

「基督教神學教育叢書」編譯旨趣

- 一、本叢書係由東南亞神學院協會主編。
- 二、本叢書編譯之目的，在供給東南亞神學院教授，神學生及一般信徒中文參考書，教科書，及神學與聖經研究之工具書等，藉以溝通東南亞神學思想，並交換各地神學研究之成果。
- 三、本叢書除介紹西方著作外，更選印中文創作，俾鼓勵國人對神學之研究。
- 四、本叢書在台灣香港兩地印行，其經費由普世基督教會協會世界佈道部神學教育基金及東南亞神學教育基金會負責之。

編輯委員會主任 潘應求

夏樂維 著
馬鴻述 譯

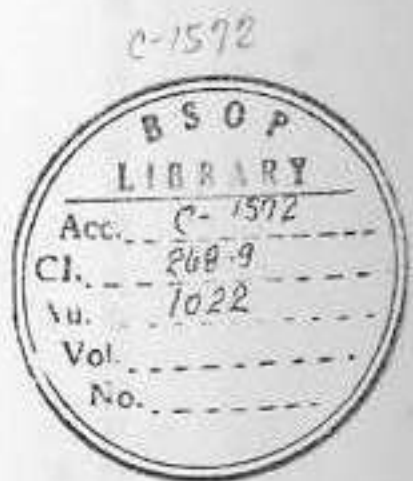
宗教教育的興起

東南亞神學院協會主編
基督教文藝出版社出版

宗教教育的興起目錄

原序

第一章	宗教教育史	一
第二章	希伯來人的教育	四
第三章	猶太人的教育	二八
第四章	耶穌與上帝國	六九
第五章	耶穌與上帝的性格	九三
第六章	原始基督教中的教育	一二九



第七章	古代教會中的教育	一五九
第八章	中世思想的象徵	一九八
第九章	中世教會的學校	二三四
第十章	結果	二六九
附錄		二九〇

原序

本書出版所抱的信念可以用兩個方法說明。可以說，一切有活力的宗教都有其教育意義，且亦不能不有。換一個說法就是，一切有效的宗教教育都來自活宗教。

就這方面說，基督教也不例外。基督教有活力之時，無論其為古代、中世，或復原教的各派，它都會創造了它自己不同的一種教育。因此，如果只把宗教教育史或宗教教育哲學視為純是歷史或哲學，都不會有益。宗教教育被置於一些比它偉大得多的事物之中，如果它的歷史與哲學要配合的話，也要如此。

本書材料基本上乃是作為歷史而提出，這歷史，從頭到尾都清清楚楚對現時的宗教教育哲學有充份的含義。因此，先將材料作為歷史提出，但亦視為值得考慮的主體，與其後的宗教教育上任何適當的哲學有關。開始時，我假定全部直寫到二十世紀的紀錄，可以用一部相當大小的書完成。可是這樣作恐怕就不能為所提的議論作辯，而其性質也就很廣泛，以致其意義大都含混不清了。所以如今提供這麼多的材料就似乎更好。

本書大部成於一九三九至四〇年例假時。所以材料本身含有許多個人的關係，如果要一一致謝，也許要用一部書的篇幅。但是我總不能不提及這些人。我感謝路易斯維 (Louisville) 長老會神學院 董事會給予休假，

教職員合作安排，使休假得以可能。其時我很幸運能充份使用哈佛大學神學院圖書館和哈佛大學圖書館。兩個圖書館的無限好意誠然使我在其中工作成爲愉快的回憶，但我特別要感謝史威勒（Willard L. Sperry）院長，牛珍妮（Jannette Newhall）女士，與夏樂伯（Robert H. Haynes）先生。我與我的家人對恩慈款待的意義有更深的了解，所以我們對安多佛牛頓（Andover Newton）神學院韓愛華院長（Everett C. Herrick）伉儷，與該院教職員家庭；牛頓市（譯者按：在麻州）第二教會（譯者按：指長老會）的牧師梅波登（Boynton Merrill）博士和許多教友特別感謝。

感謝耶魯大學莫里斯（R. P. Morris）先生，協和神學院麥露茜（Lucy W. Markley）博士，路易斯維南浸會神學院葛斯門（L. T. Crismon）博士，與路易斯維長老會神學院新露斯（Louise Conn）女士的好意，供給書籍。哈佛的胡夏禮（Harry A. Wolfson）教授極端好意，給予其對猶太宗教及學術研究的無限知識。密西西比州哥倫比亞的葛亞倫（Allen Cabaniss）牧師（哲學博士）對於中古拉丁之若干段落，提出寶貴的意見。我的同事張伯倫教授（William D. Chamberlain）對一位智慧派（Gnostic）作者的希臘文有關的段落也都曾經給予有價值的意見。

如果沒有這些朋友們的好意幫忙，暫不提那些我所向未謀面而只由其著作，或大部份由其著作以認識的古今人物，在事實的敘述上我絕難避免錯誤。至於解釋上的錯誤出現之處，則由各人負責；但是至少在更正上，其所關心的動機遠過於個人，却是可能的。

上述各位友人和古今作家，都曾給我很大的幫助，我知道我仍然不免會有錯誤的，這些錯誤，應當由我負責，但我希望各位作家要不客氣地改正我的錯誤，因爲問題的重要，教會比個人爲大。

對於准予引用有版權材料的出版家，已在每一次註明，在此謹致衷誠的感謝。

所引經文通常出自美國新約標準修訂本，且已經國際宗教教育協會許可使用。

關於編製本書索引，我要感謝現在神學最高年級學生白湯姆（Tom Baker）君，他與我都希望因此使本書更有用處。對於鄧肯（Tom Duncan）及包華德（Walker Bader）兩君協助校對，我也要致謝。

莫珍妮（Janice H. Moore）協助準備稿本，又在本書付梓期間的通力合作，使我永銘其功。

柯福蘭（Frank H. Caldwell）校長關心我的休假和這一本書，使我更能了解我們之間不住加深的同道之誼。

感謝麥美倫公司甘維通（Victor Campbell）先生在未加入美國海軍之前的殷勤相助；也感謝寶威登（R. L. DeWilton）、史愛蓮（Ellen F. Shippen）女士與蒲蘇珊（Susan S. Prink）女士無數次的協助，使本書的出版成爲一樁樂事。

夏海倫（Helen Hardwicke Sherrill）對本書的出版，正如對其他一切事上所給予的大助力，我尤其衷心感謝。

夏樂維（Lewis J. Sherrill）

根德基州路易斯維

一九四三年八月

第一章 宗教教育史

要對基督教教育的過去或現在有最深切的了解，就必須從基督教本身開始，然後進於教育。因為基督教教育並非離開活的教會而存在的一套辦法；反之，基督教教育却是來自一些比自己偉大得多的事物，那就是來自一個活的宗教。從這來龍去脈去了解，把它聯系到這唯一能給它生命的組織是最好的。

既然如此，用歷史方法研究基督教教育是特別有價值的。由這種方法，可知教育為基督教固有的需要，沒有了教育，基督教也就不可能繼續了。而另一方面，同樣清楚的則是離開了基督教信仰的「基督教」教育，只不過是「鳴的鑼」，或者更輕浮的話，只不過是「响的鈸」。基督教信仰與基督教教育二者，為上帝所結合，人却每每想把它們分開的，但由歷史可以清楚看見它們如何親密的結合。

但是教會史是悠久的，而其來源也豐厚。必須尋求原則以從衆多的資料中選擇，否則一開始便陷入泥沼，永遠徘徊於古董中，不能超越了。

為要尋求這些原則，我們先主張，某時某地的基督教支持教會當時當地所辦的真正教育的性質。一個教會誠然可能作很多其他的事，却又稱之為教育。但其真正教育就是其對人的影響力，而這對人的影響力則又由所持的活信念而來。

所以我們需要一個把基督教信仰分類而研究的簡單根據，而這些信仰又藉教育以傾注於人生。在宗教

上，我們通常把虔誠人的努力分作四種的，這些努力給信仰與教育的比較研究一個方便的根據。這些努力就是：企圖分辨那位至高者的性質，企圖發現祂如何用最有效的方法顯示其自己，企圖知道祂對人的旨意是什麼，與企圖認出並且獲得宇宙的最高價值。人們對這四個問題所給予的活的、有作用的答案構成了他們宗教教育的基礎。

基督徒正如其他的人一樣，想要探究這些問題，但是基督教對這些問題却有其獨特的答案。

在歷史上的各時代裏，基督教對每一問題所給予的答案之間有好些共同點。但是着重與輕忽的因子，加上浮現出來的新意義，這樣的交互作用，以致信仰上的組成，在任何兩個時期都不一樣。在信仰上如此，在教育上也如此；在任何兩個時期都不一樣。

於是基督教教育乃不能視為一堆確定的內容或一連串的步骤。對於基督教教育史的正確了解大有助於使我們免於某種教育正統派的污名，這一派提出其對於「基督教」教育的定義，然後把那些理論與實施上與其不一致的都從真教育中排斥出去。因為藉着歷史研究法我們發現基督教教育實際上有許多種形式的。

一 方法

這樣，在基督教教育史的研究上，我們要特別注意到關於上帝的本性，祂最有效的顯示自己，祂對人的旨意，與生存的最高價值等信念。我們將把這四方面的信念作為某時某地基督教教育的根基。這是尋求人生

意義在各世代的教育中。

這一方法無可避免的要求對基督教本身歷史的充份注意，以證明基督教教育並不孤立於宗教之外而存在。徹底熟悉教會史者不必再提那背景，而且也許以重述為多餘。可是這種人到底是比較少。而且那些主要的是關心基督教教育的歷史背景者，也許會比較容易的得到助力，去認識基督教本身與其教育之間的不可分離的關係。

二 領域

本書以希伯來的開端為始而紀錄約及於十五世紀初期。作者希望以後更出一部書以續成全編。

但是所及的時代不只二千年，却有其特別重要性。它的優點，這就是給人以關於基督教教育的思想與實施方法相當完全的敘述。

因為就積極方面言，它奇妙地揭露了變動中的基督教與其變動中的教育之間的一致，大家都變化，變到最後兩者都徹底抵觸基督教本身原來的前提。然而教會與其教育二者却表示出在它們裏面帶上重生的需要。

消極方面，這一個長時期特別充份的指出企圖離開教會本身的重生而改造教育是無益的。

而且這些所記的年代，其本身的歷史都是豐富的，而且當我們對於今日與明日基督教教育哲學實施上作重要抉擇時，其暗示性也一樣的豐富。

第二章 希伯來人的教育

一 基督教的基礎

考古學家在耶理希 (Jericho) 古城發現六世紀一個比散田 (Byzantine) 教會底下有一個更古的猶太會堂的遺跡(註一)。這種發現指出基督教時代的初期，基督教會裏人心靈的情形。

關於兩個宗教(譯者按：指猶太教與基督教)的神學，其相似與相異之處在耶穌傳道的早期就已經引起注意。但是每每查考起來，則較舊的宗教對基督教教育方面的影响却在教會裏從未成爲人所習知的題目。基督教教育從猶太教承受了理論與實際，正如基督教的宣道與崇拜之代替了猶太教許多會堂中的教訓與崇拜一般，是不動聲色的。然而，這遺業的其他要素却不能在基督教會裏這末容易就移殖下來。

但是儘管撇下這些意見，希伯來人與猶太人(註二)的教育——從一個民族的宗教和社會生活所自然產生的——提供了一個明晰的教育實例子。其本身及其對基督教教育的影响都極之值得檢討。

二 教育的特性

如果我們能以追溯比較短促的廢續段落間之豐富的教育實施上的發展情形，則這民族變化多端的歷史

會比其實際供給更多於關於教育的情形。但是如果我們第一，考慮放逐前的希伯來人的教育，正如我們在本章所要討論的，其次考慮在這事件之後的猶太人教育，這就是下一章所要追溯的，這個發展的情形能清楚說明。

第一期從最早的時代大約到主前五八六年耶路撒冷被毀時爲止。它包括希伯來人許多種外表情形。在他們定居巴勒斯坦之前，他們的生活是半遊牧的。征服後，他們成爲農業民族，建立永久的居所，從事許多種職業，建立起君權，並且從事有關和平與戰爭的大計。然後隨之而來的乃是分國，兩國漸弱且失却獨立，引致北國結束，耶路撒冷被毀和被擄。

在這種外表情形急劇變化底下，教育表示出若干共同的特色。這一時期從頭至尾都沒有正式的學校；教育乃存在於生活當中。家庭乃是主要的教育機構。最重要的教師乃是父母、先知、祭司、聖者與詩人。

對某一個人的教學始於兒童前期；而所及則遠至於包括了我們現在所稱爲成人教育的大部份。正如我們所說，祭司與先知乃是教師，但是他們基本上乃是成人的教師。在被逐後，文士也像這樣的，變成猶太教育中一個重要的新因子。

尤有進者，這教育表示一種很罕有的混合。早期教育因其在家庭內以非正式的方式行之，乃引致宗教情緒上的穩定。但是因爲成人思想對於同一宗教的不斷鼓動，它不只鼓勵宗教上的穩定，也強迫了在宗教內的觀念之長進。隨着時間的過去，在對青年的教育中乃產生了一套確定的內容。但是猶太民族的教育並未失去

其天才，因其繼續將青年教育與成人教育合併。而其獲得早期的穩定則是由於家庭內的教育，却並不把正在成長中的人放在不可能有成長的觀念體系之中。

這些一般的特性如今應當依其細節而加以考驗。而且為要從內部察看希伯來教育，則又應當考慮成人先於察看兒童及青年教育。

三 尋求上帝的旨意

在任何社會，只要成人心中實在覺得有一位或多位神聖者，就經常會有這一個問題：「我此時此地從事抉擇中，這一位神期望我作什麼呢？」這樣的從日常生活而來的問題觸發了許多其他的類似問題——祂如何叫我們明白祂的旨意呢？我怎麼樣能確確實實的知道祂的旨意呢？祂為什麼期望我作這件而不作那件呢？究竟祂的本性是怎樣的呢？

這一類的探究，正如舊約聖經中清楚的記載一樣，在古代希伯來人中是盛行的。也不只是宗教專家才會發出這樣的問題。先知與祭司之所以能在其民族中保有其地位，一部份也由於那麼多人發出這種問題。

舊約聖經裏有許多明顯的提示，說明了當時的人們尋求他們認為充斥在他們的世界中的神靈的旨意（註三）。樹木、河流與泉水、山、洞、石頭，都可能或被崇拜或被視為神靈所在之處。月亮星宿可能或受崇拜，或被視為對地土或疾病的生產力有直接影響者。他們有家神，那麼輕便的東西可能被竊去的，以致物

主狼狽，而他們守這些習俗，至少到大衛時代，因為他的家中也有家神（註四）。死者可能被視為仍然活着，而且對活着的人施用超自然的能力。

還有，屬於巫術性的信仰與辦法之勉強神靈的旨意者，也是證據具在，例如把箭朝向敵國射去以保證勝利，用咒詛作為對抗敵人的有力的話，或者是用麻醉劑與春藥以支配愛情的反應。焚殺兒女以挽回神靈的旨意，用嚴格考驗或拈鬮以決定一些為人所不能回答而又需解決的問題。他們所知的世界很容易就被視為神靈們所居，而且在那些地區之內，它們是超過一切或是至高者。用各種儀式與一地區的神靈保持友善可能被視為最安全的政策。並且那揭露神旨的興奮者要常常對他們說話了。尋求對於「上帝或神靈的旨意是什麼」？這一問題的答案，是一個相當鄭重的探究。

希伯來人宗教生活中，祭司是一個熟悉的角色。遠在民族的祭司職存在之前，已經提到那些執行這種權力的個人。至於獻祭則早已出現了。

祭司的任務對於上帝的意旨與本性這問題提供了一部份答案，因為他們的作用乃是人與上帝之間的仲裁者。人自然的把注意固定於其以獻祭的手段挽回上帝的旨意這一任務；這末一來，就很容易忽視了古代祭司的主要責任乃是要尋求神聖的旨意並且對民衆闡明。陸德士（Lods）誠然主張這本來是祭司唯一的主要責任（註六）。祭司職份的同樣作用，在祭司儀式中喪失其大部份意義而又在一切實踐上為其他的人取代之後很久，仍然作象徵式的繼續。較早的時候為一切在神面前執行鄭重的宗教儀式者所穿的以弗得（譯者：註為

一種祭司服，以帶繫於身，通常製以白麻布。見撒二：一八）顯得包含——烏陵與土明（譯者註：為一種神籤，或係二小方石，祭司用以占卜者，見出二八：三〇），神聖的旨意就可能由之而確知。以弗得的使役用終歸限於大祭司，因為他是唯一受權代表百姓在神面前作仲裁者的人。那末縱然在祭司職份的禮儀正盛的時候，雖然探求神聖旨意的作用實在以象徵的方式出之，却並未失去（註七）。

在祭司的律法製成法典之後，祭司關於獻祭的責任乃成傑出。可是即使在那時，仍然是祭司，特別是祭司接受和宣告神聖的啓示（註八）。而且祭司在直接探求上帝旨意的責任逐漸象徵化之外，仍然有些教師的作用。他們奉差遣在改革的時候出去教訓「律法書」（註九）。依照一條申命記的條款，他們的責任是在豁免年與住棚節相符合的時候，在眾人面前，將這律法念給他們聽（註一〇），而他們可能被指為「傳講律法的」（註一一）。百姓有權像從上帝的使者一般的「由他口中尋求律法」（註一二）；而在難解的爭論當中，他就要排難解紛，並且把律法教訓爭執的人（註一三）。

祭司也藉獻祭本身教人。獻祭的制度是提供上帝本性，為文字語言單獨所不能使青年與成人獲得深刻印象的教訓之一種有力的——如非間接的——辦法。從舊約紀錄中蒐集的反應的暗示指出一個民族，其崇拜並非點頭表示馴服的事，而是一種敬畏的心情，覺得有一位為他們所極不能理解的上帝，且有一道通達到這一位神面前去的路。在聖經以後的猶太民族的禮拜儀式保持了在永恆的神之前的寧靜，而同樣的對於上帝有聖潔之感，人在祂面前必須有至深的尊敬，這在保羅的著作和希伯來書裏都有，在這些人力求重新解釋古代對

上帝的崇拜，却仍然保持其更深的意義的時候。祭司職份的這一間接的教育作用之充份的意義，惟有在猶太教育的另一時期中看得出來。但是至少在祭司獻祭的時候，無論其多麼簡單，它是潛在的作用。

可是希伯來人在其尋求上帝旨意上，並不滿足於只賴祭司教育的及獻祭的禮儀。他每天都遭遇那些他渴望依它們的背景給他解釋的事故。

這種探究的一方面乃是靠占卜，在祭司職份以外行之。這是藉着解釋日常事件或特別為這目的而選的事件去探求神旨。

例如舊約常常提到夢，這就表示許多人懇切以求知道在睡鄉中他們是否會接受「耶和華的話」。有時解夢成了尋求神旨的重要辦法。但是有一個隨之而來的困難使這確知神旨的方法不能有精巧的發展。解夢需要一個有神的恩賜而又特別適宜的人。這是使一個平凡的人多有困難，那麼我們每每看見這方法是由那些高貴的人物之能使用一個解夢者去使用的也許是有其意思的。

於是以占卜探求也轉入許多其他途徑。射箭與拈鬮都是想知道應採途徑的好方法。卜杖顯然是尋求神靈的旨意之一個著名的工具（註一四）。平凡的事如遇見一個人時那人所說的第一句話（註一五），也被視為指示行動的方向者。

並且在舊約文獻中的背景，就覺得常有與神靈相交通，或者影响它們的行動的不可壓抑的努力，其法乃是占星術、妖術、魔法、巫術、幻術等等。常常禁止這一切就暗示這方法在正式被禁止之後很久仍然暗中

流行（註一六）。

然而這些尋求上帝旨意的方法却都不能滿足希伯來人。他們經常尋求一種人類的聲音，希望藉着這簡單可解的語言，傳來上帝的旨意。

在希伯來人中有一種爲「尼比音」（*nebin*）或講者的人，他們獨特的執行對百姓述說神旨的任務。有時這些人稱爲「芮爾」（*roel*）或觀者。這講者或觀者乃是先知。他基本上並不是士師或祭司，每每並不是這兩者之一。他的任務乃是爲上帝宣告關於當前的或遙遠的將來的話。男人或女人都可以作先知，雖然擔任這工作的常是男人。任何時候他都可以受感動說話。

東方的許多宗教都鼓勵各式的昏迷狀態，在其中相信個人或集團給予神力特殊顯現的情形。例如一個腓尼基的神稱爲「舞蹈的巴力（主）」。這種狂喝亂舞在迦南人是習見的，例如推羅的巴力就是有些瘋狂型的先知（註一七）。希伯來人或因爲這種影響還是由於其他原因，也有他們的狂者。有一羣這些人被描述（註一八）爲由高地帶着絃樂器、笛、豎琴、鼓等而來。

在以利沙時代，先知組成社團，聚居爲小組，共食（註一九），並且從事手工業（註二〇）。他們被稱爲「先知之子」（註二一），即相當於說他們屬於先知公會或團體。在早期的英語習慣上，這種社團每每指爲「先知學校」或者有時指爲「先知大學」，清楚反映出歐洲的大學或學院本來就是學生的「公會」這一事實。

這些先知團代表我們所稱爲集體靈感的信仰。當他們說預言的時候，他們似乎要以集團方式行之。外界的人可能被捲入同情的態度，而且與這集團的態度相似，直至其「變爲新人」（註二三），雖或其性質爲人認出，並不適宜於其扮演這一角色（註二四）。

先知所享之尊榮足以證明其在一般生活中的地位。不受抑制的兒女可能嘲笑他們（註二五），或因爲他們外表與常人不同，但這却絕非他們通常的命運。他們獲得豐富的食物（註二六）。人們在屋子裏準備一間房子給他們可能路經其地而需要住所（註二七）。那些求助的人送來美麗的禮物以爲是理所當然的（註二八）。領導這樣一個集團的先知，如一枝戰車馬兵的軍隊看待（註二九）。一個君王可以對這樣的一個社團的無名份子說，「與我回家去休息吧」，可是那先知自己却可以辭謝王的邀請（註三〇）。

百姓把各樣的難處都交給這些「先知之子」或他們領導的人。各階層的男女，特別是在緊急時都求他們，希望由他們的口中或可見的舉動中得到一些「耶和華的話」。似乎人們有指定的請教他們的時間，每月一次，或者密到每週一次（註三一）。有一位希伯來史的學者提及這種頻頻或且甚至有規律的向一位活着的先知領教，乃是後來發展會堂的根源（註三二）。總之，那時對神聖的指導有廣泛的迫切需要，而且人們尋求上帝活生生的神諭。

在古代的探究中，以色列的顯著貢獻來自個別先知。兆頭的解釋與集體靈感的現象都是相當重要，但是，以色列人的特徵不是以人的聲音作爲努力獲知上帝旨意的主要方法，否則這種方法可能協助去替大人物

鋪路。因為人們久已習於以人心為神聖啓示的工具，而人聲則是其啓示發出的途徑這種概念。他們這麼一來就比較容易相信人說上帝會對他說話。藉占卜以解釋事象的這種悠久探求，使他們更準備好了去聽上帝藉人說話，解釋在製造中的歷史的意義。

但是個人的先知却道出了更深的意見。他豐厚的倫理氣味和探索的屬靈灼見打動了那些被剝奪了權利的，不公平的犧牲者，誠摯的官吏或純樸的人在其事務上的反應的心絃。凡渴求公義與上帝的異象者都在個人的先知的話裏聽到一位上帝，這上帝是至善的，超過人理想之上而不在其下。

這些先知的故事都是耳熟能詳的，此地無須贅述，而其對以後的歷史意義甚為重大。這裏特別提及在希伯來民族多年來渴求而又每每徒勞的，尋求一種能以獲知上帝旨意並其本性的時代中的四個比較著名的先知和其他的十二個先知。特別是在道德衰退或者是民族遭遇危險時期，他們的腳色是要代上帝宣化。尤其重要者則是先知能以說出一個人或一個民族所應盡而未盡的責任。他能引起羣衆的思想，使其遠達獻祭制度以外。他能傳授關於上帝性質的更豐富的概念，而且能擴大對於人類本份的了解，使其知道這從未在任何律法的具文上列出。

那末祭司與先知都是人們在求認識上帝意旨上接受啓迪的媒介。但因祭司的心靈與先知的心靈不同，以致其對人類了解上帝的貢獻上也不同。

祭司的出發點也如同先知所面對的問題一樣，但他是經由祭壇與祭品以發現其答案，由禮儀傳達其答案。一種與日常生活有關的簡單動作在祭壇前舉行了，便充滿新意義。因為舉行時有一種特別感覺，知道是在神聖臨之下而非其他任何時間所能比，在神聖的場合，並且在一特為這用途的地方舉行，使其意義更為加深。

先知的說話帶有一種信念，相信上帝的話經由人的日常事務，在本來情境的時地發生的事故對人說出。但是逐漸的他轉而以一些內在經驗作為接受上帝旨意的知識之最可靠及直接的手段。他也漸漸以道德價值為一個條件，如果沒有這條件，尋求上帝旨意便屬徒然。

祭司教人如何接近上帝，獲得其好感。先知教人：上帝已經主動的在尋找人，祂的能力與恩賜已經準備好，只等人的靈魂肯接受。祭司集中以色列人的眼光於祭壇，鼓勵他們相信這是上帝的百姓；他們被揀選乃是為要接受其啓示，並且行其旨意。由這信仰而來的是提高心志及勇氣。但是先知把人的眼光提到更遠的範圍，教他們伸展至以色列的小範圍以外去認識上帝的統治與目的，使他們尤其難以明白的，乃是他教他們知道，上帝的愛也包括那些從未在以色列祭壇前低頭的民族在內。

祭司為聖禮及儀節立好根基，就是那些從一般生活發出的平凡動作檢出來，祝聖使之為一新用途，並且作為崇拜而供獻上帝的傳達屬靈意義的豐盛方法。先知給內部啓發以道德的內容，這麼一來，就為教導的豐美途徑立了根基，使能在各處分辨屬靈意義，因其無處不存在。他們不需要進入聖所祝聖，因為上帝已經潔淨的物件，無須等到進入聖所，他們從外面便可以看到是潔淨的。他也教訓人：受充份訓練的心靈可以不必藉任

何象徵——語言文字、圖像，或動作——就能見上帝。這樣的心靈可以像朋友相對一般的與上帝交往。

由祭司及先知而來的兩套教訓都銘刻在希伯來成人的心中。不論教訓如何簡單或深奧，彼此都互相矛盾。通常都說這樣的矛盾是不幸的，其一窒礙靈性生活，另一個却促進靈性生活。也一樣常見的則是它意味着宗教必須直到其中一個勝利了纔能達到最好的水準。

以色列史中的這些相反方向的觀念忽視了這二者在一個民族的生活與思想中同時並行，而宗教却有偉大的長進。這一事實對於宗教集團神學、崇拜、與教育的意義却是重要的。人心在解決這衝突的時候，就因這衝突而在其「教義的睡眠」中被刺醒了。雖然在祭司與先知之間應有公開的衝突，這兩方却都容許在那一個宗教裏繼續存在。於是在一般的崇拜者心中，這衝突實際上是受到鼓勵了。而同時這個民族繼續達到是今天對各國各民，猶太人或異邦人都適合的新見地。

這對於教人認識上帝的不同方法的容忍性乃是大多數關於上帝崇高觀念所自來的地土。從神學的角度，可以說這預備了人心接受啓示之道。從教育的角度，可以說最大胆的想像力好容易才想出這樣刺激性的方法以引起成人學習。先知與祭司並不是唯一的教師，因為聖者與詩人在這民族中也有這樣的地位。

當時有聖人。在東方，在一羣用心默想的人當中，通常有一個人敏銳地觀察人生，從他所有的智慧最後提取一滴，把對於人生價值的觀念撮成一句簡潔的話——一句「格言」。這樣的從生活的艱苦中得來的格言就成了每一後代的嗣業。

希伯來人長於把那在化成著作之前，無疑的在無數年代以前都未寫成的東西造成這種「文學」。在某種意義上，每一個上了年紀的人都是一個聖者；但是有些却因其智慧而為人認識。也許這些比較著名的聖人積存而又創作格言。但是無論如何，聖人的「智慧」都成了指導青年行爲的手段。如此得來的道德訓練的內容可於箴言，便西拉智訓與傳道書內多少見之。這些材料，有些清楚的帶有計劃以使其易於教導及記憶；例如箴言三一：一〇—三一；這一段著名關於才德的婦人的經文不只有其無比的描述，且是以折句體寫成的。

又有詩人。我們無法知道詩歌對一般生活的影響如何。如果我們必須單獨依猶太教的文獻判斷的話，我們不得不推斷詩歌遠比律法爲不重要。也許這是事實，但是對這結論也要懷疑。因爲基督徒是猶太人的繼承者，而在他們，舊約中再沒有比詩篇更深入生活了。如果以色列的歌者曾經這樣好好地教導基督徒，當然他們也必然留下了記號給他們自己的民族。

希伯來人成人用什麼方法協助兒童學習呢？他們把最基本的團體——家庭——變作「學校」。他們在這「家庭學校」裏發展了一堆空前豐富的禮儀。那末，我們就轉而以這兩件：家庭，與其宗教儀節爲教育手段。

四 家 庭

爲求了解在那背景中施行的教育，希伯來人對家庭的某些態度乃是基本的。教育的最基本原理乃是這個

假定：家庭生活乃是使兒童認識上帝的旨意，並在其中實踐出來的最基本的媒介。當然，在任何組織簡單的社會裏，面對面的關係乃是教育的手段和宗教的傳遞者。但是有一個重要的區別。宗教與社會越來越複雜的時候，家庭就每每要分裂。對這民族却不然。家庭是一個模子，一種正在生長的自然界及上帝旨意的啓示，却不必傷害家庭本身而在其中流注。反之，增長中的宗教却加強家庭至於一個罕有的程度。在希伯來思想中，家庭「在耶和華裏」，而祂也在其內。

以家庭為認識上帝旨意的一幕。這一基本假定之所以可能，乃是因為每一希伯來人似乎都有這態度。他們以生活在家庭裏為正常的命運。要避免家庭的人是猜疑的對象；「誰信任一個無家的人呢？」他們問道（註三三）。他們接受婚姻及生育的基本事實為無羞愧的喜樂。他們要有兒女，他們也這樣說。有一句話說，如果一個人沒有兒女，雖生猶死。兒童的誕生時與上帝及其好意相聯系。兒女乃是上帝好意的證據（註三四）。生育兒女的妻子乃是給敬畏上帝的男子的一種福氣（註三五），而不能生育的女人則是她個人與她丈夫的悲慟之源（註三六）。隨這對生育兒女的嘉許而來的便是期望人人都尊敬父母。關於這意思的訓令無數（註三七），而鼓勵的話關涉到各方面，這就說明視孝敬父母為個人品格及社會結構的要件。誠然，嚴重違犯的懲罰乃是死亡（註三八）。

在希伯來家庭的基本態度之這背景中，有三個教與學的方法是顯著的。在原始情形之下，每一個方法在家庭生活中都是完全自然的，但是每一個都是達到與上帝旨意一致的目的之一法。

其中一個方法乃是兒童非正式的參與家人全體生活所從事的活動。在放逐前的整個時代，多數的家庭教育都是職業性的。在半遊牧時代，一個男孩要學習看牛羊、打獵，用弓箭射擊，用投石器擲石。女孩要學磨穀、搓粉、焙麵包、搾牛奶、攪牛奶、煮食、紡織、縫衣、染布。在家庭比較的定居時，就有耕作，撒種、收穫、拾穗、料理葡萄園、製酒、木工、看羊、製造陶器、製皮革。一個人可以在家庭工業之外，更進一步學習那些如同陶匠、製革匠、織工、泥工、金工或鐵工等行業（註三九）。

如果一個簡單的社會要活下去，這一類的學習是必須的。但是它却不能沒有宗教的意義。因為後來拉比終於教訓說，父親對其兒子有若干責任；其中的一個乃是教他一門手藝，乃是父母將律法傳給其兒子的責任並列。一位拉比坦白的說，「不教兒子一種手藝的便是教他搶劫」（註四〇）。那末日常工作就有了社會的意義，並且與上帝的旨意相聯了。誠然，有人說，第四誡不但叫人有一天休息乃是叫人六天工作，這都是真的。

另一個教導的方法乃是控制兒女的行為。在這族長制的社會中，父親對兒女有大權力。聖經有些律法顯示是指着限制這種權力的（註四一），但其精繆仍在，且亦期望父親嚴格執行（註四二），在其認為必要時，要用適當的懲罰（註四三）。

這種品行的控制之執行範圍廣泛。箴言及便西拉智訓指出父母責任的廣泛範圍。但是對於這一民族對家庭及社會習慣的態度之領悟，最好還是在法典中找。出埃及記、利未記，與申命記都滿有關於獨居及人類

接觸的日常事務規則之最詳細的規定（註四四）。純粹的「習俗」已經變成「道德」，並且相信上帝的旨意滲透生存的每一角落。家庭乃是最初教導這些法典的場合，有關於日常生活，而在祭司的禮儀以外。兒童從嬰兒期起就受教去在每一類行為中考慮其所顯示的上帝旨意。關於這信念之成爲家庭生活中的一大堆象徵行動，則在論到家庭禮儀時再行考慮。但是在這裏的一點則是控制家中正在生長者的最小的行爲，這事却落在父母身上。

在論到父母與兒女關係的話當中，有一種嚴厲的意味，在許多時候以刻薄待兒女，也不容懷疑。尤有進者，人們可能以他們自己對兒女的態度來曲解上帝，以爲祂在脾氣上是一個暴烈的傢伙，像一些壞脾氣的父親，其對兒女的權力被嘲笑一般。在較早的一部分希伯來文獻中，有這種上帝概念的痕跡。

即或如此，也有強力的證據證明比較仁慈的權力在希伯來及猶太家庭中得勝。我們對上帝的概念之最豐盛的心像乃來自家庭生活，這事實足爲家庭生活的性質作證明。猶太人極端謹慎地保持神聖的名字，不許玷污，但是當稱呼上帝爲父時，他們却不覺得有污辱之感。這就是對以色列父親對待兒女的方法的豐厚敬意。

第三個教導的方法就是在家中相沿下去的口頭傳說。「爲父的，必使兒女知道你的誠實」（註四五），這話乃是表示希伯來教育的理想與實際。

如希伯來人看來，上帝對人顯現自己是在歷史上表示祂在人當中行動的方法，在律法上啓示其旨意。這

兩種「你的誠實」（譯者按：可譯爲「你的真理」）都因家庭中的口頭傳說而保持其生動。

希伯來人極爲相信上帝在過去中引領。他的一個極大的恐懼就是怕有一代會忘記了上帝在過去的引領，因而變爲不能看見那同一的手在他自己的時代中（註四六）。聖經的相當部份就是仔細的重述歷史，這反映出「一種經常的覆述而滲入歷史中的心靈。詩篇第七十八篇就是一個好例；這是一段長的歷史記載所縮成的短故事，說的時候更加上教訓，要一代一代的說下去，把民族過去的回憶保持新鮮。於是尚未誕生的兒女都「仰望上帝，不忘記上帝的作爲」（註四七）。

對歷史如此，對律法亦然。律法是上帝對人的聲音，是要在家庭中教導的。有一節經文深印於猶太人的意識中，比任何憲法或類似的文件之藏於異邦人心中更深的多，那就是申命記六：四—九所記的「希瑪」（shema）。它是不變的重述把律法「懇教教訓你的兒女」的命令，其法則是在家裏、行在路上、躺下、起來，都要談論（註四八）。

隨着時代經過，律法成爲確定的內容，而其在這民族的眼中是那般的重要，「教誨」與「生命」可以同等；父親論及教誨時催促說，「必當謹守，因爲他是你的生命」（註四九）。由此信念，他勒目（Talmud）會說：父親必須執行的基本責任就是要把律法教導兒子（註五〇）。有一個拉比主張「凡有兒子而不教他學習妥拉（Torah，律法）的」，就是鄉愚，或是冒充博學的人（註五一），就是我們稱爲「可憐虫」。下章再論妥拉，就是律法的漸居要位；因爲當教育成爲正式時，妥拉乃是猶太學校的基礎。但是後來猶太學校創立

了，却並未免去父親教導其兒子的義務。誠然，在災難及迫害掃蕩了學校的時候，以色列歷史與律法都得以存留，大部份乃是因為家庭教育。反過來說，其能以如此，因為家庭教育大部份靠宗教儀式，而宗教儀式則是確定的行動方式，易於由一代傳給下一代。

五 宗教儀式

家庭裏所用的儀式由來已久。有些可於最遠的時代中找到，另外有些却可追溯及於放逐之後，更有一些乃是在聖經時代之後很久才加進去的（註五二）。但其全部根源及其中心要素之實際的開端則是在希伯來時代。這一切儀式和許多其他的儀式，漸漸在忠實的猶太人家中習見了；因為當宗教意義更豐盛時這種宗教教學也增長起來。為此這裏把儀式作為構成早期的發展中的宗教教學方式而一起研究。

儀式本身含有對教育意義的兩個原則；這些原則要在未檢討細節之前加以考察。第一個原則可以說是：家庭宗教儀式以確定的引致好奇心的動作刺激起兒童的學習。

宗教觀念最初以具體而不抽象的方式提供給兒童。儀節依家庭的舒適親熱而實行，這些觀念在家庭中以行動提出，乃是可見的，可探究的，可把握的，可參預的，可扮演的，可以在其奇妙、敬虔或歡愉中感覺到的。

兒童因可見的動作而引起好奇心，因為許多儀式乃特別適合以引起「什麼」與「為什麼」等主要問題，而兒童就經常以此探討其環境及其意義。儀式有好幾種，每一種都可能引起研究。例如，熟悉的動作可能在一個不同的背境中之行，正如每週安息日儀式中把燈照亮一次。或者是在某規定時間裏，以嚴肅態度舉行特殊動作，如每天一次的戴上特費林或佩經（Phylacteries）。或者是打破熟習的常規而以其他事物代替，譬如以無酵餅代替平常的餅；或者是在家人離開家而前去參加朝聖節期的時候。這些動作當然都喚起年輕兒童的發問，而且為父母或年長兒童供給機會，使他們再把自己所了解的意義敘述出來。

有這樣的目的，家庭的儀式因而獲鼓勵。在關於逾越節的設立與永遠遵守的命令的敘述中，可見在家中執行的這儀式會引起兒童發出問題，例如，「行這禮是什麼意思？」（註五三）再者，在預備頭生的動物以爲贖出時，這儀式禮就自然使兒童問及其意義（註五四）。甚至關於堆積一堆石頭作為一個歷史的紀念，也要記得兒童的想像力受過去的一些紀念物的激發，使其容易陶醉於這些古舊的故事中（註五五）。父母在每一個這樣的事件中，都受命使用這情境作為教導的機會。

於是最初的宗教教學要活潑生動，而尤其重要者則是要真正有趣，因其所聯系者為一定的動作而非抽象的觀念。

家庭儀式第二個原則包含屬這些性質的：它應用於一個整體的環境，這環境刺激父母以新鮮的領悟——而不是只以靜止的知識——為教學的資源。因為希伯來人的父親被其兒女請求解釋家庭中宗教儀式，也因

先知祭司間的矛盾而要把這同一儀式的意義重新解釋及加深（註五六）。怎樣設計更機巧的辦法去保持儀式免於退化至於巫術，或變為空無意義，確是不容易的事。這就不能不以具體方式在其自己的家中提供宗教觀念，要自己重新估定這些儀式的意義，然後又不得不對自己的骨肉解釋這些儀式！我們顯然不能說這種辦法在任何「平凡的」家庭中有多少效果，但是以色列的信仰帶着雙重需要的特徵：教導別人，並且在教導時重新學習教學內容。在某一程度上，舊約本身就是這過程的一個紀錄。

儀式本身分成幾大組。其中一組可以視為家庭儀式，因其比較直接的與家庭生活情形有關。這些當中，有些的遵守是與兒童的誕生及其早期生活有關的。如果嬰兒是男孩子，他要受割禮，這通常行於生後第八天，而且習慣上隨即為其命名（註五七）。父親不只以割禮完盡一項義務；却是公開的接受一個義務，承認其兒子為約的兒子，也是信心家庭中的一份子。他這樣的承認其對上帝與對兒子的本份。

在兒女誕生後四十天，母親必須獻上羊羔為燔祭及贖罪祭。如果貧困，所獻的可以十分簡單，例如馬利亞在耶穌誕生後上聖殿時一樣。到了兒女長到可以斷乳時，古代的人用大餐或獻祭慶祝這事（註五九）。

在聖經時代以後，有關嬰兒期的儀式繼續發展。把當地的幼小兒童都帶到新生兒童的家中，教師就叫他們讀「希瑪」，有時也讀詩篇第九十一篇，有一個植樹禮——男的種杉樹，女的種松樹；而在男子或女子結婚時，就從這樹上摘取枝子去造一個結婚的篷帳。也有一個習俗，就是一個大餐，稱為割禮餐。

還有具有象徵意義的衣飾。兒童可能看見這些飾物，而男孩則終身要佩上。在早禱時，有一種叫作「特

里特」（*Talit*）的衣服蓋在衣服上面。在這衣服或其他衣服上面聯上一條線子，稱作「西西特」（*Sitot*），是用線作成，在其中有一根藍色繩子，其用意是喚醒其對律法的一個責任（註六〇）。又有「特費林」或佩經，本來是整天都要佩上的，在猶太史後期，却只在每日早上的崇拜聚會中要戴上。這些包括兩個小小皮質的匣子，一個要在臂上佩的，一個在頭上戴的，有帶子把它繫在位置上。每一匣子裝有四段經文（註六一）。這習慣之長成乃是作為熱心按照詞句實行若干聖經教訓的努力（註六二）。不論這辦法在實踐上變得多麼的機械化，它常常有可能提醒每一個看見或佩帶的人記得猶太人長久遵行律法的本份。

「麥蘇沙」（*Mesusa*）乃是一種寫上兩段經文的羊皮紙（註六三），放進木製或金屬製的架上，然後貼在門柱上。每一個住家用的建築物都要如此，而且視為與「特費林」與「西西特」同等重要。虔誠的猶太人進門的時候要用手摸「麥蘇沙」，背誦禱文說，「願上帝從現在直到永遠保守我的出入」；然後吻它。

一個猶太男孩到了十三歲滿，便達到了負責宗教責任的年齡，而在他生命的這一階段便有許多儀式的動作陪伴。到了十三歲，他就被視為對誠命已經成熟（註六四），那就是要負責自己遵守律法。他現在可以自行作誓，且負責其自己的罪。隨着時代進展出現了一個名叫「巴米士瓦」（*Bar Mitzvah*）或「誠命之子」的特殊儀式，以慶祝男孩對其宗教負責的年齡。至「巴米士瓦」這一習俗究竟起於何時，却無從知悉。有人說可能在主後五〇〇年之前已經使用，可是可以追溯者却不能確定其早於十四世紀。男孩在其「巴米士瓦」的安息日，要上會堂去，被邀上講台去背誦祝福詞，讀先知書，或者更發表演講。這樣就表示，一至如今也是

一樣，那男孩已經成了教會的負責的會友了。這儀式並非使他成爲會友，因爲他已經是會友了。這儀式乃是表示他在大衆面前接受其爲「男子」的份兒（註六五）。

安息日是行使另一組儀式動作的機會。普通都指出希伯來人守安息日的消極一面。那種情形確實存在。舊約關於這一天有其禁令，而這些規則繼續作成更精細之點，直至在他勒目中有一大篇幅屬於安息日這一項目。人所不許作的事，那就是禁戒，共分三十九個要目，十分仔細。

可是我們應該知道這一天有積極與歡樂的一面，而且應當以此爲佔優勢的一面。安息日是上帝與其百姓立約的記號（註六六），而且作爲聖日，分別開來，不作平常的用途，而以休息與崇拜爲重要。古代的儀文規定禮拜五晚上有一個家庭聚會，這當然是安息日的前夕，因爲安息日始自日落。將近安息日的晚上，人就必須問：「你已經區別了什一捐嗎？你已經準備了安息日的飲食嗎？」安息日一開始了，一切工作就要停止。安息日的燈由一個女人去點着，她也要鋪上一塊乾淨的桌布，擺上兩塊麵包，以紀念在曠野中的嗎哪。父母從會堂回來，祝福了兒女，然後坐下來吃。家主拿起一杯酒，說一篇名叫「基多新」（Kiddushin）的禱文，就是安息日的成聖禱文。

正像一種活的禮拜儀式，安息日的禮儀並非突然而來，而是在長時間中慢慢孕育而成的。然而其核心則是由來已久的。安息日的燈，現在所用的禱文的主要意思，與其真正的詞句，至少是早於主後一九〇年（註六七），而且可以假定新約中所提及的猶太人可能在其嬰兒期已經認識安息日的儀節（註六八）。

還有另外一組的禮儀動作是與節期及禁食有關的。其中有兩大節期是與家庭有關的，那就是逾越與住棚節。正如出埃及記所記述（註六九），逾越節是家裏遵行的。就是在聖殿時代，有朝聖的時候，逾越節的家庭性並未喪失；及至聖殿被毀之後，這節期的原來性質——在家庭裏舉行——又恢復了。這其中對兒童大有印象：在室內尋找酵種，用無酵餅的逾越晚餐，苦菜，一杯一杯的酒，祝福，與詩篇。這基本上並未改變的古代儀式，藉着猶太人的家庭，一世紀一世紀的傳到我們這一時代，並且帶着其古老的問題，「行這禮是什麼意思？」也年復一年帶着逾越節長受推崇的象徵解釋。

住棚節對於家庭也同樣的有其特殊意義。以色列的男丁都受命當年要住在棚裏七天（註七〇）。這習俗被廢止了（註七一），却又復活了，並且給加上新的意義。申命記的規定每七年的住棚節都要作爲把律法教導所有的人的機會（註七三），而在住棚節的第八天要守一個名叫「律法的喜樂」的節期。這公開教導的時期對青年十分深刻，可於約瑟夫（Josephus）在其對猶太律法的比較簡單的摘要中引用這個作爲其主要規定之一這一事實推論得之（註七三）。

在一起加以檢討時，這兩個基本節期對家庭都有一種暗示性的象徵。逾越節代表拯救，而住棚節——至少部份的——代表對於律法之更新的了解。自由與律法！

還有其他的節日——五旬節或七七節，一種古老的收割節期（註七四）；吹角節；修殿節（註七五），有家庭和會堂的點燈，以紀念在聖殿中恢復崇拜的時代（註七六）。正如在以斯帖記所述，普珥節紀念猶太

人的拯救；有快樂與歡欣，並且送禮物。在普珥節，人人都要讀以斯帖記，當兒童接近其必須履行責任的時候，就要為這責任準備。隨着時間前進，還有其他的節期加進去，而猶太人的節期有助於團結及提高民族意識，其法為許多其他民族除在戰時外，絕難達到的。

公共禁食可使兒童早知宗教上尚其他的義務。新年節被視為對人類的審判日。新年之後很快就是贖罪日，這兼具節日及禁食的性質。這儀式集中於聖殿，但就在聖殿被毀之前，贖罪日即已併入會堂及家庭生活中。悔改、認罪與求赦罪禱文為會堂中遵守時的特性。

六 擾攘的世界

我們所思想的古代希伯來的家庭，許多時間都是住在沒有伊甸園的地土。他們一向易受意外、風暴、疾病、疫症、旱災、毒蛇猛獸的侵害。他們從其周圍的人也時常受其害。他們除在西邊的海以外，都被各部落與民族包圍，這些部落與民族當中，許多的名字到如今就是獸性殘暴的別名。這是一個擾攘的世界，準備用閃電、毒器、火，或劍打擊的世界。

希伯來人在這世界中求安定。他希望內心免於夜間的恐懼，黑暗中行走的疫害，與白晝的敗壞。他期望在外表上自由的坐在其自己的葡萄樹與無花果樹下，有自己的統治者，在其人類的嫉妒者面前，爭得了產奶與蜜的小區域。他要在這個永遠推翻其謀算和敗壞其盼望的世界中，尋求確定的根據。

他從卜人告訴他的話中，尤其是在祭司以象徵的動作和先知在坦白的話語的教導裏面得到安定。在他來看，他們乃是上帝的人，而他們以言行發表出來的乃是「上帝的話」。上帝的話，乃是以律法傳給他的，以含有隱藏意義的儀式傳給他，以含有坦白話語的預言傳給他，也以打開上帝長久的旨意的連串事件使其燃起想像的。他從這以多種方法而來的上帝的話裏，在擾攘的世界中找到靈魂的安息。他所得的，他就傳授給他的兒女。

雖然，他那上帝的人從兩方面惹起他默想上帝話語的意義。他的百姓在精神上達到這末多的自由，容許上帝這些競爭的解釋者包圍其心，想使他取祭司的或先知的對上帝話的觀念。他自己開始嘗到對權衡其確定性的根據的相反主張和相反估價的自由。

然而他在自己的靈魂中所得的這種平安再不能長時為其周圍的世界的相當平安所匹配。在大衛統治下出現了絕頂的民族光榮；這常常被記念為其黃金時代。可是其民族的晚景很快就來臨，隨之而來的乃是被征服與被擄掠的災禍的黑夜。

當他與其一同被擄的人疲乏地走到東方去的時候，他帶着那先知與祭司所向他提出的，仍未解決的衝突。一切外表的自由如今都為軍事的失敗所吞沒。但是為的什麼呢？是不是因為他與他的一同被擄的人並未遵守祭司所教的上帝之道呢？是不是因為他們違背了先知所宣告的道呢？如果他再要認識任何政治的或只是靈性的自由，他必須再發現自己的真正自我，在被擄中發現它，在一向放在他面前的先知與祭司之間的問題中發現它。

第三章 猶太人的教育

當耶路撒冷爲巴比倫所陷的時候，有些人仍然留在故土，爲敵人所環繞，且在可悲的苦境之中。在被放逐者中，埃及爲中心之一，猶太人在以拉芬丁（Elephantine）建立社區，又爲 *Naba* 或耶和華建造殿宇。被放逐者的另一個中心乃是在巴比倫。在巴勒斯丁與巴比倫的猶太人領導宗教發展入於正統，此即爲猶太教。在被放逐及分散中所遇的極度失望，加上其後的痛苦，比任何事物更能引起猶太人的希望及堅定其信仰。他們重新研究他們自己的過去，而且希求再發現其未來。猶太人留給其後代的產業，諸如預言、詩歌，與一批聖書的著作，其中心爲表達上帝所啓示的意旨的「妥拉」裏面。

在猶太教所發展出來的教育，顯然的是歷史的明鑑。爲了解教育，可以檢討「妥拉」或律法的發展，律法作爲抗拒外來影響力的手段所居的地位，以及在猶太人生活中所興起的比較有力的黨派。

一 上帝的教訓——妥拉

「妥拉」乃是舊約和猶太教中的一個重要字眼，其字根的意思是抽籤；我們已經提及過以此爲發現神聖旨意的方法。「妥拉」本身的意思乃是教訓，就是訓誨，所教的東西。它可能是母親或父親（註一）、或聖

人（註二）、或詩人（註三）的訓誨。它的意思可能是作爲由上帝認可的僕人（註四）所給予的神聖訓誨。有時它是指先知教訓的本文之意（註五）。妥拉每每是特殊的律法之意，例如關於一個節期或安息日；或者是指律法的法典。在後面這些用法，妥拉一詞含有相信律法爲上帝藉着認可的代言人對於人類關於權利與義務的答案。這在出埃及記中關於摩西爲審判者與立法者的工作的記載中已經清楚指出（註六）。在其他地方也有相似的律法概念清楚陳述（註七）。那末，妥拉乃是教訓的內容（註八）。

在聖經的開頭五部書中有若干的「妥拉」法典可以認出。例如十誡，簡要地把人對上帝和對人的本份說出（註九）。有「禮儀的十誡」，簡述禮儀上的規定（註一〇）。有一個「社會法典」，包括一系列的社會本份，以對答的方式出之（註一一）。另有一個法典包括更詳細的民法與禮儀律（註一二），又把它作爲在「約書」中寫下來的敘述出來，這法典就從這書得名（註一三）。利未記中的「聖律」包括民法與禮儀律，但是主要的乃是後者（註一四）。

有兩處記載清楚指出法典作教導的用途。第一個乃是主前六二一年約西亞王的改革。西古提人將要來，在較遠的範圍裏，亞述正在瓦解中，而要爲新世界的列強所取代。猶大，正如任何小國在世界統治權改變，搖撼他們那已經靠不住的存在時一般，必然戰抖。而且猶大國內也不太平。外族的信仰在耶路撒冷本身裏興盛起來。這王國外有政治上的威脅，而內有道德上的敗壞。與這情境發生連繫的，是「律法書」或「教誨書」的發現（註一五）。這書相信是申命記的重要部份。國王用驚惶的心聽讀這書，請教女先知戶勒大，召集民衆大

會，把書讀給他們聽。據山地伊（Sanday）說，這文件的公開或許是以色列史最大的劃時代事件，因其宗教開始成爲一部書的宗教（註一六）。

另一個記載則是關於以斯拉的。他從放逐回來，懷着火熱的心要建立一個純粹的宗教社會，却發現在其正希望重建耶和華的統治於其上的地方，固守着一羣强有力的非猶太的人民。他集合衆人讀一部「律法書」給他們聽，後一天給祭司解釋那書，其後又再在大會中讀。可能這書就是「祭典」。該書的頒布與百姓動人的正式採納其正文，使猶太人更深的委付於一部含有上帝旨意的書（註一七）。

約在主後七〇至一三五年間，舊約正典確定的時候，舊約包含三類的作品：第一類是五經，「摩西五經」，有時簡稱爲「律法」，最有地位，最有權威；第二，先知書，這一類包括歷史以及十六位先知的著作；與第三類，聖卷（Hagiographa），諸如詩篇、箴言、約伯記、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記等書。這些構成了「聖經」或書面的妥拉。

但這只是猶太教聖書的一部份。不但有書面的妥拉，還有口頭的妥拉，因爲有一大堆關於聖經律法部份的解釋，尤其是五經的解釋；這堆材料名叫米示拿。米示拿的正典約在主後一九〇年確定。於是隨而有一解釋米示拿的長過程，直至其結果成爲兩個大的他勒目——巴比倫的與巴勒斯丁的，就是通常稱爲「耶路撒冷他勒目」的。

同時稱爲次經與僞經的書也寫成了；前者是著名的，在許多版本的英文聖經中；後者的得名乃是因爲由

不知名的人推出，却是當作著名人物的作品。但是過程仍未終止。在正典以外的小冊子加入了巴比倫的他勒目。米大示（Midrash）就是從道德與靈修觀點對聖經的解釋，發展起來，成了一大堆的敬虔文字。也必須加上加阿尼·里士盤沙（Gaonic Responsa），這是早交巴比倫的猶太人學團（academies）的對於他勒目中的難題的決定。這樣一來，猶太教出版聖書的過程充分的延至基督教時代的十一世紀，或且更後（註一八）。猶太教的聖書之形成，其所經歷的時間，至少長達兩千年，而這悠長而又延續的解釋過程其中具有一個主要目的之一，那就是現在所稱的成人教育。

這其中，一個主要的後果乃是對於妥拉之不住增長的敬虔，而妥拉則是培植此一大堆的解釋之基礎。誠然，在猶太人舊約正典以外的作者用「妥拉」一詞時，常常不易知其所指的「教訓」是那一種，因爲「妥拉」的許多解釋漸漸被視爲妥拉本身的一部份；例如，「妥拉」可能是一種特殊的命令，也可能是個一般的原則。它可能在摩西五經裏，也可能在舊約其他部份；也可能簡直就在舊約聖經以外，譬如在米示拿裏；也可能在他勒目的別處，而米示拿爲其一部分者。我們可能隨便以妥拉爲聖經中的開頭五部書，然而某一作者在其用這一名詞時，所指者可能比此更爲廣泛。可是不論「妥拉」爲何特殊或寬廣，它指的乃是「神聖的教訓」。它是啓示，是上帝傳給人的旨意的啓示（註一九）。

因爲全部的猶太文獻的經常強調之點乃是在於妥拉之神聖的來源。人讀這些著作，在每一頁都不能不遇到「耶和華說」，「耶和華吩咐說」或一些相等的話，當它指着妥拉說的時候。全部妥拉都是從天而來；如

果任何人否定這事，以為有一節不是上帝所說而是摩西自己說的，這人便是輕視耶和華的話；又或一個人承認全部安拉都從天而來，只有一點或甚至從口頭的安拉推論而來的某一點例外，則這人便是輕視耶和華的話（註二〇）。

安拉的觀念在「智慧文學」裡開始擴大了。希臘思想使「智慧」居最高的價值，而有些猶太文獻也採取一種類似的概念。智慧在箴言中居傑出的地位，作為代表上帝心意的一堆原則及特殊命令。但是如果安拉是上帝的旨意，正如詩篇一一九篇的作者所巧妙地唱出的，智慧如何能如其在箴言中的持有其地位呢？這問題是傳道書作者所公開者；尋求智慧就是希臘人的「準上帝」，乃是一種「自敗」的探討，走向「虛空」的，心靈失望的空虛與心中乾旱的荒漠的。他的解答乃是「敬畏上帝，謹守祂的誠命，這是人所當盡的本份」（註二一）。那就是說，安拉是至高無上的。但是我們在他這建議中看不見任何勝利的感覺。他對安拉的擁護似乎留給他一種不滿足的渴望。

便西拉智訓書的作者西拉赫（*Sirach*）應付這問題，並且大胆認定智慧為安拉以解決它。在西氏的思想中，智慧就是安拉（註二二）。西氏仍然是一個好猶太人，但是他對希臘思想妥協了。

斐羅（*Philo Judaeus*）更進一步，力求滙合希伯來與希臘的思想。在他看來，律法可以依宇宙的字眼來說；宇宙與律法互相協調：「所以守律法的人就是對宇宙忠心的公民，由自然的目的與意志規範其行動，像整個宇宙本身的運行一樣」（註二三）。

為尋求基礎上的同一而謀解決與希臘思想的衝突的努力，產生了兩方面的思想，這兩方面的思想又終於合流並且有很顯著的結果。其一乃是智慧的人格化的增長（註二四）。另一個則是類似的趨勢，就是安拉的人格化，直至安拉被視為有人格的而又永恒的，那一種以屬世事物可能為天上原型的形像的信仰在希伯來思想上並非陌生。這樣的信仰乃是希臘思想一大潮流的特性；柏拉圖在其「觀念」的學說裏已經把他的哲學建立於這原則之上，主張在特殊事物的複雜背後，有一個總「觀念」，而這觀念比我們能見到能聽到的事物更為具體而又更為重要，因為觀念有其永恒的存在，而且在我們所覺知的特殊事物與事件中表達出來。

不論是由於這個或是其他的影响，拉比的思想開始把安拉當作一個人，或者永恒，或兼有兩者。於是，禧年書（*Jubilees*）說利未記的清潔律給伊甸園的亞當與夏娃（註二五），而且從創世之日直到挪亞時代在天上慶祝七七節（註二六）。米大示的創世記註釋以安拉為創世之前已經存在；而且安拉說道，「我是上帝作為的工具」，那就是，上帝的計劃正如建築師建築時所用的（註二七）。在其他的段落裏主張安拉在創世之前二千年已經存在（註二八）。另外一個學說是在世界尚未造成之前，那一位聖者與安拉商議關於創世的事，後者主張要有人，好叫他們可以受主的統治，而敬主為王（註二九）。也許這一發展的高潮乃是到了說在世界創造之前九七四代安拉已經寫好了，而且在上帝膝裏休息，與天使唱讚美詩（註三〇）。

尤有進者，安拉是不變的。例如拉比亞力山大巴沙基（*Alexander bar Chagai*）主張，如果全世界的人齊集起來，設法從安拉中除去一個字，這會比較把鳥鴉的翼變為白色更不可能。拉比約書亞為加強安拉不變

