

釋  
經  
學

漢口信義書局發行

學 經 釋

漢 口 信 義 書 局 發 行

# 釋經學

## 序言

此書的首要目的乃是引聖經的事實以爲解釋聖經之用。對於釋經學上其他工作並未忽視，但主要的目的還是要使聖經解釋聖經；唯一的缺憾就是：在聖經真理之豐富的倉庫中，用之於本書者只有比較很小的一部分。著者雖堅守信義宗歷史上的舊原則，却深信聖靈至今仍運行於教會中，亦曾教給此時之信徒一些關於一切深奧書籍中之最深奧者——聖經——的新事物。

所有來自原文的神學專門名詞與引證，著者曾於可能的範圍內竭力避免，如此，不但受過訓練的牧師可以用此書，就是一切明達的聖經讀者亦皆能用此書。

釋經學序言



# 釋經學目錄

## 卷一 聖經爲解釋之目的物

### 第一章 文學的聖經

	(頁數)
(一)名稱.....	一 至 四
(二)聖經爲羣書之總匯.....	四 至 六
(三)舊約正典與旁經.....	六 至 八
(四)旁經問題.....	九 至 十三
(五)新約旁經.....	十三 至 十四
(六)聖書各卷內容之編列.....	十四 至 十六
(七)猶太人的正典之編列.....	十六 至 十九
(八)新約諸書之編列.....	十九 至 廿三
(九)聖經的著者.....	廿三 至 三十
(十)聖經所涵蓋的時間.....	三十
(十一)聖經著者的著書方法.....	三十一 至 六十七

1. 路加福音的序言
2. 列王紀
3. 後代先知對於前代先知之引用
4. 重複語
5. 摩西五經問題
6. 第二以賽亞
7. 符類福音問題
8. 彼得後書與猶大書
9. 以弗所書與歌羅西書
10. 關於其他各卷聖書之論據

(三) 聖經與其他文學作品之比較…………… 六十七至六十九

## 第二章 聖經之宗旨與內容

(一) 各卷聖經之一貫…………… 七十至七十五

(二) 聖經不是一個系統…………… 七十五至七十八

(三) 聖經何以不含系統…………… 七十八至八十一

(四) 聖經的屬教義之內容是如何顯出的…………… 八十一至八十六

(五) 耶穌的教訓…………… 八十六至一〇二

1. 概論
2. 山上寶訓
3. 基督的比喻
4. 基督的其他教訓

(六) 新約書信…………… 一〇二至一〇八

(七) 先知及其所傳之道…………… 一〇八至一一一

(八) 聖經的內容之進展…………… 一一一至一二四

(九) 依據歷史的解釋方法…………… 一二四至一四〇

(十) 聖經之應用.....一四〇至一四八

第二章 聖經中屬神的和屬人的要素

(一) 屬神的要素.....一四九至一六一

(二) 屬人的要素.....一六一至一六六

卷二 釋經學的普通原則

第一章 作者的意旨

(一) 以復述為解釋.....一至五

(二) 聖經的真著者.....五至十一

(三) 聖經的明顯性.....十一至廿二

第二章 原著的文字

(一) 著述聖經的各種文字.....二十三至二十五

(二) 原著的文字為解釋的要素.....二十六至五十七

第三章 上下文.....五十八至六十五

卷二 特別釋經學

第一章	根本原則	一至三
第二章	聖經之類比與信仰之類比	四至十三
第三章	理想在解釋中之地位	十四至二十
第四章	預言及其解釋	二十一至三十六
第五章	預表	三十七至三十九
第六章	比喻	四十至四十九
第七章	新約中所引用的舊約章節	五十至五十六

# 釋經學勘誤表

卷數	頁數	行數	誤	正
二	三	七	不「包含」這些外表的只「包含」信仰的奧祕	「包含」應改爲「在乎」
二	二一	六	在埃及及有一近代著作	近代在埃及發見一古籍
二	二六	七	現有的	當時所有的
三	二	三	薩	都
三	二二	十一	出12:6	出7:1

## CORRIGENDA

Part I. p. 7. "Cotra" should be "Contra"

" p. 42. "Tel-el-Amana" should be "Tel-el-Amarna"

# 釋經學

卷一 聖經爲解釋之目的物

## 第一章 文學的聖經

### (一)名稱

「Bible」(聖經)一字源出於希拉文之  $\beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma$  (書)字，爲  $\beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma$  之變格，乃是稱呼埃及的紙草或其內皮的一個名詞，這種內皮亦用於其他目的而爲古人常用以寫作的一種材料。  $\beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma$  也是用以稱呼舊約諸書的一個聖經名詞(太1:1，可12:24，路3:4，徒1:20)，亦作寓意用(腓4:3，啟3:5及其他)；但  $\beta\iota\beta\lambda\iota\omicron\nu$  (小書)一字，則見之於路4:17，約20:30，加3:10；至於太19:7，可10:4，啟13:8，17:8，20:12，21:27等處所用此字的意義，乃是有限制的。因此，從  $\beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$  ( $\beta\iota\beta\lambda\iota\omicron\nu$  的多數，卽拉丁文的  $\text{Biblia}$  字)變化而來的「Bible」一字乃是多數，指稱「諸書」，或更合原



意的指稱「諸小書」而表明聖經爲諸(小)書之總匯。希臘基督徒把 *ta Biblia* 字當做超絕無比之「羣書」的意義用，此字在革利免第二(II Clemens)(主後一四二年)——即所謂使徒時代諸教父之一，他著書的年代約在第二世紀的中期——時早就出現了。後來此名稱大都附以「聖」，「神聖」，「屬正典的」等形容詞。後來有一時期，大約是在人們對於六十六卷不同的著作中的上帝啟示之一貫漸增其信念之際，拉丁式的 *Biblia* 往往被用爲單數，其屬格爲 *“Bibliae”* (聖經的)。

最先發見於耶柔米(Jerome)及其他教父之著作中的另一名詞 *“Bibliotheca”* (文庫)，或 *“Library”*，曾流行於中世紀，用作聖書的一個名稱，自此以後，*“habeo bibliothecam in mea bibliotheca”* (我有一文庫在我的文庫中)這個雙關語屢屢爲人所用。在拉丁人中間起先亦曾用過 *“divina”* 這一類的形容詞，但不久就廢棄了。

舊約中和旁經中用以稱呼猶太人之聖書或其幾部分的諸名稱有如下述：

「書」[“the books”] (但 9:2)，「聖書」[“the holy books”] (瑪加比卷壹 12:9)，「律法書」[“the books of the law”] (瑪加比卷壹 1:56, 3:48)，「約書」[“the book of the Testament”] (瑪加比卷壹 1:57)。新約中常稱舊約爲「聖」(經 (αἱ γραφαί) (太 21:42, 22:29, 路 24:32, 約 5:39, 徒 18:24)；但在用單數 *ἡ γραφή* 的時候，它也許指稱一節特別的經文，例如路 4:21, 約 20:9, 雅 2:8 所用的，或指稱全部舊約，例如提後 3:16 所用的。有時間或加上形容詞 *αἱ γράμματα* (聖) (羅 1:2)，或用同意義的名詞 *ταῖς λέξιν γραμμάτων* (聖書) (提後 3:15)。在路 24:44 那裏引用了希伯來正典二部分的名稱，就是「律法」，「先知」，「詩篇」(參考傳道經 1:1)，間或稱爲「律法和先知」(徒 28:23, 太 5:17)，或僅稱「律法」(約 12:34, 或太 5:18)。

聖經兩大部之任一的名稱「約」(Testament)，其源出於聖經。太 26:28, 可 14:24, 路 22:20, 以及林前 11:25 中 *διαθήκη* (契約)之一語，乃基督所用，但非按文學上普通的意義，此語的原意爲“arrangement” (擺列)，或



“disposition”（安排），但後來亦用作“will”（遺囑），或“testament”（約）。七十譯本中則將此語用爲 **ברית**（約）字或 *covenant* 的一種譯文。保羅在林後 3:14 那裏稱猶太人在會堂中宣讀的希伯來聖書爲「舊約」，又稱基督的執事爲「新約的執事」（林後 3:6）。

拉丁文中所用聖經的名稱爲“testamentum”（約）或“instrumentum”（工具或制度）。後者，依特士良（Tertullian）的記載，乃是亞非利加教會中所喜用的一個名詞；但武加大譯本中的“testamentum”却成了拉丁文聖經的通用名子。拉丁文聖經中雖兼用此字的單數“Scriptura”與多數“Scripturae”，但用單數之時居多。“instrumentum”這個名詞就文學上的意義說，也是純正的拉丁文（例如崑提量 Quintilian 12, 8.12）。在英文中多數“Scriptures”更普通，反之，在德文中只用單數“Die Schrift”。

## （二）聖經爲羣書之總匯

從名稱上看來，從形式上和編輯上看來，就知道聖經並不是一部書，乃

是羣書之總匯——一個文庫。它是由六十六卷不同的著作編纂而成的，其中有三十九卷是舊約正典，二十七卷爲新約正典。合計前者差不多恰佔聖經內容的四分之三，後者佔四分之一。舊約中有幾卷特別長的書，如詩篇有百五十篇，以賽亞有六十六章，耶利米有五十二章，創世記有五十章，以西結有四十八章，約伯記有四十二章，這麼長的書，在新約中無能與之相比者。新約中最長的書，如馬太福音，使徒行傳各有一十八章，路加福音有二十四章，約翰福音有二十一章。除去希伯來書不算在內以外，合計使徒保羅的三封書比他的學生路加所寫兩卷書稍微短一些。在舊約中只有一卷書僅僅一章，就是俄巴底亞，他如哈該書有兩章；西番雅書，哈巴谷書，那鴻書各三章；約珥書，約拿書，瑪拉基書，路得記各四章。在新約中有四卷書都只有一章，就是，腓利門書，約翰二書三書，和猶大書，他如帖撒羅尼迦後書，提多書，和彼得後書則各有三章。合計附錄於路得的譯本之後的十四卷旁經差不多等於全部新約。

此集著中所記述的文藝的種類和性質，實足驚人，因為書中包含了傳記，歷史，律法，禮儀，聖詩，對話——或者還要加上戲劇（約伯記，雅歌，瑪1：2，7，14，2：17，3：7，8，13）——箴言，預言，啟示，和書信。其中有幾種還可以再拿來分類。即如保羅的書信，有寫給各個教會的，例如羅馬書，哥林多前書，帖撒羅尼迦書；有寫給各教會輪流傳觀的，例如加拉太書，哥林多後書，以弗所書（弗1：1所記「在以弗所」這幾個字並非純粹原文），歌羅西書（西4：16）；有寫給平信徒的私書，例如腓利門書；又有寫給他的管理教會的學生，教訓他們如何盡職的，那些學生就是提摩太和提多。約翰第三書原來也是一封私書，寫給一位名叫該猶的（參看第一節），然而在路1：4和徒1：1那兩處却明明的說，這兩卷有歷史性質的書本來是為教訓一個私人提阿非羅者而寫的。

（二）舊約正典與旁經

按猶太人的編列，他們把組成舊約正典的三十九卷書當作一部只有二十

四卷，甚或只有二十二卷書的集著。後一數目乃是猶太的史學家約瑟夫 (Josephus) 所提出並說明的 (見關亞匹温書，*Contra Apionem*, 1.8)，教父俄利根 (Origen) 亦承認之。

這種區分是以十二小先知書爲一卷；又認撒母耳記，列王紀，歷代誌，以斯拉並尼希米記各爲一卷；又將路得記與士師記合爲一卷，耶利米哀歌與耶利米書合爲一卷。這麼一來，就把分開的各卷書的數目減少了十七，其結果當然是與希伯來字母數相符合的二十二卷屬正典的著作了。那個較早的數目二十四，乃是把路得記和哀歌仍舊當作獨立的兩卷書，此數亦見之於他勒目 (猶太遺傳經) 和米大示 (猶太人的舊約註釋) 二書中。

七十譯本中所有的十七卷舊約旁經不在上述的目錄之內，然而此旁經在七十譯本中並非獨立的集著，乃是與正典的著作相混。路得將這一切的旁經，除去瑪加比卷三，耶利米的書信與以斯拉一書以外，都附加於他的舊約譯本之後，並申明，這些書不當與聖書等量齊觀，但仍然是良好而有益的讀

本。對於路得的這個判斷，我所能贊成的只限於傳道經（耶穌西拉嘿），所羅門的智慧書，和瑪加比書，前二書可認為有宗教的價值，末一書有歷史的價值，至於其他各卷，如多比特書（Tobit），瑪加比卷二，猶底特書（Judith）等，都充滿了虛構，杜撰，和錯誤，然而那些屬於旁經的諸書在七十譯本鈔本和武加大鈔本中並不是完全一致的，而且那些屬正典的與非正典的各書之結合與混和大概都是很奇特的。例如在萬厄斯良得（Leander Van Ess）所編輯藉教皇權勢而發行，且以法迪坎鈔本（主後一八二三年）為根據的七十譯本刊本中將多比特書與猶底特書置於尼希米之後，所羅門的智慧書與傳道經置於雅歌之後，耶利拿和巴錄的書信置於耶利米書之後，瑪加比三卷置於但以理書之後，而以亞撒利雅的禱文（the Prayer of Azariah）與三少年之歌（the Song of the Three Youths）為但以理書第二章之附錄，以蘇撒拿的故事（the Story of Susanna）為但以理書之序言，又以彼勒（Bel）的故事為該書的附錄。

（四）旁經問題

這些非正典的書籍從未被人看作舊約正典的一部分或一段，猶太教會未作如是觀，任何區域較大的基督教會亦未正式作如是觀，直至一五四六年特會議 the Council of Trent（會議紀錄卷四第一章）始認它們爲屬於羅馬天主教會的正典而採用之；而且在此目錄中並未將一切旁經都包在內，其中只有多比特書，猶底特書，智慧書，傳道經，巴錄書，利兩卷瑪加比書。請披閱一八六一年栢林德國神學家成尼慈（Chemnitz）所著“Examen”一書的第五十一頁。猶太人專一採用那公認爲屬正典之書的集著，不及其他，由此看來，就知道硬說「希臘文」舊約正典與組成猶太正典——有時稱爲「希伯來文」正典——的唯一集著完全立於同等的地位，實在是不對的。在新約中所有由舊約而來的幾百個引述和暗指之內，簡直沒有一句暗指旁經而言的間接的隱語，由此可知基督與新約著者在專用正典這一點上是與猶太人一致的，雖則新約切實提及並承認那些只能由口傳得知的論據，如提後3：8（出7：11以下）所述敵擋摩西的埃及術士雅尼和伴庇的名字之類，爲正確的歷史事實。這些

名字固曾屢見之於各種猶太文學作品中，但未見之於舊約或約瑟夫書中。那些論據也論到那些顯然由猶太遺傳傳授而來且編入一些特別的啟示書中的事情，就是猶大書9節以下所記天使長米迦勒爲摩西的屍首與魔鬼的爭辯（此即摩西升天記“*Assumptio Mosis*”的題目），以及猶大書14節以下所記以諾的預言（差不多與以諾書一章九節所記的話，字字相同——這種類似，不當看爲一書之引用他書，只當看爲是引用以色列人中歷代相傳的確定的遺傳）。供應埃及王費勒得夫（*Philadelphus*）之需求以充實亞力山大文庫的七十譯本，一定未曾被看爲猶太公認的宗教集著，不過把它當作研究猶太普通文學的一種選讀本而已，所以它不是一部宗教的著述，只是一種文學的作品。因此所謂「希臘」正典，乃是一種誤稱。七十譯本所以得躋於古基督教文學之列，一方面是因爲它曾顯然爲「新約著者之聖經」，雖則新約著者曾改正了其中不少的誤譯，例如賽7:14，一方面是因爲古教父之疏忽。他們不通曉希伯來文，亦不通曉猶太人所承認的正典。所有七十譯本的一切書籍都不在基督與

新約著者所承認並採用的猶太人的公用正典之中，古教父未理會這個事實，遂勉強採用七十譯本。以後當基督徒與猶太人之爭辯顯出希伯來舊約與希臘舊約之內容的異點的時候，在撒狄（Sardis）當主教的墨利托（Melito）卒於主後一七二年）和最有學問的希臘教父俄利根（卒於主後二五四年）都會向巴勒士丁的猶太人明白詢問關於舊約正典的一些問題，並公布了此集著的正式目錄。老底嘉的議會（主後二六〇年）於第四世紀公布此目錄，並禁止閱讀旁經，雖則有幾個教法師如亞他那修（Athanasius），安非羅秋（Amphilochius）等准許學友閱讀這些著作。

在拉丁教會中曾由七十譯本譯成了所謂“*Vulgate*”古譯本，且將那些旁經當作“*Scripturae divinae*”（聖經）。這些旁經，因奧古士丁在希坡 Hippo（主後三九三年）和加大果 Carthage（主後四一九年）兩總會之勢力，得與屬正典的書籍立於同等地位；但著名的拉丁教師，如伯達 Beda，亞勒昆 Alcuin，茅錄 Rhebanus Maurus 等都否認旁經。以羅馬教會的地位，勢必偏袒這些旁經，



因爲其中含有該教會中幾種主要異端的 *sedes doctrinae*（以聖經爲根據的教義）。例如煉獄及爲死者祈禱——此二者在內部有密切的關連——之教義明明的記在瑪加比卷二，十二章四十一至四十六節，從那裏我們得知瑪加比的猶大（*Judas Maccabeus*）曾使他的信徒送二千 *drachma*（古希臘銀幣名）到耶路撒冷，作爲爲死者贖罪的一種祭物；四十四節又明明的提到爲死者所作的禱告。在多比特書 4：11—12 那裏明明的講論施捨財物，解脫一切罪和死，又說，這種財物在至高上帝之前乃是最大的慰藉。同樣的謬說亦見之於多比特書 12：9，那裏也記着說，祈禱和禁食是有功德的。

以釋經學爲立場，從上述這些事實上可以得到關於舊約旁經的兩個結論：（1）這些書不像正典一樣是釋經家工作的目的物；（2）這些書的內容不能直接用於釋經的工作上，例如可用以解釋聖經的，關於任何經題的聖經之比論的構成，都不能用這些書的內容。這並不是說，經學家對於這些書不能有適當之應用。他實在能夠利用。例如新約歷史背景之構成，尤其是基督時代

衰落的猶太神學上種種謬說——例如他們的因行爲稱義之教義——的產生與發展之說明，大半都可以在這些旁經和新舊約過渡時代的各種宗教著作中考其進行之痕跡。這些過渡時代中的著作，即所謂啟示書，其中包括以諾書 (the Book of Enoch)，禧年記 (the Book of Jubilees)，摩西升天記 (the Assumption of Moses)，以賽亞升天記 (the Ascension of Isaiah)，以斯拉四書 (4th Ezra)，所羅門詩篇 (the Psalms of Solomon)。在上述諸書中，所羅門詩篇講因信稱義的教義比其餘各書都清楚些，而以諾書 (第四十六章) 則屢次用「人子」爲所應許的彌賽亞的名號。

### (五) 新約旁經

另有一部集著，其卷數之多寡無定，即所謂新約旁經；但這些書除偶被一些教會，例如埃提阿伯 (Ethiopia) 的教會，重視以外，其中沒有一卷曾被尊爲正典。在這些書裏面有兩卷，即巴拿巴書 (the Epistle of Barnabas)，和黑馬牧人書 (the Shepherd of Hermes)，竟見之於西乃鈔本 (Codex Sinaiticus) 中。

這些新約旁經可以編爲四類：(1) 僞福音書 Pseudo-gospels，例如希伯來人之福音 the Gospels to the Hebrews，埃及人之福音 the Gospels to the Egyptians，基督兒童時代之福音 the Childhood Gospel of Christ 等等；(2) 書信，例如巴拿巴書；(3) 關於教義的著作，例如十二使徒之教訓 the Teaching of the Twelve Apostles；(4) 啟示書，例如彼得之啟示。在這些僞使徒書中有許多甚或極多是異教趨勢的忠言辯護者，例如希伯來人的福音乃是猶太式的基督教的一個代表；但若以釋經學爲一種科學，則這些書對於釋經並沒有什麼直接的關係。這些書對於教會史學家之價值較比對於經學的價值大得多。新約旁經之價值，就歷史這一方面看，差不多也就其他各方面看，實亞於舊約旁經之價值。

(六) 聖書各卷內容之編列

聖書各卷內容之編列往往不依據年代的次序，正如舊約新約兩正典中這些書的編列很少依據年代的次序一樣。例如賽6：1以下記有這位先知所見

關於就職之事的異象。在以賽亞，耶利米，以西結各大先知書中都纂集了一組連續的預言，這些預言都是直接對異邦而發，且發於諸異邦在以色列榮枯史中與選民有了接觸或衝突之時，因此無年代上之連屬（參考賽14—27章，耶36—41章，結25—35章）。摩西之詩乃詩篇中最古的一篇，却列爲第九十篇，由此可知，詩篇之編列並未依據年代之次序。詩篇第七十二篇乃所羅門所作，但此篇之後却有大衛之詩（108和110兩篇）。馬太福音的內容顯然不是依時序而編列的，例如登山寶訓，雖然是基督在他出身傳道的第二年所講的，並且在路加福音中是依時序而編列的（6：20—49），但馬太福音中差不多是以此寶訓開始（5—7章）。馬太明明的把它編列在他的書的起頭，因爲它的特殊宗旨是教訓猶太基督徒。登山寶訓的宗旨，第一是要顯明新約時代法利賽教的教義如何不足稱爲律法的神聖標準。這個宗旨乃是此福音書之整個計畫的基礎。馬太的編列側重題旨而少依時序；反之，路加，據他的自述（1：3），却注重按次序（*Kat'histon*）寫，換言之，就是依時期的順序寫。馬

太不過有時似乎比路加更注重時間的順序，例如以太4：1—11所記基督受試探之事與路4：1—13相比較，就可看出來路加似乎是要把他所記之事顯出一種地理上的次序來。又如路加所記主的晚餐那個簡短的記載（路22：19—20），我們看了必要覺得這個定禮是猶大還在那裏的時候基督所設立的，然而一經比較，特別是以約13：26—30與符類福音中之太26：23以下，可14：20—21相比較，就知道設立晚餐時猶大已經離開那裏了。保羅最早的書信是帖撒羅尼迦書，其次就是四封「監獄書信」，就是以弗所書，歌羅西書，腓立比書，和腓利門書，這四封書信都不合乎時期的順序。

（七）猶太人的正典之編列

猶太人將他們的正典分爲三集：第一集，法典（Torah），或律法，包含摩西五經；第二集，先知，又分前後兩期，前期先知（Prophetae Priores）包含約書亞記，士師記，撒母耳記，和列王紀，這些書稱爲先知書而不稱史記，因爲它們講耶和華的計畫多憑他的作爲而少憑他的話語，後期先知（Prophetae

Posteriores) 包含以賽亞，耶利米，和以西結三位著述的先知（惟但以理不在其內，乃屬於第三集）以及何西阿到瑪拉基的十二小先知；第三集，「(神聖的)著作」(紀土賓)，包含其餘諸書，其順序如下：詩篇，箴言，約伯記，雅歌，路得記，哀歌，傳道書，以斯帖，但以理，以斯拉，尼希米，歷代誌。其中第四，第五，第六，第七和第八各卷又稱爲「彌基錄」(Mecilloth)，或卷軸 (rolls)，因爲它們是記在不相連的圓軸上（而新舊約中其他各書大抵是分組記錄的手鈔本，例如諸小先知書，摩西五經，各卷福音，保羅的書信等，都是這種鈔本），而預備在一些特殊的週年紀念日誦讀的，例如哀歌是在耶路撒冷滅亡紀念日誦讀的，以斯帖是在普珥節誦讀的。

這種區分所包涵的時期上至基督以前各時代。我們從非正典的傳道經（時期約起於主前三世紀）的引言(1:1)中看出來，作者將猶太的各卷聖書分爲三類，就是律法，先知，以及隨後的其他諸書；至於他在引言第三節所說的律法，先知，和其他諸書，一定是指紀土賓而言。在約瑟夫的书(Coentra

Apionem, 1:9) 中曾隱約的提過這三類的書。在路24:44那裏也表明了這種分爲三類的區分，至於「詩篇」二字，並非專指此一書，乃指那以詩篇開始的正典第三集全部而言。在這一節裏面基督的意思是說，全部舊約都爲他作見證。知道這種編列，特別是知道歷代誌爲希伯來正典的末卷，便可明瞭太23:35，和路11:51的意義。這兩處無疑的是引證代下24:21所記載之事。代下24:21距希伯來聖經的末尾不遠，所以這兩處的意義應當是：從舊約聖經的起頭直到末尾所流一切義人的血都要問在與主同時的那一代人身上。代下24:20稱這位撒加利亞爲祭司耶和耶大的兒子，這樣就易於表明他是這個名人的後裔，正如亞1:1稱小先知撒迦利亞爲易多的孫子一樣。然而以斯拉5:1和6:14却稱他爲易多的兒子（中文聖經上誤釋爲孫子）而不提他父親比利家的名字，這正是希伯來人所常用的家譜記法，我們可以從馬太一章與路加三章二處所記耶穌家譜的比較上看出來。

這些舊約書有許多地方都不合乎年代的順序，這是從一件奇妙的事實上

證明出來的，這件事實就是：希伯來正典的最後兩節（代下 36：22—23）差不多是逐字逐句的重見於拉 1：1—2。在七十譯本和近代譯本中都將以斯拉記直接編列於歷代誌下之後，大約都是爲了這個緣故。諸小先知書，除了被擄期後的哈該，撒迦利亞和瑪拉基三卷合乎年代的順序以外，其餘各卷都不一定是依年代之順序而編列的。其餘九卷都作於被擄期前，其中大約以約珥書與俄巴底亞書爲最早，甚至比舊約正典中編列於它們之前的諸大先知書還早些。

#### （八）新約諸書之編列

新約諸書之編列與順序也有同樣的差別。四福音的次序層出不窮；「古教會公函」“Catholic Epistles”甚至可以認爲應列於保羅書信之前，而且有幾種希臘文刊本是把古教會公函列於使徒行傳與其他諸書信之間，而威薩克爾（Weizsäcker）的純正德文譯本中却以雅各書銜接於使徒行傳之後；至於希伯來書則或與保羅書信相連，或與古教會公函相連。



就大體說，符類福音——約翰福音乃新約之末卷，自然不在其內——乃是諸書信以後的著述，這個事實解明了一個非常奇妙的現象，就是：雖然使徒書信實際上是福音書中關於基督救世的根本事實之註解，但這些書信中絕未從福音書中引用一句話。連雅各書4：17也是如此，此處與路加12：47不過微微相似而已。有一使徒直接認為是基督所說的一句絕無僅有的話，就是徒20：35保羅認為是主所說的「施比受更為有福」那句話，並不見之於福音書中，這更是一件奇特的事實。此即所謂 *ὕψιστος* (未曾記錄之語)，就是福音書中所未錄的一句基督的話，這種話之散見於古教父著作中者不下數十句。有些經學家屢以為在新約書信中還有一些出自基督之口的話，未見之於福音書中，亦未指明其來源。福音事實之流傳於教會中，最初是藉着口傳，並未筆之於書。新約書信解釋並發揮這些事實，乃在福音尚未成書之時，因此缺少引用的話。在禮拜堂裏讀經，先書信而後福音，或者就是因為書信在歷史上居先的緣故，特別也因為這是作書信者所吩咐的，而非福音著者所吩咐的。

(參考帖前5：27，西4：16)。啟示錄，從歷史的和言語學的理由上看來，無疑的，是新約正典裏面約翰的五部著作中之最早者，但從內容上看來，則應為五部中之最後一部，正如福音書依據邏輯的理由而列於書信之前一樣。保羅諸書信之次序一定不是依時期之先後而編列的。有人解釋，說，這些書信係按其所送達之地方的重要性而編列的，這個解釋至少有可使人相信之理由。羅馬城乃羅馬帝國之政治中心；哥林多則為商業中心。但以弗所書却當列於加拉太書之前，縱然南加拉太之說無誤——依此說，加拉太書乃是保羅寫給他在第一次遊行傳道時所建立的特庇(Derbe)，路斯得(Lystra)等教會的——還是應當如此編列，因為以弗所乃亞細亞省之都會。在五封監獄書信中，前四封顯然是寫於保羅在羅馬第一次被囚的末期，而第五封，即提摩太後書，則寫於二次被囚的末期，那時候，保羅再也不希望得釋放像他在其他四封書信中所盼望的一樣(提後4：7-8；門22節)。帖撒羅尼迦前後書都是保羅在他第二次遊行傳道的期間寫的；在第一次遊行傳道之際當然沒有寫

什麼書信。提摩太前後書和提多書這三封牧師書信因爲內容相同而自成一類；提摩太前書和提多書大約是寫於第一次和第二次在羅馬被看管之間。古教會公函之編列究有幾分合乎時間之順序，是難得確定的，雖然彼得前後書大約是最早的——因爲彼得在尼羅（Nero）手下殉道，大約是在主後六十五年，並且那從「巴比倫」而來的問候（彼前5：13）大約是指着彼得殉道之地，羅馬而言的（啟12：12，25）——我們還是難得確信這些書信是依時序而編列的。彼後1：15顯明此信係寫於彼得將死之前。其他古教會公函是否合乎時間之順序，我們都不得而知，尤其是雅各書，猶大書，和約翰一書，更難確定。約翰一書顯然是一卷後出的書，因爲它在體裁上多顯出與約翰福音相似之處，在思想上儼然是約翰福音的附錄——約翰福音表顯基督是誰，約翰一書表顯何謂基督徒。約翰二書和三書顯然是寫於作者已老之時，因爲他在二書一節和三書一節都以「長老」自稱。有人以爲教會史學家優士比烏（Eusebius）所提及的「長老約翰」，就是這位約翰，又有一些經學家以爲他就是約翰福音

的著者，大約都是根據這個事實。

聖書之分章分節，起於聖書出世數世紀之後。這些章節當然絕非解釋聖經之要素；甚至它們往往引起讀者的誤解。

### (九) 聖經的著者

參預六十六卷聖書之編輯的究有若干著者，我們不得而知。特別是在舊約全書中有不少的卷數，我們不知係何人所著。論到約書亞記，士師記，路得記，撒母耳記，列王紀，歷代志，約伯記這幾卷書都是這種情形。若就現在的格式而論，則除上述各卷外，至少還有幾卷是不知作者姓名的，例如以斯拉記與尼希米記。在這些書裏面，有幾卷是集合多人之著作而成的作品。設若詩篇中各篇的標題是純正無誤的，或至少來自可靠的遺傳，則全卷百五十篇抒情詩中有七十三篇是詩王大衛之詩；此類又可加入他的三個歌唱人之詩，就是：亞薩的十二篇（代上15：17，19；16：5，37，特別是代下29：30，尼12：46），希幔或可拉的後裔之詩，以及以探和耶杜頓之詩（詩88和

89，代上6：33，39，44和代下25：2，3，4，王上4：31，代上16：41，42；此外又有認爲可拉的後裔所作的獨成一類的十篇，還有第七十二篇和第一百二十七篇是所羅門之詩，第九十篇是摩西之詩。由此看來，恰有一百篇是已知作者姓名的，其餘五十篇則不知作者爲誰。說到這裏，請讀者注意兩個有興趣的事實：(1)在七十譯本中附有詩篇第一百五十一篇，認爲是大衛因戰勝歌利亞而作的，這也許是真正大衛的原作；(2)有一些不知作者之名的詩篇，在古希臘譯本中却指出了作者的姓名，這些作者，從其他任何方面看來，都無從知其爲詩篇作者。例如137，148，149各篇，在古希臘譯本中認爲是哈該和撒迦利亞所作的，136篇認爲是耶利米所作的。

箴言第三十章，按標題，並不是所羅門的作品，乃是亞基的兒子亞古珥所作，又三十一章，按標題，乃是利慕伊勒王的言語，是他母親教訓他的眞言。箴25：1以下，按標題，固然是所羅門的箴言，但以前並未採錄於箴言書中，直至好幾十年之後，希西家王在位之際纔由傑出而占有勢力的文學家

收集於此。這一類的箴言大約是先藉口頭傳授而流行，然後筆之於書以垂久遠，正如耶穌的言語先曾藉口傳流行於使徒時代的教會中，直到數十年之後纔有一部分錄入我們現有的正典福音中，其餘都是 *Oracles* (未錄語)，仍藉口傳而流行(參閱徒20:35)。王上4:32記着說，所羅門作了箴言三千句和詩歌一百零五首。在箴言書的九百三十五句箴言中至多有七百句是所羅門的作品，因此，我們必須承認，他的智慧的言語已有三分之二以上散失無聞。再者，在我們現有的詩篇中他只作了兩篇——否則那些不知作者之名的詩篇中必有一些是出於他的手筆，雖然連七十譯本中也未提出關於此點的任何論據，我們還是可以如此設想——他又是雅歌與傳道書的著者(箴1:1; 10:1; 25:1; 歌1:1; 傳1:1)。由此看來，則是他的詩歌之失傳者約有千首了。對於此事，我們不要驚奇，因為耶穌在他出身傳道的三年之間曾有幾百次的正式講道，其中未失傳的只有一個山上寶訓似乎是完全的(太5-7章，路6:20-49)。又如在林前5:6那裏，保羅指正他的讀者

對於他所寫給哥林多人的一封信中一句話的誤解，這是此信以前的一封信，但如今却已失傳，因為他既不能論到一封尚未收到之信的誤解，當然不能說到他當時所寫的哥林多前書了。在彼後3：1那裏，彼得提到他從前曾寫過一封信，一些傑出的經學家，尤其是查恩 (Zahn)，深信這裏所提的不是我們現有的彼得前書，乃是一封已失的信。

還有，申命記的混合性，特別是在其結論(申34：5—12)的範圍中，是不能有疑義的(特別要注意第十節)。耶5：64含有此豫言書的正式結論，末尾有話說：「耶利米的話到此為止」。所以我們必須把那有歷史性質的第五十二章當作一個後出的附錄或補遺，雖也有這位先知自作的可能，但這章書中並未提到他，因此也許是另一人的作品，正如申命記的結論是出於摩西之外的另一人的手筆一樣。耶利米的情形與著約翰福音的約翰的情形是同類的。在約20：30—31那裏清清楚楚的寫了一個正式的結論，說明了此書之宗旨。所以第二十一章是一個附錄，多半論到彼得和約翰的自身；也許是約翰晚年

所作。那時候，耶穌所說的豫言（太16：28，可9：1，路9：27，太10：23，太24：34，可13：30，路21：32）已因耶路撒冷之段滅和神權政治下的以色列人之亡國而應驗了，因為他們在上帝的國裏辱沒了他們歷代以來的使命，主後七十年所發生的可怖的事變就是他們辱沒使命的最後審判。在約21：24那裏證實約翰記載之正確的「我們」，到如今還是一個疑問，雖有遺傳，說約翰福音乃是約翰應以弗所教會長老之請求而寫的，這裏所說的「我們」即指那些長老而言，但還是不能確定。

士師記中論米迦的17—18章以及論基比亞的19—21章都是本書的附錄，這是人所公認的，因為這幾章所討論的事情，其年代是在第十六章所討論的以前。

舊約中之詩篇集著，顯出一部聖書之陸續增加。全詩篇共分五卷如下：

卷一——1—41篇

卷二——42—72篇



卷三——73—89篇

卷四——90—106篇

卷五——107—150篇

每卷之末用一篇讚美上帝之詩作結，第一百五十篇乃總結全部詩篇的一篇讚美詩。這五卷書並不是在全書集大成之後的一種區分的結果（諸先知書，除但以理，俄巴底亞，約拿三卷沒有總括全書的標題以外，其餘大多數的書如以賽亞，耶利米，以西結，何西阿等等，都是在卷首確確實實的記着這種題辭），這可以從一個事實上看出來，這個事實就是：第二卷的末尾（詩72：20）以「耶西的兒子大衛的祈禱完畢」一語署名作結。話雖如此，然而其餘三卷中還是有大衛的詩，就是86，101，103，108，110，122，124，131，138，145，一共十八篇。此與箴25：1以下是同類的情形。

論到新約著者我們所知道的要比論到舊約著者我們所知道的清楚些。全部新約，除希伯來書或爲例外，我們都有幾分理由可以推想其著者爲誰。除

希伯來書這一卷以外，全部新約文學不過是八位著者的作品而已，這八位著者就是馬太，馬可，路加，約翰，保羅，彼得，雅各，和猶大。在這些著者之中只有三位在十二使徒之列，就是馬太，約翰，與彼得。雅各書的著者雅各顯然不是西庇太的兒子，乃是基督的表兄弟（因為他的母親撒羅米大約是主的母親馬利亞的姊妹，這可以從太15：40，16：1，與路14：10，太27：56，約19：25的比較上看出合理的證據來，這個比較也可解明她為他的兒子懇切求主是因為她與主有戚誼的緣故，太20：20），因為西庇太的兒子雅各早已在希律王手下遇害，而且是十二使徒中的第一個殉道者（徒12：2）。這位雅各也不是我們所知道的亞勒腓的兒子小雅各；因為小雅各的事工無所表見，按着肉體說，這位雅各乃是主的弟兄。他在耶路撒冷的教會中很著名（徒15：13以下，21：18，加1：19，2：9），與彼得，約翰同稱為「教會柱石」，連史學家約瑟夫（*Antiq.*（猶太古史），20, 9）也提到他，稱讚他，並且很希奇，也在這裏稱他為「主的弟兄」。猶大書的著者猶大在本書一節那裏

只稱他自己爲「雅各的弟兄」，這無疑的是指着那位在基督徒與猶太人中間都很著名的雅各。因此，在新約全書中我們能有耶穌的兩位親弟兄的著作。基督諸弟兄之名記在太13：53—57和可6：2—4（此處三四倒置），而且雅各和猶大之名都在這裏出現。在基督的十二使徒中有九人對於構成新約正典之集著無所表見，這是很令人驚奇的。

（十）聖經所涵蓋的時間

編輯聖經全書所經過的時間約有一千五百年；就是從主前一千四百年前後，摩西的時期開始到主後九十至百年之間約翰福音的完成爲止。在舊約的終了與新約的起頭之間差不多經過了五百年之久，這其間在以色列確有很大的文字事業，這是從旁經上，從大批有啓示性質的著作上看出來的。例如以諾書以及其他書藉，都作於新舊約的過渡時期中，是時屬正典的文學作品業已停止了。從摩西到瑪拉基約經過千年之久，然而新約諸書則於四五十年之內全部告成，其中最先作成的，大約是雅各書，約在主後五十年。

(十一) 聖經著者的著書方法

1. 路加福音的序言 有一些聖書，著者在其中給我們以有興趣的陳述，論到作成這些書藉所用的體裁與方法。此種敘述之最清晰與最圓滿者當推路加福音的序文，即路1：1—4。這位著者在這裏告訴我們，他何故並如何進行此書之編輯。他仿效最佳的編史法，考察最初的根源，就是那些目擊者，他們的見證最爲真確可靠，因爲他們曾在教會任職（2節）。他所以寫此書，是因爲他知道有「好些人」已經作書敘述基督的言行（路加在這裏所說的顯然不光是論到馬太和馬可，乃是論到那些未存留的記錄，這些記錄原不是假福音，其殘篇斷簡依然存留，不過較路加爲晚且皆用於異端的傾向，而且路加並未說這些另外的著作是不合歷史的）。此書之編輯出於路加自己的決心——因爲這正是 *For & Owe*（定意）一語的意思；這話當然包括彼後1：21所說一切受靈感的著者所必須有的聖靈的指示——他的主要目的乃是要在提阿非羅已從其中得到根本論據的那些事件上給他以更詳盡的教訓（4節）。路

加也申明他有意要 *ἀκριβῶς* (確實的) 而且 *καθ' ἑστίαν* (按次序) 的寫此書，那就是說，他要憑歷史的證據，按時間的順序寫此書。看了路加福音的這段序文，使我們立刻想起一切希臘史學家中之最精明的那位都西地得 (Thucydides) 的開篇語。論到路加福音的文學特性的這兩句堅決的話，有很多合乎這種情形的事實可證明之；而且除了柏林哈那克教授 (Professor Adolf Harnack) 在其所著「醫生路加」『*Lukas der Arzt*』一書中所供給的證據以外，我們不能另找更好的證據。哈氏此書也包括路加福音續編，或使徒行傳(參考徒1:1)。由此看來，則是原來爲一個私人而寫的兩卷書後來因時機湊巧而變爲教會公用正典的一部分，正如其他幾封私書也成了教會正典一樣，其中可注意的，如保羅達腓利門書(門1節)，約翰寫給一位名該猶者的約翰三書(參考約叁1)。牧師書信不屬此類，因爲保羅寫這些書信給提摩太與提多，並不是把他們當作私人，乃是把他們當作有牧師職位的，雖然在提摩太書中有時特別顯出私人的關係——例如提前5:23，保羅勸他的學生保羅身體(約叁2也

