

金陵神學院編譯宗教叢著緣起

基督教發榮滋長於中國，已歷一百三十餘年，其目的在宣傳耶穌福音，完成救世大功。宣傳福音方法有二：一爲口頭宣講；一爲文字宣傳。基督教出版事業，實文字宣傳之具體表現。基督教歷史久遠，事業遍佈全球。歐美各國人士，既有宏深之宗教經驗，與高尚之宗教信仰，於是不少宗教學術大師，本此以著書立說，發揚基督大道，其數量之多，幾於汗千牛而充萬棟。他山之石，可以爲錯，藉先進之掘發，爲後進之導引，遂譯介紹，實屬必要。本院有見及此，有編譯叢著之計畫，先之以介紹西方名著，輔之以國人創作，專家撰述，或充教本，或作參考。本昌明聖道之精神，求真善美之智識，則福音之廣播，文字實有力焉。

基督教會史目錄

卷上

頁數

第一期 自創始至諾斯底危機

第一段 一般情勢	一
第二段 猶太的背景	一五
第三段 耶穌及其門徒	二四
第四段 巴勒斯丁的基督徒社團	三一
第五段 保羅與外邦基督教	三五
第六段 使徒時期之閉幕	四七
第七段 關乎耶穌自身的解釋	五〇
第八段 第二世紀外邦的基督教	六一
第九段 基督教組織	六四

第十段 基督教與羅馬政府的關係	七一
第十一段 護教士	七三

第二期 諾斯底危機至康士坦丁

第一段 諾斯底主義	七八
第二段 馬吉安	八三
第三段 孟他努主義	八五
第四段 大公教會	八七
第五段 羅馬之逐漸得勢	九三
第六段 愛任紐	九六
第七段 特士良與居普良	九九
第八段 西方教會在洛哥斯基督論上所獲勝利	一〇六
第九段 亞力山太學派	一一四
第十段 自一八〇年至二六〇年之教會與國家	一二五

第十一段	教會組織的發展	一三〇
第十二段	公共崇拜與教會節期	一三六
第十三段	聖洗	一三九
第十四段	聖餐	一四五
第十五段	赦罪	一四八
第十六段	教會組合與高級低級的道德生活	一五二
第十七段	休養生息時期——二六〇——三〇三年	一五六
第十八段	對抗的宗教勢力	一五九
第十九段	最後的掙扎	一六一

第三期 帝國教會

第一段	局勢改觀	一六七
第二段	自亞流派的糾紛至康士坦丁之死	一七〇
第三段	康士坦丁死後爭辯之開展	一七八

第四段	後期尼西亞爭辯	一八四
第五段	亞流派之宣教事工與日爾曼人之侵入	一九二
第六段	教皇制的出生	二〇〇
第七段	修道主義	二〇三
第八段	安波羅修與屈梭多模	二〇八
第九段	基督論爭辯	二一三
第十段	東方教會之分裂	二二九
第十一段	東方帝國之異變及神學爭論之蔓延	二三九
第十二段	教會憲章的發展	二四六
第十三段	公衆崇拜與教會節期	二五〇
第十四段	通俗基督教	二五四
第十五段	幾個西方教會的特點	二五八
第十六段	耶柔米	二五九
第十七段	奧古斯丁	二六二

第十八段	伯拉糾爭辯	二七七
第十九段	半伯拉糾主義	二八一
第二十段	大貴鈞利	二八四

第四期 論中古時代至聖職敘任權之爭

第一段	布列顛諸島之宣教事業	二九一
第二段	歐洲大陸宣教運動與教皇權勢之擴張	二九八
第三段	法蘭克人與教皇職權	三〇二
第四段	查理曼	三〇五
第五段	教會制度	三〇九
第六段	日形沒落的帝國與如日初升的教權	三一二
第七段	教權沒落及其隨帝國之中興而復起	三一九
第八段	改革運動	三二六
第九段	論教會改革派之保障教權	三三二

第十段	教權與皇權之分裂……	三三六
第十一段	希勒得布蘭與亨利四世……	三四一
第十二段	爭端在妥協之中終結……	三四七
第十三段	圖像爭辯以後的希拉教會……	三五〇
第十四段	基督教之散布……	三五三

基督教會史 卷上

第一期 自創始至諾斯底危機

第一段 一般情勢

當基督降生時，地中海沿岸各國已盡入羅馬帝國版圖。從一方面說，這樣碩大的雄圖，不但空前未有，即在近代，亦未見有與之類似者。當時一般人之所謂文明世界盡在於此，而此「碩大無朋」的地域，又爲清一色的一種文化所統治。當時羅馬帝國一般人民，并不知有印度或中國的文明。他們以爲在羅馬四境之外的人，不是生番，便是半開化的部落。所以他們把羅馬帝國與文明人類看作同一名詞。天下萬民一統於羅馬皇帝武力制度之下。當時羅馬國軍之規模雖不如現代強國軍旅之偉大，它的實力却足以維持全國治安。因爲治安得以維持，於是商務發達，又因道路平坦寬大，海陸交通均稱便利；而且至少在諸大城市之上流人士中，一種全國通行的文字，即希拉文，成了當時交通聲息傳播思想學術的工具。在羅馬帝國中，雖說也有不少昏庸暴虐之君主，不少貪官污吏，但一種雛形的正義得以保持維繫下去，實係前所未聞；因這緣故，當時舉國公民都以這些「豐功偉烈」自相誇耀。

當時羅馬雖在皇權與武力之下歸於一統，但各地局部的組織，并未全然消除。各省居民猶在各自爲政。各種宗教儀節依然普遍的在各處舉行。在一般民衆中，各種古文古典依然保存如舊。而且小國君主各自分疆而治，好像今日之英屬印度各小國依舊各有領土一樣。當基督降生時，巴勒斯坦便是這樣一個小國。因能容讓各地局部的習尚和權利，故羅馬當代統治能有相當的成功。在統一之中，又有不少的分疆而治。而這種分治的現象，以見之於宗教範圍以內者最爲顯著。

基督教并非創始於一個空無一物的世界。當基督教創始之初，人心即已充滿各種思想概念，各種關於宇宙、宗教、罪、賞罰等類的思想概念。關於這些概念，基督教都有對付與適應的必要。基督教沒有在空曠之地開始建築。基督教不得不用這些已經成立了的觀念，作它建造的材料。在這些概念中，大多數已時過境遷，久成古物。因這緣故，今日學者不得不在這一大堆攪和混合物中，分別出來什麼是永久的基督教思想，什麼祇是一時過渡之物。這種工作之進行很不容易，而各家學者所採用的解決方法，又大不相同。

在基督教出生的思想世界中，有些因素是屬乎古代宗教的，年代湮遠。除了幾個有哲學頭腦的大人先生以外，當時人莫不相信有一種或多種無形的、超凡的、永存不滅的、管治人生命運的能力，且用祈禱、禮節、或祭牲，敬拜逢迎這些能力。他們把大地看作宇宙的中心，日月星辰都是環繞這塊大地。

巡行的。在大地上有天，大地之下則爲幽靈或惡人的住所。在一般人的思想中，并無今日之所謂自然律。一切自然界中所發生的事故，都是鬼神任意而行的結果。這樣看來，神蹟不單是可能的，而且是意料以內所應有之事。藉着神蹟，那些超出人力以外的能力，將一些要緊的或異常的事警告人。當時的世界充滿了各種或善或惡的鬼神，人生一切遭遇，都與這些鬼神脫不了關係，甚至連人生或善或惡的行爲，也由這些鬼神從中主持。一般民衆大都感覺人生極度不安，恐懼憂驚，不可終日。當時各種各式宗教之出生，無非爲應付人生普遍的需求，使人與靈性的世界發生較好的關係，使人獲得渴望得着而又無從得着的救援。

除了以上所言普通宗教概念以外，基督教出生的世界，也很受了希拉思想的影响。當時羅馬帝國的智識界，固爲希利尼的思想觀念所左右，但這種人只限於受有高深教育之人士中。希拉哲學的臆測，最初以解釋物質的宇宙爲目的。迨至以弗所的赫拉克來丟斯之世（約當元前四九〇）雖說一切觀點還是從物質方面出發，宇宙卻變成了一種無時或已的流動體，爲一種熱烈如火的原素所形成，這種原素就是貫乎萬有之中的理性，人的靈魂也是這個原素的一部分。道（*Logos*）的概念大約以此爲胚胎，這種概念在後期希拉哲學中，在基督教神學中，均居重要地位。然而這種形成萬有的原素，與物質界的熱或火，并無分別。依雅典的阿那察哥拉（約當元前五〇〇——四二八）所講，自由

管理物質的，乃是一種造形的心智（Nous）。南部義大利的皮他哥拉哲學派學者，則以為心靈是不屬物質的，人的靈魂只是墮落了的心靈，囚禁於物質的軀體以內。這種相信物質以外尚有其他存在的思想，似乎是從考慮數目共有性而來——即物質界以外永久長存的真理，不能假物質去辨識的。

蘇格拉底（元前四七〇？——三九九）不以宇宙的解釋，而以人自身的解釋，為思想的主要對象。他以人之道德行爲，為思想研究的極則。正當的行動以知識為淵源，而以四德為果實——靈敏、勇敢、自治、正義。這四種稱爲『自然的德行』。在中古時代，基督教神學中佔顯著地位。這種以德行爲知識的斷定，在希拉思想史上實係不祥之物，對於後來基督教中許多臆測大有影響，以第二世紀的諾斯底主義（Gnosticism）最爲顯著。

到了蘇格拉底的高足柏拉圖（元前四二七——三四七）出世講學，希拉思想達到了靈性造詣的最高峯。柏氏思想含有神祕的誠敬成分，而又富於靈性的辨識力。依他看來，在這有形體的世界中，一切流動無常的事物，并不告訴人什麼真理。人要實在得着那永久的、真正的知識，須從認識『觀念』而來。所謂『觀念』就是那些靈性世界中，常住不變的、主型的、普遍的、規範。這『可知的』世界既不是用感覺官能所能知道的，乃要用理性纔能知道，它所能給與我們的實在知識，還是由我們用感覺官能，與變動無常的現象發生接觸而得來。人的靈魂在前世就認識『觀念』。等到人降生在這

有形體的世界中，這世界的種種現象，就叫人想起來他在前世所認識的「觀念」。靈魂既在身體尚未出生之前即已存在，所以它必是獨立自主的，不依賴身體，又不受身體朽壞的影響。這種在身體以外靈魂不滅的概念，在希拉思想中很佔勢力，與希伯來人復活的教理顯然不同。一切「觀念」不都有同等的價值。其中最高的要算真、美、善——尤以善為最高。明顯的倡上帝成位之說，好像以善的「觀念」為他成位之體，這或者是柏拉圖的理解尚未達到的一種地步；但是他的思想頗有與此類似之處。依他看來，統治人間世的是善，不是偶然的際遇，或盲目的命運。善是一切小善的來源，總想在人之行動中表現它的形像。「觀念」的世界是人靈魂真正的家鄉，而人的靈魂，又因與這些「觀念」交通，得到最高的滿足。把那些對於永遠善和美的遠象恢復了，人生便算得救了。

亞里斯多德（元前三八四——三二二）大不如柏拉圖那樣性情神祕。依他看來，這有形的世界是實在有的。他把柏拉圖在各種「觀念」與各種現象當中所作的嚴格劃分推翻了。觀念與現象是相依為命，不可分離的。每一存在，都是一種實體，都可從兩方面說。從一方面說，它是那「觀念」所遺留的印蹟，以「觀念」為其造形的原力；從另一方面說，它是以物質為其形象的內容。惟上帝是例外，因為他是純然屬靈的。物質本身不過是潛在的實體。它是常存的，但從未有過形象。這樣說來，世界是永遠的，因為在一切現象尚未表現之前，並沒有各種「觀念」的存在。世界是知識的主要對象，所

以實在說來，亞里斯多德是一位科學家。世界每一變動，必須有一位「原動者」開啓其端，而這位「原動者」自己是不受推動的。亞氏用這種受人歡迎的辨論法，證明上帝的存在。但這位「原動者」工作是有理解目的的，所以上帝不但是世界的起原，也是世界發展進程的歸宿。人屬實體的世界，但人不僅有身體和感覺的「魂」，在人裏面還有一點屬於上帝，而與上帝共同享有的道（*λογος*）；這道是永遠的，但非成位的，不像柏拉圖所講的心靈概念。就道德方面言，亞氏以快樂和幸福為人生的目的，這種幸福，只有小心遵守那最寶貴的「中庸之道」方可得來。

自柏拉圖和亞里斯多德之後，用科學方式研究希拉哲學的，不復有多大進境，而他們在基督降生時，所直接施與思想界的影響亦不算大。但在基督降生後兩個半世紀中，有一種勢力雄厚的變形柏拉圖主義，即新柏拉圖主義，應運而生，影響基督教神學極大，尤以奧古斯丁所受影響為最顯著。到了中古時代之下期，亞里斯多德的思想影響於當時經院哲學的神學甚大。希拉哲學前期諸家大都從國家的立場來看人生的價值。亞力山大卒於元前三二三年，他的征服奇勳使當時一般人們的眼界截然改觀。希利尼文化傳播於東方諸國甚廣，但這些希拉國家的政治主權不久便歸消沒了。人們對於這些新興的大國所獻忠誠，尚不如古代獨立的雅典人民所有。為一般心理所崇尚的乃是個人。哲學須從個人的人生方面去求解釋。如何能使個人得到充分的發揮呢？對於這問題，有兩個答覆：一

個是與基督教截然不同的，與基督教一點用處沒有；其他一個與基督教多少有些相類似，因此影響於基督教神學甚大。這兩派思想：一爲以彼古羅主義；一爲斯多亞主義。

以彼古羅（元前三四二——二七〇）一生居於雅典。他的主要思想，是以精神的幸福爲人生所能達到的最高境地。當人處於寂然無動於衷，一切擾亂愁煩盡歸消滅之時，卽爲達到這種境地最爲圓滿之際。所以我們不能把他學說所生的流弊，歸咎到他自己身上。就他自己的生活說，他是個抱禁慾主義者。他說，自相驚擾，便是精神幸福的最大仇敵。在自相驚擾的恐懼中，尤以畏神、畏死爲最；這兩種畏懼都是無所根據的。神雖有，但他們既不創造世界，也不管理世界。以彼古羅也好像得摩克利安（元前四七〇？——三八〇？）一樣，倡言世界之形成，出自偶然的際遇，出自永遠常存的原子繼續不斷的變化與組合。萬有都是屬物質的。連人的靈魂以及神鬼自身都由物質組成。死亡結束一切，但死亡并非惡事，因爲在死亡中沒有一點意識存留。所以單就宗教而言，以彼古羅是漠不關心的。這一派思想傳播甚廣。羅馬詩人路克惹去（元前九八？——五五）寫了一篇有名的詩（題爲D. Rerum Natura），稱述以彼古羅主義好的方面；但就大體而言，這種思想所施於社會人心的影響，是有破壞性的，很能引起人們肆情縱慾之想。

與以彼古羅同時的，有優希米如（約當元前三〇〇），據他所講，一切古代宗教都將人封爲神，

他們的神性是由各種神話遺傳所造成。爲他這種學說官傳的，有羅馬詩人恩尼阿斯（元前三三九？——一七〇？）與以彼古羅主義平行的，有額利斯的彼羅（元前三六〇？——二七〇？）及其門弟子，他們的觀點都是純然懷疑的。不但萬有的真實性無法得知，即人類最好的行動也同樣可疑。在實行方面，彼羅也好像以彼古羅一樣，以逃避一切愁煩擾亂爲人生最高理想。基督教對於這些學說，無調和妥協之餘地；而它們對於基督教，亦未發生任何影響。

另一種解答，便是斯多亞主義。這種主義是古代倫理思想中最高貴的一種，有些地方很與基督教接近，但同時又有些地方去基督教極遠。這一派思想的領袖爲哲諾（元前？——二六四？）克良特（元前三〇一？——二三二？）與克賴西巴斯（元前二八〇？——二〇七？）這一派思想雖生成長大在雅典，但其發旺昌隆不在希拉，而在羅馬。辛尼加（元前三？——元後六五）伊比克德（元後六〇？——？）與羅馬皇帝馬可奧熱流（元後一二一——一八〇）皆爲此派思想之中堅人物。當使徒保羅年幼時，這種思想在大數最佔勢力。雖說斯多亞主義主要的是一派倫理思想，卻也有些地方自命爲宗教。它的宇宙觀是極其唯物的，萬有都是有形有體的。但在物體之中卻有精粗之別，精的彌漫於粗的全部。這樣說來，所謂精與粗，有似普通之所謂靈與物。斯多亞主義雖說修改了許多赫拉克來丟斯的觀點，卻與他很相接近。萬有的來源乃是有生命的熱氣，這熱氣使宇宙間

萬有成形，也使萬有調和融合，萬有均藉這熱氣，在弛張不等情勢之下而發展，這熱氣貫通萬有之中，也爲萬有之最後歸宿。所以這種思想很像赫拉克來丟斯之以火爲萬有來源一樣，卻比他所說的火，包含更多的意義。斯多亞主義所講的熱氣，也是有理解力的，是能自覺的世界魂，是一種居住於萬有裏面的理性——洛哥斯（Logos）——人的理性是它的一部分。這就是上帝，是萬有的生命和智慧。它實在也住在我們人裏面。我們能隨從「這在人裏面的上帝」因這緣故，人也能說，正如克良特對丟斯所說的：「我們也是你所生的。」通俗之所謂神，無非是由上帝裏面流露出來的各種能力。

既然一種智慧充滿在一切世界中，所以只有一個自然律，只有一個統治人生行爲的規則。人在道德上都是自由的。既然萬有都是出於上帝，所以人都是弟兄。人生各種智慧賢不肖之差別，都是偶然的。隨時隨地順從理性，是人生最高的本分，無論貴爲天子，或賤爲奴役，這種行爲是一樣可欽敬的。所以順從理性，即順從洛哥斯，是人生所當追求的唯一目標。雖說完成本分自然要產生快樂，但快樂并非人生目的。放縱情慾，是完全順服的最大仇敵，因爲它能毀壞人之判斷力。所以情慾的事，是要竭力排除的。雖說這種對於上帝的觀念，是極富於泛神論色彩的，可是一切好的行爲，都是由上帝的靈感而來。

斯多亞主義之厭世態度；它所講的洛哥斯，一種貫通萬有而又統治萬有屬神的智慧；它所堅持

的，凡行善的，不論身分地位，一樣配得獎賞；它所主張的，天下萬人都是弟兄姊妹；這些思想都深深的影響了基督教神學。它所表現的最高信念和行爲，都是很有價值的。但它的理想，也是難於達到的、狹隘的、缺少同情的、冷酷的，只有少數的人可以信從。它也承認，大多數的人總是趕不上標準的。它的精神近於驕矜傲慢，而基督教的精神則是謙虛。不過它所產生的效力，還是驚人的。羅馬許多有道明君，許多清廉官吏，都是斯多亞主義的信徒。雖說它的信條并未大衆化，但爲當時羅馬許多上流社會人士所服膺，連羅馬法律亦因以改善不少。它在當時法理學中，引入了一種屬乎自然界的法律，由理性更由人類強制的法規申述出來。因爲它主張一切人類生來是平等的，於是逐漸的改革了當時最壞的奴隸制度，羅馬公民的權利亦因以推廣。

我們大致可說，當基督降生之時，羅馬帝國中雖有以彼古羅主義與懷疑主義傳播甚廣；但在文人學士中佔勢力的思想，還是泛神的一神主義。這種思想以上帝爲善良的神，與古希拉羅馬無道德品格的神大不同；這種思想也相信上帝是管理萬有的主，所以它看真正的宗教不是儀式，乃是仿倣上帝的道德品質；這種思想也趨向於人道主義。這種思想，卻缺少兩種原素：一種是由上帝的啓示而來的實據；一種是基督教所注重的，對於一位成位的神所表示的忠誠。

雖然，普通一般的民衆，對於這些高尙的思想，很少得到益處，他們還是在各種迷信中度生活。雖

說古希拉羅馬的固有宗教勢力已近衰微，他們依然相信『許多的神，許多的主。』每一城市有一位保護神——男神或女神——每一行業，每一農場，每一水泉，每一家庭，每一次人生要事，如婚姻，產子，等，莫不有一位神祇主持護衛其中。這些觀念後來終於輸入基督教會中，變像而成聖徒崇拜。占卜的和行巫術的，在當時莫不利市三倍，其中尤以猶太人為最。一般民衆尤其堅信古代宗教禮節之保持，維繫以爲於國家之安全，及國祚之綿延，分不開關係。如果將古代宗教廢棄了，神祇必要降災，以圖報復——以後基督教所遇逼迫，大都以此爲原因。當時文人學士也不大反對這些通俗見解，反以爲固有宗教，頗有維繫社會治安的效益。他們也以爲國家所舉行的宗教典禮，是一般民衆所需要的。辛尼加對於當時的哲學思想，直言不諱的說道：『有識之士，須要遵行各種宗教禮俗，并非要以此媚神，乃要服從法律的吩咐。』大致說來，基督降生之時，正當羅馬帝國普通宗教情緒墮落最深之日。

比較賢明有爲的皇帝，總想加強改善古代宗教崇拜。爲愛國起見，他們把這些通俗宗教，變成了國家崇拜與皇帝崇拜。說到國家崇拜，自然遠在羅馬共和政體時代即已開始。崇拜女神羅馬（*Dea Roma*）的事，早在元前一九五五年，在士每拿城即已發生。這種崇拜，後來到了帝國時代，在各行省加緊舉行，要使帝國政府，較之共和時代的政府更爲鞏固。遠在元前二九年，別迦摩城就有了敬拜羅馬和亞古士督的廟。這種崇拜羅馬皇帝的宗教，是把皇帝看作國家的化身，算爲崇拜他的『天才』崇拜

寄託在他裏面的精神。這種宗教很快的傳播開了。不久，國家成立了一種規模宏大的祭司制，按各行的區劃，組織分部，不但舉行崇拜，也每年一次舉行大規模的運動競賽。在初期帝國時代，這是一種具有宗教品格的最高組織，至於它後來如何影響了基督教的各種組織，且待以下探討。在這種宗教制度中，拿現代的眼光來看，愛國思想實佔大部分。日本的宣教師，把尊敬天皇，看為純然愛國的表示；於是解決了一個當時教會在羅馬所遇見的同樣難題，雖說這難題在今日還不如當時之嚴重。（此書脫稿遠在二十年前譯者。）但當時基督徒，以為皇帝崇拜與効忠基督，是兩件決難調和的事。這種堅持不屈的情緒，看啓二13，便可見一斑。當時基督徒之拒不參加此類崇拜者，犯反叛嫌疑，信徒殉道，以此為一大原因。

人們需要一種較之哲學或儀節更深的宗教。哲學只能滿足幾個人類中傑出的人。宗教儀節固可供應多數人的需求，但對於那些思想活動，或感覺良心有虧的人，亦決難適應。也有人，力圖恢復那些勢已衰微的古代宗教。羅馬帝國初期的幾個皇帝，都是些大興土木修建廟宇的信士。想要把民衆宗教復興潔除，努力最多的，當推希拉刻羅尼阿的蒲魯他克（元後四六？——一二〇？）他批評一切古代傳流下來的神話。所拜的神，如有殘暴或不合道德的行爲，他都拒絕。他承認只有一位上帝。一切普通所拜的神祇，無非是上帝屬性的人格化，或是臣屬於上帝的神靈。蒲魯他克相信神的啓示，

神的管理，以及將來的賞罰。他講求極其嚴格的道德教訓。他想把那些固有的異邦宗教精華指點出來，叫人注意，但他的努力不大生效，相信他的人很少。

在大多數民衆之中，那些有渴慕宗教熱忱的人，直捷了當的跑到東方宗教中去了，特別是那些具救贖性、神祕色彩、與夫聖禮色彩濃厚的宗教。因爲交通便利，特別是因爲當共和政體之後期，許多東方奴隸轉運到羅馬西部來了，更加促成了這些宗教的傳佈。在元後最初三個世紀中，因爲這些不屬基督教，且有時與基督教爭逐鹿的宗教，廣爲傳佈的緣故，在羅馬帝國各處，一種濃厚深沉的宗教情緒，充塞了此一時期。從這一方面說來，這種情形，無疑的促成了當時基督教最後的勝利。

在這些東方宗教中，猶太教也是其中之一。雖說它的神祕成分很少，卻也相當的受人歡迎。關於它的事，以後有機會，是要較詳敘述的，此處權且擱下。一般民衆心理，大都傾向其他東方宗教，因爲這些宗教多含神祕性，多有救贖聖禮的意味。這些宗教，對於當時羅馬世界宗教之發展，很有關係，不過它們真正的價值，直到晚近時期，人纔有所領悟。在這些東方宗教之中，最普通受人歡迎的要算大母（*Cybele* 蓋伯利）與亞底斯教，均以小亞細亞爲發源地；埃及的伊西斯與色拉皮教；和波斯的米特拉教。同時，這些宗教也有許多交相攙和混合之處，它們發源之地的固有宗教，也有些攙雜其中。大母教原係一種原始的自然崇拜，儀節中多有肆情縱慾的事。元前二〇四年，它就傳到了羅馬，是東方宗

教中，第一個在西方世界穩立基礎的。伊西斯與色拉皮教，以重生和來生爲重。當元前八〇年，它就在羅馬立定了基礎，但後來有很長的時期，受政府取締。米特拉教是這些宗教中最高尙的一種，雖說在東方有悠久的歷史，但在羅馬顯露頭角，卻晚在元後一〇〇年，而其廣爲流傳的時期，又遲到二世紀末葉至三世紀去了。這個宗教特別受軍士的信奉。到了它盛興於羅馬帝國的晚年，米特拉與太陽神合併爲一——即康士坦丁以前諸羅馬皇帝所崇拜的太陽神。這個宗教也好像別的波斯宗教一樣，它的宇宙觀是二元論。

這些宗教都講有一位贖罪的神。照它們的道理講，入教的人須用一種象徵的（聖禮的）方式，與這位神同有一樣的經驗：與他同死，與他一同由死復生；通常藉着會餐，象徵着與他同享神性。又與他同參永遠不朽的生命。它們都有祕密的入教禮。它們都有神祕的（聖禮的）洗罪法。就伊西斯與色拉皮教說，洗罪是用聖水沐浴禮；就大母教和米特拉教說，洗罪是用公牛的血，稱爲韜若波連（Tyrobolium）按之勒記，入教者經過這種洗滌之後，即已「永遠重生。」它們都以永生的福氣應許信徒。它們對於現世，都多少有些厭世思想。像米特拉教，有的也講信徒真正平等，大家都是弟兄。初期基督教聖禮的教理，雖說不是直接由這些宗教來的，可是無疑的是受了它們的影響。因爲在當時，它們共同造成了一種普通宗教的空氣，基督教的聖禮觀念，至少受了些這種空氣的影響。

當基督降生之時，就異教世界一般狀況籠統的說來，雖說情形紊亂，各種各色的宗教爭相號召，良莠不齊，而一種宗教上確切的需求，卻是顯然可見的。在這樣一個時代中，如果一種宗教要想應付當時的需求，須得講論一位公義的上帝，同時，又得爲各種善惡幽靈留餘地。一種這樣的宗教，須得將上帝的旨意肯定的啓示出來，好像猶太教一樣。換言之，須得有一種有權威的聖經。它必得講求一種丟棄世界的德行，按照上帝的旨意和品格，在道德的行動上表明出來。它必得表彰一種賞善罰惡的來世生活。它必得有一種象徵新生活開始的入教禮，又得有一種真正使罪得赦免的應許。它必得有一位贖罪的神，使人可以藉着某種聖禮的行動，與他發生心靈的交往。它必得教導人，使知人類皆爲兄弟，至少同一宗教信仰的人應該如此互相對待。無論基督教的起源是如何簡單，它總得有這些特性，或採納這些特性，方能征服當時羅馬世界，而成爲一大世界宗教。這樣看來，基督教產生之日，真正是「及至時候滿足」這種應運而生的寬廣涵義，也許是我們從未想到的。如果我們相信一切都有上帝的旨意安排。那末，即令在基督教開始發展之初，在它裏面不免帶些時代的色彩，受些時代的限制，與那永恆的世界隔膜，我們還是不得不承認，當時那樣偉大的預備，實有根本重要的意義。

第二段 猶太的背景

在基督降生之前六個世紀當中，許多外來的事變，決定了猶太教發展的前途。自從元前五八六年，耶路撒冷爲尼布甲尼撒所征服，猶太國卽爲異族所統治。自是時起，其間經過古代亞述帝國及其繼承者，又經過波斯帝國至於亞力山大三世，猶太命運一仍其舊。在希拉帝國崩潰之後，猶太先屬於埃及之托雷密王朝，後屬於安提阿之塞琉西朝。雖說在政治上失去了自由，它的宗教制度，卻因爲波斯征服巴比倫的結果，在恢復舊觀之後，大致沒有受過摧殘打擊。那些世襲的祭司人家，便是猶太國道地的貴族。在這些祭司中，位分較高的關心政治，對於宗教反形漠視。大祭司職位尤其爲人矚目，因爲這個位置收入既豐，在政治上勢力亦大。與這大祭司職位有連帶關係的，乃是一種顧問機關，兼有解明法律的職任，稱爲三合林（Sanhedrim），就是一種議會，議員最多爲七十一人。這種議會，自希拉帝國時代卽已成立。在這種行政機構之下，聖殿和祭司制，代表了希伯來人宗教生活形式的一方面。在另一方面，因爲他們自覺在雅章聖律之下作選民，當與異邦民族隔開，又因先知預言時期暫已停止，於是猶太人專心研究律法，而他們之所謂律法，又是一大堆繼長增多的遺傳。也好像今日信奉回教的國家一樣，當時猶太人的律法是政教無分的。講解律法的文士，漸漸地變成了民衆宗教的真正領袖。猶太教逐漸的變爲尊奉一本聖經的宗教，而由這本聖經所流傳下來的註解，又多至不可勝計。爲要使人明白律法，遵行律法，凡有猶太教之處，便成立會堂。至於會堂之起原，難以考據，大約可上溯

至被擄時期。就其主要形式言，不過是聚合一個區域以內的猶太人，組成一種地方教會，由幾位「長老」照管，通常以一位「管會堂的」為主。這幾位職員，有權懲治干犯律法的人。會堂的禮拜秩序是很簡單的，任何希伯來人都可主領，但平常總以一位「管會堂的」主禮。禮拜秩序大概有禱告，讀律法和先知的書，講解這些書（講道），祝福。因為祭司制并不代表一般宗教心理，又因為會堂勢力漸漸興起，佔重要地位，到了將近基督降生之時，聖殿在民衆宗教生活中漸形冷落，等到元後七〇年，聖殿雖然全部毀了，也無損於猶太教之生存。

當塞琉西王朝，希利尼文化勢力盛行於猶太，於是在那些爲大祭司職位而爭逐的人中，起了黨派的糾紛。安提阿哥四世伊皮法尼斯（元前一七五——一六四）征服猶太之後，強使猶太人接受希利尼文化，又嚴厲取締猶太人的崇拜和習尚。因為這種壓迫，致有元前一六七年馬加比族之叛變，終於造成了猶太獨立時期，至元前六三年猶太爲羅馬人所征服時始形消滅。這一段插入的希利尼文化時期，使猶太民族的生活，發生了極深的裂痕。馬加比朝之統治者，佔據了大祭司職位，但這一族人雖反對希利尼思想，熱忱提倡猶太教，後來卻依然爲希利尼思想和純然政治的野心所吸引了去。當馬加比王約翰許爾堪在位時（元前一三五至一〇五），由後期猶太教所產生的黨派競爭尤形顯著。當時有所謂貴族政治黨者，爲許爾堪及祭司中顯要人物所組織而成，即後來撒都該人之前身。

——至撒都該名詞之沿革及意義，卻無可考。此一黨派絕少宗教信仰，專以世俗爲務。撒都該人所持觀念，有許多是屬於古代猶太教的。所以他們所擁護的律法，沒有增加傳統的註解，他們也不信復活，以及個人靈魂不滅的道理。在另一方面，他們也不信由古代所傳下來的善惡幽靈之說。雖說他們在政治上頗佔勢力，他們卻不受民衆歡迎，因爲當時一般人民反對外國勢力，而又堅信按遺傳所講解的律法。最能代表這種通俗嚴守律法的態度的，爲法利賽人。這名詞有分開隔絕的意義，無疑的是代表一種久已存在民間的態度，不過拿這名詞正式應用出來，卻在約翰許爾堪以前不久。當他在位之日，正是法利賽與撒都該兩黨糾紛發軔之時。

雖說奮銳黨是法利賽黨的分支，但大致說來，法利賽人并非一個政黨。他們雖受多數民衆的歡迎，但加入這一黨的人數不多。因爲加入這個黨派的，須熟悉律法內容，須有許多閑暇功夫去研究，一般民衆缺少教育，又無這許多閑暇功夫。他們對於普通猶太教徒，心存輕視。（註一）他們的見解都是普通爲人所主張的，從許多方面看，都是自被擄時期之後猶太教發展之自然結果。他們最注重按照遺傳的講解，嚴守律法。他們堅信善惡的幽靈——一種講論天使和撒但的教理，顯然是受有波斯教觀念極大影響。對於肉體復活，以及將來賞罰的信仰，都是由他們提倡推廣的，這些信仰，在基督降生之先兩世紀間，有驚人的發展。正如普通一般民衆一樣，他們深信彌賽亞必要降臨。從許多方面看，法

利賽人是值得受人尊敬的。耶穌的門徒，大多是來自受了這些法利賽人觀念薰染的民衆中。使徒中受了最高教育的一位，也是個法利賽人，而且在他多年作了基督徒之後，依然如此稱呼他自己。（註二）法利賽人的熱心是可敬佩的。他們之所以失敗，不外兩個原因。他們把宗教看爲是謹守外表的律法，以爲如此行可得獎賞。他們謹守遵行律法，乃是出於強迫，既非由於渴慕公義的精神，又非由於個人與上帝發生熱切的關係。那些因爲失敗，犯罪，或遵守律法不完全的人，因爲趕不上法利賽黨的標準，他們就把他們看成得不到上帝的應許。他們把以色列家「迷失的羊」逐出選民以外。因爲這些緣故，所以這一黨受基督的申斥咒詛，是咎有應得。

法利賽人與一般民衆都滿心盼望彌賽亞必要降臨。這種盼望自然是出乎堅強的民族意識和信仰上帝的心。每當猶太國遭遇壓迫時，這種盼望又見增強。當馬加比王朝之早期，王室敬畏上帝，國享自由，對於這種盼望的感覺很少。到了馬加比王朝末期，這一族人不復如其先世之敬畏上帝，猶太遂爲羅馬人於元前六三年所征服。希律是一個半猶太種的野心家，是以士買人安提帕特的兒子，自元前三七年至元前四年，在羅馬統治之下，作了個傀儡國王。從嚴格的猶太標準去看，當他在位之時，情形并未有何真正的改善。無疑的，他造成了當時猶太國物質上的繁榮，他又大興土木，建造巍峨的聖殿，但他自己不過是羅馬人的傀儡，他的思想純然希利尼化。不論撒都該黨或法利賽黨，都不喜歡

希律一黨的人。希律死後，將國土分與他三個兒子：亞基老作了猶太、撒馬利亞和以土買地方的「提督」（元前四——元後六）；希律安提帕作了加利利和比哩亞（Perea）「分封王」（元前四——元後三九）；腓力作了加利利海以東和東北諸異邦土地「分封王」。亞基老結怨於民，後為羅馬皇帝亞古士督所廢。他的職位為一位羅馬巡撫所繼——當元後二六至三六年，踞此位者為本丟彼拉多。

在政治上遇到了這種絕望的厄運，無怪乎時人以為除非上帝親自下手，彌賽亞的盼望決難有實現之可能。約當基督降臨之時，人心所盼望的是：上帝要差遣一位彌賽亞降臨，毀滅羅馬權勢；要建設一個天國，歸一位大衛的子孫，公義的王所治理，猶太教要自由的大有權威的暢行無阻，分散在羅馬帝國各處的猶太人，都要集合在這天國中，開始一個黃金時代。就大多數猶太人而言，他們所希望的，無非是上帝要親自下手，把羅馬人趕出國境，使以色列國恢復起來。根據瑪三1，當時一般人以為在彌賽亞降臨之前，必有一位先鋒為他開路。

這樣的盼望，假借當時一種所謂啓示的文學，發揮出來。這種文學，對於現狀很抱悲觀，但為那將要來的世代，描畫得極其光明燦爛。這一類的著作，多假古代名人之名為著作人。在舊約正典中，有但以理書，在正典之外，有以諾書、摩西升天記及其他。在新約中，代表此類文學之書為啓示錄；此書雖以

基督教觀點爲立場，但所借用的猶太概念不少。由於這些著作，養成一種宗教的希望心理，使法利賽主義中嚴格分解遵守律法的趨勢，減色不少。

當時其他盛行於巴勒斯坦之宗教運動，簡直無法估計其趨勢之廣闊。但這種事實是很顯然的，特別是在窮鄉僻壤之區，離國立的猶太教中心地點很遠的地方，一種真正神祕的敬虔生活極爲發達。這種宗教生活，就是晚期詩篇中所提及的，也就是新約中之所謂「心裏貧窮者」而路加所記之「尊主頌」與「以色列頌」(註三)都是這種生活最好的說明。最近發現一種所謂所羅門短詩者，也屬於這一派宗教模型。由於這種多少帶些神祕色彩，簡單的虔敬生活，發出先知勸人悔改的呼聲，其中尤以施洗約翰爲顯著。這種宗教精神所有生氣，遠超過法利賽派。

晚期猶太教中，還有一種概念，很有重要性，因爲它後來影響基督教神學之發展不小。這種概念稱爲「智慧」，在實際上，簡直是人格化了的一種思想，與上帝平等、同體，未有世界之先，卽爲上帝所有，又爲上帝創造世界的動原。(註四)也許這種思想是由斯多亞主義而來，因爲它講過一種充塞六合之道(Noûs)；但在這種思想中，較之在希拉思想中，更多倫理聲調。然而這兩種觀念，都有易於同化之可能。

研究猶太教，自然令人首先想到巴勒斯坦；因爲巴勒斯坦是它的家鄉，也是基督教發源的區域。

雖然如此，可是分散在巴勒斯坦以外的猶太人，對於猶太教所有貢獻，也是很大的，因為他們影響了羅馬帝國全部的宗教生活，也作了引領猶太教與希利尼文化發生接觸的媒介。猶太人之四散，始於亞述波斯帝國征服猶太之時。繼之而起的，又有許多帝國，其中最著名的要算埃及的多利買朝，以及羅馬共和末期與帝國初期的各野心皇室。任何數目的估計，自然都是猜想，但當基督降生之時，據云巴勒斯坦境外的猶太人，較之境內居民，猶多五六倍，這是頗有可能的。他們佔亞力山太居民之重要部分。他們在敘利亞和小亞西亞，都樹有穩固的基礎。也有的住在羅馬，雖說人數不算很多，在全帝國各城市中，不見猶太人蹤跡者極少。他們雖然富於種族思想，又為異邦居民所歧視，但他們經營商務總是發旺，常為各國君主所器重，他們在宗教上所抱嚴謹審慎的態度，常為人所尊重，而同時他們又滿有宣教的熱忱，使人受得他們的宗教感動。這種分散的猶太教，出現於當代異邦世界中，較之巴勒斯坦的法利賽教要簡單得多。它所講的是一位上帝，已經把他的旨意啓示於聖經中；一種奮發有為的道德；一個賞善罰惡的來生；幾種相對簡單的誠條，論到守安息日、受割禮、喫肉等事。它無論走到那裏，總是帶着會堂同去，禮拜節目簡單，并無所謂儀式。這樣一種宗教，極受異邦人歡迎；除了完全歸化猶太教的人以外，在各處會堂中還有不少半歸化的信徒，即所謂「虔誠人」。後來由初期基督教宣教運動所招引的信徒，大都來自這些人中。

反過來說，分散的猶太教，也大為希利尼文化所影響，受希拉哲學的影響更大，尤以在埃及的猶太教所受影響最為顯著。在埃及之亞力山太，舊約譯成了希拉文，即所謂七十譯本，此書譯成，遠在多利買非拉鐵夫之世（元前二八五——二四六）。猶太教經典原來只有猶太人能讀，自此書譯成之後，它的經典便廣為流傳了。在亞力山太，舊約宗教觀念，與希拉哲學概念，也組成了一種混合主義，其中尤以柏拉圖派與斯多亞派思想最為顯著。倡導這種混合主義最負盛名的，當首推斐羅（元前二〇？——元後四二？）。依斐羅看來，舊約乃人間最智慧的一本書，乃真正由上帝而來的啓示，摩西乃人類最大的教師；但假寓言的方法去解釋，他看柏拉圖主義與斯多亞主義之精華，是與舊約和諧的。這種相信舊約與希拉哲學在根本上同意的見解，後來在基督教神學發展上，關係甚為遠大。這種假寓言解釋聖經的方法，後來大大的影響了基督教對於聖經的研究。依斐羅看，上帝創造世界，為要表彰他的良善；但在上帝與世界之間，有各種屬靈的能力，作為兩下交接的居間體，這些能力可視為上帝的屬性，又可視為成位的存在。在這些能力之中，最高的一個稱為洛哥斯（道），是由上帝本體中流露出來的，他不但是上帝藉以創造世界的動原，一切其他能力也是由他而出。上帝藉着洛哥斯創造了理想的人；現實的人是殘缺不全的理想人，是由洛哥斯及其他低等靈性能力創作而成的。洛哥斯既是上帝啓示的動原，所以藉着洛哥斯，人在墮落了的境地，也能上升到與上帝交通來往的地

步。雖然如此，斐羅所講的洛哥斯，較之以上提過的箴言中所講的「智慧」包涵更多的哲學意味；而新約中洛哥斯的教理，與其說出自斐羅思想，不如說出自希伯來人「智慧」的概念。不過斐羅仍不失為溝通希利尼觀念與希伯來觀念之示範者，這兩下在後來的基督教神學中，果然實際的結合起來了。在當時羅馬世界中，這種斐羅思想發達最盛的地方，自當首推亞力山太。

註一：約七49

註二：徒二三6

註三：路二46—55, 68—79。

註四：箴三19, 八詩三三6。

第二段 耶穌及其門徒

為耶穌預備道路的是施洗約翰，最初基督徒稱他為彌賽亞的「先鋒」。抱定禁慾主義，他在約但河流域宣傳審判將要臨到以色列民，彌賽亞將要降世；雖說當時宗教的儀式主義盛行，人都以亞伯拉罕的子孫交相誇耀，約翰仍然以古代先知的精神傳道說：「你們要悔改，行事公正。」他對各種各色人講道，他的教訓是簡單的，一點不帶拘守律法規條的成見。（註一）他給他的門徒施洗，作赦罪

的記號；他也教了他的門徒一個特別的禱告。耶穌稱他爲最後的先知，也稱他爲先知中最大的一位。雖說他的門徒中有些後來作了耶穌的門徒，其中卻有許多堅立不動，一直到保羅傳道時代，在以弗所還遇得見這樣的人。（註二）

關於耶穌一生事蹟，我們所能知道的很少，不能與一位現代人物的傳記同日而語。雖說在許多事情，我們所喜歡知道的甚是含糊，但我門所有的材料，足能指明耶穌的生活狀態，他的品格，以及他的教訓，在他一生中，有幾樣基要品質是顯而易見的。他生長在加利利的拿撒勒，在一個木匠人家樸素的環境中。他所生長的地域，雖爲猶太省純然猶太族的居民所歧視，因爲其間也摻雜有異邦人種，但當地居民對於希伯來人的宗教和遺傳，依然表示忠誠。他們勤儉耐勞，安分守己，且存彌賽亞的希望最深。在這樣一種地域，耶穌長大成人，其間經過情形雖無從稽考，卻從後來他出身傳道的事蹟看來，在這些年間，他必深有靈性的感應，必有「上帝和人喜愛他的心。」

在那樣一種清靜的生活中，他爲施洗約翰傳道之聲所激動。他往他那裏去了，也在約但河中從他受了洗禮。從這次洗禮中他得着了一種信念，知道他是猶太人所期望要來的彌賽亞，是上帝所選定的，受任而爲天國之建設者。隨後就來了試探，想要按着猶太人通常的想望，來行使彌賽亞的職權。但結果是一切政治陰謀，以及個人私利，都爲他所拒絕，以爲這些都不足與言天國之完成，同時還得

了一種不可動搖的信念，知道他的彌賽亞職任是純然屬靈的，他所要建立的國只是上帝的國。得到這種信念之後，他立即起來在加利利省傳揚大國的福音，醫治疾病，不久便聲名洋溢，引起許多人來跟從他。他特別揀擇了幾個人時常隨從他——稱為使徒——還有更多的不常與他在一處的門徒。他的傳道工作繼續進行了幾多時，無從斷定，一年至三年都有概括全部時期之可能。等到人看出來，他所講的盡是靈性的道理，而他的言語態度，又是極其反對當時盛行的法利賽主義，於是對於他批評攻擊之聲隨之而起。許多最初跟隨他的人，也離開了他。後來他只得朝北走，走到了推羅和西頓的境內。再後到了該撒利亞腓立比的境內，至此，他為彌賽亞的使命，繼被他的門徒辨識出來。雖然如此，他還是感覺得，他當不顧任何危難，到耶路撒冷去作見證。他於是以英毅勇敢的精神，在羣情洶湧之中，上耶路撒冷去了，在那裏就擒，被釘。時當本丟彼拉多在任（元後二六——三六）約為元後三十年。他的門徒雖一時四散，可是不久仍行集合了攏來，因為確信他已由死復活，勇氣百倍於前。這樣寥寥數語，使算述盡了一個世間感化人心世道至深且鉅的人生。他的人格感化之無限偉大，在任何地方都是很顯然的。

如要研究耶穌的教訓與工作，雖說只簡單研究一下，也得承認哈那克所指明的，我們所有的材料，自始至終，都是一個兩面的福音：一面我們有耶穌自己的福音，即耶穌的教訓；一面我們有論到耶

耶穌的福音，即門徒從耶穌所得的印象，解說他到底是誰。他開頭所講的只是當時猶太教的教義——上帝的國和關乎彌賽亞的盼望。這就是施洗約翰講道的中心。但耶穌有一種奇妙的經驗，感覺他自己即是彌賽亞，而且據研究所得，他這種信念也并非由推論得來。這種信念乃是一種極其清楚的意識。他明知自己是彌賽亞，是天國的創建者。然而這天國并非屬世的，像馬加比族所創建的一樣。乃是屬靈的。但是這種天國的概念，漸漸放大了。最初，他好像以為天國只為猶太人所立（註三）但過了些時，他的見解放大了，天國的範圍亦隨着擴大了起來。他不但講到「從東、從西、從南、從北，將有好些人來。」（註四）他也講到上帝的國，將由那些不信的猶太人手中奪去。（註五）對於那些為法利賽主義所輕視棄絕的天國兒女，即當時猶太社會的賤民、稅吏、娼妓及窮人等，耶穌表示極大的友誼。他們的悔改，在上帝面前看來，是最有價值的。

照耶穌的教訓，天國的含義，在乎承認上帝的絕對威權與父格。我們都是他的兒女，所以我們應當愛他，也愛我們的鄰舍。（註六）凡屬我們所能幫助的人，都是我們的鄰舍。（註七）但在現有情勢之下，我們沒有這種愛心。所以我們需要為罪而憂傷痛悔，歸向上帝；上帝因着這種憂傷信靠（悔改與信仰）的態度，必要赦免我們。（註八）這天國的倫理標準是極其高尚的。「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（註九）這標準須要以極度奮勉的精神對己，以無量的恩情好意對人。（註一〇）

饒恕人，是取得上帝饒恕不可少的條件。(註一一)人生有兩條路走：一條寬大容易；一條窄狹艱難。但它們的結局：一條引入永生；一條引入滅亡。(註一二)耶穌也與他同時代的人一樣，極富於末世思想。雖說他感覺得天國在目前業已開始。(註一三)但在最近的將來，更要大有能力的表現出來。這目前的世代，好像已至末期。(註一四)

以上所提各種觀念及說法，大多出自當時宗教思想，但爲耶穌總集大成之後，其效力之偉大，實足以除舊更新。『他教訓他們，正像有權柄的人，不像文士。』(註一五)他能說，在他門徒中最小的，比較施洗約翰還大；(註一六)天地要廢去，他的話總不廢去。(註一七)他叫勞苦負重的人，到他面前來得着安息。(註一八)他應許那些在人面前承認他的人，他也要在父面前承認他們。(註一九)他宣告說，除了子沒有人知道父，凡要認識父的，必得要子向他指明。(註二〇)他宣布他自己爲安息日的主。(註二一)按當時普通一般的見解，在上帝所賜給猶太人的律法中，沒有比安息日更神聖不可侵犯的。他肯定的說，他有權柄赦人的罪。(註二二)在另一方面，他也很清楚的感覺他的人性，及由人性而生的限制。他自己禱告，也教訓他的門徒禱告。他明明的對人說，世界末日何時來到，他不知道；惟有父知道。(註二三)在他得榮耀的時候，誰要坐在他的左右，這也不是他自己可以決定的。(註二四)他只求父的旨意得成，并非他自己的旨意。(註二五)他在十字架上悲慘的呼叫說：『我的上帝，你爲何離開我？』(註二六)這

些話將他位格的奧妙表現出來。其中神性與人性都是很顯然的。至於說二者如何共集一身，這是超出我們經驗以外之事，不是我們的理解力所能達到的；但教會總喜歡把這個難題拿來臆測思維，鬧得大翻地覆，而所有主張，又多一面之詞，顧彼而失此。

耶穌把愛上帝和愛人的虔敬思想，代替了當時猶太教所注重儀式和善工。他所講的上帝，乃人類的父，他所講的人，都是弟兄。這種思想，要在內心的態度和精神的生活上，表明出來，外表的動作，乃是當然的結果。對於他自己表示皈依順服，即是這種生活的原力；因為他是上帝的啓示，是被贖得救的人類之模型，是上帝衆兒女中之長子，是天國的君王。

後來門徒因為堅信耶穌確已由死復活，於是他的言行發生了極大的意義。至於說，他們如何得到了這種耶穌由死復生的信念，這是歷史上一個最令人費解的難題。但這種信念，確係事實。大約最初得到這信念的是彼得（註二七）至少在這一點上，他是那稱為「磐石」的使徒，教會要建立在他以上。其他最初門徒都有這信念。這信念也是促成保羅歸正的轉變點。這信念使四處分散的門徒得到勇氣，叫他們又集合攏來，為這件事作見證。自此以後，他們有了一位復活的主，雖上升在榮耀之中，卻很關心他們的事。在這樣一種靈性的意義中，這位猶太民族所屬望的彌賽亞，較之猶太教所能想像得到的更為切實，因為要救我們，他實在在世間做過人，死了，後來又活了。

這些信念，後來因得五旬節經驗而益堅定。至於說到五旬節究係何種狀態，也許無考究之可能。當時用各種方言宣講福音的事實，決不是新約別處所謂之說方言（註二八）也決非當時人所評定的「新酒灌滿了」（註二九）是以彼得對於這種批評，作了一個懇切的答覆。這些五旬節屬靈的現象，顯然是基督的恩典和能力，用可見可聞的方法表證出來（註三〇）這是個極關重要之點。就最初基督徒言，這就是復活的主，在門徒心裏發動工作，勝利開始了。大部分使徒時代的教會思想，均以這種信念為轉移。照當時教會所信的，假如耶穌的門徒藉着信仰、悔改和洗禮，承認那復活升天的基督，基督亦必藉着他的聖靈，賜下恩典，承認他們是他的門徒。所以五旬節實在是主的日子；雖說耶穌在世的時候，教會即已開始成立，五旬節不能算為教會的生日，但就福音的宣傳而言，就門徒感覺基督同在的信念而言，就信徒增加的人數而言，五旬節真是另一時代的起頭。

註一：路三二一—二四；太三一—一二。

註二：徒一九一—四。

註三：可七二七；太一〇五—七—一五—二四。

註四：路一三—二九。

註五：可一二—一—一二。

註六：可一二—二八—三—三四。

註七：路一〇—二五—三—三七。

註八：路一五—一—一—三二。

註九：太五—四八。

註一〇：太一八—二一—二二。

註一一：可一一25，26。

註一二：太七13，14。

註一三：可四1-32；路一七21。

註一四：太一〇23，一九28，二四34；可一三30。

註一五：可一22。

註一六：太一一11。

註一七：可一三31。

註一八：太一一28。

註一九：太一〇32。

註二〇：太一一27；路一〇22。

註二一：可二23-28。

註二二：可二1-11。

註二三：可三32。

註二四：可一〇40。

註二五：可一四36。

註二六：可一五34。

註二七：林前一五5。

註二八：參林前一四2-19。

註二九：徒二13。

註三〇：徒二33。

第四段 巴勒斯坦的基督徒社團

在耶路撒冷的基督徒社團，好像發展最速。過不多時，在這團體中，不但有加利利和猶太地方的士著猶太人，也有散居國外的猶太人，連希伯來祭司也有些在內的。這個基督徒團體，最早就採用了「教會」這名目。這名目是由舊約七十譯本中得來。在舊約中，以色列民全體，稱為上帝所召的會衆。這稱呼，與最初基督徒地位極相符合，因為他們是真正的以色列民，實在是上帝的百姓。當時在耶路

撒冷的基督徒，依然勤守聖殿禮拜，依然遵行猶太人的律法。但除此以外，他們自己每日還在私人家庭中聚會，集合一處，共同禱告，互相勸勉，『擘餅』。(註二)這種『擘餅』有兩層意義：一則以表示團契的精神，用爲救濟窮困的方法。因爲當時耶路撒冷的教會，指望主要快來，大家都存心等候，所以那些較爲富有的，都去拿財物來，補助那些缺少的，造成『凡物公用』的局面。(註三)但還有更進一步的意義。這也是主晚餐的一種繼續，爲要記念主，在受難之前，與他的門徒共用晚餐。所以自起初，就有聖禮的意義包含其內。

耶路撒冷教會的組織是很簡單的。居領袖地位的，大概推彼得首屈一指，約翰居次，其餘使徒均居領導地位。但按之傳說，約當使徒行傳成書之時，這些使徒們已完全組織而成一個管理部，這卻有些令人懷疑。當時因調濟窮困的事難於分配得宜，發生困難，於是舉出七人組成一個委員會，主持其事。(註三)至於這個舉動，是否爲後來教會中執事制之起原，抑係當時臨時應變的一種辦法，則無從確定。我們所知道的，不過是這七個人當時所辦理的事，與後來外邦教會中執事們所辦理的事相類似。過不久，教會中又有所謂『長老』(πρεσβυτεροι)者出現。(註四)至於這些人，是否祇爲當時教會中年歲較長者。(註五)抑係仿效猶太會堂的辦法所設立的職員。(註六)則難於考證。

在耶路撒冷教會中充滿了彌賽亞的希望。也許在開頭的時候，這種希望是很粗俗的，不如耶穌

在世所講的靈性化。(註七)當時教會，忠誠熱烈的等候基督復臨；他們以為他不久就要回來，但一時「天必留他，等到萬物復興的時候。」(註八)當時教會以為人要得救，必先悔改，痛悔猶太全體民族，扣絕耶穌為彌賽亞的罪，也要痛悔個人的罪。表示了悔改和皈依基督之後，隨着要奉基督的名受洗，表明罪孽得了洗淨，一種新的關係業已開始，然後纔能領受所賜的聖靈，作為上帝收納人的印證。

(註九)當時受了希拉文化影響的法利賽教派的猶太人，惟恐這種以耶穌為彌賽亞的宣講，摧殘歷史上的儀式，於是開始一種攻擊當時教會的運動，結果是司提反為羣衆石擊而死，作了教會中為道殉難的第一位烈士。由這種逼迫所生的結果，是耶路撒冷教會一部分的分散，致使基督教的種子廣播於猶太全境，後來又傳到了撒瑪利亞，甚而至於遼遠如該撒利亞、大馬色、安提阿、居比路島的地域。雖說按之傳說，所有使徒均在遠方宣教，但為我們所確實知道的，祇有彼得所作的一些工作情形。約翰也許在這工作上，有過相當的努力，但對於這位使徒晚年的史實，至今猶無定評。

司提反殉道之後，耶路撒冷教會稍有安寧，但繼這一時安寧而起的，是再一次更加嚴重的逼迫。這次逼迫發生於元後四十四年，為希律亞基帕一世所激成。亞基帕自元後四十一年登位，四十四年卒，管理前大希律所轄領土，受羅馬帝國節制。在這次逼迫期中，使徒雅各被斬，彼得自獄中逃出，得保性命。按之傳說，使徒們在耶穌死後十二年，全都離開了耶路撒冷，由這一次逼迫而使門徒四散的

事實看來，這個傳說不無幾分真理。姑勿論當時實情如何，好像自這次逼迫以後，彼得已不常川居住在耶路撒冷，而管理該城教會的責任，自此以後，落在「主的兄弟」雅各肩上。且從有些事跡看來，雅各之在當地教會成名，尚在這次事變之前。（註一〇）他導領此處教會，直至元後六十三年，以身殉道。人多稱他所居職位爲「主教」；「從許多方面看來，他的職位，一定與當時外邦教會中，大權獨攬的主教地位相同。但終雅各之生，無處可以證明他曾用過這「主教」的名分。也許雅各在耶路撒冷教會所居地位，卽後來回教王（Khali）的一種雛形，因爲照閃族人民的宗教習慣，凡與教主有親屬關係的信徒，地位最高。果然到了後來元後七十年，提多攻克耶路撒冷之後，繼雅各而爲耶路撒冷教會領袖者，是西門，也是耶穌的弟兄。如此，可更進一步的證明這種見解之非憑空揣測。

在雅各領導之下的耶路撒冷教會，分作兩派；兩派的人，都主張凡作基督徒的猶太人，應該遵守以色列人古代律法，但對於那些外邦基督徒是否也當如此，則彼此意見不同。一派以爲凡是基督徒，不分猶太異邦，都當遵守律法；另一派人，則准許外邦基督徒有不受律法約束的自由，不過仍以猶太信徒與外邦信徒同席進餐，爲不可贊成的事，好像彼得一次所表示的。（註一一）這一派猶太基督徒，可以雅各爲代表。雖說當時猶太基督徒勢力依然不小，因元後七十年耶路撒冷被滅時，城中基督徒均事先逃避，得免於難，可是所有巴勒斯坦各處猶太基督徒社團，因這一次災禍，均已受到致命的打擊，

光景不復如以前之發旺。後來到了一三二至一三五年之戰爭期中，在羅馬皇帝哈德良統治之下，猶太信徒地位受了更重的打擊。受了這次打擊以後，巴勒斯坦的基督教勢力所餘無幾。即在元後七十年之前，在羅馬帝國別處，亦能找着勢力較之猶太基督徒社團更爲雄厚的基督教運動。自這兩次打擊之後，耶路撒冷教會，以及所有在巴勒斯坦各處的猶太基督徒社團，對於基督教全部的發展，不能以領導的地位直接施以影響，祇因基督教發源於其地，而耶穌一生的言行事蹟，均有賴於該地教會得以保存不失，它的重要性僅在於此。

註一：徒二46。

註二：徒二44。

註三：徒六1—6。

註四：徒一一30。

註五：徒一五23可作此解。

註六：徒一四23。

註七：參徒一6。

註八：徒二21。

註九：徒二37, 38。

註一〇：加一19, 二9; 徒二18。

註一一：加二12—16。

第五段 保羅與外邦基督教

前章中業已說過，自從耶路撒冷教會遭遇逼迫，司提反殉道之後，基督教反而傳到了巴勒斯坦。

以外的地域。那些最初向同族人傳揚基督福音的猶太宣教師，他們的名字久已湮沒無聞。既至這種宣教運動推行至於安提阿，則又別開生面。安提阿乃敘利亞首都，希拉敘利亞猶太各種族人等匯集於此，五方雜居，誠當代一大通都鬧市。福音得以宣傳至於外邦人中，由此開始。外邦人之在此信奉福音者，爲當地民衆加以「基督徒」的綽號。這個綽號，雖說早已通行於外邦人中，可是耶穌門徒自己，要等到了第二世紀，方開始沿用。且當時基督徒傳道，還不止以安提阿爲最遠的邊區。當革老丟在位時，約當元後五十一至五十二年，因有不知其名的宣教師至羅馬傳道，於是引起了猶太人的騷擾，致受政府干預。不過在這最初時期中，安提阿尙係傳道工作開展的中心地點。外邦人歸正之後，他們對於猶太人的律法，應當發生何種關係呢？這是無可避免的問題。如果強使外邦信徒遵守猶太人的律法，那末，基督教便成了猶太教的一個分支；如果外邦信徒不受猶太人律法的束縛，那末，基督教便可成爲普世人類的大同宗教，但這種思想不爲猶太信徒所贊同。後來還是這後者一種主張得勝了，這種成功，當推保羅的努力，爲主要原因。

保羅乃便雅憫支派中人，其原名，在希伯來文又適爲掃羅，這不得不叫人追憶他那同族英雄掃羅王的往事。他雖爲希伯來人，卻生在基利家的一座城，名叫大數。他的先世都是法利賽人，但到了他的父親手裏，卻已取得羅馬公民的權利。大數是當時教育界聞名之地，正當保羅出世之時，該地又是

斯多亞學派講學之區。因為保羅是在一個嚴守猶太禮教的家庭中長大的，所以我們難於相信他曾受過正式的希利尼教育。他總沒有像亞力山太的斐羅一樣希利尼化。雖然如此，一個天資睿哲像保羅那樣的少年，而又住在像大數那樣的通都大邑，對於當時許多希利尼人的思想觀念，謂為全無接觸，誰能置信？我們反容易設想，保羅對於當時猶太教正統思想以外那些政治的和宗教的理論，至少受過相當的影響。但無論如何，我們知道他是生長在拉比們遺傳之中，就是他後來上耶路撒冷去，受教於當代聞人迦瑪列門下，也無非想作個文士。對於耶穌在世傳道的事，他研究知道多少？這是無從稽考的。也許除了流行於當時的一些傳述之外，他甚麼都不知道。用他法利賽教的眼光看，猶太人應該藉着謹守遵行律法，而成爲聖潔的民族，對於這種信念，他是全心全意的奉獻忠誠。他又秉承這種標準法則行事爲人，『無可指責。』雖然如此，祇因他是個靈性理解力最強的人，所以在他還作法利賽人的時候，他也能深深的感覺，在他品格的造詣上，有一種內心的不安。由遵守律法而得的公義，并不是真正出乎內心的。在這種心靈情況之下，他與基督教發生了關係。假如耶穌不是真的彌賽亞，那末，他受苦是應該的，他的門徒受逼迫也是應該的。假如保羅能一旦確切的見到，耶穌是上帝所揀選設立的，那末，他不得不全心全意的皈依他，把律法看爲是被上帝所廢棄了。因為保羅對於律法是照法利賽人的眼光去解釋，而耶穌正是因爲反對這種見解，被釘在十字架上。關乎保羅一生所遭遇

的事，其年月大都出乎揣測。他在大馬色路上的大改變，大約發生在三十五年，那時他正滿懷逼迫教會的陰謀，卻在異象中，看見了那高升大上的耶穌基督，召他作傳揚福音的使者。到底保羅當時所得的經驗是什麼？除揣測以外，不得而知。但這種經驗之真實性，以及由此在保羅身上所發生出來的能力，則是千真萬確，無可置疑的。自是以後，保羅不但確信一切基督教所講關乎耶穌的事是實在的，而且他以全心奉獻與基督，與他發生心靈上最密切的關係。他能說：「現在活着的不再是我，乃是基督在我裏面活着。」（註一）那從前的律法主義，勢力從此消滅，律法從此失其威權。此後就保羅而言，他的新生活是一種新友誼。基督是他最親密的朋友。自此以後，無論對於人，對於神，對於罪惡和世界，他都拿基督的眼光來看。他的最大願望，就是遵行基督的意旨。基督的勝利，就是他的勝利。「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」（註二）

像保羅這樣性情熱烈的人，自然要立刻將他所經過的改變化為行動。他悔改之後，最初幾年的歷史，我們所知道的極少。起首他往亞拉伯去了——照當時情形說，亞拉伯這塊地方不一定在大馬色老遠的南邊。他先在大馬色講道。在他悔改之後的第三年，他在耶路撒冷作了一次短短的拜訪，在那裏他會見了彼得和「主的兄弟」雅各。很有幾年他在敘利亞和基利家工作，遇見各種危險、苦難、和疾病。（註三）至於這一次傳道工作的情形，我們極少知道。他決志要向外邦人傳道。後來因為安提

阿教會已經發達了，而其中教友又是由外邦人與猶太人混合組成，對於由二者之間所發生各種糾紛問題，巴拿巴自然要到他們面前去請教。巴拿巴是耶路撒冷教會所差來的；他將保羅自大數請到安提阿來，大約是在四十六或四十七年。此時安提阿教會已成基督教活動之中心，因為該處教會信衆相信，聖靈要保羅和巴拿巴出外傳道，於是他們不得不順服這個召命，差遣他們二人出去。他們先到居比路，後來又到別加彼西底亞的安提阿、以哥念、路司得和德比——這就是徒13、14兩章中所記載的第一次宣教史。這一次宣教，顯然是當時教會收穫最豐的第一次，因為這一次工作的結果，在小亞細亞南部成立了一組教會，保羅後來稱之爲加拉太教會。許多學者，以爲真正的加拉太教會應該在小亞西亞的北部和中部，而這兩部地域，在記載中都找不着保羅的行蹤。

安提阿教會漸漸發達，居比路和加拉太地方的混合教會漸漸組成，於是那外邦人與猶太教律法應有的關係問題，亦漸趨嚴重。安提阿教會的信徒對這問題甚感不安，因為從耶路撒冷教會來拜訪的人說：『你們若不按摩西的規條受割禮，不能得救。』（註四）保羅決計要對這問題提出一個申訴。於是他同巴拿巴，帶着提多，一起上耶路撒冷去，與那裏教會的領袖們分途接洽。因為提多是個外邦未受割禮的基督徒，很可以代表那不受律法管束的基督教。接洽的結果，是雅各、彼得和約翰，均歡喜承認保羅在外邦人當中所作的傳道工作，又雙方同意將工作區域分開，耶路撒冷教會的領袖繼

續在猶太人當中工作，仍舊維持律法，保羅和巴拿巴則往外邦人當中去，傳揚自由的福音。（註五）這個決議，固可尊重雙方意見，但要完全實行出來，是不可能的。如果一個教會當中有猶太人，又有外邦人，則將如何守律法的猶太人，與不受律法綑綁的外邦人，能同席共餐麼？有一次，彼得上安提阿教會去，就遇着了這個難題。（註六）約當四十九年，在所謂耶路撒冷會議會上，對這問題作了一次公開的討論，而且也議決了幾種關乎同席共餐的規條。（註七）保羅主張外邦人與猶太人應該絕對平等，彼得和巴拿巴卻以為同席共餐訂立條件，十分重要。保羅大不以他們二人為然。因為安提阿教會對於這共餐問題，與耶路撒冷教會好似主張相同，於是保羅不得不為此隻身奮鬥。

以後若干年中，是保羅宣教工作活動最大的時期，我們現在所有的保羅書信，就是在這時期中寫的。因為他對於同席共餐的問題與巴拿巴的意見不合，又因為巴拿巴表弟馬可的行為，二人各持一見，保羅於是與巴拿巴拆夥，帶着西拉出外傳道。（註八）西拉是耶路撒冷教會的信徒，也是羅馬公民。在加拉太一帶地方游行傳道時，他得了提摩太作他的助手。因為不能在小亞西亞西部工作，於是保羅帶着同伴進入了馬其頓境內，在腓立比和帖撒羅尼迦設立教會，在雅典雖不大受人歡迎，在哥林多卻作了十八個月很有功效的工作（約當五一至五三年）正當此時，猶太教人在加拉太教會中，想要推翻他使徒的權威，於是他在哥林多地方，寫了那封很著名的，達與該處一帶地方各教會的

書信，不但辯明他自己的傳道事工，更爲基督教的自由作保障，使它脫離猶太教律法的綁束。這封信，不啻是基督教大同思想的憲章。又因帖撒羅尼迦教會當時遭遇逼迫，對於基督復臨問題又異議紛紜，所以他又寫了信達與該地教會。

當保羅在哥林多的時候，他得了亞居拉和百基拉與他同工。後來他從那裏，又帶着他們二人到了以弗所。當他們二人仍在以弗所的時候，保羅又獨自到耶路撒冷和安提阿走過一趟。待保羅回到以弗所之後，基督教已經在那裏穩立了根基，他又在那裏繼續的工作了三年之久（五三？五六？）。這時期的工作，雖說大致成績很好，但阻擋也很大，而且有時有最大危險發生，甚至連保羅『活命的指望都絕了』（註九）。所以他終於不得不離開那地方。且當保羅在以弗所工作之時，哥林多教會中又發生不道德的行爲，以及紛爭結黨的事，甚至否認他使徒的權威，這叫他的負擔更形加重。因這些事，他不但寫了達哥林多教會書，而且自離開以弗所之後，特往哥林多去住了三個月之久。他的使徒權威終於恢復了。且在哥林多時，寫了他生平最偉大的一封信，即羅馬人書。

當保羅工作緊張之中，他仍未忘懷於外邦信徒與耶路撒冷教會全體信徒當中所留下的裂痕，而謀所以補救之道。他在外邦信徒中徵集了一筆捐款，獻與耶路撒冷母會，表示感恩修好的意思。雖有危難當前，他還是決計要將這筆款項送上耶路撒冷去。保羅達到耶路撒冷之後，當地教會如何接

收這筆捐款，他又如何進行外邦教會與猶太信徒修好復和的問題，我們都不知道；但知道保羅一到不久就遭逮捕，爲羅馬政府當局送到該撒利亞去了，因在監裏，一定是因爲犯了掀起暴動的嫌疑。保羅在該撒利亞囚禁二年之久，政府難於定案，因爲他是羅馬公民，要求上訴於羅馬帝國法庭。政府准了他的請求，把他押解上羅馬去，途間經過一段很冒險的旅程。到了羅馬之後，保羅仍被看守，至少有一部分時間住在他自己租借的屋子裏，這樣有二年之久（六〇？——六二？）其間他寫了以弗所書、歌羅西書、腓立比書，寄與他所愛的教會。又寫了兩封較短的信：一達腓利門；一達提摩太（即提摩太後書）。他以後是否出獄，出獄之後，是否重行出外傳道，對於這些問題，學者見解不一。但因證據過少，大概他是終未恢復自由。據傳說，他是在羅馬城外，俄斯替亞道上被斬決。這種傳說大概是可信的；但其殉難之年已不可考，通常以尼祿皇帝大施逼迫之年，即六十四年，爲保羅殉道之年。也不必說保羅殉難，是正當那次大屠殺之中，卽令是早一些時，還是能與那次大變發生連帶關係。

