

辯

護

學

于炳南司鐸 A. Ubiera S. I. 編  
張哲錄夫 合譯

安慶主教梅 准

安慶天主堂出版

辯

護

學

于炳南司鐸 A. Ubierna, S. I. 編  
張哲鐸 夫 合譯

安慶主教梅 准

安慶天主堂出版

# 辯護學目錄

## 第一組——心理學

### 卷二——論人的肉體

第一章	論人的組織——論人肉體的來源	一
第二章	有神進化論（整個的・局部的）——無神進化論	七
第三章	論人類多源主義（科學的觀察）	一四
第四章	論人類一源主義（科學的觀察）	一九
第五章	論人類始祖的產生（a 由外部進化原因；b 由內部進化原因）	二三
附註：	a 論人類始祖產生的必要時期	
	b 論人類始祖的單純	
	c 本種的自感	

第六章 論人類的年代	二九
------------	----

## 卷二——論人的靈魂

第一章 人的靈魂是一個自立體	三二
第二章 靈魂與肉體是體要的合（結合）	三六
第三章 人的靈魂是單純的	四二
第四章 人的靈魂是神體	四九
第五章 人的靈魂不死不滅	五七
第六章 論人與神交（通神論）	六九

## 卷三——論魂與體的結合

第一章 人有自由	八一
第二章 論反對自由的謬說	八八



a 論宿命說(論) b 論定命說——機械定命 生理定命 心理定命。

第三章 論靈魂的數目……………九三

第四章 論靈魂的來源……………九六

## 第二組——倫理學

第一章 論人生的目的(終向)……………一〇一

第二章 論反對人生目的的謬說(論翰廻)……………一〇三

第三章 論反對人生目的的其他謬說……………一〇七

a 快樂主義 b 唯利主義 c 急進主義 d 壓世主義

第四章 論國家與統治權之由來……………一一〇

第五章 論所有權及其原始……………一二〇

第六章 論共產主義……………一二八

第七章 共產制度想在實際上恒久穩固是不可能的事……………一三九

### 第三組——原神學

#### 卷一——論天主的存在

第一章 幾個哲學常識	一四八
第二章 論天主存在的可証性	一五三
第三章 証天主的存在 (a. 根據『動』的原理)	一五五
第四章 証天主的存在 (b. 根據『偶然物』的原理)	一六一
第五章 証天主的存在 (c. 根據『世間之秩序』)	一六五
第六章 証天主的存在 (d. 根據『美善的差別』 e. 根據『福樂的企圖』 f. 根據『道德律的存在』)	一七〇
附註：道德進化主義，理性道德說	
第七章 証天主的存在 (根據『民衆的同意』)	一七六
附註：理論的價值	

第八章	論中國古人對神的信仰	一八二
第九章	對無神主義應作什麼思想？（俱體的規矩）	一八五

## 卷二——論天主的性

第一章	論天主消極的屬性（美善）	一九一
第二章	論天主積極的屬性 論一神說——據哲學 據科學	一九四
第三章	汎神論與多神論	一九九
第四章	二神論與世間惡的來源	二〇三
第五章	論天主的全能與造世	二一〇
	a. 宇宙的來源 b. 生命的來源 c. 物類的來源	
第六章	論天主的照顧（Providentia）	二二〇
第四組——論宗教		
第一章	論宗教的重要條	二二五

第二章	論宗教的來源	二二九
第三章	論默示	二二二
	a. 默啓的意義(界說)	
	b. 默啓的可能	
	c. 默啓的必要	
第四章	論默啓的標記 (a) 論聖跡	二四一
第五章	論默啓的標記 (b) 論預言	二五一
第五組	論各宗教	

## 卷一——論假宗教

第一章	論外教	二五六
	論道教	二五七
	論孔教	二五七
	論早老亞斯特教 (Zoroastrianism)	二五八
	論韋陀教 (Vedism)	二五八

論婆羅門教 (Brahmanism) ..... 二五九

論佛教 (Buddhism) ..... 二五九

第二章 論印度教與新婆羅門教 ..... 二六〇

論回教 ..... 二六〇

論現在的猶太教 ..... 二六二

論秘密教 ..... 二六二

## 卷二——論基多的天主性

第一章 論海瑟五書的歷史價值 ..... 二六七

第二章 論福音的歷史價值 ..... 二七〇

第三章 論基多教從創立者的方面的天主性 ..... 二七七

第四章 論基多的天主性 (根據默西亞的預言) ..... 二八三

第五章 論基多的天主性 (根據自己的預言) ..... 二八七

第六章 証基多的天主性（根據自己的聖跡）	二九〇
----------------------	-----

第七章 証基多的天主性（根據復活）	二九三
-------------------	-----

## 第六組——論聖教會

### 卷一——論聖教的真純性

第一章 論基多所創立之教會的價值	三〇〇
------------------	-----

聖教會的界說	三〇一
--------	-----

聖教會是有組織的一個會	三〇二
-------------	-----

聖教會是有組織和持久的一個會	三〇三
----------------	-----

第二章 基多創立了獨裁政治的教會	三〇八
------------------	-----

a 聖伯多祿的首權	
-----------	--

b 接聖伯多祿位者的首權	
--------------	--

c 論不能舛錯性	
----------	--

第三章 論聖教會的特徵	三二一
-------------	-----

a 特徵的（意義）界說 b 論（聖教會的）四大標記及其價值

第四章 誓反教非真宗教	三二六
-------------	-----

第五章 希臘教非真宗教	三二八
-------------	-----

第六章 羅馬教會有其教的特徵	三三一
----------------	-----

## 卷二——論聖教會的組織

第一章 論公教的品級	三三五
------------	-----

公教的品級 b 論公教的訓導權 c 論公教的管理權

第二章 論教宗與主教們的權柄	三四〇
----------------	-----

伯多祿職權的對象與方式
 三四〇 |

伯多祿的管理權
 三四一 |

主教的權柄
 三四二 |

## 附註：聖教會是一個完善的會

第三章 論主教團的權利	三四五
-------------	-----

由訓導權生出來的權利	三四五
------------	-----

禁止刊物的權利——目錄	三四七
-------------	-----

由管理權生出來的權利	三四八
------------	-----

第四章 論聖教會與國家的關係	三四九
----------------	-----

同公教國家的關係	三五〇
----------	-----

同異教國家的關係——異端教國 外教國 無神教國	三五一
-------------------------	-----

## 附註：論聖教會與國家的體制

第五章 論聖教會與國家恩惠 公教與個人 公教與家庭 公教與社會	三五三
---------------------------------	-----

第六章 設難與釋難	三五七
-----------	-----



# 辯護學

## 卷一

- 1 論人的肉體
- 2 論人的靈魂
- 3 論靈魂與肉體的組合

## 第一章

### 論人的組合

應用的方法：辯護學的開端，大致都是証明天主的存在。這部書却從人的存在上講起，因為我們是給那些曾經研究教理而未讀過哲學的人們寫的。據我們的經驗，無論男生女生，按着這種步驟去研究那稱為「信仰先鋒」的純粹哲學問題，較比還容易一點。因為神存在的辯証比關於人的任何問題都高深的多，是以我們根據理智，由淺入深，想定能得到更大的收穫。不過這種步驟為信主的人固然不會發生問題，可是為教外的人或非公教的基督徒，先應假定天主存在，然後才能攻讀這種書籍。

人的存在 「我」的存在是一種不可懷疑的事實：因為「我」既是思想，所以一定有一「我」的存在。同樣，人類的存在也是千真萬確的：「人」思想，所以人存在。關於這種事實，是沒有絲毫疑義的了。

人的作用：在任何存在的人身上都有兩種作用：1. 心理作用：這種作用分爲三類：(a) 思想：我和一切存在的人都有思想，覺悟，推理，反省；(b) 志願：人人都有願望，企圖，愛慕，恨怨；(c) 回憶：人人也都有人和事物的回憶。

這第一類的作用，確能以個人的經驗和意識來證明。

2. 生理作用：人有(a)營養作用：蓋欲生存，應用飲食補養。(b)發育作用：營養的效能，便是生長，發育和肉體的完成。(c)生殖作用：肉體發育完成之後，自然要有傳生本類的傾向，因此人類才得以存在。——這第二類的作用也可以拿自己的經驗和意識來證明。作用的轉變：這些作用都是隨時變更的，就是我們並非時時思想，企圖，營養；乃是時而有，時而無，時而有此，時而有彼，這也是經驗和意識告訴我們的事實。

人位的一致：這些作用固然有轉變，不過轉變之中，却常有一個不變的人位。現在思想

，願望，吃飯的「我」還是昨天前天若干年思想，願望，吃飯的「我」……不特我們的經驗意識給我作証這入位的一致，便是各國的言語亦都有明証，因為無論那一國的人都說：「我」昨天思想……「我」前兩個月願意……「我」現在希望……看，在這些不同的時間內入位總是一樣。結論：由此看來，在我和任何人身上，都有一種總不變更的東西，還有一種時常改變的東西。這種永不變更的東西究竟是什麼呢？

我說：1．是一種作用固定的基礎，就是發出意志和思想作用來的基礎。固定的就是在這變更之中總不變更。2．這個作用的固定基礎並不是我的身體。固然，身體在各種時期內有點兒一致，不過純係外表的一致，實際上，肉體是時常更變的東西，此事並非無有証據，看：

a．整個的物質，全部的物質器官，我們全部的肉體都是時有時無的東西，就是有始也有終。(Flourens: *De la vie et de l'intelligence*, p. 21)．

b．我現在寫字的手和八年以前的，不是同樣的原子組織成的，手是如此，腦子也是這樣。現在腦蓋骨下面的腦質並非八年前的腦質了。(C. Bernard) 這種改變並不是希罕的，

並不是六年或七年循環一週的，乃是屢次改變的並且時時改變的。

c. 這生命的奧妙——物質的變更——演進的很快速——據很多相同的經驗說：一個月足能使肉體換一個新的組織。從前所說的七年太鋪張了。(Molescott, *Circulatio vitae*, T.I. pag. 15)

3. 看來，這固定的基礎：

第一：不是我的肉體；第二：是同我的肉體有分別的；第三：那就是我們所說的靈魂。可見，人是由兩種東西組成的，就是：靈魂和肉體。

爲完成我們的論証，不要忘掉，那思想，回憶的作用如果有，一定需要一種積極的具體的並固定的根原，這根原並非肉體，乃是靈魂。

### 論人肉體的來源

疑問點：上章我們說過了，人是靈魂和肉體組成的。現在我們要追究他的根原，並且先追究肉體的根原。

按目前的事實，人的肉體由父母而生，父母是肉體的根原，不過，我們這裏不講現在生存的每個人肉體的來源，也不談朝代稍遠的人肉體的來源。仍是要追究世間第一個人肉體的來源。

學說：關於這個問題的學說：

唯物派：他們說第一個人的肉體是由一個動物進化來的。人不過是比旁的無靈動物較齊全的一種動物，他們有三個理由證明自己的學說：

a. 進化論或天演論：按這些唯物派說，世界由無機物進化而來。植物動物都是進化的，現在的種類是由一個或幾個原始的種類進化來的，人也是照例的，因為他們說：或是有進化，或是沒有進化。如果有進化，就應該普及到人身上，因為進化爲各物各地各時是一個公律。

b. 類似：據他們說：人和幾種動物特別是猿猴有類似之點。（是以人是從他們進化來的

c. 先史時代：如果人是由動物進化而來的，在地層下應當發現介乎動物與人之間的模

型（先史時代的証理）按他們說：這種非人非獸的模型確實發現了，發現的人骨稱為化石。最著名的化石有：

1. 一八九六年在普魯士發現的 Neanderthal 腦骨。2. 一八九五年在直布羅陀 Gibraltar 發現的腦骨。3. 一八八六年在比國 Spy 地方發現的骨架。4. 一八九五年在爪哇 發現的骨頭。5. 一九〇七年在 Heidelberg 的 Muner 地方發現的下巴骨。6. 一九〇七年在英國的 Pitdm 發現的下巴骨。7. 一九二八年...在北京發現的腦骨和骨頭。

這是唯物派的學說，我們要評判評判他們論調的價值。但是，為清晰起見，先把幾個有關係的概念提出來。

第一個論証：進化，或天演論。

天演論的界說：天演論是一種學說，據此學說，現在動植諸物的種類是由一個或幾個機體慢慢進化而來的，人類亦不例外。

天演論的派別（一元論）：按他們的學說：a. 物質是永遠的，非受造的，自有的；

b. 物質有自然的生殖力。這種生殖力是無機物本質的能力；c. 一切植物動物以及於人都

不外乎天演的進化；d．根本沒有神的存在，是以第一個人的產生絕對不需要神的力量。

不過，一元無神派不肯承認這種唯物論，是以在進化之中又主張需要一種精神的能力，這是汎神主義的運用。

2——有神天演派：他們承認：a．有神的存在，神是萬物的根原；b．無機物有一種神賦的能力，這種能力經過相當的進化之後，生出原始的幾種生物或原始的幾種器官來；c．一切物類的進化皆有神間接的指導，並且完全按神的意思；d．關於原始的第一人，神（天主）造了他的靈魂，是以對他有神的特別工作。

## 第二章

### 有神進化論（整個的·局部的）——無神進化論

有神天演派又分作兩種：1——整個的天演派，他們以為除了原始人的靈魂以外，神並沒有造一絲毫別的東西。一切肉體器官等都由下等胚胎而來，這下等胚胎是神先賦給無機物的。2——局部的天演派，他們以為最初生物的產生，在他們的進化，在人靈魂的受造，

在靈魂與肉體的結合，在一切的一切上，不特有神間接的佐助，而且有神直接的工作。

天演論的解剖（評判）：無神天演論（或一元論的學說）乃屬不經之談：

a——他們以為沒有神的存在，此說於理不通。b——據哲學的論證，他們學說中的汎神論亦毫無根據。c——物質永遠，非受造；等等學說，我們在宇宙原始的論證上已明証其僞了。d——關於物類的進化上，他們所說的一切都不據實。

1——植物學或動物學的論證：我們知道在各種物類上有關屬的同等的（Coordinata）和附屬的（Subordinata）關係。

2——古生物學的証據：就是按古生物種類上的關係來論證。

3——生物學的証據：種子的進程及其終向是這樣的：一有了細胞，就這樣的變化，以至和發細胞的東西成了一樣的東西而後已。例如一個麥的種子可以演成一顆麥子，一個牛的種子可以演成一隻牛；其他諸物，以此類推。

有神天演論：a——整個的有神天演論：直到今日所有的事實都証明這個學說不可靠，尤其對於人類的進化，我們有兩種証據來駁斥他：1——解剖學和生理學的証據；2——古



生物學的證據：這兩種證據將於下章中述明。

b——局部的有神天演論：不過是一種假設的問題，因為天主（神）固然能夠把一個有機物或無機物變作人的肉體，然而究竟是不是事實？這却不能証明了。這種學說便只能講天主的能力而不能談事實。

可是要曉得「從能夠有推不到實有」能有五百基羅米突高的山，而實際却無有。厄非爾士峯（Everest）才有八千八百四十米突。

我們目下要講

第二個證據了：便是人與獸的相同點。

天演派爲着証明自己的學說，講了好些人與獸的相同點。有的居然講出無數的相同點來，也有的只指出幾個主要的相同點來。

天演家的證據：從解剖學與生物學比較而得的證據：他們說：a——在人和猿猴的器官上有顯然的相同點；b——人身的原始器官証明人從猿猴而來；c——人與猿猴的血統有密切的關係，這也證明人由猿猴而來，所以人是從猿猴來的。

關於這個論證的評實：

1——他們的理論無效，因為 a——這兩種動物器官的類似不能證明他們同出一源；正如同他們不類似也不能證明他們不同出一源；b——那種原始器官有無退化的表現，尚未證明，是以他們的證理不能證明什麼。c——血統的相近可以證明解剖上的類似，並不能證明同出一源。

2——如果據天演家的學說，類似之點可以證明他們的出於一源，那末在人與猿猴中很多很大的相異之點却明證他們出於二源了。實際上，確有很多很大的相異之點啊。

心理的異點：人是：a——有靈性的，就是他有抽象的，普遍的和反省的觀念，他懂得事物因果的關係，他有判斷力，他能推理，他有自由，他會說話。

b——人是有倫理的，便是他能分別善惡，比如殺人與哀矜的好壞，正與不正的分別；c——人是有進步的，因為他能求到學問和藝術，並且能享受這些東西；d——人是有宗教的，因為他要追求一個神，得到神之後還要恭敬他。

猿猴則不然：a——他是無靈性的東西，他沒有抽象的觀念，他不懂因果的關係；b

1 他是不能有倫理的，他不懂什麼是善什麼是惡。c——他是不能有進步的，因為他(1)前二千年怎麼樣，現在仍是怎樣。(2)有幾種動物如犬馬之類，他們雖然常和人在一塊兒，却不能跟人學到什麼。(3)雖是有人使他們——犬馬——也受了教育，可是他們總不能有一個普遍的觀念。d——他是不能有宗教的，因為第一，他沒有靈性，第二，在世界上也沒有無靈動物敬神的遺迹。

解剖的異點：人：立着走路，並有雙手；猿猴爬行，是四足獸。

2——對於進化，人與猿猴是相反的，就是：a——Wichow 的 Sphenoidalis 角 (Angle) 爲人，生來就不斷的退，北極的人退到三度上，在猿猴身上就不斷的增長，到三十二上爲止。b——

3——人腦蓋骨的容量是 1550 立方桑地米突。這比猿猴的腦蓋骨的容量要大三倍了，因為他的容量是 450 立方桑地米突。4——中常人腦的面積在 2000 方桑地米突左右。猿猴是 530 就是這個面積的四分之一。5——人身上的重要部分是頭，猿猴身上的重要部分是喉。6——人的頭面角度差不多是七十至九十度，猿猴的不過五十度。7——人的手便易

取物，拇指和別的指處在對峙的地位，猿猴的手便不容易取物了，並且他的拇指和別的指不相對峙。

8——人能言，猿猴則只能叫。

我們不便說盡他們的異點了，現在我們可以同着那位鼎鼎大名的生物學家 Pierce 說「目下我們找不到一個任何觀念學派的生物學家，他如果不抹殺事實，會承認人是從類似的猿猴進化來的。」

現在我們要講

那第三個先史學的或古生物學的論証了。

如上所言，天演家意欲拿在各處地層下挖出的人骨來證明自己的學說，他們以為這是現代人類始祖的骨骼。

關於此種證據的評判：我們要這樣答覆：

「——據一些較有信力的天演家說，我們在這裏不必提他們。這些骨骼還不是介乎人與其所從生的獸之中的東西。」

2——直至現刻，所發現的人骨尚不能證明人從獸進化而來。

3——Neanderthal 骨骼雖有幾處，類似猿猴之骨，但確是人的骨骼。

4——Mouer 下巴骨却是我們所尋到的唯一的骨頭，因此這骨是介乎人和獸之間的骨不是，我們不能加以可否，其實骨骼的輕重或大小滿可以拿生活與飲食的環境與水土之不同來解釋。

5——英國 Pitdm 的骨骼尚未分晰明白；但腦蓋骨似乎人的；下顎骨却是猿猴的。

6——在北京發現的骨骼尚不能加以最後的決定，但一般對於宗教沒有成見的學者大致都說那是人的骨骼，並非介乎人與猿猴之間的東西。

7——結果，雖然找到了四十八種化石猿猴的骨骼，但尚未找到一個異於現代常人的骨骼，而且所發現的並非最近的東西。（請看 La Vida y su evolucion filogenetica, vol. 6<sup>a</sup>, Barcelona 1915）。

由此看來，在天演派裏（至論他是天演，）在唯物派裏，皆不能考察人肉體的來源，蓋唯物派言物質永存，實是反對自己並反對哲學原則，此事在哲學上業已證明了。

自生的學說亦不能講解人的來源，因為這種學說在科學方面皆大錯而特錯。是以人類始祖的肉體——人的第一個要素——只能由天主造生了。（此事在哲學上也証明了。）

那末，我們在第一章所說的人之第二原素，那個稱為靈魂的恆久原素，按他的工作，按他的恆久性都比肉體尊高，如果肉體還是天主造的，那末，靈魂自然更是由天主來的了，這不過據理而言，下面我還要証明事實亦是如此的。

### 第三章

#### 論人類多源說（科學方面講解）

疑問點：世界上確實有很多的人，並且這些人絕對沒有同樣的，一定有分別。因此便發生了一個問題，就是世間的人類究屬同源抑係異源呢？

#### 答覆這個問題

學說：人類多源說：這一派的學者說人類不出於一源，乃出於多源，第一個用科學方式

來講解這種問題的便是 Agassiz，他說：人種的異點不在乎一般動物的異點以下，是以（正如那動物不同源）人種不能同出一源，乃是出於異源的，正因人的根源不同，才會發生了異點。

有好多的學者略受到一點科學的洗禮便來袒護人類多源之說，可也有些真正科學家亦主張同樣的學說，如 a——醫生，他們特別注重單人而不注重人類；b——昆蟲學家……，a——介蟲學家同些旁的學者，他們特別研究動物外表的特點並動物種類的繁殖。至論一些生理和心理的特點，他們却不注意了，他們講解生物和講解化石是用一樣的標準；d——一般古生物學派：他們只注重形態上的異點，那最重要的受孕懷胎和生產的現象他們却不注重了。

人種的分類：人類多源學派大致把人種分為三派：a——白種：因此種人身體的皮膚發白，故有此稱，白種人生於歐洲和非洲的北部並亞洲的西南部，佔全世界人數百分之四十二。b——黃種：亞洲除西部外，全是他佔領的區域，他佔全世界人數的百分之四十四。c——黑種：他佔據非洲（北部除外）和非洲南部的羣島，在 Madagascar，在亞洲的幾個海島，

在(Australia)澳洲，在 Melanesia，在美洲都有他們的踪跡，佔世界人數的百分之十二。

此外，他們還說有一種混合種：他們稱爲紅種，他們有混合的特徵，在全美洲都有他們散佈着，這種人佔世界人數的百分之二。

### 對此人種分類的觀察

此種分類法雖很簡單，但是很不完整，此外尙有不少較摩登較齊全較難一些的分類法，不過一般人還肯接受這種分類法，而此種方法爲達到我們的目的也夠用了。

人類多源派的理論：他們的理論大多數是從人外表的異點得來的，本來異點多得不可勝數了，而我們却只擇其要者而言之：1——顏色：人類的顏色大不相同，看來人類的來源也便不能相同了。

### 2——頭髮

在各民族中，頭髮有整個的異點，白種人的髮平柔如絲，多捲環式；黑種

人的髮，短短的豎在頭上，有如毛形；黃種人的髮，極其豐滿，黑而且長。3——解剖上的

異點 特別是頭部與腦蓋骨的構造不同，白種人的腦蓋骨發育的很好，額部高而且寬，眉際凸出，眼睛平衡，黑種人腦蓋骨由額部至後腦很長，並且額部向後，窄而且短，眼睛又黑又大



……黃種人從額部至後腦很短，面部寬大，顴骨凸出，眼睛扁彎。4——顏面角度：各種各族的顏面角度不同，白種人的九十度，黃種人的較小，黑種人屢次見到有七十度的。

5——人種的身量亦不相同。6——身體與四肢的構造同時亦有異點。

人類多源派根據這些差別便斷定人種並非出於一源，乃是出於異源的。

對此論証的評判：

人類多源派的論証無有証明的價值，蓋：

1——顏色：實際上，顏色的不同，是因為外界的環境和生活方式不同而來的，顏色關係乎真皮與表皮中間的色素，這種色素却受日光的影響了，至論皮膚，則黑黃兩種並無異於白種。

2——髮：在各種族中，髮的形狀，顏色，和多寡雖有不同，他們的性質與結構却完全一樣了。再者，髮的形狀與髮的裝修也很有關係。看，在同類的動物中，往往因了住的地域不同或寒暑不等，在毛髮上便有了很太的變遷。

3——解剖的異點：至論腦蓋骨的重量，在各種族上不過有很小的分別，白種人腦的重

量不過 1400 噸 (grainne)。黑種人差不多是 1230 噸。然而在白種人中，也有很多的聰明人，他們腦的重量不很大，如革命家 Gambetta，他的腦還比不上黑人腦的重量，在動物中也有腦量很重的，而在各類中，他們的重量却沒有很大的分別。比如：兔……是以腦蓋骨的形態並不足以明証人種異源，因為在同一個種族中還有很不同的呢！

4 — 顏面角度：這在各種族中沒有什麼很大的異點。（所以這個論証也沒有什麼大價值）。

5 — 身量：各種族的身量雖很不一致，不過這不關乎種類的差別。在同類同宗的動物中，常有身量的差別。（這沒有什麼出奇的。）

6 — 肢體的構造不同不過是爲了各肢體對待的發育不同，所以這種不同之點絕對不能使他們稱爲異類的東西，難道說犬狗和小狗不是一類嗎？人也是一樣呵。比如獵人當然他們的身體健壯而富有膂力，住在城市中的當然體質軟弱一些，難道能說這兩種人是異類的東西嗎？如果有人這樣說，那便太糊塗了。

凡袒護人類多源學說的學者都要根據各種族外表的異點來証明人類的多源，這太沒有意

## 第四章

## 論人類一源說（純粹關於科學的）

人類一源說：這是承認全人類同出一源的學說

第一個在科學方面上祖證這種人類一源學說的便是很有名的自然派者 Quatrefages。據這位學者，人種之不同，非真不同，不過是一個種類，而後有了變遷，這種變遷的發生是因為受了外界環境的影響，還為了一種混合同體格自然的發展，是以人類確出於一源了。

差不多一般注重生活現象的自然派都承認人類一源的學說：如 Buffon, Linne, Cuvier, Lamarck, Blainville 等等，心理學家 Muller 旅行家 Humboldt 對於這個問題有一樣的見解，人類多源學派在講解學理上很是畏難，人類一源學派則不特不畏難，並且以鞏固的理論來解釋。

據化學和生理學的論調，環境飲食對於人身體的結構和心理都有莫大的影響。

人類二源的論證：有兩種：a——間接的論證

這是駁斥人類多源說的理论，正如我們前面的方法，把他們的理論分析之後，再指明他們的缺點，指明他們不足以證明人類的多源，此後再說人與一源說是有可爭的論證。

b——直接的論證：這是科學上最有力量的論證。

1——生殖的能力：在異類民族之中有無盡的生殖能力。比如 Holland 的男子和 Ho-tentotes 的女子匹配起來，產生了 Bastards 民族，我們據自然的歷史曉得同類的產生了的東西，仍是有生殖能力的，如同上面所說的；不同類的產生的東西，便沒有生殖的能力，然而在人類中，異族匹配，產生的人還是有生殖能力的。由此可知人都是一類了。

2——分類的不可能：人類器官組織的不同確實不能明証種族的相異：如果人類出於多源或異源，則各種族必有主要的特性。可是事實上正是相反，我們如果越認識人類，我們便越曉得人類一致和他們的異點微小，在歐洲人的玫瑰色與非洲人的漆黑色之中尚有折中的顏色，這種折中的顏色正表示着玫瑰色與漆黑色的關係。

3——在各種族上的分別並不很大，竟有人非說他們出於異源不成，可是如果認可人類

異源之後，那末這種小小異點便不容易講解了。

4——最後，我們從生理上的証據談到心理上的証據，在各種族中的心理太一致了。這種一致用人類異源之說絕對講不通。

結論：在科學上這個問題是否已經解決了，我不說，一般人還說這個問題尚未決定。不過在目前科學的論壇上，人類一源之說確比人類多源之說可靠的多。（*Historia Natural, La Razas Humanas, Origenes Instituto Gallaech, Barcelona, P. 116-117*）

外部環境影響的詳細檢討：有人稱說，如果承認外部環境之影響或（至少）根據一般自然派的講解，來講解人類的來源那便會發生很大的困難了，此等人不曉得什麼是「適應作用」，所以我以為教這些人明瞭並為這章的補遺起見，對適應問題有補續的必要，但是我所要講的種種大部分是從 *Alexis Carrel* 的書裏錄取來的。

據這一位作家，在人的機構上適應作用的力量很大；這個作用有兩種：

1——機內的適應作用：這種作用的職任是保持內部的平衡，連絡週身的組織與液體，這種作用還能自動的修補機構組織和療愈病症，他會規律血液的循環，他會維護各器官彼此

的關係，這一切都是爲了機體的目的。（這個目的在機體之內是不容易否認的。）機體的各原素彷彿都曉得週身現在及將來的需要，是以他們會去應付這些需要，機體的修補是機內適應的結果，外科醫術便是根據他才會成立的。同樣，他也是病症的自然和人工預防的根基。（人工預防，是把病症細菌注射到器官以內。）

2 — 機外的適應作用：這種作用能使一個個體適應生理，心理和經濟的狀況，牠能使一個有機物繼續生存並抵禦外來壓迫他的環境，因爲一個有機物要時時的適應外來的生理環境，我們舉一個例子：如果太熱了，汗腺會使汗出來，汗既出之後，內部便會感到涼爽了，這時神經中樞和大動脈會增加心房跳動的速率，會把毛細管漲大，會使人感到口渴；反之：如果太冷了，皮膚中的毛細管會收縮，皮膚發白，血液在外面幾乎不要流通，而跑到內部作那極速的週流去了，並且會起更大的化學作用。（這樣便會感熱。）諸如此類，不一而足。由機外的適應作用，身體上便有遺傳的恒久變遷（Cap. IX. p. 258）這樣在個體上在種族上就有了體質上的特徵。有機物對於其他的環境都會有關係的。比如：其地的水多鈣質，那裏的人便會有較重的骨骼。似此類的例子多的不可勝數：

以上所說的一切皆錄自 Alexis Carrel 的著述・(L'homme, Cet inconnu, Edit. 1936 Cap. VI p 230 et sqs.)

由此看來，對人種外表的異點，那些人類一派派講得何等有根據，何等合乎科學！反之，人類多源派所講的便不大合乎科學了，因此我們袒護人類一源的學說。

## 第五章

### 種族不同的形成(來源)

大意：我們要講這很重要的人的問題，不能不說一說種族不同的來由，如果細細的觀察起來，這種族的不同有一部份是上面所說的環境的結果，因為環境在種族上確實有很大的影響，不過不只限於環境，尚有其他的原因，所以這些原因也有講解的必要(可是上面也提過一些了。)

疑問點：上面我們業已說過了，人類是出於一源的，可是人類又有絕大的異點，以致不會找到兩個絕對類似的人，是以現在我們要研究一下子：這異點究竟從何而來？人種是怎樣

形成的？

兩種鬥爭：在自然史上有幾層不可磨滅的事實：(a)世間一切之物都有兩種鬥爭，一個是爲應付和自己作對和相仇的環境；一個是爲保護自己的存在。——(b)在這兩個鬥爭上，人從動物和外界環境方面都會得到勝利。——(c)這個勝利的一部份要歸功於社會連合共同禦敵的精神；一部份却歸功於人靈性的能力，因爲這些能力確實能補上生理上的缺點。

原因：因爲人類有這兩種鬥爭，人種分歧的原因便由此發生了，這原因之中有兩種應注意的，就是外部的原因和內部的原因。

論外部的原因。

此類原因在系統的觀察之下便是環境，不過環境這句話便包括一切影響有機物的原因了。

環境的分類：有地理的環境，有歷史的環境。

1——地理的環境：這個環境包括氣候，冷熱，燥溼，地的高低，和離海的距離，其次有影響的東西便是動物界和植物界。(便是歸於飲食的一切動物和植物)。他們(動物和植



物)在人種的形成上所有的絕大影響，我們在講「適應作用」的問題上已經影射的說過了。

2——歷史的環境：除却地理的影響之外，尚有歷史的影響，所謂歷史者，乃是包括着種族的歷史和目下所經過的歷史，在這個環境裏面包括很多的事實。

a——遷入：那些尚未定到固定住所的人民(游牧民族)時常由此處遷到彼處，不過這是上古時代的事蹟，在於今日這種移動便不多見了，然而上古時代確實有過這種事蹟並且可以證明，因為這種移動正如鳥和魚在四季中的遷移一般。

他們遷移的原因大致是：1——爲了旱，潦，瘟疫等等……2——因爲旁的地方豐收了……3——爲着發現了新航路……4——爲了探險，爲了森林的變遷(滄海桑田)，並且作家們所常說的，爲了地域的發展……

因了這些事情，有好多的人從自己的地方搬到別的地方去了，然而在那個地方還有別的民族，所以後來他們便結了婚姻，便會產生出一種異於原來的人種了。

b——侵略：度過先史時代之後，便是副號的移民時代，不過那種移民政策簡直是侵略，便是一個民族業已佔據了一個固定的地點，後來一個別的民族來到那裏，把他克服之後，

便佔據此地，並與他連婚，他們連婚之後，便會有一個新的民族產生，這個新的民族也便有了新的特徵。

c——克服：這便是一個民族以合法或不合法的戰爭得到一個新的領域，這種克服在被克服的民族上本來不會發生什麼大影響，這種事情本來是有政治上的企圖，不過爲着經濟的發展也很容易發生此等事件的。如果爲了最後的這一件而發生克服的事情，那便等於殖民了。

d——殖民：便是一個民族克服別的民族之後，把自己的文化，宗教，言語，思想和生活的方式來侵略那被克服的民族，這種侵略越擴大，他的影響也越大。

e——遷出（至於異地）：這是一地的民族數目太多了，把他移到別的一個地域去。

不過侵略，殖民，移民固然都有影響，可是影響最大的是侵略者的數目，因爲侵略者的數目如果比被侵略者的數目少，或是侵略者不是一個民族，乃是由於幾個民族集合來的，他那種族的影響便會微小了，這是歷史告訴我們的事實。

### 論內部的原因

除却地理和歷史方面的環境以外，還有其他內部的原因，他們很有影響於種族的。

1——體質的不同：各民族有各民族的體質，有的自然就健康，有的自然就衰弱，如蒙古族中却有的人壽命很長，在美洲的種族中，有的人壽命很短。

2——遺傳：天然遺傳性的重要在生物學和心理學上可以証明，父母的優良，缺點，傾向並其他性情都會遺傳到兒女身上。

a——有的民族慾火太盛，而這種無羈的淫慾便成了他民族衰亡的原因，如 Polynesia 民族…… b——有的民族縱酒之風太盛，他也有了同樣的遭遇…… c——有的民族對於生死問題毫不注意；有的對於死亡却有很大的懼怕。

所有的優良和缺點多少都有些遺傳性，這在個體的性質上也有直接的影響，這樣有的種族爲了此事便衰落下去，有的種族則抵抗着這些原因並地理和歷史方面的影響，而慢慢成爲更完善的民族了。(Hist. Nat. Las Razas Humanas, Orígenes. P. 116 y sg)

附注：1——論形成一個種族所需要的時間

一個種族的形成，並非忽然或一下子的事，乃是由漸漸而來的，按一般著名的人類學

家說：雖然不能確定需要多少年度或世紀，但是一定需要一個很長的時期。

2——論種族的單純性：發問：有單純的民族沒有？因為種族各有各的特點，同時又有彼此類似的地方，所以我們現在要研究的是：是否這些特點永久照樣的一代傳於一代？

我們可以答覆說：在歐洲有四個種族，可是並非很單純的種族，在其他各地，亦莫不同。

現在要定斷那一個是很單純的種族，那太難了，不過也有幾個民族，如 Andamanenses, Vedas (在西蘭內部，)原始的 Australians 澳洲人，同 Esquimaux 北極的人，似乎不是混合的民族。

所謂單純，乃是相對的，應該判定這事情的人，不是探險家或旅行家或政治家，乃是人類學家自己的職務。

3——對本種族的自覺（認識）：這個問題在今日是很重要的，可是這本種族和本血統的認識，除在歐洲外，是不多見的，然而在歐洲，種族和國民的意義有點弄亂了，別處還好一些；究其實，種族和國民大不一樣，他們談種族的時候，差不多指的是國民或國家。

一般人，抱着政治的企圖，往人腦筋裏注射種族思想時，往往鬧出笑話來，因為是所想的都是一些國際，宗教，語言和派別，而總未想到真正的種族觀念上去。這或者是因為沒有純一血統的民族，只有混合血統的民族。（*Ibid*, pag. 112-114,）

## 第六章

### 論人類的年代

這個雖然不甚重要，可是有一般人很關心此事，是以我們要略談一談這個問題。

據信德的眼光來觀察人類的年代：聖教會除聖經外並無其他指定人類年代的書籍，但是聖經又未指給我們造人的年月日時。一般聖經註釋學家却作了很多的假定或推測，這都是意想天開，因為聖經的譯本不一致，而對洪水以前聖祖年代的推測也就不一致了。

不過具體的說來：有人說：第一個人的造生是在基督前三千五百年，也有人說：是在紀元前七千年。

據科學來觀察人類的年代：聖教會未有指定造人的年月，所以我們只好用科學的講解來

第一，我們要追究科學結論的淵源：1——歷史：要說人類確定的年代，歷史上也無從考據，因為歷史的產生僅在紀元前二千年。2——遺跡和傳說：有國家之後才有了遺跡，所以這也並非太古的東西，至論傳說呢，則似乎有些捏造，並非事實。即如有幾位中國文學家承認中國已有二百萬年的悠久歷史了，不過這種論調如果沒有很可靠的根據，是不可承認的。

看來歷史是不能解決這個問題的了。

3——先史學：如果可以指定人類年代的話，那末這個責任便是先史學所應該擔負的了。可是先史學自己不夠，還要得到其他科學的補助：比如：地質學，古生物學，考古學等等。

我們要看一看科學對這個難題所有的貢獻。

地質學：地質學專講地所經過的時間，地層的形成經過了一個必需的時期，地質學家把他分作幾個長短的時期，在這些時期以前是原始時期，地殼便是在這個時期完成的。

從地的最下層到地的最上層分五個時期：

a — 生物（有機物）有無時期：因在此期所得到的化石絕少而又可懷疑，故有此稱。  
b — 古物時期亦稱初始時期：在此時期多有極堅的大石，他的深度總有 30000 米突。這是魚類爬蟲類和兩棲類的時期。

c — 中生時期亦稱第二時期：在這個時期動物植物兩界有了很大的演進，他的深度是 6000 米突。這彷彿是爬蟲最盛的時期。

d — 新生時期亦稱第三時期：在此時期多上等脊椎動物，即是多哺乳類和鳥類，牠有 4000 米突的深度。

e — 人類時期亦稱第四時期：這期的地層大約有 200 米突，在此時期已有很多的人類了，人類的遺骨（化石）在這期却有一定的考據了，究竟第三期有無人類？從人類的化石上，從人類的作物上，或從人類生活所用之物上，並不能証明在三期有無人類的發生。

至論時間的問題科學便不能確定了，因為學術家的意見不同。有人說人類的產生到現在已有十萬年了。可是也有人說只有一萬年了。

結論：科學和信德都不能給我們確定人類產生的確實年代，可是在科學與信德上並沒有  
一點矛盾的地方

## 卷二

### 論人的靈魂

#### 第一章

#### 人的靈魂是自立體

大意：在卷一的第一章裏我們已經言明人是由兩個成分組成的：一個是表面上似乎常常一致而實際上却時時改變的稱為肉體，一個却是有恒久性而又是時時刻刻一致不變的，稱為靈魂。

至論肉體方面，凡在辯護學上應該講述的，我們大致的講過了，現在我却要講述關於靈魂的重要問題了



靈魂的存在，前篇已經証明過了，我們要在這卷二的第一章裏講一講靈魂的本體（靈魂是什麼？）可是同時再証明一下他的存在。

重要的序解：試給你一個銀元看看，牠有白的顏色，圓的形像，當中有一個人的肖像；還有中國字。牠有固定的重量，牠有硬的性質，此外還有別的特點。明日你可以試驗一回：給牠描上黑的顏色，在火內把牠燒一燒，在用錘子把牠砸方了。把人的肖像取消了，添上一個鴿子的形像。再把上面的中國字去掉……在這件事情上有兩件應注意的：

a |——顏色，物形，肖像等等……都消失了。

b |——銀的質和量還是一樣，試驗之後，則：a |——有新的顏色，新的物形，新的肖像，新的字跡：b |——不過銀子，照樣還是銀子。

這比喻的用意：在這比喻之中，有的東西時而來時而去；有的東西經過此番改造之後，却絲毫不變，最應注意的，是那顏色，物形，重量，肖像，和其他類似的種種，牠們並不在別的東西以外而存在，好比一個桌子吧！無論牠是黑的白的，方的圓的，輕的重，如果你要單單把牠的黑白，方圓，輕重，拿出來看看，那是辦不到的，因為牠們不是獨立的，牠們

能來能去，而且總是依附着別的東西，這在哲學上稱為依附體，而那時刻不變的東西，他們能附帶或離開這些依附體，這在哲學上稱為自立體。

### 概念

自立體：牠是不需要依附旁的主體而存在的，牠自己却是被依附的主體，如金銀之類。

依附體：牠本身是不能自立的，牠需要依附旁的主體，如顏色，物形，重量之類。

疑問點：在此章中，我們便說靈魂是一個自立體，便是說，他是有靈性的東西，他是自立的，他不需要依附別的東西。並且在依附體的變動之中，他原質上絲毫不變。

證明：1——在第一章的卷一裡面，業已證明過，在人的內部，有一個固定，持久，不變的動作的主源，這主源是人的靈魂。可是據我們的概念據哲學的講述，主體正是固定，持久，不變的東西……所以靈魂一定是主體了。

2——（用旁的方法來證明）——人有思想，意志，回憶，這個可以用意識來證明，人有生活，公義，名利和物理律的觀念。人愛德行，家庭和國家，這都是意識告訴我們的，這都是積極實有的事實。——可是一切實有的具體的積極的事實，都要有個實有的具體的積極的

原因。如果沒有這個原因，那便不易講解這些事實了。——是以人的動作「一定要需要一個根源，（一個實有的原因）」。

人的這些動作或者（更好說是）人對此動作所有的意識，是一個固定的東西。便是這些動作消失之後，人對他們的意識仍舊存在，仍舊不變。因此他們——動作——的原因也應是這久不變的。——可是這種原因不會是肉體，因為肉體的質是時刻變更的……所以這個原因一定要是靈魂了。

然而一個固定不變的根源却是一個自立體，是以靈魂一定是自立體了。

### 附注

自立體：有完備的，和不完備的兩種：完備的自立體適宜於自己存在，不與旁的自立體混合，如金，植物……不完備的自立體。雖然因為有一切自立必需的條件，而可以自立。不過他應與旁的自立體混合並立。比如人的靈魂，他離開肉體可以自立。然而他却應與肉身在一處，所以靈魂是不完備的自立體了。肉身呢，離開靈魂也可以存在：不過不能經久（因為經久即壞）所以牠也是不完備的自立體，（牠應與靈魂並立）。

## 第二章

### 論靈魂與肉體的結合是實體的結合

大意：在卷一的第一章中我們曾說過人有生理與心理兩種作用，這些作用也不獨歸於靈魂，也不獨歸於肉體，乃歸於整個的人。因此靈與體應當合作，應當有一個結合，這是顯明的道理，我們這第二章中便講這種結合。

重要的序解：試想一個船，上有槳手管着槳，漫漫在水上走着，看，在船與槳手之中有無一種結合？如果一點兒都沒有，當然船不能行走。所以在船隻的行動上要有兩個主動者來主動：這兩個主動者便是槳手與船，事雖如此，槳手却不與船合成一個東西，兩個還是分開的，各有各的行動，不過在他們的行動上有一點一致。一個樂家同他的樂器，一個畫家同他的筆都有同樣的結合。同樣，一堆石頭，雖然有一種結合，而每一個石頭仍各自存立，並不發生一點兒形變。

疑問點：試問：魂與體的結合是不是與槳手和船的結合，音樂家與樂器的結合是一類的

東西？

學說：有一派哲學家如 Plato, Malebranche, Leibniz 等，都說是一類的結合。

我們却否認那事，我們主張魂與體的結合，並不是槳手與船的結合，並不是音樂家與音樂的結合；他們是絕對不同的。但是在這一章的開端我暫且不提他是什麼樣的結合，等到這一章結尾時再說，換句話說：現在我只消極的說，他們並不是同樣的結合；後來我再積極的證明，他們是什麼樣的結合。

我們要按步驟來証明魂與體結合之真意

(7) 魂與體結合成一個人位。

須知：人位是什麼？人位便是任何個體的人，他能說「我」，他能把一些行動歸於自己說：「我」，如說：「我」思想，「我」走路，「我」吃飯……

問題的意義：我們要研究的便是在那個「我」之中，只有靈魂呢，或是也有肉身呢？換句話說：人位可是等於靈魂呢，可是等於靈魂和肉身在一齊呢？

我們却主張在那個「我」之中包括靈魂肉身兩樣，並非只包括靈魂或只包括肉身。

題証(a)只歸肉身的東西，我們却把他們歸於「我」，如重量：(「我有五十斤重」)；如身量，形像：(「我」的身量……)只歸靈魂的東西，我們也把他們歸於那個「我」；如思想，意願：(我思想，我願意，我希望……)那歸於肉身和靈魂兩個的，我們也把他們歸於那個「我」，如：「我」生長「我」覺得，「我」疼痛……

(b)這些行動是實際上歸於那個「我」並非借意的話，幾時我們的良心証明我們的思想和意志的時候，這便明顯了。因為我們覺着並非我們的靈魂或者我們的肉身思想，乃是「我」思想。——(c)在這種事上並且沒有錯誤，因為這是普遍的和恆久的事實，由此看來，我們所說的話，正應了事實了。(便是說)：在那個「我」之中不特包括靈魂或肉體，乃是包括他們兩個，不過那個「我」正是一個人位，是以我們說靈魂和肉體合成一個人位。

## 2——靈魂和肉體合成一個性

界說：什麼是性？一個物的質，從工作的內部和最後的基礎上觀察他，便是性，是以人性便是人的質，不過是從他的工作基礎上着眼罷了。看來人的質是由靈魂和肉體組成的。

然而靈魂和肉體都是不完整的工作基礎，因為有幾樣作用，他們非合作辦不到。

題目：我們這裏所要講的，是這兩個不完整的基礎合起來便成了一個別的工作基礎，這第三個工作基礎便是整個的人。

題證：如果靈魂和肉體組合起來，成一個作用的基礎，那便是由靈魂和肉體合成一個性，因為性便是作用的基礎。然而上面業已說過了，靈魂和肉體確實結成一個作用的基礎：所以靈魂和肉體相結合便成爲一個性。

(a)生長與知覺的作用，只有整個人作得到，一個孤魂或一個孤身是作不到的；(b)即便靈魂獨有的作用，例如：思想等等也應受着肉體外部的挾制，這與一個完全脫離肉體的靈魂的作用是決然不同的；(c)肉體獨有的作用，如一個活體的重量和他的移動絕對異乎一個無生物體的移動，在一個合體上確實是有一點非合體作不到的東西。是以：