的教義，說了這故事。所羅門王想從安拉抽出一個字，只是一個 logos 字。；因為申命記一七：一七叫王不要有許多妃嬪，但是把這字除去了，會使這命令就變了剛剛相反了。於是安拉到上帝面前懇求說：「世界之王啊，所羅門把我從位置上移出來，使我變成一個撒謊者，因為在那文件中有二、三個字弄得無效了，如今却全都無效了，為的是他如此如此的處理這個字」。上帝就說，「去你的！看啊，所羅門和許多像他的人都過去，只是這字却永不離開你」（註三一）。

在安拉這樣地增強其受尊敬之時，在其被視為一個人，而且在世界之先已經存在不受改變之時，安拉在猶太人眼中顯然的已經成為最高無上的價值。它是啓示，是人化了的啓示。從這概念來的有兩種責任，那就是：必須通曉安拉和遵行安拉。於是這就是教育的內容了。猶太人的教育就是教安拉，學安拉。學習安拉比世上任何事物都重要，而整個宇宙的價值都比不上安拉裏面的一項規定（註三二）。

二 反抗外力

但是爲什麼安拉竟然是這樣有價值的對象呢？其所受的尊敬乃是一些更深一層的東西的重要部份。猶太人所敬重的安拉漸漸成了達到他那末深深渴求的自由的一個武器。它是對抗長久威脅猶太人生活的外國勢力的惟一保障，而截至基督教時代之前期，這些外來勢力變得更強有力。

在這長期圖存的奮鬥中，產生了一種神權的觀念。因為猶太人整個歷史指出其需要扶擇事奉上帝且繼續作爲整個民族，抑是像周圍的民族一般，永遠失去其地位。出埃及不只是作爲身體逃脫東縛，却也是作爲靈性的解脫，入於自由。他們定居巴勒斯丁，迦南人的風俗及宗教壓住他們，有如叢林發展之於小小的開闢森林之周圍。正如我們所知的，約西亞統治之下，「律法書」的頒布協助改革那以色列人摹仿其鄰族時不知不覺間混進的惡習。在以賽亞及耶利米的時代，親埃及黨派的活動乃是強烈指責不倚靠耶和華而倚靠其他的根據（註三三）。

當放逐到巴比倫時，無可避免的他們要保持他們爲猶太人的意識，否則就要被吞沒，像忘却律法與那擄掠者亞述人及迦勒底人合流，以至滅沒的「十支派」一樣（註三四）。可是這種防護猶太人，在本國免受同化的精神，並不背棄全部那些被放逐的人。在那些反抗外力的人當中，他們的注意力，一方面被引去更加深入的探討上帝的性質，就加深了上帝觀。而另一方面它却引致了對於上帝對人的要求之重新的檢討，這就鼓起對於舊有的律法規定的研究及建立新的條文以應付那改變了的情形（註三五）。

以斯拉回到巴勒斯丁，以律法爲猶太國的憲法。這國家的人數少，在政治上也薄弱，却以安拉爲其生活上的規則，自別於其他民族，只以上帝爲其君王。在他們，安拉就是王的意旨、王的律法。

當希臘人在東方得勢時，猶太國在馬略比（Maccabean）時代有一個燦爛却又短暫的政治上的獨立。但是在猶太人看來，比希臘軍隊遠爲危險的乃是「希臘精神」，是一種以希臘思想及生活方式爲支配因素的文化的名詞。耶路撒冷的貴族迷戀於希臘的典型。年青的祭司對祭壇不感興趣，而且趕去體育館。希臘的語

文，他們的哲學，他們的文學，他們的科學與商業，他們的建築，他們的衣食，他們的家具，他們的娛樂，簡言之，一種傳染性的生活方式威脅着，要掃除猶太教。還有，正如過去所常有的，安拉成了自由的新鮮象徵，而這自由包括選擇至高的奉獻對象及盡力事奉的對象。

在猶太人經過長期而得的這一論點裏，漸漸清楚的有一個最高的人類生存的方式的偉大概念，那就是：對人的一切統治和權力在於上帝，而且只在於上帝。約瑟夫為敘述這概念製造了「神權政體」一詞（註三六），這是採用一套完全的人生哲學的一個著名的名詞。就這哲學說，上帝超然於每一人生範圍。他在安拉裏已經啓示了祂的意旨。人的本份就是學習安拉的意義並且遵守它。

可是我們會再問，怎麼安拉才構成神權政體的憲法而不是上帝旨意的其他的概念呢？在上一章的末處看到希伯來人被擄時帶了對於上帝意旨仍未解決的先知與祭司的解釋上的衝突。這一個衝突顯然的在被擄期中仍然進行。對於這神權政體，上帝國的兩個概念，爭着要出生在猶太教。其一可以以西結為代表，另一個則見於賽亞書的後部各章。兩個概念都同意在以色列要受的殘酷放驗之後，只有完全忠於上帝的以色列餘民得以存留，但是二者在論到餘民的任務時却不一致。

在以西結，餘民要回去巴勒斯丁，受耶和華統治，祂要賜好處給祂的百姓，却粉碎凡威脅錫安的和平與繁榮的民族。生活的中心是聖殿。耶和華的榮光充滿這殿宇；而這殿宇的律法則是「遵照殿的一切規模典章去作」（註三七）。

同樣，在賽亞書的後部各章裏，餘民要得救、復興，並且完全委身於耶和華的旨意。但是他們要擴展祂的國度，其法並不是粉碎反對者，却是吸引自願接受耶和華——以色列的君王為其君王者，因為在錫安生活之中就是內心與上帝的關係，遠高於主張呆板遵守安拉的字句。錫安是榮耀，但其榮耀却在於對受苦者宣揚上帝慈愛的好消息的這種精神所產生。這精神還要對其他被擄的人宣告自由，並且打開其他監獄的門。（註三八）於是受苦乃成為救贖的，而受苦的僕人自己就是救贖主，不論這僕人是作為一個人的彌賽亞，或者是作為一個民族的餘民。

第一個是得救的餘民說，第二個則是使他人得救的餘民說，而猶太教却靜靜地選擇了前者，就是以以西結的主張，認為最能充份表示其信仰。以賽亞書後部各章和其他先知所代表的一說（註三九），直到耶穌採用了而又為基督教會所推進之時，都比較無能為力（註四〇）。

如今回頭看來，我們可能說猶太教選擇了比較狹隘的一說。但是我們也必須記住，他們只要生存的奮鬥都是極其嚴厲的。神權政體的概念要受各種情境，各種武器的挑戰，無論有意無意的，都可能連根拔起的摧毀它。惟有英勇的信心才會相信甚至餘民能以得救。而英勇的信仰就專心從事於教導及遵行安拉，好叫餘民能以得救。

如果我們也思想一下猶太教中比較有勢力的黨派，就更明白這些基本的選擇本身在猶太教的教育系統中發生作用之法。

三 態度與黨派

在面對巴比倫、波斯、希臘，與羅馬的侵凌中，猶太人顯然的以許多方式表現出三種一般的態度。

有一羣完全投降。他們放棄實踐他們的信仰，採行了外族人的作法。這態度在較早的歷史，使希伯來人失去了十支派。當希臘精神的一種相同的威脅來了的時候，有投降性的人放棄了猶太教，並且採行了希臘文化中的最壞的惡行。

第二羣決心盡一切可能反抗外力。這一觀點我們可以見之於約西亞所行的改革及斯拉律法的頒布。其後更可於文士、虔誠派 (Hassidim)、哈斯摩派 (Hasmoneans)，與法利賽人中見之。

文士乃是專心從事於熟習律法，科學的研究律法，及對百姓解釋律法的人。文士的本份有四（註四一）：他們作為法學家，推戴律法，宣告律法的決定。他們作為聖經學者，仔細檢討律法、其歷史及教導部份的意義；他們產生兩種材料；其一稱為哈迦大 (Hagadah)，為一般教導用途的，另一種稱為哈拉卡 (Halakah)，包含律法的決定而且對良心有拘束性。他們作為教師，把律法傳授學生，在會堂裏發表演講，而且通常是百姓的主要教師。他們作為聖經的保管者，負責保守經文，以免錯誤在不知不覺中混入來了。他們被稱為「拉比」，意即「我的教師」或「我的先生」。他們專業性的服務是沒有報酬的，他們用一種行業或私人收益自給。他們受到最高的敬意。

哈斯摩族是在馬喀比時代中興起的一派。他們仍然是忠實的猶太人，却是渴望脫離征服者之手。他們是軍國主義者，準備使用武力，而且渴求政治上的獨立。在同一時期還有一派名叫虔誠派。就武力抵抗這方面說，他們趨於和平主義，相信宗教與政治應當分離，但是他們終於拿起武器來造反，因為他們決心用一切可能的手段抗拒外力。虔誠派是否為基督前的一種苦行派，愛色泥派 (Essenes) 的先驅者，或是法利賽人的先驅者，却不清楚。

法利賽人是專心從事律法正確的解釋，並且在日常生活中心極為嚴格奉行律法的一派。他們的名字通常含有他們是分別的或被分別開的意思，因為他們極端小心的遵守律法，與一般人所分別。他們不只接納書面的妥拉的約束力，也認先人的傳統有約束力（註四二）。這傳統在新約時代包括我們現在稱為米士拿的大部份。第三羣是主張中間路線的，既不事事降服外人，也不持最嚴謹的解釋。他們最著名的代表乃是猶太教的另一派，撒都該人。他們是貴族。他們認為只有書面的妥拉才有約束力，却拒絕所加添的傳統解釋。他們在禮儀與教義的許多問題上與法利賽人不同。因此，後來的猶太教重新產生先前先知與祭司之間的衝突；因為這兩派公開的在啓示的程度，崇拜的性質，和那些關於身體復活，天使與鬼靈的存在，及人類的自由意志等教義上有差別。

法利賽人的觀點漸漸普遍的被視為猶太教最真正的特性。民族成了法利賽人的同盟，而且他們的勢力也大。實際上，猶太教的聖經擴張到遠比書面的聖經為大，包括了「傳統」，那就是我們現在的他勒目中所有

的材料。實際上，在舊約正典結束的時候，猶太教的啓示也並未終止，因為啓示繼續來，或者我們要說，因為傳統增加了，啓示也增加。

而且，他勒目及其後的類似精神的著作所含著的「傳統」是嚴格的猶太教。似乎比公眾投票還要準確的，人們把關於上帝旨意的解釋交託給嚴格中的最嚴格者。著名的話是，「在安拉周圍造一個籬笆」（註四三），這被視為指導原則；意思是在對於安拉的解釋有任何懷疑的時候，就要採用另外加上的限制，以更加確保其教訓不致有任何可能的觸犯。猶太教從內部生長起來，從自己的系統得到培養，不住的增加其精細之處，越來越能安全地免於外力的入侵。

這猶太教，抗拒外力，倚靠文士對安拉的（拉比的）解釋，以其順服安拉為上帝旨意而在人們當中尋找自由的，這猶太教在聖殿及會堂中的崇拜，家庭，與學校系統而行的教育中表示出來。

四 公共崇拜聚會

直到主後七〇年撒廢獻祭制度之時為止，耶路撒冷的聖殿乃是宗教的中心。崇拜聚會富於象徵，而又予百姓思想以深厚的影響。獻祭共分公共與私人兩種。後者佔所獻之祭的多數，但前者則以百姓之名行之。獻祭所象徵者有四個主要的觀念，這些觀念對猶太教思想及其後之基督教思想都有極大的效力。有對上帝的安撫以求神聖的恩寵；有代替作用，將獻祭者視作受害者，好叫受害者的死可以獲得益處給獻祭者；有以殺祭

牲並在儀式中用其血以除去罪孽之法；還有藉禮物以盡其對上帝的義務及與上帝相契合（註四四）。

沒有人知道會堂何時興起。比較常見的推測則是其來自巴比倫。在那裏和在別處流亡的猶太人或許在安息日與其他聖日自然而然的集合起來，互相勉勵，互相堅信。到時他們或許聽一位活着的先知或讀一位老先知的話。也許這樣的習俗就是會堂所由興起的原始辦法。總之，它在猶太歷史中出現是作為一個確定的制度，普遍到巴勒斯坦的每一城鄉都有其會堂，在猶太人散居時，凡有相當數目的人能以集合之處都有。

會堂是一種幾乎完全與其所廣進的宗教性質相當的極好的教育制度，這可於其若干特性中見之。會堂的主要目的乃是教導。正如斐羅所稱的，是「代大司卡來亞」（δικασκαλία），本質上是學校，是教學的所在（註四五）。在新約，「會堂」與「教導」常常是同時使用的，有如人人都明白會堂就是一個執行教學的地方一般（註四六）。

在那裏所教的是聖經。我們視安拉為教誨，接受為啓示的。猶太人帶了安拉這啓示，在安息日集合來聽讀和解釋。尤其是在不是希伯來語而另外一種語文成了猶太人的共同語文，或情形改變而須重新解釋安拉時，這尤其需要。

再者，在會堂裏教學成了崇拜的舉動。蘇乾尼（Sukkenik）曾說，在古代的世界中，創造一種不以神秘入會為手段或以獻祭贖罪為中心，反而以教導為中心的宗教，乃是革命性的（註四七）。會堂有如象徵崇拜與教育的結合，其密切以致其後不論為猶太教的或基督教方面，真正的宗教教育總不能完全與崇拜分離而仍然完整的。

即使建築物都要適合於教導，視爲一崇拜行動。他們必須位居最高（註四八），而其後的習慣，在崇拜中經常以律法書面對會衆（註四九）。主要的職員乃是會堂的首領，在新約稱爲「管會堂」的；他負崇拜聚會的一般責任，保持秩序，而且可能請客人來講道（註五〇）。哈申（Hassan），又稱會堂管理人或「教士」（註五一），是一個受薪職員，其職務是在聚會時任禮拜堂下級職員及助理一切的工作，在週內兼作學校教師。

安息日早上的主要崇拜聚會共有五部份，那就是希瑪（Shema），禱告，讀安拉，讀先知書，與祭司的祝禱（註五二）。

希瑪就是申命記六：四—九，是認信的性質。拉比認定背誦希瑪乃是「人背起天國的軛而且以後就負誠命的軛」的一個時間（註五三）。如果一個人帶着認信的心再讀希瑪，他必覺得用它爲獻給上帝的教導性聚會開端的話，因其適合而多受感動。

然後，隨之以稱爲「祝禱」的幾篇禱告文，因爲其回應是「要稱頌耶和華」。本來爲數十八篇，這種禱告稱作「十八」或「詩門涅愛斯理」（Shemoneh Eseh）。這禱告特邀一個人担任。他面對律法書站立，而會衆則作回應，特別是阿們。

讀經先從摩西五經開始，那就是狹義的安拉。宣讀者可由會衆中任何一人，甚至未成年者担任；但如有祭司或利未人在座則有優先。摩西五經分爲經課，好叫巴勒斯丁的猶太人每三年在會堂的聚會中讀完一次，

而巴比倫的猶太人則可於一年內辦到。有幾個人被邀請担任宣讀。至少早在新約時代，讀了律法，隨之就讀一段先知書。

當希伯來語除學者外，成爲一種非熟習的語文時，需要翻譯。在安拉中讀一節或從先知書中讀三節（註五四），然後翻譯員把它譯成會衆自己的語言。他不許讀他的譯文，而是必須用自由解釋的方法。很容易看出，這種意譯而又帶上解釋如何自然的轉變而爲講道，而成爲依一段聖經而作的比較正式的講話。它成了崇拜聚會的一部份是在什麼時候，無從確知，但在耶穌時代却是習見的。關於聖經的詳細解釋可能繼續到下午很後的時分（註五五）。凡堪當的人都可以宣道，這宣道基本上乃是對所讀的一段經文的自由解釋。

崇拜聚會結束時如有祭司在場，便由他祝福；否則以禱告結束。

會堂的影響遠非任何人所能估計。在猶太人的崇拜中，其強調的中心從獻祭轉到教導上了。它爲地方上供給一個共同聚會的地方，把安拉作爲啓示，每週一次的放在人前，而且有人把安拉給他們解釋；這末一來，它就成爲使猶太教在變動中得以存活下去，這在歷史上却是一個神蹟。可是它的影响却遠及於猶太教以外。它影响了回教的崇拜方式，而且爲基督教的崇拜供給了基本的型式。基督教的公共崇拜聚會就從這模型中誕生下來。在會堂宣道就是教導；而在教會也是如此，直至現代二者分開，成了嚴重的錯誤，使二者都蒙受極度的損失。

五 家庭教育

隨着時間的進展，家庭中的宗教儀式繼續使用，而且範圍擴大，意義加厚。但是更精確的細節規定了關於家庭裏的教育責任和辦法。

小孩子在開頭的三年被視為不必負有宗教的本份。猶太人對於這最早的幾年有生動的喻言來說明。他們說，第一年，兒童有如王子，在搖籃裏安息，人人吻他，抱他，但是第二年和第三年，他却如豬一般的把手放進污物裏（註五六）！在這三年，兒童被視為新植的一棵樹，其果子非輪到第四年是不能吃的（註五七）。

但是到了孩子的第四年，父親就要開始教他妥拉的知識和習慣。這斷然是父親要盡的本份；因為拉比教訓說是他的而不是母親的責任（註五八）。按照拉比的一條教訓，當兒童會說話時，其父必須教他妥拉和閱讀「希瑪」（註五九）。意思就是兒童開始學習兩節，那就是「摩西頒給我們的妥拉乃是雅各的會衆的嗣業」，與「以色列阿，你要聽，耶和華我們上帝是獨一的主」。兒童到了四歲就開始跟父母上會堂去（註六〇），除非父母真的如同拉比約書亞的母親那樣，不理會豁免的例，「把他放在搖籃裏，帶到會堂去，以期兒童的耳朵在開頭的幾年就可能習慣聽律法的話」（註六一）。

男童的法律責任始於十三歲（註六二）；或者照另一說法，男女在春情發動期的第一個信號出現時，就不再騎在父親肩上從耶路撒冷到聖殿山的時候，他就得赴聖殿參加逾越節，五旬節與住棚節的義務（註六四）。他要在依法未有如此的義務之前幾年，就負起與贖罪日有關的宗教本份（註六五）。當兒童開始說他的「鐵非拉」（*ve'illah*）時，就成了「麥蘇撒」（*mesuzah*）律法的遵守者，可能在餐後說祝福詞，而且或在很早的年齡接受其「他立特」（*talit*）（註六六）。甚至在其仍然未成年的時候，可能在會堂裏讀妥拉及解釋（註六七）。

啓示的概念影響家庭中教導聖經。這概念裏有兩個元素值得特別在此一提。其一是：聖經是人接受啓示的一個途徑，可是並非唯一的途徑。極坦白的說法是說，神聖的教訓或啓示是「得自四十八件事務」，諸如學習，心的分辨力，清潔，與同事的討論，聖經，蒙愛，愛上帝，愛人類，等等（註六八）。

概念的另一個元素乃是上帝親自把啓示適應於那要接受者的能量。在米大示裏有一段富於比喻的話，說當上帝在西乃山上賜下律法的時候，祂的聲音會經响徹整個世界。它會經按照人所說的七十種語言，把自己分開，成了七十種聲音，好叫每一個人可以聽到他自己的方言。但是還不止此；因為那聲音會經把自己傳開去，乃是「給每一個以色列人都如其各別的能力的比例的力量——給年老的按他們的能力，給年青的按他們的能力，給吃奶的嬰兒按他們的能力，甚至給懷孕的婦人也按她們的能力」。因為正如韓約瑟拉比（*R. Jose b. Hanina*）在其更進一步的論及這聲音之適於摩西一如適於吮奶的嬰兒時所說的，「如果嗎哪是一樣的，

却變成許多許多種類，以適合於每一個人，難道這一個帶着能力的聲音不能按照每一個人的能量而改變，以免他受害嗎？」（註六九）

基本上關於啓示的適應個別能量的同一觀點也在另一段中見之。拉比們有一次正在討論上帝的活動；有一個問題：「上帝在每日的最後六小時作什麼呢？」答案是，「祂坐下來教導學童」（註七〇）。這可以說是間接的說，上帝照顧那在嬰兒期就死了的人的繼續發展。但是無論如何，它再告訴我們那坦白的信仰，那就是上帝為人預備的真理，可以按照兒童所能掌握的程度提出來；而上帝本性上就是這樣作。

這是啓示的概念，自然就有若干原則隨之而來，而這些原則對家庭教育有很大的重要性。其一就是可以用兒童的話去說啓示——安拉，却仍然不失為書面的安拉所表示的那同一的啓示。這是猶太人教育中的一個最大膽的意見。也許從來沒有任何民族如忠實的猶太人那般的深深敬重上帝的書面的道，而且我們論到他們的學校時就會見到，他們極力小心教導上帝的道，力求仔細，然而却也能把它用一種連愚笨的兒童也能了解的語言表達出來，來教導它，而且曾經這樣教過。

這樣，一個人可以不必常常靠着聖經的準確字句去把聖經教給兒童。這可以在逾越節的儀式發展上充份見到。在摩西五經裏，關於把逾越節的意義教給兒童，有了給父母們的最簡單的指導（註七一）。在巴比倫他勒目的米士拿裏，這已經精細說明了，因為對很細小的兒童的情境已經得到認識，而作父親的受到指導，要將聖經中比較長的部份用於其教學之中。那段話說：

他們後來拌好了第二杯。那兒子在此就問父親道（如果兒子未有充份認識，他的父親就教他發問的方法）：「爲什麼這一個晚上與其他的晚上不同呢？因爲在其他的晚上，我們吃一次加了作料的食物，可是今天晚上却兩次；在另外的晚上我們吃發酵的或無酵的餅，但是今天晚上，全是無酵的；在其他晚上，我們吃新鮮烤的、燉的，或煮的，但是今天晚上全是烤的。」其父所教他的則是按照那兒子的理解。他以羞辱始而以榮耀終；而且他從「一個流浪的亞蘭人是我的祖先」中詳細解說，直至其完成了全段（申命記二六：五以下）（七二）。

但是在巴勒斯丁的他勒目中，其說明更爲詳盡，而且有對於我們現在稱爲「個別差異」的認識。這在解釋逾越節中「父親依兒女的智慧而作比例的回答」一語上可以表示出來。因爲在奚雅拉比（R. Hiyā）討論這教法時說，兒童共有四種：聰明的、頑皮的、愚笨的，與那些連說話也不會的。這拉比說，聰明的一種會正如聖經指引他的一般，發出關於逾越節的問題，而父親也可以用經文作答。頑皮的會問，「這些儀式是什麼呢？爲什麼每年都要我們遵守呢？」父親必須考慮其輕浮。心靈簡樸的兒童會問，「這是什麼？」父親必先行告訴他爲什麼那天晚上沒有甜品，然後把逾越節告訴這樣的一個孩子。至於對嬰兒，就要以更簡單的方法開始，甚至引發其好奇心，喚醒他注意今天晚上的一頓飯與家裏通常所用的不同，然後就兒童所能了解的加以解說（註七三）。

家庭中的聖經教學的第二個原則就是：遵行就可以學到安拉。兒童參預安拉所吩咐的任何儀式就是學習

安拉。兒童履行安拉所規定其對父母或其他人的義務就是學習安拉。這原則顯然支配了對於一些猶太兒童所要學習的最早的聖經的選擇，這似乎是出自利未記的（註七四）。在這部書裏，有許多為猶太人所應知而又應早學習遵守的生活上的規則。而且這原則同時應用於父母與兒女。例如有一句話說，父親教導其兒子以安拉，被視為同他——父親——親自從何烈山接受安拉一般（註七五）。這就猶如說父親在其自己的家中遵行其教訓，便如同重新接受啓示和更好的學習一般。

第三個原則就是兒童應在儘早的時候，開始學習聖經記載着的安拉，從事其對啓示的更徹底的知識。他「要按照兒童的能量，每次學習幾節」（註七六），直至其五、六歲，被視為已準備好開始學習聖經時為止（註七七）。正如我們說過的，在未有正式學校之前，這是父親的責任；而在學校普及了，它們就在教學聖經上輔助父親的工作。

六 初等學校

猶太教的邏輯與環境的逼迫推動了為兒童建立學校的事。在實際的家庭生活中，父親一定很難給他的兒子以徹底的聖經教學，尤其是在摩西五經中所用的語文——希伯來文——已經不再是活語文的時候。會堂崇拜是為成人的，所以會堂就不能對兒童有所裨補。文士本來是對成人的有效師資，可是為那些必須學習希伯來文和聖經的兒童却正需要像文士那樣有效的教師。然而安拉在猶太人所居的地位却要求在兒童逐漸長大的時候，正確地教以書面的經文。為兒童而辦的學校乃是必須的了。

正式學校的起源是不清楚的。關於其最早的存在的話是這樣的：「西門便西他（Simon ben Shetach）設立以下三個命令：第一，丈夫應利用妻子的粧奩從事商業上的交易；第二，兒童要上學；第三，玻璃物體能引致不潔」（註七八）。西門便西他是一個法利賽人，是三合林（譯者按：在四福音稱「公會」）的首領，又被稱為「律法的規復者」。他是主前一〇三至七六年在位的猶太王亞力山大耶內氏（Alexander Jannaeus）的內兄弟，這亞力山大耶內氏在位時會使其國家陷於戰爭及迫害。據推測，西他氏的學校令約在主前七五年間頒行。

繼後在猶太人中的學校立法，從巴比倫他勒目裏著名一段落中提到如下：

拉伯猶大（Rab Judah）曾經用「拉伯」（Rab）的名義告訴我們：那人的名字真正有福了，就是約書亞便迦瑪拉（Joshua ben Gamala）。若不是因為他，安拉就會從以色列中被忘却了。因為第一，如果兒童有父親，他的父親教他，如果他沒有父親，根本他就不學。他們用什麼（聖經中的經文）指導自己呢？——用這一節，「也要教訓你們的兒女」（申命記一一：一九）強調「你」字。後來他們又制定一個命令，就是兒童的教師要在耶路撒冷任用。他們用那一節來指導自己呢？——用這一節，「因為訓誨必出於錫安」（以賽亞書二：三）。然而，雖然如此，如果兒童有父親，父親就會帶他上耶路撒冷。要他在那裏受教，要不然，他就不會上去那裏學習。所以他們指定教師要由各個縣份（在以巴格 Eparchus）之下的區域，可能為一城市或

一省)任用，而男孩應在十六歲或十七歲時進入。他們已這樣行，而且教師懲罰他們的話，他們就憤於反抗、離校。終於是約書亞便迦瑪拉來了，並且命令幼兒的教師應由每一縣或每一城鎮任用，又兒童應在六七歲入學(註七九)。

約書亞便迦瑪拉是主後六三至六五年間的大祭司，其命令則可能是主後六四年的。有許多企圖要將這兩項記載配合起來。傳說都集中於西他的名字，然而一般的都假定這說法是可信的，無論在設立學校或將現有學校加以改革，他都是有幫助的。如果是這樣的話，就不可能說到底西他的命令在第二段話裏間接的被引及，抑是二者根本不同。不過至少是兩個記載並非不一致。第二段指出學校制度的漸次發展，而西他的「改革」可能是在迦瑪拉的命令之前至少一百四十年來已經進行的過程中的一步。

第二個紀錄指出力求更有效的教授妥拉的幾個階段。第一，靠父母教授聖經的辦法顯然被證明不滿。有時推測最早的猶太學校是為孤兒的，這表面上來看可能是對的。但是在承認了馬略比戰爭的一切破壞之後，就幾乎不相信有那末多孤兒需要學校來教導他們，雖然他們的不幸可能充份的刺激起為所有的男孩子設備學校。反而以言外之意可以假定許多活着的父親疏忽了猶太教要加以十分強調正式教授妥拉的這一責任。面對這個情境就來了一個靜靜的決定，這決定在將其文字重新解釋，使一個宗教的精神長久下去。他們要父親們負責一件他們所難有大成效的責任。所以，猶太教的權威就開始擴大父母身份的範圍，將教師列入這崇高的領域中。後來並且主張：對教師應有的尊敬甚至要大於對父親的尊敬，可與對上帝的尊敬相比擬。

(註八〇)。

第二步就來了一個「教師應由耶路撒冷任用」的命令。也許這是一種中央學校。可是除了對那些能送兒子上首都的家庭之外，顯然的它並未能滿足需要。後來又有了每一縣為年長的男孩所辦的學校。但是這紀錄清楚暗示他們都是一種不受管束的傢伙，太遲上學了，不能由學術的手法去叫他們馴善下來。

在這些不同却總是不滿的辦法之後，迦瑪拉就頒行了主後六四年的著名命令。「在每一縣每一城」都設立初等學校制度。學校只是為男孩的，但是猶太家庭是族長制的；所以可以正正當當地稱這制度為一千九百年前誕生的普及強迫教育制度。

轉到初等學校本身，關於它，却有比較豐富的詳情。初等學校被稱為「伯特哈西發」(Beth Hasepher)，就是「書的房子」，因為它的目的就是教「這書」，意思是指聖經，就是成文的妥拉。通常這「伯特哈西發」就在會堂裏面。習慣上是在會堂旁邊建造一個屋子作教育的用途。每一會堂都應當有其學校。也許不能叫兒童從一城往他城上學，但是可以在同一城中的這一會堂轉赴另一會堂，假如他們不必過一道無橋的河的話(註八一)。

在小地方，哈申(Hassan)或管理會堂的人就是教師。每一教師任教的是二十五個學生；如果學生多至四十，就要以城中的費用聘請一個助教；及至數目大到五十時，第二位教師就要聘用(註八二)。原則上不許教師以教授妥拉獲酬，但是實際上則是教師的報酬可能由公款中補助。

對於教師的期望頗高。在資格上，他不應太老或太少（註八三）；他必須已婚（註八四）；是一個有道德的，不高傲的男子（註八五），有條理（註八六），忍耐（註八七），而又和藹的（註八八）。至於職責，至少在比較小的會堂，顯然要他樣樣事情都作一些。有一個他勒目的故事解釋對於從事教學的人的要求。西門尼亞斯（Simonias）村人對猶大拉比（R. Judah）請求為他們找一個人，要能發表一篇在會堂中的演講，作審判官，執行教會職務，教導兒童，而又可以滿足宗教上的一般需要——有些像現在的宣道委員會對牧師所列舉的要求一般！那拉比派了一位利未便西西（Levi ben Sisi）。會眾尊敬地接待他，帶他上會堂去，他們在會堂裏為他建造了一個講台，並且使他堂堂正正的坐在那裏。然後他們開始考試他。首先他們對他說出一條律法上的難題，但是利未便西西一語不發。他們問他另外一個問題，但是他仍然靜默。不太好！——他們一定想。但是如果他不能解釋米士那，他們就考他聖經。他們從但以理書給他一道關於釋經的難題。這新教師却仍然坐在那高座上，不說一句話。

這件事情對這會堂的善良會眾實在太過了。他們於是再去見拉比猶大，對他說，「你對我們的請求就是這樣辦嗎？」我給你們證明，拉比回答道：「我所給你們差去的是一個如我一樣通曉妥拉的人。」後來他派人去叫利未便西西，要知道情形如何。他把村人所問的第一個問題對他提出，利未却回答得很圓滿。後來，他們所問的第二個問題又如何呢？又是圓滿的答案。那末，他對但以理書的那一節經文又如何呢？又是一個圓滿的答案。「那末，拉比對利未說，「為什麼你不回答西門尼亞斯人呢？」「是台上的那一把椅子的

緣故，」利未謙遜地回答道。「他們要我坐在那座位上，做慢就沖昏了我的心，我就無話可說了」（註八九）。

「關於入學年齡，規定頗有不同。有一個最著名的說法是五歲乃是準備好學習聖經的年齡（註九〇），那就是準備學習閱讀的年齡。另一個說法是六歲的兒童就對聖經成熟」（註九一），但是上引的約書亞便迦瑪拉的命令却是「六或七歲」。顯然的，五歲對於在伯特哈西發裏的那種工作實在太年輕，因為葛提納拉比（R. Kattina）說過，「凡將六歲以下的兒子帶上學校去的，是在後面追他，却永追不上他……他身體孱弱但有學問」（註九二）。這意思是說，一個太早上學的兒童可能在學業上勝於其同伴，但其健康却可能受損壞了。拉伯說，「不要收受六歲以下的學生，從這個年齡起，你可以收受他們，並且像一頭牛一般的把妥拉塞進去！」（註九三）

既然小學的目的是在於教授希伯來聖經，所以要教希伯來文的讀法和寫法。其最初的工作是教字母。使用記憶的辦法去幫助記憶。希伯來的字母與字相聯系，好叫關於意義的教學一開始就有。有一段著名他勒目的段落提供了這一類的完整體系。也利用比較大組有象徵意義的字母，以準備兒童認識字的構成。

當孩子學會了字母的時候，他就開始學習小學所由得名的「書」，哈西發（註九五）。妥拉中的這「書」就是五經，而孩子學習這書則始自利未記（註九六），因為這配合猶太兒童開始學習妥拉裏有關潔淨與聖潔的律法。其他選以作早期學習的段落則是希瑪，十誡，與讚美歌，那就是詩篇第一一三至一一八篇。

男童儘早開始讀那包括有摩西五經的羊皮卷軸（註九七）。有些拉比不贊成使用含有片段妥拉的羊皮卷

軸的辦法，恐怕錯誤潛入（註九八）；但是這習俗似乎持續下去。

男童要每天學習一節或一小段。這規則似乎是不可違犯的，一定要學這麼多。有一次，有一個城的居民要求教師減少課業，每天只用其中一部份。那教師不願意自行決定，便把這問題問哈尼納（R. Hanina）拉比，這拉比告訴他，縱然要賠上頭顱也不要讓步（註九九）。

為要正確的學習教材，教學上因此嚴格要求記憶。書寫的希伯來文只含有子音，却沒有母音的記號。所以，譬如 NKR 一字，可以有幾個不同的讀音，就要看所用的母音而定；但是每一例中的意義不同。母音須要記憶，即使面前已寫了字的母音也不例外。他勒目中經常表示的一個觀點就是學習必須準確。這可以一個故事為例。拉比們正在討論一個在學習上迅速進行而許有錯誤的教師好呢，還是一個進行緩慢却不犯錯，也不容許有錯的好。迪美拉比（R. Dimi）說，「錯誤一經侵入，就不可根絕了。」

然後有一段神話決定這一點。約押殺了以東人之後就去見大衛，大衛責備他，問他為什麼只殺了男性。約押就引用申命記二五：一九的話，「你要將亞瑪力的「男性」塗抹了」為自己辯護。男性一詞是西卡（nekhar）。但是大衛說，我們所讀到的却是「亞瑪力的「名號」——名號一詞乃是西克（nekher），約押抗辯說他所學的讀作西卡（nekhar），就去找他的舊教師問他，「你以前教我如何讀法的呢？」教師回答說他教約押的是西克。約押發現教師曾經不小心的容許他說西克去代西卡，就拔劍要殺那教師，而那教師因為對其學生的忽視，也同意其應受這報應。照一項記載，約押真的殺了那位教師（註一〇〇）。

教學的嚴格要求記憶也因為所要學習的材料範圍之大。顯然的男童要用記憶去獲得他所能學得的一切。兒童時期被視為最適於這廣泛背誦的時期，因為在孩童時期學習的人有如「墨水寫在新鮮的紙張上」，可是老來纔學的人却有如「墨水寫在擦過的寫字紙上」（註一〇一）。但是拉比們清楚知道在這記憶的能量上有個別差異，因為他們把學生分成四種性質。有一種是迅速領悟而又迅速遺忘的；他的所得在他的損失中就消逝了。另一種是領悟遲緩而又遺忘遲緩的；他們的損失在他的所得中消逝了。第三種是迅速領悟而遲於遺忘的；他是聰明的。第四種是遲於領悟而速於遺忘的，他是壞的一種（註一〇二）。

既然在記憶力上有如此的差異，在記憶術外還要使用其他辦法協助學習。他們主張把不注意的學生放在用功的學生旁邊（註一〇三）。但是有一個拉比說，他教過一小批的兒童的摩西五經，後來告訴他們，「把你的一段教你的同伴」（註一〇四）。通常男孩們把他們正在學習中的經文唱出來（註一〇五），這就發現很久以前，韻律在若干種學習裏乃是一種助力。

體罰在有限制之下使用，因為懲罰必須不要使受懲罰者受嚴重的痛苦。有話說，「當你懲罰一個學生的時候，只要用一根鞋帶打他」（註一〇六）。

學校的物質上的佈置有些不同，可是普通則是教師站立而學生則環繞着他坐下來。「坐在教師腳前」這話，在猶太人的教育中因此有其實實在在的意義（註一〇七）。

學校約在日出的時候開始，早上一班，下午稍後又有另一班。沒有關於假期的記載，却有一種說法，說

不要阻止兒童上學，甚至建造聖殿也是如此（註一〇八）。雖然有關於安息日的教學有些限定，學校在安息日却並不停課。不要在安息日學新的經文，但是可以「在安息日作第一次的復習」（註一〇九），那就是說，學習經文時的錯誤可以改正。其所以作這規定的原因乃是好叫「兒童的父母得以自由遵守安息日」（註一一〇）。另外一個規定則是學校教師可以看兒童讀那裏，但是他自己却不許讀（註一一一）；他可以找到章目，好指點兒童要讀的地方（註一一二）。然後學生繼續讀下去，而教師却注視他們保持段落的次序（註一一三）。所以為兒童而有的「安息日學校」在丙樂伯（Robert Raikes）的「主日學」之前許多個世紀已經辦了，不過有一個重要的分別，那就是這學校整週不停！

在摩西五經之後，男童繼續學先知書，然後學習聖卷（註一一四）。假定學習聖經佔用男童從入學時至其十歲時為止的時間（註一一五）。或許許多男童在校的時間並不到這麼久；但是伯特哈西發的「畢業生」却要能讀那三類的書（註一一六）。

七 中等教育

在伯特哈西發之後，其進一步的高級學校稱為伯特韓米大示（Beth Hammidrach），或者有時稱為伯特他勒目（Beth Talmud）。第一個學校是「書的房子」，第二個學校是「學習的房子」。在這些學校所用的教學方式比之我們剛才所思索的初等學校更為古老。在教學上受尊敬的人就會集合一羣門徒——學習者或學

生——圍繞住他。能幹的青年喜於接近這些教師的情形可以用希列（Hillel）所說的故事加以說明。他從巴比倫到巴勒斯坦來學習。他白晝工作以支持自己和家庭，却每天從他那少得可憐的工資裏，抽出一半付給司閽人作為入校費。可是有一天他沒有錢，那司閽人就不肯給他進去。他爬上窗檻去聽講解，雖然雪蓋上了，幾乎要凍結了，他却通宵坐在那裏（註一一七）。

伯特韓米大示何時成為教育上的一致規定已不可知。這名詞則在基督前約二百年時出現。也許這些為男童的「中等學校」在福音書時代的巴勒斯坦與巴比倫是常有的。這種學校在主後七〇年以後逐漸增多，而且在他勒目裏，伯特韓米大示或一種相等名字的學校都被接受為會堂的附屬物，正如伯特哈西發或小學一般。可是，縱然如此，在這教育「梯子」的每級上，男童的數目逐漸少了，因據說一千個男童到學校去學習閱讀聖經，却只有一百人出來；有一百人繼續學習米士那却只有十個更前進去；有十個人去學習他勒目，其中却只有一個人完成（註一一八）。

如此看來，伯特哈西發的目的有學習閱讀及明瞭聖經或書面妥拉，而伯特韓米大示的目的則是學習米士那或口頭妥拉。在猶太人，學習妥拉絕不止於學習閱讀聖經。他認為必須先「有了聖經在他裏面」，然後進而學習口頭妥拉（註一一九）。這一部份的妥拉所以稱為「口頭的」，乃是因為經過了一段悠長時間都沒有寫上成書的，却是由教師用口頭傳給學生，所以又稱為「遺傳」（Tradition）。在忠實的猶太人眼中，米士那或口頭妥拉之為神聖啓示，其真確正如書面妥拉，聖經一般。這觀點在以下關於埃及及記的一節經文的米

大示註解中有典型的表示：

當上帝在西乃給以色列人安拉的時候，祂的傳授次序是：聖經、米士那、他勒目，與哈迦大（像米大示裏的教訓的指示）。連學生問他的教師的問題，上帝也在那時告訴摩西。他從上帝學到了以後，祂就告訴他去把它教以色列人。摩西說，「宇宙的主啊，我要為他們寫下來嗎？」上帝回答道，「我不想給他們書面的，因為我看穿了他們有一個時間，當異邦人支配他們，把它從他們當中除去的時候，他們就被崇拜偶像的人輕看；惟有聖經我給他們書面的；至於米士那、他勒目，與哈迦大，我都口頭地給他們，好叫他們在拜偶像的人奴役他們的時候，他們仍然與他們有分別。所以我要給他們書面的聖經；但是米士那，他勒目與哈迦大，我就用口頭給他們」（註一二〇）。

不只是口頭安拉為啓示的一部份，有些拉比竟視學習口頭安拉比學習聖經更有價值。例如，當時的教訓是：凡「只」從事聖經學習的是平凡的；學習米士那的是真正有可稱讚的；學習革馬拉（*Gemara*）（為他勒目的一大部份，對米士那的註釋及決定）的，就再沒有比它更好了（註一二一）。因此，在猶太人，伯特蘭米大示代表啓示的學習，這啓示則是在聖經已經寫了以後繼續很久的；一個人如果要完全順服上帝的旨意，則必須了解口頭安拉如同書面安拉一般。要再說，這學校是宗教本身的一個完全邏輯的結果。

資料對於伯特蘭米大示所從事的工作具有不同而又有時衝突的解釋。可是似乎青年學習口頭安拉有兩種方法。這些方法可能代表兩個時期的進展（註一二二）。

第一個是學習口頭安拉的律法成份，這現在可於其充份發展的形式，如他勒目中的米士那之中見之。這材料約略相當於解釋憲法中之法庭判決。這判決分成各類的條文。某一條文的一段可以由教師解釋；然後必須背誦。有一個信念，那就是口頭安拉一定不要寫上成書（註一二三），但是一個段落的無數次的重覆却可以幫助記憶（註一二四）。學生對這材料就有雙重的責任：忠實地保留所學的，與將其自己所學的準確地傳授他人（註一二五）。

在這些學校裏的第二型的工作乃是我們所稱為對於聖經之非律法的成份的解釋。有問題，也有討論。把經文解說，也把它與別的相較。在解釋聖經上也開始熟習邏輯。教師對聖經和米士那提出解釋，而學生則爭辯，找出其議論的瑕疵或者是貫徹其推理於更遠大之點。運用數學、天文學、地理、與生物學，並非作為分別的學習科目，却是為了要更幫助說明那神聖啓示——安拉——而必須作深入的研究（註一二六）。有些人主張，在路加二：四六我們有這種學校的一件事實，那就是敘述耶穌十二歲的時候，「坐在教師中間，一面聽，一面問」，但一定不是如基督教的幻想家所描述的，在對他們演講。一個並不經常上那學校的人訪問那一個學校，是一件頗為合理的事。

八 學 會

主後七〇年三合林或猶太人的高等法院過去了，而原來猶太人在撒都該大祭司手中的最高權力乃入於那

作爲安拉教師的法利賽人。當時拉比的決定控制了猶太人的生活。

在巴勒斯坦的雅麥尼亞 (Jamnia, Jabne)，那些在聖城陷落後仍然生還的傑出學者決定制訂一個對三合林的獨特繼承者。沒有一個名字能充份表示其性質。通常它稱爲「學校」或學會 (academy)。它是有學問的學者集中其工作，進行最高深的研究，並且教授那些最能得益者的所在，是一所大學。它是神學院，因爲拉比在這裏接受高等教育，並且受學會會長的封立。它有最高法院的性質，在其中它所給的對於律法的解釋成了猶太人良心的維繫。但是學會的研究和教學，乃至法律的判決常常最後是與安拉有關係的。在雅麥尼亞，舊約一部份的書卷的正典資格決定了，而禱告儀式也形成了。

在雅麥尼亞的學會衰微之時，烏沙 (Usha)成了它的繼承者，然後就是撒火理斯 (Sepphoris, 或 Zipporin)。後一個學會與其領導人物猶大都與使口頭安拉條文成爲今日稱爲米士那的特殊作品有關。學會再有一次給移轉，這次是在提比哩亞，這地點是巴勒斯坦他勒目中米士那的許多討論之所。提比哩亞學會的另一貢獻乃是一套對閱讀希伯來文大有幫助的標點符號。這一個在巴勒斯坦的最後一個學會，直至八世紀仍然活躍。在聖殿被毀後，其他的重要學術中心是在該撒利亞及猶大的呂大。後一個學校供給了聖耶柔米以他的希伯來文的教師。

在巴比倫也有著名的學術中心。其中一個是在尼哈地 (Nehardea)，據傳說，其地的根基是被放逐去巴比倫的人帶來聖殿的石和灰所建立的 (註一二七)。另一個是在蘇拉 (Sura)，其地乃是巴比倫的學會濫觴之所，大約在主後二一九年，在其國內的猶太教中居決定的地位。這學會由阿爸阿立加 (Abba Arika)所創立，在巴比倫他勒目中通常稱爲「拉伯」。在尼哈地城被毀之後，在彭比地他 (Pumbedita)有一個新的學會崛起，後來這學會又遷往馬哈沙 (Mahusa)。巴比倫他勒目大部份被視爲蘇拉學會的作品。

九 婦女教育

古代希伯來宗教中，婦女居活躍參加者的地位，猶太教既然來自古代宗教，婦女絕未失却這地位。雖然有若干法律上的限制，她却多預了崇拜與儀式禮節。而且不論如何的簡單，必然有些關於潔淨與不潔的指示，因爲這些指示錯綜複雜，與婦女生活的許多方面都有關係。她們受家庭禮儀的非正式教育與會堂比較正式的教育。

可是如伯特哈西發與伯特韓米大示等學校都是爲男童的。誠然有些拉比深深覺得對於婦女，安拉的較高的教育並不適合 (註一二八)。然而在這高級學術極受推重的民族裏，並非所有的婦女都在無知中長大，因爲偶然也提到有學問的婦女 (註一二九)。雖然拉比反對的意見很有力；顯然的，父親或者是丈夫也許能照自己的意思把安拉教授其家中的婦女。

一〇 對新信徒的教誨

猶太教並非沒有佈道的推動力。早在主前一〇〇年就有贏取皈依者的運動。稱爲「使徒」的人被差赴全帝國去收聖殿稅，而他們似乎有佈道的及教師的作用（註一三〇）。也有藉着文學的宣傳。有些舊約的次經與偽經可能是由這動機寫成的，而猶太人的西卜林神諭記（*Sibylline Oracles*）就被視爲猶太教基本上的佈道的書。猶太人的佈道工作一直繼續到基督教與羅馬政治勢力相聯盟，而這種性質的活動被視爲違法時爲止。

給予新信徒的教誨是基督徒所特別感興趣的，因爲在第一世紀這種對猶太教的皈依者的教誨已很稔熟，它對基督教皈依者的最早教誨也許有暗示性的。對於猶太教的恩惠不予承認的這種反映可在基督教教誨及洗禮的儀式方面看出來。

猶太教的新教徒必須經過四個步驟或階段。第一是其引見與考驗。他受考問，「你豈不知以色列人現在受壓迫、輕視、困苦，而且爲患難所勝嗎？你爲什麼想作個新信徒呢？」如果他回答道，「我知道，而且我仍然不配」，他就立即獲得接受（註一三一）。這禮儀的第二階段包含「對於一些主要的及非主要的誡命的教誨」。第三階段，如果志願人是男子就要受割禮，而最後的階段則是洗禮。如果是男子，在他自己要負起「誡命的軛」的時候，「要有兩個有學問的人站在他的旁邊，把一些主要的與非主要的誡命告訴他」。如果

這新信徒是女性，她必須「坐在水中，水到頸部，還有兩個有學問的男人站在旁邊，並且給她關於主要的與非主要的誡命的教誨」（註一三二）。這些儀節始於何時已不可知；但在主後第一世紀末，拉比辯論是否割禮及洗禮都需要。假如其時已經辯論這個問題，那末這辦法就更老了。

教誨的內容與何時開始給予教誨都是不可知的。顯然的這教誨並不如對於生而爲猶太人的人那末的徹底。在討論關於新信徒的時候，有一個說法是「我們所受命的有六百一十三條誡命」（註一三三），但是也承認「新信徒並不如以色列人那末熟悉誡命的細節」（註一三四）。

在一八八三年發現的基督教徒皈依者的教導手冊上也有關於崇拜及教制。狄達基（*Didache*）或稱十二使徒遺訓，在許多方面顯然是猶太教的，並且通常被視爲第一世紀後期的。這發現引起許多努力去辨認這文件的來源，也刺激起對於猶太教新信徒教誨的新興趣。已經指出了狄達基與許多種猶太教文獻之間的相似性。其一般結論則是狄達基反映——而且也許包括——一些對猶太教新信徒的倫理的教導（註一三五）。

企圖辨認或改造給新信徒的教誨內容必須包括大量的推想。但史保覺（*Seebert*）則確認其爲包括有關於上帝教義的教誨及人所應棄的惡與應求的善（註一三六）。也可能有些倫理的教誨在那稱爲「底拉克愛理斯」（*Deekaron*）的材料中包括，這些資料與人對其同胞的關係的規則大有關係的（註一三七）。

一一 猶太人眼中的教育

正如我們所已指出的，安拉成了猶太教的最高價值。在這宗教裏，啓示與教育最後不過是同一過程的兩個不同的方面。於是就發生了教育所承當的價值相當於安拉本身。表示這意思的有各種不同的方式。有一件事，那就是，教導安拉或學習安拉被視為迎見上帝與接受其啓示。帶兒子上學就比作領他到何烈去站在上帝面前（註一三八）。據說，「當十個人坐在一起從事於安拉，示金那（Shechinah，上帝榮耀的臨格）就與他們同在」；在五個人，或者三個人，或者兩個人，甚至一個人這樣做的時候，也是一樣。示金那就在那裏（註一三九）。

再者：猶太人視學校為一切教育的象徵，而且受最高的尊敬。如果需要的話，爲了買一座校舍，可以賣了會堂（註一四〇）。期望以色列沒有會堂或沒有學校就被視為一種咒詛的方式（註一四一）。當約翰南（R. Johanan）拉比想描寫三個毀滅的天使時，他把其中一個繪成使人忘記學術的（註一四二）。在聖殿被毀之後一段時間，學校的衰落就是著名悲痛篇的原因（註一四三）。

在這樣的人生觀裏，教師在社會居最高的地位。有學問的拉比享受最大的聲望。拉比學者，如果他想的話，可以拒絕納人頭稅；在用餐時，他要先受招呼；在公務上他有優先權（註一四四），像在軍國主義國家中的軍官之與平民一般。次於拉比學者的則是學校教師（註一四五）。有說，如果一個人的教師與一個人的父

親都被擄了，他一定要先贖他的教師（註一四六）。政治上的行政者並不被視為百姓的真正保護者，却是那些教導青年的人纔算（註一四七）。有一個規則是「除了解除鞋子外，凡奴僕所必須服務其主人的事，學生對其教師都要作齊」（註一四八）。

對青年有真正意義的好處乃在於其認識及遵行神聖的啓示。有一個說法是，任何沒有兒童上學的城市都要受毀滅；而耶路撒冷的被毀則是因爲兒童未能上學（註一四九）；或者用另外一個說法，就是因爲沒有學校和教師（註一五〇）。拉希拉基希（Rash Lakish）說，支持世界者乃是學童的呼吸（註一五一）。

學童既然這般的受尊重，有學問的拉比就可以莊重地描繪一個理想的市鎮，而其敘述之法違反了有統計頭腦的人。西蒙加瑪列拉比（R. Simeon B. Gamaliel）說過，有成千的青年在他父親的學校裏（註一五二）。費尼哈斯（R. Pinchas）拉比說，在耶路撒冷有三九四個法庭，每一法庭有二十三個法官；有同樣數目的會堂、學舍（伯特韓米大示），與兒童學校（伯特哈西發）（註一五三）。更誇大其辭的是說皮特迪（Eithei）城有四百間校舍，每間校舍有四百個教師，每一教師面前有四百個學童（註一五四）。這就給我們一個整齊的數字，就是在一個城市裏整整的有六千四百萬個學童上學！

送兒女上學絕不止是一種本份。約瑟夫的記載，極端的把安拉與教育聯結一起，作爲民族的自尊心的焦點（註一五五）。早期安拉的教育適合乃因經由教育，青年與安拉相結合，正如一個青年男子與一個青年女子「兩情相悅而且互相渴慕」（註一五六）。他們說，那聖潔者，爲那些能學習安拉却並未學習，又爲那

些不能正當地學習，因為沒有教師，却又盡力學習的人哀哭（註一五七）。

一一一 結 果

家庭，會堂與學校裏共同給予的教育的最直接而又顯著的結果乃是猶太民族早而又徹底的對安拉的熟習，既把它作為聖經，又把它作為口頭遺傳。關於這種熟習，有許多明白的證據。斐羅說猶太人「早從嬰兒期起就接受教誨」（註一五八）。對提摩太說是「自小明白聖經」（註一五九）。耶柔米在指其在巴勒斯坦所見的猶太兒童時說，他們從最幼嫩的年齡起，就已經熟習聖經，並且可以援引從亞當至所羅巴伯的聖經人物，其自然有如說他們自己的名字一般（註一六〇）。約瑟夫用比較誇大的話說他自己早期的嫻熟，但是却指出兒童很早就對安拉熟習了（註一六一）。

新約對於同樣的熟習聖經有間接的證明。在巴勒斯坦或外地遇到猶太人，他們常常都表示出他們徹底地熟悉聖經及口頭遺傳。它並不是皮毛的熟悉。他們知道聖經的最詳盡的細節，所以耶穌與新約文件的作者都能引用短句和特別字眼，知道人們會了解其含意。對成文的聖經如此，對口頭的安拉也是如此：這是一般的資產。毫無疑問的，整個教育都達到了它使人熟悉安拉的目的（註一六二）。

教育也達成了保護猶太人的目的，免得外來的東西闖進他們的生活方式裏。這不能說是對任何時代的全體猶太人的完全成就。舊約、新約，與他勒目都指出：決非一切猶太人完全免於外來的影響。現代的研究已

經指出古代希臘化了的猶太思想與生活至今不為人欣賞的重要性。當然，現代仍然有猶太人對其周圍的文化作其不同程度的適應。然而，不說別人了，正宗的猶太人自己便是這種教育最有力的明證。它是這樣的徹底、持久、一代復一代的，使他們保持其自己作為猶太人的自我意識與宗教的生活方式，原封不動的反抗時間的破壞，多方革命的騷擾，與不斷遭受迫害的痛苦。「當今的被擄」現在正走向一千九百年的長度，而猶太教却仍然活着。

雖然它有了一切顯著的嚴格性，猶太的教育却有顯著的彈性，以助其宗教有應付各種毀壞性的事件之後，仍然有其存在的能力。完善的教育有家庭，會堂及學校系統三道路線，而猶太教在人類能力範圍之內，保持這一切。但是如果情形極壞，它可以不要正式學校，甚至沒有會堂；因為整個宗教基本上是一代代從家庭傳下去的。異邦人因為想根絕猶太人與其生活方式，可能把他們一起的趕進不堪設想的墜落中，無論他們的辯護是什麼，在上帝或人面前都是不可寬恕的。然而這擁聚在沒有出路生活中的同一羣，却趨於重新創造猶太教更新其靈魂的真正機會。它重新集合老少於一起使他們彼此間有密切的連繫，即使是強制性質，却因此開了一道更好的橋，將老的宗教更有利的傳到年青的一代。因為猶太人正如基督徒一樣，其為信仰受苦，乃是加深了其信仰的程度；但是其所以如此，却又格外因為猶太人並不如基督徒，家庭中的儀式把它的在生活上表現的中心信仰傳下去。

於是，猶太教的教育在保持其最初所求的同樣的古代自由，那就是猶太人有權自願的背負誠命的軛，達

到以上帝而惟有上帝爲君王，不論其周圍世界的君王興敗如何這一事上成功了。

但是新約開始，上帝爲王的性質本身就受挑戰。正如我們將要看到的，在猶太人當中有人開始主張，猶太人所認識的上帝爲王的地位，所帶來的並不是真正的自由，而是靈魂所能知的最深的徒刑。這教訓重新解釋上帝對人的君王地位的性質，打擊猶太教的根基。它寫了一個新的自由憲章，這憲章很簡單，却是很豐厚，然而新的光芒從它發出，把人類的制度倒轉過來。這個新的自由概念先對人的內心作證；但因為它是這樣的對人的中心作證，它對於任何使人受奴役而被視爲確實的靈性上的自由永遠孕育着不安之感。它慢慢地，很慢地開始釋放整個人。如今我們就轉入這故事的開端了。

第四章 耶穌與上帝國

一 時代的轉變

在基督教時代的開始，羅馬是支配世界的強國。控制世界的三大力量，乃是羅馬的政治管理，羅馬的商業，與希臘的文化。猶大在馬喀比之下，曾經一度爲獨立國，由其大祭司統治。但是羅馬的勢力滲透巴勒斯坦，把它放在羅馬的統轄之下。

按照羅馬政策，猶太人保留其自己對於宗教事務的管理。但是這與羅馬理論相適合的權利，與一個原則有關，而這原則却爲猶太人帶來一種難堪的安慰。羅馬的法律保護猶太人，並且容許其相當程度的宗教自由，而這法律乃是始自人的來源，諸如百姓，無產階級、議會、皇帝、長官，與法律學家（註一）。但是猶太人却以猶太法律絕對的是上帝的法律；它承認上帝爲君王而且要求以整個人類生活爲其領域。並且爲了獲得順服上帝的權利，先要遵行人類的法律，而以一種新的服役的痛苦代價達到不安定的自由。猶太人在羅馬統治之下所享受的這種良心的自由就在乎這種偏激的矛盾。

尤有進者，猶太人在人格化了的形式上所見到的羅馬政府的道德性，不過是在傷口上加上鹽罷了。許多

羅馬人的品格墮落給被征服的人以一個主人，這主人是他們在政治上必須予以順從的，可是他們却不能對他有一點道德上的尊重。

而且，在經濟生活中也發展了許多使人不滿的情形。就農業言，猶大是自立的；可是這樣却不容易，而且在供求之間的界綫也小。許多人都知道飢餓，或者以最粗糲的食物維持生命。工資很低。就現代觀點說，因為宗教上禁止關於與偶像有接觸而衰瀆的物品的購買或出賣那些可能如此受衰瀆的物品，貿易受了不自然的抑制。國家人口過剩，却又未有救濟之法。百姓却須受制於兩個完全不同的稅收系統：世俗的稅與宗教的稅。關於世俗的稅收，據說有些時候，有些地區的稅率是過份的，而其所征的稅額又很大。顯然的，猶太人很徵收方法多於所付的稅額；由人承包收稅尤其可憎，因為與之相伴的乃是不公允與貪污。而且在宗教上的神治政體的概念之下，猶太人在良心上有義務去用什一捐及其他更進一步支付，正如聖殿捐、贖罪捐等等去支持祭司及聖殿崇拜。估計其全部比率約在百份三十與四十之間（註二）。

這樣的負擔令他們深深的懷恨。在古代的世界裏到處都有不滿。工人的罷工或許是未知的補救辦法，但是當時有勞工問題，例如保羅故鄉大數的織布工人便是。貧富衝突。混亂與反叛屢見。農業的人口也許不比城市中的奴隸及極端貧苦者少有不滿的原因（註三）。在猶太人中發生暴動及叛亂，其中尤其不可疏忽的則是許多猶太的愛國者對於羅馬懷着無比地的憎恨，認它為對自由的威脅與對信仰的污辱。

對於那些不能忠實履行所嚴厲規定的人，正統的猶太教並不能給他們以身心的平安。祭司所控制的巨量

黃金在聖殿裏無用，但是國內的貧苦大眾幾乎見到這巨量的宗教財產，却要落在這樣的命運裏。正統的猶太教熱心地在律法的周圍建立其藩籬，可是它又在社會上建立其他的藩籬，因為平民們對律法的知識缺乏認識，而對於其實際則又不熟練，比之那些根本上從未在律法範下的外邦人，他們所受的輕視只是畧為輕微罷了。

