基督教神學教育叢書 4

基督教會史

華爾克 著
謝受靈、趙毅之 譯

華爾克一九一八年所著之基督教會史，為標準教科書已歷半世紀，本書乃其增訂本，由紐約協和神學院教授李查遜，鮑克，韓狄等加以修訂及增補晚近期之教會史實，較原著已增加三分之一篇幅，這增訂本使此名著更有繼續存在之價值。

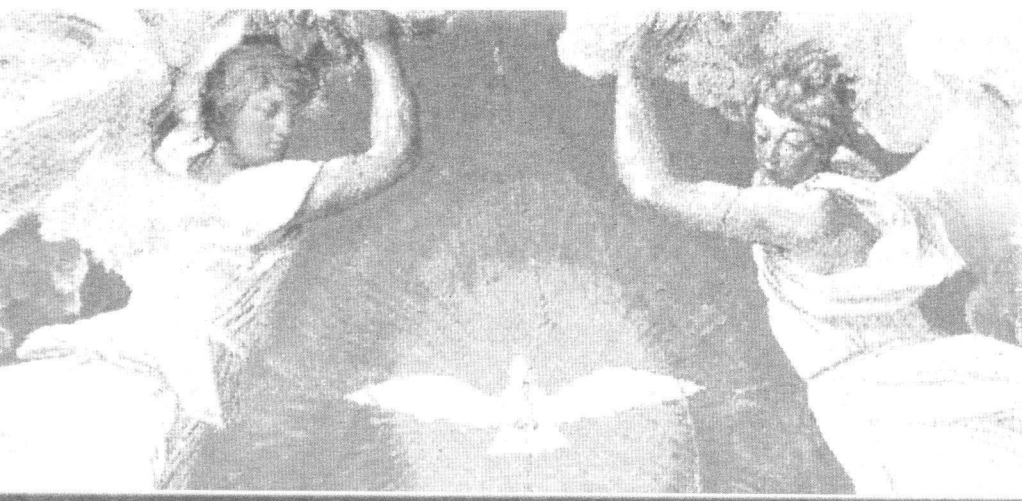
ISBN 962-294-260-1
9 789622 942608
Cat.No.CT1404A

「基督教神學教育叢書」編譯旨趣

1. 本叢書係由東南亞神學院協會主編。
2. 本叢書編譯之目的，在供應神學院教授、神學生、及一般信徒之中文神學課本及神學與聖經研究之工具書，藉以溝通東西神學思想，並交換神學研究的成果。
3. 本叢書除譯介西方著作外，更選印中文創作，俾鼓勵華人基督徒學者對神學作深入研究。
4. 本叢書在台灣、香港兩地印行，其經費由普世教會協會宣道部神學教育基金會及東南亞神學教育基金會承擔。

編輯委員會主任　楊緒烈

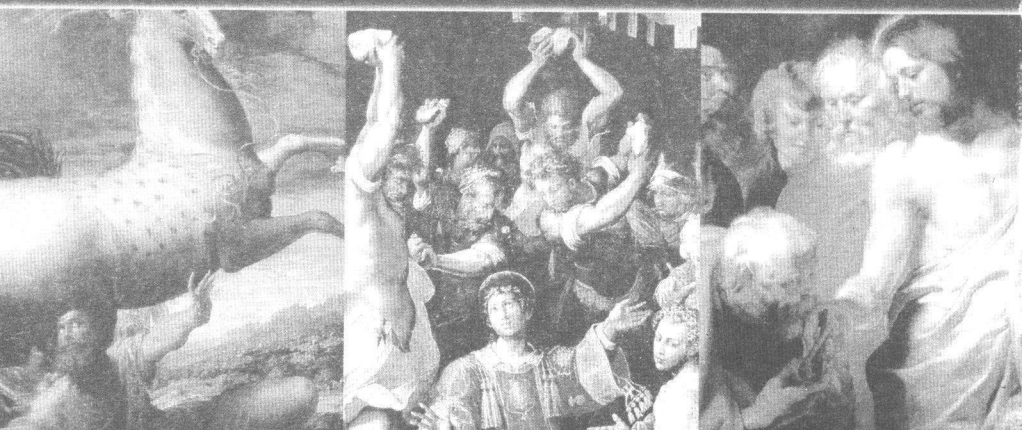
Published by arrangement with Charles Scribner's Sons,New York City.



基督教神學教育叢書 4

基督教會史

華爾克 著
謝受靈、趙毅之 譯



作者簡介

華爾克（Williston Walker）於一八六〇年生於美國緬因州之波特蘭城（Portland Maine），其父爲公理會名牧。華爾克於一八八三年畢業於安哈斯持學院（Amherst），得文學士學位，一八八六年畢業於哈特福德神學院（Hartford），一八八八年在德國萊比錫大學（Leipzig）得哲學博士學位。華氏先在布萊莫爾學院（Bryn Mawr）繼威爾遜總統（Woodrow Wilson）爲歷史學副教授，後在哈特福德神學院授教會史，一九〇一年任耶魯大學教會史講座教授，直至一九二二年逝世。其名著有改教運動（The Reformation），新英倫洲十大偉人（The New England Leaders），基督教會先賢略傳（Great Man of the Christian Church），及本書基督教會史等。

修訂者簡介

李查遜（Cyril C. Richardson）於一九〇九年生於倫敦。一九三〇年畢業於加大拿撒斯卡池萬大學（Saskatchewan），領文學士位；一九三一年得撒斯卡池萬之以馬內利神學院（Emmanuel College）神學文憑；一九三二及一九三四年先後得紐約協和神學院(Union Theological Seminary)神學碩士及神學博士學位，又曾在德國哥丁根大學（Gottingen）研究，現任紐約協和神學院教會史講座教授，著作有慈運理及克藍麥論聖餐（Zwingli and Cranmer on the Eucharist），教會簡史（The Church Through the Centuries），論三一教義（The Doctrine of the Trinity），並主編古教父選集（The Early Church Fathers）。

鮑克（Wilhelm Pauck）於一九〇一年生於德國西法利亞（Westphalia）。一九二五年得柏林大學神學文憑，後又獲得革順大學（Giessen）榮譽神學博士學位。鮑氏曾任芝加哥神學院教會史教授，芝加哥大學歷史神學教授，自一九五三年起任紐約協和神學院教會史教授。著作有世上的天國（Das Reich Gottes auf Erden），論巴特（Karl Barth），改教運動之遺產（Heritage of the Reformation），及展望傳道使命（The Ministry in Perspective）。

韓狄(Robert T. Handy)於一九一八年生於美國康涅狄克州洛克威里(Rockville,Connecticut)。一九四〇年得布朗（Brown）大學文學士學位，一九四三年得高露潔羅轍斯特神學院（Colgate Rochester Divinity School）神學士學位，一九四九年得芝加哥大學神學院哲學博士。現任教於紐約協和神學院。最燴炙人口之著作爲同作見證（We Witness Together）。

修訂本序言

華爾克氏所著之基督教會史爲標準之教科書，已歷時將及半世紀。華氏學識淵深，對於十九世紀末及廿世紀初葉德國歷史學之研究尤饒有心得。因本書簡潔精粹，述事中允，篇幅均衡，罕有其匹。雖在歷史學術大進展下，本書之大綱仍屬完整。然而由於本書之寫成已有五十年，部分材料自不免有不合時宜之處，尤以輓近期歷史，極需澈底重寫。修訂者之目的在保存原著骨幹，惟有對記載事實有失正確或解釋有極可疑問之處始予修訂。間或增加數段以記載近代發現。在近代期中，爲使本書適合時代，故不得不重新撰寫。

修訂者工作分配如下：李查遜教授負責第一至第四期，鮑克教授負責第五期至第六期十五段，韓狄教授負責第六期十六段至第七期終。論希臘正統教會一段（七期十七段）多得康州新哈文布克利神學院（Berkeley Divinity School, New Haven）哈爾迪博士（Dr. Edward R. Hardy）之助，謹此致謝。願藉此修訂使本書更有助於人，延長此有價值而又廣受歡迎之書的壽命。

李查遜
鮑克　謹識
韓狄

一九五八年九月
紐約協和神學院

基督教會史

總目錄

作者簡介
修訂者簡介
修訂本序言

第一期　自創始至諾斯底危機

第一段　一般情勢……三
第二段　猶太的背景……一七
第三段　耶穌及其門徒……二七
第四段　巴勒斯丁的基督徒社團……三四
第五段　保羅與外邦基督教……三八
第六段　使徒時期之閉幕……五〇

第七段　關乎耶穌的解釋……五四
第八段　第二世紀外邦的基督教……六五
第九段　基督教的組織……六九
第十段　基督教與羅馬政府的關係……七六
第十一段　護教士……七九

第二期　諾斯底危機至康士坦丁

第一段　諾斯底主義……八七
第二段　馬吉安……九二
第三段　孟他努主義……九四
第四段　大公教會……九六
第五段　羅馬之逐漸得勢……一〇三
第六段　愛任紐……一〇六
第七段　特土良與居普良……一〇九
第八段　西方教會在洛各思基督論上所獲勝利……一一六

第九段　亞力山太學派……一二四
第十段　自一八〇年至二六〇年之教會與國家……一三六
第十一段　教會組織的發展……一四一
第十二段　公共崇拜與教會節期……一四八
第十三段　洗禮……一五〇
第十四段　聖餐……一五七
第十五段　赦罪……一六一
第十六段　教會組合與高級低級的道德生活……一六六
第十七段　休養生息時期——二六〇——三〇三年……一七〇
第十八段　對抗的宗教勢力……一七三
第十九段　最後的掙扎……一七五

第三期　帝國教會

第一段　局勢改觀……一八三
第二段　至康士坦丁逝世時的亞流派爭論……一八六

第三段　在康士坦丁之子治下的爭論……一九四
第四段　後期尼西亞爭論……二〇〇
第五段　亞流派之宣教事工與日爾曼人之侵入……二〇八
第六段　教宗制的產生……二一六
第七段　修道主義……二一九
第八段　安波羅修與屈梭多模……二二五
第九段　基督爭論辯……二三〇
第十段　東方教會之分裂……二四六
第十一段　東方帝國之災禍及神學爭論之蔓延……二五六
第十二段　教會憲章的發展……二六四
第十三段　公衆崇拜與教會節期……二六八
第十四段　通俗基督教……二七三
第十五段　西方教會的幾個特點……二七七
第十六段　耶柔米……二七八
第十七段　奧古斯丁……二八一

第十八段　伯拉糾爭辯……二九七
第十九段　半伯拉糾主義……三〇一
第二十段　大貴鈞利……三〇四

第四期　中世紀至授職權爭論的結束

第一段　不列顛諸島之宣教事業……三一三
第二段　歐洲大陸宣教運動與教宗權勢之擴張……三二〇
第三段　法蘭克人與教宗職權……三二四
第四段　查理曼……三二七
第五段　教會制度……三三一
第六段　日形沒落的帝國與如日初升的教權……三三三
第七段　教權沒落及其隨帝國之中興而復起……三四一
第八段　改革運動……三四八
第九段　論教會改革派之獲得教權……三五三
第十段　教權與皇權之分裂……三五七

第十一段　希勒得布蘭與亨利四世……三六四
第十二段　爭端在妥協下結束……三六九
第十三段　圖像爭辯以後的希拉教會……三七三
第十四段　基督教之散布……三七五

第五期　中世紀後期

第一段　十字軍……三八一
第二段　新興的宗教運動……三九二
第三段　反教會派・迦他利派與瓦勒度派・異端裁判所……三九七
第四段　多米尼古派與佛蘭西斯派……四〇四
第五段　早期經院哲學……四一五
第六段　大學……四二四
第七段　高級經院哲學及其神學思想……四二六
第八段　神祕派……四四一
第九段　宣教與失敗……四四七

第十段　教宗制之極點與衰敗……四五〇
第十一段　教宗居亞威農時代——所遇批評，所生分裂……四六〇
第十二段　威克里夫與胡司……四六七
第十三段　改革教會的議會……四七九
第十四段　義大利文藝復興及當時各教宗……四八九
第十五段　新興的國家勢力……四九九
第十六段　阿爾卑斯山以北之文藝復興及其他影響力……五〇七

第六期　改教運動

第一段　路德的發展與改教運動的開始……五二三
第二段　內部分裂……五四二
第三段　瑞士的改教運動……五五八
第四段　重洗派……五六七
第五段　德國抗議宗教會之建立……五七七
第六段　斯干的那維亞諸國……五九六

第七段　在加爾文以前瑞士之法語區與日內瓦之叛變……六〇二
第八段　約翰加爾文……六〇七
第九段　英國的叛變……六二四
第十段　蘇格蘭的改教運動……六四四
第十一段　羅馬教之振興……六五四
第十二段　在法蘭西，荷蘭與英格蘭之奮鬪……六六六
第十三段　德國各派神學思想之爭論及三十年戰爭……六八一
第十四段　蘇西尼主義……六九五
第十五段　亞米紐斯主義……六九九
第十六段　英國安立甘主義，清教主義與公理宗主義。蘇格蘭主教制與長老宗主義……七〇四
第十七段　貴格派……七三五

第七期　近代基督教

第一段　近代科學與哲學之起源……七四一
第二段　基督教之移植美洲……七五〇

第三段　自然神論及其反駁者、懷疑論……七六〇
第四段　英國及美國神體一位論……七七一
第五段　德國敬虔主義……七七四
第六段　親岑多夫與莫拉維主義……七八三
第七段　英國福音派的奮興，衛斯理與循道主義……七九〇
第八段　大醒悟……八〇八
第九段　福音派奮興的影響，近代宣教事業之興起……八一五
第十段　美國革命時期……八二一
第十一段　德國開明時期……八二九
第十二段　十九世紀德國抗議宗思想之趨勢……八三六
第十三段　十九世紀之英國抗議宗……八五五
第十四段　十九世紀歐洲大陸之抗議宗……八七〇
第十五段　十九世紀美國的抗議宗……八七六
第十六段　近代羅馬公教……八九五
第十七段　近代東正教……九一〇

第一期　自創始至諾斯底危機

第一段　一般情勢
第二段　猶太的背景
第三段　耶穌及其門徒
第四段　巴勒斯丁的基督徒社團
第五段　保羅與外邦基督教
第六段　使徒時期之閉幕
第七段　關乎耶穌的解釋
第八段　第二世紀外邦的基督教
第九段　基督教的組織
第十段　基督教與羅馬政府的關係
第十一段　護教士

第十八段　普世教會運動……九二三
專名詞對照表……九三七

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。這樣碩大的版圖，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，並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。天下萬民統一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强國軍旅之偉大，它的實力卻足以維持全國治安，因而商務發達，又因道路平坦寬大，海陸交通均稱便利；並且至少在諸大城市之上流人士中，一種全國通行的文字，即希臘文，足以促進思想的溝通。在羅馬帝國中，雖說也有不少昏庸暴虐之君主，不少貪官汚吏，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『豐功偉業』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，並未全然消除。各省居民猶在各

自爲政。各地宗教儀節一般均被尊重。在一般民衆中，各種古文古風依然保存如舊。而且小國君主各自分疆而治，也在某種限度上可參與帝國的事務，正如近代帝國中的土邦。當基督降生時，巴勒斯丁，便是這樣的一個小國。因能容讓各地的習尙和權利，故羅馬當時統治各族能有相當的成功。在統一之中，又有不少的分疆而治。而這分治的現象，以見之於宗教思想領域者最爲顯著。

基督教並非創始於空無一物的世界。當基督教創始之初，人心即已充滿各種關於宇宙、宗教、罪、賞罰等類的思想概念，這是基督教所必須對付與適應的，基督教沒有在空曠之地開始建築。它用這些現成的概念，作建造的材料。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堆攙和混合物中，分別出來什麽是永久的基督教思想，什麽祇是一時過渡之物。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。在大地之上有天；大地之下則爲幽靈或惡人的住所。在一般人的思想中，並無今日之所謂自然律。一切自然界中所發生的事故，都是不可見的善或惡的能力任意而行的結果。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產生，無非爲應付人生普遍的需求，使人與靈性及不可見的世界發生較好的關係，使人渴望得着遠超過人所能給的救援。

除了以上所言普通宗教概念以外，基督教出生的世界，也受希臘思想很大的影响。當時羅馬帝國的智識界，爲希利尼的思想觀念所左右，然亦只限於受高深教育的人士。希臘哲學的理論，最初以解釋物質的宇宙爲目的。迨至以弗所的赫拉頡利圖（Heraclitus）之世（約當主前四九〇），雖說一切觀點還是從物質方面出發，宇宙卻被視爲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（洛各思 λόγος）的概念大約以此爲胚胎，這種概念在後期希臘哲學中，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，還未分別。依雅典的阿那薩哥拉（Anaxagoras 約當主前五〇〇——四二八）所謂管理物質又而獨立於物質之外的，乃是一種控制的心智努斯（ νοῦς ）。南部義大利的畢達哥拉斯（Pythagoras）哲學派學者，則以爲心靈是不屬物質的，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，似乎是從數目共有性的思想（譯註：畢氏以數爲宇宙的本質，萬物的原型）而來——即物質界以外永久長存的眞理，不能

假物質去辨識的。

蘇格拉底（Socrates, 主前四七〇？——三九九）不以宇宙的解釋，而以人自身的解釋，爲思想的主要對象。他以人之道德行爲，爲思想研究最主要的課題。正當的行動基於知識，而以四德爲果實——靈敏、勇敢、自治、正義。這四種稱爲『自然的美德』，在中世紀基督教神學中佔顯著地位。這種以德行爲知識的斷定，以知識包括行爲的教理，在希臘思想上實係不祥之物，對後來基督教的許多思想都有影響，而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（Plato 主前四二七——三四七）出世講學，希臘思想達到了靈性造詣的最高峯。柏氏思想含有神祕的敬虔成分，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，並不告訴人什麽眞知識。人要實在得着那永久的眞正知識，須從認識『觀念』而來。所謂『觀念』就是那不可見的靈性世界，（也可稱之爲『可知的』世界，因爲不是用感覺官能所能知道的，乃要用理性纔能知道）常住不變的，主型的規範。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這些『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，在希臘思想中很佔勢力，與希伯來人復活的教理迥然不

同。一切『觀念』不都有同等的價值。其中最高的要算眞、美、善——尤以善爲最高。柏拉圖的理解或者尙未達到藉着善的觀念，明顯地倡一位有位格的上帝之說，但是他的思想卻與此頗有類似之處。依他看來，統治人世間的是善，不是偶然的際遇，或盲然的命運。善是一切的小善的來源，總想在人之行動中表現它的形像。『觀念』的世界是人靈魂眞正的家鄉，而人的靈魂，又因與這些『觀念』交通，得到最高的滿足。人生的得救就是把那永遠善和美的遠象恢復。

亞里斯多德（Aristotle，主前三八四——三二二）遠不及柏拉圖的神祕精神。依他看來，這個有形的世界是實在有的。他棄掉柏拉圖嚴格劃分『觀念』與現象之說。觀念與現象是相依爲命，不能分離而存在。每一存在物，都是一種實體，是由造成形象力量的『觀念』所遺留在那作爲內容之「物質」上的印蹟。惟上帝是例外，因爲他是純然屬靈的。物質本身不過是潛在的實體。它是常存的，但從未離開過「形象」。這樣說來，世界是永遠的，因爲在一切現象尙未表現之前，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辯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發展過程的起源，也是它的歸宿。人屬實體的世界；但人不僅有動物的身體和能感覺的『魂』，在人裏面還有一點屬於上帝的氣，就是與上帝共有的道（λόγος）；這道是永遠的，但不像柏拉圖所講的心靈概

念，是非人格的。就道德方面言，亞氏以快樂和幸福爲人生的目的，這種幸福，只有小心遵守那最寶貴的『中庸之道』，方能獲致。

自柏拉圖和亞里斯多德之後，在科學方面希臘哲學不復有多大進展，而他們在基督降生時，所直接施於思想的影響亦不算大。但在基督降生後兩個半世紀中，有一種勢力雄厚的新柏拉圖主義（Neo-Platonism），應運而生，影響基督教神學極大，尤以奧古斯丁所受影響爲最顯著。到了中世紀後期，亞里斯多德的思想影響於當時經院哲學的神學甚大。希臘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（Alexander）卒於主前三二三年，他的征服奇勳使當時一般人們的眼界截然改觀。希臘國家的政治主權雖不久便歸消沒，但希利尼文化傳播於東方諸國甚廣。人們對於這些新興的大國所獻忠誠，還不如古代獨立的雅典人民對雅典之忠誠；因而一般心理强調個人是獨立的個體，而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：一是與基督教截然不同的，對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（Epicureanism,）；一爲斯多亞主義（Stoicism）。

以彼古羅（Epicurus　主前三四二——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，即爲達到這種

境地最圓滿之際。所以我們不能把他學說所生的流弊，歸咎到他本人身上。就他自己的生活說，他是個禁慾主義者。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，以彼古羅也好像得謨頡利圖（Democritus 主前四七〇？——三八〇？）一樣，倡言世界之形成，出自永遠常存，在繼續不斷的變化與組合中的原子的偶然際遇，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，但死亡並非惡事，因爲在死亡中沒有一點意識留存。所以單就其爲宗教而言，以彼古羅主義是漠不關心宗教的。這一派思想傳播甚廣。羅馬詩人魯克雷雕斯(Lucretius, 主前九八？——五五）寫了一篇有名的詩，題爲（De 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（Euhemerus約當主前三〇〇），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。宣傳及迻譯他這種學說的，有羅馬詩人恩紐（Ennius, 主前二三九？——一七〇？）。與以彼古羅主義平行的，有伊利斯的比羅（Pyrrho, of Elis,）主前三六〇？——二七〇？）及其門弟子，他們的觀點都是純然懷疑的。他們不但對萬有的眞實性無法得知，即對人類最好的行動也同樣抱疑。在實行方面，比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。基督教與這些學說絕不相同。然而護教士們曾引用過優希米如

的看法來攻擊異教神話，教父們也用懷疑派的論據來說明人的理性是極其有限。

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，但同時又有些地方離基督教極遠。這一派思想的領袖爲芝諾(Zeno，主前？——二六四？)，克良特（Cleanthes，主前三〇一？——二三二？），與屈西坡（Chrysippus，主前二八〇？——二〇七？）。這一派思想雖生長於雅典，但其發展及興隆卻不在希臘，而在羅馬。辛尼加（Seneca，主前三？——主後六五），伊比克德（Epictetus，主後六〇？——？）與羅馬皇帝馬可奧熱流（Marcus Aurelius，主後一二一——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，凡眞實的都是有形有體的。但在物體之中卻有精粗之別，精的瀰漫於粗的全部。這樣說來，所謂精與粗，與普通之所謂靈與物相似。斯多亞主義雖說修改了許多赫拉頡利圖的觀點，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頡利圖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——洛各思（λόγος）——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

類裏面。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（Zeus）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。既然都是出於上帝，所以人都是弟兄。人的各種身份之差別，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，即順從洛各思，是人生所當追求的唯一目標。雖說完成本分自然產生快樂，但快樂並非人生目的。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。所以要竭力排除情慾的事。一切好的行爲，都是由上帝的靈感而來，雖說這種上帝的觀念，是極富於泛神論色彩。

斯多亞主義具强烈厭世態度；它所講的洛各思，一種貫通萬有而又統治萬有之屬神的智慧。它所堅持凡行善的，不論身份地位，一樣配得獎賞；它所主張的，天下萬人都是兄弟姊妹；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。但它的精神往往是刻苦的，狹隘的，並且缺乏同情而冷酷，只有少數的人可以信從。它也承認，大多數人趕不上它的標準。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。雖說它的信條並未大衆化，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，更由人類强制的法規申述出來。因爲它主張一切人類生來是平等的，於是逐漸地改革了當時最壞的奴隸制度，羅馬公民的權利亦因以推廣。

在基督教誕生時，古代哲學系統經過一些的顯著的變化。有一種諸教合流的精神傳開了，而且各學派互相影響。例如斯多亞原來的嚴格倫理學給亞里斯多德的中道修改了，而大名鼎鼎的斯多亞派哲學家波基多紐（Poseidonius，主前一三五——五一）則顯出了柏拉圖主義的影響。他的頭腦誠然是古代最多方面的。他在理性及神祕的興趣之外，加上了歷史家及地理家的興趣。還有，在蒲魯他克（Plutarch 參第一四頁），清楚顯出第一世紀的柏拉圖主義的折衷特性。斯多亞、亞里斯多德，與畢達哥拉的主題都與柏拉圖相攙雜。希利尼思想這種諸教合流的性質在許多教父中都很顯然。

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，但在文人學士思想中佔優勢的，還是泛神的一神主義。這種思想以上帝爲善良的神，與古希臘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，及看眞正的宗教不是儀式，乃是仿傚上帝的道德品質；這種思想趨向於人道主義。這種哲學思想，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，對一位有位格的神所表示的忠誠。

然而，一般民衆很少從這些高尚的思想得到益處，他們還是在各種迷信中度生活。雖說古希臘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、每一件人生要事、如婚姻、生子等，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，變相而成聖徒崇拜，占卜的和行巫術的，在當時莫不利市三倍，其中尤以猶太人爲最。一般民衆尤其堅信，爲了國家之安全以及國祚之綿延，古代宗教禮節必須維持。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，大都爲此原因。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功效。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，並非要以此媚神，乃要服從法律的吩咐』。

這時期的犬儒學派（Cynic）宣傳者向羣衆提出呼籲。帝國道德的敗壞激發起要復興這古代獨立自足的信條，而倡之最力的則是施諾皮的丟革尼（Diogenes of Sinope，主前四〇〇？——三二五？）。雖然這些游行宣傳者大多數是不學無術，甚或鄙陋，卻也不乏知名人士，如地阿屈梭多謨（Dio Chrysostom，主後四〇？——一一二？）他攻擊罪惡情慾不遺餘力，以農村生活爲理想，反對奢侈的城市人民。他基於普遍的內在的上帝觀，宣稱一種世界和諧眞正敬虔的信息。犬儒派游行苦修的生活或者對後世基督教修道主義的發展有一些影響。

比較賢明有爲的皇帝，爲愛國起見，總想加强改善古代通俗宗教崇拜，變成國家崇拜與皇帝

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，早在主前一九五年，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，因爲帝國政府較共和時代的政府尤爲鞏固。遠在主前二九年，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，或看作守護神寄託在他裏面。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，按各行省的區劃，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，它在具有宗教格品的組織中大概有最高度的發展，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，愛國思想實佔大部成分。但早期基督徒認爲崇拜皇帝與效忠基督，是兩件決難調和的事。這種堅持不屈的情緒，看啓示錄第二章十三節論別迦摩便可見一斑。當時基督徒之拒絕參加此種崇拜，視爲反叛而殉道者，以此爲最。

人們需要一種較之哲學或儀節更深的宗教。哲學只能滿足少數傑出的人。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，就決難適應了。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。最努力復興與潔除通俗宗教的代表人物，當推希臘刻羅尼阿（Chaeronea）的蒲魯他克（主後四六？——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行爲的，他都拒絕。他承認只有

一位上帝。一切普通所拜的神祇，無非是上帝的屬性人格化，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。他對於指點那些固有的異邦宗教精華的努力，實屬徒然，從者甚少。

在大多數民衆之中，那些渴慕宗教熱忱的人，直截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，更加促成了這些宗教的傳佈。在主後最初三個世紀中，因爲這些不屬基督教，且有時與基督教爭雄逐鹿的宗教，廣爲傳佈的緣故，此一時期在羅馬帝國各處，均有濃厚深沉的宗教情緒，從這一方面的情形說來，無疑的促成了基督教最後的勝利。

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。以後有機會，將要較詳盡的說明。一般民衆心裏大都傾向其他東方宗教，因爲這些宗教多含神祕性，多有救贖及聖禮的意味。這些宗教對於當時羅馬世界宗教之發展很有關係，不過它們眞正的價值，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，要算小亞細亞的大母教（Great Mother即區伯利，Cybele，）與亞底斯教（Attis）；和埃及的伊西斯（Isis）與色拉皮教（Serapis）；和波斯的米特拉教（Mithras）。同時，這些宗教也有許多交相攙和混合之處，它們發源地的固有宗教，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。主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。主前八〇年，它就在羅馬立定了基礎，但後來有很長的時期受政府取締。米特拉教是宗教最高尚的一種，雖說在東方有悠久歷史，但在羅馬顯露頭角卻晚在主後一〇〇年，而其廣爲流傳的時期，又遲到二世紀末葉至三世紀。這個宗教特別受軍士的信奉。到了它興盛於羅馬帝國的晚年時，它與太陽神合併爲一——即康士坦丁（Constantine）以前諸羅馬皇帝所崇拜的太陽神（Sol Invictus）。這個宗教也好像別的波斯宗教一樣，它的宇宙觀是二元論。

這些宗教都講及有一位贖罪的神，而且源出於自然崇拜，它們的神話雖各有不同，但一般來說，都講有一位死而復活的神，自然界生長代謝的循環也應用到靈魂的重生，所以能克服死亡。這些教門都認爲入教的人須用一種象徵的（聖禮的）方式，分享這位神的經驗，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，與他同參不朽的生命。它們都有祕密的入教禮。它們都有神祕的（聖禮的）洗罪。就伊西斯與色拉皮教來說，洗罪是聖水沐浴禮；就大母教和米特拉教來說，洗罪是用公牛的血，稱爲韜若波連（Taurobolium）。按之記載，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。有些像米特拉教，也有講信徒眞正平等，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，可是無疑的是間接受到它們的影響，即由它們造成一種與那教理相適應的氣氛。

當基督降生之時，異教世界一般狀況，雖然極其紊亂，各種各色的宗教爭相號召，其中有些絕無價值，但對某些宗教的需求卻是顯然的。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。它必須將上帝的旨意肯定地啓示出來，好像猶太教一樣。換言之，須有一種深具權威的聖經。它必得按照與上帝的旨意和品格相符的道德行動，而講求一種世界所不重視的德行。它必得表彰一種賞善罰惡的來世生活。它必得有一種象徵的新生活開始的入教聖禮，又得有一種眞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，而成爲一世界性的宗教。基督教產生之日，眞正是『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。自從主前五八六

年，耶路撒冷爲尼布甲尼撒所征服，猶太國即爲異族所統治。猶太人曾在古代亞述帝國及其繼承者治下，又經過波斯帝國至於亞力山大大帝，猶太命運一仍其舊。在希臘帝國崩潰之後，猶太先屬於埃及之多利買（Ptolemy）王朝，後屬於安提阿之西流古（Seleucid）王朝。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，大致恢復了舊觀，未受騷擾。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，位份較高的關心政治，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，自希臘帝國時代即已成立。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「亞畏」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，當時猶太的律法是政教無分的。講解律法的文士，漸漸地變成民衆宗教的眞正領袖。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來的註解，又多至不可勝計。爲要使人明白律法，遵行律法，禱告及崇拜，凡有猶太教之處，便成立會堂。至於會堂之起源，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』爲主。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，讀律法和先知書，講解這些書（講道），祝福。因爲祭司制並不代表一般宗教心理，又因爲會堂勢力漸漸興起，佔重要地位，到了將近基督降生之時，聖殿雖被重視，但在民衆宗教生活中漸形冷落，故等到主後七〇年，聖殿雖然全部被毀，也無損於猶太教之生存。

西流古王朝時，希利尼文化勢力盛行於猶太，那些爭逐大祭司職位的人，起了黨派的糾紛。安提阿哥四世伊波法尼斯（Antiochus IV Epiphanes, 主前一七五——一六四），强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。因爲這種壓迫，致有主前一六七年馬加比（Maccabees）一家的領導的叛變，終於造成了猶太獨立時期，至主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；但這一家人雖由於反對希利尼思想，熱忱提倡猶太教而興起，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（John Hyrcanus）在位時（主前一三五至一〇五），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成，即後來撒都該（Sadducees）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。例如：他們擁護律法，不信傳統的註解，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（Pharisees）。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（Zealot）是法利賽黨的分支，但大致說來，法利賽人並非一個政黨。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，須熟悉律法精細內容，一般民衆缺少教育，又無這許多閑暇功夫去研究。法利賽人對於普通猶太教徒，心存輕視。【註一】然而他們的見解却普遍爲人所歡迎的，而且在許多方面，都是被擄時期後猶太教發展的自然結果。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，在基督降生之前兩世紀間已有驚人的發展。他們與普通民衆一樣，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，有幾個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，而且在他作了基督徒多年之後，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律法，以爲如此行可得獎賞。他們謹守遵行律法，很容易冲淡了內心渴慕公義精神和個人與上帝發生熱切關係等的需要。那些因爲失敗、犯罪、或不完全遵守律法，而趕不上法利賽黨標準的人，也被法利賽人視爲得不到上帝的應許。他們把以色列家『迷失的羊』逐出選民以外。因了這些緣故，他們受基督的申斥咒詛，是咎有應得的。

法利賽人與一般民衆都滿心盼望彌賽亞的降臨。這種盼望自然是出乎堅强的民族意識和信仰上帝的心。每當猶太國遭遇壓迫時，這種盼望又見增强。當馬加比王朝之早期時，王室敬畏上帝，國享自由，對於這種盼望的感覺很少。但到了馬加比王朝末期，這王朝不復如其先世之敬畏上帝。猶太於主前六三年爲羅馬人所征服。希律是一個半猶太種的野心家，是以土買人安提帕特(Antipater)的兒子，自主前三七年至主前四年在羅馬統治下，作了個傀儡國王。從嚴格的猶太標準來看，當他在位時，情形並未有何眞正改善。雖然他的確造成了當時猶太國物質上的繁榮，他又大興土木，建造巍峨聖殿，但人民只當他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、撒瑪利亞和以土買地方的『提督』(Ethnarch,主前四——主後六)；希律安提帕作了加利利和比哩亞的『分封王』(Tetrarch，主前四——主後三九)；腓力作了加利利海以東和東北諸異邦土地的『分封王』。亞

基老結怨於民，後爲羅馬皇帝亞古士督所廢。他的職位爲一位羅馬巡撫接充——主後二六至三六年，踞此位者爲本丟彼拉多。

在政治上遇到了這種絕望的厄運，無怪乎時人以爲除非上帝親自下手，彌賽亞的盼望決難有實現可能。當基督降臨時，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，猶太教就自由而深具權威大大地興旺起來，分散在羅馬帝國各處的猶太人，都集合在這天國裏，一個黃金時代於焉開始。就多數猶太人而言，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，當時一般人普遍相信在彌賽亞降臨之前，必有一位先鋒爲他開路。

這樣的盼望，假借當時一種所謂啓示文學發揮出來。這種文學，對於現狀抱悲觀，但對那將要來的世代，描畫得極其光明燦爛。這一類的著作，多假古代名人之名爲著作人。在舊約正典中，有但以理書，在正典之外，有以諾書（Book of Enoch），摩西升天記（Assumption of Moses）及其他。在新約中，代表此類文學之書爲啓示錄，該書雖以基督教觀點爲立場，但所借用的猶太概念實在不少。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解釋及遵守律法的趨勢減色不少。

當時盛行於巴勒斯丁之其他宗教運動，其所及之範圍無法估計，但這種事實是很顯然的。離正統

的猶太教中心地點很遠的地方，特別是在窮鄉僻壤區，就有一種眞正神祕的敬虔生活。晚期詩篇中所提及的，新約中之所謂『虛心的人』，『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（Odes of Solomon）者，也屬於這一種神祕派宗教模型。由這種多少帶些神祕色彩之簡單的虔敬生活，發出先知勸人悔改的呼聲，其中尤以施洗約翰爲顯著。

死海卷軸（Dead Sea Scrolls）的發現，使我們對這種敬虔派了解得多，而且知道在猶太教中有一種與撒都該人法利賽人顯著不同的派別。在死海西北岸庫穆倫（Qumran）社團的圖書館和修道院遺跡，顯示出這修道團體的所在地與斐羅（Philo），約瑟夫（Josephus），大皮里紐（Pliny the Elder）在紀元第一世紀時所寫的愛色尼派（Essenes）有關。很可能有許多這樣的社團，過着一種半修道院式的生活（有的如愛色泥派嚴禁結婚，有的如庫穆倫社團准許結婚），反對在耶路撒冷的正統猶太教。這些「清教徒」或「誓約派」（我們或者會這樣稱呼他們）相信他們是以色列的眞教會，是忠實的餘民。他們尊重律法，以自己的方法來解釋，自稱受特別「啓迪」在流行的曲解中保持其眞義。他們敬重一位『公義的夫子』（其歷史性的身世不詳）爲眞正的解經家，又遵守週期性的淨祓，每年遵守及重申約法的儀節和餅與酒之神聖的聚餐。尤有進者，他們對於違背社團規則（保留在紀律手冊中 Manual of Discipline）者施行嚴厲紀律。在這文件中可以看出他們高貴的，雖然帶些律法主義氣味的敬虔，而較神祕的一面則可見於他們迄今猶存的感恩詩篇。他們的組織包括各

種職份，如『監督』，「撒督的祭司」，「十二完全人」或「長老」，「士師」，及其他等等。最後他們狂熱的盼望以色列的得救贖，相信有新先知、新教師、大祭司與君王（四種彌賽亞的象徵）將要興起，招聚分散的以色列各族人民，打敗仇敵，建立新的國度。

這些團體對施洗約翰和初期基督教會的影響如何，衆說紛紜。但彼此的接觸顯然有許多，使人希奇的是新約對第一世紀猶太教這教派竟沒有提及，但基督教從它獲益不少。施洗約翰和耶穌的一些早期門徒曾經加入這種社團，並不是不可能的事。

晚期猶太教中，還有一種很重要的概念，因爲它影響後來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，即爲上帝所有，又爲上帝創造世界的代理者。【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（洛各思）；但在這種思想中，較之在希臘思想中，更多倫理意味。然而這兩種觀念都是都易於同化的。

研究猶太教，自然令人首先想到巴勒斯丁；因爲巴勒斯丁是它的家鄉，也是基督教的發祥地。雖然如此，可是分散在巴勒斯丁以外的猶太人，對於猶太教的貢獻也是很大的，因爲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。猶太人四散，始於亞述巴比倫帝國征服猶太之時。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，據云巴勒斯丁境外的猶太人，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。他們在敍利亞和小亞細亞，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。他們富於種族思想，雖爲異邦居民歧視，但他們經營商務總是發達，常爲各國君主所器重，他們在宗教上所抱嚴謹審愼的態度，常爲人所尊重，而同時又滿有宣教的熱忱，使人受他們的宗教感動。這分散的猶太教，出現於當代異邦世界中，較之巴勒斯丁的法利賽教要簡單得多。它講的是：一位上帝，已經把祂的旨意啓示於聖經中；一種奮發有爲的道德；一個賞善罰惡的來生；幾種相對簡單的誡條，論到守安息日，受割禮、喫肉等事。它無論走到那裏，總是建立會堂，禮拜節目簡單，並無所謂儀式。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，也大爲希利尼文化所影響，受希臘哲學的影響更大，尤以在埃及最爲顯著。在埃及之亞力山太，舊約譯成了希臘文，即所謂七十譯本，此書譯成，遠在多利買非拉鐵夫之世（Ptolemy Philadelphus，主前二八五——二四六）。猶太教經典原來只有猶太人能讀，自此書譯成之後，它的經典便廣爲流傳了。在亞力山太，舊約宗教觀念與希臘哲學概念，也組成了一

種混合物，其中尤以柏拉圖與斯多亞派思想最爲顯著。倡導這混合物最負盛名的，當首推斐羅（Philo 主前二〇？——主後四二？）。依斐羅看來，舊約乃人間最智慧的一本書，乃眞正由上帝而來的啓示，摩西乃人類最大的教師；但他寓意解釋，看柏拉圖主義與斯多亞主義之精華，是與舊約和諧的。這種相信舊約與希臘哲學在根本上協調的見解，後來在基督教神學發展上關係甚爲遠大。這種寓意解釋聖經的方法，後來大大的影響了基督教對於聖經的研究。依斐羅看來，上帝創造世界，爲要表彰祂的善良；但在上帝與世界之間，有各種屬靈的能力，作爲兩下交接的居間體，這些能力視爲上帝的屬性，又可視爲有位格的存在。在這些能力之中，最高的一個稱爲洛各思(道)，是由上帝本體中流出來的，他不但是上帝藉以創造世界的代理者，一切其他能力也是由他而出。上帝藉着洛各思創造了理想的人；現實的人是殘缺不全的理想人，是由洛各思及其他低等靈性能力創作而成的。洛各思既是上帝啓示的代理者，人藉着洛各思，可以從墮落的境地，能上升到與上帝交通來往的地步。雖然如此，斐羅所講的洛各思，較之以上提過的箴言中所講的『智慧』包涵更多的哲學意味；而新約中洛各思的教理，與其說出自斐羅思想，不如說出自希伯來人『智慧』的概念。不過斐羅仍不失爲對希利尼觀念與希伯來觀念怎樣結合的示範者，這兩者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，這種在斐羅思想中所見的過程，其最盛的地方，自當首推亞力山太。

【註一】約七49。
【註二】徒二三6。
【註三】路一46—55，68—79。
【註四】箴三19，八，詩三三6。

第三段　耶穌及其門徒

爲耶穌預備道路的是施洗約翰，最初基督徒稱他爲彌賽亞的『先鋒』。他抱定禁慾主義，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，約翰卻放棄這一切，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，一點不帶拘泥律法規條的成見。【註一】他給他的門徒施洗，作赦罪的記號（這行動或表示降服於即將來臨的火的大河，是上帝藉以潔淨和拯救世界的），他也教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，在以弗所還可以遇見這樣的人。【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。福音記載主要是見證耶穌之爲基督的神聖事蹟，其描述的細節無疑是帶着初期教會經驗與情況的色彩。對於福音書中所記述的許多事蹟的歷史準確性，學者們是意見紛紜，然而耶穌的品格與教訓之要點在福音書中是顯然可見的。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，雖爲猶太省的純然猶太族居民所歧視，因爲其間也攙雜有異邦人種，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，充滿對彌賽亞的盼望。耶穌在這樣一種地域長大成人，其經過情形雖無從稽考，從後來他傳道的事蹟看來，在這些年間，他必深具靈性的卓見，及「上帝和人喜愛他」的感應。

在那樣一種清靜的生活中，耶穌爲施洗約翰傳道之聲所激動。他往約翰那裏去了，在約但河中受他洗禮。在這次洗禮中，祂得着一種信念，知道祂是上帝所選定的，從事於駕雲降臨的人子那樣屬天的人物所開創的事業，在將來到的天國裏，有獨特的使命。耶穌是不是看自己爲彌賽亞呢？這是議論紛紛的問題。然而試探的故事表明耶穌並不是以當時猶太人流行的期望來看彌賽亞，祂也拒絕一切政治的以及個人私利的方法，祂所要建立的只是上帝的國，並不是預期要推翻羅馬的統治。這國度是屬於清心的人，他們承認自己的罪，悔改，接受了天父那絕對的愛的要求。

耶穌受洗之後立即在加利利傳揚天國的福音，醫治疾病，不久便聲名洋溢，引起許多人來跟從

祂。祂特別揀選了幾個人——稱爲使徒——時常隨從祂，而且有極多的不常與祂在一處的門徒。祂的傳道工作繼續多久，無從斷定，概括全部時期，則一年至三年都有可能。祂的信息盡是屬靈的性質，已屬顯然，而祂又是極其反對當時盛行的法利賽主義，於是對祂批評攻擊之聲隨之而起。許多最初跟隨祂的人也離開了祂。後來祂只得朝北走，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。福音記載，祂的彌賽亞使命至此才被門徒認識。雖然如此，祂還是覺得要不顧任何危難，到耶路撒冷作見證。於是以英勇的精神，在羣情洶湧中，上耶路撒冷去了，在那裏被擒、被釘。當本丟彼拉多（主後二六——三六）在任時約爲主後二十九年。祂的門徒雖一時四散，可是不久又集合攏來，因爲確信祂已由死復活，勇氣百倍於前。這樣寥寥數語，便算述盡了一個最感人的人生。

照耶穌的教訓，上帝國的含義，在乎承認上帝的絕對威權與父格。我們都是祂的兒女，所以我們應當愛祂，也愛我們的鄰舍。【註三】凡屬我們所能幫助的人，都是我們的鄰舍。【註四】但我們現在沒有這種愛心。所以我們要爲罪而憂傷痛悔，歸向上帝；上帝因着這種憂傷信靠（悔改與信仰）的態度，必赦免我們。【註五】上帝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』。【註六】這標準須要以極度奮勉的精神對己，【註七】以無量的赦免對人。【註八】饒恕人是取得上帝饒恕不可少的條件。【註九】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。【註一〇】耶穌也與祂同時的人一樣，在展望上極富於末世思想。雖說祂感覺得上帝的國在目前業已開始。【註一一】但在最近的將來，更要有力的表現出來。目前的世代，好像已至末期。【註十二】

以上所指各種觀念及說法，當時的宗教思想也有類似之外；但爲耶穌集其大成之後，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。』【註一三】祂能說，在祂門徒中最小的，比較施洗約翰還大；【註一四】天地要廢去，祂的話總不廢去。【註一五】祂叫勞苦負重的人，到祂面前來得着安息。【註一六】祂應許那些在人面前承認祂的人，祂也要在父面前承認他們。【註一七】祂宣告說，除了子沒有人知道父，凡要認識父的，必得要子向他指明。【註一八】祂宣布祂自己爲安息日的主，【註一九】但按當時一般的見解，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。祂肯定地說，祂有權柄赦人的罪。【註二〇】在另一方面，祂也很清楚地感覺祂的人性及受人性的限制。祂自己禱告，也教訓門徒禱告。祂對人說，世界末日何時來到，祂不知道；惟有父知道。【註二一】在祂得榮耀的時候，誰要坐在祂的左右，這也不是祂自己可以決定的。【註二二】祂只求父的旨意而非祂自己的旨意得成。【註二三】祂在十字架上悲慘的呼叫說：『我的上帝，爲甚麼離棄我？』【註二四】這些話將祂位格的奧祕表現出來。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；但教會總喜歡拿這個難題臆測思維，議論紛紛，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的外表的儀式和善工。祂所講的上帝，乃人類的父，祂所講的人，都是弟兄。這種思想，主要是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。對祂自己表示皈依順服，就是這種生活的原動力；因爲祂是聖父的啓示，是被贖得救的人類之模型。

後來門徒因爲堅信耶穌確已由死復活，於是祂的言行發生了極大的意義。至於他們如何得到耶穌由死復生這種信念，是歷史上一個最令人費解的難題。但這種信念則確係事實。大約最初得到這信念的是彼得。【註二五】至少在這一點上，他是被稱爲『磐石』的使徒，教會要建立在他之上。其他的初期門徒都有這信念。這信念也是促成保羅歸正的轉捩點。這信念使分散四處的門徒得到勇氣，叫他們再集合攏來，爲這件事作見證。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。猶太民族所屬望的彌賽亞，較之猶太教所能想像得到的，更有實在的靈性意義，爲了救他們，祂實實在在的在世間曾活過，死了，後來又活了。

這些信念，因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，決不是如我們在別處所知所謂說方言，【註二六】也決非如使徒行傳

作者所記載，當時人所評定的『新酒灌滿了』。【註二七】彼得認爲這批評值得他加以答覆。要點是這些屬靈的現象，顯然是基督的恩典和能力可見可聞的表證。【註二八】就初期基督徒而言，這就是復活的主，勝利地與他們開始發生關係，這種信仰支配了使徒教會的大部份思想。當時教會相信，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，基督亦必將聖靈賜給他，藉以承認他爲祂的門徒。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，五旬節不能算爲教會的生日，但就福音的宣揚而言，就門徒感覺基督同在的信念而言，就信徒增加的人數而言，五旬節眞是（另一時代的起頭）劃時代之日。

【註一】：路三2—14；太三1——12。

【註二】：徒一九1——4。

【註三】：可一二28—34。

【註四】：路一〇25—37。

【註五】：路一五11—32。

【註六】：太五48。

【註七】：可九43—50。

【註八】：太一八21，22。

【註九】：可一一25，26。
【註一〇】：太七13，14。
【註一一】：可四1—32；路一七21。
【註一二】：太一〇23，一九28，二四34；可一三30。
【註一三】：可一22。
【註一四】：太一一11。
【註一五】：可一三31。
【註一六】：太一一28。
【註一七】：太一〇32。
【註一八】：太一一27；路一〇22。
【註一九】：可二23—28。
【註二〇】：可二1—11。
【註二一】：可一三32。
【註二二】：可一〇40。
【註二三】：可一四36。
【註二四】：可一五34。

【註二五】：林前一五5。
【註二六】：參林前一四2—19。
【註二七】：徒二13。
【註二八】：徒二33。

第四段　巴勒斯丁的基督徒社團

耶路撒冷的基督徒社團，好像發展迅速。過不多時，在這團體中，不但有加利利和猶太地方的土著猶太人，也有散居國外的猶太人，連希伯來祭司也有些在其中。這個基督徒團體，很早就採用了『教會』這名字。這名字原來的含義或許比「聚會」的含義稍多，以區分承認耶穌爲彌賽亞的一些會衆，和那些不如此承認的猶太人。但是，這名字也有舊約的味道。在舊約七十譯本中，以色列民全體，稱爲上帝所召的會衆。這稱呼，與初期基督徒的地位極相符合，因爲他們是眞正的以色列民，實在是上帝的百姓。在耶路撒冷初期的基督徒，依然勤守聖殿禮拜，遵行猶太人的律法。此外，他們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』。【註一】這種『擘餅』有兩層目的：一則是維繫團契的精神與救濟窮困的方法。當時耶路撒冷的教會，指望主快要來，大家都存心等候，所以那些較爲富有的，都拿財物來，補助那些缺少的，於是『凡物公用』。

【註二】但還有更進一層的意義。這也是主晚餐的一種繼續，爲要紀念主在受難之前與祂的門徒共用晚餐。所以自始就有聖禮的意義在其內。

耶路撒冷教會的組織是很簡單的。居首領地位的，大概以彼得爲首屈一指，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，認這些使徒們已完全組成一個管理部，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】這個舉動，常被認爲執事制之起源，更可能是照顧地方教會需要的一種長老制之起源。總之，過了不久，在保羅建立的教會中有所謂『長老』者出現。【註四】這種組織無疑是受猶太教所設立的職員（Zekenim）所影响，這些人組成議會，管理各會堂，解釋律法並施調濟；他受到庫穆倫社團中『長老』的影响。

在耶路撒冷教會中充滿了對於彌賽亞的盼望。也許在開頭的時候，這種希望是很粗俗的，不如耶穌在世所教訓的那樣屬靈。【註五】當時教會忠於基督，以爲祂不久就要回來，但『天必留他，等到萬物復興的時候』。【註六】他們以爲人要得救必先悔改，痛悔猶太全體民族拒絕耶穌爲彌賽亞的罪，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，然後才能領受所賜的聖靈，作爲上帝收納的印證。【註七】當時受了希臘文化影响的法利賽教派的猶太人，惟恐這種以耶穌爲眞彌賽亞的宣道，將摧殘歷來的儀文，

於是開始攻擊教會，結果是司提反爲羣衆擊石而死，作了教會的第一位殉道者。這種逼迫結果，立即使耶路撒冷教會部分分散，而致基督教的種子廣播於猶太全境，撒瑪利亞，甚而至於遙遠如該撒利亞、大馬色、安提阿、與居比路島的地域。雖傳說所有使徒均在遠方宣教，但爲我們所確實知道的，只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。

自司提反殉道後，耶路撒冷教會稍爲安寧，但繼起的則是另一次更加嚴重的逼迫，這逼迫發生於主後四十四年，爲希律亞基帕一世所激成，亞基帕自主後四十一年登位至四十四年卒，管理前大希律所轄領土。在這次逼迫期中，使徒雅各被斬，彼得被囚，但幸免死而得保性命。傳說使徒們在耶穌死後十二年離開了耶路撒冷，由這一次逼迫而使門徒四散的事實看來，這傳說不無幾分眞理。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，而管理該教會的責任，此後就落在『主的兄弟』雅各肩上，而雅各之成名則早在擔負這責任之前。【註八】他領導聖城教會，直至主後六十三年殉道，人多稱他所居爲『主教職』；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當。但終雅各一生，無從證明他曾被稱爲『主教』。也許雅各在耶路撒冷教會所居地位，即後來回教王地位（Caliphate）的一種雛形，因爲照閃族人民宗教領袖的統緒，凡與教主有親屬關係的信徒，地位最高。到了主後七十年，泰塔斯（Titus）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，可更進一步證明這種見解之非憑空揣測。

在雅各領導下的耶路撒冷教會，分作兩派；兩派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，不分猶太或外邦，都當遵守律法；另一派則准許外邦基督徒有不受律法約束的自由，不過仍然可贊成猶太信徒與外邦信徒同席進餐，好像彼得一次所表示的，至少暫時爲不受歡迎的事。【註九】這一派猶太基督徒，可以雅各爲代表。雖說主後七十年耶路撒冷被毀時，城中基督徒均事先逃避於比拉（Pella），得免於難，可是所有巴勒斯丁各處猶太基督徒社團，因這一次災禍，均已受到致命的打擊。到了一三二至一三五年之戰爭期中，在羅馬皇帝哈德良（Hadrian）統治下，猶太人希望大爲消失。巴勒斯丁的基督教勢力所餘無幾。即在耶路撒冷教會第一次被擄之前，在羅馬帝國別的地方，亦能找着勢力較之猶太基督徒社團更爲雄厚的運動。此後耶路撒冷教會以及所有在巴勒斯丁各處的猶太基督徒社團，對於基督教會全部的發展，不能以領導的地位直接施以影响，只因基督教發源於其地，而耶穌一生的許多言行事蹟，均有賴於該地教會的保存，它的重要性僅在於此而已。

【註一】：徒二46。

【註二】：徒二44。
【註三】：徒六1——6。
【註四】：徒一四23。
【註五】：參徒一6。
【註六】：徒三21。
【註七】：徒二37，38。
【註八】：加一19，二9；徒二一18。
【註九】：加二12—16。

第五段　保羅與外邦基督教

前章業已說過，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丁以外的地域。那些最初向同族人傳揚基督福音的猶太傳教士，他們的名字久已湮沒無聞。到了這種宣教運動推行至於安提阿，則又別開生面。安提阿乃敍利亞首都，希臘、敍利亞、猶太各種族人等滙集於此，五方雜居，誠當代一大通都鬧市。新信仰在此得以傳至希臘人。這種宣道的結果，福音乃得以傳播於外邦人。那些信奉福音者，爲人加以『基督徒』的綽號。這個綽號雖說早已通行於外邦

人中，可是耶穌的門徒本身，則等到第二世紀方開始沿用。當時基督徒傳道，還不止以安提阿爲最遠的地區。當革老丟（Claudius）在位時，約當主後五十一至五十二年，因有不知其名的傳教士至羅馬傳道，於是引起了猶太人的騷擾，致受政府干預。不過在這最初期時中，安提阿尙係傳道工作開展的中心。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。如果强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，基督教便可以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，在保羅出世之時，該地又是斯多亞學派講學之區。因爲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，謂爲全無接觸，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頗爲熟稔。不過他是生長在拉比們遺傳之中，就是他後來上耶路撒冷去，受教於當代文人迦瑪列門

下，也無非想作個文士。對於耶穌在世傳道的事，除了流行於當時的一些傳述之外，他究竟知道多少，是無從稽考的。用他法利賽教的眼光來看，他全心全意地相信猶太人應該藉着謹守遵行律法，而成爲聖潔的民族。他又能秉承這種標準法則行事爲人，『無可指責』。雖然如此，只因他是個靈性理解力銳敏的人，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，並不是眞正出乎內心的。在這種心靈情況之下，他與基督教發生了關係。假如耶穌不是眞的彌賽亞，那末，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，那麼，他就不得不全心全意地皈依祂，把律法看爲是被上帝所廢棄的了。因爲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。

關於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，看見了那被高舉的耶穌，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。但這種經驗之眞實性，以及由此在保羅身上所發生出來的能力，則是千眞萬確，無可置疑的。自是以後，保羅不但確信基督教所講一切關乎耶穌的事是實在的，而且全心奉獻與基督，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】那從前的律法主義從此消滅，失去價值。就

保羅而言，他以後的新生活是全心服事那高舉的主，住在人心裏的基督；復活的耶穌是他最親密的朋友。如今無論對人，對神，對罪惡和世界，他都拿新的眼光來看。他的最大願望就是遵行基督的意旨。凡基督在勝利中所得的，現在就是他的了。『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爲行動。他悔改之後，最初幾年的歷史，我們所知道的極少。起初他往亞拉伯去了——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訪問，在那裏他會見了彼得和『主的兄弟』雅各。他在敍利亞和基利家工作有好幾年，曾遭受各種危險、苦難、和疾病。【註三】至於這時傳道工作的情形，我們知道極少。他決志要向外邦人傳道。這時安提阿教會已經發達成爲一個重要的教會，但其會衆卻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，巴拿巴自然想到要他來處斷。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；該處教會信衆服從聖靈引導，才差遣保羅和巴拿巴出外傳道。他們先到居比路，後來又到別加、彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇——這就是徒13、14兩章中所記載的他那第一次宣教旅程。這一次宣教，顯然是當時教會收穫最豐的一次，因爲這一次工作的結果，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。許多學者以爲眞正的加拉太教會應該在小亞細亞的北部和中部，而這兩處地方，在記載中都找不着保羅的行踪。

安提阿教會的發展，居比路和加拉太地方外邦人與猶太人混合教會的組成，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，因爲從耶路撒冷教會來訪問的人說：『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考驗。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私人接洽。因爲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，保羅和巴拿巴則在外邦人當中傳揚自由的福音。【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束縛的外邦人，能同席共餐麽？彼得到安提阿教會去，就遇着了這個難題。【註六】約當四十九年，在所謂耶路撒冷議會上，對這問題作了一次公開討論，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，彼得和巴拿巴卻以爲同席共餐訂立條件，十分重要。保羅大不以他們二人爲然，但因安提阿教會對於這共餐問題，與耶路撒冷教會似乎主張相同，於是保羅不得不爲此隻身奮鬥。

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，就是在這時間中寫的。因爲他對於同席共餐的問題與巴拿巴的意見不合，又因爲巴拿巴表弟馬可的行爲，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。在加拉太一帶地方遊行傳道時，他得了提摩太作助手。因爲不能在小亞細亞西部工作，於是保羅帶着同伴進了馬其頓境內，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（約在五一至五三年）。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，於是他在哥林多寫了那封很著名的，給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約束。這封信不啻是基督教普世思想的憲章。又因帖撒羅尼迦教會當時遭遇逼迫及對基督復臨問題所發生特殊的困難，所以他又寫了信給該地教會。

保羅在哥林多的時候，他得了亞居拉和百基拉與他同工，到了以弗所留下他們，獨自到耶路撒冷和安提阿走一趟。待保羅回到以弗所時，基督教已經在那裏穩立了根基，他在那裏繼續工作了三年之久（五三？——五六？）。這時期的工作，雖說大致成績很好，但阻力也很大，而且有時甚至連保羅「活命的指望都絕了」。【註九】而不得不離開。且保羅在以弗所工作時，哥林多教會中又發生不道德的行爲及紛爭結黨的事，均否認他使徒的權威，這叫他的負擔更形加重。因這些事，

他不但寫了給哥林多書信，而且離開以弗所之後，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，寫了最偉大的一封書信，即羅馬人書。

同時，保羅並未忘懷他和外邦信徒與耶路撒冷教會信衆間所留下的裂痕，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。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；但知道保羅到了不久就遭逮捕，爲羅馬政府解到該撒利亞去了，囚在監裏，一定是因爲犯了掀起暴動的嫌疑。保羅在該撒利亞被囚兩年，（五七？——五九？）政府難於定案，因爲他上訴於羅馬帝國法庭。結果政府把他押解上羅馬去，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所租的屋子裏，這樣有二年之久（六〇？——六二？）。其間他寫了歌羅西書、腓立比書，寄與他所愛的教會，又寫了兩封較短的信，一致腓利門；一致提摩太（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，但證據過少，無從決定，大概他終未恢復自由。據傳說，他是在羅馬城外，俄斯替亞（Ostian）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。我們即使說保羅是在那次大屠殺中殉難，或者是早一些時，還是能與那次事件發生連帶關係。

關於保羅爲建立一種普世的，不受律法拘束的基督教之英勇奮鬥，我們已說淸楚了。他所講的基督論，以下將要提及。【註十】基督教神學是否爲他所開創？或再造？對於這種評論，他自己一定要嚴峻地拒斥。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，都攙合在基督教神學之內，但是他那深邃的基督徒感情，使他理解基督的心，較之任何初期門徒更加親切。以保羅爲神學家的立場來看，他與福音書所描寫的基督往往大不相同。若從保羅爲基督徒的方面來看，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，並非以反對律法來減低道德的價值。即令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』。【註一一】保羅在訓練教友之中，一定用了很多功夫，將關乎道德的事教導他們。對於人得救的進程，他有一種很淸楚的理論。人按本性來說，人都是第一亞當的兒女，從他那裏承受了罪爲遺產；【註一二】按之繼嗣來說（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。【註一三】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，有超越的意義。他這種態度，在加六章十四節表顯得最淸楚：『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，罪孽得以赦免，救贖得以完成；【註一四】十字架也是信與愛結合所成的新生命之源頭和動機。【註一五】把基督的死注重到這種地步，誠屬空前未有。保羅看復活也是一樣要緊。復活證明耶穌是上帝的兒子，【註一六】是我們自己復活的應許，【註一七】也是靈性生活更新的保證。【註一八】故此保羅單傳『耶穌基督和他釘十字架』，【註一九】或說，單傳『耶穌與復活』。【註二〇】

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，【註二一】而且上帝是要給誰，或不給誰，均在乎祂的旨意。【註二二】在人一方面說，接受恩典是以信心爲條件。【註二三】『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』。【註二四】這教義極關重要，因爲照這教義看來，基督徒生活不在乎相信一些基督的事蹟，也不像一般復原教會所解釋的，以爲保羅所講稱義之道，純粹是法庭的裁判，乃在乎與基督發生親密的個人關係。正如布瑟特（Bousset）所指明的，【註二五】以耶穌爲『主』的稱呼，起源於敍利亞的外邦教會中，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，是很自然的表現。就保羅而言，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。【註二六】

基督徒生活是一種滿有聖靈的生活。一切恩典、恩賜、和引導都由聖靈而來。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。但這位改變人心，住在人心內的靈，便是基督自己。如果基督與每個信徒有這樣重要的關係，以後凡要過眞正基督徒生活的人，都必須與基督有密切的交往，那麼，基督與全體信徒（即教會）的關係也是如此。保羅用教會這名詞，代表兩種意義：一爲地方教會，如腓立比、哥林多、羅馬、『在他們家裏的教會』，一爲信徒全體，眞正的以色列人。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】教會中一切執行職務的，以及一切屬靈的恩賜，都是由基督而來。【註二八】祂是教會生命的源頭，教會中各種恩賜，都表證祂爲榮耀的主。【註二九】

保羅也好像一般初期門徒一樣，以基督復臨以及世界末日快要來到；但他的見解已逐漸有多少改變。在他起初所寫的幾封書信中，他顯然以爲基督復臨，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臘觀念難以調和。按之希伯來人的觀念，復活是肉體復活起來。按之希臘人的見解，復活不過是指靈魂不滅而言。保羅的主張並不常清楚。就羅八章十一節來說，有些像希伯來思想；但林前一五章卅五至五十四節一大段的思想，卻近於希臘一派。將來一切人都須受審判，【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】：加二20。

【註二】：林後五17。

【註三】：參看林後11，12二章。

【註四】：徒一五1。

【註五】：加二1—10。

【註六】：加二11—16。

【註七】：徒一五6—29。

【註八】：徒一五36—40。

【註九】：林後一8。

【註一〇】：參以下第七段。

【註一一】：羅八2，5，13。

【註一二】：羅五12—19。

【註一三】：羅八15—17；林前一五45。

【註一四】：羅三24—26。

【註一五】：加二20。

【註一六】：羅一4。

【註一七】：林前一五12—19。

【註一八】：羅六4—11。

【註一九】：林前二2。

【註二〇】：徒一七18。

【註二一】：羅三24。

【註二二】：羅九10—24。

【註二三】：羅三25—28。

【註二四】：羅一〇9。

【註二五】：主基督（Kyrios Christos），哥丁根（Göttingen）1913。

【註二六】：羅一4。

【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】：林前一五20—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書信看來，至少在他寫信的時候，彼得不在羅馬；雖然如此，還是有些事蹟，至少可以暗示彼得到羅馬爲時甚短的一次，在旅居期中，正當尼祿逼迫教會之時，他爲道殉難，被釘十字架。【註一】只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。

尼祿的逼迫是局部的，但也是兇猛的。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。許多基督徒因此在梵蒂岡（Vatican）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，尼祿在基督教傳統思想中，成了敵基督的典型；但羅馬城的教會並未因此消滅，反因此而力量增强。當七〇年時，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响，反較深厚。在這事變之先，

巴勒斯丁的教會已呈勢衰力微，經過這一番打擊之後，又加以外邦信徒之加入教會者日衆，於是更屈居於次要地位了。保羅爲解除律法的束縛以求信徒獲得自由的努力，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；到了那世紀之末，以弗所亦上居顯要地位。當時信道入教的人，多係社會間下層階級，【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（Flavius Clemens）及其夫人夫拉維亞多米替拉（Flavia Domitilla），這兩個人，一個爲道捨生，一個則於九十五年時，在多米田（Domitian）統治下被放逐離開羅馬。當時羅馬城教會，常用多米替拉的塋窟爲聚會所，這塋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，在小亞細亞，情形必定都是很嚴重的。【註五】

在教會歷史上，自七〇至一一〇年的四十年中，要算是最模糊的時期，我們所能知道的，只有一些殘篇斷簡，這是一件可惜的事，何況在幾十年中，教會自身有急速的改變。等到教會的特性再可考證時，它對於基督教一般概念很少與保羅的相似了。自保羅時代以至此時，其間不知有多少無名的傳教士努力工作，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、以及禮拜儀節爲最。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

影响深遠的變動；這問題在以後將特別提起討論。（參第七〇頁）

要知這種不合保羅思想的基督教，請拿雅各書作爲例證。雅各書約成於第一世紀之末，或第二世紀之始，雖說無法證明它受了外邦思想的影响，可是就其神學思想內容說起來，是極其枯燥的。它的着重點全在乎倫理。依該書作者看來，基督教不過是一組合理的原則，須得鄭重地實行出來。他不像保羅，把信仰講成是一種新的，關係生命的，密切的靈性交往。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。說到他們編纂的由來，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。根據羅馬一種很早且很可靠的傳說，馬可福音之作，大約是在距七五至八〇年不久的時候。這本福音書的編制，並非完全按着史蹟，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爲轉移。因爲著者的原意，是要拿這些材料來解說當時教會的教義和習慣。馬太和路加的福音大致是根據耶穌語錄及馬可福音寫成，爲時約在八〇至九五年之間。馬太著作地點，大約是在敍利亞，有些理由令我們相信路加，是在羅馬或安提阿寫的。約翰福音是一本很獨特的書，也許是出自以弗所，爲時約在九五至一一〇年之間。除這四本福音外，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爲正典，因爲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。這種搜羅不廣的原因，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，還能認識基督的生平。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，矯正那些因漠視基督在世的事工而不免有片面解釋的偏差，甚至保羅所發的偉論，也是一個例子。

【註一】：彼前五13，約二18，19；革利免一書五6；伊格那丟達羅馬書，四3；愛任紐，駁異端(Against Heresies）第三部第一章第一節；羅馬之賈流士（Caius of Rome）見優西比烏，教會史（Church History）第二部第廿五章第五至七節。

【註二】：塔西圖（Tacitus），年鑑（Annals）第十五部第四十四章；參艾雅，（Ayer），古教會史資料彙編（A Source-Book for Ancient Church History）第六頁。

【註三】：林前一26—28。

【註四】：徒一六14。

【註五】：革利免一書一章；啓二10，13；七13，14。

【註六】：雅一25；二14—26。

第七段　關乎耶穌的解釋

在傳揚基督教的運動中，有一個無可避免而關係極其重大，也是教會在每個時代中所必需考慮的問題，即：對於基督教的創建者，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；不過其中所含屬靈的意義，遠超過一般對彌賽亞所懷的盼望。祂已經離開了世界，但過不多時祂還要來。【註一】祂現在高居榮耀之中，然而對於祂在世爲人的生活，如何解釋呢？因爲從人看來，祂在世爲人實無「榮耀」可言。按初期門徒的解釋；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，老是縈迴在初期猶太信徒的思想中，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」或作「孩子」（παῖς θεοῦ）【註四】。基督得榮耀，是自復活起始。祂現在「已被高舉在上帝的右邊」。【註五】原始的基督教思想堅持着上帝的僕人先受苦而後被高舉這種觀念，彼得前書就是這種見解，雖說其中也攙雜了不少保羅的思想（見該書三18——22）。革利免在羅馬修書給哥林多人（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，顯然有一種分別了：從前門徒專以基督在世爲人的生活去認識祂，現在則用祂在榮耀中所賜下來的恩賜去認識祂；從前他們是按着肉體認識祂，現在他們按着屬靈意義去認識祂【註七】——就是歷史的耶穌與信仰的基督有所分別。至少在表面上研究起來，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，受人類所受的空間與時間的限制。但信仰中的基督是一切基督僕人之主，藉着聖靈，同時向各地方的基督徒顯現，無所不在，無所不知。保羅以爲基督教的標識，在乎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】保羅用極其嚴肅的話證明他使徒的職份不是出於人，乃是出於上帝和基督，他將上帝和基督相提並論。【註一〇】顯然在人心信仰經驗中，基督所有的這些屬性和能力，都很像是上帝所有的。既然如此，基督與上帝的關係應當如何？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，因爲他們的思想，不如保羅的思想複雜，也不曾受過高深的教育和訓練。

保羅熟悉希伯來人的神學，也了解那「太初創造萬物之先」即有的屬神的「智慧」，【註一一】他也明白一些斯多亞主義，他知道那貫徹萬有中的理解力，即洛各思，從許多方面說來，是與希伯來人所講的智慧相類似的。他知道以賽亞書中受苦僕人的概念。所以，就保羅言，把那高舉的基督看爲就是上帝的智慧——洛各思——不但是容易的事，也是自然的事；而且那種智慧——洛各思——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

爲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，也像斯多亞思想中所講的洛各思一樣，他是創造的代理者，「萬有都是藉着他造的，又是爲他造的」。【註一五】雖說保羅或從未直稱基督爲上帝，【註一六】但按他所講，基督在品格上與上帝同一。基督是「無罪的」；【註一七】基督是上帝的愛的完全表現，大於世人任何的愛，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，卻以祂爲人的地位是特出的，把祂列與上帝同等。

如果在保羅的信仰中，基督是先在的，而且現今還在榮耀中，那末，歷史的耶穌（即在世爲人的耶穌）將如何解釋呢？基督是那受苦的僕人。【註一九】正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，又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，看作一種卑微的生活。那生活實在是有意義的。「上帝在基督裏叫世人與自己和好」。【註二〇】然而「因從死裏復活以大能顯明是上帝的兒子」，【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，受死，又從死而復活。

但在保羅去世之後，不到二十年，一種不同的解釋相繼而起，也許是代表一派獨立的思想，這就是馬可福音。這福音的作者，對於保羅所講基督的先在觀念，全無所聞。在他看來，上帝在基督

受洗時收其爲兒子。【註二二】這福音所要說明的，就是基督自此以後，終其一生在世爲人，無在不顯出祂是上帝的兒子。基督在世爲人眞是過着一種卑微的生活，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，不待復活之後纔證實。在祂受洗的時候，那天上來的聲音即已宣布祂爲上帝的兒子。在初次出來傳道時，那被污鬼附着的人便稱爲「上帝的聖者」。（一24）那些附着人的污鬼也稱祂爲「上帝的兒子」。（三12）祂在彼得、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）照這福音的解釋，基督在世之所以不爲世人承認爲上帝的兒子，祇是因爲祂自己不讓污鬼及其門徒把這件事告訴人（例如：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的人滿意。因爲他沒有確實把道成肉身的道理解明。對於耶穌爲上帝兒子的解釋，他的思想過於膚淺。既然在基督一生的一部分時期中，表明了祂是上帝的兒子，爲什麼不說在祂全部生活中，祂都是上帝的兒子呢？這個思想激動了馬太和路加兩本福音的作者。他們也有些像馬可，因爲他們並未探討保羅的『基督先在』的教義——他們並未循保羅所走神學和哲學的路線。但是他們說明了基督自成胎之始，即是上帝的兒子，祂的降生大不同於凡人。他們也像馬可一樣，以爲基督一生不完全表現卑微，也表現尊榮與富有權柄。

但就那些深受保羅思想影響的人說來，連以上這樣的解說也難感覺滿意。於是約在九五至一一

○年之間，大約在以弗所地方，出來一本第四福音；這福音頗受當時人的歡迎，不但因爲它對於基督的意義富有靈性的解說，也因爲它把當時各種流行的基督論，冶成一爐。在這本標着約翰之名的福音書中，凡保羅所講的先在思想以及基督的創造活動，都應有盡有。基督就是洛各思，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那樣記着從童女降生的事，但道成肉身的意思已確實說明，不過未加詳細的解釋罷了。「道成了肉身，住在我們中間」。（一14）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「顯出祂的榮耀」。（二11，參一14）祂對那撒瑪利亞的婦人說，他就是彌賽亞。（四26）而且人以爲祂把自己當作上帝平等。（五18）祂也沒有忘記那先在的榮耀。（一七5）祂一生常是興高采烈的，負起上帝差祂來世的那崇高使命。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】被釘十字架的時候，也不見有這哀痛的聲音：「我的上帝，爲什麽離棄我？」【註二四】反而說了：「成了」！【註二五】好像大事已完成那預定計劃似的。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，普遍地尊基督爲主，而這種基督論，適與這種輿情脗合。它也能把各種已有基督論中的最寶貴的部份聯合攏來。雖說對此表示異議的見解也難盡免，可是這種思想，已經形成了後來教會中之正統教理了。

除了約翰派這種基督論以外，我們還能找着別種基督論的痕跡，其內容較爲天眞樸素，但並不如此深奧。例如極端猶太化的基督教，即第二世紀中所謂之伊便尼（Ebionites）派所代表的。雖說他們的思想內容，現在難於窺其全貌，但我們知道，他們以耶穌爲約瑟與馬利亞的兒子，因爲祂完全遵守了猶太教的律法，於是上帝揀選祂爲彌賽亞。耶穌把律法改善擴充了；祂還要降臨此世，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（Hermas of Rome），此人所努力的，乃要將保羅所講的：「那創造萬有又聖潔先在的聖靈」，【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】因此，上帝便獎賞了這個『肉體』，就是耶穌，揀選祂「與聖靈作伴侶」。這種獎賞，不但耶穌可得；祂不過是得着這種獎賞的先驅。「因爲所有清潔無疵，有聖靈居住在內的肉體，都要得着獎賞」。【註二八】從一方面說，這自然就是一種嗣子論。未曾受過哲學訓練的頭腦，要想將歷史的耶穌與信仰的基督併爲一談，是不大容易的事。就算那些哲學解說，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；這種主義在第二世紀中興起，而且傳播甚廣。

約翰福音，對於基督論的發展固有關係；而其影響於救恩的解說也是非常重大。與這福音書類似的爲約翰書信。這一類的著述大約產生於以弗所一帶地域，即保羅工作很久之區。所以它的立場

類似保羅，卻趨於加重神祕色彩的發展。這種神祕思想，是以基督的生活和思想以及與祂聯合爲中心。這種思想出自保羅，但其解說方式卻與保羅異樣。在約翰著述中，以「生命」二字爲主旨。凡在信仰中，認識基督的，就有生命：「認識你獨一的眞神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生」。【註二九】根據那作者來看，世人簡單地可分作二類：「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】但作者之所謂生命，並非生存。在他看來，生命就是純潔快樂永遠不朽的生命。「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體，這種聯合祇有藉着虔領聖禮纔得實現。像這樣一類的觀念，不能不令人聯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」基督的聖體和血。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】晚餐已成爲一種神祕聖禮，人必需領受聖禮，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。同屬這一派的，有一位同時代的神學家，雖說他同樣有熱情毅力，但對於這些問題，靈性的理解遠不如約翰之深。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（Ignatius）。約當一一〇至一一七年之間，當他雅努

（Trajan）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：其中六函是給以弗所、馬內夏（Magnesia）、他拉勒（Tralles）、羅馬、非拉鐵非、與士每拿各教會，另外一函係個人通訊，乃達與士每拿主教坡旅甲（Polycarp）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，要各屬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，這一點在下文中將要論及。伊氏書翰也與約翰著述一樣，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，向羅馬教會問安。然而並沒有將基督完全看爲與父上帝同一。「按着肉體說，他眞是屬乎大衛的後裔；但就屬神的意志與能力言，他是上帝的兒子」。【註三五】伊氏也說，人得生命必須與基督聯合：「在基督耶穌以外的人，便沒有眞正的生命」。【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。他說：『那擘開的餅是長生不老之藥，我們喫了就可永遠不死。且得與耶穌基督同生共壽，永世無盡』。【註三七】上帝藉着人身顯現於世，爲要啓示出一種新的人類，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朽的生命。【註三八】

依約翰與伊格那丟的著述來看，得救即得生命，即是將有罪有死的生命，變成爲永遠快樂不死

的生命。這種思想源出於保羅的教訓。這種思想是由敍利亞與小亞細亞學派的介紹，在當時用希臘語文的教會中，作成了得救的概念。這種思想必需注重基督的位格及道成肉身。從拉丁教會方面說，所謂得救在乎與上帝發生正當的關係，罪得赦免。這一層思想且待以後論及。這在保羅思想中也是有的。這方面的思想，必需注重上帝的恩典、基督的死、與贖罪。這兩方面的概念，並非互相排斥；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，所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】：羅利免一書十六章。
【註七】：羅一3，4。
【註八】：林前一2。

【註九】：林後一二8，9。

【註一〇】：加一1。

【註一一】：箴八22，23。

【註一二】：林前二10，11。

【註一三】：林前一24。

【註一四】：西二9。

【註一五】：西一16。

【註一六】：羅九5，之譯文雖表明這個意思，但因種種緣故，有人不承認這一節是保羅原意。

【註一七】：林後五21。（見中文聖經下註小字。譯者）

【註一八】：羅八39，五7，8；加二20。

【註一九】：腓二6—11。

【註二〇】：林後五19：

【註二一】：羅一4。

【註二二】：可一9—11。

【註二三】：約一八1—11；比較可一四32—42。

【註二四】：可一五34。

【註二五】：約一九30。

【註二六】：類似集（Similitudes）五6。

【註二七】：同上。

【註二八】：同上。

【註二九】：約一七3；參三16，36，六47，一〇27，28等處。

【註三〇】：約壹五12；比較約三36。

【註三一】：約壹三2。

【註三二】：林前一〇16，一一24，26，

【註三三】：約六53。

【註三四】：伊氏達以弗所書一章。

【註三五】：伊氏達士每拿書一章。

【註三六】：伊氏達他拉勒書九章。

【註三七】：伊氏達以弗所書二十章。

【註三八】：伊氏達以弗所書十九，二十章。

第八段　第二世紀外邦的基督教

到了主後約一〇〇年時，基督教已在小亞細亞、敍利亞、馬其頓、希臘，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，以小亞細亞最爲發達。早在一一一至一一三年時，庇推尼（Bithynia）的巡撫皮里紐（Pliny）曾上奏皇帝他雅努說明基督教之興起，有損於地方固有的祭祀。【註一】當時基督教富於宣教精神，不斷進展。但當時普通所謂基督教，其思想比較簡單，對於保羅的高深神學以及約翰派的文獻，不但不能闡揚標榜，即求領悟了解亦有所不能。雖說對於基督倍效忠誠，但看祂不過是一位引人眞正認識上帝的導師，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』（Apostolic Fathers）就是代表這種思想，其中以伊格那丟爲例外，他的思想上面已經交代過。

這些作者之所以稱爲「使徒後期教父」，因爲人都久已相信他們是使徒們的門弟子，但這種觀念是錯誤的。其中包括：羅馬的革利免（Clement of Rome，約九三——九七）；安提阿的伊格那丟（約一一〇——一一七）；士每拿的坡旅甲（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(Second Clement)書翰者(約一六〇——一七〇)。此外還有十二使徒遺訓（Teaching of the Twelve Apostles，約一三〇——一六〇，但就其內容狀況而論，是屬初期的）還有一本達丟格乃妥書（Epistle to Diognetus）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眞正的以色列人。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，主要的並不是世上的基督徒集合而成的團體，乃是天上的國度，由天下降於世，集合分散於天下各處的基督教社團，聯成一體。【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，必先相信基督眞理，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、禱告，【註八】一類爲全體會餐，與晚餐聖禮一併舉行。但至游斯丁（Justin Martyr）在羅馬寫辯護文（Apology）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】領受聖餐的時候要獻捐，作賙濟貧困之用。【註一〇】第一世紀尚未完，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，拘守條文律法。每逢禮拜三與禮拜五爲禁食日期，稱爲『崗

位』（Station），以便爲基督精兵守候之用。【註一二】主禱文每日要照例誦讀三次。【註一三】「禁食比禱告好，但施捨比兩樣都好」。【註一四】再婚是不受人尊敬的。【註一五】單是悔改不足以取得罪過的赦免，還須要有補贖。【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，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基督徒弟兄，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】當有的上流階級，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】

由異教轉信基督教的人，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】因此，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】他們相信人人將來都要肉身復活，也有一個最後的審判。【註二五】

【註一】：書信集一〇96，艾雅（Ayer）古教會史資料彙編（A Source Book for Ancient Church History）

第二十頁。

【註二】：革利免一書六十一章；黑馬，類似集一章。

【註三】：黑馬，異象集（Visions）二4；革利免二書十四章。

【註四】：十二使徒遺訓九章。

【註五】：黑馬，異象集三3。

【註六】：游斯丁，辯護文第六十一章；艾雅，第三十三頁。

【註七】：游斯丁，辯護文第六十七章；艾雅，第三十五頁。

【註八】：游斯丁，辯護文第六十七章，見皮里紐，書信集一〇96；艾雅，第二十一，三十五頁。

【註九】：辯護文六十五，六十七兩章；參艾雅第卅三至卅五頁。

【註一〇】：游斯丁辯護文第六十七章。

【註一一】：革利免一書五十九至六十一章，又見十二使徒遺訓九，一〇；艾雅，三十八，三十九頁。

【註一二】：十二使徒遺訓八章；黑馬，類似集五1；參艾雅，卅八頁。

【註一三】：十二使徒遺訓八章；參艾雅卅八頁。

【註一四】：革利免二書，十六章。

【註一五】：黑馬訓示集（Mandates）四4。

【註一六】：黑馬類似集七章。

【註一七】：黑馬類似集五2，3；參艾雅，四十八頁。
【註一八】：革利免一書，五五章。
【註一九】：黑馬類似集二章。
【註二〇】：伊格那丟致坡旅甲函，四章。
【註二一】：黑馬類似集九20。
【註二二】：游斯丁辯護文五章。
【註二三】：游斯丁辯護文六十十二章。
【註二四】：游斯丁對話（Dialogue）八十五章
【註二五】：革利免二書，九，十六兩章。

第九段　基督教的組織

在教會歷史上沒有一個問題比聖職之起源及發展更難於探討研究，因爲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，各地教會並非共有一致的制度。但到了第二世紀中葉，似乎各地教會均有類似的組織。猶太的基督徒教會是如何組織的，上面已經說過一點。【註一】這一段要述說外邦教會的組織。

嚴格的說，最初的外邦教會，並無所謂聖職。保羅致加拉太、哥林多以及羅馬教會的書信，均未提及聖職。假如當時果有這些職分，那末，在哥林多前後書中，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有職位。帖前五12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，各爲教會服務。【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，而且這種恩賜的靈感，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爲恩賜。【註五】使徒的事工，主要是建立教會，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】保羅對於他自己所建立的教會，無疑的，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，與普通事業之督察管理，究難有所區別。

然而初期教會，對於這種聖靈的恩賜，絕對信任，這種信任難免爲人所誤用。十二使徒遺訓告訴我們；過不多時，教會中便有意圖欺騙的人起來，自詡爲受靈感，藉以愚弄教會。因爲眞僞難分，不得不製定一種考驗的方法。在遺訓和黑馬【註九】的著述中，則以人的品格爲此種考驗的試金石。

在約壹四1——4中，則用正統的教言爲標準。教會中繼續着有先知，爲時很久，直至黑馬時代（一〇〇——一四〇），羅馬教會中仍有先知。像孟他努（Montanus）一派爲教會所定爲傳講異端的先知，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」（πρεσβύτεροι）來，在臨別贈言之中，勸誡他們說：「聖靈立你們作全羣的監督，你們就當爲自己謹愼，也爲全羣謹愼，牧養上帝的教會……」。【註一〇】此處所用的監督二字爲ἐπίσκοποι(Episcopal, Bishop)，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。立他們爲監督的乃是聖靈。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。在保羅晚年所寫的書信中，有一處提及腓立比教會的『監督與執事』（腓一1）。縱然可說這不過是提及當時教會事務之施行——有人監察，有人辦理——而這種較之哥林多的書信已有進步的情形，顯然可見。恩賜依然是直接由聖靈而來，但那些受恩賜的人，已經開始在教會中佔一席長久的職位。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。以前在教會中負領導崇拜維持秩序之責者，顯然是先知教師們，既沒有了這些人，一定是產生這些職位的一種原因。十二使徒遺訓吩咐道：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）在腓立比書和以弗所書及遺訓中，提及這些「監督」都是用複數。羅馬的革利免在九三至九七年間的書信，提及羅馬與哥林多教會的監督也用複數。【註一一】革利免也講及哥林多教會如何反抗他們所『選立的長老』（54）；又講及「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，寫信給腓立比的教會，僅提及長老與執事的職務。黑馬在一〇〇至一四〇年間的書信，似乎說及在當時羅馬教會中有這種組織的職分。他說當時「眞正主持教會的是長老」（elder, presbyter）。【註一二】而他所講及的職務，卻僅屬於「執事」與「監督」。【註一三】

按古代作者的解釋，例如耶柔米（Jerome），以爲這種組織的職分，監督和長老，原爲一人所有，這兩名稱是可以交替應用的。近代學者亦大多抱這種見解，這大約可作爲結論。但依哈特赤（Edwin Hatch）的見解，所謂長老即教會中年齒較長的兄弟，相與共事的監督，也是由他們當中抽選出來的。這種見解後來又爲哈那克（Harnack）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，既指一種特別的職分，也指一般年齒較長的人。所以把這名詞用在一篇文字中，要知道它是否特有所指，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、希臘、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】或者至少他們是「得了全教會的同意」。【註一五】

但與以上所述及的著述同時的，又有一類著作講及一些地方教會，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多少保羅思想成分，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。這些書信是寫給小亞細亞和革利底島一帶地方教會的，這也是很有意思的一點，因爲從別種著作中看來，小亞細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，一定是因爲當時在羅馬尚無大權獨攬的監督。照伊格那丟看來，由監督專權可以集中教會的力量於一點，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）正如耶穌基督順服父上帝，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。但伊格那丟並不以爲這是一種新的制度；雖說教會對於監督的服從並不如他所想望的，他還是以爲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，爲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（ἐπίσκοποι）。在中國各宗派教會中，有的用「會督」一名詞——如衛理公會，有的保持「監督」一名詞——如信義會，惟以『主教』二字在普通文字中較爲通順，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，不出領導崇拜，監察經濟以便賙濟窮困，舉辦慈善事工。也許這種推想是對的，特別是領導崇拜，必爲其中原因之一。並且十二使徒遺訓論及設立先知，地方教會以十輸其一來支持，這是很重要。【註二〇】無論如何，用幾個權位平等的人組成一個委員會來管理，不能維持久遠，小的地方教會又不能供養一個以上的聖職人員，所以必得有一人居首領地位。

對於主教獨裁制這問題，還有一點極關重要的。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。【註二一】他這種見地大概是由於誤解了保羅在林前十六章十五，十六節的話，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，伊格那丟雖然極力主張主教獨裁，藉以團結教會，但他並不知有所謂使徒統緒。把這兩個原則合併攏來，造成一位使徒統緒下的獨裁主教，於是這主教制的尊嚴和權勢便蒸蒸日上了。這種現象，在二世紀中葉已頗有可觀。到了一六〇年的光景，各處教會均普遍有獨裁主教。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强了。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强統治。

【註一】：見前第四段。

【註二】：林前一六15，16。

【註三】：林前一二4—11，28—30，一四26—36。

【註四】：林前一二28。

【註五】：加一1，11—16；林前一四18。

【註六】：十二使徒遺訓十一章；參艾雅四十頁。

【註七】：例如提摩太，見林前四17，十六10。

【註八】：十二使徒遺訓十一章；參艾雅，四十頁。

【註九】：訓示集，十一章。

【註一〇】：徒二〇17—29。

【註一一】：革利免一書四十二、四十四兩章。

【註一二】：異象集二4。

【註一三】：類似集九26，27。

【註一四】：十二使徒遺訓十五章；參艾雅，四十一頁。

【註一五】：革利免一書四十四章；參艾雅三十七頁。

【註一六】：伊氏達羅馬書二章。

【註一七】：士每拿書八章。

【註一八】：參非拉鐵非書七章，此處伊氏說他勸戒教會「不得主教許可，無論何事都不可作」。這話，是由於聖靈的靈感，不是因爲聽到教會中有分裂。

【註一九】：徒二〇17—25。

【註二〇】：十二使徒遺訓十三章。

【註二一】：革利免一書，四十二至四十四章；參艾雅卅六，卅七頁。

第十段　基督教與羅馬政府的關係

羅馬當局起初以爲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，不但是因爲他們信基督教，也是因爲有人控告他們放火——當時基督徒不受社會歡迎，極易引起民衆猜忌。到了彼得前書寫作時期（約九〇），凡作基督徒的都有遭遇刑戮之可能(四16)，作基督徒便是犯法，這樣的事至少在九〇年以後是普遍流行的。照庇推尼省長皮里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爲非法行爲。既爲非法行爲，所以他雅努以爲所批示的，尙屬從寬辦理。因爲他的示諭上說，政府不要四處搜查拿辦作基督徒的人，即在被判罪後，如果他們寧願向國神獻祭，還可就地開釋。祇有那些頑梗不肯獻祭的，才可定罪。【註二】但從忠心作基督徒的立場看來，這種示諭祇能着逼基督徒走上殉道的路。他雅努之後，哈德良（一一七——一三八）和安多尼努庇烏（Antonius Pius 一三八—一六一）都採這種政策，惟不准聚衆誣陷。到了馬可奧熱流（Marcus Aurelius）在位之時（一六一——一八〇）加緊實施反對異教之法律（一七六），於是又開始一個嚴厲逼迫教會時期，直到軻模督（Commodus）登位之後，對基督教大致抱容讓態度。信奉基督教既爲非法行爲，又隨時有被處以極刑可能，所以作基督徒的人時在恐懼憂危之中；但在這一時期中爲道殉難的人實際的數目反不如第三和第四世紀那樣多。普遍的逼迫，要到二五〇年之後才發生。

在這時期中，基督徒被控的罪名乃是無神主義與無政府主義。【註三】因爲他們排斥固有神

道，所以被目爲無神主義者；又因他們拒不參加皇帝崇拜，所以好像是叛國的人。【註四】他們的行爲，也與當時社會中普通的風俗習尙格格不入，於是社會中人以爲他們是大逆不道，行動乖謬。因爲誤解了他們所講基督在聖餐中臨格的教理，於是斷定他們有食人肉的罪；又因爲深夜祕密舉行聖餐禮，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(Lyons)與維也內(Vienne)地方發生猛烈逼迫教會的事，也是因爲有人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宣誓的忠誠，而且按照當時社會的道德標準評判，他們行事爲人總是很高潔的。

【註一】：徒一八14—16。

【註二】：皮里紐書信集一〇97；參艾雅二十二頁。

【註三】：游斯丁辯護文五，六，十一，十二等章。

【註四】：坡旅甲之殉道（Mortyrdom of Polycarp）三，8—10。

【註五】：游斯丁對話，第十章。

【註六】：優西比烏教會史第五部第一章。

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（Apologist）。由他們的遺著看來，當時基督教在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，最初一位要算夸達徒（Quadratus）。他大概是雅典人。約當一二五年，他寫了一篇爲基督徒辯護的文章，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（Aristides），約當一四〇年，也寫了一篇同樣的辯護文，上呈於安多尼努庇烏。在這一類辯護文中，以游斯丁所寫的一篇最負盛名。他大約是一五三年在羅馬寫成。游斯丁弟子他提安（Tatian）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（Melito），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（Athenagoras），雖說他所寫的辯護文流傳至今，但關乎他個人的事跡卻鮮有知者。他著作的年代約當一七七年。還有一篇稱爲達丟格乃妥書信（Epistle to Diognetus）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，因爲他們護道的熱忱，很能堅固基督的信心。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，也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（Justin, the Martyr），我們很可以拿他當作這全部運動的代表人物。

游斯丁雖生於撒瑪利亞古城示劍，他的先世卻是外邦人。因爲他英勇爲道作證，約當一六五年，在羅馬市長汝斯堤古（Rusticus）手下爲道捐軀，是以史家稱他爲殉道者（Martyr）。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，對於這樁事跡，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，而畢達哥拉斯主義，而柏拉圖主義，無不有所涉獵。當其研究柏拉圖主義時，他注意到希伯來先知們，認爲『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，又傳揚上帝的兒子基督』。游斯丁研究古先知著作，對於他們所講的眞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，在我心靈中燃燒着……祇有這種哲學我認爲是安全的，是有益的」。這寥寥數語，即可以表明游斯丁宗教經驗的性質。他的經驗不像保羅，不是一種與復活主所發生的神祕交往，不是罪得赦免的感覺；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。即在歸正之後，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尼努庇烏及其諸嗣子而寫，說明基督教不當遭受政府反對及教外人士之批評。不久，大約在他訪問以弗所的時候，他又寫了一篇對話文，題爲與特立弗對話（Dialogue With Trypho）。此文亦抱爲基督教辯護的立場，對付由猶太人而來的攻擊。待至二次遷居於羅馬時，即於該處爲道殉難。

游斯丁的辯護文（常稱辯護文二篇，惟第二篇僅是附錄）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，確實證明之後方可定案，不可祇因他們是基督徒，而不加究詰犯罪之眞情實據。人說基督徒是無神派，祇因爲他們以普通的神道爲不足崇拜，不是因他們不拜眞神上帝。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眞理，又將基督教聖禮和崇拜略加解明。

基督教乃一切哲學中最正確的一種，這是游斯丁的中心信念。爲什麼呢？因爲傳講基督教的不但是舊約的先知，也是上帝的洛各思。這洛各思是『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，把這些上帝的道看爲是隨時隨地在工作着的。上帝的道教導希臘人，他引蘇格拉底和赫拉頡利圖來證明。上帝的道也教導『化外人』，像亞伯拉罕即爲一例。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，對上帝的知識，道德問題，永生的盼望，以及來世的賞罰加以闡釋。正如一般不明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（洛各思）這道雖在父上帝之下，卻是祂的兒子，祂的代表，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，耶穌不過是道成肉身一個最大的事例，藉以將上帝的思想最圓滿地顯露出來。他也講及基督「用他的血洗淨相信祂的人」：【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，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邃的宗教性，連伊格那丟的靈性造詣，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哲學連成了一氣，由此造成了「科學的神學」開端。還有，游斯丁及其他護教士的目的

是爲基督教答辯，要求能和其他宗教的哲學同受寬容，故他們致力說明基督教與外邦思想的精華有類似之處，我們不必推想這些護教著作代表他們的全部信仰。

【註一】：對話，二至八章。

【註二】：見辯護文十二章。

【註三】：見辯護文四十六章；參艾雅七十二頁。

【註四】：見辯護文三十二章。

第二期　諾斯底危機至康士坦丁

第一段　諾斯底主義
第二段　馬吉安
第三段　孟他努主義
第四段　大公教會
第五段　羅馬之逐漸得勢
第六段　愛任紐
第七段　特土良與居普良
第八段　西方教會在洛各思基督論上所獲勝利
第九段　亞力山太學派
第十段　自一八〇年至二六〇年之教會與國家
第十一段　教會組織的發展
第十二段　公共崇拜與教會節期

第十三段　洗禮
第十四段　聖餐
第十五段　赦罪
第十六段　教會組合與高級低級的道德生活
第十七段　休養生息時期——二六〇——三〇三年
第十八段　對抗的宗教勢力
第十九段　最後的掙扎

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，一定很有幾種基督論的概念，在小亞細亞一帶地方流行甚廣，因新約中較晚出的各卷以及至少有一位使徒時期的教父，均堅强的反抗這些概念。這些概念否認基督的人性，也不承認基督實在死了。基督沒有成爲『人身』，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諾斯底派的推理，而且是由於初期教會想對歷史的耶穌與信仰的基督二者間似乎矛盾之點，加以解釋。若將耶穌在世爲人的卑賤，比起祂未降世之前，以及升天以後的榮耀，要將兩下調和，有人認爲最簡單的方法就是直接了當的否認基督在世爲人之眞實性。基督誠然降世作過人，祂也教訓了他的門徒們；但終其一生，祂都是天上的靈體，並非血肉凡軀。

正確說起來，諾斯底主義的影响頗爲廣大。一三五年至一六〇年間，可算是它勢力擴展到登峯造極時期，至於它的影响所及，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，自使徒保羅爲基督徒自由，脫離律法的綑綁而奮鬥之後，這要算教會所遇的最大一次危機。當初教會組織尚不健全，教理尚無固定形式，在這種情形之下，它易於傳播，增加教會的危險。教會固然勝利的渡過了這種危機，但也發展了一種堅强的組織與清楚說明的信經，這和原始教會那種自發性與恩賜的性質大相逕庭。

諾斯底主義【註二】自命爲根據知識（γνῶσις），〔原有知識之意，(Gnosticism)一字，即由此字而來，中文之諾斯底，即譯此字之音。——譯者〕，但非普通之所謂知識。它之所謂知識，乃一種神祕超自然的智慧，崇奉該主義之人，藉着這種智慧，可以眞正了解宇宙，可以由這物質的邪惡世界被拯救出來。它也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。它表現或爲神祕的，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。在埃及的希耳米神（Hermes）的文學中，也有諾斯底主義。諾斯底主義也有幽靈的思想，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，所謂神體即靈界，而這種靈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邪惡的，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比；一種是波斯教的二元論——拿後者解釋前者，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邪惡的，乃囚禁人生之監獄。既然物質世界是邪惡的，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』（Demiurge）。人要得救，除非脫離這有形世界的束縛，以及一切管轄這世界的空中游靈；知識就是救人脫離這種束縛的工具，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眞體交通。

諾斯底主義既有濃厚的混合色彩，所以它也利用基督教中許多思想。它特別採用了基督，以充實它高級的得救知識。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領受，得以回到那良善的上帝世界中去。物質的世界既是邪惡的，基督便不能眞正成爲人身。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，並非實事；二、基督暫時寄居在耶穌肉體內；三、那由童女所生的並非物質實體。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，並非基督徒誰都有得救的『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】他想基督爲一個出於天的人；【註六】這些觀念都爲諾斯底派所利用。所以他們時時稱保羅爲最大的使徒。

諾斯底主義的支派很多，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，幽禁在這黑暗邪惡的有形世界中。後期的諾斯底主義又以爲這些降落下來的成分，是許多『愛安』（一元Aeon）中最低的一種，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，爲要拯救墮落了的這部分。於是基督降世，帶來那眞正的『知識』。那些能接受基督教訓的人，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（Valentinus）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』。

根據基督教的遺傳，創設基督教諾斯底主義者，乃行邪術的西門（Simon Magus），【註七】但這個人究竟與這主義有何關係，殊難稽考。所可確實指定的領袖爲：安提阿的撒土尼羅（Saturnilus），他宣傳此種主義在一五〇年之前；巴西理得（Basilides）約於一三〇年在亞力山太設教；但最著名的要算瓦倫提努，（約一三五至一六五年），在羅馬宣傳此種主義頗力，他也是當時最有

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邪劣的神靈所作的事。它所講的基督，沒有實在降生爲人，沒有實在的死和復活。它所講的得救，只與少數能受靈感的人有份。而且代表諾斯底主義的人是二世紀教會中思想最敏銳的人，所以它的危險性也大。當時是個思想混合的時代；從一方面看來，諾斯底主義不過是希利尼與東方哲學的思想，與原始基督教所信的道攙合融和而成的一種混合物，而這混合趨勢是在當時一切基督教思想中醞釀着的，不過程度或多或少不同而已。

【註一】：約壹一1—3，二22，四2，3，伊格那丟達他拉勒書九至十一章；達士每拿書一至六章。

【註二】：關於諾斯底主義可參艾雅，七十六至一〇二頁。在車諾皮斯克安（Chenoboskion）所發現的已次第出版，吾人對此運動之認識將可大增。

【註三】：林前二6。

【註四】：羅八22—25，林前一五50。

【註五】：西二15；弗六12。

【註六】：林前十五47。

【註七】：徒八9—24；愛任紐反異端第一部第廿三章；參尼西亞前期教父選集。（即基督教歷代名著集成第一部第二卷）二十頁。

第二段　馬吉安

因爲馬吉安（Marcion）是第一個教會改革家，所以人對他的生平特感興趣。【註一】他生在小亞細亞的西哪坡（Sinope）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，慷慨解囊，捐獻萬元巨款。入教不久，他爲罪惡及苦難問題所纏擾，乃提出一種尖銳的二元論，即世界之神與耶穌所啓示的慈愛上帝是相對立的。他因受羅馬的克爾多（Cerdo）所講諾斯底派理論所影響，而修正其立場，認爲舊約所講那創造者上帝並非是全然邪惡，不過是輭弱而已。他極力反對各種形式的律法主義與猶太教。在他看來，只有保羅眞正瞭解福音，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界，將人從未認識的那位善良慈悲的上帝表明出來了。舊約的上帝雖反對他，但這位善良的上帝，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，因爲他仇視這位代表『善良的上帝』的基督。因此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憐憫的福音，藉着基督才認識

上帝。講到基督徒生活，馬吉安是遵照諾斯底派的觀念，既然物質世界是邪惡，故應禁慾。吃肉以及性交只使人落入那創造者上帝之手。

馬吉安努力宣傳他的主張，期使當時羅馬的教會回到他所認爲是基督和保羅的福音中去，但結果反使他自己在一四四年被教會革除。他被開除了教籍後，便糾集同志另立教會。爲求適合他們自己的主張起見，他編輯了一部正典，包括保羅的十封書信（會牧書信除外）和路加福音，不過在這些書中，凡有說到舊約的上帝爲基督的父，或與祂發生任何關係的地方，均被刪除。根據我們現在所知道的，人想把新約各卷編成一種全體公認的正典，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。馬吉安運動也如同諾斯底派的臆測理論一樣，足以搖動基督教的基礎，使它脫離歷史的背景。因爲他否認道成肉體的實在性，他又拒斥舊約及舊約的上帝。這種運動假反抗律法主義之名以相號召，更足以取信於人，因爲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。他所創設的教會甚爲普遍，尤以東方各地爲多，而且歷代相傳，至第五世紀依然存在。但他自己後半生的事蹟則全無可考。

【註一】：參艾雅一百零二至零五頁。

第三段　孟他努主義

孟他努主義（Montanism）不像諾斯底主義，因爲他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，那早期以爲基督快要復臨的盼望已經暗淡了；使徒時代的教會所常意識到的聖靈感動，是當時教會的特點；但到了第二世紀，這種意識也大都消失。由於不大感覺聖靈在人心裏工作，因而把注重點轉移到聖靈啓示的一方面。舊約中的先知預言均出自聖靈的感動。【註一】聖靈也感動了新約各卷的作者。【註二】時至二世紀初葉，基督教思想即已將聖靈與基督分開，把聖靈看爲像基督一樣，是與上帝平等。這種思想見之於施洗時所用的三位一體的信條公式。【註三】在較早的時期，施洗只奉基督的名。【註四】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。【註五】約翰福音記載基督應許門徒聖靈降臨有話說：『我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來眞理的聖靈；他來了，就要爲我作見證。』（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，聖靈將來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，又相信世界末日爲期已近，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，孟他努主義即爲針對這種思想的反動。孟他努運動，即因一人名叫孟他努（Montanus）者得名。孟氏原籍阿爾大堡（Ardabau），與小亞細亞有名之地弗呂家相近——有一種久已名震當時的狂熱派宗教發源於此。【註六】據耶柔米的記載，相傳當孟他努尚未悔改信道之前，他曾作過區伯利（Cybele）女神的祭司。約當一五六年，孟他努宣布他自己受了聖靈大大的感動，完全爲聖靈所用，把上帝的啓示宣講出來。孟他努說，因着這種新的啓示，基督的應許應驗了，聖靈的統治時期開始了。不久又有兩位先知：一名百斯卡（Prisca）一名馬克西米拉（Maximilla），與他合作。他們都以作爲聖靈的舌人自居，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。爲準備等候那將要完成的事，信徒當竭誠苦修，禁慾；如守獨身、禁食、茹素等類。因爲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，而且許多人以爲這種行爲是孟他努主義最能動人之處。

這運動進展頗速，响應的人甚多。小亞細亞的主教們感覺他們的威權因此受到威脅，於一六〇年後，曾召開一次或多次議會，譴責孟他努主義。這是教會歷史上最早召開的議會。但這種運動的進展一時難於制止。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。在她死後，這運動依然進展如故。一七〇年之後不久，便傳到了羅馬，以後許多年間羅馬教會受其騷擾。約當二〇〇年，在加大果（Carthage）城有特土良（Tertullian）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。雖說在當時的主要教會中，這一派漸趨衰微，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，特土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】：例如：革利免一書八，十三，十六等章；游斯丁辯護文十三章。

【註二】：革利免一書四十七章。

【註三】：太二八19。

【註四】：徒二38。

【註五】：例如：革利免一書四十六，五十八章；伊格那丟達以弗所書9。

【註六】：參艾雅一百零六至零九頁。

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多。教會的大部份仍效忠於歷史的基督教。約在一七〇年後，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，無非如柏拉圖之用法，表示普世的意思，並無專門術語意味。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）。但自是以後，這名詞漸漸被用作專門術語的形容詞，爲『正統』的同義字，於是那統一團結的教會，經過了諾斯底與孟他努二種危機之後，通常稱爲『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形成。在這時期以前，相對自主的各教會，至此結合而成一體。主教的權勢加强了，新約正典決定了。信經寫成了。那從前散漫無統制的基督教，現在變成了一個密切組成的結合體，有了正式公認的領袖，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，說：「約在五〇年，凡領受了洗禮和聖靈，且認耶穌爲主的，即屬乎教會；約在一八〇年，凡屬乎教會的人必須承認信經爲信仰準繩，承認新約正典，承認主教權威。」【註二】

在諾斯底與孟他努危機尚未發生之前，這種大改變已有稍許的開始了；不過後來教會中因有了這些鬥爭，這種大改變更易促成。當時大公教會對於諾斯底主義所作的答覆，可以里昂（Lyons）的愛任紐（Irenaeus）所持的理由爲代表。【註三】愛氏著作時期約在一八五年。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。愛

氏說，在這些福音書中，並未見過有諾斯底派的道理。但諾斯底主義者對此反駁說，除了福音書中使徒們公開宣講的以外，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。愛氏否認這種說法說，如果眞正有這種『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，看他們在那些地方教授的是什麽道理，並沒有諾斯底派所講的。一切教會的道理必須與羅馬教會相符，因爲在羅馬教會，正如在其他使徒教會一樣，使徒們的傳授已鄭重保存了。

在當時的特殊情勢下，要想提出較愛任紐所講的更有效力的答辯理由，是很難的。但因這種答辯，一般教會——無論是否眞正爲使徒所建立的教會——的權威大大的增强了，各地教會的首領——主教——的地位也大大的提高了。而且愛氏還說，教會自身就是寶藏基督教理的倉庫：『因爲使徒們好像富人存銀在銀庫一樣，把所有關乎基督教眞理的要道都豐豐富富的儲藏在教會手中。』【註五】這種儲藏寶庫之權特別操在『那些繼承主教職位而有保管眞理恩賜的人手中』。【註六】這就是在教會首領手中。所以教友必須服從主教的意見。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們所建立教會的重要性，因着反抗諾斯底主義的需要而大爲發展，同時，信經也因着這種運動所引起的危機而大形擴張，尤以在西方教會爲甚。基督教作家很早就寫了簡短的信仰條文【註七】，並且，有許多儀式的場合，如領聖餐時之禱告，驅鬼，洗禮等均需要信仰條文。因此有各種對信仰的提要，特別是與洗禮有關的，使信條發展成爲公認的性質。最初洗禮時的認信是非常簡單的如『耶穌是主』【註八】。到希坡律陀（Hippolytus 一七〇？——二三五）時代，信經在羅馬已發展爲包括對領洗者的三個問題，倘對這三個問題能作肯定的答覆，乃得受灑水之禮。其文如下：

『你信上帝全能的父嗎』？「我信」。『你信基督耶穌乃上帝之子，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，第三天祂從死裏復活，升到了天上，坐在父的右邊，從那裏祂將要再來，審判活人死人嗎？』「我信」。『你信聖靈、聖教會、肉身復活嗎？』「我信」【註九】。

其後，對這些問話不時又增加幾句，以防範流行的異端，而這問話式的信經又逐漸變成說明式，以熟悉的話「我信」開始。它的起源是受洗前的教導，要他們用心熟記信經。從第五世紀以後，成人受洗者甚少，受問答的儀式乃與實際的洗禮結合，而說明式的信條終於代替了問話式。並且，尼西亞（Nicæa）會議於三二五年用信經以定正統的標準，更使說明式的信經佔重要性。我

們所熟悉的使徒信經溯源於古代羅馬的問話式，而於主後四百年演變成今日的形式，而最後的措詞則到第八世紀才獲證實。

新約正典之發展，也在第二世紀後期。起初教會承認舊約爲聖經。福音書與保羅書信無疑的很爲人所推崇，但在起初它們是沒有聖經權威的。羅馬的革利免（九三——九七）雖常引舊約爲上帝的道，但對於新約的話，他引用起來是很隨便的，並不將它看爲上帝的道，把福音書看作『聖經』最早的例子，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，【註一〇】又約在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』。【註一一】可能是這些作家以爲是引用舊約。使徒作品被尊爲『聖經』最清楚的例子，除七十譯本外，是二世紀的所謂革利免二書【註一二】到了游斯丁時代（一五三），在羅馬教會作禮拜的時候，已正式將福音書與舊約先知書同讀。【註一三】至於說新約到底如何全部被認爲聖經呢？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而與聖經有同等的權威，自然很是問題。黑馬書與巴拿巴的書，也爲教會所誦讀。所以需要規定一種有權威的書目。馬吉安爲他一派的人就編定了一種這樣的書目。大約在羅馬，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。約在二〇〇年時，根據穆拉多利（Muratorian）殘篇所證明的，西方教會所有新約正典，包

League of Schmalkalden	施馬加登同盟	582
League of Torgau	脫爾高同盟	552
Lebanon	黎巴嫩	920
Lectionaries	經課	269
Lectureships	講座	717
Lectures on Revivals of Religion	宗教奮興演講集	880
Lectures on Systematic Theology	系統神學演講集	880
Lefèver, Jacques	勒非甫爾	491, 508, 515, 609
Lefèver, Pierre	勒非甫耳	658
Legate, Bartholomew	買雷該特	771
Legnano	楞雅諾	450
Leghorn	雷格洪	480
Leibnitz, Gottfried Wilhelm	萊布尼慈	508, 746, 829, 837, 838, 841, 842
Leicester	勒司特	675
Leipzig	來普西	475, 534
Leipzig Disputation	萊普西辯論	538
Leipzig Evangelical Lutheran Mission	萊比錫福音信義差會	874
Leipzig Interim	萊普西暫行法	592, 682
Leningrad	列寧格勒	918
Lenotius	利恩丟斯	250
Lent	大齋節	149, 271
Leo	利歐	413
Leo Ⅲ	東羅馬皇帝利歐三世	260-262
Leo Ⅰ	教皇利歐一世	213, 217, 241-245, 266
Leo Ⅲ	教皇利歐三世	329
Leo Ⅳ	教皇利歐四世	338

Leo Ⅷ	教皇利歐八世	346
Leo Ⅸ	教皇利歐九世	353-357
Leo Ⅹ	教皇利歐十世	414,496,529,532, 537,545,599,626,655
Leo Ⅻ	教皇利歐十二世	902
Leo ⅩⅢ	教皇利歐十三世	428,642,90 ,907
Leon	雷翁	447
Leontius of Byzantium	比撒田的利恩丟斯	250
Lerins	勒林	314
Lessing	勒新	832
Lessing, Gotthold Ephraim	勒新	833
Letters of Obscure Men	匿名信	524
Letters Provinciales	致教會長老書	897
Levellers	平等靈修派	735
Leyden	來丁	584,674
Lib de Causis	溯原	441
Liberal Theology	開明派神學	892
Liberius	利比流	197,278
Libertins	自由人民	618,619
Libri Carolini	查理曼書	331
Libya	呂彼亞	120
Licinus	理吉紐	177-180
Liechtensteins	萊克頓士登	575
Liege	列日	413,537
Life and Work	生活與事工	927
Life of Christ in Verse	韻文基督傳	793
Lightfoot, Joseph Barber	賴特福特	859
Lima	利馬	752
Lincoln	林肯	313

Lincoln College	林肯學院	794
Lindau	林道	556, 580
Lindisfarne	林地斯法	315, 319
Lindsey, Theophilus	林齊	773
Lipan	利班	477
Lippi, Filippo	利彼	492
Litany	利他尼	631
Littl e Navarre	小納瓦拉	447
Living Church	活教會	918
Livingstone, David	李文斯敦	869
Lochleven	羅赫利文	652
Loci Communes	神學要點	541
Loci Theologici	神學大全	685
Locke, John	陸克	747, 760, 766, 779, 813, 837, 838
Lodensteyn, Jodocus van	羅登司汀	776
Loehe, Wilhelm	洛黑	871
Log College	木屋學院	809
Logoi	一切思想	232
Logos	道，洛各思	5,7,10,24,26,55, 56, 81-83, 112-113, 116-123, 126-134, 230-232
Logos Christology	洛各思基督論	112
Loire	羅以爾河	215
Loisy, Alfred	羅阿西	908
Lollard Movement	羅拉得運動（羅拉得派）	471-472
Lombard	蘭巴	211
Lombard, Peter	彼得倫巴都	422, 527
Lombardy	蘭巴地	360
London Missionery Society	倫敦傳道會	820, 869
Lǫndulf	蘭都勒夫	427

Long Island	長島	759
Long Parliament	長期國會	723-728
Loofs, Friedrich	羅弗斯	111, 132, 189
Lord's Supper	聖餐	416-417, 432-433, 476-477, 536, 543, 563-564, 569, 578, 615, 636, 741, 861; 二、三世紀，157-160; 四、五世紀，270-271; 伊格那丟，約翰，保羅，60-62; 化質說，336; 無酵餅, 356-357
Lorraine	絡林	338, 593
Lothair Ⅱ	絡林二世	338
Lothoir	絡帖爾	334
Lotze, Rudolf Hermann	陸宰	853
Loubert	盧貝	907
Louis Ⅶ	路易七世	387
Louis Ⅸ	路易九世	390, 454
Louis Ⅺ	路易十一世	499, 507
Louis Ⅻ	路易十二世	496, 499
Louis ⅩⅢ	路易十三世	680
Louis ⅩⅣ	路易十四世	681, 729, 895, 896
Louis ⅩⅤ	路易十五世	899
Louisiana	路易安那州	752
Louis the Bavarian	巴維利亞人路易	439, 460, 461
Louis the Child	小路易	343
Louis the Pious	虔敬的路易	334
Louvain	羅文	512, 537
Lower Rhine	下萊因區	781
Low Hampton	下哈姆普頓	889
Loyola, Ignatius	伊格那丟	657
Lubeck	律伯克	583

Lucar, Cyril	路加留	912
Lucca	祿加	359
Lucerne	琉瑟恩	565
Lucian	路加諾	172
Lucius Ⅲ	路求三世	400
Lucretius	魯克雷雕斯	9
Luder, Peter	盧得	509
Ludwig, Karl	路維	694
Lull	盧勒	323
Lull, Raimon	賴孟盧勒	448-449, 515
Luna, Peter de	盧那的彼得	467
Lund	倫德	873
Lutter	勒得	689
Lutheran Church in America	泛美信義會	932
Lutheran Church Missouri Synod	福音道路德會	932
Lutheranism	路德派	681,684,754,756,774,775,781,783,812,827,847, 871, 872, 886, 919, 932
Lutheran Orthodoxy	正統信義宗	681-683
Lutheran World Federation	世界信義宗聯盟	934
Luther League	路德團契	893
Luther, Martin	馬丁路德	393,442,443,478,518,519,525-541,560,563,574,577,578,579,580,581,588,590,610,625,630, 681, 682, 741, 798, 912
Luther Rice	萊斯	879
Lutherworth	路特倭斯	468, 471

Lützen	呂村	692
Luxeuil	律克瑟伊	316
Lvov	羅夫	921
Lycia	呂加	134
Lyons	里昂	78,97,680

M

Macaulay, Zachary	撒迦利馬可梨	817
Maccabees	馬加比朝	19
Macedonians	馬其頓派	203, 206
Machen, J. Gresnam	梅晨	892
Macon	馬肯	332, 348
Madaura	馬道拉	282
Madeleine, La	拉馬德蘭	605
Madeley	馬得雷	803
Madras	馬德拉斯	925
Madrid	馬得里	552
Madura	馬度拉	665
Magdalen College	摩得林學院	706
Magdeburg	馬得堡	345, 526, 591
Magna Charta	大憲章	453
Magnentius	馬格侖丟	196
Magni, Peter	瑪革尼	600
Magnus I	馬格努斯一世	376
Magnus, Albertus	亞爾伯特馬格努斯	407, 427
Maier, Johann of Eck	厄克的買爾	531, 534, 537
Maine	緬因州	881
Maintenon, Madame de	曼特農	896
Mainz	買音慈	322, 335, 472
Maistre, Joseph Marie de	梅特爾	902

Majestätsbrif	憲章	687, 688
Major, George	佐治馬約爾	683
Majorca	馬約爾加島	448
Majorinus	馬約利努	184
Makemie, Francis	麥克彌	759
Makrakis, Apostolos	馬克拉吉斯	916
Malabar	馬拉巴	913
Malan, H. A. Cèsar	馬蘭	873
Malleus Maleficarum	痛擊之槌	518
Malta	米利大	387
Mananalis	馬那那里	374
Manchester	曼徹斯特	890
Manresa	曼熱撒	657
Manhattan Island	曼哈頓島	757
Mani	摩尼	174
Manichaeism	摩尼教	174, 283, 374, 397, 547
Manning, Henry Edward	蔓寧	862
Mansfeld	曼斯非得	526, 582
Mantua	曼徒亞（孟都亞）	362, 586
Manual of Discipline	社團規則	23
Manwaring, Roger	曼畏林	720
Manz, Felix	滿茲	567, 568
Marburg	馬爾堡	579
Marburg Articles	馬爾堡信仰條文	579
Marcellus	馬爾克路	192, 195
Marcian	馬耳西安	242
Marcion	馬吉安	92-93, 100, 846
Marcourt, Antoine	馬爾庫耳	610
Margaret of Parma	帕馬的馬迦熱特	670
Marguerite of Valois	瓦羅亞的馬該利特	672
Marian Exiles	流亡的馬利亞朝	706

Marienborn	馬利恩波恩	788
Maris	馬立斯	252
Marozia	馬若其亞	343
Marpebk, Pilgrim	麥皮克	573
Marquette, Jacques	馬貴特	752
Marriage of Clergy	聖職人員聯婚	260
Marrow Men	精選諸子	793
Marsden, Samuel	馬爾斯登	868
Marseilles	馬賽	302
Marsilius of Padua	帕度瓦的馬爾西留	461-463, 479
Martel, Charles	瑪特勒查	257, 321
Mar Thoma Church	馬多馬教會	916
Martin I	馬丁一世	258
Martin V	馬丁五世	483, 494
Martin Marprelate Tracts	馬丁馬普里累短篇	711
Martin of Tours	都爾主教馬丁	222
Martyn, Henry	馬丁	868
Martyr	殉道者	80
Maryland	馬利蘭	753
Mary of Burgundy	布根地的馬利亞	507
Mary of Larraine	洛林的馬利亞	645
Mary, Queen of Scots	蘇格蘭女王馬利亞	635, 637, 639, 640, 645, 646, 650-653, 676, 677
Massaccio	馬薩綽	492
Massachusetts	馬薩諸塞州	721
Massacre of St. Bartholomew's Day	聖巴多羅買日	672, 673
Master-General	會長	406
Master of the Sentences	語錄大家	422
Mather, Richard	馬特	721

Mathys, Jan	馬提斯	584
Matilda	馬替大	360
Matthias	馬提亞	473, 687
Matthias of Janov	揚諾夫的馬提亞	473
Maurice	摩里斯	701
Maurice, John Fredrick Denison	摩里斯	858, 866
Maurus, Hrabanus	拉巴努毛如斯	335
Maxentius	馬克森丟	177, 178
Maxfield, Thomas	馬克斯腓德	802
Maximilian	馬克西米良	686, 687, 688, 690
Maximilian I	馬克西米良一世	505, 507, 510, 524, 533
Maximilla	馬克西米拉	95
Maximinus	馬克西勉努	138, 175
Maximinus Dala	馬克西米努達雅	177
May Anniversaries	五月周年紀念	879
Mayflower	五月花	717
Mayhew, Jonathan	梅秀	770
Mazzolini, Silvestro of Prierio	普利略的馬梭里尼	532
Meaux	摩斯	516, 602, 609
Machlin	馬立恩	674
Mecklenberg	梅克稜堡（米克林堡）	551, 689, 871
Medici	麥第奇	498
Medici, Catherine dè	麥第奇	668, 672, 679
Medici, Cosimo dè	麥第奇	491
Medici, Giovanni	佐凡尼麥第奇	496
Medici, Giulio dè	朱利俄得麥第奇	550
Medina	麥底納	257

Meditation on the First Philosophy	默想錄	744
Megaspelaion	米嘉斯皮拉恩	915
Melanchthon, Philip	墨蘭頓	512,533,541,542,547,554,577,578,579,580,581,582,586,588,592,595,616,621,681,682,696,700
Melitius	墨利丟	190
Melito of Sardis	撒狄的墨利托	79
Melkit	保皇派	913
Melun	麥蘭	419
Melrille, Andrew	麥勒威勒	653,718
Memmingen	麥明根	556,580
Memnon	麥母能	238
Mendal, David	門得勒	848
Mendoza	門多撒	502
Menezes	孟尼齊斯	913
Menius, Justus	賈士都孟尤斯	577
Mennonites	門諾派	585,716,759,822
Mercator, Marius	馬流麥爾加多	337
Mercenary Soldiering	傭兵制	560
Mercersburg	梅西斯堡	886
Meritum	功德	113
Merovingian Kings	墨羅溫王朝	320,321
Merswin, Ruleman	麥爾純	443
Messianism	彌賽亞觀	21-22
Methodism	循道主義	792,800-808,812,815,824,829,856,863,877,933
Methodist Episcopal Church	循道派主教制教會或美以美會	825,887,932

括：馬太、馬可、路加、約翰、使徒行傳、哥林多前後書、以弗所書、腓立比書、歌羅西書、加拉太書、帖撒羅尼迦前後書、羅馬書、腓利門書、提多書、提摩太前後書、猶大書、約翰一二書、啓示錄及所謂彼得啓示書（Apocalypse of Peter）【註十四】但在東方教會中，正典之形成，並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。這種編定正典以迄現有正典形式的過程，在西方教會中，要到了四〇〇年，方始告一段落，至於在東方則更遲。

到了二〇〇年，羅馬帝國的西方教會有了公認的一部新約，視爲教會最高的權威，而東方教會不久也有了。正典之形成大都是由一大堆基督教著述中加以選擇，並非根據議會決定，乃根據一般基督徒輿情的主張，選擇一部分作爲正典——大致以公認爲使徒的著述，或使徒門人的著述爲標準，這才能算爲使徒遺教。

由以上所述，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，使之組織堅定，主教地位崇高，信經已具定形，正典已經編定。這與使徒時代之教會大異其趣，但惟有這樣一種教會，才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强，在第二世紀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】：達士每拿書八章；參艾雅四十二頁。

Methodist Episcopal Church South		
	南部衛理宗教會	887, 932
Methodist Protestant Church		
	抗議派衛理會	932
Methodists	循道派	795
Methodius	主教麥托丟	134
Methodius	麥托丟	341
Metropolitan	省主教	265
Metropolitan Isidore	主教長伊西多爾	910
Metz	麥次	593
Mexico City	墨西哥城	752
Michael	米迦列	275
Michael Ⅲ	米迦列三世	339
Michael Ⅶ	米迦列七世	382
Michaelius, Jonas	米迦流	757
Michaelmas	米迦列節	275
Middelburyg	密得爾堡	709
Mieczyslaw	米切斯老	377
Milan	米蘭	179
Mildmay	米爾得梅	804
Mileve	米勒未	300
Milicz of Kremsier	克累姆塞的米立次	473
Millenary Petition	千名訴	713
Miller, William	米勒爾	889
Mill, John	彌勒	834
Mills, Samuel J.	密爾	878
Milman, Henry Hart	密勒曼	857
Milner, Isaac	以撒	805, 817
Milner, Joseph	米勒聶爾	805
Miltitz, Karl von	米勒提次	533
Milton, John	彌爾頓	772

Minden	明頓	693
Minister General	總理事	411
Minor, or Humbler, Brethren	小的或卑微的弟兄派	409
Minster	民斯特	560
Mirandola, Pico delle	米染度喇	491, 511
Mississippi	密西西比河	752
Missouri	米蘇里	874, 891
Mit Brennender Sorge	極憂慮之諭	909
Mithraism	米特拉教	173
Mithras	米特拉	15, 173, 174
Modalistic Monarchians	形相論的神格唯一論	118
Moderatism	溫和派	807
Modernism	現代主義	908
Modesty	論節制	162
Moffat, Robert	摩法特	869
Mogila, Peter	墨吉拉	912
Mohacz	莫哈	553
Mohammedanism	回教	256-258, 382, 387, 504
Mohammedans	回教徒	448, 449, 504, 658
Monarchianism, Dynamic	動力的神格唯一論	118-119
Monasticism	修道主義	219-225, 348-353
Moldavia	莫爾大維亞	915
Molther, Philip Heinrich	摩勒特爾	800
Momaea, Julia	猶利亞馬密阿	138
Monad	單子	746
Monarchians	神格唯一論	117
Mongol	蒙古	447
Monnica	摩尼加	281
Monogram	圖案	179
Monophysites	基督一性派	246-259

Monophysitism	基督一性說	218
Monothelite	基督一志說	258-259
Mons	蒙斯	674
Monserrat	蒙塞拉特	657
Montanism	孟他努主義	94-96, 109, 117, 141
Montanus	孟他努	71, 94-96
Montauban	蒙托蓬	680
Monte Cassino	蒙特迦西諾山	223, 369
Montier	蒙提爾	392
Montmartre	蒙馬特利	658
Montpellier	曼皮列	405
Moody, Dwight L.	穆迪	864, 891, 926
Moor, Marston	馬爾斯登摩爾	725
Moors	摩爾人	500
Mopsuestia	摩普綏提亞	234
Moralia	道德論	308
Moral Reflections on the New Testament	新約道德論	897
Morat	馬拉	603
Moravia	莫拉維	341, 576
Moravian Brethren	莫拉維弟兄會	783
Moravianism	莫拉維主義	783-790, 796, 797, 798, 799, 800, 826
Moravians	莫拉維弟兄會	478
Moray	摩累	650
More, Hannah	摩耳	806
More, Thomas	摩爾	512, 625, 628
Morgan, William	摩爾干	794
Moritz	莫利慈	590, 591
Mormonism	摩門教	890
Morrisen, Robert	馬禮遜	869

Mortalium Animos	論世俗事物	923
Morton	摩爾吞	718
Mosheim, Johann Lorentz von	摩斯亥	831
Moss, Solway	毛斯	644
Mott, John Raleigh	穆德	925
Mount Athos	亞妥斯山	373, 914
Mount St. Agnes	聖亞克尼斯山	445
Mt. Airy	艾萊山	886
Mühlberg	慕爾堡	591
Muhlenberg, Henry Melchior	慕蘭堡	812, 827
Müler, George	穆勒爾	865
Mülhausen in Alsace	牟爾豪森	563
Mungo	門果	314
Munich	墨尼黑	691, 904, 919
Münster	閔斯特	584
Münzer, Thomas	多馬閔次爾	548, 572, 576
Muratorian	穆拉多利	100
Murray, John	麥頓	827, 828
Mursa	麥爾撒	197
Murton, John	謨爾頓	716
Mussolini	墨索里尼	905
Mynster, J. P.	梅恩斯特主教	872
Myriobiblon	百家叢	373
Mystery Religions	神秘宗教	15-17, 60-62, 150-151
Mysticism	神秘派	428, 441-446, 497, 572

N

Naples	那不勒斯	223, 656
Napoleon	拿破崙	344
Napoleon III	拿破崙三世	904

Narses	拿爾西斯	215
Naarden	那爾敦	674
Nasseby	內斯俾	725
Natal	那塔爾	859
National Catholic War Council	全國公教戰爭服務會	910
National Catholic Welfare Conference	全國公教福利會	910
National Christian Councils	基督教協進會	925
National Council of the Churches of Christ in the U. S. A.	美國全國基督教協進會	928
National Covenant	國民盟約	722
Nationalism	國家主義	499-507
Natural History of Religion	宗教自然歷史	766
Natural Theology	自然神學	768
Natural Virtures	自然美德	430
Nature	性質	235
Nature and the Supernatural	自然及超自然	883
Natuvoo	瑙伏	890
Naumann, Friedrich	那烏曼	875
Navarre	納瓦拉	501, 609
Nazareth	拿撒勒	889
Nazi	納粹	935
Nazi Germany	德國納粹黨	909
Neander, Joachim	尼安得	781
Neander, Johann August Wilhelm	尼安德	848
Neapolitan	尼亞波利	655

Neo-Platonism	新柏拉圖主義	8,173,283-284, 441, 445, 508
Nero	尼祿	50,77
Nestorian Church	景教教會	240, 447, 920
Nestorianism	涅斯多留派	234-245
Nestorius	涅斯多留	234-245, 301
Neuchâtel	內沙特勒	603
Nevin, John W.	尼溫	886
New Amsterdam	新阿姆斯特丹	757
New Brunswick	新不倫瑞克	809, 888
New Buryport	紐伯利港	796
New Castle	新堡	759
New Delhi	新德里	931
New France	紐法蘭西	752
New Hampshire	新漢普夏	755, 822
New Harven	新哈文	883
New Haven	新哈文	721
New Jersey	新澤西	737
New Lights	新光派	811, 883
Newman, John Henry	紐曼	860-862
New Measures	新辦法	878
New Mexico	新墨西哥州	751
New Netherland	新荷蘭	757
New School	新派	885
Newton, Issac	牛頓	744
Newton, John	約翰牛頓	805, 806
Niagara	尼亞加拉	891
Nice	尼斯	197
Nicea	尼西亞	99, 188
Nicene Creed	尼西亞信經	207, 243
Nicholas	尼古拉	917

Nicholas I	俄皇尼古拉一世	916
Nicholas I	教宗尼哥拉一世	338-340
Nicholas II	尼哥拉二世	360
Nicholas V	尼哥拉五世	487, 493, 494
Nicholas of Clemanges	克雷曼日的尼哥拉	480
Nicholas of Cues	庫薩努的尼哥拉	327, 508, 509, 515
Nicholas of Hereford	希立佛得的尼哥拉	470
Nicholas of Myra	米拉的聖尼哥拉	272
Nicholas of Tokyo	東京主教尼古拉	917
Nicolaitanism	尼哥拉主義	350
Nicolo	尼哥羅	448
Nicon	尼康	913
Niebuhr, Barthold Georg	尼布爾	850
Niebuhr, H. Richard	尼布爾	935
Niebuhr, Reinhold	雷因和德尼布爾	935
Nikolsburg	尼哥爾堡	575
Nîmes	尼麥	680
Ninty-five Theses	九十五條	530, 531
Nisan	尼撒	104
Nitria	尼提亞	221
Nitschmann, David	尼赤曼	786, 796
Noailles, Louis Antoine de	諾愛立	897
Nobili, Roberto de'	挪必里	665
Noetus	諾威都	119
Nogaret, William	威廉挪迦熱	457
Nominalism	唯名論	416, 419, 439
Non abbiamo bisogno	論不需要	907
Nonabbiamo Bisogno	論不需要	909

Non-Conformist	不奉國教者的良心	866
Non-Ecclesiastical Religion	非教會宗教	518
Non-Expedit	不合作	905
Nonjuror	拒誓派	730
Non-Possessioners	不佔有派	911
Nördlingen	納得林根	556, 692
Norfolk	諾福克	633
Northampton	諾桑普頓城	810
North German Missionary Society	北德宣教會	874
Northumberland	諾森伯蘭	635-637
Northumbria	諾森伯利亞	315
Norwich	諾立赤	709, 727, 736
Notre Dame	聖母院	420
Nous	心智	5, 132, 173
Novatian	諾窪夫	122, 164
Noyon	諾陽	607, 608
Numidia	努米底亞	281
Nurembery	女仁堡	365, 510
Nursia	努西亞	223
Nutcell	努特色勒	322

O

Obelisci	方尖塔	531
Oberlin College	奧柏林學院	880
Ober-Procuror	檢查長	914
Observant	嚴肅派	414
Ochino, Bernardino	阿金諾	656
Octavian	俄克大維安	343
Odes of Solomon	所羅門短詩	23

Odilo	俄蒂羅	349
Odo of Lagary	拉加利的俄多	349, 370
Odovakar	鄂多瓦克	214
Oecolampadius, Johann	厄科蘭巴丟	562, 564, 578
Of the Spirit of the Anabaptists	論重洗派之精神	577
Oglethorpe	俄格爾托普	796
Ohio	奧亥奧	877, 933
Olaf (or Olavus Petersson)	阿拉弗	599
Olaf Ⅰ	阿拉弗一世	376
Olaf Ⅱ	阿拉弗二世	376
Old Believers	舊派信徒	913, 919
Oldcastle, John	約翰俄爾德卡斯	472
Old Catholic	舊派天主教會	904, 922
Oldenharneveldt, Johan van	阿勒頓巴內成	700
Old Lights	舊光派	811
Old Lutherans	老信義派	871
Old Ritualists	舊儀式派	913
Olevianus, Kaspar	俄勒維安奴	683
Olga	俄勒加	377
Ollon	俄勒安	602
Olney	俄爾尼	805
Oloron	俄羅仁	609
Olympus	阿林坡	134
Omar	歐墨爾	257
On Civil Lordship	平民主權	468
On Christian Liberty	基督徒自由論	537
On Good Works	論善功	535
On Monarchy	論君權	461

On the Trinity	三位一體論	287
Ontiveros	安提維羅	663
Optina	奧普天拿	915
Orange	俄冉遮	303, 670
Oratory of Divine Love	神愛教社	655
Orbe	俄爾貝	603
Order of Preachers	傳道會憲章	406
Ordonnances Ecclèsiastiques	教會憲章	617
Orebro	厄累布盧	600
Orestes	阿熱斯特	214
Organic Articles	組織條例	900
Oriel	俄利勒	860
Origen	俄利根	128-134, 138, 153
Origin of the Old Catholic Church	古大公教會源流者	851
Origins or Etymologies	字源	310
Orkneys	奧克尼	376
Orlamünde	俄爾拉門	548
Orlèans	奧爾良	511, 608
Orosius	阿若修	299
Orsini	俄爾西尼	494
Orthodox Patriarchate	正統教長制教會	919
Osiander, Andreas	阿西妥得爾	682
Oslo	奧斯陸	931
Osma	阿斯馬	405
Ostia	俄斯替亞	285, 351
Ostian	俄斯替亞	44
Ostrogoths	阿斯特羅哥特	209
Oswald	阿斯瓦得	318
Oswy	阿斯威	318

【註二】：休西（Heussi）教會史簡編（Kompendium der Kirchengeschichte）四十四頁。

【註三】：反異端第三部一至四章；參尼西亞前期教父選集（基督教歷代名著集成第一部第二卷）五十七至六〇頁。

【註四】：林前二6。

【註五】：反異端第三部四章一節，參同上卷六十一頁。

【註六】：同上第四部二十六章二節，參同上卷一四一頁。

【註七】：例如：林前十五3以下，羅一3以下，提後二8，彼前三18以下，和伊格那丟書信中的例。

【註八】：林前十二3。

【註九】：使徒遺傳（Apostolic Tradition）二十一章十二節以下。

【註一〇】：巴拿巴四章。

【註一一】：門，12節。

【証一二】：革利免二書二4。

【註一三】：辯護文六十六，六十七章。

【註一四】：艾雅一一七至一二〇頁。

Othman	歐思茫	257
Otto Ⅰ	俄妥一世	343-346
Otto Ⅱ	俄妥二世	346
Otto Ⅲ	俄妥三世	346-347
Ottoman Turks	俄妥曼土耳其人	449
Otto of Brunswick (Otto Ⅳ)	布仁瑞克的俄妥	452
Ousia	實質，本體	197, 198
Oxenstjerna, Axel	俄克森山拿	692
Oxford	牛津	656
Oxford, or Tractarian Movement	牛津或單張運動	859, 861

P

Pachomius	帕科繆	221
Pacifism	和平主義	572, 575
Pack, Otto von	巴克	555
Padua	帕度瓦	696
Paedoggium	兒童教養院	780
Paine, Thomas	潘完	769
Palaeologos, John	約翰帕賽阿諾	373
Palatinate	巴勒提拿提（普法勒次，普拉提內）	576, 685, 758
Palencia	巴稜西亞	405
Paley, William	佩力	768, 857
Pallet	柏勒	419
Palmer, Elihu	帕爾米	771
Palmyra	帕勒米拉	171
Pamiers	巴密挨	457
Pamplona	盼柏羅拿	657
Pantaenus	潘代諾	125

Pantheism	泛神論	443, 445
Papacy	教宗制	216-218, 452, 458, 460, 468-470, 479, 481-485
Papal authority	教宗最高權威	453, 628
Papal infallibility	教宗無謬論	437, 903, 923
Paraclete	保惠師團	420
Paraguay	巴拉圭	665, 898
Pari-Passians	聖父受苦派	119
Parker, Matthew	帕克爾	641, 706, 707
Parma	帕爾馬	362, 670
Parr, Catherine	巴爾	633
Parsons, Robert	巴松斯	677
Pascal, Blaise	巴斯噶	897
Pascendi	論牧養	908
Paschal Ⅱ	帕斯迦勒二世	370-371
Passau	帕騷	593
Pataria	帕他利亞	360, 361
Patriarch	主教長	265, 911
Patricians of the Romans	羅馬人的貴族	325
Patricius	帕特利修	281
Patrick	帕提克	313-314
Patrick, Preston	普累斯吞帕提克	736
Patrimony of Peter	聖彼得教座	306
Patronage System	牧師薦舉權	807
Paul Ⅱ	保羅二世	494
Paul Ⅲ	保羅三世	585, 589, 591, 593 655, 657, 659, 661
Paul Ⅳ	保羅四世	655, 662, 663
Paula	保拉	279
Paulicians	保羅派	373-375, 397

Paulinus	保利努	298, 318
Paul of Samosata	撒摩撒他的保羅	119, 134
Paul, Vincent de (Saint)	保祿	895
Paul the Deacon	執事保羅	330
Paulus, Heinrich Enbrhard Gottlob	保羅斯	847, 850
Pavia	帕維亞	218, 484, 549
Payens, Hugo de	笏哥得培恩	386
Peace of Augsburg	奧斯堡和約	594, 683
Peace of Cambrai	空布累和約	555
Peace of Westphalia	威斯特發里亞和約	693
Peasant revolt	農民變亂	549-550, 570
Peifectus	全徒	398
Peirce, James	皮耳斯	772
Pelagianism	伯拉糾主義	297-301, 547, 701
Pelagius	伯拉糾	237, 297-301
Pella	比拉	37
Penda	朋大	318
Penitents of Assisi	亞西西的悔罪派	409
Pennsylvania	賓夕法尼亞州	737
Penn, William (Sir)	威廉烹	737
Pentecost	五旬節	31
Pentland Rising	彭特蘭之變	731
Perpetual Government of Christ's Church	基督教會的永久治理法	711
Perth	泊爾特	647
Perugia	貝路日亞	408
Peter Ⅰ	彼得一世（彼得大帝）	914
Peter Ⅱ	彼得二世	403, 453
Peter of Alexandria	亞力山太的彼得	206
Peter of Aragon	亞拉岡王彼得	453

Peter of Bruys	布律依的彼得	396
Peter of Castelnau	卡斯泰諾的彼得	403
Peterson, Christian	彼得生	597
Petersson, Lars	拉爾斯	599, 601
Peter the Fuller	漂布匠彼得	247
Peter the Great	彼得大帝	914
Peter the Hermit	隱士彼得	383
Petrach	佩脫拉加	490
Pfefferkorn, Johann	普斐費科仁	524
Pforzheim	普福慈海姆	510
Phanar	帕拿區	911
Pharisees	法利賽	20-21
Philadelphia	非拉鐵非城	738
Philadelphus, Ptolemy	多利買非拉鐵夫	25
Philaret	普拉瑞特	913
Philarges, Peter	彼得非拉爾色	481
Philibert, Emmanuel	腓力伯特	621
Philip Ⅱ	西班牙王腓力二世	452, 593, 637, 639, 650, 668, 671-678
Philip Ⅳ(the Fair)	法王美容者腓力四世	456
Philip Ⅴ	法王腓力五世	460
Philip of Austria	腓力	507
Philip of Hesse	黑森方伯腓力	551, 552, 554, 555, 578, 579, 580, 587, 588, 589, 591
Philip of Swabia	斯瓦比亞的腓力	452
Philippines	菲律賓人	664
Philippism	腓力主義	684
Philip the Arabian	亞拉伯人腓力	138
Philip the Tetrarch	分封王腓力	21
Philo	斐羅	23, 26, 125

Philosophia Christi	基督哲學	514
Philosophical Essary	短篇文集	766
Philosophy of the History of Mankind	人類歷史哲學	840
Photius	阜丟斯	339, 373
Physis' Nature	道有一性	235
Piacenza	皮阿辰薩	370, 383
Pia Desideria	敬虔願	776
Picards	畢迦組	425
Picardy	畢迦的	607
Piccolomini, Enes Silvid	皮科羅米尼	493
Picts	彼克特	315
Pietism	敬虔派	574, 745, 774-782, 808, 819, 829, 870
Pilatus, Leontius	彼拉圖斯	490
Pilgrimage of Grace	恩門朝拜	629
Pilgrimages	朝拜聖地	382, 435, 518
Pilgrim Fathers	美國開國祖先	717
Pippin	皮平	321-327
Pippin the Short	小皮平	323
Pisa	比薩	475, 743
Pittsburgh	匹茨堡	888
Pityus	畢帝烏	229
Pius Ⅱ	庇烏二世	477, 493, 494
Pius Ⅴ	庇烏五世	662
Pius Ⅵ	庇烏六世	826, 899
Pius Ⅶ	庇烏七世	900, 901
Pius Ⅸ	庇烏九世	439, 862, 902, 903, 905
Pius Ⅹ	庇烏十世	459, 907
Pius Ⅺ	庇烏十一世	908
Plan of Pacification	和平計劃	806

Plan of Union	聯合計劃	877
Plato	柏拉圖	6, 233, 426, 490
Platonic Academy	柏拉圖哲學院	491, 511
Platonism	柏拉圖主義	515, 572
Pleroma	普利羅馬	90
Plessis, Aramand du	普雷西	691
Plethon, Gemistos	普利吞	491
Plevna	普勒夫那	210
Pliny	皮里紐	65,77
Pliny the Elder	大皮里紐	23
Plotinus	普羅提諾	173
Plutarch	蒲魯他克	12,14
Plütsohau, Heinrich	普呂超	781
Plymouth	普里穆特	678, 717
Plymouth Brethren	普里穆特弟兄會	865
Poissy	坡阿西	669
Poitiers	坡阿帖	197, 222, 511
Pole, Reginald	波勒	586, 638, 657
Politiques	政治黨	673
Polo, Maffeo	孛羅	448
Polo, Marco	馬可孛羅	448
Polycarp of Smyrna	士每拿主教坡旅甲	61,72,78, 97, 104, 105
Polycrates	坡律加得	105
Polygamy	多妻制	587
Pombal	蓬巴勒	770, 898
Pomerania	朋麥恩	377, 689
Pontianus	朋田努	138
Pontifex Maximus	最高祭司長	179
Pontitianus	朋弟田烏	284
Pontius Pilate	本丟彼拉多	22,29

Popovtsi	祭司派	914
Popular Party	民衆黨	808
Porphyry	坡菲留	173, 415
Portiuncula	坡堤用庫喇	409
Port Royal	坡若亞	897
Portugal	葡萄牙	447
Poseidonius	波基多紐	12
Possessioners	佔有派	911
Post Rem	單個實體	416
Pothinus	坡提諾	107
Practical View of the Prevailing Religions System of Professed Christian in the Higher and Middle Classes in this Country Contrasted with Real Christianity	國內上中階級名爲基督徒中所通行的宗教制度與眞實基督教參照對比的實用觀	817
Pragmatic Sanction	實利准許法	487, 496, 499
Prague	布拉格	472
Praise of Folly	愚昧頌	513
Predestination	預定論	308, 467, 613, 699-701
Presbygational	長老公理制	877
Presbyterianism	長老宗主義	707, 718, 722-727, 731, 754, 758, 759, 807, 809, 810, 811, 827, 878, 880, 882, 888, 931-932
Presbyteries	區會	649
Preston	普累斯吞	726
Pride's Purge	驕傲人的整肅	726
Priestley, Joseph	普利斯特立	773
Prignano, Bartolommeo	普利那諾	466

Princeton	普林斯頓	808
Principia	原理篇	744
Prisca	百基卡	95
Proclus	蒲羅克魯	441
Procurator	檢查長	914
Progressive Orthodoxy	進步性的正統主義	892
Prokop the Great	大普羅可	477
Proles, Andreas	普羅勒	526
Prophesyings	說預言	708
Proslogium	上帝存在論	417
Prosopon	上帝與人合爲一身	234, 243
Protector	保管人	410
Protestant	抗議派或抗議宗	556
Protestant Episcopal	抗議派主教宗	823, 886, 888
Protestatio	抗議	556
Protevangelium of James	雅各原始福音書	274
Prouille	普魯依勒	405
Provence	普羅封斯	407
Providence	普樂文登士	757
Provincial Minister	區理事	411
Provincial Prior	省院長	406
Provisors	教宗直選職	463
Provoost, Samuel	普若俄斯特	824
Prussian Union	普魯士聯合	871
Psalterium Quincuplex	五譯本詩篇合參	515
Pseudo-Dionysius	僞丟尼修書	275, 421, 441
Pseudo-Isidorian Decretals	僞依西多爾教令集	337, 339
Ptolemy	多利買	18, 743
Pufendorf	普芬多夫	748
Pulcheria	布勒克利亞	240

Pure Reason	純然理性	830
Purgatory	煉獄	309, 436
Puritan	清教徒	642, 705
Puritanism	清教主義，在英格蘭706-731,776;在新英格蘭 723, 754, 813-815	
Purvey, John	約翰普爾維	470
Pusey, Edward Bouveri	溥西	861
Puseyism	溥西主義	861
Puy	普依	384
Puy, Raymond du	銳門杜魯依	386
Pyrenees	庇里尼斯山	216, 447
Pyrrho of Elis	伊利斯的比羅	9
Pythagoras	畢達哥拉斯	5

Q

Quadratus	夸達徒	79
Quadrivium	四芸	425
Quakerism	貴格派	735-738,753,754,755,756,757,758,816,819, 822, 826, 863, 885
Quakers	貴格派	735
Qualifications Requisite for Full Communion	論領聖餐之資格	814
Quebee	魁北克	752
Quedlinburg	奎得林堡	782
Quesnel, Pasquier	克內勒	897
Quinones, Fernandez de	昆挪內	634
Qumran	庫穆倫	23-24

R

Racovian Catechism	拉冠問答	697

Radbertus, Paschasius	巴斯迦修拉得伯徒	335
Radewyn, Horentius	拉得文	444
Ragaz, Leonhard	拉加茲	875
Raikes, Robert	銳克斯	818
Raimond	賴慕德	384
Rakow	拉冠	697
Rappoltsweiler	拉波勒次外勒	775
Raskolniki	拉斯克爾尼基	913
Ratramnus	拉特蘭努	336, 416
Rausdenbusch, Walter	鐃申布士	894
Ravenna	拉溫那	241, 307, 324
Reader	讀經者	145, 649
Realism	實名論	416, 419, 439, 468, 507
Reasonableness of Christianity	基督教的合理性	747
Reason the Only Oracle of Man	理性乃人類唯一判斷	771
Recalde, Inigo Lopez de	銳加勒得	657
Recared	列迦列	**216**, 307
Redstone	熱得斯同	885
Refuted from the Bible	基於聖經的辯駁	577
Regensburg	熱根斯堡	331, 427, 550, 586
Regula Pastoralis	論教牧的職守	308
Reichstag, Angsburg	奧斯堡國會	592, 594
Reichstag, Nürnberg	女仁堡國會	545, 550, 583
Reichstag, Speier	斯拜耳國會	553, 555, 578, 589
Reimarus, Hermann Samuel	來馬魯斯	832
Reinhard, Anna	賽恩哈得	562
Reinhard, Martin	賽恩哈特	597

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。保羅和彼得死在羅馬。當尼祿在位時，該處教會受了最大的逼迫，然而它堅强剛毅的渡過了。因爲它位於當時帝國的首都，所以最早即自覺到它的權威與勢力，而且到了公元一〇〇年，它已經是當時基督教界最大的地方教會，故這種感覺益爲增强。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，（九三——九七）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，稱它爲：『仁愛的首領』。【註一】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，它的領導地位從而增强；它從那次奮鬥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的教會，既以使徒教會之傳統爲最高判斷標準，羅馬的勢力更因而增大了，因爲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，頗足以代表當時帝國的西方教會一般輿情。他不但描寫羅馬教會如何爲使徒彼得和保羅所

Relief Church	救濟教會	807, 931
Religionsgeschichtliche	宗教歷史學派	855
Religion within the Bounds of Reason Only	理性制度	839
Religious Tract Society	聖教書局	818
Religious uniformity	宗教一致	569
Relly, James	銳利	827
Remonstrance	抗辯宣言	700
Remonstrants	抗辯派	700
Renaissance	文藝復興	489-498, 507-519
Renèe	累內	614, 626, 656
Rense	仁斯	461
Reply to Sadoleto	答沙杜里多書	616
Requesens, Luis de	銳克生	674
Rerum Novarum	論新事物	906
Resolutiones	解放論	531
Restitution of Christianity	基督教之復原	620
Reuchlin	銳赫林	491, 510-512, 523, 524, 533
Reutlingen	銳特陵恩	556, 580
Rèveil	奮興運動	870, 873, 874
Revelation	啓示	429
Reynolds, Edward	累諾爾茲	727
Rheims	理姆斯	215, 335, 356, 667, 680
Rhenish Literary Association	來因學會	510
Rhenish Missionary Society	萊茵宣教會	874
Rhine	來因	208
Rhineland	來因省	663
Rhode Island	羅得島	757

Rhodes	羅底	387
Rhone	若尼河	334, 458
Rhuys	若依斯	420
Ricci, Matteo	利瑪竇	664
Ricco, David	利覺	651
Rice, Luther	萊斯	879
Richard Ⅱ	理查二世	472, 473
Richelieu	黎塞留	680, 691
Ricimer	利及麥	214
Ridge, Samuel Taylor Cole	科爾利之	856
Ridley, Nicholas	利得里	630, 638
Ridolfi	利多勒非	676
Riedeman, Peter	雷迪曼	576
Rienzi, Cola di	里恩濟	465
Riez	利次	303
Rights of Man	人權	769
Rimini	利米尼	197
Rink, Melchior	瑞恩克	576
Ripen	利本	345
Ritschl, Albrecht	立敕爾	851-854, 934
Robert	若伯特	392, 466
Robert of Normandy	諾曼底的若伯特	384
Robertson, Frederick William	羅伯生	858
Robinson, John	魯賓遜	715, 716
Rochelle	羅舍爾	680
Rochester	若徹斯特	625
Rock of Ages	萬古磐石歌	805
Rocky Mountain	洛磯山	891
Rodriguz, Simon	羅德利該斯	658

Rogerences	羅吉爾派	756
Rogers, John	若哲爾斯	638
Romagna	羅馬格那	496
Roman Empire	羅馬帝國	3-17
Romanov, Michael	羅曼諾夫	913
Romanticism	浪漫主義	745, 837, 841, 867
Romuald of Ravenna	羅末阿勒	351
Romulus	羅母路	214
Ronneburg	勒內堡	786
Roscelin	若瑟林	418, 419, 439
Rose, Hugh James	羅斯	861
Rostislav	若斯提斯拉夫	341
Rothad	諾他得	339
Rothe, Johann Andreas	若特	784
Rothmann, Bernt	貝仁特若特曼	584
Rottenburg	若登堡	573
Rotterdam	鹿特丹	512
Röubi, Wilhelm	盧布里	568
Rouen	盧昂	679
Rousseau, Jean Jacques	盧梭	836, 837
Roussel, Gerard	若色勒	609
Rowlands, Daniel	羅蘭士	793
Rubeanus, Crotus	如比安	524
Rubra, Saxa	薩克沙若補拉	178
Rudolf	如多夫	367
Rudolf Ⅰ	如多夫一世	456
Rudolf Ⅱ	如多夫二世	687
Rufinus	奴非努	278
Rugby	拉格俾	857
Rugii	若吉以	214
Rum Millet	古怪的粟	911

Rump Parliament	殘餘國會	726
Run, Brush	布熱失忍	884
Russell, Charles Taza	羅色爾	890
Russian Orthodox Greek Catholic Church of North America	北美俄國正統希臘大公教會	919
Rusticus	汝斯提古	80

S

Saale, Margarete von der	塞爾	587
Sabbatarianism	安息日主義	717
Sabellianism	撒伯流主義	420, 421
Sabellius	撒伯流	120-121
Sacerdos	祭司	159
Sacramentum	聖禮	113
Sacred Congregation for the Propagation of the Faith	信仰廣傳會	910
Sacrements	聖禮	431, 536, 614, 698
Sadducees	撒都該	19
Sadoleto, Jacopo	雅科波薩多雷多	586, 655
Saisset, Bernard	賽塞	457
Saladin	撒喇丁	387
Salamanca	薩拉曼加	449, 658
Salamis	撒拉米	207
Salem	撒冷	721
Salerno	撒利諾	368, 424
Sales, Francis de, St.	聖沙爾	633, 895
Sales, Francois de	撒勒	663
Salic	撒利	215
Salmeron	撒勒麥仁	661
Salmeron, Alfonso	撒勒麥仁	658

Salt Lake	鹽湖	890
Salvation Army	救世軍	865
Salzburg	撒勒次堡（薩爾斯堡）	316, 572
Sampson, Thomas	森普生	706
San Angelo	聖安格羅（聖使）	368, 555
Sancroft, William	桑克羅夫特	730
Sandinia	撒丁	904
Sanhedrin	三合林	18
Santa Claus	聖誕老人	272
Sanzio, Raphael	三修	492
Saracen	薩拉森	334
Saravia, Adrian	撒拉維亞	711
Sardica	撒底迦	196
Sardinia	撒丁	121
Sasima	撒西馬	204
Satahel	撒但尼	398
Satisfacere	補贖	113
Satisfaction	補償	418, 430, 698
Satornilus	撒土尼羅	90
Sattler, Michael	沙特勒	573, 574
Saturnalia	薩都那利亞節	272
Saumur	索睦耳	680
Savannah	撒萬那	797
Savonarola, Girolamo	薩沃那柔拉	407, 497
Savoy	薩伏衣	565, 602
Savoy Conference	薩伏依會議	727
Saxe-Weimar	薩克斯淮馬	692
Saxon	撒克遜人	211, 441
Saxony	撒克遜	343, 506
Scandinavia Normans	斯干的那維亞來的諾曼人	334

Scetis	思西提斯	221
Schaffhausen	沙夫豪森	563
Schaff, Philip	沙夫	886
Schartau, Henrik	施亞濤	873
Schell, Hermann	謝勒	908
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	謝林	843, 856
Schiller, Johann Christoph Friedrich von	席勒爾	833, 837
Schlatt	施拉特	573
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst	腓勒德立士來馬赫	840-851, 857, 870, 874, 934
Schleswig	什列斯威	345, 689
Schleswig-Holstein	什列斯威和勒斯坦	596
Schmalkalden	施馬加登	582, 586
Schmalkaldic League	司馬加登同盟	583, 587-590
Schmucker, Samuel Simon	史慕克爾	886
Scholasticism	經院哲學	415
Schwabach Articles	施瓦巴條文	579
Schwartz, Christian Friedrich	士瓦次	781
Schweitzer, Albert	史偉第	851
Schwenckfeld, Caspar	士文菲德	574
Schwyz	什維慈	565
Sciffi, Clara	克拉拉斯吉非	411
Scory, John	斯戈利	641
Scott, Thomas	司各特	805, 820
Scott, Walter	司各特	856
Scotus	蘇格徒	698

Scotus, John	約翰蘇格徒	335, 415
Scotus, John Duns	約翰敦司蘇格徒	437, 438, 698
Scripture Doctrine of the Trinity	三位一體之聖經教理	772
Scrooby	斯克洛比	715
Scythian	西古提	251
Seabury, Samuel	西伯利	823
Secession Church	分離派教會	807
Second Book of Discipline	第二部紀律法典	718
Second Clement	革利免第二	66
Second Conventicle Act	第二次小聚會法	728
Second Great Awakening	第二次大醒悟	876, 882
Second Order	第二修會	411
Secular Priest	屬世的祭司	750
Sedan	瑟同	680
Seekers	追求靈恩派	735, 757
See of Kildare	克爾答瑞教區	225
Selassie, Haik	塞拉西	920
Seleucia	西流基	197
Seleucid	西流古王朝	18
Selina	色利那	803
Seljuk	塞爾柱朝	375
Seljuk Turks	塞爾柱土耳其	382
Selnecker, Nikolaus	萊普西的瑟勒捏克爾	684
Semi-Arians	半亞流派	199
Semi-Pelagians	半伯拉糾派	301-304
Semler, Johann Salomo	色姆勒	835, 840, 845
Seneca	辛尼加	5, 13
Separatism	分離派（主義）	711-713

Separatists	分離派	709, 913
Septuagint	七十譯本	25
Seraphim of Sarov	薩諾夫的西拉弗	915
Serapis	色拉皮教	15
Serbs	塞爾卜	256
Sergius	主教長士求	257, 258
Sergius	士求	918
Sergius Ⅰ	士求一世	322
Serious Call to a Devout and Holy Life	虔敬聖潔生活之急切呼聲	791
Servant of the Servants of God	上帝衆僕之僕	307
Servetus, Miguel	塞爾維塔斯	620, 621, 695
Session	堂會	649
Seventh-Day Adventists	基督復臨安息日會	889
Severus	瑟維如斯	177, 250
Severus, Alexander	亞歷山大塞耳拉斯	138
Severus, Septimius	瑟皮提母瑟維如斯	109, 128
Seville	色維勒	310
Seweyn	斯文雲	376
Seymour, Jane	西穆爾	629, 634
Sharp, James	沙普	731
Shetland	設得蘭	376
Shimu XXⅢ, Mar	什穆第廿三世	920
Short Catechism	基督徒要學	555
Short Parliament	短期國會	723
Sic et Non	是與否	421
Siegfried of Mainz	西格腓德	362
Siena	謝拿（錫拿）	360, 497, 696
Sigismund	西基斯門	476, 481
Siguenza	西貢沙	502

Silesia	西里西亞	689
Silvester Ⅱ	西利維斯特二世	346
Silverster Ⅲ	西利維斯特三世	352
Simeon, Charles	西面	805
Simeon Stylites	西緬坐柱修道派	221, 222
Simon Magus	行邪術的西門	90
Simons, Menno	門諾西門斯	585
Simony	西門主義	350
Simplicius	辛普立修	266
Singidunum	信吉都努	197
Sinope	西哪坡	92
Sirmium	西爾米庸	197
Sistine Chapel	息斯廷禮拜堂	495
Six Articles Act	六條信仰法	632
Sixtus Ⅱ	西克斯都二世	140
Sixtus Ⅳ	西克斯都四世	494, 502, 504
Sixtus Ⅴ	西克斯都五世	679
Skalholt	斯勒和特	598
Sköttkonung, Olaf	阿拉弗色特哥能	376
Slavonic (Czech)	斯拉夫（即捷克）	473, 912
Slavophils	斯拉夫派	916
Smith, Joseph	史密斯	890
Smyth, John	斯彌特	715, 716
Social Christianity	社會基督教	866, 875, 894
Social Gospel	社會福音	894
Social Teachings of the Christian Churches	基督教社會思想史	855
Society for Promoting Christian Knowledge (S. P. C. K.)	基督教學術促進會	753, 818
Society for Promoting Sunday Schools throughout the British Dominions	英國全境促進主日學合會	819

Society for the Propagation of the Faith	信仰廣傳會	906
Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (S. P. G.)	國外傳道會	753, 819
Society of Friends	公誼會	735
Society Ticket	會券	801
Socinianism	蘇西尼主義	514, 695-698
Socinians	蘇西尼派	771
Socrates	蘇格拉底	6, 512
Söderblom, Nathan	瑟得布倫	928
Sodoleto, Jacopo	雅科波薩多雷托	655
Sofia	所非亞	196
Soissons	索愛松	339, 418
Solemn League and Covenant	莊重盟約	723
Sol Invictus	太陽神，日神	16, 173, 272
Soloviev Vladimir	蘇羅維夫	917
Somerset	索美塞得	634-636
Sophronius	所夫羅紐	257
Sorbon, Robert de	若伯特得所爾波恩	425
Sorbonne	所爾波恩基金	425
Soto, Domingo de	索托	504
South and North Carolina	南北卡羅連納州	754
South Dakota	南達科他州	576
Southern Baptist Convention	美南浸信會	887
South India United Church	南印度聯合教會	933
Southwark	騷得瓦克	716
Sozzini, Fausto	蘇西尼	696

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】愛任紐心目中所想到的，自然不是裁判的最高權威，而是保守使徒時代信仰的領導地位；但既把羅馬地位估計得如此之高，又廣爲宣傳，於是該地教會之聲威當然要隨之增大。雖然革利免作爲該教會的一種類似外交部長的獨特地位，已隱約預表主教權勢【註五】；但主教獨裁勢力之擴張還不算太早。在諾斯底擾亂時期，主教勢力迅速伸張，進而確立羅馬主教有管轄所有教會之權柄。

當羅馬教會勢力漸漸膨脹之日，小亞細亞一帶教會之勢力反日漸衰微。當二世紀之初，小亞細亞以及敍利亞一帶地方可稱當時羅馬帝國中基督教勢力最爲雄厚的區域。直到這個世紀之末，大概情形依然如此。在這一世紀中，以弗所與安提阿要算是基督教的中心。小亞細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，因着這些爭執而無法集中力量。小亞細亞與羅馬之間所發生的爭執，起源於遵守復活節之時間問題。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，與一五四或一五五年士每拿主教坡旅甲訪問羅馬主教安尼克托（Anicetus）有關。當時，也許在更早的時候就是如此，在小亞細亞教會中遵守復活節是在尼散（Nisan）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。但照羅馬及在東方有些地方的習慣，守復活節必得在主日。兩者不同的問題在乎以何者爲

Sozzini, Lelio (Socinus)	勒略蘇西尼	696
Spangenberg, August Gottlieb	施旁恩伯爾	786, 789, 797
Sparks, Jared	史怕克士	882
Sparta	斯巴達	212
Speier	斯拜耳	550
Spener, Philip Jakob	施本爾	775-779, 793
Spinola	斯彼諾拉	686
Spinoza, Baruch	斯賓挪莎	745, 841
Spirit of Hebrew Poetry	希伯來人詩歌之精神	840
Spiritual Exercises	靈性操練	658, 660
Spirituals	屬靈派	414
Spoleto	斯波勒陀	342
Sprenger, Jakob	斯善仁格	517
Staffordshire	斯塔福德郡	791
St. Alexis	聖亞勒克西	399
Stanley, Arthur Penrhyn	史坦利	859
St. Anna	聖亞拿	518
Startsi	長老（即elder）	915
States-General	三級會議	457
States of the Church	教會領土	326, 902
Station	崗位	67
Statisfaction	補罪	434
Staupitz, Johann von	施通比次	526
St. Bartholomew	聖巴多羅買日	672
St. Bridget	聖伯立基特	225
St. Catherine	聖迦他林	496
St. Catherine of Siena	聖迦他林	465
St. Damian	聖達米安	408
St. Denis	聖得尼斯	325
Stephen	殉道者司提反	36, 38

Stephen Ⅰ	匈牙利王司提反一世	377
Stephen Ⅱ	教宗司提反二世	325
Stephen Ⅴ	司提反五世	342
Stephen Ⅵ	司提反六世	342
Stephen Ⅸ (Frederick of Lorraine)	司提反九世	356, 359
Steyn	斯特因	512
Stewart, Henry	司徒華	651-652
Stewart, James	斯條亞	650
Stewarts	斯條亞	732
St. Gall	聖迦魯修道院	316
St. Gallen	聖迦倫	556, 563, 565
St. George's	聖喬治堂	911
St. Germain des Près	得普內斯聖澤曼	609
St. Germain en Laye	聖澤曼恩內頁	669
St. Gilles	聖歧勒（聖齊爾斯）	396, 650
St. Gregory Palamas	聖貴鈞利帕拉瑪	373
Stilicho	斯提利哥	212
Stirling	施特林	807
St. John Lateran	聖約翰拉特蘭	364
St. Marttin	聖馬丁	330
St. Mary Woolnoth	聖馬利亞烏爾諾	805
St. Nicoholas of Myra	米拉的聖尼古拉	272
Stockbridge	斯托克布瑞吉	814
Stöcker, Adolf	司陶克	875
Stockhholm	斯德哥爾摩	599, 922
Stockholm Bath of Blood	斯德哥爾摩血路	599
Stockholm Conference	斯德哥爾摩會議	922
Stoddard, Solomon	史托搭得	813
Stoicism	斯多亞主義	8, 10-13
St. Olaf	聖阿拉弗	376

Stone, Barton W.	史登	883
Storch, Nikolaus	斯托爾赤	543
St. Peter in Chains	鎖鏈的聖彼得教堂	364
St. Pierre	聖皮耶爾	605
St. Quentin	聖廣丹	621, 666
Stralsund	斯特拉孫港	689
Strassburg	施塔施堡	213, 441, 508, 563
Stratford	史特拉福	756
Strauss, David Friedrich	司特老司	850
Strawbridge, Robert	施特布瑞吉	812
Strengnas	斯特仁內	600
Strido	斯特利多	278
Stromata or Miscellanies	雜記	126
Strong, Josiah	史特朗	927
St. Sabas	聖撒巴	263
St. Sebald	聖西巴得	572
St. Sergius	聖士求	911
St. Sofia	聖所非亞	357
Stübner, Markus Thomä	斯提伯涅	543
Student Christian Movement	學生基督徒運動	926
Student Volunteer Movement for Foreign-Missions	學生立志國外傳道團	926
Sturm	施圖麥	322
Stuttgart	施圖加特	843
Stuyvesant, Peter	司徒維生	757
St. Victor	聖威克多	419
Stwart, Henry	司徒華	651
Stylites	坐柱修道派	222
Styria	士的利亞	687

Sub-deacon	副執事	145
Subiaco	索比亞科	223
Substance	本體，實質	201
Suevi	隋維	212
Suiger	許得格	352
Suk Ahras	蘇克阿拉	281
Summa de Postestati Eccleiastica	教權最高論	463
Summa Theologiae	神學總論	428
Sunday	主日	272
Sunday School Association	主日學協會	926
Superintendent	督察員	649
Supra Lapsum	墮落前論	700
Supreme Catholicos	最高教長	919
Supremacy Act	最高權威法	628, 640
Supreme Governor	最高管理人	641
Supreme Head	最高元首	641
Surinam	蘇立南	787
Suso, Henry	亨利蘇所	443
Sutri	蘇特利	352
Swabia	斯瓦比亞（施瓦巴）	343, 367, 573
Swarthmore Hall	斯發司摩爾堂	736
Swedish Mass	瑞典文彌撒	601
Sweyn	斯文雲	376
Syllabus of Errors	錯誤要略	903
Sylvester	許勒威斯特	326
Symeon Metaphrastes	直譯者西緬	373
Symeon the New Theologian	新神學家西緬	373
Symmachus	辛馬庫	283

Syndiss	理事	603
Synergism	神人協作說	682
Synod	大會	649
Synod of Aachen	亞亨會議	331
Synod of Clermont	克利孟特會議	383
Synod of Diamper	底安佩爾大會	913
Synod of Dort	多特會議	701, 702, 874
Synod of Homberg	何墨堡會議	554
Synod of the Oak	橡樹莊會議	229
Synod of Orange	俄冉遮會議	303
Synod of Rheims	理姆斯會議	356
Synod of Robbers	强盜會議	242
Synod of Rome	羅馬會議	361, 417, 475
Synod of Sens	森斯會議	395, 420
Synod of Soissons	斯瓦松會議	420
Synod of Sutri	蘇特利會議	352
Synod of Toulouse	土魯斯會議	403
Synod of Tours	都爾會議	417
Synod of Whitby	懷特比會議	319
Synthesis	合論	844
Syrian Jacobites	敍利亞雅各教派	913
System of the Doctrines of Faith	信仰教理之體系	849
Szepticky, Andrew	史普提基	921

T

Tabennisi	他本尼細	221
Taborites	他泊	477
Tagaste	塔迦斯特	281
Tahiti	大溪地	820
Tancred	湯克熱得	384, 427

Tappan, Arthur	阿瑟塔潘	880
Tappan, Lewis	路易塔潘	880
Targum	他爾根	504
Tarragona	塔拉哥訥	140
Tassilo	他西羅	329
Tatian	他提安	79
Tauler	陶勒爾	407
Tauler, John	約翰陶勒爾	407, 442, 528
Taurobolium	韜若波連	16
Tausen, Hans	韜生	597
Taylor, J. Hudson	戴德生	869
Taylor, Nathaniel W.	泰萊	877
Teaching of the Twelve Apostles	十二使徒遺訓	66, 70, 157, 162
Teelinck, William	提林克	775
Templars	聖殿武士團	386, 458
Temple, William	湯樸威廉	930
Ten Articles	信經十條	631
Tennet, Gilbert	吉勒伯	809, 810
Tennet, William	田能特	809
Tennessee	田納西州	759, 877
Tennyson, Alfred	泰尼生	858
Terminist	名稱論著	439
Terracina	提拉西那	370, 428
Tertiaries	第三修會	413
Tertry	特爾區	321
Tertiumquid	神人中第三者	187
Tertullian	特土良	95, 109-113, 119, 144, 152, 162
Test Act	測驗令	729, 859, 864
Testem Benevolentiae	仁慈之見證	910

Tetrarch	分封王	21
Tetzel, Johann	帖次勒	530, 533
Teutoni	條頓族	209
Teutonic Knights	條頓武士	387, 551
The Benfits of Christ's Death	基督受死的惠施	656
The Case of Reason	理性問題	763
The Christian Civic Alliance	基督公民協會	565
The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation	基督教稱義與復和之教理	852
The Commentary on True and False Religion	眞假宗教詮釋	562
The Conference of Missionary Societies of Great Britain and Ireland	大不列顚及愛爾蘭宗教協會會議	925
The Conservative Reformation and its Theology	保守的改教運動及其精神	886
The Foreign Missions Conference of North America	北美國外宣教會議	925
The Fountain of Knowledge	知識的泉源	263
The Lords of the Congregation	貴族會衆	647
The Marrow of Modern Divinity	近代神學諸子精選	792
The Nature and Destiny of Man	人的本性與命運	935
The Nature of True Virture	論眞美德的性質	814
The Near East	近東	925
Theodalinda	提阿得林大	307

Theodora	提阿多拉	343
Theodora	皇后提阿多拉	249
Theodore	提阿多若	319
Theodore of Mopsuestia	摩普綏提亞的提阿多若	234, 236, 252
Theodoret	提阿多熱托	238, 252
Theodoric	提阿多立克	214
Theodosius Ⅰ	提阿多修一世	204-207
Theodosius Ⅱ	提阿多修二世	237
Theodotus the Money Changer	兌換銀錢者提阿多土斯	118
Theodotus the Tanner	提阿多土斯	118
Theodulf	提阿朶	330
Theognis	提阿格尼	190
Theological Seminaries	神學院	888, 889, 892, 893, 911, 915
Theopaschite	上帝受苦	251
Theophilus	提阿非羅	228
Theophylact	提阿非拉特	343
Theotokos	上帝的母親	236, 237, 239, 243, 274
The Practice of Pietie	敬虔之實踐	776
The Presbyterian Church in the United States	美國長老會	888
The Presbyterian Church in the United States of America	美洲合衆國長老會	888
The Psalms of David,(Imitated in the Language of the New Testament)	大衛詩篇	791
The Quest of the Historical Jesus	歷史的耶穌之研究	851
Thesis	正論	844
The Society for the Propagation of the Gospel in the New England	新英格蘭廣傳福音會	754

The Treatise of Heraclides of Damascus	大馬色的紇拉克利底斯論	234
Theuderich Ⅱ	丟得利二世	316
The Wee Frees	舊派自由教會	931
The World's Alliance of the Y. M. C. A.	基督教青年會世界聯盟	926
They Must	需要	875
Thietberga	帖特伯加	338
Third State	平民階級	391
Third Laterian Council	第三次拉特蘭會議	400
Third Order	第三修會	412
Thirty-nine Articles	三十九條信經	642,720,730, 773, 862
Thirty Years' War	三十年戰爭	687-695, 718, 895
Tholuck, Friedrich August Gottreu	托路克	848
Thomasius, Christian	多馬修	779, 829
Thomas of Stitny	斯帝特尼的多馬	473
Thorn	托恩爾	743
Thracia	特拉吉西省	197
Three Books Against the Simoniacs	反對買賣聖職三篇	359
Three Chapters	三章	251-252
Throckmorton, Job	特洛克摩頓	711
Thuringia	杜林根	576
Thuringian	替林根	322, 548
Tiber	提伯爾	178
Tigris	底格里斯河	240
Tikhon	提孔	919, 920
Tillet, Louis du	帝勒特	610
Tillotson, John	提羅生	761

Tilly	提律	688, 689, 691
Timothy of Alexandria	亞力山太主教長提摩太	247
Tindal, Matthew	廷得勒	762
Tiridates	替銳達特	254
Tirol	泰若爾	575
Title Church	頭銜禮拜堂	354
Titus	提多	42
Titus	泰塔斯	36
Toland, John	托蘭	761
Toledo	佗利多（妥列多）	216, 447
Toleelo	妥列多	288
Toleration Act	容忍法	730-731, 738, 773
Tolosa, Las Navas	拉那瓦得安羅撒	447
Tome	大卷	241
Toplady, Augustus	托普雷代	805
Torgan	脫爾高	552
Torquemada, Tomas	托爾克馬達	504
To the Christian Nobility of German Nation	致德國基督徒貴族書	535
Totila	妥特拉	223
Toul	妥勒（都爾）	353, 593
Toulouse	土魯斯	384, 397, 680
Tours	都爾	257, 416
Tracts of the Times	應時單張	861
Trajan	他雅努	65
Tralles	他拉勒	61
Tranquebar	特蘭克巴	781
Trans Ivania	化質說	336, 432
Transubstantiation	變質說	417, 432, 471, 536
Travers, Walter	特喇味斯	708, 710

標準？是那一月當中的十四日呢？還是那一禮拜當中的主日呢？坡旅甲與安尼克托各持一見，但彼此以善意相待，只不過各依各的習慣遵守復活節罷了。【註六】大約到了一六七年時，對於這問題之爭執，情形發展得更爲複雜了，因爲在小亞細亞老底嘉地方發生另一問題。這問題是：守尼散月十四日之節期，究有何意義？因爲有些人相信基督死於尼散月之十四日，如第四福音所載，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，自然以爲那些遵守尼散月十四日之節的人爲假基督之名，而行猶太教逾越節之實。

約在一九〇年，這種爭執更形嚴重，於是在羅馬，在巴勒斯丁，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。但小亞細亞的教會在以弗所主教坡律加得（Polycrates）領導下，拒不接受這種決議。爲了這緣故，羅馬主教威克多(Victor,一八九——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，尤以里昂的愛任紐爲最。然而這顯然是確定了羅馬的威權。【註七】

這些激發惡感的爭執，使小亞細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，小亞細亞教會勢力又日漸衰微，這都爲羅馬之崛起造機會，到了二〇〇年，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

Treatise of Human Nature	人性論	765
Treatises on the Will	論意志	814
Treatises on Government	政治論衡	748
Treaty of Madrid	馬得里條約	552
Treaty of Passau	帕騷條約	594
Treaty of Verdun	凡爾登條約	334
Tregelles, Samuel Prideaux	特格勒斯	865
Trent	天特	589, 593
Triber	特立布爾	366
Trie, Guillaume	特里埃	620
Trier	特里爾	226, 339, 686, 898
Trinitas	三位一體	113
Trinity Monastery (Troitsky Lavra)	聖三一修道院	911
Tripoli	的黎波里	385
Trisagion	三重頌	248
Triumphus, Augustinus	特立按夫	463
Trivium	三藝	424
Troelsch, Ernst	特爾慈	855
Troitsky Lavra	聖三一修道院	911, 913, 918
Trolle, Gustaf	特羅雷	599
Trondhjem	脫倫典	598
Troyes	特羅耶	213
Truce of God	上帝的休戰	349
Truchsess, Gebhard	特路克色	686
True Christianity	眞基督教	775
Trullan	特如蘭大會議	260
Trusteeism	理事會	909

Tsar	沙皇	911
Tūbingen	杜平根	510
Tübingin	杜平根	843
Tudor	都鐸爾	500
Tunis	突尼斯	448
Turanian	土蘭	340
Turks	土耳其	375
Turin	土倫	402
Tuscany	多斯加尼	355
Tusculum	徒斯古倫	347
Tweed	特威得河	867
Tyndale, William	廷德勒	630
Typos	型紹	258
Tyrol	提羅爾	571
Tyrrell, George	特熱勒	908
Tzerklas, Jan	澤爾克拉	688
Tzimiskes, John	約翰齊米斯克	374

U

Ubiquity of Christ	基督之遍在	564
Ugolino of Ostia	烏哥利挪	410
Ukraine	烏克蘭即boardland 邊境地	912
Ulfila	烏斐拉	206, 210
Ulm	烏勒麥（烏爾穆）	551, 582
Ulrich	烏利赫	565, 583
Ultramontanism	越山主義	901, 902, 906, 908
Unam Sanctam	教諭一聖	457
Unia	烏尼阿	912, 913, 922
Uniatss	烏尼阿特	912
Unigenitus	獨生子基督	897
Union of Brest	聯合計劃	912

Union Theological Seminary New York
紐約協和神學院 892
Unitarianism 神體一位論 774, 828, 864
Unitas Fratrum 兄弟會 478
United Church of Canada
加拿大聯合教會 933
United Free Church of Scotland
蘇格蘭聯合自由教會 931
United Lutheran Church 聯合信義會 932
United Presbyterian Church
聯合長老會 931
United Secession Church
聯合分離派教會 807
United Synod of the South
南方聯合區會 932
Universal Bishop 普世主教 307
Universal Christian Conference on Life and Work
普世基督徒生活與事工大會 928
Universal Christian Council for Life and Work
普世基督徒生活與事工協會 928
Universalist 普世派 827
Universal Priesthood 普世信衆皆祭司 535
Universals 普遍觀念 416, 419, 427, 440
Universitas Scholarium 學生與教師 424
Unni 文尼 375
Unparteiische Kirchen und Ketzer-Historie
中立的教會與異端史觀 782
Untereyck, Theodore 安特瑞克 781
Unterwalden 翁忒發爾頓 565
Unum 一個實質 123
Upper Alsace 上阿爾薩斯 775

Upsala	烏布撒拉	599
Urban Ⅱ	烏耳班二世	358, 370, 383, 435
Urban Ⅳ	烏耳班四世	454
Urban Ⅴ	烏耳班五世	465
Urban Ⅵ	烏耳班六世	467
Urban Ⅷ	烏耳班八世	896
Uri	烏利	565
Ursacius	烏爾撒糾	197
Ursinus, Eacharias	厄賽那斯	683
Utraquists	餅酒同領派	477
Utrecht	烏特熱赫特	322, 671, 897

V

Valarshabad	瓦拉爾沙巴	255
Valdes, Juan	瓦勒多斯	656
Valdez or Waldo	瓦勒得斯或瓦勒度	399
Valens	瓦倫斯	197-199, 202
Valentinian Ⅰ	瓦倫提尼安一世	202
Valentinian Ⅱ	瓦倫提尼安二世	206
Valentinian Ⅲ	瓦倫提尼安三世	213, 217, 266
Valentinus	瓦倫提倫	90
Valerian	瓦勒良	139
Valerius	瓦勒留	285
Valla, Lorenzo	絡仁左瓦喇	327, 491
Valley, Raritan	拉利坦谷	809
Valois	瓦羅亞	672
Vandal	宛大勒	212
Vasa, Gustaf	瓦撒	599
Vassy	瓦西	667
Vasey, Thomas	瓦西	825
Vatable, Francois	法他布勒	609

Vatican	梵蒂岡	50
Vatican Council	梵蒂岡會議第一次	903
Vatican Library	梵蒂岡圖書館	493
Vaud	瓦得	615
Veigy	韋吉	619
Velichkovsky, Paisi	伯西威利科夫斯基	915
Vendee, La	拉文地	899
Vendôme	封多姆	668
Venerable	尊者	320
Venn, Henry	亨利魏恩	817
Venn, John	約翰魏恩	817
Verdun	凡爾登	593
Vergilius	維爾吉流	317
Vermigli, Pietro Martire	威爾米革立	656
Vestiarian Controversy	朝服爭辯	706
Via Antiqua	古代思想	440
Via Moderna	近代思想	440
Vicedominus	行政官	603
Vico	韋科	650
Victor	威克多	105
Victor Ⅱ	威克多二世	357
Victor Ⅳ	威克多四世	450
Victorinus	威克多林	283
Vienne	維也納	78, 449
Vienne in France	法國維也納	620
Vient, Alexander	微內	874
View of the Evidences of Christianity	基督教證據考	768
Vigilantius	威吉蘭丟	280
Vigilus	維吉流	252
Villeneuve	維爾納夫	620

Vilvorde	維窩勒得	630
Vincent of Lèrins	勒林的溫辛特	302
Vinci, Leonardo	芬奇	492
Vio, Thomas	維俄	532
Viret, Pierre	皮耶爾維勒特	615
Virgil	威吉流	316
Virginia	維吉尼亞州	752
Visigoths	維西哥特	209
Vita Canonica	規律生活	333
Vitalian	威他連	319
Vittoria, Francisco de	威陀立亞	504
Vladimir I	佛喇地米耳一世	377
Voet, Gisbert	維特	775
Volokolamsk	優洛庫拉穆斯基	911
Voltaire	福祿特爾	769
Vulgate	武加大譯本	280, 470, 491, 516, 540

W

Waldenses	瓦勒度派	397-404, 407, 478, 603
Waldrada	瓦得拉大	339
Waldshut	瓦勒斯胡特	568
Walenstein, Albrecht von	瓦倫斯太因	688-691
Wales	威爾斯	793
Walloon	瓦倫	688, 711
Walpot, Peter	華爾波	576
Walter the Penniless	不名一錢者瓦勒特爾	384
Wandesworth	汪茲渥斯	708
Ware, Henry	瓦爾	882
War of the Three Henrys	三亨利之戰	679
Wars of the Roses	薔薇戰爭	500

Wartburg	瓦特堡	540
Warwick	窩爾維克	635
Watt, James	瓦特	790
Watts, Issac	瓦特斯	791
Wazeille, Mary	花粹勒夫人	804
Wearmouth	威爾茂特	320
Webb, Thomas	衛布	812
Wedgwood, Josiah	韋治武德	791
Weissenburg	威森堡（淮孫堡）	556, 580
Weld, Theodore Dwight	魏爾得	881
Welf, Guelph	衛勒夫（歸爾甫）	452
Wenzel	溫次勒	474
Wesen	維生	558
Wesleyan Methodist Church of America	美國衛斯理循道宗教會	887
Wesleyan Methodist Missionary Society of England	英國循道會宣教會	820
Wesley, Charles	查理衛斯理	793, 794-799, 804
Wesley, John	約翰衛斯理	702, 793-806, 812, 815-818, 825, 834
Wesley, Samuel	撒母耳衛斯理	793
Wesley, Susanna	蘇桑那	793
Westcott, Brooke Foss	魏斯科	859, 866
Westeras	未斯忒勞斯	600
West Goth	西哥特	205
Westminster Assembly	韋斯敏斯德大議會	723
Westminster Confession	韋斯敏斯德信條	724, 732, 755, 810
Westphalia	威斯特發里亞	693
Westphal, Joachim	維斯特法勒	683
Wetteravia	威特拉維亞	788

Wettstein, Johann Jakob	衛特斯坦	835
Whatcoat, Richard	華特科特	825
What is Christianity	何謂基督教	854
Whitby	懷特比	319
Whitefield, George	威特腓德	793,795,799,800, 811,812,815,827
White, William	懷特	823
Whitgift, John	惠特吉夫	707,708,710
Wibert	維百特	367,368
Wichern, Johann Hinrich	魏賀恩	872
Widow	寡婦	146
Widhaus	威得浩斯	558
Wied, Hermann von	威伊得	634
Wightman, Edward	懷特曼	771
Wilberforce, William	威勒伯福士	817
Wilcox, Thomas	威爾科克斯	707
Wilfrid	威勒弗立特	319
Wilhem	威廉	589
William Ⅲ	威廉三世	730-733
William And Mary College	威廉馬利學院	753
William of Champeaux	盛波的威廉	419,439-440, 463,528,564
William of Nassau	拿騷的威廉	670
William of Occam	俄坎的威廉	414
William of Orange	俄明遮的威廉	673,675,730
Williams, George	威廉斯	926
Williams, Roger	威廉斯	757
William the Conqueror	戰勝者的威廉	362
William the Pious	虔敬者威廉	348
Willibrord	威勒布若爾	225,321

Wimpina, Konrad	運皮那	531
Winchester	溫徹斯特	322, 711
Winchester, Elhanan	溫徹斯特	828
Windesheim	溫得斯海麥	444, 580
Windsheim	溫茲海	556
Winfrid	溫非利	322
Winona	威諾那	891
Winthrop, John	文斯羅普	721
Wishart, George	威沙特	646
Witchcraft	巫士	517
Witherspoon, John	威特爾斯彭	808
Witiza	維帝沙	348
Wittenberg	威登堡	527, 530
Wolfenbüttel Fragment	窩爾芬比特勒雜編	832
Wolff, Christian	窩爾夫	830, 837-840
Wolfgang of Anhalf	安哈特的俄天岡	556, 580
Wölfline, Heinrich	窩爾夫林	558
Wolmar, Melchior	梧勒馬爾	608
Wolsey, Thomas	吳斯理	625
Woolman, John	伍爾曼	881
Woolston, Thomas	吳爾斯頓	762
Worcester	烏斯特	638
World Conference on Faith and Order	普世信仰與教制會議	929
World Conference of Chritian Youth	世界基督教青年會議	931
World Convention of the Churches of Christ	基督教會世界大會	934
World Council of Church	普世教會協會	922, 930, 933-936

World Council on Christian Education	世界宗教教育會議	926
World Lutheran Federation	世界信義宗聯盟	934
World Methodist Council	世界衛理宗會議	934
World Missionary Conference	世界宣教會議	924, 929
World's Student Christian Federation	世界學生基督徒聯盟	926, 931
World's Sunday School Association	世界主日學協會	926
World's Sunday School Conventions	世界主日學會議	926
Worms	沃木斯	365, 586
Wtenbogaert Johan	艾屯波加特	700
Württemberg	禹爾吞堡	511, 834
Würzburg	禹慈堡	316
Wyclif, John	威克里夫	467-472, 516, 630
Wytikon	維地肯	568
Wyttenbach, Thomas	威吞巴赫	558

X

Xavier, Francis	沙未爾	658, 664
Xenia	西尼阿	888
Ximenes, Gonzalez de Cisneros	薩雷斯	502-503, 513

Y

Yale	耶魯	756, 813
York	約克	177, 313, 500, 725

會。雖在三世紀中有亞力山太與加大果（Carthage）教會的興起，領導當時教會的思想與生活，然而它們也不足以與羅馬爭奪領袖地位。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】：革利免一書五十九，六十三章。

【註二】：優西比烏教會史第四部二十三章十節；參艾雅二十四頁。

【註三】：達羅馬書。

【註四】：反異端第三部三章二節；參尼西亞前期教父選集五十八，五十九頁。

【註五】：黑馬異象集第二部四章三節。

【註六】：優西比烏教會史第五部廿四章十六，七節；參艾雅一六四頁。

【註七】：優西比烏教會史第五部廿三，廿四兩章；參艾雅一六一至一六五頁。

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，我們在上文已經大致申述過。【註一】愛氏生在小亞細亞，長在士每拿，曾親自見過坡旅

Yorkshire	約克郡	468
Young, Brigham	布立干楊	890
Young Men's Christian Assocition	基督教青年會	926, 931
Young Women's Christian Association	基督教女青年會	926, 931
Yuste	猶斯泰	595
Yugoslavia	南斯拉夫	919

Z

Zacharias	撒迦利亞	325
Zara	薩拉	388
Zbynek	斯賓內克	474-475
Zealots	奮銳黨	20
Zeisberger, David	粹斯伯爾革	787
Zekenim	職員	35
Zell, Matthew	馬太澤勒	563, 573
Zeno	芝諾	10, 218, 248
Zenobia	則諾比亞	171
Zephyrinus	哲斐理努	120, 121
Zeus	丟斯	11
Ziegenbalg, Bartholomäus	齊根巴里	780
Zinzendorf Christian Renatus	雷那圖	788
Zinzendorf, Count Nicolaus Ludwig Von	親岑多夫男爵	783-790, 799
Zizka, John	約翰齊次甲	477
Zoè Brotherhood	生活兄弟會	916
Zofingen	瑣芬根	571
Zollikon	所里肯	568
Zoroastrianism	祆教（瑣羅亞斯德教）	174

Zosimus	佐息末	300
Zossima	瑣西瑪神父	915
Zug	祖格	565
Zürich	區利赫	560, 566
Zutphen	區特芬	674
Zwickau	慈味考	543
Zwilling, Gabriel	銳領	543, 544
Zwingli, Huldreich	慈運理	558-566, 568, 569, 578, 579, 614
Zwolle	斯窩雷	445

（編者按：本專名詞對照表係由李孟哲牧師編彙供給。）

基督教神學教育叢書文藝版書目

編號有A者為精裝

1. 四福音真貌（新版）CT0456 ——福音書的素材、結構與主題 The Nature of the Four Gospels –The Materials, Structures and Themes of the Gospels (New Edition)	黃根春著 Eric K.C. Wong
2. 近代神學思潮（修訂版）CT0973 What Present-Day Theologians are Thinking	韋廉士著 Williams, Daniel D.
3. 現代人與靈性生活（修訂版）CT1155 Modern Man and Spiritual Life	杜理安著 Max Thurian
4. 基督教會史 CT1404A History of the Christian Church	華爾克著 Williston Walker
5. 聖經考釋大全：舊約論叢上冊 CT0447A The Interpreter's Bible-Old Testament Articles Vol.1	奧伯萊等著 Albright, W. F. & others
6. 聖經考釋大全：舊約論叢下冊 CT0448A The Interpreter's Bible-Old Testament Articles Vol.2	伊爾文等著 Irwin, William A. & others
7. 新約歷史 CT0556A A New Testament History	腓爾遜著 Filson, F.V.
8. 新約聖經探源 CT0555A Understanding the New Testament	祁霍華、楊富蘭著 Kee, H. C., Young, F. W.
9. 牧範學導言 CT1534A Preface to Pastoral Theology	喜爾得納著 S. Hiltner
10. 新約導論 CT0559A The New Testament, its Background, Growth and Content	麥資基著 Metzger, B.M.
11. 基督教與中國社會變遷 CT0202A Christianity and Social Change in China	吳利明著 Ng Lee Ming
12. 教會與急變的社會 CT1316A The Churches and Rapid Social Change	亞伯力著 Paul Abrecht
13. 聖經神學辭彙 CT0707A Theological Wordbook of the Bible	黎加生著 Richardson, Alan
14. 以色列史 CT1417A A History of Israel	布賴特著 Bright, John
15. 角色與真我 CT1215A The Personage and the Person	杜尼耶著 Tournier, Paul

16. 我與你 CT1220A
I and Thou
馬丁布伯著
Buber, Martin

17. 基督教與中國思想 CT3606A
Christianity and Chinese Thought
謝扶雅著
Zia, N.Z.