保羅一生，爲建立一種世界大同的，不受律法拘束的基督教於人世，英勇奮鬥，他的旗幟是很鮮明的。他所講的基督論，在以下第七段中將要提及。基督教神學是否爲他所開創？對於這種評論，他自己一定要嚴峻的拒斥。不過那原始基督教的簡單信仰，經過一位思想受過訓練的人解釋出來，它的形式免不了多少要有些變動。雖說保羅把自己自猶太教所學得的，自希利尼文化所經驗的，都撮合

在基督教神學之內，但是他那深遠的基督徒領悟，使他理解基督的心，較之任何最初門徒更加親切。以保羅爲神學家的立場看，他與福音書所描寫的基督往往大不一樣。若從保羅爲基督徒的方面看，他與基督的關係是極其密切的。

保羅講基督徒自由，脫離猶太教律法，并非反對律法，減輕道德的價值。卽令是舊的律法已經時過境遷，然而基督徒仍在「賜生命之靈的律法」之下。有聖靈住在心中的人，要體貼「聖靈的事」，要「治死肉體的行爲。」（註一〇）保羅在訓練教友之中，一定是多用了功夫，將關乎道德的事教導他們。對於人得救的進程，他講了一種很清楚的理論。按之本性，人都是第一亞當的兒女，從他那裏承受了罪爲遺產；（註一一）按之繼嗣（出自當時羅馬人收養兒子的觀念）我們都是上帝的兒女，都可分享第二亞當——基督——的福分。（註一二）這樣的福分，特與基督的死和復活有關。在保羅看來，這兩件傑出的事，有超出一切以上的意義。他這種態度，在加六14表顯得最爲清楚：「我斷不以別的誇口，只誇我們主耶穌基督的十字架。」單誇十字架有兩層理由：藉着十字架，罪孽得了赦免，救贖得了完成；（註一三）十字架也是信與愛結合而成的新生命之源頭和動機。（註一四）把基督的死注重到這種地步，是誠前此未有。保羅看復活也是一樣要緊。復活可以證明耶穌是上帝的兒子（註一五）是我們自己復活的預兆（註一六）也是靈性生活更新的保證。（註一七）故此保羅單傳「耶穌基督和他釘十字

架，』(註一八)或說，單傳『耶穌與復活。』(註一九)

人得爲第二亞當的兒女，完全是上帝藉着基督所白白賜與人的恩典。這種恩典，完全不是人所配得的。(註二〇)而且這種恩典上帝要給誰，或不給誰，均在乎他的旨意決定。(註二一)在人一方面說，接受恩典以信心爲條件。(註二二)『你若口裏認耶穌爲主，心裏信上帝叫他從死裏復活，就必得救。』

(註二三)這個教理極關重要，因爲照這教理看來，基督徒生活，不在乎相信一些基督一生所有事蹟，也不像一般抗議宗教會所解釋的，以爲保羅所講稱義之道，有如法庭公開的裁判，乃在乎與基督發生親密的個人關係。正如布瑟特所指明的。(註二四)稱耶穌爲『主』的稱呼，起源於敘利亞的外邦教會中，也許是起源於安提阿教會。因爲當地的人慣於用這尊號，稱呼他們所尊爲最高的對象，今以之加在他們所崇奉的耶穌基督身上，很是自然的表現。就保羅言，這個稱呼可以包括他的信仰。基督是『主』，他自己是『奴僕』。他既以復活爲證明基督是上帝兒子的最大證據，所以對於復活的信念，也是一樣需要的。(註二五)

基督徒生活是一種滿有聖靈的生活。一切恩典、恩賜、和引導，都是由聖靈而來。凡得着了聖靈的人，便是新造的人。以聖靈的生命爲生活的人，便不再度『肉體』的生活。但這位變化人心，居住人心以內的靈，便是基督自己。『主就是那靈。』(註二六)如果基督與每個信徒有這樣重要的關係，那末，凡

要作真正基督徒的人，都必須與基督有密切的交往；基督與全體信徒（即教會）所有關係也是如此。保羅用教會這名詞，代表兩種意義：一為地方教會，如腓立比、哥林多、羅馬；「在他們家裏的教會」一為信徒全體，真正的以色列人。按第二種意義講，教會是基督的身體，每個地方教會不過是那全體的一部分。（註二七）一切教會中執行職務的，以及一切屬靈的恩賜，都是由基督而來。（註二八）他是教會生命的源頭，教會中各種恩賜，都表證他為升入榮耀的主。（註二九）

保羅也好像一般最初門徒一樣，以為基督復臨，以及世界末日，快要來到；但他的見解稍有不同。在他起首所寫的幾封書信中，他以為基督復臨，連他自己也可以親眼得見。（註三〇）等到他年事已高，他方始感覺，也許基督復臨，要等到他去世之後。（註三一）對於復活，保羅有最大的把握，但在這問題上，希伯來觀念與希拉觀念難於調和。按之希伯來人的概念，復活是肉身又活起來。按之希拉人的見解，復活不過是指靈魂不滅而言。保羅的主張不大清楚。就羅八11講，有些像希伯來思想；但林前一535至54一大段，卻近於希拉一派，將來一切都須受審判。（註三二）連在得救的人當中，將來的賞賜也各有不同。（註三三）萬物終於要全屬於父上帝，連基督也要如此。（註三四）

註一：加二2。

註二：林後五17。

註三：參看林後11, 12二章。

註四：徒一五10。

- 註五：加二 1—10。
註六：加二 11—16。
註七：徒一 5 6—29。
註八：徒一 5 36—40。
註九：林後一 8。
註一〇：羅八 2—5，13。
註一一：羅五 12—19。
註一二：羅八 15—17；林前 1—5 45。
註一三：羅三 24—26。
註一四：加二 20。
註一五：羅一 4。
註一六：林前一 5 12—19。
註一七：羅六 4—11。
註一八：林前二 2。
註一九：徒一 7 18。
- 註二〇：羅三 24。
註二一：羅九 10—24。
註二二：羅二 25—28。
註二三：羅一〇 9。
註二四：“Kynós Christos” Göttingen, 1913。
註二五：羅一 4。
註二六：林後三 17。
註二七：弗一 22，23；西一 18。
註二八：弗四 11；林前一二 4—11。
註二九：弗四 7—10。
註三〇：帖前四 13—18。
註三一：腓一 23，24；提後四 6—8。
註三二：林後五 10。
註三三：林前三 10—15。
註三四：林前一 5 20—28。

第六段 使徒時期之閉幕

多數使徒不知所終。照保羅在羅馬所寫的信看來，至少在他寫信的時候，彼得不在羅馬；今日有名的學者，仍以爲證明彼得到過羅馬的證據太少，不足置信；雖然如此，還是也有些事蹟，至少可以暗示彼得到過羅馬一次，在這短短一次旅居羅馬之末，正當尼祿逼迫教會之時，他爲道殉難，被釘十字架。（註一）祇要這樣在那裏旅居過一次，便可使他永久與羅馬的教會發生關係，何況他還在那裏爲道殉難呢？至於說使徒約翰在以弗所居住過沒有，更難證實。

尼祿的逼迫是很局部的，但也是很兇猛的。當六十四年七月裏，羅馬城內起了大火，不知如何歸咎到了基督徒身上，大約是出乎尼祿的唆使，免使輿論歸咎到他自己身上。許多基督徒因此在法迪坎花園中身受嚴刑而死，因爲尼祿要把他們當衆處刑。（註二）自此以後，尼祿在基督教普通思想中，成了敵基督；但羅馬城的教會并未因此消滅，反因此力量增強。當七十年時，因猶太叛變，以致耶路撒冷遭遇毀滅，教會因這次事變所受影響，反較嚴重。在這事變之先，巴勒斯坦的教會已呈勢衰力微之象，經過這一番打擊之後，又加以外邦信徒之加入教會者日衆，於是猶太教會一般在教會心目中，屈居於次要地位，保羅爲解脫律法以全信徒自由的努力，亦從而失去了重要性。安提阿與羅馬成了基

督教運動的中心；到了這世紀之末，以弗所亦上居顯要地位。當時信道入教的人，多係社會間中下階級（註三）但也有些上流社會中人，這些人以女流爲多。例如腓立比的呂底亞（註四）其他地位更高的，或者要算執政官夫拉維亞革利免及其夫人夫拉維亞多米替拉，這兩個人，一個爲道捨生，一個則於九十五年時，當多米田在位，被放逐離開羅馬。當時羅馬城教會，常用多米替拉的瑩窟爲聚會所，這瑩窟在歷史上算爲最古的一個。多米田逼迫教會之事（八一——九六）多不可考，但我們可以想見這一次的逼迫，在羅馬，在小亞西亞，情形必定都是很嚴重的。（註五）

在教會歷史上，自七十至一百一十年的四十年中，要算是最模糊的時期，我們所能知道的，祇有一些殘篇斷簡，這是一件可惜的事。而且在這幾十年中，教會自身有最速的改變，從這方面想來，更令人覺得可惜。等到教會的特性有可考究之時，基督教內容很少與保羅時代所有的相似了。自保羅時代以至此時，其間不知有幾多無名的宣教師努力工作，而且那許多外邦信徒，無疑的又不知帶進來幾許外邦的思想，把基督教的信仰和習慣改變了，其中尤以關乎聖禮、禁食，以及禮拜儀式的問題爲最。最初教會確信聖靈直接引導人心，至此時，這種信念雖未完全消滅，卻已遠不如當時之堅決。在這時期中，教會的組織也發生了很大的變動；這問題在第九段中將特別提起討論。

要知這種不合保羅思想的基督教，請拿雅各書作爲例證。雅各書約作於第一世紀之末，或第二

世紀之始，雖說無法證明它的思想是從外邦而來，可是它的內容，就神學思想說起來，是極其枯燥的。它的著重點全在乎倫理。依該書作者看來，基督教不過是一組合理的原則，須得鄭重的實行出來。他不像保羅，把信仰講成一種新的，關係生命的，個人所有的靈性交往。在他看來，信仰是符合理性的信念，加以適宜的行動補充而成。信仰不過是一種新而簡明的道德律。（註六）

福音書是在這幾十年蒙渾時期中編纂而成的。說到它們編纂的由來，這是教會歷史上最難考究明白的一件事。也許在這時期之前若干年，有人將基督的訓言蒐集了攏來，合成一部，流傳各地。按之羅馬一種很早且很可靠的傳說，馬可福音之作，大約是在離七十五至八十年不久的時候。這本福音書的編制，并非完全按着歷史的事蹟，無疑的，書中所採用的材料，全視與教會的教義和習慣有無關係為轉移，因為著者的原意，是要拿這些材料來解說當時教會的教義和習慣。馬太與路加的福音大致是根據耶穌語錄及馬可福音寫成，為時約在八十至九十五年。馬太著作地點大約是在巴勒斯坦。路加有些理由令我們相信是在安提阿寫的。約翰福音是一本很獨立的書，也許是出自以弗所，為時約在九十五至一百一十年之間。除這四本福音之外，還有別的福音，惟至今所存者僅殘篇斷簡。但教會規定了這四本福音為正典，因為別的福音書都不如這幾本富有價值。凡人所能追憶的耶穌言行，到了第一世紀之末，幾已盡入四福音之中。這種收羅不廣的原因，大約要歸咎於猶太的大戰以及

巴勒斯丁猶太人教會之衰弱。然而教會藉着這幾本福音，還是能以認識那在世爲人的基督。所以他們的價值是不可限量的。我們也可以藉着這幾本福音，矯正那些對基督福音片面的解釋，例如，就像保羅所發的偉論，對於基督在世的事工與生活，都未免有些漠視的地方。

註一： 彼前^五13，^約1—18，19；“I Clement” 5, 6;

Book for Ancient Church History,” p. 6.

Ignatius, “Romans” 4³; Irenaeus, “Aga-

註三： 林前^一26—28。

inst Heresies,” 3:1:1; Caius of Rome

註四： 徒^一14。

in Eusebius, “Church History”, 2:25;

註五 “I Clement”, 1; 啓^二10, 13; 七^一13, 14。

5—7。

註六： 雅^一25; 二^一14—26。

註二： Tacitus, “Annals” 15⁴⁴; Ayer, “A Source-

第七段 關於耶穌自身的解釋

在傳揚基督教的運動中，有一個無可避免，關係極其重大的問題，也是教會在每個時代中所急需考慮的問題，即對於創建基督教的這一位，我們到底如何看法？我們已經說過，最初的基督論以耶穌爲彌賽亞。耶穌就是猶太人所盼望要來的彌賽亞，不過其中所含靈性意義，遠超過普通一般向彌賽亞所懷盼望。他已經離開了世界，但過不多時，他還要來。（註一）他現在高居榮耀之中，但當時教會

對於他在世爲人的生活，如何解釋呢？因爲照人看來，他在世爲人實無「榮耀」可言。照最初門徒的解釋，耶穌屈居卑賤，且臨死身列罪犯之中，都是爲要應驗先知的預言。按照上帝的旨意安排，「基督須得受苦。」（註二）以賽亞先知所說上帝的僕人必須受苦的預言，老是縈迴在最初猶太信徒思想中，無時或已。「他爲我們的過犯受害。」（註三）彼得起初講道時，亦稱基督爲上帝的「僕人」。（僕人或作「孩子」*υιός*）（註四）基督得榮耀自復活起始。他現在「已被高舉在上帝的右邊。」（註五）這種上帝的僕人先受苦而後被高舉的觀念，在原始的基督教思想中堅持着。所謂彼得前書就是這種見解，雖說其中也摻雜了不少保羅的思想（見該書三18-22）革利免在羅馬書修書達與哥林多人（約當九三——九七）也懷同一見解。（註六）這樣的見解，無需包含先在的思想。也沒有將基督與上帝的關係講解清楚。它還沒有對於這問題求得解決。

但不久，顯然有一種變動發生：從前門徒專以基督在世爲人的生活去認識他，現在，則用他在榮耀中所賜下來的恩賜去認識他；從前他們是按着肉體認識他，現在，他們是按着靈意認識他（註七）——就是歷史的耶穌與信仰的基督所有分別。在表面上研究起來，這兩種情景是難於調整的。歷史的耶穌生在一個固定的區域，受人類共同所受的空間與時間的限制。但信仰和經驗中的基督，是一切基督僕人之主，藉着聖靈，同時向各地各方的基督徒顯現，無所不在，無所不知。保羅以爲基督教的

標幟，在乎各到各處的人都能求告耶穌基督的名。（註八）他自己也向基督禱告。（註九）保羅用極其嚴重的話，證明他便徒的職位不是出於人，乃是出於上帝和基督，此處他將上帝和基督相提并論。（註一〇）在人心信仰經驗之中，基督所有的這些屬性和能力，都很像是上帝所有的，這是很顯然的；既然如此，基督與上帝應當成何關係？這是自然要跟着發生的問題。這樣的問題，在最初的門徒心中沒有發生過，因為他們的思想，不如保羅的思想複雜而又受過高深的教育和訓練。

保羅熟悉希伯來人的神學，那『太初創造萬物之先』即有的屬神的『智慧』是他所能了解的。（註一一）他也明白一些斯多亞主義，他知道那貫徹萬有之中的理解力，即洛哥斯，從許多方面說來，是與希伯來人所講的智慧相類似的。他又知道以賽亞書中所講受苦的僕人，所以就保羅言，把那上升榮耀之中的基督看為就是上帝的智慧——洛哥斯——不但是容易的事，也是自然的事；而且那種智慧——洛哥斯——一定是先在的，且常與上帝同在。他就是『上帝的靈』（註一二）『上帝的智慧』（註一三）『因為上帝本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裏面』（註一四）不但如此，像斯多亞思想中所講的洛哥斯一樣，萬有還是藉着基督被造而成，『萬有都是藉着他造的，又是為他造的』（註一五）雖說保羅從未直稱基督為上帝（註一六）但按他所講，基督在品格上與上帝同一。基督『不知罪』（註一七）基督是上帝的愛完全的表現，大於任何世人的愛，也是基督徒生活的原動力。

(註一八)這樣看來，怪不得保羅雖稱基督爲人，卻以他爲人的地位是特出的，把他列與上帝同等。

如果在保羅信仰的經驗中基督是先存的，而且現今還高居於榮耀之中，那末，歷史的耶穌（卽在世爲人的耶穌）將如何解釋呢？基督是那受苦的僕人（註一九）好像彼得起初所講的道理一樣，基督這樣謙卑順服上帝，得了大賞。『所以上帝將他升爲至高，賜給他那超乎萬名之上的名……無不口稱耶穌基督爲主，』保羅把耶穌全部在世爲人的生活，看作卑微之境，這實在是有意義的。『上帝在基督裏叫世人與自己和好。』（註二〇）『因從死裏復活，』他被『顯明爲上帝的兒子』（註二一）如此說來，保羅的基督論，是用一種很奇妙的方法，結合希伯來人與外邦人的概念爲一，其中包含有上帝的僕人先受苦而後被高舉，先在的屬神智慧，創造萬有的屬神功能，爲拯救人類自天降世的救贖大能，死了，又從死裏復活起來了。

但在保羅去世之後，不到二十年，一種不同的解釋相繼而起，也許這種解釋是代表一派獨立的思想。代表這種解釋的就是馬可福音。這本福音的作者，對於保羅所講基督的先存觀念，全無所聞。在他看來，基督是在受洗的時候爲上帝收爲兒子。（註二二）這本福音所要說明的，就是基督自此以後，終其一生在世爲人，無在不顯出他是上帝的兒子。基督在世爲人真是一種卑微之境，但其中也有榮耀；對於這一層，保羅一字不提。基督在世就有榮耀權能，不必等到復活之後方可證實。在他受洗的時候，

那天上來的聲音即已宣布他爲上帝的兒子。在他初次出身傳道時，那被污鬼附着的人便稱他爲「上帝的聖者。」（可一24）那些附着人的污鬼，也稱他爲「上帝的兒子。」（三12）他在彼得雅各和約翰面前改變形像的時候，也有聲音自天上發出來說：「這是我的愛子。」（九2—8）照這本福音的解釋，基督在世之所以不爲一切人所承認爲上帝的兒子，祇是因爲他自己不讓污鬼及其門徒把這件事告訴人。（例如：一34，三12，五43，九9。）這種解說，自然與保羅所講的不同。

馬可的見解自然不能令當時人滿意。因爲他沒有確實把上帝成人的道理解明。對於耶穌爲上帝兒子的解釋，他的思想過於淺近。既然在基督一生的一部分時期中，表明了他上帝的兒子，爲什麼不說，在他全部生活中，他都是上帝的兒子呢？這個思想激動了其他二本福音的作者：馬太和路加。他們也有些像馬可，因爲他們并未探討保羅所探討的「基督先在」的問題——他們并未循保羅所走神學的和哲學的路線。但是他們說明了，基督自成胎之始，卽是上帝的兒子，他降生大不同於凡人。他們也像馬可一樣，以爲基督一生不完全表現卑微，也表現尊榮權柄。

但就那些思想深邃如保羅一般的人說來，連以上這樣的解說也難感覺滿意。於是約在九十五至一百一十年之間，大約在以弗所地方，出來了一本第四福音。頗受當時人的歡迎，不但是因爲它對於基督的意義富有靈性的解說，也是因爲它把當時各種流行的基督論，和諧的集合了攏來，治成一

爐。在這本負有鼎鼎大名的約翰福音中，凡保羅所講的先在思想，以及基督的創造活動，都應有盡有。基督就是洛哥斯，就是那與「上帝同在」的道，「道也就是上帝」，「萬物都是藉着他造的。」（一1，3）雖說不像在馬太與路加的福音書中一樣，記着從童女降生的事，但上帝成爲人身的意思已確實說明，不過未加詳細的解釋。「道成了肉身，住在我們中間。」（一4）我們已經說過，前三本福音都說基督在世爲人，不但是卑微的，也是有榮耀權能的，這種在基督一生可以看見上帝榮耀的一層思想，在這第四福音中發揮得尤爲透徹。而且基督在世爲人特爲要「顯出他的榮耀。」（二11，參一14）他對那撒瑪利亞的婦人說，他就是彌賽亞。（四26）而且人以爲他把自己當作與上帝平等。（五18）他也沒有忘記那先在的榮耀。（一七5）他一牛常是興高采烈的，負起那上帝差他來世的最大使命。連客西馬尼園中的故事，也沒有記着求父撤去那苦杯的禱告。（註二三）被釘十字架上的時候，也不見有這哀痛的聲音：「我的上帝，爲什麼離棄我？」（註二四）反而說了：「成了！」（註二五）好似大事已如先定計畫完成。像這樣一種基督論，無疑的，是受第二世紀教會一般信衆歡迎的。因爲當時教會，普遍的尊基督爲主，而這種基督論，適與這種輿情照合。它也能把各種已有基督論中的主要成分聯合攙來。雖說對此表示異議的見解難於盡免，可是這種思想，已經形成了後來教會中之所謂正統教理。

除了這種約翰派基督論以外，我們還能找着一些別種基督論遺蹟，其內容較爲天真樸素，并不如此深奧。例如極端猶太化的基督教，即第二世紀中所謂之伊便尼派所代表的。雖說他們的思想內容，現在難於得窺全豹，但我們知道，他們以耶穌爲約瑟與馬利亞的兒子，因爲他完全遵守了猶太教的律法，於是上帝揀選他爲彌賽亞。不祇如此，他們也以爲耶穌把律法改善擴充了；他們又以爲耶穌還要再降臨此世，爲猶太人建設一個彌賽亞的國。與這一派見解不同的，又有羅馬的黑馬，此人所努力的，乃要將保羅所講的：「創造萬有先在的聖靈」（註二六）與那先受苦而後得榮耀的僕人，調和起來。所謂「僕人」他用上帝葡萄園中的奴僕來描寫。這奴僕「就是聖靈居住在內的肉體……：在世爲人行事，聖潔清高，一點沒有玷辱了住在他裏面的聖靈。」（註二七）因爲如此，上帝便揀選了這個「肉體」就是耶穌，好像獎賞他一樣，使他「與聖靈作伴侶。」這種獎賞，不但耶穌可得；他不過是得着這種獎賞的第一人。「因爲所有清潔無疵聖靈居住在內的肉體，都要得着獎賞。」（註二八）從一方面說，這自然就是一種所謂嗣子論。未曾受過哲學訓練的頭腦，要想將歷史的耶穌與經驗的基督併爲一談，是不容易的事。就是那些哲學解說，想把這兩下溝通結合，也有許多不得不借重於諾斯底主義的地方；這種主義正當第二世紀中興起，而且傳播甚廣。

約翰福音對於基督論的發展大有關係；而其影響於得救的解說也是非常重大。與此福音書思

想類似的爲約翰書信。這一類的著述大約興起於以弗所一帶地域，卽保羅工作很久之區。所以它的立場類似保羅，卻發展到了加重神祕色彩的地步。這種神祕思想，以與基督聯合生活爲思想的中心。這種與基督聯合生活的思想，也是出自保羅，但它的解說方式，卻與保羅異樣。在約翰著述中，以「生命」二字爲主旨。凡在現實生活的經驗中，認識基督的，就有生命：「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。」（註二九）依作者看來，世上的人簡單的分作二類：「有了上帝兒子的，就有生命；沒有上帝兒子的，就沒有生命。」（註三〇）但作者所謂之生命，并非生存。在他看來，生命就是永生，就是清潔快樂永遠不朽的生活。「現在我們是上帝的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道主若顯現，我們必要像他。」（註三一）這種生命，全在乎與基督聯成一氣，人與基督聯成一氣，祇有藉着虔仰聖禮纔得實現。像這樣一類的觀念，不能不令人連想到當時一般之所謂神祕宗教。保羅也以爲領受晚餐聖禮極關重要。在他看來，人領晚餐便是「同領」基督的身體和血。人領聖餐乃是要「紀念」基督，要去「宣揚主的死，直等到他來。」（註三二）但約翰著述所講較此更進一步：「你們若不喫人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面。」（註三三）所以在這類著述中，晚餐已成爲一種神祕聖禮，人必需領受這種聖禮，方得與基督聯合，獲得永遠有福的生命。

約翰派著述，可謂達到了靈性極高的造詣。舉例來說：同屬這一派的有一位同時代的神學家，雖

說他的熱情毅力不在這一派著述以下，但對於這些問題，靈性的理解遠不如約翰之高，而又別饒風味，我們今日將兩下比較來看，是很可以增長見識的。此人即安提阿的伊格那丟。約當一一〇至一七年之間，當他雅努在位之最後幾年中，伊氏在其本鄉爲道大受逼迫，被押解到羅馬，以飽猛獸。關於他的一生，我們所知道的極少，但他有遺書七函，至今可考；其中六函修與以弗所，馬內夏，他拉勒，羅馬，非拉鐵非，與士每拿，另外一函係個人通訊，乃達與士每拿主教坡旅甲者。在這些遺著中，充滿了感激之忱，因爲在伊氏被押解上羅馬去的途中，各地教會接待他倍臻優渥；也充滿了警告之語，要各處教會同道防備靈性的危險，又勸勉他們團結一致。這些書信，對於基督教各種制度之發展，也是很有關係的，這一點在下文第九段中將要論及。伊氏書翰也與約翰派著述一樣，都有極其高深的基督論。基督之捨己犧牲，不啻是流「上帝的血。」（註三四）他奉「我們的上帝耶穌基督」之名，對羅馬教會問安。然而他並沒有將基督完全看爲與上帝同一。「按着肉體說，他真是屬乎大衛的後裔；但就屬神的意思與能力言，他是上帝的兒子。」（註三五）伊氏也說，人得生命必需與基督聯合：「在基督耶穌以外的人，使沒有真正的生命。」（註三六）而這種生命，是要藉着領受晚餐方能得着。在這一點上，他是與約翰著述見解相同的。不過他對於晚餐的見解，難免有些接近法術的思想。他把那「擘開的餅」看爲是「長生不老之藥，我們喫了就可永遠不死。且得與耶穌基督同生共壽，直到永世無盡。」（註三七）上

帝藉着人身顯現於世，爲要把一種新的人類啓示出來，這是伊氏創作思想中最偉大的一點。在基督以前，世界屈服於魔鬼與死亡之權下。基督降世，爲人類帶來了永遠不滅的生命。（註三八）

依約翰與伊格那那一派的著述來看，得救卽得生命，此種生命，卽是變化有罪有死的生命，成爲永遠快樂不死的生命。這種思想源出於保羅的論說。由敘利亞與小亞西亞學派的介紹，這種思想在當時希拉教會（用希拉語文的教會）中，作成了得救的概念。這種思想必需要注重基督的位格，以及上帝降世爲人。從拉丁教會一方面說，所謂得救在乎與上帝發生正當的關係，罪過得着赦免。這一層思想且待以後論及。這在保羅思想中也是有的。這一方面的思想，必需要注重上帝的恩典、基督的死、與贖罪。這兩方面不同的概念，并非是互相排斥的；但後來東方與西方教會中，在神學思想的發展上，由於這些不同的注重點，以致產生相峙對立的爭辯。

註一：徒三21。

註二：徒三18。

註三：賽五三5。

註四：徒三13，26；四27，30。

註五：徒二32，33；四10，12。

註六：“1 Clement”，16。

註七：羅一3，4。

註八：林前二2。

註九：林後一二8，9。

註一〇：加一1。

註一一：鐵八 22，23。

註二五：一九 30。

註一二：林前二 10，11。

註二六：Sim。五 6。

註一三：林前 24。

註二七：同上。

註一四：西二 9。

註二八：Sib。五 6。

註一五：西 16。

註二九：約一 7 3；參三 16，36，六 47，一〇 27，28 等處。

註一六：羅九 5 和多二 13 之譯文雖表明這個意思，但因

註三〇：約壹五 12；比較約三 36。

種種緣故，有人不承認這兩節是保羅原意。

註三一：約壹三 2。

註一七：林後五 21。（見中文聖經下註小字譯者）

註三二：林前一〇 16，一一 24，26。

註一八：羅八 39，五 7，8；加二 20。

註三三：約六 53。

註一九：腓二 6—11。

註三四：伊氏達以弗所書 1。

註二〇：林後五 19。

註三五：伊氏達士每拿書 1。

註二一：羅一 4。

註三六：伊氏達他拉勒 (Tralles) 書 9。

註二二：可一 9—11。

註三七：伊氏達以弗所書 20。

註二三：一八 1—11；比較可一四 32—42。

註三八：伊氏達以弗所書 19，20。

註二四：可一五 34。

第八段 第二世紀外邦的基督教

到了元後約一百年之時，基督教已在小亞西亞、敘利亞、馬其頓、希拉以及羅馬等地建立穩固，大約還傳到了埃及，但是如何傳到了那裏的，則難於確鑿考據。至於羅馬帝國西部各地，大概受基督教影響極微。已有基督教會建立的地方，以小亞西亞最爲發達。早在一一一至一一三年時，庇推尼的巡撫皮里紐曾上奏皇帝，他雅努說明基督教之興起，有損於地方固有祭祀。（註一）當時基督教在這些地方富於宣教精神，有不斷的進展。但當時普通所謂之基督教，對於保羅的高深神學思想，以及約翰派的文獻，不但不能闡揚標榜，即求領悟了解亦有所不能。它的思想是比較簡單的。雖說對於基督教倍效忠誠，但看他不過是一位引人真正認識上帝的導師，把一種簡潔崇高而富於激勵性的道德「新律」傳講出來。所謂「使徒後期教父」就是代表這種思想，其中以伊格那丟爲例外，他的思想內容上面已經交代過。

這些作者之所以稱爲「使徒後期教父」，因爲有過很長久的時期，人都相信他們是使徒們的門弟子，但這種觀念是錯誤的。這些著作包括如下各書：羅馬的革利免（約九三——九七）；安提阿的伊格那丟（約一一〇——一一七）；羅馬的黑馬（約一一五——一四〇）；假巴拿巴之名的作

者，大約是亞歷山太人（約一三一）及無名氏之講道篇，即所稱爲革利免第二書翰者（約一六〇——一七〇）。此外還有十二使徒遺訓（約一三〇——一六〇），但就其內容狀況而論，是很原始的。還有一本達丟格乃妥書，亦無名氏所作，雖說也包括在這一類著述之內，但其寫作時期也許較晚。

當時基督徒自以爲是真正的以色列人，是一個新的族類，與普通一般人脫離關係。雖說他們也爲羅馬帝國及羅馬皇帝求福，但他們不以自己爲羅馬的國民，卻是天上的國民。（註二）他們就是教會，教會『創建於日月被造之前』，『世界也是爲教會而造』。（註三）所謂教會，主要的并不是世上的基督徒集合而成的團體，乃是一種天上的國度，由天而下降於世，集合分散於天下各處的基督教社團，連成一體。（註四）凡要加入教會的，必須受洗。教會是『建立在水以上』。（註五）凡要受洗的人，必先相信基督教真理，誠心度基督徒生活，悔改。（註六）在主日有禮拜，也許平日也有禮拜。（註七）自使徒之日以至於當時，禮拜大約有二類：一類包括讀聖經、講道、唱詩、祈禱。（註八）一類爲全體會餐，與晚餐聖禮一併舉行。但至游斯丁寫辯護文於羅馬之時（一五三），共同會餐之舉即已廢去，領聖餐與向全體講道同時舉行，以之爲結束禮拜的聖禮。（註九）領受聖餐的時候也要獻捐，作賙濟貧困之用。（註一〇）第一世紀尙未閉幕，禮拜儀式即已開啓其端了。（註一一）

基督徒生活在當時抱禁慾思想，拘守條文法律。每逢禮拜三與禮拜五爲禁食日期，稱爲『崗位』，

以便爲基督精兵守候之用。(註一三)主禱文每日要照例誦讀三次。(註一三)「禁食比祈禱好，但施捨比兩樣都好。」(註一四)續婚是不受人尊敬的。(註一五)單是悔改不足以取得罪過的赦免，還須要有功德的賠償。(註一六)基督徒所行的善功，能以超過上帝所吩咐的——此即所謂分外功行——這種分外之功，也要得分外之賞。(註一七)當時施捨賙濟貧苦孤寡之風極盛，人人都踴躍解囊，互相競賽，有些人因要救濟貧困，甚至出賣己身爲奴。(註一八)富有者以爲有窮人爲他們禱告，便有功德，便可因以得福。(註一九)富有的教會用錢贖出囚犯，救濟遠方災黎，有這種善功的教會，羅馬可算首屈一指。但在另一方面，在當時雖說奴隸也看爲是教會的弟兄，可是釋放奴隸，並不爲人所提倡，惟恐一旦解放之後，因無生計，以致爲非作歹。(註二〇)富有的上流階級，總感覺得「人皆兄弟」的理想，有難於實現之苦，這也是當時一種顯然的情形。(註二一)

由信外邦教轉而入教的基督徒，總感覺得昔日所信的神鬼是確有其事。但把他們看作鬼怪，是與基督教敵對的。(註二二)第二世紀的基督徒也知道在基督教儀式與神祕宗教儀式當中很有類似之點，不過他們把後者看爲是鬼怪的歪行。(註二三)因這些緣故，當時教會最怕邪鬼作怪，於是奉基督之名驅魔逐鬼之風，盛極一時。(註二四)他們相信一切的人將來都要肉身復活，也有一個最後的審判，

註一： "Letters" 108 Ayer, p. 20.

註二： "Clement" 61, Hermas, "Sim.", 1

註三： Hermas: "Vis." 114 2 Clement, 15

註四： 遺訓九。

註五： Hermas "Vis." 317

註六： Justin, 雜文 8 Ayer, p. 33.

註七： 同 49 Ayer p. 35.

註八： Justin 雜文 55 見 Piny "Letters" 108 Ayer pp. 21, 35

註九： 56 Ayer pp. 33—35.

註一〇： 游斯丁雜文 67

註一一： 1 Clement 65—69 又見遺訓九 10 Ayer, pp. 38, 39.

註一二： 雜文 Hermas, "Sim.", 51 Ayer, p.

38.

註一三： 雜文 Ayer, p. 38.

註一四： 2 Clement, 14

註一五： Hermas, "Mand." 24

註一六： 同 49 "Sim.", 6

註一七： 同 49 同 49 Ayer p. 48.

註一八： 1 Clement 54

註一九： Hermas, "Sim.", 11

註二〇： Ignatius 雜文 Polycarp 24

註二一： Hermas, "Sim." 48

註二二： Justin 雜文 5

註二三： 同 49

註二四： Justine "Dialogue," 58

註二五： "2 Clement" 49

第九段 基督教組織

就聖職之起源及發展言，在教會歷史上沒有一個問題比這問題更難於探討研究，因為它可供

考據的材料既少，而自來對此所發生的爭辯又多。也許它的發展各地不同。在初期教會中，各地教會并非同時共有相同的制度。但到了第二世紀之中葉，似乎各地教會均有一種類似的組織。猶太信徒的教會是如何組織的，上面已經說過一點。（註一）這一段要將外邦教會的組織情形述說一番。

最初的外邦教會，嚴格的說起來，并無所謂聖職。保羅達加拉太哥林多以及羅馬書，均未提及聖職問題。假如當時果有這些職分，那末，在前後哥林多書中，斷沒有一點不提及的。僅有一次他勸勉當地教會的人，要服從司提反的指導，這似乎有些像提起了教會的職分。（註二）但也不足以此證明司提反在當時居何職位。就是在帖前五12中，有那些「在主裏面治理你們」的話，然而這句話究何所指，也甚含糊。照保羅早期書信看來，當時教會的職務，都是直接由聖靈賜下的恩賜，感動各人，各為教會服務。（註三）我們很可以說，那些領受聖靈恩賜的人，在不同的時候領受不同的恩賜，而且這種賜恩的靈感，也許同時降在許多人身上。但在聖靈所施的恩賜當中，保羅特別提起三樣：使徒、先知、教師。（註四）他也將他自己所得的使徒職分，看為一種恩賜。（註五）使徒的事工，主要的是建設教會，先知與教師的事工，是要將上帝的道宣揚闡釋出來。先知和教師的事工，究有何種清晰的區分，難於說定。但他們都是領受了恩賜的人。如有人不聽聖靈感動他們所說的話，便是犯了極大的罪。（註六）對於他自己所建設的教會，無疑的，保羅是行使了監督管理之責，又派了別人助理他行使這種職務。

(註七)然而這種督察管理，與普通一般事業之督察管理，究難有所區別。

因為初期教會，對於這種聖靈的恩賜，具絕對的信任，這種信任便難免為人所誤用。十二使徒遺訓告訴我們：過不多時，在教會中便有意圖欺騙的人起來，自以為受有靈感，藉以愚弄教會。(註八)因為真偽難分，不得不製定一種考驗的方法。在遺訓和黑馬(註九)的著述中，則以人的品格為此種考驗的試金石。在約壹四1—4中，則用正統的教言為標準。教會中繼續着有先知，為時很久。直至黑馬時代(一一五——一四〇)，羅馬教會中仍有先知。像孟他努一派為教會所定為傳講異端的先知，則尤在這個時期以後。像這樣一種毫無定評的領袖職位，自然不能長遠保持於教會，而不加以取締。保羅在米利都召以弗所教會的「長老」(πρεσβυτεροι)來，在臨別贈言之中，勸戒他們說：「聖靈立你們作全羣的監督，你們就當為自己謹慎，也為全羣謹慎，牧養上帝的教會……」(註一〇)此處所用的監督二字為 ἐπίσκοπος，有監察管理之意。從一方面說，這些人都是領受了聖靈恩賜的。立他們為監督的乃是聖靈。但他們既然領受了一種恩賜，便是特別一類人物，對於教會負有特別責任。在保羅晚年所修的書信中，有一處提及腓立比教會的「監督與執事」(腓一1)。縱然可說這不過是言及當時教會中事務之施行——有人施行監察，有人施行辦理——而這種較之哥林多書已有進步的情形，顯然可見。恩賜依然是直接由聖靈而來，但那些受有恩賜的人，已經開始在教會中佔據

一席長久的職位。這些職位在各處教會中，究係如何發展而成，已無可考；但有兩種可以推想得到的原因：一爲維持秩序，領導崇拜；一爲沿用會堂先例。在當時教會中負導領崇拜維持秩序之責者，顯然是先知教師們，要想這些人常在教會中執行這一類的職務，一定是產生這些職位的一種原因。十二使徒遺訓有話吩咐道：『所以你們自己要選立那些忠心信主，溫和忠信，不貪錢財，受人敬重的人爲監督執事，這些人也爲你們行使先知教師之職。不要輕視他們，因爲他們是爲你們所敬重的人，是與先知教師同等的。』(15)在腓立比和以弗所書中，在遺訓中，提及這些『監督』都是用複數。羅馬的革利免在九三至九七年之間寫信，也用複數提到羅馬與哥林多教會的監督。(註一)革利免也講到哥林多教會如何反抗他們所『選立的長老』(54)；又講到『那些以監督之職位授人的』稱爲長老(44)；士每拿的坡旅甲在一一〇至一一七年之間，寫信達腓立比的教會，僅提及長老與執事的職務。黑馬在一一五至一四〇年之間作書，似乎說及在當時羅馬教會中有這種協同職分。他說當時『真正主持教會的是長老』(註二)而他所講到的職務，卻僅屬於『執事』與『監督』。(註三)

按古代作者的解釋，例如耶柔米，這種協同職分，監督和長老，原爲一人所有，這二名稱是可以交相更替應用的。近代學者亦大多抱這種見解，這大約可算爲最後的評判。但依哈特赤的見解，所謂長老即教會中年齒較長的弟兄，協同他們供職的監督，也是由他們當中抽選出來的。這種見解後來又

爲哈那克所闡釋。如果這種見解是對的，那末，監督就是長老，但長老卻不一定便是監督。這是個困難問題，因爲長老一個名詞在初期基督教文獻中，不單指一種特別的職分，也指一般年齒較長的人。所以把這名詞用在一篇文章中，要知道它有否特有所指，是很難決定的。但有一事是很顯明的：到了一〇〇年之後，在羅馬、希拉以及馬其頓各地的教會中，每一處地方教會都有一個監察團，就是由長老監督協同組合的團體，主持教會事務，又有一些執事們助理他們。這些人是由教會選立的，（註一四）至少他們是「得了全教會的同意。」（註一五）

但與以上所言及的著述同時的，又有一類著作講到有些地方教會，有一種由三種職分組合而成的聖職，即在幾個長老和執事之上，有一位大權獨攬的監督（主教）。提摩太前書與提多書中好像就有這種暗示，但說法很不清楚。姑勿論這些書信含有幾多保羅思想成分，因爲這是個聚訟紛紜的問題，但因它們說及教會的組織，是遠出乎保羅文獻之外，故很難令人認爲是保羅時代的著作。這些書信是達與小亞西亞和革利底一帶地方教會的，這也是很有意思的一點，因爲從別種著作中看來，小亞西亞一帶地方的教會最早就是由監督（主教）專政的。

上述問題雖在這些書信中不甚清楚，但在伊格那丟書信（一一〇——一一七）中則頗無疑問。他自己既是安提阿教會的獨裁監督，（註一六）所以他竭力設法提高以弗所、馬內夏、他拉勒、非拉鐵非、

以及士每拿各處教會監督的權位。對於這幾處地方教會的監督，他提及過四位監督的名字。祇有寫信到羅馬教會的時候，他未曾提到監督，一定是因為當時在羅馬尚無大權獨攬的監督。照伊格那丟看，由監督專權可以集中教會合一的力量於一點，也可以保障教會防止異端。『要免除分裂，因分裂是萬惡之源。你們都要順服監督（主教）正如耶穌基督順服上帝，正如長老順服使徒，又要尊敬執事。』（註一七）當時獨裁的監督制還不像現今的主教區，不過居一處地方教會的首領地位而已，充其量也不過管理一個城市中幾處教會。但伊格那丟並不以為這是一種新的制度；雖說教會對於監督的服從并不如同他所希望的，他還是以為這種制度是已經建立好了。（註一八）雖然如此，我們還是可以說這種主教（用『主教』二字，為求與普通基督教文字習慣相合，在中文新約聖經中則用『監督』二字以譯希臘文之 *ἐπίσκοπος*。在中國各宗教會中，有的用『會督』一名詞——如衛理公會，有的保持『監督』一名詞——如中華信義會，惟以『主教』二字在普通文字中較為通順，故採用於此。譯者）獨裁制之興起，是介乎保羅召以弗所長老至米利都訓話時期（註一九）與伊格那丟作書時期之間。

至於說獨裁主教制是因何興起的，這問題的回答祇能全憑揣測。據現代學者所推想的原因，不出導領崇拜，掌管經濟，以便賙濟窮困，舉行慈善事工。也許這種推想是對的，特別是導領崇拜，必係其中原因之一。但無論如何，我們很可以想見，用幾個權位平等的人組成一個委員會來管理一個教會，

祇能偶一爲之，如果時間延長久了，就不便於處理事務，所以必得有一人居首領地位。

對於這主教獨裁制問題，還有一點極關重要。當羅馬的革利免寫作時（九三——九七），羅馬尚無獨裁的主教，他竟把教會聖職溯源到使徒的傳授，故有後來使徒統緒的說法。（註二〇）他這種見解大概是由於誤解了林前一六15，16的話，在歷史上說起來也是不正確的，然而這些都不足以非議他對這問題所持堅決的信念。但在另一方面，伊格那丟雖說極力主張主教獨裁，藉以團結教會，但他并不知有所謂使徒統緒。把這兩個原則合併攙來，造成一位使徒統緒之下的獨裁主教，於是這主教制的尊嚴和權勢便蒸蒸日上了。這種現象，在二世紀中葉即已頗有可觀。到了一百六十年的光景，各處教會之有獨裁主教，已經是司空見慣的事了。後來，當諾斯底與孟他努兩種糾紛興起於教會時，這種制度益見勢力加強了。教會之所以能渡過第二世紀的種種難關，無疑的是全仗此種制度之堅強統治。

註一： "Ante", p. 23.

註二： 林前一六15，16。

註三： 林前一二4—11, 28—30, 一四26—33。

註四： 林前一二28。

註五： 加一1, 11—16; 林前一四18。

註六： 遺訓一一; Ayer p. 40.

註七： 例如提摩太，見林前四17, 一六10。

註八： 一一; Ayer p. 40.

註九：“Mand”. 11。

註一〇：徒二〇17—28。

註一一：1 Clement 42, 44。

註一二：“Vis.”, 1:4。

註一三：“Sim.” 九26, 27。

註一四：遺訓一五 Ayer p. 41。

註一五：1 Clement, 4 Ayer p. 37。

註一六：“Romans” 11。

註一七：“Smyrna”, 八。

註一八：參 “Philadelphia”, 7 此處伊氏勸我教會

「不得主教許可，無論何事都不可作。」但他說

這話是由於聖靈的恩感，不是因為防止教會的

分裂。

註一九：徒二〇17—25。

註二〇：“1 Cor” 42, 44, Ayer, pp. 36, 37。

第十段 基督教與羅馬政府的關係

羅馬當局起初以為基督教不過是猶太教的一個分支，應該在法律保護之下。（註一）但因猶太人仇視基督教，於是在基督教與猶太教之間，不久漸漸發生區別，到尼祿逼迫教會時（六四）這種區別已昭然若揭。當時羅馬的基督徒受逼迫，不但是因為他們信基督教，也是因為有人控告他們放火——當時基督徒不受社會歡迎，極易引起民衆猜忌。等到彼得前書寫作時期（約九〇）凡作基督徒的都有遭遇刑戮之可能（彼前四16）作基督徒便是犯法的事，這樣的事至少在九〇年以後是普遍流行的。照庇推尼省長皮裏紐所得他雅努皇帝之覆諭（一一一——一一三）看來，在當時

信奉基督教即被視為非法行為。既為非法行為，所以他雅努以為他所批示的，尚屬從寬辦理。因為他的示諭上說，政府不要四處搜查拿辦作基督徒的人，即在被判處罪之後，如果他們寧願向國神獻祭，還可就地開釋。祇有那些不肯獻祭的，纔可定罪。（註二）但從忠心作基督徒的立場看來，這種示諭祇能逼着基督徒走上為道殉難的路上。他雅努之後，哈德良（一一七——一三八）和安多尼努庇烏（一三六——一六一）都採這種政策，惟不准匿名誣陷之事。到了馬可奧熱流在位之時（一六一——一八〇），反對異教之風重整旗鼓（一七六），於是又開始一個嚴厲逼迫教會時期，直到軻模督（一八〇——一九二）即位之初。軻模督登位之後，對基督教大致抱容讓態度。信奉基督教既為非法行為，又隨時有被處以極刑之可能，所以作基督徒的人在當時，時在恐懼憂危之中；但在這一時期中為道殉難的人，實際的數目反不如第三和第四世紀中那樣多。普遍的逼迫，要到二五〇年之後纔有發生。

在這時期中，基督徒所犯罪案，普通為無神主義與無政府主義。（註三）因為他們拒斥固有神道，所以被目為無神主義者；又因他們拒不參加皇帝崇拜，所以好像是背叛國家的人。（註四）他們的行為，也與當時社會中普通一般的風俗習尚格格不入，於是社會中人以為他們是大逆不道，行動乖謬。因為誤解了他們所講基督體血聯在聖餐中之教理，於是斷定他們有食人肉的罪；又因為深夜舉行

聖餐禮，致招縱淫恣慾之嫌。（註五）在這時期中，許多由政府而來的逼迫，都是由於羣衆的聳動。例如：當一五六年，坡旅甲在士每拿殉難，便是以此爲原因；當一七七年，在里昂與維也內地方發生猛烈逼迫教會的事，也是因爲當地民衆控告基督徒有不道德的行爲，致釀成全體教外民衆與之絕交。（註六）所以大致說來，在這時期中基督徒所受逼迫，似乎多是由於地方官維持地方秩序，止息騷擾，少有正式按照法律判定基督徒罪讞的。但不管教外人如何藉詞控訴陷害，當時基督徒總不搖動他們對於基督所誓忠誠，而且按照當時社會的道德標準評判起來，他們行事爲人總是很高潔的。

註一：徒一八14—16。

註二：Pliny's "Letters" 107, Ayer p. 22

註三：Justin 辯論文 5, 6, 11, 12.

註四："Martyrdom of Polycarp", 3, 8—10.

註五：Justin, "Dialogue", 10.

註六：優西比烏 (Eusebius) "Church History".

- 57 -

第十一段 護教士

當時教會因受教外人士的攻擊，又爲羅馬政府所仇視，於是激動了教會中一般智識分子，起而爲之辯護，在歷史上這一班人稱爲護教士。由他們的遺著看來，可見當時基督教已在一般智識階級

中頗有收穫。而他們的言論也是專對智識階級而發。在這些護教士之中，最初一位要算夸達。他大概是雅典人。約當一二五年，他寫了一篇為基督徒辯護之文，上呈於皇帝哈德良，但這篇辯護文至今所存者不過一些斷片。另有一位雅典的基督徒哲學家名雅里斯底德，約當一四〇年也寫了一篇同樣的辯護文，上呈於安多尼努底烏。在這一類辯護文中，以游斯丁所寫的一篇最負盛名。游氏寫這篇文章，大約是在羅馬，約當一五三年的時候。游斯丁弟子他提安也是當時護教士之一，那部著名的四福音合參（Diatessaron）就是他編的。除了這些人以外，我們還可指出撒狄的主教墨利托，他寫作的時間約當一六九至一八〇年之間。又有一位名雅典那哥拉者，雖說他所寫的辯護文流傳至今，但關乎他個人的事蹟卻鮮有知者。他著作的年代約當一七七年。還有一篇稱為丟格乃安書信者，亦屬此類作品，不過後人常把它列入使徒後期教父的著作中。

據我們所能考究的，這些護教士的作品極少影響了教外人士，即他們所指望勸服的皇帝，亦少注意到他們的文章。不過他們的著作在教內人士看來很有價值，因為他們護道的熱忱，很堅固了基督徒的信心。有幾位護教士是哲學家一流人物，用他們哲學的頭腦所加於基督教的解釋，很有助於神學思想的發展。其中關係最大的一位要算游斯丁，我們很可以拿他當作這全部運動的代表人物。游斯丁雖生於代表撒瑪利亞古城示劍，他的先世卻是外邦人。因為他英勇為道作證，約當一六

五年，在羅馬市長汝斯堤古手下爲道捐軀，是以史家稱之爲殉道烈士。至少有一時期他是住在以弗所，也許就是在該處附近他悔改歸正了，對於這樁事蹟，他後來作了一番生動的描寫。（註一）他是一位精治哲學的學者，由斯多亞主義，而亞里斯多德主義，而皮他哥拉主義，而柏拉圖主義，無不有所涉獵。當其研究柏拉圖主義時，他忽然注意到希伯來先知們身上去了，因爲「這些人較之一切號稱爲哲學家者還要古老。」這些人解釋了「萬物之始，萬物之終，以及那些哲學家所當知道的問題。」因爲他們「滿有聖靈的感動」，所以他們所解釋的是最古的，也是最正確的，「他們將榮耀歸與創造主，萬有的父上帝，又爲基督，爲上帝的兒子作宣傳。」游斯丁研究古先知著作，對於他們所講的真理得到了一種新的信念，他寫着說：「立時有一團火焰，又有衆先知的愛，以及那些與基督作朋友的人的愛，燃燒着在我心靈間……祇有這種哲學我認爲是安全的，是有益的。」這寥寥數語，卽可以表明游斯丁宗教經驗的格式。他的經驗不像保羅，不是一種與一位復活了的主所發生的神祕交往。他所有的乃是一種信念，確實知道基督教乃是一切哲學當中最古、最正確、最屬神的。卽在歸正之後，游斯丁仍以哲學家自居。以後他遷居於羅馬，約當一五三年，他在那裏寫了他的名著辯護文（"Apology"），這篇論文是對羅馬皇帝安多危努庇烏及其諸螟蛉子而寫，說明基督教不當遭政府反對，受教外人士之批評。不久，大約在他游行以弗所的時候，他又寫了一篇對話文，題爲與特立弗對話（Dialogue

with Trypho)此文亦以爲基督教辯護之立場，對付由猶太人而來之攻擊。待至二次遷居於羅馬時，卽爲道殉難於該處。

游斯丁的辯護文（又常稱辯護文二篇，惟第二篇僅是一種附錄，到底祇能算爲一篇，）寫得剛毅莊嚴，使人感動，內容大致謂：假如基督徒有罪，當公開審訊，肯定證明之後，方可定案，不可祇因他們是基督徒，便不加究詰犯罪之真情實據。人說基督徒是無神派，這祇是因爲他們以普通一般的神道爲不足崇拜，不是因爲他們不拜真神上帝。基督徒追求天國，而那些不識天國爲何物的人，便以爲他們是無政府主義者。游斯丁特別拿舊約先知預言之應驗來辯明基督教的真理，又將基督教聖禮和崇拜略加解明。

就游斯丁的神學思想言，他所堅決主張的出乎他自己的經驗。在他看來，基督教乃一切哲學中最正確的一種，這是他的中心信念。爲什麼呢？因爲傳講基督教的，不但是舊約的先知，也是上帝的洛哥斯。這洛哥斯是「我們的師尊，是父上帝的兒子，又是他的使徒。」（註二）他用斯多亞哲學眼光，把這位上帝的道看爲是隨時隨在工作着的。上帝的道教導希拉人，他引蘇格拉底和紇拉克類多來證明。上帝的道也教導「化外人」，像亞伯拉罕卽爲一例。在他看來，無論何方何國一切時代的人，祇要他們行事爲人順服上帝的道，便可算爲基督徒。（註三）這種思想與斯多亞主義大致相同，其不同之

處，即游氏認爲這普照人類的道，確已在基督裏成爲人身，所以上帝的道在別處不如在基督裏面顯示得光耀輝煌，因基督是上帝的完全啓示。對於基督教義的內容，游斯丁採用當時哲學思想的精華加以闡釋——關乎上帝的知識，道德問題，永生的盼望，以及來世的賞罰。正如一般不解保羅所講基督教的人一樣，游斯丁拿基督的福音看爲一種新的律法，以一種禁慾的道德生活教導人。他思想中之主要點就是屬神的道（洛哥斯）。這道雖在父上帝之下，卻是他的兒子，他的代表，有些同體同權之意。因爲他這樣注重這一點，所以他把那歷史的耶穌忽略了。雖說他也講上帝的道與在世爲人的耶穌是二而一的不可分開，可是他對於耶穌在世的人生，不大感覺興趣。因爲在他看來，耶穌不過是道成人身一個最大的事例，藉以將上帝的思想最圓滿的顯露出來。他也講到基督「用他的血洗淨相信他的人」（註四）但這樣的思想在他不算重要。所以游斯丁雖說是一位忠烈的殉道者（Martyr），可是他的神學思想卻偏重理性，很少像保羅的思想和約翰的著作那樣富於深遠的宗教性，連依格那丟的靈性造詣，也要比他高深。雖然如此，他的著述卻將基督教的思想與外邦的哲學連成了一氣，由此造成了系統神學思想的開端。

註一： Dialogue 2—8.

註二： 見辯護文一二。

註三： 見辯護文四六；Ayer, p. 72.

註四： 見辯護文三二。

第二期 諾斯底危機至康士坦丁

第一段 諾斯底主義

當二世紀初葉，很有幾種關乎基督的概念，一定在小亞西亞一帶地方流傳甚廣，因新約中較晚出的各卷以及使徒後期教父中的一位，均堅強的抵抗這些概念。這些概念否認基督的人性，也不承認基督實在死了。基督沒有「取肉身」而成人，他的人身好像靈魂一樣，雖似人形，究係幻影。（註一）這一類的見解，大概就是諾斯底主義之濫觴。雖說這種基督幻影概念是由於諾斯底學說所產生的結果，然而也不純然是由於這個原因，更是由於當初教會想在歷史的耶穌與信仰的基督二者有似矛盾之中，加以解釋。若將耶穌在世爲人的卑賤，比起他未降世之前，以及升天以後的榮耀，要將兩下調和，似乎最簡單的方法，就是直捷了當的否認基督在世爲人之真實性。基督誠然降世作過人，他也教訓了他的門徒們；但終其一生，他都是天上的靈體，并非血肉凡軀。

真正說起來，諾斯底主義的勢力影響頗爲廣大。由一三五年至一六〇年，可算它勢力擴展之登峯造極時期，至於它的影響所及，尙遠至一六〇年之後。這種主義之興起，使有歷史性的基督教信仰

大受威脅，自使徒保羅之日，爲基督徒自由，脫離律法的捆綁而奮鬥之後，這要算教會所遇的最大一次危機。當初教會組織尙不健強，教理尙無固定形式，在這種情形之下，它的傳播易廣，危險性亦從而加大。教會固然勝利的渡過了這種危機，然而它所付的代價也是不小，到了二世紀之末，教會的組織，信經，以及行政機構，均發展到一種殫硬強頑的地步，與教會初創時情形大相徑庭。（註二）

諾斯底主義自命爲根據知識（*Byeows* 原有知識之意，*Gnosticism* 一字，卽由此字而來，中文之諾斯底，卽譯此字之音譯者。）但非普通之所謂知識，它之所謂知識，乃一種神祕的自然以外之智慧，崇奉該主義之人，藉着這種智慧，可以真正了解宇宙，可以由這物質的惡世被拯救出來。它有一種得救的基本教理。就這幾點言之，它很像當時一般之所謂神祕宗教。但它的最大特性還要算它的混合主義。它的組合成分源出於許多不同的思想派別，它的外表形式也並非一種。所以要單講一種形式的諾斯底主義是不可能的。它既由許多混合的成分攙合融和以成，所以它的性格表現爲神祕的，爲法術的，抑爲哲理的，這要看攙合成分中那一種佔優勢。諾斯底主義起源於基督教出世之前。有猶太教式之諾斯底主義，也有異邦教式之諾斯底主義。在埃及的希耳米文學中，也有諾斯底主義。諾斯底主義也有幽靈思想，這種思想出自巴比倫的宗教概念，具宇宙二元觀，以波斯教爲淵源，又有一種萬有由神體分出的教理，所謂神體卽精神世界，而這種精神世界的觀念，又或者是埃及人所有。它

以爲這現象的世界完全是惡的，這是它的根本概念；這種概念又是由於兩種思想混合而成：一種是柏拉圖的學說，把「觀念」的靈性世界看爲與有形的現象世界恰成對照；一種是波斯教的二元論——拿後者來解釋前者，於是在一方面靈性世界成了善的，乃人生願望之歸宿；在另一方面物質世界成了惡的，乃囚禁人生之監獄。既然物質世界是惡的，所以那位創造與管理這有形世界之主，不會是一位高明良善的上帝，不過是一位次等的，不完全的神靈，稱爲「得繆哥」(Demurge)。人要得救，除非脫離這有形世界的綁束，以及一切管轄這世界的空中游靈；知識就是救人脫離這種綁束的工具，因爲信從這主義的人，得了這種神祕的靈性啓迪，便得與那靈性世界的真體交通。

諾斯底主義既有最強的混合色彩，所以它也不難利用基督教中所有思想。它特別採用了基督，以充實它所倡導的得救知識。基督將那前此未爲人所知道的崇高而完善的上帝，啓示出來。藉着這種啓示的光照，一切屬靈的人如果能以領受，得以回到那良善的上帝世界中去。物質的世界既是惡的，基督便不能真正成爲人身。諾斯底派對於基督降世問題有如下幾種解釋：一，基督在世爲人，不過是幻影，并非實事；二，基督暫時寄居在耶穌人體之內；三，那由童女所生的并非物質實體。舊約的上帝，既爲有形世界之創造者，不能是基督所啓示的崇高上帝，不過是那次等的得繆哥。按諾斯底派的解釋，并非一切基督徒都有得救的「知識」，因爲使徒們將那「對完全的人所講的智慧」(註三)作

爲祕傳，僅傳給一部分較爲親近的門徒。雖說保羅不是諾斯底派，但在保羅教訓中有許多思想爲諾斯底派所利用。他把靈與肉看爲對敵；（註四）他講基督得勝了「管理這幽暗世界」的「執政的，掌權的」；（註五）他想基督是一個出於天的人；（註六）這些觀念都便於爲諾斯底派所利用。所以他們稱保羅爲最大的使徒。

諾斯底主義之支派很多，表現在外的形式亦不一而足。但各種各色的諾斯底主義均承認那崇高良善的上帝是光明靈性世界的主。他們常稱那光明的靈界爲「普列羅馬」(Pleroma)。從那「普列羅馬」中，落下來一些殘缺部分，幽禁在這黑暗惡劣的有形世界中。晚出的諾斯底主義又以爲這些降落了下來成分，是許多「愛安」(Aeon)中最低下的一種，即最低下的一種靈界，都是出自那崇高的上帝。這個有形的世界乃是光明世界所降落了的種子，爲要拯救這墮落了的成分。於是基督降世，帶來那真正的「知識」。那些能於接受基督教訓的人，可得超升到光明的靈界。但這樣的人不多。諾斯底派大致把人類分成兩類：一類是能得救的「屬靈人」；一類是不能接受救法的「屬物人」。較晚出的諾斯底主義，特別是瓦倫提努一派，把人類分作三類：一類是能得「知識」的「屬靈人」；一類是能信，也能幾分得救的「屬魂人」；一類是毫無指望的「屬物人」。

按基督教遺傳，創設基督教諾斯底主義者，乃行邪術的西門（註七）但這個人竟與這主義有何

關係，極少可考。所可確實指定的領袖為：安提阿的撒士尼羅，他宣傳此種主義在一五〇年之前；巴西理得約於一三〇年在亞力山太設教；但最著名的要算瓦倫提努，此人約於一三五至一六五年之間，在羅馬宣傳此種主義頗力，他也是當代最有天才的思想家之一。

諾斯底主義危害教會最大，它把基督教的歷史基礎推翻了。它的上帝不是舊約所講的上帝，它把舊約所記的看作一位次等的或惡劣的神靈所作的事。它所講的基督，沒有實在的降生為人，沒有實在的死和復活。它所講的得救，祇與少數能受靈感的人有分。而且代表諾斯底主義的人是二世紀教會中思想最靈敏的人，所以它的危險性從而加大。當時是個思想混合的時代；從一方面看來，其實，諾斯底主義不過是希利尼與東方哲學之臆測，與原始基督教所信的道摻合融和而成的一種混合物，而這樣的混合趨勢是多少在當時一切基督教思想中醞釀着的。

註一：約壹一1—3，二22，四2—6；Ignatius, "Tra-

註五：四二10；弗六12。

Hians" 9—11, "Smyrn.," 1—6,

註六：林前二547。

註二：關於諾斯底主義可參 Ayer, pp. 76—102.

註七：徒八9—24；Irenaeus, "Heresies," 177;

註三：林前二6。

Ayer, p. 79.

註四：羅八22—25；林前二50。

第二段 馬吉安

因為馬吉安是第一個教會改革家，所以對於他的一生人多特別感覺興趣。（註一）他生在小西亞的西哪坡地方，是當地一位富有的船主。一三九年他到了羅馬，加入了該地教會，對於該處教會的慈善事業，一下手便慨然解囊，拿一筆價值一萬元的捐款。入教不久，他就感覺得當時基督教是在律法主義束縛之下，因受克爾多所講諾斯底派理論的影響，他以為教會之所以遭遇這種厄運，根本是因為它接受了舊約及舊約所講的上帝。馬吉安對於諾斯底主義并非全然同意，他的主要興趣在乎改革教會。他講得救不在乎知識，在乎正當的信仰。在他看來，只有保羅得到了福音的祕訣，其餘的人都走入了猶太教的迷途。舊約所講的上帝乃一位公義的上帝，「以眼還眼，以牙還牙。」這位上帝創造了世界，頒佈了猶太教的律法。但基督藉着幻影來到世間，將人從未認識的那位善良慈悲的上帝，表明出來了。舊約的上帝雖反對這位上帝，他卻藉着基督廢除了猶太人律法的威權，使那「公義的上帝」變成了不公義的，因為他仇視這位代表「善良的上帝」的基督。因這緣故，基督徒應該棄絕舊約以及舊約的上帝。基督所宣揚的乃是一種仁愛的福音，一種因信得成公義的福音。不過很希奇，講到基督徒生活，馬吉安的見解卻是極端禁慾的。

馬吉安於是努力宣傳他的主張，期使當時羅馬的教會回到他所認為是基督和保羅的福音中去。他這樣努力，反使他自己約當一四四年時為教會所革除。開除教籍之後，他祇得糾集同志，另立教會。為求適合他們自己的主張起見，他另行編輯了一部正典，包括保羅的書信（牧師書信除外）和路加福音，不過連在這些書中，凡有說到舊約的上帝為基督的父，或與他發生任何關係的地方，均被刪除。照我們現在所知道的，人想把新約各卷編成一種全體一致公認的正典，這要算是第一次的嘗試。

在那些與諾斯底主義有關的運動中，馬吉安的企圖要算是最危險的一種。馬吉安運動也如同底諾斯派學說一樣，足以搖動基督教的基礎，使它脫離歷史的背景。因為他否認道成人身的實在性，他又拒斥舊約及舊約的上帝。而且這種運動是假反抗律法主義之名以相號召，於是它更足以取信於人，因為當時律法主義正在進展。單就反抗律法主義而言，它的理由是很充足的。他所創設的教會甚為普遍，尤以東方各地為多，而且歷代相傳，至於第五世紀依然存在。但他自己後半生的事跡則全無可考。

第三段 孟他努主義

孟他努主義不像諾斯底主義，因為它完全是一種起源於基督教的運動。到了第二世紀，在多數教會中，那最初教會以為基督快要復臨的盼望消沉下去了。使徒時代的教會常能意識到聖靈的感動，這是當時教會的特點；但到了第二世紀的時候，這種意識也大都消沉下去了。因為不多立即感覺聖靈在人心工作，於是把注重點轉移到聖靈啓示的一方面。在保羅看，聖靈與基督原是一而二，（註一）但半世紀之後，教會中普通的感覺便與此不同，在舊約中，先知預言均出自聖靈的感動。（註二）聖靈也感動了新約各卷的作者。（註三）時至二世紀初葉，基督教思想即已將聖靈與基督分開，把聖靈看為像基督一樣，是與上帝平等的。這種思想見之於施洗時所用的三位一體的信條公式。（註四）在較早的時期，施洗祇奉基督的名。（註五）三位一體的信條公式，在一世紀之末與二世紀之初，常見沿用。（註六）約翰福音記着基督應許門徒聖靈降臨有話說：「我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈；他來了，就要為我作見證。」（一五26）所以第二世紀的教會，確實相信聖靈，不但與父上帝和基督有特別的關聯，而且相信基督已經應許，在將來的時候，聖靈要格外的臨到教會當中。

正是這種聖靈要格外臨到教會的思想，加上一層渴慕古代先知預言的熱情，又相信世界末日為期逼近，造成了孟他努主義。當孟他努主義興起之日，世俗思想已在教會中取得相當勢力，就大體言之，孟他努主義即為針對這種思想的反動。孟他努運動，即因一人名孟他努者得名。孟氏原籍阿爾大堡，與小亞西亞有名之地弗呂家相近——因有一種久已名震當時的狂熱派宗教發源於此。（註七）據耶柔米的記載，相傳當孟他努尚未悔改信道之先，他也作過區伯利神的祭司。約當一五六年，孟他努宣布他自己受了聖靈大大的感動，完全為聖靈所用，把上帝的啓示宣講出來。孟他努說，因着這種新的啓示，基督的應許完成了，聖靈的統治時期開始了。不久又有兩位女先知：一名百基拉，一名馬克西米拉，與他合作。他們都以為聖靈作舌人的地位自居，斷言世界末日將到，新耶路撒冷行將建立。在弗呂家地方，信徒最好事先移居該地。為準備等候那將要完成的事，信徒當竭誠苦修禁慾主義，如守獨身、禁食、茹素等類。因為當時教會大部分世俗化，所以這種努力苦修的態度很能引起人的同情，而且許多人以為這種行為是孟他努主義最能動人之處。

這運動推行頗速，響應的人不少。小亞西亞的主教們，因感覺他們的威權因此受到威脅，約當一六〇年之後，召開過一次或多次議會，咒詛孟他努主義。這是教會歷史上最早召開的議會。但這種運動難於一時平定。馬克西米拉卒於一七九年，她是這運動創始人中最後去世的一位。在她死了之後，

這運動依然進展如故。一七〇年之後傳到了羅馬，以後許多年間羅馬教會受其騷擾。約當二〇七年，在加大果城有特士良大爲這運動的禁慾思想所激動，加入了這運動，後來作了孟他努派的中堅人物。雖說在當時教會的主要部分中，這一派人的勢力漸趨衰微，但在東方各地，到了基督教被立爲國教之後若干年代，猶有孟他努主義的地位。就加大果而言，特士良一派人的勢力延續至於奧古斯丁之世。爲孟他努主義所堅持的禁慾思想傳播甚廣，後來這種思想在修道主義中大顯身手。

註一：林後三17。

註四：太二八19。

註二：例如：I Clem. 8, 13, 16, Justin, "Apology,"

註五：徒二38。

13.

註六：例如：I Clem. 46, 58; Ignatius, "Eph." 9.

註三：I Clem. 47.

註七：Ayer, pp. 106—109.