有兩個大系統，兩個主要的人生觀慢慢的在巴勒斯坦發生衝突：羅馬人具有政治權力與猶太人有其上帝的統治；羅馬人有其表示人類意志的大而又滋長的一套律法，而猶太人也有表示神意的大而又滋長的一套律法，妥拉。自由是在那一方面呢？這裏有了困難。一般人從任何一方面所得有限。羅馬的統治或猶太人的律法都不能給他們提出一種他們可能從中得到甜美生活的統治的應許。

人們希望與祈求拯救。猶太人以前很久會經開始尋求彌賽亞釋放他們和管理他們。在耶穌誕生前不久，關於「末世論」廣泛的流傳而又為人所考慮。大約在祂誕生時，關於上帝何時及如何鑒臨其百姓一節頗為人付測。彌賽亞將挾其不可抵抗的勢力或謙遜而來嗎？有學問的人辯論它，以之為學會中的問題。但是百姓却等候它，作為他們得救的日子——主的日子，上帝的國度。

二 拿撒勒的耶穌

在舉世擾攘不安，焦灼渴望的當中，在一個猶太人的家庭裏誕生了一個孩子（註四）。馬太與路加兩部

福音書都有關於其由童貞女而生及其童年的記載，但是關於其兒童時代及青年時代却只有最簡短的交代。要知道關於那「孩子漸漸長大，強健起來」的那些年歲，主要的就必須從間接的證據及推理纔能獲得了。

這家庭被稱爲一個忠實的猶太家庭。猶太人家庭中的遵守禮儀要從早年就開始熟悉。紀錄上指出其成人之時，對於會堂透徹的熟悉。路加說到「照他平常的規矩」（註五）在安息日進了會堂，而這記載又聯系到耶穌「來到拿撒勒，就是他長大的地方」。我們且假定其進會堂爲耶穌的一個早期習慣，正如其他的猶太孩子一般。他在會堂聽安拉的教訓，以之爲上帝旨意的啓示，仔細注意其每一個字。關於其上耶路撒冷，可能在未作第一次紀錄之前已經有過幾次（註六）。他用孩子的銳利眼光必然已經見到耶路撒冷之令人敬畏的光景。

因爲其家庭的貧困，有人推想耶穌在家中不可能讀過「書」，那就是聖經的卷軸。但是由上一章關於猶太教的敘述就使人清楚知道，猶太人慣於背誦聖經，也希望在家中教聖經。爲什麼這家庭在這方面被視爲例外，很難明白。耶穌的本國語是亞蘭語（註七），如果這造成了早期教希伯來聖經的障礙，就一定要考慮到猶太人家庭中教大量的聖經時所用的間接方法，諸如家庭的儀節。我們有理由相信耶穌在其家中，正如在會堂裏一般，一定聽過聖經，並且也如提摩太一般的——「從小」受教（註八）。

祂有沒有上過正式學校呢？當時小學——伯特哈西發——尚未普及，我們就只能推測，在耶穌附近，有無這樣的一所學校，讓祂可以進去的。但是猶太人爲青年的學校似乎在小學尚未普遍之前，已經爲其所可

及，很可能耶穌並非在其兒童期接受正式的教導，而是在青年期。可見其成熟生活時對希伯來聖經已經有了透徹而又仔細的熟悉（註九）。許多經文都暗示祂熟悉舊約正典以外的希伯來文獻，就是我們現在稱爲舊約次經及偽經（註一〇）。在其教訓與他勒目及米大示的內容有許多相似的地方（註一一）。我們有理由相信耶穌所用以與文士及法利賽人的爭論的，並非平常對話的亞蘭語，而是與舊約大部份寫作的古典希伯來語不同的拉比希伯來語。但是拉比希伯來語是學者的語言，如果自己不是學者，是很少使用的（註一二）。

孟孫（Manson）考察了這樣的事實之後，認爲耶穌可能在「寂靜的年份」中在拉比學校求學。他問道，「祂的時間（十二歲在聖殿的事實之後）大部份用於正如這些一樣的學習上，豈不可能嗎？文士對於律法的過份精細受到強烈的責備至少暗示耶穌曾經徹底試過這方法而覺得它的不是」（註一三）。但是不論關於耶穌所受的正式教育的結論如何，福音書給我們一幅圖畫，就是耶穌對於當時猶太學術的錯綜複雜徹底熟悉。

又說耶穌在加利利長大，也許加利利留下了它的痕跡。在那裏所反映出來的宗教生活比之在極端喜愛學術探討的猶大更爲實際而又誠懇。一種比較不大嚴格的律法解釋，與偏愛靈修的及道德的（哈迦大的）解釋多於安拉裏的律法元素或哈拉卡（Halakah 猶太口傳法令）邏輯的巧妙（註一四）。可能耶穌在兒童時期已經聽到這樣的解經法，以律法爲人生的僕役而非其嚴格的主人。

福音書任從我們推想耶穌學習木匠的行業，而作一個工資賺取者。這對於暗示其可能也將青年期一部份

時間從事學術探討並不衝突。不但當時每一個猶太男童應習一門手藝，並且拉比文獻中常常記着有學問的人以其手藝維持自己的生活。

但是耶穌對於一門手藝的知識，加上拿撒勒的地理環境，就很可能使其在青年期就自然的接觸該地區的經濟生活，使祂親自體會到古代世界中普遍的不滿。從拿撒勒步行半小時就到達該省最大的村莊耶發（Japha）。一小時的步行可以到加利利最大的城市，撒發理斯（Sepphoris）。來往這兩地的人就經過拿撒勒的邊緣，而撒發理斯則是使人興奮的事件的現場。它曾經是加利利的省會；在希律的統治之下，它是一個軍事陣地，而它又成了革命者猶大的策源地。這個城市為這可疑的榮譽付出了很大的代價，因為城被焚了，其地的居民也被擄了。當時耶穌才是一個五歲或十歲的孩子。但是這城不久就變成一個華美的重建之址，很可能在撒發理斯重建之期間，耶穌在那裏從事木匠的行業（註一五）。總之，在祂的早年，很可能親眼看見，親耳聽見武裝叛變的事，並且見到它的結果。

祂這些方面的早年生活，使我們有理由相信祂在一個富於信仰的猶太人家中作兒童，有其豐厚的家庭經驗；從最幼年起即參預其對猶太教的本份，而且詳細的認識聖經；作青年時，祂可能認識猶太人最高學術對於安拉的最嚴格解釋，但是祂又從其童年時代聽到用對人比較慈愛的好感去提供律法，直至其心中這兩個上帝觀不能調和，其中一個必須對另一個讓步；而祂是一個青年人，知道在百姓中的地下反叛性的熱流，以及他們準備應召，委身於反抗羅馬軍力的危險。可是祂無疑已經見過反叛的結果。祂曾經見到羅馬人帶着武力權勢與猶太人帶着它的安拉兩種人生哲學的矛盾。祂知道拯救的渴望，但是祂也明白人們所渴望的拯救有多大的部份是不能由軍隊或由猶太教的當局所解釋的安拉去成就的。

三 猶太人的王

猶太人正在等候彌賽亞。這名字的意思是「受膏者」，而希臘字「基督」也有同樣的意思。以色列的諸王都是受膏者，因為這受膏的動作，他們都被視為上帝神聖不可侵犯的僕人。對彌賽亞也是一樣：祂要在上帝的特殊保護之下。在猶太人沒有王而又沒有政治權力時，在一個為上帝所保護的國度裏，祂就是他們的王（註一六）。

所有的福音書都記載耶穌對於祂是彌賽亞的信念。他們指出其所以擔負祂的使命乃是因為祂相信祂自己就是上帝的那一位受膏者這基本的信念。正如陶德（Dodd）所說的，「無疑的，這傳說從開頭就肯定祂作為彌賽亞而活，而教，而工作，而受苦，而受死。在我們從福音書的連續階層中發掘時，我們並不能發現另一個交替的傳說」（註一七）。

馬可一般的被視為福音書中之最老的一部；裏面似乎把耶穌早期傳道工作時的，彌賽亞身份隱藏了，或者至少是抑制住其宣告。祂為醫生的聲名已經傳播開去；當人們把有病的和被鬼附着的人擠迫住祂的時候，他們對於祂所最關心要傳的，對於上帝國的意義的，有着消滅性的威脅。當祂教導門徒上帝國的意義時，他們

鈍於了解，而在祂對有學問的人談及時，又與祂的摩西律法的解釋相衝突。在祂宣告上帝國到處遇到誤解的時候，公開的宣告祂自己就是彌賽亞又能達什麼好目的呢？祂會等待到有一個人確實知道祂是誰的那一個時間。

這時間就是彼得的承認——「祢是基督」（註一八），那就是，「祢是彌賽亞」。自此以後，祂立即就開始公開對祂的門徒說（註一九）。對於那些等待彌賽亞的，他們可能錯誤的以為祂要自稱為彌賽亞，而不是他們應該承認的那些人，祂仍然抑制住祂的彌賽亞的身份這事實。可是祂的期待却開始得到好處了。人們——雖然仍然只有少數——逐漸的自已感覺到祂是上帝的基督。祂現在可以開始對人談論進入上帝國了。在彼得承認之前祂那反反復復的傳告是：上帝國近了；它就要來臨。在這承認之後，在某種意義上，上帝國是已經來了（註二〇）。

那末這君王的地位是什麼呢？作為彌賽亞，祂的使命是什麼呢？上帝國是什麼呢？回答這些問題就要找出耶穌教訓中的中心思想。這就是與耶穌傳道工作中宣道、佈道與教學的分別有關。這些每一件都與其信息的中心思想有其各別的關係。

四 傳福音

中文中「宣道」一詞可用以翻譯兩個不同的希臘字。其一是「克魯西因」（*kruisina*），意思是傳信者；另一個是「伊凡基來西泰」（*euangelizesthai*），意思是宣告好消息；其中文相等的字則是佈道。

當耶穌宣道、和佈道或宣告好消息時，符類福音書一致說明其直接且特別指上帝國（註二一）。在耶穌的

傳道工作中所見的傳信與佈道，基本上乃是一件事的兩面：宣告上帝國正在來着，現在近了。傳信特別指把事實作正式而又有權威的宣告，徹底的執行，使每一個人都確然聽到；例如頻頻提及一些村莊作為耶穌傳道的地點。佈道則是特別指宣告中的歡樂性質，就是路加在天兵的歌聲中所引入的。這消息之受人歡迎正如自由之於被擄的，或健康之於垂死者一般。

宣告的事實——上帝國近了——是那末重大的消息，這信息本身就得了個特殊的名字：「土伊凡基理安」（*To Evangelion*）。它是好消息，唯一的好消息。這是我們「福音」這一詞。而耶穌所宣講的福音，再說一次，乃是「上帝國近了」這好消息！這信息的歡樂性質乃是由它是上帝所賜給那些十分需要這種消息的人，那些受災難的損害，因疾病而殘廢，被各種惡鬼所附，得不到平安和善意的人們，那些對猶太教及對羅馬的忠心都深受動搖的人們所樂意聽的。

由猶太人所當然明白的含義，上帝國近了，意思也是彌賽亞近了。但是耶穌雖然意識到祂在使命上乃是彌賽亞，並不開始宣告其自己為彌賽亞。反之，祂却集中人的注意於福音，就是關於上帝國的好消息。於是祂先把人們的眼光轉向「我們當怎樣行？」這一個問題上。

有兩件事在耶穌早期的宣道中是特出的，而且在十二門徒的傳道工作中起反響的（註二二），就是：悔改！信福音！作為開始其傳道工作這是頂適合的。悔改不只是轉入新頁，它的意思是「改心」。它當然包含離開罪行。但是還有更深得多的，它是要改換其忠心，重新定其信心與盼望的方向。而且「當信福音」！在

耶穌那第一次的宣道中，信福音的意思是，「拿它進去，徹底的相信你所聽的是真的。渴望已久的日子現在開始來臨了。上帝國真正近了！」這種說法漸漸就會在耶穌的口中產生呼聲說，「當信我」。但是這仍然是要來的事。祂知道如何忍耐人們的遲鈍的心。

因為耶穌願意等候到人們對祂自己自尋結論。信心，在它更深的意思就是人因為祂是誰而有完全的信賴，是不會被勉強的。當它真的來到的時候，它是來自靈魂的深處的。因此它不能不加思考的學效他人所說的話，却是必須豐厚的根深蒂固的在那人自己的心裏，以致成爲一個人所有的，不可動搖的，最確實的知識。但是這種關於信心的比較豐富的意義需要時間纔在耶穌門徒的意識中成熟，正如約翰福音要等到生命的水滲透人的思想上的根與土纔能寫成一般。在馬可的記載裏，第一次關於信心的豐厚與原始性的措詞是從彼得而來的。而與這承認俱來的就開始有一小羣的人，他們依耶穌自視的身份而視耶穌。彌賽亞開始被人承認了。在那程度之內，祂的國度已經來了。祂開始呼召人進入一個國度，却不只準備和等候它。

耶穌自己傳揚上帝國和宣告關於上帝國的福音都發生在彼得的承認之前；因為如果在某特定福音書查考一下有關經文的位置，就可見其全部都出現於彼得的承認之前。換句話說，耶穌宣講上帝國的福音，直到彼得的承認爲止，但在此承認之後，在福音書中不再說祂宣道了。祂自己的傳播上帝國與其自己宣告上帝國近了的好消息之所以不見了，其最自然的理由則是祂所宣告的，現在已經開始，而且開始被承認了。門徒所要執行的宣道及佈道的責任並未結束，反之，却正在開始。在耶穌後期的傳道工作中，通常見到的是祂把責

任託付他們。但是祂自己的工作却轉入另一階段，我們現在就要檢討這一問題，教育在耶穌的工作中居什麼地位呢？

五 是一個教師嗎？

正如我們在開頭的一章所指出的，我們本書一部份的目的乃是指出教育在某一時期從教會生活與思想的活動中心發生的情形。但是在耶穌自己的情形裏，是不是也有一個可資比較的原則呢？譬如說，祂的傳道工作是否與教育不可分離，因而爲了實踐其使命而必須教導呢？或者再換句話說，上帝國是否要求其彌賽亞必須要「教育」和「宣道」呢？這些問題都與教育在耶穌整個使命中的地位有關，值得嚴密檢討，因爲，一則任何有良好根據的答案都有遠大的含義，正如教會從其創立者的模範所得的比例一般；而又因爲關於耶穌爲教師這一問題，每每給人用斷章取義的方法處理，以致所得的是各類的片面答案。

就任何重要的意義上說，耶穌果真是一個教師嗎？在許多地方，有人勉強承認這一點，或者至少對它有鄭重的保留。這種爲難起於某種對耶穌爲歷史人物的解釋，而其中一些解釋的含義對基督教乃是各有不同。但它們在一方面却是相似的，那就是它們強調了耶穌與人的關係之其他方面，以致減少了其爲教師的地位，甚至使其作爲教師的地位不明確。

這些人裏面，有一羣人視耶穌爲一個好戰的人物，與其時代的宗教相反對，而且袒護其自己的階級，工

人的利益。另一羣則是對耶穌的看法強調一種「透徹的末世論」；他們視祂為極端關心將要來的神秘可畏的事，但是實際上却忘記了現在。第三羣乃是極強調經驗的基督的某些方面，却趨於忽畧歷史的耶穌的教訓。第四羣則是把他們最鄭重的注意付諸關於基督的神學，但是在有些地方，他們所選的材料却弄污了神學所依據的這一歷史人物的性質。

每一種解釋，不論其為戰鬥的，啓示的，神秘的，或神學的，都包含有一種需要對耶穌基督充份完滿解釋的元素。但是如果把耶穌作為教師而加以考慮，像我們將要指出的，則即或這些元素精確得如同福音書中所有的比例一般的混合，其概念仍然是不完全的。

這並不是說或意指耶穌不過是一個教師。這觀點的不完備與片面性正如主張只單獨用其他任何一種解釋就能了解一般。但是當一個細心的福音書的學者如孟孫所能斷言，「福音傳統的兩個最為確實的事實就是耶穌教導人與耶穌被釘十字架」（註二二）；與一個如韓納克的氣量的歷史家所能說，「……耶穌自稱為「教師」（這是歷史上確實的）」（註二四）的時候，人就極應對任何未能考慮基督使命中的教師的身份的基督觀重加思考。

相反的，一個直接興趣於基督教教育的人，如果他不明白耶穌為教師的身份與其整個使命之間的關係，就很難期望形成對耶穌為教師的適當概念，或明白其教訓的完全意義。因為祂所擔任的教師角色深嵌於一個更大的得多的整體。把這撕出來而單獨研究，正如研究身體的一個器官，却不了解其所屬的活的整個機體一般。

那末，福音書所說的是什麼呢？福音書中沒有稱耶穌為宣道者（*keryx*），或將其所說的稱為「宣道」（*kerygma*）。祂的信息有四五次被稱為福音（註二五），但是祂並未稱為傳福音者。

當人考慮「教學」一詞及其轉生語時，其異同驚人。第一，試就「教師」一名而言。一個偶然讀中文聖經的人可能從來都不覺得耶穌經常被指為「教師」；因為在中文譯本裏，在福音書中每每遇到「夫子」的說法，這是希臘字「代達斯加洛斯」（*Didaskalos*）或「教學的人」的譯文。

但是，如果有忍耐去計算字數，則沈悶的工作可能換取結果。在福音書裏，指耶穌而用教師一詞凡四十二次，其中在符類福音中者三十五次，在約翰福音者七次。在這四十二次中，有三十一一次直接稱其為教師；其中六次在馬太，十次在馬可，十二次在路加，三次在約翰（註二六）。有五次是記載祂自稱為老師的（註二七）。還有其他的稱呼相等於教師的，也出現了十四次——拉比十二次（註二八），而拉波尼則是兩次（註二九）。所以祂被稱為教師或其相等名詞的在福音書中凡六十一一次。還有，在最早的福音書馬可中，以這一名稱耶穌的並不限於任何一部份人，祂的門徒稱祂為教師四次，祂的直接範圍以外的人稱祂為教師五次，其反對者稱祂為教師者兩次（註三〇）。

再者，說到耶穌教導人（*didaskēn*）的有四十七次，其中九次是在馬太，十五次在馬可，十五次在路加，八次在約翰（註三一），除了「教導」這一正式指教學的動詞以外，還有其他的動詞指出清楚是教學性質材料的，例如「祂說」，與「祂開口說」（註三二）；耶穌有些最值得記憶的教訓就只有用這個公式引導。

在福音書中，耶穌所說的話的內容用「教訓」(didache)這個名詞稱呼的有十次；其中二次在馬太，四次在馬可，一次在路加，三次在約翰(註三三)。馬太福音中通常稱爲登山寶訓的三章，就是耶穌教訓的一個例子。開始的話是「祂就開口教訓他們」，而結尾就被稱爲「祂的教訓」。

但是徒然計算字數仍然不能表示出教育在耶穌整個使命中的地位。所以，如果我們用福音書中經文所在的位置作爲簡單的準繩去判斷，則宣道與佈道乃是耶穌早期而非後期傳道工作的特性，教導則差不多伸展到最末的時期。這事實兩方面可以觀察到。

第一，在耶穌整個傳道工作中，從頭到尾都可以見到教育。例如，在馬可，祂開始的傳道工作乃是在會堂裏教訓人，而每天在殿裏教訓人則是被釘十字架前的最後時期的特性(註三四)。以被耶穌所用教導一動詞爲例，馬太有九次，六次在彼得認信之前，三次則在其後。在馬可有十五次，八次在認信之前，七次在其後。在路加有十五次，五次在認信之前，十次在其後。約翰的八次，一次在認信之前，七次則在其後。祇就符類福音書而言，在彼得認信之前，有十九次說耶穌教訓人，至在其後則有二十次。當然，關於教學的特殊段落，記載地方或許不同。但是主要之點却是顯著的：符類福音書中所混合的材料，所有作者都排列成宣道與佈道放在耶穌傳道工作的開始，但在其整個傳道工作中，從頭到尾對教導都有一般的均勻性。原始教會的傳統告訴我們，耶穌在其整個傳道工作中都教導人，而並不只限於其一部份。

在早期的傳道工作中，不論耶穌把宣告上帝國福音轉向那裏，祂清楚的覺得不能不立即以教學去尾隨宣道及佈道之後，否則人們會造成了對於將來國度的歪曲觀念，依他們過去一切見解來曲解。祂的彌賽亞使命的性質要求祂教訓人上帝國的意義，而且教導是經常陪伴住宣道與佈道。

第二，「教師」一詞的位置在符類福音書的一個稱呼的方式，也許間接幫助說明教導在耶穌後期傳道工作中的地位。正如已經指出的，在符類福音書中有二十六次稱呼耶穌爲老師。在馬太中的六次，兩次是在彼得認信之前，四次在其後。馬可的九次中，一次在認信之前，八次則在後。路加的十一次中，一次是在認信之前，十次則在後。就整個而言，四次在認信之前，二十二次在後。當然這可能只是語文運用的偶然，但是似乎有理由說，在祂越接近十字架的時候，教導在祂後期的傳道工作中越居重要的地位，不是一種偶然的反映。

因爲，不管剛才所說的特殊事實，祂作爲彌賽亞的使命的性質要求祂繼續教導那些承認祂爲彌賽亞的人。而且祂不只在其後期的傳道工作中繼續其教導，而且進入新的深度。祂更充份的說明作門徒的意義和代價。祂開始更豐厚啓示其內在的自我。祂對獻身及忠誠的要求變得更高，祂的說話，如果可能的話，更有權威。這種繼續將其自己，其使命及其信息揭露，它的本身自然就是最崇高階層的教育了。

於是，正如宣道與佈道被併合於教育之內，這一切也一樣的轉而消失了，被更高而又更深的東西——那

就是祂的死與復活——併合了。受難與復活的事實乃是祂前期宣道及後期的教導工作所引致的結果。不久，當其門徒開始這故事的時候，這最後幾天的事實就使宣道與福音與教導上，完全充滿新意義。但是那屬於原始教會，而我們此地可思考的仍然是在祂上十字架的路上所指示人的。

所以，不論從那裏看耶穌的傳道工作，很快就看到耶穌在教訓人。祂所宣講的福音就有教導相伴。耶穌的福音越支配人，福音的內在性質越需要所引導，推進其所宣告的上帝國的教訓。沒有了教育，祂的福音可能大大的被誤解，以致挫敗了祂的使命。

爲了我們以上所檢討的理由，耶穌的教學法就有其特出的意義。

六 教學法

有一些教學可以馬上進而作教材本身的研究，不必理會其提出教訓的方法如何。可是另外有些却又必須小心考慮所提供之教學方式，否則教材本身就發生困難，甚或引致嚴重的誤解。耶穌的教訓就是後者的情形，其結果乃是祂的教學法和教訓的本身很久以來都被視爲一個必須研究的範圍。學者們從各種不同的觀點去從事這些研究。

關於形式：被稱爲形式批判的學派已經把它當作一個特別研究的範圍，那就是新約材料最初存在的形式與支配遞嬗以至變成著作的「原則」。這一型的研究者特別重視猶太人慣於以口傳的方式將哈拉卡

(Halaka) 的元素傳入其安拉的事實；他們受過訓練，要用心聆聽和記憶一位被尊敬爲教師的話。形式批判法的先驅戴備理氏 (Dibelius) 以此爲研究法，強調福音書形成的這個因子 (註三五)。

耶穌的教訓中，相當大的部份採一種短句及誡命的形式。猶太人很喜歡採用這種簡單語句的教學法。猶太民族中，一個著名的教師，可能由於一句特別妥善地撮述其對宗教的傑出貢獻的有力話語而爲人所紀念 (註二六)。耶穌有許多值得紀念的話，至少集合起來祂的一部份教訓成爲完全，簡短而又不可忘記的形式，例如兩條大誡命，金句等等。

耶穌的教導常常引人注意，乃是因爲其大部份出之比喻的形式；而比喻本身的性質與內容就成了一個研究題目。有一大而特殊的文獻產生了，專門從事於耶穌教訓的這一層。但是把比喻作爲整體觀察，就有若干特性突出了。它們特別包括一些關於上帝國的教訓；因爲已經傳達了上帝國近了的的信息，比喻便是耶穌所拋出來的光芒，要清楚照耀上帝國裏的一個區域。比喻指向上帝、或人、或上帝與人一起；喚醒良心，並且以一些動人的類似指出上帝的特性，它喚起人類最深而又潛伏的可能性，成了引起悔改和信心的手段，以求將人與神合在一起。但是比喻的意義却是隱藏的，因此就可以區分聽者；那些懶惰好奇的人，只求物質上的好東西，聽了聳聳肩就過去了；但是那些心靈飢餓的人却要尋求那隱藏的意義。

包爾尼 (Burney) 曾經指出在耶穌的話裏，可以發現希伯來詩的許多形式元素，顯著的如平行體、韻律，也許還有押韻。他相信用亞蘭語說的八福不只是韻律，而且每一「福」前後押韻。他主張韻律與押韻在

耶穌的許多話裏，或者在一些比喻裏都有。

關於聽衆：有一個研究範圍比較少人注意却是值得考慮的。一個公眾角色必定時時在大羣人面前露面，解釋他正在作的事與他所希望成就的事。有時他可能因這些目標而捲入衝突之中。但是他在一大羣親密的朋友中，他與他們共享灼見真知與熱心，比較他在大羣人面前時，當時或者他所說的每一句話都引起人反對他的，其說話方式必有兩樣。他的話因聽衆而不同。路德與林肯很容易說明這個意思。

耶穌似乎經常周旋於這樣的不同羣衆之間；但人們在想到祂所教的內容與教法時，都很少鄭重的考慮這事實。忽視了耶穌教訓中的這一因子每每就把祂的教訓看得過份簡單，而對耶穌的真像也錯誤了（註三八）。有三種聽衆顯然對決定耶穌所用的教學法有大關係的。他們代表耶穌與人們說話之間的三種個人關係，而且他們相當支配祂所要從事的工作。其中一種人就是文士與法利賽人。他們的態度是批評的而又敵對的。耶穌對他們的教訓是爭論的。彼此針鋒相對。有些詩歌所說的「溫柔耶穌，謙遜慈祥」當然並不配合這些事實。祂在他們的根據地上迎見學者們，完全熟習他們的武器，清楚的說學者們的語文，就是拉比的希伯來語，而且從他們自己的兵工廠中取用刀劍對他們的體系作殊死的攻擊。

還有一些羣衆。他們好奇，但是他們的興趣却是多在於身體的得醫治而不是靈性上的疾病或健康。如果祂所採的辦法基本上是藉着神蹟，他們就可能把祂當作領袖而跟隨祂。雖然他們圍集住祂，可是他們從未深深的依附祂，而且很容易就背離祂。祂對他們特別用比喻說話；若一舉而把內在的寶藏擺在他們面前，只引起

他們轉而攻擊祂。

至於門徒們，祂對他們毫無保留地說明祂的教訓，其迅速有如他們可能理解。祂不只在祂與他們單獨相處時解釋比喻，而且用種種方法引領他們以學徒的身份入於上帝國工作，這工作是他們所必須負責的。誠然，「門徒」一詞本身可能就是亞蘭語中學徒一詞的希臘譯語。它可能是爲那些蒙召的，並非如猶太學校的學生，却是如他們與其本土所稱呼的「木匠」爲朋友，同工，以及學生的一個特別適當的名字。他們經由祂用話語表達的教訓學習，也經由祂所指示他們的行爲學習，尤其經由與其親密的團契學習。而「教師」不只引領他們進入上帝國，也進入那戰勝世界的信心（註三九）。

至於方法：對於耶穌教學法的研究，特別爲了那些熟悉正式教育的字句而又必須如此想法的人而執行。白魯斯（Bruce）（註四〇）與羅沁（Latham）（註四一）探討耶穌在訓練十二門徒所用的原則。何爾尼（Horre）（註四二）分析福音書以求出那些因子，如獲得注意，尋求接觸點，問題的運用，等等。韓士德（Hinadale）（註四三）與卸士活（Tipword）（註四四）特別爲公立學校工作中的人而著作。李察遜（Richardson）（註四五）認爲宗教教育必須在耶穌傳道工作上尋獲教育技術，原則與理想，根據這信念而提供耶穌的教育工作，這觀念是英國的雷文法政牧師（Canon Raven）（註四六）所強調的。史奎士（Squires）（註四七）使用耶穌的教訓作爲比較宗教教育中的唯心論與實用論的根據。

論到哲學：還有另一組的研究，主要的是根據教訓本身的考慮，却表示出宗教教育的哲學含義。韋格爾

(Wistle) (註四八) 特別注意耶穌的啓示論，曾經對這解釋的歷史作過簡短的探討，並且指出耶穌關於上帝國的宣道與教導，祂運用了我們現在所稱爲教育的方法，不同於政治，宣傳或衝突的方法。居理格 (Clegg) (註四九) 力陳關於耶穌的學術研究結果應當完全混入宗教教育材料中，而嘉伯理 (Cadbury) (註五〇) 曾經警告以我們今日的概念去研究耶穌。方納 (Forn) (註五一) 曾經檢討耶穌的教訓，特別注意其在耶穌與其聖父的團契中的根源與效用。

七 上帝國

當一個人要直接考慮耶穌的教訓時，最好立即完全免除了對於上帝國的兩個錯誤概念。

凡爲近代的不公義與狂受的痛苦所折磨而又想向宗教尋求改革的動力者，都被勾引去把上帝國作爲含有公義社會的個人理想。但是耶穌教訓裏的上帝國却不是一個社會改造計劃，也不是一個理想社會秩序的象徵。要期望上帝國爲這些東西，就是在今日仿造耶穌所曾經極端小心避免的那些政治的、經濟的，與社會的期望。

誠然，正因爲上帝國並不爲一特殊社會計劃所拘束，其百姓纔能聽到一個在政治的權宜之外的「聲音」，漸漸地形成不可克服的社會理想。但是每一代的人都有其發現詳細方式的自由，藉着這些方式，基督徒內在自由能在社會政治途徑及人與神之基本關係上表達出來。這樣的社會計劃於是就仍爲受適應所拘束的僕人，

制止其變爲妨碍更進一步創設力的主人，或崇拜所發現的社會完美，作爲神而崇拜。

這一切構成了新約的一部份概念：上帝國的真正百姓只是地上那真正自由的人，雖或這是小部份。這救助的大小則又惟有在一個人以上帝國爲其（人的）社會進步的藍圖時，看到其所引入靈性上不可思議的奴役性時纔能依比例而體會到。這種對於更完滿的公義或各種的人類改善之渴求與計劃，一再從這泉源的來源發出，它是上帝國的本質所散發的副產品。然而，它仍然是副產品而不是上帝國的基本目的。

再者，有些人的心理覺得不能不迷惑於企圖分析未來，而且依憑聖經去把現時尙未顯明的事情的詳細圖樣繪出的。但是正如同福音書所描述的上帝國，並沒有繪出我們改造現在的藍圖，它也不能在事情未發生之前對我們提出歷史統計的與事實的張本。它是對困難與勝利的預測，是滿有把握的；但是它却是高度象徵性的。視上帝國不過爲天罰，仍然爲了要改正現在地上居優勢的罪惡而來，則又是將耶穌所要改正的一種宗教邪惡重新產生，那就是期望外表的救贖。上帝國當然與未來及現在都有關係；否則就沒有真正的上帝國。但是就其與未來的關係而論，則其所具的更豐厚的宗教意味勝於人注視天上，期望它的奇蹟發生，全能者以武力摧毀罪惡。

我們在前章已經有機會看見，上帝國的觀念在希伯來與猶太歷史中有其深厚的根據。我們曾經簡單地探討以上帝爲君王的民族，這種以上帝的旨意爲最高律法的神治政體的概念是怎樣長成的。在某種意義上，真的，在正統的猶太人看來，上帝國已經存在；因爲人認識安拉爲其旨意的啓示，而當安拉爲人所遵守時，上

帝的統治已經實現了。誠然，有人主張猶太的啓示思想只應當爲在有限的範圍內的私人或秘密的思考，關於上帝統治的最後完全勝利却未完全爲人認識（註五二）。

但是這接受耶和華統治他們的民族却被擄了，而且一再爲痛苦所折磨。以色列向許多方面轉動，力求明白爲什麼一個以上帝旨意爲其律法的民族竟然要受痛苦的折磨。我們觀察到得救的餘民與使人得救的餘民兩種理論開始發出了，而且猶太教靜靜地接受了以色列的使命爲得救的餘民的這一看法。可是新的災禍又來了。馬喀比的王國曾經一度昌盛却被帶走了。猶太人又轉而期望那要來的拯救，而且採納了先知對於上帝國，彌賽亞，與彌賽亞的一位先驅者的保證。

但是這上帝國究竟將是那一種類呢？如何來臨呢？正如已經說過的，有些期望它以政治的手段來臨，有如一種新的武裝反叛；這末一來，依照他們所熟習，曾經一度爆發的民族光榮的馬喀比時代的型式，他們成立新政治狀態促成上帝國的出現。又有些却不期望其藉由奮銳黨的武器來臨，却是由上面的天使與天使長的刀劍而來（註五三）。

當耶穌開始宣告上帝國近了，這國並非指這些之一。第一，祂所教導的觀念，其根源並非得救餘民的救義。祂往正統猶太教的基礎下去，並且建立另一層與以賽亞的關係多於以西結的先知思想。這一羣上帝藉以施展其大能於世上的人乃是使人得救的餘民而非得救的餘民。

而且祂所宣告已經近了的上帝國既非新的政治手段的形式，亦非天使訪問與天空裂開的方式。最後分

析，這國度乃指上帝對個人統治的國度。

這把主要的強調放在上帝。正如華斯（Voas）所說的，「這是徹徹底底的，以上帝爲中心的概念」（註五四）。上帝是一切真正拯救的阿拉法與俄梅受。救贖與釋放被擄者都在乎上帝。因爲在猶太文獻，「上帝國」根本上不是指上帝所統治的地土乃是指祂對人的管理，祂對人的君王地位，祂對人的統治（註五五）。它是上帝與個人之間的關係，但是上帝在這關係中却是統治者（註五六）。耶穌捨棄對次要的救贖之一切企求，並且撇下一切保證自由的外在機巧，進入上帝與靈魂間的關係之自由的最後泉源。

但是如果耶穌最終是關心上帝與人的親切關係，爲什麼祂把這與一切關於上帝國的字眼相聯系呢？當一個人看到這信息之簡單而又豐厚的內容時，自然會發生這問題。希望祂使用我們的思想方式是無用的，是徒勞的；但是這關於祂採用的救贖福音的架構這疑問是非常重要的。基本上，我們可以相信，是因爲人們已經依那些字眼去思想了。他們正在等候上帝的國，而它就是祂所宣告的上帝國。祂關於上帝國的教訓，其中心已經放在希伯來聖經中，但是由於信徒自己被宗教本身遮蓋了。祂又並未叫人回到他門所放棄了的好方式上去。反之，卻有一種呼召，叫他們進前到這國度的屬靈概念，這國度乃是因對它誤解而喪失的。祂並不把人們的視線轉向過去的光榮，却把它們轉向當前未實現的財富與未來的勝利。

真的，祂的兒子的地位使祂說話有權柄，這是前無古人，也是後無來者的。但是，在一個天天夜夜浸淫於宗教，談論宗教，思想宗教，生活於宗教的民族中，如果祂用他們最陌生的字句，或者在他們所知的最好的

盼望與夢想之下去談上帝，會有什麼益處呢？首先第一，祂的教訓是關於上帝的，而以兩個大象徵：上帝爲王，上帝爲父。如今我們就轉入這教訓去。

第五章 耶穌與上帝的性格

在耶穌的教學裏，有一種特殊的滲透性質，使那種教導永遠地推開那些放在我們眼前的障礙。像祂那樣的深入一切人類問題的根柢深處去，人每一天的吉凶禍福之特殊形狀就能依照祂所探尋人生真正的意義而看到大大小小的問題——不只是在耶穌當時的，而且也是今日的。

祂這樣就叫每一代的人都從新開始其對自己及時代的估價，而祂的教學的這一性質，在上帝之下，一定要使教會在它處於似乎是完全敗壞的最迫切的險境時去清潔自己，更新自己的能力有密切關係。

其對教育的關係很容易見到。當任何世代的人不只接受祂的生活、教導、死、與復活的客觀事實，而且一旦開始去研究其中的意義，沈思它，把它吸收進思想之最深處之時，因爲新的意義衝進來了，新的生命就開始產生了。

如果他常常要探測首要的事物，那末，這些首要的事物是什麼呢？簡括言之，可以說是在人的各種關係裏面。但是這關係是與什麼的關係呢？與誰的關係呢？當然包括人與其同胞的關係。因爲這關係的性質，就產生了戰爭或和平，各種各樣的奴役或自由，痛苦或喜樂，與種種的惡或善，足以咒詛人或祝福他。但是在人與人間的這些關係中，這是不是最後的呢？在耶穌說來，還未到最後。還有更多要弄清楚和要計算的。因

為耶穌先從人與上帝的關係的觀點處理人與人之間的關係。

但是神與人的關係却又在乎上帝的性格。因此在耶穌看來，上帝的性格最為重要。祂在人類的一切紛亂中，以上帝的性格為目標而指引人。據此，祂就在人所面對的無數爭論之中再有應用的原則，不論其為獨居，或在家庭、教會、街上、路上，或有爆炸性的政治情境之中。

而且，如果上帝的性格居最重要的地位，關於這性格的好消息就是可以傳揚的最好消息了，因為到底任何世代，任何種類的人類問題，都有由這地土所生出的適當處理辦法。從各種罪惡中的救贖的保證，與一切進入善良的解放特許證，都到底在於上帝的性格。在潛存的可能性與行動的實現之間有許多步驟；同樣有許多妥協的機會，甚至許多人根本不能進入應許之地。但是在耶穌的教導中，上帝的性格乃是一個人現在或以後所能享受的一切希望與一切善良的最後根據與最後泉源。

正如我們所已經說過的，祂的教導根據對上帝性格之兩個重大的要點：上帝為王與上帝為父。

一 上帝為王

因為猶太人仰望上帝為君王，耶穌似乎必須先教他們關於上帝為王。上帝國指的是上帝與人之間的關係，它指向與為王的上帝，「大君」的關係（註一）。

耶穌用這上帝的君王象徵，在祂的聽者面前保持上帝的威嚴。這概念滲透希伯來的聖經，富於象徵與

滿有敬畏之感。這名詞的本身加上其類似的觀念，表示出人承認上帝的權威，至尊無對，大能，與榮耀。天是祂的座位，地是祂的脚凳（註二）。在猶太文獻中，最常用以指上帝的方法是「世界之王」，而在猶太崇拜中，祂也是這樣的被人稱呼。現代人思想到宇宙的廣大與原子或細胞的複雜時所有的一些敬畏，與猶太人思想中的「宇宙的統治者」相符。但是這常受不變的直覺所聯繫，認為眼睛所能看見或想像所能形成的背後：有一位神，為此猶太人便加上了，「祂的名是應當稱頌的」。

猶太人在上帝威嚴的背景下去領悟道德律，「律法」乃是上帝的旨意，而且因為世界之主是正直的，律法也是正直的。管理宇宙的律法是道德的。史覺德 (Seel) 說，「祂是正直的神——道德秩序的支持者，而道德秩序又必須為宇宙的基礎。正如希臘思想假定理性為萬物背後的原則一樣，希伯來的思想基礎乃是道德律。支持那律法的神就是世界的創造主。祂既創造了世界，祂也管治它」（註三）。

以後我們要考慮耶穌放棄禮儀律，改變了人對道德律的瞭解，而且在罪人與上帝的關係上，創造了更深的見地。這一切都是真的，但是除非視之為比較大的整體的部份，便特別有只為造成故事之一半的危險。基督教倫理的深厚原則是以上帝國的律法，乃如耶穌所說的，是「誠命」這一意義視之。其為律法，與現代人心中所給自然「律」的概念，如宇宙運行之法的描述有點相像。上帝國的律並非無人性的，如自然律那樣；它的真性質乃是個人的。其為公義的，因為天地之主是公義的。但是其為「律」則因其深染生命本身

的性質。沒有人能「破壞它」，觸犯它只能自取敗壞，而且連帶他人也隨其敗壞以去。如果要從更實際方面去看，上帝是愛這一個崇高的說法就變成力量的泉源，而非如常人所以為平凡的話。

如果上帝的威嚴是猶太人對於道德律的思想背景，則它亦為其罪惡思想的背景。但是罪惡在希伯來並非一件抽象的事物。他只理解少數的抽象事物。在其初期歷史中，罪惡是周圍都有。先知與祭司認出它，指出它，而且用妥拉或教誨去教導百姓；在上帝眼中，這一件或那一件特別的事是罪惡，是犯禁的。在後來的歷史裏，猶太人漸漸把罪惡人格化；有魔鬼，不潔的靈，啞鬼、聾鬼、瑪門、別西卜、撒但，撒但的僕人。還有，有兩個國度排列於衝突之中：上帝國與撒但國，撒但國是一切壞事物所居住之處，這些事物是要粉碎人與對慈愛、公義，或真理作戰的。這個兩國衝突的概念造成了猶太人的末世論，就是其對最後事物的教義的中心元素。在生動的方式上，這些教義含有一種歷史哲學。它們所依據的是不可動搖的信念，相信只有一個最後結果：無所不能的主上帝必要勝利，必要永遠掌權。不能有另一個結局，因為上帝是統治者，而上帝又是公義正直的。

在耶穌看來，正如那些在祂以前的猶太人一般，上帝的統治是永恆的統治（註四）。這意義說的是，它並不在乎時間或空間。它是對人的忠心與順服的長期要求。祂在此與其以前之先知有類似的意見。他們曾經宣告上帝，而且只有上帝，為天地之主。在這樣的事上，摩西與以利亞可以「同耶穌說話」，因為在這方面，他們給人的信息與祂的相同。

當一個人承認上帝對他要求忠心、信賴與順服時，統治就是——或者可能成為——一種現在的統治。當這樣的一個人接受上帝對他的管治的時候，上帝就開始在他裏面顯明出來，因為那時他已經「接受了」上帝國。雖然仍然未完成，上帝國對這人却是已經來了。許多比喻都活潑地暗示其開始是如何的小，其生長如何的慢，却也暗示其使全團發酵時，其散布又是如何的有把握。

上帝國因彼得承認耶穌為彌賽亞而真正開始在世上以新意義存在了，遠比任何以前的解釋更有意義。彌賽亞來了，不只要把上帝國帶給人，也要把人帶進上帝國去。祂自己對人們忠心、信賴與順服的要求，與那些屬王的要求是同等的。祂的門徒要步武祂的後塵，喝祂所喝的杯，受祂所要受同樣的洗禮。要作祂的門徒，承認祂為彌賽亞，就是要進入上帝國，但是要在基督的管治之下進入，把祂的軛放在他們身上。這軛的象徵在猶太思想上是熟悉的，它含有把自己交給上帝國中的律法統治的意思（註五）。但是這是把自己託付給彌賽亞的統治。耶穌基督，這一位，已經由祂自己代替了律法。祂已經成了上帝更高的道，始終一樣的打擊他們的心；「你們聽見有吩咐古人的話，說，……只是我告訴你們」。祂所要求的忠心是人們一至那時保留只給上帝的（註六）。

君王的統治仍然有待於全部完成。這裏就展開了末世論的錯綜複雜的範圍，充滿迷惑的細節，而又不能有兩個人有相類似的了解的。但是這一類的著作的繪圖式比喻大體上豈不是對上帝任何真正的君王地位必須移向的，無可避免的結局之象徵寫照嗎？它們是信心勝利的主張，罪惡將從其在宇宙的最後峭崗中撤出；在這宇

宙裏，上帝乃是至高無上的，而上帝對人類行爲的審判乃是道德的判斷，因爲上帝是公義正直的，人最後必須依此審判站立或跌倒；在上帝自己所定的時間裏，而不是由我們去計算，人子要在上帝的大能中來到，管理一切仍未受其管束的人；而那些信賴上帝國的人就永遠活在上帝國裏。

於是，救贖與解放的第一要件乃是降服上帝，以上帝爲王。我們並未說過，這在靈魂裏面發生的事，在時間順序上必須第一。但是耶穌藉祂關於上帝的君王地位及彌賽亞的軀之教訓，清楚告訴我們人與上帝的關係，在其中我們必須屈服於上帝的統治，好叫祂因我們自己的選擇而在我們之上爲王，祂的旨意成了我們的旨意。事物的原來組織含有這個意思，凡不肯對宇宙的統治者真正忠心而低頭者，就不能獲得真正的自由。

但是這一位那麼重視人們忠心降服的君王自己，對於那些領悟了從無論甚麼病疾包圍內被拯救重獲自由公民特權的人，有什麼關係呢？耶穌藉着肖似父上帝，教導了許多許多祂的性格。爲王的上帝就是爲父的上帝。

二 上帝爲父

在耶穌前後期的傳道工作中，關於上帝爲王與上帝爲父這兩大強調之點，在其教訓中有使人相信的根據；直到宣告了上帝的統治以後祂才說上帝爲父的性質；而且甚至除了對門徒以外，祂很少教導關於上帝這方面的性質（註七）。但是不論這是祂教導的次序之正確表現與否，在那教導之內，其所強調者乃是要

在君王上帝必被認識爲聖父上帝時，上帝方如耶穌所啓示的，在思想或經驗上爲人所認識。很早的時候，而且像是有一種在大宇宙中歸家的本能似的，原始教會了解可能有一個福音，因爲天上有一位父親。耶穌並非第一個說上帝爲父的人；但是在祂教導關於上帝之後，聖父成了任何基督教上帝觀之一個不可分的部份。然而「王的父性」這詞語聽來雖有點生硬，比較我們更普通的名詞「上帝的父性」卻更爲接近福音書中耶穌的教訓。君王上帝就是父上帝；但是人們爲要在爲子的身份中親切認識其爲父的性質，他們就要把祂作爲君王而順服祂。

歷史與心理學的研究可能幫助解釋這兩個概念的來源。研究除非有洞悉不可，舊約及拉比文獻可能喚醒我們，上帝爲王與上帝爲父二者在猶太人中早已熟悉。但是如果要了解其意義，除非有洞悉不可，因爲耶穌關於上帝爲父的教訓並非關於上帝國性質宣告之一段，不如說是對人類生活之每一方面的，有關君王性質及其父性的意義之寧靜啓示。

這教訓發表了從祂爲子的孝義感所生的保證與權威。祂與上帝的深厚團契留下只一個名詞適於說明永恆君主的心的，那就是：聖父，我的父，你的父。約翰福音比較完備的說明這意識的表示。但是同一個獨特的關係在符類福音書中，到處交織了，雖然是一個比較生動的表示。在耶穌，「我父」的經驗是祂對於上帝的存在與意旨的知識之泉源，祂自己的意旨的方向之資源，在日中消熱的飲泉，在風暴中的唯一可靠的停泊之所。在十字架上，祂把靈魂交給祂父的手。

而且，當耶穌教導門徒「上帝是你們的父」時，同樣的，這概念衝進他們與上帝和他們彼此間關係的各方面去。以上帝的父性爲日常急迫事物以外之概念，或者以爲它與那些生命壓迫最甚的生存階段是分開的，這就失却耶穌教導人上帝是父時，祂所從事要點。一位真正的父親絕對不會有心神恍惚的情形。那末人們當下需要學習而現今又很快忘記的乃是這一位是統治者，是權力，是榮耀的，祂正是那一位全心對我們，而且與我們日用的飲食，我們天天的過犯，我們天天遭遇的試探，與我們生活中的惡事有關的。

另一方面，要充份領悟上帝父性所含的意義，乃是整個教會在這二千年中仍未達到的任務。在耶穌的教導中有若干意義是特別顯著的。但是在考慮這些意義中必須記得，上帝的父性所最快接觸的範圍也就是父性不能迅速認識其更充份含義的地方。這是各時代的人懇切尋求而又以良好的信心接受上帝的統治得到嶄新之光的生命之深處。那末，這就是我們可能好好的把握耶穌關於上帝爲父的教訓之第一而不是最後的事情：祂將繼續與那些想領悟祂的心而又行祂的意旨者分享祂自己。「我還有好些事要告訴你們，但你們現在担当不了。但我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈，祂來了，就要爲我作見證。我將真情告訴你們，我去是與你們有益的」（註八）。

我們在此可以檢討六個區域，對這些區域是耶穌教導我們那一位的父性意義特別有關，這一位就是祂呼召人們要接受其統治的。這就是上帝的啓示，生存的最高價值，生活的倫理，罪與赦免，人與上帝的關係，及其所產生的社會。

照猶太人所了解的，上帝的啓示已成爲一種龐大的結構，其性質是錯綜複雜的。希伯來人在其長久探求認識上帝意旨中，曾經由先知的聲音及律法所表示的，聽到那意旨的，這些就是妥拉，從上帝而來的「教訓」，上帝意旨的啓示。猶太人在成文妥拉之上，又產生了口頭的妥拉，遺傳，應用律法於後來的事態。他們所得成文的與口頭的全部妥拉都視爲不可改變的。它是最高的價值。他們就以此爲根據去安排生活方式，崇拜，與教育。

耶穌在教導對於上帝對人的意旨的問題，深入這廣大的建築，到其所開始之處。祂呼召人們接受上帝的統治，但是祂改變了那統治的概念。這一位統治者的心之於他們，有如一箇父親之關心其兒女一般。其「律法」並非要奴役其兒女，却是要促進其幸福。祂棄置口頭妥拉，即遺傳，以其弄模糊，而且最後廢除上帝的真旨意（註九）。對於成文的妥拉，希伯來的聖經，祂持有一個蒙愛的兒子對父親的尊敬，而這父親的旨意則是記在其中。但是祂毫不遲疑的，擁有重新解釋那表示啓示的著作之權，而正如在無數次「我實實在在的告訴你」的經文，與更廣泛的說法，「天地要廢去，我的話卻不能廢去」（註一〇），以提出其自己的，有永恆意義的新鮮說法。而在這些對較早的啓示的重新解釋或新啓示的宣告的背後，有穩定的理由的確言：祂自己知道聖父的心思與旨意，像沒有其他的人所能知道的。

那就是，上帝在耶穌裏，並且藉着耶穌的啓示，經由我們現在所稱爲人格的範圍而活動。耶穌並非因對於那意旨的書面紀錄的機械信賴而揭露聖父的心思與旨意，却是因爲祂的心思認識並且表現出這由希伯來

聖經所表達的同一的心思。祂甚且越出這些經典以外很遠去更充份啓示聖父的心。耶穌在其彌賽亞的地位上及其自己對兒子地位的意識的獨特之處，這事實可以隱藏住耶穌自己一大部份的特性，如果它不叫人認識這啓示來自一個位格對另一個位格的關係，而心認識心又是那般的完全，以致這一位能以了解那一位真正想說的話。

雖然耶穌的啓示是這樣的帶給人，而它本身就是奇特的，它像在祂以前作爲先知的信息一般，在其並未寫作之前，經已由意識而來。耶穌深入猶太教建築之中，直到來到它原來的一種根基，是藉着心與心相通而來的。字句盡可能把啓示的內容表現，但是啓示本身在耶穌裏却是在於人格，而且也藉着人格。因爲這個理由，祂的「教導」不過是祂的啓示的一部份，其所及者不只是從馬槽到復活，而且還超出了。祂，作爲一個自我，並且在祂的言行中，正如約翰福音所說的，乃是「上帝的道」，是上帝「基本的內在的心」的表現（註一一）。

原則上，這同樣的經由耶穌基督揭露上帝的心過程是要繼續的。祂的信徒在當時及後來都因啓示的話而從律法的固執中獲釋放，按着他們所認識的，藉着文字傳遞的，基督的根本心意的比例而定。新的教訓並未爲每一可能發生的情形而準確地提出；這樣作的話，便會以新形式重複創作宗教上的律法，而這些律法的細節的最終決定可能壓止了它的本質。基督徒對於經由基督的，關於聖父對人的旨意之啓示的了解及使用，仍然來自人格的範圍。新約裏面有許多地方說到基督在信徒心裏或有「基督的心」的信徒。這些就是

對於了解那藉着基督的話而提出的啓示之最確切的途徑的指示者，那就是說，由於人心與上帝的心增長的關係，基督言行的意義就可以戳破容器，而它的精意就擴展及於我們。

這並不是說在基督教社會裏教士或有學問者有甚麼特別地位，更沒有在這方面的如何神秘的事物。它與我們在其他範圍的經驗所知者相似；正如一個人愛另外一個人，相知日久，就有能力去了解其存心，雖或表達的詞句有時外表上能以有些奇特的意義。它可能是任何一個細想其教訓的心所有，尤其是細想這「人格」者，直至這「道」可以說出從上帝的心新鮮的傳給人心而又是在字句裏的主要意義時。耶穌所論到的，正是這種靈性上的相似性，當人想知道上帝的心思與旨意；重要的內在意義可能從聖父傳給誠懇簡樸的心靈，因爲聖靈可能繼續教導和揭露那些他們尚未準備或能以接受的意義（註一二）。

正如上帝的啓示從「位格」而來，由「位格」而及於人，同樣的，耶穌以人格爲人生的最高價值。祂自己的行動，祂的態度，與祂的教導用各種方法指出對於「聖父，天地之主」最有意義的事乃是在人格範圍內的事，因爲人本身乃是世界一切價值的高峯。

人的這種估價的根源在於上帝的性格。耶穌對於上帝「尋求的愛」之無可比擬的概念刻畫出上帝的性格。上帝對其世人的心乃是父親對其兒女的心，記念他們幼小，在他們周圍的罪惡無數而強有力，而且在祂的這些兒女中，許多都是「患病、無能而又垂死」的。而「你們在天上的父，也是這樣不願意這小子裏喪失一個」（註一三）。這種尋求的愛向許多方面發出。有時它伸展及於患病者，或者是鬼附者，目的是要叫他們能

以得醫治或釋放。它每每指向「失敗者」，這是耶穌自己的比喻或行動中許多舉例的要點之所在，意思是一個失去其適當地位的人。宇宙統治者的心因這一個兒女的可憐而難過，天上也為一個悔改的罪人而喜樂。耶穌著名的話把一個生命與「全世界」相比，而且指出其重心偏向個人：「人就是賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？」（註一四）？或者如路加所說的，「人若賺得全世界，却喪了自己，賠上自己，有甚麼益處呢？」（註一五）？

再者，概念依上帝國而敘述，就是上帝以人的關係統治個人。有些比喻把聰者的思想轉到人與上帝關係這狀況的無限價值去。它是一顆高價的珠子，或者是人渴望得到的一塊土地。如果人要達到上帝所視為好的那種目標的話，他努力要達到的首要目標就在這統治裏（註一六）。

如果把它認真起來，這樣的一種估價引起「這個世界」所熟悉的一切價值的重估。那繼續把他的價值集中於田地、收穫，與膨脹的穀倉者乃是「無知的人」；因為唯一真正的價值是在於人，而像這樣的人，始終躊躇滿志，以為他自己蠻好並不認識這道理，確是極為可憐。但是，因為這樣，人就要如同他一度耕作那肥沃的土地一般，把自己的靈魂藏進溫室裏，保護它免於邪惡的世代，好好照顧它，叫它能以發榮，這樣的啓發自己嗎？不是那樣，因為一個人立心「要救自己生命的，必喪掉生命」。他能以得着自己，只因為放棄自己給聖父統治和向那些祂以為偉大的生命目的尋求；因為「凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命」（註一七）。

捨去而又這樣的得着的生命，它裏面現在有新的元素，能以改變那些否則就會帶來不幸與失敗的情境。這就是八福中的一種意義。兒女對君王父親的關係可能釋放精神，雖然一個人為貧窮、憂愁、飢餓、與逼害等的可怖的暴虐所抓握。可能有一種解放，獲得這樣的心境，如溫柔的、憐恤的、清心的，與使人和睦的，這一切都是克服生命惡事的，因為它甚至能改變仇敵本身。知道如何使用內心這些奧秘的人真的找到了最高的自由，因為環境中的個人的或非個人的最為敵意的行動，都可以變為「有福氣的」，那就是說幸福。

像這樣的意義在福音書中，從頭到尾都發光，有如與上帝發生關係的人格之由這方面或那方面轉動，像金剛石一般，好叫那光能以從其各方面反射回到其原來的大「光」去。但是福音書裏的明喻却遠比這一個為豐富得多，因為它們以生命的具體的表現，這生命為聖父所保守，也在祂的管理之下長進。伯達（Bede）論及某一種染料時說，「越舊越鮮豔」（註一八）。完全在這統治之下的人格也是一樣。

這種把人格價值估計得高於世上一切事物的思想潮流，它的作用緩慢，可是卻不能抵抗的。韓納克看到它在人類歷史中運行的能力，就這樣的評價說，「耶穌基督呼召一切可憐的人；祂呼召一切人：你是活神的兒女，而且不只比許多麻雀都好，而且比全世界還有價值。正如我最近所說的，一個真正偉大的人物在於其增加人類的價值。真的，大人物的最大意義就在這裏：助長人類價值，即是進步地實現它，這人類即從大自然的沒有生氣的泥土中起來。但是耶穌基督是第一位把每一人的價值揭露的，而且祂所成就的，是永不廢止的。我們可以從心所欲的對祂採取任何種關係：沒有一個人可以不承認是祂在過去的歷史上，提高人類

到現在這個地步的」(註一九)。

但是耶穌對人的估價也必須從其對照中見之。它來到一個高度發展的宗教中，其最高價值乃是安拉，和律法的啓示已經賜與它的這民族。但是在猶太教中，律法的至高性及國家的權力淹沒個人。「以色列家的亡羊」不只是那些放棄一切宗教桎梏者，也包括那些由於重視社會忽視個人的宗教及國家合一而被推出宗教教權之外，成爲社會所遺棄的人。上帝的啓示藉着基督臨到個人那裏，因社會價值的一種非人格的概念，有些人就得益處，另外有許多人却受挫折。祂的信息之爲福音，好消息，其中一個主要的原因就是它臨到那樣的一個體系裏的個人而在一切信的人裏面都製造了一種尊貴感與無限的價值。這福音最後就成了來到這世界的最有意義的社會信息，但是其所以能够如此，則又因爲它最初乃是給個人的信息。

正如祂對人的估價一樣，耶穌的倫理教訓乃是基於父上帝的性格的。祂與上帝觀人們共處的社會世界爲第一個參照點。清楚的，在祂的思想中，人類關係中的任何特殊爭論則是並未解決，除非在開始時以上帝爲定向的基本根據，或最後回到上帝爲定向的基本根據。祂一時用一個上帝觀，另一時又用另一個，都是祂教訓中熟習的：上帝國就是上帝的統治；或者是上帝的父性。二者可以一起使用，正如其所說的，「凡稱呼我主阿爸的人，不能都進天國，惟獨遵行我天父旨意的人纔能進去」(註二〇)。

當人與其同胞的關係，依上帝國觀察時，上帝的旨意對於人與人之間的關係乃是最先的想法。近年來所出現的一些「徹底末世論」中，假定上帝國的倫理是「臨時倫理」，只有在上帝國實現以前有效。這樣的

解釋在於假定上帝國作爲上帝是權能及統治的未來表現。但是當我們認識上帝國是真正來到那些接受上帝統治的人時，「中間倫理」的概念不就成了不必要，而且嚴重的迷惑人。當人們接受那統治的時候，已經是「上帝國就在你們中間」(註二一)，雖然仍有待於完成。主禱文中的兩個相聯的禱告，「願你的國降臨；願你的旨意行在地上，如同行在天上」，在此時此地的意思是：當人祈求上帝的旨意降臨到生活上那些錯綜複雜的問題時，就是要它管治我們與萬人，引導走向上帝對祂的世界的完全統治。

明白了這個，則上帝國的概念並非與倫理教訓不合。反之，正如魏爾德(Weiler)所指出的，它把倫理問題放在可能的最屬靈的意義之下，把它從那只是方便而又暫時的範圍內抽出來，放在有永恆意義之偉大的潮流中(註二二)。