是這種勸告)；又如提後4：13，他囑咐提摩太將他留於特羅亞的外衣，並他的書和皮卷都帶到羅馬來——却仍不失其爲牧師書信。

因爲在現爲教會正典之一部分的諸書中提到這些瑣細的情節，就引起了一個問題：聖經著者於著書時是否覺得他們是在爲一切時代的基督徒寫那信仰與生活的永久不變的根源？有一些著者的確是有這樣的覺悟，例如摩西經中所記的（出13：16，申6：8，11：18；亦可參看出13：2—10，11—17，申6：4—9，13—23）；又如啓示錄22：18—19所記的大約也是這種情形，但有一大半的聖書似乎不是這種情形。例如保羅徹底討論他所知道不至於使將來的教會受擾亂感困難的一些問題，卽如在林前十三章以下，他討論使徒時代教會所有之「能」的相對的價值，其中可注意的爲「說方言之能」，就是表示宗教之感覺的狂喜之語言，這種語言對於其他赴會之人是不可解的，除非另有能解釋方言之人在場（參看林前14：2以下，特別是19，23，27，28各節）。然而在本章第八節他卻申明，教會中說預言和說方言之能必

要停止，按13節所說的，只有信，愛，望，將永爲教會所有。林前第八章以下乃是詳細討論現已不復存在於教會中的一個問題，就是：一個基督徒是否宜於吃祭過偶像之物。在這些情形和類似的情形中可作我們今日之教訓的就是保羅賴以解決此問題的那個根本原則，此原則，按十三節的意思，乃是免得妨害弟兄的一種本分，所以適用於一切時代，不過不再遵照哥林多所原有的方式而已。各卷聖書，尤其是新約書信，原是爲指導日常的本分而作。這種本分實在是信徒必經之路，上帝的國內一切偉大的運動或工作，如宗教大改正之類，都是從這條路出發的，自今以後仍必如此。

與路加福音的序言相類似的另有一段有興趣的記載，就是 “The Book of Jesus Sirach” (傳道經) 那卷旁經的希臘文譯者所作的十節序文，在此序文中記着說，希伯來書原本的著者乃是譯者的祖父 (第三節)，又說，此書的譯本乃是當優爾革特 (King Ptolemy Euergetes) 在位的第三十八年在埃及譯成的 (第八節)。

2. 列王紀 這兩卷書的著者屢次申述他的記載的來源爲何，從何處可得更多的詳細情節。有一處（王上11：41）論所羅門爲王時之事，他提到「所羅門記」，同時，論猶大諸王的歷史，他屢次提到「猶大列王記」（例如王上14：29，15：7，23，22：45；王下8：23）；此外，論以色列諸王的歷史，他屢次提到「以色列諸王記」（例如王上14：19，15：31，16：5，14，20，27，22：39；王下1：18）。這些「記」的內容究竟是什麼，我們無從得知，但列王紀的作者用它們爲一個根源，乃是把它們當作與列王紀有同等的價值，根據這個事實，我們可以得到一個很合理的結論：它們不是那些時代的關於政治或國事的案卷，明明的是出於先知手筆的一些記載，正如約書亞記，士師記和撒母耳記這一類的史記是出於先知的手筆一樣。一些經學家大都一致的承認：列王紀上的末幾章和列王紀下的頭幾章所記先知以利亞和以利沙很詳細的歷史，都是從一個特別的根源得來的。說到這裏，我們要記着，這些引用其他根源的記載，不是舊約中最古的引用。在民21：14—15那



裏已經有了從「耶和華的戰記」而來的一句引用語，正如約書亞 10：13 那裏有了一句從「雅煞珥書」而來的引用語一樣。在撒下 1：18—27 那裏又有第二次來自「雅煞珥書」的一段較長的引用語，名爲「弓歌」。這「雅煞珥書」，一般人都認爲是一部屬宗教的詩集。我們未見其他記載論到「耶和華的戰記」和「弓歌」，連約瑟夫亦未提過。

3. 後代先知對於前代先知之引用 在以上所述各卷聖書中來自聖經根源的一些引用語之中所看到的情形，也能從約書亞記中來自五經的一些引用語上看出來。甚至可以擴大範圍從後期先知書中所有來自前期先知書的直接指示，間接指示，和引用語上看出上述的情形來，不過沒有提到這些根源的名稱而且只能在思想或字句之類似上查出它們是引用語。明乎此，就知道爲什麼有些地方——例如以賽亞與彌迦兩位同時代的先知的書中所有許多符合的詞句——我們對於孰爲根源孰爲引述還是一個疑問了。在結 14：14—20 那裏提到兩個人，這兩個人的名字記在兩卷聖書的起頭，就是但以理和約伯；

而且在結28：3那裏，第二次又提到但以理的名字，但這兩處都沒有提到他們的任何著作。這樣的一種思想之類似，在各先知的宣言之間，究可發現到什麼限度，我們可以從彌迦書四至七章的內容與其他各先知之宣言的比較上看出來。

釋經學卷一	彌迦書	4	1   3	比較	賽2	2   4
第一章	4	3	……	……	珥3	10
文學的聖經	4	7	……	……	賽24	24
……	4	9	……	……	賽13	8
……	4	13 A	……	……	賽21	3
……	4	13 B	……	……	賽41	15   16
……	5	5	……	……	賽23	18
……	5	13	……	……	賽9	6
……	6	2	……	……	賽2	8
……	……	……	……	……	何4	1
……	……	……	……	……	何12	2

摩 2 : 10	賽 1 : 11	何 6 : 6	何 12 : 7	何 4 : 10	賽 24 : 13	何 9 : 10	賽 57 : 1	何 4 : 18	賽 1 : 23	何 2 : 17	摩 9 : 11
.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
摩 2 : 4	賽 1 : 7	何 6 : 8	何 11 : 11	何 14 : 14	賽 7 : 1	何 7 : 6	賽 7 : 2	何 7 : 3	賽 7 : 10	何 7 : 10	摩 7 : 11
.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
摩 6 : 4	賽 6 : 3	何 6 : 11	何 6 : 11	何 6 : 14	賽 7 : 1	何 7 : 6	賽 7 : 2	何 7 : 3	賽 7 : 10	何 7 : 10	摩 7 : 11
.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....

其他類似的經節都可隨時引證。阿摩司書之引用約珥書，試以珥 1 : 4 與 2 : 25 比較摩 4 : 9，以珥 3 : 16 比較摩 1 : 2，以珥 3 : 18 比較摩 9 : 13，就能看出來了。亞 14 : 1 以下與結 38 : 1 以下的密切關係是不容否

認的；耶利米書與較早的諸先知書之密切關連也能很容易的查考出來。例如在耶3：6 | 4：4中有許多經節提醒讀者，使他想起何西阿2章與14章，甚至提醒到了一個很可注意的地步（例如耶3：22 | 25與何14：3 | 5）；又如耶8：7乃是賽1：13所含之思想的又一表見。賽40：12 | 25所記對那些被擄之人而表示的慰藉的思想，按耶10：11的話，乃是要他們在攻擊偶像之無用時特別注重的。此外，還可以用耶9：3 | 6比較彌7：4 | 6，用耶50：19比較彌7：14。在這些類似的經節中固然有一些能認為是偶然有的，或認為是因爲各先知所討論的題目之相似而發生的，但我們若不承認它們彼此有或多或少的文字上的關連，則其中有太多的經節以及不少的太奇特的經節是我們難得解釋的。

4. 重複語 我們有時在不同的聖書中發現相同的重複語，這種重複語暗示以上所討論的那個問題的一種特色。例如以賽亞前部的末四章，就是36 | 39章，與王下18：13 | 20：21雖然不是逐字逐句的相同，但實際上確爲同一

歷史，至於代下32：1—33則係由前者縮短而成。這裏所提的以賽亞與列王紀二書中相符合之文字甚至比符類福音中所有的還多些，而其不相合之文字則較少於符類福音中所有的。不是以賽亞取材於列王紀，便是二書同取材於公共的來源；蓋列王紀決不能依據以賽亞，因為後者比前者晚得多。上述的第二個假設大約是不錯的，因為當希西家王在位的末期，在王下20：20那裏有一個附錄提到「猶大列王記」，但以賽亞書中却沒有提到此附錄。在以賽亞預言中有36—39章這一段歷史，必是因為這位先知當希西家王在位之際，大有名聲，甚且有驚人的事工。

另一段可注意的重複語就是：詩篇第十八篇全篇五十節幾乎逐字逐句的記在撒母耳下第二十二章之內。在歷代志與其他歷史書——尤其是列王紀——之間所有許多相類似的記錄只須在這裏提到。有時我們發見一些記載，在文字與思想兩方面都很切合，例如代上16：34—36和詩106：1, 47, 48所記的，這似乎是表明遺傳的屬儀式的定則，而不是指示文字上的連繫。

5. 摩西五經問題 關於此問題，在批評界有一堅持不易之定論，就是說：五經並非摩西的作品，乃是一種湊合的作品，含有各種不同的層次，就是，祭司鈔本 Priest Codex (P.C.)，伊羅興張本 Elohist (E.)，雅魏張本 Jahvist (J.)，申命記張本 Deuteronomist (D.)，以及那個捏造的作品，合編張本 Redactor (R.)，這些層次代表以色列宗教進展中的各個步驟與時期，也表顯思想之相異的——甚至有相矛盾的——特點。這個進展，直到以色列人被擄於巴比倫以後，變為利未制度的禮儀系統時，已臻極點。一卷聖書，或一套內容相關連的聖書，如五經或六經（連約書亞記也算在內）之類，仍當看為是不同時代的各著者的合編，只就這個事實說，那並非不可能，正如我們在詩篇和箴言中所見的一樣（參考箴25：1，30：1，31：1）。我們的問題是要看五經是不是這種情形。

這個有案卷可查的理論並不是根據五經自有的任何直接記載，這是各派學家所一致承認的，那麼，五經必不與詩篇，箴言為同類的情形。五經中誠

然提到摩西寫書之事，這五卷書至少有幾部分是摩西寫的，例如出17：14，24：3 | 4，民33：2，申31：9 | 11，24 | 26（參看申17：18 | 19，28：56，61，29：19 | 20，26，30：10）。但若說我們能找着任何引證，可藉以承認全五經皆為摩西所著，那實在是一個疑問。一定沒有引證提到創世記是摩西所著。此書除內容與隨後幾卷書有關係以外，簡直沒有任何間接的證據使我們可藉以承認摩西有為其著者的任何關係。以上所引證的經節，不過證明五經中有幾部分是摩西所寫的而已。申命記乃摩西所寫，那是無疑的。

在這五卷書中惟獨創世記有很明顯的證據，顯明它是一部混合的著作。在聖經地帶中有很豐富的考古學上的發見，其年代甚至遠在摩西時代若干世紀之前，就中可注意的，如特勒亞馬拿（Tel-Amarna）的刻有文字的瓦片早於摩西一世紀，又如罕摩拉比法典，起自亞伯拉罕時代。看了這些發見，我們會要希奇：摩西在著作一部史記——其紀訖時期至少在摩西以前二千五百年至四百年——時為什麼不從舊史源中取材料，像他在民數記21：14所行

的。而且在這些根源中也許有一種是稱上帝爲「依羅興」(Elohim)而另一種則稱爲「雅巍」(Jahve)，這並非全然不可能或不足信，特別因爲那使用這些名稱的部分也是用其他某種特殊體裁而寫的。這個事實，也許就是現代批評家所用爲分析五經之根據的一點真理。這種分析之結構很巧妙，但多屬主觀性質。他們——現代批評家——藉着這種分析在所分的五經的層次中找出不少的矛盾，例如他們堅持說，創1：1以下和2：4的後半以下含有兩個相矛盾的創造記載。其實所謂第二創造史不過是續成第一創造史而爲第三件大事——人之墜落——張本而已。申34：5以下，自然是摩西以後的一位著者所作的附錄。

6. 第二以賽亞 於此我們有一顯著而重要的問題，就是：以賽亞下卷(40至66章)究係上卷(1至39章)著者的作品，或係一位「不知名的」大先知在被擄於巴比倫之末期所寫的文章。若寫於此時，則這位先知應當是歷史上的以賽亞之後一百五十年左右的人。果如後說，則批評家之堅持以賽亞書爲一



合編的書，乃是正當合理的。批評家所堅持的這個主張乃是根據以下的事實：以賽亞書的二十七章均分爲三段，每段九章（參考48：22，57：21，和第六十六章全章），這三段全都討論一個中心題目，就是被擄於巴比倫的以色列人快要得釋放，而以此事爲一預表，預示由主的僕人彌賽亞而來的救恩（特別參考賽53：2以下），在這一切的講論中絕無片言隻字論到舊約中這些超特無比的屬預言的講詞的作者——這一切都顯明這些講詞的作者是以被擄於巴比倫之末期爲其宣言之立場（雖然以賽亞爲亞述時代之人），而且在賽44：28，45：1那兩處甚至提到古列王之名，在後一經節裏主甚至稱此外邦之王爲「我所膏的」，或「我的彌賽亞」。其所以如此稱呼者，因爲那些爲上帝之國的進展中的特殊工作而被分別出來的人原是爲此而「受膏」，換言之，就是爲他們的特殊工作而被洗去罪污，成爲純潔。此外還有幾等人也是「受膏者」，或「彌賽亞」，例如祭司，照例是受膏的（論大祭司的出29：7，利8：12，再以出28：41比較40：15）；列王亦然（撒上10：1，16：13；撒下2：

4, 5 : 3) ; 先知亦偶有受膏者 (王上 19 : 15 | 16) 。因此，耶穌亦名 *Χριστός* (這位受膏者) (太 16 : 16, 可 8 : 29, 路 9 : 20) , 表明他是超乎其他一切受膏者之上的一位 (用指件字指明) 。然而作以賽亞下卷的那位先知實際上並不是被擄於巴比倫之時的人，因為他的真實時代，就是聖殿及其祭祀並耶路撒冷尚未被毀之時，已顯明於很多的經節中，例如賽 41 : 26 | 27, 42 : 9, 43 : 9 | 13, 45 : 21, 46 : 10, 48 : 3 | 5 ; 還有 40 : 2, 9 (參較 41 : 27, 51 : 17, 62 : 1 以下) ; 但這位先見卻假定他自己是被擄於巴比倫時期中的人而以那時期為一種歷史上的背景。惟獨就那個時期立言，他纔能預言那脫離罪惡及其結果的更大的拯救。在不久之後古列所成就的拯救，就是這個大拯救的屬預言的證據。以賽亞書中關於這個大拯救的真實歷史背景，就是被擄於亞述的時期，並沒有關於猶大的滿意的根據，因為被擄於亞述之人，將無拯救可言，並不像那第二次的更關重要的被擄——被擄於巴比倫——以後猶大得到很奇妙的拯救 (王下 19 : 1 以下, 代下 32 : 20 | 33, 賽

37:1 以下)一樣。再者，神治國乃是猶大，並不是以色列。第二以賽亞的更深的意義乃指被擄於巴比倫而言，並非指被擄於亞述而言。我們沒有充分的理由來指定以賽亞書下卷爲另一著者的作品而認全書爲一彙編，特別也是因爲新約承認此書之前後一貫。

7. 符類福音問題 聖經研究的整個範圍中的最複雜與最難於捉摸的編輯問題之一就是討論馬太，馬可，路加這三卷符類福音之間的關係的那個問題。這個問題，簡括的說來，就是：這三卷書在內容與形式兩方面所有相符合之語句是大可注意而又非常之多，那麼，在它們中間必有一種文字的或其他的關連，或者就大體說，他們必有公用的其他更早的根源；反之，在另一方面其不相符合之處亦大可注意，那麼，每一卷書亦必有一種或數種不相連繫的根源爲其根據。第四福音，就是約翰福音，不能列入所謂「符類福音」，因爲它所含的材料屬於前三卷所公有者極少，以致幾乎不能有一個「總綱」，就是它的內容與前三卷的內容的大意的比較觀。約翰福音所有的材料，除了

耶穌將死時的事蹟之記載——卽就此處而言，約翰福音中也省略了一些主要的詳細記載，例如聖晚餐之設立與客西馬尼花園中之憂傷（約13：26以下，18：1以下）——以外，很少與前三卷一致的。四福音書之有福音的符合或總綱乃是一件罕有的奇事，這種符合差不多只限於給五千人喫飽那個故事，約6：1—14所記此一故事，與太4：13—21，可6：32以下，路9：10以下完全一致。卽在約翰講論符類福音所講論的同一題目之時，他還是用一種特異的方法去講論那個題目，甚至使我們幾乎不能有四個記載的一個比較觀。例如太3：1—12，可1：1—8，和路3：2—18所記施洗的約翰爲基督所作的見證，論到基督當彌賽亞的使命，多描寫他的審判官之職，或主的二次降臨，然而第四福音，約1：19以下，却多描寫他的第一次降臨爲贖罪者和救主。約翰福音中雖未明言它的目的是要增補前三卷的內容，然而這卷作於其他三卷福音已流行於教會中二十餘年之後的超絕的書却有好幾個地方顯明它實在將前三卷增補得非常巧妙，使我們能將此特色當作著者的目的

之一。例如當彼拉多問基督是不是一個王的時候，基督所回答的話竟未記在太27：11，可15：2，和路23：3；而且我們難得明白爲什麼這位羅馬巡撫在這裏竟不提到一件會要在政治上發生危險的事。但約18：34以下繼續講論這件事，在那裏基督申明他的國不屬這世界，這就解決了這個難題了；因爲彼拉多以後似乎是斷定他所與接談的原來不過是一個宗教的狂熱者，因此他能向基督發出那個藐視的問題：「真理是什麼呢？」（約18：37）。

又如在五千人吃飽那個故事中有一個自然的問題：在一個曠野中，就是在一個未經開墾的區域中，如何會遇見這麼多的人？這個問題也是從約6：4得到解答，那裏記着說：「那時猶太人的逾越節近了」，這表明這幾千人必是從加利利經庇哩亞而至耶路撒冷的一隊朝聖者，正如路2：44所暗示的。

再者，猶大究於何時離開過最後的逾越節的那個大樓而打算去賣主，這在太26：25，可14：21兩處都未斷定，路22：23更不明顯，然而約13：26—30卻說得清清楚楚。那裏固然未提到吃逾越節的筵席之後所設立的聖晚餐，

但那裏却說明了猶大離開那屋子是在逾越節的筵席尚未吃完以前，所以設立聖晚餐的時候，猶大並不在場，不管遺傳的解釋是如何。約翰告訴我們，說他「立刻」(εὐθέως)出去了。此外，約翰福音還有一些特殊記載也與前三卷不同。

這位著者差不多不計其他，專一記載——雖非全然如此(參考約2:1-12)——基督之傳道於猶太。他所講論的基督的事蹟，差不多盡是關於基督在猶太教會年的各大節期中上耶路撒冷去的事蹟，而符類福音却全然專一講論基督之傳道於加利利，雖然有幾處，如太23:37路13:34，似乎是論到基督之傳道於猶太，但並未明言。再者，約翰的記載多半屬於基督向執教政的代表所發的演講與談論(因此，約翰福音中所謂「猶太人」太抵都等於「猶太人的領袖」，且與「基督的仇敵」同一意義)，所講論的只是一個題目，就是：他的神性以及他與父的關係，他從父那裏來，還要回到他那裏去，然而此書從第十三章到第十七章的全部內容却是專一記載基督給門徒的最後教訓。約翰福音本來含有很少的歷史材料而側重教訓，這在約20:30-31那裏也明明的說

過了，那裏申明了此書的眞宗旨，就是要以基督的神蹟來證明他是上帝的兒子。但此書所提到的神蹟大約不過六件而已，若非假定讀者已熟悉前三卷福音所記載的那些神蹟，我們必以約20：30—31的說明爲希奇了。約翰還有一些特點，例如他不提基督的任何比喻，不用那常見於其他福音中的基督所喜用的「人子」的稱號，介紹其他福音所未記的人物，如拿但業，尼哥底母，拉撒路等，這些特點無非是幫助我們注重此福音的迥異尋常的性質，並顯明我們爲什麼不能將它與符類福音問題併爲一談而已。

因此，符類福音問題乃是討論馬太，馬可，路加各卷福音彼此文字上的關連的一個問題。在這三卷福音中除了固定的與慣用的表思想之語句，如「被召的人多，選上的人少」（太20：16），「在後的將要在前，在前的將要在後」（太19：30，20：16），「有耳可聽的，就應當聽」（太13：9，可4：9，路8：8）以外，並非全然沒有絕對相同的同類字句，但它們都是簡單而罕有的。設若一卷福音與其他一卷或兩卷有文字上的連繫，或三卷福音有一公

用較早的根源，那末這些絕對相同的字句必不是如此簡單而且稀少。題旨完全相合之詳細記載的這種奇異差別的最合理的解釋，並不是一種文字上的連繫，乃是：基督言行的歷史原來是藉口傳而流行於使徒時代的教會中，而且後來當主後七十年，或說基督死後三十五年，這些口傳的故事被錄入符類福音成爲永久的與固定的形式之時，這些遺傳在教會各區域（我們當記着：按優西比烏的教會史中所引證已失傳的古教父帕皮亞 Papias的記錄中的話，路加乃是保羅傳道區域中的一個代表而馬可則屬於彼得傳道區域。）中已經畧具不同的樣式，而且這種口傳的微異復見之於我們現有的福音的瑣碎情節中。

各卷福音之歧異，有時差不多是很希奇的。例如太 27：37，可15：26，路 23：38，與約 19：19都記載十字架上那個簡短的標題，然而沒有兩處是逐字逐句完全相合的。其理由大約是這樣的：這個標題原來是一個不很短的標題，每一福音著者各按其所以爲當記者而記之，因此都是正確無誤的。這種



似是而非的歧異大抵都可以使我們得到一種容易的與自然的解釋。太27：44記着說，同釘的強盜（這裏用多數）也譏誚他，而路23：39卻說，有一個譏誚耶穌，那一個却責備他不該如此。這兩處的記載都是對的。這兩個強盜於基督在十字架上所經過的六小時的起頭都譏誚了基督，但有一個因聽了基督的話和這幾小時所遭遇的事就看出他自己的錯處而悔改了。我們必須記着：各卷福音之記載都不過是較大的一組事實的選錄與撮要。看了第三福音（路6：20—49）的山上寶訓中那個較短的記錄，路6：38—40那幾節經文，就知道，連馬太福音五至七章那個較詳的記載也不是完全的，只是一個縮短的記錄。明瞭這種口傳的歧異，也易於解釋筆錄的福音中一些較小的歧異，例如基督受試探之次序，在太4：1—11所記的與路4：1—13所記的不同，在後一處乃是將第二第三兩試探顛倒過來；又如太12：41—42先提尼尼微人，後及南方女王，然而這個次序在路11：31—32那裏卻是前後倒置的；又如太16：6那裏提到法利賽人和撒都該人，而其同類的記載（可8：15）中卻提到

法利賽人與希律黨。無疑的，這三種人在主的原來的言談中一定都提過了。除上述的歧異以外，還可參較太8：25 | 26，可4：38 | 40，和路8：24 | 25。

符類福音之內容多半是決於著者的特殊目的，這是很容易看出來的。馬太福音中的許多舊約引證，顯明這位著者從教會的遺傳中選擇了一些事實和教訓，是足以向他的猶太基督徒讀者證明拿撒勒的耶穌乃是舊約彌賽亞豫言的應驗者的；而且我們差不多不待帕皮亞 (Papias) 的明言就看出來這卷福音原來是用亞蘭文寫的。馬可福音的特色就是：貢獻許多詳細的記載，論到被基督治愈的被鬼附着者，爲要表顯可1：1所說的上帝的兒子是何如人，意思並不是要表明基督的人格，那是約翰福音的題旨 (約20：19 | 20)，乃是表明基督有勝過撒但及其僕役的神能。路加從教會的遺傳中選擇了那些表顯基督救贖工作之普遍——也救外邦人——的事蹟，這是從一些屬外表的事實上看出來的，例如他回溯基督的家譜上至全人類的始祖亞當爲止 (路加第三

章)，而馬太却按照他的爲猶太人的特殊目的，回溯基督的家譜只到亞伯拉罕爲止（太1：1）。再者路加在路3：1—2那裏將他的故事當作普通歷史的一部分，然後單單加上一些特別有價值的詳細記載，如失羊之喻，失錢之喻，浪子之喻（路15：1—32）之類，以顯明基督是全人類的救主。他如法利賽人和稅吏的禱告（路18：9—14），撒該的故事（路19：2以下），十字架上的強盜之悔改（路23：39—41），都是表明這種意思。

根據上述的理由，就能很容易的解明不相同的福音記錄中的一些具有不同形式的福音故事。例如太8：5—13和路7：1—10所記百夫長的故事，前一處說是百夫長親自到主那裏去的，後一處却說是他的猶太朋友替他去求的。遇到這種情形，我們必須把那對他種傳說也能作正當之解釋的故事當作在客觀上確切無誤的。在這種情形中，對於那個故事我們必須這樣解釋：路加的這個記載更合乎客觀的事實，因爲如果百夫長會親自到主那裏去，那就不能解釋路加爲什麼要提到他的朋友。然而前一說並不使後一說難解，因爲

一個人藉別人所行的事，也算是他自己行的，而且百夫長在這件事上必是亞於基督的主要人物，至於他的朋友，則全然在其次了。

又如太 8：28 | 34 記着說，基督在加大拉治愈了兩個被鬼附着的，而可 5：1 | 20 和路 8：26 | 39 卻明明的說，那裏只有一個被鬼附着的。那裏想必是兩個人，但只有一個見之於記錄中。又如太 20：29 | 34 明明記着說，基督末一次上耶路撒冷，經過耶利哥的時候，他在那裏治好了兩個瞎子的眼睛，而可 10：46 | 52 和路 18：35 | 43 卻只提到一個瞎子。這裏也必是兩個人；但在這件事上露面的只有一人。這可以從一件事實上看出來，這件事實就是：馬可甚至提到那人之名。還有其他要素，增加這個解釋的可能性，因為這裏的對語太長，甚至不能使兩個人一同發言像太 20：31 | 34 和路 8：29 以下所記的一樣。原來是一人代表二人發言。微有不同的必是太 27：7 與徒 1：18 | 19 之間的那個難題的解釋，前一處記着說，猶太的掌權者取了猶大所歸還的銀錢，用它去買了窰戶的一塊田，而後一處卻說是猶大自己買的。

猶大的賣主乃是獲得葬地的起因與原由，但實行購買者自然是猶太人而非猶大。

8. 彼得後書與猶大書 彼得後書第二章與猶大書在思想上，甚至在字句上，極相切合，使我們不得不承認此二書的文字上的連繫爲一事實。在此二書中都描寫了同樣的異端；但彼得書中所描寫的乃是以爲這些異端還在將來未來之際，所以用了動字的未來時（例如彼後 3：3，17，2：1），而猶大書中相當的幾節所敘述的却以爲這些異端已經近在目前，所以用了過去時（例如 4 節），這種歧異表明是後者引用前者，並不是倒過來說。一封書信會要引用另一封書信，這個事實並不比較晚的預言引用較早的預言更爲稀奇。此二書都是寫給同一人羣，這是很可信的。按彼後 1：14 的話，彼得既預知他將死於一個較早的時期，那麼，猶大書的著者也許是他的繼續者，並且在彼得預知要來的苦難已在目前之時寫了猶大書。這裏有不少的暗示，顯明新約書信傳佈的範圍較廣。在彼後 3：13—16 那裏，本書的著者甚至以爲他的讀

者知道保羅「一切的」信。在這一切的信中，他發見有些難明白的。對於這些難題，有些人強解，或誤用，或牽強附會，因而自取沉淪。這些難點大約是保羅的關於基督徒之自由的教訓。保羅以這種自由爲稱義的一種果子，有些人却強解爲罪惡的放縱，這可以從他關於此點的自辯上看出來（加5：1以下）。猶大書的著者後來曾工作於彼得的傳道區域中而寫信給那曾讀過彼得書信的人。這個事實並不足奇，因爲按彼前1：1所述，彼得自己曾工作於小亞細亞的五個地方，這五個地方原來是保羅的區域。彼得亦曾在哥林多傳道，這似乎可以從一件事實上看出來，這件事實就是：在哥林多教會中曾有一個屬彼得的黨派（林前1：12）。彼得前書既寫於「巴比倫」，就是羅馬（參看彼前5：13），而且他在此「永存的」城市殉道又是歷史上的一件一定不易的事實，那麼，他經哥林多而至羅馬，當然是十分可能的了。按羅15：20，林後10：15，16所述，我們都知道保羅有一確定的原則，就是，他不在別人在他以先傳過的地方傳道，這大約是因爲他所得的「恩賜」就是創立教會（林前

1：17的前半)。

9. 以弗所書與歌羅西書 以弗所書與歌羅西書的幾部分在內容與形式兩方面都有密切的關連，我們可以從弗1：10與西1：20，弗2：5與西2：13，弗3：1—10與西1：25—27，弗4：22以下與西3：9以下，以及其他同類經節的比較上看出來。說這兩封書信有密切關連，並不是因為文字上之連繫，只是因為這兩封書信乃寫於同一時期，就是第一次被囚於羅馬的末期，而且是寫給有同一困難與紛擾的相鄰的兩個教會。達以弗所人書並不是單獨寫給以弗所城的教會（弗1：1，「在以弗所」一語，並非純粹原文），乃是寫給以以弗所為都會的那一省區中各教會輪流傳觀的一封信，這無疑的與保羅在西4：16那裏所提到的「給老底嘉的信」是一樣的，老底嘉的教會就是歌羅西人所要與之交換書信的那個教會。馬吉安（Marcion）早已指稱以弗所人書為給老底嘉的信。

10 關於其他各卷聖書之論據 有幾卷聖經，例如約伯記，約書亞記，士

師記，並未給我們以直接或間接的暗示論到它們的文字的來源與產生，然而其他各卷却含有這一類的論據，不過往往是不完全，並且對於釋經者很少真正的價值而已。例如詩篇中有幾篇詩的標題不但指出作者的姓名，並提到他們作詩的因由，如30，34，45，46，54，57，59，63（還有七十譯本中的第151篇）各篇都是如此。在舊約諸書中有些屬豫言的演講，例如賽7：1以下（關於以馬內利的豫言），13：1以下，37章，38章，39章；或耶20章，21章，25章，28章，29章，32章，33章，34章，38章，42章；結8章，14章，20章；但2章，3章，4章，5章，6章，都是這種情形。至於約拿書，則全部歷史背景都說明了。在那收集於以賽亞，耶利米，以西結三大先知書中的，直指諸外邦而言的幾組屬豫言的宣言中，很少提到引起這些豫言的因由，更少提到全部歷史背景，這是很可注意的。舊約中最小的俄巴底亞一書——此書係直接對以東人而發，因為當耶路撒冷被其仇敵攻取時以東人曾因其親族之不幸而歡樂（參看7節與12節）——曾將本書的起因和歷史背景說明到了



某種限度；然而連這裏也沒有確切斷定猶太歷史中的那個特殊事件是什麼。這個特殊事件大約須取決於代下12：9（王上11：14—22），或代下24：23所記載之事。

耶36：32告訴我們，現在的耶利米書乃是這位先知於前卷被約雅敬王焚燒（21節以下及28節）之後，遵照上帝的明令（參看27節），命其書記巴錄第二次從他口中寫下的一卷增廣之書。此外還有幾卷聖經，實際上也是作者命他所寫的，特別是從幾封保羅的書信上可以看清楚這一點，因為記錄在當時原是一種特別的職業。例如在羅16：22那裏，代筆人德丟提到他自己的名字且向受信的人問安。又如保羅屢次在正式結束他的書信以後，親筆加上幾句說明，例如林前16：24，西4：18。又如在帖後3：17那裏，他申明，這種親手的簽名乃是證明此信不假的一個印記（他在這裏說到「凡我的信」），從這一點上顯然可見他早已寫過了好幾封信——大約現在已經煙沒了，因為這封信在我們現有的正典中不過是保羅所作的第二封信）。這似乎是必要的手

續。又如帖後2：2，保羅曾料到或有冒他名的書信。加6：11—18這一段大約是這樣的一種附錄，否則也許是論到加拉太全書都是保羅親筆所寫的。因此段開首一句在希臘文中既用了於格，則其譯文應當是「請看我親手寫給你們的字是何等的大呢……」（改訂本中正是如此），也許是論到這位不慣於寫字的使徒的拙劣「書法」（參考羅15：33所記羅馬書的正式結論，就知道第十六章乃是一個附錄，正如約翰第二十一章一樣）。可以與耶利米書的前後兩次鈔本作同類觀的，就是路加福音與使徒行傳二鈔本。經學家認定此二鈔本是路加僅存的作品，特別是以伯撒鈔本（Codex Bezae (D)）的特殊記載為根據。此二鈔本，一卷稱為東方本，一卷稱為西方本。二書之異點比較很少，且無關緊要，在釋經學上亦無大關係。此說的整個概念，充其量不過是一種假設而已。

有幾個這種特別有興趣的事實，我們可以從保羅致哥林多人的書信中看出來。這位使徒早已在哥林多完畢了他的第二次遊行佈道（後來他第三次的

遊行佈道也是在那裏完畢)，他在那裏住了十八個月（徒18：11）。他從以弗所寫哥林多前書，是在第三次遊行佈道將畢之時，此時大約他離開哥林多已有三四年之久，否則所謂「第三次」要去看望他們（林後13：1）那句話必是說到未見之於新約中的一次看望。在林前1：11那裏，他告訴他的讀者，說，他從「革來氏家裏的人」那裏得到了他所解釋的那個報告，所謂革來氏家裏的人就是在此婦人家裏聚會禮拜的會衆（羅16：15）。這位使徒從7：1以下開始討論幾個特別的教會問題，例如在當時情形之下是否宜於結婚，可否吃祭偶像之物的肉，使徒時代教會所有各種屬靈的恩賜的比較的價值，尤其是哥林多人所有的（林前1：7）。他論到這些事，爲要回答哥林多教會通信問他的一些問題（林前7：1）。我們看了林後7：5以下，就知道此信的內容乃是以保羅的學生提多在馬其頓向保羅所作的報告爲根據，這位提多乃是保羅先前差遣到哥林多去考查他第一次所寫很嚴厲的信的效果的；所以在林前4：21那裏，他問了他們，他到他們那裏去，是要存着愛心，抑或「帶着刑

杖」去懲罰他們，又如在林前4：6—12那裏，他用了很嚴刻的譏刺語審問他們靈性驕傲的罪。提多之不遇保羅於特羅亞（林後2：12—13），竟使這位使徒心中非常聖念，以致他不能在特羅亞繼續工作，而急忙到馬其頓去見提多，那時候他根據提多的報告而決定了哥林多後書的性質與內容。

加拉太書乃是保羅在他自己離開加拉太不久之後因那些強人固守猶太教義的基督徒弟極力暗中破壞他的教訓和他的使徒權威（參考1：6）而寫的。因他們如此破壞的緣故，保羅纔向加拉太人作此極強烈的申辯以辯護他的自由的使徒之職以及他所傳講的因信稱義的中心教義，尤重在因信稱義的結果；至於他心中的焦急，則完全從加1：8和9的劇烈言語中流露出來了——參看林前16：22，那裏所說的「可詛可咒」“Anathema”（希臘語），意謂交給上帝刑罰他，「主必要來」“Maran Atha”（亞蘭語），意謂主必要來審判他。

保羅寫腓立比書，是因爲他在羅馬繫獄時，腓立比教會的教友因爲愛他的緣故，曾差遣代表以巴弗提餽送他所需用的，這位巴弗提曾因熱心而染

重病，腓立比人很爲他憂慮難過（腓1：12以下；2：25；4：18及其他）。

歌羅西的教會並不是保羅親自建立的，乃是他的學生以巴弗（西1：7；4：12—13）所立的，他在這個教會的管理上顯然的曾求教於保羅。無論如何，保羅與這教會中的一個領袖腓利門是很相熟的。保羅曾寫信（腓利門書）給腓利門，並勸導腓利門的逃亡的奴僕阿尼西母悔改歸正了，然後打發他回到他主人那裏去（門10節以下，23節）。

保羅寫帖撒羅尼迦前書，是因爲他得了提摩太從帖撒羅尼迦城所帶來的消息（帖前3：6以下）。他寫了前書之後，不久又寫帖撒羅尼迦後書，這是因爲受信者對於前書有一些很關緊要的誤解（帖後2：1以下）。寫羅馬書的直接原因乃是：保羅在哥林多完成他的第三次遊行傳道並斷定他的工作在這地方業已完畢之後（羅15：23），決計繼續傳福音於士班雅（羅15：23，28）而於西進的途中就便看望羅馬基督徒（24節），爲要彼此互相堅固（羅1：11以下）。保羅的這個計畫乃是他只傳福音於未聞福音之地的那個宗旨（羅15；

20；林後10：15—16）的結果，因此，羅1：15那裏所說的「傳福音」必只是論到暫時的工作。

提摩太前書乃是保羅寫給他的當時負責管理以弗所教會之責的學生提摩太的，信中教訓他如何爲人，如何當牧師，並囑咐他留居以弗所直等到他（保羅）回來（提前1：3；3：14）。提摩太後書大約是保羅諸書信中最後的一封信，並且是他在被囚於羅馬的末期（提後1：8，16；2：9）寫的。那時候保羅的死期快要來到，他的朋友差不多都離棄了他（提後1：15；4：9—11，16—18），於是催促提摩太趕快到羅馬來（4：21）。保羅達提多書——這提多乃是保羅留在革哩底組織教會的（多1：4以下）——含有更完備的教訓並囑咐提多到尼哥波立去見他（3：12），見他之後，大約要和他一路相伴到他西方的教區中去。此書，和提摩太前書一樣，大約是寫於第一第二兩次被囚於羅馬之間。

其他各卷聖經大都沒有詳細的記錄可藉以考究其文字的根源。例如希伯

來書就是這種情形。此書之來歷的唯一直接暗示，只見之於13：23—24所記的提摩太與義大利這兩個名字中。又如雅各書究竟是寫給誰的，各經學家對於這個問題，紛紛其說，莫衷一是，從無令人滿意的同一見解。此書信也許是寫給當時仍然和猶太人一起在會堂中拜神的猶太基督徒，因為我們對於雅4：4以下所記那個嚴厲的責問，很難得認為是論到普通基督徒的。5：1以下所說的「富足人」的罪惡，也是這種情形，那裏所謂「富足人」，正如聖經中其他各處的意思一樣，差不多等於「惡人」，因為他們在使徒時代妄用錢財（路6：24）的緣故。而且「財主」這個名詞的意義，在比喻中（路16：20—31）差不多就是「惡人」，而討飯的拉撒路差不多就是「敬虔人」。雅5：1以下對「富足人」所說的一段話，也許是對當時不在場之人而發的一種善於措詞的勸告。當基督說到「貧窮的人」有福音傳給他們（太11：5；路7：22）以證明他是召人悔改的彌賽亞的時候，乃是按他論福（太5：3；路6：20）的意思，說到那些居於接受福音之地位的靈性貧窮的人。基督徒與猶太人漸漸分離，

這是盡人皆知的一個事實，因此，雅各書也許是以勸導非基督徒爲目標——至少有一部分是如此——的一卷絕無僅有的聖書。

### (十二) 聖經與其他文學作品之比較

基督以前猶太人的文學著作大都——雖非全體——包羅於舊約聖經之中。然而舊約在數量，種類，年代各方面都不能與其他幾種古代文學書籍相比較。這幾種古代文學中可注意的如巴比倫的楔形文字書籍，埃及的，也許是赫人 (Hittites)——雖則這個歷史上的民族文學至今還未闡明——的象形文字書籍。與以色列人同種族的巴比倫人的文學，從它的幾種樣式上看來，要比猶太文學早過一千年，甚至含有一首記英雄之詩，名吉甲米 (Gilgamesh)，詩中描寫一位英雄，無殊赫古勒斯 (Hercules)。文學的城市在巴比倫並不希罕，如新近掘出的尼本 (Nippur) 卽其一例。巴勒斯丁也是古代文化發達之地，在以色列人未到之前已經開化了，這很容易從探子的報告 (民 13:26 以下) 中看出來；巴勒斯丁諸城中被約書亞奪取的一城名基列西弗，或稱書城 (參看書