18. 上帝家裡的人 CT0963A
The Household of God
牛畢真著
New bigin, L.

19. 神在基督裡 CT0957A
God was in Christ
貝利端納著
Baillie, D.M.

20. 宗教教育的興起 CT1531A
The Rise of Christian Education
夏樂維著
L.J. Sherrill

21. 聖經地圖 CT2205
Student's Bible Atlas
盧立編著
Rowley, H.H.

基督教神學教育叢書分類書目
Classified Lists of Chinese Theological Education Series

注：編號前加CT者由基督教文藝出版社出版（編號有A者為精裝），編號前加TS者由道聲出版社出版，無編號者由台灣台南神學院出版。

參考書 Reference Books

神學用語手冊 Wordbook of Theological Terms	霍砍・龔書森著（精裝） Kong, S, S, Holth S.
聖經地圖 CT2205 Student's Bible Atlas	盧立編著 Rowley, H. H.
新約希臘文基本教材 Elements of N. T. Greek	郭得列著（平裝） Kuo, Andrew T. L.
聖經神學辭彙 CT0707A Theological Wordbook of the Bible	黎加生著 Richardson, Alan
英漢宗教字典 TS1085 English-Chinese Religious Dictionary	鄧肇明編（精裝） Dunn, Joe

舊約 Old Testament

舊約導論 TS1014 An Introduction to the Old Testament	楊以德著（精/平裝） Young, Edward J.
韋氏舊約導論 TS1042 The Old Testament: Its Formation and Development	阿多・韋瑟著（精/平裝） Weiser, Artur
舊約神學 Theology of the Old Testament	艾德門・雅各著（精/平裝） Jacob, Edmond
舊約中的人觀 Man in the Old Testament	埃柯特著（平裝） Eichrodt, Walther
死海卷軸 The Ancient Library of Qumran	小克羅新著（平裝） Cross, F. M.
以色列史 CT1417A A History of Israel	布賴特著 Bright, John

聖經的時代 TS1084
The Biblical Period from Abraham to Ezra
奧布銳特著（平裝）
Albright, W. F.

聖經考釋大全：舊約論叢上冊 CT0447A
The Interpreter's Bible-Old Testament Articles Vol. I
奧伯萊等著
Albright, W. F. & others

聖經考釋大全：舊約論叢下冊 CT0448A
The Interpreter's Bible-Old Testament Articles Vol. II
伊爾文等著
Irwin, William A.& others

新約 New Testament

新約聖經探源 CT0555A
Understanding the New Testament
祁霍華、楊富蘭著
Kee, H. C. , Young, F. W.

新約歷史 CT0556A
A New Testament History
腓爾遜著
Filson, F. V.

聖經考古學
Biblical Archaeology
埃涅斯、賴特著（精/平裝）
Wright, G. Ernest

新約導論 CT0559A
The New Testament, its Background, Growth and Content
麥資基著
Metzger, B. M.

四福音真貌──福音書的素材、結構與主題（新版）CT0456
The Nature of the Four Gospels—The Materials, Structures and Themes of the Gospels (New Edition)
黃根春著（平裝）
Eric, K.C. Wong

系統神學 Systematic Theology

神在基督裡 CT0957A
God was in Christ
貝利端納著
Baillie, D. M.

上帝家裡的人 CT0963A
The Household of God
牛畢真著
Newbigin, L.

新約聖經中的教會諸表象
Images of the Church in the N. T.
保羅・邁尼亞著（精裝）
Minear, Paul S.

新約的洗禮 TS1017
Baptism in the New Testament
庫以曼著（平裝）
Cullmann, Oscar

聖餐之信仰與實施 TS1022 Eucharistic Faith and Practice	畢允國著（精/平裝） Brilioth, Yngve
新約基督論 TS1021 The Christology of the New Testament	庫以曼著（精/平裝） Cullmann, Oscar
基督教教義綱要　上冊/下冊 Outlines of Christian Doctrine Vol. I and Vol II	麻庫士・華德著（精裝） Ward, A. Marcus
改教運動與大公教會 TS1015 Reformation and Catholicity	奧連著（精/平裝） Aulen, Gustaf
近代神學思潮 CT0973（修訂本） What Present-Day Theologians are Thinking (Revised)	韋廉士著 Williams, Daniel D.
聖禮的神學 TS1052 Theology of the Sacraments	貝利端納著 Baillie, D. M.
系統神學（第一卷） Systematic Theology (Vol I)	田立克著（平裝） Tillich, Paul
中庸基督教 Christianity at Centre	希克・約翰著（平裝） Hick, John
福音的神學——導論 Evangelical Theology—An Introduction	卡爾・巴特著（平裝） Barth, Karl
基督教教義八講 Christian Doctrine	（平裝） J. S. Whale

護教學 Apologetics

人怎樣認識神 TS1023 Our Knowledge of God	貝利約翰著（精/平裝） Baillie. J.
基督教護教學 TS1030 Christian Apologetics	黎家生著（精/平裝） Richardson, Alan
今日科學與信仰 Science and Faith Today	白禮約翰等著（平裝） Baillie, John and others
角色與真我 CT1215A The Personage and The Person (The Meaning of Persons)	杜尼耶著 Tournier, Paul

聖經的本質和權威
The Nature and Authority of the Bible
亞貝著（精裝）
Abba, Raymond

認識現代神學
How Modern Should Theology be?
赫莫特・帝立克著（平裝）
Thielicke, Helmut

聖經解釋學導論
Biblical Hermeneutics An Introduction
夏達理著（平裝）
Daniel J. Adams

基督教倫理學 Christian Ethics

基督與文化
Christ and Culture
尼布爾理查著（精/平裝）
Niebuhr, H. Richard

追隨基督 TS1024
The Cost of Discipleship
潘霍華著（平裝）
Bonhoeffer, D.

基督教與中國社會變遷 CT0202A
Christianity and Social Change in China
吳利明著
Ng. Lee Ming

基督教與中國思想 CT1216A
Christianity and Chinese Thinking
謝扶雅著
Zia, N. Z.

教會與急變的社會 CT1316A
The Churches and Rapid Social Change
亞伯力著
Abrecht,Paul

教會歷史 Church History

基督教會概覽 TS1031
Christendom
莫南著（平裝）
Molland, Einar

基督教會史 CT1404A（修訂本）
History of the Christian Church (Revised)
華爾克著
Walker, W.

實踐神學 Practical Theology

宗教教育原理的檢討 CT1530A
The Teaching Ministry of the Church
司馬德著
Smart, J. D.

宗教教育的興起 CT1531A
The Rise of Christian Education
夏樂維著
Sherrill, L. J.

應世的宗教
Honest Religion for Secular Man
牛畢真著（平裝）
Lesslie Newbigin

信徒神學
A Theology of the Laity
亨杜力克・克雷瑪著（精裝）
Kraemer, Hendrik

牧範學導言 CT1534A Preface to Pastoral Theology	喜爾得納著 Hiltner, Seward
基督教的崇拜 TS1039 Christian Worship	郭文特著（精/平裝） Garrett, T. S.
現代人與靈性生活 CT1155（修訂本） Modern Man and Spiritual Life (Revised)	杜理安著 Thurian, Max
傳播學文叢 Readings in Communication	賀識理編（平裝） Hormel, S.
雅各的天梯 Jacob's Ladder	（平裝） Nicholls, William

宣教與世界宗教 Mission and World Religions

使命的教會應有的結構 Structures for a Missionary Congregation	傅樂明，肯萊特合著（平裝） Fleming, J., Wright, K.
教會的宣教使命 The Missionary Nature of the Church	約翰・布勞著（精/平裝） Blauw, Johannes
東方諸宗教 Religions of the East	約瑟 M・北川著（精裝） Kitagawa, Joseph M.
基督教與其他宗教 TS1043 Christian Faith and Other Faiths	廖超凡著（精/平裝） Neill, Stephen

宗教哲學 Philosophy of Religion

信仰的能力 Dynamics of Faith	保羅・田立克著（平裝） Tillich, Paul
生之勇氣 The Courage to Be	保羅・田立克著（平裝） Tillich, Paul
宗教哲學 Philosophy & Religion	波多野精一著（精裝） Hatano, S.
宗教哲學 Philosophy & Religion	劉易士著（精裝） Lewis, H. D.
我與你 CT1220A I and Thou	馬丁布伯著 Buber, Martin

基督教神學教育叢書④

基督教會史 增訂本

原　　著：華爾克
原　　譯：謝受靈
修　　譯：趙毅之
校　　訂：章文新
主　　編：東南亞神學院協會香港分會
編委主任：楊緒烈
編　　製：基督教文藝出版社
封　　面：陳嘉明
發 行 人：馮壽松
出 版 者：基督教文藝出版社
　總辦事處：香港九龍柯士甸道 140-142 號 14 樓
　　電話：2367 8031　傳真：2739 6030
　文藝書室：香港九龍油麻地東方街 10 號地下
　　電話：2385 5880
承 印 者：信德印製廠有限公司

一九七〇年五月初版
二〇〇五年二月十版

版權所有

Chinese Theological Education Series 4

History of the Christian Church

Author: Williston Walker
Translators: S.L.Hsieh(Original) , Isaac Chaw(New Edition)
Reviser: Francis P. Jones
Chief Editor: Association of Theological Schools in South East Asia
Director of Programme: Yeow Choo-Lak
Production and Editing: Chinese Christian Literature Council Ltd.
Cover: Alex Chan
Publisher: Fung Sau Chung

First Edition: May 1970
Tenth Edition: February 2005

All Rights Reserved

CHINESE CHRISTIAN LITERATURE COUNCIL LTD.
14/F, 140-142 Austin Road, Kowloon, Hong Kong
Tel: 2367 8031　Fax: 2739 6030
E-mail: go@cclc.biz.com.hk　Website: www.hkcclcltd.org
Cat. No. CT1404A　1m130　ISBN 962-294-260-1

甲。近代學者對於他出生的年代問題，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。後來他由小亞細亞搬到里昂（在現在的法國）去了，在那裏作長老。一七七年，里昂大遭逼迫，但幸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（Pothinus）爲主教，因坡氏已於逼迫中爲道殉難。他在那裏作主教直到逝世（約在二〇〇年）。他的主要著述反異端（Against Heresies），大約寫於一八五年，專爲反對諾斯底各派異端而寫，但也間有表示他自己的神學觀點。

愛氏是在小亞細亞遺傳中長大的，後半生又住在高盧（Gaul），他不但在地理上溝通了當代的東西，而且在神學思想上，也可以說他是學貫當時之東西舊新二派：一派講約翰與伊格那丟的神學，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。他確證創造的善，說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，那成了人身的洛各思，完成了那一件未竟之功。基督在祂自己裏面以相反的程序「重演」了亞當墮落的各階級，正如亞當降下的梯級，他一步一步走上去。『我已說明，上帝的兒子並非在耶穌降生時方始存在，祂自始即與父同在；不過，

在祂屈身成人時，祂便開始了一個人類的新體系，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——我們可以在基督耶穌裏恢復過來』。【註二】愛氏將基督所作成的這種工作，總括在一句名貴的話中：我們跟隨「那惟一眞實可靠的師傅，上帝的道，我們的主耶穌基督，因着祂的大愛，成了我們的樣子，好使我們成爲祂自己的樣子」。【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，甚至在肉體上也是如此。這種觀點是隨小亞細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束縛的，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，他依然在想望着世界會奇異地更新。【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】：參以上第四段。

【註二】：反駁異端第三部十八章一節；參尼西亞前期教父選集（基督教歷代名著集成第一部第二卷）八十

九頁。

【註三】：反異端第五部序言；參同上書一六五頁。

【註四】：同上第四部二十章七節；參同上書一三三頁。

【註五】：同上第四部十八章五節，參同上書一二九頁。

【註六】：同上第三部二十二章四節，參同上書九十八頁。

【註七】：同上第五部三十三章三節，參同上書一九六頁。

第七段　特土良與居普良

特土良（Tertullian）在古教會歷史中可說是一位個性最强的人物。約當一五〇至一五五年左右，特氏生於加大果，他的先世乃富有之外邦人。他專門研究法律，學成後，在羅馬執業律師。除本身職業之外，他又精治哲學史學，精通希臘文。他悔改皈依基督約在一九〇至一九五年之間，也許就是在羅馬。歸正之後，他以從前同樣毅力精神來研究基督教著作，不論其爲正道抑爲異端。在他歸正後不久，他回到了加大果，作了當地教會長老，直到逝世（約二二二——二二五）。當其與羅馬教會發生關係之初，皇帝瑟皮提母瑟維如斯（Septimius Severus 一九三——二一一）於二〇二年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。二〇〇年，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，顯然的他已另起爐竈，創設他自己的教派。

自一九七年起特土良從事著述，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，甚至羅馬教會的領袖也用希臘文寫作。他的作品，文體流暢，思想活潑而包含諷刺。他的寫作態度很像辯護士出席公庭。他對於反對他的人，常常作不公允的表示，而他自己的主張亦非全無矛盾。但他爲人熱情，因此他的作品往往感人甚深。他眞當得起拉丁神學鼻祖之尊稱。

特土良並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護教士和愛任紐，也有些受小亞細亞一派相傳的影响，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；每遇問題，他無不以司法的頭腦，作精確的判斷，是以許多神學概念，在他以前，人們只能作模糊的理解，經他精確解明之後，就不復有所猶豫了。

依特土良看來，基督教乃屬神的大愚拙　卻較人類最高的哲理更爲聰明，與當代哲學思想絕無協調之可能。【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，但只出自正統教會，因爲只有正統教會保有眞理，藉着信經而說明，也只有正統教會有動用聖經之權。【註三】一如愛任紐所講，他以爲正統教會就是與使徒們所設立的教會在信仰上相符的教會，使徒的遺傳藉着歷任的主教的傳遞，保存在這些教會中。【註四】這種言論，是特氏尚未與『大公』教會脫離關係以前所發。好像游斯丁和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……傳講新律法與爲天國的新應許』。【註五】受洗是入教的條件，因爲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，因爲它把我們往日在黑暗中所犯的罪都洗滌淨盡了。』【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，較之任何基督教作家爲深，他的言論思想大大的促進了拉丁教會中對罪與恩的概念。特氏也講過原罪的道理，不過所講尚未自成一家，而在見解上也有些未能一致之處。『除了由於魔鬼作祟所加入於人之靈魂裏面的邪惡以外，還有一種前在的邪惡，就是一種自然的邪惡，由靈魂敗壞的根源中發動起來。』【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。但其中當然不只包括「罪得赦免」，【註一〇】也有「靈感的恩典」；由於這種恩典的灌注，於是人的自由而輭弱的意志，能力驟然增加，得以秉公行義。【註一一】據羅弗斯（Loofs）的研究，這後一種概念，關係後來西方基督

教界的神學思想至深且鉅，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來作補贖。一個人愈多刑罰他自己，上帝就愈少刑罰他【註一三】。

特土良的著述影响後世神學思想最大的，要算他爲洛各思基督論（Logos Christology）所作的定義，不過他不大用洛各思這名詞，很喜歡用一個「子」字來代替。他把這個名詞的含義擴大，越出小亞細亞一派神學家所講，更越出一般護教士所講範圍以外，但以他注重法治的頭腦，對這名詞講解之清晰，是前所未有的。在這問題上，他的主要作品爲駁帕克西亞（Against Praxeas）是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亞信經所講相去不遠。「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，藉父、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「人格」的意思，而有形式表顯的意思。這個實質的合一，在特土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，特土良把基督爲人

與神的兩方面加以區分。「我們在耶穌一生可以看見神人二境，並非混合一起，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，前已見之於護教士著述中，今在特氏洛各思基督論中更爲顯著，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)、補贖（Satisfacere）、功德（Meritum）、等類專門的術語，在神學的應用上已成慣例，特氏實爲首創。因爲這緣故，他在拉丁神學中留下了永久的紀念。

居普良（Cyprian）奉特土良爲師，從許多方面說來，他都得了特氏思想的眞傳。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，後來成了修辭學的名師。約在二四六年時，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，雖沒有他的先生特土良那樣的天才，卻是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，毫不退縮，卒至爲道捐軀，身首異處。後世教會對於古代教會領袖之推崇，出乎居氏之上者，實不多見。

在居普良的思想中，我們可以找到一些說法，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。「只有一位上帝，一位基督和一個教會，由主的話

設立於磐石上的一個權位（即主教制）」【註一九】「無論是誰，也無論他是什麽人，他如果不屬基督的教會，便不是基督徒。」【註二〇】「凡沒有教會爲母的，也不再有上帝爲父。」【註二一】「在教會以外，沒有救法」。【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的，它的每一部分又有它自成一體的管治。」【註二四】這末後的引語所惹起的辯論，至今猶未解決；問題是：居普良說這句話的意思到底是什麽？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章十八十九節。【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職位的主教，他也並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，指明聖餐禮是教會祭司（神甫、牧師）對上帝所獻上的祭物。這一層，容在以後討論。居氏對於基督徒生活的看法，也如同特土良一樣，抱禁慾思想。他看爲道殉難的人是結百倍的果子；自願守獨身的人，結六十倍的果子。【註二七】

【註一】：法規（Prescription）七章。

【註二】：辯護書（Apology）十七章。

【註三】：法規十三至十九章。

【註四】：同前三十二章。

【註五】：同前十三章。

【註六】：論洗禮（Baptism）一章。

【註七】：論悔改（Repentance）六章。

【註八】：靈魂（De Anima）四十一章。

【註九】：同前，二十一章。

【註一〇】：論洗禮，十章。

【註一一】：論忍耐，一章。

【註一二】：教義史研究入門（Leitfaden Zum Studium der Dogmengeschichte）一六四頁。

【註一三】：論悔改，二，九章。

【註一四】：駁帕克西亞，二章

【註一五】：同前，十二章。

【註一六】：同前，七章。
【註一七】：同前，二十七章。
【註一八】：同前，七，九章。
【註一九】：書信集（Letters），39—43：5。
【註二〇】：同前，51—55：24。
【註二一】：論教會合一（Unity of the Church），六章；見尼西亞前期教父選集（基督教名著集成第一部第二卷二九四—五頁）。
【註二二】：書信集，72—73：21。
【註二三】：同前，68—66：8。
【註二四】：論教會合一，五章；見同上譯本二九四頁。
【註二五】：例如：論教會合一，四章。
【註二六】：書信集，54—59：14。
【註二七】：同前，76：6。

第八段　西方教會在洛各思基督論上所獲勝利

雖說「大公」教會抗拒諾斯底派的思想得了勝利，雖說倡導洛各思基督論的神學家，如第四福

音的作者，游斯丁、愛任紐、以及特土良等均爲有創作天才的思想家，然而此種基督論並未爲當時一般信衆所公認。到了一四〇年，黑馬在羅馬所講的基督論不是屬嗣子論的，使徒信經上也沒有洛各思的教理。特土良概言當時（二一三——二一八）一般情形說：「思想簡單的人——我也不說他們是不學無識的人——在信衆常佔大多數，這大多數的人對三位合一的道理，總是望而生畏，根本原因是他們以信獨一眞神爲信仰準則，任何多神思想，都爲他們所拒斥」。【註一】在三位一體的概念中，除了三神論（Tritheism）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，乃爲最關緊要的時期，特別是在羅馬，因爲這問題正在相持不下中。

這種新興起的基督論之探討，就一方面言，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，即以那種運動開其端。因爲這緣故，有些在小亞細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，連第四福音及其洛各思教理一併拒斥。這一派如此主張的人，後來在伊皮法紐（Epiphanius?——四〇三）著作中，諷爲無洛各思派（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各思基督論聞名的人，他們的思想一定是爲這一派人所影响。這些反對派通常稱爲神格唯一論者（Monarchians）——這名目乃由特土良而起【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者(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者（Modalistic Monarchians）。這樣說來，把那些抱洛各思觀念者一併算起來，羅馬在第三世紀之初共有三種不同的基督論。

第一個有名的動力神格唯一論者爲提阿多土斯（Theodotus,the tanner），綽名鞣皮匠，他是比散田（Byzantium）人。此人大有學問，人都說他作過無洛各思派的門人，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。當祂受洗時，基督（或作聖靈）降臨在祂身上。在提氏門中人，有的否認耶穌爲神；但有的也承認在祂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（參第五九頁）。提氏爲羅馬主教威克多開除了教籍；但他的工作，爲另一位名提阿多土斯者（Theodotus the money Changer）（綽名兌換銀錢者）及亞克勒表多柔（Asclepiodorus）繼續着推進。這兩個人大概也是他們師父的同鄉，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，但結果效力甚微。最後一次，想在羅馬創立此種神學思想的一派，爲一名叫亞爾特門（Artemon）者（二三〇——四〇——二七〇），但當是時也，在西方所謂動力神格唯一論已氣息奄奄，無可挽救。雖說如此，在歷史上它還要算爲基督教會中最古的一種基督論。

動力的神格唯一論在東方則較爲矯健。在這一邊的代表，即安提阿主教撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata 約自二六〇至二七二年）。此人聰明幹練，長於政治手腕。他雖也稱洛各思爲上帝的兒子，但在他看來，洛各思不過是聖父上帝的一種屬性，並非成爲有位格的。感動了摩西和衆先知的，就是這個洛各思。耶穌是個人，祂之所以不同於衆，是祂由童女降生，充滿了上帝的能力，即是充滿上帝的洛各思。藉着這種常住的靈感，耶穌在意志上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，也是不可分離的，因爲這緣故，上帝叫基督從死復活，賜給祂一種有代表性的神格。在二六四至二六九年間，舉行了三次會議，研究撒摩撒他的保羅之觀點，在最後一次會議上，他被革除教籍；但他仍戀棧不去，直到最後奧熱良（Aurelian）皇帝把他逐出教會。

形相神格唯一論者較之動力神格唯一論者人數爲多。正如特土良所說的（參第一七一頁），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中，上帝唯一論應該是基督教主要的信條，任何洛各思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，名叫諾威都（Noetus），大概是士每拿人。這兩種見解都是由小亞細亞所發動的各種爭辯中產生出來的。關乎諾氏的事，少有可考，只知

道他在一八〇至二〇〇年的時候，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。特土良因爲自己是孟他努派，又極力爲洛各思基督論辯護，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，引入了異端。他把聖靈趕散了，把父上帝釘在十字架上」。【註六】過了不久，有諾氏另外兩個門徒：一名伊比哥諾（Epigonus），一名克利俄密尼（Cleomenes），到了羅馬，很引起了當地主教哲斐理努（Zephyrinus 一九八——二一七）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（Sabellius）。此人早年歷史不大可考，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，不過研究較爲精確，使聖子與聖靈各有一定的地位。父、子、聖靈，爲一而不分的。這是獨一上帝的三個名稱，每一個都是一種顯現的格式。在舊約中賜下律法則顯現爲父，在道成肉身則顯現爲子，在感動使徒則顯現爲聖靈。但在這些連續而變動的關係上所顯現的是同一位上帝，正如一個人可以有不同的稱呼來表示他多方面的地位。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（Libya）一帶地方，卻獲得許多人擁護。而且他對後來的正統基督論也有相當的貢獻。他把父、子、聖靈，認爲是同一而不可分的觀念，在當時雖被拒斥；但他這種觀念後來終於影响了奧古斯丁

的思想，使他把父、子、聖靈，看爲是同等的，這與特土良和亞他那修（Athanasius）不同，在他們二人的洛各思基督論上，均把聖子與聖靈的地位，看爲次於聖父一等。

在這時候，倡言洛各思基督論最具聲色的，要算希坡律陀（Hippolytus 一七〇？——約二三五），他在當時的羅馬城中，算爲最有學問的作家，他也是神學家中用希臘文著述的最後一人。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，門人爲他建像以示紀念。基督徒爲人建像的事，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（Kallistos or Calixtus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。他生來本是奴隸，後來經營銀行事業失敗，信道之後受逼迫，被罰在撒丁（Sardinia）地方當礦工。他對哲氏影响很大，他做了主教以後，就用自己的名義，編定條文，規定罪人悔改後，如何可得重行歸入教會。在這事上，這所行使的教權是以前羅馬各主教所從未敢行的（參第一六四頁）。加氏認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】希氏對懲戒的問題，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，直到二三五年遭

遇逼迫時，被放逐而離開羅馬。

在當時對基督論這種聚訟紛紜中，加里斯都想找一個妥協調和的出路。於是他主張說，父、子、和洛各思，都是『一位不可分的靈』的名稱。子這名稱，表明那位看得見的耶穌，父乃是住在祂裏面的靈。這位住在耶穌裏面的父，就是洛各思。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「在祂降世爲人之後，將祂升到神格地位，使祂與自己聯合爲一，不可分開，這樣父與子必得稱爲一位上帝。」【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。在這種妥協論調中，包含有以下數點：（一）承認在基督裏面有一個先在的洛各思，不過那洛各思是與父同一不分的；（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，於是爲洛各思基督論造成完全得勝的機會。正當兩下相持，以待決定最後勝負之際（二一三——二一八），加大果的特土良爲基督論寫了一篇名論——反帕克西亞，（見前一一二頁），爲「三位一體」下了一個明晰的界說，又對基督的神人二性加以區別。洛各思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（Novatian）所著三位一體

論便知分曉。諾氏乃羅馬教會長老，該書著作時期約在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臘文著作的人。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（參第一六四頁）。諾氏之作，大都重述侍士良觀念，而少加補充。但要緊的是他以爲這種見解是使徒信經唯一標準合法的解釋——而這信經又是教會『眞理之準繩』。在使徒信經中，並未言及有所謂洛各思基督論。然而就諾氏說，洛各思基督論卻是這信經唯一正確的意義。在父與子之間，存在一種『實質的共有』。【註九】後來尼西亞議會所創立的「同質」（ὁμοούσιον）(Homoousion) 的名詞，早於二五〇年之前，已在拉丁文中有同等的說法，而流行於羅馬了。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節『我與父原爲一』的話說，基督在這裏「所說的是『一個實質』」（Unum）。那些講異端左道的人要明白祂並沒有說『一個位格』。因爲放在無性地位，表示交通的和協，而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，約在二六二年時，羅馬主教丟尼修（Dionysius 二五九——二六八）著書反對撒伯流一派的人，他解釋洛各思基督論的說法，較之第三世紀其他所有神學家，與三二五年在尼西亞所議決的更爲相近。【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】：駁帕克西亞，三章。

【註二】：同前三，十兩章。

【註三】：希坡律陀駁諸般異端（Refutation），七23；十19；參艾雅一七二頁。

【註四】：書信集，七二—七三4。

【註五】：希坡律陀駁挪威都異端（Noetus），一章；參尼西亞前期教父選集二四九頁。

【註六】：駁帕克西亞，一章；艾雅一七九頁。

【註七】：希坡律陀駁諸般異端九11。

【註八】：同前，九12。

【註九】：三位一體論十三章。

【註一〇】：三位一體論廿七章。

【註一一】：同前十一章廿四章。

【註一二】：見亞他那修（Athanasius）通論篇（De Decretis）廿六章。

第九段　亞力山太學派

在當時世界中，亞力山太（Alexandria）地位之重要，僅次於羅馬，有六百餘年之久，後來到

了康士坦丁堡（Constantinople）興起，方有第二大城位居其上。亞力山太在公元前三三二年爲亞力山大大帝（Alexander the Great）所建立，建立之主旨原爲通商，以是希臘人和猶太人之僑居其間者最多。不過它在文化方面也很顯著。該地圖書館在當時可稱天下第一。像這樣一個地方，眞是溝通當時東西文化的橋樑。這裏的希臘哲學思想，與猶太教，及許多東方宗教，不但有了交往，而且各爲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，亞力山太的交通最爲發達，思想極趨大同。在這裏，舊約譯成了希臘文，在這裏，斐羅用了希利尼哲學來解釋猶太教。在這裏，新柏拉圖主義於主後第三世紀中開始發生。至於基督教究於何時傳入了亞力山太，或何時傳入了埃及，全無可考，但基督教傳入那一帶地方一定很早，因爲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，各方士子負笈於此者雲集，基督教學者起來仿效這種辦法，自屬情理之常，但這種工作創始，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（Pantaenus），在亞力山太主持一個有名的聖道學校。這學校是否是他創辦，他自己神學立場究竟怎樣？都無從考究。但從亞力山太的革利免（Clement of Alexandria?——約二一五）的言行看來，這些問題都有了解答，

因爲革氏是潘氏的門人，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，無疑的不同於小亞細亞與西方各處。因爲在小亞細亞與西方各地，教會因與諾斯底主義發生爭執，以致對於哲學心存歧視，甚至特土良能夠說，哲學與基督教之間無連繫。那種爭執也極度的加强了使徒遺傳的地位，堅固了教會的組織。在亞力山太，這些『古大公』教會的特點都沒有充分發展，哲學也沒有被視爲與基督教勢成水火，反以它爲基督教的僕役。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（Christian Gnosticism），這種結合是任何正統的基督教所在之地所未有的。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間的連繫。

在革氏著作中，存留下來比較重要的有如下三種：（一）對異教徒的勸勉（Exhortation to the Heathen）是一種護教文字，其中包含不少關乎當時神祕宗教的材料；（二）導師基督（Instructor），乃第一部討論基督行爲的作品，其中敍述當時風俗習尙，極有價值；（三）雜記（Stromata or Miscellanies），乃一種宗教與神學思想的隨意紀錄，拉雜無章之作（這三部可見諸於亞歷山太學派選集，即「基督教歷代名著集成」第一部第四卷三——二〇〇頁），在這一切著作中，革氏無在不表示他是個曾受過高深訓練，學博識廣的思想家。他用哲學解釋基督教，使之成爲有系統的教理，好像斐羅解釋猶太教一樣。他也像游斯丁一樣，將那屬神的洛各思看爲人類一切心智道德的來

源，普世人類的導師。不過他的思想清明睿哲，遠超游斯丁。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】他是一切眞正哲學的源頭。「凡是好的東西都從上帝而來，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，例如希臘人的哲學也是直接由上帝來的，直到主選召希臘人的時候爲止。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】

所以這種藉着洛各思訓練人類的教育，是逐漸進展發達的，在教會中也是如此。「信仰」，就是那簡單的傳統的基督教，足以救人；但那些在信仰上加上「知識」的人，是達到了更高境地。【註三】他是那眞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尚，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，擺在一個諾斯底派的面前，請他二者擇一，雖說這兩樣是不可分的，但假定它們可以分的話，他將作何取捨呢？那末，他必無躊躇地選擇認識上帝的知識」。【註五】達到的最高造詣的人，就像斯多亞派所說是無所感覺的，苦樂均無動於中的。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。雖說洛各思眞成了肉身，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。

革氏並無完全的神學系統。這種系統工作之完成，尚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，俄氏生於基督教家庭，大約就是在亞力山太地方。俄氏在這種環境中長大，自幼即熟習聖經，後來又加以研究，在一切初期教會作者中他是最熟悉聖經的。他開始研究哲學，也一定爲期很早。他是個滿懷熱情的青年，又富於好奇心；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。二〇二年瑟皮提母瑟維如斯（Septimius Severus）逼迫教會，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。二〇三年，俄氏雖年事尚輕，他卻糾集當地學道人士，重開聖道學校，自己身任校長。他任此職後，蜚著成績，連當地主教底米丟（Demetrius）也深爲嘉許，直到二一五年皇帝迦喇加拉（Caracalla）將所有哲學教師逐出了亞力山太，他也不得不停止此項活動。他的教學，也有幾次因外出而中斷，一次往羅馬（約當二一一——二一二），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。因爲他要與許多學道者接談，爲避免物議，依照馬太十九章十二節的教訓將自己閹了，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，與以後事業極有裨益。他獲准重返亞力山太，大約

是在二一六年。他一回到那裏，即恢復教授工作，在這時期中，他著述的成就，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二三一年，他到過希臘和巴勒斯丁。當時他還是個平信徒；但與他交游的巴勒斯丁的主教們，爲使他便於講道起見，在該撒利亞地方，按立他爲長老（牧師）。對於這件事，亞力山太的主教底米丟（Demetrius）自然以爲是侵犯了他的權限，或者又因對於他事業之成功，也有幾分嫉妒，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，且在教會權力所及的地方，革除了他的聖職。於是俄氏祇得投奔一個住在該撒利亞的朋友家中。在這裏，他依然孜孜不倦的繼續他教學與研究的工作，此外，又常講道。他間或外出旅行。與他訂交的人極多，都一致推尊他的道德學問。他這樣安靜的生活工作下去，直到二五〇年，德修（Decian）對教會大興逼迫的時候。（見下第一三九頁）在這次逼迫中，他被監禁，慘受酷刑，終於因受創過甚，於二五一年（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；但他最注意在經文批評與註釋。他所編訂的六種經文合璧（Hexapla）一書永垂不朽。這本書將希伯來文舊約，與四種希臘文譯本並列，以示其異同，又附以各種註語解釋，範圍之廣，差不多包括了全部聖經。該書在當時基督徒學者的著述中，爲最有價值。在神學思想方面，他所著的教義大綱（De Principiis），不但將基督教內容作系統的敘述，而且其中所有思

想，以及所用方法，實開希臘教會神學之先河。該書著作時期是在二三一年之前。他所著的闢克理索（Against Celsus）是古代教會爲基督教信仰辯護，理論最清明，理由最充足之作。克理索乃當時柏拉圖派學者，他向基督教所提的反對理論（約在一七七年）可以代表當時教外智識界之上乘，然而俄氏之答復，其立論之偉大，足能應付裕如。該書著作時期，約在二四六年與二四八年之間。除了這些不朽之作以外，他也討論過基督教實際問題，例如祈禱與爲道殉難問題，又寫成了不少講章。他一生勤勞，成就卓著。（上述二書見諸亞歷山太學派選集即「基督教歷代名著集成」第一部第四卷二一九至四四〇頁。他的講章也譯在集成第二十卷教父及中世紀證道集四九至五五頁。）

在俄氏之前，即有不少人想用希利尼的思想方式，來闡釋基督教眞理。但這種嘗試在俄氏身上才完成。他用當時之科學標準來叙述基督教。當時之所謂科學，不過是包括在哲學與倫理學之內。他的哲學觀點，基本上是屬柏拉圖派與斯多亞派，但卻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（Ammonius Saccas），據云俄氏親自聽過撒氏的演講。【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，——這是就顯然的意義說的——；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——預示將要來的好事——受教養。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，放在聖經裏面。

俄氏爲其神學建立基礎而假定「凡不與教會和使徒的傳統相異的」都是基本要道。【註九】傳統的基督教中所有基本要道包含有相信：（1）「祇有一位上帝……即我們的主耶穌基督的父，祂賜給了我們律法、先知、和福音，祂是使徒們的上帝，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，即在祂在世爲人的時候，祂依然如未降世以前一樣是上帝……爲童女所生……眞正降生爲人，眞正受苦……眞正死……眞正由死復生」；（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叛逆；（7）世界是在時間中被造的，將「因爲它的邪惡而被毀滅」；（8）「聖經都是上帝的靈所寫成的」；（9）「有些天使是屬乎上帝的，有些善的感化力爲上帝所使用以完成人類的救法」。【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，要在信仰上加上知識。

俄氏的宇宙觀與柏拉圖派的思想最爲接近。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。「祂之永遠由上帝而生，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Nous——心思、思想——在新柏拉圖主義中的地位一樣。基督是上帝與受造萬有中之「居間者」（中保），萬有乃是藉着祂被造的。在一切受造物中，聖靈居最高地位，但因教會傳統將聖靈看爲與上帝同等，所以俄氏也不持異議；但在他的系統中，聖靈並不實在需要。

一切屬靈之物，連人的心靈在內，都是上帝藉着聖子造的，安置在眞正屬靈的世界中。「上帝創造他們，並無別的緣故，祇是出於祂的善良」。【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，因爲他們的善具「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，按着他們犯罪的大小，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，有獸類的靈魂，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。

洛各思聖子降世爲人，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。當基督降世時，祂是上帝，又是人；但到了祂復活升天的時候，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，即在基督一切門徒身上亦有效。「自祂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，即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；但他用各種方法解釋這意義，這些方法也有互相矛盾的地方。基督受苦，作爲「人類善良人」的代表，爲人類作楷模。【註一七】基督受苦，從另一方面說，也是獻給上帝的挽回祭。祂又是付與邪惡勢力的贖價。【註一八】基督勝過了魔鬼。【一九】魔鬼希望用死亡的束縛來阻止基督，但基督打消魔鬼這種希望，消滅魔鬼的國。【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，是尼西亞前期（Ante-Nicene）教父思想中最大的成功。他的思想大大的影響了東方後代的神學。我們也很容易看得出來，他的著作，在以後基督論的爭辯中，何以能爲各方面不同的見解所引用，我們也很容易明白，依着以後嚴格的正統觀點來看，他何以被人目爲傳講異端左道者，致爲教會議會定罪。最初定他罪的，是在他家鄉亞力山太所舉行的議會，（約在三

九九或四〇〇年）；其後又在皇帝猶斯提念（Justinian）於五四三年所召開的議會上，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爲智識界寫的，不是爲普通基督徒寫的。因爲當時之所謂科學，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，還有安提阿的主教，撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata）爲之倡導，然而革利免與俄利根的言論卻大大的增强了洛各思基督論。

雖然，在俄利根生存那一世紀中，他的思想也受人嚴重的抨擊。在那些以神學立場批評他思想的人中，重要的要算呂加（Lycia）省阿林坡（Olympus）的主教麥托丟（Methodius）。此人大約是在三一一年去世的。他以小亞細亞傳統思想的立場，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相較。

【註一】：導師基督（Instructor）一部七章，參亞力山大學派選集七三頁以下。

【註二】：雜記（Stromata），一部五章；參同上書一〇四頁。

【註三】：雜記一部六章。

【註四】：同前，七部十章，參同上書一六五頁以下。

【註五】：同前，四部廿二章；參同上書一一七頁以下。

【註六】：同前，六部九章參同上書一三六頁以下。

【註七】：優西比烏教會史，六部十九章六節。

【註八】：教義大綱（De Principiis）四部一章十一節；參艾雅二〇〇—二〇一頁。

【註九】：教義大綱，序言；參同上書二六一頁以下。

【註一〇】：同前；參同上書二六二頁以下。

【註一一】：教義大綱一部二章四節；參同上書二七八頁。

【註一二】：闢克里索（Celsus）五部三十九章。

【註一三】：教義大綱，二部九章六節；參同上書三七一頁以下

【註一四】：同前，一部六章二節；參同上書三〇二頁以下。

【註一五】：闢克里索，三部四十一章；參同上書二二七頁。

【註一六】：同上，三部二十八章。

【註一七】：同上七部十七章；參艾雅一九七頁。

【註一八】：馬太福音註釋十二28，十六8；參艾雅一九七頁。

【註一九】：約翰福音註釋六37。

【註二〇】：馬太福音註釋十三9。

【註二一】：教義大綱，第一部六章一四節；參同上書三〇一至三〇七頁。

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，已呈衰敗之象。然究其原因則由來已久。例如：人口遞減；因捐稅過重，工商業漸趨沒落；政權漸落於不學無術者之手；軍隊須賴邊疆人民來補充，甚至到國外去招募；自軻模督（Commodus）（一九二）崩後，以後各任皇帝遠不如從前安多尼努一般人，毫不足以代表希臘羅馬之高等文化；帝國全部行政機構效率漸減，邊疆防禦亦隨之鬆懈。從軍事方面來看，情勢日趨惡劣，以迄奧熱良時代（二七五——二七〇），非到了丟克理田（Diocletian）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，一直延長下去，從無間斷。雖然如此，在這期中帝國的統一，也有顯然的發展，種族的隔閡漸漸化除。在二一二年時，迦喇加拉（Caracalla）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，信徒人數大增。

在這時期中教會不但內部精神蓬勃，且向外擴展。當第二世紀將近終結時，基督教不過在那些

說希臘話的人中傳播。到了第三世紀開始，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（Gaul），它即使未傳入不列顛（Britain），但也叩它的門了。在埃及，基督教已在一般土著中大事傳佈，到了一九〇年，基督教已經傳到了說敘利亞話的伊得撒（Edessa）地方。而且基督教在這時期中，較之以前在上流社會中更大發展，社會人士對於教會亦多有了解。雖特土良告訴我們，直至一九七年，初期教會所遭的誹謗，如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了；無疑的，這是因爲教外人士對於基督教的意義逐漸瞭解。

在這時期中（一八〇——二六〇），國家與教會的關係，極其不定，往往依在位皇帝的主見爲轉移，但大致說來，到了這時期之最後十年，國家對教會發展的態度不是阻礙而是輔助的。在法律上來說，基督教是被定罪的，沒有存在的權利。【註二】然而實際上，在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，一直延至軻模督之世，但軻模督對於教會並不感興趣，凡不感興趣的事他都不管，所以教會在他統治下並未遭遇困難。教會這安寧時期，一直延至瑟皮提母瑟維如斯之世（一九三——二一一）；其中祇有二〇二年時，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（Elagabalus 二一八——二二二），雖很熱烈地提倡太陽神的崇拜，但他

對宗教卻抱混合主義，不公然仇視基督教。亞歷山大塞弗拉斯（Alexander Severus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(Julia Momaea)聽過俄利根演講，塞氏爲人，受母親的影響不少。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。塞弗拉斯竟將這產業斷歸基督徒所有。到了馬克西勉努（Maximinus）之世，政策大變，他下了一道反對教會的上諭，雖說這上諭之執行並不普遍，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（Pontianus）乃「大公」教會的主教；一位是與他爭權的主教，名希玻律陀。他將這二人發配到遠方作礦工，備受虐待，終至喪生。小亞細亞東部以及巴勒斯丁地方都受了這次逼迫的影響。自哥爾典(Gordian)在位(二三八——二四四起，以迄亞拉伯人腓力(Philip, the Arabian)的統治（二四四——二四九）將終時，教會得享安寧。那新的逼迫，他無需負責。而且謠傳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，有俄利根在二四六至二四八年的著作中可以查考。【註三】而且這些逼迫，雖有時範圍很廣，但到底不過是局部的。雖當時基督徒在法律上沒有保障，但在實際上，一般信徒都感覺到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千年紀念，一時人心追念帝國以往光

榮，保存故國的熱情油然而生。然而羅馬外有夷狄相侵，內部統一解體，其憂患從未有如當時之甚，於是民衆又將這些禍患歸咎於教會。【註四】在亞拉伯人胼力未死之前，亞力山太地方的教會即遭羣衆猛烈攻擊。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，好像在一國以內另立一國似的。加以當時基督徒大多數拒絕從軍入伍，擔任公務，更遭教外人士猜忌。【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，種種災禍因之接踵而來。這種觀念自然是大錯特錯。新近登位的皇帝德修（Decius二四九——二五一），顯然就抱着這種觀念。當時有一位思想保守的羅馬貴胄，名瓦勒良（Valerian）也懷這種觀念。德修與這位貴胄交誼很深，對基督教同仇敵愾。結果，在二五〇年頒佈的上諭，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。雖在這次逼迫中，有無數的基督徒爲道殉難，但這次逼迫的主旨，卻不在乎殺害信徒，而在乎用酷刑、監獄、威嚇强迫基督徒獻祭於羅馬古代諸神。羅馬主教法邊（Fabian）及安提阿主教巴比拉（Babylas）均於這次逼迫中以身殉道。俄利根和許多教會名流均遭受酷刑。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而向神像獻祭焚香，或設法賄賂官府，取得證明書，證明他們已向國神叩拜如儀。【註六】在這些胆

怯畏縮的基督徒中，到了逼迫終結後，許多痛心懺悔，哀求教會重收。應當如何對待這種教友的問題，在羅馬教會中引起了長期的糾紛，別處教會也引起不少的擾亂（見以下第一六四頁）。在德修與瓦勒良領導下對教會逼迫雖說極其兇猛，但爲時不久；到了繼德修爲羅馬皇帝的迦魯（Gallus）（二五一——二五三），逼迫之風已大轉緩和。二五三年，與德修同謀逼害教會的瓦勒良得了皇位（二五三——二六〇）。登位之初，他雖沒有與教會爲難，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、執事被處死，許多有地位的平信徒受侮辱，被放逐，他們的財產被沒收。在這次逼迫中，居普良死於加大果，主教西克斯都二世（Sixtus II）及執事老仁丟（Laurentius）死於羅馬，主教夫如克徒俄蘇（Fructuosus）死於西班牙的塔拉哥訥（Tarragona）。大致說來，其中雖有些短時期的間歇，但自二五〇至二五九的數年中，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，瓦勒良被俘。他的兒子加烈努（Gallienus）繼位（二六〇——二六八），懦弱無能，攻擊教會之舉亦隨而停止，一切教會產業均令發還，以致令人誤認爲是對教會的一種友好態度，其實不然，因爲在加烈努統治下，昔日仇視基督教的法律仍未取消。不過實際上，教會從此得享太平，直到三〇三年丟克理田之世，其中祇在二七五年奧熱良逝世前，教會受到些驚嚇。但經過這一切艱難困苦之後，教會較之以前更爲堅強。

【註一】：特土良辯護文，七章。

【註二】：辯護文，四章。

【註三】：俄利根闢克理索，三部八章。

【註四】：同上，三部十五章；參亞歷山太學派選集二二五頁。

【註五】：同上八部七十三，七十五兩章。

【註六】：例證參艾雅二一〇頁。

第十一段　教會組織的發展

我們在上面已經說過（參第九七頁），教會與諾斯底主義和孟他努主義競爭的結果，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，也成了使徒統緒的繼承人。這些趨勢在教會中漸漸加强，到了二〇〇至二六〇年之間，在一個希（臘）羅（馬）文化盛行時期中，教會也按着當時國家的憲章組織起來了。這種組織的發展，最顯然的是主教權勢之增加，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競爭所激起；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。在早期領導與管教之權，均操於全體會衆之手。當使徒時代以及使徒以後的時代，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，這思想不過是一種傳統而已，失去了眞實的意義。許多原因令教會對這種思想懷疑，其中主要的要算由孟他努主義所引起的爭競。雖這種傳統後來仍然保存在教會，但它的意義漸漸改變了，不是人人直接可得的，乃是一種職務上的賜與。這些「恩賜」變成了教會中聖職人員——特別是主教們——正式的產業。上帝委任了主教們在教會中保管眞道，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聖職人員爲一種祭司職分。他們也在教會上執行懲戒的職務——雖他們對於這件事執行的權柄尚未十分確定，可是他們有權將犯罪的教友革除教籍，又有權在他們悔改之後，接納他們回來。約當二五〇年時，加大果的居普良即對（參第一一三及一一四頁）教會的基礎在乎主教的合一，已詳加說明。

自二世紀之初，同居於一城中的基督徒即已自行組成一社團，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爲轉移的。一個區域常以一個城市爲中心。基督教原是建立在城市的，然後由城市而傳佈到四周鄉村，鄉村信徒常到城市來守禮拜；【註一】等到鄉村教友人數增加，他們就漸漸地自己組織教

會，舉行禮拜了。雖然如此，但因他們既爲都市信徒所創立，所以它們自然的屬於城市主教管轄；這種管轄區域日漸增大，到了第三世紀，就發展成爲主教區了。在東方有些農村區域，例如在叙利亞和小亞細亞，因爲該地方城市影響薄弱，到了第三世紀末期，才有些鄉村教會組織起來，公舉一位鄉村主教（Chorepickopos）；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世紀的事，亦無成績可言。

依居普良看來，主教的職位是獨立的，每一主教應有這職位所代表的一切職權，所有主教都立於平等地位。但這理論甚至在他的時代，也難實行。那些大城市中聲勢顯赫的主教，身份地位均駕乎其他主教之上，尤其是羅馬的主教努力在所有主教中居統治地位。當時主教中，權位特別顯著者爲：羅馬、亞力山太、安提阿、加大果、和以弗所，多由宗教的情緒使然，而羅馬主教的地位則駕乎所有主教之上。除了這幾個舉世聞名的主教職位以外，每一省會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才充分發展，而且這種發展在東方則較早於西方。

到了第三世紀初期，聖職人員與平信徒的界限已顯然劃分。這種劃分自然是由漸而成的，這兩個名詞：Laikos 與 Kleros 也漸成了專用的名詞，以示階級之別。最初用前者（平信徒）一名詞的爲羅馬的革利免。【註二】後一名詞（聖職人員），最初見於彼前五章三節，全無專門意

味。但在當時羅馬帝國，希臘文 Kleros 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：里昂與維也納教會的函件中，描寫一七七年教會受逼迫的情形，提到殉難烈士爲聖職人」 Kleios，【註三】。特土良也提及「聖職界」（Clerical Order）和「教職階級」（Ecclesiastical Orders）。【註四】雖特氏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孟他努派的主張，可是到了他的時代，這種界限在教會中已經劃分清楚了。

任聖職者必須經過按手禮，此在教會上出現頗早，是一種領受恩賜的記號，或作受任特殊職務的表示。【註七】在三世紀中葉，通常選立一位主教，要先由城市聖職人員，特別是長老們提名；經鄰近主教們贊成，再由全體會衆批准或選舉。【註八】受職者須由至少一位主教，數位會受按手者之按手，這些按手者的數目，到了三世紀末期，定爲至少三人。教會長老、執事以及其他低級職員之選派，均由當地主教負責，這些人亦由當地主教按手授職。【註九】長老原是主教的顧問，得主教許可時，他們也可以施行聖禮。【註一〇】他們可以講道，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長老管理執行，於是長老的地位，從前雖不大重要，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，襄助禮拜，施行懲戒。所以他們與主教的關係較之長老要接近些。在羅馬，執事的數目總是七人，以期符合徒六章五節。到了法邊作羅馬主教時（二三六——二五〇），他按當時普通習慣將羅馬分作十四個慈善區，他在七位執事之外，加派七位副執事（Sub-deacon）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、長老、執事。三世紀前半期在他們之下，有些次要的職務。關於初期教會一般情形，因爲缺少統計資料，所以無從說起。但羅馬主教哥尼流（Cornelius）在二五一年寫了一封信，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，就有四十六位長老，七位執事。再以下的次要職務爲：副執事七人，贊禮員(acolyte)四十二人祛邪者（exorcist）、讀經者（reader）、和閽人（Janitor），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，後來祛邪者雖不是一種正式的職位，卻被視爲是特別受了恩賜的人。在居普良時代，讀經者可以候補長老職位。【註一二】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，祇知道他們在崇拜聚會時幫忙作些事情。在東方教會中不見有這類職務。閽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，才能參加禮拜的聖禮部分。在東方教會中，也有女執事（deaconess）職份，她們也算是聖職中人。但這職份在西方沒有。女執事的職務也許是一種聖靈的恩賜，起源甚早。【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「寡婦」（Widow），在東方教會中都有，起源也很早。【註一四】這些女人的事務是禱告，扶助病人，特別是女病人。她們的地位是很尊貴的，但不能算爲聖職界中人。這一切的人，都受教會全部或一部的供給；所以教會的負擔也是很重的，至於捐獻則捐錢的，捐糧食的都有。【註一五】在居普良時代，這些捐款作爲「什一捐」，全歸主教支配用途。【註一六】到了第三世紀中葉，高級聖職人員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有經營俗務，且不常是高貴性質的事務。低級職員還是可以經商貿易。雖初期教會所信信徒皆祭司的教理，還是有人提起，但到了此時，成了純粹的理論。在基督徒生活的實行方面，在第三世紀的中葉，聖職人員自成一個特殊的靈性階級，在宗教生活上平信徒須得依賴他們，然而在肉體生活中，他們又要依賴平信徒的供給。

【註一】：游斯丁辯護文，六十七章；參艾雅卅五頁。

【註二】：主後九十三—九十七年；革利免一書四十章。

【註三】：優西比烏教會史，五部一章十節。

【註四】：論一夫一妻制（Monogamy）十二章。

【註五】：論獨身（Chastity）七章。

【註六】：參彼前二5；啓一6。

【註七】：徒六6，一三3；又提前四14，五20；提後一6。

【註八】：居普良書信集（Letters），51—558，66—682，674，5。

【註九】：同上，23—29，33—395，34—40。

【註一〇】：特土良論洗禮十七章，參艾雅一六七頁。

【註一一】：優西比烏教會史六部四十三章十一節。

【註一二】：書信集，卅三5。

【註一三】：羅一六1。

【註一四】：提前五9，10。

【註一五】：十二使徒遺訓十三章；游斯丁辯護文六十七章；特土良辯護文卅九章；參艾雅卅五，四十一頁。

【註一六】：書信集，65—1。

【註一七】：居普良論受迫背道者六章；參尼西亞前期教父選集三一四頁。

第十二段　公共崇拜與教會節期

原始教會的崇拜，分作二部份：一部份爲禱告與教導；一部份爲主晚餐與全體會餐。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，且常以聖餐爲崇拜之頂點，【註一】它與以前全體會餐的一節完全分離了。在以後的世紀中，禮拜發展的程序，很受了當時所謂神祕宗教的影響。雖然沒有理由說當時教會禮拜有意摹仿這些宗教。但在第二世紀下半期與第三世紀的時候，在基督徒生活氣氛中，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。到了第三世紀上半期，許多外邦人加入教會，於是這種已經蔓延於教會的趨勢，更加增强了。

教會被人看作爲賜生命的奧祕越來越多了。這種奧祕由聖職人員保管分配。預備入教的人稱爲學道友——（Catechumen），須受一定的教導。這種教導起源於使徒時期，不過如今有了一定的編制。公元二〇三年，俄利根在亞力山太設立了一個很有名的聖道學校。根據居普良所說，加大果教會約於二五〇年時候，這種教導工作由一位主教所委任的職員負責。【註二】教導之後則施以洗禮，洗禮就獲許（見本書一五一頁）領受那分賜神祕生命的聖餐（見本書第一五七一五八頁）。這時期的崇拜，也像游斯丁時期的一樣，其節目爲：讀經、講道、禱告、唱詩。這些節目任何有心學

道的人都可以參加。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。於是這兩種聖禮的價值漸高，認爲是禮拜中最神聖的節目。到了將近第三世紀的時候，也許教會已把這些聖禮視爲祕密，祇有在舉行聖禮時，才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，我們沒有確實證據。第四，五世紀，這樣的習慣確已在醞釀中。

主日是崇拜的主要日期，但在週日也有崇拜的聚會。禮拜三和禮拜五，如以前所述（見第六六頁），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大齋節，藉以紀念基督受難。但各處教會的習慣並不一樣。在羅馬，爲基督安葬在墳墓中舉行紀念，有四十小時之久，專心齋戒與守夜祈禱。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節（Lent）。一到復活清晨齋戒氣象全部解除，五旬節喜樂的時期隨之開始。在這期中不禁食，在公共崇拜中也不跪下禱告。【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】第三世紀初葉，教會即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】自第二世紀中葉以來，殉道士之遺物即爲人特別崇敬。【註六】當時聖徒崇拜尚未充分發展；但教會對於那些將一己生死置之度外，爲眞道作證的人，已經尊崇到無以復加了。

【註一】：游斯丁辯護文六十七章；參艾雅卅五頁。

【註二】：書信集，23—29。

【註三】：特土良論冠冕（Carona）第三章。

【註四】：士每拿教會論坡旅甲殉道之函件（Letter of the Church of Smyrna on Martyrdom of Polycarp）十八章；居普良書信集，33—393，36—122。

【註五】：特土良論冠冕第三章；論一夫一妻制第十章。

【註六】：上述士每拿之函件第十八章。

第十三段　洗禮

沒有基督教之前即有洗禮。基督「前驅」約翰即以此種聖禮得名，而稱爲施洗約翰。他給耶穌施洗。他的門徒和耶穌的門徒都爲人施洗，耶穌自己卻沒有對人施過洗。【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靈性化的結果。依照猶太教所講，凡外邦人之歸化希伯來信仰者，不但要受割禮，也要受洗禮。這種規條在基督在世時就有了。【註二】並且，如愛色尼派以及在庫穆倫的弟兄會遵守各樣的洗罪禮（lustration）。或許在這種影響之下，加上猶太人和新

入教的人在審判臨近時之需要潔淨，約翰就沿用當時這種禮節，加上浸入聖火之河的象徵，上帝藉此潔淨而救贖世人的特殊意義。這也是那些接受他所講悔改之道的人，靈性得潔淨的適當的象徵。各種神祕宗教也有這種聖禮（見第一六頁）；但是原始基督教既純然猶太化，而又自始即有這種禮節，要說洗禮的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於外邦人中，卻借助於這些神祕宗教之處至多。彼得認爲人加入教會，接受聖靈，必先受洗。【註三】洗禮是入教的條件的見解，到改教時期之後，教會分裂，才發生異議。即在今日，大多數基督徒均抱這種見解。

保羅不但以洗禮爲洗除罪孽的象徵，【註四】也以它爲與基督發生新關係的行動。【註五】受洗的人是與基督同死，而又與祂同復活。【註六】雖說保羅並不以受洗爲人得救所不可少的，【註七】但他對於洗禮的觀念，卻與當時神祕宗教的觀念有些相同，即以洗禮爲入教之門，而且，他在哥林多所收的教友，幾乎以洗禮爲一種法術，連那些死了的人領受了，也能得着益處。【註八】洗禮在教會中不久便認爲是少不了的。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】馬可福音附錄上也記着復活了的基督有話說，「信而受洗的，必然得救」。【註一〇】這種信念在教會中愈久而愈堅。照黑馬看來，洗禮是教會眞正的基礎，「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

也以爲洗禮可以發生「重生」與「啓示」的效力。【註一二】依特土良看來，洗禮簡直是輸入永生的工具。【註一三】

洗禮洗除以前的一切罪過，這種觀念黑馬【註一四】與游斯丁之世【註一五】即已普遍流行。它像在神祕宗教中一樣，在教會已經成爲一種重要的聖禮，可以潔淨人的罪，使人重生，得着永遠的生命。洗禮祇須領受一次。惟有爲道殉難的人，雖不受洗，亦可得救；「因爲那些尚未領洗的人，殉道即可代替潔罪的洗禮，受洗之後跌倒了的人，得恢復洗禮」。【註一六】就初期門徒而言，洗禮通常是「奉耶穌基督之名」施行的。【註一七】在新約中，沒有提及奉三位一體之名施洗的，祇有太二十八章十九節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【註一八】以及游斯丁【註一九】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，也許不合乎規則，但至少是視爲有效的。這種辦法在主教司提反（Stephen 二五四——二五七）時代，確屬如此。【註二〇】

至於誰可以受洗的問題，情形大概是這樣：到了第二世紀中葉，成人才可受洗。第一次提及嬰孩受洗的事是愛任紐，【註二一】大約是在一八五年的時候。但實情還是不大清楚。特土良雖很清楚的提及嬰孩受洗的事，但卻不贊成，他認爲受洗要等待品格養成後，方爲適當。因此，他主張未婚的青年最好不要受洗。【註二二】但一般思想不如特氏嚴峻的人，則以爲等到一個人犯罪的紀錄

已經造成後，才給他施洗，赦免他以前一切的罪，不是聰明的辦法。康士坦丁皇帝就是個顯著的例子，他故意遲延，直到臨終時，方接受洗禮。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。【註二三】居普良則以爲受洗愈早愈好。【註二四】嬰孩受洗發生的原因，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，似乎都以嬰孩爲無罪的。【註二五】但是人人都相信在教會以外沒有救法，而基督在約翰福音三章五節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有不能進入天國的危險。然而嬰孩受洗的慣例，要到第六世紀才爲教會所普遍遵行。阻止這種慣例普遍流行的，大約還是特土良所發表的一類言論，以爲這樣重大的一種潔罪聖禮，不可輕易應用。

關於洗禮的形式，最初也許用浸，或全身或半身浸入水內。這種見解自然是由於羅馬書六章四節和歌羅西書二章十二節。照塋窟中的畫像看來，當時浸洗不常全身入水。關於這事，最詳細的早期證據是在十二使徒遺訓：「奉父、子、聖靈的名，在流水中施洗。但是，設若沒有流水，用別樣的水中施洗亦可；設若不能在冷水中受洗，也可以用温水。假如水不夠用，那末，祇拿一點水，奉父、子、聖靈的名，三次澆在頭上也行」。【註二六】這樣看來，澆洗，也是當時一種公認的施洗形式。居氏熱烈地主張用這種形式。【註二七】但浸洗在西方教會中普遍流行直到中古時代後

期，在東方教會中至今猶採這種形式。從十二使徒遺訓和游斯丁的著述，我們知道在施洗前，受洗人須禁食，述說所信之道，還要應許度基督徒生活。到了特土良時代，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，抗拒魔鬼和斷絕自己的一切行爲。然後三次受浸。自水池上來後，受洗人要嘗一點混合了的奶與蜜，以象徵他是基督裏新生的嬰孩。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。【註二八】這樣，洗禮與後來教會中所謂堅振禮聯合舉行。特氏也最初提及基督徒保人的事，即今日教會所謂之『教父、教母』。【註二九】拜埃及女神伊西斯的人，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』。【註三〇】在特氏時代，首席祭司，就是主教，有權爲人施洗；其次爲長老和執事……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。』【註三一】在希臘教會與羅馬教會中，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。特土良以爲這種洗禮是全無效力；【註三二】當時人都尊重他的意見。等到諾窪天分裂（見第一六四頁）後，羅馬主教司提

反主張，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，一部分好像是出自一種正在發生中的思想，以爲聖禮自身就是有效力的，與施行的人無關，又一部分出自一種願望，想要吸引諾窪天一派的人復歸教會。對於這種見解，加大果的居普良及加帕多家（Cappadocia）該撒利亞的菲爾米連（Firmilian）均極力反對，【註三三】而羅馬主教卻斷定他有這種決斷的威權。司氏與居氏死後，這種爭辯暫告一段落；但羅馬的見解在西方漸漸普遍的爲人所接受，在東方則異見紛紜不已。

【註一】：約三22，四1，2。

【註二】：參許熱爾（Schurer），猶太民族史（Gescl.ichte des Judischen Volkes）二569—573。

【註三】：徒二38；又參二41；林前一二13。

【註四】：林前六11。

【註五】：加三26，27。

【註六】：羅六4；西二12。

【註七】：林前一14—17。

【註八】：林前一五29。

【註九】：約三5。

【註一〇】：可十六16。

【註一一】：異象集，三部三十三章。

【註一二】：辯護文六十一章；參艾雅三十三頁。

【註一三】：論洗禮，一章。

【註一四】：訓示集，四部三章。

【註一五】：辯護文，六十一章。

【註一六】：特土良論洗禮，十六章。

【註一七】：徒二38；又見八16，一〇48，一九5；羅六3；加三27。

【註一八】：十二使徒遺訓七章；參艾雅三十八頁。

【註一九】：辯護文六十一章；參艾雅三十三頁。

【註二〇】：居普良書信集，73—74 5。

【註二一】：反異端二部廿五章四節；參尼西亞前期教父選集卅七頁。

【註二二】：論洗禮，十八章。

【註二三】：羅馬書註釋五章。

【註二四】：書信集，58—64 5。

【註二五】：特土良論洗禮十八章。

【註二六】：艾雅三十八頁。

【註二七】：書信集，75—6912。

【註二八】：特土良論洗禮六至八章；論冠冕三章；對相似之羅馬禮儀，參希坡律陀之使徒遺傳（Apostolic Tradition）二十一至二十三章；參尼西亞前期教父選集二七五—二七九頁

【註二九】：論洗禮，十八章。

【註三〇】：達士每拿書八章；參艾雅，四十二頁。

【註三一】：論洗禮，十七章；參艾雅一六七頁。

【註三二】：同前，十五章。

【註三三】：居普良書信集，69—76。

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（見第三四，六〇頁）我們說過，從起初的時候基督徒集合一起「擘餅」，一同會餐。自保羅時代起，人都認爲這樣行是出自基督的吩咐，也是特意要紀念祂和祂的死。除了新約以外，在愛任紐以前，提及這事的有三種著作。其中以十二使徒遺訓所述說的，【註一】爲最原始的基督教情形。那就是，晚餐是一種簡單的感恩崇拜。崇拜時

向上帝稱謝說：「藉着你的兒子，你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。但有一種較爲神祕的解釋很早發生，約翰福音六章四七至五八節記着說：人若不吃基督的肉，不喝他的血，就得不着『生命』。就伊格那丟看來，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」。【註二】游斯丁則宣稱：『因爲我們領受這兩樣，並非領受普通的飲食；乃是：正如同我們的救主耶穌基督因上帝的道成肉身，爲要拯我們，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，也使我們的血肉得了變化的滋養，這樣的餅就是那降世成爲肉身的耶穌的肉和血」。【註三】到了游斯丁的時代（一五三），晚餐聖禮與團體會餐分開了。聖餐於禮拜日清晨舉行，崇拜包括下列各項：讀經或讀詩篇；普通禱文，會衆同應「阿們」；平安之吻，將餅與酒祝聖（今日所存之最古禱文爲希坡律陀所寫）【註四】及聖餐。主教臨時獻上禱告，但主題均循一定格式，代禱可能是分爲序禱，默禱及祝福禱文（Collect）各形式。

愛任紐繼之而起，更加發展了第四福音和伊格那丟的思想，證明晚餐確能賜人「永生」。「因爲那地裏所出產的餅，經過了祝禱之後，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，而有復活得享永生的盼望」。【註五】當時神祕宗教也講與神會餐，藉此分受神性，這些概念，有幾多是出於這些神祕宗教，很難斷定；但無疑的，它們都是源於同一的思想習慣。我們可以

說，到了第二世紀中葉，一種基督確實臨格聖餐內的概念，已普遍流傳於教會中。

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」，【註六】連一切崇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爲祭物」。【註七】祝謝餐中獻於上帝的餅和酒，看作是瑪拉基所預言的「潔淨的供物」【註八】，也如舊約中獻細穀及初熟果子等供物，是基督徒奉獻的方式【註九】。聖餐之發展爲獻祭的一種實際觀點，是有很多因素的。它是爲聖職人員及窮苦的人們獻捐金錢或各種物品的機會【註一〇】；與幻影派的鬪爭也强調了聖餐中基督受苦的實在性。古代認爲一種聖禮與它內在的眞實，有重要而又神祕的關係，這更助長了這種思想。尤有進者，基督教殉道士的事跡也加深了祝謝餐中獻祭的意義。基督教在當時所處的世界中，各種宗教都講祭禮概念，獻祭必須有祭司。稱教牧爲祭司（Sacerdos）一名詞，到了特土良之時，已經普遍應用。【註一一】

及至居普良時，以聖餐爲對上帝獻祭的教理，此刻發展至於成熟了。「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祭司，是眞正執行基督這種職務了；假如祭司按着基督獻上他自己的樣子而獻祭，那末，他在教會中眞正是獻上一個完全的祭了」。【註一二】基督教祭司當以在「祭壇前服務，獻上屬神的祭物」爲職責。【註一三】在特土良的時候，就有人

舉行聖餐來記念已死的人。【註一四】居普良以爲這樣「獻祭」對殉道的信徒有益。【註一五】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【註一六】。這種「大公教」的聖餐觀發展爲：（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研討，中古時代之前，不大爲人所重視），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）聖餐也是獻與上帝的祭，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「大公教」的聖餐教理之基要觀點，已畢露無遺。

【註一】：九至十一章；參艾雅三十八頁。

【註二】：達以弗所書二十章。

【註三】：辯護文六十六章；參艾雅三十四頁。

【註四】：使徒遺傳四章。

【註五】：反異端四部十八章五節；參尼西亞前期教父選集一二九頁，（基督教歷代名著集成第一部第二卷）。

【註六】：羅一二1。

【註七】：革利免一書四十四章；參艾雅三十七頁。

【註八】：瑪一11；參十二使徒遺訓十四章。

【註九】：游斯丁與推芬對話（Trypho）四十一章，愛任紐反異端四部十七章五節；參尼西亞前期教父選集一三頁。

【註一〇】：游斯丁辯護文六十七章；參艾雅三十五頁；希坡律陀，使徒遺傳二十八章；參尼西前期教父選集二八一頁。

【註一一】：論洗禮十七章；參艾雅一六七頁。

【註一二】：書信集，62—63 14。

【註一三】：同前67 1。

【註一四】：論獨身十一章。

【註一五】：書信集38—39 3。

【註一六】：論受迫背道者二十五章；參尼西亞前期教父選集三二六頁，（基督教歷代名著集成第一部第二卷）。

第十五段　赦罪

基督教創始初期，一般見解都認爲『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，是不能獲得赦免的，是那犯了「至於死」的罪。【註二】至於何謂「至於死的罪」便不太清晰。首先，福音書指出這是把耶穌大能的事工不歸於上帝的

靈，卻歸於撒但。【註三】其次，是指在逼迫期中拒絕承認耶穌，和在審判官面前不願追隨聖靈的引導。【註四】十二使徒遺訓中更進而解釋說：「凡有先知受聖靈感動講道，總不可評論質問；因爲任何罪均可赦免，惟有這種罪不得赦免。」。【註五】不過一般見解，則以爲不赦之罪爲：拜偶像，或離經叛道，殺人，以及放縱情慾。尤其拜偶像的罪，以爲絕無獲赦的希望。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，他以爲沒有甚麼罪比這個還大（來六4—8，一〇26——31）特土良所列舉的「死罪」有七：「拜偶像、褻瀆、殺人、姦淫、淫亂、作假見證、欺騙」。【註六】

到了黑馬時代（一〇〇——一四〇），雖說洗禮洗滌以前所犯的一切罪，但在受洗之後若犯了以上所舉七種的罪，均算「死」罪。這種嚴峻的規定，以後又漸趨鬆懈。黑馬以爲世界末日將近，不妨在受洗之後，給人有一次例外的悔改機會。【註七】這種例外的悔改機會，連犯姦淫和叛道的罪也包到在內。【註八】愛任紐提到一個犯過姦淫的女子，如何「用盡她全部時光在大家面前認罪」，然後才被收回歸入教會。【註九】特土良時也强調在受洗之後犯了死罪，應有一次悔改的機會【註一〇】——但他似乎只指如模糊否認，褻瀆，參觀角鬪遊戲等較次要罪，而不包括背道、姦淫、謀殺等死罪。在他所著短文論節制（Modesty一九章）中非常清楚地指出這三大罪永不可能獲得第二次的悔改。但有各種例證表明教會赦免了各樣嚴重的罪，特別對姦淫的問題，意見卻不

一致。

第二次悔改要當衆認罪，「禱告禁食，悲傷懊悔，哭泣，向你們的主上帝哀呼；在長老脚前屈身，向親近上帝的人屈膝」。【註一一】但依當時教會一般情形看來，實際上並不常常如特土良所說的嚴峻。

犯了罪的人要表明悔改到甚麽地步才算滿足，可以重行歸入教會，這自然又成了問題。最初，人都認爲上帝把赦罪的權柄交給了全體會衆。【註一二】但又認爲這權柄原是直接交給了彼得的，到了教會有了受職人員，他們職員就繼承了這權柄。【註一三】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，稱爲殉道士或守信者，因爲他們滿有聖靈的能力，便認爲他們有赦罪權柄。【註一四】在這種情形下，這種權柄難免不被人濫用。許多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。【註一五】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，人都認爲這些爲道受過苦難的人應該有這權柄的。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，悔罪以甚麽爲標準。但這問題的發展，不在這時期內，直到將近三〇〇年的時候，才可找着解答。

那些犯了罪而悔改復歸教會的人，特別是那些犯淫亂罪的人，【註一六】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（Kallistos 二一七

一二二二），（見前一二一—一二二頁）因爲他自己曾爲道受過苦刑，便用個人的名義發出一道手諭，通告凡犯了放縱情慾罪的人，祇要正式悔改，也就赦免他們的罪。【註一七】這在擴張教皇威權的進程上最有關係，至少對孟他努派特土良那樣嚴格主張禁慾的人，不啻一聲霹靂。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，這算是首開其端。

照一般人的判斷，背叛眞道要算是最大的罪。這樣的罪，連加里斯都也不承認有饒赦的可能。但經德修逼迫後，對這問題大起爭辯，大逼迫風暴後，無數背叛了眞道的人請求重行歸入教會和最後歸入教會。最後通行的辦法大體上是加大果主教居普良所提出的，他將中庸立場，介乎守信者過份鬆懈寬弛的方式與傳統派過度嚴峻的辦法之間，而以教會的良心爲準。公元二五〇年，法邊（Fabian）主教爲道殉難於羅馬。對於如何處置那些叛道的人，羅馬教會中起了分裂。適於是時，因個人彼此間的嫌怨而起糾紛，當初原與這問題無關，後來因選舉主教而牽涉到了這問題上。當時有一不大聞名的哥尼流（Cornelius），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（參前一二二—一二三頁）反而落選，雖然如此，少數人依然擁護諾氏。多數人不久就主張寬待那些叛道的人，而諾氏則主張嚴厲處分，於是教會分作兩派。擁護諾氏的人自成一派，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。不過這種辦法畢竟行不通。教會多數派在羅馬（二五一）和加大果（二五二）兩處地方

開過議會，准許叛道的人，在履行嚴格的補贖條件下歸回教會。雖這問題到了丟克理田逼迫教會時（這次逼迫始於三〇三年）【註一八】又引起爭執，但各處教會中處理這問題的辦法很久以來都不一致，可是到了二五一年羅馬教會的決議，要算爲這問題最後的解決。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】：可三28—29。

【註四】：路一二10。

【註五】：十二使徒遺訓十一章；參艾雅四十一頁

【註六】：駁馬吉安（Against Marcion）四部九章。

【註七】：訓示集四部九章；參艾雅四十三—四十四頁。

【註八】：類似集六部五章；九部六章。

【註九】：反異端（Heresies）一部十三章五節。

【註一〇】：論悔改（Repentanc）七章。

【註一一】：論悔改九章。

【註一二】：太八15—18。

【註一三】：太一六18—19。

【註一四】：特土良論端莊（Modesty）二十二章。

【註一五】：書信集（Letters），17—26，22—21，21—22，22—27。

【註一六】：特土良論端莊二十二章。

【註一七】：同前，一章。

【註一八】：這問題再發生，是由現屬多納徒派的墨利丟主教所產生的分裂。

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】但是教會能照理想描寫爲『榮耀的教會，毫無玷汚皺紋等類的病』。【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。長久以來，人都以爲凡在教會的人都是得救的。不過甚至在這時期中，教會中也有不肖分子。黑馬所抱怨的就是這些人。除了新約外，這要算是最

古老的一篇講章，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，他們發覺我們言行並不符。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】雖這些都是事實，但在理論方面，教會仍以完美無缺自命。等到基督教歷史日久，這種觀點纔不得不有所改變。到了第三世紀初葉，教會的第三四代信徒，雖他們祖先與父母都是富有靈性經驗的基督徒，但他們自己卻祇是有名無實的基督徒而已。他們到底是怎樣的基督徒呢？他們不拜外邦偶像，社會以爲他們是基督徒。他們有些在嬰孩時期即受了洗禮。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。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，卻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。

因爲孟他努主義者遭拒絕，又因爲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間增進極速，因爲在這時期中，外邦人之加入教會者最多。然而，普通基督徒的生活雖漸形放任，禁慾主義卻應運而生，成爲基督徒高級生活的標準。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十二使徒遺訓中，有勸勉的話說：「你若能

完全擔負主的全責，你可稱爲完善；但如其不能，就你所能而爲之。」（第六章）。黑馬說，一個人能作到比上帝所吩咐的更好的地步，假如作到了這地步，他會得到適當的賞賜。【註七】這種論調後來愈來愈甚。不過這種論調也因福音的『勸勉』與命令的區別而大大促進，這在特土良【註八】和俄利根【註九】的著述中已清楚說明。

基督徒誰都要照基督教的命令行事爲人，祇有那些立志度聖潔生活的人，纔需要基督教的勸勉。那些要過完全生活的人，特別要在行爲的兩方面接受福音的勸勉。基督對那富有的青年人說：「你若願意作完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上」。【註一〇】基督又曾宣告說，有的人「爲天國的緣故自閹的」，而且「當復活的時候，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一樣」。【註一一】保羅說：「我對着沒有嫁娶的和寡婦說，若他們常像我就好了。」【註一二】所以貧窮生活與獨身是基督徒的理想生活，卻不是一切基督徒所能作到的，但那些能作到人的，自必有特殊的功德。基督教初期的禁慾主義，即以這兩種概念爲出發點。到了第三世紀的末了，修道主義萌芽，這種制度也是基於這兩個概念。因爲教會受了職的人，要特作好的榜樣，續絃不但在使徒後期不爲人所尊重，【註一三】即在第三世紀之初，尚未完婚的人受了職之後，也不許再結婚了。【註一四】守獨身，貧窮生活，默想退修，遠離塵世，這是基督徒所羨慕的理想生活，並且實行的人很多。這些人雖還沒有與社會脫離關係，但他們已走上了修道主義的路。這種雙重的

理想　使一般基督徒生活的精神消沉下去，這是最不幸的結果。

【註一】：羅一7；林前一2；林後一1；西一2。

【註二】：例如：林前五1—13。

【註三】：弗五27。

【註四】：革利免二書十三章。

【註五】：太十三24—30。

【註六】：希坡律陀駁論九部十二章。

【註七】：類似集，五章二，三兩節。

【註八】：致妻二章一節。

【註九】：羅馬書註釋三章三節。

【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，又參黑馬所著訓示集，四部四章，反對一切基督徒續婚。

【註一四】：希坡律陀駁論，九部十二章。

第十七段　休養生息時期——二六〇——三〇三年

二六〇年，加烈努（Gallienus）發出了一道上諭，停止逼迫教會，自是以後之四十多年中，教會實際得享安寧。但就法律的立場講，在這時期中，教會並不較以前多有保障，據說那位有爲的皇帝奧熱良（Aurelian 二七〇——二七五）就有意再掀起逼迫教會，不料他突然死去，未如所願。在他未死前，大概也沒有甚麼仇視教會的表示。基督教在這時期中，進展得很快。到了三〇〇年的時候，基督教已在帝國各處設立。雖它的分佈不大均勻，但在那些政治上有重要性的區域，如：小亞細亞、馬其頓、敍利亞、埃及、北非洲、中部意大利，南部高盧和西班牙，基督教都是很有勢力的。在這時期中，基督教在社會所佔地位也有不少的進步。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（Celsus）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，祝他成功，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】但俄利根在三世紀中葉所陳述的，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，基督教雖進展迅速，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，便可以概見。在西班牙之厄勒維拉（Elvira）——現稱格拉那達（Granada）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，而實行兩年補贖後，可以重入教會。【註四】

如果把第三世紀的後半期與前半期比較起來，就著作的生產而言，或就神學思想的創作力而言，後半期均屬望塵莫及。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（Dionysius）。他是俄利根門生，在亞力山太作過主教（二四七—二六四），也像其師作過該處著名聖道學校校長一個時期。俄利根的學說因着他的著述大得傳揚，而且在東方教會中，他的神學思想大受推崇。他對於當時盛行東方的撒伯流主義攻擊不遺餘力。他時常寫信給聖職人員。在書中叫他們注意復活節的日期。這種守復活節的習慣後爲各大主教區大大推廣；各處教會領袖多仿此勸勉教會，又以此爲界說教理，引起爭辯的工具。除了丟尼修攻擊的撒伯流主義外，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以迄二七二年（參第一一九頁）。這位富有行政天才的主教，在帕勒米拉（Palmyra）女王則諾比亞（Zenobia）統制下頗有地位，因安提阿乃屬女王轄境，但她後爲皇帝奧熱良所罷免。反對保羅的人無法奪去他教會的產業，祇得訴諸皇帝奧

熱良，而奧熱良卻判決「意大利及羅馬城各主教得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，無非是政治的權衡，但基督徒把這事上訴於皇帝，而皇帝又將此事交由羅馬主教判決，這關係教會是很重大的。

這時期的安提阿，使我們聯想起一位名叫路迦諾（Lucian）者。他在該城設立一所神學院。他是一位長老，對那反對撒摩撒他之保羅的安提阿神學派，表示超然的態度。他在那裏講學，約自二七五年起，至三〇三年止，三一二年他爲道殉難。除此以外，他的生平歷史就不知其詳了。亞流（Arius）與尼哥美地亞的優西比烏（Eusebius of Nicomedia）都是他們的門人，人們便猜想，亞優二氏的學說思想也許是由他傳授。他像俄利根一樣，專研聖經訓詁註疏之學，但不大喜歡採用那位亞力山太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，屬於語法的和歷史的方法。這是他主張之特色。

【註一】：闢克理索八部七十三章。

【註二】：同前八部七十五章。

【註三】：例如：特土良論冠冕，一章。

【註四】：第五十五教條（Canon）。

【註五】：優西比烏教會史七部三十章十九節。

第十八段　對抗的宗教勢力

在第三世紀的後半期中，米特拉教（Mithraism）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爲至尊無比的太陽神（Sol Invictus），軍士固熱心崇拜，皇帝亦傾心，因爲他們都是出身行伍。在當時的宗教世界中還有兩種其他重要勢力。一種爲新柏拉圖主義（Neo-Platonism），這主義創始於亞力山太城的安摩紐撒迦（Ammonius Saccas—約在二四五），但實在把這主義發揚光大的要算普羅提諾（Plotinus二〇五—二七〇）。普氏約於二四四年移居羅馬，繼普氏而領導這主義的有坡菲留（Porphyry二三三—三〇四）。新柏拉圖主義無非將柏拉圖思想作成泛神和神祕的解釋。上帝就是絕對的存在，完全無缺的，是一切低級存在的源頭。上帝是獨一，超乎思想上的二元性。好像俄利根神學中所講的洛各思一樣，這主義所講的「諾儒斯」（νοῦς）亦自上帝流出（「諾儒斯」意謂精神或靈智）。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。由此自上而下，每下一層，則遜一等，在每下一層，則佔實在較少的一份——由那最上而完全無缺的上帝，一直降下來，到了物質的階層，就離上帝越遠。把物質比上帝，簡直是無可比擬的。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，使靈魂上升到上帝那裏，直到它與上帝合爲一體爲目

的。新柏拉圖主義影响於基督教神學者甚大，尤以奧古斯丁的神學爲最顯著。然而創建這主義的人，並非善於組織，所以它終於是一派少數人的思想學理，與普通大多數人不發生關係。

但第二種宗教勢力就大不同了。這種運動稱爲摩尼教（Manichaeism）。創造這教的人名摩尼（Mani）。他於二一六年生於波斯，二四二年開始在巴比倫傳道，二七七年便被釘十字架。摩尼堅定地建立於古代波斯二元論上，極富於混合思想。摩尼的目標是建立一個世界性的宗教社團，超越一切宗教傳統的空間限制。它裏面包括有：祆教（瑣羅亞斯德教 Zoroastrianism）、佛教、猶太教、和基督教各種成分。他認每一種成分都是爲他宣揚的普世信息作準備工作。光與暗，善與惡，永遠在敵對競爭。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，其中也有少許光明被禁錮着。「善良的父」（Father of Goodness）差遣了很多使者，包括耶穌及摩尼，來釋放人脫離束縛。人要得救，必先正當的了解人眞正的本性，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應深惡痛絕。它所主張的禁慾主義極嚴峻，但他所倡的崇拜儀式卻極簡單。它的教徒分爲二類：一類稱爲完全信徒，實行極其嚴格的教規，這樣的人總是少數；一類稱爲聽道信徒，他們雖說接受各種教訓，但在實行上很寬弛——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，

爲它所吸引的，不但是許多米特拉教徒，也有基督教諾斯底各派的殘餘信徒，及其他崇奉早期異端的人。它的生長在第四第五世紀爲最大，而它的影响所及，直至晚近的中古時代，其間許多教派，例如迦他利（Cathari 即清潔）派，都是由它的教理一脈相傳下來的。

第十九段　最後的掙扎

二八四年丟克理田（Diocletian）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。但他投身行伍，屢建奇勳，爲同僚所擁戴，黃袍加身。他雖出身行伍，但極有行政天才，他決意要把當時的帝國整頓，加强國防，防止軍人推倒皇位的陰謀，增進國內行政效率。爲要達到這些目的，於二八五年，委派舊日同僚馬克西勉努（Maximian）在西方攝政，與他自己一樣，同有亞古士督的尊號。爲要加强軍事效率，在二九三年，他又指令二人爲『該撒』，一爲康士坦丟克羅如（Constantius Chlorus），使之鎮守來因河邊境，一爲加利流（Galerius），使之鎮守多瑙河邊境。這兩位大員，後來都繼承爲皇帝。在丟克理田堅强手腕統治下，他們四人的合作和協無間。

對於內政，丟克理田也徹底改革。共和時代所傳下來的制度，以及參議員一類的勢力，均被掃蕩無遺。好像後來的比散田朝一樣，皇帝變成了獨裁君王。各行省疆域重新劃定；羅馬不再是帝國

的首都，丟克理田把行宮搬到小亞細亞的尼哥美地亞去，因爲那裏較爲適中。以品格而論，丟克理田是個粗魯而固執的異教信徒，雖位居至尊，仍不脫丘八習性。

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，當時的教會好像是一個國內之國，不歸他統治。雖基督教會從未發動過政治革命的陰謀，而且基督教對於政治問題老不感覺興趣，但教會發展最快，人數和勢力均有驚人的增進。在這種情形下，一個想要大權獨攬的統治者，可採取兩種手段對付教會：一種是强使教會屈服和破壞其力量；一種是與之妥協，結爲同盟，藉以在政治上操縱教會日漸增强的勢力。後來康士坦丁所採取的，就是後一種手段；至於丟克理田則用前一種，因爲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，丟克理田受他的慫恿也不少，好些逼迫教會的計劃都是由他建議。基督教的發展在當時既屬驚人，一切受它威脅的異邦如宗教便團結一致來反抗；而丟克理田及加利流二人則加緊推行皇帝崇拜與古代神明崇拜。

然而，丟克理田還是不敢急於行動，直到三〇三年二月初旬，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，然後一連急下三道逼迫教會的上諭。命令拆毀教堂，沒收聖書，囚禁聖職人員，用嚴刑强迫他們獻祭。三〇四年，他下第四道上諭，命令所有基督徒獻祭。這是一個可怕的逼迫時期。正如在德修逼迫教會的時期一樣，這時爲道殉難的基督徒甚多，而畏縮退

卻的人也不少。但一般輿情，對逼迫教會並不如以前之仇視。因爲社會認識基督徒之爲人較深於前。當時執行刑罰之權，操之於各州府縣的長官，所以教會遭遇逼迫之嚴重性，亦隨各處知事的態度爲轉移。在意大利、北非洲以及東方各地，施行刑戮，甚爲殘酷，而在高盧與不列顛各地；因爲『該撒』康士坦丟克羅如的態度友善，執行寬弛，雖教堂遭拆毀，但基督徒從未有身受刑戮的。因此，他的聲望日高，爲他兒子康士坦丁造了不少機會。

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，這龐大複雜的羅馬政權，不復爲一人獨攬了。康士坦丟克羅如與加利流登位爲帝，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幸臣：一名瑟維如斯(Severus)一名馬克西米努達雅(Maximinus Daia)。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（York）駐防軍擁立他的兒子康士坦丁（Constantine）爲帝，利用這一部軍力，康士坦丁强迫加利流立他爲「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（Maxentius)推翻了瑟維如斯，而自立爲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爲統治西部帝國互相逐鹿爭雄。但其間還有加利流幸臣名理吉紐（Licinius)者，佔領有前瑟維如斯所統治的一部土地。

在西部糾紛尚未解決前，加利流會同康士坦丁與理吉紐，於三一一年四月間下一道上諭，寬恕各處基督徒，不再加逼迫，「祇要他們不作違法的事」。【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，不免有些出於勉强，也許因爲他明白了逼迫教會的失策，也許與他病在垂危的心理有關。加利流已經長期臥病，病勢日見沈重，眼見性命難保，也許他希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爲他自己和康士坦丁與理吉紐禱告的話，更可見這種猜測並非憑空虛構了。

加利流死於三一一年五月。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，結爲一個勢力，馬克西米努達雅與馬克森丟也因利害關係而結合爲一。達雅在亞細亞與埃及各地立即重燃逼迫教會之火。馬克森丟雖無意於逼迫教會，但他是個熱烈的異教徒。康士坦丁與理吉紐自然是基督徒所同情的。康士坦丁充分利用這種同情。至於說他在這時自願作基督徒，却無從斷定。他承受一種對基督教親善的感情。他聯名簽署三一一年那上諭。他的軍力決難與馬克森丟爭雄的。在雙方勢力懸殊的情形下，無疑的他希望基督徒所拜的上帝援助他—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眞神。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北部之薩克沙若補拉(Saxa Rubra)。此時馬氏屯兵羅馬城外，兩軍對壘，僅有提伯爾（Tiber）一河之隔，其上僅一橋可通，名麥勒危安橋。在大戰前

夜他夢中見到基督之名的簡寫，還有幾個「靠此得勝」的字【註二】。他以此爲先兆，於是急速在兵丁盾牌和他的頭盔上塗上☧的記號（Monogram），表示作爲基督徒參戰。於三一二年十月二十八日，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教的標幟，他自己依然保留羅馬宗教最高祭司長（Pontifex Maximus）的名稱，但凡事卻取基督徒的行動。

大概是在三一三年初，康士坦丁與理吉紐在米蘭（Milan）相會，雙方同意准許基督教有完全的自由；這就是一般所稱米蘭上諭（Edict of Milan），【註三】但究竟有否頒發這上諭並無證據。我們所有的是理吉紐所頒一紙公文制定對基督教之新規則，供尼哥美地亞官吏遵循，但似乎這公文表示兩位皇帝在米蘭相會曾作了革命性的決定。這上諭不像三一一年所頒的，僅含有容忍基督教的存在；但也沒有認基督教爲國教的意思。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，又發還了以前逼迫時代教會被沒收的財產。當時雖還有馬克西米努達雅逼迫教會，但於三一三年四月間，在亞得良堡（Adrianople）附近，達雅爲理吉紐所戰敗，不復再起。在基督徒看來，這次戰爭結果不啻麥勒危安橋戰役第二。然而，一國二君，終於勢難並立。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，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。到了三二三年，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，組織堅强，所以它能經過那崎嶇危途，終登坦道。但是，它雖從仇敵下贏得自由，然此後的命運卻又大都掌握在羅馬皇室之手，教會與國家。從此相依爲命，兩下結成了不解之緣。

【註一】：優西比烏教會史八部十七章九節；參艾雅二六二頁。

【註二】：拉克坦丟逼迫者之下塲四十四章。

【註三】：優西比烏教會史十部五章；參艾雅，二六三頁。

第三期　帝國教會

第一段　局勢改觀
第二段　至康士坦丁逝世時的亞流派爭論
第三段　在康士坦丁之子治下的爭論
第四段　後期尼西亞爭論
第五段　亞流派之宣教事工與日爾曼人之侵入
第六段　教宗制的產生
第七段　修道主義
第八段　安波羅修與屈梭多模
第九段　基督爭論辯
第一〇段　東方教會之分裂
第一一段　東方帝國之災禍及神學爭論之蔓延
第一二段　教會憲章的發展

第一三段　公衆崇拜與教會節期
第一四段　通俗基督教
第一五段　西方教會的幾個特點
第一六段　耶柔米
第一七段　奧古斯丁
第一八段　伯拉糾爭辯
第一九段　半伯拉糾主義
第二〇段　大貴鈞利

第三期　帝國教會

第一段　局勢改觀

康士坦丁純粹從政治着想，覺得要國家完全統一，必有賴乎基督教。基督教在帝國中的進展由來已久，羅馬帝國既然祇有一個皇帝，一部法律，自由民祇有一種公民制，也祇該有一種宗教。但康士坦丁是不尚急進的。當時基督徒的分佈並不均勻，大概居東部者較多於西部。而當米蘭上諭頒佈之時，准許全國基督徒有平等自由之權，他們的數目仍佔最少數。在第三世紀末期，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，是毫不遲疑的。當時公民之富有者，所負國家捐稅甚重，而依康士坦丁在三一九年所頒法令，教會受職人員均免繳此類捐稅。【註一】到了三二一年，教會享有接受遺產的權利，從此教會已被認爲社會法團之一。【註二】同年，城市居民禁止主日工作。【註三】三一九年，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、伯利恒各處。但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，即稱之爲康士坦丁堡。雖說遷都之用意完全是政治與軍事的，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，這絕不是康士坦丁所意料的，因爲它的意義是靈性的，而非政治的。康士坦丁所施的恩情雖屬豐盛熱烈，但他之所謂教會，祇是那經聖職階級組織周密的「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。

假如基督教要成爲統一帝國的一種因素，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，由丟克理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(見第一六四頁)。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(Caecilian)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，他曾毀壞過一些聖經。因爲不承認他所受的聖職，於是另選一位主教名馬約利努（Majorinus）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（Donatus the Great），後來這一教派的人，即因此人得名，稱爲多納徒派（Donatists）。三一三年時，北非洲「大公」教會的聖職界受了康士坦丁的津貼，【註五】而多納徒毫未分享此種權

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；兩下糾紛從此愈形劇烈。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辦法，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。三一四年，他在高盧南部之亞爾勒(Arles)召集在他統治以下的各處教會領袖，舉行一次大會議，宣布多納徒派違反正道，卻承認聖職人員所受聖職有效，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，皇帝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，鬧得北非洲教會動亂不寧。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取消武力解決糾紛的方法。此後，多納徒派的勢力增加甚速，他們自命爲唯一眞實的教會，祇有他們的聖職界未犯任何「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】：提阿多修皇帝法典（Codex Theodosianus），16：22；參艾雅283頁。

【註二】：同上，16：24；參艾雅283頁。

【註三】：猶斯提念皇帝法典（Codex Justinianus），3：12 3；參艾雅284頁。

【註四】：提阿多修皇帝法典，9：16 2；參艾雅286頁。

【註五】：優西比烏教會史第十部六章；參艾雅281頁。

【註六】：參艾雅291頁。

第二段　至康士坦丁逝世時的亞流派爭論

在康士坦丁時代，由亞流派引起的糾紛對教會統一之威脅，較之多納徒派倍加嚴重。我們在前面曾經說過，因爲有特土良與諾瑄天二人的著作，西方教會已經一致承認基督與上帝在實質上是合一的，（見第一一二至一一三頁）但東方教會對這問題仍異見紛紜。在東方教會中，俄利根仍不失爲神學思想界之盟主，而他的學說卻與這實質合一的思想有出入。他固然倡聖子自永遠而生之論，但他卻認基督爲一位次等的神和受造之物。（參第一三二頁）在安提阿一帶，嗣子論的思想趨勢頗爲猖獗；在埃及又有撒伯流主義流行。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，在說希臘話的人中，較之在說拉丁話的人中，更多活動。

各種不同的見解實在是引起糾紛的原因，但實際上，糾紛是起於亞力山太。約在三二〇年，亞流（Arius）與其主教亞力山大（三一二？——三二八）之間起了衝突。亞流是安提阿地方路迦諾

的門人（見第一七二頁），是主持保加里（Baucalis）堂的長老。此人年事已高，學富而才多，生活虔敬，乃一代知名的宣道者，因神格唯一之說流行於安提阿一帶地方，使他不得不注重於上帝神格之統一性與自足性。他也是俄利根的門徒，發揚這位亞力山太大師所講的基督乃受造之物。基督既係受造，所以祂不與上帝同一實質，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，世界也是藉着祂被造而成，但祂並非永遠常在的。「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，但祂是次一等的上帝，並非與父上帝同體，也不是永遠常在的。在神成人身之中，洛各思進入人身，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（tertium quid）。他的思想學說令人不滿意，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的薰染。他看子是永遠常在的，在本質上與父同樣，並非受造。【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。後來愈演愈兇，約在三二〇或三二一年，亞力山大（Alexander）在亞力山太（Alexandria）召集了一次會議，把亞流及其同黨均定爲異端。於是亞流乞援於其路迦諾同門而又大有權勢的尼哥美地亞主教優西比烏（Eusebius of Nicomedia）而得其庇護。亞力山大修書致函各同僚主教；亞流借優西比烏之勢亦不示弱，爲他的立場辯護。於是東方教

會中，爲此事鬧得「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，這是極嚴重的問題，西班牙科爾多窪（Cordova）的主教和修（Hosius）帶着皇帝自己所修的書，往亞力山太去，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爲解決多納徒糾紛，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（Nicaea）所召開的會議，可算爲教會第一次大公會議。

這教會第一次大公會議於三二五年五月，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，但隨從教牧人等在會議上無表決權。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。到會主教們的思想見地可分三派：一派爲完全擁護亞流主義者，以尼哥美地亞之優西比烏爲領袖。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。但大多數人對於所爭執的問題都是模棱兩可，毫無成見。這多數派以教會歷史家，該撒利亞的優西比烏（Eusebius of

Caesarea）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】他們即有主張，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，他雖尚未受洗，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，亞流派的人即提出一種信經，但未被採納。於是該撒利亞的優西比烏把他自己教會的一種信經提出以供參考。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）」；又把幾個符合亞流派思想的說法特意刪除了，如：「祂並非無始的」，「祂是從有始之物而被造」。後來在神學上所有的名詞，如本體，實質（οὐσία），實體（hypostasis ὑποστάσις）等就是代替這些說法的。羅弗斯已經證明，【註五】這種修改是由於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，雖在安提阿議會上，因爲反對撒摩撒他的保羅而拒用這名詞，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。（見第一一九頁）就是亞他那修（Athanasius）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

信經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。這要比一種爲一部分東方教會所承認而爲全部西方教會所否認的信經，在政治上有利多了。尼西亞信經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的含義，是極可懷疑的。他對於教會所爭執的問題，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經。康士坦丁將這二位主教及亞流均逐出境外。他運用政治的力量，顯然的使教會統一了，而且有一種前所未有的信經，爲普世教會所一致公認的。

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丟（Meletius）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共守的復活節日期。

尼西亞會議閉幕後不久，東方教會中對於「一體」這個字即大肆攻擊。這也不足爲奇，因爲這個信經原是强迫製訂而成。就失敗了的亞流一小派的人說，這自然是件討厭的事。即就一般推尊俄利根學說佔大多數的温和派而言，也一樣不滿意，因爲他們看這信經所代表的好似撒伯流派。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（Theognis）雖說當時不得不簽署承認，實際上卻極端反抗的，所以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替阿（Constantia）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，所以那實在的戰爭並不是在那次會議上，乃是在那次會議結束以後的五十餘年中。

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。當亞流學說爭辯初起時，亞他那修在教會中僅居執事地位，作主教亞力山大私人祕書。他以祕書地位隨主教赴尼西亞會議，等到三二八年時，亞力山太死了，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。他生在一個人人爭朝取廷寵幸的環境中，他還是堅持一己的信念，毫不趨炎附勢，尼西亞信仰之終於制勝，大都當歸功於他，因爲當時西方教會中尚無傑出的神學家。在他看來，那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的重要就是他力量偉大之處。自從小亞細亞一派思想開始流傳之後，所謂得救，照希臘思想的概念來講，是變化這有罪待死的人生，成爲屬神和有福的永生——即永生之分給(見第六一至六二頁)。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，方可藉着基督在他們的門徒身上成全。正如亞他那修所言：『祂(基督)成爲人，爲叫我們得成爲神』。【註六】在他的思想中，亞流派的最大錯誤，乃是失落了眞正得救的基礎。亞他那修思想穩健，態度堅決，擁護尼西亞信經一派的人得此

領袖，可謂幸事，因爲其他領袖，如：安居拉（Ancyra）主教馬爾克路（Marcellus）安提阿主教優斯他丟（Eustathius），在神學思想上均有瑕疵，且爲人所指爲有撒伯流派思想之嫌疑，這種指斥不完全對。

尼哥美地亞的優西比烏不久發現了亞他那修是他眞正的仇敵。要康士坦丁公然廢棄尼西亞信經，這自然是辦不到的，但優西比烏想，如果把擁護信經的領袖推翻了，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前，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。這信經措詞備極愼重，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，也表明亞流有心和好。於是康士坦丁下令，命亞他那修恢復亞流在亞力山太的職位，但亞他那修不肯照辦。因爲亞他那修這種驕矜犯上的行爲，康士坦丁纔知道這次爭執難於得到和平解決，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，同年之末，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（Marcellus）撤職，定他傳講異端的罪。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）。以風燭之年而遇此精神極度的興奮，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，雖說尼西亞所定信經並未公然被推翻，但實際上卻等於無形消滅。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。他一生爲教會所成的事業可謂空前未有；但這些事也並非全與教會有益。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，也許這結果是無可避免的。

【註一】：亞流致優西比烏書（Arius to Eusebius）在提阿多熱托的教會史（Theodoret，Church History）中，一部四章；參艾雅三〇二頁。

【註二】：亞歷山大書信（Letter of Alexander）在蘇格拉底（Socrates），教會史，一部六章。

【註三】：優西比烏在他的康士坦丁生平（Life of Constantine）二部六十四至七十二章中的一封書信。

【註四】：蘇格拉底教會史，一部一章。

【註五】：更正宗神學及教會百科全書（Realencyklopädie für Prot. Theol. u. Kirche，2：14，15）

【註六】：論道成肉身（Incarnation），五十四章三節。

【註七】：蘇格拉底，教會史一部二十六章；參艾雅三〇七頁。

第三段　在康士坦丁之子治下的爭論

康士坦丁死後，帝國全境爲他三個兒子所瓜分，其他家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（Contantine II），分得不列顛、高盧、及西班牙；康士坦丟（Constantius）分得小亞細亞、敍利亞及埃及；居中一部分則歸幼子康士坦斯（Constans）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，康士坦丟佔有東部。自登位之初，這兩個年青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】。不過這條法律生效實少。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，三三九年，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，任亞流派加帕多家的貴鉤利（Gregory of Cappadocia）爲該處主教。亞他那修被逐後逃往羅馬去，到了那裏不久，就有安居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（Julius）此時亦不必顧慮東部皇帝康士坦丟之干涉而開始他的活動。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攏來，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。對羅馬主教這種行動，東方教會領袖們不但提出抗議，而且也想廢棄尼西亞信經。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，這是所有反對尼西亞信經的人所受到的大打擊，因爲他們從此不復有眞能領導他們的人。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（Sardica）—即今之所非亞（Sofia）—果然召開了；但這並非一次大議會，因爲東方教會諸主教，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，乃宣告退席。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並不鮮明，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。因爲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，演爲一種普通規例，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，所虛懸之主教職不得由別人補充。【註二】這樣的規例完全爲西方教會所制定，而且即在當時，連羅馬城的教會也不大關心它的後果；可是在後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太，時在三四七年十月。因亞力山太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

(Magnentius)者起而謀叛。於三五〇年弒康士坦斯，篡奪其位。以後三年，爲馬格侖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（Singidunum）主教烏爾撒糾（Ursacius）及麥爾撒(Mursa)主教瓦倫斯（Valens）。康士坦丟於三五三年召開議會於亞爾勒（Arles），又於三五五年召開議會於米蘭。在這些會議上，康士坦丟屢次强迫西方教會主教放棄亞他那修，與東方教會領袖言歸於好。爲了違抗這種命令，羅馬主教利比流（Liberius），富有學問的高盧主教坡阿帖(Poitiers)的希拉流（Hilary），和年老的科爾多窪主教和修等人被放逐。三五六年二月，亞他那修第三次被武力逐出亞力山太，以後六月中，多半托庇於埃及的修道士中。三五七年，在皇宮所在地西爾米庸（Sirmium）召開會議，把凡與實質（Ousia）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經。和修雖絕對拒絕申斥亞他那修，但對此決議卻表同意。三五九年，又在特拉吉亞省（Thracia）一個小城尼斯（Nice）開了一次會議，康士坦丟獲得會議的協議而加强了西爾米庸宣言所說：『我們稱子與父類似，正如聖經如此稱祂，也如此講』【註四】。後來又在利米尼(Rimini)、西流基(Seleucia)、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，均使這些會議接

納西爾米庸宣言。尼西亞信經已遭廢棄，在理論上，全教會已接受了新的結論。在朝廷範圍內，祇准說：「子與父相似」——homoios——所以那些贊成這種說法的，稱爲「類似派」（Homoion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」（Homoion formula）休養心神。

其實，亞流派的傾覆，已預伏於其勝利之中，不過那最後的結局一時還看不出來罷了。那些反對尼西亞信經的人原分二派：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重要主張，厭惡亞流派思想，同時，又視尼西亞所用術語「本體同一的」爲毫無根據，且爲安提阿會議所否定，而又受撒伯流一派思想之嫌。兩派均以反對尼西亞信經爲職志，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抬頭。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。然而這本體類似之說，實在又不說本體類似而說屬性同等。他們又開始在實質或本體（Ousia）與存在或實在（hypostasis）之間加以分別，因爲這兩個字在尼西亞信經中意義相同，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」（Hypostasis），而另一方面又可主張這「三個存在」有共同的屬性。對這個兩面均不同意的第三派，初露於三五八年的安居拉會議，當時

這一派的領袖人物爲：安居拉主教巴西流（Basil）及老底嘉主教佐治（George）。通常稱這派人爲半亞流派，其實這名稱是很不合式的，應稱爲保守派。他們也竭力反對亞流派，他們的主張反與亞地那修接近。亞他那修本人也看出了這一點；而坡阿帖主教希拉流更進一步的加緊這個接近之點，而倡言，保守派人所謂之本體類似，即尼西亞信經中所謂本體同一，實一而二，二而一。【註五】以後尼西亞派之最後勝利即基於這兩派——尼西亞信經派與半亞流派即保守派——之合流。在這混合中，小亞細亞的傳統思想和俄利根的學說，與亞力山太的見解共冶一爐。這也是一種成功很需時日的過程，在這發展中，那些初期尼西亞派的見解起了相當的變化而成一種新的尼西亞派神學。

【註一】：提阿多修皇帝法典，16：10 4；參艾雅三二三頁。

【註二】：參艾雅三六四—三六六頁。

【註三】：坡阿帖的希拉流，論區會（De Synodis）十一章；參艾雅三二七頁。

【註四】：參艾雅三一九頁。

【註五】：論區會八十八章；參艾雅三一九頁。

第四段　後期尼西亞爭論

康士坦丟卒於三六一年。先是駐防巴黎的軍旅已擁立其堂弟猶利安（Julian）爲帝，康士坦丟正在計劃如何蕩平亂事時，忽然辭世。他死後猶利安遂一統羅馬『天下』。當康士坦丁駕崩時，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。因這緣故，他看謀殺他父親的就是康士坦丟，故與他有不共戴天之仇。因爲他自幼性命常在朝不保夕的惶恐中，又因爲被迫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。雖然歷史稱他爲『叛道者』，但他並非先信道而後叛道。因受環境壓迫，雖說有一個時期，他的眞正信仰不能公開；但他那崇拜異教的心老早就有，直等到宣布革命，興師聲討康士坦丟之日，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；爲康士坦丟放逐在外的主教反而被召回任。他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太，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異教徒相信基督，因此激怒了猶利安。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。

康士坦丟所支持的亞流派至猶利安朝而弱點畢呈。亞他那修派和保守派團結起來。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出討論。在西方，自從特土良以來，人人都以爲父、子、聖靈，乃是一個實質當中的三個「位格」(見第一一二至一一三頁)。但在東方，意見尚未如此一致；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】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」，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，在亞力山太召開一次會議，爲那些與他對抗的安提阿派議訂聯合的條件。條件中的要點爲：『咒詛亞流派異端，承認聖教父們在尼西亞所宣認的信仰，也咒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，這次會議認爲無關宏旨，祇要不以『三個』爲『實質各不相同』，也不以『一個』爲有撒伯流派那樣的意思就夠了。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：在上帝神格中，一個本體或實質（Substance）而含三個存在或位格。

猶利安死後，繼位的爲約維安（Jovian）。約維安在位時很短。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放逐之後奉召回任。約維安在

位至三六四年而終，繼其位者爲瓦倫提尼安一世 Valentinian I 三六四—三七五）。瓦倫提尼安登基之後　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（Valens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，很少干預教會事務。瓦倫斯受康士坦丁堡教會當局亞流派人的影响，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，反而促成了兩派的團結。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，但遠不如康士坦丟之熱烈。亞他那修以三七三年卒於亞力山太，年高德劭，名噪一時。

亞他那修死後，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（Cappadocia）三傑：加帕多家該撒利亞的巴西流（Basil of caesarea），拿先素斯的貴鈞利（Gregory of Nazianzus），和女撒的貴鈞利（Gregory of Nyssa）。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所能求的高深學問，無不深有造詣。他與拿先素斯的貴鈞利同學，終身爲莫逆之交。大約在三五七年，他爲當時基督教中的禁慾思想所感動，對於世間一切榮華富貴都無意追求，簡直生活得如同修道士一樣。他曾訪問埃及，這是修道主義發源的地方；他也是小亞細亞一帶地方提倡修道主義最力

的人。但他的一生事業不能消磨在修道院中，須得向外發展。他既然精通俄利根之學，對於「本體類似」派又表同情，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」。本體類似派中又有一翼不以聖靈完全是上帝—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，他就將教會權威施行於東部小亞細亞許多地方，儘量的利用了這權威來推行尼西亞信仰，直到三七九年逝世。他也曾盡力設法使在東方教會之反對亞流派者與西方教會領袖間成立一種諒解。【註三】

女撒貴鈎利乃巴西流幼弟，大有口才，在著述上，無論就技術言，或就神學思想之透闢言，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。他的貢獻是發展東方教會的神祕神學，成就大過俄利根『大師』，他引用希利尼哲學來支持基督教眞理。女撒乃加帕多家地方一小市鎭，他之所以稱爲女撒貴鈎利，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。【註四】

拿先素斯貴鈎利（三二九？—三八九？）之所以稱爲拿先素斯，因爲他是出生於這城，他的父親就是這城的主教。在他與巴西流同學之日，兩下即情投意合，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兄弟，而且在極不相同的地方施展這種才能。約從三六一年

起，他作教牧，助理他的父親。後來被巴西流封爲撒西馬（Sasima）村的主教。約當三七八年，他上康士坦丁堡去，攻擊那裏的亞流派，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（Theodosius）登位，貴鈎利得到他不少的援助。他在這地方講道的成功極大，以致當地居民卻誇他已將全城民衆成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潛修過，所以就職不久，即將教會這種顯赫職位棄如敝屣。他的著作天才不下於女撒貴鈎利。但與其稱爲淵深的思想家，不如稱爲修辭家，佈道家更爲適合。他也像女撒貴鈎利一樣，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。

新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，他們的一生事業似乎是尼西亞觀點的勝利。但這眞確的程度如何，仍舊是一爭論的問題。有人說他們大大的修改了尼西亞正統教義，德國作家這樣的說：【註五】

『亞他那修（和馬爾克路）教導說有一位過一種三位格的生活，又將祂自己如此表顯出來的獨一上帝。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，所以我們知道他們有同一性格，有同一尊嚴。依前者所講，奧妙之處在於一體的三位；依後者所講，則在

於三位的合一。……這幾位加帕多家人把亞他那修的教理，按俄利根所講洛各思基督論的概念和基礎原則來解釋。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—把位格的上帝這種觀念犧牲了，結果是：三個神格，與一個抽象的而非位格的實質。』

另一方面，可以用不同的看法來瞭解這幾位加帕多家人。神格中的三位不是三個「位格」（照人的感覺），而是三種「存在的形態」，有一致（不是共同）的實質。所以在三個「位格」之後（照流行的感覺）並沒有「非位格的實質」，乃是一位有位格的上帝存在於三種形態中，這三位互相滲透，並不受我們所用於個別的描述之限制【註六】

尼西亞信仰最初的勝利，以及亞流派一時的勝利，均以羅馬皇帝之權勢爲護符。現在新尼西亞正統派得勝也無例外。三七八年，瓦倫斯在亞得良堡附近爲西哥特（West Goth）人戰敗而死，羅馬大敗。於是他的姪子格拉典（Gratian）一統天下，他乃唯一殘存的統治者。但格拉典以爲版圖太廣，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；但爲時並不久。提阿多修生於西班牙，自幼長大都對西方神學思想極表同情。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』。這句話特別是提着當時兩位主教所講的道：一爲羅馬的

達馬蘇（Damasus）；一爲亞力山太的彼得（Peter of Alexandria）。【註七】這一道上諭總結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。它要講一位上帝的本體中有三個存在；或者西方教會用類似的話說，一個實質在三個位格中一般，祇有這種的基督教方許存在。

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爲第二次大公會議，且被認爲是編訂教會普遍採用的尼西亞信經的，其實不然。這次會議的內容我們所知道的極少。大概它否定了馬其頓派所講的本體類似之道，因爲這派人不承認聖靈與上帝同質，而又承認最初尼西亞信經。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；但因爲皇帝强施壓力，把亞流派驅逐出去，這就決定了亞流派在羅馬帝國內的命運。不過這一派在義大利北部尚能苟延殘喘，因爲繼格拉典爲帝的瓦倫提尼安二世（Valentinian II），受母親的驅使而保護亞流派。在當時攻擊這一派的，有米蘭主教安波羅修（Ambrose）。但到了約三八八年時，瓦倫提尼安二世的母親死後，連在這一帶地方，提阿多修的威權也發生效力。亞流派雖有烏斐拉（Ulfila）在那些侵入羅馬的日爾曼（Germanic）人中傳道（見二一〇頁），還繼續存在了幾個世紀。可是就羅馬帝國而言，它的勢力要算是完全消滅了。

甚至在三八一年所開的大議會上，那三二五年所通過的尼西亞信經也不能滿足當時勝利派在神

學思想發展上的要求。比方，對於聖靈與上帝同質的道理，它一字未提。爲供給當時神學研究的需求起見，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，教會還以爲這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亞信經的地位，今日所稱爲尼西亞信經，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（Cyril）所講的道理編訂的。區氏約在三四八年爲耶路撒冷主教。這種信經也與撒拉米（Salamis）主教依皮法紐（Epiphanius）所講之道接近，依氏爲主教約當三七四年。【註八】或許爲當時康士坦丁堡教會流行之地方性的信經。

綜觀這一長時期的爭辯糾紛，我們不得不說當日在尼西亞會議上，採取了一種如此易於引起爭執的說法，是很不幸的一件事；而在以後許多研究討論中，又受政府權威之層層壓迫干預，這可謂不幸中之不幸。帝國社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，便成了犯罪的行爲。

提阿多修對於當時殘存的異邦宗教態度之嚴峻，不減於對基督教內各派異端。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。【註九】這是從前異教對於基督教所用的攻擊方法，現在居然也爲基督教採用以攻擊異教，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；並沒有立時爲之消滅。

【註一】：教義大綱序言參亞歷山太學派選集（基督教歷代名著集第一部第四卷二六一—二六六頁）

【註二】：致安提阿書三章；參艾雅三五〇頁。

【註三】：在他的著作中有星靈論和駁猶諾米（猶氏乃亞流派的主教）爲著，譯爲中文的，祇有他的一篇講章，參教父及中世紀證道集（基督教歷代名著集成第一部第廿卷）五六—六〇頁。

【註四】：他的名著人的造成，參東方教父選集（基督教歷代名著集成第一部第八卷）一—七七頁。

【註五】：西伯格（Seeberg）教義史課本(Text Book of the History of Doctrines)，英譯本——1：232。

【註六】：參後期教父之基督論（Christology of the Later Fathers）—哈地（ER. Hardy）及理察遜（C.C. Richardson）合編，第二四一頁以下。

【註七】：提阿多修皇帝法典，16 1；參艾雅，三六七頁。

【註八】：艾雅，古教會史資料彙編，三五四—三五六頁。

【註九】：提阿多修皇帝法典，16：10，12；參艾雅三四七頁。

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，如何防禦來因（Rhine）多瑙（Danube）兩河以外的條

頓族（Teutoni）來侵，要算是很重要的問題。當馬可奧熱良在位之日，對多瑙河上游蠻族曾大舉征勦一次，頗爲成功（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；但到了三世紀初，有一族名阿雷曼（Alemani）者，佔據了來因河上游，成立王國，半世紀之後，又有法蘭克（Franks）人佔據來因河下游右岸，建立起王國。在這兩次移民運動中，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間，羅馬人所統轄的巴爾幹（Balkan）大受哥特人入侵的威脅，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下游。這些人常來侵犯帝國，這種危險要到了革老丟（Claudius）大得勝利的時候（二六九年），方始消除。所以人稱革老丟爲哥特庫斯（Gothicus）。英俊有爲之君，如：奧熱良、丟克理田、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仍時刻難免。在第四世紀，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。羅馬商人之深入邊疆涉足國外者，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。約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西哥特族中，所以遠在第三世紀還未終幕時，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。以西哥特整個民族說，尚沒有歸化基督教，完全歸化是烏斐拉以後所有的事工。烏斐拉生於三一〇年。他的先世至少有一部分是源於上述的俘虜。所以他也是基督教徒的子孫，後來在哥特族少數奉基督教的人中，擔任禮拜時「誦讀」之職。三四一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（見第一九五頁）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，直等到迫害興起，不得不隨同道一行至羅馬境內避難，在現今保加利亞國（Bulgaria）普勒夫那（Plevna）地方工作多年。他一生事業之最大成功，要算翻譯聖經爲哥特語言，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以歸功於他們，有幾分可歸功於哥特族酋長斐利提格任（Fritigern約三七〇年），這些問題都不幸無從稽考，因爲在他們以後的一個世代，人們把他們所信的目爲異端，以爲違反正道，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，在異教攻擊逼迫中，他們還是迅速的接受了亞流派的

基督教。不但他們，就是他們的東鄰東哥特人，一部分宛大勒（Vandal）人，以及其他日爾曼民族，例如：布根蒂（Burgundian）人與蘭巴（Lombard）人，都在他們未開始侵入羅馬之前接受了亞流派的基督教信仰。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。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（Saxon）人——因爲受不到基督教多少薰染，最大多數還是異教徒。這種基督教流傳廣泛的事實，實足以證明當時異教勢力在這些民族中並不强大，而且在他們當中的傳道人爲數一定不少。但可惜這些宣教師的姓名至今湮沒無聞。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（Huns）人自西部中亞細亞侵入歐洲，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，激怒了他們，他們就衝過巴爾幹，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，纔把這些强寇阻止；但他死後，國境由他兩個兒子分治，長子年十八，名亞爾迦丟（Arcadius），治理東部，幼子年方十一，名和挪留（Honorius），

治理西部，這些哥特人又活動起來了，羅馬無法制服。在阿拉利（Alaric）帥領之下，西哥特人騷擾劫奪至於康士坦丁堡附近，從那裏折入希臘境內，侵略到斯巴達（Sparta）。四〇一年，西哥特人侵入義大利北部。但有幾年爲斯提利哥（Stilicho）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。這事所留於民衆心理中的印象，是極其深刻的。號稱天下的皇都，竟淪陷於夷狄之手！阿拉利因急於建立王國，自立爲王，又欲奪羅馬佔領的非洲，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）尚未終結，他就死了。在阿韜勒夫（Ataulf）統率之下，西哥特人轉而北犯，於四一二年侵入高盧。四一九年這些哥特人就在這一帶地方長期的住下去了，終於開拓而成立王國，包括現在法國的一半土地，後來在這一世紀其餘時期，征服了西班牙之大部分。在他們佔據的疆域，羅馬居民並未遭驅逐，但他們是被征服者，須受日爾曼征服者統制。大部分土地爲日爾曼人所佔用，他們歧視羅馬人，目他們爲下等民族。當時商務停頓，城市生活大受打擊，文化大受摧殘。

同時，來因河外諸族也看準了時機，躍躍欲動。四〇六年底，有崇奉亞流派信仰的宛大勒人，異教徒阿蘭（Alans）人，隋維（Suevi）人侵入高盧，且在西哥特人以前到達了西班牙境內。法蘭克

人佔據了北高盧，布根蒂人征服了施塔施堡(Strassburg)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(Angles)人，猶得（Jutes）人之侵犯；自第四世紀中葉之後，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（Celtic）族的勢力漸漸西移，於是大部分不列顛化爲了異教區域。宛大勒人於四二五年自西班牙境內攻入非洲之後，在該賽利（Gaiseric）統帥之下，全力入侵。他們在那裏建立了日爾曼人最初最强大的王國之一，他們在海上行刼的船隻不久便稱雄於西部地中海上。四五五年，他們刼掠羅馬城。四五一年匈奴人在阿提喇（Attila）統率之下大舉入寇高盧，卻在特羅耶（Troyes）附近爲羅馬與西哥特聯軍所阻止。翌年，阿提喇在義大利大肆蹂躪，至於羅馬何以得免於浩刼，原因不明，但人都以爲當時該城主教利歐一世（Leo I）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，也要算是羅馬的臣民，當時軍旅領袖的權威甚大，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(Valentinian III)。他在位很久，直到四五五年，其間著名事變爲波尼法修（Boniface）與阿以丟（Aetius）之爭，前者爲非洲伯爵，後者爲義大利伯爵。因爲他們互相爭鬬，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，自四五六年至四七二年，利及麥（Ricimer）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（Orestes）者，此人擅立其子羅母路（Romulus）爲帝，羅母路綽號奧古士督路（Augustulus）。義大利軍旅大都是由日爾曼人之小族中招募而來，這些小族中有名若吉以（Rugii）與希路里（Heruli）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，於是四七六年，在日爾曼將軍鄂多瓦克（Odovakar）領導下，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，這件事發生並無重大關係。羅母路雖被廢，直到查理曼（Charlemagne）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並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（Theodoric）統率下侵入了義大利，鄂多瓦克戰敗。提阿多立克乘戰勝之餘，勵精圖治，想要成立一種眞正混合羅馬與日爾曼文化的制度。他建都在拉溫那（Ravenna），他在這裏施政，直至五二六年逝世。從五三五至五五五年，東哥特王國不斷的與皇帝猶斯提念（Justinian）戰爭，這樣長期戰爭之後，這

王國就此滅亡了。當時率領羅馬軍隊與哥特人作戰的爲伯利撒流(Belisarius)與拿爾西斯(Narses)，一片焦土的義大利，全虧他們二人之力奪還給帝國。同時（五三四），帝國在北非洲的威權也重新建立起來了，宛大勒王國終被消滅。但義大利所享太平爲時不久。在五六八與五七二年間，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歷二世紀之久。蘭巴人雖說稱雄於義大利北部，簡直將一帶地方變爲蘭巴國，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地的拉溫那。所以羅馬城還是在帝國版圖之內，以康士坦丁堡爲京都；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。

與以上所述事件之同時，在高盧也有極關緊要的事件發生。上文曾提及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，有一族人名叫撒利(Salic)者，其王名克洛維(Clovis)，此人約於四八一年登位爲王。他是個精明幹練的首領，即位不久，便開疆拓土遠至羅以爾河(Loire)。他自己及其族人還是異教徒，不過他對於教會頗爲尊敬。四九三年他娶了布根蒂女子名克羅娣爾達(Clotilda)者爲妻，但克氏不像她的族人崇信亞流派，乃是個「大公」教徒（羅馬教徒）。自四九六年大勝阿雷曼人後，克洛維便宣佈奉基督教，並於是年聖誕日，在理姆斯（Rheims）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。因爲克洛維崇奉正道，不但羅馬民衆向他滿懷好意，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），從西哥特人手中奪取了他們所佔領的庇里尼斯山（Pyrenees）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，可算爲法國創業之王，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發生重大的姻緣。

後來那些入寇羅馬的日爾曼人許多歸入了公教（羅馬教），雖說大半要歸功於當地民衆在這些人身上所施的影響，可是法蘭克人之歸入正道也是一大原因。五一七年布根蒂人放棄了亞流派信仰，到了五三二年，他們的領土便變成了法蘭克王國之一部。在猶斯提念皇師大獲勝利之後，所有崇拜亞流派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（Recared）宣佈放棄亞流派信仰，於是信仰派別之爭在西班牙可算就此了結，到了五八九年在佗列多（Toledo）召開第三次大議會時，這件事要算是完全解決了。自五九〇年起，開始引領蘭巴人歸入大公教會的運動，約在六六〇年方始完結。自是以後，亞流派便一掃而空了。

第六段　教宗制的產生

羅馬教會及其主教久已名聞「天下」，而自蠻族人寇以後，它的地位更顯崇高。他自信是彼得

所親自建立，又居於一國首都所在之區，自命爲使徒傳統之守護，又是西方教會中最大最富有者。在亞流派爭辯紛擾和在日爾曼人刼奪毀滅中，它仍堅守正道，穩固不移，好像惟有它在古代文化制度中碩果僅存，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庸，但其中也有幾個可算爲西方穩健的領袖，羅馬主教威權之增進——教皇制眞正的發展——實由於這幾個人的努力。印諾生一世（Innocent I 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傳統，西方基督教由它開創，他也將撒底迦會議（見第一九六頁）所議決的歸之於尼西亞會議，並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，而且他所施於迦西墩（Chalcedon）會議的影響也確實不小（見第二四三至二四四頁）。他强調在信仰和行政兩方面，彼得均居諸使徒之首，又倡言凡彼得所有的權柄都傳給了繼承他的人身上。【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，因爲它居「聖彼得首座」地位。【註三】在另一方面，根據四五一年迦西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」（Monophysitism）之爭（參第二四七頁），皇帝哲諾(Zeno四七四——四九一）和康士坦丁堡主教長阿迦邱(Acacius)均想設法用所謂「紀諾提肯」（Henoticon合一論）【註五】一個說法，來修改迦西墩會議的結論，但羅馬主教卻不贊成。後來爭論擴大了，以致教宗腓力斯三世(Felix III 四八三——四九二)竟把阿迦邱革除教籍，東西教會分裂之爭，直鬧到五一九年，終歸教宗得勝。當這爭論時，教宗格拉修（Gelasius 四九二——四九六）向承繼哲諾皇位的東羅馬皇帝亞拿斯大修（Anastasius）寫過一封信，信中有云：『管治這個世界的有兩種主要的權威：一爲祭司的聖權；一爲君王的政權。但這兩種權威，尤以祭司的權威爲大，因爲連人類中之爲君王者，也得在上帝審判臺前交賬』。【註六】五〇二年有帕維亞（Pavia）的主教恩諾丟（Ennodius）倡言，祇有上帝能審判教宗，別人都不能。【註七】這樣看來，所有中古時代教宗制的主張，早在六世紀初就開啓其端了。但因情勢所阻，在稍後數世紀中，發展卻很慢。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，使教宗制的獨立勢力大爲減弱。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，而且崇奉亞流派的日爾曼君王都逐漸歸入了羅馬教，在這種情形下，新國家的首領們與他們的主教們信仰和諧，於是主教們從羅馬教宗的權勢下獲得較大獨立，但卻更加有賴於日爾曼君主的勢力。這樣看來，這種教宗制理想雖說發源很早，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】：書信集（Letters），2，25；米伯特（Mirbt）教宗制之歷史沿革（Quellen Zur Geschichte des papsttums），五四—五五頁。

【註二】：講章集（Sermons）三2—3；參拉丁教會文集（基督教歷代名著集成第一部第十三卷二四七—二四八頁。

【註三】：米伯特同上六五頁。

【註四】：艾雅，五二一頁。

【註五】：艾雅，五二七頁。

【註六】：艾雅，五三一頁。

【註七】：米伯特同上七〇頁，

第七段　修道主義

前文已經說過，遠在康士坦丁之前，禁慾思想以及基督徒道德的雙重標準，已發生於教會中（參看第一六七頁以下）；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更易於發展蔓延。例如俄利根，因爲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。遠在第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。禁慾主義甚至修道主義，也不限於基督教。代表這種主義的人在印度的宗教中有，在猶太人、希臘人、以及埃及人的宗教中也有。

當基督教被崇奉爲國教時，很有幾種原因加速了修道主義的進展。二六〇至三〇三年間，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甚衆。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。爲道殉難之事既然不復存在，禁慾主義便成了基督徒生活最高的造詣。世界充滿了不合基督教道德的事，最好是離開它，與它不發生接觸。古代思想把拋棄紅塵世俗，靜修默想，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日益趨於儀式化。這種拘泥於儀式的崇拜，到了第三世紀末，要算發展成熟了。於是引起一種反應，追求個人自由的親近上帝。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（Anthony）。大約在二五〇年時，安多紐生於埃及中部之科馬（Koma）地方，原籍科普替（Coptic）。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，就在他生長的村莊，發願度禁慾生活。約十五年之後，他離開了人羣社會而爲隱士。相傳他這樣獨自隱居下去，直到三五六年（？）。他以爲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。他不息的祈禱。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，團體最大的是在尼提亞（Nitria）和思西提斯（Scetis）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潛修的生活。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。理想是捨棄一切跟隨基督。

首倡改善修道生活的是帕科繆（Pachomius）。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。其後，他就決心度潛修生活，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（Tabennisi）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團體，各有一定工作，崇拜有一定時間，服裝一律，各人所居的密室櫛比，有如蜂房——一言以蔽之，在一個院長統治下，度共同生活。這是一種健全得多的修道生活。在這裏產生一種理想的基督教社會觀念與世俗世界及因妥協而腐化的教會觀念相對照。女人也能有這種組織，帕科繆又設立了一個女修道院。到三四六年他臨死的時候，在埃及全國他所設立的修道院共有十所。

在埃及便有兩種修道生活並行着：一種是安多紐所倡的獨居式；一種是帕科繆所倡的羣居式。這兩種修道生活由埃及發源，而遍及整個帝國。約當第四世紀初，這種主義在敍利亞即有了相當發展。此處盛行獨居式修道生活，而那些修道士各走極端，後來演變成爲一種跟著名的西緬而作「坐

柱修道」派（Stylites）。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，直到逝世。在另一方面，小亞細亞的修道生活則採帕科繆所創形式，大概是因爲在這一帶地方有巴西流（參第二〇二至二〇三頁）熱心提倡的緣故，大約從三六〇年直到他於三七九年逝世時，他都爲推進這種修道生活而努力。後來這種修道生活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。這一派修道生活注重工作，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臘與俄國教會的修道生活奠下基礎，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。到了第四世紀末葉，因爲耶柔米(Jerome)、安波羅修（Ambrose）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，卻很引起人之同情。在法國倡導修道主義最力的爲都爾主教馬丁（Martin of Tours），約當三六二年的時候，他在鄰近坡阿帖（Poitiers）的地方建立了一所修道院。爲時不久，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（Eusebius of Vercelli 卒於三七一年），在他所轄教區以內，首倡聖職人員必須度修道生活。此例一開，後來遂相援成習，改變了這運動原有的平信徒特色。

西方修道主義長久都在混亂狀態中。各修道院各有其規條，毫無聯繫。禁慾在東方修道主義中盛極一時，在西方也有不少人對之拳拳服膺。但在另一方面，也有好些修道院在道德生活上不大檢點。西方修道院主義之改革偉人要算努西亞（Nursia）的本泥狄克（Benedict）。本氏約生於四八〇年，他有一個很短時期在羅馬求過學，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（Subiaco）一帶山脈的山洞中（約當五〇〇年）。他潛修於此，聲名大震，很有些人到他那裏去奉他爲師，鄰近的一間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，就隨即辭卻了。相傳五二九年，他建立了本泥狄克派總修道院於蒙特迦西諾山（Monte Cassino）上，此山約在羅馬與那不勒斯（Naples）半途中。他爲這修道院編訂規條，他也在這修道院中於五四七年終其天年；他一生所行最後一樁有可稽考的事，乃與東哥特王妥替拉（Totila）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。依他看來，所謂修道院乃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，也是個圖書館。這在訓練日爾曼民族上及在保存文學的功績上，是有不能估計的價值。然而本泥狄克設立修道院的主要目的乃在崇拜，而其他一切僅居次要地位。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，但就一般有心求道的人而言，並非是不可能的。

初期西方修道生活，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。羅馬傳教士又把這些規條帶到英國和德國去。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已極其普遍了。這種制度把修道生活與教會的關係調和得頗爲完美。這一派修道士在各地宣教和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制度，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。

和本泥狄克修道主義那種穩健中庸的理想尖銳相對照的，是克勒特（Celtic）只講神祕精神，不重紀律的奮興，和嚴苛苦修的類型。這派源出於東方，由南高盧傳入，從第五到第七世紀盛行於

愛爾蘭，蘇格蘭及英格蘭，其最卓著的貢獻乃是宣道熱忱和致力於學術。愛爾蘭在第五、六世紀的大修道院學校名聞遐邇，既保存希臘文的研究，又發展了克勒特基督教藝術。最後，羅馬基督教在不列顛得勝，克勒特修道院也順服本泥狄克規條；但更激發起後期英國僧侶的宣道熱忱，如威勒布若爾（Willibrord）及波尼法修（Boniface均參第三二一—三二二頁），在北歐引人歸正。克勒特修道制另一特色是採取家族制，修道院長是世襲的。尤有進者，克勒特基督教教會組織的基礎是修道院而不是教區，主教在修道院長甚至在女修道院長之下。例如聖伯立基特（St. Bridget）於第六世紀初爲女修道院長，愛爾蘭的克爾答瑞教區（See of Kildare），被稱爲『主教區及童女區』（A see at once episcopal and virginal）。克勒特修道主義的著名人物如克羅拿得之芬念（Finian of Clonard），科倫巴（Columba），科倫巴努（Columbanus）將於稍後論及。（參第三一四至三一六頁）。

【註一】：太一九21。

【註二】：要知此種規條之畧，可參艾雅，六三一—六四一頁631—641，要知其詳，參韓德生（Henderson）中世紀歷史文獻選集（Seiect Historical Documents of the Middle Ages），二七四—三一四頁。

第八段　安波羅修與屈梭多模

東西教會相異之處，可從屈梭多模（Chrysostom）與安波羅修（Ambrose）兩人品質和經驗之

不同，表明出來。安氏生於特里爾（Trier），（現在德國的西部）約當三三七至三四〇年時，他的父親曾在這裏做過高盧的最高行政長官。安氏在羅馬學習法政後，因才能出衆，品格純正，約在三七四年受任爲義大利北部某區域巡撫，以米蘭爲駐蹕之所，當時這地方繁榮富庶，儼如皇都。自三七四年亞流派主教奧格生丟（Auxentius）去世後，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，相持不下中，年青的安波羅修以行政長官資格走入教堂勸導安撫，詎料會衆羣呼：『立安波羅修爲主教』！他雖未受洗，卻被民衆選立作米蘭主教。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。他研究神學，成爲一位受人歡迎的宣道者。在教會行政上，他完全發揮了羅馬人的天才，不久便成了西方教會中首屈一指的領袖。因爲他極力擁護尼西亞信仰，對於亞流派人，絲毫不與妥協，連他們在米蘭想找地方舉行崇拜的請求也一概拒絕——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（Justina）爲後盾。他用同樣精神反對那些在羅馬的異教黨，因爲他們上書請求皇帝瓦倫提尼安二世准許把參議院中的得勝壇恢復，並且請求恢復古代祭祀的權利。在這些事上，都遭到安氏有效地禁止。但他一生最大的勝利，還是對付皇帝提阿多修的一件事情。提阿多修性情急躁，因爲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，亦足以表示他從善如流之可嘉。

安波羅修以神學著作聞名，乃羅馬教會所公認的「博士」之一，意即有權威的教師。然而他的神學著述大多是秉承希臘神學家的思想，僅對於罪與恩兩點，有較深的感覺：『我不要因爲我的公義誇口，卻因爲我蒙了救贖誇口。我不要因爲我脫離了罪誇口，卻要因爲我的罪得了赦免誇口』。【註二】安氏思想趨向實行的方面。他討論基督教倫理學，與當時禁慾主義極表同情。對於西方教會聖詩的發展，他也大有貢獻。至於他的爲人，性情剛毅，品格高潔，熱心不懈——眞可算爲教會功臣。在帝國勢力行將傾覆之時，欲求教會原氣保存，屹然而立，像安波羅修這樣的人才眞是少不了的。安氏卒於三九七年。他的一些著作，在拉丁教會文集第一至二一八頁可以見到（基督教歷代名著集成第一部第十三卷）。

屈梭多模一生是多采多姿的。他原名約翰，屈梭多模這名字，按原文有「金口」之意，是在他逝世後好久別人替他加上的。約當三四五至三四七年間，他出生於安提阿富貴之家。出世不久即喪父，完全是他的母親把他撫養成人。他的母親名安陀撒（Anthusa），富於宗教熱情。屈氏年青時即以博學多能，口才出衆聞名。約在三七〇年他受了洗，也許就在此時被立爲教會之『讀經者』。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大數的底阿多若（Diodorus）門下研究神學。因不滿意於提氏那種嚴肅生活，他乃捨而退修，作了隱士（約當三七五年）。他這樣

獨居潛修，直到身體羸弱多病，不得不重返安提阿，受任爲執事（約當三八一年）。三八六年他進級受了祭司（神甫）之職。此後是他一生中最快樂，最有用的一段時期。他作安提阿教會著名宣道者共十二年之久——也許是東方教會中前所未見最有能力的一位。他的講章注重解釋聖經，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，屈梭多模講道是取法前者。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。

當康士坦丁堡主教出缺時，皇帝亞爾迦丟倖臣優安羅必烏（Eutropius）勉强屈梭多模接受這職位，即此一事便可知屈氏當時之受人推尊擁戴如何了。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。然而他到康士坦丁堡之日，就有人仇視他，亞力山大的主教長提阿非羅（Theophilus）是個莽撞粗魯的人，他想把康士坦丁堡教區劃歸他統轄。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，屈氏也是爲嚴守紀律，在生活上絲毫不肯苟且的人。這自然是他很可欽佩的行爲，但卻不爲當時康士坦丁堡的聖職人員所歡迎，因爲他們的生活是放任不羈的；除了這些人以外，於他最有危害的仇敵要算那勢燄高張的皇后優多克西亞（Eudoxia）。原因是屈氏嘗斥責過妝飾奢華的婦女，皇后則以爲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，而且也有些過於耿直坦白。於是一切敵對勢力聯合起來攻擊排斥他。不久攻擊他的藉口發生了，因爲提阿非羅反對俄利根，他把埃及國四個屬這一派的修道士加以責罰。有四個修道士，即所稱爲『高個子弟兄』者，逃亡到了屈梭多模那裏，屈氏好好的招待他們。提阿非羅及其他仇怨屈梭多模的人便在康士坦丁堡附近，皇帝的一所田莊，稱爲「橡樹莊」中，召開議會，在提阿非羅領導下，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，也富於迷信，因爲在宮中有件意外事情——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後不久發生，於是她又把他召回。但彼此間的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。這樣的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米尼亞（Armenia）的邊境，一個冷靜淒凉的地方，名叫古古索（Cucusus）。教宗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，仍不斷修書給他的朋友，與他們保持關係，這使他的仇敵着急了，於是決計另行設法，驅逐他到一個更爲偏僻荒野之地，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（Pityus）去，在他尚未達到那地之前卒於旅途。

這一位資望最高，賢明正直的宣道者，一生竟至如此下場，可見以政權干預教會之流毒如何的

厲害了。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，使以後教會與國家都大受損失。

【註一】：艾雅，三九〇，三九一頁。

【註二】：論雅各及有福生命（De Jacob et vita beata）第一部六章廿一節

第九段　基督爭論辯

尼西亞信經決定了基督完全是上帝而「降世爲人」。但從這尼西亞正統思想的共同立場來說，關乎基督爲神而又爲人的關係依然有問題。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公式已被普遍採用。因爲在尼西亞所得結論，大致已爲特土良所料及。故此，東方教會雖因此分裂，西方教會卻因此合一了。這不得不歸功於這位非洲偉大的作家，因爲他所下的定義如是清楚，所以西方教會老早就得了一種概念，知道完全神性及完全人性，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，又爲上帝，又爲人』的概念（見第一一二

至一一三頁），均無任何擬就的哲學原理。特土良所傳授與西方教會的，不是哲學思想化的神學，乃是把傳統信仰作成清晰而明斷的定義。在這次爭辯中，也如同在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邃，但因內部統一，所以它又佔了優勢；東方教會因爲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，以致把祂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，以致解釋得儼然在祂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，後者一種可由安提阿派的講解看得出來。

首先對於基督神人二性如何關係的問題發生興趣，想要徹底窮究，而且最有成就的，要推敍利亞省老底嘉主教亞波里拿留（Apollinaris?——約三九〇）；因爲他衷心擁護尼西亞決議，而與亞他那修有多年的深厚交誼。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，他所關心的首在宗教。在他們兩位看來，基督的工作是要把我們必死的罪人，成爲屬乎上帝的，永生蒙福的人。他們兩位都有同一思想，認爲如果基督不完完全全的是上帝，祂決不能成就這種救法。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，一個是永遠的兒子；另一個是撫養的螟蛉嗎？【註一】如果基督是一個完

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，以及祂的兩個意志如何協調的問題。【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各思代替了靈，以祂爲人而言，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】因這緣故，亞波里拿留以後顯然改變了他的意見，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各思。【註四】他是說耶穌存在的最高指導原則不能是人的思想，必然是神的思想。亞波里拿留認爲人的思想是敗壞的，爲肉體服役的，所以在耶穌裏面必須由「洛各思」一切思想——Logoi——之最大者所代替，這洛各思是照着祂的形像受造的，但已墮落了。亞波里拿留這樣找到耶穌基督的統一性，而避免了有兩個兒子的說法。所以他主張，耶穌的神性把人性完全吸收了，使兩下合而爲一，不可分開，所以我們可以說『上帝在祂自己的肉身中擔當了我們的憂患』。【註五】這些見解似乎特別推尊基督的神性，以後在東方基督教思想中，傳佈廣泛，效力深長，其實卻否定了基督眞實的人性，因此招致各方面的攻擊。羅馬在三七七和三八二年兩次會議，都反對亞波里拿留這種思想言論，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大公會議又把他的學說否認了。【註六】然而以後我們可以見到，亞波里拿留觀點的一部分最後是得勝，成爲正統。他的粗略解釋最後是被接納了，以更愼重精鍊的方式表達出來。固然耶穌

是有人的思想（反對亞波里拿留的觀點），但耶穌的中心不是一個人，而是洛各思的本身。

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底多路若(Diodorus?——三九四)。底氏多年作安提阿教會長老，從三七八年，作大數主教直到逝世。此一學派淵源於撒摩撒他的保羅(見第一一九頁)與路迦諾(見第一七二頁)的早期學說；但他們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，從聖經的字面來註解它，與亞力山太派慣用寓意的方式解釋經文者不同。這一派的哲學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一般。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細亞的傳統思想，以基督爲『第二亞當』，注重耶穌受試探受苦的人的經驗之眞實性。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，爲要表彰基督的人性之眞正價值。底多路若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。洛各思既是永遠的，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各思居住在一個完全的人裏面，好像上帝住在聖殿中一樣，神性與人性之聯合猶如靈魂與身體，或者如夫妻，像這樣的思想言論叫人想起一世紀前，安提阿教會中撒摩撒他的保羅所極力主張的嗣子基督論。這樣的思想與希臘思想中之得救概念有如南轅而北轍，因爲希臘思想是說人可以成爲神。

在底多路若的門徒中有屈梭多模（見第二二七頁），摩普綏提亞（Mopsuestia）的提阿多若（Theodore）和涅斯多留（Nestorius）。提阿多若原係安提阿人，作摩普綏提亞主教凡三十六年，以迄四二八年逝世時。他在安提阿學派中是最有才能的解經學者和神學家。雖說他也主張在基督裏面上帝與人聯合成爲一身——Prosopon πρόσωπον——他還是難於使這個見解自圓其說，於是他的學說，簡直與底多路若的思想不無雷同【註七】。他用上帝的「善意」或「喜悅」一辭來瞭解在耶穌基督裏神性與人性之聯合。洛各思和耶穌其人在意志上合一。

涅斯多留在安提阿當過修道士和長老，也是那地方有名的宣道者，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，名大馬色的紇拉克利底斯論（The Treatise of Heraclides of Damascus），較前更多了解他的神學思想，以及關於他晚年生活的事實。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……神性與人性在本質上的特點是永遠劃分清楚了的』。【註八】也許他與當時希臘流行的得救概念相差更遠之點，從下面這句話，可以見得到：『那稱爲道的上帝，也稱爲基督，因爲祂時常與基督結合。要那稱爲道的上帝脫離人性而可以作任何事情，是不可能的，因爲一切都在一種密切的結合中計劃好了，與人性化爲神性無關』。【註九】涅氏所要注重的乃是基督人性與神性之眞實與完整，並二者間的意志合一。

反對涅斯多留最力及與他勢不兩立的，要推亞力山太主教長（四一二——四四四）區利羅（Cyril）。區利羅乃亞力山太前任主教長之姪；上文已經說過，屈梭多模備受逼迫，全出於這位主教長的陰謀。此人既具鹵莽滅裂之野心，又加上亞力山太素常對於康士坦丁堡所懷的嫉忌，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，雖說還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。區利羅遵循亞力山太學派傳統，又同意希臘思想的得救概念，所以他能在基督裏面看出來人性完全成爲神性的道理。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而具有身體，靈魂與意志的，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的地步，以致基督僅有洛各思一個位格，他的口號是『道有一性（Physis, Nature），成爲肉身』，這是指一位統一的『存在』，在「道」中具體的存在。整個爭論都對『性』（Nature）的看法模糊不清。區利羅則指它爲具體的存在，統一且活着的個人。別的人卻指它爲抽象的，屬人或屬神的性質的總體（如迦克墩所用）。所以在爭辯過程中越來越混亂，沒有一派完全瞭解別派的思想。洛各思『成了肉身』，把人性穿在自己身上。基督的人性在洛各思以外是沒有中心的。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』；而這一位卻是與人性聯合的洛各

思。這樣，就區利羅來說，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，爲要證明我們藉着祂也得分享神性。【註一〇】假如安提阿學派把基督的人性與神性過於分開，以致將祂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，把祂的人性看爲是沒有位格的，完全爲祂的神性所吸收去了。

稱耶穌的母親爲『上帝的母親』——Theotokos, Θεοτόκος——原是個很早的說法。亞力山太的亞力山大、亞他那修、亞波里拿留、和拿先素斯的貴鈞利都這樣稱呼過。區利羅自然也以爲是個理所當然的說法。在東方各處地方都常用這個稱呼，祇有那些受了安提阿學派思想影響的地方有些例外。甚至在這一學派中，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』爲正當的稱呼——『因爲從肉身生的就是肉身』。【註一二】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，因爲它與那稱爲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』。【註一三】涅斯多留在講道上反對這種說法，大大的得罪了當時一般人的虔敬思想，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。於是區利羅馬上書致埃及各處的修道士，爲所爭之點辯護，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，造成教會歷史上最悲痛的一次爭論。他上訴於皇帝提阿多修二世（Theodosius II）和皇后優多迦（Eudoria），又上訴於皇帝的姊妹布勒克利亞（Pulcheria），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宗色勒斯丁一世（Celestine I 四二二——四三二）。涅斯多留也爲這件事修書與教宗。但色勒斯丁毫不遲疑的贊成了區利羅的主張，又藉四三〇年在羅馬所開的一次會議，以革除教籍威脅涅斯多留，强迫他放棄主張。教宗這種行動是難於了解的。要就所爭的問題來講，涅斯多留修與教宗的信上所說的話，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。涅斯多留向教宗修書，也不如區利羅來得恭敬。涅斯多留自己雖說不是伯拉糾派（Pelagius），但他對於教宗所反對的伯拉糾一派的人（見第三〇一頁）有些贊成的意思，這也引起了教宗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延遲沒有趕到會期。區利羅與以弗所主教麥母能（Memnon）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，在安提阿主教長約翰(John of Antioch)領導下來到了。他們又組織起來以謀對付，他們把區利羅與麥母能定罪撤職。【註一六】此時，羅馬教宗的代表團到了，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，同時又咒詛了伯拉糾主義（見二九八頁）。這末後的一層手續顯然是要取悅於西方教會。這樣一來，把東方皇帝提阿多修二世弄得無所適從，不知如何措手。提阿多修以區利羅與麥母能爲搗亂分子，把他們囚禁起來。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。眞正喫虧的是涅斯多留，他被撤職而退隱於一所修道院。

從此安提阿與亞力山太結下的仇怨較前尤甚，但爲政權所壓迫，又不得不互相讓步。安提阿要得棄絕涅斯多留，區利羅要向安提阿所提出的一種信經公式表同意。根據這種條件，於四三三年安提阿主教長約翰向區利羅提出一種信經，這信經也許是古列斯(Cyrrhus)的提阿多熱托(Theodoret)

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太派爲濃厚，但它的措詞也很圓滑，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。……聖童貞女上帝的母親，因上帝——道——成了肉身和成了人，藉着她的懷孕，把祂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並未有任何修改。他用這種方法使那推倒涅斯多留的案件無從變更。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——西方教會則因有教宗代表參加此次會議，乃看是作第三次大公會議。

涅斯多留後來被放逐到上埃及去了。在那裏他的生活清苦，他寫了一篇論文名叫：大馬色的紇拉克利底斯論；我們確實知道了四五〇年晚秋的時候，他還在寫作這篇論文。至於他是否存活至迦西墩會議之時，則無從考據。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，而且對於後來所宣佈爲正統要道的觀點，他也很表同情。

並不是從前贊成涅斯多留神學的人，後來都背棄了他。例如伊得撒（Edessa）城敍利亞學派的領袖神學家依巴斯（Ibas）就是個始終擁護涅氏主張的人。涅斯多留派雖在羅馬帝國以內遭遇逼迫，卻在敍利亞招引了許多信徒，又得了波斯國的保護。在波斯國，後來發展而成廣濶的宣教活動。

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）教會依然存留於土耳其與波斯兩國邊境，介乎烏魯米亞湖（Lake Urumia）與上底格里斯河（Tigris）之間，以及在印度。

四三三年在安提阿與亞力山太間所成立的協定，不過是一時的休戰。這兩派當中的裂痕較以前更爲加深。區利羅無疑代表了東方教會多種人的思想，偏重基督的神性方面，輕忽基督的人性至於無位格的地步。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，特別是那些住在埃及的修道士，較之區利羅的主張更加極端，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（Dioscurus）。丟氏的爲人，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，也許具更大的野心。兩年之後，四四六年，夫拉維安（Flavian）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，也有皇帝所寵信的大臣屈撒浮（Chrysaphius）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（Puleheria）者，也是亞力山太派的擁護者。

引起爭論的事不久發生了。丟斯庫若作成一種計劃，攻擊一切安提阿派中人，指他們爲涅斯多

留一派的傳講異端者。當時贊助這種計劃的有一位老修道院長，亦稱「修道主教」（Archimandrite）名優提克斯（Eutyches），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樹，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（Eusebius of Dorylaeum）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，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地方會議，卻把優提克斯審訊之後定了罪案。他所講的異端是說：『我承認我們的主在聯合之先（即是在神成人身之先，）原有二性，但在聯合之後，便祇有一性了。』【註一八】優克提斯的確實意見並不清楚。他的話可能是兩「性」融合而成一混然的「神人的存在」。這種混合就是優氏一派所主張的。然而優氏的話，有些也可以用區利羅的主張來解釋，予以正統的意見。也許他的這些話，對他比對別人更爲含混不清。

當是時也，羅馬出了一位大有才能的教宗，就是利歐一世（參第二一七頁），於是優提克斯與夫拉維安都向他申辯一己之主張。【註一九】利歐對夫拉維安極表同意，在四四九年六月，他修了一函致夫拉維安論道成肉身。此函因內容重要，故世稱大卷（Tome），【註二〇】函中他把自特土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，『每一性和實質的屬性均無所貶抑，兩者集合在一個位格裏面』。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臘思想之推理完全無法應付。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。因爲他的請求，皇帝於四四九年八月召開了一次議會於以弗所。在此次以弗所會議上丟斯庫若大權在握，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會議，然而若以四三一年之以弗所議會，或四五一年之迦西墩會議與它比較起來，其情形也許不能算是更加惡劣。在這次會議閉幕之後不久夫拉維安就死了，據傳說，他在這次會議上身受創傷，實爲致死之由。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間歷代相沿的情誼一旦破裂，所付代價實在不小。利歐隨即發出申明，稱這次會議爲『强盜議會』（Synod of robber）；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西安（Marcian）登位爲帝，情形就遽然改觀。新皇與后立即與利歐成立了諒解。教宗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。遂把這次會議改於四五一年秋在尼西亞舉行，但爲皇室便利起見，卒將開會地點改在迦克墩（Chalcedon），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，然而除了教宗

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會議（Ecumenical Council）（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，藉皇室威權，將丟斯庫若撤職之後，又將他驅逐出境，三年之後，丟氏死於流亡中。在皇室威權高壓下產生了一個委員會，編訂信經，所有教宗代表盡在這委員會中。由這委員會所編訂的信經，也很迅速的爲會議所批准了。結果自然是西方教會大獲勝利。羅馬爲爭辯問題作了最後解答，爲求達到這種目的，它也不得不在安提阿與亞力山太二派之間成立一種妥協，這種强求的妥協，自然難於使兩方全然滿意。爲求妥協起見，措詞自然力求婉轉，於是文章亦難免作得冗長，因爲它重申所謂尼西亞康士坦丁堡信經（參第二〇七頁），又要闡述利歐大卷之主張，並斥責以前一切異端左道。【註二一】茲列迦克墩信經主要部分如下：

『我們跟隨聖教父，同心合意教人宣認同一聖子，我們的主耶穌基督，是神性完全，人性亦完全者；祂眞是上帝，也眞是人，具有理性的靈魂，也具有身體；按神性說，祂與父同體（ὁμοούσιον Consubstantial），按人性說，祂與我們同體，在凡事上與我們一樣，只是沒有罪；按神性說，在萬世之先，爲父所生；按人性說，在晚近時日，爲求拯救我們，由上帝之母（Theotokos）童女馬利亞所生；是同一基督，是子，是主，是獨生的，具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散；二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，會合於一個位格（Prosopon）一個實

質（hypostasis）之內，而非分離成爲兩個位格，卻是同一位子，獨生子，道上帝，主耶穌基督；正如衆先知論到祂自始所講的，主耶穌基督自己所教訓我們的，諸聖教父信經所傳給我們的。』【註二二】

這樣一種信經就是希臘教會，拉丁教會，以及大多數更正教會，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，關乎教會政策至深且鉅。東方教會對基督論在理智方面所提起的難題很少獲得解答。甚至在教會中因基督論而引起的爭吵，這信經也未能予以平息。這些批評雖對，但我們畢竟仍須承認，因爲有了這個信經到底是一件好事，它的後果也很有益處。這信經不啻在神學思想之大混亂中，立定了教義的規範。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，就是在基督裏上帝完全的啓示藉着純全眞正的人生表達了出來。

皇帝與教宗這樣偶然聯合起來，爲羅馬爭取了一次教義的勝利，但皇帝的威權決定這一次的勝利不能看作羅馬主教有判決權。這次會議制定了一條法規，把康士坦丁堡地位的尊嚴升到與羅馬同等（參二一七頁），對此利歐亦曾提出抗議。亞力山太的權威之被推翻了，羅馬也跟着受損害，因爲亞力山太與康士坦丁堡互爭雄長，羅馬可以在東方坐收漁人之利。自迦克墩會議後，亞力山太的威名從此一蹶不振。藉賴這次會議，東方教會中歷史的分佈已成定局，耶路撒冷主教長區資格最

老，而與它並駕齊驅的有他三大主教長區，即康士坦丁堡、亞力山太、與安提阿。

【註一】：艾雅，第四九五頁。

【註二】：同上，第四九五頁。

【註三】：亞他那修致安提阿學派書七章。

【註四】：艾雅，第四九五頁。

【註五】：同上，第四九六頁。

【註六】：第一教條。

【註七】：艾雅，第四九八—五〇一頁。

【註八】：同上，第五〇二頁。

【註九】：同上，第五〇二頁。

【註一〇】：艾雅，第五〇五—五〇七頁。

【註一一】：同上，第五〇〇頁。

【註一二】：同上，第五〇一頁。

【註一三】：同上，第五〇一頁。

【註一四】：參羅弗斯涅斯多留派文集（Loofs, Nestoriana）一七一頁。

【註一五】：艾雅，第五〇七頁。

【註一六】：同上，第五〇九頁。

【註一七】：同上，第五一〇，五一一頁。

【註一八】：同上，第五一三至五一四頁。

【註一九】：利歐一世書信集二十至廿八等函。

【註二〇】：利歐一世書信集第七八函；參拉丁教會文集（基督教歷代名著集成第一部第十三卷二二三—二三七頁。

【註二一】：艾雅，第五一七—五二一頁。

【註二二】：參歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第廿一—廿五頁。

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』。尤其在强調基督的神性之亞力山太學派勢力鼎盛的地方，反對更甚。大多數修道士屬於反對派，還有埃及當地的平信徒，以及敍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，就得救問題來說，他們的思想趨勢是與希臘思想接近的，好像有特別推崇基督的意思。

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點，在乎他們所著重的不同。他們認爲迦克墩把二性「實質化」了，各自獨立存在，這是大錯，蓋妨碍了基督位格之統一。因爲他們也如同區利羅講「性」爲具體名詞而非抽象，所以不能接受迦克墩「有二性」的定義。他們看這表示基督有二元性了。但可以說基督「出於二性」，即一方面是洛各思，一方面是洛各思與之結合的人性。但結合之後只能說是一位耶穌基督，人性由於與道結合，而得到核心與具體的存在，在這之前並無眞正的或獨立的存在。這種注重基督的統一，以及他們講結合之後「一性」（一個具體的，活的存在）的解釋方法，乃被稱爲「基督一性派」（Monophysites），即祇信基督有一性的人，然而必須强調的是：除去少數過激的作者用這種說法以外，大部分人的立場是忠心於區利羅的人；他們也拒絕優提克斯，認爲優氏混淆了兩性，而把混淆兩性歸咎於優氏是否公允還是問題。

迦克墩會議剛一閉會，就有巴勒斯丁教會發動背叛，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一性派的人所佔據，此人名提摩太，但敵人卻戲呼他爲『貓子』；到了四六一年，又有一位與他同派的人，名漂布匠彼得（Peter the Fuller）作了安提阿的主教長。這主教長職位固然不能永久爲這一派人所佔據，但埃及與敍利亞人民確係解脫了康士坦丁堡的壓迫，多數擁護基督一性派的抗議。在安提阿漂布匠彼得因在三重

頌（Trisagion）上加上一句話，使頌詞變爲：『聖哉上帝，聖哉强者，聖哉永生者，你爲我們被釘在十字架上』，而惹起新的糾紛。

由於政治和宗教的爭競與猜忌，把整個帝國鬧得『鷄犬不寧』，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（Zeno）與巴西里古（Basilicus）爭奪帝位時，巴氏爲要取得基督一性派的擁護，於四七六年下了一道通諭，咒詛『利歐的所謂大卷，及迦克墩一切的決議』所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劃不能全然同意，巴西里古這一行動就是他終於爲哲諾所推倒的一個原因。哲諾也許是由於康士坦丁堡主教長阿迦邱的推動，發動一種新的策略，以期止息糾紛。四八二年他發行了有名的紇諾提肯（Henoticon 合一通諭）。【註二】這一道合一通諭推崇尼西亞與康士坦丁堡的會議，譴責涅斯多留與優提克斯，而贊許區利羅的『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，卻說得並不清楚，它也不求清楚。這道通諭的主旨，可見之於下述的話：『我們說這些話，並無意於革新信仰，祇爲你們感覺滿意；若有人所抱見解與我們所說的不同，無論是以前的，或現在的，或將來的，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，人可以自由認可或反對迦克墩信經，但結果並不是和平，而是紊亂。基督一性派中接收這道通諭的人雖不少，但那些主張激烈

的份子卻大不滿意於這紇諾提肯所說的。在另一方面，羅馬主教覺得這道否認迦克墩議會的通諭，不啻侮辱他的威權與正統，於是把阿迦邱革除教籍，宣佈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見教宗聲望日見增高，於是設法恢復了迦克墩會議的威權。【註四】不過任何調和的方法都是顧此失彼，游斯丁這一行動，更加增强埃及與敍利亞教會的疏遠。

繼游斯丁登位爲帝的是那位偉大的猶斯提念（Justinian 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。有一個時期，義大利與北非洲都歸入了他統治的版圖。當他在位的時候，教會成了國家的一部門。異教所遭的壓迫侵害空前未有。起初，猶斯提念本人對迦克墩會議深表同情，他的皇后提阿多拉（Theodora）則同情於基督一性派。登位之初，他仍逼迫基督一性派，但不久就停止這行動。他自己既是當代神學專家之一，就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，又不使這信經本身受到任何損失，他以爲這樣可以使這信經的要義與亞力山太、區利羅神學全然脗合。他希望用這方法來安撫基督一性派，使東方教會全體——無論『正統派』或基督一性派，——感覺滿意，同時，又因爲沒有反對迦克墩會議，所以也不致得罪羅馬及西方教會。猶斯提念的目的是要建立區利羅與迦克墩二者間的一種正統立場。但作到這一步是不容易的事。若就基督一性派感覺滿意

來說，他這計劃是失敗了。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，在這方面的努力卻成功了。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。

當時對迦克墩信經有一種新的解釋，這新解釋大大地促進了猶斯提念的調和運動。提倡這種新解釋的比散田的利恩丟斯（Leontius 約四八五——五四三），是一位修道院神學家。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，那末基督亦有二質的解釋是難免的，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。他看人性既不是具有本身之實質（存在之中心），也不是抽象的非位格的，乃是與道結合的（ἐνυπόστατος）。人性之存在是因有道爲主，離了道則不能成爲實體。利恩丟斯對迦克墩信經所加的解釋雖與區利羅的說法不盡相同，但目標卻完全與他一致。在基督裏的人性固然是實在的，但它是處於附屬地位，其中心是洛各思。利恩丟斯這種用亞里斯多德術語的解釋，安提阿的主教長，温和的基督一性派的領袖瑟維如斯（Severus 五一二——五一八）在多年前也這樣說過：「我們稱結合爲實質的，因爲肉身在與那萬世以先的道結合時，得到了實質，在事件的過程中得以存在，且與存在的本身相結合」。【註五】

這樣一種解釋一時似乎可用爲聯合的基礎，把溫和的基督一性派聯合起來，因爲這一派人實佔多數。這一派的領袖瑟維如斯避居埃及，死於五三八年。他這一派人根本與利恩丟斯的主張初無二致，不過他們對於迦克墩會議及其信經更多懷疑，這是他們與利恩丟斯不同的地方。至於那些以哈利加拿斯（Halicarnassus）的猶利安(Julian 卒於五一八以後)爲首之激烈的基督一性派，就求他們聯合，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，把幻影說（Docetic）的罪名加在他的學說上。這是曲解了他過激的言詞，他所說不能朽壞的是指沒有罪，並不是沒有無可指謫的感情。

爲求應付當時這種局面，猶斯提念一面想製成一種區利羅派的迦克墩信經的解釋，用以反對安提阿派，另一方面，如有可能的話，又想爭取溫和的基督一性派。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(Scythian)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發生糾紛，又因爲皇帝自己的神學思想成見，一如當代一般思想成見，極少有容讓異己的餘地，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。【註六】

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』（Three Chapter）辯論

大會。他以爲可用皇帝威權解決神學上的爭論，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，（參第二三四頁）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。又申斥了古列的提阿多熱托批評區利羅的著述，（參第二三八頁），以及伊得撒的依巴斯所寫與波斯人馬立斯（Maris）的一封信（參第二三九頁）。提阿多熱托及依巴斯的著作已爲迦克墩會議所承認。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。他這上諭引起很多反對。教宗維吉流（Vigilius 五三七——五五五）對此雖不滿意，但也無可如何，因爲自義大利重爲皇權所征服之後，教宗勢力亦大多在皇權統治之下。教宗既明知西方教會之一般輿情，又畏懼猶斯提念的權勢，長日游移於此二者之間，毫無勇氣去採取行動。【註七】爲求貫徹一己的主張，於是猶斯提念於五五三年在康士坦丁堡召開了第五次大公會議。在這次會議上，『三章』即提阿多若及以上所敍及的各著作，均受申斥，『上帝受苦』之說爲衆所公認，反斥責俄利根爲傳講異端的人。【註八】當時教宗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。用區利羅的見解來解釋迦克墩信經，成了當時惟一『正統的』思想。北非有幾年不肯接受這次會議的決議；北義大利亦因教宗接受這些決議而宣佈與羅馬脫離關係，這種分裂延至大貴鈞利之世（Gregory the Great），在以利哩古

（Illyricum）與義士特利亞（Istria）附近一帶地方其分裂時期更久。這次會議廢棄『三章』的主要目的在乎和解基督一性派，其實這個目的並未達到。在埃及與敍利亞的基督一性派依然勢焰高漲，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而藉神學異議爲由，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，前者嚴厲的迫害他們，後者又想盡方法去贏得他們的歡心。但兩者都難得收效，因爲這個時候，基督一性派已經組成了國家教會。埃及的基督一性派教會起源於何時，已難於稽考。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，人數在六十五萬以上，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。他們的崇拜大都用古代科普替文，不過到了後來有一部分爲阿拉伯文所代替。埃提阿伯（即今日之阿比西尼亞 Ethiopia）教會顯然是源於科普替教會，至於說基督教是何時傳入埃提阿伯的，則不得而知。有些理由可以叫我們相信，第一位傳教士是弗如門丟（Frumentius），他大約在三三〇年的時候爲亞他那修封立爲主教。但傳道於此而有成效可言的，大概是埃及的修道士，他約於四八〇年時來到此間。直到今日，埃提阿伯教會仍然依附於埃及教會，他的首領稱阿布那（Abuna），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，不過它在文化上較爲落後，而在禁食方面則成績大有可觀。

埃及居民固然爲基督一性派所團結一致，敍利亞則大大的分裂了。敍利亞一部分居民傾向於涅斯多留主義（見第二三九頁），有些屬正統派，有好些屬基督一性派。當猶斯提念登位之初，敍利亞基督一性派很受逼迫；其後，有一位大有才幹名雅各（Jacob），綽名巴拉丟（Baradaeus?——五七八）者起來組織他們，而成一教會。雅各生於伊得撒附近，後來作了修道士，很受猶斯提念被廢的皇后提阿多拉的寵信，因爲她是同情於基督一性信仰的。在五四一年或五四三年，雅各受封爲伊得撒主教，以其餘生宣傳基督一性信仰，據說爲他所按立的教牧，有八萬人之多。基督一性派後來之得以發揚光大於敍利亞，都是由於雅各的努力；敍利亞基督一性派教會傳流至今，故反對它的人稱它爲雅各教派（Jacobite）。這個教會的首領雖自稱爲安提阿主教長，不過主教座堂在底格里斯河流域的地方已經有幾百年之久，因爲它的教友大都羣集於此，人數約有八萬之譜。

在羅馬帝國最初四個世紀中，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傳教士名貴鈞利，號稱開明人者，（Gregory the Illuminator）當第三世紀之末，曾來到這一帶地方工作。亞米尼亞王替銳達特（Tiridates 約二三八——三一四）即爲此人所引領信道，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有一位信奉基督教的國王之國家。亞米尼亞的基督教生氣蓬勃，發展迅速。但在政治上既與羅馬無密切關聯，遂於三八七年，一部分爲波斯所征服。在以後一世紀政治的掙扎中，因爲仇視波斯，亞米尼亞的基督教遂趨向於基督一性派。因爲波斯的基督教接近涅斯多留派（見第一三九頁）。四九一年在依赤米亞增（Etchmiadzin 即瓦拉爾沙巴 Valarshabad）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，或稱貴鈎利教會（Aamenian or Gregorian Church）——因其開創人得名——遂從此歸入了基督一性派。

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。到了第六世紀末，東方羅馬帝國教會四分五裂，涅斯多留派與基督一性派都從其中分裂出來。埃及與敍利亞在政治上和宗教上，對康士坦丁堡大生離心——回教在第七世紀間得以那樣迅速的征服這些地域，大半是由於這事使然。

【註一】：艾雅，第五二三—五二六頁。

【註二】：同上，第五二七—五二九頁。

【註三】：同上，第五〇五—五〇七頁。

【註四】：參本期第六段，見艾雅，第五三六頁。

【註五】：駁文法家（Contra Grammaticis）3。1。4。

【註六】：艾雅，第五四二—五四三頁。

【註七】：艾雅，第五四四—五五一頁。

【註八】：同上，第五五一—五五二頁。

第十一段　東方帝國之災禍及神學爭論之蔓延

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，卻也佔領了北部以及中部大半。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，波斯人佔領了敍利亞，巴勒斯丁和埃及，而且全小亞細亞直到博斯普魯海峽（Bosphorus）統遭他們蹂躪。在歐洲方面，則有阿乏爾（Avars）人，斯拉夫種的柯羅亞底（Croats）人和塞爾卜（Serbs）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兩次進犯，侵至康士坦丁堡。當時帝國之所以未即傾覆，要完全歸功於皇帝紇拉克留（Heraclius 六一〇——六四二）之軍事天才，波斯軍全部爲他戰敗。東部淪陷各省也全部被收復了。但在他去世之前，一

種新興勢力起來了，那就是回教。回教教主於六三二年死於麥底納（Medina），但他在世所早已計劃好了的征服策略，後來爲回教主歐墨爾（Omar）及歐思茫（Othman）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『壽終正寢』。大約在七一一年時，回教勢力有如高潮洶湧，渡直布羅陀海峽（Gibraltar）而入西班牙，把西哥特王國消滅了，並且摧枯拉朽地長驅直入法國。不過到了此處，有法蘭克人在馬特勒查（Charles Martel）統帥下，於七三二年大戰回軍於都爾（Tours）與坡阿帖之間，而阻其前進。在東方，回軍於六七二至六七八年間，及七一七至七一八年間，幾番圖攻康士坦丁堡，均未得逞。至於敍利亞，埃及以及北非則長久淪於回教人之手。

在這情形下，爲挽回危局，在那些受威脅最甚的地域，自然要設法把全國教會信仰統一起來，在康士坦丁堡主教長士求（Sergius）領導下，經數年往返磋商交涉，纔由皇帝紀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：基督一切事工都是本乎『一個屬神而又屬人的精力』。六三三年，在埃及，亞力山太『正統派』主教長古列（Cyrus），根據這個思想，擬就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（Sophronius）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

教宗和挪留（Honorius六二五——六三八）說明。但教宗不贊成『精力』(Energy)的說法，認爲不合聖經，寧願有時說基督祇有一個意志。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。

發起神學爭辯易，止息神學爭辯難。六四一年，教宗約翰四世（六四〇——六四二）下諭，斥責基督祇有一個意志的教理——「基督一志說」（Monothelite）的異端。紇拉克留死於是年，繼其位者爲康士坦斯二世（Constans II六四二——六六八）。他於六四八年下了一道諭旨，稱爲型詔（Typos），禁止人討論基督一志或多志問題。【註二】當時作教宗的是馬丁一世（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宗權威於東方。他於是在六四九年召開一大會議於羅馬，宣佈基督有兩志——人志與神志——不但斥責士求以及康士坦丁堡其他主教長，而且也將續論及型詔兩文根本推翻。【註三】這自然等於推翻了羅馬皇帝。六五三年，康士坦斯派人前去逮捕教宗馬丁，解到康士坦丁堡備受嚴刑。但馬丁堅持一己信念，勇毅不屈。後被放逐於克立米亞（Crimea）而死。以後許多年，羅馬與康士坦丁堡間情勢緊張。繼康士坦斯二世爲帝的爲康士坦丁四世（六六八——六八五）。這時，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，於是皇帝與教宗亞迦妥（Agatho 六七

八——六八一)磋商和議，亞迦妥寫了一封長信，把這問題說明，好像利歐一世發行他的大卷一樣。在六八〇與六八一年中，皇帝召開了一次大會議於康士坦丁堡，此即所謂第六次大公會議。這次會議宣佈基督有『兩個自然的意志，或說意欲……並不互相矛盾……但他的人意毫不違拗的，毫不厭惡的，隨從貼服祂的神意，祂的無所不能的意志』。這次會議也決議斥責士求及其他繼之而爲康士坦丁堡主教長者，又斥責亞力山太主教長古列及教宗和挪留。【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，祂也必需有人意，我們可說這是必然的事。基督一志說爭辯的意義涉及靈性的問題。意志或「精力」是被認爲屬性，肯定基督的人志表示救主的人性有其自由。與此相對的是基督一性論或基督一志說，它着重基督存在的統一性，看人性僅僅是洛各思的「被動」的工具。這問題更牽涉到基督徒生活。上帝的作爲是藉着人的意志而行呢，抑或勝過人的意志？在康士坦丁堡釐定的教義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，到了這一次所得的定義，要算告一段落了。

雖說第六次大會議是西方教會的勝利，然而它還有補充的一幕，又可說是西方的失敗。原來第六次大公會議也如同那『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——七一一）下令召開一次會議於康士坦丁堡，補充這類事

工。這次會議稱爲第二次持如蘭（Trullan）大會議，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會議也在此處舉行；這次議會又稱五六會議，（Concilium Quini-Sextum），因爲是完成了第五第六兩次大公會議。到會代表全是東方教會中人，就羅馬而言，這次會議自係無效，然而東方教會認之爲前六八〇與六八一年間所開大會議之完成。這次會議復興了許多古代法典；但在它所制定的條例中，很有幾條是直接與西方教會的慣例抵觸的。根據迦克墩會議所同意的，這次會議承認『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長老娶妻，且斥責羅馬禁止此種婚姻之非當。直到今日希臘教會依然准許教牧成家立室。這次會議也禁止教會仿傚羅馬的風俗，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羔羊圖像爲基督的象徵，改用人的圖像，以强調道成肉身的眞實性。【註五】雖說所制定的這些條例其自身無關的宏旨，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，不過第八世紀剛一開頭，又出了一位賢能中興之主，即愛騷利阿人利歐三世（Leo III, the Isaurian 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。他既以專制爲尚，所以他想以猶斯提念的方法統治教會。他發動一項潔淨教會，祛除迷信之運動，强制施行，禁止尊敬宗教圖像。反對在崇拜中用圖像（Icons）並不自利歐始，但他卻用這運動來達成他統一帝國的目的，他的目的是要成爲教會之主宰。按教會已

享有很多免稅權，尤以修道院爲然，不納稅，不當兵，不作官。當然所謂「圖像之爭」（Iconoclastic Controversy）的意義比這更深入。在小亞細西一部份地方，包括利歐三世的故鄉，受東方影響而輕視物質世界，要求一個靈性化的宗教。在一些教派中如摩尼教（參第一七四頁）和保羅派（參第三七四頁）這種態度是基於清晰的東方二元論。在另一方面，猶太教和回教看尊敬圖像就是拜偶像。利歐的軍隊中不乏來自這種種教派之新兵，他想引他們加入教會。他也想消滅修道士的勢力，他們是提倡尊敬圖像最力者。並且他又想得到過激的基督一性派的合作，這一派的觀點自然是反對圖像。既然神性不能受拘束，而基督的人性又只是洛各思的被動工具，且最後被它所吸收，所以耶穌基督眞正的實體不能用圖像來表明。

廢除圖像就是要逐漸着重皇帝的像。利歐這樣表示了他對統一帝國的理想。教會應該祇管抽象的事，帝國和皇帝應被視爲基督教界的具體實質。這種概念是受了極端的俄利根思想影響，而注意純潔的靈之理性及屬天的世界，把這個理性及屬天的世界作爲教會的正確領域。圖像並不是一條到達智慧世界的扶梯，反而是阻礙了達到智慧世界之路。

七二五年利歐下令教會不得在崇拜中用圖像。結果惹起宗教界的叛變。修道士與民衆均拒絕遵行這命令，一方面因爲他們尊敬圖像，一方面也是因爲他們主張教會自由，不受政權束縛。利歐爲實施其命令，不惜動用軍隊。在多數地方這種命令行通了。但義大利相距太遠，鞭長莫及，在那裏

教宗與民衆都不遵照他的命令。且在教宗貴鈞利三世（七三一——七四一）領導下，於七三一年開了一次羅馬會議，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，都不受教宗管理。利歐的兒子稱康士坦丁五世（七四〇——七七五），雖有才能，亦頗專制，用更劇烈的手腕，秉承他父親遺志，於七五四年，在康士坦丁堡召開了一次會議，廢棄圖像，實施他統治教會的威權。這次會議認爲圖像『把人的心靈從崇拜崇高的上帝，降爲崇拜低下物質化的受造物』。教宗於這次掙扎中，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，因爲母后愛任依（Irene）是個主張用像的人，他因受母后的驅使，變更其政策。於七八七年下詔舉行第七次大會於尼西亞，按照希臘教會計算，這次會議是最後一次會議。出席會議的有教宗代表。大會議決，所有圖像，十字架以及福音書等『均當受相當的尊敬，不消說，尊敬並非眞正的崇拜，祇有神性配受崇拜。……對圖像所表尊敬，乃尊敬圖像所代表的，凡向圖像致敬的，即向它們所代表的對象致敬』。【註六】在會議致皇帝的信上，說明認可圖像是有根據的，因基督是『眞人』而福音書所說的是眞正歷史性的事件。所以說神性並不遠離物質世界這個原理是得勝了，正如在道成肉身中，物質世界能成爲達到上帝之途徑。

在熱烈擁護圖像崇拜的人中，有一位大馬色的約翰（John of Damascus 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崇者。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，但不久便辭官潛修，入了鄰近耶路撒冷的聖撒巴（St. Sabas）修道院。他的主要著述知識的泉源（"The Fountain of Knowledge"），是一部集東方神學之大成的偉著。【註七】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，所以後人稱約翰爲希臘教會的神學大師，十二世紀中該書且有拉丁文譯本，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丟恩斯立場（參上一段），把迦克墩信經用區利羅的觀點去解釋。他看基督之死爲向上帝所獻的祭，不是償還與魔鬼的贖價。他看聖餐全然是基督的身體和血，不是由於變質而成，乃是由於聖靈所作成的神妙變化。

大馬色約翰集東方神學大成之後，東方神學至是已『嘆觀止矣』，直到近代是少有進展。東正教會堅守教父時期的『神聖傳統』，其思想及崇拜均受古教父之精神所左右。雖然在神學上少有進展，但宗教的活力卻表現於其他方面。在基督教神祕主義的圈子裏，東方之寂靜派（Hesychasm 參第三七三頁）代表嶄新而又具創造性的路線，而其後來最值得稱述的成就，則是形成了俄國靈派，對基督受苦及謙虛性有深刻的瞭解。

【註一】：艾雅，第六六一—六六二頁。

【註二】：同上，第六六二—六六四頁。

【註三】：同上，第六六四，六六五頁。

【註四】：同上，第六六五—六七二頁。

【註五】：同上，第六七三—六七九頁。

【註六】：同上，第六九四—六九七頁。

【註七】：知識的泉源分作三部分，第三部名叫「正統信仰闡詳」。參東方教父選集（基督教歷代名著集成第一部第八卷）第三〇三—五二六頁。

第十二段　教會憲章的發展

自基督教定爲國教後，皇帝便實際上可向教會施行威權。到了猶斯提念時代。皇帝還自動的宣布了甚麼是健全的教理，又將教會行政規條定了一個大概。【註一】教會中高級職位，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到有限制的必要，即必須經過教會所召開會議說明信仰和規定行政的律例，然後這種皇權才爲教會所認可。在皇帝批准這些大會議所通過的決議案後，傳講異端便是犯法，這限制了基督教的思想自由。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，一定是在感受束縛。雖說也

有不少的事例證明，教宗也時常感受到皇帝威權的壓力，但因義大利相距遙遠，皇帝威權難於有效控制，因這緣故，教宗處境頗好（參第二一七至二一八頁）。

自第三世紀以來，主教職權日漸增大，成爲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。按照尼西亞第一次大會的規定，不得主教許可，任何聖職人員不得由一教區撤出。【註二】在每一行省會中作主教的，稱爲省主教（Metropolitan），按照安提阿會議（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】照古例所開的地方會議，即商討行省問題的會議，逐漸盛行，第一次尼西亞大會規定每年須開兩次這樣的會議。【註四】到了四世紀中葉，這種省會議制已普遍通行於東方。但在西方，它的發展約較晚半個世紀，且因教宗的壓迫，它在義大利的發展頗受限制。不過在義大利北部，西班牙以及高盧，它的勢力頗爲伸張。在省主教之上有各大都會的主教長（Patriarch），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爲：羅馬、康士坦丁堡（約自三八一年）、亞力山太、安提阿，四五一年後還有耶路撒冷。

康士坦丁堡把聖職人員定爲特權階級，免納一切公家糧稅（三一九）。【註五】但政府爲防國稅減少起見，禁止富有資產的人充當聖職，祇准那些『有少數財產者』受職（三二六）。【註六】這樣一來，雖說奴隸階級當聖職者爲各處教會所不歡迎。在東方，四八四年且爲皇帝哲諾下令禁

止，結果大多數的聖職人員都是出身於小康之家，其所受的教育極少。當然其中也有例外，像安波羅修那樣身出名門，才高智睿而獻身於聖職的人也是有的，可見這種阻攔並非不可以克勝的。身受聖職的人，至少那些受有高級聖職的人，不應該兼作任何世俗漁利的職務，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，皇帝瓦倫提尼安三世（Valentinian III）特意下令禁止。但聖職階級既屬專任，他們的給養問題從而擴大了起來。古代教會僅由信衆自由獻捐，到了此時費用浩繁，教會收入端賴富有教友所捐獻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。照教宗辛普立修（Simplicius 四六八——四八三）所立規條，教會收入應均勻分配爲四種用途：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。