第四段 大公教會

雖說諾斯底主義與孟他努主義危險性極大，但信從這兩種主義的基督徒不算多。教會的大部分仍効忠於歷史的基督教。約當一七〇年之後，教會開始自稱爲「大公」(Catholic)教會。最先用「大公」二字以名教會者，爲伊格那丟，(註一)他用這名詞，無非表示普遍天下的意思，并非專門術

語意味。這名字其次出現於士每拿教會公函中，描寫坡旅甲殉道情形（一五六年），此處是否有專門術語意味，亦難決定。但自是以後，這名詞漸漸被用為專門術語之形容詞，於是那統一團結的教會，自勝利的經過了諾斯底與孟他努二種危機之後，通常稱為「古大公」教會。這個古大公教會的特性，乃自一六〇年至一九〇年間逐漸養成。在這時期以先，相對自主的各教會，至此結合而成一體。主的權勢加強了，新約正典決定了，信經寫成了。那從前散漫無統制的基督教，現在變成了一個僵硬的結合體，有了正式公認的職務領袖，不但能規定信仰，也能革除那些不接受他們的信經，不承認他們職權的信徒。最近一位德國作者略述這種變動情形，有曰：「約當五〇年，凡領受了洗禮和聖靈，且認耶穌為主的，即屬乎教會；約當一八〇年，凡屬乎教會的人必須承認信經為信仰準繩，承認新約正典，承認主教權威。」（註二）

即在諾斯底與孟他努危機尚未發動之前，這種大改變已有幾分行將開始了；不過後來教會中因有了這些奮鬥，這種大的變局更易於促成。當時大公教會對於諾斯底主義所作答覆，可以里昂的愛任紐所持理由為代表。（註三）愛氏著作時期約當一八五年。他反對諾斯底派的主張，說使徒們傳道，乃在他們有了福音中「完全的知識」以後。他們所講的道，後來又記載在福音書中——馬太與約翰是使徒自己寫的，馬可無非是記錄彼得所述，路加記錄保羅所述。在這些福音書中，愛氏說，并未

見有諾斯底派的道理。但諾斯底主義對此可作反駁說，除了福音書中使徒們公開所宣講的以外，還有那口傳的『在完全人當中所講的智慧』。(註四)諾斯底派中人就是這種智慧之繼承人。愛氏對於這種說法，加以否認。他說，如果真有這種『智慧』，使徒們即視爲祕傳，不傳與一般信徒，亦必傳與繼承他們之後而管理教會的領袖們。在那些使徒所建設的教會中，一切使徒所傳講的都完全保存好了，而且又由主教們一代一代的鄭重傳遞下去。請往羅馬去看看，或往士每拿，或往以弗所去看看，看看他們在那些地方教授的是什麼道理，並沒有諾斯底派所講的一切教會的道理都要與羅馬符合，因爲在羅馬，正如在其他使徒教會一樣，使徒們的傳授已鄭重的保存了。

在當時情勢之下，要想提出一番答辯的理由，較之愛任紐所講的更有效力，是很難的。但因這種答辯，一般教會的權威大大的增高了，無論是否真正是使徒所建設的教會，各地教會的首領——主教的地位，也大大的提高了。而且猶不止此，愛氏還說，教會自身就是寶藏基督教教理的倉庫：『因爲使徒們好像富人存銀在銀行一樣，把所有關於基督教真理的要道都豐富豐富的儲藏在教會手中』。(註五)執掌這種儲藏寶庫之權特別操在『那些繼承主教職位而有保管真理恩賜的人手中』。(註六)就是在教會首領手中。所以教友必須服從主教的意思。不單愛氏有這主張，大多數古大公教會領袖都有這種主張。

主教職位權威以及使徒建設教會的重要性，因着諾斯底主義大為發展，同時，信經也因着這種運動所引起的危機而大形擴張，至少在西方教會是如此。到了二世紀中葉，凡要領洗的人，通常必先受一定形式的教導。（註七）當一五〇與一七五年之間，也許是由於反對馬吉安派諾斯底主義所引起，這種趨勢已發展到將太二八¹⁹所記之洗禮議文加以解說，這就是所謂使徒信經之最早形式，至於在小亞西亞，使徒信經有無更早形式？學者意見不一。一切西方教會均由羅馬接受了使徒信經，并非出自東方教會權威，至少當時土良時代，人都以為這信經乃出自使徒之手，乃一切使徒遺教之綱要。（註八）使徒信經之原始形式如下：

「我信上帝全能的父；又信基督耶穌乃上帝獨生兒子，我們的主，由聖靈與童女馬利亞所生，在本丟彼拉多手下被釘在十字架上，且被埋葬了；第三天他從死裏復活了，升到了天上，坐在父的右邊，從那裏他將要再來，審判活人死人；又信聖靈、聖教會，罪得赦免、肉身復活。」

新約正典之發展，也在這個時期。起初教會承認舊約為聖經。福音書與保羅書信無疑的很為人所推尊，但在起初它們是沒有聖經權威的。羅馬的革利免（九三——九七）雖常引舊約為上帝的道，但對於新約的話，他引用起來是很隨便的，并不將它看為是上帝的道。一個把福音書看作「聖經」最早例子，大約在一三一年的時候，在所謂巴拿巴書上引了一段福音的話。（註九）又在約一一〇

至一一七年之間，坡旅甲引了一句保羅的話，稱爲『聖經』。(註一〇)到了游斯丁時代(一五三)在羅馬作禮拜的時候，已正式將福音書與舊約先知書同讀。(註一一)至於說新約到底是如何全部被認爲聖經的呢？這種結論，大概是由推論類比的思想而來。各處教會均以舊約爲聖經。基督徒對於他們所看爲最重要的一些書，自然不能在聖經以下。在起初的時候，要斷定那幾本書是正典，與聖經有同等的權威，自然很是問題。黑馬與巴拿巴的書，也爲教會所誦讀。所以規定一種大家公認的書目好像是需要的。馬吉安爲他自己一派的人，就編定了一種這樣的書目。大約在羅馬，所謂大公教會派也漸漸的編成了類似的一種書目。最先規定在目錄中的，顯然是福音書，以後是保羅書信。約當二〇〇年時，照穆拉多利殘篇所可證明的，西方教會所有新約正典，包括馬太、馬可、路加、約翰、使徒行傳、哥林多前後書、以弗所、腓立比、歌羅西、加拉太、帖撒羅尼迦前後書、羅馬、腓利門、提多、提摩太前後書、猶大、約翰一二書、啓示錄及所謂之彼得啓示書(Apocalypse of Peter)。(註一二)但在東方教會中，正典之形成，并未如西方教會之神速。有些書，例如希伯來書與啓示錄，是常引起爭執的。這種編定正典之進程，而至於現有正典形式，在西方教會中，要到了四〇〇年，方始告一段落，至於在東方，則延長至更長時間。

到了二〇〇年之際，西方教會有了公認的一部新約，視爲教會最高的權威。東方教會不久也有

了這種權威。正典之形成大都是出乎選擇，由一大堆基督教著述中，并非根據議會決定，乃根據一般基督徒輿情的主張，選擇一部分作為正典——大致以公認為使徒著述，或使徒門人著述為標準，於是所有著述纔能算為使徒遺教。

由以上所敘言之，可知當時教會由於抵抗諾斯底主義及孟他努主義而產生一種古大公教會，組織堅定，主教地位崇高，信經已具定形，正典已經編定，與使徒時代之教會大相徑庭。要是這樣一種教會，纔能保全當時有歷史性的基督教，渡過那種緊急危機。反過來說，假如當時教會不是那樣組織堅強，在那二世紀的後半期間，能否穩定的渡過那風雨飄搖的局面，確是問題。

註一：“Smyrn.” 8; Ayer, p. 42.

註十：“Justin, ‘Apology,’ 61.

註二：Heussi, ‘Kompendium der Kirchengeschichte,’ p. 44.

註八：“‘Prescription,’ 13, 36.

註三：“Heresies,” 31—4; Ayer pp. 112—114.

註九：“Barn.” 4.

註四：林前二〇。

註一〇：“Phil.” 12.

註五：“Heresies,” 3:4¹.

註一一：“Apology,” 66, 67.

註六：同廿四：26².

註一二：“Ayer, pp. 117—120.

第五段 羅馬之逐漸得勢

羅馬教會自保羅時代即已著名。羅馬書是一封最有價值的信。保羅死在羅馬，或許彼得也死在那裏。當尼祿在位時，該處教會受了最大逼迫，然而它堅強剛毅的渡過了。因為它位於當時帝國的首都，所以最早即感覺它的權威勢力，而這種感覺又為當時實情所增強擴大，因為到了一〇〇年之際，它已經是當時基督教界的最大地方教會。即在第一世紀尚未終結之前，革利免代表羅馬全體教會致函哥林多教會，即有期望他們服從羅馬教會權威的語氣。（註一）雖說還是用弟兄稱呼，但羅馬教會已自居於大哥地位了。羅馬教會的勢力又隨着它那慷慨博施的令名增加了。（註二）伊格那丟修函，稱它為「仁愛的首領。」（註三）耶路撒冷經過第二次猶太戰爭毀滅之後（一三五），該地歷來所有基督教的領導地位概隨之消滅。在另一方面，羅馬抵抗諾斯底主義與孟他努主義之成功，增強了它的領導地位；它由那些奮鬥之中所收穫的果子甚多。信經在那裏編定了，正典也在那裏形成了。而且那些抵抗諾斯底主義的教會，既以使徒教會為最後判斷機關，羅馬的勢力更因而增大了，因為在當時西方各處教會中，惟有羅馬教會與使徒發生過關係，約當一八五年，里昂的愛任紐所寫的，頗足以代表當時西方教會一般輿情。他不但描寫羅馬教會如何為使徒彼得和保羅所建立，而且宣告

說：「從事實的需要上看來，一切教會都要服從這個教會。」（註四）愛任紐心目中所以想到的，自然不是裁判的最高權威，乃是保守使徒時代信仰的領導地位；但既把羅馬的地位估計得如此之高，又廣為宣傳，於是該地教會之聲威當然要隨之增大。羅馬主教獨裁勢力之擴張還不算太早，因為要到安尼西塔斯（一五四——一六五）之世，羅馬教會好像纔歸一個主教統治，後經諾斯底主義一番擾亂，於是羅馬主教的勢力，由統治一處教會，進而伸張其勢力至於各處教會。

當羅馬教會勢力漸漸膨脹之日，小亞西亞一帶教會之勢力反日近衰微。當二世紀之初，小亞西亞以及敘利亞一帶地方可稱當時羅馬帝國中基督教勢力最為雄厚的區域。直到這個世紀之末，大概情形依然如此。在這一世紀當中，以弗所與安提阿要算基督教中心之地。小亞西亞固然排除了諾斯底主義的侵害，又制勝了孟他努主義，但因這種主義及其他主義所引起的爭執，把那一帶地方的教會分裂了。我們很可以相信，基督教在這一帶地方的力量，因着這些爭執而無法集中。小亞西亞與羅馬當中所發生的爭執，起源於遵守復活節之時。雖說我們可以相信，教會在很早的時候即已遵守復活節，但在歷史上初次記載這件事實，是在一五四或一五五年，當士每拿主教坡旅甲拜訪羅馬主教安尼西塔斯時連帶提及的。當時也許在更早的時候就是如此，在小亞西亞教會中遵守復活節是在尼散月十四日之黃昏時候，同時又舉行晚餐禮，好像猶太人守逾越節一樣，不管那日是否主日。但

照羅馬的習慣，在東方有些地方也有這同一習慣，守復活節必得在主日。兩下不同的問題在乎以何為標準？那一月當中的十四日呢？還是那一禮拜當中的主日呢？坡旅甲與安尼西塔斯各持一見，但并未因此引起惡感以致分裂，不過各依各的習慣遵守復活節罷了。（註五）到了約當一六七年之際，對於這問題之爭執，情形發展得更為複雜了，因為在小亞西亞之老底嘉地方，又發生另一問題。這問題是：守尼散月十四日之節，到底有何意義？因為有些人相信基督死於尼散月之十四日，如約翰福音所載，又有些人相信基督死於尼散月之十五日，如符類福音所載。那些主張後一說的人，自然要以為那些遵守尼散月十四日之節的人為假基督教之名，而行猶太教逾越節之實。

約當一九〇年之譜，這種爭執的情形更形嚴重，於是在羅馬，在巴勒斯坦，還有些別的地方，都大開會議，討論這問題，結果是決定依羅馬習慣遵守復活節。但小亞西亞的教會在以弗所主教坡律加得領導之下，拒不接受這種決議。因這緣故，羅馬主教威克多（一八九一—一九八）把那些拒絕服從的教會革除教籍。由這種高壓手段引起了許多抗議，尤以里昂的愛任紐為最。然而這總算是羅馬威權顯然的武斷。（註六）

這些激發惡感的爭執，使小亞西亞一帶教會受害不小，自是以後，欲使以弗所與羅馬以平等地位相見，再無可能。猶太信徒的領袖地位久已消失，第二世紀中安提阿教會又無傑出人才，小亞西亞

教會勢力又日近衰微，這都爲羅馬之崛起造機會，到了第三世紀之開頭，它的勢力已成爲當時基督教最顯著的中心——而當時羅馬應運而起的各主教，不但有此雄心，又有此才能，知道如何利用這種機會。雖在三世紀中，有亞力山大與加大果興起，領導當時教會的思想與生活，然而它們也不足以與羅馬競奪領袖地位。因爲它們對於基督教的資格幼稚，在聲望方面，遠不及那位居帝國首都之羅馬。

註一： "1 Clem." 59, 63.

註二： Eusebius, "Church History," 4:23¹⁰;

Ayer p. 24.

註三： "Romans,"

註四： "Heresies", 3 3¹; Ayer, p. 113.

註五： Eusebius, "Church History" 5:24¹⁰ 17;

Ayer, p. 164.

註六： Eusebius "Church History", 5:23, 24,

Ayer, pp. 161—165.

第六段 愛任紐

在古大公教會之興起中，首負盛名的神學家要推愛任紐。他爲傳統的基督教辯護，反對諾斯底主義，所提出的辯論，我們在上文已經大致申述過。（註一）愛任紐生在小亞西亞，長在士每拿，所以他親

自聽見過看見過坡旅甲。近代學者對於他生的年代問題，意見大不一致，其間相差有自一一五年至一四二年之久，這與第四福音著作人爲誰的傳述大有關係。但主張較晚年代者的意見，大概較爲正確。後來他由小亞西亞搬到里昂（在現在的法國）去了，在那裏作長老。一七七年，里昂大遭逼迫，但其時他已奉派往羅馬去了；等到他公畢回來，里昂的教會選立他繼坡提諾之任爲主教，因坡氏已於逼迫中爲道殉難。他在那裏作主教，直到死期（約在二〇〇年）。他的主要著述，名“Against Heresies”（反異端）者，大約寫於一八五年之譜，專爲反對諾斯底各派異說而寫，但也偶有他自己的神學觀點攙雜其間。

愛氏是在小亞西亞遺傳中長大的，後半生又住在高盧（Gaul），他不但在地理上溝通了當代之東西二極，而且在神學思想上，也可以說他是學習當時之東西新舊二派：一派爲約翰與伊格那丟的著述，一派爲護教士及「大公」教會運動所代表的思想。愛氏富於宗教熱情，喜歡研究得救問題。他根據保羅與伊格那丟所講基督爲第二亞當，爲新人類之創始者一種思想，進而闡釋之。上帝創造了第一亞當，他原來是善的，永生不死的；但因亞當背逆上帝，他的良善與永生均已失去。人在亞當裏面所失落的，在基督裏面恢復了，那成了人身的洛哥斯，完成了那一件未竟之功。「我已說明，上帝的兒子并非在耶穌降生之時方始存活，他乃是自始即與父同在；不過，在他成爲人身之時，他便開始了一

個人類的新統系，用一種顯而易見的方法，賜給我們得救之恩；所以凡我們在亞當裏所失落的——即上帝的形像——我們在基督耶穌裏再可復得。』（註二）愛氏將基督所作成的這種工作，總結在一句名貴的話中：我們跟隨『這惟一眞實忠堅的師尊，上帝的道，我們的主耶穌基督，因着他那超乎我們所能想像的愛，他降世成爲我們的樣式，爲要造成我們，成爲他自己的樣式。』（註三）基督也是上帝的完全啓示。（註四）照愛氏的見解，我們藉着聖餐與基督聯合，連在肉體上也是如此。這種觀點是隨小亞西亞與游斯丁一派的思想而來。（註五）愛氏以基督爲人類新的首領，爲第二亞當，隨着這學說而來的是基督的母親爲第二夏娃。『夏娃背逆的結果，爲馬利亞的順服所消除了。因爲凡爲童女夏娃的不信服所緊緊綁束的，都爲童女馬利亞的信心所解放了。』（註六）這種希奇的說法，實開後來崇拜童貞女馬利亞之先河，在後來基督教歷史上佔最重要的一頁。在有些問題上，愛氏也是個守舊派。相信基督快要復臨的觀念，在他的時代已漸趨消沉，加以由孟他努主義所引起的爭辯，致使這觀念幾乎完全消滅。但在愛氏思想中，這種觀念依然光芒萬丈，他依然在懇望着，這現存世界要驟然間奇異的更新。（註七）愛氏也把新約與舊約等量齊觀，看爲均有聖經地位。

註一：“Ante”, p. 60.

註二：“Heresies”, 3:181; Ayer, pp. 137, 138.

註三：“Heresies”, 5: Preface.

註四：“Heresies”, 4:207.

註五：同上，4:18⁵；Ayer, p. 138.

註六：同上，3:22²。

註七：同上，5:33²；Ayer, p. 26.

第七段 特士良與居普良

特士良在古教會歷史中可說是個性最強的一位人格。約當一五〇至一五五年左右，特氏生於加大果，他的先世乃外邦人之富有資產者。他專門研究法學，學成之後，在羅馬執律師業。除本身職業之外，他又精治哲學史學，精通希拉文。他悔改，皈依基督，約在一九〇至一九五年之間，也許就在羅馬。歸正之後，他以從前同一毅力精神來研究基督教著作，無論爲正道抑爲異端，他都研究。在他歸正之後不久，他回到了加大果，作了當地教會長老，直到與世長逝（約當二二二——二二五）。當其與羅馬的教會發生關係之初，皇帝瑟維如斯瑟皮提母正在北非一帶地方發動逼迫教會的運動，這種運動激起了他清教徒的本性，使他對於孟他努主義深表同情。這種主義的禁慾思想和出世態度，使他深受感動。約當二〇七年，他離開了當時的『大公』教會。自是以後，終其一生，他嚴峻的批評那個教會，向它常提抗議。在這時期中，顯然的他已另起爐竈，創設他自己的——一個教派。

自一九七年之後，特士良從事著述，以護衛闡釋基督教要道爲己任，直至二二〇年。在教會名作

家中，用拉丁文寫作的，他要算第一人。在他的時代，連羅馬教會的領袖也用希拉文寫作。他的作品，文體流暢，思想活潑而包含諷刺。他的寫作姿態，很像一位辯護之士出席公庭。他對於反對他的人，每多不公允的表示。而他自己的主張亦非全無矛盾。但他爲人性情熱烈，因此，他的作品往往感人甚深。他真當得起拉丁神學派鼻祖之尊稱。

特士良并非一般憑空設想的神學家可比。他的思想大概是源出於一般辯護士和愛任紐，也有些受了小亞西亞一派傳授的影響，更側重於斯多亞學派及法治觀念。他受過羅馬文化的洗禮，謹守秩序，尊重權威。每遇一問題，他無不以司法的頭腦，加以精詳肯定的判決，是以許多神學概念，在他以前，人們祇能在昏蒙中理解得到的，經他精確解明之後，不復有所猶豫了。

依特士良看來，基督教乃一大屬神的愚拙，卻較人類最高的哲理更聰明，與當代哲學思想絕無調協之可能。（註一）其實，特氏大多是拿斯多亞學派的眼光來看基督教。基督教的主要功用在乎認識上帝。基督教根據於理性與權威——所謂理性就是人的靈魂，「靈魂的本性合乎基督教」。（註二）權威出自教會，且惟出自正統教會，因爲祇有正統教會保有真理，藉着信經加以說明，也祇有正統教會會有動用聖經之權。（註三）好像愛任紐所講，他以為正統教會就是與使徒們所設立的教會信仰相合的教會，使徒的遺傳藉着歷任主教的傳遞，保存在這些教會之中。（註四）這種言論，是特氏尙未與

「大公」教會脫離關係以前所發。好像游斯丁，好像二世紀中一般外邦基督徒思想一樣，特氏把基督教看作一種新的律法。「耶穌基督……宣傳了新律法，宣傳了天國的新應許。」（註五）受洗是入教的條件，因為洗禮將人從前所犯的罪盡行洗去。「我們之所以得享自由，進入永生之境，乃是藉着水的聖禮，因為它把我們往日在黑暗中所犯的罪都洗除淨盡了。」（註六）那些領受了洗禮的人，從此以後，要「努力競賽於得救之途，爭取上帝的恩賞。」（註七）

自保羅以後，特氏對於罪的感覺，較之任何基督教著作家為深，他的言論思想大大的促進了後來拉丁教會中所有的罪與恩的概念。特氏也講過原罪的道理，不過所講尚未自成一家，也有些在講解上難於一致之處。「除了由於魔鬼作祟所加入於人之靈魂裏面的惡以外，還有一種前在的惡，就是一種自然的惡，由靈魂敗壞的根原中發動起來。」（註八）但「上帝的恩典誠然是比較人之本性更有效能。」（註九）至於恩典的本質如何，他並沒有仔細講解。但其中當然要包括：不祇是「罪得赦免」（註一〇）也是「靈感的恩典」由於這種恩典之灌注，於是人的雖自由而實軟弱的意志，驟然能力增加，能以秉公行義。（註一一）據羅弗斯的研究，這後者一種概念，關係後來西方基督教界的神學思想至深且重，卻是源出於斯多亞派。（註一二）得救雖說是本乎恩，人的努力卻也大有關係。雖說上帝赦免人在未領洗以前所犯的罪，但對於領洗以後所犯的罪，人必須甘心樂意的用犧牲禁慾的方法，作

成賠償。一個人愈多刑罰他自己，上帝就愈少刑罰他。(註一三)

特士良的著述影響後世神學思想最大的，要算他爲洛哥斯基督論(Loogos Christology)所下定義，不過他不大用洛哥斯這名詞，很喜歡用一個「子」字來代替。他把這個名詞的含義擴大，越出小亞西亞一派神學家所講，更越出一般辯護士所講範圍以外，但以他注重法治的頭腦，對這名詞講解之清晰，是前此未有的。在這問題上，他的主要作品爲反帕克西亞 (“Against Praxeas”) 作於他崇奉孟他努主義時期。他講解上帝的神格，所用術語，甚至與一百餘年之後尼西亚信經所講相去不遠。「藉着實質的合一，均歸於一；雖說這種分配的奧妙依舊存在，可是我們能說它將一分爲三，依次而論則爲父、子、聖靈；這三位卻不是就實質言，乃就形式言；不是就能力言，乃是就表現言，因他們乃同一實質，同一要素，同一能力，正如在一位上帝之下，算爲有這些等第，這些形式，這些狀況，借父、子、聖靈的名目說明出來。」(註一四)他用「位格」(註一五)一名詞，說明神格中之分別，然而這名詞沒有我們現在說明人格的意思，乃有形式表顯的意思。這個實質的合一，在特士良思想中是屬物質的，因爲他的思想飽受了斯多亞學派的洗禮，以爲「上帝是個體……因爲靈也有它自成一類的身體實質。」(註一六)用同樣精確的講解，特士良把基督爲人與爲神的兩方面加以區分。「我們在耶穌一生可以看見神人二境，并非混合一起，乃是神與人聯合在一人身上。」(註一七)既然子與靈均由父分出，所以

子與靈乃屬於父。(註一八)這種從屬的教理，前已見之於辯護士著述中，今在特氏洛哥斯基督論中講解最爲顯著，直到奧古斯丁之世。這樣的定義，不是全憑哲學的探討所能產生的，必得要出自一位律師的頭腦，司法的眼界。所謂三位一體 (Trinitas)、實質 (Substantia)、聖禮 (Sacramentum)、補償 (Satisfacere)、功德 (Meritum) 等類專門的術語，在神學上用成慣例，特氏實爲創首。因這緣故，他在拉丁神學派中留下了永久的紀念。

居普良幼奉特士良爲師，從許多方面說來，他都得了特氏思想學術的真傳。居普良大約以二〇〇年，生於加大果，終其一生都是住在那個城裏。他的家境富裕，受過高深教育，後來成了修辭學著名的教師。約當二四六年時，他決志崇奉基督教，僅二三年後即膺選爲加大果主教。他執行主教職權的才幹是很大的，雖沒有他的先生特士良那樣的天才，卻在待人接物上富於恩情厚意。他逃避了二五〇年教會所遭的逼迫，但到了二五八年逼迫又來時，他卻挺身而起，毫無退縮，卒至爲道捐生，身首異處。後世教會對於古代教會領袖之推尊，有出乎居氏之上者，實不多見。

在居普良的思想中，我們可以找着有些說法，預爲後來『大公』教會之發展作張本。例如他說，教會是由基督徒組合的，一個有形的正統社團。『祇有一位上帝，基督是不能分開的，祇有一個教會，也祇有按照主的話設立在磐石上的一個權位（即主教制）』（註一九）『無論是誰，也無論他是什

廢人，他如果不屬乎基督的教會，便不是基督徒。』(註二〇)『凡沒有教會爲母的，也不再有了上帝爲父。』(註二一)『在教會以外，沒有得救之法。』(註二二)教會之合一，基於主教之合一，『所以你們應當知道，主教在教會裏，教會又在主教裏；假如有人不與主教同在一處，他就不在教會以內了。』(註二三)『主教制是完整不可分開的，它的每一部分又有它自成一體的管治。』(註二四)由這末後所引一語，引起了一種辯論，至今猶未解決；問題是：居普良說這句話的意思到底是什麼？他是否說，一切主教都可同等分享主教制的威權，好像說主教制的威權是每一主教所有，也是一切主教所共有？還是主張羅馬的主教權在其他主教之上？他確實引用了太一六18, 19。(註二五)他把彼得看作標準主教，也將羅馬看作『首屈一指的教會，一切聖職的合一，都須以它爲源頭。』(註二六)在他看來，羅馬的教會實有最高的尊嚴；雖說他以羅馬的主教爲首席主教，卻未承認他的權柄高過其他有同等權位的主教，他也并未承認羅馬的主教有判斷其他主教的威權。

居普良的言論思想，對於聖餐教理之發展，極關重要，因爲在他的思想中，已有一點，指明晚餐聖禮是教會祭司(神甫、牧師)對於上帝所獻上的祭物。這一層，容在以後第十四段中提出討論。居氏對於基督徒生活的看法，也如同特士良一樣，抱禁慾思想。他看爲道殉難的人是結百倍的果子；自願守獨身主義的人，結六十倍的果子。(註二七)

- 註一〇：“Prescription,” 7.
- 註一一：“Apology,” 17.
- 註一二：“Prescription”, 13-19.
- 註一三：同前^{註一〇}。
- 註一四：同前^{註一〇}。
- 註一五：同前^{註一〇}。
- 註一六：同前^{註一〇}。
- 註一七：同上^{註一〇}。
- 註一八：同上^{註一〇}。
- 註一九：“Baptism” 1.
- 註二〇：“Repentance”, 6.
- 註二一：“Anima”, 41.
- 註二二：同前^{註一九}。
- 註二三：“Baptism” 10.
- 註二四：“Patience”, 1.
- 註二五：Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, p. 164.
- 註二六：“Repentance”, 2, 9.
- 註二七：Praxias, 2.
- 註二八：同上^{註二七}。
- 註二九：同上^{註二七}。
- 註三〇：同上^{註二七}。
- 註三一：“Unity of the Church”, 6.
- 註三二：“Letters”, 22, 23。
- 註三三：同前^{註三二}。
- 註三四：“Unity of the Church,” 5; Ayer, p. 242.
- 註三五：Unity of the Church,” 4.
- 註三六：“Letters” 21, 22。
- 註三七：同上^{註三六}。

第八段 西方教會在洛哥斯基督論上所獲勝利

雖說「大公」教會抗拒諾斯底派的思想得了勝利，雖說倡導洛哥斯基督論的神學家，如第四福音的作者游斯丁、愛任紐以及特士良等均爲有創作天才的思想家，然而此種基督論并未爲當代一般信衆所公認。到了一四〇年，黑馬所講的基督論還是屬嗣子論的，使徒信經上也沒有洛哥斯的教理。特士良概言乎當時（二一三——二一八）一般情形曰：「思想簡單的人——我也不說他們是不學無識的人——在信衆中常佔大多數，這大多數的人對三而一的道理，總是望而生畏，根本原因是他們以信獨一真神爲信仰準則，任何多神思想，都爲他們所拒斥，惟恐不及。」（註一）在三位一體的概念中，除了三神論（Trithoism）以外，他們很難得到別種結論。所以就基督論之研究與討論言，第二世紀之最後十年，與第三世紀之最初二十年中，乃爲最關緊要的時期，特別是在羅馬，因爲在羅馬這問題正在相持不下之中。

這種新興起的基督論之探討，就一方面言，也可說是間接由孟他努主義產生的結果。那種運動，假第四福音立論之處甚多，且公然宣言，該福音中所豫言的聖靈時代，即以那種運動首發其端。因這緣故，有些在小亞西亞一帶地方反對孟他努主義的人，因爲反對這一派思想，於是趨於極端，連第四

福音及其洛哥斯教理一併拒斥。這一派如此主張的人，後來在伊皮法紐（四——四〇三）著作中，諷爲無洛哥斯派（'Alogoi'），他們的思想內容至今可考者極少，不過後來有些以批評洛哥斯基督論聞名的人，他們的思想一定是爲這一派人所影響。這些反對派通常稱爲神格唯一論派（Monarchians）——這名目乃由特士良而起（註二）——因爲他們主張上帝唯一。這些神格唯一論派者又分爲兩個不同的派別：一派倡言耶穌被上帝立爲嗣子，所謂動力的神格唯一論派（Dynamic Monarchians）；又一派則倡言基督不過是那唯一的上帝一時顯現的形相，所謂形相論的神格唯一論派（Modalistic Monarchians）。這樣說來，把那些抱洛哥斯觀念者一併算起來，在當時羅馬，在三世紀之初，豈不是共有三種不同的基督論。

第一個有名的動力神格唯一派，爲提阿多士，綽名鞣皮匠，他是比散田人。此人大有學問，人都說他作過無洛哥斯派的門人，不過他也不全與他們同意，因爲他還有些接受第四福音。約在一九〇年時，他到了羅馬，在那裏他倡言耶穌不過是人，爲童女所生，一生聖潔無罪。當他受洗時，基督（或作聖靈）降臨在他身上。在提氏門中人，有的否認耶穌爲神；但有的也承認在他復活的時候成了神格。（註三）這又叫我們想起來黑馬的基督論（'Ante', p. 39）提氏爲羅馬主教威克多開除了教籍（一八九——一九八）但他的工作，爲另一位名提阿多士者（綽名兌換銀錢者）及亞克勒表

多柔繼續着推進。這兩個人大概也是他們師傅的同鄉，從東方來的。他們雖努力想在「大公」教會之外，另立一個與之抗衡的教派，但結果是效力甚微。最後一次，想在羅馬創立一派如此神學思想的，爲一名亞爾特門（Artemon）者（1130—140—270），但當是時也，在西方所謂動力神格唯一論，僅餘一息奄奄，無可挽救。雖說如此，在歷史上它還要算爲基督教會中最古基督論之一種。

動力的神格唯一論派，在東方則較爲矯健有爲。在這一邊一位最著名神格唯一派的代表，即安提阿主教撒摩撒他的保羅（約自二六〇至二七二年）。此人聰明幹練，長於政治手腕。他雖也稱洛哥斯爲上帝的兒子，但在他看來，洛哥斯不過是聖父上帝的一種屬性，并非成位的。感動了摩西和衆先知的，就是這個洛哥斯。耶穌是個人，他之所以不同於衆，是他由童女降生，充滿了上帝的能力，就是爲上帝的洛哥斯所充滿了。藉着這種常住的靈感，在耶穌的意志中，與上帝的愛結合爲一，但沒有與上帝合成一體。這種聯合是道德的，但也是不可分開的，因這緣故，上帝叫基督從死復活，賜給他一種有代表性的神格。自二六四至二六九年之間，舉行了三次會議，研究撒摩撒他保羅的觀點，在最後一次會議上，他被革除教籍；但不等到奧熱良（Aurelian）皇帝把他逐去教會（見下第十七段面），他并未因此離開職位。

形相神格唯一論者，較之動力神格唯一論者人數爲多。正如特士良所說的（“*Ante*”，p. 71），他們的言論容易受羣衆的歡迎，因當時教會處於外邦多神主義四面包圍之中，上帝唯一論應該是基督教主要的信條，任何洛哥斯概念或動力神格唯一論，都有些否認上帝的唯一性。居普良爲這些形相神格唯一論者起了個綽號，叫做聖父受苦派（*Patri-passians*）（註四）形相神格唯一論的領袖，也如同動力神格唯一論的領袖一樣，是一個東方的基督徒，名叫諾士斯，大概是士每拿地方的人。這兩種見解，都是由小亞西亞所發動的各種爭辯中產生出來的。關於諾氏的事，少有可考，祇知道他在一八〇至二〇〇年的時候，他在本鄉傳說「基督就是聖父上帝，降世爲人，受苦受死的都是聖父自己」（註五）約在一九〇年時，有一位名帕克西亞者，把這些觀念傳到了羅馬，帕氏乃諾氏之門人，也是很反對孟他努主義的。特士良因爲自己是孟他努派，又極力爲洛哥斯基督論辯護，所以論及帕氏，他說了這樣的話：「帕氏在羅馬作了兩件魔鬼的工作。他趕走了先知的豫言，他引入了異端。他把聖靈趕散了，他把父上帝釘在十字架上。」（註六）過了不久，有諾氏兩個別的門徒：一名挨必哥努，一名克利俄密尼斯，到了羅馬，很引起了當地主教斐理努（一九八——二一七）之同情，使他同情於形相神格唯一論的思想。

與形相派基督論永久發生關係的一位著名神學家，就是撒伯流。此人早年歷史少有可考，他在

羅馬講學大約在二一五年。在要義上，他的神學思想與諾氏如出一轍，不過研究較為精確，使聖子與聖靈各有一定的地位。父、子、聖靈，乃為一，不可加以分別。每一個都是一種顯現的格式，由一位上帝所顯現出來的，這種顯現的意義，在希拉文用 *πρόσωπον* 一個字代表，在創造的格式上顯現為聖父，在救贖的格式上顯現為聖子，在此時此際顯現為聖靈。撒伯流雖在羅馬不久即被革除教籍，但在東方，特別是在埃及和呂彼亞一帶地方，擁護他的主張的人甚多。而且他對於後來所成立的正統基督論也有相當的貢獻。他把父、子、聖靈，看為是同一不分的觀念。在當時雖被拒斥；但他這種觀念後來終於影響了奧古斯丁的思想，使他把父、子、聖靈，看為是同等的，這與特士良和亞他那修不同，在他們二人的洛哥斯基督論上，均把聖子與聖靈的地位，看為次於聖父一等。

在這時候，倡言洛哥斯基督論最具聲色的，要算希坡律陀（二六〇——二七〇——約二三五）他在當時的羅馬城中，算為最有學問的作家，他也是神學家中用希拉文著述的最後一人。對於遵守復活節的時日問題，他有詳盡的考注和解釋。他也是一位護教士，又極力排斥異端，他的聲名如此洋溢，以致在他死後，他的門人為他建像以示紀念。基督徒為人建像的事，在歷史上這是破題兒第一遭。對於神格唯一論之兩派學說，他都極力反對，致使這種爭執，在羅馬白熱化了。哲斐理努主教（一九八——二一七）雖說個人有些傾向於神格唯一論一方面，但至此時，也束手無策，不知如何應付。哲

氏死了之後，繼其任者，爲加里斯都（二一七——二二二），羅馬自有主教以來，此人要算最有魄力，最爲專權的一位。他生來就是奴隸，後來經營銀行事業又無成功，信道之後又受過逼迫，罰在撒丁地方當礦工。他所施於哲氏身上的影響是很大的，等到取得了主教地位之後，他用自己的名義，編定條文，規定那些犯了罪的人悔改之後，如何可得重行歸入教會。在這件事上，他所行使的教權是以前在羅馬作主教的人所從未敢行的（見下面第十五段面）。加氏以爲這些爭執足以危害羅馬教會。於是他將撒伯流革除教籍（約二一七）又斷定希坡律陀崇拜兩個神（註七）因這緣故，又因有關懲戒的一些問題，於是希氏與加氏決裂了，在羅馬另創一派教會，與之抗立——可算第一位「反抗教皇」。希氏居於這種反抗地位，直到二三五五年遭遇逼迫時，被放逐而離開羅馬。

在當時對於基督論這種聚訟紛紜之中，加里斯都想找一個妥協調和的出路。於是他主張說，父、子和洛哥斯都是「一位不可分開的靈」的名稱。子這名稱，表明那位看得見的耶穌，父乃是住在他裏面的靈。這位住在耶穌裏面的父，就是洛哥斯。加氏積極的否認父在十字架上受苦的觀念，卻承認父因聖子耶穌所受的苦，也感受痛苦。不過，父「在他降世爲人之後，將他升到神格地位，使他與他自己聯合爲一，不可分開，這樣父與子必得均稱上帝。」（註八）這種理論實在是不合邏輯，也不清楚。無怪乎希坡律陀或撒伯流都不喜歡接受。在這種妥協論調之中，包含有以下數點：（一）承認在基督裏

面有一個先在的洛哥斯，不過那洛哥斯是與父同一不分的；（二）堅持那住在耶穌裏面的靈與上帝同一不分；（三）主張有一位單有人性的耶穌，爲父所高舉到神性地位，使之與父合而爲一，這樣，雖說在實際上表明了父與子的區別，而在文字上卻否認了這種區別。這種妥協的論調，在當時羅馬獲得了大多數人的贊同，於是爲洛哥斯基督論造成了一個完全得勝的機會。正當兩下相持，以待決定最後勝負之際（二一三——二一八），加大果的特士良爲基督論寫了一篇名論——“Against Praxeas (see ‘Athe’, p. 69)”爲「三位一體」下了一個明晰的界說，又將基督的神人二性加以區分。洛哥斯基督論遂因此而大獲全勝。

要知道這種基督論，在西方基督教界所獲勝利何等徹底，看諾窪天所著三位一體論（“*Trinité*”）便知分曉。諾氏乃羅馬教會長老，著作時期約當二四〇與二五〇之間。這位著名的學者，乃當地教會中第一位用拉丁文而不用希拉文著作的人。他與當時教會中最佔勢力的一派人如何爭辯的事，將在下文提及（見第十五段面）。諾氏之作，大都重述特士良觀念，而少加補充。但要緊的是他以爲這種見解是解釋使徒信經唯一標準的合法的解釋——而這信經又是教會所謂之「真理之準繩」。在使徒信經中，并未言及有所謂洛哥斯基督論。然而就諾氏說，洛哥斯基督論卻是這信經中僅有的正當意義。在父與子之間，存在一種「實質的共有」。（註九）所以後來在尼西亞會議上所創

立的名言“*ὁμοούσιον*”，早於二五〇年之前，已在拉丁文中有同等的說法，流行於羅馬。而且諾氏所講的三位一體，是可以互相交往的。他解釋約一〇30「我與父原為一」的話說，基督在這裏「所說的是一個實質（*Substance*）」。那些講異端左道的人，要知道他並沒有說一個位格。因為把一放在同性地位，意思乃是說到交通的和協，不是說到位格的合一。（註一〇）但諾氏所注重的一點，也是全教會對於這整個的基督論大問題所堅持的中心點，即基督完全是上帝，也完全是人。（註一一）最後，約當二六二年之際，羅馬主教丟尼修（二五九——二六八）著書反對撒伯流一派的人，他解說洛哥斯基基督論所用的說法，較之一切其他第三世紀的神學家，更多與三二五年在尼西亞所議決的相近。（註一二）這樣看起來，遠在尼西亞大會議六十餘年以前，西方教會即已在這問題上得到相同的結論。東方教會對於這問題則未如此統一。

註一： “*Praxens*”, 3.

註二： “*Praxens*”, 3, 10.

註三： Hippolytus, “*Refutation*”, 72^a, 101^a;

Ayer, p. 172.

註四： “*Letters*”, 72—73’.

註五： Hippolytus, “*Against Noetus*” 1, Ayer,

p. 177.

註六： “*Praxens*”, 1; Ayer, p. 179.

註七： Hippolytus, “*Refutation*”, 9^a.

註八： 同上。

註九： “*Trinity*”, 31.

註一〇： “*Trinity*”, 27.

註一一： 同上。

註一二： In Athanasius, “*De Decretis*”, 26.

第九段 亞力山太學派

在當時世界，經過六百餘年之久，從亞力山太地位之重要言，僅居羅馬以下，後來到了康士坦丁堡興起之後，方有第二大城位居其上。亞力山太以元前三三二年為大亞力山大所建立，建立之主旨原為通商，以是希拉人和猶太人之僑居其間者最多。不過它在文化方面亦有顯然的成績。該地圖書館在當時可稱天下第一。像這樣一個地方，真是溝通當代東西文化的橋梁。在此地，希拉哲學思想，與猶太教，及許多東方宗教，不但有了交往，而且各為其地位和勢力互相競逐，而古代埃及思想的勢力則久已牢不可破，兀然不動。在當時，它是交通最為發達，思想極趨大同的一座城。在這裏，舊約譯成了希拉文，在這裏，斐羅用了希利尼哲學來解釋猶太教。在這裏，新柏拉圖主義在元後第三世紀中開始發生。論到基督教究於何時傳入了亞力山太，或就一般說來，何時傳入了埃及，全無可考，但據情勢揣測，基督教傳入那一帶地方一定很早，因為等到我們知道當地教會情形時，基督教在那裏已經根深蒂固了。諾斯底派學者巴西理得在亞力山太講學，是在哈德良皇帝在位之時（一一七——一三八）。在這城裏，既然各派哲學都有，各方士子負笈留學於此者雲集，基督教學者也起來仿效這種辦法，自然是情理之常，但依情勢揣度，當這種工作創設之始，定非由於當地教會命令使然。

約於一八五年時，有一位信道歸主的斯多亞派的哲學家名潘代諾的，在亞力山太主持一個有名的聖道學校。這學校是否由他創辦，他自己神學的立場究竟怎樣，都無從考究。但從亞力山太革利免的言行看來，這些問題都可水落石出，因為革利免是潘氏的門人，也是繼承其後主持這學校的神學思想在亞力山太發展的進程，無疑的不同於小亞西亞與西方各處。因為在小亞西亞與西方各處，教會因與諾斯底主義發生爭執，以致對於哲學心存歧視，甚至特士良能肯定的說，在哲學與基督教之間原無連繫。那種爭執也極度的加強了使徒遺傳的地位，固結了教會的組織。在亞力山太，這些「古大公」教會的特點都沒有完全發展，哲學也沒有被人歧視為與基督教勢成水火，反以它為基督教的僕役。在這裏，基督教與古代哲學精華——即柏拉圖主義與斯多亞主義——結合了，產生一種所謂基督教諾斯底主義，這種結合是任何正統的基督教所在地所未有的。代表這種運動的中心人物，就是亞力山太的革利免。同時，他又是亞力山太教會的長老，所以他成了當時教會與學術之中的連環。

在革利免著作中，比較重要的有如下三種：（一）“Exhortation to the Heathen”（忠告外邦人）乃一種護教文，其中包含不少關乎當時神祕宗教的材料；（二）“Instructor”（訓導者）乃第一部討論基督徒行為的作品，其中敘述當時風俗習尚，極有價值；（三）“Stromata”（雜記）

乃一種宗教與神學思想的隨意紀錄，拉維無章之作。在這一切著作中，革氏無在不表明他是個受過高等訓練學博識廣的思想家。他用哲學解釋基督教，使之成爲有系統的思想，好像斐羅解釋猶太教一樣。他也像游斯丁一樣，將那屬神的洛哥斯看爲人類一切心智道德的來源，普世人類的導師。不過他的思想清明容哲，遠超游斯丁之上。他說：『我們的訓導者，乃是聖潔的上帝、耶穌、道，他是全人類的導師。』（註一）他是一切真正哲學的源頭。『凡是好的東西都從上帝來的，但有些是直接由上帝來的，如新約舊約；有的是間接來的，如哲學。但偶然也有例外，例如希拉人的哲學也是直接由上帝來的，直到主選召希拉人的時候爲止。哲學對於希利尼人，好像律法對於希伯來人，都是訓蒙的師傅，爲要引導他們歸向基督。』（註二）

所以這種藉着洛哥斯訓練人類的教育，是逐漸進展發達的，在教會中也是如此。『信仰』就是那簡單的傳說的基督教，足夠以救人；但那些在信仰以上又加上有『知識』的人，是達到了更高境地。（註三）他是那真正的基督徒諾斯底派。『有的，還要加給他；有了信仰，還要加上知識；有了知識，加上仁愛；有了仁愛，加上遺產。』（註四）知識最高的造詣，即是領人達到認識上帝的地步——認識上帝比得救更高尙，因爲其中即已包涵得救。『假如我們就認識上帝的知識和永遠的救恩，擺在一個諾斯底人的面前，請他二者擇一，雖說這兩樣是不可分開的，但假定它們可以分開，他將作何取捨呢？』

那末，他要毫無躊躇的選擇認識上帝的知識。」（註五）一個這樣的人所能達到的最高造詣，有些像斯多亞派所說的無所感覺，苦樂均無動於中。革利免以爲這就是基督所達到了的福樂境地，後來使徒們藉着基督的教訓也達到了這種境地。（註六）我們很容易領會，革氏也像游斯丁一樣，不大關心耶穌在世爲人的生活。雖說洛哥斯真成了肉身，但革氏對於基督的生平，幾全由幻影的觀點去着想，他的這種色彩，較之當時任何正統的神學家更濃厚。

在革氏的思想學術中，并無完全的神學系統。這種系統工作之完成，尙有待於一位聲望更著的學者，也是革氏的高足，又是繼承他主持亞力山太聖道學校的——俄利根。約當一八二與一八五年之間，俄氏生於基督徒家庭，大約就是在亞力山太地方。在這種環境中長大，俄氏自幼即熟聖經，後來又加以研究，故對於一切初期教會作者所引用之聖經均極熟悉。他開始研究哲學，一定也是爲期很早。他是個滿懷熱烈情緒的青年，又富於心理的幻想，就其學業言，在少年時代即已老成練達，到了成年之後，更有深造。二〇二年的時候，瑟皮提母瑟維如斯逼迫教會，其時俄氏之父因此捐生，當時若非他的母親設計營救，他也很想追隨他的父親，完成爲道捐生的志願。這一次逼迫也逼使俄氏的先生革利免離開了亞力山太。在二〇三年的時候，雖說俄氏當時年事尙輕，他即糾集當地學道人士，重開聖道學校，自己身任校長。他任此職之後，成績卓著，連當地主教底米丟也深爲嘉許，直到二一五年的

時候，因為當時皇帝迦喇加拉將所有哲學教師均逐出了亞力山太，於是他也不得不停止此項活動。他在這些教授的年載中，也有幾次出門，一次往羅馬（約當二一三——二一四），在那裏會見了希坡律陀，又有一次往亞拉伯（約當二一三——二一四）。在生活上他抱極端的禁慾主義。因為他要與許多學道者接談，為避免物議，他將自己閹了，為取太一九之訓，以期「止於至善。」二一五年俄利根住在巴勒斯丁的該撒利亞，他在這裏所交結的朋友，都是與以後事業極有裨益的。他得重返亞力山太，大約是在二一六年的時候。他一回到那裏，即開始教授工作，在此後一個時期中，他在教學著述上所有成就，實屬驚人。

俄氏這一次在亞力山太工作，其間亦曾出外旅行，大約是在二三〇年或二二一年的時候，他到過希拉和巴勒斯丁。當時他還是個平信徒，但與他交游的巴勒斯丁的主教們，使他便於講道起見，在該撒利亞地方，按立他為長老（牧師）。對於這件事，亞力山太的主教底米丟自然以為是侵犯了他的權限，或者又因對於他事業之成功，也有幾分嫉妒的心，於是提出反對。後來底氏幾次召集會議，將俄氏逐出亞力山太，且在那一帶教會權力所及的地方，革除了他的教職。於是俄氏祇得投奔一個住在該撒利亞的知己朋友家中。在這裏他依然孜孜不倦的繼續他教學與研究的工作，除此二者之外，又常講道。他又多次出外旅行，與他訂交的人極多，都一致推尊他的道德學問到最高地位。他這樣安

靜的生活工作下去，直到二五〇年，德修對於教會大興逼迫的時候（見下第十段。）在這次逼迫之中，他被監禁，慘受酷刑，終於因受創過甚，以二五一（二五四？）年，卒於該撒利亞或推羅。在古代教會中，信徒之品德優美，心志高潔，未有出乎俄氏之上者。

俄氏乃博學之士；但是他一生功夫以用在聖經經文之評定與註釋上者為最多。他所編訂的“Hexapla”（六種經文合璧）一書，就是一種永垂不朽的功績。這本書將希伯來文舊約與四種希拉文譯本并列，而示其異同，又附以各種註語解釋，範圍之廣，差不多包括了全部聖經。在當時一切基督徒學者著述中，這本書價值之大，可謂空前。在神學思想方面，他所著的“De Principiis”（基督教原理）不但將基督教內容，作有系統的敘述，而且其中所有思想，以及所用方法，實開希拉教會神學之先河。這本書著作時期，總在二三一年之前。他所著的“Against Celsum”（答克理索）是古代教會為基督教信仰辯護，理論最清明，理由最充足之作。克理索乃當時一大柏拉圖派學者，他向基督教所提起的反對理論（約在一七七年）可以代表當時教外智識界之上乘，然而俄氏之答覆，其立論之偉大，足能應付裕如。這本書著作時期，約在二四六與二四八年之間。除了這些不朽之作以外，他也討論過基督教實際問題，例如祈禱與為道殉難問題，又寫了不少講章。他一生勤勞，成就卓著。

在俄氏之前，即有不少的人想用希利尼人的思想方式，來闡釋基督教真理。但這種嘗試到了俄

氏身上，方作到了圓滿成功的地步。他用了當時之所謂科學標準，來敘述基督教。當時之所謂科學，不過是就哲學與倫理學而言。在哲學方面，他的主要立場是柏拉圖派與斯多亞派，又很有些偏於正在興起的新柏拉圖主義。這種新主義創始於安摩紐撒卡斯，據云撒氏的演講是俄氏親自聽過的。（註七）

他採用了寓意的方式來解釋聖經，好像與他同城的希伯來大思想家斐羅所作的一樣，爲要把這一類的哲學原理，引入基督教中，與聖經的思想調和。照他的主張，聖經通常總有三層意義：「普通人可因聖經的『肉』受教養，即就顯然的意思說；程度較高一等的人，可因聖經的『魂』受教養；但那完全人……可從屬靈的律法受教養，就是指將要來的好事而言。正如一個人有身，有魂，又有靈，聖經也是如此。」（註八）

假手於這種寓意的方式，俄氏不難將任何他所要說的話，攔在聖經裏面。爲他所講的神學建立基礎起見，俄氏假定了「凡不與教會的和使徒的遺傳相異的」都是基本要道。（註九）

遺傳的基督教中所有基本要道，包含有以下所信各條：（1）「相信祇有一位上帝……即我們的主耶穌基督的父，他賜給了我們律法、先知和福音，他是使徒們的上帝，也是舊約和新約的上帝。」（2）「耶穌基督……是在萬物受造之先爲父所生……成了人身，雖然是上帝，還是成了肉身，即在他在世爲人的時候，他依然如未降世以前一樣是上帝……爲童女所生……真正降生爲人，真正受苦……真正受死……真正由死復生。」（3）「聖靈與父子同受尊貴榮耀。」（4）復活，

來世的賞罰；(5)自由意志；(6)魔鬼及其使者之存在與抗逆；(7)世界是在時間中被造的，將要『因為它的邪惡被毀滅；』(8)『聖經都是上帝的靈寫成的；』(9)『有些天使是屬乎上帝的，有些善的感化力，為上帝所使用，用以完成人類的教法。』(註一〇)以上這些基本道理就是教會用以教導一切基督徒的，無分受過教育與未受過教育的，俄氏用這些道理，建立了他那崇高偉大的系統神學——就是基督教信仰的解釋，為要在信仰之上加上知識。

俄氏的宇宙觀與柏拉圖派的思想最為接近。這暫時的現象的，有形的世界，不是那實在的世界，那實在的世界是屬靈的，隱藏在這形質世界的背後。一切事變都是由那實在的世界發動的。我們的心靈就是住在那個世界裏面，這與柏拉圖所主張的相合。罪是最初進入了那個世界。我們是在那屬靈的世界中墮落的，凡被救贖的人，都要歸回到那裏去。上帝是完全的靈，不是被造的，乃是萬有的源頭。聖子是由上帝自永遠而生的。『他之永遠由上帝而生，有如光明出自太陽。』(註一一)然而基督不過是『一位次等上帝。』(註一二)一個『受造之物。』正如羅弗斯所言，在俄氏的思想中，基督的地位正如 *Voiks*——心思，思想——在新柏拉圖主義中所居地位一樣。基督是上帝與受造萬有中之『居間者』(中保)，萬有乃是藉着他被造的。在一切被造物中，聖靈居最高地位，但因教會遺傳將聖靈看為與上帝同等，所以俄氏也不顯持異議；但在他的學術中，聖靈是不實在需要的。

一切屬靈之物，連人的心靈也在內，都是上帝藉着聖子造的，安置在真正屬靈的世界。「上帝創造他們，並無別的緣故，祇是出於他的善良。」（註一三）一切屬靈之物，原來是善的，但他們的善卻不同於上帝的善，因為他們的善具「偶然性和滅亡性。」（註一四）他們都有自由意志。所以有的在那無形的靈性世界中墮落了。上帝創造了這有形的宇宙，爲要把它作成一個降罰與磨煉的場所，按着他們的靈性大小，把那些墮落了的靈安放其中。天使犯罪最少，他們以星辰作身體。犯罪較大的降落塵世，有獸類的魂，也有必死的身體。這就是人類。罪大惡極的是污鬼，以魔鬼爲首領。

洛哥斯聖子降世爲人，與一個前生沒有犯過罪的魂和一個清潔的身體聯合起來，人類得救之功於此作成。當基督在世時，他是上帝，又是人；但到了他復活升天的時候，基督的人性都變成了神性的榮耀，不再是人，乃是神。（註一五）但這種變化，不但在基督身上有效，卽在一切基督門徒身上亦有效。「自他開始了神性與人性的結合，使人藉着與神結合得以升到屬神的境地，不但在耶穌生活中如此，卽在別人生活中亦能如此，祇要人相信耶穌所指教的人生，且住在這種人生裏面。」（註一六）自保羅以後，沒有神學家像俄氏這樣注重基督受死獻身爲祭的意義；但他解釋這個意義用了各種方法，這些方法也有互相矛盾的地方。基督受苦，爲作「人類中所有善良」的代表，爲人類作楷模。（註一七）基督受苦，從又一方面說，也是獻給上帝的挽回祭。他又是付與邪惡勢力的贖價。（註一八）基督得勝了

魔鬼。(註一九)魔鬼希望用死亡的束縛阻止基督，但他將這種希望打消了，於是消滅了魔鬼的國。(註二〇)凡作基督門徒的人，到了臨終的時候進入樂園；惡人下到地獄。不過到了最後，不但是一切人類，連魔鬼及一切隨從他的邪靈，都要得救。(註二一)這就是萬有之復興，使一切都回到上帝那裏去。

俄氏神學思想的結構，是尼西亞前代教父思想中最大的成功。在東方，他的思想大大的影響了後代神學。我們也很容易看得出來，他的著作，在以後關乎基督論的各種爭辯中，何以能為各方面不同的見解所引用；又很容易明白，按着以後嚴格的正統觀點看，他何以被人目為傳講異端左道者，致為教會會議所定罪。最初定他罪的，就是在他家鄉之地亞力山太所開的議會，約在三九九或四〇〇年；其後又有皇帝猶斯提念在五四三年所召開的議會上，和五五三年所開的第五總議會上，都判定他傳講異端。他曾宣稱他的著作是為智識界寫的，不是為普通基督徒寫的。因為當時之所謂科學，不同於今日之所謂科學，所以他的著述在我們看來也覺希奇。但就當時言，他的著述已將基督教科學化了。就東方教會言，雖說撒伯流主義依然普遍流行，雖說嗣子論的基督論，到了晚至二七二年的時候，還有安提阿的主教，撒摩撒他的保羅為之倡導，然而革利免與俄利根的言論思想卻大大的增強了洛哥斯基督論的勢燄於那一帶地方的教會中。

雖然，即在俄利根在世的那一世紀中，他的思想也受人嚴重的抨擊。在那些以神學的立場批評

他思想的人中，重要的要算呂加省阿林坡的主教麥托丟。此人大約是在三一一年去世的。他以小亞西亞傳統思想的立場，否認俄氏所講靈魂先在的道理，又不承認今世是靈魂的桎梏，卻斷定肉身復活是必有的。他的才能卻不足與俄氏同日語。

- | | | | |
|-----|--|-----|--|
| 註一〇 | “Instructor,” 17. | 註一一 | “Celsus,” 53 ^a . |
| 註一一 | “Stromata,” 1 ^a ; Ayer, p. 190. | 註一二 | “De Principiis,” 2:9 ^a . |
| 註一二 | “Stromata,” 1 ^a . | 註一三 | “De Principiis,” 1:61 ^a . |
| 註一三 | “De Principiis,” 4:11 ^a . | 註一四 | “Celsus,” 34 ^a . |
| 註一四 | “De Principiis,” 4:11 ^a . | 註一五 | “Celsus,” 32 ^a . |
| 註一五 | “De Principiis,” 4:11 ^a . | 註一六 | “De Principiis,” 1:61 ^a ; Ayer, p. 197. |
| 註一六 | Eusebius, “Church History,” 6:196. | 註一七 | “Com. on Mt.,” 12 ^a ; 16 ^a ; Ayer, p. 197. |
| 註一七 | “De Principiis,” 4:11 ^a ; Ayer, pp. 200, 201. | 註一八 | “Com. on John,” 63 ^a . |
| 註一八 | “De Principiis,” Preface. | 註一九 | “Com. on Mt.,” 13 ^a . |
| 註一九 | “De Principiis,” 1:61 ^a . | 註二〇 | “De Principiis,” 1:61 ^a ; Ayer, p. 198. |
| 註二〇 | “De Principiis,” 1:2 ^a . | | |

第十段 自一八〇年至二六〇年之教會與國家

依通常看法，羅馬帝國自馬可奧熱流崩（一八〇）後，衰敗之象隨之而起。然究其衰敗之由，也是履霜堅冰，非起於一朝一夕。舉其原由之大者，如人口之遞減；因捐稅過重，工商業漸趨沒落；政權漸落於不學無術者之手；軍隊須拿邊疆人民來補充，甚至到國外去招募。自軻模督崩（一九二）後，皇帝全由軍隊選立，以後各任皇帝遠不如從前安多尼努一般人，毫不足以代表希拉羅馬之高等文化。於是，帝國全部行政機構，日漸減少效率，邊疆防禦亦隨之鬆懈。從軍事方面來看，情勢日趨惡劣下去，直到奧熱良時代（二七〇——二七五），不等到了丟克里田時代（二八四——三〇五），這種情形總無起色。即從別的方面來看，這種衰敗氣象，簡直一直延長下去，從無間斷。雖然如此，在這一時期中，帝國的統一，也有顯然的發展，種族間的隔閡漸漸化除。在二一二年時，迦喇加拉皇帝准許全國自由居民，享受羅馬公民權利；自然，他這種政策也難免別有用意的。從宗教方面看來，自二世紀之末至三世紀之終，這是一個宗教思想混合時期，也是個宗教情緒深沈濃厚的時期。在這時期中，一切東方神祕宗教——也是基督教——均大興旺發達，信徒人數大增。

在這時期中，教會不但內部精神蓬勃，勢力亦向外擴張。當第二世紀將近閉幕時，基督教不過傳

遍在一般說希拉話的人中。到了第三世紀之開始，基督教很迅速的傳到了北非洲說拉丁話的民族中，又漸漸的傳入了西班牙與高盧，即令沒有傳入不列顛內部，也要算在那裏叩它的門了。在埃及，基督教已在一般土著中大事傳佈，到了一九〇年時候，基督教已經傳到了說敘利亞話的伊得撒地方。而且基督教在這時期中，較之以前在上流社會人士中多有發展，社會人士對於教會亦多有諒解。雖說特士良告訴我們，晚至一九七年，初期教會所遭的誹謗，說教會中有食人肉之惡習，和不道德的行動，依然流行於當時社會中，（註一）但到了第三世紀，這些誹謗的話都漸漸的平息下去了；無疑的，這祇是因爲教外人士對於基督教的意義增進了瞭解的程度。

在這時期中（一八〇——二六〇）國家與教會之間所有關係殊無定局，常依在位皇帝的主見爲轉移，但大致說來，不到這時期之最後十年中，國家對於教會的態度不是阻礙的，乃是輔助的。在法律上說起來，基督教是沒有地位的，沒有存在的權利。（註二）然而在實際上，經過這一時期的大部分時間，教會常爲政府所容讓。馬可奧熱流所開始的逼迫，一直延長至於軻模督之世，但軻模督對於教會並不感興趣，凡不感興趣的事他都不管，所以教會在他手裏并未遇到難處。教會所享受的這個安寧時期，一直延長至於瑟皮提母瑟維如斯之世（一九三——二一一）；其中祇有在二〇二年時，特別在加大果與埃及一帶地方，興起過一次頗爲嚴重的逼迫。在迦喇加拉的治下（二一一——二

一七) 在非洲北部也興起過很大的逼迫。紇流加巴勒(二一八——二二二) 雖說很熱烈的提倡太陽神崇拜，但他對於宗教卻抱混合主義，不公然仇視基督教。亞歷山大瑟維如斯(二二二——二三五) 對於基督教的態度是很親善的。他是個混合主義者，想要把許多宗教同冶於一爐，所以他也把一個基督的半身像放在自己的小禮拜堂中，與許多別的宗教領袖同列。他的母親猶利亞馬密阿聽過俄利根演講，他之爲人，受他母親的影響不少。一次，在羅馬城中爲某處房產起了爭執，基督徒說是他們的產業，要用作禮拜堂，對方說是他們的產業，要用作炒菜館。瑟維如斯竟將這產業斷歸基督徒所有。到了馬克西勉努之世，政策大變，他下了一道反對教會的上諭，雖說這上諭之執行并不普遍，但至少也將兩個主教從羅馬城驅逐出境了。這兩位主教：一位名朋田努，乃「大公」主教；一位是與他爭權的主教，名希坡律陀。他將這二人均發配到遠方作礦工，備受虐待，終至喪生。小亞西亞東部以及巴勒斯丁地方，都受了這次逼迫的影響不小。自哥爾典在位(二三八——二四四)時，直到將近亞拉伯人腓力統治下(二四四——二四九)之末年，教會得享安寧。因爲在他在位之末年間所興起的逼迫，并不能由他負責。而且有一種謠傳說，他在暗地裏作了基督徒，這當然是無稽之談。在這多次的逼迫中，爲道殉難的信徒也不很多，這有俄利根在二四六至二四八年之著作可以查考。(註三)而且這些逼迫，雖說有時傳遍很廣，到底祇算是局部的。雖說當時基督徒在法律上沒有保障，但在實

際上，一般信徒都感覺得教會的局勢已近安全。

但這種安全的感覺忽然間消散了。二四八年爲羅馬建國之千年紀念。一時人心追念帝國已往光榮，保存國故的熱情油然而生。然而羅馬在當時，內憂外患，外有夷狄相侵，內部統一解體，從未有如當時之甚。於是民衆又將這些禍患歸咎於教會。（註四）在亞拉伯人未死之前，亞力山大地方的教會即遭羣衆猛烈的攻擊。就當時一般關心國事的教外人士說，一個組織周密的教會建立起來，好像是在一國以內另立一國。加以當時基督徒大多數拒絕從軍入伍，擔任國家公務，於是更遭教外人士之猜忌。（註五）而且羅馬人素有一種誤會，以爲羅馬往日之繁榮鼎盛，全是因爲全國上下同拜古代諸神，現在因爲國中一部分人民不拜這些神，所以就得不到他們的庇佑了，於是種種災禍接踵而起。這種觀念自然是大錯特錯，但很爲一般民衆所擁護。新近登位的皇帝德修（二四九——二五二），顯然就抱這種觀念。當時又有一位思想保守的羅馬貴冑，名瓦勒良，這人也懷這種觀念。德修與這位貴冑交誼很深，同心合意的仇視基督教。由這種誤會引起的結果，就是二五〇年所頒佈的上諭，發動了歷史上第一次普遍而有組織的大逼迫。

這次逼迫之普遍性及嚴重性可謂空前未有，因爲這次逼迫本一定的主張，循一定的計劃。雖說在這次逼迫之下也有無數的基督徒爲道殉難捨生，但這次逼迫的主旨，卻不在乎殺害信徒，乃在乎

用酷刑、監獄、威嚇之苦，強迫基督徒獻祭於羅馬古代諸神。羅馬主教法邊及安提阿主教巴比羅均於這次逼迫中以身殉道。俄利根和許多教會名流均受過酷刑。這一班不爲威武所屈，爲道作證的人固然多，然而一般心志不堅，貪生怕死的人也不少。當時很有些基督徒因受不住威嚇或酷刑，於是向神像獻祭焚香，或設法運動賄賂官府，取得證明書，證明他們已向國神叩拜如儀。（註六）在這些畏縮的基督徒中，到了逼迫終結之後，許多再要回到教會去，痛心懺悔，哀求教會重收他們入教。應當如何對待這樣的教友，這問題在羅馬教會中引起了長時期的糾紛，別處教會因此引起擾亂的也不少（見以下第十五段）。在德修與瓦勒良導領之下對於教會所加逼迫雖說極其兇猛，但爲時不久，到了繼德修爲羅馬皇帝的迦魯在位時（二五一——二五三）逼迫之風卽已大轉緩和。在二五三年的時候，與德修同謀逼害教會的瓦勒良取得了皇位（二五三——二六〇）。雖說當登位之初，他沒有與教會爲難，但到了二五七與二五八這兩年中，他所加於教會的逼迫比以前更爲猛烈。教會中任何議會不准舉行；許多教會及教會墳山均遭收沒；許多主教、神甫、助祭，拿去處死，許多有地位的平信徒受侮辱，被逐放，他們的財產被收沒。在這次逼迫中，居普良死於加大果，主教西克斯都及助祭老仁丟死於羅馬，主教夫如克徒俄蘇死於西班牙的塔拉哥納。大致說來，其中雖有些短時的休息，自二五〇至二五九數年中，我們可說是教會可怕的試煉時期。

二六〇年波斯人戰敗了羅馬，瓦勒良身為俘虜。他的兒子加烈努承繼其位為帝（二六〇——二六八）懦弱無能，攻擊教會之舉亦隨即停止，一切教會產業均令發還，以致令人誤認這是一種對待教會的友好態度，其實不然，因為當加烈努之世，昔日仇視基督教的法律仍未取消。不過在實際上，教會從此得享太平，直到三〇三年丟克里田之世，其中祇在二七五年的時候，當奧熱良逝世之前，教會又受過一些驚嚇。但經過這一切艱難困苦之後，教會於精神毅力上，均較之以前更為堅強。

註一： "Apology", 7.

註四： Origen, "Celsus", 3¹⁶; Ayer, p. 206.

註二： Tertullian, "Apology", 4.

註五： Origen, "Celsus", 8^{1217A}.

註三： "Celsus", 3⁸.

註六： Ayer, p. 210, for specimens.

