來看國家的。在這一方面，加爾文主義對自然律的看法給後來的小派和自由教會準備下了一條路。國家存在的唯一理由是爲了秩序和紀律，作爲社會存在的條件。那把國家本身當作倫理目的，純粹從政治眼光來看國家的觀念——在古代世界，這是自明的，這種看法在近代世界中又重新出現——根本沒有出現。這主要是功利主義的，社會的，和非純粹政治立場的國家觀念，實際上也是很普通的基督教觀點，這是我們在很多方面所已經看到過的。這是將一切眞實的生活價值轉移到宗教領域中去的自然結果，意味着下餘的生活價值即使是在最有利的情況下也祇能拿來作爲達到目的的手段。然而苦行主義的新教，像清教的倫理一樣，本能地效法加爾文派的注重那唯理自然律，所以它比路德派和天主教有更爲前進的可能。

按照天主教的理論，國家是屬於生存的自然階段，在這一階段上面，有那和國家完全無關的超自然的恩典階段。因此在天主教中，國家有時候被利用，被稱讚，有時候被當作一種手段，而有時候它的一切權威被那有世界性的教會組織所剝奪，放在脚下踐踏。

按照路德派，國家也是自然秩序的一部份，因此它是行使基督的愛和基督精神所必需的形式。然而既然它仍然在根本上是理性的產物，作用在於懲罰和治療罪惡，而這是受上帝的指導，所以它就獲得了（無論它對基督教的生活目的是有害或是有用）一種超自然的尊嚴，卽上帝直接賜它以權力，而這權力必須爲人所忍受和尊重。

早期的加爾文派，和路德派一樣，也有同等强烈的權威之感，祇有在國家當局的行爲與基督教旨

意不合的情況下，他們纔允許那作爲補助之用的功利主義的干涉。但這些例外情形不應長久存在，一旦事屬可能，就應該服從那有組織的權威，並恢復那由國教來控制的社會統一。

相反的，按照苦行主義的基督新教，國家組織雖然在原則上也是從墮落狀態的自然律推演出來的，但在估計國家的價值時，卻總是以它的理性目標如何爲斷，並且認爲國家不僅應向上帝負責，而且還應當向那將統治權委托給它的人民負責，不管這責任是法律所規定的或僅是道義上的。由國教控制的社會統一是消逝了，國家對教會的事不再直接參與，因此被迫降到祇不過是爲了人類方便的那一水準。國家的榮譽，職位和尊嚴，是上帝和人民所指定的功能，不是由神授的權利而來。無論甚麼人都不能受那理當祇歸給上帝的尊敬，歸根結柢地說，在社會的自然秩序中的衆人，全是上天的僕人，這社會應按照嚴格的基督教原則來榮耀上帝。所以在國家之中，所有的人在上帝面前都是平等的，這種平等之感，在貴格派那爲人所熟知的風俗中表現的特別顯著。但這決不是歐洲民主主義中的平等觀點，因爲那是它的天道觀念所不許的，這種天道觀認爲社會和政治秩序是上帝爲了拯救人，有意地將其分成爲不同的羣，不同的職業和不同的地位的。這樣對天命的强調，是預定論的殘餘。

這樣看來，苦行主義的新教的國家觀念是傾向於自由主義或民主主義的，但與平等學說有別；它祇把國家看作是一種不可避免的東西；它之盛讚自己的民族遺傳，主要的是因爲它的宗教使命，不是因爲它的政治偉大；它喜歡按照和平原則來管理國際關係，因爲這些原則是很合理的，從商業的觀點看也是有利的。苦行主義的新教，對帝國主義和民族主義運動存疑慮之心。有時候它在原則上反對

它們，有時候又認爲它們是對的，因爲它們擴張了基督教文明，而它自認爲是基督教文明唯一的代表，上帝已將這種使命交付與它。於是這派的教徒按照舊約的觀點，自認爲上帝的選民，把帝國主義作爲國外傳教的目標之一。

〔經濟倫理〕

最後，它的經濟倫理，從基督教的一般觀點教訓着說，勞動是墮落的結果，應當把它視爲對罪惡的懲戒。這個觀念在這裏被發展成爲視勞動爲一種合理而有系統的訓練的觀念，這種觀念最初是清教發展出來的，以後爲其它宗派所採納。這一倫理認懶惰爲邪惡之源，爲訓練失敗的結果。既然對於工作有像這樣有系統的看法(他們所以抱這種見解，除了清教的動機外，有時還有別的原因，如貴格派認爲勞動是等待和準備接受上帝啓示的方法，於是人們從事生產就有了强烈而有系統的動力，而在另一方面，這苦行主義使人大量限制消費和完全避免奢華，至少那明顯的，和使人流於虛榮和自大的奢華。從這一點，我們纔能看出來我們在前面曾經描寫過的加爾文主義那傾向於資本主義的倫理氣質的全部效果。於是這種經濟倫理變成爲中產階級的，甚至可說是中下階級的資本主義的經濟倫理，並帶有這種生活態度的結果的所有記號，卽重視有系統的分工，注重專門化，喜歡利息和利潤，認工作爲本分，對財產有責任心，認爲財產是大有價值的，人應該爲財產本身而保持和增加財產。財富的所有者是上帝的管家，他所管理的是上帝托付給他的。這樣的經濟倫理，爲當時剛出生的近代資本主義供給了一班精力充沛，富有勇氣的企業家，和一大羣祇要能找到工作就願意忍受剝削的人。近代資本主義與上

古及中古的資本主義的不同處，就在我們剛纔所叙述的那些特點；當然此外還有別種資本主義存在，也是不能忽略的。

然而這一型的資本主義卻保存了它的基督教特點，方法是禁止追尋歡樂和自誇，認工作爲本分和服事上帝，强調誠實可靠，認雇主應給勞工衣食，勞工應尊敬雇主，並主張廣泛地將財富用在慈善事業上。

固定價格制度，按照品質將商品分類和標準化，以絕對不苟的誠實建立商業，認誠實爲最佳的政策，這一切，都是出自這種經濟倫理。這是在精神和道德上反對中世紀的行會制度和個別的交易不公的表現。它意味着商業生活是建造在個人的計算上，卽他對於購買者所作的抽象計算，和那在估計和繳付時以準確和誠實爲絕對的必要上。布勒門證券交易所牆壁上銘刻：『商人最爲誠實』這一句話，就是這個意思。經濟生活是否合乎義，在於經濟生活對社會的價值如何；就這一意義而論，經濟生活可算是社會之福。然而最合乎理想的是那不受財富影響的人的精神。甚至於還可以比這更進一步去讚美貧窮，因爲它可以使人不受由財富所引起的危險，正如在另一方面，依照基督教方式使用的財富，可以使社會免於悲慘和窮困。所以在這裏也還是沒有平等觀念的，這是爲天命觀念，尤其是爲預定論(在預定論仍然是重要力量的地方)所不許可的。這裏的觀念是上帝指導的宇宙，在這宇宙中，基督教的倫理是藉交互活動，分工，和各種天賦去發展。正如加爾文主義和小派對自由教會之發展和政教分離這些問題意見是一致的那樣，它們那世俗苦行主義的經濟倫理也是一致的，這倫理決定了苦行主義

的新教的倫理觀。加爾文派深覺必須在日常生活中把它的信的眞實性表明出來，所以它棄絕了它那早期的較大自由，產生了有系統的，重視勞動的苦行主義。那被迫害的小派卻放棄其對俗世的敵視，將它那脫離世俗的苦行主義和新教的職業觀念合併起來；這樣二者就成爲一致。再者，這兩派運動，由於不信國教和不受國家管制，都被排斥出國家的職位和高爵，都被從統治階級中趕出去，祇好去參加中產階級，這樣就更加强調小派的中產階級特性。他們也可從事農業，但祇能實地耕種或作土地買賣，不能封建式的擁有土地。

這種經濟倫理和天主教傳統經濟倫理之不同是很清楚的。按照天主教的經濟倫理，工作和財產權祇是自然生活中的問題，獲利的願望和宗教倫理並無直接關係，獲利祇被當成一種按照個人社會地位以供給自己需要的方法，凡超過自己需要的所得，應該用在慈善事業上。然而最眞純的慈善家，在實際上是那些一無所有的人，是那些根本不作世俗工作的人。