15:15)。

但若純以新舊約聖經爲屬人的作品而加以評判，則它們實有一種超乎其他任何文學之價值。這種超越性並不多存在於它們的修辭學，演講術或純粹文學的特點上。雖然在詩篇，約伯記，以西結書，撒迦利亞書，和啓示錄中有幾部分，因其著者的光明正大，高瞻遠矚的思想，在這種特色上也能與其他民族的，甚至與希臘民族的著作相比較而佔優勝，但聖經文學的卓越性大半在乎其歷史部分的絕對真實。舊約毫無猶豫的據實直書其愛國大英豪如亞伯拉罕，雅各，大衛，所羅門等之罪；新約福音則將使徒之弱點與短處全然記述於他們自著的書中，在這一點上，這些聖書確實與其他慣於掩蔽這種不如意之事實的古代著作截然不同。例如埃及古籍中未曾提過以色列人，這並不足異。類乎舊約的巴比倫古籍——這種書籍多得很——中並未提到人類的墜落，只提到那些足以歸榮耀於巴比倫歷代諸王的事蹟，這也無需乎驚奇。撒瑪利亞被西拿基立的軍隊攻取，這件事完全記載於楔形文字的史冊

中，且將此事的一切詳情細節，如擄獲品之類，都記錄無遺，至對於遠征猶大與耶路撒冷之無益而反得禍（王下19：35以下；代下32：21；賽37：36），却一字不提。

因此，即以歷史學的立場而論，亦當將新舊約全書置於古代書籍之前列。雖然，它們第一當得的推崇，並不在乎它們的文學的特色，在乎它們的內容是上帝的啓示，因它們的作者之受靈感而成功一種絕類離倫的宗教觀念與準則，思想與經驗：這是永久不變的定理。聖經根本就不是文學，乃是活上帝的道。

## 第二章 聖經的宗旨與內容

### (一) 各卷聖經之一貫

全部聖經雖有由許多作者用三種不同的文字所著作的六十六卷不同的文學作品，歷時一千五百餘年，含有許多體裁不同，種類各別的作品，然而這些書全然不是那最小民族之一，但極有興趣與勢力的東方民族之遺著的一種偶然的集合。這些聖書合成一部超特無比的宗教集著，其內容之密切連貫正如其外表之形成一部正典一樣。聖經在這一點上與其他「聖書」，如阿維斯他 (Avesta) 可蘭經之類，迥然不同。例如可蘭經的各章節差不多都不相貫串，全部經典亦毫未表現一貫的宗旨或全書的總綱，如聖經中所表現的一樣。

各卷聖書之互相貫串，這一點是各卷聖書自己證明的。尤其是在新約引用舊約時，更顯得是這種情形。當新約提到「聖經」(例如太22：29；26：54；路4：21；24：27，32，45；約2：22；5：39；徒17：11；18：28；提後3：15—16)的時候，乃是表明舊約諸書的全體，也是表明：這些聖書

構成上帝的唯一啟示並新約的基礎。其實五經的律法從舊約的開端即以一種預想爲出發點，這種預想就是：這些律法是要構成永久的法典以謀後日猶太人之宗教的進展；而且在後幾卷書中已經承認它們確係如此（例如申31：24—26；書24：25—26；撒上10：25）。這些書彼此密合互相纏結到了難解難分的地步。約書亞記及其他「前期先知書」都是繼五經之後而作的；若無較早的各卷聖書中所敘述的宗教之進展，則覺這些詩體的與預言的聖書全然不可解，這可以從它們對於摩西「律法」的多次引證（例如書1：8；賽24：5；5：24及其他屢見的經節）上看出來，也可以從新約中（例如太5：17，18；路16：17；太22：36，40；羅10：4；來2：3；羅2：13；3：20，28；5：13，及其他）看出來。無舊約，則新約全無歷史的與宗教的基礎；無新約，則舊約不全備而未完成。聖奧古斯丁有句格言，說：「新約隱藏於舊約之內，而舊約顯露於新約之中」（*Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus in Novo patet*）。這格言不但表明一個釋經的根本原則，也表明論到各卷聖經之

相關的一個極重要的事實。實在的，我們研究一卷聖書，若想不到聖經中其他各卷聖書中的一卷或數卷或全體的內容，則全部聖經中將無一卷可以理會或解釋的。由此可知全部聖經中實無一卷具有完全獨立性質的著作。連對於約伯記這一卷書（此書有一預定的和明顯的題旨，就是論到上帝加痛苦於其兒女的用意的這個問題），我們還是要先明瞭舊約中的上帝觀並上帝對待人的公義和目的以及其他各卷舊約中與此相類的事情，纔能領會。

連繫各種各色的聖書之內容使成一貫的那條線索乃是基督。我們對於全部聖經自首卷至末卷中所含一切思想，只能在它們與基督及其工作的關係上得到正當的解釋。甚至連上帝之名也未提及的以斯帖記那卷書，也代表歷史的進展中一個時期或階段，這進展到了時候滿足耶穌基督降世之時，已達最高點。領會聖經的唯一正確方法就是以基督為中心來解釋它。這並不是說，每節或每段都必與基督有直接的關係，這種觀念往往引起虛幻的寓意的解釋；乃是說，我們對於這種按有條理的和基於科學原理的正確歷史文法的原則而

解釋的每一節或每一段，必須先認清它與基督所實現的救贖計畫——直接的或間接的——的關係，纔能求得它的實在的和圓滿的意義。例如利未記中所載的祭司制度及其精密的律例，雖含有它自己的歷史上的與依律法的論據，然而唯獨基督的工作顯明了它的完全的宗旨和意義，這正是希伯來書所要闡明的唯一宗旨。舊約的預表和預言都是這種情形。

聖經上有很多的證據，證明全部聖經以基督為中心的特性。例如約5：46，基督說，摩西——在最早的幾卷聖書中——曾為他作證，他的意思乃是指創3：15；49：10；申18：15這一類的經節而言；又如39節那裏，他說，全部舊約聖經都為他作了見證（參閱路24：27，在那裏有同樣的申明，說到全舊約）。又如約1：45那裏，腓力也有了這個申明。在路24：25—27那裏，基督又提到摩西和先知曾預告他的苦難。其他這一類的經節，還有徒3：24；10：43（賽53：5，6；耶31：34；結34：16；但9：24）；18：28；26：22（路24：44）；彼前1：10；羅3：21；來13：8。舊約中最重要

的一種預告的預言，乃是關於彌賽亞一些應許，這些應許不但是論到救贖者的位格，更詳盡的論到救贖者的工作；而且那用以交織預言與應驗的精密方法也可以從舊約之預表與新約之對範的關係上看出來，尤其是可以從利未制度中的祭司之職，祭祀與禮拜上看出來。

各卷聖書及其內容在意義上之互相連繫往往比字面上之連繫更密切。例如三卷符類福音所含關於靠基督之血而贖罪的這個教義——在保羅書信中會反復申述，詳加討論——的材料很少，甚至連約翰福音也是如此，這一點往往成爲它們被指責的原因；又有一般缺乏歷史觀念的人往往說，福音書中所載基督之教訓與保羅對於此教訓之精密的解釋是互相矛盾的。我們切莫忘記：福音之成書，乃是在保羅爲根本的福音事實所作的解釋已經在各處傳講了三十餘年之後，而且福音書中所記載之事實原是爲那些已有三十餘年以這些事實的解釋爲屬靈的飲食之人寫的。因此，當福音書既經刊行之後，其讀者藉着口傳的道更十分熟悉這些事實——惟有福音著者有意發表這些關於歷

史的事實——所表示的基督救世的意義。再者，連符類福音也有時暗示此教義，且用保羅用以稱此教義的專門名詞（路 1：68；2：38（2：25）；太 20：28；可 10：45）。雖然各卷福音只偶然提到救贖，但它們還是自始至終的暗示救贖，否則這些書在其結構中將失去一個主要的宗旨。

## （二）聖經不是一個系統

我們說，聖經含有或貢獻一組有系統的屬於教義與倫理的教訓，這話只能在很有限的範圍中來說，而且只能就聖經的某幾部分來說。從一個有系統的立場看來，聖經不是教義問答，或教義神學，也不是作教義之根據的經節的文庫。聖經——惟獨聖經——含有一種材料，是基督教的神學家可用以構成一個神學系統的，但聖經並未授人以這種系統之本身，正如基督或保羅之未傳下這種系統一樣。結構很圓滿或不甚圓滿的個別的教義，以及這些教義彼此有限的關係，固然可以在聖經中找到，然而並不是在邏緝上說得通，也不是基督教教義自身的合乎邏緝的圓滿的解釋。聖經作者，也和基督一



樣，似乎不以構成這樣的一個系統爲緊要。這種結構之所以重要，是因爲真理自身的緣故，也是爲防備傳異端者的謬見。在利未記中有一段記載最近乎這樣的一個系統（雖然範圍有限）；然而這系統不過是聖經真理全體中的一個要素，就是禮儀的律法。聖經中最近乎純屬理論的一卷書，大約就是約伯記，此書的題目爲「證神爲義論」(Theodicy)，或爲上帝容許其兒女受害的辯證。此外，還有一組啟示的真理的一個近乎有系統的講論，其例證可以從以賽亞後卷(40—66章)，或以西結末八章中看出來。然而連這兩處也顯出具體的歷史背景：在以賽亞書中，上帝向被擄於巴比倫的以色列人所應許的拯救業已由古列開始了(賽44：28；45：1)；在以西結書中，這位先知對於耶路撒冷聖殿之重建已有相當的指示。

在新約中有幾組真理近似抽象的系統之結構，但此結構對於當時的歷史也有具體的意義。約翰福音含有基督自己的基督論，但專從他與父——基督從他那裏來，又回到他那裏去——之關係的立場上來描寫此教義，所以約翰

福音僅爲此基本真理的片面講論。基督在這裏發表基督論，也是爲要向他的門徒特別講解那關乎他們所要建立的教會之存亡的題目（太16：18；弗2：20（賽28：16；詩118：22）；徒4：11）。羅馬書含有一個關於惟獨因信稱義之教義的討論，但多半是消極的宗旨，意在說明當時流行的因行爲稱義的猶太教義之謬誤（例如羅3：24，28，那裏首先提到此討論之結論的消極特點），更要適應羅馬教會的景况。希伯來書大約是新約全書中最抽象的一卷書，以致有不少的經學家寧認它爲一篇屬理論的神學的論文，而不認它爲一封書信；但書中也有許多地方論到接受此書的各教會之具體的景况（例如來2：3；5：12；10：37；13：13，21）。此書的特殊題旨乃是：新約超乎舊約之上。在以弗所書中，將論到無形的教會之教義列於卷首，而歌羅西書中則以那足以供給基督徒生活之需要的教義居先；至於雅各書則特別注重眞信仰，以爲眞信仰是基督徒生活的根本原則，必要生出好行爲來。因此，任何特殊的基督教教義，在聖經中都沒有完全的和依邏輯正式規定的定義。在

教會的信經，教義神學，教義問答，以及教會所盡心竭力而規定的信條中，都絕然找不出聖經上的法式和定則，這全然是因為聖經中沒有這些法式和定則。有少數根據聖經而來的很好的定義，是可以引證的，例如來11：1，信的定義。至於羅6：23則含有整個救贖計畫的大綱，這一節，也許是聖經中意義最豐富最圓滿的唯一經節，雖有約3：16對本節可稱無獨有偶，但前者的思想並不完全；然而連這些經節亦重在實行而不尚理論。

### (二) 聖經何以不含系統

可作此問題之解答的，有一簡單的和唯一的事實：聖經之作，原來是爲局中人而非爲局外人，換言之，就是爲那業已在信仰上成爲一家的信徒或基督徒，而非爲那些不熟悉基督教系統之真理的人。基督教在始創之時並不是一種書本上的宗教；它並不是由全部或部分的聖經之傳布與發行而產生的；實際上聖經之傳布與發行反到是由基督教及其以前的舊約時代的猶太教會而產生的。在未有聖經之前已有基督教。在舊約與新約兩時代中，上帝本意都是

要人以講道來建立教會，實際上也是如此建立的。上帝的道的成文的教義（此教義不是抽象的，乃是根據一種具體的歷史背景）乃是後來纔有的。基督吩咐他的使徒藉宣講與教訓去作他們的工（太28：19—20；可16：15—16），但絕無一次提到著書，正如他自己也只用前一方法一樣。教會始於樂園之宣講元始福音（創3：15），但五經中所宣布的救贖計畫之最早的記載，其時期却遠在二千五百年之後。上帝的旨意，在這未有文字的期間，全然是藉口講的豫言而公布的。照樣，基督教會也是由講道而建立的。事實是這樣的：起初，使徒都未寫他們的福音或書信，直到數十年之後纔寫。雅各書大約是最早的新約書，時期大概是在主後五十年，或在主死後足有二十一年之時——主之死，十有八九是在主後二十九年。後來，那口講的遺傳與宣揚受了教義與生活中異教傾向的侵害，元始基督徒需要督責，勸告，更需要教訓等等，到那時使徒們纔著作這些福音和書信。它們的主要目的，並不是要供應未來各世代的無數基督徒的需要，乃是要供應使徒時代和最先讀這些書的人的需

要。雖然達到此目的所用的方法就是講授那些可以指導各時代，各地方的教會的原則，然而這方法之實行全然是取一種具體的與合時宜的方式，這種方式乃是解決新約時代的一些問題與困難所必需的。所以新約書信特別是爲某種特殊的情形和緣故而寫的；因此，它們對於神聖真理的原則，所含的範圍，程度，情狀，與觀點，都只以使徒時代所需求的爲標準。所以這些書信的主要目的是要補充，解釋，精研並應用口講的道，更擴大範圍，進而糾正當時已侵入教會的種種惡習和謬見。

論到敵基督者的那一段經文（帖後2：1—12），乃是表明著述的道與口講的道之關係的一個例子。在第二節那裏，保羅給他的讀者一個很嚴重的警告，囑咐他們對於所爭辯的問題——關於此問題，帖撒羅尼迦人曾誤解保羅在帖前4：14以下所寫的話，就是論到基督二次降臨之時期的話——不要受任何冒他名的書信的迷惑，以後在第五節那裏，他又提醒他們，記念他從前在他們那裏的時候論到這個題目，對他們所說的話。在林前4：17那裏，保

羅說，那筆錄的信息要藉着提摩太口述的信息來補充。可惜現代的經學家不知道保羅在帖撒羅尼迦論到敵基督的那個題目所說的話。因此，現代最優的博學士對於保羅在帖後第二章所記那個難題上的用意，雖竭力探求，甚至還不如當時帖撒羅尼迦人之完全明瞭。在這一點上，那最初接受這些書的人往往優於現代的經學家，因為他們知道這些書信的歷史背景，而現代的學者則不知。例如保羅提到「爲死人受洗」(林前15：29)，並在這件事上爲死人復活的教義立下了一個辯護的根據。哥林多人知道保羅在這裏的用意，並能瞭解他的辯論；我們不知道這個題目中的事實，因此也不能完全領會他的理論像我們所要領會的一樣。我們所以不全然懂得加1：1-10所記保羅的憤激的斥責，也是因爲這個緣故。如果我們知道他在哥林多的仇敵是誰，並知道林後第十章以下所記他們對於他的控告是什麼，我們必能多瞭解他對於這些人的嚴厲申斥。

#### (四) 聖經的屬教義之內容是如何顯示的

在開始研究這個問題的時候，我們先要明白以下的兩個事實。(一)各卷聖書之內容大都是：1. 在這些聖書業已作成之時由新舊二約之教會的情形而產生的，2. 表顯聖書既成之時啟示所已達到的階段，3. 表顯屬教義的與倫理的思想(就是藉預言的靈感與宣傳在當時業已發表於教會中的思想)的種種情狀，概念與準則；以上種種都可以從詩篇，箴言，約伯記等書的內容上看出來。(二)這些著作第一是要供應早期使徒教會中的某幾種具體情形與需要，所以它們第一是為上帝在地上之國的歷史中的一個特殊階段的信徒而寫的；這種情形特別可以從新約書信中看出來，實際上也可以從福音書中看出來(這些書信與福音，按尋常的意義，並非歷史的著作，乃是為傳授某幾個教訓而選擇的一些歷史事實和論據)。明白上述的兩個事實，我們就知道，在這些聖書的屬教義的與倫理的教訓中自然應當有一些福音真理及其解釋——它們自身是永存不廢的——其發表之方式與範圍最合乎首先接受這些聖書之人的需要。羅馬書中的一些問題乃是保羅依羅馬教會情形之需要而討論的，

但如今我們也許不能斷定他所以特選某某題目而討論之的理由，例如在13：1以下他爲什麼很詳盡地討論關於基督徒對於國家之本分的那個道德問題，我們實不得而知。此外保羅在哥林多前後書中所討論的那些問題，乃是當時哥林多教會中熱烈爭辯的論點。大約引起這些特別辯論的歷史情形，在其他各卷新約中，再沒有比這兩封書信中的情形更顯而易見且可用爲解釋之要素的。因此，它們能很自然的被稱爲「教會書信」(congregational Epistles)。然而除了林前15：12所記在哥林多教會有人否認死人復活的那個可驚的事實以外，我們不能領會保羅爲什麼覺得他必須爲基督復活與死人復活提出一個精細的討論，像他在林前15：1—58所討論的。保羅所得教會分黨(林前1：12)之報告，乃是本書前四章中此問題之討論的因由。以上所述的情形的結果之一就是：使徒們可以在其書信中討論與讀者有重大關係但以後不復存在於教會中的問題。尤其是林前8：1以下是這種情形，在那裏保羅很詳細的討論基督徒是否可以吃祭偶像之物的那個問題(雖則這裏所精心構成的基本



原則在基督徒自由問題以及可行可不行之事 (Adiaphora) 的問題之討論中常有根本的和久遠的價值)。他如屬靈的恩賜之比較的價值之討論也是這種情形。這些恩賜是使徒教會所已有的，而且保羅當時業已知道這些恩賜不能永為教會所有，這在林前13：8業已說明了，那裏說，說方言之能，先知講道之能，和知識之能終必停止，惟有愛是不止息的。雖則當其他恩賜不復存在之時，信，望與愛仍將一同繼續為教會之恩賜——這是由後期使徒教會的情形而證明出來的一個事實——而林前13：13却說惟獨愛是絕對永存的。

另有一個問題是使徒保羅所再三討論的，也是按當時的環境所需要解決的，那就是加1：11以下，2：1以下，和林後11：1以下所記他對於他的使徒權柄之辯護。還有一件很特別的事，只合乎使徒時代之需要，且經屢次提到的，那就是羅15：26，林前16：1，林後8：1-4，9：2，12（徒11：29-30，12：25）所記保羅在加拉太和希臘的較為富厚的外邦教會中為耶路撒冷的貧窮基督徒募集捐款之事。按加2：10那裏說，保羅募捐是按着

他所給耶路撒冷的「教會柱石」的一個特別應許而實行的。是時，母會在耶路撒冷所舉行的使徒會議中業已正式承認保羅的工作及其在外邦人中宣教之方法。

有許多聖經上的真理，連那些屬於救贖計畫的最重大的和極緊要的真理也在內，因為它們都是而且只能是神的啟示的結果，所以在內容與形式兩方面都絕對不憑依歷史的情形，這是不待言的，雖則歷史的情形可以決定它們被發表與傳揚的時間，甚至可以決定其發表與傳揚的方式。聖經中的救贖要道乃是一種啟示並不是逐漸進化的。例如約1：14，彼後1：17及其他許多地方所發表的道成肉身這一類的中心真理，都是神所宣告的啟示，我們亦必須純粹把它們當作神的啟示看。然而在這些真理之中有一些是這樣的：我們必須考查它們的歷史背景，纔能辯認它們的確切意義。例如太11：28，基督邀請一切負重擔的到他這裏來，我們從全體上下文看出來這是一種特別的邀請，叫人棄去基督時代猶太正教之律法的重軛，就是當時法利賽教中所表揚

的，而來接受主所賜與的較輕的信仰之軛。論到在幾卷新約書信——尤其是彼得後書，猶大書，歌羅西書，牧師書信或其他書信——中以及在約翰所寫的約翰福音，約翰一書和二書中有多少更抽象的關於教義和生活的宣言是由於諾思底派(Gnosticism)的異端傾向，多納徒派(Donatism)以及流行於使徒時代並恫嚇教會的其他宗教思想的怪僻離奇的運動而引起的，我們只能作部分的解答，因為我們不知道這些傾向的特殊現象。對於這一類的傾向，聖經中偶有特別的敘述，例如啟2：6；15所提到的尼哥拉黨即是，大約彼後2：10，12，13所論到的那些人，就是指着這一黨的人說的。

### (五)耶穌的教訓

1. 概論 新約書信中的一些教訓的具體性與時間性不過是仿效基督自己的教授法而已。雖然他申明他所講的都是比天地更長久(太24：35)(太5：18，路16：17)(路21：33)的永遠的救道，並且將他最後的命令總括在那個大使命(太28：19—20)之中，囑託門徒教訓萬民遵守凡他所吩咐他們的，然

而在教訓門徒的三年之間，他的教訓，如四福音中所記載的，一大半還是根本包含着門徒在他們一生之工作的預備上所必需的那些真理。四福音中最抽象的約翰福音也是這種情形。基督向門徒傳道以及向普通人民傳道的總目的並非首先要使他們承認他爲所應許的彌賽亞——因爲假若他願意建立一個屬世的國，這一切的人亦必很樂於承認他爲國王，連他最親熱的朋友也懷着這個錯誤的希望（例如約6：15，12：13，太20：20—28，可10：35—45，路19：37—38，可11：10），甚至連門徒自己，直到他將要升天之時，依然有此希望，這可以從他們最後的問題（徒1：6，路24：21）上看出來——乃是重在使他們明瞭這個事實：他既是舊約彌賽亞預言的應驗者，就必是上帝的聖子，而且他的國必是屬靈的，必須以其受苦與受死爲建國的條件。因此在彼得有了那個破天荒的重要承認（太16：16，路9：20）之後，耶穌立即作第一次的宣告，說他必須往耶路撒冷去受苦受死（太16：21，可8：31，路9：22，此事業已預表於太12：40，約2：19，太26：61，27：40，重見於

路9：31，暗示於太17：9，可9：9，明示於太17：22-23，可9：31，路9：44；門徒對於這些指示，都懵然罔覺，這並不是表明他們不能明白這個事實，乃是表明他們不能明白耶穌的生活上與工作上之重要。從約20：30-31的話看來，就知道：這些事實之記載於此書中，其宗旨乃是要向門徒以及一切人類證明基督是上帝的兒子，這正是主傳道的主要目的。雖則在說這些話的時候其中有一些話是他們所不懂的（約2：22，13：7，太17：9，可9：9），直到他們領受了那「要指教他們明白一切真理」的聖靈（約14：26，15：26-27），他們纔明白，然而此書中所記載的必已構成他對門徒之工作的一極重要的部分。所以約翰福音在基督對門徒的教訓中並不是與符類福音不相聯屬的一分子，（若是不相聯屬，那就是不合歷史的，像批評家所堅持的），乃是這些教訓中極重要的一部分，而且在符類福音中亦不無同類的經節（例如路10：21-22）。

基督原是一個很合時宜的師傅，他曾等待心理上的時機，藉以傳授新的

重要真理。這可以參較太16：21和可8：31。從這兩節聖經可知，在他傳道的頭兩年之間，他絕對沒有向門徒提過他受苦受死之事，雖則在他與尼哥底母的談話中曾顯然的論及此事（約3：14）。自此以後他不但是屢次提到此事——也時常特意的，不斷的帶叙他復活的事實——並且如今此事完全充滿了他的心靈，甚至在他的一些言論中似乎不知不覺的就提起它來了，例如路10：18，那七十個人所帶回來的好消息提醒了他心中的先見，就是預知不久將藉他的死而使撒但完全毀滅。（這裏所用的昔恆時體，「我曾看見」，乃是預言的完全時，論到一件將來的事，把它當作已完成的。）

基督在時機未成熟之先，不欲作任何宣告，即如他的屬神的來歷和世系這麼重要的一個事實，他也不欲張揚太早，因其同時代之人純以數理的眼光來看上帝的獨一性，故不能領悟此神格完全與位格之多數相合的那個思想，必待他藉其傳道與工作使得他們有了領悟這種「難話」（約6：60）的充分信心之後，他們纔能接受這種思想。這就是他起初所以禁止被鬼附的說他是上帝

的兒子（可1：34，路4：41，亦可參看徒16：17—18）的緣故，因為鬼如此聲張，不過是有意宣告他所知道但人民當時還不能承認的一些事，藉以陷他於困難之境。他甚至在那時候禁止門徒對人說他是上帝的基督（太16：20，可8：30，路9：21）。雖則如可5：19—20，路8：39所記，他曾偶然准許甚至吩咐——大約是爲了特殊地方的和暫時的環境的緣故——人對大眾宣揚他的好行爲，然而他還是再三的禁止這種宣告，例如可7：36所記。這使我們想起基督之所以被猶太掌權者定死罪正是因爲他自稱爲上帝的兒子（太26：63—66，可14：61—63，路22：70—71）。約翰福音中的教訓也是首先爲門徒而發，這可以從一個事實上看出來，這事實就是：此書中最大的一段（從13：1—17：26）乃是基督在其離世之前夕專對門徒而發的教訓。在這一段裏面沒有一句話是主對公衆的宣言；至於此段以前的各章裏所有公開的討論，則大半是爲要感動門徒而發（參閱約2：11，6：67）。基督之所以歷時愈久愈專以教訓門徒爲事，甚至當羣衆在前之時也是如此（路12：1，太

13：36），其原因如下：他知道以色列人（就大體說）不願接受他的福音；舊約教會（就大體說）不會轉變為新約教會；必待其門徒建立了教會中的一個小教會（*ecclesiola in ecclesia*），纔能開創一個屬靈的彌賽亞國。主在其出身傳道的期間預知上帝在地上之國的歷史進展中的這種破裂，這可以從太8：11—12，路13：28那兩處看出來，那裏所說的就是後來基督的幾個比喻中所含的實際教訓（參看路16：2以下，太21：43（參看45節），因為這也是太21：18以下，可11：12以下所記不結果子的無花果樹之教訓）。基督之教訓第一是要適應他的門徒之需要，有幾個特殊的論據特別顯明這一層意思。例如太10：5，基督在十二門徒業已兩次跟隨他遊行傳道（太4：23—25，可1：35—39，路4：42—44，路8：1—3）之後，初次差遣他們出去作獨立的佈道旅行以傳講福音之時，特別教訓他們不要到撒瑪利亞人那裏去，也不要走外邦人的路；然而他後來却差遣他們往普天下去（見太28：19—20）。前一差遣是一個開端的命令，要他們去作當他在世之時他們所要為他作的工；後



一差遣是他們長久的教訓。他指定他所引以自限的同一限制為限制他們的工作區域的理由，這限制就是：當救恩還在實現的進程中的時候，他和他們的傳道都只限於以色列家——上帝為這歷史的使命而揀選的國——的迷失的羊（太10：6，15：24）。此外，太10：7以下所記的教訓也是專為此次遊行佈道而發的命令，並非為普通的應用，正如「在路上不要問人的安」那個吩咐一樣的沒有普通的用意，如此則那曠廢時間的東方問安禮不致妨礙他們所要作的緊迫的工作。

2. 山上寶訓 山上寶訓並不是福音計畫中一個普通的條款，這不但有事實為證，也有明顯的話語可憑。這事實就是：馬太福音的要素，如基督的位格與神性，其贖罪之死與信等等，在這個演講中均未提及，不過很有限的暗示於八福（太5：3—10）中而已；這話語就是：這訓辭不是向一般人講的（雖則他們在那裏，太7：28），乃是特別講給門徒聽的——門徒一名詞在這裏是廣義的用法，指「學生」與「跟從者」而言，並不限於十二門徒，因為此寶

訓所含的直接向十二門徒而發的訓言並非專就他們頃已奉委於前的（參閱太 10：2—4，可3：13—19，路 6：12—19）正式使徒的職分而立言，是就他們當平信徒的地位立言。太 5：1—2明明的記着說，他的門徒到他跟前來，因而引起了此寶訓；在路 6：20那裏也有同樣的記載。基督的教訓屢次只限於教訓他的門徒，甚至當別人在前之時也是如此，這可以從前三卷福音中所記他的比喻之引言（參考太 13：2—3，可4：1，太 13：10以下，可4：11，路 8：10）上看出來。並且在這三卷福音中都記着說，基督改用新的教授法，爲要啟示門徒，使他們明白他所要向衆人隱藏起來的某幾種思想——說得最著重的，要算可4：12後半。路加用一種有興趣的方法，將基督對門徒之教訓及其對衆人之教訓之對照在路 12：1—59那裏表現出來，其中1—12是對門徒講的，13—21是對羣衆中之一人講的，22—40又是對門徒講的，41以下是對彼得講的，54節以下又是對衆人說的。這個事實解明了這一段記載中的幾種詳細情節，例如49節所說的「火」。因爲這裏的「火」字是

用以表明因基督之來而引起的分爭，正如他自己在52節以下所說的。原來「火」在新約中大都不是用作毀滅的原素，乃是用爲隔離善與惡，純金與渣滓的工具，因此也象徵審判（例如林前3：13），但惟獨在帶有表示其毀滅性的形容字時，纔用作審判的意義（例如太18：8—9，可9：47）——但與可9：49的「火」字不同，那裏是用它爲潔除污穢的原素。路12：50所提到的洗，乃是 he 將要沉沒於其中的苦難，和可10：39後半（太20：22）是一樣的意思——這不過是重申前一節（可10：38）的意義。

從更合時序的路6：20—49——路加很正確的將山上寶訓直接記於召十二門徒爲使徒的正式命令（參看可3：14後半）之後——看來，則基督應於他們的傳道之第二年的起頭演講這寶訓，這個事實正與他此時要開始預備他們做他們的特殊工作那個事實完全相合。因此他不得不首先使他們知道律法的更高的要義正與當時流行的法利賽教的膚淺之見相反，這法利賽教常說：「這一切我都遵守了，還缺少什麼呢？」（太19：20）。這就是山上寶訓的首要的

和歷史的目的。這是一種反法利賽教的訓言，這個意思在太5：20那裏業已明白說出，又同樣明顯的暗示於基督所詆譏的那些宗教思想與生活中（例如太6：1—23，7：1—5，路6：37—40）。此題旨和此演講的主要目的也指示幾個不相同的部分的關連（太6：23和太7：20和21）。此演講之結論（太7：24—27，路6：47—49）即以當日猶太正教所維護的對律法的膚淺解釋與基督所需要的更高尙的屬靈的見解之對比爲根據。使門徒棄絕當日的法利賽教，且用一種較優的律法概念來預備他們，使能接受他所不得不傳的福音，這正是基督在此寶訓中之目的，那麼，按保羅在加3：24所明說的話，則律法將因此而成爲引人歸基督的師傅了。

有了這個觀點，則此演講中之詳情細節都成爲明顯易解的了。例如太5：13乃是對門徒的警告，意謂：上帝在地上之國的真發展，在乎他們各人忠心持守他所諄諄訓示的原則，因爲上帝的國在屬靈方面已毀於猶太執政者的手中。又如太5：17忽然記着說，他來不是要廢掉律法，乃是連律法的

一點一畫都要成全；這是要抵制那或有的反駁：他反對當時的宗教思想與生活，乃是要根本改革猶太教會的根基。又如太6：24所記關於事奉兩個主的警告，乃是前節之真理的一個結果，前節所說的就是法利賽人極虛妄的觀念之特性。又如太6：25以下所記上帝保護門徒的那個應許，這是要預防門徒或有這樣的恐懼：若與當日的正教斷絕關係，則耶穌的跟從者會有失去他們一切所有的危險，甚至連他們的生命也有危險。我們對於山上寶訓，惟有用歷史的眼光去觀察，纔能得到正確的解釋，亦惟獨如此，纔能參透其深奧的宗教原則。

3. 基督的比喻 基督的比喻也是首先爲要教訓門徒而發，這在2段中業已說過了，但有一特殊的目的，卽要給他們以關於上帝之國的知識，就是它的性質，將來的發展，和宣傳的方法。這種知識，當基督還與他們同在之時以及他們要傳福音於萬民之時，在他們傳講上帝之國的職分上都是必需的。所以這一切的比喻都含有宣教的題旨，雖則有時非直接如此。這些比喻在福

音書中分爲兩組，一組係開始於基督在加利利傳道的第二年；此後卽未見有何比喻，直到第三年，特別是這一年的末了，纔再有比喻出現；這第二組比喻是在比哩亞和猶太兩處講的，其中第一個就是好撒瑪利亞人之喻（路10：21—37），第二個（路14：7以下）大約是講於數月之後，第二組比喻正式開講之時。第一組的七個比喻（見太13：1—53，可4：1—25，路8：4—18）——這幾個比喻從太13：53的話看來，乃是同時宣講的，並非從長時期中收集而來——都是討論天國的某幾種情況和特點。按太13：12的話，這天國正是門徒所要宣傳的；而且門徒對於天國，當時還只有幾種基本的概念。太13：12後半的意思是說，基督從此不使普通民衆有聽福音之機會；就大體說來，可4：12後半也是這種意思。第一個比喻——撒種之喻——是使門徒知道，他們努力傳道的結果也許在乎聽道者的品性如何。稗子之喻乃是說，真和假的完全分開只能實現於末日審判中。第三個比喻的意思乃是說，天國的發展是由漸而進的，並不在乎人的努力。芥菜種之喻的意思乃是說，天國

必永無停息的發展於全世界。麵酵之喻的意思乃是說，天國從裏面發展的那個原則最後要改變人的一切思想與活動。這一組的最後兩個比喻亦含有與以上數比喻相似的意思。第二組比喻也含有直接對門徒而發的教訓和他們隨即要做的工作。那殊途同歸的失羊，失錢，浪子三比喻有一公共的旨趣，表明：上帝對於罪人之失而復得，大有喜樂，因此，在他的國裏另有一通行的原則，與那激動法利賽人責備基督不應如此親密的與稅吏及罪人相交——這責備引起了這幾個比喻（路15：1—2）——的原則不同。路16：1—13所講論的那個不義的管家，就是那將要被奪去在上帝的地上之國裏作管事的領袖之職的猶太執政者（這也就是路14：15—24所記的那個比喻的題旨）；但光明之子也可以從他們學得一個教訓（8節）。切求的寡婦之喻，法利賽人與稅吏之喻（路18：1—14），葡萄園的工人之喻（太20：1以下），和其餘的比喻，都有幾個關於門徒即須去作的工作的原則，要深深的印入他們的腦中。葡萄園的工人之喻顯然是要門徒明白以下的事實：雖則主回答彼得之問題

(太19：27)——在這問題中，彼得申明他們已經作了那少年財主所不願作之事(22節以下)——時所提到的忠僕之賞賜在得勝的教會中將有一種差別(28節)，然而在今世並沒有這種差別，因為這裏所說的「一錢銀子」，乃是表明上帝的兒女在今世的教會中所有得恩典的機會是同等的，無論他們爲上帝工作了多少時間。這些比喻根本都有一個專注的與合時的目的，但也給我們以很多的機會，使我們在我們自己的時代中與需要上可以應用這些原則。然而最使經學家遠離比喻的正當解釋的卻無過於這種猜想：世界的大師，基督，在說這些比喻的時候，只有抽象的和講經的意旨，並無直接的意義存乎其間。一經看出基督在這些想像的每一故事中對門徒有什麼教訓，我們立即有了解釋比喻的秘鑰。

4. 基督的其他教訓 基督立言，施教，第一是注重門徒，這個事實雖然在山上寶訓和諸比喻中是最明顯易見，但在他其餘的教訓中也大都昭然若揭。這些教訓總括於「天國近了」這一句話之內，這話首由施洗的約翰說出



(太3:2)，以後，當基督繼起擔任約翰因下監之故所不得不撇下的工作之時(太4:12以下)，這話又成了他自己講道的題目(太4:17)。這名詞是用以稱呼彌賽亞的國的；而且在各卷福音中大都以彌賽亞的王職爲首要——但不盡是這樣，我們可以從太20:28，可10:45那兩處看出來——這也是我們所要注意的。在太3:3，可1:2—3，路3:4—6那幾處引用瑪3:1，賽40:3的話，認約翰爲彌賽亞的開路者，這裏面已含有彌賽亞國的意思，所引用的話是以但7:13—14爲根據，表明那從天而降的國要被上帝建立。上帝的國這個名詞——有時簡稱爲「國」——也像那在教義上和它同意義的「教會」一樣，有幾種不同意義的用法。例如「天國近了」這句話乃是表明新約時代神所立的約，然而它在太8:11—12那裏卻是論到舊約時代神所立的約，在太11:11後半卻又論到新約時代之約，在路13:28則指得勝的教會而言。

基督的教訓是怎樣全然合乎當時的需要，這在他同執政政者的辯論上業

已顯明出來了，這辯論多半也論到口傳的律法的勢力，或「列祖的遺傳」——此事在可7：3-4那裏業已說明了。法利賽人批評基督的門徒，說他們在喫飯以前不洗手，是犯了遺傳（太15：1-2）。基督在答復他們的批評的時候，反到這樣責備他們：他們自以為他們將所當奉給父母的拿到聖殿裏作了「供獻」，他們就可以隨意不遵守神的這條誠命（太15：3-6，可7：8-13，出20：12，21：17，申5：16），這就是藉着口傳的律法犯了聖經所記載的上帝的律法（這裏是說第四條誠）——太15：2表明這不過是他們的一切行爲的一個樣子。換言之，就是基督要他的同時代之人的領袖廢掉口頭的遺傳而遵守聖經所記載的上帝的道。

這辯論的另一方面的意義，就是基督要人用心靈事奉上帝，而反對當時之人的純講外表的事奉。這就是基督數次對他們引用「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀」（何6：6）這一節聖經的目的（參閱太9：13，12：7）。「憐恤」或「慈善」，是福音書中用以表明一種純潔而不自私的事奉的最高尚的名詞，這種

事奉絕不帶着任何得酬報的願望。因此，我們能看出太6：1-2所記「行善」與「施捨」這一類名詞的深奧要義，以及表示末日審判之景象中所要顯露的那種出於愛心的純潔行爲之名詞的緊要（太25：31-46，亦可參看太6：1以下，約4：23）。這些特殊的辯論自然是由當時的情形產生的。

基督行神蹟的第一個目的也是要感化那些跟從他的人。這些神蹟的自身決不是一個結果，只是一種求結果的工具，這結果就是信他爲彌賽亞。這一層意思在約20：30-31那裏已經表明了。這些神蹟不但在當時被用爲證明耶穌是基督的一個證據，即在以後各時代亦莫不如此，而且在使徒行傳中業已如此用過了（例如徒2：22）。聖經甚至告訴我們，基督有時「不能」行神蹟，因爲人不信（太13：58，可6：6）。

（六）新約書信

在各卷聖經中，大約除了舊約預言以外，再沒有一部分的作者比新約書信的著者更多注意他們所爲之作書之人的即時的需要。這些著者雖然十分知

道他們是在寫上帝自己所啟示的存到永遠的真理，而且堅決承認這個信念（參看加1：6—9，林前3：11，16：22，彼前2：4以下），但他們還是只討論因他們的讀者的實際需要而引起的那些問題及其各方面；並且在新約書信中有不少的教義上的重要教訓是偶然發表的，而且是與使徒教會中一些活躍的問題和煩難的事情相提並論的。例如林前10：16—21說明了主的晚餐的一個要點，就是說，喫聖餐是與基督的身體和血發生密切的關係。這是要警告哥林多的信徒，叫他們不要與偶像發生任何關係。又如林前11：23以下更詳盡的記載着聖晚餐之事，這是因為哥林多人妄用此聖禮甚至到了有人在喫愛筵——喫於聖餐紀念禮之前——之時喝醉了酒（參看21節後半）的那個地步。保羅在這裏的目的，並不是要按着理論和他的地位來解釋此聖禮的教義——數年前，他在哥林多傳道之時乃是這樣解釋的——乃是要發揮此教義的幾個要點，這些要點可以增加配領聖餐與不配領聖餐之分別的重要性——因此，乃有這個題目的部分的討論。又如腓2：5—11乃是論基督之謙虛那個

教義的根據。然而那開頭的幾節(1—4)卻表明：整個的敘述此事，爲要注重腓立比基督徒的謙卑的本分和精神的團結。帖後2：3以下本是詳論敵基督的教義，然而按1—2節的意義，卻表明這是爲要指教帖撒羅尼迦人，在最近的將來他們不能期待主的降臨。在這些地方和其他類似的地方，我們必須記着：這些教義的本文在多年之前早已由作者親口向接受這些書信的人講過了，正如帖後2：5和15所明言的。因此，凡所寫的，實際上都不過是補充並暗指從前所已經講過的，這可以從15節的後半看出來。