第十一段 教會組織的發展

我們在上面已經說過（見本期第四段），教會與諾斯底主義和孟他努主義爭競的結果，使主教的地位提高，主教漸漸成了教會合一的中心，使徒傳授的見證人，也成了使徒緒統的繼承人。這些趨勢在教會中漸漸加強，到了二〇〇至二六〇年之間，在一個希拉羅馬文化盛行的時期中，教會也按着當時國家的憲章組織起來了。這種組織的發展，最顯然的在主教權勢之增加。而這種把職權集

中於主教身上的原由亦不一而足，舉其大者爲：時代的需求；由於與諾斯底主義和孟他努主義爭競所激起；一般新近加入教會的外邦人多無知識，非有有權有力的領袖不可；崇拜儀文與懲戒條例均需統一執行。當第二世紀之初，情形大不相同，當時領導與管教之權，均操於全體會衆之手。當使徒時代以及使徒以下的時代，所謂『聖靈的恩賜』在基督徒思想中是極其實在的，當時教會以爲人人可得這些恩賜，但到了現在，這種思想不過是一種傳說而已，失去了真實的意義。許多原因令教會向這種思想懷疑，其中主要的要算由孟他努主義所引起的爭競。雖說這種傳說以後仍然保存在教會，但它的意義漸漸改變了，不是人人直接可得，乃是一種職務上的賜與。這些『恩賜』變成了教會中受了聖職的人，特別是主教們，私有的產業。上帝委任了主教們在教會中保管其道，所以他們有權判定甚麼是左道，甚麼是正道。他們也是崇拜的主領人——這件事的重要性也逐漸增加，因爲到了三世紀之初，教會中已普遍的承認受了聖職的人自成一種祭司制。他們也在教會中執行懲戒的職務——雖說他們對於這件事執行的權柄尙未十分規定，可是他們有權能將犯罪的教友革除教籍，又有權柄在他們悔改之後，接收他們回來。約當二五〇年時，加大果的居普良即已詳加說明（見本期第七段）教會的基礎在乎主教的合一。

自二世紀之初，同居於一城市中的基督徒，即已自行組成爲一社團，不管他們聚會是在一處，還

是在數處。既然如此，所以每一城市的教會總在一個主教領導之下。古代文明，在政治的組織上是依都市為轉移的。一個區域常以一個城市為中心。基督教原是建立在城市的。以後由城市而傳佈到四周鄉村，鄉村信徒常到城裏來守禮拜；（註一）等到鄉村教會人數加多了的時候，它們也漸漸的自己舉行禮拜。雖然如此，但因它們既為都市信徒所創立，所以它們自然而然的屬於城市主教管轄；這種管轄區域日漸增大，直到第三世紀時，已經發展成為主教區了。在東方有些農村區域，例如在敘利亞和小亞西亞，因為在這一帶地方城市影響薄弱，到了第三世紀將近閉幕之時，纔有些鄉村教會組織起來，公舉一位鄉村主教（*Xaulētiarhos*）；但這種組織難於充分發展，故此鄉村主教終難與城市主教立於平等地位。這種組織傳到西方是中古時代的事，它在西方亦無成績可言。

依居普良看，主教的職位是獨立的，每一主教應有一切這職位所代表的職權，一切主教都立於平等地位。不過連在他的時代，這種學理也是難於實行的。那些大城市中聲勢赫耀的主教，身分地位均駕乎其他主教之上，尤其是羅馬的主教常想在一切主教中居宰治地位。當時主教中，權位特別顯著者為羅馬、亞力山太、安提阿、加大果和耶路撒冷，耶路撒冷之成名，多由宗教的情緒使然而羅馬的地位則漸駕一切以上。除了這幾個舉世聞名的主教職位以外，每一省城主教的權位也漸漸興起，高過其他較小城市的主教；但所謂省主教的地位要到第四世紀纔有充分的發展，而且這種發展在東

方較早於西方。

到了三世紀之初，聖職界與平信徒的界限即已顯然劃分。這種劃分自然是由漸而成的，這兩個名詞：laikos 與 κλήρος 也漸成了專用的名詞，以示階級之別。最初用 laikos（平信徒）一名詞的為羅馬的革利免。（註二）κλήρος（教牧界）一名詞，最初見於彼前五，全無專門的意味。但在當時羅馬國，希拉文 κλήρος 一字與拉丁文 ordo 一字意義相等，都指當時官府爵位階級而言。也許當時教會借用這字，也有這種普遍流行的含義。例如里昂與維也內教會的函件中，描寫一七七年教會受逼迫的情形，提到有所謂殉難烈士 ordo，κλήρος（註三）意即為道殉難的烈士界。特士良也提及『教牧界』和『教職階級』（註四）雖說特士還能回憶那初期教會的教理，一切信徒都是祭司（註五）——『豈不知我們平信徒都是祭司麼』（註六）——引用這句話來擁護他自己的某種主張，可是到了他的時代，這種界限在教會中已經劃分清楚了。

作教牧的人必須經過授職禮（交手禮），此禮在教會中出現頗早，是一種領受恩賜的記號，或作受任一種特殊職務的表示。（註七）在三世紀中葉，通常選立一位主教，要先由城市教牧們提名；然後由鄰近主教們贊許，再由全體會衆選舉。（註八）受職者須由至少一位主教，數位牧師交手，這些交手牧師的數目，到了三世紀之末，至少定為三人。一處地方教會，牧師、執事（會吏、助祭）以及其他教

會職員之選派，均由當地主教負責，這些人亦由當地主教接手授職。（註九）牧師原是主教的助手。得主教許可時，他們也能施行聖禮。（註一〇）他們能講道。等到城市教會人數增多了，規模大了，一處地方教會的事全歸一個牧師管理執行，於是牧師的地位，從前雖說是不大重要的，到了主教專政時期，漸漸提高起來了。他們的人數無規定。執事直接受主教支配，他們助理主教照顧教會中貧困的人，管理經濟，襄助舉行禮拜，施行懲戒。所以他們與主教的關係，較之牧師要接近些。在羅馬，執事的數目總是七人，以期符合徒六⁵。到了法邊作羅馬主教時（二三六——二五〇）因他按當時普通習慣將羅馬分作十四個慈善區，於是他在七位執事之外，加派七位副執事，以期保存那原有數目。在居普良的時候，在加大果教會中也有副執事之設，過不多時，這種設立副執事之風普遍通行了。至於執事一定的數目，在許多教會中沒有規定。

當時教會中主要的職務爲主教、牧師、執事。在他們之下，在三世紀上半時期中，有些次要的職務。關乎初期教會普通一般情形，因爲缺少統計調查，所以對於這事無從說起。但羅馬主教哥尼流，在二五一年時寫了一封信，其中說了些關乎當地教會的情形，是很有用處的。照這封信看來，在當時一位羅馬主教之下，就有四十六位牧師，七位執事。在這些主要職位之下，所有次要職務爲：副執事七人，贊禮員四十二人，祛邪者、讀經者和團人，共五十二。（註一一）那教會中約有三萬教友，但有一千五百人受

教會薪俸。在這些職務中，有的由來甚古。讀經和祛邪原是一種聖靈的恩賜。在東方教會中，後來仍將祛邪者看爲是特別受了恩賜的人，雖說不是一種正式的職位。在居普良時代，讀經者可以候補牧師職位。（註一三）祛邪者以趕逐污鬼爲職務，這是當時很要緊的一種工作。所謂贊禮員，我們不大知道他們所幹何事，祇知道他們在舉行禮拜時幫忙作些事情。在東方教會中不見有這類職務。個人的職務倒是很要緊的，因爲他們要仔細監察，祇有那些受過洗禮的人，纔能參加禮拜的聖禮部分。在東方教會中，也有女執事職分，她們也算是教牧界中人。但這職分在西方沒有。女執事的職務也許原是一種聖靈的恩賜，起源最早。（註一三）她們的事工是照顧女人，特別是那些有病的女人。在女執事之外，還有一種女人稱爲『單居』。在東西教會中都有，她們的來源也是最早的。（註一四）這些女人的事務是祈禱，扶助病人，特別是女病人。她們的地位是很尊貴的，但不能算爲教牧界中人。這一切的人，全部的或一部分的，都受教會的供給；所以教會的負擔也是很重的，至於捐款，捐錢的，捐糧食的，都有。（註一五）在居普良時代，這些捐款都算爲『什一捐』，都歸主教支配用途。（註一六）到了三世紀中葉，高級教牧界規定以全部時間爲教會工作；（註一七）然而有的時候連主教也經營俗務，且不常是高貴的事。至於低級職員還是可以經商貿易。雖說那初期教會所信凡屬信徒皆爲祭司的教理，還是有人提起，但到了此時，這個教理已經失去了實在的意義。在基督徒生活的實行方面，到了三世紀的中葉，教牧界自

成了一個特異的靈性階級，在宗教生活上平信徒須得依賴他們，然而在肉體生活上，他們又要依賴平信徒的供給。

- 註一 Justin, "Apology", 67, Ayer, p. 35.
- 註二 93—97; I Clem., 40.
- 註三 Eusebius, Church History, 5:10¹⁰.
- 註四 "Monogamy", 12.
- 註五 "Chastity", 7.
- 註六 參彼前二五章一六。
- 註七 徒六六，一三三；又提前四，五二；提後一六。
- 註八 Cyprian, "Letters", 51—55, 66—68, 67¹⁰².
- 註九 羅十 23—29, 33—39, 34—40.
- 註一〇 Tertullian, "Baptism", 17, Ayer, p. 167.
- 註一一 Eusebius "Church History", 6:43¹¹.
- 註一二 "Letter", 33⁹.
- 註一三 羅一六。
- 註一四 提後五，六，〇¹。
- 註一五 "Teaching", 13; Justin, "Apology", 67; Tertullian, "Apology," 39; Ayer, pp. 35, 41.
- 註一六 "Letters", 65—11.
- 註一七 Cyprian "Lapsed", 6.

第十二段 公共崇拜與教會節期

原始教會的崇拜，分作二部分：一部分為祈禱與教導；一部分為主晚餐與全體會餐。到了游斯丁時期（一五三），這種分開舉行的聚會即已不復見於教會。後來教會聚會常常包括崇拜與勉勵，且

常以聖餐爲禮拜之頂點，（註一）把以前全體會餐的一節完全取消了。在以後的一個世紀中，禮拜發展的程序，很受了當時所謂神祕宗教的影響。說當時教會禮拜有意摹仿這些宗教，這是無從證實的。但在二世紀下半期與三世紀的時候，在基督徒生活空氣中，包涵着這些宗教的氣味，他們拿這些宗教的同一觀點去看他們自己的禮拜，也是很自然的事。不過後來到了三世紀之上半期，許多外邦人加入了教會，於是這種已經蔓延於教會的趨勢，實力更加雄厚了。

教會漸多被人看作一種分賜生命的神祕機關。這種神祕的生活由教牧界保管分配。預備入教的人稱爲學友——*Catechumen*，須受一定的教導。這種教導起源於使徒時期，不過在這時期中有了一定的編制。在二〇三年的時候，俄利根在亞力山大設立了一個很有名的教導學校。照居普良所說，在加大果教會中，到了將近二五〇年的時候，這種教導工作由一位主教所委任的職員負責。（註二）受了洗的人要算是得了准許，可以來領受那分賜神祕生命的聖餐（見本期第十四段）洗禮是得蒙這種准許的關鍵（見本期第十三段）但受洗之後仍須受教導。在這時期的禮拜中，也如同游斯丁時期一樣，其他節目爲：讀經、講道、禱告、唱詩。這些節目任何有心學道的人都可參加。但在施洗與舉行聖餐時，因爲仿效當時一般神祕宗教所爲，祇准那些已入教者，或行將入教者參加。於是這兩種聖禮，價值日漸加大，以爲是禮拜中最神聖的節目。到了將近第三世紀的時候，也許當時教會已把這

些聖禮守爲祕密，祇有在舉行聖禮時，纔把信經與主禱文傳授與教友，而不傳與未入教的人。但當時情形究竟是否如此，我們沒有確實憑據證明。到了第四第五世紀時，這樣的習慣卻是很普遍的。卽在第三世紀中，這樣的習慣確是已在醞釀之中。

主日是舉行禮拜的特別日期，但在別的日子也有舉行禮拜的。禮拜三和禮拜五，如同在前面（見第一期第八段）說過的，已定爲禁食日期。一年中最大的節期爲復活節。這節期以前的一個時期稱爲大齋期，藉以紀念基督受難。但習慣在各處教會中并不一樣。在羅馬，爲基督葬埋在墳墓中舉行紀念，有四十小時之久，專心齋戒祈禱，全夜不寐。到了尼西亞會議時（三二五）這種習慣已由四十小時延長到四十天的大齋期，或稱預苦期。一到復活清晨齋戒氣象全部解除，五旬節喜樂的時期隨之展開。在這時期中不禁食，在公共崇拜中也不跪下。（註三）當時教會總喜歡在復活節前夜施行洗禮，好讓受洗的人享受復活清晨的喜樂。除了這些規定的節期以外，凡是爲道殉難聖徒的忌辰，都舉行聖餐禮以示紀念。（註四）到了第三世紀初葉，教會卽有爲已逝世信徒普遍奉獻禱告之舉，也有人在信徒逝世的紀念日奉獻捐款。（註五）自二世紀以後，殉道士之遺物卽爲人特別崇敬。（註六）在這時期中，聖徒崇拜尙未發展成熟，但教會對於那些將一己生死置之度外，爲真道作證的人，已經是推尊至於無以復加。

註一 · Justin "Apology", 67; Ayer, p. 35.

"Letters", 33—39*; 36—12*.

註二 · "Letters", 23—29.

註五 · Tertullian "Corona", 3; "Monogamy",

註三 · Tertullian, "Corona", 3.

10.

註四 · "Letters of the Church of Smyrna on
Martydom of Polycarp", 18; Cyprian,

註六 · "Letters of Smyrna," 18.

第十三段 聖洗

沒有基督教之前卽有洗禮。基督「前驅」約翰卽以此種聖禮得名，而稱施洗約翰。他與耶穌施過洗。他的門徒和耶穌的門徒都與人施過洗，耶穌自己卻沒有施過洗。(註一)這洗禮的由來已不可考；也許是把利未記所載各種洗濯之禮，拿來靈性化。按猶太教所講，凡外邦人之想要歸化希伯來之信仰者，不但要受割禮，也要受洗禮。這種規條在基督在世之時就有。(註二)

洗禮大概不是施洗約翰所首創的，他祇是沿用一種當時固有的禮節。不過這種禮節，很好象徵靈性的潔除，是那些接受他所講悔改之道的人，所應當遵行的。各種神祕宗教也有這種聖禮（見前第一期第一段所講神祕宗教）；但是原始基督教既屬純然猶太化，而又自起始卽有這種禮節，要說聖洗之起源是由於神祕宗教的影響，是很難置信的，不過這種聖禮後來得以普遍推行在外邦人中，

卻很有借助於這些神祕宗教之處。照彼得看，人要加入教會，接受聖靈，必先受洗。（註三）聖洗是入教的條件，對於這種公認的見解，要到了改教之後，教會中興起了分裂，纔發生異議。即在今日，大多數基督徒均如此看法。

保羅不但以聖洗為洗除罪孽的象徵，（註四）也以為它是與基督發生新的關係的行動，（註五）受洗的人是與基督同死，而又與他同復活。（註六）雖說保羅並不以為受洗是人得救所不可少的，（註七）但他對於聖洗的觀念，有些與當時神祕宗教的觀念相同，即以洗禮為入教之門，而且他在哥林多所收的教友，幾乎以洗禮為一種法術，連那些死了的人領受了，也能得着益處。（註八）聖洗在教會中不久便認為是少不了的。第四福音的作者，陳述基督的話說：「我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。」（註九）馬可福音附編上也記着復活了的基督有話說，「信而受洗的，必要得救。」（註一〇）這種信念在教會中愈久愈堅。照黑馬（一一五——一四〇）看來，聖洗是教會真正的基礎，「教會建立在水以上。」（註一一）游斯丁（一五三）是一位有哲學頭腦的學者，他也以為洗禮可以發生「重生」與「光照」的效力。（註一二）依特士良看來，聖洗簡直是輸入永生的工具。

聖洗可以洗除一切先時所犯的罪，這種觀念在黑馬（註一三）與游斯丁之世（註一四）即已普遍

流行。正如在神祕宗教中一樣，洗禮在教會成了一種重要的聖禮，可以潔除人的罪，使人重生，得着永遠的生命。所以聖洗祇須領受一次。惟有爲道殉難的人，雖不受洗，亦可得救；因爲「對於那些尙未領受洗禮的人，爲道殉難即可代爲洗淨罪孽，受洗之後跌倒了的人，可得聖洗恩賜之恢復。」（註一五）就初期教會而言，聖洗通常是「奉耶穌基督之名」施行的。（註一六）在新約中，沒有提及奉三位一體之名施洗的，祇有太二八19記着基督的吩咐有此一語。這個記錄的經文是很早的。後來使徒信經、遺訓以及游斯丁（註一七）所有著述，均以此爲根據。第三世紀的教會領袖施洗，還是保持初期教會所用的儀式，祇奉耶穌基督的名，在羅馬，單奉基督的名施洗，也許不算爲合乎規則，但至少是視爲有效的。這種辦法在主教司提反（二五四——二五七）時代，確係如此。（註一八）

●論到誰可受洗的問題，情形大概是這樣：直到第二世紀之中葉，要是成人纔可受洗。第一次提及嬰孩受洗的事是愛任紐（註一九）大約是在一八五年的時候。但實情還是不大清楚。特士良雖很清楚，的提及嬰孩受洗的事，但他對於這種習慣很不贊成，以爲人受洗需要等到品格已經養成之後，方爲適當。因此，他主張未婚的青年最好不要受洗。（註二〇）但一般思想不如特氏嚴峻的人，則以爲等到一個人犯罪的記錄已經造成了之後，纔與他施洗，赦免他一切先時所犯的罪，是不聰明的一種辦法。康士坦丁皇帝就是個顯然的例子，因爲他要特意遲延，等到臨終之時，方受聖洗。然而這樣行的不祇他

一人。俄利根把嬰孩受洗看爲是使徒時代的慣例。(註二)居普良則以爲受洗愈早愈好。(註三)嬰孩受洗如何發生的原因，不可得知。居氏在以上所引的『書翰』中，用原罪證明嬰孩應該受洗之理。不過在他以前，一般的見解，好像都以爲嬰孩是無罪的。(註三)但是人都相信，在教會以外沒有得救的方法，而基督在約三5所說的話也是應該尊重的，嬰孩受洗大概是發生於這種感覺。作基督徒的父母，自然惟恐他們的小孩或有不能進入天國的危險。雖然，嬰孩受洗的慣例，要到第六世紀纔爲教會所普遍遵行。阻止這種慣例普遍流行的，大約還是特士良所發表的一類言論，以爲這樣重大的一種潔除聖禮，不可輕易應用。

說到施洗所取的形式，大約最初是用浸洗，或全身浸入水內，或半身浸入水內。這種見解自然是由於羅六4和西二12。照瑩窟中的畫像看來，當時浸洗不常全身入水。關於這事，最詳細的證據記在遺訓：『奉父子、聖靈的名，在流水中施洗。但是，設若沒有流水，用別樣的水施洗亦可；設若不能在冷水中受洗，也可以用溫水。假如水不夠用，那末，祇拿一點水，奉父子、聖靈的名，三次灌注在頭上也行。』(註二四)這樣看來，灌注(或說捧洗)也是當時一種公認的施洗形式。居氏很主張用這種形式。(註二五)但浸洗在西方教會中一直普遍流行到中古時代之晚年，在東方教會中至今猶採這種形式。看遺訓和游斯丁的著述，便知在施洗之前，受洗人須禁食，述說所信之道，還要應許度基督徒生活。到特士良

時代，施洗的儀式已經發展到相當可觀。受洗人在領受洗禮時，最先要宣布，拒絕魔鬼和他一切行爲。以後即三次受浸。自水池上來之後，受洗人要嘗一點混合了的奶與蜜，藉以象徵他是基督裏所生的嬰孩。隨後又在受洗人頭上抹油，行按手禮，藉以表明領受聖靈的意思。（註二六）這樣，洗禮與後來教會中所謂之堅振禮，聯合舉行。特氏也最初提及關乎基督徒保人的事，即今日教會所謂之『教父、教母』（註二七）拜伊西斯神的人，也有禁食與請保護人的習慣。

在使徒時代，爲人施洗的，不但是使徒及其他教會領袖，也是那受有聖靈恩賜的弟兄。到了一一〇至一一七年的時候，伊格那丟爲保全教會之合一起見，倡言曰：『除了主教以外，別的人施洗或舉行愛筵，都是不合法的。』（註二八）在特氏時代，『主任祭司，就是主教，有權爲人施洗；其次爲牧師（長老）和執事……除這些人以外，連平信徒也有這樣權柄，因爲凡是平等得來的，也能平等的捨去。』（註二九）在希拉教會與羅馬教會中，遇有必要時，任何平信徒皆可爲人施洗，這種情形直到現在依然如此。

到了第三世紀中葉，對於異端派所行洗禮是否有效，發生劇烈爭辯。特士良以爲這種洗禮是全無效力的；（註三〇）當時人都尊重他的意見。等到諾達天分裂（見本期第十五段末）之後，羅馬主教司提反（二五四——二五七）主張，任何洗禮祇要是採取正當形式舉行的，連異端派所行的，也算

有效。他這種主張的動機，有一部分好像是出自一種正在發生中的思想，以為聖禮的自身就是有效的，與舉行的人無關，又有一部分出自一種願望，想要引動諾窪大一派的人復歸教會。對於這種見解，加大果的居普良及加帕多家該撒利亞的菲爾米連均極力反對（註三一）而羅馬主教卻斷定他有這種決斷的威權。等到司氏與居氏死了之後，這種爭辯暫告一段落；但羅馬的見解在西方漸漸普遍的為人所接受。在東方則異見紛紜，不如西方之劃一。

註一：約三22，四1，2。

註一：「Vis.」, 31.

註二：參 Shurer, "Geschichte des Jüdischen

註二：「Apology」, 61; Ayer, p. 33.

Volkes', 254^a—57^a.

註三：「Man.」, 4^a.

註三：徒二38；又參二41；林前一13。

註四：「Apology」, 61.

註四：林前六11。

註五：Tertullian, "Baptism." 16.

註五：加三26，27。

註六：徒二38；又見八16，一〇46，一九5；羅六3；加三27。

註六：羅六4；西二12。

註七：「Apology」, 61; Ayer, p. 33.

註七：林前二14—17。

註八：Cyprian, "Letters", 73—74^a.

註八：林前二15—29。

註九：「Heresies」, 2:22^a.

註九：約三5。

註一〇：「Baptism」, 18.

註一〇：可一六16。

註一一：「Com. on Romans」, 5.

註二二：“Letters”, 58—64.

註二三：“Tertullian, “Baptism”, 18.

註二四：“7; Ayer, p. 38.

註二五：“Letters”, 75—69¹².

註二六：“Tertullian, “Baptism”, 6—8; “Corona”,

註二七：“Baptism”, 18.

註二八：“Smyrna”, 8; Ayer, p. 42.

註二九：“Baptism”, 17; Ayer, p. 167.

註三〇：“Baptism”, 15.

註三一：“Cyprian, “Letters”, 69—76.

3.

第十四段 聖餐

關於主晚餐教理之初期發展，上文已略有交代（見第四和第七段。）我們說過，在起初的時候，基督徒集合攏來「擘餅」一同會餐。自保羅時代起，人都以為這樣行是出自基督的吩咐，也是特意要紀念他和他的死。除了新約以外，在愛任紐時代，提及這事的有三種著作。其中以遺訓所述說的，最為原始的基督教情形。在這種情形之中，晚餐是一種簡單的感恩禮拜。禮拜時向上帝稱謝說：「藉着你的兒子，他已經賜給我們屬靈的飲食和永生。」「生命和知識」是由基督而來。但有一種較為神祕的解釋興起更早。約六47—58記着說：人若不喫基督的肉，不喝他的血，就得不着「生命。」就伊格那丟言，晚餐「是長生不死之藥，叫我們領受了可得不死，而且永遠活着。」（註一）游斯丁則宣稱：

「因為我們領受這兩樣，并非領受普通的飲食；乃是：正如同我們的救主耶穌基督因上帝的道得成肉身，為要拯救我們，有了肉與血；同樣，我們知道，我們所喫的餅，用上帝的道禱告祝謝之後，也使我們的血肉得着了變化的滋養，這樣的餅就是那降世成為肉身的耶穌的肉和血。」（註二）到了游斯丁的時代（一五三），晚餐聖禮不再是那初期教會的團體會餐了。愛任紐繼之而起，把第四福音和伊格那丟的思想更加擴張了，證明晚餐確能賜人「永生」。「因為那地裏所出產的餅，經過了禱祝之後，不再是普通的餅，乃是祝謝餐（Eucharist），其中包含兩種實質：一個屬地；一個屬天。我們的身體也是如此，領受了祝謝餐之後，不再是可敗壞的身體，但有復活得享永生的盼望。」（註三）當時神祕宗教也講與神會餐，因此分受神性，以上這些關乎聖餐的概念，有好些是出乎這些神祕宗教的講解，很難斷定；但無疑的，它們都是從同樣的思想習慣中生長出來的。我們可以說，到了第二世紀中葉，一種基督確實臨在聖餐之內的概念，已普遍流傳於教會中。這種概念起初在西方教會中較之在東方更加堅強，但最後連在東方也兀然堅立了。在初期基督教思想中，不但信徒都是「活祭，是聖潔的，是上帝所喜悅的。」（註四）連一切禮拜中的動作也有獻祭的意義。教會領袖們「把主教職務以內的事均獻為祭物。」（註五）一切平信徒都能「行善捐輸。」「因為這在上帝面前是蒙悅納的祭物。」（註六）晚餐特別是一種「祭物。」（註七）而且因為教會在領晚餐的時候，也為窮苦的人獻捐，於是

這種獻上祭禮的感覺，因見景生情，而大見增強。（註八）愛任紐寫作時期已不算早，然而在他的著述中，雖把聖餐很顯然的看爲「祭禮」，但他也將一切基督徒行動，都看爲有獻祭的特性。（註九）不過在當時基督教所處的世界中，各種宗教所講的祭禮概念是很窄狹的，是專指一件事。獻祭必須有祭司。至於祭司制一名詞，要到了特士良之世，方始普遍應用。（註一〇）

及至居普良之世，獻聖餐爲祭的教理，便已發展至於成熟了。「假如我們的主，我們的上帝，耶穌基督自己在父上帝面前作大祭司，第一次將他自己獻在父面前爲祭，又吩咐我們如此行，爲要紀念他自己，那末，那些仿效基督如此行的牧師，是真正執行基督這種職務了；而且假如牧師獻祭是接着基督獻上他自己的樣子獻上的，那末，他在教會中真正是獻上一個完全的祭了。」（註一一）基督敎牧師（祭司）當以在「祭壇前服務，獻上屬神的祭物」爲職責。（註一二）在特士良的時候，就有人用舉行聖餐來記念已死的人。（註一三）居普良以爲這樣「獻祭」與殉道的信徒有益。（註一四）又因爲晚餐有賜人生命的效用，所以嬰孩也領聖餐。居氏提及過此事。（註一五）這種獻聖餐爲祭的教理，也如同基督的血肉實際在餅酒裏面的教理一樣，興起於西方者，較東方爲早。要等到將近三〇〇年時，這個教理在東方教會中方普遍流行。由於這種教理的進展，不得不走入「大公」教會（即羅馬天主教會，譯者。）關於聖餐所持的見解裏面去，這種見解包括：（甲）聖餐這種聖禮，實有基督在內，（至基督

如何在聖餐酒餅裏面的研探，不到中古時代，不大爲人所重視，（乙）領受聖餐的信徒即領受基督，如此與基督聯合爲一，造成永遠不死的生命；（乙）聖餐也是獻於上帝的祭，引起上帝向活人死人開恩。把它作爲教理講，自然還有好些含糊之處，但到了二五三年的光景，所有後來羅馬教對於聖餐教理中基要之點，均已畢露無遺。

- | | |
|---|---|
| 註一： "Eph.", 20. | 註九： "Heresies," 4:17 ^b , 18 ^a . |
| 註二： "Apology," 66; Ayer, p. 34. | 註一〇： "Baptism", 17; Ayer, p. 167. |
| 註三： "Heresies," 4:18 ¹ ; Ayer, pp. 138, 139. | 註十一： "Letters", 62—63 ¹ . |
| 註四： 羅一：11。 | 註十二： 同上 29 ¹ 。 |
| 註五： "1 Clem.," 44; Ayer, p. 37. | 註十三： "Chastity", 11. |
| 註六： 來一：16。 | 註十四： "Letters", 33—39 ^a . |
| 註七： "Teaching" 14; Ayer, p. 41 | 註十五： "Lapsed", 25. |
| 註八： Justin, "Apology", 67; Ayer, p. 35. | |

第十五段 赦罪

當基督教創始之初，一般見解以爲『我們若認自己的罪，上帝是信實的，是公義的，必要赦免我

們的罪。」（註一）但也有些極壞的罪，是不能得赦免的，是「至於死」的罪。（註二）至於何謂「至於死的罪」，便不大清晰。有人以為是拒絕聖靈的罪。馬可記載基督的話說：「凡褻瀆聖靈的，卻永不得赦免，乃擔當永遠的罪。」（可三29）遺訓中有話說：「凡有先知受聖靈感動講道，總不可評論質問；因為任何罪均可赦免，惟有這種罪不得赦免。」（註三）不過一般見解，則以為不赦之罪為拜偶像、或離經叛道、殺人、以及放縱情慾。尤其拜偶像的罪，以為絕無生望。希伯來書的作者說：「把上帝的兒子重釘在十字架上」是罪大惡極的事，他以為沒有甚麼罪比這個還大（希六4—6，一〇26—31）
特士良所例舉的「死罪」有七：「拜偶像、褻瀆、殺人、姦淫、淫亂、作假見證、欺騙。」（註四）

到了黑馬時代（一一五——一四〇）雖說洗禮所洗除的祇是先前所犯的罪，但在受洗之後要犯了以上所舉七種的罪，均算「死」罪。而這種嚴峻的規定，以後又漸趨鬆懈。黑馬以為世界末日將近，不妨在受洗之後還讓人有一次例外的悔改機會。（註五）這種例外的悔改機會，連犯姦淫的罪也包括在內。（註六）然而在第二世紀當中，在各處教會中，實行總不如理論之嚴峻。愛任紐提到一個犯過姦淫的女子，如何「用盡她的全部時光當大家面前認罪」，然後纔被收回歸入教會。（註七）在特士良時代，人都以為在受洗之後犯了死罪，還有一次悔改的機會——「逃脫地獄的第二次救援」——「祇有這一次了，因為是第二次，不能再有一次了。」（註八）犯了罪的人要想重行收入教會，必

先當衆認罪，稱爲「*Exomologesis*」（即出來招認之意譯者。）「禱告禁食，悲傷懊悔，哭泣，向你們的主上帝哀呼；在牧師腳前屈身，向親近上帝的人屈膝。」（註九）但依當時教會一般情形看來，實際上并不如特士良所說的如此嚴峻。

犯了罪的人要表明悔改到甚麼地步纔算滿足了，可以重行歸入教會，這自然又成了問題。最初，人都以爲上帝把赦罪的權柄交給了教會全體。（註一〇）又以爲這權柄原是直接交給了彼得的，等到後來教會有了受職人員，於是教會職員也繼承了這權柄。（註一一）但很奇怪，結果是在實行上，教會與教會職員都有這權柄。還有一種人，就是爲道受過刑杖或監禁的信徒，因爲他們滿有聖靈的能力，所以人以爲他們也有赦罪權柄。（註一二）在這種情形之下，這權柄難免不被人濫用。那些爲道受過刑罰的人很隨便的施行赦罪。居普良在這事情上特別遇到了困難。（註一三）主教們自然要設法不許這些人濫用這權柄；但在教會遭遇逼迫的時期中，人都以爲這些爲道受過苦難的人是應該有這權柄的。由於宣赦，又連帶引起一個補贖的問題，就是說在施行宣赦之先，悔罪要以甚麼爲標準。但這問題的發展，不在這時期以內，要等到將近三〇〇年的時候，纔可找着解答。

那些犯罪之後而又悔改歸回的人，特別是那些犯淫亂罪的人（註一四）都算是例外的辦法，不過這種例外，久而久之也成了通行慣例了。後來那位擅權的羅馬主教加里斯都（二一七——二二二）

（見前第八段）因為從前他自己爲道受過苦刑，赦免過人的罪，用他個人的名義發出一道手諭，通告凡犯了放縱肉體性慾之罪的人，祇要正式悔改，他就赦免他們的罪。（註一五）這件事在擴張教皇威權的進程上最有關係，至少對於像特士良那樣嚴格主張禁慾的人，不啻一聲青天霹靂。在實際上，所謂『死罪』問題，教會中早有不同的見解和辦法，至於在教會領袖間正式發生衝突，這要算首開其端。

照一般人的判斷，背叛真道要算是最大的罪。這樣的罪，連加里士都也不承認有饒赦的可能。但經德修逼迫之後，對於這問題大起爭辯。在這次大逼迫之後，無數背叛了真道的人又求重行收入教會。二五〇年時，法邊主教爲道殉難於羅馬。對於如何處置那些背叛真道的人，羅馬教會中起了分裂。適當是時，又有一種因選主教而起的糾紛，雖說原與這問題無關，後來也牽涉到了這問題上。當時有一不大聞名的哥尼流，經大多數人選舉，竟作了羅馬主教，而該處鼎鼎大名的神學家諾窪天（參前第八段），反而落選。雖然如此，少數人依然擁護諾氏。多數人主張寬容那些背叛真道的人，而諾氏則主張嚴厲處分，於是教會分作二派。擁護諾氏的人自成一個教派，在羅馬帝國各處設立教會，其歷史延長至第七世紀。這一派人恢復了最初教會的慣例，凡犯了『死罪』的人，一概不准重入教會。不過這種辦法至終沒有行通。教會多數黨在羅馬（二五一）和加大果（二五三）兩處地方開過議會，准許叛道的人，在履行嚴格的補贖條件之下，仍得歸回教會。雖說到了丟克里田逼迫教會的時代（這

次逼迫發生於三〇三年）（註一六）這問題又引起爭執，雖說各處教會中處理這問題的辦法很久不能一致，然而二五一年在羅馬所通過的決議，要算這問題最後的解決。根據這決議，一切的罪均可赦免。那最初所定的，所謂至於死與不至於死的分別，在名義上依然存在，但自是以後，在實際上祇有大罪小罪的分別了。

註一：約壹一 9。

註二：約壹五 16。

註三：II: Ayer, p. 40.

註四："Against Marcion," 4^s.

註五："Maw", 4^s; Ayer, pp. 43, 44.

註六：同上 4^s。

註七："Heresies," 1:13^s.

註八："Repentance," 7, 12

註九："Repentance," 9.

註一〇：太一八 15—18。

註一一：太一六 18—19。

註一二：Tertullian, "Modesty", 22.

註一三："Letters", 17—26, 20—21, 21—22, 22—27.

註一四：Tertullian "Modesty", 22.

註一五：同上 1。

註一六：The Meletian Schism, Donatists.

第十六段 教會組合與高級低級的道德生活

在使徒時代，無疑的，組合教會的分子，必定全係富有經驗的基督徒。（註一）自然其中也有不良

分子，須受懲戒，（註二）但是保羅所描寫的理想教會，都是「一個榮耀的教會，毫無玷污皺紋等類的病。」（註三）教會應該如此，乃是自然之理。基督教在當時是一種新的信仰。凡接受這種信仰的人都經過了仔細的考慮，情願爲他們的信念犧牲。很有好久的時候，人都以爲凡在教會的人都是得救的。不過連在這時期中，教會中也有不肖的分子。黑馬所抱怨的就是這些人。除了新約之外，這要算是最老的一篇講章，然而它卻有現代的聲調：「外邦人聽見我們講述上帝的道，因爲其中滿含美麗雄偉，他們不覺爲之驚異；但後來，他們發覺我們言行并不相符。於是他們便開始說褻瀆的話，以爲我們所講的不過是閒談空論，自欺欺人。」（註四）雖說這些都是事實，但在理論方面，教會仍以完美無缺自命。要等到基督教的年歲老大了些，這種觀點纔不得不有些改變。到了第三世紀初葉，教會中興起了第三代的信徒，雖說他們的祖上都是富有靈性經驗的基督徒，但到了他們身上，不過奉行故事的守守禮拜，徒有基督徒之名而已。他們到底是怎樣的基督徒呢？他們固然不拜外邦偶像。社會也以爲他們是基督徒。有的在嬰孩時期即受過洗禮。他們在教會中有地位麼？因爲他們的名字登記在教會名冊上，他們自然是在教會中有地位的。但因爲如此，教會不啻是把它自己的意義改了，它不再是一個聖徒相通的社團，變成了一個救渡靈魂的機關。這種改變在羅馬主教加里斯都（二一七——二二二）的言論上就可以看得出來。他引用稗子與麥子的比喻來解釋教會，（註五）又把教會比作挪亞的方

舟，其中『潔淨的物與不潔淨的物』都有。（註六）今日基督、教界之分裂，都是由於對教會有兩種不同的觀點。

因為孟他努一派的人遭拒絕，又因為指望世界末日快來的信心冷淡，於是貪戀世俗的行爲瀰漫教會——這種趨勢在二〇二至二五〇年增加最速，因為在這時期中，外邦人之加入教會者最多。雖然，普通基督徒的生活雖漸形放任，禁慾主義卻應運而生，造成一種高等基督徒生活的標準。對於普通基督徒生活是不該過於奢望的。第二世紀前半期所作之遺訓中，有勸勉的話說：『假如你能完全負主的軛，那末，你便作到了完全地步；但如果你不能，祇作你所能的罷了』（6）黑馬（一一五—一四〇）說，一個人能以作到比上帝所吩咐的更好的地步，假如作到了這地步，也要得同等的賞賜。（註七）這種論調後來愈來愈甚。不過就在這種論調之中，也補充了一層區別，即所謂福音之『勸勉』與命令，這種區別，在特士良（註八）和俄利根（註九）的著述中都言之甚晰。

一切基督徒都要照基督教所命令的行事爲人，祇有那些立志度聖潔生活的人，纔需要基督教的勸勉。那些要有完全生活的人，特別在兩方面要接受福音的勸勉。基督對那富有的青年人說：『你若要做完全人，就去變賣你所有的，賙濟窮人，你就必有財寶在天上。』（註一〇）基督又曾宣告說，有的人『是爲天國的緣故自閹的』而且『當復活的時候，他們也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一樣。』

(註一一)保羅說：「對於那些沒有娶妻和寡居的人，我願他們常像我一樣就好。」(註一二)所以貧窮生活與獨身主義是基督徒的理想境地，卻不是一切基督徒所能作到的，但那些能以作到的人，自必有特殊的功德。基督教初期的禁慾主義，即以這兩種概念為出發點。到了第三世紀的末了，修道主義萌芽，這種制度也是建立在這兩個概念之上。因為教會受了職的人，要特作好的榜樣，不但在使徒後期中續婚是不為人所尊重的事(註一三)到了第三世紀之初，尚未完婚的人受了職之後，就不可再結婚了。(註一四)守獨身主義，貧窮生活，默想退修，這是基督徒所羨慕的理想生活，而且這樣實行的人很多。雖說這些人還沒有與社會脫離關係，但可說他們是已經走上了修道主義的路上。因為這種出奇立異的生活，致使普通一般努力度基督徒生活的精神消沈下去了，這是一種不幸的結果。

- 註一：羅一七；林前一二；林後一四；一四。
- 註二：例如林前五 1—13。
- 註三：弗五 27。
- 註四：2 Clem., 13。
- 註五：太一三 24—30。
- 註六：Hippolytus, "Refutation," 97。
- 註七："Sim", 52³。
- 註八："To My Wife", 21。
- 註九："Com. on Romans," 3³。
- 註一〇：太一九 21。
- 註一一：太一九 12, 二二 30。
- 註一二：林前七 8。
- 註一三：提前三 2, 又參黑馬所著 "Man.", 4, 反對一切基督徒續婚。
- 註一四：Hippolytus, "Refutation," 97。

第十七段 休養生息時期——二六〇——三〇三年

二六〇年，加烈努出了一道上諭，停止逼迫教會，自是年以後之四十年中，實際上教會常享安寧。但就法律的立場講，在這時期中，教會并不較以前多有保障，而且明哲有爲的皇帝奧熱良（二七〇——二七五）據云就有復興逼迫教會之意，不意死期忽臨，未竟其志。大概在他未死之先，沒有甚麼仇視教會的表示。所以在這時期中，基督教生長得最快。到了三〇〇年的時候，基督教在帝國各處均立下了根基。雖說它的分佈不大均勻，但在那些政治上重要性的區域，如小亞西亞、馬其頓、敘利亞、埃及、北非州、中部意大利、南部高盧和西班牙，基督教都是很佔勢力的。在這時期中，基督教在社會所佔地位也有不少進步。許多政府裏面高級官員以及爲皇室服役的人，都在這時期中加入了教會。而且最重要的一件事，就是在這時期中，基督教開始了大規模的輸入於軍隊裏。當二四六——二四八年時，克理索責難教會，說基督徒不願服軍役，俄利根也祇好爲教會答辯說，基督徒爲皇帝禱告，視他成功，這種服役，要算比當兵更好。（註一）俄氏又要爲基督徒辯護，解釋他們何以不入仕途。（註二）雖說基督徒在羅馬軍隊中當兵的老早就有（註三）但俄利根在二世紀中葉所陳述的，卻足以代表當時一般基督徒的輿情。到了這個世紀之末，在輿情與實行兩方面，都起了很大的變化。

在這時期中，雖說基督教的生長最速，但它與世界同化的程度也隨之大增。要知道這種同化到了甚麼地步，祇舉一例，便可概見。在西班牙之厄勒維拉——現稱格拉那達——所開的一次會議（約三一三）通過了一種辦法，准許那些穿過外邦祭司制服的基督徒官員，祇要他們沒有實行獻祭，或付過祭物捐，施行兩年補贖之後，便可重入教會。（註四）

如果把這時期的後半期與第三世紀的前半期比較起來，就著作的生產而言，就神學思想的創作力而言，均屬望塵莫及。屈指可數的幾個著作家，都不是第一流人物。最顯著的要算丟尼修。此人乃俄利根門下，在亞力山大作過主教（二四七——二六四）也繼承其師之後作過該處著名神道學院院長。俄利根的學說因着他的著述大得傳揚，而且在東方教會中，他的神學思想亦大受推崇，因為他對於當時盛傳東方的撒伯流主義，攻擊不遺餘力。他時常寫信給他屬下的聖職人員，因此便成了一種習慣，後人多有仿效的，在他的書信中，他叫他們注意遵守復活節期。這種守復活節的習慣後為各大主教區仿而行之，推而廣之；各處教會領袖多以此勸勉教會，又以此為界說教理，引起爭辯的工具。除了丟尼修所攻擊的撒伯流主義之外，還有撒摩撒他的保羅在安提阿力倡動力的神格唯一說，此說流行該處一帶地方直到二七二年（參前第八段）這位富有行政天才的主教，在帕勒米拉女王則諾比亞統制之下頗有地位，因安提阿屬此女王轄境之內，但後來她的政權為皇帝奧熱良所罷

免。反對保羅的人無法奪去他的禮拜堂產業，祇得求告皇帝奧熱良，由奧熱良判爲着「意大利及羅馬城諸主教判決該產業之所有權」應歸誰有。（註五）當時奧熱良之如此裁判，無非是政治的權變，但是基督徒把這件事上訴於皇帝，而皇帝又將此事交由羅馬主教判決，其中關係教會是很重大的。

講到這時期中之安提阿，又叫我們連想起來一位名路迦諾者。此人在該城中創設了一所神學校。他是一位長老（牧師），對於那反對撒摩撒他保羅的安提阿神學派，他表示疏遠的態度，在那裏講學，約自二七五年起，至三〇三年止。在三二二年時爲道殉難而逝。除此以外，關於此人之一生，別無可考。亞流與尼哥美地亞的俊西比烏都是他的門人，因此令人猜想，也許後來亞優二氏之學說思想均由此人傳授。他也像俄利根一樣，專好研究聖經訓話註疏之學，但不大喜歡採用那位亞力山大名師所慣用的寓意法。無論研究經文，或研究教理，他所用的方法都是較爲簡單的，屬於文範的和歷史的方法。

註一 · "Celsus", 87.

註二 · 同上 87.

註三 · 參見 Tertullian, "Corona", 1.

註四 · "Canon", 55.

註五 · Eusebius, "Church History," 7 301.

第十八段 對抗的宗教勢力

在三世紀的後半期中，米特拉教的勢力，在當時帝國中，可謂盛極一時。當時舉國上下崇拜米特拉為至尊無對的太陽神，軍士由熱心崇拜，皇帝亦然，因為他們都是出身於行伍。在當時之宗教世界還有兩種其他重要勢力。一種為新柏拉圖主義，這主義創始於亞力山太城的撒迦安摩紐（？——約二四五）但實在把這主義發揚光大的要算普羅提諾。普氏約當二四四年移居羅馬，繼普氏而導領這主義的有坡非留（二三三——三〇四）。新柏拉圖主義無非將柏拉圖思想作成泛神神祕的講解。上帝就是絕對的存在，完全無缺的，是一切低級存在的源頭。好像俄利根神學中所講的洛哥斯一樣，這主義所講的諾儒斯（*νοῦς*）亦自上帝湧流而出（諾儒斯意謂精神或靈智——譯者）。由諾儒斯生出世界靈魂，由世界靈魂生出個人靈魂，物質也是出自世界靈魂。如此由上而下，每一層，劣遊一等，因為每一層，實有較少一份——完全無缺的上帝最上，一直降下來，到了物質的階層，可謂降到了極低劣境地，因為把物質比較上帝，簡直是虛無滅沒。新柏拉圖主義也如同一般後起的希臘哲學一樣，在道德上說，都是主張禁慾的。所謂靈魂得救，就是用神祕的默想，靈魂上升到上帝那裏，直到它與上帝合為一體，便算完全得救了。新柏拉圖主義影響於基督教神學者甚大，尤以與古

斯丁的神學為最顯著。然而創建這主義的人，并非善於組織，所以它後來終於是一派少數人的思想學理，與普通一般的大多數不發生關係。

但第二種宗教勢力就大不同了。這種運動稱為摩尼教。創設這教的人名摩尼，以二一五或二一六年，生於波斯，開始在巴比倫傳道為二四二年，到了二七六或二七七年，便被人釘在十字架上。摩尼教確立在古代波斯二元論之上，極富於混合思想。它裏面包括有祆教（瑣羅亞斯德教）、佛教、猶太教、和基督教各種成分。光與暗，善與惡，永遠敵對競爭。它講心靈與物質的關係，講得救，很有些與諾斯底主義接近。從本質上說，人是在惡的境界，囚禁在一個物質的監獄中，其中也有少許光明禁錮着。這樣說來，人要得救，必先正當的了解這種禁錮的情形，情願回復到光明的境界，用極端禁慾的方法，拒絕一切黑暗境界的生活，尤其是肉體上的食慾與願望當深惡痛絕。它所主張的禁慾主義雖極嚴峻，但它所倡的崇拜儀式卻極簡單。它的教徒分為二類：一類稱為完全信徒，實行極其嚴格的教規，這樣的人總是少數；一類稱為聽道信徒，他們雖說接受各種教訓，但在實行上很寬鬆——這樣的分別，很有些像教會中之修道士與普通基督徒。它的組織可稱周密，權力集中。摩尼教實在是基督教的勁敵。在羅馬帝國中它的傳佈極速，為它所吸引的，不但是許多米特拉教徒，也有基督教諾斯底各派分散的信徒，及其他崇拜早期異端的人。它的生長力以第四第五世紀為最大，而它的影響所及，至於晚近

的中古時代，其間許多教派，例如迦他利派，都是由於它的教理一脈相傳下來的。

第十九段 最後的掙扎

二八四年丟克里田作了羅馬皇帝。他的出身極其微賤，大概他的父母是作奴僕的。但後來他投身行伍，屢立奇勳，於是為他的同僚所擁戴，黃袍加身。他雖出身行伍，但他極有行政天才，他決意要把當時的帝國整頓起來，增強國防，防止軍人推倒皇位的陰謀，加強國內行政的效率。為要達到這些目的，就在他登位的翌年（二八五）委派與他舊日同僚的馬克西勉努在西方攝政。與他自己一樣，同有奧古士督的尊號。為要加強軍事效率，又在二九三年，他又指令二人為「該撒」一為康士坦丟克羅如，使之鎮守萊茵河邊境，一為加利流，使之鎮守多瑙河邊境。這兩位大員，後來都有繼承皇位之權。在丟克里田堅強手腕總攬之下，他們四人的合作可稱和協。

對於內政，丟克里田也有徹底的改革。從前共和時代所流傳下來的制度，以及參議員一類的勢力，均掃蕩無遺。好像後來的比散田朝一樣，皇帝變成了獨裁君主。各行省的疆域又重新劃定過；羅馬不再是帝國的首都，丟克里田把他的行宮搬到小亞細亞的尼哥美地亞去了，因為他以那地較為適中。以品格而論，丟克里田是個粗魯而固執的異教信徒，雖位居至尊，仍不脫去丘八習性。

在這樣一個有組織統治才幹的人眼光中，一個組織嚴密的教會，在政治上是個嚴重問題。在他看來，當時的教會是好像一國政治機構以內之另外一個政治機構，而他對於這個教會機構無權統治。雖說基督教會從未發動政治革命的陰謀，而且基督教對於政治問題老不感覺興趣，但教會發達最快，人數、勢力均有驚人的增添。在這種情形之下，一個想要大權獨攬的統治者，可採取兩種手段對付教會：一種是威脅教會，使之屈服；一種是與之妥協，結為同盟，藉以在政治上操縱教會日漸增強的勢力。後來康士坦丁所採取的，就是後者一種手段；至於丟克里田不得不試用前者一種，因為他的宗教觀點如此固執，決無與基督教妥協的可能。東方的該撒加利流，對於基督教的態度更加敵視，丟克里田受他的慫恿也不少，好些逼迫教會的計劃都是由他建議。而且基督教的發展在當時既屬驚人，於是一切受它威脅的異邦宗教都團結一致，羣起反抗；而丟克里田及加利流二人則加緊皇帝崇拜與古代神祇崇拜的強制。

雖然，丟克里田還是不敢急於行動。一連急下三道逼迫教會的上諭之後，到了三〇三年二月初旬，設下密謀，把一切軍營中和皇宮中任職的基督徒人員盡行革職。又吩咐把教堂拆毀，把聖書收沒，把聖職人員囚禁起來，又用嚴刑強迫他們獻祭。到了三〇四年，又下第四道上諭，吩咐一切基督徒獻祭。這就進入了一個可怕的逼迫時期。正如在德修逼迫教會的時期一樣，此時為道殉難的基督徒甚

多，而畏縮退卻的也不少。但一般輿情，并不如以前逼迫教會時期之仇視。因為社會認識基督徒之為人，較深於前。當時執行刑罰之權，操之於各州府縣的知事，所以教會遭遇逼迫之嚴重性，亦隨各處知事的態度為轉移。在意大利、北非洲、以及東方各地，施行刑戮，甚為殘酷，而在高盧與不列顛各地，因為「該撒」康士坦丟克羅如的態度友善，執行寬鬆，雖說教堂亦遭拆毀，但基督徒從未有身受刑戮的。因此，他的聲望日高，為他兒子康士坦丁造成機會不少。

三〇五年，丟克理田自動退位，與他分疆而治的馬克西勉努亦不得不隨之退位，自是以後，這碩大複雜的羅馬政權，不復為一人獨攬了。康士坦丟克羅如與加利流登位為帝，各自擁有「奧古士督」的尊號。但「該撒」之職，卻沒有歸給康士坦丟克羅如與馬克西勉努之子，反歸給加利流的兩個侍臣：一名瑟維如斯；一名馬克西米努達雅。逼迫教會之事，此時在西部各處，幾已全部停止，而在東部各地反變本加厲。康士坦丟克羅如死於三〇六年，約克駐防軍擁立他的兒子康士坦丁為帝，利用這一部軍力，康士坦丁強迫加利流立他為「該撒」，統治高盧、西班牙及不列顛各地。未幾，馬克西勉努之子馬克森丟推翻了瑟維如斯，而自立為意大利和北非洲一帶地方的統治者。於是康士坦丁與馬克森丟為統治西部帝國互相逐鹿爭雄。但其間還有加利流侍臣名理吉紐者，佔領有前瑟維如斯所統治的一部分土地。

在西部糾紛尚未解決之前，加利流會同康士坦丁與理吉紐，於三一一年之四月間，下一道上諭，寬恕各處基督徒，不再加逼迫，『祇要他們不作甚麼違反規條的事。』（註一）加利流前此雷厲風行，逼迫教會不遺餘力，今一旦下此上諭，到底是何原因，實難得知，無論如何，不免有些出乎勉強，也許因為他看明了逼迫教會之失策，也許與他病在垂危的心理有關。加利流已經臥病有好長的時期了，病勢日見沈重，性命眼見難保，到了無方投靠的地步，也許他指望從基督徒所拜的神那裏得些拯救。上諭中也有勸勉各地基督徒為他自己和康士坦丁與理吉紐禱告的話，更可見這種猜測之非憑虛構。不過上諭一下，不到幾天，他便一命嗚呼了。

加利流死於三一一年之五月。他死之後，爭奪帝位的共有四巨頭。康士坦丁與理吉紐因彼此利害攸關，結為一個勢力；馬克西米努達雅與馬克森丟亦因同樣關係而結合為一。達雅在亞西亞與埃及各地又急速的燃起了逼迫教會之火。馬克森丟雖無意於逼迫教會，但是個極堅決熱烈的異教徒。康士坦丁與理吉紐自然是與基督徒表同情的。而且康士坦丁也充分的利用了這種同情。至於說他是否已在此時自願作基督徒，卻無從斷定。就遺傳方面說，他原是對基督教很表親善的。三一一年之上諭，他也是聯名簽署之一。就他的軍力說，他是決難與馬克森丟爭雄的。在一種雙方勢力大相懸殊的情形之下，無疑的他是有指望着基督徒所拜的上帝可以作他的援助——也許在這時候，他還沒

有想到基督教的上帝就是世上獨一無二的真神。至於他後來在異象中看見過一個十字架，上面寫着「靠此得勝」的話，大概是一種有心或無心的杜撰。但當其侵入意大利時，他已有幾分是基督徒了，這卻是事實。他在意大利北部長驅直入，可謂戰無不勝，攻無不取，直到他與馬克森丟以短兵相見於羅馬附近之薩克沙若補拉。此時馬氏屯兵羅馬城外，兩下軍旅對敵，僅有提伯爾一河之隔，其上僅一橋可通，名麥勒危安橋。就在這樣一種最後勝利間不容髮之中，於三一二年之十月二十八日，成功了歷史上最著聲色的一回戰事，康士坦丁得勝了，馬克森丟戰敗陣亡。從此，西部帝國全入康士坦丁一人之手。他相信他所得的勝利全由基督教的上帝而來，於是他作基督徒的信念日益堅決。自此以後，雖說國幣上還是鑄着異邦標幟，他自己依然保持最高祭司長之職（羅馬宗教之職——譯者）但凡事都取基督徒的行動。

大概是在三一二年，在米蘭地方，康士坦丁與理吉紐聯合下了一道上諭，許基督教有完全的自由；但就東部帝國官員而言，不過奉為理吉紐所頒一紙公文而已。（註二）這次上諭不像三一一年所頒，僅含有容讓基督教生存的意義；但也沒有到立基督教為國教的地步。但這次上諭宣布了個人良心絕對自由的權利，給與基督教法律上的保障，使與羅馬帝國以內任何宗教立於平等地位，又恢復了從前逼迫時代一切被收沒的教會財產。當時雖說還有馬克西米努達雅逼迫教會，但於三一三年

之四月間，在亞得良堡附近，達雅爲理吉紐所戰敗，不復再起。在基督徒眼光中，這次戰爭結果不啻麥勒危安橋第二。雖然，一國二君，終於勢難兩立。到了三一四年，康士坦丁與理吉紐也不得不以兵戎相見，結果是理吉紐戰敗，退守領土僅佔全國四分之一。既與康士坦丁失和，於是理吉紐一改從前對基督教所示睦誼，且由仇視而進於逼迫教會。等到三二三年，理吉紐完全戰敗了，政權盡失，於是基督徒羣相慶幸。康士坦丁從此統一羅馬全境，獨攬大權。教會從此解放，大享自由。因爲教會信仰誠篤，組織堅強，所以它能經過那茫茫崎嶇危途，終登坦道。但是，它雖化仇爲友，在形式上享受自由，然而它的此後命運，又大都掌握在羅馬皇室之手，教會國家從此相依爲命，兩下結成了不解之緣。

註一 · Eusebius, "Church History," 8:17; Ayer, p. 262.

註二 · Eusebius "Church History," 10:5; Ayer, p. 263.

第三期 帝國教會

第一段 局勢改觀

從康士坦丁純粹的政治頭腦着想，要國家完全統一，必有賴乎基督教，基督教的進程，也就是帝國統一的進程。羅馬帝國既然祇有一個皇帝，一部法律，一切自由民祇有一種公民制，也祇該有一種宗教。但康士坦丁是不尙急進的。當時基督徒的分佈并不均勻，大概居東部者較多於西部。而當米蘭上諭頒佈之時，准許全國基督徒享有平等自由之權，他們的數目仍佔最少數。在第三世紀末期中，教會暫享安寧，信徒人數也增加很快；到了它受帝國特殊優待的時候，人數之增加則可謂一日千里。康士坦丁所給與教會的便利，是毫無遲疑吝色的。當時公民之富有者，所負國家捐稅甚重，而依康士坦丁早在三一一年所頒法令，教會受職人員均免徵收此類捐稅。（註一）到了三二一年，教會享有接受遺產的權利，從此教會已被承認爲社會法團之一。（註二）同年，城市居民禁止在主日工作。（註三）三一一年，異邦宗教之私人獻祭一概禁止。（註四）贈送教牧禮物之風盛行，得皇家主持而建築的教堂，遍於羅馬、耶路撒冷、伯利恆各處。但在這一切之上，關係最大的要算遷都於重建的比散田。康士坦丁

稱此新都爲新羅馬，但人們爲推尊他個人起見，即以他自己之名以名此城，稱爲康士坦丁堡。雖說遷都之用意完全是政治的與軍事的，但在宗教方面，它的關係也很大。因自三三〇年之後，全國發號施令的首都，乃是個異邦宗教勢力甚小，而基督教勢力最大的城區。在另一方面，那仍居故都的羅馬主教地位反形顯耀，爲西部拉丁民族所推尊——此事對於將來羅馬主教地位提高大有關係，因爲這是康士坦丁所從未意料到的，因爲它的意義是靈性的，而非政治的。康士坦丁對於教會所施的恩情，雖屬豐盛熱烈，但他之所謂教會，祇是那經教職階級組織周密的「大公」教會，至於那些「異端」教派，在當時爲數不少，卻莫想分受絲毫惠益。

假如基督教要成一種統一帝國的因素，必須有一個統一的教會；但康士坦丁眼見當時教會之統一性大受威脅。在北非洲，由丟克里田之逼迫引起了一種分裂，其中原因複雜，也與人事有關，好像半世紀之前，因諾窪天在羅馬所發生的分裂一樣（見第二期第十五段末）。該地教會分成兩派，互相敵抗。照嚴格派說，加大果的新主教開其良努於三一一年時所受聖職是無效的，因爲給他授職的人犯過死罪，當教會遭逼迫時，毀壞過一些聖經。因爲不承認他所受的聖職，於是另選一位主教名馬約利努者與之對抗。三一六年，繼馬氏而爲主教者，乃才能傑出的大多納徒，後來這一教派的人，即因此人得名，稱爲多納徒派。三一三年時，北非洲「大公」教會的教牧界受了康士坦丁的津貼，（註五）

而多納徒派毫未分享此種權利，他們遂向皇帝上訴。同年，在羅馬又開了一次會議，反對這一派人；而兩下糾紛從此愈形劇烈了。自從此次會議之後，康士坦丁對於一切教會糾紛，定下了一種舉國一致的办法，就是在帝國監視之下，用國家公款召開會議，由教會自身解決糾紛問題。他不久又在高盧南部之亞爾勒地方，召集在他統治以下的各處教會領袖，舉行一次會議。這次會議很大，時期是在三一四年。這次會議宣布多納徒派違反正道。又承認教牧界所受聖職總是有有效的，無論授職者爲人如何。這次會議也承認宣講異端的人所施洗禮爲有效，又公布須遵守羅馬規定的復活節日期。（註六）多納徒派又把這些事向皇帝提起上訴，在三一六年，他駁斥他們所上訴的無理。但他們不服，於是他們的禮拜堂被封閉，主教們被放逐遠方。從此展開一幕基督徒自相逼迫的悲劇，鬧得北非洲教會『雞犬不寧』。但由這種事態所引起的結果，康士坦丁甚不以爲然，於是在三二一年下令，吩咐把用武力解決糾紛的方法一概取消。此後，多納徒派的勢力增加甚速，他們自命爲唯一真實的教會，祇有他們的教牧界未犯任何『死罪』，祇有他們的聖禮是有效的。這一教派的勢力蔓延於北非，直到回教徒侵入時，方始消沒。

註一：“Order Theodosianus”, 1627; Ayer. “Source Book”, p. 283.

註二：“同上 1627; Ayer, p. 283.

註三：“Codex Justinianus” 3:12⁹; Ayer. p. 284.

註四：“Codex Theodosianus” 9:16⁹; Ayer p. 286.

註五：Eusebius, “Church History”, 10:6; Ayer. 281.

註六：參 Ayer. p. 291.

第二段 自亞流派的糾紛至康士坦丁之死

由亞流派而引起的糾紛，較之多納徒派倍加嚴重。我們在前面曾經說過（見第二期第七段），因為有特士良與諾窪天二人的著作，西方教會已經一致承認，基督與上帝在實質上是合一的，但東方教會對這問題仍異見紛紜。在東方教會中，俄利根仍不失為神學思想界之盟主，而他的學說就與這實質合一的思想有些出入。他固然倡聖子自永遠而生之論，但他也將基督講成一位次等的神，等於受造之物。在安提阿一帶，嗣子論的思想趨勢頗為猖獗；而在埃及又有撒伯流主義流行。而且東方教會較之西方在神學思想上更多玄想臆測，從而辯論之風益熾。在第四世紀中，無疑的，理智的能力，在說希拉話的人中，較之在說拉丁話的人中，更多活動。

各種不同的見解，實係引起糾紛的原因。但在實際上，糾紛起於亞力山太。約在三二〇年，該處主教亞力山大（三一二——三二八）與亞流之間起了衝突。亞流是安提阿地方路迦諾的門人（見

第二期第十七段，)是主持保加理堂的牧師。此人年歲已高，學富而才多，生活虔敬，乃一代知名的講道師。因神格唯一之說流行於安提阿一帶地方，不得不引起他注重於上帝神格之統一性與自足性。他也是俄利根的門徒，發揚這位亞力山大大師所講的，基督乃受造之物。基督既係受造，所以他不與上帝同一實質，但與其他受造之物一樣，是由「無物」之中被造而成。雖說是一切受造之首生者，世界也是藉着他被造而成，但他并非永遠常在的。「子有始，但……上帝無始。」(註一)在亞流看來，基督誠然是上帝，就一方面看，這也是說得過去的，但他是次一等的上帝，並非與父上帝同體，也不是永遠常在的。在神成人身之中，洛哥斯進入人身，取人之理性心靈而代之。就亞流的思想說，基督不全是神，也不全是人，乃是神人之中的第三者。他的思想學說不滿意於人，全在這一點。

亞力山大主教卻受了俄利根神學思想另一方面薰染。他看子是永遠常在的，在本質上與父同樣，并非受造。(註二)他的見解也許沒有發揮得十分清楚，但無論如何，總可看出來他是與亞流顯然不同的。爭辯在他們當中興起，顯然是由亞流首先發難。後來愈來愈兇，約在三二〇或三二一年，亞力山大在亞力山太召集了一次會議，把亞流及其同黨均定為傳講異端。於是亞流乞援於其路迦諾同門，和大有權勢的尼哥美地亞主教優西比烏。後來他得此人庇護甚多。亞力山大各處修書，致函於其同僚主教，亞流借優西比烏之勢亦不示弱，為他一己立場辯護。於是東方教會中，為此事鬧得

『滿城風雨』

當康士坦丁戰敗理吉紐而統一東西兩部帝國之時，正當上述糾紛發軔之始。這種糾紛大大威脅教會的統一，在他看來，這是了不起的嚴重問題。於是康士坦丁特派他的教務顧問，西班牙科爾多窪的主教和修帶着皇帝自己所修的書，往亞力山大去，向該地教會解釋，說明這種糾紛乃『無謂之爭』，勸他們雙方讓步，言歸於好。（註三）但這次調和，用意雖善，而手段笨拙，所以終歸徒勞。故康士坦丁不得不採用他上次為解決多納徒糾紛，在亞爾勒地方召開會議的辦法來辦理此事。於是他召開了一次全國會議。前次在亞爾勒召開會議時，他祇能召集在他統治以下的各處教會。現在全國已歸他一人統治，所以他所召集的乃全國各處主教。原則雖與前次會議相同，但因此時康士坦丁的政權已統轄全國，所以在尼西亞所召開的會議，可算為教會第一次大議會。

這教會第一次大議會，於三二五年之五月，開會於尼西亞，在基督教遺傳上，其地位之重要，可謂首屈一指。赴會主教及其隨從教牧等之旅費均由政府開支，但隨從教牧人等在議會上無表決權。就人數言，東方教會佔絕對多數。到會主教將近三百人，其中來自西方教會者僅六人。至論到會主教們的思想見地可分三派：一派為完全擁護亞流主義者，以尼哥美地亞之優西比烏為領袖。此派人數不多。在另一方面，又有少數人擁護亞力山大，他們的情緒也是同樣的熱烈。但大多數的人，對於所爭執

的問題，大都是模稜兩可，毫無成見，這多數派以教會歷史家，該撒利亞的優西比烏爲領袖。有一位不大同情於這次會議的歷史家，稱這些多數派爲頭腦簡單的笨伯。（註四）他們卽有主張，亦不過以俄利根的整個思想爲依據，不節外生枝，或斷章取義。在會議上佔顯赫地位的自然是皇帝康士坦丁，他雖尙未受洗，不算正式教友，但因他的地位與人品均極特出，所以備受會衆歡迎。

會議開始未久，亞流一派的人卽提出一種信經，但未經採納。於是該撒利亞的優西比烏把他自己教會的一種信經提了出來，以供參考。這是一個甜蜜溫和的信經。這信經成於爭辯未起之前，所以對於一切引起糾紛之點，均無肯定的表示。但在這次會議上把這該撒利亞信經增補得改頭換面，加入了幾個極關緊要的說法，如：『乃生，而非造。』『與父一體 (homoousion, ὁμοούσιον)』又把幾個符合亞流一派思想的說法特意刪除了，如：『他并非無始的，』『他是從有始之物而被造。』後來在神學上所用名詞，如本體，實質 (Ousia)，實體 (ousiastic) 等就是代替這些說法的。羅弗斯已經證明，（註五）這種修改是由乎西方教會思想的影響，而且無疑的最多受了科爾多窪的和修思想的影響，這種思想是皇帝康士坦丁所贊成的。特別是『一體』這個字，雖在安提阿會議上，因爲反對撒摩撒他的保羅拒用這名詞，但在拉丁文中早已認爲正道，且是第二世紀哲學的慣用名詞。（見第二期第八段）就是亞他那修自己，在最初爲尼西亞信經辯護的時候，也不多用這名詞。至於康士坦

丁的用意不難推測。純然以政治的眼光來看，如果有一種公認的信式爲東方一部分教會所承認，同時又能爲西部帝國所接受，這自然是他所樂於主張的。這要比一種信式，雖爲一部分東方教會所承認，卻爲全部西方教會所否認，在政治上有利多了。尼西亞信式可以說全是由於康士坦丁的主使所促成。至於他是否了解其中含義，這是極可懷疑的。他對於教會所爭執的問題，他急於要找一種統一的解釋，這種解釋他相信已經找着了。在他監督之下，全體出席主教中，祇有二人不肯承認這種信式。康士坦丁將這二位主教及亞流自己均逐出境外。他運用政治的力量，顯然的使教會統一了，而且有了一種從未有過的信條，大有普世教會一致公認的氣概。

除了製定一種公認的信經而外，尼西亞會議又編訂了一些重要的關乎教會懲戒的律例；因爲這些律例之規定，那些逃往埃及加入了墨利托派的人可以回來。又爲諾窪天派的人留有餘地，也規定了一個全教會一例共守的復活節日期。

尼西亞會議閉幕之後不久，東方教會中對於「一體」這個字即大肆攻擊。這也不足爲奇，因爲這個信經原是用強迫製訂而成。就失敗了的亞流一派人說，這自然是件可厭的事。卽就一般推尊俄利根學說佔大多數的溫和派而言，這信經也一樣令他們不滿意，因爲他們看這信經所代表的好似撒伯流一派的思想。連尼哥美地亞主教優西比烏以及那同情於亞流的尼西亞主教提阿格尼雖說

當時不得不簽署承認，後來卻表示反抗至於此極，以致康士坦丁將他們驅逐出境。但到了三二八年，他們又回來了，大概是由於皇帝的姊妹康士坦斜從中調解的緣故。回任以後不久，優西比烏便大得康士坦丁信用，在東方教會領袖中地位最高，於是他便利用這種勢力來提倡亞流的學說。尼西亞信經既然發生這些反動，所以那實在的戰爭并不在那次會議上，乃在那次會議結束以後之數十年中。

在這時期中，擁護尼西亞信仰的最大功臣漸露頭角。此人即亞他那修。亞氏約於二九五年生於亞力山太。當亞流學說最初引起爭辯之時，亞他那修在教會中僅居執事地位，作主教亞力山大之私人書記。他以書記地位隨主教赴尼西亞會議，等到三二八年時，亞力山大死了，他就作了亞力山太的主教——在他作主教期中，頻遭各方攻擊，五次被逐出境，死於三七三年。亞氏雖非神學大思想家，卻有偉大的人格。他生在一個人人爭取朝廷寵幸的環境中，他還是堅持一己信念，毫不趨炎附勢，尼西亞信仰之終於制勝，大都當歸功於他，因為當時西方教會中尚無傑出的神學家。在他看來，這問題簡直是關係靈魂得救的問題。他能叫人實在感覺這問題是如此重要，這就是他力量偉大之處。自從小亞西亞一派思想開始流傳之後，所謂得救，照希拉思想的概念來講，是變化這有罪待死的人生，成爲屬神的有福的永遠不死的人生——即永生之分授（見第一期第七段末。）如果要將凡人變化而爲神性，祇有實在的神格，與完全的人格，在基督裏面聯合爲一，此事方可完成，方可藉着基督成全在

他的門徒身上。正如亞他那修所言：「他（基督）成爲人，爲叫我們得成爲神。」（註六）在他的思想中，亞流派的重大錯誤，乃是失落了真正得救的基礎。亞他那修思想穩健，態度堅決，擁護尼西亚信經一派的人得此領袖，可謂幸事，因爲其他領袖，如安居拉主教馬爾克路、安提阿主教優斯他，在神學思想上均有疵瑕，且爲人所指爲犯有撒伯流派之思想嫌疑。

尼哥美地亞的優西比烏不久發現了亞他那修是他真正的仇敵。要康士坦丁公然廢棄尼西亚信經，自然是辦不到的，但優西比烏想，如果把擁護那信經的領袖推翻了，也就等於把那信經廢棄了。在三三〇年，他利用政治上和神學上的爭執，想要把優斯他丟定罪。優西比烏一派的人決意要將亞他那修撤職，而使亞流復職。在優西比烏尚未回境之先，亞流即已回來了，當時他便趁勢編定一種信經，上呈於康士坦丁。這信經措詞備極慎重，避免一切引起爭執的字句。（註七）就康士坦丁未曾受過神學思想訓練的頭腦言，這好像是一種滿意的調解，也表明亞流有心謀和。於是康士坦丁下令，命亞他那修將亞力山太的職位讓與亞流，但亞他那修不肯照辦。因爲亞他那修這種驕矜犯上的行爲，於是康士坦丁纔知道這次爭執之難於得到和平解決，都是因爲亞氏性情固執剛愎有以致之。是時康士坦丁在耶路撒冷所建聖堂將行祝聖典禮，主教們先會集於推羅，以後又改集於耶路撒冷，因優西比烏從中斡旋，於是在三三五年，一致決議，恢復亞流職位，而當是年之末，康士坦丁下令將亞他那修

放逐於高盧。事後不久，這些主教們又將安居拉主教馬爾克路撤職，定他有傳講異端的罪。這樣，擁護尼西亞信經的中堅人物均被打倒，於是優西比烏積極進行恢復亞流的地位；誰知正當復職大典行將舉行之前夕，亞流忽告身死（三三六）以風燭之年，而遭此精神極度的刺激，也許這就是他致死之由。

康士坦丁死於三三七年五月二十二日。當其死時，雖說尼西亞所定信式并未公然推翻，但在實際上，等於無形消滅。康士坦丁臨終前不久，召尼哥美地亞主教優西比烏爲之施洗。他一生爲教會所成事業可謂空前未有；但這些事也并非全與教會有益。逼迫止息了，教會大享昇平，因爲上行下效，於是教會人數劇增，在外表上這些都是好的現象；但那些先前祇在教理上發生的爭執，現在卻成了極關緊要的政治問題，而且皇帝在教會事務上大權獨攬，這是教會前途不祥之兆。但依羅馬帝國的憲章來講，像康士坦丁這樣的皇帝作了基督徒，也許這些事都是無可避免的結果。

註一 · Arius to Eusebius, Theodoret, "Church

History," 1st; Ayer, p. 302.