在依照上帝的父性去看人與其同胞的關係時，上帝那種對人的意旨乃是最先的思想。當上帝對人類的心滲進人對其同胞的心思時，那種與聖父、聖父的兒女、兄弟有關的豐富觀念湧入「上帝的旨意」去，協助解釋那可能變成的人類關係。「你們的父」與「你弟兄」經常把倫理放在上帝大家庭的環境中。

照上帝對個人的估價，個人的價值於是就成了耶穌倫理教訓的第二個參照點。如今讓它依照個人的方法說，因爲這是耶穌倫理的性質。當任何人把上帝當爲祂的聖父時，他都會作這樣有關自己的供述：當我定自己的價值時，我就有資格用心能想像的最高評價來決定，知道這是上帝對我的估價。那末，盡我所能把那價值放高，成了我放在我所接觸的他人的價值估價法。其概要是「要愛鄰舍如同自己」。我對鄰舍關係的行動之

法就由這估價而來；「你要人如何待你，你也要如此待人」。

那末，倫理就以上帝的性格作雙重的根據；因為一方面它由上帝的旨意與性格，另一方面則由其對人的估價而定向。然而，其自己的特殊性質仍出自其他的理由。

第一是它假定在其可以成爲有效之前，人格的內部有一種變化。不論好壞的動機與行動之根源都是內部的。「這一切的惡都是從裏面出來」（註二三），指出惡的動機與行動的根源；但是「善人從他心裏所存的善就發出善來」（註二四），是一個類比的對善的動機與行動的指示。那末耶穌更不想支配人的行爲，除非有人心變化。在祂的教訓中，人對「上帝的統治近了」的宣告之反應乃是悔改，「改心」。悔改不只是離開罪惡，也不只是行爲的改革。它會產生這些，因為它是超過這些；它是性格的變化，這樣，自我的最深忠心轉入一個新的方向。更進一步，要注意，耶穌假定人能悔改，改心，交換忠心的對象。

但是這並不是對於這事的唯一可能的看法。在新約別的地方，內部的改變有時以上帝爲其來源；例如在約翰福音說人若不從聖靈重生，就「不能見上帝國」。對於同一事件的這兩種看法並非互相衝突；其一是回答那宣告，而另一個則是關於人反應時所發生的內部事件的神學。但是符類福音書指出耶穌呼召人從事一種能以作到的內部行動。這就是原始基督敎宣道所發表的意見。「門徒就出去傳道，叫人悔改」（註二五）。因爲「傳講上帝國的道」，始以「或在衆人面前，或在各人家裏，對猶太人和希利尼人，證明當向上帝悔

改」（註二六）。但是很快就再認識悔改性質的相反一面，正如保羅所說的，「上帝的恩慈領你悔改」（註二七）。

倫理只以悔改開始。因爲第二步就看見耶穌所教的倫理裏，人的動作乃由於一種對其同胞的尋求的愛而產生，這愛在精神上是類似上帝對人的尋求的愛。例如，上帝兒女的公義，正如在登山寶訓中所表示出來的，乃是一種超卓的義，比之律法任何文字遠爲廣大。其真意並不在於問：我如何才可以避免觸犯律法？却是在於問：我如何才可以把上帝對我的那種愛放進我與同胞的關係裏呢？

把握了倫理中的這個元素就更能了解爲什麼公義而無悔改仍然是律法主義的，而且也明白悔改之社會的意義。它是「悔改得生命」，改心打開生命的門，好叫生命第一次開始豐盛起來。例如，赦免弟兄並非要在規定的次數內執行的一種職務，過此之後，我們便與這時常犯罪的無賴不再有任何關係了。一個人應該赦免的次數並無限制。其唯一的限制乃是「我」用那正如聖父對我所顯明的精神去反應弟兄的能量。例如，在這倫理裏，安息日前夕所要一直發問的，並非如「你已經安放什一捐了嗎？」反之，却是「你比人有什麼長處呢？」（註二八）像這樣性質的一種內在的命令製造尋求的心，要設法對弟兄表示一些上帝「在基督耶穌裏向我們所施的恩慈」（註二九）。

正如任何人可以證明的，這種由一顆慈愛的心而來的，體貼人的行動，正如一杯涼水，探訪有病的、坐牢的、與一切他們的親屬，使弟兄的日子過得甜美。它們每每以對他表示好感而爲他改變生活的方式，當他

以爲善良已經消失的時候，他可以有所憑藉。它們是來自一種要在徒然用口頭稱呼「主阿，主阿」的認信之外去尋求的性質。正因爲它們具有這種性質，它們真正表示出上帝對人的心，雖然只是部份的。它們乃是悔改所成就的內部變化的外部表現。因爲在審判的時候，「王要說，這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。……那些義人要往永生裏去」（註三〇）。必然是這樣的，因爲永生乃是他們已經開始過的一種生活。

跟着，第三個理由就是，這種倫理的性質是暗示性的，而且只有很少的立法性。以特殊的行動指定本身，無論其爲命令的或禁止的，都很快就趨於用種種方法將倫理的心「挖出」，而又回復律法條文的地位。孟孫把這意思適當地表示出來，說，「耶穌在他的倫理教訓中所提供的並不是一套行爲的規律，而是一些例子，用以說明一個變化了的品格用行爲表示出來的方法」（註三一）。史覺德提出，耶穌對於離婚的教訓確是他設立絕對律法的唯一例子（註三二）。這是否唯一的立法的例子也許是可以辯論的；然而，它却對教會律法之錯綜複雜與解釋上的困難提供了一個顯著的例子，而這種情形是我們如果以耶穌的全部教訓爲律法的而非說明的時候，可能會到處遇到的。

無可避免的，作爲第四個理由的是，耶穌並未爲上帝一切的統治應當使用上帝統治的情境啓發其倫理。負責以耶穌的心去觀察當前問題的，乃是那些已經作祂門徒的人。在祂自己的時代，祂開始發動人們在這種自由上負責任。在立法如要深入就必須破壞公義的精神時，就要面對問題作道德的選擇。

例如，一個律法心腸的宗教家會誠懇地期望對於「我的鄰舍」的一個律法主義的定義，好叫他可能清清楚楚地列出他在本份上要愛的人。耶穌回答時用了一個例子，說明一個愛鄰舍的人的作法，而此後就永遠讓他的門徒負責找出那些尋求的愛所能及的鄰舍。

還有，他們把分產的問題帶給祂。祂清楚解釋，基本問題並不是弟兄如何處置產業，而是貪心如何傷害弟兄；而祂就讓他們去發現他們如何在內心增加資財。祂常常回到人的價值這本題上去——他們自己的，他們的陷阱，他們內在的可能性，與他們可能如何再進一步在他們的日常生活中，對他人表示上帝的尋求的愛。

如果耶穌的教訓中沒有道德的立法，而對於從那時起的無數問題又沒有直接指示，那又怎樣呢？基本的定向是不是不清楚呢？上帝爲父的性質是不是現在也如當時一樣的對工業、政治、教會、教育，或其他一切特殊問題決定其心意呢？而在我們尋求發現這意旨是什麼時，出發點是不是在於求知道「這對於所有受影響的人會如何呢」？在原則上是簡單的，這研究忠實地跟着下去到底，就像聖靈的劍，刺透事物的「骨節與骨髓」，滲入問題的中心，並且產生出上帝對當前人生的真話。正如上帝之爲人的統治者一樣，那些把基督慈愛的軀背上，受祂意旨管束的人就成了較小的價值的統治者。他們的使命就是要把萬物都放在基督的心底下，受其拘束，先是他們自己，其次則是掌權的和有能力的，一切制度與組織，好叫這些都是人的僕役而非破壞人的暴君。

上帝的國有了宇宙最深的定律在其背後，朝向這目標，違背了它就沒有什麼能成功。「豈不知你們是上帝的殿，上帝的靈住在你們裏頭麼？若有人毀壞上帝的殿，上帝必要毀壞那人，因為上帝的殿是聖的，這殿就是你們」（註三三）。以這樣為根據的倫理有勝利在其內，而且還有更多的勝利在後頭。它並不是關於俘虜與報復的勝利，却是被釋放的俘虜在傳染性的得救中之甜美的勝利。

但是還有一個理由也必須清楚。這倫理雖然可能在許多方面使人自由，却不能很快的超過罪惡，除非它受其所從來的泉源繼續滋養。因為耶穌倫理的增損依其在個人之內的價值感的增損為比例。在一個好譏諷自己的價值的人身上，其倫理停止進展了，因為這樣的一個人已經失了對於社會價值的基本準則，就是對於個人的價值感。在一代或甚至一羣對個人價值感已經打破了的人手中，這倫理就不明白；而它就成了嘲笑的東西了。如果它要作一個建設性的社會倫理，則它必須是在個人的背景中不斷湧入個人價值的新鮮感覺，否則社會將一個一個的失去槓桿上的個人支點，而這些支點乃是人可以抬舉社會生活進於較高水準的。在最後分析裏，這就是等於說，耶穌的倫理如果不是從上帝國的福音而來，又不常常為上帝國的福音所充滿，它便是社會的一個不大堂皇的因子。這倫理要勝利的話，就必須植根於基督教社會，在這社會裏，福音被當作「上帝叫一切相信的人得救的大能」而宣講、教導，及生活的。

我們所考慮的這些因子全都對罪與赦免的教訓有深切的渲染作用。上帝為王的統治，聖父尋找的愛，上帝在耶穌基督作為認識聖父的心及遵行聖父旨意的位格裏顯示出來，以人格為人類實存的最高價值，以倫理為人類尋找的愛之表現；這一切都傾注於耶穌對罪人的教訓與行動裏。這，有許多在上文已經提出來的；但是這裏有兩個問題要問的：誰是有罪的？他們如何回復原狀？

在福音書裏，「罪人」一詞許多時候是一般的指一類或一羣人而言。猶太人以「違犯律法者」為「有罪的」（註三四），以異邦人為罪人（註三五），也有時指一個非猶太人的國家為「罪人的國」（註三六）。福音書每每說「稅吏與罪人」；稅吏被其同胞以色列人視為被遺棄者，或許簡直稱之為「罪人」（註三七）。那末，顯然的，罪人因為不守安拉，所以是正統猶太教範圍以外的人。被稱為「罪人」（註三八）的猶太人可能是一個妓女；但是常常被指為罪人之故，却並非必由於其為兇手、盜賊、奸夫淫婦、等等，而是因其在生活方式上並非為忠實的猶太人。這些罪人或許真的曾經犯過任何誠命，或在口頭安拉裏，或十誡本身。但是在耶穌看來，他們的悲劇乃大都在於現在作為人而臨於他們的事情，而不只在於其過去所作的事。他們為那些在宗教及政治上有地位的人所摒諸門外。他們是失喪的，但是「罪」的牌子胡亂的放上，以致壓倒他們的邪惡之最深的性質不為一般人所察覺。

在以色列家也有「亡羊」，而他們並非在日常用語中也被稱為罪人。不論何時何地，人拒絕聖父向外伸展的愛便是更深的罪。當一個兒子出去遠方，結交妓女，與用一種使任何猶太人不擇的手段謀生者，就有罪惡的根據。自我的簾子都拉下了，以致愛既不能進入，也不能出去。

這正是那些生活在宗教之中，却仍自棄於上帝之心以外者的情形。一個人對會堂忠心，可能同時傷害

自己（註三九）。那磨折他的憂慮乃來自對於上帝的善根本上缺乏信心，而他在會堂所受教者乃是祂的律法。他避開奸淫，却為內在的情慾所燒盡，仍然滋養着這行動的根源。他不是一個殺害同胞的人，可是其內裏的仇恨與憤懣摧毀其人的真我，而這人又是力求遵行律法者。在他的生活的這些方面中，更深的律法從未克勝其本人。他注意其宗教上的字句，却忘了其善處。

但是其中最重的訴狀是最驚人的所在。最深的罪惡却在宗教官員的人中興旺起來。就專業言，他們是律法的學者；就黨派言，他們則是最嚴格遵行律法者；然而他們並未對其最深的意義存坦誠的態度。這些就是耶穌教訓中的「假冒為善的人」。從那時起，一般談論把他們的罪認作法利賽主義，可是却不止此。這些人屬猶太教，可是他們那種罪却可能發生於任何宗教之中。查理士·衛斯理有一次在他的日記中寫下：「我詫異任何宣道者可以得救」（註四〇）。他的意思是，凡教授宗教及主持宗教事務者，因用心於宗教教義及管理上的瑣事總是有把自己放在拒絕宗教的主要精神的大危險中。當他如此拉下簾子的時候，就沒有人像他把自己這樣的關閉起來，不讓上帝的靈進去的，因為他豈不是「以色列的教師」嗎？他豈不應知道上帝對人的要求嗎？

我們這樣的人，其情形可能相似——最好還是不要常說「他們」——從來沒有比馬太記載耶穌所用的著名「七禍」更為嚴厲的話了（註四一）。假冒為善的人把上帝國對人關起來。到處去使人歸正，而其惟一的變化却是比之以前更成為地獄之子。瞎子領路，把律法上的大事棄置一旁，却用心於小節上。把杯子的外邊洗乾淨，却任憑它內部污穢。粉飾過的墳墓，却充滿了臭。為已死的先知建造紀念碑，却殺害今天傳講上帝旨意的人。毒蛇的種類！當耶穌潔淨聖殿時，祂的話語是憤激的，因為宗教在崇拜與教導兩方面受到敗壞。然而立即又有尋求的話說：「耶路撒冷阿，耶路撒冷阿，我多次願聚集你的兒女，只是你們不願意。」

那末，犯罪乃是一種為妓女與有學問的文士，違犯安拉者與遵守安拉者，有地位者與無賴漢，十分敬虔者與不敬虔者所共有的情形。他們的罪的本質並不在於其違犯口頭安拉或遺傳中所訂的律法，而是在於違犯一個更深的律法。愛神愛人這兩條總括上帝國律法的大誠命乃是他們都並未遵行的律法。他們自絕於愛的統治或為愛的統治所絕。他們受其他的忠義所管治。他們根本的罪惡乃是一些敵對至高律法的，例如愛自己過於愛上帝或愛鄰人。他們可能剝奪一切的公義，或者，反之，他們可能甚至公開表示並保衛公義。但是對自己的愛却仍然支配着，也許在犯法者與無賴漢比較明顯，在堅定的教會工作者與自滿自足的富有者則比較稀薄。但是他們已經違犯了對上帝與對人的愛律，他們就是已經破壞了宇宙最深的律法。違犯了那律法就破壞人，破壞一個人的世界的一角，不管他被稱為受咒詛的或最受尊敬的，或最虔敬的，而且無法可治地腐蝕了上帝對其整個創造的統治。無疑地，這樣的一個人，其所負的債是大於任何人所能付的（註四二）。

罪人如何復原呢？上帝的心並非不理他們，因為在耶穌的傳道工作中，教訓都是上帝在尋找他們。他們必須有內心改變。福音書中有許多名詞幫助解釋這改變的性質。要作耶穌門徒的人必須克己，拋棄了現在支配他的自我統治，負上基督比較輕省的軛，受祂的心意與旨意的管治。那末，他就成了這個只有一個律法的

學校的學徒。關於悔改與重生，我們已經說過了。悔改與重生乃是根深蒂固的變化，這變化用改變心意的方法變更了自我的根基，好叫這人能以接受上帝的統治，並且爲其心思及旨意所管治。

信仰仍是另一要件。有時，強調點是在於對上帝的信心，對祂的愛的信賴，接受其統治，作爲聖父的統治，當我們向前去工作時，就可以把人生的奧秘有信心地卸在祂的手中（註四三）。又有時，強調之點乃在於對彌賽亞的信心；以愛心信賴祂作爲一個位格，信賴祂所作的要求，信賴祂所啓示的真理，樂於接受基督對我們的統治（註四四）。福音書所表示的，耶穌所要求的信心乃是整個人，情與知合併的反應。它是根據事實的，但是它從這些事實中尋求意義，並且已自由達到，因爲其已絕對相信。其特殊表現乃是先有叫喊，然後有歌唱。其第一個典型的行動乃是告別，交出一切妨礙忠心行走的通行權的事物。然後其性質乃是樂意跟隨新發現的旨意到底，不計代價，只把它當作福氣。

這一切——克己，悔改，重生，信仰——都是從不同的角度所得的速寫，指出一個人捨棄自己，受愛的管治——這管治乃是上帝經由其兒子耶穌基督說出的心意——其內裏所發生的事。所以，當「那城裏有一個女人，是個罪人」帶着貴重的香膏，「哭，用嘴親祂的脚，把香膏抹上」的時候，當祂說，「她許多的罪都赦免了，因爲她的愛多」的時候，耶穌可以直接進入內在事情的中心（註四五）。這或許就是祂吩咐人無論在什麼地方宣講福音都要述說那故事中的同一個女人，因爲她把握到福音的基本精神：我們的愛尋求各種方法，不計代價的去回應那不惜任何代價以尋找我們的愛（註四六）。祂看到這同樣的內在的變化也會說，「你

的信救了你，平平安安的回去吧」（註四七）。引致罪得赦免的愛與拯救的愛乃是對同一救贖的不同說法。

耶穌教訓人：獲赦有兩個障礙。第一個是我們裏面缺乏赦免的精神。照祂的教訓，赦免乃是在他加以培植的時候才得到的一份財產。祂在禱告中教訓我們對上帝表示，我們求免我們自己的債時，要先免他人的債。如果在我們與弟兄之間沒有赦免，則在祭壇上所獻的悔改的心與物質的祭物，都一樣是假的。這樣，我們的赦免是愛對我們統治的證據，在我們的限度以內，我們配合上帝對我們的尋求的愛。

赦免的第二個障礙稱爲褻瀆聖靈或者是說反對聖靈的話（註四八）。它被放在與其他一切罪作極端可能的比對，因爲一切其他的罪都可以得赦，惟有這「總不得赦免」。這背景指出文士們指祂之所以能趕鬼，是因爲祂自己代鬼王別西卜行事之故。他們說，這人並不是上帝的兒子；祂是撒但的兒子。耶穌只停留一刻就戳破這種論調裏的道理；撒但絕不會起來反對撒但！祂隨而致慮那種可能靈性上極度盲目，致將上帝釋放的愛視爲罪惡的工作這種心靈。

這又是文士與法利賽人的罪，這樣就把他們自己的靈關起來，以致上帝的心不能透入其自己的中心，其結果乃致於將祂對人的善意視爲罪惡的本質。這樣的一種態度不容許赦免，因爲它並不求赦免。如果因爲神蹟它轉而求赦免的話，它就會得到赦免：「耶路撒冷阿，我多次願意……只是你們不願意」。但是值得思攷的乃是：耶穌視爲絕無獲得赦免之望的人，是那些在宗教上過份拘謹，關閉了對上帝的心靈。他們「今世來世」總是一樣。

耶穌關於愛為罪與赦免轉變的關鍵這教訓，打開了最費力氣的對付罪，以罪為破壞上帝統治者的方法。這愛的代價是無法量度的，正如它要恢復的人的價值一般。並非這愛要計算要付何等的代價。「祂既然愛世間屬自己的人，就愛他們到底」（註四九），不管其結果如何。福音書不大關心救贖代價的數字。而只照實的把祂在十字架所付的代價表示出來。福音書不只讓我們知道耶穌因為不會逃避愛的最後要求而走上十字架；也用敬虔簡樸的方式指示我們，聖父自己也不會逃避這代價；「上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給我們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生」。人裏面無可測量的價值之所以如此，因為在上帝裏面有無可計量的愛。

現在要考慮人與上帝的關係，但是它並非耶穌的教訓所另立的更進一步的、與我們所討論的不同的情形。它近於撮述的性質。它是人與「位格」的關係。當一個人如彼得一樣的承認，「祂是基督」（註五〇）時，耶穌以彌賽亞或基督的身份出現，帶人進入與上帝的這種關係。上帝尋求的愛伸展出來，帶人進入這樣的一種關係；而上帝在其中是君王，却同時是聖父。

團契的精神表示出兒女對聖父而又是君王的關係的特質。這團契至少有兩個特出的種類。一個是道德。人已經承認耶穌為基督並且接受基督對自己的統治，以遵行上帝藉基督啓示出來的旨意而證明其認信的誠懇。於是日常生活的倫理成了不只與人，也與上帝的團契之一大手段。在與同胞的社會關係中表現上帝的旨意就是與天父的團契。這同樣的信息及其逆叙後來在新約裏有極清晰的回聲：「我們應當彼此相愛，這就是

你們從起初所聽見的命令。我們因為愛兄弟，就曉得是已經出死入生了。沒有愛心的，仍住在死中。凡有愛心的，都是由上帝而生，並且認識上帝」（註五一）。

但是藉着活出倫理的道德團契並非為上帝兒女可與其聖父共享的神人間唯一團契，因為在禱告中有心靈與聖靈的交通。在耶穌的教訓裏，禱告是人與「位格」間的直接交往，一方面是兒子，另一方面是具超越性的父親。耶穌教訓人不必為祈求而感侷促不安。但在祂的教訓與生活榜樣裏，祈求終於只是尋求上帝的旨意以便服從其旨意的更偉大更豐富的祈禱的一部份。

這樣，耶穌完全改變了人藉着祈禱和崇拜與上帝交往的概念。對上帝宇宙的君王的威嚴的感覺，再沒有比猶太人在聖殿與會堂中的崇拜更能高貴地表現出來。這種感覺在耶穌與禱告有關的言行的記載中同樣的可感覺到。但是祂所指示給我們的靈的交通不能以其最簡單的方法如百姓與君王的關係來表達。它是聖父與兒女的團契。因為在祂自己，它是，「父阿，天地的主，我感謝祢」。在我們，它是「我們在天上的父，願祢的旨意行在地上，如同行在天上」。禱告顯著的成為聖父與兒女之間的團契中認識上帝旨意之所在。

耶穌關於上帝父性教訓對社會又有甚麼結果呢？在祂的門徒承認耶穌為彌賽亞的那一刹那，一個新的不同的團契就產生了。個人之已作這認信而又已進入藉祂與上帝有了獨特的團契者，亦開始進入與他人彼此間的獨特團契。在他們更好地了解兒子與聖父的關係時，他們也了解彼此之間為「弟兄」之比以前所知者更

爲豐富的意義。他們對耶穌爲彌賽亞之認信使祂爲生命之主，而他們效忠於祂，表明他們爲跟隨這「道」的人，就構成了他們之間更有力的聯系。而在祂教導門徒們時，他們更深切認識祂的心之奧秘，獲得了一份財產，這財產是在他們對其意義的見解增長時，越發珍貴的。祂稱呼他們爲「我的朋友」（註五三），但「朋友」一詞用於彼此之間時，一定顯得比「弟兄」更少有支配力（註五四），因爲此詞滿有與耶穌教訓的關係，喚醒他們靈性上與上帝，與「在許多弟兄中作長子」（註五五）的耶穌，及彼此間作爲上帝兒女的合一。其結果所得的社會乃是弟兄的團契，這些弟兄都是上帝的兒子，已經承認耶穌爲上帝的基督。

這弟兄的團契就成了「教會」。「教會」意義之更充份的發展乃在福音書以外，就是在新約其餘部份及教會自身之生命趨勢。就福音書所指示的，耶穌說到教會只有兩次。其中一次乃是與彼得的認信有關的有名的供述：

耶穌說：你們說我是誰？西門彼得得回答說：你是基督，是永生上帝的兒子。耶穌對他說：西門巴約拿，你是有福的，因爲這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上，陰間的權柄，不能勝過它。我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁，凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放（註五六）。

羅馬天主教與復原教對這段經文的了解各有不同。前者認爲「磐石」的意思是彼得，因此彼得被他們視爲教會的第一任教皇。在復原教徒看來，這「磐石」的意思乃是認信的本身，那就是教會建造在耶穌彌賽亞

的地位上。

第二次指教會的話是這一段：

倘若你的弟兄得罪你，你就去趁着只有他和你在一處的時候，指出他的錯來；他若聽你，你便得了你的弟兄；他若不聽，你就另外帶一兩個人同去，要憑兩三個人的口作見證，句句都可定準。若是不聽他們，就告訴教會，若是不聽教會，就看他像外邦人和稅吏一樣。我實在告訴你們，凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁，凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放。（註五七）

在這裏，如果弟兄間的罪所引起的衝突，嚴重到非那些直接有關者所能解決時，教會就被視爲最後的諮詢法庭。就其性質言之，當弟兄關係的精神不再存在於任何的弟兄身上時，教會爲弟兄團契應當是最適宜於決定的團體。

既然比較起來，在記載下來的耶穌教訓中的直接指教會的地方，遠少於新約其他部份所論之次數，就值得有兩個意見提出。其一是：基督教會十分穩妥的植基於歷史事實，而不在乎馬太福音中所引的解釋。我們公認，在福音書尚未寫成之前，教會確是承認基督信仰的人的團體，而福音書乃是流傳開來的記錄，協助人們更明白基督的生平，教訓與蒙難的紀錄（註五八）。

尤有進者，在耶穌教訓中，上帝國與教會之間有一種密切的關係。二者並非完全相同，而我們也不能把福音書或新約其他地方的「上帝國」代之以「教會」或倒轉過來。但是不要忘記的則是：保存耶穌對上帝國

的教訓者乃是教會。教會所包括的乃是那些在其承認耶穌為彌賽亞時上帝國已經臨到他們的人。關於個人與為王為父的上帝及他們彼此間的關係之教訓拉進教會，成為那些有這種教訓引導的人的團體。基督教會乃是一個企圖把耶穌教訓付諸實際生活的社團。

上帝國因其性質需要一個社團去活出其倫理，而這社團就是教會；但是正如倫理並非以律法主義的準確性發出一般，教會作為以倫理管理人的團體，也不是以完成的方式從耶穌發出的。對於祂，作這一件與作另外一件同樣是不合的。這樣，祂的靈真的指引教會及倫理的發展；因為教會及倫理二者都是祂的靈的具體之意。它們依次是那些因信耶穌基督而成了上帝兒子者的社會與律法。教會本身是基督教的社會秩序，或者我們可以說，它依上帝國的倫理在教會中實行的比例而成了那樣。

三 勝過死亡

為其信眾帶來新生命的使命與信息，却只為耶穌自己帶來衝突和迅速結集的風暴。祂的教訓在其早期的傳道工作中帶來祂與猶太當局的衝突。祂從希伯來聖經的深處引述，而其主張，與法利賽人及猶太教同意，認為作者「被聖靈感動說」乃一指靈感的拉比式的說話（註五九）。但是漸漸清楚的是祂對律法的見解大異於其時的正式猶太教。祂把法利賽人視為有拘束力的遺傳或口頭安拉棄置一旁。法利賽人傾向於以聖經中的一切誠命為同等律法重量，耶穌却教訓人，聖經中有大小重要性的事物而分別律法中的大小重要性的事物

（註六〇），而宣布擴展很遠的原則，那就是生命比以安息日律法為代表的律法更為重要（註六一）。

祂比正統猶太教尊敬先知的，這又與法利賽人不同。正如法利賽人所見的，耶穌違反律法，引百姓走錯路，並且以個人良心的權力代替文士之集體審判（註六一）。衝突是不可和解的。無怪乎在耶穌與猶太教的正式解釋者之間的齟齬之後，我們居然重復的讀到法利賽人商議如何除滅祂。

與羅馬政治力量之間也有衝突。當耶穌只被視為另一個宗教上的老師時，羅馬當局不感興趣。但是一旦猶太人開始把他們關於猶太人的王的宗教象徵放進言詞之內，羅馬人明白那是怎麼一回事了。那是他們要留意的時候了。這是暴動作反嗎？不論耶穌如何小心防衛祂的教訓，彌賽亞仍然是猶太人的王之意。關於彼拉多面前審訊的記載指示出他十分勉強接受猶太人控告的票面價值，那就是含有政治野心或傾覆活動的意思。但是依然有控告；而祂會公開的在三合林面前承認祂是「那當稱頌者的兒子基督」。又當彼拉多把問題率直的提出「你是猶太人的王麼？」的問題時，答案毫無畏縮的是「你說的是」。至於其他的控告及問題，「耶穌甚麼都不回答」。在彌賽亞的身份裏，有祂的使命與要求的中心。逃避對祂有失尊嚴。隱蔽的時機早已過去了。

他幾乎沒有朋友了。對祂那些抱着民族主義的野心的人感到失望；他們希望祂用武裝反叛去救贖他們或請來天軍把他們從羅馬人的統治下釋放出來。在祂治病工作的奇蹟逐漸淡忘，餅與魚的吸引力漸弱，而祂用比喻的教導留下許多神秘到使他們不知所指的時候，羣眾開始離去了。漸漸的，只剩下祂的小圈子的人與祂同在，而且為漸漸增長的敵意所包圍，加上祂的要求的性質使祂暴露於反叛猶太人的宗教及羅馬政府的控

訴。

祂在未臨到之前很久就已經預知這不可避免的結局。聖經上常引述祂用某一種方式說祂必須受害，被排斥，受苦，而又復活。祂企圖重新指引其門徒的心靈轉向希伯來的聖經，好叫他們得以了解上帝是藉着傳達救恩的餘民而非蒙救恩的餘民去拯救的意義。

但是祂竟不能救自己免於那最後的杯嗎？這必然是祂自己的問題。這問題是不是至少就是那痛苦之一部分的意義，把祂壓到直至最後在客西馬尼園幾乎不能擔當呢？「祂就驚恐起來，極其難過。祂就稍往前走，俯伏在地禱告說，倘若可行，便叫那時候過去」（註六三）。在那呼喊裏有完全的實在性。但是它並非來自一個被迫不甘去死的人，也不是來自一個視死如歸，企求殉道的人。乃是基督自己行出祂一向教人去行的，就是認識而又實行上帝的旨意。祂既已依照上帝的旨意而生活直到此刻，於是祂最大的期望就是要作人，也可能仍然為上帝的兒子，依照這旨意而生活，直到任何的結局，不問在祂路上的是什麼。

他們就把祂釘上十字架。按照祂自己生活的基礎及祂教別人建立他們的生活基礎，這十字架乃是上帝對祂的旨意。祂「存心順服，以至於死」（註六四）。

第三天祂從死裏復活。「無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的麼？」（註六五）。路加所記復活的基督的這些話就把原始教會所認識的基督的兩方面的對偶提出了：祂的受苦與祂的榮耀；祂在地上受物質的軀體束縛的生活與其作為一個「賜予生命

的靈」的，不受拘束的實存。復活在新約乃是此二者之間的門口。

新約論其由死復活有兩個觀點。第一，它常常被提出作為一件史實。作者苦心說及不同的情境與人物（註六六）。「祂受害之後，用許多的憑據，將自己活活的顯給使徒看，四十天之久向他們顯現，講說上帝國的事」（註六七）。他們明確的說到一個有骨有肉而且可以摸到的身體（註六八）。這樣的事情，作為史實提出，以歷史研究原則的考慮，估量到這些事件有關的經文之每一可能的紀錄，與由見證者所報告的事件本身。

但是新約又視復活為一件屬靈的事實。它在所傳講的福音的拱門裏造成了一個拱心石；照字面說，是其誕生與其國度完成之間的半途（註六九）。它於是就為原始的基督教社會的經驗裏一個最有意義的元素。值得注意的是保羅在解釋基督和信徒的復活中，小心主張「復活的身體」不是「血氣的身體」而是「靈性的身體」（註七〇）。他並不是說基督的確是如此，然而在福音書裏，復活以後的事件的記載說到顯現並不受那管束日常事件的同樣的物質定律所範圍（註七一）。而且，尤其重要者則是顯現並非對羣衆，而是對「弟兄」。通常說，除了保羅以外，並沒有對敵視的人顯現的紀錄，就以保羅的情形說，顯現是在個人危機的時候。

作為一個屬靈的事實看，復活是基督徒經驗中的一個重要元素，我們必須注意他們當時的喜樂及能力的感覺，和對未來的強烈信心之進入基督徒經驗中乃因在其自己的生活中，他們發現上帝既興起祂的僕人，就差祂賜福他們（註七二），叫他們與基督一同活過來（註七三），並且因着信心，祂已住在他們心裏，叫上帝一切所充

滿的充滿了他們（註七四）。基督徒發現基督在其以肉體與他們面對面時在人們裏面所成就的這些事，與其他更多的事，在人打開自己的心門之時仍然成就；只是現在這能力不受時間與空間的桎梏所限。這些也是屬靈範圍內的歷史上的「鐵般事實」。

福音書就在這樣的一種口氣上結束了，新約的其他書卷就開始了，而故事也繼續前進。正如在喇叭的號聲裏，基督教會就走上它的「戰勝與求勝」的命運。

四 自由憲章

在第一章，我們曾經指出，在宗教裏有若干大問題，其答案對於了解宗教本身及其教育都是有決定性的。記着這些問題，則我們在過去兩章中所考慮的事物的總和，都可以用此方式解釋。如關於至高者的性質，耶穌教訓人，上帝為王為父等。祂藉着祂所最愛的兒子耶穌基督的位格把自己作最顯著的啓示。實存的最高價值是人；因為救贖與永生乃是上帝對世人的計劃之手段與目的，表明宇宙的君王之最關心的乃是為人。祂對人的旨意綜合為愛神愛鄰舍兩大誡命。那末，從頭到尾，整個概念都在人格與人格間的關係範圍內。

像整個概念本身與人格之關係，實際生活亦與人格有密切關係。基本上它也與人及其生長有關。耶穌基督的使命與信息構成人類靈魂的自由憲章。接受基督所啓示的上帝的統治者於是可能達到那在上帝之下的自治狀態。

達到此目的的結果對人類個人與社會生活在各方面是無可測量的大。至於自由，其結果有二。一方面，自由仍然是附有條件的，正如一切自由一樣，因為自由從其所承認的最高効忠的對象而得其性質。在這例子裏，就是耶穌基督所啓示的上帝。個人選擇上帝藉基督透露出來的旨意為管理實存的力量之最深切的真實概念。知道他並不是一個自由漂浮的單子，不能不理會他生存其中的宇宙的性質，或忽視宇宙的運行之法而尋求其目的。他負上這意旨的軛，獻上他最後的効忠。

然後，在另一方面，他開始發現已經為他開始的釋放是多麼的深遠。他並沒有得到倚以過活的上帝旨意的藍圖，反之，他接受與一個實體的歷史人物的關係，他就要把祂的精神變為其自己的時代的生活。他所有的終生任務就是要發現愛如何可能把自己的生活管理得最好。這是自治的本質，因為它使基督徒負責在靈魂深密之處開始其自己的自治。它留給他自己去測知其對上帝旨意的領悟；誠然，這在他是必須的。他成了宇宙的一個自由公民，先對其為父的君王負責。他學習到如何從罪感中得解脫，如何在不可駕馭的環境狀態中得自由。其範圍甚且不為死亡所限止。

在上帝對人的統治及人的價值在已經獲得部份解放的人類靈魂裏發生意義的時候，其他現存的解放力量獲得運動力，而新的力量發生起來了，叫身體與靈魂從一切影响或阻碍人成為上帝的兒女的發展之力中得到自由。在這福音被傳講，了解與人依照它而生活之處，就沒有人經由宗教、工業、社會習俗、政府、軍事力量或其他任何機構去奴役人而能繼續存留，不被破壞的。這種解放在政治生活及其他地方上成敗之法，造成

人類進步或退步的大部份歷史。

至於社會，這種個人靈魂自治的性質要求有一個由上帝為最高統治者的人的社會；在這社會裏，人類關係不受律法主義干涉，而是建立於依上帝與其兒女關係方式的愛上面。這社會已經存在；它就是教會。

為實現它的使命，這樣的社會必需要施教。它的教育受某一時期教會的實際情形與基督徒認識教會的意義二者所規範；那就是現實與理想的合併，事實加上目標。正如我們所要去作的，這合併現在是什麼，已經是什麼，乃是一個要由歷史材料去逐步回答的問題。它在未來可能成為什麼，至少在人方面說，有賴於現在及今後人們對於耶穌本身的使命與信息的領悟及使用。個人與基督教社會可能成為什麼，更就由這來源而獲得辨別。

教會的開展故事指出這基本的自由憲章如何解釋、試驗、再解釋，然後一再折回生活的試驗去。一方面看來，教會生活與教育給我們以人類為那在上帝的統治之下的個人，在以上帝為統治者之下的社會裏，努力達到自治的消長盛衰經過。那社會並不裁成樣本，因為是聖靈引導的。因此，緊隨基督之後的時間無可避免的是以聖靈的經驗為特性，因為新的基督教社會每每有意的把自己比作一艘船在其未知之海上啓行；絕對確知其自由航行這海洋的特權，可是沒有要進入該水域的海圖。紐曼 (Newman) 紅衣主教在其寫下列詩句時就把握了當天的心情：

我不求主指引遙遠路程，我只懇求，一步一步導引。

第六章 原始基督教中的教育

耶穌教訓中所含的，人在上帝面前平等的概念，很快就明顯地成了福音之最初的社會意義之一。在一度緊張而又簡短的鬥爭之後，這福音從其在猶太教的模型中出來了，而且開始不管種族或階級地散布開去。這新的基督教社會中，有些人是貴族、財主、有學問的人、居高位的人、甚至是王室中人。另一方面，却又有許多貧窮的人，來自奴隸階級或者是羅馬軍隊中的士兵。婦女像男人一般的居領導地位。因為福音是普遍的；並非為男人去敵對女人，不是為猶太人敵對外邦人，也不是為有錢人或窮人，而是為人，不管這人是誰，或在什麼地方。這樣由不同的人構成的新團體就是正在成立的新基督徒社會。

這新的基督徒社會就是體會非常的屬靈經驗的場所。男人與女人，除去不大重要的外表，諸如膚色、種族、財產與威望者，敞開自己接收那種迄至當時仍為他們與他們的同類所未知的能力所充滿。原始教會，直至主後一二五年都是在基督徒對自由之實驗的第一時期，而其最初的兩個發現乃是我們剛才說過的平等，與這種新的能力之感。最早的新約文件充滿了這能力的回應及其來臨之法。福音來自「能力與聖靈」。宣道乃是「聖靈及能力的表示」。使徒行傳就充滿了它。我們聽到人的心靈像受一陣有力的大風似的而感動，被聖靈充滿的人「按着聖靈所賜的口才，說起別國的話來」，治病，傳遞上帝旨意的異象。那是由人傳播給人的能

力，用按手傳給平常的信徒，或者是降落給那些聽到話的人。

尤有進者，新約中聖靈的能力是社會的與個人的經驗，而社會則是一羣信衆，不論其爲許多人聚在一起抑或只有二三人。能力的恩賜臨到這社會中的成員。信徒的團體就是聖靈團契的場所。新約的概念就是聖靈是賜給教會的，而且基督教團體就是基督徒社會，乃是上帝以其聖靈所居的聖所（註一）。

這是能力，但是能力的目的是什麼呢？有些早期基督徒清楚的因與上帝的靈有直接的關係，而成爲狂熱了。他們成了不可理解的，發出熱心的，却是無意義的廢話。至少有些團體自視爲擁有更多的聖靈能力，却同時可以任意放縱，不道德的事公開盛行，而教會也受到分裂的威脅。

同時，對新自由的初步經驗，他們面對無數關於其用法的問題。在福音開始越過種族、階級、與風俗的時候，新約對於那些在其時發生的問題頗爲衆多。基督徒的團體如何過活呢？作爲弟兄，他們如何處理私有財產呢？他們如何解除團體中的人的苦難呢？就社會階級而言，弟兄之情的精神是什麼意思？對主奴關係，其意義又如何呢？婦女是否如在會堂中有其同樣的地位呢？基督教社會應如何組織呢？他們仍然要留在會堂裏嗎？使徒可以從事各種工作嗎？不然，增長的社會任務應如何區分呢？家庭生活應當依照猶太教的樣式嗎？在猶太教，離婚是易事，但是應當依照字面去遵行耶穌的教訓嗎？再婚是否許可呢？基督的再來也許在眼前，那末結婚究竟是明智之舉嗎？兒童在基督教社會中的地位如何……在猶太教，他們是立約的份子而其本份是清楚的，但是在基督教社會中情形又如何呢？

或者說，基督徒對猶太妥拉如何呢？基督徒在猶太聖經中找到關於他們的彌賽亞的預言，因此就更強烈地受這些聖書的拘束；但是對其中所吩咐的許多要作的事又如何呢？基督徒的自由是真正指他們不受妥拉中安息日，什一捐，與其他的約束呢？福音破除猶太人與外邦人之間的藩籬多遠呢？猶太人與外邦人同吃，這是不思議的嗎？福音要求對歷史、教義，與概念的深厚的重新解釋，任何猶太人相信耶穌爲彌賽亞者都受很深的打擊。至於外邦人之不知猶太律法而又來自異邦環境者，當他回到異邦社會中，而現在自己却是基督教社會中之一員時，愛的行動有什麼意義呢？

早期基督徒因爲新力量闖入而使基督徒社會成爲強烈而有動力的，但他們慢慢地才了解到，他們在各種神往狀態中所體驗到的聖靈，正是他們可能領悟到，在生長中的基督徒社會之內的日常生活之多種要求中的基督的心與上帝的能力的那同一位聖靈。

原始教會的教育，依新約及其他早期基督教著作中所繪述的，是在人得釋放後，進入隸屬於上帝的基督徒自治，開始作無例可援的開進正在增長中的基督徒社會時所創出的問題上得其形式的。教導與宣道關係密切，却與它有別。它在基督徒聚會及其他地方，特別在家庭中執行。早期基督教著作，就是我們稱爲新約與其他，或許一律直接與原始的宗教教育有關。我們現在可能詳細檢討一下這最後的話，其整個結果乃是新約各書卷正在寫成而又開始流傳的時候的基督徒社會內之宗教教育的簡圖。

一 最初的基督教宣道

最初期的基督教宣道乃是傳播福音的主要手段。信息本身就是「卡魯瑪」(kerugma)，而「卡魯瑪」就是福音。最初的宣道在目的上是傳道，傳遞福音給猶太人、外邦人、新歸猶太教者，與「敬畏上帝者」，就是異教走向猶太教的人(註二)。在基督教團體的更充份發展，甚至在原始教會中，宣道在崇拜中發生了，而且成了教導與宣道的一個手段。但是早期新約的典型宣道，與特殊的，稱為「福音」的信息相關而在初期的宣道中，「福音」是一件界限明確的事，而且如果我們了解其內容，則更易了解基督教宣道中的特殊點，也更容易觀察其如何與教育有密切的關係。

地伯留氏(Dibelius)曾經叫人注意使徒行傳中的講章所依循的常規範式(註三)。這比較特出，因為路加是一個語文上的藝術家；如果這些講章在結構上相似，便有力地指出這些講章中的中心教訓是一樣的。

這些講章基本上包括三部份，雖然並非現代講章的三個主要標題。第一是「信息」的本身，就是「福音」。這信息乃是宣揚有關耶穌基督的若干事實。在這裏，可能坦白的使用一個公式。例如保羅寫給哥林多人說，「我當日所領受又傳給你們的，第一就是：

基督照聖經所說，為我們的罪死了，
而且埋葬了；

又照聖經所說，第三天復活了，

並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看」(註四)。

這「卡魯瑪」——信息，福音——正如我們在使徒行傳中所見的，是在講章開始之後，差不多立即就用幾句短短的話說出(註五)。宣道者的話似乎在這裏保持一個為人認識與接受的說話方式。也許是在一個人被差遣出去宣道時，他就收到一份基督教信息的簡短大綱或撮要(註六)。

講章的第二部份包括兩種證明。其一是由希伯來聖經的證明，用引述來指出先知為耶穌作見證，彌賽亞的受難與復活並非與聖經衝突，而是應驗。第二種證明是見證者對於受難及復活的證明。這親身的見證是高度客觀的，大意是說，「我們知道我們所說的是真的，因為我們曾經在那裏看見」。跟着時間的過去，這種親身的見證者也開始過去，在現在的福音書尚未作成之前，受難的故事似乎已經見諸書面，而且流傳了，特別為着供給最早的福音宣講者一種根據個人證明的受難紀錄(註七)。

講章的第三部份乃是勸勉。講章的結束是兩大命令：悔改！相信！像在耶穌的宣講裏，悔改乃是改變人心，離開罪及虛假的事，其方向乃是向上帝的。其內在改變的外表標記則是受洗歸入基督。而所要求的信心則是相信見證者的報告是真確的，相信耶穌為彌賽亞，而且把整個自我現在與永遠都託付給他。

二 最初的基督教教育

在新約，教育是人所周知原始基督教的一面。無論何處，那裏有基督教會的開始，必定有某種教育為其生活之一部。如果以彼得的認信為教會的開始，馬可立即說耶穌「從此祂教訓他們」（註八）；又正如我們以前所觀察過的，大約是從這一處開始，耶穌的宣道成為幕後工作，而教導却開始在其傳道工作中佔有更顯著的地位。或者，如果以教會起於五旬節，則在教會增加三千人的記載之後，就說他們「都恒心遵守使徒的教訓（*didache*）」，彼此交接，擘餅，祈禱」（註九）。

教導乃是由宣道執行的佈道活動之必需的補充。對於猶太人，希伯來聖經需要重新解釋。在未十分熟悉希伯來信仰的人，需要一種比較初步的教導。對於福音的竄改的解釋很快流傳，引起基督徒去將上帝的道講解得更加詳細」（註一〇）。那些信「道」的人要熟悉耶穌的教訓，而且需要關於基督徒生活方式的教導。

教導是使徒所執行的一個作用。就教導而言，最初的傳道活動表示出兩個特質。其一是在敘述那些人帶福音到新地方去所作的事時，一再出現的宣道與教導。另一個就是在傳教士們延長其在一個城市的逗留時，宣道就趨於被吸收入教導內（註一一）。

在原始教會裏也有一種特殊的傳道工作，稱為「教師」（*didaskalos*）。我們先聽到有這樣的教師就是在安提阿教會（註一二）；在這門徒初次被稱為基督徒的城市中，也有像這樣的基督徒教師在這教會裏，這是意味深長的。教會初期，教師被視為神所任命的，對於屬靈知識有一種特殊的屬靈恩賜（*charisma*）；在公眾聚會中有一個特別指定的地方給他施教。所以教導從開頭就被認為一種屬靈的工作，不論其由使徒執行或由一特別受命從事這服役者。白林德（*Pumpré*）說：

在我們看似乎是奇怪的；但在當時可能有幾百個人，像以前的以賽亞或以西結，或後來的聖保羅或聖彼得，真正受靈感，也如前人一般所說過的，啓示了上帝的話，而他們一切的紀錄却仍然消失了。他們的聲音打擊過空氣，散失了，而我們所聽到的，只是他們最微弱的回聲（註一三）。

教會初期的傳道工作包括使徒，先知與教師。當教會的內部生活已經進入比較穩定的組織時，地方上的傳道工作就包括監督、長老、與執事。但是似乎有一個介乎其間的時期，其時一個禮拜堂可能有由兩型合成的傳道工作，就是有恩賜的與當選的。在這個相隔的時間裏，講者似乎被視為有先知的恩賜，但是對會眾說話，却不是如同先知與教師那樣的自由（註一四）。具有恩賜的巡迴傳道者在第二世紀中期以後很久，仍然繼續出現，而這些人中，有些也執行教育的任務。誠然，先知和教師與傳道人之間，直到第四世紀仍然有些衝突。但是在原始教會，在我們不必假定有一致的辦法時（註一五），監督、長老（註一六），與執事開始作為地方教會的傳道人，接受了教育的職務。大約在主後一五〇年，關於基督教聚會的聖經以外的最早敘述（註一七），指出一個「會長」（*proestos*）用口頭訓誨會眾。

可能追溯到在原始教會中的幾種不同的教育。這些不必視為必須彼此分開的，但是有時它們却清楚的分別開來。這樣說法，有時分開，有時合併一起，在使徒一生中，至少有五種教育出現，而且顯然的這些係在新約任何書卷尚未寫成之前就使用了。

其一是對於希伯來聖經的基督教解釋。正如我們所已經提及過的，對猶太人宣講福音時，「卡魯瑪」是與希伯來聖經相聯系的。宣告「卡魯瑪」或福音的元素通常被吸收進這解釋中去（註一八）。所以說保羅在帖撒羅尼迦一連三個安息日，「本着聖經與他們辯論」（註一九）。在庇哩亞，猶太人說是「天天考查聖經，要曉得這道，是與不是」（註二〇）。這也不只是保羅才有這特性；司提反的辯護暗示可能有一種的講話是以基督教對希伯來聖經的解釋為主題的。

很可能的在敘述使徒們「站在殿裏教訓百姓」（註二一）之處，或者天天在殿裏與在家裏教訓及宣講基督時（註二二）的不太正式的場合裏，這種對聖經的重新解釋乃是個顯著的元素。路加敘述耶穌赴以馬忤斯的步行，「從摩西和衆先知起，凡經上所指着自己的話，都給他們講解明白了」（註二三）。以及腓利與那埃提阿伯人之間，當腓利引用以賽亞中一段，「從這經上起，對他傳講耶穌」時（註二四）的情形，乃是基督信徒在希伯來聖書方面重新定向時的早期基督信徒生活的例證。

也許，福音的教訓造成第二種教誨。新約所說的遺傳（一種或多種）完全與猶太遺傳或口頭妥拉及一切其他遺傳不同。這是基督教遺傳，而且已經在教會的青年期就描寫為從一個人轉去另一個人或其他的人

（註二五）。遺傳的內容常常指一些絕頂重要的東西。有一次它特別指主的晚餐的設立（註二六），又有一次則用以指受難及復活（註二七）事件的簡單敘述。顯然的，這遺傳的一部份乃是作為福音而宣告的事實之簡潔的敘述，那就是基督福音道的「卡魯瑪」或中心教訓。

遺傳不只由宣道去宣告，也用其它的方法去教導。它可能是「所領受的教訓，……是口傳的，是信上寫的」（註二八）。它是人們受教的信仰（註二九）。它是一些交託下去，好叫別人也能教導的東西（註三〇）。在信條詩歌之後，立即聯上提及「良善的教訓」（*didaskalia*），是年青的傳道人所依循的，催促他繼續去教導，拯救聽他的人（註三一）。

當這些概念放在一起而又視作整體時，它們暗示這一種可能性：洗禮之前的訓誨是從早期教會所描繪的非正式手續發展，而有關福音與事實之中心遺傳的正式訓誨開始為原始教會所認識。但是如果這種訓誨有了，它就不能被視為到處一樣。可以想像得到的則是可能在一些地方學到「遺傳」的一個簡單公式（註三二）。在書信裏的類似的語句就含有作者借助於讀者所極為熟悉的初步說明，而關於這些說明，他們已經小心受教過了。

有人認為哥林多前書一五：三一五所簡單敘述的福音或類似的詞句可能為原始的信經，是準備受洗者受教的，和作為他的認信的說話的（註三三）。關於用信經方式在洗禮時認信的辯論，在這個時期並未完結；但是如果假定這樣的一個辦法存在，則「用水藉着道洗淨」的含糊的話（註三四），可能更易解作將洗禮的

動作與用「道」或遺傳認信的動作相聯系。

間接的證據暗示關於基督徒的第三種教訓。認信的基本觀念植根於受難的故事。耶穌在彼拉多面前受審問說，「你是猶太人的王麼？耶穌回答說，你說的是」（註三五）。提到這話時，說「向本丟彼拉多作過美好見證的基督耶穌」（註三六）。那末，耶穌的承認就是公開承認祂為彌賽亞或基督，上帝所膏抹以管治人者。

而且有許多形跡說明最早的基督徒認信正是那樣的一種性質。彼得的認信，正如馬可所記的，是「你是基督」。在福音書以外，最簡單而又明顯的，最早的完滿方式乃是「耶穌是主」（註三七）。有一處甚至無動詞而只是「主（為）耶穌」（註三八）。（譯者按：此係指英文本聖經而言，漢文國語本作「耶穌為主」），另一相等的話是「耶穌基督為主」（註三九）。還有其他幾個畧為不同的方式，如「認耶穌是基督」（註四〇），或者只是「承認」（譯者按：原文作承認祂，此處依漢文國語譯本）（註四一），或「認耶穌為上帝的兒子」（註四二）。

這認信可能為受洗時所說的回應。果然的話，頻頻表示關於受洗歸入基督，對於早期基督徒可能有一大堆有關的觀念，需要利用想像去重新發現。而這種簡單認信的方式又可能給「求告主名」的說法加上意義（註四三）。

但是不論其使用方式如何，這簡單而又非常直接的認信乃是個人的公開承認：以耶穌為他現在及永遠的統治者，上帝國的概念就是由這種認信而向前帶進基督教會去。它是個人對基督為其君王的順服與效忠，受

其意旨管治，且在人生問題上尋求其意旨的誓約。人也會記得，這認信乃是對於所已經宣告的，基督受難與復活的福音之完全認識，而信徒對這福音的回應是「這耶穌是我的主」。

新約裏有一種暗示：認信已經擴大了，容納了關於基督的信仰與個人對祂的回應的元素（註四四）。信徒的信仰開始成為基督教信仰，指信仰上的客觀內容。因此，在新約本身內，開始出現了信仰意義的雙重性：作為主觀的信仰，作為客觀的信仰；相信一個「位格」，相信論到這位格的說法；作為經驗的信仰，作為信經的信仰；作為轉變內在經驗的認信，作為一堆陳述的認信。

但是教導學道者以教會信這信那，與要求學道者在其受洗時明言「我信這信那」，而且以之為受洗的一個條件，是極不相同的事情。我們並未有清楚的證據，證明在原始教會中，基督徒受洗時必須對一種信經自行宣誓。他的誓約乃是對那作為一個位格的基督。這在受洗前的教導中所造成的差別是深遠的。

第四種教訓似乎是與耶穌的生平，尤其是祂的說話有關的。在福音書未寫成之前，顯然的，有一個時期，有關於耶穌的訓誨是口頭傳授的。路加在第三福音的前言中說他「這些事從起頭都詳細考察了」，就要「按着次序」寫出來，他的目的是「使你知道所學之道都是確實的」。照字面的意思，這句話的最後的字，意思是「你從口頭上所學的」。據說亞波羅在口頭上受了主的道的教訓，而他當時也那樣的教導別人，但是並不明白「上帝的道」（註四五）。關於口頭的教誨，保羅在哥林多前書中（註四六）以及他在加拉太書上提到「施教的人」（註四六），所用的動詞是指用口頭施教的（註四七）。

這些引證的顯著含義乃是：在現在的任何新約書卷尚未寫成之前，而且在這些最早的作品流傳多年之後，關於耶穌的口頭教導已經在基督教社會裏傳遞着。而且我們可以推想，這種教導並不常常可靠，特別受謠言（註四八）或者是對於事物之不完全領悟的熱心教導所影響（註四九）。這種性質的教導可能退化。地伯留氏一部份爲了這種理由，就說到耶穌以後的一段時期，不可靠的遺傳大爲盛行，而後來在教會裏給改正了（註五〇）。

許多新約學者相信在耶穌的生活之後不久所寫的爲基督徒使用的簡單手冊，就是爲了這個需要。例如，人們假定馬太及路加使用這樣的稱爲「Q典」的，一種包括耶穌的話的文件。相信這文件本身乃是準備來給那些已經作了耶穌信徒的人作教導用的。葛倫德（Grant）以爲它乃用作爲教導員的指導書或者作爲歸主者的手冊（註五一）。當然也知道，許多在當日教會中流行的耶穌的話並未包括在福音書內（註五二）。柏皮亞（Parsons），生在十二使徒之後不久的時代，主張在學習主的教訓之法上，口頭見證斷然遠過於著作之爲人喜用（註五三）。如果這種心理流行的話，可能甚至在耶穌的話變成著作之後，口頭教誨仍然是一個爲人喜用的方法。

第五種教導處理生活的「兩道」，而且清楚的屬於倫理的性質。在基督教文獻中，從保羅至約莫是奧古斯丁的時代，常常都論到「道」與「諸道」，其情形指出那作者在想到人的行動中之道德行爲，善與惡。十二使徒遺訓就是一例。這手冊通常被列爲第一世紀末的作品，指導洗禮前所給的關於生命之道與死亡之道的倫理教學。戴樂（Taylor）、沙爾滿（Salmon）、瑟伯爾（Seeborg）、與克來因（Klein）都表示這一部分的十二使徒遺訓很可能是基督徒教師從猶太教中用以教導新歸該教者的材料得來。這種猶太教的材料也

許在基督之前的時代已流行，而且可能供給至少一種好例，而又顯然爲基督徒對求施洗者的道德訓練的實際內容。保羅也顯得曾經使用這一類的倫理訓練。例如他說到「我在基督裏怎樣行事，在各處各教會中怎樣教導人」（註五五）。

正如所指出的，「兩道」處理道德行爲。瑟伯爾在悉心研究問題之後，歸結成兩個表或條目，其一是罪的，另一則是德的（註五六）。在生命之道或基督的道之下，瑟伯爾相信有九種德性給包括在內：慈祥、謙卑、愛（agape）、信心、溫柔、謙讓、堅忍、和平、忍耐。還有四種是他認爲可能也包括的——饒恕、公義、自制、同情。他又想到還有五種也可能有的：喜樂、善良、真誠、憐憫、兄弟之愛。問題不在於新約有沒教訓這些，因爲讀到倫理的部份就使人想起這些字眼多麼常用。但是瑟伯爾却主張在一些類似十二使徒遺訓的手冊裏已經有這些，而且在書信或福音書尚未寫成之前，它們形成了倫理訓練的確定指導。

類似的，他認爲死亡之道或「黑路」（註五七）包括一系列的罪。他認爲有九項必然在其內：奸淫、貪婪、怨恨、褻瀆、不潔或淫蕩、爭競、嫉妒、憤怒、紛爭或結黨。有十三項是他認爲可能包括在內的：情慾（如貪色或邪蕩）、奸淫、淫亂、嫉妒、拜偶像、兇殺、偷盜、哄騙、說謊、讒謗、交鬼、酗酒、荒宴。還其他八樣是他覺得可能包括的：分裂、混亂（喧嚷，紛亂）、耳語（中傷）、勒索、傲慢或自大、怨恨、自負，不義。

這一類的材料顯然代表很早時期基督教倫理的內容及其教學法的發展。正如在前章所說明的，耶穌自己

的倫理教訓是含有解釋性的。在應用於生活方面時，倫理的意義便需要作更進一步的解釋。我們所見這些德行和罪惡，大概就是解釋說明基督徒之道與死亡之道的。書信每每把事情詳細討論，然而抽象名詞的經常用途却在於例解的性質多於特殊教訓。例如在羅馬人書，倫理部份包括一個一個的例解，但在一個人被愛感動而又運用想像時它仍然需要變成特殊行動。又例如，在特別指倫理對個人與國家之關係的意義時，個人仍然需要自己尋求其在公民身份或公共職務上更清楚的意義。對軍事服務，對於有財產的本份等等也是一樣（註五八）。

另一方面，在實際執行上，倫理在其主要方面是那末的確定，使基督徒在其生活方式上與「世人」分別開來。基督教最早的一個名字乃是「道」（註五九），而基督徒則是信奉這「道」的人。基督徒這個名字有倫理的與教義的意義，或者更是倫理的。不僅他們與基督的關係，同時他們與別人之間的關係都表現他們自成一羣，而人們覺得難以找到任何一個名字去表示他們。

接受教誨的人稱為「卡提古門奈」（*Catechumenoi*），或者是轉入英語稱為「catechumens」（學道友）。後來這一個名詞就成了那些在受洗前接受教誨的人的專門名詞，而「卡提基西斯」（*catechesis*）則是這樣教導的內容。難以斷言的則是這名詞在新約是否有了像在後來古代教會的完全專門的意思；但是這字至少曾經出現在新約中（註六〇），而在當時教會中洗禮前當然接受教誨；所以我們可以說在最初期教會已經有「學道友」。所用的動詞意思是「使響」。在醫學上的用語它是用以指醫生給病人的「口頭勸告」。在教育

名詞上，意思就指學童對教師所問，用合唱去回答。這字在保羅及其他基督徒作家通常是含有「口頭教誨」之意（註六一）。

我們無法提出原始教會的學道友受教誨的一套樣本來。記住上述的五種教導，就可能區別開為學道友的兩種普通的教誨方式；但是並非假定這兩個型式在一個時期內整個教會，或者在某一地方整個時期都是一致的。就其整個歷史，對學道友的教誨，在內容及實施上都有很大的出入。