保羅之所以寫了林前13：1—13的那一篇愛的讚美詩，是因爲哥林多人對於「說方言之能」懷有過於誇大的觀念，這觀念，正是保羅所要打消的，我們從林前14：5以下可以看出來。所以在林前13：1開首便提到這特殊的說方言之能。

在書信中極力注入作者的人格——這特別是使徒保羅的特性，又如舊約中的大衛及其他詩篇作者在他們的抒情詩中也是如此——這不過是另一證

據，證明：那些寫給特別的人與教會以適應某種特殊情形與環境的書信，真有書信的性質；無論它們的靈感的來歷如何，在正典上的權威如何，它們到底是具有特殊目的的書信“*Gelegenheitschriften*”。這些作者，在講道之時，雖然深深覺得他們有神所賜的權力，但他們似乎不覺得這些真理是要按上帝的預旨成爲各時代之教會的久遠的和正式的真理之表現，因爲他們是用一種適應他們當時的歷史情形的方式來解釋這些真理。否則在這些書信中所有許多只與作者同時代之人有關的個人私事 (*personalia*)，以及作者的辯白，都出乎我們的意料之外了，前者例如羅16：1以下(全章)，林前16：19—21及其他各處所記的問候語，後者例如加1—2章，尤其是林後10章以下各章所記作者對其使徒職位之剖白甚至對種種攻擊(這些攻擊都爲我們所不解)之答辯——其中更可注意的，就是提後4：13提到一些瑣事，如保羅的外衣，書籍，皮卷之類，又14節提到關於個人的瑣事。這些論到作者之經驗的關於個人的敘述，間或用以講授神所啓示的某種真理，例如林後12：7—9所記載的

「加在肉體上的」根刺——無疑的，這裏是論到一種身體上的疾病，大約就是癩癩病。記載這些關於個人的論料，有些地方不是用的第一身，例如林前4：1以下，林後12：2以下。保羅屢次提到他傳福音不取任何酬報，只要靠他親自作工以得食（林前4：12，9：15，徒18：3，20：34，帖前2：9，帖後3：8）；不過我們不明白爲什麼這位使徒不受某幾個教會的任何財物，甚至不受那富足的哥林多和以弗所的供給（只有腓立比人的供給是他所破格接受的，參閱腓4：15—17），而其他傳福音者與宣教師則皆受薪俸，甚至以此爲他們的妻子的贍養費（林前9：5，這一節聖經不是論到娶妻的權柄，乃是論到爲一個妻子求贍養的權柄）。

要知道這位使徒對於當時急需救濟的情形，關心到了什麼地步，我們可從他對於他在加拉太，馬其頓，和雅典這幾處外邦教會中爲耶路撒冷的窮苦聖徒所要募集的捐款的深切繫念上看出來。欲明此事之顛末，請看加2：10（徒11：29—30，12：25），林前16：1以下，林後第八章全章，第九章全

章，連林前16章所記的那些詳情細節都包括在內，在本章第四節，保羅說，如果捐款很多，他自己要同哥林多教會所委派的人一起將這捐款帶到耶路撒冷去。保羅的書信中有幾個地方提到他應許要去會晤他的書信所達的人，（例如門22節，或腓1：25，提前3：14）。其他書信作者也有同樣的應許，如約翰三書第十四節所記，即其一例，這封信完全是爲個人寫的。希伯來書的作者在13：23那裏也應許要去會晤接受此書信的人。

這些書信的歷史背景並不是在各處都描寫得清清楚楚，足以使我們確知作者爲什麼在這些著作中解釋某幾種教義，又爲什麼要如此解釋。例如羅馬書中關於惟獨因信稱義的這個精密的辯證——此辯證的發表，多半用的是偏於反面的方法，算是對於因行爲稱義那個教義的一種反駁——無疑的，是當時羅馬教會中普通情形的結果，然而時至今日，一些經學家甚至在這個教會到底是創自猶太人或創自外邦人這個問題上，都沒有完全一致的意見。這種歷史背景有時僅能間接從這些書信的內容上重新構造起來，例如雅各書和接



受希伯來書的人民就是這種情形。接受約翰一書的人爲什麼需要真基督徒的生活這個題旨的精密解釋，我們不得而知。直到今日我們還不知道這些書信最初是爲誰寫的，只間接的和局部的知道那些人中間的普通歷史情形。而且這些書信全部的情形就是其他書信中較大部分或較小部分的情形。在牧師書信中有不少的特別訓誨大約是由危險的諾思底派的傾向所引起的；至於猶大書和彼得後書中的那些訓誨則是由多納徒主義所引起的。

(七) 先知及其所傳之道

以上論到書信之內容在歷史上的時間性和具體性所說的話，亦同樣適用於先知書。這些先知在舊約中是受託的和正式的傳達上帝之啟示的器官，恰如衆使徒在新約中一樣；他們也和使徒一樣，首先作他們自己的時代的傳道者。在他們的宣言中，那屬預言的要素，連關於彌賽亞的應許在內，更是出於偶然的，並不是他們的工作的主要的和必需的部分；雖則此二特點對於我們以及從我們的觀點看來，具有一種重要性或者是它們對於先知同時代之人

所沒有的。這種屬預言的論彌賽亞的要素大概只見之於舊約正典的幾卷記載先知事蹟的遺書中——其中可注意的，如以賽亞（舊約的傳福音者）書，撒迦利亞（苦難節的先知）書，但以理書——以及彌迦，哈該，瑪拉基等書的幾部分中，但沒有顯明到一種值得注意的地步，就是在耶利米和以西結這兩卷大先知書中也是如此。至於在非著書的先知，尤其是以利亞和以利沙這兩位英勇的和代表先知的人物的工作中，則更少此種要素之表現，此二人的首要的職務都是作他們自己的時代的講道者。

在先知書中有許多地方清清楚楚的顯出了引起預言，甚至最重要的預言的歷史因由，例如賽7：14以下所記關於以馬內利的預言是因亞哈斯不肯求耶和華藉先知而顯給他兆頭（參看12—14節）而引起的；又如該2：9所記關於第二聖殿之更大的榮耀的預言是因那些見過第一聖殿的建造者之灰心喪膽（參看3節以下）而引起的。不過引起這些預言之中某預言的歷史的因由，以及這些預言對於先知的最初聽講者所或有的直接意義，都不是常常顯而易見

的（而且我們若以為這些預言應當是屬於文學的，或只有益於此預言應驗以後的後世之人而無益於先知向之說此預言的人民，那就想入非非而不合乎聖經的預言之概念了）。例如彌5：2所記基督降生之預言是有一個歷史背景的，但它對於它的最初的讀者含有什麼直接的意義，則不甚明顯。像亞3：8, 9：9那樣的預告，其最後之應驗是十分明顯的，但這位先知對於他自己的人民究有什麼實在的目的，則不甚明顯。預言之記有年月日者不下數十起（例如該1：1, 2；1, 10, 20；亞1：1, 1；7等處，以及全以西結各處），然而它們的歷史背景則未記出。如果我們知道這個，那末這些預言中必有許多預言更容易明白些。要明白這個遺漏，我們必須記着：在我們的先知書中所有的預言不過是諸先知的許多宣言中所遺留的殘篇斷簡而已。例如何1：1表明這位先知工作的時期約有六十年之久；然而這何西阿書卻只有十四章。又如約拿，我們從王下14：25知道他在北國中是一位被人尊敬

的先知，然而那卷約拿書卻只含有他一生公開的事蹟中的一段重要的經歷。

又如俄巴底亞書，只有一章。記在我們的正典中的只有十六位（或遵照希伯來正典計算先知，將但以理除外，則爲十五位）預言著述者，或「著書的先知」，而且只記載了他們的工作的幾部分，然而那會活動於歷史中而無遺著的先知卻有幾百個。這些先知顯然是以傳達上帝的信息給他們自己的人民爲第一要務。他們依照什麼原則來選擇他們口講的預言，並構成出類拔萃的文體，記在以他們之名字爲名的書中，這也許是一個辯論的問題，正如基督的訓言爲什麼只記載了我們在福音書中所實在見到的那些那個問題一樣。耶利米書中所有的宣告乃其他各先知書的宣告中之最圓滿者（耶36：1-14，5-10，又22以下至32節）。

#### （八）聖經的內容之進展

聖經原來是增益積累而成的，不但是藉着構成其內容的諸書之逐漸產生而有形式上的增長，也是藉着它賴以構成其正式的和有權威的啟示的真理之表顯與伸展而有實質上的增長。總觀全部聖經，我們可以認它爲一個歷史的

進行之記錄，就是上帝在地上的國之進展的記錄。此進展之程序就是：上帝按其永久的旨意創立他的國，並奠定國基，經過若干年代之後，復藉耶穌基督的人身與工作而設立拯救爲一個歷史的事實與大奇蹟，直至教會之設立而告一段落。教會所負的使命就是藉着恩具使客觀的拯救成爲全人類的主觀的所有物，這恩具乃是上帝應許給教會，藉以達到此目的的。因此，聖經的內容構成教會歷史中之一章，並且也是最重要的一章，就是包含基督之救贖的中心事實的那一章；或說，上帝在地上的國的歷史，也是一樣。因此，就名詞的最寬泛的意義說來，聖經乃是一個歷史的著作，這不但是說，它記述上帝爲救人而定的計畫的歷史之進展的表面事實，也是說，它在它的更確定的和含教訓的部分中記錄，複述，並反映信仰與生活中的真理的啓示之原則，就是在當時所已達到的進展階段中業已啟示而且實行了的原則。

然而那裏有了增長，進展與擴張，那裏也就時常有代替舊事的新事發現，這些舊事在這種歷史的進展中早已成了過去的陳迹。聖經之內容也是這

種情形，我們可以從一個事實上看出來，這事實就是：在新約的教義和一些原則中含有一種超越舊約之原則的進步，而且舊約中有些事再也沒有權威了。這個事實在林後5：17和啓21：5那裏被承認了，這些經節固然是論到各個基督徒，但這是表現基督教的歷史上的新事情。此事在加3：23—29那裏說得更清楚。各卷聖書本身內的增長與進展，在舊約與新約的關係上表現得極其明顯。『新約隱藏於舊約之內；舊約顯明於新約之中』(Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus in Novo patet)，這是一個重大的聖經的真理，也是一個重大的釋經學上的原則。舊約是預備的時期；藉其禮儀律例之表記及其他要點而爲一初步的啟示，直到「時候滿足」(弗1：10，加4：4)，基督成爲肉身(約1：14)，以後在十字架上說出「成了」(約19：30)——這是說他的工作成了——這句話的時候爲止。這句話表示舊約的終結，而且新約卽於此時(依我看)開始；因爲基督仍然生活，工作於於舊約之下以完成舊約的拯救的條件。這就是施洗的約翰之所以被認爲屬於舊約而不屬於新約的原因(太

11：10，路7：27）。

然而這個舊約的預備時期乃是進展於某種約束和限制之下，這些限制與那些要用於個人之訓練或一國之訓練的重要時期中的限制並無二致（加4：9）。當時的國家與教會是合而為一的，而且宗教律法與政治律法並沒有區別（所以新約中的「律法師」都是神學家——精於摩西律法的專家）。上帝賜以色列人以決定宗教生活與世俗生活的一切詳細條例的律法，這一切律法的唯一目的就是使此「選民」之進展，與他們周圍的其他一切民族的進展，迥然特異。因此，上帝設立了一些原則使這獨立的進展有實現的可能，這些原則都是按着以色列人的環境而規定的，但不合乎新約的進展時期的較高的標準。這些原則之一就是以色列之仇敵的消滅。耶和華屢以此原則訓示那從事於攻取聖地的選民，這原則的結果都總括在約書亞記十一章和十二章之內。上帝發出這些訓令的目的都清清楚楚的暗示於士1：28以下，2：2—3，書23：13，申7：2—5這些經節之內。上帝將宣傳救恩的重大使命交託給以

以色列人，這不光是爲要救他們自己，也是要救全人類。再者，以色列同這些民族有親密的交往——特別是因爲它們與以色列的種族相同，宗教遺傳相同——惟有成爲它的一種很大的試探，使它不忠心於它的宣傳救恩於全世界的使命。因爲這個緣故，所以上帝命它除滅這些民族，正如一個外科醫生可以割掉一個有病的指頭或一隻手以保全整個的生命一樣。掃羅甚至被耶和華厭棄，不許他作王，因爲他曾厭棄了這個命令（撒下15：18—19）。就這一點來說耶和華是一位「殘忍嗜殺」的上帝，像那些過激的聖經批評家所批評的，那全然是誤解歷史的情形。

同樣的訓練的和預防的方法也載在舊約的法律之中，藉以維護人民免得從內部發生宗教的分裂，對於許多犯法——包括異端在內——之人則判以死刑（例如創17：14，出12：15，19，30：33，31：14，利7：21—25，18：29，20：17，20：18，民19：20）。上帝親自毀滅可拉及其黨徒（民16：32，26：10），那就是這種規律的一個例證。假若基督之自稱爲上帝的兒子真



是犯了傳異端的罪，則他所受的死刑是公正而合乎舊約律法的。

這兩個特點（就是進展的限制和預防的方法）中的第一個特點自然而然的在新約中全然失掉，因為上帝的國從此再不進展於一邦一族的限制之內了，這種特殊限制業已開放而普及於世界各國了；而且耶和華在以色列的周圍所樹立的外面的「律法的藩籬」也因此而在新約中為那位從裏面完成教會的這個目的（推廣天國普及萬民的目的）的聖靈開了路。要證明這個異點，我們只須留心看多3：10那一節聖經就可以了，那裏說，異端再不能致人於死，只是被信徒棄絕而已（參看約貳10，帖後3：6，羅16：17，太7：15）。

在山上寶訓（太5：21—28）中基督詳細地討論一些屬於新約的更尙的原則，這些原則代替了幾條宣告於舊約中的——尤其是他那時的神學家所解釋的——原則。在21—26節那裏討論第五條誠的時候，他指出這一層意思：律法的純屬表面的解釋，像猶太的執教政者按照他們的膚淺的觀念所主持的，現在必須代以從心裏遵守的那個更深的見解，這在約壹3：15那裏已經說得

很清楚。在討論第六條誠的時候差不多也顯明了同樣的意思(27—30節)。在31—32節那裏，基督明白宣示：他甚至踰越了關於休妻這個题目的舊約教訓——如申24：1所記——自身的範圍，那些教訓切實的准許一個男子休妻，如果他發見她有什麼「不合理」的事。在太19：3—9那裏，這件事變為基督與法利賽人之間的辯論題目，在8節那裏基督承認，摩西確曾許人在他（基督）所要承認的唯一理由以外的其他理由上休妻，但他附帶申明這是一「因為你們的心硬」，並且也申明，這與創1：27以下所表明的上帝的原意不合——那就是說，這是上帝對於當時之情況的一種讓步，並不合乎他起初的完善優美的準則。基督在這裏承認：五經中所載當時的休妻律法並未完全實現上帝心中的完善準則，所以律法在休妻這一點上尚不能稱為完善。基督對於舊約中其他律法所講的完善的與實際的區別，都不如他對於休妻的律法所講的那樣清楚。關於個人報復的律法（報復之例），在出21：24以下，利24：20那兩處已有明訓，然而基督在這裏卻設立了一個不報復的新原則，因為太5：39

以下所記那些話的意思乃是說，一個人寧可忍受兩次的侵害，不可有一次的報復。起誓之事（33—37節），在出20：7，利24：16，申23：21那幾處講得很清楚。基督在太5：34那裏斷定一切的誓都不可起，對於這個判斷，我們必須記着：基督在這裏並不是對一般世人發命令，乃是特別囑咐他的門徒，在他們中間是不許起誓的。因此，我們在行授職禮或堅信禮的時候只宜立願，不當「起誓」，若起誓就算是違反基督的教訓，但他自己在政府掌權者之前所起的誓（太26：63—64），又當別論，那個誓並不違犯他自己的教訓。在太5：43以下基督向門徒諄諄教誨的關於饒恕的重大改革，就是連我們的仇敵也要饒恕；而且43節中「恨你的仇敵」一語並未見之於舊約中，這顯然是從法利賽人的教義論而來的一個推論。人與人互相饒恕這個教義對於門徒全然是一種新奇的事情；雖然舊約中曾清清楚楚的講過上帝饒恕罪人（詩32：1—2，130：4，賽33：24，但9：9，可1：4），但舊約並不是吩咐人饒恕他的弟兄（然而這大約是暗含於創45：5中），更少以為是要饒恕他的仇

敵；雖則如此，但這誠命已暗含於愛人如己那個總誠命之內。在太6：14那裏，基督只解釋主禱文中的一個禱告，就是論饒恕之本分的那個禱告，而且這是有條件的方式而祈求的唯一禱告。基督爲什麼特別解釋這一個禱告，這是可注意的。在路11：4那裏甚至更著重的表明這個關係（因爲）。人與人互相恕罪這個新道理似乎叫門徒很驚奇，以致彼得在太8：21—27那裏重新提出那個問題：爲要得知他在這個本分上要做到什麼地步；在路17：4那裏又有同樣的回答，在5節那裏，使徒向主求更大的信心，好叫他們能盡這個本分。

有些事是多藉着使徒教會的神所命定的引導，少藉着基督的任何直接宣告而變爲明顯的，其一就是：律法中的那些約束和限制——這些限制在舊約的預備和一國特別被揀選的時期中是有效的——現在已經失效而讓人有一種新的更高尚的靈性自由了。在福音記載的範圍內基督自己似乎沒有對門徒說什麼關於這個题目的話，至於他和他的門徒所違犯的「列祖的遺傳」，只與口

傳的律法有關，而無關於摩西律法。他不惟不破壞律法，反而堅持說，他連律法的極微末的情節也要遵守（太5：17），並不辨別這律法的過去的與久遠的特性。這個重大的事實顯然是屬於保惠師——就是他從父那裏差來的——所要指教他們明白的那一組真理（約14：16，26，15：26）。因此，這事實也是僅在使徒身上漸現曙光的那些重大真理之一，這可以從徒10：1以下所記哥尼流歸正的故事上以及使徒大議會的商議上看出來（徒15：19，24以下）。安提阿外邦人的歸正（徒11：21）以及巴拿巴與保羅在第一次遊行佈道中的驚人的成績（見徒13：利14：1）使得外邦人入教之情形的那個問題成了使徒教會中一個非常活躍的問題，並且引起了徒15：1以下所述的那個大議會。實際上使徒保羅所成就的最大工作就是：他採用了唯一可使宣教工作實現於外邦人中的那些原則而得到成功。這位使徒在西2：16（羅14：2-4）那裏用概括的話宣告信徒大都有禮儀的律法上的自由。在新約中沒有一處明的宣告舊約律法中那些部分從此無效。道德的律法與禮儀的律法之區別

乃是神學上的區別而不是聖經上的區別，乃是實質上的區別而不是形式上的區別。在舊約中不能有這樣的區別，因為一切律法條例都有同等的威權。今日的神學家對於某幾種事情到底是屬於道德的律法或禮儀的律法，並沒有完全一致的意見，例如在七日中守一日爲敬拜上帝之日（出20：9—10），以及娶已故之妻的姊妹。「禮儀的律法」這個名辭乃是用以稱呼從此無效的那些律法和制度，因爲這個名辭通常只限於利未制度及其儀式，這或者是一件不適當的事情。其實社會的，政治的，經濟的以及其餘的律法，凡屬於以色列的歷史之進展的，也都包括在這一類之中。

各卷聖書中所描寫的這種進展與擴張也暗示關於信仰之要道的逐漸進展，此進展越久越明顯，且有很多的詳情細節。這是不待言的，而且是首先銘刻於聖經讀者心中的諸事之一。救贖的計畫原無改變，不過此計畫的內容乃是藉着神的啟示逐漸顯露，愈久愈變爲明顯的。此計畫之始終一貫，在加3：15—22那裏說得很清楚。嚴格的說起來，我們絕對不應當說二約，只應

當說一約之進展中的兩個階段。因此，在這啓示的前階段中尋求那到後來纔能明白的圓滿真理，那不是聰明的法子。例如有些經學家以爲創1：26多顯明三位一體之教義的證據，而少顯明三位的證據；又如創4：1，他們以爲這是所應許的彌賽亞（創3：15）之神性的證據。基督的神性固然在舊約中講過了，例如主在他與法利賽人辯論時所明白指示的（太22：41-46，可12：35-37，路20：41-44）——他從詩110：1（來10：12-13）推出他的結論——但只略述梗概，正如創13：16，15：5等處所記上帝的國之普遍性這一類的許多其他要道一樣。全利未制度的儀文與禮式不過是後事的影兒（西2：17，來8：5，10：1）。真理，就是實事與實體，是由耶穌基督來的（約14：17，羅10：4）。

以上所述關於教義方面的情形，也就是道德的行爲和原則方面的情形。這就是說，上帝寬恕舊約中一些代表人物的不順從神的命令的某幾種行爲和言語而不加非難，例如亞伯拉罕與夏甲之關係以及他的謊言，雅各之盜竊其

兄之福分，大衛的和所羅門的罪。詩篇作者藉以切實咒詛其仇敵的那些禱咒的詩，例如詩35：8，26 | 28，69：22 | 29，109：7 | 15，並沒有基督徒的精神，不過是在這些人作詩的時候進展所達到的階段中的宗教感想的一些自然表示而已，至於它們得蒙容忍，那是「因為他們的心硬」，並不是以它們爲後代更明顯的和更大的屬靈的信仰之模範和榜樣。

綜上所述，並不是說，上帝在各時代有不同的正義之標準。這神聖的標準在舊約時代和新約時代中都是和太37 | 39，申6：5，10：12所概括而言的一樣，就是愛上帝和愛我們的弟兄——基督宣言後者與前者無分軒輊（參考利19：18，可12：30 | 31，路10：25以下，彌6：8）。神所立的人之行為的準則並無更改，不過這準則的實現是循序漸進的而已。因此，在立約之後四百年所頒布的律法並不會改變什麼（加3：17）。

在新約中也不過是這種聖神標準的逐漸實現而已。基督與使徒都不曾頒布一種關於特殊命令的法典，專一處理政治的，社會的，及其他類此的職



務，這是值得注意的一個事實。他們所堅持的只有一樣東西，就是一個新心（弗4：22以下，羅12：2），從這個根源——一個新造的心——要在各方面發出一個重生的生命。我們沒有理由說新約是一種新的法典，或一種新律法。例如新約中並無禁止蓄奴的明文；而且保羅甚至打發奴僕阿尼西母回到他的主人腓利門那裏去，並不求他釋放，只求他待阿尼西母如同一個屬基督的弟兄（參看腓利門書）；但如今世界各處的基督徒還是達到了這個信念：蓄奴制度是與彼此相愛的律法相抵觸的。新約中除禁止牧師多妻（提前3：2，多1：6—7）外，各處都無禁止一夫多妻的明文（林前7：2大約暗含有這個意思），然而這也是基督教會後來逐漸明白而承認的一個真理：一夫多妻是違反上帝造人時的原始制度的。基督教的教會仍然可以按照林前8：13所指示的原則承認尙未明白之事爲分內事，這並不是不可能的。

### （九）依據歷史的解釋方法

各卷聖書的原始與產生，性質與內容，都一致表明：依據歷史的解釋方

法乃是決定這些書的全體及其一切根本要素所要說明的是什麼的正確方法。這並不是說：歷史的情形與事實產出這些聖書的內容——因為這些內容在歷史之進展自身的範圍中都是出於聖靈的；它們是歷史之進展的正式記錄，也是這些記錄的本身——因為這種說法會要使聖經的宗教成爲一種天然的產物和系統而且不過是以以色列人的宗教天性與感覺所產生的故事而已；乃是說：這些內容乃進展於歷史的情形之下，這些歷史情形構成聖道中所含之啟示的體式與外形，對於聖經中所實在含有的那些材料之選擇也有一種判斷力。一個經學家如能設身處地的領會那些著聖書之人的實際情境——不但領會時，地，及其他情况的表面環境，也領會著者的心智之傾向與精神，並領會他們靈性的境地——就有了極充分的準備以解釋他們所筆之於書的思想。解釋者的任務是要申述原意，而且他愈能分解思想最初產生時所結合的要素，即愈能作到好處。

這種聖經解釋方法之應用，因部分之不同以及各卷聖書中所有論料的種

類之各異而有改變，只看釋經家能將著者的最初影響其著作的歷史背景描述到了什麼程度。有些部分——而且是各部分中最重要的一——差不多全然不能應用這個原則。關於救贖計畫的重大的基本真理，每一部分都是由絕對的啟示而來的，因此不受歷史環境的影響。各卷聖書所告訴我們的關於上帝及其最高尚之屬性的一些事情，特別是關於他在他與人之關係中的中心屬性——就是愛——以及他藉耶穌基督而爲人之父的事情；還有關於因此奇妙之愛而永有的救贖計畫的事情，關於此計畫——兼指它的特性和它的歷史的進展——藉耶穌基督而有的客觀的成就的事情；關於個人和全人類藉聖靈之工作而有此救恩之主觀的實受的事情，以及基督徒生活中實受此救恩之結果——這一切事件及其他與此相類的事件所有最深奧的意義都不憑藉一切歷史的環境和背景，而且是要按聖書所明白指示的以求懂的。它們都是純粹的啓示的真理；有些經節，像約1：1—18，3：5並約翰福音的主要內容以及羅馬書前八章所記保羅的關於惟獨因信稱義的重大辯論——就其思想之精義而言

——都沒有歷史背景的光亮。

雖然如此，但有一事實是值得注意的，就是：在這些超乎人智之外的和啓示的思想之中有不少的思想，我們只能憑藉它們最初被發表時的情況以求得正確的解釋。例如山上寶訓，當我們既已明白這整個的討論乃是對於律法的較深奧的意義的一種反法利賽教的解釋，爲要使門徒不受那一派神學的影響的時候，就知道其中有不少的似乎純係抽象的話語只能讓我們照原意分解。又如太7：1以下的禁止論斷，並以下的思想，乃是專爲反對法利賽人所習用的嚴酷批評而發——太7：15—20也是如此。

一卷聖書更多抽象的意義，就更不能用這種歷史的原則去解釋它。例如約伯記，就是「證神爲義論」，或說爲上帝容許其忠僕受苦之事所作的辯證，這個問題能在任何歷史環境之下被討論，並且曾被討論。歷史的原則在這裏差不多不能應用，甚至這卷書按摩西的觀點，或大衛的觀點，或被據以後各時期的觀點，都能解釋得同樣的圓滿。有幾卷新約書信可以從使徒行傳的內容

得到一種好而甚少的背景，是我們能用以解釋這些書信的。例如徒17：1—10所述保羅在帖撒羅尼迦的經歷，使我們能明白他在帖撒羅尼迦前書第一章那裏所以要安慰那些讀者於其受逼迫之时的原因。反之，如敘述保羅在腓立比之經歷的那一大段記載（徒16：12—20）對於腓立比書之解釋少有幫助，或沒有幫助，又如敘述保羅寄居於哥林多的那一段記載（徒18：1—18）對於哥林多前後書差不多是一樣的情形，不過多有一點幫助，雖則那個特殊的記載（徒18：3）——敘述保羅在哥林多與亞居拉並百基拉同住工作——解明了林前4：12裏的那句話以及林前9：1以下的那個辯論。雖則如此，然而有些地方我們可以從聖經以外的根源得到這樣的論據。例如動字 *κοινωνία* 表明犯姦淫，名物字 *κοινωνία* 表明犯姦淫的人，這個事實使我們能夠更清楚的懂得林前5：1。有一些保羅書信不能從徒行傳中得到材料以構成其歷史背景，如哥羅西書即其一例。正是因為缺少關於這種背景的記載，纔使我們在許多書信中感受困難，例如一切古教會公函都是如此。例如雅5：1

16，我們若知道那裏的「富足人」是指着誰說的，我們就必能決定這一段話到底是向該教會以外的富人說的，或是論到教會以內的這種壓迫人者。再者，那引起雅各書的歷史背景很少被人知道的，甚至一般經學家在尋求接受此書信之人這件事上全然摸不着頭腦，有些人在這裏尋求「散住十二個支派之人」或猶太的散居僑民（雅1：1），有些人在那裏尋求。希伯來書也是這種情形，雖然此書信含有關於接受此書信的一教會或數教會之情形的詳細記載，但我們不能指定這教會的地點。那些最多有具體的內容——就是歷史的，地理的，考古學的以及與此相類的要素——的聖書，最得這個方法的助益，但到底有多少益處，那就在乎從其他根源而來的可用以達此目的材料有多少。釋經家有時在這一點上失望。與創世紀末尾的幾章並出埃及及記開頭的幾章同類的埃及史料，並不多見，而且價值很小；至於那見之於巴比倫古籍中的與創造史，洪水（只是沒有與人類之墜落同類的史料，這是值得思考的），與族長時期，以及與列王時期同類的楔形文字的史料，則豐富得多而

且在許多方面是有價值的。例如在這些史料中曾發見一個令人滿意的根源，就是提到創14：4，9，17所記的基大老瑪爲一個歷史上的人物。雖然如此，但解釋聖經者，除了在表面的事情上以外，不能希望得任何實在的益處，這特別是因爲這些聖經以外的同類史料往往——例如在創造史與洪水中——充滿了退化的多神論，形成一種很明顯的對照，與聖經中所記載的純然多神論恰相反對；或說它們是一些實事的偏於一面的訛傳，如楔形文字所傳撒瑪利亞人被擄於巴比倫的故事卽其一例。

聖經中最宜於依據歷史的方法去解釋的那一部分大約就是四福音。一位著名的學者曾指巴勒斯丁——指此聖地的歷史知識，特點與詳情細節而言——爲「第五福音」，這就是說巴勒斯丁供給了解釋的材料等於一卷附加的福音，這話是不錯的。聖地與聖書是彼此連屬而互相解釋的。三卷符類福音自然比第四福音更宜於用依據歷史的方法去解釋，因爲第四福音的內容更多屬抽象的；然而就符類福音說來，則事實的或思想的歷史背景使經文更加明

顯，差不多是一個普通的定則。這樣的例子差不多能夠隨意舉出。例如主囑咐那七十個人不要在路上問人的安（路10：4後半），這不過是著重他們對主之事的熱心，不要因東方所常有的禮節和耗費時間的問安而就誤主工。基督吩咐門徒學他的謙卑的榜樣（約13：14），彼此洗腳，這是根據這個事實：在東方這是最卑賤的僕人的工作。又如伯大尼的婦人膏耶穌的腳（那婦人名馬利亞，見約12：3，太26：6 | 13，可14：3 | 9），對於這件事，只要我們記得猶太人不是坐着吃飯，乃是斜倚榻上而吃飯，就能知道這是一種無礙於吃飯的舉動。路7：37以下所記與此相似的事件（並非同一事件）也是這種情形。新約中所用的一切關於東方的坐席的說法，在原文上都是說，「躺在桌旁」。這個說法可以解明約13：25 | 26那一段經文，那裏說，約翰「靠着耶穌的胸膛」，那就是說，他正躺臥在主的面前，他的頭便就勢靠着主的胸膛。明乎此，就知道約13：26前半所記耶穌的回答有不為席間他人所聞的可能。因此，拉撒路躺在亞伯拉罕懷裏的那句話（路16：23）不過是表明這兩個



人的親密關係而已。在天國裏與亞伯拉罕，以撒，雅各，一同坐席（太8：11）那句更普通的話語也是這個意思，就是說，他們是天國的子民。路14：15也是同樣的意思。亞拿尼亞在他的妻子還未知道他死了以前就被埋葬了（徒5：7），這是因為在東方必須急忙處置死人的緣故。至於基督，也是在他死後三小時之內就被埋葬了，雖則這件事的忙迫是由於安息日的臨近。太10：35和路12：53提到媳婦與婆婆，而不提到女婿，這是因為按東方的風俗，一個婦女既已出嫁，就與她自己的家庭斷絕關係而成爲她丈夫家中的一分子。基督差遣那七十個人兩個兩個的出去（路10：1），這是因為單獨旅行有危險，正如某人落在強盜手中（路10：30）那個例子所證明的。

論到那爲一節經言之背景的思想範圍——歷史的和其餘的思想範圍——如何可以影響此語的意義，有一有興趣的例子，我們可以從「人名」上看出來。在古時，一個人的名字大抵表明他的品性，不像現代所用的名字也許無關於品性。例如皮里紐（Piny）書中（7，9，7）有云，該撒「從他母親的破

裂的子宮」而得名。又如那位被稱爲外邦人之使徒的保羅（希臘名字）之所以名保羅，大約是因爲他的體格短小的緣故。在聖經中有許多例子可以表明一個猶太人與他那具有特殊意義，表示他在上帝國裏的重要地位的名字的密切關係。夏娃給她頭胎的兒子起名叫該隱，按創4：1所云，是因爲她從主那裏「得了」他，所以該隱就是獲得的意思。創17：17，18：12，21：6三次告訴我們，亞伯拉罕（一次）和撒拉（兩次）聽了生以撒的應許就「喜笑」。原來以撒二字乃由含有喜笑之意義的字根結構而成的。據創17：5和15的記載，亞伯蘭更名亞伯拉罕，撒萊更名撒拉，都是爲了神權政治上的目的。又據創32：28的記載，雅各更名以色列，也是爲了相似的理由。又據撒上4：21（參看得1：20）的記載，以利的兒婦給她新生的兒子起名叫以迦博，爲要表明以色列失了榮耀（這名字的意義是：「榮耀在那裏？」）。以賽亞（7：3和8：3）有兩個兒子，他們的名字「施亞雅述」（意卽遺物將歸還）和「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯」（迅速的擄掠物，急迫的劫奪物）含有預言的要義，正如後一名字之

解釋所指示的(賽8：4)。在記此二名字之經節之間又有那著名的以馬內利經節(賽7：14，參看8：8，10)，這一節聖經，就其對這位先知同時代之人的含意說來，乃是表明那快要臨到的救他們脫離敵人之手的拯救，同時按太1：23的話，這也表明童女生彌賽亞。何1：4，6，9提到這位先知的三個孩子——二兒一女——都得了有預言性質的名字。在路1：13(參看59：66)那裏，天使宣告約翰的名字爲主所應許給撒迦利亞和以利沙伯的兒子的名字，照15節所指示的，是因爲他將要在主面前爲大，這就是說，他在天國的進展中要成就一個重要的工作，正如基督所明明承認的(太11：9以下，路7：26以下)。以耶穌的名字爲將要來的救贖者的人名(路1：31)，也是根據同樣的理由；至於下一節說，「他要……稱爲」至高者的兒子，那就是說，他要切實的成爲這個名字所代表的那一位，這表明這個名字與那負有此名者是合而爲一的。可3：16告訴我們，是基督給西門以彼得的別號；太16：18告訴我們，基督給他這個別號，是因爲他對主之神格的承認有堅定的

特性。表明人之名字與他們在上帝國裏的地位之關係，這樣的經節舉不勝舉，例如啟3：1，可5：9，腓2：9，來1：3，4，弗1：21，及其他許多經節，都是這一類的經節（參考 Cremer N. T. *Lexicon novum* (名)字下）。

根據這一類的事實我們能夠明白：基督既屢次聲明，惟有奉他的名禱告，纔能希望蒙應允，例如約14：13，16：23，24，可11：24，太7：7，路11：9—13（這裏的話是專對門徒說的），然而爲什麼在他所教訓他的門徒的禱告（太6：9—13，路11：2—4）中甚至沒有提到他的名。奉基督的名禱告，這話的意思並不是說，在禱告中用他的名（因爲連在犯罪的目的上也能用他的名禱告，太7：22—23），乃是說，我們信仰並靠託那負有此名者所成就的救贖工作而蒙應允；這種信仰暗含於「父」字之內，因爲按太11：27的意思，惟有那藉耶穌基督業已經驗上帝爲父的人纔能真正的稱他爲父。惟有基督徒能照着主心中的意念用主禱告文禱告，因爲這禱告是基督專一教訓門徒的。

根據上述的事實，也可以解明基督命令使徒「奉父子聖靈的名」施洗（太28：19，可16：15—16）的意思。這並不是說，在此聖禮中用這三個聖名，乃是說，受洗蒙福，全靠三位一體的上帝爲拯救受洗之人所完成的工作。用此三聖名，乃表明聖洗的恩典之根基，也表明藉此根基與三位一體的上帝交通而達到最終的目的。

聖經之論據與聖洗之主旨有什麼關係，我們研究這個問題，應當多依據以上所述的歷史的觀察點，而少依據純粹語言學上的觀察點。約翰的洗並不是什麼全新的事，在新約中也未曾說它是全新的，只是把它當作利未制度的一種洗禮（參考利14：8—9，15：5—11，16—27，17：15，15：13，16：4，24，28，民19：7，19，出12：10，29：4）。這些利未制度的禮節就是實際的洗滌和潔淨，而且此二名詞之相同，可以從太15：2與可7：4，並路11：38的比較上看出來。（在第二，第三兩處用了動字 *Partigoau*（我洗），但在第一處未用）。此動字之比喻的用法也含有淹沒或掩蓋的意思。

因此，可10：39所提到的洗乃是那快臨到主身之苦難中的種種淹沒的痛苦，這痛苦從互有關係的兩個事實上顯明出來：第一個事實就是：在前一節提到他所要喝的杯；第二個事實就是：在同類經節太20：22（按原文的比較可靠的鈔本）那裏只提了那杯，並沒有說什麼關於「洗」的話。路11：38所用的「洗」字在原文爲「浸」，至於尋常表洗的動字則用之於同類經節中（太15：2，可7：2，5）。東方之盥洗，大抵是注水於手上而淹沒之。

新約中論到施洗——或由施洗的約翰，或由基督的使徒——的經節並未確定施洗的方式，只傾向於浸入的觀念。我們不宜於從說到約翰「在水內」施洗，或「用水」施洗（在希臘聖經原文中有這兩個說法，但中文聖經概譯爲約翰「用水」施洗，與原文略有出入——譯者）的經言（太3：11，約1：26—27，徒1：5）中推出任何結論，因爲這些經言僅僅是說明施洗所用之物。常用限於一處的意義來解釋前置詞 $\epsilon\upsilon$ （在內），那是不妥當的，因爲它根據希伯來文前置詞 $\text{בְּ}$ （在內）的用法而含有「在內」與「用」兩方面的意義。「進入」（ $\text{בָּ}$ ）約

但一語也是這種情形（參考同類的結構，林前10：2，那裏的「在雲裏海裏……歸了摩西」一語是用帶有於格的字表明的）。約3：23記着說，約翰選定約但的哀嫩爲施洗的地方，因爲那裏的水多，像這樣的經節以及腓利爲埃及阿伯的太監所施的洗（徒8：36—39），更是直接的指浸入而言，然而徒2：41所記三千人之受洗並未決定此事，因爲此一經節，除了說到一些別的事以外，並未說到這些人統統是在一天一同受洗的，同時腓立比之禁卒的受洗（徒16：33）亦未說明這洗禮是在何處施行的。其實，施洗的方式，或所用的水量，都無關緊要。如果是要緊的，則那作此聖禮（此聖禮是以舊約利未制度的洗爲歷史上的根據，正如聖晚餐是以逾越節爲歷史上的根據一樣）之背景的历史證據對於新約時代施洗的方式，必寧可說浸，而不說灑。誠如上說，則灑水施洗，可算是一種革新的方式。

與此問題有密切關係的，乃是藉着對於歷史背景的正當看法而解除某種疑難的另一關於洗禮的理論。猝然一想，則新約中所有關於施洗這個題目

的理論上的教訓——依照這些教訓，則屬於洗禮的恩典和重生乃是由此聖禮而產生的大福分（約3：5，加3：29，多3：7）——似乎與使徒教會所實行的不一致（使徒教會的洗禮乃施行於信徒已經藉着道而得重生之後）。在洗的約翰的時候此禮已經是施行於悔改之後（太3：6，可1：5）；於第一次五旬節在耶路撒冷悔改歸正的那幾千人也是如此受洗的（徒2：38，41）；他如太監（徒8：36—39），哥尼流（徒10：47—48），以及腓立比的禁卒（徒16：30—34），也都是受洗於悔改歸正之後。在這一例子上，洗禮的功用並不是產生信仰與重生，不過是為那業已藉口傳之道而產生的信仰與重生作一印記而已。再者，在新約中並沒有能產生信仰的嬰孩之洗的明顯的例子，甚至連徒16：33，或林前1：16那裏也沒有。無疑的，這個難題的解答乃是：在一切情形中重生是由道而產生的，而且通常是由道與洗禮聯合產生的；因為教會通常也是依照新約中關於這個题目的明定的教訓所指示的方法，藉着重生的嬰孩而被補充（其所以如此行者，乃是以約3：5為常規）。