一個合體便簡直的是發動作用的基礎，也更是一個性。

3——靈與體合成一個自立體。

題目：須知：這裡所講的自立體在第一章中業已講過了，我們要證明的是靈與體組合起來便成一個自立體（一個完整的自立體）。

題證：由魂體組成的東西，或者是一個自立體，或者是一個依附體，不能是別的東西，然而不能是依附體，所以自是立體了。

「魂與體的組合不能是依附體，」因為這個合體是自己存在的，他並不需要一個被依附的主體，這種事實很合乎自立體的界說。

便是在哲學上性與體（自立體）也是一個東西，不過界說上有點分別：如果看他是作用的基礎，那便是性，如果看他是自立體的東西，那便是體。

結論：由以上種種看來，魂與體的結合不似槳手與船的結合，那純粹是表面上的結合偶然的結合，我們這裡的結合是內部的和主體的結合。

現在我要講一講幾個界說，因為這幾個界說在這個論証以前是不易明瞭的，是以現在才講。

界說：合一有兩種：

（一）偶然合一：這便是幾個原素合成一個東西，而這幾個原素決不能有實體的變更；

換句話說：這樣的合一為造成第三個自立體，並不需要毀滅他的原素，如槳手和船的合一，



如音樂家和樂器的合一，如朋友們的合一……

b [實體的合一]：這是一個或多數不完全的自立體合成一個完整的自立體，如魂與體合成人……

位(人位)：這是一個單獨的，完整的，有靈性的，並有行動主權的自立體，解說：

單獨的自立體：便不是普遍的自立體，因為普遍的自立體本來是抽象的。

完整的自立體：便不需要依附別的東西。

有靈性的自立體：便非，馬，樹或石等等的有機物體，或無機物體，這些東西只能稱獨立體，不能稱為位。

有行動主權的自立體：便是他的行動不能歸於旁的人位，於基多則不然，因基多的人性被他的神位給攝取了，所以在基多內只有一個神位。

性：是一個物的組成原素，而從其是作用最後基礎而講，如魂與體組成的人。

自立體：和性是一樣的東西，不過是從自立方面觀察。

人位合一：便是多數的部分組成一個人位。

性的合一：多數的部分組成一個性。

自立體的合一（實體合一）：是多數的部分組成一個自立體。

人是有靈動物：因為人有靈魂，所以是動物；人有悟詞，欲詞，所以是有靈的。其他任何關於人的界說都是不正確的。

### 第三章

#### 人靈魂是單純的

重要的序解：試想一個人，從上題裏我們曉得了他是由兩個成分而組成的，即是由靈魂和肉身，單想人的肉身，肉身不是整個的人，在人的肉身上有幹有肢，肢例如手足頭臂，皆生長在幹上，在每部分上還有其他的部分，例如在頸有耳目口鼻，別的部分也是如此。

這是什麼意思呢？我答應說：人是組合而成的：人的身體也是許多部分組合而成的，這些部分不在同樣的位置上，也不在同樣的空間裏，各部分在其他的各部分以外，因為他們都有外延性（*Extensio*）——總的部分並不是有同樣的情形的，人的部分（靈魂，肉身）是這樣的。

假如缺了任何部分，那就不成爲人了；去掉了靈魂不算人；去掉了肉身也不算人。反是，其他肉身的各部分，無論缺少那一個，人還是人，肉身還是肉身；譬如你去掉了手足和眼睛，人仍然是人，不過殘缺不全罷了。同樣，對於一個建築物，對於一個樹木，對於一個無靈之物都能作如此的論調。

從以上的序解你可以得到

須知：1. 組合而成的實體乃是他的各部分截然不同的實體，這種實體具有外延性，例如人，樹，桌等皆是，這種實體稱爲有集合性的實體，因此他的部分可以分解或分離。

從體要部分合成之實體，這種實體的部分具有如此的性質，如果沒有了那些部分或是那些部分內缺了一樣，實體就不能存在了，我們拿人作個例子吧！沒有靈魂，不算個人，沒有肉身，也不算人。

從滿全部分合成的實體，這種實體的部分具有如此的性質，假使這種部分內缺少一部分，實體仍然存在，可是殘缺而不全罷了。譬如人的身體缺少了手或足，仍然不失爲人。

如此，你可以明瞭了體要的組合和滿全的組合。同樣，你也可以懂得了他們的分解性。

2. 單純的實體，這種實體沒有截然不同的部分；這種性質稱為單純的性質。

因此你可以明瞭了體要的單純性和滿全的單純性。同樣，你也可以懂得了他們的不可分解性。

3. 疑問點，此問題具有重大的關係，以上所述皆為人及其肉身而言者，對於靈魂，我們有何論調？靈魂也是組合的麼？藉用何等的組合？體要的抑係滿全的？我要答覆這個問題：據體要的單純性和滿全的單純性而言，靈魂是單純的。

題証·A·依據概念的性質所得之証理。

我們會見許多人，比如伯多祿，保祿，雅各伯等，在那些人中有許多的異點，譬如顏色，出身，身裁，體態等以及其他。然而在他們當中也有個共同點。就是：他們都是人，用抽象的工夫我們排除他們的異點後，尚遺何物？只有共同點了。這共同點乃是：動物性和理智性，人之概念由是而成，由此看來，我們可以做許多的概念：對於那種事物有那種事物的概念。

談過了以上所述的諸事以後，我的証理要如此進行了。

1. 概念的根原理宜是單純的，（完全的單純）

2. 而靈魂乃是概念之根原。

3. 故此靈魂是單純的。

1. 「概念的根原理宜是單純的」我們假設概念的根原乃由四個部分湊合而成的，我們

用這種圖說將他表達出來：

a	b
c	d

假設第一：我請問你：——那個概念是從四部分集合而成嗎？

你答應說：不錯：每部分生出概念的一部分來，這樣能成爲一個整個的概念。

我問說：這概念能分解成四部分麼？

你應道：據我看來，實是如此。

我問說：故此良心應該告知我們概念也有集合性也有分解性。

你應道：毫無疑義！

但是這種證據在我心中也沒有，在你心中也沒有（你得按良心來說），可是概念的唯一性和不可分解性的證據顯然的生於我們心中，故此沒有這種集合性。

假設第二：你答應道：或者我沒有答應好，更好是說各部分生出一個整個的概念來，我

用這種圖說將他表達出來：

A	B
C	D

更好是說我連想也沒有此事。

你問說：究竟如何？

我應道：這樣你說有四個同時有的概念，怎樣，你的良心告訴你同時有四個概念呢？或是有一個呢？

你問說：由此看來，這個假設比第一個更壞啦。

我應道：我根據良心的證據想信是如此的。

假設第三：你要說：我還有第三種答覆，這種答覆若無價值，我就心悅誠服的讓你陳述

你的意見，或者如此說來較比爲佳：概念只生於一個部分；其他部分，一若無有，毫無助力，我要這樣將此事表達出來：

A

——我應道：我看你比起初時明白點兒了。——你問說：

究竟如何？我將真理揭曉了麼？——我應道：當然你將真理揭曉了，發出單純而不可分解的，概念之部分我原名之曰：概念之單純的根源，或曰：靈魂，故此靈魂是單純的。

2——「靈魂乃是概念的根源」此理不需要証明，因爲單獨的物質連生命都無有；對於知識的工作更談不到了。

(B)判斷的本性證理。

我們作一個墨的觀念，同時也作一個黑色的觀念，我們的靈魂可以作這兩種觀念也可以看出兩種觀念的精微而實有的關係來。藉着這種關係，黑色可以與墨相宜，就是能夠說墨是黑色的，此時靈魂內絕對可以肯定這種相宜說：墨是黑色的，此之謂判斷；如果以言語而表達之，則名之曰命題(句)。

這全篇理由根於良心之証據可以彰明較著了。

談過了這個以後，我可以如此闡明我的理論：

判斷之根原應該是單純的，然而判斷之根原即是靈魂，故此靈魂是單純的。

「判斷之根原應該是單純的」假設此根原係一組合之物，至少有兩個判斷的部分（這是

極微小的組合），我要如此將這種理表達出來：

a	墨
b	黑

假設第一：在這個假設裏，墨的觀念在 a 裏面；黑色的觀念在 b 裏面，然而這端假設是不合理的，因為主體不同，觀念也就分解開了。

我們要說一說第二個假設：

a	黑	墨
b	黑	墨

假設第二：在這端假設裡，墨的觀念和黑色的觀念一同在 a 裏面也一同在 b 裏面，這種比方可以成立。並且成了兩個比方：一個是在 a 裏面的，第二個是 b 裏面的。因此有了兩個判斷，因為所擬設的主體有兩個。故此有了兩個靈魂，故此也有了兩個我；這不是完全相反良心証據的事嗎？

因此能作思想的根原不能有兩個，不能有部分，就是說：應該是單純的。但是這種根原



是靈魂，故此靈魂是單純的，我要用這種圖說將此理表出來：

3. 黑墨

## 第四章

### 人的靈魂是神體的

重要的序解 · A — 論觀念：

I. 我們將我悟性的作用做個短小的分析。

毫無疑議的我們認識神（天主），我們知道何者為光榮，為道德，為勇敢，為義務，為端方，諸如此類，不一而足。

這一切的觀念沒有外延性，就是：沒有體要的部分和依附的部分；沒有重量，沒有抵抗，沒有軟硬，沒有顏色，我們所有的觀念這是一種。

2. 還有一種別的觀念，在素常，我們觀看人時，所觀看的不過是限定的人。譬如（那個）伯多祿，保祿……就是觀看些單獨的個體，如果談到無靈動物身上呢，我們所觀看的，

不過是這個具體的馬，那個具體的狗，至論植物呢，我們看到這個玫瑰花，那個紫羅蘭，其他植物，亦是如此。

然而又毫無疑義的我們可以做人的普徧觀念，就是這觀念裏面概括着一切人類；同時我們也可以做無靈動物和植物的普徧觀念，就是可以達到一切無靈動物和一切植物的身上的觀念。

現在我們要引進神明的談一談這種問題，如果我們按具體和具體的思維人畜和植物的觀念時，那些觀念彷彿穿帶上了質料，顏色，形狀，外延和重量，如果看他們是普徧觀念時，那些觀念便解脫了質料，顏色，和重量……這是第二種觀念。

談過了此事以後，現在可以談談我們的術語學了。

須知：純乎非質料的觀念，這種觀念至論本體和其基礎上皆無糅合之質料及質料性之言。譬如神的觀念，道德的觀念以及其他類是觀念皆是。

抽象的觀念，這種觀念也算是非質料的觀念，但名之爲抽象的觀念者，因爲做這等觀念時，抽象的工夫不可缺少，用抽象的工夫屏除那些具體的情狀，如形像，外延，重量及一切

其他的質料性。

B——論判斷

目下你做兩個無形的觀念，譬如道德和可讚頌的，你在腦海中將他們比較一下，便可以觀察出在他們當中的相宜性來，藉此你可以判斷說：道德是可讚頌的。這種關係也是純乎無形的，這種判斷稱為絕對無形的判斷。

C——論推論

請你做三個抽象的觀念，譬如人，無靈之物和植物的觀念，你將第一個和第二個比較一下，因着以上的理由你要如此的論斷：人非無靈之物，你再將第二個和第三個比較一下，馬上你要覺察他們的異點來，你也要說道：無靈之物非植物也，將這種比較做完了以後，你再思想人和植物時，在你腦海中要發出一種不同的新觀係來，因此你要發言道：故此人非植物，這種悟性的作用稱為推論，在推論裏面所用的元素皆是無形的，藉用這種和其他的推論可以建築起學術的建築物來。

D——論意志

除去悟性作用之外，我們還可以有意志的作用，比方我們的欲司愛美善，愛道德，愛純乎神體之物以及許多其他的事物，這些事物同樣也是絕對無形的。

題旨：在上一章裏我們証明了靈魂是單純的，就是說沒有體要的部分和滿全的部分。然而單一魂字能是質料的和非質料的（或是神體的）。故此我們發問道：人的靈魂可是質料的呢？或是神體的呢？我們答應道：人的靈魂是神體的（在此處非質料的和神體的有同樣的意義）

證理：

a —— 人的靈魂是神體或非質料作用的根原。

b —— 但是神體或非質料作用的根原，應該是神體的。

c —— 故此人的靈魂是神體的。

a —— 『人的靈魂是神體或非質料作用的根原』此理在前面已經証明了，上邊說過人的靈魂有悟性的作用。然而這種作用乃是神體的，非質料的；至于判斷也有同樣的性質，推論和意志也都是如此的，此理誰不知之。

b —— 『但是神體作用的根原應該是神體的』此理明顯，因為神體的作用不能發于質料的器官內，一切質料的器官，就人性的現勢而言，各有自己的本對象。例如：目能觀色，舌

能品味；膚能觸物；耳能聽音，諸如此類，不一而足。由此觀之，眼總不能嘗味，因為五味不在眼的範圍內，舌總不能視物，耳總不能辨色，因為這些對象皆不在這些器官的範圍內。同樣，純乎質料器官之力不能達到純乎神體的對象上，因為質料的東西和神體的東西乃在截然不同的階級內，一如人之不能以手觸天，而質料之器亦不能達于神靈之對象，反是，神體的根原，其力能達到神體對象之內，因為他們是同一等級的東西，在這種因果中有相當的比例，因此可以倒轉來說，如果你見到純乎神體的作用，理宜斷定其原因為神體的，然而我們在人的靈魂上可以見到神體的作用，故此人的靈魂是神體的。

設難：A——我們不能懂盡物質的性質，故此我們不能確定質料的器官總不能與神體的對象相通。

釋難：固然我們不能懂盡物質的性質，但是我們可能很清晰的知道。物質是有外延的，思想不是有外延的；物質是可分解的，思想是不可分解的，他們的性質是互相矛盾的，抵牾的。故此在物質和思想當中有絕對的不相合性，請舉一例：圓的性質我不能盡明，但是我知道他不是方的，如此看來，說物質會思想直等於說圓是方的，達理之甚莫此為尤。

設難：B——思想之別於腦髓，猶如膽汁之別於肝膽，或如尿之別於腎，故此靈魂之靈性毫無有也（無有靈魂）。

釋難：1——腦髓怎樣發出思想；可以看做原因呢？或者是可以看做條件呢？如果你說看做原因，我請問你：悟性的價值係於腦髓之價值，不其然乎？——然，因為在因果之中有相關性。為此緣故，我認為悟性之大小係於腦髓之輕重；腦髓越多，悟性越大，我答應道：

a——歷史告知我們大繪畫家萊法爾（Raphael）大哲學家戴思查（Descartes）大兵事家拿破崙（Napoleo）他們都有很小的頭。b——人的腦髓，按平均說，有 1360 Gram 重。大鯨魚有 2500 Gram 重，故此按你的意見說。這種魚的悟性比人的悟性大。c——豬魚的腦髓有 2800 Gram 象的腦髓有 3000 Gs 故此豬魚和象的悟性比人大，你看不出你這種論調惹人發笑麼？d——腦髓學家（Phrenologist）教訓我們，依據唯物派的論調，悟性和腦髓的比例依次下降；免兒的悟性最大，驢次之，人更次之，子將何以答此？——人的悟性如果不關係腦髓的重量（因為你以強辯抑制了我），至少關係腦髓的體積。

我答應道：2——a——我在 d 裏答覆了你這問題。b. 人腦髓體積之不同，相差極微（

在 1477 和 1588 之間，) 然而人的悟性迥乎不同，不但在互異的民族中不同，就是在同一種族的個體中也是不同。

C——恐怕你要說：如果悟性不關係腦髓的重量及其體積，至少關係于腦髓的組織，及其曲折之數目。

我答應道：全然不對，象比人腦髓的曲折多得多，為何他不能思想，不能判斷，不能推論呢？

結論：唯物派中的人空費其力的尋求証理為証悟性的能力全在乎專在乎腦髓的配置，唯物派中的人在這件事上不過找些毫無理由的肯定，與哲學和生理學大相抵牾罷了。

這端道理的擴大，因為這端道有如此大的重要性，不容我們不做底的把他來伸述一下，在純粹學術的場中（我們不提信德）有許多反對唯物主義的事實。今且略述一二：1——瘋癲症：不由於腦髓之傷損而能發生瘋癲症，如果腦髓乃思想之器官，腦髓不受任何傷損，怎能發生瘋癲病呢？唯物派的人不能解釋此理。2——腦髓的定位：唯物派著名的學理乃是他把全部腦髓分做知覺之中樞，運動之中樞，記憶力之中樞，言語之中樞以及悟性等之中樞，這

種學說因着歐戰（自一九一四年至一九一八年）時人們所得到的經驗不大打自倒了。因為當時的戰鬥員們受傷的很多；有的失去了不少的腦髓，有的損失了所謂知覺和運動的中樞，有的縮小了額葉，在這些人身上施了許多的外科手術；但是這受傷的人並沒消失了他們器官的作用，當時他們能知覺，能運動，能思想，能言語，在這事實上表顯出什麼意義來？無非是表顯出腦髓不是思想的寄座和器官來。

3——第三種事實：效果之性質；肉身上質料的器官能發生質料效果。例如：目視手摩，肝生胆汁；汗腺生汗液；腎生尿水；各黏液腺發出其各種分泌作用，從此看來，有形的腦髓器官怎樣能發出神體的，不可見的，不可觸摩的思想呢？你這個唯物派中的人呀，為何你不照着分析尿水，胆汁，汗液的方法來分析一下這種分泌作用呢？

4——人位的同一：你們一總的唯派中的人呀，對於人位同一，你們應該承認吧，我要請你們講明此事，伯爾納（Bernard）說：我承認在你們腦海中的一切八年更換一次，然而八年前以前你們所見所聽所學的諸事你們完全能記憶，此理怎講？如果照幾個無信之輩的生理學家所說的，這些事嵌刻在你們的腦海中了，為何腦髓的體質完全改變了以後，這些事還能在



在呢？

這些物質不是八年以前的物質了；然而記憶力仍是照舊，作回憶之人位仍是照舊；毫無疑議的是有一個無形，恆久，不變的東西，不屬於質料的緣故。

結論：這些事實顯然的証明腦髓不是思想的原因，至多算是一種條件，靈魂是思想的唯一原因，腦髓不過是個器械原因就完了。由此觀之，靈魂略有關係腦髓的地方，然而不是局部的，不是全部的；是外附的；不是內附的（關係）。

## 第五章

### 人的靈魂是不死不滅的

重要的序解，大地上的東西沒有一樣不可以用相當的方法來把他毀滅的，在礦物中有幾樣抵抗性大硬度高的東西。例如：金，銀，鑽石等，雖然這些東西十分堅硬，究竟能藉着本因和外因來把他毀滅的，這屬於物質的性律，有機物也屬於同樣的環境之下，將他們各部分一分解，或是因着外因的影響，這些東西更容易破壞和毀滅。

如果遇到了某種東西常常在實現中，就叫做不可毀滅的東西；如果是種生物，便稱為不死不滅的。

論人我們當主持什麼論調呢？人是有死有滅的，每日的經驗可以証明此事，人本來是由物質的有機體和靈魂構成的，有機體是組合而成的。故此一分解其部分，有機體便頓時毀滅，這也是性律之當然，無足怪者。

如果單就靈魂而論，那時可怎麼樣呢？

題目：靈魂是不是和人及有機物體具有同樣的環境能死能滅呢？換句話說：人死亡和毀滅以後，靈魂那時可怎麼樣呢？與人共死呢？和有機物體一同毀滅呢？或者（不可毀滅）不死常生呢？

在我們開始神論這個問題以前，不可不注意這幾點，天主是不死不滅的；神是不死不滅的；人如果不因原祖犯了罪也是不死不滅的，依據我們以上所舉的諸物來說，不死不滅的觀念不是同樣的；天神和人的不死不滅如果同天主一樣，那豈不是要成了天主嗎？如果天主的不死不滅和人一樣，那末（不犯罪的）條件不能齊全，便要能死亡了，論靈魂也當主持這種論

調。

故此千萬要分晰清楚了。

須知：不滅性乃是不能死亡，不滅性可以分作三種：(a) 必須的不滅性，這種不滅性獨天主有，是由本性中發出來的，故此不能夠死亡。(b) 自然的不滅性，這種不滅性是根據性律而來的，不是由本性就有存在的必要，神體和靈魂有這種不滅性，依據性律靈魂的死亡是不合理的，在下邊我們要證明。(c) 惠賜的不滅性，這種不滅性是從天主方面制約而賜與的不滅性，譬如亞當本來該當死亡，但是，如果他沒有犯了罪，就可以不死。

異說：我們要駁斥：(a) 唯物派中的人們，他們只是肯定靈魂與肉身俱亡，而不能加以證明；(b) 汎神論派中的人們，因為他們錯懂了不滅性的真諦，故此他們主張人死了以後，靈魂被吞沒於一個絕對的體內；(c) 移住輪迴派中的人們，他們也是將不滅性的意義誤解了，以後我們要深談一談他們。

題証：(A) 哲學証理第一：

(1°) 人的靈魂是單純的和神體的自立體。

(2°)但是單純的和神體的自立體本來是不死不滅的。

(3°)故此人的靈魂是不死不滅的。

我們分出部分來講明：(1°)：人的靈魂是單純的在第三章裏已經証明了；人的靈魂是神體的在第四章裏已經証明了。

(2°)『單純的自立體是不可毀滅的』：植物何以死亡？——因為他有不同的部分，比如根幹，枝葉等，這些部分一壞，整個的植物就隨之而壞了。人何以死亡？——因為他是由靈魂肉身集合而成的，靈魂和肉身一分離，人就死亡了，水何以壞？——因為他是輕養二氣化合而成的，養氣和輕氣一分解，水就歸於無有了。

結論：所以沒有部分的自立體不能死亡，因為他不可分解，靈魂就是沒有部分的自立體，故此靈魂是不死不滅的。

『神體的自立體是不死不滅的』：人的靈魂不是在質料裏也不是從質料裏生出來的乃是被天主所造的，故此不能在質料中而生也不能借質料而亡。再一說人的靈魂在自己的許多作用上，不過是局部的，外附的關係於質料和肉身，故此肉身一死，同肉身有關係的作用都一齊

消滅了。例如知覺作用和生長作用，可是那些超出質料的悟性作用和意志作用仍然無恙，這些作用的根原就是靈魂，故此靈魂是不死不滅的。

(B) 哲學証理第二

(1°) 如果沒有任何的人力能消滅靈魂，天主也要不消滅他，靈魂就永遠存在着。

(2°) 但是實際上實是如此。

(3°) 故此靈魂是不死不滅的。

我們要分出部分來講明：1——這個假設無須証明，但是該當注意，在這個假設裏面包括着一切能毀滅靈魂的原因，故此這個假設一真了，凡關係於假設的一切也就都真了。

2——『任何的人力不能消滅靈魂』：因有兩種理由：a——消滅就是將一個東西使之歸於虛無，此事和從虛無中造生一個東西相等，得需要無限的能力，但是任何的人力不能是無限的，故此任何的人力不能消滅靈魂；b——實際上，藉用人力將一件東西（毀滅）歸為虛無是不可能的，因為接着物質不滅的原則，你將一件東西毀壞了，這東西的原子仍然存在，譬如你用火燒一塊木頭，木頭變成灰了，便化為無數的原子體了。

「天主不要消滅靈魂」你要留神，我不說天主辦不到這事，天主既然從無中造了靈魂，就能再把他歸爲虛無；我說天主不作此事，因爲天主創立了性律，就按性律作事，靈魂是神體的，按性律沒有死亡的可能，故此天主按着性律允許靈魂永遠生存，這是屬於天主的上智和照顧的事，故此天主不要消滅人靈。

C——目的証理

(1°) 人自然的希圖福樂。

(2°) 但是這種希圖含著靈魂的不滅性。

(3°) 故此靈魂是不滅的。

我們要分出部分來講明：(1°) 「人自然的希圖福樂」：人希圖福樂是不可諱認的事實。然而世間的福樂不是真福樂，因爲是不完全的，不穩固的，攙雜着許多痛苦的；真福樂是滿全的，穩固的，不可失掉的，毫不攙雜痛苦的，人全都希圖這種福樂。

這種希圖稱爲自然的，就是說他由本性中發出來的東西，不是由着愚蒙，虛想，教育和經驗等得來的，因爲這種希圖是：a——普遍的，就是說人人都有這種希圖，並無例外；b

——恒久的，就是說人一生的工夫有這種希圖；——必須的，就是說在人整個的有意行為上尋求福樂或美善；惟有這種行為是我們不得自由的行為。固然我們屢次作錯了，我們覺着是福樂，其實並不是福樂，但是我們想他是福樂，我們便貪求他。這種希圖該有一個普遍的，恒久的，必須的原因，這種原因便是本性，故此我們自然的希圖福樂。2——「自然的希圖包含着靈魂的不滅性」：a——請看在一切的生物身上有何等的現象，植物有自保保種的自然傾向。故此他們深引其根，攝取養料，以遂達到他目的的願望，畜類有自保保種的傾向，知覺神經支配他們與外物周旋；發動神經驅使他們完成自己傾向，人也是如此，人還有向着無窮之福的傾向，故此人也該當完成他這種傾向，為作成此事。人（論靈魂方面）該是不滅的，故此這種福樂的自然希圖包含着靈魂的不滅性。

設難：自然的希圖或自然的傾向屢次欺騙了植物和動物，你豈是沒見過有多少植物缺水而死了；多少動物因同樣和相似的緣故也死了。故此人向着福樂的自然傾向也會欺騙了人，釋難：用你的話解釋了你的設難，你說植物和動物的自然傾向屢次欺騙了我們並不否認這種事實，我但說不是常有的事，不是因着植物和動物的缺點和過失，而是因着外國所致的

，如果常常如此，不得不如此，那時傾向便無用了，他們的構造便殘缺而不全了，這是造物主的過失，對於人也該如此講解。

(b) 依據經驗的報告，在人世間無有完全的福樂，故此該當在人死後有這種完全的福樂是永遠的福樂，否則便生了失落的恐懼，那便不是完全的福樂了，故此靈魂應該是不滅的。

(D) 道德証理

(1°) 有道德律的神定制裁。

(2°) 這種制裁必須包括靈魂的不滅性。

(3°) 故此靈魂是不滅的。

我們要分部講明：(1°)「有道德律的制裁」，何為道德律？——天主為達到他的目的立定幾條當遵守的誡命，藉着本性之光頒布給人類，這些誡命稱為性律，這些法律因為人有私慾違守的不好，天主制定了賞善罰惡的辦法約束着人教人遵守，這種賞罰稱為道德律的制裁。

這種制裁應該是：(1) 普遍的，就是(a)為衆人每人立的；(b)為一總的和每一個有意識的行為立的（因為這種行為我們可以遵守和違犯性律）(2) 有實效的，就是能禁止人作惡



；無實效的制裁是無用的。

(2°)「道德律的制裁必須包括靈魂的不滅性，」假使靈魂與肉身共亡，在這端假設裏面道德律的制裁便不會是(1)普遍的了；(a)為衆人和每人不普遍了；(b)為一總的和每一個有意識的行爲不普遍了。(a)因為屢次有罪人，強盜，品行極惡劣的人欺侮他人，踐踏道德，譏笑天主，在世上享盡福樂，末了死在自己的惡習上。(b)第一：因為國家的權限達不到人的內行，也達不到隱藏的外行；第二：至於人人共和的外行，行爲的內動原因仍在權限範圍以外。再一說，有許多行爲外表可稱讚，而因為目的不好反可責罰；第三：如果靈魂能滅亡，連英雄的舉動，比如為保護教中的真理而死，或是愛人而死，一點賞報也得不着。

道德律的制裁也不會是(2)有實效的了，人情本來如此，小賞報和有所有壞的賞報不足以感動人爲善；有限期的罰不足以戒止人爲惡。

(3°)故此應該承認靈魂的不滅性。

E——公意証理 *Argumentum ex sensu communi*

(1)萬民皆信靈魂的不滅性，雖然這種信是含混不清的，可是我們不能說沒有這種信心

：(a) 先史的民族，爲証明這些民族確信靈魂的不滅性，可以觀看他們的墳墓和置放死屍的方法：現在的人發掘古人的墳墓可以找到用幾塊石頭砌成的小洞穴，在那裏面有不少的人骨，安置死屍的方法是把死屍放在右邊，保護頭顱，給人骨上顏色……這全是証明先史民族確信靈魂的不滅性。

(2) 著述家對於此事也下了一番檢閱的工夫。Quatrefages 說：『無人懷疑石器時代的人信奉宗教，各部落的民族從他們對於墳墓的特別經意可以看出他們信有死後來，在他們的墳墓上常見到與死人的供物，此事爲我們一定是土俗學的真正寶藏，』(Introd. a l'étude des races humaines, p. 278.) (b) 有史民族，Le Roi 說：在古人宗教的體要元素當中，『第一就是信與肉身有差別的靈魂，人死後這靈魂還生活着；第二就是信人死後的生命，在此生命中神同人的靈魂不死亡，』(La Religion des Primitifs pag. 464 y 465)。這種共同意見可以從：a—埃及人奔華的墳墓看得出來(比如金字塔等)；b—從葬儀看得出來；c—從敬祖先的靈魂上可以看得出來，(如竈神家神)。

F—從不信靈魂的不滅性生出來的謬妄作証理。

(1°) 道德失掉了基礎，道德和善行也成了沒用的東西了。

(2°) 對於毛病和有毛病的人一點限止也沒有了。

(3°) 家庭和社會都要毀滅，請看今日社會上的鬥爭全是那些不信宗教，不信來生的人鼓動起來的，這種鬥爭的壞結果在家庭與社會中非常的顯明。

(4°) 人的生活演成了獸性的生活，毫無意識的食息生殖於天地之間這一切的謬妄與萬民的公意相抵牾。

故此不承認靈魂不滅的主義非特是虛妄的，而且是非道德的，反社會的。

設難：1——靈魂與肉身共生，他的目的是使肉身生活，與肉身共成一物，故此肉身死後，靈魂不能不死。

釋難：1——靈魂不同着肉身生活，不生活於肉身內，不從肉身而生活，實在是天主造的，(以後要証明此事)，故此他的來源與肉身是無干的，再者他是單純的，是神體的，故此肉身死後，靈魂不滅。

設難：2——無靈之物也食生，可是不能說他的魂是不滅的，故此人的靈魂也是這樣。

釋難：2——無靈之物食生，不是食的永生，因為他不知道永生，人的靈魂食生是按着性律的，他是知道永遠的。

設難：3——按着道德律的制裁証理可以生出永生和永罰來，然而永罰不合理。故此這種罰不是永遠的，或者靈魂煉淨後，再得賞報，或者再投入肉身內而生活。

釋難：3——罪的罰或道德律的制裁（人死後）一定是永遠的，這是信德的道理，按理說，永罰也不相反；a——天主的公義：罰與罪的重大相匹配，不與罪的暫久相匹配，罪惡是帶有無限性的，故此罰也該是無限的，在強度上不能無限，故此在時間上該是無限的。

b——天主的上智：因為永罰是要重整罪人所破壞的秩序，為公眾也是一種有益的良劑；c——天主的仁慈：仁慈本來是無限的，然而不能相反公義與上智。

永罰的悖理惟在乎此：罪人們，無神派們，唯理派們，以及一總的無信之徒他們不願意想自己要受罰；永罰和這些人的毛病及欲司相及，與理毫不相反，但是道德律制裁的堅固基礎決不因盲目的攻擊而崩潰。

設難：4——在剖解組構入肉身的元素的時候，找不到靈魂，並找不到任何的神體來。

釋難：4——(a)你這唯物派的人呀，如果靈魂是腦髓組成的（彷彿胆汁組織罷！）你可以見到靈魂，然而你既是見不到靈魂，故此靈魂不是一種質料的組織物。

(b)因為靈魂是神體的，故此不能見到，不能捉摸，不能拘之以物，不能制之以器，如果你不明白什麼是神體的自立體，該當想法子明白他，或是不提念他。

設難：5——為測量悟性的作用有相當的器具和方法，如果靈魂不是質料，如何能測量他的時間？

釋難：5——悟性的作用需要時間，是因着內官和外官的緣故，悟性本身並不需要時間。

## 第六章

### 論人與神交

序言：人的靈魂是不滅的，人死之後，靈魂仍然存在，此時的靈魂便是真正神體之物了。但是我們問道：現世的活人能同死人的靈魂相通麼？該當把這複雜的問題和問題不同的各

方面要分析一下才好？與神相通的可能；與神相通的方法；與神相通的普通式樣，就是人意與神相通，是不同的事，論這問題有何言論？

在聖而公會裏也有一種相通，名曰諸聖相通（功令），就是聖教會的各肢體他們的善功能彼此相通，聖教會的肢體包括有三種：世上的活人，煉獄中和天堂上的靈魂，現在的問題中不講這種相通。

1——按信德按哲學在聖教會中一定，有幾種神：（a）（純神）天主；（b）善神，他們沒有與肉身結合過；（c）惡神，也沒與肉身結合過；他們的領袖是路濟弗爾；（d）死人的靈魂，從他們所結合的肉身中出來的神。

2——沒有和肉身結合過的神與人相通過，例如位法厄爾總領天神曾顯現於多俾亞；魔鬼曾顯現於基多。

3——和肉體結合過的神，就是死人的靈魂由天主的允許曾顯現於世人，例如梅瑟在耶穌顯聖容的時候。

4——不與肉體結合的神，比方魔鬼，有形的難為過人，比如聖經上所提的負魔的人們

，這全是事實，被人信從的事實，但是在這種問題上該當問一問：魔鬼或死人的靈魂能不能（a）可感覺的，（b）普通的式樣，（c）隨通神家的意思與人相通？

論派：（a）通神術：通神家說自己能夠招致許多現象，這現象的來源我們不知道；其實完全是與鬼或與魂，可感覺的，普通的式樣，隨通神家的意思相通，如果承認了這種通神術，通神術的現象就極易講解了。

2（b）真正學說（有神論）說那些通神家所說的現象和他們所說的不可知的根原，能按本性的理可以講通，所以可感覺的，普通式樣的，隨通神術者意思的與神相通不可信從。

須知：現象是『由通神家（靈媒）（器具原因）和有悟性的暗中作者（主要原因）所發出的可感之效果。』

界說的解釋：（a）可感覺的效果，就是五官能承受的；（b）被（*Motion*）靈媒（巫者）引出的，靈媒就是那個說自己在幾種情形之下能發出那些現象的人，在這些現象上顯出一個外來的有悟性的作者的行為為引導，靈媒當作器具原因，就是屬於主要原因能力之下的原因；（c）用不知道的力量，這力量或是實有的或是引導人的明悟，（d）有悟性的作者

，就是與通神家相似而不同的一個作者；（e）暗中的，就是我們直接着不能知道的；（f）當作主要原因就是以自己的能力發出效果。

滿有以上的條件之現象稱為超越心理的現象，超越心理的現象可分為兩種：（a）自然的，就是：我們什麼也不作，現象就生出來了；（b）引出來的現象，就是：為發生現象或直接着或間接着有我們的衝動力，在這全部問題中我們單講這第二種現象。

1. 論超越心理的現象的有無，通神家說自己能發生這種現象，可是我們在討論該當如何講解這些現象的方法以前要問一問：確實有這些現象嗎？通神家所稱的超過心理的現象是確實的嗎？我們對於每一個現象都要下一番觀察，然後再下評判。

1° 印度（Fakir） 僧的埋葬不是超越心理的現象，因為看不出有那有悟性的暗中作者的參預來，一定是詭詐手段，植物驟長，樹葉跳動，也是一樣的。

2° 物體移動：通神家被綑鎖在屋內能移種他物不算超性心理的現象，因為那是欺騙人的。那些通神家也承認此事並且將此法術教給別人了。

3° 發現他物：比方發現花，鴿等於門窗緊閉之室內，這不是超越心理的現象，到現在也



沒証明了這是真的。

4° 發出香味，不是超越心理的現象，不過是一種騙人的事，比方：通神家買了香料撒在身上。

5° 變出很細的物件，名叫 Ectoplasma，不是超越心理的現象，因為預先將這物件藏好了而後才變出來，用那細物件成物件，比方做成手，足，臉等。

6° 照死人的像，這是騙局，暗地裏在照像館中買死人的照像版，以後洗他的像，所以不算超越心理的現象。

7° 在板上寫字，不是超越心理的現象，因為這種寫字的辦法是用已經寫了字的板子替換那沒字的板子。

8° 閉目觀物，不是超越心理的現象，因閉着眼的人藉着夥伴的暗號或是用電話等能看物件。

舉物離地，和自己的身體離地，舉物離地，若是沒有用意就不是超越心理的現象，因為是在暗中作的所以不能証明；若是有用意，就是不純的現象（半超越半不超越心理的），

在別處我們再提這事，這是藉用靈媒之力所作的，因為是在暗中作的，所以不能証明。

結論：這一切的現象不能包括在超越心理的現象中，因為尙欠証明；就是証明了，也不是超越心理的現象，因為在作這些現象時看不出有悟性的暗中作者的主動來，故此通神家的學說不打而自倒了，有人用魔鬼來講解此事，那是無根據的。

## 2. 論超越心理的現象之實有（別樣的）

將那些非超越心理的現象講了以後，現在我們該提實在的現象了，這種現象不是由騙局作出來的，他們的實有業已証明了；現在我們要看一看究竟是不是超越心理的。

這種現象分爲兩種：1——幻覺；2——自動現象。

1° 論幻覺，幻覺乃是五官，例如聽官或視官，虛偽的感受，本來沒有實物用印像來衝動，幻覺和錯覺有分別；錯覺是對於實物的錯誤表現，在幻覺裏沒實有的物體。

2° 論自動，自動行爲分爲：（a）不從人欲司中發出來的自動行爲，例如血液循環，生長作用等是；（b）在起初完全知道，以後因着行爲的重復便不起什麼思想了的自動行爲，例如：日日在毫無危險的地方遊行等是；（c）在夢中遊行時的行爲，例如說話，遊行等行

爲：(d) 在催眠地步所有的行爲，例如聽，言，寫字等皆是。

### 結論：

這種現象的實有不容疑議，但是他們的發生與神毫無關係，完全屬於心理學，生理學和病理學，所以不算超越心理的現象。從此看來，那主張此中有魔鬼參與的論調毫無實據。

### 3. 論板響：

事實：通神家有時將手放在用乾木作成的桌上，我們常可以聽到響聲，這種響聲彷彿是從桌子的內部發出來的。

有時這種響聲如同敲打一樣，如果人換了地方，響似乎也改變了。

這種響聲屢次可以傳達言語名叫『放送』這是事實，不容懷疑，我們說的是用動觸而發的板響。

問題：這種發響聲的能力是本性抑係超性的呢？

換句話說：這種能力是由魔鬼或由已亡的靈魂發出來的抑係由本性發出來的呢？

答案：這種響聲的能力平常是由本性發出來的。

証理：1°用手撫摩之發音，在金屬的物體上沒有實現過，只實現在木板上，但是這種響聲如果從一種神或已亡者的靈魂而發的，爲何不能在金屬的物體發出，因爲魔鬼和已亡者的靈魂在金屬的物體和木料的物體上能有同樣的作用，所以這種發聲是本性的，如果從神發的，爲什麼在木板上而不能在金屬之板上？

2°我們從經驗得知發響聲時摩按必須是直接的，如果在靈媒的手和桌子中間隔上一塊布，或一塊玻璃，或一塊金屬之物，就沒有響聲了，但是如果神或已亡者的靈魂發的這種響聲，隔着物體也能同樣發聲，所以這種能力完全是本性的。

3°木板愈厚，發音愈微；木板愈薄，發音愈強，如果是從神發聲音，聲音應是一樣的，不當有這種不變的反比例，所以這種聲音是從本性能力而來的。

4°聲音的強弱隨着木板的乾濕而有分別：木板愈乾，聲音愈強；木板愈濕，聲音愈弱；木板如果是極濕的，就不能發音，如果是神發音，何以有此不同？故此發這種聲音的能力是本性的。

我們這些論調，全是根據經驗而發的，毫無虛僞之可言。

故此這種發音不是超越心理的現象，故此不是從魔鬼或已亡者的靈魂所發的。

論啓示：

有時靈媒把很隱密的事告訴給人，這隱密之事有時是最近發生的，倒底誰也不曉得，有時却是前若干年的事同時也是旁人不知道的事，此事便稱為啓示。

我們見到這種事情當然要驚訝，可是我們不該當想是有神靈作的，因為一個人用詭計也可以作到也可以讓我們驚訝，因為我們幾時見到一件事物的結果而不知其原因便會使我們驚訝。

實行的規則：我們不能因為使我們驚奇便想這是異常之事，我們反該用冷靜的態度來考查牠，這樣我們方能認識事情本來的面目

啓示的原因：根據所有的經驗我們可以說通神術有兩個原因。

(a) 欺騙：(b) 頭腦不清醒。

論欺騙：我們知道那些通神家很用心的搜索他們將來默示給人的事情，所以他們(a)必要用心看每天的報紙，(b)他們用心在自己的日記上寫那些亡者的名字，日期，地點，

和機會……（c）他們極力查考：同他們有來往的家庭，和家庭裏某人的死亡。（d）通神家在他們的會議中很容易的查出來何人傾向此事，便向他追問關於死人的事情……（e）他們有時間小孩子們……（f）有時間老太太們。

據一般改邪歸正的通神家傳說：他們便是用這些方法知道隱密的事情和過去的事情。所以這完全是欺騙人。

論頭腦不清醒：幾時明悟能把自己的思想和事實比較便算有清醒的腦筋，幾時作不到這一步，便是沒有清醒的腦筋。

知覺的分類：（a）有清暫準確的知覺，這種知覺常常是受着意識的指導，（b）有稍昏弱的知覺，這種知覺是間接受意識指揮的，他由下意識而來，（c）有十足昏弱的知覺，他是絕不受意識管束的，他是在腦海不規則的或病態的狀況中由刺激而發生的，比如我們所見聞的事情而能回憶便是這種現象。

解釋：通神術的示告完全由下意識反應而來，是以在考查他的原因時應特別的小心。看來，如果有毫不遲疑的說這現象由魔鬼或死人之魂而來，這太無價值了。

總結論

1°——這種超越心理的現象是不是實在有？

答：有可是有，不過先應証實了他是不易發生的。

2°——如果有這種現象，可怎樣講解呢？

第一個講解：通鬼的學說，說這是魔術，便是說由魔鬼而來不過這種講解毫不根據科學，所以應該推翻。

第二個講解：通神的學說，說這是靈魂的法術：便是說此種現象由死過的人靈而來，然而這種講解亦無根據，亦應推翻。

第三個講解：隔感的學說，說是隔感術：便是說此種現象由隔感而來。

隔感的意義：隔感便是距離中的感覺，或是一個感覺由此人的腦海不規則的傳入那個人的腦海，比如：我和我父親在家時，他還很好（他沒有病），後來我出外，正在半路上時我覺着應當回家，因為我覺着我的父親死了，我回到家去，他正死了，這便是隔感作用。

事實的存在：

(a) 這種確實的事實太多了，這是不能疑惑的。

(b) 因為這是腦海中的事情，所以傳送隔感的人應有一種特殊的刺激，好使接受的人感覺得到。

(c) 平常這種傳送應是自然的，此事有很多的光景可以招來。

(d) 我們承認這種傳送在人與人中在未離肉體的魂與未離肉體的魂中是可能的，然而在亡魂與人之中却是不可能的。

(e) 這種傳送在傳送者與接受者的下意識中是更容易作到的，在他們的意識與下意識之中却難一些了。

最後的結論：

那祖譚這種超心理現象是由尋常和恆久的原因，並以隔感術而來的人如同在(c)裏頭所講的，來講解牠的學說算是可靠的，因為這個學說根據於很多的事實和經驗。



## 卷三

## 論靈魂和肉身的組合物（人）

## 第一章

## 人是自由的

重要的序解：（1）試思一獵犬，同着自己的主人出門去打獵，東奔西跑，此來彼往，偶然遇到兔香，則昂首搖尾，欣然前往矣，此犬何爲而如此哉？此乃獵犬藉着他的覺欲知道有了兔兒，故此前去捕捉，旁的就一無所思了，兔兒距此多遠？他不知道，能否捕捉？他不知道，用什麼方法相宜？是否可獵之物？這些事他全都不管，只是盲目的去獵取。

再想有一個童子在地裏遊行，見到了樹上的苹菓鮮美可愛，便引起了自己的貪欲，幾乎用手拿到那菓子的時候，忽然中止了。他想道：此乃害菓，不可食也，復三思道：此非害菓，何不可食？於是採而食之。

這兩個比方示知我們三個不同的行爲，就是：大的行爲是從他盲目的直覺中發出來的，是毫無意識的行爲；童子的行爲是從他欲司中發出來的，是有真正目的的行爲，再進一層說，童子的行爲並且可以不發出來，的確，在第一個例子上沒有發出來，在第二個例子上發出來了，這些行爲各有其名，不可不知。

人行的種類：(a)有意行爲：此行乃發於目的的認識和欲司的願意，例如童子摘菓的行爲。(b)無意行爲：此行非由於欲司而發者，比方：營養作用，血液循環，生長作用皆是。(c)自由行爲：可作可止的有意行爲，例如童子摘菓的行爲，如果童子不能不摘取那菓子，這種行爲稱爲(d)被迫行爲。

(2)再作一個別的比方，伯多祿在城中行路，遇到了自己的仇人，便把他捉住了，也把他殺了，以後便急速逃走了，伯多祿爲什麼殺仇人？你必定答應說：因爲他完全有自由，就是說：他沒有被監視着，他沒有捆着手足，我說道：人不許殺人，人不能殺人，他沒有殺人的自由，此話怎講？伯多祿可是自由呢？或是不自由呢？伯多祿同時有自由也沒有自由麼？——我答應說：是，他沒有被繩索和物質的圈套束縛着；可是他被責任，法律，良心束縛着。

，就是被道德的繩索束縛着。

自由的種類：(a)有形的自由：就是沒有繩索束縛的自由。

(b)道德的自由：就是沒有道德束縛的自由。

第一種自由是屬於肉身的；是外著的。

第二種自由是歸於靈魂和良心的；是內心的。

對於內心自由的性質應該留神。

(a)因為我是畫家，我如果樂意，我就畫一張圖畫，如果不樂意就不畫。

(b)如果我樂意，就畫一張圖畫；但是，如果我樂意，就毀壞一張圖畫。

(c)如果我樂意，就畫一張圖畫；但是，如果我樂意，我往那邊逛一逛，坐一坐，或隔

窗遠眺。

從此看來，對於畫圖畫說，我不但有有形的(外著的)自由，而且也有無形的(內心的)自由，我對於許多事可以自由。

內心自由的種類：如果我樂意，我就畫，畫同不畫是矛盾的，這是：

a——矛盾的自由 *Contradictoria libertas*

如果我樂意，我就畫；如果我樂意，我就把畫毀滅，這是：

b——反對的自由 *Contraria libertas*

如果我樂意，我就畫；如果我樂意，我就往那邊逛一逛，坐一坐或隔窗遠眺，畫，逛，坐，眺望是類別不同的行為，這是：

c——選額自由

題旨：幾時我們說人是自由的！說的就是內心的自由，藉着這種自由對於一件事人可以也可以不做他；做此事或做反對此事的事；做此事或做其他的事，換句話說：就是論這種自由，人在有意的行為上不受任何的干涉，

自由道理的証明，A——分析証理。

(1°)·人有自由的舉動。

(2°)·但是這自由舉動的根源應該是自由的。

(3°)·故此人是自由的。

我們要分出部分來講明：1°「人有自由的舉動，」此事藉用良心的証據可以証明：a——在舉動以前；我們思維我們要做的事，我們拿定了主意做此事，但是我們屢次沒做此事，反而做別的事，或是什麼也不做，或是做反對此事的事。b——在舉動的當時；我起首做，但是，我樂意時，便中止了。c——在舉動以後；做了好事以後，我覺得喜悅；做了壞事，覺着恐懼，理由是：當着我能夠做惡事的時候，我做了好事；或是我幾時能作好事，我沒有做了，這不是証明有自由的舉動麼？

2°「這種舉動的根源應該是自由的，」這是因果關係，無須証明。3°故此人是自由的。

設難：1——恐怕良心的証據也不可靠。

釋難。1——有三種假設：a——或是良心將事實解錯。

(b)或是我們對於良心的推論是假的；(c)或是按良心所報告的，我們實在有自由的舉動。

但是：(a)和(b)在幾個限定的情景上能有，然而不是常有的，因為這是自然的缺點；自然缺點不是性律，所以(c)是合理的。

B——綜合証理。

(1°) 任何能力只歸向自己必須的對象。

(2°) 但是欲司的本對象是(絕對的)善。

(3°) 故此欲司必須只歸向(絕對的)下善，至於其他的對象欲司是自由的。

我們分出部分來講明：(1°)『任何能力只歸向自己必須的對象，』例如眼在日光之下，不能不見；耳在聲音之下，不能不聽見。

(2°)『欲司的本對象是善』：人的欲司除了善以外，其他任何事物也不貪求，因此凡是遇到善或真實的善或主觀的善，欲司對於他非起一番貪求不可，在這世界上這是欲司惟一的必須舉動，故此別的舉動該當是自由的。

C——歷史証理或善偏一致的証理。

這種一致(同意)明明顯得出來：(a)在言語上，試舉幾個例子，『自由啊！牧童歌唱自由於山中；詩人歌唱自由於戲園中；庸人歌唱自由於會所中；博士歌唱自由於書坊中；教師歌唱自由於學校中；司鐸歌唱自由於聖堂中；舉凡世間之圓顙方趾之人於大地之上所歌咏者