註二 · Letter of Alexander in Socrates, "Church

History", 1st.

註三 · Letter in Eusebius, "Life of Constantine,"

261-72.

註四 · Socrates, "Church History", 1st.

註五 · Reulency Klopadije fur prof. Theol. u.

Kirche, 21st11^s.

註六 · "Incarnation", 54st.

註七 · Socrates, "Church History", 1st; Ayer, p.

307.

第二段 康士坦丁死後爭辯之開展

康士坦丁死後，帝國全境爲他三個兒子所瓜分，其他親屬均預爲陰謀暗殺所消滅，未曾按照遺囑分得領土。長子康士坦丁二世，分得不列顛、高盧及西班牙；康士坦丁二世分得小亞西亞、敘利亞及埃及；居中一部分則歸幼子康士坦斯領有。康士坦丁二世卒於三四〇年，於是全境遂分爲二，康士坦斯佔有西部，康士坦丁佔有東部。自登位之初，這兩個年青的皇帝對於基督教即表極度擁護的熱情，較之他們的父親康士坦丁有過之而無不及。三四六年，他們就聯合頒諭，封禁各處廟宇。如有向神像獻祭者處死刑。（註一）不過這條律法頒佈之後，生效實少。在北非洲由於多納徒派所引起的爭辯日形擴大，於是那一帶地方遂成爲社會紛擾的淵藪。後來康士坦斯用武力蕩平多納徒派之亂，雖未全部肅清，但大半已被驅散。

康士坦丁諸子對於尼西亞爭辯問題不但未能使之結束，反而使之繼長增高。當康士坦丁在位時，這種爭辯大都祇與東方教會有關，到了他們的時代，已由東方遍及於全國。當他們登位之初，所有前被放逐的主教均准許回任。所以到了三三七年之終，亞他那修已重返亞力山太。優西比烏在東方依然是勢力最大的黨魁。到了三三九年，因爲已由尼哥美地亞主教職升到康士坦丁堡主教職，於是

他的權威更加擴大。約當三四一年，優氏死於康士坦丁堡任所。三三九年春，亞他那修爲優氏威勢所逼，被逐出亞力山太境外，優氏假軍權之力，將一位亞流派主教，加帕多家的貴鈞利，任爲該處主教。亞他那修被逐後逃往羅馬，到了那裏不久，就有居安拉的馬爾克路加入了他的陣線。

當時羅馬帝國截然分爲東西二部，各有皇帝統治。西部皇帝康士坦斯對於一切擁護尼西亞信經者頗加保護。不但帝國分爲二部，而且羅馬主教猶流，此時亦不必顧及東部皇帝康士坦丟之干涉。開始他的活動。凡從東方逃往羅馬的人他都歡迎接待，又在三四〇年，在羅馬召開一次議會，把反對尼西亞信經的人也召集攆來，不過優西比烏一派的人沒有到會。這次會議宣佈亞他那修及馬爾克路二人之被撤職實非公允。對於羅馬主教這種行動，東方教會領袖們不但提出抗議，而且也用侮辱的方法把尼西亞信式撕毀。他們這種行動也得了康士坦丟的同意。三四一年，他們又在安提阿召集了兩次會議，這些會議所編定的信經雖與亞流思想大有出入，但凡與尼西亞信經確實有關的說法均一掃而空。在有些方面，這些信經所代表的乃是尼西亞前時代的正統思想。正當此時，康士坦丁堡主教優西比烏死了，這是一切反對尼西亞信經的人所受一大打擊，因爲他們從此不復有真能領導他們的人。此時東西羅馬皇帝弟兄二人，均以爲重開一次大議會，就能調解這種相持不下的爭辯。於是於三四三年之秋，這樣一次會議在撒底迦——即今之所非亞——果然召開了。但非一次大議會，

因為東方教會諸主教，看見自己方面人數太少，不足與西方教會主教們對抗，又看見亞他那修及馬爾克路二人也在出席赴會主教之列，宣告退席。僅憑西方教會代表之決議，於是亞氏與馬氏復職了。但後來馬氏在這一派人中神學思想旗幟并不鮮明，反使他們受累不少。情形到了這個地步，東方與西方教會似乎祇有分裂的一條路可走。

就調解爭端而言，撒底迦會議可謂完全失敗了，但在科爾多窪主教和修領導之下，這次會議之西方代表，制定了一些規例，在羅馬主教威權之發展上，是有重大關係的。因為亞他那修與馬爾克路經這次會議之決議，恢復了原職，於是他們把這樁事推而廣之，演為一種普通規例，規定此後凡一主教被撤職，均可向羅馬主教猶流上訴，羅馬主教得另委法官，開庭審訊，在羅馬主教未判決之前，所懸之主教職不得有人受任補充。（註二）這樣的規例完全為西方教會所制定，而且即在當時，連羅馬城的教會也不大關心它的後果。在將來歷史上卻是大有關係的。

當時東西皇帝弟兄二人，亦未始不知情形過於嚴重。然而康士坦斯仍然擁護亞他那修的主張。到了與他對抗的主教貴鈞利死了之後，康士坦丟纔准許亞他那修重返亞力山大，時在三四七年之十月。因亞力山大居民都是極其擁護亞他那修的，當他返城之日，全城多數居民均夾道歡呼。一時情形好似極有利於亞氏，誰知政局遽爾生變，使他遭遇較前更大的厄運。西部帝國有名馬格侖丟者起

而謀叛，於二五〇年弑康士坦斯，篡奪其位。以後三年，爲馬格倫丟與康士坦丟爭奪混戰時期，馬氏卒爲後者所敗。於是羅馬版圖遂一統歸於康士坦丟，時在三五三年。

康士坦丟既一統「天下」，大權獨攬，於是決志掃蕩教會爭端。照他看來，亞他那修是主要阻力。此時反對亞他那修最力者爲信吉都、奴主教烏爾撒、糾及麥爾撒、主教瓦倫斯。康士坦丟於三五三年召開議會於亞爾勒，又於三五五年召開議會於米蘭。在這些會議上，康士坦丟屢次強迫西方教會主教放棄亞他那修，與東方教會領袖言歸於好。因爲違抗這種命令，於是有羅馬、主教利比流，大有學問的高盧、主教坡阿帖、希拉利、和科爾多窪、主教和修等人被放逐。三五六年，亞他那修第三次受武力逐出亞力山大，以後六年中，多半逃亡在埃及及國。修道士中，三五七年，在皇宮所在地西爾米庸召開會議，把凡與（Onia）（實質）這個字有關的意思，一概禁止，定爲不合聖經。（註三）就這次會議的效力而言，此一決議不啻廢棄了尼西亞信式。和修雖絕對反對放棄亞他那修，對於此一決議卻表同意。三五九年，又在特拉吉亞省一個小城名叫尼吉的地方開了一次會議，此處康士坦丟取得會衆同意，其中有言曰：「我們稱子與父類似，正如聖經如此稱他，也如此講。」（註四）西爾米庸宣言因這句話生色不少。後來又在利米尼、西流基、和康士坦丁堡等處舉行了原爲東西兩方教會而開的會議，康士坦丟皇帝及其有名主教，例如麥爾撒、主教瓦倫斯，均以爲西爾米庸宣言已爲這些會議所接收。尼西亞

老信式已遭廢棄，在理論上，全教會已接受了新的結論。在朝廷範圍以內，祇准說『子與父相似』——*homios*——所以那些贊成這種說法的，稱爲類似派（*Homoeion* 派）。在字面上看來這好像無關緊要，但採取這種說法，卻等於棄絕尼西亞信仰，爲亞流派學說大開方便之門。亞流派一時大獲勝利，究其制勝之由：大部分由於教會中多數人士對於這種相持不下的爭辯久已心生厭倦，不妨暫假這類似之說（*Homoeion formula*）休養心神。

其實，亞流派傾覆之由，即預伏於其勝利之中，不過那最後的結局一時還看不出來。那些反對尼西亞信式的人原分二派：一爲亞流派，此派人數不多；一爲多數的保守派，此派以擁護俄利根之說爲主要主張，厭惡亞流派思想，同時，又視尼西亞所用術語 *homoousios*（本體同一的）爲毫無根據之論，既爲安提阿會議所否定，又受撒伯流一派思想之嫌疑。兩派均以反對尼西亞信式爲職志，但除此以外，別無相同的意見。極端的亞流派勢力在亞力山太等處日見擡頭。保守派對於這一派人之仇視，甚至超過於尼西亞派。他們不贊成本體同一之說，但他們情願主張本體類似之說（*homoiousios*）。然而這本體類似之說，實在又不作本體類似講，要作屬性同等講。他們又開始在 *ousia*（實質或本體）與 *hypostasis*（存在或實在）當中加以分別，因爲這兩個字在尼西亞信條中意義相同，他們卻認爲頗有差別。這樣，他們可以保存俄利根的思想，一方面主張有三個不同的存在（*hypostases*）。

而另一方面又可主張這「三個存在」有共同的屬性。這個兩面均不同意的第三派，初次顯露頭面於三五八年舉行會議於安居拉的時候，當時這一派的領袖人物爲：安居拉主教巴西流及老底嘉主教佐治。通常稱這派人爲半亞流派，其實這名稱是很不合式的。他們也竭力反對亞流派主義。他們的主張反與亞他那修接近。亞他那修本人也看出來了這一點；而坡阿帖主教希拉流更進一步的加緊這個接近之點，倡言曰，保守派人所謂之本體類似，即尼西亞信條中之所謂本體同一，實一而二，二而一。（註五）以後尼西亞派之最後勝利即成功於這兩派——「半亞流派」與尼西亞信經派——之合爲一流。在這混合派中，小亞西亞的傳統思想和俄利根的學說，與亞力山太的見解，治於一爐。這也是一種履霜堅冰，成功很需時日，在這種過程之中，那些初期尼西亞派的見解起了相當的變化，一種新的尼西亞派神學由此演進而成。

註一：“Codex Theodosianus”, 16:10; Ayer, p. 323.

註二：See Ayer, pp. 364-366.

註三：Hilary of Poitiers, “De Synodis”, 11; Ayer, p. 317.

註四：Ayer, p. 319.

註五：“De Synodis”, 88; Ayer, p. 319.

第四段 後期尼西亞爭辯

康士坦丟卒於三六一年。當其未死之前，駐防巴黎的軍旅已擁立其堂弟猶利安為帝，康士坦丟正在計劃如何蕩平此亂時，忽與世長辭。他死之後，猶利安遂一統羅馬「天下」。當康士坦丁崩駕時，猶利安的父親和許多別的皇室親屬均遭屠戮，猶利安因當時年幼，得免於難。因這原故，他看謀殺他父親的就是康士坦丟，故與他有不共戴天之仇。因為他自幼性命常在朝不保夕的惶恐中，又因為強迫他遵守許多教會形式的規條，於是他對於凡康士坦丟所提倡的事，均表仇視，對於古代希利尼文化的文學、哲學及其人生觀極端景慕。雖然歷史稱他為「叛道者」，但他并非先信道，而後叛道。因受環境壓迫，雖說有一個時期，他的真正信仰不能公開，但他那崇奉異教的心老早就有，直等到宣布革命，與師聲討康士坦丟去之日，這種隱匿的信仰始昭然若揭。他所信奉的乃是一種神祕而又富於哲理的異邦宗教。一即位他就計劃復興異教。基督教在各處均受阻擋，基督徒公務人員均被撤職。為康士坦丟所放逐在外的主教，反而被召回任，又設法在各處教會中激成爭辯糾紛，使異邦宗教坐收漁人之利。三六二年亞他那修又回到了亞力山大，但是年未終，猶利安又將他驅逐出境，原因是亞氏回任後，引領許多當地異教徒相信基督，因此激動了猶利安的怒氣。這要算亞他那修第四次被放逐。猶利

安在位爲時甚短。三六三年，他與波斯人打仗陣亡。在歷史上，他是羅馬帝國最後一位崇信異教的皇帝。

康士坦丟所保護的亞流派，至猶利安朝弱點畢呈。亞他那修派和半亞流派漸趨團結。而且到了這個時候，尼西亞問題的爭執已在擴充範圍，把聖靈在神格中的地位問題，也提起討論。在西方，自從特土良時代，人都以爲父子聖靈，乃是一個實質當中的三個「位格」。（見第二期第七段。）但在東方，意見尙未如此羣趨一致。連俄利根也不能斷定，聖靈是「被造的或非被造的」，「是或不是上帝的一個兒子」。（註一）對於這問題，在東方很少提起討論。但就亞他那修及其同一思想的神學家而言，既然子與父本體同一（*homoousia*），聖靈與父也照樣本體同一。亞他那修剛一回任，即於三六二年，在亞力山大召開一次會議，爲那些與他對抗的安提阿派議訂聯合的條件。條件中要點爲：「呪詛亞流派異端，承認聖教父們在尼西亞所宣認的信仰，也呪詛那些說聖靈是被造之物，與基督本體不同的人。」（註二）至於「三個存在」與「一個存在」（存在爲 *hypostasis*）的說法，這次會議以爲無關宏旨，除非說「三個」便有「實質各不相同」的意思，說「一個」則與撒伯流派合一之說相混，如果有這些意思，這樣的說法關係便重大了，不然是無關緊要的。於是亞他那修不但爲三位一體之論立下了永久的基礎，而且也爲新的尼西亞正道大開了方便之門，在上帝神格之中，一個本體

或實質 (Substance) 而含三個存在或位格。

猶利安死了以後，繼他登位的爲約維安。約維安在位時期很短。約維安不但是個基督徒皇帝，而且很少干預教政，這是很可慶幸的事。不久，亞他那修便從第四次被逐之後奉召回任。約維安在位至三六四年而終，繼其位者爲瓦倫提尼安一世（三六四——三七五）。瓦倫提尼安登極之後，感覺帝國版圖太大，一人難於統制，於是將東部分與其兄弟瓦倫斯（三六四——三七八）管治，自己單管西方一部分。瓦倫提尼安在位之日，很少干涉教會事務。瓦倫斯受康士坦丁堡教會當局亞流一派人的影響，無論是同情本體同一派者，或同情本體類似派者，均不得他的歡心——在這種情勢之下，反而促成了這兩派人的團結。於三六五年，他將亞他那修驅逐出境，這是亞氏一生第五次，也是最後一次被放逐；不過這次被逐爲時不久，這位年事已高的主教也沒有逃到離城很遠的地方。瓦倫斯雖擁護亞流派主義，但遠不如康士坦丟之熱烈。亞他那修以三七三年卒於亞方山太，年高德劭，名噪一時。

亞他那修死了以後，在神學爭辯上領導的地位落於一派新人物之手，即所謂新尼西亞派。這一派人中爲首者，要算當代之加帕多家三傑：加帕多家該撒利亞的巴西流、拿先素斯的貴鈞利和女撒的貴鈞利。巴西流生於三三〇年，乃加帕多家地方名門之後，後來長大，凡康士坦丁堡以及雅典兩個文化中心區所能求的高深學問，無不深有造詣。拿先素斯的貴鈞利不但與他同學，也是他終身莫逆

之交。大約在三五七年，他爲當時基督教中禁慾思想所感動，對於世間一切勢位富厚都無意追求，儼直生活得如同修道士一樣。他在埃及雲遊過，這是修道主義發源的地方；他也是小亞西亞一帶地方，提倡修道主義最力的人。但他的一生事業不能終於消磨在修道院中，須得向外發展。他既然精通俄利根之學，對於本體類似派（homolousian party）又表同情，他於是與亞他那修漸漸接近的一派發生關係，他也像亞氏一樣，主張聖靈與父及子完全同質（full consubstantiality）。本體類似派中又有一翼不以為聖靈完全是上帝——所謂馬其頓派——對於這種意見，他極力反對。巴西流於三七〇年作了加帕多家該撒利亞的主教，這是他一生事業成功的大原因。他既身爲主教，於是他可將教會權威施行於東部小亞西亞許多地方，他爲推行尼西亞信仰，也儘量的利用了這種權威。但他在位爲主教爲期不久，到三七九年即離人世。他也會盡力設法，在東方教會之反對亞流主義者，與西方教會領袖當中，成立一種諒解。

女撒貴鈞利乃巴西流幼弟，大有口才，在著述上，無論就技術言，或就神學思想之清濬言，均較乃兄有過之而無不及。但他不像他的哥哥有組織行政的天才。女撒乃加帕多家地方一小市鎮，他之所以稱爲女撒貴鈞利，因爲在三七一或三七二年，他作了那個地方的主教，他活到了三九四年之後，是東方教會中四大教父之一。

拿先素斯貴鈞利之生卒年日不詳（三二九？——三八九？）他之所以稱爲拿先素斯，因爲他是在這城裏生的，他的父親就是這城的主教。在他與巴西流同學之日，兩下卽情投意合，所以他也像巴氏一樣，受修道主義之薰染甚深。他的講道口才勝於巴氏弟兄，而且在極不相同的地方施展過這種才能。約從三六一年起，他作教牧，助理他的父親。後來爲巴西流封爲撒西馬村的主教。約當三七八年，他上康士坦丁堡去了，攻擊那裏的亞流主義，因爲當地居民大多數信服這種思想。三七九年，熱心擁護尼西亞信經的一位皇帝，提阿多修登位，貴鈞利從他所得的援助不少。他在這地方講道的成功極大，以致當地居民都誇他已將全城民衆化爲尼西亞信經的信徒。三八一年，提阿多修立他爲康士坦丁堡主教。但因當時教會中黨派之爭劇烈，他本人素願又傾向禁慾修道，而且從前還有幾次實行修隱過，所以卽位不久，卽將這種教會顯赫職位拋棄，有如敝屣。他的著作天才不下於女撒貴鈞利。他也像他一樣，同列於東方教會教父之中，而且後來東方教會還追贈他「神學專家」的頭銜。

尼西亞信仰後來終於在理智上得到勝利，雖說爲它努力的人很多，但大半還要歸功於這三位加帕多家神學家。就當時人們的眼光看來，他們的一生事業奏成了尼西亞信式的凱歌。他們在那信式上也加上了不少的修改，要知這些修改如何，請看一位最近德國作家如何將兩下比較說明（註三）
亞他那修（和馬爾克路）講獨一上帝而度一種三位俱備的生活，又將他自己如此表顯出來。

這幾位加帕多家人卻把上帝設想爲三位神的存在，這三位因爲在同一活動上顯現出來，所以我們就知道他們有一個性格，有同一尊嚴。依前者所講，奧妙之處在於三位一體；依後者所講，則在於三位合一……這幾位加帕多家人把亞他那修的教理，按俄利根所講洛哥斯基督論的概論和基礎原則來解釋。他們這樣解釋雖說是成功了，但也付了很高的代價，這種代價之大是他們當時所未料想得到的——把成位的上帝一種觀念犧牲了。結果是：三個神格與一個抽象的，不成位的實質。

尼西亞信仰最初的勝利，以及亞流主義一時的勝利，均以羅馬皇帝之權勢爲護符。現在新尼亞正道派得勝也并無例外。三七八年，瓦倫斯在亞得良堡附近，爲西哥特人所戰敗而死，於是他的姪子格拉典一統天下，獨自稱尊。但格拉典又以爲所統版圖太寬，祇願統治西部，選派了一位賢明幹練的將軍，名提阿多修者，統治東部。這位提阿多修後來作了統一羅馬全國的最後一位皇帝；但爲時并不久。提阿多修生於西班牙，自幼長大卽與西方神學極表同情。對於尼西亞信仰崇奉備至。三八〇年，他與格拉典共頒一道上諭，吩咐舉國人民都要「遵守使徒彼得所交與羅馬人的信仰。」這句話特別是指着當時兩位主教所講的道：一爲羅馬的達馬蘇；一爲亞力山太的彼得。（註四）這一道上諭結束了一切國家行政與教會發展的關係。自此以後，全國祇有一種宗教，就是基督教。而且這種基督教所取的形式，一定要講一位上帝的本體中有三個存在，也許西方教會要用與此類似的話說，一個實

質在三個位格中。

三八一年，提阿多修在康士坦丁堡召集了一次東方會議；後來這次會議被教會公認為第二次大議會，又以為為教會普遍採用的『尼西亚』信經是這次會議編訂的，其實不然。這次會議內容如何我們所知道的極少。大概它否定了所謂馬其頓派所講的本體類似之道，因為這派人承認聖靈與上帝同質，而又承認最初尼西亚信經。至於東方與西方教會之間，東方教會各黨派間，個人意見之歧異，仍不能避免；但因為皇帝強施壓力，把亞流派驅逐出去，這就決定了亞流派在羅馬帝國以內的前途命運。不過這一派在義大利北部尚能苟延殘喘，因為繼格拉典為帝的瓦倫提尼安二世，受了他母親的驅使，保護亞流派。在當時攻擊這一派的，有米蘭主教安波羅修。但到了約三八八年時，在瓦倫提尼安二世的母親死了之後，連在這一帶地方，提阿多修的威權也發生效力。亞流主義雖在那些侵入羅馬的日爾曼人中還繼續存在了幾個世紀，因有烏斐拉在他們當中傳道（見本期第五段）可是就羅馬帝國而言，它的勢力要算是完全消滅了。

雖然，連在三八一年所開的大議會上，那三二五年所通過的尼西亚信經，也不能滿足當時勝利派在神學思想發展上所有的要求。比方，對於聖靈與上帝同質的道理，它一字未提。為供給當時神學研究的需要起見，必得有一種更完備的信經，而這種信經後來果然出現了，而且在四五一年的時候，

教會還以為這樣一種信經是早在三八一年大議會上所採納的。這種信經終於佔取了最初尼西亚信經的地位，直到今日，所謂「尼西亚」信經也者，亦無非就是這種信經。這種信經的確實起源不得而知，但與耶路撒冷教會施洗時所用的信經接近，是按照區利羅所講的道理編訂的。區氏約在三四八年時為耶路撒冷主教。這種信經也與撒拉米主教依皮法紐所講之道接近，依氏為主教約當三七四年。（註五）

綜觀這一長時期的爭辯糾紛，我們不得不說當日在尼西亚會上，採取了一種如此易於引起爭執的說法，是很不幸的一件事。加以在以後許多研究討論之中，又受政府威權之層層壓迫干預，這可謂不幸中之不幸。帝國教會產生於這個糾紛時期中，一種政權干預教會的政策在這時期中完全發展成熟了。離開公認的正道，便成了犯罪的行為。

提阿多修對於當時殘存的異邦宗教態度之嚴峻，不減於基督教以內各派異端。三九二年，他下令禁止異教崇拜，如有犯之者與謀反和瀆神同罪。（註六）這是從前異教對於基督教所用的攻擊方法，現在居然也為基督教所採用，用以攻擊異教。康士坦丁的寬容政策已掃蕩無遺。雖然如此，異教崇拜依然堅持下去，並沒有一時為之消滅。

註一：“*De Principiis*,” Preface.

註一 · "Tomus ad Antiochenos", 3; Ayer, p. 350.

註二 · Seaberg, "Text-Book of the History of Doctrines," Eng. tr. 1232.

註四 · "Codex Theodosianus," 161^a; Ayer p. 367.

註五 · Ayer, "Source Book", 354—356.

註六 · "Codex Theodosianus", 161^b; Ayer. p. 347.

第五段 亞流派之宣教事工與日爾曼人之侵入

在羅馬帝國全部歷史上，就國防而言，如何防禦萊茵河以外的強寇來侵，要算是很重要的問題。當馬可奧熱流在位之日，對多瑙河上游蠻族曾大舉征勦一次，頗有成功（一六七——一八〇）。在羅馬國防邊境之外，蠻族飄流遷徙無定，糾集結合而居；到了三世紀之初，有一族名阿雷曼者，佔據了萊茵河上游，成立王國，半世紀之後，又有法蘭克人佔據萊茵河下游之右岸，建立起王國。在這兩次移民運動進行之中，約當二三〇至二四〇年之間，有哥特族人佔據了現在的俄國南方，開拓疆宇。在二五〇與二五一年之間，羅馬人所統轄的巴爾幹大受哥特人侵犯之威脅，當時逼迫教會的皇帝德修，即於此役喪生。哥特族人所佔據的疆域在多瑙河北岸之下游。這些人常來侵犯帝國，這種危險要到了革老丟大得勝利的時候（二六九）方始消除。所以人稱革老丟為哥特克斯（Gothicus）。英俊

有爲之君，如奧熱良、去克理田、康士坦丁在位的時候，來因和多瑙的邊界防禦可算鞏固，然而遭遇侵犯的危險時刻不免。在四世紀的時候，多瑙河以北的哥特族，稱爲維西哥特（Visigoths）。在俄國南部的同族人，稱爲阿斯特羅哥特（Ostrogoths）。維西哥特族人是日爾曼人中與羅馬文化發生接觸最多者。所謂維西，所謂阿斯特羅，確實是何意義不得而知，但普通都以爲是代表西部與東部之義，所以維西哥特族即西哥特族；阿斯特羅哥特族即東哥特族。

特別在奧熱良時代以後，羅馬人與日爾曼人之中交往甚密。日爾曼人在羅馬軍旅中當兵入伍的爲數日衆。羅馬商人之涉足國外，深入邊疆以外者，亦不在少數。日爾曼人之移殖於邊境行省者，多半與羅馬人同化。大概是當二六四年哥特人入寇時，加帕多家的俘虜把基督教的種子帶到國外去了，所以遠在三世紀還未終幕之時，基督教就傳入了西哥特族人之中，而且在有些地方，還有雛型的教會組織起來了。以西哥特整個民族說，沒有歸化基督教。這是烏斐拉以後所有事工。

烏斐拉生於三一〇年。他的先世至少有一部分是發源於以上所提及的俘虜。所以他也是基督徒的子孫，後來在哥特族少數奉基督教的人中，擔任禮拜時「誦讀」之職。三四年他隨哥特使團入東羅馬，且爲當時康士坦丁堡主教，尼哥美地亞人亞流派之優西比烏封爲主教。教會當時正在大開會議，但那次會議（見本期第三段）在康士坦丁堡開會，還是在安提阿開會，不得其詳。他的神學

思想原來就是很簡單的，自經這次接觸後，便反對尼西亞信仰，後來新類似派組成之後，他就加入了這派。以後七年之間他都在本國工作，直等到逼迫興起，不得不隨同道一行至羅馬境內避難，在現今保加利亞國之普勒夫那地方工作多年。他一生事業之最大成功，要算翻譯聖經為哥特語言，至少把新約翻譯好了。三八三年死於往康士坦丁堡的途中。至於與烏斐拉同工的宣教師共有幾人，工作情形如何，以及西哥特族之歸化基督教有幾分可歸功於他們，有幾分可歸功於哥特族會長斐利提格任（約三七〇年）這些問題都不幸無從稽考，因為在他們以後的一個世代，人們把他們所信的目的為異端，以為違反正道，沒有把他們的事跡流傳下來。

但姑勿論西哥特族是如何歸化基督教的，在異教攻擊逼迫之中，他們還是迅速的接受了基督教。不但他們就是他們的東鄰東哥特人，一部分宛大勒人，以及其他日爾曼民族，例如布根蒂人與蘭巴人，都在他們未開始侵入羅馬之前接受了亞流一派的基督教信仰。而且基督教在這些人中傳佈得如是之廣，假如他們再過一二世代纔侵入羅馬，那末，也許在他們侵入羅馬帝國之日，他們已經都是基督徒了。即就已成事實而言，在他們侵入羅馬之日，也祇有那些離西哥特老遠的蠻族——德國西北部民族，最顯著的如法蘭克人和撒克遜人——因為受不到基督教多少薰染，最大多數還是異教徒。這種基督教流傳廣闊的事實，實足以證明當時異邦宗教的勢力在這些民族中並不強大，而且

在他們當中傳道的人爲數一定不少。但可惜這些宣教師的名姓至今湮沒無聞。當這些日爾曼蠻族闖入羅馬帝國之日，他們當中多數已經與基督教表示好感。假如西部帝國在一世紀以前淪陷——這是很可能的——那末，基督教前途命運也許要截然改觀。

三七六年，因爲匈奴人自西部中央亞西亞侵入歐洲，西哥特人爲勢所迫，渡過多瑙河下游，以求棲息之地。那一帶地方的羅馬官府不善應付，激動了他們的怒氣，於是他們衝過巴爾幹，在亞得良堡附近把羅馬軍隊完全消滅了，羅馬皇帝瓦倫斯卽於是役陣亡。這是三七八年的事。後來提阿多修繼位（三七九——三九五），以他的雄心鐵腕，纔把這些強寇阻止；但他死了之後，國境由他兩個兒子分治，長子年十八，名亞爾迦丟，治理東部，幼子年方十一，名和挪留，治理西部，這些哥特人又活動起來了，羅馬又無法制服也們。在阿拉利帥領之下，西哥特人騷擾劫奪，至於康士坦丁堡附近，從那裏折入希拉境內，侵略到斯巴達爲止。四〇一年，西哥特人侵入義大利北部。但有幾年爲斯提利哥將軍所阻。斯提利哥是宛大勒人，很有韜略，提阿多修派他留守西部，保護他的幼子和挪留。但斯提利哥於四〇八年被刺，於是阿拉利乘機長驅直入，直搗羅馬都城。不過要等到了四一〇年，阿拉利纔將羅馬城奪取。這件事所留於民衆心理中之印象，是極其深刻的。號稱天下的皇都，竟淪陷於夷狄之手！阿拉利因欲急於建立王國，自立爲王，又欲奪取羅馬佔領的非洲，義大利的倉庫，於是馬不停蹄，一口氣揮戈南

下而佔領南義大利，誰知那一年（四一〇年）尙未終結，他就死了。在阿剌勒夫統率之下，西哥特人轉而北犯，於四一二年侵入南高盧。在這帶地方這些哥特人就長期的住下了，終於開拓而成立爲王國，包括現在法國的一半土地，後來又在這一世紀之其餘時期中，征服了西班牙之大部分。在他們佔據的疆域，羅馬居民并未遭驅逐，但他們是被征服者，須受這些日爾曼征服者之統制。大部分土地爲這些日爾曼人所佔用，他們也歧視羅馬人，把他們目爲下等民族。當時商務停頓，城市生活大受打擊，文化大受摧殘。

當這些事變正在進行之時，來因河外諸族也看準了時機，蠕蠕思動。四〇六年之末，有崇奉亞流派信仰的宛大勒人，異教徒阿蘭人，隋維人侵入高盧，且在西哥特人以前達到了西班牙境內。法蘭克人佔據了北高盧，布根蒂人征服了施塔施堡四周之地，後又漸漸征服東高盧，直到今日那一帶地方還是因此族人得名。自羅馬威權衰微之後，不列顛亦頻遭撒克遜人，盎格魯人，猶得人之侵犯；自四世紀中葉之後，他們常來攻擊沿海各地。在這些島上羅馬文明自不如在歐洲大陸那樣發達穩固，當日爾曼人侵略勢力漸漸深入之後，克勒特族的勢力漸漸西移，於是大部分不列顛化爲了異教區域。宛大勒人自西班牙境內於四二五年攻入非洲之後，在該賽利統帥之下，以其全力侵入該島。他們在那裏建立了日爾曼人最初最強大的王國之一，他們在海上行劫的船隻不久便稱雄於西部地中海上。

四五五年，他們劫掠羅馬城。四五一年匈奴人在阿提喇統率之下大舉入寇高盧，卻在特羅耶附近爲羅馬與西哥特聯軍所阻止。翌年，提阿喇在義大利大肆蹂躪，至於羅馬何以得免於此浩劫，原因不明，但人都以爲當時該城主教利歐一世之努力，實爲安危之所繫。

在西方羅馬皇帝在名義上還是統治者，而且那些日爾曼人，雖說在高盧，在西班牙和非洲建立了王國，要算也是羅馬的臣民，當時軍旅的領袖權威實大，連皇帝也受他們的驅使。和挪留死於四二三年，繼而爲帝的是瓦倫提尼安三世。他在位很久，直到四五五年，其間著名事變爲波尼法修與阿以丟之爭，前者爲非洲伯爵，後者爲義大利伯爵。因爲他們互相爭鬪，於是北非洲淪於宛大勒人之手。四五一年，阿以丟聯合西哥特人戰敗阿提喇，這可算羅馬帝國最後一次勝利。自四五五年至四七六年之間，西部羅馬皇帝之立廢，不下九次之多。當時義大利之統治實權，落於軍隊統帥之手。自四七六年至四七二年，利及麥爲軍隊統帥，此人乃隋維族與西哥特族後裔。他死了以後，全軍統帥之職歸於一名阿熱斯特者，此人擅立其子羅母路爲帝，羅母路綽號奧古士督路司。義大利軍旅大都是由日爾曼人之小族中招募而來，這些小族中有名者，其以與赫列里之二族。當時全軍向皇帝提出要求，要全國三分之一歸其所有。阿熱斯特不許，於是於四七六年，在日爾曼將軍鄂多瓦克領導之下，全軍起而叛變，擁立鄂氏爲王。這一年（四七六）通常以爲是羅馬帝國傾覆之年。其實，這件事發生并無重大關

係羅馬路奧古士督路司雖被廢立，直到查理曼登位，在羅馬西部其間別無皇帝秉政，然而鄂多瓦克以及當時軍民并未以羅馬帝國即此閉幕。義大利歸他統治，正如法國南部和西班牙歸西哥特人統治，然而在名義上他還是臣屬於羅馬皇帝，羅馬都城還是在康士坦丁堡。

鄂多瓦克在義大利之統治權終止於四九三年，因當時有東哥特人在提阿多立克統帥之下侵入了義大利，鄂多瓦克戰敗。提阿多立克乘戰勝之餘，勵精圖治，想要成立一種真正混合羅馬與日爾曼文化的制度。他建都在拉溫那，他在這裏行使政權，直到五二六年死的時候。從五三五至五五五年，東哥特王國不斷的與皇帝猶斯提念戰爭，這樣長期戰爭之後，這王國就此滅亡了。當時帥領羅馬軍隊與哥特人作戰的為伯利撒流與拿爾西斯，弄得一片荒場的義大利，全虧他們二人之力奪歸帝國所有。同時（五三四）北非洲帝國威權也重新建立起來了，宛大勒王國終於消滅。但義大利所享太平為時不久。在五六八與五七二年之間，又來了一次日爾曼人之侵犯，這次是蘭巴族人，他們在義大利所建立的王國壽命延長至二世紀之久。蘭巴人雖說稱雄於義大利北部，簡直將那一帶地方變為了蘭巴國，然而在第八世紀之前，他們沒有佔領羅馬城，沒有佔據南部半島，也沒有奪取帝國總督駐蹕之處拉溫那。所以羅馬城還是在帝國版圖之內，以康士坦丁堡為京都，但因兩下相離如是之遙，又因蘭巴人近在咫尺，要想把康士坦丁堡的政權行使於羅馬是不可能的——這樣便造成了一種極

利於羅馬主教的形勢，供他行使政權之便利。

同時，在高盧也有極關緊要的事變發生，與以上所述事變取並進程序。以上曾經提過，法蘭克人早就佔據了高盧北部諸省。法蘭克人分爲不同的小族，有一族人名撒利者，其王名克洛維，此人約於四八一年登位爲王。他是個精明幹練的首領，卽位不久，便拓開領土遠至羅以爾。他自己及其族人還是異教徒，不過他對於教會頗懷尊敬。四九三年他娶了布根蒂女子名克羅替爾達者爲妻，但克氏不像她的族人崇信亞流主義，乃是個「大公」教徒（羅馬教教友）。自四九六年大勝阿雷曼人之後，克洛維便宣佈崇奉基督教，并於是年聖誕日，在理姆斯河與其三千從人同受洗禮。這樣說來，他這一族是日爾曼人中最初歸服基督教正統信仰的。西哥特族、東哥特族、宛大勒族、布根蒂族，以及蘭巴族均信奉亞流派基督教。因爲他崇奉正道，不但羅馬民衆向克洛維滿懷好意，而且那些主教們也擁護他。他既得有這些援助，又加上他自己的才能，所以在他未死之前（死於五一一年）從西哥特人手中奪取了他們所佔領的庇里尼斯山以北大部分的疆土。他的版圖日見擴張，開拓至於來因河以外，可算爲法國創業之主，而且法蘭克人歸入「大公」教會這樁事實，雖說在當時關係不大，卻使後來法國與教皇制當中發生重大因緣。

後來那些入寇羅馬的日爾曼人許多歸入了大公教（羅馬教），雖說大半要歸功於當地民衆

在這些人身上所施影響，可是法蘭克人之歸入正道也是很大的原因。五一七年布根蒂人放棄了亞流主義，到了五三二年，他們的領土便變成了法蘭克王國之一部。在猶斯提念皇帥大獲勝利之後，所有崇奉亞流信仰的宛大勒王國和東哥特王國均已消滅。五八七年，西哥特王列迦列宣布放棄亞流派信仰，於是信仰派別之爭在西班牙可算就此了結。到了五八九年在它列多召開第三次大議會之時，這件事要算是完全解決了。自五九〇年起，一種引領蘭巴人歸入大公教會的運動開始進行，約至六六〇年方始完結。自是以後，所有亞流主義終於一掃而空。

第六段 教皇制的出生

羅馬教會及其主教久已名聞「天下」，但自蠻族入寇以後，它的地位更顯崇高。它既自信是彼得所親自建立，又居於一國京都所在之區，自命為使徒傳授之守護，又是西方教會中最大最富有者，在亞流派爭辯紛擾之中，在日爾曼人劫奪毀滅之中，它仍堅守正道，穩固不移，好像惟有它在古代文化制度之中碩果僅存，任何勢力都不能把它摧毀消滅。在這時期中，羅馬主教大多才智平常，但其中也有幾個可算為西方穩健的領袖，羅馬主教威權之增進——教皇制真正的發展——實由於這幾個人的努力。印諾生一世（四〇二——四一七）就是這樣一位矯健的領袖。他不但主張羅馬教會

有權保管使徒的傳授，西方基督教由它開創，他也將徹底迦會議（見本期第三段）所議決的歸之於尼西亞會議，并根據兩下之決議而造成一種羅馬主教對普世教會的裁判權。（註一）利歐一世（四四〇——四六一）據時人眼光看來，當匈奴人和宛大勒人入寇之時，大有功於羅馬城，而且他所施於迦克墩會議的影響也確實不小（見本期第九段）他要人注意，在信仰和行政兩方面，彼得均居諸使徒之首，他又倡言凡彼得所有權柄都傳遞到了繼承他的人身上。（註二）這些主張利歐大都實行出來了。有人要在亞爾勒地方建立一個獨立的高盧主教區，這種計謀是他打消的；他在西班牙和北非洲都行使過威權。四四五年他呈請西羅馬皇帝瓦倫提尼安三世降旨，吩咐一切人都要順服羅馬主教，因為它居『聖彼得首座』地位。（註三）在另一方面，按四五一年迦克墩會議所定法規第二十八條，康士坦丁堡實與羅馬的地方平等。（註四）利歐對於這一條立即提出抗議；後來東西教會分裂，即於此預兆其端，而這種分裂的原因，實政治的多於宗教的。

對基督一性說之爭（見本期第十段），皇帝哲諾和康士坦丁堡主教長阿迦邱均想設法用所謂『統諸提肯』（合一論）一個說法，來修改迦克墩會議的結論，但羅馬主教卻不贊成。後來爭論擴大了，以致教皇腓力斯三世（四八三——四九二）竟把阿迦邱革除教籍，一場東西教會分裂之爭，直鬧到五一九年，終歸教皇得勝。當這次爭論之中，教皇格拉修（四九二——四九六）向承繼哲

諾皇位的東羅馬皇帝亞拿斯大修寫過一封信，信中有云：「管治這個世界的有兩種主要的威權：一爲祭司的聖權；一爲君王的政權。但這兩種威權，尤以祭司的威權爲大，因爲連人類中之爲君王者，也得在上帝審判臺前交賬。」（註五）五〇二年有帕維亞的主教恩諾丟倡言，祇有上帝能審判教皇，別人人都不能。（註六）這樣看來，所有中古時代教皇制所主張的，早在六世紀之始就開啓其端了。惟爲情勢所阻，這些開端發展很慢，要經過了很長時期的演進，方能充分的實行出來。後來，東哥特王國在義大利興起，義大利又爲東部帝國所征服，這些事變都減弱了教皇制的獨立勢力不少。在義大利以外，又有一個新的羅馬教國建立了起來，即法蘭克王國，而且崇奉亞流主義的日爾曼君主都逐漸歸入了羅馬教，在這種情形之下，因爲國家首領與教會主教們信仰趨於一致，於是羅馬教皇的權勢得以擴大許多，雖然有賴於日爾曼君主勢力的地方依然不少。這樣看來，這種教皇制理想雖說發生很早，但須經過許多世紀，遭遇許多變遷，纔能演進到完全實現的地步。

註一：“Letters,” 2, 25; Mirbt, “Quellen Zur Geschichte des Papsttums,” 54, 55.

註二：“Sermons,” 3²¹³; Ayer, p. 477.

註三：Mirbt, p. 65.

註四：Ayer, p. 521.

註五：Ayer, p. 531.

註六：Mirbt, p. 70.

第七段 修道主義

前面已經說過，遠在康士坦丁之前，禁慾思想以及基督徒道德的兩重標準，已發生於教會之中（參第二期第十六段）。加以古代高深哲學中亦隱伏着禁慾思想的趨勢，於是這種基督教早期思想便易於發展蔓延。例如俄利根，因為他的思想大受希利尼文化影響，便以提倡禁慾主義聞名當代。遠在三世紀尚未閉幕之前，所謂聖潔的童女即在教會中居顯要地位，居家而實行禁慾主義的信徒，男女都有。禁慾主義，連修道主義，也不限於基督教。代表這種主義的人在印度人的宗教中有，在猶太人、希拉人，以及埃及人的宗教中都有。

當基督教被崇奉為國教之時，很有幾種原因增速了修道主義的進展。自二六〇至三〇三年，教會大享太平，後來接着又有康士坦丁歸入基督教，於是趨炎附勢，加入教會者人數之多勢如潮湧，教會中道德生活標準隨而降低，一般忠誠虔敬的基督徒，不得不特意看重禁慾生活。為道殉難之事既不再不復存在，禁慾主義便成了基督徒生活最高的造詣。世界充滿了攻擊基督教道德的事，最好是離開它，與它不發生接觸。古代思想把拋棄紅塵世俗，看得比積極的德行更高尚。除了這些原因以外，最大的原因還要算公共崇拜之中的極端儀式主義。這種拘泥於儀式的崇拜，到了三世紀之末，要算發

展成熟了。於是引起一種反應，追求個人自由的朝見上帝。修道主義的本身不久也變成形式化了；但當其發軔之始，原來是反對當時教會在崇拜上之拘守成規。它原來是由平信徒所發起的一種運動。

基督教修道主義創始於安多紐。大約在二五〇年時，安多紐生於埃及中部之科馬地方，原籍科普替。他領受了基督對於那少年人所說的話（註一）便捨棄他一切所有，約當二七〇年的時候，就在他牛長的村莊，發願度禁慾生活。十五年之後，他離開了人羣社會，獨自隱居。相傳他這樣獨自隱居下去，直到三五六六年（？）他以為邪魔常用各種方法來苦害他。他總是禁食，度極其嚴峻的捨己生活。他祈禱是不止息的。他要用克制肉體的方法得與上帝親近。過不多時，仿效安多紐的人就多起來了。這些人有的獨自隱居。有的結成團體，團體最大的都是在尼提亞和思格底亞的曠野中。無論是獨居或羣集而居，這些修道士都是極力追求修隱的生活。他們要如何崇拜，要如何度捨己的生活，大都是由他們自己設計，出乎自由。

首倡改善修道主義的是帕科繆。帕氏約生於二九二年，他原是個兵士，約當弱冠之年，由異教改宗基督教。信奉基督教之後，他就決心度修隱生活，但後來感覺這種生活太不規則，於是在三一五至三二〇年之間，在埃及南部他本尼細地方，創設了第一所基督教修道院。在這修道院中，一切修道士緊密的組合而成一個團體，各有一定工作，崇拜有一定時間，服裝一例，各人所居的密室櫛比，有如蜂

房——一言以蔽之，在一個院長統治之下，度共同生活。這是一種健全得多的修道主義。女人也能有這種組織，帕科繆又建設了一個女修道院。在三四六年他臨死的時候，在埃及全國爲他所建設的修道院共有十所。

於是在埃及有兩種修道主義並行着：一種是安多紐所倡的獨居式；一種是帕科繆所倡的羣居式。這兩種修道主義由埃及發源，流傳至於各地。約當四世紀之初，這種主義在敘利亞即有了相當發展。此處盛行獨居式修道主義，而這些修道隱士各走端極，後來演變而成一種著名的西緬派坐柱修道。創始這種修道法的西緬，在安提阿之東某處，獨居於一根柱上，凡三十年之久，直到他死的時候。在另一方面，小亞西亞的修道主義則採帕科繆所創形式，大概是因爲在這一帶地方有巴西流（參本期第四段）熱心提倡的原故，大約從三六〇年直到他死的時候，他都爲推進這種修道主義努力。後來這種修道主義所守規條無論是否出自巴西流本人之手，均稱爲巴西流規條，而其中共同生活的色彩較之帕科繆所倡者更爲濃厚。這一派修道主義注重工作，祈禱和讀經；又訓練修道士救濟孤兒，廣行善事，援助修道院以外的人。它不主張極端的禁慾主義。大致說來，巴西流規條爲後來希拉與俄國教會的修道主義立下了基礎，流傳至於今日，不過這些修道院生活遠不如巴西流當日所倡辦的注重工作，爲外人服務。

修道主義之輸入西方教會是由於亞他那修的努力。到了四世紀末葉，因為耶柔米、安波羅修和奧古斯丁的勸告和標榜，修道主義在西方教會中雖不免還有人反對，卻很引起了人之同情。在法國倡導修道主義最力的爲都爾主教馬丁，約當三六二年的時候，他在隣近坡阿帖的地方建立了一所修道院。過不多久，兩種修道主義——羣居式和獨居式——傳遍了西方各處。也如同在東方一樣，最初作修道士的都是平信徒。但後來有義大利維爾色利的主教優西比烏（卒於三七一年）在他所轄教區以內，首倡實行教牧必須度修道生活。此例一開，後來遂相援成習，必須是修道士方可受職爲教牧。後來在東方也把這種習慣變成了規條。

西方修道主義，好久都是在混亂狀態之中。各修道院各有其規條，毫無聯繫。禁慾主義在東方修道主義中盛極一時，在西方也有不少的人對於這種主義拳拳服膺。但在另一方面，也有好些修道院在道德生活上不大檢點。西方修道主義之改革偉人要算努西亞的本泥狄克。本氏約生於四八〇年，有一個很短的時期他在羅馬求過學，但眼見該城中罪惡充盈，不能容忍，遂退修於羅馬以東索比亞科一帶山脈之一處山洞中（約當五〇〇年）。他隱修於此，聲名大震，很有些人到他那裏去奉他爲師，隣近一處修道院又請他作院長，他雖應聘而往，但因那修道院的修道士行止放任，而又不願服從他的懲治，隨即就辭卻了。以後，相傳當五二九年，他建立了本泥狄克派總修道院於蒙特迦西諾山上。

此山所在約當羅馬與那不勒斯半途中。他爲這修道院編訂規條，他也在這修道院中終其天年；他一生所行最後一樁有可稽考的事，乃與東哥特王妥替拉相晤，時在五四二年。

本泥狄克的規條（註二）是很有名的，我們今日研究這些規條，可以想見他那對於人性徹底的了解，以及他那羅馬人所有善於組織的天才。他們看來，所謂修道院便是一所長久自立自養的基督精兵的駐防要塞。爲首的乃是院長，雖說在重大問題上他必須徵求衆弟兄的意見以決行止，在小事情上也得與年長的修道士商酌辦理，可是他的命令是全院上下都要絕對服從的。凡要作修道士的必先受一年修道院生活的訓練；但一經立誓作了修道士，便終身不能反悔。照本泥狄克看，修道士主要的職務是崇拜。每日崇拜至少要佔四小時，分作七次舉行。作工的重要幾與崇拜同等。『懶惰就是靈魂的仇敵。』所以本泥狄克吩咐修道士們殷勤工作，不但在田野作粗工，也要讀書。每日規定了一定讀書的時間，長短隨季候更變；當預苦期（大齋期）中，有些書指定要讀，非讀完不可。這些規例如果能實行出來，那末每一修道院便是一個工業中心之地，也是個收藏圖書之所。這在訓練日爾曼各民族工作精神上，在保存文學的功績上，有難於估計的價值。然而本泥狄克設立修道院的主要目的，乃在崇拜，這些僅居次要地位。大致說來，本泥狄克的規條對於飲食，工作與懲治，都是編定得很適宜的，合乎中庸之道。雖說這樣的生活是嚴峻的，但就一般有心謀道的人而言，並非是不可能的。

初期西方修道主義，在本泥狄克制度中表顯得最爲優美。這種制度的規條，漸漸廣佈各地。羅馬宣教師又把這些規條帶到英國和法國去了。雖說傳入法國是第七世紀中事；但當查理曼之世，這種修道院制在法國就算是普遍了。這種制度把修道主義與教會當中所有關係調和得極其完密。這一派修道士在各地宣教開荒的工作極有價值。在干戈擾攘的日子，這些修道院作了那些愛好和平的人的避難所。不但當時品格最優美的人都贊助這種修道主義，而且正在這些修道院中我們纔遇得見品格優美的人。這最足以證明這種修道制度適合後期羅馬帝國和中古時代的情形。拿現代眼光來看，它的最大弱點在於它注重兩重道德，把道德生活分作高級低級二種，也在於它拋棄基督教家庭生活。但這兩種思想都是在修道主義尚未興起之前，由羅馬帝國中基督教的情勢和理想所遺流下來的，修道主義是由它們所產生的結果，不是原因。

註一：馬一八九二。

註二：要知此種規條之略，見Ayer, pp. 631—641 及其詳論 Henderson, "Select Historical Documents of the Middle Ages," pp. 274—314.

第八段 安波羅修與屈梭多模

東西教會兩下相異之處，很可以屈梭多模與安波羅修二人品質和經驗各不相同，表明出來。安

氏生於特里爾，在現在德國的西部，約當三三七至三四〇年時，他的父親在此處作過高盧的最高行政長官。在羅馬學習法政之後，因為他的才能出衆，品格純正，約在三七四年的時候，受任爲義大利北部某區域巡撫，以米蘭爲駐蹕之所，後來這地方繁榮發達，儼如皇都。自三七四年亞流派主教奧格生丟去世之後，米蘭主教職位虛懸。對於繼任人物之神學立場，兩派相爭劇烈。在聚訟紛紜，相持不下之中，年青的安波羅修以行政長官資格走入教堂勸導安撫，誰知此時會衆羣呼，「立安波羅修爲主教！」就在這種尙未受洗的情形中，他被民衆選立，作了米蘭主教。在安氏看起來，這是由於上帝的呼召。於是他把他的財富一部分施給窮人，一部分捐給教會。他研究了神學。他成了一位受人歡迎的講道師。在教會行政上，他完全發揮了羅馬人的天才，他不久便成了西方教會中首屈一指的領袖。因為他極方擁護尼西亞信仰，對於亞流派人，安氏絲毫不與妥協，連他們在米蘭想找幾處地方舉行崇拜的請求，安氏也一概拒絕——而且他們這種企圖還有當時皇帝瓦倫提尼安二世的母親游斯丁亞爲後盾。他用同樣精神反對那些在羅馬的異教黨，因為他們上請皇帝瓦倫提尼安二世把參議院中得勝增復興起來，又求恢復別種舉行古代祭祀的權利。這些反對企圖他都達到了目的。但他一生最大的勝利，還要算對付皇帝提阿多修的一件事情。提阿多修性情急躁，因為三九〇年帖撒羅尼迦巡撫被人謀殺，惹動了他的怒氣，於是肆行屠殺帖撒羅尼迦居民，以示懲罰。安氏反對此舉，面請皇帝當衆表

示懊悔。(註一)這種道德上的勇氣是不可多得的。而提阿多修竟接受了這個勸告，亦足以表示他道德品格之可嘉。

安波羅修以神學著作聞名，乃羅馬教會所公認的「博士」之一，意即有權教導的教師。雖然，在神學上，他的著述大多是秉承希拉神學家的思想，僅對於罪與恩二點，他有較深的感覺：『我不要因為我的公義誇口，卻要因為我蒙了救贖誇口。我不要因為我脫離了罪誇口，卻要因為我的罪得了赦免誇口。』(註二)安氏思想趨向實行的方面。他著有基督教倫理學，滿與當代禁慾主義表同情。對於西方教會頌主詩集的發展，他也大有貢獻。至於他的為人，性情剛毅，品格高潔，治事的精神好像總不疲倦——真可算教會功臣。正當帝國勢力行將傾覆之時，如本教會原氣保存，屹然而立，像安波羅修這樣的人才真是少不了的。

屈梭多模一生使大不相同。他原名約翰，屈梭多模這名字，按原文有「金口」之意，是在他死了之後好久別人替他加上的。約當三四五至三四七年時候，他出生於安提阿富貴之家。出世不久他的父親就死了，完全是他的母親把他撫養成人的。他的母親名安陀撒，是一位富於宗教熱情的太太。屈氏年青時即以博學多能，口才出衆聞名。約當三七〇年他受了洗，也許就在此時被立為教會之「誦讀者」。在這時候他實行極度的禁慾主義，又在後期安提阿學派中一位領袖名大數的提阿多若門下

研究神學。因不滿意於提氏那種嚴肅生活，他又捨而退修，作了隱士（約當三七五）他這樣獨居隱修，直到身體羸弱多病，不得不重返安提阿，受任爲職事（約當三八一）三八六年他進級受了祭司（神甫）之職。自此以後一段時期，是他一生中最快樂，最有用的。他作安提阿教會著名講道師共十二年之久——也許是東方教會中前所未有最有能力的講道師。他的論章注重解釋聖經，而又極富於實行性。安提阿教會素常依聖經文字作簡易講解，不像亞力山太派喜歡拿寓意的方法來解釋聖經。屈梭多模講道是取前者一種方法。他的講題都是極富於社會性的——總離不了基督徒之行事爲人。不久他的聲譽大震，四方景從。

當康士坦丁堡主教缺出，有皇帝亞爾迦丟侍臣優安羅必烏實行強迫屈梭多模接受這職位，卽此一事便可知屈氏當時之受人推尊擁戴。他接任爲康京主教是在三九八年。他在這裏也如同在安提阿一樣，不久就備受民衆歡迎。雖然這也並非說他沒有遇見難處，自到康士坦丁堡之日，就有人仇視他。亞力山太的主教長提阿非羅是個莽撞粗魯的人，他想把康士坦丁堡教區劃歸他的統轄。因爲他自己反對俄利根學說，於是他便倡言說屈梭多模過於偏重那位大師所講的學理，屈氏也是個嚴守紀律，在生活上絲毫不肯苟且的人。這自然是很可欽佩的行爲，但爲當時康士坦丁堡的教牧界所不歡迎，因爲他們的生活是放任無羈的。除了這些人以外，於他最有危害的仇敵要算那勢儀高張的

皇后優多克西亞。原因是屈氏嘗斥責過妝飾奢艷的婦女，皇后則以為這樣的言論乃針對她而發，於是心懷仇恨。加以屈氏在發言攻訐那些權貴階級的時候，不但毫無畏懼，而且也有些過於梗直坦白。於是這所有一切勢力都聯合起來攻擊排斥他一人。當時一事情發生了，作了進攻他的前奏。因為提阿非羅反對俄利根，他把埃及及國四個屬這一派的修道士加以責罰。這四個修道士，即所稱為「高個子弟兄」者，逃奔到了屈梭多模那裏，屈氏好好的招待他們。提阿非羅及其他仇怨屈梭多模的人於是拿着這事為把柄，在康士坦丁堡附近，皇帝所有一所田莊，稱為「橡樹莊」之處，召開議會，在提阿非羅領導之下，把屈氏定了罪，又革了職。這事發生在四〇三年。但當時皇后不但易於發怒，也是富於迷信，因為在皇宮中發生了一件意外事情——據說當時有地震發生，這大概由於誤加揣測——在屈梭多模離開康士坦丁堡不久之後，她又把他召回。但是和平是難於長久維持的。一尊皇后銀像昂然豎立，在主教長座堂的旁邊，且公然舉行奉獻儀式。這樣一件事又引起了屈梭多模一番嚴詞斥責。於是皇后與屈氏兩下勢成水火，她仇恨他的心較前更甚。雖說當時熱烈擁護他的人還是很多，這一次屈梭多模卻被驅逐到亞美尼亞的邊境，一個冷靜淒涼的地方，名叫苦苦。教皇印諾生一世對於此事提出抗議，但無效力。屈梭多模在那被放逐的邊疆異域，仍不斷修書達與他的朋友，與他們發生關係，這使他的仇敵們着急了，於是決計另行設法，驅逐他到一個更為偏僻荒野之地，要使他的聲

名才力從此湮沒無聞。四〇七年他被驅逐往畢帝烏去，在他尚未達到那地之前卒於旅途。

這一位資望最高，賢明正直的講道師，一生竟至如此下場，可見以政權干預教會之流毒如何厲害。又可見東方教會中各大主教互相猜忌仇怨之風如何盛行，特別是後者一種原因，將使以後教會國家大受損失。

註一：Ayer, pp. 390, 391.

註二：“De Jacob et vita beata,” 1: 63.

第九段 基督論爭辯

尼西亞信經決定了基督完全是上帝，「降世爲人。」雖然，即從這尼西亞正統思想的立場講，關乎基督爲神而又爲人的兩下相關，依然猶有問題。對於這問題尼西亞信經一字不提，連那位爲尼西亞信仰建立殊功的亞他那修也不大注意這問題。祇有在西方一種通行的信仰定式已普遍採用。但在尼西亞所得結論，大致已爲特士良所料及。因爲這個原故，東方教會雖因此分裂了，西方教會卻因此合一了。這不得不歸功於那位非洲思想偉大的作家，因爲他所下定義是如是之清楚，所以西方教會老早就得了一種概念，知道有完全神性，又有完全人性，共集於基督一身，既不混亂，又不減少任何

方面所應有的品質。在這次新興起的爭辯中，也如同在尼西亞爭辯中一樣，西方的見解終於勝利。雖說如此，但西方教會無論對於「一體而有三位」的概念，或對於「一位耶穌，又為上帝，又為人」的概念（見第二期第七段）均無任何製就的哲學原理。特士良所傳授與西方教會的，不是哲學思想化的神學，乃是拿傳統信仰所作成的清晰而明斷的定義。在這次爭辯中，也如同上次尼西亞爭辯一樣，西方教會雖說在思想上不如東方教會那樣探討深遠，但因內部統一，所以它又佔了優勢；東方教會因為在許多理論的問題上爭執，以致內部不能團結一致。

對於基督論問題，可從兩方面下手研究：或專門注重基督的合一性，以致把他的人性完全吸收到神性裏去了；或保存神性與人性雙方的完整，以致把他解釋得儼然在他裏面有兩個分開的存在。這兩種思想趨勢在這次爭辯中都表現了：——前者一種表現於亞力山太派神學領袖思想中，後者一種可由提阿派的講解看得出來。

首先對於基督神人二性如何相關問題發生興趣，想要徹底窮究的，要算敘利亞省老底嘉主教亞波里拿留（？——約三九〇）而且他也是那些研究這問題最有成就的一位。因為他滿心擁護尼西亞決議，很有些年載他與亞他那修交誼深厚。亞波里拿留才高學富，連反對他的人亦莫不敬佩。而且也像亞他那修一樣，他所关心的首在宗教。在他們兩位看來，基督的工作就是要變化我們這有

罪必死的人，成爲屬乎上帝的，永生蒙福的人。他們兩位都同一思想，以爲基督決不能作成這種救法，假如他不完全全的是上帝。但亞波里拿留申辯道：一個完全的人與一位完全的神聯合一起，如何作成了一位基督呢？這豈不要說有兩個兒子麼？一個是永遠的兒子；另一個是撫養的螟蛉。（註一）假如基督是一個完全的人與一位完全的神結合而成，亞波里拿留也無法解釋基督無罪的問題，以及他的兩個意志如何協合的問題。（註二）雖說亞波里拿留在別的方面反對亞流，但在這些問題上，他所看爲最好的解答，卻與亞流的見解接近，那就是說在耶穌裏面洛哥斯代替了靈，以他爲人而言，僅有身體，沒有魂。三六二年在亞力山太所開的議會，把這種解釋推翻了，不過沒有指明他的名字。（註三）因這原故，亞波里拿留以後顯然改變了一點意見，說耶穌不但有身體，也有動物所有的魂，至於那具有理性的靈就是洛哥斯，與常人所有的靈不同。（註四）同時，他又主張說，耶穌的神性把人性完全吸收了，使兩下合而爲一，不可分開，所以我們可說，「上帝降生爲人，擔當了我們的憂患。」（註五）這一類的思想定論在形式上好像特爲要推尊基督的神性，以後在東方基督教思想中，傳佈廣泛，效力深長，其實卻否定了基督真實的人性，因此招致各方面的攻擊。羅馬在三七七和三八二年兩次開會，反對亞波里拿留這類思想言論，三七八年安提阿會議也反對他，最後三八一年在康士坦丁堡所開的所謂第二次普世教會大會又把他的學說否認了。（註六）

反對亞波里拿留最力的爲拿先素斯的貴鈞利與安提阿學派。後期安提阿學派的創立人爲丟多路（？——三九四）丟氏多年作安提阿教會牧師，從三七八年到他死的時候，作大數主教。此一學派淵源於撒摩撒他的保羅（見第二期第八段）與路迦諾（見第二期第十七段末）早期學理；但他們這二位所代表的極端思想沒有爲教會所接受，他們的領袖地位也未經教會承認，這一學派還是以尼西亞正統信仰爲基礎。對於聖經註解它是從經文的文意上着想，與亞力山太派慣用寓意的方式解釋經文者，大相徑庭。這一派的哲學思想受了亞里斯多德的影響，有如亞力山太派受了柏拉圖的影響。這一派對於基督的思想，也較之亞力山太派更多傾向於小亞西亞一方面的傳統思想，以基督爲「第二亞當」以及那種把歷史的耶穌與經驗的基督分開來講的老觀念。這樣看來，安提阿派較之亞力山太派更多注重耶穌在世爲人的生活及其人性。爲要表彰基督人性真正的價值。丟多路的觀點近乎主張基督兩個位格的聯成一氣，是道德的，而不是本質的。洛哥斯既是永遠的，而且同類又祇能產生同類，所以馬利亞所產生的祇能是人。所謂神成人身不過是洛哥斯居住在一個人完全的人裏面，好像上帝住在聖殿中一樣。這樣的思想言論叫人想起來一世紀前，安提阿教會中撒摩撒他的保羅所極力主張的嗣子基督論。這樣的思想與希拉思想中之得救概念有如南轅而北轍，因爲希拉思想講到人可成神。

在丟多路的門徒中有屈梭多模（見本期第八段），摩普綏提亞的提阿多若和涅斯多留。提阿多若原係安提阿人，作摩普綏提亞主教凡三十六年之久，直到四二八年死時為止。他在安提阿學派中是最有才能的解經學者，也是最有才能的神學家。雖說他也主張在基督裏面上帝與人組合成爲一身——*ἁπορώσως*——他還是難於使這個見解自圓其說，於是他造成學說，簡直與丟多路的思想不無雷同。（註七）

涅斯多留在安提阿當過修道士，作過牧師，也是那地方有名的講道師，於四二八年受任爲康士坦丁堡主教長。據近代研究的發現，特別是研究他自己所寫的自傳，名“*The Treatise of Heraclides of Damascus*”（大馬色人赫拉克利底斯的故事），較前更多了解他神學思想的立場，以及關乎他晚年生活的事實。講到他教義的立場，原與安提阿派根本相同；然而他不能贊成在基督裏面有兩個位格——人所指責他的正是這一點。「我們在基督一個名字上面同時指定兩個性格……神性與人性兩下在本質上所有特點是永遠劃分清楚了。」（註八）也許他與當時流行的希拉思想所講的得救概念相差更遠之點，在下面這樣的說法上可以表達出來：「那名為道的上帝，也稱爲基督，因爲他時常與基督結合。而且要想那名為上帝的道脫離人性作出任何事情，是不可能的事，因爲一切都在一種密切的結合中計畫好了，與人性化爲神性無關。」（註九）涅氏所要注重的是基督人性

之真實與完整。

反對涅斯多留最力，與他勢不兩立的，要算亞力山太主教長（四一二——四四四）區利羅。區利羅乃亞力山太前任主教長之姪；上面說過，屈梭多模備受逼迫全出於這位主教長之陰謀。此人既具放浪不羈之野心，又加上亞力山太素常對於康士坦丁堡所懷嫉忌，以此二者集於一身，已足爲害有餘，何況還有亞力山太學派與安提阿學派兩相爭競之宿怨。但就區利羅而言，雖說這些不好的遺傳性依然在他身上看得出來，可是他之所以反對涅斯多留卻不盡是出於嫉忌爭競。區利羅既係亞力山太學派中人，又同意於希拉思想之得救概念，所以他能在基督裏面看出來人性全成神性的道理。雖說他不接受亞波里拿留的見解，而且主張基督的人性是完全的，身心靈俱備，究其實他的思想還是與亞波里拿留頗爲接近。雖說他也講在基督裏面「二性」聯合一起，但他偏重基督的神性到這樣一種地步，以致基督僅有洛哥斯一個位格。洛哥斯「帶上了肉身」把人性穿在自己身上。基督的人性在洛哥斯以外是不成位的。耶穌不是個有個性的人。雖說區利羅主張神性與人性之中品性可以互相更換，然而他還是以爲每一性都是完整無缺的。「從二性成了一位」而這一位卻是神性。這樣說來，就區利羅說，基督是上帝成了肉身，是上帝降生了，死了，在晚餐聖禮中又爲我們所領受，且基督之使人性成爲神性，爲要證明我們藉着他也得與神性有分。（註一〇）假如安提阿學派把基督的

人性與神性過於分開，以致將他看作上帝所收納的嗣子，那末，區利羅又過於輕忽基督的人性方面，把他的人性看為是不成位的，完全為他的神性所吸收去了。

稱耶穌的母親為『上帝的母親』——*Theotokos*, *Geotokos*——原是個最古的說法。亞力山大、亞他那修、亞波里拿留和拿先素斯的貴鈞利都這樣稱呼過。區利羅自然也以為是個理所當然的說法。在東方各處地方這個稱呼都是常用的，祇有那些受了安提阿學派思想影響的地方有些例外。連在這一學派中，也有摩普綏提亞的提阿多若喜歡援用這種稱呼，祇求避免濫用。（註一）涅斯多留覺得這個說法在康士坦丁堡流行太盛。就他的思想而言，這個說法沒有充分的把基督的人性從神性中分別出來。於是他在接任主教之初即宣言反對，提倡以『基督的母親』為正當的稱呼——『因為從肉身生的就是肉身。』（註二）不過就是涅斯多留自己，過了些時以後，也表示他願意用上帝的母親這個說法，好像提阿多若所表示的意見一樣，祇求避免濫用。『假如是就基督的肉體說，因為它與那稱為上帝的道是連在一起，分不開的，又是從她生下來的，那末，這種說法是可以容讓的。』（註三）涅斯多留在講道之間反對這種說法，大大的得罪了當時普通一般人的虔敬思想，也得罪了當時宗教生活對於童貞女所發生的尊崇。區利羅看到了這種一箭雙鵰的機會，一舉可以推翻與他爭雄的康士坦丁堡教權和安提阿學派，同時還可以發揚他自己的基督論。於是區利羅馬上

致書與埃及各處的修道士，爲所爭之點提起辯護，以後又在區利羅與涅斯多留二人之間，發動了許多往來交換的爭辯函件。一種公然攻擊康士坦丁堡主教長的運動，有如風起雲湧。

區利羅盡其所能羅致各方可以援助他的勢力，造成教會歷史上最令人生厭的一次爭論。他上訴於皇上提阿多修二世和皇后優多迦，又上訴於皇帝的姊妹布勒克利亞，控告涅斯多留，說他所講的道理，毀滅了一切得救的根基。他又把他的理由告訴了教皇色勒斯丁一世（四二一——四三二）。涅斯多留也爲這件事修書與教皇。但色勒斯丁毫不遲疑的贊成了區利羅的主張。又假借了四三〇年在羅馬所開的一次議會，以革除教籍威脅涅斯多留，強迫他放棄主張。教皇這種行動是難於了解的。要就所爭的問題來講，涅斯多留修與教皇的信上所說的話，較之區利羅的學說，更近西方教會的觀點。因爲涅斯多留宣佈他的信仰說：「神人二性，藉着最完滿而又不混亂的聯合，在那獨生者一個位格之中受了崇敬。」（註一四）也許那決定的因素是有政治性的。羅馬與亞力山太老早就結成了同盟，想要阻止康士坦丁堡正在伸張的權勢。涅斯多留向教皇修書，也不如區利羅來得恭敬。雖說他自己不是伯拉糾派，但涅斯多留對於教皇所反對的伯拉糾一派的人（見本期第十八段）有些贊成的意思，這也引起了教皇對於他更進一層的厭惡心理。涅斯多留公然攻擊一個這樣受人推尊的稱呼——上帝的母親——這也是色勒斯丁所不喜歡的。

這次爭論已經是普遍的影響全國，於是激起了兩位皇帝，東方皇帝提阿多修二世，西方皇帝瓦倫提尼安三世，於四三一年，在以弗所召開一次大議會。區利羅一派的人到會很早，涅斯多留也如期到會，惟有擁護涅氏的一班人遲延沒有趕到會期。區利羅與以弗所主教麥母能不管人數是否到齊，急速把會議組織起來，吩咐開會。而且在一日會議之中就把涅斯多留定罪撤職。（註一五）過了幾天擁護涅氏的一派人，在安提阿主教約翰領導之下來到了。他們又組織起來以謀對付，也把區利羅與麥母能定罪撤職。（註一六）此時，羅馬教皇的代表團到了，加入在區利羅所組織的會議一方面，把約翰也包括在撤職之列，同時又咒誼了伯拉糾主義（見本期第十九段）這末後的一層手續顯然是要取悅於西方教會。這樣一來，把個皇帝提阿多修二世弄得無所適從，不知如何措手。涅斯多留退隱到一所修道院去了。提阿多修以區利羅與麥母能為搗亂分子，把他們囚禁了起來。但政治方面的勢力與他們有利，所以他們不久就「官復原職」回到了他們的任所。真正喫虧的是涅斯多留，他的前途厄運尙有較此為甚者。