原始教會中一個普通的，對學道友的教誨乃是為猶太人用的。它主要的包括（一）研究希伯來聖經中的彌賽亞元素；（二）基督教福音，就是受難與復活；或者與（三）耶穌的話。我們有理由相信這樣的關於「諸道」的道德教誨是不給予猶太教來的歸正者的，因為他們在會堂中已經接受了遠比基督徒所要給學道友的這種教育為徹底得多的教育，至少在這時期如此（註六二）。

第二型是為異邦人的，包括：（一）道德的教誨，有如「諸道」；以十二使徒遺訓為準，這種教誨先給異邦人；（二）基督的受難與復活的福音；（三）耶穌的話，這可能用符類福音書之一作代，當符類福音書有了的時候；（四）或許教一些譯成希臘文的希伯來聖經。可能在如十二使徒遺訓之類的手冊流傳開來時，它就代替了最後的三個；後來它又可能被基督徒「聖道的聚會」所吸收，而最後乃成了「學友彌撒」（*missa catechumenorum*）就是教學與聖餐合在一起的總聚會的第一部份。

關於洗禮及聖餐禮的最初教誨的性質是模糊不明的。後者當然是有，但是可能最初是十分簡單的（註

六三)。新約從頭到尾論到洗禮之處，加上猶太人及其他宗教的入社式的流行，足以使我們斷定教會從開頭就給予關於基督徒洗禮的教誨。

三 最早的基督徒聚會

只憑剛才討論的那種教育而構成者，只是原始教會的片面的教育見解。還必要考慮基督徒的聚會；因為在這些聚會裏基督徒對於聖靈的信仰及領受的經驗之更充份的意義就明顯，而且這又構成原始教會教育的一個有力的因子。對聖靈如此，對聖禮，特別對聖餐禮尤其如此。它們豐富的意義對基督徒在該項聖禮的深厚的經驗本身之效力遠大於關於它的正式教育。

在使徒時代基督徒的聚會共有兩種或三種。其中第一種是聖道的聚會（註六四），其目的乃是教訓（註六五）。這與會堂的聚會從什麼時候分開還不知道。那聚會的性質深深地影響基督徒的聚會，但是當我們有了基督徒為道而聚會之第一次描述時，後者雖然仍然會使人憶及會堂，却已與會堂有顯著不同之點。這基督徒的聚會中所包含的觀念乃是聖靈在基督徒團體之中，而在團體聚集起來時，聖靈會藉着人用各種方法說話指導他們的方向及他們互相的造就。

雖然我們不能確知其次序，却可以見到聖道聚會中的大致情形。顯然的，這聚會的第一部份乃是禱告，這禱告由會衆中任何一位覺得有禱告的呼召者任之（註六六）。這樣的禱告被視為確實與聖靈有關；它與預

言平行（註六七）；人是「在聖靈裏」禱告的（註六八）；而這樣的禱告被視為聖靈在人裏面的一種活動（註六九）。禱告可能用方言，以致不為人所了解；這是保羅所反對却並未禁止的一個辦法（註七〇）。一定還有全體會衆參加的禱告（註七一），而保羅所提及使用「阿們」就含有會衆相應的正式禱告之意（註七二）。在聚會中有「詩章、頌詞、靈歌」。「你們聚會的時候，各人或有詩歌」，這話可能是指有詩歌的創作，而作品又帶到聚會中去（註七三）；但是音樂作品總是被視為「彼此教導，互相勸戒」（註七四），或「彼此對說」（註七五）之一法。新約裏面有許多經文中之韻律或其他特色使人相信它們至少追溯到最古代的基督教聖歌去（註七六）。

即或不是有規定的，在聚會中的適當時間要讀使徒書信（註七七）。一般都假定在「聖道的聚會」中讀希伯來聖經，但是並未能斷言其如此。雖或可能，但是也不能確實知道耶穌的話或是受難的故事在聚會中是否宣讀。在這種聚會中，不直接提到宣讀這種材料，可能有它的意義，因為聚會的整個氣氛都含有其首先是在其時其地與聖靈的新鮮而又直接的交通。可以想像得到的是：最早在這些聚會中根本不讀什麼，只是靠口說的道。

聚會的第二個部份乃是，一種教導。教導被視為在聖靈工作之內的一種恩賜（註七八）。或許這是一篇演講。當這些聚會包括希伯來聖經的解釋時，無疑的它是在這個位置；使用耶穌的教訓及基督教關於信心與行為的傳統之復述都在此處（註七九）。

其次的似乎是預言。這也被視爲一種恩賜，而其所說的話乃是聖靈所賜（註八〇）。在團體內某些人被認爲先知；一個人可能影響及於一個地方教會以外，說出他所接受的關於主耶穌，或其自己的行動方式，或一些其他的人，或一些可能影響整個兄弟之情況的啓示（註八一）。一個啓示可能臨到會衆中之任何一個，在許多人力求立即說話時，那是一件使人紛亂的事實。保羅勸告在聚會中想說預言的人限於二三人，而且每次說話的人限一個，好叫聽者能以明白（註八二）。

啓示要受其他信徒的批評，這事實構成原始教會中對社會方面的聖靈的經驗之最有意義的方面。這樣的批評並不像以同樣方式被要求或被給予的；但是彼得把約帕的啓示交到耶路撒冷的「使徒與弟兄」去（註八三）；而保羅強調他的福音是由啓示臨到他的這一點，也說他上耶路撒冷去，私下「把我在外邦人中所傳的福音，對弟兄們陳說」（註八四）。一般基督徒的責任則是批評或斷定作爲啓示而被提供給他們的事物。他們被警告，不要相信一切的靈；他們要「試驗那些靈」，要自己確知它是不是真的是上帝的靈說話（註八五）。當他們聽到會衆聚會中的預言，他們就要「慎思明辨」它，即是要分別（註八六）。保羅給預言以一般的標準；它必須照着我們信心的相似（註八七）；那就是說，它應與我們所承認的信心相一致，在精神與方向上都與它相近。而「十二使徒遺訓」則指引基督徒以道德考驗那些作爲教師或先知而說話的人（註八八）。

聚會還有另一方面則是「說方言」。在使徒行傳中屢屢言之，它在哥林多的聚會中是一個著名的部份。聽的人並不明白，顯然的，說話的人也不明白，而且需要傳譯的人。它一定是被高度估價，而且也含有有時全體會衆同時說方言之意。保羅處理這題目很有技巧。他接受其對教會的意義爲聖靈的恩賜的經驗。但是他把它列入比較低的恩賜之中，暗示外邊的人進來就會以爲會衆瘋狂，並且建議其自己的主張，寧可說五句有教誨，爲人了解的話，而不用方言說一萬句話。他特別說他並不禁止它，但是在這位使徒的微弱的贊許之後，我們就不再在新約中聽到說方言了。

第二種聚會是在聚餐後繼之以主的晚餐。聚餐是團契的一個具體的表現。這是猶太人流行的習俗，基督徒把它特別聯系於記念耶穌，因爲祂屢次使用聚餐的團契作爲彼此間的及與祂的團契象徵（註八九）。當教會的歷史開始時，基督徒的一個特質乃是他們繼續「擘餅」（註九〇）。我們從哥林多得到「愛筵」作爲全個團體集合聚會的聚餐表示（註九一）。也許，他們在這一頓餐後，就參加主的晚餐。保羅所領受而又傳給人的關於聖餐的遺傳是簡單的（註九二）。它的最初的名字之一乃是「祝謝餐」或感恩；而「十二使徒遺訓」則包括三個簡單但美麗的祝謝禱告，而這必然是第一世紀所用的（註九三）。

基督徒有若干事務要處理，會衆可能更有第三種聚會以處理這些事務（註九四）。保羅責備哥林多教會的教友把糾紛向法院提出，而且催促這些事情要在兄弟之中解決（註九五）。在犯任何罪之後都要作代禱，其目的乃是使這犯過的教友終於「不是對我們，却是對上帝的旨意」（註九六）降服。教會被期望開除犯大罪的教友，而赦免那些悔罪的人，並且給他們重回團契之內（註九七）。記着像哥林多那樣的教會的性質，貧富混雜而且位在一個大城市之內，這團體是被視爲一個把團契觀念帶進其教友的事務關係上，並且把

生活之「道」帶進其道德行爲之中。至少在一些團體之間有友愛的關係，要培育起一個更大的團契觀念來（註九八）。類似這樣的事情可能在「事務聚會」中處理。

四 早期基督教家庭

早期基督教與家庭有密切關係。有一些早期的歸正是全家性的。基督徒的聚會每每是在私人房舍中舉行。基督教每每使家裏人產生尖銳的分別，但是「贏取」人歸基督的概念却光明正大地進入家庭中執行，在家庭中爲善最易爲人所見，而誠懇又爲人所尊重（註九九）。

原始教會對兒童教育的詳細情形不甚明瞭，但是幾個證據的集中點却表示出所發生的一般發展。我們可以推想，在歸主的猶太人家庭中，父母所執行的責任正如在猶太教一樣的多。例如，舉凡一個家庭在過去使用希伯來聖經之處都可能繼續；誠然，基督教信仰可能已經增加了聖經的私人用途，却並非減少（註一〇〇）。另一方面，家庭宗教儀式可能在猶太基督徒很快就失去其地位（註一〇一）。

當穩定的基督教會開始在巴勒斯坦以外出現時，我們幾乎立即聽到基督徒父母對其兒女的責任。保羅給歌羅西人的書信可能包含新約這方面最早的教訓：「你們作兒女的，要凡事聽從父母，因為這是主所喜悅的；你們作父親的，不要惹兒女的氣，恐怕他們失了志氣」（註一〇二）。值得注意的是這並非指正式的教育；它是由猶太人的父母子女關係的中心來的，帶到基督教裏來，構成保羅對這關係的中心之教訓；其中心

要在主裏面，依保羅的慣例就是在基督裏。

在以弗所書中的平行的經文是彼此類似的，却又有顯著的不同。它又再教訓兒女順服和孝敬父母。這段經文繼續下去，有如重複歌羅西書的一段：「你們作父母的，不要惹兒女的氣」；然後轉入一個頗不相同的表示：「只要照着主的教訓（*paideia*）和警戒，養育他們」（註一〇三）。什麼是 *paideia* 呢？這可以解作管教，帶有懲罰之意。但是一般的乃指教育，在這樣的解法時，就是訓練、教誨，或者在藝術方面的教育。在這書信寫成之前的三個世紀，柏拉圖在其名著理想國中說到教育就是用這字，而它繼續爲平民口中常常用以指「教育」的字眼。誠然，*paideia* 包括整個文化的理想，以這些理想由教育去教導（註一〇四）。把這段譯爲「照着主的教育及警戒養育他們」是適合的。

大約在第一世紀末，教會各方面有幾個引證催促父母對其兒女的若干方面的責任，並且強調他們的教育之重要性（註一〇五）。意思清楚的是基督教團體開始成了兒女誕生的穩定教會時，就承認兒童應有基督教教育。*paideia* 一詞之頻頻出現，加上其上下文就意味着關於這最初的基督教兒童教育，有三個最爲重要的觀念。

第一，要「在主裏面」。雖然並沒有說這是否指着與教會的正式關係，但是清楚的，它誠然指以愛心、慈祥，及互相尊重爲特質的一切關係。

再者，強調道德行爲。在這些早期基督徒，「將手輕按他的兒女」，教他敬畏神（註一〇六），乃是歸正者對其家人及其自己的道德之誠懇的表記。初期教會有一個時期要應付以爲靈性自由就是指缺乏道德約束的

主張。教會曾經見到一些這種「解放的」基督徒的兒女長成，而顯然的其回憶乃是不愉快的（註一〇七）。每一個時代都可能濫用「敬畏上帝」及「懲罰」，而當時這些名詞則可能是誤用了。但是就大環境而言，而又記得異教的環境的話，基督教兒童教育的這一元素所指的，乃是早期的認識不加紀律的自由並非對兒女的真正基督教恩賜。

第三個觀念則是 *paideia* 內有教誨。許多地方都清楚的含有這個意思，而所指的通常是教誨的來源就是基督或聖書（註一〇八）。此外就含義不甚清楚了。但是記得希伯來聖經是第一世紀的唯一「聖經」，而部份的福音書很早就已被使用，就有理由推斷第一世紀後期基督徒父母的兒女所受教的，乃是我們的舊約和開頭三部福音書全部或一部份。這是在家庭中或在基督徒聚會中，那倒不清楚。或者二者都可能有。

五 最初的基督教著作

最初的基督教著作，其許多就是執行教育所用的文件；在另外的情形則與教育有些密切關係。我們可以簡短地考慮大約主後一二五年之前，在教會內產生及流傳的若干種著作，特別注意其與教會最初教育的關係。

保羅的一堆書信通常被認為要包括我們現在所有的最初基督教著作（註一〇九）。這些書信大部份是處理向使徒提出的特殊問題或教會所遭遇的難題。教訓的提出乃是以一種偶然的方式為之，而非以系統的方式。

是朝着兩個主要的方向。其一是倫理的，另一則是神學的，所關涉的則有類如上帝、基督、聖靈、教會、稱義等等題目。普通的用法趨於限定「教義」一詞為神學性的而非倫理性的事物，但是教義指的是教導；而且保羅藉其書信在許多種類的題目上教訓早期的教會。書信在教會裏被珍視，流傳與宣讀，作為部份的教育。他們早就已被認為有特殊價值，而且在時間過程上，當教會彙集其聖書入一部正典時，保羅的書信就被包括在內，作為聖靈仍然藉以對教會說話的著作。

第二種材料包括教學手冊。福音書屬這種性質。在最初的時期，基督徒無時不在期望耶穌再來之中過活。正如我們所已指出的，他們宣講對耶穌的信息；但是時間過去，耶穌卻沒有以肉身回來，而早期的有聖靈恩賜的聚會的激動又消沉了，並且漸漸的明白基督徒要對耶穌在世的生活更為熟悉，祂的聖靈是他們經驗上所知道的，但是對耶穌在世上的生活他們所知的究竟是十分模糊。

受苦的故事已經流行，正如耶穌的話與關於祂的故事一樣。在耶穌死後幾十年之內，馬可福音或者搜集羅馬流行的遺傳而寫成了。路加與行傳可能本來是一部分成兩卷的著作，可能包含該撒利亞教會中所流行的遺傳。馬太福音可能代表耶路撒冷流行的遺傳。著述這些書有許多原因，正如所說過的，這些人都熱心為基督的。但是正如路加福音的序言所清楚說明的，其一個直接的目的則是為教誨用。那德(Kard)看到馬太福音包含許多的排列與公式的重複，這是對於說希臘話的學道友學習這福音書有所裨益的（註一一〇）。我們普通都可能以為符類福音本來是為教導那些認信而需要對耶穌基督有更透徹的知識之基督徒之用的（註

一一一)。

同時，許多人似乎都覺得，開頭三部福音書所說的是耶穌的生活的外表，却並未充份說明祂的心。約翰福音的一個目的似乎是要更深的表彰耶穌自己的意識及更充份的說明其與上帝及信徒的關係，好叫信徒可以與上帝的永活的道的心與靈有相似，免得對基督的信心會變成對已在發展中之對基督的公式作非屬靈性的順從。一種頗不相同的手冊乃是十二使徒遺訓；這書也許是基督徒教師教導學道友及基督教會指導崇拜及紀律所用的書。

教會職員的手冊構成第三種著作。因當為說方言或其他恩賜的工作讓步與地方傳道工作之時，那些作教會職員的就需要教導。三部書信就給我們對於他們所接受的教訓以一些概念：提摩太前書，提摩太后書及提多書。這些可以說是神學教育的最初課本。

另一種著作是論文、小冊，及講章。例如希伯來書就是寫來加強及堅定那些逐漸淡漠，疏離基督教團體進入世界的基督徒；它包括依耶穌的祭司地位而作的，對救贖的詳盡分析，歌頌堅定不移的信心之勝利，並且勸告基督徒在賽跑中要忍耐。雅各書可能代表原始教會中流行的教訓：切實堅持正當行為的必要，拒絕一切以為基督徒可以忽視道德生活的主張。

彼得前書特別為在迫害之火中的基督徒而寫，教導他們以受苦的意義。彼得後書是寫給那些為那些不住間的，「主要降臨的應許在那裏呢？」的人的嘲笑所煩惱的基督徒的。猶大書是一個警告，以保衛那「一次交

付聖徒」的信仰，或許是反對煩擾教會的一些知識派。約翰一書的教導人，永生是與上帝及其兒子耶穌基督的團契，但是人若不活在與其弟兄的愛的團契中，就不能說有這永生。約翰二書及約翰三書提倡對旅行教師及基督徒弟兄的款待，但是前者警告人不要歡迎一切稱自己為基督徒的人，因為欺騙的教師遍地都有，這也是十二使徒遺訓中所強調的一點。

革利免 (Clement) 第一封書信反映出有恩賜者與被選任的教會職員之間的嫉妒所引起的問題。伊格那丟 (Ignatius) 的七封書信說明一位初期的監督廣泛著作，以極強的語氣催促人們，對教會的監督予以一切尊敬。巴拿巴書乃是以教會的聖禮企求上帝恩典的簡單而又近於質樸的步驟。那所謂革利免二書是古代的一篇講章，由會衆中的宣讀者演述出來的這一類演說的一個有趣的例子。

還有另一堆的著作包括啓示書與異象。在新約中只有一部這樣的書，那就是啓示錄。這書是在面對一些重大威脅時寫來鼓勵基督徒忠心的；但是它却用一種有如密碼一般的神秘符號去傳達信息。黑馬牧人書 (The Shepherd of Hermas) 乃是一個平信徒的著作，這人或為一個商人，其啓示及異象使其記起自己的罪和悔罪的需要，他爲了他們也可能得到好處而傳給他的弟兄。

初期基督教文獻就在這些不同却又密切的方法中與教育相聯系。並非全都獲許進入正典，但是都對於基督徒的思想之形成有影響。這些古代著作中有一部就這樣的表示一個在其中流動着的主題：

讓整個身體在耶穌基督裏得救。弟兄們，請看，免得祂的許多好處都變成我們全體的審判，如果我們不

配在祂裏面行走的話。……讓我們看看祂是多末靠近我們，而對我們的思想或行爲沒有什麼祂不注意。所以我們不應背棄祂的旨意，這是對的（註一一二）。

六 原始的基督徒團體

在原始基督教會中，至高者乃是上帝，也是我們的主耶穌基督的父，帶有雙重意義，那就是：上帝是耶穌所教導的那一位上帝，也是祂爲其子的上帝。作爲上帝兒子與上帝之道的耶穌乃是上帝最高的顯現；但是耶穌經由聖靈的經驗乃被認爲並非在時間或空間上定居一處，而上帝的藉耶穌基督顯現乃是作爲經由聖靈的經驗延長而又引伸下去。基督徒團體在這聖靈的經驗裏，逐天逐天的發覺上帝的旨意。正如耶穌自己一樣，實存的最高價值乃是人格；再加上發現了人在上帝面前的平等地位。人因着耶穌基督的信仰而進入在聖靈引導之下的解放及平等人格的生活；這信仰乃是效忠於祂作爲一個位格，但是也有信心作爲效忠於關於祂的信條的開始。基督徒團體乃是人格的社會，而人在上帝面前是有無限價值，被解放而又平等的，而且受上帝藉基督及聖靈而啓示的旨意所約束。

基督教倫理被放在實在的社會裏發生作用，而這倫理則在其中構成所承認的生活的「定律」與「道」。這倫理並非由外界建議的，却是在人的活的團體內發展出來的，其大致乃是像今日我們人人都知道的基督徒社會一樣。其所要求的愛及自制與一切其他的有解釋作用的德性，他們與我們每一個人與鄰舍的關係，其難

易是一樣的。

除一些保留之外，這社會、團體、或教會、可以稱之爲屬靈的民主體（註一一三）。就其爲民主體的意義及其民主體的限制而言，對倫理及教育二者都是有意義的。

其爲民主體，至少有兩個意義。個人或團體都不受任何外在的指揮之下，因爲住在個人內管理個人行動之力，受團體批判的約束。人之平等價值的概念遍及許多關係之內。它有充份的力量去領各階級及各種情形的人帶到公用的聖桌。它引導人把物質上的利益正如靈性上的一樣的互相分享。而且它充份的進到把社會內的階級差別公開作爲罪惡（註一一四）。

民主體也有限制。在社會中，個人的旨意並非「不是他自己的」，因爲理想上這旨意要受基督的旨意與心所約束。所以我們現在所稱爲自我表現的推崇，與這倫理完全不同。如果民主的意思是尋求個人幸福，這就不是民主，因爲基督教倫理的整個概念含有尋求社會的善，而只在此尋求之中一個人纔能找到他的自我。再者，在使徒中有獨特的權力，如果這構成了外在的權力，那麼這權力就存在了；但是常常被視爲要受制於上帝，或基督，或聖靈的心，而這是與上帝最高統治或爲王的概念相一致，這概念又是信徒所已經採取的。

民主又爲男女完全平等的觀點所限。這限制很易過份誇大；例如保羅對哥林多人的著名的話，「婦女在會中要閉口不言」（註一一五），很難一概而論的，因爲他在寫給同一個教會時，却又接受婦女禱告與說預言的事實（註一一六）。還有一個有意義的事實，就是新約中關於實際應付人的紀錄說明對男人女人同等尊

重，都是「在基督裏」，在基督裏就「不分男人與女人」（註一一七）。然而在新約許多著作中，夫婦關係却是依族長家庭的方法敘述，多於人與人間完全平等的方法而敘述。但是要檢討早期基督教著作中所提出的人與人之間的一切關係，就必須先問，「要是有的話，變動了的是什麼？」然後就要問，「照我們現在所知，這不合宜去作的是什麼呢？」誠然，基督教所引起的「婦女解放」，其迅速如果過於開始發生於基督教自己，它是否可以還活着，那是可疑的。

那實際的社會更有這個特質，正如我們已經指出了：父上帝或基督的旨意由聖靈而來，進入我們必須稱為「受靈感的社會」。我們上面已經指出希伯來宗教生活有一個時期試朝這方向去，但是在安拉成了所啓示及客觀的為人認識的上帝旨意時，就停頓下來了。但是基督徒社會却大胆地推行一個靈感的團體去。整個基督教學業，不只其文字上的教訓，乃稱為「上帝的道」，而且是增長的道（註一一八），這並非因其在人數上增加，也因為上帝的旨意在這裏經常的主觀地被接受，也客觀地表現出來。

這構成了基督徒社會及其倫理的發展上之最動人的階段，並且這靈感的團體有兩個特徵是值得特別注意的。其一是靈感與民主之間的關係。原始教會中聖靈經驗的性質乃是這樣的，任何人，不論其如何的卑微，都可能對團體說出上帝的旨意，而且這話就為該團體接受過來，記在心中，把它作為上帝之道而生活。夷平壁壘的效果是動人的，而且人們在壁壘兩方面都覺得這是上帝作了的拆除工作。在新約的歌聲中可以聽到基督徒在其中歡忻的回聲（註一一九）。

然而必須加以注意的則是教會中新的階級差異就在這一點上開始了。人們開始熱心於靈性上的著名。說方言的恩賜已經被引證為例。熱心為教師則是另一個例（註一二〇）。因為這是靈性上的工作。在「十二使徒遺訓」中間接暗示渴望為先知不是罕有的（註一二一）。意欲為監督是自然的，而且也顯然是普遍的（註一二二）。靈性恩賜與含有屬靈恩賜的職份的區別對一些人容易成為模糊不清，而且這也為「買賣聖職」鋪好了路，即購買教會的榮譽，而這榮譽就假定有屬靈的恩賜（註一二三）。基本的概念乃是在一切與「今世」有關的事上，人在上帝面前是平等的；但是在上帝的事上，就聖靈的恩賜與在屬靈事上的成就都有所差別；所以一方面有去除膚色、職業，與其他的社會差別的途徑，但是在另一方面，却又有興起一種新的上流階級之途，就是先是靈性上的，其後則是聖職上的。

關於這作為靈感的團體，其第二個值得注意的特徵則是加於過度的個人主義的阻止，就是當人們自稱為接受了上帝的旨意以指示人們的行動時。這樣的一個限制乃是課給團體以估評個人與他說話的價值之責。另一個限制則是在於「遺傳」，就是啓示必須與「遺傳」大體一致，或者至少是不要與其衝突。猶太教的遺傳與基督教的遺傳之間的差別乃是前者特別及於個人行為的最仔細之處；至於在這時間，後者則是簡單的，包括關於耶穌的受苦與復活的事實，加上一般的而非特殊的生活方式。

遺傳在基督教團體中構成了一個固定的參照點。我們所指的五種教育差不多完全應付這類事情。一般的，它是遺傳的堅實內容的教育，作為對自由的介紹。遺傳本身是自由的保證，而放棄遺傳就是放棄自由

(註一二四)。結果在思想上有最有力量的主張，要保持遺傳的活動，也要保持其傳給下一代。然而還有最廣泛的自由意識與行動；「基督釋放了我們」(註一二五)，進入那人們蒙召要得的自由(註一二六)，而且一絲一毫都不能放棄，不論其要求來自宗教本身或來自其他地方。在各方面都可以重新接受上帝的旨意，「聖道的聚會」特別把基督教社會的這方面說得明白。

於是在實在的社會中有對於自由的實驗機會，不受外界的控制，但是却接受外間的衝突以表示尋求的愛。有一個固定的參照點，然而對於「新光」却又有近於無限的機會(註一二七)。個人對於整個社會有完全的貢獻而不容許一個人藉其宣告上帝旨意的主觀主義而控制團體。

很容易明白，遺傳在教育上逐漸增加其重要性，因為遺傳本身乃是自由的錯；但是「遺傳」到底是什麼呢？基督教團體的開頭的新屬靈的貴族階級與基督教弟兄之誼中的人的平等相一致嗎？關於這兩個問題的緊張及基督教社會中所完成的答案使社會變成許多可能採取的發展之總路線之一，這正是在以下的時期中可以見到的。

第七章 古代教會中的教育

一 基督教與世界大勢

在第二世紀，羅馬仍然稱霸世界，可能千人中只有一人是基督徒，而在外表看來，基督教在文化中是比較無關宏旨的因子。第六世紀末，舊的文化崩潰了，羅馬的勢力瓦解了，世界就陷於混亂。但是此時基督徒却是人口中的大多數，基督教却已經成了這艱難誕生的新文化的一個支配勢力，而教會則已經漸漸成了人類社會上最有力的制度。基督教已經進入世界潮流之中。

基督教在這四五百年與當時的世界的相互反應之中，不只大大的改變了人類事務的方向，而這宗教本身也深深的受歷史的煩惱潮流所經過的堤岸所渲染。它在每一代裏都要重新在衝突的潮流之迷局中穩定自己，這些潮流之中許多像要在靈性上與理智上減低其完整性，或者使基督教潮流轉向一些不合的方向去，或者甚至摧毀教會本身。基督教要明白其與人類宗教與哲學的內在世界的關係；與基督敎命運所繫的政治狀況的關係；與羅馬帝國以外的龐大人類社會中的所放開勢力的關係。

宗教與哲學的內在世界是複雜的。在希臘羅馬的世界思想背景中解釋基督教的福音是一件複雜的事。宗

教很多。古代社會，而且每每是古代國家都有其公衆的與正式的「國教」；一個公民一生下來就要對那宗教負責。但是又有許多宗教上的崇拜，爲人所可以私下參加的。他們被稱爲「神秘宗教」一個籠統的名字，因爲它並不是一件公衆的事體，其所宣洩及教導者，許多只爲初入會者所知。神秘宗教種類頗多，但有三點則爲其所共有的類似性。在入教前有一個準備及試驗期。有入教及靈交的儀式，諸如大母及末特拉教（Mithraism）的阿迪斯禮中之「血浴」，用戲劇的象徵以表示潔淨，求大母神之撫慰及入會者的重生（註一）。在它們所應許的福氣中也有類似的情形。神秘宗教中包含與基督教的極相類似的許多觀念與辦法。不能斷言基督教所給予神秘宗教及神秘宗教對基督教給予的是什麼。但是無可懷疑的基督教不免受神秘宗教的某些感化。

在哲學及宗教上的其他的當代運動激起基督徒去開發關於上帝對人的啓示與人對上帝的關係之未決的問題。同時基督徒被迫要弄清楚他們的信仰與異教或近似基督教哲學及宗教的信仰之間的差異。關於知識派的複雜運動就是這樣，這派在教會的開頭兩世紀中盛行。這運動得名的原文「諾西斯」（*Gnosis*）一詞意思是知識。但是它不指那可以用尋求與研究得來的知識。「諾西斯」被指爲從天界傳來真理的直接景象。知識派的人實際上拒絕舊約，拒絕早期基督教的末世論，而且認爲真教會要由聖靈充滿的人構成，因此就能有真知識。知識派給初期教會構成了一個奇特的困難問題，因爲聖靈的教義正適合於像這一種結果。如果知識派進行無阻，顯然的它就會引導基督教進入純粹個人的主觀主義，缺乏歷史事實也缺乏教會作爲對上帝共同經驗的基礎。

摩尼教（*Manichaeism*）是帶有波斯思想標記的宗教制度；它處理宇宙間之衝突，以光暗，善惡，神物之間的鬥爭來表現。它主張個人的靈魂乃在物質的毒手之中。如果靈魂要得救的話，個人裏面光明的力量必須藉嚴格的苦行去解放它，使它免爲物質所控制。這系統強調衝突與解脫，對年青的奧古斯丁是很有力的吸引，他自己就會經努力求靈魂的解脫。他在懺悔錄告訴我們關於他藉摩尼教力求解脫的生動故事。他在作基督徒之後，拒絕摩尼教，並且大力抨擊它；然而其衝突與苦行的哲學中，很多與奧氏所繼續主張，對後來的基督教思想有那麼大的力量的，十分相似。

第三世紀有柏拉圖學說的復活，這復活與許多其他來源的教訓相混合，使這運動稱爲新柏拉圖派。其著名人物爲普羅提諾（*Plotinus*），亞美里斯（*Amelias*），及波斐留（*Porphyry*）。它起於東方的熔爐亞歷山大城，其地有世界空前的那種思想自由。有兩個爲新柏拉圖派所應付而又對宗教大有意義的問題。其一是對於可能普遍的，至高實在的概念之尋求；在這尋求中反映出當羅馬帝國在其大染缸中把各民族與各宗教的人鼓動時，人的概念之擴張。另外一個則是對於內在世界的一門科學的追求，特別是人們藉之以與至高者交往的途徑。普羅提諾在其所著的恩尼德（*Enneads*）中教訓我們，靈魂如何可以簡化而又經由自律，啓蒙，與洗淨的階段，進於實存的最高階段，這就是在身外境界中得見上帝。「這」，他說，「是諸神的及人間如神的及蒙福的生活，是從那在這裏包圍着我們的敵對者中得解放，是不喜歡屬世事物的生活，是從孤單的人向那獨一者的飛翔」（註二）。

新柏拉圖派本身與基督教敵對，攻擊而又被人攻擊。但是它化裝深深透入基督教去。奧古斯丁從它有所獲得，因為其幫助他抹去上帝有一個身體的觀念。偽丟尼修（Pseudo-Dionysius）的著作使新柏拉圖派在教會中流行，却沒有加上甚麼外來的名字，而這些著作構成了中世紀神秘主義的泉源之一。隨後的基督徒冥想者，神秘主義者，虔誠者，大都從新柏拉圖潮流中得其內在生活的科學。以獲見上帝為人類實存之最高目的，或者是從這來的，多於從其他來源衍生的。

基督教在這幾個世紀中的與國家的關係走了一個長長的路程。在基督教從猶太教分手時，基督徒就受人批評為不合法的宗教份子。這種批評時時壓迫住他們，直到主後二四九年。但是從德修（Decius）到賈理留（Galerius），雖然間有鬆弛，國家總是要消滅教會，絕其根株。其間固有太平的時間，但是大約有二百五十年間，沒有基督徒知道，究竟他在什麼時候要抉擇對皇帝尊敬其人，以之為神聖，因而否定主所加於其身的統治，抑或他要拒絕履行國家的規定，因而被控為叛國。後者之一的懲罰是死亡。許多人在被壓迫之下減弱和背棄其基督教信仰，但是從尼羅至賈理留，有一大羣男男女女選擇死亡或任死亡臨到身上，其結果乃是砍首，火焚，釘十字架，被投進鬥獸場，放逐，或強迫勞役，這都是人所共知的基督徒可能的代價。

然而教會發展了。當異教表示不能應付人類需要或希望時，基督教就藉道德生活表現其大能，而許多基督徒在任何壓力之下證明其堅穩。年青的君士但丁眼見迫害的效果就獲得了重大的決定，那就是在十字架的標記之中得勝，勝於設法戰勝十字架。

主後三一三年的米蘭上諭給人人有完全的宗教自由的權利，承認教會為法人團體，與獲得賠償。迫害終止了，教會初次嘗到為國家愛戴的宗教的經驗。後來主後三八〇年提阿多修一世命令建立基督教為國教，認可大公基督徒的名稱：

我們斷定一切其他的人都是放肆的狂人，負有異教徒的惡名。他們的聚會不能有教會的名。除了神聖公義的譴責以外，他們必須預料要受我們蒙天上的智慧所助而加的懲罰（註三）。

關於基督教與國家之間的聯盟，有兩個副產品值得一提。其一是加速已經開始了的趨勢，這就是基督教發展成民族主義的形式。民族主義勝過了精神上的大公主義，超越一切政治疆界，創造一個大公教會的機會，漸漸喪失了，直到二十世紀上帝才再給我們這樣規模的機會。另一個乃是政治壓力迅速在人類思想領域中抬頭。基督教不能再要求只對在基督裏啓示出來的上帝效忠，也不能再在解釋中心遺傳上有廣大範圍的自由了，因為現在基督教也必須忠於國家及國家所贊許的對遺傳的解釋。

這樹的果子成熟得很快。在提阿多修的命令之後，五年以內就有七個監督因異端及巫術的罪名而被處決了。現在形勢完全倒轉過來了，在第二、三世紀時，作基督徒就冒生命的危險。但是到了第四世紀及以後，直到人的良心不能再忍受下去時為止，死亡乃是不作基督徒者可能的代價。所以當人傳講基督教信仰時，他必須小心謹慎。而在人聽到任何基督教教訓時，比較自然的是問其是否從衆，而不是問其是否為真。

基督教也要在與羅馬疆界及其控制以外的龐大世界的關係求其地位，因為它剛才成為國教時國家本身開

始分裂。西伯利亞的乾旱使匈奴的遊牧羣衆移居，以求草原，驅逐在他們面前的日耳曼族。日耳曼人在大洋與匈奴之間，被迫衝入那本已弱了的帝國去。西哥特族（Visigoths）侵入希臘，並且劫掠羅馬。羅馬城市的陷落就是世界統治權象徵的陷落，連那仍存留的一點點滿足也帶走了。不可信的事發生了，可是好戲還在後頭。其他的民族在高盧（Gaul），西班牙，與北非內宣洩其蹂躪；而不列顛則爲英格蘭（Angles），撒克遜（Saxons），及朱特族（Jutes）等所破壞。日耳曼的統治在西方形成。君士但丁僅成了羅馬皇帝們的所在，而倫伯族（Lombard）的侵略結果就把羅馬城排在羅馬帝國之外。

這樣的騷動把癱瘓散布於人生的每一方面。百業凋零，經濟生活解體，物價飛騰，稅收成了壓迫人的，貧窮遍地，個人安全消失，道路失修，學校停辦，無知與文盲成了一般的命運。文學、藝術與科學退步了。基督教誕生在其中的環境已經過去了。

當舊秩序粉碎而黑暗加深的時候，基督徒被迫要在他們的宗教中找出永恆的元素，就是那在一切變動中能夠留存而又仍然能對一切變動反應的元素。雖然它曾大大的把自己認爲與世界同一，却至少要把自己從世中解開，以保留自己在世界的分解。這末一來就正爲歷史家所不住說的，它成了一個不同的基督教了。然而，在世界走下坡時，它却勝利了。它成了垂死的世界與新生的世界之間的橋梁。在它進入新時代時，它清楚地覺得其內的永恆的元素，在一切其他的不定之中，對少數事物有確實的聲音去說，而這就形成那慢慢從毀滅中長出來的制度。

二 信仰與自由

這些世紀裏——從那爲監督而又殉道的波旅甲（Polycarp）至那一位教會的世上君王，被稱爲「大」的費鈞利（Gregory）——基督徒的歷史表示出每每足以驅向不同的方向，終於却合併了構成中世紀的基督教的靈性上的兩個需要之間經常的緊張。需要是起於這麼煩惱的實存，人心一直都要求由信仰而來的安全。另一個則起於基督教關於個人自主的教訓一直都燃起對於實行那信仰的意義的渴望。其表現各不相同，但是本質上它就是原始教會中要求固定遺傳與要求靈性不受拘束的自由二者之間的一個緊張。這些乃是必須更進一步去考慮的。

一方面有不可或減的最低限度的基督教信仰的尋求。這代表要決定找出能勝過教會內外一切威脅的那些永恆的元素，而同時又要一樣的能協助基督教有別於其最爲接近的敵手或最爲相反的競爭者。當然，這探討的結果構成了基督教教育的中心，也決定了誰應當執教。歷史上，它沿着三方面推進，基督教遺傳的發展，教會聖經正典的決定，與教會內爭權者間衝突的解決。

在追溯基督教遺傳的發展上，習慣的是把這事體當作教義史上的一個階段。這研究的一個結果乃是說明卡魯瑪或原始教會的中心信息成長爲古代教會的洗禮信經；而歷史則去追溯其各個時代及教會各部的這信經的形式。但是有一個比內容的成長更爲奇妙的變化發生了。可能在第二世紀中葉，在第三世紀卻是必然的

(註四)，原始教會宣道者所宣告的卡魯瑪成了基督徒在其洗禮時表示同意的一個說明。例如大約起於三四〇年的所謂古羅馬信經便是：

我信全能的上帝，其獨生子，我們的主耶穌基督，由聖靈及童貞女馬利亞而生，在本丟彼拉多手下被釘十字架，被埋葬，第三天從死人中復活，升天，坐在聖父的右邊，將來必從那裏來審判活人死人。我信聖靈，聖教會，罪得赦免，肉身復活，永生(註五)。

而且大約在三世紀時，在幾個禮儀中，候洗者作三重的宣布其信仰，主要的是作對於三位一體的每一位格分別的認信，而在每一認信之後受洗，這樣接受三重的洗禮(註六)。

「信仰」已經走過一段長遠的路程。在原始教會，遺傳是宣道的題材，而信仰則作為一種回應指向基督，作為其為主的地位已被接受的位格的信賴。約在二〇〇年，「信仰」已經開始其作為基督徒受洗時自行宣誓忠守的一套命題的長遠路程，他這樣宣誓因為教會保證它為真的。這種改變後來的結果對教育及個人的基督徒經驗都是廣大的。然而一開頭，因為早期教會所享有的屬靈的真自由，這變化的本身就開始作為保障遺傳的統整性免於分解的方法而出現。試舉一例，當知識派的教義在教會中發生時，有些關於基督的教義比使徒的遺傳是極端怪異的。但是依原始教會的前提，則凡「在靈裏」說話的人，都說他的信息是受靈感的。

如果沒有保障的辦法的話，教會就會被其聖靈的教義所誘困與摧毀了。承認「我信」這關於基督的說明的習慣顯然是這種辦法之一，這可確保教會使某一個人不僅要把自己與基督相聯系，因為知識論的盛行，這

也許有別意義的，而是與那在使徒遺傳中所宣告的基督相聯系。因此，至少早在主後二五五年的居普良(Cyprian)的時代，信經已經成了「象徵」，那即是，承認的表號，給士兵的口令，分別友敵的方法(註七)。

再者，基督徒有將流傳中其內容屬基督教性質的各種著作加以區別的必要。這些著作為數頗多。其中一堆是關於耶穌生平的。有許多福音書，許多關於耶穌嬰兒及兒童期的記載，許多關於他少年時代的奇事；也有其他的仔細記載受難及下到地獄去的。第二類包括各使徒的行傳，與說是歸於他們的書信。另外一類是啓示書，而第四類則包括類似基督教知識派的著作。就整個而言，這些著作顯然為基督徒所大感興趣者，而且亦用許多種語文廣泛流傳。但是被視為確實的事實及其所提出的教訓種類極多。如何決定何者要受淘汰呢？

在未有基督教著作被認可為正典之前，就訂定了「信仰的規則」；那就是，那些與基督教遺傳相協調的著作是合用的，不然的就被視為異端的。於是基督教遺傳就被用於區別那些提出來作為基督教著作的一個最重要的方法。但是，並非常常都容易應用這測驗的，因為遺傳本身就並非整個教會都一致。在基督教文字越來越多時，各個監督就列出教會中應讀與不應讀的書了。約在主後二〇〇年，被認可的基督教著作乃是四福音。行傳，與保羅書信；而爭論的書則是希伯來書，啓示錄，與大公書信(譯者按：即指雅各書，彼得前書，彼得後書，猶大書，及約翰一、二、三書等七書信，意指此等書信係遠於各教會而非專達一特殊教會)。在這些以外，還有被視為假的，或異端的，因此不適於基督教崇拜。

在某些方面，舊約在基督教崇拜與教育中的地位甚且更難決定。在第一世紀，因為基督教來自猶太教，它當然被使用。但是舊約在基督教的價值却受馬吉安（Marcion）及一切自稱為由啓示而來的至高神智的宗教所挑戰。大約在主後一七〇年，有一個名叫孟他努（Montanus）的宣稱其自己為聖靈的特殊工具，接受了更完備的福音，以取舊約及基督教著作而代之。聖靈的教義又一次勢將摧毀其所創造的途徑。然而沒有一個監督肯對這樣迷惑的事體作判斷（註八）。只有在其一羣人集會會議時才敢處理這問題。但是他們當作會議就願意發言。

另一個大會，主後三九七年迦太基第三次大會，決定了舊的與新的著作在教會一個整個教區之內的地位，命令除了「正典的聖經」以外，那就是指那些由法典或法律許可的以外，教會裏不准宣讀任何以「神聖經典為名」的書。這裏所特指的正典的聖經就是我們現在的舊約加上次經，與我們現在新約的書卷（註九）。因此，從許多自稱為靈感的著作之中，決定什麼是聖經的乃是教會。

關於形成正典的經過乃是一個告訴我們基督教團體中權力爭執解決之法的標記。衝突的本身乃是那些自稱有恩賜而且倚仗聖靈權力者與那些由選舉或任命而有其職位者之間的。原始教會中之具有恩賜的使徒，先知，與教師在後代都有其後繼者。例如，知識派的教義就是先知所宣告的，而且如果這些人在道德上都不受譴責的話，問題恐怕就會更加困難。但是在他們當中有相當的騙子（註一〇）足以加強那些不受譴責的一切監督，長老，與執事的權力。

還有，行政與司法的責任落在已決定的職員身上，這又大大的增強了他們的權力。就基督徒團體而言，作爲一個基督徒社會，自有其法律的與經濟的方面，而在許多自稱為被聖靈充滿者離開到別的地方去時，這團體的職員却要堅守崗位。監督變成被視為具有使徒的職份，而且是繼續他們的權力者。使徒的遺傳就藉着他們一直絕不間斷的傳下去，這就保證了遺傳的完整性，以抗拒其他自稱的啓示。聖靈藉着他們被視為表現祂自己（註一一）。贏得基督教團體權力的，是一種制度的傳道工作而非一種恩賜的工作。傳道界執行權力的分成其主要階級，會督，長老，與執事。一方面，如果一定要說基督教團體中的個別平信徒的自主已受減低到那程度，那末，在另一方面也一定要說，權力開始從許多人的手中傳出，乃是因爲少數人妄用了自由。教會的教育功能隨同其他功能傳進固有的傳道界手中。但是却並不是不費力得到的，也不是如在行政及公共崇拜的責任等情形那樣的迅速成就。從第二至第四世紀開始了一種教師的傳道階級，有以成人學校「制度」與教會的基督教團體相平行的希望，而在這種學校中可以有自由的知識探討。這盼望卻沒有實現。即或如此，曾有以傳道人以外的人從事教學的實驗。宣讀員的職位似乎就是代表這樣的一種嘗試。又有一種「寡婦」的階級，她們在一些地方教學，雖然在其他地方却不許可教（註一二）。但是在恩賜的傳道人顯著之後，在試行其他的教育階級之後，教會開始把它的正式教育，連同它的行政，它的慈善工作，與它的崇拜上的祭司行動，都放在它的會督，長老及執事手中。

教會由此轉入社會動亂的時期，那在原始時代出名的冒險精神到處都受悶住。然而特出的事實乃是基督

教教育中的自主是真正而又有把握，足以催迫人離開秩序與安全，在一個制度的範圍內行之，而這制度是有使心靈窒息的危險的。其所採的形式在許多不同的時期中產生於三套不同的情境之中。

其一是殉害，其時基督徒仍屬小數，而且受政治上的輕視。基督徒在其對危險的懼怕是人性的，在其背教上是人性的，甚至在等候其命運在牢獄中也是人性的。然而却惟其如此，英雄的行徑才顯得突出。靈魂的持久力產生了，胆小的人的勇氣提起了。殉道是平常事，而殉道者對其基督徒同道的印象是巨大的。每一個人的受苦成了教會遺產的一部。在殉害的全期中，靈性上的最高冒險乃在於經常不顧一切代價。

另一個則是在主教制度得勢而教會又漸漸負上人類靈性的保衛者的地位那個時期。修道生活乃是基督教本身內一個反對的運動。就教會方面，它是反對主教的。但是更深的則至少在其初期，它乃是要力求在靈性經驗中保持個性，以免教會的團結淹沒了個人。

修道者在使用了偉大的技巧以發展一種基督徒生活，容許若干本在基督教中，却因發展中的教會之世俗化而失去的元素之合併。其一就是對世界的抗議。還有一個就是給個人靈性上的英雄主義以出路。出路的方式中，苦行對現代人心並無吸引，但在當時則似乎是最高的行動方向，而在這些限度之內則有驚人的英雄的行爲流出。更有一個元素則是製造一個基督徒社會。原始的基督徒團體曾經是世上的基督徒之相當自主的社會。從第四世紀起，因為政教合一就摧毀了基督徒團體中許多特性。但是修道的團體立即開始大規模的浮現出來，其統治並不同於世俗的基督徒團體。

這些團體構成一個顯著地密切聯系的社會，有相當程度的自給與自治，受以爲是徹底的基督教定律所拘束。他們甚且還發展成他們自己特有的教育典型，與世俗的基督教會所辦的大大不同。而且在一切正式教育到了中世紀初期已經極度衰微無力之際，令人注意的乃是修道團體比之世俗團體保存了比較更豐盛的世俗學問。

但是最爲大胆的冒險則是基督徒開始其可驚的企圖，不只要將整個人類社會放在教會的影響之下，甚至要放在其直接管理之下。當舊的貴族階級崩潰了的時候，靈性上的貴族階級在教會中已經贏取其地位，更進而要在更廣大的社會中一樣的求取其地位。舊的安全已經被奪去，在祭司的控制之下，永恆的安全被提供了；而且如果我們大聲反對其吸引力之來世性，也要記得當時世界的情形如何。但是還不止此，在帝國粉碎了時，教會就以其自己爲上帝國，乃在天上準備以教皇應代皇帝統治的時代爲背景。

基督教在世界大勢中動作，也受人的動作影响，基督教的中心遺傳一直都被教會嚴密規定，而教會又漸漸的以自己爲基督的身體和聲音；基督教開始命令人要信什麼，而且又發現其因這信仰本身而在心中激起奇異的反叛及奇異的冒險，這古老的基督教以基督徒崇拜，學道班，一般生活，及某一程度的高等教育去灌注教育給人。

三 古代基督教崇拜

古代教會的教誨與崇拜纏夾，使人說起這個不久就沒法不說到另一個。回憶第一個世紀時，似乎至少有

兩種聚會，那就是聖道的聚會與愛筵及聖餐的聚會。第二世紀時合併為一個聚會，在聚會裏，有讀聖經，教誨，最後則有聖餐。在第三世紀儀式顯著的擴大，在教會各方面都發展了各種儀節。第四、五、六世紀時，東西雙方在儀式的細節上分別了，它們仍然保存兩個基本的大分類，第一類乃是「學友彌撒」(missa catechumenorum)，是為那些尚未受洗的人施行教誨的聚會，另一個是「信徒彌撒」(missa fidelium)，乃是為信眾保留的聖餐部份的聚會。第四世紀的敘利亞儀式可以解釋學道友的教誨編入崇拜的辦法(註一三)。

I 學友彌撒

(學友在場的禮拜)

經課

選讀律法一課

選讀先知書一課

唱詩篇一篇，用獨唱式，會衆在每節結束時加入(稱為「應」)

選讀使徒行傳或書信一課

選讀福音一課

(長老，執事與會衆站立)

講道或訓勉

【由長老輪流講道，「他們任意的担任」(Pilgrimage of Etheria)，然後由主教担任】

學道友散會

一個執事攀登高處說，「聽者(學道友)不必留步」！

為學道友在講道前禱告

點學道友的名。每點一名，會衆應以「Kyrie eleison」(「求主憐憫他」)

主教對學道友的祝福

執事的解散詞：「你們學道友，平平安安的出去吧！」

被惡魔附着者的解散

被惡魔附着者乃是為「鬼所支配」者，與被驅邪者；(他們在會衆中是一個特別的團體)

有資格者的解散

(有資格者乃是那些準備在最近的將來接受洗禮者)

悔罪者的解散

信眾的禱告

(留下來的人自己禱告)

II 信徒彌撒（信眾的聖餐聚會）

平安的親吻

（傳道人從主教受平安的親吻；會眾中，男的互相親吻，女的互相親吻；紀念同屬一家的人）
「你當仰望主」

聖餐禱文

三重頌或三聖文——「聖哉，聖哉，聖哉，萬軍之主上帝」

聖餐祝聖禱文

我們在天上的父——主禱文

聖餐

在聖餐中唱詩篇第三十四篇。在會眾中各「級」的人坐在一起，一齊前來領受聖餐——祭司，執事，副執事，宣讀員，唱詩員，女執事，童貞女，寡婦，年輕兒童，然後其餘會眾。

禱告

散會

這樣，崇拜聚會繼續為教誨的時間與崇拜的時間。在崇拜聚會中所給的教誨，並非學道友所受的唯一教誨，只是這一特殊部份的教誨乃是在崇拜的背景與氣氛中。

當基督徒人數漸衆，成人求入教會者漸少，約在五五〇年間，學道友大都已不出現於會眾之中，雖然解散的公式仍然在崇拜聚會中保留，一如他們仍在一般。宣道或講章已經不在崇拜聚會中，因為在古代教會中，其主要目的乃是對學道友的教誨，而現在已經沒有學道友可教了。到中世紀開始時，除了宣讀經課之外，教誨的元素幾乎完全在崇拜聚會中除去，而由祭司的行動而有的崇拜元素及對祭司動作的回應滲透整個崇拜聚會。但是到了大約四五〇年，在崇拜聚會之中所行的教誨乃是個人在學道班中接受的幾種教育之一。

四 學道班

學道班為成年的歸正者而設，乃我們現在所稱的成人教育。有三個顯著的目的。其一是規範道德生活。第二個是使學道友熟悉基督教的遺傳。第三個是為基督教信仰及生活方式製造意義深長的獻身。

以後要看到，教材內容是不同的。但是在學道班所用的方法却有若干共同的因子。其一是以教誨為教育的手段。對於那些能量有限的人，其教育是簡單的。在崇拜聚會中所給的教誨是人人一樣的。但是對於那些可能從中得益者却有一些十分透徹的教誨。再者，學道班本身作為一個機構，是團契進級的一個精巧的辦法。個人經過逐漸親密參加基督教團體的階段，在每一階段用各種方法學習，直至其獲准受洗及受聖餐。還有，教誨所表示的屬靈意義，由一系列的儀式作戲劇化的表現，而其最高潮則是受洗的時候。與洗禮有關的堂皇的禮儀一點一滴的長成，作為在集會的會眾面前執行的，其屬靈經驗的意義，在這時候，也是一點一

滴的傳授給學道友。

學道班所發生的作用是逐漸引導成人進入基督教團體中，這團體是基督徒在世界中繼續過活，却是已經宣誓忠於基督，而且要誓行其旨意。直至第四世紀，這種戰鬥的觀念是很強的（註一四）。基督徒自視為基督的精兵，而大家都是戰友。他們在洗禮中受基督的「徵募」。他們的洗禮乃是「沙克拉門他謨」(sacramentum)，或誓約，一個相等於軍事誓約的屬靈的誓約。他們如今在基督的陣營，而祂的教誨就是他們的命令。在學道班乃是這求行動的意旨反抗人類無形的靈性上的仇敵之試驗室時（註一五），它的作用是在一般基督徒中加速靈性上的英勇行為。而且正如已經說過的，當這開始低落時，同樣的精神開始由修道主義喚起來，但是却在一個比較有限的社會裏。

可以先追溯學道班的發展，然後及於它的後退。在第二世紀時，在其許多細節上仍然未能分開。似乎有三種教育。第一種是初等與初步的，以類如十二使徒遺訓，黑馬牧人書，愛任紐 (Irenaeus) 的使徒宣道示例 (The Demonstration of the Apostolic Preaching) 及提阿非羅的向水星之子們 (Ad Autolycum) 等手冊為助。第二種則是在崇拜聚會中所給的，准許學道友與已受洗者一同聽讀聖經及講道或其他形式的口頭教誨。但是還要加上的則是一種比較更為透徹的教育，就是要尋求合格的教師，或設備當時已有的讀物，諸如愛任紐的，游斯丁 (Justin Martyr) 及其他的第二世紀護教家的著作。

該世紀末大量的歸正者之擁至，使基督教中之教育的意義不能不作更深切的考慮。至少有兩個人是在潛思

這問題而又寫有論文，而在這些論文中又混入教育哲學者。亞力山太的革利免闡述一種「樂覺斯」(logos) 的哲學，以之為萬人的大指導者；此人因與亞力山太城的學校有關而著名。愛任紐在其反異端中，追溯一個直接的連鎖：啓示，聖經，教會，教育，救恩，愛的長進，與分享上帝的權能。愛氏所持者乃是一種勇敢的哲學，在他與居爾特人相處而又說他們粗獷的方言時，乃是辛苦的。但是他曾經看見那種摧毀教會的教育，而且他決定教育應為建立教會的一個工具。

大約在二〇〇至三二五年間，關於學道班的學習，其細節成了更為廣泛。在那些歸正者多，而許多時候又並非為傳道者所知者的城市中，就設法獲得關於他們的詳盡狀況，並且依其準備接受洗禮的進步程度而分成若干組。二四八年俄利根 (Origen) 在該撒利亞的著作中，敘述其所熟悉的辦法（註一六）。這文章在一些方面是含混的，而且解釋亦有廣泛的懸殊。但是最顯著的意義則是正如俄氏所知的，進入教會的步驟乃是這樣的一套，可以與第三、四世紀許多其他地方的教會相平行，而每每例外者乃是那稱為「丁」的一步。

第一階段

(甲) 一個初步的調查

(乙) 私人教誨

第二階段

(丙) 准許其為「聽者」

(丁) 作為一班而私下教誨

第三階段

(戊) 進一步的調查

(己) 在洗禮前的教誨

初步的調查是關於個人的品性與職業。有幾個最古的教會遺規包括指明至少在埃及，敘利亞與羅馬教會的細節中，對於接受人加入學道班有嚴厲的限制。許多職業與若干特殊的道德實踐都被認為與基督徒生活不

合，在得許可進入教會只作為聽者之前，必須先行放棄（註一七）。

學道友本身共有兩等，「聽者」與有資格者。以前研究學道班者企圖更認出有其他的等級，但是現在的流行意見却是只有兩級。其所以混亂，主要的是因為悔罪者的等級被誤作學道班的等級；因為資料中的非技術的敘述可以有各種不同的解釋；也因為假定基督徒到處都依循一致的辦法以致差別不明顯。聽者是獲准參加基督教崇拜聚會的第一部份，聽經課與口頭的教誨者。有資格者乃是那些作聽者已經有一段時間，而且已經認為其在道德上配得上了；他們現在走向受洗的時間，而接受特別為準備此事的教誨。學道友所需時間不一。早期教會遺規中每每規定一個人必須作聽者三年；但是可能加上一點，品格比較一個規定的期間更為重要。大約三〇五年，厄勒維拉大會（Synod of Elvira）代表一個比較正式的規定，以兩年為度。

當一個人已經作規定期間的聽者時，似乎就有第二次的調查，以發現其是否真正過基督教精神及知識的生活，而且這樣的決定其是否已經準備好進入其最後的準備，作一個「有資格者」（註一八）。這些調查被稱為「詳查」。後來，等到這些「詳查」失其價值時，它們仍然在一種儀式的，象徵的方式留在聚會中。但是在這時候，它們所代表的乃是生活的一種真正的「詳查」。這是對等候受洗者的道德上的考驗。

關於教誨的本身，要記住，其實際情形並不一致；有兩種不同的教誨；而且為教誨用的材料越來越豐富了。隨着許多的合併乃成為可能的事。

正如已經說過的，有一種教誨是在崇拜聚會中給予的，就是在學友彌撒中。這包括經課，與宣讀員，

長老或主教的口頭談話。第二種教誨却完全與崇拜聚會無關。它可能包括這些當中的任何一件或全部：在他們未被許可為聽者之前個別或集團的私下教誨；使用書面材料；在他們已經獲准進入「有資格者」的一級之後，有作特殊教誨的聚會。後者乃是緊接在洗禮之前的準備；在大約主後三〇〇年，開始守大齋節時，這特殊的最高的教誨就在這個季節施行。

若干材料供給學道教誨內容的例子。一些在前期會為這目的而使用的著作或許繼續運用。特士良（Tertullian）的論悔改，論洗禮兩篇乃為聽者所寫的；其論禱告一篇顯然也是如此。柯模典（Commodianus）的論教誨（註一九）是一首折句詩，其中有一些粗糙却是獨創的教誨，由一個來自異邦的人，為有異教背景的人而寫的詩。居普良所著的三部反對猶太人的書是作為一部基督教教育的「簡略縮本」而編著的，這是教導成年歸正者之用的聖書縮本的一個例子。俄利根的根本原則一書提出教會遺傳的簡短的說明。它有趣的特徵乃是說明清楚發出遺傳的特殊之點；然後說明聖經及遺傳並未給予清楚答案之點，而這就是因而更加需要研究之處。

居普良的作品說明在教導學道友中之聖經的強調，而俄利根的著作則是強調神學的。而且它們更進一步以特別清晰去說明最後性與未決定性，固定性與生長之間的比對，像這兩種強調由兩不同的人在其教育上以不同的精神表示。俄利根在其關克理索書中說明他自己充份覺得他的教育的解放效能。它是要適應於個人（註二〇），並且適合於各等的人。例如，在教導奴僕時，其目的乃是「要指示奴僕如何恢復思想上的自由，並且因聖道而被抬高」，「以理智為藥以治有理性的被造物，並且帶領他們進入上帝的團契」（註二

一) 俄利根在其自己的時代，享受大的名聲；但是一些更接近居普良的關閉思想體系者漸漸地得勢。居普良被封為聖人。在五四三年，君士但丁堡大會主要的是致力於宣告俄利根為有罪。

第三世紀即將接受洗禮的有資格者施教的內容並不明白。它似乎是「秘密遺傳」的性質，將在下一個時期加以考察，到時作最詳盡的研究。在快要受洗之前，受洗者的感官要受十字架的記號的膏抹，特別是耳與口。其後他就作斷絕關係的聲明：「我拒絕你，撒但，和你一切奴僕和你一切工作」(註二二)，這象徵他實際的離棄與基督教不合的道德和職業。跟着他背誦信經，以後他就接受三位一體的洗禮。其時他受膏抹，以十字架作記號，並且受按手，象徵和禱告都特別表示聖靈降在這才受洗的人身上。