聖職人員應該在道德上作信衆的榜樣，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崇，目爲高級聖潔生活。在這一點上，西方教會較之東方尤爲認眞。照教宗利歐一世的主張，連副執事也不可娶妻。【註七】不過把這條禁令普遍的行之於聖職界，在西方教會中要等到幾個世紀之後，惟東方教會通行於今日的規例，早於猶斯提念時代已經成立了，按照這項規例，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，但也有很大缺點，因爲在這種限制下，聖職人員無升任主教之可能，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，於是每一鄉村或城市地方教會不得不有一位長老負責主持，從此長老的職任在教會中漸形重要。但在多數地域中，這些地方教會仍然隸屬於一大城市教會，由一位主教主持，這並不算是許多教會；到了第六世紀的時候，教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神甫(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，故不得不注重慕道友制。在被接納爲慕道友時，通常以劃十字架及按手在頭上爲記號，當衆受了這種記號的人，大家都以爲是加入了教會作教友，對於眞正受洗往往延到很後。及至基督教在一地方經過了好些世代，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，這種半路態度便終止了。全部居民既是掛名的基督徒，則慕道友制便失掉其意義了。

在這時期中，對於與洗禮有關的禮儀，東方與西方教會之間發生了異議。前面已經說過（參第一五三頁），在特土良時代，正式施行洗禮之後，又要行抹油和按手的禮，以示接受聖靈。當特土良時代，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（參第一五四頁）。後來教會發展開了，無論在東方或西方教會中，照例均由長老施行洗禮。至於其他兩種連帶的禮——抹油禮和按手禮——東西教會主張不一。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月方有規定。

【註一】：例如：艾雅，第五四二，五五五頁。

【註二】：艾雅，第三六一頁。

【註三】：同上，第三六三頁。

【註四】：同上，第三六〇頁。

【註五】：同上，第二八三頁。

【註六】：同上，第二八〇頁。

【註七】：利歐一世書信集，第十四函五節。

【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，所謂公衆崇拜純然是一種祕密訓練（disciplina arcani）性質，所謂祕密

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。因爲受了這些宗教的影響，教會崇拜分兩部份舉行。第一部份是不公開給慕道友及普通人的，其中包括誦讀聖經，唱詩，講道，禱告。第二部份則爲眞正的基督教奧祕，祇有受過洗禮的人可以參加。在這一部份崇拜中，以主的晚餐爲登峯造極，信經與主禱文亦包括在中，未受洗的人不得參與。到了第六世紀，慕道友制無形取消了，因爲一切民衆均在無形之中成了基督徒，這種以崇拜爲祕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，其間雜以詩篇歌唱。誦讀聖經通常分爲三部：一部爲先知書，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。到了第四世紀之末，又有所謂經課（Lectionaries）之編訂。當亞流學說風起雲湧時，歌詠頌詩之風盛行，歌詠詩篇大爲減少，到了米蘭主教安波羅修時代，這種歌詠頌詩的習尙在西方教會中大具成效。

在第四世紀後期與第五世紀初期一段時期中，古代教會出了許多大宣道者，爲任何其他時期所不及。在東方聲譽最爲顯赫的有：拿先素斯的貴鈞利、屈梭多模、和亞力山大的區利羅，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，但對於日常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時則鼓掌表示。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的境地，然而講道這件事在當

時並不普通，在許多鄉村教會中，甚至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。爲各色人等代禱後，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，未受洗的人退出會堂。

緊接公開崇拜後所舉行的，爲最神聖崇拜，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的那一部分，則東西教會意見不同。按東方教會的見解，神蹟成於聖餐餅酒祝禱（Epiklesis）中。在祝禱中，祈求聖靈降臨改變了那經過祝禱後的物質；西方教會的一般見解則不同，他們以爲聖餐的神蹟自誦讀經文所說設立聖餐的話開始，讀至基督所說『這是我的身體……這是我的血所立的新約』一語，全部神蹟便告成功。根據女撒的貫鈎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，祂也與聖餐中餅酒二物聯合爲一。聖餐是一種獻祭，同時又是一種團契交通。注重此一方面或彼一方面，都是可能的。東方教會注重團契交通的方面，把聖餐看爲賜人生命的一大奧妙，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，因此，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蒙基督捨身獻祭的人。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化，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。祝聖的神祕色彩，在第五世紀乃用一層紗在儀式最莊嚴的部分時遮住聖壇來表示。到第八世紀又廢棄了這辦法，而代之以圖像罩（iconostasis），即一種幕罩以遮住圖像懸掛於其中的聖壇，這是比散田教會的特色。神甫在幕罩之後舉行『令人敬畏的奧祕』，而執事站在外面領導會衆作各種崇拜與禱告。

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。

復活節與五旬節（聖靈降臨節）早就有了，它們在教會中爲最大的節期，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（Lent），不過東西兩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。第四世紀，遵守升天節之風已普遍流行。在這時期中，教會中加入的主要節期是顯現節（Epiphany）及聖誕節，其歷史則仍然不詳。最早紀念救主降世在五月，卻是有一點證據，但第四世紀初期東方教會卻在每年一月六日紀念耶穌受洗及降生。這日期與亞力山太冬至日異教的水節（儀式注重水的祝福與洗禮），以及在柯爾（Kore）殿中慶祝新愛安出生的異教節，並不是毫無關連。我們更知道在亞力山太有諾斯底巴西理得一派，早在二世紀即以一月六日視爲基督受洗日。根據他們『嗣子說』的基督論，受洗也就是救贖主神聖生命的誕生。無論如何，東

方正統教會普遍遵守一月六日爲耶穌降生及受洗之日，『顯現節』指上帝在這些事中自顯，在亞米尼亞人中直到今日仍以這日爲惟一的「聖誕節」。

第四世紀之初，西方確定以十二月二十五日爲基督降生節期。其由來部份是由於一般意見以爲宇宙萬有被造於春分之日，三月二十五日。由此而推想，一個新創造的開始，即神成肉身的開始，亦必在春分之日，即童女懷孕的日期，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。或許還有更重要的影響力，這日是日神（Sol Invictus）的大節期，慶祝光明勝過黑暗及冬至後日光的延長。在第四世紀中，把基督看作太陽神，公義的太陽，這觀念是很普遍的，又加以康士坦丁對於主日（Sunday 即太陽之日）的規定（參第一八三頁），與他視太陽神爲其家族的守護神，不是沒有關係的。無論如何，第四世紀之初，東方及西方分別興起慶祝顯現節及聖誕節，各不相關。最後（在第四第五世紀之間），東西教會也採取了對方的節期，除亞米尼亞外，聖誕節是紀念耶穌降生的節日，東方注重顯現節爲耶穌受洗的節日，西方則把顯現節特別連繫到基督向博士們顯現。今日聖誕節的分贈禮物，部份起源於羅馬薩都那利亞節（Saturnalia 在十二月十七至二十四日）分贈禮物的習俗，部分與米拉的聖尼古拉（St. Nicholas of Myra 即演變爲後世的聖誕老人Santa Claus）於十二月六日的節期有關。

第十四段　通俗基督教

對殉道士及其遺物的尊敬，可以溯源於第二世紀中葉。教會經常開會紀念他們的忌辰（參第一四九頁）。到了康士坦丁信教之後，教外民衆之離開異教而歸入教會者一時風起雲湧，這種尊敬殉道士之風隨之大爲盛行。康士坦丁自己在羅馬建築了一個大禮拜堂紀念彼得。他的母后乞里拿（Helena）親上耶路撒冷朝拜，據云，她在那爲發現了原有的十字架。時人把從前教會遭遇迫害的時代，視爲英雄時代，而視那些殉道烈士爲基督的精兵是很合理的。從前一般見解，都認許在禱告與崇拜中紀念殉道士，第四世紀之末，一般信衆都以爲殉道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徒，即哈那克（Harnack）所謂之『次等基督教』。在普通民衆的眼光中，殉道士就好像各種異教中所有的神靈一樣。除了殉道士以外，又將許多著名的修道士、教會領袖、以及熱心排除異端的人，相提並論。至於封人爲聖的官樣條文，在這時期中尚未編訂。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，他們都跟着祂。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。【註三】

在一切聖人中，童女馬利亞當首屈一指。許多敬虔的幻想老早就環繞着她，層出不窮。在愛任紐心目中，她是第二夏娃（參一〇八頁）。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，至少當時教會中智識階級的情形如此。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（Protevangelium of James）中，早就有了許多論到她的神話。抱禁慾主義的人，例如特土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理想。在基督論爭辯風起雲湧之中，『上帝母親』之說一致爲人公認，涅斯多留學說既被推倒，以弗所與迦克墩會議又先後勝利，於是馬利亞的地位上升至一切被造物中的第一位。自是而後，在一切聖人中，教會信衆與領袖無不將童女馬利亞居第一位。教會的人崇敬馬利亞很像埃及、敍利亞、與小亞細亞民衆崇拜他們的女神，不過教會所用的方法遠較他們高尚。因爲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。一切殉道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墩信經特有一番講解，基督一性論又趨於偏重基督的神性，輕忽祂的人性，這樣一來，在不知不覺中使基督與人的關係遠離了，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一般。

天使崇敬之風，可溯源至使徒時代。【註四】後來雖在某種諾斯底派別中多有提及，又在俄利根憶測推理中，舉例來說，佔很重要地位，但要等到第四世紀後期，天使纔明顯地作爲崇敬的對象。他們不如殉道士一樣固定的易於爲一般民衆心理所了解。在第五世紀最後二十餘年中，有以亞略巴古人丟尼修（Dionysius the Areopagite）者爲名，【註五】編了一部新柏拉圖性基督教神祕主義的書，後稱爲僞丟尼修書（Pseudo-Dionysius），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（Michael）最受人崇敬。離康士坦丁堡不過數哩之遙，康士坦丁建了一個紀念米迦列的禮拜堂，第五世紀初期，在羅馬也有這樣一個禮拜堂。米迦列節（Michaelmas）在九月二十九日，中古時代這是西方教會一個最著名的節期，至於這節期創始於何時，則無從查考。

前面已說過，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，所崇敬的不但包括殉道士聖徒們的遺體，而且包括人們所認爲確實與基督、使徒、以及教會古聖有關的物品。這種採用聖物之風在當時是如何普遍的流行，可從第七次大會議（七八七）所議定的規條看出來：『從此以後，任何主教如在祝聖殿堂時不用聖物，即當撤職，因爲他違反了教會遺傳的規定』。【註六】與崇敬聖物有密切關係的則爲朝拜聖地——保存完好的聖地很多，尤以猶太聖地或羅馬爲最重要。

尊敬聖像之風，始於第三世紀，很快就引起各方反對，【註七】然而尊敬聖像之風仍然進展。

當教會把一些帝王敬拜的方式同化到基督教崇拜中而得享安寧之後，尊敬聖像乃更加進展。相信圖像有眞人之效驗。正如聖大巴西流論到帝王圖像時所說『向畫像敬拜，就是向原來的眞人敬拜』。【註八】爭論的結果是前面說過的第七次大會議完全認可尊敬的聖像，定爲教會當行之道。（參第二六二頁。）根據基督徒一般輿情，祇可用平面圖像，或用墨繪，或用石嵌，但不可用彫刻的像，並且祇可用於禮拜堂內。雖嚴格的說來這不是教會的法律，但今日希臘教會仍保有這種習慣。

這種『次等基督教』影响民衆宗教生活極其深徹，一般修道士也極力贊成，到第五世紀中葉之後，甚至教會的大領袖們也不但不設法制止，反而加以推進。無疑的這種態度爲異教徒大開方便之門，使他們易於信奉基督教，但同時這也把教會自身大大的異教化了。

【註一】：奧古斯丁（Augustine）講道集（Sermons）第一五九篇第一節。

【註二】：駁威吉蘭丟（Against Vigilantius），第六章。

【註三】：同上第七章。

【註四】：西二18。

【註五】：徒十七34。

【註六】：教條第七，丟尼修的名著，神的名稱，天上聖品等級，和冥契神學，可見之於東方教父選集

（基督教歷代名著集成第一部第七卷七九—二三二頁）。

【註七】：參厄勒維拉（Elvira）議會，教條第三十六，公元三〇五年。

【註八】：論聖靈（De Spiritu Sancto）四五章。

第十五段　西方教會的幾個特點

上述神學思想的發展，雖說東西教會均曾共同努力，而對亞流派學說及基督論的爭辯，西方教會在幾次正式會議上曾作特殊的貢獻，但帝國東西教會在神學問題上，實各有不同的旨趣。自居普良（死於二五八）之後，以迄安波羅修之世（三四〇？—三九七），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(Hilary of Poitiers三〇〇？—三六七)也不能例外，因爲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臘教父遺著—安氏對於加帕多家三傑之著述尤有心得。雖說特土良因受孟他努主義薰染，聲譽頗受損害，可是他對於名震一時的居普良所施的影响確是不小。在西方神學思想中雖說輸入了不少的希臘的成分。但西方思想仍是自成一家，別具特性。

帝國西部對基督教喜歡拿司法的觀點來看，這可以特土良爲代表；不像東方教會喜歡從哲學方面去看。這是視福音爲一種新的律法。西方教會雖說同意東方教會所講得救之道，認爲人之得救乃

是把有罪必死的人變作屬神的永遠不死的生命，但這種概念過於抽象空洞，不可捉摸。西方教會自有的思想，認爲人之得救乃是與上帝發生正當的關係。所以在特土良、居普良以及安波羅修諸人對於罪較東方教會有更深的覺悟，對於恩也有更清晰的概念。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，多注重現實的過犯確實得了赦免，不像在東方之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，因爲特土良、居普良和安波羅修一班人對於神學思想的倡導，把罪講成人性本原的敗壞，這樣的講法在東方並不顯著。這種對罪與恩所作的界說，雖未發展到成熟時期，但與穩固的教會組織聯成一氣，給予西方教會大有力量管制教友日常生活，較之東方教會成就更大，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以自豪的最大學者。約當三四〇年耶氏生於達馬太（Dalmatia）之斯特利多（Strido），長而就學羅馬，以三六〇年受洗於教宗利伯流（Liberius）。他在阿奎雷阿(Aquileia)住過些時，在這裏他認識了奴非努（Rufinus?—四一〇），二人結爲朋友。奴氏就是俄利根叢書的譯述者，也像耶柔米一樣傾心於修道主義，他在巴勒斯丁曾作過修道士。但對於俄利根

的正統思想問題，跟耶柔米卻有不同之見。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，他遍遊所有城市。以後的三年中他在阿奎雷阿暫居。之後，他遍遊東方而直抵安提阿；在安提阿他得了大病，病中他相信基督向他顯現，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退隱潛修，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，受業於拿先素斯貴鈞利門下。三八二年他在羅馬，大受教宗達馬蘇（Damasus三六六—三八四年）賞識，他在那裏利用了一切時機宣講修道生活的功德。不久，有許多人擁護他的主張，特別在羅馬的高貴婦女中；但反對他的人也不少，甚至在聖職階級中也有人反對他，因爲修道主義在西方尚未普遍流行，而耶柔米本人舌鋒銳利，易於招怨。達馬蘇死後，耶柔米在羅馬的地位漸感不安，卒於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（Paula）及其女兒優士多景（Eustochium）爲首領，遷徙至安提阿，實行獨身修道主義，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最見施展。當時一些較古的拉丁聖經譯本，均粗俗不堪，荒謬百出。教宗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。奧古斯丁且喜歡引用七十譯本，耶柔米卻不然，他追根到希伯來文舊約中去，此足以證明他學力之健全，絲毫不苟了。耶柔米這種苦心孤詣事業的結果，就是一部武加大譯本（Vulgate），直到今日這譯本仍爲羅馬教所重用。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，他自己又編輯一部名人傳（De Viris Inlustribus）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。他又寫了許多論文和書翰，說明獨身與修道生活的優點。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（Jovinianus），批評聖物崇敬的人，如威吉蘭丟（Vigilantius），以及那些主張馬利亞除了耶穌以外還生了其他兒女的人，如紀里微丟（Helvidius），他都一概嚴詞攻擊。對於俄利根他雖一度崇拜，後來他也頗加譴責。他作文贊助奧古斯丁攻擊伯拉糾。在這些爭辯的論文中，耶柔米褊小的氣量，狹隘的心胸，和盤托出。單就其博學多聞而論，就其施展所學而論，他眞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，古代教會宗教思想至於奧古斯丁（Augustine）而登峯造極。雖說他因爲他所研究的問題大多不合東方脾胃，其所影响於東方教會者極其有限，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超於東方教會之上，大都由他所賜。中古時代羅馬公教許多特性，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、以及教會遺傳爲護符，然而又大多以他一己的經驗爲根據，先要知道他生平經歷，然後纔能了解其爲人。

非洲爲拉丁基督教產生了三大領袖，即特土良、居普良、與奧古斯丁。奧氏以三五四年十一月十三日，生於努米底亞（Numidia）塔迦斯特（Tagaste）地方，以現在地位來說，在阿爾及利亞（Algeria）康士坦丁區蘇克阿拉（Suk Ahras）。他的父親名帕特利修（Patricius），是個很有地位的異教徒，但財產不多，爲人懶散偷安，貪戀世俗，直到臨終的時候纔信奉基督教。他的母親摩尼加（Monnica）卻是個忠誠的基督徒，很關心兒子的前程；但她的靈性生活，要等到了晚年受了安波羅修和自己的兒子奧古斯丁的啓發，纔發出異彩光輝。奧古斯丁有兩種性情；一種是放肆於性

慾中的性情；一種是專誠向上，追求眞理的性情。也許父母雙方的稟性，都遺傳到了他一人身上。稍長，由他生長地塔迦斯特送到附近一處地方馬道拉（Madaura）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，他姘識了一個女子，此時他年紀不過十七歲，他與這姘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阿斗達徒（Adeodatus），阿斗達徒極爲奧氏所珍愛。奧古斯丁雖放縱於情慾最早，但追求眞理也覺悟最速。早在十九歲的時候，因讀西色柔（Cicero）的霍爾登修（Hortensius）一書—此書現已幾乎全無可考—『就改變了我心所愛慕的，使我禱告的心上升到你自己面前，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眞理，以眞理爲人生唯一價值。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，即稱爲摩尼教者（參第一七四頁），追求心靈與理智的安慰。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，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（Alypius）爲莫逆。信奉摩尼教日子久了，他開始懷疑這個教門理智上的效能。當時摩尼教中備受教徒推崇的首領爲浮斯土斯（Faustus），奧古斯丁因朋友敦勸而去見他。但因浮斯土斯在教理上難

於自圓其說，這使他在理智的追求上失望了。雖說在表面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。因爲摩尼教中朋友的勸導，奧古斯丁於三八三年遷到羅馬，又因得他們援助，在三八四年受當地行政長官辛馬庫（Symmachus）的委任，在米蘭教授修辭學—米蘭乃當時西方帝國的都會。

在米蘭的時候，奧古斯丁聽見了安波羅修大有能力的宣道，但他去聽道祇是因爲欽佩他的口才，不是因爲相信他的道理，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。他母親爲維持他的地位起見，此時爲他定了一門親事，但因所聘的女子年齡尚輕，一時不能完娶。他雖與那從前之姘婦脫離了關係，但很是出於勉强，所以不久又與另一個結上了非法之緣，行爲較前更不正當。【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（Victorinus）的譯述，與新柏拉圖主義(見第一七三至一七四頁)發生了接觸。這種主義在他看來好像是一種啓示。從前他信摩尼教的唯物論及二元論，現在他纔知道靈性世界是唯一的眞實世界，纔知道上帝不但是一切良善之源，也是一切眞實之源。不像摩尼教所說的，惡並非積極的存在。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，也是後來時時影响奧氏思想的哲學，使他有接受基督教的可能。因爲他聽安波羅修講道多了，所以對於教會的權威有了極深的印象。正如他以後所說的：『假如我不爲大公教

會的權威所驅使，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。他從來沒有像現在那樣痛苦，他感覺得理想與行爲間有這樣遠的距離。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，又受了不少的影响。【註七】又有一個非洲的旅行家朋弟田烏（Pontitianus），把他的埃及所看見的修道生活告訴了他和亞呂皮烏。他聽見了這些事，深自內慚，因爲那些無知的修道士尙能制勝情慾的試探，像他這樣有學問的人，反爲情慾所任意奴役，無力抵抗。【註八】在這種自責自咎情形下，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，不要爲肉體安排，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。也許像人所說，這是他轉變皈依修道主義的心。如果是的話，那不過是一種形式上的表現。從實質上說出來，這是一種基督徒根本的內心變化。

奧古斯丁悔改歸正是在三八六年夏日將盡之時，他辭去教授之職，一方面也是由於疾病。辭職之後，便與他的朋友退居在一處山莊，稱爲加西西阿古姆（Cassisiacum），等候受洗。這時距他的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，想要回到他的故鄉去。不料摩尼加卻在旅行途中死於俄斯替亞（Ostia）地方。後來奧古斯丁敍述他母親死狀，是古代基督教文獻中一座最高貴的紀念碑。【一〇】於是奧氏改變原定的計劃，轉道往羅馬去，在那裏住了些時，到三八八年秋天仍返塔迦斯特去。他在這裏與朋友同住，仍像在加西西阿古姆一樣，勤究學問。在這時期中他那聰明的兒子阿斗達徒死了。奧古斯丁想創設一所修道院，因此便於三九一年，往希坡（Hippo）去了，此地是在阿爾及利亞（Algeria），與現在的波拿（Bona）城相近。在此處他雖受職爲神甫，但非完全出於他的自願。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（Valerius）究竟死於何時，不得而知，但奧氏受職後不久，當地主教全權都歸在他手中了。在希坡他爲非洲那一帶地方創建了第一所修道院，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，正當宛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之時。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（見第一八五頁）發生衝突。因這次爭辯，奧氏對於教會及其品質與權威等問題，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，有了特殊的

見解。但這些見解並不是由於與伯拉糾一番大爭辯之後而得的結論，因爲那是四一二年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罷了。

奧古斯丁影响之所以偉大，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，要算他的懺悔錄（Confessions）。此篇之作大約在四〇〇年，他悔改以前的一切經驗均於文中和盤托出。古教會中像這樣以靈性經驗爲自傳者實屬僅見，即在教會歷史之任何時期中亦不多見。在宗教經驗著述中，人們莫不將一篇視爲典型之作，『你創造我們，爲使我們與你相通，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，因爲你不需要我的善良。』【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「神人之間的中保，爲人的基督耶穌」，「祂在萬有之上，是永遠可稱頌的上帝」，直到祂來呼召我』。【七18】『我的全部盼望盡在乎祢那極大的慈悲。將祢所掌握的賜給我，將祢所要的吩咐我』。（一〇29）『主阿，我要愛祢，要感謝祢，承認祢的名，因爲祢使我的那些罪大惡極的行爲遠離了我。這件事我全歸功於祢的恩典，又因爲祢的憐憫，祢使我的罪都如冰塊一樣消融了』。（二7）自保羅以後，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响力。

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根基與來源。這種概念使奧古斯丁注重上帝的唯一性，甚至講論三位一體時，他還是注重這一點。他把這種教理在他的名著三位一體論(On the Trinity)(見奧古斯丁選集——基督教歷代名著集成第一部第十卷一一一七九頁)裏面發揮無遺。自此論問世後，西方教會對於這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』。(四21)『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】特土良、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？則人間文學苦無以爲對。然而我們還是要說「三位」，並不是要藉此講明其中奧妙，乃是捨此無話可說』。【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喻，【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（Toleelo）地方所開之第三次會議，即已公認列入尼西亞信經之內，直到今日，卻爲希臘教會與拉丁教會分裂之由。

對於道成肉身的問題，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，就其爲上帝而言，祂與父爲一；就其爲人而言，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，罪纔能赦免。『亞當的罪無法蒙赦免，無法被消除，只有藉着上帝與人之間的中保，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極其重視，這是在希臘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。『這位由祢隱密的慈悲中，祢向謙卑的人所指明了出來的中保，祢所差來世間的，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】因罪的緣故，亞當從這樣的地位上墮落了，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。亞當墮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；『當那人墮落在罪中時，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】在亞當裏面不但人人都是罪人，而且因爲他們都生在『淫慾』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」，爲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，我們要知道，凡人所得的好處都是上帝的恩賞，當這些好處增至了永生的境地，簡直是爲恩典而施的恩典了。』【註三二】這樣的恩典，臨到那些爲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。但還未到與伯拉糾爭辯時，他就得到這種結論，以爲救恩是不能拒絕的。這種救恩的功效有兩層：第一層爲信仰是逐漸灌輸，第二層爲受洗時罪得赦免，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】惟其如此，所以因信立地稱義。但恩典所爲非盡於此，有如特土良所講（參第一一一頁），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，本乎愛實行他們所知道的。』【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，並藉此酬報我們，

好像這些事是我們自己作的一樣，祂又將這些事的功勞歸在我們身上。沒有人在今天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，很顯然的有許多人難於保守到底。

在奧古斯丁的神學中，與恩典的教理並行的，還有他對於那有形的公教會之極端推崇。他以爲祇有在這個教會以內纔能眞正的得着聖靈所輸入於人心的愛。一般多納徒派雖說在教理和教會組織上算是徹底的『正統』，但因爲他們反對大公教會，因爲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，奧古斯丁對這班人說：『那些不關心於教會之合一者，即在上帝的愛中有缺乏；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。……所以無論那些異端和分裂派能領受甚麼，惟有那遮掩衆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的品德如何。所以人在加入公教會時，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，可是祇有在公教會中，聖禮方能結成果實，因爲祇有在公教會中，爲聖禮所證明的愛纔可以得着，而這樣的愛又是基督徒生活的要素。甚至在公教會中，並不是人人都在得救的路上走。教會中良莠不齊，分子複雜。『好的公教徒得救，不好的公教徒和異端派滅亡，並不是因着不同的洗禮，乃是因着相同的洗

禮』。【註三九】

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，是有形的表記，爲聖事的象徵。所以他把祛邪術，按立禮，婚禮，連慕道友受鹽習俗，都一併算在聖禮內。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。『若沒有聖禮或有形的象徵，使信衆團結一體，便不能算爲宗教社會，無論那宗教之爲眞爲僞』。【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，或得救而進入永生，所有基督教會均以此爲當然之理』。【註四一】然而，奧古斯丁還以聖禮爲靈性實體的表記，而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；但它們所見證的眞理，乃於人們領受時，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】當時這種思想尚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，堪稱爲首倡聖禮的鼻祖。

奧古斯丁著述之最大成功要算他的上帝之城(City of God)，他着手寫這部名著是在四一二年，那時正是阿拉利(Alaric)攻陷羅馬之後一個黑暗期，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。但奧古斯丁說明他們敬拜那些古代諸神並沒有使羅馬强盛，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，

爲要叫人崇拜那獨一眞神，這並不是一種損失，而是一種大大的收益。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。自人類最初背叛上帝，『由兩種愛造成了兩座城：由愛己之愛，輕視上帝，造成了世上的城；由愛神之愛，厭棄自己，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，爲朝聖的人，都是上帝城裏的居民。這世上的城以巴比倫和羅馬爲首席代表，其餘一切世上邦國都爲這城的化身。它的精神是蔑視上帝，但它也是一種相對的善。治安由它維持。這罪惡塵世，雖以愛自己爲當然之理，還知道制止擾亂，人各顧安全。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；雖然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】這樣說來，甚麼是上帝的城呢？上帝的城就是那有形的，爲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。在奧古斯丁看來，這事的成就在於與基督教政府的密切聯合，政府的目的不僅是維持和平，也是作人民的『敬虔之父』，故必須倡導對上帝的眞正敬拜；教會和理想政府之間的關係是彼此依賴，互盡義務，中世紀神治國家的觀念，實建基於奧古斯丁這種見解上。

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，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合一爐而冶。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施行聖事的有形教會以內。【註四五】他也區分教會爲有形的與無形的，與後來改教時代所講的很相接近，卻不夠清晰。因爲存心虔敬，所以他把基督徒生活看爲人用信和愛與上帝發生親密的個人關係，但他又一樣積極的提倡一種律法主義式的和修道主義的禁慾主義。終中古時期的教會，在這幾點上，從未有人能超越奧古斯丁。也沒有人將他所留下的矛盾點調和起來。正是由於那些矛盾，在他以後的各種運動，才可能大受他的思想感動。【註四六】

【註一】：奧古斯丁懺悔錄三4應楓譯（台中市光啓出版社，一九六三年。以下簡稱懺悔錄—譯者。）

【註二】：同上三5。

【註三】：同上八7。

【註四】：同上四2，3。

【註五】：懺悔錄六15。

【註六】：答摩尼的書信（Against the Epistle of Manichaeus）五章；參艾雅第四三五—四三七頁。

【註七】：懺悔錄八2；參艾雅第四三一—四三三頁。

【註八】：懺悔錄八8。

【註九】：羅十三13，14；懺悔錄八12；艾雅四三五—四三七頁。

【註一〇】：懺悔錄九10—12。

【註一一】：論三位一體第七部第六章十二節；參奧古斯丁選集（基督教歷代名著集成第一部第十卷）一七七—一七九頁。

【註一二】：同上八部序言。

【註一三】：同上

【註一四】：同上五9；參同上譯本一三六—一三七頁。

【註一五】：同上一〇12。

【註一六】：同上九2。

【註一七】：同上一五17。

【註一八】：教義手冊（Enchiridion）三十五章；參同上譯本四二四頁。

【註一九】：同上四十八章；參同上譯本四三二頁。

【註二〇】：懺悔錄第十部四十三章。

【註二一】：棄絕與恩典（Rebuke and Grace）三十三章。

【註二二】：上帝之城（City of God）十四部二十六章。

【註二三】：論本性與恩典（Nature and Grace）三十三章；參同上譯本第三五六頁。

【註二四】：教義手冊，第十一章，參同上譯本第四〇五頁。

【註二五】：上帝之城十三部二章。

【註二六】：同上一四15。

【註二七】：同上一三14；參艾雅四三九頁。

【註二八】：羅五12；論赦罪（Forgiveness of Sins）第一部十一章。

【註二九】：論婚姻（Marriage）第一部二十七章。

【註三〇】：論原罪（Original Sin）第三十四章。

【註三一】：同上。

【註三二】：教義手冊，一百零七章；參同上譯本第四七一頁。

【註三三】：同上第一百章；參同上譯本第四六六頁。

【註三四】：艾雅，古代教會歷史資料第四四二頁

【註三五】：論預定（Predestination）第三章。

【註三六】：棄絕與恩典第三章。

【註三七】：持守之恩典（Gift of Perseverance）第一章。

【註三八】：論洗禮（Baptism）第三部十六，廿一兩章。

【註三九】：同上五28，39。

【註四〇】：覆浮斯土斯（Reply to Faustus）第十九章一節。

【註四一】：論赦罪第一部三十四章。

【註四二】：書信集98：10；參艾雅第四五〇頁。

【註四三】：上帝之城第十四部二十八章。

【註四四】：同上第二〇部二章。

【註四五】：但在論洗禮第五部二十八章他很清楚說：許多似乎在（教會）外的，實際上是在內的。

【註四六】：除上述奧氏中文譯本的著作外，可參閱「基督教歷代名著集成」第一部第十卷裏論自由意志第一八一—三三二頁，及第二十卷奧氏的六卷講章七六—一〇一頁。

第十八段　伯拉糾爭辯

奧古斯丁一生最著名的一次爭辯，而在其中對於罪與恩的道理說得極其清楚的，要算與伯拉糾（Pelagius）及其門人的爭辯了。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。約在四〇〇年時，他遷居羅馬，雖年事甚高，但當時羅馬居民道德生活低落，使他觸目驚心，故竭力謀求提高一般倫理標準，而不求革新。在他的教訓中，有許多見解較奧古斯丁所講更爲陳舊。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。『每當講到道德行爲與聖潔生活的諸原則時，我總要人首先注意人性中的能量與人性的品格，好叫人們知道人性究能成就甚麼；從此可將聽者的情感激動起來，使他們去向各種道德努力追求』。【註一】所以他並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，承認人類中大多數是屬不善的。亞當犯罪爲他們留下了不好的榜樣，而他們對於這種榜樣又趨之若鶩。因此人類有普遍加以矯正的必要。矯正之道，端賴基督作成之功，藉着洗禮，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，便有充分的能力與責任，去遵行神的律法。

在伯拉糾門人中，以色勒斯丟（Coelestius）最爲熱忱擁護他的主張。色氏執業律師，較伯拉糾年輕得多，雖也有人說他是愛爾蘭人，但他大概是羅馬人。約當四一〇年，伯拉糾與他同住北非的希坡訪問奧古斯丁，不遇。伯拉糾由是往東遊歷去了，色勒斯丟卻在加大果住下來，希望主教奧熱流（Aurelius）按立他爲長老。誰料正當此時有米蘭執事名保利努（Paulinus）者，寫信與主教奧熱流，以六種錯誤之點控告色勒斯丟：『（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，並不傷害全體人類。（三）新生嬰孩與亞當未墮落以前同一情境。（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，但色勒斯丟對之並未加以否認。也許這些就是他較伯拉糾的見解尤爲激烈的地方。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，顯然他在此地接受了所期望的聖職。

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，於是立刻着手他長時期的寫作，攻擊伯拉糾主義，他同時也感覺到擁護這種主義的人也不少。奧古斯丁一己的宗教經驗，大大受了這派思想的威脅。他相信他之所以得從罪中被救出來，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。伯拉糾不承認人有原罪。又不以人得救由於恩典的灌注，他說人可以靠自己的力量生活到無罪之境，奧古斯丁認爲這些見解是大錯而特錯的。伯拉糾也講恩典，但他以爲恩典不過是受洗時罪得赦免，以及上帝的普通教訓而已。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頗受人歡迎。四一五年初，奧古斯丁派阿若修（Orosius）到巴勒斯丁去見耶柔米，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，並且於是年底，在丟斯坡里（巴勒斯丁呂大）（Diospolis, Lydda）開了一次會議，宣布伯拉糾思想合乎正道。

在這種情形下，奧古斯丁及其友人極力發動一次會議以謀應付，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（Mileve）之努米底亞。這兩次會議均否決了伯拉糾一派思想，且向教宗印諾生一世（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宗權威，喜形於色，便批准這兩次非洲會議議決案。但印諾生不久去世了，繼其位者爲佐息末（Zosimus 四一七—四一八），佐氏乃希臘人，自難同情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。於是由這位新教宗發出佈告，指責非洲兩次會議舉行過於倉卒，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，又想出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，又吩咐把這人放逐出境。是年五月在加大果舉行一次擴大會議，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；必須依賴救恩方能過正直的生活，**今生無罪則是不可能的**。教宗佐息末因爲這些行動所刺激，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才幹的人，即南義大利伊克喇農（Eclanum）主教猶利安（Julian）。依皇帝和挪留在四一九年所頒一條敕令，所有西方主教均須宣布反對伯拉糾與色勒斯丟。惟猶利安及義大利其他十八

位主教拒遵這道敕令。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奧古斯丁敵手，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。雖說涅斯多留並非伯拉糾一派，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。涅斯多留這種態度，很不利於他自己本身。因這緣故，又因教宗從中慫恿，於是四三一年在以弗所所開的所謂第三次大會議（參第二三八頁）通過了駁斥伯拉糾主義。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，它後來採取了各種較爲和緩的方式依然傳流於各處，而且在教會一般思想界，它常代表一種普通的趨勢。

【註一】：艾雅，第四五八，四五九頁。

【註二】：艾雅，第四六一頁。

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已成爲定評。但這並不是說，他的一切神學特別見解均爲人所接受，甚至在伯拉糾主義顯然遭拒絕的地方也非如此。例如，耶柔米仍

然主張人之悔改重生也有幾分歸功於人的意志，雖說他也講人之得救需賴恩典，他卻不以恩典爲不能被拒絕的。自特土良以來，非洲北部在理智方面常居西方教會之首，但到了這時候，因遭宛大勒人之蹂躪，文物均成荒墟。它的優越領導地位現在移到法國南方去了，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（John Cassianus），他也許是高盧人，但他曾遊歷東方，又到過埃及，並且曾在屈梭多模手下當過執事。約當四一五年時，他在馬賽（Marseilles）地方創設了男女修道院各一，大約在四三五年死在那裏。約於四二九年，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忽略，有時悅服』。【註一】

四三四年，有勒林（Lerins）地方的修道士名溫辛特（Vincent）者，寫了一篇論文名警告（Commonitorium），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，以爲他所講的關乎恩典與預定的道理，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，務使我們所有的信仰，爲各教會所常常爲一切人共同持守的』。【註二】像以上所舉這樣的人，以及思想與他們類似的人，在十六世紀中稱爲半伯拉糾派（Semi-Pelagians），其實我們應該稱他們爲半奧古斯丁派，因爲他們在大多數觀點上與奧氏相同，惟不接受他所講關乎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，在浮斯土斯（Faustus）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（Riez）主教。約當四七四年，他以恩典爲題寫了一篇論文，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，使輭弱無力而尙不失爲自由的意志，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。當福音臨到人面前，人要如何對付，上帝都事先知道。祂不須預定他們。雖說浮斯土斯反對伯拉糾，其實他的立場，對伯拉糾反而比對奧古斯丁爲近。

一種較多傾向於奧古斯丁的思想，出現於法國南部，以一位虔敬而幹練的領袖名該撒留（Caesarius 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（Arles）主教。五二九年，他在俄冉遮（Orange）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，因爲教宗波尼法修二世（Boniface II 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，人不但在原罪壓迫下而失落了歸向上帝的一切力量，所以『我們甚至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『藉着白白的恩典，就是聖靈的感動』，我們纔有『相信的意欲』，『來領聖洗的新生』。人心中一切所有的善，都是上帝的工作。這樣說，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，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，爲這次會議所譴責。但最令人注意的就是：接受恩典是與領受洗禮分不開的，因此將恩典的聖禮性，與乎善行的功德，看得極其要緊。『我們相信依照大公教會的信仰，恩典既在洗禮中得着了，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】：對談十二章；參艾雅，第四六九頁。

【註二】：拉丁原文如下：（Quod ubigiue, quod Semper, guod ab omnibus"，二部四章；參艾雅第七四一頁。

【註三】：艾雅，第四七二—四七六頁。

【註四】：艾雅，第四七五頁。

第二十段　大貴鈎利

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

味加入其中，大貴鈎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。貴鈎利少有創作天才，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，使之融合於當時普遍流行的基督教。這種融滙貫通的影响力流傳極廣。在思想學術方面，他與安波羅修、奧古斯丁和耶柔米一拉丁教會中的博士一齊名。在行政方面，在事業成就方面，他是一位最偉大的教宗，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，貴鈎利生於羅馬一位基督徒參議員之家。在五七三年以前，皇帝猶斯丁二世委他爲羅馬行政長官。後因受修道主義生活感動而棄官退隱。到了五七四年，他將所有財產慨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，而該院院址在該良（Caelian）小山上，也就是他從前的住宅。貴鈎利一生有心於修道生活，對改良及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，奉教宗伯拉糾二世（五七九一五九〇）之命，出使康士坦丁堡，爲教宗的欽差，在那裏他雖大顯幹才，但很奇怪，他對於希臘語文知識，卻一無所得。約在五八六年，他回到羅馬，任聖安得烈修道院院長。五九〇年被舉爲教宗，他是以修道士資格擔任教宗職位的第一人。貴鈎利卒於六〇四年三月十二日。

當貴鈎利任教宗之日，以時勢而論，正需要一位幹練有爲的教宗。當印諾生一世（四〇二一四一七）與利歐一世（四四〇一四六一）在位之際，教宗權威固曾盛極一時，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，教宗權威即隨之消沈下去了。雖自五六八年以後，皇帝在義大利的統治權威漸趨沒落，因爲當時有蘭巴人入寇，連羅馬城也大受威脅。貴鈎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，以求羅馬得以保全。在他爲教宗的時期中，爲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得多了。

教廷的供養，以及羅馬大部分的糧食，均由一份很大的產業—即聖彼得教產（Patrimony of Peter）—供給，這產業不但在義大利之西西里，連在法國南部及非洲北部都有。對於這些產業，貴鈎利均善於保管，大顯幹才。這自然要佔去他許多時間和精力。自他保管之後，收入大爲增加，而貴鈎利亦善於利用這些收入，不但維持聖職界的給養，促進公共崇拜，加强羅馬的防禦，而且組織了許多慈善機關，推行各種善事。

貴鈎利確實相信，『就一切明白福音的人說，這是很顯然的，是主親自吩咐聖使徒，諸使徒之首彼得，叫他照管全教會』。【註一】他以繼承彼得權位之資格，向全教會施行裁判。因爲他以此自命，所以他對於康士坦丁堡主教長禁食者約翰（John the Faster）所施行的幾種教會懲治行動提

出抗議；並且吩咐他將那些行動的理由向他申訴。在呈他檢查那些行動中，有一件是約翰自命爲『普世主教』（universal bishop）。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：『上帝衆僕之僕』（Servant of the Servant of God）羅馬主教迄今仍然援用。對於拉溫那（Ravenna）與以利哩亞（Illyria）教會的事務，貴鈞利所施展的權威，成功有大有小。當時法國教會大致是獨立的，但他也想加以干涉。五九五年他重立了亞爾勒地方的教宗代理職權，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】在這方面他的成功並不大。他對西班牙教會施展教宗權威計劃，成績頗有可觀，卒使西哥特王列迦列（Recared）於五八七年放棄了亞流主義。

由於貴鈞利之遠識卓見，在五九六年開始了差人往英倫傳道，此舉對羅馬教會前途關係尤大，其中詳情待後敍述（見第三一七頁）。因爲此舉不但使基督教傳開，且因而開始一種運動，使教廷與英國，終至與德國之間，發生密切關係，這是在其他各國尚未有過的情形。就國內而言，貴鈞利努力於使亞流派的蘭巴人歸入大公信仰。在這努力中，他得提阿得林大（Theodalinda）的助力獨多，因爲她會兩度嫁與蘭巴王爲后，即奧他利（Authari 五八四—五九一）與亞吉路（Agiluff 五九二—六一五）兩王。

據說貴鈞利對於教會聖樂之改善—『貴鈞利式吟誦法』（Gregorian Chants）——以及羅馬教

會禮拜儀式之發展有極大貢獻；但當代著述全未提此事，也許他對於這兩方面所作的不甚重要。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膾炙人口—即約伯記釋義，或稱道德論（Moralia），一本論教牧的職守（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）。（他的一些著作可見諸於拉丁教會文集（基督教歷代名著集成第一部第十三卷二六一—三七〇頁）。

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。凡奧氏所講關乎教會的思想，以及他思想中所有關乎當時通俗基督教的許多觀點，他都發揚光大了。在貴鈞利的思想中，神蹟、天使、魔鬼種種觀念，較之在奧古斯丁思想中佔更大的地位。貴鈞利雖說也相信上帝早已將揀選的人的數目規定好了，他卻不如奧古斯丁熱心提倡預定之說。他常說預定不過是上帝的預知。他所關心的是實行。人被原罪綑綁了，祇要看他情慾而生的這種事實便可證明。在這種情形下，祇有藉着洗禮接受基督的救贖功勞，方得解救；但在受洗之後所犯的罪，又有別的補過之法。這種補過乃由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，以懺悔爲正當的善後方法。這包括：承認所犯的惡事，表示懊悔，實行補過。凡追求善功或實行懺悔的人，教會

有許多方法幫助他。其中最大的幫助就是聖餐，貴鈎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。『凡知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】基督的眞門徒中，那些沒有儘量利用這些機會成就善功的人，或沒有實行懺悔，或未領受足夠的教會的幫助，爲這樣的人，有煉獄中潔除的火等候着他們。

煉獄的思想並非貴鈎利所首倡，這種觀念在羅馬的黑馬中首次隱約可見。【註六】在居普良思想中這種觀念較爲顯著，他又引太五25－26節爲證。【註七】奧古斯丁以林前三11－15節爲根據，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。到了貴鈎利，煉獄看爲信仰中不可或少的要素。『要相信在審判之前，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，人的靈魂在那裏，因別人代禱與獻祭，仍可得救，但對於煉獄的概念，卻還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，貴鈎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，無處不在貴鈎利生平覓得端倪。中古教會的發展都是朝着貴鈎利思想所指定的方向走。

一部分與貴鈎利同時的當代著名學者爲依西多爾（Isidore）。此人之貢獻在於將大部分古代教

會思想轉運到中古時代，約自六〇〇年至六三六年，他以色維勒（Seville）主教地位，領導西班牙教會。他所寫的教理節要（"Book of Sentences"）直到十二世紀仍爲西方教會所採用爲神學課本。他所著的字源（"Origins or Etymologies"），博採當代教內教外各種學術，彙集而總其大成，爲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有特殊貢獻。他算是當代第一位博學之士，是早期中古時代學術界的大師，雖說創作天才有限，但其學問之淵博實屬驚人。

【註一】：書信集（Letters）第五集第二十函。
【註二】：艾雅，第五九二—五九五頁。
【註三】：艾雅，第五九一—五九二頁。
【註四】：道德論（Moralia）三三21。
【註五】：同上，十六51。
【註六】：異象集第三部七章。
【註七】：書信集，五一—五五20。
【註八】：教義手冊六章；參奧古斯丁選集（基督教歷代名著集成第一部第十卷四四七頁；上帝之城4—26。
【註九】：對談錄（Dialoques）四部三〇章。

第四期　中世紀至授職權爭論的結束

第一段　不列顛諸島之宣教事業
第二段　歐洲大陸宣教運動與教宗權勢之擴張
第三段　法蘭克人與教宗職權
第四段　查理曼
第五段　教會制度
第六段　日形沒落的帝國與如日初升的教權
第七段　教權沒落及其隨帝國之中興而復起
第八段　改革運動
第九段　論教會改革派之獲得教權
第一〇段　教權與皇權之分裂
第一一段　希勒得布蘭與亨利四世

第一二段　爭端在妥協下結束
第一三段　圖像爭辯以後的希拉教會
第一四段　基督教之散布

第四期　中世紀至授職權爭論的結束

第一段　不列顛諸島之宣教事業

亞流主義之傳佈於日爾曼諸族，法蘭克人之歸入羅馬教，以及日爾曼諸族之漸歸大公正道，上面雖略有述及（參第二〇八至二一六頁），但其中還有許多值得補敍的。當中古時代之初，羅馬帝國瓦解時，基督教之開拓宣教事業，既富精神，又具成效，就是教會生命力量的一大證明。

基督教傳至不列顛諸島，是在康士坦丁信道之前。三一四年在亞爾勒所開的會議，即有約克（York）、倫敦、也許還有林肯（Lincoln）各處主教在場。羅馬帝國傾覆後，基督教雖仍生存於英國，但它在克勒特（Celtic）族人中的勢力極其微弱，而英國東南諸地又爲盎格魯薩克森（Anglo-Saxon）人所征服，當地居民變成了異教徒。在帕提克（Patrick）之先，在愛爾蘭南部隱約中已有基督教形跡可尋。帕提克來了之後，他在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，眞可當之而無愧。

帕提克於三九八年生於威爾斯南部，其父爲執事，祖父爲祭司。他是在基督教中教養成人的。

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（Lerins）修道院住了相當的久。四三二年奧色勒（Auxerre）主教革爾馬諾（Germanus）封他爲宣教主教，差他往愛爾蘭去開始工作，直到四六一年逝世。帕提克的工作雖有些是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，從而發揚光大，可見他的才能必定不小。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。

愛爾蘭教會之有主教區制，大概自帕提克始；但這種主教區制不久便爲該島固有的氏族制所同化，於是有所謂修道院的氏族主教。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（Clonard）的芬念（Finian）之努力（四七〇？五八四），在他領導下，一派愛爾蘭修道院建立起來了，不但富於宣教精神，而且有一個時期在學術上名聞遐邇。第七八兩世紀，愛爾蘭的修道學院確具盛名。愛爾蘭修道主義的榮譽乃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。據云芬念曾於第四世紀與第五世紀之初到過那裏工作，但他究於何時到了那裏，在那裏作了些什麽，我們知道極少。如說肯替格仁（Kentigern）或門果（Mungo 五二七？——六一二？）到過格拉斯哥（Glasgow）附近傳道，也一樣無實據可考。四

九〇年，有些愛爾蘭人徙往蘇格蘭北部，建立了大勒利阿王國（Dalriada），即今之阿該爾郡（Argyleshire），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（Columba 五二一——五九七），他出身愛爾蘭望族，也是克羅拿芬念的門人。在愛爾蘭，他是個著名的修道士，又是好些修道院的創辦人。五六三年他到蘇格蘭開始工作，偕同伴十二人居住在愛俄那（Iona）（或稱亥 Hy）島上，頗受其同胞大勒利阿大王的保護，因爲這個國王是他的親屬，科倫巴在這島上主辦了一個極其發達的修道院，後又從這裏往彼克特（Picts）人中傳道，當時遍蘇格蘭北部三份之二的地域，盡爲這族人所佔據。因科倫巴及其同工之努力，彼克特王國終於信奉了福音。在蘇格蘭所有的基督教機構也像在愛爾蘭一樣，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，甚至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；科倫巴自己僅居長老職位。

這種愛爾蘭宣教運動後來傳播到英格蘭北部，諾森柏利亞（Northumbria）的盎格魯薩克森人中。六三四年，一位從愛俄那來的修道士名愛丹（Aidan）者，在英格蘭極東北海岸林地斯法（Lindisfarne）島上，建立了一個新的愛俄那，由那時起以迄他六五一年逝世，他把基督教傳遍了那一帶地方，後來又由他的同伴繼續此種工作。這些克勒特修道士的宣教熱忱，並不以傳道於不列顛諸島爲足。科倫巴努(Columbanus)或稱小科倫巴（Columba the younger 五四三？——六一五），

在愛爾蘭鼎鼎有名的邦哥爾修道院（Bomgor）中作修道士，這修道院是五五八年由一位大有學問，而又富於佈道熱忱的康果勒（Comgall）所創建。五八五年，科倫巴努自邦哥爾出發，帶着十三個修道士爲伴侶，在布根地之安內格冉（Anegray）住下，在其附近建立了律克瑟伊（Luxeuil）修道院。後因科倫巴努本古先知精神譴責國王丟得利二世（Theuderich II）及其祖母布仁希勒（Brunhilda），約於六一〇年被逐至瑞士北部工作了一短時期。有他的愛爾蘭同工及門人迦魯（Gallus）在此潛修，該地聖迦魯修道院（St. Gall）雖不是迦魯所創立，却是由他得名。科倫巴努又往義大利北部去，六一四年他在那亞平寧（Appenines）山脈中創建了波比阿修道院（Bobbio）。一年後，他就在那修道院中去世了。

愛爾蘭修道士在歐洲大陸從事宣教事工者，科倫巴努不過是早期人物之一——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（Kilian）在禹慈堡（Würzburg），威吉流（Virgil）在撒勒次堡（Salzburg）。這些愛爾蘭修道士來到歐洲大陸，其中尤以科倫巴努爲最重要，使歐洲基督教習慣中起了一種重大的改變，這種改變與後來歐陸教會關係甚大。因爲基督教被奉爲國教，加入教會的人動以萬千計，使許多古代的紀律制裁失去效力。於是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較別處尤爲盛行，他們且將這種習慣介紹於平信徒中，於是在平信徒面前亦可認罪的習慣，

亦有幾分爲東方修道士所採用。但就歐洲大陸而言，平信徒私下認罪之風要算愛爾修道士所首創，因愛爾蘭教會編訂各種悔罪的書，採用日廣，在這些書中，各種特別的罪都規定有適當的補過的辦法——這一類的書在從前會議所定的規條中也有過先例。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，教宗大貴鈞利進行一種事業，與不列顛的宗教歷史及羅馬教權均有極大關係。貴鈞利久有宣教於不列顛之心，認時機已經成熟，情勢特別方便，因有統轄英格蘭東南大部分的肯德王（Kent），阿爾忒拍特（Ethelberht），娶了一位法蘭克基督徒公主白爾他（Bertha）爲后，於是貴鈞利乘此時機差遣他所珍愛的該連山（Caelian Hill）修道院院長奧古斯丁偕同許多同院修道士，往不列顛去，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，貴鈞利得用各種方法，鼓勵他們前進。後又得幾位法蘭克教士加入，一隊『人馬』纔於五九七年春達到坎特布里（Canterbury）。阿忒爾拍特及其隨從不久信奉了基督教。貴鈞利以爲他的計劃成功了。五七年十一月間，奧古斯丁受亞爾勒的維爾吉流（Vergilius）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。英格蘭北部歸信了基督教後，在約克地方加設一省主教職位。倫敦與約克後來成了教會兩大中心。甚至那些不承認貴鈞利權威的不列顛主教們，也受奧古斯丁統轄，歸他制裁。（註一）不過在事實上。情形幷不如貴鈞利所

想像那麼簡單容易，在大半個世紀後，基督教的勢力纔能在英國暢行無阻。雖然如此，貴鈎利所發動的這種運動，大大的加强了教宗的職權。盎格魯薩克森人之歸正，大多由於羅馬之直接努力，他們也知道這一點，所以忠心擁護教宗權位，不像法國與西班牙，因爲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傳教士，把福音傳入歐洲大陸，引領那裏的人民歸服教宗。

英格蘭之歸信基督教，其間經過了幾許變遷。阿忒爾拍特在未死前，權勢已見衰微，基督教初次在英國所獲勝利，亦隨之消失。諾森柏利亞却漸漸取得了領導地位。由於保利努（Paulinus）工作的努力，諾森柏利亞王艾德文（Edwin）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。六三三年，艾德文爲麥爾甲（Mercia）異教王朋大（Penda）戰敗被殺，於是一種異教反動興起於諾森柏利亞。在阿斯瓦得（Oswald）王統治下，基督教在諾森柏利亞藉着愛丹的努力（參第三一五頁），又有中興現象，因爲阿斯瓦得被放逐於愛俄那島上，在那裏他作了基督徒。這是一種愛爾蘭式的基督教。又常稱爲『古不列顛』式。但朋大再次進攻，阿斯瓦得於六四二年陣亡，阿斯瓦得的兄弟阿斯威（Oswy），也是在愛俄那島上悔改歸正的，他歷盡艱辛，方於六五一年收復諾森柏利亞，而且聲威大震，及於四境。自此而後，基督教在英國方根基穩固。

自羅馬傳教士來到英國，他們與愛爾蘭基督徒，或稱古不列顛基督徒，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，但在他們卻發生異議。修道士的剃髮式不一。施行洗禮時，儀式又不一樣等等的爭辯。惟異點所在，今已可無考。還有一層，上文已經提過，羅馬基督教有堅固的組織，也有教區制，而古不列顛基督教屬修道主義性和屬氏族性。古不列顛傳教士雖視教宗地位在基督教界最爲尊嚴，卻不能完全同意於羅馬傳教士的見解，以爲教宗有司法威權。約在六三〇年，愛爾蘭南部接受了羅馬權威。在英格蘭，對羅馬權威的承認是由於阿斯威王六六三年在懷特比（Whitby）召開的會議所決定。在這次會議上，爲古不列顛習尚辯護的有林地斯法內（Lindisfarne）主教科勒曼（Colman），而持反對立場的爲威勒弗立特（Wilfrid）。威氏乃前任林地斯法內主教，後因往羅馬朝拜，歸附羅馬，不久便作約克主教。這次會議通過依羅馬習慣守復活節，由於羅馬教勢力在英格蘭全境佔了優勢。到了七〇三年愛爾蘭北部服從那決定，七一八年，蘇格蘭也歸服了羅馬。但在威爾斯卻進行很慢，遲至十二世紀才算全部成功。六六八年，教宗威他連（Vitalian）委任一位基利家的大數人，羅馬教修道士，名提阿多若（Theodore）者爲坎特布里大主教，英格蘭與羅馬兩下關係由此益見堅穩。提阿多若頗具組織才能，因爲他的努力，使許多前人工作得以永存不廢。

這兩種宣教運動聯合起來，造成英國基督教的優越地位。羅馬的貢獻是組織精神，古不列顛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，學識日見增進。這種英國理智運動最顯著的代表要推比德（Bede），即通常稱爲『尊者』（Venerable 六七二？——七三五）。伯達是諾森柏利亞威爾茂特（Wearmouth）與雅若（Jarrow）聯合修道院的修道士，終其一生大都住此院中。他好像前一世紀的色維勒人依西多爾（Isidore of Seville）一樣，集當代學術於一身，爲以下許多世代學者奉爲大師。對年代學，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，凡研究基督教傳播於英倫諸島者不可不備。

【註一】：吉氏與哈迪（Gee and Hardy），英國教會史文獻彙編（Documents Illustrative of English Church History），第九，十頁。

第十一段　歐洲大陸宣教運動與教宗權勢之擴張

自克洛維（Colvis）於四九六年歸信基督教正道以來（見第二一五頁），在法蘭克人統轄區域內，教會與國家有密切的關係。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（Merovingian Kings）——法蘭克教會內部情形日

漸腐化，主教與修道院長之受任，都是由於政治關係，許多教會地產爲政府沒收，歸官家保管。雖說貴鈎利一世曾竭力設法使教宗權勢得以復興於法國，以期對當時的一般情況有所改善，但效力僅曇花一現而已。

嗣墨羅温王朝政權旁落，繼之而興者爲查理曼王朝。這一家原係宮廷權貴，到了皮平(Pippin)——稱他爲赫斯搭爾（Heristal）人是不十分正確的——手裏，於六八七年大戰特爾區（Terry）獲勝，乘勢奪取了大權。墨羅温朝雖名義尚存，但實權則已操諸於皮平之手，稱爲『法蘭克人的公爵』（duke of the Franks）。皮平卒於七一四年，他的私生子查理馬特勒（Charles Martel 七一五——七四一）乘機而起攫奪了全部王權。七三二年，與回軍戰於都爾與坡阿帖間而獲勝，回教人在歐洲西部之侵略勢力遂爲他所制止。他因見教會與他的政治活動有利，所以他很贊成傳教士派到德國西部和尼德蘭傳道，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並不比墨羅温朝大。他們因政治關係利用教會，沒收教會的地產，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信基督教，法蘭克教會因以改善，教宗與法蘭克人發生的接觸，對兩者前途均有重大關係。

威勒布若爾（Willibrord 六五七？——七三九）乃諾森柏利亞人，因得皮平之助，發動宣教

事工於夫利西亞（Frisia），到了六九五年，受教宗士求一世（Sergius I）封立爲傳教士主教——此舉的結果成立了烏特熱赫特（Utrecht）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（Winfrid），亦名波尼法修（Boniface 六八〇？——七五四）。溫氏乃盎格魯薩克森人，生於得文郡（Devonshire），後來在溫徹斯特（Winchester）附近努特色勒（Nutcell）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（Gregory II 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（Hesse）地方工作，最後一年他再到羅馬，在那裏受封爲傳教士主教，宣誓矢忠於教宗。【註一】在以後十年中，溫非利在黑森與替林根（Thuringia）一帶地方工作極爲成功，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（Bavaria）教會，不久又組成了替林根教會。七四四年，他的門人施圖麥（Sturm），得他助力建立了很大的一座弗勒大（Fulda）本尼狄克派修道院。後來這座修道院成了德國西部與中部最高學府，訓練聖職人才之中心。在七四六與七四八年間，波尼法修作了買音慈（Mainz）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，也加强了教宗的權威。從英國來輔佐他工作的人很不少，這

些人爲他重用，擔任修道院和基督教其他工作。

查理馬特勒卒於七四一年，他死後，國家權力由其兩子平分：一名迦羅曼（Carloman 七四一——七四七）；一名小皮平（Pippin the Short 七四一——七四八）。兩子對教會工作均較其父更爲熱心，且後來迦羅曼終於紆尊入修道院修道。雖說他們弟兄二人都有些依仗權勢干預法蘭克教會，但他們很幫助了波尼法修消除教會中許多不規則的行爲，不正當的習氣，領導它與羅馬發生更密切的關係。在波尼法修領導下，自七四二年以後，一連接續開了幾次會議，在這些會議上，聖職界世俗行爲頻遭攻擊，游行主教被取締，禁止神甫結婚，嚴訂聖職界懲戒條例。在七四七年所開的一次會議上，出席諸主教一致承認教宗有裁判權，但因當時沒有政府代表在場，這種承認畢竟不能在法蘭克法律上有效。無論就組織而言，或就生活行爲而言，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，也因他的努力，教宗權威在那教會中也顯然增加了許多。但同時，宮廷權貴的潛伏勢力也在繼續增長中。

當波尼法修年事日高時，他的思想轉向當初他在夫利西亞所創辦的宣教工作去了。他使他的門人，盎格魯薩克森人盧勒（Lull），繼其任爲買音慈主教。他於七五四年往夫利西亞去，不料一到那裏竟爲異教民衆所殺，於是在他一生豐功偉業上，加上殉道的冠冕。他一生事業不但使基督教得以推行廣遠，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，這都是當時

教會當務之急。

【註一】：羅賓遜（Robinson）歐洲史料（Readings in European History）第一卷第一〇五—一一一頁。

第三段　法蘭克人與教宗職權

上文已說過（參第二六〇至二六一頁）皇帝利歐三世所努力反對的拜像運動引起教宗及大部分義大利的背叛，七三一年在貴鈎利三世領導下於羅馬所開的一次會議，勢力高漲至如此地步，甚至把反對拜像的人革除教籍。爲懲罰這種行爲起見，皇帝命義大利南部及西西里退出教宗轄境外，而置於康士坦丁堡教區管理——這一着使教宗受打擊不少。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，不能干涉到教宗行動。當時代行皇帝職權的爲拉溫那（Ravenna）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宗之手。教宗至此已完全脫離康士坦丁堡統治者之約束。然而，教宗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。教會因拜像問題陷於分裂，假如羅馬教宗權位仍須維持獨立，免遭蘭巴人摧殘的話，既不能依賴皇帝的保護，於是不得不轉向法蘭克人乞援，以謀自存，而且這種計劃終於成功了。

七三九年，貴鈎利三世乞援於查理馬特勒以制蘭巴人，查理不應。但在小皮平則大不然。他多

以教會事業爲念，他對教會事業的計劃，甚至比他父親的更偉大。皮平與教宗很有互相利用之處。蘭巴人新立的王埃斯托（Aistulf 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（Childeric III）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，也須教會道義的許可。於是他向教宗撒迦利亞(Zacharias)七四一——七五二）請命。教宗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，但主持此禮者是否爲波尼法修則無從證實。

皮平請求教宗准許爲王一事，在外表上看來似乎平淡，其實，它的後果關係極大，簡直等於教宗對各國王位有權批准，亦有權罷黜。這是後來西方的「神聖羅馬帝國」（Holy Roman Empire）的胚胎，後來教權與皇權互競雄長，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。從這一點看來，這事在中古時代歷史上最關緊要。

既然教宗援助了皮平獲得王位，皮平對於教宗自然也有當盡的義務。埃斯托率領蘭巴人加緊進攻羅馬，教宗司提反二世(Stephen II)親自去見皮平。七五四年重新爲對皮平及其衆子舉行加冕膏立禮於巴黎附近之聖得尼斯（St. Denis）座堂，把一種漫無定義的尊號『羅馬人的貴族』（Patricians of the Romans）加在他們身上——這尊號極可加以利用，因其表示對羅馬的一種關係，卻又

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宗的義務。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，强迫埃斯托同意，將拉溫那及其他蘭巴人最近所佔領的土地歸還教宗。後因蘭巴人沒有履行條約，皮平便在七五六年再次發動征討。自是而後，所有以拉溫那爲都會的總督區及五城區均屬教宗領土。所謂『教會領土』（States of the Church）由此發軔——即教宗所有的政治威權由此而興起，以迄一八七〇年。在今日看來，當時皮平將總督區劃歸教宗管轄，直不啻以大君主地位自居。皮平並沒有將羅馬交與教宗管治，因爲羅馬不是他的領土。從法律來說，羅馬的地位難評定。雖實際上教宗與康士坦丁堡皇帝已經斷絕往來，但羅馬並沒有脫離皇帝的政權。甚至七七二年以前所發的公文，教宗依舊承認東方皇帝的政權。皮平既有『羅馬人的貴族』之稱，他似乎隱約有統治羅馬的權利。但事實上，羅馬已成爲教宗的領土。

雖說教宗已變爲有領土的王公，但他所佔領的土地狹小，不足以施展他的教權欲望，因而有僞造證據之事發生，——即所謂康士坦丁御賜教產諭（Donation of Constantine）。【註二】這道僞造御旨究出何人手筆，不得而知，但似乎是發生在這個時候。這文件是用敕書形式的，其中包括一段信經，一種關乎康士坦丁如何悔改，如何受洗，荒謬無稽的傳述，以後才書歸正傳，載有康士坦丁一道上諭，吩咐天下聖職人員歸服羅馬教宗許勒威斯特（Sylvester）繼承其位的人，並將『羅

馬城及義大利或西部疆域中所有行省，州縣以及城鎮』均劃歸教宗管轄。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晰的人以外，這種所謂御賜教產諭在中古時代莫不信以爲眞，直到一四三三年及一四四〇年，此一黑幕才前後爲庫薩努的尼哥拉(Nicholas of Cues)及絡仁左瓦喇（Lorenzo Valla）所揭穿。

【註一】：亨德生（Henderson）歷史文獻選集（Select Historical Documents），第三一九—三二九頁。

第四段　查理曼

小皮平卒於七六八年。他雖是個强力有爲的君王，但其威名卻爲其子更大威名所遮掩。其實他的兒子不過繼承其志，在他已經奠定的基礎上建造起來罷了。皮平將國權分與其兩子：查理（Charles）和迦羅曼（Carloman）。不久禍起蕭牆，但迦羅曼到了七一七年即已去世，故禍亂未及擴大即告止息。於是查理獨當一面，大權一統，從此開始一世雄圖，史稱之爲查理曼（Charlemagne），所謂『曼』即偉大之意，其意有若大查理。

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，富有軍事天才，把他父親所留下來的版圖，開拓至一倍以上。到他去世時，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，還有西班牙東北角的一隅。自西方羅馬帝國瓦解後，從未有過一帝國版圖如此廣大。他一生事業，不止於武功。他的軍隊除了開拓疆土外，又用許多時光鞏固中區地域之政權統一。他一生獎勵學術，愛護教育，維持治安，從未因事小而輕忽，亦從未因事大而不敢執行。

查理曼一次與蘭巴王得西得留（Dasiderius）發生糾紛，引起查理曼於七七四年與七七七年前後兩次對蘭巴王的征討，終於把這王國消滅了。從前皮平所准許教宗執行的政權雖然仍繼續有效，但到了現在，情形已改觀了。現在不像從前，在教宗轄境與法蘭克疆域間有蘭巴王國隔離着。現在查理曼與羅馬的關係，較其父皮平在世時更多大君主威權，所以他把教宗看爲他政權統治下一位主教長，而不把他看爲一種獨立政權的代表，然而他還沒把廢立教宗之權操在自己手中，好像他對國中主教們所行的一樣。

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西北，經查理曼於七七二年至八〇四年幾次征討後，才把這一方疆土平服下來。平服後，他用許多和平手段，在薩克遜全境設立主教區，建立修道院，才使基督教在該地傳揚得以永久長存。薩克遜人本爲日耳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，其後該國公爵他西羅（Tassilo）謀叛，與查理曼抗爭，結果不但巴維利亞所有主教區合併於法蘭克教會系統內，而且因此而引起幾次戰爭，對阿乏爾人（Avars）進攻的成功，又把基督教推廣至現代奧地利境的大半部。

這樣一位君主，在推廣政權外，同時又推廣基督教勢力，領有西方基督教國大部分疆土，眞有開創帝國雄圖的風度。無怪利歐三世（Leo III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，藉以報答其保護教宗權位，免受羅馬貴族摧殘之殊功。教宗此舉，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後復興起來。於是自亞古士督一脈相傳的帝號便加諸查理曼，並且宣布這帝國爲神治之國。對查理曼本人看來，這是純出他的意外，當時他並不完全歡迎這種舉動，但無論如何，總算是一種偉大理想的實現。在當時人們心目中，總以爲羅馬帝國決不致於全然消滅，此刻上帝果然差派祂的代表，封立了這位西方皇帝。這也必不看爲是否認康士坦丁堡皇帝的權位。羅馬帝國後期東西皇帝往往相提並論。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，對西部帝國與教宗權位間都產生絕大的後果。終中古時代，皇權與教權的問題不時發生爭論。在這種情形下，就强調教會與國家爲一事之兩面：一以今世福樂爲依歸；一以來世福樂爲職志。然而二者密切聯成一氣，休

戚相關。這使東西兩方在宗教上以及政治上的分裂，較前任何時期爲甚。在查理曼自己看來，這就是奧古斯丁所著上帝的城一種夢想的實現（參第二九二頁）——把基督教國聯合在天國所內，而以他自己爲世上的首領。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，歐洲西部學術之最爲發達，無過於不列顛羣島修道院所辦的學校。在思想與文學方面，爲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（Alcuin七三五？—八〇四）乃約克學院學生，約克也許就是他生長的地方。他自七八一年後，其間除稍有間斷外，一輩子輔佐查理曼復興古典及聖經考註學，使當代文物較前益放光明，法蘭克的學術地位因而提高不少。查理曼自己雖不足以稱爲文人學士，但在『宮廷學校』中他常虛心求教，爲羣臣之倡。七九六年查理曼立亞勒昆爲都爾的聖馬丁（St. Martin）修道院院長，該院在亞氏領導下，已成法蘭克全境學術文化的中心。促進這種文化復興的，各國都有代表，例如蘭巴人執事保羅（Paul the Deacon七二〇？——七九五），法蘭克人愛因哈得（Einhard 七七〇？——八四〇），西哥特人提阿朵（Theodulf七六〇？——八二一）。單提這些國籍不同的人，便可知道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，妥列多的艾利旁朵（Elipandus of Toledo）與烏爾格的胖力斯（Felix of Urgel），傳講一種嗣子論的基督論——那就是說，就基

督的神性言，祂是上帝的兒子，但就其人性言，不過是一位嗣子。這些人的意見，在查理曼於熱根斯堡（Regensburg 七九二）與法蘭克佛（Frankfort 七九四）兩地所舉行的議會上，均受指責。查理曼在這事上，不但自命爲教會保護人，也自命爲神學思想指導者。同樣，在法蘭克佛所開的會議上，查理曼也動議將七八七年尼西亞大會所議決各案（參第二六二頁），加以申斥，推翻那大會所通過的尊敬圖像議決案，刋行查理曼書（Libri Carolini）爲他自己的立場加以辯護。在這行動的背後我們可察覺有兩因素：第一，第二次尼西亞會議，對圖像的「尊敬」和對上帝的「眞正敬拜」的區分，並不爲人所知，而西方所得的只是一鱗半爪的消息；其次查理曼的舊約觀念有神權的君王（與愛騷利阿人利歐三世的觀念相同）與圖像所表示的教會在屬靈事上的獨立互相抵觸。八〇九年在亞亨（Aachen）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』（參第二八八頁）一個術語，加入在所謂尼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，而對於教宗卻未表示特殊敬意，也沒有請求過教宗的裁判。

第五段　教會制度

羅馬政治制度以城市爲中心，四周鄉村盡以一城爲依據，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』（Country bishop）只在東方才有。自日耳曼人

入侵後，這種局面便有了改變。自第六世紀以後，牧區制度於法國即已開始（參第二六七頁）。這種制度在法國發展最速，因爲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神甫之權。在這種情形下，主教制難於施行。查理曼有見及此，故命令當時主教除了封立鄉村神甫之外，還要巡視所轄教區，施行懲治權。後來又將什一捐定爲通例，由是教會地位益爲穩固。這種什一捐制取法舊約成規，久爲聖職界所提倡。五八五年在馬肯（Macon）所舉行的法蘭克會議，一致通過將這制度寫爲明文。到了皮平手裏，這制度漸漸的取得了法律地位，它之獲得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，即每一牧區神甫亦可徵收取用。當時將財產獻給教會的大有其人，於是教會產業大增，財源日廣，到了卡羅林朝初期，法國全境領土三分之一已爲教會所有。這樣大的財產，自爲那慾覺經濟支絀的查理馬勒特所垂涎，故爲他所沒收佔用的不少，後來到了查理曼當政，雖說從前爲官家所沒收的財產未盡恢復，但教會所有權已受政府尊重。

查理曼在位之日，講道風尚大爲盛行，發行講章集這一類的書實在不少。認罪雖沒有定爲教友必行的義務，但已普遍流行。每個基督徒都得背誦主禱文及使徒信經。

查理曼將那久已廢置的省主教制大爲推廣了。當他登位之初，在法蘭克王國全境只有一位省主教，到他臨死時全國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，但其用處總是不大固定的。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，後來因教宗治權擴張，不久便遭剝奪。大主教按時召開會議，商討教區以內各種宗教問題，這是他職務所在。

爲使助理人員工作有一定規律可循起見，麥支主教克羅得干（Chrodegang of Metz）約於七六〇年時，發起一種半修道式的生活，後經查理曼加以提倡，通行益廣。因這種生活稱爲『規律生活』（Vita Canonica），所以後來又有一種聖職稱爲法政牧師（Canon），（今聖公會用之——譯者），即座堂或教牧會堂的聖職人員。他們因集會的地方在一分堂（Capitulum, Chapter），所以他們又稱爲分堂牧師（Chapter）。這種方法使各主教及其輔佐人員的生活與事工循一定規律行事，毫無紊亂。查理曼領土內的主教，都是由他自己任命的。

除了用一己權柄委任主教外，教會一切改革，都是在波尼法修開始的，不過查理曼加以發揚而光大罷了。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

查理曼不可一世之權榮，僅及其一身。他一死，帝業即呈開始崩裂之象。繼其位的兒子，名虔

敬的路易（Louis the Pious八一四——八四〇），爲人修德敦品則有餘，論其繼承父業則能力大感不足，甚至管束自己的兒子們也沒有力量，以致他們各逞陰謀，時肇鬩牆之禍。他死後，他的兒子們在八四三年立下了所謂凡爾登條約（Treaty of Verdun）把帝國瓜分了。絡帖爾（Lothoir八四三——八五五）分得法蘭克義大利，包括若尼河（Rhone）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（Charles the Bald 八四三——八七七）分得的土地爲現代法國的最大部分，而終於歸他統一，登了帝位。後世法德兩國分道揚鑣，人多以爲肇端於凡爾登條約。

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來的諾曼人（Scandinavia Normans）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，到九一一年建立諾曼王國於諾曼第，這種流寇生涯才算終止了。義大利成了薩拉森（Saracen）人的獵物，他們時來入寇，肆行蹂躪，一次侵入羅馬城（八四一），甚至聖彼得座堂也遭刼掠。到第十世紀初，又有匈牙利人時來入寇，德國和義大利均大遭蹂躪。在這種情勢下，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之時，至查理曼死後其勢力日益猖獗。其所依循的原則是佃農租用土地需服兵役，在中央政府崩潰，外有野蠻人入侵的時期，這是地方自衛惟一實際辦法。地主與佃

農間有一種特殊的，基於宗教認可的個人關係。其理想形式是地主有義務保護其子民，子民應順服地主。既無强有力的中央政府，自然封建制度湧起，各地互相爭權。各地教堂修道院或爲當地權貴所摧殘，或於艱苦中設立武裝以防衛其權利，一如封建制度。修道院長，主教，以及各地方教會神甫均受俗世政權的控制。平信徒行敍任權早已普遍。

查理曼在世之日所熱心獎勵的學術事業，並未一時消沒。在禿頭查理宮廷中，約翰蘇格徒（John Scotus ？——八七七？）——後來又名厄立革拿（Erigena）——所居的地位，正如亞勒昆在查理曼宮廷中一樣，他翻譯了那部名著：僞丟尼修叢書（參第二七五頁），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，均非當代知識所能判斷。【註一】在德國則有亞勒昆的門人佛勒大修道院院長，買音慈（Mainz）的大主教拉巴努毛如斯（Hrabanus Maurus 七七六？——八五六），他是教師，是聖經註釋家，又是聖職教育之推行者，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（Rheims）的大主教興克馬爾（Hincmar八〇五？——八八二）不但在法國是一位受人推崇而富有幹才的教育領袖，且在神學辯論上也有獨特的見解。

在這種學術復興的時代，由於研究奧古斯丁神學而引起兩種教理爭辯。一種爭辯關於基督如何在聖餐中臨格。約在八三一年，在亞面（Amiens）附近的科爾比（Corbie）修道院中有位修道士名巴斯迦修拉得伯徒（Paschasius Radbertus），此人精通希臘與拉丁神學，寫了第一篇徹底討論

主晚餐的論文，題爲：主身與血（De Corpore et Sanguine Domini）。在這篇論文中，他的主張一方面根據奧古斯丁的思想，以爲領受聖餐的人須有信心，才能得着基督的體與血，一方面又根據希臘神學思想，以爲聖餐就是永生的食物。他講及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（transubstantiation），不過這一樣一個術語要到十二世紀才確定。對於拉得伯徒所倡之說，拉巴努毛如斯也提出答覆；但是較爲精深的答覆，是另一位科爾比(Corbie)修道院修道士拉特蘭努(Ratramnus)所提出的，約在八四四年的時候，他拒絕聖餐中酒餅實際變化的觀念，就酒餅的物質來說，「它們在祝聖之後仍是一樣」，就其「權能」來說，它們變成了基督的身體和寶血。聖禮中的恩賜是不能眼見，是從信心中賜下的。並且，在祝聖後的物質中所領受的和在其中眞正臨格的不是那由童女所生，被釘十字架又復活了的實在身體，如拉得伯徒所主張，乃是別的東西，是基督的「靈」，是「上帝的道之權柄」，是適用於聖禮中的神祕「屬靈」的身體。這個爭辯問題當時並未得到解決，不過後來在羅馬教會中，拉得伯徒之說終於得到勝利。

另一種爭辯爲哥特沙勒克（Gottschalk 八〇八？——八六八？）所引起。哥氏自幼即爲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，嘗圖解脫修道院的約束，而爲拉巴努毛如斯所阻止。其後潛修奧古斯丁之學，也許是因爲他自己一生爲艱苦遭遇，使他提倡一種雙重預定說——上帝預定人得生，也預定人受死。雖然有拉巴努毛如斯和興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舉行的議會申斥他的學說爲異端，此後二十年中他苦心修道，一步不出修道院門，興克馬爾雖逼迫他，但他仍不屈不撓的堅持己見。此一爭辯乃純粹奧古斯丁主義與教會大多數實際奉行的修正理論之固有衝突的死灰復燃。

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之消亡。到了九〇〇年，蠻野之風又復盛行，把前一世紀之燦爛光華的景象大部一掃而空。但其中也有例外。在英國，亞勒斐得大帝（Alfred the Great 八七一——九〇一？）於反抗丹麥侵略大建奇勳之後，也效查理曼所爲，大興文物，集合文人學士於一堂，積極獎勵聖職教育。

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，於是將眼光轉向教宗，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。他們代表普通主教及聖職階級向那些大主教表示抗議，因爲他們依權仗勢，獨斷獨爲，在這樣的人當中興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宗權位的自身，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，藉以維持教會的統一。約在八四七至八五二年間，也許就在興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——即所謂僞依西多爾教令集(Pseudo-Isidorian Decretals)。這集子的編輯人託名爲依西多爾麥爾加多(Isidore Mercator)實則採自色維勒的依西多爾（參第三〇九至三一〇頁）與馬流麥爾加多（Marius Mercator）的思

想。總合自第一世紀之維馬革利免至第八世紀之貴鈞利二世歷代教宗與會議所定規條，其可靠性眞僞參半。康士坦丁御賜教產諭（參第三二六頁）也包括在內。該集敍述初期歷任教宗宣佈他們有最高裁判權；所有主教均可直接請求教宗裁判，大主教干預教會事務之權須有限制；教宗與主教均不受政權干涉。這種公文之編輯成書自與教宗無關，但後來大爲教宗所利用，藉以擴張教宗權勢。當時人思想簡單，慣於輕信，所以人都以爲公文的編輯盡屬信史，直到改教時代，歷史研究精神興起後，其中眞象纔得顯露。

帝國威權日見消沒，教宗的獨立地位隨之而興，此後各教宗成了義大利境內最有權勢的人。利歐四世（Leo IV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，稱之爲『利歐城』（Leonine City）。尼哥拉一世（Nicholas 八五八——八六七）在位爲教宗，精明幹練，諸事獨斷獨爲，在大貴鈞利之後，與希勒得布蘭（Hildebrand）之前，教權聲勢之赫耀無出其右者。他爲伸張教宗權位所施行的策略，亦爲後世教宗所望塵莫及。但是這些策略都要等到幾個世紀後，纔能全然成功。尼哥拉所要實現的理想，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宗，所有主教都是他的使者。他想實現這種理想，所以特別在兩事上都站在公理正義方面而佔了優勢。第一件事是帖特伯加（Thietberga）被休的事。帖氏乃絡林（Lorraine）王絡帖爾二世（Lothair II）所離棄的妻子。絡

林王因爲要娶情婦瓦得拉太（Waldrada）爲妻，把帖特伯加休了，而且得了特里爾（Trier）與科倫（Cologne）大主教同意，又於八六三年在麥支舉行會議批准休書。後來帖特伯加向教宗乞援，教宗下令廢棄麥支會議所批准的休書，並且把那兩位贊成這事的大主教革除教籍。教宗在處理這事上，施展權威，一方面保障了橫遭壓迫的婦女，一方面壓服了德國兩位最有權勢的主教，和挫折了德國一位君主。第二件事是索愛松（Soissons）主教諾他得（Rothad）被理姆斯大主教興克馬爾革職；事後諾他得上訴於尼哥拉，尼哥拉恢復了他的主教職位。在這事上教宗以主教保護人自居，阻止省主教對主教們的無理干涉，又自命有最高裁判權，可作一般主教權位之保障。在這件事上羅馬教宗初次引用僞依西多爾教會集，作爲伸張教權之根據。

第三件事，雖說尼哥拉也有理由，可是他的主張並未成功。事情是這樣的：康士但丁堡皇帝米迦勒三世（Michael III）——綽號『醉徒』——昏庸無能，大權爲他叔父巴爾大（Bardas）所操縱，巴爾大爲人也是聲名狼藉。主教長依格拉丟（Ignatius）因爲不許巴爾大領受聖禮，致遭撤職。依氏被撤職後，巴爾大任命當代希臘學派中最大學者之一阜丟斯（Photius 八五八——八六七，八七八——八八六爲主教長）繼任爲主教長，阜氏當時尚係平信徒，依格拉丟受了這種冤屈之後，便向尼哥拉申訴，教宗隨即派了兩位大使往康士但丁堡調查，詎料兩位大使對於阜丟斯繼任主教長職竟表示贊成。教宗對他們這種行爲大不以爲然，遂於八六三年將阜丟斯罷免。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，勉强聖職守獨身，只許主教施行堅振禮等等。八六七年阜丟斯在康士但丁堡召開會議，判決教宗罪案。尼哥拉的伸張教權於東方教會的企圖，顯然是失敗了。此後東西兩方教會惡感日深，到了一〇五四年，雙方便完全決裂了。

自查理曼去世之後，一個重要的宣教時期開始了。科爾比的修道士安斯迦爾（Ansgar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士工作。八三一年他被任爲新教區漢堡（Hamburg）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（Bremen），此後布勒門與漢堡在教務上聯成了一氣。安斯迦爾一生事業並未得法蘭克軍事力量支援，他雖刻苦耐勞的工作，但成就甚少。斯干的那維亞之完全歸信基督教，尚有待於將來。

東方的宣教事工成功較大。第七世紀中，俄國東部有土蘭(Turanian)族之保加利（Bulgars）人侵入巴爾幹（Balkan）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。保加利人之得有基督教乃爲其王波立斯（Boris 八五二——八八四）所引進，波立斯在八六四年受洗入教。他在康士但丁堡與羅馬之間，何去何從，許久難於打定主意，後來終於決定以康士但丁堡主教長爲保加利亞教會（Bulgarian Church）之首，因該主教長准許保國教會行政自

主。此一決定對歐洲東部希臘教會之前途發展有極大關係。在斯拉夫人當中從事宣教事工最負盛名的當推區利羅（Cyril？——八六九）與麥托丟（Methodius？——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（Moravia）公爵若斯提斯拉夫（Rostislav）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。區利羅爲佈道準備而發明了一種斯拉夫字體，後爲俄國文字之根基；並翻譯福音書。他們在那裏工作大有成功，並介紹了斯拉夫文禮拜儀式。後來教宗與康士但丁堡主教長爲遣塊新闢教區各爭管轄權，雙方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宗約翰八世(John VIII 八七二——八八二)所批准，雖不久這種儀式終爲教宗所撤消。約當第九世紀之末，羅馬式的基督教由莫拉維傳入了波希米亞（Bohemia）。

【註一】：厄立革拿的名著本性的分解，其中一部分可見於中世紀基督教思想家文選（基督教歷代名著集成第一部第十四卷）第一四五—一七二頁。

第七段　教權沒落及其隨帝國之中興而復起

教宗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，教宗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，教宗便爲義大利權貴所左右，終於成爲羅馬當權派之傀儡，因教宗是由羅馬城中聖職界及民衆選舉而出。當時也沒有一種有力的政權可以扶助教宗，像從前皮平扶助撒迦利亞抵抗蘭巴人一樣。

到了第九世紀之末，教宗常因各國君主競逐義大利統治權，而牽入漩渦。司提反五世(Stephen V八八五——八九一）懾於斯波勒陀（Spoleto）公爵基多（Guido）的威勢，不得不將一個空虛的帝號加在他身上。佛爾摩素（Formosus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爾特（Lambert）加冕，立之爲帝。後來佛爾摩素因得亞爾諾弗（Arnulf）之助，纔得在這種壓迫情勢下稍得自由；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。但不料數月後，蘭伯爾特捲土重來，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發掘出來，帶到議會中宣布罪狀，用各種方法加以凌辱。這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中，橫遭勒斃。

因各黨各派交替着統治羅馬，教宗權位亦隨各派勢力之消長而起伏。自司提反六世（八九七）死後，至約翰十二世登位之初（九五五），其間作過教宗者不下十七人之多。第十世紀之初，左

右羅馬政權的爲有名貴族提阿非拉特（Theophylact），及其二位聲名狼籍的女公子：馬若其亞（Marozia）與提阿多拉（Theodora）。當時教宗選舉都由她們一手包辦。九三二年至提阿非拉特去世（九五四），統治羅馬者爲馬若其亞之子亞勒伯利（Alberic），此人精明幹練，體力過人，對於羅馬教會作過許多興革，然而當時的教宗都是他所安置的私人。他死之後由他的兒子俄克大維安（Octavian）統治羅馬，他頗肖其父，也有幾分『祖傳』粗氣。雖說在道德方面難稱其職，卻想嘗嘗教宗滋味，而且居然成事。他被選爲教宗是在九五五年，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宗，他便是其中之一。約翰十二世在位時，向德國精明有爲的君主俄妥一世（Otto I）乞援，以對抗擁有義大利大半領土的伯仁加爾二世（Berengar II），因爲後者權勢之伸張，使教宗權位大受威脅。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（Louis the Child）死後，查理曼在德國一脈相傳的王位統治告終。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，分裂爲：巴維利亞（Bavaria）、斯瓦比亞（Swabia）、薩克遜（Saxony）、法蘭可尼亞（Franconia）與絡林各國。這些小國公爵在當時是最有權勢的人。但爲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，而當時一般主教爲使政權免爲權貴所操縱計，亦樂於從旁贊助這種辦法。九一一年，德國貴族

與聖職界聯合公舉法蘭可尼亞公爵康拉得（Conrad九一一——九一八）爲王。但這位昏庸的公爵，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」（Henry the Fowler）被選繼任（九一九——九三六）。他的才能足以勝任。他的權力雖在薩克遜境外很受限制，可是他能保持諸王公間的和平局勢，保衛一己疆土，驅逐丹麥人出境，控制厄勒伯河（Elbe）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，强大的帝國基礎由此奠定，此刻等待着一位較他才能更大的統治者，即他自己的兒子俄妥一世（九三六——九七三）起來繼承王位。

俄妥第一步工作爲鞏固國內統治。他要使國中一般跋扈强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助力最多。這些人在當時德國，都擁有廣大土地，而管理那些土地的人都是他們的心腹，把他們的勢力聯成一氣，足以控制國內任何强梁跋扈的權貴。當時國中所有主教院長的任命都由俄妥自己圈定，在他統治下，這些人不但是教會的領袖，也是行政長官，這種局面一直繼續延長至於拿破崙（Napoleon）戰爭時代。把國家統治權建立在委任的教會領袖上，這種局勢成了後世德國政治組織的特點——下一世紀中政教兩方爭奪敍任權的風潮，即由這種局勢所引起。俄妥於權勢擴張後，又在邊疆地域開闢新的主教區，其用意一方面是政治的，另方面是宣教的，例如：在斯拉夫人中設立有布蘭登堡（Brandenburg）及哈脾爾堡（Havelberg），

在丹麥人中則有什列斯威（Schleswig），列本（Ripen）及亞爾胡斯（Aarhus）等教區。他在馬得堡（Magdeburg）又建立大主教區。

假使俄妥單以中興本國爲職志，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，在歷史上雖極其重要，但德國實力卻因此分裂消散至數世紀之久。俄妥首次侵入義大利北部，在九五一年，一舉即奪獲那一帶地方的統治權。但不久國內政變（九五三），和對匈牙利征伐（九五五），致使侵略義大利全境的計劃一時不能成功。九六一年，他再興師進侵義大利，這次興師乃應教宗約翰十二世之請，助他解脫伯仁加爾二世之壓迫（見第三四三頁）。九六二年二月二日，約翰十二世在羅馬爲俄妥加冕爲帝——雖在理論方面是繼續亞古士督與查理曼而稱爲羅馬皇帝，其實是神聖羅馬帝國之肇端，這神聖羅馬帝國的名義繼續至一八〇六年。在理論上講，皇帝統治權力僅能及於基督教國的政事，但仍須教宗爲之行加冕禮，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宗所締結的條約而定。

約翰十二世不久便感覺俄妥統治實權過大，謀所以推翻之計。在另一方面，俄妥滿具宗教熱情，對於這樣一位阻擋他施展統治威權於德國教會的教宗，也感到不滿意，自然也想更換一個品德較高，更能與他合作的教會元首。九六三年俄妥强迫羅馬人承認在選舉教宗時須事先得他許可，並

且革除約翰十二世教宗職位，而命羅馬人選舉利歐八世（Leo VIII）爲教宗，（九六三——九六五）。這位新教宗完全依仗皇權撐持爲護符。俄妥勢力離開羅馬，約翰十二世又回任教宗。約翰死後，羅馬當局選舉本泥狄克五世（Benedict V）爲教宗，但後來俄妥捲土重來，驅逐本泥狄克出境，恢復利歐八世職權。不久利歐去世，俄妥授意立約翰十三世爲教宗（九六五——九七二）。就當時情形而言，俄妥固已暫時挽救教宗權位，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，他的治國方略及對付教宗的政策，都稟承父親遺志，僅手腕不如他父親那樣强硬而已。俄妥二世之子俄妥三世（九八三——一〇〇二）才能較大，政績較爲可觀。當其年幼時期，羅馬權貴又曾一度把持教宗權位，到了九九六年他駕臨羅馬，大顯身手，奪取他們的權柄，指令他的從兄弟白魯諾（Bruno）爲教宗，稱貴鈞利五世（九九六——九九九）——他是第一個作教宗的德國人。貴鈞利死後，俄妥三世立他的太師理姆斯大主教格爾伯特（Gerbert）爲教宗，稱西利維斯特二世（Silvester II 九九九——一〇〇三）——他是第一個作教宗的法國人，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；以後繼位稱帝者爲捕鳥者亨利之曾孫巴維利亞(Bavaria)公爵，亨利二世（一〇〇二——一〇二四）。他雖有意於改進當時教會，可是爲

勢所迫，不得不用强硬手腕，統制當時教會職位的委任，要這樣纔能鞏固他的權位。當時德國國內正在多事之秋，他對於羅馬事務不及兼顧。當時羅馬大權獨攬爲徒斯古倫（Tusculum）伯爵，他指派本泥狄克八世爲教宗（一〇一二——一〇二四），亨利對於這位教宗表示親善，他的加冕禮也由本氏所主持。一〇二二年在帕維亞（Pavia）所舉行的會議上，教宗與皇帝均出席，亨利還勸服了那位爲人庸俗不堪的本泥狄克八世重行下令禁止聖職結婚，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康拉得二世（Conrad II 一〇二四——一〇三九）繼位，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爲着政治的利益。他沒有干涉羅馬的事情。當時羅馬有徒斯古倫黨擁立本泥狄克八世的兄弟約翰十九世（一〇二四——一〇三二）爲教宗，本氏死後，又立其年僅十二的姪子本泥克狄九世（一〇三三——一〇四八）爲教宗。他們叔姪二人品德不修，行爲放蕩，尤以後者爲甚，乃教宗中人品最下流的一人。當時羅馬情勢腐化惡劣，直到康拉得的兒子亨利三世登位，這種局勢纔挽救過來（參第三五二頁）。亨利才能傑出，宗教信仰遠較其父爲强，他在位是從一〇三九年到一〇五六年。

第八段　改革運動

查理曼對修道主義所注意的，是教育方面與文化方面的價值，而不是禁慾思想。但當查理曼在位之日，法國南方一位貴族武士，名維帝沙（Witiza）者，醉心於修道主義的禁慾理想，他以亞尼亞內的本尼狄克（Benedict of Aniane七五〇？——八二一）見稱於史冊，在七七九年建立了修道院一所，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』（參第二二三頁）。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：崇拜，默想，與克己的各種活動。虔敬者路易在位時，以本尼狄克爲他的最高修道顧問。在八一六年與八一七年間皇帝下詔，吩咐全國修道院，均依亞尼亞內本尼狄克的解釋，遵守先人本尼狄克的修道規條。這樣一來，當時修道院因而有相當的改善。但後因帝國崩潰，這些改善的成績亦隨之消失，即修道主義自身亦隨之崩潰。

當時時勢險惡，災禍頻仍，人心厭世，禁慾思想盛行。第十世紀初期，宗教的禁慾運動開始復興，勢力日見擴大，逾兩個世紀。九一〇年，有亞吉田（Aguitaine）的公爵，虔敬者威廉（William the Pious），在法國東部，離馬肯（Macon）不遠的克呂尼（Cluny）地方，建立了一所修道院，爲響應這運動一個最明顯的例子。【註一】克呂尼修道院不受任何主教或政府的制裁，

它是自治的，僅受教宗保護。它的地產不受外來勢力的侵犯，不作俗用，它遵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（Bermo 九一〇——九二七）與俄多（Odo 九二七——九四二），工作勤奮，堪爲後人模範。甚至義大利蒙特迦西諾首創的本尼狄克派修道院，也依克呂尼修道院的辦法加以改善，並且得亞勒伯利的贊助，在亞文亭（Aventine）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。俄多逝世時，克呂尼運動已遍及法蘭西與義大利全境。

克呂尼創立的原意並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楷模，發動感力。但第一任院長去世時，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（Odilo 九九四——一〇四八）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主，它們的院長都由克呂尼院長委任，服從他的命令，諸事向他請命。這種情形爲修道主義前所未有，這簡直將克呂尼造成了一種修道系統，許多修道院同受一位修道院長節制，歸他指揮。這樣一種修道系統所施於修道院的勢力之大，只有後來多米尼古（Dominican）派與耶穌會（Jesuits）能與媲美。因克呂尼運動勢力伸張，一切改革程序亦隨之擴大。在這種改革程序擴大中，一個最顯然的事例就是『上帝的休戰』（Truce of God）。『上帝的休戰』這個辦法並非創於克呂尼，但克呂尼曾竭力推進

這種運動，到了俄蒂羅任院長，自一〇四〇年以後，這種運動益見推廣。這種運動的主旨，原爲規劃一段時間，使各地貴族中無時或已的小小戰爭暫告停息，所規定的時間爲禮拜三黃昏時起，至禮拜一早晨止，稱這一段時間爲紀念基督受難的時間，凡在這時間以內動用武力爭鬬的，必受教會嚴厲的懲治。這用意可謂至善，但其成效卻難於普遍。

克呂尼運動推廣後，聖職界一致起而響應。所以後來這種運動不但是一種依照原有計劃改善修道主義的運動，也變爲一種廣泛的改良聖職界生活的運動。到了十一世紀上半期，克呂尼一派全體一致反對『西門主義』（Simony）【註二】與『尼哥拉主義』（Nicolaitanism）。【註三】所謂西門主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聖職界之獨身生活，或娶妻或納妾。這班提倡教會改革的人想依當時社會的道德標準，提高聖職界地位，使他們專爲屬靈的緣故而委身於聖職。克呂尼一派人多數不反對聖職由皇帝敍任，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。但到了十一世紀中葉，這派人大都以爲任何由平信徒所委任的聖職概屬西門主義，他們希望實現聖職全由教宗委任的理想，要這種理想實現，必須將教宗的權位提高，將任命聖職之權由當時君王權貴的手中奪去。後來擁護希勒得布蘭（Hildebrand）奪回這種權利的，就是這一派人。

第十世紀與十一世紀禁慾思想普遍盛行，不限於克呂尼改革運動之內。在絡林與法蘭得斯

（Flanders）地方，有布若內修道院（Brogne）院長格哈得（Gerhard）——（？——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（Romuald 九五〇？——一〇二七）組織隱士居所，稱爲『曠野居』（deserts），實行嚴格的禁慾主義，又從這些地方差派許多傳教士及宣道者往各處宣傳聖道。『曠野居』當中最著名的一所爲迦馬勒多立（Camaldoli），離亞列左(Arezzo)不遠，這居所迄今猶存，後來這種運動也因此得名。較羅末阿勒聲譽更大的要推彼得達米亞尼（Peter Damiani 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，竭力反對西門主義及教牧娶妻。他曾作俄斯替亞（Ostia）的紅衣主教，在希勒得布蘭就任教宗之先，已是義大利一位著名的教會領袖，對於促進布氏一派的思想不遺餘力。

在十一世紀中葉之前，一種强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感（參第三四七頁）。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（Hugh一〇四九——一一〇九）是這位皇帝的親信朋友，同時皇后革尼斯（Agnes），生長於亞吉田，她父親是個熱心擁護克呂尼改革運動的人，所以她是在極其同情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，也像他父親康拉得二世一樣，將委任聖職之權操之己手，可是他作此事決不受賄，而且嚴禁西門主義，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，爲爭奪教宗職位鬧得滿城風雨，亨利三世對此不能不加以干涉。原來本尼狄克九世自爲徒斯古倫一黨立爲教宗後，昏庸無道，致爲格勒森修（Crescenzio）一派貴族於一〇四四年所驅逐，離開羅馬，由該派首領登位爲教宗，稱爲西利維斯特三世。但過了不久，本尼狄克又回到羅馬城，擁有城中一部分勢力，然而他此時已心灰意冷，無心再作教宗，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神甫，名約翰格拉典（John Gratian），後爲教宗，稱貴鈎利六世。大概當時知道這宗買賣的人很少。因爲在貴鈎利登位之初，甚至提倡改革運動的，像彼得達米亞尼那樣的人，也出來歡迎他。但不久這件醜事便拆穿了。本尼狄克九世不肯放棄他教宗的地位，於是羅馬一時有了三位教宗，每人佔據一座主要的教堂，各自稱尊，交相排斥。在這種情形下，亨利三世不能坐視不救。一〇四六年十二月，他在蘇特利（Sutri）舉行一次會議，將西利維斯特三世撤職，强迫貴鈎利六世辭職，將他驅逐到德國去。數日之後，在羅馬再開一次會議，仍由皇帝主持，將本尼狄克九世撤職，由亨利三世圈定一位德國人名許得格（Suiger）爲教宗候補人，他乃本堡（Bamberg）主教，當時羅馬城中聖職界及一般民衆無不爲皇帝威權所懾服，自然一致選舉許氏爲教宗，稱革利免二世（一〇四六——一〇四七）。亨利三世干預教宗職位所施的威權，至此已達最高峯。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。但教會是否獨立問題雖一時擱下，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，反動不久便隨之而興。

亨利三世干預教宗職位不只一次。革利免二世不久去世，亨利又指定國中一位主教繼而爲教宗，稱達馬蘇二世（Damasus II）。這位新教宗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（Bruno）繼任。他原爲妥勒（Toul）主教，以徹底改革教會爲務，對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。到達羅馬後，經過全城聖職界及民衆照例選舉——這不過是一種手續而已，實際上已由皇帝指定——他登位爲教宗，稱利歐九世（Leo IX 一〇四九——一〇五四）。

【註一】：亨德生歷史文獻選集，第三二九—三三三頁。

【註二】：徒八18—24。

【註三】：啓二6，14，15。

第九段　論教會改革派之獲得教權

利歐九世在位奮勇從事於教會改革。他採用最有實效的方法爲紅衣主教院的組織。這些主教都

是教宗的近身顧問，所以紅衣主教院不啻教廷內閣（中文所謂「紅衣」（Cardinal）一詞，在原文有主要，基本之意，故紅衣主教意即主任主教。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）。貴鈞利一世時（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，在羅馬的每一分區中，指定一座禮拜堂，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』（title church）禮拜堂，在這些禮拜堂任職的人稱爲『主任』，即羅馬城中之領袖神甫。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』或『紅衣主教』（Cardinal Bishops）。這種主任的稱呼，即所謂：『主任主教』，『主任神甫』，『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』二字尚未成爲專稱之前，他們已經是教宗的重要臂助，最高顧問。

利歐九世繼任時，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，他們一點也不同情。利歐便從西方基督教界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，他自己也得了好些可信任的助手，使主任聖職界（即紅衣教院）的組織可以代表西方基督教界全部，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界中，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（Humbert），原是絡林的修道士，爲利歐選任爲主任主教，卒於一〇六一年，終其一生極力反對平信徒授職權，對於教宗政策之推行卓著勳勞；一位是「白人休哥」（Hagh the White），原是妥勒附近地方一位修道士，爲利歐選任爲主任神甫，他年齡已高，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，爲教宗管理一部分財政事宜。除此之外，爲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，不過上述三人要算其中最爲傑出的人而已。

希勒得布蘭以副執事而加入紅衣主教院。在中古時代教權發展史上，他算是一個出類拔萃之才。就其外表言之，希勒得布蘭身材短小，相貌不揚，但智力驚人，意志堅決，臨事能出奇制勝，滿腹經綸，眞可稱一代奇才。約當一〇二〇年前後，希勒得布蘭生於多斯加尼（Tuscany）出身寒微，曾在羅馬亞文亭（Aventine）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。當那位遭遇不幸的教宗貴鈞利六世被放逐到德國去的時候（參前第三五二頁），他跟着而去，後來又隨利歐九世由德國回到羅馬。也許此時他已經立願修道，但他是否到過克呂尼修道院還是問題。但他尚年青，要說在這樣早的時候，他對於那一位滿懷雄心的教宗利歐九世，能施以

影響，顯然是錯誤的。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，如克呂尼院長休哥（Hugo）、彼得達米亞尼、及絡林的腓勒德力（Frederick of Lorraine）等人，都是關係很密切的。他多出外旅行，足跡遍德法全境，到處舉行會議，促進教宗權威。一〇四九年，他在羅馬召開首次復活節會議，嚴詞申斥西門主義及教牧娶妻等事。同年，他在理姆斯（Rheims）會議上，規定教會合法選舉原則說：『非得聖職界及信衆公舉，任何人皆不得升任至教會統治者的地位』。經過這幾次旅行與會議之後，教宗的權位因以提高不少。

利歐九世與義大利南部及康士坦丁堡所發生的關係，並不怎樣順利。諾曼人自一〇一六年以來，即逐漸征服義大利南部一帶地方，這種侵佔引起了教宗的反對，因爲他自命有統治該地之權。在教宗權力干涉及於西西里（Sicily）教會時，羅馬與康士坦丁堡便發生嚴重糾紛，因爲那海島上的教會依然隸屬於東方教會。於是康士坦丁堡主教長米迦列瑟如拉留（Michael Cerularius 一〇四三——一〇五八）聯合布加利亞省主教利歐下令。停止轄境內教會的拉丁禮拜儀式，由利歐主教發出通告，用從前阜丟斯所提罪案（見第三三九頁）及攻擊拉丁教會用無酵餅於聖餐——這種習慣自九世紀起即已普遍於西方的罪狀。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宗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（St. Sofia）聖壇上。一般認爲這是希臘與拉丁教會正式分裂的表示。一〇五三年利歐勢力即已失敗，且被諾曼人所俘。他遭遇這重大打擊後不久，便於一〇五四年逝世。

利歐九世死後，亨利三世又立一位德國人，愛奚德特（Eichstädt）主教革布哈德（Gebhard）爲教宗，稱威克多二世（Victor 一〇五五——一〇五七）。這位教宗雖說對教會改革派表示親善，但對皇帝効忠較爲傾心，亨利三世不幸於一〇五六年突然去世，太子亨利四世繼位，年僅六歲，當時雖有皇太后亞革尼斯攝政，然而皇位之得以安全，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

亨利三世在世時，恃勢干預教會事務，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，一方面因爲教宗無法脫離羅馬權貴之束縛，一方面因爲亨利三世對改革運動許多方面表示同情，加以亨利對德國教會及教宗權位所掌握的權勢已經根深蒂固，以致他對改革運動的邏輯的結果似乎看不出甚麽。他去世後由一位懦弱婦人臨朝攝政。在一般教會改革人士心目中，認爲時期已經成熟，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，簡直要根本把

它剷除。

改革所繫的授任權之爭，表面上是關於聖職人員應如何受職，由何人選出？在封建制度中誰個有權給予聖職之屬靈及屬世的權柄？由於蠻族入侵及中央政府權勢的日漸低落，教會愈來愈落到地方貴族的控制下，這些貴族掌管宗教又掌管世俗事務，很像德國的『家主』（house-father），例如：私人講壇變成鄉村教會，授任權操於世俗贊助人，另一方面，主教區愈來愈大，在德國和其他地方王室權勢日增，主教乃成爲國王的直接下屬。

授任權之爭，實際上是兩種威權觀的基本衝突。一方面有祭司的聖禮聖職觀，要求不受一切世俗管制；但在封建制度下的教會是不可能完全行使這種權利的，所以十一世紀初期的改革運動，祇反對由皇室以杖及戒指（象徵屬靈的權柄）授予聖職，就算滿足了，並不問政府是否有權予教會以屬世的權柄。然而到了這世紀之末，有革命性的進展來維護教會的要求，甚至否認應順服於封建制度下。例如：烏耳班二世（Urban II）於一〇九五年在克勒門特（Clermont）會議中，禁止聖職人員向國王或其他平信徒稱臣。我們在下文可以看到，教會絕不能如此實行，只要能實際劃分屬靈與屬世的權柄，就應該心滿意足。

反對教會立場的有皇權觀念，國王自命是君權神授，其地位不僅僅是一介平信徒。他既爲上帝所膏立者，地位就從平信徒奇妙的昇到祭司的職份。他實際上站在社會最高層，象徵基督爲君王，

而且既被分別爲聖，就代表具有基督屬天及屬世的性質，所以藉賴他屬下的聖職界及貴族統管一切屬靈與屬世的事務。在爭論過程中改革派領袖尖銳地攻擊這種皇權理論。他們看國王僅是平信徒，故應隸屬於教會。結果國王要向屬靈的權柄低頭，放棄這種極端的皇權理論，一如往昔教會之於世俗權柄。

威克多二世死後，羅馬民衆在改革派聖職界領導下選出絡林的腓勒德力爲教宗，稱司提反九世（一〇五七——一〇五八），但選舉前並未商榷於德國攝政。這位新教宗是絡林公爵哥非里（Godfrey）的兄弟，是一位急進改革份子；哥非里對德國皇室素抱敵對態度，自從與多斯加尼伯爵公主比泰絲（Beatrice）結婚後，在義大利北部諸貴族中勢力雄厚，稱霸一方。當司提反爲教宗時，紅衣主教宏伯特寫了反對買賣聖職三篇（Three Books Against the Simoniacs）說明改革派的計劃。在這部著述中，他公然宣布平信徒授任聖職爲無效，而且將平信徒授任權特別提出加以攻擊——所謂平信徒授任權即皇帝將戒指一枚，手杖一枝，賜與受任的主教，作爲接任表記。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競爭。司提反也不敢操之過急。他先打發希勒得布蘭和祿加（Lucca）主教安瑟倫（Anselm）住德國去說項，取得皇太后亞革尼斯同意他爲教宗。這一着雖告成功，但司提反不久即逝世於佛羅棱薩（Florence）。

司提反的逝世引起了一種危機。在他逝世僅一禮拜後，羅馬權貴即乘機而起，操縱教權，立其

黨人之一爲教宗，稱本尼狄克十世（Benedict X）。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似乎一時瓦解冰消。這種危局全賴希勒得布蘭主張堅定和應付靈敏，得以挽救。他設法取得多斯加尼的哥非里及羅馬一部分信衆的助力，立佛羅稜薩主教格哈得(Gerhard)爲候補教宗，格哈得是改革派中人，又像哥非里一樣，是絡林土著。這少數羅馬信衆中派了一位代表往謁攝政皇太后亞革尼斯，取得她的同意。希勒得布蘭於這事後，便招聚改革派諸紅衣主教於謝拿（Siena），選舉格哈得爲教宗，稱尼哥拉二世(Nicholas II 一〇五八——一〇六一)。新教宗因得多斯加尼的哥非里武力爲後盾，聲勢赫耀，威震羅馬。然尼哥拉不過徒有其名，當其在位爲教宗時，大權實操之於希勒得布蘭之手，在希氏以下的權勢要推宏伯特與彼得達米亞尼兩位紅衣主教爲最大。

當時的迫切問題是：怎樣使教宗的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。比泰絲及其女兒馬替大（Matilda）都願以全力擁護教權。但僅一多斯加尼的力量也很有限。賴希勒得布蘭之神機妙算，於是尼哥拉二世得與諾曼人立下親善條約。這些人從前與利歐九世大大爲難，現在教宗竟承認他們由侵略而得的土地，又接收他們爲教宗的附庸。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，教宗又與蘭巴地（Lombardy）一個民主黨人名帕他利亞（Pataria）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聖職界立於敵對地位。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的會議席上，公然禁止任何情形下行使平信徒授任聖職之權。

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宗法規——這是一條最古的成文律，雖其間經過不少修改，但至今仍在沿用。從理論上講，選舉教宗應該跟選舉其他主教一樣，歸管轄城區聖職界及信衆公舉。這就是所謂依法選舉。不過在實際上，選舉教宗常爲羅馬當權政黨所包辦。這新法規之產生原爲消除那樣危險。在形式上，這新法規簡直就是拿尼哥拉自己被選的經過情形作成法律。【註一】這條法規大約是由紅衣主教宏伯特起草。其中要義大致如下：每遇教宗逝世，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（即紅衣主教院或稱教宗內閣——譯者）會商選舉之後，然後一般聖職界及信衆方得投票選舉。在法規中加上一句含糊的話：『保障我們可愛的幼主應有的尊榮』——所謂『幼主』即指幼童亨利四世而言——但對皇帝在選舉上有何權力則一字不提。法規之設在使選舉權全操於主任聖職之手，且以主任主教爲重，這是顯然可見的用意。法規亦說明，被選教宗可來自教會任何區域，必要時選舉亦可在羅馬以外地方舉行，教宗無論在何處被選，一經舉出，即可行使職權。這在教宗選舉法上眞是一大革命，使教宗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，正當教宗選舉法規在政治上與典章上成功伊始之時，因他一死，這種法規又遭嚴重打擊。同年，那位奮發有爲的紅衣教主宏伯特相繼去世。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，經希勒得布蘭的運動，其友人祿加主教安瑟倫被選爲教宗，稱亞力山大二世（Alexander II 一〇六一——一〇七二）。當時情形非常混亂，德國各主教反對教宗新選舉法甚力，蘭巴地教會當局又不贊成帕他利亞黨人擁護教宗，而羅馬權貴既已失去操縱教宗權位的地位，亦發生反感。這些反動勢力聯合起來，於一〇六一年在德國巴塞爾（Basel）地方召開一次大會議，因獲得攝政皇太后之批准，立帕爾馬（Parma）主教加大路（Cadalus）爲教宗，稱和挪留二世（Honorius II）。他經過幾番糾紛掙扎後，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（Anno）掌握中。亞挪頗願與改革派携手，以其勢力援助亞力山大，於是於一〇六四年在曼徒亞（Mantua）聚合德國與義大利高級教會代表開會，正式宣布亞力山大爲教宗。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的指導，教宗威權大得伸張。兩位德國大有權勢的大主教，科倫的亞挪與買音慈的西格腓德（Siegfried），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（Bertha）之計劃亦爲他所阻止。一〇六六年諾曼人首領，戰勝者威廉（William the

Conqueror）佔領英國，對這種海盜行爲，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曼人爲主教。諾曼人在義大利南部所有侵略行爲他亦加以首肯，致使西西里亦歸入諾曼人統治。一〇六五年亨利四世達到了成人年齡。他並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皇帝指派，這不但在德國已相習成風，而且德國皇權亦以此爲依托。然而教宗將這種授任聖職之權歸於自己，兩下衝突已無可避免。這種衝突實際上開始於米蘭大主教區——這個職位對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（Godfrey of Castiglione）爲該區大主教，亞力山大承認此人爲正式大主教。雖有此種爭執，一〇七三年哥非里仍依亨利四世任命爲大主教。然而對方並不因此示弱，爭競愈烈，皇帝行政威權與教宗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，所以他並不譴責亨利，卻將亨利幾個親信閣員革除教籍，定他們爲犯買賣聖職之罪，但不到幾天亞力山大二世即已去世。此一爭端如何了結，在乎他的繼承者。

【註一】：亨德生歷史文獻選集，第三六一—三六五頁。

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宗，並沒有照着尼哥拉二世所訂的新法規。當亞力山大二世殯禮正在聖約翰拉特蘭（St. John Lateran）舉行時，民衆擁立希勒得布蘭爲教宗，形似暴動的將他抬到帶「鎖鏈的聖彼得教堂」(St. Peter in Chains)登位，稱貴鈞利七世（一〇七三——一〇八五）。他登位後，舉凡奧古斯丁所著上帝的城一書中所揭櫫的原則，無不表彰得極其透徹。他將教宗權位看爲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，而且是它們善良政治的補益。也許那部著名的狄克推徒（Dictatus）並非出自希勒得布蘭的手筆，乃紅衣主教都斯得蒂（Deusdedit）所著，其中要義卻能代表希勒得布蘭的理論，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』，『他也有權豁免百姓效忠於不義君王官長的罪』。【註一】這完全是一種世界統制的夢想。從後來經過情形來看，這種理論是不能實行的，而且也不合基督教原則的，但這些經驗希勒得布蘭並未有過，當時的人也未有過。假如這種理想能成爲事實，那末，人類社會必改換一新，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，而這種主張究有無實在的價值，亦值得嘗試，

捨此無法試驗。

希勒得布蘭登位之初數年，於教權的伸張頗稱得手。因當時亨利四世正在時局杌棁中，無暇與教宗爭權，眞可謂內憂外患，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（Nuremberg）地方當着教宗使臣悔罪，且立誓服從教宗命令。一〇七五年在羅馬所舉復活節會議上，希勒得布蘭重申前令，禁止平信徒授任聖職，不承認亨利有任何封立主教之權。但數月之後亨利運氣有了轉變。一〇七五年六月，因薩克森人之叛變業已肅清，德國內部統一。於是亨利對於教宗態度亦隨之而變。他再次任命一位米蘭大主教。希勒得布蘭對這事，於一〇七五年十二月函詆亨利，嚴令提出解釋。【註二】一〇七六年一月二十四日，亨利召集其權貴與主教等人在沃木斯（Worms）開會，當場有教宗叛黨紅衣主教白人休哥，提出控訴希勒得布蘭。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，否認他有教宗權位【註三】——這種運動不久便取得蘭巴地全境主教的同意。

對上述反對教宗的運動，希勒得蘭布所提出的答覆是中世紀最著名教宗法令。一〇七六年二月二十二日，在一次羅馬會議上，教宗將亨利革除教籍，取消他統治德國與義大利之權，撤消凡在亨利統治下的民衆向他所立的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宗制裁。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：『已失教宗身分

的虛僞修道士』，又叫他『從高位上下來，永遠被咒詛』。【註五】

假如當時德國國內統一，一致擁護亨利四世，結果也許不難將希勒得布蘭推翻；但德國當時內部分裂，薩克森人及亨利其他的政敵利用這個機會與亨利爲難。連德國一般主教，他們雖在名義上不承認教宗的權位，也起來假教宗權威裝腔作勢。對於這些反對的勢力，亨利無法應付。一〇七六年十月，德國王公貴族會議於特立布爾（Tribur），一致宣布，假如一年內，亨利的教籍不能恢復，那末，他的皇位就算是被廢棄了。他們又請教宗到德國來，於一〇七七年二月間在奧斯堡（Augsburg）舉行大會，將德國政治及宗教的問題，全盤提出討論。這樣亨利的皇位便危如累卵。亨利如何獲得教籍的恢復，是當時他惟的一問題。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着，是極富於戲劇性，而又最饒政治意義的。在教宗要到奧斯堡去赴會的途中。他計劃在某一地點謁見他，向他求告宣赦。時當嚴冬，教宗往德國必須經過阿爾卑斯山（Alps），亨利於是在義大利北部某處，等候着教宗駕臨。教宗不知亨利來意是善是惡，乃躲避於堪諾撒（Canossa）的堅固堡壘中，這座堡壘的主人就是比泰絲之女多斯加尼伯爵公主馬替大（見第三六〇頁），是極其熱心擁護教宗的。亨利於是從那裏，一連三日赤足親自到堡壘叩門，表示懺悔。由教宗隨從爲他轉達接見之後，在一〇七七年一月二十八日，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，而且那推教宗爲首的奧斯堡會議，以爲必大有成功，反爲他這一着推翻。連教宗一己的計劃也全盤解體。雖然如此，在人們心目中，這件事總算是中古時代皇帝權位在教會威權之前所受的最大屈辱。【註六】

一〇七七年三月，亨利的德國政敵公推斯瓦比亞（Swabia）公爵如多夫（Rudolf）爲帝，以與亨利四世對抗。然此事並非由於希勒得布蘭所主使。內亂開始後，教宗在兩下勢力之間權衡輕重，專爲一己的利益打算，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三月，在一次羅馬會議上，第二次將亨利革除教籍，且連他的王位一併廢黜。【註七】同一政治手腕連用兩次是難於成功的。德國已爲一般輿情所激蕩，故教宗此舉極少有人響應。一〇八〇年六月，亨利在布利克生（Brixen）召開會議，宣布希勒得布蘭教宗的權位已被廢黜，【註八】且選出一個極端反對他的人，即拉溫那大主教維白特（Wibert）爲教宗，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。他從此決意推翻希勒得布蘭。一〇八一年亨利領兵侵入義大利，但三年之後，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

封立的教宗。一〇八四年三月，維白特在羅馬登教宗位，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（San Angelo）一大堡壘，絕對拒絕妥協。是年五月，有諾曼人的軍隊前來解救希勒得布蘭困厄，但這班野人蠻粗魯，將羅馬焚燬刼掠得一塌糊塗，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，卒以一〇八五年五月二十五日死於撒列諾（Salerno）。

希勒得布蘭一生的事業，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甚麼關係。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操之過激，不過他對於這些國家所懷的目的顯然是一致的。他的希望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規。竭力設法使聖職界獨身主義，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，未加審愼的，這無疑是實在情形，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，即使顯然失敗中，他依然獲得道德上的勝利。他爲教宗權位所立下的標準，永久流傳於後世。

【註一】：亨德生歷史文件選集第三六六—三六七頁。摘自羅賓遜歐洲史料一：二七四。

【註二】：亨德生，第三六七—三七一頁；羅賓遜，一：二七六—二七九。

【註三】：亨德生，第三七三—三七六頁。

【註四】：亨德生，第三七六—三七七頁。羅賓遜，一：二八一—二八二。

【註五】：亨德生，第三七二—三七三頁；羅賓生，一：二七九—二八一。此信大約作於此時，普通以爲作於一〇七六年一月則誤。

【註六】：詳確的記載是希勒得布蘭的自述，參亨德生，第三八五—三八七頁；羅賓遜，一：二八二—二八三。

【註七】：亨德生，第三八八—三九一頁。

【註八】：亨德生，第三九一—三九四頁。

第十二段　爭端在妥協下結束

希勒得布蘭死後，凡效忠於他的紅衣主教選舉了蒙特迦西諾（Monte Cassino）院長得西得留（Desiderius）繼任爲教宗，稱威克多三世（一〇八六——一〇八七）。當時情形惡劣，得西得留猶疑不決，終於接任爲教宗；但對希勒得布蘭從前想統治世界的許多極端措施卻放棄了，而對平信徒授任權反對仍甚劇烈。他在羅馬不能久於其位，因爲全城都在維白特的勢力範圍內。一〇八七年底前威克多三世即已逝世。希勒得布蘭派的前途便陷於絕望。少數改革派紅衣主教幾番躊躇之後，

在特累西那（Terracina）聚集，公舉一位法國人爲教宗，稱烏耳班二世（Urban II 一〇八八——一〇九九），他原名拉加利的俄多（Odo of Lagary），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强信念，但他爲人不及希勒得布蘭之天才，但在運用調解手段及政治計謀上則遠過之。他得希爾紹（Hirschau）著名修道院一般修道士之助，竟然在德國聖職界中組成了一派與他發生友好關係。他也用了許多詭計，離間亨利四世的親信。雖然如此，他仍須至一〇九三年底，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。一〇九五年五月，他在皮阿辰薩（Piacenza）所開一次大會議上，發起組織十字軍。同年十一月間，十字軍在克勒門特地方，便實際成立了（參第三八三頁）。在十字軍運動風起雲湧中，烏耳班在歐洲立刻居領導地位。亨利四世及維白特雖仍與之對抗，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。

教權與皇權長此爭競下去，雖已引起人心的厭惡，而下任一位教宗帕斯迦勒二世（Paschal II 一〇九九——一一一八），不但不能使局勢改善，反而使它更形惡化了。亨利四世眞是晚景堪憐。由其子亨利五世（一一〇六——一一二五）所發動的叛變居然成功，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强大，遠超其父親的任何時期，他爲人也較爲莽撞，行事不愼。對於授任聖職之權，他主張的堅決與他父親無異。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，祇得與亨利結締協定（一一一一），承認所有德國主教在政治上均受皇帝統治，但其授任權不歸皇帝所有。【註一】這一協定如果實施，德國教會財產均將爲政府所沒收，觀於一一一一年二月羅馬城拒絕這協定的公佈，可見它是難於實行。亨利五世因羅馬城拒絕公布這協定，便把教宗及其紅衣主教等囚禁起來，帕斯迦勒只有屈服。一一一一年四月，教宗將授任聖職的戒指與手杖交與亨利，且爲他行加冕禮。【註二】希勒得布蘭一派對此羣情鼎沸，提出抗議。一一一二年三月，在一次羅馬會議上，帕斯迦勒爲勢所迫，申明廢棄此强迫下所立的協定。同年九月間，又於一次維也內（Vienne）會議上，將亨利開除教籍，禁止平信徒授任聖職，教宗對此亦表同意。

一種妥協基礎顯然奠下了。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（Chartres）主教義屋我（Ivo）；一爲夫勒里的笏哥（Hugo of Fleury），主張教會與國家各有授任權：一有屬靈的授任權；一有屬世的授任權。名震一時的坎特布里大主教安瑟倫，是一位堅決主張教會改革原則的人（一〇九三——一一〇九），他否定英國國王亨利一世(Henry I一一〇〇——一一三五）有授任聖職權，於是兩下發生爭端，結果是國王將授任聖職的戒指與手杖交出，單單保留屬世授任權，即受職人須在國王面前宣誓效忠。這些原則與先例的實施對後來這種爭辯的發展大有影響。由爭執而產生的正式妥協發生於一一二二年，正式協定公文稱爲沃木斯協定（Concordat

of Worms），爲皇帝亨利五世及教宗加里克斯都二世（Calixtus II 一一一九——一一二四）所簽署。根據這協定，雙方同意在德國境內，所有主教及院長的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榷辦理。在帝國內其他區域，如布根地及義大利，連皇帝臨場監選的話也未提及。皇帝將授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，教宗也承認皇帝有屬世的授任權，可以管理主教所有財產，而以手觸國王之笏以爲標號，但皇帝不得向受職爲主教者索酬。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後六個月。【註二】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，這種統制聖職的皇權制已大部被推翻。這種由於教宗伸張教權而起的爭執至此已告一段落，如此結局，假使希勒得布蘭此時在世，也只能認爲是部分的成功。然而教會所獲得的勝利不可謂小。即令教會仍然不能居於國家之上，至少已經證明它的權位與屬世的威權平等。

【註一】：亨德生，第四〇五—四〇七頁；羅賓遜，一：二九〇—二九一。

【註二】：亨德生，第四〇七—四〇八頁。

【註三】：亨德生，第四〇八—四〇九頁；羅賓遜，一：二九二—二九三。

第十三段　圖像爭辯以後的希拉教會

當愛騷利阿（Isaurian）朝在康士坦丁堡當權之日（七一七——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，也就是教會爲求自由主權的掙扎（參第六二一頁）。當愛騷利阿朝當權之日，正是失去羅馬及總主教區權，和興起查理曼手創的西方帝國之時。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越西方。上文已經敍述那位與尼哥拉一世發生過爭執的主教長阜丟斯，原是一位才高學博之士。他所編輯的百家叢（Myriobiblon）簡直是一種無價之寶，他保存了許多古代作家，否則便會失傳。在第十世紀中，『直譯者』西緬（Symeon Metaphrastes）編輯了一本東方聖徒列傳。又有一位稱爲『新神學家』（Symeon the New Theologian）的西緬（？——一〇四〇？）是希臘教會中思想最高尚的神祕宗教家，他相信神光之啓示——即看見上帝——是可能的。東方教會寂靜派（Hesychasm or quietude）的神祕傳統即由他發展而來。傳說他在修道院中默想見到異象即上帝的本象，四周圍繞着永恆的光，正如主在他泊山上變像時所顯示的。這種神祕主義——特別在亞妥斯山（Mount Athos）修道院實踐的——的出色領袖，是聖貴鈞利帕拉瑪（St. Gregory Palamas，一二九二——一三九五），他後任帖撒羅尼迦主教，在約翰帕賚阿絡

（John Palaeologos）時代，曾捲入內戰的紛爭。

當時在東方所發生的宗教爭論，主要的乃由保羅派（Paulicians）所發起。這一派的起源及歷史均無由稽考。他們僅自稱爲基督徒，至於別人稱他們爲保羅派，無非是因爲他們推尊使徒保羅的緣故，不是因爲他們與撒摩撒他的保羅有何關係。這運動似乎是發動於一位名康士坦丁西拉瓦努（Constantine - Silvanus）者，（約六五〇——六六〇）他生於撒摩撒他附近之馬那那里（Manamalis）。許多古代異端思想假這種運動重露頭角，這些思想與馬吉安和諾斯底兩派思想類似，也許是以這兩派思想爲濫觴。保羅派雖反對摩尼教，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上帝的國。除了彼得書信以外，其他新約各卷他們都承認爲公義上帝的信息。他們將基督看爲善良上帝所差來的天使，爲上帝收爲自己的兒子。基督最重要的工作是教導。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。他們的事工是遊行宣道和『謄寫書籍』。他們不承認公教的教尊階級，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甚速，在亞米尼亞立下有穩固的根基。他們雖爲正統派所不容，常遭逼迫，然而他們的武力充實，頗爲人重視。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（John Tzimiskes）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（Bogomiles）派，由波各米勒派又發展而成爲法國南部的迦他利（Cathari）派（參第三九七頁）。一些保羅派的旁支因勢所迫不得不在薩拉森人中尋求逃避之所，在第九世紀中他們便侵犯帝國邊境，而且也有深入內地的，他們的宗教活動雖不算成功，但他們的武力實足驚人，到了八七一年，他們的武力侵略爲皇帝巴西流一世所擊敗，不克再起。

自第九世紀末葉至第十世紀的百數十年中，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，又因軍閥篡奪的恐慌，使帝國實力於十一世紀中日趨衰弱。到了塞爾柱朝（Seljuk）土耳其（Turks）人侵入時，便無法抵抗。一〇七一年，小亞細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。基督教失去了這樣大一塊領土，爲後來十字軍興起的原因之一。

第十四段　基督教之散布

第十世紀與第十一世紀爲基督教大擴展的時期。安斯迦爾在斯干的那維亞諸國工作，成績甚少（參第三四〇頁）。這些國家之歸信基督教是迂緩漸進的。漢堡大主教文尼（Unni 九一八——九三六）步武安斯迦爾，亦無大成效。後有大主教亞大勒大（Adaldag 九三七——九八八）繼續這種

工作。丹麥王哈拉得布略徒（Harold Bluetooth）因受他的感動，接受了基督教。丹麥境內遂成立了主教區。在哈拉得的兒子斯文雲（Sweyn）登位後，異教再抬頭；但到了九九五年，斯文雲又改變態度，對基督教會表示好感，直到丹麥國王大克努特(Canute the Great 一〇一五——一〇三五)在位時，丹麥歸信基督教總算全部成功。此時英國亦在丹王統治之下，且有一個時期，挪威也歸他統治。

挪威歸信基督教的經過與丹麥大致相同。當夏空一世(Hakon I 九三五——九六一)在位之日，基督教即已在挪威開始傳佈，丹麥國王哈拉得布略徒也派宣教師往那邊傳道。但直到阿拉弗一世（Olaf I 九九五——一〇〇〇）爲王時，他從英國帶些傳道人回國傳道，然後基督教方在挪威立下永久的根基。這時傳道工作已經擴展到奧克尼（Orkneys）、設得蘭（Shetland）、赫布里底（Hebrides）、發落（Faroe）、冰島（Iceland），以及格林（Greenland）這些島山，因當時這些地帶都屬斯干的那維亞所管。阿拉弗二世(Olaf II 一〇一五——一〇二八)登位後，他用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；後世傳說這位國王竟贏得聖阿拉弗（St. Olaf）之尊稱。到馬格努斯一世（Magnus I 一〇三五——一〇四七）爲王，挪威全國歸主之功，始告厥成。

基督教在安斯迦爾時代開始傳入瑞典。到了國王阿拉弗色特哥能時（Olaf Skötkonung 九九

四——一〇二四），基督教纔有了根基。一〇〇八年色特哥能受洗。但傳道工作在該國進行迂緩，到一一〇〇年，境內異教才全被推翻，芬蘭與拉伯蘭（Lapland）要在兩個世紀後，方始與基督教發生接觸。

基督教在匈牙利於第十世紀中經過幾番努力後，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（Mieczyslaw）於九六七年接受基督教，一〇〇〇年國王伯列斯老一世（Boleslaus I 九九二——一〇二五）成立波蘭教會，設大主教區於革捏森（Gnesen）。朋麥恩（Pomeramia）之歸信基督教，是在一一二四與一一二八年間。

以上所敍基督教各種擴展運動僅限於拉丁教會。希臘教會在這同時期中也廣爲傳佈，尤以俄國歸信基督教爲最大成功。基督教起初如何傳入俄國，今已無可考。似乎遠在康士坦丁堡教長阜丟斯的時候（八六六），即已致力傳道於俄國。九五七年俄國皇后俄勒加（Olga）於往遊覽康士坦丁堡時領受洗禮。但這種引領俄國接受基督教的運動，要到大公爵佛喇地米耳一世（Vladimir I 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，受洗之後强迫百姓受洗，由康士坦丁堡教長任命一位省主教爲俄國教會首領，初設主教區於基輔（Kiev），一二九九年，從那裏遷移到佛喇地米耳城，一三二五年再遷往到莫斯科。

第五期　中世紀後期

第一段　十字軍
第二段　新興的宗教運動
第三段　反教會派。迦他利派與瓦勒度派。異端裁判所
第四段　多米尼古派與佛蘭西斯派
第五段　早期經院哲學
第六段　大學
第七段　高級經院哲學及其神學思想
第八段　神祕派
第九段　宣教與失敗
第十段　教宗制之極點與衰敗
第十一段　教宗居亞威農時代——所遇反抗，所生分裂

第十二段　威克里夫與胡司
第十三段　改革教會的議會
第十四段　義大利文藝復興及當時各教宗
第十五段　新興的國家勢力
第十六段　阿爾卑斯山以北之文藝復興及其他影响力

第五期　中世紀後期

第一段　十字軍

從許多方面看來，在中世紀各種運動中，要以十字軍（Crusades）爲最有聲色。激成十字軍的原因不一而足。視線集中於經濟狀況的歷史家，指出十一世紀中非常不景的經濟狀況，作爲激成十字軍的主要因素。自九七〇至一〇四〇之七十年中，即有四十八年爲荒歲。自一〇八五至一〇九五情形更爲惡劣。一般社會民衆均在困苦擾攘中掙扎。當時各國分疆而治，大局已定，像那羅馬帝國崩潰，日爾曼人入寇時代之整個民族轉移遷徙之事，是不能再有的。但改變環境的願望還是免不了的。

十一世紀受了經濟情形的刺激，乃是宗教情緒極其深切的時期。這種宗教情緒之表現，大都取修道主義和禁慾主義之形式。因深感今世之苦，來世之樂，所以這種宗教情緒是以出世思想爲特性。這種有增無已的宗教熱情，改進了教宗權位，推翻了西門主義及尼哥拉主義，提起了教會的雄心毅力與帝國皇權作長期鬥爭。凡是教會改革運動進行最爲熱烈的地方，凡是有心與倡導改革的教權

發生關係最密切的地方，如法國、絡林，以及南部義大利等地，都是十字軍幾次主要發動的地帶。當時一般虔敬信徒以爲聖徒遺物及聖地朝拜均有極大價值，但是這一切較之基督降生之地，也就是祂在世爲人，受死、復活之地，那一樣更寶貴呢？自康士坦丁以來，這個地方久已爲朝聖的對象。雖自六三八年以來，耶路撒冷即爲回教人所佔有，但其間除了偶有短期阻塞以外，朝拜聖地的人依然絡繹於途；而且這樣的香客在十一世紀中爲數較前益多，到了一〇七一年後，大部分的小亞細亞爲塞爾柱土耳其（Seljuk Turks）人所征服，耶路撒冷也爲他們所佔領，朝拜聖地之事才無法進行，聖地也大受汚辱。

當時人們均以朝拜聖地爲重，聖地受辱，朝聖旅客旅途受阻的消息傳播極速，有如野火燎原。加以當時基督教徒與回教徒屢起戰爭，前者曾有幾次勝利。約在一〇六〇至一〇九〇年之間，南部義大利的諾曼人自回教人手中奪取了西西里島。在卡斯提爾(Castile)的斐迪南一世（Ferdinand I）統治下（一〇二八——一〇六五），在西班牙逐退回教勢力的企圖已開始奏效。當時一般輿情均以爲基督教不難消滅回教。無疑的，冒險的精神，掠奪的期望，侵佔領土的野心，宗教的仇恨，這些屬世的衝動，激成了十字軍。然而除非我們承認他們心目中，顯然認以爲他們所作的與他們自己的靈魂及基督都有極其重大的關係，否則我們的批評還欠公允。

東方帝國皇帝米迦勒七世（Michael VII 一〇六七——一〇七八）爲塞爾柱土耳其人所困，乞

援於布勒得布蘭，這是發動十字軍的最初的一個原因。如布勒得布蘭這樣遠識卓見的一位教宗，自然馬上見到這是希臘與拉丁兩大基督教國間恢復舊好的大好機會，於是在一〇七四年發起援救東方的運動，請求德國皇帝亨利四世出發五萬人馬，派定大將指揮。但因當時授任聖職權之爭遽起，以致這種計劃一時難於實施。到了烏耳班二世登位爲教宗，諸事秉承希勒得布蘭遺志，舊事重提，將從前的計劃實施。

亞勒克修一世（Alexius I 一〇八一——一一一八）雖較其以前的東方皇帝多有才能，但仍無法應付當時帝國所遭的威脅，只得向烏耳班二世乞援。他差來欽使到達西方時是在一〇九五年三月，那時教宗正在義大利北部的皮阿辰薩（Piacenza）開會，當即接見那欽使，且允諾援助。同時十一月在法國東部的克利孟特召開議會時，烏耳班宣告組成十字軍，規模之大，收效之宏，爲當年所僅見。其計劃不止援救亞勒克修，且進而由回教人手中收復聖地。他號召一切基督教國參加這種運動，應許一切參加的人罪得赦免，一切爲此聖戰喪生的人得着永生。詔誥一出，响應的人極其踴躍。當時爲十字軍運動宣傳的，其中最有名的莫過於隱士彼得（Peter the Hermit），他在亞眠，或在離該地不遠之處修道。最初傳說他是推動十字軍的元勳。他固然是宣傳十字軍最具成效的一人，但將十字軍的最先推動歸功於他，則非事實，就參加十字軍工作而論，在十字軍經發動後，他亦非立於領導地位，且作戰勇氣也不異於常人。

一時熱情奮發的人爲數極衆，尤以法國爲甚。大羣農民，其中雜以若干武士，於一〇九六年春出發，推「不名一錢者」瓦勒特爾（Walter the Penniless），哥特沙勒克神甫（Gottschalk）及隱士彼得爲首領。這羣烏合之衆，到了萊因河沿岸城市，就有許多猶太人在他們的刀劍下死於非命。他們毫無紀律，沿途肆行刼掠，到了匈牙利與巴爾幹一帶地方，內部又釀成互相仇殺的慘劇。彼得所統率的一支人馬雖到達了康士坦丁堡，但終於在向尼西亞出發的中途，爲土耳其人所殲滅。是役彼得自己僅以身免，後來仍加入一支主幹隊伍，經過許多危險後，猶得保全性命。

在實際上主持第一次十字軍的，乃歐洲王公貴族，其組織有三大軍旅。在絡林與法蘭得斯（Flanders）組成的一軍，由部雲的哥非里（Godfrey of Bouillon）率領；他雖非傑出將才，卻赤胆忠心，全無自私用意，所以被十字軍推爲道義上的榜樣。隨哥非里出征的有他的兩位兄弟，鮑爾文(Baldwin)與尤斯退(Eustace)。在法國北部組成的十字軍歸弗蒙達的休哥(Hugh of Vermandois)與諾曼底的若伯特(Robert of Normandy)統率。在法國南部組成的一大十字軍歸土魯斯(Toulouse)伯爵賴蒙德（Raimond）統率，在諾曼人所佔領的義大利所組成的一支精軍則歸大蘭多的波黑門得（Bohemund of Taranto）及其姪湯克勲得（Tancred）統率，這些軍隊中一支起程最早的是在一〇九六年八月。各分隊伍中無所謂最高統帥，也無統一的指揮。烏耳班二世委普依（Puy）主教亞得馬爾（Ademar）爲教宗代表；亞得馬爾指定康士坦丁堡爲集合地。故此每一分隊均朝康士坦丁堡

推進，自一〇九六年冬至一〇九七年春先後陸續到齊；到達康士坦丁堡後，亞勒克修見他們既無紀律，又肆行騷擾，私衷殊以爲苦。

一〇九七年五月，十字軍開始圍攻尼西亞城，六月間即將該城攻下。七月一日在多立勒恩（Dorylaeum）大敗土耳其人，於是打通了小亞細亞的旅程，後經許多飢渴之苦，到八月中旬才到達以哥念。十月間大隊到達安提阿城下。經過長時間艱苦圍攻，到一〇九八年六月三日方將該城攻佔。十字軍入城後剛三日，該城反被土耳其王摩蘇爾（Mosul）的克爾伯加（Kerbogha）所圍困。這時十字軍危急萬分，身處絕境。詎料六月二十八日那一天，他們竟將克爾伯加完全打敗。此後他們進行殊緩，到一〇九九年六月方到達耶路撒冷，七月十五日將該城攻陷，全城居民盡遭殺戮。一〇九九年八月十二日，大敗埃及救兵於亞實基倫（Ascalon）附近，十字軍才算大獲勝利了。

十字軍肅清聖地後，公舉部雲的哥非里爲聖墓守護人。哥非里死於一一〇〇年之七月，繼其任者爲他兄弟鮑爾文。鮑爾文較具才能，在伊得撒已建立拉丁郡，繼任後，自立爲王，稱鮑爾文一世（一一〇〇——一一一八）。十字軍首領都是從西方封建制度來的，所以他們將佔領區也組織得完全像一個封建社會。除了聖地外，安提阿的黎波里（Tripoli）、及伊得撒各郡實際上是獨立而不屬於耶路撒冷王。在各城市中重要的義大利營業鼎盛；但大多數的武士均爲法國人。在一位住在耶路撒冷而用拉丁儀式的主教長統治下，全境分爲四個大主教區，十個主教區，各地建立許多修道院。

十字軍王國不久即爲武人操縱。這些武人團體很多，其中有一一一九年爲勃哥得培恩（Hugo de Payens）所創立之聖殿武士團（Templars），因國王鮑爾文二世（一一一八——一一三一）將聖殿鄰近之地賜給他們居住，故有聖殿武士之稱。這武士團得到克勒窩（Clairvaux）的伯爾拿（Bernard）的極力贊成，遂於一一二八年爲教宗批准，不久便蜚聲於西方各國。這些武士都須立誓修道，又要矢忠爲聖地爭戰，保護朝聖旅客。他們不是聖職界，乃是平信徒。從某些方面來看，這個組織好像現代的一個宣教會。那些同情於十字軍的人，因爲年齡或性別的關係不能親身加入，便將他們的財物大量捐獻，及派人代表自己參軍。而且這些捐獻大部屬於田地一類，所以不久這些武士便成了西方的大地主。他們行動自由，生活富裕，以致引起王公嫉視，這種情形特別在十字軍目的已達後更爲嚴重，一三〇七年這武士團在法國大遭國王腓力四世（一二八五——一三一四）的無情壓迫。十字軍的存在確是耶路撒冷王國的干城。

其他與聖殿武士團旗鼓相當的武士團，內容彼此大致相同，類如醫院武士團（Hospitallers）或稱聖約翰武士團（Knights of St. John）。查理曼在耶路撒冷所建立的一所醫院，於一〇一〇年被毀。後爲義大利阿馬斐（Amalfi）地方公民重建，命名爲聖施洗約翰堂醫院，因醫院離該堂不遠。這是第一次十字軍興以前之事。後來該院院長銳門杜普依（Raymond du Puy 一一二〇——一一六〇？）將該院改爲武士制度，不過以前醫院方面工作依然注重。經過十字軍時期後，這武士團

的根據地雖移至羅底(Rhodes一三一〇——一五二三)，後又移至米利大(Malta一五三〇——一七九八)，卻依然與土耳其繼續敵抗。還有一種較晚組成的武士團，稱爲條頓武士(Teutonic Knights)，乃日耳曼人於一一九〇年所組成。這一派武士的主要事工不在巴勒斯丁，一二二九年後乃在普魯士——今稱東普魯士，已劃歸波蘭——這一帶地方之得有文化與基督教化實由於這一派武士所賜。

耶路撒冷王國雖因封建制度作祟，難於組織健全，然而大致說來，亦有相當成功。一一四四年伊得撒爲回教人所攻陷，才把這王國的東北屏藩撤去。克勒窩的伯爾拿正當聲譽顯赫，見到這種情形，乃於一一四六年發起組成一種新的十字軍，且邀請法王路易七世（Louis VII一一三七——一一八〇）與德皇康拉得三世（Conrad III一一三八——一一五二）加入主持。第二次十字軍乃於一一四七年組成出發；但這次軍興遠不如上次之熱情奮發，大部人馬剛至小亞細亞即遭殲滅，賸下一支到達巴勒斯丁的隊伍，於一一四八年進攻大馬色時大敗。這次十字軍要算是大大失敗了，而西方教會卻將這次失敗歸咎於東方帝國諸王公，這種評論姑勿論是否正確，其在東西教會間種下了深深的惡感是無可諱言了。

回教內部分裂實爲拉丁王國成功原因之一。一一七一年庫提斯坦（Kurdistan）將軍撒喇丁（Saladin）收復埃及；一一七四年佔領大馬色，一一八三年撒喇丁的領土包圍了拉丁王國之東，北，南三方面。拉丁王國需得應付一個回教的聯合陣線。這種聯合陣線不久大具成效。一一八七年

七月，回教軍大敗拉丁軍於哈丁（Hattin）。耶路撒冷以及聖地大部分相繼淪陷。惡耗傳至歐洲，隨着就有第三次十字軍的發起（一一八九——一一九二）。這次十字軍較前更加武備充實，規模宏大。一共三大軍旅，統率第一大軍的爲當代第一名戰士，皇帝腓勒德力巴爾巴若沙（Frederick Barbarossa 一一五二——一一九〇），統率第二大軍的爲法王腓力亞古士督（Philip Augustus）（一一七九——一二二三），統率第三大軍的爲英王『獅心』理查（Richard "Coeur de Lion" 一一八九——一一九九）。腓勒德力不幸於基利家淹斃。自他死後，他所統率的大軍因失卻主腦，全無作戰效能。後來英王與法王失和，而腓力又因國內政治糾紛急於返法，使這次十字軍萎靡不振。阿克瑞（Acre）算是克復了，但耶路撒冷仍然淪落於回教人手中。

第四次十字軍（一二〇二——一二〇四）人數不多，規模甚小，但在政治上與宗教上的關係卻很大。這些軍隊都是由法國北部沙姆班（Champagne）與布羅阿（Blois）一帶地方糾集而成，亦有從法蘭得斯來的。當時人以爲要收復耶路撒冷，必先征服埃及。於是十字軍與威尼斯人接洽由海道載運而至埃及的問題。因全部運費過昂，無法全付，他們只得接受威尼斯人所提條件，在他們出征的中途，由匈牙利奪取薩拉（Zara）交與威尼斯人，作爲不能償付的一部分運費的代價。他們果然依計而行，爲威尼斯人奪取了薩拉。詎料更大的試誘擺在他們面前。前任廢皇以撒二世的兒子亞勒克修與十字軍相約，如他們到達康士坦丁堡能幫助他把篡位爲皇的亞勒克修三世（一一九五——

一二〇三）廢黜，除給予大量金錢外，還給他們別的助力；同時那以利爲重的威尼斯人也看到這一着與他們的商務大有裨益。西方人對希臘人的怨恨心亦爲促成這事的原因。雖教宗印諾生三世（Innocent III）不許十字軍營謀這種不正當的勾當，他們究竟爲利所動，接受了亞勒克修的條件。使亞勒克修三世被逐棄位的事情容易作到；惟事成後那位亞勒克修失信，不能實踐前約。於是十字軍與威尼斯人於一二〇四年奪取了康士坦丁堡，將其中財物刼掠一空。但他們將聖徒遺物看爲比任何財寶更爲貴重，將城中教堂內的遺物都運到西方去了。他們推法蘭得斯王鮑爾文爲東方皇帝，將大部分東方帝國領土依封建制度分與西方武士管治。威尼斯也分得一大塊土地，享有通商專利權；又在康士坦丁堡封立了一位拉丁主教長，將希臘教會置於教宗管治下。東方帝國皇帝雖侷處偏安，但到一二六一年方收復康士坦丁堡。這一次的拉丁勝利遺禍無窮。不但東方帝國之元氣因以大損，一蹶不振，而且也大大助長了希臘與拉丁教會間的寃仇。

十字軍運動中卻插入一幕悲劇，即一二一二年的『兒童十字軍』（Children's Crusade），由法國一牧童名司提反，及德國科倫一童子名尼哥拉爲首，召集數千兒童出發。在他們向義大利的漂泊征途中大多數爲奸人所乘，販賣到埃及爲奴去了。以後還有幾次十字軍的發動。在一二一八至一二二一年間，有一次遠征軍向埃及出發，開始有些勝利，但後來終歸失敗。這就是一般所謂第五次十字軍。最奇怪的要算第六次十字軍（一二二八——一二二九）。那位思想自由的皇帝腓勒德力二

世（一二一二——一二五〇）早在一二一五年即已立誓收復聖地，但幾度趑趄不敢毅然行事。到了一二二七年雖終於發動了，但不久又將已出發的人馬撤回。他似乎是因爲眞正有病的緣故，但教宗貴鈞利九世（一二二七——一二四一）不察，以爲他是臨陣退縮，和對他有別的仇怨，遂將他革除教籍。雖然如此，腓勒德力在一二二八年中仍依照原定計劃進兵，翌年與埃及的回教國王成立協定，佔領了耶路撒冷，伯利恆與拿撒勒，又打通了一條通至海濱的途徑。這樣耶路撒冷又爲基督教所收復，直到一二四四年永遠淪陷。自此以後十字軍精神漸至日暮途窮，雖有法王路易九世聖路易（一二二六——一二七〇）在一二四八至一二五〇年中發動過一次遠征軍攻打埃及，但是慘敗了，路易首先爲敵所擒，後又於一二七〇年突尼斯（Tunis）一役中，喪失了他的性命。最後一次十字軍爲愛德華親王——即以後作英王的愛德華一世（Edward I 一二七二——一三〇七）——於一二七一與一二七二年中所發動。一二九一年，巴勒斯丁的拉丁王國不復存在。十字軍運動至此全部告終，但一般輿情對十字軍運動猶有餘勇可鼓，在以後將近兩個世紀中，人們還在不時談論如何發動新的遠征軍。

就他們所要達到的目的來看，十字軍整個運動可謂失敗，他們並沒有永久的把聖地收復。甚至不能阻止回教的前進。他們的生命財產損失重大。他們的宗旨雖正大，動機雖敬虔，可是他們在行爲上可指責之處甚多：彼此紛爭猜忌，時生不正當的野心，個人道德標準更卑不足道。雖然如此，

假如我們把間接由他們所產生的結果仔細研究，那末，我們對於他們的評估也許不同了。文化是由各種複雜的因素結合而生的結果，所以很難把它精確的價值追溯到單獨的原因上去。假使沒有十字軍運動興起，也許在這時期中歐洲文化仍然是要進步的。但經過了十字軍運動後，歐洲文化所起的變化是如此的偉大驚人，令人不得不承認十字軍是其中最大的一個原因。

十字軍促進了商業的發達，使義大利北部諸城市，橫度阿爾卑斯山脈的通商大道，直到萊因河流域一帶地方，均極爲繁榮。當時各國諸侯土地財產因十字軍運動而損失殆盡，於是一種新興的政治勢力起而代之，即城市勢力——『平民階級』（third estate）——這種勢力大爲增强，尤以在法國爲甚。西方世界之思想見識因着十字軍運動大見進步。千千萬萬在坐井觀天，蠢如鹿豕中長大的人，因爲加入十字軍，一旦與東方古代文明與宏都麗市發生了接觸，各處地方的人都在思想上醒悟起來了。這時期促進了中世紀最高神學——經院哲學的發展。在這時期中，教會內外發生了許多平民宗教大運動。大學也是在這時期中發展起來的。近代白話文學也在這時期中開始盛行。在這時期中，在法國北方興起了一種建築術，即通常誤稱爲哥特（Gothic）式建築者，可謂名噪一時。拿十字軍興時期之歐洲比較以前許多世紀，其間光暗之懸殊，誠不可同日語。即令說歐洲在這時期中所得到的進步，十字軍僅係原因之一，然而他們所付的代價也是值得的。

第二段　新興的宗教運動

當第一次十字軍興時代，歐洲一般宗教情緒殊形熱烈，由此種情緒化爲出世思想，禁慾主義，及神祕的虔敬。修道生活極爲人所重視。對西門主義與尼哥拉主義的長期攻擊，引起人們輕視普通聖職界的觀念，常視他們爲「俗人」，對修道士卻很表同情，以爲眞能代表宗教理想。克呂尼的勢力已末落。他的成就，反造成他奢華生活。新宗教會社的興起，其中最著名的要算細斯特仙（Cistercian）修道會——這個團體在十二世紀中，正如克呂尼在十一世紀中一樣，均名震一時。

這細斯特仙修道會也像克呂尼一樣由法國人創始。蒙提爾（Montier）修道院中有一位屬本尼狄克派的修道士名若伯特（Robert）者，因感當時一般修道生活的精神腐化，遂於離提仲（Dijon）不遠的西特俄（Citeaux）地方創設了一所紀律嚴明的修道院，時在一〇九八年。西特俄修道院創辦的主旨，原爲養成一種强毅捨己的生活，所以它的院舍、用具、以至禮拜堂設備均採最質樸的形式。修道士日常飲食衣著均極簡單樸素，盡克己之能事。這個修道院採用本尼狄克派規條，但在克己訓練上遠非一般本尼狄克派修道士所可及。該院第二任院長爲英國人，名司提反哈爾丁（Stephen Harding 一一〇九——一一三四），他接任後，西特俄修道院的聲譽日噪，名震遐邇。在他領導之下，一一一五年時，成立了四所分院。自此以後，它的進步一日千里，普遍於西方各國。到了一一

三〇年，屬西特俄一派的修道寺院增至三十所；一一六八年增至二百八十八所，一世紀後增到六百七十一所。所有修道分院均受西特俄總院院長統治，每年開會議一次，由各分院院長出席，共商工作進行。他們的工作以耕種爲重，對教導與牧養的事則較少注意。他們所懷的理想在於逃避世界，沉思默想，摹仿『使徒貧乏』。

細斯特仙修道會最初的成功，多歸功於伯爾拿（Bernard 一〇九〇——一一五三）的影响。伯氏在當代宗教界影响力空前偉大，至今都承認他爲中世聖徒領袖之一。他出身於武士名門，生於提仲附近之封騰（Fontaines），從他母親天性中稟賦了一種極其深沉熱切的宗教性。約在一一一二年時，他投身於西特俄修道院修道，同時隨他入該院的共三十人。他們都受他感化而決志修道。一一一五年，他由該院出來，自建一細斯特仙修道院於克勒窩地方，自任院長，鞠躬盡瘁，許多教會顯職均拒不受，直至與世長辭。伯爾拿將身心完全獻給主上帝，以基督的愛爲人生最大動機，他一生雖備盡刻苦修道之能事，博得路德與加爾文滿心欽敬，以之爲福音精神之純正表示。在神祕中默想基督，爲伯爾拿生活中最高的靈性喜樂。這種靈性修養不但鑄成了他自己敬虔生活的模型，當代一般靈性生活大都以這種生活模型的高尚表現爲法則。伯爾拿的道德力，品格的完整，足以增强人們對他的敬仰。

以伯爾拿的雄才偉略，他的一生活動自不能囿於修道院之一隅。就他的講道天才而論，不但可

稱當代第一流宣教師，即躋身於教會各時代中最大宣教師之列，亦當之無愧。聽他講道的人，無論屬何社會階級，均大受感動。他交游極廣，無數人與他通訊，討論當代教會重大問題。當時教會以他爲首屈一指的名人，各種重大會議，爭相特約他出席，處理各種重大問題，所以他旅行很廣。最著名的是一一三〇年調解紅衣主教院，所同時並選相持不下的兩位教宗之爭：一爲邱諾生二世（Innocent II 一一三〇——一一四三）；一爲亞那克列徒二世（Anacletus II 一一三〇——一一三八）。第二次十字軍雖全歸失敗，但伯爾拿實爲十字軍運動主動人物，前文已敍述過（參第三八七頁）。他對教宗權位的影响力也着實不小，只要看尤金三世（Eugene III 一一四五——一一五三）當選爲教宗一事便可見一斑，因爲尤金從前也在克勒窩修道，不過作了教宗後，他所行的事有許多不爲伯爾拿所贊同。伯爾拿最主要的著作思考之處（De consideratione 註一）論教會而批評教宗的政治野心，是針對尤金而作的。伯爾拿意志力極强，以正統自命，他能使別人屈服，接受他的主張，他對敵對的人不假寬恕，例如他促使一一四〇年在森斯（Sens）所開的會議定亞伯拉德（Abelard）的罪（參第四二〇頁），且得教宗批准。一一四五年伯爾拿往法國南部向該地異端派傳道，一時頗見成效。他死於一一五三年。伯爾拿一生爲人，生前最負盛名，死後備受哀榮，歷數當代人物，實難有駕乎其上者。

說來很奇怪，伯爾拿一生所揭櫫的禁慾與出世思想，盡爲他的極端反對者布里西亞的亞爾諾得

（Arnold of Brescia？一一一五五）所表彰。伯爾拿雖立志謹遵『使徒貧乏』，終身不渝，可是他對於當時教會之教權階級組織並不大反對，對於教會所把持的屬世權柄也不仇視。亞爾諾得則大不然。亞氏生於布里西亞，乃法國當代一位學者，在本鄉受了聖職。他爲人極端嚴肅，以爲身受聖職的人，當將一切財產及屬世權利放棄。只有如此方能作基督眞正門徒。在印諾生二世與亞那克列徒二世互爭教宗職位時，他在布里西亞聲名很大，但後來卻因故不得不避難到法國去，在那裏他與亞伯拉德結成爲莫逆，當伯爾拿主使森斯會議咒詛亞伯拉德時，亞爾諾得亦同被定罪（一一四〇）。伯爾拿又慫恿法國教會驅逐亞爾諾得。一一四三年羅馬貴族將教宗政權推翻，成立一種好像古代參議院的制度。於是亞爾諾得往羅馬去了。他雖善於宣傳『使徒貧乏』，卻不是個政治領袖。一一四五年尤金三世恢復了亞爾諾得的教籍，一一四七年亞爾諾得反與羅馬人結合，將尤金逐出羅馬城。此後亞爾諾得在羅馬聲勢日大，直到哈德良四世（Hadrian IV一一五四——一一五九）爲教宗——以英國人作教宗的僅哈德良一人，哈德良於一一五五年下令，强使羅馬人將亞爾諾得驅逐，以禁止全城舉行宗教儀式相威脅；且與德皇腓勒德力巴爾巴若沙（Frederick Barbarossa一一五二——一一九〇）講定條件，假如他能將亞爾諾得除滅，教宗將爲他行皇帝加冕禮。一一五五年亞爾諾得果然被定絞罪而死，屍體被焚。亞爾諾得雖被定爲傳講異端的罪，但罪案模稜，缺少實證。亞爾諾得極力攻擊當時教會享用財富及屬世權利，實爲其招尤的緣因。

十二世紀初，法國南部有一位傳道人，其言論思想較亞爾諾得尤爲激烈——他就是布律依的彼得（Peter of Bruys），其籍貫與幼年生活已無可考。他抱嚴格的禁慾主義，又反對嬰兒受洗，任何形式的聖餐禮和一切宗教儀節，連禮拜堂建築他也不贊成，他甚至不贊成用十字架。在他看來，基督既在十字架上受苦，十字架是該被咒詛之物，怎能對它示敬呢？他對爲死人禱告極力反對。大約在一一三〇與一一三五年間，於今已無可考的日期中，他把聖歧勒（St. Gilles）所有的十字架焚燒，惹起羣衆把他燒死。又有一人雖號稱彼得的門人，但他卻難與彼得相提並論，他就是洛桑人的亨利（Henry of Lausanne）。他從前曾作過本尼狄克派修道士，自一一〇一年起至其死於一一四五年止，他在法國西部，特別是在法國南部傳道，信從他的大有其人。他是個宣傳公義，克制肉慾的人，他的主張與古代多納徒派相同，絕對否認那些行爲不端的神甫們所施行的聖禮爲有效。但他試驗行爲之是否合格，是依禁慾生活與「使徒貧乏」爲標準。他用這個標準來定那些富有財產，追求權位的聖職界的罪，人稱亞爾諾得，彼得與亨利三人爲改教以前的抗議派。其實是一種誤解。他們對於得救的概念純然是屬乎中世紀的。他們對聖職生活的屬世方面作激烈的批評，其實這種生活當時是普遍流行的，且在伯爾拿的生活與教訓中由保守方面表現出來，

【註一】：該書已譯中文，見中世紀靈修文學選集（基督教歷代名著集成第一部第十六卷）一一三七頁。

第三段　反教會派・迦他利派與瓦勒度派・異端裁判所

羅馬帝國晚期中的摩尼教——奧古斯丁作過這個教門的信徒(參第一七四頁與二八二頁)——似乎在西方並沒有全然消沒。後因東方皇帝將保羅派與波各米勒派(參第三七四——三七五頁)從保加利亞逐出，使之傳入西方，又因十字軍興，東西兩方發生新的接觸，於是潛伏於西方的摩尼教便死灰復燃，結果產生了一種新的摩尼教，其教徒稱爲迦他利(Cathari)——『清潔』之意——或名亞勒比根斯派(Albigenses)，由亞勒比(Albi)得名，亞勒比是該派信徒在法國南部主要根據地之一。該教派的興起，有如十字軍，乃受禁慾思想與宗教狂熱的衝動，他們的活動力是很大的。他們雖散佈歐洲各地，但主要的區域爲法國南部，義大利北部，與西班牙北部。伯爾拿曾往法國南部向該派教徒傳道，想引領他們歸正，卻未成功。第二次十字軍慘敗後所造成的教會情形(參第三八七頁)該派人對教會的批評極易得人的同情，他們的勢力發展頗速，人數倍增。一一六七年，他們已能召開一次廣大代表性的會議於土魯斯(Toulouse)附近聖腓力斯得加拉曼(St. Felix de Caraman)堂中。在那世紀將終時，他們已得法國南部大部分居民的擁護，連那一帶地方的王公也保護他們。在義大利北部他們的人數也很多。一二二八年，單在佛羅稜薩一地的迦他利派信徒，幾佔全部居民三分之一。一二〇〇年，他們的勢力已成羅馬教會最大的威脅。當代禁慾思想在這運動中得了充分

的發揮，它完全廢棄教職與教權，以期完全實行它對當時教會所享財富與權勢所下評論。

迦他利教派也像古代摩尼教派一樣主張二元論。波各米勒派與義大利多數迦他利派均信善神有二子：一爲撒但尼（Satanel）；一爲基督——撒但尼爲長子，因爲背叛上帝，成爲惡勢力的首領。法國的迦他利派也大概相信有兩個永遠相對的權勢：一爲善；一爲惡。這教派中人一致承認這有形世界乃由惡勢力所造成，在這世界中，那從善神世界被擄來的靈魂，被細鎖在囹圄中。最大的罪——亞當夏娃的原罪——在人類後嗣中繁殖，靈魂的監獄也因而增多。得救在乎悔改，實行禁慾，受『安慰』禮，這種聖禮，有如教會的洗禮，能赦人罪，救人進入善神國。舉行這聖禮乃由一位受過這禮的人按手，然後又將約翰福音放在受禮者的頭上。這便是眞正的使徒統緒。一個領受了這『安慰』禮的人稱爲『全徒』（Perfectus），是「已成完全」的意思；但恐他失掉這恩典，他必須以後避免嫁娶，不起誓，不當兵打仗，不營私產，不喫肉，不喝奶，不喫蛋。因爲這些東西都是生殖的罪的結果。所謂『全徒』，在法國稱善人（Bons hommes）便是迦他利派的聖職界，在他們當中好像還有主教階級，甚至還有一位『教宗』，但其權位等級究竟如何，今已無可考。爲便於生活起見，他們以爲一般『信徒』可以嫁娶，置產，享受今世富貴，連在形式上加入羅馬教會也是可以的，只要他們在臨終前領受『安慰』禮，便可得救。至於那些未受安慰禮即已去世的人，照大多數迦他利派的意見，要再投生爲人，甚至投生成其他動物，直到最後得救。這樣說來，其『信徒』

對於教理似未完全熟習。

迦他利派知道如何利用聖經，他們翻譯聖經，也以爲他們所講的是以聖經爲根據。他們當中有些人拒絕全部舊約，以爲是從惡勢力來的，但也有些人仍然接受詩篇及先知書。他們相信新約出自善神。既然凡是物質的東西都是惡的，基督在世便不能有實在的身體，也沒有實在死過。所以他們不承認十字架。聖禮中既然有物質，所以也是惡的。用惡勢力所創造的物質去建築禮拜堂，又用物質去裝飾它，他們都以爲是侮辱聖善的上帝。迦他利派在舉行崇拜時，儀式極其簡單。誦讀聖經，特別注重約翰福音，因爲這是聖經中最屬靈的一部書；讀經後講道。講道後『信徒』跪下讚揚『全徒』，以他們爲住在聖靈裏面的人。『全徒』接受讚揚後，便爲『信徒』祝福。在崇拜時只用主禱文禱告。在許多地方每月舉行會餐一次，將所喫的餅視聖，好像一種聖餐禮。凡研究這運動的人，必能在其中發現許多極有趣味的古代基督教儀式禮節，有的屬乎正統，有的屬乎異端。大致說來，『全徒』男女都有，都是些行爲正直，努力修德敦品，在逼迫中忠勇堅毅，百折不撓的人。這樣的人生叫許多人受了感動加入這個教門，尤以平民爲數特多。

瓦勒度派（Waldenses）則異於迦利他派，並非由於仇視教會而創始一種運動，假使當時教會處置得法，也許他們不致與教會分離。一一七六年，里昂城有一位富商名瓦勒得斯或瓦勒度（Valdez or Waldo），因爲聽見一位漫遊詩人，細述聖西勒克西（St. Alexis）捨己犧牲的故事而大受

感動，於是去訪問一位神學專家，『到上帝那裏去，以何爲最妙之法』？這人拿當時修道主義所認定的金規對他說：『你若願意作完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上；你還要來跟從我』。【註一】瓦勒得斯便將這句話按着字義實行了出來，他將財產一小部份分與他的妻子及幾個女兒之後，將餘下的都分給了窮人。他決意要照基督吩咐使徒的話完全實行出來。【註二】他所穿的衣是照基督所吩咐的；人給他什麽，他就喫什麽。爲了要多照聖經行事，他購了一部新約譯本。這種行爲在他的友人心中留下了很深的印象。他們認爲在這人身上眞正看見了『使徒貧乏』。一一七七年就有些人，男女都有，與他共同生活，於是他們組成一個小團體，更進一步的實行基督的吩咐，四出勸人悔改。他們自稱爲『虛心的人』。【註三】一一七九年，他們向第三次拉特蘭會議（Third Lateran Councel）請求准許傳道。這次議會並不以他們爲宣傳異端；卻以他們爲無知的平信徒。教宗亞力山大三世（一一五九——一一八一）不肯批准他們傳道的請求，這就引起了他們決意與教會分裂的行動。根據我們對瓦勒得斯所知道其晚年的事蹟看來，雖難說他爲人固執，但他似乎是個意志堅決的人，他認爲這樣禁止他們傳道，是以人的意見阻攔上帝的旨意。他與他的同伴依然繼續傳道。因爲他們違背教會的命令，遂於一一八四年爲教宗路求三世（Lucius III一一八一——一一八五）革除教籍。

教宗這些不智的行動，不但強迫了瓦勒度派離開教會，而且爲他們大開方便之門。在米蘭一帶

地方有一些自稱爲卑微派（Humiliati）的人，他們都是由下層階級集合而成，同度懺悔苦修生活。教宗亞力山大三世禁止他們自行聚會或講道，他們因不遵教宗的禁令，於一一八四年被革除教籍。這些蘭巴卑微派有好些加入了瓦勒度派，擁護瓦勒得斯爲他們的領袖。瓦勒度派由此聲勢浩大，迅速的養成了一些早期特性。在這些特性中，主要的要算一種原則，以聖經——特別是新約——爲信仰與生活的唯一準繩。然而他們讀聖經仍完全用中世紀的眼光。聖經在他們看來不過是一本律法書——是行事爲人的規條，必須一字一句的遵照着行。將許多經文一大段一大段的背誦。他們相信，照聖經的教訓，應該一對對的四出傳道，身穿簡樸的絨袍，赤着足或穿草鞋，專靠聽道人布施爲生活，在禮拜一，禮拜三，禮拜五各日禁食，拒不宣誓，戒殺任何生物，除了主禱文及一種謝飯感恩文外，不用別的禱告。他們也有認罪禮，聚會舉行聖餐禮，封立同派中人擔任聖職。他們認爲爲死人舉行彌撒，作禱告，是不合聖經的，他們也不信有煉獄。凡是品行不端的聖職人所行的聖禮，他們都視爲無效。他們相信在私下禱告比在禮拜堂禱告更有效力。他們主張男女平信徒均可講道。在他們當中也有主教，神甫，執事，在全部組織上還有一位首領。第一任首領爲瓦勒得斯本人；以後則由選舉委任。除了組織內的人外，不久就有些同情他們的人被稱爲『友徒』，或『信徒』，這些人在形式上仍屬羅馬教會，但這一派內部的人都是由這些人補充而成。這些事似乎緊隨一一八四年被革除教籍後發生的。他們大都摹仿迦他利派，然而他們卻反對前者，他們很有理由的

自命爲與那一派大相逕庭。

因某種意見不合，又因感覺瓦勒得斯行事武斷，以致蘭巴人那一分支於一二一〇年從瓦勒度派中分裂了出來——後雖在一二一八年瓦勒得斯死後曾一度試圖合一，但未成功。這兩派終於最後分裂，兩下再無來往。加以那位才能出衆的教宗印諾生三世（Innocent III 一一九八——一二一六）於一二〇八年發起組織一種大公教貧窮運動，把瓦勒度派中好些規條放在教會嚴格管理下實行出來，於是許多人回到了教會去。不過瓦勒度派的聲勢依然日見推廣。除了這派的發祥地以外，在西班牙北部，在奧地利和德意志各國都有這一派人。但後因遭壓迫，不得不將中心區移到土倫（Turin）西南的阿爾卑斯（Alps）山谷一帶。直到今日他們還是散居於這一帶地方。當改教運動興起時，他們最先宣告响應，且完全歸入於更正教。在現代信仰自由的原則下，他們能在義大利許多地方工作，頗有成績。他們的歷史是一部可歌可泣、英勇、忍受逼迫的歷史——最堪敬佩的歷史——在中世紀各派中他們在今日可謂碩果僅存。雖他們原有的理想和方法已經修正了許多。

十三世紀初年，羅馬教會在法國南部，義大利北部及西班牙北部均極紛亂；以宣教工作去感化迦他利派和瓦勒度派，使其歸正的努力，大都徒勞無功，於是覺得有動用嚴厲方法的必要。遠在一一八一年教宗亞力山大三世即已令組織一支十字軍去征服培齊挨（Beziers）的子爵，因爲他袒護迦他利派，不過這次的征服收效極微。在印諾生三世（一一九八——一二一六）爲教宗時，風潮異

發。宣教努力既失效用，教宗使臣卡斯泰諾的彼得（Peter of Castelnau）又於一二〇八年被殺害，於是印諾生大發雷霆，發動十字軍征討法國南部的異端派。教宗這一動作頗得法國國王的贊許，因爲那一帶的王公貴族很多跋扈不馴，不服國王調度。教宗與國王聯合一致，造成爲時二十年（一二〇九——一二二九）的毀滅性戰爭，使法國南部王公勢力瓦解，城邑荒廢。各地迦他利派勢力不是大加削弱，即是被迫加入教會，以至於全部消沒。

戰爭結束後，一二二九年在土魯斯開了一次重要會議。因爲迦他利派與瓦勒度派都很善用聖經，於是這次會議決議，除了詩篇及日誦祈禱書（breviary）中所有經文外，禁止任何平信徒購置聖經，一切聖經譯本尤在禁止之列。這個禁令雖只限於一隅，但後來在西班牙以及別處均因同類原因發生同樣禁令。然而普遍禁止平信徒讀聖經的事，在中世紀尚未發生。

土魯斯會議第二件重要性的行動，就是異端裁判所（Inquisition）開始組成。中世紀早期，對如何刑罰異端派的問題尚未得到解決。以前講異端的人爲官府或爲聖職，或爲羣衆置諸死地，大半是用火燒死，此類事例不勝枚舉，但教會高級領袖並不贊成這種辦法。中世紀後期的羅馬皇帝以死刑恫嚇摩尼教徒，並以迦他利派與摩尼教爲同一，故這種處以死刑的規定便爲羅馬律法所認可。一一九七年亞拉岡（Aragon）的彼得二世下令，將異端派用火焚死。教皇印諾生三世認異端爲叛逆上帝，所以罪比背叛國王更大。不過審判異端的方法尚未決定。這決定乃是土魯斯會議的一個結

果。審判工作到教皇貴鈞利九世時更加周密。他委任些多米尼古修道士充異端裁判員——這修道會的組成宗旨頗爲複雜。異端裁判所發展迅速便成了一個極可怕的機關。它辦理案件並不公開，原告姓名不使被告得知，依照一二五二年印諾生四世所下的手諭，被告可能受嚴刑拷問，被定罪的人家產充公，經濟破產，這是一種最狠毒的辦法，因爲被沒收的家產可以飽政府當局的私囊，所以這種壓迫異端的行動便如火如荼，否則，也許不會繼續下去。由於異端裁判所及別種較爲公正的方法，使迦他利派於百餘年後絕迹，瓦勒度派亦大受摧殘。因有這早期的成功，所以後來到了改教時期，羅馬教會仍沿用這種異端裁判所的辦法以謀對付。

【註一】：太一九21。

【註二】：太一〇。

【註三】：大概是引自太五3。

第四段　多米尼古派與佛蘭西斯派

迦他利與瓦勒度兩派影响中世紀教會可謂至深且鉅。爲求應付這兩派人的挑釁起見，當時教會中有熱心毅力與他們相同，堅持禁慾主義也與他們類似，但學識較大的一班傳道人起而組成一種修

道會，名多米尼古會，又有一派人抱同一志願，決意在『使徒貧乏』中生活，他們看見瓦勒度派謹遵基督遺訓，將聖經眞理一字一句的實行出來，大受民衆推崇，他們於是效仿實行，這一派人名佛蘭西斯派。中世紀修道主義得這兩派提倡標榜，可謂登峯造極。在這個方面，則有亞西西的佛蘭西斯（Francis of Assisi），他的虔敬生活在中世紀可算造詣最高和最富靈感。

多米尼古（Dominic）原籍卡斯提爾（Castile）的加拉若甲（Calaroga），生於一一七〇年。在巴稜西亞（Palencia)他是高材生，而又富於宗教性的青年，作了阿斯馬（Osma）教會的執事，這教會在馬得里東北約九十哩。自一二〇一年後，他與阿斯馬主教亞結維多（Acevedo）的提挨哥（Diego）結識成莫逆之交。一二〇三年，他二人因政治工作遍歷法國南部各地，當時迦他利派的勢力在這一帶地方可謂盛極一時。他們在這些地方看見羅馬教會傳教士備受民衆輕侮。一二〇四年提挨哥在曼皮列（Montpellier）出席這些傳教士領袖的會議，當即建議提倡徹底改革宣教方略。他當時極力倡言，惟有傳教士抱克己犧牲的決心，甘居『使徒貧乏』，熱心傳道，像迦他利派的『全徒』一樣，才能吸引這些漂泊於教會以外的人歸正。那些傳教士爲主教這番勸勉言詞所激勵，決計照他所說的努力實行。一二〇六年，在土魯斯附近的普魯依勒（Prouille）地方爲收容迦他利派歸正的婦女，建立了一所女修道院。當這改革運動開始時，提挨哥像是他們的領導者，但不久他要歸回教區，於一二〇六年卒於任所。自此以後多米尼古便繼承了這種工作責任。後因反對

擴大迦他利的爭戰，致使這種工作大受打擊。當時有些地方請多米尼古當主教，他正好藉此卸責，辭謝這種費力不討好的事工，可是他仍堅持下去，不肯中輟。他以使徒保羅爲法則。要藉傳道收服民心。漸漸有人受了感化而同情他。一二一五年有友人捐了一所在土魯斯地方的房屋給他，以便工作。同年，多米尼古上羅馬觀光第四次拉特蘭會議，請求教宗准許他成立一個新的修道會。教宗雖對他的工作表示嘉獎，但對他的請求卻未批准，他只得採用所謂聖奧古斯丁派的修道規例。一二一六年，教宗和挪留三世（一二一六——一二二七），批准他另立一個修道會。

一二一七年，這新修道會的人數不多，多米尼古即已決意差派人往遠方傳道。爲了影响未來教會領袖起見，他差遣他們先到當時的教育中心區去，像巴黎、羅馬及布羅格那（Bologna）等地。這修道會進展神速、發達驚人。一二二〇年，它在布羅格那地方開了第一次總議會。在這次議會上，因爲佛蘭西斯會倡導於前，他們也議決採用修道士行乞之法——連他們日用的飲食也得由行乞得來。就在這次議會上，或者是在下一年所開的議會上，他們編訂了章程，稱爲『傳道會』憲章（Order of Preachers），普通稱爲多米尼古修道會憲章。按這憲章，由總議會（General Chapter）選舉會長（Master-general）一人，原爲終生職。全國分爲各省區，每省有省院長（Provincial Prior）一人，任期四年，由省議會選出。每修道院有院長一人，任期亦爲四年。總議會由會長，各省省院長及每省代表一人組織而成。這修道會的組織是將中央集權與各地代議權綜合爲一。它設立

男女修道院，可是女修道士並不出外傳道，但對教導工作有頗大發展。

多米尼古卒於一二二一年。當他死時，這修道會已有六十處會所，分佈於八個省區，即普羅封斯（Provence）、土魯斯、法蘭西、蘭巴地、羅馬、西班牙、德意志和英格蘭，此後許多年都很發達。這個修道會雖注重學問，可是它也不放鬆傳道與教導的活動，特別注重大學城市中的工作，不久在各大學教授席上有許多是這修道會中人。就神學家言，有亞爾伯特馬格努斯（Albertus Magnus）與多馬阿奎那（Thomas Aquinas）；就神祕派言，有伊克哈爾特（Eckhart）與陶勒爾（Tauler）；就改革領袖言，有薩沃那柔拉（Savonarola）；這些都是多米尼古派著名修道士。因爲他們注重學問，所以他們被聘爲異端裁判員——這種辦法在多米尼古理想中是沒有地位的。雖傳說多米尼古是個異端裁判員，但這是沒有根據的。他立志要學保羅，用傳道方法得人。爲求達到這目的，他和他的同工不惜任何犧牲，實行各種禁慾生活，以期使聽道的人受感化。多米尼古創立修道會的宗旨原是謙卑的，捨己的，平民化的，只因他極力提高知識程度，致使修道會後來多少帶些貴族式的色彩。然而他們的工作總是捨己爲人，好像瓦勒度一派人所作的。他們工作的目的不是要離羣索居，潛心修練，乃是要爲人服務，供應別人的需要。

多米尼古及多米尼古修道會聲望雖大，但受民羣推崇之熱烈還不及佛蘭西斯修道會及該會領袖。多米尼古是個嚴謹的傳道人，品德純正的青年，以傳道得人爲職志，他之所以甘居貧乏，無非

要藉此達到得人的目的。至於佛蘭西斯原來是個生活豪爽，行爲浪漫的青年，悔改之後，甘願捨棄一切，居於貧乏中，他不是以此爲手段，引人接受他所講的道，都以此爲效法基督唯一之道。亞西亞的佛蘭西斯不但是中世紀聖徒中最偉大的一位；而且因爲他出於至誠的在一切人類可能做的事上盡力摹倣基督，他是古今教會的一位聖徒。

佛蘭西斯原名依凡尼拍那多內（Giovanni Benadone）——後者是受洗正式名號，前者是他的小名，但小名反而出名——一一八二年生於義大利中部的亞西西一位布商之家。他的父親是個專心商務的人，對於他青年時代結交不正當的朋友，酗酒作樂，頗以爲憂。後來亞西西民衆羣起反抗當地貴族，佛蘭西斯加入民衆方面作戰，在貝路日亞（Perugia）地方戰敗，被擄爲囚一年之久。然而他的生活並未因此改變。後因一次重病把他的品格向另一方面發展。他加入遠征軍開往亞浦利亞（Apulia）去，但中途退役，其中原因無從得知。他悔改歸正的歷程是積漸而成的。『我還在罪中生活的時候，對於那些患痲瘋的人望而生厭。但主卻親自引領我到他們當中去，我對他們頗有了憐憫心。有了這種經驗後，那從前令我生厭的心理，變成了甜蜜舒適的感覺。』【註一】佛蘭西斯悔改後，由他那更新了的性格中所發生出來的最初的一種反應，就是這種活像基督的憐憫心。一次他上羅馬去朝拜，心中感覺有上帝的呼聲臨到，叫他去重新建立上帝的房屋。爲要切實奉行這個使命，他就回去把他父親布店的貨賣了。去重建亞西西附近所久已荒圮的聖達米安（St. Damian）教堂。

佛蘭西斯的父親絕對不贊成他這種損害商業的行爲，便帶他到主教面前，要與他脫離父子關係；詎料佛蘭西斯反而宣言說，自此以後除了天父以外，他再沒有父親。這事大約發生於一二〇六或一二〇七年。

此後二年之久，佛蘭西斯在亞西西四週遊行，扶助困苦無告的人，重修教堂，其中他最心愛的一所教堂，是在城郊附近的坡提用庫喇（Portiuncula）。一二〇八年二月二十四日，就在這座教堂崇拜時，他聽見誦讀基督吩咐使徒的話，【註二】像號筒呼喚行動般臨到他，如同臨到瓦勒度一樣。他決志出外宣傳悔改及天國福音，不帶錢，穿極簡樸的衣服，人給什麼便喫什麼。他立志摹倣基督，聽從他的吩咐，過着絕對貧乏的生活，像基督一樣愛人，作個謙卑順服的神甫，因爲他們是基督的代表。『至高的上帝吩咐我，應該按照聖福音的法則生活』。志同道合的人與他集合一起。他爲這個小團體編訂規條，其內容大致不外基督吩咐門徒的話。他携帶這些規條，同着十一或十二伴侶，到教宗印諾生三世那裏去，請他批准。他所請求的在實際上也就是瓦勒度在一一七九年所請求，而未蒙批准的。但印諾生因爲要吸引瓦勒度派歸回教會，所以沒有拒絕佛蘭西斯的請求。自此以後，這派人自稱爲「亞西西悔罪派」（Penitents of Assisi），到了一二一六年佛蘭西斯改稱爲「小的，或卑微的弟兄派」（Minor, or Humbler, Brethren），以後人都是這樣稱呼他們。

佛蘭西斯一派人以摹倣基督爲職志，以愛結合，在極度貧乏中共同生活，因爲佛蘭西斯相信只

有用這方法才能離棄世俗，跟從基督。他們總是兩個兩個的出外宣傳悔改之道，多唱歌，幫農人工作，照顧痲瘋病人及賤民。『不會工作的當學會工作，不是爲要得工價，乃是爲要作好榜樣，避免游手好閒。假如作了工而不得工價，我們只有求助於主的餐桌前，沿門乞食』。（註三）因爲這個修道會發展迅速，所以不久便有規模宏大的宣教事業計劃了出來。佛蘭西斯本人原有意往西班牙去對回教人佈道，因病未果，後於一二一九年，跟着一次十字軍之後，往埃及去了，正式在回教國王之前傳道。

佛蘭西斯本人不善組織。從前只有少數志同道合的人集居一處，無需許多規條組織。後來人數增至數千衆，情形就大不相同了，早晚總得有些改變。這種內部改組之得以早日成功，當歸功於一位有組織天才的紅衣主教，名俄斯替亞的烏哥利挪（Ugolino of Ostia），就是後來作教宗的貴鈞利九世。烏哥利挪原與佛蘭西斯友善，得佛氏推薦爲這修道會的「保管人」（Protector）。在烏哥利挪領導下，又得科爾妥拿的以利亞（Elias of Cortona）修道士的助力，這個修道會由一種自由的結合，很神速地發展而成一大正式的修道制度。一二一九與一二二〇兩年中，佛蘭西斯離開了歐洲，在埃及與敍利亞佈道，以後他就不算是這修道會的首領了。一二二一年採用了一種新的規章，一二二三年又更換了第三種規章。照最後的規章規定，傳道不再是主要工作，沿門乞食的生活當爲一切修道士普遍採用，不可例外。在一二一九年即已成立分區，每分區有理事一人主管。教宗在一

二二〇年下令，吩咐修道士服從該會職員，成立修煉院，規定修道士裝束，修道誓約不可廢止。

這些內部改組的辦法是免不了的。佛蘭西斯對於這些改弦更張的辦法頗感苦悶，但也許不如一般論者所言之深。他素來是服從教會職權的，對這些變更雖感苦悶，却沒有實際反抗的行動。他那脫離塵世的思想越來越增。他專心於祈禱與歌詩的生活。在這時期中他那對於自然界事物所表示的愛，遠超過當代人士所能了解的。他的身體漸漸衰弱，他羨慕離世與基督同居。人相信他身上滿有基督的傷痕。但這些傷痕是如何來的，至今仍是個尚未解答，也是無法解答的問題。他於一二二六年十月三日卒於坡提用庫喇教堂中。兩年後爲教宗貴鈞利九世封爲聖徒。在教會歷史上很少有人像佛蘭西斯這樣配得聖徒的封號。

在佛蘭西斯去世的時候，就組織而言，佛蘭西斯修道會與多米尼古修道會頗爲類似。全會的首領稱「總理事」(Minister General)，十二年一任。每一分區有「區理事」(Provincial Minister)一人，每一組修道士則以「管事」(Custos)一人爲首——因爲他們起初不像多米尼古修道士一樣有分會所。他們也像多米尼古修道會一樣，有總議會及區議會以改選職員及編訂法律。他們又像多米尼古修道會一樣有女修道分會——稱爲『第二修會』(Second order)。這種女修道會乃由佛蘭西斯本人，在一二一二年的時候，因爲受了他的朋友也是他的門人亞西西的克拉拉斯吉非(Clara Sciffi 一一九四——一二五三)之激勵而成立。佛蘭西斯修道會之發展極爲神速，雖不久在他們中間

就有不少有名的文人學者，但他們的精神總是平民化的，在生活上較之多米尼古一派的修道士尤爲自甘貧賤。

在英格蘭，多米尼古與佛蘭西斯二修道會的修道士分別稱爲黑色（Black Friars）與灰色（Gray Friars）托缽修道士，在那裏這兩派修道士不久便大受一般民衆的推尊，影响力之大可謂盛極一時。他們的勢力多在城市中，這是與以前所有各種修道會不同的地方，因爲在城市才能乞食。他們工作的影响所及，一般平信徒的宗教經驗加深了；同時，也將一般主教和普通聖職界的勢力減少了，因爲這些修道士享有到處可以講道和宣赦的特權。減少聖職界的權勢，等於增加教宗的權勢。他們在平信徒當中所發生的影响，主要的要算『第三修會』（Third order, Tertiaries）——這種制度雖要以佛蘭西斯派爲首創，但非佛蘭西斯本人所發起。所謂『第三修會』；即是准許有普通職業的男女人等，以禁食，祈禱，崇拜與廣行善事過一種半修道生活。這種生活可以替林根的聖以利沙伯（Elizabeth of Thuringia 一二〇七——一二三一）爲顯然例證。後來所有實行托缽的修道會都成立有這種第三修會。但這種半修道制後來漸漸發展，成爲幾與正式修道制相似，但把結過婚的人摒除於這種組織之外。當時人們均以修道生活爲眞正的基督徒生活，爲應付這種理想的需求，這種半修道制可算最爲成功。