從此安提阿與亞力山太結下仇怨較前尤甚，但以爲政權所壓迫，又不得不互相讓步。安提阿要得棄絕涅斯多留，區利羅要得向安提阿所提出的一種信經格式表示同意。根據這種條件，於是在四三三年安提阿主教約翰向區利羅提出一種信經，這信經也許是古列的提阿多熱特所編訂的，因

爲他是當時安提阿學派中的領袖神學家。這個信經所具安提阿派的色彩自然要較亞力山大派爲濃厚，但它的措詞也很圓通活動，兩方面都能講得下去。『所以我們承認我們的主耶穌基督……完全是上帝，也完全是人……因爲兩性聯合在一起，所以我們宣認一位基督……聖童貞女是上帝的母親，因爲稱爲道的上帝成了肉身，成了人，藉着她的懷孕，把他自己與由她產生的肉身聯合了起來。』（註一七）區利羅雖說承認了這個信經，但對於他從前所講的并未有任何翻改。他用這種方法使那推倒涅斯多留的案件無從更變。不過他所承認的這信經，涅斯多留更能承認。在這種條件交換之下，使區利羅四三一年在以弗所所主持的議會得到了東方教會一般的承認——在西方教會則因有教皇代表參加，常將此次會議看作第三次大議會。

涅斯多留後來被放逐到埃及去了。在那裏他的生活是很苦的，在那裏他寫了一篇論文名叫大馬色的紀拉克利底斯論（“Treatise of Heraclides of Damascus”），我們確實知道到了四五〇年晚秋時候，他還在寫作這篇論文。至於他是否存活至迦克墩會議之時，則無所考據。要設想他在那時候還是生存在世也是頗有理由的。無論如何，我們知道他很高興的贊助有這樣一次會議舉行，而且對於後來所宣布爲正統要道的觀點，他也很表同情。

也不是一切從前贊成涅斯多留神學的人，後來都背棄了他。例如依得撒城敘利亞學派的領袖

神學家依巴斯就是個始終擁護涅氏主張的人。涅斯多留主義雖在羅馬帝國以內遭遇逼迫，卻在敘利亞招引了許多信徒，又得了波斯國的保護。在波斯國後來這個主義發展而成廣闊的宣教活動。七世紀的時候它傳入了中國，大約在這同一時期又傳入了南印度。直到今日涅斯多留派（在中國稱景教——譯者）教會依然存留於土耳其與波斯兩國邊境之間，介乎烏魯米亞湖與底格里斯河之間。

四三三年在安提阿與亞力山太之間所成立的妥協，不過是一時的休戰。這兩派當中的裂痕較前日漸加深。區利羅無疑的代表了東方教會多數人的思想，偏重基督的神性方面，輕忽基督的人性。至於不成位的地步。雖說他極力反對亞波里拿留主義。其實他的思想趨勢與亞氏所有初無二致。他的主張博得一切修道士的歡心；許多修道士，特別那些住在埃及國的修道士，較之區利羅主張更加極端，他們簡直把基督的人性看作爲神性所吞沒，在他裏面僅存一性，就是神性。區利羅死於四四四年，繼其任而爲亞力山太主教長者爲丟斯庫若。丟氏爲人聰明才智以及宗教熱情均不如區利羅，但從爲亞力山太主教職位爭取權勢上講，也許他有更大的野心。兩年之後，即四四六年，夫拉維安在康士坦丁堡接任爲新主教長。雖說他的早期歷史不得其詳，但大致說來，他的思想是趨向於安提阿學派的。他自登主教長位即感覺前途阻礙叢生，難於應付。不但有丟斯庫若反對他，也有皇帝所寵信的

教牧屈撒浮反對他，屈氏就是在提阿多修二世所召開的議會上控訴布勒克利亞者，也是亞力山太派的擁護者。

引起爭論的事由不久發生了。丟斯庫若作成了一種計畫，攻擊一切安提阿派中人，指定他們爲涅斯多留一派的傳講異端者。當時贊助這種計畫的有一位老修道院長，亦稱「修道主教」，名優提克斯，他是康士坦丁堡人，是當時修道士派的領袖，這一派人的勢力也就是丟斯庫若所依仗的。此人在神學上極少建白，不過曾與區利羅同黨，爲人有些聲望，又與屈撒浮結交，所以勢力不小。此時有多立勒恩主教優西比烏控訴優提克斯爲傳講異端者。夫拉維安有些不大願意判斷這個案件，一定是因爲他知道前途禍害將要紛至沓來；但四四八年之末在康士坦丁堡所開的一次局地會議，卻把優提克斯審訊之後定了罪案。他所講的異端在於他說：「我承認我們的主在聯合之先（卽是在神成人身之先）原有二性，但在聯合之後，便祇有一性了。」（註一八）

當是時也，羅馬出了一位大有才能的教皇，就是利歐一世（四四〇——四六一）（參本期第六段），於是優提克斯與夫拉維恩都向他申辯一己之主張。（註一九）利歐對夫拉維恩極表同意，在四九年之六月裏，他修了一函達與夫拉維恩，此函因內容重要，故世稱大卷。（註二〇）函中他把自特士良時代起西方教會所持觀點詳加闡釋，就是說在基督裏面有兩個完整無缺的性格，「在每一個性

格和實質之共有性均無所貶抑的情形之下，兩下集合攏來在一個位格裏面。『利歐的信雖說已將西方教會的傳統觀點和盤托出，但它對於那探討入微的希拉理智完全無法應付。也許此一缺點反有它的好處。』

其間丟斯庫若也不示弱，積極的推動擁護優提克斯的運動，又設法推廣一己勢力。因為他的請求，於四四九年之八月，皇帝召開了一次大議會於以弗所。在此次以弗所會議上去斯庫若大權在握，盛氣凌人。優提克斯恢復了原職，夫拉維安與多立勒恩主教優西比烏均被定罪。利歐的大卷禁止當場公讀。這實在是一個擾亂不堪的議會，然而若以四三一年之以弗所議會，或四五一年之迦克墩議會與它比較起來，也許它的情形不能算為更加惡劣。在這次會議閉幕之後不久夫拉維恩就死了，據傳說，他在這次會議上身受創傷，實為致死之由。這種傳說大概是全無根據的。丟斯庫若固然大得勝利，然而亞力山太與羅馬之間歷代相沿的情誼一旦破裂，所付代價也不算小。利歐隨即發出申明，稱這次會議為『強盜議會』；但皇帝提阿多修二世完全承認這次議會。以後作康士坦丁堡主教長的是一位同情於丟斯庫若的人。

利歐雖不見信於提阿多修二世，卻很見信於他的姊妹布勒克利亞，所以當四五〇年七月提阿多修死了之後，布勒克利亞的丈夫馬耳聞登位為帝，情形就遽然改觀。新皇與后立即與利歐成立了

諒解。教皇原想在義大利召開一次會議，以便施展他的威勢，這卻與皇室政見不符。後來遂把這次會議改在尼西亞舉行，定期為四五年秋季。但為皇室便利起見，卒將開會地點改在迦克城，因此地與康士坦丁堡僅一衣帶水之隔。出席此次會議主教共有六百之衆，然而除了教皇代表及其他二人外，其餘主教均來自東方。這就是歷史所稱之第四次大公議會（四四九年在以弗所所開者已被否認）。

這次會議的進行是很神速的。假借皇室威權，將丟斯庫若撤職之後，又將他驅逐出境，三年之後，丟氏死於流亡之中。在皇室威權高壓之下產生了一個委員會，編訂信經，所有教皇代表盡在這委員會中。由這委員會所編訂的信經，也很迅速的為議會所批准了。結果自然是西方教會大獲勝利。羅馬為爭辯問題作了最後解答，為求達到這種目的，它也不得不在安提阿與亞力山太二派之間成立一種妥協，這種強求的妥協，自然難於使兩方全然滿意。為求妥協起見，措詞自然力求圓婉，於是文章亦難免作得冗長，因為它要把自尼西亞以至康士坦丁堡所有編訂信經之經過復述一遍（參本期第四段），又要闡述利歐大卷之主張，并斥責以前一切異端左道。（註二）茲列迦克城信經主要部分如下：

如此我們就跟着一切聖教父，齊心合一的教導人承認同一聖子，就是我們的主耶穌基督，同一神格完全人格亦完全者；真是上帝，也真是人，有具理性的魂，也有身體；按神格說，他與父同體（*Quo-*

σόν),按人格說,他與我們同體;按神格說,在萬世之先,爲父所生,按人格說,在晚近時日中,爲要拯救我們,纔爲上帝的母親 (Theotokos),童女馬利亞所生;是同一基督,是子,是主,是獨生的,他有二性,不混亂,不改變,不能分開,不能離散,在二性聯合之後,二性之間所有區別仍不混亂,且每一性所有特點反因此得以保存,會合於一個位格 (Prosopon),一個實質 (Hypostasis)之內,並非分開在兩個位格之中,乃是同一位子,獨生子,名爲道的上帝,主耶穌基督;正如諸先知自開始論到他就如此宣講,主耶穌基督自己也如此教訓我們,諸聖教父所訂信經也如此傳流及於我們之身。

這樣一種信經就是希拉教會,拉丁教會,以及大多數抗議宗教會,自古至今,所共認爲解決了基督論問題的「正統」教義。要批評它是容易的。這信經之採納與否,有關於教會之政策至深且鉅。對於東方教會關乎基督論在理智方面所提起的難題很少解答。連教會中由基督論所引起的爭競吵鬧,這信經也未能稍與平息。雖說這些批評的話都是對的,究竟我們仍須承認,有了這個信經到底是一件幸事,它的後果也是很有益處的。這信經不曾在一大神學思想之混亂中,立定了教理的規範。不但如此,較此更爲重要的,是它的立論符合教會根本的信念,就是上帝完全的啓示在基督裏藉着純全真正的人生表達了出來。

皇帝與教皇各爲一己權勢是圖,這樣偶然聯合起來爲羅馬爭取了一次教義的勝利,這固然是

羅馬的幸運；不過我們也須知道，這其間既有賴乎皇帝的威權爭取勝利，則此次勝利并非由於羅馬主教之判決也可知。這次議會制定了一條法律，把康士坦丁堡地位的尊嚴高升到與羅馬同等（參本期第六段）對此利歐亦曾提出抗議。而且把亞力山太的權威推翻了，羅馬也跟着受損害，因為有亞力山太與康士坦丁堡互爭雄長，可使羅馬在東方坐收漁人之利。自迦克墩會議之後，亞力山太的威名從此一蹶不振，而一個主教區想要獨霸東方之迷夢亦從此打消。自此次會議以後，東方教會中歷史的分佈已成定論，耶路撒冷主教長制資格最老，而與它並駕齊驅的有其他三大主教長制，即康士坦丁堡、亞力山太與安提阿。

- | | |
|--|--------------------------------------|
| 註一： Ayer, p. 495. | 註一二： Ayer, p. 501. |
| 註二： Ayer, p. 495. | 註一三： Ayer, p. 501. |
| 註三： Athanasius, "Tomus ad Antiochenos," 7. | 註一四： In Loofs, "Nestoriana," p. 171. |
| 註四： Ayer, p. 495. | 註一五： Ayer, p. 507. |
| 註五： 同上 p. 496. | 註一六： 同上 509. |
| 註六： "Canon," 1. | 註一七： 同上 pp. 510, 511. |
| 註七： Ayer, pp. 498—501. | 註一八： Ayer, pp. 513, 514. |
| 註八： 同上 P. 502. | 註一九： "Letters of Leo", 20—28. |
| 註九： Ayer, p. 502. | 註二〇： 同上 28; Ayer, p. 515. |
| 註一〇： 見 Ayer, pp. 505—507. | 註二一： Ayer, pp. 517—521. |
| 註一一： Ayer, p. 500. | |

第十段 東方教會之分裂

迦克墩信經已成帝國公認的標準信經。但因其起源於西方，滿具西方色彩，爲大部分的東方教會所不歡迎。許多東方人把它看成「涅斯多留派」特別在亞力山大學派勢力鼎盛的地方，這種反對亦隨之加大，因爲這一學派的思想是如是之強烈的注重基督的神性，即將基督完全人性抹煞亦在所不惜。大多數修道士屬乎這反對的一派，還有埃及國普通土著信徒，以及敘利亞和亞米尼亞大多數居民都反對這信經。無論指區利羅爲「正統派」也好，或指他的承繼人丟斯庫若爲異端派也好，總之，他們的思想趨勢就得救問題講，是與希拉思想接近的，好像有特別推尊基督的意思。在這些反對迦克墩信經的人中，意見也大不一致，但就其多數而言，他們的思想都離區利羅不遠。他們與迦克墩和西方教會主要不同之點，在乎他們所著重的不同。他們反對優提克斯。而他們當中多數仍講基督有「兩個性」，不過他們雖如此講，究竟他們的意思乃是說，基督爲人與爲神二方面在神成人身這件事上聯合而成一性，這一性的本質是屬神的，僅有人的屬性存乎其中。他們也如同區利羅一樣將基督爲人看爲是成位的，也許較他尤有甚焉，簡直把基督爲人看爲是被神性變化了，所以雖說基督爲人的意義是沒有停息的，但他爲人的性則可正當的看爲是屬神的。迦克墩反對派就在這

一點上被稱爲基督一性派——他們是祇信基督有一性的人。

迦克墩會議剛一閉會，就有巴勒斯丁的教會發動背叛，隨着又有埃及的教會應聲而起，政府對於這種局面一時難於應付。到了四五七年，亞力山太主教長職位爲一位基督一性派所佔據，此人名提摩太，但與他爲敵的人戲呼他爲「貓子」。到了四六一年，又有一位與他同派的人，名漂布匠彼得，作了安提阿的主教長。這主教長職位之爲這一派人所佔據固然不能永久保有，但埃及與敘利亞人民確係脫去了康士坦丁堡的壓迫，多數擁護基督一性主義，向康士坦丁堡抗議。在安提阿這種騷擾情形尤其擴大了，因爲漂布匠彼得在三重頌上加上一句話，使那三聖頌詞變爲：「聖哉上帝，聖哉強健者，聖哉永遠不死者，你替我們被釘在十字架上。」

由於政治的和宗教的種種爭競妒忌，把整個的帝國鬧得「雞犬不寧」。而且兩個多世紀以來，大部分的政治策略都想把這種混亂情形加以整頓，但極少長治久安的成功。當哲諾與巴西里古爭奪帝位之時，巴氏想要取得基督一性派的擁護，在四七六年下了一道通諭，咒詛「利歐的所謂大卷」及一切在迦克墩所決議「加於尼西亞信經上的修改」（註一）但東方教會對於這種開倒車式的計畫不能全然同意，巴西里古這一次行動也就是他終於爲哲諾所推倒的原因之一。也許是由於康士坦丁堡主教長阿迦邱的推動，哲諾後來又發動一種新的策略，期於止息糾紛。四八二年他發行了有

名的紀諾提肯（合一論）（註二）這一道合一論推尊尼西亞與康士坦丁堡的議會，罪責涅斯多留與優提克斯，贊許區利羅的「十二章」（註三）其中對於基督論也有簡約的說明，但它所說的與迦克墩會議所說的有何切實相關，說得并不清楚，它也不求說得清楚。這道通諭的主旨，可見之於以下所申述的話：「我們說這些話，并無意於革新信仰，祇爲使你們感覺滿意；若有人所抱見解與我們所說的不同，無論是從前如此，現在如此，或將來如此，也無論是在迦克墩會議說的，或是在任何其他會議說的，都爲我們所咒詛。」這樣一來，人要反對迦克墩會議就很可以自由了。但結果并不是和平，乃是紊亂。雖說在基督一性派中接收這道通諭的人不少，但那些主張激烈的分子卻大不滿意於這紀諾提肯所說的。在另一方面，羅馬主教覺得這道否認迦克墩會議的通諭，直不啻侮辱他的威權，於是把阿迦邱革除教籍，宣布與東方教會斷絕往來。這種決裂的情形一直繼續下去到五一九年纔有轉機，因爲是時有皇帝游斯丁，因見教皇聲望日見增高，於是設法使迦克墩會議的威權恢復了。（註四）不過任何調和的方法都是顧此失彼，游斯丁此一行動，僅足以增強埃及與敘利亞教會疎遠冷落的神情。

繼游斯丁登位爲帝的是那位偉大的猶斯提念（五二七——五六五）在東羅馬諸帝中，就統治教會而言，要算他的威權最大。他的武功也最顯著，在一個時期中，義大利與北部非洲，都歸入了他

統治的版圖。當他在位的時期，教會成了隸屬於國家的一部。異教所遭的壓迫侵害可謂空前未有。起初，猶斯提念本人對於迦克墩議會滿表同情，他的皇后提阿多拉則同情於基督一性派方面。當其登位之初，他仍逼迫基督一性派，但不久他也停止了這種行動。他自己既是當代神學專家之一，於是他想造成一種教會政策，把迦克墩信經解釋得與安提阿學派或「涅斯多留學派」不發生任何關係，又不叫這信經本身受到任何損失，他想這樣可使這信經的要義與亞力山太區利羅神學全然照合。他希望用這方法來安撫基督一性派，使東方教會全體感覺滿意——無論「正統派」或基督一性派——同時，又因為沒有反對迦克墩會議，所以也不致得罪羅馬及西方教會。所以猶斯提念的目的是要建立一種區利羅與迦克墩二者之間的正統立場。要作到這一步是不容易的。若就普遍的使基督一性派感覺滿意一點說，他這計畫是失敗了。把迦克墩信經用區利羅的思想去解釋，使它成爲唯一「正統」觀點，在這方面的努力卻有了成功。任何安提阿學派的思想從此以後永被推翻。猶斯提念的這種運動，無疑的已得東方教會中「正統」派之最大多數表示贊同。

當猶斯提念進行調和運動的時候，對於迦克墩信經興起了一種新的解釋，這種新解釋大大的促進了猶斯提念的運動。提倡這種新解釋的乃比散田的利恩丟斯（約四八五——五四三）乃一位修道院神學家。當時亞里斯多德派哲學正在死灰復燃，利恩丟斯想要在基督論問題上加以亞里

斯多德派的分析。據東方教會一般的感覺——「正統派」與基督一性派均如此——假如確定基督有二性，那末難免不有基督亦有二質的解釋，好像「涅斯多留派」所有解釋一樣。要有一種新的解釋，而同時又要避免「涅斯多留派」的後果，這就是利恩丟斯現在所要作的。基督的二性也許是『內在質的』（“intra-hypostatic”——*εὐνὴ ὑποστάσις*）——那就是說，基督裏面也有質的聯合，所以他一性的特點雖仍舊不改，但它的質卻走到別一性中去了。在基督裏面祇有一質，為二性所共有，那一質就是洛哥斯的質。這樣說起來，利恩丟斯對於迦克墩信經所加解釋雖說不完全與區利羅所用的說法相同，卻完全與他同一目標。在基督裏面的人性固然是實在的，但它是處於附屬地位，所以那實在性終歸是屬神的。這樣一種解釋一時似乎可用為聯合的基礎，把較為和緩的一派基督一性主義聯合起來，因為在這主義中這一派人實佔多數。為這一派多數所擁護的是瑟維如斯，即安提阿基督一性派的主教長（五一二——五一八）。此人逃居埃及，死於五三八年。他這一派人的思想立場根本與利恩丟斯初無二致。不過他們對於迦克墩議會及其信經更多懷疑，這是他們與利恩丟斯不同的地方。至於那些以哈利加拿斯的猶利安（卒於五一八以後）為首的激烈派基督一性主義者，求與他們聯合，所取途徑就沒有這樣便利。這些人主張激烈，甚至說基督的身體自神成人身之日起，就是不能朽壞的，假如基督自己不讓它受苦，它就不能受苦。反對猶利安的人，把幻影式的罪名加在

他的學說上。

爲求應付當時這種局面，猶斯提念一面想要製成一種迦克墩信經的解釋，用以反對安提阿派與區利羅派，另一方面，如有可能的話，又想要折服和緩的一派基督一性主義者。自五一九年至五三三年一次爭辯之後，猶斯提念也採用了西古提修道士們所用的術語：『上帝受苦』（Theopaschite），來說明三位一體之中有一位在肉身受苦的意義。因爲當時在巴勒斯丁的修道院興起了糾紛，又因爲皇帝自己的神學思想成見，一如當代一般思想成見一樣，極少有容讓異己之見的餘地，於是在五四三年猶斯提念下令申斥俄利根之爲人及其思想言論。（註五）

猶斯提念爲貫徹他的神學政策，召開了一次大會，即有名的『三章』辯論大會。他以爲可用帝制威權解決一切神學爭論問題，所以在五四四年，猶斯提念申斥了摩普綏提亞的提阿多若之爲人及其著述，又申斥了古列的提阿多熱托批評區利羅的著述，以及伊得撒的依巴斯所寫與波斯人馬立斯的一封信（本期第九段中曾提及依巴斯）。提阿多若早於一世紀前去世了，但當其在世之日，卻是安提阿學派之著名首領（本期第九段中亦有述及）。提阿多熱托及依巴斯的著作已爲迦克墩議會所承認。此次皇帝下令申斥，在名義上雖未涉及迦克墩信經，但在實際上，使解釋這信經的人，非按區利羅的解法不可。他又申斥了安提阿學派。又使迦克墩會議的威權大受貶抑。那教皇維吉流

(五三七——五五五)對此雖不滿意，但也無可如何，因為自義大利重爲皇權所征服之後，教皇勢力亦大多在皇權統治之下。教皇既明知西方教會之一般輿情，然而又畏懼猶斯提念的權勢，長日游移於此二者之間，毫無勇氣有所行動。(註六)爲求貫徹一己主張，於是猶斯提念於五五三年在康士坦丁堡召開了第五次大議會。在這次會議上，「三章」即提阿多若及以上所敘及的各著作，均受申斥，「上帝受苦」之說爲衆所公認，反將俄利根指爲傳講異端的人。(註七)當時教皇維吉流雖在康士坦丁堡，卻拒不贊成這些決議，但以皇權的壓迫過重，不到一年，他也祇得接受這次會議所通過的要用區利羅的見解來解釋迦克墩信經，這成了當時惟一「正統的」思想。有幾年之久，北部非洲不肯接受這次會議的決議；北部義大利，亦因教皇接受這些決議宣布與羅馬脫離關係，這種分裂延長到大貴鈎利之世，在以利哩古與義士特利亞附近一帶地方延長時期更久。這次議會廢棄「三章」的主要目的在乎和解基督一性派，其實這個目的并未達到。在埃及及敘利亞的基督一性主義依然勢焰高張，在這些地方情形之所以如此，乃由於一種民族自覺，反對帝國的心理日見發展，藉神學異議爲由，以示反抗。

猶斯提念死後有游斯丁二世(五六五——五七八)與提庇留二世(五七八——五八二)相繼登位爲帝，他們對於基督一性派所施政策各有不同，前者嚴厲的逼迫他們，後者又想盡方法去

贏得他們的歡心。但用盡各種手段都難於收效，因為到了這個時候，基督一性派已經組成了國家教會。埃及國的基督一性派教會起源何時難於稽考。自迦克墩議會之日起，這一帶地方宗教革命的運動日增無已。直到今日，科普替教會還是埃及主要的基督教團體，人數在六百五十萬以上，堅信基督一性教理，統治於一位主教長之下，這位主教長雖號稱亞力山太主教長，其實他老是住在開羅。他們禮拜時大都用古代科普替文，不過到了後來亞拉伯文也有一部分取而代代之的勢力。阿比西尼亞教會很顯然的是源出於科普替教會，至於說基督教是何時傳入「挨提阿伯」的，則不得而知。有些理由可以叫我們相信，第一位宣教師是弗如門，他大約在三三〇年的時候為亞他那修封立為主教。但傳道於此而有成效可言的，大概是埃及的修道士，約當四八〇年時來到此間。直到今日，阿比西尼亞教會仍然依附於埃及教會，它的首領稱阿布那，還是由科普替教會的亞力山太主教長委任的。這個教會也抱基督一性信仰，與埃及教會很少分別，不過它在文化上較為落後，而在禁食的方面則成績大有可觀。單就文化方面言，也許在一切現存的教會中它是程度最低的。

埃及居民固然為基督一性主義所團結一致，敘利亞則大大的分裂了。敘利亞一部分居民傾向於涅斯多留主義（見本期第九段），有些屬正統派，還有好些是基督一性派。當猶斯提念登位之初，敘利亞基督一性派很受逼迫；受了這次逼迫之後，有一位大有幹才名雅各，綽名巴拉丟（？）——

五七八）者起來組織他們，而成一教會。雅各生於伊得撒，後來作了修道士，很受猶斯提念皇后提阿多拉寵信，因為她是同情於基督一性信仰的。五四一年，或五四三年，雅各受封為伊得撒主教，以其餘生宣傳基督一性信仰，據說為他所按立的教牧，有八千之多。基督一性主義後來之得於發皇光大於敘利亞，都是由於雅各的努力；敘利亞基督一性派教會傳流至於今日，故反對它的人稱它為雅各教派。這個教會的首領雖自稱為安提阿主教長，不過已經有幾百年之久，他老是住在底格里斯河流域的地方，因為他的教友大都羣集於此，人數約有八萬之譜。

在羅馬帝國最初的四個世紀之中，亞米尼亞不過是羅馬的一個屬國，並沒有完全羅馬化，它自有國王統治，保存着它固有的文字和特性。基督教如何在此開始殊難得知；但我們知道有一位很著名的宣教師名貴鈞利，號稱開明人者，當三世紀之末，曾來到這一帶地方工作。亞米尼亞王替銳達特（約二三八——三一四）即為此人所引領信道，在他手下受洗——這事既發生在康士坦丁信奉基督教之先，所以亞米尼亞要算世界最先一個國家，有一位信奉基督教的國王。亞米尼亞的基督教生氣蓬勃，發達迅速。但在政治上既與羅馬無密切關聯，遂於三八七年，一部分為波斯所征服。在以後一世紀政治的掙扎中，因為仇視波斯，亞米尼亞的基督教趨向於基督一性主義方面去了，因為波斯的基督教接近涅斯多留主義（見本期第九段）。四九一年在依赤米亞增（瓦拉爾沙巴）所開的一

次亞米尼亞議會上，迦克墩議會以及利歐的大卷均被推翻，而亞米尼亞教會，或稱貴鈞利教會——因其開創人得名——遂從此歸入了基督一性學派。亞米尼亞人現在散居於土耳其帝國各處，及與俄國交界的地方。據統計亞米尼亞人人數猶不下二百九十萬，其中屬貴鈞利教派的實佔多數。就東方這些古代分散的教會而言，這貴鈞利教派在它們當中要算是最重要，最富於生氣的。

由於基督論而起的爭論，對於教會和國家都發生了不良的結果。到了六世紀之末，東方羅馬帝國教會已成四分五裂之局，涅斯多留派與基督一性派都從其中分裂了出來。埃及與敘利亞，在政治上和宗教上，對於康士坦丁堡心生離異——回教在七世紀間得以那樣迅速的征服這些地域，大半是由於這一事實使然。

註一·Ayer, pp. 523—526.

註二·同上 pp. 527—529.

註三·同上 pp. 505—507

註四·參本頁第六段或 Ayer, p. 536.

註五·Ayer, pp. 542, 543

註六·見 Ayer, pp. 544—551.

註七·Ayer, pp. 551, 552.

第十一段 東方帝國之異變及神學爭論之蔓延

猶斯提念恢復羅馬皇權之成功，不過曇花一現。自五六八年起，蘭巴人即開始侵入義大利。雖說他們沒有把義大利全部佔領，卻也佔領了北部及中部之大半。六二四年，羅馬屯戍於西班牙的最後幾處駐防軍，爲西哥特人所驅逐。自六一三至六二九年之間，波斯人佔領了敘利亞、巴勒斯坦及埃及，而且全小亞西亞直到博斯福魯海峽統遭他們蹂躪。在歐洲方面，則有阿乏爾人、斯拉夫種的柯羅底亞人和塞爾卜人征服了多瑙河流域一帶地方及巴爾幹大部分，把這些地方的基督教大部分消滅了，而且在六二三年與六二六年二次進犯，直至康士坦丁堡城隍之下。當是時也，帝國之所以未即傾覆，要完全歸功於皇帝赫拉克留（六一〇—六四二）之軍事天才，波斯軍爲他所全部戰敗，東部淪陷各省也全部收復了。但在他還未死之前，一種新的勢力興起來了，即回教勢力。回教教主於六三二年死於麥底納，但他在世所早已計畫好了的征服策略，後來爲回教王歐墨爾及歐思實行出來了。大馬色於六三五年，耶路撒冷及安提阿於六三八年，亞力山太於六四一年，相繼淪陷於回教人之手。到了六五一年，波斯國運遂告一壽終正寢。『大約在七一一年時，回教勢力有如高潮湧湧，渡過直布羅陀海峽而入西班牙，把西哥特王國消滅了，又摧枯拉朽式的長驅直入法國。不過到了此處，有法

蘭克人在馬特勒查理統帥之下，大戰回教軍於都爾與坡阿帖之間，把他們的前進勢力，終於阻止住了。此事發生於七三二年。在東方，回教軍於六七二至六七八年之間，又於七一七至七一八年之間，幾番圍攻康士坦丁堡，但均未得逞。至於敘利亞、埃及以及北部非洲，則長久淪陷於回教人之手。

在這樣情形之下，危局如能尚可挽回，在那些受到威脅最甚的地域，自然要想設法把全國教會信仰統一起來。在康士坦丁堡主教長士求領導之下，經過數年之久往返磋商交涉，纔由皇帝紇拉克留發動一種聯合全國神學思想的政策，其宣言之基本思想爲：在基督一切事工上，他都是本乎「一個屬神而又屬人的精力。」六三三年，在埃及國、亞力山太「正統派」主教長古列，根據這個基本思想，發起一種聯合各派的信條，在調和基督一性派的意見上，顯然很有成效。（註一）但反對這種聯合運動的勢力不久就起來了。有一個巴勒斯丁的修道士名所夫羅紐者起來領導這種勢力，此人以後作了耶路撒冷的主教長士求聞之大爲震驚，設法禁止人討論這類問題。他將一己意見寫信向教皇和挪留（六二五——六三八）說明。但教皇不贊成「精力」的說法，以爲這不合聖經，偶然間說了，基督祇有一個意志。於是在六三八年，紇拉克留發表了一篇續論（*Ekthesis*），此論原爲士求所編，論中禁止人討論基督究有一個精力或兩個精力，但確定基督祇有一個意志。

發起一種神學爭辯，止息一種神學爭辯難。六四一年，教皇約翰四世（六四〇——六四二）

下諭罪責基督祇有一個意志的教理，此卽所謂基督一志說的異端。紇拉克留死於是年，繼其位者爲康士坦斯二世（六四二——六六八）。康士坦斯二世於六四八年下了一道諭旨，稱爲聖詔（*synodical*），禁止人討論基督一志或多志問題。（註二）當時作教皇的是馬丁一世（六四九——六五五）。此人野心頗大，他見有機可乘，不但可以發揚西方教會對這問題的神學見解，因爲西方教會素常主張基督的每一性都是完全無缺的，而且還可以藉此伸張教皇權威於東方。他於是在六四九年召開一大會議於羅馬，宣布基督有二志——一人志，一神志——不但罪咎了士求以及康士坦丁堡其他主教長，而且也將續論及聖詔二文根本推翻。（註三）這自然等於推翻了羅馬皇帝。於六五三年，康士坦斯派人前去把教皇馬丁捉拿，解到康士坦丁堡備受嚴刑。但馬丁堅持一己信念，勇毅不屈。後來被放逐到克立米亞半島，卽死於是處。以後一些年載，羅馬與康士坦丁堡之間情勢緊張。繼康士坦斯二世爲帝的爲康士坦丁四世（六六八——六八五）。到了這個時候，那些發動神學糾紛的基督一性派地域，均爲回教人所佔領。設法綏靖義大利，較之和解這些地方更要緊，於是皇帝與教皇亞迦安（六七八——六八一）磋商和議，亞迦安寫了一封長信，把這問題說明，好像利歐一世發行了他的大卷。在六八〇與六八一年中，皇帝召開了一次大議會於康士坦丁堡，此卽所謂第六次大議會。這次議會宣布基督有「兩個自然的意志，或說意欲……并不互相矛盾……但他的人意毫不違拗的，毫

不厭惡的，隨從帖服他的神意，他的無所不能的意志。」這次議會也決議罪咎士求及其他繼之而爲康士坦丁堡主教長者，又罪咎亞力山大主教長古列及教皇和挪留（註四）在神學問題上，那分裂的東方教會，爲羅馬所制勝，這要算是第三次了。第一次在尼西亞，第二次在迦克墩，這一次在康士坦丁堡，這都是羅馬的勝利紀念。基督既然有完全的人性，他也必需有人意，西方教會既然相信基督的神性是完全的，他也必需有神意，我們可說這是必然的事。把這教理如此解說，就是迦克墩信經邏輯的完成。關乎基督論的爭辯，單就教理方面而言，到了這一次所得定義，要算告一段落。

雖說第六次大議會是西方教會的勝利，然而它還有補充的一幕，又可說是西方的失敗。原來第六次大議會也如同那「三章」大會（五五三）一樣，沒有制定懲戒規條。到了六九二年，猶斯提念二世（六八五——六九五，七〇四——七一）下令召開一次議會於康士坦丁堡，補充這類事工。這次議會稱爲第二次特如蘭大議會，由於圓屋頂會議廳而得名，從前那次六八〇與六八一年之間所開議會也在此處舉行；這次議會又稱五六議會（Concilium Quini-seximum），因爲是補充前第五第六兩次大議會而開。到會代表全是東方教會中人，就羅馬而言，這次議會日係無效，然而它還是自命爲前六八〇與六八一年間所開大議會之完成。這次會議復興了許多古代法典；但在它所制定的條例中，很有幾條直接與西方教會的慣例牴觸。根據迦克墩議會所同意的，這次議會承認「康士坦

丁堡主教區應與古羅馬主教區享受同等特權。」這次議會也准許了執事和教牧可得娶妻，且斥責羅馬禁止此種婚姻之非當。直到今日希拉教會依然准許教牧成立家室。這次會議也禁止教會仿效羅馬的風俗，於大齋期內每逢禮拜六日禁食。又不准用西方教會所慣用的以羔羊的圖像爲基督的象徵，改用人的圖像。（註五）雖說所制定的這些條例其自身無關宏旨，但在感覺與習慣上，卻很足以加深東西教會之裂痕。

到了第七世紀，東方帝國的氣勢顯然日趨沒落，不過當第八世紀剛一開頭，又出了一位賢能中興之主，卽愛騷利阿人穆歐三世（七一七——七四〇），以其軍事與政治的才能，使帝國壽命得以苟延殘喘。他既以專制爲尙，所以他想以猶斯提念的方法統治教會。他想大開方便之門，招引其他宗教徒，如猶太人和回教人，以及所有基督教中之過激派，如孟他努派，進入教會。但這些人一入教會卽指責教會敬拜偶像，因當時尊敬圖像之風已見盛行。七二六年利歐下令，吩咐教會再不可在禮拜中用圖像。於是宗教的叛變隨之而起。修道士與民衆均拒絕遵行這個命令，一方面因爲他們尊敬圖像，但一方面也是因爲他們主張教會自由，不受政權束縛。利歐爲求其號令施行，不惜動行武力。在多數地方這種命令通行了。但義大利相距太遠，鞭長莫及，在那裏教皇與民衆都不遵照他的命令行。且在教皇貴鈞利三世（七三一——七四一）導領之下，於七三一年開了一次羅馬議會，將一切反對圖

像的人革除教籍。爲報復起見，皇帝把全部西西里以及凡他所管轄的義大利地方，摒除於教皇管理之外。利歐的兒子稱康士坦丁五世（七四〇——七七五），雖有才能，亦尚專制，用更劇烈的手腕，秉承他父親遺志。於七五四年，他在康士坦丁堡召開了一次議會，廢棄圖像，實施他統治教會的威權。在這一次掙扎中，教皇乞援於法蘭克人，以後永久與東羅馬帝國皇帝脫離關係。雖然，自康士坦丁六世（七八〇——七九七）登位，因爲他母后愛任依是個主張用像的人，他因受了母后的驅使，對於這事政策爲之一變。七八七年皇帝下詔，開第七次大議會於尼西亞，照希拉教會計算，這是最後一次大議會，這次大會也有教皇代表在場。照這次大議會的決議，所有圖像，十字架以及福音書等，均當受相當的敬禮，受人尊敬，并非真正敬拜它們，祇有神性配受敬拜……對圖像所表尊敬，歸於那些圖像所代表的，凡向圖像致敬的，即向它們所代表的對象致敬。」（註六）這次議會好像一點未曾想到，用同一理由也可以解釋各種異教所拜圖像。

在熱烈擁護圖像崇敬的人中，有一位大馬色的約翰（七〇〇？——七五三？）此人乃古代東方教會後期神學家中最受人推尊者。他生於大馬色城。故稱大馬色約翰，他的父親雖在回教國中作高官，卻是個基督徒。他雖承襲了他父親的官職，但不久便辭官修隱，入了鄰近耶路撒冷的聖撒巴修道院。他的主要著述名「The Fountain of Knowledge」（知識的泉源）是一部總集東方神學

之大成的偉著。這部著述極少創作，大都是由前代作家中摘集而成，可謂「述而不作」，惟所編條理清晰，符合邏輯，所以後人稱約翰為希拉教會之神學大師，又因為在十二世紀中此書有了拉丁文譯本，所以西方經院哲學也受了它的影響。他的哲學淵源於亞里斯多德主義，而又深染有新柏拉圖主義色彩。對於基督論問題他取利恩丟斯立場（參本期第十段），把迦克墩信條用區利羅的觀點去解釋。他看基督之死為向上帝所獻上的祭，不是償還與魔鬼的贖價。他看聖餐全然是基督的身體和血，不是由於化質而成，乃是由於聖靈所作成的神妙變化。

大馬色約翰將東方神學總集大成之後，東方神學至是已嘆「觀止矣」，此外別無發展。對於基督教理智方面的解釋已臻「大成」。

註一·Ayer, pp. 661, 662.

註二·Ayer, pp. 662—664.

註三·Extracts, Ayer, pp. 664, 665.

註四·Ayer, pp. 665—672.

註五·Ayer, pp. 673—679.

註六·Ayer, pp. 694—697.

第十二段 教會憲章的發展

自基督教定爲國教，實際上皇帝便可向教會施行威權。到了猶斯提念時代，皇帝還自動的宣布了什麼是健全的教理，又將教會行政規條規定了一個大概。（註一）教會中高級職員，尤其在東方教會中，都由皇帝任命。但這種權柄，連猶斯提念那樣大權獨攬的皇帝也感覺得有限制之必要，必要經過教會所召開的議會，把信仰指明出來，把行政的律例規定出來。在皇帝批准這些大議會所通過的決議案之後，傳講異端便是犯法，基督教的思想自由自必爲之大受打擊。無論對教理發表意見，或對教會事務行使職權，當時主教們，例如康士坦丁堡的主教，一定是在在感受束縛。雖說也有不少的事例證明，教皇也感覺時受皇帝威權的束縛，但因義大利相距過遠，皇帝威權有時難於完全行使到那邊去，所以教皇因這原故，多有自由。（參本期第六段）

自三世紀以來，主教職權日漸增大，成爲一個地方教會行政的樞紐。他們不但有權封立其他聖職，而且教會職員薪俸也由他們發給。照尼西亞第一次大議會規定，不得主教許可，任何教教不可由一教區撤出。（註二）在每一行省省會中作主教的，稱爲省主教，照安提阿議會（三四一）的決議，省主教「位居諸主教之首……其他主教如有特殊行動，須先得他許可。」（註三）照古例所開的地方

議會，即商討行省問題的議會，逐漸盛行，第一次尼西亚大議會規定每年須開兩次這樣的議會。（註四）到了四世紀中葉，這種省議會制已普遍通行於東方。但在西方，它的發展約較晚半個世紀，且因教皇的壓迫，它在義大利的發展是很受限制的。不過在義大利北部、西班牙以及高盧，它的勢力頗為伸張。在省主教之上有各大都會的主教長，他們的權勢在省主教制尚未成立之前早就穩固了。這些主教長所在的都會為羅馬、康士坦丁堡（約自三八一年）、亞力山太、安提阿，自四五一年之後還有耶路撒冷。

康士坦丁把教牧們定為特權階級，免納一切公家糧稅（三一九）（註五）但政府為防國稅減少起見，禁止富有資產的人充當教牧，祇准那些「小產階級」受職（三二六）（註六）這樣一來，雖說奴隸階級要當教牧是到處教會所不歡迎的事，而且在東方在四八四年為皇帝哲諾下令禁止，但結果是大多數的教牧都是出身於小產之家，所受教育甚少。自然其中也有例外，像安波羅修那樣，身出名門，才高智睿而願獻身於聖職的人也是有的，可見這種阻攔不是不可以勝過的。身受聖職的人，至少那些受有高級聖職的人，不應該兼任任何漁利的職務，這種輿論早就見之於教會中，後來卻益見增強，到了四五二年時，皇帝瓦倫提尼安特意下令禁止。但教牧階級既屬專任，他們的給養問題從而擴大了起來。古代教會僅由信眾自由獻捐，到了此時因費用繁浩，教會收入端賴富有教友所捐贈

或遺贈與教會的地產，這些地產的管理權則操之於主教之手。照教皇辛普立修（四六八——四八三）所立規條，教會收入應均勻分配為四種用途：一份歸主教；一份歸其他職員；一份作教會經常費；一份救濟窮困。

教牧應該在道德上作信衆標榜，這是很自然的一種心理感覺。在很早的時候，獨身主義在教會中便受人推尊，目爲是一種高級聖潔生活。在這一點上，西方教會較之東方尤爲認真。照教皇利歐一世（四四〇——四六一）的主張，連副執事也不可娶妻（註七）不過把這條禁令普遍的行之於教牧界，在西方教會中要等到幾個世紀之後。在東方教會中，通行至於今日的規例早於猶斯提念時代成立了，按是項規例，獨身主義僅限於主教，至於主教以下的聖職人員，得於受職之先結婚。這種規例雖說也有優點，但也有很大的缺點，因爲在這種限制之下，教牧無升任主教之可能，主教之人選祇能於修道士中求之。

當主教權集中擴展的時候，鄉村教會以及大都市中許多地方教會也生長蓬勃起來了，於是每一鄉村地方教會或城市地方教會不得不有一位長老（後稱牧師）負責主持，從此長老（牧師）的職任在教會中漸形重要。但在多數地域，這些地方教會仍然隸屬於一大城市教會，由一位主教主持，并不算爲許多教會；到了第六世紀的時候，牧師區制始在法國初露頭角。在那裏每一地方教會的

收入三分之二歸負責牧師（長老），其餘則歸主教。

當初因異教徒要求加入教會者蜂擁而至，故不得不注重學友制。在接納人加入此制時，通常以劃十字架在身上，按手在頭上爲記號，當衆受了這種記號的，大家都以爲是加入了教會作教友，而且照大多數冷淡的基督徒看起來，這就算是掛名奉教了，惟在臨死時受洗，無須經過這一番手續。這是基督教開始傳入異教區域的情形。及至基督教在一地域經過了好些世代，居民歷代相沿的作了基督徒，而且在西方教會中，奧古斯丁所講受洗可得重生恩典的教理漸漸傳佈開了，這種半途入教的學友制便失了效用。全部居民既都算是基督徒，別無例外，所謂學友制便無意義了。

在這時期中，對於與洗禮有關的各禮，東方與西方教會之中發生了異議。前面已經說過（參第二期第十三段），在特士良時代，正式施行洗禮之後，又要行抹油和按手的禮，以示接受聖靈。當特士良時代，洗禮與按手禮均須主教施行，但如有必要時，任何基督徒均可施行洗禮（參第二期第十三段）。後來教會發展開了，無論在東方或西方教會中，照例均由長老（牧師）施行洗禮。至於其他兩種連帶的禮——抹油禮和按手禮——東西二教會主張不一。東方以抹油禮爲重，此禮雖准長老施行，但所抹之油則須主教爲之祝聖，直到今日仍沿此例。西方則把按手禮看得極其重要，以爲祇有主教可行此禮（註八）因爲他是使徒的繼承人。所以在西方，後來將按手禮與洗禮分開舉行。因爲要等

待主教來臨方可舉行此禮，所以「堅振禮」多半在受洗之後若干時方得施行，至於受堅振禮的年齡問題，這在西方教會中還要等候好些年載方有規定。

註一：參見 Ayer, pp. 542, 555.

註五：同上 p. 283.

註二：Ayer, p. 361.

註六：同上 p. 280.

註三：同上 p. 263.

註七：“Letters,” 14*.

註四：Ayer, p. 360.

註八：徒八 14—17.

第十三段 公衆崇拜與教會節期

當第四第五世紀時期，所謂公衆崇拜純然是一種秘密訓練性質，所謂秘密訓練大概是淵源於當時的神祕宗教。其起源可上溯至第三世紀。因為受了這些宗教的影響，教會崇拜分二部舉行。第一部是為學友及外教人公開的，其中包括誦讀聖經，唱詩，講道，祈禱。第二部則為真正的基督教奧祕，祇有受過洗的可以參加。在這一部崇拜中又以主晚餐為登峯造極，信經與主禱文亦包括在這一份中，為未受洗的人所不得參加。後來到了六世紀中，學友制無形取消了。因為一切民衆均在無形之中成了基督徒，這種以崇拜為秘密訓練的觀念亦隨之消滅於無形。

在主日公開的崇拜中，以誦讀聖經開始，其間雜以詩篇歌。誦讀聖經通常分為三部：一部為先

知書，即舊約；一部爲書信；一部爲福音。這三部錯綜編選，期於一年各主日中將全部聖經讀完。在特別節期當中，以誦讀適合節期意義之經文爲宜，省去不適合的部分，於是到了四世紀之末，有所謂課經之編訂。當亞流學說風潮湧湧之中，歌誦頌詩之風盛行，歌誦詩篇大爲減少，後來到了米蘭主教安波羅修時代，這種歌誦頌詩的習尚，在西方教會中大具成效。

在四世紀後期與五世紀初期一段時期中，在古代教會中興起了許多大講道師，爲任何其他各時期所不及。其中聲譽最爲顯赫的在東方有拿先素斯的貴鈞利、屈梭多模和亞力山太的區利羅，在西方有安波羅修、奧古斯丁和利歐一世。這班人講道雖以闡明經義爲主，但對於人日常生生活也有很明顯的教訓。他們所用的語言聲調都是極富於形容修飾的，聽道的人每至心悅誠服之時，則加以鼓掌爲表示。雖說這一派講道如此高明，甚至可說他們講道藝術之造詣已臻前無古人後無來者的境地，然而講道這件事在當時并不普通，在許多鄉村教會中，連在許多大小城市教會中，聽人講道不是常有的事。在講道前後須行一種儀文禱告。爲各色人等禱告之後，又爲他們祝福，假如主教在場，這種祝福是歸主教施行的，祝福之後，未受洗的人退去會場。

緊接公開崇拜之後所舉行的爲祕密崇拜，即聖餐。對於聖餐，東西教會均以爲基督降臨於聖餐中，是由於上帝的權能所行的神蹟，但此一神蹟始於崇拜中那一部分，則東西教會意見不同。按東方

教會之見，神蹟成於聖餐餅酒祝禱（Ephikosis）之中。直到六世紀後期，西方教會猶抱此同一見解。但自是而後，也許是受了羅馬的影響，這種見解改變了，以爲聖餐的神蹟自誦讀設立聖餐的話開始，讀至「這是我的身體……這是我的血所立的新約」一語，全部神蹟俱告成功。照女撒的貴鈞利與亞力山太的區利羅意見，晚餐是神成人身的重演，正如基督從前一次降世與人身肉體聯合爲一，他也與聖餐中餅酒二物聯合爲一。聖餐是一種獻祭，同時又是一種契合交通。注重此一方面或彼一方面，都是可能的。東方教會注重契合交通的方面，把聖餐看爲一大賜人生命的奧妙，領受聖餐的人領受了主的身體和血，可以變化他的生命，至少他的生命就有一部分變成了上帝的生命，漸漸造成永遠不死聖潔無罪的生命。這種見解與東方教會所講得救的道理是相合的。西方教會也不否認這種見解，反而極力主張。但西方教會以爲人之得救首在與上帝發生正當的關係，因這一層道理，所以西方教會也注重聖餐中獻祭一方面的意義，以爲上帝祇能恩待那些爲基督捨身獻過祭的人。西方教會思想究不如東方教會那樣易於受神祕主義的薰染。大致說來，東方教會舉行聖餐趨向於神祕的演義方面，好像那永遠屬神的生命，在賜人生命的精力中，把它自己顯現出來。

除了主日崇拜以外，又通行一種每日簡易崇拜，後來普遍的發展而成每日早晚崇拜。

老早就有了的兩個節期，復活節與五旬節（聖靈降臨節）在教會中算爲最大的節期，遵守甚

爲熱烈。在復活節以前，有四十天齋戒日期，稱爲大齋期，亦稱預苦期，不過東西二教會對於日期之計算各有不同。但羅馬計算法終於通行於西方教會，直到今日。復活節前的一週稱爲聖週，有各種齋戒懺悔的表示，直到復活節日歡樂之來臨。到了第四世紀，遵守升天節之風已普遍流行。在這時期中，教會中加入了一個主要節期，就是聖誕節。第四世紀之前，在教會中并無所謂慶祝基督降生的節期，這是很顯然的。在二世紀的時候，有巴西理得一派的諾斯底黨徒，把每年一月六日守爲紀念耶穌受洗日。有過一時期，我們現在不知道是甚麼時期，也許是四世紀之開始時期，東方教會把這一日守爲聖誕節，這是因爲他們把路三23所記：「耶穌開頭傳道，年紀約有三十歲。」一語，作爲正當三十已滿來解釋，而這三十屆滿之日亦即耶穌受洗之日。雖然，其間也有別的因素醞釀着。當三世紀時，一般意見以爲宇宙萬有被造於春分之日，照猶利安日曆的計算，這日乃在三月二十五日。本此同類思想習氣而推，那末，一個新創造之開始，即神成肉身之開始，亦必在春分之日，依通常懷孕時期算來，則基督降生必在冬至之日，即十二月二十五日。這一日，即太陽行至最高點之日，亦即米特拉教所拜之日神誕辰，也許不就是因這原故而定此日爲聖誕，但很可令人料想到，當時必有人想把這普遍流行的異教節期，改爲基督教節期。不論如何，很顯然是羅馬首先定十二月二十五日爲聖誕，約在三五三年或三五四年，或者自三三六年起即有此節。自羅馬開始守聖誕之後，這種風氣向東方傳佈，大約是拿先

索斯的貴鈞利把它介紹到康士坦丁堡，約在三七八與三八一年之間。因為屈梭多模三八八年在安提阿講道，提及慶祝聖誕之風在東方教會中流行尚不到十年之久，他這次講道好像就是在十二月二十五日，正當這敘利亞省會第一次慶祝聖誕之時。聖誕節傳入亞力山太是在四〇〇與四三二年之間。（註一）一經創始，聖誕節在教會中即成爲主要節期之一，與復活節及五旬節鼎足而三，成爲教會三大節期。

註一：Kirsopp Lake, in Hastings's "Encyclopaedia of Religion and Ethics" 3 601—8.

第十四段 通俗基督教

說到教會爲尊敬殉難烈士及烈士遺物所有表示，可以溯源自二世紀中葉。教會開會紀念他們的忌辰是常有的事（參第二期第十二段）。到了康士坦丁奉教之後，教外民衆之離開異教而歸入教會者一時風起雲湧，這種尊敬烈士之風隨之大爲盛行。康士坦丁自己在維馬建築了一個大禮拜堂，紀念彼得。他的母后紇里拿親上耶路撒冷，據云，在那裏發現了原有的十字架。時人把從前教會遭遇逼迫的時代，看爲英雄時代，這也是很合理性的，把那些爲道殉難的烈士，看爲基督的精兵。依從前一般見解，不過在禱告與崇拜之中紀念殉難諸烈士，至四世紀之末，一般信衆均以爲烈士在

上帝前代人祈求，所以人也可以向他們禱告，（註一）以爲他們能保護，醫治，幫助那些尊敬他們的人。由此興起了一種通俗基督教，即哈那克所謂之「次等基督教」。在普通一般民衆的眼光中，殉難烈士就好像各種異教中所有的神靈一樣。除了殉難烈士以外，又將許多著名的修隱士、教會領袖以及熱心排除異端的人，相提并論。至於封人爲聖的官樣條文，在這時期中尙未編訂。祇要普通輿情認可，便算是列入了乃聖乃神的地位。這樣被尊爲聖的聖徒，是城市與商旅的守護神，又能醫治疾病。他們是無所不在的。正如耶柔米所說：「無論羔羊往那裏去，他們都跟着他。假如羔羊是各處同時都在的，那麼，我們也得相信那些與羔羊同在的人各處同時都在。」（註二）他們在這些聖徒面前燃燈，以示尊敬。

在一切聖徒之中，童女馬利亞當首屈一指。許多敬虔的幻想者早就環繞着她，層出不窮。在愛任紐心目中，她是第二夏娃（參第二期第六段）。然而說來也奇怪，要一直到了第四世紀，她的地位纔漸形顯著，至少就當時教會中智識階級方面來說，情形如此。不過在普通神話中情形有些不同，例如在旁經雅各原始福音書中，早就有了許多論到她的神話。抱禁慾主義的人，例如特士良與亞力山太的革利免，都斷定她是終身童貞。等到修道主義興起，童女馬利亞便爲修道士們奉爲標榜。在基督論爭辯風起雲湧之中，「上帝母親」之說一致公認，得斯多留學說既被推倒，以弗所與迦克墩會議又

先後勝利，如是馬利亞的地位上升至一切被造物之中第一位。自是而後，在一切聖徒中，教會信衆與領袖無不將童女馬利亞看作位居第一。教會的人崇敬馬利亞很像埃及及敘利亞與小亞西亞民衆崇拜他們的神女，不過教會所用的方法遠較他們高尚。因為馬利亞被上帝所揀選，成爲神成人身的工具，所以她與信徒更有關係。一切烈士或使徒能爲信徒代禱，也能保護信徒，但因她比他們更爲有福，所以她之保護信徒，爲信徒代禱更有效力。加以區利羅對於迦克城信經特有一番講解，基督一性主義又趨於偏重基督神性，輕忽他的人性，這樣一來，在不知不覺之中，將使基督與人的關係遠離開了，馬利亞便成了人類可愛的同情者。她好像奪取了她兒子的地位，變成了神人之間的中保。

天使崇敬之風，可溯源至使徒時代。（註三）後來雖在某種諾斯底派別中多有提及，又在俄利根憶想中，舉例來說，佔很重要地位，但要等到四世紀後期纔明顯的將天使當作崇敬的對象。他們不如殉難烈士們一樣固定的易於爲普通一般民衆心理所了解。在五世紀最後二十餘年中，有亞略巴古提人名丟尼修者，編了一部新柏拉圖派基督教神祕主義的書，稱爲新丟尼修書，這書一出，崇敬天使之風大爲盛行。在一切天使中，天使長米迦列最受人崇敬。離康士坦丁堡不過數英里之遙，康士坦丁堡建了一個紀念他的禮拜堂，又在五世紀初期，在羅馬也有這樣一個禮拜堂。米迦列節在九月二十九日，在中古時代這是西方教會中最著名的節期之一。至於這節期創始於何時，則無從查考。

前面已經說過，尊敬聖徒遺物之風早已流行。到了第四世紀，這種風氣流行極盛，所崇敬的不但
是烈士聖徒們的遺體，還有人們認為確實與基督、使徒、以及教會古聖有關的物品。這種取用聖物之
風在當時是如何普遍的流行，可從第七次大議會（七八七）所議定的規條看得出來：「從此以後，
任何主教如在祝聖殿堂時不用聖物，即當撤職，因為他違反了教會遺傳的規定。」（註四）與崇敬聖
物密切有關的則為朝拜聖地——保存完好的聖地很多，尤以猶太聖地或羅馬為最重要。

尊敬聖像之風發展較慢。因為這種行為過於類似古代之崇拜偶像。到了亞力山太的區利羅時
代，尊敬聖像之風在東方教會中傳佈極其迅速，較之在西方教會中更為盛行。上面已經說過（見本
期第十一段）第七次大議會將崇敬聖像定為教會當行之道。依基督徒一般輿情，代表聖徒的祇可
用圖像，或用墨繪，或用石嵌，而不可用彫刻的像，也祇可用在禮拜堂內部。雖嚴格的說來這不是教會
的法律，卻直到今日在希拉教會中仍有這種習慣。

這種「次等基督教」影響民衆宗教生活極其深切，一般修道士也極力贊成，而且到了五世紀
中葉之後，連教會大領袖們不但不設法制止，反而推進。無疑的這種態度為異教徒大開了方便之門，
使他們易於信奉基督教，但同時這也是把教會自身大大的異教化了。

註 | .. Augustine, "Sermons", 1591.

註二：“Against Vigilantius,” 6.

註三：四}二18。

註四：第七條。

第十五段 幾個西方教會的特點

對於以上所言神學思想之發展，雖說東西教會均曾共同努力，且對於亞流學說爭辯與基督論爭辯，西方教會在幾次正式議會上特有貢獻，但這兩部分帝國，在神學問題上，各有不同的旨趣。自居普良（死於二五八）之後，直到安波羅修之世（三四〇？——三九七）其間在西方教會中並沒有出過什麼著名的神學領袖。連坡阿帖的希拉流（三〇〇？——三六七）也不能例外，因為他不是個充分顯著有創作天才的思想家。希拉流與安波羅修二人均精於研究希拉教父遺著——安氏對於加帕多家三傑之著述尤有心得。雖說特士良因受孟他努主義薰染，因而聲譽頗受損害，可是他對於名震一時的居普良所施影響確是不小。在西方神學思想中雖說也輸入了不少的希拉成分。但西方思想仍是自成一家，別具特性。

西方帝國對於基督教喜歡拿司法的觀點來看，這可以特士良為代表，不像東方教會喜歡從哲

理方面去看。就是對於福音也把它看成一種新的法律。西方教會雖說也能同意於東方教會所講，人之得救乃是把有罪必死的人變作屬神的永遠不死的生命，但是這種概念對於它好像是過於抽象空洞，不可捉摸。在西方教會自有的思想中，人得救乃是與上帝發生正當的關係。所以在特士良、居普良以及安波羅修諸人的思想中，較之東方教會，對於罪有更深的覺悟，對於恩也有更形清晰的觀念。在西方，宗教與人生日常生活的關係，比東方密切得多。在西方，宗教所施於人生的，乃是現實的過惡確實得了赦免，不像在東方，多注重於人性抽象的變化。西方注重制勝罪惡，不大關心於逃避世界，脫離死亡。在西方，因為特士良、居普良和安波羅修一班人神學思想的倡導，把罪講成人性本原的敗壞，這樣的講法在東方找不出例子。這種對於罪與恩所作界說，就說尚未發展到成熟時期，與穩固的教會組織聯成一氣之後，是以西方教會大有力量管制教友日常生活中的行爲，較之東方教會所有成就更大，這是無可置疑的。這些西方教會之特點，都在奧古斯丁著述中結成了果實，總集其大成。

第十六段 耶柔米

耶柔米是古代西方教會可引以自豪的最大學者。約當三四〇年耶氏生於撻馬太之斯特利多，長而就學羅馬，以三六〇年受洗於教皇利伯流。他在阿奎雷住過些時，在這裏他就認識了奴非努

(?—四一〇)二人結爲朋友。奴氏就是俄利根叢著的譯述者，也像耶柔米一樣傾心於修道主義，又在巴勒斯丁作過修道士，但對於俄利根的正統思想問題，耶柔米與他卻有不同之見。耶柔米有志於博覽宗教羣書，遍遊天下名勝。自三六六至三七〇年，他遊歷了高盧一切城市。以後三年中他在阿奎雷阿暫居。三年之後他開始了遍遊東方之壯舉，直到安提阿；在安提阿他得了大病，病中他相信基督曾向他顯現，責備他不該研究古典古書。自是以後他專心研究聖經，學習希伯來文，在離安提阿不遠之處安心退隱，時爲三七三至三七九年。三七九年他在安提阿受了長老之職，然後往康士坦丁堡，受業於拿先索斯貴鈞利門下。三八二年他在羅馬，大受教皇達馬蘇(三六六—三八四)賞識，在那裏他利用了一切時機宣講修道生活的功德。不久便有許多人擁護他的主張，特別在羅馬高貴婦女中擁護他的更多；但反對他的人也不少，連教牧階級中也有人反對他，因爲修道主義在西方尙未普遍流行，加以耶柔米本人又是個舌鋒銳利，易於招怨的人。達馬蘇死後，耶柔米在羅馬的地位漸感不安，卒以三八五年退休於安提阿。先是耶氏在羅馬宣傳修道主義時，有些受了他感動的人以保拉及其女兒優士多最爲首領，遷徙至安提阿實行獨身主義，待至耶柔米退休於此，他們就推他爲首。後來他又統率他們遍遊巴勒斯丁及埃及及所有的主要修道院，於三八六年返伯利恆，保拉於此建立了許多女修道院，也建立了一個男修道院。耶柔米即居於這男修道院中，充任院長，直到四二〇年去世。

耶柔米博學多聞，特別在翻譯聖經上他的才能找到了最好的施展機會。當時一些較古的拉丁聖經譯本均粗俗不堪，荒謬百出。教皇達馬蘇向耶柔米建議，請他重譯聖經。約於三八八年他譯完了新約。他譯舊約是在伯利恆城，得了些猶太朋友的幫助。連奧古斯丁也喜歡引用七十譯本。耶柔米卻不然，他要追根到希伯來文舊約中去，此足以證明他學力之健全，絲毫不苟。耶柔米這種苦心孤詣事業的結果，就是一部武加大譯本，直到今日猶爲羅馬教所珍用。這是他終生事業的紀念碑。耶柔米也是個大有成就的歷史家。他續編了優西比烏的歷代誌（“Chronicle”）。他自己又編輯一部名人傳（“De Viris Illustribus”）紀述一切基督教作家生平事略，連他自己也包括在內。對於聖經他寫了許多註解。他又作了許多論文，寫了許多書翰，說明獨身主義與修道主義的優點。從神學思想方面看他極少創作。他熱心於保守遺傳及西方教會的各種普通習俗。耶柔米性好辯論，反對禁慾主義的人，如約維年武，批評聖物崇敬的人，如威吉蘭丟，以及那些主張馬利亞除了耶穌以外還生了其他兒女的人，如訖里微丟，他都一概嚴詞攻擊。對於俄利根他雖從前推尊，後來他也頻加譴責。他作文攻擊伯拉糾，而擁護奧古斯丁。在這些爭辯的論文中，耶柔米褊小的氣量，狹隘的心胸，和繼托出單就其博學多聞而論，就其施展所學而論，他真不愧榮獲羅馬教會所授與的「博士」頭銜，又封立之爲「聖徒」，就其學問之精深說則有餘，若就其人格之偉大說則似嫌不足。

第十七段 奧古斯丁

自使徒時代以來，古代教會在宗教思想上所有造詣，至於奧古斯丁之身可謂登峯造極。雖說他所施於東方教會的影響極其有限，因為他所研究的問題大多不合東方脾胃，但整個的西方基督教無處不染有他思想學術的色彩。西方教會宗教生活之所以遠高出於東方教會之上，大都由他所賜。中古時代羅馬大公教許多特性，大都源出於他的思想。同時，他在改教運動中，又是靈性的祖師。他的神學雖說全以聖經、哲學，以及教會遺傳為護符，然而又大多以他一己的經驗為根據，先要知道他生平經歷，然後纔能了解其為人。

非洲為拉丁基督教產生了三大領袖人才，即特士良、居普良、與奧古斯丁。奧氏以三五四年之十一月十三日，生於努米底亞塔迦斯特地方，以現在地位來說，在阿爾及利亞康士坦丁區所管之蘇克阿拉。他的父親名帕特利修，是個很有地位的異教徒，但財產不多，為人懶散偷安，貪戀世俗，直到臨終的時候纔信奉了基督教。他的母親摩尼加卻是個忠誠的基督徒，很關心她兒子的前程。但他的靈性生活，要等到了晚年間受了安波羅修和她自己兒子奧古斯丁的啓發，方纔發出異彩光輝。奧古斯丁有兩種性情：一種是放肆於性慾之中的性情；一種是專誠向上，追求真理的性情。也許父母雙方的稟

性，都遺傳到了他一人身上。稍長，由他生長之地塔迦斯特送到附近一處地方馬道拉去上學，後來又從那裏負笈而至加大果，在那裏專攻修辭學。在加大果的時候，他妍識了一個女子，此時他年紀不過十七歲，他與這妍婦同居至少有十四年之久，且在三七二年時她生了一個兒子，極爲奧氏所珍愛。那放縱於情慾之中的奧古斯丁雖發動最早，但那追求真理的奧古斯丁也覺悟最速。早在十九歲的時候，因讀西色柔的霍爾登修（*‘Fortensius’*）一書——此書現已全無可考——「就改變了我心所愛慕的，使我祈禱的心香上升到你自己面前，主阿。」（註一）後來他自己這樣寫着說。這次的悔改歸正雖說不算完全，但已使奧古斯丁有心追求真理，以真理爲人生唯一價值。此後他開始研究聖經，「但聖經對於我好似沒有價值，不足媲美於西色柔的莊嚴文筆。」（註二）於是他又向一種思想混合的二元主義，即號爲摩尼教者（參第二期第十八段）追求心靈與理智的慰安。此時他在禱告中發願說，「求賜我清潔自制的心，然而我還未曾準備好。」（註三）

奧古斯丁崇奉摩尼教共有九年之久，有時住在加大果，有時又住在塔迦斯特，一面治學，一面教書。他在加大果因作了一篇戲劇詩而文名大震。（註四）他所結交的朋友不少，其中尤以亞呂皮烏爲莫逆。信奉摩尼教日子久了，他開始懷疑這個教門理智上與道德上的效能。當時摩尼教中備受教徒推尊的首領爲浮斯士斯，奧古斯丁因朋友勸告去見此人。但因浮斯士斯在教理上難於自圓其說，這

使他在理智的追求上失望了。雖說在形式上他還是個摩尼教徒，但在奧古斯丁的內心深處，他已變成了懷疑派。因為摩尼教中朋友的勸導，奧古斯丁於三八三年遷到了羅馬，又因得他們援助，在三年受當地行政長官辛馬庫的委任，在米蘭官立學堂教授修辭學——米蘭乃當時西方帝國都會。

在米蘭的時候，奧古斯丁聽見了安波羅修大有能力的宣講，但他去聽講道祇是因為欽佩他的口才，不是因為相信他的道理，因他在這時候正傾心於新派的懷疑哲學。此時他的母親摩尼加和他最親密的朋友亞呂皮烏也與他同住一處。他母親為維持他地位起見，此時為他定了一門親事，但因所聘的女子年齡尚輕，一時不能完娶。他雖與那從前姘居之婦脫離了關係，但很是出於勉強，所以不久又與一個結上了非法之緣，行為較前更不正當（註五）這是他一生道德水準最低的時期。在這當兒奧古斯丁因威克多林的譯述，與新柏拉圖主義（見第二期第十八段起首一段）發生了接觸。這種主義在他看起來好像是一種啓示。從前他信唯物主義及摩尼教的二元論，現在他纔知道靈性世界是唯一的真實世界，纔知道上帝不但是一切良善之源，也是一切真實之源。不像摩尼教所說的，惡并非積極的存在。惡是消極的，是善之缺少，是人的意志遠離上帝。認識上帝是人生最高的福樂。這種新的哲學，也是後來時時影響奧氏思想的哲學，使他有接受基督教的可能。因為他多聽安波羅修講道，所以他對於教會的權威受了極深的印象。正如他後所說：「假如我不為大公教會的權威所使令，

我就不會相信福音。」（註六）

到了這時候，奧古斯丁一生經驗之大轉機將要來臨。他從來沒有像現在一樣，這樣痛苦的感覺。得他的理想與行為當中有這樣遠的隔離。幾年前，他讀過新柏拉圖派威克多林的傳記，看見他在老年時如何歸向基督，心中已經受了感動，最近因讀他的著述他又受了不少影響。（註七）又有一個非洲的旅行家朋弟田烏，把他在埃及所看見的修道生活告訴了他和亞呂比烏。他聽見了這些事，他便感覺羞愧得無地自容，因為那些無知的修道士尚能制勝情慾的試探，像他一個這樣有學問的人，反為情慾所任意奴役，無力抵抗。（註八）在這種自責自咎情形之下，他一人跑到花園中去了，彷彿聽見鄰家兒童的聲音說：「拿起來讀吧！」他於是拿起一本他所讀過的書信，打開來看，他的視線落在這幾句話上：「不可荒宴醉酒；不可好色邪蕩；不可爭競嫉妬。總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱私慾。」（註九）自此以後，奧古斯丁心裏有了平安，而且感覺有從上帝而來的能力勝過罪惡，是他從前所追求不到的。有人以為這是他一心皈依修道主義的轉變，也許是的。假如是的，那末，這也不過是一種形式上的表現。從實質上說起來，這是一種基督教根本的內心變化。

奧古斯丁悔改歸正是在三八六年夏日將盡之時。他辭去了教授之職一面也是由於疾病，辭職之後，便與他的朋友退居在一處山莊，稱為加西西阿古姆，等候受洗。此時他去神學大家的地位還遠

得很。他的特有見地尙未發展。他還不過是一個信奉基督教的新柏拉圖派；但他敬虔生活的格式卻已經決定了。退居加西西阿古姆時，奧古斯丁與諸友人共研哲學，在他最初所寫的許多論文中，有些是在此時寫成的。在三八七年復活節的時候，奧古斯丁在米蘭受洗於安波羅修，與他同受洗禮的有阿斗達徒及亞呂比烏。受洗之後，奧古斯丁同他母親起行，想要回到他生長的地方去。不料摩尼加卻在旅行途中死於羅斯替亞地方。後來奧古斯丁敘述他母親死狀，是古代基督教文獻中一座最高貴的紀念碑。（註一〇）於是奧氏把原定計劃改了，轉道往羅馬去住了些時，到了三八八年秋天卻仍返塔邁斯特去了。在這裏與朋友同住，仍像在加西西阿古姆一樣，勤究學問。在這時期中他那很聰明的兒子阿斗達徒死了。因為奧古斯丁想要創設一所修道院，爲這原故，於三九一年初，他往希坡去了，此地在阿爾及利亞，與現在的波拿城相近。在此處他雖受職爲祭司（牧師），但非完全出於他之自願。四年之後，他受職爲希坡副主教。與他同作主教的前輩瓦勒留究竟死於何時，不得而知，也許自他受職之後不久當地主教全權都歸在奧氏手中了。在希坡地方他爲那一帶地方創建了第一所修道院，他把這座修道院作爲訓練教會領袖人才的場所。奧古斯丁卒於四三〇年八月二十八日，正當寇大勒人圍攻希坡之時。