，見一明自註耶。』 (Seneca Augustinus de duabus Animabus, c. XI n. 15)

『我常聽到攻擊自由的論調，但是我把他看作詭辯學說，雖然有想給我證明我不是自由的，然而我那較比一切推論強而有力的密覺官証明那是欺騙自己，』 (J. J. Rousseau) 自生民以來，一總的人沒有不信自由的，這種信是自然的，不可抑制的，那故意虛造反對自由學說的人，他說話，行事，彷彿確信有自由一般，他本來不疑惑；他勉強疑惑，因為他主持這種學說，請你給舉出一個不被良心嚙噬的宿命論者來，——或是應該說，人是自由的，或是應該說，人生到世上來必須相信錯誤，』 (Julius Simon, Le devoir). b——事實，由良心告知給我們的事實作証，這種事實在第一証理中我們已經提過了。

D——間接証理：即是從倫理和社會的秩序所生之証理。

A——倫理秩序：人有：a——義務，例如謝孝敬父母，勿說謊話，勿偷盜，勿殺人等皆是，這表示人對於自己所負責的事能做能不做，能作此事，否則法律毫無意義；因為人不能被迫以做其所不能者，能不做此事，否則法律成了贅疣；因為就是無法律，人也要做那些事了。b——責任：按一切法律說，對於許多能避却的事，我們擔負責任，如果滿全了這種

責任，我們心中喜悅；否則良心不安。

這一切的一切明示我們有我們所辯護的自由。

B——社會秩序：人類的社會立定了法律，爲執行法律規定了制裁，就是：守法者賞，違法者罰；如果我們守法，就有受賞的功效；如果犯了法，就有受罰的罪過，功過內常含着自由，因爲不自由的行爲，例如生育，自然的足跛，瘋子的殺人等，不能得賞罰，如果人沒有自由，在社會中也就沒有權利和義務了。

## 第二章

### 論反對自由的異說

A——宿命論：果說，宿命論乃是主張世上的一切事物必須由一個外部原因而來，人的欲司無能力的一種主義，外部原因如自然的患難；飢荒，戰爭，疾病，人的德行；如愛德，仁慈等等；這種外部原因稱爲宿命。

宿命論的派別，宿命論有兩種：a——多神的：一切的事物由宿命發出，這宿命是一種



盲目的能力，這種能力將人和神的欲司緊緊的束縛着，這宿命成於每人由彼而生的星宿的秩序和布置。

多神的宿命論：爲古時希臘和羅馬的教外哲學家所保護，現在婆羅門教徒，佛教徒，孔教徒，道教徒，神道教徒也都崇信這種學說。b——神的；世間一切的事物必須的發生出來，因爲這是天主的定命，回教徒信從這種學說，他們說：『被 Ala 書定了』

駁斥宿命論：1——多神宿命論是假的，因爲：(a)多神論是假的；(b)盲目的宿命不能布置世界；(c)反對倫理和社會的秩序，上章已經談過了。2——一神宿命論是假的，因爲：(a)宿命派不明白自由的真相；(b)不了解天主的定命，因此也(c)不會將自由和神的定命融會到一起。

#### B——預定論 (Determinismus)。

今日的許多異說連起源的標記也沒有。

請看被現代無信之徒稍加修改的舊宿命論，別名稱之爲：預定論，預定論的界說，預定論乃是主張欲司不能自由發出人的有意行爲之學說，人欲司的行爲，前邊的行爲規定後邊

的行爲。

前邊的或規定的行爲能屬於物理，生理和心理的秩序，因此：

預定論的派別，預定論可分爲三種。

1——機械預定論

學說：人的靈魂和動物的魂是物質的，故此他們的行爲如同質料的物體同樣的被機械律約束着。

証理：（a）自由相反物力不滅的定律，因爲物質不增不減，如果欲司移動自己和別的能力，新能力便生出來了（b）。人從畜類而來，所以也與畜類無異，故此如果畜類沒有自由，人也沒有自由。

駁斥：物力不滅定律：（a）這種定律只可實行於組織解剖內，就是將一個物體分爲許多部分，此物不增不減；（b）爲發欲司的行爲不需要物力；（c）其他能力的作用不需要新的能力，但運用固有的能力而已；（d）變形論與理相違，前已証明矣。

2——生理預定論

學說：神經系統的作用屬於不可變更的生理法則之下，這種屬於是不得不然的屬於，欲司的作用也是如此。

証理：（a）刑事統計學明示我們在人的罪惡和外部的原因當中有固定的關係，比方，因貧窮多犯盜竊之罪；春日多犯邪淫之罪；自殺則有規則的一年多似一年，這是可以証明人在自己的舉動上沒有自由，只是按着物理的法則而動作，如果環境相等，罪惡也就相等；（b）原人學講犯罪人他們器官的組織與衆不同，罪惡是這種特殊組織的效果；（c）欲司活於肉身內，故此屬於外部和內心的衝動之下，譬如神經疲乏可以改變欲司和思想的力量。

駁斥：1——不是一總的患貧困的人都是強盜，有的人好偷盜；有的人就不這樣，只是求些哀矜，或用別的方法維持生活，如果一總的窮人毫不例外的全都盜竊，那時你可以說他們非偷盜不可；但是你根據什麼理由，什麼經驗說一總的人都偷盜呢？論邪淫罪也是如此，所以在（a）裏所說的不過是些犯罪的機會，但是犯不犯一定是由人自主。2——統計學假如做的很好很切實（這是讓步的話），也不過是一種折中的規定，但是折中法則『大概的說常是真的，對於一兩種情形上却常是假的』。（Claudio Bernard）所以這種法則的精確

性不過是近似的。

3——犯罪人器官特殊的問題無法証明，原人學也不能証明這種結構的特殊和罪惡有直接和必要的關係，爲反對許多原人學家，可以証明有許多犯罪人沒有特殊的器官。

4——原人學家不大明白哲學，他們不曉得只是知覺作用，例如記憶力，想像力，隨着肉身發育；悟性作用則不然，悟性作用和肉身固然有點關係，但只是外部的，故此外部的情景，例如飲食等爲人有衝動力，無人否認，但是總不能毀壞人的自由。

3——心理預定論。

學說：欲司一總的行爲被悟性的行爲所決定，因爲欲司的行爲發出於悟性的行爲，故此人的欲司若不被逼迫，必定常常的選擇更大的善，更有實效的方法。

証理：欲司的對象是善，善越大，越能吸引欲司，例如秤那邊更重，就向那邊下垂：

駁斥：1——欲司的對象是被明悟所指示的善，但是明悟能把一個更大的善指示給我們，如同一個小一點的善或是至少爲我們不大可貪求的，在這種光景上，我們可以不貪求本來更大的善。

2——層次我們貪求比較着更小的善，放棄比較着更大的善，因為我們樂意如此，這事從每日的經驗可以証明，所以欲司的行爲必須被悟性的動作所決定不成事實。

### 第三章

#### 論在入內魂的數目

生命之根原，若無靈魂肉身是什麼？不過是一個可以分散的屍首而已，若無肉身靈魂是什麼？不過是人的一部分而已，不算一個人，多咱你見着一個屍首，你不說是個活人，至於靈魂呢，能說是活的，如果靈魂和肉身結合在一起，就成了一個人，成了一個生活的人，所以靈魂平常說是生命的根源。

生活作用，我們觀察觀察各種的生活物：植物吸取養料，生長，成熟，結子，繁殖；（a）名爲生長作用，動物或無靈動物攝取養料，生長，成熟，傳生，此外還有知覺，貪求，運動，比方：狗認識自己的主人，尋求食物，除了生長作用之外也有；（b）知覺作用，人飲食，生長，傳生，知覺，貪求，運動，除此以外還思想，願欲，除了生長和知覺作用之外

尚有：(c) 悟性作用。

靈魂的界說：靈魂是我們人生活，知覺，運動和思想的第一根源。

界說的解釋：『第一根源』，因為生活作用能操縱於和靈魂有分別的器官，比方：目能視，耳能聽……胃營養，但是這些器官皆發源於靈魂，故此靈魂稱為第一根源。

『我們可以生活』：營生，生長，傳生。

『知覺和運動』就是我們所稱的知覺作用。

『思想』包括着悟性和意志作用。

生命的種類，這三種作用組成三種生命：生長生命，知覺生命，悟性生命。

在人身上有三種魂麼？

題旨：在人身上沒有三個魂，只有一個靈魂，以上所說的三種作用皆出於靈魂。

題証：1.——哲學証理。

人，按抽象來觀察，是有靈動物，人若按個體來觀察，是由固定的靈魂和固定的肉身的體要結合而成的，因此一個人如果有幾個靈魂，那末每一個靈魂便有幾個位，幾個性，幾個

完全的獨立體了，但是此理不通，故此一個人只有一個靈魂。

## 2——心理証理。

在生長，知覺和悟性的生命中有這種關係，就是這三種生命和他們的作用皆由靈魂和肉身發出，這靈魂和肉身彷彿一個根原，所以該當承認有一個生命的根原，便是靈魂。

三種生命的互相關係：(a)生長生命和知覺生命的關係：脊髓神經系知覺屬他與交感神經纖維想像的器官相構合，營養不足，知覺器官便失掉感覺性，過度的感覺活動與生長生命有害；同樣，強度的生長活動與感覺性也有害。(b)知覺生命與悟性生命的關係：悟性力和想像力有關係，傷了腦髓，想像的器官悟性力失掉作用，能發生癲狂症，過喜過憂能產生疾病；飲酒過度，縱慾過度，神經衰弱有害於欲司和悟司，因此可以發生幻覺，狂癲及意志衰弱症，此事可以從心理學和生理學來證明。(c)生長生命和悟性生命的關係：悟司和生機器官的互相關係特別顯著，心理學家 Mosso 用驗體機証明了刺激腦髓的血與悟性勞作的強度有直接的關係。Barton 証明二十四點鐘的工夫默思一事所生的尿酸比春同樣時間的石頭所生的尿酸多，這些事實和類似事實可以從心理學和生理學証明。

結論：這種互相的關係顯示人有一個靈魂，這個靈魂就是一切能力的根源，並且有一個「位」能覺得出來這一切，所以有一個實體的結合，是以只有一個靈魂，直覺告訴我們：我覺得，看我見，我被動，我吃飯，這都是我的行為。

注意：藉着這種互相的關係唯物派所設的疑難滿可以解釋清楚了。（a）悟性的疲倦，經過悟司強度的勞作以後，我們覺得疲乏，這是自然的，然而這種疲乏的理由，是因為靈魂的外部關係於腦髓的緣故。

（b）悟性的衰弱：（在孩童和老人身上，）不是悟司本身消弱，乃是神經和器官，衰弱的原因，我們屢次見到身體的健康很壞的人，具有強大的思想力。

## 第四章

### 論靈魂的來源

大意：這種問題在以前我們沒有題過，因為關於這種問題的許多意義，我們沒有講過，現在我們既然明白靈魂和人的性體是什麼了，所以對於靈魂的來源極易証明。



疑問點：靈魂從那裏來？何爲靈魂之來源？

派別：(a) 靈魂預在說派：人的靈魂乃是與肉身結合之前已存在的純淨之神，有

人說：他們犯罪之後，被囚鎖於人肉身之內，這種主義在 (Constantinopolitan Oecumenicall Concilio) 君士坦丁公會議第三被處罰了。(五四三)

(b) 一元天演論派：靈魂是從進化來的，如同上邊論天演論那章裏已經講過了。

(c) 不純的生殖說派：靈魂是從父母遺傳下來的；有的說從父母的肉身，有的說從父母的靈魂。

(d) 純粹生殖說派：靈魂從父母的肉身生出而遺傳給子女，這是異端道理。

(e) 靈魂分生說派：靈魂從天主之本體中分出。

(f) 靈魂造生說派：靈魂乃是天主直接造的，這是我們的道理，惟此道理與正理相合。

題証：14——直接証理。

1——人的靈魂是單純和神體的自立體。

2——但是單純而神體的自立體應該是直接受造的。

3——故此靈魂是天主直接所造的。

我們要分出部分來講：1——『人的靈魂是單純而神體的』，在前邊已經証過了，你要注意靈魂既然是單純而神體的，他的性體與物質無干，因此他的來源當與他的性體相合，就是他的來源當與物質毫無關係。

1——『但是這種自立體應該是天主直接所造的』，該當：(a) 被造：因為不能從父母的靈魂分裂而出，因為他是單純的；也不能從肉身分裂出來，因為靈魂是神體的，肉身是物質的；也不能從天主或天神的體質分裂出來，因為天主和天神都是單純的，故此靈魂是被造的。

(b) 『被天主』：因為惟獨天主才能造生，我們已經提過了。

(c) 『直接』：就是說：不藉助父母或父母靈魂的力量；也不藉助其他神的力量，因為天主有無限能力，不需要受造之物。

2——間接証理。

從這端証理中我們能排除一總的派別的事說，只留下靈魂造生一說，故此靈魂實係天主所造的。

系論：1．論靈魂被造的時間。

何時靈魂被造？爲好能明白這端事理我答應道：

(a) 我們不知確在何時，因爲天主沒有默示我們。

(b) 據自然的觀察，多咱肉身機體適宜的時候，靈魂就被造生，但是何時機體適宜呢？

(c) 該當分析外懷孕和內懷孕：外懷孕不是正式的懷孕；內懷孕是正式的懷孕；外懷孕是性交；內懷孕是生殖細胞的結合，有外懷孕的當兒，未必有內懷孕，當着生殖細胞結合的時候，或者這時機體爲接受靈魂就稱爲適宜了，所以天主這時就要造靈魂。

2——論人的地位

藉助信德光照之理由我們肯定人乃：(a) 天主之手工；(b) 造物主之肖像；(c) 受造中生活之物；(d) 不滅之靈魂；(e) 被定將得至高之終向，將升至超性之倫序者；(f) 皆從亞當遺留而來者；(g) 天下衆人組成一家，互爲兄弟，相親相愛。

雜有虛偽學問和宗教偏見之理由主張：(a)人從無靈之物而來；(b)抹盡人畜間體要之區別；(c)倡導人與獸相近之說；(d)否認靈魂之神體性；(e)肯定人與走獸同亡共盡。

(f)人之元祖不是一個；(g)將人分許多種類；(h)教人相仇；(i)引人彼此奴隸。

## 第二組——倫理學

## 第一章

## 論人的終向

**重要序解：**我見你們攻讀很用功，但是我問你們爲何攻讀？有答者曰：我欲得工程師的名；又有人答道：我欲經商；又有人答道：我欲得醫科博士之銜……每人要答應他自己所希圖的事，這是平常說話的樣式，如果以哲學名詞來說呢？有工程師的名目乃是第一個學生所期望的目的；經商乃是第二個學生所期望的目的；醫學博士之銜乃是第三個學生所期望的目的。總而言之，一總的學生爲得他們的目的而工作，從此可以明白：

**目的之界說：**人藉其工作所欲得者爲目的。

**目的之種類：**目的有許多種，但是現在我們擇其重要者略述一二，學生欲得醫學博士之銜，意欲得錢故也，博士銜是：(a)最近目的，就是最先所期望的，錢是：(b)遠目的或稱中目的乃是：或是按自己的性質，或是按作事者的用意爲達到其他目的的方法，(c)最後

目的或終向，不是爲達到其他種目的之方法，乃是衆目的所歸之目的，這種目的就是福樂。

福樂的界說：福樂乃是操得最後目的，此外尙多種界說：Cicero：『完全操得衆善，毫無不善』

F. Augustinus：『滿全了一切可食的事物』。

Boetius：『衆善齊來之純全地步』。

S. Thomas：『能滿足食欲之純全美善。』或是：『排除衆惡，滿足嗜欲之純全而充足的美善。』

疑問點：我們既然講過了人是什麼，人從那裏來的；現在我們要談談人的最後目的或終向，人的終向在那裏？人的終向是什麼？

人的終向是天主。

証理：1°欲司的對象，我們提過了有福樂，但是這福樂應該是絕大的，普遍的，純全的，能完全滿足人欲的；否則欲司不能止息，因此不算全福，這種美善除了天主不能是旁的，故此天主應當稱爲人的終向。

2° 悟司的對象。悟司實向真理並且貪向絕大的，普遍的，純全的，滿足人心的真理，但是這種真理除了天主不能是旁的，故此天主，應當稱為人的終向。

3° 初因和終向（最後目的），初因也當是終向因為目的是成一個東西所有的為頭，（因為成某物而有所為之謂目的），所以天主造人是為自己，為什麼緣故呢？因為天主如果有別的目的，那時天主便為他物的利益而工作了，那末天主便屬於此物了，何能稱為萬物皆屬於他的初因呢？故此天主是人的最後目的，（終向）。

4° 我們不管人的目的是在那裏，我們已經證明了的靈魂不滅性也足以証人的終向是永遠生活，故此目的地是永遠的，這種永遠用悟司和欲司才能得着，因為有壞的物質器官不能在永遠中生存着，在死屍上只有朽壞。

## 第二章

### 論反對人終向的謬說

靈魂托生說

界說：托生說乃是主張人死後其靈魂再托生於他物之學說。

佛教的信徒說：『人死後，第十層地獄的魔王考察衆人一生的功過，按人功過的等差，打發他們到四大洲去，在那裏再生爲男人或女人，生爲長壽的人或早夭的人，生爲富貴的人或貧賤的人。犯了大罪的人（靈魂）交付給夜叉，夜叉將他擊死，人死後變爲昆蟲，朝生暮死，將罪贖完了之後，復生爲人，成了穴居野處食肉寢皮的野人，如果勉力爲善，則又生於文明之域，一生應修的社交道德有四：仁愛，正直，良善及公義，功德圓滿後，升入極樂天園』（Yen Wang ching. Dore. I. Pars. t. 1. pag. 127）。

復生的方法・復生的方法有很多的樣子

1——佔有方法：靈魂闖入活人的身體內居住，利用被佔有人的四體百肢以作自己的工作，故此在這一個人身內有兩個不同的靈魂各不相離。

2——還原法：靈魂有時能回到原來的肉身內，只要這肉身不壞，因此有招魂的習慣。

3——替換法：靈魂失掉了自己肉身以後，能夠進入他所遇到的死人或走獸的屍體內，只要這屍體不完全的毀壞了。



4——復生法，這是平常的方法，靈魂投胎，成形，及期而產。

駁斥復生法：A——哲學証理。

1——反對所欲得的目的，主張復生法的人說復生是煉淨人靈最緊要的方法，但是靈魂如果投入獸體，應該有獸的動作，所以從自己的地位上貶到不齊全的地步，如此一來，有何煉淨之可言？

有何齊全之可言？靈魂在走獸內不能實行欲司，和悟司的作用，藉着欲司和悟司的作用，靈魂的純全生活才能實現呢！靈魂如果不能實行欲悟二司的作用，復生的齊全和煉淨在那裏呢？

2——相反靈魂不滅之理，靈魂的不滅性在乎能操得永生，這種生命是個體的，合理的，但是靈魂如果從這個肉身到那個肉身裏遊行不息，（a）就沒有個體的生活了，因為肉身加多了靈魂也當變多；（b）也不能有理智的生活了，因為一個靈魂在走獸內不能操行他本來的生活；如果有人說能夠操行，那末狗，牛，馬等全有理智了，這是能有的事嗎？！

3——相反靈魂的神體性，靈魂若與動植物相結合，就不算是神體的了，就成了物質的

了，那末在一總的工作上屬於物質了。

4——反對良心的証據，誰能記憶前生的事情呢？如果前生的事情實有，我們不能不記憶起來。

B——消極証理。

復生說派的人沒有實據以証其學說，但是無論任何學說若無堅確之根據，萬不可信從。

C——雜証。

我們可以引據中國著述家的言語來攻擊我們的敵人：(a)孟子說：『狗之性與牛之性同，而人之性則異於是』人之性與獸之性迥乎不同，如果人可轉生爲狗，就沒有什麼分別了。

(b)按這種學說來講，真正的惡人轉生爲魚，虫，鳥，獸，但是這類的惡人現在不很多，可是不過數世，世界上不過只剩些魚，虫，鳥，獸就完了。

(c)天下的人口日漸增加，就現今的人口來計算，多於前世萬萬了；若按佛教徒的主義，此理怎講？再一說人也不可結婚了，因爲新郎有娶他已經轉生了的母親的危險，新婦有嫁給他父親的危險。

(d) 如果有人死轉生禽，獸，魚，虫，那末這些東西，人不許加以殺傷使用了，恐怕是自已親戚，朋友啊。

(e) 因此社會的生活和往來就不能有了，此乃大背人情之事，故此我們說：人是造生的，不是托生的。

### 第三章

#### 論其他反對人真正終向(目的)的謬說

我們該當知道還有許多別的反對人終向的謬說，因為摩登人物的物質人生觀尋到了非宗教生活極放肆的不道德的保障和托詞(推辭)。

##### 1. 快樂主義

學說：快樂主義者主張一總快樂的享受便是人的終向，不但可以享受合理的快樂，就是自然法律合制定法律上不許可的快樂也要享受，人的終向就是滿足嗜欲。

主張這種學說的有唯物派，實驗派，回教徒，和不少的猶太人。

駁斥：這種學說不可信從，因為：

(a) 否認靈魂的（不滅性），神體性。

(b) 將人和獸置諸同列。

(c) 從這種學說裏可以生出一種惡果來，就是越不道德，越有毛病的人越好。

2——唯利派

學說：主張利益就是人行的道德，利益分作：(a) 私利的；(b) 社會的，所以或是為私人或是為社會有利益的便是善，所以人的終向便能從外部的善（例如財帛，光榮，權勢）或是從內心的善（例如勇敢，學問，道德）裏取出至大的利益來。

主張這種學說的人：唯物派，無信之徒和許多政客們。

駁斥：1——他們頂大的錯誤是將利益和行為的端方混合了，偷盜能是有益處的，然而本來不是端方的事，兵士的為國效死乃是端方而榮耀的事，但是為死亡的兵士不算有益處的事。

2——人的終向不在受造之物上，因為：(a) 福樂是至善；(b) 不該是作惡的原因和託

詞；(c)應當藉用人內心的能力而得他，這至大的，齊全無缺的福樂在此世間不能找到，因為世界上一總的善是有限止的，是能夠喪失的。

3 — 進化主義

學說：個人的目的便是人類的目的，但是人類除智識的進化以外沒有其他的目的。

這種學說的辯護人：唯理派和汎神論派。

駁斥：(a)人的目的該是個人的目的，不是人類的目的，因為人的目的是使人得福樂，所以目的是個人的事不是人類的事。(b)我們該當轉向我們個人的目的，所以按你的意見都該講求一總的學問？怎樣？此事能成事實嗎？(c)人類是抽象的東西，怎能與他尋求益處呢？(d)汎神論大違於理。

4 — 厭世主義（悲觀主義）

學說：世間受造的美善不能滿足人欲，故此更好是藉用自殺來把那些嗜欲消滅了。

這種學說的辯護人：多是無宗教無信仰的人，如：Arthur Schopenhauer (1788—1860)

和 Eduard von Hartmann (1842—1906)

駁斥：(a)人喜歡積極的，實有的，耐久的福樂，自殺，能給我們這種福樂嗎？除非瘋子才能這樣說呢，但是無宗教無信仰的人也這樣說(b)再一說福樂是實有的，因為對於他的希望是根於本性而來一種東西，所以在今世找不到，必定在後世才能得着，這是合乎人人的希望的事，你該信有天主也該依靠他，因為他確實存在，這事較比着自殺和失望更為有理。

#### 第四章

### 論國家與統治權之由來

吾人不是單獨地生活着，且單獨地也不能生活；何故，因為沒有一個人能獲得生活之一切要需而不用他人幫助的，嬰兒當呱呱墮地之後，即當受母乳哺，日後漸長則又當有入教導之，訓育之。總之，當不斷地受助於人，且不但受父母親族之助，法庭政府之保護亦是無時或少的，換句話說，即吾人不得不生於「團體」中，這種團體可分為兩種：就是家庭與國家

普通所稱的某會，或某社即是一種多數人之持久的，意志的集合為獲得一種公共的目的

可見，爲成立一種任何協會第一個條件是：有若干，爲尋求一種公共目的而持久不變地團結起來的人衆。

每一種集會有他個人的目的，這目的如含有商業性的，那末這種集會稱做商會，如屬於文藝的，則稱做文藝學會，如屬工業的則稱工會……

在每個性質不同的協會當中不可少的是一種統治權或一個首領指使該會之同人如何獲得公共的目的，在一個國家當中擁有至高統治權者稱爲「帝王」或「總統」；在商會中爲「會長」在家庭社會中爲「家主」等等……但是，任何一種協會中是不能沒有統治權的，沒有統治權的協會是不能存在的，因此每個協會也必須有它的統治權的。

國家與統治權之由來。

集會，可分爲兩類來講：一、自然結會，所謂自然結會就是因這種結會之根由，實根基在人的天性的，也是人類必須的，更是不得不成立的，如，婚姻，家庭社會等……

二、隨意結會，所謂隨意結會，也就是因這種結會之成立非迫於天性之需要，實在建基

於人類純粹之自由意志上如：商會，工會……

上面已經說過：一種結會必須有一種公共目的，這種目的如不單是人局部的利益，而是尋求人全部的幸福，則這種會稱做本質完全的協會，如：家庭，不然，則稱為本質不完全的結會，如：商會。

設有一種協會，它尋求每個人的利益，又完全有一切達此宗向之方法，且不受任何他會之支配，這種會稱做外表完全之協會了。

如：國家，要是反過來說，家庭社會則是外表不完全的結會，因牠在許多事上不能脫離政府而獨立的，反當受其支配的；雖然它也圖謀着每個人的幸福，但這種幸福以它個人的力量是得不到的。

天主教亦是此等完全的協會，因它所追求的目的是人類最大的幸福——使人得到在世之終向；此外尚俱有得此目的之一切緊要方法，並在一切有關這超性的宗何事上，能自由行動，不屬於任何別的權柄上。

隨意結會之起源即是人類之自由意志，此事很顯明，毋容贅言。



家庭社會則建基於人的天性上，此亦易見：一則嬰兒初生時當然無能力表自己的意願；二則因父兄子女間之連絡不是一種自由的契約，可以隨意破壞的，實在是因為彼此間的愛情所連絡起來的。

關於國家社會能夠發生疑問！

吾人能向國家之成立，與實以人民之自由意願為轉移——如，其他工會，商會一樣——或是人之天性須要它，摧迫它非成立不可？

如單就歷史眼光來看，大概可以這樣說：最古的國家的社會大約就是「酋長制度」，當時之酋長不單有管理家務權，並且握有「行政權」，此權可讓遺於長子。此種制度在中國古代和依撒義可以確實証明已經施行過了。

有時，一些國家之成立，是因為若干家庭因住在一個城中的關係所連合而成的，有時是因為多數人起初集合起來為作一種工作，如，捕魚，圍獵等……日後漸漸形成的。

此處限於篇幅不能作各民族之發達史的研究，不過我們能以立場來向：國家與統治權之生存實由人民自由賦給的，或出於必然不得不有的？

吾人肯定的答應說：人之天性迫切地須要一種結會，這種結會是俱有獨立的統治權，且是持久的，爲的是這種協會的保護下求得一切生活上之要須。

但每一種協會有一種不同的性質，不同的制度和特殊的維護正義法不過這些細關節目，不涉及於協會之本身，故不論之。

亞利斯多德稱「人是社會的動物」說得極對，聖多默說：「自然之須要告訴我們：人生來是社會的，政治的，羣居的動物」(C.G.III,85,129) 聖教宗良第八說：「人生來是生活於社會中的」。

証實：

(一) 從人性的須要和偏向證明國家是自然的協會，人類必須的協會。

(a) 人類之須要和偏向要求一種財產保証，這樣使得人每一個家庭和每一個人都能平安無懼地度日，但是爲達到這種目的必須大家通力合作才可；不然，一旦遇着賊盜則一人或一家是無能抗拒的，所以合作尚不夠，且須一種行政機關，這種機關要定出一切當守的律法來，且調判民間之訴訟，維護民人的利權等……

(b) 以一人之身兼任各種事業，事實上是不可能的，但吾人所須之物又如星之多，如衣食、住、用具、醫藥等，既不能自供自給，勢必求助於人不可，爲此要大家通力合作；但如若大眾不是在一種共同的政體下生活着，那末這種合作是不可想望的了。

故由人的偏向和須要上看來，國家是一種自然的協會。

(二) 各民族之歷史証明國家是自然協會。

國家的組織，在每一個性情，風俗，文化不同的民族中都可尋見；雖然有時有人若干政府苛克它的國民，有時被風波所搖動，可是總還是常常地存在着嗎？且該民族之程度愈高，文化也愈大的，其根基也愈深；此無他，蓋國家之組織實出自人之天性，同樣，一國之統治權亦是出自天性的，因爲沒有一個失去了統治權的協會能達到該會的目的；何況沒有立法權，裁判權的國家呢？又怎能望其保護每人之權利，促使大家合作呢？

由此觀之，國家和國家離不開的統治權是出自人之天性。

推論

(一) 因爲國家與統治權是生自人之天性，故國家之第一創辦人是天主，是造生人性的主

幸；因為國家與統治權是以天主為主宰，故全部都屬於天主，是故稱國家所有的權柄是出自天主，稱之實對。

(二)因為國家與統治權之原始是自然的，是出自人之天性的，且政府之所以有威權於人是以不反理性為原則，故政府對於一切反情背理的事不能命屬下作，且不能強迫作。

(三)當社會之秩序成立了以後，人民不能隨意破壞之；相反，當時政府有權利向屬下要求一切為國家宗向所須要的事情，且屬下有本分服從。

備覽：

若問何故某某國，某某國存在着，或是為何這國採用這種政體，別的國採用別的政體？因為這是係于人的自由意願，但這並不是說國家之存亡與否看人民之意願如何。

如同婚姻是人性自然的趨向，本性的要求，但為何同這婦人不和別的結婚，或是同這個男人，不和別的結婚？這都隨結婚者的意願而定，再比方：人飢了要吃，疲勞了要休息這是人的本性，也是不能免的要求；但是吃什麼，怎麼吃法全聽各人的自便。

國家也是一樣：雖然人能隨意入這種國籍，或別種國籍，但人是社會的動物，團體的生

活是人的天性。

對於集會之錯誤見解，

羅梭 (Rousseau 1712-1778) 他並不否認國家統治權之存在，但他說：國家與統治權之成立，由於人民自由之契約，且說人原始是野居，度一種獸性之生活，自由自在不受任何禮義之約束，以後因了彼此的同意纔漸漸地脫離了這種無社會組織之生活，從此可見人生來是俱有一種不可剝奪的自由與平等，故凡能取消，或損壞這種自由與平等的協會，都不是正確的協會。

國家之統治權無非是民權的綜合，此種權是屬於民衆的，是屬於整個人民的，個人是不得獨攬的。(民主主權)。

哈勃 (Hobbes 1588-1679) 之思想與羅梭大致相同，所不同的：是他以為在成立正式社會以前，是一種反社會組織的狀態，或稱做「攻擊一切的政體」；以後都怕着假使這讓種互相搶奪，互相殘殺之惡風延續下去，恐怕人類不久將要滅亡，故彼此結約，授權於一人且聽其統治。

他如一般主持物質進化論的學者，在人論肉軀和論社會階級是由畜類進化的論斷下，決定社會組織之演成非以什麼倫理或政治的手段，實是一種純粹的自然力而成，與肉軀之進化無異。

這些錯謬之學說我們是不能接受的，因為既與人之天性衝突，又與確實之歷史不合，吾人既已證明：人之天性強迫人加入有組織的社會生活，和人的天性須要他人之幫助；有誰敢說「人當初是生活在一種無社會組織的狀態中」？或是「在一種反社會組織的生活」？

平等，吾人，在人的本質上講，大家都是平等的，因為大家都有一個同樣的「人性」，為此吾人不能妄用他人，利用他人如用一種手段以達到私人所企圖的目的，然而一些階級不平等亦是極自然的事，如，父與子是永遠不能平等的；天資優秀的與愚魯的，勤謹的與懶惰的在社會上也不能享受同等的權利和待遇等，但此等不平等之事是因為受天之賜有了厚薄然後才發生的。

從那種錯謬的學說發生的結果：

(一) 如果這種學說是正確的話，則「社會」將無一種倫理的，或法律的基礎；工人都

可危害國家或搗亂社會之秩序。

(二) 將不知何故要尊敬，要服從那些，在高位的人們。

(三) 此外將不能答復為何人人不想盡方法去奪得至高的地位呢……

假如這些是不悖乎理性的話，則世界將不知怎樣了；人類簡直要變爲一羣惡的山狼了。有若干進化論學者無憑無據的斷定人是由於畜類漸漸地演變成的，並且否認一切理由，肯定人之關於倫理次序的知識即：權利與義務間的關係，無非是畜類已進化的本能。

結論：

人生來即有一種團體生活之趨向，但這種團體生活亦是人本性所須要的，且這種自然趨向並不奪去人自由選擇的能力；人可以隨時隨地可以選擇這種協會或那種協會；組織這種政體或那種政體的國家。

每當確定了一個協會，統治該會之權亦隨之而生，擁有統治權的人們，爲着公共的利益即可發號施令，指使同人。

這種權柄也絕不是民家的大利；因爲「自己所無的不能授給他人」國家所有權，也不是

人民盡有的，例如：國家能殺人，人民則無殺人權，國家所有權是來自造物主的，是他賦給了人們羣居的天性。

由此，負有統治國家之責任者，不得命令，或加給屬下以任何相反理性的事；且應當以公共利益是圖，不該利用權威來致富肥己。

屬下應當服從發自有真實權柄者，為公共利益的法律。

因為無論國家或是國家之統治權都不是由自由意願產生的，實是出自天性，故人民不得任意攻擊統治者或擾亂社會秩序。

## 第五章

### 論所有權及其原始

所有權（亦稱執業名分）的定義，衆人都認為是：一種享用有形之物有如已有的權能。

『享用物產』，並非專指享用物產的效果與利益而言，一個僅能處置物之效果的人，決不稱為物主，享用，而是說能夠將物產整個的變賣或毀壞……



『有己有』。因為物產是屬於物主的，並且專為他個人的利益而有的，故此他很能合理的拒絕任何人享用此物產。

上述的所有權叫做主權，此主權又稱直接主權，與另一種名為間接主權的有別。間接主權，是說能享用事物的效果而不能享用事物之本身。例如：某人租屋一所，此人對於該屋只有間接主權。

產業，可分公私兩種：公產，就是屬於國家或地方；反之，私產即是屬於個人，或家庭或其他任何私立團體。

一切有形之物，既皆為人類所享用，吾人可設問：是否一切物產都該是公有的，私人，家庭，及一切私立團體，若非有國家或地方的許可，皆不得擅自享用；反之，私人與家庭可據有私產，如錢財，牲畜，田地房屋之類？

然若私人或家庭可據有物產而享用之，則試問：此名分由何而來？

我們確認無論是個人，是家庭，或是其他私立團體，都有據有物產的名分；且此名分非受自國家社會而是性理所賦的。換言之，所有權是本性的需要而生的。

古時，亞里斯多得會反對當時的許多哲學家的意見，而爲這所有權的辯護人：『佔有物產，是入本性的事』。（政治學·二·五·）

聖多馬斯說：『人有私產，是合理的，因爲人類生活不得不如此。』

一總公教作家都異口同聲的常以同樣的學說昭告世人。

反對這種學說的是共產主義，或說，是一種制度，以一切有形之物認爲公有，私人或家庭若無社會許可，則不能據有該物。後邊，對於共產主義我們將作詳細的探討。

性律賦與人所有權可明証於左：

（一）由有形之目的証明：

無疑的，按性律，一切有形之物皆當獲得其目的；此目的非他，乃是供給人類之急需。然而若非人類能有物產佔有權，則此目的即萬難達到。

因爲：（甲）人類該顧慮而供給自己此時此地生活上一切需要的費用；同樣，又要顧慮到將來。保存，維持，完成自己的生命是人類的天職，因爲保存生命的重任，是本性賦予人類的。因此，可歸結起來說，私產佔有權，是從本性接受而來的，因無此佔有權，人即不能

適當的照料自己，現在反將來的生活。

進而言之，人人皆有所有權的本能與傾向，因為每個人都具有理性，能夠洞悉現今預料未來的種種情形；且有一種趨向，希圖以其個人的本領與勞力給自己備得他認為需要的一切。他明知他自己能夠生病衰老，不得不預為綢繆。

恐怕共產主義反駁說：『人民有國家照顧。』

可是，事實上，決沒有一個人甘願把自己的生命託給國家照顧的，而況國家果真能照顧他麼？……

當知先有人民，家庭，而後纔有國家；為此，所有權也在國家未成以前就有；社會的照顧本無大意，而況要取消私人的權利嗎！尤其人最貴重的，莫過於自己的生命，他願意盡其力之所能，維持自己的生命，決不願，如上所言，把它冒然委托於國家照顧的。

（乙）但是，人非僅當照顧其個人生命，亦當照顧其子女的生命；非僅照顧他們的生命，亦當料及他們的教育問題；非僅為他們現在孩童時代着想，也當為他們的前途籌劃；然而，若非人有私產，又焉能顧到這些？

另外，若家庭不能私有田地房屋等產業，則子女明知自己對於自己的父母無所希望，而不得不漸漸與家庭脫離關係而失去彼此間的互愛及親密的聯繫了。

(二) 人無所有權則有形之物不能獲得其終向。

若一切物利皆歸國家或地方公有，無疑的，有形之物即不能適宜地應付人們的急需。因(甲)要減輕人類的困苦須有各種不同的工作與職業；難易不一，安危不等；而各人又須有不同的處境。若所有權存在，則人生來就處於不同的境況中，子女可學其父母的職業，或尋找其他更適合家庭情形或自己的嗜好與能力的職務。

反之，若人人皆應為公共的利益勞作，則國家或地方當派定：你做農夫，你做鞋匠這個執業，那個行醫，張三掘礦……李四拉車……這為許多人恐怕是難受的事吧！誰能如此清楚的知道各個人的特長與能力？另外，何處能有這種好人，在盡指定的職務時，僅注意於社會公益，而不體恤自己的困苦與私情呢？

若人人皆為國家勞作，那末，人人該受國家一切生活的供給了，然而，誰可担任這分配財產之職責呢？——那就要靠官員們來決定每人於每時內應受的用費；並且，非獨要為他們

自己打算，還要爲他們的子女打算；非獨關於飲食，而且關於衣服，居所，以及病時的醫藥等一切用費，都該供給他們。

而且，除實行此制度的重大困難外，人民間又將發生載道的怨聲，嫉妒咧，不和咧，他們將抱怨着說：『這點爲我不夠用……我要多些……多些……』他們將嫉妬着說：『怎樣別人比我工作少，工價却比我多呢？』他們將仇視着說：『他不給我應得的！』

(乙)長此以往，則人民勤憤競爭之心，必然消滅；一切社會的工藝等事業，都將停頓而不發展，反之，人若知道本人勞作是爲自己的益處，又能將田產財物遺傳給他們的子女，爲子女大有裨益，那末，他種田必更出力了。

(二)由工作所得之效果証明

人民對於自己工作所得的效益，有享用權。因爲這工作是他自己的勞力實行的，故此他也有主權享受他工作所產的效益。

例如：有人獲得一無主之木，以其本人的匠心與勞力製成一桌，則此桌如何非屬此人所有？

此理可於普世界民族歷史中得一半不可破的証明，而特著者，爲東方民族；由歷史可知，他們自古以來，皆有田地房屋等私產。其中又以猶太，埃及，西利亞，中國等民族爲最著，職是之故，所有權當稱爲本性權利。

盧梭，孟德斯鳩（一六八九——一七五五），康德（一七二四——一八〇四）等力言所有權的聲價乃出自國法，非出於本性；但彼等意見久已成爲荒謬不經之談了。

（甲）因爲個人及家庭皆乘有此所有權，而個人及家庭皆先於國家而有者，故此所有權亦在國家形成以前就有了。

（乙）若所有權受自國家，那末國家能自由取消；但是決無人認可國家無正當理由能剝奪一個人或一個家庭的的所有權。

### 結論……

由上看來所有權，或說，個人，家庭，及一切私立團體，能佔有私產完全任意置置的權利，是由本性產生出來的，非國家或地方賜與的。

証明此理，或從人類有得此權的傾向與相宜，或從事物滿足人類急需之目的，或從各民

族的歷史上均可。最後，若所有權僅屬於地方或國家社會，則由此所生的種種極大困難與危害，可作消極的佐証。

注意：倒底私有財產權也應有一定的限制，以免普通利益受其損害。

(一) 所有權不應是無限制的，人也不可借着所有權根於性的原故，而忽略其對於他人一切緊要的關係。因為有形之物皆由造物主為保存人的生命而造的，故不可一人借所有權之力聚斂無量數之財產，以逞其個人的貪慾而讓他人飢寒待斃。所以私產非單為造個人的幸福也要按時地情形為公共造幸福，這種意義是當認明的。為此，不善的個人主義，及危險的共產主義都當竭力避免。

(二) 任何人在極端貧乏中，有分取用別人的財物，但以維持眼前的生命為限制。但若他有希望日後獲得財物，那末，到了有財物時，當補還以前所取的財物。

(三) 工人的薪俸與物價當適合公共利益的條件，為使衆人都能相當的維持生命。

(四) 利用各種詭計造成獨占專賣制，是不公道的；同樣，不合理的增漲貨價，使許多人不能享用那些貨物，也是不公道的。

(五)物產分配與出產當以社會各階級的福利爲前題，因爲畸形與強勉的平均是不合理的；但過分的不平均，致少數人擁有巨資，而其他多數人不能從貧苦中翻身，同樣也是不合理的。

幾種得物產能用的方法

首先而原始的獲得財產的方法，是佔領，即將以前無主之物，佔爲己物。其次是增殖，即利用己佔有之物，使其增殖，如：田地產五穀；牲畜的產生。再次，是工作，即以個人之能力營得自己生活之所需。這雖是得財產的方法，但不是惟一的方法，有如社會主義者大概所欲望的一樣。此外，政府之政令規定，遺傳，契約（如買賣等）也都是獲得財產的方法。

## 第六章

### 論共產主義

#### 導言

財富分消耗的與生利的兩種：



直接供給人的需要的，爲消耗產，如：衣食，房屋，果木等是；不直接供人使用，而能生發消耗產的，爲生利產，如：原料，畜牲，土地，煤炭，機械，器具等是：

物產生發的源原有三：工作，本性，資本。

(a) 勞動：即人工。

(b) 天產：天然供給的財產，如：電力，蒸汽力，土地滋養力，畜牲，太陽，水，植物等。

(c) 資本：因人的勤勞生出的財產，用來生發其他財產的叫做資本，譬如：機械，業已屯墾的田地，物品，羊毛，煤炭，尤其是那能等於一切的金錢。

所說的經濟學，是討論生產，分配，消耗的學術。

社會問題本即經濟問題；因此在這種問題裏，通常討論的是勞動分子，小販及救濟貧困等事項。

但是所說的社會問題，慣常認爲是那些損害我們現在社會的禍患。這些禍患就是：資本家與貧困勞動者的絕大懸殊，權威者的壓迫，弱小者的仇恨；物品生產與消耗的不均，時而

因生產過剩，多少勞工，因之停頓，以致無數的工人無工可作，不得薪金，時而生產不足，物價高騰，窮人不得享用；此外尚有非理的統制，及階級鬥爭仇恨等等。

有許多社會學說：想解決這極有關係的問題，其主要的有下面兩樣：

(1) 經濟自由主義，這個學說主張經濟完全自由，譬如田產可隨主人任意出賣；任何人可操任何事業；貨物進口自由，取消關稅，以便得着極大生利，不顧別人的利益。這學說主要的信條便是：每人在經濟上，可以爲所欲爲，這樣最好的次序自然要出現。

這個最惡劣的經濟制度，招惹了無數的禍患；因爲生產競爭雖然是有益的，但公益總當顧及：不要使那有自由生出無厭貪利的心，免得貧弱者受不義的壓迫，及錢財聚積在少數的資本家手裏。

(2) 共產主義，有一與經濟自由相反的主義，它爲要避免資本主義的禍患，却招惹了更大的禍患，這就是共產主義。

共產主義有極積的與消極的兩樣：

消極共產主義否認所有權；一切都是公共的，每個人不能隨意使用物件，因爲物件不屬

任何人的。

積極共產主義，要財產不屬私人，而歸於團體或社會公有。

積極共產主義，又分爲絕對的與緩和的。

絕對共產主義，力爭一切財產，無論是生利的，是消耗的，俱當歸於社會，由社會分配。一總的事物都是公共的，就是午餐臥室也不能例外，整個的社會對着有形的事物度日，如各種修會一樣的度日。

緩和共產主義，祇求生利產歸於社會，例如：田地，礦產，牲畜及機械等。

在那堅持緩和共產主義者中，有些是屬於無政府黨派的，他們口唱生利產當屬社會公有，却否認社會的權力，尤其社會的執行權，而要求個人的完全自由權。

也有些社會黨人，却不完全否認社會的一總權力，并承認國家或鎮市能佔領產業。

在社會黨中，又有更和緩的一派，因為見到這種社會的改革，不能沒有重大的擾亂，就能實現的，他們遂想由立法及民主的途徑，將這制度見諸實行。

這些人大抵都稱爲真正的社會主義者。

相反，另有一派，他們欲獲得同一的目的，鼓吹利用猛烈的革命與階級爭鬥的方法，直至恢復下級社會專政方止。

這些人便是俄國的布爾希維克黨（Bolsheviks）及全世界的共產黨人員。

由此看來，共產主義與社會主義祇是方法不同，所有的目的却是一樣；為達到此目的，社會主義所用的手段是安靜的，共產主義的手段是猛烈的。

社會主義與共產主義更深的闡明。

民主社會主義，就學術上講，是由馬克斯（Carlo Marx）首創的，他於一八一八年，生在特熱維里斯（Treviso），一八八三年遷居倫敦（London），他在資本論（Das Kapital）那本著作中，陳明了他的學說。

他學說的基礎：

有形物有兩種價值，即：使用的，交換的。

使用價值是物利的本身，譬如衣服的使用價值就是蔽體；這種價值繫於物內在的優長，這是顯而易見的。

交換價值在於物件能互相交易，譬如衣服，能將它變換別的物件，或出賣得錢。至於物件之所以能彼此交換，一定是它們具有一種共同的優點；這共同優點又非理化的，因為極不相同的物件都能彼此交換。在一切物件內，藏着一種唯一而共同的原素，就是人工。交換價值，常靠着人對於該物所費的工作；爲此某物交換價值的大小，全照工作的大小而定。但是那人工如何測量呢？馬克斯答說：這工作對於該工所用之時間來測量，然却不具體情形下所用的時間，而用於每工程上所費之時間，接着工人平日的勤勞氣力，以及氣候狀況等來測定。

然而不僅有形物，具有這兩種價值，且傭工的工作亦有這兩種價值。

人工的交換價值，等於工人爲恢復力量所需物之和；人工的使用價值，在於增加貨物的交換價值，因之物價亦被提高。

木料因着工人的能力與勞作，做成了一張桌子，所護的交換價值，較未成桌子前更大。我們假定這後加於木料的交換價值爲三個美金；這三個美金祇留給資本家，工人却不得染指。資本家可以祇給勞工以交換價值，而整個的使用價值，却歸資本家自己，這是很不公道的。

的。

所以我們假設一個傭工或一個木匠，每天需要壹圓，爲維持生活。這錢表明那傭工一日工作的交換價值，是該由主人或資本家給他的。

由工人的勞作，而有形物的價值增加，便是馬克斯所稱的「資本」。所以資本是工人勞作的結果，資本好似由不公道生出來的一隻貪婪的猛獸，牠本性使牠向着不公道前進。

唯物進化論。

依照上面同樣的步驟，小販與工匠的財產都被剝削，漸漸落於貧民的境地，同樣小資本家亦似受着大資本家的吸收；於是不多時後，小資本家也不得存在了，只剩下極少數的資本家與無數的貧民。此後生活極其艱難不堪，資本家被民人搶劫一空如被沒收的一樣，社會主義的新次序遂已產生；適合新時代的宗教觀念，倫理觀念俱是新穎的；一切生利產皆歸社會所有；執行的是共和政體；在一總人民中，有絕對平等無絲毫特權；社會不僅特生產，具兼事分配；官家照料生產的多寡與種類，免得生產過剩；每人需要多少物件或需要什麼物件，均已指定；沒有商賈，貨物均由官家分配；有的社會黨人願意分配工作，和先前一樣，別的