這種經濟倫理和路德派的經濟倫理之間的不同也是同樣地清楚。當然路德派認爲謀生是實行兄弟之愛的一部份，但雖然如此，它還是比較贊成那些屬於固定社會的職業，如農業，手工業和從政等。它對於資本主義和那常想多賺錢的算計的精神，總是抱着懷疑和極端反對的態度。

但是就是和那原始的加爾文派相對照（原始的加爾文派具有國教觀點，認爲所有謀生方法全是同等的重要，還沒有將勞動苦行主義發展出來，而且根本沒有任何中下階級的精神），這種經濟倫理觀也是新穎的。它是那出自清教的，律法的，有組織的加爾文派和那更願意接受世俗文明的小派所共有

的苦行主義。它也是社會和政治情況的結果，因爲這兩派覺得自己和官方世界是對立的。

〔苦行主義的新教和一般歷史發展的關係〕

把這一些發展作爲一個整體研究後，很清楚的，清教的加爾文派，敬虔派，小派，和在某種限度內甚至神祕主義等運動的基督教社會哲學，全都是一體的，其歷史上的意義很大，祇有中世紀的社會哲學可與之相比。正如在研究中世紀時一樣，我們在這裏所注意的是基督教文明和社會組織的理論和動向。在這裏，和在那裏一樣，對於這制度深信不疑的贊助者也是少數。但他們創造出來的思想方式卻是明顯，自然，爲人所接受的，是一般基督教意識和人民的人生觀所可使用的；至於在使用時，他們的背後各有多少眞實的嚴肅性卻不關重要。基督教超自然主義的偉大問題，卽如何使自己和社會實際生活統一並互相適應，都獲得了有效的解決。在天主教中，解決的辦法是使那從自然升到恩典的過程屬於一個大公教會的管制和監督，到最後並由它自己去完成。在苦行主義的新教中，解決的辦法是靠一個高度個人主義的團體制度（這種制度和近代個人主義是脗合的），和通過個人的苦行自制，把整個世俗生活和社會生活減化到祇不過是一種榮耀上帝和證明恩典狀態的方法。所以這兩種制度之間有若干連繫之點，二者都是以有系統的操練和苦行主義來表示基督教對於俗世的反對。然而在基本上，二者仍是不同的。天主教的苦行理想是反對俗世中較低級的生活階段，因此這階段的結果到處突圍而出，使它的苦行主義的最高成就正帶有律法主義和制慾的特性。新教的苦行主義，卻是把自然生活都直接收集起來，歸納到超自然的目的之下，所以它失去了它那自制的二元的特性，變成一種以世俗職業來

獲得個人的拯救與服事上帝國的有系統工作。路德派的立場不像這樣堅決。那和路德派在某些方面極近似的理想主義的神祕思想，常常使它回到純粹二元的苦行主義。

但上面所述的苦行主義正是清教的加爾文主義和小派的聖潔社會理想所達到的；不過它們那基督化的態度能永久地支配近代文明到何種程度是另一問題。這種思想在世界上仍然很有勢力。但很清楚的，國家，社會和經濟生活是頗不願再受它的支配，按它們的現在情況，也不能再受它的支配。

這樣我們就臨到最後一個問題——這問題不在我們目前討論的範圍之內——即這些觀點對文明的影響。對於這問題，祇能有暫時的答案。因爲第一，直到目前爲止，我們祇知道一部份的事實，第二，因爲各種影響之間的關係的不斷消長，使我們很難有一定的解釋。

神祕主義不是任何社會環境的產物，乃是由於別的原因，有如：對教會不能實現其理想的感覺，對宗教黨派鬥爭和衝突的厭倦，宗教感由於其內在的辯證而求回到其最初的根源的傾向，信經和聖禮從批評精神所遭受的破壞，對外在生活的失望和混亂所發生的厭倦等。所以它本身對於社會生活根本沒有影響。它的領袖們未能深入羣衆，它那瞑想的觀念沒有掌握住一般生活，它祇是個人性的，或以學者的態度袖手旁觀。在近代，它的擴張是靠某些不必參與惡劣的生存競爭的階級的存在，它們能爲了精神優美的本身去尋求精神上的優美；若是它們成爲小的福音宗派，這些宗派總有奇異的特點。神祕主義和近代那以科學方法去培養獨立思維的趨勢有連繫，祇要這思維轉到宗教上面。所以它反映並加强了那在近代很普遍的個人主義。它與某些社會環境相伴，但不是從這些社會環境中產生出來的，

對它們也不發生直接的影響，然而它削弱了教會的權力和獨佔性，因此對社會有極大的間接影響。

但激進的小派的理想，卻全不是從基督教思想的內在辯證發展出來的。原始的基督教思想太把一切社會問題都交給將來，由上帝去解決，雖然它預料這不久即可實現。它把一切細節交給上帝，不是交給人的思索和組織。在基督教的信仰已和現世適應，並成爲一個教會後，它之預期世界上能達到一種完全的倫理復興——而且這復興祇能因對環境無法忍受，從外面被介紹進來——當然免不了產生一些人類的思想和組織。社會和政治上一切有威脅性的情況，都被當作是那即將到來的世界復新的朕兆，是爲上帝國的來臨開路。這種態度是一種混合，一方面相信上帝國將臨，一方面力求新情況實現。因此，小派理想的力量，祇是在情況必需改革，歷史似乎指出上帝即將給人類以某種災難，因此又喚醒了人類對上帝國的預期的時候，纔達到了最高峯。

所以激進小派的理想總是由社會的一般發展而引起來的。近代基督教社會主義也是這樣，它的產生，先是由於資本主義結果的暴露，而最重要的是由於社會主義的運動。在最進步的小派中，社會主義運動被解釋爲上帝要發動世界革命的朕兆。

正是爲了這一理由，基督教社會主義的影響纔算是次要的，祇能陪着它祇予以解釋，承接，和修正的那些較廣泛的運動一同發展。基督教本身沒有社會革命的性質在內。它祇能相當勉强地使自己和近代的社會革命適應，這近代的社會革命雖然不使用暴力，它的原則卻仍是很激進的。基督教社會主義的目的是使人的心智改變，朝着上帝而不是朝着俗世。現代人對於『屬靈價值與社會生活的物質基礎

之間的密切連繫』這一事實的了解，必須加以强調，始可引起一個澈底的社會改革，甚至於社會革命。在現在，基督教社會主義是在教育那較富有的階級，使他們知道自己的社會責任，教育勞動階級，使他們有信心，知節制，然而要想估計這對於階級戰爭實際上影響到何種程度卻是很困難的。在英國，基督教社會主義的重要是爲人所熟知。在別的國家，它的重要性則較難估計。總之它是存在的。就這些事而言，物質環境較觀念爲有力，但物質環境總是需要理想爲支配的力量，基督教社會主義的使命正在於此，雖然它自己大概不能建立新的社會秩序。

〔苦行主義的新教之社會影响〕

在另一方面，苦行主義的新教對於文明和社會的影响卻是深入的，廣泛的。通過了它的教會理想（這理想後來和自由教會一理想合併在一起），它的個別堂會以及它的一般教會組織的民主規章，它那以上帝的旨意和贖罪事實爲依據的個人主義，和它那有系統的，積極的努力——通過這些理由，苦行主義的新教成爲近代社會大改變的基本原因之一。在信奉天主教，和路德派的國家，這種精神祇是從外而來的，絕不是單靠近代世界的經濟，政治和技術條件的。這一事實必須被認爲是我們這研究的一項結果。要想對形成近代社會之各勢力的影响作一公允的估計是不可能的，我們祇要指出來苦行主義的新教曾有很重要的貢獻就够了。當然我們也可以把這一問題換一個方式去表示，那就是：是否因爲苦行主義的新教和周圍那進步的西歐世界相適應，所以它纔有，或不能不有這種成就呢？在我們的研究中，這一點已經被討論過很多次了。日內瓦的周圍早已有這一類的動機存在；毫無問題的，在法國，