大約在三二五至四五〇年這時期，學道班的發展達到高峯。習慣的細節仍然有歧異，而資料則是豐富的。如果就其與五個步驟的關係觀察，則特殊資料的意義更能充份了解，而這五個步驟一般的是代表五種不同的教育。

第一步可以稱之為初步：調查動機及品性，並且施以初步的教誨。一個人用某種禮儀就「作成一個基督徒」，或者是「作成一個學道友」(註二三)，他於是就算為在團契以內，雖然仍未受洗。而且他就獲准在崇拜聚會中作聽者。

第二步包括繼續作聽者至必需的一段時間，在這期間內，他接受在學友彌撒中所給予的教誨。所期望的時間仍然是二三年，但是由一些方面，也許是政治方面的壓力開始縮短了這個期限(註二四)。

第三步就進入有資格者的一級，接受在受洗前的特殊教誨。然後在顯現節，當時以為與受洗的觀念聯系，就叫人記名(註二五)。在東方，主教公開查考那些記名的人，要求凡想註冊為有資格者的人的鄰人們作見證(註二六)。如果那候選人可以合格，他簽其名於「生存者的記事板」上，或者其名與其保證人的名一起，由一個教士註冊其上(註二七)。其後隨着是受洗前的教誨。可以用講章行之，並可以特殊演講行之。特殊教誨所佔時間可以多至七星期，每天三小時(註二八)。

跟着的一個步驟乃是洗禮。他們所受的教誨完成了，有資格者在復活節前夕來到施洗之處。崇拜儀式始之以對撒但的拒絕宣告。求受洗者轉向西邊，黑暗區，伸出其手，有時兩手互擊，並吐唾以示蔑視，又重複那拒絕的公式。第二個動作則是宣告對基督的信服。求受洗者轉向東邊，光明區，把手與眼都向天舉起，重複的說，「基督啊，我把自己與祢立約」。立約一詞(*suntasso*)，意思是把自己交給另一個人管治，準備順服他的命令。

然後求受洗人認信，用當時可能使用的受洗信經的話說出來。這信經曾經由學道班教師暗中「傳遞」給他們，現在却作為他們的誓詞或信仰的象徵而「交回」。它被當作使人認知其為信者的記號或口號。求受洗者除下衣服，進入受洗之處，受膏抹。他回答三次的考問，一再用同一個信經的話承認其信仰，而且三次受洗。或許到了這裏，他就用主禱文禱告；而且他就參加第一次的聖餐禮(註二九)。

有些教會在洗禮之後，更進一步的教誨乃是關於「神秘」的。這通常稱為「神秘教學」。在第二、三世

紀，部份的基督教遺傳及崇拜被視為神秘，為公共知識所阻止。一般的，這些「神秘」包括洗禮與聖餐的聖禮，洗禮的信經，與主禱文。以這些為秘密知識的有各種動機。在迫害中，基督教的內部性質必須防範褻瀆與污穢。神秘宗教的祕密的公式與禮儀無疑的使基督徒傾向於沿着相似的路線而發展其自己的祭禮。必須尊重端正的需要，因為在受洗時人是裸體的。聖餐禮必須提防好奇心與反對。

這麼一來，對學道友的一部份教誨可能在一七五至三二五年間被迫入於地下式。或許這就解釋了我們期望發現這一期間的學道班教誨的若干簡單元素而不可得之故。此種元素似乎是用口頭及祕密的方式傳授。這一類型的內容有時稱為祕密教學 (Disciplina Armani)，再發生於第四世紀的文件，典型的是與洗禮有密切的關係。

屬於這一方面的若干講章論及洗禮，傳授信經，與教導主禱文。如果在洗禮前給予的話，這通常包含對有資格者一部份的教導。當其在洗禮後不久給予時，有時以「神秘教學」或類似名字，以指那些正要學習參加的神秘。據朝聖者愛德勒 (Ethelra) 敘述這教誨，它是在復活節後八天之間，會眾解散後行之的 (註三〇)。

在這期間的教誨內容可以由留傳下來的許多原來的文件研究。使徒遺規 (註三一) 以許多不同的形式存在，也翻譯成許多種文字。它包含十二使徒遺訓的細節。在第四世紀時所用的一個比較完備的形式乃是在使徒憲典第七編第一章至第三十二章 (註三二)，在其中，兩道的舊比喻乃是倫理教誨的基礎。上述文件的

另一段包括兩章論特別使用於教導有資格者的學道友的教誨 (註三三)，並且特別規定教誨的內容應當如何。我主遺囑 (註三四) 特別指出在舉行聖餐前主教所給的神秘宗教的教誨。耶路撒冷區利羅的聖道講義包括一篇前言及大約在三四八年所作的二十三篇演講；其中十八篇乃對有資格者的，而五篇乃是為神秘宗教教誨的 (註三五)。女撒的聖貴鈞利著聖道大講義為學道班教師作指導 (註三六)。如非努的使徒信經註釋乃為初級教誨而準備的 (註三七)。

奧古斯丁的論未受教誨者之學道 (註三八) 是一篇論材料及方法的文字，大約寫於四〇〇年，是為應一個名叫狄奧泰 (Deogratias) 的執事担任學道班教學而求其協助者寫的。它論及初步教誨，所以補充區利羅的聖道講義。一起考察二者，就成為學道教誨的完全課程，其例外者是在學友彌撒時的經課與講章。奧古斯丁的著作論及那些對不同背景的人施教而必須作的適應。正如祈道法 (Christopher) 所說 (註三九)，這是放棄以「兩道」為倫理的教誨類型而以兩條愛的大誠命為基督教道德基礎，包括教會史及聖經歷史於學道班初步教誨的第一篇所知的正式文字。這著作在學道班本身消失之後很久仍然是有影響的，而且在那些設計修道院教育的人，如依西多爾 (Isidore of Seville)、貝達 (Bede)、亞勒昆 (Alcuin)、奧拉巴努 (Rabanus Maurus) 的教育著述上反映出來。

有若干短文說明在接近受洗時對「有資格者」所施之講章式的教誨。屈梭多模 (Chrysostom) 的學道友的教誨 (註四〇)，安波羅修 (Ambrose) 的釋信經 (註四一)，與奧古斯丁論信經的講章 (註四二)，乃是

偉大人物的例子。特別有趣的是關於一個不為人注意的人，名叫熱米先那的尼克達（*Niceta of Remesiana*）爲這同一個目的而作的講義，其人約當四〇〇年，可能爲偉大聖歌讚美頌（*Te Deum*）的作者。他住在一條大公路上的一个名叫大吉亞（*Dacia*）的城中，其時野蠻人正蹂躪其國土，他却想用福音俘獲其侵略者，教他們唱歌，還爲學道者撰寫小「教本」。其書包括簡單的倫理及神學教誨，給我們畧知在侵略的狂濤席捲整個帝國時，在僻遠的場合中施教的情形（註四三）。

就學道班的整個「偉大時代」而言，教育上有若干特質是突出的。教育上的第一個影响是倫理的，因爲受教者必須先對他所要履行的基督徒生活方式有所了解，而且在未獲許受洗之前，其道德上的忠心必須受考驗。教誨的忠心所處理者爲一個小的核心內容：信經，主禱文，洗禮及聖餐禮。我們所稱爲邊緣教誨者被視爲必須，但差異頗大；情境許可時，予以在一時一地中所了解的神學的簡單教誨，另有對於聖經歷史的簡單紀錄，與古斯丁時開始，更加上教會史。在崇拜聚會之外所施的教誨，其以神學爲重要。在學友彌撒中，主要的目的乃是解釋聖經。

約在第五世紀中葉以後，學道班的重要性開始低落。就其性質而言，學道的教誨乃是洗禮的序曲；但是洗禮的教義的發展，乃推崇洗禮爲祭司行動，而減少了受洗前教育的需要。同時教育成年的歸正者的困難增加了；因爲自從政教合一之後，異教徒之轉入教會者，其動機乃出於個人利益，因此更難保持倫理的強調於最高地位；大約在四七二年（註四四），當異教徒受法律所命，要偕同妻兒去教會受教時，教育上的困難一

定是有點難以克勝似的。當兒童常態的以爲應該在嬰兒期受洗時，也沒有企圖把學道班適應兒童；因爲洗禮乃是學道班的目的；而教會却假定嬰兒一旦受洗，洗禮所表示的主要靈性事實已經發生了。

關於教育事業，教會現在開始對於其面前的兩條大路採取其一。奧古斯丁以爲上帝的道與聖禮都是把上帝恩典帶給人類的有效手段。從奧古斯丁至路德，教會忽略了發展上帝道爲恩具的教義如奧氏所教導，但是它却確然執住其聖禮的教義，把它當作教會將上帝恩典傳給人類生活的奇特媒介（註四五）。

學道班的經歷反映出這選擇。學道班教誨的長度開始萎縮；到了第七世紀，至少在西方，教誨的期間似乎事實上不見了，却在一天之內執行一連串儀式的舉動，而求受洗者就在這期間中受四福音、信經，與主禱文的「教誨」（註四六）。正如下章所更詳盡指出的，許多原來爲成人而設的禮儀的舉動，却轉而給嬰兒了。於是原來學道班的意義乃漸失去，而留給成年的歸正者的，却只有在洗禮之前的教誨的影子。

五 一般生活

基督教對於一般生活的效果乃是對某一社會中長成的每一個人之教育影响的一部份。就是滿意地指出這些影响也是不容易，比較準確地估評其價值更爲困難得多。但是它們當中，正如其在古代教會中所存在的，可能確切的指明，它們構成基督教經由基督教團體給予個人的全部影响的一部份。

古代教會對於控制行爲的努力屬於這種性質。學道班作爲道德試行期，對於凡求入基督教團體者提出道

德要求，而且使教會延遲那些沒有資格者的洗禮。他們以為洗禮乃是在靈魂上加以印記或字號。但是不論關於洗禮效果的神學為何，事實則是人在受洗後也像以前一般的犯罪。紀律、認罪、懺悔，與赦罪的體系被採用以應付那罪惡並未從基督徒生活中根絕這一不可避免的事實之實際辦法。

還有，這一切都牽涉到儀式，因此基督徒在崇拜中就經常面對罪惡與懺悔的事實。但是什麼是罪呢？因其所選的入手方法的性質，罪就越來越被列為特殊行動。赦免也成了一方面與祭司的特殊舉動，而另一方面又與悔罪者有關。這末一來，基督教倫理學的發展成了基督教的外表化更多一個方面。着重點從內心轉而為外表的行動。良心的平安是達到了，可是其代價却是使基督徒不能認識其內心的任何基本的、不協調和基本的解決法，如新約所特別指出者。

在家庭關係的範圍裏，婚姻受了兩個壓力。其一是來自避免離婚，與不贊成在夫或妻死後再婚的方面。婚姻成了一夫一妻的關係而非異教社會流行的暫時的聯合，在婚姻關係引入了穩定，而在兒女與其父母的關係中，也創造了安全感。反對夫妻之一方死後再婚的社會意義會產生不同的解釋。其直接結果每每是那個人走進寺院生活而不採再婚。我們可以假定，有時這是個人幸福的巨大代價。但是就大體言之，教會却集體的為老年人提供安全，因而減少了許多對於伶仃孤苦的結局的恐懼。

但是第二種壓力却是指向反婚姻方面。它來自一種概念：基督徒生活有高級的與低級的兩種。高級的要

求放棄肉慾。童貞被視為勝於婚姻，而想達到高級基督教倫理的人必須逃避婚姻。與猶太教共同的比較是司徒社會。猶太人把宗教帶進家庭來，而且要使家庭成爲一個宗教社會，以如同對會堂或國家相等的關心去培育。古代基督教失却其一個同樣發展的機會，使實際的面對面的家庭集體可能突出，受推崇與獲加厚，作爲基督教一種基本形式的。原始基督徒以基督教社團爲兄弟的家庭之象徵，而且要設法使這社團成爲一個基督徒社會。

教會與政府的聯盟使其更敢於努力使整個社會成爲基督徒的，但是基督教的^{家庭}概念在這企圖中却被犧牲了。後來當禁慾者的社團被視爲最高的基督徒社會時，婚姻與實際家庭關係便成了對完善的一種障礙。基督徒社會的這三個概念都是高度突出而又各有千秋的。然而，夫婦間與親子間的一切關係却是最初其重要性被遮蔽了，其後則公開被詆毀了。至於家庭正如人們一般行爲，人類關係中的愛之意義的發掘及發展則是在古代教會中尚未成熟便被割斷了。

兒童在教會中的地位反映出一種發展的比較路綫。嬰兒開始受洗（註四七）而且給予聖餐（註四八），其日期我們無法知道，但是當然是在基督徒社團作爲一個大家庭的概念仍然有基本的實在之時。兩種習慣都是對於基督徒父母所生的兒女乃是生於基督徒團契之內這一事實的聖禮上的承認；它們所證明的信仰是兒童因爲那誕生接受聖靈的恩賜，乃在其自己的故意選擇之前。但是正如所已經說過的，對於在學道班內所施的教育，却並未有相當的改變與適應。反之，教會終於使兒童藉儀式而象徵成學道友，以滿足自己。至於在家庭中所施的教育則我們並無所知。當然，可能引用教會的遺規（註四九）與講章（註五〇）中之催促父母在

這方面的忠心，但是一般的緘默暗示教會以上帝的恩典為藉聖禮來就兒童為滿足。

除了以修道院學校滿足需要之外，教會並未為兒童創立其他學校。確實的並未有人不為基督徒兒女在異教教育中的危險而難過。但是在基督教成了國教之後，舊的異教學校繼續下去，在學習材料及教學方法上主要的並無改變。基督徒知道這種教育與他們自己的信仰相逕庭。在君士但丁之前，他們無計可施；但是當他們當權時，却又對這問題置若罔聞（註五一）。後來當帝國瓦解時，除了修院學校以外，一切學校都關門了，就沒有為兒童設備的教育了。對於上帝恩典之聖禮的概念為基督徒團契內的兒童製造地位，這是重要的步驟。然而這同一個聖禮的概念在古代教會中發展出來，却是使兒童不受教育的工具，是中世紀一般生活中的不吉祥的步驟。

雖然這在主流之較大的意義上是真確的，也有父母却到處作例外。我們畧微一看這樣的一個女人，就是奧古斯丁的母親，她的故事是那末的熟悉而她的兒子又是那末的偉大。或者是俄利根的比較不大為人知道的父親。雖然他的名字現在已經失了，但是這人教他的兒子希臘的學術；還有在這之前，他就開始「以神聖的學問訓練其子，規定其每日學習及背誦」，然後他和兒子就討論所學的字的意義。「而有人這樣說，在兒子熟睡時站在兒子旁邊，他袒露其胸，有如神的靈安置在其中，而又虔誠地吻它」（註五二）。

六 高等教育

古代教會在幾個地方有一種教育機構，名叫「聖道學校」(Catechetical School)。其學習科目比平常對學道友的教誨更為廣泛，而其處理亦較為澈底。聖道學校發生於基督教與當代學術接觸的城市中，其所代表者可以稱為對於基督教之科學的研究。這些學校類似一所文學院，有時其中也教幾何學、天文學、哲學，與倫理學。這些學校又像一個宗教性的基本財產的學校，或一所與「世俗」大學有聯系的宗派學院，因為有時它們在大學城內，使基督教與科學、哲學成為澈底研究的科目。這些學校又像一所神學院，其中研究聖經、基督教遺傳、神學等等。主要的聖道學校乃是亞力山太城，安提阿，伊得撒(Edessa)，與尼西比(Nisibis)的。

在亞力山太大學城中，知識的興趣早就招致基督教之哲學的表現。據傳說，雅典那哥拉(Athenagoras)乃是該城的聖道學校之第一位教師，而他則是由潘代諾(Pantenus)繼任的。但是直至主後一九〇年，革利免成為其教師時這學校才為人所知。

革利免的教訓因其主要的留傳下來的著作，對外邦人的勸告，教導者，與雜記而可得知。這些構成了論基督徒高等教育的三篇文字。因此基督教教育的哲學乃是高等教育的第一個基督教學校的第一個著名的產品。革利免的第一部著作（註五三）是護教的，而且提到一個在異教學術中受教育，却正考慮基督教的人的情形。第二部著作教導者（註五四），討論一個人作了基督徒，卻想在初步基督教信仰之外更求高級知識的情形。這樣的人在其初步基督教經驗中，不論其年齡為何，都不過是一個兒童。他的教導者乃是「樂覺斯」

(道)，她給男人與女人以命令及指示，而這些又藉着紀律而引人入於更大的奧秘，那就是對上帝更豐滿的知識。但是在「樂覺斯」可以充份啓迪人的靈魂之前，必須有道德上的自律。結果這論文的第二三部專論人的道德行爲。革利免的主要著作的第三部雜記，正如其名字所示，乃是雜文集，而論及基督徒可能達到的完全知識。

革利免的著作是漫談的，他所引的許多話當中，一些可能是從文選中摘出的（註五五），他像其他當時和當地的人一般，尋求吸收他人的觀念，而從中選出一個系統來。但是其把握「樂覺斯」教義的勇氣，其使用範圍之廣，其置一切學術於可能產生於對基督教的解釋，使革氏正當當地被稱爲「第一位偉大的基督教學者」（註五六）。

革氏的一個學生俄利根繼承其聖道學校校長之位。俄氏就任時年方十八，在位時間爲主後二〇二至二三年（註五七）。他已經是一個成名的教師，而且聲譽鵲起。他教辯證法、幾何學、算術、音樂、文法、修辭學、與哲學。他每天講授世俗文學，「廣集來聽的羣衆人數之多，使人驚異」，而他的一方面卻是希望藉着這些科目的教學而「建立聽者對於基督的信仰」（註五八）。但是他終歸放棄世俗的教學而限制自己專心從事神聖的學術。

作爲一個教師，俄利根屬於那一小羣的偉大教師，因爲他的教學使他的學生也成爲偉大。我們很慶幸，從一個名叫陶馬士鈞（Gregory Thaumaturgus）的人，得到一個自傳式的紀錄，這人受俄利根的巧妙的指

導，他本來未爲人所知的，但後來成爲古代基督徒所認爲奇異的名人。陶氏——「行神蹟者」——在其對俄利根的演詞與頌詞（註五九）中，揭露了一些俄利根的方法。既然陶氏知道他的老師的工作只在該撒利亞，無可懷疑的，這文獻與俄氏在亞力山太城的工作毫無異致。顯然的，俄氏的方法乃是推學生入於深處，因爲陶氏說俄氏「決心要使我們都熟悉希臘的各種學說」（註六〇）。俄氏自己的無畏精神不只可於其公共事業上見之，也可於陶氏所揭露的話，說俄氏的學生無話不可說，無知識不可得或不可知。陶氏說：

我們有自由可以學習各種的，外國的與希臘的，精神的與政治的，神性的與人性的論文；而我們也有自由去周遊知識界，研究它，並且縱情於各種學說之間，享受知識的甜美。而且不論其爲一些古代真理體系，或者是一些另外知識的，我們在俄氏有一種方法與一種能力，同時是可欽佩而又充滿最美麗的景色（註六一）。

俄氏著作等身。有一次，一個富有的朋友爲他設備七個速記員和七個繕抄員，「此外還有擅於優美寫作的女子」（註六二）。有一個「謠言」說俄利根曾經寫過六千部書。不論其書爲何，其所著作大都已經散佚，但遺留下來的爲數仍多。

他的著作可歸爲幾類（註六三）。有一類討論聖經。俄氏堪稱爲聖經批判之父。他在其巨著六種經文合璧（Hexapla）中，力求聖經的正確經文，以達到研究上的正確。他用旁註、講章，與註釋去詮釋全部聖經。他的著名解釋原則乃是聖經有三種意義：字面的，道德的，與靈性的。靈性的意義乃是一種奧秘，必須

以寓意的解釋法方能了解。這方法當然易爲人所濫用。但是必須明白其爲企圖以啓示爲一個統一體；既然俄氏的許多著作後來爲教會所棄絕，耶德（Kidd）說，這個方法爲教會保留了舊約，免其爲知識派所獨占（註六四）。

就教義而言，他是教會的第一位哲學的系統神學家。他的著作基督教原理（De Principiis）被視爲可與加爾文（John Calvin）的基督教要義（Institutes）相比（註六五）。在護教學上，他著有論克理索書（Contra Celsum），予著名的反基督教者克理索以當頭棒喝。至於靈修文獻方面，他留下了一篇論禱告，一篇論殉道的文字。

雖然他在世時及在後來時獲享盛名，俄氏的許多教義卻被視爲與教會發展的神學不合。特別是由俄利根關於聖子聖父的關係之教訓所產生的苦惱；因爲他主張所謂聖子的永遠的彼生（註六六）。但是對其教義不滿的真正根據並不清楚；比較上懷疑俄氏爲異端之父多於以其爲任何公開異端的案件。俄氏受攻擊也受辯護；維護及反對其教訓的思想學派興起來了，這爭論持續至其死後很久；直至其最後在主後四〇〇年在羅馬及亞力山太城，與主後四〇三年在君士但丁堡定罪。許多世紀以來，無知的基督徒咒詛俄利根；但是尊重學術的基督徒就尊重俄利根；而且「教會中沒有一個真正偉大的人物而不愛他一點的」（註六七）。

俄利根的活動的一生，只有一部份是在亞力山太城渡過的。對於他的按立會有爭論。在二二九至二五四年間，他大多數時間在該撒利亞教書（註六八）。在俄利根之後，亞力山太城的聖道學校長計有何樂古

（Heracles, A. D. 231—232）、手尼修（Dionysius, 232—248）、底奧諾斯達斯（Theognostus, 248—282）、貝爾拉（Pierius, 282—?）、瑟拉皮恩（Serapion, ?—?）、彼得（?—300）、與那把如非努（Rufinus）及耶柔米（Jerome）也列在其學生之中的瞎子低士馬（Didymus, ?—392）（註六九）。

安提阿學校乃是一種趨勢多於一個機構，雖或大約在二六九年當地已經有了一個聖道學校（註七〇）。與安提阿神學有聯系的重要人名乃是路迦諾（Lucian）、優斯他丟（Eustathius）、底阿多若（Diodorus）、摩普綏提亞的提阿多若（Theodore of Mopsuestia）、屈梭多模（John Chrysostom）、古勒司的提阿多熱托主教（Theodoret bishop of Cyrillus）。這些都是第四、五世紀的人物。這學校代表的不是亞力山太學校之以柏拉圖哲學爲其基礎，而是以亞理士多德的方法處理啓示的問題。前者好像是從神性方面開始。安提阿的學校以經驗的事實開始，使用歸納法，比較注意歷史的基督，也用歷史的而不用寓意的觀點解釋聖經。當四三一年教會判定景教派爲有罪時，這學校失寵了，因爲人們認爲景教派是根據安提阿神學的材料而建立的。但是此勢轉入伊得撒（Edessa）與尼西比（Nisibis）的波斯學校（註七一）。

伊得撒已成了敘利亞式基督教的中心，也是由以法蓮（Ephraem Syrus）在大約三六三年創立的學校，吸引了許多熱心研究神學及釋經的學者。以氏爲詩人兼學者；敘利亞人受其影響而學到把講章採用韻律式。這學校被認爲景教派，在四八九年因哲諾皇帝（Emperor Zeno）之命被毀，師生都被分散於波斯國內。

這學校剛才關閉之時，另一個就由巴素瑪（Barsauma）在尼西比開始了。它在神學上是景教的，達到

相當的聲譽，為當地賺得了「諸科學之母」的名字。據說有一個時期在學人數多至八百。四九六年採行而六〇二年再度頒布的學校章程留存下來，並且指出嚴格執行，公開給平信徒及傳道人的共同生活方式。這學校致力於最廣義的神學，但並未包括科學與哲學在內。在十四世紀這學程計為三年，但在較早期的學程期限却未能知道。在第九世紀，這學校因其所傳授的教義而致名譽不好，但是它對景教的基督教的發展却曾予以極大的影響（註七二）。

古代教會對傳道人的教育種類繁多，聖道學校不過是其一部份。這種學校，特別是在東方，乃是作為神學教育的中心。但是它們所企圖進行學術性的研究，都引起異端的控訴。除了尼西比外，它們在第五世紀末年就已消失了。教會中許多偉大的人物都從異教學校接受其一切世俗教育，但是當異教主義過去時，傳道人却不致從教會之外有理智上的刺激，而在教會內也不可容忍，其結果乃是在傳道界中有一個長期理智上的敗壞。

在西方，高盧成了神學研究的中心，但是只屬於一種極有限的性質，一如迦修多儒（Cassiodorus）的基督教原理（Institutes）所例示者，企圖保存一些世俗的學術免於完全喪失而已。有些教士在帝國政治社會尚未達到最壞的情形之前，甚至是文盲，而他們却並未因這事實而不能担任主教的職位（註七三）。在第四世紀末年，有二百多種基督教書籍流行，以便私人研究及作儀式上的指導；但是這除對識字者以外，有什麼價值呢？

教士中的知識之一般的低落更可於一個事實中見之，那就是教會中獲得權力之一途徑乃在於教會服務本身以內的一種學徒方式。因為雖然並不是普遍的要求，却是期望一個人應當經由教士的各種階級以依其能力進升；這樣一來，低的階級就給予訓練的根據，以便較高的階級可以從中選拔出來。但是既然一般知識水準低落，這種學徒制本身漸漸就失去了知識或求知知識的刺激。這末一來，教會裏無知引致更深的無知，而在無知與紊亂散布於其周圍的世界時，就鼓勵平信徒與教士同樣的把一切信託給一個權力不住增長的獨裁教會，刺激起誠懇地相信上帝的恩典經由神秘的儀式來到人中間，而這種儀式是人心所不能明白，却是他們所必須信賴的。

六 基督教遺傳

概括的說：基督教的遺傳乃是信仰的「規則」，是它的量尺和標準；這樣，它無可避免的在古代教會中仍然是思想與教義的焦點。

在這四個半世紀裏，最熱誠的基督徒都極其關心於神的概念。這方面的基本興趣乃在於聖父上帝與其子耶穌基督之間的關係。他們在基督裏見到神性的至高顯現。但是祂的性質究竟如何，而其與聖父的關係又是如何呢？他們雖不正式放棄猶太教彌賽亞的觀念，却是極其活潑生動地與希臘的「樂覺斯」觀念合作，以求其解決。最初七個世紀的信經，不論其為對平信徒的洗禮的信經或對教士的大公性的信經，主要的乃是致力

正確地敘述耶穌基督的性質及其作為兒子與聖父的關係。問題的性質來自基督教遺傳的性質，而其所達到的結果則又追溯於其所施的教育。

教會為遺傳的運送者；教會也成了遺傳及聖經的保證者。這末一來，基督信徒的信仰，在其第一步，乃是對於教會的信仰，這教會是賜下「道」關於基督的教義是真的（註七四）。在許多方面，教會在基督信徒的經驗中代替了聖靈；因此不管原始教會中聖靈的極大經驗，各信經中關於聖靈的項目似乎是一個未開發的痕跡。

較早的認為人在上帝面前靈性上平等的基督教信仰，於是轉而為對靈性上的教階組織的信仰。這些世紀的需要就是這樣的得到滿足，教會，現在也說是聖靈的，就變成要經由主教，個別的或在大會中，漸漸的經由教士爭權的幾個人去說話；而教會正準備經由教皇一個人說話。人們相信，上帝對人類一般生活的旨意是經由這樣的途徑而來的。基督教倫理學越來越少關心尋求怎樣可以表現的愛；却越來越多成為教會的命令，上帝的旨意要經由教士說出，越來越詳細，並且用天堂的賞賜與地獄的痛苦來制裁。

最高的價值仍然在於人格的範圍以內，這可以由教會熱心澄清神性的「人格」，三位一體的性質的任務及以一切教會的任務在於靈魂拯救這方面得到證明，不管將拯救怎樣想法。

教會的自主性因其與政治聯盟而受限制，但在帝國瓦解時，教會朝向更完全的自主性，作為一個政治的宗教社會，逐漸對其教友增加控制的方面去。

在基督教倫理漸趨準確時，個別基督徒在共同生活及崇拜中的自主性漸減。而且福音繼續對於以「約櫃」為上帝榮耀臨格的唯一真正處所之狹隘的影響激起反叛。信心的決定性在教會及其教育中確然比較更是重要的元素，這是在古代政治文化陷於崩潰之時是不可避免的。但是對於這一切，福音仍然引動信徒的精神入於個人對上帝經驗的新嘗試及創造基督徒社會的新的表現。

這期間初期的特徵是教育上的著名實驗，特別是為高等教育的聖道學校與為平信徒而設的學道班。但是聖道學校裏面本來是可以公開研究，卻屈服於主教增長的權力及遺傳的更精細規定。教士的教育又沒有好的辦法去代替其地位。不久則教士教育的腐化開始在其所予平信徒的教育中顯明出來了。緩慢而漸漸成為不可能的實際教誨的任務乃為對成人及兒童而施的教育之禮儀的象徵式的行動所代替。學道班的消失頗為突然的。

這期間的後期的特徵乃是螺旋式的漸增的無知。帝國的崩潰與漸趨混亂的世界社會乃是經常的背景。如果可能的話，惟有最活潑的辦法纔能阻止螺旋的降入永增的無知。但是沒有發生這個辦法來，因為更為迫切的問題乃是保持任何秩序及穩定。其綜結的教育問題傳經中世紀的教會；在教會或政府實際上並沒有為教士或平信徒的學校時，一羣漸趨無知的教士如何教導一個全然無知的會眾呢？

第八章 中世思想的象徵

一 權威之聲

教會在主後五九〇至六〇四年的教皇大貴鈞利手上，開始企圖使整個社會成爲基督教社會。在差不多八百年中歐洲乃是教會在其中逐漸自行負責指揮一切人類事務的大試驗之地。其時動亂的政治情形，加上封建制度的存在，將人類細小而又比較無防衛力的集團，招致奉宗教之名，建立一個認爲是忠於上帝的有力政府之企圖。積極的傳道活動已經使歐洲熟悉於有這種性質的政治形式。教皇自稱教會在其中有至高權力的領土，都因教會在一〇五四年分裂爲東西兩支而削減了。但是在西方，教皇地位的實權却增長了，而且其要求在世固然無限，也及於在煉獄或天堂的死了的人的靈魂。

教皇利歐三世在八〇〇年爲查理曼加冕是有力的決定，尤其是在動亂擾攘之後；因爲現在坐在該撒座上的人不只對上帝降服，而且是受一個教士的手加冕的（註一）。教皇貴鈞利七世（名希勒得布蘭 Hildebrand）爲教會從國家手中解放出來而鬥爭，而且在他自己與德國的亨利四世之間的爭持過程後，亨利是一個赤足的悔罪者，一〇七七年在堪諾撒（Canossa）謙卑地等候教皇的優待。在政治範圍內，在十二世紀巴巴羅薩

（Frederick Barbarossa）時日爾曼帝國成了「神聖羅馬帝國」，這樣古代羅馬帝國再復蓬勃起來，但是現在却是「從其世俗方面看來的有形的教會，爲在神所指定的形式之下組織爲國家的基督徒社會」（註二）。

教會在一一九八至一二一六年教皇英諾森三世手上成了一個「世界政府」，在這政府裏，教士地位高於君王地位，而教皇則爲上帝的代理人；又不是秘密的夢想，因爲這人管理君王，也統轄一個大陸的事務。一三〇一年是這發展的高峯，在英諾森三世的著名教皇諭旨稱爲獨一聖教會（*Unam Sanctam Ecclesiam*）之中，宣布世俗的與靈性的管轄權最後都屬於教皇，他要求一切受造之物順服，違者失去其救贖。

這基督教社會的構想立即爲教皇們放逐於亞威農（Avignon）的事件所動搖，在他們所要支配的世界裏，就政治方面言，是無能爲力的了。教會本來担承控制「俗權」的，當其發現自己不能在對方申請教皇之位者之間有所決定時，其醜態更壞。一四一四年，由教士階級代表的教會知道改革乃是無可避免的，就採取康士坦思會議（Council of Constance）的一步。但是要收復失土，却爲時已晚了。我們可以說，從一四〇〇年起，教會中存在已久的分裂勢力開始集成一種力量，這力量乃是許多年代所不能壓制的。

但是教會在這八個世紀裏，以不同程度的完全性，表示自己爲人類今生及來世的命運的操持者。而這要求雖然一定不是無可爭論的爲歐洲所接受，以爲生活必須依以爲序的基礎。就教育而言，教會這統治權的受維護，執行，而且仍然未打破，使這八百年成了一個整體，因爲教會不只如將要指出的，要控制人的行動；更要控制他的思想。教育受這權威的假定所形成，而且在每一步驟都染上其色彩。

經院哲學思想史一部份是人類心靈以辯證為手段，在大部為教士階級所控制的世界裏，為保持其內心的自主權而奮鬥。如果忘記了這奮鬥始於「黑暗」時代而又繼續好幾個世紀去反對教士階級中對於內在思想界的不住增長的控制的背景，則不能明白在各學派中發生的奮鬥之英勇。

所探以求統制思想的私人領域的過程之步驟，與教皇制度本身之作為政治及宗教的世界政府之發展並非絕無關係。正如前章所會考察過的，一個主教因異端而受死刑，乃是三八〇年的提阿多修諭旨之定基督教為國教以後快發生的結果。大貴鈞利會對大小人一樣運用壓力；因為當他知道了在某一區域有農民尚未歸正時，就寫信給主教，說這一個人應當「課以重稅，使其因不堪重負，被迫急於採行正道」（註三）。

但是當教皇制度的權力越來越大時，就絕不只是勉強人轉入「正道」了。教會的權威達到人心的至深之處，直到教會為英諾森三世及第四次拉特蘭會議（*Lateran Council*），規定每人必須每年至少一次向正規的教士承認一切罪過。也就是在這一位教皇的時代，追蹤異端開始是一門科學，藉着異教裁判所的組織，這一個靈性的法庭就要偵查及懲處那些與教會的教義有不同的信仰的人。英諾森三世的世界政府對諸王與內在的世界都有權力，這全是同一類的，乃是屬於一個概念的部份。現在，主教及牧區教士的本份就是探查異端，而平信徒的本份則是把有關異端信仰者的消息告訴教士。以教育工作著名的多米尼古修道團（*Dominicans*）有時不大為人尊重，就被稱為「主的狗」，因為約在一二二二至二三年間，貴鈞利九世使他們負責偵查歐洲若干地

方的異端。一二五二年英諾森四世許可以拷問以逼出口供。這許可常被使用。公開處死異端信仰者被視為「信仰的行動」，這或許是信仰空前的，遠離最初加利利的意義了。

而且，一個聲言其目的在於根滅個人自主權僅存的痕跡的制度，大概不會有更能機巧的方法能成就這目的吧。中世紀的教育乃是在教會權威的背景中傳福音的故事，教會對內部及外部的世界都有權威，其權威的完備有如一個自主的教會在神品階級手上有一切強迫的武器，而其他基督徒則除了那不大好的邏輯體系及一些趨於泛神的神秘主義之外，別無他物的情形之下所設計出來的。然而這同一個記載却告訴我們，教會本身的偉大中心傳統却準備了終於打破那包括它的體系，並指出重獲自由的途徑。

早期以教會為信徒的團契或信眾，或基督徒的社會的概念，在中世紀實際上，除了在「異端的」教派中得以存活以外，都已失去了。其地位漸漸為以教會為教士的社會的主張所取代，以教士為唯一合格的，執行教會動作及在神人之間作中保的人。教士社會在神品階級中分等級，有一種君主政體，以教皇為普世的主教。實際上，教會成了神品階級，而神品階級又成了教皇。

煞有意味的是這種發展並未為神學所推動，雖然大多數正統神學家終於同意它。它却是依存於法律，尤其是教會的法律（註四），而這教會的法律則又一部份是根據偽造的文書，有如偽伊西多爾文獻考（*Pseudo-Isidorian decretals*）或其他（註五）。誠然，對教皇制度的反對繼續來自神學家，其著者則為巴黎大學的；但是受教會法律訓練者却趨於支持教皇權，而中世紀基督教至大的主教都來自受這種訓練的人。雷士德

(Rashdall) 說，「中世紀的腐化在於僧侶的神品階級變而為律師的神品階級了」(註六)。

二 中世思想的基礎

在中世紀基督教，人生的最高目的乃是得見上帝。這一個在人生中最值得努力的概念也許在一些基督徒較早的思想中潛伏了，諸如愛任紐就說過，「上帝的榮耀是一個活人，而人的生命則在於得見上帝」(註七)。但是直到第三、四世紀，修院裏開始表現時，纔能毫不錯誤地清楚過來(註八)。可能新柏拉圖派對生存的偉大目的在於得見上帝這一信仰的形成上有所影響。奧古斯丁把它放在基督教的中心，說：

當心靈為那以愛行動的信心之首要的成份所浸淫的時候，它由生命的純潔努力以達到看見那心中純潔與完美者所知的不可言喻的美，完全見到祂是最高幸福。這就是你對於起點及目的的答案：我們以信心開始而又以眼見到而成為完美。這也是全部教義的總結(註九)。

看見上帝成了合宜的目的，而十三世紀的阿奎那要把已經流行很久的觀念作準確的敘述時就說：

「福」這一名字的意思就是理性或理智性的最高的完美。……再者，這理性或理智性的完美是兩方面的。……亞里士多德說，人的最高福份乃是在今生對於最高的理智的善，那就是上帝的最完美的思想。但是這福份之上還有另外一個，那就是我們仰望未來我們看到上帝真像的日子。(註一〇)

在中世紀，基督教關心上帝，乃是在兩大方面上：對上帝的知識，與多預神性。前者可於神學上求以理

智領悟上帝及求在神秘主義中直接看見上帝二事見之。但是有一個時期神學實際上失去了對上帝的興趣。嗣子論爭與「和子」問題都包含三位一體的概念，但是這些約在八〇〇年間都解決了。那位不愉快的哥特沙勒克(Gottschalk)在其中出了名的預定說的論爭確曾引起第九世紀西方神學上的一些復興，但是關於上帝的教義方面，其結果却是模糊的，而且其效果乃是阻止在神品階級統治正在迅速大增之時，關於上帝教義上新鮮開始的研究。西方拒絕認可偶像崇拜，但是那解決了的預定問題及偶像問題似乎其結果都是把注意更不滿足似地轉向神聖行動的象徵，例如在聖禮中的；因為差不多立即就來了個巴斯迦修(Paschasius Radbertus)。在八三一年帶來他的教義，就是聖餐的餅和酒變成基督的身體和血(註一一)，這一主張立即成了討論的中心，而且經過熱烈的爭論之後，不久就為人所接受了。

既然聖父與聖子在神學上都看不見了，就跟着有幾個後果，或者至少是有幾個後果未為神學所妨碍。在上帝的教義和恩典的教義中，信徒在基督裏與上帝的簡單團契差不多完全失去了。上帝越來越遙遠，而基督徒越來越要以神秘及神蹟的手段求領悟那隱藏的一位。基督徒的熱切與上帝團契的欲望是多多轉向神秘主義去求表現，求在蒙福的異象中對上帝有親切的知識。但是關於對上帝或對人的人格却沒有充份的認識(註一二)。所了解及尋求的上帝主要地並非「我主耶穌基督的父上帝」，祂乃是新柏拉圖哲學或其他甚至更少基督化的哲學之上帝。因為隨着時勢轉移，厄立革拿(Scolus Erigena)，(或死於八七七年)，翻譯了偽丟尼修(Pseudo-Dionysian)著作及其經普羅提諾(Plotinus)與類似的資料所抽繹出來的上帝的概念，並且對

「丢尼修」著作撰著其自己的註釋。這些著作神學上的含意，在厄立革拿的時代，並未為人理解。它在中世紀被接受了，廣泛地流傳了，並且成了神秘理論與實踐的泉源。

上帝開始每每作為絕對者、萬有者、深淵 (Abyss)，單子而被理解、被接近。在基督教的詞語中，最為奇特者乃是稱祂為消極者。因為據說上帝的無限性是不可解的，不能以任何正面的話，正確地把他刻劃出來，因為任何這樣的敘述都有虧真理。所以最好是用消極的話來敘述其特性。於是這一派的一個門徒敘述靈魂進入上帝的路程，稱其一書為不可知之雲 (The Cloud of Unknowing)，另一則為丢尼修隱藏神性 (Dionysius' Hid Divinity) (註一三)，更有另外一個神秘的，超越了「丢尼修」，說上帝住在無物之前的無物之無物中 (註一四)。這末一來，把基督徒生活的最高目的正確敘述出來，就是上帝的觀面，這却鼓勵人在神秘經驗中與上帝直接的關係，但是通常對於上帝的概念或這樣助成的默想的實踐却没有充份合理的批評。

與渴望在蒙福的觀面中認識上帝相似的，乃是關心參與神性。上帝的恩典最後被解作參與神性 (註一五)。但是給禱告以一切基督徒德性中居首位的虔敬，也求可資依靠的「聖蹟」 (註一六)。因為雖然神秘主義者真的尋求與上帝之直接的，無須中人的關係，而他依靠克己以達到這關係，至少要達到默想「注入」之點為止，那就是達到除了他自己的尋求以外，蒙賜與上帝觀面，這也是真的。但是他自己的尋求與自制總是不完美的，有「乾枯」的時期使他難達目的，而且他也許要求內部恩典的外表標記，好叫他在物質上得到

助力以參與神性。

於是就有了互相矛盾的情形。神秘主義者超越了一切可見的表記與符號，有時污穢崇拜的外表形式，傳統地成了教會統治權的仇敵。然而神秘主義往往又在聖禮的最高教義中繁茂起來，就是那些給聖禮以真正的効力，使物質上的方法真正給予恩典的教義。中世紀教會中聖禮的教義把這當作其目的之一。對這事實的考慮也使我们想到中世紀的習慣，就是依象徵思考，然而象徵却又在教育上發生巨大作用。

聖禮的教義發展下去，就成了以聖禮為上帝恩典的途徑，最後乃至主張聖禮為給予恩典的特殊動作。聖禮很久以來，已被視為「神秘」，有如第七世紀時，依西多爾所說的，聖禮的「神聖効力在物質的保護之下，秘密地帶來了救恩」 (註一七)。十二世紀時，倫巴 (Peter Lombard) ——他的作品很多用作神學教育的課本——很小的說，聖禮給予恩典，不只象徵而已 (註一八)。

聖禮的効力與教士個人的品格無關，可是直接的與上帝觀面却仍有賴於尋求者的品格。但是教士只靠他的授職禮而與其品格無涉，竟保有用聖禮的動作以施行上帝拯救及成聖使人得益處的行動。這些「物質」如水、餅，與酒，因教士的話被提升至聖禮的地位。究竟這如何成就，乃是一個長久爭論的題目，其爭論本身就是教育史的一部。但是正式教義的趨勢遠在一五四七年天特 (Trent) 大會的律例中正式說明，就是聖禮並不只在於培養信心；它包含所意味的恩典，而且給予那恩典；單獨信心並不足以獲得恩典，但是每一個人都須要聖禮，而恩典的賜予乃是藉着教士的動作而行之前，很久已經明顯了 (註一九)。

聖餐禮為聖禮中之主要者，化質說在經過衝突之後，實際上已經在一二一五年拉特蘭議會的時候採取如今的形式了。這教義的實際意義，在某些方面，甚且比較關於它的謹慎的官式詞句更為重要。例如，農人有說教士「製造」上帝（註二〇）；基督聖體節包括着把祝聖了的聖餅「基督的身體」去遊行。又如柯爾登（Coulton）所說的，化質說的這一結果「最初是由一個村女與一個年青的鄉村教士勉強那些不甘情願的神學家們的」（註二一），那就是說，由於老百姓的要求，而老百姓却是泥守神學家所用關於聖禮的話，過於他所設想的（註二二）。

關於聖洗禮的發展尤其有意義，因為它發揮出兒童在基督教社會的地位的概念。這裏所提的紀錄，一部份歸入較早的時期，但是我們在此提出，乃是為了連續性的緣故。當嬰兒洗禮普遍施行時，其意義的解釋則採取兩個相關而又有些分別的方向。

其一是與兒童的性質有關。很久以來，洗禮已經與赦罪及重生的觀念有密切的關係。在受洗者為成人時，則這些觀念的適合性是顯然的。但是為嬰兒施洗的習慣增長起來，就要求解釋所謂嬰兒得赦罪的意義，因為嬰兒本身，並未故意犯過罪行。在保羅所預示的原罪論開始由俄利根、居普良及其他的人詳細推敲，目的是說明嬰兒需要赦罪，否則洗禮的恩典便是多餘了（註二三）。

但是這仍如在許多方面一樣，要等到奧古斯丁才在這方面決定基督教教義的標準形式。他正發揮了原罪的概念，無疑的，這一部份是來自其自己的激動經驗及熱情的性質。但是其結果，大約在同一時期，伯拉糾有系統地講述而又熱心地宣傳人性的樂觀的看法，依這看法，神恩的需要就並不如奧古斯丁所感覺的厲害了。奧古斯丁的與伯拉糾的兩個概念，不可避免的衝突起來，而奧古斯丁的看法在教會裏佔優勢，為議會的法令所喜愛，於是插入法律和正式神學上去。奧古斯丁的看法得勝有許多原因，但是重要的，要記住的，則是在許多原因之中，奧古斯丁的說法所辯明，為當時已經完全建立好，而又實際上不成為問題的嬰兒洗禮辦法的證明。

在奧古斯丁的主張裏有三個顯著的概念。其一是原義，這一名詞指的是亞當未墮落的情形。第二個是作為不完美的原罪（vitium），這名詞拼合醫藥的及社會的觀念而表示「遺傳的道德病」或「不完美，或污點」。奧古斯丁把這原罪與色慾視作同一，這就把道德的罪惡的根源放在性的範圍內。第三個是作為罪惡（Reatus）的原罪，在這裏，乃是一個法律的概念，指的是相信兒童生來就有一種遺傳的法律的債務，當然地要受亞當的罪的懲罰（註二四）。

奧古斯丁的看法認為嬰兒的情形是，洗禮印上了一個「字」或印記，這就改變了嬰兒的本性；並且也撤消了原罪的罪（註二五）。但是這又引起了嬰兒信心的問題。完全靠外表的聖禮的舉動而又完全沒有他自己對神恩的回應，他內在的性質可以被改變，而遺傳的罪又得到赦免了嗎？顯然的，在奧古斯丁的時代，就有人為這些問題而煩惱，覺得洗禮的教義並未接觸到經驗的實體；因為嬰兒本身顯然的並未能使用信心，而信心却是福音所要求的。

有一個名叫波尼法修 (Boniface) 的人，是一個主教，寫信給奧古斯丁，問及一些關於嬰兒洗禮意義的問題。他單刀直入的發問。他說，假如有一個人問我們，「這孩子將來長成是一個賊嗎？」我們要回答，「我不知道。」他指出，但是在洗禮中，問的是關於嬰兒的，「他信上帝嗎？」教父母却回答道，「他相信。」波尼法修就問，那末，如果教父母不能說那孩子將來長成一個誠實的人，教父母如何能說這孩子有信心呢？他又加上一句，「我求你對這些問題謙卑地給我一個簡短的答覆，不用傳說的習慣的權威叫我安靜下來，而是要用使我的理性滿足的議論。」

奧古斯丁說他小心地深思熟慮過這問題。它清楚地使他煩惱，因為他寫了一大段文字，論及對一個大問題作簡短答覆的無用，而且在他嘗試他的答案之前，還作了一次禱告：「唔，我要盡力求你滿足；願主也幫助我達成你的要求」。

奧古斯丁寫來答覆的是一封致命的信（註二六），因為它幫助把洗禮的教義向着巫術的動作方向更推進一步，提高了聖禮的重要性，減低了道為施恩器具的重要性。奧古斯丁不依波尼法修所要求的實際方面回答，基本上從赦罪的角度去處理這事情，而且重複說出現在熟悉的看法，就是既然兒童並未犯過個人的罪，在洗禮時所成就的赦免就與原罪有關；從亞當得來的罪結就因聖禮的恩典得以撤除。奧古斯丁說，嬰兒的重生乃由聖靈，可是並不是由他自己的意志而是由父母或教父母的意志；而尤其重要者則是這呈獻兒童乃是「由整個教會行之，這教會乃是在聖徒裏面，因為整個教會乃是一切聖徒的父母，而整個教會乃是他們每一

個人的父母」。所以，雖然在以信心為包括執行信心而有同意的意志這一意義上，他並不是一個信徒，可是他却藉着這信心的聖禮而成為信徒」。

奧古斯丁的概念是偉大的，這概念裏面，認識了教會為一個母親的意義，而兒童的養育乃是要放在她裏面撫養的。但是它却容易給人誤用了，它處理原來性質及遺傳的不可避免的問題，用的是從人生抽繹出來的神學概念：可以被聖禮動作撤消的遺傳罪，與可以因聖禮打在靈魂上的印記而改變的遺傳性。通常說，奧古斯丁高抬人類得救需要神恩，當然這也對。但是這樣的說法必須也要就另一方面看才得完全，那就是：青年人個人信心的重要性要大大的壓抑了或甚至完全除去了；而這看法本身的來源，一部份乃是企圖以嬰兒遺傳罪及需要洗禮以撤消罪惡為根據，而為嬰兒洗禮辯護；一般的說來，那聖禮乃是給予所需恩典的工具。這末一來，整個概念也可能濫用了，它在這裏面吸引人注意那確言在嬰兒期發生的人性與法律的地位之內在的變化，並且有把以嬰兒為生長中的人的注意撤去的趨勢。

那末，中世紀教會繼承了這概念，這概念以洗禮為「重生的聖禮」，或「歸正的聖禮」，是嬰兒的，也是成人的。已經受洗了的嬰兒被視為有信心的。拉巴努毛如斯 (Rabanus Maurus) 可以解釋，說他們有信心，並不是因為他們自己的贊同，而是因為他們接受那事物本身的聖禮，並且被算為歸正者，是因為「歸正的聖禮」（註二七）。還有一個與洗禮有關的結果獲得許多注意，那就是嬰兒的祛邪術，好驅鬼出來。因此米茲的阿馬拉里阿斯 (Amalarius of Metz) 強調的一點是馬可第七章的敘利亞非尼基族的婦人，她的信心

是以趕出她女兒身上的鬼，乃是教會的一個預表；嬰兒在洗禮的動作中把鬼從他們裏面趕出，他們從污鬼手中得到解放（註二八）。

但是對上帝或對祂兒子的個人信心的需要却這樣模糊不清的，那末信心的這個意義本身越來越不明白，而且越被吸引而不上帝為其對象。在古代教會，信心已經被吸到以信條的敘述為其對象了。但是現在它却準備好去開始其中世紀的旅程，去那「單純的信仰」（*fides implicita*）成為信心之最重要意義的地方；信心被包裹起來，像是一顆不發育的種子，但是信心也是混亂而又糾纏不清的，以致其始末都在於以盲目的降服教會出之。如今，「這」就是能勝過世界的信心；因為這乃是有功德的信心（註二九）。

或許不可避免的，要設法依照兒童性質的改變的底細以解釋洗禮的象徵。西班牙可以為例。在該國，第七世紀時，嬰兒的三重浸禮讓了給簡單浸禮。顯然的，一個結果乃是在嬰兒受洗時解釋這象徵有一套新的困難。主後六三三年安理多（*Toledo*）第四次議會的第六條，簡潔的解說這困難及所用的推理方法（註三〇）。正如以前俄利根、居普良，與奧古斯丁的情形一樣，對嬰兒像這樣的變動的洗禮習俗，乃使教士不得不依此而重新調節其神學。兒童與三位一體上帝的關係的神學，其解釋乃是暗示嬰兒的下到地獄，從死中復活，及其渡過約但進入應許之地。這神學是離開經驗不可思議之遠的。這就是論到兒童洗禮的意義之解釋走另一方向的一個原因。

另一方面與兒童本性的關係不如教育的多。簡而言之，其結果乃是要受洗的嬰兒被視為學道友。前章指出直至第五世紀初期，「學道班」指的是求領洗禮的成人實際受教的意思。但是當全國人口一經歸正後就很少有成人學道友了，除非是作為傳道實踐的結果。即就這事來說，在傳道工作中的教誨紀錄，其經過也不一致。例如，柏爾民（*Pirmin*）主張在阿里門尼（*Alemanni*）未受洗前要施以教誨。亞勒昆（*Alcuin*）推薦奧古斯丁的論未受教誨者之學道為教導阿華爾斯（*Avars*）的手冊。拉巴努毛如斯勸告銳金堡（*Reginbald*）在洗禮前要教導斯拉夫人，我們也聽到約在八〇〇年拉特本（*Ratibon*）教區的傳道問答書（註三一）。另一方面，正如在撒克遜人及其他的人一樣，即或正式企圖它，強迫歸正必然使學道的教導成為笑柄。無論怎樣，在受洗前的教導，即或對成人，也都不再是不可避免的。

但是在新的佈道區域，正如在那些已經贏得的地區一樣，受洗的，主要是兒童。一般稱他們為嬰兒或「很小的人」（*infantes* 或 *parvuli*），這些人也許太幼小，不能說話，而且當然也太幼小，不能接受教導（註三二）。但是「學道友」一詞，不保留其年齡足以受教這一意義，而保留其與洗禮的儀節有關聯，好叫嬰兒也可以被視為學道友（註三三）。當兒童太年輕，來受洗時未能作答，就要引導父母或親戚代他們作答，成人代兒童作適當的答案（註三四）。本來是那末密切地與學道班聯系的公開教導開始消失了，到了第五世紀，羅馬的教會已經停止由主教或由任何他去給予教導（註三五），雖然似乎在別的地方還繼續得長久一些（註三六）。

為成人而設的，一度引伸到差不多為時三年的洗禮儀式的行動，簡縮為一個儀式，而且也用諸於嬰兒。

這儀節動作的轉移可於格拉修儀式 (Gelasian Sacramentary) 上見之，在為嬰兒洗禮的程度上，羅馬第七程序 (Ordo Romanus VII) (註三七) 中尤其多見，這程序或許代表第七世紀的儀節。嬰兒的名字註冊了，在教會中點名，並且也被稱為學道友。他們接受劃十架及按手的禮節，並且也受祛邪了。在「讓與」 (traditio) 或「交信條」，一個從者領一個嬰兒，把用兩種語言的教會中所用以為成人施洗的話問那嬰兒，「要用什麼語言承認我們的主耶穌呢？」從者把兩手放在嬰兒頭上，教士代嬰兒背誦信經；其後（在格拉修儀式裏）他就教導關於信經的意義和價值。依照所用的一個方式，在洗禮時，對嬰兒提出三個問題，「你信全能的上帝嗎？」等等（註三八）。

到了第九世紀，普通是依儀式的動作而規定學道，這些動作如提出關於克己的問題，講述信經，對將要受洗者說話及發問，等等（註三九）；而在洗禮的儀式本身之內，不管它比較為簡單，嬰兒在崇拜聚會中某一點前被視為學道友，此後，他在真正受洗前便是「有資格者」（註四〇）。在許多大儀式中，有一種常見的現象，就是在原來為成人而設的洗禮儀式有類似的殘存部份，却轉移給嬰兒了（註四一）。於是學道班存留下來，可是實際却是空洞的。嬰兒以儀式的虛構，被稱為學道友，而在儀式中也當作如此。洗禮儀式本身現在在嬰兒的情形，也有一種象徵的教育意義，這意義須得有神學的辯解，在中世紀也要用流行的文字對人解釋（註四二）。

在中世紀非常充滿這種象徵思考的習慣，以一個表號代表實體，其後就常常以這符號為實體自身，聖體

意義的發展不過是許多這種例子中的一個。如果聖體是說明上帝概念的唯一例子之藉符號以說明者，則以象徵為了解中世紀思想及教育門徑，其重要性就不如實際之大了。可是差不多在各方面，關於上帝親自對人顯現的象徵思考都是顯然的（註四三）。它普及對聖經的解釋；成千頁的註釋及講章都從事於經文之象徵意義，其最優秀的例子則是伯爾拿 (Bernard of Clairvaux) 對雅歌的比喻講章。

象徵思考也渲染了大部份的神學。奧古斯丁曾經用表記 (signum) 及事物本身 (res) 之間的分別為解釋的原則（註四四）。倫巴跟着這個榜樣，假定表記及事物之間的分別為研究神學的基礎（註四五）。象徵的原則坦白地用以解釋彌撒本身。第九世紀米茲的阿馬拉里阿斯主張彌撒象徵基督生平的若干時期（註四六）。十三世紀的杜蘭達 (Durandus) 發現彌撒中最小的動作也有象徵的意義（註四七）。厄立革拿——雖然對他有別的懷疑根據——乃是教士的堡壘，因為他認為人類教士的神品階級為天上的神品階級之地上的預表（註四八）。誠然，中世紀的虔誠人甚至並未直接的看到周圍的物質世界及其中的事物；却是在鏡中看見。這觀點出現於一些關於異象的神秘文學，當因鎮的海底格德 (Hildegard of Bingen) 報告她所見的一個球形時，顯然的這是代表地球，就依照一種方式，指出可見的外表世界象徵上帝處理人的，不可見的世界（註四九）。對於自然世界的這種象徵的看法至亞西西的佛蘭西斯 (Francis of Assisi) 為登峯造極，代表平民中的一種虔敬，又在聖維多的窩俄 (Hugo of St. Victor) 則代表一種比較正式的神學。在前者，佛蘭西斯的傳記者不只看出一個人心靈上的習慣，而且也看出了宗教思想流行的趨向之習慣：

這一位蒙福的旅行家，匆匆的走過這個世界，作爲一個放逐的地方，以世界中的那些事物爲樂，而多多的喜樂。論到黑暗的君王，他以世界爲衝突之所；但是論到我們的主，他却以之爲對於善良之最清晰的鏡子。對於一切美麗的事物，他讚美那偉大的藝術家（譯者按：指上帝）他發現任何受造之物時，就指出到造物主的路。他對主手的一切作爲都感到高興；在生物歡愉的景致中，他注視偉大的理性及原因。（譯者按：均指上帝。）他在美麗的事物中覺到最美麗的事物。一切善良的事物都對他高呼，「造我們的主是至善的」。他依印在事物上的痕跡跟蹤他所愛者（譯者按：亦指上帝）到處去。他從萬物爲自己造了一把梯子，好叫他能以升到寶座上（註五〇）。

羅俄在其論聖禮中採取類似的思想路線，他提出宇宙、神學、與人類的一個聖禮的概念。他以爲自然律，成文法與恩典之下都有聖禮（註五一），一切自始就是爲了要恢復和醫治人；所以象徵主義就成了整個創造的實用原則。

象徵的思想方式當然不自中世紀始。善與惡，生與死的衝突在事實上是那末的引人注目，如果留給那些人的呆板的詞句，在論及宗教——書寫或談論——時那些不能認出其自己內心的真衝突或明白其周圍的平凡生活中發生的情形的人，則其了無活潑及深刻，將是難以忍受的（註五二）。聖經中所表示的猶太教及基督教思想很多使用象徵主義以表示靈魂的衝突，其救贖，及其今生來世的蒙福。基督教會自始就極想使用概念及象徵的思想。

但是抽象的概念思想在兩方面受其用途上的限制。第一，這一類型的思想自限於對基督教信仰的理性解釋，不只被迫要使用天天增長的專門名詞；尤其重要者則是這末一來，它再不能應付人類衝突之情緒的一面。但是在一個像中世紀早期的紊亂世紀，情緒經常紛亂，而宗教之哲學性的安慰，雖然爲那些有時間思想的人所需要，但只是聊勝於無。

再者，抽象的概念思考遠超於一般人民了解的能力，也不能得着益處。因爲是爲教士而設的，基本上並非爲平信徒的，大公信經之如迦克墩信經（Chalcedonian）與「阿他那修信經」在平時，對一般人便是莫名其妙了。以這些文件爲教學工具之爲愚笨的事，在教士與平信徒越來越多文盲的比例上，就越來越清楚了。

在東方，當神學爭端使信仰的教義，超過了平信徒的理解時，第六世紀的景教教士開始建立鄉村學校，這些學校似乎基本上乃是宗教音樂的學校，從事教導平民以聖詩，頌歌，應唱，讚美詩（註五三）。但是東西方教會都逐漸轉而以象徵的儀式表演信仰，作爲頌揚及教導信仰上的項目。