十二世紀與十三世紀一般信衆的虔敬心理，除了多米尼古與法蘭西斯兩修道會外，也還有許多

的表現方法。其中最重要的一種表現，尤其在荷蘭、德國與法國，要算伯格音派（Beguines）——這是由虔敬婦女們所組成的一種非正式的修道會，但不受修道誓約的束縛。這派的起源，大概是發動於一位列日（Liege）地方的傳道人，名蘭伯爾持伯格（Lambert le Begue），當時教會視之爲傳講異端者，故將隨從他的徒衆稱爲伯格音派。伯格音修道會雖爲反教會人士棲息之所，然而它的主要思想還是合乎正統教義的，它的佈道力量也很大，今日在荷蘭猶有這一派人。其組織鬆弛，故很難維持有效的紀律，一般說來愈來愈壞。類似而不大著名的是在男子們中的組織，稱伯格阿派（Beghards）。

佛蘭西斯修道會，當佛蘭西斯在世時已分成兩派：一派重質，要像基督一樣，在貧乏中度簡樸的生活；另一派則注重人數增多；權勢增大，待佛氏本人死後，兩派之分裂愈形深刻。嚴格派的首領爲弟兄利歐（Leo），放任派的首領爲科爾妥拿的以利亞。當時教宗贊成放任派的主張，因爲就教宗的政策說來，一個修道會人數增多，勢力增大，內部團結一致，即所以推進教宗的權勢，要達到這種目的固非採取放任的修道主義不爲功。兩派相持不下，爭論日趨激烈。這修道會中所有財產建築多爲放任派所霸佔，他們霸佔的理由是：這些產業都不歸修道會所有，原爲該會贊助人所有。一二四五年教宗印諾生四世（一二四三——一二五四）批准放任派動用該會財產，不過財產所有權當歸於羅馬教會，不當歸之該修道會。這事大爲嚴格派所反對。但這一派在神學思想

上又發生遠離正統教義的趨勢。他們當中有一位名夫羅立斯的約雅斤（Joachim of Floris 一一四五？——一二〇二），住在義大利極南部，是某細斯特仙修道院院長，時人稱他爲先知，他將世界歷史分爲三個時期：即聖父時期，聖子時期，聖靈時期。聖靈時期將於一二六〇年達到全盛時代。在這時代中，人能了解『永遠的福音』（註四）——並非一種新福音，乃依靈意講解的舊福音。這時代的生活取修道主義的形式。自一二六〇年後，佛蘭西斯修道會嚴格派中人多懷這種想望，不但放任派反對他們，逼迫他們，即嚴格派中思想較爲和緩的，自一二五七年得波拿文土拉（Bonaventura）爲總理事後，也反對他們。這些懷先見信念，主張極端嚴格的托缽修道士，在當時稱爲「屬靈派」（Spirituals）。當約翰二十二世爲教宗時（John XXII 一三一六——一三三四），這派人中多爲一三一八年的異端裁判所判決死刑，被焚燒而死。當在此時期中，他們當中另起一種爭辯，有人懷疑到他們所實行的貧乏主義，是否完全與基督及使徒所實行的一樣。約翰二十二世於一三二二年判決放任派所持的見解爲正當，將英國經院哲學派學者俄坎的威廉（William of Occam）及其他堅持基督絕對貧乏主義的人下之於獄。但這種爭執終無調解的可能，最後於一五一七年經教宗利歐十世（一五一三——一五二一）正式宣布，將佛蘭西斯修道會分爲二支，主張嚴格的一支稱爲『嚴肅派』（Observant），主張寬縱的一支稱爲『住院派』（Conventual），各有職員，各有總議會，各自爲政，兩不相涉。

【註一】：佛蘭西斯的遺書（Testament of Francis）見羅賓遜歐洲史料，一：三九二—三九五。說明佛氏之精神與目的。

【註二】：太十7—14。

【註三】：佛蘭西斯的遺書。

【註四】：啓一四6。

第五段　早期經院哲學

前面講到比德，亞勒昆和拉巴努毛如斯幾位學者（參第三二〇頁，三三〇頁與三三五頁），曾連帶述及當時座堂學校與修道學校的教育狀況。這種教育久具摹倣因襲性，簡直把古代教父，尤其是奧古斯丁與大貴鈞利兩位的遺著重述一番。除了約翰蘇格徒厄立革拿一人以外（參第三三五頁），其餘的人極少有創作可言。然而學校數目卻漸次增加了，尤其十一世紀法國增加甚多，隨學校增加而興的邏輯學（亦稱辯證學）一門的研究，用這種方法來講求神學，在知識發展上結成很多新鮮的果實。這種學術稱爲『經院哲學』（Scholasticism）。當人們開始研究這種辯證法時，他們所知道的大都得自亞里斯多德著作的選集與坡菲留（Porphyry）的導論篇（Isagoge），兩書均由波伊丟斯（Boethius四八〇——五二四）所編譯。（註一）

隨經院哲學而連帶發生一種對於『普遍觀念』究係何種性質的研究，——研究種與類的名目究竟有無實質的存在。這種研究原由坡非留的導論篇所引起，所研究的爲名（抽象名目）與實（實在個體）二者的存在關係。對這研究有三種學說。第一種學說爲極端的實名論（Realism），它是由柏拉圖的哲學思想（參第六頁）而起，主張一切普遍觀念先於（ante rem）一切單個實體而存在，不依賴單個實體而獨立存在，例如：人，爲普遍觀念，這個普遍觀念在未有單獨個人之先即已存在，而且後有的單獨個人乃取決於這個先在的普遍觀念。第二種爲和緩的實名論，它爲亞里斯多德哲學思想（參第七頁）所倡而主張普遍觀念與單個實體同時並起（in re），前者乃因後者而有。第三種爲唯名論，乃隨斯多亞哲學思想而起，主張一切普遍觀念不過是抽象名詞，用以指明單個實體（post rem）而已，除了在思想中存在以外，別無具體的存在。故就唯名論而言，只有單個實體才有實際的存在。這種實名與唯名的爭執，終經院哲學主義時期而爭持不決，在這時期中神學思想受這種爭論影响至深且鉅。

經院哲學爭辯中最初一種較爲重要的爭辯，即關於聖餐中基督如何臨在的問題，無非將從前巴斯迦修拉得伯徒與拉特蘭努二人間所發生過的爭辯（參第三三六頁）重新挑起。伯仁加爾（Berengar？——一〇八八）約於一〇四九年任都爾（Tour）座堂學校校長，他對當時以聖餐餅酒在實質上變成了基督實在的身體和血的一種流行思想，加以攻擊。他的根本立場是與拉特蘭努同。他否認餅和酒在

實質上有所改變，只說藉着祝聖，一些不可見卻實在的物質加在自然的物質上，這就是屬天的基督。惟有信徒在聖餐中領受基督。伯仁加爾倡此說後，立即起而持對立之說者爲諾曼地的拍克（Bec）修道院院長朗法蘭克（Lanfranc?——一〇八九），朗氏後來作了坎特布里大主教，頗爲戰勝者威廉所器重。一〇五〇年伯仁加爾的觀點爲羅馬議會及一〇五四年爲都爾議會所譴責，一〇五九年紅衣主教宏伯特强迫他簽署宣言，申明在聖餐中神甫是摸到基督的身體和寶血，領受聖餐的人是用牙齒嚼主的身體。十年後他又倡前說，到了一〇七九年又將所發議論撤消，但不久仍倡前說如故。經過這番討論後，不久在神學上成立一種名目，即所謂『變質說』，這種神學說後來成了拉丁基督教國最大權威，一二一五年爲第四次拉特蘭議會所公認，且定爲教義。

伯仁加爾所用辯證法後爲安瑟倫所採用，而其結果彼此卻大不相同。安氏在當代神學界聲望甚大，人多以他爲經院哲學派的鼻祖。他約在一〇三三年生於義大利北部的阿俄斯塔（Aosta），在拍克修道院的朗法蘭克門下作修道士若干年後，繼朗氏作該院院長。在他作院長的期間，拍克修道院聲名大震。一〇九三年他任坎特布里大主教——他因堅持布勒得布蘭一派的主張，所以在作主教期中風潮迭起，幾無寧日。一一〇九年卒於任所。就其爲神學家而言，安瑟倫是極端的實名派，他完全相信用正當的辯證法，能證明神學中各種眞理。他用以證明上帝存在的本體論是很著名的，這種方法代表實名論，同時又代表新柏拉圖主義。這種思想在他所著上帝存在論（Proslogium）一書中

可以看出。（註二）按照該書理論來說，上帝是萬有中最大的存在。上帝不但在實體中存在，也在思想中存在，因爲如果上帝只在思想中存在的話，那末，在實體與思想之間就有比上帝更大的存在，然而這是不可能的。這種辯證法，安瑟倫在世之時，已爲馬爾毛帖（Marmoutiers）一位修道士高尼羅（Gaunilo）所反對，雖也有人爲這種思想加以辯護，但其內容乃空洞無物，不過是賣弄文墨而已。

其次，安瑟倫所攻擊者爲若瑟林（Roscelin），乃空彼安（Compiègne）一位執事。若瑟林思想頗受唯名論的影响，倡言父、子、聖靈如非同一之神，即三位各別之神。一〇九二年在斯瓦松（Soisson）所開會議强制若瑟林放棄三神論。當時安瑟倫直捷了當的宣言唯名論根本就是異端，在此後兩世紀中，這種以唯名論爲異端的見解爲人視爲定論。

安瑟倫對神學思想的最大貢獻，要算他爲研究贖罪論所著的神何故身爲人（Cur Deus Homo），這是空前的名著。【註三】他對早期教會所持將贖價付與魔鬼的任何解釋都加排斥。依他的見解，人因犯罪，是侮辱了上帝。贖價只當付與上帝。安瑟倫認爲上帝的尊嚴受了損害，得索取賠償。在任何情形下，人惟有以服從爲天職，對於過去的背逆無法補償。如果定要補償的話，那就得要有一位須具人性，去自身爲人，同時又須像上帝一樣，有無限的價值可以奉獻的人代爲補償。爲求符合這種資格，只有上帝降世成人，成爲神—人。如此，不但祂的贖價足夠補償，而且

配得獎賞。這種獎賞就是這位神——人的所有弟兄永遠蒙福的根源。安瑟倫這種有普遍影响的學說，最後還是建立在他所堅持的實名論上，認爲人類實有客觀的存在，是基督所能採取的。

安瑟倫爲人虔敬熱誠，確信用辯證的解說，可以鞏固教會各種教理。『我相信我才能理解』。這是他的目標，他的態度亦於此可見。與他同持崇高實名論立場的爲盛波的威廉（William of Champeaux 一〇七〇？——一一二一），鄰近巴黎的聖威克多學院（St. Victor）即因他而大負盛名，後爲沙龍（Chalons）主教，卒於任。

十二世紀中最善用辯證法的學者要算亞伯拉德（Abelard 一〇七九——一一四二），他發言立論易觸人怒，思想虛幻，喜好批評，卻不缺少宗教熱情。他生於布勒塔尼（Brittany）之拍勒（Pallet）地方，曾在若瑟林與盛波的威廉兩位門下受業，但這兩位的學說思想他都不贊成。因爲他自己的能力遠在他們以上。他對當時議論紛紛的普遍觀念問題，則採取介乎他兩位先生間的立場，既非唯名，又非實名。他以爲只有單個實體才有存在，但種與類的名詞也不過爲名詞而已。故人多稱他爲『概念論者』（conceptualist），然而他卻不以普遍觀念僅爲心思概念，乃有較大概念之實質。他的觀念可歸納於這句話中：「普遍觀念是心思，但其基本是物質」（universale est in intellectu cum fundamento in re）

亞伯拉德一生坎坷，飽嘗世故。他二十二歲就在鄰近巴黎的麥蘭（Melun）地方設帳授徒，從

者極衆。約在一一一五年任聖母院（Notre Dame）執事，一面任講師，在巴黎從其受教者之衆爲空前未有。時有同任執事的弗勒培爾（Fulbert）的姪女，名賀洛伊絲（Heloise），性情賢淑，酷愛自然，亞伯拉德與她戀愛而私相結合。弗氏以其姪女受騙，爲圖報復，遂將亞伯拉德閹割，使之永無擢升教職之望。亞伯拉德只有去當修道士。但講學授徒乃其擅長，故不久又開始講學。爲答覆若瑟林的三神論，他撰述一篇文章，有趨於另一極端之嫌，反對他的人控告他，說他提倡撒伯流主義，一一二一年所開的斯瓦松會議上將他的見解定爲異端。對時人傳說中所講的聖得尼斯（即丟尼修）一生事蹟，他又多方批評，使聖得尼斯修道院的聲望大受損害，至此他只得隱居修道，遠避凡塵。誰知在退隱中，學子仍四方追踪而至，他將小小團體組織起來，名曰「保惠師團」(Paraclete)。但他所發的評論，激惱了當時一位宗教界最有聲勢的人物，就是代表正道傳統思想的伯爾拿，爲避禍計，他只得逃往遙遠邊境布勒塔尼（Brittany）去，在若依斯（Rhuys）地方一所紊亂的修道院擔任院長。後來他還是離開了這地方，往巴黎講學，在那裏他與賀洛伊絲通訊，那時她已作那保惠師團所在地一所小女修道院院長——這是中世紀流傳下來一個值得追想尋思的愛情故事，尤其是就賀洛伊絲方面設想。一一四一年，伯爾拿得森斯議會通過，定亞伯拉德爲有罪，他雖向教宗印諾生三世提起上訴，但遭駁斥不准。亞伯拉德至此已日暮途窮，只有屈服，蒙克呂尼修道院院長彼得收留。以一一四二年卒於克呂尼一所修道分院中。

亞伯拉德一生性好批評。他雖不公然拒絕諸教父遺著及古代信經，卻主張這些東西都須用哲學頭腦去檢討，不可輕於置信。在他所著的是與否（Sic et non）一書中，他將古教父對各大教理所作矛盾之說，逐句排列，而不使協調，亦不加解釋，令人想到他有意挑起人的疑竇。對三位一體的教理，他所講的頗與撒伯流相近。他講由亞當所遺傳於人類的不是罪感，而是罪罰，這與奧古斯丁的思想顯然相反。在倫理思想上，他說善與惡原藏在人的本性中，不在行動上，這也顯然不合當時輿論。他相信古代哲學家都得上帝的啓示，這雖與初期基督教思想相符，卻與當代成見相左。講到贖罪論，亞伯拉德的個性也同樣的堅強，其主張有些與現代思想相似。他像安瑟倫一樣否認任何贖價付與魔鬼之說，然而他反對安瑟倫賠償之說，也一樣不遺餘力。照亞伯拉德看來，基督之降生與受死均爲上帝愛世人最高的表現，爲要激起我們愛神人的心。亞伯拉德雖大不見容於當時，他的言論思想卻大足以興奮後世。直接擁護他主張的人雖不多，間接受他影響的人實在不少，由他所引起的，用辯證法研究神學的興趣，眞可謂無遠弗屆。【註四】

當時用和緩的辯證法與嚴格的新柏拉圖神祕主義參雜一起，而從事著述的，有聖威克多的笏哥（Hugo of St. Victor 一〇九八——一一四一）。笏哥爲德籍，一生平淡無奇。約在一一一五年，他決志入巴黎附近的聖威克多修道院修道，後來擢升爲該院院長。他爲人沉默樸素，卻學識淵博，信仰虔誠，感人甚深。他與伯爾拿友善，交成莫逆。生平著名的作品也許要算僞亞略巴古人丟尼修的天

上聖品等級註釋（Celestial Hierarchy）（參第二七五頁）及信仰之各種神祕論（De sacramentis Christianae fidei，On the Mysteraies of the Faith）。他以十足的神祕形態，用三種步驟來描寫靈性生活的進程：識辯，即官感概念之形成；凝思，即以理智去考察概念；冥想，即用直覺去透視概念的內在意義。達到這最後一種步驟即達到了眞正神祕的上帝觀，也就是在上帝裏面參透萬事。

當時還有一個人，不像有亞伯拉德和笏哥那樣有創作的天才，但在神學教育上對於他的世代卻有很大的貢獻，所以能享盛名以迄改教運動，他就彼得倫巴都（Peter Lombard），世稱爲『語錄大家』者（Master of the Sentences？——一一六〇）。彼得生於義大利北部的窮鄉僻壤，曾負笈於布羅格那和巴黎，至少有幾分得伯爾拿的資助。最後他擔任巴黎聖母院神學教授，於一一五九年行將去世時，任巴黎教區主教。他曾否在亞伯拉德門下受業不得而知；但他的思想受了亞氏著述很大的影響，這是顯而易見的。他曾從聖威克多的笏哥受業，而且受他的造就很深。在一一四七與一一五〇間，他完成了四部語錄，（Four Books of Sentences）一書【註五】。他因此書而著名。他照時人著書慣例，從各信經及教父遺著中抄襲了有關於基督教各大教理的句語，分類彙編成卷。不過他用了辯證法將各類句語加以註解闡釋，措詞渾厚謙和而又富於常識，且多引證時人名著，他對於亞伯拉德過激的思想雖頻加批評攻擊，然而在本書中卻隨在可以看出，他受那位大思想家的影

四藝（quadrivium）（天文、算術、幾何、與音樂）；與三個高級學院：神學院、法學院與醫學院。每院設院長一人。除了這種教育的組織外，又將各國員生按民族分成各組，每組設組長一人。這些民族組的數目在各大學中多少不一。在巴黎大學中有四組——法蘭西組、畢迦組（Picards）、諾曼組與英吉利組。

當時大學主要的教學法爲講演與辯論，辯論法是隨時使用的，雖這種方法有其弱點，但能幫助學生熟練其所學，表現其天才。初級學位爲學士學位，在當時這好像公會學徒的准許狀。進一步的學位爲碩士或博士，這好像公會的工人師父，有權在母校任教職，後來不久，凡在規模較大的大學受有此種學位者，則可在任何大學任教職；課堂中專用拉丁文，因這緣故，歐洲各國學生均可在一處求學，而無語文上的困難，越是著名的大學，由四方負笈來歸者越多。

當時許多大學生窮無立錐，這種困難情形感動了當時仁人善士設法挽救。爲救濟這種貧寒學生所設的基金，有歷史最長聲望最大的，那就是一二五二年若伯特得所爾波恩（Robert de Sorbon）在巴黎所創設的。由這個基金創設了一所貧寒學子寄宿舍及特別教學所。管理者稱『舍監』（Fellows）。像這樣的一種組織不久便加多了，即所謂大學『學院』（Colleges），後來不但貧寒子弟，連富有的也在其中寄寓。這種制度在今日英國各大學中依然存在。通常人都以爲這種所爾波恩基金專爲獎勵神學學生而設，以致後來誤把這名目與巴黎大學的神學科相提並論。巴黎大學直至

第六段　大學

座堂學校和修道院學校之發達，以十二世紀爲最盛。當時名師輩出，在各處招集學子，設帳授徒，其中尤以安瑟倫、亞伯拉德、盛波的威廉、聖威克多的笏哥、彼得倫巴都爲聲望卓著。四方學子由歐洲各地羣集於這些名人門下，爲數極衆。以神學著名的要推巴黎與牛津，以教會法律與政治法律著名的爲布羅格那，以醫學著名的爲撒列諾（Salerno）。所謂大學，就是在這種情形下發展而成，但它的起始成立時期，不能確定。由中世紀修道學校改爲近代大學，其間所經改變，並非成立從前所沒有的教學制度，乃是將師生組合成爲一個集團，好像當時的同業公會一般，其主要目的在求取保護，維持秩序，其次也是爲使學校管理增加效率，使教學這種職業有一定的規章可循。這樣一個集團通常稱爲「學生與教師」（Universitas scholarium）。至於正式大學組織的開始，——與教學的開始不同——大約從一二〇〇年起。

十二世紀末，布羅格那有兩個『大學』，也可稱爲學生互衛會。但在巴黎的這種互衛會，則早已成爲北歐正式有組織的大學。它的最初規章大約在一二〇八年編訂，約於一二一一年爲教宗印諾生三世批准，認爲合法團體。在巴黎只有一個『大學』，原由當地座堂學校及幾所私立學校聯合而成，全部分爲四院：預備學院，即『文學院』，教授三藝（trivium）（文法、修辭、與邏輯）與

响着實不少，但受聖威克多的笏哥的影响是更大。他用四大問題：上帝，受造之物，救恩，聖禮和末事，將全書分爲四部，將當時神學全部包羅在內。結果是一部足以應付當代需要的神學教科手冊，作爲神學教導的基本課程，以迄改教時期。

經院哲學的第一時期，終於十二世紀中葉。各處學院雖猶在繼續活動；但創作天才已不復有了。十二世紀下半期西方的特色爲輸入了一種新的學術，這種新學術就是亞里斯多德的大部分著述，及大部分希臘哲學——亞氏學術之傳入西方雖不自此時始，但從前西方對亞里斯多德學術所知極少——這些新思想是隨西班牙及法國南部的猶太人輸入的，而他們是間接得之於亞拉伯人。這種希臘思想之輸入西方，關係重大。到了一二〇四年，拉丁勢力侵入康士坦丁堡（參第三八八頁），各種希臘名著由是由原文直接翻譯，結果，十三世紀產生新而擴大的經院哲學派活動。

【註一】：波氏的名著哲學的安慰，可參閱中世紀基督教思想家文選（基督教歷代名著集成第一部第十四卷一—一四四頁）。

【註二】：中世紀基督教思想家文選（基督教歷代名著集成第一部第十四卷）一七三—二〇四頁。

【註三】：同上書第二〇五—三一二頁。

【註四】：亞伯拉德一些名著已譯爲中文，參同上書第三一三—三三八頁。

【註五】：同上書第三四七—三五八頁。

改教時代，在歐洲居領袖地位，尤其在神學各科爲然。

當時大學成立至速且多，其中許多成立不久，即歸消滅。這些大學在名義上都是教會大學——因均以受教宗批准爲必須條件。最早一個在國家政府立案的大學，要算一二二五年爲皇帝腓勒德力二世所批准的那不勒斯大學。

第七段　高級經院哲學及其神學思想

由於亞里斯多德全部著作的發現，各大學的興起，各派乞食修道士的潛心研究學術，使十三世紀中開闢了一個新的經院哲學時期，及中世紀理智的造詣進到最高峯。這是一種向着『現代神學』進行的運動，但其遭遇的反抗也不少，尤以那些抱因襲主義以及附和奧古斯丁派的新柏拉圖學說的人反對最力。亞里斯多德的思想極招反對，幸賴乞食修道會中一些思想家的努力，亞氏學說得以安全勝利。不過這些人的思想，雖主要地是依亞里斯多德學理立論，可是他們引用奧古斯丁及僞丟尼修著述（參二七五與二八七頁）所反映的柏拉圖學說的也不少。

完全依亞里斯多德的立場來探討神學的，當推哈勒的亞力山大(Alexander of Hales?——一二四五）爲前驅。他原籍英國，後來作了法蘭西斯會的修道士，在巴黎任教職。在他看來，聖經乃唯一最後眞理。在這一新的經院哲學時期揭幕後，人們在理智研究上，雖實名論與唯名論之爭依然熱

烈，然而眼界確已較前放大。亞力山大屬於溫和一派的實名論者。他以爲普遍觀念『在實物之前』存在於上帝心思中，『在實物之中』存在於各種實物內，『在實物之後』存在於人心理解中。後來亞勒伯特馬格努斯及阿奎那均依這種溫和的實名論發言立論。

亞勒伯特馬格努斯（Albertus Magnus 一一九三？——一二八〇）乃德國人，是一位多米尼古會修道士，在帕度瓦（Padua）求學，在德國許多地方任過教職，尤以在科倫爲時最久。他在多米尼古修道會中任過分區區長，且有數年作過熱根斯堡（Regensburg）主教。他是當代學問最淵博的人，他的科學知識尤爲驚人。他不但精通亞里斯多德學說，連那些亞拉伯學者對於亞氏學理所加註解他也深有研究，他的學問較之哈勒的亞力山大實爲精深。但他在神學上並非創作天才，不過是個編纂註解者。他的思想要到後來經過他的高足多馬阿奎那一番闡明詮釋，始大放異彩。

多馬阿奎那（Thomas Aquinas 一二二五——一二七四）是阿奎諾（Aquino）公爵蘭都勒夫（Londulf）的兒子，阿奎諾是介乎羅馬與那不勒斯間的一個小市鎭。因其先世均係望族，與德國皇室霍亨斯陶芬(Hohenstaufen)朝有關，亦與鼎鼎大名的諾曼十字軍領袖湯克熱得(Tancred)有關。所以當多馬於一二四三年決志入多米尼古會修道時，他的父母極力反對。當時在靈性上指導他的人因留意於多馬的修道誓願，特送他到科倫去，在亞勒伯特馬格努斯門下受業，不久亞氏帶他到巴黎。多馬在巴黎得了神學學士學位後，於一二四八年回科倫，助理亞勒伯特馬格努斯教學。在這些

年間，多馬在知識上進步神速。他遭各派乞食修道會的嫉視，謀在巴黎大學教學未能如願，直到一二五七年才得到一席正式地位。一二六一年後，他在義大利教學幾年，後又在巴黎教學，一二七二年後則在那不勒斯。一二七四年於赴里昂會議途中，卒於提拉西那（Terracina）附近的佛薩努奧瓦（Fossanuova）細斯特仙會修道院。在這樣緊湊的教學生涯中，許多重要的有關教會及國家的問題，常有人到多馬那裏求教，他在講道工作上也很活動；他不停的寫作，而且這些著作都極其重要。他的不朽之作神學總論（Summa Theologiae）約自一二六五年開始撰述，到他臨終時尚未完功。他個人生活簡樸而富於宗教心，他的著述清晰而合邏輯，包羅廣博，使其躋身於教會少數大名師中。對羅馬教會的影响，今猶如昔。一八七九年，教宗利歐十三世（Leo XIII 一八七八——一九〇三）欽定他的著述爲今日羅馬教會神學教育的基本課程。【註一】

其時與阿奎那交誼深篤，乃在巴黎大學曾一度任教授的人約翰非但查（John Fidanza 一二二一——一二七四），人多知其名爲波拿文土拉（Bonaventura），波氏生於教會領土內的巴格挪里亞（Bagnorea），於一二三八年加入佛蘭西斯修道會，一二五七年作了該會總管。他在逝世前一年被封爲紅衣主教。波拿文土拉爲巴黎大學名教授，後來總理佛蘭西斯修道會大顯其行政幹才，一生爲人品格高尚。他的思想遠不如阿奎那那樣受亞里斯多德的影响，可是受奧古斯丁及僞丟尼修一派代表新柏拉圖主義的思想薰染至深。他的思想根本是屬神祕派的。他以爲人能藉着默想與禱告達到與

上帝交契的地步，由這交契而深徹了解屬神的眞理。波拿士拉雖然思想神祕，保守性重，不如阿奎那之富於創作，然因他是一位善於應用辯證法的神學家，所以他的著作還是大大爲人所重規。【註二】

經院哲學在阿奎那的思想中達到了最高的境界。依他的見解，探討神學的目的爲求得知上帝及人的起源與歸宿。這種知識一部分是由理性——即自然神學——得來，但理性所能得着的知識是不夠的，必由啓示加以擴充。啓示由聖經而來，聖經乃唯一的最高權威。但聖經又必須拿教會議會及教父遺著的闡釋來理解——換言之，須得依教會的立場去理解。由啓示而來的各種眞理不能爲理性所獲得，但與理性並不相違，而理性能顯示其不足以推翻啓示的眞理。這樣看來，阿奎那並不像安瑟倫一樣堅決相信基督教中一切眞理均能用哲學來表證。不過阿奎那依然主張哲學與神學並不矛盾，因二者均由上帝而來。

論及上帝，阿奎那將亞里斯多德與新柏拉圖兩派思想冶於一爐。上帝乃初因（first cause）祂是純全的活動（actus purus），也是最實在與最完全的存在。上帝是絕對的實質，是萬有的起源與歸宿。祂因是全然的善良，所以祂所作的總不出乎他所視爲正當的。論及三位一體與基督的位格，阿奎那的思想則建立在奧古斯丁與迦克墩信條（參第二四三頁）的基礎上。

上帝是自足的，祂不需要什麽，他之所以創造世界純爲發揚一己的愛，以受造物爲施愛的對象。一切事物均歸上帝管理，祂預定有些人得永生，有的人被棄於罪中永受咒詛。對人的自由，阿

奎那的立場大致爲決定論。從一方面說，人有自由，人的行動出乎意志；但這並不否認上帝有從中決定或准許的管理權。上帝准許惡的存在，而結果是引領全人類達到更高的善良地步。

阿奎那取消古代『魂』與『靈』的區分觀念。在他看來，人之魂乃一單位，具有理智與意志。魂非物質。在心靈中得見上帝，又以上帝爲樂，乃人生善德的最高造詣。人除了具有普通天賦才能外，在受造時又承受了一種超然的能力，使他能以達到最高的善，且能實行基督徒三德：信、望、愛。但亞當因爲犯罪喪失了這種超然的能力，因而他的普通天賦才能也腐化了，所以他所處的地位不僅缺少原有的公義，而且積極向下坡走。所以罪不只是消極的。在這墮落的境地中，亞當不能獲得上帝的喜悅，而這種敗壞性由亞當遺傳於一切子孫。人雖仍有力得到四種自然美德：機警、公正、勇毅、自制，但這些都不足使人在心靈中得見上帝，僅能使人稍得一時的尊榮快樂。

人只有依賴上帝白白賜予的恩典，才能恢復原有的地位，人的本性因而恢復超然的能力，罪得赦免，且賦與一種實行基督徒三大美德的能力。人的任何行爲都不能使他獲得此種恩典。雖說上帝赦免人的罪，賜人救恩，不必基督捨生——在這一點阿奎那與安瑟倫見解不同——但基督救贖之功乃上帝所採用最高明而又最有效的方法，人類全部救贖惟此是賴。基督的工作可以補償人的罪，又是一種當得獎賞的功勞。基督的工作也能激發人的愛心。如此阿奎那將安瑟倫與亞伯拉德二人的思想融合溝通，冶於一爐，而造成了另一種思想。基督補償之功超過人之罪，又因基督既爲神，自己

無需恩賞，祂將所應得的賞賜賜給世上的弟兄。基督爲人作成了人自己無法作成的功勞。

然而人在得救後，賴上帝的恩典而行的善功仍然獲得賞賜。得救的人不但有力量遵行福音的誡條，還有力量遵行福音的勸勉（參第一六八頁）。他能立分外之功，其中最大的乃爲誠意忠心的完成修道生活。他不能只求自己超升天堂，他還能在基督與衆聖徒功德的倉庫中提供自己小小的一份。但這種功德也只有仰賴上帝的恩典方能作成。如此說來，在阿奎那神學中容納了中世紀二大虔敬的概念——恩典與功德。

恩典的賜給人並非全無分別。它有必經的路線，這些路線就是聖禮，捨此別無他途。對於這些聖禮，經院哲學所下的界說較以前時代清晰得多。古代的見解，以爲凡是宗教的神聖行動都是聖禮，這種說法一直流傳至於十二世紀聖威克多的笏哥與亞伯拉德之世，他們從那籠統的聖禮觀念中，特別指出五種較爲明顯，含有聖禮意義的範疇來，後來彼得倫巴又定爲七種。這七種聖禮的計算法是否由彼得首倡，現無定論，而且這種評定法也沒有爲全教會所立即接受。但他所著的語錄（Sentence），一書無疑的最後促成了這種見解。彼得倫巴所定的七種聖禮爲：洗禮，堅信禮，晚餐禮，認罪禮，揉聖油禮，授職禮，婚禮。這些聖禮都是直接由基督所設立，或間接經由使徒所設立都能將基督的恩典帶給教會信衆，基督就是教會的元首，教會是祂神祕的身體。捨聖禮外，別無眞正與基督交通聯合的方法。

每一聖禮皆由兩種要素所組成，用亞里斯多德的術語爲形象與物質（參第七頁）此即物質的部分（水、餅、酒等物），又須有一種祝物爲聖的程式（「我與你施洗」等語）。主禮者務必全心注意到他所施行聖禮乃受基督及教會的委任，受禮者，（至少就智力成熟者言），當用誠意領受聖禮的益處。在這些條件完成下，只要聖禮爲人所接受，即能傳達恩典——所謂『因功生效』（ex opere operato）。上帝是賜與這種恩典的主體，聖禮自身乃爲工具。聖禮之爲工具，乃將基督受苦之美德傳達與祂的肢體。

人因受洗得着重生，原罪與受洗前個人所犯的罪均得赦免，但犯罪的傾向並不因此全然消滅。受洗之後，人所得的恩典假如利用得當，可以抵抗罪惡，恢復那既失的能力，可以造成基督徒美德。

關於基督如何臨在聖餐中的說法，當時教會僅有巴斯迦修拉得伯徒（參第三三六頁）與朗法蘭克（參第四「七頁）兩人講述，自十二世紀前半期以來，這種學說卻稱爲化質說（Transubstantiation）。一二一五年，在第四次拉特蘭會議上，將這學說定爲公認教義。阿奎那僅將其界說解析分明。當神甫誦讀設立聖餐文時，上帝的權能即在完成神蹟，雖那餅酒的『偶性』（形味之類）（譯註：乃偶然的屬性，賴實體而存在，或爲實體所制約，而非本質之意）尚存，但那『實質』卻已變化爲基督眞正的身體和血。

不但如此，阿奎那還發揮一種見解，認爲基督全部的身體和血都臨在餅與酒中。這見解並非由阿氏所創作，因當時一般信徒以爲只配領餅不配領酒的成見日漸牢固，而這種見解也日漸增强。不叫平信徒領酒的習慣並非由聖職界促使而成。平信徒自己不要領酒，惟恐把酒濫用，以致侮辱聖禮。這種恐懼心理遠在第七世紀即已發生，因當時教會採用希臘習慣，將餅浸漬於酒中——這種習慣後來雖屢爲教會當局所拒斥，卻爲平信徒所熱烈主張。到了十二世紀平信徒一概避免領酒，最初採用這種方法顯然在英格蘭。至阿奎那之世，平信徒領聖餐只領餅的習慣已風行一時了。嬰孩領聖餐原是一種普遍流行的習慣，而且這種習慣繼續流傳於希臘教會以迄今日，到了十二及十三世紀西方教會也因同樣的緣因而停止了。

中世紀教會之虔敬思想與崇拜行爲，在聖餐禮中達於極點。聖餐禮是道成肉身的延續，基督受苦的重演，領餐信徒培養靈性生活的源泉，與基督交往聯合的佐證，也是討上帝喜悅的一種祭，得邀上帝施恩典給那些在世間以及在煉獄中需要拯救的人。

認罪禮雖然難與洗禮和聖餐禮有同等尊嚴，但在中世紀這禮也相當重要。中世紀對個人靈性生活的思想圍繞於兩大概念：恩典與功德。人在受洗前所犯的罪，因洗禮可得赦免，但那些受洗以後所犯的罪則需經過懺悔禮。在拉丁思想中，所謂罪與義乃爲固定行動，不是泛泛的態度或心境，故此，這種思想將人與上帝之間的關係看爲虧欠與存款——雖不否認人的功德全由上帝的恩典而來。

這種思想趨勢在經院哲學期間極其顯著。然而這種思想乃源出於當時普遍流行的觀點，那些經院哲學家不過把它用神學的研究法講解出來，並非由於他們創作。

根據阿奎那的見解贖罪必須經過四個步驟：痛悔（Contrition），認罪（Confession），補罪（Satisfaction），宣赦（Absolution）。痛悔乃因人心感覺得罪上帝，五衷懊悔，而且決意不再重演此種行爲。但因一切聖禮均能傳達恩典，所以阿奎那主張，即使開始只有「下等的痛悔」（Attrition）——開始只因畏懼刑罰——，但因有恩典輸入其中，亦可成爲眞正的痛悔。

自經英國的傳教士提倡以來（參第三一六頁），私下對神甫認罪的習慣久已發達。依亞伯拉德與彼得倫巴的見解，眞正痛悔的人，就是不向神甫私下認罪，也必得着上帝的赦免，但他們也以爲認罪是有益的。按一二一五年第四次拉特蘭議會的規定，凡已年屆明辨事理的平信徒，至少每年須有一次向神甫認罪。這種認罪規定此後成爲教會的法律，後來有哈勒的亞力山大辯明這種認罪的必要，而阿奎那又爲之更加一番合乎邏輯的說明。人當以神甫爲靈魂的醫生，向他認罪，連一切『死』罪也要包括在內，當時之所謂死罪，較之初期教會所定的範圍更廣得多（參第一六二頁）。

對於悔罪的人雖說上帝免降永遠的刑罰，可是有些今生暫時的刑罰仍爲犯罪的後果。亞伯拉德將這一點分別得很清楚，爲當時的經院哲學家所一致公認。這些人力所能辦到的暫時刑罰，算是補償罪人對於上帝的虧欠。這樣的刑罰也能使人避免將來犯罪。這就是『悔改的果子』。神甫的職責

是在將這種刑罰加於犯罪者的身上，爲所犯之罪作補償，假如在今生補償不清，等到在煉獄中也要補償清楚。

人在犯罪後，明白的表示爲罪憂愁，認罪，又願意爲罪作補償，神甫就站在代表上帝的立場爲之宣告赦罪。這是聖職界在平信徒身上所施的最大統制，以迄改教時期，但在羅馬教會中這種統制今猶如昔。一個人在受洗後犯了『死』罪，除非得到神甫宣赦，否則絕無得救的把握。

遠在阿奎那前一個半世紀，這些補罪的條款就大大起了變化。這些所謂今生暫時的刑罰，一部或全部可得豁免。這樣的豁免稱爲『大赦』（Indulgence）或稱『寬宥』。在很早的時期，主教如見有異乎尋常的痛悔，便有權減少補罪的行爲。假如人對教會立有特殊功勳，便算配得這種優待。彼得達米亞尼（Peter Damiani 一〇〇七？——一〇七二）對於以地產捐贈一所修道院或一座教堂的人，視爲應得這種優待。但這些辦法還不足以代表大赦制。大赦制度好像起源於法國南部，它究竟發動於何時，就難以確定，但其最初實行，約在一〇一六年左右。最初行使這種大赦權的，乃是一位法國教宗，烏耳班二世（Urban II 一〇八八——一〇九九）。這位教宗以完全大赦應許第一次十字軍出征將士。在他之前，約當一〇六三年時，固然也有教宗亞力山大二世以同樣特權給與那在西班牙攻打薩拉森人的軍士，但規模不如這位法國教宗施行之廣。這種制度一經發動之後，推行極其神速。不但教宗，連一般主教也行使大赦之權，且常多濫用。朝拜聖地，或在特殊節令中朝

拜，資助善舉，如建造教堂，或修橋補路，均視爲可邀大赦之賞。由這種制度所能產生的經濟利益，不久便爲人重視，設法從中操縱。因爲『今生』的刑罰既包括煉獄中所受的苦刑，於是這大赦之關係人生禍福，雖未詳細說明，其嚴重性也可想而知，要以大赦來代替眞正的懺悔，自然是人之常情中所樂於附和的一種呼聲。

阿奎那對這種實踐加以典型的解釋。他根據哈勒的亞力山大的思想而說基督與聖徒無限量的功德積聚而成一善功庫，教會受職人員由這倉庫中，仗着教會的權威，可隨時提取，分與需要功德的罪人。這樣的功德只能分與那些眞實痛悔的人，但是這樣得來的功德也能實在消除全部或一部今生與來世煉獄中所當受的『暫時』刑罰。大赦原非縱容人犯罪。不過將人因犯罪所應得的刑罰，用一種改善的方法代替。人無論怎樣巧加解釋，這種制度對道德損害是不言而喻的，且它越來越甚，以迄改教時代，而改教運動之所由起，亦以此爲一大近因。

根據阿奎那的意見，惡人死後即下地獄，永遠受苦，無得救之望。那些全心接受教會所施救恩的人，死後立升天堂。大多數的基督徒，因爲沒有全心善用賜恩的工具，須在煉獄中受鍛煉，爲時久暫不一。

教會是一體，無論在天，在地，或在煉獄中。教會中一個肢體受苦，所有肢體均受苦，一個肢體行善，他的善行一切肢體可得分享。根據這種教會一體不分之理，阿奎那提倡向聖徒禱告，又爲

煉獄中的人禱告。有形的教會須有可見的元首。得救必須服從羅馬教宗。教宗權爲信仰制訂新的界說，由於阿奎那此種觀念，便造成了教宗不能錯誤之說。

阿奎那很幸運，因爲他的哲學與神學思想，得了一位中世紀最大詩人但丁亞利結利（Dante Alighieri 一二六五——一三二一）之熱情擁護，在這位詩人所著的神曲（Divina Commedia）中，對這些問題的思想，幾全爲阿奎那觀點所籠罩。

阿奎那乃多米尼古派修道士，自然引起佛蘭西斯會的那些敵對學者對他的神學思想加以批評，在這些學者當中很多是英國人。密德爾坦的理查（Richard of Middletown ？——一三〇〇？）就是其中之一，但最著名的是經院一位最大的哲學家，是約翰敦司蘇格徒（John Duns Scotus 一二六五？——一三〇八）。他很像是一個英國人，雖他的名字有些異樣（此就西文寫法而言——譯者）。他在牛津受教育，也在那裏成爲聲譽顯赫的教授，一三〇四年他遷到了巴黎。四年後，爲他所隸屬的修道會長派至科倫，該處工作剛一開始他就與世長辭了。他是個最精明的評論家，也是一切經院哲學家中最能幹的一位辯證論者。他攻擊阿奎那的學說思想，可謂極盡聰明敏銳之能事。他在佛蘭西斯修道會中所佔權威地位，有如阿奎那之在多米尼古會，多馬派（即阿奎那派）與蘇格徒派這兩家神學思想，互爭雄長以迄改教時期。【註三】

阿奎那主張上帝的本質爲實有，但蘇格徒則認上帝的本質爲意志。上帝的意志與人的意志都是

自由的。阿奎那說上帝所作的，是祂所看爲對的。蘇格徒說凡上帝所意欲的都是對的，因爲祂意欲如此。雖蘇格徒也像阿奎那一樣，宗亞里斯多德，是個折衷派的實名論者，但他多注重個體，不多注重普遍觀念。就他看來，個體是更完全的形式。

上帝既爲絕對的意志，基督捨身流血的價值就全在乎上帝使之如此。假如上帝看別種救人的方法爲得當，便一樣有救人的效能。我們也不能跟阿奎那一樣說，基督受死是人類得救最高明的方法。那樣說便使上帝的意志受了限制。我們只能說，這是上帝所指定的方法。本同一理論，蘇格徒不大重視悔改在人的得救上有何需要，根據阿奎那的見解，痛悔是不可少的，或至少要有『懊悔』——懼怕刑罰——因懊悔亦能輸入恩典，進而成爲痛悔。但照蘇格徒的主張，爲上帝所指定的『懊悔』就夠資格蒙赦。有了蒙赦的資格，便可得赦罪，得了赦罪，便有上帝的恩典在心，能行出些事來，討得上帝的歡心，算爲建立了功德。聖禮的本身並不傳達恩典，乃是上帝所指定的條件，一經完成，便有恩典降下。

阿奎那與蘇格徒兩人在思想上根本不同之點，到底只是態度的不同，就阿奎那看來，哲學與神學殊難眞正協調，但哲學可以達到神學的一切眞理，雖然不大充分。就蘇格徒看來，拿哲學來講神學，許多地方是講不通的，但爲服從教會的威權，只得接受。在這種思想見解上，經院哲學已開始崩潰，因爲經院哲學原以闡釋基督教眞理的合理性爲主旨。

在多馬與蘇格徒兩派神學思想上爭辯得最熱烈的，要算童女馬利亞『無原罪成胎說』（immaculate conception）。阿奎那注意耶穌基督是一切人類救主的觀念，所以講馬利亞也與其餘人類一樣，承受了原罪的遺傳。但蘇格徒說她未曾沾染原罪——這個教理後來在一八五四年爲教宗庇烏九世（一八四六——一八七八）宣認爲全教會所當公認的信條。

將哲學與神學分開來講，在思想上較之蘇格徒尤爲激烈的，爲其門人俄坎的威廉。威廉乃一最熱心的英國佛蘭西斯會修道士，就學於牛津，執教於巴黎，爲基督及衆使徒的完全貧乏申辯，以攻擊教宗約翰二十二世（參第四六〇頁），後爲此事下監，旋於一三二八年逃往巴維利亞，受路易之護庇，因當時路易亦正與教宗不睦。自此以後，以其餘生盡力爲國家獨立主權辯護，使之脫離教會威權之侵犯。

任何『實名論』的形式皆爲威廉所極力攻擊。有存在的只有單個實體。任何名目之所謂種與類，都純然屬乎想像，並沒有客觀的實在。所有『名稱』不過象徵而已。所以人稱威廉爲『名稱論者』（terminist）。他所講的唯名論實較若瑟林所講的（參第二三九頁）激烈得多，更具破壞性。然而，他還是主張人們對於事物本身並無實際的知識，僅有心思的概念。由於這種見解，他得到一種結論，以爲神學的教理都是哲學無從論證的，只有純然根據權威去接受。他之所謂權威，在實際上即指教會，不過在他攻擊教宗權位時，他卻倡言基督徒只有承認聖經爲權威的義務，教會各

議會以及各教宗的意見均不在內。無怪乎路德後來對於這一點，稱他爲『可尊敬的先生』。

威廉死後，他的哲學觀點越來越得勢。自是以後直至改教時期，唯名論在神學思想上獨佔盟主地位，經院哲學從此一蹶不振。威廉學說稱「近代思想」（via moderna）與多馬派蘇格徒派稱爲「古代思想」（via antiqua）遙相對照。威廉所倡這種思想，雖一方面大有助益於學理之窮究，使人得在哲學思想上自由批評當時教義，但在另一方面又將一切基督教信條建立在武斷的權威上。這實在是把神學的根基毀滅了，因爲凡是不足以用理智去辯護的，人們便難於長久持守。這種思想也使人對於那最初經院哲學所提倡的各種臆測學理喪失興趣。到了十四十五世紀，一般思想便轉向神祕主義去了，因爲人們在經院哲學中再不能找着理智上和宗教上的慰藉，他們的視線又轉移到奧古斯丁身上去。

【註一】：參聖多默的神學（基督教歷代名著集成第一部第十五卷）全書。

【註二】：波拿文土拉最有名的著作是心靈進入上帝之路程，參中世紀基督教思想家文選（基督教歷代名著集成第一部第十四卷）第三八九—四二八頁。

【註三】：同上書第三五九—三八八頁。

第八段　神祕派

在經院哲學派中，不但有勤於作理智窮究的，也有許多傾心於神祕探討的人。像聖威克多的笏哥與波拿文士拉這樣的人，與其稱之爲經院哲學派，不如稱之爲神祕派更爲得當。阿奎那也很有神祕的傾向，他的神祕思想大約是從奧古斯丁和僞丟尼修來的。亞里斯多德的思想總沒有把新柏拉圖主義的勢力完全打倒。在十二、十三世紀中，新柏拉圖主義又呈復興之象，一部分是因爲亞里斯多德全集的亞拉伯註解深染有新柏拉圖思想的色彩，更因爲溯原（Lib de Causis）一書在當時已廣爲流傳，此書雖冒名爲亞里斯多德所著，實則其中引用不少新柏拉圖派哲學家蒲羅克魯（Proclus 四一〇——四八五）之言，其實最大原因還是因爲蒲羅克魯所有著述均經直接翻譯出來了。

這一派神祕學者中最重要的一位代表人物爲伊克哈爾特（Eckhart 一二六〇——一三二七），是德國多米尼古修道會人，受教於巴黎，作過薩克遜（Saxon）區修道院院長，在施塔斯堡（Strassburg）住過些時，又在科倫教過學。晚年因有傳講異端之嫌，受教會審訊。他自己宣言，願將其言論思想付諸公斷。在他死後二年，他言論中很有一部分爲教宗約翰二十二世定爲異端。伊克哈爾特的思想十足表顯新柏拉圖主義的精神，倡言萬有中唯神性爲實在，人的靈魂乃由神性中放出的一點火花，人類中唯有這一點算爲眞實，一切個人化的品質在實質上都是消極的，所以人應該把這些拋

棄。人生務需努力追求上帝降生於心靈中，這就是說，人應該與上帝交通契合，得上帝在心中作主宰。在這種努力上基督可爲人生模範，因爲基督一生有神格充滿於人格中。人心得上帝主持其中，便滿有仁愛和公義。遵守教會的規條禮節也與人生有益，但其價值不足與神祕生活之源遠流長同日而語，因爲這樣的生活尤多直接的與上帝交通契合。善行不能使人成義。惟有那已成爲義的心靈才能行出善事來。人生最寶貴的一件事，即心靈享受與上帝聯合的完全特權。

在伊克哈爾特諸門弟子中，也許以陶勒爾（John Tauler 一三〇〇?——一三六一）最爲著名。陶氏乃多米尼古修道會中的宣道家，在施塔斯堡，科倫與巴塞爾（Basel）各地工作多年，施塔斯堡大概就是他的本鄉。當時德國時局異常困苦。奧地利的腓勒德力與巴維利亞的路易互爭帝位，相持不下，爲時很久，又有教宗從中干涉，把整個的政治與宗教情形弄得一塌糊塗。橫痃疫，在英國又名黑死病（black death），在一三四八年與一三四九年間，不知毀滅了多少性命。在這種艱苦中，陶勒爾作了有助於人的宣道家，他的講章亦廣爲流傳於後世。這些講章多含『福音』意味，大爲路德所賞識，因此人多以陶勒爾爲改教前的更正派。他注重宗教的精神與生命，申斥一切外表的儀式與拘謹的行爲。他眞是伊克哈爾特的門徒，像其師一樣，注重與上帝的神祕交往，注重『上帝降生在心靈之間』，但他不像其師用許多過激的言詞（近於泛神論）來說明其主張，致招教會指責。代表這種神祕思想趨勢的，在當時還有一位多米尼古會中抱禁慾主義的人，名亨利蘇所

（Henry Suso）一二九五？——一三六六），他思想雖少重實行，但影響廣泛，他的著作論永恒智慧（Booklet on Eternal Wisdom）對神祕主義的推行助力不少。

由於上述之思想影响，一派同情於神祕思想的人，興起於德國西南及瑞士各地，自稱爲『上帝的朋友』（Friends of God）【註一】。在這一派中，不但有聖職界，也有女修道士和不少平信徒。在平信徒中，影响力最大的當推施塔斯堡的麥爾純（Ruleman Merswin 一三〇七——一三八二）。他原爲銀行家，置身商界，但與陶勒爾爲莫逆交，欽服陶氏的思想主張，奉獻其後半生於宗教工作。他假託一位住在瑞士山地的『上帝的朋友』寫成函件書籍，來傳播他的神祕思想。從前人均以爲確有這樣一位隱居山間的『上帝的朋友』著書立說，但時至今日，已由人證明，這不過是麥爾純自己的杜撰。在這些「上帝的朋友」的著作中，最重要的一本爲德國神學（German Theology），此書作於十四世紀末期，相傳爲隱名的福蘭克富（Frankfurt）之德意志主屋村（Deutscherrn Haus）一位神甫所著。後來路德受了此書感動，在一五一六與一五一八兩年將此書付印，以廣流傳。

德國這些神祕派在思想上均帶有濃厚的泛神論色彩。但他們都發揚一個基督教觀點，即以基督徒的生活根本在於以心靈與上帝聯合，用以變化個人的氣質，至於用外表方法，拘守教會常規之生活，他們均視爲卑不足道。

在荷蘭促進神祕思想運動的爲銳斯布若克的約翰（John of Ruysbroeck 一二九三——一三八一），他深受伊克哈爾特的著作感動，且與陶勒爾及其他「上帝的朋友」交游頗密。後來銳斯布若克又得了一位朋友，即革若特（Gerhard Groot 一三四〇——一三八四）——是一位天才橫溢的學者，約於一三七四年悔改歸正後，成爲荷蘭聲望最著，最受歡迎的宣道者。革若特的神祕思想不如銳斯布若克那樣激烈，他的思想多與當時教會中的保守分子接近。因爲革若特是個大有幹才的人，所以在他死後不久，因他在世的工作引起他的門人拉得文（Florentius Radewyn 一三五〇——一四〇〇）創設「共同生活弟兄會」（Brethren of the Common Life）。這個會社乃由革若特的門人組成，以增進宗教生活的熱情爲宗旨，在德文特（Deventer）地方建立第一個會所。他們成立兄弟分會，在公共規條之下度修道式的生活，但不須立修道誓願而從事各種宗教工作，抄寫靈修書籍，尤其注重教導工作。所有入會的人都須工作。這樣的會所後來遍設於荷蘭與德國各處，在十五世紀中，一般民衆的靈性生活賴以振興和推進者不少。

就修道誓願而言，共同生活弟兄會並非一種修道運動。不過當革若特在世時，因他講道而發動的一種頗有勢力的運動，簡直就是修道運動，加入這運動的人都願完全度修道生活。等到革若特去世不久，便由這個運動創設一所正式的修道院於溫得斯海麥（Windesheim），而且頗具聲望，不久便在該地附近一帶建設許多分院，在荷蘭與德國修道生活中卒成一種改革的勢力。因受革若特的

影响而興起的這兩種運動均帶濃厚的神祕色彩，但不如伊克哈爾特親傳諸弟子那樣對教會表示離異。

由這種樸素的，神祕的，而又屬乎教會的虔誠運動所結的一個最高貴的產品，便是遵主聖範（Imitation of Christ）一書【註二】——在中世紀比任何其他著作流行都廣。對於此書究係何人所著問題，雖說聚訟紛紜，但可能爲肯培多馬（Thomas á Kempis 一三八〇？——一四七一）所著。多馬是德文特共同生活弟兄會中人，享年頗高，大部份時光住在隣近斯窩雷（Zwolle）之聖亞克尼斯山（Mount St. Agnes）修道院中。這修道院乃温德斯海麥所轄修道院之一，而多馬的哥哥約翰，即這一派修道院發起人之一。多馬一生行述，在外表方面全無所聞；但如果要用簡明的文字，來描寫神祕性的人心皈依基督的至誠，很難找出有幾個人有這樣深切的了解。

由這種神祕思想的反面產生出一種泛神主義，不但離開教會，且連所有道德教訓也棄置不理。代表這方面思想的一位神祕派，即比那的阿馬勒利（Amalrich of Bena？——一二〇四）。他先在巴黎教學，後來因爲讀了蘇格徒的著作（參第一九二頁），又受了西班牙回教徒亞偉若斯（Averroes 一一二六——一一九八）用極端的新柏拉圖思想註解亞里斯多德遺著的影响，遂倡言謂一切都是上帝，上帝在信徒裏面成人一如在基督裏面，信徒也不能犯罪。他又主張，猶太人的律法和儀文既因基督降世而消滅，所以初期基督教亦因聖靈降臨而廢棄。後來阿馬勒利雖受教宗印諾生三世的壓迫

而宣佈取銷這種主張，但擁護他主張的人卻未完全消滅。

在德國與荷蘭各地，凡是神祕主義流行的地方，都時有這類過激的言論思想顯露出來。由很多方面看來，這樣的言論思想無非是將神祕主義講到極端泛神的地步。這種極端思想總是流於寂靜虛無主義，以爲人心可藉默想潛思與上帝合一，並由這種靈性契合中所產生的任何行動都是無罪的，因有上帝於中主持。各種聖禮和認罪禮，甚至禱告，都是無關輕重的。但是這些見解並沒有組織起來，自成一系，主張這些見解的人也沒有造成一個教派，不過人常將這樣的人視爲一個教派，且稱之爲『自由聖靈的弟兄姊妹』（Brethren and Sisters of the Free Spirit）。無疑的，在那些神祕主義過度發達的男女修道院中，這些過激思想可謂司空見慣，而且就柏格派而言，因爲這些思想致使他們的名聲招人指責。這些思想不但受異端裁判所的摧殘，連以上所述那些有名的神祕派領袖也不以爲然，頻加攻擊。

【註一】：這組織乃根據約十五14節經文，反對教會生活外表儀式，而强調個人靈魂與上帝聯合，以改變個人的氣質。

【註二】：見中世紀靈修文學選集（基督教歷代名著集成第十六卷）第一三九—三六八頁。

第九段　宣教與失敗

就基督教國而言，在十字軍運動與改教運動之間一段時期中，基督教勢力可謂得失參半。在西班牙，基督教勢力抵抗回教進攻成效卓著。漸漸在那半島上樹立了四個基督教國家。卡斯提爾（Castile）於一〇八五年征服妥列多（Toledo），於一二一二年在拉那瓦得安羅撒（Las Navas de Tolosa）地方戰敗回軍，遂於一二三〇年聯合雷翁（Leon）建立起一個强國。小納瓦拉（Little Navarre）亦開拓疆土，橫跨庇里尼斯（Pyrenees）山脈。亞拉岡（Aragon）在東，葡萄牙（Portugal）在西，均於此時宣告獨立。所以到了一二五〇年，回教勢力限於半島上格拉那達（Granada）一個王國。至一四九二年連這王國也終於被消滅了。但西班牙各基督教國力量薄弱。要到斐迪南（Ferdinand）與伊薩伯拉（Isabella）同登王位後，於一四七九年聯合卡斯提爾與阿拉岡而成一統，西班牙國的實在威力才得發揚。

在東方，蒙古（Mongol）人於一二〇八年征服了中國北部，蒙古大帝國於此建基。以後長驅直入亞洲北部，於一二三八與一二四一之間征服了現屬歐洲俄羅斯的最大部分，一二五八年，其勢力達到了巴勒斯丁邊境。經過這番蹂躪後，所有在中亞細亞會一度聲勢旺盛的景教教會（參第一三八頁）幾全消滅，然而經過此場摧殘以後，在蒙古人統治之下的中亞細亞，反能與外界交通，不過

以後又有一段時期，游人絕跡，一直要到十九世紀交通方又開放。約當一二六〇年，有兩個威尼斯商人，尼哥羅（Nicolo）與孛羅（Maffeo Polo），由陸路旅行到了北京，覲見了蒙古可汗忽必列（Kublai Khan）。他們於一二六九年回國後，又於一二七一年再動身往中國，這次尼哥羅帶了他的兒子馬哥（Marco）一路，後來馬哥在可汗朝庭中作了大官，聲名遠超乎他父親之上。孛羅弟兄父子住在東方，直至一二九五年才回到威尼斯。在他們尚未回到威尼斯之前，有一位意大利佛蘭西斯會修道士，孟高未諾的約翰（John of Monte Corvino），於一二九一年起行往北京去，約當一三〇〇年在北京建立了一個教會。自是以後，基督教一時頗呈興盛。教宗革利免五世（一三〇五——一三一四）任約翰爲大主教。尚有六位主教歸他節制。但到了一三六八年，大明建立，將蒙古及外國勢力盡行驅除於中國外，基督教工作亦從而消沒。

向回教徒宣教亦曾一度努力過，但少成功。亞西西的佛蘭西斯於一二一九年到過埃及，親自向回教國王傳道（參第二三五頁）。就宣教事工而言，比他更著名的一位宣教師爲賴孟盧勒（Raimon Lull一二三二？——一三一五）。他生長於馬約爾加島（Majorca）上，先是生活完全世俗化，到了一二六六年才悔改歸主，悔改後勤習亞拉伯文，預備後來作宣教用，又寫了一部大德篇（Ars Magna），爲基督教眞理作無可反駁的表證，藉以向受過哲學訓練的回教徒傳道。一二九一年他開始傳道工作於突尼斯（Tunis），但一年後即被驅逐出境，以後他又竭力鼓吹，請求教宗設

立訓練宣教人才的學校。他再一次往非洲去，但復遭驅逐。一三一一年在維也納（Vienne）議會上他大逞雄辯，請求議會通過，將希臘文、希伯來文、迦勒底（Chaldee）文、亞拉伯文，列入亞威農（Avignon）、巴黎、薩拉曼加（Salamanca）、科倫、牛津各大學課程中。他雖然如此誠心願望，所請究難實行。一三一四年他再一次往突尼斯傳道，翌年即於當地被石擊殉道。對於宣教事工，在成績上他極少建立，但在精神上頗爲感人。

由基督教勢力所佔領的境域，有許多在這時期中喪失了。由十字軍所佔領的巴勒斯丁，到了一二九一年全部喪失無餘。俄奚曼士耳其人（Ottoman Turks）乘機興起，成爲回教一支新勢力。他們由中亞細亞出發，到了一三〇〇年在小亞細亞建立起獨立王國，當一三五四年間，他們的勢力已經侵及東方帝國之歐洲一部，以一三六一年攻陷亞得良堡（Adrianople），逐漸伸張勢力至於巴爾幹全境。但東方比散田帝國尚未因此全部滅亡，要等到一四五三年康士坦丁堡陷落，才算是它的末日來臨。土耳其人勢力雄厚，在改教時期中，佔了歐洲一半疆土。在這些回軍佔領區域中，基督教王公不得有政權，基督教崇拜與組織雖仍可繼續進行，但所受壓迫很大。希臘教會的文化程度，至少在十三世紀以前，原較拉丁教會爲高，在這時期中大部受摧殘。但她在俄國的姊妹教會未爲回教所征服，而且在能力與地位上均發展神速。將來的東方教會即於此肇基。

第十段　教宗制之極點與衰敗

教權與政權之爭，並未因沃木斯協定（參第二一二頁）而止息。但自是以後，由這種競爭所產生的宗教興趣已大部消沉。由希勒得布蘭所開啓的爭端，實涵有潔淨教會之意。至於在他以後所發生的糾紛，都無非是權利之爭。

當霍亨斯陶芬朝專政時期，腓勒德力『巴爾巴若沙』實爲神聖羅馬帝國諸帝中最有能力者之一。他以查理曼爲理想人物，很想能像他一樣統治教會事務。沃木斯協定在他心目中等於具文，德國主教依然歸他指任。敢於公然抗拒他威權的，只有義大利北部諸城邑，這些城邑深受十字軍的激蕩，商務發達，地位日漸繁榮。但當這種反抗勢力發生之初，即爲他所消滅。等到亞歷山大三世（一一五九——一一八一）登位爲教宗，腓德力才遇見了他的勁敵。當教宗選舉尚在進行時，紅衣主教院意見殊不一致，保皇的少數黨另選了一位與亞歷山大對抗的教宗，稱威克多四世(Victor IV)，這是腓勒德力以及所有德國主教極端贊成的。亞歷山大所處的地位因此極感困難。不過到了一一七六年，腓勒德力於楞雅諾（Legnano）一役爲義大利諸城所組成的蘭巴族聯盟所敗，不得不承認亞歷山大爲教宗。於是腓勒德力企圖轄制教宗的計劃全被擊毀，僅對德國各主教所行使的威權仍得保存。【註一】但到了一一八六年，腓勒德力的兒子亨利與西西里及南義大利郡主聯姻，致使教宗領

土於南北兩端同受威脅，腓勒德力對於教宗所佔優勢，才得又進一步。

亞歷山大三世總算制勝了英國一位最能幹的國王亨利二世(Henry II一一五四——一一八九)。這位君主爲加强統治英國教會權威起見，於一一六二年立參政大臣伯克特(Thomas Becket)爲坎特布里大主教，因爲伯克特從外表看來似乎温文有禮，易於駕馭。誰知他一旦高居顯職後，擁護教會權利之心極爲堅定。亨利遂於一一六四年制定克拉林敦(Clarendon)憲章，【註二】禁止將教會事務上訴於教宗，規定教會革除教籍的權限，聖職界當受國家法庭審判，選舉主教當歸國王管理，主教亦當向國王表示敬服。伯克特對此公然宣佈與國王脫離關係。到了一一七〇年兩者雖獲和解，但爲時甚短，是年未終，亨利因一時雷霆大發，命諾曼武士將伯克特殺死。亞歷山大乘機圖報，手腕靈妙，於一一七二年封伯克特爲聖者，在英國教會諸聖中大享盛名，直至改教之世。亨利爲勢所迫，不得不將克拉林敦憲章取消，且在伯克特墓旁實行補贖。在名義上教宗可算得勝了，但在實際上，亨利依然肆意干預教會事務，較前並無二致。

腓勒德力『巴爾巴若沙』於一一九〇年死於第三次十字軍出征的中途。繼其位者爲其子亨利六世(一一九〇——一一九七)亨利帝后爲西西里及南義大利遺產的承繼人，此項承繼權於一一九四年全歸亨利所有，於是他勢力大張，野心勃發。因義大利南北兩端的領土均入皇帝掌握，就政治方面言，教宗權位至此大受威脅。但亨利在位不久，死於一一九七年，翌年，即一一九八年，印諾生

三世（Innocent III 一一九八——一二一六）登位爲教宗，他才能傑出，在中世紀教宗中不可多得，教宗權位所遭危厄，因以大解。

印諾生三世爲人無疑是很謙卑虔敬的，然而對於教宗的權位，他的雄心卻較任何教宗爲大，在實權上所達到的地位也以他爲最高。亨利六世死後，德國無形分裂：一黨擁護亨利的兄弟斯瓦比亞的腓力（Philip of Swabia），另一黨則擁護衛勒夫（歸爾甫）（Welf, Guelph）家的政敵，布仁瑞克的俄妥（Otto of Brunswick 即 Otto IV）。於是印諾生施展權術，利用這種微妙局勢，提高教宗權位。他先從俄妥取得許多義大利與德國的權利，後來等到腓力勢力增强，他又設法取得組織法庭裁判兩家爭端之權。但腓力於一二〇八年被弒，俄妥四世勢力遽增，印諾生這計劃終歸失敗。但印諾生此刻獲得俄妥保證教宗領土的安全，和應許以後不再干預德國教會的選舉，印諾生於一二〇九年爲俄妥舉行加冕禮。但不久俄妥忘掉一切約言，教宗大怒，遂於一二一二年將亨利六世的幼子腓勒德力二世（一二一二——一二五〇）捧出，獲得腓勒德力承認俄妥所廢棄的一切約言。腓勒德力原爲俄妥敵黨所立爲德國皇帝。一二一四年部文（Bouvines）一役，俄妥完全爲法國國王腓力二世（一一七九——一二二三）所敗，腓勒德力遂得統一德國。這好像印諾生三世完全保全了教宗威望，大掌廢立帝王之權，而教宗的屬世威權也好似於此實現。

印諾生三世對付別國君主的威望也是一樣顯赫。他只要發出禁諭，停止全國宗教儀式，便能强

制那大權在握的法王腓力二世，將他所無理廢立的王后英格伯爾（Ingeborg）收回。雷翁王亞豐瑣九世（Alfonso IX）所娶的近親爲后，也爲他所分離。亞拉岡王彼得（Peter of Aragon）臣事教宗印諾生儼如屬國之君，然而印諾生三世的最大勝利，是對付英國君主。英國國王約翰（一一九九—一二一六）是一位暴虐而爲人所厭惡的君主，坎特布里大主教的選舉未決，他便選私人充任。這糾紛上訴於羅馬。教宗不顧英王所立的私人，而選立他自己的朋友司提反朗登（Stephen Langton）充任該職。約翰抗拒不從。印諾生向英國發出禁諭，約翰把所有反對他的教會領袖逐出國境，教宗於是將約翰革除教籍，宣佈他的王位已經廢棄，且向他發出討伐之令。約翰失敗，不得不於一二一三年向教宗表示屈服，且承認英國爲其屬國，每年應許以一千馬克向教宗進貢。【註二】然而到了一二一五年英國貴族及聖職界强迫約翰訂立「大憲章」（Magna Charta），印諾生認爲是有害其屬國，而加以否認。

對於教會以內的事務，印諾生的政策是强固的中央集權。凡有關主教糾紛的案件，教宗有權決定，亦惟教宗有權准許主教掉換教區。他對迦他利派所發動的申討運動，上面已經敍述過（參第二二一頁）。一二一五年舉行的第四次拉特蘭大會，算是教宗權位的勝利，因在此次會議上，通過化質說爲信條，定平信徒每年必須認罪領聖餐一次。印諾生雖未公開贊成第四次十字軍之佔領康士坦丁堡（參第二二三頁），實已呈露希臘教會臣服教宗威權的預兆。

印諾生三世在位之日，教宗的屬世權勢登峰造極。以後各教宗雖相繼作同樣的奮鬪，但成效日趨沒落。腓勒德力二世擁有德國及義大利南北部與西西里，爲人頗具政治天才，卻絕少中世紀的虔敬生活，他雖仰賴印諾生三世之力得登帝位，但登極後不久，對於教宗所要求之屬世權利大加反對。後來貴鈞利九世，——即組織異端裁判法庭，盡力推進佛蘭西斯修道會（第二三一頁）者——與印諾生四世（一二四三——一二五四）相繼爲教宗，均用盡卑劣手段攻擊腓勒德力。教宗不但將腓勒德力革除教籍，且在德國境內推動政治革命運動，以圖推翻腓勒德力，他好像相信非將霍亨斯陶芬朝消滅，不能獲得教權的最後勝利。腓勒德力死於一二五〇年，而教宗對於他的兒子康拉得四世（Conrad IV 一二五〇——一二五四）以同樣的仇視加以攻擊，且將他在義大利南部及西西里應得的遺產轉贈與英王亨利三世之子埃德曼（Edmund）。此時在教宗權位範圍之內反新起一種勢力，即法國勢力。烏爾班四世（一二六一——一二六四）就是法國人，他委派了一些法國紅衣主教。一二六三年，他將義大利南部及西西里贈與法王路易九世（一二二六——一二七〇）的兄弟，安如的查理（Charles of Anjou）。在教宗政策上這是一大轉捩點，從此教宗權位多隨法國國勢的升降而興替。繼烏爾班爲教宗的亦爲法國人，即革利免四世（一二六五——一二六八）。革利免在位時，康拉得四世的幼子康拉丁（Conradin）圖憑武力奪回他對南義大利及西西里所應承襲的領土權，卻爲革利免四世革除教籍，且爲安如的查理所戰敗，一二六八年查理下令，將他斬首於那不勒

斯。康拉丁之被斬決雖不能歸咎於教宗，但自他死後，爲教宗所極力反對的霍亨斯陶芬朝隨之壽終正寢。

教權與皇權如此長久爭執不決，造成情勢混亂，致使神聖羅馬帝國國力大形削弱。自是以後，直至改教時期，所謂帝國不過是一些羸弱小國湊合在一起，談不到君權統一，對於教權所提出之要求絕少抗拒力量。然而，此刻又有別種勢力興起，使印諾生三世所施展的屬世威權無從實現。民族意識就是這些新興勢力之一，使各國如法國或英國發生感覺，大家有共同利益，齊心抵抗任何外國勢力的侵入，甚至教宗也在受抵抗之列。這樣一種結合一體的感覺在中世紀初期是找不到的。這種感覺，當十三世紀的下半期，特別在法英二國發展得極其迅速。第二種新興勢力便是中產階級的智力，財富，以及政治勢力之增進，尤其是在城市中。對於今生各種問題，這些城市居民是不聽教會吩咐的。與這個中產階給密切相關的，乃是一類精通羅馬法律的平信徒律師階級。這些人漸取代教會的領袖的地位，成爲王家顧問，他們根據羅馬法律的前例，企圖發展王權的效能，這些羅馬法律與中世紀教會情形是扞格不入的。在當時富有思想與宗教性的人心目中，又興起一種信念，認爲當時教權所追求的屬世願望，與教會的眞正利益是不相符的。以上所舉這些勢力都是教權發展的當前阻礙。從屬世的眼光看來，教宗的弱點在於沒有充分的武力爲後盾。他只能運用一種勢力來敵抗另一種勢力，由這種慫恿挑撥使德國所受的創傷，不啻爲法國侵略勢力造機會，使之乘隙而入，自已

反無力制止。

教宗干預德國政事，依舊進行。一二七三年，教宗貴鈎利十世（一二七一——一二七六）吩咐德國選舉候選舉國王，假如他們不聽這個命令，那末教宗便自立一王。他們選舉了哈布斯堡（Habsburg）的如多夫一世（Rudolf I 一二七三——一二九一）爲王，如多夫登位之後，隨即與教宗重訂以前俄妥四世與腓勒德力二世所訂之約。

在法國，情勢發展大不相同。法王權勢伸張甚爲迅速，腓力四世——綽號『美容者』（Philip IV the Fair 一二八五——一三一四）即位，爲法國一位行爲異常魯莽執拗，而又大有野心的君王。波尼法修八世（Boniface VIII 一三九四——一三〇三）在位時，教宗對於統治世界的野心可與以前任何教宗媲美。但這兩位互爭權勢均不爲人們同情，回當時法國，蘇格蘭與英國間已經發生戰事，英王愛德華一世（Edward I 一二七二——一三〇七）爲取得民衆擁護起見，不得不於一二九五年詔請下議院代表加入國會，使之於參預英國國事上得一永久地位。因這次戰爭戰費浩繁，法英國王不得不向聖職界徵稅。聖職界將此事上訴於教宗波尼法修，教宗於一二九六年頒佈了一道教諭論平信徒（Clericis Laicos）【註四】規定非得教宗許可，任何人向教產徵稅，或付稅，均當革除教籍。腓力以禁運金錢出口爲對付，這樣一來，不但教宗收入減少，義大利銀行家亦大受打擊。後來還是那些銀行家要求教宗妥協，準許聖職界自由獻捐，必要時，國王亦可徵稅。這是一次王權的勝

利了。

腓力與波尼法修相安無事數年之久，到了一三〇一年爭端復起。腓力將教宗新近所差到法國去的欽使，巴密挨（Pamiers）主教賽塞（Bernard Saisset）逮捕，科以嚴重背叛之罪。教宗下詔釋放伯爾拿，且先傳法國各主教，最後傳法王腓力自已，前往羅馬。爲應付這種局勢，腓力召開第一次法國三級會議（States-General），乃由聖職界、貴族、及平民代表組合而成。一三〇二年該會決議，贊助國王反對教宗，教宗對此報以一道有名的教諭一聖（Unam sanctam），【註五】教權向政權所施展的權勢，至此達到最高的水準。在這道教諭中指定俗事管理權當受治於屬靈的威權，而屬靈的威權只有上帝藉着教宗來規定。他引阿奎那的話(參第四三七頁)加以申明：『服從羅馬教皇是任何人得救萬不可少的條件』。——至於『服從』的範圍如何，以後發生不少辯論。腓力於是召開一次全國大會來對付這道教諭，在這次大會上，首先宣佈教宗各種罪狀，其中包括異端的講解以及道德的墮落，然後通令教會組織大議會，審判教宗。而且腓力一再申明，這種辦法決計實行，並非空言恫嚇，非至教宗屈服決不罷休。於是他任命副相挪迦熱（William Nogaret）辦理此事，挪迦熱是一個有才能的法學家，他邀請波尼法修的世仇科倫那（Sciarra Colonna）勸助一切。他們兩人設計，用武力擒獲波尼法修於阿南宜（Anagni），時在一三〇三年，正當教宗行將宣佈革除腓力教籍之時。波尼法修頗有勇氣，決心不爲武力所屈。後由友人說法，終於得到釋放，而死於被

釋後一個月。

以上所敍種種事變，使教權的伸張猛受打擊。單是腓力派人將波尼法修囚禁一時，並無重大關係；關係重大之處在於民族意識的興起，國王利用這種新興勢力攻擊教權，使教宗屬靈的武器無從發生效用。教宗所夢想的普世政事統治權，已證明無長久實現的可能。

此後教宗權勢一落千丈繼波尼法修爲教宗的本尼狄克十一世（一三〇三——一三〇四）死後，紅衣主教院公選一位法國人拍特隆戈特(Bertrand de Gouth)爲教宗，稱革利免五世（一三〇五——一三一四）。他庸弱無能，而又品德惡劣，惟法王腓力四世之命是從。他申言腓力向波尼法修八世所加攻擊，全無錯過，取消波尼法修一切所下禁諭及革教令。又將一聖教諭修改，以期博取法王歡心。一三〇九年他將教廷遷移至亞威農（Avignon），盡人皆知這是由於法國國勢支配教權所致——亞威農位於若尼河（Rhone）上，實不屬法國領土，但一般人均以爲教廷從此遷移到法國去了。義大利內政的紛擾與教廷的遷移必有關係，這是無可置疑的。教宗居於亞威農直到一三七七年爲止——這一段時期之長約等於傳說中猶太人的被擄時期，故有教宗巴比倫被擄之稱。然而革利免所受侮辱猶不止此。他爲那暴虐國君所迫，加入那以殘暴手段毀滅聖殿武士團的運動（參第二二二頁）。

革利免五世在教宗任內，有一件有趣的事。他編了一部教會律或稱「教條」。直到今日這部

「教條」仍爲教會所公認。這部「教條」備載教會歷史各大議會各種議會議決案，及各教宗所頒教令。中世紀有過幾種不同的編輯，最著名的一種乃由一位布羅格那教條教授格拉典（Gratian）所編之教會教條大全（Decretum）約於一一四八年成書，後於一二三四年，又由教宗貴鈞利九世增入新頒教令，而成一部正式教會律書。一二九八年，教宗波尼法修八世也發行了同樣一部教條，到了一三一四年，革利免五世（一三〇五——一三一四）又將此書擴大，不過這增訂本直到一三一七年，繼任爲教宗的約翰二十二世（一三一六——一三三四）才正式發行。這一部由各時代彙集而成的鉅著，將教會各方面的活動包羅在內。雖自革利免五世編輯本出世後，直到二十世紀，別無正式的教條書，然而教會律之製作，在他以後之各時代中依然繼續進行，最後教宗庇烏十世（Pius X一九〇三——一九四一）於一九〇四年還委任專員，將教條全部重新修正整理，作成法典。其繼任者本泥狄克十五世（Benedict XV一九一四——一九二二）頒佈教會典律全集（Codex juris canonici），計五大卷包括二一四四法典。（一些早期的教條，可見之於拉丁教會文集（即基督教歷代名著集第一部第十三卷第三二一——四一六頁。）

【註一】：參「威尼斯之和平」（Peace of Venice），亨德生（Henderson）歷史文獻選集（Historical Documents），第四二五—四三〇頁。

【註二】：吉氏與哈迪（Gee and Hardy）英國教會史彙編（Documents Illustratiue of Englih Church History），第六八—七三頁。

【註三】：亨德生，第四三〇—四三二頁。

【註四】：亨德生，第四三二—四三四頁；羅賓遜一：四八八—四九〇頁。

【註五】：亨德生，第四三五—四三七頁；羅賓遜，一：三四六—三四八頁。

第十一段　教宗居亞威農時代——所遇批評，所生分裂

當教廷遷於亞威農時，所有教宗均爲法國人，教宗權位好像變成了法國一種制度。這使教宗職權的行使極度不安，尤其是對一些國家，例如對英國，在這時期中大部份時間仍在與法國爭戰；又如對德國，與教權衝突之處依然激烈。在亞威農諸教宗中，無疑的要算約翰二十二世最有才能。一三一四年德國因選舉皇帝在政治上分爲二派：一派擁護巴維利亞人路易（Louis the Bavarian 一三一四——一三四七）；一派擁護奧地利的腓勒德力(Federick of Austria)。約翰二十二世得法王腓力五世（一三一六——一三二二）之助，以爲時機已經成熟，可將德國勢力自義大利逐出，使教會獲益。他不承認任何一派所擁護的候選人，宣告教宗有權選派皇帝。但路易反對教宗干預義大利的內政，教宗於是將他革除教籍，從此皇權與教權又起爭執以迄路易逝世。當此爭執進行中，德國選舉諸侯

於一三三八年，在仁斯（Rense）地方，發出一道通告，宣言皇帝被選後，無論是開始執行，或繼續執行其任務，均無需得教宗准許，該宣言於同年在福蘭克富（Frankfurt）舉行國會時加以追認。

由於教權干預政權所生的爭執，引起許多爲政權辯護的作家。其中之一即爲義大利詩人但丁。他用拉丁文寫了一篇論君權（On Monarchy），該文確實寫於何年已無從查考，但大約寫於一三一一與一三一八年間。但丁主張和平爲人類最大福利，皇帝乃最有效的維繫和平者，帝國權柄應歸羅馬所有，正如人得永生幸福，必由教宗領導，人的今生福利必由皇帝管理；教宗與皇帝均由上帝所派立，兩下當分權而治，互不侵犯。他對於教宗根據聖經及歷史事由作爲要求管理國政之說，詳細分析，加以駁倒，但丁之作感人甚深，因爲他並不是自由思想者，在神學上乃是純全無缺的正統派。

在法國有幾篇此類論文，其主張較但丁尤爲激烈，且在以後政治學說上發生極大影响。巴黎的約翰（一二六五？——一三〇六）是一位多米尼古修道士，主張教權與王權均當以人民的主權爲根據，兩下當各守範圍，不相侵犯。此類著述中最重要的一篇要算帕度瓦的馬爾西留（Marsilius of Padua？——一三四二？）與揚頓的約翰（John of Jandun？——一三二八）合著的和平保障論（Defensor Pacis），爲當時驚人之作。馬爾西留爲主要作者，他在巴黎教學多年，且於一三一三年作過該處大學校長，又以醫學見長。和平保障論作於一三二四年，正當教宗約翰二十二世與皇帝巴維利亞人路易爭權的時期。因爲他們所抱的見解激烈，在他們一生其餘時期中不得不請求皇帝保

護。一三二七年他們爲約翰二十二世革除教籍，一三四三年教皇革利免六世宣言，他生平從未念過一本較此更爲錯謬的書。

照馬爾西留的見解，所有實權均當出自民衆；就國家言，代表實權者爲全體公民；就教會言，則爲全體基督信衆。這都是因爲他的思想深受亞里斯多德的影响。一切立法權當爲民衆所有；教會與國家當局均當由人民委任，當局執行職務亦當向人民負責。只有新約在教會中是最高權威；但聖職界無權行使武力，强制人民服從新約，他們的職責不過是教導，勸誡，指責。照新約的教訓，主教與神甫都是同等的名分，由聖職界中舉出幾個人來居監察地位，純然是人爲的辦法。但這種辦法並不產生超越的屬靈權威，使這個主教超出那個主教之上，使教宗超出一切主教之上。彼得的地位並不高出其他使徒以上。在新約中找不出憑據，證明彼得到過羅馬。新約不許擔任聖職的人佔有土地財產權，任何主教或教宗均無權柄解說新約中已有的基督教眞理，亦無權柄制定束縛人的法律。這些事只能由教會立法機關作成——所謂立法機關乃指全體基督徒信衆所派赴大會議的代表。要這樣一種會議才有教會最高權威。既然基督教國家與基督教會乃同一疆域，基督教國家的元首，以代表全體信衆的資格，也可以召集議會，委任主教，管理教會的財產。【註一】這些思想上的種子到了改教時期便結成果實，即在法國革命時期也找得着這樣的結果；但在當時時機似尙未成熟，難於激動人心。不但時機尙未成熟，且在馬爾西留本人身上也有缺點。他是頭腦冷靜的思想家，卻不能

化思想而爲行動，爲自己造成一大領袖地位。

因爲馬爾西留缺少熱情，又因爲他的見解超越其時代，是以俄坎的威廉在這問題上較他權威更大。威廉在神學思想上所具的聲望以及發揚法蘭西斯激烈派所倡基督與使徒絕對貧乏的教理，前面已經敍述過（參第二三七—二五一頁）。他也像馬爾西留一般求庇於路易。他的見解與但丁類似，以爲教宗與皇帝均由上帝所立，而無軒輊，各自成一範圍。教會所有的職務是純然屬乎宗教的，它的最高權威是新約。

當時也有人起來爲教宗的主張申辯。其中最有名的一人——他對於這問題的著作雖可稱典型的，卻不算創作的——就是特立按夫（Augustinus Triumphus 一二四三——一三二八），義大利奧古斯丁會的一位修道士。他的教權最高論（Summa de potestati ecclesiastica）約著於一三二二年，倡言各國君王均當以臣服教宗的立場治理國家，教宗有權將他們隨意貶黜；凡不爲教宗所許可的國法均不生效；教宗不能爲任何人所審判；『既然上帝所決定所裁判的與教宗一致』，連在上帝面前控訴教宗也不可能。然而，他又說：假若教宗失足於異端中，他的職位便歸無效。

這些擁護教權的意見自然不爲德國人所贊同，因爲他們爲帝國政權的獨立常與教宗衝突；也不爲英國人所贊同，因當時英法正在交戰，英國人以爲居於亞威農的教宗不啻爲法國君權的工具。根據革利免五世的主張，一切教會職位均歸教宗委任。此種職位稱爲『教宗直選職』（Provisors），

但因教宗選任其寵幸之人，激起了英國國王及國會於一三五一年制定選職規章以圖抵制。按照這種規定，所有英國主教及其他教會職位的選舉均不受教宗干涉。如對一職位當局有所任命，而教宗又有任命，則將教宗委任者予以監禁，直到此人自動辭職。此種法律一出，自然引起教權與王權的糾紛，到了一三五三年又定立一法律，稱爲「保障法」（Proemunire），禁止英國人在國外控訴，違者取消國法保護的地位。【註二】這些法律在施行上都不過是一紙具文，但是很可以表明當時在英國興起了一種精神勢力，此種勢力進一步的表現，便是到了一三六六年國會對於國王約翰在一二一三年將英國劃歸教宗統治的條約（參第四五三頁）宣告撤消，認爲不能再堪容忍。

教宗居於亞威農時代所行政策最招非議的要算教會生活上的徵收捐稅。經過幾次十字軍運動後，歐洲各國商務較前繁盛，金融較前流暢；金錢交易發展神速，已代替從前以物易物的交易制。到處都用金錢納稅，以前以出產物品納稅之制，至是無形消滅。在教會行政上，自然也跟着採用這種新辦法。但一般教宗在十三十四世紀中所徵苛捐重稅簡直是教會史上一大汚點，尤以遷居於亞威農後爲甚，因當時教宗在義大利的財產收入已斷，而教廷開支之豪奢不減，只得從抽捐納稅上來大事蒐刮。當這時期，教宗倣效當時封建社會的辦法，向每一新任教會職務的人，抽兩年薪俸爲當納之稅。全由教宗任命的職位既然同時加多了，這種稅款便成爲教宗收入的大宗。除此以外，還有遺缺薪俸，每年收入亦頗可觀。教諭及別種教宗公文的數量增加，稅額亦增加。以上不過爲教宗所徵

稅款的一部分，以全部言之，這種捐稅制經由聖職界間接落於民衆身上，不啻千斤重擔，而且繳納稅款稍有延誤，動輒科以革除教籍等刑，不稍寬假，尤使人們感覺難於忍受。教宗開支浩繁，徵稅因而苛重，其聲名越來越壞，以迄改教之世。

教權猖獗爲義大利帝國勢力崩潰的最大的原因，後來教廷又遷移到亞威農去了，這樣一來，致使義國政局腐化混亂，不可收拾，尤以羅馬情勢最爲惡化。一三四七年有黨魁名里恩濟（Cola di Rienzi）者，糾合羣衆，反對羅馬城貴族，倣效古代民主共和制設立政府，不久他被驅逐出境，但於一三五四年他又得勢再起，卒因黨派之爭爲人謀殺而死。印諾生六世（一三五二——一三六二）遣西班牙紅衣主教阿勒波諾（Albornoz？——一三六七）爲欽使赴義。仗賴阿勒波諾軍事與政治的才能，教宗權勢在羅馬與義大利大有進展，是以烏耳班五世（一三六二——一三七〇）卒能於一三六七年回到那「永存之城」（Eternal City）。但阿勒波諾死後，教宗又失去了股肱之助，於一三七〇年教廷乃遷移到亞威農去了。繼烏耳班五世而爲教宗者爲貴鈞利十一世（一三七〇——一三七八），時有謝拿的聖迦他林（St. Catherine of Siena）奉上帝的名力勸教宗遷回羅馬。當時該城情形紛擾不堪，爲維持教宗權利計，貴鈞利亦不得不遷返羅馬。於是於一三七七年他將教廷搬回羅馬，翌年卒於羅馬城。

當貴鈞利十一世暴卒時，所有紅衣主教均在羅馬。他們多數是法國人，自然喜歡再回到亞威農

去。但羅馬羣衆決意要將教宗留居羅馬，因此極力鼓吹選義大利人爲教宗。因當時羣情鼎沸，諸紅衣主教無法，只得選出巴立（Bari）大主教普立那諾（Bartolommeo Prignano）爲教宗，稱烏耳班六世（一三七八——一三八九）；詎料他爲人庸碌，治事無方，而立意要將法國勢力排除於教廷之外，又要革新教廷內部，不久便引起全體紅衣主教的反抗。烏耳班登位後不過四個月，諸紅衣主教聚議，倡言所舉教宗係出民衆要脅，宣告無效，另選日內瓦的紅衣主教若伯特（Robert）爲教宗，稱革利免七世（一三七八——一三九四）。數月後，革利免及其紅衣主教等又搬往亞威農去了。此事之前，固然也有個幾位教宗同時對立，但那些教宗均由敵對黨派選出。但此時有兩位教宗，乃由同一紅衣主教團體中選出。至於說烏耳班之被選乃出之民衆要脅，這是難於自圓其說的，因爲當烏耳班就位之最初數月中，選舉人對之不但未提抗議，且已承認他爲教宗，雖然如此，他們還是想盡辦法打消前次選舉。於是歐洲有了兩位教宗，互相否認。對兩位教宗的抉擇，竟無權決定，歐洲各國遂隨政潮所趨，分爲兩組，各尊一位教宗。承認羅馬教宗的爲：義大利北部與中部，大部爲德國、斯坎的那維亞、英格蘭。承認亞威農教宗的爲：法國、西班牙、蘇格蘭、那不勒斯、西西里、德國幾區。兩派可謂勢均力敵，於是大分裂開始了。教宗各自濫用其權，因而教廷開支兩倍於前，捐稅尤爲加重，歐洲情形倍見苦惱惡化。令人感覺苦悶的尤以教會分裂爲甚。在時人心目中，教宗權位的尊嚴已斲喪無餘。

繼羅馬教宗烏耳班六世的爲波尼法修九世（一三八九—一四〇四），波尼法修之後爲印諾生七世（一四〇四—一四〇六），印諾生之後爲貴鈞利十二世（一四〇六—一四一五）。繼亞威農教宗的革利免七世爲一西班牙人盧那的彼得(Peter de Luna)，稱本泥狄克十三世（一三九四—一四一七）。

【註一】：參羅賓遜，一：四九一—四九七頁

【註二】：吉氏與哈迪英國教會史彙編，第一〇三，一〇四，一一三—一一九頁。

第十二段　威克里夫與胡司

英國對於教宗居亞威農時所提反抗，上面已有所述（參第四六三—四六四頁）但在該島上反抗教宗勢力者猶不止此，其中尤以布拉得瓦丁（Thomas Bradwardine?——一三四九）所代表的，在當時知識界最具潛力。布氏爲牛津久負盛名的神學家，後死於坎特布里大主教任所，生平提倡恢復奧古斯丁思想不遺餘力，經院哲學的沒落於此肇端，而奧古斯丁思想的感力日漸擴大，影響後來改教運動至深且鉅。布拉得瓦丁採最積極的方式講說預定之理；他也像奧古斯丁一樣，將宗教看成個人心靈與上帝交通來往的景象，注重恩典，反對功德。所以當威克里夫在牛津求學時，那裏流行的學術思想，除了唯名的經院哲學以外，尚有其他思想。

威克里夫（John Wyclif）一三二八？——一三八四）生於約克郡（Yorkshire）之希普斯維（Hipswell）。他幼年的事跡，所知極少。年長，入牛津大學的巴略勒（Balliol）學院求學，後來任該院院長一個短時期。在牛津的時候，他學問淵博，名噪一時，聽他講學的極衆，聲譽之大，在神學教授中首屈一指。在哲學上他是個實名論者，與當時流行的唯名論對立。他受奧古斯丁思想的影響極深，因此，他間接的染有柏拉圖主義色彩不少。威克里夫的聲名漸漸的洋溢於牛津以外。一三七四年他受英王委任爲路特倭斯（Lutterworth）教區長，同年又受任爲王家神學顧問，奉命出使，與教宗貴鈞利十一世代表會於布魯日（Bruges），爲直選問題設法調解（參第四六三頁）。也許威克里夫得英王這種重用，有幾分是因爲英王愛德華三世之子干特的約翰（John of Gaunt）蘭加斯德（Lancaster）公爵，爲他吹噓所致，因約翰在當時勢力不小，但大部份是因爲英王以威克里夫大可爲他所用，實行他對於教會財產的計劃。但威克里夫在一三七四年見解如何，不是當時人所能普遍知道的。沒有憑據可以證明，教宗在當時即已對威克里夫採不信任的態度，據最近研究之結果，威克里夫改革教會的工作並不如以前一般所主張開始於一三六六年那樣早。

一三七六年，威克里夫起而反對教會，當時引起他反對的爲教會財富及教權——特別是教宗權勢——對於政權的干涉。那一年他在牛津講演平民主權（On Civil Lordship）。威克里夫對於教會職位及其應享的權利抱奇怪的封建觀點：上帝是最大君主，一切民政與屬靈的職位均由上帝派

定，均當隸屬於上帝，竭盡忠誠；他們所有的只是受託，不是主權；他們可以動用世物，但無所有權，假如不適當濫用，便失去了位份；一個不忠心的教會職員失落了職權，他的財產權應歸政府管理，因爲上帝派政府管理俗事，如同祂派教會管理屬靈之事一般。這種教理以簡明的言語，熱誠的態度講解出來，自當爲千特的約翰及一切貪得無饜，想從教會發橫財的貴族所歡迎，即一般平民對之也表示贊成，因爲他們素不滿意於教會豪奢驕矜之習及聖職界品德之失修。各派提倡沿門乞食的修道士也同意於這種言論，因爲他們至少在理論上主張生活摹仿『使徒貧乏』。

威克里夫的言論引起了教會高級職員，教會財產管理會，及教宗的反對。一三七七年，他被傳至倫敦主教庫爾特內（William Courtenay）之前受審。因有千特的約翰及其他貴族保護他，這次傳審終於流產。同年，教宗貴鈞利十一世連下五次教諭，拿辦威克里夫，執行審問。【註一】然而威氏在朝得權貴庇護，在野得輿論擁護，所以在一三七八年，坎特布里大主教與倫敦主教反對他的計劃均歸失效。

自是以後，威克里夫在改革教會活動上進行神速，用拉丁文和英文所寫成的論文可謂汗牛充棟。照他所講的，只有聖經是教會的法律。人們均以教宗及其紅衣主教爲教會中心，其實不然，全體信衆才是教會的中心。教宗既不一定是被選信衆之一，只有基督是教會元首。威克里夫並非否認教宗，教會也可以用人作首領，如同用彼得那樣的人，爲初期基督教會努力造福。假如教宗是這樣的

人，他必是被選信衆之一。但是，如果身爲教宗，專意於攫取屬世的權勢，想盡方法徵稅斂財，這樣教宗必非被選信衆之一，簡直是敵基督。威克里夫對於聖經既深有研究，所以他也反對當時各派沿門乞食的修道會，雖這些修道會贊成他所講的使徒貧乏，他還是指責它們爲不合聖經眞理和作教宗權位的支柱。他當時所攻擊的是教會普遍的情況。

以後威克里夫攻擊教會的工作漸趨於建設性。他既確信聖經是上帝的律法，於是決意將聖經譯成白話，務使人人能念。自一三八二至一三八四年，武加大譯本（Vulgate）譯成了英文。但在這種翻譯聖經的工作中，威克里夫究竟實際擔任了多少部份，無從考據。通常以爲新約譯文乃出自他的手筆，舊約譯文則出自希立佛得的尼哥拉（Nicholas of Hereford）之手。無論如何，新約譯文確是生動的，流暢的，有力的，對英國文學有重大的貢獻——倘若不提對英國靈性生活有何貢獻的話。約當一三八八年，全部譯文又經一番修正，主其筆者大概是威克里夫的門人普爾維（John Purvey）。譯成之後，銷行之數頗大。即在以後一個世紀的嚴峻壓迫之下，至少仍有一百五十部抄本存留。

爲使民衆得聞福音起見，威克里夫差遣他的所謂『貧窮神甫』出外傳道。這些人都摹仿使徒貧乏，赤着足，穿着長袍，手拿着杖，二人一隊的周游各地，好像初期的瓦勒度派或佛蘭西斯派一樣，不過他們不爲終身修道誓願所束縛。這些人的工作大有成效。

擁護威克里夫主張的人在當時通稱爲羅拉德（Lollard）派，這種羅拉德運動一帆風順不久便遇挫折。威克里夫既然深信凡屬被選信徒均爲祭司，主教所掌權柄實屬不合聖經，既然如此，只有神甫有權將聖餐酒餅化質的道理，均屬謬論，無非藉以攫取權利。到了一三七九年他就公開的攻擊這種道理，至於他對於基督在聖餐中如何臨在的見解，好像是後來之所謂合質論（consubstantiation）。然而實在引起糾紛的，不是他對聖餐的積極主張，而是他對於化質論的攻擊，因爲攻擊這一點，便算反對中世紀後期中爲大多數人所相信的一種道理。因這攻擊，許多威克里夫一派的人與他脫離關係，教會又向他加緊從前的威脅。這種糾紛因着一三八一年農民叛變更形加劇，其實威克里夫本人與這次事變無關。先是英國下級階層社會，自一三四八至一三五〇年『黑死』疫流行，工人失業，不安狀態到一三八一年達於極點，結果是一場農民大叛變。這次創痛爲保守派所藉口，藉以伸張勢力。坎特布里大主教於一三八二年在倫敦召開議會，將威克里夫一派所講二十四種道理定爲異端。【註二】威克里夫於是不能繼續其在牛津的講席。他的『貧窮神甫』們均被拿辦。但他自己因爲在朝在野都有人支持，始終沒有遭遇陷害。直到他逝世時，他還是路特倭斯（Lutterworth）的牧師，死於一三八四年之除夕。

威克里夫當時能力之偉大，大部分是由於他的學問淵博，理解健全，使人不敢與他辯論。不但如此，他又有熱烈的愛國心，深切的虔誠生活。他代表當時一般輿情，及對外國教宗貪財徵稅，期望一種簡明純正與聖經符合的信仰。但在擁護他主張的一派人中，自他去世後，沒有一個才能相當

的人能繼承他的工作。雖然如此，當理查二世（一三七七——一三九九）在位時期中，羅拉德運動依舊前進。待至蘭加斯德（Lancarter）朝纂奪王權，亨利四世（Henry IV一三九九——一四一三）登位，因爲他想安撫教會，遂受人主使，實施一四〇一年所訂一條處理異端的法律（De haeretico comburendo），【註三】將好些羅拉德派以火焚死。但亨利四世對於那些居顯要職位的羅拉德派的平信徒尚不敢加害。到他的兒子亨利五世（Henry V一四一三——一四二二）即位之後則不然。在他手下，連俄爾德卡斯（John Oldcastle）爵士，即爵爺科巴姆（Cobham），一個嚴守宗教原則的人，後來受人推戴至於演化爲福爾斯塔夫（Falstaff），一位這樣受人尊敬的領袖亦被定罪，因受逼迫過甚而至於謀反，卒於一四一七年被處死刑。自科巴姆死後，雖羅拉德運動在英國還是祕密進行，直到改教時期；可是這一派人在政治上的勢力，已隨之銷聲匿跡。威克里夫的重大影響不是在他的祖國，而是在波希米亞（Bohemia）。

十四世紀中，波希米亞在知識上與政治上都有顯著的發展。神聖羅馬帝國皇帝查理四世（Charles IV 一三四六——一三七八）同時也是波希米亞國王，爲該國建設出力不少。一三四四年他將布拉格（Prague）成爲大主教區，使波希米亞教會不再依賴貫音慈（Mainz）而獨立。四年後，他又在布拉格建立大學一所。在歐洲各國中，惟波希米亞教會田產最多，亦惟波希米亞聖職界最世俗化。查理四世並非無心於道德改革，當其在位及以後若干時日中，頗具能力的傳道人輩出，震動

波希米亞全國，對該國教會的世俗化攻擊不遺餘力。如瓦勒得活生的康拉得(Conrad of Waldhausen ?——一三六九)，克累姆塞的米立次(Miliez of Kremsier ?——一三七四)，楊諾夫的馬提亞(Matthias of Janov?——一三九四)，以及斯帝特尼的多馬(Thomas of Stitny 一三三一——一四〇一)都是名聞一時的。這些人都很反對當時腐化的聖職界，强調聖經爲生活準繩，提倡多領聖餐。米立次與馬提亞宣言敵基督者已在近旁且現身於腐敗的聖職界。這些人直接影響於胡司者雖不多，但他們不啻爲胡司開路，喚起波希米亞宗教情緒，響應胡司的主張。

波希米亞由日爾曼人與斯拉夫(Slavonic 即捷克 Czech)人組合而成，這兩個民族的競爭，使波國內部分裂。斯拉夫人富於民族思想，極想伸張主權，成立波希米亞獨立國。

還有一層也很奇怪，從前波希米亞與英國並無多大來往，但一三八三年有波希米亞公主亞拿(Anna)與英王理查二世結婚，兩國間從此發生密切關係，波希米亞學子久聞牛津盛名，負笈前往求學者絡繹於途，威克里夫思想著述乃傳遍於全國，尤以布拉格大學爲甚。爲威克里夫主義在波國宣傳最力的要推胡司(John Huss)，同時，他又熱烈的發揚捷克民族思想不遺餘力。這種宗教與愛國熱忱二者的結合，造成了胡司爲當代改革教會最有魄力的領袖。

約當一三七三年時，胡司生於胡西內次(Husinecz)，父母爲農人，他的姓氏即爲出生地名之縮寫。他求學是在布拉格大學，以一三九四年受神學學士學位，二年後受文學碩士學位。一四

○一年受職爲神甫，同時又在布拉格大學任教職，一四○二年便爲該校校長。此時胡司對於威克里夫的哲學論文已詳加研究，對於他的『實名論』大表同情。至於威克里夫的宗教著作，胡司自一四○二年間即已讀過，一讀便敬服不置，自是以後，在神學思想上胡司便成爲威克里夫的門人。但胡司思想較爲保守，故不能如他的先生一樣否認化質說；但師生間相同的見解頗多，他也說教會是純由上帝預定的人組成，教會的元首不是教宗而是基督，教會的法律爲新約，教會的生活當像基督一樣的貧乏。自胡司著彼得倫巴語句註解後，他的名望在學術方面較前更增，在他的講章與論文中，胡司不但有許多思想是取材威克里夫，有時連文字句語亦由威氏著作中得來。

一四○二年胡司作了布拉格的伯利恒禮拜堂傳道，因爲他善用波希米亞文講道，情詞熱切，不久便大受歡迎。雖威克里夫的主張在一四○三年爲布拉格大學多數人所反對，可是胡司所講首先就得當地大主教斯賓內克(Zbynek 一四○三——一四一一)的賞識；但因他對聖職界嚴加批評，故漸漸引起反對，而且這種反對隨胡司對威克里夫的根本思想所表的同意而增强。別種紛擾的原因又隨之而起，在歐洲教會大分裂中，波希米亞擁護羅馬教宗貴鈞利十二世。爲調解此種分裂起見，波王溫次勒(Wenzel)主張在兩位敵對教宗中嚴守中立。胡司以及布拉格大學中波希米亞人士均擁護波王政策。但大主教斯賓內克、德國聖職界，以及布拉格大學中的德國人士仍推尊貴鈞利十二世。溫次勒於一四○九年自行將大學憲章修改，將多數外國人與少數本國人的投票權定爲一與三之比，

適與從前的比例相反。結果是外國人離開大學，於同年建立萊普西大學（Leipzig）。胡司對波希米亞民族的勝利完全同意，但它是否合於正義，是否值得永久擁護，很是問題。單就當時情形言，胡司作了這新改組的大學第一任『校長』，而且在朝廷中亦大有聲勢。他的言論思想於是廣傳於波希米亞全國。

此時那橫遭厄運的比薩（Pisa）會議正在開會（一四〇九）（見第四八〇頁）斯賓內克擁護教宗亞力山大五世（一四〇九——一四一〇），且將威克里夫主義如何傳播於波希米亞的情形上訴於教宗，於是教宗下令，即命他設法將這種主義從波國掃除。胡司對此提出抗議，乃於一四一〇年爲斯賓內克革除教籍，結果在布拉格造成最大紛擾，而胡司聲望較前益大，成爲民族英雄，國王溫次勒也擁護他。一四一二年約翰二十三世（一四一〇——一四一五）繼亞力山大五世爲教宗，下詔宣告，凡加入征討那不勒斯王喇地斯老（Ladislaus of Naples）的人，均得贖罪券，胡司對此提出抗議，申言教宗無動用武力之權。金錢不能代人贖罪，人得救均由上帝預定，贖罪券與人無益。此言一倡，羣情鼎沸，以致民衆將教諭焚燬。民衆雖然擁護胡司的主張，然而他的勢力在布拉格大學及別處大爲減少。教宗再將他革除教籍，又將布拉格全境置於教宗禁諭下。到一四一二年底，溫次勒纔將胡司勸服，叫他離開布拉格，逃往境外。在這退隱時期中，胡司寫成了他的主要著作——在實質上不過是因襲威克里夫的思想——教會論（De Ecclesia）。一四一三年在羅馬開了一次會

議，正式將威克里夫的著作定了罪案。

康士坦思（Constance）會議（第四八二頁）舉行在即，波希米亞情形如此紛亂，是一定要在這次會議上提出討論的。這次議會傳胡司親自到會受審，且應許他有神聖羅馬帝國皇帝西基斯門（Sigismund）擔保他安全，胡司雖自揣此次赴會凶多吉少，還是決計成行，一面相信前往爲眞理作證乃義不容辭，一面相信他能折服此次會議，使他們接受他的主張。他到康士坦思不久便被囚禁，西基斯門也食言。胡司本國的仇敵都極力攻擊他。在一四一五年五月四日，會議將威克里夫定罪，並下令將他那久埋墓中的屍體提出焚燒，這樣一來，胡司當然難於倖免。此次會議雖在原則上意見分歧，發生爭執，究能規定凡是這會議所通過的，當爲一切基督徒所接受。當時因有兩位教宗對立，基督教國因分裂而大蒙汚辱，只有採取這種辦法方能解決問題。於是決定命胡司完全屈服。但這位波希米亞改革家滿有剛毅不屈的精神，他不要違反良心而表示妥協，對於所控告他的事，有的他指爲全屬子虛，有的雖屬有其事，但他無法修改，除非有人能將他的錯處指明，使他折服。他不能壓抑自己的良心，而接受會議的判決。一四一五年七月六日，議會將他定罪，焚燒而死，死時神情極度堅毅，毫無沮喪的神色。

當胡司在康士坦思被囚時，擁護他主張的人在布拉格即已實行平信徒於領聖餐時一同領杯——這是胡司所主張的，後來胡司一派的運動即以此爲標幟。胡司死訊傳到波希米亞後，羣情鼎沸，舉

國騷然。加以康士坦思會議決定禁止平信徒領杯，又於一四一六年五月卅日將胡司的門人，布拉格的耶柔米（Jerome of Prague）定罪焚死，這不啻火上加油，激成波希米亞的革命。不久便有兩個革命黨派迅速組織起來——一爲貴族黨，以布拉格爲大本營，稱爲「餅酒同領派」（Utraquists）一爲主張民治的急進派，由其所據的要塞而得名，稱爲他泊（Taborites）派。

餅酒同領派反對凡爲『上帝的律法』——聖經——所不許的習慣。他們要求：傳揚福音的自由權，平信徒可以領杯，實行使徒貧乏，聖職界生活嚴守規則。他泊派則反對一切不能拿『上帝的律法』來證明的習慣。在這兩派間發生嚴重爭執，然而他們仍能結成一體，抵抗一切侵犯波希米亞的外來武力。在他泊派瞽目將軍齊次甲（John Zizka）率領下，一切試圖摧毀波希米亞的武力均遭慘敗，教會財產大部已被沒收。齊次甲死於一四二四年；之後，一切反對胡司派的勢力也未見有多大成功。在大普羅可（Prokop the Great）帥領下，胡司派的武力竟伸張到了波希米亞邊境以外。然而妥協似乎終難避免。經長期斡旋後，巴塞爾（Basel）會議（第四八四頁）終能在一四三三年舉行，以期容納餅酒同領派的願望，准平信徒領杯，並部份的接受上提各條。他泊派不接受和解，於一四三四年利班（Lipan）之役，幾於全軍被餅酒同領派所覆沒，普羅可（Prokop）陣亡。餅酒同領派大獲勝利後，約於一四三六年與巴塞爾會議訂立和約；根據該約，他們在名義上屬於羅馬教會。但教宗庇烏二世（一四五八——一四六四）於一四六二年宣稱該約無效。餅酒同領派依然自行

其是，波希米亞國會於一四八五年與一五一二年兩度宣布與公教會享同等地位。當改教運動興起，波希米亞教會一部分接受了新思想，其餘部分仍然回到羅馬教會去了。

實在代表威克里夫思想的，還不是餅酒同領派，而是他泊派。約在一四五三年，由胡司運動中產生一種兄弟會(Unitas Fratrum)，其中他泊派，餅酒同領派，瓦勒度派的份子都有，所有胡司運動中之精華都吸收在這兄弟會中，爲後來莫拉維兄弟會(Moravians)之濫觴(見第四五〇—四五二頁)。

普通稱威克里夫與胡司爲改教運動的先鋒。從另一方面說，這是不錯的，因爲他們也反對當時教會的腐化，他們也尊崇聖經，他們所講的大大促進了改教運動。不過從他們的神學思想方面說，他們仍然是中世紀時代中人。他們把福音看作一種『律法』。在他們的心目中，信仰所佔的地位並不比在羅馬教會大。他們所講的教會偏重於奧古斯丁思想的發展。講到聖職與財產的關係，他們的態度與瓦勒度派以及各派乞食修道會創設人所有的態度相同。他們的宗教熱忱是可欽佩的，路德在有些問題上也向胡司表示同意，但改教運動很少是以他們兩人的努力爲起源的。

【註一】：吉氏與哈迪，第一〇五——一〇八頁。

【註二】：吉氏與哈迪，第一〇八——一一〇頁。

【註三】：吉氏與哈迪，第一三三——一三五頁。

第十三段　改革教會的議會

教宗權位的分裂誠爲基督教國的大不幸，然而要圖恢復原狀實大不易。根據中世紀的理論來說，世界權位無有高過教宗者，故教宗之爭無人能分辨是非。但當時有心人士均以爲非消除此種分裂不可，教會自首至尾——上自教宗下至聖職界各等級——均有改革的必要，而且這種改革當爲道德的與行政的，雙管齊下。依基督教國全體言之，教理的修改似乎不爲人所期望。威克里夫固然已在英國提倡過，但人多以他爲傳講異端。在當時爲消除教宗權位的分裂而熱烈提出挽救之道的，爲一般大學教授，尤以巴黎大學爲特出。一三二四年即有該大學的帕度瓦的馬爾西留著和平保障論，倡言教會大議會權高一切。然而這種大議會權高一切之論所以最後得勝，乃因其應時勢之需求，而非由於他的見解合理。最先提出這種辦法的乃是一位巴黎的教會法學博士，格倫浩生的康拉得（Conrad of Gelnhausen 一三二〇？——一三九〇）。他於一三七九年與一三八〇年兩次爲文上書法王查理五世（一三六四——一三八〇），請求聯合其他王侯召開大會議，如情勢需要，儘可不需兩位教宗許可。康拉得僅以當時局勢紊亂爲由，以爲有召開此類大會議的必要。他不過如此倡議而已，但經他一倡，便有一位德國學者，也是巴黎大學教授，名蘭根斯坦的亨利（Heinrich of Langenstein 一三四〇？——一三九七）於一三八一年寫成一篇論文，積極鼓吹，使康拉得首倡

之功也爲之減色。

這種以召開會議解決教宗權位之論一唱百和，不久便聲勢浩大，不但在巴黎大學，即在以教會法學聞名的布羅格那大學，連在諸紅衣主教中，情形也是如此。然而，召開大會議不是易事。當時巴黎兩位大領袖：彼得愛利（Peter of Ailli, or Pierre d'Ailli 一三五〇——一四二〇）與格爾森（John Gerson, or Jean Charlier de Gerson 一三六三——一四二九），均以講唯名論神學名聞一時，而格爾森在基督教神祕派中聲望尤爲卓越，對於這種調和辦法，都有些猶疑。想要激動兩位教宗自動辭職的計劃，也枉廢了好些年的時光與精力，終歸無效。法國也於一三九八——一四〇三年間曾宣言放棄亞威農教宗，但又不承認羅馬教宗，但各國中聞聲響應者極少。到了一四〇八年，愛利與格爾森纔感覺到一線希望僅存於召開會議，巴黎大學前任教授，克雷曼日的尼哥拉（Nicholas of Clèmanges 一三六七——一四三七）贊助他們這種主張。這位尼哥拉自一三九七年至一四〇五年爲亞威農教宗祕書，據他的見解，一般人的忽略聖經，似爲教會萬惡之源。

兩位教宗的紅衣主教至此均感召開會議的必要。一四〇八年他們聚議於雷格洪（Leghorn）地方，用他們自己的名義，發出一道通告，訂於一四〇九年三月二十五日，召開大會議於比薩。赴這次大議會的不但有紅衣主教，主教，各修道會長，各大修道院長，也有著名神學家與教會法學家，亦有各國君主代表。兩位教宗均未到會，也不承認該會議的權力。但在該會議上，兩位教宗均被撤

職。在實際上，這就是說議會權力在教宗之上。但這種行動有些過於孟浪，原來照愛利的主張，應先仔細考慮，看看新選教宗能否得各方同意，誰知各紅衣主教遽爾舉出米蘭大主教彼得非拉爾色（Peter Philarges）爲教宗，稱亞力山大五世。舉出新教宗後，大會議即宣布閉會，將教會改革問題交下屆大會議辦理。

從一方面說，自比薩議會後情形較前更爲惡化。羅馬、那不勒斯，以及德國有些地方承認貴鈞利十二世爲教宗。西班牙、葡萄牙，和蘇格蘭承認本尼狄克十三世爲教宗。英國、法國及德國有些部份則承認亞力山大五世爲教宗。從前祇有兩個教宗，現在倒有三個了。然而，比薩議會固然有些失措，但仍不失爲一大進步的開端。那次會議已昭示教會一體，不能分裂，又增强了當時人們的信念，使他們知道如果再開一次較成功的會議，教會分裂不是不可和解的。而且比薩會議乃由紅衣主教院召集。這樣召集的會議在歷史上實無先例。依照初期教會的習慣，召集會議必由皇帝下詔，假如辦得到，最好還要得一位或多位教宗同意。一般提倡以會議解決糾紛的人士，於是一致努力舉行一次較爲合法的會議。

當時神聖羅馬帝國皇帝西基斯門（Sigismund 一四一〇——一四三七）初被選出，尚未登位，他已深覺有召開會議的必要。這時繼比薩會議所選教宗亞力山大五世後的，係約翰二十三世，乃教宗中一位資望最淺者，西基斯門承認他爲教宗。此時約翰與那不勒斯王喇地斯老（Ladislaus）間的

糾紛大起，西基斯門趁此機會運動教宗與他——被選的皇帝——聯名召集議會於康士坦思，定開會日期爲一四一四年十一月一日。此次盛會集各國高才睿智於一堂。也好像比薩議會一樣，此次赴會者不但有紅衣主教及主教等人，也有神學界名流及各國君王代表，不過平信徒代表沒有投票權。西基斯門與約翰二十三世均親自出席參加。

約翰二十三世希望得這次會議的追認。他爲了達到這目的，帶了許多義大利主教，以爲可以多得投票權。誰知此次會議乃以各『民族』爲投票單位，如英國爲一票，德國與法國各爲一票，義大利也祇算一票，不管她赴會主教人數的多寡，所有紅衣主教又合算爲一票。約翰二十三世情知目的不能達到，爲破壞會場秩序計，突於一四一五年三月某日離會逃去。幸賴格爾森熱心領導，努力維持，終能於一四一五年四月六日議決：『此次議會既代表在世爭戰的大公教會，即直接自基督受有權柄，凡所議決者，無論關於信仰問題，關於調解教會分裂問題，以及關於改革上帝教會的一般問題，凡我同人，不問職位的尊卑大小，連教宗也包括在內，均當一體服從』。【註一】到了五月二十九日，會議宣布，將約翰二十三世撤職。貴約利十二世則於七月四日提出辭職書。因爲這次議會堅持它的權柄在教會中高於一切，這一點它成功了，教會便撤消了兩位教宗。無怪乎會中領袖也堅持胡司必須完全服從會議的決定，因胡司的受審與殉道正與這些教會大事件同時進行（參第四七六頁）。

三位教宗中，還餘下本尼狄克十三世一人難於應付。西基斯門特爲此事前往西班牙，但他無法勸服本尼狄克自行辭職。這個性情執拗的人，始終堅持自己爲惟一合法的教宗，直到他死於一四二四年。西基斯門雖無法折服本尼狄克，西班牙各國王公卻受了他的感動。他們與蘇格蘭聯合放棄本尼狄克。於是西班牙以第五個『民族』單位資格加入康士坦思會議，一四一七年七月二十六日，由這會議將那從前一度稱爲盧那的彼得之本尼狄克正式宣佈撤職。而這次會議所議決的，不如前次比薩議會的孟浪，所以它的效力確使一切基督教國家中，再無一國承認前任三位教宗爲合法。

這次議會還有個主要目的，即教會道德方面與行政方面的改革。但這與各國各派利害攸關，所以互相箝制，以致難於成功。各紅衣主教惟恐減少財政收入，不願有所改革。義大利以維持現狀爲得利最多。英國賴有賢明君主，教會享有相當自治權利，不必管人閒事。法國當時尚與英國作戰，不願與她合作。於是會議無可奈何，祇得將教會改革問題交下任教宗『根據這次神聖會議所定大旨，與各國代表商酌辦理』——這就是說，每一國家均可爲一己利益作最有利的打算。這次會議將教會中應興應革之事盡行舉出，如：任職問題，捐稅問題，行政問題等應有盡有，作爲討論參考。

【註二】但就改革方面說，康士坦思會議可謂一事無成。它的唯一成功，要算消除了教會的分裂。一四一七年十一月間，諸紅衣主教聯合各國代表——每國六人——公舉了一位羅馬紅衣主教俄安柯倫那（Otto Colonna）爲教宗，稱馬丁五世（Martin V 一四一七——一四三一）。於是羅馬基督

教國又恢復統治於一位元首之下。會議遂於一四一八年四月間宣佈閉會，閉會前決議，由教會於五年內再行召集一次會議。【註三】

康士坦思會議乃教會歷史上最有意思的大會。它把一種絕對專制的教權，變爲立憲制的教權。自是以後，雖教宗乃居教會最高執行地位，但受制於一個立法團體，這團體代表基督教國各方面利益，每隔數年開會一次。

這種立憲的大變動，似乎確有成就。馬丁五世於一四二三年再行召集一次會議於帕維亞(Pavia)因當時災疫流行，到會人數甚少。教會自然不願多開會議，但因當時有胡司派戰爭，使歐洲大受打擊，（參第四七六頁）諸事掣肘，不得不再開一次會議於巴塞爾，定開會日期於一四三一年一月，派紅衣主教該撒立尼（Giuliano Cesarini）爲教宗代表主持會務。詎料計劃定後不到二月，馬丁五世即已去世，優革紐四世（Eugenius IV 一四三一——一四四七）繼爲教宗。會議終於一四三一年七月揭幕，但到了十二月間優革紐下令停開會議，改於一四三三年遷往布羅格那舉行。但教宗這命令未爲會議所接受，反提出康士坦思會議所定，會議的權力高於教宗的宣言。這樣看來，會議與教宗之中所生惡感，自巴塞爾議會起，即已存在。前次因各國利害衝突，互相猜忌，致使康士坦思議會改革計劃不能成功，這次會議有見及此，將全會分爲四組，不按國籍，乃按四大問題分爲四個委員會，即改革，教理，公安，與普通問題。議會開始即精神飽滿，大有成功跡象。且於

一四三三年與胡司派的溫和分子成立諒解（參第四七七頁）。羅馬教會的合一像似恢復了。教宗停止會議之令，因得不着充分的擁護，亦於一四三三年末正式承認了這次會議爲有效，這次會議前途的成功似大有把握。

巴塞爾會議進一步所討論的，即前次康士坦思會議所未及成功的行政與道德方面的改革問題。這次會議規定每一教區必開年議會一次，每一大主教區則每二年開會議一次，商討應興應革之事。又規定每十年開總會議一次。對於授任問題，這次會議將古教會所定合乎法典的選舉權重新置於教宗叙任權上。向羅馬上訴亦定有限制。將紅衣主教院人數定爲二十四，任何國家在這主教院的代表不得超過全數三分之一，將年捐以及其他繁重的捐稅都取消了。這些都是善政，但以報復教宗優革紐的態度出之，未免美中不足。從此教宗大部收入均斷絕，然又未另謀善策，使教宗生活得以養廉。此着之失，不但引起教宗憤恨，即此次議會也因而發生內部分裂。優革紐四世抓住了這個機會，發展一己利益，而這次會議卻一意孤行，執迷不悟，致使其滿有希望的前途功敗垂成。

這時土耳其人乘戰勝餘威，壓迫東方帝國。皇帝約翰八世（一四二五——一四四八）因向西方乞援，以期東方帝國得以苟延殘喘，不得不約同康士坦丁堡主教長約瑟二世（一四一六——一四三九）及尼西亞大主教伯撒連（Bessarion 一三九五——一四七二）調解希臘與拉丁兩大教會。教宗與會議雙方均以此爲千載一時的機會。會議中大多數主張希臘教會代表到亞威農進行和解，教宗則主

張在義大利一城市進行和解，這條件自易於爲希臘人所接受。因這會議地點問題發生爭執，致使這次會議於一四三七年分裂，少數一派退出議場，其中包括該撒立尼在內。教宗於是宣佈將會議遷往非拉拉（Ferrara）開會，以便與希臘代表會議。少數一派人依教宗的意見到了非拉拉，東方皇帝及東方教會許多代表亦於一四三八年三月到達該地。實際上教宗可算勝利了。基督教國行將言歸於好，像這樣一個前途希望無窮的大問題，自然要使那尚在巴塞爾進行的會議大爲減色。

非拉拉會議後又於一四三九年遷往佛羅稜薩（Florence）開會，幾經反復磋商所得的結果大約爲：在含糊語句中承認了教宗的領袖地位，同時東方各主教長的權利仍得保持，希臘教會得保存其禮拜中特有的儀式與神甫結婚制，關於信經中引起爭論的『和子』之句，希臘教會承認了，但說明不得增入古代信經文字中。獨有滿具熱忱毅力的以弗所主教長馬可（Mark）反對這種聯合協定，而皇帝及東方多數教會領袖贊成了，這個兩大教會由分裂而復合的大好消息，遂於一四三九年七月間正式公布。這一件可喜的事，大大的增高了教宗優革紐四世的聲望。在形式上，一時尚難看出這種成功不過是徒有虛名。當會議尚在佛羅稜薩進行時及開會後不久，便宣布與亞米尼亞派，基督一性說派及涅斯多留派中某些小派的復合。一四三九年與亞米尼亞派簽訂協定時，教宗還發表了一項著名教諭，將中世紀教會對於聖禮的教理詳加說明。然而東方教會的修道士自始即抱反對態度。希臘代表返國後，馬可在以弗所便成了當代英雄。伯撒連雖受優革紐封爲紅衣主教，但在東方不能安

身，必須逃往義大利，在那裏他的著述與教會事業，都有特殊貢獻。希臘人所望由西方得到的武力援助終成泡影，康士坦丁堡卒於一四五三年爲土耳其人所攻陷，那一四三九年由東西教會復合而產生的政治迷夢，至此一掃而空。

巴塞爾會議的多數派繼續開會，行動較前尤爲激烈，這時領導者爲會中唯一紅衣主教阿利曼（Louis d'Allemand 一三八〇？——一四五〇），他才能傑出，但手段專橫，該會於一四三九年通過一案，將優革紐四世撤職，選舉一位半修道的平信徒，薩伏衣公爵亞馬代烏（Amadeus of Savoy）爲教宗，稱腓力斯五世，這時巴塞爾會議的殘餘勢力漸歸消沒，優革紐四世終告勝利，繼他而爲羅馬教宗者爲尼哥拉五世（一四四七——一四五五）。腓力斯五世無可奈何，於一四四九年辭去教宗職位。巴塞爾爲掩飾失敗計，選舉尼哥拉五世爲教宗以繼其後，藉圖了結糾紛。雖會議觀念依然存在，且於改教運動中表現出色，但因巴塞爾議會鬧得全場大敗，以致再無希望化專制教權爲立憲制教權，也無希望藉會議方式來改革教會。

此次會議雖說失敗了，但因其敢於與教宗爭權對抗，致使各國坐收漁人之利不少，尤以法國爲甚，因此時法國正爲聖女貞德（Joan of Arc 一四一〇？——一四三一）的熱血所振奮，起來抵抗英國，王權大得伸張。一四三八年法王查理七世（一四二二——一四六一）與全國教會領袖及貴族王公採納了部日（Bourges）的『實利准許』（Pragmatic Sanction）法，根據這種法律，凡巴塞

爾會議所未及實施的改革方案，均編入於法國法典中。法國至此已不受教宗科稅的束縛及其他的干預，在改教時期前得享受這種自由，實與一國政策有關。

德國地位便不如此幸運了。一四三九年德國王公在買音慈國會上所採用之『容納』法，亦與法國所採『實利准許』法大致相同；但因德國內部分裂，教宗乘隙干預，成立一四四八之阿薩棻堡協約（Concordat of Aschaffenburg），使這種『容納』法大受限制。固然有些王公享有特殊權利，但以德國全體大致言之，仍在教宗科稅壓迫下。

在會議期中，顯然有一種新的勢力——國家主義勢力——興起。康士坦思會議即以國家爲單位投票。那次議會也准許各國直接與教宗訂立條約。波希米亞即以國家立場解決其宗教糾紛。法國確定了她的國家主權。德國也想如此作。會議既不能解決教會行政問題，於是有識之士均以爲會議所不能作到的，也許以國家力量可以辦到。這種以國家力量解決問題的情緒日見高漲，以迄改教時期，影響了那個運動的進程着實不少。

【註一】：羅賓遜，一——五一一。

【註二】：羅賓遜，一——五一三。

【註三】：羅賓遜，一——五一二。

第十四段　義大利文藝復興及當時各教宗

當教宗被困於亞威農以及教宗權位分裂時，發生一種極其驚人的思想變動，即文藝復興。人多以這種思想上的新見解爲中世紀所空前未有，其實也未必盡然；中世紀亦並非全無個人創作，中世紀的教會也並非完全爲出世思想所操縱，至少拉丁文的古代文學在中世紀是普遍流行的。對於羅馬法律的開始研究是與十字軍同時，而人們對這種古代文化的典型思想所發生的興趣由義大利而法國，而德國，日漸推廣增加。這是誰都不能否認的事實。但在承認了這些事實後，我們還得承認由文藝復興帶來了一種根本不同的對世界的新見解，即將著重點放在今世生活，美麗，與滿足上——以人作人看待——以人爲得救或滅亡的對象，不注重來世的天堂與地獄。這種新見解之造成乃由於研究欣賞古代文學作品，特別是那些有名的不朽之作。

文藝復興最初出現於義大利。其中原因不一而足，但至少有三件是顯然的。中世紀統治威權爲帝國與教宗。但就義大利而論，二者均忽遇摧殘；帝國威權到了十三世紀後半期即已崩潰，教宗權位在十四世紀初就搬到亞威農去了。由於十字軍興，商務在義大利半島上較之歐洲別處更爲發達，此種現象繼續至十字軍結束後。由於義大利政局內部的分裂，各城市乘勢興起，各自爲政，造成地方分治之制，個人主義日漸抬頭。

最初爲文藝復興精神所震盪的一位義大利學者，即佩脫拉加（Petrarch 一三〇四——一三七四。）佩氏雖自幼在亞威農長大，受教會教育，但他的主要志趣卻在於研究拉丁文學，尤其是西色柔（Cicero）的著作。他因勤於治學，後來在文學上造詣至深。他又交游甚廣，與各國王公訂交，成爲國際知名之士。他鄙視經院哲學，亞里斯多德他也看不起。他雖有宗教感情，但缺少宗教實踐，他的宗教觀點與中世紀不同。他缺少那種深沈的嚴重態度，卻很有自尊自負的虛榮心，他推崇形式過於實質，這些特性都是後來義大利人本主義中所常見的。可是他喚起了當時人們對於古典文學研究興趣，對於世界發生新的見解。薄伽邱（Boccaccio 一三一三——一三七五）乃佩脫拉加的朋友，也是他的學生。我們現在紀念他，不過是因爲他著了故事選集（Decameron）一書，但在當時他的聲望很大，因爲他努力促進希臘文學的研究，詮釋古代神話的玄妙，在佛羅稜薩及那不勒斯推行人本主義的各種學理。

在義大利南部一帶，人們對於希臘文學的研究也許從未完全停止過，但對於希臘人本主義的推行，要到一三六〇年薄伽邱將彼拉圖斯（Leontius Pilatus）之學帶入佛羅稜薩，方算正式開始。約在一三九七年由該城政界當局發起，請屈梭洛拉（Manuel Chrysoloras 一三五五？——一四一五）教授希臘文，荷馬與柏拉圖的著作即由屈氏譯述而成。在非拉拉與佛羅稜薩（一四三八——一四三九）所開會議（參第四八六頁），大大的促成了這種藉溝通希臘拉丁兩種文字，

以圖完成精通東方學術思想的願望。伯撒連（參第四八六頁）對這種工作出力不少。此外，還有一位當時赴會的希臘代表，名普利吞（Gemistos Plethon 一三五五——一四五〇），因他提倡之力，約於一四四二年由佛羅稜薩統治者麥第奇（Cosimo de' Medici 一三八九——一四六四）建立了柏拉圖哲學院（Platonic Academy）。在這學院中，對於柏拉圖思想研究不遺餘力，後來在費西挪（Marsilio Ficino 一四三三——一四九九）指導下，成績尤爲卓著。等到費西挪作了神甫後，遂以基督教信仰的誠篤與柏拉圖主義的熱情集於一身。他以回到基督教的源頭爲當時最大需要。這種見解雖不爲義大利多數人本主義者所贊同，但在阿爾卑斯山以外的地方卻有很大的影響，擁護他這種思想且爲之宣傳的，在法國有非甫爾（Jacques Le Fèvre），在英國有柯列特（John Colet）。由柯列特將這種思想傳到伊拉斯母（Erasmus）。米染度喇（Picodelle Mirandola 一四六三——一四九四所負聲望幾與費西挪齊名，尤其熱心於希伯來文的研究，亦精於猶太神祕（Kabala）之學，後來的銳赫林（Reuchlin）受其薰染甚深。

開發歷史批評思想者有絡仁佐瓦喇（Lorenzo Valla, 一四〇五——一四五七），約於一四四〇年中，他發現了康士坦丁御賜教產之諭原係僞造，（參第二〇〇頁）又否定使徒信經爲使徒所編，他批評修道誓願不能正式生效，於一四四四年他將武加大譯本比較希臘文新約，從而立下了新約研究之基。

由上述事件發生的年代來看，便知道文藝復興運動盛行於義大利之日，正在康士坦丁堡陷落（一四五三）之前。十五世紀中葉，這運動在義大利知識階級中熾燄高張。它對於教會的態度大致是冷漠的。它提倡整個異教思想的復興，要將古代異教精神不辨善惡的和盤托出。像在義大利文藝復興時期中，人們這樣不以道德腐敗行爲爲恥，反以爲榮，在歷史上實不多見。

文藝復興運動得活版印書術發明之助，便如虎添翼。這是大約在一四五〇年由買音慈的谷騰堡（Johannes Gutenberg）所發明。這種技術傳佈極爲神速，不但解決了多數有書可讀的問題——書之爲物從前僅少數人能有——且使學術研究所得的結果幾於無法消滅。一五〇〇年前即有三萬種刊物已經出版。

文藝復興對於美術的貢獻極其顯著。在這運動尚未發動之先，義大利的藝術界即已開始前進，例如：契馬部挨（Cimabue 一二四〇？——一三〇二？）喬托（Giotto 一二六七？——一三三七）安革利科（Fra Angelico 一三八七——一四五五）等人的作品都是有名的，但他們都是文藝復興時代以前的人。等到馬薩綽（Masaccio 一四〇二——一四二九），利彼（Filippo Lippi 一四〇六——一四六九），普提徹利（Botticelli 一四四四——一五一〇），歧蘭達約（Ghirlandajo 一四四九——一四九四）一班畫家輩出，藝術藉賴透視更眞實，人體解剖更準確，及佈置更效力的智識，都有了很大的進步，直到芬奇（Leonardo da Vinci 一四五二——一五一九）三修（Raphael Sanzio 一四

八三——一五二〇），米開蘭基羅（Michelangelo Buonarroti 一四七五——一五六四）一流名畫家相繼而出，藝術上的成就便如日中天，彫刻藝術到了吉培爾提（Ghiberti 一三七八——一四五五）與多拿特羅（Donatello 一三八六——一四六六之世亦爲這種新思潮所激盪；建築術經過了布內勒斯其（Brunelleschi 一三七九——一四四六）巴拉曼特（Bramante 一四四四？——一五一四）與米開蘭基羅諸人的倡導，也有了很大的變化。雖這些大藝術家都以研究古典藝術爲動機，然而他們的作品卻爲服務教會而作。

義大利文藝復興的勢力雖遍及各大城市，其初起卻以佛羅稜薩爲大本營。到了尼哥拉五世爲教宗時，這運動纔得教會首領爲之倡導，而它的大本營亦隨之移到羅馬來了。梵蒂崗圖書館就是由這位教宗創辦的。下任教宗爲一西班牙人波耳查（Alfonso Borgia），稱加里克斯都三世（Calixtus III 一四五五——一四五八）他與人本主義無緣，卻苦心孤詣的要將土耳其人自康士坦丁堡逐去，但結果無所成。皮科羅米尼(Enes Silvid Piccolomini)爲教宗稱庇烏二世，他思想態度雖前後極不一致，但對於教宗的職務卻盡心盡力，在十五世紀下半期中，算是一位最賢明的教宗。庇烏二世未作教宗時，擁護會議運動，主張用會議方式改革教會，後在巴塞爾會議上也是很有聲色的一位代表，他也是個有名的鼓吹人本主義的作家，反對一般教會陳腐之見。但他後來與優革紐四世妥協了，先晉陞爲紅衣主教，終於被選爲教宗。登位後，他便一變從前擁護會議的觀點而反對會議，禁止一切

向總會議提出的控訴。他又設法激動歐洲抵抗土耳其人，但終歸無效。自他以後直到改教運動初，其間歷任教宗均有心提倡文學藝術，爲繁榮羅馬而大興土木，深受文藝復興的衝動。

這時教宗權位的理想與奢望都有了一種變動。遷都於亞威農以及由此而起的分裂，均使教宗無法實施統治教會領土的實權。當時羅馬城中民衆紛擾，各家貴族爭權奪位，尤以柯倫那（Colonna）與俄爾西尼（Orsini）兩家競爭爲烈。義大利境內各小郡漸由兼併而成五個大國，即：威尼斯、米蘭、佛羅稜薩、那不勒斯，亦稱兩西西里王國（Kingdom of the Two Sicilies），及教會領土，但除此以外，仍有不少蕞爾小郡互相競逐。當時義大利政局呈現一種變化無窮的諸大國交相軒輊，其間陰謀，叛變，暗殺等事層出不窮，空前未有。

當此之時，教宗權位完全陷入於義大利此種紛擾政局中，其唯一希望在於鞏固增强教會領土政權的獨立。教宗的野心亦與其他義大利政權統治者同。在此時期中教宗權位之世俗化，在歷史上可謂絕無僅有，僅第十世紀或者有與之大同小異之處。馬丁五世乃康士坦思會議所選出的教宗，他自己便是個柯倫那的權貴，對於教宗羅馬權勢的恢復有過一部份的成功。繼他爲教宗的優革紐四世就沒有他這樣幸運，他大部分時光住在佛羅稜薩。尼哥拉五世乃一典型的人本主義派學者，管理羅馬頗爲得力，教宗權位亦因以增强不少——步武他這種政績的教宗有加里克斯都三世，庇烏二世，及保羅二世（一四六四——一四七一）。到西克斯都四世（一四七一——一四八四）爲教宗時，教宗

權位完全爲政治野心所籠罩。他與佛羅稜薩開過仗，爲他的親屬人等謀私營利，極力圖謀教會領土的開拓。他不但努力提倡學術，亦大興土木，息斯廷禮拜堂（Sistine Chapel）即爲其留下的紀念。除這一切所費浩繁之外，他又增加捐稅以供教廷的揮霍。一四七六年他頒佈了一道教諭，將當時人們普遍相信的，購買贖罪票可以解救煉獄中人的道理定爲信條。【註一】

繼任之教宗印諾生八世（一四八四——一四九二）雖懦弱無能，性情柔順，但他敢於公然爲他的兒女聚斂資產，肆意揮霍，鬻賣教會職位。他又代爲回教王拔雅席二世（Bayazid II）將與他爭位的兄弟葉姆（Djem）囚禁獄中，用這方法收入一筆年金。繼印諾生爲教宗的爲亞力山大六世（一四九二——一五〇三）乃加里克斯都三世之姪，原爲西班牙人，名波耳查(Rodrigo Borgia)。他之爲教宗亦由於賂賄，雖略有政才，但在行爲上是肆無忌憚的。他所盡心竭力追求的是如何爲私生兒女謀幸福，尤其是爲他的女兒路克惹斜（Lucrezia Borgia），物色一家權門財閥寄以終身，爲他那橫行不法，謀害人命的兒子該撒利（Cesare Borgia）在教會領土內建立統治權。在他爲教宗時，義大利主權開始崩潰，法王查理八世（一四八三——一四九八）於一四九四年侵入義境，以圖奪取那不勒斯國權。法王路易十二世（一四九八——一五一五）於一四九九年攻陷米蘭，一五〇三年西班牙王公教徒斐迪南(Ferdinand 一四七九——一五一六)佔領那不勒斯。於是義大利變成了法蘭西與西班牙二國爭權逐鹿的場所。

在這種情形下，求增加教宗的屬世權勢是不容易的；但有一位最富戰爭精神的教宗卻作成了這件難事，他就是西克斯都四世之姪猶流二世（Julius II 一五〇三至一五一三）。因他的努力，俄爾西尼與柯倫那兩家言歸於好，該撒列被逐出義大利境，羅馬格那（Romagna）得了解放，脫離威尼斯人的壓迫，歐洲各國聯合而成幾個大同盟，結果是法國勢力被迫自義大利退出。在這次競爭中，路易十二世在比薩召集了一次總會議，同時，教宗猶流爲謀抵抗該會，在羅馬召集了第五次拉特蘭會議（Fifth Lateran Council）。這次拉特蘭議會以一五一二年至一五一七爲開會時期，在開會期間雖提出一些改革方案，但未成就什麼重大事件。猶流二世無疑的是一位有才能的領袖，他曾統領軍旅親身上陣，他不大注意爲親屬私人謀利營私，卻滿具熱情毅力，謀求教宗政權的增進。就提倡藝術，大興土木而言，他在教宗中也佔最顯著的地位。

繼猶流二世爲教宗的爲佐凡尼麥第奇（Giovanni de' Medici），稱利歐十世（一五一三——一五二一）。他出身佛羅稜薩閥閱之家，醉心於美術文學，極盡繁華揮霍之能事。他不像猶流二世黷武窮兵，也不像在他以前幾位教宗放縱情慾，他所追求的乃是教會領土的擴張，他念念不忘如何使得義大利國內外勢力均衡，使教宗在政權上從中取利。他也努力爲其親屬謀求利益。一五一六年，他與法王佛蘭西斯一世（一五一五——一五四七）訂立『協約』，把以前的『實利准許』法（見第四八七頁）取消了，依照這新協約，國王有權任命教會的高級職位，有權向聖職界徵稅，至於年

捐等費則歸教宗徵收。翌年，在德國發動了一次革命，使半部歐洲脫離羅馬教宗的統治勢力。其嚴重性是利歐當時所未夢想到的。

代表義大利文藝復興運動的各教宗，並不足以代表當時教會的實在精神；就一般平民而言，教會仍是今生的安慰，來世的盼望。這樣看來，革命是免不了的。這些教宗亦不足以代表當時義大利的實在宗教生活。文藝復興的勢力僅及於受過教育的人和上流階級。就一般民衆言，他們所受的感動還是從傳道人及他們所推尊的聖徒生活而來，可惜這樣感動人心的勢力，除了在少數人身上以外，對多數人的效力並不長久。

文藝復興初期，一位爲民衆所推戴的宗教領袖便是聖迦他林（St. Catherine 一三四七——一三八〇）。她是錫那（Siena）地方一個染匠的女兒。迦他林雖是個神祕派，自以爲常能接受上帝所賜的異象，但她也是個注重實行的領袖，她能調解家庭中的紛爭；教宗由亞威農遷回羅馬大致是出於她勸導之力，她指斥當時教會領袖的罪惡，全無懼色，她是一位傳揚眞道的使者，在她講道時，上自教宗，下至各大城市民衆，無不恭敬諦聽。在她的往來書翰中，她所發表的言論，不但有關宗教，亦有關政治，大爲當時教會及國家領袖所尊重。

文藝復興後期，有一位較迦他林更爲著名的領袖，爲佛羅稜薩的薩沃那柔拉（Girolamo Savonarola 一四五二——一四九八）。薩氏生長於非拉拉（Ferrara），原想以醫學爲業；拒絕

結婚後，在思想上很傾向於修道生活。一四七四年他立志入了布羅格那地方多米尼古修道會。八年後，他開始在佛羅稜薩的工作。他開頭講道工作很少成功，後來卻大有能力感動人心，這都是由於他滿心相信他是上帝所感動的先知。他沒有更正教中人的精神。他的宗教見解完全屬乎中古時代。一四九四年法國勢力侵入義大利，引起一種革命運動，將麥第奇家（Medici）的權勢推翻，於是薩沃那柔拉作了佛羅稜薩正式的統治者，竭力傳道，務使全城悔罪歸主，城中許多居民都採半修道式的生活方式。一四九六與一四九七兩年的狂歡節令（Carnival），該城中不見狂歡，祇見將節中所用以狂歡之具，如假面具，猥褻書報等付之一炬。以一時的情形看起來，佛羅稜薩全城生活極度的改變了。但薩沃那柔拉惹起了許多人的仇恨。被推翻了的麥第奇一派中人仇恨他，更有教宗亞力山大六世恨他，因薩沃那柔拉指責過他的惡行與暴政。教宗於革除他的教籍之後，又要將他拿辦。薩氏雖得友人保護，一時未及遭害，但城中那些變易無常的居民終於離棄他，起來攻擊他。他於一四九八年四月被擒，身受酷刑，於五月二十三日爲該城政府判決死刑，被縊身死，屍體亦被焚化。薩沃那柔拉之死雖是由於教宗的仇恨，和佛羅稜薩居民的背叛，但亞力山大六世迫害這樣一位公義的傳道人，絕不能掩蓋自己的罪大惡極。

【註一】基德（Kidd），歐洲大陸改教運動文獻精選（Documents Illustrative of the Continental Reformation）第三頁。

第十五段　新興的國家勢力

在一四五〇至一五〇〇年這半個世紀中，西歐諸國興起了一種驚人的國王威權與國家意識。在一三三九至一四五三年的一段時期中，法英不斷兵戎相見，以致法國荒涼遍野，國家元氣摧殘殆盡，然而經過這一次長期戰爭後，法國的封建勢力幾至消滅無餘，君主獨裁之局大爲穩固。路易十一世（一四六一——一四八三）憑藉陰謀、武力與專制淫威，又得民衆助力，推翻封建勢力，成立一種前所未有的君權，到了其子查理八世登位，便利用這樣一種穩固集中的國力，化爲向外開拓，侵入義大利，激起列强爭權奪利，歐洲政局揭開新幕，改教運動全部的政治背景於斯造成。這種對內穩固國力，向外開拓疆土國策的實施，除這兩位國王外，到了路易十二世益見開展，尤以那位天資英睿，野心勃勃的佛蘭西斯一世爲最。法國至此已成一强而有力，權力集中的君主國。法國教會大部在君權統治下，因此減少了好些教宗暴政。造成這種結果的有兩大原因：一爲一四三八年所制定的『實利准許』法（見第四八七頁）；爲一種不成文的習慣法，隨十五世紀中君權興起而出世，即凡向教會法院控訴的案件，可移交於國王法院。後來又在一五一六年成立一種協定（參第四九六頁），根據這協定，教宗可得些課稅之權，但對於授任聖職，徵收教稅，以及教會法院等，君權大大增强。到了改教運動揭幕，從許多方面看來，法國教會已成爲國家教會。

在一四五五至一四八五年間，英國的薔薇戰爭（Wars of the Roses），爲約克（York）與蘭加斯德(Lancaster)二族間之戰，結果是權門貴族之威勢盡歸消亡，君王權勢大形增進。國會恢復了，君王當依法治國；但當都鐸爾（Tudor）朝第一位君王亨利七世（一四八五——一五〇九）在位時，他的權力之大爲英國王室百年來所僅見，到了他的兒子亨利八世（一五〇九——一五四七）接位，才能較他更大，雖國會形式依然保存，但君主權威之大幾成全無限制的獨裁。即在改教時期之前，英國君主對於教會事務已經獲取大部分的主權，也好像在法國一樣，遠在十五世紀尚未終局時，英國教會已大部分成爲國家教會。

這種國化運動的進展沒有像西班牙那樣完備的。在西班牙，這種運動的進行採一種宗教覺醒的形式，成爲後來反改教運動（Counter-Reformation）的發祥地。所謂反改教運動實係一不正確的名詞，其實亦有改革之意，不過所謂改革乃將羅馬教改善，後來半部歐洲之所以依然効忠於羅馬教會，不得不歸功於這種潔淨教會的運動。西班牙國權之所由興起，乃十五世紀下半期中所發生的一種政治奇跡。這個半島國的歷史，在中世紀歐洲生活中可謂自成一系，自七一一年以來，它無日不在艱苦奮鬪中，以求解脫回教人的束縛。在西班牙，愛國主義與公教正統主義二者聯結得如此密切，是歐洲其他國家所見不到的。就西班牙艱苦奮鬪的成績言，到了十五世紀，摩爾人（Moors）的勢力已退縮得僅限於格拉那達王國（Granada）中，在其餘疆土之上，已建立起四個基督教王

國，即：卡斯提爾(Castile)、亞拉岡（Aragon），葡萄牙，與納瓦拉(Navarre)。這幾個小國都是很軟弱的，君權很受封建勢力的限制。後來這半島的大部份由兩個王國的統治者聯合起來統治全境，徹底的改變方始實現；這兩個王國的統治者：一爲亞拉岡王太子斐迪南（Ferdinand 一四七九——一五一六爲王）；一爲卡斯提爾公主依莎伯拉（Isabella 一四七四——一五〇四爲王后），後來二人結爲夫婦。在他們二人聯合統治下，西班牙在歐洲舞台上佔了一個新的地位。那些橫行不法的權門貴族銷聲匿跡，君主威權大見伸張，一四九二年收復了格拉那達，於是回教全部勢力盡被肅清。同年，在西班牙旗幟下，哥倫布（Columbus）發現了一個新世界，西班牙王室由此增進頗有可觀的財富。法國勢力侵入義大利，引起了西班牙也想於其中有所染指，於一五〇三年佔據那不勒斯後不久，西班牙勢力便控制了義大利全境。斐迪南卒於一五一六年，他死後，這一塊廣大領土盡歸其孫所有，外加上奧地利與荷蘭二處領土，於是改爲皇帝尊號，稱查理五世。西班牙一躍而爲歐洲一等大國。

在斐迪南與依莎伯拉聯合當權的時候，他們對於管理教會事務與伸張屬世威權兩方面一樣努力。『西班牙覺醒』並非特異。在原則上，它與中世紀後期其他各國中所有的復興運動大致相同。沒有一個在歷史上像西班牙一樣的國家會希望在教理上有何變動，因爲它總是熱烈的擁護教宗爲靈性的元首，但它也相信教宗在政治範圍以內所加的干涉應該受君權的限制，而且國君也應該獎勵維

持受過教育的，道德高尚的，富於熱情的聖職人員。西班牙教會覺醒後，本此原則進行，頗見成效，故後來所謂『反改教運動』奉之爲法。

依莎伯拉在位爲君，誠心實意的爲國爲民，且富於宗教思想。斐迪南祇是個政治家，抓住了當時政治時機，運用政治手腕，把西班牙教會置於君權統治下。一四八二年他們强使教宗西克斯都四世（Sixtus IV）同意一項協定，將教會高級聖職選任之權置於王室管理下。在這兩位國君領導下，這種政策進行發展甚爲迅速。凡一教諭的公佈必事先經國君批准。教會法庭須受監督。聖職界亦須納稅以充國庫。

斐迪南與依莎伯拉派人充任教會高級職務，不但要爲王室利益盡忠努力，也須是虔誠篤信，品行端正的人。當時有許多大有才能的人幫助他們辦理這事，其中首屈一指的，要算薩雷斯（或稱佛蘭西斯）西麥內斯（Gonzalez, or Francisco, Ximenes de Cisneros 一四三六——一五一七），算是西班牙覺醒運動中的一位典型人物。

西麥內斯出身於低微貴族之家，在亞勒迦喇（Alcala'）與薩拉曼加(Salamanca）相繼求學後，往羅馬教廷住了六年，於一四六五年返國；返國後，一面辦理教會事務，一面講道，均大顯天才。約當一四八〇年，爲西貢沙（Siguenza）主教門多撒（Mendoza）派爲該教區之輔佐主教。詎料正當西麥內斯在事業上有最大成功時，他卻拋棄一切富貴榮華，入佛蘭西斯修道會，度極度嚴肅的

修道生活。然而他猶不以此爲足，更進一步的採取隱遁方法，個人靜修。但到了一四九二年，由於門多撒的推薦——這時門氏已作妥列多（Toledo）大主教——依莎伯拉王后任西麥內斯爲她個人的聽認罪者，不但把關乎良心的問題向他請教，關乎國家政事也是如此。他們很能同心合作，努力將國中所有綱紀不振的修道院整頓。一四九五年，依莎伯拉堅請西麥內斯出任艱巨，繼門多撒任妥列多大主教，西氏固辭不獲，祇得接受，從此他的聲望較前更加顯赫，不但居西班牙教會最高職位，而且以一身而兼任卡斯提爾首相之職。他雖身居顯職，但個人仍然度着禁慾生活。他既得王后信任，於是運用威權驅除西班牙國內所有品行不端的聖職界與修道士。他不爲任何反對所動搖；不願屈服於他懲治下而自行離國境的修道士在千人以上，因之西班牙的聖職界在道德行爲與服務熱心上均大爲改善。

西麥內斯雖不是大有學問的人，卻覺得聖職界有受高等教育的必要。他在羅馬時曾受文藝復興的影響，他想把這些勢力在西班牙國中爲教會服務。一四九八年由他自己教區收入中提出一筆大款，創立了亞勒迦喇大學（Alcala' de Henares），又招聚了國中名流來此講學，其中有希臘與希伯來文教授四人。二十餘年後，亞勒迦喇大學學生增至七千人。雖西麥內斯反對平信徒普遍的讀聖經，他卻主張聖經當爲聖職界研究查考的主要對象。自一五〇二至一五一七年期中，他主編一種方言合刊的聖經，稱爲康普路屯仙聖經（Complatensian Polyglot; Alcala 的拉丁名字是 Com-

plutum）這是他提倡查考聖經的不朽之作，在這本聖經中，舊約用希伯來文，希臘文，拉丁文排列着，五經則還加上他爾根（Targum）；新約則用希臘與拉丁文對照。新約之部早於一五一五年即已付印。所以西麥內斯所印行的新約，算爲最早一本，但到一五二〇年方得到教宗批准此書的出版權，所以就發行方面說，依拉斯母（Erasmus）在一五一六年所出版的新約反爲最早的一本。

就西麥內斯的弱點而言，他不惜借用武力去引回教人歸正。對於治國，他以毅勇智謀爲依莎伯拉，斐迪南與查理五世股肱之臣，直到他於一五一七年逝世。

由西麥內斯所引起的理智方面的衝動，終於復興了阿奎那的神學思想，威佗立亞（Francisco de Vittoria？——一五四六）首先提倡於薩拉曼加，以後由其兩位門人繼續提倡，即最初向更正教應戰的羅馬教兩大神學家：一爲索托（Domingo de Soto 一四九四——一五六〇）；一爲卡諾（Melchior Cano 一五二五——一五六〇）。

西班牙的覺醒以異教異端裁判所的改組爲特色。就西班牙人看來，所謂正統思想與愛國主義根本上是一而二，那些相信猶太教與回教的人以及與基督教正道離異的人，對於教會與國家都有危害。因此在一四八〇年，斐迪南與依莎伯拉組織了異教異端裁判所，完全受君權控制，裁判法官均歸君權委任。西班牙的統治性是異教異端裁判的特徵，引起了教宗西克斯都四世的抗議，但統治者對這種抗議置若罔聞。在托爾克馬達（Tomas Torquemada）領導下（一四二〇——一四九八），

得君權的贊助，裁判所這種制度成了一種可怕的工具。當時國君之所以採用這種工具，無疑的是因爲既可藉以消除貴族的各自專權跋扈，又可以沒收財產充實國庫，但當時一般民衆之所以擁護這種制度，卻是爲要藉抑制異端的興起，防止教會的分裂。

如此說來，在十五世紀末，西班牙成了歐洲各國中最富於獨立性的國家教會，一種道德的與理智的改革，雖爲時甚暫，卻較任何其他國中所有更爲精采熱烈；然而在另一方面，西班牙教會依然深深的保持中世紀的教理與習慣，對於一切異端異議絕不寬容。

德國情形極不相同。帝國徒有其名，缺少實在的統一。皇帝雖在名義上由選舉而出，其實自一四三八至一七四〇年卻爲奧地利哈布斯堡一家所包辦。但名爲皇帝者也不過是擁有世襲地主之權而已，並無所謂皇家威權。當腓勒德力三世（一四四〇——一四九三）在位時，國中紛擾不堪，一方面各王公與各城市爭戰，一方面一般下級貴族公然肆行不法，往往攔路劫掠商旅，皇帝無力制止。當馬克西米良一世（Maximilian I）在位之日（一四九三——一五一九）情形略見好轉，他想增加舊日封建諸侯聯邦議院的會議，使國權得以集中；他成了一個皇家最高法庭（一四九五），又將全帝國分爲若干區，以便維持公共秩序（一五一二）。他努力於組成帝國陸軍，徵收帝國稅餉。但這些中興之策鮮奏效用。最高法庭的裁判不能生效，稅餉也無法徵收。聯邦議院到了改教時代固然職務重要，但它的組織內容複雜，行使不大靈便，全部分上中下三院：上院由選舉皇帝的王公組

成；中院爲各國王公及教會高級聖職人員；下院爲各自由城市代表。下級貴族及平民在議院中並無代表。

當時日爾曼帝國中各大城市地位甚高，除了略受皇帝節制外，別無權威凌駕其上。這些城市都是工業發達的地方，富庶繁榮，但它們各自爲政，對於日爾曼全部利益絕少關心。爲保全商務計，它們極力反對教會與國家向它們徵收苛稅。

當時歐洲各國農民生活狀態的惡劣，未有過於德國者，特別以德國西南部爲甚，在該地的農民叛變，都發生於一四七六，一四九二，一五一二，一五一三年間。德國農民仍是農奴——這種情形在英國已成過去陳跡，在法國亦已大部變更。自羅馬法律輸入德國，農民生活狀態較前更爲惡化，因爲羅馬法律乃爲壓迫奴隸和保存封建舊習慣而制定，十五世紀末葉，德國農民已大不滿意於當時情勢，而蠕蠕思動了。

就德國生活整個來看，雖秩序零亂，人民不滿，然而有幾處大的地方，政治組織卻日見健强，好像各據一方的各成一個國家生活。其中最顯著的要算奧地利，及有選舉皇帝權的侯國，像：撒克遜（Saxony），巴維利亞，布蘭登堡（Brandenburg），與黑森（Hesse）。這些小國君主，威權日見增進，對於教會事務亦有權干預，如管理主教與院長的選舉，向聖職界徵稅，限制教會裁判權。這些屬地的教會領導雖不甚大，效用不遠，但這種權勢的存在，却極關重要；一經脫離羅馬羈絆，

改教運動隨之迅速發展。

改教運動發動前，奧地利哈布斯堡王朝中締結了兩次與改教時代的整個政治背景有極大關係的婚姻。一四七七年，布根地（Burgundy）公爵「勇者」查理（Charles the Bold）去世，將布根地及荷蘭兩地領土遺傳與其女馬利亞。同時馬利亞與馬克西米良一世結婚，引起了法王路易十一世的不安，因爲他當時已將上布根地佔領；由此種下了法國王室與哈布斯堡王朝二者間多年糾紛的緣因，歐洲政局的變遷大多以此爲轉移，直到一七五六年爲止。後來馬克西米良與馬利亞之子腓力又娶了西班牙君主斐迪南與依莎伯拉的公主朱阿那（Juana）爲后。腓力與朱阿那之子查理便擁有奧地利，荷蘭，以及西班牙在歐洲與新大陸所有土地而成一大版圖——自查理曼以來未有一人統治如此廣大領土者——於一五一九年遂加帝號。查理五世既屬哈布斯堡王朝之後，與法國王家屢起糾紛。這種政權之爭與宗教改革之爭交相錯綜，在改教運動全部時期中，時常相互影響。

第十六段　阿爾卑斯山以北之文藝復興及其他影响力

十五世紀是德國創立大學的時期——自一四〇九至一五〇六年間設立大學不下十二所——但這些大學的新建立並非由於文藝復興的影响，一部份由於有心提倡學術，大部份都由於各大領土王侯以創辦大學爲號召。促成人本主義最後勝利的勢力，是中世紀的「實名主義」神學的復興，和趨向於

奧古斯丁神學思想及新柏拉圖主義，而非趨向亞里斯多德的思想學說。十五世紀末葉，這幾種思想的復興在巴黎大學中勢力頗大，傳入德國大學後，號召力也很不小。許多人由這些思想學術而走入人本主義，改教時代，奧古斯丁思想的勢力之所以能睥睨一世，都是由於這些思想的勢力所由造成。

文藝復興最初傳入阿爾卑斯山以北各國，乃由於各國代表在康士坦思和巴塞爾會議上與義大利人本主義學者接觸所致，但它的勢力要到了十五世紀末方成熟。文藝復興在德國成功先於法英西班牙各國。庫薩努的尼哥拉（Nicholas of Cues 一四〇一——一四六四）當然與文藝復興大有關係，因爲他是一位學問淵博的哲學家。他死時身爲紅衣主教，兼任布利克生(Brixen)主教。他不能說是人本主義者，但在他著作中表現出一種超越經院哲學的思想。這些著作首先於一四九〇年在施塔斯堡（Strassburg）出版，一五〇五年在米蘭再版，最重要的一版是由著名的法國人本主義者非甫爾所編輯三卷，一五一四年於巴黎出版。他站在新柏拉圖神祕派的立場，發展一種高級宇宙論的創見和哲學性的神學，直到近代把這連繫到布倫諾（Giordano Bruno），萊布尼慈（Leibniz）和德國唯心論學者，其重要性始形彰顯。庫薩努的基本觀點是「相反事物之統一」(Coincidentia Oppositorum)，按他於一四四〇年第一篇哲學論文——論學習到的無知（De docta ignorantia）——所解釋的，他默想到大海的浩瀚無涯，不覺魂遊象外，由是而孕育此種觀點。他認爲上帝是在宇宙中一切

有限的對照中，那無限的統一，他認爲宇宙是一無限的過程。「藉着萬物在祂裏面，上帝彰顯萬物；因爲祂是在萬物之內，上帝解明萬物。」（Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; iet omnia explicans, in hoc qui ipse in omnibus）。他的哲學性的普救論（Universalism）使他探求在各種宗教中信仰的統一。一四五三年他以柏拉圖對話的方式寫了一篇論文，名信仰之一貫（De pace seu concordantia fidei）把基督教與猶太教回教相比較，達到一著名的結論：「在各種禮儀中顯明唯一之宗教，在紛紜學說中顯明惟一的眞理。」（Una religio in rituum diversitate, una veritas in varietate resplendet）。

根據後期發展的情形，我們可以說庫薩努的尼哥拉思想是近代普救論及個人主義的最先發表之一。但在當時，他的天才並不爲人所知，沒人看他是人本主義者。在德國文藝復興運動發軔之初，一些早期代表均不足以把人本主義介紹於深思熟慮的知識界。在義大利留學的德國學生把愛好古典的興趣帶回本國，同時把義大利文藝復興中的特色——浪漫生活——也帶回去了。例如那位漂泊無定的詩人，盧得（Peter Luder）就是個這樣行爲放任的新學者，他自一四五六至一四七四年間遊行各處大學。如多夫雅其科拉（Rudolf Agricola一四四三——一四八五）爲人則大不相同，他也在義大利求過學，後來在海得爾堡任教授，卒於任。他是一位德高望重的學者，於提倡古典文學頗有成績。雅其科拉的門人亞力山大赫吉烏（Alexander Hegius），自一四八三至一四九八年，爲

德文特學校（Deventer）最有聲望的學者，那學校即因他而成當代古典文學的中心，伊拉斯母即爲該校中著名高足。十五世紀末，德國中等學校中教授拉丁文一科已大有進步。

人本主義在各大學尋得立足地，是經過了艱苦奮鬪的。它最初取得勝利是在維也納，在那裏有一位半懷異教思想的拉丁詩人克勒特（Conrad Celtes 一四五九——一五〇八），甚爲皇帝馬克西米良一世所器重，因爲這位皇帝的思想很有些傾向人本主義。到了十六世紀初，人本主義侵入了巴塞爾，杜平根（Tubingen），英哥斯大（Ingol Stadt），海得爾堡（Heidelberg），及耳弗特（Erfurt）各大學。在那些商業發達的都市中，最有名的如：女仁堡(Nurnberg)，施塔斯堡，及奧斯堡（Augsburg）等，都有熱心提倡人本主義的人。到了十五世紀末，附和人本主義的人士已經如是其衆，組成學會來研究它的實繁有徒，例如來因學會（Rhenish Literary Association），該會由克勒特於一四九一年在貫因慈發起組成，會中人士以通訊往來，交換研究結果，互相砥礪爲宗旨。到了一五〇〇年人本主義在德國已成一大勢力。

德國人本主義派別不一，但大致說來，人本主義思想較義大利爲莊重及少異教化。許多人本主義的領袖都是誠心實意的教士，以改革教會，清潔教會爲急務。代表這種主義，最有名的兩人：一爲銳赫林（Reuchlin）；一爲依拉斯母。

約翰銳赫林一四五五年生於普福慈海姆（Pforzheim），出身寒微，青年時即在本鄉以精於拉丁

文著名，約於一四七二年被差遣，陪同巴登（Baden）侯爵的幼子往巴黎求學。到了巴黎，他開始學習希臘文，該校教授這門文字是在他入學前二年方開始的。一四七七年他在巴塞爾大學受碩士學位，即在該處教授希臘文。他在大學畢業前，就出版了一部拉丁字典（一四七五——一四七六）。他在奧爾良（Orléans）與坡阿帖兩處（Poitiers）研究過法律，後半生以司法職務爲業，但他一生主要的興趣全集中於文學。一四八二年他奉禹爾吞堡（Württemberg）男爵之命往佛羅稜薩與羅馬去公幹——後來在一四九〇年與一四九八年再到那兩處地方。他初次到佛羅稜薩即以精通希臘文爲時人所欽敬。銳赫林在佛羅稜薩見了柏拉圖哲學院許多學者(參第四九一頁)，也受了他們不少影响。他從皮科米染度喇（參第四九一頁）學習了猶太的神祕教理，這些便他以後在德國的聲望增加許多。十五世紀末後一段時期中，銳赫林在德國算是最有名的希臘學者，對於促進希臘學術思想的研究，成績卓著。

銳赫林本文藝復興的精神，治學總要探溯本源，因這緣故，他先從德國一些非猶太籍的學者精究希伯來文，以了解舊約聖經，窮二年苦心研究的結果，於一五〇六年出版一本希伯來文文法與字典——希伯來文發凡（De Rudimentis Hebraicis），爲教會學者洞開該文字倉庫。在下文我們講及路德一派的宗教革命運動之前時，就要提及這一位愛好和平的學者，以及全體德國知識界如何因了他的希伯來文研究而牽入糾紛的漩渦。銳赫林不是更正教徒。他活到一五二二年，對於他晚年間

所眼見風起雲湧的改教運動始終不表贊同；但他對於聖經研究大有貢獻，而眞能得到他學術傳授的，乃是一位當代改教領袖他的姪孫墨蘭頓（Philip Melanchthon）。

依拉斯母（Desiderius Erasmus）乃私生子，約於一四六六或一四六九年生於鹿特丹（Rotterdam）或古大(Gouda)。德文特學校激起了他愛好文學的熱情，也使他對共同生活弟兄會（Brother of the Common Life）的虔誠極爲欽慕。他因貧困無靠，祇得投入斯特因（Steyn）奧古斯丁會修道院棲身，其實他無心修道，也無心受職爲神甫，而竟於一四九二年接受此職。後來離開修道院作空布銳（Cambrai）主教的祕書。一四九五年他在巴黎求學，雖於一四九八年得神學學士位，但對經院派神學卻無興趣。一四九九年到英國，與柯列特及摩爾(Thomas More)結莫逆交，刺激起他對研究西色柔(Cicero)、蘇格拉底、保羅的興趣。柯列特特別指引他研究聖經及學習希臘文。經數年對古典文學的潛修，奠定他文學，歷史學，哲學的學術根基。他開始和當代有名思想家通信，自一五〇六年至一五〇九年他在義大利研究古典文學，他的基督教人本主義的觀念得以加深。一五〇九年再返英國，於劍橋大學教授希臘文，與國中第一流人士交遊。自一五一五至一五二一年的數年中，依拉斯母大部分時間在荷蘭，特別是布魯塞爾及羅文（Louvain），這時他已成爲人本主義的領袖。自一五二一起以巴塞爾爲長居之所，當地有名的出版商佛洛本（Froben）出版他的著作，特別是希臘文新約以及諸教父遺著。當一五二九年改教運動在此地開始時，他遷移到夫賴堡（Freiburg），一

五三六年再訪巴塞爾而卒於此地。

依拉斯母是個文學家，他善於將當代局勢盡情描寫出來，恰到好處；對於教會及國家當局都敢於批評，且在批評中表現至誠的善意。他說深感當時教會中充滿了迷信腐敗與錯誤，且一般修道生活大都是愚昧無知，卑汚鄙陋，然而他還是不願脫離那爲他所盡情批評的教會。他過於理智化，路德派的革命運動在他的眼光中近於過激，不能表示同情。同時他的眼光又過於尖銳，對於羅馬教會的過犯也不能視如無睹。因這緣故，那在他下半生時光中所釀成的宗教糾紛，兩邊都把他誤解了，在他去世後，無論是更正教教會或羅馬教會的發言人，對於他無不痛加指責。就他的思想而論，他主張求教會清潔，必須利用教育，窮究基督教眞理的本源，而又鐵面無私的指斥教會的愚昧無知，道德淪喪。他一生的努力就是朝着這個方向走。一五〇二年他寫了一本基督精兵手冊（Handbook of the Christian Soldier），這是一本簡單熱烈，不帶教會制度色彩而將基督教描寫的書，性質上大致類乎斯多亞學派，因此而享盛名。一五〇九年又寫了一本名愚昧頌（Praise of Folly），把當時教會與國家中各種腐敗情形，盡情譏諷，指責得體無完膚。一五一八年寫了一本熟練會談集（Familiar Colloquies），在此書中他以生花之筆，奇妙之文，描寫當時教會中禁食，朝拜，及其他類似的外表宗教習俗。但他著作中最重要的要算有關建設性的幾種。一五一六年他的希腊文新約第一版出世了，用希腊原文印新約要算首創，因西麥內斯的希腊文新約此時尚未發行（參第五〇四頁）。新約

出版之後，又將幾種介紹教父的叢書，刊行問世，如：耶柔米、俄利根、巴西流、區利羅、屈梭多模、愛任紐、安波羅修、奧古斯丁，這些書雖不盡是他自己編的，但都是由於他的影响策勵而編成，且用新頴的方法，抱學者的態度，將初期基督教分析闡明，極有助於改教運動，對於那種運動的宗教深義，依拉斯母本人絕無所知。依氏功績在於開發基督教古典著述，正如義大利人本主義派的功績在於開發希臘與羅馬異教著述的富源一般。

不過依拉斯母的貢獻也不盡在乎開發基督教知識學術之源，在神學思想上他也有他的積極主張。在他看來，基督教的根本是一種普世人類的倫理宗教，由基督闡明解釋出來，登山寶訓就是一種重要的解釋，而這種宗教即古代哲學家亦有所闡釋。他對於宗教中聖禮的以及個人的原素極少感覺。他的觀念盡在於一種基督哲學（Philosophia Christi），以基督爲最高表現的，合乎普世人類倫理的有神論。所以就全部改教運動而言，他的思想影响甚小，但影响於蘇西尼主義（Socinianism）者甚大，在後世現代派神學中，他的思想尤佔重要地位，算是這派神學思想的鼻祖。

十六世紀初，阿爾卑斯山以北諸國，受文藝復興影响最大者算是德國，但它的聲勢所及，在別國中亦有可得而言者。西麥內斯在西班牙所努力工作的，上面已經叙述過（參第五〇三頁）。在英國則有約翰柯列特（一四六七？——一五一九），發動教育改良計劃。在牛津與倫敦講說保羅書信。由於他的工作引起了依拉斯母研究聖經的興趣（參第五一二頁）。他反對用一切寓意法解釋聖

經、批評聖職界守獨身主義，又批評祕密認罪法，主張改善聖職人員的教育與道德。十六世紀初，人本主義的勢力在英國日漸抬頭，英王亨利八世（一五〇九——一五四七）算是一位有心倡導這種主義的人。

在法國的情形也相彷彿。提倡改革教會的人本主義派，以非甫爾（一四五五——一五三六）爲主要代表，他一生大部活躍時光都用在巴黎或巴黎附近地方工作。他爲人謙和樸素，發展一種基督人本主義，受庫薩努的尼哥拉的新柏拉圖主義影响，出版尼哥拉的著作，又受費西諾（Marsilio Ficino）影响，這是他在往義大利三次旅行中的一次所交爲莫逆的；此外他對丟尼修的神祕主義深爲賞識，對賴孟得盧勒和神祕學的哲學有興趣。他用文法的方法重新解釋聖經，這與中世紀經院哲學家以屬靈或寓意的解釋迥然不同。一五〇九年他出版了五譯本詩篇合參（Psalterium Quincuplex），是基於五種不同的拉丁譯本作文字上的比較以批評解說。三年後（一五一二）又發行了他所翻譯的保羅書信，拉丁文譯本並附註釋，此書否認善功有何功德可言，且主張人得救全賴上帝所賜白白的恩典。後來又寫了四福音註釋（一五二二），大公書信（Catholic Epistles 指彼得前後書，雅各書）註釋（一五二五），同時（一五二三——一五二五）他又出版了新約及詩篇武加大譯本的法文本。他無意脫離羅馬教會，只想宗教的改良，主要是根據聖經。他有一羣熱心的學生，後來在改教運動的奮鬪中嶄露頭角，這是他所始料不及的，如：卜利克內（Guil-

laume Briconnet），以後作了摩斯（Meaux）的主教；有名的希臘文學者，布帝（Guillaume Budè），爲後來法蘭西學院的創辦人；伯格音（Louis de Berquin），後來爲改教運動殉難；法惹勒（Guillaume Farel），後來在瑞士法語區的人民中，作了極熱心的改教領袖。

就這些有宗教思想的人本主義者而言，他們所採改革教會的途徑是相同的：深探學理，研究傳揚聖經眞理與教父言論，將教會中無知，腐敗以及種種行政上的流弊都糾正過來，教會問題便算解決了。這種解決問題的方法雖不能供應當時心靈的需求，人本主義者卻作了改教運動不可缺少的開路先鋒。他們引起了人們對於研究基督教來源的興趣。他們推翻了後期經院哲學派神學思想的勢力。他們引進了一種新而自然的聖經註釋法。他們將中古時代對於人生的看法大部份改變了。他們也將人們思想自中古時代的傳統主義中大部份解放了出來。

一方面因爲文藝復興運動注重探索學術思想的來源，一方面因爲活版印刷術的發明，到了十五世紀後半期。武加大聖經及譯文聖經流傳甚廣。不到一五〇〇年，武加大即已發行至九十二版之多。不到一五二一年德文聖經發行到了十八版。新約法文譯本刊行於一四七七年；十年之後全部聖經用法文印成了；西班牙譯文聖經出版於一四七八年；一四七一年有兩種獨立的義大利文聖經付印了。在荷蘭，新約譯本出版於一四七七年，於一四八〇與一五〇七之間，詩篇付印至七版之多。一四八八年聖經用波希米亞文印成。英國雖在改教運動前聖經尚未刊行，但威克里夫譯本之手抄稿流

行已甚普遍了。

因爲中世紀各種異端均溯源於普遍閱讀聖經，故教會當局曾有禁止平信徒閱讀聖經之舉；但同時在下級聖職界及平信徒中，熟悉聖經的人日益加增，這也是無可諱言的事實。但眞正成爲問題的，還不是閱讀聖經，而是如何解釋聖經。中世紀無人反對聖經有最高威權。奧古斯丁與阿奎那均如此主張。但中世紀所尊爲最高威權的聖經，乃由教會教父們，教師們，以及各大會議所解釋的聖經。假如將教會解釋聖經的權柄推翻了，那末所餘下的僅爲個人解釋聖經的權柄了。但當時由波希米亞以及中世紀許多小教派所發否認教會解釋聖經唯一威權的呼聲，尚未得到多數人的响應，還須要人作登高一呼之舉。單讀聖經並不包涵有否認中世紀理想的意義。到了中世紀那些理想都被拒絕了，然後那擁護那些理想的解釋聖經權，方算推翻了，然後人們方可拿聖經來建立一種解說得救和教會的新理論。與其說聖經爲改教的緣因，不如說改教運動乃是一種對於聖經的新解釋。

十五世紀末期，西班牙的宗教情形已有改善，上文已敍述過。像那樣的宗教復興在英法兩國都找不着相同的景象；但在德國，正當改教運動興起前數十年中，經過了一種眞實而普遍的宗教覺醒。這種覺醒似源出於恐懼的心理。當時德國民衆生活都增進此種恐怖心理。巫術幻想固然在德國民衆心理中老早就有了，但至此時傳播極速，以致教宗印諾生八世在一四八四年發出一道教諭，宣布德國全國充滿了巫士，德國兩位異端裁判官，斯普仁格（Jakob Sprenger）與克芮麥（Heinrich

Krämer）於一四八九年發出一道傷心慘目的文告，名爲痛擊之槌（Malleus Maleficarum），其情形的嚴重可想而知。這種迷信在民衆生活中增加了恐怖的心理，而且這種迷信不但羅馬教領袖有，改教領袖也有。自一四九〇年至一五〇三年這一段時期中，德國又鬧飢荒。土耳其人入寇的風聲鶴唳，使他們大感威脅。一般社會紊亂情形上文已敘述（參第三〇六頁）這種種都令人感覺到上帝的審判是確實的，而且臨近了，上帝的義怒有和解的必要。

十五世紀末，德國宗教精神表現於朝拜聖地。少數資財富裕的人不遠千里的往聖地巴勒斯丁朝拜，多數往羅馬去，最大多數往西班牙康波斯特喇（Compostella）朝拜聖雅各遺跡。在德國境內聖徒遺跡到處都有，供人朝拜，許多禮拜堂收集大宗聖徒遺骨或遺物，其中尤以撒克遜選舉人智者腓勒德力（一四八六——一五二五）珍藏於其堡壘教堂者爲特出，後來路德改教大得腓勒德力的援助，他那著名的改教宣言就是張貼在這個教堂門上。人們請馬利亞爲之代求，沒有比此時更熱心的。馬利亞的母親聖亞拿（St. Anna）之受人尊敬，亦與馬利亞不相上下。在一般人心目中，基督乃是一位嚴厲的判官，非用補償或宣赦不能獲得祂諒解。

除了這種注重外表形式，依賴善功的宗教情緒外，在當時德國也不缺少神祕的宗教生活，這種人以爲宗教的要義在乎個人心靈與上帝親密交往；又有不少所謂『非教會宗教』non-ecdesiastical religion），即一般平民與高貴平信徒心中簡單熱切的宗教信仰，例如路德的父親就是個有這樣宗

教的平民，又例如當時許多身爲王公的平信徒想改進聖職界的品格，解決城市中的乞丐問題，想將那些在教會當局掌握中的慈善基金加以管制，用種種方法表示他們對社會的宗教生活極爲關心。這些實際的宗教行動都不啻對當時宗教的冥想表示反對。在普通思想中，神學失去了固有地位，已爲唯名主義所壓倒，爲人本主義所輕視，爲神祕主義所取代。

所以當路德起來倡言改教的時候，他並不是對着一個殭硬不動的時代說話，乃是對着一個擾亂不寧，爲各種不得解決的問題，以及各種不得成就的心願所震盪激怒的時代發出呼聲。

第六期 改教運動

第一段 路德的發展與改教運動的開始
第二段 內部分裂
第三段 瑞士的改教運動
第四段 重洗派
第五段 德國抗議宗教會之建立
第六段 斯干的那維亞諸國
第七段 在加爾文以前瑞士之法語區與日內瓦之叛變
第八段 約翰加爾文
第九段 英國的叛變
第十段 蘇格蘭的改教運動
第十一段 羅馬教之振興

第十二段　在法蘭西，荷蘭與英格蘭之奮鬬

第十三段　德國各派神學思想之爭論及三十年戰爭

第十四段　蘇西尼主義

第十五段　亞米紐斯主義

第十六段　英國安立甘主義，清教主義與公理宗主義。蘇格蘭主教制與長老宗主義。

第十七段　貴格派

第六期　改教運動

第一段　路德的發展與改教運動的開始

十六世紀初，德國宗教和經濟的情形，從好些方面來說，都是危機四伏。教皇對於德國教會任意課稅，任意干預聖職之授任，這些壓迫令人難於忍受；而且教會事務由教廷辦理，用費浩繁，內部腐化，至於國內教士，地位無論高低大小，其中份子良莠不齊，行爲惡劣，以致飽受非議。教士免稅，利益受禁，節令假期過多，教會所慫恿的行乞風氣，使當時各大城市中人對於這些情形都大不滿意。許多修道院急待改善，它們佔有地產太多，引起人們惡感，不但貴族嫉視，想攫爲己有，胼手胝足之農民更是抱怨。一般農民在當時已處於經濟不穩的情況下，各地教士又在他們身上增加一番剝削，如抽什一捐及其他各種雜捐等，使他們更感苦悶。在這種種引起人心不安的原因之外，又加上人本主義在當時德國風起雲湧，激動知識界的思想智力，而平民宗教情緒之甦醒，心靈深感恐懼，極力追求得救之方。這樣看起來，假如當時有英傑之士興起，敢於將這些隱匿於人心中的苦悶化爲清脆宏亮的呼聲，那末，對於這種呼聲自必有廣大的響應。

加以當時德國知識界發生一件爭執，使當代最愛和平，最爲人尊重的一位人本主義學者銳赫林

（參第五一一頁），牽入這次糾紛漩渦中。提倡新思想一派的學者，因爲一致擁護銳赫林而統一陣線，新舊兩派當中的裂痕因此益見深刻。當時有一位猶太教歸化基督教名普斐費科仁（Johann Pfefferkorn 一四六九——一五二二）者，於一五〇九年向皇帝馬克西米良請得許可，沒收猶太人的書籍，以爲這些書都有侮辱基督教的意向。買音慈的大主教因受任調查此事，遂與銳赫林及和赫斯特拉頓（Jakob Hochstraten 一四六〇——一五二七）商榷，和氏乃科倫多米尼古會的異端裁判員。二人意見相反：和氏贊成普斐費科仁的主張，而銳赫林卻以猶太書籍雖微有瑕疵，但大體乃有益之作，勸人多研究希伯來文，不但不主張沒收猶太人的書籍，反主張與猶太人作公開友好的研討。結果是一場激烈的爭論。和氏指銳赫林爲傳講異端者，要提他到庭受審。這案件後來上訴到羅馬，拖延至一五二〇年，終於將銳赫林定罪，但一般倡導新思想的學者，把這案件看爲一班無知的人對於學術界所加的無理攻擊，一致爲銳赫林作聲援。

在一五一四與一五一七兩年中，由這一派人本主義學者中發出一種最成功的諷刺文——匿名信。(Letters of Obscure Men)這些信似乎爲反對銳赫林與新學術一派人所寫，所用拉丁文粗俗不堪，氣量偏小，知識幼稚，不但給人到處拿它當作笑話，且使人一讀而深以爲那些反對銳赫林的一派人簡直是仇視學問，阻礙進步的老頑固。這些信究出何人手筆，至今猶屬疑問，但多仁海（Dornheim）的如比安（Crotus Rubeanus 一四八〇?—一五三九?）及胡騰（Ulrich Von

Hutten一四八八——一五二三）一定曾經參預的。胡騰爲人尚虛榮，道德失檢，好起爭執，卻富於文學天才，無論寫散文或吟詩詞藻都異常漂亮，更富愛國心，路德改教運動初期，或曾得他助力。因銳赫林而掀起的一場風波，使德國人本主義者團結一致，新舊兩派從此旗幟鮮明，分道揚鑣，在保守一派中以多米尼古會出力爲多。

當這場風浪洶湧澎湃時，一五一七年十月三十一日，在德國一所創建未久，不甚著名的大學中，由一位修道士教授，用平淡無奇的方法，向當時教會中的弊政提出抗議，誰知這種抗議一經提出，各方聞風響應，基督教會史上一空前未有的驚人革命運動，由此發軔。

提出這道抗議的，就是馬丁路德（Martin Luther），若歷舉世界古今人物，能如路德一樣，以一生事業而使世界歷史爲之煥然改觀者，眞是屈指可數。路德並非組織家，亦非政客，他動人之處在乎他那深奧微妙的宗教經驗，因爲他全心依靠上帝，絕無猶疑，在個人生活中直接與上帝發生關係，由此產生得救的確實把握，將那中世紀靠教尊階級與各種聖禮而組成的複雜機構全部推翻。路德與其同胞極表同情，可謂同心同德，然而他又超出他人之上，因他有活潑强勁的信心，在身心兩方面都有百折不回的雄心與毅力。雖然，他仍不失爲一個道地的德國人，有他同胞的長處和短處。直到今日，他仍難爲法國人或義大利人所了解，連盎格羅薩克森人也難完全領悟爲什麽德國更正教中人對於他如此表示同情的推崇。但人們對於他儘管有抑揚褒貶之不同，他在教會歷史上所佔

顯著的地位，卻是無可否認的。

路德以一四八三年十一月十日生於埃斯勒本（Eisleben）。他的父親是個鄉野鑛工，父母都是思想簡單不拘教會禮節的虔誠信徒。但他父親的精神志氣迥非一般鄉下人可比，馬丁生後數月，他搬家到曼斯非得（Mansfeld）去住，在那裏生活安定，頗受鄰里尊重，渴望他的兒子長大，受高等教育，得執律師之業。在曼斯非得，馬得堡（Magdeburg）及埃森納（Eisenach）各地方修完預備課程之後，馬丁路德於一五〇一年考入了耳弗特大學，是個勤奮，好結交，愛音樂的學生。當時在耳弗特大學中，人本主義運動已經開始顯露頭角，雖然路德對於諸拉丁大家之作也有廣博的涉獵，但這種運動影響路德甚少。

當時德國有一種宗教奮興，起源於一種深沉的罪惡感覺，路德也同樣有這種深沉感覺。他一五五〇年獲得文學碩士學位之後，原想開始專修法學，誰料正當此時，他有一位朋友忽然得病身死，自己又險遭雷電擊斃，因此大受刺激，於是中止修習法學的計劃，專意追求靈魂得救之道，於一五〇五年七月十七日，投身於耳弗特地方的奧古斯丁會修道院。當時奧古斯丁會之『德國一支』（German congregation），新近由普羅勒（Andreas Proles 一四二九——一五〇三）加以整頓，此時又正在施道比次（Johann von Staupitz?——一五二四）領導之下，代表中世紀最優美的修道主義，深受民衆推崇。雖大致說來，它的神學立場依然從中世紀的觀點出發，可是它很注重講

這種普通見解，上帝要將恩典灌輸於那些盡力爲善的人心裏。此時在路德心目中，一切努力行義的思想基礎，均已全部拆毀無餘。

雖說對於得救的性質和方法路德已經滿心領悟，可是他自己的心尚未得到平安，他仍須更進一層的得到確實把握，知道他自己確已稱義。他也像奧古斯丁一樣，起先不肯自認有這把握。等到他講授羅馬書至後一半，特別是到了一五一六年底幾個月當中，他才豁然領悟，知道信心既爲上帝所賜，其中便已包涵個人得救的憑據，對於這一點他才得了確實的把握。自此以後，就他個人的經驗說起來，全部福音包括在「罪得赦免」一語內，這就是『好信息』，能使人心充滿平安、喜樂，及對於上帝絕對的依靠。這就是絕對依賴上帝的應許，依賴上帝的『道』。

到了一五一六年，路德的主張便不是孤立無援了。在威登堡大學中，對於他所反對的亞里斯多德主義與經院哲學以及他自己所提倡的聖經神學，他們都有了同志。他的同事，從前代表阿奎那一派早期經院哲學迦勒斯大的白登斯坦（Andreas Bodenstein of Karlstadt 一四八〇——一五四一）及安斯多弗（Nikolaus von Amsdorf 一四八三——一五六五）此時都作了全心擁護他主張的人。

一五一七年路德不得不發言來反對一件極大的弊端。教宗利歐十世已准布蘭登堡的亞勒伯特（Albrecht）之請，以一身而兼三職，即：買音慈的大主教，馬得堡的大主教，及哈伯司達（Halber-