荷蘭和英國中，這類動機更多。再者，在許多國家裏，小派信徒從政府中被排斥出去這一事實，也有助於形成它的影响。然而就整個而論，既然這宗教和倫理的觀念可能在那麼多完全不同的文明類型中，有時甚至於在環境極爲不利的情況中獲得相同的發展，我們就有理由强調這宗教和倫理觀念的重要性，其實這些觀念總有力量，可能和實際及一般需要相適應。然而在現在，它的精神已經大部份從它所幫助建立的社會中消逝了。它所建造的已經爲別的觀念所支配，現在爲了這些觀念的目的被修改，例如法國革命及其智力與文學的動力將英國清教革命的結果改變，然而和那由天主教的拉丁民族所創造並四出傳播的唯理主義和抽象的啓蒙觀念相抗的，迄今爲止始終有苦行主義的新教所形成的社會觀念和目的。它的精神在盎格魯薩克遜世界中有最佳的具體表現。就目前社會鬥爭；爲精神方面的，爲關於原則問題的而論，它是以盎格魯薩克遜的加爾文主義的合作觀念與法國唯理主義的民主主義之間的衝突一問題爲轉移，至於天主教和路德派的家長主義則已退居不重要的地位。這衝突已經使新教中各派之間的差別成爲比較不重要的了。加爾文主義和小派運動已經結合。就是路德派也慢慢地加入新教的社會學說的前進行列，受了苦行主義的新教的影响。這一發展，在它不再是國教時，一定會更快。

這以改革天主教爲始，建立了一個新的統一的，帶强制性的基督教文明的新教，後來更進而使它的社會理論和它的初期使命斷絕關係。從這一發展中興起的第一個偉大組織是苦行主義的新教。它建立並發展了新教文明的主體。但它的力量以後卻微弱下去了，因此它的社會觀念和它與文明的合作關係都有了新的問題。

第十七章　結論

〔十八世紀後基督教社會學說之發展〕

我們的研究到這裏爲止。我們祇能詳盡地研究到十八世紀。對十八世紀後直到現在這一段時期中的發展祇能稍微提及。隨着十九世紀的到來，教會歷史進入了新的階段。由於爲國教所控制的文明統一的瓦解，和近代思想的獨立發展，基督教社會學說不再具有一個固定的和客觀的統一理想。結果是：基督教的社會哲學，由於它所依賴的環境繼續變動的原故，也遭受了無可否認的分裂。基督教是生活在一個新的世界裏，即現代的資本主義社會和官僚軍國主義的國家。教會和國家的關係疏遠了，在有些地方是完全斷絕了。社會理論不再質樸地注意古代，聖經和神學，卻變成了一種獨立的科學，以完全新的方法去審察土地與人口的關係，下層的經濟和上層的精神之間的連繫，以及那支配團體發展的社會學定律和條件。這社會學說遠超過了教會的社會哲學。

而最重要的，是近代的資產階級，自然律，平民的解放，最後還有科學的唯理主義——這些因素已經爲唯理主義的個人主義創立了一個社會學上的新理論，這理論當然和基督教個人主義的老觀念有連繫，但它那樂觀的和平等的精神卻是和基督教的個人主義對立的，這極端個人主義（就是在共產主義和社會主義中，這個人主義也是很明顯的）的民主精神所引起的反响，祇是部分地爲教會的社會哲學所決定，此外也受生物學的科學精神或柏拉圖學派的有機觀念的影響。二者對於基督教社會哲學的

主要觀念都是很反對的。再者，近代的個人主義正在受限制，那兩百年來爲資產階級的個人主義所發起，並任其傳遍全世界的競爭精神在被壓制，不久要爲純經濟和純政治的權力所支配，使生產的範圍和生產者的影响有一定的劃分。在這些範圍被固定之後，人口的移動和生育將受固定限制。激進的個人主義或者將很快地成爲受束縛的老文明與新文明之間的插曲。個人主義好像是把一幢被拆掉的房子的材料拿來，加以分類，一磚一瓦個別地分開，然後再拿這材料來建造一幢新房子。至於新房子會像什麼樣子，在發展基督教倫理和基督教社會哲學上，這建築會供給多少方便，在目前是沒有人能够知道的。基督教社會哲學會將它的普通常識和它那形而上的個人主義都獻給這一工作，但它卻不得不和別的建造者一同作工，而且像別的建造者一樣，也要受地面和材料的特性的限制。

在這種情況下，要想對現在的情形加以描寫，並從中引伸出原則來爲將來之用是不可能的。即使我們的工作祇以叙述現在基督教的各種企圖，計劃和組合爲限，這題目也是非另闢專書討論不可，因爲這整個情形是太複雜了。所以爲了結束我們的研究起見，我們不必對現在的情況作更多的叙述，祇要將這一研究的結果收集起來，以簡單而一般的陳述提出來就可以了。

我們的研究從今日基督教的社會和倫理的問題和可能性開始，然後轉到那表現宗教觀念的社會形式，和它的世俗的社會組織的連繫斷絕的時候。我們發現，這些連繫之不同，是由於人對基督教的看法，以及他們對於和這看法相應的組織的看法不同的原故。以後我們又研究出來各種教會和團體的發展道路。以及與這一類發展相關聯的社會倫理。最後，我們發現基督教的社會觀的發展都是受文明的

一般情況所影響的，所以應該問一問，這兩種影響之間的關係是什麼？它們彼此之間是怎樣交互作用的？這樣，我們發現，這一研究的結果，是和基督教的一般性質與歷史的觀念有關係的。下面各節是這些結果的簡單綜合。

〔基督教思想的三種形態〕

福音和原始教會在形成宗教社會上之不一致，已經是很清楚的了。耶穌的福音是自願的個人虔信，再加上精神上的密切團聚和感通，但是不帶任何組織禮拜或建立宗教社會的趨勢。祇是當信那復活和升天的主耶穌，已成爲新的宗教社會禮拜的中心時，祂的門徒纔覺得組織之必要。從最初起，基督教社會思想的發展，卽有三種典型，那就是大教會，小派，神祕主義。

大教會被認爲是一種爲行贖罪工作起見而具有救恩的機關。它能接納羣衆，使自己與俗世適應，因爲在某種限度內，它爲了那客觀的救恩的寶藏的原故，就可以忽略那對聖潔的主觀的需要。

小派是自願的組織，是由嚴格信仰基督的人組成的，這些人團結在一起，因爲大家全都經驗過『重生』，這些信徒與俗世脫離，組成小羣，不重恩典，而重律法，在自己人中間組成以愛爲根據的基督教秩序。他們這樣做是爲了期望和準備上帝國到來。

神祕主義意味着在崇拜和教義上已成固定的觀念，被改變成爲完全是個人的和內在的經驗。這引起了完全以個人爲基礎的團體，這團體沒有永久形式，而且有削弱禮拜形式，教義和歷史因素的重要性的趨勢。

這三種典型的胚胎，在最初時就存在，並且在各宗派中直到現在仍然共同存在，以很奇怪，程度不等的交織而連繫在一起。祇有大教會有力量激動羣衆。在羣衆運動發生時，小派開始和大教會相接近。神祕主義和科學獨立有密切的關係，它成爲文化階級的宗教生活的避難所，在沒有和科學接觸過的一部份人口中，神祕主義引起了過份和易感的虔敬方式，然而儘管如此，它仍然是大教會和小派所歡迎的補充力量。

〔基督教思想對社會因素的依賴〕

我們的研究已經顯示了基督教的思想和教理是依靠社會上某些基本條件和當時的團契觀念的。原始基督教的唯一奇特的教理，卽基督的神性，最初是從崇拜基督產生出來的，而這又是從這新的屬靈團體覺得有聚會的必要這一事實發展出來的。崇拜基督是基督徒團體的中心，因此有創造基督教教理的能力。由於基督徒所崇拜的上帝不是多神主義的神祕宗教中的另一個上帝，而是先知們所傳的那救人的唯一眞神，於是關於基督的教理遂發展成爲三位一體的教理。從哲學和神話借來的一切觀念，祇不過是一種爲了滿足基督教團體的崇拜生活的必要表現。然而大教會；小派和神祕主義的基督論是極不相同的。