然而事實上使徒教會中的教會補充方法並非正常的方法，乃是藉着成人之增加而補充教會。按我們的意見並遵照聖經的洗禮概念所認為非常的方法，在使徒時代乃是尋常的，而且這兩個說法是可以互易的。

#### (十) 聖經之應用

對於上帝在聖經中所啟示的那些關於救贖的重大真理，我們自然不能說「應用」；我們對於它們，不是要「應用」，乃是要憑着信心接受並且把它們當作我們靈性自身的一部分。我們只能應用論到行爲的那些經節，而且讓那些經節所含的教訓來引導我們，就算是應用。因此，聖經之應用純粹是一件實行的事。

再者，某種情形或景况通行於教會中甚至通行於新約時代，這種僅有的事實並不能作爲我們仿效這種聖經先例的理由。例如在耶路撒冷的使徒教會中業已實行公有屬世的財物（徒4：32—37），然而這些原始基督徒所採用的顯示弟兄之愛的特殊方法並不應當束縛現在的教會，但我們還是應當有那作

他們這種改革之原動力的精神，就是愛弟兄的精神。古基督教會的公共禮拜沒有一定的方式，正如林前12：1以下所證明的，各人用自己所得的特殊恩賜爲全體謀福利。因爲這些恩賜，以後差不多都不爲教會所有，所以我們甚至不能仿效這些古基督徒的榜樣，同時我們明白：在我們今日的教會中，斷不能回復使徒教會的特點。

再者，在聖經上有許多講詞和言論是古先知以及使徒向他們同時代之人所講的，甚至有一篇講詞十之八九是復述基督自己在山上寶訓中所講的話。然而基督教會在講道的方法上並沒有效法主的前例，也沒有仿效使徒的，和先知的前例。教會的講道規則，多產生於希臘教會的思想，而少產生於聖經思想。

聖經中所有基督徒行爲之原則，差不多在一切的事情上都是按着具體情形和某種歷史環境而發表的。把聖經中的這些教訓應用到我們今日的問題上和煩難之事上，其方法是這樣的：將那隱含於聖經所提到的具體事實中的根

本原則分別出來，然後加以整理，以適應現在的情形。在每一件事情上我們必須瞭解一經節的最初目的和精義，即使此經節的話語從現代的立場所說明的意義與它們從原始著者的立場所說明的意義不一樣，我們還是要有這種瞭解。照字面來引用一節聖經的訓言，會要誤用此經節，這實在是可能的。照我們的意思而解釋的一節經言，也許與此經節的精義全然相反，而且往往爲旁門左道之根據。例如在約13：14那裏，基督用很多的字指教門徒，說他們應當彼此洗腳，像他洗了他們的腳一樣。因爲那種工作在基督的日子是派給最卑賤的僕人去作的，所以基督的這個舉動乃是他的謙卑的一個可注意的表示，正如他自己所說明的。在我們今日，我們不能照字面的意義去實現他的這個舉動的精神，乃要用其他方法去實現。保羅在林前16：2那裏命令讀者在每一個主日提出一筆款項來留着。我們實用這一節聖經，並不須仿效此命令的字面的意義，這句話乃是論到一件特殊的事情，就是要他們在他來到哥林多的時候已經替他爲耶路撒冷的窮苦聖徒募集了一宗款項。將保羅的這種

訓諭應用到我們身上，就是要我們有一種有規律的預備以適應教會的需要，但我們無須採用他所訓示哥林多人的特殊規律。

要考查某種具體事實的根本原則之是否合用，第一要緊的就是要知道，某種指示或命令究竟是爲當時的特殊情形而發，或是爲神聖真理的本身而發。一經節的應用，在前一種情形中是相對的；在後一種情形中是絕對的。在林前11：5，13那兩處明明的禁止一個婦人在公共禮拜的場所免冠露頭；此禁令的理由並不是說，這是根據神的命令，乃是說，這是可羞的行爲，此種行爲之所以可羞，乃因它與當時的貞潔觀念相反，並且是放蕩無羈的婦人所樂爲的，她們如此行，爲要吸引人注意她們的妖媚，甚至帶有違犯第六條誠的意念。不許婦人有可羞的妖媚的表示，這個基本原則現在依然有效，但婦人科頭出現於公共場所，則已失去不貞潔的意味。表示婦女之不貞潔與犯罪之引誘的方法在今日與它在保羅的時代不同，因此，保羅之命令的直接應用，再也不合時宜了。

保羅還有一個訓諭，就是婦女在會堂裏要閉口不言（林前14：34—35，提前2：12，（創3：16），林前11：3，弗5：23，多2：5），這裏面的情形與前一命令的情形不同。在上述的兩個主要經節中都是說，因為這是出於上帝的命令和安排，按照這個命令，婦女是附屬於男人的。所以這個經訓的應用是直接的。以上所引證的林前14：34—35的意思乃是說，她們不要在教會裏「說話」，提前2：12的意思乃是說，她們不要「教訓」人，或說不要「講道」，也是一樣的意思，這裏所用的「διδάσκω」（我教訓）亦用之於那個大使命中（太28：20）。除明令禁止婦女講道以外，我們對於其他關於婦女之限制與約束的範圍，必須憑藉關於這個特殊题目的聖經之類比以決定之。我們不能說，這是絕對的禁止婦女在公共禮拜的場所發一切的聲音，因為保羅有如下之明訓：凡教會中人，不分性別，不分種族，在一切屬靈的事情上也有完全同等的權利（加3：28，羅10：12，林前12：13，徒10：34，15：9）。而且聖經上明明的記着說，在使徒教會中有「女先知」（徒21：9，參看根據瑪

3：1 以下的徒2：17）；再者我們從林前11：5 那裏可以看出來，婦女會禱告並講道於哥林多教會中——這一節聖經或者含有關於此事本身的一種譴責，或者承認這件事情和類似的事情屬於例外，這裏沒有說明。

在應用這個具體的事實到我們的時代的時候，我們必須決定兩件事：（1）不許婦女在教會中「說話」之禁令廢於何時，（2）男女屬靈的平等在何時開始。如果明明的給婦女以屬靈的平等，那麼，那些在這種屬靈的平等之實行上所必要的一切事，例如參與教會的信條的規定，禮拜的時間與次數之規定，參與牧師之聘請，甚至參與與教會的屬靈的福利有重要關係的事件之公決，這些事情是否都要包括在這個平等——婦女在教會中之權利——之內呢？再者，婦女在教會的事務上反對男人的意見，萬一發生這樣的事，是否必須被認為侵佔男人為女人之頭的地位（這地位的本身實在只限於家庭的關係）？這樣的一種衝突，結果很容易使婦女方面得到屬靈的優勝地位。

雅1：27 告訴我們，在上帝面前，那清潔沒有玷污的虔誠就是「看顧在

患難中的孤兒寡婦」。因爲在聖經地帶的社會景况當中，寡婦孤兒是一切無依靠者中之最無依靠者，所以他們在他們的境地中能比其他任何等級的窮困者更多實現基督的真敬拜的完善準則，就是一種毫不希望報答的事奉。應用這個原則於我們的時代，大約無須特別注意這兩等的人，因爲教會和國家對於他們，常有充分的供給，但對於未得救濟的其他等級的窮困者，則應當特別注意。這裏所用的「看顧」二字乃是在聖經語言中也暗示內心的態度和動作的那些字句之一，因此，等於「幫助」（參閱申24：17，伯29：13，箴15：25，太23：14，可12：43）。

記在羅12：13，來13，2，彼前4：9（提前3：2，多1：8，申10：19）的關於實行接待的聖經的訓諭，多半是根據東方的情形，但並未含有以下的意思：在已改變的現代情形之下，我們必須用一種與此方法恰相符合的特殊方法來表示我們愛人如己的本分。在現代，我們可以用別的方法來表示這種本分。

在林前 8：13 那裏，保羅結束可否喫祭偶像之物這個問題的長篇討論。他以 1—6 節的堅確主張來回答這個問題，認它爲關於基督徒之正義與特權的一種抽象的問題，並且堅決而著重的申明，喫祭偶像之物若叫弟兄跌倒或墮落，他就「永遠不喫肉」。這個問題本身最初的形式已不見之於教會生活中，然而這位使徒所宣佈的這個行爲的原則必仍被應用於現代的情形中。我們可以有事之自由，但因要顧慮一個弟兄的靈性境地的緣故，也許我們不得不放棄這種自由；因爲基督徒的自由不光是暗示基督徒在聖經所未決定之問題的情形中有行事之權，也暗示禁戒某種行爲的權柄。例如基督徒與飲酒問題之關係，就是應用保羅處理食肉問題的原則。

在現代的情形中應用聖經的訓諭，往往是有困難的。每一個引用的例證總含有幾分比較性，而且引用的範圍只限於（三段論法的）結論，這結論往往是一種不確定的事理。因此，我們要知道在現代秘密會社中實行第一條誠所禁止的宗教混合主義到了什麼範圍，全看我們能在各秘密會社中找出多少證



據來證明某某秘密會社實行這種主義。這種混合主義的共同點有時與我們所認定的不同。例如太16：6，基督警告門徒防備法利賽人的酵，按路12：1（大約是路加自己的註解）所說明的，這酵就是假冒爲善，與太23：13以下，路11：52所說明的正相合；然而太16：12却解明這酵是指他們的教訓而言。所以，我們將「法利賽」這個聖經名詞應用到現代的狀況之下，必須特別小心。

## 第三章 聖經中屬神的和屬人的要素

### (一) 屬神的要素

各卷聖書之撰作，乃是屬神的要素與屬人的要素同工的結果，這在彼後 1：21 那裏已有明訓，可爲純正的考據。那裏明明的記着說，上帝的聖者說了——或說「寫了」，也是一樣的意思——這些聖書裏面的話，但他們說話，是受了聖靈的感動。這一節聖經對於靈感的事實是講得再明白沒有了，然而對於靈感的方法却沒有發表什麼理論，只是說，這些書的內容乃是神與人——他們在他們的作品中一同作工——這兩方面同工的結果。這節聖經也和那同類經節提後 3：16 的情形一樣，誠然是首先論到舊約；但是在原則上它也適用於新約，因爲那成就前者之靈感的聖靈也就是產生後者的主動力。

對於這種同工，在聖經中只有一個例外，就是十條誠之撰作。聖經上明明的而且屢次的申明這十條誠是上帝自己的工作。參看出 31：18，32：16，申 9：10，10：4（參看出 34：28，申 4：13）。在記出這十條誠的兩個地

方，就是出20：1—17和申5：6—22，所記上帝的話的本身並非逐字逐句的相合，反倒在詳細節目上有可驚的差別，這是值得注意的一個事實。例如這兩處所記載的第三條誠（依奧古士丁的分法）中的引言彼此相異，而且申5：15所指示的遵守安息日的主旨與出20：9—11所指示的大不相同。又如出埃及記中之第九條誠乃是申命記中第十條誠的一部分，而且前者的第十條誠的開頭一句乃是後者的第九條誠。再者，申命記中，對於「貪戀」二字，用了兩種不同的字樣，而出埃及記中所用的則為同一字樣。

聖經各處在耶和華原來的話的復述上所有的差異，正與各卷聖書的普通習慣相合，這些聖書在其他記載的復述上，或在同一事件的記載上，所用的方法各不相同。徒15：20節和29節乃是耶路撒冷教會送達安提阿基督徒的書信的兩個記錄，然而次序不同，並且前一處的那個普通名詞「拜偶像」因有後一處的更確定的「祭偶像的物」一語而愈加清晰。在新約中所有由舊約而來的數百句引用語之中也許沒有一句有半打之多的字數（就英文說）在字面上（雖

則常在實際上)恰是原文的復述。照我們所能找到的，或者保羅的引用語(羅1：17，取自哈2：4後半)差不多算是一個例外，然而連這句話也有出入，新約在這裏說「他的」信，而七十譯本則誤譯爲「我的」信——還有一些別的地方，在其中，新約根據希伯來原文改正七十譯本的錯誤，這裏所提到的乃是那些處所中的一個例子。一經比較基督的一些行爲和言語，例如符類福音中所記載的，我們就知道，只有幾個例外的處所，其字句完全相合。基督兩次講授主禱告文(太6：9—13，路11：2—4)，然而按最佳的原本，後一處省略了引言——稱呼除外——也省畧了第二第七兩禱告，這兩處不但有這種異點，並且第四和第五禱告的字句也不相同，其最可注意之點就是：在第一處我們祈求說，饒恕我們的過犯「如同」(εἰς)我們饒恕人的過犯，而第二處却改用「因爲」(ὡς)。關於這種差異有一特殊的例證，我們可以從一個事實上看出來，這事實就是：四福音對於十字架上的標題，各有不同的說法(參考太27：37後半，可15：26後半，路23：38後半，約19：19後半)。各卷聖書中

的一些重複記載並不是在字句上彼此完全相同，這可以從撒下22章和詩18篇的比較上，或賽37—39章與王下19—20章，代下32章的比較上看出來。保羅數次述說他歸正的經過，有一次是對耶路撒冷的猶太人說的（徒22：3以下），又有一次記在徒26：9以下，然而這兩處在詳細情節的敘述上却有可注意的異點。由上述的情形看來，這些作者似乎完全不關心那表達其思想的精密方式。

至少有一節聖經，其中似乎只有一個主動的要素，就是屬人的要素。這一節聖經就是羅16：22，在那裏，此書信的代筆者德丟加入了他自己的一句話。我們知道巴錄曾爲先知耶利米的記錄員（參考耶36：4，17，18，27，32，45：1），但沒有證據，顯明他曾加上了他自己的什麼話。誰是那證明第四福音之真確的「我們」（約21：24後半——這章書是以後增補的，而且的確是以二十章書完成此福音之正傳的那位作者自己所增補的），我們無從知曉，然而屢次有人以爲他們就是以弗所教會的長老，據云，這卷書就是因

他們的請求而作的。

聖經作者所傳的道乃是從上帝那裏來的，他們所說所寫的都是上帝的話，這個基要的真理在他們的著作中已經深入人心的被證明了，甚至使人以為援引那證明此真理的數十經節，差不多似乎是一種分外的工作。因此，在每一段重要的預言中，那用各種不同的方法說出的引言，差不多都是說，這道是從上帝那裏來的。關於此點，有一很值得注意的指示，就是：在許多地方，先知們認真的提到他們說預言的時期，例如賽6：1（這位先知就職的異象），36：1，38：1，39：1，耶21：1，25：1，27：1，32：1，結1：1，8：1，但1：1，2：1，6：1，7：1，8：1，9：1，10：1，11：1，該1：1，2：1，2：10，2：20，亞1：1，7：1，摩1：1，及其他常見的經節。

使徒們如何十分確信他們的宣言和權威的根源是神的啟示，這特別可以從那奧妙難解的哥林多前書第七章那裏看出來。在這裏保羅回答這教會在

封信裏（1節）向他提出的一個問題，就是在當時情況之下可否結婚的問題。他在他的回答中數次辨別那是他藉着靈感和神權所說的話，那是他僅以牧師的地位而發的勸告。在10節那裏，並不是他自己吩咐那已嫁娶的，乃是主吩咐他們（參看太5：32以下）。在12節那裏，他明明的說，他對於此事所說的話並不是神的吩咐，乃是他個人的勸告。在25節那裏論到童身的人，他也說明了這一層意思；在40節那裏他又概括的說明同樣的原則。在6節那裏他特別的預先暗示，他在所討論的這一點上沒有神的吩咐，只是把他所說的話當作一個准許。

看了這一章書和聖經中的其他事實與記載，我們就知道，那引導使徒和先知在他們的言論和著作中用神的權柄說話的聖靈，並不是永久爲他們所有，也不是在任何事故上都爲他們所用。在王下4：27那裏，先知以利沙宣告說，主在那時候還沒有向他啟示所想要的回答。路得解釋創世記第四十四章，引用這一節聖經以證實神學家的一句老格言：“*Spiritus Sanctus non tangit*”

*semper corda prophetarum*”（聖靈不常感動先知的心）。但我們從這些事實上也可以看出另一真理，就是：這些聖作者的靈感並非出於作者，如同一種自然的宗教本能的一種表現一樣，乃是從外面，並且隨時本着上帝的旨意而來的。這可以使我們明白，爲什麼連那些不願意被用的人也有時爲上帝所用，藉以宣示他的旨意，例如巴蘭（民23：8，12，20），或掃羅（撒上10：6，10，19：20—21），或該亞法（約11：49—51），都是這種情形。在五旬節的聖靈澆灌之後，彼得還需要神在約帕所顯的異象以及他與哥尼流的經驗使他相信外邦人也有爲天國的子民的權利（參考徒10：1以下，11：1以下），他又曾在安提阿犯了裝假的罪——爲此，保羅曾在衆人面前指責他（加2：11—14）。約拿顯然是一位有令名的先知（王下14：25），却犯了最明顯的不順從之罪並且在到尼尼微去的任務上顯出庸碌的本性來（拿1：3以下，4；1以下）；以利亞乃舊約先知的代表，却犯了灰心失望之罪（王上19：4）；正如摩西之不信（民20：10），施洗的約翰對基督懷疑（太11：3，路7：



19)，耶利米和約伯（耶20：14—15，伯3：1—4）咒詛他們的生日。保羅屢次申言，他甚至在異象中直接從上帝那裏領受了一些他或能藉尋常傳達消息的工具而領受的事實，例如林前15：3後半，林後12：2—4（這裏是說到他自己，參看5—7節）的題旨，以及徒22：17的題旨。這個事實，也和他的使徒權威——他堅持這權威是他直接從基督那裏領受的——之獨立一樣，乃是加拉太書一至二章之討論的主要目的。啟示錄的著者約翰屢次申明，他藉着靈感領受了他的信息，但開頭的一節（1：1）已單獨包括了全書之內容——此書之前後一貫，我們可以從結論（22：18—19）上看出來。

舊約的靈感比新約的靈感更容易用淺顯的理論來證明，因為在新約中有數十次用不同的方式引用舊約的話，並且往往具有此引證決定此事之見解，因為全舊約都是神所啟示的有權威的話；例如太2：5，23，8：17，12：17，13：35，24：15，27：9，路18：31，徒2：16所引證的是一個方式；太1：22，2：15又是一個方式；路1：70，徒4：25，2：30—31，3：

18, 21, 來 4 : 7, 羅 9 : 25, 16 : 26 又是一個方式; 徒 1 : 16, 28 : 25 又是一個方式; 羅 4 : 25, 28 : 25 又是一個方式; 羅 4 : 3, 9 : 17, 4 : 17, 15 : 9, 約 9 : 24, 雅 2 : 23, 林後 4 : 28, 8 : 15, 9 : 9, 林前 9 : 9, 加 3 : 8, 4 : 27, 30, 及其他經節又是一個方式。

在以上各經節中注意以下的事實，特別可以啟迪我們的智識：在這些引證的有權威的特性上並無異點，也不分辨它們是純粹論到裏面之事，如歷史或年代之類，或論到啟示的深奧的原理。舊約的話具有絕對的權威，說如何，便是如何；凡「經上記着說」(ἐν γραφῇ)的話，都足以解決一切的事而沒有我們置喙之餘地。例如加 3 : 16 (創 22 : 18)，其中含有一個重要的辯論，以原文係用單數而非多數的那個事實為根據，連這樣的經節也具有絕對的權威。在舊約中對於新約著者沒有非啟示的部分。關於此點有一段最能決疑的普通經文，就是彼後 1 : 19 - 21，大概比提後 3 : 16 的意義更圓滿些，這大半是因為這個緣故：這裏按武加大譯本的譯法（就是 *deventuros*）上帝所默示

的」而譯出的「默示」二字乃是以一個作形容詞用的動字爲字尾，這種體式在尋常固然有一種被動的意義，但仍可以有一種原動的意義，也和林前2：13中所有的一樣（參考Cremer, q. v.），而且在這裏也許是說，「上帝默示」，就是以所啟示的爲受事者，並且多半是以道爲恩具，而不一定以道爲光和真理的神聖根源。看這一段經文（彼後1：19—21）的上下文，就知道作者的目的是要藉着由應用聖經而產生的基督徒生活之描寫，多講到聖經的工作而少講到聖經是什麼（彼後1：15—17）。

對於新約的啟示，自然沒有明顯的見證像新約爲舊約的啟示所作的見證一樣。但我們細考新約內面的證據，就確知它們的內容的屬神的特性也和舊約中的這種特性一樣是由啟示而來的。除啟示錄（啓1：11，19，2：1，8，18，3：1，7，14，14：13，19：9，25：5）以外，使徒們固然絕未奉命將他們所傳的道筆之於書，也不像舊約中的摩西一樣奉主命記錄某事（民33：2等處），但他們曾奉命傳講啟示的真理並察看此真理的原則是否完

全實現於生活中，這就是主在太28：19—20，可16：15—16所囑託於他們的那個最後的大使命的綱領。再者，使徒們，尤其是保羅，既屢次承認他們是藉着神所賜的權柄講道，並且他們的書信的主要目的都是增補那業已藉口講的話而傳揚的道並註釋口講的話，例如帖後2：5所記的，然則新約中所記載的道與口講的道是同樣神聖而有權威的，固已昭然若揭矣。

各卷聖書雖絕對的堅持，受靈感的著者所寫的聖書的話（這就是引起字面的批評的處所），乃是上帝所寫的（這是就結果與事實而言），然而並沒有什麼理論到實行靈感時神與人同工的特殊方法，不過直接的或間接的申明同工之結果是神的真理而已。這靈感的情形與方法，或理論，未經指示出來，並且是一種可領受而不可解釋的信仰之奧秘。靈感之進行，到底是藉着口授筆錄，或藉着量才酌用，或藉着其他神俯就人，或人服從神的任何方法，這樣的問題在聖經內沒有回答，我們只知道他們在他們的著作中所寫的是神的真理，這真理不但寄托於思想中，也暗含於言語之內。這一切問題純粹是理

想的問題，雖然有興趣，却無益處，對於這種問題，我們最好可以這樣回答：這有什麼益處呢？在可能的範圍內研究各卷聖書而不試圖超越可能的範圍之外，只以它們的止境爲止境，這誠然是研究神學與聖經的一種妙法。

然而我們得以確知聖經是上帝所啟示的道，並不是依靠這種邏輯的推斷法或亞里斯多德的三段推論法。我們必須有一種屬靈的和個人的堅信，並且必須依靠聖靈藉道爲恩具所施的感力，纔能得到這種知識。一人或衆人的最深切的信念，就是操縱並決定人之思想與生活的信念，並不是理智進行的結果，乃是俄頃的直覺和決斷。不但在神學上是這種情形，即在其他各界，例如審美學，或倫理學上，也是如此。若不依靠上帝在聖經中所啟示的真理之屬神的特性以求得我們對聖經之靈感的信念，我們決不能得到這種信念。聖經之靈感是屬乎信仰之事，正如三位一體之教義和基督的位格之教義是屬於信仰的一樣，所以不是一件可以憑着這些名詞的正確意義以「證實」或「推詳」甚或「辯明」的事情。關於靈感之討論——尤其是和那些不信聖經者一同討論

——除了辯證聖經之真確以及反駁世人對真道之攻擊以外，是沒有益處的。

在論到全部聖經之靈感這個題目上，承認一種憑信心而認為確實的方法，同時堅決的主張，在研究一個難題（例如路2：2所記居里扭作巡撫的年代問題）的時候，我們能夠藉着一種邏輯的和歷史的方法而得到這種確信：這並不是一種循環式的辯證，也不是無根之談。在這種情形之下，經學家對於聖經之真理固然是以信念開始，也以信念成終，不過此信念的根源，也和確知的特性一樣，是來自相異的兩方面，一方面是屬靈的和個人的，另一方面則純為科學的。古教父說，人能確知聖經的神聖來歷，特性和靈感，乃是聖靈在內心作證的結果，這話是不錯的。

## （二）屬人的要素

在前二章裏業已發表了許多論據論到各卷聖書之來歷，撰作與內容中所屬人的要素。從這些論據上我們可以明白：我們不能單單稱那些著者為感人之聖靈的書手或記錄者，即使那些著者和直接讀他們的著作之人當時對於

他們所傳達的一些啓示的關於天國之進展的最圓滿的意義，僅有一知半解，我們還是不能那樣稱呼他們。

還有一些彰顯屬人的要素之影響力的表記，特別可以從這些聖書的體式的顯著的差異上看出來。僅就文字一方面而言，這種差異在新約中比在舊約中更明顯，這多半是因爲希伯來文具有歷久不變的特性，這特性顯出很少的進化的痕迹，甚至此正典的末幾卷書——寫於前幾卷書之後一千年——差不多顯得與前幾卷書同一文體。有些聖書作者的個性不僅在文字方面表現出來，更多在他們的美妙的言詞與活潑的想像中表現出來，尤其是在以西結，但以理與撒迦利亞所見光榮的異象中以及約伯記中的高超思想——此思想使約伯記被尊爲「世界名著」之一——中更顯得清楚。這些作者的個人特性在舊約的詩歌中有充分的表現，因爲這些詩歌的內容是由這些作者個人的經驗而產生的，例如拉麥的榮耀自己之短歌（創4：23—24），雅各之祝福（創49：1—33），摩西之歌（出15：1—19），米利暗之歌（出15：20—21），摩西臨

終之歌（申31：1—29），底波拉之歌（士5：1—31），哈拿之頌讚（撒  
2：1—11），所羅門之祈禱（王上8：15—61），他如大衛的許多詩歌也是  
由他所經歷的特別事件而產生的，例如詩7篇，18篇，30篇，34篇及其他，  
此外還有馬利亞的尊主頌（路1：46—56），撒迦利亞的以色列頌（路1：68  
—79）。詩中之「我」顯然是作者本人，他在聖靈的鼓動之下用他自己的經驗  
作詩。

在新約中特別是使徒保羅的品格，性情，和經驗在其書信中有頗堪注意  
的表現。例如在加拉太書中我們可以顯然的看出他對於他的使徒權威之辯  
護，在哥林多後書中可以看出他對於他的個性的表白。至於他本性的畏縮，  
我們可以從下述的兩個事實上清清楚楚的看出來：（一）在林前2：1以下，  
他很謙遜的自認其口才之不佳，這大約是對亞波羅的口才，——有些哥林多  
人因此口才而願屬於亞波羅（林前1：12，3：4）——而言；（二）因為關心  
他第一次書信在哥林多人中的效果緣故，他就差遣提多到哥林多去考查此



事，但以後他在特羅亞的時候並未接到提多的報告，於是他心中大大震動，甚至不得不結束他在特羅亞的工作，這種情況在林後 2：13 那裏業已活畫出來了。保羅在另一方面還有一種大無畏的精神與他這種人完全相合，這種大無畏的精神使他敢於在林前 4：21 那裏問他們，他是否要帶刑杖到他們那裏去，又使他在林前 4：7—15 那裏對哥林多人大肆譏評與嘲笑（正如以利亞譏笑巴力的先知一樣，王上 18：27，28），因他們有了屬靈的驕傲。一個人必須具有保羅這種性格，纔能一方面稱自己爲罪魁，一方面又誇自己比其他一切人作工特多。在其他各卷聖書——可注意的如五經的後四卷，約書亞記，士師記，撒母耳記，耶利米書，以西結書，但以理書及其他——中，著者或書中所描寫之人的性格與個人經驗都是顯著的要素。就某種意義而言，我們也能說保羅一派的，彼得一派的，和約翰一派的基督徒教訓記在新約各書中，這話並不是按着杜平根（Tübingen）派的反抗他派的意思說的，乃是說：他們從相異的各方面和各種觀點來發揮聖經的唯一真理，因此，保羅常

被稱爲信的使徒，約翰被稱爲愛的使徒，彼得被稱爲望的使徒，這是因爲他們的教訓各有側重一面的傾向。

當上帝感動一些人爲其代表以傳其道於世人之時，他雖然根本改變了這些人的心，但顯然未曾改變他們的性情和天賦的心智上的傾向，不過將這些天賦的才能分別爲聖而用以達到其特殊目的而已。大衛就天才說，的確是一個詩人，上帝却引導他成爲以色列的可愛的聖詩作家。當保羅對基督徒「口吐」威嚇兇殺的話（徒9：1）的時候，他的脾氣是一個法利賽人的脾氣，後來當他在安提阿斥責彼得（加2：11以下）的時候，或爲約翰馬可之事與巴拿巴爭論（徒15：39）的時候，他還是那種脾氣，不過全然另是一種精神而已。

雖然如此，但我們不宜在著者的人格與素性中找出各卷聖書的啟示之所有特性的主要緣由。例如保羅在未歸主以前並沒有什麼特長自然而然的使他成爲外邦人的宣教士；他乃是「蒙召」而作此工的（徒9：15，23：11，27：24，羅1：5，15：18，加2：7，9）。他早年的法利賽人的環境對

於這種任務，不過是一種很不充分的準備。再者，因為他是一個羅馬人（徒25：10，21及其他經節），當然是貴族的一分子，並非自然而然的宜於變為那廣播於外邦各國的平民主義的基督教的領袖。

但是，有了這些證據和同類的證據證明各卷聖書之創作實有人力存乎其間，我們就可以直接或間接的明白兩個重要的事實：（1）作指導者乃是屬神的要素，而且沒有一處顯得屬人的要素會用任何方法阻止屬神的要素啟示真理——神唯獨啟示真理，不及其他。（2）在聖經中沒有一處顯明那感動人的聖靈之感力只限於聖經的某幾部分或某幾段落，無論經題是表面的，是神的奧秘，或討論尋常自然界的事實，或人——這一切在聖經中都一樣的立於神的真理的地位。聖經並未告訴我們，它含有上帝的道（也許有錯誤參雜其間），乃是說，它就是上帝的道。

# 釋經學

## 卷二 釋經學的普通原則

### 第一章 作者的意旨

#### (一) 以復述爲解釋

釋經家的任務乃是十分確切而且完全無誤的重申作者的意旨，就是一段或數段經文的作者寫此一段或數段經文時心中所有的思想，這是聖經解釋的根本原則，這種原則在世俗文學中一律通行。例如羅1：17，「義人必因信得生」這一節，只須釋經家將著者心中和腦際的思想從包含此思想的話語中確切無誤的復現並攝存於讀者或學者的心中和腦際，就能使他得到正確的解釋。著者的這個原意，就是我們所要解釋的這一節的意旨。當釋經家在某一經節中發現一些意思多於著者寄托於其中的原意，或發現與原意不同之點的時候，他簡直不是從事註釋聖經，乃是誤參己意，不是從事解釋，乃是謬

解。所以一個釋經家的工作應當是虛心下氣的；只限於重申原意而不容發生新的意義。在此最重要的主旨中，釋經家就不企圖創作。這自然不是說，他不能用那些從原文以外的根源所推求的材料來擴充並解釋原著的意思（但這種原文以外的材料，在解釋的範圍中，只能幫助釋經家使他對於原文所包含的意思有較清晰的復述，並不是要加上什麼），或在著者著書時所處的情形以外的情形中應用原文中的原則；因為聖經著者無論如何精確的依照當時的歷史背景，使用一種道德原則，而歷史的背景也許全然改變，但這些原則的自身却永遠不變，且適用於完全相異的歷史情形之下。但如此引用聖經教訓以適應現代的情形，實超越「解釋」這個名辭的專門意義之外，因此亦超越釋經的範圍。

有時一種正確的繙譯能夠單獨的完成這種復述的工作。舉凡聖經中一切論到純屬外面之事的記載，如歷史的，紀年的，地理的事件之類，都是這種情形。這些記載自然而然的與人之理性，及悟性的機能和範圍相合。例如創

12：1以下所記亞伯拉罕的蒙召，或出3：1以下摩西的蒙召，這些歷史的事實都是人之心智所能理會的，也是不信者所能領會的，正如未重生之人也能明瞭其「字義」的一切處所一樣。（這裏所說的字義有二解：（一）字面上的意義，就是文字所表達的意義；（二）可用以講論最深奧之啓示的意義，這又與神祕的意義不同，後者並不是藉文字達意，乃是藉文字中的事物，如比喻或預表所含的以達意。）

然而聖經的中心與精髓並不包含這些外表的事情，只包含信仰的奧祕，例如三位一體，基督的位格與工作，救贖的計畫，稱義，成聖，信仰及同類的要道。這些真理遠非屬血氣的人的智力所能通曉，惟有業已經驗與深覺這些真理爲其靈性生活之一部分的那些人纔能參透它們的屬靈的旨趣。這些真理，按林前2：13，14（林前1：23，約8：47，18：37）的明訓，惟有屬靈的人纔能看透；因爲它們是屬心靈的真理，並不僅是，或大半是屬理智的真理。一個學者要成爲聖經的諸般最大真理的解釋家，必須他自己是一個基

督徒，並且只能在他所已感覺已經驗的範圍中領會這些真理，雖然如此，也許他對它們仍不能構成理智上的概念，或有依教義與合邏輯的解釋。神學本當稱爲一種實驗的學科。我們與非基督徒辯論基督教屬靈的真理，往往徒勞無功，就是爲了這個緣故，因爲在此二者之間沒有可以互相契合的公共立場。例如約1：1，「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝」，就是這種情形。一個未重生的人，對於這些話語照尋常文法所當含的意義，也能得到一個似明不明的概念，甚至得到一個確定的概念，但惟有基督徒的經驗纔能使解釋者得到此節實際較深的意義。論到約3：16所記上帝賜下他的獨生子（按路7：12，8：42，來11：17所用的獨生子一名詞，似應作「惟一常存」的兒子，還恰當些）那句話，也是如此；這一節裏面的一切話語對於屬血氣的人都有一種意義，但非原文所含的圓滿或主要的意義。「上帝」，「愛」，「世人」，這幾個字對於非基督徒都含有某種意義，但他不能理會這一節圓滿的，甚或特殊的意義。因此，一個要重申聖經作者原意的經學家所必需的準

備，不僅是美好的才智，優越的學問與判斷力，乃是必須有個人的信仰，對於重要真理的心領神會，真理之愛這一類的不可少的屬靈的準備，藉以通曉啓示的真理之要素，因為必須如此，他纔能尋得途徑，進入那思想和感覺的世界，就是那些神聖的著者曾經生活動作於其中的世界。例如詩的妙處，惟有那些自己有詩癖的人纔能領略，如果這是真的，那末，只有那些親自經驗過啓示的真理的人纔能於考查聖經時得着這些真理，那更是千真萬確了，因為它們屬於一個特殊的範圍（參閱詩119：18，林後4：6，3：4—6）。惟祈禱，默想，奮勉乃能養成神學家」。

## （二）聖經的真著者

一種文學作品的著者並不是偶或手錄此書的人，乃是創造此書所含的思想和負責的人。我們都知道巴錄將耶利米的預言寫成書卷（耶36：4，32）；德丟寫了羅馬人書（羅16：22），然而此二書的著者卻是耶利米與保羅，而不是他們的代筆者。我們看彼後1：21的後半，就知道作成聖書的要素乃由於



神與人的同工，而非出於人之自作及與神同權，因為講述與寫作聖書的雖然  
是上帝的聖者，但他們這種工作乃受聖靈的「驅使」，有如船之趁風（這句話  
的寓意或者是含於「驅使」二字中）。所以這種居於指導地位的要素乃是聖靈  
而非上帝的聖者。

著者心中和腦際的思想，與感動他們著書的聖靈的思想相同相合究竟到  
了什麼程度，這不是常能知道清楚的，但這位聖靈的心中時常有他的代理人  
在講述與書寫時不能完全理會或領畧的一些意思，這是很明顯的。這種情  
形特別是在那些不由己，不自知的代宣啓示者的身上顯明出來，該亞法（約  
11：50，18：14）即其一例。但在那些受靈感的著者身上，特別是在他們預  
告將來時候，也顯明這種情形；其實，這種聖經預言在未經驗之前，是  
不能完全了解的（至少不能完全了解其詳細內容），這是它的一種特點，所以  
新約中的唯一預言書啟示錄也使基督徒非常的難懂，不過此書的總綱，就是  
基督的教會終必勝過一切的仇敵，是明顯的而已。例如元始福音（創3：15）

預告女人的後裔要戰勝撒但及後者要傷前者的脚跟的時候，創世記的著者對於藉以應驗此預言的基督苦難，如果有某種概念，一定只是一種很薄弱的概念（啓12：17）。又如創49：10預告彌賽亞的主屬於猶大，此事將如何實現，連雅各自己也許不能有一完全概念。利未記全書所發表的全部舊約禮制，乃是基督救贖工作的預表（西2：17，來8：5），然而摩西寫此律例時，對於這種預表顯然是在不知不覺之中。

有些地方我們可以從新約中所有某某舊約經節的引用上清清楚楚的看出，那些著述這些經節的人及應當領受這些經節的讀者並不會完全了解聖靈藉着這些經節所欲表達的一切意義。例如何11：1所記耶和華從埃及召回他的兒子這件簡單的史實，在這裏只能專指以色列人出埃及而言；但太2：15却告訴我們說，這是論到基督兒時從埃及回來的一種預告。又如先知耶利米在耶31：15（參看耶40：1）那裏描寫猶太人的哀哭，因為他們將被擄於巴比倫而止於距耶路撒冷北方不遠的拉瑪，在那裏哀哭他們的不幸，此預言本來

是要以他們將要歸回的宣言（參看16節，17節）安慰他們。然而太2：18却申言這種哀哭乃是預表伯利恆衆母親的哭子被殺。我們不能猜想何西阿或耶利米在發表這些言論時，對於它們在彌賽亞幼年經歷中的未來應驗，心中能有任何概念。太2：23說，基督被帶到拿撒勒，乃是將稱爲拿撒勒人的這個舊約預告的應驗，此一記載更可注意，因爲舊約中沒有一節提過這話，這位福音著者心中所有的經節大約是那些稱彌賽亞爲“*Nazer*”或枝或根的經節（賽11：1，10，參閱賽53：2，亞6：12，啓5：5，羅11：16，啓22：16）。

在上述一切處所及其類似的處所中，我們要認定那超乎原始著者或讀者在這些經節初寫下時所能得的意義之外的一種出於聖靈的較深奧與較圓滿的意義，必待後來的啓示中明言它是如此，纔可以下斷語。未經如此認定的意義，可作講道之用，藉以陪襯一個經題，或一件事實，就是從出乎聖經解釋方法之外的歷史論據上引申一種屬靈的意義，但這種意義在釋經學上是不能承認的。有時一經節對於上帝國的後期有一種較深的意義，是我們已經明白

的，但它對於先知同時代之人含有什麼意義，却是隱而不顯。關於此點我們有一個顯著的例子，就是論以馬內利的賽7：14（賽8：8，9：6），這一節，按太1：23的解釋，乃是童女生彌賽亞的一個預告。雖然這一節明明是論到一件預表的事，預表亞哈斯王和耶路撒冷的人民在遭遇以色列和撒瑪利亞的危害時立即被救，但它對於以賽亞的時代，究有什麼特殊的要旨，卻不十分明顯。當摩西寫創14：18—20中關於麥基洗德的那個簡畧記載時，他的心中能想到麥基洗德的國度對於上帝之國的未來發展有如詩110：4，來5：6，6：20，7：17以及來7：3—10那種奧祕的詳細記載所明示的那樣重要麼？

要知道聖靈將一種未顯示於著者心中的意義如何寄託於一些舊約經節和事實中，請看保羅在加4：21—31中以夏甲與撒拉預表兩約的那一段寓言——或可稱以此名——那就是一個絕妙的例證。這一段寓言並不是那風靡一時的，特別是斐羅（Philo）所常用的舊約寓言的一個例證，乃是對於普通人民

的一個辯證，此寓言中的分詞 *ἀλληγορητικὸν* (有寓言的話語) 乃是有限制的使用的。這樣的辯證若用以維持一個自身無錯誤的問題，是無可指責的。

聖經的眞作者乃是聖靈，無論寫某一經節之人如何，或依何限度領會此經節的完全意義，但決定此經節的完全意旨的還是聖靈。依新約的立場嚴密審定舊約解釋的也是兼任新舊兩約著作職務的這一位聖靈，「舊約在新約中彰顯出來。」但學者的解釋不可出乎一經節的歷史上的和文法上的意義之外，除非聖靈表示其無誤。因此，天主教以爲聖經有四層意義，也不能認爲正當。他們所分析的四層意義，就是字面的，寓言的，比喻的與類推的。例如出20：8，他們的解釋法如下：依字面的意義，乃是論到眞正身體的安息；照寓意講，乃是在基督裏面的安息；作比喻解，乃是靈魂的安息；照類推講，乃是天上的安息。他們又倣效斐羅的方法解釋伊甸的四道河（創2：10-14），以爲它們是表示謹慎，節制，勇敢，和公正四種美德的。這一切的方法全然是任意武斷，聖經中並沒有一件事實證明其爲正當合理。