心研究俄坎，戴依（d'Ailli），比力（Biel）等後期經院哲學諸名家之作，直到一五〇九年。他後來在一生事業中專重啓示方面客觀的事實而輕忽理性，都是由於這種研究而來。近一五〇九年之末，奧古斯丁的思想似乎對他別開生面，迅速的引起他對於那爲亞里斯多德思想所左右的神學表示反抗。奧古斯丁的神祕主義，以及他所注重的基督爲人之生與死所有的救贖意義，都令他深受感動。安瑟倫與伯爾拿也幫助了他。到了講授詩篇時期（一五一三——一五一五），路德心中確有把握，知道得救是與上帝發生新的關係，不在乎人生所行任何善功，乃在乎全心依賴上帝的應許，所以一個得蒙救贖的人，雖說仍爲罪人，但已白白的全蒙恩赦，由這種藉着基督與上帝發生的新而喜樂的關係中，自然而然的流露出來一種情願遵從上帝旨意的新生活。這是注重保羅教訓中一個極其重要的方面。然而這也不全是保羅所講的。就保羅而言，基督徒最大的特點乃是一種復興了的道德人生；就路德而言，基督徒的第一特點乃罪得赦免。但路德與保羅同樣主張，得救在根本上是個人與上帝發生正當的關係，這種正當關係乃以上帝的慈憐爲依據，爲憑證，藉着基督代人受苦彰顯出來。基督擔當了我們的罪，又將祂的義歸到我們身上。在這一點上路德所得德國神祕派，特別是陶勒爾的幫助不少，所以他才知道這種變化人心的信仰，並非如同他從前所想的，一部份在乎人的工作，乃是完全出乎上帝的恩賜。他在講授羅馬書（一五一五——一五一六）之前所作的一番預備功夫，更加强了這種信念。這樣他能料定當時一種普通見解是荒謬的，是出乎伯拉糾的一派思想，按

道工作，其中修道士也很有些抱神祕的虔敬思想，對於奧古斯丁與伯爾拿深沉的宗教經驗甚表同情。路德受教於施道比次門下，受益匪淺。在修道主義生活上，路德不久便大受重視。一五〇七年他受神甫職，翌年奉命到了威登堡（Wittenberg），準備以後就在該處大學任教授職，該大學創立不久，是薩克森選舉候選人綽號「智者」腓勒德力三世（一四八六——一五二五）於一五〇二年創辦的。一五〇九年他卒業於威登堡，受神學士學位，但同年又被派往耳弗特大學去了，大概是要專習那部中世紀神學大教本彼得倫巴所著的四部語錄（參第二四二頁），習完之後，可得講授此書的許可證。從一五一〇年十一月到一五一一年四月，他爲修道會派遣到羅馬去作了一次頗堪紀念的旅行。歸來之後，他就長住在威登堡，於一五一二年受神學博士學位後，即開始講授聖經，自一五一三至一五一五年講詩篇，以後講羅馬書直到一五一六年下半年，嗣後繼講加拉太書，希伯來書，以及提多書。因他很有幹事天才，故於一五一五年受任他所屬修道會之教務長，並兼區牧，管理十一所奧古斯丁會修道院，至於開始講道工作還在他接任爲教務長之前，而且自始即大顯天才。在奧古斯丁修道會中，他以虔誠修煉，富於修道熱情知名。

但路德在努力勤修之後，依然得不到心靈的平安。罪惡的感覺在他心上有如重負。施道比次告訴他，眞正的懊悔不以懼怕上帝的刑罰爲起點，乃以上帝的愛爲起點。所以路德固然能說，首先用福音開啓他心靈眼目的是施道比次；究竟他心靈遠象的明朗化，還是一種履霜堅冰的進程。路德專

stadt）的主教行政權，而教宗之所以准予所請，不外乎大宗款項之收入。亞勒伯特既化費如許金錢，爲補償計，他設法取得自一五〇六年以來，在他教區以內，教宗所發行贖罪票半數的收入，這種贖罪票爲原建築羅馬聖彼得新堂而發行，直到今日這座教堂在羅馬依然名震遐邇。當時徵收此種贖罪票款專員名帖次勒（Johann Tetzel）（一四〇七——一五一九），此人乃一多米尼古派修道士，大有口才，因急圖進款增大，所以他用盡種種荒謬絕倫的話來描寫贖罪票與人所有益處。【註一】就路德言，既然得救是與上帝發生正當關係，捨此別無得救之法，帖次勒這種言論思想簡直是毀滅宗教。帖次勒遊行宣傳雖爲選舉區薩克森所禁，不能在那一帶地方推行這種運動，可是當這風聲傳入薩克森時，路德便起而宣講，極力反對這種弊政，且於一五一七年十月三十一日將他那永垂不朽的九十五條，【註二】貼於威登堡城教堂大門上，因爲當時這個大門也就是該大學的佈告欄。

仔細研究這些條文的內容，很有些令人費解，何以路德在當時所宣佈的九十五條，竟成爲改教運動的導火線。因爲這些條文原爲學術研究而作，並不否認教宗有赦罪之權，但懷疑這種赦罪之權能否行使於煉獄中，且指出當時流行的種種弊端。文中又暗示，假如這些弊端爲教宗所知，他也不會容許。雖然這些條文並未將路德的實在思想和盤托出，但顯然包涵一些原則，如果得以充分發展，必使當時教會許多慣例截然改觀。悔改不再是一種動作，而是一種終生的思想習慣。教會的眞正寶庫乃是上帝赦免的恩典。基督徒不但不求避免，反有意尋求上帝的管教。『凡誠心感覺悔悟的

基督徒，就算沒有得着寬宥的准許狀，也應是痛苦解除，譴咎磨滅』。在當時擾攘不安的德國社會情景之下，能有一位爲人所尊敬的宗教領袖挺身而起，敢於指責一大流弊，雖說他的地位是卑微的，仍要算爲一件驚人大事。所以九十五條一經公佈，有如星星之火，不久便成燎原之勢。

路德原未想到九十五條之張貼，有這種驚人的後果。帖次勒立即提出答覆，【註三】又激起了運皮那（Konrad Wimpina?——一五三一）一番答辯。但最有力的反對者是能言善辯厄克的買爾（Johann Maier of Eck）（一四八六——一五四三），此人乃英哥斯大（Ingolstadt）大學神學教授，他將答覆寫成一篇論文，題爲方尖塔（Obelisci），用手抄稿流傳各處。他指路德傳講異端。爲擁護一己立場，路德講了一篇道，用贖罪票與恩典爲題；【註四】這篇講章是針對買爾而發。到了一五一八年初，買音慈的大主教亞爾伯特及多米尼古修道會中人控訴路德於羅馬。結果是委任奧古斯丁修道會總理處置這種爭端，調路德往海得爾堡去，在是年四月間所開的該會總議會前受鞫。在那次議會之前，路德侃侃而談，反對意志自由，又反對亞里斯多德思想左右當代神學，又得了一些新的同志，其中最重要的一位爲布塞珥（Martin Bucer）。大約就在這時候，路德對於贖罪票問題，爲擁護他自己的立場，作了一篇更加詳明之論，名解放論（Resolutiones）。

路德原來不想與教宗發生爭端。他似乎有些相信教宗對於赦罪的弊端不難與他表示同意。但事情的演變與此想望相左，除了屈服，他只有堅持己見，與教宗決裂，別無折衷辦法。一五一八

年六月，教宗利歐十世傳路德至羅馬受審，且委任教廷書籍檢閱官多米尼古派普利略的馬梭里尼（Silvestro Mazzolini of Prierio）將路德的立場徹底審查，作成報告。八月初路德接到了教宗的傳票，又收到了審查報告。依馬梭里尼之見，『羅馬教會以紅衣主教院爲代表，而且實際上教宗就是教會』，『假如有人說羅馬教會對於赦罪問題不能如他實際上所行的一樣作，這樣的人便是傳講異端』。【註五】假如當時沒有那位大有權勢的選舉候選人智者腓勒德力起來保護他，路德一定要被定罪，他的事情不難早日了結。至於說腓勒德力究竟有多少在宗教信仰上與路德表同情，這是個聚訟紛紜的問題；但無論如何，他總是有些拿他那位威登堡大學教授引以自豪，備加袒護，而對於羅馬又同時表示極其厭惡。他用靈活的政治手腕從中斡旋，將路德須上羅馬法庭聽審的這件事，改到奧斯堡（Augsburg）國會，在教宗使臣紅衣主教維俄（Thomas Vio）（一四六九——一五三四）之前聽審。維俄學問淵博，以註解阿奎那著作聞名，因生於加埃塔（Gaeta）地方，故時人以迦耶坦（Cajetanus）呼之。迦耶坦是全歐知名的神學家，叫他審查像路德一個這樣無名的小卒，自以爲有些貶損身價。他不加審理。逕直下令，命路德收回前議，特別要收回那些批評教宗有全權辦理大赦的話。路德拒不遵命，【註六】向教宗請求『詳加說明理由』【註七】之後，乃於十月二十日逃離奧斯堡。路德對於這次處理既不滿意，乃於一五一八年十一月間，由威登堡發出一道通告，請求召集一次大議會【註八】解決此次問題。同月教宗利歐十世發出一道教諭，對於大赦所

加解釋正是路德所批評攻擊的，【註九】由此可知假使路德到了羅馬聽審，他的事情必難有好的結果。路德的安全並無確實保障。他的勇氣是很大的，但危險也是一樣的大。但當時的政治局勢正朝着有利於他的一面變化，所以路德沒有被教會立即定罪。

一五一八年夏天，墨蘭頓（一四九七——一五六〇）就任爲威登堡大學之希臘文教授。這位學者當時尚在青年，乃不內頓（Bretten）地方土著，銳赫林之姪孫，後來全心擁護路德，與他合作，但二人性情極其相反。墨蘭頓胆小畏縮，但學問淵博，在當代學術界首屈一指，在路德人格堅强感化之下差不多自從他到威登堡大學之日起，即以他的博學奇才，用來推進路德一派的主張。

當時皇帝馬克西米良行將去世，到一五一九年一月即與世長辭，因選舉皇帝大起糾紛，致使天下騷然。因爲外國勢力侵入義大利有加無已，教宗利歐十世因自身原爲義大利王公，既不贊成選舉西班牙王查理，又不贊成選舉法王佛蘭西斯爲皇帝，於是設法與薩克森之選舉候選人腓勒德力要好，私衷惟望他能被選爲皇帝；這樣一來，教宗便無法加害於腓勒德力所器重的一位教授。於是利歐派遣內侍薩克森人米勒提次（Karl von Militz）爲教宗聖使，帶着金玫瑰一朵，往見薩克森的候選人，表示教宗最好的情意。米勒提次自逞其能，以爲這種教會爭端不難一舉平息，所行與他所受命令大不相符。他自行其是，斥責帖次勒，反與路德進行談判，竟得路德許諾不再提起所爭各種問題，如能作到，願將此案交德國大有學問的主教們處理，又願向教宗寫一封至恭且敬的信。

要得雙方實在的同意是不可能的。【註一〇】一五一八年，路德在威登堡的同事迦勒斯大的白登斯坦（1480-1541）反對買爾，主張聖經經文應高出於全教會權威之上。買爾要求公開辯論一次，白登斯坦出而應戰，不久便將路德也牽入這次辯論漩渦中，且起而倡言：羅馬教會權高於一切的理論既不合歷史，又不合聖經。對於此一問題的大辯論在萊普西（Leipzig）舉行，時間爲一五一九年六月至七月。白登斯坦對於問題原無確切把握，怎能敵得那位足智多謀的買爾，能勉强支持一己立場便算幸事。路德以赤胆忠心與之周旋，力量自然大得多了，但買爾逞靈敏善辯之才，迫使路德不得不承認自己所持的立場多少有些與胡司相同，又不得不承認那爲人所尊重的康士坦思會議，對胡司定罪也是錯誤。買爾自以爲此次公開辯論已大獲全勝，宣言凡否認大議會爲不能錯的，就是異教徒，就是罪犯。【註十一】這個宣言與路德誠有重大關係。他既已否認教宗有最高權威，此時又不得不承認教會議會可能有錯。這樣一步一步的逼着他與中世紀全部權威系統分裂，最後祇能承認最高權威僅屬乎聖經，買爾至此看出這場爭辯已至水落石出的境地，祇須一道定罪的教諭便可全部結束，於是由他設法取得這道教諭，而這道教諭果於一五二〇年六月十五日宣佈了。【註十二】

路德此時是在極度緊張的爭戰之中。他自己的一些觀念迅速的集結起來，漸形堅實。人本主義

一派的同志，像烏利赫芬胡騰那樣的人，都起來擁護他，領導一種民族抗爭，反對羅馬。路德自己也開始感覺他的工作實有拯救德國脫離教宗權勢壓迫之重要性，他所反對的並非教宗個人，乃一種教宗制度；他漸漸的認爲像這樣一種制度是敵基督的。他所講的得救教理，更加發出效力。一五二〇年五月，他寫了一篇短文，題爲論善功（On Good Works），先講『信賴基督』乃『一切善功中最高的善功』，講明此點之後，他又肯定的說明，一切正當的手藝，以及人生各種職業，都有善的成分在內，都可稱爲善功，又駁斥那些以『善功的範圍是如此狹小，只限於在教堂中作禱告，禁食，施捨賙濟』的人。【註十三】路德這樣剴切言明人生日常生活乃爲服事上帝最好的場所，而不是不自然的禁慾主義生活，這是他對於更正教思想所作極大的貢獻，也是他與古代及中世紀基督教思想脫離關係的最大標幟。

在一五二〇年，路德作了三篇劃時代的論文，這要算他最有成就的一年，他的領袖地位亦由此建立穩固。這三篇論文第一篇在八月間出版，題爲：致德國基督徒貴族書（To the Christian Nobility of German Nation）【註十四】全文熱血沸騰，信念堅定，德文流暢，所以一經刋行，不久便遍傳帝國全境。文中列舉三道保障教宗制度的羅馬城垣，均被推倒。既然一切信衆均爲祭司，故强以屬靈的位分高於屬世，是無根據的。這種普世信衆均爲祭司的眞理又推倒了第二道防城，即解釋聖經之權全操於教宗之手，而且第三道防城亦同時推倒，即召集議會改良教會之權，祇有教

宗有權舉行。『一個眞正自由的議會』爲改良教會舉行的，應由國家當局下令召集。講完這層之後，路德又提出一種改革教會的方案，但他的提議不是從神學理論方面着想。乃是從實際方面設想。教宗擅行管理，委任，以及徵稅等行爲當加抑制；冗繁職務應予撤消；德國教會事務應歸一位『德國總主教』辦理；教士可以娶妻；教會節令過多，應予減少，使不致妨害勤儉端莊的生活；沿門行乞，連那些行乞的修道會也當在禁止之列；娼寮院應該封閉；奢侈生活當受取締；各大學的神學教育應加改良。無怪乎由路德的工作所生的效力至深且鉅，因他所講盡是深謀遠慮的人士老早就思想過的。

過了兩個月，路德又用拉丁文發表一篇論文，題爲：教會被擄到巴比倫（Babylonish Captivity of the Church），【註十五】文中討論神學中最重要的一些問題，即聖禮，對於羅馬教會所傳講的道理嚴加攻擊。路德說，聖禮只有一種價值，就是爲上帝的應許作證。聖禮是要證實：上帝叫人與基督聯合，賜人赦罪之恩。聖禮堅固信心。拿聖經作爲標準來測驗，雖說認罪禮因有使人歸回洗禮之用，所以也有一些聖禮價值，但嚴格說來，只有洗禮與聖餐兩種可算聖禮。修道誓願，朝聖，各種功德，都是人所想出來的方法，用以代替洗禮對於信心所白白應許的赦罪恩典。路德批評平信徒不准領杯的習慣，對於變質說表示疑問，又對於以聖餐爲向上帝獻祭的教理加以拒斥，至於其他羅馬教會所公認的聖禮，如：堅振禮，婚禮，授職禮，及抹油禮，他都認爲在聖經中並無聖禮地位。

路德在一五二〇年所發表的第三篇論文爲：基督徒自由論（On Christian Liberty）。【註十六】說起來簡直是一件奇蹟，路德當時的處境，不啻身處於狂風急浪中，教宗咒詛之令正當其時頒行到了德國，他還在寫完兩篇嚴厲攻擊教會論文之後，又平心靜氣的寫成此篇。在這篇論文中，他心神安定，滿有把握的將一種似非而是的基督徒經驗指點出來：『基督徒最自由，乃萬有之主，不受任何束縛；基督徒有作萬人之僕的義務，受一切人管束。』基督徒是自由的，因爲他已因信稱義，再不在善功律法之下，乃與基督發生了新的親切關係。基督徒是僕役，爲愛所束縛，必須以全生遵行上帝的旨意，爲人羣服務。在這篇短文中，路德一派主張的能力和弱點都格外明顯。就路德言，福音的精意乃是藉着信心所成就的罪得赦免，而這種信心正如保羅所講，不是別的，乃是人心與基督所發生的關係，是活潑的，能變化個人的生活。在這篇短文之前，路德加上一封致教宗利歐十世的信，這封信是最奇怪的，信中路德向教宗個人表示好意，對於教廷及教宗權位則痛加斥責，將教宗看作：『羔羊坐在狼羣之中』。在路德的識見中，自然有還許多細節尙待清理闡釋，但他在基督教福音神學上的綱要，已在一五二〇年這一年中和盤托出。

正當此時，買爾與亞良德（Girolamo Alander）（一四八〇——一五四二）以教宗聖使的地位，將咒詛路德的教諭送到了德國。威登堡禁止將這道教諭發表，即在德國多數地方，一般輿情對於它都是冷落或公然仇視。但亞良德在尼德蘭將這教諭傳佈開了，且在盧文（Louvain），列日

（Liege），安特衛普（Antwerp），及科倫（Cologne）等地，將路德著作盡行焚燬。一五二〇年十二月十日，路德將這道敎諭連同敎會法典焚燬，這就是他的答覆；當焚燬敎諭之時，威登堡大學學生及城內居民多有在場表示同意，即當地政府當局也未加阻止；顯然大部分的德國已在發動一種敎會革命，這種情形不能不引起帝國最高當局的注意。

當萊普西辯論尙在進行之中，馬克西米良之孫查理五世（一五〇〇——一五五八）於一五一九年六月二十八日，當選爲皇帝。查理所繼承的領土有：西班牙，荷蘭，哈布斯堡朝奧大利領土，義大利之一大部份，再加上大西洋對岸新近發現之領土，他作神聖羅馬帝國皇帝時領土之大，自查理曼以來，沒有一個君王能比得上。但就德國而論，他的威權是很有限的，因爲當時德國由許多王公分疆而治。查理當選時年紀尙幼，人多不知其爲何許人，在當時宗敎糾紛中，雙方都希望能得他的贊助。實在說起來，他是一個熱心的羅馬公敎徒，很像他的祖母卡斯提爾的依莎伯拉，有她所有的改革思想，希望將敎士的道德，敎育以及行政等事加以改革，但對於任何違反中世紀敎理的或聖職階級的制度所抱思想，則絕不贊同。他後來總算到德國來了，一面爲整理德國內部行政，一面爲準備對法作戰——因當時西班牙與法國對於義大利進行政權之爭——下令於一五二〇年十一月在沃木斯地方召集國會。雖說當時提案很多，但人人都以爲路德的案件是很重要的，有待解決之必要。加以敎宗使者亞良德從旁催促，早日決定路德罪案，等到一五二一年一月二日，最後一道咒詛路德的

教諭發表之後，亞氏催促尤甚。亞良德極力申明，路德既爲教宗定罪，國會無話可說，祇有將他的罪案提出執行。但在另一方面，擁護路德的人很多，而且他的國君腓勒德力，一位大有政治陰謀的君主，也是袒護路德的。照他看來，這個被定罪的修道士，從未經過合理的審訊。所以腓勒德力及其他諸侯均以爲此次國會須得先提路德到會加以審訊，然後決定行動。皇帝在這兩種勢力對立中躊躇不決，一面確認路德爲已經定罪的異端派，一面又須顧及政治關係，不可過於刺激德國輿情，引起反抗，同時也許還可以利用這個異端派的前途命運作爲工具，引誘教宗加入皇帝一邊去抗拒法國。

結果還是路德被傳到沃木斯聽審，至於他個人的安全有皇帝下詔保護。他由威登堡起行往沃木斯去，民衆莫不夾道歡送。一九二一年四月十七日路德到了國會及皇帝之前。有人將他所著的書指給他看，問他要不要放棄這些書所發表的主張。路德請假以考慮的時間。於是准許他有一日考慮的工夫，翌日下午他又被傳到會。此時他承認在爭辯激烈之中，對於個人難免有時出言過於激烈，但書中主旨他不能放棄，除非有人能用聖經或正當理由指明錯誤，使他折服。此時皇帝看見一個平民能有這樣包天之胆，敢於主張大議會還能有錯，驚異至於難以相信，於是吩咐停止討論。路德的名言：『我不能移動，這是我的立場。但求上帝幫助我，阿們』，是否就在此時發出，難於斷定，大概是很有可能的。至少這些話很能代表他那種堅定不移的決心。他在那全國最高法院之前，爲他所

確信的眞理作了一個歷史上最偉大的見證。他已經完全證明他的勇氣是無所畏怯的。當時聽審的人，判決不能一致；照皇帝及諸主教看來，路德的態度堅强，好似頑梗固執，但德國諸侯所得的印象甚佳，尤以智者腓勒德力亦得同樣印象，大爲幸事。這位王子雖有些以爲路德所爲過於勇猛，他還是打定了主意，要盡力保護這位改革家不受任何危害。結果好似還是路德的失敗。在路德起身還鄉一月之後，很多國會議員亦已離場，國會發出一道禁令，通緝路德。他應該身受拿辦，他的著作應被焚燬。【註十七】通緝令在名義上從未撤消，所以自是以後，終路德之生，他是帝國罪犯。

假如當時的德國有一個强而有力的中央政府，那末路德的生命必難倖免，他一生的事業要以殉道而完結了。但當時帝國號令不行，堂堂一道皇帝上諭不能强迫一個小國君主執行，智者腓勒德力作了路德的生命保障。因他不願公然出面保護路德，也許是有些顧忌，在路德從沃木斯的歸途中，腓勒德力暗使友人俘擄，將他隱藏在埃森納附近的瓦特堡（Wartburg）城堡中。有好幾個月之久人都不知道他隱居何處；但人都知道路德依然健在，而且仍能運用他那生花妙筆從事著述。在這時期中路德攻擊羅馬教會較前尤甚，但其中最能流傳永久的一項工作，就是他在一五二一年十二月間所開始的翻譯新約的工作，這新約譯本到了翌年九月間即已出版。將聖經譯爲德文並非始於路德，但那些早期譯本都是由武加大翻譯出來的，譯文澀晦，不能卒讀。路德的譯本之可貴不單是直接由希拉文譯出，因爲這種工作早有伊拉斯母打下了根基，更是因爲語文流利，便於誦讀。後來德國

新文學大致以此爲標準，由一位語體白話文大家所精工製作出來的，爲一個民族宗教生活之發展所有貢獻之偉大，少有能與路德新約譯本同日而語的。對於上帝的道，路德雖說全心順服，但他自己也有批評聖經的標準，標準就是要看解釋基督的工作及因信得救之法是否明白清晰。用這樣的標準來評論，他覺得希伯來書、雅各書、猶大書、和啓示錄都無多大價值。連聖經自身所有價值，也各部各有不同。

一五二一年十二月，當路德開始翻譯工作之時，在威登堡大學有墨蘭頓出版一本小書，名神學要點（Loci Communes）。這就是路德派系統神學之濫觴。【註十八】這本書後來幾經補充，擴大，修改，再版多次。

【註一】：基德（Kidd）歐洲大陸改教運動文獻精選（Documents Illustrative of the Continental Reformation）第十二——二十頁。

【註二】：路德選集上冊（基督教歷代名著集成第二部第二卷）第三——十二頁。

【註三】：基德：第三〇——三一頁。

【註四】：同上：第二九頁。

【註五】：同上：第三一——三二頁。

【註六】：同上第三三——三七頁。

【註七】：同上第三七——三九頁。
【註八】：同上第四〇頁。
【註九】：同上第三九頁。
【註一〇】：同上第四一——四四頁。
【註一一】：同上第四四——五一頁。
【註一二】：同上第七四——七九頁。
【註一三】：路德選集上冊第十三——一〇五頁。
【註一四】：同上第一五七——二三九頁。
【註一五】：同上第二三九——三四九頁。
【註一六】：同上第三四九——三八八頁。
【註一七】：基德：七九——八九頁。
【註一八】：路德選集下冊（基督教歷代名著集成第二部第三卷）：三七四——四五四頁。

第二段　內部分裂

路德匿居瓦特堡，威登堡改革運動一時失卻正當的領導人物，然而推進教會改革工作的依然大有人在。除了最初與路德同事的白登斯坦，墨蘭頓與安斯多弗（Nikolaus von Amsdorf

一四八三——一五六五）以外，在一五一一之上半年又添上了布根哈根（Johann Bugenhagen一四八五——一五五八）與猶士都約拿（Justus Jonas）（一四九三——一五五五）二人。在這些人當中，無疑的要算白登斯坦最具天賦領袖才幹，但爲人粗魯，感情用事，思想過激。路德至此還沒有對於公共崇拜，或對於修道生活，提出改革。然而這樣的改革，總歸是免不了的。到了一五二一年十月，有心熱如火，與路德同院修道的銳領（Gabriel Zwilling 一四八七？——一五五八）極力反對彌撒，提倡廢除修道誓願。不久便有很多人嚮應他，尤以在威登堡奧古斯丁修道院的爲衆，其中很多人離棄傳道志願。過不多久銳領又以同樣熱烈的情緒攻擊圖像。一五二一年聖誕日白登斯坦在城堡教堂中舉行聖餐禮，不著神甫裝束，不將餅酒高舉作爲祭物獻上，且准平信徒領杯。祕密認罪及各種禁食均行廢棄，白登斯坦又主張教士應該結婚，且於一五二二年一月間自己娶了妻子。不久他也反對在公共崇拜中用圖像，用風琴，及貴鉤利派的吟誦法。在他領導之下，威登堡市政府下令解散當地各種很古的宗教團體，沒收它們的財產，規定禮拜要用德文舉行，禮拜堂中不准用圖像，禁止乞丐，指令市府財政處接濟一般窮苦無告的人。一五二一年十二月二十七日由慈味考（Zwickau）地方來了三位過激的講道人，其中尤以斯托爾赤（Nikolaus Storch）及斯提伯涅（Markus Thomä Stübner）爲最激烈，他們一來，當地輿情因此更加騷擾。這幾位傳道人自命能直接領受靈感，反對嬰孩受洗，預言世界末日快到。初時墨蘭頓有些爲他們所

搖動，但一般言之，他們的影響力不算大。不過當時擾亂情形，因爲他們而更加劇烈罷了【註一】。

在這種種急進的改革行動之上，又加上一次攻擊圖像的民衆運動，這使智者腓勒德力大爲不安，其他德國諸侯及帝國當局對之均提出警告。雖說白登斯坦與銳領此時所發動的各種改革，不到三五年之後，大部仍爲路德自己所提倡，但在當時，他卻認爲時機尚未成熟，如操之過激，必致危害整個運動之前途。威登堡帝政府邀請路德回來。腓勒德力因顧及政治關係，形式上不得不禁止他回來，路德卻於一五二二年三月六日又回到了威登堡，且自此以後，終其身家居於此。經過八日講道之後，人都感覺這個運動非他領導不行。他宣告說，福音旨在認識罪惡，藉着基督罪得赦免，以愛待鄰。這些擾亂秩序的改革都是外表形式問題。應該本顧及軟弱弟兄的精神，使這些外表的改革逐漸形成。對於路德所講的道理，人多佩服。白登斯坦勢力全然消失，祇有一走了事。許多新興的改革一時又停止了，崇拜的老規矩習慣大部份又恢復了。路德於此所表示的是肯定的保守態度。此時他不但仍如先前一樣反對羅馬派，也反對那些他認爲行動過激的改革家。在這改教運動中顯然開始了黨派的分裂。但當時路德所走一着確係得計，這是毫無疑問的。他當時這種行動，引起許多德國諸侯對於他表示好感，他們以爲路德這個人，雖則被沃木斯定爲罪犯，卻是一個混亂時局中維持治安的偉大力量，腓勒德力依舊對他表示好意，假如路德不得他始終的玉成，一生的事業就是到了

這個地步，亦不難全功盡廢。

此時皇帝爲爭義大利政權，正陷於與法國大戰中，手忙足亂，無暇顧及德國內政，自一五二二年至一五三〇年，他未曾到過德國。這樣一來，他於改教運動不可能作有效的制裁。利歐十世爲教宗，極盡豪奢富麗，到一五二一年十二月與世長辭，繼其位的爲查理五世舊日荷蘭一位老師，稱亞德良六世——此人抱嚴格的中世紀正統思想，但深深感覺在道德上與行政上教廷都有改革之必要。他相信路德所領導的異端運動，乃是上帝對於當時教會所降的刑罰。他在位不過二十個月，其間雖苦心孤詣的設法消除教會中各種惡事，但全無效力。響應路德的日漸增多，不但在薩克森，及德國許多城市莫不聞風興起。一五二二年十一月國會在女仁堡開會，亞德良派特使前去赴會，要求該會執行沃木斯所下通緝路德之令，同時也承認教會在行政上很有錯失。對於教宗要求，國會以無法實施通緝令爲答，且同時提出要求，於一年之內召集議會於德國境內來改革教會弊政，當此會議尚未開會之先，各處教會祇有宣傳那『眞正的，清潔的，純全的，聖潔的福音』。此次國會將以前所提攻擊教宗弊政各案舊事重提。這樣看來，在這次國會上，路德及其所倡運動實際上均告勝利。好像這種改教運動不難得到德國舉國上下的一致贊助。【註二】

在這種有利的情形之下，在德國許多區域，福音派地方教會之組成，有如雨後春筍，但還沒有編定憲章與禮拜儀式。此時路德確實相信，像這樣由信徒集合而組成的團體，應有全權聘請或辭退

他們的牧師。他也主張，在基督教社會下，那些居重要職位，負重大責任的政府人員，應以推進福音爲主要職務。但過了不久，這些新式教會多起來了，不得不有一定的組織以維持秩序紀律，於是路德將對於自由教會所有同情，變爲嚴格服從國家的主張。因當時新興福音教會，對於公共崇拜無所適從，爲供應這種需求起見，路德於一五二三年編輯了一種崇拜儀式，將講道一節列於崇拜中心地位；又編輯了一種彌撒儀式，雖則仍用拉丁文，但將獻祭一層意思刪除，提倡平信徒領杯，鼓勵參加禮拜的人唱通俗詩歌；還編輯了一種用德文施洗的儀式。爲個人所獻彌撒及爲死人所獻彌撒均被取消，此項收入減少，教士的給養問題殊形嚴重，路德對於這問題，主張由市政府成立公庫，分配教職人員薪資。依路德的主張，在公共崇拜中，如果將『上帝的道』保持中心地位，則其他細節均可自由。這樣一來，各處地方教會變成了形形色色，各種不同的式樣。用德文舉行禮拜的趨勢發展至爲迅速，到一五二六年，路德發行了一種德文彌撒儀式。路德認爲認罪禮極其重要，可藉此使幼弱信徒準備來領聖餐，但不贊成勉强執行。以各處改教運動的發展看來，路德對於公共崇拜所取態度是極其保守的，他的原則是：『凡不違反聖經的，便是擁護聖經的，聖經也不阻擋它』。所以在公共崇拜之中，他還保存了很多羅馬教會的規矩習慣，如：燃燭，用十架苦像，以及各種圖像。【註三】

以上所敍的情形，都是很與路德有利的，但到了一五二四與一五二五年間，改教一派同志之中

起了內鬨，發生分裂，致使改教運動大受限制，路德因此一變而爲改教運動中一個分支的領袖，不再是全國整個運動的領袖了，德國亦因此分裂。自此以後，路德亦不得不依賴各小國諸侯之庇護。首先分裂的是人本主義一派。這派人所推尊的領袖伊拉斯母不贊成路德所講「祇因信稱義」的道理，在他的思想之中，教會改革端賴教育，又在乎破除迷信，事事要回返到基督教眞理的「源頭」那裏去。路德的激烈言論思想，一般民情的鼓噪擾攘，愈久愈使他感覺厭惡。他已像一般人本主義者一樣，看見德國各大學中普遍的興起宗教爭辯，對於學術的探討減少興緻，學生人數因以減少，實不勝驚異。多次有人勸他發言攻擊路德，他老是不願；最後到了一五二四年秋，他反駁路德否認意志自由之說。在他論理周密的論自由意志（Diatribe de libero arbitrio）一文中，他閱了一些有關經文後，從倫理來解釋宗教，結論是說教會的教義認人有自由來決定歸向上帝，人又同時需要恩典，這比路德的極端預定論好，一方面避免了摩尼教的思想，又不陷入伯拉糾紛派。一年之後，路德寫論意志之束縛（De servo arbitrio）以作答覆，路德根據伊拉斯母的大綱逐條反駁，他認爲聖經的見證是明晰的，統一的，認爲人絕對的依賴這統治萬有，全能的上帝和祂白白賜下的恩典。路德自稱是預定論者，毫不猶豫的支持近於定命論的教義。路德與伊拉斯母思想之分裂至此已無法彌縫。大半的人本主義者離開了路德，另起爐灶，祇賸下墨蘭頓幾個門人，漸漸起來組成一種路德派人本主義的青年學派。【註四】

在當時德國，有人把路德看作不徹底的改革家，例如路德的老同事白登斯坦就是這樣一個過激派，他因爲在威登堡再無立足的餘地，思想行爲於是益趨激烈。後來在俄爾拉門（Orlamünde）很有些人擁護他的主張，簡直蔑視路德及薩克森政府。白登斯坦否認教育的價值，服裝生活等事都好像鄉下農民，毀壞圖像，拒絕基督身體臨在聖餐中的道理。較之白登斯坦更加激烈的爲多馬閔次爾（Thomas Müinzer），（一四八八？——一五二五）他自稱有直接的啓示，將羅馬派與路德派看成一樣，說他們兩下都依賴聖經的字句。閔次爾本是羅馬教神父，於一五一九——一五二〇年在威登堡停留時期受了路德的影響，他先在慈味考，後在波希米亞極力宣講福音，希望建立「新教會」，一五二二年後作替林根（Thüringian）的阿爾斯特（Allstedt）的牧師，在解釋福音及發展改革計劃上，還比路德爲激烈。他反對路德之依賴聖經及「祇因信稱義」的道理，而代之以屬靈主義，即聖經應受宗教經驗的試煉，結果是在上帝揀選之下的重生。閔次爾有卓見，有先知的能力，他爲阿爾斯特所發展的崇拜儀式澈底脫離羅馬教傳統甚至於嬰兒施洗。他相信改教運動應導致於建立選民之教會，有新的公義慈愛的社會秩序。他反對「威登堡安逸的傢伙」即路德拒絕從再發現的福音中衍出道德或社會生活的新律法。他贊成若是需要，應以流血的革命來推翻祭司的不義。無怪以後他成爲農民變亂的領導人物之一。路德竭力反對這樣的人。稱他們爲狂熱派；但當時究竟有這樣一班人，可見改教勢力之裂罅日益劇烈。

但還有一種分裂較之以上所言二種尤爲劇烈——由農民之變而引起的分裂。德國農民的痛苦時在有增無已，情形極其擾亂不安，這種情形尤以德國西南部爲甚，因該地與瑞士爲鄰，而瑞士農民的生活情形較優，兩下比較起來以致德國農民更加感覺不滿。德國農民之變，並不是直接由於路德派主義所引起。這種變亂情形最爲兇猛的地方，反是改教運動勢力最小的地方。所以不能說改教運動是激起農民變亂的主要原因，但宗教情緒之激動，對於民衆作過激的演講，這些都是有關係。這種叛亂原起於德國西南邊境，時在一五二四年五六月間，到了翌年春天，情形就鬧到極其可怕的地步了。一五二五年三月，農民提出要求十二條，【註五】其內容大致如下：每一牧區有權選任或撤消其牧師，一牧區中所收大什一捐（穀類）作爲牧師薪俸及地方開銷，小什一捐即行取消，消除農奴制，獵場加以限制，准許窮人入林取用柴木，强制勞工服務須有規定，須付相當工價，房租須公平規定，不得再定新的法律，公共場地須歸還原主，且當取消承繼產業費。

有的農民舉動較之以上所言更爲激烈，例如以閔次爾爲領袖的一些農民就是過激黨人。路德對此起初原有調解之意，他以爲農民與地主雙方都有錯處；但因農民舉動越來越無忌憚，將演變爲無政府狀態，以致引起他的惡感，寫成一篇措詞粗魯激烈的論文，題爲：反殺人行刼的農民暴徒（Against the Murderous and Thieving Rabble of the Peasants），要求各國諸侯大張誅討。一五二五年二月二十日，於帕維亞（Pavia）附近一役，德國皇軍大敗法王佛蘭西斯一世，這樣一來，

德國諸侯很有力量來對付這次變亂。結果是這次農民叛變，在傷心慘目的流血中被壓制下去了。

由於農民之變而引起的分裂，對於改教運動之前途損害最大。路德以爲他所講的福音，與那些暴動的農民所提出的社會的和經濟的要求條件無關。他認爲一切革命都是背逆上帝的。但這種態度所付的代價很大。德國南部一帶地方的民衆，對於路德所倡導的運動，失去了同情，路德自己對於民衆的信任亦日漸減少，同時他又以爲改革教會的工作端賴各國諸侯之力從中維護，這種心理反而大大增强。而且反對路德的人，指出這些變亂爲反對古代教會之自然結果。

此時那位以改革教會自命，而思想仍屬中古時代的教宗亞得良六世才死了，朱利俄得麥第奇（Giulio de' Medici）於一五二三年十一月繼位，稱革利免七世（一五二三——一五三四）——此人品德不壞，但對宗教缺少了解，在行政上簡直是一位義大利屬世的王公。一五二四年春，國會在女仁堡開會，革利免派了足智多謀的紅衣主教坎伯糾（Lorenzo Compeggio）（一四七四——一五三九）代表赴會。坎伯糾所施於國會的影響力很小，國會允在『可能範圍以內』執行沃木斯所下拿辦路德之令，又請求皇帝於翌年秋召集一次『全德總議會』於斯拜耳（Speier）地方。當時皇帝不在會，這種請求後來終歸無效。坎伯糾實在成功之處，乃在國會以外之活動，因爲他從中努力斡旋，於一五二四年七月七日，在熱根斯堡（Regensburg）組成一大羅馬教同盟，加入這同盟有皇帝的兄弟斐迪南（Ferdinand），巴維利亞（Bavaria）諸侯爵，以及德國南部好些主教。這同盟將

教會全部收入五份一劃歸各國平信徒諸侯所有，編定規條以求整頓教職人選，減輕了教士所收之費，減少了假期，祇限於一定數目之紀念聖徒日，吩咐講道人遵照古代教父教訓，不要取法經院哲學家的思想。【註六】這實在是一種反改教運動之始，但它的結果不過是增加德國黨派之分裂，使分疆而治的諸侯間的裂痕益見加深。全國分裂的局勢已至無法挽回的地步。

當羅馬派在德國南部勢力增强之日，路德一派也增加了生力軍。其中最重要的一位人物，要算一五二四年中加入改教運動的，有雄才卓見的黑森方伯腓力（一五一八——一五六七），此人在路德一派諸侯中算爲最有才幹的政治家。同時還有條頓武士團（Teutonic Knights）的統領普魯士的亞勒伯特，布蘭登堡的佐治，梅克稜堡（Mecklenberg）的亨利（Henry）與曼斯非得的亞勒伯特，都是決心擁護福音運動的人。到了一五二四年，重要城市如：馬得堡，女仁堡，施塔斯堡，奧斯堡，挨斯林根（Esslingen），烏勒麥（Ulm），及其他次要的城市都加入了這種運動。

保護路德而又小心自加防備的智者腓勒德力，正爲農民之變鬧得天昏地黑的時候死了（一五二五年五月五日），由他的兄弟『堅定者』約翰（John the Steadfast）（一五二五——一五三二）繼位。這種人事的更迭卻與路德有利，因這位新任選舉侯是一位公開擁護路德運動的人。一五二五年六月十三日路德與波臘（Katherine von Bora）（一四九九——一五五二）結婚了，由於這種結合，後來在這位改革家的生活中，不知引起了多少動心悅耳的韻事。這個婚姻有些事出倉卒，甚至

入多以爲路德之背叛羅馬多少是爲了想結婚，其實這是顯屬無稽之談。這個推翻教士獨身的偉舉，雖說終於有利於改教運動，但就當時言之，不啻又增一層分裂的因由，因爲伊拉斯母拿了這男女修道士結爲夫婦的把柄，作成極力譏嘲改教運動的口實，他說那運動起初有些像一幕悲劇，誰知後來竟至演成一幕喜劇，以一場喜事而終局。【註七】

將農民之變鎮壓平息之後，德國眞正的統治勢力歸入了各國諸侯及各大城市之手，各以贊成或反對改教運動態度之不同，在政治上分爲兩大同盟。擁護公教一方面的同盟，推薩克森公爵佐治（Duke George of Saxony）爲首，聯合其他公教派的諸侯，於一五二五年七月在得騷（Dessau）召集議會；黑森的腓力及薩克森新任選舉侯約翰爲對付敵派起見也在脫爾高（Torgau）組成一大路德派同盟。於前二月間皇軍在帕維亞大敗法軍，法王佛蘭西斯一世且身爲俘虜。這次戰爭對皇帝極爲有利，其戰果似乎就是一五二六年一月間在馬得里（Madrid）所訂條約，根據這條約佛蘭西斯恢復了自由。兩國君主約定聯合努力，消滅異端。【註八】這樣一來，路德一派之前途甚爲黯淡。但事有出人意外者，拯救路德派運動脫出這種危險的，卻是教宗。革利免七世不像教會領袖，而像義大利王公，心在政治，不大關心教會的事，聽說皇帝勢力在義大利境內大爲增强，吃驚不小。他於是組成一個義大利同盟與皇帝對抗，一五二六年五月法國國王佛蘭西斯一世也加入了這同盟，將馬得里條約廢棄了，這反對皇帝的科涅克（Cognac）同盟中所包括的有：法蘭西，教宗，弗羅仁

斯及威尼斯。帕維亞的成果好像盡付流水，非再來一次戰爭不能解決問題。爲應付這種局勢，皇帝一時手忙足亂，那有功夫來干預德國國內的宗教糾紛。【註九】

所以到了一五二六年夏，新國會在斯拜耳開會之際，雖皇帝下令不准更動宗教局面，並且嚴令執行沃木斯會上所頒上諭，但路德一派的人仍然能說，現在的情形與皇帝在西班牙頒佈命令的時候的情形大大不同了。土耳其人恐怖的進攻，造成一五二六年八月二十九日匈牙利在莫哈（Mohacz）一役的慘敗，這事促進了全國軍力的團結。所以這次國會決議：在『全國總議會』尚未舉行之前，帝國內所有分疆而治的諸侯，『應照他所想望的，照他所看爲將來在上帝及皇帝面前所當交代的，行事爲人，治理國是。』【註一〇】

這種決議案原是一時權宜計；但路德派的各國諸侯及各大城市立即以此爲合法規定，均以一己的見解爲各地教會制定憲章。根據這條規定，路德派教會很迅速的分區組織成立。即在一五二六年國會未開之前，這種分區組織教會的計劃亦在進行中。在帝國疆界之外，有東普魯士條頓武士團的統領布蘭登堡的亞勒伯特（一五一一——一五六八）於一五二五年將他的衙門移到他在波蘭境內所承繼的一個侯國之內，他在轄區內熱心推進路德派的主張。【註一一】選舉者約翰在所轄的薩克森境內，擬定計劃，將教會事務劃歸政府節制，且於一五二六年國會尚未開會之前，路德即已發行他所編輯的德文彌撒與崇拜儀式。【註一二】此次國會決議令下，這些趨勢益見增强。在黑森，方伯

脾力大概是由於路德一位學生蘭伯爾特（Francis Lambert）（一四八七——一五三〇）的慫恿，於一五二六年十月間召集議會於何墨堡（Homberg），爲教會編定憲章。按照這種憲章，每一地方教會由其中忠實的領餐教友組成，有權選任牧師，執行懲治。在黑森全境以內，每一地方教會得派其牧師及平信徒代表一人組成年議會，方伯及高級貴族均爲年議會議員。【註一三】這種教會組織法實與路德早年的見解大致脗合。但後來路德的見解改變了。他對於平民失落了信任心，方伯依照路德主張將這計劃拒絕不用，採取了薩克森有選舉權之諸侯所進行的計劃。

薩克森的教會組織法後來大體上成了各國領地教會的標準。按照這種組織法，由有選舉權之諸侯派遣教會「視察員」，根據墨蘭頓於一五二七年所編的信條，到各地教會考問牧師教理，審察他們的行爲。這些信條到了一五二八年又補充擴大了。【註一四】將原有的主教管轄區域撤消了，全境分爲若干區，每區設『督察』一人，其靈性雖在區牧以上，在行政上卻不能干預區牧，這位督察須對有選舉權之諸侯負責。資格不合或頑强不服約束的教士均被逐去境外，崇拜已規定有同樣的儀式，修道院的產業，聖壇基金，及其他類似的基金均被收沒，一部分用爲建造牧區教堂或學校，但大部分充實有選舉權之侯國國庫。換言之，一種路德派（即路德宗，在中國此宗教會多數稱信義宗，教會則稱信義會，亦有少數仍稱路德會者——譯者）國家教會建立起來了。這種會區域之廣大與有選舉權之侯國各區相同，即以一切受洗教友爲會員，代替舊日主教所管轄的教會。屬福音一派

的德國其他各領區教會，亦有相同的組織。當時民衆宗教教育由於十年來的混亂，以致情形異常惡劣，爲挽救這種局面起見，路德乃於一五二九年編訂大小兩種問答書，其中小本稱基督徒要學（Short Catechism），是改教運動所遺留下來的一種最名貴的紀念品。【註一五】

這種領地教會組織的發展，都是由於政治情形之許可。皇帝正在戎馬倥傯之中，以控制義大利爲戰爭目標。他的兄弟斐迪南於一五二七年十一月三日作了匈牙利國王，以後即與土耳其人發生衝突。要想對德國內政作有效的制裁是不可能的。但幸運終於臨到了皇帝身上。一五二七年五月六日，一個攙雜有許多德國路德派軍士在內的皇軍克服了羅馬，將教宗革利免七世囚在聖使（San Angelo）城堡中，全城遭皇軍蹂躪。一五二八年上半年，雖情形似乎利於法國，到了年底皇軍卻大佔上風。教宗不得不於一五二九年六月二十九日與皇帝訂立和約於巴塞羅納（Barcelona），【註一六】法國亦於同年八月五日被迫停戰，締訂空布累和約（Peace of Cambrai）。自一五二一年開始之大戰至此結束，查理五世才得有餘力來設法平息路德之叛變。路德一派諸領袖於是遭受不利。黑森方伯腓力及薩克森有選舉權之諸侯約翰，受了一位薩克森公國官吏巴克（Otto von Pack）的欺騙，才知道公教派的人居心叵測，蓄意攻擊他們。在這種騙局發現後，腓力決意先發制人，於一五二八年調動軍旅，試圖一逞。這次事變，使兩大教會黨派的關係益見惡化。

在這情形下，所以在一五二九年二月間國會在斯拜耳開會時，那多數黨的公教派，不免對路德

派之革新家表示堅强的反對。經多數通過後，國會下令：嗣後教會形勢不得再有改動，即路德派教會所在之處，羅馬教派的崇拜儀式仍得舉行，且一切羅馬教機關團體從前所享的權利，所有的產業和收入均須全部恢復。這種辦法簡直等於消滅路德派的領地教會。路德一派出席國會的政權代表既係少數，無法打消這種法律，祇能在一五二九年四月十九日向國會提出正式的抗議（Protestatio）他們所代表的一派教會，後來因着這次抗議而稱爲抗議派（Protestant）或『抗議宗』教會，故這番舉動在歷史上佔重要地位。擁護這個抗議的有：薩克森有選舉權之諸侯約翰，黑森的腓力，律內堡的爾仁斯特（Ernst），布蘭登堡安斯巴赫的佐治（George of Brandenburg-Ansback），安哈特的俄夫岡（Wolfgang of Anhalt），及以下諸城市：施塔斯堡，烏勒麥，康士坦思，女仁堡，林道（Lindau），肯浦甸（Kempten），麥明根（Memmingen），納得林根（Nördlingen），海爾布隆（Heilbronn），依斯尼（Isny），聖迦倫（St. Gallen），銳特陵恩（Reutlingen），淮孫堡（Weissenburg）與温茲海（Windsheim）。【註一七】

當時抗議派的前途黯淡，非有一種自衛的團結不足以圖存，黑森的腓力即以達到這個目標爲已任。在此危機中，改教運動內部仍受分裂的威脅，薩克森與瑞士的改革家分成兩派，而重洗派的勢力又在迅速的推廣。

【註一】：基德第九四——一〇四頁。

【註二】：同上第一〇五——一二一頁。

【註三】：同上第一二一——一三三頁。

【註四】：同上第一七一——一七四頁。

【註五】：同上第一七四——一七九頁。

【註六】：同上第一三三——一五一頁。

【註七】：同上第一七九——一八〇頁。

【註八】：同上第一八〇頁。

【註九】：同上第一八二頁。

【註一〇】：同上第一八三——一八五頁。

【註一一】：同上第一八五——一九三頁。

【註一二】：同上第一九三——二〇二頁。

【註一三】：同上第二二二——二三〇頁。

【註一四】：同上第二〇二——二〇五頁。

【註一五】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第四四——五六頁。

【註一六】：基德，第二四六頁。

【註一七】：同上第二三九——二四五頁。

第三段　瑞士的改教運動

瑞士雖說在名義上屬乎帝國，但久已自成一獨立國。境內十三行政區雖有一種聯邦組織，但團結不固，每一行政區簡直等於一個自治的民主小國，所以瑞士在歐洲要算是最自由的一塊土地。瑞士男子都是聞名的戰士，各國爭相招募他們爲傭兵，尤爲法國歷代國王及歷任教宗所招募。國中一般教育程度低下，人本主義卻已流行於各大城市。到了十六世紀初葉，人本主義已在巴塞爾(Basel)立下了穩固的根基。人本主義之興起，各地政府之分治，對於教會施壓力之厭惡，對於修道院苛稅之拒絕，尤以拒絕那些佔領土地最多的修道院爲甚，這些都是激成瑞士改教運動的原因。

在操德語的瑞士人民中，居改革教會領導地位的爲慈運理（Huldreich Zwingli）。慈運理於一四八四年一月一日生於威得浩斯（Wildhaus），他的父親就是那村的村長，家境小康。他有一個叔父，爲維生（Wesen）座堂的首席牧師，首先送他上學，以後繼續在巴塞爾，又在柏恩（Bern）升學，一四九八至一五〇〇年在柏恩受教於人本主義學者高爾夫林（Heinrich Wölflin）下。慈運理在維也納大學也讀過兩年，該處有克勒特者在古典文學上大享盛名。自一五〇二至一五〇六年，他又在巴塞爾大學繼續學業。於一五〇四年受文學士學位，兩年後又受碩士學位。在巴塞爾求學時，對於人本主義學者威吞巴赫（Thomas Wyttenbach 一四七二——一五二六）所講特有心得，多年以

後他猶五衷銘感的追憶他所教導的：聖經爲唯一權威，基督的死是赦罪的唯一代價，及贖罪票全無價值一類的道理。在這些人教導之下。慈運理自然而然也成爲一位人本主義學者，竭力追求基督教眞理的來源，對於一般人本主義者所認爲是迷信的事抱批評態度。他沒有如路德所經歷的罪與赦罪的靈性經驗，他的宗教態度比那位薩克森改革家（指路德——譯者）來得多具理性成份，且更爲激烈。

慈運理第二次畢業以後，即受職爲革喇如斯（Glarus）區牧，這顯然是由於他叔父的舉荐。當任區牧職時，慈運理着手研究希拉文，講道很具聲望，對於瑞士人受別國君主之僱爲傭兵一事倡言反對，惟受僱於教宗則不反對，且於一五一三年由教宗獲得一分恩俸，因教宗想要繼續取得瑞士人從軍入伍。他也曾幾次作隨軍牧師，隨他牧區內的青年軍士出征義大利。他與伊拉斯母及其他人本主義學者有過書信來往。對於世界，對於人情世故，在這時期中，他的知識增長不少。【註一】

慈運理激於愛國熱忱，深感國人當傭兵的一件事違反道德，但因法國人招募瑞士兵急切，不時在他牧區內引起擾亂，他不經辭職，於一五一六年將他的工作活動遷移到愛因西得侖(Einsiedeln)此處有供香客朝拜的神座，尙算有名。遷移工作地址後，他的講道及學術聲譽益震。雖說慈運理總不願歸功於路德，但這次在愛因西得侖之旅居，他後來也自認爲一生接納福音思想立場之起點。據現在所能考究的，他之所謂福音思想，在當時很少超出前進的人本主義思想之外，而且在當時即以

他一己的生活而論，也還免不了有破壞獨身誓約之非難。

慈運理因爲反對國人出國當兵，又因在講道與研究學術方面之聲名，於是區利赫（Zürich）城的民斯特（Minster）牧師會選舉他爲民衆教士，他接任這種職務是在一五一九年。接任之後，他立即開始依次講解聖經各書，從馬太福音起首。他這才與路德的著作發生因緣。他因染有當時流行的瘟疫，幾淪於性命不保。他忠心宣講反對傭兵制，致使區利赫政府卒於一五二一年下令禁止。【註二】一五二〇年，他有一個很可愛的兄弟去世了，心神憂傷，加深了他的靈性經驗不少，同年，他將教宗的恩俸辭掉了。

雖說慈運理早已朝着改革教會的方向走，可是他聚精會神於這種工作，要算於一五二二年開始。他之所以認眞從事於這種工作，其起源不像路德那樣經過一種深刻的宗教經驗，乃是因爲確實認明，祇有聖經乃基督徒所當遵循。這是很可注意的一點。當地居民中有的引用慈運理之言，謂照聖經乃惟一權威來講，大齋期禁食儘可不必遵守。慈運理又從而著書立說來爲這種主張申辯。當時區利赫屬康士坦思教區，於是該區主教委派專員，以圖鎭壓這種革新運動。但照該行政區政府判決，新約並無命人禁食的明文，遵守禁食日期，不過是維持秩序。這個判決雖有妥協意味，但其重要之點在乎行政區政府拒絕接受主教裁判，而將區利赫教會之管理權放在自己手裏。同年八月間，區利赫市長發出通告，規定祇准宣講「純潔的」上帝之道，於是正式打開了改革教會之路。

【註三】

慈運理相信基督徒社團乃最後權威，而這種權威，又要經過正當的政府機關，按照聖經行使出來。祇有聖經所命令的，祇有能在聖經各卷中找出清晰權威之根據的，才是應該遵守的，可以實行的。所以慈運理對於舊日崇拜中所用的儀式禮節，較之路德的態度要激烈得多。實在說起來，當時在區利赫情形是這樣：慈運理以講解聖經的地位，作了民衆當然的領袖，凡該地政府所提倡的改革，都是慈運理主張要他們行的。慈運理於是開始一種教導政府及民衆工作，收效甚大。由於慈運理的主使，該行政區政府下令於一五二三年一月間，成立一種公開討論，於討論中祇准用聖經爲發言標準。因這次公開討論，慈運理寫了六十七篇短文，說明：福音的權威並非出自教會，得救在乎信仰；對彌撒之獻祭性，善功之救人性，聖徒代禱之價值，修道誓願之效力，以及煉獄之存在，均加以否認。他又宣言惟有基督乃教會之元首，主張牧師可以結婚。討論了結之後，政府宣佈慈運理的主張勝利，這就是說，慈運理所講的並非異端，且准許他以後繼續宣講。這就等於承認他的教訓。【註四】

自此以後，改革進行迅速。神甫與修女結婚了，施洗和行喪葬禮收費的積習取消了。在一五二三年十月間所開第二次辯論會上，慈運理及其同工利歐猶大（Leo Jud 一四八二——一五四二）攻擊教會用圖像的辦法，又批評彌撒的獻祭意義。政府固然與他們表同意，但行動卻謹愼小心。【註

五】一五二四年一月間又開第三次辯論會。結果是一切保守派均須遵行，否則便被遣逐出境。一五二四年六七月間，教會所用圖像，聖徒遺物以及風琴一類之物，都取消了。同年十二月間，封閉修道院，沒收修道院的財產，大半用作創辦完善的學堂。彌撒禮到一五二五年受苦期以後即停止舉行。形式的改革可謂完成。主教制已遭廢棄，禮拜用德文，講道居崇拜的中心地位，舊日崇拜中許多特別的道理和儀節均被取消。【註六】一五二五年慈運理在他主要的神學著作：眞假宗教詮釋（The Commentary on True and False Religion）一書中且爲這些改革解釋及申辯，同時在一五二四年四月二日，慈運理公開的與賽恩哈得（Anna Reinhard）結了婚，這女人原係寡婦，自一五二二年以來，慈運理就與她發生關係，情同夫婦，他的友人都知道，因此引起的物議也不少。在這種種事變發生之中，教宗對於區利赫教會問題都難加干涉，原因是瑞士對於當時的戰事，在政治上舉足輕重，不可得罪。康士坦思主教雖已盡力阻止，但無效力。

對於瑞士別處以及毗連德國區域教會的革命進展之順利，慈運理自然深爲注意，且儘量予以援助。巴塞爾地方政府在改教運動尚未發動之前，即有不少左右教會事務之權，大半爲厄科蘭巴丟（Johann Oecolampadius 一四八二——一五三一）自一五二二年在該處發起改運教動之努力所致，使該地得以歸於福音信仰。到了一五二九年，該地已不舉行彌撒禮。厄科蘭巴丟與慈運理友誼深篤。柏恩乃瑞士之最大行政區，於一五二八年加入了改教陣線，事先慈運理到過此地舉行一次公

開辯論會，爲福音運動作準備。【註七】後來聖迦倫（St. Gallen），沙夫豪孫（Schaffhausen），革喇如斯，及亞爾薩斯的牟爾豪孫（Mülhausen in Alsace）都加入改教運動了。關係更爲重要的要算德國大城施塔斯堡（Strassburg）沒有加入路德一派，而加入了慈運理一派的運動。在這城中改教工作由馬太澤勒（Matthew Zell 一四七七——一五四八）於一五二一年開始，後來從一五二三年以後，有卡比多（Wolfgang Capito）（一四七八——一五四一）及那大有才幹而又愛好和平的馬丁布塞珥（一四九一——一五五一）熱心竭力推進，但到一五二九年這種工作才完全成功。

慈運理與路德在許多方面意見實在是相同的，但他們的性情有別，而宗教經驗又不大一樣。路德的宗教造詣經過了一番內心深刻的奮鬪，由於他的心靈與上帝的關係得到全然改變的感覺。慈運理所取的是人本主義者的途徑，不過他所達到的境地，是大多數人本主義者所未曾達到的。他所注重之點與路德不同。就慈運理而言，神學的中心事實不是得救之法，乃是上帝的意旨，就路德言，基督徒生活乃是因罪得赦免而享有自由的兒女地位。就慈運理言基督徒生活中最重要的，乃是謹守遵行聖經所啓示的上帝的旨意。

慈運理注重理解，好批評。他與路德在基督教教理上之不同見解，莫有甚於對聖餐的解釋，就因爲這一點不同，不幸終致使福音運動分成兩大派別。就路德言，基督所說：『這是我的身體』一

語，當作字義的直解。路德深邃的宗教情緒，使他覺察到在聖餐中實際的領受基督，爲與基督聯合交通及蒙赦罪的證據，聖餐可爲上帝應許的證明。但對基督所說的這句話，早在一五二一年就有一位荷蘭律師，名和恩（Cornelius Hoen）者，極力主張以『這表明我的身體』爲正當解釋。和恩這種主張到一五二三年爲慈運理所注意，於是這位瑞士神學家才知道他所久已傾心的見解，正與這種象徵的解釋不約而同。自此以後，他乃公開否認基督的身體臨在聖餐之中的任何主張，注重聖餐的記念性質，他以爲聖餐的意義在乎聯合全教會的信衆，共同敬向他們的主表示忠誠。到了一五二四年，這兩種對抗的見解，演成一場激烈的筆墨官司，雙方各以短文小冊發表意見，路德與布根哈根（Bugenhagen）站在一方面，慈運理與厄科蘭巴丟站在另一方面，與每一派主見相同的人從中參加辯論者亦不少。路德所作最重要的論文是一五二八年的關乎主晚餐之大認信（Great Confession Concerning the Lord's Supper）。雙方發表意見均疾言厲色，不稍寬假。依慈運理看來，路德這樣武斷的主張基督的身體臨在聖餐內，無非是公教中不顧理性的迷信所遺留下來的餘孽，一個物質的身體祇能一時在一處地方。依路德看來，慈運理所主張的解釋，是將有罪的理性高舉超越於聖經之上，他借用一個大概是由俄坎傳下來的經院哲學派的判定，證明基督的身體能以同時在千萬聖壇上臨在聖餐之中，這判定乃是說，基督神性中的各種品質，其中包括能以一時同在各處的品質，都包涵在基督的人性。路德也極力主張信徒在聖餐中所領受的乃神性人性俱全的整個基督，惟

恐有人將基督的位格分裂了，路德宣言慈運理及其所有擁護的人皆非基督徒，慈運理則斷言路德比較羅馬教健將賈爾更壞。然而，慈運理的見解不但得有操德語的瑞士人民的同情，即德國西南部的很多地方也表示贊成。對於這種福音運動勢力之分化，羅馬派自然從旁表示欣慰。

在所有改教運動領袖中，慈運理要算最富於政治天才，他所計劃的雖終歸無效，但規模最爲遠大。那幾個以農爲業的行政區，如烏利(Uri)，什維茲（Schwyz），翁忒發爾頓（Unterwalden)及祖格（Zug）都是極其守舊的，反對區利赫的改革事業，琉瑟恩（Lucerne）也與這幾區表示同意，於一五二四年四月共同聯成一個羅馬教同盟，抵抗異端。爲求消除這個同盟的勢力，又求福音宣傳得以推廣至於更大的區域，慈運理建議，要區利赫即與法國及薩伏衣（Savoy）聯盟，又開始與禹爾吞堡領土被奪的公爵烏利赫（Ulrich）進行談判，情形一時頗爲紊亂，但最成功的是於一五二七年底由區利赫與康士坦思結合組織成立『基督徒公民協會』（The Christian Civic Alliance），【註八】隨後加入這個聯盟的在一五二八年有柏恩及聖迦倫(St. Gallen)，在一五二九年有比力，（Biel）牟爾豪孫，巴塞爾及沙夫豪孫。到了一五三〇年初，雖說施塔斯堡也加入了這個聯盟，可是它的勢力範圍尚不如慈運理原定計劃之廣大。這種計劃自然破壞瑞士的統一，那幾個信奉羅馬教守舊一派的行政區也組成一個『基督徒聯盟』（Christian Union）以謀對抗，且於一五二九年得了奧地利加入它們的聯盟，雙方的敵對形勢已成。但羅馬派到底沒有得到奧地利的援助，

於一五二九年六月二十五日雙方在卡卑勒（Kappel）締結和約，所訂條件與區利赫及慈運理一派人是很有利的，【註九】與奧地利所結同盟已於此解除。

此時區利赫政權已達最高地位，被普遍認爲是福音運動的政治首都。然此次和平不過是一時休戰，等到一五三一年區利赫以禁止運輸糧食相威脅，在那些羅馬教派的行政區域中强行宣講福音道理，於是戰爭狀態遂較前益爲顯著。區利赫因不聽慈運理的勸告，對於戰事並未作充分準備，而羅馬教各行政區行動迅速得多。一五三一年十月十一日，它們戰敗區利赫人民於卡卑勒。慈運理自己也在這次戰爭中陣亡。在以後所立和約之中，【註十】限制區利赫不得與別區締結同盟，且每一行政區得有全權規定內部宗教問題。自此以後，在操德語的瑞士領土內，改教運動永久失去了前進的能力，情形繼續至今。慈運理死後，繼他而起的爲佈靈爾（Heinrich Bullinger 一五〇四——一五七五）此人有才幹，善於和解，但他的領袖地位不在乎他有政治野心，乃在乎他能領導區利赫的教會。整個瑞士的改教運動後來經過加爾文之天才幾番整頓，才大有進展；後來那些由他——也是一部份由慈運理之靈性根源——傳流下來的教會，稱爲『改革宗』，以示與『信義宗』有所區別。

【註一】：基德第三七四——三八〇頁。

【註二】：基德第三八四——三八七頁。
【註三】：同上第三八七——四〇八頁。
【註四】：同上第四〇八——四二三頁。
【註五】：同上第四二四——四四一頁。
【註六】：同上第四四一——四五〇頁。
【註七】：同上第四五九——四六四頁。
【註八】：同上第四六九頁。
【註九】：同上第四七〇頁。
【註十】：同上第四七五——四七六頁。

第四段　重洗派

上面講到白登斯坦的時候曾經說過一些與路德同工的人，感覺他所倡導的改革不夠徹底。慈運理尤有這種感覺。在區利赫提倡新運動的人當中，有兩位站在最前線的，一爲格列伯（Conrad Grebel），一爲滿茲（Felix Manz），二人均出身該地望族，受人本主義的薰陶。他們與其他的領袖人物，後來感覺得照慈運理所提倡的，把聖經道理應用到區利赫地方的許多習俗上，仍嫌過於保守。這種急進思想第一次表現在一五二三年十月間所開的第二次大辯論上（參第五六一頁），當時

這一派人要求立即取消圖像，停止彌撒——行政當局未完全準備好採取這種步驟。參加那次辯論的有一位很有才幹的人，名胡伯邁爾（Balthasar Hubmaier 一四八〇？——一五二八），此人原係反對路德的買爾之門人，後來又是他的同事和朋友，此時卻作了瑞士北部邊境瓦勒司胡特(Waldshut)地方的傳道人。胡伯邁爾於一五二二年因爲讀了路德的著述，接受了福音派思想之後，就在該城極力提倡教會改革事業。早在一五二三年五月他就感覺得嬰孩受洗很有問題，即與慈運理提出商討，照慈運理自己說，對於這種見解在當時他也很表同情。他批評爲嬰孩施洗缺少聖經根據。【註一】到了一五二四年格列伯與滿茲由研究也得到了同樣的結論，【註二】不過這兩位與胡伯邁爾由理論之提倡變爲行動之實施，是一五二五年初才有的事。

他們這樣批評嬰孩洗禮，以致於一五二五年一月十七日與慈運理發生公開辯論。辯論的結果使區利赫行政區當局於一月十八日下令，吩咐一切兒童領受洗禮——其中似乎有些父母遷延——特別吩咐格列伯與滿茲停止辯駁，又將維地肯（Wytikon)地方神甫盧布里（Wilhelm Röubli）等人驅逐出境。【註三】在這幾個受壓迫的人看來，這種命令是拿屬世的威權來反抗上帝的道。他們與有些同情的朋友，於一五二五年一月二十一日晚上，在區利赫滿茲家中禱告後，布老若克（George Blaurock）請格列伯給他施洗，格列伯施洗後，布老若克又給其餘的人施洗。

在下一個禮拜中，這一個團體中的一些人在區利赫附近的所里肯（Zollikon）村開奮興會，在

私人住宅中有祈禱會。有重生經驗的人被行灑水禮。這樣創設了成人信徒洗禮後，他們又以一簡單的聖餐儀式來紀念他們在基督中的團契。幾個禮拜後，有人用浸禮施洗，復活節之後盧布里在瓦勒司胡特爲胡伯邁爾施浸。【註四】

因有以上這些行爲，這一派人不得不另立教會。反對他們的人爲他們取名爲『重洗派』（Anabaptist）。其實這個名詞是不合適的，因爲他們否認嬰孩洗禮的效力，不如稱他們爲『浸信派』（Baptist）；但用重洗派這名詞來代表改教運動中一大奇特分支已成慣例，爲便利起見，還是保留這通用名詞。一五二六年三月間區利赫政府下令，吩咐將重洗派人淹死，要用這可怕的方法來譏諷他們所信的道理，一五二七年六月五日滿茲果然這樣以身殉難。【註五】格列伯因不久前死於瘟疫，算是免於此刼。慈運理極力反對他們，但很少有折服他們的成效。【註六】

格列伯這一派人與慈運理不同之處，不僅是由於他們認基督徒信仰之試驗在於做基督的門徒，必須要經驗到靈性的新生及復興，表現在聖潔的生活上，也特別是由於他們反對在信仰問題上施以壓力，不贊成傳統的以宗教一致作爲社會和平與秩序的保障。他們拒絕參加如慈運理在區利赫或如在其他改教運動中心地所成立的國家教會，而寧願在自由社會裏自行集會，這樣他們是首先實行改教分立者。主要就因爲這種不順服國教的態度，使他們受到逼迫。他們的宗派主義被認爲是敵對着有秩序的社會。

在瓦勒司胡特地方，胡伯邁爾組成了一大重洗派社團，且用文字宣傳他的主張，收效尤大。照他的見解，聖經乃教會唯一的律法。按照聖經所講，基督教進展之正當程序乃爲：講道、聽道、信道、受洗、行善——行善即過着以聖經爲法律的生活。但不久瓦勒司胡特被牽入農民叛變的擾亂中——是否有幾分是由於胡伯邁爾之主使則不得而知——該地教會後來亦隨這種運動之崩潰而消滅了。胡伯邁爾因此不得不逃亡，瓦勒司胡特城又變成了公教派。胡伯邁爾在區利赫受過監禁酷刑，後來逃到莫拉維，在那裏宣傳重洗主義，大有成效。

這種種逼迫使重洗主義廣播於德國全境、瑞士及荷蘭各地。加入這運動的人日見增多，尤以下等社會爲甚，因爲自農民之變慘敗之後，路德一派的運動既與各國諸侯及貴族式的城市官長聯成一氣，就大失一般平民的信任。在那些仍奉公教的區域，重洗派的勢力簡直取路德派而代之了。最初各國諸侯想效法區利赫當局所作，下令阻止重洗派運動。奧地利的斐迪南首先這樣作，他的兄弟皇帝查理五世於一五二八年一月四日表示支持。但重洗派雖因此禁令而有多人犧牲，其勢卻越形猖獗。因此，在一五二九年斯拜爾及一五三〇年的奧斯堡國會上，與會之羅馬派路德派各德國諸侯，均主張以古羅馬對待異端之法律施於重洗派。凡參加任何重洗派組織者得處死刑。在羅馬派領土中，特別是奧地利及巴伐利亞這一新頒的法律是最嚴厲的執行。在福音派領土中，把重洗派看作是叛亂者而不是異端者。假如他們不願遵從國家教會的秩序，可自行離境；如不

離境而繼續公開承認他們的信仰，則被視爲擾亂和平者或予監禁或處死刑。只有在黑森、禹爾吞堡、施塔斯堡沒有施用『流血審判』。

重洗派運動的擴展有三處中心：即瑞士、德國南部及莫拉維。

當區利赫開始逼迫重洗派時，其初期信徒自然把他們的信仰帶到瑞士其他各處。在阿爾卑斯山谷各地很快的有了重洗派教會。連地方當局也要籌商對策來制裁他們，可見重洗派發展的迅速。在一五二九年十二月二十九日巴塞爾市議會安排福音派傳教士與重洗派發言人的公開討論會，隨後禁止重洗派活動。在一五三〇年至一五三一年間，有三個重洗派的人被處死，多人被放逐。在柏恩行政區，於一五三二年七月一日至九日在瑣芬根（Zofingen）曾有與二十三位重洗派之冗長辯論，結果是公開定重洗派之罪，在一五二九年至一五七一年間曾判處四十位重洗派之死刑。在阿本色爾(Appenzell)及阿爾高(Aargau)行政區的情形也差不多。瑞士重洗派的宣傳中心是格來遜(Grisons)及朱爾（Chur）附近地區。布老若克爲領導者，此人於一五二九年九月六日在提羅爾（Tyrol）被火焚而死。從慈運理繼承者佈靈爾的書信中，可見重洗派有很長一段時期仍是活躍。佈靈爾在文字上攻擊重洗派最烈。格來遜的重洗派人與莫拉維及上意大利，特別是威尼斯一帶的友人和同情者不斷保持連繫。

德國的中心地最初是奧斯堡，胡伯邁爾於一五二六年五月在此爲鄧克（Hans Denck 一四

九五？——一五二七年）施浸。不久鄧克又爲胡特（Hans Hût）施浸，胡特組織了教會，發展迅速，連貴族家庭人士都被吸引入教會了。（一五二七年二月他爲那根曼特（Eitelhans Langenmantel施浸）一五二七年八月二十日爲了要處理有關胡特啓示觀念一事而召開區議會（後稱「殉道者」區議會）。胡特自認是先知，確信帝國因逼迫聖徒將被土耳其人毀滅。其後聖徒將被召聚，一切神甫及不稱職的王侯將歸消滅，而基督現身統治世界。大多數人反對這種觀念，胡特只好應允僅自己執守這觀念而不再傳揚。「區議會」，決定差遣傳教士到奧地利，薩爾斯堡（Salzburg），巴伐利亞，沃木斯，巴塞爾，區利赫諸地，奉差遣的人泰半都是不久就殉道了。漢斯胡特在奧斯堡被囚，想縱火越獄，卻因灼傷過重致死，一五二七年十二月七日其遺體更被當衆焚燒。鄧克設法到了巴塞爾卻死於瘟疫，他是這一派人中最出色的領袖，曾受人本主義的薰陶，作過女仁堡著名的聖西巴得（St. Sebald）學校校長，受人尊敬，後來因對閔次爾的神祕觀念表示同情，乃於一五二五年被解聘。雖然稍後他加入了重洗派，大概是爲了他們那種基督門徒的觀念與和平主義所吸引，但他自己的觀點實在是屬靈的神祕主義者。他臨死之前似乎與重洗派斷絕關係，因爲他拒絕基督徒生活上一切有形的組織。他的信仰是基於超乎聖經之上的內心亮光。他從基督身上看到了愛的最崇高的榜樣，而揚言基督徒可以生活到無罪的境地。他的著作流露出優美的基督徒本質，表示他的思想是深受基督教中伯拉圖主義及神祕主義傳統，特別是「德國神學」的影響。

從一五二八至一五三三年，施塔斯堡是重洗派活動在德國的主要中心，自一五二六年在此就有重洗派的教會，大概是盧布里設立的，由前福萊堡聖彼得堂的修道士沙特勒（Michael Sattler）領導，此人極爲虔誠，大有聲望。施塔斯堡的傳道人，特別是卡比多，澤勒夫婦均與其相稔。布塞珥（Bucer）認爲基督教社團不容分裂，而重洗派爲一大威脅，乃思用勸服之法，使重洗派人放棄其宗派觀念。一五二六年秋，鄧克到施塔斯堡，獲得相當可觀的門徒，十二月二十二日布塞珥和他公開討論。結果市議會下令鄧克離境，稍後沙特勒也自動離去。一五二七年二月二十四日他在施拉特（Schlatt）主持重洗派會議，以便聯合瑞士及施瓦巴(Swabia)各地信徒。這會議採納了沙特勒所擬之七項信條，表明重洗派信仰之特色，其中確定成年人之浸禮。由受過浸且重生之基督徒組成地方教會，他們的聯合成爲基督的身體，是藉着共同領受主的晚餐。革除教籍是教會的唯一制裁權。一切「肉體的服役」，例如羅馬派，路德派，慈運理派各教會的崇拜儀式，都在絕對拒斥之列。每一地方教會有權選任職員，由他們執行懲治。在這個不完全的世界，民政政府固然是少不了的，但基督徒須置身於政事之外，不能當兵，不能用武，也不當作任何誓願。這種種觀念以後多少爲浸信宗，公理宗，以及貴格宗的教會所採取，藉着這些教會而深深影響到英、美宗教之發展。後來不久奧地利當局逮捕沙特勒，於一五二七年五月二十一日把他焚死於若登堡（Rottenburg）他的夫人亦被淹死。在施塔斯堡重洗派教會依然興盛，因爲不斷有新的領袖來該城避難。有麥皮克

（Pilgram Marpebk）一度爲著名領導人物，此人爲來自時若爾的工程師，曾爲施塔斯堡城興建下水道，甚副人望。在一五三一及一五三二年，福音派領袖和他作恭敬性的討論多次。卒至他被勒令離境。他去到奧斯堡仍不時傳播他的信仰，直到一五四六年逝世。麥皮克爲他的信仰辯獲曾著有很多書，這是最近才爲人再發現的。他基於嚴格的聖經主義來說明重洗派教義的正確。一五四二年他寫了一本教義問答，在他晚年（一五四二——一五四六）又給德國福音派中屬靈敬虔派的發言人士文克菲德（Caspar Schwenckfeld）寫了一封長的「回答」。

一五三三年之後，施塔斯堡政府用較嚴厲的辦法（監禁）來對付重洗派人，這主要是由於賀弗曼（Melchior Hoffmann）給重洗派灌注了一種狂熱的啓示主義。這個怪人生於施瓦巴，爲製革匠，一五二三年在拉特維亞（Latvia）受路德的影響，於是成爲平信徒宣道者，在波羅的海的各國中，如瑞典、丹麥、賀斯坦因（Holstein）各地旅行傳播他混雜的福音觀，常與羅馬派神父及福音派傳道人衝突。一五二九年底，他到了施塔斯堡接觸到重洗派人。他們反對當時的教會，這使他發展一種新形式的啓示主義，附着於啓示錄來解釋，他現在認「初期使徒」的路德爲一個猶大，而他自己是「末日使徒」。他預測最後的審判將於一五三三年來到，從施塔斯堡而散佈到全世界。他被勒令離境，去到荷蘭，招聚了一些改教運動的零星徒衆頗有成效，預言衆人將死於刀下，惟這些人要得勝。一五三二年又回到施塔斯堡即「新耶路撒冷」。布塞珥被指定於一五三

二年七月十一日至十五日和他公開辯論。賀弗曼滿有信心，向政府作入獄的挑戰。到一五三三年五月准了他的要求，此後一直到他於一五四三年逝世都是在監禁中渡過，他終生對其信念盼望確信不移。

重洗派在莫拉維安身之地是萊克頓士登（Liechtensteins）的大田園。一五二六年胡伯邁爾在尼哥爾堡（Nikolsburg）創立了重洗派教會，在他領導之下發展極速，從德國和泰若爾（Tirol）有成千難民湧來，成立了好幾個社團。胡伯邁爾爲重洗派中著述最多者（有一年寫了十八篇論文，差不多都是只討論成人浸禮），所以胡伯邁爾是主要的領袖，直到一五二七年七月他被交給奧地利當局，於一五二八年三月十日在維也納被焚死，他的夫人被淹死於多瑙河。

莫拉維浸信派有許多分支。在一五二六年底漢斯胡特與胡伯邁爾在尼哥爾堡辯論，胡特預言一五二八年是世界末日，主張極端的和平主義；胡伯邁爾辯論民政政府有需要之處，倡言人應順服政府，包括服兵役和納稅的責任。擁護胡特的一派，於一五二八年在奧斯特萊茲（Austerlitz）建立了社團，發展迅速，有幾千信徒。他們形成一種共產式的社會組織，在重洗派中只有一處才這樣作。雖別的地方並不如此作，但他們都被控廢除了私有財產，好彼此分享一切財物，這是到處受逼迫而入其罪的原因之一。奧斯特萊茲社團經過多次分裂，直到胡特爾（Jacob Hutter）堅定的組織了起來，從一五二九年至一五三六年，他在英司勃魯克（Innsbruck）殉道爲止。他遺留下經濟上

組織完備的胡特爾兄弟會（Hutterite Brethren），一六二二年在莫拉維，一六八五年在匈牙利，再後在烏克蘭（Ukraine），一八七四年後在美國以迄今日，特別在南達科他洲(South Dakota)，是一貫維持着這種共產式的社會組織。胡特爾的繼承者是一脈相承的有能力的主教：漢斯阿蒙（Hans Amon一五三六——一五四二）：雷迪曼（Peter Riedemann一五四二——一五五六），他寫了一本書爲重洗派信仰最有力的宣言；華爾波（Peter Walpot一五五六——一五七八）；佈拉迪爾（Claus Braidl一五八五——一六一一）。

在改教運動末期，重洗派教會除了在莫拉維之外，還在瑞士，巴勒提拿提（Palatinate），荷蘭，佛列斯蘭（Friesland），普魯士及波蘭。在一五三〇到四〇年間，更在信義宗主要領域黑森及撒克遜活動，黑森的腓力想寬大爲懷，凡被捕而不肯放棄信仰者則驅逐出境，最嚴重的刑罰也只是監禁。在黑森的重洗派，其中最激進的領袖是瑞恩克（Melchior Rink），前與閔次爾同事，他晚年被繫牢獄凡十年，於一五四〇年左右卒於獄中。黑森重洗派歷史上的最大事件是方伯黑森下令，使布塞珥和重洗派人於一五三八年十月三十日到十一月二日在馬爾堡辯論。重洗派信徒辯不過對方，只好放棄信仰，這倒是一件很少有的事。

在薩克森及杜林根（Thuringia），重洗派被殘酷的鎮壓下去。路德錯誤地看他們和白登斯坦，閔次爾等急進派是一黨，路德看他們是信靠功善和律法來得救的，所以是敗壞信仰的份子。素來平

易溫文的墨蘭頓攻擊他們尤烈，看他們是社會及政治秩序的敵人。重洗派在薩克森主要的文字上的敵人是賈士都孟尤斯（Justus Menius），他於一五三〇年至一五四四年之間寫了好幾本書來反駁，主要的如：重洗派的教義及祕訣（Doctrine and Secret of the Anabaptists），基於聖經的辯駁（Refuted from the Bible），以及論重洗派之精神（Of the Spirit of the Anabaptists）。

改教家晚期的著作，例如路德的加拉太書註釋一五三五年出版，加爾文的基督教要義，在解釋福音派的信仰上，都是一方面反對羅馬天主教，一方面又反對重洗派，這是很可注意的事實。

【註一】：基德第四五一頁。

【註二】：同上第四五二頁。

【註三】：同上第四五三——四五四頁。

【註四】：同上第四五四——四五五頁。

【註五】：同上第四五五頁。

【註六】：同上第四五六——四五八頁。

第五段　德國抗議宗教會之建立

皇帝既大勝法國，又與教宗革利免七世成立諒解，於是一五二九年他才有餘力，對德國內政作

有效的處理。那一年在斯拜耳所開的國會，聽說路德派進展，重洗派擴大，極爲震驚，既知道皇帝的實力非以往可比，於是禁止路德派向前活動，吩咐各處恢復羅馬教主教制的權力。當時擁護路德派的少數黨曾提出抗議。在這種有威脅性的情形下，黑森的腓力想要團結德國與瑞士福音派的勢力，組合而成一大自衛同盟。但其中最大的阻礙仍爲兩派間的教理分歧，然而腓力並不因此灰心，以爲雙方不同之見仍可以一次會議調解。雖說路德不贊成開會，後來還是得到他的同意，於一五二九年十月一日，路德與墨蘭頓會見慈運理與厄科蘭巴丟於馬爾堡腓力的城堡中。與這幾位大領袖一同列席的還有很多地位次要些的人物。一連數日雙方各自發表意見。路德很懷疑那些瑞士人對於三位一體以及原罪等問題的思想是否健全，但其中實在見解不同之點，還是在於基督的身體是否臨在聖餐之中。路德堅持以字義直解法來看『這是我的身體』一語。慈運理卻根據一種習見習聞之理，老是說一個物質的身體決不能同時臨在兩處地方。於是雙方絕無同意之餘地。慈運理還說，意見雖有不同，雙方到底都是基督徒的弟兄，路德卻宣言說，除非在信仰的基本條款上一致，他不願接納任何人爲弟兄，但他的名言：『你們有與我們大不相同的心靈』，卻是對布基珥，而不是對慈運理說的。【註一】

雖然如此，腓力依然竭力設法，勿使組成自衛同盟之希望完全消失，他於是勸告雙方領袖共擬信仰條文十五則。前十四條雙方都已同意。第十五條說到晚餐問題，連在這最後一條中所論各點亦

均同意，其中但有一點，即基督如何臨在晚餐之中一點，雙方只得將不同之見記入條文中。後來雙方代表於簽立這些馬爾堡信仰條文時，附帶申明：『我們各人都要遵照良心所准許的，彼此以基督徒的愛心相待』。【註二】路德與慈運理離開馬爾堡的時候，各以勝利者自居。路德派至此願基於信條的協定而加入任何政治性的聯盟。施瓦巴條文。（Schwabach Articles）（大概是一五二九年六月間路德和威登堡的同道所寫的，正表示了這種目的。）【註三】其中末後有一句宣言說道：『教會不是別的，乃是相信基督的人主張，相信。而又教導以上所列舉的條文。』這句話與信義宗教會以後的發展極有關係。路德派對於教會的觀念原來是：基因信稱義的人組合而成的謂之教會，自此以後變成了：組合而成教會的人不但要有信心，而且還要接受一種指定的，正確無訛，絲毫不爽的教理陳述。薩克森的有選舉權之諸侯及布蘭登堡安斯巴赫（Brandenburg Ansbach）的方伯都拿這施瓦巴條文定爲加入政治聯盟的標準。在德國南部許多城市中，僅有女仁堡肯接受這些條文。脾力所希望組成的福音派自衛同盟至此已成泡影。路德派與瑞士派從此長久分道揚鑣。

當皇帝在義大利行將被教宗加冕之時，於一五三〇年一月間，發出一道上諭，吩咐召集國會於奧斯堡，上諭中指明這次國會以調解宗教糾紛爲主要目的，且應許予各派不同的意見以同情的考慮。這種友好的態度是出人意料之外的。各派既可自由發表意見，於是抗議宗各教會須得作成一種宣言、將他們所信之道及對於舊日習慣的批評，都坦白直陳。（註四）於是路德、墨蘭頓、布根哈根

及約拿四人將他們對於羅馬教的批評都指明出來，由墨蘭頓編成一篇，即奧斯保信條（Augsburg Confession）之第二篇，也就是屬消極方面的第一篇。過了些時，墨蘭頓又寫了第一篇，即屬於積極方面的一篇。一五三〇年六月二十五日，他們將這一部信條用德文讀給皇帝聽了。當時簽署贊成這部信條的，有：薩克森有選舉權之諸侯約翰，及其嗣子腓勒德力（John Frederick），布蘭登堡安斯巴赫侯爵佐治（George）不倫瑞克律內堡（Brunswick-Luneburg）公爵爾仁斯特（Ernst）及夫朗茲（Franz），黑森方伯腓力，安哈特（Anhalt）的俄夫岡（Wolfgang），還有女仁時與銳特陵恩（Reutlingen）二城的代表。在國會尚未閉會之前，加入承認這奧斯堡信條的有海爾布琅，（Heilbronn），肯浦甸（Kempten）威森堡，（Weissenburg）及溫德斯海麥(Windsheim)各城。

【註五】

奧斯堡信條之主編人乃是那位性情柔和，善於開解的墨蘭頓。路德在當時雖說消息還是靈通，但仍在帝國通緝令之下，不能出席奧斯堡會議，住在科堡（Coburg）。墨蘭頓所起草的這部信條幾經更改修正，直到他的同事都能認可。墨氏草擬這篇，亦並非專以和解爲目的。他所要說明的，乃是路德派的人並沒有人離開大公教會的主要基本立場，在這派人最初著述之中可以看出，連羅馬教會他們也無意與之分離。將這種苦衷鄭重申明之後，又將許多古代異端逐一提出，加以駁斥；在另一方面，對於慈運理與重洗派一類的見解都嚴詞拒絕；對於聖經乃唯一權威一層意思，並無一處清

晰指明；對於教宗的權位也無一處決然否認；所有信徒皆爲祭司的道理亦未提及。然而拿這信條綜合的來看，墨蘭頓確在其中發揚了抗議宗的精神。因信稱義之道說得娓娓動人，抗議宗對於教會的觀點亦和盤托出；向聖徒祈求，彌撒禮，不准平信徒領杯，修道誓願，指定禁食日期等等弊端均遭拒斥。

慈運理也將他的見解作成一篇生動的說明呈於皇帝，但皇帝對之不大注意。德國南部有些傾向慈運理思想主張的城市，即施塔斯堡，康士坦思，麥明根（Memmingen）及林道（Lindau），聯合編成了一種所謂四城信條（Confessio Tetrapolitana）上呈於皇帝，這件事反爲關係較大。這信條大半出自布塞珥之手，其內容爲一種介於慈運理與路德二派立場之間的主張。

教宗代表紅衣主教坎伯糾（Campeggio）建議，【註六】這種信條應交出席奧斯堡的羅馬派神學家審查。皇帝批准了這個建議，而在這些羅馬神學家當中居領袖地位的，乃是路德舊日的勁敵賈爾。墨蘭頓願意退讓，假如任他退讓下去，路德的事業也許於此全部消亡，【註七】幸而屬福音一派的各國諸侯態度較爲強硬。公教派的神學家寫成了一篇反駁文，但皇帝及各公教派的諸侯，均以爲這篇文字措詞過於引起爭執，將原稿退還，後來到了八月三日，將篇中語意改爲委婉温和之後，到底還是向國會提出了。

皇帝仍然希望調解，而且委派各種會議的委員會，務使調解成功；但他們的工作終歸徒

勞——其中最大原因要算路德之堅持不讓。【註八】公教派的多數黨代表國會作最後決定，申言路德一派的思想主張已經正式被據理推翻，限定他們於一五三一年四月十五日以前歸回正教；又決定以聯合行動對待慈運理派與重洗派，且定一年之內召集議會一次，整頓教會流弊。關乎屬世的案件，那從新組織的帝國法庭，當本公教派的利益處置辦理。【註九】對於這次決議，路德派提出抗議，申言他們的信條並未正式據理被推翻，且有墨蘭頓爲這信條作成辯護文（Apology）一篇，可資證明，這篇辯護文乃由墨氏倉卒之中作成，因當時連他一個這樣性情柔和的人，也見到情勢已至無可退讓的地步。到了一五三一年墨氏又將這篇辯護文重寫一次然後出版，後來這篇文字成了信義宗古典名著之一。

在這種情勢之下，必須要自衛團結。路德平日以爲以武力反對皇帝即算犯罪，此時連他也願意將實行抵抗是否合理的問題，交由法學專家解答。是年聖誕日，路德派諸侯會合於施馬加登（Schmalkalden），建立了一種同盟的基礎。那位努力於聯合運動總不灰心的布塞珥，勸服了施塔斯堡接受奧斯堡信條——這一着關係甚大，因爲後來好些德國南部城市都以此爲法則。施馬加登同盟在一五三一年二月二十七日完全組織成功，其中包括有：薩克森有選舉權之侯國，黑森，不倫瑞克，安哈特，及曼斯非得（Mansfeld）諸國，及以下各城：施塔斯堡，康士坦思，烏爾穆（Ulm），銳特陵恩，麥明根，林道，依斯尼（Isny），俾柏拉赫(Biberach)，馬得堡，布勒門（Bremen），

與律伯克（Lubeck）【註一〇】。

查理五世之地位在表面上看來好似堅强穩固，其實到了這樣一種聯合抗拒興起之時，他的勢力也不過外强中乾。公教派各國諸侯互相嫉視，對於皇帝也是居心叵測。教宗又怕召集總議會；法國勢力仍須預防，不可輕視。所以後來一五三一年四月十五日之限期雖已臨到，究不能奈路德派教會何。一五三一年十月間，慈運理於卡卑勒之役陣亡（參本期第五六六頁），於是瑞士之福音主義運動失去了英勇的領袖，致使德國南部各地抗議宗教會對威登堡增强了聯合趨勢。一五三二年春，又有一種新的危險侵襲整個帝國，即土耳其人之入寇。先是一五二九年，維也納即已爲土耳其人所圍攻，大敵當前，宗教的爭執問題只得暫行擱置。一五三二年七月二十三日，皇帝與司馬加登同盟締訂和約於女仁堡，根據這個和約，所有關乎俗事訴訟案件均宜擱置，保證抗議派暫享和平，直到召集總議會或國會開會時，再從長計議。【註一一】過不多時，查理五世離開了德國，往意大利與西班牙去了，一五四一年，他才重回德國。抗議宗的地位雖然尙在飄搖不定，但它的前途景象實已大見改善。

抗議宗又迅速的贏得了新的領土，到一五三四年，爭取過來的有安哈特——得騷（Anhalt-Dessau），漢諾威（Hanover），佛蘭克福，和奧斯堡。更重要的是黑森的腓力從皇帝的兄弟費廸南手裏爲抗議宗征服了禹爾吞堡，恢復給烏利赫公爵——公教派對哈潑斯堡（Habsburg）家族權勢的

妬嫉，是大大的幫助了這樣的結果。一五三九年喬治公爵（Duke George）死後，接着是抗議宗在薩克森公爵國的大勝，同年，布蘭登堡選舉區愼重的加入了改教運動。

還有一事使路德派勢力在德國益見增强。這是一幕意外慘劇，發生於一五三四年與三五年之間，稱爲閔斯特（Müinster）革命，此事發生之後，重洗派在德國所有勢力消散無餘。重洗派中人，大致說來是愛好和平，知識淺陋的平民，富於宗教熱忱，能以忍受逼迫。所以不能拿閔斯特事變來評定這整個的一派。不過在他們當中也有言行過激的份子，如麥立卻爾賀弗曼。

賀弗曼關乎末日快來的宣講，在荷蘭感動了許多人皈依信服。其中有一位名馬提斯，（Jan Mathys），乃哈爾雷姆（Harlem）地方一位麵包師，他出來自稱先知以諾，發動一種狂熱的宣傳，不久便廣傳於荷蘭全境及與德國毗連的地方。馬提斯不像賀弗曼一樣安靜的等候上帝的權能彰顯，建立一個新的時代，他要自動的憑着武力創建這樣一個時代。當時由一般民治思想所引起的不安，實爲他造成機會。

這種新的道理，勢力最爲猖獗的地方要算閔斯特，在那裏有一位福音派的宣道者名貝仁特若特曼，（Bernt Rothmann）此人自一五三四年一月間起，即傾心於重洗派的觀念。不久馬提斯也到了這裏，還有一位來丁（Leyden）的縫衣匠，名波克生（Jan Beukelssen）。這些人現在倡言道，上帝因爲施塔斯堡不信的緣故棄絕了那個地方，揀選了閔斯特代替他作新耶路撒冷。跑到這地方來

的過激黨徒成千成萬。他們的勢力增大，至一五三四年二月間將全城佔領，將那些不接受這種新秩序的人驅逐出境。閔斯特的主教將城包圍。馬提斯陣亡。黨人立波克生爲王。他們在城中實行多妻，强制財物共有，凡不服從他們的人均遭屠戮。這一次的鬬爭雖說是很有勇氣的，但全無成效。閔斯特主教得公教派及路德派軍旅之援，於一五三五年六月二十四日將該城克服了，那些沒有戰死的黨首均受慘刑而死。就德國重洗派言，這次事變眞是一場奇禍。此後人都以爲這種狂熱主義原爲重洗派人一種特性，連重洗派這一名詞也成了一種恥辱的表記。但就信義宗言，這次事變卻是他們的利益。自此以後，信義宗在德國再無重洗派與之競爭，且使信義宗更加積極的與各國諸侯及中等階級發生因緣，造成一個上中階級的黨派，至於重洗派之自身後來如何，單就荷蘭說，後來他們當中出了一位足智多謀，愛好和平，反對過激舉動的領袖，名門諾西門斯（Menno Simons 一九四二——一五五九），以後這運動得以好好的重新組織起來，多賴他的力量，所謂『門諾派』（Mennonite）就是由他得名。

查理五世老想召集一次總議會，他以爲用這方法，教會分裂之局可得挽回，教會行政機構可得改善。但將這種意見對教宗革利免七世提出是無用的。繼革利免爲教宗的保羅三世（Paul III 一五三四——一五四九）雖不是專心以宗教爲念的人，可是較之革利免能看出由改教運動所造成的局勢之嚴重性爲多。他一登位，即特任孔塔利尼（Gasparo Contarini 一四八三——一五四二），雅科

波薩多雷托（Jacopo Sodoleto 一四七七——一五四七），波勒（Reginald Pole 一五〇〇——一五五八），及迦臘法（Gievanni Pietro Caraffa 一四七六——一一五九）爲紅衣主教，這些都熱心於道德及行政上之改革，在一五三八年的時候，他們向教宗提出有關教會改良的偉大計劃。【註一二】實際上保羅三世原已下令於一五三七年召集一次總議會於孟都亞（Mantua）地方。誰料會期未到，查理五世與法王佛蘭西斯一世（一五三六——一五三八）已起戰端，以致無法開會。但查理五世並未因軍事倥傯而忘懷這次會議，他在會期之前，早已着人通知當年二月間在施馬加登開會的抗議宗諸領袖，要他們一定答應出席這次總議會。這一道上諭使抗議宗諸領袖勢處兩難　他們老早請求要開一次總議會。路德早於一五一八年就提出過這樣一種請求。但他們知道，假如總議會開成，他們的投票權必佔少數，所以他們拒絕出席，理由是開會地點在義大利境內，爲教宗權勢控制的範圍。

查理知道召集一次總議會實非其時，於是他想改用討論方法來促進教會的聯合。這樣的討論會曾開過幾次，一五四〇年六月在哈該瑙（Hagenau），同年稍後在沃木斯，一五四一年四月在熱根斯堡（Regensburg）。在抗議宗方面出席一次或多次參加討論的，有墨蘭頓，布塞珥，加爾文及其他人物；在公教方面的有：買爾，孔塔利尼以及其他人物。這些討論會均無成就，兩下見解相距太遠，無法接近。

查理五世至此已知調解的一條路無法走通，假使對抗議宗一派的軍事及政治的力量不首先給它一番挫折，要想得他們同意參加一次總議會是辦不到的。就政治方面說，抗議宗的聯合勢力所加於帝國威權之危害已不算小。帝國政權之統一已經所餘無幾，現在又這樣來，非至掃地無存不可。所以查理幾經愼重籌謀之後，要把他的偉大計劃付諸實行，他決意要開一次總議會。他要用武力消除抗議宗的實力，使它不得不接受這一次總議會的裁判，然後總議會方能按着基督教國重行聯合所需要的，作成各種讓步的條件，又能設法矯正抗議宗與公教派雙方所共同指責的各種弊端。要使這種計劃實施，他要預先作到三個步驟。假若可能的話，他須首先分裂施馬加登同盟的政治實力；他須消滅受法國攻擊的危險；至少要能在一段時期中減少土耳其人侵略的威脅。

此時在改教史上發生了一件最奇怪的事故，促進了皇帝企圖分散抗議宗勢力的計劃不少。施馬加登同盟的政治領袖黑森方伯腓力，雖極願爲改教運動盡心竭力，然而私人道德上的不檢正與當時多數諸侯一樣。他老早就與薩克森公爵佐治的女兒結了婚，而且她還爲他生了七個兒女，可是他並不愛她。他的良心因常犯姦淫而感覺不安，致使他在一五二六至一五三九年十餘年之間，僅領過一次聖餐。他的行爲雖未改善，可是他爲自己靈魂得救的問題卻日漸憂慮。他心中思想用第二次結婚的方法來解決這複雜的問題，已有幾年。舊約中多少名人都是實行多妻的——新約中也無明文禁止。他何以不該這樣行呢？正當此時，他認識了一位很漂亮的年方十七的姑娘，名塞爾，

（Margarete von der Saale）是他姐姐宮庭中一位女官的女兒。這個姑娘的母親雖有准許之意，但提出一個條件，必須薩克森的公爵與有選舉權之諸侯及其他人士都承認這是一件正式婚姻，腓力的原配也已同意。腓力也承認這是一個正當的行動，但爲應付輿情起見，他喜歡取得威登堡派神學家的贊同。所以他請了施塔斯堡的布塞珥來商量。布塞珥一半爲他的理論所折服，一半受了他的威嚇，因爲他可能獲得皇帝或教宗的援助以作成此事。以後由布塞珥將此事告知路德和墨蘭頓，又告知了薩克森的有選舉權的諸侯，不過他們還是拿它當作一種抽象問題來討論，沒有指出想要和誰結婚。一五三九年十二月十日，路德與墨蘭頓發表了他們的意見。他們宣言，照基督所講，多妻是違反上帝造人的原意；但常有特殊情形，不能一概而論。假如腓力無法改善他的生活，那末，照他所設想的結婚，比較長此繼續生活下去要好些。然而，這種結婚不可公開於衆，當絕對守祕，所娶的女人要好像是所蓄的妾侍一樣看待。雖說這兩位威登堡的改革家是爲至誠所感，實意要使腓力的心靈受益，但他們的主張是完全不對的。

但腓力自己所行的，實較人所指教他行的來得正大。他於一五四〇年三月四日與塞爾結婚了，雖是私下舉行婚禮，卻不能算爲嚴守祕密。由一位宮庭教士主禮，由墨蘭頓，布塞珥及一位，薩克森有選舉權之諸侯的代表證婚。原來是不想大衆知道這事，但不久人人皆得而知之。路德主張用『一個響亮的謊言』了結此事；但腓力頗有英勇之氣，拒不同意，說道：『我不要說謊』。

這事在抗議宗與公教派當中都引起極大的反感。帝國法律禁止重婚，犯此罪的王侯應褫奪其爵位。其他福音派諸侯不願爲腓力所行的作辯護，也不願對此事所生的後果提出保證。皇帝於此見到有機可乘。一五四一年六月十三日，皇帝獲得腓力的諾言，應許以後不再憑個人的地位，或憑施馬加登同盟代表的地位，與任何外國政府締訂盟約，這是他爲此事不致更加惡化所付的代價。當時施馬加登同盟很有與法、英、丹麥及瑞典締結盟約以抵抗皇帝之望，這樣，一來此一希望便成泡影。而且腓力還要應許皇帝，對於那有心歸向福音運動的克理甫斯（Cleves）公爵威廉（Wilhelm）不作任何援助，因當時查理不承認威廉對於格勒得爾（Gelders）有領土權，由這事所生的後果尤爲惡劣。因爲薩克森有選舉權的諸侯與威廉有郎舅關係，他決心援助威廉，致使施馬加登同盟釀成嚴重的分裂，結果是皇帝於一五四三年戰敗威廉，奪取格勒得爾土地永歸己有；壓迫威廉放棄路德主義。又因威廉戰敗，致使那科倫大主教區可歸改教運動之望亦消滅於無形。【註一三】

查理計劃中其餘各點，也因機緣湊巧，進行順利。保羅三世經人勸說，卒於一五四二年決意召集一次總議會於天特（Trent）。天特雖屬帝國版圖之內，究竟是一座義大利城市。這次總議會後因戰爭延期，不過到了一五四五年十二月間，畢竟開會了，其間幾經輟續，會期延長至於一五六三年。當一五四四年國會在斯拜珥開會之時，查理不但得了抗議宗含糊而不確實的應許，以消極的立場贊助他向法國及土耳其人開仗，而且還應許給與他一些積極的幫助。對法戰事爲期甚短。皇帝與

英王亨利八世聯軍推進近於巴黎，忽然皇帝與法王停戰議和，好似不計一切於戰勝之後所能得着的利益，使全歐人士爲之瞠目不解。其實法王至此已筋疲力竭，目下已無餘力幫助德國的抗議宗。【註一四】土耳其人正當與波斯酣戰，而且內部又有糾紛，遂於一五四五年十月間與皇帝簽定停戰和約。這一切似乎都有利於查理打擊德國抗議宗的計劃。

當情景黯淡至於此極之時，路德忽然因心病或中風於一五四六年二月十八日逝世，死時正在他出生的地方埃斯勒本。路德晚年中喜少憂多，他的健康久已欠佳。他自已屢屢與改教諸領袖之間的糾紛爭執，使他感覺苦悶。最大的苦楚還是因他感覺得，他所宣講的「祇因信稱義」的道理，沒有達到預期轉移當時社會、文化、與政治生活的效能。幸而他有個足以安慰他的快樂家庭，對於自己所傳講的福音仍能十分自信。他所開創的事業，已經發展至任何有天才的個人有所不能支配的地步。所以改教運動也無需乎再要他來從中主持了；然而他在教會歷史上，總不失爲最偉大的人物之一。

在實行開始用武力征服抗議宗之前，查理更進一步的成功了分散抗議宗一派的勢力。薩克森公國，在公爵亨利（Heinrich 一五三九——一五四一）統治之下已完全歸抗議派，但他掌權爲時不久，承襲其爵位的爲他年幼的兒子莫利慈（Moritz 一五四一——一五五三）。莫氏大有政事才能，但他爲人如何，難於論斷，因當時政事領袖均有宗教動機，雖說其中總是攙雜有政治企圖，然而他一

點也不顧及到宗教問題，一心只爲他自己的政治利益打算。雖說他是黑森腓力的女婿，又是薩克森有選舉權之諸侯腓勒德力的姨表弟兄，但他與那有選舉權諸侯不睦，與腓力亦無好的往來。一五四六年六月裏，皇帝與莫利慈祕密約定，只要莫氏幫助他戰爭勝利，他便可得他表兄的有選舉權諸侯尊號及其他重要權利。這樣一步一步的仔細準備好了，皇帝遂以腓勒德力及腓力不忠於帝國爲理由，下令將他們的權力剝奪。——查理要使這次戰爭在形式上好像政治之戰，而非宗教之戰。施馬加登同盟對此未作充分準備，無以應付。莫利慈的背叛是這同盟所受的最大打擊。戰爭初開時，雖說抗議宗的情形也不算壞，可是薩克森有選舉權之諸侯終於一五四七年四月二十四日，於慕爾堡(Mühlberg)一役，大敗於厄勒伯（Elbe）河上，腓勒德力被擒。腓力見大勢已去，在皇帝面前自請投降。兩位諸侯同被囚禁。莫利慈取得了有選舉權之諸侯的頭銜，又得了他表兄的一半領地。在政治上說來，抗議宗主義已被推翻。只有北部幾個城市，以馬得堡（Magdeburg）爲首，及幾位地位不大重要的諸侯仍然抵抗。

然而說也奇怪，皇帝雖在政治上將抗議宗主義摧毀，但他與教宗的關係至此比較前更爲惡化。當戰爭初開，保羅三世幫助過他，但後來因恐皇帝權勢過於擴大，又撤消了對他的幫助。查理原想天特會議延緩進行，以迄他能强制抗議派的承認，他也想這次會議要向抗議派作少許讓步，藉以打消他們的成見。教宗所想卻與此相反，他要叫這次會議趕快將公教信仰規定，隨即散會。到一五四

六年四月間，事情就已經發展到兩下難於同意的地步，因爲他們把教會遺傳定爲判斷信仰問題之一種權威。【註一五】爲減少皇帝勢力起見，於一五四七年三月教宗吩咐議會，將會場遷移至布羅格那(Bologna)去。皇帝不承認這個遷移會場之舉，又不承認這次會議所已經議決的各案。不過在德國宗教爭執尚未依照查理所想望用這些會議解決之前，德國宗教情形總得有一種彌補一時之法。於是皇帝任命教會事務委員會，草擬一種臨時處理的辦法。這種臨時辦法，准平信徒領杯，准教士結婚，將教宗權勢稍加限制，但在根本上還屬羅馬一派。公教派的諸侯拒絕遵守這種臨時辦法，教宗也加以申斥。查理只得打消這種辦法作爲一時和解溝通的計劃，卻於一五四八年六月三十日，經奧斯堡國會採用，實施於抗議派教會之中。皇帝用了很大壓力，使這個奧斯堡暫行法（Augsburg Interim）得以實施，惟薩克森的莫利慈對皇帝建有殊功，將這個暫行法修改，成爲所謂萊普西暫行法（Leipzig Interim），僅實施於他自己的領土以內。按這個暫行法，在思想上揭櫫「祇因信稱義」之原理，在實行上，又恢復了許多羅馬的習慣和行政機構。墨蘭頓也能勉强接受這個暫行法，將關於羅馬教習慣一部分看作"Adiaphora"，或稱無關宏旨之事。因這緣故，那沒有屈服的馬得堡一派，仍在抵抗的路德派，對於墨氏深惡痛絕，其中尤以弗喇秋(Matthias Flacius Illyricus 一五二〇——一五七五）及安斯多弗（一四八三——一五六五）二人爲甚。在這樣的一個黑暗時期中，於維持通俗的信義宗主義，弗喇秋努力特多；但此時在路德派的神學家中，又已發動激烈的爭

論。

在表面上看來，似乎行將達到目的。教宗保羅三世死於一五四九年，繼其位者爲猶流三世（一五五〇——一五五五）。對於皇帝，他的態度較爲恭順。這位新教宗詔令議會再行於天特開會，到了一五五二年，抗議宗神學家中竟有出席參加的。其實，德國此時對於皇帝的神情極其離異，抗議宗呻吟於皇權高壓之下，公教派諸侯因見查理的權勢擴張，又因見他的兒子，就是後來作了有名的西班牙君主的腓力二世，有承襲他爲皇帝的可能，於是心生嫉妒。薩克森的莫利慈因見他岳父仍繫於獄，表示不滿；而且也感覺得，他所能希望由皇帝獲取的已盡於此，他的百姓都是路德派的信徒，只有以路德派領袖的立場與皇帝對抗，才能使他那無止境的野心，達到進一步的滿足。

因皇帝下令征服頑强的馬得堡，於是莫利慈師出有名，會合德國北部路德派諸侯，而成一大聯軍，又以割讓德國邊境麥次（Metz），都爾（Toul），及凡爾登（Verdun）諸城與法國爲餌，得法王亨利二世（Henry II一五四七——一五五九）援助。查理明知這種陰謀，但不能作充分的準備以謀對付。這打擊來得很快。亨利侵入洛林（Lorraine）之後，便奪取了那幾座有心貪得的城鎮。莫利慈揮戈南下，軍行極速，幾乎將那從英司勃魯克逃亡的皇帝擒獲於途。查理費盡心血造成的局勢，好像一座紙建牌樓，一推即覆，這種傾覆皇權的勢力並非出自路德宗主義，乃出自各領土獨立的諸侯，一五五二年八月二日在帕騷（Passau）所立的條約，使這場短期糾紛告一段落。

照帕騷條約（Treaty of Passu），宗教問題交下次國會商定解決辦法，但下次國會要等三年之後方能開會。各國諸侯因權利之爭，造德國紛擾之局。一五五三年，莫利慈與那無法無天的布蘭登堡侯爵亞爾伯特交戰而陣亡。查理心中老不願意容讓抗議宗，但爲勢所迫，非容讓不可，只得把處置抗議宗的全權，交與他的兄弟斐廸南，雖然斐廸南被選爲皇帝乃一五五八年間事。國會在奧斯堡開會了。路德派代表在此次會上，要求享平等權利，又要求發還從前所沒收的教會財產，且求保證以後永不得沒收。他們又請求在一切公教領地之內准許有信義宗教會，但在他們自己的領土內卻主張無公教派存留的餘地。這樣的極端要求自然受到拒絕，結果是妥協，就是一五五五年九月二十五日所簽定的奧斯堡和約（Peace of Augsburg）【註六】按這次和約的規定，帝國以內所有路德教派與公教派得享平等待遇——其他福音教派則不在認可之列。每一平信徒諸侯，當於兩派信仰中選擇其一，作爲他領地以內之宗教——領地以內之百姓則無選擇之自由——但每一領土之內只准有一派信仰。這就是普通所謂之『誰的領地即誰的宗教』（cujus regio, ejus religio）原則。至於教會所管的區域及所有的財產，雙方同意以帕騷條約諦結時爲標準。凡在當時爲信義宗所有者仍歸信義宗，但是，假如有一個公教派諸侯，以後變成抗議派，那末，他所管所有的均作爲無效，這樣就保障了公教派在一五五二年以前所沒有失落的領土與財富。這就是所謂『教會保留條件』。（Ecclesiastical Reservation）至於普通百姓，假如他不願接受他所居住的境內所有的宗教，他有完全自由遷

徙之權，亦得將他的財產按公道時價變賣——以從前逼迫異端派的成規來比較，這是一大進步；但是一個人所能選擇的只限於羅馬教與信義宗兩派的宗教信仰。

這樣，信義宗教會就算合法的建立起來了，而德國永久分裂之勢已成。路德原想將德國整個教會加以澄清洗刷，這種理想固未實現；但公教派所謂教會有形的合一也是一場迷夢。

幾位前輩相繼逝世。路德已於九年之前與世長辭。墨蘭頓也只活到一五六〇年。查理五世於一五五五年辭卻了荷蘭統治權，一年之後又辭去了西班牙統治權，退休於西班牙之猶斯泰（Yuste），直到一五五八年逝世。

【註一】基德第二四七——二五四頁。

【註　二】：同上第二五四——二五五頁。

【註　三】：同上第二五五頁。

【註　四】：同上第二五七——二五九頁。

【註　五】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第五七——九四頁。

【註　六】：基德第二八九——二九三頁。

【註　七】：同上第二九三——二九四頁。

【註　八】：同上第二九六頁。

【註　九】：同上第二九八——三〇〇頁。
【註一〇】：同上第三〇一頁。
【註一一】：同上第三〇二——三〇四頁。
【註一二】：同上第三〇七——三一八頁。
【註一三】：同上第三五〇——三五四頁。
【註一四】：同上第三五四頁。
【註一五】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第二六六頁。
【註一六】：基德第三六三——三六四頁。

第六段　斯干的那維亞諸國

自一三九七年於喀爾馬（Kalmar）締結聯邦之約以來，丹麥、挪威、瑞典三國在名義上算是在一個君權統治下。自一四六〇年後，又有什列斯威和勒斯坦（Schleswig-Holstein）隸屬於丹麥。這些國的國王權勢都不强大。在這些國中，教會中高級教士恃勢壓迫平民，很不受民衆歡迎，且他們大半不是本國人，而且都與貴族不睦，互爭權利。在歐洲其他各國，連英國也在內，沒有一個國家像這些國一樣，它們推動改教運動是純然以政治爲目的的。當改教運動開展之初，在丹麥爲王的基斯强二世（Christian II　一五一三——一五二三），是一位與文藝復興運動表同情開明的君王。他

以爲國中最大惡事，即貴族與諸教士之擅權。爲限制主教權勢起見，他於國中推行路德派運動，一五二〇年聘路德派傳道人賽恩哈得（Martin Reinhard），又於一五二一年短期內聘白登斯坦爲路德派顧問。至少有一部分由於白氏主張，於一五二一年製定一種法律，禁止向羅馬上訴，修道院應加改革，主教權應受限制，神甫可得結婚。這法律因受到反對，沒有執行，基斯强二世因在很多方面引起了特權階級的仇怨，於是這班人卒於一五二三年强迫他退位，立其叔父爲丹麥王，稱腓勒德力一世（一五二三——一五三三）。

雖說腓勒德力有心於路德派主義，但爲那些輔助他攫取權位的人所迫，不得不應許尊重貴族的特權，禁止一切異端派的宣講。雖然如此，路德主義還是侵入於丹麥全境。自一五二四年以後，有一位從前作過修道士，後來又在威登堡作過學生的傳道人，名韜生（Hans Tausen 一四九四——一五六一）在各地講道頗受民衆歡迎。到了一五二六年丹王腓勒得力意圖保護韜生，立他爲宮廷禮拜堂牧師。同年，將選立主教之權劃歸自己掌握；一五二七年製定一種法律，將國王選立主教之權歸入典章內。准許路德派宗教自由，又許神甫結婚。【註一】當時貴族多數因得國王的示意，對於教士所享權利及所有財產加以攻擊，這種攻擊有助於這些改革計劃不少。一五三〇年，即成立奧斯堡信條之年，韜生和他一派的人向丹國國會提出『哥本哈根四十三條』（Forty-three Copenhagn Articles）。先是一年前，由彼得生（Christian Peterson）所譯的丹麥文新約聖經已

經出版，大受歡迎。該條文提出後，一時並無決定，不過路德主義此後很有進展，直到一五三三年腓勒德力卸位爲止。

腓勒德力一死，諸事陷於混亂，他有兩個兒子，多數貴族擁立長子爲王，稱基斯强三世（Christian III一五三六——一五五九），他是決心信服路德主張的。各主教則擁護幼子約翰（Johonn）爲王。內亂隨之而起，直到一五三六年基斯强三世獲得勝利，始歸統一。各主教被囚禁，職位被黜，教會財產被沒收而充王庫。【註二】基斯强此時向威登堡請援，路德的同事約翰布根哈根於一五三七年來到丹國，這位德國改教家以牧師地位，依丹王所指定，封立七位路德派督察員，卻仍保留主教頭銜。丹麥教會就這樣完全依照路德派的方式改組了。【註三】

挪威自成一王國，但在選舉則歸於丹麥王統治下。當腓勒德力一世在位時，舉國上下幾全不知有改教運動。後來在丹國內亂期間全國教士領袖，脫倫典（Trondhjem）大主教恩格勒伯克特孫（Olaf Engelbrektsön）響應丹國各主教，成立一黨，到了基斯强三世統一政權而登位，他就逃往外國去了。嗣後挪威降爲丹麥的一個行省，在名義上遵守丹國新編的路德派宗教憲章。但基斯强三世很不注重挪威教會中講道及督察等事，結果這由上而來的改教運動，久未獲得民衆的同情。

就丹麥遙領的冰島（Iceland）而言，情形亦與挪威相彷彿。改教運動向那地域發展很慢。斯勒和特（Skalholt）主教愛拿爾孫（Gisser Einarsen）是一個受過德國教育，同情於路德派

的人，於一五四〇年發起一種保守的路德派改教運動，同年，冰島文新約出版。一五四八年在河洛姆（Holum）主教阿列生（Jon Aresen）領導之下，一個强有力的公教派反動起來了，想要推翻丹國的統治。到了一五五四年這次叛變已歸平息，路德派主義被强迫的建立了起來，但未得到民衆的贊許。

瑞典的改教運動與其民族爭取自由獨立是很有關係的。丹王基斯强二世想取得瑞典王位，但爲瑞人所竭力抗拒。在擁護他的人中，以烏布撒拉（Upsala）大主教特羅雷（Gustaf Trolle）爲首。特羅雷取得了教宗利歐十世之同意，將那些反對他的人革除教籍。不過這些人的反對完全是出於政治的動機。一五二〇年基斯强二世攻陷斯德哥爾摩（Stockholm），在他加冕爲瑞王之後，演了一幕傷心慘目之悲劇，他邀請了那些犯有嫌疑的貴族來參加加冕禮，觀禮之後，以革除教籍的異端派名義將他們盡行屠戮。這一次斯德哥爾摩浴血（Stockholm Bath of Blood）鼓動了教瑞典人對於基斯强二世之叛變，叛變發動之後不久，便有一位大有魄力的瓦撒（GustafVasa）起來領導。丹麥人卒被驅逐出境。特羅雷於一五二三年被選爲瑞典國王（一五二三——一五六〇）。

當時在瑞典爲路德派教理說法的有兄弟二人，都是在一五一九年從威登堡求學歸來的，一爲姓阿拉弗（Olaf, or Olavus Petersson 一四九七——一五五二），一爲名叫拉爾斯（LarsPetersson 一

四九九——一五七三），這兩位在斯特仁內（Strengnäs）工作，不久便有該地副主教安得爾生（Lars Andersson, or Laurentius Andreae 一四八二——一五五二）擁護他們的主張。一五二四年瑞王及特羅雷積極的贊成這幾位領袖。安得爾生作了他的大法官，拉爾斯得作了烏布撒拉大學的神學教授。一五二四年十二月二十七日斯德哥爾摩的傳道人阿拉弗與羅馬教派的健將加爾（Peter Galle）大開辯論於烏布撒拉，改教派似乎得了勝利。【註四】阿拉弗於一五二六年出版新約瑞典文譯本，以後有他兄弟幫助，又翻譯了舊約，全本瑞典文聖經於一五四一年出版。當時國王贊成改教，其動機或者也有充分是由於宗教信念，但大半是因國庫空虛，以爲只有儘量沒收教會財產，才能有所補救。一五二七年六月間，國王開始有所行動。在未斯忒勞斯（Westeras）國會開會時，特羅雷以辭職爲恫嚇，要求將凡國王以爲無關正當宗教工作的教區或修道會財產全部交還國王，又將自一四五四年以後教會取得免稅權之一切土地盡行歸還原主，而且『上帝的道』要『純潔』的宣講。法律中又要規定，教會須在國王監視之下重訂憲章。【註五】國王至此雖說已成瑞典教會之首，大部分教會財產歸他所有，然而特羅雷對於宗教問題很保守的行使他的權威。教會中多數年老的教長都出國了。主教職位雖仍保留着，但主教須歸國王委任。新任主教於一五二八年間由未斯忒勞斯主教瑪革尼（Peter Magni）依從前舊式儀禮按立，瑪革尼自己是由公教派按立的，這樣一來，他們相信使徒統諸移交到了瑞典路德派的主教制中。一五二九年在厄累布盧

(Orebro)所開會議上又通過了有關改教的好些議案。【註六】瑞文禮拜儀式在一五二九年發行，在一五三一年又發行了瑞文彌撒（Swedish Mass）。拉爾斯彼得生於一五三一年作了烏布撒拉大主教，不過沒有管理其他主教之權——此權惟操於國王之手，多數下級教士接受了改教條件，職位全無更動，但由國王所提倡的各種改革，一時並未得到民衆贊同，瑞典後來雖已完全改爲福音派，但其間所經時日較長。瑞典信義宗教會在教理與實施上，均極保守，因當時芬蘭隸屬於瑞典，故瑞典改教，芬蘭教會也隨之而改。瑞典教會經過了一段羅馬教反動時期，尤以當之特羅雷子約翰三世在位時（John III，一五六九——一五九二）爲甚。但這種反動到了一五九三年卒告一段落，因此時烏布撒拉議會正式接受了奧斯堡信條爲瑞典信經。

【註一】：基德第二三四頁。

【註二】：同上第三二二——三二八頁。

【註三】：同上第三二八——三三五頁。

【註四】：同上第一五五——一六四頁。

【註五】：同上第二三四——二三六頁。

【註六】：同上第二三六——二三九頁。

第七段　在加爾文以前瑞士之法語區與日內瓦之叛變

瑞士北部以區利赫勢力最强，南部則推柏恩。柏恩常與薩伏衣（Savoy）諸公爵爭權奪利，尤以爭奪日內瓦湖附近操法語的土地佔有權爲甚。一五二八年二月七日柏恩當局決定接受福音派主張（參第五六二頁）。以後又獎勵法惹勒（Guillaume Farel，一四八九——一五六五）宣講福音，以示進一步的推行改教運動於所屬各區中。法惹勒乃加普(Gap)地方人氏，屬法國行省多飛內(Dauphinè)所管。當他在巴黎求學時，就受了人本主義改革家伊塔普爾（Etaples）的非甫耳（一四五五？——一五三六）的影響，到了一五二一年由於那位有意改革教會的摩(Meaux)主教卜利康尼（Gullaume Briçonnet）之倡導，傳起道來。他是個心熱如火，感情豐富，發聲很高，大有口才的演講家，他爲改教熱烈宣傳，以致不久就不得不離開法國。到了一五二四年，他又在巴塞爾極力提倡改教，他因言行過激而被驅逐出境。

在以後數月中，法惹勒到處遊行，其間他到過施塔斯堡，得與布澤爾（Butzer）結交。到了一五二六年十一月間他在瑞士法語區開始工作，從愛格勒（Aigle）起首，此處柏恩政府雖未完全負起改教運動之責，卻給他保護。【註一】等到這些新思想在柏恩完全勝利之後，法惹勒的工作進行較前爲速。一五二八年，俄勒安（Ollon），及培（Bex）在愛格勒加入了改教運動，毀滅

圖像，停止彌撒【註二】。他又想到洛桑工作，但未成功，到了一五二九年十一月他在內沙特勒（Neuchâtel）大肆攻擊教會，使改教運動在此處得到最後勝利【註三】。到了一五三〇年馬拉（Morat）也加入了改教運動【註四】；格蘭生（Grandson）與俄爾貝（Orbe）雖也像馬拉一樣，是歸抗議派的柏恩與公教的夫賴堡（Freiburg）共同管轄，但法惹勒在此二處工作，效力不多，僅使二派教會對於崇拜儀式互相容讓。【註五】一五三二年九月瓦勒度派在阿爾卑斯山（Cottian Alps)山谷召集議會，法惹勒被請赴會，促使大部分瓦勒度派接受了改教主張。【註六】同年十月，他又在日內瓦宣傳改教運動，雖起初未見成功，後來卻很見功效【註七】。法惹勒無論到了那裏，無不遭遇反抗，有時且遭受性命的危險，有時身受創傷，但他總以百折不回的精神勇往直前，凡遇見他的人對他那熱烈的言行，絕不能漠然置之。

當法惹勒到達日內瓦之日，正是革命鬬爭達到頂點之時。日內瓦位於橫斷阿爾卑山之商旅要道，是個商賈輻輳的城鎮，爲保存其獨立自由的利益，努力從不後人，雖說城中修道院林立，教會機關亦多，但居民道德觀念殊屬鬆懈。日內瓦因受薩伏衣公爵强權侵略之威脅，要想保存獨立自由殊不容易。當十六世紀之初，管理該城及四週隣近村落者有三大政權：一爲主教，二爲行政官（vicedominus），三爲公民，公民每年開大會一次，選舉四個理事（syndics）一個司庫。除了大會之外，管理公民事務的還有一個小議會，由議員二十五人組成，當年及上年理事均爲議員。遇有重大

事故，則由小議會另委一六十人之議會辦理。在一五二七年又成立一種二百人之議會，其議員除小議會議員外，再加上由小議會所選出的一百七十五人。具侵略勢力的薩伏衣公爵，自一二九〇年以來原將委任行政長官之權奪爲己有，又自一四四四年以後，主教區亦歸他管理。該地主教及行政官既然均受薩伏衣公爵支配，所以日內瓦公民所努力爭取的，乃是要從薩伏衣公爵手中得到解放，恢復自由。

一五一九年，日內瓦市民爲自衛起見，與夫賴堡結盟，但薩伏衣公爵查理三世佔了優勢，將那位日內瓦忠勇志士白特列爾（Philibert Berthelier）斬首處決。七年之後，日內瓦再一次燃起革命之火，這一次不但與夫賴堡，也與柏恩結成同盟。一五二七年主教皮耶爾得拉菩美（Pierre de la Baume）因不能維持該城秩序，只得逃走，投奔薩伏衣公爵去了。行政官權威亦被推翻。查理公爵雖興兵討伐這聲勢洶洶的城鎮，但日內瓦於一五三〇年十月得有柏恩及夫賴堡聯軍援助，反使查理不得不尊重日內瓦城的獨立自由【註八】此時日內瓦對於改教運動還是極少同情，但柏恩已經接受抗議宗信仰，深望福音派教會得以成立於該城。一五二二年六月九日，該城遍貼批評教宗權位及發揮改革教理的標語，但日內瓦的同盟城夫賴堡卻屬公教派，所以日內瓦政府不能作任何路德主義之傾向【註九】。同年十月間，如上所述，法惹勒來到日內瓦，但在該處得不着立足之地。法惹勒又打發他的朋友弗羅門（Antoine Froment 一五〇八——一五八一）往日

內瓦去，他在那裏找着一個小學教師的位置，即以此遮身，暗地裏宣傳改革教理。到了一五三三年一月一日。弗羅門敢於公然向民衆宣講，可是結果不過是一場暴動。到了當年復活節，該城抗議宗信徒人數已經加多，足夠舉行一次晚餐禮。當年十二月間法惹勒居然回到了該城。此時日內瓦政府處境殊難。該城之公教派同盟夫賴堡禁止法惹勒宣講爲請。該城之抗議宗同盟柏恩又要求拿辦爲羅馬教辯護的吉非爾比提（Guy Furbity）【註一〇】。法惹勒及其友人舉行了一次公開辯論，於一五三四年之三月一日强佔了一座教堂。該城政府受柏恩壓迫，與公教派的夫賴堡解除了盟約。主教至此只有興兵攻打日內瓦城。但如此舉動只能增加該城的反抗，遂於一五三四年十月一日，由小議會宣佈主教職位待人補充，不過此時日內瓦還距完全歸信抗議宗主義甚遠。【註二】

翌年，法惹勒因爲在五月與六月間開了一次大有成功的辯論會，胆量加大，行動愈形積極。一五三五年七月二十三日，他佔據了拉馬德蘭（La Madeleine）教堂，又於八月八日佔了聖皮耶爾（St. Pierre）座堂。一次毀壞聖像的暴動把一切教堂都掃光了。兩日之後，彌撒禮停止舉行，接着是男女修道士被驅逐出城。到了一五三六年五月二十一日，大會投票決定：教會要「按着這個聖潔福音的律法與上帝的道生活」【註一二】，改教工作至此要算大功告成。其間，薩伏衣公爵亦曾竭力壓迫日內瓦，但柏恩很有效的於一五三六年一月間將它救拔了出來。日內瓦固然解脫了薩伏衣的壓迫，但有墮入柏恩勢力控制中的危險。究竟日內瓦市民力能應付當時危局，卒使柏恩於一五三六年

八月七日承認了日內瓦之獨立主權。【註一三】該城自是有了自由，接受了抗議宗主義，但原因不是宗教的，乃是政治的。以後該城一切宗教機關均有重新改組之必要。法惹勒感覺一己難於勝任，於一五三六年七月間，有他的一位法國朋友，從那城經過，他請他住下，幫助他完成這工作。這位朋友就是約翰加爾文。【註一四】

【註一】：基德第四七七——四八一頁。
【註二】：同上第四八一——四八二頁。
【註三】：同上第四八三——四八九頁。
【註四】：同上第四八九頁。
【註五】：同上第四八九——四九一頁。
【註六】：同上第四九一——四九二頁。
【註七】：同上第四九二——四九四頁。
【註八】：同上第四九四——五〇〇頁。
【註九】：同上第五〇〇——五〇四頁。
【註一〇】：同上第五〇四——五〇八頁。
【註一一】：同上第五〇八——五一二頁。

【註一二】：同上第五一二——五一九頁。

【註一三】：同上第五一九——五二一頁。

【註一四】：同上第五四四頁。

第八段　約翰加爾文

加爾文（John Calvin）以一五〇九年七月十日生於畢伽的（Picardy）之諾陽，（Noyon）距巴黎東北約五十八英里。他的父親考文（Gerard Cauvin）是個善於結交的人，全憑自己力量，在社會上造成地位，後來晉升到諾陽主教區祕書及座堂董事會之律師等職，與當時大有權勢的望族杭厄斯特（Hangest）一家訂交，在他一生，兩任諾陽主教都是由這家人擢升。加爾文與這一家人的後輩過從甚密，由於這種友誼，他學會了當時社會中縉紳階級的許多積習，這些積習是其他改革家很少知道的。仗父親情面，加爾文在諾陽城中及附近地方謀得教會職位，享有薪俸，最初他到職位時，年紀還沒有到十二歲。他從未受過聖職。受了這些薪俸，使他求學不患沒有學費。得入巴黎大學是在一五二三年八月間，當時有科提埃（Mathurin Cordier，一四七九——一五六四）在該校教授拉丁文，加爾文從他學習此科，受益實深，他後來能以生花之筆發揮妙理，實於此時

建立基礎。加爾文在巴黎照當時慣例，以哲學及辯證學爲主要課程，直到一五二八年春畢業。在大學求學時代加爾文結交了不少的名人，其中最有關係的一位爲國王御醫柯布（Guillaume Cop）及其一家。柯布極熱心贊助人本主義。

加爾文的父親原想要他上神學，但在一五二七年考文（Gérard Cauvin）與諾陽（Noyon）的座堂董事不睦，於是改變主意，叫他的兒子去研究法律。加爾文習法律學是在奧爾良（Orléans）大學，當時該大學有一位負盛名的法學家，名皮耶爾得勒斯托勒（Pierre de L'Estoile 一四八〇——一五三七），一五二九年轉入部日（Bourges）大學，受教於柯爾查提（Andrea Alciati 一四九三——一五五〇）門下。同時他又醉心於人本主義，獲德國教授梧勒馬爾（Melchior Wolmar 一四九六——一五六一）之助，開始研究希拉臘。加爾文已由法科畢業；但一五三一年他的父親一死，他便自主跑到法蘭西（Collège de France）人本主義專門學院專習希臘文和希伯來文。這個法蘭西學院是法王佛蘭西斯一世於一五三〇年才在巴黎開辦的。此時他用苦功寫了他平生的第一本書，名辛尼加論仁篇註解（Commentary on Seneca's Treatise on Clemency）——於一五三二年四月出版。該書一出，人皆知加爾文博學驚人，同時，也知道他對道德的價值有極深的認識；但對當代宗教問題，他卻不感興趣。他還是個熱心精究人本主義的學者。

當時改教運動風起雲湧，但加爾文並非沒有機會與之接觸。人本主義在法國所作的預備功

夫，也如在別國一樣。當時最著名的人本主義學者爲勒非甫耳，自一五〇七年以後的數年中，他都是以巴黎得普內斯聖澤曼（St. Germain des Près）修道院爲家，在那裏很有些有名望的人在他門下受業。勒非甫耳門人中有：自一五一六年作摩(Meaus)主教的卜利康尼（一四七〇——一五三四），法蘭西學院發起人布帝（Guillaume Budè 一四六七——一五四〇），法蘭西學院希伯來文教授，加爾文的老師。洼他布勒（Francois Vatable ?——一五四七）。加爾文的朋友，後來作過俄羅仁（Oloron）主教的若色勒（Genard Roussel 一五〇〇?——一五五〇），爲改教運動被焚死的伯爾金（Louis de Berquin 一四九〇——一五二九），以及那位上面已經敍述過的，熱血滿腔的改教名家法惹勒。這些有心改教的名人，除了兩位最後提及的以外，都沒有與羅馬教會脫離關係。有些人本主義者對他們表示同情，例如加爾文在巴黎所結交的柯布一家，就是這樣的人。這些人又得法王佛蘭西斯的妹妹，昂姑勒美（Marguerite d'Angoulême 一四九二——一五四九）之大力援助，這位公主富有天才，大受民衆推戴，自一五二七年以後爲納瓦拉（Navarre）王后，後來終於在暗地裏作了一位抗議派信徒。路德的著作早就普遍流行於法國，這些人都念過他的書。然而在他們當中，很少有人能體驗到當時局勢的嚴重，也沒有準備爲改教運動付相當代價。但在加爾文所與交游的學者中，並非不知當時重要的問題是什麽。不過他還不知道這些重要的問題，到底是如何的重要。

加爾文出版他的辛尼加論仁篇註解是在一五三二年春，在該書出版後到一五三四年初之間，加爾文經驗過一次『忽然的轉變』。【註一】其中詳細情形不得而知，但其經驗的中心乃是藉着聖經聽見了上帝的聲音，因而得知上帝的旨意必須順從。自此以後，宗教在他的思想中佔首要的地位。在那時，他要與羅馬教會分離，也許連想也未曾想到。在巴黎時，他還是人本主義派中人，在這班人中居領袖地位的爲若色勒及加爾文的密友高波（Nicolas Cop）。【註二】一五三三年十一月一日高波榮任巴黎大學校長職，他在就職禮致詞中，採用了依拉斯母與路德的話語，鼓吹教會改革，【註三】常有人說這篇言論實出加爾文的手筆，這是難於置信的，但可以斷言說加爾文對這篇言論表同情，由這篇言論引起很大的驚擾，法王佛蘭西斯也起來加入反對『路德派』的陣線。【註四】高波與加爾文只得出走，逃避危險，加爾文逃到了昂姑勒美的朋友帝勒特（Louis du Tillet）家中。此時他對於舊教深感有脫離之必要，這種心理發展迅速，到了一五三四年五月四日，他不得不回到諾陽，辭去各種教會俸祿。在諾陽地方他曾被囚禁，雖不久即被開釋，但法國對他實在是太危險的一個地方，尤其在一五三四年十月，馬爾庫耳（Aotoine Marcourt）貿然公佈反對彌撒條文後，【註五】約在翌年新年時，他安然到了屬抗議派勢力的巴塞爾。

馬爾庫耳公佈反對彌撒條文後，跟着逼迫復起，受害人中有加爾文的一位朋友，巴黎商人弗爾治

（Estienne de La Forge），佛蘭西斯一世當時正求討好於德國抗議派，以抵抗查理五世。爲解釋法國境內改教派爲何遭受逼迫起見，於一五三五年二月間發出一封公開信，其中說明法國政府之所以取斷然手段對付抗議派，乃因抗議宗主義在法國專倡無政府主義。加爾文深覺這是對他的同道的無理詆毀，實有辯護之必要。於是他趕急寫成一書名基督教要義（Institutes of the Christian Religion）此書在加爾文在昂姑勒美時寫起，至一五三六年三月出版，以給法王的一封信作爲序文。這封寫給法王的信，可算爲改教時代的傑作。此信寫得雅緻莊嚴，對抗議宗立場作極有力的說明和辯護推翻法王的詆毀。在法國抗議派中，以如此清晰强勁的言論發表主張的，係自加爾文始。此書一出，這一位年方二十六的作者，便一躍而至領導法國抗議宗主義之地位。【註六】

以給法王之函爲序文的要義一書，當於一五三六年發行的時候，其內容並未發展到一五五九年最後一版那樣完備充實；然而在當時，也算是自有改教運動以來，對於講解基督教與基督徒生活最爲條理清晰，系統分明的著述。加爾文的思想富於編制力，少有創作力，假如沒有路德在前面努力，他的事業不會成功。他所發揮闡釋的不過是路德所講的因信稱義與乎聖禮乃上帝應許之印證一類道理。也許有許多思想也是從布澤爾得來，其中突出的幾種思想，如：注重上帝的榮耀，萬物受造都爲彰顯上帝的榮耀，信徒蒙揀選，基督徒得救之穩定可靠，以及信徒努力追求切實遵行上帝的旨意，乃爲蒙召被選的目的。但這種種原理，一經加爾文加以系統化，就條舉例分析，理論分外彰

明，這種技能是他的特長。

根據加爾文所講，人之最上知識即認識上帝，認識自己。人從自然界得來不少知識，叫人無可推諉。然而惟有聖經能給人充分的知識，因爲聖靈在相信的讀者心中見證，使他聽見上帝的聲音。聖經叫人知道上帝是善的，祂是萬善之源。人生最大的本分乃是順服上帝的旨意。當人受造之時，原是善的，也能順服上帝旨意；但因亞當墮落，人之原有善良和能力均失落了，所以現在的人靠自己絕無行善的力量。既然如此，人所行的毫無功德可言；一切的人都在沉淪滅亡的情勢中等候定罪。在這種全無辦法，毫無生望的情況中，因着基督所作的功勞，有些絲毫不配蒙拯救的人，居然蒙了拯救。基督代替這些人死，受了他們的罪所當受的刑罰。然而這種贖價之付予與接受，都是出於上帝的自由行動。它是以上帝的愛爲主因的。

除非一個人將基督代他所作的佔爲己有，否則，基督的工作便與他無關。這種佔有是聖靈作成的。聖靈是照自己的意旨，用自己的方法，決定於何時何地在人心中造成悔改的狀態；又在人心中啓發信仰，這意旨如同路德所講，是信徒與基督間所發生的生命結合。有了這種信仰的新生命就是得救，但得救是行出義來。得救的信徒行出善事來蒙上帝喜悅，這就可證明他已與基督結合爲一。『我們稱義雖不在乎善工，卻也不是全無善工』。所以加爾文所講的『善工』與羅馬教一樣熱烈，在他心目中，善工卻沒有完成得救的關係。基督徒行事爲人的標準，就是聖經所記上帝的律法，這

標準並非用以判斷人之得救，乃是用以說明上帝的旨意，叫那些已經得救的人努力實行出來。這種注重律法爲基督徒生活指導的見解，是加爾文思想中特有之點。所以加爾文主義老是注重品格，不過照加爾文講，品格是人得救之果，並非得救之因。祈禱是培養基督徒生活主要的工具。

既然一切的善都出於上帝，人悔改歸正自己不能開始，開始之後又不能拒絕，所以有人得救，有人滅亡，必有上帝於其中加以選擇，其理甚明——此即所謂揀選與捨棄之道。既然萬事皆以上帝的意旨爲最後的決定，若要在上帝的旨意之外追溯這種選擇的原因，必係荒謬絕倫之論。然而就加爾文看來，揀選之道是基督徒最大的安慰。試一思之，上帝爲每一個人立定了得救的計劃，是何等穩固的一種自信，不但可以安慰那些自覺不配得救的人，連祭司和君王的勢力也不能搖動這種信念。這種道理也激動人與上帝同工，完成祂的旨意。

上帝爲維持基督徒生命，設立三種機構：教會，聖禮，政府。嚴格說來，教會乃由『一切上帝所揀選的人』所組成；但教會也包括『世上一切……自認爲敬拜獨一上帝與基督的人』。然而在『謊言與虛僞操權得勢』的地方，不能有眞正的教會。新約指明，教會的職務有：牧師，教師，長老，和執事，由他們所服務的地方教會中推舉出來。聖職的起源是雙層的：有上帝在暗中宣召，又有『教友的認可』。這樣，加爾文便承認了地方教會有權推舉任職人員，但依當時日內瓦情形，加爾文不得不拿該城政府來代替民衆發言。加爾文也承認教會有完全獨立主權施行懲治，以革除教籍

爲最後裁判。教會裁判之權不能超出革除教籍以上，然而連這種獨立權之保留，其他改教領袖也都放棄了，以期無礙於國家督察之權。上帝設立政府，爲使他保養教會，保全教會遠離異端之危害，對那些單以革除教籍尚不足以刑罰的罪犯再加以懲處。

加爾文只承認兩種聖禮——洗禮和晚餐禮。關於那兩個爭論達到了焦點的問題：基督如何臨在晚餐之中；加爾文也如同布澤爾一樣，站在路德與慈運理之間，就形式講，與那位瑞士改教家較爲接近；就精神上講，卻更爲接近那位德國改教家。他同意慈運理，否認任何形式的基督的物質身體臨在說；然而他還是用極清楚明確的話，斷言於聖餐之中，人可憑着信仰而領受那實在的屬靈的基督。『基督，從祂肉體的實質中，將生命輸入我們的心靈中，而且是播散祂自己的生命到我們裏面，不過基督實在的肉體並不進到我們裏面』。【註七】

加爾文於一五三六年春出版要義一書之後，到過義大利一次，在非拉拉（Ferrara）宮廷中作短期拜訪；無疑的，他是爲推進福音運動來拜訪他的國人——那位思想自由，仗義好客的公爵夫人累內（Renée）。此行爲時甚短，以後又爲料理私事往法國去作了一次短期旅行，然後同他的兄弟姊妹往巴塞爾或施塔斯堡去了。一五三六年七月，加爾文因避戰禍來到日內瓦，在那裏經法惹勒苦苦勸請，如以上所述的（見本書第六〇六頁）只得住下。

加爾文在日內瓦開始工作，極其謙謹。他是聖經講師，一年之後才被任爲傳道人。不過他在法

惹勒身上所施的影響很大。他們二人頭一件聯合的工作就是要輔助柏恩城的教士及政府，如何得在瓦得（Vaud）全境及洛桑地方發動有效的改教運動，此時洛桑初歸柏恩管治。【註八】在洛桑作牧師的爲皮耶爾維勒特(Pierre Viret 一五一一——一五七一)，他在此作牧師直到一五五九年。加爾文與此人交情極厚。當時加爾文與法惹勒在日內瓦城中想要作成的事工有三種。一五三七年一月，他們向小議會提出由加爾文起草的幾個建議案【註九】。其中之一爲：每月舉行晚餐一次。爲妥善準備起見，政府當於全城每區中派定『某某數人』，偕同牧師從事審察，將那些不配領餐的人報告教會，加以懲治，過失大者不惜革除教籍。這是加爾文想要將日內瓦造成一個模範社會的第一着，同時他又想爲教會爭取獨立主權，辦理他一己範圍以內的事，第二個建議乃是採用加爾文所著的一本教義問答書，第三個建議乃要每一市民接受一種大概是法惹勒所寫的信經【註一〇】。經過相當修改之後，小議會接受了這幾種建議。

加爾文的工作成就不久便受威脅。有洛桑的卡爾來（Pierre Caroli）控告他與法惹勒二人宣講亞流派的異端。要辯明他們的思想合乎正道自然不是難事，無奈這事已鬧得滿城風雨，無人不知。【註一一】在日內瓦城，新興的懲治辦法以及人人要承認一種新信經的要求，不久便激起了劇烈的反對；因爲當時反對力量甚大，致使二百人議會於一五三八年一月間通過一條議案，准許一切人領受聖餐，不加禁止，如此便將加爾文之懲治制度盡行推翻【註一二】。到了下月，全城選舉歸反

對派取得勝利，他們於是決意要用强制來解決問題。柏恩所用的禮拜儀式與當時在日內瓦所用的頗有差別。柏恩老早就想叫日內瓦採用他們的儀式，現在反對派當權，遂通過採用此種儀式於日內瓦。在加爾文與法惹勒看來，所謂柏恩儀式與日內瓦儀式所差無幾，大同小異，但出自政府强制採用，不事先取得教會領袖同意，在他們看來，簡直是强奪教會主權。加爾文與法惹勒拒絕承認，遂於一五三八年四月二十三日被驅逐出境。【註一三】他們在日內瓦所開創的事業，似乎全部失敗了。

以後雖有瑞士抗議宗當局起來干涉，以期恢復日內瓦工作，但無效果。後來法惹勒作了內沙特勒的牧師，終其餘生都是住在那裏。加爾文則從布澤爾之請，避難於施塔斯堡。加爾文在那裏一住三年，實爲他一生最快樂的時期。他在那裏作一座法國難民教堂的牧師，兼講神學。全城人士都尊敬他，且被派爲代表，參加查理五世所發表抗議宗與公教派如何言歸於好的辯論會，（參第五八六頁）其間得與墨蘭頓及其他德國改教名家結交。一五四〇年，他又在那裏結了婚，這位夫人作他忠心伴侶，直到一五四九年她去世的時候。在那裏他還有工夫從事著述，不但補充了要義的內容，不但作了羅馬書註解——這是他所作聖經註解的起頭，因着這一類的著作，後人公認他爲改教家中第一流的聖經註釋家——還作了那部名震一時的答沙杜里多書（Reply to Sadoleto），後人將這篇文字看作一般抗議宗主義最好的辯明，實非過譽。【註一四】

當時在日內瓦發生了一種政治革命，卻不是由加爾文主使。該城反對加爾文的一黨於一五三九年與柏恩訂立了一種極有損害的條約，因此該黨政權於翌年被民衆推翻，把那些簽訂條約的人定爲叛徒，與加爾文友好的一黨又取得了政權，其領袖遂請加爾文回來。初時很難勸服他，不過到了一五四一年九月十三日，他還是回到了日內瓦，他是依照自己的計劃回來的。【註一五】

加爾文回來後，立即將他所編的教會憲章（Ordonnances Ecclèsiastiques）提出，獲得教會採用。這憲章的內容，較之一五三七年所通過的建議案要肯定得多。雖說他是勝利的回到了日內瓦，但他的計劃還是不能盡都付之實行。照憲章說【註一六】，基督在教會中設立了四種職務：牧師，教師，長老及執事，每一職務都有詳細說明。牧師應當每禮拜一次集合全教會公開討論，審查牧師候選人員，解釋聖經。教師應當作日內瓦學校制度的首領，加爾文以爲這種制度是與全城宗教訓練有密切關係的。執事的職務在看顧人，監察醫院。在加爾文的制度中長老佔中心地位，他們是爲小議會所推選的信徒，人數由小議會中舉出二人，由六十人議會中舉出四人，由二百人議會中舉出六人，以理事之一爲主席。由這些長老與各教堂牧師組成所謂教會法庭（Consistoire），每禮拜四開會一次，辦理懲治事件。懲治以革除教籍爲極度，如犯罪過重，過了這個限度，他們就將案件移交政府當局辦理。加爾文以爲實施革除教籍，是保持教會主權所萬不可少的，他爲此項權利特別竭力奮鬪，以迄一五五五年此項權利最後穩固的建立。【註一七】

除了這種重要工作之外，加爾文又編了一本新的更爲合用的教義問答書，【註一八】又介紹了一種禮拜儀式，這種儀式是根據他在施塔斯堡法國教會所用的儀式編成的，而那種法國教會所用的儀式，又是從一種普通見用於德國城市的禮拜儀式翻譯出來的。不過爲求迎合日內瓦地方許多習慣或成見起見，加爾文於其中加以不少修改。【註一九】其中固定禱文與自由禱文交相編制，很爲合用。加爾文並不反對規定的儀式或禱文，不像後來他許多英美二國的靈性上的後人所抱的態度。這種儀式也爲唱詩留有充分的地位。

加爾文在日內瓦城，除了作一處教堂牧師外，別無職任，然而在他的指導之下，成就了很多推廣教育，繁榮商務的事；日內瓦全城生活常在教會法庭的仔細監察下。加爾文是要把日內瓦作成一個完全基督化社會之模範。這種嚴格的福音主義吸引了許多人，逃到日內瓦來居住，其中很多是有學問，有地位，有資產的人，多數是從法國來的，但也有些從義大利，荷蘭，蘇格蘭以及英格蘭來的。這些人不久便在日內瓦生活中成爲重要的因素。加爾文自己以及其他同工的牧師們都是外國人。自起初就顯然有人反對他那種嚴峻的治理，到了一五四八年，這種反對的勢力更形嚴重。這種勢力是由兩種成份構成：一種人素不慣於任何規矩約束；還有一種人更難對付，就是那些當地的舊日世家，他們看加爾文，其他的牧師，以及逃居於日內瓦城的衆人都是些外國人，要用一種外國枷鎖强加在這些過去有過光榮的歷史，素享獨立自由的市民身上。相傳當時在日內瓦還有一個宗教自

由人民黨，這是無從稽考的。

加爾文一生最艱苦的奮鬪是從一五四八至一五五五年；在這時期中，起初有當地的本籍居民多懼怕那些外籍難民在政治勢力上征服他們，最後這些熱烈擁護加爾文的外國人，果然作成了那些本籍居民所惟恐他們要作成的事，即將加爾文的地位造成到穩固不可搖動的地步。雖說加爾文的聲望在日內瓦以外的地方日見增高，可是在這整個時期中，他在日內瓦的事業時刻有遭傾覆的危險。

引起糾紛衝突的事很多，其中特別顯著的有兩件：第一件是由白勒色（Jèrome Hermès Bolsec）所引起的。此人前在巴黎作修道士，現在是日內瓦附近韋吉（Veigy）地方的抗議派醫生。白勒色對他所屬的地方教會，控告加爾文有斷言預定之錯謬。這就等於向加爾文權威之基礎進攻，因爲他在日內瓦的地位完全建立於講解聖經之上，假如他的講解不全都是對的話，那末，他的地位便被徹底推翻了。一五五一年十月，加爾文拿白勒色所控告他的向當地政府分訴。結果是調白勒色來審問。又向瑞士其他城市政府徵求意見，自然他們不如加爾文這樣注重預定一層道理。後來加爾文費了九牛二虎之力，才把白勒色逐出境外，此事以後，他越發熱烈的堅持預定之理，在基督教眞理中佔極其重要的地位。【註二〇】至於白勒色，他仍然回到羅馬教會去了，後來爲報復加爾文起見，爲他作了一部肆意詆毀的傳記。

這樣看來，加爾文當時要想保住他的地位也很不容易。在過去幾年中，日內瓦的選舉，擁護與

反對的勢力均衡，到了一五五三年二月，選舉結果，反對加爾文一黨大獲勝利。至此，他好似無可避免要傾覆了。詎料有第二件糾紛發生，不但挽救了他的地位，而且把他引登最後勝利之途。這第二件事起源於塞爾維塔斯（Miguel Servetus）之來到日內瓦。塞氏乃西班牙人，年齡約與加爾文相同，雖大有天才，但才情每多越出正軌之外。一五三一年，他發表了一篇論文，題爲三位一體之謬論。（De Trinitatis Erroribus）他惟恐被人知道，便改名爲維爾納夫（Villeneuve）去研究醫學，呼吸器官之血液循環實是由他發見。後來他在法國維也納（Vienne in France）行醫，事業頗有發展。但同時他在暗地裏寫成一書，名基督教之復原，（Restitution of Christianity）在一五五三年初出版。照他看法，尼西亞的三位一體論，迦西墩的基督論，以及嬰兒洗禮爲促成教會腐敗的主要根由。早於一五四五年他就很憤怒地與加爾文開始通訊，用輕侮的話批評他所著的要義。

塞爾維塔斯的眞身份，後來爲加爾文的朋友特里埃（Guillaume Trie）所發現，且告知里昂羅馬教會當局，塞氏就是那些書籍的眞正著作人，不久又從加爾文那裏取得更多的證明，證實確切無訛，塞氏被定爲焚死之罪；但在死刑執行之前，他由維也納監獄中逃脫了。他何以竟逃往日內瓦去呢？這是難於索解的事，但一五五三年八月，他又在那裏被逮捕了。對他的定罪，成爲加爾文和反對派之間的實力考驗。反對加爾文的一黨不敢公然袒護這樣一個聲名狼籍的異端派，不過他們要故意與加爾文爲難。塞氏起首仍抱樂觀，以爲自己可得勝利，請求政府將加爾文驅逐出境，將他

的財物收歸公有。開庭審訊之後，塞氏究被認爲有罪，於一五五三年十月二十七日判決以火焚死。雖也有幾個人提出抗議，提出的一位爲巴塞爾的加斯得略（Sèbastien Castellio 一五一五——一五六三），不過多數同意於墨蘭頓，以爲此事『辦得合理』。至今回憶起來，雖說這是一件違反人道的事，然就當時加爾文說，卻是一大勝利。這件事把瑞士一切教會對於三位一體之道所遭異端之嫌，盡掃而空，在另一方面，加爾文的敵人因想與他爲難，遲延判決當時一般輿情公認爲罪無可赦的一個異端派，不啻毀滅自己的聲望。

不久，加爾文的勢力便顯然的大爲伸張，一五五四年的選舉結果已經是他的一方面勝利，一五五五年更是如此。一五五五年一月裏，他就爲教會法庭獲得了永久權柄，可以無須向政府請示，自由的執行革除教籍。【註二一】同年，那大部爲加爾文派所組成的政府，准許好些外籍難民有投票選舉權，使他的地位益爲鞏固。一五五五年五月十六日晚上，反對加爾文的一黨發動過一次小小的暴動，黨首多有因此判爲叛徒而被處決或被放逐的。自此以後，擁護加爾文的一黨在日內瓦大權獨攬，無敢與之抗衡。雖說柏恩還是居敵對地位，但當時柏恩須與日內瓦聯合一致抵抗它們的共同敵人，不得不結爲同盟，而且在歷史上這是第一次日內瓦得與柏恩以平等地位結爲同盟。它們的共同敵人就是薩伏衣公爵腓力伯特（Emmanuel Philibert），他在一五五七年爲西班牙戰敗法國人於聖廣丹（St. Quentin）之役，因柏恩與日內瓦二城居民大部份爲法國人，便申言二城應行

合併於他公國版圖以內，於是促成了這二城於一五五八年一月結爲永久的同盟。這樣加爾文在日內瓦所創建的事業，已將一切內部外部的敵對勢力全部肅清；他又在一五五九年創建了日內瓦學院（Genevan Academy）——就是後來的日內瓦大學。【註二二】這個學校隨即成爲改革宗教會教授神學之最大中心學府，與路德宗學府並駕齊驅；從這裏訓練出來的傳道人，不但有往法國去的，也有少數往荷蘭、英格蘭、蘇格蘭、德國與義大利去的。

加爾文的影響力，遠超乎日內瓦以外。他所著的要義，他在日內瓦所立下的教會行政規模，他所創的學院，他的聖經註解，以及他常與人通訊往來，陶鑄成了法國，荷蘭，蘇格蘭以及英國清教徒的抗議宗主義所有思想，又激發起這主義的理想。他的影響力滲入波蘭與匈牙利，在加爾文尚未去世之時，他的思想主張也在德國西部建立了基礎。人們的思想都爲他的思想所陶冶。從改教運動所產生的各派思想中，只有他的這一派，雖在政府反對之情形中——如在法國與英國——仍能强有力的組織起來，與之對抗，這種思想能以訓練堅强剛毅的人才，因爲他們確知自己爲上帝所揀選，與祂同工，完成祂的旨意，這樣的人勇於奮鬪，有堅定不移的品格，確信上帝在聖經中將一切正當的行爲與合理的崇拜方法都給人指示出來了。加爾文靈性上的門徒，在天下各國都是如此楷模。他的思想居宰治別人思想的地位，加爾文一生事業之精粹盡在於此。到了一五六四年五月二十七日，他與世長辭。他眞配稱爲：『唯一國際性的改教家』。

繼加爾文而起的人，都不能與他相比。他的事業已發展至於非任何一人可以指揮的地步。後來在日內瓦及其遙遠四境，所有工作都歸伯撒（Theodore Beza一五一九——一六〇五）負責管理，此人性情易於和解，態度更較溫柔，但與加爾文努力效忠於同一理想。

【註一】：基德，第五二三——五二四頁。

【註二】：同上，第五二四——五二五頁。

【註三】：同上，第五二五——五二六頁。

【註四】：同上，第五二六——五二八頁。

【註五】：同上，第五二八——五三二頁。

【註六】：基督教要義上冊（基督教歷代名著集成第二部第四卷）第一——二十頁。

【註七】：教基督要義上、中、下三冊（基督教歷代名著集成第二部第四、五、六三卷）。

【註八】：基德，第五四八——五五八頁。

【註九】：同上，第五六〇——五六七頁。

【註一〇】：同上，第五六八——五七二頁。

【註一一】：同上，第五七三——五七五頁。

【註一二】：同上，第五七七頁。

【註一三】：同上，第五七七——五八〇頁。

【註一四】：基督教要義下冊（基督教歷代名著集成第二部第六卷）第二七三——三〇九頁。

【註一五】：基德，第五八六——五八九頁。

【註一六】：同上，第五八九——六〇三頁。

【註一七】：同上，第六四七頁。

【註一八】：同上，第六〇四——六一五頁。

【註一九】：同上，第六一五——六二八頁。

【註二〇】：同上，第六四一——六四五頁。

【註二一】：同上，第六四七頁。

【註二二】：同上，第六四八頁。

【註二三】：同上，第五一頁。

第九段　英國的叛變

在那些强有力的君主在位之日，英國主教大都由國王敍任，連那些直接由教宗任命的主教，也是事先取得了國王同意的。政府顯要職位都爲主教所佔有，原因不但是平信徒缺少學問經驗，也是因爲這樣辦可以節省國庫的開支，因爲任高級教職的人已有很高俸祿。這樣一來，所任命的人自然要先看他能否爲皇家服務，其靈性上的資格反在其次。當亨利八世（Henry VIII一五〇九——一五

四七）登位之時，情形大致如此。當時在下屬階級中，也有些威克里夫派的信徒，不時受教會取締。人本主義已經進入英國，在少數受過教育的人士中佔有勢力。在倫敦，那位後來作了聖保羅座堂牧師的柯列特（John Colet 一四六七？——一五一九）早於一四九六年本着人本主義的精神在牛津講保羅的書信，一五一二年重建了聖保羅學校。伊拉斯母早在一四九九年就遊歷過英國，又從一五〇九至一五一四年在劍橋教學，交游甚廣。其中有名的一位爲若徹斯特（Rochester）主教斐設爾（John Fisher 一四六九？——一五三五），另一位爲摩耳爵士（Thomas More 一四七八——一五三五）。然而當亨利八世登位之初，英國教會情形似乎極少有改革之可能。但當時有一種極顯然的國家生活之特性，也是後來亨利所由得勢之基礎，那就是一種堅强發展了的國家意識，一種「英國人治英國」的感覺，這種感覺極易激起，以抵抗任何外來的侵略。

亨利八世眞可稱爲一位『假藉合法形式的暴君』。他爲人極有理智才能，行事果敢勇毅，讀書很多，對於經院哲學派的神學常感興越，對於人本主義表示同情，也很受民衆歡迎，但私心爲己，意見固執。當其登位爲王之初，得吳斯理（Thomas Wolsey 一四七五——一五三〇）的輔佐不少，此人自一五一一年爲樞密大臣，自一五一五年以後晉陞爲大法官，又爲教宗利歐十世立爲紅衣主教。他作了亨利的股肱。當路德的著述傳入英國之後，是被禁止民衆閱讀的，而且亨利八世於一五二一年發表了的確信七聖禮論（Assertion of the Seven Sacraments）來反對路德，因此爲教宗

利歐十世封爲『信仰維護者』。亨利登位之初，娶了西班牙王斐迪南與后伊莎伯拉之公主亞拉岡（Aragon）的迦他林爲后，她與他哥哥亞瑟（Arthur）在名義上結過婚，所以是他的寡嫂。這種娶寡嫂爲妻的婚姻，曾於一五〇三年爲教宗猶流二世（Julius II）所正式批准。他們結婚之後共生了六個兒女，但後來長大成人的僅有馬利亞一人。到了一五二七年，也許還早一點，亨利就對他的婚姻是否有效，發生疑問。他的理由也不盡是出於肉慾。如果只是如此，那末他很可以多交幾個姘婦。在他之前，英國從未有過一朝女王。薔薇戰爭迄一四八五年才了結。亨利既無男嗣，假使他一旦逝世，豈不又要激起內亂？迦他林也不像還能有生育的樣子，所以他想再娶，爲他生個兒子。

吳理斯贊成了這種計劃，不但是因爲他不敢反對國王，也是因爲他想，假如迦他林的婚姻宣布無效，那末亨利也許要與法國公主就是後來作了非拉拉公爵夫人的累內結婚。如此可使英國對於大陸政局，遠離西班牙而多與法國接近。但亨利心中另有所歡。他與他宮庭中一位女官波麟安（Anne Boleyn）發生了戀愛。以後的問題就複雜了，吳斯理尙能勉爲其難，取得亨利歡心，迦他林因要保持其尊嚴與決心，倍遭虐待。當時查理正在戰勝之餘，教宗不得不屈服於皇帝之下（參第五五五頁），假如不是因爲這個緣故，也許亨利毀婚的計劃，不難邀得教宗革利免七世之許可。查理決計不讓他的姑母被廢黜。亨利因爲吳斯理沒有爲他把事情作到，向他大發雷霆，判以謀叛之罪，這位大紅衣主教於一五三〇年十一月三十日，在前往法庭受審之途中身故。

此時有一位劍橋大學（Cambridge）教授名克藍麥（Thomas Cranmer 一四八九——一五五六）者向亨利建議，以爲國王再婚之事應向各大學徵求意見，亨利頗以爲然。一五三〇年他向各大學徵求意見，只有一部分的成功；但亨利與克蘭麥之間，建立友誼，這有很大影响。

要得教宗贊成此事已無可能，於是亨利只得利用當時與情之反對外國勢力壓迫，及其一己專制手段的技倆，或與教宗完全斷絕關係，或以威脅加於教宗，以遂其欲。一五三一年一月他宣佈全體英國教士因承認吳斯理有代表教宗之權，是違犯了一三五三年所定一條舊例——其實此權亨利自己也承認了。他不但强取一筆鉅款作爲罰金，而且强迫教士會議宣布，就英國教會言，他是『最高無上唯一的主，而且照基督的律法所准許，也是教會最高的元首』。一五三二年初，經國王嚴重壓迫，國會通過一案，非得國王許可，禁止將首年年俸付與羅馬。【註一】同年五月，又强迫教士會議承認，非得國王許可，不得制定教會法律，又要承認國王有權委派專員，審查批准一切教會規章。【註二】大約在一五三三年一月二十五日那一日，亨利與波麟安私下結了婚。二月，國會通過禁止將此事上訴於羅馬。【註三】亨利任命克藍麥爲坎特布里大主教。又以首年年俸爲條件，要求教宗革利免七世追認此種命令。三月三十日克藍麥受大主教職；五月二十三日克藍麥主持法庭，正式判決亨利與迦他林之婚姻無效。九月七日波麟安生了一個女孩，就是後來作英國女王的伊利沙白。

當這些事故發生的同時，教宗革利免七世於一五三三年七月十一日準備一道教諭，要以革除教籍威脅亨利。亨利對此，乃於一五三四年，假國會製成各種規章，禁止一切教宗捐稅，規定主教之選舉須先得國王提名，取消一切向教宗順服之宣誓，向羅馬領取許可證，以及其他承認教宗權位之事，【註四】此事所開的兩次教士會議都正式宣布與教宗脫離關係。【註五】一五三四年十一月三日，國會通過那有名的最高權威法（Supremacy Act），無條件的宣布亨利及其王位繼承人爲：『英國教會在世唯一最高的元首』，有全權矯正各種『異端』及『流弊』。【註六】國王即是此法律之製定人，自然都不以爲其中包涵有靈性職權，例如授聖職權以及施行聖禮等類之權，但除了這類的職權以外，英國國王簡直取教宗權位而代之。至此已與羅馬完全離異了。這些規例也並非一紙虛文。一五三五年五月，有一派英國著名的修道士，就是卡爾特（Carthusians, or Charterhouse,）派修道士，因爲不肯承認國王的最高權威，致遭極端殘暴的處決。同年六，七月，兩位英國最有名望的公民，一爲斐設爾主教，一爲摩耳爵士，均爲品格高潔，學博才高之士，也爲這一原因，走上了斷頭台。

亨利此時又找着了一個爲他奔走出力的人，名克倫威爾（Thomas Cromwell 一四八五？——一五四〇）。此人出身微賤，作過軍士，商人，及金銀業，吳斯理也用過他爲國會事務之經理人。一五三一年克倫威爾供職於樞密院；一五三四年掌管案卷；一五三六年，他以平信徒資格作到

了教務副督察之職。亨利急圖沒收教會產業，一面供宮庭之揮霍，一面可以獎勵幸臣，爲自己造成死黨。當時改教運動在各處均以沒收教會財產最著成效。到了一五三四年下半年，亨利命克倫威爾巡視各地修道院，將各地情形作成報告。這種報告是否確係實情，至今猶無定論，但後來經一五三六年二月所開國會審查之後通過，將各地修道院每年收入在二百鎊以內者，着歸國王及『其繼承人永遠按其意旨動用』。【註七】，這樣遭沒收財產的修道院共有三百七十六處之多。

一五三六年一月亞拉岡的迦他林死了，從此亨利脫出了受外國勢力干預的危險。此時亨利對於女人喜新厭舊之態復萌，又想離棄波麟安，另與一女人結婚，且要不與安的婚姻發生衝突。一五三六年五月安以失節定罪，至於他的罪案有無實據無法得知，但無論如何，即在該月十九日她被斬決了。在她被斬決之前二日，克藍麥宣布她與亨利的婚姻無效。十一日之後，亨利與西穆爾（Jane Seymour）結婚了，於一五三七年十月十二日生了一個兒子，取名愛德華，生產之後僅十二日，她就死了。亨利所行，特別是壓迫修道院的行爲，激起許多反抗，尤以英國北部爲甚，結果是一次所謂恩門朝拜（Pilgrimage of Grace）之變（譯註：宗教性的騷動），發動於一五三六年之夏天，到了次年上半年，這種叛變即已全部肅清。

雖說當時種種變動，大抵屬於教會行政，與宗教信念無關，但國中擾攘不寧的局面，實爲眞正的改教派製造機會。這一派改教的志士爲數不多，但他們的思想淵源好像不是由外國輸入的，乃是

本色化的，最初所循的途徑是威克里夫的，不是路德的。他們也像威克里夫一樣，指望國家負起改革教會之責，把教會財富看作靈性力量發展的阻擋，所以這一派人對於亨利奪取教權，沒收教產等事都不以爲過。他們也像威克里夫一樣，以推行聖經爲重要，漸多以聖經爲察驗教理及儀式之準則。當德國改教運動日益發展時，他們也越來越受到歐陸的影响。當時一位很著名的領袖爲廷德勒（William Tyndale 一四九二？——一五三六）。他很熱心翻譯新約，但在英國找不着發行的機會，就於一五二四年逃往歐洲大陸，在那裏會見過路德，且於一五二六年，出版了一種根據希腊文的，很有價值的譯本。教會與政府當局均想加以阻止，但它已成一種傳播聖經知識的實力。廷德勒於一五三六年，以身殉道於布魯塞爾（Brussels）附近之維窩勒得（Vilvorde）地方。他的朋友夫利斯（John Frith 一五〇三——一五三三）最初避難於馬爾堡（Marburg），後回到英國，但於一五三三年在倫敦遭逮捕，以否認煉獄與化質說之教理被定罪焚死。雖說在言論上所取的形式不同，實與這些改教觀點表同情的，有：克藍麥，利得里（Nicholas Ridley 一五〇〇？——一五五五），喇提美爾（Hugh Latimer 一四九〇？——一五五五），與胡泊爾（John Hooper ？——一五五五）這些人都是主教，都爲他們的信仰被焚死。當時抗議派的勢力，隨亨利對於羅馬之反抗發展而於平信徒中增加影响力，其中最著名的爲西穆爾一家，亨利第三位王后即屬此家族。

亨利個人的宗教信仰除了欲以一己權威代替教宗權威以外，其餘盡屬於公教的正統派信仰。不過有時因有遭遇外來攻擊的危險，他就離間公教派信仰，去到德國抗議派當中，想要獲得政治上的援助。連在這樣的時候，他也不跑開太遠。一五三五年與一五三六年，就有這樣一次情形。他派遣專員往威登堡去討論教理，但成效不多。亨利於一五三六年，自己草擬信經十條，向抗議宗主義作了最大的讓步。信仰權威的標準，包括：聖經，使徒，尼西亞，及亞他那修三信經，還有『最初四次議會』。其中又有三種聖禮：洗禮，告解禮，與晚餐禮，加以說明。對於其他聖禮，均不置可否。稱義全在乎信仰基督，但認罪，宣赦，以及善功，均不可少。基督的物質身體臨在聖餐之中。圖像也可以尊敬，但不可過份。可向聖徒禱告，但不是因爲他們『比基督快一些聽見我們』禱告的呼聲。爲死人獻彌撒也是可行的，但是『羅馬主教』能將死人由煉獄中救拔出來，這種觀念應當拒斥。

此時克藍麥又發動的一種影响力更大的運動，爲聖經英譯本之推銷，這譯本發行於一五三七年，此英譯聖經大抵採自廷德勒譯文，但其中仍有許多地方，是遵照科威對勒（Miles Coverdale）不大完善的譯本。一五三八年克倫威爾吩咐每一教堂購備聖經一本，供衆閱讀【註八】。主禱文和十誡當用英文教授，利他尼（總禱文 Litany）譯成了英文；除此以外，當亨利在世時，禮拜儀式均大體照常未改，文字形式均用拉丁文。

這些年間，亨利的行動沒有受到外來的干預，因爲從一五三六至一五三八年查理五世與佛蘭西斯一世正在戰爭。到戰事平息之後，他的危險便增大了。教宗聳動法國與西班牙合力攻擊這個叛逆的國王。因亨利善於外交，又因這兩國互相嫉視，災禍得以解除；但爲減少危險起見，他也作到了幾種預防的步驟。他要人都知道，除了對付教宗個人以外，他是個正統派的公教徒。爲要證明這一點，他叫國會於一五三九年六月通過了一個六條信仰法（Six Articles Act），【註九】以英國教會信經口脗，極力主張化質說，否認這條教理的，處焚死之罪。這法案禁止平信徒同領餅酒，又禁止神甫結婚。規定獨身誓約必要永久遵守，又强制施行個人彌撒及私下認罪。亨利畢生命令各處教會實行這法案，不過，單表明他自己是個正統派信徒尚嫌不足。當時亨利鰥居無后，克倫威爾極力主張他締結一種婚約，可以與那些反對皇帝查理五世的勢力結合爲一，藉以取悅於德國的抗議派，鞏固他自己的地位。於是他們選擇了薩克森有選舉權的腓勒德力的姊妹，克理甫斯的安（Anne of Cleves）爲締結這樣一種婚約的對象。亨利與她遂於一五四〇年一月六日結婚了。

到了一五三九年，亨利對於沒收修道院財產的計劃已全部完成【註一〇】。他在國內的勢力，從未有如此時之强盛。佛蘭西斯與查理不久又開戰端，皇帝反求亨利援助。德國抗議派對於他所編的六條加以白眼，然而他也無需再圖他們的輔助。亨利看他與克理甫斯的安所結婚約，完全是一種政治上的權宜行事。於是乃於一五四〇年七月得了各主教認可，以國王從未『心許』這個婚約

爲理由，宣告這次婚約無效，安則得到賠償，也算有些體面。這次婚約的原由克倫威爾所主使。至此亨利也用不着他了。後來經國會以叛逆罪名，加於這位有才華而行爲不檢的大臣身上，於一五四〇年七月二十八日把他斬決了。這些事件同時增加反對抗議派的勢力，而且一種趨向公教派的意味，見之於亨利的又一次結婚。亨利自與安離異之後不久，又與諾福克（Norfolk）公爵的姪女浩瓦得（Catherine Howard）結婚；但因這位新后的行爲有問題，於一五四二年二月將她斬決了。一五四三年七月，他又娶了巴爾（Catherine Parr），算是幸運的得以生存到他死後。亨利死於一五四七年一月二十八日。

亨利死時，英國分爲三黨，其中最大一黨與亨利政見相同，不想多改教理或崇拜儀式，只拒絕外來的教會裁判。亨利一生雖多暴行，他的長處即在乎能以代表這一派多數的居中黨。此外又有勢力不大的兩黨：一爲公教黨，想要復興教宗的權勢，一爲抗議派黨，想要依大陸的方式改革教會。當亨利在位之末年，後一黨雖受壓迫，但勢力時在增强。亨利以下兩位君主，恰巧是一位代表一個少數政黨，而且當時在宗教擾亂之外，又加上農村土地分配不勻的紛擾，因修道院地產遭沒收，更因爲貪得無饜的大地主大量剝削，使一般小佃農失去了舊日應享的權利，以致窮苦無告，這些事變都於英國有益。

愛德華六世即位時僅九歲，所以當時政權操於一個參事院之手，爲首的赫特福德（Hertford）

伯爵，即不久封爲索美塞得（Somerset）公爵的，稱爲攝政。索氏乃幼主之舅父，就是那位壽命短促的王后西穆爾的兄弟。他同情於抗議派，且思想高潔——對於宗教與政治問題，頗有思想自由的主張，與亨利八世截然不同，而且對於無土地所有權的佃農階級極懷友好的態度。在他當權的時期中，因宗教信仰可以較自由的表白，引起了許多局部的革新，也引起了許多爭辯，使改革派的勢力日見增强。一五四七年，國會通過了准許平信徒領杯之議【註一一】。同年，有最後最大一次的沒收教產事件——即沒收一切私人爲建立作彌撒之用的小教堂的捐款。一切宗教團體所佔地產也被沒收【註一二】六條信仰法全被刪除。又於一五四八年初下令各處教堂撤消各種圖像。並於一五四九年定神甫結婚定爲合法。【註一三】

但情形不久更爲混亂。國會爲促進改革，維持秩序起見，於一五四九年一月二十一日，通過一種劃一法（Act of Uniformity）【註一四】傳令各地教會同用一本英文公禱書（Book of Common Prayer）。這本公禱書，即普通稱爲愛德華六世初版禱告書者，大部分爲克藍麥所編纂，以舊日拉丁文英國教會禮拜儀式爲藍本，稍參以紅衣主教昆挪內（Fernandez de Quinones）所編而於一五三五年發行的一本羅馬教日誦祈禱書修訂本，又參以科倫大主教威伊得(Hermann von Wied)所編而於一五四三年出版的一本傾向路德派試用的禮拜儀式。今日英國教會（即聖公會——譯者）所用禱告書與此書仍然大致相同，但這本初版禱告書中包括許多古代禮拜儀式的詳細儀文，例如爲

死人禱告，行葬禮時舉行聖餐禮，在施行洗禮之中抹油，驅邪，爲病人敷油等，不久均被刪除。舉行聖餐時，將餅酒授與領餐人所說的話，爲今日聖公會禮拜儀式中所用的第一小句，包涵有領餐人實在領受基督身體與血之意。

後來索美塞得遭遇了政治上的困難。因當時法國勢力在蘇格蘭伸張，爲謀對付起見，他主張國王愛德華娶蘇格蘭公主馬利亞，並立她爲『蘇格蘭女王』，如此使兩國聯合，他爲促成這計劃起見，統軍侵入蘇格蘭，於一五四七年九月十日大敗蘇格蘭人於平基(Pinkie)，然而他的目的並未因此達到，因爲那些滿懷怨怒的蘇格蘭當局趕快使馬利亞與法國太子，即後來登位爲王的佛蘭西斯二世訂婚，這樁事與後來蘇格蘭的改教運動大有關係。

然而索美塞得政權之傾覆，要歸咎於自己。他看見當時國內因土地分配不均而起之糾紛，想取締大地主之貪得無饜。這種思想自然要引起地主階級之激烈反對，在地主中，貪慾最熾的無過於新近購得修道院地產之地主。一五四九年發生大規模的叛亂，幾經艱苦始告平息。平亂之功，大部分有賴於高爾維克（Warwick）伯爵之力。既然情勢有利於有產階級，於是由高爾維克爲首，發動陰謀，於一五四九年十月將索美塞德攝政的權位推翻。

高爾維克後稱諾森伯蘭（Northumberland）公爵，雖說他從未接任攝政之職，但已成當時英國最有權勢的一人。宗教情形因此起了迅速的變動。索美塞得爲人極其謙遜，願意與一切不同的黨派

和好。諾森伯蘭自己並無所謂宗教原則，他之所以推進改教運動，純爲政治圖謀，故此後這運動所取步驟較前激烈得多。雖說他與索美塞得已經和解了，但他深恐前任攝政得民衆擁護，對他不利，遂於一五五二年將索氏執行斬決。然而他自己的貪慾，專橫，以及行政失措，祇能激起民衆滿心懷恨。

一五四九年出版的公禱書很不受歡迎：保守派不喜歡其中的變動，抗議派嫌它保存羅馬積習太多。這些批評又得當時一派有名的外國神學家從旁鼓勵，益形猖獗。這些神學家受德國暫行法的壓迫逃來英國，頗受歡迎，其中最有勢力的一位，乃施塔斯堡的布澤爾。既然諾森伯蘭政策較前激烈，這派批評公禱書的人乘勢而起，主張修改公禱書，遂於一五五二年重訂一種新的劃一法。【註一五】所有古代禮拜儀式刪去極多。爲死人祈禱刪去了，以聖餐桌代替祭壇，不用特種無酵聖餐餅而用普通麵包，驅邪和抹油的儀式均行取消，神甫所穿禮服祇限於白法衣，授餅酒時用現在聖公會禮拜儀式中所用的第二小句，包涵有慈運理一派對於聖餐所存見解。

此時克藍麥正在草擬一種信經，稿成後於一五五二年由政府之參事院交由六位神學家審查，諾克斯（John Knox）即爲其中之一；結果由國王於一五五三年六月十二日簽署了四十二條信經（Forty-two Articles），簽署之後不到一月這位年幼國王就死了。這些信條的立論，在當時看起來雖屬溫和，但較之公禱書更能代表抗議宗的精神。

雖說諾森伯蘭不受輿情擁護，他還是決意設法維持他的權位。愛德華六世身體日形羸弱，諾森伯蘭惟恐馬利亞一旦繼位，他便性命不保，他生死存亡，在此一舉。所以他慫恿這位幼年國王立葛賚（Jane Grey）繼承王位，這位葛賚是諾森伯蘭第四子得都德里（Guilford Dudey）之妻，是亨利八世的姊妹馬利亞之孫女。但依法愛德華六世不能這樣作。他只有首先承認他同父異母的姊妹馬利亞與伊利沙白，和『蘇格蘭女王』馬利亞，後一位馬利亞的出身也較葛賚高貴。對於這樣野心的一種計劃，克藍麥祇有勉强同意。愛德華六世死於一五五三年七月六日。

諾森伯蘭的陰謀完全失敗了。他極不受人歡迎。連那些抗議宗勢力最大的地方，例如倫敦市，也傾向於馬利亞方面。不久馬利亞安然登位，諾森伯蘭被斬決，在斷頭台上他還稱自己爲眞正公教徒。起初馬利亞很小心行事，事事遵照她表兄皇帝查理五世的指教。國會宣布她母親與亨利八世的婚姻是有效的。愛德華六世在位時所定的教會法令均遭廢棄，公共崇拜又回到亨利八世末年的形式去了【註一六】，克藍麥被下獄。查理五世想到馬利亞的婚事，一定是克勝英國的最好機會，時乎不再，他便要求馬利亞與他的兒子腓力，即不久要作西班牙王的腓力二世（Philip II）結爲夫婦。他們結婚是在一五五四年七月二十五日，這次婚姻，顯然包括有外力侵略之威脅，極不受英國民衆歡迎。

當時與羅馬和解的計劃雖迄未進行，不過凡同情改教運動的主教及其他教士的均遭撤職，較爲熱

心的一些抗議派份子均逃避到歐洲大陸，在那裏大受加爾文歡迎，但路德一派的人對他們頗冷淡，因對他們所信「基督物質身體臨在聖餐之中」一問題，認爲有異端嫌疑。英國教會遲遲不與羅馬進行和解，蓋恐教會財產被沒收，而不爲現在佔有的人所有。後來說教宗的政策並不如此，才准紅衣主教波勒（一五〇〇——一五五八）進入英國。以後由國會通過恢復教宗的權威，一五五四年十一月三十日由波勒宣布這條法令，並且宣告全國赦免異端。國會又通過對於異端仍行古代舊律，【註一七】廢棄亨利八世所定的教會法規，於是英國教會，除了以前的財產仍歸現有的人所有以外，一切回到一五二九年的情形中去了【註一八】。

劇烈的逼迫旋即開始。第一個爲此犧牲的爲聖保羅座堂的牧師若哲爾斯（John Rogers）他於一五五五年二月四日在倫敦被焚死。在往刑場去的路上，民衆向他大表同情，歡聲鼓勵，於此可見這種政策之前途是不吉利的。然而一時熾焰極度高張，到年底，在英國各處被焚死的不下七十五人之多，其中最有名的爲兩位前任主教：喇提美爾與利得理，二人於當年十月十六日被焚死於牛津，臨死所表現的英勇氣概，使民衆留下極深刻的印象。同年中還有一位著名的烈士爲前任格羅斯特（Gloucester）與烏斯特（Worcester）主教，胡泊爾。馬利亞主意要打倒反羅馬派中地位最高的一位，即克藍麥大主教。克氏生性沒有像喇提美爾，利得理，胡泊爾以及若哲爾斯那樣英雄氣概。一五五五年十一月二十五日羅馬正式頒諭，革除他的教籍，不久就立波勒繼承他爲

坎特布里大主教，克藍麥現在理論上處於進退兩難之間。自其被亨利八世封立以來，他一直是主張國王就是英國教會最高權威，他又是擁護抗議宗主義的。現在英國國王是一位羅馬公教徒。在這種矛盾中，他祇得表示屈服，申言照法律所規定，承認教宗的威權。然而馬利亞無意寬恕一個宣布她母親的婚約爲非法的人。克藍麥必得處死。但馬利亞希望在克氏臨死時，當衆棄絕抗議宗主義，會使改教運動大大失色。這種思想幾乎實現了，因爲克氏簽署了一個完全捨棄抗議宗主義的宣言；到了一五五六年三月二十一日，在牛津受死刑的那一日，他的勇氣忽然來了。他將以前所翻改的全部撤消，確認抗議派信仰，他高舉那隻犯了罪曾簽署屈服的手，直到他爲火所焚燬。他死的那日，是他一生最高貴的一日。

腓力在一五五五年離開英國，馬利亞因爲這種離別，及因她自己尚無兒女，便認定自己所作的還不足以彰顯上帝的審判。於是逼迫繼續的下去，以迄一五五八年十一月十七日她逝世之日。她一共焚死的人還不到三百——與那在荷蘭受難的數目比較起來，這要算很小的。但英國輿情對此深懷反抗。這些殉道的人所引起反抗羅馬的情緒，遠勝過以前一切政府所有努力。到了下一君主登位時，假如不改弦更張，一定會興起內亂，這是顯而易見的。

雖說伊利沙白（自一五五八至一六〇三爲王后）繼承王位，當亨利八世在世之日已經國會通過，但人久已看她爲私生女兒。在亨利所生子女中，惟有她像父親一樣有才幹，有卓見，而又深得

人心。她的品格雖有丈夫氣概，卻又奇特的參合一種喜好妝飾的心情，這大概是由她輕浮的母親遺傳下來的。她沒有眞正的宗教情緒，但因她出生的情形，以及她母親的婚姻遭羅馬否認的事實，不得不使她自認爲抗議派，不過在馬利亞當權之日，連她的性命也常在危險之中，又不得不服從羅馬教的形式。她登王位得有西班牙王腓力二世之援助，這是很幸運的事。不過腓力不久又變成了她的最大仇敵。她得腓力之助，不難對付英國公教徒。腓力雖係熱心的羅馬派，但以政治眼光看來，假如法國，英國，與蘇格蘭統治於一對君主夫婦之下，是與他不利的。所以他寧願伊利沙白登位爲英國女王，不願『蘇格蘭女王』馬利亞登位爲英國女王，馬利亞的丈夫就是那位一五五九年作了法國國王的佛蘭西斯二世。而且伊利沙白登位之初，就得英國政治家中一位最老成練達，見識深遠的助手，就是瑟西勒（William Cecil 一五二一——一五九八）後來人多稱他爲布爾里（Burghley）勳爵。她一開始就起用他爲祕書，以迄他去世之時爲止作她最高的顧問。伊利沙白滿懷英國人思想，滿腔熱血的推行國中種種政治的與經濟的活動，這也是她大佔優勢的一個原因。許多在她政府裏面作事的人，都是受了她這種品格的吸引，若就她的宗教思想來說，或許還會引起反抗呢。她總是把英國的利益看爲第一，這是無可置疑。

伊利沙白進行她的改革計劃甚爲謹愼。國會經過許多反對之後，於一五五九年四月二十九日通過一個新的最高權威法（Supremacy Act）【註一九】，根據這法案，教宗權威和一切付給他的款

項，及向他所提控訴，均在廢棄之列。關於頭銜方面，伊利沙白主張改換一個稱號。她將公教徒所厭惡的『最高元首』（Supreme Head）一個頭銜，改稱自己爲英國教會的最高管理人（Supreme Governor）——在事實上不改權威，卻在言詞上少惹反對。異端須根據聖經，最初四次大議會及國會決議案來測驗。又任命專員修改愛德華六世所發行的第二版公禱書（參本段第六三六頁），書中反對教宗的禱文已被刪除，即表示跪領聖餐不再包括有頌揚讚美之意，同時，基督物質的身體臨在聖餐中，有意不置可否，將愛德華前後二版公禱書中授與餅酒時所用第一與第二小句，（參本段第六三五頁）合併而成一句。這些修改無非要使新定禮拜儀式多合乎公教派的口味。依劃一法【註二〇】之規定，自一五五九年六月二十四日以後，一切禮拜均須遵照這種新訂儀式舉行，至於教堂裏面的裝璜以及牧師所著禮服，均照愛德華在位第二年情形辦理。