大教會的基督是救世主，祂在祂的拯救工作中一勞永逸地完成了贖罪。藉着教會中的牧師的職務，道和聖禮，祂把祂那救贖的益處賞賜給個人。

小派的基督是主，是具有神聖權威和莊嚴的榜樣與頒賜律法者，祂讓祂的選民們在塵世的旅途上

受輕視和苦難，但在祂再來，建立上帝國時，祂要完成祂的贖罪工作。

神祕主義的基督是內在的，在宗教感的每一次顫動中都感覺到的，在神聖的『種子』和神聖的『火花』的每一影响中都存在的屬靈原則。這原則化身成爲歷史上的基督，但它祇能在內在的經驗中被認知。因此這一原則大體上和那隱藏在人裏面的聖潔生活是一致的。

和這相類似的發展也可在其它教義中找到。正如基督論將耶穌那原來的上帝國信息吸收到自己裏面那樣，同樣基督論的各種不同的變形也決定了上帝國理論的命運。大教會認自己爲基督的國，因此也等於是世上的上帝國，或至少是上帝國得以在地上不斷更新的方法。在小派中，耶穌仍然是上帝國的前導和介紹者，因此小派傾向於千禧年說。在神祕主義中，基督的治理指聖靈的治理，因此從這個觀點看，上帝國是在我們裏面的。

贖罪的教理也經過與此類似的發展。從大教會的觀點看，贖罪的工因基督贖罪之死而告成。這已完成的工使大教會有傳播贖罪和使人成聖的力量。小派相信，眞正的贖罪是等到基督降臨和上帝國建立時纔得完成，前此的歷史過程不過是爲這一成就作準備。在神祕主義中，贖罪是一種不斷重複的程序，它的頂點是人和上帝的結合，在這一經歷中，基督祇不過是一個象徵或使這程序加速完成的工具。在實際生活中，這些不同的思想典型當然是互相混合的，正如不同的基督教團契互相混合一樣。但是這種抽象的分析可以使教理歷史變得較爲清楚和簡單。它既不是基督教上帝觀的一種必然發展，也不是古代神祕宗教的神話和空論哲學的混合，既不是教會的教義的定義的累積，也不是基督教在某時的

人生觀的直接表現。教會的教理先是那在禮拜上集中和播散出來的宗教活力的表現，然後在必要時就成爲固定的觀念。哲學和神學上的考慮是次要的。沒有人覺得對禮拜和團契觀念後面那本能的上帝觀，有用辯證法加以解釋的必要。他們不過是把個別的觀念連在一起，並加以分類罷了。眞正而基本的宗教觀念本身，是存在於潛意識中，在這裏也是埋藏在團契和禮拜的觀念裏面。當然有個別的思想家對於這些問題深思，以神學和宗教哲學兩種觀點來探索基督教上帝觀的深處，但若是他們和任何團契有聯繫，就是他們對於教理的看法，也是會受他們心智中那界說不清的團契理想的社會學意義的影响的。

在另一方面，批評教理，也含有對社會感覺移轉重點的意義在內。而這對於神學的性質和結果，以及基督教思想的科學推敲是有彰顯的作用的。

天主教的神學——代表基督教思想在儀式和聖禮方面的發展——是把贖罪制度的信仰固定起來，嵌到近古形而上學的理想主義的結構中去。

基督新教的神學——以及它那將公共禮拜和聖禮屬靈化的教會原則——是把已修正的教義造成一個思想體系，但卻和公共禮拜中的傳道以及恩典與教義的權威保持連繫。結果是它徘徊於那其本身是健全的觀念體系和那以歷史爲根據，由神蹟來支持的教條之間。這種不確定，由於近代科學的影响更其加甚。

那屬於下層階級，因此不需要和思想界遷就的小派，是又回到教會未成立和科學未發展時的觀點。小派根本沒有任何神學之可言，它祇有嚴格的倫理，生動的世界觀，和對將來的熱切希望。

祇有神祕宗教把基督教的虔敬當作現在有創造性的運動力，和一般宗教感中的一個因素。因此也祇有它產生了一個眞正科學和哲學的，以普通概念爲依據的神學，使之有眞正發展的希望。因此在所有基督教思想體系中，也祇有它被近代理想主義的大思想家們所接受和加以發展。然而由於它是從教會眞正精神的失敗中興起來的，所以它不容易和教會或任何穩定與永久的組織條件建立滿意的關係。因此基督教和現在的文化階級之間的關係是一個很困難的問題。

〔眞理和容忍的觀念〕

這三種不同的宗教典型，對基督教的眞理的觀念也不相同。基督教和國家權威以及容忍觀念之間的關係的複雜和不一致，在這裏獲得了解釋。

大教會的目的在成爲人民的教會，因此它把所有神聖的性質從個人轉移給客觀的贖罪機關，認爲這機關具有神賜的恩典和眞理。和一切其它權力不同，教會具有超自然的救贖能力，所以它超過了人類一切的相對成就，對眞理具有絕對的，直接從上帝來的權威。這眞理一定是一律的，其權威一定是普遍的。所以在大教會裏面，這不變的眞理當然是在牧師，教師，與平信徒之上。任何理想主義，凡是想把這眞理的發展歸於教會本身那內在的（因而減少了它的强迫性）奧妙力量的企圖，實際上是都要失敗的，結果一定是又恢復强迫性的辦法。强迫的態度，到最後一定會有外部的表現，因爲玷辱上帝的習慣和過犯是不能予以容忍的，而那些生來作教徒的人是不應當受試探的。最後，教會必須使全國都聽到拯救的信息，使每個人至少都和上帝的拯救有外在的接觸。爲了憐憫，應當這樣，救世眞

理那絕對神聖的起源也使這辦法顯得正當。所以爲了人民自身的好處去强迫他們是可以的。然而這需要有國家那實體的力量來和教會合作，沒有國家的合作，教會的內在統一和國教的建立都永遠是不可能的。在這些方面，教會不過是盡它對於上帝的眞理的責任罷了。這種辯論的方法說明了大教會和國家關係何以變得那樣複雜。

小派的觀點與此十分不同。它們並不希望成爲大教會，而是希望成爲聖徒的團契。小派是在國家和社會當中存在的一些小羣。它們也認爲自己具有福音的絕對眞理，但它們宣稱，這眞理不是衆人和國家所能掌握的，所以不願受國家的干涉。再者，由於這絕對的福音禁止它們使用武力，權威和法律，所以它們必須棄絕使用强迫的辦法使別人接受自己的意見，不論是在它們的團體之內或是在它們的團體之外。因此它們要求形式上的容忍和國家對宗教中立。然而在自己的領域之內，它們對教義和道德行使一種精神上的懲戒。它們具有理想主義者之相信自己的主義的那種容忍，所以禁止信徒們從『眞理有絕對性』中演繹到自己有使用暴力强迫他人接受眞理的權利。它們並不期望在末日之前看到眞理瀰漫於羣衆之間。在各種小派同時並存的地方，它們所容許的祇是屬靈的和倫理方面的爭論，對於自己所具有的眞理的絕對性卻不失信心。這眞理不是一般人所能接受的，它祇能在末日完全顯現出來。它們所謂的容忍和信仰自由是指國教和統治階級容忍像它們那樣的組織。然而在自己的領域之內，它們是一點都不容忍的，因爲這裏是聖經律法盛行的所在。那由於它們拒絕藉國家的幫助去維持統一之故，頂多祇能行使社會絕交的方法，所以它們中間有無數的分離發生。事實是，要想獲得眞正的宗教一

致，是非有國家的幫助和實行强迫不可的。

最後，神祕主義的觀點和大教會與小派的觀點是完全不同的。它認爲拯救的眞理是內在的，相對的，爲個人所有，不能言宣，存在於字裏行間。既然那表現眞理的聖經，教理和儀式的形式僅有相對的意義，所以神祕主義不依賴任何歷史上的形式。聖靈的內在一體，很自然地把所有的人全統一在這完全是屬靈的，無法具體表示的共同眞理裏面。從這一觀點看，單從這一觀點看，容忍和宗教自由甚至在宗教團體裏也是可能的，因爲組織祇不過是一種教會行政的方法，至於宗教生活的本身，是能够在一些不同的，而卻有相當價值的表現形式中自由活動的。但是這引起了困難，因爲從這一觀點看，要決定什麼構成了一般基督教的標準是極不容易的。通常的答案，卽『靈認識靈』，實際上是沒有用處的。因此這種觀點很容易導向放棄一切有組織的團契，或至少退到那完全由類似的人所構成的小團體裏去。和國教一樣，神祕主義也威脅團契的精神，很容易流爲個人主義。基督教的容忍和信教自由怎樣和形成宗教團契的條件相調和一問題，必須按照這一類的觀念來解決，沒有任何別的可能。爲了解決這問題，祇有一些功效不十分清晰的暗示，從這些力量不幸的交互作用裏出現。