說更好是按工人的需要分配工作；那時沒有金錢，只有證券！拿它到公倉去領取應得的東西。

這些都純粹歸於經濟問題，因為它們論宗教講了許多錯誤與不忠的話。現在另外來討論這根據哲理的制度。

### 細察社會主義制度：

(1) 這制度以哲學眼光來看，是錯誤的，因為根據錯誤的基礎。

(2) 觀察人的天性，這制度在實際上是不能經久不變的。

這經濟制度的基礎有三：

(a) 使用價值與交換價值論。

(b) 唯物進化論。

(c) 人類權利平等。

物的交換價值單靠人工，這是錯誤的。物與物交換，的確有公共點在；然而這公共點非但，即物對於滿足人的要需，所具之能力，如古時亞里斯多德知道的一樣。是以這個能力

愈大，物的交換價值亦愈大。但是這能力却不繫於爲成該物所費的人工，單靠着物的理化性質。

舉例就明白了，某園丁有兩塊地，其中第一塊確瘠，耕種澆溉它費了不少的工夫，受了不少的勞苦，祇獲得一點惡劣的蔬菜。

相反，第二塊靠近河旁，很是肥沃，不費什麼工夫，不受什麼勞苦，却生出肥美的蔬菜來。

那人願出賣這兩塊地的蔬菜，我試問社會黨人，因爲第一塊地的蔬菜費的工夫較多，那人該爲第一塊地的瘦菜索錢更多麼？他一定能要更高的價錢；但誰願買第一塊地的蔬菜呢？有什麼買客去注意那蔬菜生長時，所費工夫的多少呢？至少那些非社會黨人，以及我在這題材裏知道的社會黨人，他們願買菜不注意別的，只顧菜的質料同他能滋養身體的能力，這能力是靠着菜的質料的，與所費的工作無關。

同樣，假設兩個人提來一樣的菜，他們中的第一個人，強壯異常，力量很大，園內的工作爲他等於休息。第二個人却相反，體病精疲，舉步都似甚艱難，這兩個人欲將他們的菜售



實。請問那第一個人，不費多大工作便能耕種那塊地，索取的菜價是應當少些嗎？那第二個園丁，須費較大的工作，受疲勞去耕種那塊地，按社會主義的學說，爲使生意能興盛，索取菜價是應多些麼？

上面論蔬菜所說的話，可指一切而言；因爲買地的人，一定只看地土肥沃如何，地土的肥沃完全依靠理化條件；購布作衣的人，祇問布的質料，不顧織布時所費的工作。除社會黨人外，這些例子足夠使一總人明瞭這道理。

有時耗費的工作亦增加物的價值，另外在那人工精巧的工程上，這是真的，不過在這極少數的光景中，使用價值與交換價值論同真理不相矛盾，我們說了，物的交換價值是靠那能滿足人們要需的能力，但是這些要需，不僅是那爲人生命絕對不可少的，就是那爲人生相宜的舒適，合理的快樂等亦包在內。

由此可知，因人工的力量，加於事物的什麼，與使用價值並無區別了。所以說交換價值是因人工而增加，這是毫無疑義的；因爲物的價值不由耗費的工作來測量，却從他的益處上來測定。我們承認在極少的光景中，也該注意到耗費的工作，但說物的交換價值獨賴人工，

這是錯誤的，且相反人們的公共意見。

(b) 社會主義學說的第二個基礎，亦有不少的錯誤。

因為它在一切事上，按着黑智爾及達爾文的學說，設想這個唯物進化論；它設想在宇宙內，沒有一件東西，或屬於觀念的，或屬於道德的，或歸於哲理的，是經久不變的；一切的一切常常變換不息，並是因着他們說的階級競爭而變更，直至新社會次序光臨為止。的確國際戰爭與階級的奮鬥變換了不少事情；但是這些變更，說是由國際戰爭而成的，比說爲着階級奮鬥而致的，好得多。說遍地工人的情況，日趨惡劣，這也不對，因為在許多國家裏，設法解決這難題，並定法律，爲改善勞工的生活。

(c) 人類的自然權利該是平等的，若是抽象地來看，因爲一總的人有同一的本性，這是對的；但是具體地去觀察，一切人的權利是同樣的，是不能明顯的了。因爲，譬如兒子是由父母生的，靠托父母，一切都是父母給與的，怎麼能與父母享受一樣的權利呢？難道不是自然的本性，使兒子遵行父母的誡命，作他們的屬下麼？

此外還要察看人的天資，智慧及身體的強壯等；若是這些不是平等的，如何能享受同一

的權利，擔任同樣的責任？雖然社會黨人否認這事，但從不同的天賦裏，生出不同的社會地位，與這不同的地位相合的，是特別的權利與義務。這樣在社會上，父子，兵士及軍官，農夫與執政，醫生與病夫，不能完全平等，這是彰明較著的事。

## 第七章

### 2. 共產制度想在實際上恒久穩固是不可能的事

從人類本性方面講，共產制度，在實際上是不易辦到的事，因為它不是以人力強迫而成的，即使強迫成功，也是有時間性的，試看共產黨人，在幾個地方，實施的共產制度，似乎是建設起來的，而且經歷若干時候；但他們用了多大的強迫，發生了多少悲慘的爭訟事件，人民受盡了窮困，天天鬧着饑荒，結果共產制度本身，仍須改革，請看下面諸理由，可明證這種共產制度，是絕對不能成功的：

(1) 生產品和消耗品，不易劃分；而共產制度基礎，大部分是建築在這上頭；例如：畜牧，燃料，礦產等能是消耗品，能是生產品，這一切或單歸國家管理，或委託私人管理，

同時政府加以監督，不要私人把這一切只當做生產品，或只當做消耗品分配。

(2) 政府對於生產品，在質上和量上，都應加以限定；為限定這事，官府應該知道每家消耗量是多少？但要達到此種目的，須有精確的統計，做這精確的統計，是一件談何容易的事；尤其困難的，是每家不肯據實說出他們的消耗量是多少。

(3) 政府應該分派工作，給每個省分 and 市區；以及每個人當分擔多少工作，需要多少時間等，此外在共產制度下的人民，有沒有自由遷居的權利？如果沒有地方官許可，不能自由遷居，則人民不是被壓迫作奴隸是什麼？如果人民有自由居遷的權利，勞工組織又怎能長久？尤其該注意的，是在共產制度的國家內，私人的一切生產品，和田地房屋等，既無享受的權利，勢必有隨時遷居的願望，雖然他們知道本不該離開這一切。

若是人久居在一地，理由是爲了那裏有自己的不動產，有祖先遺留下的田園和墳地，但若這一切不爲私人所有，我想人願意遷居到城市去，不願終年埋頭在偏僻的村莊中，度那苦力的生活。而且誰也不甘心工作，因為他們知道所種的田地，不爲自己所有，更不能留給子孫享用。

(4) 官廳在實行分區工作時，不免有許多困難；因為他們該派定誰當畜牧事，誰在礦穴內工作，誰得做工匠生活，誰充當廚役，以及誰做清道夫，誰看護病人等……

每個人能否隨自己意思，選擇一樣職業？倘使可以，我想人人願做醫師，法律家，建築家，或至少機械師，警察等地位，少有人願在礦穴內，或田中勞作……倘使不可以，那末，每個人也應當有一樣職業，這職業既由國家派定，則每個人便沒有發揚其個人支配之機會，學醫道的恐怕他有經商的特能，充當廚役的他覺得更好是度軍隊生活。並且在軍隊中還能有什麼軍官士卒之分？因為士卒和軍官有一樣的權利和義務，幾時與敵作戰無疑的士卒要請將軍和官長們在前線。

『但是官府絕對明瞭每個人的性格，按照每人的性格，派給職業有何不妥？』共產黨人把這事說得這樣容易，可是事實決不如此，因為父母還不能確實知道兒女的性格，這一切官府倒能知道？此外要那些直爽公正的人們，單謀求社會公益，在一切派定的事務上，總不為利慾薰染，也不受金錢賄賂，更不為友誼，或因血統關係有所昧心；一切行動均以公共利益為對象，試問這等清白無玷的人，在這世界，能找幾個？我只怕一個也難得吧！但在共產制

度下的國家，人人都應該做到這種直爽公正的地步，而後才能使共產主義穩定腳步。

(5) 假如事實能是這樣，那末，國家在文化上，藝術上，也難有進境。因為兩種事物，我們或承認其有特殊異狀態，或否認此種特殊異狀態，如果我們承認，那末，人終身行醫，或專門外科，或做工程師，或操漁業等，這樣在每個人方面已先沒有了均等性，均等既消失，共產學說還能立着腳嗎？如果我們否認這種特殊異狀態，那末，國家想造就專門人才，例如大醫學家，大文學家或大工程師，都成為不可能的事實，而這一切專門職業，在人類生活上，不但是重要的，並且能絕對支配人類的生活。這樣，一個建築家怎能一面致力於建築工作，同時又須做那田園生活？

### 結論

激烈派之共產主義，想把一切生產品，收為社會管理，不但反情悖理，而且在事實上是辦不到的事，他們是人類自由社會秩序，文化建設之敵，故在社會黨中，許多所謂「修正派或革新派」對馬克斯謬說已大部分否認，或抱着懷疑態度，但他們不敢別創一種新制度，只是口頭說不願將一切生產品，盡數收為社會管理，想把若干生產品，使之漸漸社會化，但所

謂漸漸社會化的若干生產品，是些什麼品物，他們不宣佈出來。

關於共產主義，還有其他許多事情，這些事情，本不屬於社會問題範圍，但從共產主義的理論上，可以推究出一種極端反背理性的事情，就是他們想把人類生活，絕對維物化，罄其所有的力量來攻擊宗教，尤其與公教是不共戴天的死仇，成為他們口頭禪的那種均等制度，想施於男女兩性上，因而兩性應做一樣的事務，應受共同教育，這完全是壞人心術的謬說，將人類孩提時代的良心，廉恥毀滅無餘，這樣任何歹事，人類毫無忌憚的都能做出來，共產主義不但把物質生產盡數收為國有，就是子女生下來，要和家庭脫離關係，永為國家所有物，在共產制度下的國家，沒有家庭愛情，他們只是如同高等畜類，除了為國家服務外，沒有別的更高的終向。因而破壞家庭組織，折散合法婚姻制度，只要男女願意，可任意離合，孝親之德，尤其在中國是蒂固在每個人良心上，則視為一種盲目的偏見，共產黨徒所夢想的共產「地堂」，其中所含着的毒害，那些親身經歷過的人能向我們說明。

#### 公教對社會問題之解決

我們不說：單單公教可以解決社會問題，同時使我們實際化，因為：有許多國家，人民

大部分不是公教信友——因爲：在許多國家內信奉公教的人很少——那些殷富和有權勢的人們常反對公教的行動及鄙視公教的訓導。

教皇良十三在好幾篇通諭上，曾發表了，他對於社會建設的原理，他說：『爲躲避社會衝突和建設社會新秩序，大家須有輔翼相助的精神。』

的確公教對於社會問題予以相當的解決：不僅關於社會經濟，尤其是關於宗教和社會道德方面，把社會的一切惡習連根拔除；要達到這種目的，捨信奉公教，恢復個人道德外；沒有第二法門，因爲：公教不但灌輸真理和聖寵，而且在現在和身後的生命上都能充分的與以指導，它常想種種方法使一般的貧民脫離窮苦的境遇而得到那較爲安適的生活。

國家應當謀求人民的福利，否則便不是一個有好組織的國家，國家的財富均是工人生產而來的，故此國家應當按法待遇勞動者，最後，無論關於公共福利或私人福利，僱主和勞動者輔翼相助，下面是關於國家的。

(1°) 在經濟上國家應充分保障人民的權利，按時間的需要，國家應先顧到貧民們不使受有權利者壓迫，保障私人福利不使有偷竊欺騙敲詐等行爲，同時也要監察關於公衆利益的



私人契約……

(2°) 國家有禁止重利的權利和義務，在可能範圍內規定合法的子金。

(3°) 國家有規定貴重物品的權利，尤其是養生必需之物，以免貧民們受到重大的損失，如此國家對於社會的敲詐，欺騙應作有效的阻遏，但這可不是說國家在不拘什麼地方常常有限定貴重物品的權利。

(4°) 至論僱主和勞動者間的契約，國家照時候的需要，不使勞動時間延長超過勞作者的力量，國家能免婦人在礦穴或有危害的區域，國家為保障勞動者的健康和生命起見，能定出幾種必須的條件。保障人民權利的事，國家能夠做有時也該當做，除此以外國家還該規定幾種條件，使私人能得其必須之物，這些必須物是私人從別處無法補足的。從此可得下面數條：

(1°) 國家該開闢公路，築鐵道，測定航線，以及其關係公眾福利的事情。

(2°) 在有災難或荒的時候，國家應設法救濟，在時疫流行時應用有效的方法驅逐。

(3°) 國家能以一種獎品鼓勵人民學習經濟事業，關心公共的佈置，選擇工藝，或職業

學校、開辦新的貿易場等等。

解決社會問題之其他方式：

爲解決社會問題，還有教皇良第十三在勞工通牒上詳細地闡明了僱主和勞動者間的問題。

(1°) 社會秩序基礎是私人權利和享受，這是人本性的要求，社會不能剝奪絲毫社會，只能在私人用時加以節制，並和公共利益比較。

(2°) 關於勞動者和資本家，誤謬的是將一切產業單歸於資本家或勞動者，故此這種階級不能阻止任何方面獲得自己應得的利益。

(3°) 在可能範圍內總不許資產和財員爲一方面操持，可是也要給資本家及勞動者平均劃開。

(4°) 勞動者應當得合法的薪金，那合法的薪俸是(a)爲維持工人自己及他家庭生活的需要，倘使實業界不能如此辦，則社會公義應當要求趕快變動辦法，這樣可以使任何人能得到工資。

(b) 工廠規定工資亦當有其理由，因為不合法的工人過分的要求工薪，這樣足以使工廠受到損失，同時爲工人自己亦有莫大的損害。

(c) 最後，既規定的工資內應顧到公共經濟的利益，這樣使一切人能夠而且願意照自己力量工作。

(5) 復新社會次序，最要緊的是改良制度革新風化，爲得到此種目的，社會各種階級應彼此和協共同生活，這樣社會階級不是站在反對而是站在相宜也是輔助的，爲達到這種地步，須照社會方面建設社會次序，不能許有任何階級自由鬥爭，各方面須照下面兩種原則，同舟共濟，社會公義和社會友愛。

但爲得到上面種種目的必須同時改革風化。

### 第三組 原神學

#### 卷一——論天主的存在

##### 第一章

##### 幾個哲學的定義

A.

因與果，有一位著名的雕刻家名 Michael-Angelus，還有一個稱譽世界的 Moises 石像，若是你們問在這雕刻家和石像當中有什麼關係，雕刻這石像的便是 Michael-Angelus，換句話說：Michael-Angelus 便是這個石像的創作者，再往清楚裏說：Michael-Angelus 是這個石像的因，這個石像是 Michael-Angelus 的果。

因與果的定義：因是賦給別人（別物）實體的。

果是從別人（別物）得到實體的。

父是賦給兒子實體的，所以父便是兒子的因，兒子是從父得到實體的，所以兒子便是父

的果。同樣畫家賦給了畫像的實體，畫家便是畫像的因，畫像便是畫家的果。

因和果的影響：平常我們都說：畫家畫了像，所以才有了像；父生了子，所以才有一新人（子）……如果說：有了畫家，所以有了像；有了父，所以有了子，這便不對了，因為並非有了父，隨後便有子；有了畫家，隨後便有畫像，乃是因為父生了子，才有了子，因為畫家畫了像，才有了像……由此看來，因對於果，確實有一種真正的，實有的和積極的影響，果對於因，確實有一種真正的，實有的，並積極的依附性。

因果律：「一切果都有因」或「不問什麼東西只要他開始存在，他便有因」。

結論：果不能勝因，因為果勝於因，便是大於因了，果大於因，便是無因之果了，因為無中不能生有，所以也不能有大於因之果，這正如我袋裏如果只有五元錢，萬不能陶出六元錢來一樣。

## B

確實性：試看我們的外官，耳、目、鼻……都有一個對象作他們的歸宿。如：光體是眼睛的歸宿，聲是耳的歸宿，味是鼻的歸宿，同樣的我們明悟也有一個對象作歸宿，這對象便是

真理，界說：明悟毫無遲疑的歸宿於一個真理，即確實性。

確實性的分類：我們先看三個比方：

1. 一個完體比他的部分大：

2. 開始存在的東西一定要有：

3. 圓是圓的：

這三個的真理太清哲了，明悟見到這三層真理，一定要毫無遲疑的信從，這種信從是基於物性的，所以此種確實性稱為 a——形而上確實性。

再看三個別的比方：

1. 火燃燒，

2. 水溼潤，

3. 重體下沉

我們的明悟見到這三種真理，亦毫無遲疑的信從，可是我們知道火能不燃燒，水能不溼潤，重體能不下沉，然而這不過是例外，平常却不能這樣，這例外並不阻擋明悟的信從，這個

確定的信從，是基於物律的，此等物律平時不易更改，此種堅決的信從稱爲  $b$ ——物理確實性。最後再看三個別比方：

1. 母親疼愛自己的兒女。

2. 倫敦存在。

3. 一四九二年哥倫布發現了美洲新大陸。

這三個真理，我們亦可以堅決的信從，因為按人的常情，母親不會不愛自己的兒女，說倫敦存在，說發現美洲的見證人又很一致，這據人的常情，又不會哄騙我們，我們關於此事的確實性是根據人事常情的，這稱爲  $c$ ——人事常情確實性。

人事常情確實性和物理性並非絕對的，形而上確實性是絕對的。

明悟要得到一個真理，先該當證明，這便是說，要確定一個真理，先該當明悟推論。

證明的分類，如果我們先認識了因，後來由因而認識果，如：先認識了火的本性（因），後來我們推論到火的燃燒性（果）：這種証理法稱爲  $a$ ——先天証明；可是平常我們很容易認

識一個果，因為果比因明顯得多，所以也能由果而証因，如見到一所建築，便知有位工程師，或木匠來建造牠；見到一個石像，便知有個雕刻家來雕刻牠；見到一個畫像，便知有位畫家來畫牠，似此証理，稱為b——後天証明，（便是由果推因）

認識的原理：一個東西不拘如何引出一個旁的東西來，不是原因的樣子便稱為源原，如：水泉是河的源原；父是子的源原；養氣是水的（源原）（部分的）元素。

第一原理：有幾個原理太清楚了，只要是一個有腦筋的人，便得承認他們是千真萬確的，這稱為第二原理：如：「整個的體比他的部分大，」一個人如果曉得了什麼是「整個的體」，什麼是「他的部分」，當然要很自然的承認這原理的確實了。

### 第一原理的分類：

1——同一原理：「一切的有是固定的」或「一切的有都有固定的本性」或「一切的有同自己是一樣的」或按常說的：「一切的有是同一的實體」，比如：人是人，不是（無靈之物）。

2——矛盾原理：這簡直是一個消極的同一原理，這原理便是：「一物不能同時有無」。



，比如：說一個四方圈，這便是說：圈同時又不是圈了，因為圈是圓的不能是四方的。

3——選擇原理：「物或是或非」。

4——互等原理：「甲，乙如果都等於丙，甲便等於乙」。

5——充足理由之原理：「沒有無充足理由的東西一便是說：世間的一切，或是已有的或是能有的，都是該有個存在的理由（爲什麼存在）。

6——因果原理：這同上面的原理不同，因為上面所說的存在的理由比較「因」範圍大一些，一切的「因」都是「果」存在的理由，却不能說一切存在的理由都是「因」。

7——意向原理：「一切動作都有個目的」……目的是什麼？我們已說過了。

## 第二章

### 論證明天主存在的可能

題解：這裏要講的是：我們生時能否知道無形天主的存在，我們能否肯定天主的存在。

學派：對此極關重要的問題，很多的學者只是加以肯定或加以否定（並不引用什麼理由

），也有人乾脆說自己不曉得，是以我們先要講一講這些學說：

有神派：主張我們人可以曉得天主的存在，這是我們的學說，至論我們對此問題的理証後來再講。

唯物派：這名辭包括三種無神派：a——是那只主張有物質的唯物派；b——是那以自然代物質的自然派；c——是一元派，他們只承認有物質，並且說這物質是有宇宙行動的。

這三派不承認天主的存在，所以「能否証明天主的存在」，這個問題爲他們是無用的。

不可思議派：他們說：天主的存在是不可思議的，我們所知道的不過是物的外表或現象，至論物的實質，或「因」，我們却不能曉得了。

看來唯物派簡直是反對天主，不可思議派乃是不加可否。

論曉得天主存在的方法：便是論我們怎樣曉得天主的存在？

曉得天主存在的方法很多：a——第一是用理性；b——第二是用密覺官；c——第三便是用我們的意識，信德不在此例。

這三種方法的價值不同，因爲理性在三者之中是首要的方法，可是理性怎樣會曉得天主

呢？就是用証明的方法來推論，並且不用先天証明法，乃是用後天証明法，便是由果推因。這裏所講的「果」便是世間有形的受造物，我們所說的「因」就是衆因之中的首因——天主，人的理性以本性之光從有形的果來推論天主的存在，所以此事上理性是根據因果的原理。可是要曉得我們用理性所曉得的天主，也是一個信端，公教以此信端罰了很多的邪說左派。

左派 a——實體派與逕視派：他們說：以理性不能証明天主的存在，並且不需要証明，因為我們可以直接看見天主，(b——)信德派與傳流派：他們說：我們曉得天主存在的唯一方法是信德，這信德據他們說是由默示而得由傳流而來的……這個邪說在瓦諦岡會議裏被懲罰了 (Vatic. Concilio, sess. III, cap. 2, c. 1) (c——)唯新派：他們說理性不能曉得天主的存在，我們所以然知道天主存在，是因為我們的內心默示了我們。

### 第三章

### 論証天主的存在

第一個論証：（是以「動」來證明）

重要的序論：五分鐘以前你們在自習室；現在你們已來到講堂，你們聽到上課的鈴聲，從那個地方到這個地方來，這其中便有「動」了，這個動稱為「地方的動」。

在講堂有什麼？今天的功課是講靈魂不死不滅，在課堂上給你們講什麼是有死的？什麼是不死的？不死不滅有幾種？……（上課以前你們還不曉得為什麼靈魂是不死不滅的）下課以後你們却知道了。看，這是你們由不知而知道，這其中也有個「動」，可是這個「動」並沒有叫你換地方，你們仍在同一地方坐着，這個「動」便有了，這稱為質的動，從前你們不曉得什麼是辯護學，現在我給你們開始講了，但是為什麼單在今年才給你們講呢？為什麼在你們快畢業的時候才給你們講呢？我告訴你們，這就是因為你們先前是孩子，體格明悟尚未發育到成熟的地步，現在呢，你們已由孩童變到青年了，小心，看由孩童變到青年，這其中又有個「動」，可是與以上的兩個「動」大不相同，這個稱為量的動因為身體的量改了，變大了。

你們下課之後，要到花園中去種花，要將花子種在地下，來春他們要生出新的植物來，

開花，結子，這其中便又有個遷移了，而且這一個很重要的遷移，因為是新的植物從無而有了，這是實體上的動，因此稱為實體的動從以上講來有四種「動」

1——實體的動：從無而有。

2——量的動：由小而大。

3——質的動：由此（樣）而彼（樣）。

4——地方的動：由此地到他地。

兩個時間：這些「動」雖然彼此不同，可也有一個相同之點，便是在「動」中的兩個時間。

1——試看一個人從未生而至於生……每一個時間，是能有的，第二個時間，是實有……在第一時間，人還在可能中；在第二時間，人便實現了；

2——同樣，一個人從孩童時到成人，第一個時間，便是他能是一成人；第二個時間，他已經是成人了。

3——同樣，一個人從無知而有知，也分兩個時期，第一個時期是他有得知識的可能；

第二個時期他便已經得到了知識。

4 — 同樣，一個人從這個城裏到那個城裏去，也分兩個時間：第一是他有到那個城裏去的可能，第二便是他實際來到那個城中。

結論：由以上看來，在這四種動中有相同之點和相異之點，相同之點便是可能，相異之點便是實現，所以這四種「動」都是「從可能到實現去」。

可能便是可以完成一件事物或東西，這可能是一個不固定的，抽象的，不完全的一件東西；比如冷水有熱的可能，那便是他缺少熱了，一張新紙有圖畫的可能，那便是他缺少畫圖；牆有白的可能，那便是他還不明白。

實現是完成可能的一件事實，如上面的比喻中熱，畫，白都是實現，我以實現是一種完備的，具體的和固定的東西。

證

1 — 「動」是有的。

2 — 既有「動」，便該有一個不動的主動者。

3——所以有一個不動的主動者，稱爲天主。

我們要逐段的論証：

1——「動是有的」我們已經講過了，「動」有四種，並且也証明過了這四種「動」都是「從可能到實現去」，所以經驗告訴我們「動」是一定有的了。

2——「既有動，便該有一個不動的主動者」，我們該當証明兩件事：(a)我們要證明「有一個原動者」，因爲據因果原理，從可能到實現去需要一個局外的原因，牠是主動者，如果沒有一個主動的，也就沒有果了（沒有實現了），這種因不能在事情的本身裏，不然，他的果同時也有也沒有了。比如冷水，要使他熱了，應當有個因，這個因如果是水，那末水同時也冷也熱了，這豈非笑話，(b)我們要證明「動」需要一個不「動」的原因，因爲一個動的原因還該有別的原因來動他，可是我們不能這樣無盡量的往上推究，終究該當找到一個不動的主動者，不然永遠不會找到一個不動的原因了，比如一個火車他有無數的車皮，總該有一個機器，不然這一系列車都不會動了。——看來，一定要有個不動的主動者，這個不動的主動者便是天主。

設難：1——如果主動者是不動的，他怎麼會使別的東西動呢？——答：不動的意思是說不從可能到實現去，可是天主便是實現或動的本身；他並沒什麼可能。

設難：2——沒有天主的力量可以講解這個動；——（a）根據機械學，按慣性律，有了一個動，如果沒有一個因來阻碍，他是永遠便動了，若是他沒有動，一定是從永遠便不動，所以我們為講世界的動，很可以說他是從永遠便動的。——（b）根據動力學：因為萬物都有相吸的力量，所以吸的萬物都動了。

答：（a）他們所講的這種很新奇的慣性律，實是不根據經驗的談論。——（b）即便承認了他們所講的慣性律，這永遠二字也沒法兒講，因為萬物的動是從外來的，而且是從萬物之外的因得來的。——（c）假使萬物相吸，便當吸成一片混沌，不應有這些異樣的東西。

對方要說：吸心力（吸力）之外還有離心力（拒力），天地山河都是由這兩種力量來的。倒底同樣的物質如何有了相反的力量，即有相反的力量，他們的結果便該是相反的，但是實際上却不然，因為實際上天上諸星辰佈置的非常和諧有序……這一點對方却無從講解了。



#### 第四章

### 第二個論證：從可有可無的東西證明天主的存在

須知：可有可無的東西，即是可以有也可沒有，可以如此也可以如彼的東西，例如某人  
生於世，前者並沒有此人，不過能有而已，後來這人還可以死掉，所以人是一個可有可無的  
東西。

一切生物皆是可有可無者，無歡物則更是可有可無者。

必然之物，即不能無有之物也，蓋他的本身，確有存在的充足理由。

問題之意義：據經驗知道實在有很多可有可無的東西，這些東西未有之前，只有存在的  
可能而已，究竟他是如何從無而有的呢？我們要說：是有一個必然之物——天主——使他有  
了。

証：1——世間有很多可有可無之物。

2——既然有可有可無之物，則應假定有一必然之物。

8——是以一定有個必然之物，便是天主。

逐段証明：1——「世間有很多可有可無之物」。(a)生物：幾年以前世間未有我們，後來我們便從父母誕生了，其餘的人同我們都是一樣的，我們並非一定要生於世間的，我們當初可以不生，我們後來還可以死，可是我們人純係可有無之物了，其他生物呢，據科學告訴我們的，他們在一個時期以前，並非生物也並未產生於世，後來才有了他們的存在了，可見他也是可有可無之物。

要更清楚的明白此事，請看地層學上是怎樣的講解。

據這種科學的論調，在第四層時期才有了人的遺跡，在第三個時期只有植物和其他的動物，第二個時期則僅有哺乳動物和爬蟲類，第一個時期則只有初始生物，再往下則只有晶石而已，由此看來，一切都有個生存的開始，當初都可以無有，是以都有可有可無之物。

(b)無機物：無機物還比着人和生物低一些，所以人和生物所缺少的，特能地更是無有的了，因此他更不能自己存在，地該有個存在的開始，科學上也是有同樣的論調，所以無機物更是可有可無之物了，2——「既有可有可無之物，則應假定有一必然之物」，這是根

據因果原理充足理由的原則的；因爲：（a）可有可無之物並非一定要存在的，他本來可以存在也可以不存在；（b）牠自己本身並沒有存在的充足理由或原因，他不過只有存在的可能而已，所以他如果存在了，那存在一定該說是別人賦給他的，便是說：他存在的充足理由，應是自外而來的。

可是那外來的充足理由，或原因該是必然之物，因爲你如果在可有可無之物上推究他存在的原因，你推究到無窮無盡，這可有可無之物仍是可有可無之物，仍需要一個必然之物來使他們存在，這個必然之物便是天主，比方有無數無知之人，在他們當中總不會找道明白人的，要找明白人，應在他們以外來找，再如一系列無數的車皮，如果沒有人首次推動牠們，牠們永遠不會自己動的，因爲無窮的排列更能加增難處，看來是非推究到一個必然之物是不可的。

3——所以必有一個必然之物「便是天主」。

注意：對於可有可無和必然之物所講的，也能在事物存在的副原因上來講，理論仍是一樣的，便是：世間有副原因——可是副原因應假定有第一個原因（一切都是從他來的），所

以第一個原因（即是天主）是必有的。

設難：1——世界是永遠的，因為：（a）物質不能毀滅。

（b）物力不能減少；（c）自然律是必然的。

答：1——（a）物質不滅，物力不滅，這不過是兩個假定而已，牠們究竟可否成為原理，那便不一定了，因為事情本身也不大明顯，又不能拿實驗來證明，即便這兩端是一定的話，也不能說物質是永遠的呀——（b）至論自然律，他雖是必然的，也不能由此推到物質是永遠的，因為這自然律對於物質的來源是絕對談不到的，他所能談到的至多也就是物質的恒久性而已。——（c）即便認可物質是永遠的話，也不能拿這個來證明他是必然之物，反倒正該在他本身找一找永存不滅的充足理由。

## 第五章

第三個論證：由世界的秩序來證明天主的存在

注意：此論證亦稱意向論證，是以我們應該先講一講什麼是秩序，什麼是意向。

序言：秩序這一句話應用在多數的事物，多數的部分，多數的特質中，如只有一物，一定談不到秩序；如很多的書，很多的花或很多的學生，都可以有秩序，也可以沒有秩序，即在秩序一句話裏包括多數的對象，勢必應有先後之別了，或無秩序，所以秩序之中還包括着程序（即此先彼後），此外，還有別的，如校長問我，課堂中學生如何坐法，我答應說：沒有秩序，隨進隨坐而已，此後我問你們的功課時，要你們按坐位的秩序答應，校長必說：什麼？學生不按秩序的入坐，怎麼按秩序回書呢？我要說：他們入坐時我並沒有給他們立規矩，他們回書時，我才給他們立現矩，要他們按坐位回書呢，由此看來，秩序之中，還有規矩一層。

所以秩序之中包括：（a）多數的對象；（b）程序；（c）規矩（律）

秩序的分類：(a) 天然之秩序；便是天然而成的；(b) 人工之秩序；便是由人工而成的，如植物界的秩序是天然的，圖書館中之秩序是人工的；人身的秩序是天然的；歷史博物院中之秩序是人工的，(c) 普遍的秩序；便是宇宙間萬物的秩序，(d) 特殊的秩序；便是在某類事物中的秩序。

注意：既有秩序便有意向，因此我們要講一講意向的意義。

意向序言的解釋：你的眼睛看到圖書館時，你可以問說：為什麼書籍這樣井井有序？答：為的是容易找書，若是你問說：為什麼學生們這樣坐着？答：為的是容易看見教員，看，幾時見到井井有條之物，必問「為什麼？」答語時必說「為的是」，此等話語皆指意向之意，意向的界說：意向便是適應目標。

意向的分類：(a) 內意向，便是一個物適應自己的目的地，如：眼睛適於視，耳官適於聽…… Alexis Carrel 說：「器官內的適應性是能有的，因為器官的各部都奔向他的目的地，(見 L'homme, Cet Inconnu. Cap. VI. a. Page. 230) 看來一個有機物中確有意向的存在，各部位似乎曉得週身現在或將來的需要，而去適應此需要」。

對於個體的動植諸物，所說的意向是一樣的。

(b) 外意向，便是一個適應萬物的目的地，如礦物培養植物，植物却供給動物，動物却爲人所用，此外意向雖不比內意向明顯，可是也看得出來。如：(1) 一切礦物，植物，動物，和人都有很大的關係，並且可以把他們分成系統，(2) 物類相屬，一等一等的都爲人的利益，(3) 大星辰同其他的星辰，並非隔絕的，他們都有關係……其他動物亦是如此。

此後我們要寫我們的論證了。

1——世間有秩序

2——既有秩序，便有一個聰明安置者。

3——所以爲世間的秩序，有一位聰明的安置者

4——然而這位聰明者的安置即是天主。

5——所以有天主(天主存在)。

逐段請明：1——「世間有秩序」：(a) 這事有大家的同意作證，(請看我們關於意向問題所講的)。(b) 還有科學作證：天文家，講論星宿的秩序規則，和奇妙的佈置，這

足以證明世間的秩序了，物理學家所講的自然律，如墮性，熱律，光的速度……植物學家所觀察的花並他各部，的相稱，和美麗等等……生理學家和生物學家異口同音的稱述人體與獸體的美妙的構造……不拘什麼科學家只要他是一位真正的哲學家，他就得認可宇宙間的秩序。

2——「一切秩序需要一位聰明者來佈置牠」，這簡直可以用因果原理來証明，因為秩序是一種方法適應目的，在這裏面一定是有「果」的，既有「果」便應有「因」……再者，要曉得方法，目的地和必要的佈置，這都是聰明者的工作，不聰明者不會曉得這些。

3——「所以世間的秩序有一位聰明布置者」，

4——「然而這位聰明的佈者即是真天主」，因為世間的秩序是有恒性的，是普遍的，是極複雜的，是最奇妙的，牠應有相當的聰明作牠的「因」，這非人的聰明所得到的，因為，連自己本身的構造都不十分明白，看來這種秩序是超過一切受造之物的力量的。

5——「所以應是一位非受造的聰明者，（便是天主）。

設難：1——世間的秩序有四樣講法：（a）用偶然來講解；（b）或用進化來講解；所以不必談到天主……



答：1——偶然，便是說物質的原子按着盲目的律例和偶然的力量散佈到空間，彼此排繫，由排繫而生出秩序來，——可是我要說：（a）這特性的偶然，簡直是種不規則，無恆性和盲目的東西，這正和秩序相反，却又何從說牠能生出秩序來？（b）你可以說這話，但是沒有一人不曉得，你說這話是發顯你糊塗，（不明白）

對於進化我要說：（a）他們說秩序是慢慢由進化按着物律而產生的，這簡直是天演派隨便說出來而不能証明的話，（b）即便我們承認物質是被進化律管制的，而那律例又不過是種盲目的東西罷了，牠怎麼能預先佈置這很顯明的秩序呢？

設難：2——世間有秩序，可是亦有些雜亂無章，並有很多怪異無用之物和災難之事。

答：2——在我們的論証中並不問世間的一切，齊全與否或有無不好，只問一切是否有和諧，有互相的秩序，我們証明過了這樣的和諧和秩序是有的，那些怪異之事物只可稱為例外，不能稱為公律，是以為我們的論証毫無影響，我們後來再談這些例外。

## 第六章

### 用心理的論証來證明天主的存在

大意：以上是用我以外的宇宙來證明天主的存在，現在我們在內心的觀察上得到同樣的結論；便是天主存在，因為由這種觀察上知道我們的明悟中常有一個齊全的觀念，心裏常有一個無限的企圖，良心裏常有一個道德律的存在，這齊全的觀念，無限的企圖，道德律的需要都明証應有一個至齊全，無限量，和至大的立法人：

所以有三個心理的論証：

A——由美善不一，而來的論証。

証1——世間的美善皆有等差。

2——可是如果沒有一個至齊全之物，此事便不可講了。

3——所以有一位至齊全之物，便是天主。

逐段講明：

1——「世間的美善皆有等差，」對於美善的等差我以爲不必多費話了，反正世間一切的美善都是有限制和不完善的，可是一類比一類完善，如石的種類，其完美便不能一致，又如果木，馬，教師，人等等……其完美都有等差。

2——「可是如果沒有一個至齊全之物，美善萬不能有這種等差，」比如熱度的增減純以一極度爲標準，如果最大的距離我們定爲一千基羅米突，那其餘較小的距離便都是這一千基羅米突的分子，旁的比方亦然，這都是證明熱度，距離，都是熱和距離的極度中的部分，是以在各類之中都應有一個極度。

同樣，美善的等級如果不一致，那也必應有一個至完善之等級，其他等級，都是由此演出的，這至完全之等級便是天主。

3——所以有一個至齊全之物，便是天主。

B——由福樂企圖而來的論証：

証：1——本性的企圖不能無着落（空）

2——人有福樂（天主）的企圖。

3——所以在客觀上（應）有天主的存在。

逐段證明：1——「本性的企圖不能無有着落」這是一切哲學都認可的定律，科學証明了本性總不作無用之事，並且本性的衝動常有客觀上的對象，如鳥翅明証有空氣；眼睛証明有光明；饑餓証明有食物。

1——「人有福樂（即天主）的企圖」，人一切的能力都傾向於天主：如明悟常求真理；愛欲常希望無限之美善；心不能被受造之美善滿足了，世界上不但不能滿足我們的要求，且時常加給我們所不願意的事，看來這無窮的真理和那能滿足我們希望的美善之源不能是別的，只能是天主。

2——所以實有天主的存在；

3——所以一定有天主。

系論：1——道德進化論：

異說：實驗派和唯物派對於道德律的來源另有講解，他們說先有了（a）縱慾倫理，更是說人類原始隨便放縱自己的私慾，自己喜好的便是好；不喜好的便是不好……後來又有（

b) 唯利倫理，便是說後來人們曉得了有很多可人意的行為却有惡的結果；有很多不可人意的行為，反倒有很好的結果，所以他們道德的目標又純以利益爲準繩了……此後又有什麼公益倫理……後來人類傾向於旁人的利益了，因此放縱私慾，私人利益，公共利益，都成爲道德的基礎原則了；此後父母和社會領袖，便規定了何者爲善何者爲惡，看來道德律不過是一種進化的結果，絕對無神來作他的立法者。

辯駁：這純粹是實驗派和唯物派捏造的學說，這與其說是道德的來源無寧說是道德的歷史，他們所說的毫無不邏輯，假如原始時無法律命人行善，戒人作惡，只隨人欲而行，他們却怎樣來證明此事呢？

再者這三個原則不會給人建立應守之律條的，因爲誰也不能說，這事爲我有利益，所以爲你却有一個戒令了；誰也不能說：這個社會的利益便是那個社會的禁條……因爲如果無有最高的立法者，是不能責人遵守的。

### c) 道德律論的證：

證：1——有一個道德律，命我們行善，禁止我們作惡，有善必賞，有惡必罰。

2——道德律和賞罰需要一個立法者和最高審判者（即是天主）

3——所以天主存在。

逐段講明：1——「有一個道德律……」此事有良心作證，因為在人間的立法律的人和  
有法律以前還有很多的行爲不許作，只因爲牠們不好；有很多的事情應當作，只因爲牠們好  
，而且這些行爲是有賞罰的。

2——「道德律和賞罰需要一個立法者和最高審判者」，這立法者，（a）應是我們以  
外的，因爲如果我們是立法人，那末我們便可毫無良心指責的廢除那法律了，然而這是辦不  
到的，（b）這法律而且是在我們人類以外的，因爲這法律一律相待的約束一切人類，在這  
條法律上誰比誰也不大，由此看來，這法律是在我們以外的，是在我們以上的，牠的立法人  
是天主。

2——唯理倫理論：

異說：還有人說：唯有理性是道德律的立法者，自己便是自己的主人，人的明悟會告  
訴人那是自己的權利？（私人道德）那是對人的義務？（社會道德）

辯駁：如果只有理性是道德的律條，那末我們的欲司便可以任意遵守或擯棄那道德律了，這樣一來，道德的好壞全看欲司歡迎不歡迎了，如果欲司歡迎，那便是好；如不歡迎，那便是不好，這樣演進起來，太可怕了。

假如你說：自然界有個秩序，按秩序悟司發命，欲司便得聽從……我要答說：誰是這秩序的創作者呢？不是天主嗎？所以說來說去還要說到天主跟前。

對於賞罰的設難：（a）唯理倫理派說賞罰不是道德的基礎，我們作善事，只因爲他是善事；我們躲避惡事只因爲他是惡事並不是因爲喜歡受賞，怕受罰。（b）假如賞罰是必要的，那末還有很多不干與天主的賞罰的事呢；1——大衆的意見；2——社會的責備；3——事情本身的正義；4——良心，這一切都會賞罰人呢。

答：（a）爲善而爲善，爲惡而戒惡，固然是很好的道理，然而可惜，人的本性沒有這末好，（b）絕對不爲賞而爲善，這是驕傲；只爲得賞而爲善，這是自私。（c）如果有善不賞，有惡不罰，那末善惡還有什麼分別呢？

對方所講的四種賞罰是靠不住的

(a) 大衆的意見，往往不公道，還往往想錯了，還有時因受了賄賂不按公理評判，(b) 社會的責罰也不夠，因為在人類中還有很多未受懲罰的惡人，(c) 事情本身的正義，因為人性是軟弱的，這個公義是絕對不夠的，固然是善自有賞，惡自有罰，這個法律不一定常常有，實際上屢次沒有了，(d) 良心：有很多良心太細的人，為他們，這種賞罰是有益的，再說，有多少硬心的惡人，和罪人他們正在度着他們那平安的生活呢？這沒有賞罰還說得下去嗎？

到此我們要結論說：道德的賞罰是必要的，世間的賞罰絕對不夠，所以還應有一位公義和永遠的賞罰者（天主）。

## 第七章

### 從人類的同意證明天主的存在

序言：這裏所說的天主是客觀的，是異於世界和人類的，是高於一切的，是人類所崇拜的，他賞善人，罰惡人……在各民族中呼天主用的名詞不一，不過名詞不關緊要，要緊的是



事實，各民族中都有些自稱無神派者，可是這在我們的論証裏毫無影響（對於無神主義下面再細細講解）。

証：1——各民族都一致的承認天主的存在。

2——這大眾一致的同意証明實有他們所承認之物。

3——所以天主存在。

逐段講明：

1——「各民族都一致的承認天主的存在」如：（a）猶太人，天主教的信士，回教的信徒都信從「神的道理」，（b）先史民族，地層學家在各處挖掘出很多的先史民族來，他們說這些民族中都有宗教的祭台，祭祀等遺跡，這都明証他們承認有神（即天主）的存在，（c）有史時代的開化民族如中國，日本，印度全都有神的信仰，不過他們信仰的方式不同，他們不特信神，而且先是信有一個神，不過後來才慢慢走向多神派了。

依蘭·（Iranii）生的後代（Semitae），埃及也都有信仰神祇的遺跡，不過依蘭是，一元派，生的後代和埃及先是一神派，後為多神派了。

希臘，羅馬，高盧（凱撒時），日而曼民族，斯甘地拿危民族，都是信神的民族，希臘和羅馬先是一神派；高盧却是多神派；日而曼民族有一神的遺跡。

美洲民族，先是一神派，後為多神派。

（d）有史時代的不開化民族，這句話包括非洲、澳洲和美洲的幾個文化較低的民族，據人種學可靠的觀察，這些民族也都是有神的信仰的民族，因為他們國中都有宗教的遺跡。

2——「這大家一致的同意明証實有他們所承認之物，」因為：這個同意是：（a）堅決的：因為越來越堅固，起來越明顯。

（b）普遍的，關於這一點，請看宗教的歷史；

（c）不反對其他理性原則的；

（d）他本身是保障民族道德的；

（e）基於本性的，這可以用很多的理由來証明，第一，這個同意不能是基於怕懼上面的，因為各民族不但畏懼神，而且也愛慕神，而且於很多的地方稱神為公眾之父，或萬物之父（在澳洲），（在非洲），（並在其他地方）……再說，並非只有無知識的人信從神，有知

識的人也是同樣有神的信仰，這些有知識的人信從，絕不是因為畏懼，一定是基於很堅定的理由的……第二，這個同意並非從愚蒙或教育而來的，因為如果無有此二者，人民的信仰仍是同樣堅固的……第三，這同意也不是立法人傳授給人的，因為尚未証明了在衆民族中有這等立法人，他們將這信仰通徧信仰灌輸給他們的人民……而且他們有時在同類的人中自稱是由神受到了權柄……第四，這同意並非由司祭人得來的，因為有教會，才有了司祭人；有了天主，才有了教會，所以天主的存在是應在司祭以前的。

這個同意証明實有所信之物，

3 「所以天主存在」。

發揮：論天主存在論証的價值。

大意：關於天主存在的論証，有很多的我們認為不十分重要，都丟下不說了，可是我們爲完成我們的理論，更好是對於以上的論証加上幾句評判才好。

前面由世界所講的三個論証：由「動」由「可有可無之物」所講的論証可以結論到一個必然之物，又結論到一個永遠之物，因為必然之物是不能不存在的，世界是可有可無而存在的，

所以他又和世界是分離的，世界又是變更的，所以這必然之物又是永遠不會變更的（永遠的）……第三個論証，（便是由世間秩序所講的論証）只能明証有一個至高聰明的佈置者，本來從這個不能証明這聰明的佈置者是無限的，永遠的，也不能証明是造物者，所以這第三個論証常要和前兩個在一齊。

後面的三個心理論証：

1——由齊全的觀念所講的論証沒有十足的價值，因為我們所意想的那個齊全之物不過仍是腦海中的東西，不一定要結論到事實上去的，所以這個論証並沒有絕對的價值。

2——由內心的企圖所講的論証亦無有絕對的價值，因為我們不能絕對的否認有限之善能滿足人心，再者有自然的企圖也不一定絕對有企圖的對象。

3——由道德律和賞罰所講的論証却很有力量，便是唯理派也認可的，康德說：「有兩個以怕懼和驚訝滿我心的東西，他們時刻的不離我心；這兩個東西便是我頭上的滿佈星辰的天和我心中的道德律。」

由大家同意所講的論証間接着有很大的力量，我說間接，因為這個論証的價值是根據「

理性的內在價值」的，所以除非你承認「理性的內在價值」才能承認這個論証的價值。

結論：以上諸論証如果合在一處，有不克撼動的力量和價值。

### 第二卷

## 論中國上古時代對於神的信仰

中國極古的時代已經有神信仰了，關於此事我們有很多的確實証據，對於此事我們可以分爲兩個階段：便是結繩時代和文學時代。

1——結繩時代（亦稱無文字時代），在此時代我們可以相信人們的信仰和文字時代的信仰是相同的，因為在文字時代時，在文字上很明顯的聲明過自己以往的信仰。

2——有文字時代，在此時代關於信神的証據多得很，我們根據這些証據很可以絕對相信中國人有一個至高之神的信仰，並且對於這個神的存在和性體有很深的認識。

証：在這很多的証據中我們要作一個短短的陳述，這爲中國的青年學子也很適宜，因爲指點給他們這些証據的源原之後，他們自己曾在祖國的文學裏作更深的追求。

1——「天」和「上帝」：天是至高之神的座位，上帝是至偉大的主宰；這種講解見於經書和註釋經書的文字中，如：（a）在紀元前三千零七十三年上有這末一段話說「稱其外形爲天，稱其主權爲帝，此二字實是同意」——（b）紀元前一千零五年上又有一段話說：「天指其國，上帝指君王」。