對於宣誓承認最高權威一事，在馬利亞一派中的主教中，除了兩位以外，其他均行拒絕，在下級教士中反抗的勢力不甚大，强頑拒絕宣誓的一共不到兩百人。於是要封立新的主教，由伊利沙白示意，選舉作過她母親宮庭牧師的帕克爾（Matthew Parker 一五〇四——一五七五）作坎特布里大主教。他受任爲大主教一事成了很複雜的一個問題；但在英國當時有些主教是在亨利八世和愛德華六世在位時受職的。帕克爾乃於一五五九年十二月十七日，在四位老主教手下受按立——此四人即：巴羅（William Barlow），斯戈利（John Scory），科威對勒，及荷治金(John Hodg-

kin）。英國主教制是否出自使徒統緒，完全要看這次授職禮是否有效，對於這問題聖公會派人常堅決斷言是有效的，至於羅馬的神學家，根據各種理由加以攻擊，又在一八九六年經教宗利歐十三世以『動機』不純爲由宣布無效。自帕克爾受職之後，一種新的聖公會派主教制迅速的建立了起來。除了公禱書中所有信經外，故意將信經界說留下不提；但到一五六三年，將一五五三年所編定的四十二條信經（參第六三六頁）又加上了一些修改，成功那部著名的三十九條信經，（Thirty-nine Articles）即英國教會信仰的宣述。【註二一】

到了一五六三年，伊利沙白的改革程序於是完成。這種工作受兩方面的威脅：一是羅馬方面，但更危險的受那些思想較爲激烈的一派人，就是不久被戲稱爲清教徒（Puritan）的一派人的威脅。英國叛變中最可注意的一點就是沒有傑出的領袖人物，像路德，慈運理，加爾文，或諾克斯等人。而且在伊利沙白登位之前，在英國民衆中也未表現有任何特出的靈性醒覺。英國改教運動的衝力是政治的，社會的。一次偉大的英國宗教生活的復興將要來到，這種復興的初期歷史雖說適當伊利沙白在位的時期，但並非由她所喚起。

【註一】：吉氏與哈迪（Gee and Hardy Documents Illustrative of English Church History）英國教會史文獻精選第一七八——一八六頁。

【註二】：同上，第一七六——一七八頁。
【註三】：同上，第一七八——一九五頁。
【註四】：同上，第二〇一——二三二頁。
【註五】：同上，第二五一——二五二頁。
【註六】：同上，第二四三——二四四頁。
【註七】：同上，第二五七——二六八頁。
【註八】：同上，第二五七頁。
【註九】：同上，第三〇三——三一九頁。
【註一〇】：同上，第二八一——三〇三頁。
【註一一】：同上，第三二二——三二八頁。
【註一二】：同上，第三二八——三五七頁。
【註一三】：同上，第三六六——三六八頁。
【註一四】：同上，第三五八——三六六頁。
【註一五】：同上，第三六九——三七二頁。
【註一六】：同上，第三七七——三八〇頁。
【註一七】：上，第三八四頁。

【註一八】：同上，第三八五——四一五頁。

【註一九】：同上，第四四二——四五八頁。

【註二〇】：同上，第四五八——四六七頁。

【註二一】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第二一二——二二六頁。

第十段　蘇格蘭的改教運動

當十六世紀之初，蘇格蘭是個窮苦落後的國家。社會狀況都是中世紀模樣。國王權力甚小，貴族們囂張得勢。教會佔有土地很多，約佔全國土地二分之一，但教會中的職位多爲安插貴族們王孫公子，教會大部分財產盡入平信徒貴族之掌握。軟弱的國君常要依賴教會來對付平信徒貴族。雖有幾個大學在聖安得烈，格拉斯哥（Glasgow），與亞伯丁（Aberdeen）等處自十五世紀即已建立，可是教育狀況還是落後的。與歐洲大陸各學術中心比較，這些大學也是不健全的。

在這時期中，蘇格蘭老是懼怕英國的控制和侵略，它的一切政治動機均以此爲轉捩點，常使它趨向於與法國結盟。三次爲英軍擊敗的慘痛經驗——夫羅登（Flodden 一五一三），毛斯Solway Moss 一五四二）及平基（一五四七）——增强了他們的反抗情緒，然而也增强了他們的信念，就是英國優勢的武力也不能征服蘇格蘭。在另一方面，蘇格蘭與法國締結同盟，則大有危害

於英國，而且當英國與教宗離異之時，這種危機更爲嚴重。所以英法二國，均力謀在蘇格蘭建立與一己有利的政黨，加强這種政黨的勢力。大致說來，那權威很大的杜格拉斯（Douglas）一家代表親英派，哈咪勒屯（Hamilton）一家代表親法派。蘇格蘭樞機主教及聖安得烈的大主教雅各比屯（James Beaton?——一五三九）及繼其位而爲大主教的，他的姪子，紅衣主教大衛比屯（David Beaton 一四九四?——一五四六）都是極力主張親法的。雖說蘇王雅各五世（James V 自一五一三至一五四二在位）乃亨利八世之姪，他的孫子雅各六世(James VI of Scotland)後來在一六〇三年，作了英國國王雅各一世，在伊利沙白去世之後，以一身而兼兩國王座，可是雅各五世全心依賴法國起先娶了佛蘭西斯一世之公主爲后，後來她死了，又續娶那大有權勢的法國公教派吉斯（Guise）家洛林的馬利亞（Mary of Larraine）。後一次婚姻在蘇格蘭歷史上有大關係，因由這次結合而生蘇格蘭女王』馬利亞（Mary, Queen of Scotes）。

抗議宗主義在蘇格蘭開始得很早。有一位名哈米勒屯（一五〇四?——一五二八）的，遊歷過威登堡，在馬爾堡求過學，後來宣講路德派的教理，於一五二八年二月二十九日被焚死。但這主義推行很慢。在一五三四年與一五四〇年，又有別人爲這主義捨生。不過到了一五四三年，蘇格蘭國會居然批准閱讀與翻譯聖經之議。但這種情形不過因一時受英國的影響，不能長久，果於翌年（一五四四）就有紅衣主教比屯及親法一派用强硬手段加以壓迫。此時在傳道人中爲首

的爲威沙特（George Wishart 一五一三？——一五四六），此人於一五四六年三月二日爲紅衣主教比屯定罪焚死。但同年五月二十九月比屯慘遭暗殺，一部份是爲報復威沙特之死，一部份也是反對他的親法政策。謀殺黨於是糾集同志將聖安得烈城堡佔據。一五四七年，一位被官方迫捕的抗議派傳道人，是由威沙特引導轉宗的一位朋友，到此避難，作了他們的靈性導師。此人就是諾克斯（John Knox），是領導蘇格蘭改教運動的英雄。

諾氏於一五〇五年至一五一五年之間生於合丁敦（Haddington）或其附近某處，他早年行事爲爲人均無可考，祇知他受過神甫職。當威沙特被捕時，他與他同在一處，預備爲這位烈士辯護。後來聖安得烈城堡遭法軍圍攻，黨人祇得投降，諾氏被擄到法國，充船役囚徒凡十九個月之久，備受虐待。後來還是得了釋放，乃去英國。當時英國，假愛德華六世之名在抗議宗政府統治下，諾氏作了宮庭中一位宣教師，於一五五二年辭卻若徹斯特主教職。後來因馬利亞接任，他祇得於一五五四年逃往德國，先往福蘭克富（Frankfurt），與逃往該處的亡命客合居，但因他批評愛德華式的公禱書【註一】引起意見分裂，不久他又逃到日內瓦，很受該地的歡迎，作了加爾文的忠實信徒，譯成英文聖經，稱日內瓦譯本，後來大爲英國清教徒所尊重。

自一五四七年平基一役戰敗之後，蘇格蘭與英國之關係較前益爲疏遠。『蘇格蘭女王』馬利亞曾與法國王儲訂立婚約，於一五四八年避難於法國，她的母親，就是那位吉斯家洛林的馬利亞，自

五五四年後作蘇格蘭攝政。

就多數貴族與平民看來，這樣完全依賴法國，正與屈服於英國同樣可惡。抗議宗主義與民族獨立二者好似有不可分離的聯系，在這雙重奮鬪之下，領導之責落在諾氏肩頭。一五五五年諾氏敢於回到蘇格蘭來了，而且一連宣講六個月之久；但情勢還沒有成熟到引起叛變，於是諾氏又退到日內瓦，在那裏作一英語難民教會的牧師。但諾氏在蘇那幾個月的講道所種下的種子終於結實了。一五五七年十二月三日，在蘇格蘭有些抗議派和反對法國的貴族們簽訂盟約，『建立上帝最可稱頌的道和上帝的會衆』——所以人多戲呼之爲『貴族會衆』(The Lords of the Congregation)【註二】。馬利亞與法國王儲於一五五八年四月二十四日結婚了，這件事更加引起人民反感【註三】。蘇格蘭此刻似乎變成了法國的一行省，假如由這種婚姻結合而產生一個男嗣，那末兩國都要歸他統治，而且馬利亞與法國當時立下密約，即令她死後無嗣，蘇格蘭亦當隸屬於法，這樣法國的侵略野心更形顯著了。一五五八年末終，伊利沙白作了英國女王，『蘇格蘭女王』馬利亞力言伊利沙白的王位是不合法的，宣布自己爲英國合法的君主。

在這種情形下，擁護蘇格蘭獨立與推進抗議宗主義的人迅速的增多了，這兩種主義的思想逐漸合併，而成爲一個黨派。而且伊利沙白爲保全一己權位計，必要出力相助。諾氏見時機已經成熟，遂於一五五九年五月二日回到了蘇格蘭。九日之後他在泊爾特（Perth）宣講，聽講羣衆將該城所有

修道院建築盡行毀壞。【註四】當時的攝政自然以這種行爲爲大逆不道。她有法國的軍隊可資調遣，於是雙方立即武裝起來，準備戰鬬。但雙方勢均力敵，許久都勝負不分。在蘇格蘭許多地方，教堂建築被搗毀，修道院財物遭刼掠，諾氏爲之煩亂不安。法王亨利二世卒，於一五五九年七月十日，由馬利亞之夫佛蘭西斯二世接任爲王。蘇格蘭攝政不久大得法國援軍，情勢大不利於改教派。到了一五六〇年一月間，英國援軍究竟開到了。於是戰局爲之延長。是年六月十一日蘇格蘭攝政死，她的勢力亦隨即消亡。是年七月六日法英兩國立約，法軍自蘇格蘭撤退，法國人亦須自蘇格蘭政府一切重要職位上盡行撤退。這次革命得英國援助而大獲勝利，也沒有喪失蘇格蘭民族的獨立，其間運籌帷幄，歸功於諾氏。【註五】在這次奮鬬中，蘇格蘭的中產階級首次出面發揚威力，他們的勢力是用在維新運動的一方面。

勝利的一黨乘勝操縱國會。一五六〇年八月十七日，國會通過採用一種大部分出自諾氏手筆的加爾文派信條，定爲全國共守的信經。【註六】一星期後，國會又廢除教宗裁判權，且禁止彌撒，違反至三次者處死刑【註七】。法國國王及王后雖不承認，但全國大多數均如此主張，亦無法可使。

諾氏及其同工於是加緊努力，完成他們的工作。在一五六〇年十二月間召集一次會議，要算第一次蘇格蘭『大議會』，翌年一月教會管理法規第一集在國會提出【註八】。這是一種極可注意的

文件，用意在乎拿加爾文所訂的計劃實用於蘇格蘭全國。不過長老宗制度在本書中尚屬雛型，有待發展。每一牧區中，當有牧師一人，長老數人，在會衆同意之下執行職權。由牧師與長老組成管理部，執行懲治，——管理部後稱『堂會』（Session）——有權執行革除教籍。在大城市中有討論教會事務的會議，由此發展成爲後來所謂『區會』（Presbyteries）。合幾個牧區和地方教會而成大會（Synod），合所有議會而成『總會』(General Assembly)。依當時情形之需要，又因教會尚在初創之時，不得不加上兩種職務：在那些沒有牧師或教會事工過大的地方加上『讀經者』(Reader)一個職份，再有『督察員』（Superintendent）一個職務，並無屬靈的權威，但爲便於行政起見，可以監督牧區之組織，又可以提出牧師候選人。除了這些教會事務之外，書中又爲全國教育問題及救濟窮困問題，作成有效計劃。諾氏原意想使教會，教育及救濟窮困，均由舊日教會的財產資助；但國會不同意這種辦法，雖議員中贊成的也不少，但未通過。教會憲章漸漸見諸實施；但教會財產盡爲貴族所有，教會反成了基督教國家中最貧窮的。不過這種相對的貧窮，反使蘇格蘭教會民主化，使教會作了平民的保障，不受貴族及國王的侵害。

凡不根據聖經權威而有的節期及風俗盡行掃除。只有主日算爲聖日。爲領導公共崇拜起見，諾氏編輯了一本公用儀式(Book of Common Order)，有時稱爲『諾克斯儀式』(Knox's Liturgy)，於一五六四年由『總會』通過採用。【註九】這本儀式是以日內瓦英國教會的禮拜儀式爲藍本，而

那英國本儀式又是根據加爾文所編的儀式作成。但此種儀式更多自由祈禱的地位，其中雖有規定的禱文，不過藉以示範；並不强人採用，但崇拜的秩序及節目都是很肯定的。

諾氏工作的成效，不久即有加以保衛之必要。法王佛蘭西斯二世死於一五六〇年十二月五日，翌年八月馬利亞回到蘇格蘭。這種年青寡居的情形很激動了國人同情，而她自己爲人也很有動人之處。馬利亞不再是法國王后了；從前蘇格蘭人擁護改教運動，不是爲宗教的緣故，乃是爲求民族的獨立，因爲他們以爲可以藉着宗教革命脫離法國的侵略。但現在這種心理大致消沒無餘。馬利亞起初的行爲很是愼重。雖她公然表白她的信仰，在她自己的小教堂中獻彌撒，可是她對於一五六〇年以後所造成的宗教局面卻不加干涉。此時諾氏作愛丁堡城（Edinburgh）聖齋爾斯（St. Giles）座堂牧師，大爲該城市民所推尊，對於馬利亞獻彌撒的事憤然反對。馬利亞也想英國承認她自己爲伊利沙白的繼承人，但這是伊利沙白所不願承認的。馬利亞行事多採她的異母兄弟斯條亞（James Stewart 一五三一？——一五七〇）之計，此人從前作過『貴族會衆』領袖之一，後來作了摩累（Moray）伯爵。馬利亞多次與諾氏談話，想用各種方法折服他，但他總是屹然不動，始終爲抗議派的中流砥柱。諾氏工作的前途漸多阻碍，馬利亞得友助日多。抗議派諸貴族中發生了分裂。獻彌撒的事日漸多。諾氏很怕馬利亞再與一位有權勢的外國王子結婚，使蘇格蘭統治於一位公教國君之下，果然有與西班牙王腓力二世之子結婚之議。但最令人爲蘇格蘭及英國改教運動前途擔心

的，乃是馬利亞實行於一五六五年七月二十九日與她表兄——司徒華（Henry Stewart）——達恩利勳爵（Darnley 一五四五——一五六七）結婚了，因她已與他發生戀愛，除了馬利亞以外，有權繼承英王位的，其次便是那達恩利勳爵。他在英國公教派之中是很有名的，雖英國人都以爲他是抗議派，他現在卻要表明自己是個公教徒。這次婚姻加增了伊利沙白在國內的危險，又增强了公教派在蘇格蘭的勢力。摩累因反對這件事，被逐出宮廷，不久又被逐出國境，那些與摩累表同情的貴族，後來都漸漸逐一的歸服了馬利亞。但馬利亞失去了摩累便失去了最有智謀的一位大臣。

直到此時，馬利亞的行爲都是很謹愼機巧；但後來卻行爲失檢，不自約束，於是抗議宗主義在蘇格蘭之厄運又轉危爲安。達恩利行爲不正，馬利亞對於他的感情大不如前。在另一方面，馬利亞又與她一位外事祕書，義大利人利覺（David Riccio）表示好感，引起了達恩利的妒心。抗議派貴族對於這位義大利人也甚仇視。於是達恩利與抗議派貴族中有些人結合，發動一種陰謀，誘利覺離開馬利亞，於一五六六年三月九日將他謀殺於荷利盧德（Holyrood）宮中。對於此事馬利亞的措施是很巧妙的。她佯作並不遷怒於達恩利，叫他將那些參加此次陰謀的人都告訴了她，刑罰了那些在實際上同謀的人以外，對於那些僅因默認此事的嫌疑犯，概加寬宥；一五六六年六月十九日馬利亞與達恩利得了一個兒子，就是後來作蘇格蘭王雅各六世與英王雅各一世的。馬利亞對於蘇格蘭王位之繼承權，從此極爲穩定。

其實馬利亞總沒有饒恕她的丈夫，她鍾情於一位抗議派貴族菩斯韋爾（Bothwell）伯爵黑普本（James Hepburn 一五三六？——一五七八），此人行爲粗魯，肆情縱慾，但爲人勇敢、忠心，有尚武精神，這些品性都是與她那位懦弱無能的丈夫相反。菩斯韋爾此時發動一種陰謀，要使馬利亞永久脫離達恩利的束縛，但其中有多少是與馬利亞自己合謀，卻是歷史上一個聚訟紛紜的問題。達恩利患天花剛愈，馬利亞將他由格拉斯哥搬到愛丁堡邊境一所房屋中去住，而且在最後一天晚上，馬利亞還在那裏與他同住些時。誰知到了翌日清早，即一五六七年二月十日，那所房屋全部坍倒，達恩利屍身即在附近之一處躺着。一般輿情均以爲達恩利爲菩斯韋爾所謀害，而且很多人相信，馬利亞也不能辭其咎，此中實情雖無從查究；但無論如何，在菩斯韋爾假造憑證獲得無罪申明後，馬利亞反給他各種榮譽，殊令人懷疑。四月二十四日馬利亞在旅途中，菩斯韋爾用武力將她擄去——人都以爲這是馬利亞假裝的。菩氏是個結了婚的人，於五月三日以妻失節爲由與她離婚了，而於五月十五日用抗議宗儀式與馬利亞結了婚。

這些不名譽的事情，在蘇格蘭引起了普遍的敵意，馬利亞失去了在英國與歐洲大陸公教派的同情。在蘇格蘭的抗議派與公教派聯合起來攻擊她。與菩氏結婚僅一月之久，馬利亞便被軟禁，於一五六七年七月二十四日被迫遜位於其年方一歲的兒子，並任摩累爲攝政，她自己被囚於羅赫利文（Lochleven）城堡，七月二十九日雅各六世加冕爲王，在舉行加冕禮時講道的即爲諾氏。馬利亞

的權位被推翻之後，抗議宗主義乘勢而起，於是年十二月得國會肯定的承認。一五六八年五月，馬利亞自羅赫利文逃出，但摩累使一切擁護她的人無法得逞，她於是逃到英國，在那裏作了公教發動陰謀的中心人物，直到一五八七年二月因謀篡伊利沙白之位而被處決。

諾氏轟轟烈烈的事業將近終止。他死於一五七二年十一月二十四日，在蘇格蘭歷史上，不但就它的宗教而言，即就它的民族品格而言，諾氏的影響力要算最大【註十】。繼承諾氏工作的爲麥勒威勒（Andrew Melville 一五四五——一六二三），他在日內瓦自一五六八年起與伯撒同事，直到一五七四年回蘇格蘭。麥勒威勒改革了格斯拉哥與聖安得烈兩處大學，更有名的是他完成了蘇格蘭的長老宗制度，堅强的反對雅各六世所加於其上的王權及主教制轄治。因此他一生最後十六年中爲國王逐出國境，在外流亡。

【註一】：基德，第六九一頁。
【註二】：同上，第六九六頁。
【註三】：同上，第六九〇頁。
【註四】：同上，第六九七頁。
【註五】：同上，第六九八——七〇〇頁。
【註六】：同上，第七〇〇，七〇四——七〇七頁。歷代基督教信條，第三卷第四三七——四七九頁。

【註七】：同上，第七〇一——七〇二頁。

【註八】：同上，第七〇七頁。

【註九】：同上，第七〇八——七一五頁。

【註十】：爲諾氏的幾篇名著，參不列顛宗教改革思潮（基督教歷代名著集成第二部第十卷）第一——三十八頁。

第十一段　羅馬教之振興

上面已經說過（參第五〇二——五〇五頁）在路德與羅馬分裂之前一世代，就有西班牙的伊伯拉王后與紅衣主教西麥內斯熱心改革教會。他們很想提高教士道德，增加教士知識，消除弊政，准許有學問的人卻不准教友讀聖經；按照中世紀的思想標準他們是極力擁護正道的，並且設立宗教裁判所，肅清異端。後來羅馬教得以振興，實由這種運動開其端，普通稱羅馬教之振興爲反改教運動，實有未妥之處，當路德首倡改教之際，這種復興羅馬教的工作僅限於西班牙境內。當改教偉大運動初起之二十餘年中，其魄力所及之地，以羅馬教會之羸弱無能，諸教宗不知當時情勢之嚴重，不知道他們是教會元首，負有非常重大之責，反以自己爲義大利小小一個王子的地位自居，改教勢力一來，便不知所措。僅有亞得良六世（一五二二——一五二三）表示了一點實際改革教會的熱忱，但他爲教宗的時期極短，命運又不佳，而且他之所謂改教，仍本西班牙見解，所以全無效力。在他

以前的教宗利歐十世（一五一三——一五二一）及在他以後爲教宗的革利免七世（一五二三——一五三四）都不配稱爲宗教領袖，而且後者的政治野心簡直爲改教運動之推進製造機會。

然而在義大利卻有些人極其有心改革教會，但不主張採取革命手段。這樣的人一五一七年就在羅馬城組成所謂『神愛教社』，（Oratory of Divine Love）爲首的乃迦臘法（Gian Pictro Caraffa 一四七六——一五五九），他即是後來作教宗的保羅四世（一五五五——一五五九）。此人原出尼亞波利（Neapolitan）名門，在西班牙住過好些年，雖對西班牙君主專制不能贊同，卻很欽佩西班牙的改教精神，也將這種精神帶回來了。還有位社員爲薩多雷托（Jacopo Sadoleto 一四七七——一五四七），及參議員威尼斯的孔塔利尼（Gasparo Contarini 一四八三——一五四二），他那時還是平信徒，雖沒有正式加入教社，卻很同情。在這些人當中，迦臘法專心研究中世紀教義，孔塔利尼則傾心於路德所倡稱義祇因信仰之道，但不同意於拒絕古代的教導階級。教宗保羅三世（一五三四——一五四九）較之以前諸教宗均能理解到當時情勢之嚴重，在登位之初即任孔塔利尼，迦臘法，薩多雷托及英人波勒爲紅衣主教，且命這幾個人及其他數人爲改善教會專員，他們在一五三八年作成了一種詳明的計劃報告【註一】，但以後並無結果。

以上各人並無抗議派實在的思想。但有些人的思想較比他們更爲激烈。在威尼斯，這樣的人特

別多，其中卻無眞正的領袖。該城有名卜魯覺里（Bruccioli）者，翻譯了新約爲義大利文，在一五三〇年出版，又於一五三二年將全部聖經出版。前面已經說過（參第六一四頁）在累內公爵夫人勢力範圍之內，加爾文受過非拉拉很多優待。在這些人當中，最有名的一組，集合在那不勒斯（Naples），推瓦勒多斯（Juan Valdès 一五〇〇？——一五四一）爲首領。瓦氏乃西班牙人，在查理五世駕前作過大官，是個很虔敬的人，有福音派的神祕思想。他有個門人名孟都亞的培內得托（Benedetto of Mantua），在一五四〇年時寫了這一派人中最受人歡迎的一本書，名：基督受死之惠施。（The Benefits of Chirst's Death）在擁護他的人中，有威爾米革立（Pietro Martire Vermigli 一五〇〇——一五六二），其父對於薩沃那柔拉最爲欽敬，他自己作過那不勒斯城聖彼得修道院院長，後來在施塔斯堡及牛津（Oxford）兩處當過抗議派神學教授。又有阿金諾（Bernardino Ochino 一四八七——一五六四），先作過嘉布遣（Capuchin）修道院代理主教，後來作過坎特布里抗議派牧師，又作過區利赫牧師，但終於因見解錯謬，無職可任，到處游蕩。這派有一人，即迦臘法自己的姪子，韋科（Vico）侯爵，卡拉綽利（Galeazzo Caraccioli），贊後來在日內瓦作了加爾文很親密的同工。這些義大利福音派的人並沒有組織起來，也沒有王公出面助，只有非拉拉很謹愼的幫過忙，一般平民也不相信他們的主張。這一派思想在義大利是由外國輸入的，在西班牙那極少數的抗議派情形也是如此。

當時孔塔利尼主張和解，他也曾代表教宗到熱根斯堡（參第五八六頁）參加復合的討論，迦臘法則主張嚴格肅清關乎教理的異議，但同時也主張教會行政及道德均有改善之必要。教宗保羅三世介於這兩派主張之間，一時難於決定。後來還是決定了採納後者一種辦法，以後繼其位爲教宗的，都是本此政策進行。保羅三世照迦臘法所呈請的，於一五四二年七月二十一日，大致依西班牙的規模，改組宗教裁判所，使成爲一種普世遍行的制度【註二】，至於這種制度能否實施，自然要看各地政府當局是否給與友好的援助。義大利抗議宗主義正在萌芽，經此摧殘，不久便歸消沒。從此鑄成了公教派反改教運動的一種主要武器。

較之以上所述更爲重要的乃是一種宣教熱忱之振興。在公教派中發動這種熱烈運動的爲一位西班牙天才。無論從那一方面看，伊格那丟（Ignatius Loyola）在改教時期中總是一位傑出的人物。因銳加勒得（Inigo Lopez de Recalde）於一四九一年生於西班牙北部一個貴族人家。在斐迪南朝廷中當過侍從之後，他從軍入伍了。當一五二一年法軍圍攻盼柏羅拿（Pamplona），他以大無畏的精神，堅守不屈，當時受了重傷，使他以後再無從軍之可能。在傷勢休養的緜緜長日中，他細讀基督的，聖多米尼古的及聖佛蘭西斯等的傳記。在當時之西班牙，武士俠義之風依然存在，他於是決志加入童貞女武士團爲武士。以後傷勢大致告痊，他旅行到了蒙塞拉特（Monserrat），將武器放在童貞女的聖壇上。從那裏他又往曼熱撒（Manresa）去了，在那地方

多米尼古派的修道院中，他開始常得異象，後來這種經驗發展而成他所提倡的靈性操練（Spiritual Exercises）。這種工作的目的是使人在上帝之下完成他的使命，人爲了自己靈魂的得救和上帝的榮耀應該定志歸向基督，除去罪惡，對世界持一種「聖潔無瑕」的態度，爲上帝的榮耀，可使用一切物質財富。基督徒應完全順服上帝，成爲教會中徹底有紀律的人，決定服事不稍違抗。一五二三年他上耶路撒冷朝拜，想爲基督的名作向回教徒傳道的傳教士。但那裏的佛蘭西斯派修道士勢力衰弱，連他們自己的地方也很難維持，以爲他有與他們不利之處，就打發他回去了。

伊格那丟知道他必先受相當教育，才能作成他所願作的工作，於是他先在巴塞羅納自兒童課程起，以後進步很速的升入了亞勒迦喇（Alcalá）與薩拉曼加（Salamanca）的兩處大學。他因有領袖天才，集合了與他情投意合的伴侶，教導他們實習他所編的靈性操練。這種行動引起了西班牙宗教裁判所的疑慮，他的生命很有危險。一五二八年正在加爾文離開巴黎大學之時，他考入了該大學。在巴黎大學時，他沒有公開活動，但結交了幾個密友，也可以說是他的門徒——勒非甫耳（Pierre Lefèvre），沙未爾（Francis Xavier），萊捏慈（Diego Lainez），撒勒麥仁（Alfonso Salmeron），波巴地喇（Nicolas Bobadilla），與羅德利該斯（Simon Rodriguez），大半是西班牙人。在一五三四年八月十五日的那一天，在巴黎蒙馬特利（Montmartre）山上之聖馬利亞教堂中，這些青年同志立下誓願，要往耶路撒冷去爲教會及人羣服務。假如辦不

到的話，那末他們願爲教宗使用。這是一種小規模的學生會，將他們連結而成一體的，乃是按他們所能了解的對上帝及對教會的愛。

一五三六年他們到了威尼斯；但爲戰事所阻，不能上耶路撒冷去，於是他們決意向教宗請示。伊格那丟此時頗能想到他所領導的這小團體將能有什麽的貢獻。從前在義大利有過許多爲國爭榮的隊伍。他所領導的隊伍是耶穌的隊伍，也要以同樣嚴格服從的精神團結一體，又要受嚴格的軍事訓練，但所謂軍事是屬靈的軍事，如此準備好了，去攻打教會的不信派與異端派。雖有教會的反對，但教宗保羅三世爲孔塔利尼之同情態度及伊格那丟本人之才能所動，於一五四〇年九月廿七日正式承認了這個隊伍【註三】此時這組織的憲章尚未確定，只有首領一人，對於此人全體須絕對服從，凡這位首領與教宗所分配的工作，無論何處都須前往。一五四一年四月伊格那丟被選爲第一任『統帥』（General）——他任此職以迄一五五六年七月三十一逝世之日。

耶穌會（Jesuits）的憲章是逐漸編製成功的，雖其中主要部分是伊氏自己擬定的，但等到伊氏死了之後纔全部完成。全會之上有『統帥』，他的命令凡爲會員者當絕對服從；然而他的行動又爲全會所委派的輔佐人員所監視，在必要時，職權有被罷免之可能。每區設區司令一人，爲『統帥』所指派。每一會員須先經過嚴格的修練時期方可入會，入會時當立誓，除了有關犯罪以外，絕對服從命令。會員的工作均由上司按各人的才幹分配。耶穌會的人只求工作有更佳的成效，不如同一般

修道士一樣，拘泥於定時間之崇拜或服裝之形式。每一會員都要用伊氏所編靈性操練作自修功課——這是一種很可注意的工作，就是耶穌會人靈性的軍事訓練，要一連用四個禮拜潛心默想人生主要的事實及基督的工作，又要默想到基督徒與罪惡爭戰的問題。這種操練由一位靈性教練員指導。伊氏所創建的是一種奇異的事業；因爲他一面標榜文藝復興所提倡的個人主義，每個人各按特長，受特別訓練，從事特種工作，同時，又要將個人的意志犧牲，對全體精神與主旨表示完全的服從。它的立場與抗議宗主義恰恰相反。

雖耶穌會事業在義大利，西班牙及葡萄牙推行甚爲迅速，但在法國與德國建立穩固基礎的進行很慢，要到十六世紀下半期，它才成爲反改教運動的先鋒部隊。它所用的主要工具爲：講道、懺悔室、完善的學校、——不是民衆學校，乃爲有地位有家財者而設——及國外宣教事業。在受了耶穌會影響的公教諸國中，認罪與施行聖餐較前增多；大概是到伊氏死後，特別是在十七世紀初期，爲使認罪的實踐得以推行，漸漸成立一種道德條文，不但引起抗議宗之批評，即公教派中也有許多人對之表示不滿。假如要估計正當，我們當知道這些道德條文並不代表行爲的高尚理想，乃是行爲的最低限度，爲使宣赦得以暢行無阻；又要知道耶穌會人之所謂道德，偏重一種拉丁派的普遍趨勢，把罪看作一類固定的行爲，並非內心的狀態。

一個這樣不分國界的組織，會員都要將工作隨時通訊，報告他們的長官，不久便成了政治舞台

上一種勢力，這也是很自然的事。

除了設立國際間的宗教裁判所及耶穌會之組織外，天特會議也要算爲反改教運動中一個重要的工具。這會議的歷史變遷錯雜。保羅三世因查理五世的極力催促，雖不大同意，卻終於在天特召集開會，時爲一五四五年十二月。一五四七年三月，爲出席多數代表義大利人把它遷移到布羅格那去了；到了一五五一年五月，又搬回到天特，但西班牙的少數代表始終沒有離開那裏，到了一五五二年四月二十八日宣告閉會。因當時有抗議派在薩克森的莫利慈領導下，造成了一種推翻皇權的運動（參第五九三頁）。這次閉會之後，直到一五六二年一月又重行開會，要到一五六三年十二月四日，全部工作方始告成。投票權僅限於主教及各修道會會長，不像康士坦思會議一樣，以國家爲單位而定投票權（參第四八三頁）。故此多數表決權盡操於義大利人之手。義大利人代表教宗的意見，要先定教理，然後改革教會。在另一方面，西班牙主教同樣有正統的思想，卻很有勇氣的站在皇帝的方面，要先改革教會，後談教理。最後還是決定，改革與教理交相更迭着討論，但每一決議當得教宗批准，如此便加强了教宗在教會中之最高權威。在開會期中，最有影响力的言論要算教宗的神學專家耶穌會人萊揑慈（Lainez）與撒勒麥仁（Salmeron）所發表的，他們的影响大大的穩定了反抗議派的精神。

天特會議關乎教理的決議【註四】明晰肯定地拒絕抗議派所信之道，但關乎中世紀所有爭辯問

題，每多模稜，將聖經與遺傳同樣看作眞理之源頭；惟教會有權講解聖經；將稱義界說說得極其巧妙，特爲善功留下餘地；聖禮仍依中世紀遺傳定爲七種，且用中世紀的界說加以說明。會議的結果顯然的就是教會完全取閉關主義，對於任何中世紀教理之攻擊不作妥協的主張，對於任何教理不加修改。

這次會議所決定的改革辦法，雖遠距許多羅馬教會人士所想望，可是也有相當的重要性。在大城市教會中，規定有當衆講解聖經的規例。主教須得講道，每一分區的受職人員當將得救必需之道教導信衆。教士應當駐在任職之地，一人不得兼任數職。應當開辦神學院，訓練人才，教士道德行爲當加以督察。爲防止祕密結婚，定有規條。又採取了一個不大高明的辦法，即由教宗規定禁書目錄，取法保羅四世於一五五九年所行的。由這一步驟所引起的後果，就是庇烏五世（一五六六——一五七二）於一五七一年所造成的羅馬禁書審定院（Congregation of the Index），凡教會所有刋物，均須經過審查，方可發行。

在天特會議上很有聲勢的一位西班牙神學家卡諾（Melchior Cano 一五二五——一五六〇），爲擁護羅馬的立場，寫了一部空前傑作，名神學源流（De Locis Theologicis），全書凡十二冊，在他死後三年出版。根據他的意思，神學建立在權威之上。聖經的權威要依教會精審與許諾之權而定。由此決定何者爲聖經，何者不爲聖經；但因基督教教理不盡包涵在聖經之中，所以歷

代遺傳，經教會審查精確之後，也是一種權威的根據。

在十六世紀之中葉各教宗的思想興趣大有不同。雖他們還是以義大利王公自居，但他們以教會事務最關重要。保羅四世（迦臘法）在位時，反改教運動之聲勢已經達到了教宗宮廷，許多教廷弊政因之一掃而空。此時羅馬城較之文藝復興時代更莊重，多關心教會，諸教宗大體皆生活嚴肅，有宗教熱忱，爲公教主義盡心竭力。

由於以上所敍種種原因，公教精神約於一五六五年得到一番振奮。這種新的精神，極端反對抗議宗主義，保守中世紀的神學思想，但爲信仰爭鬥不惜犧牲一切，這種精神傳播甚廣。對於這種復興了的精神熱力，抗議宗不但一籌莫展，再無新的開展，而且連來因省（Rhineland）以及德國南部已經佔領的土地，不久也大爲動搖。公教主義發生了收回失地的希望。

在這種公教振興中，神祕的虔敬生活亦大有發展，在這一點上，亦如在許多別的事上，西班牙仍居領導地位，這種宗教生活的特性爲捨棄自我的靜寂主義——將一己的靈魂在默想與無聲的禱告中上升到上帝面前——直到與上帝的愛結合，直到心靈開朗，魂遊象外。他們常用禁慾的操練達到這種神祕超升的境地。在這種運動中，傑出的人物在西班牙有：亞維拉（Avila）的札穌（Teresa de Jesue 一五一五——一五八二）與安提維羅（Ontiveros）的克盧斯（Juan de La Cruz 一五四二——一五九一）。又有在名義上作日內瓦主教的撒勒（Francois de Sales

一五六七——一六二二），也能代表同樣的虔敬精神，後來日內瓦附近許多薩伏衣居民之歸向公教，全賴此人之努力，又因他的門人盛塔爾（Jeanne Françoise Frèmyot de Chantal 一五七二——一六四一）之努力，此種運動得以在法國發展。這種生活用全心效忠於教會，一心皈依聖禮。這正成就了一般熱心的公教徒之心願，而教會爲獎勵起見，把他們當中許多身體力行的人封爲聖徒。

公教的熱忱，也全在宣教事工上表顯出來。這種工作全賴各修道會的努力，特別是多米尼古與法蘭西斯二會，加以耶穌會人之通力合作。由於這些修道會之努力，美洲南部，中部以及北部之大半地方均有基督教傳入。他們感化了菲律賓人（Philippines）歸入基督教。在這些羅馬宣教士中，最有名的一位爲原與伊格那丟同工的沙未爾（一五〇六——一五五二）。原由葡萄牙王約翰三世（John III）所請，伊格那丟派遣他往印度去傳道，一五四二年他到了果阿（Goa），創始一番驚人的事業。他在果阿創設了一所宣教士大學，在印度南部遍傳主道，一五四九年他到了日本，照一六一二年日本當局嚴重壓迫教會的情形看來，他在那裏的工作規模很大。沙未爾死於一五五二年，正當他要進入中國的時候。他的工作不算穩固，只能說是探索，不能說是建造，但他的一生遺範，感人甚深，不失爲一大影响力。沙未爾在中國想要開始的工作，到了一五八一年爲利瑪竇（Matteo Ricci 一五五二——一六一〇）所正式興工，但他有一種願望，要「向甚

麼樣的人，我就作甚麼樣的人」，以致與祖宗崇拜發生妥協，這種寬鬆遷讓的態度爲其他公教修道會人所竭力反對。在印度歸信基督教的人幾盡爲賤民或下等階級。耶穌會會員挪必里（Roberto dè Nobili 一五七六？——一六五六）在馬度拉（Madura）地方，於一六〇六年開創了一種對上等階級的工作，承認階級的區分，又採納許多印度人的偏見。表面的成功一時頗有可觀，但他工作的方法引起許多批評，終於爲教宗所停閉。在一切耶穌會人所辦的宣教事工中，或者要以在巴拉圭（Paraguay）所作的最有名。他們在那裏自一五八六年開始工作，到了一六一〇年他們下手將當地土民配集居於村莊。每一村莊都是同樣建築，使居民在內安居樂業，教以關乎宗教與工業之基本要理，但居民均須完全順服依賴諸宣教士，一切農商事務均操於宣教士之手。這種工作是很可欽佩的，但到了一七六七年，因爲耶穌會被驅逐出境，以致全部工作停頓，所留下的成績極少。

因幾個修道會相互競爭，又因工作須有充分的督導，教宗貴鈞利十五世（Gregory XV 一六二一——一六二三）有見及此，遂於一六二二年創設了信道廣傳會（Congregatio de Propaganda Fide）：立監察管理部於羅馬，統管全部宣教事業。

【註一】：基德・第三〇七——三一八頁

【註二】：同上・第三四七——三五〇頁

【註三】：同上，第三三五——三四〇頁

【註四】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第二六四——二九三頁

第十二段　在法蘭西，荷蘭與英格蘭之奮鬥

改教運動之所以能推進，皆因法蘭西與西班牙互爭雄長，及由於這兩國政治上與武功上所引起的後果，而且德國之所以能以奧斯堡和約（一五五五）而劃分全國爲路德派與公教派兩大勢力範圍，亦皆因此。亨利二世（一五四七——一五五九）已繼佛蘭西斯一世爲法國國王，查理五世已將統治西班牙，荷蘭及義大利境內西班牙屬地之君權，授與其子腓力二世；但法西兩國之爭權依然。就軍事而言，腓力二世之成功較其父爲大，一五五七年八月在聖廣丹（St. Quentin），及一五五八年七月在格拉夫林（Gravelines）兩役，强迫法國於一五五九年四月二日締結卡托空布累齊和約（Cateau-Cambrésis）。這次和約可算爲歐洲歷史之轉捩點。自是以後法國不再爭奪義大利。西班牙在歐洲自此居首席領導地位，法國也只得惟其馬首是瞻，至少也不敢再損害它的利益。自此以後，抗議宗所對付的公教派，在政治勢力上較以前任何時期都要穩固得多。公教派政治的首領爲西班牙王腓力二世，爲人治事有方，勤儉堅忍，意志堅決，他認消滅抗議宗主義爲上帝所委託於他的使命，且盡力要完成這使命。以後的三十年，在抗議宗教會史中，是一段最危險的時期。

危險達到極點的一年要算一五五九年了，因是年七月裏亨利二世去世之後，由佛蘭西斯二世繼位爲王，他就是『蘇格蘭女王』馬利亞之夫，而馬利亞又自以爲是應繼承英國王位之女王。胼力雖爲忠心熱烈的公教徒，連他也不願使法蘭西，蘇格蘭與英格蘭三國統治於一對夫婦君王之下，釀成西班牙之最大危險。所以他幫助了伊利沙白，這事使他以後大爲反悔。（參本期第九段第六四〇頁）。

加爾文的影响已逐漸遍及於法國全境，法國抗議派，即自一五五七年以後稱爲預格諾（Huguenots）派者，在劇烈逼迫中，仍能人數增添。到了一五五五年，他們在巴黎有了一個地方教會。四年之後，在法國的預格諾派教會共有七十二處之多。在那一年，即一五五九年，他們的力量充足，足以於巴黎召集第一次大會，採納一種倉丟（Antoine de la Roche Chandieu）所編，偏重於加爾文思想色彩的信經【註一】和一種以加爾文教會原則爲藍本的長老宗教會憲章。就一般估計當時抗議宗信徒有四十萬人。除了這些大都是些受經濟壓迫，生活不能滿意的職工階級宗教的預格諾派以外，不久這一派因有政治色彩的預格諾派的人參加其中，勢力便大爲增强。

自亨利二世死後，佛蘭西斯二世登位，王后的叔父吉斯（Guise）一家在朝大張權勢。吉斯家人原出於洛林，法國貴族大都以外國人目之。吉斯氏昆季二人均爲熱心公教派，一爲『洛林的紅衣主教』查理（Charles 一五二四——一五七四）以雷姆斯（Rheims）大主教地位，居法國教士之首，

一爲法蘭西斯（一五一九——一五六三）即吉斯公爵，是當代法國最負盛名的戰士。與吉斯一家爲敵的爲布爾邦（Bourbon）一家，其中爲首的爲封多姆（Vendôme）的安團（Antoine），乃一位有名無實的納瓦拉王，爲人庸弱無能，心無定見，其次就是他的兄弟公台（Condè）親王路易，比他哥哥有才幹。與吉斯氏兄弟爲敵的又有沙提雲（Châtillon）一家，爲首的是科利尼（Gaspard de Coligny），人稱他爲科利尼海軍大將，此人品格堅定，醉心於加爾文主義。這些權貴都是反對以政權集中於國王一身的。代表從前封建制度中的貴族階級要分散王權。他們的利益，與那些地位較低，中等階級的加爾文派所想望的，不謀而合，要想改革當時法國的情形。第一次革命發動於一五六〇年三月，當時有所謂『安波亞齊之變』（Amboise）失敗了，他們原想擒獲青年國王，將政權交與布爾邦氏（Bourbons）一家。假如不是因爲佛蘭西斯二世死於一五六〇年十二月五日，或許連公台親王也性命不保。

在這種紛擾狀態下，由前王兄弟查理九世（一五六〇——一五七四）繼位之後，又興起了一個新的政黨。吉斯一家在朝廷中的權勢大減，可是仍居法國公教派首位，與西班牙王腓力二世常有音訊往還。此時國王未滿十一歲，在朝政上爲他當家的是他的母親麥第奇（Catherine dè Medici 一五一九——一五八九），她是一位有才幹有勇氣的女人，想用離間之計，消滅法國兩大貴族的權勢而保持王權。又有一位見識寬廣，善於安撫的謀臣輔佐她，此人即羅皮他勒（Michel

de L'Hopital 一五〇五——一五七三），自一五六〇年以後作法國宰相。迦他林想用安撫的辦法，於是將公台釋放出獄，於一五六一年九月准公教派與抗議派神學家，舉行公開討論會於坡阿西（Poissy）——伯撒曾出席參加——一五六二年一月繼下一道上諭，准許預格諾派在無城垣的地方聚集舉行崇拜。

公教派不願屈服，決意訴諸武力。一五六二年三月一日吉斯家的衛隊，攻擊在瓦西（Vassy）地方聚集舉行崇拜的預格諾派。以後於一五六二至一五六三，一五六七至一五六八，及一五六八至一五七〇年，預格諾派與公教派三次展開惡戰。吉斯公爵法蘭西斯爲一抗議派人士所謀殺。納瓦拉王安團與公台均因受傷而死。預格諾派勢力遂爲科利尼所統轄。大致說來，預格諾派尚能保全其原有勢力，加以西班牙的嫉視又幫助了他們，所以能於一五七〇年八月，成立和約於聖澤曼恩內頁（St. Germain-en-Laye）。照和約所定，貴族享有崇拜的自由，在法國每一政府行政區中，准預格諾派平民有兩處舉行崇拜的地方，又將四個城市劃入預格諾派統治中，以爲保證。

但情形因荷蘭所發生的事而益增複雜。荷蘭國內之紛擾不寧，其起源是政治的與經濟的，甚於宗教的，不過在掙扎的進程中宗教漸居重要地位。自一五五五年後，荷蘭的統治權自查理五世歸入其子西班牙王腓力二世手中，此地共有十七行省，各自固守一己的疆界，各行己政，都是很商業化，工業化的，對任何妨礙積習，或擾亂商務的外來干預均予以拒絕。信義宗主義老早就進入了境內，

但在下層社會中，它的勢力後來大部分爲重洗派取而代之，到了一五六一年有布銳（Guyde Bray）草定比利時信條（Belgic Confession），【註二】加爾文派主義遂盛行於中等階級。貴族還未受到影响；在一五六二年時候，全國抗議宗信徒總數僅爲十萬人。

查理五世雖說盡力阻止抗議宗主義之發展，可是他大體上尊重荷蘭人的權利，腓力二世就大不同。他要使荷蘭的政治宗教與西班牙趨於劃一。一五五九年，他立他的姊妹，帕爾馬（Parma）的馬迦熱特（Margaret）爲荷蘭攝政，以樞密大臣三人爲輔，其中居領導地位而全心擁護他的是阿拉斯（Arras）主教——紅衣主教格蘭維拉（Granvella 一五一七——一五八六）。這個樞密院，實際上將以前貴族掌管國事之權全部奪去了。翌年，腓力獲得教宗的許可，將荷蘭教區重新劃分，使境內的主教區從此脫去外國教會的督察，得享自由，但同時又引起了權利之爭，因爲這些新主教既爲腓力所派，又在國會佔有一席地位，於是西班牙的勢力大增。加以腓力又竭力要想消滅異端——這是中等階級所不喜歡的事，因爲阻礙商務，驅逐工人離開本國——所以貴族與商人日益不滿。

反對腓力這些政策最力的，爲首的乃三家貴族，一爲拿騷(Nassau)的威廉，即俄冉遮(Orange)親王（一五三三——一五八四），生而爲信義宗人，但此時至少在名義上爲公教派，後爲造成荷蘭獨立的領袖；一爲挨格蒙特（Egmont）與和仁(Horn)兩位公教派伯爵。一五六四年他們强迫撤消格蘭維拉的職位。腓力才知道阻止他的計劃的人是這幾個人。於是下諭强制施行天特議會的決議，

且對於異端又決定更加嚴厲的刑罰。但對此諭的抗議書流行各地，一五六六年四月五日正式向攝政提出——簽署這次抗議書的人，綽號叫做『乞丐』，後來爲荷蘭爭取自由的一派即以此爲名。一般輿情殊爲鼓噪緊張。改教宣傳隨在可以聽到。一五五六年八月間有毀像暴動，雖爲俄冉遮的威廉一般領袖所不贊成，卻破壞了數百所教堂。

在腓力看來，這樣的事情，對於政事，對於宗教，都是叛逆。他於是派遣了一位西班牙將材亞爾伐（Alva）公爵（一五〇八——一五八二），帶領西班牙勁旅往布魯塞爾去，實際上打算去作總督。一五六七年八月他到了布魯塞爾，一到就將數百黨人實行處決，其中有挨格蒙特與和仁二位伯爵。俄冉遮的威廉逃往德國去，組織抵抗的勢力，但爲亞爾伐的謀略所敗。然而一五六九年，亞爾伐對於銷貨又訂立重稅，由西班牙徵收，因此疏遠了荷蘭商人。此時俄冉遮糾合黨人，流爲海寇，專門打劫西班牙商旅，在英國諸海港中出沒無常，因當時自一五七〇年二月二十五日，教宗庇烏五世發出一道廢黜伊利沙白王位教諭之後，英國政府對於公教各派勢力，特別是爲首的腓力一派，較前更爲仇視。

一五七二年四月，這些海盜奪得布利爾（Brill）城。於是北部諸省聞風响應，俄冉遮的威廉自居領導的地位。同年七月十五日，荷蘭主要諸城，如西蘭（Zealand），弗立斯蘭（Friesland）以及烏特熱赫特（Utrecht）均推戴他爲領袖。同時自一五七〇年和約以來，預格諾派與法國反對西班

牙勢力的一派曾協力工作，要恢復從前的政策，使法國與西班牙處於對立地位。於是他們計劃，以割讓一些領土給法蘭西爲條件，立即援助荷蘭的革命黨人，主張這種計劃最力的爲科利尼，此人在查理九世之前大獲重用。爲調和法國各黨的勢力起見，又計劃使納瓦拉的亨利（Henry of Navarre）與查理九世的姊妹瓦羅亞（Valois）的馬該利特（Margueritе）結婚。亨利乃鮑本家已故安圖之子，乃抗議派信徒。他們結婚是在一五七二年八月十八日，是日在那公教色彩極其濃厚的巴黎城，集合了許多預格諾派與公教的貴族，出席觀禮。

麥第奇對於科利尼所加於她兒子查理九世身上的影响力，感覺不安。這也許是出於嫉妒，但也許是因爲怕開啓戰爭，致令法國不利。無論如何，她首先要作的，乃是以謀殺的手段，消除科利尼的勢力。她的這種陰謀，深得吉斯公爵亨利（一五五〇——一五八八）的贊許。亨利即被人謀殺的法蘭西斯的兒子，他誤以科利尼爲謀殺他父親的人。八月二十二日那一天，想要刺殺科利尼的陰謀失敗了，於是麥第奇大起恐慌，預格諾派雖被驅逐，但其領袖的權位仍然存在。於是她與她同黨的人忽然策動一次大屠殺，吉斯一家及巴黎城中許多狂熱派均與共謀。迨八月二十四日聖巴多羅買日（St. Bartholomew），這次流血慘劇於焉揭幕。科利尼被殺，與他同被屠戮的人很多，傳聞不一，據說單在巴黎約有八千人，在法國全國各地人數必數倍於此。納瓦拉的亨利因放棄抗議宗主義，得以不死。

這種屠殺的消息傳到馬得里與羅馬，聽見的人交相慶賀，假如這種窮兇極惡的行爲能遮掩過去，這種慶賀也是很有理由的。公教徒從此轉危爲安，法國政策從此回復舊觀，一切援助荷蘭的計劃終止了。荷蘭爲爭取自由計，此後極盡艱苦奮鬥之能事。然而公教派在法國並未如願以償。一五七三，一五七四至一五七六，一五七七，一五八〇年的各年中，所謂第四第五，第六與第七次預格諾人之戰，不知毀滅了幾許性命財產，造成慘象，然而預格諾派終未因此消滅。查理九世死於一五七四年。由其邪惡成性的兄弟亨利三世（一五七四——一五八九）繼位王。

公教派中發生了分裂。在法國久有一派人被稱爲「政治黨」（Politiques）雖信奉公教，感覺內戰徒傷國家元氣，使外來勢力，特別是西班牙，有機可乘。因此這一派人主張與預格諾派成立和解。在另一方面，又有一派人以爲宗教高出一切，只求公教勝利，即置法國於西班牙附庸的地位亦所不惜，這一派在法國各地組織團體，擁護羅馬教會。一五七六年這一派人在吉斯的亨利領導之下，成立了一個『同盟』，取得西班牙及教宗的援助。由於此一同盟之成立，致使「政治黨」漸漸與預格諾派結合。自一五七六年以後納瓦拉的亨利又歸服了他舊日所崇奉的抗議宗信仰，此後復爲預格諾派奉爲領袖。

俄冉遮的威廉原想荷蘭可以早日脫離西班牙的壓迫，不料聖巴多羅買日之大屠殺使他這種希望盡付流水。在以後二年中，俄冉遮的威廉所領導的奮鬥已至生死關頭。亞爾伐足智多謀，勢難與抗。

蒙斯（Mons），馬立恩（Mechlin），區特芬（Zutphen），那爾敦(Naarden)，與哈爾連(Haarlem)均爲西班牙軍所攻陷；但於一五七三年十月間，他們攻擊亞爾克瑪（Alkmaar）並未成功。亞爾伐因此自請辭職，於同年十一月自銳克生（Luis de Requesens［五二五？——一五七六）接任，在他任職的期間，一切政策仍舊。到了一五七四年十月來丁（Leyden）的聯衛依然完整，以當時西班牙的兵力，想要征服荷蘭北部顯然沒有可能。銳克生死於一五七六年，西班牙軍將安特衛普（Antwerp）刼掠一空，由此激成了南部各行省之抵抗。西班牙新任總督奧地利的約翰（［五四五——一五七八）亦無多大成就。自一五七六年以後，荷蘭革命黨人獲得了伊利沙白的援助。［五七七年九月俄冉遮的威廉勝利進入了布魯塞爾。一五七八年十月，奧地利的約翰憂鬱失意而死，但接其任者，爲其姪帕爾馬公爵法爾內色（Alexander Farnese一五四五——一五九二），此人對於軍事政治都有大才。自接任以後，情形便變爲有利於西班牙。帕爾馬挑動南部公教派與北部加爾文派互相爭競，以期坐收漁人之利。公教派於一五七九年一月結成阿拉斯同盟以保障公教派；加爾文派亦如法泡製，結成烏特熱赫同盟，成千的抗議宗教徒由南移北，而公教徒由北往南。最後，南部十行省爲帕爾馬攫爲西班牙所有，由於他的這種功績造成了現在的比利時(Belgium)國。北部七省於一五八一年向西班牙宣告獨立，雖前途仍是危險重重，但他們的獨立地位已是相當的穩固；雖一五八五年七月十日，由帕爾馬主使暴徒刺斃俄冉遮的威廉，亦不足以將它

推翻。

在此奮鬥期間，加爾文派的教會在荷蘭逐漸形成。第一次全國總議會是一五七一年在荷蘭境外的埃姆頓（Emden）舉行的。兩年之後，俄冉遮的威廉接受了加爾文主義。一五七五年來丁大學成立，不久便爲神學與各門科學有名學府。改革派教會之在荷蘭，也如同預格諾派教會在法國一樣，都是依長老宗的組織，對於國家管治應有幾分獨立性，爲這一問題爭執很久，且在各行省的情形並不一致。爲國家獨立自由而艱苦奮鬥，有意取得友好鄰國的援助，以及通商貿易的精神，以上這幾種原因，使荷蘭的抗議派教會在當時一切基督教國家中，是最有寬容氣概的。公教徒固然不許公開舉行崇拜，不許從政作官，但有自由居住與謀生的權利。對於重洗派，俄冉遮威廉於一五七七年准許他們有舉行崇拜的權利，這是他們第一次獲得的自由保障。這種容讓的政策雖有幾分是片面的，但不久便使荷蘭成爲受宗教壓迫的人之逋逃藪，大大增强了國家的力量。

俄冉遮威廉一死，荷蘭革命黨人失去了智勇兼全的領袖，對他們大大不利。他們感覺難於孤立，於是先請法王亨利三世（Henry III）來統治他們，繼請英王伊利沙白，兩國國王均未應允；但伊利沙白終於於一五八五年差派了一位幸臣勒司特（Leicester）伯爵，帶領少數人馬往荷蘭去了。後來此人作了荷蘭總督，但他在那裏毫無政績可言，於一五七八年仍然回到了英國。這樣看來，好像帕爾馬的將才足以將荷蘭的叛黨平服了下來，幸而腓力之野心還不止此，這位西班牙王久

已立意欲將英國征服。

前面已經說過，當腓力登位之初，因爲政治關係他曾幫忙過伊利沙白（參第六四〇頁），誰知這些政治目的均不能達到，因爲伊利沙白不久便成了他所要推翻的抗議派主義的首腦，也就成了腓力的仇敵。當伊利沙白登位之初最早一段時期中，英國公教徒並無與她爲難之處。但『蘇格蘭女王馬利亞』，究有承繼英國王位之權，多次作了公教派圖謀叛變的中心。一五六九年在英國北部發動了一次公教派的叛變，大多出自西班牙人之慫恿。但後來終歸平服，隨即有一五七〇年教宗所頒教諭，宣布革除伊利沙白的教籍，廢黜她的王位。一五七一年，又有利多勒非（Ridolfi）所領導的一次大規模的陰謀，想要暗殺伊利沙白而未果。正當聖巴多羅買日大屠殺開啓之前，法國政局爲之一變（參第六七二頁）。而荷蘭又相繼叛變，於是伊利沙白得以安然無事，且國會又通過法案，定凡攻擊伊利沙白地位，正道思想以及承繼王位之正當權利者，皆爲背叛國家。英國政局一時得以苟安。

伊利沙白在位之初年，英國公教派與羅馬及歐陸同道少有往來，得他們靈性的輔助或領導極少。爲挽救這種情形，有一位逃往歐洲大陸的英國人名阿倫（William Allen 一五三三——一五九四），於一五六八年在杜挨（Douai）地方創設一所神學院，專爲就造傳教士前往英國傳道。此人後來於一五八七年成爲紅衣主教。不久便有許多學生由此畢業出來，前往英國。雖他們

的工作全屬靈性的範圍，還是引起了英國當局大大的仇恨。到了一五八〇年耶穌會人在巴松斯（Robert Parsons 一五四六——一六一〇）與卡姆彼翁（Edmund Campion 一五四〇——一五八一）二人領導之下在英國開始宣教工作，於是情形就更爲嚴重了。卡姆彼翁的工作雖無政治用意，竟被逮捕，橫遭處決。巴松斯見機逃往歐陸，在那裏得阿倫贊助他的計劃，於是發動一串陰謀，要使西班牙的勢力侵入英國，使英國公教派起而革命，要謀害伊利沙白的性命或廢棄她的王位。他的這種工作是英國公教派非常的不幸。雖大多數的神甫在英國工作並無叛亂的圖謀，可是英國當局將他們目爲國家公敵，照特務所能發現的，將他們執行處決。雖他們的工作保存了一個英國的羅馬教會，可是所付的代價實足驚人。伊利沙白於一五八五年調動軍旅前往荷蘭（參第六七五頁）同時，她又命德類克（Francis Drake）爵士於同年帶領戰艦，作海盜式的進攻，前往加勒比海（Caribbean）及墨英哥灣（Gulf of Mexico）一帶，向西班牙殖民地從事燒殺刼掠。

一五八六年又發生一次危害伊利沙白性命的陰謀，即所謂倍賓吞（Babington）陰謀，這次陰謀，據英國特務考究之結果，連『蘇格蘭女王』馬利亞也參與其中。雖說伊利沙白對此許久猶豫不能決定，馬利亞終於在一五八七年二月八日被處決了。腓力於是決計討伐英國。因爲將英國征服了，可以將公教及一己的權威在英國建立，且使荷蘭之叛變有平服之望。如要成功，他必須集合一

大艦隊控制北海，又要將帕爾馬久經訓練的一支軍隊由荷蘭抽調出來。經過無數的糾紛之後，那所謂『無敵艦隊』（Great Armada）終於在一五八八年七月十二日由西班牙海岸出發了。這種企圖引起了全國民衆熱烈的擁護，國中有聲望的人士自願參與其中的極多。在當時歐洲一般人的心目中，這個艦隊眞可謂天下無敵。究其內容，設備不全，而又兵員不夠支配。而且戰局既開之後，雙方的戰略大相懸殊，西班牙還在用舊日的老戰法，專以拘捕敵船跳船撕殺爲重，英國所用乃新戰法。西班牙戰艦上所置皆輕炮，且爲數不多，戰船雖大，但行動迂緩。英國戰船輕便敏捷，安置有重炮，使對方無法拘捕，且予敵方極大打擊。大戰於七月二十一日開始於普里穆特（Plymouth）港外。經一星期的海峽追逐戰，到了二十八日，在格拉文林（Gravelines）一戰，戰事即已進入決定階段。西班牙艦隊大敗，向北逃遁，繞過蘇格蘭與愛爾蘭逃歸本國去了。帕爾馬的軍隊亦無法渡過海峽。據傳說西班牙艦隊因遭遇風浪而敗，其實它是敗於英國海軍之炮火及海軍之戰術；不過一星期後，在西班牙艦隊撤退歸途中，適遇風浪大作，以致全軍覆沒。腓力爲公教主義之勝利所設的計劃全爲英國所擊敗，然而他的計劃之所以遭受失敗，他一點都不明白。當戰爭期間，他預料英國公教派勢力必發動革命，阿倫與巴松斯那一班人都是作如此想，然而在英國的公教派與抗議派莫不並肩作戰，均站在英國人的地位來抵抗西班牙人。

腓力大規模的計劃雖於一五八八年全盤失敗了，然而對於法國的抗議宗勢力仍以摧殘爲職志。

亨利三世的兄弟安如（Anjou）公爵死於一五八四年，於是法國王位依理應傳與預格諾派納瓦拉的亨利布爾邦，胖力惟恐王位爲他所得，於一五八五年一月與同盟國締結一種條約，雙方認爲若亨利三世死後，王位應歸納瓦拉亨利的叔父查理，即紅衣主教布爾邦。一五八五年七月，亨利三世爲同盟强迫剝奪預格諾派各種權利，又於九月由教宗西克斯都五世（Sixtus V 一五八五——一五九〇）頒諭，宣布納瓦拉的亨利無權繼承王位，結果是第八次預格諾派之戰——世稱三亨利之戰（War of The Three Henrys），即亨利三世，同盟盟主吉斯的亨利，與納瓦拉的亨利。巴黎完全擁護吉斯亨利。一五八八年五月十二日，巴黎民衆，强使亨利三世離開該城。那位懦弱無能的君主，既無法拒絕同盟及其盟主之要求，祇得設計於是年十二月二十三日將吉斯亨利謀殺了。十三日之後，得麥第奇也結束了她那久經世變的生命。

繼吉斯亨利之後而爲盟主的，乃是他的兄弟查理—馬顏公爵（Charles, duke of Mayenne）。亨利三世與納瓦拉亨利結合，圍攻巴黎，詎知亨利三世於一五八九年八月二日爲一瘋狂的修道士所弒。納瓦拉亨利此時雖已改稱法王亨利四世（一五八九——一六一〇）然而他的王位仍然不大安定。一五九〇年三月於伊夫利一役大勝，將同盟擊敗，但因西班牙軍在帕爾馬智能兼備的統率下，使他於是年不能克服巴黎，一五九二年又不能克服盧昂（Rouen）。要等到一五九二年十二月三日帕爾馬死了之後，亨利四世的勢力始能漸漸控制全局，亨利四世純粹爲了政治的理由，遂宣布自己

爲公教徒，一五九三年七月二十五日正式加入羅馬教會，但他與教宗所定的條約要到二年之後方全部商榷竣事。假如要拿道德的眼光來批評他，雖亨利一生，無論他爲抗議派，抑爲公教派，宗教的原則在他的行爲上都很少影响，然而他這次加入羅馬教會是很得計。久經變亂的法國從此大享太平。全國大多數人心因此安定。然而亨利也沒有忘記他從前的同志。他於一五九八年四月頒布了南特（Nantes）上諭，准許一切預格諾派作官從政，凡在一五九七年有公共崇拜的地方，除了巴黎，理姆斯（Rheims），土魯斯（Toulouse），理昂（Lyons）與提仲（Dijon）各城之外，均可繼續舉行，預格諾派的兒童不許强迫受公教派的訓練。又將幾處築有堡壘的城市交預格諾派管理，以示保證。

同年（一五九八）九月十三日腓力二世死了。他始終相信他的一生事業全爲事奉上帝，然而耗盡一生心血，究竟不能推翻抗議宗主義。

自是以後，預格諾派教會便進入了最發達的時期。他們的組織完成了，他們在瑟同（Sedan），索睦耳（Saumur），蒙托蓬(Montauban)，尼麥（Nîmes），以及其他各處所立的學校均極發達。在法國以內他們自成一種政治組織。但惟其如此，所以引起路易十三世的大臣黎塞留（Richelieu）集權政策之反對。一六二八年他們失落了羅舍爾（Rochelle），喪失了在政治上所享的半獨立。雖根據一六二九年所頒尼麥之諭，他們所享宗教特權得有保存，但因耶穌會人及其他公教勢力有增無

已的攻擊他們，直到一六八五年南特諭爲路易十四世所廢止之時，他們這一派便成了一個受逼迫，爲道殉難的教會，不時遭受摧殘毀滅，直到法國大革命發動之前夕。當此時期，這派人中成千成萬的被驅逐出境，亡命於英國，荷蘭，普魯士與北美，反使這些國家受益無窮。

【註一】：沙夫，歷代基督教信條，第三卷第三五六——三八二頁。

【註二】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第一二八——一五三頁。

第十三段　德國各派神學思想之爭論及三十年戰爭

信義宗各國互相結合，端賴同意於『純潔的教理』，此外別無他道，但認爲不同的見解是與基督徒團契是勢不兩立的，這種情形實屬不幸之至。原來在路德一派所講的信仰，乃是個人心靈與上帝發生新的關係，後來這種信仰的概念漸失，變成墨蘭頓所加界說的一種「所信之道」，這種所信之道就是『你對於解說信仰的一些信條，表示同意』。結果便是抗議宗的新派經院哲學。

墨蘭頓因受人本主義的影响，在有些神學思想上，漸與他的前輩路德離異。到了一五二七年，他不同意路德所講「意志不能自由」之理，而且得到一種結論，以爲人要得救，除非立定志願，與

上帝合作——即通常所謂『神人協作說』（synergism）。到了一五三五年，他很注重善功，雖不以此爲得救的代價，卻以爲是得救所必需有的證明。對於晚餐，他感覺得路德過於注重基督血肉身體之臨在，他自己的主張雖不十分與加爾文所講（參第六一四頁）相同，卻是這樣說：基督之臨在『並非在餅之中，乃與餅同在』，意思乃要注重靈性的領受，不注重物質的領受。然而這些不同的見解並沒有使他與路德分開，一部份是因爲路德對於這位後起之秀能加以友愛的容讓，一部份也是因爲墨蘭頓發表這些見解時，措詞謹愼委婉；不過到了路德晚年，每當墨氏與他對坐談心，這些不同之見總有些使墨氏感覺不安。而且在信義宗教會各領袖當中因此惹起糾紛。

墨氏不願意接受一五四八年間在萊普西所訂的臨時和議，這是激成一切惡感的主要原因。在墨氏看來，當時在和議中所承認的許多羅馬教會習慣，都是『無關緊要的』，但是弗喇秋與安斯多弗看來，爲保持馬得堡安全起見，在這情勢下，沒有什麽是「無關緊要的」。（參第五九二頁）。他們嚴重的攻擊墨氏，也許有幾分是墨氏自己應得之咎，後來又因墨氏久留於威登堡大學不出，使那些昔年薩克森有選舉權之諸侯的子孫對於他的感情益見惡化，因爲此時威登堡已歸莫利慈統治。莫利慈就是刼奪薩克森爵位的人，於是他們視墨氏之離棄那原來扶助過他的一家爲不忠。同時他們又將耶拿（Jena）學校擴充，於一五五八年改稱大學，任弗喇秋爲其正式教授之一。

其他神學爭執的問題又起。阿西安得爾（Andreas Osiander　一四九八——一五五二）倡言，

——所倡實與保羅教訓相同——罪人有基督居在心中，不但宣稱爲義，也是領受了實際的義。這引起信義宗其他各派的反對。又有佐治馬約爾（George Major 一五〇二——一五七四）指出善功是得救的證據，是不可少的，這與墨氏所講的相合。他所講的在一五五二年中爲安斯多弗所劇烈攻擊，安氏甚至走入極端，把善功看爲基督徒生活的阻碍。同年有維斯特法勒（Joachim Wastphal 一五一〇？——一五七四）對於墨氏所講的晚餐之道猛力攻擊，把他的思想視爲隱祕的加爾文主義（crypto-Calvinism），這思想乃是說他在暗地裏用詭譎的方法提倡加爾文思想。墨氏逝於一五六〇年四月十九日，在他臨死不久之前，對人說，他甚願離開塵世，藉以逃脫『一般神學家的憤怒』，此語自有深意。

因加爾文主義在西南一帶得到勝利之故，德國抗議宗的情形不久益見混亂。帕拉亭（Palatine）有選舉權之諸侯腓勒德力三世（Frederick III 一五五九——一五七六）於研究關於晚餐各種討論之餘，最後採納了加爾文的立場。在他所統治的境內，有兩位青年神學家，俄勒維安奴（Kaspar Olevianus 一五三六——一五七八）與厄賽那斯（Zacharias Ursinus 一五三四——一五八三），於一五六二年編訂了一部著名的小冊，名海得爾堡教義問答(Heidelberg Catechism)——對於加爾文主義視爲一種精神愉快由經驗得來的解釋。【註一】此書於一五六三年爲有選舉權之諸侯所正式採納。但依一五五五年在奧斯堡所定和約，加爾文主義是沒有法律保障的，所以這樣容讓

它傳佈，不但公教派，連信義宗亦因此提出抗議。

在信義宗中，爭執之風益見劇烈。一五七三年，薩克森有選舉權諸侯奧古斯德（Augustus 一五五三——一五八六）作了薩克森侯國諸青年貴族的保護人，因境內反對墨氏一派的人權勢極大，於是他將他們當中幾個激烈的代表份子驅逐出境。於是在有選舉權諸侯薩克森境內，連威登堡與萊普西兩大學亦包括在內，全部採納了墨蘭頓主義，稱爲『腓力派』。但後來到了一五七四年，這位有選舉權諸侯奧古斯德，因爲受他的夫人及一無名氏所著的書所影響，相信發現了一種在他自己境內從未懷疑到的加爾文派所宣傳關於聖餐之理。因此他將幾個主要的神學家囚禁起來，甚至還有一個橫受酷刑。『腓力主義』（Philippism）自此大受摧殘壓迫。

由於以上的爭辯，一五七七年產生了信義宗最後一大信條協和信條（Formula of Concord）【註二】。這信條之起稿人很多，其中以杜平根的安得烈（Jakob Andrerea 一五二八——一五九〇），不倫瑞克的成尼慈（Martin Chemnitz 一五二二——一五八六），萊普西的瑟勒捏克爾（Nikolaus Selnecker 一五三〇——一五九二）爲首，經過無數次商榷討論之後，卒於一五八〇年，即奧斯堡信條五十週年紀念之時，正式宣告接收，簽署承認這信條的有五十一位諸侯，三十五城市，八九千牧師。也有些信義宗諸侯與城市拒絕承認這信條；但德國大多數信義宗教會均加承認。這信條所代表的思想雖說不如弗喇秋與安斯多弗之極端，但屬嚴峻的路德一派思想。若以五十年

前的奧斯堡信條與之比較，這信條的思想是冗長的、呆板的，屬經院哲學派的，與前者之新穎活潑恰成對照。信義宗之高等正統神學由此發軔，一六二二年耶拿大學的格哈得（Johann Gerhard一五八二——一六三七）所發表的神學大全（Loci Theologici）就是這派神學之典型作品。這派神學所代表的經院哲學思想可與中世紀任何神學派媲美。經過這番壓迫之後，胼力派漸多轉向於加爾文主義，於是這派主義向德國大量輸入。除了普法勒次（Palatinate）地區之外，加入加爾文派的在一五七七年有拿騷，一五八一年有布勒門，一五九七年有安哈特，同時還有黑森之一部分。布蘭登堡有選舉之諸侯一家亦於一六一三年歸入了加爾文派，不過布蘭登堡居民大多數仍屬信義宗。但於這種轉變中，往往依然保留着奧斯堡信條。而且這些德國改革派教會，雖說在教理與崇拜上變成了加爾文派，究竟加爾文派所注重的嚴肅紀律卻少發生影響。

德國抗議宗在諸侯分疆而治中的優勢，至一五六六年可謂達到了最高峯。自是以後，情勢急轉直下。公教派中反改教運動之振興，經耶穌會人及熱心公教諸侯之提倡，如巴維利亞的各公爵，勢力益見增強。抗議宗的力量分裂，不能作聯合的抵抗。巴維利亞的公爵亞勒伯特五世（一五五〇——一五七九）竭力實施『誰的領土即誰的宗教』（cujus regio, ejus religio）一條法案來壓迫他領土以內屬抗議宗的貴族與平民。弗勒大（Fulda）的修道院長於一五七二年也以同樣的手段對付他領土以內的抗議派，他的計劃雖一時不免遭遇反對，但究能於一六〇二年得到成功。在買音蕊與

特里爾（Trier）二大主教區中，所有前屬抗議宗的領土，均回復到公教派去了。經耶穌會人之策動，在其他前曾信奉福音派道理的主教區中，也有同樣情形發生。科倫大主教特路克色（Gebhard Truchsess），係七自有選舉權諸侯之一，於一五八二年提議結婚，而且信奉了抗議宗主義。但抗議派所與他的助力極少。他因受壓迫不得不辭掉此重要職位，他的領土又變成了屬公教派的。在奧地利與波希米亞的情勢亦日見轉變到不利於抗議宗；在這些地方也好像在帝國其他各處一樣，因耶穌會之宣傳，個人歸服公教派者日衆。公教派的勢力日見增强，最後勝利之局儼然操在他們的手中。抗議派與公教派兩下對峙之局，日益緊張。

自一六〇六至一六〇七年之中發生了一件事變，更增强了這種緊張的局勢。在多瑙味特（Donauwörth）城中，抗議宗原居絕對的優越地位，但公教派修道院還是得以立足其間。一六〇六年間，一次公教派在街上遊行，爲抗議派人所石擊。於是巴維利亞公教派公爵馬克西米良（Maximilian 一五九七——一六五一）奉皇帝諭旨，佔據該城，下手取締該地福音派人所舉行的崇拜。在一六〇八年所開的國會上，公教派提出要求，將一五五五年以來所有被沒收之教會財產發還。依奧斯堡和約條文嚴格的講來，他們所提出的要求不能不認爲理由正當；但自該和約成立以後之兩個世代中，在這一帶地方，大多數的居民均已信奉了抗議宗主義。

在這種情勢之下，有一派抗議宗諸侯團結起來，於一六〇八年五月四日成立一個『聯盟』，推

普法勒次加爾文派的有選舉權之諸侯腓勒德力四世爲首。在公教派方面，由巴維利亞的馬克西米良領導，一六〇九年七月十日也組織一個『同盟』以示對抗。但德國北部那些很强的路德派小國不願意加入『聯盟』，皇帝也不願意加入『同盟』。假使當時法王亨利四世未死，戰事也許即在此時爆發；但他於一六一〇年被刺身死，而德國皇帝究屬何人一時又難取決，故戰雲一時未及開啓。

且在當時之德國，除了公教派與路德派二者劇烈競爭以外，從許多方面看來，一般情形也很不安定。商務不振，因貨幣貶值，社會日益窮困，以致民不聊生。在抗議宗與公教派各領土中，人民所信之道强制趨於劃一，這種情形爲害於人民之知識生活實大；又自一五八〇年至一六二〇年之一段時期中，無論是抗議派或是公教派，都信巫術是確有其事，杯弓蛇影，鬧得社會極度不寧，民衆因此喪生的盈千累萬。

所謂三十年戰爭實以波希米亞爲導火線。該國以抗議宗爲主，其國王亦即德國皇帝加多夫二世（一五七六——一六一二），於一六〇九年制定一種憲章（Majestätsbrief），對於其他教派之信仰大加容讓。加多夫死後，其王位與皇帝均由其懦弱無能的兄弟馬提亞（Matthias 一六一一——一六一九年爲王，一六一二——一六一九年爲皇）繼承。但以馬提亞無嗣，一六一七年其堂弟士的利亞（Styria）的斐迪南，運動波希米亞各州承認其爲馬提亞的繼承人，卒至成功。斐提南是反教運動之有力分子，公教派勢力因此擴張之後；一六一八年五月，一派心懷不平的抗議宗人將代表國王馬

提亞的兩位公教派攝政大臣由布拉格高樓窗戶擲下。這次行動即波希米亞發動叛變之信號，戰端由此開啓。當戰事初起，波希米亞的革命黨人原佔優勢，於一六一九年馬提亞死後，他們選舉了加爾文派的帕拉亭有選舉權之諸侯腓勒德力五世（一六一〇——一六三二）爲國王。於同一禮拜中，士的利亞的斐迪南被選爲皇帝，稱斐迪南二世（一六一九——一六三七）。

在波希米亞以外，腓勒德力雖找不着多大助力，卻有巴維利亞的馬克西米良與由荷蘭而來的一隊西班牙勁旅來援助斐迪南。由一位瓦倫（Walloon）將軍提律（Tilly）男爵澤爾克拉（Jan Tzerklas 一五五九——一六三二）統率，這一個公教派的聯合軍旅於一六〇二年十一月八日大敗波希米亞軍於布拉格附近，腓勒德力逃出國境外。前加多夫二世所定憲章遽爾取消，波希米亞抗議派的產業大部被沒收，耶穌會的經濟勢力大爲擴張，於是反改教運動的勢力在波希米亞，莫拉維與奧地利各國中大取高壓手段。由於沒收抗議宗財產而致富的一人名瓦倫斯太因（Albrecht von Wallenstein 一五八三——一六三四），此人後來與這次戰爭的前途發生重大關係。前抗議宗所組織的『聯盟』已被取消，在奧地利也有同樣的壓迫抗議宗的運動。

是時，有西班牙軍旅，在斯彼諾拉（Spinola）統率之下，於一六二〇年侵入普法勒次，而提律所統之軍及『同盟』軍不久與之會合。於是普法勒次全境均被征服，公教勢力大增，而腓勒德力有選舉權諸侯之尊號及普法勒次大部分土地均於一六二三年被移交到巴維利亞的馬克西米良手中。

德國西北部有許多主教區自奧斯堡和約成立以來即爲抗議派所佔領，此時受戰事威脅，同時抗議宗所遭遇的打擊已經引起了國外抗議派的同情。但除了丹麥國王基斯强四世（Christian IV）稍得英國及抗議派荷蘭的助力出面干涉以外，別無有效的行動發生。皇帝斐迪南以爲丹麥國王出面干涉大有危害，於是命瓦倫斯太因爲總司令，組織新軍一大隊。這一位新起的名人，生爲抗議派，現在亦不過在名義上爲公教徒，且是波希米亞最富裕的貴族。他爲人有領袖天才，在他所組織成的軍隊中，入伍的人不問屬何種族和信仰，祇要有尚武精神，對於他自己誓願服從。不久，他便組成一個大有戰鬪力的軍旅。

一六二六年四月二十五日瓦倫斯太因大敗曼斯非得的爾仁斯特（Ernst）所統領的抗議派軍於厄勒伯河之得騷橋，又進軍追擊敗軍直到匈牙利。在匈牙利境內，抗議宗軍隊希望與反抗皇帝的德蘭斐尼亞（Trans lvania）親王加菩（Bethlen Gabor）聯合起來，作有效的抵抗，終成泡影。一六二六年八月二十七日丹麥王基斯强四世爲提律及『同盟軍』敗於勒得（Lutter）。公教派得了這些勝利之後，又於一六二七及一六二八年續有進展。先征服了漢諾威，不倫瑞克與西里西亞（Silesia），後又征服了和勒斯坦(Holstein)，什列斯威（Schleswig），朋麥恩（Pomeranía）與梅克稜堡（Mecklenburg）。至於波羅的海（Baltic）岸的斯特拉孫港（Stralsund）因得瑞典的援助，瓦倫斯太因無法克服，因爲他怕瑞典强有力的國王阿多夫（Gustavus Adolphus 一六一一——

一六三二）起而干涉，便設法與之求和。照一六二九年五月所訂條約，基斯强四世仍得保全領土，但須以不再干預德國政事爲條件。

此時公教派決計乘勝奪取利益。一六二九年三月六日，皇帝下了一道歸還諭（Edict of Restitution），吩咐自一五五二年以來所有爲抗議派所佔有的教會財產，均須歸還公教派管領，在公教派所統制的地域將抗議派驅逐出境，且除了路德派以外，不承認任何抗議派有應享的權利，因此加爾文派所有權利全被剝奪。這道上諭因以後數年中所發生的事變，未及全部實行，但也有五個主教區，一百所修道院及數百牧區，一時均被移交。假使當時公教派的勢力繼續伸張，而他們又不爲所獲的利益自相爭奪，也許還有更多的教會地盤爲他們所侵奪。但巴維利亞的馬克西米良在『同盟』中主使發動紛爭嫉妒，卒使瓦倫斯太因被撤職，因爲瓦氏對擴張皇權建有大功。一六三〇年九月，皇帝爲『同盟』的勢力所迫，不得不與他這位有才幹的將軍斷絕關係。

在瓦氏未被撤職以前，就發生一件重要的事，但其後果當時不甚爲人注意。瑞典國王阿多夫於一六三〇年六月二十六日，帶領一小隊伍於德國海岸登陸。他之加入這次戰爭，不外二大動機：在一方面，無疑的他是以捍衛抗議派的信仰自居；但同時他也想佔領波羅的海爲瑞典內湖，而且他以爲德國皇軍進攻波羅的海岸各港，實能危害瑞典。一旦這些海岸落於敵國之手，瑞典必遭滅亡之禍。阿多道夫不久便將德國皇軍逐出朋麥恩以外；但因他勢處孤立，所以行軍極慢，不敢急

進。到了一六三一年一月他與法國成立了一種條約，他因這條約所得到的經濟援助不少。當時在法國政事當權的爲路易十三世的大臣普雷西（Armand du Plessis），紅衣主教黎塞留（一五八五——一六四二）。黎塞留「秉法國固有政策，反對西班牙與奧地利哈布斯堡王朝，而對於西班牙與奧地利敵國，就是信奉抗議宗主義的也常加援助，爲使法蘭西皇權在政治上取得優勢。瑞典國王第二步重要行動爲取得布蘭登堡的合作。因當時布蘭登堡雖屬抗議派，但仍屬保皇黨，而又與中立的薩克森聯盟。一六三一年五月二十日，提律攻陷了馬得堡，其中居民多橫遭慘酷的虐待。

這個重要的抗議派要塞雖然失陷，但於同年六月在瑞典國王與布蘭登堡有選舉權之諸侯間成立了協定，薩克森又於八月間宣布取消中立，與瑞典團結一致。古斯道夫實際上所得薩克森人的助力雖少，猶能於一六三一年九月十七日在萊普西附近拜吞斐德（Breitenfeld）地方大敗提律，於是皇權在德國北部全部消滅，瑞王乘勝長驅直達萊茵河（Rhine）邊，以買音慈爲行軍大本營，同時薩克森人又克服了布拉格。德皇至此窮途，不得不重行起用瓦倫斯太因，組織新軍，以圖抵禦。到了一六三二年四月，瓦倫斯太因將軍又在指揮一大勁旅。

此時，瑞典王阿多夫已長驅直入巴維利亞，攻擊馬克西米良軍，又在多瑙味特附近大敗提律所統之軍，提律因受重傷致命。巴維利亞京都慕尼黑（Munich）爲瑞典王所攻陷。同時，瓦氏卻將薩克森人逐出布拉格境外，遂率師與阿多夫迎戰。兩軍會戰於女仁堡附近約數週之久，勝負不分，

於是瓦氏領軍北向，攻打薩克森。阿多夫追隨其後，於一六三二年十一月十六日將瓦軍擊敗於萊普西附近之呂村（Lützen），是役戰情極其猛烈，阿多夫因以陣亡。阿多夫雖死，其功卻永垂不朽。他使皇帝的歸還諭在德國北部徒具空文，無從實現，後來德國抗議宗表揚他的功德，不謂無因。

阿多夫死後，瑞典國政歸一位有能幹的大臣俄克森山拿（Axel Oxenstjerna）掌管，不過此時抗議派中最有才能的將軍要算薩克斯淮馬（Saxe-Weimar）的柏恩哈特（Bernhard 一六〇四——一六三九）。一六三三年十一月柏恩哈特奪得德國南部要城熱根斯堡，多瑙河流域由此開放爲抗議派行軍之後。瓦氏駐兵於波希米亞幾全無活動，揣其用意，一則或因對西班牙大軍雲集於德國南部心生妒忌，一則或於薩克森，瑞典與法國之間另有陰謀。當時其心究係何種打算，不得而知，也許他的用意在於奪取波希米亞王位爲一己所有。無論如何，因他坐視熱根斯堡失陷而不救，引起了皇帝仇視他的疑心，卒於一六三四年二月二十五日爲部下謀刺喪命，顯係皇帝陰謀主使之結果。

一六三四年九月五六兩日，柏恩哈特所統率之瑞典軍爲德國皇軍及西班牙軍所組合之聯軍大敗於納得林根（Nördlingen）。這一次戰事正與三年以前拜吞斐德之役一樣有決定性。那一次戰役決定了公教派無力統制德國北部；這一次戰役決定了抗議派不能征服德國南部。戰事至此不得不告一段落；皇帝遂於一六三五年六月十五日，在布拉格與薩克森訂立和約。此次和約將一六二七年十

一月十二日定爲標準日期；自此日以後之四十年間，一切教會財產所有權均不得更動。至於這些財產所有權之最後判決，須由公教派與抗議派各派同等數目之裁判委員，組織法庭決定之。至於加爾文派的應享權利，並未於此次和約中提起，數禮拜之後，大多數德國抗議派對於這次和約均已表示承認。

和約雖定，但慘遭蹂躪的德國仍不得安寧。戰事繼續進行，與前一樣慘酷，綿亙十三年之久。發動此次戰事之原有目的盡行失去，已成西班牙，法蘭西與瑞典三國間各爲私利之爭奪戰，不過各自利用德國各派之援助，又以德國土地爲戰場。三國之中獲利最多者爲法國。斐迪南二世死後，由其子繼位，稱斐迪南三世（一六三七——一六五七），但政局並未因此改變。當時德國缺少實在的領袖人才，祇有布蘭登堡的『有選舉權之大諸侯』腓勒德力威廉（一六四〇——一六八八）可算例外，可是他雖能擴大領土，但爲年尚幼，不足以轉移大局。

經過無數度之斡旋商榷之後，所謂威斯特發里亞（Westphalia）和約，終於在一六八四年十月二十七日訂立了。照此次和約所定，德國沿波羅的海一帶權利均入瑞典之手。阿爾薩斯(Alsace)大部分割與法國。各國正式承認瑞士之獨立。布蘭登堡將其在朋麥恩應得之權利讓與瑞典，而以取得馬得堡大主教區，及哈伯司達（Halberstadt）與明頓（Minden）二主教區爲抵償。巴維利亞的馬克西米良仍然保有其有選舉權之諸侯地位及普法勒次一部分領土，至於普法勒次其餘一部份領

土，仍歸腓勒德力五世之子，路維（Karl Ludwig）所有，且爲他另創一新的有選舉權諸侯爵位。所訂條約對宗教方面更爲重要。在這方面來講，賴那位『有選舉權之大諸侯』斡旋之力，將加爾文派與路德派聯合而爲一個團體，與公教派對立。德國加爾文派終於獲得了全部權利。前所頒行之歸還諭至此完全取消，而將一六二四年定爲標準年。凡在這一年中所佔有的教會產業，無論爲公教派或抗議派，以後均不得更動。雖說各國平信徒諸侯，仍有權規定其境內居民所信的宗教，然而此次和約對此卻加以修改，仍以一六二四年爲準，凡在是年中某一領土以內，有不同的宗教崇拜舉行的，每一宗教派別仍得繼續保持其當時原狀。至於路德派與加爾文派兩下所應存的狀態，則以訂立此次和約之年爲準，自是年以後，如有一國諸侯要由此一派抗議宗主義變爲彼一派，均不得强制境內居民隨從。在另一方面，由於皇帝堅決的主張，凡在奧地利與波希米亞境內居住的抗議派均無權利可享。

雙方對於此次和約均表不滿，教宗且降諭申斥；但人心久已厭亂，此次和約至少有一個好處，將抗議宗與公教派二者的勢力範圍劃分，雖不十分清楚，究能分辨出來何者屬何方面。自此次劃分以後，永久如此，再無更動，改教運動在歐洲大陸亦隨此次和約告終。

就德國言，這次三十年戰爭爲害極甚。全境受各種各式無軍紀不守法的軍隊所摧殘蹂躪，達一世代之久。全國人民由一千六百萬減至不足六百萬。田野荒蕪，工商業摧毀殆盡。在精神方面損失

尤大，民衆理智大受摧殘，道德腐化，宗教凋敝不堪。而且這種滿目凄凉的情形延至一個世紀之後，尚未見完全恢復舊觀。在這一段兵凶戰危期間，靈性生活自然難有進展，然而還出了一位也許在信義宗教會中可算首屈一指的聖詩作家格哈特（Paul Gerhardt 一六〇七——一六七六），從他虔誠的心境，發出艱苦時代中之信仰皈依。在這一段時期之上半期，我們還可以看見那位奇特深邃的抗議派神祕思想家革利茲（Gorlitz）的伯麥（Jakob Bohme 一五七五——一六二四）所表現的主要活動。

【註一】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第一七九——二〇九頁。

【註二】：同上，第九四——一二七頁。

第十四段　蘇西尼主義

論到基督的位格與工作，在改教運動時期，很有些人發表與傳統的正道相去甚遠的言論。雖大致說來，他們沒有像重洗派那樣激烈，然而他們那種思想，最早就是發生於重洗一派人中，例如鄧克與赫澤爾（參本期第四段第五七二頁）。上面已經敍述過一位思想激烈的塞爾維塔斯所慘遭的厄

運（參本期第八段第六二〇頁），但這位心智敏活的思想家並未另創一種學派。在這時代中反對三位一體論的主要思想家都出生於義大利，因爲在義大利，思想改革常走極端，且由文藝復興而生的懷疑主義與晚期經院哲學家的批判態度，又每易與重洗派交相結合，拿一種不同於傳統正道的眼光去解釋聖經的意義。這樣思想激烈的義大利學者，如曾任帕度瓦大學（Padua）法律學校教授的格里巴第（Matteo Gribaldi？——一五六四），即爲其中之一，他於一五五九年爲加爾文自日內瓦驅逐出境。又有一位貞提利（Giovanni Valentino Gentile 一五二〇？——一五六六），約於一五五七年到了日內瓦，亦因見解不合正道，畏罪逃亡，經過一度飄泊生活之後，於一五六六年被斬決於柏恩。關係尤爲重要的一位爲比安得拉他（Giorgio Biandrata 一五一五？——一五八八？），他在日內瓦住過一年，後因故不得不於一五五八年離開那裏往波蘭去。他任該國王室及德蘭斯斐尼亞王室之御醫，又在德蘭斯斐尼亞建立一處神體一位派教會，而且這教會最後爲當地當局認爲合法。

這派『神體一位論』運動由蘇西尼（Sozzini）叔姪二人得名。勒略蘇西尼（Lelio Sozzini 或 Socinus 一五一五——一五六二）出身於謝拿（Sien）望族，專門研究法律之學。對於神學，他的思想原屬福音派，且自一五五〇至一五五一年在威登堡住過整整一年，與墨蘭頓友善。他到過瑞士許多城市，在日內瓦頗受歡迎，最後定居於區利赫，即死於該處。他的思想轉向於三位一體問題，發

端於塞爾維塔斯之被判死刑，但他心中所臆測的在他生前並未發表過。他的姪子浮士妥（Fausto 一五三九——一六〇四）聲名較他顯著，一五六一年他在里昂，一五六二年他在日內瓦。浮氏的思想雖甚激烈，且已受其叔父思想著述之影響——但不如一般所傳說之甚——在形式上他卻是羅馬教會信徒，且自一五六三至一五七五年住在義大利。從義大利他又搬往巴塞爾，一直住到一五七八年，因應比安得拉他之聘，纔往德蘭斯斐尼亞去。翌年他又遷往波蘭，在那裏直住到他一六〇四年逝世。

神體一位論派之所以能於波蘭建立基礎，應歸功於浮士妥及其他領袖，他們所信之道於拉寇問答（Racovian Catechism）中作了有力的說明。對這本問答書之寫作，浮士妥盡力不少。此書以一六〇五年出版於拉寇（Rakow）城，故有拉寇問答之稱，而拉寇也是這些『波蘭弟兄』工作的中心。這問答書把唯理的推測與固執的超自然思想冶於一爐，眞是一種奇異的混合。它主張以聖經爲眞理的源頭，但新約眞理的證明端賴其中所記載的許多神蹟，而以基督復活一神蹟爲首要。這樣用超自然的眼光證明新約，也就是保證舊約之眞實無訛。新舊兩約之作都爲使人了解永生的道路，其中所記雖有些超出理性以上，但其價值總不違反理性。聖經要人相信上帝是存在的，且是賞善罰惡之主。人本來是必死的，憑着自己不能找着永生的道路，所以上帝賜他聖經，生命，又以基督作榜樣。基督不過是人，但祂一生完全順服上帝，作人榜樣，滿有屬神的智慧，所以上帝賞賜祂復活，賦予祂一種神性，所以他如今還能聽人禱告。基督徒的生活包括：以上帝爲樂，祈禱，謝恩，捨棄

世界，謙卑，忍耐。由基督徒生活所生的效果爲赦罪與永生。洗禮與聖餐禮均爲基督所設，應當保存，且具某種象徵的價值。這派思想斷言人在根本上是自由的，卻否認原罪與預定之理。

在思想批判方面，蘇西尼派最大的成功爲其對救贖的補罪教理所加的攻擊，而這種補罪的教理卻是一切改教家所一致承認的。他們說補罪的要求原與上帝的本性不合。既有赦罪，便毋須補罪，此二者乃互相排斥的觀念。以無罪的人代替有罪的人受罰　是絕對不公平的事。基督受死是表明順服的最好榜樣；在必要時，這種順服也是每一基督徒所應該表明的；但基督的順服雖大，卻不超過祂所應該有的，所以祂不能將祂順服的價值轉移給他人。假如這種轉移是可能的話，那末，人便毋須在道德上去努力追求公義，而品格也就因此羸弱了。

蘇西尼主義與晚期經院哲學派，特別與蘇格徒（Scotus）一派，是有關係的；但它有與那中世紀思想不同之點：一方面他拒絕教會的威權，一方面又以理性講解聖經爲眞理的根據。它對於當時流行的見解，如人不能自殺，人性完全變壞等類見解，一概反對。它將宗教從教義的鎖鏈中解放出來，而用無成見的態度去研究聖經，在這兩點上厥功甚偉；但宗教對於保羅、奧古斯丁、或路德有何意義，對這一層它好似全無概念，這就是說，它不知有所謂信徒個人心靈藉着基督與上帝發生新而活潑的關係。

蘇西尼主義之在波蘭，大半因耶穌會竭力阻撓，大受壓迫，但在荷蘭，在英國——更多人接

受——由它所發生的影響不小。

第十五段　亞米紐斯主義

由加爾文主義的神學思想之嚴峻產生一種反動，尤以荷蘭爲甚，因荷蘭人本主義的傳統思想從未消滅，而重洗派勢力又甚廣大。這種反動的思想注重宗教實踐的一方面，對於孜孜於信條界說的詳細分解不感興趣，反抱一種容讓的態度。荷蘭學者谷仁赫特（Dirck Coornhert 一五二二——一五九〇）就是這樣的一位思想家；但要等到亞米紐斯（Jacobus Arminius 一五六〇——一六〇九）及其門人之著作問世，這派的思想纔得了充分的發揮。

亞米紐斯之先世均於荷蘭爭取自由時期喪生，因得友人之助，從一五七八到一五八三年，纔能在來丁大學受教。後來他得阿姆斯特丹商會的資助往日內瓦去了。一五八八年他在阿姆斯特丹任牧師職，受人贊揚爲一位心境和平的宣道者與牧師。一六〇三年他被推舉繼名教授朱尼阿斯（Franz Junius 一五四五——一六〇二）爲來丁大學神學教授，以迄逝世。亞氏爲人不好爭辯，但於一五八九年因受委任向谷仁赫特提出答覆，又爲墮落前論（釋註：這一說是主張先定人們的永生和永死，然後決定他們的墮落）作辯護，反對德佛特（Delft）兩位牧師所講。所謂墮落前論與上帝預定計劃之理有關。上帝是否先定誰人被選，誰人被棄然後准許人類墮落，以爲完成其預定計劃之工具？

（神學術語上稱 Supra Lapsum 墮落前論）抑是上帝預先知道人類將要墮落，又准許人類墮落，然後纔規定誰人被選，以爲拯救一部份人類之法(神學術語上稱Infra Lpsum墮落後論)。亞米紐斯將這些問題仔細研究考察，就對於無條件的預定教理全部表示懷疑，而斷定人有自由。這種自由雖與墨蘭頓所論的見解相符，卻與純粹的加爾文主義格格不入。於是劇烈的爭辯發生於亞米紐斯及那主張無條件的預定論者的大學同事哥馬拉斯（Franz Gomarus 一五六三——一六四一）之間，不久荷蘭抗議宗大爲這種爭辯所激盪。

亞米紐斯死於一六〇九年，在他死後，領導這一派思想的爲宮廷宣道者艾屯波加特（Johan Wtenbogaert 一五五七——一六四四)及亞米紐斯的朋友，也是他的門弟子依皮斯科皮烏（Simon Episcopius 一五八三——一六四三），他不久作了來丁大學神學教授。亞米紐斯的見解經此二人的闡釋發揮，編成系統；他們二人對於當時所注重的教理之仔細詳明的分析都極力反對，他們視基督教主要爲道德改造的一種能力。一六一〇年由荷蘭一位著名政治家且對於宗教爭辯抱容讓態度者，阿勒頓巴內威（Johan van Oldenbarneveldt 一五四七——一六一九）發起，得這派的思想家四十一人贊助，作成一種宣言，說明他們的信仰，稱爲抗辯宣言（Remonstrance），【註一】故後來擁護這派思想者有『抗辯派』（Remonstrants）之稱。這派反對加爾文派所講的絕對預定之理，以爲上帝預定在乎上帝預知，即上帝預知人將如何利用恩典之工具。他們又反對基督單爲被選的信徒受死

之理，倡言基督爲一切人受死，不過除了信徒之外，沒有人能得基督受死的益處。這派與加爾文派也有相同的見解之處，即一致否認人靠自己力量不能作出任何善事——一切有賴上帝的恩典。所以亞米紐斯派並非伯拉糾派（參第二九七頁）。他們否定加爾文派所講的恩典不能拒絕之理，卻謂恩典是可被拒絕的，對於加爾文派所講的救恩永不失落之理也表示懷疑，卻主張人在接受恩典之後，又能失落。

在荷蘭的抗議派中不久便大起紛擾。多數派爲加爾文派，而這派思想爲當時行政長官摩里斯（Maurice 一五八八——一六二五）所贊助。贊助抗辯派者爲荷蘭省首領阿勒頓巴內威及歷史學家，大法官，萬國公法之發起人格柔丟（Hugo Grotius 一五八三——一六四五）。這種爭辯不久便涉及政治問題。在政治上荷蘭分成兩黨，一黨擁護各省權利，由國中富商組成，推阿勒頓巴內威與格柔丟爲首領，其他一派稱國家黨，以摩里斯爲首。國家黨希望召集一次全國議會判決爭辯。但荷蘭在阿勒頓巴內威領導之下反對此議，以爲各行省的宗教問題能自行判決。一六一八年七月由摩里斯發動政變，以武力推翻各省權利黨。阿勒頓巴內威雖功高黨國，究不能免於一六一九年五月十三日被斬決，格柔丟則判以終身徒刑。到了一六二一年格柔丟卻越獄逃走了。

自一六一八年十一月十三日到一六一九年五月九日，由各省總督召集一個全國會議於多特（Dort）。除了荷蘭代表出席以外，參加此次會議者有自英國，普法勒次，黑森，布列門與瑞士而

來的人士。亞米紐斯主義經多特議會判爲有罪，又有許多富於加爾文派思想色彩的教會法規被採用，後來這些『教條』，連同海得爾堡問答與比利時信條（參第六七〇及六八三頁），成了荷蘭教會教理的根據。【註二】它不如加爾文派中許多個人的如此極端——哥馬如斯（Gomarus）所倡墮落前論的見解並未全部爲人採納，——但多特議會可算達到了加爾文派製造信條之最高水準。

多特會議閉會之後，抗辯派即遭放逐，但一六二五年摩里斯死後，這些逼迫他們的法令盡成具文。他們又捲土重來，但直到一七九五年才得到了國家正式的承認。這派在荷蘭發展遲緩，至今仍然存在。這一派基督徒生活在國內偏重理智與倫理方面，很受了些蘇西尼主義之影響。但其後來在英國之勢力較在本國爲大，且在約翰衛斯理（John Wesley）身上證明了這一派基督教眞理之解釋，也能如任何其他派別一樣，與一種熱情的虔誠生活打成一片。

此次爭辯對於基督贖罪之理，產生了一種重要的學說，即一六一七年格柔丟所發表的。照安瑟倫講，基督受死無非要賠償上帝損失了的尊榮（參第四一七頁）。在諸改教家看來，基督受死是代替他所救贖的人所犯的罪受罰，因爲他們破壞了上帝的正義，這種代人受罰是上帝本性的基本要求。因爲上帝固然是有憐憫的，但祂必得是公義正直的，照加爾文一派的見解，基督捨生流血固然能救萬人，但祇對那些被選信徒方能生效，基督也祇爲他們死。蘇西尼派對於這種種見解均加以激

烈的批評，以爲上帝的本性並不要求刑罰，且又否認一人應受之罰，能以另一人所受之苦來作代替之理（參第六九八頁）。格柔丟所要答覆的，就是蘇西尼這一派的批評。上帝是一位大有道德的主宰。犯罪是破壞上帝的律法。上帝好像世上聰明睿智的君主，假如祂自己願意，也可以施行饒赦，但祇管饒赦，而全不表明祂怎樣尊重祂所設立的律法，是不啻賤視祂的律法。如此說來，基督受死並非代人的罪受罰——罪是白得赦免的——乃是要尊重上帝的律法，向上帝神聖的行政機構表示敬禮，說明上帝雖可取消刑罰，究不得不表證祂行政的威嚴。這樣解說基督受死，便不致於違反公義了。這是上帝向受人侮辱的律法，表示敬禮。好像世上聰明的君主一般，上帝也可以向人提出條件，如以信仰與悔改爲條件，對那些自願接受這條件的人廣施赦免。這種學說之巧妙是無可否認的。因爲這學說可以消除由亞米紐斯派所講基督爲一切人受死而生的惶惑。假如基督眞爲一切人受死，不單爲被選的信徒受死，而且是代人犯罪受罰的話，那末，何以一切人不都得救呢？格柔丟就以否認代人受罰來作答覆。他對於蘇西尼派也指出了一個肯定的理由，說明基督何以受死。然而在一切爲解釋贖罪而提出的學說中，惟他這個學說最帶劇場風味，最難令人滿意，因爲福音的信息，不是說基督爲表彰一般正義而死，乃是在一種眞實的涵義中，基督爲我而死。

【註一】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第三〇三——三〇七頁。

【註二】：同上，第三〇七——三二四頁。

第十六段　英國安立甘主義，清教主義與公理宗主義。蘇格蘭主教制與長老宗主義

女王伊利沙白與公教徒之關係，已於別處敍述及之（參第六七六頁）。當其登位之初，處境非常困難。人民宗教信仰不一致，國內有陰謀暗害，國外又有强鄰虎視，假使她不會運用政治的靈敏手腕以謀應付，鮮有不立遭傾覆者。在她即位不久以後，那些跟着她脫離羅馬的教徒中起了分裂，加深了她的困難。此種分裂情形隨時而益爲擴大。英國經過亨利八世，愛德華六世及馬利亞各朝的幾番劇變後，一般人民的宗教生活已由以前的冷落狀態，變爲生機活潑，致使分裂之局逾趨嚴重。

伊利沙白有意將國內的宗教情形，造成易於迎合各方心理，教會在受職人員方面，在崇拜儀式方面，祇求不與抗議派的情緒牴觸，莫不盡力保存原有習慣。此種政策，除了極少數牧區外，爲英國一切教職所接受，伊利沙白也祇求他們安份守己，雖然他們並無誠意接受抗議宗主義，靈性力量

薄弱又不會講道，她也不去干涉他們。從政治的眼光看來，這種政策是很聰明的。英國因此得以避免那些摧毀了德法二國的宗教戰爭。

然而，自女王登極以來，就面對抗議宗更强烈的進侵。他們不認爲女王那種廣泛性，國民性及綜合性的教會觀是澈底的「改教」。當馬利亞當權之日，許多放逐國外的人受了日內瓦或區利赫或佛蘭克福的薰染，如今滿有徹底改教的精神返國。這些人都是深具宗教的熱心與毅力，伊利沙白想與羅馬對抗必須依賴他們，然而假如要照他們所願望的改革當時教會的情形，那末必要將女王所苦心孤詣勉强保持的一種恬靜局面弄得紛擾不甯。

從宗教的觀點看來，這些人所想望的改革也是易於了解的。他們看聖經是基本的權威，不認教會是權威傳統的解釋者和保衛者。他們要從崇拜儀式當中刪除那些在他們看來是由羅馬教會迷信中所遺留下來的餘孽。他們要每一牧區有一位熱心的，屬靈的，善於講道的牧師。他們特別反對牧師的制服，以爲這種服裝是要在一般教友心中留下一種印象，把教會受職人員看作靈性上的特殊階級，執掌特別權柄，與一切信徒均爲祭司的觀念矛盾。他們反對跪領聖餐，以爲這是表明向基督物質身體之臨在於餅酒中表示敬禮。他們反對用婚約戒指，以爲這是繼續承認婚姻爲聖禮。又反對施洗時劃十字架的記號，以爲跡近迷信。因爲這些人對於教會抱一種肅清之志願，所以在一五六〇年初這派人就被稱爲『清教徒』（Puritans）。一五六三年他們努力藉坎特布里省的教牧會議——這

是英國教會的立法機關——來通過他們的改革計劃，可惜以二票之差而失敗。

許多清教徒已經採取了自己訂的單純的崇拜方式及教牧禮服。在牛津大學摩得林學院（Magdalen College）院長韓富利（Laurence Humphrey，一五二七——一五九〇）與牛津基督教會牧師森普生（Thomes Sampson，一五一七——一五八九）——這些人均於馬利亞朝流亡在外——領導之下，清教徒對教牧禮服會舉行了一次激烈的討論，史稱「伊利沙白朝服裝爭辯」（Elizabethan Vestiarian Controversy）。劍橋大學大致同情清教徒。但對於這問題伊利沙白很不主張更改，且於一五六六年由大主教帕克爾（Matthew Parker）發出一道通告，【註一】吩咐各處教士重新向各主教處取得准許狀，禁止講道時提起引起爭辯的問題，必須跪領聖餐，及爲教士制服定出詳細的規則。在這些條例取締之下，很有些清教牧師被撤職，森普生也在內，且曾一度被囚。

在那些受過日內瓦與區利赫思想陶冶的人看來，凡是在聖經中找不着根據的崇拜儀式，便是侮辱上帝的威嚴。由這一點又引起更進一步的問題；如果有些牧師拒用聖經所不能表證的服裝和儀式禮節，而爲教會行政機關撤職，這樣的機關是否是上帝教會中所應有的？而且用清教徒在日內瓦受過訓練的眼光來念新約，他們有些人看出一種教會行政的型式與英國教會所有大不相同，因爲根據這種行政型式來講，教會中當有長老行使有效的懲治，牧師任職當得地方教會的同意，又有如加爾文所講，凡聖經所稱爲『監督（主教），長老，和牧師』者，在靈性方面根本是居於平等地位：

『這些字都是意義相同的』。【註二】蘇格蘭長老宗主義能以長期反抗『教長制』，也是抱有這同樣信念，斷定所有屬靈職份都是平等的。

清教主義這種進展以卡特賴特(Thomas Cartwright 一五三五？——一六〇二）爲代表，也由他領導。當他一五六九年在劍橋大學任神學教授時，就倡言每一牧區須舉長老執行懲治，牧師須由民衆公選，所有大主教及會吏長等職均當取消，使一切教職居平等地位。這就等於實行長老宗主義，而且那些較爲急進的清教徒從此便朝着這個方向前進。卡特賴特所倡之說引起了惠特吉夫（John Whitgift 一五三〇——一六〇四）之反對，使他成爲初期清教徒之最大仇敵。惠特吉夫雖反對卡特賴特所講長老宗主義乃上帝所定（Jure divino），卻也不認主教制乃上帝所定的。在他看來，主教制不過是最好的教會行政方式，他也否認在聖經中能指明出來任何固定教會組織之典型，他主張教會組織法要大部份聽憑教會自己決定，因惠特吉夫之影響，卡特賴特於一五七〇年被撤職，一五七二年被逐出大學。自是以後，他所度的是流浪生活，受人逼迫，大部份時間住在歐洲大陸，然而仍不喪志灰心，仍爲促進長老宗清教主義運動不斷努力。

當時倫敦有兩位牧師，一名飛爾德（John Field？——一五八八），一名威爾科克斯（Thomas Wilcox 一五四九？——一六〇八），在一五七二年時將卡特賴特所提倡的改革各點寫成一本小冊，題爲忠告國會（An Admonition to the Parliament），言辭雖激烈，卻能迎合一般心理，引人注

意。惠特吉夫對於此文作了一個答覆，而卡特賴特又再反駁。於是長老宗清教主義從此發芽滋長。在那些思想較卡特賴特和緩的人看來，當時教會憲章毋須修改多少。那些無謂的儀節不難刪除，公禱書不難修改，長老不難在各牧區推舉出來，至於主教不必廢除，儘可推之爲每一教區之主席職員，將教區組成議會。但長老派精神發展甚速，一五七〇年想在國家教會的組織中實現一些長老宗的措施，有些牧師和虔誠的平信徒聚會來傳道討論，名爲「說預言」（Prophesyings。）一五七二年，在倫敦附近的汪茲渥斯（Wandsworth）地方，有些堂會自動結合組成區會，同樣的組織也在其他若干地方成立起來。一五七四年又有一位劍橋的青年學子名特喇味斯（Walter Travers 一五四八？——一六三五），發刊一本：教會紀律申論（A Full and Plain Declaration of Ecclesiastical Discipline）將清教主旨徹底發揮。一五七六年帕克爾死後，坎特布里大主教職遂由格林達爾（Edmund Grindal 一五一九？——一五八三）接任，於是清教運動聲勢爲之一振，因格林達爾對於清教徒甚表同情，且本良心主張反對女王下令禁止『說預言』，因以停職。

卡特賴特及其清教同道極力反對與英國國家教會（即聖公會——譯者）脫離關係。他們主張祇要盡力將清教徒紀律精神及習慣方法介紹到教會，等待政府從事進一步的改革。這種希望好似沒有歸於徒然。在一世代之內，英國國家教會的憲章及崇拜法修改達四次之多。假如再來一次修改，不就可以達到清教徒之所謂符合聖經標準麽？他們願作如此鼓吹，如此等待，這是一般清教徒的看

法。

但也有些急進分子，以爲這樣長遠等待下去是無意義的。他們要立刻建立一個他們認爲是合乎聖經眞理的教會，這些人即所謂分離派（Separatists），其中有推進公理宗主義者。一五六七年六月十九日在倫敦有分離派人假借結婚名義，集合舉行崇拜，被當地政府拿獲，下之於獄。這些人認爲在英國國家教會內不能自由的遵照上帝之道，曾自行推舉了職員，而以菲次（Richard Fitz）爲牧師。此外還有別的不從國教的團體，但在清教徒初期，分離派的活動是不固定且屬臨時性的。

首先旗幟鮮明的，以分離派觀點相號召的爲布饒恩（Robert Browne 一五五〇——一六三三），當卡特賴特任教職的一段紛擾時期中，他還在劍橋當學生，一五七二年畢業。最初他不過是個思想前進，抱長老宗主義的清教徒，但以後，約在一五八〇年，採取分離派的原則，並與友人哈利遜（Robert Harrison）於一五八一年在諾立赤（Norwich）設立一個獨立教會。由於他所傳之道理，而被監禁多次，因此，他與其教會中大部份人逃往荷蘭之密得爾堡（Middelburyg）。一五八二年他在那裏發刊了一本重要的書，其中包括三篇論文。一篇是爲攻擊那些仍願作英國國家教會教友的清教徒而寫，單是標題就佔去幾行，有如下所說：『論改革教會不應作任何等待，又論一般不願改革的宣道者之罪無可赦……這班人定要等到官府的强迫和命令』。又有一文題爲：『論眞正基督徒生活與儀態之書』，指出眞教會爲信徒自願結合者。按照布饒恩的意見，祇有那些確有經驗的基督信

徒所組成的地方團體才算教會，其中的人憑着一種自願的盟約與基督聯合，又彼此聯合交往。這樣一個教會有基督爲首，又爲基督所指定的職員與律法所治理。每一地方教會都是自治的，按新約規定，自選一位牧師，一位教師，幾位長老，幾位執事，幾位寡婦。但每一教友對於全體教友的福利都當負責。一切地方教會都是平等的，沒有一教會有權管轄別的教會。但當彼此以兄弟之情互相幫助。

布饒恩所主張的制度很有些與重洗派（參第三三〇頁）接近，但直到下一世紀，在英國才有組織的重洗派活動；布饒恩從未明顯的承認他採用過重洗派的主張，也不反對嬰孩受洗。英國的分離派主要是從清教運動中產生的。布饒恩作此派領袖，爲時實不算長。他在荷蘭居住，爲時甚短。後來他的教會中起了紛擾，他在蘇格蘭住了一段時期，仍回英國去。一五八五年十月他至少在外表形式上加入了國家教會，而且自一五九一至一六三三年，終其餘生仍任國家教會牧職。

在格林達爾大主教治下，國家教會內許多清教牧師停用公禱書之全部或一部，注重『聖潔紀律』（Holy Discipline）。特喇味斯（又爲此寫了第二本書，爲清教徒行爲的指導，自一五八三至一六〇四年繼格林達爾爲坎特布里大主教的爲惠特吉夫，他在神學思想上爲徹底的加爾文派，對於教會紀律態度備極嚴峻，在這一點上正得女王的歡心，蓋女王對清教運動極爲敵視，他一登位便發出通告，訓令教牧要完全同意及採用公禱書，穿着規定的牧師制服，禁止所有私下舉行宗教集會

【註三】。自此以後高壓手段重壓在清教徒與分離派的身上。此時，有人暗地發刊了一種譏諷文字，嘲笑當時一般主教，文體既粗魯，立論又欠公允，然備盡譏嘲諷刺之能事，雖爲一般清教徒所輕視，顯出清教徒手筆。此文一出，惡感益見加深。此種文字發刊於一五八八與一五八九年之間，稱爲馬丁馬普里累短篇（Martin Marprelate Tracts），其著作人至今尚難確定，但有人揣測爲一位清教平信徒名特洛克摩頓（Job Throckmorton 一五四五——一六〇一）者所作。

自清教徒與分離派斷言他們的主張源出於上帝的旨意，於是反對他們一派人的領袖態度亦隨之而變，這派人可稱爲聖公會派。一五八九年那位繼惠特吉夫而爲大主教的班克若弗特（Richard Bancroft 一五四四——一六一〇），一次在倫敦保羅十字架堂講道，不但申斥清教主義而且證明主教制權出於上帝。一年之後，又有一位在英國入籍的窩隆（Walloon）神學家名撒拉維亞（Adrian Saravia 一五三一——一六一三）者倡同一的學說。隨後不久，作了溫徹斯特（Winchester）主教的畢勒生（Thomas Bilson 一五四七——一六一六）於一五九三年寫了一篇：基督教會之永久治理法（Perpetual Government of Christ's Church），亦作同樣的主張。不太激烈的有學者呼克爾（Richard Hooker 一五五三?——一六〇〇），在一五九四年及一五九七年所著教會政體法規（Laws of Ecclesiastical Polity）一書中所發表者。雖說他也講主教制源出聖經，但他以主教制之合理性爲申辯之主要理由，用這一點來攻擊清教主義之極端聖經主義。【註三a】由於這一派人之

言論思想，於是乎立下了一個教會高派之基礎。

當時英國國教壓迫清教主義與分離主義得高級特委法院（Court of the High Commission）之助力不少。自亨利八世在位之日，英國王室要統治教會教務或職員，往往利用特委專員擔任查究與判決之責，避免受一般法律處置之牽累。這種專員制也是由漸發展而成。伊利沙白將此制發展成較爲永久的組織；但到一五八七年班克若弗特作了專員之一，這種特委法院纔成爲滿有效力的教會法院。一五九二年它的權力達到了極點。凡爲它所否認的即算有罪，對於證據的內容不必加以解說。這種法院在英國任何地方都有審訊與定讞之權，成爲擁護主教權威不可少的工具。

分離派當布饒恩歸回國教後稍受影響，但不久又顯露頭角。一五八七年在倫敦有一位律師名巴饒（Henry Barrow 一五五〇？——一五九三），又有一位牧師名革林武得（John Greenwood？——一五七三），因舉行分離派集會而遭逮捕。他們在獄中偷發抄稿，在荷蘭印成的文件，攻擊聖公會派與清教派，提倡比布饒恩更極端的嚴格分離派原則。爲這些抄稿所折服的人很多，其中有一位清教牧師名約翰生（Francis Johnson 一五六二——一六一八），一五九二年在倫敦組成了一處分離派教會，以約翰生爲牧師，以革林武得爲教師，但翌年四月六日，巴饒與革林武得同受絞刑而死，因他們不承認女王對於教會事務有最高判決權。同年國會通過一種法規，凡不承認女王對教會有統治權威，或拒不參加禮拜，或祕密集會用不合法的儀式舉行崇拜者，均須放逐出境。【註四】在這

種法律取締下，在倫敦的分離派不得不逃亡到阿姆斯特丹（Amsterdam），約翰生出獄後，在該處教會中依然繼續任牧職，安斯渥斯（Henry Ainsworth 一五七一——一六二三）任教師。

當伊利沙白在位晚年，也興起對那向來佔優勢的加爾文主義的一種反動。到了一五九五年，劍橋大學有一爭辯，巴洛（Peter Baro 一五三四——一五九九）提倡亞米紐斯開明派的教理，由於這次爭辯，促使惠特吉夫所主編的蘭伯信條（Lambeth Articles）出版。【註五】這信條具有濃厚的加爾文派色彩。但這種批評加爾文主義之趨勢一經發軔，即日見增強，且反對清教主義日漸成爲聖公會派之特性。

伊利沙白在位甚久，卒於一六〇三年三月二十四日；繼其位者爲『蘇格蘭女王』馬利亞之子雅各一世（一六〇三——一六二五），自一五六七年起，他就作了蘇格蘭王，稱雅各六世。當時英國宗教各派對於此人登位均滿懷希望；天主教徒因爲他的父母原爲天主教派，長老主義的清教徒則以他受過長老派教育，聖公會派則因爲他在蘇格蘭爲王時，爲保持王權，曾極力主張王權神聖，反對長老派的擅權。在這幾派人當中，祇有聖公會派看清楚了他的性格。『沒有主教，便沒有君王』。這句話成了他的口頭禪。在言行之間，他並不比伊利沙白更爲武斷；但英國國情對於一個博得民衆歡心的君主易於容忍，對一個討人厭，不莊重，不具代表性的君王則難於馴服。

當一六〇三年四月，雅各一世上倫敦途中，接到一種所謂『千名訴』（Millenary Petition）。

【註六】意謂有一千人名簽署其上，其實並無人署名。這是一本温和地敍述清教徒願望的請願書。由於此次訴請，於一六〇四年一月在哈姆普吞（Hampton）宮廷中，當着國王，召集各主教及清教領袖辯訴——當時代表聖公會派申辯的，除了國王自己以外，主要人物爲倫敦主教班克若弗特，對於清教徒所請求的改革，除了准許新譯聖經以外，其他重要條款均未批准，而這次新譯聖經，即一六一一年所發刊的所謂『欽定譯本』（King James Version），而清教徒反被指令歸入國家教會。隨着這聖公會派所獲的勝利之後，又於一六〇四年經一次國王批准的聖職人員會議通過，將許多清教徒所反對的宣言與習慣列入教會法典中。其中主使者爲班克若弗特，他不久卻繼惠特吉夫爲坎特布里大主教（一六〇四——一六一〇）。清教徒至此自然大起恐慌，但班克若弗特所顧慮的，多在教會行政方面，所行不大與以前所發表的言行相符，清教牧師中實在被撤消職位的不過很小的數目。聖公會派的聖職人員，經惠特吉夫及班克若弗特之提倡，在所受教育及治事熱情上均有改善，因此該派勢力大大加强——其中最顯著的一例，爲那位又博學又虔誠又有口才的安得烈斯（Lancelot Andrewes 一五五五——一六二六），此人於一六〇五年作了契徹斯忒（Chichester）主教。

【註五a】

繼班克若弗特而爲大主教的爲阿爸特（George Abbot 一六一一——一六三三），此人心境狹隘，堅持加爾文主義，不受多數聖職人員歡迎，而在其在任之下半期中行爲曖昧，有辱聖職。自

惠特吉夫與班克若弗特諸能手去世之後，聖公會派感覺缺少領導人才，在這種情勢下，不但清教派，即分離派亦積極前進。

當雅各一世在位之初，分離派中有斯彌特（John Smyth?——一六一二）發起一種運動，引起很大的後果。斯彌特原爲國家教會牧師，後來採納了分離派的原則，在干斯巴羅（Gainsborough）成立一處地方教會爲牧師，不久四週附近鄉村有多人加入，於是第二處地方教會成立於斯克洛比（Scrooby）之布盧斯特（William Brewster 一五六〇?——一六四四）家中。在這個斯克洛比團體中，布拉德福德（William Bradford 一五九〇——一六五七）爲年尙幼。由一位學問淵博而又性情和藹的魯賓遜（John Robinson 一五七五?——一六二五）領導，此人像斯彌特一樣原爲國家教會牧師，也像他一樣相信與國家教會分離爲唯一合理的辦法。所受壓迫至重的，爲斯彌特所領導的干斯巴羅地方教會，它大約在一六〇八年自動遷移到阿姆斯特丹去了。集合斯克洛比的教會，在魯賓遜與布盧斯特領導下，亦跟踪遷往荷蘭，於一六〇九年成立於來丁。

斯彌特在阿姆斯特丹與約翰生發生爭論，基於他自己對新約的研究，他深信使徒對接納信徒加入教會團契的方法，是經過對上帝認罪和對基督信賴而領受洗禮，他於一六〇八年或一六〇九年用淋水之法給自己施洗，隨後其他教友也跟着這樣做，在荷蘭成立了第一個英語浸信教會。斯彌特又成了亞米紐斯派，相信基督不僅爲蒙選者而死，也是爲一切人而死。這新的强調點使他接近了重洗

派的立場，他教會中一些人最後與荷蘭門諾（Monnonite）教會聯合，斯彌特本人則於一六一二年即聯合之前死於肺病。但另一部份人在黑勒維（Thomas Helwys 一五五〇？——一六一六？）及謨爾頓（John Murton？——一六二五？）領導下仍堅守英國浸信會立場，這些人於一六一一年或一六一二年回到英國，成立英國的第一處永久的浸信派地方教會。因他們採取亞米紐斯派的觀點，故被稱爲「普通浸信派」，爲提倡宗教容忍的熱烈先鋒。

同時魯賓遜在來丁所建立的教會教友雅各（Henry Jacob 一五六三——一六二四），流亡在荷蘭的出名神學家阿穆斯（Willian Ames 一五七六——一六三三），著名清教派作家布拉得蕭（William Bradshaw 一五七一——一六一八）等人形成一種新的清教派立場。這些人宣稱爲獨立派（Independent），或不求分離的公理會立場，近代公理宗即直接由此而出。他們爲避免與英國國家教會分離，尋求建立全國性的地方教會聯會。雅各在騷得瓦克（Southwark）於一六一六年建立一間教會，它算是第一個繼續存在的公理宗教會。

一六三〇年在雅各教會中有一小部份教友深信唯有信徒的洗禮才是聖經的標準，乃從雅各教會退出，另成立在英國的第二派浸信會，稱「特殊浸信派」或加爾文派之浸信派，因爲他們相信特殊或限定的救贖，即基督單爲被選信徒受死。此派人約於一六四一年開始以受浸爲正當方式，自是以後，這種習慣傳佈於一切英國浸信派中。

在來丁公理宗教會歷史中所發生的一件最重要的事，即爲決定將少數富於活動的教友，遣往美國。魯賓遜受了雅各及阿穆斯的影響，已採取不求分離的公理會立場，此時不得不與多數教友仍留原地。經無數次商榷之後，終於一六二〇年，一隊所謂『美國開國祖先』（Pilgrim Fathers）乘『五月花』（Mayflower）號在『長老』布盧斯特領導下橫渡大西洋，於十二月二十一日，建立了普里穆斯（Plymouth）殖民地的基址，不久布拉德福德作了該地賢明公正的總督。於是公理宗在新英格蘭奠定了根基。

當阿爸特爲大主教時，壓迫不如前的緊急，於是清教主義又從事活動，成立『講座』（Lectureships），以代從前的『說預言』。在任牧師或反對清教派，或不願講道，或不能講道的那些教區中，清教徒則出錢請人在下午講道，所講的都是具濃厚的清教主義色彩，清教徒這方法是使凡在良心上不能遵規定儀式施行聖禮的傳道人有機會傳福音。清教主義總是注重嚴格的遵守主日，這種謹守安息的思想，得保得（Nicholas Bownde？——一六一三）於一五九五年出版一本安息日教理（Doctrine of the Sabbath），主張用猶太教的熱誠來遵守第四條誡命，益見發揚光大。所以到一六一八年雅各一世發表他著名的游戲宣告（Book of Sports）時，清教徒大加反對——連大主教阿爸特也反對——宣言中主張把英國舊日民間的各種游戲和跳舞，在主日施行。就清教徒言，國王這種宣言好像用王權來壓倒上帝的旨意。清教主義的發展也受政治因素所促成。雅各一世對待國會的

行動專制。當德國三十年戰爭發動之時，抗議派大受壓迫，他不能作有效的援助；而且他還想爲自己的王儲找一位西班牙公主與之結婚——但這事終未成功——這些事都爲國內的輿情所不服，致使下議院漸多與清教派政見表同情者，尤其在聖公會派與國王的政策大致表示同意的時候，這種反動益爲增强。到了一六二五年他行將去世的時候，英國政局的前途險象畢呈。

雅各在蘇格蘭的政績亦未見較優於英國。當其幼年時，攝政摩爾吞（Morton）於一五七二年將主教制在名義上定爲永久制度，原想用它爲取得教會地產之工具。所以當時在蘇格蘭全境，名義上各處都立有主教，但他們的權柄是很小的。一五八一年，在麥勒威勒（Andrew Melville）領導下，長老宗總會通過各處教會之長老都有全權裁判教會事務，又批准長老派第二部紀律法典（Second Book of Discipline）。雅各雖反對，但他以及蘇格蘭國會均爲勢所迫，不得不於一五九二年承認長老宗制度爲合法。

然而，雅各還是打定了主意，要建立起一種由王權統治的主教制來代替這自行管理的長老宗制。這正可利用那些有名無實的主教達到這目的。到了一五九七年他的政權鞏固，宣稱唯有國王有權召集全國總會，所加於長老派的壓力遂日見增大。麥勒威勒及其他領袖被放逐。在一六一〇年以大主教大見增進，雅各在蘇格蘭倣效英國辦法，成立了兩處高級特委法院，辦理教會事務，每處中，王權一人居首。他又從英國請來主教爲蘇格蘭不合法的主教行奉獻禮，使之繼承使徒統緒。一

六一二年又得國會全體通過，承認這些主教有管理各教區的全權。至於崇拜問題則未改變；但九年之後，國王强制一次總會規定：領聖餐要跪下，受堅振禮必須經主教按手，當遵守各大教會節期，當行私人聖餐與私人洗禮，這些規定，後來又經國會加以追認。在雅各去世時，蘇格蘭境內充滿宗教的紛擾。

繼雅各一世而爲英、蘇國王者爲其子查理一世（一六二五——一六四九）。查理爲人較其父莊重，自幼受優良家庭陶冶，宗教思想誠篤，但他也像父親一樣絕對擁護王權的神聖，行事專制，不能了解一般輿情之動向。而且他是個意志薄弱的人，因而行事往往近於欺詐，易於引起物議。自其登位之始，即得當代一位最有名的人物輔佐，此人即絡得（William Laud 一五七三——一六四五）。

絡得乃青年聖公會派首領。他很反對加爾文主義，早於一六〇四年，他就倡言說道：『沒有主教，便不能有眞正的教會』。一六二二年在與耶穌會人斐設爾（Fisher）爭論中，他又倡言羅馬教會是眞正的教會，是普世公教會之一支，而在公教會中，英國國家教會要算最清潔的一支。由很多方面來看，他是後世『聖公會公教派』（Anglo-Catholic）之先驅：但無論在清教徒看來，或在羅馬教當局看來，他們雙方都以爲他衷心相信羅馬公教，這是不足爲怪的。而且羅馬兩次以紅衣主教之職勸彼接受。其實這是不瞭解他眞正立場。絡得的志願乃爲達到禮儀，服裝與崇拜完全劃一的地

步，他勤勉忠實，但出語唐突，行止傲慢，人多惡之。清教徒視他爲他們所惡之人的代表。然而，雖說他胸懷狹隘，在他心裏，卻有安得烈斯那樣的敬虔，不過在言行上不如他那樣令人心悅。一六二八年查理立絡得爲清教勢力强大的倫敦區主教，一六三三年爲坎特布里大主教。自一六二八年白金漢（Buckingham）公爵被謀殺後，連在政治問題上他也在實際上是國王的主要臂助。

當時下議院議員盡由鄉間縉紳出身，這些人都是很有加爾文派思想傾向的，在政治上都反對不經國會同意擅徵稅捐。不久查理在這兩件事上招引反對。查理依絡得之計，擢升亞米紐斯派居教會顯職。又於一六二八年爲禁止加爾文派發表意見起見，在三十九條信條上加上一道通知，禁止任何人，在任何一條信條上，『加入自己的見解』，『祇准人按着字義與語法講解信條』。【註七】這兩件事均爲國會所反對。【註八】查理又進而强行徵稅，且囚禁起幾個抗不照付稅款的人。作皇家牧師的曼畏林（Roger Manwaring 一五九〇——一六五三），發表議論道，國王既代上帝管治國家，凡不照付欽定所徵稅款者，必難免永遠沉淪。國會於一六二八年將曼畏林定罪，罰款監禁，但查理出而保護，且以教會的高級職位獎勵他，終於晉升爲主教。國王是否有權不加解釋而下人於獄，有權徵稅，有權干預宗教，因爲這些問題，致使國王與國會之間關係日見惡化。查理於一六二九年解散國會之後，決意不藉國會之助而自行統治。直到一六四〇年方再有國會開會。聖公會派的弱點即在乎它完全同意於國王之專制政策。

絡得得國王寵幸，用高壓手段强行教會的劃一政策，解散各處講座，禁止清教徒講道、重頒游戲宣告。在這種情形下，許多清教徒對於當時宗教與政治的前途表示絕望，計劃移居美洲。他們所追求的並非是抽象的宗教自由的理想，乃是自由講道，自由組織教會的願望。到了一六二八年間開始向美洲馬薩諸塞（Massachusetts）移民運動。一六二九年得國王批准前往馬薩諸塞之執照，在撒冷（Salem）地方成立了一個教會。一六三〇年在文斯羅普（John Winthrop 一五八八——一六四九）領導之下大隊移民達到美洲。不久在馬薩諸塞灣四境建立起許多堅强的教會，不少有才能的牧師，就中尤以波士頓（Boston）的科屯（John Catton 一五八四——一六五二）與多爾徹斯忒（Dorchester）的馬特（Richard Mather 一五六九——一六六九）爲傑出。康涅狄克（Connecticut）殖民地於一六三六年建立，有呼克爾（Thomas Hooker 一五八六——一六四七）在哈特福特（Hartford）任首席牧師，新哈文（New Haven）殖民地則建立於一六三八年，任靈性指導者爲台文玻特（John Davenport 一五九七——一六七〇）。這些人都是英國國家教會的牧師。他們並非醉心於分離主義，但爲忠實的清教徒以聖經爲組織教會的唯一法典，深信聖經所指出的是公理宗的制度。凡他們不求分離的公理宗同道在英國所渴望而不能達到的目的，他們在新英格蘭可以做到，即在政府的法律下，設立公理制，成爲惟一的國家教會。到了一六四〇年清教徒之遷徙到新英格蘭者爲數已達高潮，遠渡大西洋者已達二萬之衆。

查理解散國會之後的一個時期，英國相當繁榮，但人人都以爲當時徵稅是不依法律，其中尤以所謂『船稅』一項爲最著名，宗教又受統制，强行劃一，這些事把社會弄得不安。然而革命風潮卻興起於蘇格蘭。雅各一世所以能推翻長老宗主義之勢力，大半有賴於貴族之助，而貴族之所以甘心相助，又因雅各將許多教會地產斷歸貴族所有。當查理登位之初，即頒發示諭，命令將這些地產還歸教會，雖這示諭並未完全執行，卻與蘇格蘭教會大有裨益，這示諭雖屬公道，卻不算得計。就其政治上的效力言之，這示諭的發出，致使佔有教會地產所有權及其什一稅者卻站在不滿的長老派一方面了。雅各在位時，爲本身利益計，必須製造蘇格蘭的分裂，至此，它卻大體上站在統一陣線了。

雅各一世所提倡的改革雖大，然他對於當時公共崇拜的主要形式不敢有所更改。（參第七一八頁）迨至查理繼位，因痴想劃一，受絡得慫恿，於一六三七年下令命令各處教會採用一種禮拜儀式，大致上要與英國國家教會相同。當七月二十三日在愛丁堡（Edinburgh）試用時，即遭羣衆反對，發生暴動。由此星星之火，使蘇格蘭全境勢成燎原。一六三八年二月一個保衛眞正宗教的國民盟約（National Covenant）運動風起雲湧。十二月，總會開會，取消各處主教，將雅各與查理所經營的全部教會機構一概推翻。這顯然是叛變，查理祇得糾集軍旅，以謀平服。但蘇格蘭人態度極其强硬，以致查理於一六三九年不得不與他們訂立和約；但到了一六四〇年，查理仍決意圖使蘇格蘭

人屈服。爲預籌戰費計，查理迫不得已，遂於一六四〇年四月召開英國國會，國會一開，所有以前關於政治與宗教的宿怨一時畢露，查理祇有迅速下令，解散這次『短期國會』（Short Parliament）隨後的短期戰爭，蘇軍大勝，侵入英境。查理敗退，且被迫負擔蘇格蘭軍進據英國期間所需的軍費，直到和議條款完成。這樣一來，英國國會有重開之必要，故於一六四〇年十一月間，『長期國會』（Long Parliament）開始工作，這次國會議員中，顯然清教主義長老派佔大多數。絡得已入獄。到了一六四一年七月，高級特委法院亦被撤消。到一六四二年一月，國王要拿辦下院議員五人，問以謀叛之罪，以致釀成內亂。一般說來，西北部擁護國王，東南部擁護國會。【註九】

一六四三年初國會宣布主教制將於年終前取消。但教會不可無信條及教會行政方法，於是依國會提名，召集一百二十一位聖職人員，與三十位平信徒代表，於一六四三年七月一日開會於韋斯敏斯特（Westmister），徵集意見，但國會將取決之權執於己手。此次召集的韋斯敏斯特大議會，出席代表中雖有幾名公理派與主教派代表，但絕大多數的代表卻爲長老派清教徒。當時的戰情不利於國會，爲求取得蘇格蘭的援助起見，英國會於一六四三年九月成立莊重盟約（Solemn League and Covenant），反對『教長制』，務使英格蘭，蘇格蘭與愛爾蘭三國宗教歸於劃一，對於這種盟約，凡英國十八歲以上的青年均須遵守。在這次韋斯敏斯特議會上，蘇格蘭出席專員雖無投票，卻有很大的影響力。這次大議會於一六四四年向國會提出崇拜指導法（Directory of Worship）與完全長老

宗式的教會管理法。翌年一月，由國會頒令取消公禱書，而代崇拜指導法；直到今日保守派的長老宗與公理宗教會所用的崇拜儀式，大體還是遵照這指導法。其中在規定禱文和自由禱告間，保持彼此平衡。國會對於成立長老派政體的教會表示猶豫，但終於一六四六年及一六四七年頒佈部份命令，不過執行得甚不完全。一六四五年一月絡得在剝奪公權法案下被處決——這顯然是出於報復手段。此後大議會又編訂了一種著名的信條【註十】於一六四六年下半年向國會提出。這信條於一六四七年八月二十七日爲蘇格蘭全國總會所採納，至今猶爲蘇格蘭與美國長老宗教會之標準信條。一六四八年六月這信條方爲英國國會所承認，且有幾段經過修改。一六四七年大議會完成了編訂教義問答書工作；問答書分兩種，大本爲講道之用，簡本【註十一】爲教導兒童之用。到一六四八年，兩種問答書均爲英國國會與蘇格蘭總會所承認。

韋斯敏斯特信條及兩種教義問答書，特別是簡本，乃標榜闡釋加爾文主義最著名的文件。大致說來，它們的思想與歐洲大陸一樣。對於上帝預定問題，它們主張墮落後論（參第三三九頁）。其中最奇特的一點，乃是除了主張亞當傳留下來的原罪爲『一切人類根性』之外，又注重『工作之約』與『恩典之約』。在工作之約中，亞當是人類的最初代表，上帝將確實的應許賜給他及他的後裔，但因他的背逆，以致將應許失落了。『工作之約』既已失敗，上帝藉着基督又向人類提出『恩典之約』。這種立約的教理源出於慈運理，但其後發揚光大實有賴乎法蘭厄克（Franeker）大學與來

丁大學教授科克由（Johann Cocceius 一六〇三——一六六九）之著作。這教理解釋罪是出乎人自己的行動，人之滅亡乃是咎由自取。在這些信條中還有一個特點，即爲注重安息日之謹守，這也是清教主義思想與這教理之發展一致（參第四四〇頁）。

當議會正在研討有關神學及教會的問題時，英國內戰第一階段已經結束。一六四四年七月二日，王軍大敗於約克（York）附近之馬爾斯登摩爾（Marston Moor）。此次勝利大半當歸功於克倫威爾（Oliver Cromwell 一五九九——一六五八）之謀略，此人乃國會議員之一，少有軍事經驗，但憑其才能糾集了些富於宗教熱忱的人，編成精銳隊伍，因以致勝。不到一年之後，一六四五年六月十四日克倫威爾完全擊潰國王所領之最後一軍於內斯倂（Naseby）。翌年查理向蘇格蘭人乞降，蘇格蘭人將他解交英國國會。克倫威爾的軍隊乃由富於宗教熱情的人編成，對於信條教理絲毫微末的分解辨別不感興趣。祇要反對羅馬及「教長制」，各種色彩的清教派，一概歡迎加入。其中屬獨立派者最多，浸信派及其他小宗派者也不少。這些軍人對於國會中大多數議員所代表的嚴格的長老主義不感興趣，一如昔日之主教制，而且克倫威爾自己也有此種感覺。所以他的軍隊不久使主張在神學思想上多取容讓的態度。清教徒主義曾經訴諸聖經及經驗，而現在從事於屬靈追求的人，其中不少是在軍隊中，他們要求有遵循他們信念的自由。

因爲軍人的態度如此，於是那爲國會所批准的長老宗教會便不能成立。蘇格蘭人對此大感不

悅。查理見有機可乘，佯稱贊成長老宗主義，與蘇格蘭人定約，領蘇軍侵入英國。一六四八年八月十七至二十日之間，克倫威爾擊潰進犯蘇軍於普累斯吞（Preston）附近。此次勝利之後，英國大權盡入軍人之手。同年十二月六日，有「驕傲人的整肅」（Pride's Purge），將國會中所有主張長老派之議員盡行逐出，只留下「殘餘國會」（Rump Parliament），然後審判查理一世，定叛國背信之罪，於一六四九年一月三十日被斬決，臨刑仍不失國君的威嚴。以後克倫威爾於一六四九年平服愛爾蘭，翌年征服蘇格蘭，於一六五一年將查理之子查理二世（一六六〇——一六八五）擊敗於烏司特附近。一切反抗勢力乃全部肅清。

克倫威爾雖不完全屬乎清教主義之任何一宗派，但在實際上是傾向於獨立派，在他攝政期間，各宗派均得相安並存。【註十二】溫和的主教制清教徒，長老派，獨立派以及一些浸信派都包容在廣泛的國家教會中。雖然如此，自戰爭發生之後，約有兩千屬主教派的教士被撤職，遭受大困難。至於大多數聖職人員也如同在平當的政局變動中一樣，或全未受打擊，或自求適應新的環境。克倫威爾確是有才能，忠心實意，有大政治家風度的領袖，然而他的統治卻全憑武力威權；惟其如此，所以不受人民愛戴。但英國大多數民衆對於各宗派喋喋不休的爭論已不感興趣，他們祇知有一個一成不變的信仰方式。然而克倫威爾終能壓倒一切反抗勢力，以迄他於一六五八年九月三日逝世。

克倫威爾死後，繼其攝政當權者爲其子理查，但這位新主爲人懦弱無能，致使國中頻呈無政府

現象。此時保王派與長老派結合，企圖恢復君主政體。一六六〇年四月十四日，查理二世自布累達（Breda）地方發出一道保障『軟弱良心之自由』的宣言【註十三】，到了五月二十九日，他進入倫敦。但長老派若希望獲得正式的合法地位，則所希望者盡成泡影。

查理也許原來有意將長老宗包括在國家教會中，故將那位堅持清教主義的累諾爾茲（Edward Reynolds 一五九九——一六七六）立爲諾立赤（Norwich）主教。那位德高望重的巴克斯特（Richard Baxter 一六一六——一六九一）在長老派中也是一位地位卓越之士，亦被任爲主教，但拒不受職【註十三a】。一六六一年政府當局召集各主教與長老派在薩伏衣宮開會，【註十四】但無可述的成效。查理二世全然道德思想，心志懦弱，對宗教不感興趣，所以他的約言極難信賴，即令他爲人道德較高，心志較爲堅決，他能否抑平國中那種反抗清教主義的高潮，也是疑問。在他登位爲王後，第一次國會的議員爲最激烈的保王黨與聖公會派。一六六一年在坎特布里與約克兩次大開聖職議會，將公禱書修改至六百處之多，但無一處爲清教主義設想。一六六二年五月國王又批准一新的宗教劃一法案。根據這法案的規定，【註十五】凡不用修正的公禱書而用別種崇拜方式者科以重罰，在八月二十四日之前，一切聖職人員須宣誓『承認一切在那裏面所規定的』；且『在任何情形之下，凡以武力反抗國王者均爲非法』。

制定這些法規無非想將清教徒排除於教會之外，這一層它們確實作到了。清教徒牧師寧肯去

職，也不肯照所規定宣誓的，有一千八百人之多。清教徒雖從未與教會分離，至此已被摒除於英國國家教會之外。以前僅是不從國教者，現在被迫成爲反國教之人。長老派及獨立派被逐出國教之外，獨立派依公理主義組成。爲免君權被推翻，於是防衛行動更趨嚴厲。按一六六四年所規定第一次小聚會法（First Conventicle Act），凡不依照公禱書儀式，有五人以上的聚會，到會者又非一家人，則當受罰款，監禁，或永久被逐出境等刑罰。翌年又定一種五哩法（Five Mile Act），【註十六】規定凡『屬聖職或僞聖職』之人，或對『小聚會』講過道的人，如不宣誓永不以武力反抗國王及永不想改變「教會或國家組織者」，則不許住在任何城市五哩以內，也不准住在他以前任牧職的區域五哩以內。這樣的人也不准教學——一個被撤職的牧師大概除了教學之外別無行業。這些和其他所謂加拉登法典（Clarendon Code）是不可能嚴格執行的，但對反國教者逼迫日甚。一六七〇年所頒的第二次小聚會法（Second Conventicle Act）【註十七】減輕了那些赴不合法聚會的人所受的刑罰，但很巧妙地規定了，一次非法聚會所當付的罰金，如因貧乏之故，在場的人不能都付，則可從那些能付的人身上當場提出全部罰款。可是，在這種高壓手段下，反國教的宣講與聚會依然照常進行。

查理二世雖無實在的宗教信仰，卻與羅馬教會表同情，臨終時自認爲羅馬教信徒，而他的兄弟，即後來作王稱雅各二世的，自一六七二年起顯然是個熱心的天主教派。而且查理暗地裏自那堅

守天主教信仰的法王路易十四世取得俸金。一六七二年三月十五日，查理一面要援助天主教，一面又要向抗議宗的反國教派討好，於是本一己的權威頒佈一道寬宥令（Declaration of Indulgence），准抗議派的反國教派舉行公共崇拜，取消攻擊天主教的刑律，准許天主教在私人家中舉行崇拜。國會視這道寬宥令爲違反憲法，向羅馬討好。到了一六七三年這條法令爲國會强行撤消，而通過一條測驗令（Test Act），此令雖對天主教而發，卻對抗議派之反國教派亦甚不利。【註十八】依此令所定，除極少數例外以外，凡住離倫敦三十哩以內之公務人員，無論所居爲武職，抑爲文職，須依英國國家教會儀式領受聖餐，不然即被撤職。這條法令的實行以迄一八二八年。所以對於反國教派所施的壓力，一直延長下去未加更改，直到查理二世死於一六八五年。

至於雅各二世（一六八五——一六八八），他專誠以建立天主教爲職志，他所採用的方法雖笨拙，行動卻很勇敢。他不顧測驗令，肆意委任天主教人爲文武高級官職。他延請來的，有耶穌會修士及僧侶。一六八六年他得英國高等法院全體通過承認他有權『在特殊情形下，得廢除刑律』。他又重新恢復了高級特委法院。一六八七年四月四日，他頒發一道寬宥令，准許各派宗教自由【註十九】。就此令自身而論，可謂法良意美，即就現代眼光來看，也值得欽佩。但其動機殊屬顯而易見。它的最後目的是要使英國變爲羅馬天主教國家。一切抗議派因而震驚；凡屬有心擁護立憲政府的人，不難看出其中一種以專制王權代替國會權力的陰謀。雖大多數反國教派自此解除了許多苦惱，但對

這寬宥令卻拒不接受，甯與國教派站在同一陣線。一六八八年四月，雅各二世命令各處教堂宣讀此項寬宥令，當時即有七位主教起來抗議。後來他們被拘拿送到法院受審，卻以無罪開釋，抗議派因以大悅。國內情緒因此極度高漲，推舉荷蘭總督俄冉遮的威廉（William of Orange 一六五〇——一七〇二）領導革命運動，反抗雅各。威廉係雅各之女馬利亞之夫。一六八八年十一月五日，威廉領軍登陸，雅各逃往法國，革命於是成功。一六八九年二月十三日威廉與馬利亞被立爲君王，共同統治英國。

擁護恢復王權一派的聖職人員，素來主張君權神聖及絕對服從君權一類的教理，對於這次政變自難贊同；其中有七位主教以桑克羅夫特（William Sancroft 一六一七——一六九三）爲首，拒絕宣誓表示臣服於新君王，與他們取同一步驟者，有其他聖職共約四百人，在他們看來雅各二世仍爲上帝所膏立之君王。這些人也如同從前聖公會派與反國教派一樣被撤職，而他們也以同樣的勇毅應付。他們當中許多是很熱心虔敬的人。這些人另成一派，名拒誓派（Nonjuror），其中一些人避難於蘇格蘭，對當地主教制教會的儀式上甚有貢獻。

經過一六八八年革命之後，對反國教派的人自不能再加禁止取締。按一六八九年五月二十四日所頒之容忍法（Toleration Act）【註二十】，凡向威廉及馬利亞宣誓效忠，否認教宗裁判、變質說、彌撒、及向童貞女及聖徒呼求，以及承認三十九條之教理者，均得享受自由舉行崇拜之權。這

種容忍是個人的，不是區域的，如在德國三十年戰爭之後所劃定的。自此以後各種不同的抗議派崇拜法得以並行不悖。此時英國反國教派約佔全國居民十分之一，分爲長老派、公理派、浸信派，三大宗派。他們仍須向國教會繳納什一稅，且受別種束縛，但享有基本的宗教自由。後來被稱爲英國的自由教會。這種宗教自由之特權卻不爲否認三位一體論者所有，亦不爲羅馬天主教所有。後者要等到一七七八年與一七九一年之間，纔得稍享宗教自由，要到一八二九年纔得完全享受此種權利。

蘇格蘭當君權恢復的時代，情形極其混亂，人民大受痛苦。一六六一年所開的國會，將自一六三三年以來所有有益於長老宗的法案一概推翻，主教制恢復舊觀，一如查理一世在位之日。一六六一年九月封立四位主教，其中之一爲沙普（James Sharp 一六一八——一六七九）被封爲聖安得烈教區的大主教。封立主教之權來自英國。沙普原爲長老派牧師，但後來背叛了長老派教會。凡在教會受職者依國會規定，均須否認一六三八年與一六四三年所立之約。一六六三年國會又立一法，以重大罰款加於一切不到主教管理的教堂守禮拜者，至於禮拜儀式卻沒有規定。許多長老派牧師被撤職，尤以蘇格蘭西南部爲甚。在這些牧區中，假如教友不來守新任牧師所舉行之禮拜，則處以罰金，如到期不繳罰金，則駐兵其居所。一六六四年又立高級特委法院，加强壓迫。二年之後，由擁護一六三八年與一六四三年所立約法者，或稱誓約派（Covenanters），發動革命，稱爲彭特蘭之變（Pentland Rising），但被當局以嚴酷手段抑平，自此長老派人的處境益臨於水深火熱。一六

七九年五月三日，爲報復計，沙普遭人刺殺，隨着誓約派以武力發動革命運動，是年六月二十二日革命軍大敗於菩斯韋爾橋（Bothwell Bridge），俘虜均受極刑。六個月後，蘇格蘭國政幾全由國王兄弟雅各——即以後爲英王的雅各二世——統治。此時所有誓不妥協的長老派激烈份子均爲當局目爲罪犯，到處遭逮捕，史稱卡美隆派（Cameronians），因其首領中有名爲卡美隆者（Richard Cameron 一六四八？——一六八〇）。

雅各二世登位之初——他在蘇格蘭稱爲雅各七世——加於卡美隆派之壓迫益劇。登位初年稱爲『殺期』，因據一六八五年國會所立之法，凡參加『小聚會』者均處死刑。但雅各不久便改變政策，仿效在英國所行。在他的朝廷中盡用天主教人，一六八七年頒發寬宥令，准許自由崇拜。這種開釋天主教的行爲也如同在英國所行的一樣，大不爲抗議派所滿意，主教派與長老派都表示反對。當威廉與馬利亞在英登位之初，在蘇格蘭頗多擁護他們的人。不過蘇格蘭不如英國那樣統一。斯條亞（Stewarts）的王朝是蘇格蘭人，雖主教派不喜歡雅各的天主教主義，他們也不相信『荷蘭威廉』的加爾文主義，而長老派卻對他有好感。然而革命終於成功了，一六八九年五月十一日威廉與馬利亞也成了蘇格蘭的統治者。一六九〇年國會將自一六六一年以來所有撤職的長老派牧師盡行復職，追認韋斯敏斯特信條（參第七二四頁），又宣佈長老宗教會爲政府所承認的正式教會。這種法定的長老主義教會，爲卡美隆一派平信徒所反對，這些人繼續反對任何爲政權所統治的教會，又指出不

恢復從前兩次所立誓約之失策。主教派在蘇格蘭北部頗强盛，他們自然也反對這種國立的長老主義。一七〇七年在英格蘭與蘇格蘭合併成大不列顛王國；但蘇格蘭教會（按即長老會——譯者）仍享有自主權。一七一二年在女皇安妮治下，國會通過兩項重要法案，其中一是對在蘇格蘭北部極强盛的主教派給以友誼教會的身份；其二爲以後引致無窮糾紛之源，即准許「薦舉權」即國王或大地主可以强行任命長老派牧師而不理會教區信徒的反對。（參第八〇七至八〇八頁）。

【註　一】：吉氏與哈迪，英國教會史文獻精選，第四六七——四七五頁。

【註　二】：基督教要義下册（參基督教歷代名著集成第二部第六卷第卅七——卅八頁）。

【註　三】：吉氏與哈迪，第四八一——四八四頁。

【註三a】：參安立甘宗思想家文集（基督教歷代名著集成第二部第九卷）。

【註　四】：同上，第四九二——四九八頁。

【註　五】：沙夫，歷代基督教信條第三卷第五二三頁。

【註五a】：參上述安立甘宗思想家文集。（基督教歷代名著集成第二部第九卷）

【註　六】：吉氏與哈迪，第五〇八——五一一頁。

【註　七】：同上，第五一八——五二〇頁。

【註　八】：同上，第五二一——五二七頁。

【註　九】：此時期的重要文獻，參同上第五三一——五八五頁。

【註　十】：歷代基督教信條（基督教歷代名著集成第二部第廿五卷）第三二四——三七一頁。

【註十一】：同上，第三七一——三八九頁。

【註十二】：吉氏與哈迪，第五七四——五八五頁。

【註十三】：同上，第五八五——五八八頁。

【註十三　】：巴氏的著作，參不列顛宗教改革思潮（基督教歷代名著集成，第二部第十卷第三九——一七三頁。

【註十四】：吉氏與哈迪，第五八八——五九四頁。

【註十五】：同上，第六〇〇——六一九頁。

【註十六】：同上，第六二〇——六二三頁。

【註十七】：同上，第六二三——六三二頁。

【註十八】：同上，第六三二——六四〇頁。

【註十九】：同上，第六四一——六四四頁。

【註二十】：同上，第六五四——六六四頁。

第十七段　貴格派

當英國一六四〇年至一六五〇年內亂時代，有好些小教派產生，其中如平等靈修派（Levellers）和掘土靈修派（Diggers）是混有宗教及政治性的教派。又有些强調千禧年說者，特別如第五帝國公民（Fifth Monarchy Men 指但以理豫言之五大王國之最後國）。具有神祕色彩的如追求靈恩派（Seekers）及發見者（Finders）。這些運動中最有影響力的和內戰時期最有意義的產物就是公誼會（Soicety of Friends）或稱貴格派（Quakers）。佛克斯（George Fox 一六二四——一六九一）乃英國歷史上少有的一位宗教天才。佛克斯生於芬尼德累吞（Fenny Drayton），乃一織布工人之子，長大成人之後思想態度嚴正，『從未得罪過男女人等』。年十九，爲幾個有名無實的基督徒邀赴一次宴會，當時因感覺到基督徒所言與所行如此矛盾，心神極度感覺不安，從此以憂鬱的心靈追求屬靈的實在。宗教上種種色色的欺騙詐僞都爲他所厭惡。佛克斯的內心深處於一六四六年獲得改造能力和中心經驗。他覺悟到人人都從主得到一些心靈之光，若跟隨這「內心之光」，自能得到生命之光和屬靈的眞理。聖經雖眞正是上帝之道，啓示卻不限於聖經，——啓示如光，照亮一切眞正相信的人。上帝的靈能直接藉着啓示說話，將他們所當說的話賜給他們，激發他們工作的熱力。

一六四七年佛克斯開始他波濤洶湧的事業。既然上帝將內心之光賜與祂所願意賜與的人，那末，眞正的傳道工作要上帝所親自指定的人去作。一種職業式的傳道工作應當消除。聖禮也是內心的，乃屬靈的事實。聖禮中所用的物體非但不需要，而且還能令人誤解。基督徒的說話自然眞實，毋須立誓爲證。無論是骯髒的言語或卑劣的行爲都表明基督徒品格之墮落，有損基督徒尊嚴。各種功名爵位均當棄置不用——但國王或法官之類的合法尊號，佛克斯卻不拒絕。就基督徒而言，戰爭是不合法的，奴隸制是可憎的。凡是眞正的基督教，須得以經過改造的，眞實奉獻的人生表達出來，凡佛克斯所信之道無不出之至誠與熱情，對於一切由形式主義所生之氣味他都厭惡，他所盡力追求的乃是內心屬靈的經驗，這是他吸引人的能力所在。他從清教主義各派中吸引了跟隨者，也從清教主義繁衍出來的各教派中得到些信徒。一六五二年在英國北部普累斯吞·帕提克(Preston Patrick)有些貴格派人集合而居，可稱貴格派第一社團。兩年之後，已散見之於倫敦，布里斯它（Bristol）與諾立赤(Norwich)等地方。在佛克斯的初期工作中所收最顯著的一位信徒爲腓爾馬迦烈特（Margaret Fell 一六一四——一七〇二），這女人於寡居之後，即與佛克斯結了婚，她的家在斯發司摩爾堂（Swarthmore Hall），後來成了貴格派傳道人的大本營。

在英國的生活情形之下，這樣一種宗教運動，一定要受到猛烈的反對。在一六六一年之前，被逮下獄者有三千餘人之多，連佛克斯本人在內。他們早就有遠方宣教的熱忱，差遣傳教士遠至耶路

撒冷，西印度羣島，德國，奧地利與荷蘭等處宣傳他們的信仰。一六五六年他們到了馬薩諸塞，一六六一年其中有四人爲當地政府處以絞刑。這樣嚴酷的刑罰雖屬無理，卻非全無緣故，因初期貴格派人許多行動怪異，在任何時期都會引起警察當局的干涉。

這些奇異的行爲，是由於初期貴格派之缺少組織及相信聖靈的直接感動。佛克斯有鑒於內部需要整頓，遂於一六六六年將貴格會紀律大綱草擬出來。雖這種調整紀律的辦法仍遭會中不少反對，但於當年即已成立『月會』，嚴厲監視會友之生活與行爲。在一六九一年佛克斯逝世之前，貴格會中已經紀律嚴明，秩序整肅，名聞至今。【註一】

當君權恢復時代，對待反國教者訂有法律，其中受打擊最甚者爲貴格派，因爲他們不像長老派與公理派，他們的聚會是彰明的，公然反對國教當局。大約有四百人死於牢獄，又有許多人因受重大罰款，家業盪然無存。然在這時期中，也正是他們殖民事業最大成功之時。有英國海軍總司令威廉烹（Sir William Penn）爵士之子威廉·烹(William Penn 一六四四——一七一八）作了貴格會最有名的宣道者，著書立說爲其信仰作辯護。他早於一六六一年即有趨向於貴格派主義的思想，到一六六六年便全心接受了這種主義。他見貴格派在英國不得自由，決意要在北美找一塊安居之地。自一六七七年到一六七八年間他先後運送了約八百貴格派往新澤西（New Jersey）去，一六八一年他從查理二世獲得贈地——賓夕法尼亞（Pennsylvania）。這算是英國國王償還他所欠威廉父親的

一筆債。一六八二年建立了非拉鐵非城（Philadelphia，即俗稱費城——譯者），一個偉大殖民運動於焉肇始。

一六八九年所頒之容忍法（參第七三一頁）解除了貴格派以及其他反國教派所受之重大壓迫，使他們得有舉行崇拜之自由。

【註一】：參貴格派文集（基督教歷代名著集成第二部第八卷），其中有佛克斯的自傳，美州貴格派領袖伍爾曼約翰的自傳。以及巴克雷所著貴格派的教義簡篇。

第七期　近代基督教

第一段　近代科學與哲學之起源
第二段　基督教之移植美洲
第三段　自然神論及其反駁者、懷疑論
第四段　英國及美國神體一位論
第五段　德國敬虔主義
第六段　親岑多夫與莫拉維主義
第七段　英國福音派的奮興，衛斯理與循道主義
第八段　大醒悟
第九段　福音派奮興的影響，近代宣教事業之興起
第十段　美國革命時期
第十一段　德國開明時期

第十二段　十九世紀德國抗議宗思想之趨勢
第十三段　十九世紀之英國抗議宗
第十四段　十九世紀歐洲大陸之抗議宗
第十五段　十九世紀美國的抗議宗
第十六段　近代羅馬公教
第十七段　近代東正教
第十八段　普世教會運動

第七期　近代基督教

第一段　近代科學與哲學之起源

改教運動究屬於中世紀，抑屬於近代？由這問題所生的辯論，眞可謂聚訟紛紜。兩方面的主張似乎都有不少的事實可資佐證，就其對於宗教所有的概念而論：以外在的威權維持宗教地位；以宗教凌駕一切教育與文化生活之上；至少在一地域之內，只能允許單獨一種崇拜儀式；講原罪；相信汚鬼；相信巫術；相信上帝直接以武斷的威權管理世界；出世的宗教思想；從這幾點看來，改教運動是一脈相承着中世紀基督教。而且討論的主要問題，雖其解決法不同於中世紀所講，卻依然脫不了中世紀性質。例如：自奧古斯丁以來，也許還要溯源到特土良時代，罪與恩典是拉丁神學之中心問題，也是改教時代之中心問題。無論路德本人如何反抗亞里斯多德，但早期的抗議派哲學究竟完全屬於亞里斯多德派。修道主義雖受排斥，但對於世界之禁慾的觀並未捨棄，更不爲加爾文派所捨棄。

從另一方面看，改教運動就其爲一種宗教運動而論，乃代表着基督信仰的意義的一種新認識。它打破了那束縛基督教會十餘世紀之久的聖禮制度。洗禮與聖餐固被保留，且最受尊重，但此二者不過是上帝應許之印證，並非收取上帝恩典之唯一工具。那隨時隨地隨意運行的聖靈，無疑的是利用

它們賜恩之具，但聖靈也不是不能用其他工具賜人救恩。一個人得相信，要藉口頭所講或文字寫出的上帝之道。得救乃是個人直接與上帝發生關係，使信徒與基督聯合，這種工作乃上帝親自作成。相信基督，體驗到祂的赦免與權能，這是上帝的恩賜，而且人與上帝的關係也不是一種計較功過的關係，叫人努力除去惡行，建立功德，乃是一種神人復和的地位，善行是由這種地位自然產生的果子。抗議派又以日常生活往來以及各種職業爲服事上帝的最好場所，這也是一種大不同於中世紀的思想。拿以上這些思想特性來看，改教運動又似屬乎近代，也實在是對近代思想之形成有不少貢獻。不過，假如我們將兩下仔細權衡，又想起改教運動如何將人本主義中各種今生的思想意向大部分推翻打倒，那末，我們又不得不將這運動之最初一個半世紀，大致看爲中世紀思想之延長。以後的時期，雖有若干大教會仍然沿用自改教時期傳留下來的信條，連在名稱上也可以上溯其起源至改教時代，但它們的神情氣概已有大改變，已入於近代基督教時期。

若要在所謂中世紀基督教與近代基督教之間劃一清楚界線，幾無可能。這種中世紀過渡到近代的轉變，決不能單獨由一個領袖或幾個領袖造成。在基督教思想中所起的變化各有不同，但極爲深厚，而且這種變化之原因很多。其中原因之一，乃是自十七世紀中葉以來文化漸趨於世俗化，由中世紀及改教時期教會操縱政體及社會的方式，轉變成一種對宗教不置可否的文明【註一】。另有一種更大的原因，乃爲職業，與勞工階級之興起，擴增教育及政治上的影響力。在改教時期，談得上

學術思想又能參加政治活動的領袖屈指可數。但後來這種人數日漸增多，他們的獨立精神也益見加大。這種現象在一方面增加了政府的容讓精神，在另一方面政府之容讓精神又促進了這種現象，雙方互爲因果，以致在抗議宗教會中所興起的各種宗派有如雨後春筍，而在有組織的宗教以外，又興起許多派別思想，不但不與已有宗派直接發生關係，有的甚至正面與之對抗。

造成這種近代宗教局勢最有潛力的工具，要算現代科學與哲學，及其對於宇宙觀與人生觀所造成的絕大變化。還有一種連帶的發展，即用歷史的眼光來審定及解釋思想和制度。

改教運動初期尚以多利買（Ptolemy）之天動說解釋宇宙，拿地球當作宇宙中心，以爲日月星宿都在環繞它，周而復始。到了義大利文藝復興時期，古希臘人所倡太陽中心之臆測又激動了人們的思想，將此說潛心研究而發爲著述的爲波蘭之托恩爾（Thorn）地方的哥白尼（Nicolaus Copernicus 一四七三——一五四三），他的著述出版於他臨死的一年。當其著述出版時，時人極少專心留意，而所引起的極少注意又大多立於反對地位。但天文學大有進展，白拉赫（Tycho Brahe 一五四六——一六〇一）對於哥白尼說雖不全部接受，但以觀察所得加入許多證明。贊成哥白尼說的克普勒（Johann Kepler 一五七一——一六三〇）將其學說推廣補充，作成許多精明的通則。此二人雖未直接受有培根（Francis Bacon 一五六一——一六二六）爵士維新思想之影響，但與他共向一個方向追求，即用歸納的實驗作爲成立假定通則的基礎。比薩（Pisa）人伽利利（Galileo Galilei 一五

六四——【六四二】製成温度計，發揮鐘擺擺動之理，用實驗法爲機械物理學建立新的基礎，而尤以用望遠鏡研究天體現象爲其最大貢獻。哥白尼說之得以成功，全賴此人研究所得之結果。但其著述問世之後，特別是一六三二年所出版的對語篇（Dialogue），引起哲學界與神學界極大的反對，對語篇發行之翌年，他爲宗教裁判所所迫，只得將學說收回。哥白尼說最通俗的表證還要算牛頓(Isaac Newton 一六四二——一七二七)爵士的工作。他在一六八七年所發表的原理篇(Principia)，使整個歐洲爲之震動，篇中藉數學表證，解釋星球運轉端賴引力作用，牛頓所作結論效力至爲深遠。自此以後，對於凡有思想的人，這物質的宇宙不再是憑武斷的神權任意行使的場所，乃是遵循法則而行的範疇，它的一切行動變化都能依據機械的因果律解釋。此即當時科學所得的結論。地球不再是萬有的中心，乃是無數極大物體中一點微塵，所有無限巨大的物體均循從不改變的法則運行。牛頓本人信仰篤誠，對神學極感興趣，但有些人用他的科學發現作爲輕蔑基督教的工具。

當科學將新天新地啓示出來之際，哲學也同樣熱烈地奉理性之名向既有的權威挑戰。笛卡兒（Rene Descartes 一五九六——一六五〇）法國籍，也是虔誠天主教徒，他的思想學術卻大部分成於荷蘭。他在荷蘭於一六三七年著方法論，（Discourse on Method）一六四一年著默想錄（Meditation on the First Philosophy）【註二】，以及一六四四年著原理篇（Principia）。依他的思想來看，惟有心思所能完全了解的方算實在的知識，單是博學不算理解。心思所與接觸的物體與

觀念均極雜亂，又互相連帶關聯，須得拿來分析解剖，使之簡單化，然後才有了解的可能。所以一切知識均以懷疑爲起點；求知之進程全在乎求得一個立足點，或說一個出發點，使疑竇無存留餘地。這一點笛卡兒也如同奧古斯丁一樣，在他那能思想的自我存在中找着。即在懷疑之中，「我既思想，是以有我在。」假如我們將這樣一個能思想的「自我」考驗其內容，便不難發現其中包涵着大於其自身所能產生的觀念，既然凡事均不能無因而自有，那末，必有一能產生這些觀念的原因。即此可以證明上帝之存在及其與吾人思想之相關。在上帝裏面，思想與實有聯合爲一。如要我們的觀念眞實，像上帝所有，須得使之清晰明顯，合乎邏輯，像幾何定理所能表證的。雖物質一如心思，源出上帝，但在一切事物之中物質與心思作對。最後的分析，物質所有的不過是廣袤性與上帝所安置的純然機械的運動而已。是以動物正如機器，使笛卡兒煩惑不解的，乃爲人身與人心二者之間如何關聯。

笛卡兒派哲學影响當代思想最深之處不在其詳細的內容，乃在其主要二點：一爲所有概念必待證實方可消除疑竇，一爲任何相當證據必須有能以數學表證的可靠性，這兩條原則引起極其重大的後果。

發揮笛卡兒思想原理的爲荷蘭一位猶太作家斯賓挪莎（Baruch Spinoza 一六三二——一六七七）。後世敬虔主義及浪漫主義均引用斯賓挪莎的著作，取其一元論及泛神論的傾向。他以萬有爲

一無量的實質，可名之爲上帝，亦可名之爲自然，這實質以兩種形式或兩屬性而爲人所知，即思想與廣袤性，一切有限的人或屬性，皆爲此二者之說明。在當時的學術爭辯中，斯賓挪莎對理性主義的發展極有貢獻。

但人怎樣知道？對此問題最著名的一個答覆出自一位德國數學家，也是史學家，哲學家而兼政治家，來布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibnitz 一六四六——一七一六），此人一生之最後四十年任漢諾威（Hanover）圖書館長，而且盡力追求天主教與抗議宗之重新携手。他不像斯賓挪莎相信宇宙乃一個實質，而相信所謂實質卻有無量數之多。每一實質爲一「單子」（Monad），即一無可再加分析的動力中心。每一單子乃反映整個宇宙，不過各單子所有的感覺程度不同，其間差別的程度乃自然無感覺以至最高活動。單子感覺愈大愈明，其距神性也愈近。上帝乃最先的單子，在祂理解之中，萬事均赤露敞開。一切觀念想象均包涵在單子之中，乃生而俱有，惟需要加以啓迪至於明朗化。這種試驗眞理之特點，亦與笛卡兒與斯賓挪莎所講者同。一個單子不能影響別一單子；一切所有好似交相影響之處，全出於事前安置好了的和諧，正如同許多完全準確的鐘錶一同指着同一時辰。單子累集的身體並非實在佔住空間。每一單子有如數理上之一點，所謂時間與空間，只爲便於理解，單子的集合爲少不了的方面。上帝創造世界爲要彰顯祂的完全，所以在一切可能的世界中，祂就選擇了這最好的世界。這最好世界之中有些似爲惡劣之處，如不完全，身體上的痛苦和缺欠，

或者道德上的錯誤，但是必需要有的。因爲上帝不能造成一個更好的世界。人怎樣得知？來布尼茲的答覆乃是說，人藉着天賦觀念之辨明便可得知。

又有一種大不相同的答覆，出自十七世紀之末與十八世紀之初聲望最高的英國思想家，陸克（John Locke 一六三二——一七〇四）。他於一六九〇年發表了人類悟性論（Essay Concerning Human Understanding）【註三】一文，文中否認天賦觀念之存在，以爲心思有如一片白紙，五官感覺將所得來的印象書於其上，以後由心思將這些印象聯繫組合起來，而成觀念，又由簡單的觀念聯結而成較爲複雜的概念。陸克要解明一切自命爲知識者，須拿以經驗爲根據的理性來批評，方可斷定，是否合乎理性。如此考究，他便能以因果理論表證上帝之存在；道德也能以同樣方法表證出來，如同數學上諸定理一樣。宗教必得要在根本上是合乎理性的。宗教也許超出理性以上——遠非經驗所能達到——但不能違反理性。這些見解陸克在一六九五年間所寫成之基督教的合理性（Reasonableness of Christanity）【註四】一書中盡行發揮；聖經所帶來的信息，用神蹟證明，遠非自然理性所能領悟，但其信息決不能與理性相牴觸，而且連神蹟也不能證明任何根本不合理性的事理。所以陸克雖有誠心作基督徒，對於宗教之奧妙問題卻很少相信。在他看來，只要承認耶穌爲彌賽亞，實行他在世所傳講的道德就算夠了；那道德與理性的指使根本相合，而他所謂的理性又與受過啓發與教導的常識無大區別。

陸克竭力提倡信仰自由，反對一切宗教壓迫。宗教只當以合理性爲惟一的正當武器。英美之政治學說都受陸克思想重大影響。從這方面講，固然在陸克之先就有格柔丟（Grotius 一五八三——一六四五），霍伯斯（Hobbes 一五八八——一六七九），與普芬多夫（Pufendorf 一六三二——一六九四），各由不同的方面發表過意見。在陸克於一六九〇所發表的政治論衡（Treatises on Government）各文中，他主張對於生活，自由，與財產，人人有天賦應享之權。政府即爲保障這些權利而設，而且政府之設立須得受治者事先同意。在這樣一種國家中，統治權多出於多數民衆之志願，假如多數民衆之志願不得實踐，假如民衆根本之權利被摧殘，民衆有權利起而發動革命。立法權與行政權當有區別。立法權高出行政權。如以陸克之說作爲國家歷史起源的解釋也許理由不甚充分，近乎幻想；但其影響於英美政治學說效力之深遠，實難諱言。

還有沙甫慈布利伯爵（Earl of Shaftesbury 一六七一——一七一三），在他於一七一一年所著人之特性（Characteristics of Men）一書中，對於道德學理所闡明的見解亦頗關重要。霍伯斯原以爲道德基礎可從人之本性中求得。但結果除純然私慾以外一無所獲。在陸克看來，理性所發現的道德基礎，即上帝的律法。就陸克言，道德是十分合乎理性的，也是積極性的，是上帝的命令。照沙甫慈布利講，人既然各有權利，又與社會發生關係，所謂德行即私利與公德之正當調和。這種和協之完成以及行爲價值之決定，全在乎內在「道德的感覺」。沙甫慈布利如此將人之本性上基本的構

造，而不以上帝的旨意作爲辨別是非的基礎。甚至那些不信有神的人——沙甫慈布利並不屬於這一類——也得擁護道德的行爲。這種思想也消除了那行善指望得賞，或懼怕受罰作道德行爲的主要動機。普通以爲無神派即反抗道德思想，經此一解釋，二者就不是同義字了。

在科學及哲學的這些發展，奠定了啓蒙時期（Enlightenment）的基礎，這是十八世紀特有氣氛的運動，啓蒙時期求積極努力把理性的規則應用到個人及集體生活的每一方面，其基本的原則——自治，理性，先決的和諧——深深影響近代的思潮與行動，決定了基督教邁進的近代的氣氛。

【註　一】：雅各赫斯汀尼哥拉（James Hastings Nichols），在基督教會史中，一六五〇——一九五〇：西方之世俗化（History of Christianity紐約一九五六）一書中認爲結束了三十年戰爭的威斯特發里亞和約（一六四八年）是最佳的代表過渡到政治新局面的分界線，因爲以後注重國家及王朝的權益，而把神學及信條的思想放在一邊了。

【註　二】：這兩書的中譯本，可見諸理性時代的宗教觀（基督教歷代名著集成第二部第十卷）第二三——八二頁。

【註　三】：同上，第八三——一二二頁。

【註　四】：同上，第一二三——一七四頁。

第二段　基督教之移植美洲

美洲基督教源出於歐洲。正如歐洲許多不同人種將美洲瓜分爲若干殖民地，歐洲各種不同的基督教派也跟着移植到新大陸上來了。但美洲之中南部與北部情形大不相同；在中南美殖民的祇是一個人種，只用一種文明對當地土民肆行侵略，就宗教情形而言，雖有各種世俗思想勢力與之競爭，可是一個基督教派——羅馬天主教——猶能居控制一切的地位。在北美則不然，在殖民運動初起時期，也有些地方只有一種基督教教派，但後來以全體居民而論，基督教在北美情形極其複雜，結果只有各種各派的基督教會相互容讓，實行信教自由之原則，一視同仁，方能相安無事的同居下去。在北美，因爲各種教派互有密切的接觸，又因爲獨立以來是實施政教分離之原則，所以歐式的基督教，尤其在教會行政方面，經過了很多修改——簡直可算爲美洲化了。到了新的環境，便產生了靈活的改變，所以美國各宗派間的相似點遠超過其歷史上的分歧。很多歐洲教會經過了過渡期的驚風駭浪很快在美洲土地上成功地立下基礎；雖然一般來講，美洲基督教應該看爲歐洲基督教宗教發展的一部分，但也不能低估初期「美國性」的現象。

西班牙征服了中美與南美的一個重要結果，乃是建立了羅馬天主教，爲方便歐洲移民，允許在嚴格的教階制度下有屬世的祭司（Secular Priest並非僧侶）來工作。印土著傳道則主要是各派修

道會的工作，受西班牙政府竭力支持（在巴西是葡萄牙）。僧侶們爲反對勞役印第安人（Indians），發展了佈道系統；這在理論上講，不過是擴展教會及文化的工作者應求儘快被正常的組織所代替，但事實上這種父權式的系統歷久不變。法蘭西斯會，多米尼古會及耶穌會特別對在中美南美傳道不遺餘力。

十六世紀上半葉，法蘭西斯會在委內瑞拉，墨西哥，祕魯，及阿根廷開始工作，進入巴西工作的也以他們爲最早。到這世紀末期，他們在今日美國新墨西哥州（New Mexico）及德克薩斯州（Texas）建立了基督教社團。一七七〇年法蘭西斯會在加利福尼亞（California）建立了廣大的佈道中心，其興盛歷半世紀而不替。

在宣教事業上與法蘭西斯會旗鼓相當的爲多米尼古會。這派修道士於一五二六年到了墨西哥，不久他們又在哥倫比亞，委內瑞拉及祕魯工作。

較之以上兩派修道會活動範圍更形廣大的爲耶穌會。自一五四九年以來，他們在巴西的工作已很發達。以後不久他們在哥倫比亞的工作也大有成功，一五六八年他們到了祕魯，一五七二年在墨西哥開始驚人的工作。十七世紀中他們在厄瓜多爾，玻利維亞和智利的活動都很廣大。在巴拉圭發展一種由神甫主管的印第安人村落制度，引起很多非議。這些修道院出來的傳教士效力工作，忠實地在各處建立西班牙羅馬天主教會。

一五五一年建立大學於墨西哥城（Mexico City），及利馬（Lima），均爲新大陸上最古老的學府。初等教育卻較少注意，所以在西班牙統治時期內，特別是在土著中大部分是文盲。

法屬加拿大的傳道工作始於一六〇四年。最初頗受預格諾派影響，但不久即全屬天主教。以耶穌會爲首之各修會極力促使印第安人歸主，彼等有英勇犧牲之精神，不撓不屈，其間經過情形可歌可泣，實爲宣教史上光榮的一頁。一六七三年有耶穌會傳教士馬貴特（Jacques Marquette 一六三七——一六七五）發現了密西西比河（Mississippi），乃沿河兩岸南下直到極南，路易安那州（Louisiana）設立了一連串的佈道所。然而傳道精神雖熱心，卻很少永久性的建樹。北美土著不同於南美洲，不願意在農業區安居，又常受瘟疫，醉酒，部落間的戰爭所影響。在紐法蘭西（New France）建立的教會是移民的結果。建立法屬加拿大羅馬天主教會者是有進取心的拉瓦爾（Francois de Laval 一六二三——一七〇八），即魁北克（Quebec）的第一任主教。

在新大陸西班牙及法國的殖民地均以一種宗教爲主，但在英國殖民地則發展有很多宗派。英國國教會最初於一六〇七年傳入維吉尼亞（Virginia），整個殖民地時期都爲法律規定爲國家教會。在這整個時期中，都沒有主教在此居住，大大阻礙了教會的進展。因爲缺少有效的督導，在一些教區中則由平信徒操縱，依當地望族之利益而行事。對於殖民地教會，名義上是由倫敦主教所管轄，委派主教代表以盡職守。布雷爾（James Blair 一六五六——一七四三）自一六八五年至去世止

是維吉尼亞的主教代表，他最值得稱頌的成就是建立了威廉馬利學院(William and Mary College)，但主教代表缺少實際的權力，有些牧師不勝任和不稱職，使教會受到影響。尤有甚者，有些教區範圍廣大，經常沒有足夠的牧師，所以這個國家教會並不堅強，不能有效地拒抗不從國教各派的散佈。

在維吉尼亞以北與之爲隣的，爲馬利蘭(Maryland)乃英國在今日美國最初私人所有殖民地，以一六三二年劃歸巴爾的摩爾勳爵(Lord Baltimore)所有。因爲巴爾的摩爾本人乃羅馬天主教徒，故在境內設立信教自由律，以便其同道在英國君主統治下取得自由安身之所，從最初抗議宗的人數是超乎羅馬天主教之上。一六九一年馬利蘭改爲君權直轄的殖民地。大部分歸功於主教代表布銳(Thomas Bray 一六五六——一七三〇)之努力，英國國家教會得以成爲法定教會。布銳實際上在此殖民地僅數月時間，但他的工作，特別是一六九九年建立的基督教學術促進會(Sociaty for Promoting Christian Knowledge. S.P.C.K.)及一七〇一年建立的國外傳道會(Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, S.P.G.)(參第七五六頁及第八二〇頁)極有價值。國家教會不爲大多數人民所愛戴，而貴格派，長老派，浸信派積極擴展；至於羅馬教會，則一如在其他殖民地之受制於法律無能爲力；在羅馬教歷史上，在十八世紀一直到革命爆發稍之爲「流刑期」。

一六八九年之後英國努力想儘可能在各處建立國家教會。這政策首先的成就是馬利蘭律，然後

於一七〇六年及一七一五年分別在南北卡羅連納（South and North Carolina）建立國家教會。但這些地方人民宗教情形殊爲複雜，各教派中包括有預格諾派，蘇格蘭愛爾蘭長老派，浸信派，及貴格派，雖有國外傳道協會傳教士之努力工作，而且在查爾斯頓（Charleston）的牧師都是很有聲望的名人，然而國家教會在此成效無甚可觀。喬治亞（Georgia）殖民地建立於一七三三年，自始即有國家教會之工作，但直到一七五八年才正式認它爲國家教會，初期推行容讓政策，吸引抗議宗各教派前來，所以國家教會大體上也是有名無實。

英國的殖民地先鋒與清教徒如何自一六二〇年始遷移至新英格蘭居住，又自一六二〇年至一六三八年之間，公理派如何在普里穆斯，馬薩諸塞灣，康涅狄克，以及新哈文等地成立殖民區，上面均已述及（參第七二一頁）。在馬薩諸塞灣能幹的領袖指示下，極力尋求在地上建立聖潔的聯邦，堅定地基於聖經的「全然律法」。他們使其商業性的公司組織法，事實上成爲政府的憲法，及歷半世紀之久努力建立神治的聖經的聯邦。他們相信那些受過教育的牧師是已正確地解釋聖經，故儘速於一六三六年設立了哈佛學院（Harvard College），俾不致缺少受過教育的領袖。他們也沒有忘記引領印第安人悔改歸正，由於依利特（John Eliot 一六〇四——一六九〇）於一六四六年開始在印第安人中的傳道工作，導致一六四九年組成英國第一個國外宣教會，名新英格蘭廣傳福音會（The Society for the Propagation of the Gospel in New England）（參第八二〇

頁）。在新英格蘭的早期公理派與他們在大不列顛的清教派弟兄們在神學思想上並無差異，他們歡迎韋斯敏斯特信條之頒佈（第七二四頁），並在實質上採用，着重聯邦或約的神學。在他們最初之一世紀中，所有爭辯，都是涉及教會行政關係，而不是教義問題。到一六三一年公理派教會在馬薩諸塞成爲法定教會，且不久遍及其他清教徒的殖民區，有所謂「非分離派的公理主義」，極力倡導宗教統一，對一切意見不合者或予限制或排斥。在清教徒殖民區的法定教會機構的壽命，較之美國別處爲長（康涅狄克與新哈文合併於一六六二至一六六五年；馬薩諸塞灣及普里穆斯合併於一六九一年；新漢普夏（New Hampshire）於一八〇年脫離馬薩諸塞而獨立。）（參第八二三頁）

然而不久就有了不從國教的宗教分子。在馬薩諸塞殖民區，差不多從起初就有浸信派出入其間，雖有政府加以取締。他們仍能於一六六五年在波士頓組成一所教會。逐漸在新英格蘭擴展。貴格派於一六五六年到了馬薩諸塞灣。反對清教派之法定教會觀念。五年之內在波士頓有貴格派四人被處絞刑，直到查理二世下令禁止此種措施。蓋英國恢復了的王朝想藉此消滅清教徒之頑梗，最後於一六八四年廢除了馬薩諸塞灣律。由於王室之管理。英國國家教會崇拜儀式一六八七年始於波士頓，最後在新英格蘭得到一永久立足點。一六九一年的新法律規定以財產而非以宗教信仰爲選舉權之資格，對宗教上的小教派容忍其存在，但有各種苛刻條件，例如須繼續向法定教會納捐。在馬薩諸塞及康涅狄克，一七二七年至一七二九年之間，在一些苛刻條件下，准許一些小教派免向法定之

公理派教會納捐。

清教徒對獨一的聖潔聯邦的希望日漸沒落，並不是僅由於外力的影響，因爲後世信徒遠不及當初開創先賢的熱誠。原來希望是有一蒙揀選者——「可確證的聖徒」——之教會，但不久便以所謂「不完全的約」（Halfway Covenant一六五七——一六二二它，是美國公理宗十七八世紀流行的一種教義，表明缺乏個人信仰的教友，必須與上帝保持關係，這種教義與公理宗教義不符，因爲公理宗教義認爲人與上帝的關係乃基於個人的信仰——譯註）放鬆原來的限制。在十七世紀末葉在哈佛大學有自由派的傾向，一六九九年在波士頓建立了當時認爲急進的布拉脫街教會（Brattle Street Church），可見清教徒移民的後裔已有離開了原有信仰的。在康涅狄克的公理派人已趨向半長老派的行動，不滿於馬薩諸塞教會，一七〇一年樹立耶魯（Yale）學院，作爲部分的反動。但在康涅狄克也有意見不合者的紛擾，如浸信派，貴格派，和一種特殊的，稱爲羅吉爾派（Rogerenes）的教派。主教派（即聖公會）於一七〇七年在史特拉福（Stratford）獲得立足點，一七二二年有一次很生色的進展，即在耶魯學院校長卡特勒（Timothy Cutler一六八四——一七六五）與後來於一七五四年作了爲今日之哥倫比亞大學（Columbia Univ）第一任校長的詹遜（Samuel Johnson一六九六——一七七二）率領之下，一羣公理派領袖宣佈歸服主教制。英國國家教會之進展，大得國外傳道協會之助，此協會派遣大批傳教士在主教派教會勢力薄弱之各殖民地工作。

在新英格蘭一非常顯著之發展即羅得島（Rhode Island）成立爲殖民地。威廉斯（Roger Williams 一六〇四？——一六八三）因其基於神學原則反對在宗教問題上之强制情事，被馬薩諸塞所放逐，乃於一六三六年來到普樂文登士（Providence），羅得島乃成爲追求宗教自由人士之逃藪。一六三九年在此地成立了美國第一處浸信派教會，威廉斯在一度短時期中曾作過此會教友，後因尋求眞教會，就加入「追求靈恩派」。雖因强烈的個人主義造成許多內部糾紛，但羅得島建立時所昭示的信仰自由原則是始終維持着。特別是貴格派人，居此有如歸之樂。威廉斯對他們極不喜歡又不信任，但他不願違背自己的原則，不求以政府武力來鉗制他們。