〔基督教倫理學的歷史〕

這一研究的另一結果，是顯明了基督教倫理學的歷史。大家都知道，這是一個特別困難的題目。福音的倫理是無限崇高的，簡單的和內在的。一方面它要求爲上帝而成聖，其方法是遠離任何會擾亂自己和上帝內在之結合的事物，實行各種可以使自己與上帝旨意有內在結合的辦法。在另一方面，它又

要求弟兄之愛，這愛在上帝裏面克服了一切因生存競爭，法律和那祇不過是外部的秩序而生的緊張和殘忍，同時它又以深沉的相互了解，以及自我犧牲的，卽使在最簡單的表現中亦可露出神性的那種愛，將人團結在一起。這一理想，若想充分實現，非有一個新的世界不可。耶穌在祂的信息中所宣佈的就是這新的世界。但在現世中，這理想是不能實現的，必有妥協。因此基督教倫理史，就成爲不斷尋求這妥協，和不斷反對這妥協精神的故事。大教會既然是一種民族制度，特別有妥協的必要，它實現妥協的方法是把聖潔的性質歸給教會制度的本身，和那爲教會所控制的寬恕恩典。它完成這妥協的方法，是採取斯多亞派的相對自然律的觀念，認爲這相對的自然律，自從人類墮落後就有效了，它容許世俗生活中有法律，武力，專制，戰爭，私有財產和獲得財產的慾望之存在，它認爲這些是罪惡的結果，也是治療罪惡的方法。

在這妥協實現之後，一般的世俗道德和嚴格地求聖潔的道德就互相分開，各走各的路。聖潔的道德和近古二元論的苦行主義揉雜在一起，組織了修道的制度，從修道制度中又出發，以它的較高的理想去感染世俗生活，這樣再一次影響到俗世。二元論的倫理就是這樣興起來的。在大公教的古典理論中，它發展成爲一個很巧妙的進化制度，卽從自然超升到恩典。

新教的大教會摧毀了這二元論，把它的兩種成份都歸到職業倫理裏面：路德派的方法是草率地接受既存的情況，認爲它們是由於世界上的罪惡而來的，加爾文主義和苦行主義是企圖使聖潔的社會和世俗生活獲得合理的融合。

在大教會的這些妥協之旁，從一開始就有小派在那裏，希望無妥協地實現登山寶訓的理想，因此不得不激烈地反對俗世。它原來以消極的，受迫害的小派的形式，在靜寂的小羣中實現它的理想，對世俗讓步不多，拿上帝國將臨的希望安慰自己，一直到它和苦行主義的新教有了接觸，也找到了和現世界生活結合的方法。在進取的小派中，當世界末日似乎已經逼近時，它覺得使用武力，用暴烈的方法去建立基督教的生活秩序是合乎義的。這種實驗自然不能有長久的成功，並且像這樣的騷動總會傷害小派的眞基督教精神，因爲啓示錄和舊約會因此取代了福音的地位。

最後，不受任何這一類妥協問題干擾的，有神祕主義。它自行其是，傳佈靈和信仰的自由，它的反律法主義有時有好的，偶爾也有不好的結果。即使在它採取極端苦行主義時，它依然能保持它的自由精神。如貴格派所說的，他們行動和不行動，全看那行動是否與他們和那永生的，聖潔的上帝的交通感相合。這種神祕主義以完全內在的個人親身的感通來表現自己。這樣的觀點當然使它不能影響羣衆，或造成任何大規模的生活組織。但它也從不希望大規模地影響俗世的生活，如果它有這樣的希望，那完全是以對於聖靈的內在力量的信心爲依據的。一般地說，它的精神怎能擴大到一般世俗生活中去，在那裏怎能完成一個內在的改變這些問題，是它所不大注意的。但在這一切倫理運動裏面，推動的力量是基督教對世俗的敵視。在現在，基督教這一基本的趨勢，顯然地是被近代生活的趨勢，例如它的功利主義，樂觀主義，內蘊主義，自然主義，以審美的眼光去稱讚自然等趨勢所削弱了，甚至達到不能解釋自己的意義的程度。但基督教對世俗的敵視，從宗教的基本意義中，和世俗的樂觀主義的自形破壞

中，又不時出現。在一切文明享樂之中和一切懷疑的悲觀之中，它又鼓舞起基督教的倫理，去面對它的任務。

所以在今天，基督教倫理的主要問題，仍然是超自然主義，以及它那不可避免的結果，即苦行主義，這苦行主義，無論是由形而上的二元主義而來，或由懲戒的嚴格主義而來，總不僅祇是否認俗世和自我。這倫理的第二個主要問題是怎樣用一種和它相適宜的文明倫理，去補充這宗教上的偏頗。大教會的補充方法是把近古哲學的自然道德律併入自己的倫理。當小派完全放棄這類補充的觀念時，它變成了粗野和沒有意義，而神祕主義則變成爲完全無靠的告退。凡是這兩種運動興起時，它們都是各用各的辦法提出一種補充，然而在今天全新的文明情況中。這些早期的補充都已經是不可能的了。所以一個新的補充是必要的。在永久的世界中，基督教的倫理是不能單獨爲自己而生存的。問題祇是：我們今天用甚麼樣的補充？提出這一問題的答案乃是新的基督教倫理的任務。

〔馬克思的歷史觀和基督教歷史的研究〕

我們的歷史研究所闡明的最後一個要點是關於使用社會史的方法去研究基督教的權利，以及使用這方法的正當限制。馬克思的方法，特別是馬克思方法中看來似乎是很正當的那些因素，漸漸地改變了我們對歷史的全部看法，自然它也改變了我們對於現在和將來的觀點。『階級鬥爭』學派的學者們已經開始將整個基督教當作是反映經濟發展的意識形態，而且他們的主張所影響的還不僅祇是他們自己黨內的同志。最近摩任布熱赫（Maurenbrecher）以較精密和較富教益的方法把這種觀點應用到基督

教的起源上。和這種不切實際地，想全用這種方法的立場相反，我們全部研究已經顯明，凡是和宗教特殊有關的一切，尤其是宗教發展的重心，是宗教生活的獨立表現。在我們研究耶穌，保羅，俄利根，奧古斯丁，阿奎那，佛蘭西斯，波那文土拉（Bonaventura），路德和加爾文等的思想和感覺時，我們就會知道，要把他們當作階級鬥爭和經濟因素的產物是不可能的。

然而在另一方面，那使他們的特殊宗教思想獲得特殊的刺激力，運動力和目標的，都是直接或間接多少和社會因素，而因此也和經濟因素相關聯的。和在其它一切生活領域中一樣，我們在宗教史的領域中，考慮了這新的因素，就能更清楚了解其中的因果關係。正如我們早已習慣於認爲在研究宗教歷史上的各種具體運動之興起時，我們必須考慮到一切與它有關的政治，科學，哲學和人種學的因素，同樣地，我們也必須承認並考慮這新發現的因果。在理論上，這並不是新的，祇要我們習慣於承認宗教的啓示是可能從因果關係中發展出來的；至於所謂『必要』，或所謂『歷史法則』，我們將不再多所論列。因果律不知道重要性有大小之不同，所以若是我們認爲這個新發現的因素和從前佔重要地位的因素有同樣存在的權利，那並不能算是輕視從前的理論。但在實際上這卻意味着注重之點有很大的轉移。其後，我們可以明白，基督教和那在近古的理想主義中與它有關的倫理和宗教的希望，都確實是和古代社會史的結果有連繫的，當這些因素遇在一起時，它們就聯合起來形成了新的世界。我們已經看到，中世紀如何在一個相當簡單和未發展的社會結構裏面，藉教會與基督教倫理之助來維持自己的存在，基督教文明祇有這樣纔成爲可能。我們已經看到，宗教改革的個人主義假定中世紀社會