奧古斯丁立論攻擊摩尼教早在他受洗時期。後來身受聖職，特別在受職爲主教之後，他便開始

與當時盛行於北非洲的多納徒派（見本期第一段）發生衝突。因這次爭辯，奧氏對於教會，教會的品質，教會的權威等問題，詳加研討。在他作主教的最初幾年中，他就對於罪與恩兩大問題，有了特別見解。但這些見解并不是由於與伯拉糾一番大爭辯之後而得的結論，因為那是四一二年之後他所成功的大事業，不過那一番大辯論更加澄清了他對於這些見解的解說。

奧古斯丁影響之所以偉大，在乎他神祕的虔敬生活。這種生活雖說在他所有的著述上都能看得出來，可是發揮得最圓滿的，要算他的認罪篇。此篇之作大約在四〇〇年，他悔改以前所有經驗均於此篇中和盤托出。古教會中像這樣以靈性經驗為自傳者此為僅見，即在教會歷史之任何時期中亦不多見。在宗教經驗著述中，人們莫不將這一篇視為典型之作，「你創造我們，為使我們與你相通，我們的心若不在你裏面得着安息，不能自有安息。」（一1）「所以倚靠上帝是我自己的益處，假如我不住在祂裏面，我也不住在我自己裏面；但祂，那一位住在祂自己裏面的，能更新萬事。你是主我的上帝，因為你不需要我的善良。」（七11）「我先想追求得着充足的力量，與你有親切的來往；但我不能得着，直到我得着了那位「神人之中的中保，為人的基督耶穌，」——他在萬有之上，是永遠可稱頌的上帝，」直到祂來召我。」（一七8）「我的全部盼望盡在乎你那極大的慈悲。將你所掌握的賜給我，將你所要的吩咐我。」（一〇29）「主阿，我要愛你，要感謝你，承認你的名，因為你使我的那些罪

大惡極的行爲遠離了我。這件事我全歸功於你的恩典，又因爲你的憐憫，你使我的罪都如冰塊一樣消化了。」（二七）自保羅之後，像這樣一種富於虔敬精神的話，是當時教會所未曾聽見過的，這種把宗教看作是與永生上帝親切往來的概念，雖說不常爲人所完全領悟了解，卻在教會中佔有長久的影響力。

這樣看來，奧古斯丁一想到上帝，便想到一位人可與之發生心靈交往的神，在祂裏面人能得到福樂，感到滿足。但當他用哲學眼光去想到上帝時，他所用的術語都是由新柏拉圖主義中假借而來。上帝唯一，是絕對的靈，與一切被造之物，有各種分別之物不同。上帝是一切存在之物的來源。這種概念使奧古斯丁注重上帝的唯一性，連在講論三位一體的時候，他還是注重這一點。他把這種教理在他的名著論三位一體（“On the Trinity”）裏面發揮無遺。自此論問世之後，西方教會對於這個問題的思想已成一定形式。「父子、聖靈，一位上帝，至尊無對，偉大，全能，良善，公義，慈悲，一切有形無形萬有的創造主。」（註一一）「父子、聖靈，同一質體，創造萬有的上帝，全能的三位一體，在無形中工作。」（四二）「不是三位上帝，也不是三種善良，乃是一位上帝，全善，全能，即三位一體自身。」（註一二）特士良、俄利根、亞他那修都講子與靈在父以下。惟奧古斯丁如此注重合一性，以致把「三位」講成完全同等。「三位一體是絕對同等的，我們不但不能說父比子大，甚至也不能說父與子之和比聖靈大。」

(註一三)奧古斯丁不滿意於「三位」之區分，但因慣用已久，無法更易，而且他也不能找到一種更加適宜的說法：『假如有人要問，這三位是甚麼？則人間文字苦於無以爲對。然而我們還是要說「三位」，并不是要藉此講明其中奧妙，乃因捨此無話可說。』(註一四)雖說奧古斯丁對這問題很顯然的極力主張教會傳統思想，但他自己的思想傾向，以及他的新柏拉圖哲學思想，均傾向於形相論的神格唯一說。不過我們也決不可稱他爲形相論派。他也用過許多比喻來解說三位一體，例如，他將記憶力，了解力和意志力來作比例，(註一五)又將施愛者，被愛者和愛三者來比作三位一體。(註一六)

因爲奧古斯丁有這種合一與同等的見解，所以他說：『道是單從父上帝而生，聖靈也是主要的由父而出。我之所以加上這主要的幾個字，因爲我們知道聖靈也是由子而出。』(註一七)東方教會的見解以爲父是萬有之唯一源頭，子在父之下，所以也說聖靈單從父出，但奧古斯丁正爲「和子」(Filioque)一個術語預備了道路，使得流行於西方教會中。此一術語，當五八九年，在西班牙之安列多地方所開之第三次議會，即已公認列入尼西亞信經之內，直到今日，仍爲希拉教會與拉丁教會分裂之由。

對於神成人身的問題，奧古斯丁在人性與神性兩方面均一樣注重。『基督耶穌，上帝的兒子，是上帝，也是人；在萬世之先爲神，降生在我們的世界而爲人……這樣，就其爲上帝言，融與父爲一；就其

爲人言，父比祂大。』(註一八)祂是上帝與人之中唯一的中保，只有藉着祂纔能罪得赦免。『亞當的罪無法赦免，無法消除，只有藉着上帝與人之中的中保，爲人的基督耶穌。』(註一九)基督的死是赦罪的基礎。至於說基督的死究有甚麼切實的意義，奧古斯丁的思想也不大清楚，不全然前後一致。他將基督的死有時看爲向上帝所獻上的祭。有時看爲代替我們所忍受的刑罰，有時看爲一種贖價獻與魔鬼，使人從他的權下被解放出來。奧古斯丁對於耶穌謙卑的生活所給與我們的意義殊足重視，這是在希拉神學家中不大多見的。拿祂的謙卑比較起亞當罪中最令人注意的驕傲特性，其間對照極其顯明。這是人類的模範。『這位由你隱密的慈悲中，你向謙卑的人所指明了出來的中保，你所差來世間的，爲要藉着祂的模範，他們也可以學到這同樣的謙卑。』(註二〇)

照奧古斯丁所講，當人被造時原是善良正直的，享有自由意志，且有不犯罪，永遠不死的可能。

(註二一)在人天性中原無不和協。他原來是快樂的，與上帝來往無阻。(註二二)因罪的原故亞當從這樣的地位上墜落了，罪的原素是驕傲。(註二三)犯罪的結果便是善良的失落。(註二四)上帝的恩典喪失了，靈魂死了，因爲它已與上帝遠離。(註二五)人的身體不再受靈魂約束，反爲貪慾所操縱，其中最壞而又最顯明的特性爲淫慾。亞當墜落在全然絕望的毀滅中，永死便是當然的結果。(註二六)這種罪及其後果有關全體人類；『當那人墜落在罪中時，我們都是那人，因爲我們都在那一人(亞當)裏面。』

(註二七)「雖然，論到第一個人，使徒有話說，『在他裏面人人都犯了罪。』(註二八)在亞當裏面不但一切的人都是罪人，而且因為他們都生在『色慾』之中，所以他們有罪的情景更壞。(註二九)結果便是全人類，連最小嬰孩在內，都成了『滅亡之子。』(註三〇)所以該受上帝的震怒。從這種絕望的原罪境域中，『從來沒有人被救拔出來過，沒有連一個也沒有，現在還是沒有，將來也必沒有，惟有靠着救贖主的恩典纔能得救。』(註三一)

人得救是由上帝的恩典而來，完全是人所不配得的，完全是白得的。『工價是軍事服役的報酬。工價不是恩賜；所以他說『罪的工價乃是死，』為要說明死不是無故而得的，乃是罪所應得的報酬。但是說到恩賜，假如不是完全無功而得的，便不算恩賜了。所以，這要叫我們知道，凡人所得的好處都是上帝的恩賞，當這些好處增至了永生境地，簡直是向恩典所施的恩典了。』(註三二)這樣的恩典，臨到那些為上帝所揀選而得着這恩典的人。所以祂預先定下祂所要的，『受永刑，得永生。』(註三三)這兩種人，每一種人的數目都是規定了的。(註三四)在奧古斯丁剛剛悔改以後的時期中，他也主張人有主權接受或拒絕救恩，但後來還未到與伯拉糾爭辯之時，他就得到這種結論，以為救恩是不能拒絕的。這種救恩的功效有兩層：第一層為信仰之由，漸灌輸，第二層為受洗時罪得赦免，原罪和本罪均得赦免。『使我們得成基督徒的信心，原是上帝所賞賜的恩典。』(註三五)為其如此，所以因信立地稱義。

但恩典所爲非盡於此。有如特士良所講（參第二期第七段）恩典是聖靈將愛輸入於人心。恩典能釋放那被束縛爲奴的意志，使之選擇上帝所喜悅的事，「因着恩典的彰顯，不但要叫他們知道甚麼是應該作的，更要叫他們由於恩典所賜的能力，本乎愛行出來他們所知道的。」（註三六）恩典能使本性漸漸變化，漸漸成聖。上帝用我們作成善事，他又因此酬報我們，好像這些事是我們自己作的。一樣，他又將這些事的功勞歸在我們身上。沒有人在今生能確實知道他已得救。在今生人可有救恩，但是如果不是上帝將堅持的恩賜加在他身上，他就不能保持救恩到底。（註三七）奧古斯丁此種見解，好像是由於他主張人在受洗時領受重生恩典的教理而來。假如人在受洗時領受救恩，那末，很顯然的有許多難於堅持到底。

在奧古斯丁神學中，與恩典的教理並行的，還有他對於那有形的大公教會之極端推尊，他以為祇有在這個教會以內纔能真正的得着聖靈所輸入於人心的愛。對於一般多納徒派，雖說他們在教理和教會組織上可算徹底的「正統」，但因為他們反對大公教會，因為他們指責大公教會不該准許那些曾經犯過「死」罪的人施行聖禮，對於這班人奧古斯丁說：「那些不關心於教會之合一者，即在上帝的愛中有缺欠；因此我們很有理由可說，在大公教會以外，人就不能接受聖靈……所以無論那些異端派和分裂派能領受甚麼，惟有那遮掩羣罪的愛乃大公合一的特殊恩賞。」（註三八）聖禮

是上帝的工作，不是人的工作。因其如此，所以聖禮的效力不在乎施行聖禮者品德如何。所以人在加入大公教會之時，從前所受洗禮或授職禮，無須復行。不過，雖說外面所施行的聖禮亦算有效，可是祇有在大公教會中，聖禮方能結成果實，因為祇有在大公教會中，為聖禮所證明的愛纔可得着，而這樣的愛又是基督徒生活的要素。連在大公教會中，也不是人人都在得救的路上走。教會中良莠不齊，分子複雜。「好的大公教徒得救，不好的大公教徒滅亡，并不是因着不同的洗禮。乃是因着相同的洗禮。」（註三九）（所謂大公教徒與天主教徒在原文同一名詞，大公教會與天主教會亦然，僅在中文有此不同名稱，讀者注意。譯者）

在奧古斯丁心目中，所謂聖禮，乃包括所有教會中各種習尚與禮節。它們是有形的表記，作為聖事的象徵。所以他把祛邪術，授職禮，婚姻禮，連學友受鹽之俗，都一併算在聖禮之內。洗禮和聖餐禮當然是最顯要的聖禮。教會要藉着聖禮纔得結成一氣。「若沒有聖禮，或說有形的象徵，使信衆團結一體，便不能算為宗教社會，無論那宗教之為真為偽。」（註四〇）而且，聖禮也是得救所必需。「若不受洗，不參加晚餐，任何人都不能進入上帝的國，或是得救，得永生，所有基督教會均以此為當然之理。」（註四一）雖然，奧古斯丁還是以聖禮為靈性實體的表記，不是那些實體的本身，這都是因他所講關於恩典和預定之教理使之然。聖禮是不可少的，但它們所指明的實事，當人們領受的時候，還是上帝恩

典的工作。凡不「阻礙信仰」的，均可指望得到聖禮的效益。(註四二)當時這種思想向未發展到後來中古時代那樣成熟的地步，但奧古斯丁在西方教會中，堪稱首倡聖禮教理之鼻祖。

奧古斯丁著述之最大成功要算他的上帝之城 (City of God)，他下手寫這部名著在四二二年，正當阿拉利攻陷羅馬之後一個黑暗時期中。此書約成於四二六年。這部書可以代表他的歷史哲學，又是他爲基督教所作的辯護文，答覆當時異教徒對於基督教所施攻擊。因爲當時人以爲羅馬從前之隆盛，乃因古代諸神顯靈，現在人多不拜那些神了，致遭傾覆。但奧古斯丁叫他們知道，他們敬拜那些古代諸神並沒有使羅馬強盛，或使它增進道德，或賜它來生快樂的希望。古代諸神崇拜之遭廢棄，爲叫人得以崇拜那獨一真神，這并不是失利，反是大大的得利。以後，奧古斯丁進而討論創造，討論惡之來源及後果。他的歷史哲學即肇基於此。自人類開始背叛上帝，「由兩種愛造成了兩座城：由愛己之愛，連上帝也輕視的愛，造成了世上的城；由愛神之愛，連自己也厭棄的愛，造成了天上的城。」(註四三)這兩座城以該隱和亞伯爲代表。所有在世間自認爲客旅爲寄居的人，都是上帝城裏的居民。這世上的城則以巴比倫和羅馬爲首席代表，其餘一切世上邦國均隸屬於它。它是一種相對的善。治安由它維持。這罪惡塵世，雖以愛自己爲當然之理，還是知道制止擾亂，人各顧及安全。但這世上的城必隨上帝的城之日見擴張而消沒。上帝城裏的居民，就是那些被上帝所揀選，蒙恩得救的人。雖說教

會教友不都是被揀選的，但被揀選的人都在這有形的教會中。『所以連現世教會也是基督的國，也就是天國。』照樣，連現世聖徒也與基督一同掌權，不過與來世掌權有些情形不同；雖說稗子在教會中與麥子一同生長，可是稗子不與基督一同掌權。『（註四四）』這樣說起來，甚麼是上帝的城呢？上帝的城就是那有形的，為教職階級所組織而成的教會，這個教會必要漸進而至統治世界的地位。大部分中古時代教皇制的哲學理論，均建基於奧古斯丁這種見解中。

雖從許多方面說，奧古斯丁的思想是很清楚的，可是其中也很顯然的包涵極大的矛盾性，原因是在他的思想中成分複雜，把深刻的宗教經驗，新柏拉圖哲學思想，以及通俗的教會遺傳主義參合起來，而冶於一爐。因此，他雖講預定，上帝施恩於祂所揀選的人，同時，他把得救的可能限於專施聖事的有形教會以內。他也區分教會為有形的與無形的，與後來改教時代所講很相接近，卻沒有達到思想成熟的地步。因為存心虔敬，所以他也把基督徒生活看為人用信和愛與上帝發生親密的個人關係，同時，他又一樣積極的提倡一種律法主義式的和修道主義式的禁慾主義。終中古時期的教會，在這幾點上，從末有人能超越奧古斯丁而前進。也沒有人將他所留下的矛盾之點調和起來。在他以後的各種運動，大都是本着他思想的靈感力，得以向前推進。

註一：奧古斯丁認罪篇三4（胡貽穀譯，以下簡稱認罪篇譯名。）

註二：同上三5。

註三：同上八7。

註四：同上四2·3。

註五：認罪篇六15。

註六：“Against the Epistle of Manichaeus,” 5. Ayer, p. 455.

註七：認罪篇八2 Ayer, pp. 431—433.

註八：認罪篇八8。

註九：認罪篇一三11—14 Ayer, pp. 435—437.

註一〇：認罪篇九10—12。

註一一：“Trinity,” 7:612.

註一二：“Trinity,” 8. Preface.

註一三：同上。

註一四：同上五9。

註一五：同上1012。

註一六：同上九2。

註一七：同上1517。

註一八：“Enchiridion”, 35.

註一九：同上48。

註二〇：認罪篇109。

註二一：“Rebuke and Grace”, 33.

註二二：“City of God”, 1428.

註二三：“Nature and Grace”, 33.

註二四：“Enchiridion”, II.

註二五：“City of God”, 132.

註二六：同上185。

註二七：同上1311 Ayer, p. 439.

註二八：認罪篇五11 “Forgiveness of Sins”, 111.

註二九：“Marriage”, 124.

註三〇：“Original Sin”, 34.

註三一：同上48。

註三二：“Enchiridion”, 107.

註三三：同上 100 Ayer, p. 442.

註三四：Ayer, p. 442.

註三五：“Predestination”, 3.

註三六：“Rebuke and Grace”, 3.

註三十七：“Gift of Perseverance”, 1.

註三八：“Baptism”, 318²¹.

註三九：同上 528—30。

註四〇：“Reply to Faustus”, 191¹.

註四一：“Forgiveness of Sins”, 12¹.

註四二：“Letters”, 981⁰; Ayer, p. 450.

註四三：“City of God”, 142⁸.

註四四：同上 20⁸。

第十八段、伯拉糾爭辯

奧古斯丁一生最著名的一次爭辯，在這次爭辯中把他對於罪與恩的道理說得極其清楚的，要算與伯拉糾及其門人之爭辯。伯拉糾是不列顛人，或許是愛爾蘭修道士，大有學問，勵德敦品的精神出人頭地，資望極隆。約當四〇〇年此人遷居於羅馬，其時大概已經就有了幾歲年紀了。當時羅馬居民道德生活很低，他大概因這種情景觸目驚心，故竭力謀求所以提高一般倫理標準之道。但他不求革新，在他的教訓中，反有許多見解較之奧古斯丁所講更為陳舊。他倡言人的意志是自由的，這是東方的普通見解，也是西方多數人的見解。「假如我應該如此，我便能以如此。」頗足以代表這種立場。

伯拉糾的態度與一般斯多亞派的倫理一致。『每當講到道德行為與聖潔生活的諸原則，我總要人首先注意人性中之能量與人性之品格，為叫他們知道人性究能成就什麼；從此可將聽者情感激動起來，使他們去向各種道德努力追求。』（註一）所以他并不承認自亞當遺傳下來的原罪，反力言人人都有避免犯罪的能力。他也像一般斯多亞派一樣，承認人類中大多數羣衆是不善之類。亞當犯罪為他們留下了不好的榜樣，而他們對於這種榜樣又趨之若鶩。因此世上人類，幾有普遍加以矯正之必要。這種矯正之道，端賴基督作成之功，藉作洗禮，單單因信便可稱義。自保羅之後，在路德之前，從未有人這樣注重過單因信便可稱義之道。人在受洗之後，便完全有了能力，也有了本分，為要遵行神的律法。

在伯拉糾門人中，以色列斯丟為最熱忱擁護他的主張。色氏執業律師，較伯拉糾年青得多，雖說也有人稱他為愛爾蘭人，但大概是羅馬人。約當四一〇年，伯拉糾與他同往北非之希坡訪問奧古斯丁，不遇。伯拉糾由是往東遊歷去了，以色列斯丟卻在加大果住下了，希望主教奧熱流按立他為教牧。誰料正當此時有米蘭執事名保利努者，寫信與主教奧熱流，以六種錯誤之點控告以色列斯丟：『（一）亞當原是必死的，無論他犯罪或不犯罪，終歸要死。（二）亞當的罪僅傷害他自己，并不傷害全體人類。（三）新生嬰孩與亞當未墜落以前同一境地。（四）人類全體既不因亞當之死和罪而死，也不因基督

之復活而活(五)律法可以引人進入天國一如福音(六)連在主未降世之先，世上也有無罪的人。」(註二)這自然是一種惡意中傷，但色勒斯丟對之并未加以否認。也許這些大概就是他的見解，較之伯拉糾所有見解是尤為激烈的。四一一年在加大果開了一次商討會議，把他受職之議打消了。色勒斯丟於是又搬到以弗所去了，他所期望要受的聖職，顯然是在此地受的。

當會議舉行時奧古斯丁不在加大果，但他不久便得了訊息，知道有這麼一回事，於是立刻下手作他長時期的寫作，攻擊伯拉糾主義，而他同時也感覺到擁護這種主義的人也不少。奧古斯丁一己宗教經驗，大大受了這派思想的威脅。他相信他之所以得救，從罪中被救出來，全賴上帝不能抗拒的恩典，如果靠他自己的力量，是永遠作不到的。伯拉糾不承認有原罪，又不以人得救由於恩典的灌注，又說靠人力可以生活到無罪之境，奧古斯丁看這些都是大錯特錯。伯拉糾也講恩典，但他以為恩典不過是受洗時罪得赦免，以及上帝的普通教訓。但在奧古斯丁看來，恩典的主要工作在乎灌輸仁愛，使人的品格得以逐漸變化過來。伯拉糾的思想在東方受人歡迎。四一五年初，奧古斯丁派阿若修到巴勒斯丁去見耶柔米，要運動他贊助奧氏的主張。耶柔米於是往謁耶路撒冷主教約翰，在他面前控告伯拉糾；誰知這位主教反而贊成伯氏思想；是年底，即在丟斯坡里（巴勒斯丁呂大）開了一次會議，宣布伯拉糾思想合乎正道。

在這種情形之下，與古斯丁及其友人極力推動舉行會議以謀應付，結果在四一六年舉行了兩次會議於北非洲：一次爲加大果本區教會；一次爲米勒未之努米底亞。這兩次會議均否決了伯拉糾一派思想，且向教皇印諾生（四〇二——四一七）控訴，請其批准所議。印諾生因見他們尊重他教皇權威，喜形於色，便如這兩次非洲會議所議決的批准了。但印諾生不久去世了，繼其位者爲佐息末（四一七——四一八）佐氏乃希拉人，自然難於同情於奧古斯丁一派人的見解。色勒斯丟親自往見佐息末，請其援助。於是由這位新教皇發出佈告，指責非洲兩次會議舉行得過於倉卒，似有承認色勒斯丟爲正統的意思。四一八年初，奧古斯丁一派的人又在加大果開了一次會議，但非洲人猶不以此爲足，又想了一個更加有效的方法。他們上訴於西羅馬皇帝和挪留。皇帝遂於四一八年四月下一道上諭，申斥伯拉糾派，又吩咐把這派人放逐出境。是年五月又在加大果開了一次擴大議會，議決如下數點：亞當因犯罪而有死；兒童也須受洗，方得原罪赦免；必須依賴教恩方能正當的生活；在今生永無無罪之可能。因爲這些行動所激刺，於是佐息末也發出一道通告，申斥伯拉糾及色勒斯丟。

自此以後再不見伯拉糾出面。也許他在四二〇年之前即已去世。此後領導他這一派思想的卻是一位很有能幹的人，即南義大利以克蘭溫地方主教猶利安。依皇帝和挪留在四一九年所頒一條勅令，所有西方主教均得宣布反對伯拉糾與色勒斯丟。惟猶利安及義大利其他十八位主教拒遵這

道勅令。他們當中有幾個被放逐出境，流亡於東方。在思想爭辯上，猶利安可稱與古斯丁敵手，也可稱擁護伯拉糾主義一派人之首領；但他爲這種主義辯護，較之伯拉糾多重理性方面。雖說涅斯多留并非伯拉糾一派，但他在康士坦丁堡作主教長時，很給了猶利安與色勒斯丟一些援助，這大約是在四二九年時候。涅斯多留這種態度，很不利於他自己本身的問題，因這原故。又因教皇從中懲慝，於是四三一年在以弗所所開的所謂第三次大議會（參本期第九段）向伯拉糾主義通過了駁斥案。這樣一來，伯拉糾主義在西方與東方均被教會正式拒絕了，但這不是說這種主義消滅了，它後來採取了各種較爲和緩的形式，依然傳流於各處，而且在教會一般思想界，它常代表一種普通的趨勢。

註一... Ayer, pp. 458, 459.

註二... Ayer, p. 461.

第十九段 半伯拉糾主義

奧古斯丁在世之日（卒於四三〇年）他爲西方教會大師之聲望，卽已成爲定評。雖然，這也不是說，他的一切神學特點均爲人所接受，連伯拉糾主義顯然遭拒絕的地方也不如此。例如，耶柔米仍然主張，人之悔改重生也有幾分當歸功於人的意志，雖說他也講人之得救需賴恩典，他卻不以爲恩

典不能被拒絕。自特士良以來，非洲北部在理智方面常居西方教會之首，但至此時因遭大勒人之蹂躪，文物均成荒墟。它的優越領導地位現在挪移到法國南方去了，與奧古斯丁思想發生主要爭辯的就在此地。當時有一位神學作家名迦賢努約翰，也許是高盧人，但他在東方游歷過，又到過埃及，又在屈梭多模手下當過執事，約當四一五年，在馬賽地方創設了男女修道院各一，後來大約在四三五年的時候死在那裏。離四二九年不遠，他著了一本書名對談（*Collationes*），採與埃及修道士對談的形式寫成。照他的意見：「人的意志常是自由的，它對於上帝的恩典有時輕忽，有時悅服。」（註一）

四三四年，有勒林地方的修道士名溫辛特者，寫了一篇論文名“*Communitorium*”，文中雖未明指奧古斯丁其人，但其用意實欲攻擊他的神學思想，以為他所講的關於恩典與預定的道理，乃憑空臆造，非出自教會遺傳。『而且在大公教會中，我們應該盡力提防，務使我們所有信仰，乃各處教會，在一切時候，為一切人們所共同持守的。』（註二）像以上所舉這樣的人，以及思想與他們類似的人，在十六世紀中稱為半伯拉糾派，其實我們應該稱他們為半奧古斯丁派，因為他們在大多數觀點上與奧氏同意，惟不接受他所講關於預定及恩典不能被拒絕的道理。這些人都是有心人，他們惟恐奧古斯丁這種道理使人在追求公義生活的努力上鬆懈，特別在追求修道主義的公義生活上。預定與恩典無法拒絕的道理，有些像否認了人的責任心。

這種與奧古斯丁表示異議的思想，在浮斯土的著述中更顯得積極。浮氏乃勒林修道院院長，後來又作了利次主教。約當四七四年，他以恩典爲題寫了一篇論文，他承認原罪，但主張人仍有「努力」作成得救功夫的能力。「恩典乃是上帝的應許和警戒，使軟弱無力而尚不失爲自由的意志，可得傾向於正道之選擇，不像奧古斯丁所講，把恩典看成變化內心的能力。當福音臨到人前，人要如何對付上帝都事先知道。祂不須預定他們。雖說浮斯土反對伯拉糾，其實他的立場，雖伯拉糾反較奧古斯丁爲近。

一種較多傾向於奧古斯丁的思想，出顯於法國南部，以一位虔敬而幹練的領袖名該撒留（四六九？——五四二）者爲代表。此人作過勒林修道院的修道士，自五〇二年以後，作亞爾勒主教。五二九年，他在俄冉遮地方舉行了一次小小議會，但這次議會所通過的議案卻關係重大，因爲教皇波尼法修二世（五三〇——五三二）所批准。雖說半伯拉糾派思想後來不時起伏於教會中，可是這次會議的決議可以說把這種爭辯結束了。（註三）這次會議堅決主張說，人不但在原罪壓迫之下，而且失落了歸向上帝的一切力量，所以「我們連想要得釋放的意思也沒有，除非有聖靈及其工作臨到我們心中。」要「藉着白賞的恩典，就是聖靈的感動，」我們纔有「相信的意欲，」——來領新生的聖洗。「人心中一切所有善，都是上帝的工作。這樣一說，把奧古斯丁許多主要思想都包涵在內；但把

他的注重點減輕了許多。恩典之不可抗拒性全未提及。相反的，反指那些思想錯謬的人，正是「抗拒這位施恩的聖靈。」預定人作惡的道理，爲這次會議所否認。但最令人注意的就是：接受恩典與領受洗禮離不開關係，以致將恩典的聖禮性，與乎善行的功德，看得極其要緊。「恩典既在洗禮之中得着了，一切受過洗的人，假如他們忠心努力的工作，藉着基督的幫助，他們能作，也應該作，爲使靈魂得救應有的事。」（註四）奧古斯丁主義固然是保存了，但其中無疑的用了許多「大公」教會的通俗概念去加以修改。把它許多鋒利點，改爲遲鈍了許多。

註一： 12; Ayer, p. 469.

註二： "Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus," 2; Ayer, p. 471.

註三： Ayer, pp. 472—476.

註四： Ayer, p. 475.

第二十段 大貴鈞利

上面已經說過，當時一般趨勢，是要減少奧古斯丁主義中之鋒利性，而將注重教會與聖禮的意味加入其間，大貴鈞利的思想便代表這種特性，他是介紹奧古斯丁思想於中古時代的功臣。貴鈞利

不過是個小有創作天才的教員，可是他能將西方教會中所已經發展成熟的神學思想，講說出來，使之十分符合當時普遍流行的基督教。這種融匯貫通的影響力流傳極廣。在思想學術方面，他與安波羅修、奧古斯丁和耶柔米——拉丁教會中一位博士——齊名。在行政方面，在事業成就方面，他是諸最大教皇之一，在拉丁基督教中，他是一位有博識卓見，而又成功了永久事業的領袖。

約當五四〇年，貴鈞利生於羅馬一位基督徒參議員之家。在五七三年以前，他爲皇帝猶斯丁二世舉爲羅馬之行政長官。後來因受修道主義生活感動，致棄官退隱，到了五七四年，他將所有財產概捐爲建設修道院及賙濟窮困之用，自己也作了聖安得烈修道院之修道士，而此院院址也就是他從前住宅所在之地，在該良小山之上。貴鈞利一生有心於修道主義，後來爲改良推進修道生活致力不少。但貴氏性情好動，不適於靜修生活。五七九年，奉教皇伯拉糾三世（五七九——五九〇）之命，出使康士坦丁堡，爲教皇欽差，在這裏他雖大顯幹才，但很奇怪，對於希拉文語知識，他卻一無所得。約當五八六年，回到羅馬，任聖安得烈修道院院長。五九〇年被舉爲教皇，他是以修道士資格擔任教皇職位的第一个人。貴鈞利卒於六〇四年三月十二日。

當貴鈞利接任爲教皇之日，以時勢而論，正需要一位幹練有爲的教皇。當印諾生一世（四〇二——四一七）與利歐一世（四四〇——四六一）在位之日，教皇權威固會盛極一時，但到了猶斯

提念征服了東哥特人，恢復了皇權於義大利全境之後，教皇權威即隨之消沈下去了。雖然，自五六八年以後，皇帝在義大利的統治威權漸趨末落，因為當時有蘭巴人入寇，連羅馬城也大受威脅。貴鈞利雖在名義上臣屬於皇帝，然而在實際上領導羅馬抵抗蘭巴人之侵略的還是他。他訓練了軍隊，在不能用武力保衛羅馬的時候，他又用禮物贈與敵人，為使羅馬得以保全。在他為教皇的時期中，為求羅馬安全不遭淪陷，不但要對付蘭巴人，且要對付皇帝派來的欽使，其間不知經過了幾許亂無頭緒的掙扎，用盡幾許心血，纔得最後成功，與蘭巴人締結和約。他在當時義大利是最有權勢的人，無論在羅馬人或在蘭巴人看來，他的統治威權較之那鞭長莫及，而又軟弱無能的皇帝大多了。教廷的供養，以及大部分羅馬的糧食，均由一份很大的產業中提取，即所謂聖彼得教產，這產業不但在義大利之西里，連在法國南部及非洲北部都有。對於這些產業，貴鈞利均善於保管，大顯幹才。這自然要佔去他許多時間精力。自他保管之後收入大有增加，而貴鈞利亦善於利用這些收入，不但維持教牧界的給養，促進公共崇拜，加強羅馬的防禦，而且組織了許多慈善事業機關，推行各種善事。

貴鈞利確實相信，「就一切明白福音的人說，這是很顯然的，是主親聲吩咐聖使徒，諸使徒之首彼得，叫他照管全教會。」（註一）他要以繼承彼得得權位之資格，向全教會施行裁判。因為他以此自命，所以他對於康士坦丁堡主教長禁食者約翰所施行的幾種教會懲治行動提出抗議，并且吩咐他將

那些行動的理由向他申訴。在這些行動中，有一件是約翰自命爲「普世主教。」他對於康士坦丁堡這種僭越的稱呼，提出嚴重抗議。（註二）他自己所用的稱呼，就是羅馬主教直到今日依然援用的，即「上帝衆僕之僕。」對於拉溫那與以利哩亞教會的事務，貴鈞利所施展的權威，成功亦有大有小。當時法國教會大致是獨立的，但他也想加以干涉，五九五年他將亞爾勒地方的教皇代理職權，恢復了與法蘭克朝廷成立友好條約，又設法改善法國教會行政上的流弊。（註三）在這方面他的成功并不大。他對西班牙教會施展教皇權威計畫，成績頗有可觀，卒使西哥特王銳迎銳於五八七年放棄了亞流主義。

由於貴鈞利之遠識卓見，差人傳道於英倫之舉在五九六年開始了，這事於羅馬教會之前途關係尤大，其中詳情待後敘述（見第四期第一段）因爲這件事不但使基督教傳開，且因而開起一種運動，使教廷與英國，終至與德國之間，發生密切關係，這是其他各國尙未有過的情形。就國內而言，貴鈞利又努力於一種運動，要使亞流派的蘭巴人歸入大公信仰，而在這種運動中，他得提阿得林大的助力獨多，因爲她曾兩度嫁與蘭巴王爲后，即奧他利（五八四——五九一）與亞吉路（五九二——六一五）二王。

據說貴鈞利對於教會聖樂之改善也大有貢獻，即「貴鈞利式吟誦法」以及羅馬教會禮拜儀

式之發展；但考當代著述全未提此事，也許所傳并非實事，或者他對於這件事所作的不甚重要。但在另一方面，他在講道上無疑的是大有才能。就其著作言，特別有三本書在中古時代可謂膾炙人口——即約伯記釋義，或稱道德論（“*Moralia*”）一本論牧師品行與職務的書“*Regula Pastoralis*”，還有一本近於迷信的書，名義大利父老生平神蹟對談錄（“*Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers*”）。

貴鈞利神學思想屬奧古斯丁派，但他所注重的卻與奧古斯丁不同。凡奧氏所講關於教會的思想，以及他思想中所有關於當時通俗基督教的許多觀點，他都拿來發皇光大了。在貴鈞利思想中，神蹟、天使、魔鬼種種觀念，較之在奧古斯丁思想中佔更大地位。貴鈞利雖說也相信上帝早已將被揀選的人的數目定規好了，他卻不如奧古斯丁熱心提倡預定之說。他常說，所謂預定不過是上帝的預知。他所關心的是實行。人被原罪細綁了，祇要看他從情慾而生的這種事實便可證明。在這種情形之下，祇有藉着洗禮接受基督的救贖功勞，方得解放；但在受洗之後所犯的罪，又須別有補償之法。這種補償由於靠賴上帝援助的恩典，行出善功。「我們行善，一面由於上帝，一面由於我們自己；由於上帝首先賜下恩典，由於我們自己隨後用善意接受這恩典。」（註四）受洗之後犯了罪，以補贖為正當的善後方法。補贖中包括承認所犯的惡事，表示懊悔，實行賠償。凡追求善功或實行補贖的人，教會有許多

方法幫助他。其中最大的幫助就是聖餐，貴鈞利把它看爲重獻基督爲祭，可以救拔活人和死人。聖徒也能幫助人。「凡屬自己毫無功德可靠的人，可以跑到殉道諸聖徒面前去求護庇。」（註五）那些沒有儘量利用這些機會成就善功的人，卽算沒有實行補贖，或算爲不願領受教會的幫助，爲這樣的人，有煉獄中潔除的火等候着他們。

煉獄的思想并非貴鈞利所首倡。這種觀念在羅馬的黑馬書中首次隱約可見。（註六）在居普良思想中這種觀念較爲顯著，他又引太五25—26爲證。（註七）與古斯丁以林前三11—15爲根據，辯明煉獄爲可有的事，不過他沒有說過斷定的話。（註八）亞爾勒的該撒留對於這種概念主張較爲肯定。他簡直把煉獄看爲事實。到了貴鈞利，煉獄看爲信仰中不可或少的要素。「要得相信在審判之前，有煉獄的火煉淨某種輕微的罪。」（註九）雖說東方教會也相信在人死之後與審判之前，有一個居間境地，人的靈魂在此因別人代禱與獻祭，仍可得救，但對於煉獄的概念，卻遠不如西方教會之清晰明顯。

這樣看來，無論就教會中那種活動言，貴鈞利總不失爲當代教會最有聲望的領袖。中古時代教會中許多特點，無論在教理上，在教會生活上，在崇拜上，或在教會組織上，無處不在貴鈞利一生覓得端倪。中古教會的發展都是朝着貴鈞利思想所指定的方向。

與貴鈞利一部分同時的當代著名學者為依西多爾。此人將大部分古代教會思想轉運到中古時代，這是他與教會發生重大關係之處。約自六〇〇年至六三六年，他以色維勒主教地位，領導西班牙教會。他所寫的教理節要（"Book of Sentences"）直到十二世紀仍為西方教會所採用為神學課本。他所著的字源（"Origins of Etymologies"），博採當代教內教外各種學術，彙集而總其大成，為中古時代研究古代學術思想者不可不備之書。他也是個史學家，對於哥特人與宛大勒人的歷史事蹟特有貢獻。他要算當代第一位博學之士，是早期中古時代學術界大師，雖說天才有限，但其學問之淵博實屬驚人。

註一： "Letters", 520.

註二： Ayer, pp. 592—595.

註三： 同註一， pp. 591—592.

註四： "Moralia", 3321.

註五： "Moralia", 1651.

註六： "Vis.", 37.

註七： "Letters", 51—5520.

註八： "Enchiridion", 69; "City of God", 2120.

註九： "Dialogues", 420.

第四期 論中古時代至聖職敘任權之爭

第一段 布列顛諸島之宣敎事業

關乎亞流主義之傳佈於日爾曼諸族，法蘭克人之歸入羅馬教，以及日爾曼諸族之由漸歸入大公正道，這些事上面雖有敘述（參第三期第五段），但其中還有許多值得補敘的。當中古時代揭幕之初，羅馬帝國瓦解，而當時基督教尙能開拓宣敎事業，既富精神，又具成效，這是教會生命力量的一大證明。

基督教傳至布列顛諸島，尙在康士坦丁信道之先。三一四年在亞爾勒所開議會，即有約克、倫敦、也許還有林肯諸處主教在場。不過，雖說後來至羅馬帝國傾覆之後，基督教依然生存於英國，但它在克勒特族人中之勢力極其衰微，而英國東南諸地又爲盎格魯薩克森人所征服，當地居民變成了異教徒。在帕提克之先，在愛爾蘭南部隱約中已有基督教形跡可尋。但在帕提克既來之後，他在那島上大大的促進了福音的傳播，把各種基督教制度都好好的組織起來了，稱他爲愛爾蘭使徒，真可當之而無愧。

約當三八九年時帕提克生於威爾斯南部，其父爲執事，其祖父爲牧師。所以他是在基督教中教養成人。約當四〇五年他爲盜匪綁去，在愛爾蘭島上當奴隸六年之久。後來逃到歐洲大陸，在法國南部海岸上之勒林修道院住過很有些時。四三二年奧色勒主教革爾馬諾封立他爲宣教主教，差他往愛爾蘭去開始工作，直到四六一年他死的時候。雖說帕提克的工作也有些作在愛爾蘭南部及那較爲荒野的西部，但他的大部分工作還是在東北部。他的一生事業極少可考；但他工作的熱心毅力是毫無疑問的。基督教當時在愛爾蘭情勢散漫，自帕提克來到之後，加以組織，編成系統，從而發皇光大，他的才能必定不小。而且因爲他的努力，愛爾蘭島上的教會得與歐洲大陸及羅馬發生關係。

愛爾蘭教會之有教區制，大概自帕提克始；但這種教區制不久便爲該島固有的氏族制所同化，於是有所謂修道院主教，氏族主教。帕提克也贊成修道主義；但愛爾蘭修道主義之演進而成一種特異形式，乃由於克羅拿爾的芬念之努力（四七〇？——五四八）在此人領導之下，一派愛爾蘭修道院建立起來了，不但富於宣教精神，而且有一個時期也在學術上名聞遐邇。當七八兩個世紀中，愛爾蘭的修道學院真正有名。愛爾蘭修道主義的真正榮譽，全在乎它宣教工作的成功。

基督教如何傳到了蘇格蘭不得而知。據云芬念曾於四世紀與五世紀之初到過那裏工作，但他究於何時到了那裏，在那裏作了些什麼，我們知道極少。如說肯替格仁或門果（五二七？——六一

二?)到過格拉斯哥附近傳道，也一樣無實據可考。約當四九〇年，有些愛爾蘭人遷徙於蘇格蘭北部，建立了大勒利阿大王國，即今之阿該發郡，大概這些人都是基督徒。蘇格蘭最偉大的宣教師要算科倫巴(五二一——五九七)此人身出愛爾蘭望族，也是克羅拿爾芬念的門人。在愛爾蘭他是個著名的修道士，又是好些修道院的創辦人。五六三年他到了蘇格蘭開始工作，偕同同伴十二人居住在愛俄那(或稱亥)島上，受其同國人大勒利阿大王的保護，因為這個國王也是他的親屬。科倫巴在這島上主辦了一個極其發達的修道院，後來又從這裏往外傳道於彼克特人當中，當時遍蘇格蘭北部一帶凡三分之二的地域，盡爲這族人所佔據。因科倫巴及其同工之努力，彼克特王國卒致信奉了福音。也像在愛爾蘭一樣，所有在蘇格蘭的基督教機關組織大多帶有修道主義色彩。在蘇格蘭沒有主教區，除了封立聖職以外，連主教們也得事事聽命於科倫巴及繼承他而爲愛俄那修道院院長者；科倫巴自己僅居牧師職位。

這種愛爾蘭宣教運動後來傳播到英格蘭北部，諾森柏利亞的盎格魯薩克森當中。在這一帶地方，當六三四年，有一位從愛俄那來的修道士名愛丹者，在英格蘭極東北角上之一島名林地斯法內，建立了一個新的愛俄那。由此發軔，直到六五一年他死的時候，愛丹把基督教傳遍了那一帶地方，後來又由繼他而起的人繼續此種工作。這些克勒特修道士的宣教熱忱，也并不以傳道於布列顛諸島

爲尼科倫巴努或稱少科倫巴（五四三？——六一五）在愛爾蘭鼎鼎有名的邦哥爾修道院中作了修道士，這修道院是五五八年由一位大有學問，又富於佈道熱忱的康果勒所創建。約當五八五年，科倫巴努自邦哥爾出發，帶着十二個修道士爲伴侶，在布根地之安內格住下了，遂在其附近建立了律克瑟伊修道院。後來因爲科倫巴努本古先知立場譴責了國王丟得利二世及其祖母布仁希勒，大約於六一〇年時由此被逐，而至瑞士北部工作了一短時期。在這裏有他的愛爾蘭同國同工，也是他的門人迦魯，在此修隱，後來該地聖迦魯修道院雖不是爲他所創立，卻是由他得名。科倫巴努又往義大利北部去了，於六一四年時，他在那亞平寧山脈中創建了波比阿修道院。一年之後，他就在那修道院中去世了。

愛爾蘭修道士之在歐洲大陸從事宣教事工者，科倫巴努不過是早期宣教士中之一——除他以外，還有好些在現今的德國中部及南部工作。例如吉良之在禹慈堡，威吉流之在撒勒次堡。因有這些愛爾蘭修道士來到歐洲大陸，其中尤以科倫巴努關係最大，在歐洲基督教習慣中起了一種重大的改變，這種改變有關於後來歐陸教會甚大。因爲基督教奉爲了國教，加入教會的人動以千萬計，於是許多古代爲輿情所制裁的行爲無人顧忌了。在東西教會中興起了一種私人在修道士前認罪的風尚。在東方極力贊成這種風尚的爲巴西流。但這種風氣在愛爾蘭修道士中之盛行較之別處更甚，

而且由他們又將這種習慣介紹到了平信徒當中，而這種在平信徒面前亦可認罪的習慣，亦有幾分爲東方修道士所造成。但就歐洲大陸而言，平信徒私下認罪之風要算爲愛爾蘭修道士所首創，因愛爾蘭教會編訂各種悔罪的書，採用日見寬廣，在這些書中，各種特別的罪都規定有適當的補償——這一類的書在從前議會所定規條中也有過先例。愛爾蘭修道士把這些書帶到歐洲大陸，由是便家喻戶曉了。

正當此時，教皇大貴鈞利進行一種事業，與布列顛的宗教歷史及羅馬教權均有極大關係。貴鈞利久有宣教於布列顛之心，此時時機好像已經成熟，情勢特與方便，因有統轄英格蘭東南大部分的肯德王，阿忒爾拍特娶了一位法蘭克基督徒公主白爾他爲后，於是貴鈞利乘此時機差遣他所珍愛的該運山修道院院長奧古斯丁，偕同許多同院修道士，往布列顛去，想引那些盎格魯薩克森人歸正。這一隊「遠征軍」在五九六年離開了羅馬，但他們缺少勇氣，貴鈞利得用各種鼓勵方法，推動他們前進。後來又得幾位法蘭克宣教師加入，一隊「人馬」纔於五九七年春達到坎特布里。阿忒爾拍特及其隨從不久信奉了基督教。貴鈞利以爲他的計畫成功了。五九七年十一月間，奧古斯丁受亞爾勒的維爾吉流封立爲主教，到了六〇一年，貴鈞利任奧古斯丁爲省主教，又封立了十二位主教隸屬於他治下。後來等到英格蘭北部歸化了基督教，還要在約克地方再設立一處省主教職位。倫敦與約克

後來成了教會兩大中心。連那些不承認貴鈞利權威的布列顛主教們，也派在奧古斯丁統轄之下，歸他制裁。（註一）不過在事實上，情形并不如貴鈞利所想像的簡單容易，要等到大半個世紀之後，基督教的勢力纔能在英國暢行無阻。雖然如此，貴鈞利所發動的這種運動，大大的加強了教皇的職權。盎格魯薩克森人之得以歸正，大多在乎羅馬之直接努力，他們也知道這一點，所以忠心擁護教皇權位，不像法國與西班牙，因為這些地方的基督教不是由羅馬傳入的。而且盎格魯薩克森人的基督教後來還要產生最有佈道精神的宣教師，把福音傳入歐洲大陸，引領那裏的人民歸服教皇。

英格蘭之歸化基督教，其間經過了幾許變遷。阿忒爾拍特在未死之前權勢即已見衰微，基督教首次在英國所獲勝利便亦隨之消失。諾森拍利亞卻漸漸取得了領導地位。由於保利努工作的努力，諾森拍利亞王艾德文得以歸正，這是基督教一大成功。後來保利努在六二七年作了約克主教。但到了六三三年，艾德文為麥爾甲異教王朋大所戰敗，又為他所殺，於是一種異教反動興起於諾森拍利亞。在阿斯瓦得王統治之下，基督教在諾森拍利亞藉着愛丹的努力（參二九三面），又有中興現象，因為阿斯瓦得被放逐於愛俄那島上就作了基督徒。這是一種愛爾蘭式的基督教。又常稱為「古布列顛」式。但朋大又一次進攻了，阿斯瓦得遂於六四二年陣亡，阿斯瓦得的兄弟阿斯威，也是在愛俄那島上悔改歸正的，歷盡艱辛，方得於六五一年收復諾森拍利亞，而且聲威大震，及於四周很遠的地

域。自此而後，基督教在英國方算是穩固的立下了根基。

自羅馬宣教師來到英國，他們與愛爾蘭基督徒，或稱古布列顛基督徒，時起爭辯。他們所爭辯的問題好似無關緊要。復活節應於何日遵守，這在羅馬久已不成問題，在他們即為發生異議之由。修士之剃髮式兩下式樣不一。在施行洗禮時，兩下儀式又不一樣。惟異點所在，至今無考。還有一層，上面曾經提過，羅馬基督教有堅固的組織，也有教區制，而古布列顛基督教屬修道主義性，屬氏族性。古布列顛宣教師雖視教皇地位在基督教國中最為尊嚴，卻不能完全同意於羅馬宣教師的見解，以為教皇有司法威權。約當六三〇年，愛爾蘭南部接受了羅馬權威。在英格蘭，這種承認羅馬權威的決定，則取決於阿斯威王在惠依特比所開的一次會議上，時為六六四年。在這次會議上，為古布列顛習尚辯護的有林地斯法內主教科爾曼，而持反對立場的為威勒弗立特。威氏乃前任林地斯法內主教，後因往羅馬朝拜，崇奉了羅馬教，過不久作了約克主教。經這次會議通過，依羅馬習慣守復活節，由此羅馬教勢力在英格蘭全境暢行。到七〇三年，愛爾蘭北部也取同一決定，七一八年，蘇格蘭也歸服了羅馬。在威爾斯這事進行很慢，要遲至十二世紀纔算全部成功。直到六六八年，教皇威他連委任一位基利家大教士著羅馬教修道士，名提阿多若者，為坎特布里大主教，英格蘭與羅馬兩下關係由此益見堅穩。提阿多若大有組織才能，因為他的努力，許多前人工作得以永存不廢。

由這兩種宣教運動聯合起來，造成了英國基督教之優越地位。羅馬的貢獻是組織精神，古布列類的貢獻是宣教的熱忱和學術的愛好。愛爾蘭修道院的學問都搬到英國去了，而且在英國因常有修道士上羅馬去朝拜，學力日見增進。這種英國理智運動最顯著的代表要推比德，即通常稱爲「尊者」(六七二？——七三五)。比德是諾森拍利亞威爾茂特與雅若聯合修道院的修道士，終其一生大都住此院中。也好像在他以前一世紀的色維勒依西多爾一樣，綜合當代學術文章他無不通曉，爲以下許多世代學者奉爲大師。關乎年代學、自然現象、聖經以及神學，他都有著述。但最令後人推尊的，是他所著的英國教會史 (Ecclesiastical History of the English Nation)。這是一本有價值的書，爲研究基督教傳播於英倫諸島者不可不備。

[註] ··· Gee and Hardy: "Documents Illustrative of English Church History", pp. 9, 10.

第二段 歐洲大陸宣教運動與教皇權勢之擴張

自克洛維於四九六年歸化基督教正道以來(見第三期第五段)在法蘭克人統轄區域內，發生了一種教會與國家當中密切的關係。在許多事情上看起來，法蘭克人的勝利與基督教運動的成

功，實係二而一。到了克洛維子孫手裏——墨羅溫王朝——法蘭克教會內部情形日漸腐化，主教與院長之受任，都是由於政治關係，許多教會地產爲政府收沒而歸官家保管。雖說貴鈞利一世曾竭力設法使教皇權勢得以復興於法國，以期當時一般情況有以改善，但很少長遠效力。

嗣墨羅溫王朝政權旁落，繼之而興者爲卡羅林王朝。這一家原係宮廷權貴，到了皮平——稱他爲赫斯塔爾人是不十分正確的——手裏，當六八七年時於特爾區一戰大勝，乘勢奪取了大權。墨羅溫朝雖說名義尙存，但實權則已操之於皮平之手，稱爲「法蘭克公爵」。皮平卒於七一四年，他的私生子查理馬特勒（七一五——七四一）乘機而起，攫奪了全部王權。七三二年，一戰於都爾與坡阿帖之間而大敗回軍，回教人在歐洲西部之侵略勢力爲他所制止。他因見教會與他的政治活動有利，所以他很贊成派宣教師到德國西部和尼德蘭去傳道，因爲他很想奪取這些地方的政權。但是「赫斯塔爾人」皮平與查理馬特勒所給與教會的助力并不比墨羅溫朝大。他們因政治關係利用教會，收沒教會的地產，但對於教會的紊亂狀況很少努力澄清。雖然如此，當查理馬特勒當權之日，一種偉大的宣教與改良教會的運動發動了，德國西部大半於此時歸化基督教，法蘭克教會因以改善，由於教皇與法蘭克人當中所發生的接觸，於兩方前途均有重大關係。

威勒布若爾（六五七？——七三九）乃諾森拍利亞人，因得皮平之助，發動宣教事工於夫利

西亞，到了六九五年，受教皇士求一世封立爲宣教師主教——由於此舉後來成立了烏特熱赫教區。但他的工作很少成功，繼其任者爲當代一位最有能幹，最負盛名的人物——溫非利亦名波尼法修（六八〇？——七五四）溫氏乃盎格魯薩克森人，生於得文郡，後來在溫徹斯特附近努特色勒地方當修道士。七一六年他在夫利西亞開始宣教工作，但極少成功，不得不返英國。七一八至七一九年他在羅馬，後來奉貴鈞利二世（七一五——七三一）之派遣，往德國工作。自七一九至七二二年，他在夫利西亞及黑森地方工作，最後一年中他又有一次到過羅馬，在那裏受封爲宣教師主教，宣誓矢忠於教皇。（註二）在以後十年中，溫非利在黑森與替林根一帶地方工作極有成功，不但引領許多異教徒歸入教會，也使那些地方的愛爾蘭修道士大多歸服羅馬。貴鈞利三世（七三一——七四一）於七三二年封波尼法修爲大主教，有成立新教區之權。七三八年他第三次上羅馬去了，歸來之後組成了巴維利亞教會，不久又組成了替林根教會。七四四年，他的門人施圖麥，得他助力建立了很大的一座弗勒大本泥狄克派修道院。後來這座修道院成了德國西部與中部最高學府，訓練教牧人才之中心。在七四六與七四八年之間，波尼法修作了賀音慈大主教，這教區後來成了德國的領袖教區。波尼法修一生事業堅定了教會的規章和紀律，也加強了教皇的權威。從英國來輔佐他工作的男女人員很不少，這些人他都能重用，擔任修道院和其他基督敎事務。

查理馬特勳卒於七四一年，他死之後，國權爲其二子所平分：一名迦羅曼（七四一——七四七），一名矮小皮平（七四一——七四八）。二子均較其父更多熱心於教會事務，且後來迦羅曼終於拋棄九五之尊，入山修道。雖說他們弟兄二人都有些依勢仗權干預法蘭克教會事務，但他們很幫助了波尼法修消除那教會中許多不規則的行爲，不正當的習氣，導領它與羅馬發生更密切的關係。在波尼法修領導之下，自七四二年以後，一連接續開了幾次會議，在這些會議上，教牧界世俗行爲頻遭攻擊，游行主教被取締，禁止教牧結婚，加嚴了教牧界懲戒條例。在七四七年所開的一次議會上，出席諸主教一致承認教皇有裁判權，但因當時沒有政府代表在場，這種承認究竟不能在法蘭克法律上生效。無論就組織而言，生活行爲而言，或就懲戒紀律而言，法蘭克教會均已大加改進，這都要歸功於波尼法修之努力，此外，也因着他的努力，教皇權威在那教會中也顯然增強了許多。但同時，宮廷權貴的潛伏勢力也在繼長增高之中。

當波尼法修年事日高，他的思想轉向到當初他在夫利西亞所創辦的宣教工作去了。他運動上峯任他門人盎格魯薩克森人盧勒繼其任爲買音慈主教。七五四年他往夫利西亞去了，不料一到那裏竟爲異教民衆所殺，又在他一生豐功偉業之上，加上爲道殉難的冠冕。他一生事業不但使基督教運動得以推行廣遠，且使基督教得以團結一致，加增了它的紀律精神，整頓了它的內部生活，這都是

當代教會當務之急。

註一：Robinson: 'Readings in European History,' 1:105—111.

第二段 法蘭克人與教皇職權

上面已經說過（參第三期第十一段）教皇利歐三世所努力反對的拜像運動已引起教皇及大部分義大利的背叛，七三一年在貴鈞利三世領導之下所開的一次議會，激起這種背叛勢力高漲。至如此地步，甚至把反對拜像的人革除教籍。爲懲罰這種行爲計，皇帝命義大利南部及西西里退出於教皇轄境之外，而置於康士坦丁堡教區管理之下——這一着使教皇受打擊不少。至就羅馬與義大利北部而言，康士坦丁堡之統治權已屬鞭長莫及，不能干涉到教皇行動。當時代行皇帝職權的爲拉溫那總督，在他以下執掌兵權的乃一位羅馬城司令官，其實從許多方面說，羅馬城內政事多出教皇之手。教皇至此已完全脫離康士坦丁堡統治者之約束。雖然，教皇的地位也是很危險的。蘭巴人入寇日急，羅馬城時受攻陷之威脅。教會因拜像問題致於分裂，假如羅馬教皇權位仍須維持獨立，免遭蘭巴人摧殘的話，那末，它就再不能倚賴皇帝的保護。於是教皇不得不轉向法蘭克人乞援，以謀自存，而且這種計畫終於成功了。

七三九年，貴鈞利三世乞援於查理馬特勒以制蘭巴人，查理不應。但在矮小皮平則大不饒。他多以教會事業爲念，他對於教會事業所定計畫，甚至比他父親在世所有更偉大。皮平與教皇很有些可以交相爲利的地方。蘭巴人新立的王埃斯托（七四九——七五六）於七五一年征服拉溫那，進而進攻羅馬甚急。此時皮平不但想奪法國王位，也想奪取法國王權。他於是發動一種革命運動，把那墨諾溫王朝最後一位懦弱無能之主基勒得利三世逼入修道院，而自以黃袍加身。爲使這種運動成功，他不但須得法蘭克貴族的擁護，也須得教會道義的許可。於是他向教皇撒迦利亞（七四一——七五二）請命。教皇對於這個請求立即允諾，於是在七五一年底皮平便正式登位，作了法國國王，而且有教會代表爲之行加冕禮，但舉行此禮者是否係波尼法修則無從證實。

以上所言皮平請求教皇准許爲王一事，在外表上看來似乎平淡，其實，它的後果所關極其重大。結果簡直等於教皇對於各國王位有權批准，亦有權罷黜。這是後來神聖羅馬帝國的胚胎，後來教皇與皇權互競雄長，交相軒輊，把一部中古時代歐洲歷史鬧得天昏地黑，均於此首發其端。從這一點看起來，這件事在中古時代歷史上最關緊要。

既然教皇援助了皮平獲得王位，皮平對於教皇自然也有當盡的義務。埃斯托率領蘭巴人加緊進攻羅馬。於是教皇司提反二世親自去見皮平，於七五四年重新爲皮平及其衆子舉行加冕膏立禮。

於巴黎附近之聖得尼斯座堂，把一種漫無定義的尊號「羅馬人的貴族」加在他們身上——這種尊號極可利用，因其說明一種對於羅馬的關係，而又空無所指。這個尊號正是從前拉溫那總督所有的。加冕之後不久，皮平便履行了報答教皇的義務。在七五四年底，或在七五五年初，皮平統率法蘭克軍隊，浩浩蕩蕩的向義大利境進攻，強迫埃斯托同意，將拉溫那及其他蘭巴人最近所佔領的土地，歸還教皇。後來因為蘭巴人沒有履行條約，於是在七五六年又發動一次征討。自是而後，所有以拉溫那為都會的總督區及五城區均屬教皇領土。所謂「直隸於教會的國家」由此發軔——即教皇所有的政治威權由此興起，其壽命延長至一八七〇年。但在今日看起來，當時皮平將總督區劃歸教皇管轄，直不啻以大君主地位自居。皮平並沒有將羅馬交與教皇管治。因為羅馬不是他的領土。在法律上說起來，羅馬的地位很難評定。雖說在實際上教皇與康士坦丁僭皇帝已經斷絕往來，但羅馬並沒有脫離皇帝政權。連七七二年中所發公文，教皇依舊承認東方皇帝之政治威權。皮平既有一「羅馬人的貴族」之稱，隱約之中他似乎有統治羅馬的權利。但在事實上，羅馬已變成教皇領土。

雖說教皇已變為有領土的王公，但他所佔領的土地狹小，不足以施展他的教權欲望。因這原故，纔有偽造證據之事發生——即所謂康士坦丁御賜教產諭。（註一）這道偽造諭旨究出何人手筆，不得而知，但就時期言，大約是發生在這個時候。這文件是用敕書形式寫的，其中所包括的先有一段信

經，一種關乎康士坦丁如何悔改，如何受洗，荒謬無稽的傳述，以後纔書歸正卷，載有康士坦丁一道上諭，吩咐天下教牧歸服羅馬教皇許勒威斯特及繼承其位的人，並將「羅馬城及義大利或西部疆域中之所有行省，州縣以及城鎮」均劃歸教皇轄管。這就等於說羅馬帝國之西方半壁自成一種獨立統治權。除了幾個頭腦較爲清明的人以外，這種所謂「御賜教產諭」在中古時代普通莫不信以爲實，直到一四三三年及一四四〇年，此一黑幕纔前後爲庫斯的尼哥拉及絡仁左瓦喇所揭穿。

註一 Henderson: "Select Historical Documents," pp. 319—329.