不過實際上天與上帝二語時常亂用，（隨便用，指同樣之意義），如在紀元前二零零二

年上有一段話說：「使衆人明瞭爾實受命於上帝，天將怡然延王爾位」。

那一般沒有信仰的中國人亦應認可以上諸端：朱熹說：「此種似之語証明藍天上實有一上帝，彼據有以上所言之妙蘊」。

2——皇帝登極的禮儀：這種禮儀是在紀元前二零七三年上興起的，儀式如下：（a）皇帝在南郊之祭壇前，投告上帝自己將權領王位，此壇稱爲皇帝與天交談之邱。——（b）在他登極的年上，他要祭四嶽，爲表明自己是新天子，設立木台燃燒着祝告上帝……（c）又在山脚下偕同自己的諸位大臣炫耀自己的權威。

3——又從紀元前二零零二年大臣對帝王的話語上可以証明……的（Wieger. p. 6）

4——又見經書……（同上）

5——又見詩經……（同上）

結論：1——皇帝稱天子，並非親子，乃是上天極愛之義子。

2——所謂上帝者並非中國民族之始祖後來把他神化了，也並非說他是國神。

3——按一切証據，這位上帝是有位的，不是空泛的，是肉眼看不見的，可是他洞悉諸物照顧諸物，他沒有人的形像，他是超出有形世界的，他管領世界，他委派皇帝，他有自由的動作。

貢獻給中國青年學子的切實方針：有很多的摩登青年，他們趾高氣揚的誇說自己無有信仰，自己是無神派，好似他們這樣說，這樣作，可以博得極大的名聲一般，其實這正是驕傲無知！

我們公教青年特是研究辯護學者，要有幾個有力的理論答覆他們，因此我要說幾句對語貢獻給公教青年學子。

無神派說：我們的道理都是以五倫為根基的，可是在五倫內並沒有說了一人和神有關係

的話，並沒有提過什麼造物者與受造物……這可以明証中國上古時代沒有神的信仰。

**公教青年說：**固然，關於人和神的關係是沒有眼睜露白的說過，可是上面提說人與天子的關係，但是天子呢，是天與人中間的司祭和中人，他替人民祭祀上帝。

**無神派說：**你所說的話也不過能以証明你是信從外國教的人而已。

**公教青年說：**我以上的話是答覆你一個問題的，至論第二個問題我要答應你說：我信從唯一的真教，這是天主從開天闢地時即設立於人間的，也是我們的先祖一致信從的，對於此事你可以看看我們祖國歷史和文字上的種種証據。

**無神派說：**你是反對孔夫子。

**公教青年說：**不然，中國的「詩書」上是可表明我們祖先對於神的信仰，這詩書，（詩經書經）是孔夫子把他們刪改之後傳給世人的，如果孔子覺着這種詩書不合於歷史，當然，就不能把他們搜集起來授給門徒了，看來此等書籍是不可輕視的，如果有人輕視此等書籍，他不特是反對學術，且是反對自己的祖國，我們公教人還是很尊敬這些書籍。

**無神派說：**你們公教人是現代進化的障礙物（敵人）。



公教青年說：對於促進現代的進化第一步是不毀滅祖國的宗教，藝術，和學術，可是你們無信仰的人們却毫無羞恥的折毀這些東西，——第二步是建設新藝術和新學術，這是我們常作的，因為我們除却和你們同樣的研究科學之外，還研究真正的哲學——（科學的基礎）你們或許是研究科學的，如果你們有研究哲學的不知你們研究什麼哲學？

至於宗教是再無可進步的了，因為基多降生之後，宗教的建設業已造極登峰了，至於基多的存在呢，從歷史和學術方面已經証實了，可是還有一層進步，便是教徒逐日加增，因為真宗教不特為救人靈且為促進文化的，在二十世紀的共產主義中不是有很明顯的鐵証嗎？所以你們如果是真正要促進中國文化的，你們應研究天主教的道理並信奉真教。

## 第九章

### 對於無神派的觀察——實用的規律

前篇論証的結論，由以上諸論証可以知道要曉得天主的存在我們本性的明悟是夠了，並不是非需要神的默示或信德不成，人本性的明悟告訴了萬民天主存在，這種一致的同意是

基於本性的，由此看來，一個人不能一生作個無神主義者，不過只能一時不信神罷了，（因為本性的東西，不能一生不知道）。

但是在現在的時代，各處都可以聽無神主義的口號，這教我們如何辦理呢？

這一章的目標：這一章的目標並非要辯駁無神主義，因為上面已經辯駁過了，現在我們要告訴大家一個綱領，教大家知道無神主義是怎麼回事，教大家認識他本來的真面目。

無神的界說：無神這句話按字面來講便是沒有神（的存在），按事實上說便是不信神的存在。

無神派的分類：無神派分兩種

（a）理想無神派：便是在理想上否認天主的存在，他們又分兩種，一種是積極無神派，一種是消極無神派，第一派為否認神的存在，還說出一番理由來，第二派却是無理由的否認了。

（b）事實無神派：便是不用理論否認天主的存在，但用事實否認天主的存在，他們作事不管不顧，好似沒有神的一般。

可是究竟有沒有無神派呢？

答：1——消極理想無神派是沒有的，其實也不能有，因為證明天主存在的理由又很多，又是基於本性的，所以一個人只要他有明悟，不會長期的不認識天主的。

2——積極理想無神派也是沒有的，因為要有這種無神派需要兩個條件：(a)他們應該打倒我們對於天主存在用性光所講的證據；(b)他們應該以積極的證據證明他們的理論，可是到現在還沒有一個無神派他作到了這兩步，因此我說世間並沒有積極理想無神派。此種無神派不能打倒天主的存在，我們可以從後天證明，因為有古往來今的事實作証，也可以從先天來証明，因為我們的理論是基於因果定律的，這因果定律是本性的悟司打不倒的。

他們否認天主的理由基於什麼物質不滅論，進化論，宿命論……但是物質不滅論和進化論是反對哲學和自然科學的宿命論，是反對人的理性和自由的。

3——事實無神派是有的，這是一定的，因為有很多的人在私人生活上或在公共生活上彷彿沒有天主一樣。

這種無神派存在的原因有三種：

(a) 思想上的原因：很多的科學家如物理學家化學家生物學家醫學家他們沒有信仰，這是因為他們的成見不好，他們用的方法不當，因為他們常要以經驗証明天主的存在；如他們有時竟要用折法或用儀器或用顯微鏡來尋找天主，這不是笑話嗎？拿這有形的東西那能推論出天主的存在來呢？看來他們的方法太不對了，他們的結論太不穩当了。

還有些號稱唯物派，實驗派或唯理派的哲學家他們否認神的存在，因為他們說理性（明悟）不能知道事情的本身，只能知道事物的外表或現象，這些人的缺點在於他們沒有信德，在於他們沒有受過真正哲學的栽培，因此他們的理性竟會有這樣大的缺點。

(b) 道德上的原因：這却是所以然有很多無神派的主要原因，第一：因為他們缺乏一個好心，他們不願意好好的讀講論天主存在的理論，如此，他們怎能明瞭這種理論呢？第二：因為他們放縱私慾，他們行為不良，他們不能管束自己的慾心，他也不願意管制自己的慾心，試想他們受着私慾的牽制，對於這些理論，怎會有一個相當的認識呢？第三：因為他們好念不良的書籍和惡劣的報張，試想從閱看此類的書籍上明悟和愛欲應受到多大的壞影響。

呢？尤其是那些本來看此書籍而外表上却假作不看的人所受的害處更大。

(c) 社會上的原因：這事實無神派，往往由不良的教育而來，或由害羞而來，便是若說自己是個教友或一個信仰者，怕被旁人譏笑，這種怕懼是教育上極大的一個劣點。

在中國：在現在的中國有很多的青年也染上了這種無神主義，因此中國的青年應受到堅固的教育要養成一個健全的腦筋，至論中國的無神派和外國的無神派是一樣的，可是也有一點分別，普通中國的學者在講論這個學說時，好似是在學界中的一個新發現，或者好似這無神主義的學說，已經成了一個不可推翻的學說，這種方法太可笑太危險了。

還有很多的人，他們以為中國的舊文化和自己的祖國都應當推翻，因為在自己祖國的文化之中已有了一神的信仰，可是上面我們已經說過了，這種理論不但是反對科學，而且反對國家，故此這種學說就是在愛國的道理上也說不下去。

論事實無神主義的害處：這種無神主義的惡影響太極了；(a) 對個人有很大的害處，因為此等人不想別的，只想放縱私慾，敢行邪淫，敢作偷竊，敢作一切不公義之事，總而言之，他們敢犯一切罪惡，此外他們沒有安慰，他們沒有將來幸福的希望(天堂)(b) 對於社

會也有莫大的害處：因為這種學說擾亂或折毀社會的秩序，容易招致反亂，容易引入踏入無政府主義，爲社會上的治安時常有很大的危險，目下在各國，（特别是在歐洲）便可以見到很明顯的例子。

### 第三——原神學

#### 卷二

#### 論天主的本性

#### 第一章

#### 論天主的消極屬性

大意：從上幾章裏我們曉得了確實有天主，所以那些思辨的積極無神派和消極無神派不能終身存立於世，如果有他，他就不能脫於罪，現在我們要認識天主的本性，天主固然是不可測透的，然而不是不可認識的，從各方面觀察我們知道天主是無窮的，然而我們的明悟有盡，不能洞徹無窮之事，故此我們說天主是不可測透的，但是我們的明悟能知道關於天主（身上）的許多事，故此我們說天主是可認識的。

認識天主的方法：爲認識天主，方法有二：（a）先天的，就是從第一原因，必要之物

，原動者的觀念內推演理由，如此我們可以認識了無窮美善的天主，因為不齊全之物是有限的，可有可無的，能往更齊全裏演變的；故此有接受優長之可能，像這類的東西不是必要的，不能稱為第一原因，（b）後天的，就是從受造之物的美善裏推出天主的美善來，此事如何進行？

1——消去法。就是將受造之物的不齊全從天主身上排除淨盡；

2——極頂法。就是將受造之物的美善，無窮化後而歸於天主。

屬性的概念，按平常說，屬性是一個東西的體要性質，天主的屬性無異於天主的美善，就是完成天主體要的東西，屬性和美善的區別是我們明悟的工作。

屬性的分類，屬性可分為兩類：（a）消極的，就是將一切的不齊全從天主身上排除的那些屬性，比方：區別，單純性，不可更變性，永遠性，無量性及無限性，（b）積極的，就是將一切的美善歸于天主的那些屬性，比方：唯一性，明智，美善，全知，全能和眷顧。

論第一類的屬性我們要申述幾句：

1——天主和世界有區別，世界是由質料和形體構成的。



天主沒有質料和形體，因為質料和形體是不齊全的；由質料，和形體形成的東西是湊合物。

2——天主是單純的，就是說天主沒有部分，因為有部分的東西是：(a)不齊全的，因為要形成自己得需要部分；(b)在美善上有缺點的，因為對於別的東西上有必須的可能性。

3——天主是不可更變的，天主是不得不有的物不能更變，因為在這種更變上必須有點兒得失。

4——天主是永遠的（無始無終的），永遠是沒有開始沒有更變沒有終點的，天主沒有開始，因為他是自有的物，不得不有的物，天主沒有更變，上面已經提過了，天主沒有終點，因為他不得存在。

5——天主是無限量的，無量性是一個東西不但在現有的事物上而且在能有的事物上也存在的一種性質，因為天主是：(a)第一個原因，普遍原因，不得不有的原因，連能有的事物也係于他的活動(力)的原因；(b)：在美善上是無窮盡的，在各處具有極大美善的實體。

存在的式樣：(a)臨在式：天主洞悉萬物，在萬物內工作；(b)能力式：因為天主是萬

物的初因，（。）本體式：因為天主的本體和天主的能力，全知和明悟實際上沒有分別。

6——天主有無窮的美善，有果就有因，天主是萬物的初因，所以天主該有萬物的美善，沒有絲毫的缺點。

藉着這些屬性我們從天主身上排除與世界的混雜，湊合，更變，時間，質量和限度。

## 第二章

### 論天主的極積屬性——論一神論

大意，我們已經知道了天主的存在；同時也明白了一點兒天主的性體（至少消極的明白了），現在我們積極的認識天主就是將積極的美善歸于天主，我們要証明的第一個美善就是天主唯一性就是說天主也實在只有一個也不能不有一個。

題旨：人人皆知，現在我不是尋求這個問題的解釋；對於天主的數目，在顯示的真理中說天主只有一個，但是我所尋求的解釋要從哲學和新學問中給與。

這種問題包括兩部分：一部分是哲學的，一部分是歷史的或科學的。

△·論以哲學眼光所觀察的一神論·

命題：『天主只有一個』

証理：1——我們已經提過了，天主是不得不有的物，就是說天主是如次的存在以致于不能不存在，由此可知，天主的本體和他的存在沒有區別，然而實際存在的物不但是一個而且是單獨的，如果一個單獨的物，（比如天主）是這樣的存在，以致于不能不存在，這種物的單獨性必是從他的本體中生出來的，所以天主的單獨性是從他的本體中生出來的，因為天主的本性，是不得不有的本體，故此天主是唯一的，是必須唯一的。

2——天主是無窮美善的，爲此不能不是唯一的。

比方：若有兩個天主，他們應該有點兒區別，否則我們就出了題了，這兩個天主的區別不是一種不齊全，因爲那有這種不齊全的天主，自然就不算天主了，但是這兩個天主的區別也不能是一種美善，因爲那缺少了這種美善的天主，就不是無窮美善的了，因此也就不算天主了。

所以天主是唯一的。

3——天主是原動者，是首因，是必要的第一個有，這些名詞都指天主是唯一的，誰若說天主有三個，我們可以質問他：這三個天主彼此無關呢抑係彼此相屬呢？——如果你說彼此無關，我要答應你說：這三個天主中的一個能夠阻止別個天主的動作，這個被阻止了的天主，焉能說是無窮美善的呢？如果你說他們彼此相屬，那末就不能說他們是無窮美善的了，那裏還有一個天主？所以，據哲學來談，天主只有一個。

B——根據其他的學術來談一談「神論」。

命題：『天主只有一個』。

其他的學術對於這種宗教問題有何論調？從寰球的宗教史中可以尋求答案，這種史學的證據，在現代，有很大的價值，因為他建樹在積極的，多時的，普遍的觀察上，故此我們要利用他來証我們的問題。

1——「神論的宗教」：從宗教史的証理：宗教史內包括三個問題（a）依拉爾民的宗教是極古和確定的事實，這種宗教從十分可信的史學中可以証明，（b）天主教也是一神論者，他是接受了依拉爾民的宗教（如同神的遺產）而來的，（在這種舉動上）天主教以一神論

爲建立其多信條的根據。

天主教也可以從十分可信的史學中証明，這種史學越受攻擊越成了可信的。

基多的默示完成了，也擴大了真神的確切觀念，然而天主教的神學士絕不因此稍微停頓了他們對於宗教信條研究的熱切工作，真神的觀念，一天比一天顯明於世了，公教的一神論成了一切宗教系統中最能滿足人對於神求知之心意，（c）回回教也是一神論的宗教；但是攪雜了一些質料的和故舊的要素，故此呈現着在天主觀念上的退步。

2——傾向一神論之神的統序，在許多宗教中可以找出神的多數性來，但是這一總的神合成一個主宰政體，就是有一個主宰，他稱爲衆神之父，衆神之王，他好像一個真神，這樣的宗教就是；（a）亞叙利——巴比倫宗教；（b）埃及宗教；（c）印度——歐羅巴宗教。

那衆神之父，衆神之王究竟是不是看作一個真主宰，這是不十分顯明的事，但是，一觀察希臘宗教，我們很可以曉得如何神的多數性能和一個主宰共存共立，例如儒比得（Jupiter）就是當時的衆神之王。

在這種極難的問題上，從我們的潛心研究裏是可以顯出人對於衆神有化一的傾向來，這

種傾向是不是從前人類在一神論上的信心之追憶？在下面我要解答。

### 3——古時的一神論：

宗教歷史找到了宗教的根源，爲完成此事他用了從其他的學術中（比如從先史和人類等……中）所產生的材料，所以爲知道一神論是不是古時人類的宗教，我們應該努力研究現在的原始古人的一切的情形，因爲從他們可以見到古人的情形。

兩種學派：爲研究這種問題有兩種學派：（a）心理——社會學派，這種學派中的人，有的研究原始民族的就是沒有開化的民族，心理學：有的研究原始民族的社會學。

結論：一神論是宗教進化的極高峰。

b 歷史——進化學派，這種學派的人，有的研究原始民族的歷史；有的研究原始民族的文化。

結論：原始民族（比如在中非洲有許多；在馬拉加有些個……）明明承認一神論。

這時我們可以答覆（2）號中的問題說：就是在衆神統系中所有的那一神追憶告訴我們古時的一神論是實有的。

從此看來，我們能夠論斷說：全人類的一神論不是毫無根據的事情，而是根於積極和確切的觀察中所產生的學術。

結論，從此也可以知道聖經上論人類起初信心的頹衰那話是如何的鑿鑿有據。

注意：天主的唯一性無碍於祂位的多數性，我們應該說並且應該信天主性一而位三，一性三位是切意的奧理（*Mysterium*）就是人類的明悟即便經過了默示以後也不能全然瞭解的真理，不過能証明他不背於理就完了，經過了默示以後我們能略懂一點！這端真理一定得有，所以我們常因着天主的可信力信這端真理。

## 第三章

### 多神論和汎神論

大意，這一章中的道理可以說是前一章道理的自然結論，爲此我們要簡略談幾句，這種學說爲那有言論責任的青年人很有用。

#### A 汎神論

界說：汎神論的釋名界說：萬物皆是神（天主），事實界說：汎神論乃是主張神與萬物一化者之學說。

汎神論的種類。

（a）唯物汎神論（自然汎神論），主張天主和世界是不完全的體質，他們彼此的結合如同靈魂和肉身的結合一樣，按這種學說來講，天主是世界的魂，就是依附在世界上的一種能力，生命的根源，這種學說是純乎唯物論的；但是還保存着天主的名字，故此名為汎神論。

按這種學說來講，世界上只有一個自立體，就是神（天主）的自立體，我們所見的浩繁不同的萬物，其實並不是浩繁而不同的，這種不同不過是我們視官的錯覺罷了；有的人說：這種不同不過是一個同樣自立體的複雜現象而已。

（b）理想的汎神論，（進化汎神論）世界是神體不得不然的演化。

命題：汎神論背理，故此不可信。

証理：1——（形而上的）玄學的証理。



汎神論與矛盾定律相違，矛盾定律說：一個物件不能是同時又不是，然而按汎神論者，天主該當有同時又沒有，因為該當是不得不有的同時又是可有可無的，該當是無窮無盡的，同時又是窮有盡的，該當是神體同時又是物質……因為他和萬物沒有分別，這是多麼背理的事啊！

## 2——心理証理

汎神論與眼目和自覺的証據不合，故此不可信，我們知道我和你之間完全有分別；你和別人的中間也是如此，我們有許多顯然不同的東西，例如有礦物有植物有動物，除了汎神論者或瘋狂的人誰能說這些物件都是一樣的呢？

## 3——道德証理

汎神論為社會和道德大有害處，我們如果是神體，不得不有極美善之物的一些部分，那末自由和負責的問題便消滅了，道德滿歸於無有了，天主乃萬物，萬物皆天主，天主也，萬物也，一而二，二而一者也，此時的世界上一切的一切都是美善的神聖的；那裏還有功過，那裏還有賞罰，汎神論所產生的效果竟然如此，可見他一定不是一種真道理。

## B 多神論

大意，一神論用不可駁倒的証理証明了是真實的，所以多神論就被駁倒了，我願意加上幾句話直接的可以攻擊多神論，爲讓世人更清晰的明瞭他的虛偽。

多神論的界說：多神論乃是主張有許多神，這些神或是彼此相屬，或是不彼此相屬的一種學說，所以一總的神都有神性，而此神性非一神之所獨具。

多神論的種類，多神論其類甚多，不勝枚舉，有的恭敬星宿；有的恭敬活物；有的恭敬人的形像，有的恭敬物質的神像，五花八色，不一而足。

多神論的宗教價值，毫無價值，因爲他是一種真神觀念的錯誤，這種錯誤引人恭敬（極可笑的東西，）園子中的葱蒜……

多神論的哲學價值，毫無價值；並且是自相矛盾的：許多神或是神的多數性，如果是真神（天主）不能不是唯一的。

多神論的倫理價值，多神論是不道德的，因爲，將真神的觀念改竄得錯誤以後，道德和道德律便不能存留於世了，請看，在幾個國家裏他們那許多的神表現着比他們的信徒這壞的品

行，從此可以生出多麼壞的效果來呀！

#### 第四章

### 論二神論和世界上的惡根源

大意，在多神論的學說中該當數上二神論，二神論主張有兩個神，也叫作二元論，就是主張有兩個根源的學說。

按這個道理既然是多神論，那末在上一章裏已經辯駁倒了，因為証理的價值爲一百神或是爲兩個神是一樣的，但是二元論尙有其他的情形。

兩個根源或兩個神：一個是善的根源，一個惡的根派，善的根源本身就善也是衆善的根源；惡的根源本身就惡也是衆惡的根源。

二神論的根源，二神論是由於論世上惡的來源的問題而發生的，二神論者謂，若不承認了二神論，這種問題無法解決，但是這種主義是違理的，下面我們要証明。

我們要分作兩個問題來逐題辯駁。

A——對於二神論和論多神論有同樣的論調。

辯駁·1——二神論和多神論一樣的背理。

2——二神論不合哲學定理中的『無一物是本體惡的』定理，因為實有的物是一個同時也是善的，實有的本體惡是不能有的，然而不能有的物能是神麼！？

3——再一說，為解釋善惡二神論是不適宜的，就實際來講，善惡兩個根源，他們的能力或是同等的或是不同等的，他們的能力如果是同等的，善神必定要阻止發生惡事，也該當阻止發生惡事，所以在世間就沒有惡事了，他們的能力如果不是同等的，第一，那個能力較微的神，自然就不算神了；第二，按二神能力的大小，世間有善或惡（不能二者兼有），這事相反我們的經驗和五官的証據，因為世間有善也有惡的啊。

所以二神論不但接哲學與宗教來講是背理的，而且二神論的根源也是不適宜的。

B——論惡的由來

重大問題：惡如何解釋？

惡的種類·1——有惡：（1）在無機物界中，例如旱，澇，閃電，地動，失火等等皆

是。

由來，這些惡事從那裏來的？我答道：觀察世間的秩序我們可以知道萬物彼此相聯彼此相轄，然而不是不可錯亂，這種秩序被轄於物理法律，但是物理法律可以因例外而破壞，所以這些惡是由於物理法律之臨時破壞而發生的。

2——有惡：(b)在動物界中，動物能受到許多痛苦和屢次的慘死。

由來：這些惡是從那裏來的？我答道：有的從人來的；有的從別的原因來的，動物從人受到的惡有的是人對於動物合法享受的效果，有的是不合法享受的效果，在後邊我們要談因不合法的享受動物所受人惡，這是人的不對，其餘別的惡或是因合法的享受而來的，或是因滿全性律而來的。

3——有惡：(c)在人類中，人受到的惡不必細說，誰能否認惡的衆多和惡的利害呢？由來，這些惡是從那裏來的？我答道：由人性的限制中，由人性的知覺環境中，由物理律的履行中所發出的。

4——有惡：(d)倫理的，就是人明知故意違犯神的誡命，這個稱為違犯自然法律或立

定法律的犯惡。

由來，這些惡是從那裏來的？我答道：是從人的自由發出來的。

綜合結論，以上所說的各種惡的原因是：有靈動物的自由，物理律的履行，可有可無的物件的自然限定。

從此可以生出來。

一個重大的問題：人的自由，物理法律，物的限止豈非關係於天主，豈非被天主所安置呢？所以在論世間之惡的問題裏含有天主的參與，因為或是天主知道這些惡而不能使其不發生，或是天主知道這些惡而不欲使其不發生，在這兩種情形中天主一定不是無窮美善的；所以沒有天主，由此看來，從世間之惡的存在可以否認天主的存在。

我答道：這是極重大的問題，我們要在下節中解答他。

C——解釋物理惡和天主的關係。

惡的概念，在上節中我們混統的提過了惡字，但是我們沒有說過什麼是惡，在講明惡和天主的關係以前，必須要徹底的明瞭惡的觀念，在下面我們要講惡的觀念。

(惡)不是一種積極的東西，就是說：不是天主所造的一種實有之物，因為天主所造的東西都是單獨的(一個)；凡是單獨的東西都是真實的，凡是真實的東西都是善的。

(惡)是一種缺陷：是應有的美善之缺陷，例如人應該有視官的美，但是，如果他生來就瞎，便是缺了這種視官的美，這便是欠缺而生的物理惡，人應該有兩隻手，但是，如果他生來就有三隻手，這第三隻手雖是極美麗的，可是那人算是缺了兩隻手的美，這便是由過度而生的物理惡，對於倫理的惡(罪過)你也可以做如此論調。

談過此事以後我要如此發抒我的議論。

1——受造之物的限止(惡之原)毫不反對天主。

一切受造之物都有他自己滿全的本性，就是：在他們的體要上應有盡有，然而這種滿全的本性不是盡善盡美的，因為他在美善上有限止，固然這種限止關係於天主但是不能因此加罪於天主，因為：(a)天主在生上有自由，在賦予受造之物的美善上有自由，(b)受造之物，美善上不能沒有限止，不然受造之物就成了無窮美善的了；這樣，有多少受造之物就有多少天主了，這是如何矛盾的事呢？所以我們應當直然的下這種斷語：凡是願意受造之物有

無窮美善的人，他們是願意天主一無所造或是願意天主不再成爲天主了。

2——物理律的紊亂（惡的根源）毫不反對天主，

在無機物界的一切自然現象，例如風，雨，荒年等；在動物界的一切自然現象，例如新動物生存死亡等皆管制於固定於普通的法律之下，這種法律稱爲自然律，自然律按天主的聖意是萬物秩序的準則，但是這種法律不是不容許絲毫例外的，因爲這種例外是從法律的體要來的，立法者也知道，要是有時有了這種紊亂雖然有害，但是爲公共的益處。

至論因人的正當享用動物所受到的痛苦不能加罪於天主，因爲天主造那些東西是爲人享用的，至論動物因饑，渴，死亡等所受到的痛苦也不能加罪於天主，因爲天主在給他們如此的本性上是自由的。

3——我們論論人

從人所受的痛苦裏不能找出加罪於天主的理由來，（a）因爲人也是可有可無的，有限止的和其他的受造之物一樣；（b）不應該因着私益不履行自然律；（c）人是有理智的，能夠躲避惡事；如果這種惡事是不可躲避的，人可善忍此惡以贖罪惡，立常生的功勞；（d）人是有



宗教性的該當知道惡（痛苦）是罪的效果，從此可見由惡可以生善。

所以天主不是非履行自然律不可的，雖然不履行有時爲人有害。

D——解釋倫理惡和天主的關係。

1——從妄用自由上（惡的根源）生不出二點兒反對天主的事來。

假設天主願意造人，就不能不給他們當守的法律；也不能不叫他們自由，從這自由裏可以生出犯罪的可能，也可以生出不犯罪的可能來，所以人如果犯了罪，那是他自己的過失，因爲他是自由的，可以不犯罪。

最後的設難：最低的限度是天主允許了人犯罪。

最後的釋難：是，天主允許也容忍罪過，但是此事毫不相反天主的美善，因爲：（a）天主不直接願意罪過，而且嚴禁罪過；（b）天主也不間接願意罪過，因爲人犯了罪就要受罰；天主願意人都救靈魂；（c）至於天主允許人犯罪的理由，我們可以談幾句：

1——世間之物應該按着自己的本性作事，人也應該如此，所以人應該自由行事。2——天主給人無數極好的方法爲躲避犯罪。3——人可以拿天對於罪的制裁（賞罰）警戒自己。

4——從罪裏可以生出許多好事來，雖然這個不是讓人犯罪的理由，但是從犯罪裏，可以看出天主的仁慈來，可以生出謙遜來……5——罪的存在實在是我們人類的悟性不可懂透的奧理，從這端奧理不可思議裏，我們不能找出一點兒加罪於天主的合法的理由來。

## 第五章

### 論天主的全能與造世

大意：造生是天主全能的工程，我們這一章中便要講一講這造生的問題，然爲明瞭起見，不得不先講一講全能的界說。

界說：a——權能便是產生一個結果的能力，譬如聽的能力使我們聽得見；看的能力使我們看得見，能力的大小是關乎作者的大小的，如熱的本體越大熱的力量也越大。

b——全能，由上面的講解看來，如果一個作者是無限齊全的，那末他的能力也是無限的了，可是只有天主是這樣的，所以也就只有天主有這等無限能力，我們稱這種能力爲全能。

c——所以天主的全能是無限的。i——內涵方面，便是從他的本體方面觀察，她是無限的，因為他同天主的本體是一個東西，所以天主的全能在工作上，是絕對獨立的，便是他從來不用一個受造物幫忙。2——外範方面（他是無限的）便是她的對象是無限的，換句話說，一總可能的事（物），一總好的事物天主都作得到。

我說天主能做一切可能的事物，因為有些東西本身是矛盾的本來不能有，所以天主也不能做，如光明的黑暗，無靈的人，四方的圓；天主不能做這些事物，並非是沒有能力，乃是因為這是矛盾的事，——天主能作一切好的事物……因為天主不能犯罪，雖然罪的本身是可能的事，然而並非好事，是以天主不能作，再者犯罪純粹是一個缺點，所以天主不能有此缺點，（因為他是齊全的）。

d——造生：如果有人要造一件東西必要用一個先已存在的東西，例如一個畫家，要用顏色；木匠，要用木料；鐵匠，要用鐵……至論動物和植物呢，他們的產生也是由種子而來，不能從無而有，天主則不然，天主要作一件東西，並不需要先已存在的東西，是天主使一件東西從無而有，這便是所說的造生，所以造生便是天主從無中生出一個整個的體來。

題義：在這一章中，我們要証明天主是造物者，便是：証明天主與受造之物（世界）的關係，造物者這句話包括三個問題：

a——論世界的來源；b——論生命的根源；c——論物類的來源；——我們要略述一述這三種問題：

A——論世界的來源：

關於世界來源的錯謬學說：a——二元論的學說，主張兩個神並言物質不滅與物質無量，不過這種學說已經辯倒了b汎神論，言神係宇宙的演進，宇宙便是神，此種學說也同樣辯倒了。c——流出說，言宇宙係由神流出之一部分，這論調太矛盾了，蓋宇宙如果係神的一部分，則應俱有神的本質的特點，然而實際上大謬不然，是以此種學說亦無成立的可能。

正確的理论，言宇宙由於神造生，什麼是造生？我們已經說過了，現在我們要証明這造生的問題：A——據科學家來說造生是可能的，這正是反對一般科學家的論調，因為有一般科學家不懂得真正的哲學，豈知科學是離不開他的母親哲學的，因此這些科學家說出了下面的謬論：

A · 科學的第二個証理，他們說科學不曉得造生一說，所以就無有造生之事。

辯駁：一件事情我們不知道不能便說這事情不可能，其實造生問題可能與否，是哲學的問題，當然是科學家所不能知道的，那末他們既不知道，硬說此事不可能，這不是豈有此理嗎？

B · 科學的第二個証理——2 他們又說科學並不需要造生，所以造生是不合理的。

辯駁：a——造生可能與否並非科學的對象，他們的對象只是些自然的現象，那末科學家討論這種問題，簡直是門外漢了，所以他說的話也不可聽從。

b——其實呢，一般科學家如果要真正追究萬物的來源，還是非需要造生問題不可，如果不欲究其來源，那當然是不需要這個問題了。

c——要講萬物的來源，而不談造生問題那只能講什麼（汎神論或二神論），不過這兩種學說不特與理論不合，且與感官的實際觀察不合。

d——有多數的科學家，他們為講宇宙的來源，以為造生問題不特是極妙的方法，而且是非此不可的問題。

C. 科學的第三個証理——(3)科學家還說科學做出來的事實常與造生問題不合，所以造生問題是不通的；因為按科學上說 1——無中不能生有 2——萬物不生不滅·3——宇宙自行演進。

辯駁：1——「無中不能生有」，是說如果沒有天主，就沒有什麼，這個合理，如果有天主，還說天主不能從無中造一個新的東西，這便大錯而特錯了，這個在第二卷中將要証明，其實科學家討論這個問題，那簡直是織等了，因為這是哲學應當負責任討論的問題。

2——「萬物不增不減」，這便是物力永存的原則，可是論過物質來源之後才能討論這個原則。

3——「宇宙自行演進」：我要答說：a 世間之物可有可無，所以既是有，那當然是第三者來造生他的，b 天主造生萬物以後，他們的演進也不能外乎天主定的律例；c 爲造一個宇宙與造一個小小的原子。是同樣需要天主造生的功能。

由以上看來，科學家的理論太無根據了。

B 造生問題按哲學來講也是可能的証理，這在造物一句話的字義中包括着，a 造物的意

義便是什麼都不用，便可以造出一件東西來；天主是必然之物，他有至極的齊全和全能，所以他一定可以不用什麼造出一件東西來，所以當然不需要一些物質了。

b 受造之物的意義便是從無而有，這也沒有什麼矛盾。

方式方面：造生便是一物的全部產生，如果一個「因」係無窮的能力，何難產生這樣的「果」，——看來在哲學方面造生也是可能的了。

c 造生是一個事實，宇宙一定是存在的，可是汎神論，二神論，流出論都不能講解這個問題，所以宇宙的產生只能是天主全能的工作了。

附註：1——宇宙的存在：宇宙本身沒有生存的充足理由，是天主使他生存，因為如果一個東西本身沒有生存的充足理由，所以他的初生與他的存在是同樣的，是以萬物被天生造以後，仍須天主直接地並積極地保存他。

2——論天主的助力，萬物的動作都需要天主的助力，這助力有間接直接兩種，間接助力便是天主保存物的能力，使他能動作，直接的助力是天主補助物的能力，使他動作，這時受造物成了第二個原因，天主確是爲首的主要原因，這二種助力是實有的，因爲物的動作是

由「可能」到「事實」上去；這便是得到一個新的齊全，這便是「動」，可是我們說「動」便應有一個原動者，再者說得到齊全，便是說還有一個齊全的絕嶺。

B——論生命的來源

大意：世間的生物並非無始的，據科學家說，宇宙的形成應過了極長時間的熱度，那時生物絕對不能存在。

題旨：我們世間如何開始有了生命。

派別：爲答覆這個問題有兩種學說；a說是由造生而來。b說是由自生而來，再沒有第三個學說了，可是自生之說是不能成立的，所以只好說是由造生而來的了。

題：自生之說不能成立

証：自生是由無機物不由胚胎而產生，然而這種傳生在科學方面，左哲學方面都是不可能的，所以此種學說不能成立由科學方面觀察，自生是不可能的；a因爲 Pasteur 經過許多試驗之後，証明了「一切生物都是由生物來的」，b 試驗室裏到現在還不能造生一個生物；

c 生命起源一切物質力量。



按哲學方面自生也不可能的，因為「果」不能勝「因」，所以無機物不能生有機物（生命），因為有機物比無機物高得多了。

結論：所以生命是天主直接着或間接着造的。a 直接由天主所造，便是由世界形成到生物能生存的時期，天主以自己的全能使大地上有了生物；b 間接由天主所造，便是當初在物質中天主擱放了有機物的胚胎，這胚胎到了適宜的時期，自己全自然的發展起來。

### C——論物類的來源。

大意：我們看過了生命來源之後，要看看生命的現象……試看動植兩界，每一界是有多少種類的生物，這些生物彼此都有很大的同點或異點。

題旨：這些繁多的種類由何而來？換言之：既有如是繁多的物類，我試問究竟天主當初就造了如是多的物類呢，或是只造了一個根源而其餘的物類皆由此演變呢？

#### 各種學說：

固定論：固定論是講解這個問題的第一個學說，這個學說主張現在有多少種類，便是當初天主造了多少，或者天主造了這些物的胚胎，俟後應着外面的環境，這些胚胎發育出來了

，所以據他們說，物類的原質上是固定的，不能有絲毫的變更，因此更不能演變出旁的物類來。

此學說的論証：

A——在上古時代

1 古生物家言至今尚未尋到過程中的物類模型（可是如果物類進化，便應有介乎兩個物類之中的物類了。）

2 科學家在化石哺乳動物上的分類足可以証明這些動物是隔絕的，絕對不能有一個同樣的始祖。

3 自然淘汰之說是反對事實的，因為有一般較弱的動物竟能生存，而一般較強的動物却被淘汰了，如在第二層地殼中有很大的爬虫類，現在竟不在了。

B——在現下的時代

一、解剖學：有一個証據是根據幾種物類的器官相似的，不過理由不充足，我却說：「一體形成之後，便固定了，絕不能有大一些的變更，這乃是明明白白証明物類的變更是不可

能的 J (M. Vialleton)

二、生物學：他們最大的理由便是因爲在異樣的物類之中不能有生殖，（可是按天演論說這種生殖是可能的），看來，物類應是固定的了。

進化論：這第二種學便是進化論，按進化論的學說，萬物的來源都由進化而來，如果此種學說講到物類進化上去，便稱爲：天演論了；所以天演論主張物類同出一源，由此一源（類），進化到各種的物類，這種學說分兩種（1）雷馬克主義（Lamarckismus），他講物類的進化有三個原因：a．環境；b．遺傳；c．時間——，2 達爾文主義（Darwin），他講物類進化的原因除此三者而外，還有自然淘汰的原因，便是因爲在物類的競爭時，弱者敗亡，強者生存。

天演論的理論：A 上古時代：1 由化石上可以看得出來古時的物類和現在的物類有很大的分別，2 由地的下層到上層來，物類是先少後多，這正可以證明上面的物類是由下層的物類進化而來的。

B——現時代：1 按解剖學說物類的器官有很多類似之點，這足以證明物類同源，2 按

生物學家說，現在物類正是在進化的過程中。

關於兩種學說的評判：至論固定論，我們可以說他們的論調太過火了，物類不能是那末固定的——對於天演論，我們來說：全世界上都認為這個學說是一個無有堅固根基的虛論。——對於唯物天演論呢，他對於世界的造生，生命與物類的來源，打倒了一切天主的助力，而且他們也居然否認了天主的存在，這個學說已經被公放棄絕了。

## 第六章

### 論天主的照顧 (Providentia)

大意：現在我們要講論關於天主的最後的一個問題了，這個問題可以說是上章天主全能和造世的一篇補遺。

題義：講過造世的可能與造世的事實之後，我們還要談一談，天主造生世界之後，是否任其自然的不照管他了，抑或仍是以自己的助力來照顧管理他呢？

可是在談論這個問題以前，先應知道幾端事理：須知：照顧 (Providentia)，按廣義來

說便是天主對於受造物的管理，按狹義來說他却包括：a——萬物得到自己私自目的的設置

；b——各個目的得到最後目的的設置；c——得到最後目的的方法；d——方法的執行。

這個設置（*Ordinatio*）包括：a——明悟方面，便是要曉得那能達到最後目的的方法；

b——愛欲方面，便是要喜歡這些目的和方法。

這些須知講過之後，我們要談一談下面的學說了，學說：

1.——有一般外教哲學家如哲學之始祖亞里斯多得（*Aristoteles*），他說一個極全善之物，即忙不齊全之物，乃是不光榮的事。

2.定命派：有如上述，他們以爲宇宙完全屬於預定運命，運命把一切都定好了，所以人的行動或自由是無用的。

3.——自然派和唯理派：宇宙受造之後，牠自己却會保存和進展。

4.——厭世派：世界在他們眼裏是萬惡的，是以天主絕不會著手管理牠。

5.——眞正的理論：主張世間確有天主的照顧，便是天主造過宇宙之後，還要管理牠，還要向自己的上智所預定的目的引導牠，這是一件不能懷疑的事實。

証——A 先天的理由

1.——由受造物本性來証：因爲一切物都是可有可無的，所以應有一個天主來保存照管牠們。2.——由天主的屬性來証：a——天主的上智會管理萬物；b——天主的全能會預計和安量一切的方法；c——天主的美善會照顧牠們，因爲不然的話，那便是天主自相矛盾了。（因造了之後不來管理），這矛盾却是相反天主美善的一個缺點。

B 後天的理由：

1.——宇宙間的秩序是：a——恒久的，b——有進展的，c——妥向目的的事實，這一個事實顯見的應証明牠有一個聰明的造主，和聰明的保存者並管理者。

2.——倫理的秩序：天主除管理物質的世界外，還管理倫理的世界，便是使人受着良心的指導，能認識和接受道德的律例。

3.——社會的秩序：全人類的歷史都明証天主管理世界，社會相反着人的私慾在作牠那物質的，學術的和道德的進展；這裏沒有天主的上智來佈置物的能力，來分開善和惡，來指定牠的目的，是萬萬不能講解的事實了。

4——由普遍的同意來証：時時處處萬民在信仰着天主的照顧，在各民族中都有祈禱和祭祀；萬民都呼求天主，都呼求天主的助佑以避惡向善，這如果沒有天主來宰制宇宙，却如何講解呢？

### C 論天主宰制宇宙的方法

天主所宰制的對象是一切受造物，且是對每一個事物都要管理，是以天主的照顧是普及萬物的，也是及於每一人和每一個事物的。

由治理的方法來講却有兩件

a——用公律來宰制，便是用物律和道德律。

b——用特殊的輔助來宰制；因為那立公律的，可以隨便取消或停止一條律條，如聖寵聖跡或先知預言，——這都是天主特殊的輔助，都是超過自然界的東西，並不是自然律的取締或缺點。

設難：1——天主不能管理受造物，因為牠們是有缺點的。

答：認識和管理不完全的東西絕不是缺點。

設難：2——如果天主來輔助，那末如何講解人的自由呢？

答：天主的輔助並不更改物的本性，乃是增加着意志的力量來輔助意志，並非勉強牠。

設難：3——如果天主宰制宇宙，那末如何講解罪惡呢？

答：上一章完全是講的此事。



## 第四組——論宗教 卷三

### 第一章

#### 論宗教的重要性

大意：在卷一裏我們談過了人的存在；在卷二裏我們談過了天主確實存在並是人的造物主，人有靈明和不死不滅的靈魂，他造了人以後還照顧人，從這照顧裏可以生出許多天主和人中間的關係來，這種關係是體要的，就是人屬於天主的關係，人惟用理智，可以看出這種關係來，但是除了這種關係以外還有其他的關係沒有？我答道：還有許多其他的關係，這些關係綜合起來稱為宗教，從此看來，人有認識宗教的責任。

#### A——宗教的界說：

歷史告訴我們知道宗教包括三種要素：

(a) 信條，就是：關於天主的存在和性體，關於靈魂的存在和靈魂不滅之真理的總振，從歷史上我們可以看出這一總的人們在心中有此要素；(b) 誡命，這是屬於分別善惡的；

如果守了這誠命便受賞，犯了這誠命便受罰；（c）敬禮，就是：外部禮節的總攝，例如：外面的儀式，祈禱，祭祀，奉獻等，諸如此類，不一而足。

宗教的界說：所以一切信條，誠命和我們藉以對於天主的認識，聽命和呼求的敬禮，這一切綜合起來的是宗教。

宗教的分類：宗教分爲兩種：（a）本性宗教（或性教）是綜合以本性理智認識的信條，誠命和敬禮的；（b）超性宗教，是綜合藉天主默示所認識的信條，誠命和敬禮的。

注意：以上所說的三種要素可以構成宗教，此事從世界上的宗教史中可以看出來，但是宗教史乃是歷史的一部分，所以在此無須乎証明這三種要素；可是該當承認這三種要素。

#### B — 宗教的重要性

宗教爲人類是要緊的不是？換言之：人在信奉宗教上是自由的，或是不自由的呢？

派別：（a）無宗教派答道：因爲沒有天主，所以也沒有宗教；因此人也沒有信奉宗教的必要。

（b）中立派答道：人可以信奉宗教，也可以不信奉；人可以信奉這個宗教，也可以信

## 奉別的宗教。

(c) 公教信徒答道：人有信中奉宗教的責任。

題証：這種責任可以用三個証理證明。

1° 形而上的證理：在別的地方我們證明天主造了人，所以整個的人屬於天主，天主有被人朝拜的名分，但是爲朝拜天主，宗教是惟一至善的法門，所以人應當信奉（真）宗教。

2° 心理的證理：宗教是滿足靈魂的貪欲惟一的東西，因爲：悟司的對象是無限的真理，但是這無限的真理在天主內才有；所以悟司要緊貪求天主，欲司的對象是無窮的美善，但是這無窮的美善單單的就是天主；所以欲司要緊貪求天主。

3° 歷史的證理：宗教是普遍和恆久的事實，普遍的就是：世界不分文明和野蠻人都信奉他們自己的宗教，從歷史可以看出這件事情來，這端真理在現代是這樣清晰的證明了，以致於無人能有疑議。

恆久的，就是：這種事實自有生民以來，沒有間斷過。

但是如此的事實不能沒有充足的理由，這種充足的理由除了是人的本性沒有旁的，所以

這種事實必須生於人的本性，所以宗教爲一總的人是要緊的，爲這個原因許多原人學家稱人爲具有宗教性的動物。

注意：這種宗教道德的行爲便是宗教敬禮，這種敬禮包括悟司的行爲和欲司的行爲；因着悟司的行爲我們承認天主的存在，因着欲司的行爲我們愛天主，此外還有外部的行爲；我們因着外部的行爲可以表現我們的宗教，（比方祭祀，祈禱等都是外部敬禮）。

這種行爲若是暗暗的在我們的悟司和欲司中作稱爲內心的敬禮，若表現在外部，稱爲外部的敬禮，這種內心的或外部的敬禮若是一個人作，稱爲私自敬禮；若由許多人共同而作，稱爲公共敬禮。

設難·111——不是一總的宗教都包括那三種要素（信條，誠命和敬禮），有些宗教不承認天主的存在，例如魔術和物神等等野人的宗教，談到倫理上，許多宗教不講。

釋難·(a) 現代宗教史證明除了對於神體和靈魂的信仰（物神），除了與神相通（魔術）與聖禁，（若是反對了聖禁該作補贖）（Tabu）除了對於和人有關係的幾種物件和動物的敬禮（拜物）以外在一總百姓中常有一種對於更高的物的信仰（b）至論道德方面，在

這一總宗教裏有道德的觀念，有遵守幾個條件（如在物神 Totem）的責任，還有用祭禮和別的方法以贖罪的責任。

設難：2——該當有信教的自由。

釋難：對於真教的考察和不考察上沒有自由，對於真教的考察上我們有嚴重的責任，考察好了之後，就沒有絕對的自由了，就是我們應該信奉他，但是我們有物理的自由；沒有武力強迫我們。

## 第二章

### 論宗教的起源

宗教從何處來的？是從少數的人，如司鐸和其他神職界的人爲欺騙無知之民，所創作的呢，或是從天主來的呢。

派別：1。唯理派說：一切宗教的起源都是本性的。

請看他們的証理：

(a) 哲學証理：人作事都是演進的，所以在起初沒有宗教性；後來慢慢的才有了宗教性，但是這種宗教是模糊的，空疏的；以後漸趨完善，他那進步的方式是這樣的；起初時是自然的崇拜者，就是：看見了自然的現象，想着認識他的根源，但是他不能認識那些現象實在的原因，就在自己的腦海中捏造了許多神靈，來恭敬他們，這就是宗教的起源；這種宗教都是由於驚懼和愚昧而來的，（自然崇拜論）