另一方面，在代神宣道者的心中或有出於神意之外的意思，甚或有與神意相反的意思，這在聖經中沒有直接或間接的證據，因為聖經明言：「一切」聖經都是神所啓示的。考查聖經的來由和宗旨，就知道凡出於聖靈的，沒有一樣是無價值的，連那些隨便提到的詳情細節，如約叁2，作者詢問該猶的健康，或提後4：13，保羅命他的學生將他的外衣，書，和皮卷從特羅亞帶到羅馬來，或提前5：23，保羅因提摩太的胃口不清，就向他提出關於醫藥的建議，都是有價值的。還有無數更小的瑣碎記載，尤其是新舊兩約中各歷史書所記載的，也是如此。

### (二) 聖經的明顯性

聖經，像其他可使讀者了解的文學作品一樣，在它所包含的思想中及表示此思想的方法中都必以明顯爲其特性。聖經的作者，本意是要使人明白聖經，有許多經節顯明這種情形，例如詩119：105，130，箴6：23，彼後1：19，提後3：15，16。聖經著者以眞道（口傳或書寫）的此種特性爲辯論的

基礎，例如可16：16，約3：16，提前1：15，創15：6（18：18），49：10。即使約5：39（路24：27）所講論的是向猶太領袖發言，而不是向普通人民發言，因為約翰福音中所用「猶太人」這個名辭，其意義本來是有限制的，然而參考其他證據，如稱讚底哩亞人之記載（徒17：11的後半），卻顯明真道也是普通基督徒所能通曉的。聖經的明顯性對於聖經自身是絕對的，但這種明顯性對於我們卻只是相對的。這就是說，聖經中的一些事實和這些事實的說明本來是很明顯的，只因我們自己有一些阻礙，如偏見，愚昧，不能尋求一經節的原始背景之類，所以我們往往不能在各處完全參透它的意義。

因為聖經的中心真理，就是救贖計畫的啓示，包括上帝的本能，救贖者的位格，信與恩的教義在內，都是超絕的，並且都是奧祕，換言之，就是遠非人之理解力所能通曉，或構成屬理智的概念，所以我們對於這些真理只能遵照林前13：12（林後5：7）的話，說：「我們所知道的有限」。沒有人能夠憑理智完完全全的領會像約3：16那樣的一段經文，但一個基督徒的理智

雖然不能領會它，他還是能夠藉着信心領受它所包含的恩典爲一種屬靈的真理。在信仰中自然不能完全撇開「智識」，但信仰的根本要素乃是「依靠」，而且前者不是後者的準繩。神的奧祕乃是留待將來，纔使我們完全知道（林前 13：12，2：9，賽 64：4）。

解釋聖經，所以發生許多困難的主要原因（但非唯一原因），乃是因爲我們對於一段經文的原始背景的追溯有了難處。大抵只須我們完成了這一層工作，困難就容易解除了。如果困難是屬於一種心理上的特性，就是學者不願以公正的心對付聖經，那就無法解除了。因爲消極派的經學家對於聖經有這種不公正的態度，所以他們很容易在聖書中吹求所謂「矛盾」。例如渠能（Kuenen）說，舊約宗教乃世界最大宗教之一，其價值不亞於各大宗教，亦不在各宗教之上，當他以此爲立腳點時，他從起初就否認聖經的一切靈感，並且臆斷此問題的結論。

我們畧一研究這些難題中的一部分，就看出來：若是我們確切無誤的懂



得了，就不見其自相矛盾。他們所常提的難題之一，就是：他們說保羅所發揮的教義，特別是他的藉基督的血而贖罪的教義，乃是補充基督的教訓，並且這教義不見之於各卷福音，也不是基督所教導的，所以這種根本教義上的一些純正教訓的著作者，實際上乃是保羅而非基督。各卷福音誠然沒有完全記載——連約翰福音也是如此——基督講論這個題目的一種神學，但這並不是說，基督在這個題目和同類的題目上未曾完完全的教訓他的門徒。即使基督所講的一切教義都沒有記在我們的福音書中，我們還是不能那樣說。我們必須記着兩件事：（1）這些福音書乃是在宣講福音真道之後再過數十年纔寫的；（2）各卷福音所記載的基督受苦受死的故事，對於早已聽過這些故事所講的救贖關係的讀者，可作歷史的事實看。他們在馬太，馬可，路加，約翰還未為他們記下這些事實的時候，早已知道它們的神學上的意義。因為各卷福音的著者未曾發揮贖罪的教義，就斷定他們不知道此教義，這實在太妄用「未提即不知」的論斷了。就大體說，新約中的使徒書信乃是在福音書以先

寫的，而且前者的內容多半是福音事實正在口頭傳授，尙未編輯成書時的註釋。我們要完全而又清楚的明瞭基督教及其教訓的真相，必須將使徒書信與四福音連合參考。

此外，在四福音中還有許多證據，證明因基督之死而贖罪乃是這些書所記載的教訓的一部分。這是從這些書的形式上的「頭重腳輕」的特性上看出來的。換言之，就是從這些記載足有三分之一是專講基督受苦受死的事，這種事實上顯明出來的，於此可見這些事件在福音著者的心中是何等重要了。在基督傳道的第二年，與尼哥底母私人談話時（約3：14—15），他已經宣告了這種事實；並且當他在符類福音及他與門徒最後的言談（從約翰十三章開始）中反復宣告了他那將臨的死與復活之後，他又在太20：28（可10：45）中明示此死之關係，並用了保羅所用的專門名詞「贖價」（參閱路1：68，2：38）；而且接着這些宣告每次總有一句話說，門徒不明白這話，例如可9：32，路9：45，18：34所記，這並不是說他們不明白這話的意思，乃是說他們不明

白基督的死對於他所要建立的彌賽亞國的關係。

基督屢次告訴他的門徒說，他們所不明白的，也不望他們明白，直等到所應許的保惠師來將一切的真理指示他們，他們纔能明白。論到指着他的身體而言的那個殿（約2：19—22，太26：61，27：40），就是這種情形。當改變形像時，他將那爲他預備的天國榮耀的初步顯給他所愛的三個門徒（他愛他們大約不是因爲各人的品性，只因他們對於他和他的使命比較別的門徒認識的清楚些）看（太17：1—13，可9：2—13，路9：28—36），隨即特別的吩咐他們（太17：9）在他還沒有從死裏復活以先，不要將所看見的告訴人（參看可9：9—10）。當他爲門徒洗腳時，他也如此告訴他們說，「我所作的，你們如今不知道，後來必明白」（約13：7）。那將要來的保惠師的職務之一，按約14：26所說的，乃是要叫使徒想起基督對他們所說的一切話，這自然不是說僅僅幫助他們的記性，乃是要使他們能夠十分明白他們以前所不能領會的一切話（參看約14：16，15：26）。基督之死的更深的關係，就是門

徒不能從福音中領會的關係，一定屬於他們後來將要更明白的那些真理；因為在使徒行傳和使徒書信中有許多證據，證明他們已經明白了這些真理。

在因信稱義或因行為稱義的這個問題上調和保羅的教訓與雅各的教訓，乃是歷數世紀而久懸未決的一個難題，甚至現在還有幾派神學家認為無解決之可能。保羅（例如羅3：24，弗2：8）明明的說，我們稱義是因着信，而不是因着行為，同時雅各（2：24）似乎同樣明顯的說，我們稱義不但是因着信，也因着行為。但我們看雅各書的上下文，就知道他只主張：那種形式上的，死的，與根據歷史的信，就是魔鬼也能有的信（2：19），不能稱義，惟獨那種有生氣的和屬靈的力量的信纔能稱義，惟獨這樣的信纔能生出好行為。保羅所用的「信」字，其意義即屬於上述的第二種，並且只有這種意義，因此，他們對於此事的本身，意見相合。他們所用的「行為」二字，取義各有不同。保羅否認行為為信仰之根；雅各主張行為是信仰的果子。二人所講的都合理，並且同為一事。

各卷聖經中那些似乎妨礙它們的明顯性的難題，我們可以在各種表面的範圍中找出來。例如路2：2所提及的，居里扭於基督降生時爲敘利亞的巡撫這個典故乃是一種紀年的性質，因爲史學家約瑟夫（*Antiquities of Jews*）（猶太古史）XVII, 53; XVIII, 1, 1-2）說，居里扭曾於希律王死後作官十餘年，希律王於基督降生時，大約是紀元前四年，還未去世。但塔西圖（*Tacitus*）與斯特拉波（*Strabo*）的紀年史論到此事，却說，居里扭曾兩次爲官於敘利亞——摩門孫（*Mommsen*）和其他善於鑒定的史學家都承認此說，至於路加所說的，顯然是論到第一次的官職。再者，我們不能猜想那位明言以著述一種「確實的」福音爲其目的的路加，對於一種著名的歷史事實，在他的著述的開端會要鑄成這樣的一個大錯。

太1：1—17與路3：23—28所記基督的家譜，也是這一類的難題。此所以爲難題，特別是因爲這兩處所記從大衛到基督的各組人名，幾乎全然不同。馬太的目的，顯然是要寫出約瑟（依法是耶穌的養父）的世系，因爲他是

爲猶太的讀者寫的，並且他追溯這一世系，只到全猶太人的先祖亞伯拉罕爲止；然而路加乃是要表明耶穌的真正屬世的生母馬利亞的世系，這是在第二章裏已經親自說過了。爲要證明基督之救贖的普及，所以他追溯基督的列祖直到全人類的始祖亞當爲止。路加所說的希里是約瑟的父親，意思顯然是說約瑟的岳父，馬利亞的生父，因爲 *gē* (兒子) 一名詞在路加福音所記的世系中係指較疏遠的親屬而言，正如亞當也被看爲上帝的後裔一樣。約瑟與馬利亞都是大衛的後裔，但宗系不同：一個出於所羅門，一個出於拿單，這二人都是大衛的兒子(參閱太1:6，路3:31)。

再看，太27:44，與可:15:32記着說，同釘的兩個強盜也譏誚基督，但路23:39却說有一個承認他爲彌賽亞，前兩處所記的必是論到釘在十字架上的前幾點鐘，後者必是論到六點鐘的末了，有一個已經悔改了的時候。

再看，太8:5-13告訴我們說，百夫長親自到了耶穌那裏，但路7:1-10卻說是猶太的朋友爲他代求。依客觀的見解，後者必爲更確實的記

載，但他藉別人所行的，實際上就是他自己行了。在這些地方和類似的地方，我們必須把我們能夠藉其解釋以解釋另一記載的那一記載，看爲在客觀方面合乎情形的事實。

基督明明的說（太12：40），他將要三日三夜在地裏頭，但實際上他只在那裏兩夜，一整天和其餘兩天的一部分，這個問題，我們可以在猶太人說話的慣例中得到解釋。我們比較撒30：12和13，就知道猶太人尋常所說的「三日」，其意義不一定是整整的三晝夜，像希臘人以一日爲一晝夜（二十四小時）一樣。況且主在這裏所引用的經文乃是拿2：1（1：17）。關於這個問題，我們可以拿約20：26（這裏以八天爲「禮拜」），和可9：2所記的「過了六天」來與路9：28所記的「約有八天」相比較。

有些難題是藉着新的歷史事實的發見而陸續解決的。例如創37：3-4（參閱23和24節）記着說，賜「彩」衣於約瑟，乃是他的哥哥們仇恨他的因由，這個「彩」字只見之於此處和撒13：18-19，乃是七十譯本中 *χρῶμα* (各色)

的譯文。第二段經文所暗示的意義，現在已因巴比倫文中此字之發見而證實了，此字的巴比倫文的意義乃是一件像王者所穿的「長袖的衣」。現在我們明白約瑟諸兄的行爲和創37：8中的問題了。

羅馬兵丁（不是猶太人——太27：27以下，可15：16，約19：2）戲弄主，把荆棘冠冕戴在他的頭上，並且稱他爲王，這件事，我們近來纔得知它的來歷。在埃及及有一近代著作，內有亞力山大的猶太人寫給羅馬政府的兩封信，信中控告這些兵丁，說他們把以色列人對於彌賽亞的希望當作笑柄，在他們營盤中的戲臺上扮演，這些兵丁明明是以嘲笑猶太人的王耶穌，爲一種慣做的娛樂。

因爲在頒行於摩西以前四百多年的罕摩拉比法典中發見了類似摩西五經中所記的幾十條律例，就斷定某幾種摩西律法即是一些變爲寬仁的閃族舊法，因爲以摩西五經中的律法與罕摩拉比（Hammurabi）的嚴酷法令相較，確係如此。這種推斷，是否可認爲正當，直到現在還不能確定。例如潔淨的牲



畜與不潔淨的牲畜之區別，是在摩西五經未出世之前數世紀就有的（參考創7：2，8：20 | 利11：1 以下）；割禮也是在上帝用它與亞伯拉罕立約藉以表示一種宗教上的要旨之前，早就有了的（創17：10 | 利12：3）。

以上所講論的並不是說，聖經中一切表面上的難題都已解決了，不過由此可知，照耀聖經的歷史背景之光愈大，則歷史背景愈清晰而已。近代在聖經地域中用作考古研究的斧與鋤，曾為釋經學上有價值的助力。關於聖經研究，我們所得的考證愈多，愈顯出聖經的榮耀。沒有別的文字工作能和上帝的道一樣，經得起最有力的批評試煉，它每次所受的試煉，總是使神的真理的金子愈顯其完全無疵。

## 第二章 原著的文字

### (一) 著述聖經的各種文字

任何文學作品，無論是神聖的或世俗的，其正確的解釋都以原著的文字爲最後的判斷。這並不是說，我們不能從一種譯本中得到聖經的意思，也不是說，一般聖經讀者或學者非精通聖經原著的文字不可；乃是說，我們要有科學的與正確的解釋，那末，對於這些文字至少必須運用純熟；也是說，凡不能如此純熟的人，他所有的聖經教訓的知識完全是根據次要的根源而來，因爲只有原著是首要的根源。所以精通原著的文字，若能做到，簡直是一個正直練達的聖經學者道德上的天職。

著述聖經所用的文字共有三種，分述於下：(1) 希伯來文，或稱迦南文，大部分的舊約都屬於這種文字；(2) 亞蘭文，亦即屬於閃族語而與希伯來文同類的方言，如但 2：4 | 7：28，拉 4：8 | 6：18，17：12 | 26，耶 10：11 和一些偶見於希伯來原文的單獨的敘述，例如創 31：47，皆爲亞蘭

文，還有一些用亞蘭文法的經文，例如傳道書所記的，正如但3：5，7，10中有希臘的音樂名詞一樣；(3)用之於全部新約的希臘文，這是新約時代通行的文體，亦見之於幾百種同時代的埃及紙草文件中，但其中參有希伯來語法，這種語法只見之於新約文學中，幾乎各卷都有，不過所參的多少，各卷不同而已，最多的如啟示錄，差不多不是希臘文，最少的如雅各書與希伯來書，幾乎都是純正的希臘文。我們決不可輕看新約希臘文中這種希伯來語法的要素。現在有一種輕看它的傾向正如前幾十年有一種重看它的傾向一樣。我們所有各卷福音(其實只是一卷完全的福音，就是馬太福音)的內容有許多是從亞蘭文原著逐譯而來的。這是基督所用的方言，例如山上寶訓，各種比喻等的原文都是這種方言，所以現在所有新約中關於這一類的記載，實際上都是一種繙譯，那麼，一種復變新約為希伯來文的好繙譯，對於學者當然是大有幫助的。基督的受審及其與彼拉多的談話，其間必有一傳譯者，因為這個巡撫一定不懂得此地通行的亞蘭語，而且我們找不出絲毫的憑據顯

明基督於亞蘭語之外曾用任何方言。基督自己用亞蘭語而不用舊約的希伯來語，更不用希臘語，這是從他在新約中所引用的亞蘭語的語氣上看出來的（例如可5：41，太27：47）。Abba（阿爸）一字（可14：36，羅8：15，加4：6）是一個純粹亞蘭字的形式，因為此字的末一綴音 *‘a’* 乃是置於名物字之後的亞蘭文指件字，不像希伯來文的指件字 *‘ha’* 置於名物字之前。Ha-kel-dama（亞革大馬）（徒1：19）一語中的第二字也是這種情形。在舊約中有一些來自拉丁文的專門名詞，例如：羣（Legion）（可5：9，12，太26：53，路8：30），小錢（quadrans）（可12：42），或百夫長（centurion）（可15：39，44），或小銀幣（*se*）（路12：6，太10：29）。我們看見這些名詞的時候，只須記得當時的巴勒斯丁是在羅馬統治之下，就毫不足異了。在別的地方有一些羅馬官名是繙出來的。例如彼拉多絕未被稱爲 Procurator（省長）（太27：2）；他如居里扭（路2：2），腓力斯（徒23：24），迦流（徒18：12），士求保羅（徒13：7），也都沒有這個稱呼。

(二) 原著的文字爲解釋的要素

聖經著者要傳達一種超絕無比的信息，就是宣揚他們從啓示得來的。那些要傳達的高超思想，這些思想是其他任何文字所沒有的，而且沒有一種文字曾發表過關於這些思想的任何字義。一切根本的聖經思想，就是我們對於上帝，對於他的本性和本能，對於基督的超絕無比的位格，以及對於信仰，恩惠，稱義，成聖，公義等，一切屬於救贖計畫的根本要素的種種概念，沒有一種能用現有的各種文字表白出來，因爲這些文字本來沒有這些思想，所以沒有表白這些思想的字句。

在這些情況之下我們能作成兩件事之任一，或創造一種全新的文字以爲傳達這些超絕無比的思想之用，或在現有的各種文字中擇取一種，而以新福音注入舊字句中。此二者自以實行後者爲宜，因此，在新約——此處只能討論新約，不及其他——中有許多字，其意義與其在純正希臘文中的意義迥然不同。新約的神學多半在其專門術語中，而且字句的研究乃是聖經研究的最大

助力。新約希臘文與純正的希臘文在形式上微有不同；在構造上稍多不同之點；惟字義上之分別則大而且多，所以一部新約字典比較一部新約文法，對於學者更重要的多。純正的希臘文著作家如謝挪芬 (Xenophon)，柏拉圖 (Plato)，或狄摩西尼 (Demosthenes)，他們如果從死裏復生，差不多單單因為新約字義的扞格難通就可以使他們不懂新約；因為他們勢必無法了解像「道」(約1:1)一類的字；又如保羅書信中的「信」字和其他無數特殊的新約思想，對於他們必都是難解之謎。

新約著者採取一種方法，將傳達他們自己的非常的信息所必需的特殊意義和解釋，接合於當日流行的希臘字中，這種接合方法係根據相同之字——特別是七十譯本中所有的——的舊約意義而來。從前有人向去世未久的經學家以撒哈勒 (Isaac Hall) 詢問孰為最優良的新約希臘文字典，他回答說，舊約希伯來文的最好的字典就是新約希臘文的最好的字典，這是他所發表的關於聖經研究的一種重要真理。對於這種真理我們還可以加上一句話，說：七十

譯本常被稱爲「新約著者的聖經」，所以它不僅是供給引證舊約於新約中所常用的格式，它所含的意義，比這種意義深奧的多。新約的方言與思想的特點，都自然而然的，依據歷史的與舊約及其著名的希臘文譯本最相切合，但不合乎純正的希臘文，甚或不合乎同時代的非聖經希臘文的思想或語言。舊約乃是新約著者曾經生活動作並存留於其中的一個思想世界。我們沒有證據證明新約著者的文字與思想會受當代非聖經思想的影響，即在使徒保羅三次引用希臘詩人語（如他在徒17：28引用克良特（Cleanthus）的話，在多1：12引用伊皮麥尼德（Epimenes）的話，在林前15：33引用門安德（Menander）的話）這種絕無僅有的事實中也沒有這種證據。根據歷史，我們沒有正當理由可以說：若是一字，或一語，甚或一種思想的方式，按純正希臘文，或按舊約先例，大約都能得到解釋，則寧取前者。只有根據舊約的解釋纔是正確無誤。新約文學與同時代的以及較早的希臘文學或思想並沒有表面的和實際的關連；新約是它自己的世界。連那位生於以文學，教育的中心見稱於時的一個

小亞細亞城市（參考 Strabo 14, 673）中的保羅，也沒有在他的著作中表示他曾在希臘文上受過訓練，他不精於亞里斯多德的演繹推論法與柏拉圖的哲學，至於他所用的與他自己講論他的教育的記載相合的辯論法乃是猶太律法師的格式，而且顯然是普通猶太人的格式（徒22：13）。

論到新約著者的舊約的與希伯來語的潛伏意識，有一引人注意的例證，我們可以從一個事實上看出來，這個事實就是：他們往往做效閃族語的思想方式，將主觀的微異之意義加入那在純正希臘文中只有客觀的意義的一些字裏面。聖經文字乃是一種屬心靈的文字，不僅是一種屬理智的文字像尋常的歐印語 Indo-European（希臘文就是其中的一種）一樣。閃族人的習尚，喜歡表示個人對於一種思想的關係，不僅是持客觀的態度論到一種思想；因此，有不少的新約字句有屬心靈的意義，這些字句在普通希臘文中只有屬理智的或字面的意義。關於此事的一個最顯著的例子，大約就是這樣的一個事實：γινώσκω（我知道）這個動字按純正希臘文的慣例，固然僅僅是屬理智的「知」



的動作（路8：46，可15：45，太12：33，21：45，24：32，33，或有微異的意義，像路18：34，約8：27所記的），然而大抵都表明一種心靈上的動作，其意義與「愛」相等。例如在約2：24—25，5：42，林前2：8，特別是林前1：21，2：11，12，8：2（這幾處將愛與知看爲一類的）等處，「知道」真理，和愛真理是一樣的意思（約6：69，7：17，49，8：32）。「知」者一己的態度對於他所知的是贊助的，或是反對的，全看情形如何。例如主知道義人的道路，換言之，就是喜愛和嘉許義人的道路（詩1：6，提後2：19，約10：14，太7：23）；但他也知道他的仇敵的心思，換言之，就是指責他的仇敵的心思而斷爲不合宜（例如路16：15的後半）。有些含有此動字的複合字顯明句主對於受事者的個人關係的特點，例如羅8：29的 *εγνωστικα*（我豫先知道），意謂有情感有效力的知道（上帝對於他所豫先知道的人，從起初就發生了這種關係）；參考弗1：4，那裏所講的與此相合，但所用的動字不同。動字「看見」有時也是這種情形，例如林前9：1，「見

過主」意謂個人對於主發生了使徒的關係，這是從下文看出來的。照樣，「同喫」，或「同席」一語也不僅表明這種形式上的舉動，乃是表明密切的交通與愛情（參閱路13：29，太8：11，路14：15），而暗含着在上帝國裏的位分（亦可參看路16：23）。

又如 *crothimoxo*（我死於）字，聖經著者雖亦用其字面的意義（例如太8：32，來9：27，11：13，21），但在大多數的經節中，却有一種較深奧的屬靈的與道德上的意義（例如約6：50，8：21，24，羅7：6，10，6：7，西2：20，3：3）。

這一類的字還有 *kenōō*（我傾出），*oxodōmeō*（我建造），*diakolytōpōai*（我推測）及其他。舊約爲此，立有先例，例如將希伯來字「知覺」當作產生解，又如箴言23：31所記，「觀看」發紅的酒，意謂發生酒癖，並非指着「看」的字面的意義。

希伯來語本是「迦南的方言」（賽19：18），就是在亞伯蘭還未進迦南的時

候，當地所已通行的方言；在未到此地之前，他自然是說故鄉的亞蘭語，而他現在移居於此，卻改用了與亞蘭語同出一系的希伯來語（參考創31：47）。這種緊要的事實，除去了經學家在研究摩西五經的問題上所不可避免的一些困難。論到摩西著作五經，這個問題的常見的反駁之一，就是：雖然這個著述問題，依表面的情形只能假定以色列人還在約但河東邊的時候這些書已經作成了，但「約但河外」一語，却屢次用（例如創50：10，民32：19，申1：1，書13：27）以表示此河之東，那末就應當假定著者曾居此河之西，就是說，此書乃作於摩西之後。事實是這樣的：這個專門的地理名詞所以含有這種意義，乃是因為最初用它的民族，就是迦南人，住在此河之西，無論著書的人是在何處，而「約但河外」總是表示「約但河東邊」。

照樣，negel字可作南方解，yam字（海，就是地中海）可作西方解，無論用這些名詞的著者是在何處（參考民34：6，35：5，結42：12，47：8，賽49：12，詩107：3，書16：3，19：11）。

新約著者對於一些單個的字，寧舍其希臘語的意義而專取希伯來語的意義，例如將與兼含「話」，「事」兩義的希伯來字 *darbar* 相仿的 *ofina*（話）也當作「事」的意義用（路 2：15，徒 10：37），或當作「事」之多數用（路 1：65，2：19，51，徒 5：32，13：42），於此可以看出新約中希伯來語的潛伏意識。此外還有許多地方也顯明這種情形，例如新郎的「陪伴之人」（原文作洞房之子），就是新郎的朋友（太 9：15，可 2：19，路 5：34）；或路 10：6 所記的「當得平安之人」（原文作平安之子），參閱太 12：27，路 11：19，徒 13：10，弗 2：2，5：6，西 3：6（詩 89：22，瑪喀比書卷一，2：47），可 3：17，提前 5：5，徒 3：25，帖後 2：3（撒 20：31，撒下 12：5）。

論到新約著者或於不知不覺之間受了希伯來語思想式的影響，這個問題，有一有興趣的例證，就是動字之否定。這樣的話語，依精確的說法，本當是句主被否定，但在希伯來語中除動字以外沒有能被否定的字（名物字，

狀字等等都不能被否定)，因此乃有動字之否定。例如羅3：20的原文是：「凡有血氣的，不能因行律法稱義」，繙出來就是：「凡有血氣的，沒有一個因行律法能……稱義」；又如林前1：29說：「使一切有血氣的不能自誇」，繙出來就是：「使一切有血氣的，一個也不能夠自誇」。（參看太24：22的後半，路1：37，可13：20，徒10：14，啓7：16，9：4，這種說法常見之於七十譯本中，例如出12：16，16：43，20：10等等）。

新約中有好些地方，我們不能確定其中某語句的構造是依照希臘語，或希伯來語。論到指件字，尤其是這種情形。憑某種把握去解釋新約的一些特殊經節中含有指件字之語句，似乎是很難的事，或憑此把握去解釋不含指件字之語句，那就更難了。例如路1：11中 *ὁ κριεὸς κριῶν* (主的使者) 一語，按希臘語的構造應該是主的「一位使者」，按希伯來語的構造並摹擬「關聯格」，應該是「這位」主的「這個」使者——兩個名物字都是指定的。又如 *κύριος* (主) 字，大概等於希伯來字 *Jehovah* (耶和華)，也沒有指件字，和希伯來文中一切

本名一樣，例如路1：32，2：11，但它在希臘文中却有指件字，例如路1：47。無疑的，像 *dothn xulon* (主的使女) (路1：38) 和 *xeio xulon* (主的膀臂) (路1：66) 這一類的結構，必須當作是仿效「關聯格」的，而當譯作主的「這個」使女，和主的「這隻」膀臂(就是他的能力)。後一語乃是當作一個本名用的。在這種原則之上，「聖靈」一語，例如路1：35所記的，也是正確無誤的譯為有指定之意的。我們覺得一語含有希伯來語的意味或希臘語的意味，這個未定的問題，有時大大的影響此語的意義，如 *son of* (上帝的兒子) 一語(太27：54，可15：39) 卽其一例。此語按希伯來語的思想應該是「上帝的兒子」，並且是對於他的神性的一種認識；按希臘語應該是「上帝的一個兒子」，並且只含有承認神性藉人而表顯的意思，正如徒14：11以下所記路司得城的人民稱保羅爲希耳米，稱巴拿巴爲丟斯一樣。路23：47與此爲同類經節，那裏所有的惟獨後一意義，因爲那裏僅僅的稱基督爲「義人」。以指件字與呼格並用，例如路12：32，可5：41，約19：3所用的和屢見於新約中的(約有

六十次)，只能根據希伯來語來加以解釋。這也解明“Abba”（可14：36，加4：6，羅8：15）一字，此字的末一音節乃是亞蘭文的指件字，全字應作感歎字譯爲「啊，父阿」！論到新約字句結構法的希伯來語化，有一個可注意的例證，可以從太19：18—19與可10：19及路18：20的比較上看出來。上述第二，第三兩卷福音中的經節有表禁止的正規希臘語形，含有否定詞，而馬太福音則有與未來時的實指語氣並用的強勢否定詞οὐ（否），此否定詞確係倣效希伯來語，與新約中用未來時表示一種命令的一切經節，如路1：3後半，1：35，太6：9，24：4及其他常見的經節，一樣。

我們在新約的歷史記載中所見的字之順序，其屬於希伯來語者較屬於希臘語者爲多，這似乎是希伯來語意在新約中的潛勢力。希伯來語的字之順序乃是倣效 vav consecutivum（一種希臘文法）式的句法，就是：動字，句主，受事者；但希臘語之順序則以句主，動字，受事者爲更合宜。在符類福音中從頭至尾能夠找出很多這樣的例證（但約翰福音中不常見），例如路1：5至章

末，太<sup>13</sup>：1 以下的那些比喻，及其他常見的經節。將表同時動作的已往時體被動語氣的分詞與已往時體的實指語氣並用，例如 *αποκριθείς αὐτῷ* (他回答說) (路 1：19 及其他常見的經節)，我們認這種不甚明瞭的結構爲閃族語的結構，那是十分可能的，因爲希伯來語用分詞的時候很少，寧說，「他回答說」，而不說，「他在回答的時候說」。新約希臘語中所用的稱代字也是非常之多，差不多到了難解難分的地步，與純正希臘語之少用稱代字截然兩樣。新約中用以表明字與字的某種關係的助格字也是隨處可見，這種關係在純正的希臘語中乃是用「格尾」表明的。此外，還有 *ἐν* (在內) 與 *εἰς* (向內) 的交換用法也是很多，大約是爲要代替一個單純的希伯來助格字 *בְּ* (在內) 而有的，參證路 1：13，17，19，34 (比較 20 節及其他許多經節) 這一類的經節，就能解明這種不確定的結構了。一助格字的偶然省略，似乎不是無關釋經之重要，例如太 7：22-23，其中的於格沒有助格字，乃是用以表示對於基督之名的<sup>一</sup>種妄用。所以我們能否從某語句中，例如「奉父子聖靈的名給他們施



洗] (being baptized eis the name of God.....) (太28：19，參考可16：15—16) 一語中 eis 或 em 的應用上推出一些特殊的結論，那是一個很大的疑問。又如「在基督裏」(例如弗1：2及其他各處) 一語，乃表明一個事實，就是基督是上帝藉以實行其救贖計畫的一個機關，我們能否從此語中推出這個事實以外的其他結論，那也是一個大疑問。

還有許多其他附加的方法將新約著者所有希伯來語思想的特性反映出來。希伯來語對於幾個相連屬的思想之關係的表示乃是很寬泛的，並不像歐印人民所慣用的那麼精確。例如我們在主禱告文(太6：13，路11：2)中說：「不叫我們遇見試探」，這就是說不叫我們遇見有害於我們信心的試驗或試煉。試探二字在新約中含有關身體體 (vox media) 之意，其原意為「試驗」或「試煉」，例如聖經上說，「試探上帝」(例如太4：7，路4：12)，這就是說，試驗上帝，看他的保護是否出乎他所應許的範圍之外。這個禱告的意思是這樣的：上帝為我們的益處，實在可以試煉我們(詩139：23，24，賽26：

16)，因此，當我們遇見別人和惡魔的試探的時候，我們求他領導我們，保護我們，好叫結果於我們有益。然則最後的結果乃操自上帝，所以我們在此禱告中認他爲實行此試驗的主動者。路得在其所著的基督徒要學中對於此禱告所下的解釋，開頭便說：「上帝斷不試探人」。他的解釋雖然似乎顯然與此禱告相反，卻仍然是十分合理的。又如摩3：6說，城中之災禍還有那一樣不是從主來的麼，也是這種情形。這位先知將上帝只藉以實行其管理權的一些事，直接歸之於上帝，以爲是他所主使的（參看彌1：12）。路2：34的後半，西面說，基督被立是要叫以色列中許多人興起，許多人「跌倒」，意謂基督之來將亦爲許多人離棄真理之起因（並不是原因）。基督屢次用不同的說法，講到離棄真理這件事，就是太12：43—45，路11：24—26所記的，他在這裏論到他開始傳道時，猶太執教政者對於他，多半是友愛的態度，至少是中立的態度，但現已變爲嚴厲的仇敵。基督在太10：34，路12：51所說的也是這種情形，他在那裏明明的說，他來不是要使地上得太平（參閱路2：

14)，乃是使地上動刀兵與分爭。基督之來確係這一切事的起因——現在還是如此——但非原因。

還有，路10：21記着說，基督感謝父「因為」他將他的道向聰明人藏起來了，意謂上帝的道具有這樣的一種特性，就是，愚拙人能夠領會，但憑自己的智慧的聰明人却不能領會（參考林前1：25以下）。在太6：12那裏，我們求上帝赦免我們的過犯「如同」（εἰς）我們赦免人的過犯，就是以我們赦免人的多寡為標準；但在路11：4那裏，我們却用「因為」（ὅτι）二字祈求；兩處的思想是一樣的。

出埃及記中屢次記着（例如7：3，4：21，9：12，14：4）說，耶和華使法老的心剛硬（但亦照樣多次記着說，法老自己硬着心，出8：15，32，9：34），並且說，耶和華故意如此行；這只能說，法老心中的剛硬乃是在一切神恩不干涉之處的一種自然的進行，不會被主禁阻，只讓它走它自己的道路，所以實際上主在這件事上不過是被動的與消極的。主向法老收回他的

這種恩惠的干涉，此與新約所記基督決意將他用比喻所講的上帝國的奧祕向門徒以外的人隱藏起來（太13：13—16，可4：12的後半，路8：10），是一樣的用意。馬可福音中的這一節，和其他兩處一樣，以賽6：9—10爲根據，其語氣特別堅決，尤其是在與 $\epsilon\omega\varsigma$ （爲要）字並用時，格外堅決（但它在新約却常有 $\sigma\tau\iota$ （因此）字的，甚至有 $\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ （如此則）字的柔和意義）。表示幾種思想的相互的關係，還有一種類乎此的寬泛字義可以從基督所講末日審判的偉大景象（太25：31—41）中看出來；那裏所說的「因爲」，似乎是暗示：綿羊被接受，山羊被定罪，都是因爲他們的行爲，其實他們生前的行爲並不是原因，乃是將來賞罰的度量。保羅所說的  $\delta\upsilon\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ （上帝的義）（羅1：17，3：21，10：3），可以看作這種很寬泛的結構的一個表示。路得很正確的譯此語爲“Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt”（能面對上帝的那種義），這不過是就動字  $\delta\upsilon\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ （看爲義或稱義，此字在純正希臘文中亦有與成義相反的用法）的主觀（非客觀）主使的意義加以發揮而已，正如希伯來動字的  $\text{פָּדָה}$

(主使體式)常有主觀主使的意義一樣。

這種閃族語思想表示法之類似無定，其又一例證可以從那些含有似乎無限制的攏統敘述的經節中看出來，這些經節必須依據上下文或信仰之類比，而以其所討論的題目之特性來加限制，在這些攏統的敘述中也有許多是必須看爲無限制的，例如約3：16記着說，「一切」相信的都必得救，那就是說，沒有一個不得救，又如太11：28，我們可以從聖經的普通教訓上很明顯的看出來，這一節依字面是說一切勞苦的沒有一個不能到基督那裏得安息。然而另有一些攏統的敘述却是有限制的，例如太7：7，可11：24，路11：9—13 (耶29：13，14)之召人祈求，尋找，尋見，那些話乃是對信徒說的，意謂這裏所說的禱告只是那些合乎信徒與上帝之正當交誼的禱告。又如約8：7，論到在犯姦淫時被拿的那個婦人，基督告訴那些控告她的人說，在他們中間誰是沒有罪的，誰就可以先執行那合乎律法的石擊的刑罰。他的意思並不是說他們沒有罪，乃是說在帶此婦人到他那裏的這個特殊舉動上沒有罪，他們

如此行並不是爲要維持律法，乃是藉此難爲他，正如6節所說的，那裏描寫他們的動機，乃是要藉着一個問題「試探」他，因爲他對於這個問題，就是婚姻的關係，持一種嚴正的不同流俗的見解。再看太26：27，可14：23，主說「都要喝這杯，然而按林前11：28所說的，卻只限定那些能省察自己的人纔可以喝這杯（參看林前10：17）。又如太5：48，基督教訓他的門徒要「完全」，這顯然是專指所討論的事，就是效法上帝對待他的仇敵（45節）的榜樣來對待我們的仇敵（44節）。又如太18：18所說的釋放或捆綁的權柄，並不是任意專斷或絕對無限制的意思，乃是要門徒接着他們當門徒的資格行使此權（太16：19，約20：23）。又約3：5似乎是斷然的說，非受洗不能得重生，但聖經的類比卻表明，按上帝的意旨，受洗，就是嬰孩的洗，不過是藉以得重生的尋常門路。林前3：21說，「萬有全是你們的」，這並不是說絕對的如此，乃是相對的，就是說，在本經題的範圍內的一切事物全是你們的。在可4：34那裏明明的記着說，基督專用比喻對他的門徒講道，但這乃是說他此

時如此行，因為後來他又用別的方法對他們講道。又如林前8：13，保羅說，他將永遠不喫肉，他說這話的意思乃專指這裏所提到的特別的肉而言，就是祭偶像之肉。論到「喫喝」的攏統敘述（林前9：4）也是如此。我們對於各卷福音及使徒書信中所有上述一切攏統的記載及似乎太攏統的記載，只須考查它們的歷史背景和上下文，就能明白它們的意義，尤其是注意一個事實就更明白，這個事實就是：這些著作原是為那些藉着口講的道早已知道這些事的人寫的，並且有一種意義是合乎當時接受它們之人的知識和當時的環境的。因此，我們對於反駁聖經論聖洗（參閱約3：4）而以基督徒的洗在基督與尼哥底母談話時尚未定為聖禮為理由的異議，可以作如下之答復：約翰福音乃是為第三代的基督徒寫的（寫於主後九十至百年之間），按原始教會著者所寫的證據，是時教會中已經實行嬰孩的洗，至少已行了一代。當最初接受約翰福音之人讀此經節時，除嬰孩洗禮之外必不能想到其他任何事，其中「水和聖靈」一語乃是文法上一種「重言法」（hendiatys）（以二名物字代一名物

字與一狀字)的結構，意謂聖靈藉水而施感(結36：25，弗5：26，多3：5)。此處所記基督與尼哥底母的談話，正如山上寶訓一樣，只是一個簡畧的節錄，並非全文，他對像尼哥底母這樣有希望的一個門徒講論基督徒弟的洗，甚至在他爲十二門徒設立此禮之前，這並不足奇，因他論到他的十架之死，也是如此(參閱約3：14—15，及太16：21，可8：31)。當他既與尼哥底母論到他受死的救世要旨之後，他又三次向十二門徒講論此事：第一次記在太16：21，可8：31，路9：22；第二次記在太17：22，可9：30—32，路9：43—45；第三次記在太20：17—19，可10：32—34，路18：31—34，這實在是一件奇妙的事實。

新約著者的這種希伯來語化的與舊約的潛伏意識特別表現於一些專門名詞中。例如基督自稱爲「人子」，在符類福音中共有七十八次之多，若我們單究此語之字源或結構，必將誤解其真意。最不合真理的，就是認此語爲論到基督人性的一種含教義的敘述——基督成人身乃是事實，何待此語之證明。



這個名詞的出處乃是但7：13（路21：27），那裏所說的「人子」，就是所應許的彌賽亞，按14節所記，他將有神聖的權柄和永遠的國度。當基督用此名詞時，他證明他自己就是但以理所應許的神聖的彌賽亞，他的目的乃是要使人重看他的神性過於重看他的人性。這個聖經的與歷史的名詞「人子」，實與教義上的名詞「上帝的兒子」同一意義；基督屢於描寫他的神權時用之，例如赦罪之權（太9：6，可2：10，路5：24），基督在這裏承認法利賽人所說只有上帝能赦罪的話（可2：7，路5：21），根據這個承認，證明他因赦罪而實行神權。同樣的事實與同類的理由可求之於太12：8，可2：28，路6：5；這幾處的意思也是要證明人子就是上帝的兒子。在這些經節及類似的經節中，人子一名詞乃是稱呼彌賽亞的一個專門名詞，正如基督同時代的人根據舊約認「大衛的子孫」為彌賽亞一樣（參閱太24：27，44，25：13，26：64，路18：8，19：10，約5：27，徒7：55，啟1：13）。基督用「人子」這個名詞必是要重言他的神性，這是他第一要門徒領悟的一個教訓，門徒既