還有，不只對宗教，就對實際本身的用這樣的象徵看法也有哲學上的根據。這根據是在柏拉圖的學說裏。但是並非他的作品都爲中世紀的人所認識，不過那些流行的却都對於構成世界觀有其重要性；但是亞里士多德的學說則大部份直至十三世紀基督教的歐洲纔發現。或許一部份是由於柏拉圖不斷的影響，中世紀的宗教人學會了間接的觀察事物，藉着天上的鏡及永恆的「觀念」。他們所見周圍的事物引起他們的興趣，並

非主要的爲事物本身的緣故，如同其引起亞里士多德的興趣一般。它令他們着迷，其比例有如其爲永恆真理的一個複本或鏡中的影像，又如其引起柏拉圖的興趣一般。

那就是說，就實用方面，以正式的學習而論，教會發現象徵爲其表現及傳授基督信仰於極無知的時代的最有用的手段。但是這樣一來，就與兩個古代最偉大的哲學之一的思潮有類似之處。

所以中世紀最重要的通俗教育乃是在於教會使用象徵；但是學校的正式教育乃是成爲教會的僕人，而且直接聯系於教會所用的象徵，而非學習爲學習本身的價值。

三 象徵的使用

在中世紀，崇拜乃是一切教育手段中之最重要者。教會的崇拜聚會，主要的乃是爲崇拜上帝而非教導教友。但是彌撒把舊的學道班教學轉爲有象徵意義的儀節，却仍然是教學上的大泉源。

現在，教學主要的是藉着象徵而不是藉着直接的說話；當然是用拉丁語而非土語。正如說過的，第五世紀時，教誨在羅馬消失了。第八世紀後期查理曼的改革才又刺激起關於主禱文，聖經，與若干特殊的罪的公開教誨，直到第十及第十一世紀曾經設法保持類似的教誨活躍。在教皇制高張時，偶然也有大能力的宣道者，但是教士極爲無知，以致他們的宣道成爲謾謗或危險，而1111年特利夫斯大會(Synod of Treves)甚至禁止未受教育的教士宣道。

十三世紀時，托鉢僧團開始把講的話弄得更通俗，而講壇也從聖壇「移出」到禮拜堂的當中。托鉢僧成了出名的宣道者；可是世俗的教士對托鉢僧的嫉妒，與托鉢僧團本身之間的衝突，使教會不能充份使用宣道，但是許多的實際宣道却發出對現存教會的敵視運動，即如威克里夫(Wyclif)一般。結果，教會在歐洲的精神上，向許多方面正在懇摯地伸長，它却忽略了宣道，實際上便是鋪了路，把它轉交給那些用以暗中傷害現存教會的人的手中，把一個不同的教會概念代替了它的地位。因此，在這八百年中，崇拜聚會的特性，不是直接的教導而是象徵的教導。

中世紀的基督教崇拜長成得十分精細。每天有一連八個靈修聚會；這一堆聚會稱爲「祈禱時」。這些聚會日夜舉行，而彌撒則在這當中。教士有日夜在牧區與座堂教會中執行儀式的責任。有信心的人，雖然不能出席，却覺得教士應當繼續這習俗，而教士也勉強答應下來(註五四)。中世紀時，禱告時的一般辦法乃是：

馬亭(Matins)上午二時至二時半。

——第一祈禱

絡得(Lauds)上午四時半至五時。

皮立麥(Prime)上午六時。——第二祈禱

鐵爾斯(Terce)上午九時。——第三祈禱

彌撒

瑟斯特 (Sext) 正午十二時。——第四祈禱

諾內 (Nones) 下午四時。——第五祈禱

委斯佩爾 (Vespers) 下午四時半。——第六祈禱

肯普林 (Compline) 下午六時。——第七祈禱

在查理曼時代以後，西方就有一個這樣的程序(註五六)：

彌撒

學友彌撒

開始聖餐頌讚 一篇隨時選用的詩篇，這時教士與其助手在聖壇前加入準備的靈修——就是詩篇第四十三篇，互相認罪；禱告，(直至十六世紀這些靈修方被作為彌撒的一部份。)

求主憐憫文 從東方教會借用來的總禱文，縮成每一篇三次的啟應文。

求主憐憫

求基督憐憫

求主憐憫

榮耀頌 一首東方的聖詩(榮歸主頌)，其初借來在午夜彌撒時主教用的，後來又漸漸擴大，在禮拜天與聖日作一般用途。

短禱 先之以問安及啟應，和邀請禱告，有時也隨之以其他稱為憶念的禱文。

書信

唱詩篇及阿勒盧亞 連續唱兩首。有一種較舊的，稱為「續唱」的詩保留為認罪之用。

福音

信經 尼西亞信經；十一世紀時在羅馬加入的，但是在別處却早一些。

信徒彌撒

I

問安，啟應，與邀請禱告。為信徒禱告之以前在此點而現在未見者。

奉獻。在唱獻禮文時獻上供物。檀香的祝福，供物的焚香；教士洗手。為供物的禱告；與在供物上的禱詞，或區別為聖之詞。

II

引入之詞

問安，啟應，勸諭。

引言

三聖文

以色列頌

聖餐的正典

為教會之供物的禱告

懷念活人

懷念聖人

為供物的禱告

祝聖禱文

設立聖餐文

回憶與供物

懷念死者

為活人的禱告與懷念聖人

總結，交託——就是將一類交給另一類——舉揚聖禮。

主禱文，有前文及加句。

III

聖體分切式，交託，與混合

神的羔羊

問安的親嘴

聖餐

擦聖爵（沐浴）

聖餐後禱告

彌撒完畢

祈禱時的日常崇拜聚會及彌撒，就整個教會年曆而言，仍未能表示象徵的豐富。基督教的節期很多。其起源當然在中世紀的背後，但是就其整個而言，這些紀念在教士與教友的生活中却漸居重要地位。有一「活動的節期」，例如復活節，在其前有大齋期及禁食，而隨之者則為歡樂。有聖誕節及顯現節；童女馬利亞節與施洗約翰日；聖十字架節期，聖米迦勒節，瑪喀比節，衆使徒節；又有殉道者的節期。還有禁食的日子；有總禱文，對上帝，對天使，對聖人，在撒種的時候和其他季節的祈求。有加入教會的儀式，是我們所已經說過的洗禮，堅信禮，與首次聖餐禮。又有信異端者的復和儀式，與悔罪者的復和儀式。又對於教士的各教職的精細的按立禮（註五七）。

有了這麼豐富的象徵，就鄉下人，對崇拜聚會的意義知道的很少，這是不足為異的。他對彌撒只有最含糊的觀念。有些地方，要把會衆當作兒童一般的，把崇拜聚會給他們解釋，而在聖餅舉起時，這些鄉下人就

可能一邊喋喋不休地走出禮拜堂了；白納典（Bernardino）抱怨說，「他們似乎並未看見上帝而只看見魔鬼。」節期的增多引人不敬虔多於敬虔（註五八）。

因此，當崇拜逐漸在象徵上增加得豐富時，教會就面對教導關於象徵本身的意義的需要，否則象徵即或至好，亦失去其意義，至壞則竟退化而為巫術了。在正式學校中的教學科目反映出這種教導象徵意義的必要，不論其對修院中人或為教士。試舉一例，拉巴努毛如斯在八一九年論教士教育時，所建議的一種教育，差不多完全是拘泥教規的；他的三部書中的第三部，包括簡論七藝，但是前頭的兩部書主要的却是論到教會的（註五九）。

但是教會顯然的並不完全依賴或大部份依賴就如對象徵意義的正式教育。教會忠於那引致崇拜中象徵的創作及維持之原則，也為教友，藉着戲劇，創製了第二型象徵的宗教教育。在第十世紀，當時的無知賺來了「黑鐵時代」的綽號，宗教戲劇却在基督教崇拜的範圍內起來，而且被廣泛使用，直至十六世紀。它不是古希臘戲劇傳統的延續，也不是來自當時外間的來源。其起始乃是由於現存的崇拜形式之推敲，而是為崇拜及教育之自然的新形式創作（註六〇）。

當中世紀的宗教戲劇像楊格（Young）在其傑作中所作的分析一樣，清楚的，這工具有以提供的教材，極似六百年前所流行的學道班教誨的基本內容。戲劇自然地分成三組：

（一）與復活及受難有關的戲劇

（二）與降生有關的戲劇

（三）關於聖經中與神話中的題材的戲劇

這當中，第二組在較早的學道班教誨中沒有類似的內容，因為降生的故事在那教育的內容中居比較不重要的地位。但是第一組却確實相當於其較早時期基督教傳統的中心。這方面的發展不應避免注意。受難與復活乃是古代教導或福音中宣道的題材。這些，尤其是受難，當獻祭的「奧秘」乃在彌撒中重新表演時，成了基督教崇拜的中心，其後對受難若干儀式上的細節，特別是復活，開始擴張，直至其自成分開的戲劇。這末一來，古代的福音乃藉戲劇以提供給那些真正不能讀書的人。

第三組約相當於學道班鼎盛時期的聖經歷史的口頭的教誨，雖然在科目所及的範圍上比較更為嚴格。然後，在邊緣周圍就有一種高度裝飾的題目。這些當中的一個就是「地獄的奪取」，這劇多有想像力，設想基督下到地獄的情形。舞台上的道具包括一個惡龍的口，與其他印象深刻的象徵以代表地獄的入路。撒但與其寵臣的古怪或許並非聽眾中的最小的歡樂的部份（註六一）。關於聖人的傳說也引致許多作品，統名之為神蹟劇，這些劇實在是對那些不大認識拉丁文的人表演的講章（註六二）。除此之外，還發展出其他的戲劇表演方式，諸如道德劇，這些劇中把抽象的德行與罪惡人格化，用人在舞台上表演出來，又把靈魂的掙扎戲劇化地表現出來。

象徵表示之為表現的途徑及教學的手段，又在建築上可以見之。在其限度之內，教會的建築乃是教會本

身寫在石頭上的歷史。在較早的時期，會衆大多數是使用他們可以從朋友得到或借到，或從異教徒或政府接收過來的那些建築物。東方教會方面，拜占庭建築有其圓頂及圓的拱門，一爲向天去，達到天上去，却又仍然安穩地把地上的景色，剪嵌細工的裝飾，與其在自由的設計中所描繪的許多人體都包括在其模仿的圖畫裏，這些設計乃是後來許多世紀所複製出來而又實際上並無變更的，正如儀文本身之於東方教會一般。

在西方，直到大約十二世紀，教會建築仍然是實驗性的，像是在尋求完美的形式一般。就地基計劃而論，羅馬式的建築有其地位；其一般形式乃是十字架的，有其爲會衆的禮拜堂中部，有基督在聖壇上作爲崇拜焦點的半圓形房間，與其袖廊，有如被釘十字架者對會衆及其外面世界張開他的手一般。會堂前廳，即以前適於聚集學道友的門廊，正如學道友本身一樣，這門廊也消失了。然而許多羅馬式的建築仍然好像是在一個敵對的世界中建築很堅固，用以保護和崇拜的。但是大約在一一五〇年，當教會權力鼎盛時，哥德式的建築有如預先安排了一個訊號一般，突然間就被採用了。尖的拱門，在大牆外面的扶壁拱架，彎梁的拱形圓頂，內部成羣的輕柱，合攏起來給人有無限的向天的表現。

所有的人現在好像都在一個大的石聖餐杯裏被舉起來似的。因爲這些禮拜堂是由教士與平信徒合作而建成的。機巧的工人把他們的知識倒進木頭、玻璃與石頭中。成千的人，從各階級來的男男女女，結成拉貨車的隊伍，安靜却又昂然挺直地走着，搬運那些爲建造上帝的家所需的材料。而且人性的與神性的觀念可能在這樣的一個建築物裏實現了，石刻的怪物形狀有如高牆一般的坦率而又清楚，只是每一個都在其指定的地方

(註六三)。哥德式的建築可以稱爲統一生活的象徵，其所至之處有如上帝的異象，其無數的細節與一個偉大的高超的整體相諧和。

這些偉大的禮拜堂是平信徒與教士的合作結果，也許甚至現在，仍然是無言地叫人記起在這些世紀中，基督徒社會如果沒有會進化成爲「保留」其最寶貴特權的教士社會，則將成爲什麼樣子呢。那些中世紀的人，諸如杜蘭達(Durandus)，他們都準備在每一細節上找出象徵作用來的，當說到教會建築的構造時，他們都毫不遲疑的這樣作，正如在其內舉行的崇拜儀節一般(註六四)。

四 一般生活

我們所敘述的一切當然對一般生活有影响，當教會用其常在增長的權威而論及一切人類的事情時，又當象徵的透徹地使用以表明崇拜，及將教會的教訓轉成一種語言時，使平民能看得懂和想像得到。但是還要特別提出教會影响一般生活的其他方法，並且因而傳授基督教的教訓。

教會的權威之聲，爲人聽到，作爲表示上帝對人的行動之旨意，形成基督教社會中的基督教倫理概念及實踐。它是對在高位的人和其他的人說的。十字軍就是比較戲劇化的例子。許多動機引人從事這些遠征，但是直接的衝動則是從教會來的經由那些，如烏耳班二世(Urban II)，隱士彼得(Peter the Hermit)，克勒窩的伯爾拿(Bernard of Clairvaux)，貴鈞利八世(Gregory VIII)與英諾森三世等人。在異教徒手中的聖墓

成了象徵，而「上帝同意」則為當前的推動力，形成「基督教國家」與其鄰人的國際關係。

比較輕的戲劇化的例子則可於基督教對人日常生活之倫理的直接教訓上見之。在大貴鈞利（Gregory the Great）之後，教士開始說到七種大罪，名字並不常相似，但是諸如驕傲、嫉妒、憤怒或仇恨、灰心、貪婪、饕餮，與情慾。他們也開始談到七種基本道德，諸如以下的都包括在那名單上：信、望、愛、謹慎、節制、公義，與剛毅。這末一來，「兩條道路」的老觀念繼續了，雖然它是在形式上有些不同而又依中世紀基督徒喜歡的作法，以七為劃分之法。

但是，實際上比較重要的，乃是因為補贖的教義與實踐發展，倫理的內容越來越精確了。基督徒必須依以度日的實際倫理最能於「悔罪規則書」中見之，這些書詳細列出應予補贖的各種罪的名單（註六五）。基督教倫理現在成了一個法律系統，而悔罪規則書則是法典了。有宗教議會的法庭，主教或其代表與政府當局共同參預其間。最高處罰乃是革除教籍及可怕的咒詛；那就是，教會對於個人有拒諸基督教社團之外及控制其永恆的命運之權。

武士制度也與一般生活的倫理有關。正如哥德式的座堂把人性與神性融洽而大大的舉揚一般，武士制度把兩個毀滅者——戰爭與情慾——使之依據基督教教訓而納於正軌。武士團是一種身份，或者甚至可以稱之為一個社會，其規則包含心靈高潔的平信徒之熱望與理想。出身卑微者可以達到，而出身高貴者求之以為榮譽。當時有一種為武士身份的教育。男孩經過作為學習騎士，然後作騎士隨從的服役，學習戶外的技藝，如戰鬥、狩獵等及宮庭生活中的儀容舉止。然後，在騎士儀式中，凡俗的生命祝聖了。騎士制度並未完全改變戰鬥或情慾，但是至少是在每一種之間造成了一種出於上帝的防閑，使人為了榮譽，不敢造次。也許中世紀的基督徒再沒有比在他們遵守騎士規則時更為具有其倫理上的自發性了，因為基督徒生活的「第二哩的概念」在特殊罪惡的補贖紀律之下窒息了，却由平信徒的提倡而重獲生氣。

在中世紀，有一大堆流行的宗教知識，特別是故事，這些反映出基督教的一般概念而後來又進而加以渲染。居高位的嚴肅人物把這些故事傳下去，而且假定至少是虔敬的人接受它作為關於上帝對人之法與魔鬼對人之法的良好證據。

我們可以不厭其詳的說明。試以大貴鈞利為例，他是一個很清楚的以為任何故事都會指出上帝的能力或惡的危險的教士。為着加強父母應當小心教導其兒女這一點，他說到一個五歲的男孩子，極之喜歡褻瀆，却未受其父的糾正；當這孩子病重的時候，他看見惡魔來苦待他，他就在恐懼與褻瀆的痛苦中死去了（註六六）。他又說到一個吝嗇的僧人死了，葬了；三十天以後，回來對貴鈞利作院長的修道院中的一個弟兄談話；這回來的僧人的故事之主旨是在為他的赦罪而給予彌撒時，他的痛苦解除了（註六七）。有兩個女修士葬在一個教會裏；他說在崇拜聚會的某一時間，她們的一個前任阿媽看見她們從墳墓中出來，離開那教會（註六八）。他有一個關於一個猶太教的旅客的故事。其人對於劃十字的價值是不大相信的，有一個晚上就試作，發現它能驅散一羣惡鬼，而這些惡鬼是騷擾他安寧的（註六九）。他說到一個名叫馬丁的隱士，在他的洞中

用奇蹟開了一個水泉，其所出的水正正是他所需的數量（註七〇）。

還有一個例子，這樣的內容的型式竟然可於那「可敬的伯達」（Venerable Bede）的拘謹著作中見到。他的著作正正當當的被算為英國教會初期歷史之最有價值的一個來源。但是他竟然能夠說到一個小孩子在異象中看到重要使徒的「十分可靠」的故事（註七一）；一個服從殉道者的河的故事（註七二）；一個平定海上風浪的主教的故事（註七三）；一個太短的石棺後來伸長到足以裝下屍首而不必屈膝的故事（註七四）；一個主教用聖人遺物使瞎眼的女孩復明的故事（註七五）；和一個主教用禱告滅火的故事（註七六）。

這種知識盛於維第（Vita）一書，說的是聖者的生平。這些故事是無窮盡的。例如，博蘭底斯派（Bollandist）的聖人的行動（Acta Sanctorum），論到認可的聖徒，經過大約三百年的輯集，而且包括對開頁六十部，但是仍未完備。這並不意味所有論及聖潔生活的文獻都包括神蹟與異象。但是神蹟却成了聖徒地位的一個證據，而這些令人難以相信的事就深深的包括在基督徒生活更高形式的概念中。由他們自己的教士當中所助成的這種概念，一般百姓似乎準備相信任何事物。例如，有一次，傳說天使米迦勒將在某一禮拜一日舉行彌撒；於是是一大羣人就聚集在這樣一個非常事件將要發生的教會了（註七七）。

這一切——期望神蹟及相信那令人不易相信的事情——就成了中世紀整個基督教意義的一部份了。因為當時的虔敬人如果趨於不直接觀察其世界，却視之為一面反映天上定律與實際的鏡子，就似乎他也傾向於以神蹟及異象作為已經發現與神聖定律相協調的生活方式了。這一點，對於某些個人，不管其真確程度是怎

樣，在其作最高估計時，他是要將環繞他周圍的一般生活及一般情形視為次要；要是他覺得是愛好這些東西，他必感到歡仄，要是他覺得是輕視這些東西，則他心安理得了。

家庭情形一如這些世紀中其他的情形一樣的不同。至於道德生活，則家庭生活乃是流行於大社會中的情形在小集團中的反映。不論基督教倫理所已成就的是什麼，實在說我們不得不承認它每每在破壞中受尊敬。

柯里安的約拿（Jonas of Orleans）在從事教導一對已婚夫婦倫理學時，繪出當時道德的不使人喜歡的圖畫（註七八）塗蘭德里騎士書指出，雖然有騎士，仍然有以非騎士的方法對待妻子的（註七九）。未婚的青年婦女之在貴族家中者據說往往不受習俗所拘束。離婚在理論上是不可能的，實際上却並非不普遍（註八〇）。在修院的莊院中，至少有時有一種懲治淫蕩的罰款；據記錄所載，被罰者有些竟是教士們的女兒，或其案件和教士有關的；然而有些婚姻的訂立乃是被迫的；這顯然是為了增加當地的人口之故（註八一）。如果我們要信賴所留傳下來的許多說話之流行語氣的話，那末，任何留下來的，人在上帝面前平等的理論概念都因教士對佃農的污蔑而無效了（註八二）。

在佃農的「未裝飾貧窮」裏，我們當然只能看見靈性貧乏，他的家庭就是那樣子的（註八三）。大體上，縱然不明白說出，神學是否定了家庭教誨的需要了。因為上帝已經藉着聖禮而行動，釋放，改變人心，那末在教會或在家庭對兒童的教誨就比較上並不重要了。如果這似乎是過甚其詞，則歷史本身就是證據，證明在教會或在家庭兒童的教誨乃是一件小事；例如，其重視並不比復活節的正確日期那末重要。

然而，如果說教會完全忽視對受洗兒童的父母教誨的需要，那却又不對。特別是在查理曼時代之後，個人到處都可能採取建設性的步驟。其一便是柯里安的約拿，他大約在八四二年寫了一篇平信徒的教育，勸人在受洗兒童一旦到了「了解的年齡」，父母就應當教導他們聖經和他們洗禮的意義（註八四）。提阿多拉斯（Theodulus）或特沙勒克（Gottschalk）的選集（*Ecloga*），寫於同一世紀，多人使用。它指出異教與基督教的衝突，而且據說有多於一五〇個稿本存留，其時間從中世紀的每一較後的世紀起（註八五）。

而且，可以集合相當數目的告示，指出從第七世紀至第十世紀，父母至少要教導兒女以信經及主禱文，如果父母忽視責任，則由兒童的教父母負之（註八六）。一道說是由查理曼發布的告示，強迫每一個人學習信經，主禱文，與認信（*signaculum*）；如果缺乏這種知識，就要受鞭打或禁食，直至他們能完全背出為止；伯爵與主教負責執行命令（註八七）。

到了十三世紀，有一種對於公眾教誨新興趣的表現。也許這覺醒根本就是那激動的心情的一部份，這心情使許多的學生進入大學。但是似乎公眾教誨的增加與認罪及補贖的發展有更密切的關係。

一二一五年第四次拉特蘭會議規定每一信徒每年至少認罪一次。所以必須教導教士及平信徒關於錯誤行為的性質。誠命，七大罪，與基本七德的重要性增加了。需要這些誠命，罪惡，與道德的大綱，好叫平信徒學習罪是什麼，而基督教的道德又是什麼。

這細小的核心——十誠，七大罪與基本七德——成了一種泉源，許多簡單的教學手冊就由之而來。一二一八年，坎特布里（*Canterbury*）大主教柏約翰（*John Peckham*）認為教士與平信徒一樣的無知，就頒佈了蘭伯特法（*Lambeth Constitution*），決定了教士要學習，而且其後要每年四次的教導平信徒的教義綱領。其內容乃是信經，十誠，福音的兩大教訓，就是愛上帝與愛鄰舍；七件慈善事業，基本七德，與七項聖禮（註八八）。

柏氏的著作為後來教士教誨平信徒用的許多拉丁手冊所相當密切依循者，如白戈的約翰（*John de Burgo*）的眸子（*Pupilla Oculi*）在十五世紀時就很受用，華約翰（*John Waton*）的基督徒的展望（*Speculum Christiani*）、花（*Flos Florum*），與其他。若干類似性質的英文著作也受了柏氏的影響（註八九），而梅約翰（*John Myre*）的教區教牧的教誨（*Instructions for Parish Priests*）可能屬於這一類（註九〇）。

但是為這目的英文著作中，最著名的乃是杜里斯比的約翰（*John de Thoresby*）大主教的平信徒問答書（*Lay Folks' Catechism*），這書於一二三五年印行，內容大致如柏氏的，但是為每一禮拜日用英語宣道的指導之用。其次，威克里夫，或者其他一個同樣精神的人，印行一部類似的，指導對平信徒施教的書，加入一篇主禱文的說明與聖母經（*Ave Maria*），稍為擴大對信經的處理，而又大大的擴張誠命的解釋。

杜氏的平信徒問答書及其「威克里夫的改編」都有一個有趣的特色，就是學習問答書的，可以給予四十天免罪。正如前者所說的：

我們的父大主教賜

四十天赦免之恩，直至一切完結，或者是勤於求它，並且得他人的證明，他極願你的靈魂康健，因為如果你真正了解這六件事情，你就可以藉着它認識全能的上帝，他就是聖約翰在他的福音書上所說的，如果我們真實的認識上帝，它就是永生和永福，願祂賜我們這福氣。阿們（註九二）。

也許有些這樣的最低限度，如主禱文與信經，乃是平信徒中視為常識的。例如，在審訊聖女貞德時，透露出她曾經從她母親學過主禱文，聖母經，與信經。貞德每年要向教士或乞食托鉢團員認罪一次。她在復活節接受聖餐禮，但是拒絕說出她在其他日子是否也接受（註九三）。

除了像這些最小的知識以外，很難說教友所知或所領悟的教會教義有多少。但是從教會方面來的怨言却很常見，而這當然暗示基督教教義的知識是有限的。例如多米尼古(Dominican)修道團的卜林耶(Bromyard)

就很想教友明白他們應當與聖靈過着親密關係的生活。他似乎遭遇到一道無知的牆。他說：

啊！有些人努力要像那一個牧人一樣，有一個過路的人問他知道他的信仰否，他回答道「知道」。再問他知道父、子、聖靈否，他答道，「父子我是相當認識的，因為我替他們看羊；但是那第三位我却不知道了；因為我們村裏沒有叫這名字的」（註九四）。

這樣，在中世紀的歐洲過去時，羅馬恩典的教義就結出特殊的果子來。這種教義誇大了上帝的恩典，却縮小了啓迪人心的重要。結果，那恩典本來是要使人高貴的，在人的靈性上却作不了什麼大能的事。爲着達到聖禮原來象徵的，靈魂的解脫，終於必須摧毀教會的聖禮的教義。

當然，這目的直到宗教改革才完成了。但是一部份的需要準備的工作却是遠在宗教改革之前在學校裏已經作了。這經過，一部份將在下章說出。

第九章 中世教會的學校

中世紀的民衆教育大抵有賴於如所敘述過的，使用象徵之法。但是在那同期間，却又有不住的企圖，要藉各種途徑以滲入象徵，並且達到象徵所代表的實體裏去。

這在中世紀的學校中可以見之，特別是十一世紀開始以後，雖然在這時期以前並不是沒有。雖然學校的存在清楚的是爲了所抱的目的，然而其中所處理的都是使保持福音的某幾方面及知識的問題在顯著的地位，其結果就是學校發揮其刺激個別的心靈的自主性的功能，而這自主性，即使在基督教的一種形式中，個人驟看起來，似乎是完全消失了。這對個人自主性的刺激在「經院的」思想方法開始之後特別明顯，但是整個中世紀裏，都只在課程中強調邏輯而推進到相當程度。

在這時期中，對於實在的探求乃是教會內許多運動及教會外的異端派別中可以見到的顯著意義。坦白反抗神品階級的教會或其某些教義的教派乃是歷史上的提示，甚至像中世紀所發展的有勢力的基督教，從來就不會鎮壓反對的聲音，或反對的思想。這裏沒有篇幅來敘述這些派別。但是在許多方面更重要的就是在學校中，那就是，在教會本身的懷抱裏，從來就沒有使福音的教訓完全妨碍人心中解放的效能的。所以我們現在打算來討論學校這方面。

一 正式學校

任何主張說中世紀的人愚昧的話，馬上必須應付的問題就是：「對什麼愚昧？」蒲威克(Powicke)說，在那時候，差不多人人都在教或學（註一）。在前章所討論的限度以內，特別是由崇拜及象徵各種使用的方法的那種教育，就平民的宗教教育來說，誠然如此。就人們謀生活動方面來說，這也是正確的。舉一個例，同業公會制定了一種分級訓練學徒的制度，使學徒在日期屆滿時作「工匠」，或准予執業謀生；到了最後，他們可能作「老師」，傳授某一技藝。

誠然，如果有人想有一個單獨的原則去幫助了解中世紀的正式教育，他就幾乎要在學徒制的觀念中找到。就基督教學校而論，這是實情。在西方，除了意大利以外，對於爲平信徒而設的學校教育，幾乎——雖非全部——不爲人所知。當然不能說在文藝復興之前，沒有人爲學問而學問。但是，廣義的說，中世紀學校正式教育的基本目的乃是使一些已經是宗教服務者有更進一步的配備。它是在教會服務中的教育。有些人已經執行宗教職務，諸如在修院中的新進修士，或者是在教士階級中的，學到相當的學問，好叫他能以明智地執行其職務。另外有很多人，他們從書本中得了一點知識，或者並未讀過書，也就在愚昧中執行其職務。

我們現在可以追溯學校自大約六〇〇年大賈鈞利至十二世紀末年大學開始的期間的進步經過（註二）。

在查理曼之前的三個世紀，西方學術差不多到了最萎靡不振的地步。雖然要記住，就是在第七、八世紀中，意大利也並不是在非教士學校中完全沒有世俗的學術，學校的情形却並不清楚，主要的原因可能在數量上是那麼少，在質量方面又是那末的低。在依照本尼狄克（Benedict）的規則的修道院中，每天規定有一個閱讀時間，所以不論如何的簡陋，修院學校總是一件必需的事。修院學校推進了一根未中斷過的——雖是貧乏的——學術之線。

至於這一時期的教士教育，則各次會議的法案顯示出其並未完全爲人忽視（註三），而我們似乎就開始有座堂學校，例如是六三三年安理道大會（Council of Toledo）所規定，凡較年輕的教士必須住在一個地區，受一個較高級有經驗的教士監督（註四）。有些規定暗示，主教要負責使人在經過各種階級而升級時，應當接受如同歌頌。聖經與教規之類的科目的教導（註五），而歌頌在羅馬，是大感興趣的（註六）。然而，有些受按立了的人，却不能勝任其職務，因爲他們缺乏關於詩篇，聖詩及洗禮的各科的知識（註七）。顯然的，有些人不肯學習讀書，甚至在其任牧師職後也是如此，而且要加以威嚇，如果不奉行這項規定，就要失去報酬或被送入修院（註八）。只有很少數的人關心，對學術的腐化悲歎，其哀歎的話卻是用粗陋的文本表達出來。

想到他們所處的時代，學術興趣的餘燼應從此開始再次發旺，更值得注意。但是這些餘燼確是再發旺了。在西班牙，依西多爾（Isidore of Seville）——死於六三六年——曾編集一種百科全書，就是他的字源，

用意是把值得知道的每一知識部門集合起來，並且加以簡練（註九）。貴鈞利差遣修士奧古斯丁去英倫作傳教士；提阿多若（Theodore）與阿德謨（Aldhelm）像是有些學問的人；在第七世紀末年，在同一地方的另一修士伯達（Bede）自己專心要作一個學者，他周圍並沒有充份的鼓勵；但是他的工作是不朽的。依西多爾與伯達乃是更偉大人物的共鳴，但是在那些時候，就連這共鳴幾乎也失去了。在愛爾蘭，對於學術的愛好保持活潑；而那些對於復活節及其他教會事務有其自己的見解者，對於由羅馬決定一切問題一節覺得沒有充份的理由。許多年青的不列顛人進入他們的修院學校，又有許多傳教士——不是不學無術的——從這些修院學校出來。青年阿勒昆（Alcuin）在約克（York）的一個學校受教育，沾染了對學術的愛好，因而在西方基督教尚未完全接受它之前，就尊敬羅馬的傳統，討其教皇的歡心；而且在精力充沛的查理曼開拓一個新帝國，要物色一位「教育部長」時，阿勒昆就當選了。

查理曼在七六八年登位，七八二年以後，以阿勒昆爲其侍從，共同開始了學術復興，而這學術復興就修改了歐洲文化的路向（註一〇）。阿勒昆打破傳統，作了宮庭學校的教師，皇室的人和朝臣構成其學校；他對世俗與神聖學術的意見，大大的影響與教皇政治有那末密切關係的新成立的帝國。

當七八五年與撒克遜人（Saxons）的戰事結束的時候，查理曼更轉而在其領域內作進取性的建設方策。其中一個步驟乃是七八七年頒佈的公告，號召主教與修道院長啓發文字的學習，其故有二：好教正當行爲之先有正當知識，而且「好叫你們能以更容易而又更確實的洞悉聖經的奧秘」（註一一）。這公告被稱

爲「或許是中世紀中最重要的文件」，與「現代思想的憲章」（註一二）。七八九年的公告更進而特別指示在每一修院與主教轄區內都要成立一所學校，而自由人的兒子和來自奴隸階級者都得以被接受爲教士（註一三）。

由查理曼與阿勒昆發起的運動擴展開去，雖然關於其細節尙付闕如，而關於其重要性的估計則亦毀譽參半。阿林斯（Orleans）主教提阿多弗斯（Theodulfus）在七九七年的公告，規定城鄉教士辦理學校，免費收容信徒兒女入學。這一頒佈似乎影響頗大。它爲一項有趣的偽造作根據，竟連有本領的教育史家如李其（Leach）者也被它騙過。

作偽事件乃是這樣的。主後六八〇年康士但丁堡第六次普世大會似乎並未產生紀律性的規則。然而後來却產生了若干假偽的規則，說是第六次大會議的，而且出版了。這些被當作第六次大會議的規則之九條顯然根據了提阿多弗斯的公告的九條規則的。

有時說到提阿多弗斯對學校的規則，以至其對西方教育的改革，以爲只是東方在第七世紀時所存在的較高級的教育狀況的回應或反映，其學術絕未退步到如在西方那樣的。實際上，情形却正正是相反的；那就是，西方的改革是原本的，自然的，並不是模仿的。但是因爲假定以爲規則越古舊，以及普世大會議的名會增加改革的威望，於是有些虔敬的人僞作有關教育的文件，並且發表出來，作爲具有第六次普世大會議的權威一般的（註一四）。

通常假定其他的主教與修道院長也採取類似提阿多弗斯的辦法。然而，八〇四與八〇五年的公告至少含有需要壓力之意，有如八一三年查龍斯大會（Synod of Chalons）的一個決議（註一五），以及查理曼的兒子虔誠的路易（Louis the Pious）在八二二年所作的公告，要在教會任職者人人有一個適當的老師，在教區內要設立必須的學校一般（註一六）。

八二三年巴黎第六次大會議的一個教規也含有主教區學校未受充份關顧的意思（註一七）。教皇尤金二世（Eugenius II），在八二六年規定主教的正當職務乃是設立師傅和教師，叫他們勤懇教導文法學校及自由學藝要旨，或者，必要時，牧師中之未有學問者要受其上司的教導（註一八）。八二九年在巴黎的大會議上，主教們要求皇帝在其領土內的適當地點建立三所公立學校，以免查理曼的前功盡廢；大抵這些學校是開給修士和教士的（註一九）。假如這一請求得蒙答應的話，大學可能比實際提前三個世紀開始，可是戰事的爆發使這計劃未能實現。（註二〇）

阿勒昆在查理曼朝於七九六年辭退職位，作都爾（Tours）地方的聖馬丁修院院長，他在那裏大大的鼓勵修院學校，吸引了法蘭克倫（Frankland。譯者按：即法蘭克人所居之地，而法蘭克人則爲第六世紀征服高爾人而建立法國的日爾曼民族的一支，亦可譯作西歐。）與英倫的門徒來學，並且增強了羅馬傳統，以對抗愛爾蘭傳統，因而加強了羅馬教權集中的勢力。修院學校與座堂學校都開始有「內學」以供準備爲修士者或教士就學，也有「外學」以供那些不打算進入任何聖職者之用。但是修院學校仍然使座堂學校相形見絀，

而由查理曼至大學興起的一段時間，在宗教教育上通常稱為本泥狄克時期。

阿勒昆在都爾最著名的學生或許是拉巴努，其人作了弗勒大 (Fulda) 修院學校的教師，後來又作該修院長，最後作為買音慈 (Mainz) 大主教，死於八五六年。拉氏最著名的作品乃是他論教士教育的文章 (註二一)。他希望升入聖品的人要繼續作五年讀經員或祛邪者；要作侍從或副執事四年；二十五歲以下者不許加入執事職；如果期內他無可非議地服務的話，他可以在三十歲時升入教士職，但不能在三十歲以下 (註二二)。拉巴努也編著註釋與一部名叫論宇宙的百科全書 (註二三)，是大部份從依西多爾而來的宗教與世俗知識的撮要。拉巴努、里昂的阿高巴特 (Agobard of Lyons) 與味若那的拉德里阿斯 (Rathernus of Verona) 曾經費很大的氣力去抗拒當時過份的迷信 (註二四)。

查理曼的繼承者是比较弱者，而他的帝國在第九世紀中葉就開始分裂。在法國，有一個時期流行的說法是：巴黎大學始於查理曼的宮庭學校，但是這種連續性却無從建立。誠然，許多教育上的進步都被從中破壞了。一夥一夥的北歐人襲擊全國，城市又遭破壞，修院荒廢了，或者是改變成軍事據點，而它們的土地被充公了。無可避免地，學術又落到低下的地位，而且被忽視了。在八五二年理姆斯的興克馬爾 (Hincmar of Rheims) 覺得必須提醒他的教士們，要能正確地在崇拜聚會誦讀 (註二五)。

就時間方面來說，可驚訝的則是發現蘭格斯 (Langes) 大會在八五九年號召主教們建立公開的學校 (scholae publicae) (外學？文法學校？)，好叫世俗與神聖的學術可以在教會裏增進 (註二六)。蘇遜士

(Soissons) 主教李卡夫 (Riculf) 在八八九年催促其鄉村的教士留意他們的學者，並且不許男女同校；這似乎意味着女子上鄉村學校，但是究竟主教希望女子隔離開來，還是希望這准許她們的辦法不要繼續下去，這却不清楚 (註二七)。但是不論這種繼續的學術復興的表現是如何的受歡迎，我們却不能把它的意義估計得太高。正如顧爾登 (Coulton) 所說的，在這以後的許多個世紀，「教士或其牧區的幹事而免費教授那些願意學習的兒童」那仍然「不過是一個虔敬的理想」 (註二八)。

在英國諸島，八七八年大亞勒斐特 (Alfred the Great) 戰勝他們之前，丹麥人的破壞蔓延了約有二十年之久。和平到臨之後，亞勒斐特不只親自組織軍事防衛工作，也開始了學術復興，從有學問的法蘭克人支取助力，一如較早的時候，查理曼求助於阿勒昆一般。但是國王本身就是一個學者；他鼓勵教育，而且他為應付學生用本國語文的書報的需要，翻譯伯達與阿若修 (Orosius) 的歷史，波伊丟斯 (Boethius) 的安慰，與貴鈞利的牧律，這樣就因以盎格魯撒克遜語的一些散文而開始改變了「英語文學的整個面目」 (註二九)。傳說英國牛津大學乃由亞勒斐特所創立，但是這久已無人相信了。

在歐洲，第十世紀是動亂的。查理曼王朝的權勢已經倒下來了。撒克遜人、丹麥人、馬扎兒人 (Magyars) 譯者按：此係匈牙利的主要民族)，與撒拉森人 (Saracens) 繼續推進。生命不安全，政治疆界不定。教皇權力入於「色情政治」的道德醜行上的墮落深淵。我們聽到佛舍理的俄托 (Otto of Vercelli) 逐字重申提阿多弗斯的公告中，關於在其教區中設立學校一節 (註三〇)。味若那的拉德里阿斯 (Rathernus of Verona) 在九

三三年立下其教士教育條件的細節，斷言他不再按立沒有學識的人（註三一）。愛德格王（King Edgar）在九六〇年左右的一條教規命令教士殷勤教導青年，「並且在手藝上教授他們，使他們可以有教會方面的給養」（註三二）。九九四年一個英國的大會重述熟知的教規，就是教士應在鄉村中辦理學校，並且免費教授學童（註三三）。後二者乃是重申舊規的性質，並非流行的辦法（註三四）。而一切像這樣的呼聲是罕有的。一般說來，在這世紀中，座堂學校與修院學校沒有著名的，雖然理姆斯與沙特熱斯（Chartres）是例外的。

然而有幾項人心興奮的表示，却又似乎是下一世紀的預兆。在德國，若干修道院文藝活動開始了，却不是以宗教為主題。在阿弗尼（Avvergne）的修院產生了一個本泥狄克會的修士，革爾勃特（Gerbert），他是當時一個最有學問的人，後來成為教皇西利維斯特二世（Sylvester II），其時正在本世紀的末年——這教皇深通古典，是一個好的數學家，並且了解哲學。

約在一〇〇〇年，歐洲開始轉入一個不同的學術趨勢中，從那年起，直至或者一一五〇年，乃是準備一個偉大的學術復蘇。教皇權力開始對世界權力有上升現象的新階段。十字軍開始把人們的眼光從小規模的地方的衝突轉移到與那在許多方面都遠超於其自己的文化的「異教的」文化相接觸。城市的增長與同業公會的興起開始改變封建社會，產生新型的合作社及新型的社會經濟生活。道德上的熱心開始在新的修道會中表現出來，對於使平信徒生活基督化作新的強調。

在意大利，在那裏古舊的古典文化與羅馬的法律從未完全喪失，在拉文納（Ravenna）由文學所發生的，異教的新爆發，只有以「許多次的燒死」纔能鎮壓得住。北意大利的城市從未完全失去其政治自主的感覺，十二世紀時，在這地區有了政治的覺醒，倫巴各城市恢復其政治上的自由，並且成為王國，同時有一種學術覺醒，其中一部份從對於法律之更新的研究表現出來。

在法國，對於古典研究有大大復興的興趣，以沙特熱斯（Chartres）的座堂學校作為這種研究的著名中心，作為教士教育的一部。在整個歐洲，一般的有學術興趣的人當中，對於知識問題發生了激烈的偏見，其對於基督教的整個結構，作為一個教會又作為思想的體系，都是很重要的。這種新的見地，其一個後果乃是學校生活的復興，與因尋求有能力教導的學生增多而引起新的移居潮。類似這樣的因素為大學的興起作準備。在未對大學進一步討論之前，必須重述一下中世紀學校所習的學科。它們通常分作兩組，稱為世俗的與神聖的，或一些類似的名詞。世俗的與神聖的科目，全部大抵由一個人任教，有如阿勒昆時代在約克（York）一般。世俗的學科根據「七自由藝」，這名詞很古老，其來源已經不可攷，但是在基督教學校，則至少從第五世紀馬提阿那斯卡披拉（Martianus Capella）時起是為人所熟知的。

七自由藝分成兩組，三藝與四藝。三藝包括文法、修辭與辯證；而四藝則包括算術、音樂、幾何、與天文。較早的著名課本乃是波伊丟斯（Boethius）的若干著作，馬提阿那斯卡披拉的使神與語文學的聯婚，與迦修多儒（Cassiodorus）的要理（Institutes）。中世紀的文學包含一大批論及這七科的材料，這些材料乃

由於模仿，及向模仿者模仿而成。自由七藝為教材組織供給一個可驚異的彈性基礎，這教材可依情境需要而簡短地或透徹地處理。在神聖的學術也是如此。對於大致上相同的科目之簡約的與充份的處理的對比，可於兩個例子的比較上加以說明。

迦修多儒（五六八年卒）著作了兩篇教育論文。其一論神聖學問（註三五），包括一篇關於聖經、大會議、教父、教會史、醫藥——約佔二十行——與修院生活的導論。另一篇論世俗學問（註三六），提供自由七藝的熟識教材。這兩部書合起來成了一本手冊，其大小可與今日價值幾分錢的小本「袖珍古典叢書」相比。這小小的教本就包含神聖與世俗學問的整個課程了。從第五至第八世紀，修院學校是否有甚至遺末多的「書本」內容，那還是可疑的。

我們為比照計，可以討論沙特熱斯座堂學校的科目。在十一世紀，當它在傅爾拔（Fulbert）主持之下的黃金時代時，教材一樣的稱為神聖的與人性的。在沙特熱斯偶然發現兩卷由十二世紀初期該校一位大師提爾里（Thierry）所撰著的稿本，名叫愛蒲他丟罕（Epistanchon）。這兩卷包含六百頁，乃是提氏自己的自由七藝百科全書。它包括由十六個知道姓名的作者和五個佚名的材料借用的材料（註三七）。這同樣的自由七藝却就這樣的演成一個要幾年纔能完成的課程了。這學校在十一世紀時的神聖科目包括聖經，教父，中世紀神學家，民法與教會法，及儀節。在沙特熱斯，醫學也是一個特點。

不論如何簡鍊，修院學校與座堂學校是包羅一切學術的。但是這工作大部份必須為初級的。特別教授的是拉丁文初階，因為拉丁文為西方一切學術傳達的手段。在十一世紀與十二世紀歐洲學術復蘇的一般趨勢中，更多的學生開始尋找各處長於邏輯、醫學、民法、教會法，與神學的教師，因為西方人的思潮現在被基督教內部所發生的知識問題所攪動了，而十三世紀重新發現亞里士多德的著作則更在已經熾旺的火上添上燃料。醫學、法律與神學三個大科目，曾在修院學校與座堂學校以簡鍊的形式留在整個課程中，由修院中人任教，如今却被提升得更為重要，並且開始由教區僧教授了。後者的事實構成了教育上十分重要的革命。在著名教師講學的地區，各國的學生可能聚集一起，有如亞比拉德（Abelard）的例子一般，他的聲譽就到處吸引一羣學生。

中世紀許多職業的特徵乃是聯合的精神，這精神也漸漸在教與學的範圍中表現出來。在其教育的意義上說，大學本來是一個學術性的協會，一個教師或學生的「聯會」。作為學術性的協會，它不過是仿照在各行業中已經存在了的社會組織的形式而已。但是在此，協會却是由來這一個地方研究，而且需要保護的外僑所組成。廣義言之，這樣的學術性的協會的目的乃是自衛：例如，保護一個外僑在法律上免受不公平的待遇；避免在租項及其他生活費之經濟上的不公平；阻止在其未正式合格執教時而不正當地列入「學士」或「碩士」的等級。大學（studium generale）乃是給從各處來，集在一起受高等教育的學生的地方的一個名字，而又是其一班老師至少在醫學、法律，或神學的高級部門中之一個任教者。

在波洛那（Bologna）和巴黎的兩所大的大學，在十二世紀後期開始聲譽騰起，作為約在二二〇〇年以

後乃開始漸漸成立的其他大學的模範。波洛那以法律科見長，其會章的特色乃是大學生為教職員「制訂法規」這一事實。在巴黎則以神學為特長，而其會章則是老師的大學的會章。大學的數目與權力增加，而在中世紀後期其重要性則可於一個人現在會說基督教徒生活所賴以支持的三大德或三大德，就是教士職，世俗權力與大學這一事實中見之。

自由七藝繼續為學生未開始在醫學，法律，或神學等高等部門研究之前必須及格的基本準備。正如已經說過的，在大學出現之前不久，曾經有過一種對文學發生興趣的潮流；但是當邏輯上的新問題開始引起廣泛注意時，對於文學的興趣却減低了。性好譏諷的紀爾弼 (Gilbert) 及性急的提阿里 (Thierry) 對那些想把學程縮短，因而忽視古代的傑作的人肆意攻擊。但是當時的潮流是反文學的，除了把它作為文法的傳達工具；而為高等的大學科目的準備則主要地放在文法，修辭與邏輯上。「文法學校」一詞表示出在英倫這種為大學準備學生的目的；而所強調者與巴黎大學並沒有本質上的差別。座堂學校可能是文法學校。文法學校可以附於「大學教會」，那就是一個城市的教會，不是座堂，却是由一羣法政牧師服務的；一個文法學校可能被指派為法政牧師團的一個責任；這又可以稱為法政牧師團的學校。或者一個文法學校也可以如在牛津一般的，是一種私人的事業。

古典研究沒有超越文法學校的水平，而且有一個時候，甚且有文法的學位，文法學士文法碩士；這些與文科的學位不同，但是文法學位却被放棄了（註三八）。現在，座堂學校變成三「枝」：神學校——由校長

任教，文法學校，與音樂或歌唱學校，要再在以下提及（註三九）。

在大學出現時，其他型式的學校也出現了。有時有些捐款是指支給一位「附屬禮拜堂」的教士的，這教士的職份乃是為那些死人的靈魂禱告。為補助其收入計，他可能教一個學校；在十四世紀以後，這種附屬禮拜堂的學校為數不少。再者，男童作詩班是所需的訓練有時在「歌唱學校」供給。從十三世紀起，這些乃是為教授文法的小學。在十四世紀及其後，英國許多修院學校以外，還辦有慈善學校，教授詩歌班男童以讀法，唱歌，和一些為研究古典用的「文法」（註四〇）。

有時有人說牧區學校也成了中世紀教育的一個特徵。但是「牧區」一詞，中世紀的用法却是一個籠統的字眼。它可能指的是一個由小禮拜堂服務的鄉村區域（註四一）。但是「牧區」通常指的是由一個主教管治的區域（註四二）。現代所用「牧區」一詞直至十一及十二世紀還是意義不明的，甚且在那時候以後，仍未有充份根據去相信牧區學校是普及的（註四三）。

十三世紀目擊兩個乞食修道團，就是佛蘭西斯修道團及多米尼古修道團 (Dominicans) 的興起。在十四世紀，他們成了風暴中心，影響大學及基督教界中其他一切。佛蘭西斯修道團最初認定貧困的理想意味着免除理智的準備和物質的擁有。他們放棄了這理想，就開始去求神學上的博士學位。他們與多米尼古修道團都成了神學與教會法上有高深造詣的人，而且大規模地進入大學，在大學裏建立起他們自己的書院來。

但是乞食修道團却希望免除先有文科學位然後得神學學位的規定，而在另一方面，又希望避免大學的規

章而享受其特權。牛津大學與巴黎大學二者却是這些修道團與大學教師之間衝突之所，這衝突有時是劇烈的。在巴黎大學的情形，乞食修道團特別從教皇得到強力的支持。在這兩處，大學的前途都在危險之境。大學應否為教師的自主組織，自行負責決定誰當為教師及誰當畢業？抑或大學應當由教皇及教士階級從中作有效的管理呢？

結果牛津比巴黎更為清楚地勝利了。在巴黎，雙方都沒有明確的勝利；實際上大學終於獲得其自主權，但事實上又仍然為教會體制上的一部份，而且能以發出大影響。這衝突的一個結果乃是大學對教皇權力的敵視增加了，而民族主義也相應的增加了。比之其他任何來源為更大的則是巴黎大學，它的影响為大會議把教皇部份權力取而代之的途徑作準備。巴黎大學是一個國際性的學術機構，有濃厚的教會性質，與當時的生活這樣的結合起來，以產生革命運動，然而却又這般的與教會相一致，以防止宗教改革運動在法國擴張（註四四）。

現在要討論到大學在為教士的教育中的地位了。在中世紀教會中，正如在古代一般，教士的基本準備工夫並不在於學術，却包含其在不同的教士階級服務及擢升中所得的訓練，這些階級有如司閩，讀經員，祛邪員，司儀員，副執事，執事，及教士（註四五）。正如已經說過的，一個人可能經由低級而上升，受按立為教士，却仍然缺乏最簡單的基本教育。但是在座堂學校存在之處，為教士供給了「在職時」的訓練。

約莫在大學興起的同時，教皇要努力加強座堂學校。一一七九年拉特蘭會議規定每一座堂學校都應設立一位教師以教導教士及貧困的學生（註四六）。一二一五年的拉特蘭會議因鑒於這一規定並未好好地為人遵行，便再行聲明，並且加上規定，首都的教會還要有一個神學家去教導教士們（註四七）。這些都是繼續努力在其自己的教區中，直接在他们自己的主教監督之下，教導教士。

但是當大學成名的時候，它們對教士就大有吸引力了。和挪留三世（Honorius III）在一二一九年公布，要辦理座堂學校，但是知道教師罕少，他又命令「一些有學習能力的人」也要派去大學神學科學習；而且使他們在求學期間——可以長到五年——可以收受他們教士聖俸的收入（註四八）。尤有進者，任何學生都可以作教士，而且從主教接受剃度，穿上教士衣服，並且保持不婚，這樣就得到有價值的，教會的免稅等特權（註四九）。這可能性使那些並未在教會中服務的人能受教士的教育。

但是不管大學所居的地位如何的大，我們却不要誤會了，以為現在教士一般都有了大學教育。還差得很遠哩！例如在牛津的十六年間會吏長區的一五六次的任用中，只有十三位教士似乎是大學人物；在白金漢會吏長區，則更只在一三八人中五人而已（註五〇）。在前章曾經指出，中世紀的教義問答來自許多教士不能用最簡單的信仰要道教導其教友的這一事實，而這却是在大學已經興起之後。

一二二二年，十七位在薩利士巴利（Salisbury）座堂之下服務的教士之中，有五位連彌撒經典的第一個禱文第一句話也不能解釋（註五一）。一四一一年巴黎大學訂立了給康士坦思大議會考慮的條文，促人注意學術低落的情形（註五二）。遲到一五五二年，胡帕爾（Hooper）主教發現許多教士並不知道誰是主

文的作者，或者從那裏可以找到主禱文（註五三）。在十三世紀，有些英國教士要被命上學（註五四），很像第六世紀時高爾人的情形（註五五）。關於教士的無知，材料很多，但是這一點無須細述，足見大學的出現並未立刻帶來了一個有一般教育的教士就職是了。

在大學本身，為教士的科目則先領他們經過文科，然後進入高級的神學或教會法的科目。牛津的一個最初有紀錄的章程不許那些以前並未領有文科學位的人領受神學學位（註五六）。大學工作的性質產生了若干後果，後來都成了大事。

一個結果乃是文科教育成了被認可的——雖然並非時常用的——到達神學教育之路。但是要看看這是什麼。久已馳名的自由七藝仍然是注重文法與邏輯的教材。在巴黎，就在一三六六年的「改革」以後，為獲得文科學士學位的教育就包括文法、邏輯與心理學（註五七）。在牛津及劍橋，文科課程比較有彈性，但是牛津和劍橋似乎都是比較巴黎對四藝更為注意（註五八）。但是在文科中，宗教本身則不在其內（註五九）。一個人可以成為文科學士，或者甚至文科碩士——就是我們現在所稱的哲學博士——在這些教會所創的大學裏，却並未嘗以其宗教為其直接研究的科目。

有一件使人難以入信的事：大學誕生於教會空前支配人生的時候；只有醫學教育例外，大學由教士創立，並且也為教士而創立；然而教育的基礎工作却並不包括特殊的宗教科目。文科學士及文科碩士的課程乃是一種比基督教更為古舊的學術傳統的演進。因為學術傳統的情性，教會自己在培養一種演進的過程中撒下

了教育世俗化的種子，而這演進就是自由學藝從那為基督教作準備的科目中分別開來的；而且文科又一如其以前在異教中的情形一般的，自己成了目的。那些領得文科學位却不繼續前進，入高等學府研究者，却在大大門口外終止了他們的正式教育，而永不登堂入室。

第二個結果是來自神學及教會法的特殊宗教科目的學位的性質。學士與碩士學位的意義乃是一個人獲准在大學中的教師會或同業公會中進入較高等級。除非那教士可能在大學任教，否則學位對於教士工作的精練與否無關。這末一來，十二世紀的大學，從最初的時候起，教士的高等教育，無論其為文科、神學科，或法律科，却是以教授的地位為目標，而不是以牧區為目的。碩士、博士、教授；這些字在學術名詞上完全指同一件事，而其意則是一個得有證明，有在任何大學任教之權的人。如果這樣的一個人成了一個更好的教士或更好的宣道者，則這結果不在乎，也並不是因為其為博士。

還有一個與這兩個之任何一個一樣地使人驚詫的，乃是對邏輯的漸具好感。引致大學興起及增長的事件；其性質乃是把邏輯提到在文科及神學上最高的卓越地位。這樣的教授和使用邏輯，主要的乃是對實在性質的研究。正如前章所示，中世紀流使用象徵主義為理解及表達實在性質的最適當方法，不論其為經由教會、教士階級，神學、聖禮、或其他。人在象徵本身裏得以見到肉身顯現的上帝。邏輯乃是中世紀的一個工具，每一個有腦筋的人都藉這工具掌握其無味的切口，好像能用外科醫生的刀，並探尋生長於基督教之內的瘡，尋求其健康的組織。

這一定至少是爲什麼那末多的，頭腦靈敏而又被逐去的青年人成羣地去大學，並且住在卑賤的地方，爲的是聽那現在似乎離人世事業極遠的演講的一個原因。重新被發現的亞里士多德著作，對歐洲發出一道愛好理智的新浪，這在現在我們似乎是不可理解的。但是無怪乎教士階級先設法驅亞氏於法外，因爲他，這一位古代可敬的哲學家，現在正在對他的想睡的門徒說夢想不到的話，告訴他們，到實在之路在於知道「事物本身」，而不在于使自己沉迷於觀念與象徵。外科醫生的邏輯刀就這樣地在十三世紀中採取更敏銳的刃，而且使歐洲從事空前的發掘現實的性質。中世紀教士教育對於邏輯的好感乃是在理智上自尊的人能在基督教本身中可以解放心靈之前必須完成的心理墾荒工作。

現在餘下要說的是大學中神學科目的本身。直到十四世紀後期，神學學位授予實際上仍爲巴黎及英國大學所壟斷，因此我們考慮巴黎與牛津對於其神學科下的科目就得到最好的概念。

在巴黎，獲得神學博士所需要的時間延到很長。一三六六年的改革之後，在獲得文科碩士之後，要進一步得到神學博士必需十五或十六年之多。規定隨時間不同，但以下給我們以巴黎神學科一個代表性的述說；然而要記得的是對某一個人，其要求隨時可以減低。

要成爲文科碩士，必須在大學歷時四年半至六年，視乎當時所行的法規而定；五年乃視爲通常的長度。要記得這「文科碩士」在學術上與我們的「哲學博士」相等，而且表示一個人在文科裏是一個「教授」了。然後，這位文科碩士，如果他選擇的話，就開始其神學科。在其作神學生時，最初六年作的是旁聽生。

而在這時期中的前四年，他聽聖經課；其後兩年他聽倫巴的四部語錄（*Sentences*），我們現在應稱之爲系統神學。如果其時他已經到了二十六歲，他可以在經若干程序之後，獲得其學士學位。

在他作了「神學士」時，他自己就開始教學，如果不忘記在一個人成了「學士」之後，事實上他就成了大學教師的話，特別是神學科本身與一般的大學工作就更清楚。

一個人在成了「神學士」時，就從事其自己的演講，一年演講聖經中的一部書，跟着的一年又演講聖經的另一部書。這就把他作神學生的時間佔去八年那末多。在第九年，他就獲准演講四部語錄，執行這職務九個月，這就成全了他作了文科碩士之後的第十年。

現在他應該住在巴黎三四年。這一時期，他的責任似乎是輕省的，顯然的是只參加辯論而已。最後，在他已經作文科碩士之後十四年以上的時間屆滿之後，他接受執教證件，作「神學博士」。我們差不多省畧了他的經歷中許多爭論和他所參加的細致的手續。但是在說中世紀時，神學爲科學之后的話，也必須記着，充其量也不過是博士，那就是神學的教授或有執照的教師，乃是一個斷輪老手，其人之成就，不只在於吸收知識，尤其在於舞台上的劇烈理智鬥爭。

牛津比巴黎，文科傾向於較長，而神學科則較短。文科學士要四年，而文科碩士則要三年。文科碩士要作神學士必須花上七年以上，如果他想再進求神學博士，則更須兩年。

一二五三年的章程以後，要作神學士不必先有「文科碩士」。但是如果並非文科畢業生，比之一個已經

念過文科的，要作神學博士，其所需時間就較長。在這種情形之下，就要九年神學，八年文科，更加上兩年求博士學位；於是一個並非文科碩士的人，爲要作「神學博士」，必須花十九年。

牛津的神學科性質未完全清楚，但似乎基本上與巴黎的一樣，至少其中包括聽講聖經與四部語錄幾年，發表自己的演講，參與辯論等等。

後來牛津對於文科碩士及神學博士的要求大大的放寬了。譬如說，十四、十五世紀時最爲嚴重，對於要上到神學博士學位的人要求過高。但是規定陸續減低，到了二十世紀初期，神學博士已經差不多成了滑稽戲，留給現代復原教會神學高級教育上一種出賣標準的遺產了。