再者，人常是具有社會性的，就是喜歡群居共處，不願意離群索居，因此他的宗教是由群居而來的，所以社會成了宗教的根源，（社會主義）第三，人是具有心理性的，於是宗教便由人類的心中而發出了，他的理由是：宗教在每個人身上是恆久的，不變的，同一的事實；這種事實是由於人性皆同而發的，（內在主義）。

(b) 歷史証理，唯理派他們想從宗教史証明人起初是物活論的信者；以後是通神術的信者；再後是物神論的信者。

拜物論的信者和多神論的信者；最後成了一神論的信者。  
總而言之：宗教的起源是根於懼怕，驚異和愚昧而生的。

2° 維新派答道：宗教的起源實在是從天主來的，人和天主的來往從潛在意識中發出，那時宗教就誕生了，究竟在那一個時候？此事當問私人的經驗。

3° 公教信徒答道：宗教史本身（不用公教的道理）告訴我們宗教的起源是從天主來的，是從天主默示來的，而且這宗教是一神論的皆甚近理。

這種主義由積極和消極兩種証理可以証實。

消極証理：唯理派沒有証明了他們的主義，因為：（a）唯理派以進化論為根據，但是這種進化是真的，我們在他處已經証明了，（b）自然崇拜論是違理的，就是：人起初由驚異，懼怕等而信奉宗教是不合理的，按這種主義來講，多明那種驚異和懼怕等除消了，宗教自然應當消滅；（c）社會論是不合理的，因為他不合事實；在無人的曠野中也有信奉宗教的；（d）心理論與理相乖，因為他相反人的經驗，提起宗教信條來，實在不能由人的潛在意識中發出來；（e）維新論和心理論應當得到一樣的批評；再者，宗教史不証物活論為宗教的第一個方式，物神論為第二個方式……但証宗教的方式是一神的。

**積極証理：**每人的宗教是由傳遞而來的；父母傳給子女，師傅傳給徒弟，這是普遍的事實，從這種事實上看來，這個辦法爲信奉宗教是人性自然的辦法，天主默示給人類的始祖，人類的始祖這樣往下傳遞，誰能証明這種辦法是不對的呢？

原始宗教因着私欲和毛病的衝動而破壞，漸漸的墮入了極愚昧的多神論中。

這種公教的假設是事實的極簡單而又極邏輯的講解；較比那些唯理派的假設勝強萬倍；這種假設，按他根基於進化論來講，裏邊包括着人有如無靈之物的一個時期。

如同無靈的人類社會按實際說未嘗有過，天主賦給了第一個人悟性和一切爲人相宜的和重要的知識，所以人對於宗教不是演進的。

## 第三章

### 論默示

大意：上面已經講過了自然宗教爲一總的人是極要緊的了，因爲這是由人的本性而生的，但是：自然宗教爲人夠不夠？



我答道：如果天主和人只有造物主和受造之物的關係，那末自然宗教當然是足夠的了，如果天主和人尚其他的關係，那末自然宗教便不夠了，因為天主加恩惠將人提到了超性界，在這超性界裏，人的目的是超性的，爲達到目的的方法是超性的，天主既然給人立定這種境界，所以自然宗教是不足夠的了。

但是，我怎樣知道有這種境界呢？答：無他，是藉着天主的默示，所以我們當知道默示的意義，默示的可能性和默示的重要性。

默示的界說：1°廣意的默示：揭曉秘密，不完全狹義的默示：揭曉我們不知道的事情。  
2°狹義的默示：天主揭曉依人本性之力而不能知悉之真理，（天主將超性真理和奧理揭示出來，）爲懂得這種界說我們要講解幾個名詞。

『本性的』界說：本性的：是不能超過本性能力的；更清晰的解釋：

（a）一個事物的構成要素，例如：靈魂和肉身構成人的性體；便是本性的東西；人的本性；（b）性體中的美善，例如：悟司欲司和外官等，是本性的東西；（c）一切加飾性體之物稱爲本性的東西，如顏色，飲食，衣服及一切肉身之工作等皆是。

『超性的』界說：超性的；超過性體的能力去；更清晰的解釋；凡是不在以上（a）（b）（c）中的一切都是超性的，例如：寵愛，聖事以及天主的性體等皆是。

奧理的界說，奧理乃是人的明悟所不知的一種秘密；更清晰的解釋；一種秘密的真理，他的存在和性體，雖經默示之後，人的明悟也不能全然明悉，例如天主三位一體的道理。

2<sup>o</sup> 默示的可能性，狹意的默示是能有的麼？

無神派說：不能。

唯物派說：不能。

汎神論派說：不能。

#### 派別

唯理派說：不能；另外對於奧理和間接的默示是不可能的。

公教信徒說：一切的默示；或直接被天主所作的；或間接被天主所作的，都是能有的。

#### 題証：有兩個証理

（a）萬民同意之証理：萬國的宗教史証明一總的教主都說自己受了天主的默示，藉此

可以取信於人。

(b) 在各宗教中的聖書(經)(雖然有時是假的)都說是天主默示的。此事足可以証明人們承認天主的默示。

(c) 理性的証論：人的明悟從天主方面，從人方面，從默示客觀方面都找不出默示的不可能來，所以默示是可能的。

(1) ——從天主方面：天主是造物者，所以是人的主人翁；人是受造之物，所以是天主的奴僕，主人和奴僕談話，造物者和受造之物談話有什麼不可能的呢？從天主的上智方面，有什麼難處？難道天主不知道說什麼嗎？

(2) ——從人方面：人能聽懂天主的話；默示不是相反理性自律的，然而足滿全和完成理性的。

(3) ——從默示客觀方面：那些真理不是理性不可尋求的，但是很費力，在這種事上能有天主的制定誡命，誰能懷疑此事呢？

按我的意見：連真理也是一樣，因為：(a) 從天主方面：天主是全知的，所以能將此

人不能懂的奧理相通於人，但是你說道：奧理如果默示出來，就不算奧理了，我答說：奧理的默示不是說人的明悟明白了奧理的性體，但是說人的明悟知道有牠，不知道牠是什麼就完了，比方：天主默示了我天主是一體三位的，因此我可以知道在一體內有三位，此理怎講？默示以後，我知道有牠，所以奧理是超性的，不是相反本性的，——（b）從人方面：奧理總不相反人的理性，如果和人的理性相反，那末人便能拋棄牠了，不但與人的理性不相反，而且是能有的，是實有的，是有大益處的，比方：天主聖三，降生，聖體和其他的奧理皆是如此。

**注意：1**——從上節所說的，默示不但是可能的，而且爲人性是適宜的，因爲爲人的悟司和欲司在道德上有大益處，與悟司和欲司毫無損害。

**注意：2**——默示的分類，（a）初默示的真理起過悟性的能力去，那是本意的默示；如果被默示的真理本來人的理智可以尋出，但是事實上被天主默示了，那是非本意的默示；（c）如果天主親自和人說話，那是直接的默示；（d）如果天主藉着人和我說話，那是間接的默示（e）如果在人靈的能力上直接有了默示，並無外部的標記表示出來那是內心的默示

；(f) 如果默示給一個或數個人的，那是私人的默示；(g) 如果默示給人類的，那是公共的默示。

B——論默示的重要性。

大意：上面提過了默示的性質，可能性和適宜性，現在我們要进一步發問道：默示才是重要的？

爲答覆這個問題，該當回憶我們已經提過的事，就是：有兩種宗教：一是本性的，一是超性的，所以默示的重要性可以伸張到這兩種宗教上，因此我們要分作兩個問題來講。

I——論自然宗教，天主的默示爲叫一總的人確定無訛的認識自然宗教的一切真理，是情理必然性的。

題証：有兩個証理。

(a) 歷史証理：我們可以分一總的民族；有文明的，有不文明的，但是宗教史告訴我們說這民族同樣的墮入了極大的錯誤中。

比方希羅人和羅馬人，從他們的書上可以知道他們對於許多真理不明瞭，比如對於靈魂

吧！有的對於靈魂的本性有了極大的錯謬……從他們的鬼神學上可以知道他們的神比人品行還壞，這是極明智人的意見，平常人的意見更該如何呢？

注意：如果有一個這樣聰明的人，他能將本性界的一切真理毫無錯謬的明白了，這事也不算相反我們的理論，因為我們這裏所說的是「一總的入」「一切真理」毫無錯謬的幾個條件。

(b) 心理証理，從這種事實，我們可以合法的推出這種結論來：這種恒久的，普遍的，實應該有恒久的，普通的原因，這種原因單單的是人理性的羸弱，所以為達到這種目的默示依情理而言是要緊的。

注意：自然律包括多少誠命呢？

(a) 極普遍的誠命：其他誠命由此而生，例如：該當行善，該當避惡。

(b) 相近的誠命：天主十誡，第三誡按時間的規定和恭敬天主的樣式而言不在此例。

(c) 相遠的誠命：其他許多費思索而有的誠命。

(2°) 論超性的宗教：人既被天主提到了超性界，所以天主的默示是有形性必然性的了，

就是：不能用別的方法替代他。

題証：理性的証理：如果天主加恩惠給人提到了超性界，他就應當給人爲達到超性目的的適宜的方法，如果他不如此作，那便是他有惡意，或是無能，或是無知，無論如何他不能無罪的，但是超性的默示是很要緊的方法，因爲在超性界有許多誠命，與理和人的理智不克尋得的真理，所以超性的默示是要緊的，而且也是如同下面我們要見的，是實有的。

實踐的結論：(1)從上面的話裏，我們知道了默示是能有的，是適宜的也是有倫理與情理必然性的，現在要問一問：對於超性宗教人有追尋的責任沒有？如果尋到了牠，有責任信奉沒有？唯理派說：有自然宗教就夠了。

中立派說：一切的宗教都是好的。

維新派說：宗教是個人的事情，所以人有絕對的自由。

公教信徒說：(a)如果有了超性的目的和爲達到超性目的的方法，本性宗教是不夠的，因爲如果天主把人提到超性界中就該給他適宜的方法，但是事實的確如此，所以本性宗教是不夠的。

(b)不是一總的宗教都是好的(雖然一總的宗教都有好的地方)，因為天主只有一個，所以恭敬天主的宗教也只能有一個，既然有一個真天主，所以該有一個真宗教，所以只有一個是好的，這個宗教該是天主默示的。

(c)維新派對於宗教的性質上有錯誤，所以附帶着對於尋求真宗教的責任當然也有錯誤。

(d)天主願意一總的人得救，為這事天主也給了人要緊的方法，所以人該認識這些方法也該趨向自己得救的目的。

但是人如果拋棄或不尋求這些方法，或者是輕視這種目的，那末他是在極重大的事上冒險，所以人必須得尋求真宗教，信奉真宗教，我們舉個例子吧！皇帝宣佈法律，通國人民應該求着知道這個法律，這是具有責任性的事件，如果他們不如此辦，那是他們甘冒坐監的危險，因為他們如果不願意知道法律，就是故意的不願意守法律。



## 第四章

## A. 論默示的特徵

大意：如果默示是可能的，如果爲使衆人認識自然界（本性）的真理，默示有倫理必然性，如果爲使衆人認識超性界的真理，默示有形性必然性，如果人類有本分認識和服從真理……那便應有認明默示的方法，那便應有分別默示真偽的標記，不然，那便是天主命人投奔自己的目標，而却不與之方法了，這豈非天主不好和無能了麼？

是以此章中，我們要講解默示的特徵。

界說：特徵（默示的特徵）便是使人分別默示的一種記號，因爲是記號，所以第一要好，好的認識牠，認識之後，再要分別默示的真偽。

分類：默示的特徵非常的多，此處不過擇其要者言之。

1. 內在的特徵：便是道理之中的特徵，此特徵又分兩種：

a. 消極特徵：便是証明一端道理並非天主默示的一個記號，比如若一端道理與理不合，

便必非天主默示的，如多神論的道理，否認人的自由和靈魂不死不滅的道理……消極特徵有一個別的講解，即消極者，無差錯之謂也，此種特徵只能證明一端道理能是天主默示的。

b 積極特徵：這種記號雖然沒有十足的力量，可是也頗能證明某教由天主而來，某教是天主默示的，比如，一端道理不特反對理性，且合乎理性，滿人心之所欲，又實際上常生出若干美滿的效果，那末這端道理大致由天主默示而來。

2. 外面的特徵：這是道理以外的標記，然而天主作此標記，為証一端道理由自己的默示而來，此特徵分兩種：——(a)主觀與客觀特徵便是在宣傳默示的人位身上的標記——(如他的聖德)——或在被宣傳的對象上——(如道理的高妙美好，同着宣傳教的聖德)——b.客觀與外面的特徵，是聖跡和先知的預言為証明一端道理係由天主默示而來的。

### B.——論聖跡

聖跡既是為分別教的真偽的一個最好的標記，那末便應當好好的明白牠的界說，牠的可能，和他証明道理的力量。

1. 界說：聖跡 *Miraculum* 按外國語的字義，是使人驚訝之意，因為牠是出人意表的，因

爲他是不能用尋常原因來講解的，然而聖跡有廣狹二種意義：a 廣義的是一種似非人力所能講解的一種效果或現象，牠的主動者能是天神或魔鬼，（天主除外）這種現象其實應稱爲「詭異之事」（Prodigium）b 狹義的是一種感官覺得到的效果，且是異常的，並由天主而來的，牠的產生是爲堅固一端道理的。

狹義界說的解剖：a 稱效果，便是一個事實，b 稱感官覺得到的，便是說牠應是眼能見耳能聽……的一個特徵；c 稱異常的便是說牠不能用受造的原因來講；d 由天主而來的，便是說本來受造之物不能行聖跡，是以真聖跡要是天主作的；e 稱爲堅固一端道理，因爲這個關係分別真偽，（此事是否由天主而來，定能辨別，這個下面再講）。

三種異常的方式：聖跡能存三種異常之點：a 因爲牠反對自然律，如兩個物體佔據同樣的地方（Compenetratio）這是反對自然律的；b 因爲牠超出自然律；如死人復活，人生活是自然的，復活並非相反自然律的，不過復活是人力做不到的，所以是超自然律的；如一個效果本來是自然作得到的，可是用那種方法却作不到；如用一句話治好一個病人，醫治雖是大夫作得到的，但用此方法却不能作了。

注意：1.——自然律

注意：2.——聖跡的假界說：維新派（Modernistae）以爲聖跡是主觀的，非是客觀的，非是由天主而來的。

注意：3.——聖跡的分類：物質方面的，如五餅二魚，復活死人，治好癩病……；理想方面的：如用非常的方法知道一件事情；如知人心的隱微；如先知的預言。

E.——論聖跡的可能

學說：我們上面所述的聖跡是否可能有？

無神派與汎神派皆曰否！

有神派（Theistae）以爲聖跡反對天主的上智與不移性。

定命派（Deterministae）以爲世間一切都有定命，便是說一切都有固定的規律，這固定的規律不能更改，聖跡是反對此定律的，所以不能有聖跡。

唯理派（Rationalistae）的理與上略同。

公教學者（便是對天主對人靈毫無偏見的真正哲學家）以爲聖跡是可能的。

証：聖跡是可能的，因為自然律方面天主方面都是可能的，都沒有什麼可以反對牠的可能性的。

自然律方面：因為自然律並非必然的東西，非是毫不能更移的東西，（對方的學者却不能証其反面）因為律例是天主造的，天主便不能在律例上翻一點新鮮花樣嗎？所以哲學方面無有難處了，在科學方面呢，也未有証明自然律是絕對固定的。（這裏所說的固定是這樣的：如果一個律例是這樣的，天主亦不能使其有異樣的效果。）

天主方面：聖跡並不相反天主的不移性（*Immutabilitas*），因為並未移動天主的意志，並非天主現在改了已往的主意，後來的聖跡，天主從永遠便規定好了。——聖跡也不反對天主的上智（*Sapientia*）。因為聖跡的用意並非說天主已往作錯了，現在糾正一回，也並非是天主已往未有料到，現在却料到了，是以有此一舉……原來聖跡的用意有三種，a. 為顯示自己的（天主）全能；b. 為顯示自己的美善；c. 為堅固真實的道理。

注意：在談論聖跡的可能問題上要緊的是理想正確，和胸中無有反對宗教的成竹，這樣一來，你在聖跡的上頭不會找到矛盾之事的，不然，你便會如同法利塞人（*Pharisei*）！

般，難親眼看見耶穌基督治好的生來瞎子，不但自己不信，且不讓瞎子本人和瞎子的父母認可其事。

不過理想正確還不夠，還要緊曉得真正的哲學，因為自然的科學如果無有真正的哲學來指導，最易引人入於很深的歧途。

#### D. — 如何辨別聖跡

大意：上章中已經知道聖跡是可能的了，現在我們要講的是我們如何辨別聖跡？我們是否能以分別那是聖跡那不是聖跡。

學說：實証派 (Positivists) 答說：不能！

唯理派 (Rationalists) 亦云：不能！因為他們說我們不曉得一切自然的能力，

那麼何必說一個異常的事是由超性的能力而來，而不說是由一個不知道的自然能力而來呢？

公教學者(並一般真正哲學家)皆曰：証明出一個聖跡來不但是可能的，且是很容易的。

証：有如上述，我們講的是感官覺的到的事實，所以一定有歷史性，可是有歷史性的事實絕對能有直接的見証，按真正的哲學為能信服一個見証應有兩個條件：a. 要見証曉得那個

事實：b. 要那位見証應是正直的人，似有此二者的見証，一定是能有的，所以我們也便得因此真正曉得一個真正聖跡了。

聖跡的認識：因為聖跡是一個感官覺到的事實，所以一定可以曉得，如治好盲者，復活死者……

那直接的見証很能證明他是多年的瞎子，也很能證明他一時被治好了，對復活死人，他很能證明他以前活着，後來死了，後來又活了，對此種種毫無難處。

不過他（見証）如何能曉得此事是超性的呢？這太容易了，因為「因」與「果」太不平衡了，那一定是有超性的助力的，如：耶穌說：「拉匝祿，出來！」拉匝祿便復活了，換一個人他只說一句話能復活死人嗎？又如耶穌把唾沫和了土抹在瞎子的眼上，瞎子的眼立時便看見了，這在因與果上又有莫大的不平衡，從那裏能有這樣的事，無需乎去問醫學博士和病理學家。

天主的能力：或者有人說，你說的對，我不能不認可，不過不一定是天主作的此事。

答：由事的特徵上很可以曉得此事的原因確是天主，如：a. 事實的性質：如死人復活，

復活原是再造，原是造生的能力，可是只有天主有此能力；b. 事的倫理特徵（Characteres Morales facti）：如：人位、執行聖跡的是一位有大德有好品行的聖人……方式、方式是光明正大的……目的：是為證明一端真道理，為證明天主的存在……聖跡如有此等等特徵，定是由天主而來的。

見證的至直：見證應是一位老實人，怎樣曉得此事呢？

答：我們能以曉得他的生活，品行，體健……如果見證很多，且是一致，那更有價值了，此外，還有道德律，如誰也不無故的撒謊，所以如果不是為錢，不是為名譽，且是為着名利的反面，而肯定一件事實，那麼那事實一定是可信的了。

注意：反對聖跡的人們為攻擊聖跡說的很離奇；有的希望天主在科學界的人前顯個聖跡，願意天主服從他們的判斷，還有人如黑落得（Herodes）一般，以為聖跡是一種遊戲，為對付這一般人我們最好是閉口不言。

此外還有別樣的講解，他們說奧妙都在稱為靈奇的水上，

答：這種水有時不用，如果用的時候，也可以證明此水與天然的水是一樣的，如露德



(Lourdes) 山的水，或聖水，或依納爵聖水……

還有人看作聖跡是自己暗示的能力 (Autosuggestio) 便是病人自己以為自己的病好了，他的病便真的好了……爲答覆他們我們可以把病症分爲兩種：a. 器管的病症 (Morb. organici)，便是器官受了傷，如缺了手或缺少了眼睛上的眼膜……b. 心理上的病症 (Morb. functionales) 此種病症並非傷處，如有人自覺身體不爽，經過大夫檢驗之後，却無有病症。

現在我們可以答說：a. 器官傷損之後由自己暗示的能力沒有一時治好的，也不能一時治好；b. 無傷的病症，却有時能以用這種力量治好……不過這種事情很易分辨。

最後，還有人說：這或者是不知道的自然能力，這我們已經答覆過了，現在因着事關重要還要答覆幾句，固然有很多的力量，我們不知道，不過在一件事情的因果上太不平衡了，便談不到那些能力了，再者自然之物是有因果律的，同一的東西在相同的環境中應當有同樣的動作，然而聖跡呢！便不然了，牠有異樣的地方，異樣的人位，異樣的機會……

你不要有反對宗教的成見，你的理想要持平，問題自然全解決了。

#### E. — 論聖跡的証力 (Valor probativus)

大意：聖跡的性質，聖跡的可能，聖跡的特徵，我們已經知道了，現在我們要問，假如有一個聖跡，如某人為證明自己是天主打發來的為證明自己所講的道理，他使一個死人復活……那末這個聖跡有證明的價值或能力嗎？

答：為證明一端道理顯真正聖跡，那便有天主的印記，便是毫無疑的證明天主的所在。  
証：這個問題根據兩個論証：a. 理性的論証。b. 大眾的同意。

a. 理性的論証：聖跡惟有天主的全能可以作得到，是以如果行了聖跡為證明一端道理，那一定是天主証明那一端道理一定是有天主全能的印証，那末那端道理便不會是假的了。不然，那是天主作假見証了。

b. 大眾同意的論証：歷史証明一總的百姓都認為這些聖跡，是有天主的印記的，如一總的百姓都承認宗教的創辦人有此等權柄，（行聖跡的權柄）。

注意：你要分清楚：大眾同意並非要承認那奇妙異常的聖跡是真正的或狹義的聖跡；這在旁處要証明，看來大眾的同意只証明他們把聖跡歸功天主的能力。

## 第五章

## A——論先知預言

先知預言不過是我們上面所說的悟性的靈跡，因此對於此事我們不便多談了，不過爲更明瞭起見，要講一講先知預言的性質，可能，分辨性，並牠的証事的力量：

先知預言的界說，按字義來講，先知預言便是預告或預先說明的意思——廣義來說，是指預知（或預說）將來的事，按狹義來說：便是：自然原因所不能知道的未來事情的確定預知或確定預告。

界說的解釋：（a）未來事件的預知，就是：未來事件的悟性知曉；（b）預告，就是：對於未來事件或以言語或是以文字的報告；（c）確定的，就是：毫不猜度，毫不懷疑，毫不猶豫；（d）本性原因不能知曉之事件，就是：未來之事件不一定要發生，因爲屬於人的自由。

## B——論預言的可能性

狹義的預言是能有的麼？

我答道：是能有的，我們要用兩個証理証明此事：

(a) 由於萬民的同意：由萬國史中可以証明一總的民族都有先知，他們報告未來的事，所以預言是能有的。

此處不論真預言假預言，只論一總的人對於預言的信仰心。

(b) 理由的証理：爲叫預言是能有的兩個條件：(a) 天主知曉未來的事；(b) 天主能告知我們未來的事，這兩件事是都很能有的。

天主知曉未來的事，因爲他是全知的，因此天主知道必然的未來的事，就是：必然要有的事；自由的未來之事，就是：屬於人自由的事；將來或有的事 (Futuribilia) 就是：現在沒有，將來沒有，將來如果條件滿足了就有，的事。

天主能把那些事默示給我們，我們已經論過了默示的可能性，論到事實上，天主如果默示了我們未來的事，我們就可以把他預知和預報出來。

### C — 如何判別預言

我們在一種具體的光景上究竟能不能辨別出是真預言不是？我答道：能，只要將以下兩

個証實就夠了：

(a) 預言的實有(性)；(b) 預言的滿全。

預言的實有，是具有歷史性的事實，就是對於某種可有可無的未來的事實有了預告。

預言的滿全，也該當是具有歷史性的事實，這種事實總容易看出來，就是將所發現的事和那預告對驗一下即得。

至於見証聞証方面，與證靈跡應有同樣的條件。

D——論預言証力的價值。

真預言有什麼價值？

我答應道：預言是悟性界的真實靈跡，所以靈跡有什麼証力的價值，預言也有什麼証力的價值。

總論結：那個宗教中有真正的靈跡和真正的預言，他便是真正的宗教，可是那一個宗教有真正的靈跡和真正的預言呢？我們要在下面狹義的辯護學中講一講。

## 卷四

### 第一段

#### 論狹意的辯證學

##### 小引

從本書的第一組裏我們可以知道人有信奉宗教——，至少是本性宗教——的責任，但是這個不夠，我們提過了天主將人提到了超性界，因此天主也當然給了人爲達到超性目的的方法，這些超性的方法組成了一個默示的超性宗教。

但是從這第一組的末章裏可以知道有了爲判別真宗教的徵驗。

本卷分兩段：(a)第一段：假宗教，就是沒有天主的標記的宗教；(b)真宗教，就是天主的印證的宗教。

##### 論假宗教

預知：論默示的特徵，我們該當回憶特徵有兩種：(1)內附的，就是：在道理內部的

；(2)外附的，就是在道理外部的，或是在教祖本身以內的，或是在教祖本身以外的，比如靈跡和預言。

談過了這事以後，我們可以用這種特徵來批評一切名爲默示的宗教，究竟是不是真正默示的宗教。

在每一個宗教裏我們要看一看(a)教祖和(b)教義，末了我們可以對那宗教下批評。

第五組——論各宗教

卷一 論假宗教

第一章

論外教

外教的教祖：這種教沒有教主，因為他是多神教，多神（教）主義是原始一神主義的退化，這種退化是藉着不得而知的原因發生的，古時的民族，除了猶太民族以外，都是多神教的信徒，例如：加而代人（Chaldaei），巴比倫人（Babyloni），希臘人（Graeci），羅馬人（Romani），埃及人（Aegyptii），和許多別的民族，在現代非，亞（Africa et Asiae）<sup>11</sup>洲的許多人還是多神教的信徒。

外教的教義

有許多神，他們的神有時是有靈的東西，有時是無靈的東西，比如蛇，鳥等，有時是無生的物體，我們一看古代史學和鬼神學可以明白這種神的缺點，毛病和無能；看罷，令人噴



飯。

批評：多神主義是違理的，所以不是默示的道理，因為在天主所默示的道理和天主所造的道理中沒有矛盾，這些神的行為如此不好，可以說他們毫無神的意味。

B——論中國的宗教。

(1) 道教(Taoism)。

教祖：道教的始祖相傳爲老子，老子與孔子同時，他們的道理大不相合，老子的行實我們知道一點兒，這本書既是爲中國人寫的，所以對於老子不必多說話。

教義：是多神主義，更好說是異端和魔術的叢集，所以不是默示的宗教。

(2) 儒教(Confucianism)。

教祖：孔子，他的言行人都知道，所以不必細說。

教義：儒教是倫理哲學，不是切意的宗教，因為在這教裏不言後世和靈魂的不滅，他的倫理的道理的確有些高尚，他的特點是酷愛文明，但是不能超出本性的範圍去。

批評：孔子的道理沒有什麼大錯謬，可是按宗教說，爲人靈魂的急需是不夠的，這是

中國人民不喜歡這教的原故，所以揀選了道教和佛教，然而這兩個教（儒道）都不是超性的。

0 — Zoroastrismus

(1) 是波斯人 (Persarum) 的古教。

教祖：是 Zoroastus，相傳他是公元前六世紀的人，曾因反對偶像和 Deyas 的敬禮受了排斥，他逃到了曠野中，穴居七年，專事沉思，在那個地方（據說）他得了全能之神 Dya-ura-Mazda 的默示，這神命他傳教，他行了許多奇跡。

教義：主張二元論，就是主張有兩個神：一個是善的根原，一個是惡的根原；善神名 Ormuzd，就是造物主，惡神名 Ahriman，就是惡的根原，他們都是永遠的，他的道理勸人尊重婦女和兒童，要興善念；說好話，作好事，敬神的禮節內有許多迷信和魔術。

批評：二元論是違理的，此教的默示沒有根據，所以不是默示的宗教。

D — 論印度的各宗教。

(1) 韋陀教 (Vedismus)

韋陀教載在韋陀經中，另外載在 Rig-veda 裏，是個自然的宗教，主張自然現象和自然

能力是具有神性的東西，與外教相似，所以不是默示的宗教，一定是假宗教。

(2) 婆羅門教 (Brahmanism.)

教祖：沒有指定的教祖和根源。

教義：教義載在韋陀經中，包括兩派：a 自然多神論；b 觀念汎神論和輪迴說。

批評：多神論，汎神論和輪迴說有違於理，所以不是真正宗教，但是他的倫理不錯。他有爲壓伏偏情頂好的誠律，講信用，尚潔德……他說人一生之中，有疾病死亡，這是極苦的事，所以應該用輪迴解除此苦。這是修道人的原由。但是他許可多妻制和離婚。

(3) 釋教或佛教 (Buddhism.)

教祖：教祖是釋迦牟尼，生於公元前五六世紀，他的言行不甚明詳，所有的記載他言行的書籍，內中多爲後人所捏造的，他少年時在山中隱修數年，一日，正在默想的時候，說自己悟了道，也找到了輪迴的秘密，以後四十年的工夫常宣傳人當救自己於輪迴的道理。

教義：(a) 無神主義或不可知主義：釋氏不講最高的神，他說這是不能解決的問題，

(b) 輪迴說。(c) 厭世主義：人生即是痛苦，故此脫離了這個生命歸到涅槃才算福樂，

他說人和動物沒有分別，所以他不知人的構造，他的教規，最主要的是不偷，不淫，獸想，神貧等等，對於佛（釋迦牟尼）的敬禮起出很不隆重，他死了以後，才隆重起來。

批評：教規，因為是無神論，厭世論，所以相反理，決不是從神來的。

## 第二章

### (1) 印度教 (Hinduism) 或名新婆羅門教

教祖：未有專人，是從許多學說集成的，此教分兩派：a 微斯奴主義 (Vishnuism) 他的至高之神是 Vishnu，b 七姓主義 (Civism) 他的至高之主是 Civa。

教義：印度有三個神，即：伯拉馬 Brahma：造物之主；微司奴 Vishnu：保存之主；七姓 Civa：破壞之主，神有降生的事情，如：微司奴降生為幾個人，他繼續受了魚，龜和獅子等的形狀，為敬神有酷虐和愚昧的禮節，例如：以人作祭，寡婦自殺等等。

批評：在這個教裏我看不出有天主的默示來。

2——依斯蘭或回教。

教祖·穆罕默德 (Mahumet)，公元後五百七十年生於麥加城 (Mecca)，孤而且貧，養於舅父之家，後與一寡婦結婚，年四十入山修道，某日，在義拉山 (Hira)，總領天神加俾厄爾 (Gabriel Archangelus) 顯現之，告之傳揚惟一真神 (Allah)，穆氏爲其先知，初傳道於麥加，爲猶太人所排擊，逃至買地納地方 (Medina) 其傳道之方法：右手執劍，左手執可蘭經 (Coranus) 試觀謂其徒之言曰：『凡不信天主及其先知者，汝輩宜與之作戰，直至制服之而後已，』於是聖戰遂起，籍聖戰之效果，其教大盛於敘利亞，埃及，波斯等地，八世紀初，闖入歐洲，其勢大寢。

教義：教義都載在可蘭經中，內有許多的加俾厄爾天使之默示，不過，此經非其親手所著，乃其門徒所爲者，信條是：(a) 惟一真神 Allah (b) 不信三位一體和降生的道理，他說基督的信徒都是多神派，(c) 論人：今世和後世的禍福惟操之於天主之手，靈魂在升天國或下永獄以前留於墳墓之內，規誡和敬禮：信惟一真神 Allah 及其先知；每日五次祈禱；施哀矜；守齋：一生的工夫至少當往麥加朝聖一次。

批評：穆氏起初傳教很有誠意，以後爲達到傳教的目的，捏造了許多的默示，並且有許

多不道德和偷竊的事，他的信條中真假相雜，所以不是默示的宗教。

(3) 論現在的猶太教。

可以證明出來，梅瑟 (Moses) 的教是一種前驅，他爲首的道理都有默西亞 (Messias) 觀念，都注意於將來的默西亞，默西亞要將猶太教普及到全世界。

此後我們要証明這種預許的默西亞在基督身上應驗了，由此看來，現在的猶太人他們還以爲基督要來，那是永遠要錯誤的了，再者，他們以爲未來的基多要作世界上的君王，他要使萬國都歸服自己，所以他們一錯誤了，便要作永遠的盲目者。

(4) 神秘教 (或秘密教)

創立人：西曆一八七五年十二月七日一位俄國女人名 Elena Petrovna Hahn Blavatsky 著，在紐約創立了神秘教，這位女人先在小亞細亞充當一個魔術家；一八四六年她入了燒炭黨 (Societas carbonaria) ；又從一八七零年到一八七二年在開羅 (Cairo) 作了通神派的巫者，並且創立了顯靈壇的會 (Circulus Mirachlorum) 後來因她太騙人了，政府便把這會取消了，後來她又入了馬松黨 (Societas Massonica) 一八七八年她到了印度，先在孟買，後一

八八二年在哀地 (Adyar) 一八八五年紐約的教授 Middle 証明她的虛偽。Rigardus Hodgson 博士宣佈她是個十全的，聰明的，騙人的巫者，她在一八九一年上死了。

道理：她譁無神主義，她否認造生，否認靈魂是神體也否認靈魂的自由和死而不滅，她信靈魂托生（輪迴），她否認基多的天主性，否認超性界，否認聖寵和祈禱的緊要，否認救贖和一些別的真理，在倫理方面她承認佛道並其他與自己目的相合的道理，雖然這些道理是從假哲學來的，她也承認。

評判：神祕主義不過是反對理性，歷史，聖經，和講論天主的真實道理的一堆大錯，所以職務聖部 (Cong. sacrae Officii) 在一九一九年七月十八日，對這道理有一篇答覆說：「今日稱爲神祕主義的道理不能與公教道理相合；是以公教人衆不准加入神祕教並其一切集團也不准看他們的書籍，刊物，報張和其他出版物」。(Act. Ap. Sedis 1919 p. 317.)

#### (5) 結論

1——創辦人：在我們所講的末兩章之中，我們講了宗教，他們的創辦人並非天主遣發來的，平常他們也不說是天主打發來的，有時竟連這位創辦人也不一定有如 *Norbertus* 此人

不定有沒有，有一位創辦人（如孔子）關於他一生有很多非歷史的傳載，而只是一些捏造。

道理：我們所觀察的那一切道理，有很多不全之處，往往還與理性不合，他們所述的奇異，或是沒有過或是難以証明有過，或是可以用自然的原因來講解，這是歷史評判的結論。

2——所以只剩下基多主義（天主教）了，天主教怎樣？如果別的教都是假的，那末天主教就是真的嗎？

答：不因此便一定是真的，幾時我們証明了天主教是天主立的之後，才能有此結論（在第二段上我們要証明天主創立了天主教）。

## 第二段

### 論基多主義（天主教義）的天主性

#### 小引

在証明天主教義的天主性以前，先應注意：天主默示的全部包括三個階級：a．給聖祖們的默示；b．給梅瑟的默示；c．基督的默示即天主教義。



基多教義（Christianisms）乃是集梅瑟的大成，而梅瑟教義又是集古聖祖教義的大成，爲使人知道三者教義爲一起見，我們要提前將古聖祖和梅瑟的教義講述一番。

古聖祖教義包括：1 信條：a 有一個天地的造物主，是以絕不容多神論與二元論；b 人有一個不死不滅，自由並神體的靈魂；c 原罪；d 救世主的預許。——2 誠命，包括恭敬天主和祭祀天主的本分，後來亞巴郎時，又有了割損，作猶太民族與天主結約的標記。

梅瑟教義：所謂梅瑟教義者，即是天主借梅瑟與衆先知給猶太民族之默示也，這種教義包括：1 信條：a 除特別主持其他民族所不容的一神主義外，與古聖祖的教義略同；2 誠命：誠命總包括在十誠裏面，這十誠是頒佈給世界民衆的；此外爲猶太人民還立了一個安息日（Sabbatum）。其餘對於敬禮，聖物，瞻禮日獻身天主的人位等還爲猶太人立了不少的誠命。

注意：這個默示（梅瑟的教義）包括在梅瑟五書（Pentateucus）裏面，所以要知道此書能否取信於我們是很要緊的，換句話說：梅瑟五書是否能如 Tacitus 和 Caesar 的事情同樣有歷史的價值，我先答說：有歷史的價值，要証明一本書有歷史的價值，應有三條：a 書要完整

；b 著書人要確實；c 要有真的事實。

## 卷二

### 論基多的天主性

#### 第一章

#### 論梅瑟五書的歷史價值

1——界說：Pentateucus 便是五本書，包括：

a 創世紀 (Genesis) 述說造人和造生世界萬物的事情。

b 出谷紀 (Exodus) 述依撒而入埃及國。

c 勒未紀 (Leviticus) 包括司祭等的法律，敬禮和祭祀。

d 民數紀 (Numerus) 是統計司祭和民衆數目的書

e 申命紀 (Deuteronomium) 是第二部法律，也是已往法律的縮寫。

2——書的完整：一本書如果同原著絲毫不差便是一本完整的書，完整有兩樣：a 絕對的完整：便是一本書同原著不差絲毫；b 大體的完整：便是主要之事與原著不差。

現在的梅瑟五書，便是大體上完整的，這是聖經學家與聖經部（*Commissio Biblica*）的結論，（*Commissio Biblica decretum diei 27. Junii anni 1906*）。

我們所主持的也就是這個結論，因為無需乎追求那些關於聖經很難的問題。

3——著者確實：如果一本書，真是人共認為原著者作的，便是著者確實，人們認梅瑟是梅瑟五書的作者，所以如果真是梅瑟寫的，這本書便算有這種確實性。

証：聖經學家講了四個論證：a 有古經上很多地方的証據（看：出谷紀十七章十四節：二十四章四節：申命書二十九章同三十章）在這些地方都說梅瑟五書的原著人是梅瑟；b 猶太人傳說梅瑟是此書的原著人；最著名的是 *Josephus* 和 *Philo* 的傳記，c 新經的証據，耶穌和聖史們並聖保祿，常提梅瑟是這部書的作者（看：瑪竇 8:4, 19, 7, 8 瑪爾谷 7:10, 12, 26 路加 16:29-31, 24, 44 宗徒行實 21:21, 26, 22 羅馬書 10:5）d 本書的証據和特徵。

這些証據太清楚了，甚致我們的對方不能否認這些証據，所以我們堅持這個結論，不要為此事找那些很長的論辯。

4——真實：如果見証本人沒有錯誤，也不哄騙我們，那末他的証據便是可信的，而梅

瑟呢，是講天主的默示，這個可以信嗎？

答：梅瑟所述的事蹟是他本人的事跡，所以他不能差錯了，他給百姓寫了這部書，書內的事情也是百姓的事情，所以百姓知道那些事情，也可以作那些事的見証，所以梅瑟也不能哄騙人。

實際的結論：從上所說，可以証明梅瑟五書的歷史上的價值了，現在要問：這書內的宗教是否是天主的？是否是天主的默示的？

答：所說的宗教是天主立的，是天主默示的，爲證明此事和講論邪教時是用同樣方法的。

創立人：創立人是梅瑟，他的行爲是聖善的，如同書上所說的梅瑟是天主打發來的，天主呢，借着梅瑟顯聖跡爲証明是自己打發了梅瑟來，試看他的聖跡：如埃及十災；過紅海；在曠野中四十年的瑪納（Manna）；西乃山天主顯示等等……

道理：他們的道理，我們上面述說過了，不過要注意猶太人們的一神教沒有天主藉着梅瑟（Moses）所賜與的輔助是講不通的，因爲語言氣候，種族和任何自然的原因都不能講解

這種事實，蓋猶太人周圍的民族和他們有同樣的語言，種族和氣候，比如亞述人（Assyri）亞刺伯人（Arabi）亞拉姆人（Aramaei）他們都是多神教的人……猶太教中還有默西亞（Messia）的觀念，據這種觀念，他們的教是有限期的，將來要有一個普遍的教會來替代牠。

評判：由此種種情形看來，梅瑟五書（Pentateuchus）確實含有天主的默示。

## 第二章

### 論聖經的歷史性

大意：上面我們已經說過基多的教義是古教與梅瑟教的畧疏，且集古教與梅瑟教的大成，古教與梅瑟教的默啟包括在五書內，而其多教義却包括在四史聖經內，是以我們既然證明過梅瑟五書有歷史的價值，同樣我們要証明四史聖經亦有歷史的價值。

所謂四史聖經，便是瑪竇，瑪爾谷，路加和若望所寫的聖經，在新約內之 Testamentum 尚有別的訓話包括基多的教義，不過此處只要講述那些首要的默示書籍。

A——論四史聖經總括起來所有的歷史性

我們現在所有的聖經從大體上看來與宗徒所寫的一樣。

我們說「大體上」substantialiter 因為有大體完整和絕對完整兩樣，聖經呢，如果和原著比較起來便有些異點了，這是從古時的譯本，教父們的引證和抄本（希臘和拉丁文抄本不下一萬二千種）所得到的結果；既是現在的聖經和原本不是絕對同，那末在牠裏面只有大體的完整了。

我們要堅持此結論，其實我們在課堂裏不能走那很遠的途徑，因為這種途徑是聖經專家所應走的。

B——瑪竇聖經的確實性：

瑪竇聖經確實是瑪竇寫的，為證明此事，我們有兩種證據，便是：a 內附 b 外附的兩種證據：

外附的證據：前幾世紀的公教著述家都異口同音的說是聖瑪竇寫的，否則此事便不易講解了，因為對於一本無名的著述不能有這樣的一致。

注意：這是確實的結論，不過因他為們的證據過多，在此處我就不便引証他們了，再者

，如果都引証起來，這本書也太延長了，而爲學生們也太困難了，然而教辯護學的先生可以隨便在課堂給學生們引証……

內附的証據，便是從原書上得到的証據，因爲研究起這本書來，顯見這本書的原著人，a 是巴來斯定 (Palestina) 的猶太人——因爲這書中有很多的猶太說法：原著很曉得猶太人的風俗，梅瑟和先知們的法律，他描寫巴來斯定描寫的很詳細，他並且很熟習猶太人的花卉地方和 *Genesareth* 湖內的風波。b 那原著人是 *Publicanus* 這是他自己說的，別位宗徒都不提這個，因爲這不是好的職務，而原著人說此，是爲謙遜自己；c 那書是爲回頭的猶太人寫的，因爲他用很多的亞拉美話 *Aramaer*，如 *rabbi, raca, maimona, gehenna, corbona*，然而他不加以講解，這是因爲回頭的猶太人都懂得，這事也可以從本書的特性上看出來，因爲原著人要証明基多是默西亞 (Messias) 爲此在聖經的開端上他寫了基多的家譜，這是要証明基多是從達味傳來的 (David)

這幾個特徵與瑪竇很相合，因爲他是也來斯定的猶太人，他是 *Publicanus*，他是回頭的猶太人的寫書人。



所以我們可以結論，這部聖經是瑪爾谷寫的，這是在耶路撒冷寫的，差不多在降生後三十六年和七十年的中間的時期。

### C——瑪爾谷聖經的確實性：

亦有a 外附和b 內附兩種証據：

外附的証據：在第二世紀有很多的著述家稱此書是伯多祿的徒弟瑪爾谷寫的，這種傳說很有價值，因為在這部聖經中有很多關於聖伯多祿的事蹟。

現在我們要說的和前面A 注中所說的一樣。

內附的証據：由本書的內容看來，這本書的著作者是一位猶太人，是聖伯多祿的徒弟，這部書是給羅馬人寫的：a 他是猶太人，因為從很多的猶太方言和 *Chaldee* 方言（如 *Trinitas* (7.34) “*Eloi, Eloi, lamna sabactani*” (15.34) 看得出來，他很精通巴來斯定的風俗，地理和習慣；b 他是伯多祿的徒弟：因為他寫伯多祿的事蹟寫的很詳細，他寫了伯多祿的缺點，如他寫伯多祿背棄耶穌，如同寫他的光榮歷史一般；並且他伸述了伯多祿的演說。

c 他是給羅馬人寫的，這從他所述說猶太人方言，風俗等……可以看得出來，因為他細

細的給人批解這些風俗方言……他引証的 Aramae 話，都加以細心的譯述，並且在他的希臘話中有很多的拉丁說法。

這諸般特點都很相合於瑪爾谷，這部書寫於降生後六十年或七十年間，大約寫於羅馬。

D——路加聖經的確實性：亦有內附和外附的兩種証據：

a 外附的証據：自三世紀末葉公傳此部聖經為保祿的徒弟路加所著，（參考注 A）b 內附証據：此書的內容與聖教公傳正是相符，聖保祿稱路加為「可愛的醫生」（Coloss. 9. 14）

然而聖經上正是証明 a 路加為醫生：因為從他很詳細的講述病症上可以看得出來。b 又證明他是受過相當教育的希臘人，他的文辭比前兩部聖經高妙得多，他的言辭豐富，他的文筆流暢，這一切都可以証明希臘文是他本國的文字。

a 又明証他是保祿的門徒，因為聖保祿的著述與第三部新經有很多相似之點，如路加記述晚餐（Lnc. 22. 17-20）和保祿給格林多人所寫的書信（1. Cor. c. 11. 23-25）幾乎絲毫不差，而且在第三部新經上講保祿的道理比別人特別的多，如論信德的要緊，論人的成聖並非人的功勞；論天主的至公義，至論他們用的話語，差不多有一百七十五句只有他們二人用過。

此書的出世約在降生後七十年，或寫於羅班，或寫於小亞細亞或寫於格林多或寫於凱撒肋亞。

E——若望聖經的確實性。

第四部聖經亦有 a. 內附 b. 外附兩種証據：這與前三部的証據相同，外附的証據：第二世紀的末葉公傳此聖經爲若望所寫，如公教著述家的証據多的不可勝計了。

請參看前注 A

內附的証據：由第四部聖經內容看來，足見此書的著述人是一位猶太人是一位宗徒，且是耶穌鍾愛的一位宗徒，可是這正合格於聖若望，a. 他是猶太人，這從他寫的希臘文帶有猶太說法上可以看得出來，又從他所用的和所講的 (Aramee) 話可以看得出來，並且所有的猶太人的風俗習慣和風土志以及傳說等等，……描寫的詳細正確極了，這都證此書的原著人是很熟悉猶太生活的……b. 他是一位宗徒，因爲他講述基多的言論太活躍，有如他親眼看見這一切一般，c. 他是耶穌特別鍾愛的門徒，因爲在此書的末章上 (21:24) 說這部書是耶穌所愛的門徒寫的，這正是若望，再者伯多祿雅各伯在寫這書以前去世了，所以耶穌所愛

的一定是指聖若望了。

此書寫於厄福所 (Ephesus) 在降生後捌拾年，和一百年之中，便是在第一世紀的末葉，這便是此書在二世紀中葉所以然能傳到全聖教會的理由。

#### F——論四部聖經總合起來所有的真實，

關於一部書的歷史價值，第三個條件，便是著書人的真實，如同講論靈跡時所說的，這種真實有兩個條件：a 要曉得所說的事實；b 講論至誠實：

不過這兩個條件在聖經上都副上了，a 他們很曉得他們所說的事實，因為他們是直接的見證，他們所述說的完全是他們親眼看見的親耳聽見的，可也有時是那親眼看見的人告訴他們的，他們在書上，所述說的都是那時在堂口講的道理題目，然而對方總未證明過這事的虛偽，是以他們一定是很曉得他們所述說的事情，b 他們說話誠實，這從新經的內容中可以証明，因為從聖經上很可以看得出來他們有什麼說什麼，他們不諂媚人，他們毫不遲疑的講述自己種族的卑下和自己的無知識，他們毫不隱瞞自己的背棄耶穌（受難時的背耶穌，）自己的缺少信德，凡此種種，是可以証明他們那出奇的誠實。