的崩潰，宗教改革的勝利祇有從政治和社會情況的觀點纔能够解釋。我們已經看到基督新教中兩大派別間的差別，主要是爲它的政治和社會結構所引起，所局限。我們已經知道近代的新教是怎樣和近代資產階級的社會以及它的文明理想團結在一起的。最後，我們已經知道，資本主義，近代民族主義和帝國主義的國家，與世界人口大量的增加，都爲前此的基督教倫理帶來了危機，小派的社會地位和關係，足以說明其宗教思想何以有突然的改變，這種突變，是不能專從它們的思想的辯證法上加以解釋的。

這樣說來，宗教史是更深切地受時勢的支配和生活的基本要素之不同的影響的。因此要想在基督教倫理中找一個不變的，絕對的因子，就更加不可能，因爲這倫理體系不過是一種對那主要的是爲社會條件所決定的當前情況的支配方法，和與此情況相對應的理想的建立。然而宗教歷史，自從它知道將宗教生活的地位安置在歷史進化的一般潮流之中以後，很久以來就是向這一觀念邁進。所以我們可以更清楚地看出來，每一成就都受到相當的限制，它是一個不能重複的『合』，是對某情況的一種倫理和屬靈的支配，它在生活的本能方面比在那忽略和過份寬恕的理論方面常常可以更清楚地看到眞理。所以在最後，把任何一個時代或組織看成祇不過是爲歷史中的『絕對』作一個準備的階段是不可能的，其實那『絕對』在歷史中是找不到的。這樣我們纔能了解讓克（Ranke）那極有意義的話，即每一個時代（不是指它那粗淺的實際狀況，而是指它本能地所形成的理想和目的），都是直接爲上帝而存在。這一眞理也可用在倫理的任務上，這任務是從生活的自然基礎，經濟社會情況，和權力的政治條件等當中生出來的。基督教倫理如想支配這些要素，就必須靠智力，而這智力決不能和它所想要支配的要素

脫離關係，其實往往是爲它們所啓發。然而在另一方面，一切想把基督教解釋爲不過是反映經濟和社會歷史之變化的企圖，如不是愚蠢的時髦，就是在新科學的掩護下，暗中攻擊基督教的宗教價值。

〔基督教倫理的特性〕

這一切結果都是歷史性的。然而有一個問題很自然地發生了，那就是：關於基督教生活和思想的這種大規模的研究，除了對過去和過去對現在的影响有歷史的闡明外，難道就沒有別的收穫嗎？它是否能以基督教倫理一些永久的教訓供給我們？我們能不能用它作現在和將來的指路明星，不僅幫助我們去了解目前的情況，並且還幫助我們去改變這情況呢？不成問題的，它是可以把這一類的事教給我們的。但我們理解倫理上的永久價值並不是依照科學方法，也不能用科學方法加以證明。這些理解是從歷史生活裏面選擇出來的，是我們活潑的信仰和意志所把握的，深信在那通過目前情況而到來的啓示中，我們可以和那絕對理性接觸。我們現在企圖指出那在基督教社會理論的歷史中所暗示的永久倫理價值，完全是就這一意義說的。

第一、祇有基督教的倫理，由於它相信神是有位格的，絕對人格和個性有一種以形而上學爲依據的把握，這是自然主義和悲觀主義所不能動搖的。祇有那通過意志和本性與上帝獲得一致而高出於生命的自然秩序，纔能超越有限，纔能向有限挑戰。凡是沒有這個幫助的個人主義是都要消散的。

第二、祇有基督教倫理纔有那能包含並團結所有的人的神聖之愛的觀念，所以祇有它具有一種不可動搖的社會主義。作爲自然產物的人類，本來有分離，隔膜，鬥爭和排斥，祇有在上帝的範圍內，

這些成分纔會消逝。也祇有在這裏，那由强迫，同情與需要幫助，性的本能，工作與組織等所形成的團結，纔能超越這一切的相對力量，而成爲一種因爲是形而上的所以是不能毀壞的連繫。

第三、祇有基督教的倫理能解決那平等與不平等的問題，因爲它既不盛讚武力和偶然，像尼采的種族崇拜說那樣，也不用空幻的平等理論去違背明顯的事實。它承認社會地位，力量和才能上的差別，認爲這是上帝那不可知的旨意所規定的，然後它從這種情況出發，藉人格的內在建立，和相互責任感的發展，使之成爲倫理體系。在下的有自願結合和服從人的倫理本分，在上的有關心人和對人有責的倫理本分，這樣每個人就能够而且應該將自然的差別變成了互相承認，互相信賴，和互相關心的倫理。

第四、藉着對人格價值與愛的强調，基督教倫理創造出一種爲任何社會秩序——不管它是多麼合義和合理——所不能完全摒除的東西，因爲到處總有爲我們所不能預料的苦難，災禍和疾病繼續存在着，這種東西就是仁愛，仁愛是基督徒精神的果實，祇有靠着這精神它纔能存在。凡和它連在一起的瑣碎和佔有慾，不過是那偉大而高尚的仁愛之中的屬於人類的短處罷了。

最後，基督教的倫理是把一個目標擺在一切社會生活與希望的面前，這目標比世俗生活的一切相對價值高得多，和這目標相較，它們都算不得甚麼。未來的上帝國這一觀念（無非是相信『絕對』之終將實現，不管我們是怎樣想像這實現），並沒有使現世和現世生活變得無意義而且空虛，像那些眼光短淺的反對者所想像的那樣；相反的，它刺激人的能力，使他堅强，在不同的經驗階段中使他深信

人類的勞苦有至高的，絕對的意義和目的。它就是這樣不否認俗世而將人高舉到俗世之上。這一觀念是一切基督教苦行主義的最深意義。人類的情緒生活，在今天是變得更深和更銳敏了，自然的義勇的動機，要麼是完全喪失，要麼人就設法藉殘暴的本能去喚醒它——在這種狀態中，未來的上帝國一觀念，是加强義勇的唯一方法。這一觀念是一個產生力量和確定目的的永久源泉，因此它也能使人身心健康。一切社會烏托邦因它都成爲多餘。儘管經驗告訴我們這理想是不能全部實現的，但這卻並不意味着尋求眞理和公義的就應該灰心，或回到懷疑主義。誠懇而愛好眞理的人很容易受這種誘惑，這種誘惑的結果在現在較良好的人們中間也很明顯。來生的生活，確是今生生活的激勵。

〔基督教生活最好的組織形式〕

這些社會和倫理的觀念與能力，是可以從基督教中發生出來的。然而爲了達到這一目的，保持宗教能力的生機與擴大宗教能力的範圍是必要的。再者，爲了達到這兩種目的，一個能領導它們前進和繼續使它們復新的組織是必要的。

這引起了一個問題，卽關於宗教社會本身的形成以及它的併入於其它偉大運動這一重要問題，我們現在的研究告訴了我們一些甚麼東西？從這一類重大的研究中，我們能獲得一些知識，足以幫助我們克服這日益惡劣的教會情況麼？

在這一方面，我們的收穫可說是很豐富的，雖然這收穫不是科學的證明，祇是對於策略的洞察。我們的第一個收穫是：宗教生活——指那屬於靈的宗教——需要一個獨立的組織，使它可和其它不過

是自然的組織分開。宗教生活一達到自覺的境界，就努力成立獨立的組織，如何成立這種組織始終是它的重要問題之一。公共禮拜是這一組織的中心。怎樣從這一組織中抽出豐富的能力，或怎樣使這些能力都歸在這一組織之下，是它的一個很重要的問題。基督教必須有一定的組織和一定的禮拜方式，否則它就既不能擴大，也不能有創造力。任何傾向於祇重視精神自由，希望不用組織卽可使宗教發展和興旺的反動，都是一種和實際生活脫節的幻想，結果無非使全體衰弱下去。