第四段 查理曼

矮小皮平卒於七六八年。他雖是個強勁有爲的君主，但其威名卻爲其子更大威名所遮掩。其實說起來，他的兒子亦無非繼承其志，在他已經奠定的基礎上建造起來。皮平將國權分與二子：一名查理，一名迦羅曼。不久便禍起蕭牆，但以迦羅曼到了七七一年即已去世，故禍亂未及擴大即告止息。於是查理獨當一面，大權一統，從此開始「世雄圖」，史稱之爲查理曼，所謂「曼」即偉大之意，其意若謂大查理。

查理曼大權在握，總攬萬機，這種君主威權在歷史上可謂前無古人。他是戰士，大有軍事天才，把

他父親所留下來的版圖，開拓至一倍以上。到了他臨死的時候，他所統治的疆界，包括現代的法國、比利時、荷蘭、現代德國與奧地利、匈牙利之半，大部義大利，還有西班牙東北角落之一隅。自西方羅馬帝國瓦解之後，從未有過一國版圖有如此種帝國形式。但他一生事業，猶不止於武功。他的軍隊除了開拓疆土以外，又用了許多時光鞏固中區地域之政權統一。他一生獎勵學術，愛護教會，維持治安，從未因一事過小而輕忽，亦從未因一事過大而不敢於執行。

查理曼一次與蘭巴王得西得留發生糾紛，這事引起了七七四年與七七七年前後兩次的征討，終於把這王國消滅了。從前皮平所准許教皇執行的政權雖仍繼續有效，但現在情形已截然改觀。現在不像從前，在教皇轄境與法蘭克疆域之中有蘭巴王國隔離着。現在查理曼與羅馬所有關係，較之其父皮平在世更多有大君主威權，所以他把教皇看爲他政權統治之下一位主教長，不把他看爲一種獨立政權的代表，然而他還沒有走上這一步，把廢立教皇之權操於自己手中。好像他對國中主教們所行一樣。

查理曼之征服薩克遜人，與基督教運動之推行關係至深。薩克遜人當時所佔領的土地在現代德國之西北，經過七七二年至八〇四年好幾次征討之後，纔算把這一方疆土平服下來。平服之後，他又用盡幾許和平工具，在薩克遜全境設立主教區，建立修道院，纔使基督教之傳揚於此地得以永久。

長存。薩克遜人本日爾曼民族當中最富於天才與能力之一支，也是最後歸化基督教之一支；因這族人之歸化基督教，不啻在歐洲基督教大家庭中加進了優秀的一員，使這家庭長久受益。夫利西亞至此也完全變成了基督教國。巴維利亞已經信奉基督教，後有該國公爵他西羅謀叛，與查理曼抗爭，結果不但是巴維利亞所有主教區都合併在法蘭克教會系統之內，而且因此引起幾次戰爭，攻擊阿芝爾人，結果成功，把基督教推廣至於現代奧地利境之大半。

這樣一位君主，在推廣政權之中，同時又推廣基督教勢力，領有西方基督教國大部分疆土，真有開創帝國雄圖的風度。無怪利歐三世（七九五——八一六）於八〇〇年之聖誕日，查理曼正跪於聖彼得堂中時，將羅馬皇帝冠冕加於這位法蘭克王之首，藉以報答其保護教皇權位，免受羅馬貴族摧殘之殊功。對於教皇此一舉動，不但當時羅馬民衆表示贊成，即西方全境亦莫不同意，換言之，這簡直是西方帝國受康士坦丁堡皇帝統治幾個世紀之後，而又復興起來。這不啻將亞古士督一脈傳流下來的帝號加於查理曼身上，而在理論上又宣布了這帝國之中興。就查理曼本人而言，此事純出意外，且在當時他也不一定歡迎教皇這種舉動，但無論如何，總算是一種偉大的理想實現了。因為在當時人們心目中，總以為羅馬帝國決不致於全然消滅，上帝果然差派他的代表，封立了這位西方皇帝。這件事也不必看為是否認康士坦丁堡皇帝的權位。以後東西皇帝相提并論，也是常有的事。而且後

來康士坦丁堡皇帝利歐五世（八一三——八二〇）還正式的承認了這位與他權位同等的西方皇帝。這次加冕禮，也在西部帝國與教皇權位之間引起了絕大相關的後果。終中古各時代，皇權與教權不時發生互相摩擦的糾紛。在這種情形之下，所謂教會與國家成了同一事件之二面：一以今世福樂為依歸；一以來世福樂為職志。然而二者密切聯成一氣，休戚相關。在這種情形之下，東方與西方在宗教上以及政治上的分裂，較前任何時期為甚。在西方大皇帝自己看來，這就是與古斯丁所著上帝的城一種夢想之實現（參第三期第十七段）——把基督教國聯合在天國以內，而以他自己為當前首領；查理曼死於八一四年，正當他權威極盛的時候。

當查理曼在位之日，在歐洲西部學術最為發旺的一種學校，無過於布列顛羣島上的修道院。在思想與文學方面，為這位多才多藝的君主股肱之助的人物，大都來自英國。亞勒昆（七三五——八〇四）乃約克書院學生，大約納克就是他生長的地方。自七八一年之後，其間除稍有間斷外，終其餘生輔佐查理曼，復興古典及聖經考註之學，使當代文物較前益放光明，法蘭克的知識地位因而提高不少。查理曼自己雖不足以稱為文人學士，但在「宮廷學校」中他常虛心求教，為羣臣之倡。七九六年查理曼立亞勒昆為都爾聖馬丁修道院院長，此院在亞氏領導之下，已成法蘭克全境學術文化中心。促進這種文化復興的，各國都有代表，例如蘭巴人執事保羅（七二〇？——七九五），法蘭克

人愛因哈得（七七〇？——八四〇）西哥特人提阿朵（七六〇——八二一）單提這些國籍不同的人名，便可知當時查理曼是如何關心由西歐各國中薈集人才，來提高他帝國文化的地位。

隨學術進步而起的便是神學討論。西班牙的兩位主教，安列多的艾必旁朵與烏爾格的腓力斯，傳講一種嗣子論的基督論——那就是說，就基督的神性言，他是上帝的兒子，但就其人性言，不過是一位嗣子。這些人的意見，在查理曼所召開的，在熱根斯堡（七九二）與福蘭克富（七九四）兩處地方所舉行的議會上，均招指責。查理曼在這樣的事上，不但自命為教會保護人，也自命為神學思想指導者。同樣，在福蘭克富所開的會上，查理曼也動議，將七八七年尼亞大議會所議決各條，加以申斥，推翻那次會上所通過的尊敬圖像之議案，刊行查理曼書（*Libri Carolini*）為他自己的立場加以辯護。八〇九年在亞亨所開一次會議上，查理曼也建議將西班牙教會所補充的『和子』（參第三期第十七段）一個術語，加入在所謂尼亞西亞康士坦丁堡聯合信經內。他作這些事，都事先向國中主教與神學家徵求意見，而對於教皇卻未表示特殊敬意，也沒有請求過教皇的裁判。

第五段 教會制度

羅馬政治制度以城市為中心，四周鄉村盡以一城為依據，後來教會制度也採用這種辦法。鄉區

教會隸屬於城市主教及其委任人員，所謂「鄉村主教」只在東方就有。自日爾曼人侵人之後，這種局面便有了改變。自六世紀以後，牧區制度在法國即已開始（參第三期第十二段）。這種制度在法國發展最速，因為在那邊許多鄉村教會是由大地主創建的，這種由地主創建教會的習慣大大的促進了牧區制度。這些創建教會的地主及其承繼人均有任命牧師之權。在這種情形之下，主教制是難於行通的。查理曼有見於此，故命令當時主教除了封立鄉村教牧之外，還要在所轄教區以內巡遊，施行懲治之權。後來又將什一捐定為通例，由是教會地位益為穩固。這種什一捐制乃取法舊約成規，久為教牧界所提倡。五八五年在馬肯所開一次法蘭克議會上，一致要求將此制度定為明文。到了皮平手裏，這制度漸漸的取得了法律地位，至於它完全的法律保障是由查理曼批准的。不但主教有權徵收這種捐項，即每一牧區牧師亦可徵收，取用。且當時將地產捐獻與教會的大有其人，於是教會產業大增，財源日富，到了卡羅林朝初期，法國全境領土三分之一已為教會所有。這樣大的一宗財產，自為那經濟感覺支絀的查理馬勒特所垂涎，故為他所收沒佔用的不少，後來到了查理曼當政，雖說從前為官家所收沒的財產未盡恢復，但教會所有權已受政府尊重。

查理曼在位之日，講道風尚大為盛行，關於講章一類的書發行不少。認罪雖沒有定為教友必行的義務，但已普通流行。每個基督徒都得背誦主禱文及使徒信經。

查理曼也將那久已廢置的省主教制大為推廣了。當他登位之初，在法蘭克王國全境只有一位省主教。到他臨死之時，全國中已有二十二個這樣的主教區。這些主教後來通稱大主教——這稱呼可溯源至亞他那修之世，但其用處總是不大因定的。依卡羅林朝制，大主教對於所管轄一省以內的主教，有施行裁判及懲治之權，但這種權柄，後來因教皇治權擴張，不久便遭剝奪。大主教也當按時召開議會，商討關於教區以內各種宗教問題，這是他職務之所在。

為使助理人員工作有一定規律可循起見，麥支主教克羅得干約於七六〇年時，發起一種半修道式的生活，試行於助理主教的教牧之中，後經查理曼加以提倡，通行益廣。因這種生活稱為「規律生活」(Vita Canonica)，所以後來又有一種牧師稱為「Canon」(在英國還有這種稱呼，與聖公會之會吏職相近。譯者。)即座堂或教教會堂的牧師。又因他們集會的地方在一座大堂之一分堂(Capitulum, chapter)內，所以他們又稱為分堂牧師(Chapter)。用這種方法，於是每一主教及其輔佐人員的生活與事工大都循一定規律而行，毫無紊亂。凡查理曼領土以內的主教，都由他自己任命。

除了用一己權柄委任主教以外，在查理曼手下所完成的一切教會改革，都是在波尼法修之世即已開始實行過的。凡他所完成的，大半在他父親皮平之世即已開始。在查理曼臨終之日，法蘭克教

會的地位，在教育上，紀律上，以及工作效率上，都比墨羅溫朝後期及卡羅林朝初期進步多了。

第六段 日形沒落的帝國與如日初升的教權

查理曼不可一世之威榮，僅及其一身。他剛一死，帝業即開始崩裂之象。繼其登位的兒子，名虔敬的路易（八一四——八四〇）爲人修德敦品則有餘，論其繼承其父之豐功偉業則能力大感不足，連管束他自己的兒子們也沒有力量，以致他們各自發動反抗父親的陰謀，時肇閭閻之禍。他死之後，他的兒子們在八四三年立下了所謂維爾敦條約，把帝國瓜分了。絡帖爾（八四三——八五五）分得法蘭克義大利，包括若尼河流域地帶，及來因河以西地域，而擁有帝號。路易（八四三——八七五）分得來因河東岸一帶地方，所以綽號「德國人」。禿頭查理（八四三——八七七）分得的土地爲現代法國的最大部分，而終於歸他一統，登了帝位。後世法德兩國分道揚鑣，人多以爲肇端於維爾敦條約。

這幾位君主既不能一德一心，和衷共濟，所以對於先世所遺留下的基業也難保守。法國受斯干的那維亞諾爾曼人的侵犯最深，他們在法國登岸，沿河而上，深入內地，所至焚燬村莊市鎮，直到九一年建立諾爾曼王國，這種流寇生涯纔算終止了。義大利成了薩拉森人獵場，他們時來入寇，肆行蹂

躡，一次侵入羅馬城（八四一），連聖彼得座堂也遭劫掠。再過些時，到了十世紀之初，又有匈牙利人時來入寇，法國和義大利均大遭蹂躪。在這種情勢之下，一國政權既不統一，國防力量又不充足，於是封建制度便隨之而起，而且勢力膨脹極速。封建制度起源於羅馬帝國勢力衰弱時代，至查理曼死後其勢力日益猖獗。這種情形是很混亂的，各地政府各自爲政，互相猜疑嫉忌，干戈擾亂相尋，任何強而有力的中央政府無法成立。各地教堂與修道院既無法脫離封建制度之威勢，故無不爲當地貴族勢力所摧殘，教會當局對於他們的權利亦無以自衛。這樣一種社會與政治情形在歐洲延續下去直到十三世紀，中古時代教皇權勢之得以擴張，大都以此爲原因。

查理曼在世之日所熱心獎勵的學術事業，并未一時消沒。在禿頭查理宮廷中，約翰蘇格徒（八七七？）——後來又名厄立革拿——所居地位，正如亞勒昆在查理曼宮廷中一樣，他翻譯了那部名著偽丟尼修叢書（參第三期第十四段），又發揮了他自己的新柏拉圖哲學，至於這種哲學理論之爲正道抑爲異端，均非當代知識所能評定。在德國則有佛勒大修道院院長，買音慈大主教拉巴努毛如斯（七七六？）——八五六）此人爲教師，是聖經註釋家，又是教牧教育之推行者，他的著作差不多稱得上一部百科全書，聲望之大，盛極一時。理姆斯大主教與克馬爾（八〇五？）——八八二）不但在法國是一位受人推尊大有幹才的教會領袖，且在神學辯論上他也有獨特的見解。

在這種學術復興時代，由於研究奧古斯丁神學引起兩種教理爭辯。一種爭辯關乎基督如何臨在聖餐中。約當八三一年，在亞面附近的科爾比修道院中有位修道士名巴斯迦修拉得伯徒，此人精通希拉與拉丁神學，寫了第一篇徹底討論主晚餐的論文，題為：主身與血（*De corpore et sanguine Domini*）。在這篇論文中，他的主張是一面根據奧古斯丁的思想，以為領受聖餐的人須有信心，纔能得着這聖禮的效驗，一面又根據希拉神學思想，以為聖餐就是永生的食物。不但如此，他也講到在一種神蹟的過程中，餅酒變成了基督實在的身體和血。這簡直就是化質說，不過這樣一個術語要到十二世紀纔有定形。對於拉得伯徒所倡之說，拉巴努毛如斯也提出有答覆；但是一種較為精深的答覆，是另一位科爾比修道院修道士拉特蘭努所提出的，約在八四四年的時候。然而拉特蘭努的觀點與拉得伯徒仍有許多相同之處。他說基督的身與血神妙莫測的臨在聖餐之中，不過這身體與釘在十字架上的身體并非同一。這個爭辯問題當時并未得到解決，不過後來在羅馬教會中，拉得伯徒之說終於得到勝利。

另一種爭辯為哥特沙勒克（八〇八？——八六八）所引起。哥氏自幼即為其父母奉獻於佛勒大修道院中作修道士，但他自己卻不願意，嘗圖解脫修道約束，而為拉巴努毛如斯所阻止。是後潛心精治奧古斯丁之學，也許是因為他自己一生遭遇之艱苦，使他倡為一種雙重預定之說——上帝

預定人得生，也預定人受死。雖然有拉巴努毛如斯和奧克馬爾攻擊他的學說，但熱心擁護他的也大有人在。八四八年在買音慈所開議會申斥他的學說爲異端，此後二十五年中他苦心修道，一步不出修道院門，奧克馬爾雖逼迫他，但他仍不屈不撓的堅持己見。此一爭辯卽純粹奧古斯丁主義與半伯拉糾主義當中固有衝突之死灰復燃，因當時教會實際上大都擁護後一種主義思想。

查理曼帝國崩潰之象日甚，於是那些由於文化復興而起的理論爭辯隨之消亡。到了九〇〇年的時候，蠻野之風又復盛行，把前一世紀燦爛光華的景象大部一掃而空。但其中也有例外。在英國，亞勒斐得大王於反抗丹麥侵略大建奇勳之後，於是效查理曼所爲，大興文物，集合文人學士於一堂，積極獎勵教牧教育。

隨查理曼帝國之崩潰而興起的，有一派法國教會領袖人物，這一派人因對國是感覺失望，於是將眼光轉向教皇，謀求教會統一。這派人對於各霸一方的貴族所施政權根本懷疑，他們代表一般普通主教及教牧階級向那些大主教表示抗議，因爲他們依權仗勢，獨斷獨爲，在這樣的人當中奧克馬爾就是個顯然的例子。所以這個運動的目的，非爲提高教皇權位的自身，乃要利用教權之提高，來取締各地政權以及各大主教之跋扈行爲，藉以維持教會之統一。約當八四七至八五二年之中，也許就在奧克馬爾所統轄的理姆斯教區以內，由這一派人造成了一件大足驚人的杜撰文件——卽所謂

偽依西多爾教令集。此集編輯人託名為依西多爾麥爾加多，但其實在編輯人無疑的是色維勒的依西多爾（參第三期第二十段）與馬流麥爾加多。集中包括自一世紀之羅馬革利免至八世紀之貴鈞利二世歷代教皇與議會所定規條，其可靠性真偽參半。康士坦丁御賜教產諭（參本期第三段）也包括在內。集中敘述起初歷任教皇如何宣佈他們有最高裁判威權；所有主教均可直接請求教皇裁判，大主教干預教會事務之權須有限制；教皇與主教均不受政權干涉。這種公文之編輯成書自與教皇無關，但後來大為教皇所利用，藉以擴張教皇權勢。當時人思想簡單，慣於輕信，所以人都以為集中公文盡屬信史，一直要等到改教時代歷史研究精神興起之後，其中真象纔得顯露。

因帝國威權日見消沒，故教皇之獨立地位隨之而興。此後一輩教皇成了義大利境內最有權勢的人。利歐四世（八四七——八五五）因得義大利南部諸城之助擊敗薩拉森人，在羅馬聖彼得座堂四周建築起一道城牆，稱之為『利歐城』。尼哥拉一世（八五八——八六七）在位為教皇精明幹練，諸事獨斷獨為，在大貴鈞利之後，與希勒得布蘭之前，教權聲勢之赫耀無出其右者。他為伸張教皇權位所施策略，亦為其高超後世教皇所望塵莫及。但是這些策略都要等到幾個世紀之後，纔能全然成功。尼哥拉想要實現的理想就是奧古斯丁的上帝的城。在他心目中，教會高過一切世界權勢，全教會的統治者就是教皇，所有主教都是他的差使。特別在兩件事上，他想把這種理想實施於事實，因

爲兩次他都站在公理正義方面，所以佔了優勢。第一件事爲的是帖特伯加，就是爲絡林王 絡帖爾二世所離棄的妻子。絡林王因爲要娶情婦瓦得拉太爲妻，把帖特伯加休了，而且得了特里爾與科倫大主教同意，又在八六三年在麥支舉行議會批准休書。後來帖特伯加向教皇乞援，教皇下令廢棄麥支議會所批准的休書，又把那兩位贊成這事的大主教革除教籍。在處理這樣一件事上，教皇施展權威，一方面保障了橫遭壓迫的婦道，一方面屈服了兩個德國最有權勢的主教，挫折了一位德國君主。第二件事即斯瓦松主教若他得被理姆斯大主教與克馬爾革職；事後若得他上訴於尼哥拉，尼哥拉恢復了他的主教職位。在這件事上教皇以主教保護人自居，阻止省主教所加於他們無理的干涉，又自命有最高裁判權，可作一般主教權位之保障。在這件事上羅馬教皇初次引用僞依西多爾教令集，作爲伸張教權之根據。

不久又有第三件事發生了，在這件事上雖說尼哥拉也有理由，可是他的主張并未成功。事情是這樣的：康士坦丁堡皇帝米迦勒三世——綽號「醉徒」——昏弱無能，大權爲他叔父巴爾大所操縱，巴爾大爲人也是聲名狼籍。主教長依格那丟因爲不許巴爾大領受聖禮，致遭撤職。依氏被撤職之後，巴爾大任命當代希拉學派中最大學者之一阜丟斯（八五八——八六七，八七八——八八六爲主教長）繼任爲主教長，阜氏當時尙係平信徒。依格那丟受了這種冤屈之後，向尼哥拉申訴，教皇隨

即派了兩位大使往康士坦丁堡調查。誰知兩位大使對於阜丟斯繼任主教長職表示贊成。教皇大不以此。他們這種行爲爲然，在八六三年將阜丟斯職位罷免。於是引起阜丟斯企圖報復，指責西方教會各種異端，如將「和子」一語加入信經，在禮拜六禁食，在大齋期中喝牛奶，吃奶油和乾酪，勉強教牧守獨身，只許主教施行堅振禮。八六七年阜丟斯在康士坦丁堡召開議會，判決教皇罪案。尼哥拉想要伸張教權於東方教會，顯然是失敗了。此後東西兩方教會惡感日深，直到一〇五四年兩下完全決裂。

白查理曼去世之後，又開始了一個重要的宣教時期。科比爾的修道士安斯迦爾（八〇一—八六五）於八二六年到了丹麥，但翌年即被驅逐出境。八二九與八三〇年他在瑞典工作。八三一年他被任爲新闢教區漢堡大主教，兼理丹麥、挪威、瑞典三國宣教事工。八四五年漢堡爲丹麥人所毀滅，致將大主教所在地移至布勒門，此後布勒門與漢堡在教務上連成了一氣。安斯迦爾一生事業并未得法蘭克軍事力量爲後援，他雖忍苦耐勞的工作，但成就甚少。斯干的那維亞之完全歸化於基督教，尙有待於將來。

東方的宣教事工成功較大。七世紀中，俄國東部有丟累尼安族之布加利人侵入巴爾幹地區，佔據一大塊土地，但在風俗語言上，卻爲他們所征服的當地土著斯拉夫人所同化。布加利人之得有基督教乃爲其王波立斯（八五二—八八四）所引進，波立斯之受洗入教乃在八六四年。布加利界

於康士坦丁堡與羅馬之間，何去何從，波立斯許久難於打定主意，後來終於決定以康士坦丁堡主教長爲布加利亞教會之首，因該主教長准許布國教會行政自主。此一決定有關歐洲東部希拉教會之前途發展極大。在斯拉夫人當中從事實教事工最負盛名的當推區利羅（？——八六九）與麥托（？——八八五）弟兄二人。他們生長於帖撒羅尼迦，在東方帝國均居顯職。因應莫拉維公爵若斯帝斯拉夫之請，弟兄二人爲東方皇帝米迦勒三世所差遣，於八六四年往莫拉維去宣教。他們在那裏工作大有成功。後來教皇與康士坦丁堡主教長爲這塊新闢教區各爭管轄權，兩下相持不下至數年之久，但羅馬終於勝利了。斯拉夫文禮拜儀式也爲教皇約翰八世（八七二——八八二）所批准，雖說不久這種儀式仍爲教皇所撤消，但後來終於傳入了俄國教會。約當九世紀之末，羅馬式的基督教由莫拉維傳入了波希米亞。

第七段 教權沒落及其隨帝國之中興而復起

教皇權勢於尼哥拉一世在位之日盛極一時，而在他死後不到二十五年，便衰弱到一籌莫展，這似乎是奇怪的事。其中原因不外乎當時政治之混亂日甚一日。因帝國崩潰，教皇權位固可因以發展至某種地步；但這種局勢不能長久，達到了某種地步之後，教皇使爲義大利權貴所左右，終於成爲羅

馬當權一派人之傀儡，因教皇是由羅馬城中教牧界及民衆選舉而出。當時也沒有一種強而有力的政權可以扶助教皇，像從前皮平扶助了撒迦利亞抵抗蘭巴人一樣。

到了九世紀之末，教皇常因各國君主競逐義大利統治權，而牽入於糾紛旋渦。司提反五世（八八五——八九一）僭於斯波勒陀公爵基多之威勢，不得不將一個空虛的帝號加在他身上。佛爾摩素（八九一——八九六）也是一樣行動不得自由，只得於八九二年爲基多的兒子蘭伯特加冕，立之爲帝。後來佛爾摩素因得亞爾諾弗之助，纔得稍由這種壓迫情勢之中被解放出來；佛爾摩素向亞爾諾弗乞援是八九三年間事，亞爾諾弗爲德國人選立爲王是在八八七年。八九五年亞爾諾弗攻陷羅馬，翌年爲佛爾摩素立爲皇帝。但不料數月之後，蘭伯特捲土重來，奪取了羅馬政權，與他同黨的司提反六世（八九六——八九七）將佛爾摩素屍體由墓中掘發出來，帶到議會中宣布罪狀，用各種方法加以凌辱。這件事卻引起了激烈反動，一時羣情鼎沸，一陣暴動將司提反六世推入牢獄之中，橫遭勒斃。

因各黨各派交相更替着統治羅馬，於是教皇權位亦隨各派勢力之消長而起伏。自司提反六世死（八九七）後，至約翰十二世登位之初（九五五）其間作過教皇者不下十七人之多。當十世紀之初，左右羅馬政權的爲有名貴族提阿非拉特及其二位聲名狼籍的女公子馬若其亞與提阿多拉。

當時教皇選舉都由她們一手包辦。自九三二年至提阿非拉特去世（九五四）統治羅馬者為馬若其亞之子亞勒伯利，此人精明幹練，體力過人，對於羅馬教會作過許多應興應革之事，然而當時作教皇的都是由他所位置的私人。他死之後由他兒子俄克大維安統治羅馬，此人頗肖其父，也有幾分「祖傳」粗氣。雖說在道德方面實難稱職，俄克大維安卻想嘗嘗教皇滋味，而且居然成事了。他被選為教皇是在九五五年，自稱約翰十二世（九五五——九六四）在被選立時另起新名的最初幾個教皇中，他便是其中之一。約翰十二世在位時，向德國精明有為的君主俄安一世乞援，以抗領有義大利大半領土的伯仁加爾二世，因為後者權勢之伸張，使教皇權位大受威脅。約翰此舉改變了羅馬教會的全盤局勢，而在教權伸張歷史上開闢了一個新的時期。

到九一一年小路易死後，查理曼在德國一脈相傳的王位統治於是而終。自卡羅林朝瓦解，封建制度復興，德國大權旁落於諸族王公之手，分裂為巴維利亞、斯瓦比亞、薩克遜、法蘭可尼亞與絡林各國，這些小國公爵在當時是最有權勢的人。但為防禦北方蠻狄及匈牙利人侵犯起見，不得不稍有統一的組織，成立中央集權，而當時一般主教為使政權免為權貴所操縱計，亦樂於從旁贊助這種辦法。於是於九一一年，德國貴族與教牧界聯合公舉法蘭可尼亞公爵為王（九一一——九一八）但這位公爵才德昏庸，無能維持殘局，到了九一九年有薩克遜公爵亨利綽號捕鳥者被選而繼其任（九

一九——九三六。他的才能足以勝任。雖說在薩克遜境外他的權力很受限制，可是他能保持諸王公中之和平局勢，保衛一己疆土，驅逐丹麥人去境，控制厄勒伯河以東的斯拉夫人，且於九三三年將侵入國境的匈牙利人擊敗。於是德國最大的危險消滅了，強大的帝國基礎由此奠定，等待着—位較他才能更大的統治者，即他自己的兒子俄安一世（九三六——九七三）起來繼承王位。

俄安第一步工作為鞏固國內統治。他要使國中一般跋扈強梁的公侯都服從他的政令。他能達到這目的，得各地主教及各修道院院長之助力最多。因為這些人在當時德國，無不擁有廣大土地之佔領權，而且管理這些土地的人都是他們的心腹，以他們的勢力與俄安自己的勢力連成一氣，故足以控制國內任何強梁跋扈的權貴。況且當時國中所有主教院長之任命都由俄安自己圈定，在他統治之下，這些人不但為教會的領袖，也是社會的行政長官，這種局面一直繼續延長至於拿破崙戰爭時代。這種將國家統治權建立在委任教會領袖以上的局勢，成了後世德國政治組織之特點——下一世紀中政教兩方爭奪教任權之風潮，即由這種局勢所引起。俄安於權勢擴張之後，又在邊疆地域開闢新的主教區，用意一面是政治的，一面是宣教的，例如在斯拉夫人中設立有布蘭登堡及哈腓爾堡，在丹麥人中則有什列斯威，列本及亞爾胡斯。他又在馬得堡建立大主教區。

假使俄安單以中興本國為職責，那末，他必能成立一個穩固的中央集權政府，使德國長治久安。

可惜義大利引動了他侵略的野心，他與義大利所發生的關係雖說在歷史上極其重要，可是德國實力卻因此分裂消散至數世紀之久。俄安首次侵入義大利北部，在九五一年，一舉即奪獲那一帶地方之統治權。但不久國內政變（九五三）寢假又有征伐匈牙利人之舉（九五五）致使侵略義大利全境之計畫不能一時成功。九六一年，他再興師侵入義大利，這次興師乃應教皇約翰十二世之請，爲助他解脫伯仁加爾二世之壓迫（見本段前面三二一面）。九六二年二月二日，約翰十二世在羅馬爲俄安加冕爲帝——雖在理論方面是繼續亞古士督與查理曼而稱羅馬皇帝，實則是神聖羅馬帝國之肇端，這帝國名義由此繼續下去直至一八〇六年。在理論上講，皇帝統治權力僅能及於基督教國的政事，且仍須教皇爲之行加冕禮，證明教會承認這種權柄的意思。但在實際上，他能統治德國兼管義大利，政權之大小均隨與教皇所締結的條約而定。

約翰十二世不久便感覺俄安統治實權過大，謀所以推翻之計。在另一方面，俄安爲人宗教情緒高張，對於這樣一位阻擋他施展統治威權於德國教會的教皇，也不感覺滿意，自然也想更換一位品德較高，多能與他表示合作的教會元首。九六三年俄安強迫羅馬人承認，在選舉教皇時須事先得他許可，革除約翰十二世教皇職位，且命羅馬人選舉利歐八世爲教皇（九六三——九六五）。這位新教皇完全依仗皇權撐持爲護符。待至俄安勢力離開羅馬，約翰十二世又回到教皇位上，約翰死後，羅

馬當局選舉本泥狄克五世爲教皇。但等到俄妥捲土重來，本泥狄克被逐出境，將利歐八世職權恢復。不久利歐去世，由俄妥授意立約翰十三世爲教皇（九六五——九七二）。就當時情形而言，俄妥固已一時挽救教皇權位，免受羅馬貴族摧殘，然而在教權脫離羅馬權貴操縱之後，復落在他自己操縱之中。

俄妥死後，由其子俄妥二世（九七三——九八三）繼位，他的治國方略，以及對付教皇的政策，都稟承父親遺志，僅手腕不如他父親那樣強硬。俄妥二世之子俄妥三世（九八三——一〇〇二）才能較大，政蹟較爲可觀。當其年齡幼弱時期，羅馬權貴又曾一度把持教皇權位，到了九九六年他駕臨羅馬，大顯身手，奪去他們的權柄，指令他的從表兄弟白魯諾爲教皇，稱貴鈞利五世（九九六——九九九）——他是第一個作教皇的德國人。貴鈞利死後，俄妥三世立他太師理姆斯大主教格爾伯特爲教皇，稱西利維斯特二世（九九九——一〇〇三）——他是第一個作教皇的法國人，也是當代學問最淵博的一位學者。

俄妥三世死後，由俄妥一世一脈傳下而登帝位者，至此告終，以後繼位稱帝者爲巴維利亞公爵捕鳥者亨利之曾孫，亨利二世（一〇〇二——一〇二四）。雖說他有意於改進當時教會情形，可是爲勢所迫，不得不用強硬手腕，統制當時教會職位之委任，要是這樣纔能鞏固他個人權位，當時德國

國內正在多事之秋，他對於羅馬事務不及兼顧。當時羅馬大權獨攬，左右教皇的爲徒斯古倫伯爵，爲他所派定的教皇爲本尼狄克八世（一〇二二——一〇二四），亨利對於這位教皇表示親善，也是由他爲之行加冕禮。且於一〇二二年在帕維亞所開一次議會上，教皇與皇帝均在座，亨利還勸服了那位爲人庸俗不堪的本尼狄克八世重行下令禁止教牧結婚，且對當時應行改革的許多教會事務取得他的同意。

亨利二世死後，帝位不傳與後嗣，而由法蘭可尼亞伯爵墾拉得二世（一〇二四——一〇三九）繼位稱帝，他是德國君主中最有能力者之一，帝國因之勢力大增。但他專以政治爲念，他所委任的教會領袖都是有政治關係的。他沒有干涉羅馬的事情。此時在羅馬有徒斯古倫一黨擁立本尼狄克八世的兄弟約翰十九世（一〇二四——一〇三二）爲教皇，在他死了之後，又立其年僅十二的姪子本尼狄克九世（一〇三三——一〇四八）爲教皇。他們叔姪二人均品德不修，行爲放蕩，尤以後者爲甚，乃教皇中人品最下的一人。當時羅馬情勢腐化惡劣至於不可收拾，要等到墾拉得兒子亨利三世登位，這種局勢纔有了挽救（參下第八段三二九面）。亨利才能傑出，宗教信仰遠較其父爲強，他在位是從一〇三九年到一〇五六年。

第八段 改革運動

查理曼對於修道主義所注意的，是教育方面與文化方面的價值，對於禁慾思想他從不大注意。但當查理曼在位之日，有法國南方一位貴族武士，名維帝沙者，對於修道主義的禁慾理想甚為醉心。此人後來以亞尼亞內的本尼狄克（七五〇？——八二一）見稱於史冊，在七七九年時建立了修道院一所，自己即隱身修道其中。本尼狄克建立修道院之本旨，乃要完全遵守努西亞的本尼狄克所訂立的修道『規條』（見第三期第七段二〇六面）。對於修道主義在教育上或操作上所有價值，他不大重視。他的目的是要提高修道主義的靈修標準：關乎崇拜，默想，與克制自己的各種活動。虔敬者路易在位時，以本尼狄克爲他修道的最高顧問。在八一六年與八一七年之中，皇帝下詔，吩咐全國修道院，均依亞尼亞內本尼狄克之解釋，遵守先人本尼狄克的修道規條。這樣一來，當時修道院一般情形因以改善許多。但後來因帝國崩潰，這些改善的成績亦隨之消失，即修道主義自身亦終於隨之崩潰。

當時時勢險惡，災禍頻仍，人心厭世，禁慾思想盛行。自十世紀初年起，一種禁慾的宗教運動奮然興起，勢力日見增加擴大，至於兩個世紀以上之久。九一〇年，有亞吉田的公爵，虔敬者威廉，在法國東

部，離馬肯不遠的克呂尼地方，建立了一所修道院，此爲響應這種運動最明顯的一個例子。（註一）克呂尼修道院照例不受任何主教或政府的制裁，它是自治的，僅受教皇保護。它的地產不受外來勢力的侵犯，不作俗用，它守本尼狄克的修道規條，而參以嚴格的禁慾解釋。克呂尼修道院歷任院長，都是品格高超，才能傑出之士。特別是該院第一與第二任院長，伯爾諾（九一〇——九二七）與俄多（九二七——九四二）工作勤奮，堪爲後人模範。連義大利蒙特迦西諾首創的本尼狄克派修道院，後來也依克呂尼修道院的辦法加以改善。因亞勒伯特之贊助，在亞文亨嶺建立了聖馬利亞修道院一所，以代表克呂尼一派修道主義於羅馬。到俄多臨死之時，克呂尼運動傳播之廣，已遍於法蘭西與義大利全境。

克呂尼創立的原意并非要引領其他修道院加入這一派，也不是要實現一種管理教會的政策。其本意無非是爲修道主義之改善樹立標榜，發動感力。但至第一任院長去世之時，已有五六所修道院歸克呂尼修道院院長管理。到了第五任院長俄蒂羅（九九四——一〇四八）在任時，克呂尼已爲羣院之首，當時許多修道院，或爲克呂尼所創建，或因克呂尼而改組，均宗克呂尼修道院爲王，這些修道院院長都由克呂尼院長委任，都服從他的命令，諸事向他請命。這種情形在修道主義上前所未有，這簡直將克呂尼造成了一種修道秩序，許多修道院同受一位修道院長節制，歸他指揮。這樣一種

修道秩序所施於各修道院勢力之大，只有後來多米尼古派與耶穌會能與比較。因其勢力伸張，於是這克呂尼運動所有改革程序亦隨之擴大。在這種改革程序擴大上，一個最顯然的事例即所謂『上帝的休戰』。『上帝的休戰』這個辦法并非創始於克呂尼，但克呂尼曾竭力推進這種運動，後來到了俄蒂羅院長任內，自一〇四〇年以後，這種運動益見推廣。這種運動的主旨，原為規畫一段時間，使各地貴族中無時或已的小小戰爭暫告停息，所規定時間為每逢自禮拜三黃昏時起，至禮拜一早晨止，稱這一段時間為紀念基督受難時間，凡在這時間以內動用武力爭鬪的，必受教會嚴厲的懲治。這種用意不可謂不善，但其成效卻難於普遍。

克呂尼運動推廣大之後，教牧界一致起而響應。所以後來這種運動不但是一種依照原有計畫改善修道主義的運動，也變為一種廣泛的改良教牧生活的運動。到了十一世紀上半期，克呂尼一派全體一致反對『西門義』（註二）與『尼哥拉主義』（註三）所謂西門義乃用金錢或其他卑劣手段取得教會聖職，所謂尼哥拉主義即是破壞教牧界之獨身生活，或娶妻或納妾。這班提倡教會改革的人想要依當時社會的道德標準，提高教牧界地位，使他們專為屬靈的原故而委身於聖職。克呂尼一派大多數不反對聖職由皇帝敕任，祇要皇帝委任聖職的目的是正當的，連克呂尼院長也不反對這樣的事。但後來到了十一世紀中葉，在這派人中大都以為任何由平信徒所委任的聖職概屬西

門義，他們希望實現聖職全由教皇委任的理想，要想這種理想實現，必須將教皇權位提高，將任命聖職之權由當時君王權貴手中奪去。後來擁護希勒得布蘭競奪這種權利的，就是這一派人。

當十世紀與十一世紀之中，禁慾思想普遍盛行，不限於克呂尼改革運動之內。在絡林與法蘭得斯地方，有布若內修道院院長格哈得（？——九五九）提倡一種修道復興運動，規模頗大。在義大利則有拉溫那的羅末阿勒（九五〇？——一〇二七）組織修隱士寄居之所，稱爲「曠野居」，實行嚴格的禁慾主義，又從這些地方差派許多宣教師及傳道士往各處宣傳聖道。這些「曠野居」當中最著名的一處爲迦馬勒多立，離亞列左不遠，這個修隱居所至今猶存，且後來這種運動也因此得名。較羅末阿勒聲譽更大的要算彼得達米亞尼（一〇〇七？——一〇七二）他與羅末阿勒同爲拉溫那人，極其熱心提倡修道主義改革運動，竭力反對西門義及牧娶妻，作過俄斯替亞主任主教，在希勒得布蘭就任教皇之先，他在義大利也是一位教會著名的領袖，努力促進希勒得布蘭一派思想不遺餘力。

由此看來，遠在十一世紀中葉之前，一種強而有力的改革教會運動已在不脛而走。亨利二世對於這種運動大表同情（參本期第七段三三四面）。亨利三世（一〇三九——一〇五六）感受這種運動的影響更大。克呂尼院長休哥（一〇四九——一一〇九）就是這位皇帝的親信朋友，同時

皇后亞革尼斯，生長於亞吉田，她父親是個熱心擁護克呂尼改革運動的人，所以她是在一種極同情於克呂尼一派人的環境中培養大的。亨利三世個人富於宗教性，雖因政治關係，也像他父親墾拉得一樣，將委任聖職之權操之己手，可是他作此事決不受賄，而且嚴禁西門義，他所委任的主教都是品格高尚，勇於改革教會的。

當時羅馬情形腐化日甚，爲爭奪教皇職位鬧得滿城風雨，亨利三世對此不能視若無睹，而不加以干涉。原來本尼狄克九世自爲徒斯古倫一黨立爲教皇之後，昏庸無道，致爲格勒森修一派勢力於一〇四四年所驅逐離開羅馬，由該派首領登位爲教皇，稱西利維斯特三世。但過不久，本尼狄克又回到羅馬城，擁有城中一部分勢力，然而至此地步，他已意懶心灰，無心再作教皇，也許他還有意結婚，於是於一〇四五年將職位賣了，所取代價其說不一，有謂一千，有謂二千磅紋銀。買這職位的人，乃羅馬城中一位素以虔敬聞名的領袖教牧，名約翰格拉典，後爲教皇稱貴鈞利六世。大概當時知道這筆生意經的人很少。因爲在貴鈞利登位之初，連提倡改革運動的，像彼得達米亞尼那樣的人，也出來歡迎他。但不久這件醜事便衆目昭彰了。本尼狄克九世又不肯放棄他爲教皇的地位，於是在羅馬一時有了三位教皇，每人佔據一座主要教堂各有稱尊，交相排斥。在這種情形之下，亨利三世再不能坐視不救。一〇四六年十二月，他在蘇特利開了一次議會，將西利維斯特三世撤職，又強迫貴鈞利六世辭職，

將他驅逐到德國。數日之後，又在羅馬開了一次議會，仍由皇帝主持，將本尼狄克九世撤職。於是亨利三世圈定一位德國人爲教皇候補人，此人名許得格，乃半伯爾主教，當時羅馬城中教牧界及一般民衆無不爲皇帝威權所懾服，自然一致選舉此人爲教皇，稱革利免二世（一〇四六——一〇四七）。亨利三世對於干預教皇職位所施威權，至此已達最高點。但因當時教權腐化至於極度，得亨利挽救。民衆莫不感戴，所以連一般有心改革教會的人，對於皇帝這樣恃勢擅行干預教政，也不加以批評反對。但教會是否應當獨立這問題不過一時攔下，終於不得不爲人提起。正因爲亨利所施於教會的壓迫如此徹底，反動便不久隨之而起。

亨利三世干預教皇職位不只一次。革利免二世不久去世，亨利又指定國中一位主教繼其任而爲教皇，稱達馬蘇二世。這位新教皇在位不過數月即與世長辭。亨利將遺缺委於一位堂表兄弟白魯諾繼任。此人原爲安勒主教，以徹底改革教會爲務，與克呂尼一派極表同情，他上羅馬接任，沿途旅行扮作香客模樣。達到羅馬之後，經過全城教牧界及民衆照例選舉之後——這不過一種手續而已，實際上既由皇帝指定，便不能發生問題——他便登位爲教皇，稱利歐九世（一〇四九——一〇五四）。

註一：Henderson, "Select Historical Documents," pp. 329—333.

註二：徒八 18—24。

註三：啓二 6, 14, 15。

第九段 論教會改革派之保障教權

利歐九世在位奮勇從事於教會之改革。他在這種工作上所採用最有實效的方法，爲紅衣主教院之組織。這些主教都是教皇的隨身顧問，所以紅衣主教院不啻教皇內閣（中文所謂「紅衣」二字在原文有主要，基本等意 *Cardinal*，故紅衣主教意即主任主教。而且不但主教中有稱主任者，即在牧師與執事中也有稱主任者，紅衣主教院即由這些主任組合而成。——譯者。）原來凡屬在教會中永久擔任聖職的人均稱主任（*Cardinal*）。到了貴鈞利一世之世（五九〇——六〇四），這名詞在羅馬纔專有所指。遠在康士坦丁歸入聖教以前，在羅馬之每一分區中，有一座指定禮拜堂，地位重要，大概專爲施洗之用。這樣一座禮拜堂當時稱爲「頭銜」禮拜堂，在這些禮拜堂任職的人稱爲「主任」，即羅馬城中之領袖牧師。照樣，羅馬各慈善分區區長——第三世紀中羅馬即已分成若干慈善區——也稱「主任」或領袖執事。在較晚一個時期中——至晚也不過第八世紀——羅馬城郊附近各主教亦稱「主任主教」。這種主任的稱呼，即所謂「主任主教」、「主任牧師」、「主任執事」——一直沿用至於今日。因爲這些人擔任羅馬及其城郊附近的領袖聖職，所以在「主任」二字尙未成爲專稱之前，他們已經是教皇的重要臂助，最高顧問。

利歐九世繼任之時，在羅馬擔任主任聖職的人盡是羅馬人，也是與從前操縱教權的貴族同黨的人，對於改革教會，這些人一點不表同情。利歐下手便從西方基督教國聘些熱心改革教會的人來，在羅馬擔任高級聖職。這樣一來，他將主任聖職界的空氣大大的改變了，他自己也得了可信任的助手，又將主任聖職界（即紅衣主教院，或教皇內閣——譯者）組織得可以代表西方基督教國全部，不只限於羅馬城一處地方。這一改革影響所及極其重大。在他所委任的這些主任聖職中，特別有三個人物關係教會改革前途極其遠大：一位是宏伯特，原是絡林的修道士，為利歐舉任為主任主教，此人卒於一〇六一年，終其一身極力反對平信徒敍任制，對於教皇政策之推行大具勳勞；一位是白人休哥，原是安勒附近地方一位修道士，為利歐舉任為主任神甫，此人年歲甚高，卒於一〇九八年，一生大半時光盡用於教會改革，不過到了晚歲最後二十年中，極端反對希勒得布蘭及其繼任人；還有一位便是希勒得布蘭，他隨利歐九世從德國來到羅馬，在羅馬任副執事之職，為教皇管理一部分財政事宜。除此以外，為利歐所任用的還有好些滿具才能，富於教會改革熱情的人，在羅馬及城郊各地擔任要職，不過以上所提三人要算其中最為傑出的人才。

希勒得布蘭僅以副執事之職開始加入紅衣主教院。在中古時代教權發展史上，此人要算為出類拔萃之才。就其外表言之，希勒得布蘭身材短小，像貌不揚，但智力驚人，意志堅決，臨事能出奇制勝，

滿腹經綸，真可稱一代奇才。約當一〇二〇年前後，希勒得布蘭生於多斯加尼，出身寒微，以後曾在羅馬亞文亨嶺之聖馬利亞克呂尼派修道院受過教育，幼年即爲極端的教會改革理想所激動。在那位遭遇不幸的教皇貴鈞利六世被放逐到德國去的時候（參前段三三〇面），他也跟着去了，後來由德國隨利歐九世又回到了羅馬。也許此時他已經立願修道，但是他是否到過克呂尼修道還是問題。無論如何，此時他尙年青，要說在這樣早的時候，他對於那一位滿懷雄心毅力的教皇利歐九世，便能施以若何影響，顯然是不可能的。要知道利歐還是他的前輩老師呢。

利歐九世盡心竭力於教會改革事工。他與這種運動的領袖人物，如克呂尼院長笏哥、彼得達米亞尼、及絡林的腓勒德力等人，都是關係很密切的。他多出外旅行，足跡遍德法全境，到處舉行議會，促進教皇權威。一〇四九年，他在羅馬召開首次復活節會議，便嚴詞申斥西門義及教牧娶妻等事。同年，他在理姆斯會議上，規定教會合法選舉原則有云：「非得教牧界及民衆公舉，任何人皆不得升任至教會統治地位。」經過這幾次旅行與會議之後，教皇權位因以提高不少。

利歐九世與義大利南部及康士坦丁堡所發生的關係，并無多大成效。諾爾曼人自一〇一六年以來，即已逐漸征服義大利南部一帶地方，這種侵佔引起了教皇的反對，因爲他自命有統治該地之權。在教皇權力干涉及於西西里教會時，羅馬與康士坦丁堡當中便發生嚴重糾紛，因爲那海島上的

教會依然隸屬於東方教會。於是有康士坦丁堡主教長米迦列瑟如拉留（一〇四三——一〇五八）聯合布加利亞省主教利歐下令，停止所有轄境以內教會之拉丁禮拜儀式，又由利歐發出通告，用從前阜天斯所提罪案（見本期第六段三一七面）攻擊拉丁教會，又加上一層用無酵餅——這種習慣自九世紀起即已普遍於西方——施行聖餐的罪狀。爲對付這種攻擊起見，利歐九世於一〇五四年差派紅衣主教宏伯特與教皇總理絡林的腓勒德力前往康士坦丁堡，他們到了那裏，把一道革除米迦列瑟如拉留及其從人教籍的公文，安置於聖所非亞聖壇上。普通即以此爲希拉與拉丁二教會正式分裂的表示。一〇五三年利歐勢力即已全部失敗，身爲諾爾曼人所擒。遭遇這次重大打擊之後，不久便與世長辭，卒於一〇五四年。

利歐九世死後，亨利三世又立一位德國人，愛奚德特主教革布哈德爲教皇。他在位爲教皇稱威克多二世（一〇五五——一〇五七）。這位教皇雖說對於教會改革一派人物也表示親善，但因他傾心効忠於皇帝，行動難於自由。不料亨利三世至一〇五六年即已去世，太子亨利四世繼其登位，年僅六歲，當時雖有皇太后亞革尼斯攝政，然而皇位得以安全，得威克多効忠保障之力不少。不到一年之後，威克多二世亦相繼辭世。

第十段 教權與皇權之分裂

亨利三世在世之日，恃勢擅行干預教會事務，一般熱心改革教會之士早已心懷不滿，無奈一時不敢明言，只好暫時隱忍，一方面因為教皇無法脫離羅馬權貴之束縛，一方面因為亨利三世對於一部分改革事業表示同情。加以亨利對於德國教會及教皇權位之自身所掌握的權勢已經根深蒂固，在他看來，當時所謂改革運動好似師出無名。但他去世之後由一位弱女子臨朝攝政。在一般教會改革人士心目中，現在時期已經成熟，應作進一步的努力，減少皇權所加於教會的轄制，如有可能的話，簡直根本把它剷除。

威克多二世死後，羅馬民衆在改革派教牧界領導之下選舉了絡林的腓勒德力為教皇，稱司提反九世（一〇五七——一〇五八），并未商權於德國攝政。這位新教皇是絡林公爵哥非里的兄弟，是一位急進改革分子；哥非里對德國皇室又素抱敵對態度，自從與多斯加尼伯爵公主俾阿特立斯結婚之後，在義大利北部諸貴族中勢力雄厚，稱霸一方。當司提反為教皇時，紅衣主教宏伯特寫了反對買賣聖職三篇（*Three Books Against Simoniacs*）。在這部著述中，他公然宣布平信徒敘任聖職為無效，而且特將平信徒敘任制提出加以攻擊——所謂平信徒敘任權即皇帝將戒指一枚，手杖一

枝，賜與受任的主教，作爲接任保證。假如這些原則全部實現，那末德國皇權必致根本推翻。堅持這種主張，必致引起極端嚴重的爭競。所以司提反也不敢操之過激。他先打發希勒得布蘭和祿加主教安瑟倫往德國去說法，取得皇太后亞革尼斯承認他爲教皇的同意。這一著雖告成功，但不久司提反卽於佛羅稜薩逝世。

司提反之逝世引起了一種危機。在他逝世僅一禮拜之後，羅馬權貴卽乘機而起，操縱教權，立其黨人之一爲教皇稱本尼狄克十世。所有紅衣主教院中提倡教會改革的一派只得四散逃生。他們所努力推進的運動一時瓦解冰消。這種危局後來得以轉變，全賴希勒得布蘭主張堅定，應付靈敏。他設法取得多斯加尼的哥非里及羅馬一部分民衆的助力，立佛羅稜薩主教格哈得爲候補教皇，格哈得是改革派中人，又像哥非里一樣，是絡林士著。在這一部分少數羅馬民衆中又派了一位代表往謁攝政皇太后亞革尼斯，取得她的同意。希勒得布蘭等這幾件事作成之後，便聚合改革派諸主任聖職於錫那，卽於此處選舉格哈得爲教皇，稱尼哥拉二世（一〇五八——一〇六一）。因得多斯加尼哥非里的武力爲後盾，於是這位新教皇聲勢赫耀，威鎮羅馬。然尼哥拉不過徒有其名，當其在位爲教皇時，大權實操之於希勒得布蘭之手，權勢在希氏以下的要算宏伯特與彼得達米亞尼兩位紅衣主教。

當時當前問題是：怎樣使教皇權位從羅馬權貴手中被解放出來，而又不致落到皇帝大權掌握

中去。教權必得有具體保障。多斯加尼的援助可算靠得住。俾阿特立斯及其女兒馬替大都願以全力擁護教權。但僅一多斯加尼的權力也很有限。賴希勒得布蘭之神機妙算，於是尼哥拉二世得與諾爾曼人立下親善條約。這些人從前大大與利歐九世爲難，現在教皇竟承認他們由侵略所得的土地，又接收其地爲教皇附庸。用同一神妙策略，大半由於彼得達米亞尼與祿加主教安瑟倫從中斡旋周轉，教皇又得與蘭巴地一個民主黨派名帕他利亞者發生極其親善的關係，這一派民主黨人與當地反對改革極力主張保皇的高級教牧界立於敵對地位。仗着這些新的同盟勢力，於是尼哥拉二世敢於一〇五九年在羅馬所開會議席上，公然禁止，於任何情形之下均不得行使信徒敘任聖職之權。

尼哥拉二世在位所作關係最爲重大的一件事，就是一〇五九年羅馬會議上所規定的選舉教皇律——這是一條最古的選舉教皇成文律，雖說其間經過不少修改，但至今仍在沿用。從理論上講起來，選舉教皇也如同選舉其他主教一樣，應歸管轄城區教牧界及民衆公舉。此卽所謂依法選舉。不過在實際上，選舉教皇常爲羅馬當權政黨所包辦。這新規律之產生原爲消除那樣危險。在形式上，這新規律簡直就是拿尼哥拉自己被選的經過情形作成法律。（註一）這條規律大約是由紅衣主教宏伯特起草。其中要義大致如下：每遇教皇逝世，應由何人繼任的問題，當儘先歸主任主教會商，然後向其他主任聖職提出建議。由這些主任聖職（卽紅衣主教院或稱教皇內閣——譯者）會商選舉之

後，然後一般教牧界及民衆方得投票選舉。好像故意含糊其詞的在這條規律中加上這麼一句：『保障我們可愛的兒子應有的尊榮』——所謂『可愛的兒子』即指幼童亨利四世而言——但對於皇帝在這選舉上有何權限則一字不提。這條規律之設爲使選舉權全操於主任聖職之手，而且以主任主教爲重，這是顯然可見的用意。而且這規條亦已說明，被選教皇可屬於教會之任何區域，如必要時選舉亦可在羅馬以外地方舉行，而且教皇無論在何處被選，一經舉出，即可行使職權。這在教皇選舉法上真是一大革命，使教皇權位得以解脫一切從前所受政治方面的束縛。

尼哥拉二世卒於一〇六一年，正當教皇選舉規律在政治上與典章上成功伊始之時，因他一死，這種規律又遭嚴重打擊。同年，那位精神奮發有爲的紅衣主教宏伯特相繼去世。此後希勒得布蘭在教會改革派中『運籌帷幄』較前尤力。尼哥拉死後三月，經希勒得布蘭運動，得其友人祿加主教安瑟倫被選爲教皇，稱亞力山大二世（一〇六一——一〇七二）。當時情形非常混亂，德國各主教反對教皇新選舉法甚力，蘭巴地教會當局又不贊成帕他利亞黨人擁護教皇，而羅馬權貴既已失去操縱教皇權位的地位，亦發生反感。由這些反動勢力聯合起來，於一〇六一年在德國巴塞爾地方召開一次大議會，因獲得攝政皇太后之批准，立帕爾馬主教加大路爲教皇，稱和挪留二世。經過幾番糾紛掙扎之後，和挪留將近成功，不意於一〇六二年德國內部發生革命，大權旁落於野心勃勃的科倫大

主教亞挪掌握之中。亞挪頗願與改革派攜手，以其勢力援助亞力山大，於是于一〇六四年在曼徒亞地方聚合德國與義大利高級教會代表開會，正式宣布亞力山大為教皇。這樣一來，希勒得布蘭以其英勇策略，制勝了一個四分五裂的德國。

亞力山大二世得希勒得布蘭指導，教皇威權大得伸張。兩位德國大有權勢的主教，科倫的亞挪與買音慈的西格腓德，都不得不向他因犯買賣聖職之罪而表示懺悔。亨利四世廢立皇后伯爾大之計畫，亦為他所阻止。一〇六六年諾爾曼人首領，戰勝者威廉佔領英國，對於這種海盜行為亞力山大反加默認，且援助威廉在英國各主要主教區內任諾爾曼人為主教。諾爾曼人在義大利南部所有侵略行為他亦加以首肯，致使西西里亦歸入諾爾曼人統治。一〇六五年亨利四世達到了成人年齡。他并非一位懦弱無能的君主，不久便大顯身手，要表明自己在德國君主中是一位有聲有色的人物。德國教會重要聖職原由教皇指派，這不但在德國已相習成風，而且德國皇權亦以此為依托。然而教皇對於這種敘任聖職的方法大不以為然，兩下衝突已至勢無可免地步。這種衝突實際上開始於米蘭大主教區——這個職位對於義大利北部統治權極有關係。亨利任命卡斯提利俄內的哥非里為該區大主教，亞力山大卻已宣判此人犯過買賣聖職之罪。米蘭帕他利亞政黨另推舉一位名亞妥者任該區大主教，亞力山大承認此人為正式大主教。雖有此種爭執，於一〇七三年哥非里仍依亨利四世

任命得爲大主教。然而對方并不因此示弱，爭競愈烈，皇帝行政威權與教皇激烈改革派所自命應享的權利從此勢難兩立。亞力山大對於亨利個人倒無惡感，看他爲用意倒還不錯的一個青年，惜受不良分子的指使，所以他并不譴責亨利，卻將亨利幾個親信開員革除教籍，定他們爲犯買賣聖職之罪。但事後不到幾天亞力山大二世卽已去世。此一爭端如何了結，在乎繼承他職位的人。

註一：Henderson, "Select Historical Documents", pp. 361—365.

第十一段 希勒得布蘭與亨利四世

很奇怪，希勒得布蘭之被舉爲教皇，並沒有照着尼古拉二世所訂新的法規。當亞力山大二世殞儀禮正在聖約翰拉特蘭舉行時，民衆宣布擁護希勒得布蘭爲教皇，形似暴動的將他抬到帶鎖鏈的聖彼得教堂，簇擁他升登寶座。他爲教皇稱貴鈞利七世（一〇七三——一〇八五）。在他登位之後，舉凡奧古斯丁所著上帝的城一書中所揭發的原則，無不表彰得極其透徹。他將教皇權位看爲一種上帝所設立的普世統治權，世界萬民皆當服從，世上一切國家政府都須向它請命，這不但是它們靈性的福氣，也可以補益它們的善良政治。也許那部著名的狄克推徒（*Dictatus*）一書并非出自希勒得布蘭手筆，乃紅衣主教都斯得蒂所著，其中要義卻很能代表希勒得布蘭理論，其中所言如「羅馬

教會完全爲上帝所建立。」「只有羅馬主教有權，堪稱普世主教。」「只有他有權廢立主教。」「只有他能動用皇帝徽章。」「他也有權廢黜皇帝。」「只有他不爲人所審斷。」「他也有權豁免効忠於不義君王官長的百姓。」「（註一）這完全是一種世界統治的夢想。照以後經過的情形看來，這種理論是不能實行的，而且也不合基督教原理，但這些經驗希勒得布蘭并未有過，當時人也未有過。假如這種理想能成事實，那末，人類社會必致改換一新，全部聽命於一種屬靈的統治權。主持這種理論的人自然是可欽佩的，而這種主張之有無實在價值亦值得嘗試一番，捨此無法試驗。

希勒得布蘭登位之初數年中，於教權之伸張頗稱得手。因當時亨利四世正在時局憂危之中，無暇與教皇爭權，真可謂內憂外患，內則有德國以內之薩克森人因民生凋敝而起叛亂，外則有各地權貴之騷擾，弄得亨利應付計窮。一〇七四年他在女仁堡地方當着教皇使臣悔罪，且立誓服從教皇命令。一〇七五年在羅馬所開復活節議會上，希勒得布蘭重申前令，禁止平信徒敘任聖職，不承認亨利有任何封立主教之權。但數月之後亨利氣運有了轉變。於一〇七五年之六月，因薩克森人之叛變業已肅清，德國內部得以一統。於是亨利對於教皇態度亦隨之而變。他再一次任命了一位米蘭大主教。希勒得布蘭對於此事，於一〇七五年之十二月，函詆亨利，嚴令提出解釋。（註二）一〇七六年之一月二十四日，亨利召集其權貴與主教等人在沃木斯開會。當場有教皇叛黨紅衣主教白人休哥，提出控

訴反對希勒得布蘭。當時多數德國主教羣起加入休哥陣線，猛烈攻擊希勒得布蘭，否認他有教皇權位（註三）——不久這種運動取得蘭巴地全境主教同意。

對於上述反對教皇的運動，希勒得布蘭提出二個答覆，是中世紀最著名的一道教皇法令。一〇七六年之二月二十二日，在一次羅馬會議上，教皇將亨利革除教籍，取消他統治德國與義大利之權，撤消凡在亨利統治之下的民衆，向他所立誓願，及所當盡的義務。（註四）這是一次空前未有的最勇毅的教皇制裁。對於這種制裁，亨利大發雷霆，親自對希勒得布蘭寫了一封信，其中稱他爲：『已失教皇身分虛偽的修道士。』又叫他『從高位上下來，永遠被咒詛。』（註五）

亨利此信大約作於此時，普通以爲作於一〇七六年一月則誤矣。

假如當時德國國內統一，一致擁護亨利四世，結果也許不難一鼓而將希勒得布蘭推翻。但德國當時內部分裂。於是薩克森人及其他亨利政敵利用這個機會，與亨利爲難。連德國一般主教，雖說他們在名義上也不承認教皇權位，也起來假教皇權威裝腔作勢。對於這些反對勢力，亨利無法應付。一〇七六年之十月，德國王公貴族會議於特立布爾，一致宣布，假如在一年之內，亨利教籍不能恢復，那末，他的皇位就算是被廢棄了。他們又請教皇到德國來，於一〇七七年之二月間在奧斯堡舉行大會，將所有關於德國政治及宗教的問題，全盤提出討論。這樣亨利皇位便危如累卵。設法如何使得教籍

恢復，這是當時亨利惟一問題。希勒得布蘭要將一切問題提出奧斯堡解決，其他調停辦法皆爲他所拒絕。

亨利四世此時決意要走的一著，是極富於演義性，而又最饒政治意義的。在教皇要到奧斯堡去赴會的途中，他預計在某一點得以謁見他，向他求告宣赦。當嚴冬時令他通過阿爾卑斯山，於教皇往德國赴會所必經的義大利北部某處，等候着教皇駕臨。後來在堪諾撒堅固堡壘中，亨利果然會見了教皇，這座堡壘主人就是俾阿特立斯之女多斯加尼伯爵公主馬替大（見本期第十段三三八面），是擁護教皇極其熱心的。雖說教皇是一時逃避於此堡壘中，然這事實并不證明亨利帶有武力。我們只知道亨利到了這裏，而且一連三日赤着雙足親自到這堡壘之外叩門，表示懺悔。由教皇隨從爲他轉達接見之後，在一〇七七年之一月廿八日，亨利四世被開除教籍之罪得了宣赦。由許多方面看來，這反是亨利四世政治上的一大勝利，使那些反對他的德國王公權貴瞠目不解所謂。而且那推教皇爲首的奧斯堡會議，他們以爲必大有成功，反爲他這一著所推翻了。連教皇一己計畫也全盤解體。雖然如此，在人們心目中，這件事總算是中古時代帝皇權位在教會威權之前所受的最大屈辱。（註六）

一〇七七年之三月，亨利的德國政敵，公推斯瓦比亞公爵如多夫爲帝，以與亨利四世對抗。然此事并非由於希勒得布蘭所主使。內亂開始之後，教皇在兩下勢力之間權衡輕重，專爲一己利益打算，

殊難作最後決定。但老是騎牆不決亦爲勢所不許，希勒得布蘭終於在一〇八〇年之三月，在一次羅馬議會上，第二次將亨利革除教籍，且連他的王位一併廢黜。（註七）同一政治手腕運用兩次是難於成功的。德國已爲一般輿情所激蕩，故教皇此次行動極少有人響應。於一〇八〇年之六月，亨利在布利克生召開一次議會，宣布希勒得布蘭教皇權位已被廢黜。（註八）且選出一位極端反對他的人，卽拉溫那大主教維白特爲教皇，以繼其後。維白特登教皇位稱革利免三世（一〇八〇——一一〇〇）。同年十月間如多夫戰死，於是亨利在德國勢力大張，遠勝以前任何時期。他從此決定主意要將希勒得布蘭推翻。一〇八一年亨利領兵侵入義大利，但須待至三年之後，纔佔有羅馬。日爾曼人與蘭巴人聯軍壓境，聲勢浩大，希勒得布蘭政治方面的同盟實力相形見絀，不足以作長期有效的抵抗。於是羅馬民衆，且至少有十三位紅衣主教（主任聖職）均望風轉舵，降服這位勝利的德國君主及他所封立的教皇。一〇八四年之三月，維白特在羅馬登教皇位，且爲亨利舉行皇帝加冕禮。希勒得布蘭至此一籌莫展，全然失敗，但他依然擁有聖安格羅一大堡壘，絕對拒絕妥協。是年五月，有諾爾曼人的軍隊前來解救希勒得布蘭困厄，但這班人野蠻粗魯，將羅馬焚燬劫掠得一塌糊塗，後來連希勒得布蘭自己也得跟着他們四散逃命，在將近一年痛苦的逃亡生活中，卒以一〇八五年之五月二十五日死於撒列諾。

希勒得布蘭一生事業，以對德國所引起之糾紛爲最有聲色，故人多不大注意到他與其他國家發生過什麼關係。因爲他以全副精神對付亨利四世，所以他對英國與法國國王從未把事情操之過激，不過他對於這些國家所懷目的還是一致的，這卻顯然可見。他的想望是使各國教會高級領袖都直接歸他管轄。他編訂了許多教會法律規條。他竭力設法，使教界獨身主義，不但在理論上，且在實際上得以實行出來，定爲羅馬教會規律。如果說他所採用的方法是屬世的，莽撞的，未加審慎的，這無疑的是實在情形，但他爲人卻是赤膽忠心，百折不撓，任何大禍臨頭不足以搖動他的主張，減低他的標準，連在顯然失敗之中，他依然獲得道德的勝利。他爲教皇權位所立下的標準，永久流傳於後世。

註一 · Henderson, "Select Historical Documents," pp. 366, 367.

註二 · Henderson. pp. 367—371; Robinson, "Readings in European History," 1:274.

註三 · Henderson, pp. 373—376.

註四 · Henderson, pp. 376, 377; Robinson, 1:281, 282.

註五 · Henderson, pp. 372, 393; Robinson, 1:279—281.

註六 · Henderson pp. 385—387; Robinson, 1:282—283.

註七 · Henderson, pp. 388—391.

註八 · 同上 pp. 391—394.

第十二段 爭端在妥協之中終結

希勒得布蘭死後，凡効忠於他的主任聖職選舉了蒙特迦西諾院長得西得留繼其任爲教皇，稱威克多三世（一〇八六——一〇八七）。當時情形惡劣，前途凶多吉少，得西得留許久猶疑不決之中。後來雖終於決意接任爲教皇，但在無形之中讓希勒得布蘭從前許多期於統治世界的極端措施消沉下去了，但對於平信徒敍任問題反對仍甚劇烈。他在羅馬不能久於其位，因爲全城都在維白特勢力範圍之內。未至一〇八七年終威克多三世卽已逝世。到這時候希勒得布蘭一派勢力前途絕少希望。幾番躊躇之後，少數改革派主任聖職聚合在特累西那地方，公舉一位法國人爲教皇，稱烏耳班二世（一〇八八——一〇九九）。此人原名拉加利的俄多，是一位克呂尼的修道士，曾被希勒得布蘭任爲紅衣主教者。烏耳班雖與希勒得布蘭具同一堅強信念，但他爲人不及希勒得布蘭之天才，卻在運用調解手段及政治計謀上大有過之。他得希爾紹著名修道院一般修道士之助，竟然在德國教牧界當中組成了一派與他發生友好關係。他也用了許多不正當的計謀，離開亨利四世的親信。雖然如此，須待至一〇九三年底，烏耳班纔能實行統轄羅馬，將維白特逐去。自是以後他的權勢伸張迅速。一〇九五年之五月，在皮阿辰薩所開一次大議會上，烏耳班發起組織十字軍。同年十一月間，在克利

孟特地方，他所發起組織的十字軍使在實際上成立了（參下期第一段三五七面）在這種十字軍運動風起雲湧之中，烏耳班權勢遽爾興起，一時在歐洲居領導地位。亨利四世及維白特雖仍能與之對抗，但烏耳班在實際上有所成就，聲望日隆，羣情擁戴，他們卻一事無成，難與抗衡。

教權與皇權長此以往的爭競下去，雖已引起人心的厭惡，而下任一位教皇帕斯迦勒二世（一〇九九——一一一八）不但不能使局勢改善，反而使它尤形惡化了。亨利四世真是晚景堪憐。由其子亨利五世（一一〇六——一一二五）所發動的一次革命居然成功了。逼着他在一一〇五年遜位。翌年他就去世了。亨利五世在德國勢力之強大，僅於他父親在位之任何時期以上，他爲人也較爲莽撞，行事不計審慎。對於敍任聖職之權，他主張堅決與他父親無異。一一一〇年，亨利五世統領大兵，衝入羅馬。此時帕斯迦勒二世既全然無力抵抗，又無希勒得布蘭之勇氣，祇得與亨利締結協定（一一一一），承認所有德國主教在政治上均受皇帝統治，但其敍任權不歸皇帝所有。（註一）此一協定如果實施，那末，德國教會財產均將爲政府所收沒，觀於一一一一年之二月，羅馬城拒絕此種協定之公布，可見難於實行。因羅馬城拒絕公布此一協定，於是亨利五世將教皇及其紅衣主教人等一併囚禁起來。帕斯迦勒只有屈服。於是於一一一一年之四月，教皇將敍任聖職之戒指與手杖授與亨利，且爲之行皇帝加冕禮。（註二）希勒得布蘭一派對此羣情鼎沸，提起抗議。雖說帕斯迦勒自願保持與皇

帝所立協定，但於一一二二年之三月，在一次羅馬議會上，帕斯迦勒竟爲勢所迫，申明廢棄此協定。同年九月間，又於一次維也內議會上，將亨利開除教籍，禁止平信徒敘任聖職，對此教皇亦表示同意。

一種妥協基礎顯然立下了。在一〇九九年與一一〇六年之間，兩位法國教會領袖：一爲沙特爾主教義屋我；一爲夫勒里的笏哥，主張教會與國家各有敘任權：一有屬靈的敘任權；一有屬世的敘任權。名震一時的坎特布里大主教安瑟倫是一位堅決主持教會改革原則的人（一〇九三——一一〇九），他對於英國國王亨利一世（一一〇〇——一一三五）所有敘任聖職權便加以否認，於是兩下發生爭端，結果是國王承認將敘任聖職的戒指與手杖交出，單單保留屬世敘任權，但受職人須在國王面前宣誓效忠。這些原則與先例之實施後來大有影響於這種爭辯的發展。由爭執而產生的正式妥協發生於一一二二年，正式協定公文稱沃木斯康科爾大特，爲皇帝亨利五世及教皇加里克斯都二世（一一一九——一二四）所簽署。根據此一協定，雙方同意在德國境內，所有主教及院長之選任得依法規形式自由舉行，但皇帝可臨場監選，如因選舉爭執不決，皇帝當與省主教及該省以內其他主教商權辦理。在帝國以內之其他區域，如布根地及義大利，連皇帝臨場監選的話也未提及。皇帝將敘任聖職的戒指與手杖移交了，這就等於將屬靈的權柄放棄了。在另一方面，教皇也承認皇帝有屬世的敘任權，可以管理主教所有財產，用手觸國王之笏以爲標號，但不得向受職爲主教者

索費。在德國境內，這種承認君王管理權之禮，須在主教受職以前舉行，在其他區域內則行之於受職六個月以後。（註三）結果是德國境內每一主教或院長之接任至少須經教會與國君之認可。在義大利，這種統制教職之皇權制已大部被推翻。這種由於教皇伸張教權而起的爭執至此已告一段落，而如此結局，假使希勒得布蘭此時在世，也只能認為是部分的成功。然而教會所獲得的勝利不可謂小。即令教會仍然不能自居于國家之上，至少已經證明它的權位可以與屬世的威權平等。

註一： Henderson, pp. 405—407; Robinson, 1:290—292.

註二： Henderson, pp. 407, 408.

註三： Henderson, pp. 408, 409; Robinson, 1:292, 293.

第十三段 圖像爭辯以後的希拉教會

當愛騷利阿朝在康士坦丁堡當權之日（七一一——八〇二），由於圖像崇拜而起的爭辯引起了內部激烈的糾紛，而這種糾紛，也就是教會為求自由主權而得解放的掙扎（參第三期第十一段二四三面）。當此朝當權之日，就是羅馬及總主教區消亡之日，也就是查理曼手創的西方帝國興起之時。後來弗呂家朝（八二〇——八六七）及馬其頓朝（八六七——一〇五七）相繼而起，文藝

學術大大復興，就知識方面言之，在這時期中東方實超過西方之上。上面已經敘述過，那位與尼哥拉一世發生過爭執的主教長阜丟斯，原是一位才高博學之士。他所編輯的百家叢刊（Myriobiblon）簡直是一種無價之寶，其中所蒐集的許多古代作家，是不見之於任何其他著述的。『直譯者』西緬編輯了一本十世紀中東方聖徒列傳。又有一位稱為『新神學家』的西緬（？——一〇四〇？）是希拉教會中思想最高尚的神祕宗教家，他相信神光之啓示——上帝之本象——是能得着的，是屬乎救恩的，將和平、喜樂、以及稱義，帶給人心。但在神學上，希拉世界并無新的貢獻，只是竭力保守那既往的遺傳。

當時在東方所發生的宗教爭論，主要的乃由保羅派所發起。這一派的起源及歷史均無由稽考。他們僅自稱為基督徒，至於別人稱他們為保羅派，無非是因為他們推尊使徒保羅的原故，不是因為如同有人說他們與撒摩撒他的保羅有何關係。這運動顯然是發動於一位名康士坦丁西拉瓦努者，此人約當六五〇——六六〇之間，生於撒摩撒他附近之馬那那里。許多古代異端思想假這運動重露頭角，這些思想與馬吉安和諾斯底兩派思想類似，也許簡直是以這兩派思想為濫觴。雖說保羅派反對摩尼主義，但他們仍是二元論者，相信世界由於惡靈創造，惟有靈魂是出於善良的上帝。大約除了彼得書信以外，其他新約書他們都承認為公義上帝的信息。他們將基督看為善良上帝所差來的

天使，爲上帝所收爲自己的兒子。基督的工作最重要的是教導。他們拒絕修道主義，外表的聖禮、十字架、圖像、以及聖徒遺物等。他們的事工是游行宣道，『謄寫書籍。』他們也不承認大公教會的教尊階級。他們也反對當時流行的正統宗教生活的形式主義。

保羅派信徒在東方帝國似乎散佈最速，在亞米尼亞立下有穩固的根基。雖爲正統派所不容，常遭逼迫，然而他們的武力充實，很能引人重視。七五二年康士坦丁五世將許多這一派人移殖到巴爾幹半島，防禦布加利亞人之侵犯——這種移民戍邊的政策，後來到了九六九年約翰齊米斯克皇帝時，推行得規模更大了。保羅派信徒散住在這一帶地方，又產生了一派思想與他們極相類似的波各米勒派，由波各米勒派又發展而成法國南部的迦他利派（見下期第三段三七五面）因爲勢所迫，不得不在薩拉森人之中尋求逃避之所，於是有些保羅一派的旁支在九世紀中侵犯帝國邊境，而且也有深入內地的，雖說他們的宗教活動不算成功，但他們的武力實足驚人，但後來到了八七一年，他們的武力侵略爲皇帝巴西流一世所擊敗，致於不克再起。

自九世紀末葉至十世紀之百數十餘年，乃東方帝國武功復振時期，尤以約翰齊米斯克（九六九——九七六）及巴西流二世（九七六——一〇二五）在位時爲盛。布加利亞及亞米尼亞均爲巴西流所征服。因內部分裂，又因軍閥擅權而起恐慌，致使帝國實力於十一世紀中日趨衰弱。所以後

來到了塞爾柱朝土耳其人侵入時，便無法抵抗。一〇七一年，小亞西亞大部分即爲土耳其人所征服，一〇八〇年佔領尼西亞，離康士坦丁堡不到百哩之遙。因爲基督教失去了這樣大一塊領土，後來十字軍興，卽以此爲原因之一。

第十四段 基督教之散布

十世紀與十一世紀爲基督教大形散布之時期。安斯迦爾在斯干的那維亞諸國工作成績甚少（見本期第六段三一二面）。這些國家之歸化基督教乃是一種迂緩漸進的過程。漢堡大主教文尼（九一八——九三六）追蹤安斯迦爾之後，但其工作亦無大成效可言。後來有大主教亞大勒大（九三七——九八八）繼續這種工作。是因受了他的感動，丹麥王哈拉得布略徒接受了基督教，丹麥境內成立了主教區。後來哈拉得的兒子斯文雲在位，異教又一時抬頭；但到了九九五年，斯文雲又改了態度，對基督教會表示好感，要到丹麥國王大克努特（一〇一五——一〇三五）在位時，丹麥歸化基督教纔算全部成功。此時英國亦在丹王統治之下，且有一時，挪威也歸他統治。

挪威歸化基督教之經過亦與丹麥大致相同。當豪空一世（九三五——九六一）在位之日，基督教卽已在挪威開始傳佈，丹麥國王哈拉得布略徒也差派了宣教師往那邊傳道。但要到阿拉弗一

世（九九五——一〇〇〇）爲王時，他從英國帶些講道師回國傳道，然後基督教方得在挪威立下永久的根基。此時傳道工作已經散布到奧克尼、設得蘭、赫布里底、發落、挨斯蘭，以及格林蘭這些島上，因當時這些地帶都屬斯干的那維亞所管。等到阿拉弗二世（一〇一五——一〇二八）登位，因他用過於激烈的手段強迫挪威人民接受基督教，致遭廢黜，國土由克努特兼領；然在後世遺傳中這位國王竟贏得聖阿拉弗之尊稱。到馬格努斯一世（一〇三五——一〇四七）爲王，挪威全國歸道之功始告厥成。

基督教開始傳入瑞典在安斯迦爾時代，到了國王阿拉弗包特哥能在位時（九九四——一〇二四），基督教便算有了根基。色特哥能以一〇〇八年受洗。但傳這工作在該國進行迂緩，不到一〇〇〇年，境內異教未見全部推翻，芬蘭與拉伯蘭要到兩個世紀之後，方始與基督教發生接觸。

基督教在匈牙利於十世紀中經過幾番努力之後，到國王司提反一世在位時（九九七——一〇三八）方始建立起穩固的基礎。匈牙利帝國乃由司提反手創而成，在歷史上稱爲聖司提反。波蘭公爵米切斯老於九六七年接受基督教，一〇〇〇年國王伯列斯老一世（九九二——一〇二五）組成波蘭教會，設大主教區於革捏森。朋麥恩之歸化基督教，要到一一二四與一二二八年之間。

以上所敘各種基督教傳佈運動僅限於拉丁教會。希拉教會在這同時期中也廣爲傳佈，尤以俄

國歸化基督教爲最大成功。基督教初始如何傳入俄國，今無可考。似乎遠在康士坦丁堡教長阜斯丟在位之日（八六六）卽已致力傳道於俄國。九五七年俄國皇后彼勒加於往游康士坦丁堡時卽已領受洗禮。但這種引俄國接受基督教的運動，要到大公爵佛喇地米耳一世（九八〇——一〇一五）當權之日，纔立下穩固基礎。佛喇地米耳受洗是在九八八年，受洗之後強迫百姓受洗，由康士坦丁堡教長任命一位省主教爲俄國教會首領，初設主教區於基耶輔，後至一二九九年，從那裏遷移到佛喇地米耳城，一三二五年時，又遷移到莫斯科。