爲我們的目的計，不必更追溯大學的發展了。在這時代中這八個世紀中，學校怎樣大大的從基督教本身的性質採取其形式，已經顯見了。而在我們轉向學校內的思想時，中世紀教會想以教育保持其活潑的真基督教傳統就激動起基督徒的心去尋求從教會本身的重負中解放出來。

二 經院哲學

經院哲學所指的是大約從第九世紀至十四世紀初期，中世紀學校中思想的結果。可以厄立革拿（John Scotus Erigena）爲始，厄氏爲神秘的愛爾蘭人，或爲八〇〇至八七七年間人，其人認識希臘文而其思想如希臘人一般。有一個名叫哥特沙勒克（Gottschalk）的人，不滿於弗勒大（Fulda）修院中的生活，想解除

其誓約，說他宣誓乃是由於被迫。他得到特免，但是這却又取消了，並且回到修院去，獻身於對奧古斯丁及傅真提亞斯（Fulgentius）的研究。他得以進入教士級，隨而得到宣道的執照，他只有一個主題，那就是奧古斯丁的預定論。他所傳授的乃是一位至高的上帝，如果那靈魂是先已命定滅亡的話，教會的權力或聖禮的價值對這靈魂的拯救便毫無用處。這顯然是以神學的名，並且在偉大的奧古斯丁的庇蔭之下向聖教會中發出的挑戰。預定論者之藉上帝之名，與專制者相抗，這也不是最後一次（註六〇）。

他的宣道和所寫的一篇論文引起一陣的憤慨與反對，但是哥氏却得到歸信者。他再被監禁，却又開始著述。買音慈大主教希克瑪（Hincmar）向有學問的厄立革拿請求其反駁哥氏。厄氏乃發表其所著論神聖的預定。但厄氏在論述這問題時，他選擇好武器。他倚賴辯證而不倚賴聖經或教父或大會議的權力；因爲他在開始就說，真宗教就是真哲學，而真哲學就是真宗教（註六一）。

教會工作者被觸怒了，不接受厄氏的幫忙。但是他在中世紀的宗教爭端之中，引用了理性而不用權威，作爲達到結論的根據。學術思想在爲教會權威所支配的範圍中，歷時五百年，以尋求理性與權威的復和。這乃是有學問的頭腦正在有能力的教士制度當中求達到自主。這努力本身首先與上帝至高的教義有關。但是進一步對那特殊問題的研究却受阻了，因爲厄氏的方法與結果都一再被責備，到了一二二五年，他的至少有一部書被和挪留三世下令焚燬。

但是應用理性於決定神學問題，在關於聖餐上再爆發出來。正如以前說過的，在八三一年，拉伯他斯

(Radbertus) 已經開始傳授聖餐的餅和酒因教士的話變成了基督那被釘而又埋葬了的真身體(註六二)。這一個觀念是那末的強烈，使拉氏同時的人中有幾個，如拉巴努及拉特蘭努(Ratramnus) 輩覺得討厭。當時的人是贊同拉伯他斯的見解的；但精確的教義仍未發展出來。都爾的修道院長伯仁加爾(Berengar)(九九九——一〇八八) 乃是一個不肯寂靜的人，他同時代的人對他許多責難，說他太不守舊了；他開始研究這種教義。據說他是喜歡那些如厄立革拿及拉特蘭努的，而反對拉伯他斯的關於聖餐教訓的。他把邏輯的刀放在基督教全部教義中最易損的部份，使人誤信聖餐化質是神蹟。他同時期的人大多數都憤怒地不肯去研究這未解決的問題。

關於伯仁加爾的謠言像火一般的在教會裏蔓延，他受到貝克的朗法蘭克(Lanfranc of Bec)的斥責，因為兩者之間和他們的學派之間是積不相能的，伯仁加爾受審訊，他的態度並不能給他爭回體面，終於自高自大招致要面對死亡，沮喪之餘，他放棄了他的主張。但是他把基督教傳統中最寶貴的要素付諸理智的攷驗，要構成一個為其心所能接受的教義。他的解決方案對於教會的許多人具有大吸引力，因為正如伍夫(De Witt)所說的，要花了二十個和四個大會才把他的教義打消(註六三)。其結果有二：化質說的教義勝利了，聖餐的教義在由權威而非由理智解決問題的領域中取得其地位。

同時那攪動經院哲學家那末久的，「普偏」的性質這大問題正在形成之中。這問題特別與「類」和「種」的性質有關，而二者都稱為「普偏」。「普偏」是否只是一個字，一個名詞呢？唯名論者說是。但是實念論

者却說「普偏」即實在。從來這一個看來那末單純的問題如「普偏」者，却原來是那末的充滿爆炸力的！在這裏，除了作如此的評論以外，無須更去討論這問題的許多流派，所用的專門名詞，與所採的中間地位。這「普偏」的問題不但與「普偏」概念的意義有關，它更涉及個人在宇宙中的地位與意義。將來簡直沒有一種教義逃得掉在這哲學研究的。唯名論比實念論，更易給個別的人或物以價值及重要性。直到重新發現亞里士多德的著作時止，採取教會有意正式責備的主張者，在哲學上都趨於為名目論者，而實念論則是教會保護者所承認的哲學。

有一個人，名叫羅西林那(Roscellinus)，曾在康平(Compiègne)及都爾任教，想在三位一體教義上使用唯名論者的辯證法。他的主張，大部份只能從其對手方面獲知，但是似乎他主張只有上帝自己是真的，至於聖父、聖子、聖靈則是三個分別開來的存在物。他被譴責為主張三神論，他的教義被禁用；他撤回了主張，並且逃到英倫去了。坎特伯里大主教安瑟倫(Anselm, 1034——1109)，在哲學上是一個實念論者，接受了以邏輯為名的挑戰而建立其依據矛盾原理的，對上帝的存在的著名「本體論的」論證。安瑟倫開始，而波拿文士拉(Bonaventura)繼之，其論證乃是以上帝與「實有」為同一，本質與存在在其中為同一的；「實有」乃是自明的，沒有人可以把它作為不存在。他們主張，就這個意義，上帝觀就是上帝的證明，或者更恰當的說，就是祂的證據(註六四)。

但是自從厄立革拿以來，比較為人忽視的上帝觀，如今又再引起人的注意。自是以後，中世紀思想就包

含一些對於這教義的最深入的研究，不只及於經院派的而且又及於神秘派的神學。這兩派的大部份都是從安瑟倫的以上帝爲「實有」的概念而生出來的，這「實有」乃是人類的心靈能以藉理智活動或默想而把祂抓住，作爲客觀實在。因此，知識與靈修都被提高了，作爲到達上帝那裏的直接通路（註六五）。

在安瑟倫逝世時，哲學風行。以推理爲研究教義之法已經三度被徹底打败了，而權威則似乎贏了仗。但是在法國，亞伯拉德却得勝了，招引了大羣的學生，用他的「是與否」的方法處理教義，這冷靜而又大胆使他們受迷惑了；這方法的意思是他在討論某一題目時，把權威逐一展開，指出權威們並不一致！它是破壞性的，而敬虔並不能彌補權威所受的毀損。法國爲這消息所震動。聖伯爾拿（Bernard），是歐洲未加冕的主人，對在道德上或氣質上並非聖人的亞伯拉德大爲咆哮，而且推翻了他。但是理性又一次被召來對宗教作決定，而這一次卻正是在權威本身之家。再沒有比亞伯拉德在這次衝突中所用的武器更精巧而又更有力了，而這武器卻正是使被打倒的，但是也開始打破了那以權威決定問題的方法。

就這樣，從十三世紀初期至十五世紀初期就是經院哲學的第二期（註六六）：亞里士多德的著作現在加進來了，權威的教條從兩方面受到挑戰：那就是由亞伯拉德引入的教學法，那是基於私人判斷，以爲在爭論信仰問題時決定的因子的，以及以個別事物爲開始進入對上帝，或人，或自然界知識之門的哲學。似乎唯名論的哲學現在要復原了，這次是在亞里士多德的衣鉢之下。還有，隨着亞里士多德的再被發現的著作，從這些著作被保存的亞拉伯方面流着一道新的潮流。在伊斯蘭教中也有同樣的理性與權威的衝突。有一個人名叫

亞伐洛勒（Averroës）（死於一一九八年），留下著作，提倡只以理性解決這個問題，在他的意思是以亞里士多德爲理性的最後表現。凡基督徒認識這觀點之處，似乎就格外以亞里士多德及理性爲一切問題的調停者——不論其爲使人喜悅或恐懼。

理性與權威又有一次要復和。這任務由赫爾斯的亞力山大（Alexander of Hales）（一一四五年卒），大亞勒伯特（Albert the Great）（一一九三——一二八〇），及後者之更大的學生阿奎那（Thomas Aquinas，一一二七——一二七四）担負。阿奎那大胆地盡可能把他的系統建立於亞里士多德的教訓之上，以消除亞里士多德的威脅。至於理性與權威的衝突，則阿奎那大胆地在它們之間畫分地盤。凡理智可以發生作用之處，那就是凡理性堪當進入的問題，理性是「必須」發生作用的。其結果乃是科學，而人們把握那些結果作爲知識而非信仰。但是在啓示發言之處，理性就要收斂起來，在那裏，信仰，非知識乃是屬於人的（註六七）。信仰與科學分家了。

阿奎那在這些方面的主張，乃是他之注定爲羅馬教會的官方哲學的龐大教訓一部份。至少在一個忠心的天主教徒，似乎在哲學與啓示之間得到調和了。但是阿奎那並未滿足其所有同時代的人，甚至連他一切的愛慕者亦未滿足；他更未滿足佛蘭西斯修道士，因爲他本身乃是一個多米尼古修士。敦斯蘇格徒（Duns Scotus）開始擴大基督徒應該相信，但不能證明的事物的範圍。他是要使神學成爲一堆實踐而又不可證明的教義的心

地敬虔的懷疑論者。在邏輯方面，他力求敘述那會滿意地解釋個性及個別化的原則——有如一個最精細的思想家試圖以理論而非以實踐顯出有個性的人來，卻仍然陷於宗教系統的窠臼。

但是就常人來說，敦斯蘇格徒精心的解釋本身却只使事情更壞，因為他所用的詞句是那末的專門，在他的時代中，除了專家以外，是不能明白的，現在也是實在不能翻譯的。敦氏有時被稱為經院哲學的高峯，但是那真正的頌詞本身却開始成為可疑了，因為人們嘲笑他的形式和他的專門術語，並且開始談起「敦斯人」，漸漸變成一個笨伯的意思。（譯者按：笨伯在英文為 Dunce，與敦斯蘇格徒的名字音相似）（註六八）。哲學現在已經到了這狹路上：意味着一種敏銳的推理，為平凡的人所不能理解或得益的。

後來俄坎的威廉（William of Ockham or Occam）隨之，主張理性不能證明關於上帝的事，神學上一切的信條都應當交給信仰。誠然他似乎是把一切神學交給權威，否認神學上任何教義可以用推理說明。另一方面，他在哲學上，重新肯定常識，而個人則成了人的感覺所能知道的唯一的實在（註六九）。他就是說明那句稱為「俄坎的剃刀」名言的人：實在決不可畫蛇添足。

俄坎被視為最後的偉大經院哲學家。在他，經院哲學乃是基督徒的一種活力，也好像黎明的光，太早便成為日落了。「當最優秀的頭腦開始對於基督教啓示的教訓與哲學的教訓協調感覺絕望時，中世紀的結束近了」（註七〇）。但是就宗教而言，俄坎把他周圍理性的房屋的柱子摧毀，却並不像參孫那樣，他協助個人的實在浮現出來。

中世紀哲學的頂點乃是在關於人格性質及自由在自律的宗教社會中的意義之大發現的門檻。正如基爾生（Gilson）在一段完全同情阿奎那哲學的話中所說的：

他的（人的）理性乃是他的自由的根本原則。所以，人之所以異於任何其他動物者，乃在於其為其行動的主人；其他的動物乃依自然力而行，惟有他的行動可以稱為實在的行動。為要合適的表示一個自由的存

在物的個性，我們就稱之為人（聖阿奎那，神學總論，二九，一應）。那末，人格的本質就是自由；另一方面，自由植根於理性（註七一）。

但是這「自由的根本原則」的理性正是人類思想整個範圍中所不許的。各學派在宗教中施行的理性差不多已經得勢了，却因經院哲學家們自己以為對基督教及教會有利，理性與啓示的神秘分別開來。各學派越來越糟，人們漸漸不只離開各學派，也離開教士階級統治的教會而去尋求學派及教會所否定的，那就是個人對實在的領悟。理性在其與權威休戰後理性就自動的銷聲匿跡了。教士階級統治的教會，作為權威，已經表現出其在道德上並不配統治社會。

事情到了這程度，對於尋求實在者的人有兩條一般的道路在開放着。一條就是受唯名論和「亞里士多德不要神學」的領導，完全轉向實驗科學去。俄坎幾乎就是採這途徑，而這也是那位應時的科學家，佛蘭西斯的修道士，大學教授，愛好亞拉伯作品的羅澤培根（Roger Bacon）所公開採取的途徑，在極短時間內，寫出了論數學，透視法，與實驗科學的論文。他稱後者為「諸科學的女主人」，並且渴望尋求它，以期可以

根據實驗而非爭論及思考去得到知識。

學院在這途徑上在它們對於邏輯的費時失事覺得討厭時，可能在以後的世代中再活過來。但是那日子還沒有來臨。教會當局把他喝倒，說他的是妖術，並且禁止他著作。他們排斥他的書，並且把他下在監裏十四年。這是當時對於任何企圖由實驗求知實在的人的殷鑒。對於用自然界去研究上帝的問題，仍然是不受歡迎的。

二 神秘主義

另一條開放的路乃是神秘主義。凡害怕這字的人，可以記起中世紀的年代中，尋求實在的許多途徑被關閉了，並且勉強的把守住，當時許多人就採取了這一條從來沒有人能以防止的路。那些以為神秘主義等於模糊不清的狀態者，通常都未有看到它是立意要作為一門科學的。因為正如以前說過的，經院哲學與神秘主義，驟看似乎不同，却是殊途同歸。這兩條路都是以心靈尋求上帝的。對經院哲學的尋求上：照阿奎那及敘斯蘇格徒所說，在恩典（參與神性）獲得賜與之後，知識份子就以上帝為其對象，一如知識份子之以「事物」為其對象一樣（註七二）。

在神秘主義的尋求上：靈魂在較高的神秘經驗中，就說是「冥想」上帝。在神秘主義者的字彙中，冥想一詞乃是一個專門性的字。他們對於知識、意志、與愛心的準確任務，彼此絕難一致。但是他們都同樣相信，靈魂在神秘經驗中，達到「旅途的終點」，意思就是說，心靈直接與上帝發生關係。

最好讓一個身為經院哲學和神秘主義者的人用他自己的話表示出來。因為人很容易忽略了那事實，就是經院哲學家典型的乃是神秘主義者，雖然並不是所有神秘主義者都是經院哲學家。十四世紀的伊克哈爾特（Eckhart）是一個經院哲學派訓練出來的博士，他這樣說：

我認為當一個人注視上帝時，他知道，也知道他是那知道的人。那就是說，他知道他所注視的乃是上帝，而又知道他認識祂。現在有些人認為花朵，福祉的核心，乃是精神的覺知，就是認識上帝。……我不能同意這主張。因為假定靈魂不能沒有它而快樂，其快樂仍然不在其中；因為屬靈的福氣乃是這個：靈魂注視上帝，其間是沒有任何事物的；它在這裏得到存在與生命，並且從上帝的心中抽得其本質，不自覺其認識的方法，或愛，或其他任何事物。於是它在上帝的本質中十分安靜，根本不知道它在那裏，不知道別的，只知道上帝。然而，當靈魂覺知其正在注視上帝，愛祂，並且認識祂，那已經是退步了，是退回事物的自然秩序之較高水準了。……所以我說，尊貴的人就是一個只從上帝中得與上帝同在，在上帝裏面得其存在，生命，與幸福，而根本不是由於其對上帝的知識、知覺，或愛，或任何這樣事物者（註七三）。

儘管有許多派別，經院哲學如果仍然是人心藉其理性而求了解實在之一法；如果經院哲學本身枯燥到使人厭煩；如果用對自然的實驗法以了解實在的尋求在未成熟之前已經夭折了；還有什麼比許多人轉而用所謂神秘主義的多種形式的經驗以直接了解上帝的嶄新實驗更為自然呢？實情就是如此的。在十四世紀及其前

後，有許多運動都有這共通點，那就是饑渴的心靈要求進入與上帝間的無間關係。

尤有進者，在那一個世紀裏，教士統治的教會的聲譽已經深為動搖。現在很可以回憶一下，教皇的統治藉其無限的權利要求人人順服，實際上就是造成了不幸的放逐的悲劇與分裂的不安。對於審問、拘禁、勒索等等怨恨之火，經由政治的途徑爆發出來，而在這途徑中，民族主義的與宗教的動機是混在一起的，但是暴風雨要來的隆隆巨響已足為惡兆了。而且，儘管其中一些教士及修道士如何的聖潔，整個的名聲却是遺臭萬年的。結果，到處的人都開始了解到，像當時基督徒所知的羅馬教會必然不是未來的教會。但是此外又如何呢？是不是一個在道德上改革過的教會呢？是不是在組織上改革過來，再給平信徒以地位的教會呢？還是絕對沒有這一切，却是由那些知道他們與上帝有直接關係的人所組成的教會呢？

那末，這裏就捲進了兩個大問題了。人如何認識上帝，並且知道他認識上帝呢？又，基督徒的社會應當是什麼形式的呢？這些當然並不是新問題。但是教會尚未滿足人們，而人們又要求新鮮的答案。神秘運動所主張的，受了一個人對這現在更新了的古代兩個大問題可能採用的態度所影響。有許多不同的混合方式。這些不過是例子，但是可以說明對於與上帝有直接關係的欲望是真正的。

例如，有一種神秘主義，小心地保存於現存的教會及正統的教義範圍之內。由聖威克多 (St. Victor) 修院的荷哥 (Hugo) · 理查 (Richard) · 與華爾德 (Walker) 及十四世紀英國神秘主義如挪威基的猶里安夫人 (Lady Julian of Norwich) 及希爾登 (Walter Hilton) 等所推動的潮流就是例子。這潮流協助在教會內的

上帝經驗重獲生氣，並且為用靈修技術進行的正統教育的基礎，其結果在天主教的虔敬中佔重大位置。

再者，有一種神秘主義，宣稱在正統的線上，但總是想方法挖去教義，聖禮及教會的根基。這就是已經說過的伊克哈爾特的情形。他把阿奎那的經院哲學教義作為理智的構架，所宣講的講章充滿屬靈的經驗，有如一個人已面對面的認識上帝，舊式的語言不足以加以表達一樣。他對他的聽眾說這些話，「如果裏面的東西要出來的話，必須打破殼子，因為如果你想要果仁，你就必須打破果殼」(註七四)。他告訴他們，想望上帝的智者必須打破，戳到事情的中心(註七五)。他說，好的阻礙了最好的，坦白的告訴他的會眾，七項聖禮把好人趕出真正的屬靈性之外了(註七六)。

伊克哈爾特更知道如何用通俗的話給他們說上帝。他說，上帝會笑，玩耍，過得快樂有趣；如果有一個與他的名有關的故事是正確的話，他所說的上帝是一個美麗的小孩那樣子，沿着路去，「頗為高興」(註七)。德國從這樣的一個人就來了神秘主義的潮流。在這場面上有陶勒爾 (Tauler) 與斯所 (Susso) 的名字。而這運動在性質上是趨於泛神論的(註七八)。但是當時的要點乃是人們渴極了；他們要諦聽，他們要跟隨。那些真正跟隨這樣教訓的人，不大覺得需要象徵。他們以為他們已經「戳穿」而到達到實在了。

又有一種神秘主義者，他們從當時存在的教會找不到靈糧，坦白的要發動教會裏的一些改革。在荷蘭，有一個神秘主義者，名叫銳斯布若克 (Ruybroeck)，一個副修道院長。革若特 (Gerard Groote) 在巴黎領了博士學位，進了一間修道院，但是並不滿意。銳斯布若克教他很多，而革若特憑藉這資源，却想把他新發現的

關於上帝的知識給予那些不進入平常修道院生活的人。他開始那深入的運動，稱為「現代靈修」。他建立「共同生活弟兄派」(Brotherhood of the Common Life)，是一群想組織成半修道院性質的，小型基督徒社會却又不是坐食及拘於形式的人。

他的門徒西里的約翰(John of Cele)在佐利(Zwolle)為男孩設立學校，這約翰似乎是中世紀歐洲首倡者之一個企圖修剪「文法學校」課程中的枯枝，使之適應其於將採教士的或非教士生活的男童生活的需要；並且把聖經教學給全體學童的人。據說這學校吸引了大量的男童，而且為德文特(Deventer)及其他地方所仿效。它可能影响了後來如墨蘭頓(Melanchthon)、施圖麥(Surm)與加爾文(Calvin)等人的教育工作。伊拉斯母(Erasmus)就出自在德文特共同生活弟兄派的學校。「現代靈修」也出了遵主聖範(The Imitation of Christ)一書，據說是肯培(Thomas à Kempis)所著的，又據說此書在歐洲之銷流可與聖經相比(註七九)。

在德國，似乎由伊克哈爾特及類似的人的神秘主義所培養出來了上帝之友會(Friends of God)。他們自以為真正在天主教之內的；但是他們關於聖靈繼續活動及平信徒與教士基本上相平等的教義暗示一種新的「貴族階級」的興起，極似有如以前在原始教會已經開始過的。有一部名叫日爾曼神學秘本(Theologia Germanica)的書由這潮流而來，這是一部隱名的神秘主義者的著作，路德說，除了從聖經及奧古斯丁以外，他從這本書得益最多(註八〇)。

在英倫，又是經院哲學家，或者也是神秘主義者，神學博士，牛津大學的一個學院的院長(註八一)，威克里夫(Wyclif)猛力攻擊教皇統治及教士地位的概念，認為含有靈性上的強制性，發表其著名的統治論(Doctrine of Dominion)，主張靈性的權威乃建立於品格而非職份之上。教會的臣屬並沒有在人與上帝之間干預的權利。他的「貧困的教士」出去宣道，為高級教士所仇視，却為教友所歡迎；是大學推廣工作的第一個例子，馬勒特(Mallet)說，對先輩的愛好者有趣(註八二)。他把聖經譯成英文，使它接觸那些不識拉丁語者；而聖經的大銷路開始了。他受許多方面攻擊，被羅馬教皇傳訊；他安然去世使他的生命結束了，却不是結束了他已經在英倫開始了的火。

後來有一種神秘主義，就是那些開始要與教會分裂的人。男人的團體與女人的團體，伯格音派(Beghines or Beghards)神秘主義者，開始打破修道院生活，以不受拘束的宗教流浪者的姿態出現，反對教士，避免認罪及聖禮。用「自由的靈兄弟會或姊妹會」(Brothers and Sisters of the Free Spirit)的名字，對教會不滿意，吸引那些為教會所迫害的人，而把他們自己當作靈性上的完人的，或許就是這種人。

這麼一來，神秘主義滋養這增長中的潮流，而經院哲學還有活力時，又傾其泉源匯入其中，這潮流滋養那不可壓制的對於人的價值的感覺。自尊心乃是在最謙卑的心靈中發生出來的，而這心靈是會嘗過直接得來的對上帝的知識，並且發現它甜美的。神秘主義也滋養情緒，以應付靈性上的解放被視為再不能否認的權利的日子，其力量之大，是非只屬於理智上的自尊心所及的。

從最壞的例子去看，神秘主義者乃是一個傲慢的人，充滿自尊心，宣稱他所聽到的異象，是無比的重要。但從最堅強之例去看，他是一個直接與全能者相交，認識自己的立場的人。教會注意他，但是伊克哈爾特說，「真理是什麼？真理是那末的高貴，甚至如果上帝離開真理，則我可以保守真理，却任從上帝離去」（註八三）。

那樣脾氣的人看見他們的方向，並且採用了；「我站在這裏，不能改志，願上帝助我，阿們。」。

第十章 結 果

一 改革與延續

十五世紀初期的人自然很難知道在歐洲將有什麼革命發生。風暴訊號已經高懸了；我們在上章中已經指出其中幾個。雖然這些是先驅者，但是比起將發生的事情則是遜色多了。然而那稱為文藝復興的連接覺醒是在十五世紀開始的。在十六世紀羅馬有德國人的反叛，這對於基督教界的其他部份有驚人的影響。騷動了已經很久的民族主義在歐洲各地的宗教、政治、及社會方面蔓延，使許多國家先後脫離天主教的管制。較遲醒來的法國，開始他們的急進政策，企圖掃除一切弊端，從頭做起。除了這些在歐洲的改變以外，人們更發現了在擴張中的地理範圍，使他們有無限制的帝國的希望，同時，他們感到興奮，以為他們能有新的精神自由及看自然界的物質構造新的見地。

這樣戲劇化及命運性的事件，連同許多類似的事件，合成兩種對立的幻覺，尤其是在宗教思想方面。其一是現代生活以文藝復興及宗教改革為始；另一則是這些運動使歷史主流分岔而不能到達已定的目標，却帶來了不幸的結果。前者在宗教改革以前，除非重新回溯到泉源去，見不到甚麼好東西，持這種思想的人，往

往是沒有歷史的根基的。後者除在復原教中見到敗壞以外，不能看見什麼，而要從一五一七年以前存在的，比較還未分裂的教會中得到他們的靈感，結果使他們極易重蹈不能使中世紀教會作為基督教會幫助釋放的人的屬靈宮源的特殊錯誤。

關於前者，近代報人阿格爾（Herbert Agar）有所解釋。我們也許以為報人不會對這些有興趣的，因為他只注意今日所發生的事。他說：

當生命的延續喪失了時，一切都會消失了。……這樣與過去脫了節是給予人類所有不幸中之最可怕者。……相信合意的未來，除了現在及過去的基础以外，可以建立基於任何事物，是嚴重而又可能是致命的錯誤。如果這些基礎不穩定，可以將它們擴展。如果它們部份崩潰，那些部份可以重建或棄掉。但如果拋棄這基礎，持續性就喪失了，文明也喪失了。……同一命題可以用倫理的字眼來說：棄絕歷史持續性的民族是……注定無能為力的（註一）。

至於後者，一個似乎通曉一切歷史的人，韓納克，認為對歷史的盲從就是製造假神。他說，「宗教不能賴時間得着什麼，它只有喪失而已。如果它不為一場颶風所一再吹襲及洗滌，它就會被自己枯朽的密葉所窒息的」（註二）。

這就是說，與過去的延續是現在的與母體連結的臍帶，不能分割了而對生命自身沒有危險的。然而現在却為要誕生就必須自己與過去分離。如果過去只是愚昧地永續，而沒有重建，它會扼殺現在，迫使與歷史有

一不幸的鴻溝，因而危及未來。

這些話在現代宗教教育而言，因為只基於十五世紀前的事，並不能盡量發揮出它的意義。作者研究由十五世紀至今這段時期的企圖，必須暫時等候了。但在致力於估量一千四百多年的基督教的教育而回溯至猶太教信仰的或許一樣長的時間而言，我們常常覺察到我們正在察驗我們居住的靈宮的基石，是十分重要的，不論那年份距離我們多遠。一種「繼往」的感覺會摒除任何以我們正在開始一些重新工作的假定。因為在我們這時代的一個基督教團體，通常自認為是由這古猶太基督教系統的一直接延續或分支。

再說，不管我們和過去了很久的日子間距離多遠，我們仍要為我們祖先所面對的同一問題工作。但是我們愈有「繼往」的感覺，過去的與現在的關連之程度成為比例。這並不單是被模仿的模型，因為即或我們想用那種方法進行，我們仍然應當選擇那我們希望跟隨的模型，因為以往的模型是並不一致的。毋寧說，過去許多世紀是關乎現在面對我們許多偉大的選擇的結果的一個知識的庫藏。而這對各種基督教教育特別是真實的，因為這些教育對人各有其特殊的效果。

二 在生命中的結果

我們始於主張希伯來猶太教及基督教中，常常有努力於領悟至高者的本性，以發現祂最重要的顯示其自己的方法，知道其為人立下的旨意是什麼，辨明及獲得生存的至高價值；而他們的立場之如何在某一特殊時

間及地點支配教育的特質的。我們在檢討那冗長的故事時，心中早有此一着了。我們需要考慮的不單是教育本身，好像它是單獨存在的一般；我們也觀察當時由社會、政治、神學、教會因素所產生的教育的複雜背景。

但這個並不够。研究教育在對任何時期對人的影响都需要一種方法。這個方法應該很簡單的，爲要從神學、哲學、及教育的歷史芸芸總總中，有所選擇。這方法必要根本的，爲的是查根究柢及辨明宗教教育從多種不同方法體現到的最突出的影响人格因素的最大特徵。

我們建議，這樣研究的體系，可以從三個問題中找到，其答案足以指出解釋宗教教育的一種特殊形式的最顯著的人性的結果。這三個問題是：信仰的中心對象是什麼？基督教會的本質是什麼？神聖資源如何進入人類的生命之中？要注意這些問題是多麼的廣泛。第一問題是與基本的効忠及隨之而來的行動有關的。第二問題是關於基督教社會的特質及其對年輕一代的影响。第三問題是關於上帝對人的恩典。它們中間任何一個在邏輯上或其重要性上都很有理由被認定爲首要的，而在實際生活中它們更息息相關。這些問題本身可依猶太及基督教教育來作簡單的檢討。

三 信仰的中心對象

「信仰」已經有各種意義的，每一意義在人格中都想產生其自己典型的結果。在猶太教中，它有兩個重要的意義。在先知的宗教中，它所致力的乃是使人的信仰向上帝爲「有位格」的對象而轉。其結果乃是信者

在人格與「有位格的神」之間的關係上有自由。這意義的信仰的發展在猶太教裏斷絕了，再由基督教去培植它。但它是後來一切得知先知的話者的解放的資產。

正統猶太教接納律法爲上帝旨意的啓示，這啓示對每一事件都是準確地爲人所知或可以爲人所知的。信仰變成等於忠心遵守律法。它就是順服。於是信仰便成爲一種生活方式，一種極其肯定的方式，可以以正確的方式，作爲一門科學一樣的傳下去。它趨於產生那些良心叫他們守法而生活的人。它是客觀的而非主觀的，能拒絕外力的侵擾，而在非常的反對之下，仍然不變（註三）。但當他怎樣也不能遵守那些律法時，他的世界便趨於破裂了。一個猶太人放棄了他的生活方式，每每發現自己進退失據，而且會像「急進派」一樣，以先破壞他人的生活方式，然後發出關於「新秩序」的細節的指示，以求滿足，這是現代生活中熟悉的事實。

在基督教中，這種信仰有其現代的形式；它們雖屬於這研究範圍之外，它們的關係也可見到的；因爲在它們對以特殊生活方式爲目前的救法時，它們便近似正統猶太教。至於細節，其中一種方式是模糊的，通常對基督教是「一種生活方式」這種概括的話感到滿足。它肯定地高舉倫理學爲信仰的對象，但這對象本身卻趨於模糊地認識。

第二種而又相關的方式發展得較爲精確，但仍限於狹小的範圍。譬如，一個人可以拼命鼓吹必須依一些特殊的「基督教行動」作爲「道」，除此以外，此時此地便沒有得救的一般的可能性了。這通常可在有濃厚倫理觀念的人中看到，諸如在那些尋求經濟及社會改造者，激烈的和平主義者等中所見的。它們與正統猶太

教相近之處乃在於它們堅信已經找到正確的倫理之「道」，它們都相信這「道」是建立基督教社會的唯一條理的基礎；他們往往企圖硬要社會上其他的份子以之為宗教上的義務；而在正確的生活「方式」未為人所遵行時，他們就感到挫折。

第三個現代的方式不單精確，而且更求廣泛。它包括致力於詳細說明及教導「基督徒應有的習慣」。通常它運用所謂「職務分析」，以求確定所需的習慣及技巧。它然後依據它去從事擬訂課程。其更熱心倡導者會用這種性質作為幼稚園至神學院的基督教教育的根據。其現有的形式乃是來自現代行為派心理學，而其基礎之由正統猶太教教育而來卻為人忽視了。然而，我們曾經多次指出，當一個人再不能用其所學得的習慣時，他的這種教育便是喪失了。

最早一種的基督教信仰是以基督為「人格」的信仰。他們所宣講和所教導的福音乃是關於耶穌基督的事實敘述。那末，信仰便是那喊叫說「這是我的主」者的回應。在以前各章中，這些事實已經詳盡地討論過；而且正如在那裏所指出的，使人格得釋放者在過去是什麼，而且在任何時期也是什麼。歷史上這信仰誠然在人中釋放了那末多，使基督教社會內的社會統制問題迅即尖銳化。我們將回頭論及這一點，因為根本上這問題在任何時代都是一樣的。

基督教信仰在以信條的敘述表示出時發生首次巨變。當我們檢討那些理由時，這轉變似乎是無可避免的，然而它卻開始帶領基督徒進入不同的領域。對人的結果是很遲緩纔明顯的，但是在時間的過去中，它們就如下。信仰之理智的公式化超越了與神的情感關係，而在其不再求以情感改造，而主要的去倚賴理智化了的公式時，教恩在比例上越來越覺得淺薄了。當理智的活動被高舉為首要時，就開始限制其自身於理解及辯明的範圍之內，因為早期信經的精細發展乃是由於辯明的活動。

跟着的有兩個相似的結果。其一是理智的系統講述使專家以外的人難以明瞭，而不能用這種方法去教一般人時，就要用一些不大相同的方法，例如用象徵或戲劇去教導他們，便再一次使一般人的心靈有些活動。但是，至於神學本身，其結果是：在專門神學的資源愈顯得充滿時，其對生活的價值就愈少。

另一結果則是異端在基督徒生活中取得地位。它是惡魔，面目猙獰，比死亡更可怕，因其會引致身體與靈魂的死亡。人們要用一切可用的武器與它鬥爭。這鬥爭是希望人們去盡力進行，那是很重要的。但是或許更重要的則是很難辨別異端這一事實。中世紀的紀錄在此有充份的證據。一個具有真正原始的，大胆的異端的人，可能不為人所察覺。但是如果他似乎在很少事上與眾不同，它就需要很大的組織以斷定這受嫌疑的人根本上是一名異端者。所以從歸正者第一次對洗禮信經宣誓他的信仰之日起，至最多的人經宗教裁判所的「信仰行為」而被燒死之時為止，在那悠長的歷程中，信仰更加遠離藉成為「人格」的耶穌基督而得與上帝有關係的，每一步教育都會一再地改變。現在不要多講及失了有人格的基督，然而當祂隱藏時，其他的事物出現了；異端的恐懼產生了心靈上的懦怯，恐怕惹起攻訐，而對那些被控訴的人產生虐待狂的心理；它向理智的反叛挑戰，却又鼓勵理智上的趨炎附勢；它助長了控訴人及被控訴人的道德上的狡猾。

信仰信條之後再進一步便是要信仰教會。至少早在奧古斯丁時便有人說信仰就是信仰教會了。奧古斯丁的意思很容易被誤解而加以惡評。在一種意義來說，對教會的信仰在邏輯上是首先的，這是過去未來都真實的。而在年代方面，復原教極其容易忘却教會在聖經以前已經存在這一事實的意義。

但是對教會的信仰却遠出於類似這些意義之外。教會漸漸就成了最高的權力，持有天堂的鑰匙，實際上代替上帝。「信徒」接受它的話作為上帝的聲音，以它的命令作為神聖的命令。盲信順服它就成了功德的根據。這順服包括思想與行動。除了在經允許的限度以外——徹底性有不同的程度——理智的活動都受禁止。正如我們所看見的，經院哲學終於把人心轉入於教會的支配之內。但是那所要求的順服原則遠比經院哲學為古老。

例如六九二年的昆息士（Quinisext）大會議給主教一項責任，就是在宣道時，他不許越出現成傳說之外；如果關於聖經意義發生爭端，則應依照教會的領導人及博學之士的說明去解釋；而主教應以這些為光榮，多於他可能自行解釋的事（註四）。在歐洲的反叛之前的千年間，對教會的信仰實在成了對教會認可的一切已存在的事物之因循的順服。結果，除了照着已經採取的方向繼續下去以外，唯一可以改變傳統或教會的方法乃是反叛。除了人可能採取不順服而接受後果之外，個人對倫理行動的責任也大部份被抹煞了。正當的動作方法清楚計畫出來，人只有依循去做。個人心靈的自主在基督教自身之內，趨於消滅了。

當個人的價值感在基督教由開始重復活潑時，當古代人性特殊品德其本身又開始再獲得體認時，當對教會權力的反抗在數目上增多，並且在力量上增大時，又當人們開始不理教會所反對而用實驗去探究自然的奧秘時，人開始對自己有一種新信仰。

那信仰的發展，其社會的影響，它所協助發起的新的知識論，新興的，以人為萬物中心的神學，所產生的各種快活的希望，與其跟着發生的痛苦失望，都是這許多世紀的限度以外的問題。但是這裏應當再指出，學校中的邏輯研究，理性與權威間長時期的衝突與神秘神學的教導及實踐，合起來培養了人對其自己的信仰的正在上漲的潮流。

四 基督教會的性質

我們都會覺得基督教會，甚至在宗教改革之前，就已經有了內部或組織機構上的很多種類。「教會的性質是什麼」這問題，只能用神學去回答一部份；如果以為教會常常而又到處在經驗上都是同一類的社會，則就神學或用其他方法也不能完全回答。就歷史而言，這並不真確，而假定其為真確則又引致空洞的模糊。教會開始時作為受靈感的社會，其結構乃多少像一種「屬靈的民主體」的（註五）。它變成了教士政治，後來又變成獨裁政治。它的存在作為國家裏的一個自主的社會，但是却與國家分離，它與政府合作而存在，它作為國教而存在，它又作為在國家之上的權力而存在。看到了這歷史的發展，我們不先問如「教會的那一部份」和「什麼時候」之前，就不能問基督教會作為一個社會，對其中的人有什麼影響。

目前我們主要的事乃是教會所辦的教育，我們要知道其對人的影響。其結果最好依個人與基督徒社會之間的相互作用的過程來表示，如果我們要強調這一方面，那是一種可變動的基督徒社會實驗，對人有不同結果的持續的實驗。

就基督徒社會這個實驗的長期觀察，有若干時期是特別有意義的。基督徒社會最初的形式為個人準備自主，這自主差不多是完全的而又真是必要的。這利益對所有的時代都是重大。但是這種為個人建立的自由竟被妄用到足以使屬靈的能力必須轉入主教的手的程度。基督徒因其自己的自由行動摧毀了他們自己的自由基礎。教會開始為求繼續自由之故而從事社會中的統制辦法。這樣有一個趨向已經建立了，却並未受到抵抗。周圍環境的大變動的事件助長這趨向，直到建立了一個完全的屬靈獨裁政治時為止。基督徒社會最後就由一個人來行動，差不多完全抹煞了個人的自主。然而就連那在教會的巧妙手法未能貫徹到的地方，仍留下個人自主的痕跡，加上要求自主本能的再主張，就足以再度開始解放的抵抗過程，結果在文藝復興，尤其在宗教改革中發生了。

這些解放及在教會結構與意義上新發生的問題都不在本書範圍之內。但是為求指出關係，即或以抽象敘述出之，也應說出這一番話來。個人與基督徒社會間的關係之基本問題的性質，在宗教改革之後，終於差不多完全掉轉過來。個人獲了解放，而且一般的都說是「個人出現了」。但是那些離棄羅馬天主教的人及其繼承者，認為教會的專制為不可忍受的，從此就奮力，以創立基督徒社會的方式，使這社會能有充份的社會統制而不再成為屬靈的專制。

宗教改革以後的進展與政治結構的新形式同時出現，這形式就是民主政治；因為同樣的內在的需要使人們去尋求適於會嘗試自由的人的宗教及政治組織，而又故意使其成為傳統之一部。這種進展打開了眼睛，這眼睛不再因要對教會的，或政治的，或經濟的暴君讓步而閉上來。這些進展本身還未有完全達成。

但是說了這麼多，不過是介紹這問題。因為我們現在知道，我們所了解和使用的自由，已經成了一個新的怪物，比之古代各種酷刑之毀滅我們的威脅，更為可怕。我們現在開始感覺到，我們所想要的自由，已經引領我們進入一個比但丁或米爾敦(Milton)所能刻劃出來的更為可怕的，由我們自己造成的，地上的地獄。我們所有的自由可能引領我們到那裏去，那就是，除非——什麼？這「什麼」就是現在人們的探討。

因為耕者皮爾斯(Piers Plowman)，正如他在十四世紀時一般的，又再發聲了——

我徘徊得疲憊了，要休息。
在溪水旁邊的寬闊的堤岸底下。

當我躺下，接近，觀看溪水的時候，
我在酣睡中，它響得那末的快活。

後來我作了一個奇妙的夢，夢見
我在一個荒漠，那是我從來未知道的地方。

但是現在在他的話裏，他要求的再不是自由，除了在遭受軍事蹂躪的地方之外，而那是不會長久的，因為自由將再臨到那些地方。但是以後又是什麼呢，在那些仍然有自由的人，又有什麼目的呢？現在使我們為難的乃是我們的自由。在給我們贏取了這大資財之後，我們也要說：

後來我作了一個奇妙的夢，夢見

我在一個荒漠，那是我從來未知道的地方。

現代人在那困難的情況下已經開始清楚地要尋求一位主人，一位為他可以把那非他所能控制的自由奉獻給他的主人。把它獻給墨索里尼和希特拉的血的實驗事實上差不多完結了，雖然在本書寫作時，還未有完結。在基督徒不再知道如何使用自由時，把人的自由奪去了的，同一形式的教會並不是死的。二十世紀政治及宗教的需要其驅使人們進入獨裁者的膀臂中，還是和以前一樣的大。

而且直至大的宗教與政治團體可以合併自由權及社會統制權二者為止，其合併出諸巧妙的方式，為自由的人格製造教養的根據——直到那時，為自由的難以贏取的戰役將是得不償失的勝利，勝利者因勝利而力竭。

對於一個教會或眾多教會，其內部的制度上的性質足以平衡這兩種權利者之尋求——自由的權利與對已獲解放的人的靈性及社會統制的權利——這尋求現在必須視作比尋求民主政治式的社會生活更為重要，而後者則是必然的。因為任何一位皮爾斯現在都可以告訴你「一些錯了的事」，而且，如果它要加以「修妥」的

話，就必須在人的靈性上行之。

教會之誕生，其目的即在於此。而且它在上帝之下所要達到的就是這個目的，因為教會在歷史中「作為前提」的，它一直繼續到現在，而且永無窮盡。但是是屬於那一類的呢？這沒有告訴我們。我們却必須回答。然而它面對我們，我們說基督的這身體，而它也真的是；這身體在其死前與復活後並不一樣。而且當這身體引伸入於歷史時，也許它必須永在死亡中，以求它可以從墳墓中復活過來，這墳墓是安放身體直到復活節來臨的。

五 上帝與人類之間的通路

猶太教與基督教二者都在上帝與人類之間有若干的「通路」，這些通路是要把已經接受了的上帝的啓示對下一代再作提供，把上帝的恩典傳給人，又為靈魂與上帝之間的親切交通開路。在猶太教，安拉，象徵的舉動如逾越節，與禱告，有這樣的任務。在基督教，聖道，聖禮，與禱告乃是「恩典的工具」。在猶太教及基督教二者，這一些當中的一個或其他一個，或它們當中任何的合併的情形用以作教學的中心時，宗教的途徑都深受影響。

至於猶太教，我們不必重述以前所已提出的細節，只要說其宗教的內在需要引致一種獨特的教育，這教育就是在會堂與特為此目的而設的學校中教授妥拉；而在家庭中也特別使用象徵的行動。

基督教中的發展與猶太教大不相同。關於書面的道，以前所提供的可以撮要如下。一般說來，聖經用以教導成年的學道友，但是聖經都絕對不是在這教學中唯一的內容，而作為「信仰規律」的「傳統」，在「傳統」或信條為解釋聖經的根據上說，其地位優於聖經。當成年的學道友不為會衆之一部時，除了在經課中存留之外，聖經之用於教導上的目的也停止了，而在經課裏上當然是用希臘語或拉丁語而不是用地方上的用語。

因此一般的趨向，在宗教改革之前，在教學上聖經若干可能的使用或已開始而後來又停止了，或竟從未採用過。

首先要說的，聖經在基督教中並未如在猶太教中那樣的成了高等教育中要苦心費力去研究的科目。聖道學校開始為那種高級的研究與教學奠立根基，但是如在前頭所說過基督教這種發展突然停止了。在中世紀的大學中，聖經並非在文科裏教；例如路德在耳弗特（Erfurt）「發現」聖經時，他乃是一個文科碩士，或者在我們現在要說是一個「哲學博士」（註六）。

這並不等於說古代及中世紀的神學作者都對聖經是無知的。反之，即使偶然的閱讀也可見其剛剛相反。但是其使用却為兩項假定所渲染。一個就是一段經文都有幾個意思，諸如字面的，道德的，與靈性的；而後者通常比之其他任何一個都遠為作者所感覺更為有趣。伊克哈爾特在其論「孝敬父母」的講道中，採取一個平凡的解釋，他說：

在字面上說，這誠然指的是父母。我們要尊敬他們和一切有屬靈權力的，和那些你從他們得到生活所需的人。可是，一個人可能到處用力，並且徹底了，但所得却甚少（註七）。

另外一個假定則是一個人可以有權利從一段經文得到任何意義之為其字句所能產生者，却不必理會其上文下理。在早期基督教中當然有幾個偉大的聖經註釋家；但是大體上說，其發現聖經作者的真意義的興趣，並不比了解其周圍的生產肉身糧食的自然界的興趣為多。

再者，教會大約從大貴鈎利的時代直到宗教改革止，對地方教會中的聖經教導不關心的。例外的則是我們在論宣道時所已經說過的。但是中世紀中忠誠地教導聖經意義的，却是絕對少數。其結果則是差不多完全失去了作為真人的耶穌基督和造成了上帝國中的根本自由憲章的祂的真正教訓。這些在一般人的心中，都被一個距離很遠的，引人敬畏的「大人物」所遮掩，而這角色離人這末遠，必須經由其靈性上的奉承者方能接近。基督的犧牲絕不能再在彌撒中表現，而足以滿足虔敬。然而「這一位」幾乎是無人知道的，「他們正談論相同的時候」還不知道；因為在這些人，比那在以馬忤斯路上的還甚，「他們的眼睛迷糊了，不認識祂」，雖然祂在他們的眼前，在聖壇和十字架上都是那末顯著的。

新約中到處宣揚靈魂在上帝下的不能奪去的自由之一切其他元素幾乎完全消滅了；而對於那些更古老的先知們之曾經奉上帝的名，說了很多關於人對人的不公義，與宗教上之使人離開上帝的，不聖潔的可能性也是如此。雖然也有充份的記載，教會的罪惡却不在乎用強力從平信徒中移去了這些文獻上的自由憲章。但

是真正的叛亂却是出諸比這更為致命的辦法。書面的「道」在教會及修道院中充份顯露給人看見，或者至少一部份是如此的；放在那裏是要在受人大大的尊敬時閱讀，可是把它局限在一種奇異的語文中，並且埋葬在虔敬的傳統的誤解裏。

而且教會對於教授兒童並沒有興趣。我們已經指出這話的例外，諸如：有些早期的基督徒作家特別提出需要並且催促實施兒童教育；獻身修道院的或傳道生活的兒童接受一些教導；「外面」的學校教授少數兒童；而中世紀後期便出現了小學和文法學校。但是除了第一種以外，這些學校沒有一種是清楚地施行聖經教學的。教會在我們現在所說的整個十四世紀中，學校是比不上猶太人為男童開辦的學校，也不像猶太人的學校用聖經作為教授的課本。

這樣的事實是復原教徒特別難以了解的。我們慣於以宗教教育等於聖經教學，沒有後者，就推斷沒有宗教教育了。以前各章所提出的材料就指出了這樣的一個判斷距離真相多遠。在復原教徒或者更為困難的乃是客觀地估評這麼長期流行的，對於聖經啓示的不熟習的結果。我們敢說，中世紀的基督教與中世紀的教會其特質就是不熟悉聖經的結果。依照我們對於這結果喜歡的程度，我們有更穩妥的根據以極力主張聖經的教學並不是一件大事。

我們毫不猶豫地承認在這意義上的循環式的推理：我們已經首先主張一個現存形式的基督教對其自己的特殊形式的教育負責，現在我們說，這教育產生一個特殊形式的基督教。這正是承認基督教與教育的相互作用

用。宗教產生教育，教育則產生它那一種的宗教，不論其為制度的形式或個人的。在歷史發展的進程上一旦採取了一條切綫，明確地轉入某一方向，然後一個新的漸增的過程開始而且繼續的沿這切綫去，並沒有其內在的充份的改正因素，却是累積了更多的一種特殊結果，直到最後，笨重的產品因其自己的重量而致崩潰。在這特殊例子中，這切綫或轉變方向始於信仰成了對於一種信條的傳統效忠，而這信條的傳統乃最初用作解釋聖經的一個似乎不可避免的「規則」之時，其後它本身就成了信仰的對象，最後乃使聖經成為簡直不需要。這樣一來，這傳統自滿自足，不能從內部徹底洗淨了。

如果要避免這轉變方向的話，教授聖經的問題就要牽涉到了，必須立即補充的說，因企圖教授聖經而引起的教育與靈性問題是非常之大的。那就是，如果一方面我們想避免正統的猶太教對於字句的崇拜，而另一方面我們又想避免盲目使用從天曉得的來源求出的那所謂的「良好的教育原理」，則它們是偉大的。所不幸者，則是就對兒童的教授而論，教會這一千四百年的經驗對於這樣的問題却沒有可以用來說明的事實。我們為探求有關的材料，必須走出這些世紀的限制以外，並且進入復原教裏面。

但是，如果在教會裏聖經的使用是這麼樣的受限的話，我們怎麼可以說，像已經許多次堅持過的，所教的福音對於完成自由的新解放真的已經有重要任務呢？就歷史事件而言，這兩件事並不是一致的。因為正如我們所每每指出的，新約中宣告的關於基督的福音，一個世紀跟着一個世紀的在教會中傳下去，作為傳統的核心，在信經中說明，並且經常在崇拜中所發表。所以不論在原始的宣道，或古代與中世紀的信經中，都

不斷的申言耶穌基督爲上帝所差遣的，上帝的兒子，爲我們人類，也爲我們的拯救死而復活。正如在前章所指出的，由於發展的禮拜儀節及神學所引起的理智問題，其結果是理性反抗權威，就不許基督的死與復活的福音的性質不加研究。每一次權威明白地把教義關起來，不再公開給理性考驗的時候，對於終將發生的反抗就貯着所增加的燃料了。

關於聖禮，已經充份說過，提示長遠過程中的步驟了，在這過程中，信條代替了實在，象徵代替了信條，然後象徵變成獨立存在的實體，而最後經由邏輯及神秘主義協助重新創造對實際的要求。這真的是在教學所給予個人的影响長期紀錄中的一部份，能與任何其他紀錄相比。

但是在這裏所要觀察的主要之點乃是，大約四五〇年至宗教改革期間，宗教教育實際上在每一點都被對於上帝恩典的聖禮概念的強調所渲染。然而不管其價值何其大，而它們又確是大的（註八），却只有問到，「這種恩典概念所從教育中取消的是什麼，因而從個人及社會生活中取消了的又是什麼？」這個問題纔能明白。我們再提示，中世紀自身，包含了答案的材料：教士與教友無可磨滅的是敬虔的，在許多方面有很大的虔誠，依靠教士們以求今生及來世的安全，因他們知道被奴役，每每就反抗，但是對於那些可以叫他們自由的，簡單的基督教概念却是極其愚昧，因而越來越容易轉變，並且捨棄那壓倒他們的宗教事物。

聖道，聖禮，然後又禱告。如今我們來到一個在許多方面並不一樣的地方。人們在聖道及聖禮上爭論過，但是在禱告上的爭論却少得多。關於禱告，有過許多幻想，但是其情形却有沒有如其他二者之大呢？關

於禱告，會有些理論及實踐比之關於聖道或聖禮，較爲激烈而又異端得多多，但是不論其原因爲何，却大都安然度過了。禱告是靈魂自己對全能者的言語與思想，是他的宗教中唯一完全不可侵犯的地方，在這地方，人可以從心所欲的，在上帝的臨格之下說話，思想，而他自己的良心就成了唯一的決定者。

在原始教會裏，關於公共崇拜中正式的禱告有所暗示，或許爲採自猶太教者。但是文件的大旨則暗示公共崇拜中的禱告，乃是用心坎的話表示出一個人的傾向及飢餓可能引導其行事的自由處理，是「在聖靈中」的禱告。在私禱中亦然。

當我們看見所謂教會規程的文獻時，公共崇拜聚會中的禱告至少已經開始暗示，而且正在開始以要用的話說出來了。這末一來，沒有人可以確實的說，那末早就開始有基督教關於靈魂在其與上帝交通時說話的形式的初熟之果。

禱告的路綫在這裏開始分枝。一方面有一堆豐盛的文獻生長起來，在其中，信仰的熱誠就在公共崇拜與私禱中表示出來。其適合性使其有永久性。它長得太繁茂了，要加以修剪，而且要經歷政治的與宗教的革命而活下去。它成了共同資產之一部，教導下一代如何禱告。

但是那些內裏燃起了真正信仰的熱誠的人，期望在心理上探究其自己與上帝的關係。因此，另一方面，神秘主義的私人實踐滋長起來，旺盛起來。關於那一些是有價值的方法，那一些是無用或阻碍的，有詳細的教訓。神秘主義似乎成了一門科學，處理靈魂到上帝之路及其與上帝的關係（註九）。這神秘主義常常引入

在享有上帝中作自私的退隱。但是如果只看到這點，就完全不明白它的作用了。因為神秘主義爲在人似乎可能有的人類關係中的最完全的獨立感，設備一個基礎。它差不多必然的成了那些虔誠的男女個人的裝備及經驗的部份，而這些人則是要打破宗教或政治制度的外殼，並非出於愛破壞，却是出於熱望上帝爲王的地位而把世界倒轉過來，這一位他們所認識的上帝乃是如同一個人認識一個朋友一般。

但是回到私人與公共靈修所紀錄下來的話。除了聖歌以外，教會再沒有更豐富的寶藏，並且爲真正的繼承靈性上的統緒。靈魂在上帝面前的紀錄下來的話，有至少的改變，却準備說出人們在任何時候，在基督教的任何教派中的各種需要及熱望。這一個關於確實的靈性繼承的證據並沒有被忽畧，但是我們可以問到，它已是否接受完滿的承認，作爲構成靈性關係的一個事實，作爲我們所達到，彼此信仰的基督教的中心。

因爲如果一個人站在上帝面前，用靈魂的謙卑，心裏的誠實，舌頭的清潔來說話，他就必須把他的哲學及神學中一切無關宏旨的事物撇下。他會說出這樣一個人在上帝面前所願意說的話，也許所用的話乃是畢生所奮力爭取及仔細思量所積貯的。

主啊，祢是偉大的，也是大受讚美的。祢爲自己創造我們，我們的心直到在祢裏面安息的時候才得安息。那末，我的上帝啊，除了主上帝以外，祢還是什麼呢？祢是至高，至善，最有力的，最爲全能的，最憐憫人的，最公義的；最隱密而又最接近的，最美而又最強健，穩定，然而不受限制的；不變的，却改變萬物；永不新，永不舊；使萬物更新，却使驕傲者老了而他們不知道；常在工作之中，却又永在休息之中；收

斂，却並不需要；支持，滲透而又保護；創造，養育，而又使發展；尋求却又擁有萬物。然而，我的上帝啊，我的生命，我的聖潔的喜樂，我所說的是什麼呢？任何人在說及祢時，說什麼呢？然而那誠默不言的有礙了，因爲甚至那些說的最多，却有如啞吧。我靈魂的居所是狹小的，願祢擴大它，好叫祢可以進去居住（註一〇）。

這資產的優劣都屬於一切基督徒，我們可以隨便處理的。至於我們復原教徒，懇切的要改正羅馬教會明明白白的缺點，並且永遠不讓其專橫重施於全人類，我們却仍然剩下了教育的田地還有大部份尚未耕作。我們已經誤用了我們許多的資產，而我們現在也知道了。我們更準備從我們自己的弱點和誕育我們的教會的弱點得益處，現在心中準備重新開始，想保持我們與過去的延續性並且在未來創造更善美的教育。這更好的教育必然不是來自瑣屑的技術，却是來自基督徒對上帝深深的經驗。這經驗更新了，教育也一樣的更新。但是就教育本身而言，我們明日的的生活可以從長遠的過去中學習很多。



The Rise of Christian Education

Oesterly, W. O. E., and Robinson, T. H., *Hebrew Religion, Its Origin and Development* (New York, 1930); Peters, J. P., *The Religion of the Hebrews* (Boston, 1914); and Guillaume, A., *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites* (London, 1938).

⁴ Genesis 31: 19, 30, 35.

⁵ I Samuel 19: 13-16.

⁶ Lods, *op. cit.*, p. 298.

⁷ W. R. Arnold, in *Ephod and Ark*, p. 131 f. (Cambridge, 1917), maintains that the ark and not the ephod was the instrument of divination. If this is regarded as more probable, the chief point still is not affected.

⁸ Compare Luke 1: 11, 13; John 11: 51, 18: 14; similarly in Josephus *Antiquities* XIII, viii, 7, regarding Hyrcanus.

⁹ II Chronicles 17: 7-9.

¹⁰ Deuteronomy 31: 9-12.

¹¹ Jeremiah 2: 8; compare also 18: 8.

¹² Malachi 2: 7.

¹³ Deuteronomy 17: 9-12.

¹⁴ Hosea 4: 12.

¹⁵ I Samuel 14: 8 f.; II Kings 20: 32, 33.

¹⁶ Compare Saul's plight in this respect, I Samuel 18: 9.

¹⁷ I Kings 18: 19, 28, 29.

¹⁸ I Samuel 10.

¹⁹ II Kings 4: 38-42.

²⁰ II Kings 6: 1-7.

²¹ *Ibid.*

²² Compare the "sons of the singers," Nehemiah 12: 27, 28.

²³ I Samuel 10: 6-10.

²⁴ I Samuel 10: 11, 12.

²⁵ II Kings 2: 23. Later the rabbis shrank from this passage, and taught that Elisha fell sick "because he stirred up the bears against the children"! *Sotah* 47a; *Baba Mezi'ah* 87a. (See Note 20 under Chapter III, on the citation of Talmudic literature.)

²⁶ II Kings 4: 32.

²⁷ I Kings 13: 7.

²⁸ II Kings 5: 5, 15.

²⁹ II Kings 13: 14.

³⁰ II Kings 13: 7.

³¹ Compare II Kings 4: 23.

³² Finkelstein, L., "The Origin of the Synagogue," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1928-30, pp. 49-59.

³³ Ecclesiasticus 36: 26.

附 錄

NOTES

ABBREVIATIONS USED

ANF—*Ante-Nicene Fathers, Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, edited by A. Roberts and J. Donaldson. 8 volumes and Index (Buffalo, Christian Literature Publishing Co., 1885-1887).

HERE—*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings. 12 volumes and Index (New York, Charles Scribner's Sons, 1908-1927).

MPG—*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, edited by J. P. Migne. 154 volumes (Paris, 1857-1866).

MPL—*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, edited by J. P. Migne. 221 volumes (Paris, 1844-1865).

NPNF(1)—*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series*, edited by P. Schaff. 14 volumes (Buffalo and New York, The Christian Literature Co., 1886-1890).

NPNF(2)—*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, edited by P. Schaff and H. Wace. 14 volumes (New York, The Christian Literature Co., and Charles Scribner's Sons, 1890-1900).

CHAPTER II

¹ Suknik, E. L., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, p. 35 (London, 1935).

² One may speak of "Hebrews" in referring to the period before the exile; and of "Jews" or "the religion of Judaism," or simply "Judaism," thereafter.

³ For further studies, see, for example, Lods, A., *Israel from its Beginnings to the Middle of the Eighth Century* (London, 1932);