領悟此教訓（太16：16，路9：20），乃使他非常的快樂（太16：17—18），至於猶太人定他的死罪，也是因為他堅持此說（太26：63—65，可14：61—63）。猶太人把「人子」一語當作彌賽亞的一個名號，此語在作於主前的有啟示性的以諾書中屢依此義而應用。人民在懇請他的時候寧願擇取另一正確的彌賽亞名號，就是「大衛的子孫」，這必是他們希望他們的模範的和最偉大的大衛王之後裔要為他們建立一個人世的彌賽亞國的一種表示。

「人子」一名詞見之於以西結書中者約有九十次，而且是耶和華用以稱呼這位先知的，此與但以理書中所用的同一名詞並沒有絲毫的關連，雖則這兩位先知曾有若干年為同時代之人。以西結書中這個名詞的用意顯然是要表明此先知乃一軟弱的凡人站在那對他說話的大有能力的耶和華面前。說到這裏，請讀者注意一件有興趣的事實：希伯來語的人（עני）字來自一個含「軟弱」之意的字根，因此，聖經中認人為軟弱者的概念與純正希臘文中認人為「能力」或剛強的概念全然相反。在一切舊式宗教中惟獨聖經的宗教以視罪為

一種根本要素的概念爲出發點——這是聖經有啟示性的一個證據。

還有一語，我們只能按聖經前例通曉其意義，就是「天國」，或其正確的同義語，「上帝的國」，此語乃係依據歷史指稱尋常按經訓，依教義而定名的「教會」。「天」與「上帝」二名詞在聖經中實際上是相同的，因爲與天字結合的兼有神聖，權柄，榮耀，尊嚴，恩慈各種意義，這些意義是與軟弱有罪的人相對照的。參考尼2：20，詩2：4，50：6，103：19，115：3，123：1，賽66：1，徒7：49，17：24，摩9：6，拿1：9，弗4：10。詳考這些經節，就知道路德對於主禱告文的開端（太6：9）所下的解釋是不錯的，他說，「在天上的」這幾個字的意思是「誘導」我們信靠我們所求告的上帝。「天國」一語，從歷史上看來，也是根據但7：13-14而表明「自天而降的彌賽亞的國」，正如「上帝的國」乃表明從上帝而來，或上帝所要建立的國一樣。

各卷聖經所有富麗的美辭與美妙的比喻當然決不可根據現代的或印歐語

的用法以求解釋，只能根據閃族語與聖經的用法以求解釋。每種方言都有它自己的妙喻，格言等等，都是不能按字直譯或既譯而失原意的。例如稱人多財，德國人可以說，有錢「如草」(wie Heu)，但此語在英文中卻無意義，英文中只能說「有錢可焚」(money to burn)。又如英文可以說，「嚇得要死」(be frightened to death)，但此語對於那些說他種方言的人却是無意義的。因為這個緣故所以在以西結，撒迦利亞，但以理，和啓示錄各書中有許多優美華麗的比喻幾乎都超越現代思想的精確解釋之外。例如以西結第一章這章書，除了或能知其總綱之外，實際上我們能夠懂得多少呢？

我們對於這種特殊的閃族語和希伯來語的比喻，有時能藉助於聖經以外的猶太文字而得到解釋，縱然其上下文只能使我們明瞭其總綱，還是可以如此求解。例如基督屢次論到的可以移山之信（太17：20，21：21，路17：6，可9：23），不過是猶太人用以表明某種實際不能有却能依信仰而成就之事的一種過甚之詞，例如因信可得赦罪，永生等恩典。移山之信一語所包

舍的真理之引用，在林前13：2那裏顯得不甚清晰，因為任何信仰若沒有愛，斷不能算爲信仰。還有，駱駝穿過鍼的眼這句話（太19：24，可10：27，路18：25—27），我們可以從基督自己的解釋上看出來，這是以表明人所不能作之事的一個比喻。這些話都是流行於新約時代的猶太著名諺語，我們看了萊特佛特（Lightfoot）所著 *Horae Talmudicae*（猶太遺傳經評註）中和舍特根（Schottgen）所作此評註的補遺中太19：20的註釋就知道了。

以上論到聖經思想的論理的特性所說的話，亦必適用於聖經思想的修辭的特性，尤其適用於比喻的解釋，這種比喻必須按東方的與古代的觀點以求解，而不用西洋的與近代的解法。一切比喻總是或多或少的以比較爲根據，而且往往難得決定結論的範圍，甚或不能決定所談何事。聖經中的一些概念與思想往往含蓄於某種事物中，與現代同一事物所含蓄的概念和思想不同。例如基督騎驢——與現代暗示王者的概念不相合——進耶路撒冷（太21：7，可11：7，路19：35），乃是表明他很謙卑的進京，好像一個和平

之君，不像一個大元帥一樣騎在馬上。他的這種舉動對於連他的門徒也有的那種屬世的期望，乃是一種不言而喻的反駁。基督與那個迦南婦人說話時（太15：24—26）所用的「狗」字也是這種情形，這是對於不信者的一種表示。帶着東方語氣的「如鹿切慕溪水」（詩41：1）一語，活潑潑的顯出以下的思想：鹿一到了乾燥炎熱之時，慣於在黃昏尋覓它所常往飲水的山溪，當它偶或發見此溪無水的時候，即於驚懼失望之中發出一種山鳴谷應的悲慘叫聲。詩1：4以惡人比被風吹散的糠粃，這是講到露天禾場，在場上有風吹過，揚去糠粃而留下較重的穀粒（太3：12，路3：17）。

我們如此儘量的搜尋聖經作者用以描寫其思想的那些比喻中的材料，就知道聖經以外通用的解釋寓意文字的規則亦必適用於聖經之中。因此，在這裏亦適用一種公認的原則，就是：我們對於一字或一語，若非另有須作比喻解之理由，即當依字面直解。依此規則，則設立聖餐的話語（太26：26—29，可14：22—25，路22：19—20，林前11：23—25）當按字面直解，因為

那裏沒有聖經的或言語學上的理由可以把這些話作比喻的意義解。反之，如果這些話應作比喻解，則其比喻必含於主句，或受事者（「這個」，「身體」，「血」）之中而不在于「是」字之內，因為此字從未作比喻用。基督說，「我是葡萄樹」（約15：1），又說，「我是門」（約10：7，9），在這些話裏面用作比喻的乃是謂語而非聯接動字。他真「是」葡萄樹，並且真「是」門，但這些名詞乃是作比喻的意思，正如10：11所說的，他是一個「牧人」，其意義不是字面的，乃是比喻的，就是一個屬靈的靈魂保護者。

反之，基督在約6：51—58所說的，一切人都必要喫他的肉，喝他的血，這些話必須作比喻解而不能論到聖晚餐，乃是論到他的惟一作成救贖的人身。況且這段經的意思乃是說，喫他的肉與喝他的血在得救上是絕對不可少的，這並不是聖晚餐的情形。因此，信仰之類比亦需要這種寓意的解釋，是時聖晚餐還未設立，這個歷史的事實也需要這種寓意的解釋；即使已經設立，基督亦決不會對那些不信他的猶太人講論這種精深的基督徒的奧祕。

又如林前11：30記着說，因為妄用聖餐的緣故，有些人軟弱了，有些人「睡了」，就是死了（參看林前15：20），這話必是論到身體的病與死，因為在這裏沒有可作比喻解釋的理由，尤其是在使徒時代——在地上的上帝之國的歷史中的一個重要關鍵——不能作比喻解，因為那些不誠實的信徒曾受嚴酷的刑罰，這是從亞拿尼亞和撒非喇所遭遇的事情上看出來的（參閱徒5：1-10）。

又如聖經中所用的「千」字多半是等於不確定的一個「大」數目，並不是不少不少的確指一千，這種用法，我們能夠從出20：6，34：7，士15：16，撒18：7，伯9：3，詩90：4（彼後3：8），詩91：7，但7：10等處蒐集許多。因此，啓20：2所記撒但被捆绑的一千年，僅僅表示一個不確定的長時期，大約是論到新約教會的那幾世紀。一千禧年說，依字面的意義，乃是一個無關重要的問題。

近代修辭學中有這樣的一條規則：字或同義字之反復申述，實際上多半



使其所表達之思想變為薄弱，並不使它變為堅強。這種規則並不適用於聖經，在聖經中多半以這種重複語為加重語氣之要素。其實，思想之反復申述，乃是構成詩篇作法（例如詩8：5，19：8）的「字句之排偶」中的一種詩體的特性，這種特性亦見之於新約的幾篇詩中，例如馬利亞的「尊主頌」（路1：46—55），撒迦利亞的「祝福」（路1：67—79），西面的「安然去世」（路2：25—35）。要在這些敘述的每一敘述中找出與上文或下文完全不同的思想，那是與這種文體相反的。固然在這些句子裏面有許多句子含有對偶的思想，有時含有同義語，例如路1：47，71等，或含有對照的思想，例如路1：52，71。然而這似乎不是天使在伯利恆所唱之歌裏面的情形（路2：14），但「地上平安」和「喜悅歸人」這個遺傳的說法若是不錯，則與上述情形無殊；不過「喜悅」二字大約是 *eudoxias*（屬格，喜悅的），所以全句讀作「地上有平安歸與他所喜悅的人」，就是早已準備藉信仰而接待基督的人，這正是25節和38節所提及的那種人。連那美妙的「言簡而意賅」“*multum in parvo*”的

主禱文(太6:9-14, 比較路11:2-5)裏面也有這種重複話。考最可靠的古本, 在路加福音中沒有第二第七兩禱告, 但並未失去任何要旨, 因為此二禱告實含於第二第六兩禱告中。在基督的訓言中, 尤其是在山上寶訓中, 有很多的代表同樣思想的重複語。我們若以為每一賜福之宣示, 卽此寶訓之開端(太5:3-12)論到一類特別與衆不同的信從基督之人, 這是不合乎希伯來人之心性的, 再看各謂語, 也顯出這是不可能的, 因為有幾處的謂語實際是相同的, 例如3節, 8節以及字面相同的10節。保羅連用許多同意義的字, 例如羅1:29-31所記的——共約兩打——或連用疊句, 例如羅3:13-18, 或林後6:3-10, 或加5:19-22所記的, 他這樣做, 並不是要描寫一些不同的字句的精確區別, 乃是要將他所要傳達的大旨完完全全的深印於讀者腦中。說到這裏, 大約我們不得不討論保羅的易受刺激的性情。有不少的經節顯明他的這種性情, 例如加1:6以下, 林後12:1以下, 甚至漸進而爲明顯的和近於苛刻的譏諷, 例如林前4:8-13所說的。

這種有力的重複語，有各種的說法，例如新舊兩約中所見的「實實在在」，「永永遠遠」等等；亦見之於各別的記載，如太10：41，那裏叙述從一個先知而來的或一個先知所賜的賞賜，只是表示一件事（並非兩件事）。

因此，對於新約中的同義字，例如約21：15—17，主對彼得說話所用的 *kyarúo*（我愛（上帝））（用了二次）與 *pháeo*（我愛（人））（用了一次）二動字，我們必須小心，不要解出太多的意義。此二字在聖經中往往作為恰屬同樣的意義用（參考 *Oremer* 字典）；而且在用以作此談話的原始亞蘭語中並無自然之愛與有心之愛的區別。例如撒金孫 (*Salkinson*) 的希伯來文新約譯本將此二字都譯作 *אָהַב*（愛），他如德里慈 (*Delitzsch*) 及其他此類譯本亦譯作愛。

新約同義字之研究，在許多地方對於精確的聖經解釋很有價值，這是不待言的，尤其是特仁赤 (*French*) 的「新約同義字」“*Synonyms of the New Testament*”，海尼 (*Heine*) 的「新約希臘文同義字學」“*Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch*”這一類的著作，及克力墨 (*Oremer*) 與同類的根源，更顯出這

種研究之價值。然而這些字句間的精密區別及其在釋經學上的價值，乃在乎它們的不同，而不在于乎它們的相合，並且這種區別決不可在純正希臘文的相同之字裏面去尋求，也不可在字原學中去尋求——字原學對於確切意義之決定幾乎沒有價值可言，它的價值乃在乎可作一字及其意義之歷史觀——只須以聖經的言語之習慣爲精確的根據。在這個問題上，聖經亦必須自解。

### 第三章 上下文

一種思想，必須聯絡其最初發見之上下文而加以解釋，這是不證自明，且經普遍承認的一條規則，同時又是在聖經解釋中屢遭破壞的一條規則，因為釋經者往往斷章取義，將一些經節從它們的原文中分割出來而濫用於不合它們原意的意義中；沒有一種解釋他人思想的規則比這個規則更明確，更爲人所公認，同時又更多遭破壞的。此規則之自顯爲正，可以從一個事實上看出來，這個事實就是：若說，一種思想與影響此思想之內容或形式或內容與形式兩方面的其他思想或事實沒有明言的或暗指的關聯，實際上是是不可能的。按上下文或前後之關聯以解釋一語，一經節或一段經文，往往比按緊接在前或緊隨於後的字句所得的解釋更詳盡些。上下文含有個人的，歷史的及其他一切的要素，這些要素在上下文所包含的一切事物與理由中居於主動的地位，並且是上下文所以組織成文的。例如所羅門的箴言有時似乎是多半屬於獨立性質的一些記載的總彙，就是可作人的行爲之指導的一些不相聯屬

的道德訓言的一種選錄；然而這一切訓言的內幕乃是聖經的智慧概念，正如箴1：7所說的，敬畏主是智慧的開端，這是此書中所註解的一切訓諭的本源（參考箴9：10，詩111：10，伯28：28），此書中一切格言都必須依此根本的原則以求解。

在所羅門的傳道書中也有與此相似的情形。有幾派古猶太學者早已稱此書爲「污染人手的」，意謂無正典之資格的，近代各派的批評家亦持此說，這特別是因爲它的「虛空的虛空，凡事都是虛空」（傳1：2，12：8），和傳11：9的前半（這一節是譏刺語麼？），8：15，2：24，3：12，22，5：17，3：18—22等處所記彷彿悲觀的議論與對於上帝定命的失望以及類似撒都該人否認復活的理論。殊不知全書的背景乃是舊約時代的信徒，我們照他們的立場來解釋此書的內容，則這一切的悲觀說都必須認爲不信賴耶和華的結果。看了傳12：13—14所記全書之教訓的總綱，和5：6，7：18，29，11：9的後半，3：11—14，12：7所記的一些特殊的敘述，就更明瞭這

一層意思。從全書的整個概念上着眼，就是像傳3：21那樣的一個疑問亦失其憤激之性了。

照樣，這種廣義的，與全部聖經的思想和準則相聯屬的上下文給我們以參透「雅歌」之謎的秘鑰。此書從表面看來似乎沒有別的，不過是所羅門王與書拉密女的出於人欲的一種尋常愛情之歌（歌1：2，6：13），然而舊約時代和新約時代的教會卻常常把它當作寓意的或預表的比喻解，以為這是表明主與其教會之相愛。雖然在此書中各處都沒有確定的話，說它有這種屬宗教的意義，然而一個不知有愛情詩的猶太讀者決不會想到它有其他任何意義，因為夫妻的關係或婚姻——在新舊兩約中都看為比父母與子女的天然關係還密切些（可10：7（創2：24），弗5：31）——乃是用以表明上帝與其選民之間的親密交通的最通行的比喻之一，而且聖經中往往用表明破壞婚約的言語來表明選民破壞這種親密交通即是拜偶像（出34：15，16，申31：16，土8：33）；很可注意的就是奉命娶一淫婦並且產生淫亂子女的那位何西阿先

知，藉一作表記的舉動而宣告以色列人之敬拜偶像（何1：1—9，3：1—5，參看1：2）。聖經稱教會爲「羔羊的新婦」，羔羊就是新郎（詩45：10，約3：29，啟19：7，21：9，22：17，太25：1，弗5：25）。以新郎與新婦的親密關係來表明主與其教會之相愛，這正合乎以色列人的理智與靈性兩方面所合成的心理，因此，他們必不能按別的意思解釋雅歌，正如現代的基督徒不能認天路歷程爲歷史一樣。

再者，一段較長的經文，亦必依其全部上下文之意思而加解釋，這可以用羅馬人書的九，十，十一，三大章爲例證。這幾章所講的並不是根本的教義，乃是要回答一個歷史的問題，就是上帝在萬邦萬族中特選以色列人當他自己的百姓。依此見解，則那種以爲這幾章似乎是論到表面的選擇或永生的預定的謬解當在排斥之列，因爲這幾章書實是在是論到一個歷史的問題。

有不少的地方，一些隔離的經節的直接聯絡文和上下文很確切的顯明這些經節的真意所在。例如太5：39—32所講的不抵抗的教訓，就是新約的特



點，乃是與當時還遵守的舊約的復仇的律法相對照的（太5：38，出21：24，利24：20），至於說，若我們的右臉挨了打，連左臉也要轉過來，這話是給我們一個原則，意思說，我們寧願忍受加倍的侵害而不願以惡報惡。隨後所說的三件事（40節—42節）亦以此原則為基礎。

又如太10：24—25，基督說，學生不能高過先生，僕人不能高過主人，看下文就知道他的意思是說，門徒不能希望他們所要受的待遇優於他們的先生，基督所受的待遇。他在這裏（1—42節）教訓門徒，豫備差遣他們作第一次的獨立周遊傳道。又如基督在太9：16—17，可2：21，路5：36說到新布補在舊衣服上，新酒裝在舊皮袋裏，乃是要防範使徒不要效法法利賽人的門徒和約翰的門徒禁食的樣子，這不過是表明福音的新精神不能與他們同時代的猶太人的教訓相混合，須知那種教訓並不是以舊約的教訓為根據，不過是乖離摩西和諸先知之正道的一種腐朽遺傳。摩西與諸先知的正當解釋者與代表乃是基督自己。由此可知，路5：39乃是表明基督時代大多數的人民還

是推崇陳腐的法利賽異教而輕看藉基督而啓示的真理。

照樣，基督在路12：49申言他來要把火丟在地上，他的意思不過是表明真信徒與偏僻正道的猶太教之分離，並且表示他惟願古教會所有的那種分離在他自己的時代也有。

一些從上下文摘取而來的經節，在其上下文中常有特殊的意義。例如當主來審判時他是否遇得見世上有信德（路18：8），這個問題的意思，我們從上文看出來乃是說，上帝既願意聽我們的禱告，他是否遇得見他所希望的那種程度的信德。又如論教會懲戒的那段經文（太18：15以下），其上下文顯明它的主要目的是要得着一個弟兄。還有一些似乎不一致的記載，也是從上下文得到解釋，例如路11：23基督說，不與他相合的，就是敵他的，而路9：50卻說，不敵擋他的，就是與他相合的。第一處的目的是要辨別基督的跟隨者與仇敵；第二處的目的是要表明不一定一切當基督門徒的都必須像十二使徒一樣在人前傳基督的福音。又如林前3：12之上下文顯明——因爲一

切工人都是在教會的真根基耶穌基督上面建造——這一節並不是論到好與歹，正教與異端的兩等工人，乃是論到六等的好工人，但非全都一樣的好，他們工作的等級各有不同，正如交銀與僕的那兩個比喻（路19：16—19，太25：15—25）裏面的情形一樣。草木禾稻——在東方是有價值的——雖然是代表教會中低級的工人，但在上下文裏面並未顯出他們是不足嘉許的。又如太17：17，可9：19，路9：41所說的「不信的世代」，其上下文顯明這就是門徒自己。基督的類似無情的吩咐（太8：22），要將人之本分中最神聖之事，就是亡父或亡母的埋葬，讓那些靈性已死且不願與基督相交而得益的人去辦，這個吩咐對於當時正在決擇高下本分的那個問者的一生的緊要關頭，乃是正當而合宜的。太12：31以下所記基督論到干犯聖靈之罪的警告，乃是由法利賽人之褻瀆的話而引起的，大約他們正是因為宣稱基督靠鬼王別西卜趕鬼（太12：24以下）而犯了這種罪。在林前10：26，28那裏曾兩次引用（28節係間接引用）詩24：1，但宗旨不同，這是從上下文看出來的。在約21：15

的下文中絕未提到恢復彼得的使徒原職的話，有些人以爲他的這種職分已因不認主而失去了。在這裏，或在彼得與復活以後之基督的交際中，並沒有什麼暗示，顯出他或主曾想到，在他已經流淚痛悔之後還需要任何恢復；至於主三次懇切的促彼得愛他，看主的答語，就知道這一定是主給他的一個嚴重警告，因爲他不久就要在傳福音於外邦的工作上當使徒的領袖，這種情形可以從使徒行傳的前幾章裏面看出來。

釋經學卷二終

釋經學 卷二 第三章 上下文



# 釋經學

## 卷三 特別釋經學

### 第一章 根本原則

聖經是一種超乎一切而自成一派的文學作品，其特性與異點乃在乎它有靈感藉以堅定其神聖的超乎人力之外的內容與發表一切真理的正確語言；聖經既如此之不同流俗，所以它始終依據那種可以應用而且必須應用的特殊法則，這種法則是其他著作的解釋中所沒有的。所以我們不僅討論普通釋經學，也討論特別釋經學。

所有特別釋經學的一切法則都是改正教釋經家的惟一根本原則的結果與應用，這種原則就是「聖經必須用聖經解釋」——聖經的自解性。在一個世俗著作家的解釋中，這種自解的原則也能在某種限度內維持得很好，譬如在平常的情況中荷馬（Homer）之著作爲荷馬之著作的絕妙解釋，維吉爾（Virgil）之

著作亦然。然而那些著作都是由人而來的，因此就逃不脫人的謬見而易致自相矛盾，前後不符，與記載失真，然則世俗文學中對於此種法則之應用是有限制的，自可不言而喻了。我們難保那些史學名家如薩西地得 (Thucydides) 與利威 (Livy) 等在一處所說的不與他們在另一處所說的相反。

這種自解的原則在聖經中並沒有這樣的拘束，乃是無限制的應用，因為聖經的本原與內容都是由神而來的。所以這種法則的意思就是說，舉凡各卷聖經所講的，無論是關於它們自身，或是它們的屬神的真理，或是它們的互相調和，全體一致，以及正確的內容等等都必須認爲一種根基，所有用以解釋聖經的一切釋經學的規則必須與此根基完全一致。雖然聖經中有些處所，如新約中之引用舊約，耶穌對於他的兩個比喻的說明（太13：18以下及其他同類的說明，又太13：36以下等等）等，使我們從其中得到幾種可爲正確解釋之指導的前例，但聖經並不給我們以解釋它的規則，却給予我們那些關於它自己的事實和論據，一切聖經的解釋必須以這些事實和論據爲基礎。

解釋聖經者必須以這種堅決信念爲「立場」。那就是他的「原則」(principium beginnings)，他從此起始，他執此爲一種主觀的與個人的信念，除此以外不容多講。一個經學家必須在其研究中認定一個確定的基礎，藉以審查一切，正如一般研究者在其研究的每一部份中實際上都必如此，就是那些對於空間的根本觀念及其相互間之關係只承認而不證明或推究的數學家亦必如此。「絕無假定」——在人的任何研究範圍中絕無預斷或立場——那是沒有的事。哈那克(Harnack)在其教義史(History of Dogma)的序言中曾說：「歷史家沒有立場」，但他所記述的事同時又有與他自己的態度相反的，也有從性質上看是不能有的。經學家從因推果，逆料聖經既是神所啟示的，必無錯誤，同時又單就聖經之某一問題從果推因，而斷定聖經是無錯誤的，這種推想並不是一種循環式的辯證，也不是臆斷。



## 第二章 聖經之類比與信仰之類比

各卷聖經實際上只有一個著者，就是眞理的聖靈，聖經既享有這種無比的特點，又因此而產生一種特權，就是必須按它們自己的特殊意義來解釋它們，所以我們對於聖經中關於任何特殊題目的一切教訓，都要依照顯明的經節，或同一題目的經節的意義來加解釋。在聖經的任何啟示的內容上從無一處對於某種教義作十分明顯的討論，就是對於那些極關重要的道理，如恩與信，基督的位格與工作，亦莫不如此；只在一些特殊的處所顯出原始的讀經者所必需的那些教義的形態和要點，藉以增補，實習並擴充他們在先知與使徒所口受的同樣題目上所領悟的教義，因此，這些含教義的啟示皆散見於聖經各處及某種零碎不全的意義中。收集這些關於一種特別重大題目的，尤其是那些關於信仰之重要原理的特別教訓而加以適當的互相調和的整理，就構成那種教義上的信仰之類比。至於聖經之類比與此相異之點，只在乎它是聖經中論到非根本的問題，如紀年的，歷史的，考古的等等問題的一些連

結一致的教訓。因此，凡以三位一體或贖罪爲題的經訓之概論都當屬於信仰之類比；同時又有一種相似的概論，是論到被擄於巴比倫的期間或基督的出身傳道之工作這一類的問題的，則屬於聖經之類比。後者的範圍自比前者爲大，按論理學的公例來說，甚至包括前者在內，然而信仰之類比乃是聖經之類比中極重要之一部份，所以應當把它作爲特別的一類。

聖經對於某一經題之類比——無論是否屬於信仰——所要供給的材料，其多少是要看從全部聖經中所得這種材料的多寡，也要看此種材料與本題有何等的關係，就是要看它是討論本題的主要的特點或次要的特點，還要看這種材料的明顯性，若是一個題目在聖經中只講論了一次，恐怕我們對於那題目完全不能說出一種類比。例如路2：2所記關於居里扭的問題——各卷聖經中佔最重要地位的問題之一——就是這一類的問題，這問題在徒5：37節中並無更明顯的意義可尋。自然有許多這樣的題目在舊約歷史的一切論據中沒有類比，這些題目雖是引人注意的，却只提過一次，例如：利甲子孫之戒

酒(耶35：6)，他處雖亦提過他們的先祖之名(王下10：15)，卻不能作爲類比；又如基督一生的一切事蹟當中有只被一個福音著者提到的，如迦拿的結婚(約2：1-11)，或浪子之喻(路15：11-32)，又如保羅所提到的難解的「死人」的「洗禮」(林前15：29)。

在其他問題上構成聖經之類比的材料或多或少總是不充足的，要使它足敷應用，作爲這些題目的一種圓滿的，理論的敘述，那是難得做到的，或僅能做到某種限度而其結果也許不明顯，例如耶穌兩次在不同的經卷(太19：28，路22：30)裏告訴他的門徒說，他們將以很特別的方式參加末日的審判，就是坐在十二個寶座上，審判以色列的十二支派；又保羅在林前6：2-3重向他的讀者說，聖徒要審判世界和邪惡的天使，這種意思重見於啟3：21，也許是以但7：22爲根據。這幾處並沒有提到這些聖徒在此審判中的專職，與太13：41，25：31以下以及帖前4：16等處曾說到那些天使的專職不一樣。門徒與聖徒參加末日審判，這種圓滿的聖經之類比到底是什麼，那是

不清楚的，因為聖經上明明的告訴我們說，一切人都要受審判，無一例外（太25：33，羅14：10，徒17：31，林後5：10）。在前面未說到專職的一些經節裏面的不明顯的要點必有一種意義與以後所提的一些明言專職的經節相合，這自然也是事實，但這種意義確作何解，却沒有真正的解釋原則，如上下文與同類事物之類，似乎能使學者明瞭。

以上所舉的例子更表示一個事實，就是：滿意的類比之材料的缺乏，特別是在末日論的範圍內及天使論，魔鬼論等等同類題目中往往很明顯。參證敵基督之經題，就明白這種情形了。此經題以帖後2：1以下為根據而與但11：36（7：8），啟13：5有關係，此外又有時加入一些其他或者不合題的經節，如啟12：14，太24：5以下，約壹2：18 | 22，約貳7等處。在敵基督的經題上切實構成聖經之類比的到底是什麼，這是現代神學家爭辯未決的一個問題。

就是在極關重要的一些道理上，那藉以構造一種關於那些道理的教義的

論據也是很少。我們都知道，聖經的直接教訓所講論的三位一體的至大奧秘就是這種情形，這特別是因爲約壹 5：8 是不純粹的（路得在其新約德文譯本中亦未曾承認這一節，其中所有乃是後人補入的）。聖經中關於這個題目的信仰之類比的材料並不是大半取自規定的記載，乃是取自啟示的事實，如太 3：16 | 17，28：19，林後 13：14，啟 1：4 | 5。

聖經中關於像聖餐那樣的重要題目之材料固然很多，但從有系統有構造的立場上看，也是較少，而限於可 14：22 | 24，太 26：26 | 28，路 22：19 | 20，林前 11：23 | 25，此外又可加入林前 10：16 | 17，徒 2：42，20：7，這一切對於此教義的形式完備的概念似乎可以包括的一些問題仍然沒有解答；設立聖餐的真實話語乃出於上述的四個真源，連這種值得注意的事實亦恰似毫無補益於此種題目之明顯。僅在同一經題上逐字逐句的反覆推敲，對於此事之更明晰的概念是毫無幫助的。

構造一種聖經之類比往往不是一件容易的事，例如主耶穌在太 5：32，

19：9 明明的說休妻的理由只有一個，就是姦淫，此外並無更明顯的經節。雖然，在可10：11-12，路16：18 兩處卻似乎是絕對禁止休妻，而林前7：15 所記，又有人看爲休妻的第二原因，在前兩組經節裏所有的困難，就是普通的記載必須按着有限制的記載的意義來加解釋；然而哥林多書裏面的經節或者全然不同類，或者全然沒有論到休妻。爲什麼作夫子的基督說休妻只有一個原因，而其弟子保羅又說出第二個原因，這是難得明瞭的；再者，哥林多書裏完全未曾用休妻的專門名辭，大約這裏只是分離的意思；而且保羅又特爲只在這裏說出一種特殊的情由，就是因爲宗教的不同而分離，至於這種說法怎能擴充到尋常所謂「任意離棄」，大半是不很清楚的，關於此事，解釋學者必須首先解決一個問題，就是他是否完全討論同類的經節。尋找一些不含同類性質的經節，認爲同類的經節，許多愚昧的見解就是由此而生的，例如以約6：51 以下爲討論聖餐的經節。

再者，有些無關緊要只屬外表的重大難題可應用聖經之類比的原則以求

解決。例如符類福音再三申述基督最後與門徒同喫且附帶的設立聖餐禮的那一餐乃是猶太人循例的逾越節(可14:12, 路22:7, 太26:17)；同時在約翰福音中又有一些章節(尤其是13:1, 18:28, 19:14, 19:31)，似乎顯明這一餐是在逾越節的前一夜喫的，所以猶太人的這種古禮與新約中這種聖禮似乎完全沒有歷史上的關係。符類福音中的一些章節是明顯的章節，這是顯而易見的，但是約翰福音中那些較隱晦的與似乎相抵觸的一些章節能用釋經學的尋常規則使與前者一致，這也是一種事實。所以雖然逾越節的規定的筵席，就是這節期的起頭，已經喫過了，而關於「喫逾越節的筵席」的那種記載與歷史上的「喫逾越節」都能無疑義的表示普通「紀念逾越節」的意思——此紀念延長至一禮拜。

以同類經節之類比在瑣碎情節中決定某經節的確切意義，有時是有價值的。例如徒13:48所記「凡預定得永生的人」一語，依字面看，似乎是講無限制的「預定」，但信仰之類比則否認此說。又如徒15章所記耶路撒冷會衆

寫信給外邦基督徒，報告使徒會議所宣佈之決議，我們看那封信的兩種格式，就知道「拜偶像」這個名辭（若就此名辭的本身着想，以爲它含有一點警戒新入教者拜偶像的意思，則似乎很希奇）按二十九節的意義，是指着喫祭偶像之物的那種無形的拜偶像說的，這也是使哥林多人惶惑難解的一個問題（參看林前8：1以下）。

這種解釋原則之價值，大抵是消極的多於積極的。一種明顯的同類經節能告訴釋經者什麼意義是一種隱晦的經節所不能有的，就是它不能含有一種意義與明晰的聖經之類比在同一題目上所訓示者相反。然而一種隱晦的經節也許有幾種解釋與論到同一题目的明顯經訓相合；至於在一些可視爲正確的意義中，究竟那一種是著者的真意所在，那就必須取決於其他釋經規則，尤其是上下文。例如我們惟獨因信稱義，這種意思在羅3：24，弗2：8-9等處簡直和日光一樣明顯，而雅2：24又同樣明言我們稱義不單因信。調和這些似乎相異的經節，有幾種很可嘉納的方法，每一種都與信仰之類比相



合；例如此二使徒對於信與行二字之不同的用法；或如墨蘭頓在其所著「辯證」一書中，對於「稱義」這個名詞之用法；然要決定孰為正確，並不是必須靠着這種類比，乃是在此類比中施用尋常解釋聖經的規則。類比能告訴我們，一段經文不能而且必不含某種意義；但它不能告訴我們，一段經文實在在的必定含有某種意義。同類經節之價值多在那些與它們不一致的特點中，而少在與它們一致的特點中，正如一些同義字在各個觀念或思想中本來是同類的。基督在約14：28那裏說父比他大（約10：29說比萬有都大）；然而在約10：30那裏又說，「父與我原為一」。這種關連較之類比更能表示這兩個似乎相反的名詞是說到父與子的兩種倫理關係：一種關係是在真實的救贖工作中，在這一種關係中子是順從父的，並且在這種關係中子理當隸屬於父；另一種關係則暗示神格與神性之一體。

太21：9，可11：9，路19：38，約12：13這些章節與太27：22，可15：13，路23：23等處並非同類，因為在櫻枝日當他們護送基督進城時，以敬彌

賽亞的敬禮歡迎他的那些人大約是朝拜聖殿的加利利人，他們已經在橄欖山住了一夜，並且和基督一樣是進城過節的，所以他們不是喊叫「釘他十字架」的那些人，後者乃是耶路撒冷烏合之衆，爲執掌教權者所唆使的（太27：20，可15：11）。

### 第三章 理想在解釋中之地位

一般人所以解釋與通曉聖經之內容的理想與智力，必須加以限制與約束，由聖經之自成一類的特性而產生的聖經解釋之又一顯著的特點，就是這種限制與約束。這樣的限制在哲學與神學及其他各派的思想中大抵都是多一日的被承認；然而聖經的研究中此限制之重要，更當特別被承認。正如人之身體與體力乃限於其動作之運用，並且絕不能與凡事都能的上帝（路18：27，太19：26）相比；照樣，人憑心智努力以求適合，了解，並領悟那些發源於無所不能的上帝心中的思想，也是有限制的。依此意義而言，則啓示乃是一種奧秘（羅11：34，林前2：10以下，林後10：5，西2：3 | 4：8）。古人有一句格言說，「有限的不能包括無限的」，這句話從一種與注重歷史的神學派所習用的意思完全不同的意思看來，實在是不錯的。正如林前2：14（約8：47）所記，上帝的事惟有「屬靈的」人纔能看透，那就是要靠著從起初賜下這些啓示的同一聖靈幫助人心。實實在在的在聖經中有千百種講論

屬世的事物的記述，如：歷史學的，地理學的，地形學的，考古學的，言行錄的等等，自然而然的屬乎人之智識範圍，使人可用上帝所賜給他的智力以求領悟，就是屬血氣的人也能完完全全的領悟這一切都是事實。雖然這些事實的較深的要旨與意義或非屬血氣的人所能明認，但新約中關於歷史的各卷的內容則大半屬於上述的性質，例如歷代志上前幾章所記的家譜在信道的學者看來，乃是指明以色列中神權政治的傳統的世系，所以他得了一種要旨，是不信之人所不能領悟的，論到基督的家譜（太1：1—16與路3：23—38）也是如此。

就是那些關於教義的記述，屬血氣的人有時也能指出那些話語的尋常意義而得到一種概念。例如在約3：16那裏，屬血氣的人能構成「上帝」，「愛」與「世人」各字義的某種概念，但惟有那經驗過這裏所講的寶貴真理的基督徒，纔能參透著此福音者所專指的圓滿的意義。這樣的基督徒不僅得著字面上的意義。人常禱告說，「我們在天上的父」，又自以為他們遵守山上寶訓，

然而他們對於這些訓諭的真意卻茫然不知。

人的理想在聖經解釋中只能用爲一種器具與一種媒介物，藉以推出上帝的聖者因聖靈而發表於聖經中的教訓；但理想決不能用爲一種來源，以增補聖經自身所沒有的任何事物。此乃形式的應用，而非實體的應用。這就是關於聖經中一切教訓的情形，尤其是關於講論上帝，基督，基督的位格與工作，及恩，信，預定，永生各種事實——人之心智對於這些事實，充其量不過能構成一些很薄弱的智識上的概念或想像——的那些較深奧的啓示，是這種情形，這些啓示，依其性質與來歷，實超越人之心智所在與活動的範圍之外。對於這些事我們所知道的有限（林前13：9—10，林後5：7）。就是極靈敏的才智也不能更有所得；這自然是說，我們靠理智領會一種聖經啓示所能達到的程度，不如我們兼憑信仰鑑別或利用這種啓示的基督救世的與屬靈的要旨所能達到的限度；惟有兼憑信仰，往往似乎懂得透徹些。

人如何常常在聖經中運用其心智，力求領悟與整理那些本來超乎心智之

外的屬靈之事，這是可注意的。例如上帝的神能就是聖潔；但聖經之聖潔的概念多半是消極的，而且對於在人裏面使他與上帝的聖潔相反的一切本能與弱點，含有反對與排除的意義。人對於上帝的聖善，僅能按神人同形說，構成一薄弱的概念，例如，當我們說到上帝的「指頭」，或「手」或「眼」的時候，彷彿上帝是有形的人；或按着神人同情說，例如我們有時覺得上帝的某種舉動與人相似，於是描寫上帝的態度，說他「懊悔」，或說他「發怒」，或「恨惡」等等。

我們決不能因整理聖經中各個教訓使互相調和而忽視聖經解釋的理想之限制與約束。聖經並不常將他所訓示的一些顯著的教義連結一致，而求合乎人之理想。實際上，啟示的事實並不是彼此常有我們所謂論理的關係。例如聖經明明告訴我們說，基督和上帝一樣有全知的神能，按理，我們可以說他知道一切的事，然而他明明告訴我們說，他不知道審判的日子（太24：36，帖前5：1以下）；再就他是上帝這一層事實而斷定他用其全能的權力能行一

切的事，這也是合乎論理的，但他卻在太20：23，可10：40那裏說他的能力有限。如果已經切實啟示的各種真理，彼此不常有依人之心智之律而定的論理的關係，我們一定沒有正當的理由來推斷那些未經啟示之事與已經啟示之事有這種關係。例如基督不知末日之審判，有時有人解釋這是專指他的人性說的。此說或者不錯，但我們不知道它是否真正不錯，並且不能知道，因為它是未經啟示的。我們對於一切這種未經啟示的關節，必須說，「我們不知道；將來也不能知」，且以已知之事嚴密自限，不敢妄肆議論，因為人之心智只能重申聖經中的各種思想，並依其本能的論理的作用以整理這些思想的相互間之關係，及分析已啟示之事的內容，此外沒有解釋聖經之權利或能力，無論如何，不能於真道的本意上參加毫末的意見，即使我們要參加一些切合信仰之類比的意見，也是不可的。例如關於基督受試探之事（太4：1-11，可1：12-13，路4：1-13）我們一定有理由可以說，基督當日實在有降服於魔鬼之可能，否則那種試探必非真正之試驗；在另一方面我們又可

以說，因為他是上帝，所以不能跌倒，懸揣的跌倒之可能卒因實際的不可能而被推翻，神學上這種解釋適合信仰之類比的條件，但以此說爲此奧秘之事的解答，却是未經啟示的。一種屬於唯理主義的正教或一種奉正教的唯理主義，與一種依照唯理主義的邪說同屬原則上的錯誤。聖經之論據的自身無論何時足以供給一些關節以連絡聖經中之各個記述，例如「父是比我大的」，與「我與父原爲一」這一類的經節卽是自相連絡的，供給這些關節的，乃是聖經中的材料，並不是以聖經爲前提的論理的推斷。即使這些推斷是正確無誤的，也不能供給這些關節。

從聖經的事實所得的各種推斷，也許一律的合乎論理學的公例，又一律的合乎信仰之類比，這也是一種事實，而且我們沒有法子知道這些聖經以外的推斷中那一種是正確的。例如聖經之靈感這種教義，乃是聖經中所明白訓示的一件事，但未明言靈感是如何進行的。我們可以說，這靈感是由於口授筆錄，或由於聖靈就各個著者之特性，量才酌用，此二說都同等的合乎論理