第二，就宗教組織的形式而論，很明顯的，大教會比小派和神祕主義是好些。大教會保全了恩典和拯救這兩種宗教成份，認爲上帝的恩典不靠人的努力，它能夠對在成就和成熟上極不相同的基督教兼容併蓄，因此祇有它能夠培養出一種包羅許多不是教徒的民族宗教。所以在這一方面，大教會較小派與神祕主義爲佳。基督教歷史的主流之所以成爲大教會的歷史就是因爲這個原故，早期教會傳教工作的第一個結果是大公教會，也是因爲這個原故。但在同時，無可否認的，這意味着將基督教思想改變了，以便使其與一般水準適合，使其在實踐上成爲可能。總之，大教會是適應和妥協的宗教。

第三，大教會本身，因其中存在着純粹的基督教和與俗世妥協的傾向二者之間的緊張，所以它在今天已經成爲一種完全不同的宗教了。羅馬教是大教會最純粹而合乎邏輯的例子。它日益爲了藉聖禮，教義，教秩，教皇，和教皇不會錯誤的學說使宗教客觀化的原故，犧牲了它的內在性，個性和適應性。它給小派和神祕主義傾向所留的出路，祇是修道派和教會的各種崇拜，自從十五世紀它發生了危機，人們對於它的統治權的信心動搖後，它愈加使自己客觀化和集權化。基督新教，在另一方面，

是向相反的方向發展，希圖使教會觀念較爲主觀和內向，其方法是把組織上的客觀成份歸到聖經和聖經中的屬靈力量，和那傳佈聖道的教職裏去。路德以使人歸正的聖靈和道的力量爲依據，但很快地就失望了。加爾文所尋求的，是一個穩定而有權威能控制信徒的教會組織。

這些教會組織很快就發現了專靠道德力量是不能維持生存的，因此它們就不能不請求政治力量的幫助。沒有這種幫助，任何教會制度都不能成爲一種永久的，一律的，統一的制度。不藉强制，這種制度是難以想像的，而沒有政府的幫助，它就不能使用强制的辦法。在大家全都天眞地信教的時代，這種强迫對人和宗教本身是無害的。若是人十分相信眞理，若是一國能在這一點上大家一致，那麼對愚蠢，錯誤和誤入邪途之加以防範就是合理和有益的，並且是社會精神統一的條件。而這統一，不應該由個人空幻地，太過於理想化地爲自己自由立法所傷害。

第四，正因爲大教會假定全民族具有相同的世界觀，所以它祇適宜於那種時代。在我們的研究過程中，我們已經看到，自從那假定不存在之後，大教會就開始衰落，甚至近於毀滅。在我們現在的文明中，大教會的日子已很有限了。許多被近代世界認爲是很自然很明顯的觀念，是和教會的觀點不符的。今日若再使用强制，那就不是爲了保護全體來防範和抵制個別的擾亂了，而是意味着對眞正的生活力加以强迫的限制。在宗教上，政治力量已完全或部份地退居不重要的地位，它的影響不久卽將完全停止。

在宗教情況複雜的國家中，各種不同的教會制度都自認爲眞理的唯一所有者，因之大家的宗教影

響給抵消了。教會對國家精神生活的控制力現正在喪失，它們的許多功能，現在由教育家，著作家，行政家以及義務的宗教團體來行使。在這種情況下，天主教事實上不能不日漸加强其對於人類信仰的外在的控制。新教諸教會，在另一方面，卻沒有發揮這種影響力。這有兩個原因：(一)是因爲它們沒有足够的精力；(二)是因爲它們那主觀的教會觀不讓它們走這條路。因此它們不能拒抗那與近代精神很適應的小派和神祕主義的影響。新教的大教會不得不藉小派觀念與神祕主義的相對觀念以圖存。新教不再是大教會，雖然有些要求齊一的領袖對於新教這不可避免的發展曾激憤地提出抗議，公開或祕密地渴望天主教的理想。在現在，新教是向下述方面發展：政教分離；停止組織新的教會；各堂會的獨立；把國家教會改成普通的教會，其中雖有統一的行政制度，但每個堂會得自由處理其本身事務。然而正因爲這一事實，這些教會之內含有若干具爆炸性的成份，對其本身的存在是一種不斷的威脅。甚至於在那看起來是穩定和統一的，以信經爲依據的教會的掩護之下，大部份教徒之缺乏那信仰就足以產生這種情況。大教會的中心生活，逐漸爲小派和神祕主義那飽滿的能力所充滿，新教的全部歷史把這一點表現得極其清楚。天主教愈來愈阻撓這些趨勢，但在新教中這些趨勢卻日益强大。新教的將來工作是要使這三種社會學範疇，卽大教會，小派和神祕主義，交互貫通，並在一個能使它們和解的結構之內統一起來，這種社會學方面和組織方面的工作比任何教義的問題更迫切。但獲取和解和統一的努力到如今卻全部失敗了。新教教理制度已經是不再存在了。所以必須從教理的領域之外的別的領域中去尋求統一。爲了達到這個目的，那以權威和嚴格一致爲依據，靠强制來創立的教會，必須變成一

個所有觀點不同的基督徒都能在其中和平相處共同工作的家庭。

所有教會組織全是靠歷史地位來維持自己，它們在已經成立之後，就能够作爲其它非當初成立時所具有的目的之用。國教制度當日所引起的痛苦和苦惱，可算是建立國教的代價，但是這代價不需要不斷地重付。那靠强迫，殘暴和嚴格一致的要求所建立起來的家，這樣就可讓那優美的精神，特別是那類型不同的人來居住，當然他們那互相容忍的精神必須有相當的限度。雖然一個非國教的，以政教分離爲根據的教會制度，祇能保證在教會之旁和教會之外有信仰的自由，在教會之中它卻具有不容忍的精神，然而那更有包羅性的教會制度卻能成爲一個全國的教會，同時又可以在教會本身之內盡可能維持那爲人所熱烈希望的信仰自由。這樣，大教會的深信——卽基督教是一種歷史上的生命原則，這原則爲大家共有，在每個小羣中卻得到部份的表現——就可以保存下來，不致停滯。這樣，我們纔能保持共信和偉大遺傳的感覺，把它作爲『大教會的最低限度』，如若特（Richard Rothe）曾經說過的那樣。

〔基督教與近代社會學問題〕

那麼我們在開初時所提出的，基督教在解決現在社會問題上有何意義的問題，現在又是怎樣了呢？社會問題很大，也很複雜。它包括資本主義經濟時代和這時代所產生的工業無產階級問題，軍國主義和官僚政治的大國的成長，人口的大量增加和其對殖民政策和世界政策的影響，它包括機械技術，這技術生產了大量的產物，將全世界通商目的連結起來，動員起來，但它也把人和勞動當機器看

待。

如果我們不忘記以上所說的一切，那麼我們祇要提到這個問題，就會知道這是一個嶄新的問題，是基督教社會思想所未曾考慮過的問題。

面對着這個廣泛而重要的問題，相信千禧年說的小派社會改革家們那激進的理想，似乎是兒戲和幼稚的狂想，當然很可欽佩，很高尚，然而就是他們那夢想着將世界激劇改變的現代式的基督教社會主義，也不過是空想而已。神祕主義一開始就拒絕對這問題作任何解決的嘗試，它祇看出要在這動亂的世界把那『出人意外的平安』賜給我們是多麼不可能。

所有基督教教會——然而路德派卻是最不努力的一個——全都從事於設法減輕這重壓在我們心頭上的災難，而且每個教會都是熱心地，不自私地盡自己的責任。但在這企圖上，它們祇不過回到它們那古舊的社會哲學上去，想用它從事於現在這一巨大的鬥爭。我們已經看到，祇有兩種主要的社會哲學具有廣泛的歷史意義和影響。第一種是中世紀天主教的社會哲學。這派社會哲學以家庭，行會和階級爲根據，能將當時的各種社會情況，如生存競爭，那作爲一切團契根據的威信和尊敬，資本主義時代之前那比較簡單的經濟形式和需要，以及農民隨土地轉讓或與老世家的命運共浮沈的那種古老的休戚與共的殘存，和那以個人價值與在教會中的團契爲根據的基督教倫理二者合在一起。第二種是苦行主義的新教的社會哲學。這派哲學是從兩種教派發展出來的。一是那帶有自由教會色彩和敬虔派觀點的加爾文派，一是和大教會幾乎分離的那些苦行主義的小派，這種社會哲學，由於它主張職業上勤