2. 再者他們撒謊也沒有益處，唯理派的人（Rationalistae）說：「有過一個時期人應當相信公教的文字完全都是錯謬和謠言，可是這個時期已經過去了。」

結論：四史聖經真包括天主的默示，那便是基多教義。

### 第三章

#### 論耶穌方面的基多教義的天主性

大意：爲證明基多教義的天主性我們還要走我們所走的途徑，便是第一要研究創教者的身世，他是不是天主打發來的，他證明過自己的使命沒有。

是以有兩件應講的：

A.——耶穌是天主打發來的，是先知所預言的默西亞（Messias）

B.——這位默西亞（Messias）是天主惟一的聖子，如果我們證明了這個以後，那便可以結論說基多教義是天主默示的，是從天主來的。

A.——耶穌稱自己是默西亞（Messias）

1——題：耶穌從生至死明着暗着常稱自己是默西亞 (Messias)。

證：暗含着說自己是默西亞：a. 他說自己被打發來宣傳天國的福音 (Marc. 2. 17) 爲宣傳福音於貧者 (Luc. 4. 18) b. 他行了很多的聖跡，你要注意這個證據的價值，若汗的門徒問他說：「你是那位要來的嗎？」他答應了自己所作的那些被意沙意 (Isaias) 先知預言默西亞 (Messias) 要作的聖跡 (Isaias 35. 5—6) (Luc. 7. 18—23) c. 耶穌歸於自己那先知們不敢歸於自己的權柄，比如他說：自己是在法律以上的，他取消了離婚的法律，他說自己「人子」是安息日 (Sabbatum) 的主宰，(Marc. 2. 28)

2——明明說自己是默西亞 Messias：a. 耶穌問伯多祿說：他們說人子是誰？伯多祿答應道：「你是基多，生活天主之子！」耶穌認可了他的答語 (Math. 16. 13—17) b. 耶穌榮耀的進耶路撒冷時，百姓們說：「因天主聖名而來的你是可讚美的！」(Math. 2. 7—9) c. 在長老議廳中耶穌過堂時，在此嚴重的時期，耶穌答應猶太人的判官說，自己是基多 Christus. (Math. 26. 63—64)

所以耶穌明着暗着都說過自己是默西亞 (Messias)。

## B——耶穌稱自己是天主子

1——題：耶穌說自己是狹義的天主子，這個耶穌明着（用言語）暗着（用事實）都証明過。

証：聖若望的証據：a. 在耶穌同尼高德謨 (Nicodemus) 談話時，耶穌說：「天主這樣愛了世界，甚致於把他的獨生子給了世界！」(Joan. 3.16) b. 耶穌同法利叟人 (Phariseen) 辯論時說：「如果你們認識我，也要認識我的父親，」(Joan. 8.18) c. 猶太人說：「我們有法律，按法律他該死，因為他說他是天主子，」d. 猶太人又說：「如果你是基多，你告訴我們吧！」耶穌答應說：「我告訴你們了，你們不信，我作的事蹟要証明我：我同父是一個！」(Joan. 10.23-31) e. 又在別的時候耶穌責備猶太人說：「我爲你們作了很多的好事，你們爲那一條要用石頭打死我？」猶太人說：「我們不爲好事情打死你，我們打你，因爲你是人，你硬說你是天主子！」

2——其他三聖史的証據：瑪竇經上說：「你是基多生活天主之子，」(Matth. 16.16) 耶穌並不反對這種意思，而且讚稱這種意思……大司教發誓說：「你是天主子嗎？」耶穌

說：「是。」在世界末日耶穌要說：「我父降福的人，你們來吧！」(Math. 25, 34) 受難時，他說：「我不要喝這葡萄酒，直到在我父的國中同你們一齊喝。」(Math. 26, 29) 別處又說：「除子以外，無人認識父，除父以外，無人認識子，」(Math. 11, 27) 在領洗的話上說：「因父及子及聖神之名給他們付洗。」

此外耶穌用事蹟証明自己的天主性比用話証明的時候還多……

1——他把天主的美善歸於自己，如不能犯罪的特性：「誰能說我有罪，」永遠性：「有亞巴郎 Abraham 以先便有我，」還有無所不在……

2——他把天主的權利歸於自己，他向門徒們索求信德，服從和生命的犧牲：「誰在人前承認了我，我在天上的父前也要承認他……誰愛父母超過我，是不堪當我的。」(Math. 10, 32, 37)

3——耶穌把天主的能力歸於自己，他看自己同西乃山 (Sinai) 立法律的天主有同樣的權利他並且在形式上改變十誡：你們聽見給古人說了……我却給你們說……(Math. 5, 22-24)

4——他赦人的罪，這是天主獨有的權利，他並且為証明自己有赦罪之權，顯聖跡治好



那個癱子，5——他行了很多的聖跡，他驅逐魔鬼，治好病人，復活死人，他不但自己行此事，且把此權傳於宗徒們。

結論：由此看來，基多的天主性有很深的根基，而且在耶穌的話與聖教會所定道理之中，毫無不合之點。

### C——耶穌這種証據的價值，

1——耶穌的証據有何價值？我答道：「我們可以作三種假設：a. 耶穌或是撒謊的人，他想着哄騙我們；b. 或是錯覺的人，他欲自欺；c. 或是誠實的人，他不欲自欺，又不欲欺人；他是完全可靠的。

2——耶穌不是撒謊的人：各代的評判家深明耶穌的名譽，不欲承認這種侮辱的假設：a. 耶穌的名譽：耶穌厭惡假善人，總沒有一個責備假善人像耶穌那樣利害的……「禍哉！爾等經士和法利叟假善人們，傅粉的白璧，」(Matth. 23, 28) 耶穌告訴我們該是誠實的人，他永不發虛誓，心直口快的答覆他人的問題 (Matth. 5, 24-27) b. 耶穌的謙遜：耶穌如果捏造自己是天主，那便是驕傲了，但是福音上總沒說過耶穌發驕傲，他常常宣傳謙遜，責斥那

在席間尋上坐的人，責斥行事欲人知道的經士及法利聖人，（Matth. 23, 50, 16, 1—2）（Luc. 18—19）光這兩種德行就可反對假善了，何況再有其他的德行呢？

所以耶穌不欲欺騙我們。

3——耶穌不是錯覺者：不欲自欺，只有唯理派的人說耶穌是瘋子，欺哄了自己，因為他們否認超性界但是唯理主義毫無根據，不打便可自倒。

再者，耶穌是極明智的，他的明智超過一切人類，怎能說他是瘋子呢？他的道理決不是理想的，定能滿足世人的貪欲。

結論：耶穌自己沒有被欺哄，也沒有欺騙我們，他的証明完全是真的，他既然說了也証明了自己是默西亞（Messias）是天主，（他說的是真話，也是衆人應當信從的，）所以他真是默西亞，真是天主。

## 第四章

### 論從默西亞預言證明耶穌是天主

大意：前章我們說了，耶穌說自己是默西亞，是天主子，耶穌自己又不能舛錯又不能哄騙我們，所以這個是很可信的了。

但是我們以為這些證明還不夠，先前我們說過聖跡和預言，為證明天主默示的道理或使命是最後最有力的證據，所以現在我們要追究是否有此種聖跡或預言證明耶穌是天主派遣來的？

答說：關於默西亞和他的工作，有先知們的預言，並有耶穌行的聖跡和耶穌說的預言證明耶穌這個使命——默西亞的使命。

請看：

A——關於默西亞的人位和工作：

古經上的先知事前早已講過默西亞的情形和完成他工作的情形。

1——出身：默西亞是亞巴郎族和達昧族中的人，(II Sam. 2)

2——降生：默西亞要來：a. 降生時期是在如達支派喪失王位以前(Genesis XLIX. 10)

b. 降生的地點：默西亞要生在白冷郡(Bethleem)「如達地方的白冷，你一點也不小，因為要從你生出一位領袖來，管理我的依拉爾民，他的生是從永遠就有的，」(Mich. V. 2) c. 他那奇妙的誕生：「看！要有童女懷孕生子，他的名字稱為主與爾偕，」(Emmanuel)

(Isai. VII. 14.)

3——他的職務：先知預言默西亞是君王，是司祭，是先知，a. 是司祭：「你按買爾及賽(Melchisedech)的品級永遠是司祭，」b. 是君王：見詩篇(Ps. VI. 7)不過他的國是神國和平安的國，他是「和平之王」(Jo. IX. 5) c. 他是先知：見申命篇(Deut. XVII. 15 Is. I—L. 1)

4) 方法：他怎樣完成他工作：(a) 按意撒亞(Isaias)：天主的奴才，羣生的救主以謙遜，以聽命，以苦難，以死亡完成他的工作，(意撒亞預言第二部分)；(b) 按聖詠(Psalmus)：被其徒中之一所負責(聖詠 39. 10)，被鞭笞，如生癩者，如人中之最微

末者（聖詠 21），人給他酸醋苦胆喝（聖詠 38），手足被人穿透，兵士們拈圖分了他的衣服（聖詠 21，17——19）。他的屈辱直至復活升天時方才罷休，他的肉身墳墓中不朽壞（聖詠 15，10），他坐於天主聖父之右（聖詠 109，1）；（c）按其他的先知書：他被賣三十銀錢（匝加利亞 11，12——13）；他的心將被長矛刺透（匝加利亞 12，10）；他在第三日復活（奧塞亞 6，3）；從厄利瓦山要升天（匝加利亞 14，4）。

（B）這些預言應驗在耶穌基督和他的工作上。

1 出身，耶穌乃是亞巴郎的後裔，達未的子孫（瑪竇，路加），病者呼號曰：『耶穌，達味之子，矜憐我』（瑪竇 9，27），民衆呼號曰：『賀撒納達味之子』（瑪竇 21，14）

（2）降生，耶穌降生，如上所述，乃在如達族滅於羅瑪，如達族的國權喪失的時候；在白冷那（路加 1，34；2，17）；從童貞女瑪利亞降生了。

（3）職務，耶穌是：（a）君王：在彼辣多前親自証明了他有國家，那國家不是世間的國家（若望 18，37）；他的國是神國，他不用刀兵，只以德行使人（瑪竇 18，18）；（b）司祭：耶穌甘心被釘於十字架以作祭品，這種祭獻將舉行於永永年代，（c）先知：耶穌

說了許多預言，(d)完成其默西亞工作(救世和成立教會)的履歷：被擒，被審，定案，鞭打，茨冠，被釘，埋葬，復活，升天；這全盤的事實，誰不知道呢？他的預言一字一板的應驗了，先知們預言的國是普遍的，神靈的，和平的，但是這個國就是耶穌為萬民所設立的教會。

(c)以上預言之真實性

(1)對於默西亞和他工作的預言都是真實的預言，切意的預言，因為有預言的一切條件。  
 (a)預報：因為預言的時代始於基多以前第九世，終於基多以前四三五年，其間包括四個世紀有半；(b)確定的，就是：非猜度的，此事從實地和人的情形上可以看得出來，再者盼望默西亞的來臨是猶太人和外教人所共有的；(c)未來的事情：連唯派人也承認這個；(d)本性原因所不能知道的事實：無一個本性原因可以知道五世以後要發於自由作者的事實。

結論：從以上的預言足可以證明耶穌的天主性。

## 第五章

### 論耶穌自己的預言

大意，在上一章裏我們講過了關於耶穌的默西亞性及其工作的預言，特別是關於他天主使命的預言。

這是當証明的事情，第一我們証明了耶穌爲堅固自己的道理所發的預言。

我們要証明：

(A) 耶穌的預言業已應驗了。

(1) 論自己的預言：耶穌預言了自己的受難和復活：『我們要上耶路撒冷去，人子要被交付於經士和司祭的手裏，他們要定他的死刑，把他要付於外方人的手裏，他們要侮辱他，唾他的面，他們要鞭打他，要把他殺死，他第三日要復活』(瑪豆 10, 32—34)

(2) 關於宗徒們的預言：耶穌預言了如達的負責，宗徒的逃散和聖伯多祿的三次背主：『我實在告訴你們，汝們當中要有一個人背負我……』今夜你們因着我要跌倒(犯罪)，因爲

經上說：『我驅牧者，羣羊悉散，我復活後，將先汝等於加利助亞，伯多祿說：雖然衆人皆因汝獲罪，我決不然，耶穌對他說：我實語汝：今夜鷄鳴之前，汝將背予三番，』（瑪豆 26, 21, 31 — 34）

耶穌並且預言了宗徒們將來的苦難（瑪豆 10, 17 — 18）和伯多祿的致命，（若望 21, 18 — 19）

以上的諸般預言都一字一板的應驗了。

（3）關於聖教會的預言，耶穌預言了：（a）聖神要降臨到宗徒們的身上，聖教會要廣揚於世（宗徒大事錄，1, 8），他預言了聖教會從一個極微小的種粒要長成大樹（瑪豆 13, 32）（b）預計了自己教會的不能衰替（瑪豆 16, 18）。

對於這一切預言的應驗誰能疑惑呢？

（4）關於猶太人的預言：耶穌預言了會堂將要毀滅，猶太人將要受罰。（瑪豆 21, 38 — 22, 2-14）這些話都應驗了

（5）論耶路撒冷和聖殿將要毀滅的預言：耶穌預言了耶路撒冷和聖殿的毀滅，此事在



公元後七十年提多攻耶路撒冷時應驗了。(瑪豆24 瑪克33；路加22)。

(B) 耶穌的預言是切義的預言

(1) 在这一切上事當應驗的是真實的預言：(a) 預報：一定是論未來的事；(b) 確定的，不是猜度的；從那些清晰和具體的語言中可以看得出來；(c) 論未來的事情：因為「說預報，自然就是論未來的事」；(d) 本性原因所不能知曉的事情：因為這些事係乎人的自由意志中。

(C) 這些預言為堅固自己的道理：

耶穌的預言和自己天主性的使命有密切的關係，耶穌預言了如達的負賣以後又添了下面的幾句話：「這些事未發生以前我告訴你們，為使這事發生後的時候你們可以相信我的話」(若望13：19；16：4)。

意思是說你們信我和我的使命，因為我所說的要應驗。

## 第六章

## 用耶穌自己行的靈蹟證明他的天主性

A — 耶穌顯了許多靈跡。

(1) 耶穌所顯的靈跡可分三種

(a) 關於神體的靈跡，就是：救人於魔鬼之手，在福音記載着這樣的靈跡有七個；

(b) 關於無知覺之物的靈跡，例如變水爲酒（若望 2 · 2 — 11）；平息風浪（瑪豆 8 ·

24 — 26）兩次神奇的獲魚（路加 5 · 1 — 11）（若望 21 · 11）；餅的變多（瑪豆 14 · 15 —

21）；無花果的枯死（路加 13 · 6 — 9），諸如此類，不一而足；(c) 關於人的靈跡

；在福音上記載着耶穌十五次療愈病人，復活那應寡婦的兒子，雅意麗的女兒和拉匝路。

B — 耶穌所行的靈跡是切意的靈跡。

(1) 是超性的工作，因為用本性的緣因不能講解這些事實：(a) 用作靈跡的人（

Yannakouris）的人意威力不能講解；因為人意威力不能使聾者聽，啞者言，癱者行，瞽者見

，這是人所共知的；(b)用暗示 (Suggestion) 和催眠術 (hypnotism) 不能講解，用暗示和催眠術不能使已壞的器官完好，例如聾者見，聾者聽，死者活等，再者，耶穌所作的靈跡中有的是驟然而行的，不用人的方法的，這樣的靈跡用暗示等不能作到，因為暗示等需要特別的人；(c)用信德不能講解，因為耶穌行靈跡不是每次都叫人發信德，再者，耶穌所行的靈跡，有許多次是在無靈界中，這有何信德之可言呢？

(2) 這些靈跡是天主的工作，就是：(a) 不是從魔鬼來的，因為這些靈跡大半超過本性的能力；(b) 有時還驅逐魔鬼；(c) 以耶穌如此的有聖德絕不能與魔鬼相往來；(d) 按這靈跡的情形說也都是從天主來的，因為都是仁慈愛人的工作，所以沒有魔鬼的參與。

c——這些靈跡有歷史的眞確性。

我們業已証明了福音是具有歷史性的，然而靈跡既然載在了福音，所以當然也是具有歷史性的。

這些靈跡不是後人偽造的，確實是屬於福音體要的，因為：(a) 從靈跡的衆多可以看出來；(b) 從靈跡的重要可以看出來；靈跡是講宗徒們的信德的；「經過晚餐的靈跡以後

，宗徒們對他——耶穌——有了信德。」（若望2——11）；「有許多入見了他所行的靈跡就信從了他，」（若望2——23），聖伯多祿，用靈跡爲證明別的事（宗徒大事錄2——22），外教人和聖教會始初的仇人也不否認靈跡的實有。

D——靈跡是爲證明天主性的使命的。

(1) 耶穌不但說了自己是默西亞，而且也用靈跡證明了自己的話；(a) 耶穌爲回答若汗所打發來的徒弟，叫他們看自己的靈跡，（瑪竇11，5）；(b) 同樣也答覆猶太人說：「我所行的事跡可以証明我」，（若望10，25）；(c) 在復活拉撒路以前說：「爲使人信我是從你打發了來的」（若望11，42）

(2) 耶穌的靈跡被人講解是爲証明他的天主性的使命的；(a) 徒弟們的講解；論加利肋亞的加納我們提過了；(b) 尼高得木 Nicodemus 的講解：「老師，我們知道你是從天主來的，除非天主同你在一齊，不然無人能作你作的事」，（若望3，2）；(c) 胎生瞎子的講解；他的病好了以後，就信了耶穌（若望9，38）；(d) 見了耶穌靈跡的民衆的講解；民衆皆充滿了驚異說：「這人豈不是達味之子麼？」（瑪豆12，23）。

這端道理在下章裏論復活時我們要証明。

## 第七章

### 從耶穌的復活可以證他的天主性

從前幾章裏我們証明了耶穌的天主性和天主加給他的使命，爲使人全信他的教是天主的教，現在爲何還論他的天主性呢？我答道：因爲復活的道理有如此的價值，假使沒有別的証理，或是別的証理都是假的，光這個道理就可以証明耶穌的天主性和他的道理都是天主默示的了。

耶穌復活是個靈跡也是一種預言，宗徒們從聖神降臨那一天就宣傳這端道理；所以這端道理是教友們信德的基礎。

A——耶穌復活是具有歷史性的事實。

(a) 從福音：(b) 從聖保祿的話裏可以証明。

(a) 從福音理証明：1——耶穌被釘於十字架了，確實死亡了，埋於墳墓之中了並且

他的墳墓用政府的封條給封上了，安置了兵士爲監視他的墳墓，2——第三日他的墳內空了，聖婦和徒弟到墳墓上去找用巴爾撒末藥抹了的肉身，然而只找到了一個空墓穴，門石置於墓旁。（瑪克16，4），在墳墓中只有殮布……（若望20，7）；耶穌的屍體沒有在那裏路加24，3，天神告訴宗徒們耶穌復活了，守墳兵士都逃走了，他們得了銀錢，就說在他們睡覺時宗徒們偷了耶穌的肉身（瑪竇28，11……13）；3——耶穌的顯現，耶穌在那一日顯現了許多次。

在耶路撒冷的顯現，顯現了七次；（a）顯現給瑪利亞瑪達肋那（瑪克16，9）（若望13，14——15），（b）顯現給聖婦們（瑪竇28，9）；（c）顯現西滿伯多祿（路加24，34）；（d）顯現給往愛瑪塢去的二位門徒（瑪克16，14；路加14，13）；（e）顯現給在晚餐廳中的宗徒們，多默不在（瑪克16，14）；（路加24，13）（若望19，25），這一切的顯現都是在復活節的那一日。

（f）八日後耶穌顯現了給十一位宗徒們，多默也在，（若望20，26……29）  
在加利肋亞的顯現：（g）顯現給在的伯利亞湖中的宗徒們（若望21，1——14）；（

b) 顯現給在加利肋亞的宗徒們（瑪竇 28——16——17）；（i）升天時在厄利瓦山顯現給宗徒們（路加 24，50）

相反這種理論的疑難：從耶穌復活的那一天發生了疑難相反這個理論：（a）猶太人說耶穌的肉身被宗徒們偷去了。

我答道：怎樣偷去的呢？或是藉着武力，或是藉着賄賂，或是藉着狂胆，不能藉着武力，因為他們沒有武力，在受難時是一個好例子；不能藉着賄賂，因為他們沒有錢，不能藉着狂胆，因為他們當然得驚動了業已備妥的兵士，又是夜間，又有大石，他們不能不把兵士從夢中驚起云云，這一切的一切都不近理。

b)——日爾曼的自然主義論者說：耶穌實在沒有死了——我答道：這種論調在今日毫無價值，凡是看過聖經的都有點同意，不能疑惑耶穌的死。

（c）有的人說：被猶太人盜去了——我答道：若是猶太人盜去了，當着宗徒們宣傳耶穌復活的時候，為何他們不把耶穌的肉身在大衆跟前抬出來以辯駁宗徒們的謊言呢？

（d）有的人說：關於顯現一事各位聖史所記載的人數各不相同，天神的數目也不相同

——我答道：這是不關重要的事，顯現的主要事實衆人都承認。

(2) 用聖保祿宗徒的話証耶穌的復活，我們要看聖保祿宗徒的証據(1. 格林多書·15)……「弟兄們，我告知你們我所講給你們的福音……我特告知我所受的事：按經上所記載的基多爲(贖)我們的罪死亡了；也埋葬了，又按經上所載的第三日復活了，並且顯現給柴法(伯多祿)以後顯現給十一位宗徒們；後來又顯現給在一齊的五百多人，其中有許多人現在還活着，有的可是故去了，後來顯現給雅各伯，以後顯現給一總的宗徒，末了另外顯現了給我——有如流產的我。」

「如果基多自死者之中復活了，爲何你們當中有人說，沒有肉身之復活呢？如果沒有肉身之復活，耶穌基多也沒有復活了，如果基多沒有復活，我們所宣傳的是無用的，你們的信德也是無用的了。」

分析·(1) 從這原文裏我們可以知道：(a) 耶穌的死亡；(b) 埋葬；(c) 復活，復活是保祿宗徒重要的理論，他說那些承認基多復活，可是不承認肉身之復活的人是不邏輯的，因爲基多復活了，才有肉身之復活，我所宣傳的也無價值，你們的信德也就毫無用處了。



(2) 將顯現分爲三種：(a) 伯多祿和十一位別的宗徒；(b) 五百弟兄，雅各伯和一總的宗徒們；(c) 保祿自己。

當着五百弟兄的顯現有特別的價值，因為保祿死後尚有許多人可以作見證。

所以聖保祿的証據是不可辯駁的是極可信的：

相反這種理論的難題：唯理派的人說：聖保祿所說的顯現描寫的都一樣，那些顯現和在上達瑪司谷城的路上當着保祿所有的顯現是同類的，但是聖保祿沒有真看見耶穌，所以在這一總的顯現內耶穌所發現的身體不是在墳墓中的身體。

我答道：1. 一總的顯現都是一樣的「顯現」了。(2) 聖保祿沒有看見耶穌的真身體的論調完全是不對的，聖保祿所見的(耶穌的)身體是真的，可是光榮的身體，——(3) 所以在這些顯現中是實在看見了耶穌的真身體，然而不是光榮的身體。——(4) 如果聖保祿看錯了(不能有的事)，我請問：難道一總的聖婦，門徒和宗徒們都看錯了？這是萬不能有的事：(a) 因為人的數目：在這一個觀察上，就有五百人；(b) 因為時間的關係：那時宗徒們很胆怯，絕對不敢爲自己的光榮捏造耶穌復活了；(c) 從那時的情形：耶穌顯現帶着五傷

，有時宗徒們摸一摸（路加 24——40）；若望 20——27）；同宗徒們一齊用飯（路加 24——43）；告訴宗徒們說自己的身體和從前的身體一樣，虛像不能有骨和肉（路加 24——39）。

難道說這些都是錯覺嗎？

C——復活的靈跡是為証明天主所加給基多的使命的。

對於這種問題總沒有起過爭辯，連聖教會的仇人也承認，如果基多復活了，那末他一定是默西亞和天主子。

但是耶穌自己在兩種機會上証明了自己的復活和天主所加給自己的使命。

(1)「老師，我們願意看見個標記……這種惡劣和淫亂的民族要求標記，但是耶穌只給了他們若納 Jones 先知的標記；所以如同若納在鯨魚腹中待了三日三夜，同樣基多在地中也待了三日三夜」（瑪竇 92——30——40）

(2)耶穌從聖殿中逐出商人以後，人們問他說：「你作此事，給我們什麼標記呢？耶穌說：你們把這聖殿拆毀了吧——我要在三日之中把他復修上，猶太人答應他說：四十六年的工夫才把這聖殿蓋成了，怎麼你在三日之內會把他修蓋起來呢？可是他說的是自己肉身的

聖殿，復活以後門徒們才想起他的話來了」（若望 2，18——22）

最後結論：基多是天主的欽使，並且是天主，他所傳的教是天主的教。

注意：尚有兩種理由可以証明基多的道理是從天主來的，就是：這種道理迅傳於寰球和教友們爲証基多道理的真實所受的窘難和致命。

這兩種証理在我所作的聖教史中講的很詳細，所以現在我們不用提了，基多所受的天主的使命只用一個復活的靈跡就可以証明了，所以我們要講一些別的事了。

## 第六組——論聖教會

### 卷一

#### 論聖教會的真純性

#### 第一章

#### 論基多所創立之教會的性質

大意：聖經上常說天國的比喻，聖史們也常提天主國三字，如在瑪爾谷與路加福音中說了五十次，而聖瑪竇却少用此語（12・18・31・43・）可是他用天國二字，不過天主之國和天國的意義，是相同的。

基多講道理的材料，常是論天主之國或天國，而從其宣講中，得知此國包括聽從他道理的人；這便是說遵從此道，具有此同一目標之民衆皆爲此國之民，由此可知天國二字一定是一個團體或一個會了，這便是我們所說的聖教會，而此章和下章的目標便是講論這個教會的

性質。

### A——論聖教會的意義

(1) 根據聖經有兩個意義：a——是在一個私宅中的教友集團 (Rom 16:5)；是在一城中的教友集團，如耶路撒冷的教會。(Act. 8, 1; 12, 22; 15, 24.) 安地約各的教會。(Act. 14, 16; 15, 3, 23) 等等 b——是基多門徒的一個普遍的教會，如：「你是磐石我要在此磐石上，建立我的教會」而且在宗徒行實並祿一書信上都有同樣的意義。(Act. 5, 11; 8, 12; 9, 31;)(1 Cor. 20, 32, 11, 16; 15, 9)(Gal 1, 23; 5, 23;)(Col. 1, 28)。

(2) 根據教父：聖教會亦有兩種意義：a——狹意：是教友的集團或一城一地之信眾。  
b——廣意：是屬於基多教會的信友的團體。

(3) 根據聖教道理：聖教會是在羅馬教宗權下，並在服從教宗的主教權下而信奉基多教的信眾團體。

學說的解剖：信眾團體：所以是一個會，所以也必有他共同的目的，和追求此目的的人位並有領導之人以及追求目的的合法的威權。

教會 (Ecclesia religiosa) 便是說這會的目的和方法是超性的，換句話說：牠單管靈魂的事，不管肉身的事。

在羅馬教宗的權下：便是說在基多代表之權下這位代表有三樣權柄 a——講道的權柄：便是他能毫無錯謬的講解基多的道理 b——司祭的權柄便是他能行天主的聖事 c——管理的權柄：便是他能責成教友作事主救靈之要事。

並在服從教宗的主教權下：因為教宗自己不能直接管理教友，一定間接着用主教們管理教友，因此主教定要附屬教宗了。

B——基多立了有統系的教會

大意：我們已經說過聖教是一個真正的會了，可是這個會的性質究竟怎樣呢？難道這個會的人竟能自由批解或自由遵行基多的道理，抑或天主賦給了牠一個權柄教牠一致的講解天主的道理呢？換句話說：基多之教究竟是精神上的教或是一個有實權的教會呢？

派別——誓反教徒說：基多的教是精神上的教：耶穌並沒有賦給教會實權，所以信友能自由的講解道理，各行各法，大衆集合起來不過是本着愛主愛人的精神彼此互相扶助罷了，

並不是爲聽從一個權柄（天主給的權柄）。

公教人說：耶穌創立教會（就是立了宗徒們和他們的繼位人的一個團體）並且立了有系統的教會（便是立了伯多祿並接續他位的人作教會的領袖。）

（1）耶穌創立了有系統的教會

A——四大聖史皆証明耶穌揀選了十二位宗徒（Mat. 10, 2—4 Marc 3, 23, 29 Luc. 4, 18, 16, 41）（Joan. 1, 35, 41）另外栽培了他們（Mat. 13, 11）打發了他們去宣傳天主的國家（Marc 6, 7, 13）（Luc 9, 1, 6, 10）

B——許給了他們另外的權柄：1. 許給了他們「總的人」（十二位）（Mat 28, 18）

C——許給了聖伯多（Mat. 16, 28, 29）3.——賦給了他們預許的權柄：「給了我天上一切權柄，所以你們去給萬民講道因父及子及聖神之名，給他們付洗，你們要教他們我所命的一切，我也要同你們在一齊，直至世界窮盡」這是聖經上的証據。

在以上的言語中包括：a 講道的權柄；b 付聖事的權柄；c 管理的權柄。

（2）歷史上的証明：這根本是歷史上的問題，是以爲反對那些不認聖經確實性的理想

派，這歷史上的証據是很有價值的証據；從古以來聖教會便是有系統的，如：a 聖衣册乃他爲攻擊異端曾講過聖教會的系統好似這系統是人人盡知的，是不能打倒的一件的東西，又是基多和宗徒們立定的。b，還有波理加而坡的証據在第二世紀中葉聖波理加而坡說那些神牧是「聖教統系的領袖並信德的保障」c，此外尚有聖衣那安弟約胡同聖克來孟的証據：在第一世紀的末年和第二世紀的初年上聖衣那在給羅瑪人的信上說羅瑪教會是天主教中樞，聖克來孟，他是聖伯多祿和聖保祿的直接弟子，他給格林多人寫信說聖教的統系是信德的保障，羅瑪教會是各地教會的主腦。

以上的証據是由遠及近的漸次到了宗徒時代在此宗徒時代我們也「有宗徒行實」上的証據，因爲在宗徒行實上描寫天主教好似一個有形的教會他有有形的統系他有信條和禮節……其証如下：

a. 有形的統系：宗徒們從聖神降臨後，便開始作了旁人的領袖並佈道師，他們選瑪弟亞替猶答斯（Act 1, 12-16），伯多祿也從聖神降臨開始作衆人的領袖並歸化了若干人（Act 2, 37）宗徒們「大群的修士們也賜給了他們一部份權利」（Act 6, 1）



b. 信條：聖保祿說：任何的勢力不能反對教友們宣講的福音（1 Cor. 5, 1）宗徒們給衆人講了一致的道理就是耶穌是基多（傳聖油者）也是衆人的救主。如果對於道理有什麼紛爭應當請決於宗徒們，因為只有宗徒們有定斷道理的權柄。

c. 禮節：從開始便有了付洗，覆手和剖餅之禮，這與猶太人的禮節絕對不同了。

結論：所以聖教會從開始便是一個有系統的教會，宗徒在耶穌升天後在言談行事上便有權柄了，他們也自信有此權柄，並且從各方面觀察這權柄是從耶穌來的，因此可知聖經與歷史很是相合。

C. 耶穌創立了永久的有系統的教會。

大意：耶穌創立了具有兩種成分的有系統的教會，便是有聽衆和訓衆兩種成分，現在要講的便是這訓衆的權柄，他們這種權柄只是自己能有的呢？抑或能傳與後人們呢？他們所傳的人位又是誰呢？

唯理派說：宗徒的權柄不能傳與後人，因為主教的地位並非基多所立，乃由事實的需要而生的。

公教的人說：宗徒的權柄是貽傳與後人的，因為主教的地位是天主立的，按天主的規定主教應是宗徒的繼任人。

証：1——福音的証據：由上面我們已經引用過的話可以看得出來，便是：「你們去教訓萬民，並因父及子及聖神之名給他們付洗，我也要和你們在一齊直至世界窮盡」Mat. 28。  
20. 意思是：你們應當直至世界窮盡給萬民宣講福音，並給他們付洗在這個長時間裏，我要和你們在一齊。

然而宗徒的生命很短不久便該死去，所以他們本身不能直至世界窮盡的盡自己的職分，自己既不能盡便應使自己接位的人盡，是故宗徒之權應傳給世人，乃是出自基督的意旨。

2——歷史的証據：以上是理論，現在我們要講事實：便是說宗徒之權不但可以傳給，而且事實上真傳給後人了，其証如下：

1——保祿書信：在保祿的書信上明顯保祿在自己立的堂口中保持了自己的最高權，（I Cor. 5, 3; 7, 10-12, 14, 27-40）（II Cor. 13, 1-6）其餘的權柄却傳給別人了，如給了第亞德 Timotheus 後手並傳聖油之權（I Tim 5, 2）把第德（Titus）留在克來達（Creta）使他

按置一切 (Chilias) 是以第莫德和第得到了管理教堂的使命和主教的權柄。

b. — 克來孟給格林多的書信便是宗徒之權傳遞的一個很好的証據，宗徒們指定的（委派的）那些偉人是全聖教會通過了的，若使他們退職那是不對的，這些偉人便是主教。

c. — 在第二世紀聖若望的証據 (Apocal. I. 1—11) 聖若望說自己要對於亞細亞七個堂口所得到的默示告訴每個堂口的天神，他說的天神，並非護守天神，因為聖若望還稱讚他們或指責他們又勸戒他們又警告他們，這對護守天神却說不通了，是以此處所說的天神一定是主教，不過聖若望不露他們的名字罷了。

d. — 聖依那安弟約胡說：「如果沒有主教或司鐸或六品也便沒有教會」，由此語看來主教之權定然可以傳給人了。

e. — 主教名次：有兩個主教名次：一個是在 Hegesippus 的 Memoriae 上面，一個是在聖依肋乃攻擊異教人的書上。

結論：1. — 聖經和歷史明証宗徒之權可以傳給人的，並且事實上也真傳於後人了。2. — 宗徒們把自己的權柄傳於門徒使他們聖主教並打發了門徒們去訓誨管理教會。3. — 唯

理派說聖教會的統系是由驕傲來的，這是他們錯了，主教的地位是天主定的，主教是接宗徒位的人。

## 第二章 (序)

### 論基多立了獨裁政體的教會：聖伯多祿的首權

大意：上章我們說過基多立了有系統的教會教會中的人分爲兩級——1是訓衆，現在我討論的是這個訓衆的權柄相同與否？換句話說：基多把權柄給了主教們的團體呢？抑或給了一個人呢？或：基多立的教會是獨裁政體呢？抑或寡頭政體(Monarchia an Oligarchia)呢？

答案：誓反教徒說：基多並未指定一個管理聖教會的領袖只是伯多祿有了一個領袖的名目，並沒有領袖的實權。

希臘的裂教徒同誓反教徒有了同樣的答案：

公教人說：耶穌基多賜予伯多祿聖教會的全權並藉着伯多祿賜予了接伯多祿位的人管理聖教會的全權，是以耶穌立了獨裁政體的教會，伯多祿是領袖，掌握着聖教會的全權。

題証·1——聖經上的証據：預許的言語。

「若納的兒子西滿你是有福的，因為並非肉和血默示了你，乃是在天的父默示了你，我給你說：你是盤石（Petrus）我要在這盤石上建立我的教會，地獄的門不能克勝他，我給你天國的鑰匙，你在世上捆綁的，我在天也要捆綁，你在世上解放的我在天也要解放，（Mat. 16. 17-19）」

以上的話是耶穌在斐利伯撒撒肋（Caesarea de Philipo）地方說的，那時耶穌先問了伯多祿想自己是誰，伯多祿說，你是到世間來的生活天主之子耶穌基督，後來便說了以上的話。

講解：在此話中有三件應注意的：a. 改換名字耶穌把西滿之名改伯多祿，這在聖經上是賜恩寵的標記，（Gen. 17. 4-5）b. 新名的意義：伯多祿之名是指耶穌賦給他的使命，便是他要作聖教會的盤石（根基）地獄之門（惡魔的攻擊不能克勝聖教會；c. 天國的鑰匙，聖教會好比一座城市或一個家庭，伯多祿是看門的，他有管人出入之權。

賦權的話語：上面所講的話是論未來的事情，後來耶穌實踐了預許的話：a. 把信衆托給伯多祿管理，如聖若望。（Joan. 21. 15-17）聖經上說了兩次「你牧我的羔羊」一次說「

你牧我的母羊」按東方的言語「牧」和「管理」有同樣的意義，所以牧養羊和母羊便是以全權管理一切信衆，這便是伯多祿掌握着首權的意思。

2——歷史上的證據：伯多祿在聖教會的初期便施行<sup>a</sup>自己的權威，這有歷史可考，如耶穌升天以後，伯多祿首先提議補滿宗徒的數目（Act. 1: 15-32）；<sup>b</sup>在聖神降臨的那一天他是第一個宣傳福音的，（Act. 2: 14-36）；<sup>c</sup>他是第一個受了天主光照准外教人進教，（Act. 10: 1）；<sup>d</sup>他視察各地的教堂，（Act. 9: 32）……<sup>e</sup>在耶路撒冷會議中，他規定「猶太人不須受割損禮，並無人反對」（Act. 15: 7-12）

證難：唯理派言保祿不承認伯多祿有首權，曾在安弟約格（Antiochia Galat. 2, 11-21）

答：「爲什麼保祿當時去耶路撒冷拜訪伯多祿，而不去拜訪此地的主教雅各伯（Galat. 1: 18-19），其原因就是因爲他承認伯多祿是宗徒之長。」

2. 保祿與伯多祿的爭辯，並非關於信端，乃是關於明智的問題。

3. 伯多祿被保祿說他假善欺人，因此伯多祿以爲應責罰保祿，可是雖然伯多祿錯了，而

不過會升至三層天的保祿，也不過對他有失禮貌與恭敬而已。

4. 且自保祿的態度看來，伯多祿的一舉一動是很關緊要的，很影響於各堂口的，這正可以表示保祿承認伯多祿的首權。

B——論接伯多祿位的首權。

大意：管理全聖教會的首權是伯多祿一人的恩寵呢，抑或可以傳於他的繼位者呢？而他的繼位者又是誰呢？

1 答：伯多祿的首權是永存的

証：a 用聖經上的証據：瑪豆福音（16, 17-19）說伯多祿是聖教會的根基，他掌教會的鎖鑰……然而幾時有建築幾時便應有根基，而聖教會的建築，將存至世界末日（瑪豆廿八，廿九），是以這根基亦應存至世界末日。伯多祿不久將死，是以根基應傳於繼位者，這樣方可至世界末日，是以首權並非是與伯多祿共存亡的。

b 歷史的証據：如何繼位人承接了伯多祿的首權，其說明如下：

2. 伯多祿之首權傳於羅馬主教。

証<sup>a</sup> 伯多祿到了羅馬，死在那裏了，有些唯理派與誓反教徒不承認此事，然而他們所說的理由太不充足了，是外教人如 Renan 曾否認了他們說的理由，唯理派如 Harnack (Chronica) 曾攻擊他們的理由說：有人攻擊伯多祿死於羅馬之事，皆是因爲誓反教徒的成見……這在今日只要是一個有眼睛的研究者便會知道這是一個顯明的大錯，又在別處說「伯多祿到羅馬是不可推翻的事實，並且在天主教中羅馬首權延至第二世紀」（見柏林大學講演）

我們理論的証據，按歷史從後往前推論，其次如下

a 在第三世紀有 Caius 同 Tertullianus 的証據 Caius 爲反對 Proclus 說在瓦諦岡同奧斯特的亞有伯多祿和保祿的墳墓：他們說「創立我們教會的首領的遺蹟」Tertullianus 爲反對哥諾斯奇派 (Gnostici) (認識派) 曾記述說伯多祿與保祿在內羅 Nero 作皇帝時致命於羅馬。

b 在第二世紀依肋內說：伯多祿和保祿二位宗徒是在羅馬宣傳過福音的……是以各會堂都應當去拜見他們並承認他們的權威。

c 在宗徒年代的教父 Pateres Apostolici 中我們聖依那爵與聖各來孟的証據，當時羅馬教友們盡力救依那爵於死刑，依那爵給他們寫信說：「我不像伯多祿保祿那樣命令你們，他們



是宗徒，我不過是個受罰的人」。他明說伯多祿到羅馬去了，聖各肋孟說伯多祿和保祿「是我們當中的（羅馬）美表」。

d 宗徒之時，伯多祿給小亞細亞的教友寫第一封信說是從巴比倫寫的，初時的教友，稱羅馬為巴比倫。

3 羅馬主教是伯多祿的接位者，伯多祿是羅馬的第一任主教，所以按理說誰接他的位，就應有首權，不過此處我們要講實事問題，便是我們要講歷史能不能證明羅馬的主教便是伯多祿的接位者？

唯理派說：當初主教的首權都一般大，後來按各地的需要給自己增添了別的更大一些的首權，所以羅馬的主教因為羅馬是首都，也就給自己加上了至高的首權。

公教人說：羅馬主教對全聖教會的首權在全聖教會中是久已公認的，直至第四世紀羅馬聖座的首權便成了鐵打的事實，那是絕對不需要証據的，不過我們對於四世紀以前也要以証據來証明一下。

(a) 教父們的証據：在第三世紀有奧利根 Origenes 和戴而都良 Tertullianus 的証據：

(1) 第二世紀的末年聖 (Irenaeus) 依肋略規定了凡是與羅瑪相合的道理便一定是衆徒傳下來的，他說：這個會堂 (羅瑪會堂) 應是信德的標準，因為聖伯多祿在此傳下了他的首權，聖彼利加布 (Polycarpus) 和亞伯蘭七五 (Aborcus) 曾到羅瑪去詢問信條與規條之事。

2) 在第二世紀初年聖依納爵給羅瑪人寫信說，他們的堂口應管別的堂口，誰不聽他的命令就有大罪。

(b) 會議中的證據：(1) 哀費所 (Ephesus) 會議 (四百三十一)，在此會議中羅瑪的主教被請求了定斷內斯多略異端的判詞；(2) 加爾柴道 (Chalcedonense) 會議 (四百五十一)，他們給良教宗寫了信，他回信罰了惡狄菲 (Eutiches) 異端，這會議結尾上說：『會議雅良的口說了』，(3) 君士坦丁 (Constantinopolitanum) 會議 (第三個會議在六百八十年，第八個在八百六十九年) 同佛洛蘭 (Florent.) 會議 (一四三九年) 擁護接聖伯多祿位的首權，他們說：耶穌在伯多祿身上給了羅瑪主教「管理聖教會的全權」。

(c) 以判決詞認為證據：從第一世紀，為解決關於教理的詞訟，人們就到羅瑪主教那裏去上訴，這是不可磨滅的事實，如：羅瑪格來孟 (Clement Romanus)，亞納大削 (Anatolius)，這是不可磨滅的事實，如：羅瑪格來孟 (Clement Romanus)，亞納大削 (Anatolius)，

status) 和金口若望 (Chrysostomus) 都到那裏上訴過。

結論：所以羅馬主教首權的來由，是因為聖伯多祿在羅馬立了自己的座位，全聖教會也常常認可了，那個首權不特是一種體面的名目，實在是有實權。

(c) 基多所創立的教會是不能舛錯的。

大意：基督所創立的有懺悔的教會 (Ecclesia hierarchica) 是具有如此性質的：宗徒和接續宗徒位的人有訓誨，祝聖和管理的權柄，可是這種訓誨的權柄不是任何的一種權柄，乃是具有不能舛錯特例 (特恩) 的一種權柄。

界說：(1) 不能舛錯性 (Infallibilitas) 乃是道理不能舛錯的預防，這種預防乃是聖神對於基多所創立的教會一種特別的保護，不能舛錯不只是現在的不錯謬，乃是錯謬的不可能 (impossibilitas errandi)。

不能舛錯：(a) 不是默示 (Inspiratio)：即天主為寫自己所願意的一切事的啓示 (衝動)；(b) 不是揭示 (revelatio)：即人所不知的事物的告知；(c) 不是不能犯罪性 (impeccabilitas) 犯罪的不可可能。

派別。(2) 甚多所賜與自己教會的不能舛錯性是一種實有的特例呢，或是一種欺人的捏造呢？

誓反教的自由黨說：基督對於創立教會連想也沒有想過，何況教會這種特例呢？

唯理派的人其說如上

公教人說：是一種實有的特例

題証·史學的証理：(a) 按聖經上的話：『地獄之門不能勝牠』。(Mat. 16, 18)，這是許與伯多祿的，耶穌也許給了全體的宗徒們聖神。『真實的神』(Joan. 14, 16 ; 15, 26) 他直至世末常與宗徒相偕。(Mat. 28, 20) 從此可知，聖教會是不能舛錯的了，宗徒和他們的繼位人在講解聖經時都不能舛錯。

(b) 從宗徒們作事的態度看來：『聖神和我們明見(此事)』。(Act. apost. 15, 28) 宗徒們說道理是天主的聖言 (I. Thess. 2, 25) (II Cor. 10, 5)，『那是應該謹守的』 (I Tim. 6, 20) (Act. 2, 43 ; 8, 1—8 ; 5, 15 ; 9, 34)

此事証明宗徒實是天主聖言不能舛錯的講解人，否則天主就不顯靈跡爲証明他們的道理

了。

(c) 從古時聖教的實行，第三世紀時一總的人都信不能舛錯的道理，第三世紀初奧利熱 (Origenes) 攻擊異教人說：我們必須信從聖教會的傳授，代而都良 (Tertullianus) 相反異教人說：信德的法則是信聖教會從宗徒接受的道理。

第二世紀的末葉聖依肋厄 (Irenaeus) 攻擊異教人說：宗徒們的傳授是完美無瑕的道理，不完全是人的道理 (Epistola ad Flor.) 哀摘西布 (Hegesippus.)，包理加布和巴比亞 (Polycarpus et Papias) 都作這樣的論調，同時聖依納爵 (S. Ignatius) 說：聖教會是不能舛錯的，誰願意得救非信這端道理不可。

注意，誓反教中有人說：不能舛錯性不是必要的，爲講解道理私人的見解是很好的方法，基督沒有指定了任何生活的信力，信德的唯一的法則是不能舛錯的聖經，人人可以讀他，可以隨自己的意見講他，自己所喜歡的信條由此可以發生了。

我們說：誓反教徒的那種法則實在不夠，甚多如果願意保存自己的道理不能指定一個生活的不能舛錯的權柄，私人的意見實在不夠，爲什麼緣故呢？(a) 第一該當知，道那是

天主默示的聖經，若沒有一個不能外錯的信力何以知道呢？如果按私人的意見來講，對於一本書，就可以有許多見解；（b）比方對於書的默示有一致性還得講解。你私人何以知道天主聖言的真意呢？何以解釋難處呢？

露德派（Lutheran）和加爾文派（Calvinist）中的人答道：用私人的審察；英國教徒（Anglican）答道：用歷史和傳授的助力；反對領洗派和美以美派中的人答道：用聖神給私人的默示和光照。

從以上的答詞中可以看出是『各人各見』來，那便使人無所適從了。

至於在生活信力上的不能外錯的訓誨實是信德的至善的，穩妥的，為講解道理足夠的法則。

（2）不能外錯的體要：教訓的權柄具有不能外錯的特例乃是基督的明言，但是我們問道：這種特例究竟給了誰？答：給了宗徒團體，特別給了伯多祿，這種特例由宗徒們傳給他們的繼承人：

（a）論宗徒團體的不能外錯性：第一：從基督遣發宗徒：『汝等宜訓誨萬民』，（Mat.