這樣聖公會在南部各殖民地爲法定教會，公理會在新英格蘭（羅得島除外）爲法定教會，而在南北各處均有些不從法定教會的團體。但在中部殖民地，則在很早的時候就有各宗派的活動，設立法定教會的可能，很快就消失了。新荷蘭（New Netherland）於一六二四年成爲永久性的荷蘭通商站，一六二八年在曼哈頓島（Manhattan Island）上的新阿姆斯特丹（New Amsterdam）建立了第一處荷蘭改革宗教會，是長老制在美國最早的代表，米迦流(Jonas Michaelius 一五八四——？)從荷蘭來就任其首任牧師。這教會和別的改革宗教會成爲法定教會，但到一六四四年在曼哈頓的居民中，已包括有信義派，門諾派，英國淸教徒，及羅馬天主教。在司徒維生（Stuyvesant 一六四七——一六六四）總督統治下，曾想制止荷蘭改革教會以外的其他教派，但對傾向於長老制之淸教徒

則寬容。貴格派受壓迫最甚。到一六六四年荷蘭統治告終，這地方落於英國之手，改稱紐約。一六九三年英國當局獲得政府法令的核准，想以英國國家教會爲紐約之法定教會，但法令有效地區極有限，並沒有如南部各殖民地那樣的建立起主教派教會。有少數教堂，特別是一六九七年所建立的三一堂，根據法例獲得公款來供養教牧多年，但荷蘭改革派受自由特訴狀所保護，並且日益增長的容忍政策，也給別的教派以機會。一七〇九年有從普拉提內（Palatinate）來的一大隊德國改革派移民到這裏。

貴格派一六五六年始有傳教士到美洲，在各處均遭受逼迫，但不久獲得寬容，積極發展聚會。佛克斯在一六七二年的訪問美洲殖民地，對穩定這運動有大大的幫助。貴格派發展主要在中部地區。在西澤西有第一個貴格派的政府，在此於一六七七年的「法律特許與協定」（Laws, Concessions and Agreements）實施宗教自由，東澤西很早就有代表英國清教派長老制，荷蘭改革派，蘇格蘭長老派的各種移民，後來一度歸入貴格派掌握，然而長老派份子仍擁有最强大的宗教勢力。在一七〇二年東，西澤西合併成新澤西之前，貴格派已喪失了領導權。

前面已經述及賓夕法尼亞於一六八一年贈予威廉烹所有之事(參第七三七頁)。由於貴格派之宗教自由政策，別派教徒之遷入此間者甚衆。故宗教團體之複雜，在一切殖民區中當推賓夕法尼亞爲首。不久自威爾斯與英格蘭而來的浸信派，集居於此，其勢力較之任何殖民地區之浸信派都大。

七〇七年非拉鐵非浸信派協會組成，其後在各殖民地間的事務上居重要角色。自德國與瑞士來的門諾教派也大批湧入賓夕法尼亞安居，又有德國浸信派（頓克教派Dunkers，於一七〇八年創立）加入其間。在十八世紀，德國信義派大量湧入。最初到美國的信義派團體是瑞典的，瑞典致力建立殖民地時期雖短，卻在迪拉瓦（Delaware）河岸建立了殖民區；信義派第二個發展期是荷蘭時期，集中於紐約區，但在十八世紀德國移民之集中於賓夕法尼亞，不久即成爲殖民地信義派的最顯著份子。德國改革派也有移民，彼等與荷蘭改革派領袖關係甚密切。

在十八世紀初，還有一股移民潮，在宗教，經濟，政治各方面的影響重大，使蘇格蘭愛爾蘭移民不僅到中部殖民地且散居各處。蘇格蘭愛爾蘭人乃來自北愛爾蘭的蘇格蘭人居住區，正如當時的蘇格蘭人一樣，均爲極其熱心的長老派，其領袖及組織者爲麥克彌(Francis Makemie 一六五八——一七〇八)，由於他的發動，一七〇六年在非拉鐵非建立了美國第一處區會，在其中英國清教派長老宗信徒與英格蘭，蘇格蘭愛爾蘭的加爾文派信徒一起崇拜。蘇格蘭愛爾蘭移民陸續抵達，到美國革命爆發時，已遍及每一殖民地。又致力開拓土地，如今日之西維吉尼亞，北卡羅連納西部，最後到肯塔基（Kentucky），田納西（Tennessee）以及南卡羅連納之大部份，喬治亞與阿拉巴馬(Alabama)。他們發展極速。第一處區會成立後十年後就組成大會，包括有長島（Long Island 後爲紐約），新堡（New Castle後爲迪拉瓦），非拉鐵非的區會。

聖公會在十八世紀之初開始在中部殖民地工作，但其擴展大半有賴於國外傳道會的傳教士。到了十八世紀三十年代將盡，雖然各處都有各種宗教團體之活動，但在中部殖民地，宗派紛紜，特別顯著。就整體而言，沒有一派能居全殖民地的領導地位，只能說某一派在某殖民地有勢力而已，沒有一教會能代表全殖民地。在美洲的教會顯然是移植來的教會。但在新的環境下，特別是在歐洲算爲法定國家的教會，而在殖民地並不如此，於是情形混亂，使人猶豫不決，因爲所習慣的辦法與程序常行不通。許多在舊大陸的忠實信徒，在新大陸沒有宗教上的關係（或者是由於距離太遠無法聯繫）。法定教會或因不受信徒歡迎而衰敗，或因其中有不信從份子，常有困擾。尤有進者，理性時代的理性主義及自然神論的影響漸及於教會，許多教外人對宗教漠視或仇視。教會雖由於移民而擴展，但對居民中沒有宗教信仰的人是越來越多，顯著增加。

第三段　自然神論及其反駁者、懷疑論

十七世紀末十八世紀初，啓蒙精神散佈的一個重要結果，就是宗教上的理性主義之發展，（參第七四九頁）。牛頓派視宇宙乃是遵循法則而行的範疇，爲「初因」（First Cause）所創造，依機械的次序運行。自別國固有文化以及別種宗教所得來的新知識，使當時的人眼界大開，知道在基督教以外還有別的文化。陸克用理性爲試驗眞理的標準，而所謂眞理性即符合常識，他將道德看爲宗

教之主要部分。由於對宗教戰爭時代的狂熱及殘酷而產生的道德上的反感，大大促進宗教上的理性主義的發展，這一切的影響使英國宗教思想上有理性主義激烈的叛離。稍溫和的則表現爲「理性超自然主義」，其主流則表現基督教的自然神論（Christian Deism），而過激派反對有組織的宗教，稱爲反基督教的自然神論（Anti-Christian Deism）。

自然神論的先驅是徹爾布里(Cherbury)的赫柏特（Edward Herbert 一五八三——一六四八），早在一六二四年，他列舉自然宗教所由構成的各條所信之道，如：上帝之存在；上帝當受崇拜；爲善就是眞正服事上帝；人應該改過；死後有賞罰；以爲像這一類原始純樸的思想在任何人種中均可找着。但在十七世紀，很少理性主義者是這樣極端的。陸克本人在解釋基督教時還保留了啓示的位置，雖然他堅稱凡啓示的都是基本上單純且合理性的。坎特布里大主教，著名宣道者，聖公會廣派（主張更大自由，聯合所有基督徒爲一團體，而少注自己的特別的教義與儀式——譯註）的領袖提羅生(John Tillotson 一六三——〇一六九四)之所謂理性的超自然主義者的信仰也大致相若。他認爲自然宗教必須藉啓示來補充，因爲道德必須有上帝的認可。但托蘭（John Toland 一六七〇——一七二二）雖然仍給啓示某種位置，卻是朝向完全自然神論的立場。他在一六九六年出版的基督教非神祕論（Christianity not Mysterious）掀起了英國的自然神論之爭辯。持有啓示觀的人辯稱這是有預言和神蹟證實的。但一七一三年科林斯（Anthony Collins一六七六——一七二九）寫

了自由思想論（Discourse of Free Thinking)攻擊持預言論者，而吳爾斯頓（Thomas Woolston 一六六九——一七三三）著基督教與創世同齡（Christianity as Old as the Creation）【註一】被視爲自然神論者的聖經。這些著作一出，自然神論的觀點與立場昭然若揭。所有認爲超出理性以外的信道，均視爲全無證據。凡未經證實即相信的謂之迷信，解脫迷信即是自由，所以惟有合理性的思想纔是自由思想。人類最大的仇敵就是那些用迷信束縛人心的，其中尤以各種「祭司」爲甚。凡在基督教啓示中有價值可言的，均在自然而又合乎理性的宗教中爲人所有，所以「基督教」——即基督教中有價值的部份——是與「創世同齡」。凡在所謂啓示中意義含糊隱晦的，或超出理性以上的，都是迷信，都無價值，或甚而至於有害。神蹟並不證明啓示；若不說神蹟是多此一舉，就是侮辱了造物主之完全的工作計劃，因爲它們所要證明的價值已爲理性所知，祂用最完全的機械律法發動這世界之運行不息，以後不必加以干涉。自然神論如此似將基督教之歷史性，以及有權威的啓示加以消滅。人多把它看作無神論。自然神論固然有破壞性，但以之爲無神論亦非公允。在提倡這種主義的一般人心目中，未始不欲將宗教由迷信中救拔出來，使之回復到原始合理的純樸與清潔中去。

用現代立場來看，自然神論之弱點顯然可見。它所倡導的原始的、普世的、合乎理性的宗教，也如同十八世紀所推尊的，由自然所產生的天眞純潔的原始社會與政治的境地一樣，均由幻想所虛

構。它倡言「凡是自然的都是對的」，這不過是膚淺的樂觀主義。它沒有見到人類宗教史的發展上的事實。它所謂的上帝離人間老遠，祂只一次便永久訂立了些宗教原理，以及道德的基本規條，發動了一個奇妙組成的機械的世界，以後再不去管它。儘管它自稱是完全根據自顯的眞理，而實際上還是基於一種信仰的立場。它使人注意於高尚的倫理意識及關懷人道，這是它的功績。

由自然神論引起了許多答辯。自然神論派中大多爲智能平庸之士，但反駁它的人多用理性以爲應付之策；這樣一來，雖不承認它的結果，但至少也得承認它所用的方法，自然神論之主要成功即是在此。也有少數人簡直否認在宗教範圍以內理性有何用處。那位最著名的拒誓派羅威廉（William Law一六八六——一七六一），用他所著的理性問題（The Case of Reason一七三二）答覆廷得勒就是這樣主張。照羅氏所講，理性在宗教中不但找不着眞理，『我們熱情中一切擾亂之因均是理性，它也造成人心中各種腐敗。』上帝超出人力量所能理解之外，『上帝自己的意旨即是智慧，而智慧也就是祂的意旨。上帝的善良是任意決定的。』

當時還有一位思想家，他的學說雖非直接對自然神論而發，但他相信他的學說是毀滅一切「無神論」。這位哲學家就是柏克烈（George Berkeley 一六八五——一七五三）。柏氏爲人易爲情感衝動，他在百慕達（Bermuda）地方嘗圖創辦宣教學院一所，以引領美國印第安人信道爲目的，又在羅得島住了些時。於一七三四年作了愛爾蘭克羅因（Cloyne）主教。在柏克烈的思想中，除了心

思與觀念之外，別無存在。普通所謂物質，不過是人心思想中所有的印象，此外別無知識。既然同類方能相感，所以人之心思祇能爲別種心思所感。既然觀念是普世的，不變易的，必得有一個普世的，永恆的，不斷工作的心思在人心思中造成觀念。這樣一個心思就是上帝。我們所有一切觀念均由祂而來。但觀念並非祇是主觀的存在於人心思中。吾人所謂之自然界，從一方面說，即上帝心思中的一串觀念，銘刻在人的心思之中，而成固定不變的秩序；不過上帝觀念之實在性僅依我們所能領悟的，呈露於我們的心思之中。柏克烈所否認的雖祇是物質之實在，其實他所要推翻的，乃是以世界爲一大機械的概念，這種機械論把世界看爲一大鐘錶，爲一位全智全能者所製造，造成之後聽它自行自動，不加干涉，這就是自然神論的學說。柏克烈要用上帝一種普及的、不變易的、屬靈的活動去代替這種機械論。他的思想在哲學界雖說頗受推尊，但在一般人心目中，未免過於微妙，與常人官能所指證的不相應合【註二】。

蒲脫勒（Joseph Butler一六九二——一七五二）的著述在當時雖較柏克烈學說更有聲望，但就哲學才能或永久價值而言均有遜色。蒲脫勒原屬長老宗，但早就轉入了英國國家教會，於一七三八年作了布里斯托（Bristol）主教。一七五〇年作杜咸（Durham）主教。他費了無窮的心血，著成了於一七三六年問世的宗教的類比（Analogy of Religion）【註三】，乃一部坦白公允而又細心謹愼寫成的書。他答覆自然神論，從自然神派與反自然神派所共有的前提開始，即：上帝存在，自然

界循着一致的方向進行，及人的知識有限諸點。兩方都承認上帝是自然的創造者；假如反駁自然界的一致的方向與反駁啓示同樣感到困難，那末二者均由一位上帝而來很屬可能，而且兩下類似之點也使人得到同一的結論。靈魂不死之說至少極有或然性。今生之苦樂既隨行爲而定，來世大概亦必如此。就在世爲人而言，人之一生盡在考驗時期；大概來世命運亦由今生考驗的成績而定。對於自然界所知既係有限，所以不能說啓示全無或然性，更不能說啓示沒有可能；至於說實際上曾否有過啓示，此乃歷史問題，要用神蹟與預言之完成作爲考證。蒲脫勒的著作對於自然神論所作的答覆，在當時許多人看來，算爲無可駁倒之論，而英美大學在很長時期中將此項著作列爲必修科，但是他的見解都是幾經愼重權衡雙方輕重之後而下的不很確定的斷語，以之對付現代許多問題就要完全失敗，故人多以爲由他的著作所引起的疑問較之所能解決的問題更多，誠非過論。他的著作感人最深之點，在乎道德的熱情，將上帝用以統治人心的良知，高舉在人行動之上。

當時又有一位稱爲十八世紀中，英國特出的哲學家名休謨（David Hume 一七一一——一七七六），此人的言論思想，不管對於自然神論或當時各種爲基督教所作的辯護，都同樣加以攻擊。他生於愛丁堡，也死於那城。他在法國住了些年，見過些公共事務，寫了一本很通俗的，但也是極力擁護王黨的英國歷史，以政治經濟學家聞名於當世。到了晚年，在他的故鄉多與當地名人交游，爲一般文學及知識界推爲領袖。他的哲學思想可於一七三九年所出的人性論（Treatise of Human

Nature）一書中窺其全貌；但此書乃早年作品，人多未加注意。後來在一七四八年著有哲學短篇文集（Philosophical Essay），一七五七年又著有宗教自然歷史（Natural History of Religion）【註四】，雖說所發揮的觀念與前相同，但這次卻爲人所注意。從哲學方面來講，休謨乃第一流推理精明的思想家，雖與陸克之出發點相同，對於陸克的學說卻加以激烈的與破壞性的批評，對於宗教又徹底的懷疑。他以爲我們所有的知識均由經驗得來，但經驗進入我們裏面，都是各不相關的孤獨印象和觀念。我們平常以爲這些印象之中有因果關係或有某種實質聯合而生，其實均由心思的習慣造成。這些好似互相聯屬的觀念，無非是我們的心思慣常行動所用的方法。我們所能實在察覺的，無非是在我們有限的觀察中，將數種經驗會合一起。於是我們就馬上斷定，以爲在它們當中有因果相關。這樣說來，所謂實質亦爲「虛構」。假如因與果並無其事，那末，我們也不能拿因果爲理由去辯論上帝之存在。而且既無實質，在人經驗中亦無永存眞正的我，所以永生不滅之論亦無哲學根據。在休謨的思想中亦有歷史批判之萌芽，所以他也說：從歷史的研究來看，在人類演進之中，多神論實先於一神論，所以歷史並不證明自然神論所講人類原來認識一位上帝的論調，又不證明自然神論所主張一種原始的合乎理性的自然宗教的存在。休謨對於當代之自然神派或反對自然神派的正道派所作的批評大多理論過於精微，而又過於激烈，兩派人士均難於完全了解。

休謨言論中最引人注意的，爲對於神蹟的批評，因在當時神蹟被認爲啓示與基督教之主要保

障。他的辯論理由是兩方面的。經驗是一切知識的來源，我們的經驗證明自然界行動一致，比證明人由觀察所作的報告是不會錯誤的，遠爲可靠。所以我們說，對於神蹟所作的報告，其爲眞實與否，大有錯誤之可能，而自然界萬事之行動一致，不受外來干涉，絕少有錯誤之可能。並且，即令是對於非常事蹟之發生所作的報告是眞實的，假如不能證明那件異蹟是由上帝神能特爲某種目的作成的，還是不算證明了那事理，要證明一事是特爲某種目的作成的，就更艱難得多了。這種理論的效力至爲深遠。今日很少有人仍抱十八世紀的立場，相信神蹟爲基督教主要的證據。現在人不以神蹟證明啓示，反以啓示證明神蹟之可信。現在那些接受神蹟記載的人，大多以啓示爲極其超自然的和由上帝而來的，以致將神蹟看爲是適當的相隨而來。自從休謨發表此類批評以來，神蹟問題越來越被人看爲特別難解的一個問題。英國自然神論的爭論的結果是產生了懷疑論，而休謨的著作是懷疑論最有力的表現。

此處也應該提及歷史學家愛德華季本（Edward Gibbon 一七三七——一七九四），於一七七六年所著羅馬帝國衰亡史（History of the Decline and Fall of the Roman Empire）之第十五與第十六兩章中，對於基督教初期歷史所加懷疑的評論。這評論的自身並非重要，其重要在乎由它所引起的爭辯及對於當代思想的啓迪。季本以爲基督教之得以廣傳，不外下列幾種原因：由猶太人遺傳下來的熱情，永生不死的教訓，自命有行神蹟的能力，嚴峻的道德思想，有效的組織。單就這幾種

解釋的原因說，也許現代任何歷史學家都不會反對。但有一令人注意之點，就是季本於此處對於宗教——基督教或其他宗教——之性質一字不提，也不提及宗教藉以制勝的種種能力。但十八世紀中那些批評季本見解的人，對於宗教也與他同樣無知。照一般正統派的解釋，最初門徒因神蹟得以確信福音的眞理，以致他們甯願爲福音捨命。季本那膚淺的解釋所以能激動人，乃因它對基督教最初之廣傳，加上一些不包涵直接的超自然性的理由。由於這方面和其他的影響，於是產生了十九世紀中的一大結果，即對聖經及基督教之起源，加以歷史的考究。

要知當時十八世紀之末一般思想的姿態，以及英國當時正統派基督教思想如何普遍的理性化，最好看佩力（William Paley 一七四三——一八〇五）的著作。一七九四年他寫了一本基督教證據考（View of the Evidences of Christianity），一八〇二年寫了自然神學（Natural Theology）均文體極其清雋，理性力堅强，久享盛名。他辯論道，由鐘錶便可推想到必有裝造鐘錶的匠人，所以由人身四肢百體之巧妙佈置，如手，如眼，如肌肉等，便可推想到必有一位全能的設計者。由此類理由可以證明上帝的存在。上帝將祂的旨意立爲人行動之規範，又將它向人啓示出來。啓示之用意爲要『證明將來賞善罰惡之境地』。這種啓示乃由基督帶來，用神蹟證明，所以最初門徒爲之折服，不得不接受。『那些爲啓示工作受苦的人，乃爲神蹟的工作受苦』。佩力然後爲德行作界說：『德行就是順服上帝的旨意，爲人類造福，爲求得享永遠福樂。』這種計較利害得失的道德觀，是

佩力時代的一種特性。同時佩力亦注重神蹟可以證明啓示，以上帝之存在可作機械的表證，自天演進化論昌明以來，這種理論已大失效力。然而佩力那種「爲人類造福」的思想激動他對於奴隸制度表示極度的反抗，這也是好的結果。自然神論影響之深遠，不在於其本身之力量，乃在於一方面刺激起基督教護教學，一方面促成懷疑派哲學。

英國自然神論大體上是謹愼的基督教自然神論，其影響大抵僅限於上層階級。但也有一種激烈的反基督教的自然神論，極力蠻橫攻擊有組織的基督教，雖然這一派支持者很少。有安尼特（Peter Annet一六九三——？）在他的攻擊文字中用一種粗俗的打破舊風氣的聖經批評。這世紀之末，反基督教的自然神論最有力的通俗代表作要算潘因（Thomas Paine一七三七——一八〇九）的著作，熱情洋溢，又滿有戰鬪精神。潘因之父乃英國貴格派人。他在一七七六年所著的常識（Common Sense）大大激動了美國的革命，在一七九一年所寫的人權（Rights of Man）大力地爲法國革命所循的原則辯護，到了一七九五年他的理性時代（Age of Reason）出而問世，取極度進攻性的反基督教方式，闡釋自然神論的主張。

英國自然神論影響到各處理性主義之發展，及於德國，但其影響力伸張最大之處要算法國，許多法國學者起來提倡這種思想，使在當時法國上層階級成爲風尙。其中居領導地位的一位學者，爲亞洛艾特（Francois Marie Arouet），即自稱爲福祿特爾（Voltaire一六九四——一七七八）

者，他與這種思想學說發生因緣是在一七二六至一七二九年，在英國旅居的時候，且深受安尼特著作之影響。福祿特爾在十八世紀之法國可算一個絕頂聰明的人。他並非哲學家，且爲人自負自私，但眞心仇視，專橫强暴，尤其反對宗教壓迫，對於有組織的宗教批評攻擊之劇烈從未有出乎其右者。這種競爭之興起於法國，自當較英國爲甚。在英國多少已有宗教自由，各派不同的宗教見解得以同時存在。在法國則獨斷教義的羅馬天主教勢焰高漲，壓倒一切。所以在法國自然神論或無神論站在一面，一種專橫武斷的基督教站在另一面，各爭雄長。福祿特爾相信上帝之存在，又相信包涵在一種簡單道德思想之中的原始自然宗教，但對於一切以聖經或教會之權威爲根據的理論均加拒絕，所以他眞正是自然神派。由於他的著作，引起了法國人的思想走上革命的路上，這是毫無疑問的。十八世紀所受自然神論之影響甚爲廣遠。例如普魯士王大腓勒德力（Frederick the Great of Prussia 一七四〇——一七八六）的信條；神聖羅馬帝國皇帝約瑟二世(Joseph II)（奧地利，一七六五——一七九〇）；以及當代葡萄牙最大一位政治家蓬巴勒侯爵(Pombal 一六九九——一七八二）都抱自然神論的信仰。

在北美的英國殖民地中，自然神論的爭論也引起極大興趣，這主要的三派理性主義都有擁護者。馬薩諸塞的牧師，以便以謝蓋（Ebenezer Gay 一六九六——一七八七）及梅秀(Jonathan Mayhew 一七二〇——一七六六）基本上屬理性的超自然主義，富蘭克林（Benjamin Franklin 一七〇

六——一七九〇）與哲斐遜（Thomas Jefferson 一七四三——一八二六）是自然神論者。反基督教的自然神論之代表人物有革命軍將領亞倫（Ethan Allen 一七三七——一七八九），他於一七八四年著有理性乃人類惟一判斷（Reason the Only Oracle of Man）一書，又有盲目鼓吹家帕爾米（Elihu Palmer 一七六四——一八〇六）。

【註 一】：理性時代的宗教觀（基督教歷代集名著成第二部第十二卷）第二二七——二二六頁。

【註 二】：近代理想主義（同上集成第二部第十四卷）第一——一二八頁。

【註 三】：理性時代的宗教觀，第二七七——三六二頁。

【註 四】：參同上，第四〇九——四五三頁。

第四段　英國及美國神體一位論

前面已經述及，在歐洲大陸代表反三位一體論的有一部分是重洗派（參第五七三頁）及蘇西尼派（參第六九六至六九八頁）。這兩派思想後來都流入英國。當伊利沙白在位時，一五七五年間有些由荷蘭來到英國的「亞流派的重洗派」（Arian Baptistis）被焚死。當雅各一世在位時，一六一二年間又有抱同樣信仰的買雷該特（Bartholomew Legate 一五七五——一六一二）與懷特曼（

Edward Wightman？——一六一二）二人被焚死，他們也是英國人中最後爲道殉難的兩位烈士。後來到了英國內亂紛擾時期，反三位一體論的見解更爲顯著。當時有一位由牛津大學畢業的比德勒（John Biddle 一六一五——一六六二）起而提倡蘇西尼主義，受了很多監禁之苦，在這派人中算他學識較爲淵博。那位清教徒大詩人彌耳頓（John Milton 一六〇八——一六七四）晚年的思想亦傾向亞流派主義。在擁護比德勒思想的人中以伏爾明（Thomas Firmin 一六三二——一六九七）爲首，他在倫敦不過是一位平信徒，卻發行了反三位一體論的許多單張。

到了十八世紀之初，因爲正統派與自然神派之思想均趨於理性化，致將宗教要素變成道德，於是這些反三位一體論不脛而走。長老宗牧師埃母林(Thomas Emlyn 一六六三——一七四一)於一七〇二年發表了一本聖經紀述耶穌基督考（Inquiry into the Scripture Account of Jesus Christ），一時膾炙人口。一七一二年韋斯敏斯特聖雅各堂牧師克拉爾克(Samuel Clarke 一六七五——一七二九），在聖公會派牧師中算爲最有哲學思想的，發表了一本三位一體之聖經教理（Scripture Doctrine of the Trinity）。他苦心孤詣的考究新約，以期表證亞流派的見解。擁護反三位一體見解者大多見於反國教派中，尤以長老派與普通浸信派爲多。一七一七年有兩位厄克協特（Exeter）地方的長老會牧師，哈勒特（Joseph Hallet 一六九一？一七四四）與皮耳斯（James Peirce 一六七四？——一七二六）採取一種介乎亞流派主義與正統派之間的立場。這派運動流行甚廣，以十八世紀反

國教派中最爲博學的拉德納（Nathaniel Lardner 一六八四——一七六八）爲代表。這派人數雖加增甚速，然就全部言之，公理派與特別浸信派少受影響，因而到了這世紀之末，這兩派的人數竟超過長老宗人數之上，殊不知以前容忍法發表之時，長老宗是在不從國教的各團體中最大的一個。

亞流主義在英國爲有組織的神體一位的教會開了路。還有一件事情發生，使這運動勢焰益張：當時有一位早就接受了神體一位論的國教牧師林齊（Theophilus Lindsey 一七二三——一八〇八）發出一道公函，請各地牧師對於三十九條信條撤消承認，僅對聖經宣誓效忠，他所收到各處署名響應贊助者有二百五十起之多。國會於一七七二年對於這種請求加以否決。一七七三年林齊退出國教，翌年在倫敦組成一處神體一位教會。與林齊密切合作的有普利斯特利（Joseph Priestley 一七三三——一八〇四），他是一位反國教派牧師，也是有名的一位化學家，氧氣即爲他所發現，對於美國與法國革命他均大表同情，他一生最後十年即住在賓夕法尼亞。一七七九年國會修改容忍法案，以承認相信聖經一條代替接受三十九條信條教理的部份，又於一八一三年經國會通過，刪除向反三位一體論者施行罪罰一條。那比較早的英國神體一位論是形式化的，理智化的，很顯明地拒絕『人編的信條』之偏重於藉人格得救。在理智方面它有特長，對於普通一般宗教生活很少影響。

英國神體一位論，在新英格蘭產生同樣有相當影響力的運動，但也有些在乎十八世紀一般思想理性化之趨勢。普利斯特利和哈斯列特（William Hazlitt 一七三七——一八二〇）之抵達北美殖民

地，有助於這運動的發展。新英格蘭最古老的聖公宗教堂英王禮拜堂（King's Chapel）在其牧師傅瑞曼（James Freeman 一七五九——一八三五）領導下，於一七八五年成爲第一個公開的神體一位論教會。很多公理宗人士也同情神體一位論，但直到十九世紀神體一位論才起分裂（參第八八四頁）。

第五段　德國敬虔主義

上面曾經敍述，經院哲學派的信義主義如何發展（參第六六五頁）。這種主義雖在名義上根據聖經，其實乃是一種規定了的教義解釋，苛刻，呆板，强迫人在理智上齊一。它所注重的是純正的教理與聖禮，以此爲組成基督徒生活的要素。當初路德所講信徒與上帝之間所存活潑的關係，至此以一種接受全部教義的信仰去代替。平信徒生活大部分是被動的：要接受人所教導他的純正教義，在禮拜堂聽講教義的解釋，領受聖禮，遵守教會規章，——所謂基督徒生活大抵不過如是而已。高深的敬虔表示，固然也能看得出來，即當時所出聖詩可爲證明，而且不少眞正有內心宗教生活的人可爲例證，但一般的宗教趨勢乃是形式的和教義的。人常稱這種情形爲『死正統』，雖不可一概而論，究有幾分是對的。這抗議宗的經院哲學派，在某些方面比中世的經院哲學還要狹隘，因爲它不知不覺間受了它所反抗的理性主義的精神影響，以致在氣質和方法上都與新的理性主義潮流類

同。故反理性主義的力量也打擊到這抗議宗的經院哲學派。

敬虔主義就是要從這種經院哲學派中解脫出來，它注重基督徒經驗的感覺，證明平信徒在基督徒生活之長進上也有主動的任務，對於世界表示嚴格的禁慾態度。造成它的原因其說不一：究竟如何，難於斷定。但假如要想瞭解它的背景與性質，最好的方法就是研究其主要人物，施本爾（Philipp Jakob Spener 一六三五——一七〇五），他是十七世紀一位最著名的宗教人物，敬虔主義實有賴於他的教訓與楷模。

施本爾生於上阿爾薩斯（Upper Alsace）之拉坡勒次外勒爾（Rappoltsweiler）。他在施塔斯堡求學年間學會了解經學，又在那裏看見教會紀律嚴明，聖道教授法完善，超出大多數信義派教會之上。後在巴塞爾及日內瓦求學，認識加爾文改革宗的注重點，卻沒有引領他離開信義宗教會。他的心智和靈性發展，實由很多因素所形成。他在施塔斯堡仔細地研究路德神學，又閱讀神祕傾向的亞仁特（Johann Arndt 一五五五——一六二一）名著眞基督教（True Christianity），大受感動。這書是在一六〇五年至一六〇九年間出版。吉哈得（Paul Gerhardt 一六〇七——一六七六）的宗教詩歌對他影響究竟如何則不清楚。也不能斷定他受改革宗教會內「荷蘭敬虔派」（Dutch Pietist）或稱爲「荷蘭清教徒」（Dutch Precisiamist）運動之影響至何程度。這運動之領袖有提林克（Willem Teelinck 一五七九——一六二九），維特（Gisbert Voet 一五八九——一六七七）羅登司汀

（Jodocus van Lodensteyn 一六二〇——一六七七）等人，就被視爲與英國淸教徒相同，因受英國淸教徒的栽培。施本爾無疑是深受淸教徒著所影響，特別是貝雷（Leüis Bayly?——一六三一）那傳誦一時之名著敬虔之實踐(The Practice of Pietie)的德文譯本，以及巴克斯特（Richard Baxter）著作的一些譯本。

一六六六年，他作了那商務繁盛的法蘭克福城主任牧師。當時他便感覺教會紀律有加以整頓之必要，但事與願違，因爲當地實權盡操於市政府手中。後來得當局授與一點實權，於是聖道教授工作因着他的努力迅速的有改善。一六七〇年在他家中第一次召集一小組心志相同的人讀經，禱告，討論主日講章——這一切都以個人靈性生活的深造爲目的。這就是他改良教會工作的開始。後來稱這種首次集合於施本爾家中的小組聚會爲敬虔團（collegia pietatis），敬虔主義即由此得名。

這種追求基督徒生活熱力增加之計劃，施本爾在他於一六七五年發行的敬虔願（Pia desideria）一書中詳加闡釋。他將當時的主要惡事歸納爲：政權的干預，牧師中一些人不名譽的行爲，神學解說之爭辯，以及平信徒中醉酒不道德和營私利己的行爲。爲挽救與改善計，他提倡在每一教會中包含小教會（ecclesioloe in ecclesia），同讀聖經；信徒既同爲屬靈的祭司——這是信義派一貫的主張，在當時實際上幾乎全然失傳——互相警惕幫助是應該的。基督教乃是一種生活，並非學理的知識，爭辯是無益的。作牧師的應當受優良訓練，在宗教上當有實用的知識，又當有稱職的言行，當

有一種新的講道方式，以造就會衆基督徒生活爲目的，不專以爭辯或表揚講道人之辯才爲目的。祇有能在生活上表現出來的方算眞正的基督教。這種基督教通常開始於一種靈性的變化，一種由覺悟得到的新生。施本爾也有些禁慾的傾向，像英國清教徒一樣，如節食，節飲，服飾簡樸，禁止看戲，跳舞，和各種紙牌，這些都是當時信義派看爲『無關輕重的事』。施本爾的努力引起了嚴重的反對，激起了極大的爭辯。人們以傳講異端的罪名加於其身。如果以爲他是有意離棄信義宗的標準，這種罪名是錯誤的；但如果說他的精神與理想都大不同於當時信義派正統主義，那末這樣定他的罪是對的。施本爾覺得祇要「人心」是對的，理智上講解之不同不算很重要，這種見解與信義派注重「純正教理」之見大相抵觸，這兩種不同的見解勢難並立。施本爾無疑的推進了普遍查經的工作，使多數人熟悉聖經，又減低了信經信條爲聖經教訓之最後標準的權威。這種勤習聖經的運動至少可說爲後世研究聖經內容與歷史的研究開闢了一條途徑，雖然不可能說由它創始。施本爾大大的改善了青年的宗教訓練，也成功了他所想望造成不斷接受聖經培養，和一般基督徒的熱切生活。

當時在法蘭克福城有些擁護施本爾主張的人自行退出教會，拒領聖禮，這種舉動雖不爲施本爾本人所同意，這樣一來，卻使施本爾所舉行的小組聚會受當地警局取締，所以在一六八六年他樂於應召往德勒斯登（Dresden）去任宮庭牧師之職。

同時敬虔運動推行到了萊普西大學。一六八六年該大學有一位青年教師富朗開（August Her-

mann Francke 一六六三——一七二七）邀約三五同志組織一個「愛經團」（Collegium Philobiblicum）以研究聖經爲宗旨，團員均爲大學教師，用科學的方法查經，且得學校當局許可。到了一六八七年當富朗開在律內堡（Luneburg）正在以約二十章卅一節爲題，預備一篇講章的時候，他經驗了一次他認爲是由上帝而來的新生，後又與施本爾同居於德勒斯登約兩月之久，他就完全接受了敬虔主義。一六八九年富朗開仍返萊普西，對該校學生及當地居民演講，備受歡迎。不久萊普西大起騷動，於是有選舉權之諸侯下令禁止居民舉行「小聚會」。不消說富朗開演講使學生荒廢學業，和惹起批評的態度。經神學教授迦布卓（Johann Benedict Carpzov 一六三九——一六九九）發起，於是大學當局將富朗開的工作限制。嗣後迦布卓成了反對施本爾的勁敵。富朗開在那裏所處的地位因感覺不安，所以一六九〇年樂意應聘往耳弗特任「執事」之職。

施本爾在德勒斯登所處的地位亦非舒適。薩克森教牧界都把他作爲外人看待；兩個薩克森大學，萊普西與威登堡又反對他。爲造就靈性生活所推行的聚會，亦漸漸引起非議。因他按牧養的本份譴責有選舉權之諸侯佐治三世（John George III 一六四七——一六九一）不該醉酒，亦遭拒絕。所以到了一六九一年有布蘭登堡有選舉權諸侯腓勒德力三世（Frderick III 一六八八——一七〇一），即後來作普魯士王的腓勒德力一世（一七〇一——一七一三）聘請他往柏林去，施本爾便很願意接受他的聘書。雖後來施本爾總沒有引導這位王子在個人生活上接受敬虔主義，卻得王子的幫

助不少。他在柏林工作一段時期，直到一七〇五年二月五日逝世，這可以說是他一生最快樂最成功的時期。

施本爾在柏林的工作大大的促進了敬虔主義。當時有一位多馬修（Christian Thomasius 一六五五——一七二八）是陸克一類的唯理派，批評當時吹毛求疵的神學思想，首創德國法律學，首先發起廢除拉丁文而採用德文爲各大學施教的語言，爲宗教信仰自由作辯護，對於巫術表示懷疑，反對法庭用酷刑審訊，他於一六九〇年因開罪當地的神學家，被逐出萊普西。他在該校時極受學生歡迎。多馬修並非敬虔派，但他對於當局逼迫敬虔派之舉動極爲不滿，且竭力援助富朗開抵抗大學當局。當時適有布蘭登堡有選舉權諸侯想自建一大學，於是乘多馬修被逐之機緣，於一六九一年建立大學於哈勒（Halle），一六九四年開學，以多馬修爲法學院院長以迄逝世之日。

此時富朗開在耳弗特亦遭遇不少困難。因他盡力推行敬虔主義於該城，引起當地教牧界的反對。迦布卓的仇恨仍然緊逼着他，致使當地政府於一六九一年將他革職。去職之後，得施本爾在有選舉權之諸侯面前爲之疏通，任爲哈勒大學教授及附近小鎭格勞查（Glaucha）牧師，同時又得同情於敬虔主義的若干人士任爲同事。雖要到一六九八年富朗開纔正式受職爲神學教授，可是自入校後，凡哈勒神科之教授方法及教材諸事，均爲他所影響操縱。富朗開死於一七二七年，哈勒因爲他的工作，成爲敬虔主義之中心。

富朗開有工作不倦的精神，而又富於組織天才。他在格勞查所忠心牧養的教會可稱模範教會，他在哈勒大學所講多係根據經驗註解聖經；他努力將教室功課與牧養實習打成一片，這於學生大有助益。一六九五年他開始爲窮苦兒童建立一所學校，不久便遠近聞名，送來兒童甚多，以後又建起了一所一時名震遐邇的兒童教養院（Paedogogium），和一所拉丁學校。這些學校都很著名，都本敬虔精神辦理。到富朗開去世之時，在這些學校中共有二千二百兒童受教養。同時他又建立了一所孤兒院，當他去世時，該院兒童共有一百三十四名。這些事業有的至今猶在，在開辦之初無一定基金，均由富朗開至誠祈禱，得蒙應允以維持。捐款來自德國各處。我們並非懷疑富朗開的信仰，但值得一提的是他深刻了解如何激動人心，如何結交朋友。許多貴族對於這些事業自願捐貲，爲數可觀。還有一個學校可以說全由他一人創辦，這就是一七一〇年由其友人康斯泰恩侯爵（Freiherr von Canstein）希勒得布蘭（Karl Hildebrand 一六六七——一七一九）所捐建的聖經學院，以印行聖經，並以廉價銷行聖經爲宗旨。這學院至今猶存，它的工作實在值得欽佩。

當時哈勒的活動中，最令人注意，厥爲國外宣教所激發的熱忱。當時一般抗議派人士對於國外宣教所負的任務極少認識，富朗開及其同工卻見到了這一點，並且大加努力。一七〇五年丹麥國王腓勒德力四世（Frederick IV「六九九——「七三〇）徵求第一批差往印度傳道的傳教士，應徵而往的就有哈勒兩位學生，一爲齊根巴里（Bartholomäus Ziegenbalg 一六八三——「七一九），一

爲普呂超（Heinrich Plütschau 一六七八——一七四七），後來這些傳教士於一七〇六年在特蘭克巴（Tranquebar）設堂宣教，因該地在當時屬丹麥統治。在十八世紀期間，由哈勒大學及其附近教育機關遣送往國外宣教的人不下六十名之多，其中最有名的要算士瓦次（Christian Friedrich Schwartz 一七二六——一七九八），他自一七五〇年起畢生工作全在印度，直到逝世。富朗開之名於提倡宣教事業諸先進中，應列前茅。

在下萊因區（Lower Rhine）的德國改革宗教會也受到敬虔主義的影響，其代表人物有安特瑞克（Theodore Untereyck 一六三五——一六九三）及尼安得（Joachim Neander 一六五〇？——一六八〇），他們融合加爾文改革宗及信義宗敬虔的重點。敬虔主義又滲入挪威，瑞典及丹麥的信義宗教會，在人民中激發起宗教熱忱，德國到美國去的移民中很多是深受此運動影響的。

在富朗開死於一七二七年時，敬虔主義在德國的發展能力已越過最高水準而漸趨沒落，以後領袖中再沒有人能與施本爾及富朗開等量齊觀。它的勢力仍繼續在德國擴張，最可注意的爲禹爾吞堡。領導人物是本吉爾（Johann Albrecht Bengel 一六八七——一七五二）。敬虔派究有若干人數，這是難於估計的，因爲他們都混合在信義宗各教會中；但敬虔主義在德國中有好的影響，確極深遠。而由他孕育出來一種生機更爲活潑的敬虔生活，大大地改善了牧師們的靈性品質，講道事工，以及青年基督徒的訓練，和增進了平信徒對於教會的責任心。它引導了許多研習聖經的內容，

且促進了用靈修方法研習聖經的工作。至於它的弱點則是：硬叫人努力獲得悔改歸正的感覺，以此爲惟一進入天國的方法；對世界抱禁慾的態度，這在富朗開禁止它所辦的學校兒童遊戲一事可以看得出來；對那些敬虔派以外的人則判斷爲不信宗教；它也忽略宗教上的智識成份。由它所造就出來的領袖，有思想學問的很少。但一般說來，敬虔主義之功遠超於其過之上。它對於德國抗議宗的宗教生活所有的貢獻眞是偉大。

對於教會歷史的看法，敬虔主義作了有價值的貢獻，也值得附帶提及。這種貢獻是由一位最激烈的敬虔派亞爾諾得（Gottfried Arnold 一六六六——一七一四）作成的。他乃施本爾之友，在吉生（Giessen）當過短期教授，之後便住在奎得林堡（Quedlinburg）過着半退休的生活。自改教運動發動後，教會歷史作者盡取駁論立場，對於那些爲教會所拒絕的思想家，每加申斥，亞爾諾得於一六九九年與「七〇〇年間發表了他所著中立的教會與異端史觀（Unparteiische Kirchen und Ketzer-Historie），介紹新的看法。他讀過很多古代異端。他以爲我們不能祇因當代人士稱之爲異端便如此的看他；我們要從他們本身的功過立論，連那些所謂異端派之觀點，在基督教思想史中，也自有其地位。但每當人發見一種有收穫的觀念時，往往容易走入極端，亞爾諾得也不例外，他甚至以爲異端派所有的眞理較之正統派尙多。但無論如何，他所給與教會歷史的這個前進的步驟，確實大有重要性。

第六段　親岑多夫與莫拉維主義

親岑多夫領導組織的莫拉維弟兄會（Moravian Brethren），可說是敬虔主義所產生的驚人結果，姑勿論敬虔派人士多麼不贊成這種組織。親岑多夫男爵（Nicolaus Ludwig von Zinzendorf）一七〇〇年五月二十六日生於德勒斯登。他的父親在薩克森有選舉權諸侯宮廷中身居顯職，也是施本爾的朋友。他出世不久，父親便去世，母親再醮，他伶仃孤苦爲祖母撫養成人，他的祖母是敬虔派，名革爾士多弗（Henrietta Catherine von Gersdorf）。親岑多夫一生宗教生活的特性，甚至在他兒童時也能看得出來，即：忠忱熱烈的將自己奉獻給基督。十歲至十七歲他在哈勒由富朗開所設的兒童教養院上學，其中紀律嚴峻，起初心甚不滿，但後來反而對於富朗開的熱忱心生敬佩，他的宗教心於一七一五年第一次領受聖餐時大爲奮起。因爲他的家族望他以後成人服務國家社會，是以自一七一六至一七一九年送他到威登堡專習法律。雖他已決意作敬虔派人，但他在威登堡所得的經驗，使他對於正統派的信義宗態度較前大爲和善。一七一九年與一七二〇兩年間，他在荷蘭與法國作長途旅行，得與當代許多名人結交，有機會顯明及愼重地闡釋他所抱宗教信仰之原則。他在返國途中，於過卡斯特（Castell）城時與他表妹發生戀愛，但後來發覺在他愛人心目中對一位銳斯男爵亨利二十九世(Heinrich XXIX von Reuss)更爲鍾情，於是不再追求，並相信上帝必定有意叫他作

成某種工作。一七二二年他與亨利之妹桃樂塞阿（Erdmuth Dorothea）結婚，婚後伉儷情篤。

由於家族人等之促使，親岑多夫於一七二一年到了德勒斯登有選舉權之諸侯處任事。然而他的主要興趣全在本敬虔主義培植「心靈宗教」。這種工作他作於德勒斯登友人中，更作於離德勒斯登以東七十哩的伯帖勒多弗（Berthelsdorf）他自己的莊上，自爲莊主，而任與他志趣相投的朋友若特（Johann Andreas Rothe）爲牧師。他這樣開始他的終生事業，是事前全未設想到的。

先是胡司舊派的波希米亞（Bohemia）教會大遭逼迫，情形極爲狼狽。一部分逃往波蘭，起先尙能維持主教制，但後來因困難日增，遂遣使往柏林，聘腓勒德力三世（Fredrick III）加爾文派之宮廷牧師雅卜倫斯基（Daniel Ernst Jablonsky）爲主教，雅氏先世原屬莫拉維弟兄會，且自幼即受這派訓練，於一六九九年受主教職。由三十年戰爭所引起的後果大不利於波希米亞的抗議派，在波希米亞與鄰省莫拉維繼續有種種困難與逼迫。遠在一七二二年，即有操德語之莫拉維人，以一木匠名大衛（Christian David 一六九〇——一七五一）者爲首，開始逃亡至撒克遜。親岑多夫准許這些難民在他自己的伯帖勒多弗莊上結合而居，他們便以此處爲逃藪，命名爲紇仁護特(Herrnhut)，集居於此者爲數頗衆，其中有些德國敬虔派及其他的宗教熱心人士。起初，親岑多夫除了准許這些難民居住以外，極少注意到他們的事，但到了一七二七年，他開始在他們當中作靈性指導的工作。這工作在開始時極不容易。難民意見分歧，他們要另立教會，但親岑多夫與若特之意要與薩克森信

義派國家教會聯合，不過依照施本爾的計劃另外加上敬虔團的各種聚會。在另一方面，照當時當地的習慣法，一個有組織的村莊可以自行管理屬世的事務，自定管理規章。根據這種習慣法，紀仁護特於一七二七年自選「長老」，辦理屬世的事務。親岑多夫既爲莊主，自然對於全莊事務有一般領導權，一七二七年八月十三日全莊舉行一次聖餐，於是靈性能力使伯帖勒多夫大爲團結穩固，以致人多將這日看爲莫拉維教會再生之日。

於是紀仁護特各種管理組織法，由屬世方面進行而至於屬靈方面，由長老進而爲執行委員會，由委員四人組成，到了一七三〇年這委員會有權管理教會事務。後來又從長老中推舉總長老，第一任爲多白爾（Leonhard Dober 一七〇六？——一七六六），他於一七三四從海外宣教區返來，就此職位。在親岑多夫看來，這紀仁護特團體好像一團基督精兵，要在國內國外推展天國——一種不立誓願不守獨身主義的抗議宗修道主義，用崇拜與祈禱與全團之主結合爲一。到了一七二八年團中男女青年脫離了平常家庭生活的方式，各受嚴峻監視。小孩自幼即離開父母，照哈勒孤兒院的辦法撫養長大。團中男女的擇配亦編有管理的規章。宗旨在乎造成一個脫離世俗的社團，努力派人往世界各處爲建立基督的國度工作。這種運動之發展，後來爲兩種趨勢所阻撓。其中莫拉維份子常求獨立爲一教會，使古代莫拉維教會全復舊觀。親岑多夫則持敬虔派的原則，僅求在大教會中保持小教會。他主張爲信義宗國家教會中之一個小教會，使靈性生活的熱情得以增高，一種「心靈宗教」

得以培養。這運動不久便遭遇正統信義派與敬虔派的反抗，一方面因爲紀仁護特生活奇特，另一方面因爲有脫離教會之傾向。但就全部言，這種分離趨勢漸佔上風，但也不是完全拋棄了聯合的傾向。

莫拉維弟兄會中人既然願意往任何處爲基督福音作證，由這種精神促成了一種極堪敬佩的宣教運動，至今不衰。沒有一個抗議宗團體像他們這樣念念不忘於宣教事工的職責，直到今日也沒有一個團體像他們一樣盡心竭力爲這事努力的。因赴哥本哈根參加丹麥國王基斯强六世（Christian VI 一七三〇——一七四六）加冕禮，親岑多夫得與丹麥屬地西印度羣島及格林蘭（Greenland）土著接觸，由是引起了他的宣教熱忱，回到紀仁護特燃起他國外宣道的火焰。結果有多白爾及尼赤曼（David Nitschmann 一六九六——一七七二）於一七三二年前往西印度傳道，又有大衛及其他數人於一七三三年前往格林蘭。兩年之後又有很大一隊傳教士，以施旁恩伯爾（August Gottlieb Spangenberg 一七〇四——一七九二）爲首，在佐治亞開始工作。由雅卜倫斯基於一七三五年按立尼赤曼爲主教，專爲照管這種向外發展的工作。——爲近代莫拉維教會任主教職之第一人。

其間，親岑多夫與撒克遜政府間之關係發生裂痕。奧地利政府當局無理誣告他引誘他們的百姓加入他的運動，教會又起來與他爲難。到了一七三六年三月二十日他被驅逐離開撒克遜。但親岑多夫在德國西部勒內堡（Ronneburg）與波羅的海（Baltic）諸行省獲得了工作機會。一七三七年在

柏林他被雅卜倫斯基立爲主教。一七三八年與一七三九年間他在西印度羣島旅行；一七四一年他在倫敦，莫拉維運動在那城裏已有數年的工作成績。到了一七四一年十二月親岑多夫到了紐約，在聖誕前夜，他將佐治亞莫拉維弟兄會在賓夕法尼亞所要開闢的居留地，命名爲伯利恆——此城後來成爲美國莫拉維運動的大本營。

在親岑多夫寄於美國的一段時期中，至爲活躍。他竭力想將散居於賓夕法尼亞的德國抗議宗各派聯合起來，成爲「聖靈裏的上帝教會」，他爲印第安人開創宣教事業。他組織了七八處莫拉維地方教會，也設立了學校。他按立貝勒爾（Peter Bohler 一七一二——一七七五）爲主教主持這工作。一七四三年一月親岑多夫起程返歐，一七四四年十二月施旁恩伯爾受任爲主教，督察美國各地工作。在印第安人中宣教的，最著名的爲一位粹斯伯爾革（David Zeisberger 一七二一——一八〇八），他自一七四〇年以後在佐治亞的克利克（Creek）人中工作，自一七四三年在伊羅夸（Iroquois）人中工作，直到逝世。

紇仁護特成了宣教事工很活躍的中心。在蘇立南（Surinam），圭亞那（Guiama），埃及以及南非洲各處的宣教工作相繼開始。到了一七七一年，經過幾番嘗試之後，在拉布拉多爾(Labrador)建立了永久的宣教工作。即在起初所開闢的宣教地名中，也能看出莫拉維弟兄會工作中一種特性。這些地方都是極其艱苦的地方，非有非常的忍耐與忠誠不能在這些地方工作，直到今日莫拉維宣教

事工，仍然保持有這種特性。

親岑多夫雖然不贊成與教會分離，但莫拉維運動到底難免由漸而成一個完全獨立的教會。一七四二年普魯士政府公認它爲教會。到了一七四五年莫拉維教會完全組織起來了，立有主教，長老，和執事，不過它的行政機構不像主教制，倒像長老制，直到今日還是如此。英國國會在一七四九年通過一條法案，承認它爲『古代抗議宗主教制教會』。雖然如此，親岑多夫依然堅持他的「大教會中包含小教會」的原則。經幾次疏通之後，卒於一七四七年親岑多夫得撒克遜當局同意，從放逐中被召返國，翌年奧斯堡信條爲莫拉維教會所接受，一七四九年撒克遜國家教會承認它爲全教會之一部分，得自行特別聚會。此時莫拉維教會已經編有很優美的崇拜儀式，很完備的讚美歌集。莫拉維教會人數不多，但藉着在歐洲分散各處的信徒而影響廣遠。莫拉維支持下的宗教社團吸引了許多人，而這些人仍然保持在國家教會裏的教籍。

當親岑多夫在外漂泊期中，他與有些莫拉維派人在神學與文化思想上發表了一些奇特說法，以致引起外人的批評。他由注重基督代贖的受死。對受苦的基督的寶血與傷痕，作歪曲的解釋和病態的注重。這些虛幻感情的傾向，又受到威特拉維亞（Wetteravia）莫拉維派的慫恿。在親岑多夫被放逐時期，這些運動集中於勒內堡，馬利恩波恩（Marienborn），紀仁哈各（Herrnhaag）各處，爲親岑多夫之子雷那圖（Christian Renatus 一七二七——一七五二）所領導導。親岑多夫又很注重

基督徒須改變像小孩樣式，方得進入天國，由這種思想又引起他發表許多幼稚的說法。此類奇特言論思想在一七四七年與一七四九年之間最爲發達，但自是以後大都自行改正了。莫拉維派人自稱這一段時期爲「選拔時期」。後來連親岑多夫自己也把由這時期所產生的奇特言論盡行拋棄。但這些傾向究竟要算是白璧之玷。然而親岑多夫論到對於基督所懷的忠誠，能說：『除祂以外我別無戀慕』。這樣的話是很少基督徒所能說的。

自一七四九年至一七五五年，大部分時間親岑多夫都是住在英國。此時在經濟中他已破產。因爲他的財產盡爲莫拉維各種事業化用完了。他所欠的債後來都爲莫拉維教會負責償還，這也是應該的。但因這種經濟的需要，莫拉維教會組織不得不有一番修改。首先得設一種機關總管全部事業，各處地方教會既負有經濟責任，不得不由它們各派代表組織總議會，定期開會。

親岑多夫一生最後幾年大多用於牧養信衆。他的精力至此已消耗殆盡，又爲愛妻及其獨生兒子之喪失，倍增傷感。遂於一七六〇年五月九日卒於紀仁護特。

爲親岑多夫一生的精誠貫注所努力締造的莫拉維教會根基已穩，所以在他死後並無嚴重的分裂發生。後來領導的責任大都落在施旁恩伯爾身上，這是一件幸事，因爲他雖不如親岑多夫之天才與熱情，爲人卻像他一樣忠實，而又透徹人情世故，富於組織才能。一七六二年施旁恩伯爾應召由美返紀仁護特，自此居領導之職凡三十年，直到去世。在他穩健明達的領導下，莫拉維教會日見穩固

擴張，那些奇特思想所引起批評之點也大都消除了。他工作安靜，不尙吹噓，卻滿有實益。莫拉維教會在基督教各派教會中居相當的地位，因它的傳道熱忱及分散於各處信徒的工作，而影響廣遠。

第七段　英國福音派的奮興，衛斯理與循道主義

十八世紀初葉之英國宗教思想與生活之情況，上面已經敍述（參第七六一頁）。待至十七世紀之糾紛結束，無論在國家教會方面，或在反國教派方面，同是一樣陷於普遍的靈性窮困中。唯理主義已經深入各派宗教思想家中，連當時所謂正統基督教也不過是一種依從天命的道德制度。蒲脫勒（參第七六四頁）即足以代表這種思想。他許多具或然性的理論也許折服了幾個智識份子，但極少激起人行動的力量。當時不少有才能的講道者，但講章的特點都是一些討論道德行爲的，無特色的文章。引導教外歸主的工作極少。下級社會中的宗教情狀也是一個靈性荒墟。民衆的娛樂粗俗不堪，文盲隨在可見，法律用野蠻方法執行，監獄中充滿了疾病與罪惡。醉酒之風較之英國歷史上任何時期爲甚。

而且大不列顚在當時，正當工業革命之前夕，在十八世紀之最後三十年中，由農業國變爲工業製造國家。瓦特（James Watt 一七三六——一八一九）於一七六九年爲他所發明的蒸汽機取得專賣特許權。阿克賴（Richard Arkwright 一七三二——一七九二）於一七六八年發明了機器紡織法。

一七七〇年哈爾格累夫斯（James Hargreaves ?——一七七八）取得紡織機專賣特許權。一七八四年卡特賴特（Edmund Cartwright 一七四三——一八二三）發明了動力織機，韋治武德（Josiah Wedgwood 一七三〇——一七九五）於一七六二年創辦斯塔福德郡（Staffordshire）陶器事業。這些工業與社會的改革，以及由它們而引起的問題所關極爲深遠，且在宗教上所引起的後果關係亦極重大。

十八世紀初年，不少人想要改良當時的現狀，這樣的運動亦多。威廉羅不但竭力反對自然神論，（參第七六三頁），而且他於一七二八年所著虔敬聖潔生活之急切呼聲（Serious Call to a Devout and Holy Life）一文影響約翰衛斯理極爲深邃。雖今日讀它的人很少，但它依然不失爲英國醒世文學中一大紀念碑。公理派中有瓦斯特（Isaac Watts 一六七四——一七四八）人雖久已忘記他乃當時一大神學家，卻知他爲『現代英文讚美詩集之鼻祖』。他於一七〇七年所寫的讚美詩篇（Hymns）及一七一九年所寫的以新約文字模仿而成之大衛詩篇（The Psalms of David, Imitated in the Language of the New Testament）各書，在英美兩國中推翻了當時一般反對用有韻文的聖經章節以外之詩那種成見。他的著述都代表一種深邃活潑有生機的敬虔。

當時也有人努力以圖奮興一般的宗教生活。這種努力有賴各種「宗教會社」，最初一個社會乃由倫敦一組青年約於一六七八年發起組織而成，宗旨在乎禱告，讀經，培養靈性生活，多領聖餐，

幫助窮人，軍士，水手及囚犯，鼓勵講道工作。此種會社推行甚速。到了一七〇〇年單在倫敦一處就有將近百組之多，在英國許多地方隨處可見，連愛爾蘭也有。其中之一乃由約翰衛斯理的父親撒母耳衛斯理於一七〇二年發起組成於厄普臥（Epworth）。這些會社在許多方面與施本爾所發起的敬虔團（參第七七七頁）類似，但沒有像施本爾那樣的領袖從中領導推動。這些會社幾盡由國家教會領餐教友組合而成。許多國家教會牧師把這會社視同狂熱運動，到一七一〇年後，勢力略見衰弱，但「會社」之組織猶存，且在循道主義創始之際仍有重大效力。

然而，這些努力企圖最好也不過是局部的，影響力有限。英國民衆大多數仍在靈性的貧乏境地，而又盲目的覺得自己有罪，確信將來的賞罰。對向基督効忠，因祂得救，和能改造生活的信仰等情感，還未被激動起來。人們所需要的乃是以活潑靈性的熱忱，直接向內心控訴，使內心屈服，不需要甚麼明達智巧的思考，或頭腦冷靜的理論。英國全部宗教生活之終於深深的變化過來，而且由英國傳流到一切操英語的地域，是福音派奮興的結果。最初跡象是表現於十八世紀之初，在蘇格蘭，由以便以謝（Ebenezer Erskine 一六八〇——一七五四），拉爾發（Ralph Erskine 一六八五——一七五二），諸人領導下發起福音運動，以便以謝因會衆人數太多，於一七一四年不得不改在教堂旁空地上證道。三年之後，在伊特雷克（Ettrick）熱心且深得人望的傳道人波士頓（Thomas Boston 一六七七——一七三二）慫恿下，重版了十七世紀清教徒的著作近代神學諸子精選（The

Marrow of Modern Divinity），大概是費舍（Edward Fisher）所寫。雖總會於一七二二年禁止，但那精選諸子（Marrow Men）之熱切的福音精神深受民衆歡迎。他們組織了「禱告會」，一如施本爾之敬虔團。在威爾斯（Wales）一七三〇年代中期之奮興，其領導人物爲哈萊斯（Howel Harris 一七一四——一七七三）及羅蘭士(Daniel Rowlands 一七一三——一七九〇）。然而福音派奮興之滙成一大潮流，實有賴於三大領袖之出現，即約翰（John）與衛斯理（Charles Wesley）及威特腓德（George Whitefield）。他們有四十年之久循着三支密切相關的方面進展，且都與英國國家教會有關：這三支是衛斯理兄弟之循道會，威特腓德之加爾文派循道會，以及沿着傳統教區路線的聖公會宗福音派。直到一七七九年這三支之一才首次正式與英國國家教會分離。

衛斯理兄弟的先世都是不從國教者。他們的祖父與外祖父都在一六六二年被撤職牧師之內，父親撒母耳衛斯理（一六六二——一七三五）則寧願作國教牧師，自一六九五年起畢生作厄普臥一個粗野鄉區的牧師。撒母耳爲人信仰誠篤，但缺少幹才，寫過一本韻文基督傳（Life of Christ in Verse）與一本約伯記註解。他們的母親名蘇桑那（安內斯里Susanna Annesley），是一個品格極其堅强的女人，也像他的丈夫一樣矢忠於聖公會教會。兄弟二人稟賦於父母雙方的性格都有，也許像母親方面堅强的性格較多。他們的母親共生小孩十九人，雖有八個在嬰孩期內即已夭亡，一家大小十三口之衆，必須操勞省儉之情狀可想而知。在這些兄弟姊妹行中，約翰居第十五，查理居第十

八。

約翰衛斯理生於一七〇三年六月十七日，查理生於一七〇七年十二月十八日。一七〇九年牧師住宅被焚，兄弟二人幾乎被焚斃，此事在約翰心中所受印象極深，致使他常以自己爲『從火中抽出來的一根柴』（參亞三2）。一七一四年約翰入了倫敦查忒豪斯學校（Charterhouse School），二年之後查理入了韋斯敏斯學校。兄弟二人均學業成績優良。一七二〇年約翰升入牛津基督教會學院（Christ Church College, Oxford）。六年之後查理也到了這裏，約翰在此學業成績特優，於一七二六年畢業，特選入林肯學院（Lincoln College）爲研究生；但得此項榮譽的候補人須受聖職，故於一七二五年九月二十五日受會吏職。受職之後，他的靈性掙扎開始，直到一七三八年悔改歸正的時候；也許在悔改之後靈性掙扎之苦尚未終止。

自一七二六年至一七二九年之大部分時間約翰衛斯理助理他父親作事。一七二八年九月二十二日受祭司職。一七二九年春在他離開了牛津的時候，查理衛斯理及同學克爾坎姆（Robert Kirkham），摩爾干（William Morgan）二人發起組織了一個小小的同志會，原以求學自修爲目的，但不久又互相勉勵多讀有益之書，多領聖餐。到了是年十一月約翰衛斯理回到牛津，便作了這同志會的領袖，不久引起了別的同學加入。在他的領導之下，這個同志會追求實現威廉羅之理想——將生命全獻與主的理想。到了一七三〇年八月，由摩爾干發起，開始於牛津監獄中探望的工作。會員

們實行禁食。他們的理想是高派教會。大學中人都譏笑他們。起初他們的同志會被人戲稱爲『聖潔會』，但後來有些同學爲他們起個綽號，爲循道派（Methodists），以後便如此稱呼。其實，這個稱呼在前一世紀就有了。在當時他們的循道主義尚在胚胎時期，不過是糾合同志，互相策勵，戰戰兢兢的努力靈魂得救的功夫。就當時的情形言，他們所代表的好像十九世紀中聖公會大公教派運動，不像歷史上的循道主義。

一七三五年春，威特腓德加入他們的同志會，這是一個重要關鍵。威特腓德以一七一四年十二月十六日生於格羅斯特（Gloucester），父親營旅店業，在窮苦中長成，一七三三年入牛津求學，一七三五年春因一場大病，在宗教經驗上大起變化，得着了與上帝同在的平安與快樂。一七三六年六月威特腓德請主教授以聖職，其時年雖輕，但講道即大顯奇才，十八世紀期中，沒有第二個盆格羅薩克森傳道人像他那樣有講道的能力。那時雖是一個宗派色彩極其濃厚的時代，但他的爲人絕無宗派成見，所以他能在任何地方，任何教派人中講道，全無阻礙。雖有時對於那些宗教經驗之眞純不像他一樣的人對他難免有些非難，然而他的本性極其天眞，並非自圖私利。他所講的乃是上帝恩赦的福音，用信仰接受基督所得的平安，快樂服務的生活爲得救的結果。他的講章存留至今者甚少，且亦不足以表彰他講道的能力。他講道的表情至深，直訴人心，聲音又洪亮動人，歐美兩洲聽衆在他面前，無不倍受感動。他的工作在美洲要佔去一大部分：一七三八年他在佐治亞，一七三九

年他又回到美洲，一七四〇年他在新英格蘭講道，造成一次空前的靈性復興，稱爲「大醒悟」（參第八一一頁）；他在中部殖民地所有工作也有同樣成功。不過他這兩處工作雖有大成功，究不免有人對於他工作的永久靈性價值表示異議。自一七四四年至一七四八年他又在美洲工作，再有一次是在一七五一年與一七五二年之間，一七五四與一七五五年之間，也在美洲工作了一次。他第六次在美洲工作是從一七六三年至一七六五年。一七六九年威特腓德末後一次來到美洲遊行講道，以一七七〇年九月三十卒於馬薩諸塞州之紐柏利港（Newburyport）。他不辭勞瘁地爲美洲教會之每一抗議派工作。他不是組織家，沒有自成一派，號召徒衆，但因他的工作而醒覺悔改歸正者是成千累萬。

循道同志會諸領袖都沒有長久住在牛津，他們所發起的運動對於該大學也沒有發生多大影響；該大學當時在學術方面與宗教熱情方面均甚衰落。衛斯理兄弟的父親死於一七三五年四月二十五日。如有可能的話，約翰衛斯理很願意繼任他父親之職爲厄普臥區牧，此事既不可能。父親死後，他們兄弟二人無心留戀於家鄉地方，遂受聘爲傳教士，往佐治亞新殖民地去傳道，此處殖民地是俄格爾托普（Oglethorpe）將軍於一七三三年所開闢。他們放洋離開英國是在一七三五年十月。在海程途中他們對同行旅客不斷地舉行禮拜，努力作宗教事工。當時同船的約有二十六個莫拉維弟兄會人，以尼赤曼主教爲首。當洶濤駭浪之中這些弟兄會人仍舊怡然自若，似無其事，這叫約翰衛斯理

心中感覺他們那種堅信上帝的心是他所沒有的。他從他們所學習的實在很多。不久船抵撒萬那（Savannah），得與施旁恩伯爾（參本期第七八七至七九〇頁）相晤，施氏問他道：『你認識耶穌基督嗎』？這是個叫他很感覺不安的問題。衛斯理回答說：『我知道祂是世界的救主』。但施氏繼着說道：『對的，但你是否知道祂已經救了你』？

衛斯理兄弟在佐治亞工作極其奮勇努力，然又極無成效。查理衛斯理於一七三六年返英國，心神頹喪，身體虛弱，約翰衛斯理仍然繼續工作。他能用德法義數國語言主領禮拜，可見他的語言天才，實是驚人。一七三六年他在撒萬那地方創立了一個奮興靈性生活的小會。他工作備極勤勞，但到底自己心中稍有平安，對別人亦稍安慰。他是個拘泥的高派教會中人，缺少機警。茲就一事爲例來說：賀普其（Sophy Hopkey）假如與他結成夫婦，是再合適沒有的，而且他又在她及其友人面前表明他是眞正有心於她，然而他又不能打定主意，老是猶疑不決，是守聖職的獨身主義好呢？還是在可能的範圍內結婚好？衛斯理傾向於迷信心，有重大問題猶疑不決時，他常打開聖經任意指出一節作爲決疑之法，或用抽籤之法決疑。於是對於此次求婚問題也用後一種方法來決定。但抽籤的結果是反對他與這女人結婚，衛斯理以後的行爲自然令這女子及其親屬大不滿意，在惱怒之中這位賀普其小姐很急速與另一位追求她的人結了婚。結婚之後，她的丈夫反對她繼續參加衛斯理所領導的宗教討論會。於是衛斯理以爲她是缺少靈性修養，不准她領聖餐，無怪乎她的友人都以爲衛斯理

這種行爲乃是意圖報復。衛斯理在佐治亞的工作完全失去了效力，很有些人起來控告他，他於是決意離開那裏，回本國去。一七三八年二月一日約翰衛斯理回到了英國。在這次返國歸途中，他又如同前次去國一樣感覺怕死。在他心靈愁苦失望之中，他祇得說：『我所有的祇是一種順境時的宗教』；然而他是個大有才能的講道者，工作亦極勤勞盡力。他作事很多錯處，但那些錯處並非出自缺少基督徒的忠誠所致。

約翰衛斯理回到英國以後，過了祇有一禮拜之久，幸而他們兄弟二人認識了一位莫拉維會的兄弟，名貝勒爾，此人在倫敦因事耽誤，要等到五月方能動身往佐治亞去。貝勒爾所講的，是完全將自己降服在主面前的信仰，立時悔改歸正，和因信得樂的道理。在貝勒爾首途之前，他組織了一個會社，後來稱爲「桎梏巷會」（Fetter-Lane Society），約翰衛斯理也是其中發起人之一。雖然如此，他們兄弟二人心中仍未得到平安。查理衛斯理眞正得到「悔改歸正」的經驗，是在一七三八年五月二十一日，當他在大病中。五月二十四日，一個禮拜三，約翰衛斯理也得了這種變化心靈的經驗。據他後來記載這事的經過，那天黃昏時候他以不大願意的神情走到倫敦阿勒得爾（Aldersgate）街一個聖公會派「會社」中，聽見有人讀路德羅馬書註解序文。『在八點三刻的時候，當他（路德）正在描寫上帝如何藉着人相信基督在人心中工作，改變人心之時，我感覺我心異常火熱。我知道我已經信靠基督，單靠基督得救恩，我立刻得了一個憑據，知道祂赦免了我一切的罪，正是我自己

的罪，救了我脫離罪惡與死亡的律法』。這一次經驗關係之大，自無疑問。自是以後，衛斯理便以此爲基督徒生活之正當開始。這次經驗是他一切神學思想卓見之光。然而實在說起來，他那種完全得着自由，脫離恐懼，因信滿有喜樂的靈性生活境界，究竟是漸進的，乃是藉着講道，藉着觀察別人工作，藉着與上帝相交漸漸得到的，乃在這次經驗之後。

莫拉維會人既然這樣幫助了他，於是約翰衛斯理決計多與他們來往，從他們學習。在他得救之後不出三個禮拜，他動身往德國去了。他在馬利恩波恩會見了親岑多夫，在紮仁護特住過兩禮拜之久，到了一七三八年九月他又回到了倫敦。這次旅行使衛斯理大感快樂。他看見了許多值得佩服的事情，然而其中也有些是他不大贊成的。他覺得親岑多夫過於受人敬服，而且莫拉維派的敬虔不無主觀成份，雖衛斯理所得於莫拉維會人者極多，然而他終歸不能完全作個莫拉維派人，因爲他的宗教態度太主動，太少神祕性，太多顧及社會人羣的需要。

此後約翰與查理衛斯理兄弟二人逢有機會便去講道，但許多教會因見他們太過熱心不給他們講道的機會，他們祇得在倫敦城內以及附近地方之「會社」中講道。一七三九年初威特腓德在布里斯它（Bristol）地方發展了一種大工作，且自二月十七日之後，他又在京士屋得（Kingswood）地方之煤礦工人中開始露天佈道工作。此時他又與哈萊斯發生友誼關係，此人自一七三六年之後即在威爾斯以平信徒資格講道，大有成效。威特腓德這邀約翰衛斯理到布里斯它來。起初衛斯理對於野外

佈道工作有些猶豫不決；終以向需要救恩的人宣傳福音，義不容辭，遂於四月二日在布里斯它開始一種工作，是他以後五十餘年之中，凡心力所及從未間斷的。過了些時查理衛斯理也與他同樣工作。約翰衛斯理講道不如威特腓德之表情深刻，然而他內心火熱，詞意切合實情，心無恐懼，能使羣衆受感，在講道者中能與他等量齊觀者實不多見。自是以後，他遍歷英格蘭，蘇格蘭，以及愛爾蘭各地。在他遊行講道中到處受人攻擊，尤以工作開始之初爲甚，有時民衆羣起而攻，危及性命，但任何危險都不能恐嚇他，任何搗亂不能停止他的工作。在他講道時，也好像威特腓德講道時一樣，常有人精神錯亂，身體震動，如醉如狂，男女人等或大聲叫喊，或神志昏沉，有如瘋癲狀態。在這兩位講道者看來，這些表情都好像是上帝聖靈的工作，或是魔鬼現形，阻擋工作。每逢宗教情緒大爲興奮時，在一般無知而又缺少教養的民衆中，每多這種現象，當時教會正式聖職人員因爲不滿意於此種現象，故對他們的工作表示反對。

約翰衛斯理極富於組織天才。然而循道主義是漸漸造成的，由適應當時的情勢而發展的，實非成於一旦。一七三九年他在布里斯它成立了第一個循道派「會社」，在那裏所建立的第一座小禮拜堂是在一七三九年五月十二日。是年年底他在倫敦獲得一所鑄造所，作了該城第一座小禮拜堂。

當時在倫敦，循道派還是桎梏巷會會員，此會即莫拉維會友貝勒爾於一七三八年所創設。衛斯理的理想引他漸與莫拉維主義遠離。一七三九年十月有名摩勒特爾（Philipp Heinrich Molther）

七一四——一七八〇）者剛從親岑多夫那裏來的，一次在桎梏巷會上申言，如果會中有人存疑惑的心，他就沒有眞正的信仰，應該停止領餐，停止禱告，安靜等候上帝復興他在宗教上的希望。衛斯理聽了這番話，他與莫拉維主義分離的心益深，以衛斯理努力奮鬥的精神，對於這種消極的言論思想自難表示同情。於是桎梏巷會社分爲兩派。衛斯理及其友人退出該會，於一七四〇年七月二十三日另組一純然循道派「聯合會社」於倫敦那所鑄造所中。衛斯理與莫拉維弟兄會人仍不失友好關係，但自是以後，這兩種運動分道揚鑣，各自發展。

衛斯理無意與英國國教會分離，所以他沒有創設教會，僅利用那已成立很久的「宗教會社」的方法，不過現在規定凡加入那些會社的須爲已經悔改歸正的人。每一個這樣的會社又分爲若干小組，以便會員互相勉勵，培養基督化的生活。這種辦法原採自莫拉維會，但不久衛斯理又由經驗得來別種更加有效的方法。自布里斯它會社組成之後，衛斯理發明一種「會券」（Society Ticket）分發與那些有完全會員資格的人，至於其他會員之尙待試驗者，不發會券。這些會券每季更換一次，以便增添或淘汰會中之完全會員。又因布里斯它小禮拜堂欠債，於是又發明一個應付的方法。於一七四二年二月十五日將該地全體會員分成若干班，每班約爲十二人，每班設班長一人，負責於每一禮拜中向一會員徵捐一辨士。這種制度於三月二十五日爲倫敦會社所採用。這種分班的辦法不但便於徵捐，而且後來大有裨益於靈性修養及互相勉勵。這種分班制度後來也成了循道主義之一

種特性，至於那較先發起的「小組」制亦流行很長一段時期。

衛斯理甚願講道之責歸受按立人員擔負；然當時教士對此運動表示同情者甚少。早在一七三八年就有一位平信徒韓弗里斯（Joseph Humphreys）助理他講道。但在一七四二年以前平信徒助理講道之事尚少，自是年以後，有馬克斯腓德（Thomas Maxfield）正式助理講道，於是這種辦法大爲盛行。隨這運動之發展，又增添了幾種職務，如「管理員」管理財產，教師照顧學校，「看顧病人者」，及其他職務。起初衛斯理親在各處「會社」巡視探望，大多在倫敦與布里斯它兩處，但不久便感覺這種工作浩繁，難於作到。到了一七四四年他邀集各處講道者於倫敦——即第一次「年議會」。兩年之後全區工作分成若干教區（Circuit），設遊行講道員巡行各區，又設常駐領袖，「助理一地方會務」。不久於每一教區又設助理一人，後稱監督，主持一區事務。衛斯理又設法用適宜書籍輔助那些平信徒講道人員知識之長進，務使他們各求學問進步。他請主教爲他們按手，立爲牧師，但未蒙允許；他不准未曾受按立的人施行聖禮。

在神學思想上，衛斯理也是站在自古相傳的福音教理共同立場上，把他所創設的「會社」看爲英國國家教會的一部份，然其中究有二點引起爭辯。一點是關乎信徒爲完全之論。衛斯理相信基督徒能作到追求達到有管制行爲的正當動機，所謂正當動機即愛神愛人，一旦達到了這種造詣便算脫離了罪。不過在衛斯理愼重審斷之餘，此一境地究難達到，僅供基督徒努力成聖之目標而已，但在

有些循道派人看來，確能作到這一步。其實沒有任何人比得上衛斯理，更積極地宣佈得救是表現於順服上帝旨意的生活上。

第二爭辯之點是關乎預定論。對於這一點，衛斯理也與當時英國國家教會的一般意見相同，屬乎亞米紐斯派，但他從父母那裏受到一種反對加爾文主義的心理，以爲預定論似有危害於道德的努力。威特腓德乃加爾文派。一七四〇年與一七四一年之間，這兩位傳道人曾爲此點熱烈的打過筆墨官司，後來二人的交情又大致恢復常態。一七四八年威特腓德得了個擁護他主張的人，即罕丁吞（Huntingdon）伯爵夫人色利那（Selina 一七〇七——一七九一），她是一位富有貲產的寡婦，後改宗循道主義，但她的意志堅强，不受衛斯理節制。她要自居領導地位，像衛斯理一樣創設了許多「會社」，建立了許多小講堂，到處遊行巡視——第一所講堂於一七六一年立於布賴吞（Brighton）——於是循道派中有所謂「罕丁吞夫人系」（Lady Huntingdon's Connection）。她立威特腓德爲私人牧師。這一系便是加爾文派。到了一七六九年關於預定論之爭辯又起，較前益加劇烈。當一七七〇「年議會」上，衛斯理堅決地爲亞米紐斯的立場辯護，他有忠實門人，瑞士人傅勒徹爾（John William Fletcher 一七二九——一七八五）起而爲他作辯護。此人已在英國落業，並於一七六〇年在馬得雷（Madeley）地方由英國國家教會安排爲牧師，他在那裏後來很作了一番事業。這些爭辯的結果，便是在衛斯理派的循道主義上加上一些亞米紐斯思想色彩。不過「罕丁吞夫人系」

與加爾文派循道主義不得視爲敵對運動，祇可視爲平行運動，它們根本的精神與衛斯理相類似。

循道派的勢力擴張極廣。約翰衛斯理朋友極多，但眞能爲他分擔責任的卻不可多得。他的兄弟查理常同他出門遊行工作，但他不像他哥哥約翰一樣有極强健的身體。自一七五六年之後查理便很少出外旅行。他在布里斯它工作多年，自一七七一年直至逝世他均在倫敦講道，死時爲一七八八年三月二十九日。查理性較保守，多帶聖公會派色彩。他的偉大工作是寫作聖詩，不單是發揚循道主義的詩歌，也是供一切說英語的基督徒應用。一七五一年約翰與一寡婦花粹勒夫人馬利亞（Mary Vazeille）結了婚，但婚姻很不美滿，這卻使他以後在工作上更加忠誠勤奮。關於循道派各種活動，約翰衛斯理無不領導有方，但也大權在握，絲毫不肯旁貸。後來「會社」加多，講道人員也加多，施行聖禮之權自然成了問題，但衛斯理一向不主張未受聖職的人可行聖禮；而受主教按立的人又不多，所以無論衛斯理如何堅稱他的運動是在英國國家教會以內的，總難逃這種需求的急切。【註一】

衛斯理的工作在國家教會方面也博得許多與他表示同情的人。一般說來，這些聖公會宗福音派都贊成他所注重的悔改歸正，安心信賴，以及宗教生活表現於爲人服務諸要點。但在另一方面，他們不多採取循道派所用的方法，而在神學方面大致說來，他們的思想是温和的加爾文派，不是衛斯理的亞米紐斯派。由威特腓德靈性感力而復興的人很多，這些人並未組成一個團體，他們在英國國家教會中成爲一派思想，可稱之爲福音派。其先驅人物有葛瑞紹（William Grimshaw 一七〇八

——一七六三），爲哈渥斯（Haworth）牧師，一七三四年有悔改經驗，此後即走上福音派的道路。他與衛斯理及威特胼德均極友善。在這福音派中最顯著的一位爲約翰牛頓（John Newton一七二五——一八〇七），他從前作過販賣奴隸船船長，悔改之後他作最願助人的講道人，先在俄爾尼（Olney），以後在倫敦聖馬利亞烏爾諾（St. Mary Woolnoth）教堂當牧師。他所寫的聖詩都表明一種滿有喜樂，安心信靠的態度。另一位福音派聖詩作家爲托普雷代（Augustus Toplady一七四〇——一七七八）著有萬古盤石歌（Rock of Ages）。

司各特（Thomas Scott一七四七——一八二一）繼牛頓之後在俄爾尼作牧師，寫了一部家庭聖經註解，（Family Bible with Notes），爲英美兩國家喻戶曉之作。瑟西勒（Richard Cecil 一七四八——一八一〇）自中年以後，爲倫敦影響力最大的傳道人之一。米勒聶爾（Joseph Milner 一七四四——一七九七）將赫爾（Hull）造成了福音主義的據點。又寫了一部頗有影響力的基督教會史（History of the Church of Christ），書中不大注意基督教中神學思想之爭辯，卻最注重教會名人傳記。這部書在他死後由他兄弟以撒繼續編著完成。米勒聶爾（一七五〇——一八二〇）多年在劍橋當教授，該大學之得以大部份爲福音派，歸功於他的實多，這種工作後來得西面（Charles Simeon一七五九——一八三六）之力繼續進行。

又有幾位未任聖職的人，他們於福音主義之推廣亦有功績。那位十八世紀下半期中最偉大的英

國詩人寇佩爾（William Cowper　一七三一——一八〇〇）即其中之一，他也是牛頓親密的朋友。摩耳（Hannah More　一七四五——一八三三）在倫敦原爲文學，藝術，戲劇界中人。後來悔改歸正加入推廣福音主義運動。並寫了許多最有聲譽的勸世短篇，小說故事，又克己犧牲提倡慈善事業。

聖公會福音派仍然在英國國家教會內，但循道主義的兩支最後是與英國國家教會分離了。一七七九年罕丁吞女伯爵的一支離開了，後來成爲威爾斯循道會。衛斯理這派的分離是逐漸形成的，衛斯理不願信徒與國教分離，只有在一七九一年衛斯理逝世後，這派才正式與國家教會脫離，但在一七八四年有兩件重大舉動發生了。是年二月二十八日衛斯理訂了宣言書（Deed of Declaration）舉出一百人之「議會」，俾在他死後，掌管產業，指導工作之繼續進展。這是循道宗教會走上自治之途的重要一着。九月一日，衛斯理和一些英國國家教會的長老按立長老和美國教會的監督（參第八二五頁）。雖然衛斯理當時沒看到，卻實在已與英國國家教會分離了。衛斯理派循道會之最後正式分離，最好以一七九五年之和平計劃（Plan of Pacification）爲標記，爲計劃使這獨立的教會得以穩定。

衛斯理一生操勞活動至死不休，以一七九一年三月二日逝於倫敦，因他一生工作致使英國中下階級之宗教情勢完全改觀，而在美國社會的影響力尤大。

在蘇格蘭與國教長老會之分離發生較早，主要是由於「牧師薦舉權」（Patronage System），即地主可以强行任命牧師，不管教區信徒願意與否，（參第七三三頁）。施特林（Stirling）的以便以謝於一七三三年指斥這種限制會衆選擇牧師的權力，當時受大會申斥，一七四〇年他和同道數人爲總會免職。在此之前他們已經建立了第一個蘇格蘭自由教會，後稱爲分離派教會（Secession Church）。它迅速發展，但不久被一個問題纏擾，即蘇格蘭城市市民代表是否應宣誓支持「依蘇格蘭法律規定……之眞宗教」。一七四七年分離派教會又分爲反市民代表派或拒誓派（Anti Burgher, or Nonjuror）和市民代表派。後來又有分裂，但到一八二〇年大部分反市民派及市民派又聯合成聯合分離派教會（United Secession Church）

牧師薦舉問題繼續引起分裂，卡諾克（Carnock）之吉利斯比（Thomas Gillespie 一七〇八——一七七四）因拒絕參加一爲會衆所不願意接納之牧師的就職禮，而於一七五二年被總會免職。一七六一年他集合一些志同道合的牧師建立起救濟教會（Relief Church）。這些分離派大受羣衆歡迎，尤以熱心之人士爲甚；到了一七六五年已有一百二十處地方教會，十萬信徒。

在這些情形之下，國家教會大失其靈性力量。十八世紀時理性主義思想瀰漫着蘇格蘭一如在英國，德國。休謨的推理（參第七六七頁）並非無影響，結果是產生了所謂温和派（Moderatism），操縱了十八世紀下半期，且深深影響及於十九世紀。對温和派一般來說，基督教主要是倫理的而不

是經驗的或教理的。有人相信牧師薦舉權可使温和派被按立，而一般會衆常常更願有福音主義的人。因爲在蘇格蘭中的醒悟精神並不單在分離團體中。在國家教會中有一派民衆派(Popular Party)，也具有强烈的福音派色彩，後來作普林斯頓（Princeton 一七六八）校長的威特爾司彭（John Witherspoon 一七二三——一七九四）曾寫了辛辣的諷刺文教會的形形色色（Ecclesiastical Characteristics 一七五三）以攻擊温和派。但十八世紀末葉是温和派控制蘇格蘭教會，分離派所作的只不過堅固了温和派所有的掌握而已。

【註一】：衛斯理的日記，以及五篇短論，已譯成中文，參衛斯理約翰日記（基督教歷代名著集成第二部第十五卷）。

第八段　大醒悟

十八世紀的美洲宗教生活中最大的驚人變化，即通常所謂之大醒悟運動。這運動有多方面且延續至半世紀之久。當時基督徒一般生活方式散漫，理性主義擴張，文化紊亂，這大醒悟的結果不止於喚醒基督徒生活，而且大大地改變了對基督徒生活如何開始的概念，影響及於美洲大多數教會。由這方面看來，此一運動之在美洲，猶敬虔主義之在德國，福音派奮興之在英國。這運動着重生活

之改變，即重生亦曰『歸正』，以此爲進教會的標準方法。這運動大大地發展那以教會爲有得救經驗的基督徒所結合的團體的觀念，而不大注重基督徒生活之培養。大概來說，提倡嚴格之道德及敬虔。

大醒悟始於一七二六年，荷蘭改革教會富瑞林好生（Theodore J. Frelinghuysen 一六九一——一七四八）在新澤西之拉利坦谷（Raritan Valley）附近傳道之時。改革教會多半講形式，少活動，很多荷蘭人以他們的教會爲其國家及傳統的表徵，僅此而已。但富瑞林好生在他受教育及受職的荷蘭會受過清教派影響，因而他想喚醒人民對基督教信仰能有更深刻的體驗。歷時六年努力，他的教會有了奮興運動，引起了注意。各處邀請他講道，也有人接受了他的觀點，教會增添許多新的信徒。但也有人不喜歡奮興運動之强烈情感主義，特別如紐約的牧師們爲此而感困擾。雖有反對，但奮興的浪潮影響美洲中的荷蘭改革會教會有多年之久。

受奮興影響的人中有一羣長老領袖。有田能特（William Tennent, Sr. 一六七三——一七四五），服膺清教派信仰，訓練了一羣青年人——包括他的四個兒子中之三個——去作牧師。他的教育工作日益擴展，最後於一七三六年在非拉鐵非以北建立了一間木屋學院（Log College）即普林斯頓前身之一。其子吉勒伯（Gilbert 一七〇三——一七六四），任新不倫瑞克（New Brunswick）地方長老會牧師，採用奮興的方法，使長老會大大復興。當時長老會中活躍的有兩派，一派代表

英國清教徒，注重經驗上的信心，一派是蘇格蘭—愛爾蘭派，堅持正確的教理。田能特一派注重清教重點，但卻是在那另一派佔優勢的地區，所以一七三八年他們組織了自己的稱新不倫瑞克長老教區會。「舊派」把「新派」排斥於大會之外，於是一千七百四十五間長老會地方教會分成兩大會，一是紐約大會，代表清教派及奮興主義者之觀點，一是非拉鐵非區會，固守蘇格蘭愛爾蘭觀點，主張牧師要遵守韋斯敏斯德信條。當時的潮流有利於新派之發展，威特腓德在美洲旅行，狂熱的講道，（參第七九六頁）大有助於奮興派。當長老宗各派於一七五八年再聯合時，奮興派對過於極端的主張稍加修正，但在教會生活上贏得了穩定的位置。所以大悔悟，雖引起爭論使一大宗派分裂多年之久，仍有永恆之價值。

大醒悟在一七三四年至一七三五年的一次驚人的復興中到了馬薩諸塞州諾桑普頓城（Northampton）時，到達了新英格蘭。這次奮興極引人注意，尤其由於它的領袖人物愛德華滋（Jonathan Edwards 一七〇三——一七五八，諾桑普頓公理會牧師，在其奮興名著忠實的說出上帝使千萬人悔改的奇妙事工（一七三七）上述及此事。一七三九年再一度復興遍及新英格蘭。公理會領袖得到田能特及威特腓德的幫助，威氏此時正當他年富力强，奮發有爲的時期。在他講道所至之處，眞是人山人海，聽講的人受感之深，每至嚎厥叫囂，不能自制。大奮興之來到，生活長久改變的人成百成千，許多地方的靈性狀況爲之徹底更新。不幸新英格蘭大醒悟運動中也發生黨派的分裂，一

如在中部殖民地然。威特腓德常批評那些與他表示異議的人爲未曾重生悔改，難怪一般擁護他模仿他的人批評異己尤有過之。易變的戴文波（James Davenport 一七一六——一七五七）講道長而沒有準確，屢發狂言，指名攻擊許多名牧師爲未曾悔改者。由於他這種分裂性活動，給奮興運動帶來了不少麻煩。於是公理會分爲兩派。一派稱「新光派」（New Lights）因爲他們在這些奮興中看見上帝的作爲。一派稱「舊光派」（Old Lights），不贊成這些奮興方法，以波士頓第一教會牧師蔡恩錫（Charles Chauncy 一七〇五——一七八七）爲首。反對奮興運動，促使公理會中亞米紐斯主義，及最後促使神體一位論思想的發展。因反對奮興運動勢力之强大，故在本世紀中葉以後，醒悟運動在公理會法定教會中不再有力量。然而在浸信會中仍注重奮興運動，這時此派在新英格蘭受奮興運動之助，擴展極速。

大醒悟之影響到南部殖民地助長了不從法定教會之團體。在一七四〇年與一七五〇年代，長老會在維吉尼亞及南部進展迅速，尤以在戴維斯（Samuel Davies 一七二三——一七六一）狂熱講道之下爲甚。一七五〇年後不久，浸信會的奮興運動由新英格蘭奮興者之努力，臨到維吉尼亞，這些人當教會不同意時就另組許多獨立的浸信會教會。他們因這些奮興而引起極情感化的狂熱，而殖民地當局的逼迫，徒使他們更大規模力求進展。雖然大悔悟，作爲殖民地間的現象而言，可說當革命爆發時是中止了，但在浸信會及循道會中，奮興表現卻仍繼續强烈。

循道會傳入美國較遲，正式工作至一七六六年才開始。恩伯立（Philip Embury 一七二八——一七七三）是年在紐約開始工作，施特若布瑞吉(Robert Strawbridge?——一七八一）同時在馬利蘭工作。在這早期時，有一個英國陸軍軍官衛布（Thomas Webb 一七二四——一七九六）作了熱心的平信徒講道人。在一七六九年衛斯理差遣他爲正式委派到美洲的八位平信徒宣教師的第一位，在那八位中只有阿斯伯利（Francis Asbury 一七四五——一八一六）才在革命戰爭期間和以後工作的。在一七七〇年代循道會主要是在馬利蘭及維吉尼亞一帶蓬勃發展，作爲與英國國家教會稍有關連的一種運動，一如在英國本土一般。美洲第一次年議會一七七三年聚於非拉鐵非。在革命戰爭期間循道會仍保持發展，任用了很多本地的平信徒傳道人。

在聖公會中，除了循道會的會社外，對奮興運動極少興趣——在南部理性主義的傾向很强（廣派主義），在北部高派教會國外傳道協會的傳教士對奮興運動無甚反應。最著名的聖公會福音派人物是嘉拉特（Devereux Jarratt 一七三三——一八〇一），他是維吉尼亞一牧師，在長老宗新光派傳道時悔改，但因爲衛斯理及威特腓德屬聖公會，乃加入聖公會。在循道會於一七八四年成爲獨立教會之前狄氏贊助出力甚多。

信義宗團體沒有直接受大醒悟的影響。其在本期中之增長泰半由於德國之移民，其中頗有敬虔派傾向，著名人物有慕蘭堡（Henry Melchior Muhlenberg 一七一一——一七八七）他受哈勒諸領

袖之鼓勵而來到新大陸。敬虔主義及正統派重點在他身上平衡發展，他在德國信義會信徒中致力於組織新教會，到十八世紀中葉，信義會已成爲賓夕法尼亞之最大宗派。一七四九年他組成第一個信義會的區議會，至今仍存，在一些較小的德國團體中，敬虔精神極顯著。

由這次大醒悟運動各種研究討論中，新英格蘭產生一派美國十八世紀中最有貢獻的神學思想，即愛德華滋一派思想。愛氏以一七〇三年生於康涅狄克一個牧師的家裏，一七二〇年畢業於耶魯（Yale）大學。在紐約任長老會牧師一短時期，又回耶魯任助教，自一七二七年起他作了諾桑普頓副牧師，他外祖父史托塔得（Solomon Stoddard一六四三——一七二九）死後才成爲牧師。愛氏智慧卓越，博覽當時哲學和科學的著作，尤深通陸克與牛頓的學說。他早期相信傳統加爾文派之注重上帝的權能與預定論，大胆的表示出他的神學立場，用理性時代最近的發現，知無物不可利用。他在當時奮興運動中居領袖地位，並認眞奮興運動爲上帝的工作，因而加以辯護，一方面反擊一切拒絕宗教上所有的情感成份者，一方面也反對那些濫用情感者。愛氏一七四六年著論宗教情感（A Treatise Concerning Religious Affections）【註一】爲眞奮興作神學上之辯護，引用了部份由陸克得來的心理學的卓識。他是牧師，是教會領袖，提倡信徒要有高的水準，相信惟有聖徒——眞蒙揀選的——才可算是教會裏有領聖餐資格的份子。因他依照這一立場而處事，不再依一貫沿習的較鬆弛的觀點，乃於一七五〇年被解職；雖然在此一年之前他就此問題發表一愼重的論文，論領聖餐

之資格（Qualifications Reguisite for Full Communion）。

愛德華滋在馬薩諸塞之斯托克布瑞吉（Stockbridge）向印第安人傳道，並致力用他神學和哲學的思想，以維護加爾文主義，抵擋亞米紐斯主義，由是他被認爲十八世紀開明派神學之代表人物。他的名著論意志（Treatise on the Will 一七五四）【註二】，倡言人雖有歸向上帝的本性，卻因缺少道德能力和傾向，不能去作。這種決意趨向上帝的力量乃由上帝所賜，然而人的罪卻不因缺少這種能力而有所推諉。愛德華滋是系統神學家，爲表明他的全部立場計劃了一巨大著作，實際上只完成了少許斷片，雖然一些早期論文也可列入，其一是論眞美德的性質（The Nature of True Virtue）【註三】，乃他逝世後於一七六五年出版者。就愛氏思想而言，美德就是愛那可以理解的一般「本體」（Being）；但是上帝既然在所有的存在中具有最大部分，祂就是最大的「本體」，所以眞美德在本質上就是對上帝最崇高的愛。這種眞美德不能藉理性及認識來獲得，因爲這是屬乎愛情及氣質的事，它是來自那作爲最高之情感—愛—克勝了自愛。「不計私利的仁心」是它的測驗，這完全是上帝的恩賜。愛氏的系統神學大部分未完成，他被聘出任普林斯頓大學校長時，在天花傳染病流行期中種了痘，卻仍感染疾病，於接任校長職僅數星期後便死了。

愛德華滋的見解，後來得他幾位門徒而發揚光大；計白拉米（Joseph Bellamy 一七一九——一七九〇），霍普金斯（Samuel Hopkins 一七二一——一八〇三），他的兒子小愛德華滋（Jona-

than Edwards, Jr,一七四五——一八〇一），和恩門斯（Nathaniel Emmons 一七四五——一八四〇）。這些愛德華滋派左右新英格蘭神學思想數十年之久，他們繼續爲愛德華滋提出的論點辯護，與舊加爾文派，聯盟或誓約派神學家爭辯。雖然愛德華滋派這些人學識淵深，勤奮有爲，但缺少如愛德華滋那樣的眞知卓見。特別是霍普金斯處理愛德華滋的一些立場實用無情的邏輯，但因注重「不計私利的仁心」，他不自覺地爲十九世紀一些神學變化鋪平了道路。

【註一】：愛德華滋選集（基督教歷代名著集成第二部第十六卷）第一六——二〇七頁。

【註二】：同上，第二〇八——二四六頁。

【註三】：第三五〇——四〇五頁。

第九段　福音派奮興的影响，近代宣教事業之興起

英國福音派奮興的影響固不僅及於其本身的信徒。它在那些歷史較老的非國教團體中所施的影響雖很不相同，卻深具刺激性。當十八世紀上半期中，這些團體都在漸趨衰落。它們的領袖起初對於衛斯理與威特腓德的工作都側目而視；但後來因這復興之火愈燃愈熾，他們當中年青的人漸爲所動。這種情形尤以在公理派中爲甚，而他們因此受益亦爲最大。他們的講道激起了熱忱，工作增添了勤奮，他們的人數也迅速的加多了。許多人受了循道主義之復興，但受不住循道派嚴峻紀律之約

束，於是加入公理宗教會。還有許多人由國家教會轉入公理會。到了一八〇〇年公理會在英國所居的地位較之一百年以前眞有天淵之別。特別浸信派也有了些進步，普通浸信派雖具有相當亞流主義的成份，卻也受了這次復興的益處。這派人後來又分成兩派——於一七七〇年所成立的「普通浸信派新系」的屬福音派而以抗議神體一位論傾向的另一派。長老宗完全站在另一面，幾全未受影響。亞流主義與蘇西尼主義在他們當中勢焰高張，他們的人數漸漸減少。貴格派人也極少受到影響。當此之時，他們高尚的人道思想表揚得空前熱烈，但他們對於宗教奮興所取的途徑感覺格格不入，故極少關心。

循道運動很注重推行慈善事業，福音派人也都具這種特性。在衛斯理領導下，循道派教會積極推行在經濟上救濟貧苦教友，爲失業者介紹工作，照顧患病者，設立學校，發行廉價讀物，幫助下等社會制勝粗魯蠻橫的氣習。

這種人道思想之新精神如何發動，可以浩瓦得（John Howard一七二六——一七九〇）爲最可敬佩的一個例子；他是一位沉靜虔敬的鄉紳，熱心創辦學校，建築模範住宅，到公理宗與浸信宗教堂禮拜。一七七三年他當選爲培德福（Bedford）高級執行官。他見當時的監獄充塞各種道德的與物質的汚垢，獄吏無正式薪俸，專賴敲搾囚犯爲生；置各囚犯於一處，不加間別，如繳費不清，即至開釋之期亦無出獄之望。他於是心神爲之傷痛，莫可言宣。他進行調查工作如此徹底，將英國所

有的監獄幾察訪殆遍，於一七七四年向國會作成一種駭人聽聞的報告。他也在蘇格蘭愛爾蘭及歐洲大陸作過同樣的調查工作。在他的時代中，自然諸事盡在發軔伊始，不過以他的功績眞堪稱「改良監獄之鼻祖」。晚年他也以同樣犧牲服務的精神設法防疫，卒以此喪生於俄國南部某地。

以胡德斯斐德（Huddersfield）牧師亨利魏恩（Henry Venn 一七二五——一七九七），及其子克拉判（Clapham）牧師約翰魏恩（John Venn 一七五九——一八一三）爲首之一羣人以熱心爲善稱著。這些人多數是富有貲財的聖公會宗福音派的平信徒，被稱爲「克拉判派」。英國及其殖民地之廢除蓄奴制，這派人士之影響力不小。約翰衛斯理對蓄奴制深惡痛絕，貴格派亦極力反對。十九世紀之初，克拉判派領導廢除奴隸制之運動大有成效，撒迦利馬可梨（Zachary Macaulay 一七六八——一八三八），即著名歷史家馬可梨之父，曾搭乘販奴船以求瞭解實際情形。然而將它根本剷除實具成效的當推一位福音派平信徒威勒伯福士（William Wilberforce 一七五九——一八三三），威氏爲一有財有勢，受人愛戴的國會議員，因受米勒聶爾所感，於一七八四年悔改歸正。一七九七年他刋行一書，名爲：國內上中階級名爲基督徒中所通行的宗教制度與眞實基督教參照對比的實用觀（Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians in the Higher and Middle Classes in this Country Contrasted with Real Christianity）此書一出，成了當時福音派所有論說中流行最廣的一種。一七八七年他開始爲廢除奴隸制度而在國會奮鬪，終於到一八〇

七年將販賣奴隸的商業列爲禁令，到了一八三三年在大英帝國全境奴隸制度全被消除。

福音派各派常藉着各種志願團體，以共同致力於宗教，人道及慈善事業。奮興運動大有助於基督教刊物之推行。基督教學術促進會創設於一六九九年（參第七五三頁），衛斯理常藉此機構出版書籍。一七九九年各宗派聯合主辦的聖教書局（Religious Tract Society）創設於倫敦。敬虔派中有康斯泰恩（Constein）男爵捐款於一七一〇年在哈勒創立聖經公會，（參第七八〇頁），開廉價推聖經之先河。一八〇四年經福音派之努力大英聖經公會（British and Foreign Bible Socieiy）得以創設於倫敦。不久愛爾蘭與蘇格蘭與美國（參第八八〇頁）相繼而起各設聖經公會；因有這些聖經公會之努力，才有今日聖經如此廣遠推行於天下各處之壯觀。

自有宗教組織即有兒童宗教教育。當改教時代，用問答法教導兒童之事頗爲盛行。但有系統的，規模廣大而又有成效可言的基督教教導方法施於貧窮失學的兒童，則自主日學校始。主日學創始於一七八〇年，創辦人爲一位格羅斯特（Gloucester）地方國家教會福音派平信徒銳克斯（Robert Raikes 一七三五——一八一一）。當時無義務小學，銳氏設法將所謂三「法」——算法，讀法，寫法——教給一般失學兒童，又教他們學習基督教的基本要道，這些都是受薪教員在主日那天教的，因爲只有這一天兒童有工夫上學。做禮拜也包括在內。銳克斯當時主辦格羅斯特報（Gloucester Journal），這些事情都載在報上。這種工作傳佈甚速，且爲衛斯理及非國教派所贊成。一七八五

年在倫敦組織了英帝國全境促進主日學合會（Society for Promoting Sunday Schools throughout the British Dominions）。一七九一年在非拉鐵非也有同類的組織。雖這種運動傳播極迅，生效永久，但因其出奇立異，又有些妨礙牧師在主日的工作，故引起教牧界不少的反對。後來教授普通知識的那一部份漸漸減少了，乃由受薪教師改爲義務教師。在現代正常教會工作中，要以主日學與教會的關係最爲密切。

福音派奮興運動之一最重要成果即爲興起近代抗議宗之宣教事業。當改教時代，羅馬天主教之遠方宣教事業發展頗速，也很有成效（參第六六四——六六五頁）。但在抗議宗方面，因爲地理上與異邦各國缺少接觸，又因內部問題叢生與神學見解不同，以致在宣教事業上不能與羅馬天主教等量齊觀。後來由於荷蘭開拓領土，十七世紀中，宣教事工得在錫蘭，爪哇，及台灣等地開拓。一六四九年因受伊利特（參第八五四頁）在馬薩諸塞印第安人中努力傳道之激動，由國會動議組成第一個英國國外宣教會，即新英格蘭廣傳福音會。得該會資助，伊氏所譯印第安聖經及其他著作得以出版。一七〇一年又成立了國外傳道協會（參第七五三頁）。由於德國敬虔派之努力，自一七〇五年起推動了哈勒丹麥人所主辦之宣教事業（參第七八一頁）。那有聲有色的莫拉維宣教事業開始於一七三二年（參第七八六頁）。貴格會也曾作過宣教工作的努力。

自一七六八年至一七七九年英國政府命船主庫克（James Cook　一七二八——一七七九）航行

太平洋，發現許多地域，英國教會之宣教熱忱，大爲這些地域之異邦民衆所激動。首先受激動的乃威廉克理（William Carey 一七六一——一八三四），他原是鞋匠，後爲浸信會傳教士，大顯宣教熱忱；他也是一位極有天才的語言學者，又是一位植物學家。他用多年的思想著成一書，名：基督徒當竭盡所能引領異教人民歸正（Enquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens），出版於一七九二年。是年十月，浸信會人因讀此書並聽克理根據賽五四2，3節一篇講道受感，起而組織浸信會異域廣傳福音會（Baptist Society for Propagating the Gospel Among the Heathen）。克理即第一個傳教士，因他在印度所寫回的信，又激起了許多別種宣教事業。一七九五年成立了倫敦傳道會（London Missionary Society）。這是一種各宗派聯合主辦的宣教事業，大多是得菩格（David Bogue 一七五〇——一八二五）及華斯（Thomas Haweis 一七三四——一八二〇）提倡激動之力，菩氏乃哥斯波特（Gosport）公理會牧師，華氏乃阿德永克（Aldwinkle）福音派牧師。倫敦會於一七九六年首次差派傳教士往大溪地（Tahiti）傳道。該會久爲公理派。待至宣教義務的感覺增多，英國國家教會之福音派亦於一七九九年組成聖公會傳道會（Church Missionary Society），發起人爲克拉判牧的師魏恩及家庭聖經報主編司各特。一八一七年至一八一八年組成了英國循道會宣教會（Wesleyan Methodist Missionary Society of England）在蘇格蘭地方的宣教運動早於一七九六年即已開始，但蘇格蘭教會宣教部要到一八二

五年才組織成立。英國宣教義務感的加深，也廣泛的激起其他各地興趣。十九世紀初期在美洲和歐洲大陸組織了許多屬宗派的，或各宗派聯合的大規模宣教會。（參看八七五及八八〇頁）

第十段　美國革命時期

在十八世紀末葉，美國革命期中，北美的十三處英國殖民地脫離了英國而獨立。由大悔悟期中普遍的關懷宗教一變而爲敏銳地注意於一連串政治與軍事事件。殖民地與英國政府的摩擦日增，終於一七七五年爆發了革命，一七七六年發表獨立宣言（Declaration of Independence），戰事綿延至一七八三年，毀壞甚巨，以後幾經商討組織政府，遷延不決直到一七八九年成立憲法，政府方始組成。革命哲學對宗教的態度是理性主義的，所以低估教會的聲望。很多能幹的政治領袖受了英法自然神論的影響（參第七七〇頁），故人們有數十年之久全副精神注意革命思想與行動之問題，而宗教陷於低潮。

在這一時期美國宗教方面最大的事件是成就了宗教自由。這是一種革命的步驟，因爲這表示激烈的脫離了維繫西方文明千餘年之久的統一與國教的國策。在有一些歐洲國家，特別如荷蘭和英國是有宗教容忍，可是以接受宗教自由作爲國策卻是一件嶄新的事。美國之所以如此，是由很多原因促成的。宗教團體的衆多妨礙了任何一教會的進展，不可能使大多數人民都支持某一教會。大西洋

的阻隔使歐洲的國家教會不易有效地管理殖民地的支會；美州幅員廣濶更使法定教會的維持倍增困難，殖民地求經濟繁榮的慾望，而勞工又缺少，使人忽略宗教上的歧見。英格蘭容忍精神的增長抵消了維持嚴格劃一的努力，例如一六六三年查理二世禁止馬薩諸塞灣的領袖再處貴格派人以絞刑；更重要的是一些宗教團體的見證，如從改教運動左翼而出的門諾派，頓克派，從清教主義左翼而出的浸信派，貴格派，這些團體相信基於信仰原則之宗教自由。在英格蘭內戰方殷之時，在清教派圈子裏有一種論調甚囂塵上，即基於大體上正統尊古的基督教信仰應賜予宗教自由。在羅得島及賓夕法尼亞，持這種觀點的人士得以依他們的理想行事，證明不需要有國教或信仰上的劃一，仍可以維持有秩序的民政政府。大悔悟更刺激了對宗教自由的嚮往，也實際上對非法定之團體的增長大有貢獻。並且在宗教方面持理性主義觀點的人更是堅信宗教自由，這些人常是取消國教運動的領袖。

這許多因素在不同地區經由各種方法獲致宗教自由。在很堅強的法定教會的各州，經過一番激烈的奮鬥。在維吉尼亞經過多年政治上的辯論，由哲斐遜（Thomas Jefferson）撰成的維吉尼亞宗教自由法規草案於一七八五年通過，這是由於理性主義者及不從國教者努力的結果。在新英格蘭，求宗教自由情緒之高漲以及非國教團體勢力的增加，促使於一八一八年在康涅狄克，一八一九年在新漢普夏（New Hampshire），一八三三年在馬薩諸塞結束了以公理派爲州立教會。就全國來講，

從最初各種因素就結合來導致宗教自由。憲法第六條申明「不得以宗教考試爲任美國公職之資格」。一七九一年憲法第一次修正案宣佈「國會不得制定有關設立國教或禁止自由敬拜之法律……」於是求劃一與建立國教的企圖放棄了。取消了州立教會後，一切宗教都是在法律前平等的自願結合的團體。

美國獲得獨立給一切在美國的宗派帶來新的問題。許多宗派是歐洲教會分支的，不得不在獨立基礎下重新組織。在美國所有各派教會中，受革命打擊最厲害的要算英國國家教會。這個教會的牧師和信徒——特別是北部者——大都是對祖國表同情的，戰爭過後，各處教會淪爲廢墟。連它的名稱也違反愛國主義，乃於一七八〇年十一月馬利蘭會議上，經牧師與平信徒代表通過，採用『抗議派主教宗』（Protestant Episcopal）一名稱以爲代替。兩年後有一個全心擁護美國獨立運動的非拉鐵非基督堂牧師懷特（William White 一七四八——一八三六），草擬計劃，後來美國抗議主教宗教會（American Protestant Episcopal Church），在基本原則上就是根據這個計劃組成的。它是一個脫離政府及英國聖職的管束而獨立的教會，其代議團體中不但有牧師，也有平信徒。他相信建立美國主教區之可能不多。由懷特建議，於一七八四年召集八州代表舉行自由議會於紐約城，議決於一七八五年九月在非拉鐵非開第一次議會。

其間，康涅狄克州主教派的教牧們另有所圖，公舉西伯立（Samuel Seabury 一七二九——）

七九六）爲主教，此人於一七八三年六月前往英國受職，惟因當時國會不開會，不能得到英國國家教會爲之授職，西伯立只得前往阿巴甸（Aberdeen）於一七八四年十一月由蘇格蘭拒誓派主教數人爲之按手授職。

一七八五年所開大議會爲美國抗議派主教宗教會所採取的憲章，大都出自懷特之手。其中有請求英國主教爲美國教會封立主教之條文。西伯立受蘇格蘭主教封立也可算爲有效，但仍以受到母會直接傳授爲尚。各州會議當各提名主教候選人。到了一七八六年大議會再開會時報告，說英國各主教已得國會通過，准其爲美國教會封立主教，且已選懷特爲賓夕法尼亞主教，普若俄斯特（Samuel Provoost 一七四二——一八一五）爲紐約主教。一七八七年二月四日，他們二人爲坎特布里大主教所封立。

西伯立主教與懷特及普若俄斯特二主教在革命時期立場不同，代表不同傳統，起初不免有些相互敵視。而且康涅狄克州原未參加大議會，但後來大議會決定設立主教團（House of Bishops）及代表團（House of Deputies），使教牧及平信徒的要求均得滿意，於是這些困難解決了，等到一七八九年舉行大議會時，所有不同各派均聯在一起，公禱書也加以修改適合美國需要，美國抗議派主教制教會（即美國聖公會）完全奠定了基礎。

革命運動終結後，美國循道宗教會也成爲獨立組織了，不再需要依賴英國，與主教制教會的關

係又不見起色，蓋主教制教會本身軟弱，無力準備教牧施行聖餐，尤以在邊區循道宗教會發展極速之處爲然。一七八〇年衛斯理請倫敦主教爲美國牧師授職，但歸於徒然。他早已以主教與長老在古教會原係一種職份，所以他以長老的資格，認爲在勢所必需之時，亦有封立牧師之權。一七八四年九月一日在布里斯它，衛斯理，科克（Thomas Coke 一七四七——一八一四），克瑞哥頓（James Creighton），三人均爲英國國教長老，按立華特科特（Richard Whatcoat）及瓦西（Thomas Vasey）爲執事，次日又按立他們爲美國教會長老，並且衛斯理「由其他受職牧師襄理」立科克爲教區長。衛斯理將他按立科克及阿斯伯利爲教區長之事通告美國各處循道派。阿氏在革命期間於美國活動，他知道美國人的脾氣，要使平信徒傳道人開會，自由地接納衛斯理的計劃，選他及科克爲教區長。於是從一七八四年十二月二十四日起在巴爾的摩爾（Baltimore）召開「聖誕會議」，組織循道派主教制教會或美以美會，（Methodist Episcopal Church），於連續數日之間阿斯伯利被按立爲執事，長老，教區長，其他十餘傳道人也被按立爲長老，制定教會紀律。不久科克及阿斯伯利均自稱「主教」——爲衛斯理不滿——一七八七年主教之名稱始正式訂定。一七九二年召集第一次總議會，指導這急遽發展，完全獨立的新教會。

荷蘭與德國改革派原屬荷蘭管領，但此種管領權久已薄弱，至一七九二年與一七九三年各自先後宣布脫離荷蘭母會，成立完全自治的教會，這不過是形式上之舉動吧了。

羅馬天主教當然不會宣佈獨立，但重新釐定其關係，且組成全國性組織。在美國獨立之初，他們人數極少，但由於逐漸發展之宗教自由精神以及很多信徒在革命期間的愛國行爲，故天主教地位日益提高。初時是在倫敦教宗特使管領下，但美國獨立後便不易控制了。庇烏六世（Pius VI 一七七四——一七九九）乃於一七八四年立馬利蘭州倍受推崇的卡羅爾（John Carroll 一七三五——一八一五）爲美國教區首長。由於內部問題天主教亟需一主教，但美國天主教徒又不願在一外國主教統治下，於是祭司乃向羅馬請求有自行揀選主教之權，而獲得應允，卡羅爾便於一七九〇年在倫敦受封爲巴爾的摩爾主教。一七九一年在巴爾的摩爾召開美國羅馬天主教第一次總議會。一八〇八年巴爾的摩爾在卡羅爾管領下立爲大主教區，所屬主教區有：紐約、波士頓、非拉鐵非，和巴得斯塘（Bardstown）即肯塔基（Kentucky）。到卡羅爾逝世時，羅馬教徒之移入美國境內者雖不算多數，但羅馬天主教會在美國已經奠定了穩固的根基，且已有神甫一百人以上。

莫拉維派與歐洲之紀仁護特中心保持密切連繫，一七七五年更採取了集中制的新政策，使美國莫拉維派更要仰仗海外的管理。這是很不利的措施，因爲海外的領袖繼續以歐洲國教會的觀點來計劃，不瞭解美國宗教自由的情況所帶來的機會。莫拉維派勢力迅即減弱了，以往那種幹勁，直等到十九世紀中期美國莫拉維派教會才走上自治之途。

有一些宗派，如公理會、浸信會、貴格會已經獨立了，革命運動並沒有直接影响到他們的組

織。長老會也已經獨立的組織起來，但利用時機又改組過。在一七八〇年代他們制定了新憲章，採用以總會爲首的完全長老制組織，一七八九年總會在非拉鐵非首次召開。信義派教會也已經自治了，但在革命期間在組織上開始發展。慕蘭堡（參第八一三頁）一七六二年爲他在非拉鐵非的教會擬就一章程，規定地方教會有權自行選揀一切教會職員，美國信義宗教會的兩種基本形式從此規定了：就地方教會而言，它的組織像公理宗，就教牧對於大會之地位而言，它又像長老宗。大會制度進行頗爲迂緩，紐約牧師始於一七八六年組成。不久第三個大會成立於北卡羅連納，一八二〇年組成總會(General Synod)，但只有一部分信義派支持。原來國籍的不同和神學上的分歧爭執，使信義派不能成立全國性的統一組織。

在美國獨立運動期中，又有一種新的宗教團體發達起來，即普救派（Universalist）。這派人所相信的一切人類普遍得救，這種信仰爲一種玄談，不限於十八世紀的美國，也散見於各國教會中。但首先將這種思想組成普救主義的，當推麥銳（John Murray 一七四一——一八一五），他在英國就受了威特胼德講道的感動，也受了銳利（James Relly 一七二二？——一七七八）著作的影响；銳利原屬威特胼德一派的講道者，後來卻爲普遍得救的道理作宣傳。一七七〇年麥銳以追隨銳利思想的立場來到美國，在各地遊行工作，主要地是在新英格蘭。麥銳雖屬加爾文派，他卻相信基督的贖價不但爲被揀選的一部份人償還罪債，也爲一切人償還，當審判來到時，上帝的慈悲憐憫要

將一切不信的心消除，即不信的人也必蒙福。不過那些滿心相信的人，他們蒙福在今生即已開始。

一七八〇年間，有一位非拉鐵非浸信派牧師名溫徹斯特（Elhanan Winchester 一七五一——一七九七），採取普救派的論調，大逞雄辯之才，廣爲宣傳，於是普救主義因以推廣。溫氏所見並不依附於麥銳，他的見解也與麥銳不同，大致與亞米紐斯派相類似。根據他所講，得救還是要人至終自願降服上帝，最後一切人類都必如此降服；但那些不悔改的人之靈魂，雖然不致永遠受苦，也必須延長受苦的期限，鍛鍊清潔，然後才得自願降服。較溫徹斯特影响力更大的，爲一位久在波士頓作過牧師的巴盧（Hosea Ballou 一七七一——一八五二）。麥銳與溫徹斯特都是三位一體論者，但巴盧的思想屬於亞流一派，後來美國普救主義即是朝着他這種神體一位論的方向走。贖罪的目的只是道德的——爲要向人表彰上帝的愛。今生或來世的刑罰，均由罪而生，爲叫人離棄罪，歸向上帝。

到了一七九〇年普救派人數增多，能在非拉鐵非舉行大會。三年之後又在新英格蘭計劃召集一次大會，但到了一八〇三年方在新漢普夏之溫徹斯特地方開會，當時採用一種簡短信經，說明美國普救主義的基本教理。最初加入普救派的人，大多來自中等以下的階級。

第十一段　德國開明時期

在英國在循道主義未興起前，自然神論、唯理論，以及神體一位論的思想，久已發揚光大。以後，這兩派思想運動在英國都長期並駕齊驅。福音派奮興，就神學思想來說，是要回復到古老教理的立場，但就實用上來說，是要應付國人深沉濃厚的宗教情緒。在德國的情形則反是，先有重視宗教情緒的敬虔主義之興起，然後才有啓蒙時期（Enlightenment, Aufklärung），不過在啓蒙時期發展以後，這兩種運動依然並行不悖。敬虔主義打破了信條的正統思想，然而又沒有興起神學領袖，能取往日教義神學家的地位而代之。十八世紀中，既有崇尚批評的唯理主義，又有英國自然神派及其反對派，又有法國激烈通俗而修正了的自然神論，這些思想運動侵入德國之後，就理智方面而言，如入無人之地。結果便是啓蒙時期之迅速展開。這種主義極注重理性，容納各種見解。它所代表的方面不一而足。它的主要關鍵在乎本批評與建設之精神，爲神學之改造開闢途徑，這種工作較之在英法兩國所有的更爲重要，且在十九世紀中推行廣遠而及於抗議宗各國。

來布尼慈之臆測（參第七四六頁）雖後來大有影响於思想界，然以太過深奧，對當代人士並未留有深刻的印象。多馬修（參第七七九頁）傳播了一種唯理精神，但未組成一派唯理的思想系統。然而由於他思想所生的影响，造成了一種心思態度，以致人稱他爲『啓蒙時代的開路先鋒』。啓蒙

時期之主角當推窩爾夫（Christian Wolff 一六七九——一七五四）。窩爾夫雖非創造天才，卻作了當代閉塞思想之代言人，成爲國中兩個世代哲學與神學思想界之領袖。他既長於數學，也像當代多數哲學家一樣，於一七〇七年開始在哈勒講演數學。於此講學期中，迅速的演成了他自己的哲學，雖對於來布尼慈深邃的思想從未全然領悟，他的哲學思想卻與來氏有密切相關。依窩爾夫的主張，僅有那類似數學而能以邏輯表證的定理方算眞理。眞理必得如此由心思天然的蘊蓄中——即「純然理性」（Pure reason）中——推究出來。凡由經驗而來的不過是偶然而有補充性的。世界由無數簡單的實質組合而成，每一實質均有動力，但不像來布尼慈所說的單子（參第七四六頁）有各種品質。物體即實質之集合體。世界乃一大機器，爲機械的定律所管治。在人裏面之所謂「靈魂」的，即是那能自覺，又能覺及其他物體的。靈魂有知識與願望的能量。滿足這些能量是歡樂，不能滿足便是痛苦。

世界既是偶然的，必須有因。所以上帝是有的，而且創造了世界。一切合理思想與行動的法則給人指明上帝的屬性。完滿既係萬有最高的目的，所以凡能使自己及他人得以完滿者便是德行。是以人生正當行爲的原則，也好像自然神派所講的一樣，都包括在上帝所安排的人之基本結構中。窩爾夫未曾否認啓示，不過說，假如啓示是有的，它也不能與理性矛盾；神蹟雖是未必有的，但也不是不可能的，每一次神蹟須得兩種能力，一種改變自然律的能力，一種使之恢復常態的能力。窩爾夫

對於人的見解是樂觀的。無論就個人而言，抑就社會而言，人總是朝着更大的完滿方向走。在這一點上，他與正統派及敬虔派神學分離了，而這一點在他的時代是可以邏輯的表證來斷定的。就算是窩爾夫准許啓示與神蹟稍有立足之地，在他的宗教思想中主要的成份不是超自然的啓示，或拯救人脫離罪惡與死亡的超自然的能力，而是上帝，自然宗教，與生俱有的道德，和朝着個人與種族完善境地的進步。在他的思想中，人也不像如往日神學所說是全無指望，全無能力的。

在哈勒與窩爾夫同事的敬虔派人士，對於他的見解極形仇視。他們請得國王威廉一世（Frederick William I 一七一三——一七四〇）降諭，將他撤職。國王諭旨之雷厲，連他們亦未事前料及。一七二三年間某日，國王忽然降旨命窩爾夫於四十八小時以內離開大學，不然便處絞刑。他逃往馬爾堡，但於一七四〇年又爲腓勒德力大帝（Frederick the Great）榮譽地恢復哈勒大學原職。他的著作成了人手一部，自是以後以迄他逝世的十四年中，對於他的已成就的學術殊少建樹。他的思想爲德國大部份人士所接受。哈勒敬虔主義的勢力以後漸趨沒落。

又有一位思想並不如此激烈，而於推行德國新思潮影响勢力卻頗有可觀的學者，爲前後任紇連斯特帖（Helmstädt）與格汀根（Göttingen）大學教授的摩斯亥（Johann Lorentz von Mosheim 一六九四？——一七五五）。他是當時一位受人推崇的宣道者，對於拉丁文和德文有特殊造詣，文筆暢麗華美。他基本上是理性超自然主義者，對於正統派的獨斷主義全無同情。敬虔派所注重的對

他並沒有發生任何效用。他對於窩爾夫所代表的唯理主義也不全表贊同。他論及宗教思想的許多方面，影响所及，大大的促成了啓蒙時期。他的特殊貢獻還是在教會歷史方面，所著全部教會史（Institutiones Historia Ecclesiasticae）首先出版於一七二六年，最後一版發行於一七五五年。一七五三年有他的康士坦丁前基督教會史詮（Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum）問世，爲詳究最初幾個世代之作。稱摩斯亥爲「現代教會史家之鼻祖」，可謂當之無愧。他寫歷史以求避免成見爲原則，雖所作難免枯燥，究竟有驚人的成功。他是第一位教會歷史家，將當時事跡如何發生的情形，絲毫不加穿鑿附會的和盤托出。因爲如此，又因爲他的學問淵博，文筆巧妙，所以他的著作傳流久遠。

但更極端的唯理主義在德國不久也有了代言人。在漢堡大學有一位久負盛名的東方語文教授來馬魯斯（Hermann Samuel Reimarus 一六九四——一七六八），他爲當地首屈一指的學者，早年在英國旅行時傾心於自然神論，後來爲擁護這種思想而著述很多，不過他的著作要等到他死了後，於一七七四年與一七七八年間才爲勒新（Lessing）從窩爾芬比特勒圖書館所發現的殘篇，編纂成冊，故有窩爾芬比特勒雜編（Wolfenbüttel Fragments）之稱。自此編問世之後，引起不少爭辯。他的思想大致與一般自然神派相同，只有自然宗教所講的是可靠的眞理，即：世間有一位全智全能的造物主，有一種原始的道德思想，有永遠不滅的靈魂——這些都是可由理性推斷的。宇宙本身才

是唯一的神蹟和唯一的啓示，此外並無別的。甚至聖經作者也不是誠實的人，卻是爲欺詐和自私所鼓勵。後人對於來氏著作，雖攻擊批評者亦大有人在，然而也有很多人用來護衛宗教，抵抗唯物主義與無神主義。即此一點足以表明德國思想狀況之奇特。

爲來馬魯斯著作編纂出版的學者勒新（Gotthold Ephraim Lessing 一七二九——一七八一），乃是一位戲劇作家兼文學藝術批評家，是與哥德（Goethe）及席勒爾（Schiller）齊名的德國作者。他的見解雖不與來氏完全相同，卻在所著於一七八〇年出版的人類的教育（Education of the Human Race）一書中，發表了一種大受欣賞的學說。人類也如同個人一樣由童年時代而青年時代，進而至成年時代，逐步前進。上帝賜人聖經即爲供應人類各時代之需要。人當童年時代每爲立即生效的賞罰所衝動。人類居童年時代，上帝用舊約訓練它，以在世長壽及物質享受爲順服上帝的賞賜。到了青年時代，知道一時捨棄安樂及少量福樂，爲那將來的成功與福樂努力。人類在此時期，新約是適用的指導，叫人暫作自我犧牲，藉以獲得永遠的獎賞。但成人僅求盡本份，不希望得賞，也不懼怕受罰。成年時代以理性爲指導，此外也許上帝還給他一點啓示以輔助理性有所不足之處。勒新此作一出，如火燎原，在德國思想界中遍傳一種觀念，以爲歷史上的基督教已時過境遷，在人類演進史中已爲時代落伍之物。

聖經的價值全在乎自然宗教與道德的眞理，不在乎神蹟或超自然的思想，此即啓蒙時代傳佈廣

遠的觀念。耶穌是一位有道德的師尊，不是個人信仰的中心。這就是唯理主義，直到一八〇〇年在德國神學思想中勢力蓬勃，一直延及於十九世紀，勢力依然不衰。與這種思想勢力並行的，還有注重信條的正統思想與敬虔主義，更有所謂半唯理主義，不過前二種運動對於一般智識分子漸失效用。這一時代對於迷信力加攻擊，在自動的民衆慈善事業上大有發展，又很注重民衆教育。

十八世紀中，研究聖經文及歷史沿革之學特別發達，實開現代高級批評之先河，尤以在德國爲甚。英國學者彌勒(John Mill一六四五——一七〇七)在他臨死的那一年，出版一種希臘文新約，是詳細考究各種經文抄本的結果。又有一位著名的聖經註解家名克雷爾克（Jean le Clerc一六五七——一七三六），生長在日內瓦，自一六八四年直到逝世居於阿姆斯特丹，接受了亞米紐斯主義，他以不具教義成見的態度解釋聖經的教訓——研究聖經不以發現章節證明教義爲目的，乃以考究眞實意義爲目的。又有本吉爾（參第七八二頁）首先發現新約各抄本可以分爲若干組，又首先規定一種批評抄本的普遍原理，審定經文以較不常的讀法爲尚。本吉爾多年作禹爾吞堡(Württemberg)的鄧肯多爾夫（Denkendorf）神學院院長，爲人多傾向於敬虔主義。所著於一七四二年出版的新約註解（Gnomon, or Index, of the New Testament）實爲空前傑作。他說，除了用最嚴謹的文法原理所能窺究出來的意理之外，註解聖經的人切不可牽强附會，對原意稍有增減。衛斯理於一七五五年所出版的新約評註（Notes upon the New Testament）即根據此書。同時有一位巴塞爾與阿姆斯

特丹的學者衛特斯坦（Johann Jakob Wettstein 一六九三——一七五四）窮一生研究所得，於一七五一年與一七五二年間出版了所著希拉文新約各家經文集（Greek New Testament with Various Reading）。經文鑒定法與經意健全的註解法，至此已大見進步。

巴黎王家醫科大學教授阿斯突克（Jean Astruc 一六八四——一七六六）於一七五三年出版揣測（Conjectures）一書，指明創世記乃由數種不同的原稿編制而成。到了一七八一年這一學說大爲艾賀恩（Johann Gottfried Eichhorn 一七五二——一八二七）所贊助；艾氏後來作了格汀根（Gottingen）大學代表唯理派的教授，人多稱之爲「舊約批評學之創始人」；但到十九世紀後半期中，阿斯突克之發現，方爲多數學者所採用。

爾揑斯提（Johann August Ernesti 一七〇七——一七八一）自一七四二年即受任爲萊普西大學教授，他在德國十八世紀末後一段時期中，不但在一般德國智識份子中激起了古典思想學術之研究熱情，也發起用研究古典文學之同樣方法去研究新約。無論研究古典文學或研究新約，都得用同樣文法的及歷史的方法。勒新於一七七八年所刊行的來馬魯斯第七部文集中（參第八三三頁），即首先倡議用嚴格研究普通歷史的方法來研究基督的生平。他用這方法刪除其中所有超自然的，神祕的或神話的成份，結果自然是所餘無幾，但自他發動此種辦法之後，究當如何研究基督生平的問題便激起了很多人的注意。色姆勒（Johann Salomo Semler 一七二五——一七九一）自一七五二年

在哈勒大學任教職，雖受過敬虔主義之薰陶，後來爲人卻頗具唯理的傾向。他的貢獻不在乎他的學術成功，乃在乎他所開闢的途徑。他將聖經中永久的眞理及聖經各卷成書之時代性二者之間加以區分。他不承認聖經各卷有同等的價值。他說聖經中有啓示，但一切聖經不都是啓示。教會信條乃由漸養成，教會歷史也是一種演進。尤其是他於最初教會的屬彼得的猶太教派，與屬保羅的反猶太教派二者之間所作的區別，在以後的神學思想研究中佔重要的地位。

第十二段　十九世紀德國抗議宗思想之趨勢

十八世紀上半期中以「理性」佔優勢最爲特色。當時所謂理性等於常識，那時代是理智而非情感的時代。它的功績在乎向傳統思想提出質問，將古代的迷信妄說一掃而空，要求自認爲威權者需有正當理由。然而這種態度失之於冷酷，而且是片面的。至該世紀下半期，這種態度已遭嚴重反對。注重情感一派的思想學說高呼「回到自然去」的口號。但這派人之所謂自然多出自幻想，又以古典的與中世紀的思想摻雜其中，常帶含糊黯淡的超自然的宗教思想，由此造成一種較前大不相同的思想趨勢，不單注重人的思想方面，更注重人的情緒方面。

宣傳這種思想早期最爲有效的「使徒」，乃是盧梭（Jean Jacques Rousseau 一七一二——一七

七八），然而這種運動之在當時，久已風起雲湧於歐洲各處，尤以德國最爲顯著。勒新即染有此種思想色彩。這一派的代表作品則出自二人之手，一爲哥德（一七四九——一八三二），一爲席勒爾（一七五九——一八〇五）。昔日唯理派的勢力雖未掃除淨盡，但一種全然不同的思想習慣已佔上風——即所謂浪漫主義（Romanticism）。

十八世紀中之哲學似亦遇「此路不通」之苦。來布尼慈講一切知識均由那稟賦於單元中者開啓而來。窩爾夫則以「純粹理性」力爲實據之根源。在另一方面陸克則講一切知識均由經驗得來，雖休謨對於由原因與實質推斷而來的結論仍然懷疑，然而他仍像陸克一樣主張一切知識均以經驗爲根據。這英德二派的思想趨勢顯然相互毀滅。後來有康德出，用一種現代哲學所取的出發點爲根據，冶前二派思想於一爐，而又珍視前二派的未及見到的情感價值而另創一派，取前二派之地位而代之。康德一方面是惟理的啓蒙時期宗教的極點和實現，另一方面，他卻批評啓蒙時期，指出其缺點及限制，這樣減低了它的勢力，表明需要有新的途徑，終於十九世紀初臨到了。

康德（Immanuel Kant 一七二四——一八〇四），乃肯尼格斯堡（Königsberg）地方的人，終其身居於此處。他自信他的先世乃蘇格蘭人，幼時受敬虔的教育。一七五五年康德任肯尼格斯堡大學教職。他的思想發展是緩慢的。起初他的思想趨向於來布尼慈與窩爾夫一派，後來讀休謨著作，雖未全部接受他的學說，卻對以前一派的思想發生疑問。盧梭對「深藏的人性所有發現」影響他的

思想至爲深切。一七八一年康德劃時代之作，純粹理性批判（Critique of Pure Reason）問世，不啻對窩爾夫一派的哲學思想下一當頭棒。隨即又寫了些思想更爲成熟論文，於是聲聞全國，執全德思想界之牛耳。到了一七九七年他的智力與體力日趨衰弱，卒至一病不起。康德身軀矮小，一生獨身，行爲正直，守道不渝，對於工作尤爲努力效忠，眞是鞠躬盡瘁。

由很多方面看來，康德的學說不過是一種認識論。一方面他站在陸克與休謨的立場上，主張在吾人的知識中有某物或某種刺激——即知識內容——是由外而進入心思，另一方面他又站在來布尼慈與窩爾夫的立場上，主張人心稟賦有某種品質，能於那外來之物加以形式，使之自成範圍，這種品質因其非自經驗得來，所以也是超越的；時間與空間乃是用以理解事物所必須的主觀條件。心思按照其自身所具的法則，類別自外而來的事物。這些法則稱爲範疇。這樣說來，知識乃由兩種原素產生的——內容是自外而來的事物，使事物形成的是心思法則。人生的經驗均爲這兩種原素所賜；但我們由它們所得來的知識，並非事物的本身之所以爲事物，乃是外來的事物經過心思作成形式之後所具的現象。用這種「純粹理性」去表證上帝，自然宗教以及宇宙的結構，如同窩爾夫所設想的，在理智上絕無可能。此類事物自身之所以爲事物，其存在的性格我們無法表證。我們可以拿自然界在準確的法則範圍之中來研究，但所謂法則也者，不過是我們自己的思想模型而已。

單從純粹的理性方面去研究，超越經驗以外的絕對知識是無法獲得的，然而人有道德的感覺，

使他知道甚麼是應該作的。康德於一七八八年所著實踐理性批判（Critique of the Practical Reason）【註一】一書即對此點作充分的發揮。當人面對何者當行一問題時，他立即感覺心中所存之「絕對訓令」（categorical imperative）——是一種訓令，因爲命令我們怎樣行；又是絕對的，因爲是無條件的。你要如此行，好叫你行動的原則，可以作爲普遍法則用的——一言以蔽之曰，行你分所當行。蘊藏於人心之道德律是人生所有最高貴的產業，表明人並非一件機器，乃有人格的。隨着這「絕對訓令」而起的有三種自定。第一，最顯然的自定，乃是說，假如人當行分所當行，他便能行。所以爲人必得有自由。因有自由，故能領略那超越官能範圍以上的道德標準——一種道德秩序的範圍。第二種自定即靈魂不滅。假如人生當爲絕對訓令所指使，那末人的生命必須長久方能有所成就。與此密切相關的第三自定，善德應產生福樂。但人生的經驗並不證明有善德必有福樂，所以必得有一種使此二者聯成一氣的能力。這能力就是上帝，是爲第三自定。單就「純粹理性」而言，上帝的存在不過是一種假定；但在實踐理性之自定中，便成爲一種確實的信念了。

康德的宗教見解基於實踐理性而非純粹理性，在他於一七九三年所著理性限度內的宗教（Religion Within the Bounds of Reason Only）【註二】一書可見一斑。因爲他以道德爲實踐理性的主要成份，於是宗教在他看來，不過是有神論的倫理學，惡與絕對訓令爭取人之臣服。凡爲這善德原理——絕對訓令——所統治之人，取得上帝的悅納，即爲上帝的兒子，在上帝兒子之中，基督爲

最高的標榜。所謂無形的教會，就是由那些順服道德律的人所結合而成的理想團體。有形的教會原爲推進此種團結而設。這種團結之完成即爲天國。康德對於基督教神學所貢獻的，不是他在教理上所作唯理的解釋，乃是他證明了人心寓有深奧的感覺，使宗教的信念與道德的行爲成爲當然之理。浪漫主義後來把這種思想朝着與康德不同的方向而發展。

因紇爾得（Johann Gottfried von Herder 一七四四——一八〇三）之著作，引起了學者對於聖經作歷史的解釋。紇爾得早年與哥德友善，親受了康德的很多影响，又爲熱心贊助浪漫主義之人。自一七七六年直至逝世，他在威瑪當宮廷宣道者。在一七八二年與一七八三年之間著有希伯來人詩歌之精神（Spirit of Hebrew Poetry）。在一七八四年與一七九一年之間著有人類歷史哲學（Philosophy of the History of Mankind）。在他看來，宗教，尤其是基督教，是人類最深感覺的結晶體。聖經當根據其中各卷的寫作時代之思想與感覺的眼光去了解。所以聖經根本就是一集宗教文學。當將其中眞實的與永久的，由時代的與地方的分別出來。

從這種浪漫主義運動中，興起一位十九世紀初期聲望最大的德國神學家，他的著作影响遠及於德國以外，他就是腓勒德立士來馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 一七六八——一八三四）。他生於一位普魯士的隨軍牧師的家庭中，自幼受莫拉維派的教育，後來又受窩爾夫與色姆勒二人思想的影响，最後讀柏拉圖、斯賓挪莎、康德與浪漫主義一派人之著述而大爲心醉。一七九

六年任柏林醫院牧師，當時此處爲啓蒙時期思想運動之中心，於一七九九年出版了一冊對唯理派人士所作之宗教講演集（Addresses on Religion）【註三】，書中將他深受浪漫主義潮流影响之根本思想盡行發揮。自一八〇四年至一八〇七年任哈勒大學教授，一八〇七年他回到柏林去，不久作了該城三一堂牧師。一八一〇年當柏林大學開辦之初，他受任爲神學教授，至一八三四年逝世。於一八二一與一八二二年間寫成依福音派教會原理之基督教信仰（Christian Faith According to the Principles of the Evangelical Church）一書。此書代表他晚年成熟的見解【註三a】。

士來馬赫的思想言論之主要貢獻，在乎他將前人的研究結果綜合而自成系統，把神學建立於新的基礎上，把當代人士所未及見到的基督位格的意義指明出來。無論是正統主義或唯理主義，都把宗教在根本上作爲知識系統之接受，束縛行爲的外表規條。就正統派而言，宗教以承認啓示之眞理，順服上帝之旨意爲基礎。就唯理派而言，宗教乃是接受理性所指證的自然神學以及舉世共有的道德觀。在十八世紀期間，這兩派人士均以宗教與道德爲工具，用以達到永生的福地。在士來馬赫看來，宗教唯一的基礎是內心的感覺。雖信仰與行爲均由宗教中流露出來，但宗教的本身既非全部教理——無論是啓示來的或經理性證實的——亦非行爲的規範。

士來馬赫得自斯賓挪莎，來布尼慈，與康德者甚多。在他看來，在吾人經驗中，可以領悟到一個多方面的變動無常的世界，與一種統一的永恆的原理，兩下適成對照。於此兩下對照中，一方面

我們知道有一位絕對的和永遠的上帝，因爲沒有祂，萬有均成混沌；一方面我們也知道有世界，因爲沒有世界，萬有均屬虛空。萬有之中隨在皆爲絕對者所充塞，所以上帝是貫乎萬有之中。他也與來布尼慈一樣主張人各爲一小宇宙，乃宇宙之反映。人將自己與那普遍的，絕對的，永恆的比較起來，他便自覺是有限的，暫時的——換言之，感覺自己不能獨立。這種依賴的感覺乃一切宗教的基礎。將無限與有限合成一氣，引人與上帝調和，此即一切宗教所有的目的。所以每一宗教之價值，全視此種宗教共有的目的達到至何種程度。因此宗教不能以眞僞來作區別，只能以成效之多少以示區別。一切人類歷史中所有之宗教進步，均可算爲眞正的啓示，即人心間對內在的上帝增一層的領悟。在人類得知的宗教中，惟基督教爲至善，因爲它最能成就一切宗教所期望的。它的問題也是一切宗教所共有的根本問題，即罪與赦罪，失和與復和；而在基督教中，基督的位格又爲中心要素。祂自己一身將有限的與無限的，暫時的與永久的和合爲一，將人神合爲一體。所以他也是引領人類與上帝復和的中保。如此說來，士來馬赫的思想是極度的以基督爲中心。這種對暫時與永久——人與神——聯成一氣的生命是永生不滅的。在時間上連續生存，永不毀滅，這也是一大希望，但眞正的永生不滅，乃在乎生命之品質，不僅在乎時間之永久延長。

所謂教理，即指這些根本的宗教經驗用理智加以解說，加以闡釋；但這一類的解釋僅有相對的和次要的價值。它們曾經有過改變，也許還要改變。它們不過是那常住不變的眞理在時代中將自

己表彰出來所採的形態。

在士來馬赫看來，個人乃是組成家庭，社會，國家，以及世界的份子，而人對這些團體的關係，一旦有了正當的了解，這就是道德。人將自己置身於這些關係中，擴大眼界，便可以驅逐自私。道德不是宗教，宗教也不是道德；但宗教卻對道德極有輔助，因爲宗教本於基督徒的良知，不息地挑起這甚麼是當行的問題。

士來馬赫爲當日正統派認爲過於極端，又爲當日唯理派認爲太涉幻想；爲在十九世紀抗議宗教會中，影响現代宗教思想的卻以他爲最深切。

康德的思想中包涵兩大難解之點。一方面它不承認能用理智的力量得到事物之所以爲事物的眞正知識，另一方面它又不能解釋爲甚麼心思的進程在一切個人都必須是相同的。當代的哲學經菲希特（Johann Gottlieb Fichte 一七六二——一八一四），謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 一七七五——一八五四）與黑格爾之究詰開展，由浪漫主義進入唯心主義，對上述兩個困難作有相當的闡釋。黑格爾（George Wilhelm Friedrich Hegel 一七七〇——一八三一）生長在施圖加特（Stuttgart）由杜平根（Tübingin）大學出身，自一八〇一年至一八〇七年在耶拿任教職，從者甚少。自一八〇八年至一八一六年任女仁堡高級中學校校長。自一八一八年受任爲柏林大學教授，聲譽迅速地鵲起。不久便成當代德國首屈一指的哲學家。一八三一年，正當聲

望特著，振作有爲之時，他就死於虎疫。他聲譽雖大，但在教學之時言語態度均極平凡，無甚精彩。

在黑格爾的思想中，宇宙即是那位絕對者——上帝——在奮鬥掙扎之中無時或已的發展。絕對者乃是靈，它的發展乃是按照心思自身本乎邏輯思想而遵循的法則。這些法則常循一個方向進行，而取三種步驟，第一步爲正論（thesis），正論前進直到遭遇反對——反論（antithesis）。但正與反僅爲那絕對者之兩個方面。後來正論與反論終於聯合而成一體——合論（Synthesis）。與「觀念」這正論對抗的反論是自然界。這一正一反聯合而成一較高之合論，就是人，人是心與物二者之結合。既然萬有不是別的，乃是那按着一切思想定律在發展中的絕對者，所以思想律就是物的定律。既然人的思想乃是那絕對者思想之片段，所以就思想是眞正的而言，它對於心思以外的事物便能供給我們眞正的知識，而且在所有心思中思想都是同樣的，因爲都是那絕對者之片段。既然人乃由那絕對者分出而成爲覺悟的靈，所以有限的靈應該追求與那無限的絕對的靈發生關係，這種關係之實現即爲宗教。宗教也許是如同士來馬赫所講，起源於情感；但宗教不成爲眞正的知識，便不是眞正的宗教。任何宗教都是追求得知上帝，惟基督教最完滿的實現了這種追求。上帝時時在努力啓示祂自己，然而這種啓示的工作須循那三步進行。例如：上帝爲父，爲神性之統一——這是正論。祂以子把自己客觀化——這是反論。聖靈乃是結合的愛——這是合論。由這種進程而成三位一體。道成

肉身同此一理。上帝爲正論，那有限的人性——反論——與祂截然不同，但兩下結合而成一較高之合論，即合神人二性於一身者。自黑格爾以後，那往日將神性與人性截然劃分之說日漸減少，而在十九世紀抗議宗神學思想中流行一種神人根本結合的意味。

黑格爾學說見解深邃，精巧動人，故大受歡迎，成爲當代哲學界中最具影响者，且大致說來對世界思想之衝擊亦至巨。黑格爾雖是宗教哲學家而非神學家，但他的研究深深地影响到神學。他的觀點不久也引起尖銳的反對，但也吸引一些人不斷爲他重新詮釋，尤以十九世紀下半期在英國美國爲然【註四】。

黑格爾學說中那發展過程的理論，在包珥(Ferdinand Christian Baur 一七九二——一八六〇)的著作中應用於新約評定學上。包珥自一八二六年起任杜平根神學教授直到逝世，亦即新杜平根神學學派之創始人。此派學術起源於包珥對哥林多教會中不同派別所作的解釋，此書出版於一八三一年，嗣後出版同類名著若干種，大得學者的贊許。包珥像黑格爾一般見解，以爲一切歷史進程都須經過正、反、合三種步驟。色姆勒（參第八三六頁）已經講過，在初期教會中有彼得派（主張猶太化）與保羅派之存在。由此引起黑格爾學術之三步論。根據包珥所講，基督教在創始之初，原係一種信仰彌賽亞的猶太教。這原是各使徒的共同立場，此爲正論。有了正論，反論必得隨之而起，即保羅一派的基督教。彼得與保羅這兩派相反的見解競爭至於第二世紀；但後來終於不免演成合論，

即最初之大公教會，因爲這個教會同樣的尊重彼得與保羅，而不知彼二人之見解原屬大相逕庭。

包珥於重訂初期教會歷史中，提起了一個聚訟紛紜的問題，即新約各卷之著作年代。依照他的見解，新約各卷之作，原爲發展當初兩派不同之見，故各作者亦必代表一派成見，因而各有其特殊的趨勢。根據此種標準考驗之後，包珥發現僅有羅馬書，加拉太書，哥林多前後書乃保羅的原作，因爲只在這幾本書中找得這種競爭趨勢的痕跡，其餘各書既不表明這種鬥爭的趨勢，必係晚出之作，因爲到了後來這種競爭在教會中漸至遺忘。啓示錄是一本猶太化的書，必出世很早。到了一八四七年包珥採用同樣方法來研究福音書。在馬太福音中發現猶太化的趨勢，所以此書必最先出世。路加福音也許是一本馬吉安（參第九二頁）福音書之重述。馬可福音有意掩飾這種兩派傾軋的趨勢，必係晚出，在約翰福音中看不見此種競爭的跡象，而第二世紀後半期中所起的各種爭辯則顯有蛛絲馬跡可尋。如此說來，新約各卷之大部份必作於第二世紀。

包珥學說引起不少人贊同，也引起不少人反對，對於新約研究一門學問極爲有益。由於此類研究，對於初期教會及其作品不知增多了幾許的知識。這些研究所得的結果即算是對包珥學說之最好解答。他不知道基督在初期教會之發展中具有的意義。在猶太與保羅二派基督教當中顯有重大的區別；但將最初發生的基督教中所有的思想盡行包括在這些區別中，問題並不如此簡單。當初教會中之異見紛歧還有其他方面。尤其是後來學者對於第二世紀的知識之增加，以及對包珥時代的人所無

法認識的那時的氣氛，使人知道斷不能依包珥之見，將新約中那麼多卷之著作時期編入那樣晚的時代。它們簡直不屬於那時代的氣氛的。

自包珥開始他的工作到以後一個世代的光景，德國神學家分爲三派。一派爲極端的唯理派，繼續那十八世紀末期的典型思想。在這一派中影響勢力最大的要算保羅斯（Heinrich Eebrhard Gottlob Paulus 一七六一——一八五一）。他自一七八九年任耶拿大學教授，後半生一段很長的時日（一八一一——一八四四）均在海得爾堡大學任教職。他生平極其反對超自然論，所以他於一八二八年所著的耶穌傳是當代唯理主義之典型作品，有如死灰槁木，毫無生氣。基督在水面行走，他說是出於門徒的誤會，因爲當時基督在岸邊行走，夜霧朦朧，使他們看不清楚。五千人得飽一事，乃因基督寬懷大度的將所有小量食物盡行拿出，由是感動羣衆，將各人所帶的食物都拿了出來，供衆享用。基督並未眞正死，祂在墓中爲地震震盪，因而蘇醒，後與門徒集居。

在另一極端，代表當時注重信條的正統派最徹底的，爲亨斯登伯（Ernst Wilhelm Hengstenberg一八〇二——一八六九），他自一八二六年起以迄逝世都任柏林大學教授。他最初受唯理派的影响，後有一段時期成爲敬虔派的領袖。一八四〇年，成爲嚴格正統信義派的急先鋒。

居於這兩派極端思想中間的，又有一個「斡旋派」。此派大致受有士來馬赫的影响，爲基督徒熱情所吸引，也如同那位熱情宗教大師一樣，熱烈的以身許基督，有過之而無不及；但對於當時一

般學者由研究評定所得來的結論，尤其是關乎聖經靈感及記載史實問題，則出之以接納的態度。

在這一「斡旋」派神學家當中。影响力最大的當推尼安德（Johann August Wilhelm Neander 一七八九——一八五〇）。他原名門得勒（David Mendel），父母爲猶太人，於一八〇六年受洗時改名，以示紀念新生之意。（因尼安德在原文有「新人」之意——譯者）。在哈勒大學時即在士來馬赫門下受教，後來因得這位老師舉薦，於一八一三年得任柏林大學教席，聲譽大著。尼氏任此職凡三十餘年，直到一八五〇年逝世。後來尼安德專治教會史，出有專論多種，所著基督宗教與教會史（History of the Christian Religion and Church）第一冊於一八二六年出版後，以下各冊相繼而出。尼氏著作引用材料極爲豐富，依他看來，所謂教會歷史即屬神的生命漸次管制人的生命之進程，而此種屬神的生命乃在個人生活中表顯。故尼氏所著的教會史偏重爲教會特出人物作傳，過於注重個人影響，而忽視教會的團體生活，這是他著作的弱點。然而他將教會史從新的一方面去看，故自有成功之特點。尼安德爲人深懷基督徒親切謙虛的信仰，於個人交往之間，他的學生受他人格感化之處甚深，此種貢獻不下於所著各書。『神學家乃由心境造成』，這是他常說的一句話，他的品格亦於此可見。品格可愛，而又能以品格感人，在神學家中像尼安德者，誠不多見。

託路克（Friedrich August Gottreu Tholuck 一七九九——一八七七）也是一位與尼安德相似，富於人格感力的神學家。他自一八二三年作柏林大學教授，後來自一八二六年起作哈勒大學教

授直到逝世。他同情敬虔主義，然對當時許多學術評論的見解並不拒絕。他將那在高爾夫時代爲唯理主義所控制的哈勒，變爲擁護福音主義的哈勒，在十九世紀該校以此爲特點。他也是個著名的宣道者。他對於英美學生特加靑睞。

斡旋派神學家當中第三位代表，當推多爾揑爾（Isaac August Dorner 一八〇九——一八八四），自一八二七年至一八三二年在杜平根求學，自一八三四年任該校教師職。此後又在德國好些大學任職，最後於一八六二年起作柏林大學教授直到一八八四年逝世。多爾揑爾早期著作中，最重要的要算於一八三九年出版的基督位格教理（Doctrine of the Person of Christ）一書。他的神學思想到晚年方始成熟，於一八七九年至一八八一年間著成信仰教理之體系（System of the Doctrines of Faith）一書。照他所講，神學與哲學兩下淵源攸關，但二者均有一種前進的歷史發展。基督教的信仰以基督徒意識爲試驗標準，而基督徒意識又承認聖經所記載的靈性經驗爲確實，這信仰在基督教歷史越來越淸楚。基督教之中心教理即道成肉身，即基督降世，將上帝啓示出來，並啓示人可至何等的地位，因祂爲人類的元首。多爾揑爾思想影响及於英美二國甚大。

這一斡旋派神學家，因爲信仰熱切，對於神學評定的立場又謹愼小心地加以選擇的接受，故基督教世界內，頗爲得人贊許。但它那斡旋的立場不適於十九世紀理智上的革命，而它的影响勢力總難長久，且在德國，到了幾個主要的領袖過去後，其勢力亦隨之消沒。

在當時德國神學思想進展中，算爲劃時代的一部著作，還不是由以上所提這幾派人上而來，乃一八三五年出自一位杜平根大學年僅二十七歲的青年學者之手，他就是司特老司（David Friedrich Strauss 一八〇八——一八七四）。司特老司對黑格爾派哲學素有心得，也熟悉包珥早年的思想立場。他曾詳細研究過那位史學而兼政治家尼布爾（Barthold Georg Niebuhr 一七七六——一八三一）的著作，知道你如何解釋羅馬初期的歷史爲神話的方法。後來他用這些原則來研究基督生平。關乎耶穌一生事跡有許多是能以知道的。這點他並不否認，但這些事跡也好像其他的史跡一樣，乃完全發生於人世範圍以內，所以我們必須以此種眼光去看它。就各福音書之來源而說，他以爲惟約翰福音最爲年代湮遠，其歷史價值極少，這與當時學者的一般見解大異，特別是士來馬赫。因爲士氏將約翰看爲比其他福音更有歷史價值。司特老司卻以馬太在福音書中應居首位，但他以爲沒有一本福音書是由親自目擊的見證人所寫。神蹟固然是不可能的；但福音書滿處載着。拿一般唯理的解釋來對付神蹟，如保羅斯所作的（參第八四八頁），簡直是貽笑大方；如以過激唯理思想來評論神蹟，如來馬魯斯所爲（參第八二三頁），以爲是出自有心欺騙之作，也是不可能的。只有說，基督一生許多簡明自然的事蹟，均爲神話所包圍，如此解釋方爲正確。當時人們均望彌賽亞降臨，廣行奇蹟；他們指望舊約的預言均將應驗；他們有些偉大而眞實的想望，如人類兼有神人二性，又因與上帝聯合而能超越死亡。這些想望他們歸諸基督，或以爲在祂身上已成人格化了。耶穌這個人是

有的；但新約所載那滿有超人特性的基督，總是由神話創造而成。

司特老司所著耶穌傳引起極大爭辯。當時德國各派見解，無論是正統派，各級唯理派，以及「斡旋的」神學派，均在他攻擊之列。他因此不見容於神學界，以後生活倍感痛苦。然而他的書引領了基督生平之研討一門學問進入一新的境界，他對於往日一般唯理派所作的答覆是高超的，由他所發動的探討工作，對於宗教之學術性也是大有裨益。對他的研究有兩項根本的批評極爲重要。若不是基督神格是由於初期教會無意中虛構而成，就是初期教會源出於基督。假如司特老司以及那些與他基本立場相同的人所具見解是對的話，那末，基督便爲初期教會之創作。然而神學上認眞的學者，多半認爲後一說更可靠。純然拿解釋普通史跡的方法來解釋基督生平，其所構造出來的形像，是難於令人滿意的。史偉策（Albert Schweitzer 一八七五——一九六五）在他一九一〇年出版的名著對歷史的耶穌之研究（The Quest of the Historical Jesus）就說明這種努力終歸是失敗的。

在十九世紀下半期，無論就解說初期教會情形來說，或就解說德國神學學派來說，潛在勢力最大的一位神學家要算立敕爾（Albrecht Ritschl 一八二二——一八八九），他是開明派神學之先驅，講道德價值的神學家。當時士來馬赫與黑格爾的學說已喪失吸引力，立敕爾是想在基督教信仰以及科學與歷史研討得來的新知識之間，作一種新的護教式的綜合。他原屬包珥學派，後來自一八五七年發表所著古大公教會源流考（Origin of the Old Catholic Church）一書之第二版以後，便

與該派主要主張別抱見解。他以爲包珥用黑格爾哲學思想倡言彼得之正論，與保羅之反論，實不足以解釋初期教會之發展。初期教會中不少異見，但各派均尊耶穌爲主，是以它們在根本上是合一的。而且當時基督教中不只是兩種迥然不同的派別，同時有各種不同的見解。因爲基督教並非降生於一個空虛無物的世界，所降生之世充滿了各種宗教的，哲學的，以及各種文化制度的思想觀念。那初期基督教純樸的原始的眞理，特別在異邦園地中，因着這些起了最大的變化，結果便是那古代大公教會中所有的神學及制度。立敕爾主張充分使用歷史批評學之工具來瞭解初期基督教社團及歷史的耶穌。立敕爾注重耶穌爲中心，以及第一世紀教會有歷史上確實之性質，大爲歐美抗議宗學者所採納。

立敕爾於一八四六年開始在波昂大學執教。到了一八六四年轉入格汀根大學任教職，直到逝世。一八七〇年至一八七四年之間，他寫成他主要的神學著作，基督教稱義與復和之教理（The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation）。親自受立敕爾教導的人並不多，但由他的著作所生的宣傳影响實屬不小。

立敕爾很受了些康德的影响，以道德的感覺爲實際感的根據，否認屬理性的知識之絕對性，又受了士來馬赫的影响，以宗教意識爲信念之基礎，他卻以爲士來馬赫所講宗教意識之標準價值過於偏重個人。實在的宗教意識不在個人之內，乃在基督教社團之內，教會之內。這種宗教意識也不是

抽象的臆測的知識之根源。它是與十分實行的個人關係有連帶相關，即上帝與宗教社團之相關，罪與救恩之相關。如此說來，所謂「自然」神學，即臆測的哲學的神學便無價值可言。如亞里斯多德所講，可由哲學推出「第一原因」；但由此推出的第一因遠非一位滿懷慈愛的天父可比。這種有關實行的啓示，唯有藉着基督才能得着。我們今日得着這種啓示是以最初門徒之宗教意識爲媒介。是以舊約與新約均有崇高的價值，尤以新約的價值爲大，因爲前者顯示他們的宗教背景，後者紀錄他們對於基督及其福音所有的意識。要知舊約與新約中所載的宗教意識也無須創立一種靈感學說，只用正常的歷史研究法就算夠了。

雖立敕爾不以形而上學爲有助於基督教眞理，卻大大引用哲學家陸宰（Rudolf Hermann Lotze 一八一七——一八八一）所提倡的認識論【註五】。陸宰同康德一樣，以爲一切事物之所以爲事物，即物之自身，是不能知道的，他卻斷言物之屬性與功用是眞正能爲人知道的，這是他與康德不同之處。一條用磚鋪成的路，我眞知道它是人行道。而磚與磚之間所有的空隙，就螞蟻而言，也許就是家庭。就一物之抽象方面言，就物之自身言，我卻無法得知究爲何物。假如我由物之屬性所得的知識影响及於我的行爲，那末此即所謂「價值判斷」。本乎此理立敕爾倡言，就那些在最初基督教社團中與基督接觸過的人而言，基督眞是彰顯上帝慈愛的啓示，是供人仿效的榜樣，對人代表上帝的道德威權，也是創立天國的主。就這幾方面說，當時的人眞正知道基督；但假如要問：祂是否

先在，是否有神人二性，是否爲三位一體中之一位，這都是初期教會之經驗所不能答覆的問題，只有形而上學能斷言其是否有無。是這種對於基督爲誰，基督有何意義之認識，在人心中先起信仰，即是因着基督信靠上帝，愛上帝。隨着這種新的態度而罪得赦免消除，（罪是隔斷人神交通的牆垣）此謂之稱義；並且由這新態度而發生一種新的關係，使人甘願遵行上帝的旨意，自願在天國中生活，此謂之復和。基督徒的生活在實質上是社會性的，故救贖主，得蒙救贖者，和被贖的社團一類概念交相聯繫，不可分開。福音如同有兩個焦點的橢圓：即稱義與復和，以及上帝的國。立敕爾以爲這些得救的觀念，在晚期教會歷史中，以路德所發揮的最爲明晰。

立敕爾這派的出色人物，有賀珥曼（Wilhelm Herrmann 一八四六——一九二二）及哈那克（Adolf von Harnack 一八五一——一九三〇）。賀珥曼是馬爾堡的神學教授，開明派神學的釋經鉅子。對開明派影响最大的是柏林的哈那克—教會史家巨擘。他的名著是自一八九四年至一八九九年間出版的七卷英文版教義史（History of Dogma）。他於一九〇一年出版的何謂基督教（What is Christianity?）也是高級開明派神學的典型說明。立敕爾派的精神是熱烈虔誠，致志於眞理，在十九世紀之末與二十世紀之初，風行於德國，英國，及美國。

然而到一八九〇年代，立敕爾思想遭到「宗教歷史」學派的挑戰。這一派是把基督教與古代近來的其他宗教並列，把歷史方法普遍化來研究宗教。立敕爾極力想追溯基督教教理的歷史性發展，

這一派研究基督教本身的創始，認爲立氏沒完全遵循自己的方法，是太偏狹。這一派最著名的代表人物是特爾慈（Ernst Troeltsch 一八六五——一九二三），他研究歷史的輝煌著作，特別是基督教社會思想史（Social Teachings of the Christian Churches 一九一二）【註六】，但其中宗教歷史學派（Religionsgeschichtliche）的相對性，是促進開明派的危機。

【註一】：康德的道德哲學（基督教歷代名著集成第二部第十三卷）第一〇三頁——二〇七頁。

【註二】：同上，第二三七——三一〇頁。

【註三】：參士來馬赫選集·宗教與敬虔（基督教歷代名著集成第二部第十七卷）。

【註三a】：同上。

【註四】：參近代理想主義（基督教歷代名著集成第二部第十四卷）黑格爾歷史哲學的緒論。

【註五】：同上，第二四七——三九一頁，即陸宰的名著小宇宙論中的第九篇「萬有的合一性」。

【註六】：同上集成第二部第廿三卷。

第十三段　十九世紀之英國抗議宗

當十九世紀初年，英國的宗教生活大爲福音主義的靈性奮興運動所控制，許多人因此離開國家教會（參第八〇六頁），而在國家教會中也有了一個福音派，這派在十九世紀變成了低派教會，反

對高派教會。福音派如同循道派一樣，努力實行善工及宣教活動（參第八一八頁）。國家教會中的福音派在教會事務中，日形重要，一八一五年獲得設立第一個主教區，至十九世紀中葉成爲教會的領導者，在平信徒中尤具勢力。但十九世紀又有一種新的開明的廣派教會運動出現，且高派教會傳統也在復興。

廣派教會的興起由於對當時神學信條之不滿。就知識方面而言，當十九世紀初英國國家教會中所有各派仍然依附十八世紀編狹思想的討論。一般學者依然拿唯理的眼光去看神學——以爲神學是一種思想系統，可以用理智或權威的啓示表證出來，或理智與啓示同時並用。然而有些新的知識動力正在興起。當十九世紀初年英國詩歌韻文文學已開美麗之花。浪漫主義也如同在德國一樣勢焰高張（參第八三七頁），造成前所未有的理智空氣。司各特（Walter Scott）爵士所著各種傳奇小說，就是這種新局面周知的例證。一種新的人道思想之產生，大半由於循道派的奮興運動，並且在各種改良社會的運動表示出來。這種種趨勢必至影響於神學思想與宗教理想，可無疑義。

當十九世紀最初的二十五年中，影響英國宗教思想最大的首推科爾利之（Samuel Taylor Coleridge 一七七二——一八三四），他是一位聲名顯赫的詩人，文學評論家而兼哲學家。科氏初年頗同情於新柏拉圖主義，自一七九八年與九九年間留學德國，因而與德國諸文學大家發生因緣，且傾向於康德，菲希特和謝林各家思想學說，這種哲學見解大體上在當時英國尚無所聞。科爾利之的著述

並無完備的系統可言。最關緊要的一部著述，爲一八二五年出版的思考之助（Aids to Reflection）與佩力（Paley）的唯理的主張對立，他於「理性」與「理解」中加以區別。他以「理性」爲直覺會悟的能力，乃一種「內心的識見」，藉以直接會悟各種宗教眞理。這種「道德的理性」以「良知」爲伴侶，發施絕對的號令，又有三種自定，即道德律，頒布此律之主，與來生。如此說來，宗教不假外來的證據，僅憑宗教意識而得確定。故人多稱科氏爲「英國的士來馬赫」。從許多方面說，他實開教會廣派思想之先河；但他也很注意把教會看爲由上帝所設立，比任何「依法設立的」組織有更崇高與貴重的地位；由這一方面看，他又爲那高派教會預備了道路。

繼科爾利之著作而發展宗教思想的爲亞爾諾得（Thomas Arnold一七九五——一八四二）。亞氏自一八二八年起任拉格俾（Rugby）中學校長，頗負盛名。他爲人有堅篤誠樸的基督教信仰，他的學生得他的助益不少。他的見解大致與紀爾得（參第八四一頁）相類似。聖經是文學，當按其中各卷寫作的時代情形求了解，但其屬神的眞理深入人的內心。

聖經鑒定學得密勒曼（Henry Hart Milman一七九一——一八六八）於一八二九年用批評方法應用於舊約研究，著猶太人歷史（History of the Jews）一書，而大有進展。密氏自一八四九年後，任倫敦聖保羅座堂首席牧師，所著最有價值之書爲拉丁基督教歷史（History of Latin Christianity），成於一八五五年。

摩里斯（John Frederick Denison Maurice 一八〇五——一八七二）雖不願自命隸屬於教會廣派，卻對該派之推行殊有貢獻。他的父親是一位神體一位派牧師，他自己卻投效於國教，作了吉斯（Guy's Hospital）醫院牧師。自一八四〇年任英皇學院（King's College）教席，後來因見解特異，於一八五三被撤職。翌年，他創設工人學院，於是一種基督教社會主義運動由此開端。一八六六年摩里斯受任爲劍橋大學教授。在摩氏思想中，基督乃全人類的元首。任何人都不在上帝的咒詛之下。人都是上帝的兒女，只要人自己如此承認，及向上帝表示那由這承認自由而來的孝順之愛與服務的心，就無須其他引人復和之道。大概一切的人最後都要歸入上帝家中，不致於有人永久失喪。

還有一位與摩里斯神學思想相去不遠的當代領袖人物羅伯生（Frederick William Robertson 一八一六——一八五三），專以講道著名。羅氏所受的教育原屬福音精神，後來經過一度極其懷疑的時期而達到廣派教會的思想立場。自一八四七年作布來屯（Brighton）教會牧師以後，不久便以茂年去世。十九世紀中在英美兩國任何英文講章，都不及羅伯生所遺留下來的感人深遠。屬靈的眞理難以理智窮究，須得以屬靈的眼光參透。基督的人性可以證明祂的神性，亦可引人對於祂的神性發生信仰。

當時還有兩位大作家，對於廣派教會見解之推行發生不少效力，一位爲小說家，挨弗斯利（Eversley）的牧師，京斯理（Charles Kingsley 一八一九——一八七五）。一位爲泰尼生勳爵（Al-

fred, Lord Tennyson 一八〇九——一八九二）泰氏於一八五〇年作成一部名爲紀念（In Memoriam）的詩，是一部十足表揚廣派教會思想立場之作。與此二人思想接近的爲韋斯敏斯德首席牧師史坦利（Arthur Penrhyn Stanley 一八一五——一八八一（與坎特布里首席牧師法拉爾（Frederic William Farrar 一八三一——一九〇三）。一八六〇年有些牛津學者想用現代科學與歷史評論的眼光來表揚基督教，出版論文集（Essays and Reviews），一八六二年有那塔爾（Natal）的主教科倫索（John William Colenso 一八一四——一八八三）發表所著舊約五經評論一篇，受教會當局審判，由是激成一番很大的風潮。劍橋學者中有三位對聖經學術研究有重大貢獻，這是魏斯科（Brooke Foss Westcott 一八二五——一九〇一），賴特福特（Joseph Barber Lightfoot 一八二八——一八八九）及賀特（Fenton John Anthony Hort 一八二八——一八九二）。魏司科及賀特經約三十年之研究，於一八八一年發表了希臘文新約評定本，成爲標準版本。然而所謂教會廣派，嚴格地說起來，並非一種學派。屬乎此派的人不多，但它影响於英國宗教思想卻很廣泛。

在此時期，英國國家教會內，有一種關係重大而極爲敬虔及富於自覺性的發展，是「牛津運動」，或稱「單張運動」（Oxford, or Tractarian, Movement），由此產生聖公會公教派。這運動使得頗呈頹勢的高派教會傳統再得到新生命和方向。十九世紀的二十五至三十年間，英國國家教會失去幾種特權。一八二八年廢除了測驗令（參第七二九頁）與團結條例（Corporation Acts）。

一八二九年羅馬天主教取得了膺選下議院議員及受任官職之權。自一八三〇年七月法國革命以後，一種改革國會議員選舉運動風起雲湧，經過熱烈奮鬥之後，於一八三二年得勝了，議院權利由地主縉紳階級，大部份轉移到中等階級去了，於是加强了反國教派的勢力不少。在許多保守派教會領袖看來，似乎連教會與國家的基礎都已發生動搖。他們於是不得不問教會自身到底是何性質。教會果眞由上帝設立，是不可更易的制度歷？還是像改教以來多次發生的事一樣，教會可由政府立法，隨時更易呢？他們的答覆所取的形式，大體上爲浪漫主義對初期教會及中世紀教會的興趣所決定。

在這些問題討論進行的當中，有幾位年青的教會領袖——多數與牛津的俄利勒（Oriel）學院有關係的人物——挺身而起，發起所謂牛津運動。在這一班人當中，也許影响力最大的，當推那位壽命短促的佛饒得（Richard Hurrell Froude 一八〇三——一八三六）。在他看來，眞理藏於教會裏面。但改教家不察，已將早期教會所珍藏的一些眞理廢棄了。他以爲須將禁食，教士獨身，尊敬聖徒，以及「公教會各種習俗」都復興起來。與佛饒得關係最深的一位領袖爲紐曼（John Henry Newman 一八〇一——一八九〇），他有講道的口才，富於智力，雖幼年受過福音派的訓練，但後來對佛饒得的思想大表同情。俄利勒派領袖人當中之第三位，當推歧布勒（John Keble 一七九二——一八六六），他先世爲拒誓派，在一八二七年間出版了一部十九世紀中最有名的宗教詩集，名爲基督教年（The Christian Year）。與這位領袖人物心心相印，深表同情的一位劍橋學者爲羅斯

（Hugh James Rose 一七九五——一八三八），他於一八三二年創辦不列顛雜誌（British Magazine），專爲發揚教會屬神的威權及其永不改變性之信仰。在這一班人看來，最近國中發生的政變危險很大。一八三三年七月十四日，歧布勒在牛津講道，以「舉國離叛」爲題，不啻爲聖公會公教派運動之發軔發出一道信號。同年九月歧布勒又爲這個運動編成各條當循的原則。根據這派人所講，人得救在乎藉着聖餐領受基督之體與血，然而這個聖禮只有爲那些由使徒統緒一脈相傳，受過聖職的人所施行，方爲有效。這就是教會的寶藏——教會須用各種方法，使之回復到最初幾世紀統一不分的純樸狀態中去。

同一個月中，紐曼開始發行那名震一時的應時單張（Tracts for the Times），故這運動後來又稱「單張運動」。到了一八三五年，又得一位名人加入這運動，他就是溥西（Edward Bouverie Pusey 一八〇〇——一八八二），其後紐曼的地位動搖了，他就應運而起，居該派的領導地位。溥西爲人熱心虔敬，他以全心全力促進聖公會公教運動，致使人稱這運動爲「溥西主義」（Puseyism）——在溥西本人看來，不過是原始基督教之復蘇。

此類單張共計發行九十種，其中爲紐曼所寫的共有二十三種。其他寫作人爲歧布勒，溥西，佛饒得等。在紐曼看來，惟英國國家教會不偏不倚的立於抗議宗教會與羅馬教會之間，最得中道；但後來寫作此類單張的人，多趨於强調各種教理與實踐，這些教理與實踐雖起源於古代教會，通常卻

以爲僅見於羅馬教中。例如溥西講到洗禮有重生的效能，晚餐禮有祭奠的意義。有人主張認罪，又有人主張聖經不可任人隨意使用，教理不可任人隨意宣講。引起最大爭辯的爲紐曼於一八四一年所寫的第九十種單張。於此單張中，紐曼倡言那三十九條信條只是解釋公教信仰，甚至與天特會議所表現的眞正羅馬教思想也無衝突。很少學者或教牧會接受紐曼這種顯然錯誤的解釋。牛津主教於是下令禁止此類單張之刋行。

當單張發行至第九十種時，紐曼聲勢極盛，聖公會公教運動已經引動數百聖職人員起而聲援。至此時，紐曼對於英國國家教會之公教性反而感覺懷疑，於是於一八四五年十月九日歸服了羅馬教會【註一】。隨着他歸入羅馬教的牧師與平信徒共有數百，其中最負盛名的一位爲蔓寧（Henry Edword Manning 一八〇八——一八九二），他在一八五一年歸服羅馬教，至一八七五年封爲紅衣主教。自改教以來，英國與羅馬之關係無形斷絕，至一八五〇年教宗庇烏九世恢復英國爲羅馬教的主教區，一時羣情爲之鼎沸【註二】。蔓寧不像紐曼那樣思想和緩。後來他異常熱烈地擁護羅馬教宗的權勢，紐曼在英國羅馬教派當中雖算爲極關重要的份子，可是等到一八七九年才晉升爲紅衣主教。

由於這些人之歸服羅馬，牛津運動的本身便因而終結，但由它產生出來的聖公會公教派，因溥西領導有方，不但得以安然渡過這種風浪，而且這一派勢力反有加無已，成爲國家教會中重要的一

派。此派將教理問題整頓之後，於是專心於禮拜儀式之增進，引進許多爲抗議宗所廢棄的習俗。由這些改革遭遇到不少民衆的以及法律上的反對，但提倡儀式一派人的願望卒致大部告成。假如不察聖公會公教派所有最深的宗教熱忱，任何對它的批評都難準確。這一派人固然已將教會崇拜儀式及神學羅馬化，或說公教化，然而他們對於一般貧苦階級以及沒有教會照顧的民衆極其關心。下等社會民衆原與英國國家教會幾不發生關係，後來因這一派人之盡心竭力，以致得到他們仍然歸回教會。一八六〇年爲擁護高派教會信仰與習俗而組成的「英國教會聯合會」(English Church Union)，使英國國教中此運動之勢力大爲擴展。

愛爾蘭抗議宗的國家教會原爲一種畸形的發展，因爲它是一個人數最少而爲政府所支持的教會，於一八六九年廢除了國家教會的地位。但它依然得以保持原狀，實力亦未削弱。

當十九世紀中，英國反國教各派均漸佔優勢。福音派影响强而有力。在這世紀之初，不奉國教的人數已超過聖公會宗。例如，從一八〇〇年至一八六〇年循道會，雖受分裂影响而失去一些信徒，但仍增加四倍。此外大的不奉國教團體有公理會及浸信會；至於貴格會及神體一位論者仍然是少數派，長老宗的復興大部由於從蘇格蘭來的移民。不奉國教者的力量大多來自中等階級，其中不乏大有能力的宣道者，學者及社會工作者，但在學術及對教外人士的工作上，不如聖公會的顯著。

在英國宗教生活上重要的事是逐漸取消了對不奉國教者的限制。對否認三位一體者之懲罰律，已於一八一三年廢除。一八二八年又廢除了測驗令與團結條例。自一八三六年之後，那些不奉國教的地方也准舉行婚禮。一八六八年後，又解除了不奉國教者爲國教利益納稅之重負。一八七一年，在牛津，劍橋，與頓咸（Durham）各大學中廢除了各種宗教審查，僅有一部份的神學審查依然保留着。自一八八〇年之後，不奉國教的人亦得以在教會墳園舉行喪葬禮。

在這世紀下半期，不奉國教者從所謂「第二次福音派大奮興」大受其益，主要人物是美國佈道家穆迪（Dwight L. Moody　一八三七——一八九九）。聖公會福音派也從這奮興中蒙益；該派在米爾得梅（Mildmay）及基斯威克（Keswick）的中心對此有貢獻。

不奉國教者在十九世紀不僅大大擴展，也增加了許多新的團體。有三種運動值得一提的。一種發源於珥運（Edward Irving　一七九二——一八三四）。他在倫敦作蘇格蘭長老宗牧師，極富口才，性近神祕。約當一八二八年的光景，他心中確然相信，只要人有充足的信心，便可得使徒時代的「恩賜」。雖他不自命有此恩賜，卻於一八三〇年確信他所盼望的已經在幾個人的身上成就。一八三二年他被長老宗撤除聖職。不久他立了六人爲使徒，認爲是預言所指定的，到了一八三五年使徒數目由六位增至十二位。這團體自稱爲公教使徒教會（Catholic Apostolic Church）。一八四二年這教會採用了一種詳備的禮拜儀式。諸使徒受人尊爲聖靈的差役。他們久已渴望基督快要復臨，

但到了一九〇一年連最後一位使徒也去世了。這個教會在德國美國都有分支。

第二種運動發軔於十九世紀初年，由於英國國家教會靈性生活之冷落情態所激起。當時在愛爾蘭及英格蘭西部有許多以「弟兄」相稱的團體，以基督徒的信仰與仁愛爲惟一結合的原因。這個運動的中堅人物爲達爾比（John Nelson Darby一八〇〇——一八八二），他初爲愛爾蘭國家教會（聖公會）牧師，約於一八三〇年時在普里穆特一帶地方工作，加入這個運動後，得其努力推進，人數大增，故人多稱這派人爲普里穆特弟兄會（Plymouth Brethren）。在他們看來，所有信徒都是祭司，所以用不着另立牧師。他們也不承認信經。聖靈親自指引一切信徒，使他們本使徒所有的信心與崇拜的精神團結一體。雖不贊成宗派主義，但這些「弟兄」們不久也自覺須編定聯合行動之懲治規條，將全體至少分成六組。達爾比竭盡心血，推進這個運動不遺餘力。由於他的努力，這個「弟兄會」後來遍設於瑞士，法、德、加拿大以及美國各地。其中著名信徒有穆勒爾（George Müller一八〇五——一八九八），他相信他在布里斯它所創辦有名的孤兒院，大多是由於禱告直接得到應允，得以維持；又有一位新約原文有名學者，即特格勒斯（Samuel Prideaux Tregelles 一八一三——一八七五）。

這三種運動中最重要的新組織還是救世軍（Salvation Army）。其創立者卜維廉（William Booth 一八二九——一九一二），原屬循道派牧師，他先在加的福（Cardiff）發動很有成效的奮興

工作，嗣後又於一八六四年在倫敦開始同樣的工作。由這次工作發展而成一種具軍事模型與紀律的組織，這是一八七八年間事，到了一八八〇年這個組織便稱爲救世軍。這派人最注重慈善事業，又注重戶外佈道，自一八九〇年卜維廉寫成最黑暗之英國及其出路（In Darkest England and the Way Out）一書後，他們的慈善事業更有大規模的發展。救世軍雖自成一種軍隊形式，然在許多方面看來，它還是像個教會。也有人批評這個組織有時失之於武斷，但它的事工對於貧苦惡劣環境中墮落的人說起來，可謂造福無窮，而且其範圍之廣，除英語各國之外，已擴展至於法、德、瑞士、意大利、斯干的那維亞各地，以及遠東各國。

在十九世紀下半期，英國各宗派的基督徒都關心當時嚴重的社會問題。福音派一貫是致力於慈善事業及改革運動，而如摩里斯，京斯理等國教領袖更爲本世紀中葉提倡基督教社會主義之先驅人物。但至本世紀末，更普遍感覺到關心社會正義和直接面對社會問題。在聖公會內，由魏斯科主教賀蘭（Henry Scott Holland 一八四七——一九一八）及郭爾（Charles Gore 一八五三——一九三二）領導之下，於一八八九年組織成「基督教社會同盟」（Christian Social Union），代表聖公會公教派，想把基督教的道德眞理應用到社會及經濟的難題上。在不奉國教者中，開明的政治活動最足顯明對社會的關心。「不奉國教者的良心」（Non-Conformist Conscience）成爲英國生活上應計算到的一種力量，其著名喉舌人物爲在伯明罕的公理派之戴爾（Robert William Dale 一八二九——

一八九五），和在倫敦西區的循道派之休吉皮萊斯休吉斯（Hugh Price Hughes 一八四七——一九〇二）

蘇格蘭一如英格蘭，在十九世紀之初先有基督教的靈性復興。也和英格蘭一樣，由於對法國革命的反動，浪漫主義之興起，以及對十八世紀中唯理主義所引起的普遍反抗，於是乃有福音派的奮興運動於特威得河（Tweed）之北（即蘇格蘭）。早期奮興領袖有哈爾達尼(Robert Haldane 一七六四——一八四二）和他的兄弟雅各亞歷山大哈爾達尼（James Alexander Haldane 一七六八——一八五一），本爲平信徒，後爲活躍的佈道家，組織協會倡導奮興運動。在當時福音派中聲望顯赫的人物當推查麥士（Thomas Chalmers 一七八〇——一八四七），他自一八一五年起作了格拉斯哥著名的牧師，是一位才能特出的宣道者，也是社會改革家、數學家、神學教師，又善於教會行政管理。因他領導，和當時情勢大變，福音派勢力於是發展迅速。在他領導下，發動了一種偉大的運動來應付蘇格蘭全境一般民衆的需求，結果頗有可觀，至一八四一年全國有了二百二十所新的教堂由民衆捐輸建成。牧師舉薦權問題至此時仍爲爭執之焦點。一八三四年勢力增長的福音派得總會通過；得享「否決」權，即區會所舉薦的牧師，非得當地教會多數教友承認，不得舉行授職禮。但此種辦法不久便在法律上引起糾紛。法院認爲總會越權。後來總會呈請國會批准，亦遭拒絕。在查麥士當權之日，一八四三年間共有四百七十四位牧師正式脫離國家教會，成立蘇格蘭自由教會（Free

Church of Scotland）。這些人都將牧區與薪俸拋棄了。他們的工作與生活均須重新建立起來，但他們的熱心毅力與犧牲精神足以應付這些困難。大致說來，這就等於福音派與那些思想已起變動，但靈性冷落的温和派分家。這樣脫雖國家教會的人數約有三分之一，都是最活動的份子。然而正因有這許多人脫離國教，反使國家教會內部熱忱激動起來了。到了一八七四年，那促使教會分裂的牧師舉薦權已爲法律所撤銷。

在國家教會及不奉國教者之中，英國福音主義的活力表現於十九世紀抗議宗的大宣教熱潮。在十八世紀之末，英語國家的福音派成爲整個「大世紀」（Great Century）抗議宗宣教的主流。【註三】在十九世紀海外宣教的迅速擴展，使抗議宗思想幾普及全球上每一個國家，使其工作範圍實具世界性。宣教運動之中心是英國，美國則緊隨其後。宣教事業在十八世紀末之初起，已於上文述過（參第八二〇頁）；在十九世紀中，範圍更形擴大，更爲複雜，宣教組織更是形形式式。

有一些著名的宣教先驅人物，效法着近代宣教史的先鋒克理之榜樣，來領導宣教運動。英國傳教士泰半前往英帝國各殖民地工作。聖公會福音派之馬丁（Henry Martyn 一七八一——一八一二）在印度奮力傳道，不幸壯年賫志以終。杜夫（Alexander Duff 一八〇六——一八七八）是蘇格蘭教會第一個國外傳教士，致力於教育工作，以求吸引印度的智識階級。馬爾斯登（Samuel Marsden 一七六四——一八三八）也是聖公會福音派，在澳大利亞、新西蘭以及太平洋島嶼上工作凡四十年

之久，以建立基督教。在非洲有摩法特（Robert Moffat 一七九五——一八八三）及李文斯敦（David Livingstone 一八一三——一八七三），二人均爲蘇格蘭人，受倫敦傳道會的差遣，把福音帶到南非洲。倫敦傳道會又差遣馬禮遜（Robert Morrisen 一七八二——一八三四）於一八〇七年到中國，是爲中國第一位抗議宗傳教士。這些先驅者工作雖英勇，但初期成效並不大——他們的任務是打開了傳道之門，建立學校及佈道所，尤其重要者則是翻譯聖經。但追隨他們之後的有更多傳教士。隨着本世紀的進展，日本、韓國、菲律賓等地次第爲抗議宗打開了傳道之門。在這些地方，傳教士不僅帶來了福音，也介紹了西方文學與教育方法，近代醫學知識及醫院，農林業的改良技術。各宗派的宣教逐漸形成龐大的組織，有衆多的人員。此外更有超宗派的信心差會如戴德生（J. Hudson Taylor 一八三二——一九〇五）於一八六五年建立的中國內地會（China Inland Mission）。到本世紀末，通常是抗議宗中較小的宗派在從未有抗議宗見證的地區逐一發展。特別如在印度與中國這些抗議宗小宗派對急遽變遷中的文化大有影響，宣教的努力改變了世界的宗教地圖，把說英語國家傳道的影響擴展及於全世界。由於這宣教熱忱，在非基督教的地區建立了所謂「後進教會」爲本色教會的根基。

【註一】：參紐曼選集（基督教歷代名著集成，第二部第十九卷）特別參閱他的自我辯護第一——二六八頁。

【註二】：同上，紐曼的証道論「第二度春天」第三九七——四一四頁。

【註三】：這名詞由佈道史的巨擘肯尼斯·施各特拉多里特（Kenneth Scott Latourette）所倡用，他在所著的七大卷的基督教擴展史(A History of the Expansion of Christianity, New York, 1937.45)中，用三卷叙述教會發展到一八一五年，然後用三卷叙述一八一五——一九一四年這個「大世紀」的教會進展。