勉，認工作本身爲一種榮耀，主張政治民主和自由主義，以及個人自由與社會羣那有力的觀念，因而與功利主義和唯理主義有了內在的連繫，然而它也知道將這種現代生活中的倫理危險冲銷，它所採取的方法是强調個人的責任心，個人和社會所應該顯出的愛，禁止奢華，貪財和享樂，最後是强調在這世界中爲基督作工的英勇。

和這兩種社會哲學相伴，在基督教中發展的其它社會理想，對於社會現實不能給人以任何印象，今天它們祇是徒然碰壁而已。

這兩種社會哲學雖然成就很偉大，很持久，但它們的力量卻已經是枯竭了。就家長行會式的天主教而論，其所以失敗是由於在現在要實現它的目的幾乎完全是不可能，另一個原因是由於天主教力量的衰微，在實際上亦無法施行。這力量愈衰微，就愈產生一些不幸的結果。苦行主義的新教曾希圖用理性的方法去建立基督化的社會，並用宗教觀念去控制它，但很失望的發現，現代世界早已逃出了它的掌握，並將教會的一切宗教上，智力上和玄學上的限制和目標一概認爲無用而棄擲。在另一方面，它的冷靜嚴肅，它的自制，它那勸人改信的熱誠，以及它那清教性的排除藝術的特性，這一切，全和現代文明的本性相反。純從宗教觀點來看，它那傾向於律法主義，法利賽主義，熱烈的行動和機械的眼光等趨勢，和最深刻的基督教觀念亦相去頗遠。

在這種情況下，我們的研究獲得一項結論，即基督教的社會工作的前途很不確定。一般而論，它的前途之不明，是因爲藉思想來克服殘酷的現實總歸是晦澀而困難的。單就基督教社會工作而論，其

前途之不明，是因爲基督教對社會與社會發展的歷來理論，在現在，因種種原因，無力解決其所遭遇的困難。

若是想靠基督教原則來控制現在社會情況的話，新的思想是必要的。這新的思想，必須能像那較老的思想從前應付社會情況的需要那樣，來應付現在的新的社會情況。這些觀念必須從基督教思想內在的動機以及它在現代的主要表現中發展出來，不能專從新約來發展，正如教會的兩種社會哲學是從當時的基督教思想，而不是專從新約發展的那樣。在這些觀念被創造和表現出來之後，它們必遭遇一切新的宗教和倫理所遭遇的命運，那就是它們要貢獻出不可缺少的服務，並發展出强烈的能力，但卻永不能在我們這世俗的競爭和衝突的領域內實現它們那眞正的理想願望。

和任何其它世上的權力一樣，這些新的觀念總不能在地上建立上帝國，使之成爲一個完成了的社會倫理機構。我們的研究所發現的最重要的眞理是：每一種觀念都仍然要遇到殘酷的事實，所有向上的運動都要受內在和外在困難的妨碍。沒有一個絕對的基督教倫理在那裏專等你來發現。我們所能做的不過是學習控制那在連續過程中的世界情況，正如從前的基督教倫理用自己的方法去控制它罷了。而且也沒有所謂物質與人性的絕對倫理化，祇有不斷地努力去解決它們所產生的問題。所以現在和將來的基督教倫理，將祇是一種和世界情況相適應的成就，也祇能希望達成那在實際上所可達成的。這就是那不斷緊張的原因，它迫着人向前，但卻又使他覺得他永不能實現他的倫理理想。祇有空論的理想家或宗教狂熱者不承認這事實。在生活鬥爭裏，信是能的源泉，但生活仍是一個戰場，而且它不斷

有新的前綫出現。你剛把一個威脅你的深淵蓋起來，另一條鴻溝又出現了。上帝國是在我們裏面，這是我們的全部結論。但我們必須以自信的，不倦的努力，把我們的光照在人前，叫他們看見我們的好行爲，更將榮耀歸給我們在天上的父。全人類的最後結局都在祂的手中。

——完——

金陵神學院託事部
基督教歷代名著編譯所主持編譯

基督教歷代名著集成書目一覽

第一部　教父及中世紀基督教名著
第一卷　使徒後時代教父選集
第二卷　尼西亞會議前時代教父選集
第三卷　特土良選集
第四卷　亞歷山太學派選集
第五卷　優西比烏教會史
第六卷　古代教會史記
第七卷　反亞流異端作品選集
第八卷　東方教父選集
第九卷　奧古斯丁與耶柔米選集
第十卷　奧古斯丁選集
第十一卷　奧古斯丁：上帝之城（上冊）

第十二卷　奧古斯丁：上帝之城（下冊）
第十三卷　拉丁教會文集——已出版
第十四卷　中世教會思想家文選
第十五卷　阿奎那神學總論（上冊）
第十六卷　阿奎那神學總論（中冊）
第十七卷　阿奎那神學總論（下冊）
第十八卷　中世紀靈修文學選集（上冊）
第十九卷　中世紀靈修文學選集（下冊）
第二十卷　教父與中世紀證道集——印刷中

第二部　改教時期至十九世紀基督教名著

第一卷　改教前驅文集
第二卷　路德選集（上冊）已出版
第三卷　路德選集（下冊）已出版
第四卷　加爾文：基督教要義（上冊）已出版
第五卷　加爾文：基督教要義（中冊）已出版
第六卷　加爾文：基督教要義（下冊）已出版

第七卷　基督教人文主義選集
第八卷　改教支流文集
第九卷　貴格派文集
第十卷　安立甘宗思想家文集
第十一卷　不列顛長老派與清淨派文集
第十二卷　理性時代的宗教觀——已出版
第十三卷　康德的道德哲學——印刷中
第十四卷　近代理想主義文集
第十五卷　衞斯理約翰日記——已出版
第十六卷　虔敬主義與靈修文學選集
第十七卷　愛德華滋選集——印刷中
第十八卷　士來馬赫選集
第十九卷　紐曼選集——已出版
第二十卷　立敕爾與哈那克選集
第廿一卷　饒申布士社會福音集——已出版
第廿二卷　浪漫主義文集

第廿三卷　特爾慈：基督教社會思想史——已出版
第廿四卷　祁克果選集
第廿五卷　歷代基督教信條——已出版
第廿六卷　近世紀基督教講道集

第三部　二十世紀基督教名著

第一卷　巴爾特選集
第二卷　卜仁爾選集
第三卷　紛許革勒選集
第四卷　廿世紀東正教思想家文集
第五卷　騰能特：哲學化的神學
第六卷　湯樸威廉選集——已出版
第七卷　基督教宣教事業文獻
第八卷　尼布爾：人的本性與命運——已出版

附註：上開未出版各卷書名於出版時可能更改

主曆一九六〇年四月初版
基督教歷代名著集成（第二部第廿三卷）

基督教社會思想史

每冊 精裝冲皮五元二角
港幣 平裝紙面四 元
（郵費另加）

著者 特爾慈
譯者 戴盛虞 趙振嵩
修譯者 章文新 許牧世
編輯主任 章文新
編輯顧問 莫爾勒
編輯 許牧世

聯合出版者 金陵神學院託事部 基督教輔僑出版社
香港上亞厘畢道一號

發行者 基督教輔僑出版社
電話：三八五二一七
香港灣仔廈門街二十三號

承印者 志誠印刷公司
電話：七五三四九

▲版權所有▼

Christian Classics Library, 2nd Series, No. 23

Ernst Troeltsch - The Social Teaching of the Christian Churches

Translated by
S. Y. Dai and C. S. Chao

General Editor: Francis P. Jones
Advisory Editor: Walter Muelder
Translation Revised by: Francis P. Jones and Moses Hsu
Editor: Moses Hsu

Price: HK$5.20 (Rexine Boards)
HK$4.00 (Paper)
Postage Extra

Published by
The Board of Founders
of
NANKING THEOLOGICAL SEMINARY
in association with
THE COUNCIL ON CHRISTIAN LITERATURE
FOR OVERSEAS CHINESE
1 Upper Albert Road, Hong Kong
1960

樣本



Cat No. 302.23 (前)
328 (後)