28, 28) 第一：從基督的允許和宗徒永遠相陪：『我與汝等相偕直至世末』。(Mat, 28, 20) 第三：從遣發天主聖神：『聖神要教訓你們一切真理』。(Joan, 14, 26)。

(b) 論主教團體的不能舛錯：教訓的權柄傳到了主教身上，所以附帶此權的特例，比方不能舛錯，也當傳到主教身上，但是該當注意：不是每個主教是每個宗徒的接續人，因為這是辦不到的事情，再說，主教不是『萬民』的佈道師，但是教宗所指定的地域的佈道師，所以不能舛錯性不能傳到每個主教身上，乃是傳給了主教團體。

(c) 論聖伯多祿和他的接位人的不能舛錯性：吾主耶穌特別的給了伯多祿不能舛錯的特例，用聖經和歷史可以証明：第一：聖經的証理：(a) 『你是伯多祿解說磐石，在這磐石上我要建立我的教會』。所以伯多祿是聖教會的基礎，如果有舛錯的可能，那就不堅固了，所以伯多祿在教訓人時不能舛錯；『地獄之門，不能勝之』。如果伯多祿能舛錯，那末地獄之門便可戰勝聖教會了。(b) 『堅固你的弟兄們』，『我為你祝禱了，為使你常有信德』，『基多的禱禱當然有效果：在堅固自己弟兄的時候自己當有信德』。(c) 『你牧我的羊』，基多不能離自己的羊交與一個不能勝任的牧童，否則不但無益而且有害了。

後世的教宗既是伯多祿的繼任者，所以也有不能舛錯的特恩。

第二・歷史証理：全部的聖教史證明羅馬教宗的不能舛錯：（a）教父的論調：聖依肋額說：『只有羅馬教會具有完全的真實，聖西比良（S. Cyprianus）說：『羅馬公教人，因着宗徒們的教訓和不能舛錯，在信德上是穩固的，』聖熱羅尼莫（I. Hieronimus）說：『只有羅馬教宗是無錯誤的』，（b）公會議：常提念教宗的不能舛錯，（c）事實：從聖教初始時以至現代常有處罰異端和異教人的事實，瓦諦岡公會議（Concilium Vaticanum）定教宗的不能舛錯為信德的道理。

（2）據事實方面羅馬教宗對於關乎信德和倫理的事情總沒有錯誤過，這是特殊的証理，因為若能証明了教宗在信德和倫理上能錯誤，我們的全部証理全歸瓦解，唯理派和舊反教的人說：兩個教宗有過錯誤，就是：李伯略教宗（Papa Liberius）和奧諾略教宗（Papa Honorius）。李伯略信從了亞略主義（Arianism），奧諾略信從了唯一意志論（Monothelismus）。但是這種論調，都是假的，捏造的。

註意：（1）李伯略教宗，人說他為使公斯當定皇帝許可他再回羅馬，他將亞略主義簽



定爲當信的道理，三五八年李伯略得了再回羅馬的許可，因此人對於他有如此的論調。

釋難：(a) 李伯略總沒有定了亞略主義爲聖教會的信端；(b) 如果他在這事上錯誤了，那是他私人的錯誤；(c) 這與不能舛錯的問題毫不相關。

(2) 與諾略教宗·人說：他說了基督只有一個欲司，就是主張唯一意志論。

釋難：(a) 與諾略教宗總沒有講過這種道理；(b) 總沒有規定過這種道理爲當信之端；(c) 他的不對，是對於這端道理應該鳴鼓而攻之，他反倒隱忍不言，因爲他受塞而摘要 (Sergius) 欺騙……(d) 良第 II (Leo II) 說與諾略有疏忽的罪過，但是沒有罰了他，說他信了異端；(e) 公議會第六按他私人的資格，罰了他。

### 第三章

#### 論眞宗教的標記

大意：從上兩章裏我們得知基督創立了一個教會，如同一個宗教的，恆存的，有系統的，獨裁的和不能舛錯的會。按獨裁來講，有伯多祿爲領袖，一總的人都當聽從他的命令，伯

多祿有他的繼任者羅瑪主教，從此看來：『那裏有伯多祿，那裏有真教會，或基多的教會。』

為什麼要論真教的標記呢？因為現在有許多的教門，名為基多的教，自稱是基多所創立的，自稱真教，但是這些教門在教義上各不相同，那末他們不都是基多所創立的，這是顯然易見的理。

在這些不同的宗教中，有個方法為看出那一個是真教來麼？曰：有。在下章裏我們要討論這個方法。

#### A 真教標記的界說

標記：為分基多真教和假教的記號。

標記的界說：標記可分為兩種：(a)消極的，就是：沒有這種標記，便可以很明顯的証出那個教會是假的來，例如：不是一神主義的宗教決然是假的，但是，如果有了這種標記（一神主義的）也不足証明這個宗教是真的，換句話說：一個宗教如果是一神主義的，不能因此証明他是真宗教，(b)積極的，就是：如果有這種標記，那個教會一定是真的。

積極標記必要的條件：(a)該當是：體要的，就是：屬於教會的體要的結構的標記；

(b)可以看得出來的，因為標記是一種可以覺察的記號，比如：不能舛錯性是聖教會的體要成分，但是不能看得出來，故此不能算標記。

#### B 論真教的四大標記及其標記之價值。

標記的數目，尼采諾——君士坦丁會議 (Concilium Nicaenum, Constantinopolitanum)。

在第四世紀時規定可真教會有四個標記：至聖至一，至公，徒宗徒傳下來的。

(10) 至聖性：規誠的至聖；規誠可以引導信友修德立功成為聖人。

至聖性該當有我們上邊所說的那條件，就是：(a)體要的性質，因為基多不但願意他的信友只守十誡，而且也願意他們遵守公會議的規條並修至高的聖德；(b)可以看得出來的，因為道理的至聖，可以理推；信友的聖德，外面可見。

(20) 至一性就是：一總的信友都屬於聖教會的合法權柄之下。

至一性也該有那種條件，就是：(a)體要的性質，請看基多的志願：『一牧一稜』 (Joan 10:26)、『為使衆人合成一體』 (Joan 17:21)：『一個信德，一個聖洗』 (Gal 1)

，所以聖教會托給了一個首領伯多祿，爲使信友一致；（b）可以看得出來的：一總的信友屬於一個權柄之下是可看得出來的事實。

（3°）至公性，就是：普遍的（此款）散佈於普天之下，第一：事實的至公性：確實聖教會包括一總現有的人；第二：理論的至公性，按理說聖教會是爲一總的人立的，所以聖教會漸漸的要包括天下的人。

至公性也該有那兩種條件，就是：體要的性質，『汝等訓誨萬民』（Mat. 28:19），這不是爲一時的命令，却是爲永遠的命令；（b）可以看得出來的：請看歷史和地理可以明白聖教會的至公性。

（4°）宗徒性，真純宗教該當是從宗徒傳下來的，廣續不斷及合法的傳下來的，『廣續不斷的』是從宗徒到現在總沒有間斷過；『合法的』是在這傳遞上沒有絲毫的弊病。

宗徒性也該有那兩種條件，就是：（a）體要的性質，因爲耶穌立定了常存不滅的系統，所以基多的教會裏不能不有宗徒的繼任者；（b）可以看得出來的，用史學可以証明這端事實，例如中國和他國皇帝的傳記。

(C) 論標記的價值。

(1) 至聖性，這是積極的標記，因為那完全保存了基多的道理的教會，自然能使他的信友成聖；這是顯然易見的事，並且也是極容易看得出來的標記，因為人如果誠心的觀察這教會中信友的超羣聖德，他便馬上可以看出這教會有致聖的標記來。

(2) 至一性，這是一種消極的標記，就是：凡是沒有這種標記的教會一定不是基多的教會；但是有這種的教會不一定就是基督的教會，因為假教會也能有這種標記，至少暫時的可以有。

(3) 至公性，這也是一種消極的標記，一個國籍的教會不是基多的教會，因為不是普遍的，但是他能夠演成了普遍的，到那時也不能稱為真純宗教。

(4) 宗徒性，這是一種積極的標記，因為一個教會他如果是由宗徒廣續不斷，合法的傳遞而來的，他一定是基多的教會，但是在証合法的傳遞上有時不無難處。

結論：(a) 凡是沒有這四種標記的教會一定是假教會；(b) 凡是在這四種標記中缺了一樣的教會也是假教會；(c) 那有這四種標記的教會一定是真教會，就是基多的教會。

## 第四章

### 誓反教不是真宗教

(A)關於誓反教的概念：

(1)界說：誓反教是十六世紀露德爲相反公教所創之教會：

是教之派別。 聖學大考之派別有三：「a」露德派；「b」加爾文派；「c」英國派。對於這三派我們要談一談。

(2)露德派的教會：是從露德傳來。

教義：(a)大赦無用，因爲人藉信德可潔淨自己；(b)只有信德就夠了；(c)沒有煉獄；(d)信德唯一的標準是自由講解的聖經；(e)教會是無形的。

(3)加爾文派的教會：是從加爾文傳出來的。

教義：除了以下兩條以外其餘的和露德派的教義相同：(a)聖寵是可間斷的：他說：「誰」領受了聖神」，就永遠領受了聖神」；(b)絕對的預定論：天主預定了人升天國

或下地獄，絲毫不能更改。

教義共分為三十九端：都是從真道理和露德的道理糅合而來的。

英國派教會的派別：「a」上等的：此教的信徒想自己是公教的一份子；「b」下等的：信奉加爾文的道理：「c」寬放的：他的信徒只有一種基本信條：就是對於基多的信心，又分為其他的許多派別。

(B) 誓反教沒有真教的標記。

(1) 他沒有聖性：第一：道理不是聖的，因為他的道理是道德的毀滅者；第二：他的信徒沒有成了聖人的；雖然也有幾個善男善女可不是由於守誓反的規矩而成的。

(2) 沒有至一性：沒有一個系統，各不相屬，所以他的派別有無數的多。

(3) 沒有至公性：他的各教會大概是國籍的，例如：露德派的教會是在瑞典，挪威和英國。

注意：誓反教徒的散佈全球不是一個有形教會的散佈，乃是在暗中摸索的派別的散佈。

(4) 沒有宗徒性：(a) 根據理由，因為誓反教徒說教會是無形的，甚多沒有制定一個

永遠的權柄；(b)根據事實，因為誓反教徒沒有宗徒的傳統，他們只有一點不合法的傳統。

## 第五章

### 希臘教不是真純宗教

(A)關於希臘教的概念。

(1)界說：希臘教包括一總與羅馬分離的教會，這些教會的分離是第九世紀佛爾(Thatus)所提倡的，第十一世紀米加爾柴祿拉略(Michael Cerularius)所完成的，這些教會，公教人稱之爲『希臘裂教』；他們自稱爲『東正教會』或希臘——俄國或斯拉夫教會，因爲產生於佛爾，故宜名之爲『佛爾教會』。

(2)教義：(a)關於降生，救贖，聖事(有幾個例外)恭敬聖母，聖人和聖像希臘教和羅馬教是一樣的，關於天主聖三的道理希臘教主張聖神是由聖父自己所發的，所以在尼采諾會議中詆斥羅馬公教人所主張的『聖父聖子共發聖神』爲謬誤，(b)希臘教不信聖母始胎時無染原罪，(c)沒有煉獄，(d)受了異端人的洗禮應當復洗，告解時的赦罪經赦永



罰和誓罰；因此大赦就不關重要了，終傳該當賦於無病的人，神品不賦給人永不滅的神印；（e）關於教會：沒有至高無上的權柄，但有至高無上的榮耀，不能舛錯的主體只是主教團體。

此外關於禮節一方面，希臘教和羅馬教尚有許多的異點。

（3）現狀，希臘裂教傳佈於突爾其，歐洲，希臘，俄國，波蘭，匈牙利和小亞細亞的一部分。

「按禮節的言語方面來說，希臘教分爲四種」：純粹希臘教，他有三個自治的中心：君士坦丁宗教，（Patriarcha Constantinopoli）赫肋尼國的教會（Ecclesia Regni Hellenici）和基波來的總牧（Archiepiscopus Chypre）。（2）希臘——亞刺彼亞教會（Groeca Arabica）有安第要基（Antiochia），耶路撒冷（Hierosolyma）和亞利山城（Alexandria）的宗教們以及西納依（Sinai）的總牧，（3）斯拉夫和牧國教會，他們有七十五兆教徒，布加利亞和塞而維亞以及伯各拉多的總牧們；（4）羅馬尼亞教會有布加來斯（Bucarest）和瓦西（Vassy），的宗教們，所以希臘教的信徒共合起來有一百二十兆人）

(4) 東方教會尙有其他分離不同的教會，例如：哥普答 (Copta) (a) 教會在埃及，在那裏有亞利山城的宗教和亞彼西尼亞的總牧們，(b) 在買索坡大米亞的加而代亞教會；(c) 有一個宗教和兩個主教所管的亞而美尼亞教會；(d) 在西利亞和買索坡太尼亞雅各彼大教會，他們的人數不多，至今尙信唯一和意志論一性論。

(B) 希臘教會沒有眞教的標記。

(1) 不是至聖的 (a) 他的信友不是至聖的；教祖沒有道德和熱心，但是有很大的做心，其餘的諸份子也沒有有聖德的，愛人的工作也很稀少，他有時也將人列入聖品，但是不考察此人的聖德和靈跡，(b) 他的教義是至聖的，因為他尙保存着最重要的道理和規矩。

(2) 不是至一的：因為他的信徒不屬一個最高權柄的管束和教訓。

(3) 不是至公的：(a) 按事實說：只限定於幾個地域；

## 第六章

### A——羅馬教會真有教的特徵

說羅馬教會，因為她的至高首領是羅馬主教——伯多祿的嗣位者。

1——她是至聖的；a 她的道理是聖的，因為她保存了默啟與傳說的道理不染錯誤，她盡心使教友們相信有信德並作善工才能使人成聖，只有信德不夠（這與誓反教大不相同）然而沒有善工，信德是死的，聖教會且使教友們不但只守十誡，且應修德至極高峰她還有修會與仁愛事業，這一切的一切都明証羅馬教會是至聖的——b 教會中的肢體是至聖的，雖然他的肢體並非都是至聖的（因為隨時都有敗壞的分子）可是誰要否認她的肢體是至聖的，他算是一個瞎子，他算是一個執拗的人，因為你隨便看看致命聖人傳和列品案就知道了。

2——她是至一的；a 她的管理是至一的，這事連誓反教都不能否認，她的教徒服從主教，主教服從教宗，——她的信德是至一的，這在全世界是誰都知道的，誰執拗的反對她的信德，便被開除教籍。

3——她是至公的：a 理論上她是至公的，因為耶穌立了教會是為普世衆人；——b 事實上她是至公的，不過這個至公是大益的是相對的；因為她占了世界的一大半，她的信友比任何一個基多的教會 (Christiana soc.) 的信徒都多，可見她的信友稱為公教信徒真是高妙。

4——她是從宗徒傳下來的：a 在管領上她是從宗徒傳下來的，因為她把基利斯督賜給的權柄繼續不斷的傳流，這個權柄很和法的傳流到現在，而且教會的分裂也不能影響到她的傳遞上——b 在道理上她是從宗徒傳下來的，因為她所講的道理沒有一件不是從聖經或聖傳上摘下來，人們所說的道理進化，並非道理更改了，乃是道理的定義和講解更清晰了。

結論：既是真教應有的特徵羅馬教會都有了，所以羅馬公教一定是真宗教了。

B——在羅馬教會之外不能得救。

1——要緊歸依這個宗教，如果惟獨這個教會是真的，那末歸依這個宗教是必要的了，甚至不歸依她便不能得救，這個必要性有兩層證據：

a 聖經上的證據：耶穌明明說他的意思道：「你們去到普世訓誨萬民，誰信從了領了洗

，他便得救，誰不信從，便要受罰，」（*Marc, 16, 15-16*）從這話看來，人人有歸依這宗教的必要了。

b 理論：羅馬公教或握有整個的真理，或不握有整個的真理，如果握有整個的真理，那末任何教會都沒有用了；如果不握有整個的真理，便應當尋求別的宗教，然而我們証明了聖教會握有整個的真理，所以只有羅馬公教是真宗教。

2 — 「這個教會之外不能得救」這話怎講？這就是說：有真正的責任歸依這個宗教，然而進教有兩樣：a 是實際上進教（*De facto vel re*）這一件在可能的範圍以內是必應作的——b 是意願上的進教（*Voto, desiderio*）這是說：如果有一個不認識宗教，然而他心中願意作天主所命的事情，且在可能的範圍中，他一定要進教。

3 — 有人把教會分成魂和體，歸依聖教會的魂是方法上（*Modi*）必要的，便是不歸依此魂不能得救；歸依聖教的體是誠命中（*De Praecepto*）必要的。

那些心地純正的外教人，異端人和裂教人都算是歸依聖教會的魂的，因為爲付上這個條件，他們的無知（*Ignorantia*）應是不能歸罪於他們的，（*Inculpabile*）爲歸依聖教會的體

魂。

，應實際上奉天主教，那些故意走入歧途的也不算歸依聖教會的體，也不算歸依聖教會的

## 卷二

## 論聖教會的組織

## 第一章

## 論羅馬教會的品級

大意：據前數章的講述我們已經可以大蓋的知道羅馬公教的組織是與耶穌的創立相同的，不過這種組織在成分的增添和翻新上可以演進，因為她是由人位的成分組成的會，而人位在保存着主要的成分之中在副要的成分上是可以演進的。

所以現在羅馬公教的組織也是研究辯護學的學生們所應曉得的。

## A 論聖教會的品級 (Hierarchy)

1 界說：品級二字據西語是「神聖職權」的意思，在此牠却包括神職班的尊位的高低，分類——品級有兩種：a 有神品的品級，(Hierarchy ordinis) 這個品級根據神權，牠的

對象是藉着施行聖事成聖人靈，這神品的品級按天主的律例包括主教神父六品；按聖教會的律例她包括五品和其餘的小品，b 職權的品級 (Hierarchia jurisdictionis) 包括那些分任管領權的人們，那些人位按天主的律例有教宗和主教，按聖教會的律例是其餘的輔佐人。

2 教宗的輔佐人包括：a 羅馬教廷 (Curia Romana) 她是一些樞機大臣監督與下級職員組成的，b 樞機院 (Sacrum collegium) 便是樞機大臣們的一個團體；c 羅馬聖部 (Congregationes Romanae) d 法院 (Tribunalia)

### 聖務部 (Officia)

主教的輔佐人包括：a 副主教 (Vicarii generales) b 歌經團 (Capitulum) 便是主教座前的幾位法定司鐸，他們是一個法定的團體，他們的職務是每日在聖堂裏歌唱大日課，並且主教死後，他們當中應出一位代表權理教務，直至新主教的選定為止；c 本堂司鐸 (Parochi) 他們的任務是在本堂口服務，按天主的律例他們職守之中並不附帶什麼權柄，而他們的職守完全是委任的。

### B — 論聖教會佈道之權。



I 對象：按聖教會有不能外錯的特點，她的對象只限於一些直接或間接關於信條或道德的事件。

a 不能外錯的直接對象：聖傳或聖經所包括的一切指明或暗示都是她的對象，所謂指明默示的真理，乃是以很清晰的言語默示的道理，例如，有一個造天地的天主；基利斯督從瑪利亞降生爲人；受苦受難而死，死後埋葬了……所謂暗示默示的真理乃是由旁的真理推論出來的真理，例如，耶穌是真天主真人（此乃指名默示之端），所以他有天主性和人性，（推論出來的真理）。

b 不能外錯的間接信端：（a）神學結論：這便是從一個默示的信端和一個由理性曉得的道理所推究出來的結論；如：

默示的真理是：天主論功行賞。

性理是：除非人有行善避惡之自由，天主不加以賞罰。

神學結論是：所以人有自由。

（b）道理事實：便是一件事實，牠本不是默示的道理，然而牠與默示的道理有密切的

關係；如果否認地便等於否認一端默示的信條，列如：有人寫了一部書，書的內容是反對信條的，那末聖教會聲明牠是異端書，這便是道理的事實。

(c) 道理與敬禮公律，(任何私律不在此例)

(d) 准可的修會定章。

(e) 列聖品，便是教宗聲明某人現在享天國的祝福並且可以以敬聖大之禮敬禮他。

(f) 道理的懲罰 (*Censura doctrinalis*) 便是聲明一端道理是異端的，或虛偽的，

*Conclusio theologica* 神學結論 *facta dogmatica* 道理事實)。

2——聖教會為施行自己那不能舛錯之佈道權有兩種方式：a 特殊的方法：便是教宗在聖座上談信條，或在公議會中講信條；b 尋常與普通的方式：便是時時處處教宗或主教施

教於民衆。

C——論聖教會的管理權

1——權柄的分類：她的管理權分為三種：a 立法權 (*legisera*) 便是說聖教會不但有講解自然律的權柄，且有制定新律並加給子民嚴守此律的權柄；b 審判權 (*Indicaria*) 便是

她能判斷子民的行爲；c 懲罰權 Poenalis 更是子民有不法的行爲，她能加以相當的懲罰。

2 — 聖教會有這個權柄可以 a，用聖經證明；「你牧(管理)我的羊吧！」「你們所捆綁的……」「誰聽你們就是聽我」(Luc. 10, 16)。「誰不聽聖教會你當看他是否比加諾人(Publicanus)」(Matt. 18, 17)——p 以聖教會作專的態度證明 (Ex. praxi)；宗徒們實行過這三等權柄，如：第一立法權，如在耶路撒冷會議中 (Act. 15, 29) 聖保祿給格林多書上 (I Cor. 11, 2) 第二司法權 (I Tim. 1, 20) (I Cor. 5, 5)；第三懲罰權 (II Cor. 13, 10) 宗徒之後聖教會也實行過這個權柄，因為這是歷史上的實事，我們也不必特別證明了。——c 用聖教會的規定來證明，在特立騰會議中 (C. trident) 規定了立法權司法權和懲權；此外許多的教宗也規定過，如庇護第九 (Syllab. Prop. 24) 良第十二在 Immortale Dei 通牒上都規定過。

3 — 立法權的對象，因為聖教會的目的是超性的，而她的立法權正是爲達到此目的，所以這立法權的對象有兩種：

a 她能命令那些爲得到聖事，敬禮和教友婚配的目的要緊的事情；b 她能禁止一些相反

超性目的的東西。

4——權柄的執行法關於執行法律的人位，下面我們要講。

## 第二章

### 論教宗與主教的權柄

A大意：前數章中已經証明過基利斯督指定了伯多祿作自己教會中的領袖，並賦給了他管理聖教會的全權，這無可再往深裏証明之必要了，然而對於他那權柄的目的與執行的方式再稍談數語。

1——訓道權的對象（這個權柄有不能舛錯的特點），關於聖教會訓道的直接或間接目的，所講的一切更能貼合到教宗身上。

2——爲毫無舛錯的施行這訓道權，有兩種方式，a是超常的訓道（*Magisterium extraordinarium*）便是教宗在寶座上講道；d尋常的訓道——（*Magisterium ordinarium*）

尋常的訓道需要四個條件：a應是教宗盡信衆司牧和教師之職，因爲按他是一個平常的

教師他是能外錯的；b 他應用指定的方式指何爲應信之端，何爲應盡之職；c 應是論關於信德或道德之事；因爲對於學術上，他是能外錯的，d 他應有責成全聖教會的意思，這從他那「棄絕」(Anathema)的言詞或上下文中可以看得出來。

教宗不能外錯，是因爲耶穌許給了伯多祿聖神要特別的監視聖教會，然而雖有聖神的監視，還應盡人力的用追求，建議和推敲等的方法去研究真理。

不能犯罪和不能外錯是不同的，這一端誓反教徒常常弄亂了因爲教宗即便是一個大罪人，他也是一個不能外錯的，而且教宗的不能外錯不在乎主教們的接受與否。

尋常的訓道，教宗能直接施行，便是用通牒施行；b 間接以聖務部(Congregatio S. Officii)施行。

### B. 論教宗的管理權

1 根據他的至高領權，他能：a 爲全聖教會立法；取締法律，解除法律(dispensare)，連主教法律亦在此例，b 選定主教，並於必要時指定選舉方式；c 招開會議；d 施行判斷。

2 執行的方式：教宗一人不能在全教會執行他的管理權，因此他應有，a. 代表 b. 欽差 c. 樞機團 d. 羅馬聖部 (a, Legati; b, Nuntii; c, coll. cardinalium; d, Congregatio Rom.) 前兩樣我們不提，對於後兩樣我們略提幾句。

樞機團，樞機（主教）大臣有三種：a. 樞機六品；b. 樞機司鐸；c. 樞機主教，現在他們的數目應是七十個，然而不一定時常有此數目。

第一，他們特別的職務是招集會議選立新教宗；第二，他們尋常的職務是輔助教宗管領全聖教會。

宗座會議 (Consistoria pontificia) 便是教宗監席的樞機會議，有兩種：a. 稱為密秘的，b. 如果只許樞機大臣列席；稱為公開的，如果亦准許別人入場，例如列聖品時。

4 羅馬聖部：因為教廷的事太繁多了，所以立了 a. 聖部 (Congregationes) b. 法院 (tribunalia) c. 聖務 (officia)，聖部至少有十一個；法院有三個；聖務有五個。

### C 論主教的權柄

概念：我們業已說過每一位主教並非每一位宗徒的繼位人，然而主教們的團體卻是宗徒

團體的繼位者，可見每一位主教的權柄和每一位宗徒的權柄不是一樣的；可是他們團體之權却等于宗徒們團體之權。

1 權柄的分類：訓導權，主教在自己的教區以內的權柄同教宗在全世界上的權柄是一樣的，所以他們那訓導權的對象簡直就是整個的默啓，然而他們如果在團體以外，是沒有不能舛錯之特權的，他們監視着傳佈與保證信德；對於傷害信德與道德或風化及其他有害人靈的書籍，他們有權利和責任禁止，爲作此事他們可訂立規條或出司牧之書信（*lit. Pastoralis*）。

2 管領權，主教 a. 在自己教區內能制定內行法廳（*forum internum*）與外行法廳（*forum externum*）的法律，然應在宗座的治下並且不應外乎聖教公律 b. 並在第一訊（*prima instantia*）能指定關於自己權限的事件或案件；c. 有約束或懲罰屬下人民的權柄，然而他們能到教宗那裏上控。

3 各處的主教在各地分散着，如果招集小會議，他們有不能舛錯的特權，在公議會中，他們亦有此種特權，不過應注意下面：

4 在公議會不能舛錯的條件：a. 應是全世界的主教以公事被招集到一處，如不可能時，有幾位不在也不要緊；b. 教宗應賦給公議會自己的威權，所以公議會該是被教宗招開的，公議會的主席應是教宗或教宗委派的人，公議會的上諭應有教宗的通過，且由教宗頒佈。所以教宗和主教們所開的公議會是有無上威權的。

重要的結論：聖教會是一個完善的會。

這由他內部的構造可以看得出來，因為一個完善的會是不受其他會約束的：a. 在目地上；b. 在得目的的方法上；而聖教會即是如此的，她自己有得到目地一切要緊的方法。

聖教會：a. 按根源上是一個完善的會，因為他是按天主旨意創立的，並非由人意創立的b. 按他的性質她是一個完善的會，因為她是超自然界的一個會，為達到他的目地不能從一個有形的社會得到牠的方法，牠也並不屬於政府，因為牠不是從政府分出來的。

聖教會常常保存這條真理：相反這真理的言論牠都降罰了；例如在禁條(Syllabus)上，第二十四條。



## 第三章

## 論聖教會的權利 (Iura)

大意：由上章最後的結論（便是從聖教會是一個完善的會上）生出一切權利來，這種權利是同牠的訓導權與管理權有密切關係的，是牠的職權使牠有權利施行聖事以成聖人靈，政府應認可這種自由，平常倒也認可，然而平常政府却時常損害聖教會從這訓導與管理職權上生出來的權利，所以我們要講一講牠的權利。

A——論聖教會從訓導職權生出來的權利

(一) 耶穌說：「你們應訓誨萬民」這便是一個原理，根據此原理，聖教會的訓導權是沒有時間與空間限制的，這個權利可以從兩方面觀察：a. 從積極方面觀察：b. 從消極方面觀察。

按積極方面的觀察：聖教會應使自己的教民受公教的教育，第二，應禁止反對真理的道理。

(二) 教育的權利——學校，小孩子們領洗之後應受公教的教育，我們現在爲清楚起見，要把神職班與俗人分開。

a. 對於神職班，聖教會有權利揀選兒童們爲盡宣傳福音之職，有爲他們建立修道院的權利，使他們在修道院裏受到相當的栽培，所以聖教會有權利向政府要求，務使政府不應加給他們阻止傳教的工作，如當兵。

這免當兵役的特權，却被現在的一般不信，或否認天主教的國家，給攻擊了，然而這個特權，却是實在應有的。如見：a 聖教的法律，這項法律給神職班爭這個特權，並對負槍作戰的神職班加以懲罰；b 自然律，如果國家有責任招集軍隊爲保護治安，也應有責任應付全國教會的需要。

設難

1 有人說：受軍訓爲試探修士們的聖召是很好的學校。

答：這話有點對，不過不受軍訓爲修士們的聖召也有很好很有力的試探。

2 神職班的人不但應享受公共的權利，且應負公共的責任。

答：這個設難似乎不可推翻了，然而要曉得神職班果真不荷負公共的負擔嗎？我想神職

班和司鐸們貢獻給國家的利益比軍人也不在以下，爲禦敵軍人固然是有用的，然而司鐸們爲敵搖搗亂社會的壞思想，爲反對道德的敗壞，也不是不要緊吧！有一般法利塞的假善人，他們看見神職班不充兵役的特權生氣了，也用力的攻擊這個！

b——對於俗人：學校，聖教會不能放棄自己那補助學校的權利，政府也并非不承認此權利，至論公教教育呢，那聖教會却有權利管理，對於文學歷史及科學聖教會却有權利抵防反對那相反公教教育之點。

可是往往有一些完全世俗的學校，那完全是無神派的國家或馬松黨（Masons）的國家開辦的，在此情形之下，聖教會應逼迫教友們發誓不信從他的迷惑，或另想法子教育兒童。並且聖教會應適應環境，有開辦中校或大學的絕對自由，國家統制教育是不合理的；因爲教育兒女是父母的天職，如果他們自己不能教育兒女，他們能夠也應當揀選教師來教育他們的兒女。

B——論禁書的權利 目錄（Index）

1 如果聖教會 a. 沒有禁止那些自己沒有准許的書物出版之權；b. 如果聖教會沒有懲罰那些相反信德而已出版之書籍的權利，那末聖教會便不堪稱為信德的保障了。

聖教會有懲罰壞書之權根據 a 聖經：聖經上說：「你們應訓誨萬民」1 訓誨萬民什麼呢？基利斯督的道理是真實的道理，不是假的道理，不是壞書上不道德的道理；b 根據聖傳（Traditio）「這是聖教會世世做的」（II Timot. 3. 16-17 Act. 19, 19）c 根據理性：思想自由是不通的學說，是相反理的和無政府主義的學說，試看歐洲的歷史，你便會曉得了，即便在任何會裏任何黨裏都不能准許這思想和行動的自由（如在 *Ferroviana* 或 *Navalis* 黨）那末為何天主教獨能許人如此呢？

### C — 論聖教會從管理生出來的權利

1 第一個權利便是系統的組織，這是很明顯的，為此聖教會應有自由去選擇職員，應有自由去把地區分作省教區或堂口等等……有時聖教會讓給地面領袖有選擇職員的權利，這是聖教會甘心做的，這是因為他們給了聖教會很多恩惠，這并非說聖教會放棄了自己的權利，地面領袖也不應視此為固有的權利而要求這個。

2 她有創辦修會的權利。

3 她有置產權 (*Ius possidendi*) 聖教會雖是無形的會，而她的子民却是有形的人，他們應當生活，他們應當有財物；再者爲建造或修理房屋都應用財物，所以除非不倫不類的國家能否認此權。

4 聖教會有立法權，頒佈法律權和自由同屬下人交接權。

5 她還有懲罰人的權利，罰有：a 無形的；如開除教籍 (*Excommunicatio*) 革職 (*Suspensio*) 禁人入聖地 (*Interdictum*) b 有形的；如大磔，苦鞭坐監……聖教會雖是無形的教會，她可以有有形的刑罰，因爲人性是軟弱的，固執的，單有無形的懲罰還不夠。

## 第四章

### 論教會和國家的關係

大意：教會和國家有同樣的人，爲這個緣故教會該當在國家內生存着，但是教會和國家

都是完全的社會？獨立的社會？自主的社會？教會和國家不能沒有關係？可是他們彼此有何等的關係呢？怎樣規定他們的關係呢？有兩種假設：（a）公教國；（b）非公教國。

（A）論教會和公教國的關係。

（1）爲規定這種關係有三種意見：（a）一權屬於他權；（b）政教分離；（c）彼此關照。

（2）意見的解釋：（a）一權屬於他權，有兩種假設：第一：國家屬於教會；有這種意見的人很少，所以這種意見不能成立；第二：教會屬於國家；自由派的人有這種意見；他們想國家的帝王和領袖是絕對的主人翁，這種意見名爲責攬助主義。

（d）政教分離：和平的自由派作這種思想，他們主張：『在自由國家內有自由教會，』意思是：政教各不相擾。

（3）對於這種意見的批評：責攬助主義及和平自由主義是違理的，第一個主義將教會的自由全行毀滅了；第二個主義將人對於超性目的的係屬全行毀滅了。

（4）公教的道理：（a）原理：教會和國家的權柄是分立的，教會司神務，國家司俗

務。

所以教會在俗務上屬於國家；國家在神務上屬於教會，因為這兩種事務都實施於同樣的人身上，故此該互相關照。

有幾種神俗相雜的事務，例如：學校及婚姻等事，似乎屬於教會和國家兩種權柄之下。

在這種情形中如果起了衝突，該怎樣解決呢？按理說：國家應該退步，因為他是下級的權柄，實際上應該商議着辦（在商議時，雙方應守忠誠之道）。

(b) 原理的適用：(1) 教會的責任：教會該當以自己的權柄和工作援助國家；第一：訓誨人說帝王領袖的權柄是從天主來的；第二：教訓人民聽帝王領袖的正命，這樣人民可

以看他們如同他們的代表，容易聽他們的命。

(2) 國家的責任：國家該當實行公共敬禮，並且該當保護教會的一切權利。

(B) 論教會和非公教國家的關係：

(1) 國家分三種：(a) 異教國 (Status heterodoxus)；(b) 外教國 (Status infi-

delis)。(c)無神國 (Status neuter)。

(1) 論在異教國中原理的適用。異教國是因着分裂或異端和真教分離了的國家，這類的國家還算是基督教的國家，所以按理說這異教國該承認公教的一切權利也不計阻止公教權利的施行，例如教訓人和傳教的權利……

(2) 在外教國中原理的適用。外教國是假教的國家，按理論方面說，公教能從外教國中要求自己的一切權利，按實際方面說，傳教士在這些國家裏不過可以要求傳教的權利，但是屢次該以自己的血得到這種權利，此外還該要求着有和管理為傳教的財產。

(3) 在無神國中原理的適用，無神國是尋求一切的新自由，屏棄一切宗教的權利和敬禮的國家，這種國家可分為兩種：(a)中立國，教會和國家不能相合，但是他們的分離也不該是絕對的，反正，在任何的情形中，國家該保護宗教，反對無神派和破壞秩序的道理，(b)無神國，教會和國家的相合是辦不到的，教會該要求着有自己傳教和敬禮的完全自由。

注意：論教會及國體(1)『一切權柄都是從天來的』(Rom 13, 1)這是公理，(2)權



柄的賦給；或是直接的給了國家的領袖，例如：世襲和選舉的一權主義；或是間接的給了領袖，例如民主政體和貴族政體，這種問題尚未解決，（3）聖教會對於國家的政體，二皆承認，只要那種政體不反對人民另外不反對教會的權利。

## 第五章

### 論公教施與國家的恩惠

大道：公教的仇敵常常誣問公教，殊不知公教賜與了社會不少的恩惠，另外是促進了社會的文明。

所以我們要將公教施與國家的恩惠分三個題目來講：（a）公教與個人；（b）公教與家庭；（c）公教與社會。

#### （A）教公與個人

（1）在古時人分爲自由的和奴才，公教積極的救奴才比任何的教會和國家出力都多。

奴才的界說和由來。奴才是被強迫着事奉他人的人，奴才的由來有三種：(a) 因戰事；(b) 因買賣；(c) 因出身。

奴才的境遇，奴才的待遇和畜牲一般，是主人的私有物；到了無用的時候，隨主人的意思賣掉或殺傷；請看名人賈島(Jarvis)的話「你賣掉老牛和舊車，你賣掉病奴和老奴」，法律有時賜與主人對於奴才有生殺之權。

(2) 公教對於奴才做了何事？公教以自己廣續不斷的工作教訓社會的人善待奴才，公教以三種方法做了此事：(a) 以道理，公教在起初時為恢復奴才的自由就費了很大的力，聖保祿提倡人類平等，為攻擊希臘——羅馬國家驕傲的英雄，宣傳衆人有一個原始，都是吾主耶穌以寶血所救贖的「不論猶太人和希臘人；主人和奴才；不論男人和女人，在基多耶穌身上共成一體」(Gal. 3. 26)。「奴才們，按肉身你們該聽你們長上的命，主人們，你們對於奴才也當善待，不可威嚇；要知道他們和你們的在天大父不看人情」(Ephes. 6. 1b, c)。

(b) 法制：在公教帝王的上諭裏，比如君士坦丁；和儒斯定皇帝的上諭裏以及公教的會議裏都保護奴才？(從六世紀至九世紀)。

(c) 在實際上：公教不分人的等級：拉克當爵說：『在富人和窮人當中，在主人和奴才當中沒有差別，奴才也可以陞司鐸，當隱修士，』從第六世紀公教因教人的獻儀致富了，他用自己的財帛為贖作戰被擄的人和奴才為使他們『享受容易的和甜蜜的生活』。教宗們議會中常說的話。

(B) 公教與家庭。

(1) 古代的家庭：(a) 有殘殺嬰孩的舉動，特別在羅馬這是法律所容許哲士所贊承的事：『沒有比拯救家庭於無用之物是更合理的』，(塞納加 Seneca)，棍的利亞諾 (Quintilianns) 說：『殺人屢次是罪過；可是殺自己的子女屢次是光榮的舉動』，請看這是父權，為父親的更可以賣自己的子女，(b) 為人母者在家庭中絲毫的權柄沒有，容許一夫多妻制，婦女實在是奴婢，在希臘和羅馬兩個有名的國裏，姑娘們屬於父母權下，為人妻的處於丈夫的保護之下，丈夫對於他們有無限的權柄。

(2) 在公教社會中的家庭：(a) 孩童是父母愛惜和罪惡的對象，父母懂得子女不是自己的私有物；(b) 婦女的倫理地位被公教提高了：第一，藉着宣傳童貞的優越；第二，藉

着不可拆散的婚配聖事；第三，藉着公會議的律條。

(C) 公教與社會。

公教貢獻了社會無數的恩惠：(1)在物質界；(2)在悟性界；(3)在倫理界。

(1)在物質界，公教爲人羣的益處出了力：提倡勞作，樸素和好品行，這些德行另外勞作是古代自由之人所不屑爲的，古隱修士爲社會的益處：在歐洲建立村莊，種植樹木，修治荒野，招集人民，於是商業和工業大興起來了。

在現代公教仍然努力工作，最有名的榜樣是良第十三，他在『勞工問題』的通牒裏解決了社會問題，(一八九一年五月十六日頒行的)

全部的通牒都是注意勞動和工人的益處的，良第十三爲解決這種問題所講的理比那些鼓動工潮的人所講的理好的多。

(2)在悟性界，公教對於神職界的人和世俗人的教育十分注意，從第五世紀至第十一世紀設立了主教學校，司鐸學校，隱修學校，在十六世紀公教提倡了希臘和拉丁的古學，後來，公教成了文學，藝術和科學的先進。

(3) 在倫理界，公教爲私人 and 社會所做的事在倫理界中有了極大的影響，能使歐洲的人有美好的品行，從此產生了歐洲的法律，現代國家思想各處盛行，公教則以人類同源的道理平息這種國家思想。

## 第六章

### 設難與釋難

設難 I. 信德與理智是冰炭不同爐的，尤其是奧理的信德與理智毫不相合。

釋難 I. (a) 各不相反，因爲默示給人奧理和叫人信從奧理的天主與賦給人理智的天主是一個天主。

(b) 信德與理智是兩種不同的知識根源 (Principia cognitionis)，他們各有各的對象 (Objecta)；信德的對象是默示的真理；其中有的是理智不能明白的，有的是理智可以稍懂的；理智的對象是本性可以明白的真理。

(c) 在信德和理智當中有極大的相合點，理智是信德的先驅，給信德開闢道路，信德

光照理智，給理智揭曉他要尋求的真理。

(d) 信德高於理智，所以理智當屈服於信德之下，在何等的事上該當屈服？第一：在超性界的事上，例如：真理，第二：兼有界的事上，例如：某事不為理智所懂之事，然而也是獸的事，如此做來，那裏還有信德與理智的不合呢？

設難 2：真理是背理謬妄的事，

釋難 2：真理是超越理智的事，不是相反理智的事，例如：『在三位中有一個性體』這是天主聖三的真理，不懂怎麼樣會三位一體，不懂怎樣，不算相反理智，在性體和位當中沒有矛盾 (Contradictio) 因為他們是不同的觀念，不是矛盾的觀念。

設難 3：信德和學問彼此反對有甚於信德和理智者。例如，聖經上學術的陳述與科學的發明迥乎不同。

釋難 3：(a) 如果論純平學術的事和只屬於理智的事，比方：論電學，機械學等，一點矛盾也沒有，你相信電學家和機械學家不能信不能外錯的道理麼？你相信他們信這端道理和信電學機械學一樣麼？這是不合理的事！

(b) 如果論信德和學問兼有的事，比方：論靈魂不滅，無神派、唯物派、唯理派等人的結論『萬物皆有滅』更好看作是學術的結論，不是公教人的結論『靈魂是不滅的』，這種結論不但只靠着信德，也是靠着學術的。

(c) 聖經如果是講科學的書，那時聖經和學問便是相反的了，但是聖經不是講科學的書，聖經是講宗教性質事情的書，所以他裏面的話不注重學術，所以講不關於宗教性質的事，只用常人說話的樣子，比方：太陽出，太陽沒等；至於考究這事的真理，不是聖經的職務。

設難 4. 誓反教的國家比公教的國家強勝，誓反教國家的道德比公教國家的道德高尚，此事當歸功（或歸咎）於其教會。

釋難：(a) 就是這種論調是真的，也不能因此就說誓反教是真教。

(b) 根據何理可以說誓反教國家的物質優勝，公教國家的物質落伍，是從教會來的呢？教會只有超性的目的，不管世俗的事。

(c) 歷史：a. 在已往的時候西班牙國，奧國 (Austro-Hungaria) 和法國都是公教國

，但是都很強勝過；b．現代，意大利是公教國，能說他比其他的誓反教國（例如，挪威）弱嗎？

（d）誓反教國家的道德和公教國家的道德究竟是孰高孰低，請你平心觀審之後再言可也，固然，公教國家的道德有時不大高尚，那都有其他教的人從中優亂的緣故。

設難5：公教的仇敵說公教用禁條（*Ex Libris*）和維新社會宣了戰，在那禁條的七十八和八十條上明明反對自由。

釋難：（a）在禁條上（比約第九冊丁八十條當禁的事）公教罰了那主張對於哲學，教會和政治上有絕對自由的人的意見，因為這不是自由，實在是妄用自由。

（b）公教常保護真自由，就是：（1）本性自由相反唯物派和預定派的人；（2）個人的自由相反奴役；（3）良心自由相反那以不公道手段蹂躪良心的政權。

設難6：宗屢次將不合法的權柄（例如，超過有形的事務和皇帝的權柄以上）歸為己有

釋難：（a）教宗對有形事務的權柄常是合法的，因為這是間接而有的，將皇帝開出教



籍是無形的罪，免去皇帝的地位是有形的罪，（間接權柄的對象，是由無形權中流露出來的）。

（b）教宗干涉有形的事務是當時的名分所容許的，所以是合法的干涉，再進一層說：教宗的干涉爲被壓迫的人民有莫大的好處。

設難7：有幾個教宗是很不好的人，在中古世紀神職界的人賣聖事並且品行不端。

釋難：（a）因爲歷史作証，一切我都明認不諱。

（b）此事毫不能相反公教的不能舛錯，至聖和天主的創立，（c）爲這個緣故，公教自始至終很順利的整頓了神職界。

設難8：在處罰加利肋依（Galileus）一事上，公教：（a）在自已的不能舛錯上有缺點；（b）罰了無辜之人，（c）阻擋了學術的進步。

釋難：（a）教宗保祿第五和物爾巴諾第八他們想各伯尼（Copernicus）的學說相反聖經，這是他們有了質的錯誤，加利肋依說此學說不相反聖經，他的判斷很對，所以聖務部（S. Officium）和目錄部錯聲明了各伯尼的學說在哲學上是假的，然而他的學說是真的，說

他相反聖經，然而他並不相反。

(b) 在這事上毫不相反公教的不能外錯，因為：第一：這種罰只在 *Considerandis* 上，然而 *Consideranda* 不是不能外錯的對象；第二：這個命令不是教宗所頒佈的乃是聖部所頒佈的，聖部可沒有不能外錯性，聖部的錯誤也是情有可原的，因為當時科學家都反對各伯尼的學說。

(c) 公教總沒有虐待了加利肋依，保祿第五反倒待他很好，勒爾巴諾第八以刑罰嚇唬了他，可是總沒有實在罰過他。

(d) 公教加給加利肋依的罰沒有阻擋了學術的進步，他的學說得了光榮的凱旋。

設難 9：各宗教有各宗教的聖書（經），為何公教的聖書（經）比其他宗教的聖書（經）有價值呢？

釋難：(a) 其他的宗教的聖書大半採自無根據的鬼神學，公教的聖經有極堅固的歷史根據。

(b) 此外教公的聖經是從天主默示來的，所以是在奇妙事情的範圍以內，故此比其他

宗教的聖書有價值。

設難10，公教的聖經如果是天主所默示的，該當有覺官可以接觸的標記，但是沒有這標記，並且有許多人類弱點的痕跡。

釋難：（a）不要緊有這樣的標記，只要從旁的方面可以証明就得了。

（b）依你的活看來，你對千毫示的意義默不了解，默示不是一種「明言」，乃是暗助佑寫聖經的人的明悟和欲司的，故此如果有寫聖經的人的痕跡是不是怪的了。

設難11，你們稱「公教」「羅瑪教」，但是「羅瑪」這兩個字沒有普遍的意義。

釋難：「羅瑪」指的是公教的首領在羅瑪，是瑪羅主教。

設難12，「新的宗教應是美術的」，宗教該受美術的補助。

釋難：你這種設難，是假科學家或對於宗教和學術一點也不懂的人常作的設難，爲答覆這種設難我們伸論幾句。

（a）美術學是論美的學問，悅目者謂之美，美是一種客觀和實有物的（品質）優長，這種優長，使人見了，生出一種快感來，這種優長不但外官可以感受，連內官也可以感受。

爲構成美的要素有三：(a)物體的完善，殘缺不全的東西使人起反感；(b)部位的配置，各部位要佈置的得所；(c)部位的顯豁，使人易於觀察而生美感。

美的等級有四：(a)高尚的；(b)美麗的；(c)詩意的；(d)戲劇之意的。

美術與倫理不是毫不相關的，因此美術如果引起人的反感來就不能稱爲美；就不是美麗的藝術工作了，藝術當屬於倫理之下。

(b)宗教：論宗教我們在前邊已經說了不少的話了，現在爲解釋這種設難還要略說幾句。

宗教是敬禮天主的，宗教包括：(a)一個或數個超過人的權柄；(b)我們附屬於這些權柄之下；(c)與那些有權柄的有共同工作共同來往的可能。

因此產生了宗教的要素：(a)：教義；(b)：教規；(c)敬禮，宗教可分爲本性的宗教超性的宗教。

(c)美術論：(a)字源(Estheticisimus)：和美術學一樣。

(b)哲學的觀察：有許多無信之徒他們對於宗教和美術學有一種混淆的哲學的傾向，

說美術學可以補助宗教，也該當補助宗教。

爲答覆這個設難，我想可以說：（a）美術學和宗教是兩種不同的東西，一個是藝術，一個是道德；美術學的對象是美物，目的是美感；宗教的對象是天主，目的或是本性的或是超性的福樂，所以美術學和宗教除了在倫理上有點兒關係，那裏還有關係呢？——（b）所以美術學是：（1）不能有的；（2）相反哲學的；（3）無神論和唯物論的——（c）美術學，按他的祖譚人所陳述的，証明他們對於美術學和宗教一點也不認識，所以是完全當拋棄的學說。



24  
104094