學的公例；但究竟那一說確切無誤，則不得而知，因為沒有關於此問題的啟示。

所以在各種聖經教訓與內容的發表上所用的理想，其地位與範圍純粹是形式的與方法的，決不是實際的，這就是說，沒有解釋聖經的主要事物或材料是由理想或研究供給的；即使有些考古學的發見，如巴比倫的楔形文字的著述之類，供給一些與聖經中的創造史及洪水等同類之材料，這些材料實在可以在某種瑣事上加上一些光亮，但它們並不證實聖經中關於這些事件之敘述，使其意義較之沒有這些同類的材料真確一些。考古學的與東方的一些可資旁證的論據都是有興趣而含教訓的，如同徧重理想的神學一樣，但當這些論據在任何要點上超越聖經所寫的範圍以外的時候，它們就混入聖經的論據中，如此，它們不但違反聖經，也違反改正教形式方面的原則。

## 第四章 預言及其解釋

因爲聖經中的預言是一種無可比擬的奇蹟，絕不同於異教中似乎相類之事，如神諭，占卜術等，所以解釋預言，當用特殊規則，乃是不言而喻的一件事。就「預言」二字（此二字實際上與希臘文之「先知」這一名詞無關，只以希伯來文之“nabi”爲根據，nabi就是有上帝的旨意自其心中湧而出的人）的字根及此二字現在的用法，以決定聖經中預言或先知的概念之範圍，那就錯了。預言是新舊兩約中一種公有的現象，因爲在新約中不僅有先知，甚至有女先知（徒21：9），並且再三提到預言是使徒時代教會的要素，但基督與使徒在新約時代的教會中所處的地位，大抵和先知在舊約中一樣。新舊兩約中預言的根本概念是這樣的：先知是上帝所揀選的器具，器官，或代理人，或通信器，用爲傳達新啟示於人的媒介。先知最重要的工作，乃是爲當時及同時代之人傳道；預言，特別是關於彌賽亞的預言，多半是傳道工作之附帶的與意外的特點，到了近代教會纔漸次把關於彌賽亞的預言特別看作舊約預言

的主要特點。一切預言在其使先知同時代之人知道上帝的旨意與願望的範圍中，依某種意義而言，自然是預告的性質，但在許多或最多的情形中，預言乃是距當時最近或其最近之將來的一種預告，以決定先知眼前的人民之行為爲主旨，還有一種關於彌賽亞的預告的預言，以報告基督之降臨與工作爲主旨，這種預言只見之於幾種舊約先知書的某幾部分中。從一方面看，我們當然能把這種論彌賽亞的特點當作舊約預言中一種顯著的特點，因爲舊約並不是它自身的結局，只是新約的預備，正如新約也不是一種結局，乃是得勝的教會的一種預備，並且舊約中各卷先知書對於新約的關係，就是新約中各種預言及惟一先知書，啟示錄對於得勝的教會的關係。

預言和聖經自身一樣古老，或比聖經更古老一些，簡直和上帝的國一樣——對於預言之逐漸宣佈，聖經乃一紀錄專書。彼後2：5說挪亞是一個先知，或一傳道者；創20：7稱亞伯拉罕爲先知；出12：6稱亞倫爲先知；民12：6，申18：15，34：10預擬先知的職分，在這幾處如此稱呼摩西，因爲

他啟示上帝的旨意，多半像一個立法者，正如舊約中屢次提到的；路7：16稱基督爲先知，因爲他行了神蹟（參看路13：33，24：19，約4：19，6：14等處）。在古教會所得的各種恩賜中有一種是說預言之能，就是古時有些基督徒被上帝用爲傳達新啓示與真理於教會的媒介，但聖經也曾特別申明教會不能永保此能；也有幾種別的恩賜是要失去的，例如說方言之能（林前13：8）。這些恩賜就是林前12：1以下的題旨，這裏，保羅置預言之能於其他一切恩賜之上，甚至在說方言之能之上（林前14：5，22），且於22節以下等處認定先知在公開講道上有優先權。

舊約中的先知乃是當代出類拔萃的上帝之人及上帝藉以領導神權政治之發展的代理人，這情形特別是從一種事實上顯明出來，這種事實就是：所有我們有載籍可考的諸大先知——最可注意的是以利亞與以利沙，以利亞是可作新約中的模範與代表的一位舊約先知（太17：3，4，11，11：14）——僅在一個很有限制的範圍內論到將來，並且只講論其最近之將來。論到上帝的

這兩位偉人的經歷，有一極長的記載，就是王上17：1到王下13：14，——都凡十八章餘，絕未提到未來的彌賽亞時代之事——在偌大的記載中不見這兩位偉人有任何關於彌賽亞的預言。再者甚至在舊約正典中我們所有的十六先知（工作於前期以色列的歷史中的千百先知的一部分）的遺著（包括但以理書在內，此書乃最大的先知書之一，雖然在希伯來文正典分類中不把它當作一種預言書，但從我們的觀點看來，却認定其大部分有預言基督的關係），其最多數的材料大都討論他們同時代的一些問題和難處，只有較小的一部分含有關於彌賽亞的預言。這一類的預言彙集最多之處就是以賽亞下卷四十章至六十六章，那裏所說的「主的僕人」，其意義雖非專論彌賽亞，却以彌賽亞為最後之歸宿；所以這位著者得着「舊約中的傳福音者」的徽號，特別是因為那最可寶貴的以賽亞書五十三章論到基督受苦與受死的事實與意義。說了次多數關於彌賽亞的預言的乃是但以理與撒迦利亞，後者就是我們稱爲「苦難節的先知」的那一位，他甚至在11：13，13：1（參看但9：26）那兩處

顯明以色列因罪愆而受苦，以補足以賽亞書五十三章之內容。其他先知書中論到關於彌賽亞的要素，大抵是限於各個的與特殊的事實，即在以賽亞上卷中也是如此，那裏有很多這樣的事實，例如賽7：14，9：6所記，他如彌5：1提過彌賽亞的生地這件重要的事實，珥3：1以下預告主降臨的日期與五旬節聖靈的澆灌（參看賽32：15，徒2：16）。即如耶利米這樣的一部大書，也差不多專論當時的一些問題，其切合於彌賽亞的要素比較少些，且多屬普通的性質，例如關於較好之約的預告（31：31—34，參看來8：8，至於他的戰時口號「耶和華我們的義」或者是附加於賽7：14，8：8，10所說的以馬內利）。耶利米是當代的大政治家，但其勸告並不見悅於衆，因為衆人不注意他的勸告，遂致聖城與聖殿都被毀滅。在以西結書中雖有一大部分講論他所見的新殿之異象（四十章至四十八章），但那些直接關於彌賽亞的要素還是多屬次要的性質，他所討論的大半也是當前的問題。在其他各先知書中多有同樣的情形：俄巴底亞（17節，參看珥2：32，3：17，21，賽14：32，

24：23)說錫安在審判日爲公共避難所；哈巴谷是信仰的先知(2：1以下，2：4就是保羅在羅1：17，加3：11，來10：38所講的「因信稱義」的根源)；哈該預言第二聖殿的較大的榮耀(該2：9)；瑪拉基宣告彌賽亞的開路者(4：5-6)。諸小先知的這些宣言中有不小的一部分論到當代宗教的，社會的，與政治的種種問題，特別是因爲人民轉瞬即將被擄，而向他們宣告安慰，如何西阿，彌迦，那鴻，西番雅都是如此立言。他們有時討論一些特別的問題，例如彌迦書中以以色列執政掌權者之「詐欺取財」，或西番亞書中耶和華所倡導的真正的改革與約西亞所倡導的不成功的改革之對照。

在撒母耳時代已有先知「學校」(參看撒上9：10，19：20以下)；在利亞時代也是如此(例如王上19：21，王下5：21)；又施洗的約翰，耶穌，保羅及其他使徒都有門徒，於此可見以色列曾有我們未見其任何遺著的千百先知。所以現在我們所有那些「著書的先知」——對於那些說話，講道而不著書的「行道的先知」而言——的遺著不過是他們自己的傳道工作的，特別是

他們的一切言行的一小部分的選錄而已。例如何西阿工作（何1：1）至六十年之久。而我們所有記其六十年事蹟之書僅僅十四章。以賽亞（參看賽1：1）的工作也有同樣長久的時期，而其預言集中所存留之六十六章充其量不過是他所確實宣講的千百訓誨中之一種選錄，正如各卷福音所含耶穌的言論，只有一種似乎是完全的。又俄巴底亞的工作自然必不只包括我們在此書中所發現的那一章——並且這是專為一個外邦以東而發的。看這一切事實與許多同類之事實，可見當先知講道時，或者他們少有講給後代未來之子孫聽的意思，但他們覺得他們的第一要緊的使命，乃是當上帝的用人，為他們自己的時代與人民講道。自猶太的神權政治創始以前，降至舊約終止時期，有這些先知的無數演講，而其中所選出的這些少數說預言之人的這些演講，沒有一種是從預言的初期來的，統統是集中於以色列的傾頹與敗亡。為什麼按上帝的預旨只要保存這些演講為教會的益處，而任其他一切演講失散無聞，這或者是不能解答的一個問題；正如下面的兩個問題一樣難答：（一）為什麼在新約中只



保存了某幾種基督的事蹟與教訓的記述，並無其他詳細紀載；(二)爲什麼在衆使徒的書信中只保存新約正典中很少的幾封，而遺棄確爲其他使徒所寫的與那些使徒在新約中所提及的業已失去的那些信，關於此點可以參考林前5：9，又彼後3：1或者也含有這種意思，再看帖後2：2，3：17，又可假定現在所送給帖撒羅尼迦人的這封信雖然只是新約中保羅親筆所寫的十三四封信的第二封，但保羅在未寫此信之前，必已寫了許多信。

論到先知，也和使徒這種情形一樣，我們只知道他們的使命乃是傳道，並不是著書。只有一處說到要收集一個先知的演講寫在書卷裏（但其他諸大先知有不少的論據顯明他們的書是用心編纂的），就是耶36：2；但我們立即看出這原來是爲這位先知的同時代之人謀福利的（正如新約中各卷福音與書信原來是爲使徒時代的基督徒而寫的）；他指示他的書記巴錄（4—5節），——因爲這位先知被拘管在他自己的家中——命他趁禁食的日子將此書在耶和華殿中當衆宣讀（參閱7節）。因此觸怒了王，王就把書燒了（23節），此時

耶利米(32節)又預備他的第二部更大的預言書。

對於聖經預言之來歷，宗旨與性質作這種概括的觀察，可使我們能在一  
切可用這種解釋的地方解釋這一類的啓示。完成這種解釋工作，既須明瞭引  
起此種預言之事故的歷史背景，那末，我們對於預言只要看我們對於它的歷  
史背景能夠完全而又確實的知道多少，以定解釋之範圍，自可不言而喻了。  
要懂得一種屬於預言的言論，第一要緊的並不是要考究它對於教會後代的人  
含有什麼意義，乃是首先要考查它對於之所訓示的那些人含有什麼意義。一  
切這樣的言論對於發言者同時代之人都必含有這樣的一種意義，這是預言固  
有的特性，我們不能說有些預言純粹屬於文學的性質，這就是說，那些預言  
專爲後代之人而發，而與當時之人無關，縱然在許多情形中這些意義的圓滿  
要旨很明顯的只與後代之人相合，我們還是不可以那樣說。例如原始福音  
(創3：15)與亞伯拉罕所得之應許(創22：17及其他常見的經節)以及創49：  
10所記細羅的預言在當初聽受者的心中都不甚明瞭，它們的圓滿意義只能在

新約中看出來。但從另一方面看，却有許多舊約預言使我們比當初的聽受者更難得明瞭，因為他們熟悉當時的歷史背景，而我們則不然。我們就以賽亞、耶利米，以西結三書中論到以色列周圍各外邦的三組預言爲例罷，記載這些預言的各章，除了其中有些地方闡明上帝的預旨之原理，是我們所能懂的以外，其餘大半都超乎我們的知識之外，例如以賽亞十五章與十六章之論摩押，或十七章之論大馬色與以色列，或十八章之論古實，或十九章之論埃及，或二十章之論亞述，或二十一章之論巴比倫，這些預告的詳細節目都超出釋經家的知識範圍之外，因爲關於這些情節我們沒有歷史的事實可考。設若我們解釋這一類的預言，以爲它們所講論的久遠之將來的事件與中世紀及近代的各大戰爭有歷史上的關連，那就全然誤解了舊約預言的性質與旨趣了。新約預言書啟示錄或者能預示這樣的事件，但舊約中的預言書却不能，後者只以新約爲目標，正如新約只以萬事之最後歸結爲目標一樣。在舊約預言中，究竟那些預言對於未來的教會後代之人也含有一種特殊的要旨，我們

只看新約中所宣告的這些預言的真實的應驗，就知道了。例如賽7：14以我們所不能懂的一種方式，向亞哈斯王及其同時代之人表明耶和華要立刻救他們脫離亞述人及北國所加於耶路撒冷之危險，這對於他們，必有一種深奧的要旨；但太1：23卻告訴我們，賽7：14對於未來的後代之人還有一種更深的意義，就是童女生彌賽亞。當初聽受此預言的人，究竟懂得童女生彌賽亞這件事與否，我們不得而知，縱然他們懂得這件事，我們也難得從引起此預言的歷史的事件上看出這預言對於以色列子孫有什麼安慰。

此外還有一些預言，對於教會的後代含有最重要的意義，但這種預言對於說此預言之先知的時代含有什麼意義，則不甚明白。例如宣告基督生於伯利恆的彌5：2，就是這種情形。我們決不能說，這裏僅僅宣告了彌賽亞將降生於大衛之城的這件事，而與彌迦的聽衆無關，不過我們從這一節的上下文看不出那種關係罷了。論到應驗於太21：5的亞9：9這一類的經節也是如此，但我們看上下文，知道這一節所講的對於這位先知的時代有某種直接

關係。他如基督（太32：44—46及其他同類經節）從舊約中引以證明他自己的神性（參看來10：12以下，又來5：6，6：20，7：17）的詩110：1以下的預言，也是如此，不過不一定有同等的程度罷了。

預告的預言的最可注意的特點之一就是，整個的將來在先知的眼中只爲一個時期，年代懸殊的各事件都自相混和而合爲一事。施洗的約翰講道，闡明了此種特點，因爲符類福音中所記載的他的言論都是論到基督的二次降臨，而約翰福音中所記載的則論到他的第一次降臨。在基督自己的教訓中也能夠看出這種特點。例如他第一次差遣門徒作獨立的遊行佈道（太10：1以下，可6：6—13，路9：1—6），並不是要擴展他們的工作到撒瑪利亞和外邦，却只限於以色列（太10：5—6—16，太15：24，徒13：46），於此可見基督差遣他們時的教訓，第一是爲其最近之將來而發；但他後來似乎是於不知不覺之間漸漸轉移到久遠之將來，而以傳福音於全世界之未來的使命訓示他們（見太28：19—20）。論到他於受苦期前的一個禮拜二，末次離開聖殿時

所演講的關於末日的一些重要教訓（見太24：1-42，可13：1-37，路21：5-36）也是如此。在這些經節中有一些明明是論到末日審判，如太24：14，可13：10；同時，與這些經節最相近的地方又有一些經節可以斷定是論到不久之將來，如太24：16，可13：14，24；同時在太24：34，可13：10，路21：32他又論到耶路撒冷之毀滅，這毀滅是他的同時代之人還可目擊的，也是上帝所加於其辱沒使命的選民以色列人的最後審判，而為末日審判的一部分。

此種預言的特點更確確實實的表明一種事實，就是預告的預言對於應驗的確期很少準確的報告。以賽亞下卷（40-66章）的全部及其很多的福音報告，沒有一處直接或間接給我們以任何暗示，論到這些事到底還須經過幾年或幾百年纔得應驗；彌5：1也沒有說出一字，論到基督降生於伯利恆的確期。就是預示彌賽亞降臨期的第四國的異象，與但9：25-26及10：這一類的經節也都完全沒有說出確定的時期，正如啟示錄中的一些預告一樣。基

督論到他再來的時期，正是因襲同一方法，甚至申言他不知道審判的日子（太24：36，可13：32）。當使徒以此事見問時，他從未明白答復，只是不斷的囑咐他們時時準備着等候主來（太24：42，25：13），與上述各處的說法如出一轍，他最後教訓他們的話，也是如此（徒1：7）。預告的預言間或指示應驗的確期，不過這樣的指示很稀少罷了，這一定是爲要達到勉勵等之目的，例如：創15：13以下提到寄居埃及的四百年，又有一些地方反復申明被擄於巴比倫只有七十年（耶25：11，29：10，王下36：21，斯1：1，但9：2），這大約是要安慰那些被擄之人；賽23：15說推羅必被忘記七十年；王下8：1宣告以色列有七年的飢荒（參閱撒下24：13的前半）；約瑟預告埃及的豐年和荒年的年限（創41：26以下）；基督屢次告訴他的門徒說，他將有三日在墳墓中，但也在那些地方附帶申明他必復活（太16：21，可8：31，路9：22，太17：23，可9：31，太20：19，可10：34，路18：33）。

解明意義難明的哥林多前書第七章的，大約就是以上所述的預言的特

性，在這一章裏面保羅向哥林多各階級的人提出一種關於婚姻的建議，這是因他深覺主的日子將近（參閱26，29，31各節）而發生的，他還有一些訓誨和言論（例如帖前4：17，林前15：51）也是以這種感覺爲出發點。

論到預告的預言之應驗，我們必須注意兩方面：（一）如果此預言全然以上帝的旨意與恩典爲根據，如關於救贖的一些重要的應許，則其應驗是絕對的與確定的；（二）如果此預言是以人的行爲爲條件而規定的，則不當看爲絕對的。例如創18：16以下，以所多瑪有若干義人爲條件而決定此城之存亡；此城卒因不合條件而遭滅亡。他方面則有尼尼微人之遵從主的條件而使已宣告之預言作廢。我們沒有根據可以斷定一切舊約預告都實實在在的應驗了，或以後隨時要應驗，因爲其中許多預告的有條件的特點，有撤消其所含的危險之可能。爲禁止重修耶利哥所發的咒詛（書6：26），顯然不是論到此城的本身，乃是論到它的堡壘，因爲按書18：21所記，此城是撥歸於便雅憫的，後來因爲他們違命重修堡壘，所以應驗了這個咒詛（王上16：34）。



論到舊約預告與新約應驗的邏輯關係我們必須注意：應驗之發生，並不是因爲有了預告，而預告之發生，則因無所不知的上帝預知此事依事之自然順序是必有的。約13：18與徒1：16申明猶大賣主乃是詩41：9中預言的應驗。這並不是因爲上帝要應驗此預言而強迫猶大行此惡毒之事；只因上帝預知他要行此事，聖靈就藉大衛所說的話預告此事。新約中所引證的一切舊約預言都是這種情形，雖有規定的話語「這是要應驗」（例如太1：22，2：15，4：14及其他，參看徒2：16及其所引證的珥3：1以下）爲其註腳，還是不能例外；至於基督在往以馬忤斯去的途中向二門徒所解釋的，大約是申18：15，詩22篇，賽53章這一類的章節；然而路24：26中「應當」的意義並不是暗示實際上的不可避免，乃是暗指由甘願担任救贖工作而發生的道德上的職責，這種預言與應驗之關係和別的一些經節如徒2：34—35（詩110：1），徒2：25—28，13：35（詩16：10）等處的關係一樣。

## 第五章 預表

我們藉着預表，可以懂得新約所記載舊約中的那些合乎聖靈之目的的人物與事件都是暗指，預表，影射那些爲上帝之國的進展中一切要素的人物與事件，後者在新約原文中稱爲對範（Antitype）。因此，預表可稱爲預言的人物與事件，而聖經之預表論亦因此而與預言有密切的關係，或者與一部分先知之表象的動作有更密切的關連。新約申明全部舊約的制度與法則都是一個「影兒」，其實體與實事都在新約中（西2：16—17，來8：5）；但有人說，這種關係特別是存在於某種個別的情形中。這些預表可分五類如下：（1）人，例如亞當（羅5：14，19，林前15：45），以利亞（太11：14，17：11）亞伯拉罕（創15：6）；又如麥基洗德，約瑟，摩西，約書亞，大衛，所羅門，所羅巴伯；（2）預表的制度，尤其是關於祭司的一些儀式與禮節，例如利17：11（來9：28）的羔羊，安息日（來4：7），逃城（民35：9—36），逾越節（亞14：19）；（3）預表的職分，例如指着基督而言的摩西的先知之職

(申18:5)，預表基督的位格與事工的祭司之職，特別是大祭司之職(來4:14-16, 9:11-14)，為基督的仁義王與平安王之職作預表的麥基洗德(來7:2)與大衛(詩27篇)；(4)預表的大事，特別是洪水，出埃及，寄居曠野，天降嗎喲，磐石出水，舉起銅蛇，攻取迦南(參考林前10:11)；(5)預表的舉動，例如約拿住在大魚腹中(太12:39, 40(16:4))，路11:29)；然而其他事件，如以賽亞露身赤足行走三年(賽20:2-4)或耶利米藏腰帶於伯拉河(耶13:1-11)，耶利米到窯匠的家裏去觀察其工作(耶18:1-6)，耶利米在欣嫩子谷打破窯匠的瓶(耶19:1以下)，及類此之舉動，在新約中都未曾明言其有預表的性質。關於這樣的舉動，在新約中只有一個例子，就是徒21:10-14。

對於預表的解釋我們必須注意，只有那些曾經新約宣稱其為預表的人物與事件纔算是預表，這種預表我們常稱它為天然的預表。想像，甚或類似，或借用的預表，都不能決定預表之解釋，只有新約中的真實記載纔能決定。

所以這些預表只可於三段推論式中的第二段與聖經所明示的範圍中求得。大衛是基督的一個預表，乃就其爲王之職而言，並非就其與拔示巴犯罪而言；亞倫爲基督的預表，乃就其大祭司之職而言，並非指其鑄造金牛犢時而言。此種關係有時包含釋經學上的一些難題，例如來7：3所記「無父無母」的麥基洗德，乃是基督的一個預表。

預表對於釋經很少實在的益處，即使預表的自身引起思考，甚至引起幻想，還是無多益處。一個預表不能於其對範所能明言的意義之外還有甚麼意義，因此，對於對範亦無所補益。研究預表，多半爲要顯明新舊二約之一貫，並且顯明在此二約中只有一種協和一致的救贖方法；其次就是要顯明在聖經所寫的上帝的啟示中已經有了進步與發展。

## 第六章 比喻

比喻一名詞按希臘原文之意義，乃是將兩個以上之目的物置於一處以資比較。這個名詞，依廣義而言，特別是和一個明喻或隱喻一樣，彷彿舊約中的「箴言」，那部書我們很可以稱它爲「比喻」。基督的比喻有一些實在就是這種情形，就是獨一經節包括一個單純的比喻，例如太13：33，34，45，47，路13：6。比喻一名詞依其慣用的與專門的意義來說，意謂理想的故事，但一個故事中的詳細情節多半是實際上能有的事，其直言無諱的目的乃是要顯明高尚的屬靈的真理。這種特點使它與其他類似的寓意小說如寓言，隱語之類有別，也使它與實事有別。比喻與文詞美妙的寓言最相近似，其與寓言不同之處，多半是它的有限的長度與特殊的聖經的和屬靈的旨趣。沒有一個人要把像「天路歷程」這樣長的一種寓言稱爲一個比喻；實際上後者大抵只用以稱呼基督的想像的故事之類。但比喻與實事又極相似，有時我們對於一段聖經，甚至莫辨其爲比喻或爲事實，例如財主與拉撒路的故事（路16：

19 | 31) 就是這種情形，此故事爲比喻或爲事實，這個分別非常重要；因爲若把它當作實事看，那末釋經家對於它的詳情細節，以至天堂地獄間之鴻溝，都必須加以解釋，反之，如果它是一個比喻，那末釋經家的解釋工作就比較容易些。我們看了引起此故事的情由，就更能認定它是一個比喻，就是基督對於貪財的法利賽人之嗤笑（路16：14）的一個答復；此故事之旨趣乃是描寫富人的結局，「富足」二字等於「邪惡」，「窮苦」二字等於「敬虔」，這是聖經中常見的情形，此處亦然。

其實基督並不是比喻的創作者，因爲舊約中早已有此比喻（例如撒下12：1 | 14，賽5：1 | 6，28：24 | 28）；猶太人也用過這種文詞美妙的描寫（參考 Trench 所著“Notes on the Parables”的叙文第四章），然而基督仍然是獨一無二的比喻導師，而且除了符類福音記有這樣比喻及約翰福音或有一二例外如好牧人（約10：12以下）之類以外，其他各新約書都沒有這種記載。在基督向其門徒所講的許多比喻中，傳到現在的，究竟還有多少，我們不知

其確數（可8：34，這裏的於格「對他們」，意謂「在他們的前面」，因為這些比喻，雖常在一羣雜亂的聽衆面前宣講，其實是專爲門徒而發，例如太13：36，可4：10，又大12：10—11，路8：10）。在「王子的婚姻筵席」與「聖晚餐」，及「銀子」與「銀錠」這兩方面到底是兩對重複的比喻，或四個不同的比喻，我們不能斷定。還有一些經文的片段，如路10：30以下等處（良善的撒瑪利亞人；11：5—12），它們的內容雖然含有聖經比喻的意味，但聖經中並未明言其爲比喻，到底是不是比喻，我們不能斷定（還可參看路13：6—9）

基督的比喻並不是在其出身傳道的三年中，前後分爲多次發表，乃是在兩個地方，兩個時期，分兩組演講的。第一組大約是他於第二年的中期在加利利（大約距迦百農不遠）與山上寶訓同時發表的，這一組比喻記在太13：1—53，可4：1—25，與路8：4—18，共有七個不同的比喻和一個正式的結論（太13：53）。從這個結論上我們可以斷定這些比喻並不是從各演講，各時期收集而來，乃是一次演講的。自是以後，許久不見基督的比喻，

直到他傳道的第二年的末了，在比利亞和耶路撒冷城內外的時候，似乎纔開始講太18：23—15與路18：1—14所記的那些比喻，直到受苦期前一禮拜的第三日爲止，所講的很多與法利賽人，希律黨，及撒都該人爭論辯駁的話（太21：23以下，可11：27以下，路20：1以下）。

基督初次改用比喻講道，門徒都很希奇，這是從他們詢問此改變之理由（太13：10以下及其他同類經節）上看出來的；他在那裏所解答的是以賽6：9—10爲根據，表明這些比喻的目的是一方面向門徒啟示真理，一方面向普通人民隱藏真理。這和山上寶訓是一樣的情形，於此我們必須注意基督與人民交接，尤其是與猶太的執掌教權者交接，至此有一大轉關，就是他從此以得到真正的跟隨者爲惟一的希望，乃撇下普通的人民而開始專向其門徒施教，使他們藉着這些比喻更能懂得天國的奧秘，因此我們只要能決定基督所用的某一比喻對於門徒有什麼特殊教訓，我們立時就能得到此比喻的正當解答。基督既於此時開始訓練他們，準備擔任使徒的工作（他已經在不多時



之前叫他們來就此職，見太10：1以下及其他類似的經節），這些比喻的一切題目又自然而然的都以訓練使徒擔任這種工作爲目標，一方面論到他們所要傳的福音的某種特性，一方面論到天國的職責要從先前的管家猶太教會及其掌權者手中收回而移交於其他管家，第一就是要移交於新約教會而使徒爲第一批的模範領袖：所以在第一組比喻中，如撒種者，麥中之稗子，芥菜子之類，每一個都表明福音工作某種實施方面的特性；反之，在第二組中像那因法利賽人對於基督與罪人來往之怨謗（路15：2）而引起的失羊，失錢，浪子三比喻（路15：3—32），都顯出不同的意趣，各表其意義之特色，就是歡喜罪人悔改（7節，10節，32節），反對法利賽人自誇其德。還有不義的管家之喻（路16：1—13）乃是表明猶太的執掌教權者已經喪失了教會領袖的地位，他們在自己的勢力範圍中很聰明的利用行將喪失的權力，照樣門徒也要在高尙的屬靈的範圍中利用同樣的屬世的利益。

論到比喻是要向門徒以外的人隱藏天國的奧秘，這一個宗旨不過表明基

督再不願意把福音的寶貝投入那已經表示不以這些寶貝爲貴的豬羣，並且他已經決定要從當時的人收回他的恩慈，至於暫時收回，或永久收回，卻沒有提及。這個宗旨在第二組比喻中不甚明顯，因爲至少有一處，就是兇惡的園戶之喻（太21：45，可12：12，路20：19），提到法利賽人明明知道是指着他們說的；這個比喻實際上不過是前面太21：28—32所明示的一種意義的擴大。

在這些情況之下只有一件事是自然的，就是一切比喻的公共題旨乃是傳道的性質，尤其是那些以傳道爲題旨而與使徒有首要的關係的比喻，是這種性質，但這些比喻現在對於我們或者沒有適當的用處。例如有幾個比喻的題旨，尤其是不義的管家之喻的題旨，告訴門徒，天國之事的管家的職要從此時此地執掌此權的那些人的手中收回來，這對於他們是一種意義最深的真理，並且已經明明顯顯的在有信心的百夫長那個故事中連帶說明了。這個題旨直到現在久已成爲教會史中的最大事件之一。所以這些比喻的內容僅僅是

一種含有有限度的教義的內容；就是像「法利賽人與稅吏」那種含教義的比喻，仍顯然是以警告門徒勿學法利賽人爲第一要義。基督特別爲門徒和他們轉瞬的需要而講的山上寶訓和那些比喻，這兩段福音只含有他的福音的少數中心事件，這是值得注意的一種事實；但這兩組教訓的特殊宗旨足能解明此理。

我們解釋一個比喻，第一而又主要的目的乃是要查出它的範圍或旨趣，就是它所專注的屬靈的教訓。這種旨趣有時是基督自己毫不隱諱的宣告出來，例如路18：1和9所記；有時必須從引起基督說此比喻的故事上尋求出來，正如我們在包含浪子之喻的那一組比喻裏面所見到的。葡萄園之喻（太20：1—16）起於彼得之詢問（太19：27），他促主注意他們已經行了那個有錢的少年人（太19：16—30）所未行的事，並且撇下了所有的，跟從基督，又問主他們將來要得什麼酬報，在回答的時候基督首先告訴他們，說（太19：27—30）他們將來在勝利的教會中要按着他們在爭戰的教會中所犧牲

的得特殊的酬報，這與聖經所講的信者得不同的酬報，不信者得不同的刑罰那種普通的教訓相合；但反是（太20：1中「因爲」二字指示一種隱含的意思，這種意思就是說另有一個境界，在其中用不着這種世界上的不同等），他又說在世上的教會中每人只得他的一錢銀子，無論他爲基督所作的工是多麼長久或多麼辛苦，這就是說，世上一切的恩賜，講道，聖禮，赦罪等都同等的賜給一切基督徒，無論他們或已工作一生，或到將死之時纔開始工作。

有些地方，一個比喻的背景差不多不暗示它的特殊目的，例如太21：33以下，太22：1以下。釋經家遇到這樣的情形，就全憑內容以求真意。

基督只解釋兩個比喻，就是第一組中的撒種之喻與稗子之喻。他的榜樣定下了一個規則，就是解釋比喻並不是要我們勉強把此比喻中每一片段都認爲有屬靈的關係，因爲有些瑣細情節他也置之不論，例如撒了種子的四種土地，及仇敵夜間撒稗子。通常在釋經學上往往要辨別一個比喻的實質(anima)

與外形 (corpus)；或用相類的名詞而稱爲精髓 (medulla) 與外皮 (cortex)，前者構成有屬靈的關係的那一部分，後者所構成的一部分，只宜作故事看，而置之不論。因此，我們要辨別一個比喻的實質與外表。研究我們對於一個故事的何種特點當看爲有屬靈的關係，有時也許是一個辯論的問題。那些本身不良的特點當然不包在內，例如不義的管家之罪行，或只爲自己的便利與安逸而聽從切求的寡婦（路 18：3）的那個不義之官的動機，或隱藏別人田裏的寶貝的那個人的動機（太 13：44），就是這一類的特點。表明一個比喻的意義或特殊目的的一切要點與記述，都是精髓，且須專注；凡與此意義或目的沒有論理上的關連的，都可以置之不論；然而究竟那是必須如此專注的確切要點，在這裏也許是一個疑問。比喻也和一切別的寓意的文字一樣，僅僅在三段論式的第三段的範圍中有一種意義，這種情形在解釋的範圍中往往是一件很不確定或不甚確定的事，並且證明我們的古神學家的一條規則，「以比喻爲根基的神學，不可恃以爲辯論之資」，這就是說，沒有什麼神學上的定

論是單獨從比喻中推出的。此事的實際是這樣的，比喻和普通寓意的文字一樣，只能顯明或解明舊的真理，而不能解釋全新的真理。這種事實闡明基督爲什麼能說，他的目不識丁的門徒能夠從這些比喻得更深的教訓，然而那些有學問的律法師反到不能（太11：13）；因爲門徒對於這些比喻所要表明的真理至少有一根本概念，然而那些飽學的執掌教政者却沒有這種根基以了解基督故事的真象；他在這裏所說的完全合乎心理學與教育學。他也是一個講比喻的模範教師。

## 第七章 新約中所引用的舊約章節

新約中所引用的舊約經文，自身構成一個顯著的釋經的問題，並且是一個公認的難題。這種困難見之於兩種特點中：（1）依不拘形式的方法而引用的經文，幾乎沒有一段是逐字逐句的引用的；（2）在這些引證之經文中有一些似乎是被新約著者另取一義而引用的，這種取義完全與舊約中原來的意義和目的不相合。

我們很難確定新約中究竟有多少從舊約而來的引證。在新約中有不少的地方重申舊約中的原意和話語，而未明言其為引證。例如在馬利亞的讚美詩（路1：53）中，「叫飢餓的得飽美食」這一句，她差不多是一字一字的用了詩107：9（詩34：11）的原文。又彼前3：14-15乃是這位使徒採取賽8：12-13的大意而寫的，但這兩處都沒有提到這是一個引證。舊約的宣言顯然影響了新約言論的思想與體制，連直接的引證在內，像這樣的例子計算起來，共有六百多段。直接的引證除了那些重見於一卷或各卷中的不計以外，共有

一百三十六段。

這些引證往往是不拘形式的說出來，這並不算希奇。一些聖經著者似乎都喜歡改變他們的說法，這是我們已經提過的一種實事。出埃及記中的十條誡和申命記中所寫的並不一樣；舊約中的重複記載，各處都不一樣；山上寶訓的兩種原文，其意義相同的部分，具有不同的形式，主禱告文也是如此；甚至連十字架上的標題，也顯出四種不同的寫法。這種現象的可能的解釋，可以從一個事實上求得，這個事實就是：新約時代的猶太人並不慣用希伯來文聖經，只用亞蘭文譯本，這些譯本往往是很自由的譯意，而非直譯。當那些日子一個直接的引證或引用語顯然是一個希罕的例外，這也可從一個事實看出來，這個事實就是：新約中直接與間接的演講往往結合於同一語句中。

我們大概可以說所有新約中從舊約而來的引證，其體裁都以七十譯本爲根據。這樣的引證可分四類如下：（1）其希臘原文與希伯來文完全相合者；（2）與希伯來文大同小異，而意義無甚出入者；（3）雖有幾分偏離希伯來



文，却依據七十譯本者；(4)既不貼切希伯來文，又不貼切七十譯本者。可以歸入第一類的，有七十二段，可歸第二類的，有三十段，三，四兩類各十七段；可見有過半數很確實的表彰原文，但其中也有一部分是引用者自己直接譯出的。

爲要使讀者對於此種情形得到某種概念，特列舉馬太福音中的舊約引證於下：

太 1 : 22 | 23 (賽 7 : 14) —— 此處與原文微有出入。

太 2 : 5 | 6 (彌 5 : 2) —— 此處與希伯來文及七十譯本都大不相同，

但這些經節實際上是相合的，不過形式上不相合而已。

太 2 : 15 (何 11 : 1) —— 完全相合。

太 2 : 18 (耶 31 : 15) —— 此處與希伯來文微有出入。

太 2 : 23 —— 這一節可注意的經文，在舊約中沒有出處，這個意思似乎

是以賽 4 : 2, 11 : 1, 耶 23 : 1, 亞 3 : 8, 4 : 12 爲根據。大約含有

“Nazer”【根】的意義。

有出入。

太 3 : 3 (賽 36 : 3) —— 這是直接從七十譯本中採擇的，與希伯來文微

太 4 : 6 (詩 91 : 11 | 12) —— 用七十譯本的話發表原文的意義。

太 4 : 7 (申 6 : 16) —— 差不多是一段正確的譯文。

太 4 : 10 (申 6 : 13) —— 七十譯本中的話。

太 4 : 14 | 16 (賽 9 : 1 | 2) —— 新約中縮短了不少。

太 8 : 17 (賽 53 : 4) —— 與七十譯本大有分別，但與希伯來文相貼切。

太 9 : 12 (12 : 7) (何 6 : 6) —— 用七十譯本逐字逐句的表示原文的意

義。

太 11 : 10 (瑪 3 : 1) —— 稍有改變，為要加以說明。

太 12 : 17 | 21 (賽 42 : 1 | 4) —— 只有後段與原文不甚貼切。

太 13 : 14 | 15 (賽 6 : 9 | 10) —— 只與希伯來文微有出入，卻遵照七十

譯本。

太13：35（詩78：2）——差不多與希伯來文一樣。

太15：4（出20：12和21：16）——從骨子裏遵照希伯來文。

太15：8—9（賽29：13）——這是七十譯本的話，與原文微有出入。

太19：4—5（創2：24）——此處係遵照七十譯本，但骨子裏與希伯來文一樣。

太19：18—19（出20：12—16，利19：18）——遵照希伯來文。

太21：4—5（亞9：9）——大半與原文的格式不同。

太21：13（賽55：1，耶7：11）——首段係直譯。

太21：16（詩8：2）——抄襲七十譯本。

太21：42（詩118：22—23）字字遵照七十譯本。

太22：24（申25：5）——大約不是一種引證，只是有意表示摩西律法中的一條的大意。

太 22 : 31 — 32 (出 3 : 6) — 和七十譯本一樣嚴密遵照希伯來文。

太 22 : 37 (申 6 : 5) — 比七十譯本更接近希伯來文。

太 22 : 39 (利 19 : 18) — 正確的譯文。

太 22 : 43 — 44 (詩 110 : 1) — 正確的譯文。

太 26 : 31 (亞 8 : 7) — 切近七十譯本，更切近希伯來文。

太 27 : 9 — 10 (亞 11 : 13) — 非常的困難，因為這一節把那本來見之於撒迦利亞的預言中的話語歸於耶利米，這話語乃是從耶利米的較早的預言中採擇的，現在不存在了，那末，這必是一個後來的先知引用前輩先知的預言的又一例證。這或者也解明希伯來原本與福音著者的譯本的頗堪注意的異點。

太 27 — 46 (詩 22 : 1) — 此處所引用的七十譯本很精密的譯出原文。

在這些章節中有的顯出難處，因為引用者的態度似乎與原文不一致，前面提到作者的意旨時已經說過了，而且在那裏所說的也適用於類似的情形，

有的地方——可注意的如賽7：14之類——只須我們堅信在舊約中啟示古先知，使他們發出這些言論的那位聖靈也在新約中啟示這些預言的引用，就能得到一個美滿的根據，使我們堅信這種引用是不錯的。換句話說，聖經必須用聖經解釋的這種根本原則，必能使經學家確信這些特別困難的經節的原文實在含有新約所宣稱的那種意義，因為現代所有修辭學的尋常規則和文字註釋的準則都是他所不能用的。以理智受制於信仰，這是聖經學者特有的任務，雖然，我們參考文人學士的一些有保守性的註釋，卻看出了因整理新約引證使與舊約原著一致而發生的大多數的難題，很容易用善於評判的研究求得正當的解釋。

釋經學卷三終

中華民國二十五年八月收到



救主降生一九三五年十一月初版  
中華民國二十四年

釋經學

每本定價大洋五角

原著者

司

可

迪

編譯者

李魏

少國

蘭偉

出版者

中華信義會書報部

印刷所

漢口聖教印書局

發行處

漢口信義書局

如欲翻印須得本部許可

**BIBLICAL HERMENEUTICS**

**PRINCIPLES OF SCRIPTURAL INTERPRETATION**

by

**George H. Schodde, Ph.D., D.D.**

**Professor of Theology, Ev. Lutheran Seminary,  
Capital University, Columbus, Ohio**

**Lutheran Board of Publication**

**First Edition, 1935.**

**Lutheran Book Concern, Hankow**



**CAT. 982**