第十四段　十九世紀歐洲大陸之抗議宗

十九世紀歐洲大陸抗議宗最有意義的發展上文已述過，即德國基督教思想的運動。但在教會生活上還有重要的趨勢，因爲十九世紀在歐洲大陸的基督教會生活的浪潮遠超過國界與宗派之分別。這十九世紀的醒悟有多方面，在本世紀之初最重要的是「奮興運動」（Rèveil），即像那早期的醒悟所有福音派與敬虔派潮流的湧現。但除此之外，還有從新注重浪漫主義的、聖禮的、信條的因素的各種運動可資區分，所以十九世紀醒悟的各方面可分爲低派教會、廣派教會、高派教會與正統教會。

德國當拿破崙佔領時期，中部普魯士省最先有醒悟運動。柏林三一堂牧師，神學家士來馬赫使人們重新發掘那久已湮沒的基督教傳統之深意。在一八二〇年及一八三〇年代，由亨斯登伯之福

音的教會報（Evangelische Kirchenzeitung）先導，引致一種與早期的敬虔派相似的運動，極有影響。亨斯登伯（參第八四七頁）堅信聖經無誤，把基督教與當時德國政治上的保守封建派結合起來。在醒悟中還有一個潮流是極重視信條的。這可說一部份是因爲反對一八一七年的普魯士聯合（Prussian Union），即在國王威廉三世（Frederick William III 一七九七——一八四〇）的策動下，信義派與改革派教會合併爲一。在德國其他諸省也有類似的聯合。但頑固的正統信義派仍然對加爾文派敵視，不願加入此聯合。這些「老信義派」（Old Lutherans）相當受逼迫，直到一八四〇年才允許他們移民他處。當他們獲准離境時，大半是到美國去，組成了保守的布法羅（Buffalo）及米蘇里（Missouri）大會（大部分Lutheran在中國均稱信義會，惟有此米蘇里區會在中國建立的教會稱福音道路德會——譯者註）。但這種强烈地注重信條的趨勢，並不限於老信義派；亨斯登伯自己於一八四〇年脫離了敬虔運動，而倡導嚴格的信義派正統主義，也有許多人同樣脫離。與這信條派傾向表同情的是高派教會運動，其中心人物是巴伐利亞的洛黑（Wilhelm Loehe 一八〇八——一八七二）以及米克林堡（Mecklenberg)的克來福（Theodor Kliefoth 一八一〇——一八九五）。這些「新信義派」注重上帝救贖的恩典是客觀的藉着人與組織而傳遞下來，他們想復興古代儀式的傳統。

由於這些醒悟潮流發出的活力，表現在「內在佈道」（Inner Mission）上，產生了大批傳道

及慈善事業，使人回憶到當敬虔運動初期在哈勒的活動。有魏賀思（Johann Hinrich Wichern 一八〇八——一八八一）者，是在敬虔派薰陶下長大的，於一八三三年建立一處貧苦兒童收容所。在他的組織幹才之下，次第建立起數以百計的機構，遍佈各地，照顧水手，失業者，囚犯，無人看管的兒童。尤其重要者，他藉着主日學，城市佈道，寄宿舍，散佈屬靈書籍等來努力引導羣衆歸主。很多平信徒參加這運動，又建立起女執事的團體。「內在佈道」雖具有强烈的敬虔色彩，卻爲在醒悟影響下的抗議宗各派所支持。就連在改革派傳統佔優勢的德國南部及下萊因區，也對「內在佈道」有强烈的贊同。

斯坎地那維亞的抗議宗也受醒悟所滲透。在丹麥，對奮興各方面的反應刺激出眞的創造時期，信義派的國家教會也歡迎敬虔派所注重的「內在佈道」。有一種接近浪漫主義的主題—更廣派教會—的傾向，其代表人物是梅恩斯特主教（J. P. Mynster 一七七五——一八五四），他是宮廷宣道者，神學教授，及丹麥教會的樞機主教。高派教會之代表則爲固仁特維（Nicolai Frederick Severin Grundtvig 一七八三——一八七二），他以使徒信經爲根基，注重教會的生活傳統及聖禮焦點。這創造時期的產品之一，是祁克果（Sören Kierkegaard 一八一三——一八五五）强烈反對他所認識的基督教。祁克果着重基督教信仰中屬於似非而是和存在論的兩方面，雖當時人對他鮮有印象，但在二十世紀卻被人重新發現【註一】。

挪威特別感覺到醒悟的敬虔成份。侯格（Hans Nielsen Hauge 一七七一——一八二四）是遊行的平信徒佈道家，攻擊國家教會的死氣沉沉，因此被囚約十年之久。以後他所發起的運動，藉着約翰生（Gisle Johnson 一八二二——一八九四）的努力，得以與信義派國家教會有密切連繫。在這一位基斯强那（Christiana）大學神學教授的著作中顯然是注重信條及教牧。在瑞典的奮興是多彩多姿，影響最重要者則是倫德（Lund）地方的牧師施亞濤（Henrik Schartau 一七五七——一八二五）。他最初受莫拉維派的影響，後傾向高派教會及聖禮，注重教會傳統之源遠流長，以及聖餐中的眞正臨在。

歐洲大陸的改革教會，也深深感覺到十九世紀抗議派醒悟的影響。當十八世紀後期，在瑞士，法國，和荷蘭的加爾文派中理性主義勢力甚熾，奮興運動的開始可上溯至蘇格蘭的福音派運動，因爲哈爾達尼於一八一六年在法國及瑞士法語區激發起醒悟。歸正者中最顯著的一位是馬蘭（H. A. César Malan 一七八七——一八六四），後成爲出色的遊行佈道家，曾撰寫許多聖詩。在荷蘭奮興運動的重要人物是一位歸主的猶太人，名柯士塔（Isaac de Costa 一七九八——一八六〇）。像在英國一般，醒悟的潮流產生了很多志願的會社從事傳福音，國外佈道，慈善事業等。在這一切地方，「奮興運動」的擁護者常受到那些有理性主義傾向的教會領袖們之反對，而沒有實權。在荷蘭，理性主義與醒悟運動之間的衝突，可以科克事件爲代表。科克（Hendrik de Cock 一八〇一

——一八四二）是年青的牧師，立場是加爾文高派，嚴格遵守多特議會的決定。這衝突引起了分裂。一八三四年科克被免職，很多地方教會組織而爲基督徒改革宗教會（Christian Reformed Church）。但也有很多福音派仍然留在國家教會內。在瑞士，有號稱「法國抗議派的士來馬赫」之微內（Alexander Vinet　一七九七——一八四七）引起了分裂。微內起初雖不滿意於不成熟的奮興運動，但爲比較温和的福音派及浪漫主義潮流所吸引，又爲理性主義者之盡力壓迫福音派者而感到困擾，因而終於擁護福音運動，並大力提倡教會與政治分離。一八四五年他率領一羣人，包括很多牧師及洛桑（Lausanne）大部分神學教授，脫離了國家教會，組成了瓦烏得的自由教會(Free Church of Vaud）。

歐洲大陸的教會受到醒悟潮流的刺激，大有助於十九世紀抗議宗宣教的努力，組成了許多協會，使奮興激發出來的力量導向於宣教方面。巴色福音宣教會（Basel Evangelical Missionary Society）成立於一八一五年（在中國成立之教會稱崇眞會——譯者）；丹麥宣教會成立於一八二一年，柏林及巴黎協會則成立於一八二四年；萊茵宣教會（Rhenish Missionary Society）（在中國成立教會稱禮賢會——譯者）成立於一八二八年；萊比錫福音信義會差會（Leipzig Evangelical Lutheran Mission）及北德宣教會（North German Missionary Society）則成立於一八三六年，這些只不過是數以百計差遣傳教士外出的協會中之犖犖大者。歐陸抗議派傳教士在荷屬東印度羣島特別活躍，

成爲遠東抗議派最大勢力的所在，且擴及於南非。

在十九世紀後期，有些地區注重基督教的社會意義。普魯士的福音協合教會（Evangelical Union Church）是當時最大的抗議派教會，在很多方面的政策是保守的且維護國家利益的，而「內在佈道」又局限於有組織的慈善事業。一八七四年司陶克（Adolf Stocker 一八三五——一九〇九）到柏林作宮廷宣道者。他有永刻黨（Junker 十九世紀中葉普魯士一貴族黨）的看法，輕視開明的議會政治，但非常關心社會主義及世俗勢力之疏遠了勞工羣衆。他提倡勞工立法及社會保險，可惜在他的信息當中卻混雜了反猶太民族的思想。在保守的信義派看來，屬靈與政治領域應分開，這樣，司陶克是太關心政治了，因而失去其職位。那烏曼（Friedrich Naumann 一八六〇——一九一九）宣講更開明的中產階級的社會的基督教信息，但這種社會倫理所產生的政治結果也不易爲信義派接受，他只好也辭去教會職位。同時，哈那克及賀珥曼等開明派神學家（參第八五五頁）倡導帶些學術性質的「社會福音」。

在改革宗教會中，社會的基督教更爲發展。此運動的著名領袖有拉加茲（Leonhard Ragaz 一八六八——一九四五），提倡和平主義，合作社，民衆學校及移民。古特（Herrmann Kutter 一八六三——一九三一），一九〇五年著有需要（They Must）一書，以神學來解釋社會主義，該書影響到英美社會的基督教發展。雖然基督徒羣衆對社會問題的興趣從未發展到如社會的基督教領

袖們所期望者，但顯著地改變了抗議派對社會問題的看法，此後狹隘的個人主義的思想方法是永遠行不通了。

【註一】：參祁克果選集（基督教歷代名著集成第二部第廿二卷）。

第十五段　十九世紀美國的抗議宗

正如在英國及歐洲大陸十九世紀的抗議宗是始於福音派的醒悟，同期的美國宗教情形亦復相同。在美國，注重敬虔，傳福音，低派教會的奮興潮流在教會生活中佔領導勢力。雖然也有一些證據表示出英國及歐陸奮興的其他方面，也有些宗派是反對奮興潮流，但整體來講，美國抗議宗的步伐是福音派的基督徒信仰觀念，以注重拯救靈魂爲特色。領導人物是服膺敬虔派及福音派的傳統，認爲意識上和情感上的歸正是進入基督徒生活的正常方式。在革命時期教會生活是處於低潮，在後一世紀初，全人口中教友的人數不及十分之一，這內在的情況着重醒悟的需要。這國家在半世紀中疆域擴展了三倍，人口增加了五倍，這外在的情況使基督教集中注意於引人悔改歸正。

由十八世紀最末開始，美國全地有一種巨大的醒悟的宗教興趣。在新英格蘭稱爲「第二次大醒悟」（Second Great Awakening），其起始的徵象是早於一七九二年，到一八〇〇年奮興運動達最

高潮。公理會的領袖決定那些使早期大醒悟衰退的過激方法不要重演，所以他們的教會中新的奮興運動較有節制，是在教會生活的正常途徑上舉行的。出色的領導人物有天才橫溢的耶魯學院院長德威特（Timothy Dwight 一七五二——一八一七）及其繼承之門徒，公理會牧師畢察（Lyman Beecher 一七七五——一八六三）及耶魯神學家泰萊（Nathaniel W. Taylor 一七八六——一八五八）。醒悟並不限於公理宗教會，浸信會在奮興中也大爲興旺，衛理會爲了求在新英格蘭得一穩定的立足點，也常用奮興的方法。

奮興也延及於大西洋中部諸州，南部，及西部邊區。東部人民把奮興擴展到西方。一八〇一年康涅狄克的公理會總會與長老會總會訂立「聯合計劃」（Plan of Union），把兩教會在邊區的工作合併爲一。不久又有別的新英格蘭公理會協會加入此計劃，建立了許多「長老公理制」（Presbygational）的教會，特別是在紐約及奧亥奧（Ohio）。但西部人民對於東部加於奮興運動的限制，對於重視教牧的智識教養這些事常不耐煩，於是在田納西（Tennessee）及肯塔基（Kentucky）這兩邊區出現有最感情化戲劇化的醒悟運動。此處「帳幕佈道會」（camp meeting）開始於一八〇〇年，奮興情形尤其在最初的時候，常發現狂聲叫囂，身體抖顫等現象。但就全部言之，此次奮興不如十八世紀醒悟運動之過度應用刺激情感的方法，但綿延數十年之久。奮興的影響力見於「不信者」的減少，邊區道德水準的提高，以及浸信會，衛理會及長老會不斷的發展。

醒悟的一個產物，註定成爲奮興運動出色領袖的，是紐約州北區的一個年青律師芬尼（Charles Grandison Finney 一七九二——一八七五）。他於一八二一年歸主，即開始佈道旅行，他雖未曾受正式大學及神學訓練，卻受長老會按立爲牧師。因爲他的熱情與誠懇的宣道，很快就產生大奮興運動。他將奮興方法變成有秩序的形式，即稱爲「新辦法」。這些辦法如「不定時的崇拜」，「延長的聚會」，使用粗俗的俚語，在禱告及宣道中特別提出別人之名，研討會，「焦急櫈」（anxious bench）——其實這並不眞是新的玩意，不過是把它們放在一起以求獲得結果，才是新的特色。儘管有人懼怕這種在邊區上的情感性及傳福音的「新辦法」，因而反對他，芬尼還是很快就侵入東部各城市中。他那試行的方法不久就被普遍接受和取法了。在一八四〇年代奮興運動在强度及次數上略見減退，但在一八五七年至一八五八年又再次爆發爲新高潮之全國性奮興，贏得千千萬萬人進入教會。常在特殊時刻舉行的每日禱告會，以及平信徒的領導，是這次奮興運動史上達到最高峯的特色。

同時，從十九世紀開始，由奮興運動產生的精力，藉着不斷地擴展的志願協會而導向福音主義所發起的各種事工。這些組織常是由地方上開始，然後小的單位結合成一州的協會，再進而爲全國性的協會。這些志願協會，若所實行的是國內或國外佈道，就常遵循宗教的路線。例如，威廉學院有一羣學生在密爾（Samuel J. Mills 一七八三——一八一八）領導下，願意奉獻作公理會宣教師去

印度，而這事促成了一八一〇年的美國國外佈道理事會（American Board of Commissioners for Foreign Missions）。這基本上是公理會的協會，雖然長老會及改革宗教也曾支持過一段時期。一八一二年該會差派了第一批五位傳教士。在前往印度的途中，其中兩人，耶德遜（Adoniram Judson 一七八八——一八五〇）及萊斯（Luther Rice 一七八三——一八三六）後來認爲信徒要受浸才合聖經教訓，這促成美國浸信宗爲國外佈道組成了美國浸信宗宣教總會（General Missionary Convention of the Baptist Denomination of the United States of America for Foreign Missions）。其他宗派也設立了宣教協會；長老會於一八一七年，衛理會於一八一八年，聖公會於一八二〇年。「美國國內宣教會」設立於一八二六年，以製訂「聯合計劃」。

有些志願協會是爲了散佈聖經及單張，推廣教育工作及主日學，從事慈善事工及改良事業等而組織的。這些大的全國性的協會常是超宗派的，得到各種不同背景的福音派的支持。其中如美國教育協會（American Education Society 一八一五年成立），美國聖經會（一八一六American Bible Society），美國主日學協會（American Sunday School Union 一八一七——一八二四），美國單張會（American Tract Society 一八二五）。這些組織直接是受到英國榜樣的影響。在一八三〇年代，這些協會發展甚速，效力大增。它們的年會「五月周年紀念」（May anniversaries）同時在紐約市舉行，會員及辦事人員均有重疊之處，於是又組成所謂「慈善團」（benevolent empire），大

體上是由一羣富有的平信徒所操縱，主要是長老會或公理會人，以阿瑟塔潘（Arthur Tappan 一七八六——一八六五）及路易塔潘（Lewis Tappan 一七八八——一八七三）爲中心人物。這些人認識到芬尼的力量，請他來效勞，芬尼後來因健康不佳，不得不減少旅行，他們就邀請他擔任紐約一教區的牧師。他於一八三四年及一八三五年出版了宗教奮興演講集（Lectures on Revivals of Religion），說明推廣奮興已證明爲有效的方法。晚年他到奧亥奧新建立的奧柏林學院（Oberlin College）作神學教授，後爲院長，成爲美國奮興運動的領導人物及理論家。他的浩瀚巨著系統神學演講集（Lectures on Systematic Theology），最初出版於一八四六年至一八四七年，提出一種奮興的神學，即認爲任何教義的效力，是在於它是否有助於救恩。芬尼的隨從者甚夥，很多奮興家都引用他的方法來工作。

奮興運動刺激起來的活力，也直接的從事於慈善事業。這些領袖並不減於宣教的熱忱，又用志願協會的型式來從事大規模道德的與人道的運動，旨在消滅邪惡，放蕩，少年犯罪，違反主日等惡行，提倡禁酒，和平，消除奴隸制等。例如一八一一年長老會總會及康涅狄克及馬薩諸塞的公理會協會致力於禁酒運動。畢察於一八一三年反對酗酒的講章——一八二七年重講並將講章出版——引起很大的注意。一八二六年志願的慈善團體中又多了一個美國禁酒促進會（American Society for the Promotion of Temperance），這一切活動的結果改變了自承爲基督徒者的飲酒習慣。後來又

轉向教會外人士提倡的禁酒運動。一八四〇年有華盛頓的人士想改革酒徒。一八四六年緬因州（Maine）訂立了禁酒的法律。由基督徒强烈支持之禁酒的立法雖是受到波折阻撓，但在二十世紀以全國性的禁酒實驗（一九一九——一九三三）爲最高潮。

美國和平會（American Peace Society）成立於一八二八年。然而最偉大的改革運動還是爲反對蓄奴制。在十九世紀之前，特別在貴格會中，已經有反對蓄奴的情緒，伍爾曼（John Woolman 一七二〇——一七七二）的工作特別重要【註一】。在十九世紀之初，對蓄奴的反感逐漸遍及全地。但因爲農莊制度工業化的需要，懼怕奴隸的叛變，對北部反對蓄奴者葛瑞生（William Lloyd Garrison 一八〇五——一八七九）毫不留情的攻擊而引起深度的憤懣，南部於一八三〇年左右對這問題，態度大變。然而在北部，反對蓄奴的運動卻使廣泛而模糊的解放興趣成爲更懇切的實行。一八三三年美國反蓄奴協會（American Anti-Slavery Society）成立，作爲「慈善團」的一部份；由芬尼引導歸主的魏爾得（Theodore Dwight Weld 一八〇三——一八九五）在福音派中提倡廢除奴隸之說，他是最有影響力的人物。北部抗議宗人士逐漸致力於廢除奴隸運動，南北福音派人士之裂痕日益擴大。

這樣藉着奮興運動，宣教組織及志願協會，在十九世紀一種注重傳道及敬虔派解釋的基督教信仰散佈於美國。在這一全國擴張時期，最充分利用奮興方法的宗派發展至爲强大。衛理公會在一七

八四年初成立其獨立的組織之時，人數只有一萬五千人（參第八二五頁），在一八五〇年人數已超過百萬。浸信會在該世紀初約有十萬人，到中葉增加有八倍。公理會及長老會是十九世紀中最先注重奮興運動的，在大醒悟中也是繼續增長，然而因內部有反對奮興運動的份子，故宗派的勢力在比較上講則稍遜，不如該世紀初之居領導地位。第二次大醒悟使馬薩諸塞的公理會中那些自認爲正統者的勢力大增，但上文已述過的開明派之興起（參第七七三頁）遭受甚烈的反對。一八〇五年開明派之瓦爾(Henry Ware 一七八〇——一八四二）成爲哈佛的神學教授，同時陳寧（William Ellery Channing 一七八〇——一八四二）在波士頓就牧師職，受人尊敬，影響廣遠，他傳講一種高級亞流派的基督論。由於正統派攻擊開明派，分裂日益加深，促使開明派於一八一五年採用神體一位論之名。但他們最特色之處還不在否定三一教義，而在批評原罪教義，加爾文的預定論，以及堅持靠品德得救。陳寧於一八一九年在巴爾的摩的史帕克士（Jared Sparks 一七八九——一八六六）就職而發表的講章，被認爲是開明派威權的宣言，使陳寧成爲美國早期神體一位論之非正式的領袖。一八二五年組成了美國神體一位論協會（American Unitarian Association）。東馬薩諸塞一些古老的公理會地方教會和有名望的人士也被吸引到這新的宗派去。但正統派在大有能力的畢察鼓舞下再度採用奮興運動，遏止了神體一位論的進展，使之大部份局限於新英格蘭東部。畢察於一八二六年爲波士頓漢諾威大道教堂（Hanover Street Church）牧師。

在康涅狄克沒有這樣公開的分裂，但較保守的加爾文派懼怕哈文（New Haven）神學太過於修正了加爾文主義以支持奮興運動及應付神體一位論之反對，於是於一八三三年組織有一個新的「正統派」教牧協會，一八三四年在哈特福德（Hartford）建立了新的神學院。然而康涅狄克各派都繼續用奮興方法。有一位才華卓著的牧師布士內納（Horace Bushnell 一八〇二——一八七六），於一八四七年出版基督徒培養論（Christian Nurture）一書，極有見地的批評奮興體系，影響深遠。他呼籲要安靜的在適當影響下，以基督教道理教養兒童，這是進入上帝國之正常方式，以此代替敬虔派及衛理派素常所主張的——以奮鬪掙扎式的歸正，重生方算合法的經驗。布士內勒是能幹的神學家，把從注重理智證明的正確教義，轉移到講人心意受激動的宗教情感。這些觀念受浪漫主義的影響，也染有科爾利之著作的色彩（參第八五七頁）。其代表著作有上帝在基督裏（God in Christ 一八四九），自然及超自然（Nature and the Supernatural 一八五七）。

長老會也因爭論而引起分裂。有些爲蘇格蘭愛爾蘭人背景，堅守信條準則及傳統受過訓練的教牧，而邊區奮興家對教義及授職標準均較寬弛，自令前者深爲困擾。但前者想壓阻後者一派的措施徒然造成分裂。一八〇三年史登（Barton W. Stone 一七七二——一八四四）率領一羣福音派長老會信徒脫離了肯塔基大會。這些「新派」（New Lights）不久去掉一切宗派的名稱，只求被稱爲「基督徒」。數年後大會制裁金巴倫（Cumberland，肯塔基）區會內的奮興份子，釀成公開決裂，

後者組織成金巴倫長老會(Cumberland Presbyterian Church)，有些小的長老會團體也受分裂的影響。有北愛爾蘭分離派長老宗教會牧師名多馬坎伯爾（Thomas Campbell），一八〇七年來到美國，在賓夕法尼亞西部開始工作。因爲他准許其他各派長老宗人在他的教會領聖餐，於是引起批評議論，終於爲沙爾提挨(Chartiers)的分離派區會所制裁。坎伯爾覺得對於這種分門別戶之見不能不提出抗議，而且斷言作基督門徒只有一個條件，就是按他所了解的聖經字義。自此以後，多馬坎伯爾與分離派的長老宗教會脫離關係，不過仍在西部賓夕法尼亞工作，宣布他的工作原則爲：『凡聖經所講的，我們也講，凡聖經所不講的，我們也不講』。他所開創的並非一個新的宗派，不過要將一切基督徒團結於這聖經基礎上，此外不用信經或儀式爲限制。一八〇九年八月，多馬坎伯爾組成華盛頓基督徒協會(Christian Assoication of Washington)，因爲是在賓夕法尼亞之華盛頓郡組織成立，故有此稱，爲紀念這會之成立，他寫了一篇『宣言』，後來所謂之基督門徒運動（Disciples Movement），即以此爲基本文獻。同年，有多馬坎伯爾的兒子，亞力山大坎伯爾（Alexander Campbell一七八六——一八六六）遷入美國，不久他爲提倡這種運動所享盛名，反在他父親之上。

雖他們反對教會分裂，究竟坎伯爾父子還是在一八一一年五月在賓夕法尼亞之布熱失忍(Brush Run）地方組織起一處教會。此處教會自開創之日，即於每主日舉行一次聖餐禮。但不久對於嬰孩受洗是否合乎聖經發生疑問。到了一八一二年，坎伯爾父子及其同道數人均實行受浸。一年之後布

熱失忍地方的教會便變成了熱得斯同（Redstone）浸信教會協會之一員。但後來他們又與浸信派意見不合。坎伯爾父子不喜歡浸信派極力的擁護加爾文主義。在坎伯爾父子看來，舊約權威遠不及新約。就浸信派言，浸禮是已蒙恩赦的罪人所享的特別權利；就坎伯爾父子講，受浸是得蒙赦罪所當履行的條件。而且坎伯爾父子雖全無神體一位派的思想傾向，卻對於父、子、聖靈之說，除了引用聖經說法之外，隻字不提。結果是退出浸信派，到了一八三二年可以說完全與該派脫離關係。自此以後，所有隨從坎伯爾父子思想的人與史登的門徒結合組成基督門徒教會（Disciples of Christ在中國譯名基督徒會——譯者）。當時約有二萬五千人，但到該世紀之末，已超過百萬之數。

在長老宗雖少了極端的奮興派，但內部對奮興運動的爭執仍未了。「新派」（New School）長老會對哈文神學有好感，全心致力於慈善事業，藉着「聯合計劃」使公理會信徒加入了長老會裁判所，實力大增。一八三七年「舊派」長老會佔上風，乃將一些可疑的區會革出教會，於是差不多分裂爲二。神學上的歧見以及對不在教會直接管理之下的志願協會之爭執，是這分裂的主要原因。

貴格會也有分裂。由英國貴格會古尼（Joseph John Gurney一七八八——一八四六）領導的一派人，贊成一些奮興派重點及方法，致力於福音派運動，而開明派之中心人物則是長島人，希克西（Elias Hicks一七四八——一八三〇）。「大分裂」發生於一八二八年至一八二九年，造成「正統派」及希克西派的聚會。

奮興運動的湧現也引起信義宗教會發生爭論。在十九世紀上半期信義宗的領導人物是史慕克爾（Samuel Simon Schmucker 一七九九——一八七三）。他贊成一種美國信義宗（American Lutheranism），接受一些奮興派的方法。注重信條的信義宗人士深感不安，總會（參第八二七頁）乃由於爭論及團體退會而大受影響。因爲史慕克爾既爲總會中的重要份子，於是從德國及斯坎的那維亞移民來的許多信義宗人士都感覺到美國教會離開了純正路德傳統了。移民使信條派勢力加强，而史慕克爾的影響就減弱了。一八六七年又有總議會（General Council）組成，與總會對抗，史慕克爾在蓋提斯堡（Gettysburg）於一八二六年所設立的神學院，又爲一八六四年設立於賓夕法尼亞艾萊山（Mt. Airy）的神學院所匹敵。這後一派的主要人物是克勞斯（Charles Porterfield Krauth 一八二三——一八八三），於一八七一年著有保守的改教運動及其神學（The Conservative Reformation and its Theology）。

有些宗派中雖沒有因奮興運動而分裂，但仍有相當嚴重內部的緊張。在德國改革宗教會裏有賓夕法尼亞的梅西斯堡（Mercersburg）神學院神學家尼温（John W. Nevin 一八〇三——一八八六）及教會歷史家沙夫（Philip Schaff 一八一九——一八九三）講「教義問答系統」，勇猛地反對「奮興式的系統」之散佈。但梅西斯堡神學很少直接的貢獻，惟有在二十世紀才重新發掘它的意義。在抗議宗主教派教會（聖公會）中很少有奮興運動，但有很强大的福音派低派教會，以東部教區主教

革立斯倭得（Alexander Viets Griswold一七六六——一八四三）爲主。在該世紀之初高派教會在何拔特（John Henry Hobart一七七五——一八三〇）主教領導下復興，這是受聖公會公教派興起（參第八六四頁）而增强的趨勢。在這些年間主教派教會人數很少，但在整個十九世紀中卻不斷地增加，尤以在市區爲然。

十九世紀各派教會中最大的分裂，是由於對蓄奴的爭執。由於反對奴隸制，於一八四三年所組織成立的美國衛斯理循道宗教會（Wesleyan Methodist Church of America），即以拒絕蓄有奴隸的人加入教會爲宗旨。待到一八四四年衛理宗主教派教會（Methodist Episcopal Church）舉行大議會時，教友可否蓄奴，即成爭辯之焦點，當時爲一位蓄有奴隸的主教可否留職問題，大起糾紛。南北兩方之見地大不一致，已無調和之望。當時議會祇得承認教會有勢必分裂的必要，結果於一八四五年成立南部衛理宗主教派教會（Methodist Episcopal Church South在中國上海地方稱爲監理會）。

同時，浸信宗教會亦有類似的南北二派之分裂。阿拉巴瑪州之浸信宗教會大會於一八四四年開會，要求他們的國外宣教部於差派傳教士時，不得對於蓄有奴隸的人加以歧視。國外宣教部宣布對蓄奴問題，該部不置可否，結果是成立美南浸信會（Southern Baptist Convention）於一八四五年，使教會分爲南北二部。

接近美國內戰時期（一八六一——一八六五）其他教會均有分裂。長老會新派於一八五七年分裂，舊派長老會於一八六一年分裂。南部這兩派又於一八六四年合併，而北部兩派於一八六九年至一八七〇年合併，兩者都爲長老會，不過南部稱爲合衆國長老會（The Presbyterian Church in the United States）而北部稱爲美州合衆國長老會（The Presbyterian Church in the United States of America）。抗議宗主教派教會僅在內戰期間分裂，戰事結束後又告合一。在戰爭時期各教會均各自支持其本區。戰事之後，大多數的黑人基督徒分屬各獨立的組織，主要如全國浸信會（National Baptist Convention）和較小的非州人衛理公會（African Methodist Episcopal Church），非州人衛理錫安會（African Methodist Episcopal Zion Church）。有些較大的屬白人的宗派也有相當可觀的黑人信徒，黑人的教派也顯著的增加，尤以在大都市爲然。

宗教的醒悟，紛爭，新宗派的興起等等，也刺激教會設立許多新的學院及神學院。在十九世紀設立有數以百計屬各宗派的學院，很多是辦了不久就停頓的。這些學院的主要目的是訓練傳道人材，但深造訓練傳道專材的需要日感迫切。一七八四年（荷蘭）改革宗教會設立機構以訓練教牧，後來搬到紐澤西的新不倫瑞克（New Brunswick），常被稱爲美國最古老的神學院，協合長老會（Associate Presbyterians 後改稱聯合長老會United Presbyterians）於一七九四年開辦神學訓練，神學院址後來遷至奧亥奧州之西尼阿（Xenia），由是稱西尼阿神學院，最後遷至匹茨堡（Pitts-

burgh）。信義宗最初於一七九七年在紐約之哈特威克（Hartwick）創設神學院。一八〇七年莫拉維弟兄會在賓夕法尼亞之拿撒勒（Nazareth）創立神學院，後遷至伯利恒（Bethlehem）。設備最完善，可稱爲神學教育闢一新時代的一所神學院，是公理會在馬薩諸塞州之安多弗（Andover）於一八〇八年所設立者。四年之後長老會在新澤西之普林斯頓開辦神學院。公理會又於一八一四年於緬因州（Maine）創設邦哥爾（Bangor）神學院，五年之後神體一位派創立神科於哈佛大學。浸信會於一八二〇年在紐約之哈米爾頓（Hamilton）開設神學院，同時長老會又在紐約之奧本（Auburn）設立一神學院。一八二二年公理會增設神科於耶魯大學。這些訓練傳道人材的學院增加迅速，到了一八六〇年，共計達五十所之多。

十九世紀上半期，在醒悟運動引起的情感氣氛下，產生了幾種運動，顯著地離開了或歪曲了福音派抗議宗的類型。有一種奇特的發展爲預言的解釋，來自米勒爾（William Miller一七八二——一八四九）。他是紐約州下哈姆普頓（Low Hampton）浸信會的農民，自一八三一年以後，他在遠近各處遊行宣講，依據但以理書推算，斷言基督必於一八四三年與一八四四年間再來，建立千禧年國度。成千上萬的人相信此說，雖此種預言到時並未應驗，可是他的門人究於一八四五年舉行了一次復臨派大議會，他們自稱爲復臨派（Adventist），堅持所見，直至今日，其中也有些人遵守第七日（即禮拜六）爲安息日。最著名的團體爲基督復臨安息日會（Seventh-Day Adventists），

於一八六三年正式組成。復臨派的信仰常與五旬節式的完全(或聖潔)主義連合起來，有助於在十九世紀之末，二十世紀之初的美國產生一些新的教派。有一種後來稱爲耶和華見證人（Jehovahs Witnesses）的運動，即由復臨派教理產生出來的一特支，這是於一八七〇年代末期，在羅色爾（Charles Taze Russell一八五二——一九一六）領導下開始的。

紐約州北區在奮興氣氛中培育出一種運動，後來自成一派的是摩門教（Mormonism），此教爲史密斯（Joseph Smith一八〇五——一八四四）所創；據他說，他在一八二七年間在紐約州之曼徹斯特（Manchester）附近，掘得一部金頁書，名摩門書（Book of Mormon），乃聖經補編；書中所用文字神祕莫測，他借用了一副法術眼鏡方能將其中含義翻譯出來，但後來原本已爲天使收去。此書稱史密斯爲先知。第一所摩門教會乃於一八三〇年於紐約之腓挨特（Fayette）地方組織成立。以後此教在奧亥奧之克爾特蘭（Kirtland）一帶地方收徒甚衆。布立干楊（Brigham Young一八〇一——一八七七）即在此地入教。一八三八年摩門教諸領袖遷居於密蘇利州，於一八四〇年開創教會於伊利諾艾（Illinois）州之瑙伏（Nauvoo）。雖說一夫一妻制明載於摩門書中，到了一八四三年史密斯竟自命受有啓示，創設一夫多妻制。翌年，史密斯因此事激動公憤，爲羣衆所謀害。史氏死後，教會擁布立干楊爲首，此人大有領導組織才能。在他領導之下，摩門教徒大舉移入猶他（Utah）州之鹽湖（Salt Lake），在該地成立一個繁榮興盛的社會。經美國政府幾番壓制，到了一

八九〇年才正式公布，取消多妻制。摩門教徒宣教的精神極其殷切，他們所收的教徒大都來自歐洲，又在海外建立教會。他們有很完備的經濟及社會管理。他們獨特的神學系統是根據三種啓示的來源，即聖經、摩門書、以及記載史密斯從上帝所得漸進的直接啓示之書籍，特別如教義及約（Doctrines and Covenants）。除了以鹽湖城爲總部的耶穌基督末世聖徒教會（Church of Jesus Christ of Latter Day Saints）之外，還有一小派人以米蘇里州（Missouri）獨立城（Independence）爲中心地。

從內戰到第一次世界大戰這一段時期間，美國抗議宗仍然繼續注重奮興運動。平信徒佈道家穆迪（Dwight L. Moody 一八三七——一八九九）是最出色的人物。穆迪有組織能力，工作不懈而又講道動人，對抗議宗生活影響力極大。他的奮興方法普遍被人採用效法，他的宣教熱忱對國外佈道事工的發展厥功甚偉。但十九世紀後期知識界的氣氛變動驚人，有很新的觀點尖銳地反對一些爲保守的抗議宗人士所喜愛的觀點。科學與歷史思想上革命的衝擊，重新組織了對世界及其歷史之本質的概念。受傳統的聖經的創造觀所培育出來的人，見到那些從地質學家及從聖經批評家得來的新觀念，於是信仰動搖了。很多抗議宗信徒頑梗地固守着聖經無誤的觀念，設立了一連串重要的聖經會議，——如尼亞加拉（Niagara）、威諾那（Winona）、洛磯山（Rocky Mountain）來保守自己的觀念。在一八九五年尼亞加拉會議上準備了一項宣言，後稱爲「基要主義的五要點」（five

points of fundamentalism），即堅信聖經字句無誤，耶穌的神性、童女所生，代替性的贖罪，以及基督肉身復活與肉身的再來。藉着預言性的會議，建立聖經學校，加上很多遊行的奮興佈道家的活動，保守派的實力因而增强。

其他的抗議宗人士作風卻迥然不同，他們要保持福音的色彩，但重新表明其信仰，以便和當時的科學與歷史思想有所接觸。他們的觀念多是從德國的立敕爾運動和英國廣派教會運動而來（參第八五二及八六〇頁），會作兩次長期的奮鬪，一是要求接受進化性的思想，二是要求用考據的態度來研究聖經。許多神學院擁護開明派的方法，例如安多弗神學院，提倡所謂「進步性的正統主義」（Progressive Orthodoxy），證明了過渡到開明派。

有一連串的異端審判，表明有開明派神學（Liberal Theology）的出現。特別著名的是一八九三年長老會總會革除了紐約協和神學院（Union Thoological Seminary, New York）布瑞格斯（Charles A. Briggs 一八四一——一九一三）教授。協和神學院因此斷絕它和長老會的連繫，一躍而爲開明派思想的先鋒。到二十世紀之初，開明派在很多宗派中都有地位。起初，保守派攻擊不遺餘力，掀起激烈的基要派與近代派之爭。到一九三〇年基要派漸趨下風，乃轉而自行組織獨立的教會與小宗派。基要派的出名領袖有長老會的梅晨（J. Gresham Machen 一八八一——一九三七）教授，開明派則有浸信會牧師富司迪（Harry Emerson Fosdick 一八七八——一九六〇）。

從一八六五年到一九一四年之間抗議宗教會愈來愈注重婦女工作。一八六八年公理宗教會組成婦女國外宣教部。衛理會之有婦女國外宣教部始於一八六九年，北長老會始於一八七〇年，抗議宗主教制教會始於一八七一年。與此同類的國內與國外宣教部，將近普遍於美國一切抗議宗教會中。在浸信宗與公理宗教會中，很早婦女就有當選出席大議會的地位。當一九〇〇年衛理宗教會和監理會大會開會時，婦女也得了當選權。在浸信宗，公理宗，基督門徒宗，神體一位宗，及普救宗各教會中，都有正式受職的女牧師。

同期也見到教會對青年工作之日益重視。公理會教友克拉克（Francis E. Clark 一八五二——一九二七）於一八八一年建立不分宗派的基督教勉勵會運動（Christian Endeavor Movement）。各宗派也紛紛效法，衛理宗於一八八九年組織了厄普臥團契（Epworth League），浸信宗少年團聯會（Baptist Young People's Union）組成於一八九一年。信義宗於一八九五年爲青年人設立了路德團契（Luther League）。

內戰之後宗教生活的一重要特色，是以前不注意教牧訓練的團體逐漸認識到此種訓練的重要，於是歷史悠久的神學院不斷擴充設備，增添課程，又有很多新的神學院設立，來應付不斷增加之需要。到一九〇〇年抗議宗已開辦有百餘所神學院。

十九世紀後期許多基督徒對社會問題深切關懷，在革喇頓（Washington Gladden 一八三六——

一九一八）與饒申布士（Walter Rauschenbusch 一八六一——一九一八——註二）這些開明派牧師領導下，有所謂「社會福音」（Ssocial Gospel）的興起。它吸取了英國及歐洲大陸社會的基督教運動（參第八六七與八七六頁），以及美國進步的社會思想。十九世紀初期的抗議宗對社會問題的關心主要是個人化的，注重慈善及道德改良，然而社會福音注意的焦點是在近代生活羣體方面以及達成社會公義，所致力的特別如勞資關係，減少工時的運動。社會福音旨在地上建立上帝的國，特別在北部長老會，浸信會，衛理公會，以及在公理會，聖公會教友的生活及事工上表現得最顯著。在神學院的課程中也加上社會倫理的科目，在基督教的社會影響下，各宗派也分別設立了社會行動部門。在抗議宗支持下，也在貧困地區設立很多社會徙置辦法，又在許多教會組織對城市羣衆設立服務的機構。在宣教地區也深深感覺到這種對社會工作的重要，從事擴展農業，醫藥及教育的事工。

【註一】：伍爾曼的自傳，可見諸於貴格派文集，即基督教歷代名著集成第二部第八卷第三三九——三五四頁。

【註二】：饒申布士社會福音集，即基督教歷代名著集成第二部第二十一卷。

第十六段　近代羅馬公教

反改教運動的勢力到了十七世紀中葉便已衰微。它原來的勢力是在西班牙的强權與耶穌會的熱忱。但西班牙爲三十年戰爭（Thirty Years' War）所糾纏，精疲力竭，而耶穌會雖在羅馬教會會議上較前更有勢力，可是已與世俗同化，靈性力量大不如前。十七十八世紀中所有教宗，沒有能號召一時的人物。其中雖有幾任教宗，如：印諾生十一世（Innocent XI 一六七六——一六八九），印諾生十二世（Innocent XII 一六九一——一七〇〇），或本泥狄克十四世（Benedict XIV 一七四〇——一七五八）均品格超越，有心作一番事業，但卻無治人之才。於是羅馬教會的實力日漸衰弱，而羅馬教各國政府權勢卻日見增强。除了那些受羅馬教會勢力控制的國家以外，例如法國，所謂對於抗議宗之進攻已成强弩之末。在十九世紀的法國，由於羅馬教敬虔派的成就使該教勢力加强。一六一一年巴魯爾（Pierre de Bèrulle 一五七五——一六二九）建立了法國祈禱會（French congregation of the Oratory）講求屬靈的感動。巴魯爾的工作影響到新修道會之創立人及培靈書籍之作者如聖沙爾（Saint Francis de Sales 一五六七——一六二二）及保祿（Saint Vincent de Paul 一五七六？——一六六〇）。

當路易十四世（Louis XIV 一六四三——一七一五）在位時，法國採取君權絕對專制政體。他

將主教職位虛懸區域的所有財產收入均收歸己有，不承認教宗有權干預，反承認法國教牧於一六二八年所宣布的『加利坎自由條例』（Gallican liberties）以屬世事務歸君主全權管理，以總議會之權置於教宗職權之上，主張教宗無權干預法國教會各種習俗，否認教宗不能錯誤之說。此種糾紛到一六九三年卒以妥協辦法得到解決，即法國國王保有主教區財產之收入，雖然仍保留着加利坎自由條例，卻不再堅持執行。

路易十四世的政策以他自己的全國統一之觀念，以及耶穌會人影響所決定，而不顧民衆的反對，這種情形在他於一六八四年與曼特農（Madame de Maintenon）夫人結婚之後尤爲急進。一六八五年他撤消了南特諭（參第六八一頁），定抗議宗爲非法團體，以極嚴刑例取締之。然而結果卻大大危害法國。成千成萬勤儉有爲的公民遷移到英、荷、德、美各國去了。以前與抗議宗各國所結同盟盡行解散，路易十四晚年的軍事失敗，實以此爲最大原因。

因受耶穌會人之主使，國王與教宗對於展森主義所加壓迫，也是一樣大大危害法國。展森（Cornelius Jansen 一五八五——一六三八）乃以帕（Ypres）主教，原是一位熱心天主教派信徒，但他徹底主張奧古斯丁思想，深覺耶穌會對於罪與恩所講半伯拉糾派的道理，有矯正之必要。奧古斯丁（Augustinus）一書乃其生平主要之作，待其死後於一六四〇年方始出版。該書於一六四二年爲教宗烏耳班八世（Urban VIII 一六二三——一六四四）定爲異端，但展森的見解爲法國宗教

經驗深沉的天主教所擁護，尤以巴黎附近的坡若亞（Port Royal）女修道院爲最。反對耶穌會人之影響最大的要算巴斯噶（Blaise Pascal 一六二三——一六六二），尤以其於一六五六與一六五七年所著致教會長老書（Lettres Provinciales）最爲有效。路易十四世袒護耶穌會人，仇視展森主義，逼迫信從這主義的人。一七一〇年坡若亞所有建築盡被拆毀。展森主義後得一位大有能力的新領袖名克內勒（Pasquire Quesnel 一六三四——一七一九），此人爲求安全，不得不避居於荷蘭。自一六八七年至一六九二年間，克內勒所寫關乎靈修註解的書，名新約道德論（Moral Reflections on the New Testament），引起耶穌會之仇視極深，由於他們慫恿，教宗革利免十一世（一七〇〇——一七二一）於一七一三下了一道名獨生子基督（Unigenitus）的教諭，把克內勒書中的一百零一句話定爲異端，其中有些句子是完全由奧古斯丁著作中抄引下來的。時巴黎樞機主教諾愛立（Louis Antoine de Noailles）對此提出抗議，請求總議會判決。但抗議終歸無效。耶穌會人得法國專制君權之助，獲得最後勝利。

一部份由於此次展森派之爭辯，一部份由於耶穌會與羅馬舊派教士不和，以致於一七二三年在荷蘭之烏特熱赫特（Utrecht）產生一個人數雖少卻獨立而今日還存在的展森派公教教會，其大主教住在烏特熱赫特，二位主教，一住在哈爾連（Haarlem），一住在德文特（Deventer）。

預格諾派之見逐，及耶穌會之得勢，都於法國大爲不利。在英、德、荷蘭各國，各派不同的基

督教有並存之可能，但在十八世紀之法國，只有兩派思想可供選擇，一爲以狹隘的耶穌會思想爲代表的羅馬主義，一爲福祿特爾及其同人所提倡（參第七六九頁），正在迅速發展中之新唯理主義。前者一派思想既爲法國許多名人所不取，故人多趨向後者一派，而這派思想對於教會所生的毀滅性，畢露於法國革命時期中。

在歐洲羅馬教會勢力圈內的各處，當十八世紀都有類似法國加利坎精神的情緒。在德國是表現於一種强調會議權的形式，稱爲費勃洛尼主義（Febronianism），這是由該派最出色的發言人特業爾（Trier）副主教杭雷穆（Nicholas von Hontheim 一七〇一——一七九〇）的筆名費勃洛尼（Justinus Febronius）而來。在奧地利則採取君權的形式，稱爲約瑟主義（Jesephism），這是由皇帝約瑟二世（Joseph II一七六五——一七九〇）對教會的政策而來。

到了十八世紀後半期，耶穌會便大禍來臨。他們雖爲自己的憲章所不許，還是在殖民地大營商務；在政治方面他們也是聲名狼籍，大爲當代激烈的唯理主義所攻擊。他們也就是失敗於這一派唯理思想家之手。當時有葡萄牙王約瑟（Joseph一七五〇——一七七七）重臣蓬巴勒侯爵（Pombal一六九九——一七八二），也是個傾向於唯理思想的人，對於耶穌會人阻撓他向巴拉圭（Paraguay）所施政策，大爲憤恨。他反對耶穌會人所提自由貿易主義。到了一七五九年，他用高壓手段將耶穌會人自葡萄牙領土內逐出。同時在法國也是羣情鼎沸。當時在法國政府中當權的爲蔡則爾公爵

（Choiseul一七一九——一七八五），是一位醉心於啓蒙運動的人物。他又得路易十五世（Louis XV 一七一五——一七七四）之情婦蓬巴多爾（de Pompadour）夫人之助力，而且當時法國教牧界大多仇視耶穌會人。到了一七六四年耶穌會在法國大受壓迫。一七六七年西班牙與那不勒斯均實行驅逐耶穌會人出境。一七七三年七月這幾國君主强制教宗革利免十四世（Clement XIV 一七六九——一七七四）解散耶穌會組織。這些事情發生均足以證明教宗權勢之式微。只在不屬羅馬教權的俄國與奉抗議宗的普魯士，耶穌會依然繼續存在。

如疾風暴雨般的法國革命行將揭幕，將教會，貴族，王權，及與此有關種種古制盡行掃除。革命領袖都是醉心於唯理主義的人物。他們視教會爲一種宗教俱樂部。一七八九年，所有教會地產均行收歸國有。一七九〇年所有修道院盡被解散。同年，政府編定教牧憲章（Civil Constitution of the Clergy），將以前各教派的分裂情形盡行化除，改每一省爲一主教區，各地依法有選舉權的人皆得選舉當地教會的神甫。依照一七九一年所定的憲章，准許宗教完全自由。到了一七九三年保皇黨天主教人在拉文地（La Vendée）暴動。雅各賓（Jacobin）黨領袖大施報復，想消滅基督教。數百高級教牧被斬決。這個恐怖時期過去之後，到了一七九五年又宣佈信教自由，不過國家政府與宗教完全脫離關係，且在實際上極其反對基督教。這種情形在法國征服了荷蘭，義大利北部，及瑞士之後，又擴張到這些地方去了。一七九八年羅馬爲法國武力改爲共和國，教宗庇烏六世（Pius VI

一七七五——一七九九）被囚禁於法國畢命。

到了一八〇〇年，因軍事關係，庇烏七世（Pius VII 一八〇〇——一八二三）被舉爲教宗，教會領土又得以恢復。當拿破崙獲得政權之時，雖他自己並無宗教思想，因見法國民衆大半爲羅馬天主教信徒，教會很可受他利用，故於一八〇一年與教宗協定（Concordat），及一八〇二年制定組織條例（Organic Articles）。根據協定，所充公的教會財產若現在不在政府手中，教會放棄其權利，若在政府手中就應退還教會。主教與大主教由教宗委任，但歸政府提名。下級教牧雖歸主教按立，但政府仍有否決權。教牧薪俸均由國庫支出。根據組織條例，所有教宗詔諭之發行及在法國境內議會之舉行，均須得政府許可。同時准許抗議宗教會有完全的信教自由權，它們的牧師薪俸歸政府付給，教會事務亦歸國家管理。拿破崙於一八〇四年被教宗加冕爲皇帝，但不久便與庇烏七世不睦，於一八〇九年將教會領土併入法國版圖，將教宗囚禁直至一八一四年。拿破崙與教宗所立的協定，調和法國與教宗制間的關係至一世紀之久。這種協定之原意乃要將法國天主教教會置於政府統制下，且要在拿破崙當權之日完成這種計劃，究其實在結果，反使法國教牧界擁教宗爲唯一後援，來與政府對抗。將各地教會古制廢除，直等於毀滅加利坎權利，所餘僅片面的自由，致使擁護教宗全權主義，變成法國天主教派之特點，終十九世紀全期均係如此。

法國共和時代與拿破崙時代所有戰爭，在德國造成很多長遠的改變。到了一八〇三年，昔日教

區領土不復存在，劃歸行政區管理。一八〇六年法蘭西斯二世(Francis II一七九二——一八三五)辭去了「神聖羅馬皇帝」職。事前他已被立爲奧地利皇帝。神聖羅馬帝國，雖久已徒負虛名，但它與中世紀政教合流的傳統思想實有密切相關，所以廢棄它，誠是廢棄一種崇高的古制。

拿破崙政權於一八一五年傾覆，繼之而起的是普遍的反動。一切固有的文物制度，正因其古舊，故有價值。由革命時代發動的實在進步，要等到多年之後方始顯然生效。這種反動的勢力爲浪漫主義所助長。此種主義對於中世紀文化發生新的欣賞，對於那控制革命運動的十八世紀精神反爲厭棄。沙妥布立安(Francois Rene de Chateaubriand一七六八——一八四八)在他一八〇二年出版的基督教的精神(Génie du Christianisme)中表示這種浪漫主義潮流實有利於天主教，是爲天主教派奮興的開始。教宗制由此獲益，權勢大增，比它在前一百年中所有更大。其間最顯明的一例，即爲一八一四年八月庇烏七世恢復了耶穌會的組織，這一派人雖在政權上不如昔日之轟烈，卻又得如先前一樣參與教宗機要，發動他們各種廣遠的活動。教宗威權，又由他們的努力擁護，得以增進不少。同時隨着羅馬教會權勢的恢復，並使之成爲可能的，有一種實在的虔敬生活的復興，繼續以至今日。

在十九世紀中，羅馬教會之發展朝着發揚教宗無上威權前進，稱爲越山主義(Ultramontanism)——意謂義大利人主義，因爲從歐洲西部北部來看，義大利位居越過山脈的那邊。越山主義尊崇教

宗及君王的地位，其力量增大是得力於「傳統主義的三位先知」之著作，即梅特爾（Joseph Marie de Maistre 一七五四——一八二一），波拿爾得（Loui Gabriel Ambroise be Bonald 一七五四——一八四〇）和拉門內（Hugues Félicité Robert de Lamennais 一七八二——一八五四），尤以後者爲最。他們把教宗的權威提到超過任何國家或地方的教會制度以上，耶穌會人居功甚偉。繼庇烏七世爲教宗的利歐十二世（Leo XII 一八二三——一八二九）思想反動，也像前任教宗一樣，仇視一切聖經公會的工作。貴鈎利十六世（Gregory XVI 一八三一——一八四六）雖有心提倡學術，但對於現代社會與政治理想，亦屬反動。這種傾向中世紀而拒不與近代接近的反動態度，在十九世紀上半期的天主教各國中，激成許多親教與反教的黨派，各該國政治主張莫不爲此兩黨所左右操縱。才華過人的拉門內想組成一種天主教與開明派的聯盟，特別是在天主教佔少數的各國中，但結果徒使他被貴鈎利斥責和革除教籍。

在庇烏九世（Pius IX 一八四六——一八七八）爲教宗時，越山主義之趨勢最爲顯赫。當其登位之初，因爲政府要職均爲僧侶把持，教會領土（States of the Church）瀕於動亂的邊緣，最初庇烏以改革政治爲己任；但改革政治談何容易，他於是採取一種反動政策，乞援於外國武力，民衆對之大不滿意。就宗教而言，庇烏確信教宗制乃上帝所立的制度，世界一切複雜宗教問題均可請示教宗判決。爲要這種見解得以確定，他於一八五四年十二月，與羅馬教會各主教商得同意之後，宣佈

馬利亞無原罪成胎之說，即馬利亞毫無一點原罪。這問題自中世紀以來一直在討論，到了十九世紀中，天主教中大多數意見與教宗此次所宣佈者相同。他不過是將這種意見提高地位，使成爲信仰中少不了的教義。

在教宗指導下，又於一八六四年頒布一種錯誤要略（Syllabus of Errors），將多數信徒所反對的事明白指列，定爲有罪，但其中也包括有些建立現代國家所不可缺少的原則，如：政教分離，不分黨派的學校，信教自由等，一併在定爲有罪之列，而且在這要略中最後連這種主張：『羅馬教宗與最近所發生的文明，文化進步，以及開明主義均能調和，也應該調和，應該同意』，亦加以咒詛。

庇烏九世所施的的教政以梵蒂岡議會之召集爲登峯造極。此會以一八六九年十二月八日開會，赴會代表來自世界各處羅馬教會，最關緊要的決議爲一八七〇年七月十八日所通過的教宗不能錯誤說，以五百三十三對二之絕大多數通過。但此說亦並非主張凡教宗所發言論均不能錯，但爲求所言不錯，教宗必得按照職權所在，解明『藉使徒傳流下來的啓示，或稱信仰之存貯』。『當教宗以牧養教導天下信衆的地位發言時，因爲他有最高的使徒權威，所以他與使徒彼得一樣有福，得有屬神的助力，釐定天下教會當有之信，當行之道，他是不會有錯誤的，因爲上帝所立的救贖主定規了祂的教會應享這種恩賜』。所以梵蒂岡議會不啻爲越山主義所獲勝利加以印證。自是以後，教宗絕對

專制威權得以成立，將那自十五世紀以來所揭櫫的總議會高出一切的一種思想（參第四七九至四八八頁）一掃而空。

雖教宗威權發展到這種地步，是經過了許多世紀的推進所得的結果，但這樣一種教理還是引起可觀的反對，尤以在德國爲甚。對此見解表示抗拒的最特出的一位慕尼黑（Münich）歷史學家爲多另額爾（Johann Joseph Ignaz von Döllinger 一七九九——一八九〇），他雖被開除教籍，卻仍不願與教會分裂而另組教派。但他所不願意的，別人卻願意，結果便是所謂舊派天主教教會（Old Catholic）之組成，他們請得烏特熱赫特的展森教派之主教（參第八九八頁）爲之封立聖職。這教派之主要區域在德、瑞士、奧地利等國，至今仍有人數在十萬以上。他們的勢力也延及於美國，但很薄弱，前途希望極微。他們與羅馬之不和，雖是重要的，但缺少長久支持的力量，難以作爲基督教會一個分支的基礎。

其間義大利國家統一思潮高漲。當時撒丁（Sandinia）王國在以馬內利二世(Victor Emmanuel II 一八四九——一八七八）統治下，與法國在拿破崙三世（Napoleon III 一八五二——一八七〇）統治下，聯合攻打奧國，得加里波的（Giuseppe Garibaldi 一八〇七——一八八二）領導義大利民族熱烈聲援，結果於一八六一年成立義大利王國，以以馬內利爲國王，且將往日教會領土之一大部份合併在內。因拿破崙三世維護教宗全權政策，羅馬及其附近地帶仍得保全爲教宗所有。到了一八七

○年法德戰起，法軍自義境退出。一八七○年九月二十日以馬內利克服羅馬，全境居民投票，以十三萬三千對一千五百表決，將羅馬合併於義大利版圖。由義大利政府擔保教宗得享君主特權，並得絕對管領梵蒂岡，拉特蘭（Lateran），及卜斯特勒甘多勒夫（Castel Gandolfo），於是便結束了那歐洲歷史上最悠久的一國君權及所謂教會領土。庇烏九世提出抗議，自稱爲「梵蒂岡俘虜」，且將以馬內利開除教籍。此後有半世紀之久，教宗企圖恢復屬世領土管理權之心依然未息，直到一九二九年與墨索里尼（Mussolini）訂立協定才解決了「羅馬問題」。但這種領土犧牲反而對羅馬教有益，使人同情教宗，從世界各處天主教湧來的幫助遠超過財政上的損失。橫豎這種屬世政權教宗總難掌理得好，徒貽人以指責之口實。沒有這種政權之束縛，反爲使靈性事業發展，最後增加了教宗的道德聲望。

然而這些利益並非立時得到的，很多年來教會似乎是在世俗勢力之下退縮自成一圈。例如在義大利庇烏九世禁止義大利天主教徒參加義大利王國的政治生活，這種不合作（non expedit）政策的結果，大大增强了急進派及社會主義者的影響。德國在一八七○年代發生有文明鬪爭（Kulturkampf）事件，使天主教反對俾斯麥（Bismarck）的政府，天主教徒在奮鬪中常被割斷他們一貫的接觸及支持的來源，使他們不得不用別的方法來鞏固自己的利益。

繼庇烏九世爲教宗的乃一位有政治頭腦的利歐十三世（一八七八——一九○三）。他使教宗制

與德國帝國政府之糾紛結束。教會雖然勝利，但其代價好像是使天主教變成了被包圍的領土。他勸說法國天主教徒贊成共和政體，但德萊富斯（Dreyfus）事件的影響，大大地破壞了他的努力，到他的繼任者時，法國教會與國家的爭執達於最高潮。在義大利利歐努力想恢復教會領土，教會與國家間仍是關係緊張。但他的政策對將來有重大影響。他注意勞資關係及勞工利益。一八九一年頒佈有名的通諭論新事物（Rerum novarum），喚醒天主教注重社會公義的問題。利歐又鼓勵組成由教牧領導天主教的各種協會，致力於社會，慈善，政治各項事工。這種「公教行動」（Catholic Action）成爲二十世紀一項重要的力量。利歐有學者風度，獎勵研究聖經，將阿奎那的著作（參第四二七頁）定爲羅馬天主教教導教理的標準。他開放梵蒂岡寶藏供歷史學家參考。他也曾努力謀求羅馬教會與東方教會之重行合一；對聖公會教會牧職的效力卻於一八九六年加以否認。他足智多謀而又富於宗教熱情毅力，且在教會生活艱巨時期中執掌教權。

十九世紀，正如抗議宗國外宣教會一樣，也是羅馬天主教的「大世紀」，不過其工作之興起稍遲一點且不甚顯著而已。主要的宣教根據地是法國，傳教士多是修士和祭司，修士從事宣教工作的人數日增。許多新設立的修道會和協會均參加宣教運動。例如一八二二年設立於里昂的信仰廣傳會（Society for the Propation of the Faith）使平信徒對宣教有新的興趣。越山主義復興的力量，刺激了宣教工作，使在印度，印度支那（Indochina 即越南）的小羣天主教徒活力大增。在中國，

皈依天主教的多爲農民階級，有些不願積極參加社會生活，所以較大的天主教社團不如抗議宗影響力之大。在中非洲，宣教工作引領極多人信教。

庇烏十世（Pius X一九〇三——一九一四）從很多方面看起來都與利歐十三世恰成對照。利歐身出名門望族，庇烏出身寒微。利歐大有政治才能，眼界遠大；庇烏是個忠心的教區牧者，他的牧區卻是廣濶世界。他登位後，遇着兩件很難應付的事。一件是法國政教相關的問題。利歐十三世雖曾努力使法國天主教徒擁護共和政體，但大多數平信徒對於共和政府的態度依然淡漠，政教關係久已緊張。到了一九〇一年政府下令，凡不在國家管理之下的宗教機關均禁止執行教育活動。有些不遵命令的宗教團體，於一九〇三年大遭壓迫，以致有許多男女修道院被封閉，財產被沒收。法國總統盧貝（Loubet）於一九〇四年以元首地位往羅馬訪問義大利國王，庇烏十世以爲義大利國王佔有羅馬乃非法行爲，提出抗議。法國將大使自教廷撤退，以後不久便與教廷絕交。一九〇五年十二月法國政府遂頒布政教分離之令。所有天主教會與抗議宗教會所得的政府津貼均被取消。一切教堂及教會財產均行收歸國有，只准那些能向政府負責的地方宗教團體承租爲崇拜之用，承租時原有房產主權之教派得有優先權。雖有許多法國主教願組織教會向政府承租房產，但庇烏十世不准。結果是雙方相持不下，成爲一種僵局。法國天主教派與抗議派均須捐募款項，作爲舉行禮拜之開支。直到一九二〇年教會在法國才有合法基礎。

第二件難於應付的事，即是現代主義之興起。越山主義之勢力雖在有增無已，但現代歷史批判，聖經研究，科學所講的生長由於演進之概念，在羅馬教會中也立下了根基。其中思想嚴謹的人，莫不以爲天主教有依現代理智重加解釋的必要。抱這種現代思想的人各國都有，例如：德之謝勒（Hermann Schell 一八五〇——一九〇六），法之羅阿西（Alfred Loisy 一八五七——一九四〇），英之特熱勒(George Tyrrell 一八六一——一九〇九)，義大利亦大有人在。現代主義之流行無國無之。庇烏十世決計攻擊這種運動，遂於一九〇七年連下兩道教諭，一名可惋惜者(Lamentabili)，一名論牧養（Pascendi），將現代主義定罪，以嚴厲手段加以制裁。羅阿西及特熱勒被開除教籍。一般的印象是天主教從現代世界中退卻。

在第一次世界大戰期間，本尼狄克十五世（Benedict XV 一九一四——一九二二）爲教宗，天主教有顯著的進展，天主教慈善機構在奮鬪中成績良好，教宗的道德及靈性聲望也增高。在十九世紀時羅馬是反對文化發展的，但在這大戰危機及其後期時，教會的立場與時代不合卻較少。「公教行動」的組織成爲羅馬天主教會在多元的社會上發展及生存的有效工具。

在庇烏十一世（Pius XI 一九二二——一九三九）這位博學多才的教宗任期內，是天主教決定性的大復興。對神學發生興趣，對有意義的儀式運動的促進，以及對宣教工作的不斷努力。「羅馬問題」最後於一九二九年拉特蘭公約（Lateran Pacts）解決，即教宗承認放棄以前的教會領土，獲

得一大筆補償以及梵蒂岡城的管轄權。教會藉着一連串與各國政府訂立的條約來鞏固在歐洲新的收獲，包括一九二九年與義大利法西斯黨（Fascist）以及一九三三年與德國納粹黨（Nazi Germany）訂約。當這兩政府背棄條約時，庇烏曾以措詞嚴厲的教諭抗議，即一九三一年的論不需要（Non abbiamo bisogno）及一九三七年的極憂慮之諭（Mit brennender Sorge）。

美國羅馬天主教在十九世紀以及二十世紀初期進展神速，因爲移民潮使成千上萬的天主教徒移居美國。在十九世紀上半期，內部之一大問題是有些天主教教區的平信徒理事會想把主教任免神甫的特權攫爲己有，這種「理事會」分裂的事在有些地方延綿多年之久，但主教們還是贏得完全的控制權。外在的大問題是由於一八四〇年代羅馬天主教的愛爾蘭移民的湧入，掀起反天主教的情緒。同時天主教藉着發展教會學校，慈善機構，天主教出版社，努力爭取外來的移民。

在這世紀後半期是天主教會的歸化期和美國化期。在巴爾提摩爾於一八五二年召開的第一次大議會（First Plenary Council）是向前邁進鞏固了天主教的成就，並在國家生活中得到較大的地位。這時天主教徒約近二百萬人之譜，是最大的一個宗教團體。該期主要人物有季本斯（James Gibbons, 一八三四——一九二一），他於一八六八年被按立爲主教，一八七七年爲大主教，一八八六年昇爲紅衣主教，對使教會成爲美國化厥功甚偉，也消除了反天主教的情緒。他相信政教分離對美國最適合，且全力支持此觀念；他維護工人權利，當時移民轉以南歐爲主，大批天主教人士湧入城市。

有人怕在季本斯領導下，美國的天主教會變得太美國化了，一八九九年乃有教宗書信仁慈之見證（Testem benevolentiae），警告這種危險。

二十世紀天主教在美國成爲自養自傳的教會。一九〇八年美國的教會脫離了信仰廣傳會（Sacred Congregation for the Propagation of the Faith）的管轄，不再算是國外宣教的地位。天主教徒參加第一次世界大戰更無疑是建立了「美國主義」，並且進一步消除了不同民族間仍存在的隔膜。並且一九一七年組成的全國公教戰爭服務會（National Catholic War Council），證明是對天主教團結及推進極有效的工具，於是後來改名爲全國公教福利會（National Catholic Welfare Conference），爲美國「公教行動」的活動中心，爲教會有力組織。美國天主教勢力的增加也引起抗議宗及「其他」美國人逐漸的反對。

第十七段　近代東正教

很多西方人士認爲東正教在近代沒甚麼值得稱述的歷史，其實這只反映出西方太忽略了東方教會的歷史。東方教會的一些主要教會很快的排斥了「佛羅稜薩聯合」(Florentine Union參第四八六頁）。基輔(Kiev)之希臘東正教主教長伊西多爾(Metropolitan Isidore)在莫斯科宣布東西兩教會合併時，竟遭革除，從一四四八年起俄國教會乃完全自主。那聯合在形式上是存留於康士坦丁堡直到該

城陷落，但於一四七二年一次大會上被澈底指斥。在回教國王統治下，教長(Patriarch)居於民政首領的危險地位，管理「古怪的粟」(Rum millet)，即指土耳其人治下的東正教人民。他們常受沉重苛稅的壓迫，屢遭免職，古教會一個一個的失去，直到一六〇三年在伊斯坦堡(Istanbul)的帕拿區(Phanar)聖喬治堂(St. George's)才算安定下來。其他東正教主教均受普世教長調度，但塞爾維亞(Serbian)及保加利亞(Bulgarian)教會仍保留一些自主，直到一七六六至一七六七年他們的教長被取締。自一四六一年起，伊斯坦堡有一位亞米尼亞教長同樣爲「基督一性說」這一派的民政代表。

一四五三年後，俄國公國代替了比散田帝國而爲最大的東正教國家。有些神職人員倡言舊羅馬已經陷入異端，新羅馬已被征服，所以莫斯科既有東正教的王子及主教，就是那永不失敗的新羅馬。聖士求(St. Sergius)在莫斯科附近設立的聖三一修道院(Trinity Monastery, Troitsky Lavra)等，成爲敬虔、學術及教會生活的主要中心。十五世紀下半期一件有趣的修道院爭執，是「不佔有派」(non-possessioners)和「佔有派」(possessioners)之爭。「不佔有派」以蘇爾斯基(Nil Sorssky)爲首，注重禱告生活，修道的貧窮，缺點是把活動局限於嚴格屬宗教的事。「佔有派」以伏洛庫拉穆斯克(Volokolamsk)的約瑟爲首，接受社會性與政治性的責任，認爲人可以藉着財富而盡義務。一五八九年對主教長賜以教長的資格，其實一如在此以前大公爵(Grand Duke)取得沙皇(Tsar)稱號一般，這只是對既成事實正式的認可罷了。

在十六十七世紀東方教會免不了受天主教及抗議宗的兩方影響。路德和其他改教家稱東正教爲非羅馬的公教主義，但當杜平根的神學家們與教長耶利米二世（Jeremiah II一五七四——一五八四）通信時，他的回答卻清楚表明希臘教會的威權、信仰、恩典和聖禮等事上與路德的教訓不同。有名的路加留（Cyril Lucar 在一六二〇至一六三八年間曾五次任教長）在不爲世所知的情形下發出一個帶强烈改革宗色彩的信條，而在一五九六年布累斯特的聯合計劃（Union of Brest）中，基輔主教長和在當時波蘭領土的其他主教接受了佛羅稜薩會議中的合併條款，即內部自主，儀式保持特色，而在教理和紀律上服從羅馬的最高權威（參第四八六頁）。從波蘭字"unia"，烏克蘭（Ukraine 即 borderland 邊境地）教會乃通常稱爲「烏尼阿特」（Uniat），這一名稱也泛指一切行東方儀式的天主教，（雖這詞有點不恰當）。基輔在墨吉拉（Peter Mogila）領導下重回到東正教團體，他於一六三二年成爲主教長。他的信條及聖道問答是這爭論中的重要文件，後由在教長耶路撒冷的多西特阿（Dositheus）於一六七二年召集的伯利恒大會中，頒佈指令，結束了這場爭論。這些「信條書」在實質上雖屬東正教，但形式上受到西方的影響，墨吉拉的基輔（這城在一六六五年併入俄國領土）的墨吉拉神學院也採用西方方法，而指示教導的言語不是希臘語又不是斯拉夫語（Slavonic），乃是拉丁文。在十八世紀中，俄國依照基輔樣式組織而成的各神學院，也都依隨這制度。

在天主教勢力影響下，（最初爲葡萄牙，後爲法國，奧地利以及波蘭）別的烏尼阿特教會陸續

組成。自一六二四年至一六三二年埃提阿伯（Ethiopia 即今日之阿比西尼亞）教會與羅馬在形式上合一。在印度，馬拉巴（Malabar）的敍利亞基督徒在大主教孟尼齊斯（Menezes）之下，一五九九年的底安佩爾大會（Synod of Diamper）受了相當的羅馬教化。一六五三年大部份又脫離羅馬教，後來從敍利亞雅各教派（Syrian Jacobites）獲得了主教的統緒，因爲以前與之曾一度聯合的涅斯多留派，到這時已管不着了。有一部份涅斯多留派在十六世紀與羅馬結合，是所謂迦勒底派（Chaldeans），也有敍利亞正統派的一部份是在十八世紀與羅馬連合。（阿剌伯語中的"Melkit"或「保皇派」的名稱原來是指凡忠於比散田帝國的，祇限於一派），還有其他的烏尼阿特團體，是由科普替派（Copts），雅各教派（Jacobites）和亞米尼亞派（Armenians）出來的。

在俄國的「苦難時期」，即在古代的魯克瑞王朝終結的戰爭及進化中，教會是愛國的焦點，一六一二年保衛聖三一修道院以抗禦波蘭，是本期的一個轉捩點。羅曼諾夫(Michael Romanov)於一六一三年建立新王朝，他的父親——在戰爭時期曾被迫立過修道誓願——是稱費拉瑞特(Philaret)教長，而實際上與兒子一同掌權。尼康（Nicon 一六五二——一六六六）教長精力充沛而近粗暴，推行實際改革，依希臘文修正了儀式書。尼康後遭其他教長反對而被免職，但他的改革依然有效。反對改革者結黨對峙，形成分裂，稱爲「舊派信徒」（Old-Believers，正確些應稱爲舊儀式派Old Ritualists），又稱分離派（Separtists）即拉斯克爾尼基（Raskolniki）。東正教信仰與生活中

對儀式的重視，使他們頑梗地堅守儀文細節，在他們看來，那是代表俄國的嚴格正統。彼得大帝（Peter the Great）西化的改革更加深了教派的分別。俄國教派有三大組：第一組，舊派信徒，其中有些稱「祭司派」（popovtsi）即接受從國教來的祭司，於一八四九年破例地從一位希臘主教獲得了他們自己主教的職位，也有「非祭司派」（bezpopovtsi，即 priestless）則認爲背道的結果已經毀壞了教制，故只把自己局限於平信徒能行的儀式，用祝過聖而冲淡的酒和聖油。第二組，有些過激怪僻的團體，或摭拾異教的殘餘，或採取古代異端，最著名的是移居於加拿大的和平主義色彩之杜科波爾（Doukhobors 即與聖靈角力者 Spirit-wrestlers）。第三組，即自十九世紀後抗議宗團體以各種方法傳入俄國。

彼得大帝計劃組織起教會行政，使之與政府一部門相類似，乃於一七〇〇年起使教長職缺空着，到一七二一年設立「神聖治理會」（Holy Governing Synod）以代替之，乃由皇帝所指派之少數主教及其他聖職人員組成，而屬於平信徒的祕書及檢查長（稱Ober-Procuror）亦由皇帝委派。此職在英文稱爲「Procurator」，此一稱呼頗欠文雅，亦非良好德文，但由此也可見這組織的革命性質。於是將似乎與沙皇相抗衡的教長一職，改由一種顯然順服於沙皇的行政組織代替之。雖國教不乏敬虔、學術、慈善、宣教熱忱，但最深厚的培靈等出色的楷模，表現於非官式的途徑上。在十八世紀古修道院傳統那種誠實的敬虔和靈性指導，在亞安斯山（Mount Athos）的僧侶中再一次復

興，其中一人伯西威利科夫斯基（Paisi Velichkovsky，一七二二——一七九四，後來作俄國邊境莫爾大維亞 Moldavia 的修道院長），把這傳統再帶回到俄國教會生活中。俄國教會尊爲聖的兩位近代聖徒，正代表同樣的傾向，有些像敬虔派之反對官式化的抗議宗，這兩位是提孔撒頓斯基（Tikhon Zadonsky）主教，和北部叢林的隱士薩諾夫的西拉弗（Seraphim of Sarov 卒於一八三五年）。多思拖耶斯基（Dostoievsky）的小說卡拉瑪蘇兄弟（Brothers Karamazov）中的瑣西瑪神父（Zossima），就是描寫莫斯科近郊奧普天拿（Optina）修道院的一位長老（startsi 即 elder，或作靈性指導）。

國家主義的興起和近代的各種學術及靈性的運動，給東方教會帶來新的局面，傳統上人民與教會密切的結合，勢必要以新的形式來表現。在拍羅坡尼斯中的米嘉斯皮拉恩（Megaspelaion）修道院掀起希臘革命。教長貴鈞利五世（Gregory V）雖曾正式指斥過這次暴動，但一八二一年在他寓所門前被吊死，罪名是希臘人的首腦。政治獨立之後希臘教會更新了學術生活，恢復了教會事務的自立，康士坦丁堡教長也於一八五一年承認。在塞爾維亞、羅馬尼亞和保加利亞都發生過同樣行動。一八七〇年保加利亞總主教（Exarch）自稱對各處的保加利亞人，包括在伊斯坦堡的，均有管轄權。這被申斥稱爲「極端民族主義，即現代之異端」，釀成從一八七二年至一九四五年希臘人與保加利亞人之分裂。在巴爾幹半島上教會生活捲入國家衝突中，常是不幸的。在敍利亞，阿剌伯人的

基督徒在希臘教長之下亦倔强難馭。自一八九八年在大馬色有安提阿的敍利亞教長，但在耶路撒冷的教長區仍歸差不多清一色希臘的聖墓弟兄會（Brotherhood of the Holy Sepulchre）操縱。宣教的努力有助於把近代教育帶到近東，但更加深了教會的分裂。拉丁的傳教士擴展了行東方儀式的天主教（Eastern Catholics）之工作，在希臘人、亞米尼亞人、敍利亞人當中也有少數的抗議宗團體，在科普替人中有一較大的福音教會。在印度，國外傳教會的聖公會傳教士曾一度在敍利亞基督徒中工作，其影響的最後結果是分裂出一個更具福音色彩的馬多馬教會（Mar Thoma Church）。

無論是宗教性或反宗教性，對西化的影響之反動使傳統正統主義走上更活的，合於時代的形式。西化和嚴格正統的傾向這兩派在巴爾幹各神學院以及在俄國基督思想家中互相爭競。在十九世紀後期希臘教會受到精力充沛而近怪僻的極端正統派平信徒神學家馬克拉吉斯（Apostolos Makrakis）的刺激爲之一振。此後各種志願組織致力於復興佈道，設立宗教教育，鼓勵教會的社交活動——生活兄弟會（Zoè Brotherhood），即一種獨身的神學畢業生和平信徒的協會，是其中最聞名的。在俄國斯拉夫派（Slavophils）注意正統主義的整體及靈性的傳統，以反對死氣沉沉又受壓制的官式教會（最惡劣時期或者是尼古拉一世（Nicholas I）治理時，即一八二五——一八五五），又反對改革家革命家之世俗化的傾向。平信徒斯科米阿科夫（Alexis Khomiakov 一八〇四——一八六〇）是這派的初期領袖之一。其他與教會關係較少但關心宗教者，如小說家多思拖耶斯基及哲

學家蘇羅維夫（Soloviev）。蘇氏渴望靈性之統一，故要求加入羅馬天主教，而又不放棄他在古正統教會中的地位。俄國教會半官方的宣教活動是英勇的，但其獲得了鼓勵，至少一部分是因爲它可能促進帝國的團結，或擴展其影響，例如皇家巴勒斯丁協會（Imperial Palestine Society）的事工，對亞妥斯山俄國修道院的幫助。但在宣教工作中也有超過政治的連繫，例如，在阿拉斯加（Alaska）該處爲屬於俄國的前哨站，直到一八六七年；以及在東京主教尼古拉（Nicholas 一八六〇——一九一二在日本）管轄之下，所建的日本東正教。

二十世紀的戰爭與革命引起了大變化。巴爾幹戰後很多新希臘的教區，實際上已由康士坦丁堡轄下移到雅典轄下，不久阿爾巴尼亞（Albania）教會自治。第一次世界大戰之後，在奧匈帝國（Austria - Hungary）分疆而治下的塞爾維亞人及羅馬尼亞人恢復了國土及自己的教會，一九二〇年恢復了塞爾維亞教長區；一九二五年羅馬尼亞教會也昇爲教長區。一九二三年希臘與土耳其互遣僑民，於是「普世教長」的轄區只限於伊斯坦堡附近一帶地方了——但在歐洲、美洲的希臘東正教會仍在他管理之下；且不時均有着重他爲東正教中最高首領地位之呼籲。一九二〇年代希臘、敍利亞及羅馬尼亞教會採用了略有改進的貴鈞利日曆（Gregorian Calendar），使節期時日固定，引起相當不滿的情緒（也有一些分裂），爲了合一的緣故，一切東正教會仍然採用猶利安日曆（Julian）來計算復活節的日期。

俄國從東正教的帝國轉變爲馬克斯主義的國家，對教會的打擊不亞於以前被回教的征服。一九一七年在莫斯科有一次教會大會議，復興了教長區，計劃使教會自由。但在布爾雪維克(Bolshevik)政權之手下，很快便從國家教會陷爲被迫害的教會了。蘇維埃政府在原則上是容忍「宗教信仰及反宗教的宣傳」，實際是主動地倡導反宗教宣傳，而對宗教信仰之准許極爲有限。很多主教及祭司被下獄或被放逐而失踪，修道院解散，大多數教會被封閉，教會組織受干擾，有些急進的改革團體通常稱爲「活教會」（Living Church）者，多年來一直受到多少鼓勵，作爲更進一步分裂的因素。然而教會仍然活在信徒的心中，教會領袖也設法保持某些組織形式。一九二三年教長提孔宣佈在政治上向新政權效忠，被允許有一些自由，直到他死於一九二五年，之後主教長士求（Sergius）爲教長寶座的護衛者。此後反宗教的壓迫時期與相對的寧靜時期更迭出現，在第二次世界大戰中，俄國東正教對國家的效忠是無疑問的，於是與政府的關係更爲安定。一九四三年獲准舉行教長選舉，在士求和他繼任人阿利克西斯（Alexis 一九四四——）領導之下，俄國教會工作較爲正常。在嚴格的宗教範圍內（如崇拜，以及被人邀請時在家庭中的教導）可得到一些活動的便利。有些機構又恢復了，如在特洛特斯基拉夫拉（即聖三一修道院），列甯格勒（Leningrad）及基輔的少數修道院，神學院。當然教會及其領袖要表示政治上的效忠，而馬克斯派的頭目仍然預料宗教會逐漸消亡，但放棄如以前的正面攻擊了。喬治亞（Georgia）一八〇一年歸併入俄國，喬治亞教會也被迫歸入俄

國東正教。（其神學院中之不和，可能一部分是由於此；史大林曾在其中一間神學院讀過。）但到一九一七年在它自己的教長（Catholicos Patriarch）下獲得自治，一九四四年也爲俄國教會承認。在蘇聯的其他教會如舊派信徒（至少祭司派）、亞米尼亞派、浸信會、波羅的海諸共和國之信義會所享地位均與正統教長制教會（Orthodox Patriarchate）同等。亞米尼亞派的最高教長（Supreme Catholicos）住在蘇聯亞米尼亞的伊克米亞德然（Etchmiadzim）。一九二〇年代在前屬俄國後贏得獨立各地區的正統教會，都蒙普世教長承認其自治。在愛沙尼亞（Estoniu 流亡在外的教會除外），拉脫維亞（Latvia）正統教會已歸消失，但在波蘭及芬蘭則仍存留。烏克蘭在革命中之短暫獨立時期曾組成一獨立的教會，但今日僅存留於美國及加拿大的烏克蘭僑民中間。

在俄國以外的俄國正統教分爲三大支，有的在教會事務上仍順服莫斯科的教長。另一派依從源出於基輔之主教長安多尼（Anthony）的一羣流亡在外的主教，他們認爲提孔及其繼承者已變成蘇維埃政權的傀儡，而惟有流亡在外的俄國正統教是眞正承繼着傳統。這一派的大會曾設在南斯拉夫（Yugoslavia）的卡羅夫西（Karlovtsi），但在第二次世界大戰後移至慕尼黑（Munich），後再移至美國。第三派則堅持教會行政及管理應該自治，至少在目前應如此，以避免捲入政治問題，而忠心持守俄國正統教的傳統。在美國的俄國正統教之主要團體——北美俄國正統希臘大公教會（Russian Orthodox Greek Catholic Church of North America）即屬此派，在西歐的俄國正統教

也多半如此。該派於一九二五年在巴黎設立聖士求神學院（Academy of St. Sergius），爲神學及教會生活之中心，著名神學家布加柯夫（Sergius Bulgakov 一八七一——一九四四）曾任院長多年。

在本段結束時應簡略概述當前現狀及問題。涅斯多留派（或稱亞述派）教會的殘餘在兩次大戰中均受創深重，大部分避難於敍利亞。教長家族之權威的世襲的，均在流亡中，目前教長什穆第二十三世（Mar Shimun XXIII）之總部設在加利福尼亞州。馬拉巴的敍利亞基督徒自一九一〇年後又有一次分裂，一派是願意接受敍利亞教長的管轄，另一派則主張完全自治由自己教長統治。在基督一性說或稱雅各教派的其它團體中，埃提阿伯在塞拉西（Haile Selassie）領導下，從科普替教會獲得獨立，作爲國家教會，致力於應付教育及其他一切責任。亞米尼亞自一九一五年至一九一六年的大屠殺大放逐中，恢復得相當可觀。其第二個主教長也是基利家（Cilicia）的教長，該地是在土耳其內，所以現在他和他的教徒居於黎巴嫩（Lebanon），但是祖國既是蘇維埃的一部，所以亞米尼亞人分爲親和反蘇維埃的兩派，受政治鬪爭之波及，因而教會生活大受影響。

今日仍存的東方正統教會名單中，尚包括古代康士坦丁堡、亞歷山太、安提阿、耶路撒冷各教長區，（亞歷山太教長區因近代希臘及敍利亞人之移居埃及而人數增加。）較後的有俄國、塞爾維亞、羅馬尼亞、保加利亞、喬治亞、塞浦路斯（Cyprus）、希臘、波蘭、芬蘭、阿爾巴尼亞、捷克

（Czechoslovakia）諸教長區和獨立的西乃山修道院。保加利亞教長的名稱是最近才恢復的，獨立的塞浦路斯教會是自以弗所會議後即被承認的，近年來因其大主教領導獨立運動而聞名於世。在美國的俄國主教區於一八七二年由阿拉斯加移至舊金山，一九〇五年移至紐約（其時主教是提孔，後爲教長），在一九一七年之前這是在美國惟一的有組織的正統教會，它監督除希臘外由各國僑民組成的一切正統教會，希臘僑民則於一九二二年組織一個主教區，歸康士坦丁堡大主教區管轄。自一九二〇年之後，敍利亞、塞爾維亞、羅馬尼亞、保加利亞、阿爾巴尼亞各國僑民紛紛建立起他們在美國的教區。以後平信徒及教牧多是美國出生的下一代青年，希蘇兩國的僑民已爲他們設立了神學院；可見在美國的正統教會是逐漸歸化了。教導漸多採用英文，儀式中亦或多或少地用英文，在適當的時機，各國僑民團體可能聯合而形成一個美國正統教會。在美國也有亞米尼亞教長和一些亞述及敍利亞雅各教派的教會。

直到最近，東方天主教（Eastern Catholics 行東方儀式的天主教）最大的團體是在加里西亞（Galicia當波蘭被瓜分後屬奧地利一九一八年後又爲波蘭領土）的布累斯特聯合計劃以後所剩下的教會，以致與他們有關的卡帕索山俄羅斯教會（Carpatho - Russians），前屬匈牙利，一九一八年後屬於捷克。在俄屬波蘭的烏尼阿特教區於一八四〇年及一八七五年重新與俄國教會聯合。在加里西里烏克蘭人中最著名的領袖是史普提基（Andrew Szepticky），一九〇〇年至一九四四年爲羅夫

（Lvov）的主教長，他在順服教宗的原則下代表東方基督徒敬虔而少有儀式的精神。一九四六年蘇聯佔領這些地區，於是烏克蘭及卡帕索山俄羅斯教會又併入莫斯科教長區，烏克蘭的烏尼阿（Unia）派教會，主要僅存於在美國及加拿大的「使徒化主教區」（Apostolic Exarchates），加里西亞及卡帕索山俄羅斯的僑民仍對之忠貞不貳。

東方教會的基督徒雖以其傳統純正自命，但也與其他教會團體有友誼的接觸，只要關係不受爭辯及引人入教所影響。自十七世紀以來就有各種友好的交流，多半是與聖公會宗來往，一八七〇年以後也與舊派天主教來往，這舊派天主教所走的途徑雖殊，所達到的立場卻與東正教極相近。自一九二五年及一九二七年之斯德哥爾摩（Stockholm）及洛桑（Lausanne）會議後，東正教會即參加了普世教會運動。東正教先是於一九二〇年因教長出缺，乃由康士坦丁堡大會發出一道大會教諭，鼓勵各教會之間應舉行會議商討實際問題。在一九二〇年及一九三〇年代俄國教會不能參加這種討論殊覺快快。但在一九四八年有莫斯科會議，慶祝教會自主五百周年紀念，除希臘外之各東正教教會多有代表參加，頗顯出願與其他教會相通的興趣，然而其決議措詞嚴峻斥責梵蒂岡政策，拒絕在現狀下與普世教會協會合作，對聖公會宗的牧職是否有效問題仍保留判斷，按那牧職已經在一九二二年至一九三五年間得到普世教長和幾處東正教教會有條件的承認。東正教會歷經甚多苦難，仍能存留至今，在他們儀式的莊嚴，神學及敬虔，講求謙卑，忍耐等美德以及上帝的愛諸事上，實有足令西方教會取法之處。

第十八段　普世教會運動

基督教會的歷史一直是有兩項主要的衝力，一是要擴展，一是要聯合。在十九世紀特別是在抗議宗中，擴展是最爲顯著，但在二十世紀，朝向合一的運動成爲最要任務。基督教界對聯合的關懷表現於很多方面。所謂「普世教會運動」(ecumenical movement) 是個籠統的名詞，指朝向合一的各種運動及趨勢，並非其中一切都是完全彼此一致。普世教會運動在抗議宗中極爲重要，且又牽涉到很多東正教會。羅馬天主教沒有正式參加普世教會之討論或行動。一九二八年的教諭論世俗事物（Mortalium Animos），宣佈培養基督教合一的惟一途徑，是「促進凡離散的人重新回到基督惟一的眞正教會」，這是指要按照普世梵蒂岡會議（Ecumenical Vatican Council）所宣布的信仰來相信教宗之無錯誤，完全像相信我主之道成肉身一樣。這種不妥協的態度使天主教關閉了參加普世教會運動之門。

然而，羅馬天主教的態度在教宗若望廿三世任期內（一九五八——六三）已有顯著改變。他關心於各種信仰的人，努力促使本教會與其他各種宗教運動交換意見。他戲劇性地召集了梵蒂岡第二次大會（一九六二——六五），並邀請基督教各派別的許多代表列席旁聽。在教會幾千主教作最後投票之前，大會發出了經過長期準備、討論及修訂的十六種官式文件。基督教所特別注意的乃是那

普世主義的通諭，該通諭承認許多與天主教無連繫的教會也是基督的教會，並且準備參與各種普世教會運動。宗教自由的宣言譴責一切在宗教事上「對人强迫的行爲」，並清楚地宣佈個人及團體應享有宗教自由。聖禮儀式的憲章鼓勵信衆廣泛參與宗教生活，並容許在儀式上應用本國語言。在這許多文件中都强調聖經的重要。在若望繼任人保祿六世領導下，天主教會須面對那急劇改變所發生的緊張情勢，然而它在普世教會運動中的新姿態已經從它所表現的思想與行動各方面顯明出來了。

普世教會運動在二十世紀最爲顯著，但其歷史根源實可以追溯到十六世紀。然而到了十九世紀在抗議宗生活與思想上，掀起了六種特殊的運動，形成世界性的超宗派組織，刺激起二十世紀中很多教會從事有機的聯合。

第一，且在多方面最重要的是宣教事工。在宣教地區宗派主義的競爭之爲不當，與合作之需要特爲顯著。十九世紀宣教事業形成許多超宗派之組織，因爲很多宣教協會所蒙信徒支持，無分宗派畛域。在宣教地區，各宗派宣教師早就常有團契和討論。第一次世界性的這種會議是一八五四年在紐約和倫敦舉行，此後間歇有其他會議。第八次是一九一〇年在愛丁堡（Edinburgh）舉行的世界宣教會議（World Missionary Conference），但其性質與前幾次不同，卻參加者不僅是深感興趣的個人，也是各宣教協會的正式代表。大會事先經過縝密的籌備。如散發仔細準備好的研究資料。來

自各宣教協會及後進教會之代表均出席，提供各自的良好報告。許多在二十世紀普世教會運動中佔極重要地位的人物，都是由愛丁堡會議得到靈感及指示的。

這一次會議是普世教會運動史中一大轉捩點。會後又設立續行委員會（Continuation Committee），以保持在愛丁堡所獲的成就，促成一九二一年成立的國際宣教協會(International Missionary Council），其第一任主席是美國衛理公會平信徒穆德（John Raleigh Mott 一八六五——一九五五），他在愛丁堡會議時即擔任大會主席。這會議的會員主要是各國各地區的超宗派宣教組織，如德國福音宣教委員會（Committee of the German Evangelical Missions 一八八五），北美國外宣教會議（The Foreign Missions Conference of North America 一八九三），大不列顛及愛爾蘭宣教協會會議（The Conference of Missionary Societies of Great Britain and Ireland 一九一二），並鼓勵各後進教會，特別如印度、中國、日本、剛果（Congo）、近東（The Near East）等地，發展全國性的基督教協進會（National Christian Councils）。這一宣教合作的發展時期，也是宣教責任急速轉讓的時期，所以到二十世紀中葉，在抗議宗宣教地區所用的人員中，百分之九十爲當地人士。後進教會的影響力逐漸加强，可見之於一九二八年在耶路撒冷，一九三八年在馬德拉斯（Madras）舉行的國際宣教會議。在耶路撒冷會議，來自後進教會之代表約佔代表總數四分之一，在馬德拉斯會議，則佔半數以上了。

在普世教會活動中的第二領域，是青年工作及宗教教育。先驅工作而有相當普世教會運動之影響者，爲不分宗派之基督教青年會(Young men's Christian Association)，該會由威廉斯（George Williams 一八二一——一九〇五）於一八四四年創設於倫敦，其後即遍及世界各地。基督教青年會世界聯盟（The World's Alliance of the Y. M. C. A.）成立於一八五五年。同年基督教女青年會（Young Women's Christian Association）亦於倫敦組成，而基督教女青年會世界聯盟則於一八九四年組織成立。在青年人中另一重要運動是學生立志國外傳道團（Student Volunteer Movement for Foreign Missions），是一八八六年於慕迪（Dwight L. Moody）的一處夏令會中組成的。穆德爲組織者，且任該團之主席多年。在他領導下，一八九五年在瑞典成立世界學生基督徒聯盟（World's Student Christian Federation）。學生基督徒運動（Student Christian Movement）之特色爲先知性與先驅性；造就青年男女日後成爲普世教會生活各種領域中的出色人物。這些世界性學生團契多是平信徒運動，而世界宗教教育運動也具有很强的平信徒色彩。世界主日學會議（World's Sunday School Conventions）自一八八九年後即定期舉行。一九〇七年形成世界主日學協會（World's Sunday School Association），一九二四年成爲超過國界及宗派的宗教教育的聯合性機構，一九四七年終於改名爲世界宗教教育會議(World Council on Christian Education)，一九五〇年改爲主日學協會（Sunday School Association）。

普世教會發展的第三領域，是爲基督徒服務及共同的倫理行動而形成的聯盟，這一領域稱爲「生活與事工」（Life and Work）。在這方面的先驅有史慕克爾（參第八八七頁），他於一八三八年曾出版向美國教會之友好呼籲：基於使徒原則之大公聯合計劃（Fraternal Appeal to the American Churches: With a Plan for Catholic Union, on Apostolic Principles）。照他的聯合計劃，各現有之宗派實際並無變動，各成爲「使徒抗議宗教會」（Apostolic Protestant Church）的一員。雖當時對這種計劃認眞商討的時機並未成熟，但這計劃實有助於對於合一的渴望。在這方面最早的組織上的表現，乃是一八四六年在倫敦由一些有興趣的個人組成的福音聯盟（Evangelica' Alliance），支持世界性的會議，交換傳福音的意見，尤以在保障宗教自由一事上最活躍而又最有成就。但這組織與各教會無正式關係，時日既久，乃認識此項正式關係至爲需要。福音聯盟之美國分會（一八六七年組成）最後一任著名的祕書長史特朗（Josiah Strong 一八四七——一九一六）於一八九八年辭職，而從事積極進行組織美國基督教會聯會（Federal Council of the Churches of Christ in America），該會最後終於一九〇八年組成，包括有約三十個宗派，較大的宗派雖有很多，但卻不包括所有。這聯合會所宣稱之目標爲：（1）發揚基督教會之團契及大公合一的精神；（2）使美國各基督教團體能聯合一致爲基督及世界人類服務；（3）鼓勵培靈團契及彼此間的規勸，促進教會之靈命及宗教活動；（4）使基督教會對一般人民道德及社會情況的事務，有更

大的聯合的影響力，使基督的律法能應用到人生各種關係中；（5）協助組織各地區之分會，並在當地推進其目標。一九五〇年這組織和美國許多其他超宗派之機構——諸如注意國內及國外佈道，宣教及宗教教育、高等教育，受託主義，與婦女事工等等——都聯合起來，形成美國全國基督教協進會（National Council of the Churches of Christ in the U. S. A.）。在其他地區也有類似之組織成立，如法國於一九〇五年，瑞士於一九二〇年，英國於一九四二年，加拿大於一九四四年。

就教會的世界性來講，倡導聯合最出名的領袖是瑟得布倫（Nathan Söderblom 一八六六——一九三一）他是瑞典信義會的牧師和學者，後爲烏布撒拉大主教。他曾從事學生基督徒運動多年，深信儘管各教會有教理的深刻分歧，也可能在共同之倫理行動上服務。在他的影響之下，一九二五年在斯德哥爾摩召開第一次「普世基督徒生活與事工大會」（Universal Christian Conference on Life and Work）。該會議曾對世界上的社會需要作一迅速的檢討，向基督教界的良心呼籲，且表明進展的可能路線。其續行委員會於一九三〇年成爲普世基督徒生活與事工協會（Universal Christian Council for Life and Work），一九三七年又在牛津召集第二次世界性集會，即「教會，社區與國家會議」（Conference on Church, Community and State），在斯德哥爾摩「忽略」了的倫理行動之神學基礎，在這次會議上卻詳加探討，和注重教會在世界上所扮演的特異角色。

普世教會活動的第四領域，是最難處理的，因爲是要人們坦白地面對最重要的教義分歧，這在

其他領域中並不需要常常直接遇到的。在十六世紀最初抗議宗普世性的討論，正是在這「信仰與教制」（Faith and Order）的問題上破裂了，今再掀起這些問題是令人猶豫的。然而若要談到基督徒完全合一的任何提案，總必牽涉到教義方面。例如，當美國主教制教會（即聖公會）的洪汀頓（William Reed Huntington 一八三八——一九一八）在舉出聖公會宗參加教會聯合的討論時提出四項最基本的要點：（1）聖經是上帝的道；（2）古信經爲信仰的準則；（3）基督親自按立的兩項聖禮；（4）歷史的主教制乃組織上聯合的基礎。略加修正之後，這在一八八〇年爲美國聖公會主教團（House of Bishops）及聖公會宗蘭伯會議（Lambeth Conference）所通過，稱爲「芝加哥——蘭伯四要點」（Chicago-Lambeth Quadrilateral）；這清楚表明關於信仰與教制之事項在教會聯合的討論上佔何等核心的地位。做傳教士的美國聖公會主教布蘭特（Charles H. Brent 一八六二——一九二九）於一九一〇年在愛丁堡獲得新見地，即聯合教會的見地；這惟有藉着討論教義問題才能達到，而這種討論是在愛丁堡所忽略的。他呼籲聖公會宗在「信仰與教制」這方面採取領導行動。經多年籌備之後，第一次普世信仰與教制會議（World Conference on Faith and Order）於一九二七年在洛桑（Lausanne）舉行，有來自百餘教會之四百多位代表參加。該會對各教會間最艱深的問題曾加以充份的討論，出乎意外的發現有極多意見一致之處，彼此瀰漫着友好的態度；又設立續行委員會以推進此運動，一九三七年於愛丁堡召集的第二次會議，這一次對「我們的主耶穌

基督的恩典」有一卓越的聲明，在序言中斷言「在這一主題上，各教會沒有理由仍舊維持分裂。」然而論到「教職及聖禮」，顯明有很深的歧異，指出仍需進一步的啓發。但總括來說，一般是認爲在教義方面，各教會約有百分之八十五以上是一致的。

有許多建議想把生活與事工，信仰與教制聯合成爲普世教會協會(World Council of Churches)在一九三七年這兩會議計劃依次召開，均議決要合併，乃於一九三八年在烏特熱赫特擬定普世教會協會的臨時組織章程，所採用的「根基」是：「普世教會協會是各教會的團契，這些教會均承認我們的主耶穌基督爲上帝，爲救主」，在這些發展上居領導地位的爲當時的約克大主教，後來於一九四二年就任坎特伯里大主教【註一】，湯樸威廉（William Temple一八八一——一九四四），湯樸是哲學家，神學家及教會領袖。他在學生基督徒運動，國際宣教會議，生活與事工，信仰與教制諸事上均居重要地位，又出任普世教會協會的臨時委員會主席，「籌備組織事項」。由於戰爭影響，耽誤了十年，在這段艱苦時期中，臨時委員會致力於援助突然失去差會支持的宣教地區，照顧戰俘，協助難民等工作極爲出色。最後於一九四八年有來自四十四國，一百四十七個教會的代表集會於阿姆斯特丹，參與普世教會協會組織之正式成立，並批准其「根基」，清楚表明協會對各會員並組織上的權威。歐洲、英倫三島、美洲、大洋洲大多數主要的抗議宗教會，亞、非的大部分後進教會均有參加，也有幾個東正教教會。

國際宣教協會仍保持其獨立——其會員是宣教協會而非教會——但與普世教會協會「連絡」。基督教青年會世界聯盟、基督教女青年會世界聯盟、世界學生基督徒聯盟均與普世教會協會保持密切關係。這四個世界性的組織會聯合召集世界基督教青年會議，一九三九年在阿姆斯特丹，一九四七年在奧斯陸(Oslo)舉行。〔普世教會協會第二屆大會於一九五四年在美國伊凡斯頓（Evanston）舉行，一九六一年在印度新德里（New Delhi）舉行第三屆大會，大會之高潮爲國際宣教協會與普世教會協會正式合併，並有更多的東正教教會如蘇聯東正教會等參加，從此各種普世教會運動滙爲一條主流，聲勢大增。——譯者〕

普世教會活動的第五領域是教會機體上的合一，有些是在信條界線裏面，即在一宗派之內的。其中成就卓著者有蘇格蘭長老會的重行合一。「聯合分離派教會」與「救濟教會」（參第八〇七頁）於一八四七年合成聯合長老會（United Presbyterian Church），一九〇〇年又與大部分蘇格蘭自由教會（即由於一八四三年之分裂而形成者，（參第八六九頁）聯合成爲蘇格蘭聯合自由教會（United Free Church of Scotland），一小部分「舊派自由教會」（the Wee Frees）拒絕聯合。引起分裂之導因的牧師薦舉權，已經於一八七四年被法律所廢止了，但要經過了多年的討論才舖平再度聯合之路。一九二一年國會通過法案，准許教會在有關教義及實施的問題上自行制定規則，不受政府干涉，但又宣言國家的責任是敬拜上帝，擴展天國。一九二九年聯合大功告成，全境百分之

九十的長老會，可能超過全人口三分之二，成爲正式的蘇格蘭教會（Church of Scotland）的教友。

在美國，最顯著的宗派內合併的例子，是信義宗和衛理宗。一九一八年總區會和總議會（參第八八七頁）與南方聯合區會（United Synod of the South）合併成聯合信義會（United Lutheran Church），一九三〇年巴法羅（Buffalo），愛阿華（Iowa），奧亥奧（Ohio）大會合併成美國信義會（American Lutheran Church）。但如此一來，美國仍有約六個大的信義宗團體，繼續商談合併事宜。（一九六三年及一九六四年又分別合併爲美國信義會（American Lutheran Church名稱雖如舊，內容則擴大）及泛美信義會（Lutheran Church in America）。目前美國三大信義宗團體，除上述兩者之外，還有福音道路德會（英文是Lutheran Church - Missouri Synod）——譯者）。衛理宗之大多數教友則於一九三九年合併爲一，其中大支是衛理主教制教會（Methodist Episcopal Church），南方衛理主教制教會（Methodist Episcopal Church South）及抗議派衛理會（Methodist Protestant Church），後者是百餘年前與主流分離者。這是抗議宗教會中所成就的最大聯合，且並無少數派因此而離開。

超過宗派及信條立場的教會聯合也有。在加拿大，因抗議宗各派不同的開始引致複雜的組織。十九世紀是各宗派團結的時期。在長老宗中有九次聯合，以一八七五年四大團體併成加拿大長老會

爲最高潮。衛理宗有八次聯合，以一八八四年四大團體合併成加拿大衛理公會爲高潮。公理宗較小得多，其各教會亦於一九〇六年及一九〇七年結成三支。然而地廣人散，仍極需抗議宗更密切的結合。本世紀初乃有合併成一聯合教會的運動。從長老宗標準及衛理宗之廿五條款而訂出「聯合之基礎」(Basis of Union)，而教會組織則融合各種傳統的色彩，後來知道聖公會宗及浸信會宗不願參加，又有一大批長老宗人也反對聯合，經過多年的努力，多次激烈的商討，於一九二五年加拿大聯合教會（United Church of Canada）乃正式成立，約有三分之一以上的長老宗人未參加。

在後進教會中，有一項包括公理宗、長老宗、及聖公會宗制度的最重要聯合。一九〇八年長老宗及公理宗差會合併成南印度聯合教會（South India United Church），這只是開始；不久衛理宗及聖公會宗都加入聯合的商討，歷時多年。爲聯合鋪平了道路的基本協定，即在合併時一切牧師都應視爲有同等權利及地位，而對當地教會有保障，不把他們不預備接受的牧師强加於其上。然後，經三十年後，一切受職禮都要由主教施行，有長老襲禮。一九四七年南印度教會(Church of South India）正式成立，有五位聖公宗主教獲選連任，又新選九位主教予以祝聖，於是印度一百多萬基督徒被納入一個獨立自主的教會。【註二】

普世教會活動的第六領域，是各宗派之世界性團契的組成。有時這似乎與其他普世教會活動相抵觸，但一般說來，這些是秉承一原則，即各宗派之世界性團契能使如普世教會協會之組織更形加

強。聖公會宗主教之蘭伯會議可說是第一個（一八六七年）這種宗派之世界組織，雖然這只是主教的會議，因而與其他的會議不同；與蘭伯會議同樣性質的還有舊天主教主教會議（Conference of Old Catholic Bishops 一八八九）。全世界奉行長老制的改革宗教會於一八七五年組織成改革宗教會聯盟（Alliance of Reformed Churches）。世界衛理宗會議（World Methodist Church）組成於一八八一年，國際公理宗會議（International Congregational Council）組成於一八九一年，世界浸信宗聯盟（Baptist World Alliance）組成於一九〇五年，世界信義宗聯盟（World Lutheran Federation）組成於一九二三年，基督教會世界大會（World Convention of the Churches of Christ）組成於一九三〇年，國際基督教開明派及宗教自由協會（International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom）亦於同年組成，貴格會世界諮詢委員會（Friend's World Committee for Consultation）組成於一九三七年。這些團體大多與普世教會協會有諮詢的關係。

二十世紀的抗議宗不僅受普世教會運動影響，並且受神學復興的影響。本世紀之初一般是較忽略神學問題，但歐洲在第一次世界大戰之後不久就掀起對聖經神學及系統神學的注視。新的「辯證」神學（dialectical theology）最有力的代言人是巴爾特（Karl Barth 一八八六——），改革宗的牧師及神學家。他批評士來馬赫派的主觀主義及立敕爾派的相對主義，而強調上帝的超越性，啓

示的核心以及人的罪惡的本性。他的著作浩瀚，引起爭論，但對神學問題的廣泛與認眞的討論殊有貢獻。一九三四年教會反對納粹（Nazi）的極權主義而發出德國的巴爾門宣言（Barmen Declaration），堅持耶穌基督是上帝惟一的道，是人應該聆聽，信賴和順服的，這更刺激了神學的復興。

在美國，神學氣氛之轉變始於一九三〇年代，有「基督教唯實主義」，批評許多美國神學的唯心論的假定與烏托邦的幻想，從而把新的神學潮流介紹到美國來。在這發展中，其主要人物是雷因和德·尼布爾（Reinhold Niebuhr 一八九二——），他尋求社會倫理之健全的神學基礎，所著在神學界極佔重要，尤以人的本性與命運（The Nature and Destiny of Man 一九四一——一九四三）【註三】一書，最燴炙人口。

普世教會運動反映了新的神學態度，而且又刺激了它。在抗議宗也有儀式的復興，尤以對崇拜之瞭解與實踐上的改變最爲顯著。

基督教會在悠長的時期中，所經過的途程殊爲複雜。時而光明，時而黑暗，時而成功，時而失敗，時而向外發展，時而內部分裂。它彰顯了屬神的生命如何奇妙地變化世人的生命，也彰顯了人心的各種情慾和軟弱。它的任務，在每一世代中，似乎都未能完成。它的難處好似未有如今日之甚，因爲阻塞在前面的是唯物主義的人生解釋，且核子戰爭在威脅着整個人類的文明。然而任何一個基督徒，若觀察教會過往之歷史，則莫不對前途充滿信心。教會所必經的或有各種的變遷，有重

大的奮鬪，但上帝全能的手始終引領，必更朝前引領它到一個更爲合用的地步，使天國領域更見拓展，使上主所預言的：人子若被舉起來，必吸引萬人來歸祂，得以成就。

【註一】見湯模威廉選集（基督教歷代名著集第三部第六卷）。

【註二】關于一九一〇年至一九五二年間聯合與再度合併之各種計劃，包括已完成者與期望中者，參閱路得魯斯（Ruth Rouse）與廖超凡（Stephen C. Neill）合編的普世教會運動史（A History of the Ecumenical Movement, 一九五一七——一九四八），韋斯敏斯特出版社（Westminster Press）出版之一九五四年增訂本，第四九六——五〇五等頁。

【註三】中譯本（基督教歷代名著集成第三部第八卷）

專名詞對照表

A

Aachen	亞亨	331
Aamenian	亞米尼亞教會	255
Aargau	阿爾高	571
Aarhus	亞爾胡斯	345
Abbot, George	阿爸特	714, 717
Abelard	亞伯拉德	394, 419-422
Aberdeen	亞伯丁, 阿巴甸	644, 824
Absolution	宣赦	434
Abuna	阿布那	253
Acacius	阿迦邱	218
Academy of St. Sergius	聖士求神學院	920
Acevedo	亞結維多	405
Acolyte	贊禮員	145
Act of Pramunire	保障法	464, 627
Act of Uniformity	劃一法	634, 636, 641
Actus purus	純全的活動	429
Adaldag	亞大勒大	375
Addresses on Religion	宗教演講集	841
Ademar	亞得馬爾	384
Adeodatus	阿斗達徒	282, 285
Adiaphora	無關宏旨之事	592
Adolphus, Gustavus	阿多夫	689
Adrian Ⅵ	亞德良六世	545, 550, 654
Adrianople	亞得良堡	179, 449

Adventists	復臨派	889
Aeon	愛安（一元）	90
Aethelberth	阿爾忒拍特	317
Aetius	阿以丟	213
African Methodist Episcopal Church	非洲人衛理公會	888
African Methodist Episcopal Zion Church	非洲人衛理錫安會	888
A Full and Plain Declaration of Ecclesiastical Discipline	教會紀律申論	708
Against Celsus	闢克理索	130
Against Heresies	反異端	107
Against Praxeas	駁帕克西亞	112
Against the Murderous and Thieving Rabble of the Peasants	反殺人行劫的農民暴徒	549
Agathone	亞迦妥	258
Age of Reason	理性時代	769
Agnes	革尼斯	351
Agricola, Rudolf	如多夫雅其科拉	509
Agrippa Ⅰ, Herod	希律亞基帕一世	36
Aguitaine	亞吉田	348
Aidan	愛丹	315
Aigle	愛格勒	602
Ailli, Pierre d'	彼得愛利	480, 528
Ainsworth, Henry	安斯渥斯	713
Aistulf	埃斯托	325, 326
Alabama	阿拉巴馬	759
Alans	阿蘭	212
Alaric	阿拉利	212
Albania	阿爾巴尼亞	917
Alberic	亞勒伯利	343

Albert V	亞勒伯特五世	685
Albert of Prussia	普魯士的亞勒伯特	551
Albi	亞勒比	397
Albigenses	亞勒比根斯派	397
Albornoz	阿勒波諾	465
Albrecht of Brandenburg	布蘭登堡的亞勒伯特	529, 530, 553
Alcala	亞勒迦喇	502, 658
Alcalá de Henares	亞勒迦喇大學	503
Alciati, Andrea	阿爾查提	608
Alcuin	亞勒昆	330, 415
Aldersgate	阿勒得爾	798
Aldwinkle	阿德永克	820
Aleander, Girolamo	亞艮德	537, 539
Alemans	阿雷曼	209
Alexander	亞歷山大主教	186, 187
Alexander III	亞歷山大三世	400, 401, 402, 451
Alexander V	亞歷山大五世	475, 481
Alexander VI	亞歷山大六世	495, 498
Alexander of Hales	哈勒的亞力山大	426
Alexander the Great	亞力山大大帝	8, 18, 125
Alexandria	亞力山太	124-134
Alexis	阿利克西斯	918
Alexius I	亞勒克修一世	383
Alexius III	亞勒克修三世	388
Alfonso IX	亞豐瑣九世	453
Altred, Lord Tennyson	泰尼生	858
Alfred the Great	亞勒斐得	337
Algeria	阿爾及利亞	281, 285
Alihieri, Dante	但丁亞利結利	437, 461, 463
Alkmaar	亞爾克瑪	674
Allemand, Louis d'	阿利曼	487

Allen, Ethan	亞倫	771
Allen, William	阿倫	676
Alliance of Reformed Churches	改革宗教會聯盟	934
Allstedt	阿爾斯特	548
Alogoi	無洛各思派	117
Alpine	阿爾平	402
Alsace	阿爾薩斯	693
Alva	亞爾伐	671
Alypius	亞呂皮烏	282
Amadeus of Savoy	亞馬代烏	487
Amalfi	阿馬斐	386
Amalrich of Bena	阿馬勒利	445
Ambrose of Milan	安波羅修	206, 222, 225, 281
American Anti-Slavery Society	美國反蓄奴運動	881
American Bible Society	美國聖經會	879
American Board of Commissioners for Foreign Missions	美國國外佈道理事會	879
American Education Society	美國教育協會	879
American Home Missionary Society	美國國內宣教會	879
American Lutheran Church	美國信義會	932
American Lutheranism	美國信義宗	886
American Peace Society	美國和平會	881
American Protestant Episcopal Church	美國抗議主教宗教會	823
American Society for the Promotion of Temperance	美國禁酒促進會	880

American Sunday School Union 美國主日學協會 879
American Tract Society 美國單張會 879
American Unitarian Association 美國神體一位論協會 882
Ames, William 阿穆斯 716
Amiens 亞面 335
Ammonius Saccas 安摩紐撒卡斯 130, 173
Amon, Hans 漢斯阿蒙 576
Amsdorf, Nikolaus Von 安斯多弗 529, 542, 592, 682, 683
Anabaptists 重洗派 556, 567-577, 675, 710, 715, 771
Anacletus Ⅱ 亞那克列徒二世 394
An Admonition to the Parliament 忠告國會 707
Anagni 阿南宜 457
Analogy of Religion 宗教的類比 764
Anastasius 亞拿斯大修 218
Anaxagoras 阿那薩哥拉 5
Ancyra 安居拉 192
Andersson, Lars (or Andreae, Laurentius) 安得爾生 600
Andover 安多弗 889
Andrerea, Jakob 杜平根的安得烈 684
Andrewes, Lancelot 安得烈斯 714, 720
Anegray 安內格冉 316
Angelico, Fra 安革利科 492
Angel-Worship 天使崇敬 275
Angles 盎格魯 213
Anglo-Catholicism 聖公會公教派 719, 795, 859, 862, 866, 887

Anglo-Saxon	盎格魯薩克森	313
Angouleme, Marguerite d'	昂姑勒美	609
Anicetus	安尼克托	104
Anjou	安如	679
Anna	亞拿	473
Anne of Cleves	克理甫斯的安	632
Annesley, Susanna	蘇桑那安內斯	793
Annet, Peter	安尼特	769
Anno	亞挪	362
Anselm	安瑟倫	371, 417, 418, 429, 430, 528, 702
Anselm of Lucca (Alexander Ⅱ, Pope)	祿加主教安瑟倫	359, 362, 435
Ansgar	安斯迦爾	340
Ante-Nicene	尼西亞前期	133
Ante · rem	先於	416
Anthony	安多紐	220, 221
Anthony	基輔主教長安多尼	919
Anthusa	安陀撒	227
Anti Burgher, or Nonjuror	反市民代表派或拒誓派	807
Anti-Christian Deism	自然神論	761
Antioch	安提阿	38,39
Antioch, School of	安提阿學派	171, 172, 233-234
Antiochus Ⅳ, Epiphanes	安提阿哥四世伊波法尼斯	19
Antipas, Herod,	希律安提帕	21
Antipater	安提帕特	21
Antoine of Vendôme	封多姆的安團	668
Antonius Pius	安多尼努庇烏	77
Antwerp	安特衛普	538, 674

Anxious bench	焦急櫈	878
Aosta	阿俄斯塔	417
Apocalypse of Peter	彼得啟示錄	101
Apocalypticism	啟示主義	574
Apollinaris	亞波里拿留	231
Apologist	護教士	79
Apology	護教文	66,81,582
Apostles' Creed	使徒信經	491
Apostolical succession	使徒統緒	74,98,398,600,861
Apostolic Exarchates	使徒化主教區	922
Apostolic Fathers	使徒後期教父	65,66
Apostolic poverty	使徒貧乏	395,400,405,469,470
Apostolic Protestant Church	使徒抗議宗教會	927
Appenines	亞平寧	316
Appenzell	阿本色爾	571
Apulia	亞蒲利亞	408
Aquinas, Thomas	多馬阿奎那	407,427-440,457,504,517,906
Aquileia	阿奎雷阿	278
Aquino	阿奎諾	427
Aragon	亞拉岡	403,447,501,626
Arcadius	亞爾迦丟	221
Archelaus	亞基老	21,22
Archimandrite	修道主教	241
Ardabau	阿爾大堡	95
Aresen, Jou	阿列生	599
Arezzo	亞列左	351
Argyleshire	阿該爾郡	315
Arian Baptistis	亞流派的重洗派	771

Arianism	亞流派	186-207, 772, 773, 816, 826, 882
Aristides	雅里斯底德	79
Aristotle	亞里斯多德	7-8, 233, 250, 415, 423, 426, 441, 445, 490, 528, 529
Arius	亞流	172, 186
Arkwright, Richard	阿克賴	790
Arles	亞爾勒	185, 197, 303
Armenia	亞米尼亞	229
Armenians	亞米尼亞派	913
Arminianism	亞米紐斯主義	699-703, 716, 720, 803, 804, 814
Arminius, Jacobus	亞米紐斯	699-703
Arndt, Johann	亞仁特	775
Arnold, Gottfried	亞爾諾得	782
Arnold of Brescia	布里西亞的亞爾諾得	394-396
Arnold, Thomas	亞爾諾得	857
Arnulf	亞爾諾弗	342
Arras	阿拉斯	670
Ars Magna	大德篇	448
Artemon	亞爾特門	118
Arthur	亞瑟	626
Asbury, Francis	阿斯伯利	812, 825
Ascalon	亞實基倫	385
Asceticism	禁慾主義	167, 168
Asclepiodorus	亞克勒表多柔	118
A See at once episcopal and Virginal	主教區童女區	225
Assertion of the Seven Sacraments'	確信七聖禮論	625
Associate Presbyterians	協合長老會	888

Assumption of Moses	摩西升天記	22
Astruc, Jean	阿斯突克	835
Ataulf	阿韜勒夫	212
Athanasius	亞他那修	121, 189-205, 222
Atheism	無神論	770
Athenagoras	雅典那哥拉	79
Atonement	贖罪論	415-419, 429-430, 438-439, 698, 702
Attila	阿提喇	213, 214
Attis	亞底斯教	15
Attrition	下等的痛悔	434
Auburn	奧本	889
Augsburg	奧斯堡	366, 532
Augsburg Confession	奧斯堡信條	580, 601, 684, 788
Augsburg Interim	奧斯堡暫行法	592
Augsburg, "Martyrs" Synod	殉道者區議會	572
August	奧古斯德	684
Augustine of Canterbury	奧古斯丁	317
Augustine of Hipoo	奧古斯丁	281-294, 330, 335, 336, 338, 415, 440, 476, 508, 517, 527, 745
Augustinian hermits	奧古斯丁會修道院	526
Augustinian mysticism	奧古斯丁的神秘主義	528
Augustinianism	奧古斯丁主義	337
Augustinus	奧古斯丁	896
Augustulus	奧古士督路	214
Augustus, Philip	腓力亞古士督	388
Aurelian	奧熱良	119, 170, 171
Aurelius	奧熱流	298
Aurelius, Marcus	馬可奧熱流	10, 77

auricular confession	秘密認罪	543
Austerlitz	奧斯特萊茲	575
Austria-Hungary	奧匈帝國	917
Authari	奧他利	307
Authority	權威	462
Authority of the Bible	聖經的權威	463, 517, 559, 561, 662
Auxentius	奧格生丟	226
Auxerre	奧色勒	314
Avars	阿乏爾	256, 329
Aventine	亞文亭	349, 355
Averroes	亞偉若斯	445
Avignon	亞威農	449, 458
Avila	亞維拉	663

B

Babington Plot	倍賓吞陰謀	677
Babylas	巴比拉	139
Babylonish Captivity of the Church	教會被擄到巴比倫	536
Bacon, Francis	培根	743
Baden	巴登	511
Bagnorea	巴格挪里亞	428
Baldwin	鮑爾文	384
Balkan	巴爾幹	209, 340
Balliol	巴略勒	468
Ballou, Hosea	巴盧	828
Baltic	波羅的海	689, 786
Baltimore	巴爾的摩爾	825
Baltimore, Lord	巴爾的摩爾	753
Bamberg	本堡	352
Bancroft, Richard	班克若弗特	711, 712

Bangor	邦可爾	889
Baptism	洗禮	66, 150-155, 433, 573, 716, 741
Baptists	浸信派	569, 716, 731, 754, 755, 756, 811, 816, 822, 826, 863, 877, 882, 887, 916
Baptist World Alliance	世界浸信宗聯盟	934
Baptist Young People's Union	浸信宗少年同盟	893
Baradaeus	巴拉丟	254
Barbarossa, Frederick	腓勒德力巴爾巴若沙	388, 395
Barcelona	巴塞羅納	555
Bardas	巴爾大	339
Bardstown	巴得斯塘	826
Bari	巴立	466
Barlow, William	巴羅	641
Barmen Declaration	巴爾門宣言	935
Baro, Peter	巴洛	713
Barrow, Henry	巴饒	712
Barth, Karl	巴爾特	934
Basel	巴塞爾	362, 442, 477, 558
Basel Evangelical Missionary Society	巴色福音宣教會	874
Basil Ⅰ	巴西流一世	375
Basil Ⅱ	巴西流二世	375
Basilicus	巴西里古	248
Basilides	巴西理得	90
Basil of Ancyra	安居拉主教巴西流	199
Basil of Caesares	加帕多家該撒利亞的巴西流	202-204, 222, 276
Basis of Union	聯合之基礎	933
Baucalis	保加里	187
Baume, Pierre de la	皮耶爾得拉菩美	604

Baur, Fedrinand Christian	包珥	845, 846, 847
Bavaria	巴維利亞	322, 343, 346, 550
Baxter, Richard	巴克斯特	727, 776
Bayazid Ⅱ	拔雅席二世	495
Bayly, Lewis	貝雷	776
Beaton, David	大衛比屯	645
Beaton, James	雅各比屯	645
Beatrice	比泰絲	359
Bec	拍克	417
Becket, Thomas	伯克特	451
Bede	比德	320, 415
Bedford	培德福	816
Beecher, Lyman	畢察	877, 880, 882
Beghards	伯格阿派	413
Bègue, Lambert le	蘭伯爾特伯格	413
Beguines	伯格音派	413
Being	本體	814
Belgic Confession	比利時信條	670
Belgium	比利時	674
Belisarius	伯利撒流	215
Bellamy, Joseph	白拉米	814
Benadone, Giovanni	佐凡尼拍那多內	408
Benedetto of Mantua	孟都亞的培內得托	656
Benedict Ⅴ	本泥狄克五世	346
Benedict Ⅷ	本泥狄克八世	347
Benedict Ⅸ	本泥狄克九世	347
Benedict Ⅹ	本泥狄克十世	360
Benedict Ⅺ	本泥狄克十一世	458
Benedict ⅩⅢ	本泥狄克十三世	467, 481, 483
Benedict ⅩⅣ	本泥狄克十四世	895

Benedict XV	本泥狄克十五世	459, 908
Benedict of Aniane	亞尼亞內的本尼狄克	348
Benedict of Nursia	努西亞的本尼狄克	223-224, 348
Benevoknt Empire	慈善團	879
Bengel, Johann Alberecht	本吉爾	781, 834
Berengar	伯仁加爾	416-417
Berengar II	伯仁加爾二世	343
Berkleley, George	柏克烈	763
Bermuda	白慕達	763
Bern	伯恩	558, 562
Bernard of Clairvaux	克勒窩的伯拿爾	386, 387, 393-395, 420, 421, 527, 528
Bernhard	柏恩哈特	692
Berno	伯爾諾	349
Berquin, Louis de	伯格音	516, 609
Bertha	白爾他	317
Bertha	伯爾大	362
Berthelier, Philibert	白特列爾	604
Berthelsdorf	伯帖勒多弗	784
Bérulle, Pierre de	巴魯爾	895
Bessarion	伯撒連	485, 486, 491
Bethlehem	伯利恆	889
Beukelessen, Jane	波克生	584
Bex	培	602
Beza, Theodore	伯撒	623, 653, 669
Beziers	培齊挨	402
Bezpopovtsi	非祭司派（即 priestless）	914
Biandrata, Giorgio	比安得拉他	696
Biberach	俾柏拉赫	582
Biddle, John	比德勒	772
Biel, Gabriel	比力	528, 565

Bigamy	重婚	589
Bilson, Thomas	畢勒生	711
Bismarck	俾斯麥	905
Bithynia	庇推尼	65
Black Death	黑死病	442, 471
Black Friars	黑色托缽修道士	412
Blair, James	布雷爾	752
Blaurock, George	布老若克	568, 571
Blois	布羅阿	388
Bluetooth, Harold	哈拉得布略徒	376
Bobbio	波比阿修道院	316
Boccaccio	薄迦邱	490
Bobadilla, Nicolas	波巴地喇	658
Bodenstein, Andreas (of Karlstadt)	白登斯坦	529
Boethius	波伊丟斯	415
Bogue, David	菩格	820
Bogomiles	波各米勒	375
Bohemia	波希米亞	341, 472, 473, 475, 784
Bohemund of taranto	波黑門得	384
Böhler, Peter	貝勒爾	787, 798, 800
Böhme, Jakob	伯麥	695
Boleslaus I	伯利斯老一世	377
Bolevn, Anne	波麟安	626, 627
Bologna	布羅格那	406, 592
Bolsec, Jérôme Hermès	白勒色	619
Bolshevik	布爾雪維克	918
Bomgor	邦哥爾修道院	316
Bona	波拿	285
Bonald, Louis Gabriel Ambroise de	波拿爾得	902

Bonaventura	波拿文土拉	414, 428, 441
Boniface	波尼法修	213, 225, 322
Boniface Ⅱ	波尼法修二世	303
Boniface Ⅷ	波尼法修八世	456, 459
Boniface Ⅸ	波尼法修九世	467
Bons Hommes	善人	398
Booklet on Eternal Wisdom	論永恆智慧	443
Book of Common Order	公用儀式	649
Book of Common Prayer	公禱書	634, 636, 641, 646
Book of Enoch	以諾書	22
Book of Mormon	摩門書	890
Book of Sentences	教理節要	310
Book of Sports	遊戲宣告	717, 721
Booth, William	卜維廉	865
Bora, Katherine Von	波臘	551
Borgia, Alfonso	波耳查	493, 495
Borgia, Cesare	該撒利	495
Borgia, Lucrezia	路克惹斜	495
Borgia, Rodrigo	波耳查	495
Boris	波立斯	840
Bosphorus	博斯普魯海峽	256
Boston	波士頓	721
Boston, Thomas	波士頓	792
Bothwell	菩斯韋爾	652
Bothwell Bridge	菩斯韋爾橋	732
Botticelli	普提徹利	492
Bounarroti, Michelangelo	米開蘭基羅	493
Bourbon	布爾邦	668
Bourbons	布爾邦氏	668

Bourges	部日	487
Bousset	布瑟特	46
Bouvines	部文	452
Bownde, Nicholas	保得	717
Bradford, William	布拉德福德	715, 717
Bradshaw, Williams	布拉德蕭	716
Bradwardine, Thomas	布拉得瓦丁	467
Brahe, Tycho	白拉赫	743
Braidle, Claus	布拉迪爾	576
Bramante	巴拉曼特	493
Brandenburg	布蘭登堡	344, 506
Brandenburg Ansbach	布蘭登堡安斯巴赫	579
Brattle Street Church	布拉脫街教會	756
Bray, Guy de	布銳	670
Bray, Thomas	布銳	753
Breda	布累達	727
Breitenfeld	拜吞斐德	691
Bremen	布勒門	340, 582
Brent, Charles H.	布蘭特	929
Brethren and Sisters of the Free Spirit	自由聖靈的弟兄姊妹	446
Brethren of the Common Life	共同生活弟兄會	444, 512
Bretten	不內頓	533
Breviary	日誦祈禱篇	403
Brewster, William	布盧斯特	715, 716
Briconnet, Guillaume	卜利充內（卜利康尼）	515, 602
Bridge, Bothwell	菩斯韋爾橋	732
Briggs, Charles A.	布瑞格斯	892
Brighton	布賴吞	858
Brill	布利爾	671

Bristol	布里斯它	736, 764, 799
Britain	不列顛	137
British and Foreign Bible Society	大英聖經公會	818
British Magazine	不列顛雜誌	861
Brittany	布勒塔尼	419, 420
Brixen	布利克生	367, 508
Brogne	布若內修道院	351
Brotherhood of the Holy Sepulchre	聖墓弟兄會	916
Brother of the Common Life	共同生活弟兄會	512
Brothers Karamazov	卡拉瑪蘇兄弟	915
Browne, Robert	布饒恩	709
Bruccioli	卜魯覺里	656
Bruges	布魯日	468
Brunelleschi	布內勒斯基	493
Brunhilda	布仁希勒	316
Bruno	白魯諾	353
Bruno, Giordano	布倫諾	508
Brunswick-Luneburg	不倫瑞克律內堡	580
Brussels	布魯塞爾	630
Bubonic plague	橫痃疫	442
Bucer	布塞珥	573
Bucer, Martin	布塞珥	531
Buckingham	白金漢	720
Budé, Guillaume	布帝	516, 609
Buffalo	布法羅，巴法羅	871, 932
Bugenhagen, Johann	布根哈根	543, 564, 579, 598
Bulgakov, Sergius	布加柯夫	920
Bulgaria	保加利亞	210, 911

Bulgara Church	保加利亞教會	340
Bulgars	保利迦	340
Bullinger, Heinrich	佈靈爾	566, 571
Burghley	布爾里	640
Burgundian	布根幕	212
Burgundy	布根地	507
Bushnell, Horace	布士內納	883
Butler, Joseph	蒲脫勒	764, 790
Butzer (Bucer), Martin	布澤爾（布塞珥）	531, 563, 573, 578, 581, 582, 586, 588, 602, 611, 614, 616, 636
Byzantium	比撒田	118

C

Cabala	神秘學	515
Cadalus	加大路	362
Caecilian	開其良努	184
Caelian	該良	305
Caelian Hill	該連山	317
Caesarius	該撒留	303
Cajetanus	迦耶坦	532
Calaroga of Castile	卜斯提爾的加拉若甲	405
California	加利福利亞州	751
Caliphate	回教王地位	36
Calixtus Ⅱ	迦里克斯都二世	372
Calixtus Ⅲ	加里克斯都三世	493, 494
Cauvin Gérard	考文	607, 608
Calvin, John	加爾文	393, 566, 577, 586, 607-623, 638, 646, 650, 658, 667, 682
Calvinism	加爾文主義	699, 713, 719-725, 741, 803

Camaldoli	迦馬勒多立	351
Cambrai	空布銳	512
Cambridge	劍橋大學	627
Cameronians	卡美隆派	732
Cameron, Richard	卡美隆	732
Campbell, Alexander	亞歷山大坎伯爾	884
Campbell, Thomas	多馬坎伯爾	884
Campeggio, Lorenzo	坎伯糾	550, 581
Camp Meeting	帳幕佈道會	877
Cano, Melchior	卡諾	504, 662
Canon	法政牧師	333
Canossa	堪諾撒	366
Canstein, Freiherr Von	康斯泰恩	780, 818
Canterbury	坎特布里	317
Canute the Great	犬克努特	376
Capitnlum Chapter	一分堂	333
Capito, Wolfgang	卡比多	563, 573
Cappadocia	加帕多家	155, 202
Capuchin	嘉布遣	656
Caracalla	迦喇加拉	128, 136
Caraccioli, Galeazzo	卡拉綽利	656
Caraffa Gian Pietro	迦臘法	655
Caraffa, Gievanni Pietro	迦臘法	586
Caraman, Felixde St	聖腓力斯得加拉曼	397
Cardiff	加的福	865
Cardinal	紅衣、主任	354
Cardinal Bishops	紅衣主教	354
Carey, William	威廉克理	820, 868
Caribbean	加勒比海	677
Carloman	迦羅曼	323, 327
Carnival	狂歡節令	498

Carnock	卡諾克	807
Caroli, Pierre	卡爾來	615
Carpatho-Russians	卡帕索山俄羅斯教會	921
Carpzov, Johann Benedict	迦布卓	778, 779
Carroll, John	卡羅爾	826
Carthage	加大果	95, 106
Carthusians (or Charterhouse)	卡爾特	628
Cartwright, Edmund	卡特賴特	791
Cartwright, Thomas	卡特賴特	707, 708
Cassianus, John	迦賢努約翰	302
Cassisiacum	加西西阿古姆	284
Castel Gandolfo	甘多勒夫	905
Castell	卡斯特	783
Castellio, Sébastien	加斯得略	621
Castile	卡斯提爾	382, 447, 501
Cateau-Cambrèsis	卡托空布累齊和約	666
Catechism	教義問答	555, 618, 697
Catechumen	學道友	148
Categorical Imperative	絕對訓令	839
Cathari	迦他利	375, 397-399
Catherine of Aragon	亞拉岡的迦他林	626, 627
Catherine of Siena, St.	謝拿的聖迦他林	465, 497
Catholic	大公	96
Catholic Action	公教行動	906, 918, 910
Catholic Apostolic Church	公教使徒教會	864
Catholic Epistles	大公書信	515
Catholicos Patriarch	自己的教長	918
Cecil, Richard	瑟西勒	805

Cecil, William	瑟西勒	640
Celestial Hierarchy	天上聖品等級註釋	422
Celestine Ⅰ	色勒斯丁一世	237
Celsus	克理索	170
Celtes, Conrad	克勒特	510
Celtic	克勒特	213, 224, 313
Cerdo	克爾多	92
Cerularius, Michael	米迦列瑟如拉留	356
Cesarini, Giuliano	該撒立尼	484, 486
Chæronea	刻羅尼阿	14
Chalcedon	迦西墩	217, 242
Chaldeans	迦勒底派	913
Chaldee	迦勒底	449
Chalmers, Thomas	查麥士	867
Chalons	沙龍	419
Champagne	沙姆班	388
Champion Edmund	卡姆彼翁	677
Chandieu, Antoine de la Rocke	倉丟	667
Channing, William Ellery	陳寧	882
Chantal, Jeanne Franciose Fremyot de	盛塔爾	664
Chapter	分堂牧師	333
Characteristics of Men	人之特性	748
Charlemagne	查理曼	214, 327-330, 335, 386, 450
Charles	查理	327, 667
Charles Ⅳ	查理四世	472
Charles Ⅴ	查理五世	497, 501, 507, 538, 545, 555, 570, 579-583, 585, 595, 616, 626, 661, 669
Charles, Duke of Mayenne	查理馬顏公爵	679

Charles of Anjou	安如的查理	454
Charles the bald	禿頭查理	334, 335
Charles the bold	勇者查理	507
Charles the Great	大查理	327-330
Charleston	查爾斯頓	754
Charloman	迦羅曼	327
Charterhouse School	查忒豪斯學校	794
Chartiers	沙爾提挨	884
Chartres	沙特爾	371
Chateaubriand, Francois Rene de	沙妥布立安	901
Châtillon	沙提雲	668
Chauncy, Charles	蔡恩錫	811
Chemnitz, Martin	成尼慈	684
Cherbury	徹爾布里	761
Chicago-Lambeth Quadrilateral	芝加哥一蘭伯四要點	929
Chichester	契徹斯忒	714
Childeric Ⅲ	基勒得利三世	325
Children's Crusade	兒童十字軍	389
China Inland Mission	中國內地會	869
Chlorus, Constantius	康士坦丟克羅如	175
Choiseul	蔡則爾	898
Chorepi Kopos	鄉村主教	143
Christ Church College, Oxford	牛津基督教會學院	794
Christian Ⅱ	基斯强二世	596, 597, 599
Christian Ⅲ	基斯强三世	598
Christian Ⅳ	基斯强四世	689
Christian Ⅵ	基斯强六世	786
Christiana	基斯强那	873

Christian Association of Washington	華盛頓基督徒協會	884
Christian Deism	基督教的自然神論	761
Christian Endeavor Movement	基督教勉勵會運動	893
Christian Faith According to the Principles of the Evangelical Church	依福音派教會原理之基督教信仰	841
Christian Gnosticism	基督教諾斯底主義	126
Christianity as Old as the Creation	基督教與創世同齡	762
Christianity not Mysterious	基督教非神秘論	761
Christian Nurture	基督徒培養論	883
Christian Reformed Church	改革宗教會	874
Christian Social Union	基督教社會同盟	866
Christian Union	基督徒聯盟	565
Christian virtues	基督徒美德	430
Christology	基督論 125-134（亞力山太學派） 186-205（亞流派）， 230-245（迦克士敦爭論）， 80-90（諾斯底派）， 81-82（游斯丁）， 225-232（洛各思）， 93（馬吉安）， 225-229（修道主義）， 246-259（基督一性派，基督一志說）。	
Chrodegang of Metz	麥支主教克羅得干	333
Chrysaphius	屈撒浮	240

Chrysippus	屈西坡	10
Chrysoloras, Manuel	屈梭路拉	490
Chrysostom	屈梭多模	225, 227, 234
Chrysostom, Dio	地阿屈梭多模	13
Church Missionary Society	聖公會傳道會	820
Church of Jesus Christ of Latter Day Saints	耶穌基督末世聖徒教會	891
Church of Scotland	蘇格蘭教會	932
Church of South India	南印度教會	933
Cicero	西色柔	282, 490, 512
Cilicia	基利家	920
Cimabue	契馬部挨	492
Cireuit	教區	802
Cistercian	細斯特仙修道會	392, 393
Citeaux	西特俄	392
City of God	上帝之城	292
Civil Constitution of the Clergy	教牧憲章	899
Civil War	美國內戰	888, 891, 893
Clairvaux	克勒窩	386
Clapham	克拉判	817
Clarendon	克拉林敦	451
Clarendon Code	克拉登法典	728
Clarke, Samuel	克拉爾克	772
Clark, Francis E.	克拉克	893
Claudius	革老丟	39, 209
Cleanthes	克良特	10
Cleomenes	克利俄密尼	120
Clement Ⅱ	革利免二世	352
Clement Ⅳ	革利免四世	454

Clement V	革利免五世	448, 458, 459, 463
Clement VII	革利免七世	466, 550, 552, 555, 557, 626, 627, 655
Clement XIV	革利免十四世	899
Clement of Alexandria	亞力山太的革利免	125-128
Clement of Rome	羅馬的革利免	54, 65, 74, 100, 103-104
Clemont	克勒門特	358
Clerc, Jean le	克雷爾克	834
Clerical Order	聖職界	144
Clericis Laicos	論平信徒	456
Cleves	克理甫斯	589
Clonard	克羅拿爾	314
Clonyne	克羅因	763
Clotilda	克羅娣爾達	215
Clovis	克羅維	215
Cluniac Movement	克呂尼運動	348-353
Cluny	克呂尼	348
Cobham	科巴姆	472
Cobury	科堡	580
Cocceius, Johann	科克由	725
Codex Juris Canonici	教會典律全集	459
Coelestius	色勒斯丟	298, 300
Cognac	科涅克	552
Coincidentia Oppositorum	相反事物之統一	508
Coke, Thomas	科克	825
Cola di Rienzi	里恩濟	465
Colenso, John William	科倫索	859
Coleridge, Samuel Taylor	科爾利之	856, 883
Colet, John	柯列特	491, 512, 514, 625
Coligny, Gaspard de	科利尼	668, 672

Collationes	對談	302
Collect	祝福禱文	158
Collège de France	法蘭西學院	608
Colleges	學院	425
Collegia Pietatis	敬虔團	776
Collegium Philobiblicum	愛經團	778
Collins, Anthony	科林斯	761
Colman	科勒曼	319
Cologne	科倫	339, 538
Colonna	柯倫那	494
Colonna, Otto	俄妥科倫那	483
Colonna, Sciarra	科倫那	457
Columba	科倫巴	225, 315
Columbanus	科倫巴努	225, 315
Columba the Younger	小科倫巴	315
Columbia Univ.	哥倫比亞大學	756
Columbus	哥倫布	501
Colvis	克洛維	320
Comgall	康果勒	316
Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum	康士坦丁前基督教會史詮	832
Commentary on Seneca's Treatise on Clemency	辛尼加論仁篇註解	608
Committee of the German Evangelical Mission	德國福音宣教委員會	925
Commodus	軻模督	136
Commonitorium	警告	302
Common Sense	常識	769
Compeggio, Lorenzo	坎伯糾	550
Compiegne	空彼安	418

Complutensian Polyglot	康普路屯仙聖經	503
Complutum	（Alcala 的拉丁名字）	503
Compostella	康波斯特喇	518
Conard	康拉得	344
Conard Ⅱ	康拉得二世	346
Conard Ⅲ	康拉得三世	387
Conard Ⅳ	康拉得四世	454
Conceptualist	概念論著	419
Concilium Quini-Sextum	五六會議	260
Concordantia discordantium canonum	教會教條大全	459
Concordat	協定	900
Concordat of Aschaffenburg	阿薩棻堡協約	488
Concorate of Worms	沃木斯協定	371, 450
Condè	公召	668
Conference of Old Catholic Bishops	舊天主教主教會議	934
Conference on Church, Community, and State	教會社區與國家會議	928
Confession	認罪	434
Confessions	懺悔錄	286
Confessio Tetrapolitana	四城信條	581
Congo	剛果	925
Congregatio de Propaganda Fide	信道廣傳會	665
Congregationalists	公理宗	573
Congregation of the Index	羅馬禁書審定院	662
Conjectures	揣測	835
Connecticut	康涅狄克	721

Conrad Ⅱ	康拉得二世	347
Conrad Ⅲ	康拉得三世	387
Conrad Ⅳ	康拉得四世	454
Conradin	康拉丁	454
Conrad of Gelnhausen	格倫浩生的康拉得	479
Conrad of Walhausen	瓦勒得浩生的康拉德	473
Consistoire	教會法庭	617, 619
Consolation	安慰禮	398
Constance	康士坦思	476
Constans Ⅰ	康士坦斯	194-197
Constans Ⅱ	康士坦斯二世	258
Constantia	康士坦替阿	190
Constantine	康士坦丁	16, 153, 176-180, 183-193
Constantine Ⅱ	康士坦丁二世	194, 258
Constantine Ⅳ	康士坦丁四世	258
Constantine Ⅴ	康士坦丁五世	262, 374
Constantine Ⅵ	康士坦丁六世	262
Constantine-Silvanus	康士坦丁西拉瓦努	374
Constantinople	康士坦丁堡	125, 177, 195, 259, 389, 449, 453, 485, 486
Constantius	康士坦丟	194-197
Constitutions of Clarendon	克拉林敦憲章	451
Consubstantial	子與父同體	243
Consubstantiation	合質論	471
Contarini, Gasparo	孔塔利尼	586, 655-657
Continuation Committee	續行會議	925
Contrition	痛悔	434
Conventicle Acts	聚會法	728
Conventual	住院派	414
Cook, Handrik de	科克	873

Cook, James	庫克	819
Coornhert, Dirck	谷仁赫特	699
Copenhagen Articles,	哥本哈根四十三條	597
Copernicus, Nicolas	哥白尼	743, 744
Cop, Guillaume,	柯布	608
Cop, Nicolas	高波	610
Coptic	科普替	220
Copts	科普替派	913
Corbie	科爾比	335, 336
Cordier, Mathurin	科提埃	607
Cordova	科爾多窪	188
Cornelius	哥尼流	145, 164
Corporation Acts	團結條例	858
Costa, Issac de	柯士塔	87
Cottian Alps	阿爾卑斯山	603
Cotton, John	科屯	721
Cottschalk	哥特沙勒克	336
Council of Arles	亞勒爾會議	185, 313
Council of Basel	巴塞爾會議	477, 484, 508
Council of Chalcedon, Fourth General	迦西墩會議（第四次）	217, 242-245, 251, 252
Council of Clermont	克勒門特會議	358
Council of Constance	康士坦思會議	476-477, 481, 482, 484, 508
Council of Constantinople, Second General	康士坦丁堡會議（第二次）	206, 232
Council of Constantinople, Fifth General	康士坦丁堡會議（第五次）	134, 252-253

Council of Costantinople, Sixth General	康士坦丁堡會議（第六次）	259
Council of Elvira	厄勒維拉會議	171
Council of Ephesus, Third General	以弗所會議（第三次）	238-239, 242, 301
Council of Ferrara	非拉拉會議	486, 490
Council of Florence	佛羅稜薩會議	486
Council of Jerusalem	耶路撒冷會議	42
Council of Lyons	里昂會議	428
Council of Nicaea, First General	尼西亞會議（第一次）	149, 188-193
Council of Nicaea, Seventh General	尼西亞會議（第七次）	262, 276
Council of Pisa	比薩會議	475, 480
Council of Sardica	撒底迦會議	196, 217
Council of Schlatt	施拉特會議	573
Council of Sirmium	西爾米會議	197
Council of Toledo	佗列多會議	216
Council of Trent	天特會議	593, 661-662
Council of Vienne	維也納會議	449
Council , Second Trullan	第二次特如蘭會議	260
Counsels of the Gospel	福音的勸勉	168, 431
Counter-Reformation	反改教運動	500, 502, 551, 654-657, 895
Country Bishop	鄉村主教	331
Courtenay, William	庫爾特內	469
Court of the High Commission	高級特委法院	712
Covenanters	誓約派	731
Coverdale, Miles	科威對勒	631, 641

Cowper, William	寇佩爾	806
Cranmer, Thomas	克藍麥	627-636
Creek	克利克	787
Creighton, James	克瑞哥頓	825
Crescenzio	格勒森修	352
Crimea	克立米亞	258
Critique of Pure Reason	純粹理性批判	838
Critique of the Practical Reason	實踐理性批判	839
Croats	柯羅亞底	256
Cromwell, Oliver	克倫威爾	725, 726
Cromwell, Richard	理查	726, 727
Cromwell, Thomas	克倫威爾	628, 631
Crusades	十字軍	381-391,450,464,第一次, 370,375,382,第二次, 387,第三次, 388,第四次, 388,389,453,第五次, 389,第六次, 389,390.
Cruz, Juan de la	克盧斯	656
Cuccsus	古古索	229
Cumberland	金巴侖	883
Cumberland Presbyterian Church	金巴侖長老會	884
Cur Deus Homo	神何故爲人	418
Custos	管事	411
Cutler, Timothy	卡特勒	756
Cybele	區伯利	15,95
Cynics	犬儒學派	13
Cyprian	居普良	113, 114, 153
Cyprus	塞浦路斯	920

Cyril	區利羅	207, 235-244, 341
Cyrrhus	古列斯	238
Cyrus	古列	257
Czechoslovakia	捷克	920

D

d'Ailli	戴依	528
Dake, Robert William	戴爾	866
Dalmatia	撻馬太	278
Dalriada	大勒利阿王國	315
Damasus	達馬蘇	206, 279
Damasus Ⅱ	達馬蘇二世	353
Damiani, Peter	彼得達米亞尼	351, 435
Danube	多瑙	208
Darby, Jon Nelson	達爾比	865
Darnley	達恩利	651
Dasiderius	得西得留	328
Dauphinè	多飛內	602
Davenport, James	戴文波	811
Davenport, John	台文波特	721
David, Christian	大衛	784, 785
Davies, Samuel	戴維斯	811
Deacons	執事	35, 145, 146
Deaconess	女執事	146
Dead Sea Scrolls	死海卷軸	23
Decameron	故事選集	490
Decian	德修	129, 139
Decius	德修	139
Declaration of Independence	獨立宣言	821
Declaration of Indulgence	寬宥令	729

De Consideratione	思考之處	394
De Corpore et Sanguine Domini	主身與血	336
Decretum	教會教條大全	459
De Docta Ignorantia	論學習到的無知	508
De Ecclesia	教會論	475
Deed of Declaration	宣言書	806
Defensor Pacis	和平保障論	461
De Haeretico Comburendo	處理異端的法律	472
Deism	自然神論	760-771, 821, 829
Delaware	迪拉瓦	759
Delft	德佛特	699
De Locis Theologicis	神學源流	662
Demetrius	底米丟	128, 129
Demiurge	得繆哥	89
Democritus	得謨頡利圖	9
Denck, Hans	鄧克	571, 572, 695
Denkendorf	鄧肯多爾夫	834
De Pompadour	蓬巴多爾	899
De Principiis	教義大綱	129
De Rudimentis Hebraicis	希伯來文發凡	511
De Sacramentis Christianae Fidei, (on the Mysteraries of the Faith)	信仰之各種神秘論	422
Descartes, René	笛卡兒	744, 745
Deserts	曠野居	351
De Servo Arbitrio	論意志的束縛	547
De Siderius	得西得留	369
Dessau	得騷	552
De Trinitatis Erroribus	三位一體之謬論	620

Deusdedit	都斯得蒂	364
Deventer	德文特	444, 510, 897
De Viris Inlustribus	名人傳	280
Devonshire	得文郡	322
Dialectical Theology	辨證神學	934
Dialogue	對談篇	744
Dialogue With Trypho	特立弗對話	81
Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers	義大利父老生平神蹟對談錄	308
Diaspora of Judaism	猶太教的流離	24-26
Diatessaron	四福音合參	79
Diatribe de Libero Arbitrio	論自由意志	547
Dictatus	狄克推徒	364
Diego	提挨哥	405-406
Diet of Augsburg (1530)	奧斯堡國會	570
Diet of Speier (1529)	斯拜爾國會	571
Diet of Wester'às	末斯忒勞斯國會	600
Diggers	掘土靈修派	735
Dijon	提仲	393
Dio Chrysostom	地阿屈梭多謨	13
Diocletian	丟克理田	136, 175-176
Diodorus	底阿多若	227, 233-234
Diogenes of Sinope	施諾皮的丟革尼	13
Diognetus	達靈格乃妥（書）	66, 79
Dionysius	丟尼修	123
Dionysius of Alexandria	丟尼修	171-172
Dionysius the Areopagite	亞略巴古人丟尼修	275
Dioscurus	丟斯庫若	240-242
Diospolis, Lydda	丟斯坡里（巴勒斯坦呂大）	299
Directory of Worship	崇拜指導法	723

Disciples Movement	基督門徒運動	884
Disciples of Christ	基督門徒教會	885
Disciplina Arcani	秘密訓練	268
Discourse of Free Thinking	自由思想論	762
Discourse on Method	方法論	744
Divina Commedia	神曲	437
Djem	萊姆	495
Dober, Leonhard	多白爾	785
Docetism	幻影說	251
Doctrine and Secret of the Anabaptists	重洗派的教義與秘訣	577
Doctrine of the Person of Christ	基督位格教理	849
Doctrine of the Sabbath	安息日教理	717
Doctrines and Covenants	教義及約	891
Döllinger, Johann Joseph Ignaz Von	多另額爾	904
Dominic	多米尼古	405
Dominicans	多米尼古派	349, 404-414, 751
Domitian	多米田	51
Domitilla, Flavia	夫拉維亞多米替拉	51
Donatello	多拿特羅	493
Donation of Constantine	康士坦丁御賜教產喻	326-327, 338
Donatists	多納徒派	184
Donauwörth	多瑙味特	686
Dorchester	多爾徹斯忒	721
Dorner, Issac August	多爾揑爾	849
Dornheim	多仁海	524
Dorothea, Erdmuth	桃樂塞阿	784
Dort	多特	701
Dorylaeum	多立勒恩	385

Dositheus	多西特阿	912
Dostoievsky, Fyodor	多思拖耶斯基	915
Douai	杜挨	676
Douglas	杜格拉斯	645
Doukhobors	杜科波爾（即與聖靈角力者，Spirit-Wrestlers）	914
Drake, Francis	德類克	677
Drayton, Fenny	芬尼德累吞	735
Dresden	德勒斯登	777
Dreyfus	德萊富斯	906
Dudey, Guilford	得都德里	868
Duff, Alexander	杜夫	868
Duke George of Saxony	薩克森公爵佐治	552, 584
Duke of the Franks	法蘭克人的公爵	321
Dunkers	頓克教派	759
Durham	杜咸	764, 864
Dutch Pietist	荷蘭敬虔派	775
Dutch Precisianist	荷蘭清教徒	775
Dwight, Timothy	德威特	877
Dynamic Monarchians	動力的神格唯一論者	118

E

Early Scholasticism	早期經院哲學	415-423, 426-440
Easter	復活節	104-105, 149, 171, 271-272
Eastern Catholics	東方儀式的天主教	916, 921
Ebionites	以便尼	59
Ecclesiastical Characteristic	教會的形形色色	808

Ecclesiastical History of the English Nation	英國教會史	320
Ecclesiastical Order	教職階級	144
Ecclesiastical Reservation	教會保留條件	594
Eckhart	伊克哈爾特	407, 441
Eclanum	伊克喇農	300
Ecummenical Council	第四次大公會議	243
Ecummenical Movement	普世教會運動	922, 923-936
Ecummenical Vatican Council	普世梵蒂岡會議	923
Edessa	伊得撒	137, 239
Edict of Milan	米蘭上諭	690
Edict of Nantes	南特上諭	680, 681, 896
Edict of Nîmes	尼麥之諭	680
Edict of Restitution	歸還論	690, 692
Edict of Worms	沃木斯之諭	550, 553
Edinburgh	愛丁堡	650, 722, 924
Edmund	埃德曼	454
Education of the Human Race	人類的教育	833
Edward I	愛德華一世	390, 456
Edwards, Jonathan	愛德華滋	810, 813, 814
Edwards, Jonathan Jr.	小愛德華滋	814
Egmont	挨格曼特	670
Eichhorn, Johann Gottfried	艾賀恩	835
Eichstädt	愛奚德特	357
Einarsen, Gisser	愛拿爾森	598
Einhard	愛因哈得	330
Einsiedeln	愛因西得侖	559

——一八四二）是年青的牧師，立場是加爾文高派，嚴格遵守多特議會的決定。這衝突引起了分裂。一八三四年科克被免職，很多地方教會組織而爲基督徒改革宗教會（Christian Reformed Church）。但也有很多福音派仍然留在國家教會內。在瑞士，有號稱「法國抗議派的士來馬赫」之微內（Alexander Vinet　一七九七——一八四七）引起了分裂。微內起初雖不滿意於不成熟的奮興運動，但爲比較温和的福音派及浪漫主義潮流所吸引，又爲理性主義者之盡力壓迫福音派者而感到困擾，因而終於擁護福音運動，並大力提倡教會與政治分離。一八四五年他率領一羣人，包括很多牧師及洛桑（Lausanne）大部分神學教授，脫離了國家教會，組成了瓦烏得的自由教會(Free Church of Vaud）。

歐洲大陸的教會受到醒悟潮流的刺激，大有助於十九世紀抗議宗宣教的努力，組成了許多協會，使奮興激發出來的力量導向於宣教方面。巴色福音宣教會（Basel Evangelical Missionary Society）成立於一八一五年（在中國成立之教會稱崇眞會——譯者）；丹麥宣教會成立於一八二一年，柏林及巴黎協會則成立於一八二四年；萊茵宣教會（Rhenish Missionary Society）（在中國成立教會稱禮賢會——譯者）成立於一八二八年；萊比錫福音信義會差會（Leipzig Evangelical Lutheran Mission）及北德宣教會（North German Missionary Society）則成立於一八三六年，這些只不過是數以百計差遣傳教士外出的協會中之犖犖大者。歐陸抗議派傳教士在荷屬東印度羣島特別活躍，

Epicureanism	以彼古羅主義	8
Epicurus	以彼古羅	8
Epigonus	伊比哥諾	120
Epiklesis	祝禱	270
Epiphanius	伊皮法紐	117, 207
Epiphany festival	顯現節	271-272
Episcopal, Bishop	監督	71
Episcopius, Simon	依皮斯科皮烏	700
Epistle to Diognetus	達丟格乃妥書	66, 79
Epworth	厄普臥	792
Epworth League	厄普臥團契	893
Eramus, De Siderius	依拉母斯	512
Erasmus	依拉斯母	491, 504, 510, 512-514, 540, 547, 552, 559, 610, 625
Erfurt	耳弗特	510
Erigena	厄立革拿	335, 415
Ernesti, Johann August	爾捏斯提	835
Ernst	爾仁斯特	556, 580, 689
Erskine, Ebenezer	以便以謝	792
Erskine, Ralph	拉爾發	792
Essay Concerning Human Understanding	人類悟性論	747
Essays and Reviews	論文集	859
Essenes	愛色尼派	23-24
Esslingen	埃斯林根	551
Estoile, Pierre de l'	皮耶爾得斯托勒	608
Estoniu	愛沙尼亞	919
Etaples	伊塔普爾	602
Eternal Gospel	永遠的福音	414
Ethan Allen	亞倫	771

袖們所期望者，但顯著地改變了抗議派對社會問題的看法，此後狹隘的個人主義的思想方法是永遠行不通了。

【註一】：參祁克果選集（基督教歷代名著集成第二部第廿二卷）。

第十五段　十九世紀美國的抗議宗

正如在英國及歐洲大陸十九世紀的抗議宗是始於福音派的醒悟，同期的美國宗教情形亦復相同。在美國，注重敬虔，傳福音，低派教會的奮興潮流在教會生活中佔領導勢力。雖然也有一些證據表示出英國及歐陸奮興的其他方面，也有些宗派是反對奮興潮流，但整體來講，美國抗議宗的步伐是福音派的基督徒信仰觀念，以注重拯救靈魂爲特色。領導人物是服膺敬虔派及福音派的傳統，認爲意識上和情感上的歸正是進入基督徒生活的正常方式。在革命時期教會生活是處於低潮，在後一世紀初，全人口中教友的人數不及十分之一，這內在的情況着重醒悟的需要。這國家在半世紀中疆域擴展了三倍，人口增加了五倍，這外在的情況使基督教集中注意於引人悔改歸正。

由十八世紀最末開始，美國全地有一種巨大的醒悟的宗教興趣。在新英格蘭稱爲「第二次大醒悟」（Second Great Awakening），其起始的徵象是早於一七九二年，到一八〇〇年奮興運動達最

Evanston	伊凡斯頓	931
Eversley	挨弗斯利	858
Exarch	保加利亞的總主教	915
Exeter	厄克協特	772
Exhortation to the Heathen	對異教徒的勸勉	126
Ex opere Operato	因功生效	432
Exocist	祛邪者	145

F

Fabian	法邊	139, 164
Faith and Order	信仰與教制	929
Falstaff	福爾斯塔夫	472
Familiar Colloquies	熟練會談集	513
Family Bible with Notes	家庭聖經註解	805
Farel, Guillaume	法慈勒	516, 602, 609, 615, 616
Farnese, Alexander	法爾內色	674
Faroe	發落	376
Farrar, Frederic William	拉法爾	859
Father of Goodness	善良的父	174
Fausto	浮士妥	697
Faustus	浮斯土斯	282, 303
Fayette	腓挨特	890
Febronianism	費勃洛尼主義	898-899
Febronius, Justinus	費勃洛尼	898
Federal Council of the Churches of Christ in America	美國基督教會聯會	927
Federick of Austria	奧地利的腓勒德力	460
Federick the Great of Prussia	普魯士王大腓勒德力	770
Felix Ⅲ	腓力斯三世	218

Felix V	腓力斯	487
Felix of Urgel	腓力斯	330
Fell, Margaret	腓爾馬迦烈特	736
Fellows	舍監	425
Ferdinand	斐迪南	447, 495, 501, 502, 504, 550, 555, 583, 594, 626
Ferdinand I	斐迪南一世	382
Ferdinand II, of Styria	士的利亞的斐迪南	687, 688
Ferdinand III	斐迪南三世	693
Ferrara	非拉拉	486, 497, 614
Fetter-Lane Society	桎梏巷會	798
Feudalism	封建制度	335
Fichte, Johann Gottlieb	非希特	843, 856
Ficino, Marsilo	費希諾	491, 515
Fidanza, John	約翰非但查	428
Field, John	飛爾德	707
Fifth Lateran Council	第五次拉特蘭會議	496
Fifth Monarchy Men	第五帝國公民	735
Filioque	和子	288, 331, 340, 486
Finders	發見者	735
Finian of Clonard	克羅拿得的芬念	225, 314
Finney, Charles Grandison	芬尼	878
Firmilian	菲爾米連	155
Firmin, Thomas	伏爾明	772
First Cause	初因	429, 760
First Conventicle Act	第一次小聚會法	728
First Plenary Council	第一次大議會	909
Fisher	斐設爾	719
Fisher, Edward	費舍	793
Fisher, John	斐設爾	625, 628

Fitz, Richard	菲次	709
Five Mile Act	五哩法	728
Five Points of Fundamentalism	基要主義的五要點	891
Flacius, Matthias (Illyricus)	弗喇秋	592, 682
Flanders	法蘭得斯	351, 384
Flavian	夫拉維安	240
Fletcher, John William	傅勒徹爾	803
Flodden	夫羅登	644
Florence	佛羅稜薩	359, 486, 493, 495, 498
Florentine Union	佛羅稜薩聯合	910
Fontaines	封膽	393
Forge, Tstienne de la	費爾治	610
Formosus	佛爾摩素	342
Formula of Concord	協和信條	684
Forty-three Articles	哥林哈根四十三條	597
Fosdick, Harry Emerson	富斯迪	892
Fossanuova	佛薩努奧瓦	428
Four Books of Sentences	四部語錄	422, 527
Fourth Lateran Council	第四次拉特蘭會議	406, 417, 432, 434, 453
Fox, George	佛克斯	735, 736, 758
Fracis Ⅱ	法蘭西斯二世	901
Franciscans	佛蘭西斯派	404-415, 454, 751
Francis of Assisi	亞西西的佛蘭西斯	405
Francke, August Hermann	富朗開	777-779, 781-783
Franconia	法蘭可尼亞	343
Franeker	法蘭厄克	724

Frankfort	法蘭克佛	331
Frankfurt	福蘭克富	443, 461, 646
Franklin, Benjamin	富蘭克林	770
Franks	法蘭克	209, 215-216, 257, 320-331
Franz	夫朗茲	580
Fraternal Appeal to the American Churches: With a Plan for Catholic Union, on Apostolic Principles	美國教會之友好呼籲：基於使徒原則之大公聯合計劃	927
French Congregation of the Oratory	法國祈禱會	895
Frederick Ⅲ	腓勒德力三世	778, 784
Frederick, John	腓勒德力	580, 591
Frederick of Lorraine	腓勒德力	356
Frederick the Great	腓勒德力大帝	831
Frederick the Wise	智者腓勒德力	518, 527, 532, 533, 540, 544, 551, 632
Frederick William Ⅰ	威廉一世	831
Frederick William Ⅲ	威廉三世	871
Free Church of Scotland	蘇格蘭自由教會	867
Free Church of Vaud	瓦烏得的自由教會	870
Frelinghuysen, Theodore J.	富瑞林好先	809
Freeman, James	傅瑞曼	774
Freiburg	夫賴堡	512, 603
Fremyot, Jeanne Francoise	盛塔爾	664
Friends of God	上帝的朋友	443
Friend's World Committee for Consultation	貴格會世界諮詢委員會	934
Friesland	佛列斯蘭	576, 671

Frisia	夫列西亞	322
Frith, John	夫利斯	630
Fritigern	斐利提格任	210
Froben, Johannes	沸洛本	512
Froment, Antoine	弗羅門	604
Froude, Richard Hurrell	佛饒得	860
Fructuosus	夫如克徒俄蘇	140
Frumentius	弗如門丟	253
Fulbert	弗勒培爾	420
Fulda	弗勒大	322, 685
Fundamentalism	基要主義	891
Furbity, Guy	吉非爾比提	605

G

Gabor, Bethlen	加菩	689
Gaeta	加埃塔	532
Gainsborough	干斯巴羅	715
Gaiseric	該賽利	213
Galerius	加利流	175-179
Galileo, Galilei, of Pisa	比薩人加利略	743
Galle, Peter	加爾	600
Gallican Liberties	加利坎自由條例	896
Gallienus	加利努	140, 170
Gallus	迦魯（羅馬皇帝）	140
Gallus	迦魯	316
Gap	加普	602
Garibaldi, Giuseppe	加里波的	904
Garrison, William Lloyd	葛瑞生	881
Cathari	迦他利	175
Gaul	高盧	107, 137
Gaunilo	高尼羅	418

Gay, Ebenezer	以便以謝蓋	770
Gebhard	革布哈德	357
Gelasius	格拉修	218
Gelders	格勒德爾	589
General	統帥	659
General Assembly	總會	649
General Chapter	總議會	406
General Council	總議會	886
General Missionary Convention of the Baptist Denomination of the United States of Foreign Missions	美國浸信宗宣教總會	879
GeneralSynod	總會	827
Genevan Academy	日內瓦學院	622
Gènie du Christianisme	基督教的精神	901
Gentile, Giovanni Valentino	貞提利	696
George	佐治	199, 580
George Ⅲ, John	佐治三世	778
George of Brandenburg-Ansback	布蘭登堡安斯巴赫的佐治	556
George of Saxony	薩克森公爵佐治	552, 584, 587
Georgia	喬治亞州	754, 918
Gerhard	格哈得	351, 360
Gerhard, Johann	格哈得	685
Gerhardt, Paul	格哈特（吉哈得）	695, 775
German Congregation	德國一支	526
Germanic invasions	日耳曼人之侵入	208-216
German Reformed	德國改革派	758, 781, 825, 886
Germanns	革爾馬諾	314
German Theology	德國神學	443, 572

Gersdorf, Henrietta Catherine Von	革爾士多弗	783
Gerson, John (Gerson, Jean Charlier de)	格爾森	480, 481
Gettysburg	蓋提斯堡	886
Ghiberti	歧培爾提	493
Ghirlandajo	歧蘭達約	492
Gibbon, Edward	愛德華季本	767
Gibbons, James	季本斯	909
Gibraltar	直布羅陀海峽	257
Giessen	吉生	782
Gillespie, Thomas	吉利斯比	807
Giotto	喬托	492
Gladden, Washington	革喇頓	893
Glarus	革喇如斯	559
Glasgow	格拉斯哥	314, 644
Gloucester	格羅斯特	638, 795, 818
Gloucester Journal	格羅斯特報	818
Gnesen	革捏森	377
Gnomon, or Index, of the New Testament	新約註解	834
Gnosticism	諾斯底主義	6, 87-91
Goa	果阿	664
Godfrey	哥非里	359
Godfrey of Bouillon	部雲的哥非里	384, 385
Godfrey of Castiglione	卡斯提利俄內的哥非里	363
God in Christ	上帝在基督裏	883
Goethe, Johann Wolfgang Von	哥德	833, 837
Gomarus, Franz	哥馬拉斯	700, 702

Gonzalez, or Francisco, Ximenes de Cisneros
薩雷斯（佛蘭西斯）西麥內斯 502, 503, 513
Gore, Charles 郭爾 866
Gorlitz 革利茲 695
Gosport 哥斯波特 820
Gothic 哥特 391
Gothicus 哥特庫斯 209
Göttingen 格汀根 831, 835
Gottschalk 哥特沙勒克 384
Gouda 古大 512
Gouth, Bertrand de 拍特薩戈特 458
Granada 格拉那達 171, 447, 500
Grand Duke 大公爵 911
Grandson 格蘭生 603
Granvella 格蘭維拉 670
Gratian 格拉典 205, 459
Gratian, John 約翰格拉典 352
Gravelines 格拉文林 666, 678
Gray, Friars 灰色托缽修道士 411
Great Armada 無敵艦隊 678
Great Awakening 大醒悟 808-815, 821, 822, 876
Great Century 大世紀 868
Great Concerning The Lord's Supper
關乎主晚餐之大認信 564
Great Mother 大母教 15
Grebel, Conrad 格列伯 567
Greek New Testament with Various Reading
希臘文新約各家經文集 835
Greenland 格林蘭 376, 786

Greenwood, John	革林武得	712
Gregorian Calendar	貴鈞利日曆	917
Gregorian Chants	貴鈞利式吟誦法	307
Gregorian Church	貴鈞利教會	255
Gregory Ⅰ	貴鈞利一世	301-310, 354
Gregory Ⅱ	貴鈞利二世	322
Gregory Ⅲ	貴鈞利三世	262, 317, 322, 323
Gregory Ⅴ	貴鈞利五世	915
Gregory Ⅵ	貴鈞利六世	352, 355
Gregory Ⅶ	貴鈞利七世	355-356, 359, 364-368
Gregory Ⅸ	貴鈞利九世	390, 404, 410, 411, 454, 459
Gregory Ⅹ	貴鈞利十世	456
Gregory Ⅺ	貴鈞利十一世	465
Gregory Ⅻ	貴鈞利十二世	467, 474, 481, 482
Gregory Ⅹv	貴鈞利十五世	665
Gregory Ⅹvi	貴鈞利十六世	902
Gregory of Cappadocia	加帕多家的貴鈞利	195
Gregory of Nazianzus	拿先素斯的貴鈞利	202-206, 233
Gregory of Nyssa	女撒的貴鈞利	202-206
Gregory the Great	大貴鈞利	252
Gregory the Illuminator	開明人貴鈞利	254
Grey, Jane	葛賽	637
Gribaldi, Matteo	格里巴第	696
Grilbert	吉勒伯	809
Grimshaw, William	葛瑞紹	804
Grindal, Edmund	格林達爾	708, 710
Grisons	格來遜	571
Griswold, Alexander Viets	革立斯倭得	887
Groot, Gerhard	革若特	444

Grotius	格柔丟	748
Grotius, Hugo	格柔丟	701, 702
Grundtvig, Nicolai Frederick Severin	固仁懷特	872
Guiana	圭亞那	787
Guido	基多	342
Guise	吉斯	645, 667
Guise, Charles de	查理吉斯	667-668
Guise, Francis de	法蘭西斯吉斯	667-668
Gulf of Mexico	墨西哥灣	677
Gurney, Joseph John	古尼	885
Gutenberg, Johannes	買音慈的谷騰堡	492
Guy's Hospital	吉斯醫院	858

H

Haarlem	哈爾連	674, 897
Habsburg	哈布斯堡	456, 583
Haddington	合丁敦	646
Hadrian	哈德良	37
Hadrian Ⅳ	哈德良四世	395
Haetzer	赫澤爾	695
Hagenau	哈該瑙	586
Hagh the White	白人休哥	355
Hakon Ⅰ	夏空一世	376
Halberstadt	哈佰司達	529, 693
Haldane, James Alexander	雅各亞歷山大哈爾達尼	867
Haldane, Robert	哈爾達尼	867, 873
Halfway Covenant	不完全的約	756
Halicarnassus	哈利加拿斯	251
Halle	哈勒	779

Hallett, Joseph	哈勒特	772
Hamilton	哈咪勒屯	645,889
Hampton	哈姆普吞	714
Handbook of the Christian Soldier	基督精兵手册	513
Hangest	杭厄斯特	607
Hanover	漢諾威	583,746
Hanover Street Church	波士頓漢諾威大道教會	882
Harding, Stephen	司提反哈爾丁	392
Hargreaves, James	哈爾格雷夫斯	791
Harlem	哈爾雷姆	584
Harnack	哈那克	72,273
Harnack, Adolf Von	哈那克	854
Harris, Howel	哈萊斯	793
Harrison, Robert	哈利遜	709
Hartwick	哈特威克	889
Hartford	哈特福特	721,883
Harvard College	哈佛學院	754
Hatch, Edwin	哈特赤	72
Hattin	哈丁	388
Hauge, Hans Nielsen	侯格	873
Havelberg	哈腓爾堡	344
Haweis, Thomas	華斯	820
Haworth	哈渥斯	805
Hazlitt, William	哈斯列特	773
Hegel, GeorgeWilhelm Friedrich	黑格爾	843,844,845,852
Hegius, Alexander	亞歷山大赫吉烏	509
Heidelberg	海得爾堡	510
Heidlberg Catechism	海得爾堡教義問答	683

Heilbronn	海爾布隆	556, 580
Heinrich	亨利	590
Heinrich XXIX Von Reuss	亨利廿九世	783
Heinrich of Langenstein	蘭根斯坦的亨利	479
Helena	乞里拿	273
Helmstädt	紇連斯特帖	831
Heloise	賀洛伊絲	420
Hobrides	赫布里底	376
Helvidius	紇里微丟	280
Helwys, Thomas	黑勒維	716
Hengstenberg, Ernst Wilhelm	亨利登伯	847
Henoticon	紇諾提肯	218, 248
Herny of Guise	吉斯公爵亨利	672, 673, 679
Henry Ⅱ	羅馬皇帝亨利二世	347
Herny Ⅲ	羅馬皇帝亨利三世	347, 351-353, 357
Henry Ⅳ	羅馬皇帝亨利四世	357, 362, 363, 364-370, 472
Henry Ⅴ	羅馬皇帝亨利五世	370-371, 472
Henry Ⅵ	羅馬皇帝亨利六世	451-452
Henry Ⅰ	英王亨利一世	371
Henry Ⅱ	英王亨利二世	451
Henry Ⅶ	英王亨利七世	500
Henry Ⅷ	英王亨利八世	500, 515, 590, 624, 625-634, 639, 704
Henry Ⅱ	法王亨利二世	593, 648
Henry Ⅲ	法王亨利三世	673, 679
Henry Ⅳ	法王亨利四世	679, 687
Henry of Lausanne	洛桑人的亨利	396
Henry of Mecklenberg	梅克稜堡的亨利	551

Henry of Navarre	納瓦拉的亨利	672
Henry the Fowler	捕馬者亨利	344
Hepburn, James	黑普本	652
Heraclitus	赫拉頡利圖	5,10
Heraclius	紇拉克留	256, 257
Herbert, Edward, of Cherbury	徹爾布里的赫伯特	761
Herder, Johann Gottfried von	紇爾得	840, 857
Heresy	異端	403
Heristal	赫斯搭爾	321
Hermas of Rome	羅馬的黑馬	59, 151
Hermes	希耳米神	88
Herodians	希律黨	21
Herod the Great	希律	21
Herrmann, Wilhelm	賀珥曼	854, 875
Herrnhaag	紇仁哈各	788
Herrnhut	紇仁護特	784
Hertford	赫特福德	633
Heruli	希路里	214
Hesse	黑森	322, 506
Hesychasm	東方之寂靜派	263, 373
Hexapla	六種經文合璧	129
Hicks, Elias,	希克西	885
Hilary	希拉流	197, 277
Hildebrand	希勒得布蘭	338, 350
Hilbebrand, Karl	希勒得布蘭	780
Hincmar	興克馬爾	335
Hippo	希坡	285
Hippolytus	希坡律陀	99, 121, 158
Hipswell	希普斯維	468

History of Dogma	教義史	854
History of Latin Christianity	拉丁基督教歷史	857
History of the Christian Religion and Church	基督宗教與教會史	848
History of the Church of Christ	基督教會史	805
History of the Decline and Fall of the Roman Empire	羅馬帝國衰亡史	767
History of the Jews	猶太人歷史	857
Hobart, John Henry	何拔特	887
Hobbes	霍伯斯	748
Hochstraten, Jakob	和赫斯特拉頓	524
Hodgkin, John	荷治金	641
Hoen, Cornelius	和恩	564
Hoffmann, Melchior	賀弗曼	574-575, 584
Hohenstaufen	霍亨斯陶芬	427
Holland, Henry Scott	賀蘭	866
Holstein	賀斯坦因（賀勒斯坦）	574, 689
Holy Discipline	聖潔紀律	710
Holy Governing Synod	神聖治理會	914
Holy Roman Empire	神聖羅馬帝國	325, 345
Holyrood	荷利盧德	651
Homberg	何墨堡	554
Homoion	類似派	198
Homoion Formula	類似之說	198
Homoousion	同質，與父一體	123, 189-190, 197-199, 201
Honorius	和挪留	211
Honorius Ⅰ	和挪留一世	258
Honorius Ⅱ	和挪留二世	362

Honorius Ⅲ	和挪留三世	406
Honthein, Nicholas von	杭雷穆	898
Hooker, Richard	呼克爾	711
Hooker, Thomas	呼克爾	721
Hooper, John	胡泊爾	630, 638
L'Hôpital, Michel de	羅皮他勒	668
Hopkey, Sophy	賀普其	797
Hopkins, Samuel	霍普金斯	814
Horn	和仁	670
Hortensius	霍爾登修	282
Hort, Fenton John Anthony	賀特	859
Hosius	和修	188
Hospitallers	醫院武士團	386
House Father	家主	358
House of Bishops	主教團	824
House of Deputies	代表團	824
Howard, Catherine	浩瓦得	633
Howard, John	浩瓦得	816, 817
Hubmaier, Balthasar	胡伯邁爾	568, 569, 571, 575
Huddersfield	胡德斯斐德	817
Hugh	休哥	351
Hughes, Hugh Price	休吉皮來斯休吉斯	867
Hugh of Vermandois	弗蒙達的休哥	384
Hugo	休哥	356
Hugo of Fleury	夫勒里的笏哥	371
Hugo of St. Victor	聖威克多的笏哥	421, 422, 431, 441
Huguenots	預格諾	667, 668
Hull	赫爾	805
Humanism	人本主義	508
Humbert	宏伯特	355

Hume, David	休謨	765-767, 807, 837, 838
Humiliati	卑微派	401
Humphrey, Laurence	韓富利	706
Humphreys, Joseph	韓弗里斯	802
Huns	匈奴	211
Huntingdon, Selina	罕丁吞伯爵夫人色利那	803
Huntingdon, William Reed	洪汀頓	929
Husinecz	胡西內次	473
Huss, John	胡司	473-475, 482, 534
Hut, Hans	胡特	572
Hutten, Ulrich von	胡膽	524, 535
Hutterite Brethren	胡特爾兄弟會	576
Hutter, Jacob	胡特爾	575
Hymns	讚美詩篇	791
Hypostasis	實體，實在	189, 198
Hyrcanus, John	約翰許爾堪	19

I

Ibas of Edessa	依巴斯	239, 252
Iceland	冰島	376, 598
Iconoclastic Controversy	圖像之爭	260-262, 275-276, 331
Iconostasis	圖像罩	271
Icons	圖像	260-262, 275-276
Ignatius of Antioch	伊格那丟	60, 61, 73-74, 97, 103, 154, 158, 339
Illinois	伊利諾艾	890
Illyria	以利哩亞	307
Illyricum	以利哩古	252
Illyricus, Matthias Flacius	弗喇秋	592
Immaculate Conception	無原罪成胎說	439

Immitation of Christ	遵主聖範	445
Imperial Palestine Society	皇家巴勒斯丁協會	917
In Darkest England and the Way Out	最黑暗之英國及其出路	866
Independence	獨立城	891
Independent	獨立派	716
Index of Prohibited Books	禁書目錄	662
India	印度	665
Indulgence	大赦，寬宥	435, 436, 495, 530, 531
Infant Communion	嬰孩領聖餐	433
Infra Lpsum	墮落後論	700
Ingeborg	英格伯爾	453
Ingol-Stadt	英哥斯大	510, 531
In Memoriam	紀念	859
Inner Mission	內在佈道	871
Innocent Ⅰ	印諾生一世	217, 229
Innocent Ⅱ	印諾生二世	394, 395
Innocent Ⅲ	印諾生三世	389, 402, 403, 409, 424, 445, 451-455
Innocent Ⅳ	印諾生四世	404, 413, 454
Innocent Ⅵ	印諾生六世	465
Innocent Ⅶ	印諾生七世	467
Innocent Ⅷ	印諾生八世	495
Innocent XI	印諾生十一世	895
Innocent XII	印諾生十二世	895
Innsbruok	英司勃魯克	575
Inquiry into the Scripture Account of Jesus Christ	聖經記述耶穌基督考	772

Inquisition	異端裁判所	397-404, 454, 504, 657, 661
Inre	並起	416
Institutions Historia Ecclesiasticae	教會史	832
Institutes of the Christian Religion	基督教要義	611-616, 622
Instructor	導師基督	126
Interim	暫行法	592
International Association for Liberal Christianity and Religions Freedom	國際基督教開明派及宗教自由協會	934
International Congregational Council	國際公理宗會議	934
International Missionary Council	國際宣教協會	925
Investiture Struggle	教權與皇權之爭	357-372
Iona	愛俄那	315
Iowa	愛阿華	932
Irenaeus of Lyons	愛任紐	97-98, 104, 106-108, 158, 262
Irving, Edward	珥運	864
Isabella of Spain	伊薩伯拉	447, 501, 502, 503, 504, 538
Isagoge	導論篇	415
Isaurian	愛騷利阿	373
Isidore of Seville	依西多爾	309, 320
Isis	伊西斯	15
Isny	依斯尼	556, 582
Istanbul	伊斯坦堡	911
Istria	義士特利亞	253

Italian Renaissance	義大利文藝復興	489-498
Iustration	洗罪禮	150
Ivo	義屋我	371

J

Jablonsky, Daniel Ernst	雅卜倫斯基	784
Jacob, Baradaeus	雅各	254
Jacob, Henry	雅各	716
Jacobin	雅各賓	899
Jacobite	雅各教派	254, 911
James Ⅰ	雅各一世	651,713,715,717, 718, 719, 722
James Ⅱ	雅各二世	729-733
James Ⅴ	雅各五世	645
James Ⅵ (of Scotland)	雅各六世	645, 651, 653
Jansen, Cornelius	展森	896
Jarratt, Devereux	嘉拉特	812
Jarrow, Devereux	雅若	320
Jefferson, Thomas	哲斐遜	771, 822
Jehovah's Witnesses	耶和華見證人	890
Jena	耶拿	682
Jeremiah Ⅱ	耶利米二世	912
Jerome	耶柔米	72, 222, 273, 278-280, 299
Jerome of Prague	布拉格的耶柔米	477
Jesephism	約瑟主義	898
Jesuits	耶穌會	349,659,688,752, 895, 896, 897, 898
Jesus	耶穌	27-32
Jesus, Teresa de	札穌	663
Joan of Arc	聖女貞德	487
Johan Ⅲ	約翰三世	601

John Ⅲ	約翰三世	664
John Ⅳ	約翰四世	258
John Ⅷ	約翰八世	341
John XXII	約翰二十二世	414
John of Antioch	安提阿主教長約翰	238
John of Damascus	大馬色的約翰	262
John of Graunt	干特的約翰	468, 469
John of Jandun	揚頓的約翰	461
John of Monte Corvino	孟高米諾的約翰	448
John of Ruysbroeck	銳斯布若克的約翰	444
Johnson, Francis	約翰生	712, 713
Johnson, Gisle	約翰生	873
Johnson, Samuel	詹森	756
John the Faster	禁食者約翰	306
John, the Steadfast	堅定者約翰	551
Jonas, Justus	猶士都約拿	543, 580
Joseph	約瑟	898
Joseph Ⅱ	約瑟二世	770, 898
Josephus	約瑟夫	23
Jovian	約維安	201
Joviannus	約維年武	280
Juana	朱阿那	507
Judism	猶太教	17-26
Jud, Leo	利歐猶大	561
Judson, Adonivam	耶德遜	879
Julian	猶利安	251, 300, 917
Julius	猶流	195
Julius Ⅱ	猶流二世	496, 626
Junius, Franz	朱尼阿斯	699
Junker	永刻黨	875
Jure Divino	上帝所定	707

Justin Ⅰ	游斯丁	249
Justin Ⅱ	游斯丁二世	253
Justin, the Martyr	游斯丁	80-82, 100, 151, 152, 158
Justina	游斯丁亞	226
Justinian Ⅰ	猶斯提念	134, 214, 249-253, 256, 264
Justinian Ⅱ	猶斯提念二世	259
Jutes	猶得	213

K

Kabala	猶太神秘之學	491
Kallistos or Calixtus	加里斯都	121-122, 163
Kalmar	喀爾馬	596
Kant, Immanuel	康德	837-844, 852, 853, 856
Kappel	卡卑勒	566, 583
Karlstadt, Andreas Bodenstein	迦勒斯大的白登斯坦	534, 542, 544, 548, 567, 576, 597
Keble, John	歧布勒	860
Kempis, Thomas à	肯培多馬	445
Kempten	肯蒲甸	556, 580
Kent	肯德王	317
Kentigern	肯替格仁	314
Kentucky	肯塔基州	759, 826, 877
Kepler, Johann	克魯勒	743
Kerbogha of Mosul	摩蘇爾的克爾伯加	385
Keswick	基斯威克	864
Khomiakov Alexis	斯科米阿科夫	916
Kierkegaard, Sörem	祁克果	872
Kiev	基輔	377, 910
Kilian	吉艮	

Kingdom of the two Sicilies	兩西西里王國	494
King James Version	欽定譯本	714
King's Chapel	英王禮拜堂	774
King's College	英皇學院	858
Kingsley, Charles	京斯里	858, 866
Kingswood	京士屋得	799
Kirkham, Robert	克爾坎姆	794
Kirtland	克蘭特蘭	890
Kleros	聖職人員	143
Klieforth, Theodor, of Mecklenberg	米克林堡的克來福	871
Knights of St. John	聖約翰武士團	386
Knox, John	諾克斯	636, 646-651
Knox's Liturgy	諾克斯儀式	649
Koma	科馬	220
Königsberg	肯尼格斯堡	837
Kore	柯爾	271
Krämer, Heinrich	克芮麥	517
Krauth, Charles Porterfield	克勞斯	886
Kublai Kham	蒙古可汗忽必列	448
Kulturkampt	文明鬥爭	905
Kurdistan	庫提斯坦	387
Kutter, Hermann	古特	875

L

Labrador	拉布拉多爾	787
Ladislaus of Naples	那不勒斯王喇地斯老	475, 481
Lady Huntingdon's Connection	罕丁吞夫人系	803
Laikos	平信徒	143
Lainez	萊揑慈	661

Lainez, Diego	萊揑慈	658
Lake Urumia	烏魯米亞湖	240
Lambert	蘭伯爾特	342
Lambert, Francis	蘭伯爾特	554
Lambeth Articles	蘭伯信條	713
Lambeth Conference	蘭伯會議	929
Lamennais, Hugues Fèlicitè Robert de	拉門內	902
Lamentabili	可惋惜者	908
Lancaster	蘭加斯德	468, 472, 500
Lanfranc	朗法蘭克	417
Langemantel, Eitelhans	那根曼特	572
Langton, Stephen	司提反朗登	453
Lapland	拉伯蘭	377
Lardner, Nathaniel	拉德納	773
Larspetersson	拉爾斯	599
Lateran	拉特蘭	905
Lateran Pacts	拉特蘭公約	908
Latimer, Hugh	喇提美爾	630
Latvia	拉特維亞	574, 919
Laud, William	絡得	719-721
Laurentius	老仁丟	140
Lausanne	洛桑	874, 922, 929
Lausanne Conference	洛桑會議	922
Laval, Francois de	拉瓦爾	752
Laws, Concessions and Agreements	法律特許與協定	758
Laws of Ecclesiastical Polity	教會政體法規	711
Law, William	羅威廉	763, 791, 794
League of Cognac	科涅克同盟	552